

- (四) 往時の聖者は祈禱者の如く (paritāraḥ) 彼れに夥しく供物を奉れり。彼等は暗澹 (asūte) と光明 (sūrte) との二様に固定せる空界 (Rūpas) に於てこの諸有 (Imāni bhūtāni) を形成せり (samakṛivān)。
- (五) 天よりも前に、この地よりも前に、諸神、魔神よりも前に存せし所のものは何ぞ。水 (āpas) は如何なる初胎 (prahamāni garbham) を受持せしや、萬神 (Viśvedevīḥ) は均しくその胎中に現出せり。
- (六) 水はその初胎を受持せり。その中に萬神群り住めり。胎は獨り自ら無生の臍の上に依托せり、而して萬有はその中に息らふ。
- (七) 僮等はこの世を造りたる主を知らず、僮等と彼れとの間に或る外物 (他神) ありて現出すればなり。暗霧によりて (mihirena) 掩はれ且つ低調に發聲しつゝ、讚歌の諷吟者 (Ukthāsāsaḥ) は生命を養はんが爲めに遍歴せり (asutṛipāḥ)。
- 第四 祈禱主歌 (Brahmanaspati) … 梨吠 一〇・七二
- (一) 吾等は今諸神の起原 (janā) を示さんとす、讚歌諷吟の間に於て神を見んとする後世の人の嘆美の爲めに。

- (二) 祈禱の主は冶工 (karmāra) の如くにこの一切を煽ぎ鍛へたり。諸神の未だ出現せざる古代に於て有は無より發生せり。
- (三) 神の初期に於て有は無より發生せり、之に次て空間 (Āśah) は神母 (Utkanapadi) より發生せり。
- (四) 地 (Bhūh) は神母より生じ、空間は地より生ず。ダクシャ (Dakṣa) 勢力はアディティ (無限) より生じ、アディティは亦ダクシャより生ず。
- (五) アディティは實に生れたり。ダクシャよ彼れは僮の娘なり。彼れに次て諸神出生せり、神聖なる不死の神族として。
- (六) 神よ僮等が彼の波 (salila) の上に互に固く手を執りて立ちし時、烈しき塵は身の邊りより起れり、恰も舞踏せる人の邊りに於けるが如く。
- (七) 神よ、僮等が氣力に應じて萬有を満足せしめし時、海に隠れたる太陽を顯はせり。
- (八) アディティは八子を有せり、皆彼れの身より生れ出たり。彼れは七子を將ひて神に近づけり。その第八の鳥 (Mātaraṅga) 太陽は之を放棄せり。
- (九) アディティはその七子を將ひて古代に趣けり。彼れはその鳥を生に導き又再び死

に致せり。

五、原人歌

第五、原人歌 (Purusa sukta)……梨吠一〇、九〇、

この詩篇は阿闍婆吠陀一九、六、夜柔吠陀ブーヂサチーヤ本集三一、同タイティ
リーヤ森林書三、一二に再録されてある。最後の書にては第十五頌は六頌と
七頌との間にあり自然の順にして正し。

- (一) プルシヤ(Purusa)は千頭なり、千眼なり、千足なり、彼れは凡べての方面より地界を抱
圍して周邊十指を餘せり。
- (二) 唯プルシヤのみ既生未生の全體なり、而して食に由りて養はるゝ彼の不死性の主
(Amītatvasya-īśāna)なり。
- (三) 彼れの偉大(mahimā)は如此大なり、而して彼れプルシヤは尙これよりも大なり。萬
有は彼れの四分の一(pāda)にして天にある不死界はその四分の三(tri-pāda)なり。
- (四) その四分の三を將ひて彼れは高きに登れり。その四分の一は尙この下界に現
存せり。斯くして彼れは遍く養不養(sāsanānāsane)の兩界に行き亘れり。
- (五) 彼れプルシヤより遍照者(Vira)を生じ、遍照者より亦プルシヤを生ぜり。その生る

るや彼れはこの地界を超越せり、後方に於ても前方に於ても。

- 六 萬神がプルシヤを以て犠牲とし祭りを行ひし時、春(vasanta)は彼れの酥油(sīyam)に
して夏(griṣma)はその薪たり、而して秋(sarad)はその供物(havis)たり。
- (七) 茅艸(kusa)の上に於て犠牲とせる初生(jātam agratah)のプルシヤを灌ぎ沾ほせり。諸
神は聖者、智者と俱に彼れを奉げたり。
- (八) 遍く燐れたるこの犠牲より蘇油を和したる混合液(sambhitam)流れ出てたり。空
に住み、森に住み、村に住める生類は皆之より生ぜり。
- (九) 遍く燐れたるこの犠牲より讚歌(gaithi)歌詠(sāman)生じ、呪詞(chandānsi)も亦これよ
り出て、祭詞(yajus)も亦これより生ず。
- (一〇) 馬もこれより生じ、凡て二列の齒を有する獸はこれより生ず、牛もこれより出て
羊も野羊もこれより生れたり。
- (一一) プルシヤを切齧みし時、彼れは幾種に變現せしや。彼れの口は何となりしや、彼れ
の雙臂は如何に、彼れの腿部は如何に、その兩足は何と名けられしや。
- (一二) 彼れの口は婆羅門たり、その雙臂は王族と成れり、その腿部は今、吠舍とせらるゝ

ものたり、その兩足より首陀羅生れ出てたり。

(三) チャンドラ(月)はその心臓より生じ、蘇利耶(日)はその眼より出づ、因陀羅と阿耆尼とはその口より生じ、ヴァユ(風)はその息より生ず。

(四) その臍より空界を生じ、天界はその頭より化成せり、地界はその足より、方位はその耳より生ず。斯くしてこの世界を建造せり。

(五) 結界の柱は七にして三七の薪は用意せられたり。神は祭りを行はんとて犠牲の獸としてブルシヤを柱に縛したり。

(六) 神は祭りに由りて祭りを奉げたり。これは是れ太初第一の祭禮なりき。その威力の大なる者は茲に蒼穹に上らん、かの聖明なる神の在す處に。

丙 哲學的讚歌の註釋

以上譯出の讚歌はいかなる順序で誦出されたか元より明かでない。然れども思想の脈絡を尋ぬる時は、自らこの間に相互連絡を見出し得べき關係がある。吾人は之れを次の如く觀察する。即ち第一の無有讚歌にては詩人は萬有の本源を見出さんと苦心し、遂にそは唯一の實在(Tad ekam)であるとの點に達したがその本

相や名稱まで進むことが出來ずに止めた。けれども第二の生主歌に至れば詩人はその唯一實在の本相の探究に進み、特に祭りの主神として之を求めつゝ、遂にそが生主 (Prajapati) と云ふ人格神であることを發見するまでに進んだ。之より第三の造一切歌となれば造一切 (Visvakarman) の名の下にその祭神の形相を稍々詳しく説き、且つ進んで之を萬有神教的に解せんと欲し、更に第四の祈禱主歌に於ては原理を祈禱主の名に移し、宇宙の創造と祭式の作法との對比を計り、且つ幾分上の三讚歌の思想を綜合せんと企てた形跡もある。しかして最後に第五の原人歌となるや大原理を具體的の原人に求め、一神的汎神觀の立場より祭式の作法に摸して萬有造化の工合を最も詳細に示し、こゝに梨俱吠陀の創造觀の結末を與へたかの觀を呈するに至つたのである。以下この順序で一々の思想を解釋して見やう。

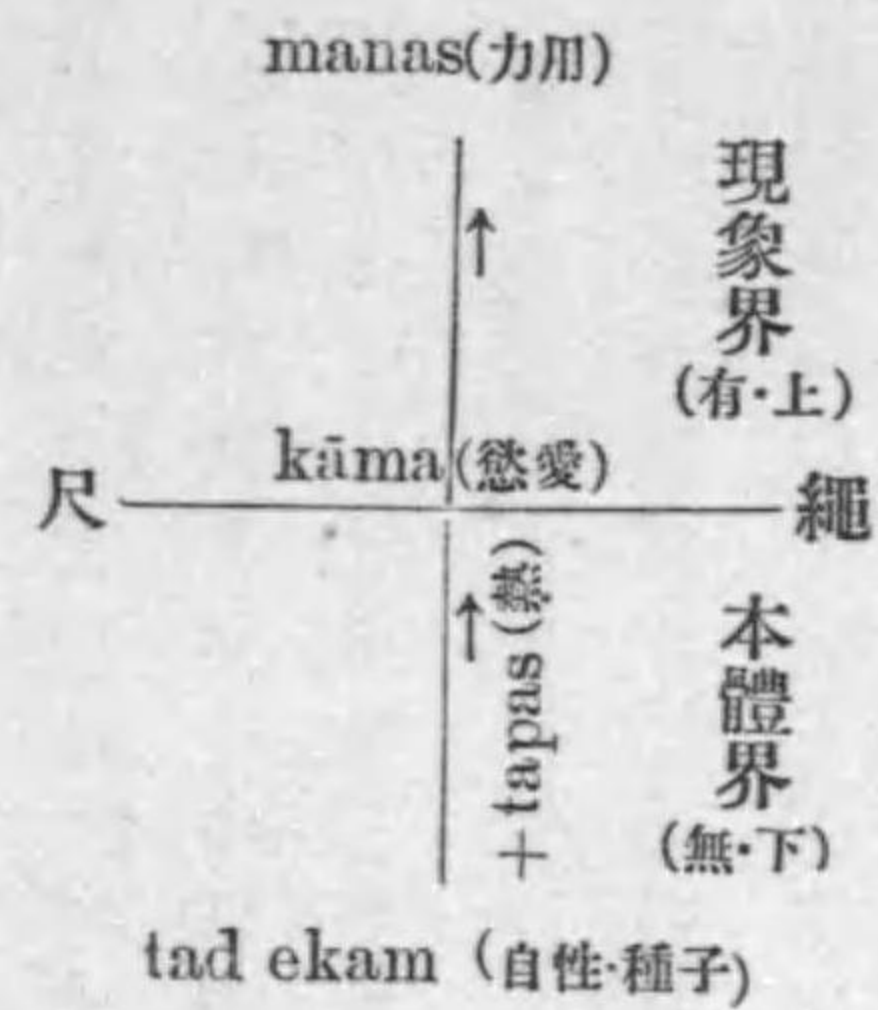
第一、無有歌。初頌は「初めに無もあらざりて」(Nasadasi) と云へるより來れる題號で、梨俱吠陀中全く神話の色彩を脱した唯一の讚歌である。僅に七頌より成るに過ぎぬけれども詩調の美なる、説相の幽玄なる、探究的態度の深刻なる點に於て全吠陀中この右に出るものはない。

混沌界の
思想

詩人は先づ萬有生起以前の有様を想像してその初めに當りて無と名くべきもの、有と名くべきもの、將た死不死、晝夜、天空地等、後の術語に従へば、一切の名色(nama-rupa)差別相の相あるなく只混沌未分の暗黒的狀態のみて謂はゞ光なき波動界であつたと言ふてある。これ即ち正しく希臘創造神話の Chaos に相當する思想を述べたものである。然れどもこの混沌界たるやたゞの空でなくこの中に何物か知れないが萬物を發展すべき一個の種子(Atmā)即ち太原が存在した。詩人はこれを説いて息なくして(avitani)自ら呼吸し居たりと云つたが、思ふに通例の人格的存在でなくとも生々活動の力を有する未開展の實在と見た言であらう。而して呼ぶに不定ながら而も意味深き「獨一なる彼れ」彼の「一」(Tad ekam)の名を以てして居る。蓋し名け得べからざる所に強ひて名けんとした氣分の最も能く表はれて居る語であるが、特に彼れ(Tad)なる語がこの後梵書、奧義書(ウツニヤト)に至つて直ちに大原理の義として用ひられ(Tad brahmi, etad vai tad の如く)「彼れたること」「彼の相」(Tad brahmam)が直ちに眞理と云ふ義となつた所を照合すれば注意すべき用法の先例と言はねばならぬ。溯らば「彼の一」がいかなる原動力によつて萬有を發生したか、詩人はこれを熱(tapas)

の力によると言つた。恐らく萬物皆熱氣によつて生育する所から思ひ付いたのであらうけれども、その思想を尋ねれば太原に備はつた力の自ら發動するを意味したと解するを至當とする。この點稍々ヤコブベーメの所謂未だ生れざる神が自らを顯はさんとする Dasein の力によつて二分して萬有發展すと説く所に似て居る。その結果として先づ開展したるは慾愛(kāma; 希臘の eros)である。之れ即ち無(本體)と有(現象)との連鎖であつて太原が現象と現はるゝ中間の階級をなすものである。蓋し慾愛とは生きんとする絶えざる努力でショペンハウエルの語を借りて言はゞ生活意志(Wille zum Leben)とても名づくべきものでまた之を有無の連鎖とする所は希臘の創造神話に於て Chaos より出でたる Gaia(地)と Tartaros(空)とを連絡するに愛を以てした所と似た點もある。この慾愛が更に一開展してこゝに現識(manās)が生ずる。ショペンハウエルの所謂表象界(Vorstellung)に相當し、客觀的立場より云へば千差萬別の現象である。尤もこの讃歌は専ら心理的發展のみを説き物質界の事などには一向觸れないけれども、元來萬有の生起を説くを目的とした讃歌たる點よりしてこの心理的發展が頓て客觀界發展の順序と解して大差な

からうと思ふ。要するに本讃歌の創造觀は全く開展説で、彼の「一」の太原より慾愛となり、慾愛より現識と發展してこゝに萬有の成立を告ぐるものと見るのである。然しこゝに注意すべき點は太原が現象と變化しても尙その本體としての自相を失はぬと云ふことである。詩人は之を比喻にて表はし聖人の繩尺 (The尺) を藉りて現象界と本體界との間に繩張りして限界を定めた。即ち現象と本體とを合して全體と見て之を上下に二分し、下部を根抵として種子を含む自性と名け、上部を枝葉としてその自性の發現たる力用と名けた。この限界説と前の發展説とを合して圖表すれば凡そ左の如くなる譯である。



即ち其開展説たるや近代の進化論的の見方てなく新ブラトーン學派の發生説 (Emanation theory) と似通ふて居ると言はねばならぬ。これ蓋し先きに述べた如く一面よりすれば現象界を出發點として而も之を無みせずして本源を求めんとしたる思辨の經過に對する自然の結論で、他面よりすればその本

本體界と現象界との關係圖表

源を質料因とすると同時に動力因とする宗教的要求に應ずる結論である。加ふるに之を貫くに生殖的考察を以てして親より子を生ずるも親自身その體を失はざるが如く太原より現象生ずるも太原はその自體を失はずと見たのである。而してこの見方は實に印度の緣起論的思想の典型となつたもので、次ぎに説く他の讃歌の創造説もつまりこの見方以外に出づることなく進んでは梵書、奧義書の創造觀、數論の開展説、佛教の唯識起信等の緣起觀も皆この型を襲踏したと言つて過言でない。

こゝに更に進んで、本讃歌はその太原の「彼の一」を神的に寫象したか、將た一種の勢力として寫象したかと云ふに恐らくこの點は作者自身にも判然てなかつたらしい。然れども最後の二頌に於てその太原の不可知的なるを述べ、最高の監視者も若しありとするならば、恐らく之を知らざるべしと結んで、人格神以上のものをもまた之を一個の種子 (Ajna) と名けた點などを綜合すれば、何れかと云へば計畫を有する神的實在よりは寧ろ無意識的衝動的實在と見たらしい。少しく穿ち過ぎる弊があるやも知れないが吾人の見る所を以てすれば本讃歌の作者はその腦底

に始終スベルマ (Sperma) より人間が發展して行く順序を書いて置いて、之を哲學的に組織して考察したやうである。即ちその「彼の一」もつまり母胎中の精子を宇宙的に擴大したもので讃歌に於て之を光なき波動界中にて息なくして自ら呼吸せりと言つた底意もこゝに存するのである。

最後に少しくこの讃歌の後代に及ぼした影響を見るに種々の點に於て後代思想と關係があるが、特に注意すべきは發展の第一原理を人格神と見ない點で、所謂非吠陀主義の哲學の先驅となつたことである。ドイセン氏は數論哲學との類似を提示したが殊に數論にて非變異 (avyakta) の根本自性 (mūlaprakṛti) より覺、我慢、現象界(十一根)と發展の次第を説く所は本書讃歌の見方を繼いで奥義書(ウニヤン)より材料を取つて整理した趣のあるのを否定する譯には行かぬ。吾人は尙佛教の十二因縁説の根本立脚地が數論よりも一層この説に負ふ所が大なるを感ずるものである。無明 (avidyā) 行 (saṁskāra) 識 (vijñāna) 名色 (nāmarūpa) … の序列に於て第一の無明は現象界を凡ての迷妄の所産とする佛教の立場より來れる根本假定として茲の「彼の一」に確定的意義を與へたものと見るべく、第二の行はこれより發動せる衝動

本讃歌の
後代に及
ぼせる影
響

十二因縁
説の根本
立脚地

(Trieb)若しくは盲目意志 (Blinde Wille) として正しくこの慾愛に當り、第三の識は現象 (nāmarūpa) の能觀者としてこゝの現識 (maṅśa) に相當すと見るべきである。即ち無明、行、識とこの讃歌の序列と全然一致すと見て毫も不可を見ぬのみならず、之に依つて難解なる十二因縁説の依て來る淵源を彷彿し得べしと信ずる。その外起信論に於て眞如より萬法の隨緣する次第を説いて業轉現の三細を以てしたのもたとへ直接でないにせよこの讃歌の思想に關聯する所がある。即ち業は Tad ekam の動き初めに當り、轉は慾愛に相當し、現は現識に相當すると見れば誠に符節を合したるが如き説き方であると謂はねばならぬ。

要するにこの讃歌は頗る短篇なりと雖も主意的教義 (Vollständigkeit) の初めとして、縁起説の初期の代表として後世に於ける種々の問題の種子を含むものとして印度の純正哲學の出發點をなすものである。若しそれ措辭の巧妙なる點に至つては無有、死、不死、晝夜、闇熱、識愛、上下、體用、味、不味、造、不造等の對語を巧みに配列し且つ無底の深み、光なき波動界、空の包める原子、有と無との連鎖と言ひ、聖者が心に索めて發見せりと言ひ、神も亦世の造化の近時に屬すと言ひ、殊に息なくして自ら呼吸す

本讃歌の
價值

二、生
の註釋

金胎

と言へるが如き、詩的に美麗に且つ哲學的に深遠なる文字を用ゐてその思想を發表したのは、哲學と文學とを合せた雄大なる詩篇と言ふも決して過賞ではない。

第二、生主歌。ブラヂャーパティとは、生物の主の意味で初めサヴィトリ(梨吠四・五三・二)やソーマ(梨吠九・五・九)の尊號に過ぎなかつたがこゝに來つて獨立の神格を得て大原理となつた神である。阿闍婆吠陀、夜柔吠陀を経て梵書に至つて萬人公認の創造主となつた。この讚歌では一名之を金胎(Hiranyagarbha)とも名けてあるがその金胎は元來太陽の人格化して而も金男と云ひ胎女と云ひ明かに太陽の生力を具體化したものであるから、所詮生主は最高生殖神として前の「彼の一」を人格的に寫象した傾きのある神である。茲に述ぶる讚歌は十頌より成り、祭りの主神として唯一の創造を求めつゝ苦心慘澹の後遂に生主に到達した順序に出來て居る。前の九頌は何れも「吾等は如何なる神に祭りを奉ぐべしや」Kasmai devāya havisi vilhemaと云ふ結句を持つのでまたカスマイデーヴーヤ(Kasmai devāya)歌とも名けられてゐる。この讚歌に現はれた思想を見るに哲學的見地に於ては前の無有讚歌より數等劣つて居るけれども創造支配の説き方に於ては前より餘程精細となり廣く有

情非情に渡つて觀察してある。先づ創造神としての格を見るに原水(Āp)を作り其中に胎子(Garbha)を生じ、天地を産みそを安立し、天の兩極を定め、天地を廻流すと云ふ天河(Ras)を作り、海と雪山とを作り、自己の影として不死(神)と死(人間)とを作り、之に生命と靈(Ātman)と力とを賦與したのが皆生主である。また主宰神としての格を見るに「萬有の唯一の主」(Bhūtasya patir ekai)にして生界の王となり、諸神の上位に位して二足四足即ち人獸を支配し、諸神もその命令に服し、對抗の軍勢は共にその恩威に住し、人に害罰を加ふると同時に又信者の願望を満足せしめ、財富の主たらしむる作用を有して居る。簡単に言へば天地を作り、神人、獸類を産み且つその運行運命を支配するは一に生主の力で、生主は萬有の能生たると同時に大工にしてまた同時に主人であるとの義である。古説に表はれた斷片的宇宙觀がいかにかゝに來つて統合整理されたかを見よ。而してその創造の順序を稽ふるに第七頌に「水は胎子を支へ、光を生じつゝ、宇内に行き亘れり。諸神の生命は實に之より生ず」と云へる所を以てすれば、生主は直接に諸神を(世界も人獸も共に)産出したのでなく、先づ初めに原水と胎子とを作り、之を通じて萬有を生じたと見ねばならぬ。

即ち次の順で發展したのである。

生主 ↓ 水 神
 ↓ 胎子 神
 ↓ 人 世界
 ↓ 人 歌

こゝに水と胎子と云へるは、梵書に於て太水の中に金色の卵子(金胎)を生じ二分して中より創造主が生じたと云ふ神話の先驅思想で無有讃歌を初めとして造一切歌、祈禱主歌にも表はれて居る思想である。蓋し生殖の事實に基いて宇宙的考察を施した結果であらうが、若し水を女胎と見、胎子を男精と見るを得るならば、正しく支那の陰陽思想に似たもので生主は太極に相當すべきものである。

第三、造一切歌。ヴィシュワカルマン(Vishvakarman)：毗首羯磨とは一切を造作する意味で、生主と同じく初めは因陀羅や(梨吠八、八七、二)蘇利耶(一〇、一七〇、五)の尊稱に過ぎなかつたが、第十卷で初めて獨立の神格を得た原理である。梨俱吠陀中この神に向けられた讃歌が二首あるけれども、その思想に於て生主歌以外に出づる所は多くない。たゞ注意すべきはこの讃歌に來つて神の面貌が明瞭となつたことである。八一、三に曰く

四方に眼を有し、四方に面を有し、四方に臂を有し、四方に足を有せる唯一の神は

三、造一切歌の註
 釋
 毗首羯磨

工巧的創造觀

その雙腕と翼とを以て天地を煽ぎ鍛へたり。

と、この四面四臂四足を有する所は後の四面梵天の先驅となつた見方であるけれども、又この中に萬有全體を直ちに大人格視する傾向も見へて萬有神的思想の明かとなつたのは争ふべからざる事實である。特に八二、六に「祭りに由りて自己即ち天地を養ひ固めつゝ自ら供養せよ」と言つた所は、明かにこの消息を示して居る。又創造の工合は上の頌文にも見ゆるが如く總じて工巧的觀察を施した所が多く(祭りも一種の工巧觀である)神も屢々造作者(Dhatri)配置者(Vidhatri)などと呼ばれて居る。之れ造一切はその名の示すが如く主として工巧觀より發達した神であるからであらう。しかし流石に最高神に達しただけであつて又吾等の父とか能生者などとも呼ばれ、水と胎子との問題も研究さるゝなど生殖的方面もない譯ではない。要するに全體としては全讃歌の説ける所も生主の場合と大差はないと見て宜しい。梵書時代に至れば造一切神が生主の一名となつたのも偶然ではない。

第四、祈禱主歌。ブラフマナスバティ(Brahmanaspati)はブリハスバティ(Brhaspati)と同義で通例は兩者の間に區別はないやうであるけれどもブリハスバティは主として具

四、祈禱主歌の註

體的に説かるゝに反しブラフマナスパティの方は漸次抽象的に發達して遂にこゝに述ぶる讚歌に來つて創造神となつたのである。蓋し神は祈禱によりてその神力を増し(梨吠二、二四、一一)人は祈禱によりて意力を強くす(梨吠一〇、六九、九と云ふ思想が進み、生主造一切思想の發展に伴つて獨立の創造神となつたものであらう。こゝに述ぶる讚歌の思想を見るに哲學的觀察は神話の外皮に蔽はれ、謎語に類する説明多くその眞意の解し難きに苦しむのである。然れども能く分拆して見ればこの中に明かに前三讚歌の思想が綜合されて生主歌の根本水と胎子の説、無有歌の無有の關係、造一切歌の神の雙腕を擧げて天地を煽ぎ鍛へたる工巧の説明など雜然と混入して居ることが認め得られる。特に古説に於ける汎神思想の代表者たるアディティ神話はその中樞要素となつて居る位である。故に之を解釋するにも讚歌の作者が充分以前の主要なる諸思想を了得してこれ等を大成せんとしたものと豫定してかゝらねばならぬ。ドイセン氏によりて初めて明瞭にされた讚歌の意味は左の如くである。

萬有の太原は祈禱主で彼れはこの宇宙を治工の如くに煽ぎ鍛へた。然れども

その材料となるべきものは自己以外に存せず全く無(Empty)非變異の本體と見よ)より有(Being)を出した。而してその有とは所謂根本物質の義で本讚歌は之れを或は神母(Uttānapad)と云ひ或は天母アディティと云ひ或は波(Salia)とも名けた。この根本物質より更に現象としての地(Bhūti)空間(Āśā)及び勢力(Dakṣi)一言にして云へば天地萬有を生ずるに至つた。然るにこゝに難解なのは本讚歌はアディティ(根本物質)よりダクシヤ(Dakṣi)を生じたと言くと同時にダクシヤより亦アディティを生じたと言へることである。ドイセン氏は之を會通して現はれたる方面より見れば勢力が根本物質を發生したのであるけれども、その本地に遡つて云へば祈禱主自身の活動力に外ならぬから却つて根本物質を發生したものであるとの義なりと言つて居るが恐らく當を得た見解であらう。故に本讚歌の説を圖表すれば左の如くなるであらう。

根本原理——祈禱主 || 無 || 本地のダクシヤ (Dakṣi)

根本物質——有 || 神母 || アディティ (Aditi) = 水胎子

現象界——地、空間、諸神 || 現象のダクシヤ (Dakṣi)

次に又本讃歌はアディティ、アディトヤ神屬の神話より借り來つて説明しアディティは八子を有する中一子(Maranda; 太陽)を現世界に捨て、東湧西没せしめ、残る七子を率ゐて神に近づいたと言つてあるが、恐らくその精神は無有讃歌の繩尺説と同じく本體と現象との間に區別を附せんとしたもので、而も八分の七を不死界と見た所は繩尺説の二分説に歩を進めた觀がある。要するに謎語的説明に満てる本讃歌の立脚地も解剖して見れば創造觀に於ける生主の場合と毫も異なる所がない。たゞ前各篇の思想を一括して神話の舊衣を被らしめたまゝ、祈禱主に移した所に一段の進歩があるのみである。後代の大原理の梵(Brahman)は實にこの神格の發達に外ならぬ。

五、原人
歌の註釋

第五、原人歌。上に述べた諸讃歌の思想發達の傾向を見るに一方には汎神的方向と同時に他方には祭式と關聯して神を具體的に取扱はんとする風が生じた。この傾向の極致として現はれたのは實に原人歌である。神を極めて具體的に見て而も之に廣大なる汎神思想を寓し、祭式の順序と創造の順序とを一致せしめて宇宙觀を確立せんとしたのである。ブルシヤ(Purusa)とは元來人間と云ふ義で從

來之を神とした例がないけれども、所謂小宇宙(Microcosmos)と大宇宙(Macrocosmos)即ち人間の本性と宇宙の本性と同一であるとの考が起るに從つて遂に宇宙を巨人の發現若くは進化と見るに至りてこの讃歌を生じたのである。故にこの讃歌は思想に於て梨俱吠陀の最終期に屬するは勿論その中には從來なかつた四吠陀の名稱や(Chandas)を阿闍婆吠陀と觀て(四姓の名目も表はれ後世の婆羅門の金科玉條となつて居る點よりすれば實際の製作も梨俱吠陀の最終期たることは疑ひない。大體の思想を述べれば次の如くである。

原人

太初に原人ブルシヤあり。千頭千眼千足にしてその大なること地界を掌握するにその周邊尙十指を餘ます程である。既生未生の現象界は凡て彼の一部分で而もその範圍よりすれば僅かに四分の一に過ぎず、残る四分の三は不死界を形成すと云ふ。即ち萬有は實在の一部なれども實在そのものは萬有以上に廣大であるとの思想を示したもので前々より説ける所なれどこゝに來りて明かに力強く汎神思想が現れることとなつた。寧ろ萬有を神に於て見る意味でマルブランシ(Malebranche)の所謂萬有在神觀(Pantheism)と名くべき見方となつて居る。然れどもこ

の巨人は直ちに萬有と顯はれたので有つて萬有となるには同じく發展の階段を要すとした。即ち先づ自身より遍照(Vish)を生じ遍照より再びブルシヤを生じた。こゝで遍照と云ふのは、恐らく根本物質の義でブルシヤと云ふのは本地の原人が垂迹した當體を意味すと解せざるを得ぬ。而してこの垂迹のブルシヤこそ實に萬有發展の直接の原理で、諸神が之を祭りの儀式に於いて犠牲とした時にその燔られたる汁より天地萬物が進化したと云ふ。蓋し祭式主義の流行に乗じて祭りの次第を創造の次第に擬する思想より生れた考案であつて、應てこの中に變形した工巧觀が認め得られる。而して本讃歌でその祭りの次第を説くや多くは當時の實際の風習を當てはめたけれど、注意すべきは春夏秋冬を祭具に擬したこと(第六頌)の中に時(Kala)若しくは歳(Samvatsara)の考案が伏在して居るやうである。この原理は前の諸原理と相違し、祭らるゝ神に非らずして祭りの材料たる人である。今その犠牲祭の結果原人の全體より生じたものとしては本讃歌は大略五類を擧げた。(一)鳥類(家畜、野獸)(二)吠陀(三)人間(四)蘇利耶(太陽、戰達羅)(月)阿耆尼、グーユ、因陀羅の諸神(五)三界地極である。一言にして言へば有情非情の全體である。

又ブルシヤの特定の部分より發展したものを擧ぐれば次の如くである。

- 頭面部 頭より天界
 - 耳より方位
 - 眼より蘇利耶(太陽)
 - 口より因陀羅、阿耆尼、婆羅門族
 - 息よりグーユ(風)
- 軀幹部 臍より空界
 - 心臟より月
 - 双臂より王族
 - 腿部より吠舍族
 - 兩足より首陀羅族
- 肢足部 足より地界

この部位に配した原則は多く性質の類似を以てしたれど四姓の如きは地位を標準として居る。

要するにこの讃歌の思想は外形よりすれば所謂巨人神話の類に過ぎず、極めて幼稚なるにも關らず、種々の點に於て梨俱吠陀の宇宙觀發展の頂上に達して居る、一元思想の明確となれるは勿論、汎神思想も頗る明瞭となり、工巧的觀察と生殖

的觀察と調和し、祭式的觀察は工巧觀にして人體より萬有發展したとするは生殖觀の變形である。具體的原人を太原として最上神に懸念せざる所は前數段の思想を綜合したものであつて誠に無有讚歌の出發點と對照して掉尾の偉觀たるを失はぬ。特に人間を立脚地として宇宙を觀察したる所は印度の思索家の眼界が漸く客觀界より主觀界に移る轉機を示すもので現に讚歌の第二頌にもブルシヤを以て食に由りて養はるゝ彼の不死性の主なりとて暗に人間の主體なるを漏らして居る。この見方が基礎となつて後に人より心、心より真我、真我より大我と思想の發展を見る順序になつたのである。

【註】(1.) Deussen, Allgemeine Geschichte d. Philosophie, I, 1, 124.

(2.) Deussen, ibid. I, 1, S. 143—145.

第三節 阿闍婆吠陀の哲學思想

阿闍婆吠陀の思想

四吠陀中梨俱吠陀に次ぐ哲學思想に富めるは阿闍婆吠陀である。その哲學的讚歌の分量と種類の雜多とに至つては寧ろ梨俱吠陀に勝ること數等である。已に生主 (Prajapati) の思想も圓熟し更にその上の原理を求めんとする傾向もあり梨

阿闍婆吠陀の内容

俱吠陀に未だ之れなかりし中姓非人格の梵 (Brahman) を大原理とする見方も確立して居るなど、總じて梨俱吠陀よりも複雑な思想界の上に立つて居る。然れども注意すべきは是等の思想は直接に梨俱吠陀の哲學的見地を繼承して獨立に開拓したものでなく、寧ろ當時の一般的思想を採用して阿闍婆吠陀一流の着色を施したに過ぎぬことである。内容より考察すれば梨俱吠陀の末期より梵書の中期にかけて發生した思想界に相當するやうである。恐らくその當時の學者社會の説を採つて自己の地位を高めんとした企圖の結果であらう。故に若し梨俱吠陀の末期より夜柔吠陀を経て梵書に向ふ哲學思想を印度哲學の本流とするならば阿闍婆吠陀の思想はそれと並行し而も常にその餘瀝を受けて進める傍流なりと言ふことが出来る。従つて之を一括して印度哲學史上に適當な地位を與ふことは困難である。ドイセン氏の如きもその一般哲學史第一卷に於てこの吠陀の哲學思想を説くに梵書の部分に於て部數に應じて分割して附録として述べて居る。吾人は便利上こゝで一纏めにして述べるけれども之を以て全部梵書以前の思想であると誤解しない様に望むのである。要するに阿闍婆吠陀の哲學思想は獨立

に觀察する時は可なりの價值を有するけれど梨俱吠陀より梵書を経てウパニシヤツドの思想を辿らんとする者に取つては多大の意義を有しない。何んとなれば梨俱吠陀と梵書との連絡を掌るのでもなく、またそれ等以外に格段に異つた教義を有するのでもないからである。たゞ同じ思想を異れる術語で表はし、時に阿闍婆特有の見方に變化して居る。その説く所往々にして佛教所傳の所謂外道説なるものに一致する所のあるは注意すべき點である。

阿闍婆吠陀の哲學的出發點も諸神の起原及び世界の原因を見出さんとするにあつたことは梨俱吠陀と異なる所はない。第十卷の第七は宇宙の原理としての支柱 (Skambha) を讃した詩であるがその中に

彼れの如何なる部位に於て地界立ち、如何なる部位に於て空界立ち、如何なる部位に於て天は支へられ、また如何なる部位に於て天のかなたに住する者存するか(三)。

その時(創造前未だ歳時なく、創造者、祈禱主 (Brihaspati) なく、インドラ、アグニなくアシニウインなかりき。人は何者を最古として禮拜すべきか(五)。

宇宙の原理に對する讃歌

人間の機能的運命に對する觀察

何處よりインドラ、ソーマ、アグニ生じ、何處より工巧者トワシトゾ生じ、何處より排置者 (Dhatu) 自身は生じたるか(八)。

是等の疑問を見れば明白にその求むる所は萬有の原理、諸神の統一的起原にあつたことが分る。加之梨俱吠陀に於て未だ著しからざりし人間の構造、機能、運命に對する疑問もこの吠陀に來れば表はるゝ様になつた。第十卷の第二詩は三十三頌より成れる詩であるがその大部分は實に人間の生理、心理、運命に關する疑問である。

誰か人の踵かかとを作り、誰か肉を附し、誰か諸孔と指の飾りとを作り、誰か中部の支持(軀幹)と基礎とを作りしか(一)。

人間は何處より種々の苦樂、睡眠、貪、瞋、痴、快、喜等を得しか(九)。
困苦、墮落、滅亡、缺乏は何れより來り、幸福、繁榮、滿足、智識など種々の結果は何れより來りしか(一〇)。

人類の疑は初め外界に向つて發し、漸く内部に向ふとせば、阿闍婆吠陀の疑問は確かに梨俱吠陀より數段進んで居ると云はねばならぬ。然れどもこれ等に對する

解答を見るに疑問の緻密な割合に餘り詳細でない。世界創造説の如きも詳細の度に於ては梨俱吠陀の創造讃歌以外に多く出づる所なく、人間に關する疑問も之を最高原理に歸する外別に面白い解答を與へてゐない。一般に阿闍婆吠陀の説き方は構造の大袈裟な割合に思想の徹底して居らないのは蓋し元來通俗的に出來て居るからであらう。

阿闍婆吠陀の特色

阿闍婆吠陀哲學の特色は最高原理の立方寧ろ命名法にあつて梨俱吠陀や梵書で發達した抽象的原理(或は神)にその精神を取りながら之に満足し得ないで却つて之を具體的物件に移さんとした處にある。これ一面には俗人の常として抽象的觀念をその儘に保持するに堪へない爲めであつて、他面には小なるものを大化し大なるものを小化する阿闍婆特有の呪法的精神がこの範圍にも及んだ結果である。勿論この吠陀にも標準的の最高原理としたのは梵書と同じく生主と梵とて而も之を説く時の見解中には頗る進んだ思想も交つて居る。然し是等は學者社會の公認教理を採つた結果であるとすれば本吠陀の特性でないからその説明をば梵書に譲り、茲てはこの二原理と同格若しくは同格以上と見做した原理のみ

大原理

を擧ぐることとする。

(一) 地母

(一) 地母 (Bhūmi) 梨俱吠陀に於ても女神地 (Pṛthivī) を諸神の母と見做した所はあるがこゝに來つて地母として最高神とせられた。一三・一一に曰く

眞理、偉大規律 (Ṛta) 力、祭式、苦行 (Tapas) 祈禱 (brahman) 犠牲皆地母の支持する所なり。既生未生の主たる地母よ、吾等に廣大なる版圖を與へよ。

十住心論に一類の外道の説として『或言地爲萬物因、以一切衆生萬物依得故……爲供養地者當得解脱』とあるは恐らくこの見解を指したものであらう。⁽¹⁾

(二) 紅暎

(二) 紅暎 (Rohita) Rohita とは「紅色」の義で初め太陽を意味し更に太陽内の神を意味せる名となり、遂に梵書時代に於て創造神とせられた。蓋し金胎 (Hiranyagarbha) と異名同格の神であらう。阿闍婆吠陀に於て之に向けられた讃歌が二首ある。第十三卷の第一詩と第二詩とである。一三・一一に曰く

ロヒタは天地を生ぜり。最上者 (Parameshin) は祭繩を擴げたり。一足野羊 (Aja okapada) 太陽 (Rohita) は自ら自己を定めたり。彼れはその力に由つて天地を定めたり(六)。

ロヒタは天地を劃定せり。光明と穹窿とは彼れによりて建設せられたり。虚空と方位は彼れによりて測量せられ、諸神は彼れによりて不死を與へられたり(七)。

更に第十三卷の第二詩に於ては時(Prithu)も生主も彼れによりて作られたりと説き(三九頌)又十方に顔を有し十方に手を有すと云ひ(二六)地を祭壇とし天を布施とし熱を祭火として天地有情を造れりと云ふ(五二—五五)。これ等は明かに梨俱吠陀の原人歌を知りて更にロヒタの名を藉りて一步を進めんとしたものである。

(三) 牡牛

(三) 牡牛(Anshvānu) 牝牛(Vasā) 地も太陽も強ち最高原理と見做し能はざる理由もないが最も奇怪不思議なるは牡牛牝牛を以て之に擬したことである。六、一は牡牛に向けられた讚歌であるがその第一頌に曰く
牡牛は天地を擔へり。牡牛は廣き空を擔へり。牡牛は極と六方とを擔へり。彼れは宇内に瀾漫す。

一〇、一〇は牝牛に向けられた讚歌であるが、一二頌を擧ぐれば
牡牛は天なり、地なり、グイシヌなり、生主なり、凡べての神と聖者とが彼れより擯

れるものを呑む(三〇)。

吾等若し婆羅門に牝牛を布施せば全世界を得べし。何となれば牝牛の中に規律も祈禱も苦行も備はればなり(三三)。

斯の如きは素より表徴(symbol)としての牛にて牛その者を意味したのでないけれども、上の引用頌にも表はれて居る如く全然表徴ともしかねて幾分具體的の牛にも關係をつけて居る所は阿闍婆一流の特色である。而して牛をかく重んじたる所以は全く梨俱吠陀時代より主なる財産として自然に神聖視せらるゝに至つた爲めて後世の牛神聖説の起源となるものである。

(四) 呼吸

(四) 呼吸(Breath) プラーナは人間の生氣の義であるが、思想の進むに従つて宇宙もまた世界的生氣を本源とすと信じて最高原理とするに至つた。こは寧ろ自然の經過であつて梵書に於ても餘程進んだ見方に屬して居る。一一、四(廿九頌)に「プラナーに南無す、全宇宙は彼れに屬し、彼れは萬有の主なり、凡べての物は彼れによりて支持せらる」と説けるを初めとして「彼れは死なり、熱氣なり、日なり、月なり、Vīraṅ なり、生主なり、人の眠れる間も起立して守護す、嘗てその眠りしを見しものな

(五) 慾愛

しなど、讚してある。

(五) 慾愛(Kāma) 梨俱吠陀に於ても憤怒(manya)信仰(sradha)等の心的状態を神とした例には乏しからず、特に慾愛を無有の連鎖として創造の一原理としたが遂にこゝに來つて最高神の資格を與へられた。九二に曰く

慾愛は最初に生れたり。諸神も祖先も人類も之に及ぶものなし。その偉大はこれ等のものに勝る。慾愛よ、我れは汝に祭りを奉ぐ(一九)。

然れども慾愛崇拜の動機は創造の原理を説く爲めよりは寧ろその偉力を藉りて怨敵を降伏し惡神惡夢を除去せんとするにあるのである。希臘のエロース(即ちキューピト)は戀愛の神であるけれども阿闍婆吠陀のカーマは三重に身を堅め手に武器を持てる軍神とせられて居る。後の魔王慾天(Kāmadeva)は實にこれから發達したのである。

(六) 時

(六) 時(Kāla) 梨俱吠陀の原人歌に於て創造の順序中に春夏秋冬を入れて時の觀念を表はしたがそれ等の思想漸く熟し來りこゝに獨立の原理となつた。蓋し梵書に於て歲(samvatsara)を生主と同格視したと同じ思想である。一九五三の七八頌に

曰く

心も呼吸も名も時によりて定めらる。時至る時凡べの有情歡喜す。

苦行も最高者(生主)も時によりて定めらる。時は萬有の主なり、生主の父なり。この思想はそれ自身としては餘程意味深き哲理を有すれども例によりて抽象的に取扱ひかねて、日を載せたる車を引く馬に擬して説いた所もある。時を原理とする見解は後世まで行はれシユウエーターシユワタラウバニシャッドでは之を駁し(一、二)マイトラーヤナウバニシャッドでは之を吸集し(六、一四—一六)佛教にても屢々之を批評して居る。外道小乘涅槃論には第十七時論師の説として左の如く紹介してある。

一切物時生、一切物時熟、一切物時滅、時不可過。

(七) 殘饌

(七) 殘饌(Ucchista) 已に梨俱吠陀に於て祭りと創造とを同視する傾向を生じ夜柔吠陀、梵書に至つて極端となるや本吠陀もその氣運を受け更に一步を進めて祭膳の殘餘を大原理とした。蓋し殘饌は祭式了りて施主と僧侶との分ち喰ふものであつて、之を以て祭りの目的が成就すると信じ遂に祭りの究竟物と見做した結果で

あらう。一一七、一に曰く

名色 (nāmarūpa) も殘饌に存し、世界も之に存し、インドラ、アグニその他の一切神皆殘饌に依存す。

之より進んで大洋、風、日、三吠陀等皆殘饌に依ることを述べ、之を「母胎なり、宇宙の支持者なり、生主の父なり」など、讚嘆して居る。かくまで殘饌を重んずるは餘りに不思議であるからドイセン氏は之を以て殘饌より轉じて現象の餘り即ち實在の義に移用したものであらうと想像したけれど阿闍婆吠陀一流の慣例によればかゝる穿ち過ぎたる解釋を借らずとも明瞭である。

(八) 梵行者

(八) 梵行者 (Brahmaçarin) 梵行者とは吠陀學生の義で一定の期間、師 (Guru) の下にありて吠陀を學び苦行を修するものを云ふ。梵 (Brahman) を最高原理とする見方定まり Tapas を創造の一原理とする説の確定した時阿闍婆吠陀の詩人は苦行 (Tapas) を行じて梵に達する學生を直に生きた創造神の代表と見るに至つたのである。

一一五に曰く

梵に先ちて梵行者生れたり、熱に蔽はれたバスのによりて發生せり。彼れより、婆

羅門、最高梵、諸神及び甘露 (amrita) 不死、生ぜり(五)。

梵行者は梵と水と世界と生主と遍照者^{ヴァイシャヴァ}とを生じ、不死の胎内に原子として宿り因陀羅となり阿脩羅を刺せり(七)。

(九) 支柱

(九) 支柱 (Skambha) 阿闍婆吠陀は種々の物に於て最高原理を求めたる中に最も高遠の域に達したのはスカンパである。スカンパとは柱の義で物を支持するより得た擬名であるが、詩人はこの語に偉大なる意義を與へて考察したのである。之に對する讚歌は一〇、七同八の二首ありて共に四十四頌より成る中特に前者が勝れて居る。この詩の作者は確かに梨俱吠陀の原理たる生主、原人は勿論梵書の圓熟せる梵をも知り、尙ほ進んで支柱の名の下に統合せんとした。一〇、七、一七に曰く若し人ブルシヤに於て梵を知らば、彼れは最上者を知る。若し人最上者を知り、生主を知り、亦最上梵を知らば、彼れはまたそれと共に支柱を知る。

即ちブルシヤ、梵、生主等は支柱の異名に外ならざれば一を知る時同時に他を知るとの意味であると思はれる。又金胎を最上神と見る信仰を同第二七頌に述べて俗人は金胎を不可説最上と信ず、されど實は太初に於て支柱がその金を世界に

注ぎ出したるなり。

と言つてある。これ明かに現象的創造神以上に最高原理を立てんとした努力の發現である。その外本讃歌は阿闍婆吠陀に似合はず屢々從來の信仰を批評して俗人の最上と信じたるものは何れも支柱の一部分に過ぎぬとして拆伏攝取の兩面を開いたのは特に注意の價値がある。かくしてこの原理の下に從來の最高原理を初めとしてその下に發展したりと説かるゝ世界諸神、聖人、三吠陀、苦行、信仰などを統合して一切支柱の一部分なりとして廣大なる汎神觀を建設するに至つた。若し單に吠陀の立場より見るならばかくまで綜合的に進んだ原理は外にならざる言ふても過言でなからず。

『註』(二) 井上圓了氏著外道哲學二九七頁

(3) Deussen, Allgemeine Geschichte d. Philosophie. I. 1. S. 306—7.

第二篇 梵書 (Brahmana)

第一章 總說

一、梵書の時代
アリヤ民族の移住

一、梵書の時代 印度アリヤ人種が五河地方を去つて中國地方に移住したのは民族膨脹の結果であるけれども種々の原因よりして移住後數世紀に涉つて思想界の方面に於ては寧ろ沈滯を來たした。氣候風土の異なるに伴ふて最早昔の如く天然諸神の恩威をあり／＼と感得するとも出來ず、さればとて梨俱吠陀の末葉に表はれた哲學的傾向を飽くまで表面に推し立つるまでも進まず、言はゞその中間に彷徨せる結果として宗教家の努力は一に形式特に祭式の整理に専注し、毫も率直清新の思索を試み能はざる状態となつた。勿論梨俱吠陀時代にも祭式に重きを置いたけれども之を以て宗教の第一義諦と見るとがなかつたのであるが此の時代となれば祭式を以て直ちに宗教の第一目的なるが如くに見做し、その作法を緻密に規定したるのみならず、その一舉手一投足に一々意義を附し、進んで神人も世界も祭りの爲に動き、祭りの爲めに存在するが如く考へた。人生觀も世界

觀も全く祭儀の中に吸収せられその圏外には一步も脱出し得ぬ極端に至つたのである。蓋し斯の如くなれるは氣候風土の影響の外に當時叙事詩に現はれたるが如き全土に渉る大内亂ありて最も健全なるべき刹帝利族の人々が思想界の事象に注意する遑なく教學の權全く婆羅門の掌握に歸した爲め、元來保守的傾向を有する宗教家の常として一に教權傳承を旨とし、強ひて進歩思想を曲げて之を傳承的祭儀の中に閉ぢ込めたのも大なる原因をなしたやうである。是れ所謂婆羅門教確立時代であつて婆羅門は此時に當つてその三大綱領とも云ふべき吠陀天啓主義、祭式萬能主義、婆羅門至上主義の教義を樹立したのである。而して其根據としては當時彼等の手によりて編纂した(製作にあらず)梨俱吠陀本集、沙磨吠陀本集並に阿闍婆吠陀本集に基礎を置くは勿論なれども、正しくは時代思潮の序幕を開いた夜柔吠陀之れに次いでその思潮を圓熟せしめた梵書(Brahmana)と稱する幾多の神學書を以て根柢を堅めたのである。この梵書は夜柔吠陀の特質を一層發揮して全部散文を以て祭式に關聯する事項に對し、一々因縁、故事、來歴を附して解釋したもので正しく婆羅門教確立の理論的基礎となれる聖典である。故に文

婆羅門の
三大綱領
確立

梵書時代

二、梵書
の地位

學史上よりはこの時代をまた梵書時代とも名ける。年代は恐らく夜柔吠陀を含めて紀元前一千年頃より同じく五六百年頃迄續いたものと見れば大差はない。二、梵書の聖典的地位 四吠陀の本典は佛教の例を以て言はゞ所謂佛説の經典の如きものにて、梵書は言はゞ之に基く論部の如きものである。詳しく言へば四吠陀の本典を全部祭式用のものと見做しその適用に際しての解説的基礎を明かにせんとしたものが梵書である。即ち各吠陀本典に附屬する神學書である。従つて整へる形に於ては各吠陀の枝派シヤカ毎に一梵書を具備するが通則となつて居るけれども、その初めを考ふれば全く夜柔吠陀より發達したものらしい。黑夜柔吠陀本集の組織より推定するに初め婆羅門が之を子弟に授くるに當つて儀式に關聯する神學的意義をも併説したのが次第に傳はつて聖典化さるゝや他の三吠陀派にても之を模して獨立の梵書を作成し遂に一代の風潮となつたやうである。この意味に於て本典と梵書と分れざる黑夜柔吠陀本集が本典より梵書に移り行く経過を示すと同時に梵書の最古の形式を示すと云はねばならぬ。之を梵書と名けた所以は四祭官中の祈禱僧(Brahman)が監督者として神學的智識を要する點よ

り来たものか、將た梵ブツマンに神聖の意義あるより單に聖書又は秘書の意味で梵書と言つたか明かでない。何れにしても後世に至れば本典と同じく天啓(Srutis)として取り扱はれ神聖無過の權證とせられてゐる。

三、現存の梵書 梵書は吠陀の各派に一本宛傳持せられたのであるから原則よりすれば吠陀學派の數だけ梵書も存在した譯である。且つ實際上現存の梵書中に引用せられた他の梵書の名の多きに徴しても尙當時非常に多數あつたことが推知し得られる。然れども歳月を経る中に學派の衰退と共にその派所傳の梵書も消失して今日残れるは左の十四五部に過ぎぬ。

三、現存の梵書

本集

梵書名

枝派

梨俱吠陀(二)

- 一、アイトレローヤ(Aitareya, Āśvalāyana) アイトレローヤ派
- 二、シャーンカーヤナ(Saṅkhāyana, Kauṣītaki) カウシータキ派
- 一、タインドヤ(Tāṇḍya, Pañcaviṅśa, Prauḥha)
- 二、シャドヴィンシャ(Sadviṅśa) タインディン派
- 三、チャンドーギヤ(Chāndogya)

沙磨吠陀(九)

四、タラヴカーラ(Talavakāra)

チャイミニローヤ派

五、ヴァンシャ(Vaṅśa)

六、サーマヴィダーナ(Sāmavidhāna, Sāmavidhi)

七、デーヴタードヤ(Devatādhyāna)

八、サンヒトローバニシャッド(Saṁhitopaniṣad)

九、アールシヘーヤ(Arśeya)

白夜柔シャタパタ(Satapatha, 百段梵書)

グージャサネローヤ派

吠陀

タイテリローヤ派

夜柔吠陀(五)

一、タイテリローヤ(Taittirīya)

カータカ派

吠陀

二、カータカ(Kāthaka)

カータカ派

三、カビシタラカータカ(Kapishhala Kāthaka)

カビシタラカータカ派

阿闍婆吠陀(一)ゴパタ(Gopatha)

この中最も古きは黑夜柔吠陀の中に織り込まれて特に梵書として獨立せざる部

梵書の性質
梵書の製作地

分にして之に次ぐは同じ黑夜柔吠陀のタイテイリーヤ本集録の後部に附せらるゝタイテイリーヤ梵書と沙磨吠陀のバンチャヴィンシャ梵書 (Panchavinsha || 廿五、廿五章より成る)とである。梨俱吠陀のアイタレーヤ梵書、カウシータキ梵書並びに沙磨吠陀のタラヅカール梵書はこれよりも新しく白夜柔吠陀のシャタパタ梵書は更に一層後世の作物らしい。又沙磨吠陀に属するシャドヴィンシャ (Sadvinsha || 廿六)とチャインドーギヤとは共にバンチャヴィンシャの續篇とも見るべきものである。ヴンシャ以下の短篇は名目こそ梵書なれ實質に於ては僅かに空想的に沙磨吠陀の詠歌法や功德を説いたもので阿闍婆吠陀のゴーパータと共に最終期の産物と見て宜しい。特にゴーパータ梵書はグイターナ經書 (Vaiṣṇa sūtra) を豫想して居る位で寧ろ經書成定以後に於て體裁土製作せられたるものゝやうである。是等の梵書中にて量より云ふも質より云ふも最も重要な地位を占むるはシャタパタ梵書でオルデンベルヒ氏も吠陀文學上梨俱吠陀に次いで最も意義あるものであると言つて居る位である。エツゲリング氏 (Eggeling) が東方聖書の數篇に涉つて英譯したのも之が爲めである。又是等梵書の製作地は必ずしも明瞭しないと同時に分つた部分

より判ずれば必ずしも同一地方でないやうであるけれども大體何れも中國地方即ち恒河の西北地方を中心として居る。特にシャタパタ梵書の如きはクル地方を以て神の祭壇なりと繰り返へしてその聖地なるを主張して居る。この中原典の出版若しくは翻譯されたものを擧ぐれば左の如くである。

- | | | | |
|-------------|----------------------------|----------------|----------------------|
| タイテイリーヤ梵書 | ミトラ氏出版 (1859-62) | シャドヴィンシャ梵書 | クレナム氏出版翻譯 (1894) |
| シャタパタ梵書 | ヴエーベル氏出版 (1855) | アールシェーヤ梵書 | パーチル氏出版 (1876, 1878) |
| 同 | エツゲリング氏翻譯 (東方聖書一、二、二六、四一) | サーマヴイダーナ梵書 | パーチル氏出版 (1873) |
| アイタレーヤ梵書 | アウフレヒト氏出版 (1870) | サンヒトーパーニシャツド梵書 | パーチル氏出版 (1877) |
| 同 | ハウグ氏出版翻譯 (1863) | ヴンシャ梵書 | パーチル氏出版 (1873) |
| バンチャヴィンシャ梵書 | ヴエーダーンタ、ブーギーシャ氏出版 (1870-4) | カウシータキ梵書 | リンデル氏出版 (1887) |

四、梵書の内容

四、梵書の内容 各梵書の説く所は必ずしも説に於て調和するものでないけれども大體に於ては頗る共通した點が多い。纏まれる一梵書を見る時は大略他の梵書の内容の見當を附け得る位である。何れも祭式を中心として之に相當の意義を與へんとしたもので時々神話を説き又は昔物語を述べ瑣細なる儀禮を論ずる傍らには宇宙の太原に觸るゝなど内容頗る雜然たるものである。蓋し婆羅門が

梵書内容
の三區分

之に依て幾分裂俱吠陀の末期より發生した哲學的思辨と保守的なる民間信仰とを結び付けたと企てた氣味もあるから祭式を契合點として高い思想も低い俗信も總括せられた趣がある。後世の註釋家が凡べての梵書に通ずる内容の區分として次の三項目を立てた。即ち(一)儀規(Vidhi) (二)釋義(Arthavada) (三)極意(Vedānta)とある。儀規とは儀式作法の規定にて、釋義とはその儀規及び文字の意義解釋を言ひ、極意とは吠陀研究の最後の目的となるべき哲學的説明を云ふのである。誠に當を得た分類で實際祭儀もあればその神學的解釋もあり、時に宇宙人生に關する考察も交つて居るのである。尤も第三の極意吠檀多を以て梵書の末に附せらるゝ奥義書を意味するものと解するが普通であるけれども梵書自身にも(ウパニシッドを除きたる)哲學思想の存する限り上の三分類は梵書全體に適合すと言はねばならぬ。

そこで梵書の攷究問題は自ら三部(儀規、釋義、哲學)に分れるわけであるが、吾人はこの篇に於ては之を少しく變形して第一梵書の神觀、第二梵書の實際的方面、第三梵書の哲學の三章としてその内容を述べたいと思ふ。

第二章 梵書の神觀并に説話

梵書の神
觀の特質

梵書の神觀は大體に於て梨俱吠陀の終期に萌芽を發し夜柔吠陀に至りて圓熟したのを繼承したものである。その特質とする所は古代に於て神界の中樞部を占めた天然神が漸やくその天然的色彩を失ひて新しい抽象神(原理)の下に隸屬せられたと同時に古代に著しくなかつた下層神の地位が高まつて同じく抽象神の配下に屬することになつた所にある。生主(Prajapati) 祈禱主(Brahmanaspati) 造一切者(Visvakarman)などが人氣に於いても第一流の地位を占めながら傍らには魔神阿修羅、惡鬼羅刹、幽鬼畢舍荼などの跳梁をも許して居る。蓋し先きに述べた如く一は氣候の變遷に基因し、一は下層信仰と上流信仰とを併せ收めた結果で、殊に蛇神を立てて祭式に用ふる木石、太鼓供物に神格を與へ多くの言語の内容を神視した所などは正しく阿闍婆的の信仰をも採用した傾きがある。總じて云へば梨俱吠陀時代に比し諸神が何れも人格的色彩を帯びて來たと同時にその品格も餘程下落して來た。婆樓那の如き司法神も時に賄賂をとり、阿耆尼の如き清淨神も時に

神格の變
化

非梵行を犯した物語もある位である。先きに光と熱とを與へた恩神太陽も今は半ば死神と見られ太陽内に「死」存在すと怖れられ、天國の主耶摩も漸く死の表號として厭怖せらるゝ有様となつた。又此時代の特徵の一として神を人爲的に廢合する風も行はれて甚しきは梨俱吠陀のカスマイ、デーグーヤ(Kasmāi devya) 歌に基きてカスマイ(Kasmāi)神とカーヤ(Kāya)神との兩神を立てたやうな無理な曲解も敢てして居る(タイテリヤー本集一、八、三。グージャサネーヤ本集二四、一五)。要するに梵書の神觀は全く形式的人爲的でその方向は墮落と向上との中間に彷徨して居ると云ふ一言にて盡きる。従つて梵書の神に對する態度も昔の如く畏敬の風なく寧ろ傳承的に與へられ若しくは新造した神をいかにして利用すべきかを講究するが主要問題であつた。梨俱吠陀の詩人が嘆美畏怖した代りにその効用、由來地位などを解釋するが宗教家の任務となり、其極例へば梨俱吠陀に於て太陽の稱號として金手(Hiranyapāni)と云へる自然の美稱を説明して太陽嘗てその手を失ひ更に黄金の手を與へられたが爲めであるなど、解釋するを得意とするやうになつた。

又全篇を貫通する表徴主義(symbolism)の風潮に驅られ、諸神を分類して諸種の事象に配當するを好み殆ど停止するを知らざる傾がある。例せば天空地の代表神としては蘇利耶、グーユ、阿耆尼を擧げ(マイトラヤーニヤ本集四、二、一二)には上の三神を生主の子なりと説いてある(種姓に配當しては祈禱主(Bṛhaspati, Brahmanaspa-
s)を以て婆羅門族の保護神とし、因陀羅、婆樓那を刹帝利族の保護神とし、一切神(Vi-
svedevāh)を吠舍族の保護神とし、首陀羅族には保護神なしと云ひ(バンチャウ、ンシャ六、
一)時候に配しては春夏雨期を神期とし、秋冬露期を祖先(pitṛ)期とし、一晝夜に配しては晝を神時、夜を祖先時とし、一日に配しては午前を神時、午後を祖先時なりとし、(シャタパタ二、一、三一。二、四、二)また四方に配しては東方を神處、西方を蛇處、南方を死者處、北方を人處とする(同書一、二、五、一七)類である。況して祭りの次第と萬有の配當に至つては擧げて數ふべからざる程で其極祭儀の順序と宇宙創造の順序とを同視して遂に哲學問題にまで切り込みに至つたのである。又各異れる事物を同視する風も早くより印度に行はれた所であるが梵書に至れば特に甚しく濫用せられその傾向は神觀にまで及んで居る。例せば阿耆尼、グーイシ、ウーナラ(Vaiśvā-

nara; 普遍的を以て地神(Pritivi)にしてまた營養神プーシャン(Pūṣan)なりと云ひ、その理由を説いて地は物を養ひプーシャンも物を養ふ故に地神はプーシャンと同じ、また地は普遍的にて阿耆尼も亦普遍と稱せらるゝが故に地神は阿耆尼なりと(シタバタ三、八、四五、同二、四、一九)言ふが如き類である。この流義の論法は主神生主にまで適用せられ殆ど常識を缺きて種々の物と同格視せられ人をして思辨家の頭腦の健全を疑はしむるものもある位である。梵書の釋義(Arthavāda)とは正しく斯くの如き説明法を言ふのである。

人工的説話

神の解釋に人工を加ふる風あるに乗じて諸種の事象を説明せんが爲めに神を種として幾多の説話を構成したのも梵書時代の一特色である。その中には説話自身に興味ある許りてなく後世の物語(Darśana)に關係深きものもあるから左に數件を録することとする。

(一) 悲哀と夜

(一) 悲哀と夜 耶摩の死するやその妹にて妻たるヤミー(Yami)大に悲み泣く。諸神之を慰問すれどもその記憶常に新にして「彼れ今日死せり」とて泣き止まず。こゝに於て諸神謀りて夜を作れり。一夜明けて翌朝となりしに果してヤミーそ

(二) 山と羽翼

の哀みを忘れて、また「彼れ今日死せり」と言はず。世に晝夜は苦痛を忘れしむと云へるはこの故事より來れりと云ふ(マイトラーイヤニヤ本集一、五、一二)。

(三) 婆樓那と祭

(二) 山と羽翼 初め山に羽翼あり。四方に飛び廻る爲め、常に地震絶えざりき。因陀羅之を憂ひてその羽翼を切斷するに及びて地初めて確立せり。然れどもその切られたる羽翼は嵐の雲となりて、以來山の邊を離れず(同書一、一〇、一二)。

(三) 婆樓那と祭 人々未だ幼弱なるに當り婆樓那出て、之を捕り喰へり。阿耆尼と因陀羅之を救はんとして人々を生主の許に隠したり。婆樓那大に苦み阿耆尼と因陀羅に賄するに特定の祭を以てせり。二神之に依つて再び人々を婆樓那に還せりと云ふ(同書一、一〇、一〇)。

(四) 阿耆尼の非行

こは祭りの効果を説かんが爲めの説話であるけれども又一面には婆樓那の下落阿耆尼、因陀羅の利己心を示すものと言ふべきである。

これ梵士の非梵行特に師の室を犯すを堅く誡めたる條規を示す説話なれど尙攘穢者たる阿耆尼の墮落を示して居る。

以上は主として黑夜柔吠陀の散文中にある説話であるが更に純粹の梵書に至れば斯かる種類の説話が甚だ多い。その多くは祭式の由來と効能とを説かんが爲めの構想であるけれども中には哲學的意義を寓するものもあり非常に味ふに足るべきものがある。

(五) ナチケータスの話　グーヂャシラワ(Vajrasra)に云ふものあり。一切祠(Sarvanedha)を行ひ全財産を擧げて神と婆羅門とに供養せり。彼れにナチケータス(Naciketas)と稱する子あり。父に問ふて曰く我をば誰に與へんとするかと。斯くして同じことを問ふこと三度に及び。父怒つて答へて曰く汝をば死(Mrityu)に與へんと。こゝに於てナチケータスは死神の許に趣きしに死神不在なりしが三夜を経て歸り來れり。死神即ち彼れに問ふて曰く幾夜か待てる。ナチケータス答へて曰く三夜なりと。死神更に其間何をか食へると問ふ。ナチケータス曰く第一夜は汝の子孫第二夜は汝の家畜第三夜は汝の善業を食へりと。是れ豫め父より教へら

(五) ナチケータスの物語

れたる返答なり。

死神その返答を聞くや大に彼れを尊崇して曰く欲するものあらば求めよ三個條に限り汝の望を満たさんと。こゝに於てナチケータス次の三希望を提出せり。(一)再び父の許に返へし遣はすこと、(二)不壞の祭と善行を教ふること、(三)再生より免るゝ方法を示すこと。死神之を承諾し彼れを父に歸へしたる上第二第三の方法としてナチケータス火祭法を教へたり。之より以後何人にもナチケータス火祭を行ふものは不壞の善行を積み再生より免るゝ所以は主としてこの因縁に基くと云ふ(タイテイリヤ三、一一八、一一六)。

ナチケータス火祭法

この物語はナチケータス火祭の効能由來を説いたものであるけれども後にカクタカ奥義書(カクタカウニヤト)に少しく内容を變へて利用せられたので文學史上頗る有名な話となつた。この物語中には已に梵書時代に再生即ち輪廻思想のあつたことを暗示して居り思想の上よりも注意すべき要素がある。

(六) シヌナ、シナー、(Sunah-sepa)物語　甘蔗氏(Iksvaku)の王にハリシニチャンドラ(Harishchandra)と云ふものあり。世繼の子なきを悲み生れたる子を犠牲とする誓を立

(六) シヌナ、シナー、の物語

て、婆樓那に一子を乞へり。婆樓那之を諾し授くるにロヒタ(Rohita; 紅と稱する子を以てし且つ直ちにその約の履行を逼まれり。王之をなすに忍びず十日の猶豫を乞ひ十日を過ぐるや更に生齒期迄の猶豫を乞ひ生齒期の來るや落齒期まで延ばし、かくして遂に元服期までの延期を得たり。こゝに於て止むなく愛子ロヒタを婆樓那に奉げんとしたるにロヒタ之を恐れて弓と矢とを携へて山林に逃避せり。王は誓約不履行の罰として水腫病に罹れり。ロヒタ之を聞いて山林より家に歸らんとしたるに因陀羅僧身を現じて彼れに教へて曰く家に歸ることなく四方に遊行せよ、その功德によりて罪科は自ら滅せんと。ロヒタ言の如く四方を巡遊したるに六個年の後に三子を携へ飢渴に逼れる婆羅門に逢ひ牛百疋を以てその仲子シュナーシヤパ(Sunahsepa)を買へり。即ち自己の身代りとして之れを婆樓那に奉げんとしたるに婆樓那曰く刹帝利種よりも婆羅門種勝れるが故に需めに應ずと。茲に於てかウシヌワミトラ祭官となりてその童子を犠牲に供せんとしたるに何人もその子を柱に縛するものなし。貪慾なる父の婆羅門更に百疋を得て之を縛したるのみならず尙一百疋を與へば之を屠らんと告げたり。

その子將に屠られんとするに當り救を生主に求めたりしに、生主之を阿耆尼に薦め、阿耆尼更に他神に薦め、轉々して遂に一切諸神を祈り終れり。この功德によりて縛繩自ら斷じ、シュナーハシヤパ自ら全きを得、且つハリシュチャンドラ王の水腫病もまた癒えぬ。祭官ウシヌワミトラ大いに童子シュナーハシヤパの篤實に感じ、養ひて自己の子とせんとしたるに、百人の實子中五十人之に賛し、五十人之に反對したりしかば、ウシヌワミトラそれらの反對せる五十人を放逐して、遂に之をその養子となせり。

當時の蠻人として傳へられたるアンドラ人(Andhra)ブンドラ人(Pandua)シャバラ人(Sabara)プリンダ人(Pulinda)ムーティバ人(Mutiba)等は實にその放逐せられたるもの子孫なりと云ふ(アイタレーヤ七一三)。

この物語は梵書中最も有名で且つ最も長篇なものである。婆羅門は非常に之を神聖なる物語として國王の即位式には必ずこれを物語る規定とした。故に梵書はこの物語の最後に結論として述べて言ふには『若し國王ありて單にこの物語を聞くのみにてもその罪自ら滅せん。然れども之を物語り得るものは獨り婆

(七) マヌの洪水物語

羅門のみにて之に對する布施として牛一千疋を要す」と。
 (七) マヌの洪水物語 或日マヌ(Manu)その身を洗はんとしたるに水中に一小魚あり、その手に乗り來り懇願して曰く我を救へ、然らば余もまた汝を救ふことあるべしと。マヌその小魚をとり初めに瓶中に入れて養ひ生長するに及び池に放ち更に海に放てり。これ實にヂャシャー(Jishā)と稱する大魚にして別れに臨みマヌに語つて曰くこの夏大洪水來り一切有情を滅せん。余汝を救はんと欲す。船を作りて余の至るを待てと。夏に及んで果して洪水ありしかば教の如く船を作りて待ちしに彼の魚來り、その角に船を縛し引いて北方の高山に航し遂に船を山上の樹に繋げり。後ち大洪水滅ずるに及んでマヌ靜かにその山を下りしかば後に所謂マヌの下山道と稱する路となれり。洪水によりて一切の生類滅亡したるが故にマヌ再び子孫を得んと欲し、祭と苦行とを行ひしに一個年にして水中よりイラー(Ila, I. 意)と名くる一人の婦人生ぜり。マヌに向ひ謂つて曰く余は、幸福なり余を祭に用ふるあらば子孫と家畜とを得てその身幸福ならんと。マヌ教の如くしてこの世に多くの子孫を得たり。人類をマヌの子と稱するは之が爲めなり。彼のマヌの

洪水神話

語と意との争

娘と云ふは實に今日のイラー祭なり。故に何人にててもイラー祭を行ふものは子孫と幸福とを得べし(シタタター一、八、一)。
 この物語はマハーバーラタに入りては毘紐笈の化身とせられ、バーガヴタブラーナ(Bhāgavatapurāṇa)に入りては毘紐笈の化身とせられ、頗る有名な話となつた。いかにも猶太のノアの洪水に似た所がある點よりして猶太より輸入した神話なりと信ずる學者もあるけれども之に關する證據がない。支那の禹の洪水説など對照して見れば世界中に廣布した物語なることは明かであるがその本原地は何れなりしか不明である。
 (八) 語と意との争 曾て心(Manas)と語(Vāc)との間に地位の優劣に關して争ひ起れり。心曰く我は汝に勝る。何となれば我が了解せざることをば何事にては汝は解し能はざればなり。汝はたゞ我が爲す所を模倣するのみにして我が足跡に隨ふに過ぎずと。之に對し語は抗論して曰く我は汝に勝る。何となれば汝の知る所を余初めて之を通告し宣明すればなりと。争ひ決せざるを以て生主にその判断を乞へり。生主判して曰く心は實に語に勝る。語は心の行ひの模倣者にしてその

接踵者なり。凡そその行を模しその跡を踏むものは確かに劣者なりと。かくして語は之れに依て敗北し遂に流産せり。即ち生主を恨みて曰く我れ爾によりて墮負せしめられたる上は決して爾に供物を運ばざるべしと。世に生主に奉ぐる供養は凡べて低聲にて行はるゝは之れが爲にして語が生主に供物を運ぶを肯ぜざるに由る(シタパタ 一、四、五、八—一二。タイテリヤー本集 二、五、一—四)。

こは生主の祭を低聲にて行ふ因縁を牽強附會した物語であるが注意すべきは語と意との争中には思想と言語との前後に關する哲學的問題が伏在して居るとである。希臘のロゴス(Logos)哲學のことを考ふれば語が優先權を主張した背後には偉大なる意義の籠れることを忘れてはならぬ。

【註】(1) Schroeder, Indiens Literatur und Cultur. S. 141-5.

第三章 梵書の實際的方面

この章にて述べんとする所は婆羅門の特權、修學、司祭の制、主なる祭儀等凡べて梵書時代に成立したと信ずべき婆羅門教の實際的方面である。然れども之を詳細に研究せんには勢ひ次期の産物たる諸般經書に涉る必要があるのて便利上之を第四篇の經書の部に讓ることにした。たゞ讀者をして婆羅門教の最も肝要なる諸制度は大略この時代に成立したと言ふことを知らしめんが爲めに茲には特に章目を立て、置くに留める。

婆羅門教
の實際的
方面

第四章 梵書の哲學

第一節 概観

梵書の哲學説は正直に哲理の攷究自身を目的として發生したものでなく祭りに符徴的意義を與へ各異の事物を同視して居る中に、自ら梨俱吠陀終期に發生した中心原理に觸れて之を辿つて生起したものである。従つてその論ずる所は到底一流の特色を脱しないて祭式中心の説話なり擬説なりの外皮を被りその眞味のみを捕へんとするも尙難き有様である。その系統も甚だ雜駁にして高き原理を立てながら低き内容を當て嵌め、手近きものを卓上して高尚なる思想を寓する等殆ど適從する所を知らざる有様である。加之その關係史料は甚だ多いけれども原理の名實が異なるのみにて大抵同じ様な口調で同じ様な思想を述べ、内容甚だ乏しく誠に人をして失望に堪へざらしむるものがある。ドイセン氏もこの方面に關する梵書の材料を評して餘りに多くして餘りに鮮しと云つたが誠に穿ち得た妙言とせざるを得ぬ。然れども根氣よく是等の材料を整理する時は流石に時

梵書の哲學

梵書の史料

勢も進み材料も多いだけ梨俱吠陀よりは餘程進める思想を見出すことが出来る。梨俱吠陀では未だ完成しなかつた教理も略々定形を與へられ進んではウパニシヤツドに聯絡すべき點まで漕ぎ附けた所も鮮くない。この意味に於て梵書の哲學思想も亦肝要なる地位を有するものであつて之を了解しないては奥義書を解し得ぬと云ふも過言ではない。詮する所梵書哲學の特色は梨俱吠陀と奥義書とを聯絡するにありと謂ふべきである。故に亂雜なる材料の取扱ひ方も凡べて之を標準として整理せねばならぬ。

創造神若くは主宰神として梨俱吠陀に現はれた原理の主要なるは生ソラヂヤ、主マヒタ、造クリヤ一切者カルマン、祈禱プラフナ、主人プラニニヤの四であつて阿闍婆吠陀に於ては主神思想が動搖したけれど根柢となれるは生主と梵(Brahman)とである。奥義書に於ては後に述ぶる如く、その大主意とする所は梵と我(Atman)との同一を主張するにある。されば生主と梵と我アトマンとは梨俱吠陀より奥義書に進む間に於ける大原理の代表者であるといひ得る。而して梵書は實に正しくこの中間の推移と經過とを示すものであつて異物同格視の結果、原理の立て方に限りなき動搖あるに關らず、原理中の大原理となれ

梨俱吠陀の大原理の推移及び經推

代表的三原理

るは、初めに生主中に梵(Brahman)最後に我(Ātman)となつて居る。即ち初めは直接に梨俱吠陀と聯絡を取り、中頃は特有の神學的原理を立て、最後に奥義書思想の端緒を開くに至つたのである。シャタパタ梵書にこの三原理を同一口調で言ひ表はした所がある。

Prajāpatir eva idam agra āsit「初めに生主のみありき」(一〇、五、八、二)。

Brahma eva idam agra āsit「初めに梵のみありき」(一一、二、三、五)。

Ātmā eva idam agra āsit「初めにアイトマン(我)のみありき」(一四、四、三、五)。

即ち初めに生主に用ひた語句をそのまゝ梵と我とに當て簞めたものである。勿論この三者は初め同一原理の異名に過ぎなかつたけれども、その名稱の變遷は頓て哲學思想の轉機を意味するのであるから、頗る注意すべき成句の變遷と言はねばならぬ。之をドイセン氏が明に梵書時代に於ける原理思想變遷の三時期を表すと説いて居る。即ち之に従へば

第一期 梨俱吠陀の生主を繼ぎて最高原理とした時期、梵書初期の思想。

第二期 生主その位を去りて梨俱吠陀の祈禱主(Brahmanaspati)より湧出したる

梵書時代に於ける三原理の思想

梵(Brahman)が最高位に達した時期、梵書圓熟期の思想。

第三期 梵の異名として梨俱吠陀の原人より發達したるアイトマン(我が頭を

擡げ漸く梵我同一説の芽を出した時期、梵書終期の思想。

この三期はまた原理の性質上神話期(生主)神學期(梵)哲學期(我)とも稱し得る。何となれば生主は抽象神ながらも尙神話の色彩を帯ぶること甚しく、梵は祈禱を意味し神學的產物にして、我は純然たる思索の結果より來れる原理であるからである。吾人はかく定めて以下三原理に就てその發達の順序を踏査したのである。

【註】(1) Deussen, Allgemeine Geschichte d. Philosophie, I, 1, S. 175.

(2) Deussen, Ibid. S. 180.

第二節 初期 生主

生主は梨俱吠陀第十卷に初めて出て、水を作り自ら金胎となりて現はれ、萬物を生じ之に生命を賦し、之を支配した最高神であつた。梵書の初期はこの思想を引き繼いで、而もその創造支配を一層精細に具體的に説いた時期である。諸梵書中生主の創造を説いた句は、澤山あるけれども、標本として二種を擧ぐる。アイトレ

生主

イヤ梵書五、三二に曰く

生主謂へらく、我今繁殖せん、我が數多からんと、自らタパス (Tapas, 熱) を起してその熱によりてこの世を作れり。之に依て天空地の三界成る。彼れはこの世界を温めたり。その温まるやこれより三の光顯はる。火 (Agni) は地より、風 (Vayu) は空より、日 (Aditya) は天より生ず。彼れ更にこの光を温めたるにこれより三吠陀生ぜり。梨俱吠陀は火より、夜柔吠陀は風より、沙磨吠陀は日より出づ。この吠陀を更に温めたるに三の光明現はれたり。ブール (Bhur) は梨俱吠陀より、ブワル (Bhuvar) は夜柔吠陀より、スワル (Svar) は沙磨吠陀より出づ。この光明を更に温めたるに三字 (vairya) を現せり。即ちア (Ṛ) ウ (Ṛ) ム (Ṛ) なり。彼れはこの三字を結合してオーム (Om) を得たり。故に人皆唱へて唵 (Om) 唵と云ふ。唵は天に住める主なり。生主は祭を行はんとしてその供物を布き、之を執り之を奉げたり。梨俱吠陀を以て勸請僧 (Hotri) の事を行ひ、夜柔吠陀を以て行祭僧 (Adhvaryu) の事を行ひ、沙磨吠陀を以て詠歌僧 (Udgātṛi) の事を行ひ、三吠陀の智によりて祈禱僧 (Brahman) の事を行ひたり。

タパス

三吠陀

三字

唵

またパンチャウシヤ梵書六、一に曰く

生主謂へらく、我が數多からん、我今繁殖せん。茲に彼れはソーマ祭 (Agnistoma) を見たり。彼れは之を取り依て以てこの生類を作れり。彼れの口より出でし讚歌の調はガイヤトリ (Gayatri) にして之に應ずる神は阿耆尼、人は婆羅門、時は春なり。その胸より出でし讚歌の詩調はトリシトブ (Trishtubh) 之に應ずる神は因陀羅、人は王族 (Rajanya) 時は夏なり。彼れの股間より出でしは、詩調にてはチャガティ (Chagati) 神はヴィシワデーヴァ (Vishadevā) 人は吠舍、雨時之に相應す。彼れの足より出でしは詩調にては、アヌシトブ (Anushubh) 人は首陀羅、神は之れなかりき。故に首陀羅に家畜あるも犠牲を供する能はず、又護持すべき神もなし。

創造的
理として
見たる
主たる生

初めの説は生主が高きに居て、三界以下を順次に發展したと云ふ思想を述べたもので、後のそれは梨俱吠陀の原人歌の思想を取りて生主の身體の各部より現象界を發生したと云ふ意を述べたものである。その叙述に於てこそ散文なるを以て自由を得たれ、内容に於ては全く形式的配當的にしてこの間に何等の新しき思辨力をも認むるとが出来ぬ。たゞ世界創造に托して祭の用語、用僧や社會制度の起

原を無理に説かんとしたに過ぎぬ。哲學思想としては殆ど言ふに足らぬけれども、たゞ吾人はこの中に唯一の生主を以て一切萬有の太原と見たと云ふ意識だけを看取する事が出来る。シャタパタ梵書六、二、二、一には明かに生主は世に現存する一切を作れりと云ひ、進んで彼れは一切なりと明言した所もある(五、二、二、一〇)。創造の順序次第も別に梨俱吠陀以上に纏まれる所なきも流石に時勢も進めるだけに梨俱吠陀にこれなき術語を用ひて言ひ表はした所がないでもない。タイティリヤ梵書二、二、七に曰く『こゝに生主は色(rupa)として彼等に入れり。故に人皆生主を色なりと云ふ。また生主は名(nama)を以て彼等に入れり。故に人皆彼れを名なりと云ふ』と。こゝに名とは西洋哲學の形式(form)に相當し、色とは材料(mat-ter)に相當するもので、名色とは現象界(phenomena)を指すのである。即ち生主がその本體の相を動かして現象界を現はしたと言ふ意味を述べたのである。又第一例にて生主が世界を作る動力因(efficient cause)としてタバスを行じたとあるが、こゝは獨り生主に限れるとてなく、殆ど梵書全部に通ずる創造觀である。蓋し梨俱吠陀の無有歌以來の考を繼げるものであつて初めは萬物皆熱氣によりて生成する經

名 色

タバスに
依れる創
造觀

支配的
原理とし
て見る
生主

生主の裁
決をなせ
し例

驗より得來れる考察のやうであるけれども、またこの當時苦行即ちタバス(tapas)が漸次祭の加行けぎやうとして重く見られるやうになつたからして梵書一流の同視法を應用して、個人の苦行と創造の動因とを同一視した所もあるのである。之を哲學的に迎へて解すれば實に努力若しくは意志を意味するもので、生主が自ら繁殖せんと意志する事が直ちに所謂タバスを行ずるとであつて、之に依つて創造するとせば臆げながらもこの點に於て梵書は主意説(voluntarism)なりと見ることが出来る。以上は創造的原理として生主を取扱つた例に就て述べたのであるが更にこれを支配的原理として見た例も澤山ある。この時は人格的方面著しく現はれ三十三天の上に位する第三十四位の主シタパタ梵書五、一、二、一三三界の上に位する第四界の主同四、六、一、四など、呼ばれ最高の主權者と見られた。従つてその支配も物器世間よりは寧ろ有情世間に多く及び、諸神、魔神、人獸等の規律を司るものとして種々説話的に説かれてある。殊に興味あるは有情の爭論に干渉してその正否を裁判するとして、因陀羅とヴリーユ(風神)とがソーマの分配を争ひし時シタパタ梵書四、一、三、一四阿耆尼、ヴリーユ、アーディトヤの三神が祭りを行ひ牛を得て所有權を争ひ

し時(タイテリ)や梵書二、一六)語と意とが地位の優劣を争ひし時の如き何れも生主の裁判を仰いで決定した。又阿修羅と天部とが戦争する時は天部を扶け阿修羅に不利を與ふるを常とする。例せば天帝釋(Indra)と阿修羅と戦ひし時生主が因陀羅に勝利の呪文(jaya mantra)を授け天中の主たる證として彼れに王冠(skya)を與へ(バンチャグインシャ一、二、一三、四)又神と阿修羅とが月の所有權を争ふ時には神には白分朔より望までを與へ、阿修羅にその黒分(既望より晦まで)を與へた(シタバタ梵書一、七、二、二)類である。是等は凡て生主が常に天然界の支持者たるのみならず、有情の道德的規律の淵源たることを示すものである。シタバタ梵書二、四、二、一—五)には當時の習慣信仰等を以て凡べて生主の指定によるものとして左の如き興味ある説話を擧げて居る。

一切の有情生主の前に近づき吾等の生活法を規定せよと乞ひぬ。先づ初めに諸神は祭紐(yajna upavitam)を着け、右の膝を地につけて彼れに近づきぬ。生主曰く供物は汝の食たるべく、不死は汝の生命力たるべく、太陽は汝の光たるべしと、次にビトリ(祖先)は右の肩に祭紐を掛け、左の膝を地に附けて彼れに近づけり。

生主曰く汝の食は月に一回たるべく、神酒(savitha)は汝の心力たるべく、月は汝の光たるべしと。次に人類は衣服を着け兩膝を合して彼れに近づけり。生主曰く汝の食は朝夕二回たるべく、汝の子孫は汝の不死たるべく、火は汝の光たるべしと。次に獸類近づきし時、生主曰く何物か見出したる時時非時を問はず汝の食とすべしと。動物が時非時を問はず食するはこの因縁による。次に阿修羅近づきし時、生主彼れに暗黒(tamas)と魔力(māyā)とを與へたり。阿修羅に魔力あるはこの因縁による……

かく生主は創造神としても支配神としても一時梵書時代の争ふべからざる中心原理となり、進んでは餘程高尚なる見方も附加せらるゝやうになつた。シタバタ梵書一、四、一、二、一八に曰く「生主に兩方面あり、言詮し籌量し得べき生主と、無量無量の生主となり」と。是れ即ち奥義書時代に於ける言詮梵、離言梵の前驅をなせる思想で、明かに本體としての原理、垂迹としての人格神の區別を認め立てたのである。然れどもその人格の神話的なるは長く中心原理たるに適せずして、この方面の思想圓熟せざるに先ちて地位を梵に譲つたのである。

生主の二方面

一、原水
説

生主梵、我梵書の主なる思想推移の順序を示すものであるが屢々述べた通り思想系統の不明なるは寧ろ梵書の特質である。従つて是等以外にも幾多の中心原理輩出して生主梵など、同格視せられ若くは同格以上に立たんとした。特に生主と梵とに關して煩はしくはあるがこゝに簡單に是等の諸原理を纏めて見る。一、原水説 梨俱吠陀生主歌に曰く「水あり火を生じつゝ胎子を漂はしむ諸神の生命之より生ず」と。今若し金胎胎子^{II}生主とすれば水と生主とは同時に存在したるが如く見え二元論的となるべく若し水先きに存在して後に金胎これに漂ふとせば生主は寧ろ水より生じたこととなり、原水説を生ずべきである。梨俱吠陀の場合にありては詩人が生主と金胎との間に本地と垂迹との關係を附けて二元説を避けたのであるが、單に文句に拘泥すれば上述の二説を生ずべき運命を以て居る。果して梵書に來つて明かに兩班の教理と分化した。先づ二元説の方より見ればタイテリ^Iヤ本集五、六、四、二及び七、一、五、一に曰く

太初に於てこの世は水なりき。生主は風として蓮の葉の上に戦けり。されどその居所を得る能はざりしを以て水窩を見てその上に火を起さしむ。その火

轉じて大地となりその身を支ふ……

是れ即ち原水と風生主との二元相結合して萬物を生じたと云ふ説にして生殖的觀察をそのまゝ思想化した見方である。然るにシャタパタ梵書(一、一六、一)には明かに水を第一原理として生主はその後に生じたことを述べて居る。

太初に於てこの世は水なりき。水自ら思ふ如何にして繁殖し得べきかと自ら思惟してタバス(tapas)を行ぜり。之を行ずるや一の金色の卵を生ぜり。その時歳(sarivatsara)未だ世に生ぜず。この卵は一歳の終りまで水中に游泳せり。一歳の間にその卵の中に一人の人(Purusa)を生ぜり。是れ即ち生主なり。かく生主は一歳の中に生れたるを以て婦人、牝馬、牝牛、皆一歳の中に仔を産む。彼れはその金卵を破りたるも據るべき居所あるなし。故にその卵は彼れを伴ひつゝ一歳の間游泳せり。一歳の後自ら語らんと欲し、唱へてブール(Dhru)と云ふや地自然に生じ、ブル(Dhruvan)と云ふや空忽ち生じ、スワル(Svar)と云ふや天を生ぜり。故に幼兒一歳に至れば自ら語らんとすること生主の如し。

是れ即ち梨俱吠陀以來の金胎説の大成したもので有名な考察である。無生物の

水を原理とする説

水を第一原理とするは素より正統思想でなく、従つて一般に承認せられた教理でないけれども、奥義書中にも原水説あり、佛教にても服水論師の名目を以て外道の一説として紹介して居るを以て見れば、後世まで可なり勢力のあつた説であるらしい。特に外道小乘涅槃論中に本生安茶論師の説として引く所を見るに、水より金卵(antala)安茶(anta)卵(anta)生じそれより梵天祖公が生じたとあるは明かに上の説話に基き、摩訶の法典にて大成せられた創造觀を紹介したものである。

二、無

二、無(Asat) 梨俱吠陀の無有歌に曰く「愛慾は無と有との連鎖なり」と。祈禱主歌に曰く「有は無より生ぜり」と。之を文字通りに解して無と云ふ原理を立て、生主以上に置かんとしたのはタイテリヤー梵書二、二、九、シャタバタ梵書六、一、一である。この中タイテリヤー梵書に従へば、天地に先ちて唯一の無のみあつてこの無は絶えずタバス(śarpas)を行じて順次に煙火光、焰光波、霞雲大海を生じ遂にダシヤホトリ(Dasahoti)第十の勸請僧即ち生主を生じて萬有を成生せりと。

三、マナス

三、マナス(Manas) マナス即ち意は梨俱吠陀の無有歌にて愛慾(Kama)より生じた現象界の義なりしが、漸次その地位高まり、先には語(śruti)と争ひて勝利を得、遂に生主

四、語

又は梵と同格若しくは同格以上の原理とせられた。タイテリヤー書二、二、九に曰く「マナスは梵なり」と。シャンカハヤーナ梵書二〇、一四、二に曰く「マナスは生主なり」と。蓋しこれ等の中には已に大原理を心の中に求むる傾向を示すもので注意すべき原理の立て方であるとせねばならぬ。

四、語(Vara) 梨俱吠陀の造一切者を語主と名け、已に語の力を認めながら、梵書に至つて語そのものが獨立の原理となつた。尤も意と争ひては敗を取つたけれども、こはたゞ一方面のみにて、他方面には獨立の地歩を開拓したのである。或は曰く「生主は意(Manas)を介して語と結婚して諸神を生めり」と(シャタバタ梵書六四、二、七或は曰く「語は生主の自體(Svayam)にして又第二體なり」と(パンチャウインシャ二〇、一四、二)。これより進んで語が直ちに全宇宙なりと説いた所もある(シャタバタ梵書一、一、六、一八)。蓋し語は祈禱の大要素にして而もその根柢にロゴスの考も伏在して居るのでかくまで卓上せられたらしい。文法派やミーマンサー派の聲常住論の淵源もここに存するのである。

五、歳

五、歳(Samvatsara) 生主が歳を作り時候、日夜を次第したるは已に述べた所である

がこれより遂に歳そのものを生主の異名と見るに至つた。シタバタ梵書一・一・一、六一―三に生主自ら曰く『我れは我が肖像として歳を作れり故に人皆生主を歳なりと云ふ』と。蓋しこの時代の年中行事は悉く祭式に關聯すると同時に歳時の生産力と生主のそれを同一視した結果である。阿闍婆吠陀の時(Ṛ̥̥)と同一思想である。

六、祭 (Yajña) 生主は元來梨俱吠陀に於て祭の主神として求められた原理であつた。祭式萬能のこの時代に於て兩者を同一視するは敢て怪むに足らぬ所である。シタバタ梵書一・一・八、三に生主自ら曰く『我れは我が影像として諸神に祭を與へたり。故に人皆生主を祭なりと云ふ』と。阿闍婆吠陀の殘饌と同じ思想である。七、紅噉 (Rohita) 阿闍婆吠陀のローヒタと同じ思想であつて太陽中の人を推し立てた原理である。タイテリイヤ梵書二・五、二に曰くローヒタはこの地界を作り天地を作れりと。

上示の諸原理は一部の間には長く保存せられ、後世に至つても折りに觸れて頭を擡ぐるとあるも、全般としては生主の地位を奪ふまでに進まなかつた。又これ

七、ローヒタ

六、祭

らを大原理とした時の世界觀も別に生主そのものを説く場合と多く異なる所がない。寧ろ其作用の一部分を擴大した結果として却て不完全な所が多いのである。

第三節 中期 梵(Brahman)

前述の如く生主の代りに種々の原理が競ひ起つた。その中で後世に及ぼした影響よりするも時代思潮に恰當した點よりするもその正當相續者はブラフマン(Brahman)即ち「祈禱」である。蓋し祈禱は信念の發現で天意と人意とを結び付ける通路であるから已に梨俱吠陀時代に於てもその偉力を認め祈禱主を大原理としたが遂にこの時代となれば祭式祈禱によりて諸神を支配し得るとの信仰に達したので遂に祈禱そのものを直ちに原理とするまでに進んだのである。梵を原理とする哲學が充分その光輝を發したのは奥義書時代であるが、梵書時代は正しくその郷土で且つその培養期に屬すると言はねばならぬ。ブラフマンとはもとブザン(Brah)即ち「湧く」「高まる」と云ふ語根より來た語で恐らく祈念によりて感情高まり超自己的狀態に至れる所に名けた抽象語であるらしい。慣用上種々の意味に用ゐられたけれども結局祈禱の義を失はない。ドイセン氏に従へば(1)ベテルスブ

ブラフマンの意義

梵の地位
的歷程

ルグ梵語字典の *Brahman* の部に記載された意味を撮要すれば七項となると云ふ。即ち(一)祈禱(二)呪語(三)聖語(四)聖知(吠陀)(五)聖行(六)原理(七)聖位(祈禱僧、婆羅門族)であつて何れも祈禱より誘出し易き義である。然れどもこの中正しく生主の地位に代つたのは第一の祈禱より第四の聖知に進み遂に第六の原理となつた中性非人格の *Brahman* である之を男姓として *Brahman* とする時は人格的梵天の義となる。歴史的に云へば梨俱吠陀時代の祈禱主の再現であるけれども、その主 (*atman*) を去れる所將に神話の着色を脱した所以であつて神學的産物と稱せらるゝ所である。

この梵が生主と關聯してその地位を奪へる經過に至れば随分複雑なる歷程を経て居るけれども大體に於て歩々追跡することが出来る。先づ第一に梵が未だ生主に隸屬する場合の一例を擧ぐれば

ブルシヤ即ち生主は自ら繁殖を欲してタバス (*tapas*) を行ぜり。これによりて彼れは初生の子として (*prahamaja*) 梵を作れり。梵は三智 (*trayividya*) 三吠陀なり。是れ彼れの根柢なり。故に人皆梵はこの世界の根柢なりと云ふ(シタタバタ梵書 六一、一、八)。

梵の獨立

こゝに梵とは三吠陀の義にして之を以て世界の根柢としながらも未だ獨立の原理としないで生主の第一發展と見た時の思想である。次に梵の地位進み、生主と同格と見做された時の例を擧ぐればシタタバタ梵書に曰く

生主は梵なり。何となれば生主は梵的 (*brahmanic*) なるが故に(同一三六、二、八)。

汝は梵天なり、汝は生主なり(タイテリヤ森林書一〇、三、一)。

是等は恐らく世主未だ衰へず、梵未だ全く最高獨一の地位を占めざる時の調和思想であらう。之より一層進んで梵が最高位 (*paramesthin*) を占め獨立自在 (*svayambhu*) の原理として却て生主以上に出た例に至ては甚だ多し。

梵は諸神を生みこの世界を作れり。刹帝利種も梵より生じ特に婆羅門種は彼れ自身より生ぜり(タイテリヤ梵書二、二、九)。

この世界は彼れに存し、この世界は彼れに息ふ。諸有の初生太原の義は梵なり。誰れか彼れに對比せんとするものぞ(同上)。

三十三天も彼れに住し、因陀羅生主亦彼れに在り。世の生類は一隻の船に搭ずるが如く梵に趣きて安住せり(同上)。

其外「梵は最も高き者宿なり、彼れに超ゆる者宿なく、彼れに先だつ人なく、彼れよりも高き者なし」(シタバタ梵書一〇、三、五、一〇)「梵は全世界の主なり」(同一三、六、二、七)「天地は梵によりて護らる」(同八、四、一、三)等擧げて數ふるに違あらざる程である。こゝに至りて梵が明かに絶對的原理として從來生主の有したる主權を握り世界の創造支配等をそのまゝ繼承するに至つたのである。

創造支配の説き方は梵を原理とする場合も大體に於て生主のそれと異なる所がない。しかし流石に奥義書に近い思想を代表するだけあつて生主思想に於て見られぬ高尚な觀察もある。

自存梵(Brahma svayambhū)はタパス(tapas)を行ぜり。而して以爲へらくタパスによりて無窮を得る能はず、依て我自身(atman)を萬有に奉げ、萬有を我自身に奉げんと。その身を萬有に與へ、萬有を自身に奉げたるによりて、梵は最上位を得、萬有を超えて優先主宰の地位を占むるに至れり(シタバタ梵書一三、七、一、一)。

この句に於て先づ注意すべきは從來のタパス説に満足しないことである。その裏面には已に身體的苦行に對する信仰の動搖を示すもので、パンチャウインシャ梵書

自我説

七、六に生主が數多からんことを欲し、黙して彼れの心(mānasa)を念じたと云へる所と相對して梵書思想の漸く精神的に進む經過を示して居ると見ねばならぬ。

次に注意すべきは自我(Ātman)説を提起して本體と現象との關係を説かんとしたとにてこゝに已に梵我論の端緒を開いたのである。尤も自身と萬有とを交互に奉げたと云へるは形式上祭式的説明であるけれども、その精神を迎へ解すれば、萬有が梵より發展し、その終滅するや再び梵に歸すると云ふ義に外ならぬ。即ち世界も有情も梵より生じ、梵に住し(Brahmanisita)遂に梵に還歸して同一我(Sāmatā)となると云ふ意味である。シタバタ梵書一一、二、三に梵がその自體を萬有に與へて現象界となる様子を左の如く説いて居る。

太初に於てたゞ梵のみ存せり(中略)。彼れは神々を作れり。之を作るや阿耨尼をこの世界に、ヴーユ(風)を空界に、蘇利耶(日)を天界に配せり。然るに宇宙には現界よりも一層高きものあり。これに配するには現神よりも尙高き神を以てしぬ。恰もこの世界はこゝに顯現し、この諸神がこれを支配するが如く、彼の世界は彼方に顯現し、彼の神々はそれを支配す。而して梵自身は彼方の半界に隠れ

梵と萬有の發展

名と色

自ら謂へらく如何にして我はこの世界に達すべきかと。彼れは兩部となりてこの世界に入れり。色(rupa)と名(nama)となり。萬物は恒に名を有す。これその名なり。而して名なきものをば人その形によりて之を認識し、指してこはこの形なりと云ふ。これ即ち彼れの色なり。故にこの世界のあらん限り名と色とを以て満たさる。この二は梵の二大變化(adbhava)怪物なり。この變化を知るものは自ら大なる怪物たるべし。この二は梵の二大魔力(vakya)なり。この魔力を知るものは大なる魔力たるべし。

本體が名色となりて現象界に發現すと云ふ教理は已に生主にも通用せられたが(タイテリヤ梵書二、二、七)この引用文の如く整ふて居ない。梵が半界に隠れたりと本體としての梵の現象界以上に位するを示したもので、名と色とによりて顯はれたりとは西洋哲學流に云へば形式名と物質色となりて現象界を組成したと云ふ義である。名色を怪物と云ひ魔力と稱したるは梵の偉力を嘆美した言であるけれども亦この中に暗に後世の世界幻影説(māyā)の種子を伏在して居ると見るとも出来る。次に現象が梵に歸入する様を説いた中で前の我論を一層發展せ

シャーン
ディール
ヤ教

意向

しめて殆ど梵我同一の思想を述べたのは所謂シャーンディールヤ教(Śāṅḍilya vidyā, シャタパタ梵書一〇、六、三)である。

實有(satyā)として梵に歸命せよ。人は意向(kṛtin)によりて形づくらる。この世を去る時の意向によりて未來の生を受く。アトマン(Ātman)を歸命せよ。靈氣は彼れの質なり、生命は彼れの身なり、光明は彼れの形なり、空(無限)は彼れの性なり、意の如く自己を形づくり、疾きこと思想の如く思擇(śikṣā)俱に正しく、一切の香を有し、一切處に遍布し、一切世に貫通す。曾て語ることなく曾て騒ぐことなし。この人(Purusa)はその微細なること粟粒の如く、麥子の如く、黍種の如くまた黍の核子の如し。その金色の光は恰も烟なき炎の如し。而もその廣大なるは天よりも大に、空よりも地よりも大なり、また萬有よりも大なり。彼れは生命の靈なり、我はこれより彼れに向ひ死時この靈に歸入せん。この信を有するものは誠に疑ふ所なし、故にシャーンディールヤは云へり「然り此くの如し」と。

初に梵に歸命せよとは吾人の最終理想を標示したものである。さて未來の生は

吾人の生前の意向即ち悟りによりて定まるべきを述べ、轉じてアトマン (Ātman) に歸命せよとはその悟り工合の標準を示したものである。その意味は個人の胸中に金色の光を放ちて住せる有情の主體たる我は頓て大宇宙を包含して餘りある梵と本性に於て異なる所がない。之を個人的に云へば小にして小なれども之を宇宙的に云へば大にして大であり吾人の自我は即ち梵の自我である。小宇宙の主體と大宇宙の主體は同一であつて光明無邊、遍一切處、平安寂靜の本體である。即ち現象界と本體界とを結び付くる通路は我にして、個人の一々のアトマンが梵に歸して同一我 (Sāmanā) に没するのであると言ふのである。これ實に梵書の最高思想を代表する説であつて已に奥義書に一步を踏み入れた教理と言ふべきものである。

【註】(1) Deussen, Allgemeine Geschichte d. Philosophie, I, S. 210.

第四節 終期 自我 (Ātman)

梵を原理とする教は現今に至るまで印度の思想を支配して居るほど偉大な發達を遂げた。然れどもそれは神學的餘習を存するまゝの梵でなく寧ろ祈禱の精髓

たる觀念的意義を發揮して自我の本性たるアトマン (Ātman; 眞我) と結合した爲めである。換言すれば宇宙的原理と個人的原理とは本質上同一であるとの思想が湧き出て、梵を求むるに自己を通ずる風潮が生じて、初めて梵に哲學的意義生じ來り大原理として動かざる地位を得たのである。若し印度の思索家が神學的の梵以上に更にアトマンの考察を下さなかつたならば到底梵の教義は奥義書ウニシュワドや吠檀多派ワエダナダに見るが如き燦爛たる光彩を放ち得なかつたのである。實にアトマンの考察は印度思想史に一轉機を劃する原因となつたもので、希臘に比すればアトマン以前の哲學はソクラテース以前に相當しその以後はソクラテース以後に相當すると言つても宜しからう。従前の考察は主として客觀界としての宇宙の原理を尋ぬるにあつて、人間をも客觀界の一事象として取り扱つたのであるが、アトマンの考察に來つて人間の主觀的原理を通じて宇宙の太原を見出さんとしたのである。梵我同一説は奥義書の題目であるけれども前節の末に引用した文句の示すが如く、梵書の末期に已に可なり圓熟して居るから、奥義書に進む準備として少しくその起原を考察して置く必要がある。

先づ *Atman* と云ふ字義から調べて見ると勿論自我の義であるけれども、その語源に關しては學者の意見が一樣でない。ポトリンク、ロート兩氏の意は「息する」なる語根に歸し、ヴェーベル氏は「行く」に歸し、グラスマン氏は「吹く」に歸して居る。是等は何れも氣息が原義で之より生靈魂の義となり、遂に自我の義となつたと見る點では同一で而も諸學者の略々一致する見方である。然るに獨りドイセン氏はその推定に反對し、梨俱吠陀に現はるゝアトマンの意義を尋ねるに明かに氣息と解し得べきは只四回で（一に一回、七に一回、一〇に二回）それも新しき部分のみであるから氣息を原義と見るは妥當でないかと考へて別に一説を提出した。それに従へば梨俱吠陀にトマン (*tmān*) と云ふ語があるが十七回も用ひられ *tmānan*, *tmāni*, *tmāne*, *tmāni* などの形で副詞及び自稱代名詞とせられて居る。その用法は大分原始的であるからアトマン (*Atman*) はこれより來たもので「我れ」の語根 *a* (*aham*) のと指示代名詞の *am* とが合して「此の我」と強めた意味で *Atman* となつたのである。故にアトマン思想發達の順序を擧ぐれば初め漠然たる意味で他物他身上に對して自身を意味する語として用ゐられ、これより自身中にて稍々本質的な

る軀幹を意味する語となり更に尙一層本質的な呼吸若しくは心の義となり、遂に眞性質我の意味に用ひらるゝに至つたのであるとして居る。即ち他の學者が呼吸より自我の義に進んだと云ふ推定に反して、初めより自我の義でその發達の過程中に呼吸に到達したと見るのである。氏は之を左の圖式で示した。

Atman (此の我れ)

(一) 身體全部 ↓ (二) 軀幹 ↓ (三) 魂生氣 ↓ (四) 眞性

ドイセン氏の語源説の正しいか否かは尙疑問の餘地があるけれども、その發達の歷程説のいかにも自我觀に對する人間の心理的考察の自然に契ひ且奥義書の見方に合する點に於て語源説以外に尊重すべき假定たるを失はぬ。奥義書に於ける我の五藏説 (*pañcākāśa*) の如き四位説の如き正しく右の順序で説かれてあるのも一面に於て歴史的順序を示すものと解する事が出来る。結局眞性質我の意味に於ける *Atman* に依つて印度の思想界は無上の哲學的好名辭を發見したわけ、從來の如き生主とか造一切者とか乃至梵祈禱等の如き神話的祭式的臭味を脱して正しく物の本質を言ひ表はすに匹適する語を得たのである。ドイセン氏は之

をバルメニデスの存在 (To on) スピノーザの本體 (Substantia) カントの物自身 (Ding-an-sich) スペンサーの不可知 (the unknowable) よりも絶對を言ひ表はすに一層都合よき語だと推讃して居る。

このアイトマン思想發達の經過を尋ねるに、眞性實我の意味に於て大原理とせられたのは梵書の終期以後であるけれども、こゝに至らしむる思想の源流は大分早くより萌して居る。吾人はその流の初めを梨俱吠陀の原人 (Purusa) 思想とそれに關聯する生氣 (prana) 思想とに於て見出すと出来る。先づ原人思想より調ぶるに、この見方は一見誠に幼稚の如きもその思辨の經過を推究すれば已にその中に原理を自己に求め、自我を立脚地として宇宙の太原を類推せんとした見地が現れて居る。即ち身體全部を自我と見、この自我を基として宇宙の原理を人格的に寫象したのが彼の原人歌となつたのである。従つてその小宇宙 || 大宇宙の見解を推しつめて行けば、頓て人間の本性 || 宇宙の本性、従つて個人的實我 || 宇宙的實我梵と進むべき運命に接して居る。そこで原人思想を出發點として心理的考察を進むる時、自然に奧義書の見地に達せねばならぬ方向を示すと言はねばならぬ。

アイトマン
思想發
達の經
過

後那羅延
祭歌及
即現是
思想

果して梵書に於てその跡を見ることが出来る。梨俱吠陀以後の文書にしてこの問題の攷究に力を盡したのは白夜柔吠陀の後那羅延祭歌 (Uttaranirāyaṇa; ヴージャサチーヤ本集三一・一七—二二) と同本集の即是篇 (Iḍeva; 同三二・一一—一二) とでブルシャより進んでアイトマン思想に關聯せしめた代表的のものである。共に白夜柔吠陀本集の附加の部に於て、梵書時代の圓熟せる思想を取りて吠陀中に織り込める祭歌である。前者はまたタイテリヤ森林書三・一三に載せられ、後者は同森林書一〇・二—四に載せられて居る。特に即是篇は最も肝要であるから、今は主として之に依てその思想を見やうと思ふ。

彼れ (Puruṣa) は凡べての世界に於ける神なり。未生の前に於ても母體の中に於ても彼れは已に生れたり、また恒に生るべし。彼れは人間に現在し、一切處に遍在せり (即是篇、ヴージャサチーヤ本集三二・四)。

ブルシャ (Puruṣa) を以て凡ての世界に於ける神としながら特に母體に托して人間に現在すと言つたのは明かに原人と個人との本性の同一を現はさんとしたものであらう。更に一步を進めてブルシャが嘗に萬有及び人間の生理身となるのみな

らず、心理的原動力となることを述べては

彼れは凡ての物の前に生れ、化して萬有となれり。生主(こゝにてはブルシヤ)は子孫と共に身を捨て、十六分となりて三界の光(Agni, Vāyu, Sūrya)に行き亘れり。
(ブーリヤチヤー本集三二・五)

十六分

こゝに十六分とは生理心理の組織たる五知根(眼、耳、鼻、舌、皮)五作根(手、足、舌、生殖器、排泄器)五風(出息、入息、上風、持風、介風)及び心(manas)略して云へば心靈の意味である。

原人が自ら化して個人の靈たるは勿論、神の靈魂たるに至れるを示した句であつて、先きの身體的考察が漸やく心理的に進んだ跡を見るべきであると同時にこの中に萬靈の同一を暗示し居るを觀取せねばならぬ。更に同書には

一切の生界、一切の世界を逍遙し、一切處一切方を遊履しつゝ、彼れ(聖者)は規律の初生(tasya prathamaj)に到達しぬ。彼れは自己の自我を以て彼れの自我に歸入せり(ātmanā ātmanam abhisam viveśa) 同書三二・一。

規律の初生

こゝに規律の初生とは太原か創造神としての垂迹を意味するもので太原たるブルシヤ自身のことである。頌の意味は聖者が四方に巡遊して眞智を磨き、太原を尋

ブルシヤとアトマンの歸

ね當てたるに、個人の靈魂たる自我と宇宙のそれとの同一なるを發見し、自己の靈魂を通じて宇宙の靈魂に歸入したと云ふ義であつてこゝに遂にブルシヤより進んでアトマン思想に到着したのである。勿論茲に謂ふ所のアトマンとは未だ奥義書に所謂眞性實我の點まで進まず、五知根、五作根、五風意の十六分を總括した意味に過ぎぬけれども、尠くも身體の内部に存する靈魂を本質と見た所は、具體的身體を立脚地とする場合に比して數等進歩したと同時に之をアトマンと云ふ文字に移した點に注意すべき價值がある。更に之を一層強めて言つたものには次の如きものがある。

彼れ聖者は天地を經回り、この世界かの方處かの光明界を逍遙せり。彼れは世界の規律の組織を解柝せり。彼れはそれを見たり、彼れはそれと成れり、彼れはそれたりしなり(tad apasyat, tad abhavat, tad āsīt) 同三二・一。

こゝに世界の規律の組織と言ふは萬有の原理の義で聖者がそれを見てそれと成り否元來それであつたとは明かに自己の本性と世界の原理との同一を道破した言である。こゝは奥義書の所謂 Tat tvam asi(汝はそれなり)汝は宇宙の大原理なり

世界の規律の組織

の豫備思想が伏在するものであつてまた同時に後來の大問題たる本性安立の解脱思想が既に萌芽を現はして居るのを看取せねばならぬ。

生氣説

既に斯くの如く即是篇に於てブルシャより直ちにアトマンに向ふ氣勢を示したが尙これを助長するに一階段の見地ありてアトマン思想をして順序的發達を遂げしめ^た。それは生氣 (Prāṇa) 説である。蓋し古代の思索家が内觀の第一歩として具體的人間を觀察の立脚地としたけれども、思想の進むに従つて身體が人間の本質にあらざるを感ずべきは自然の數にして之より一層進んで本質的のもの^を求むることゝなれば先づ生理活動の必須的條件たる呼吸に着眼すべきもまた自然の數である。已に梨俱吠陀の早き時期に於てブラーナ (Prāṇa) を靈魂の意味に用ひたことは前篇死後の運命の章に於て述べた所であるがブルシャより發したる内觀的考察法の進むに従つて遂に之を宇宙の大原理と見做すに至たのも敢て怪むに足らぬ所である。阿闍婆吠陀に於て之を太原の一としたのもこの過程中の見方を示したものであつてシタバタ梵書一・一六、一七に「生主はブラーナなり何んとなればブラーナは萬有なればなり」と云つたのもこの見地を示したも

運載者

のである。殊にタイテイリヤ^{アッパヤガ}森林書三・一四は之を説く代表的文書である。簡を欲して二頤を擧ぐることにする。

運載者として彼れは運載せられながら自身を運載せり。彼の^一神 (Prāṇa) は萬有に入り亘れり。彼れはその重荷 (身體) を運ぶに勞を感ずる時その荷を去つて獨り故郷に歸る。

彼れは生死の原因なり彼れは運載者と呼ばれ又守護者と呼ばれる。眞に彼を運載者として認識する者は既に運載せられたるものなり。運載せられつゝ自ら運載せん。

これ即ち唯一の世界的ブラーナが萬有に行き亘りて有情の主體となれるを示した句であつて、有情は現象的には種々に分れ居れどその本性同一にして、死すれば同一氣 (prāṇa) に歸することを述べたものである。正しく奥義書に於ける小我 (jīvatman) が大我 (paramātmān) に歸する思想の先驅を有せるもので特にこれを運載者として知るものは已に運載せられたりと云へるは即是篇にて彼れを見るものは彼れと成ると云へると同じく已に *Int'ram asi* 汝はそれなり) の型をなして居る。

若しそれブライナとアトマンとを關聯せしめた文書を擧ぐるならばシャタパタ梵書四・二・三一に曰く『かのウクディヤ(ukhilya)の供養は不可説の生氣なり(aniruktah prāṇi)は彼のアトマンなり、何となれば不可説の生氣はアトマンなればなり。而して彼れの生命(ātmā)なり……』と例の祭式的外皮に蔽はると雖も定義し得ざる最上の生氣をアトマンと云へるは、已に生氣より進んで實我思想に移らんとせるを示すと言はねばならぬ。

かくの如く人格本位の觀察はブルシャ(原人)を第一步とし、生氣を第二步として着々向内的實我思想に進めると同時に一方には之を外に推廣めて向外的に宇宙の原理とし、現象界のブルシャ、實在界のブルシャ、個人的生氣宇宙的生氣と各々その要を盡すに至つた。若し更に一進して生氣若しくは靈魂(十六分)を可能ならしむる最終根本を尋究するに至らば正しく不可説不可見の眞性實我のアトマンに到達して直ちに之を宇宙我と見る奥義書の見地を開くべきは自然の勢と謂はねばならぬ。彼のシャーンディルヤ教本章第三節參照に於てアトマンを小よりも小としながら同時に大よりも大なりとしたのも、正にこの見地に立てる表明である。

人格的の本
位觀察の
歷程

奥義書に至りてアトマン哲學が一瀉千里の勢で進んだのも決して偶然ではな

い。

然るにこゝに問題となるのはかくアトマン(我)の思想は寧ろ心理的考察の結果として生じたるに、いかにして神學的考察の結果たる梵と結合して梵我同一説を生じたかと云ふとである。理論的に云へば梵の觀念的意義と自我思想と容易に結んだのであると云ひ得れども文書の上よりすれば、生主が梵に移りたる経過に比して梵の思想より我の思想の生じた経過は明白でない。こゝを以てオルデンベルヒ氏の如きは梵の思想と我の思想とが各々獨立に發達して兩者その頂點に達して相結ぶに至つたのであると推定して居る⁽²⁾。

思ふに獨立の思潮と云ふほどでなくとも、梵は祭壇哲學の產物として、アトマンは心理哲學の產物として、相交渉しながらも、多少異なる道を辿つて發達したるに、一方に於て梵は宇宙の原理として動かすべからざる名稱となり他方にアトマンの思想勢力を得て、工合能く之を結び附け所謂梵とは實質的に云へばアトマンに外ならぬと説くに至つたものであらう。何れにしても梵書の終期に至れ

梵我同一
説の生理
的由

ば已に梵我同一説の萌芽の出たのは彼のシャーンディールヤの教義に徴して疑ふべき餘地はないのである。

以上述べたアートルマン思想發達の徑路を極めて簡単に圖表すれば左の如くである。

(個人的原理)

(宇宙的原理)

身體

原人(Purusa)

生氣

世界的生氣

心(十六分)

世界的靈魂

眞我

我(Ātman) = 梵(Brahman)

而してその根柢となる考察は小宇宙(microcosmos) || 大宇宙(macrocosmos)の主義である。

【註】(1) Denssen, Allgemeine Geschichte d. Philosophie, I, S. 385—388.

(2) Oldenberg, Buddha, S. 30—31.

第五節 輪廻説の起原

今將に奥義書時代に入らんとするに當りて尙茲に一の攷究を要する問題がある。即ち輪廻(samsāra)の思想の起原である。輪廻とは流れ廻る(samsāra)の義で、死後靈魂が生前の所行に應じて相當の境界に生を受け、その果報盡くれば再び他に轉生し永久止むとなしとの信仰を云ふ。こは奥義書以降印度の共通信仰となつてこの問題の解決を以て凡べての宗教、哲學の最終目的とするに至つた。所謂解脱(mokṣa)涅槃(nirvāsa)不死(amṛta)無上界(niṣkreyasa)など、云ふものもつまりこの輪廻の境を脱却して永久の寂靜に到達し得ることに外ならぬこととなつた。佛陀が出家せられたもこれが爲めであり、耆那の起れるもその爲めである。數論の發生も輪廻の境から解脱を得んが爲めであつた。特にマヌの法典などに至れば法律的意味に於て輪廻問題を取り扱ふに至つた。然らばかくまで深く且つ廣く行はれた輪廻思想はいつ頃より初まつたかと云ふに學者の見解種々であるけれどもその起原は梵書時代であると見るが最も至當らしい。先きに述べた如く梨俱吠陀一〇、五八に於て死したる魂を呼び返へさんとして趣きたる場所を數多く擧げたるは、一應輪廻の思想あるかの如きもその逝きたる魂が他に轉生する考が見え

輪廻説の起原

アートルマン思想發達の圖表

ぬ限り未だ所謂輪廻思想があつたとするわけに行かぬ。たゞ梨俱吠陀一、一六四、三八に

不死のものも死すべきものと同族となりて自性(Svadhū)に纏はれて彼方此方に向つて遊行す。この二は常に存して而も異方に向ひて遊行す。而して一は之を認め他は之を知らず。

とあるは一見輪廻思想の發表の如くであつて現にポエートリンク氏の如きこれを生死の二つが相關聯して流轉すと云ふ思想と解し、輪廻説の面影を傳ふと論じて居るのである。⁽¹⁾然れども大體の意味が不明確で解釋の仕方によりては他に別の意味にも取ることが出来るから必ずしも然りとする事は出来ぬ。大體に於て梨俱吠陀時代には未だこの思想がなかつたと見るが至當で、たとへあつたとしたとても眞にその種子に過ぎなかつたと言はねばならぬ。然るに奥義書時代となれば輪廻思想は初めより可なり圓熟して居て、到底其時代に新に起れる教理と見做されぬ底のものになつてゐる。この點より察すれば概括的に考へても梵書時代に起原を置くを適當とせねばならぬ。殊に不完全ながらも之を明言した所

があるに於ては愈々之を正當とせねばならぬ。蓋し梨俱吠陀時代に於ては未だ人間の主體に關する考察が充分でなかつたに反し、梵書時代となれば前節に述べた如く漸く人格の中樞を定めんとする風が起りたるを以て死後の運命に關してこの事あるも敢て怪むに足らぬ所である。先に擧げたナチケータス物語に於て彼れが死神に求めた要求の中に再生を免るゝ方法の一個條があつたがその再生とはつまり更生流轉の義に外ならぬ。殊にシヤタバ梵書一〇、四三、一〇には正確なる智識によりて神事を行はざるものは死後再びこの世に生れ屢々死の餌食となると説いて明かに生死更換の輪廻思想を述べて居る。梨俱吠陀では神(Deva)と祖父(Pitri)との區別を認めながらも、動もすれば混同したる傾向あるに反し、梵書にはこれを區別し、天道(Devayāna)と祖道(Pitryāna)とを別に見たのも恐らくその祖道を以て再びこの世に生を受くる境と見た爲めであらう。又輪廻説と相關聯して離る可らざる業説(Karma)即ち生前の善惡業が何等かの形式に於て作業者に纏綿してその償却を享くるまでは離れぬとの思想も、教理として完成したのは奥義書時代であるけれども漠然たる考として同じく梵書に於て説かれてある。シヤタバ

タ梵書一〇、四、三に曰く

諸神死を恐れこれを避けんが爲めに他の神に祭を奉げぬ。されど何の靈驗もなかりき。こゝを以て生主彼等に教ふるに一の祭を以てせり。その祭に於ては祭壇の石を以て符徴的に種々の形を表はして式を行ふ。これに由りて諸神皆不死を得たり。然るに死神怨みて曰く、若しかくの如くならば遂に一切の人も亦不死たるに至らん、何を以て我が領分とするかと。諸神その意を諒し彼に對して曰く、爾後身相を脱したるものゝみ不死に入るべし、凡そ不死を得るには智と行とに由らざる可らずと。

こゝに智と行と云ふのは祭式に關する智行であるけれども、既に人の業力を認めて以て再生解脱(不死)の因としたことは明瞭である。而して已に一度この思想に到着する時は業行によりて之に相當する生活を受くべきは自然に想像し得る所であつて、同じくシャタパタ梵書一〇、四、三、一〇に明かに見えてゐる。

善をなす者は善生を受け、惡をなすものは惡生を受くべし。淨行によりて淨たるべく、汚行によりて汚たるべし。

更に之を梨俱吠陀以來の地獄、天國の信仰に關聯せしめては次の如く論じて居る。「死者がこの世を去るや二道の火焰の間を過ぎ行き、惡人は即時に焼かれ善人は害を受けずして通過し祖先若しくは日神に到る」(シャタパタ梵書一、九、三、二)又「善人は天國(svarga)に至りて妙樂を受くれど惡人は那落(naraka)に至りて諸の苦患を受く」(シャタパタ梵書一、六、一)「死後靈魂は天秤に懸られて善惡の業を量られそれに應じて賞罰せらる」と、勿論斯くの如きは嚴格なる意味に於て輪廻説と調和し難き點をも含んで居るけれども、後に天國より地獄までを輪廻の範圍と見た材料を供給することを見逃してはならぬ。然し屢々云へるが如く梵書は組織的教理を述べないのでないから輪廻問題に於ても總じて斷片的で諸問題を盡して居らぬ爲め、輪廻の境界の種類や業に對する賞罰の期間、靈魂の往返の有様、殊に輪廻説と離るべからざる解脱問題などに至れば凡べて不明瞭を免れぬ。この點は奧義書に至つて初めて補はれたのである。「要するに輪廻思想は梵書時代に大體の基礎を堅め、奧義書に至つてその骨組みを終り學派時代に完成されたと云ふことが出来る。以上は文書に表はれた材料を主としての説明であるが更に進んで此信仰は如

何にして印度に生じたかと云ふ問題となれば、學者の間に種々の意見がある。蓋し希臘にもピタゴラス、プラトーンなどが輪廻説を主張して居るけれども、印度の如く固執的でない上に、種々の證據からしてピタゴラスの思想も印度邊りの影響を受けた結果と信ずべき理由もあり、頓て印度は此思想の本家とも見らるべきほどであるから、諸學者のその起原を知らんとしたのも敢て無理ならぬこと、云はねばならぬ。佛蘭西のボルテア (Voltaire) 氏は之を印度の氣候に歸して印度の熱帶地方では健康上の關係より肉食を禁じた結果、動物崇拜となり自然に動物界は人界と伴屬的關係を有すとの感想を抱き、遂に一步を進め個人的生存を動物に結合してその間を轉生すとの信仰に達したのであると言つて居る。然れども動物崇拜は未だ輪廻思想の起らぬ梨俱吠陀時代にもあり、また印度人が熱帶圈内に入り輪廻思想の圓熟した後にも尙必ずしも肉食を禁じなかつたことを思へば、氏の説は先づ類推の事實に於て間違つて居ると言はねばならぬ。次にバルテレミサンテレーア氏 (Barthélémy Saint-Hilaire) はボルテアの説を駁して遂に之を數論學派特有の信仰に歸したが、この説も時代の錯誤を免れぬ。何となれば種々の證據

ボルテア氏の説

バルテレミサンテレーア氏の説

ガルベ氏の説

上數論派の組織は古奥義書の後に出來上つたものである。然るにガルベ氏 (Gambier) はガフ氏 (Gough) の意見を繼いで之を以て原始土人の信仰がアリヤ人種に移つた結果であると信じて次の如き理由を擧げた。野蠻人の死後の問題に對する思想を研究して見ると何れも移生の信仰を持つて居る。メキシコのトラスカン人は貴族の魂は死後美音鳥に化し、平民の魂は蛇、蜂、玉虫等の下等動物となると信じ、南アフ리카のズル (Zulu) 人種は靈魂が蛇、土龍、蜂となるなど、信じ、ボルネオのダヤカ人種は靈魂は水氣を帯びて血の如くなりて木幹に安住するものと信じ、ポーハッタン人種は會長の魂は啄木鳥となると信じて之を殺さない習慣となつて居る。此等の例に依て推察すると印度の原始民族も必ずこの種の移生説を信じて居たに相違なかるべく、之がアリヤ人種に影響して神學者に採用せらるゝに及んで遂に輪廻説になつたものであらうと言つて居る。⁽²⁾

此説は勿論眞に假定説であつてこれ以上に證明する手段がないけれども吾人は更に業説の起原も同じく下層信仰にあつたこと、照合して之を認容せんとするのである。業の本質に關しては後世の學派に異論があるけれども、之を以て生

業説の本質

心理的組織即ち生命に依附する潜勢の如くに見た點だけは異論はないやうである。佛教の説一切有部などでは之を無表色なりと言つて一種物質的の力と見た位である。これが哲學的教理となつたのは前述の如く奥義書時代でもブリハドアーラマヤカ奥義書では未だ秘義としてある位であるけれども、吾人はこの起原的思想を以て阿闍婆吠陀にあると信ずる。阿闍婆吠陀では有意的に若しくは無意的に犯した罪が相當の罰を來たすと考へ、之を去らんとする呪文を出して居るがそれに従へば罪を以て宛然物質的の存在の如くに見做し、甚しきは他人の犯した罪までも傳染することがあると見て居る。例せば次の如きものがある。

罪よ若し汝にして我を捨てずば余は汝を十字街上に捨てん願くは他人に隨從せよ(六、二六、二)。

若し余が醒めながら或は眠りながら罪を犯せしならば已生未生のものよ、木柱(の縛)より脱するが如くに余を許るせ(六、一一五、二)。

勿論かくの如きは甚しき幼稚の思想であるけれどもこの中に(一)犯したる罪の餘勢が何等かの形で殘留すると(二)その罪は人を縛して必らずや相當の罰を與へ

業説の二條件

輪廻説と業説

印度に於ける輪廻説の完全なる理由

ることゝの業説の二條件が具備せるとを容易に觀取し得られる。若し之を更に擴充して善惡の一切業に適用し、自我の同一なる考に基いて個人の責任を明かにする爲めに三世に及ぼせば、正さしく所謂業説となるべきである。而して阿闍婆吠陀は下層信仰を代表するを以てまたこの中に土族の信仰も混入したるべく従つて此信仰も或はもと土人の信仰であつたかも知れぬ。故にガツフ氏やガルベ氏の輪廻思想の起原説と吾人の業説の起原説とを結び付くる時は、輪廻轉生善惡業果説が初めたとへ土族の信仰にあらずとするも、尠くも下層信仰より發達したものと推定して間違なからうと思はれる。奥義書に於て屢々輪廻説を以て王族が傳へた教理で、嘗て婆羅門族の知らぬ所であると公言してあるのも恐らくこの消息を示すものであらう。然らば進んで種々の蠻人に移生の信仰ありながら何故に獨り印度に於てのみ立派な輪廻説の組織を見るに至つたかの根本理由いかにと云ふに、吾人は之を以て全く梵書の終期に發した我(アイトン)の考察と結び付いた爲めであると信ずる。抑々我の考察は生命の本質に對するものに外ならぬが、經驗上人類に生命あるが如くに他動物にも生命がある。然らば我等の生命と動物の生

命との間に本性上別に區別はないと言ふことも容易に氣付き得べき所である。而して凡べての生物即ち有情は必ず肉體的に死滅せねばならぬに反し、その生命の本質たる我體アトマンは常住なるを以てそは何處にか肉體の依托處を求めねばならぬと言ふことも自然に思ひ浮ぶべき所である。かくてこゝに若し移生説や業説の思想入り來らば、當然そは業に應じて他の肉體而も種類の異なるものにも移生すとの結論に達すべきである。言ひ換えて見れば同一本性の我が人間、動物等種々の境に分れるのも業による移生に外ならぬので、而も諸有情悉く肉體的に生滅する所を以て見ればその我が種々の境を循環せねばならぬとの流轉説の結論となつて來るのである。この意味に於て輪廻説は下層信仰と上流の哲學的考察とが結合した產物であつて印度に於て他國に見ざる固執的のものとなつたのも印度の思想界が梵書の終期以降我論を中心として發達したからである。

【註】(1) Boehlke, Geschichte d. Wiss., 23. April, 1893.

(2) Garbe, Sankhya Philosophie, S. 172—180.

第三篇 奥義書 (Upanisad)

第一章 總說

一、奥義書の地位

思想進歩の理由

一、奥義書の地位 梵書の哲學思想は凡べて祭式の説明中に混在し、不純の上に断片的であつた。根氣よく之を拾ひ集めて適當に連絡して僅かに思想發達の體系を摸索し得るに過ぎなかつた。然るに時勢漸く進み最早祭式至上主義を以て識者の満足を買ひ能はざるに至るやこゝに表裏顛倒して祭式の説明は寧ろ第二位に下り、哲理の攷究自身が表面第一位に表はるゝ様になつた。蓋しこゝに至れる所以は一面よりすれば梵書時代の出來事と信すべき大戦亂も止みて、比較的に教權の束縛少き刹帝利の人々が思想上の事項に熱注し得る餘裕が生じた爲めて、他面よりすれば輪廻思想興起の結果、祭式の果報たる生天の樂も究竟ならずと信ぜられ、永世の解脱を求めんとした爲めである。而して印度思想は已に梨俱吠陀時代より主知的傾向を有して居たが、こゝに來つて明白にその特質を發揮して哲理の攷究に基く大悟を以て解脱の唯一手段と見做すに至つたのである。奥義書と

稱する文書は實にこの時勢の産物で而も其發達の經過を示す唯一の材料である。若し夫れ哲學的價值よりすれば吾人はこの中にプラトーン、スピノーザ、カントなど、呼應する思想を見出すとが出来る。然らば奥義書の聖典的地位いかにと云ふに、梵書の最後に通例阿蘭若書(Aranjika)森林書と稱する章がある。例せばアイタレーヤ梵書にアイタレーヤ森林書あり、カウシータキー梵書にカウシータキー森林書あり、タイテリヤ梵書にタイテリヤ森林書ある類である。サーヤナ(Sāyana)はアイタレーヤ森林書の註釋に於て之を森林生活(vānaprasāna)を規定する章なるが故に森林書の名ありと解し、オルデンベルヒ氏はその教義秘密にして弟子に授くるに人里離れた森林の幽居に於てしたるが故にその名を得たりと解した。何づれにしても前の部分たる梵書よりは餘程哲學的に進める思想を網羅したものである。奥義書は實にこの森林書の最後に屬する部分である(但し沙磨吠陀に屬する奥義書は森林書の媒介なしに直ちに梵書の最後に附屬する)。故に廣き意味に於て而も靜的に觀察すれば森林書は勿論、奥義書も梵書の一部を形成するものでそれ自身獨立の文書でないといふことも出来る。註釋家は梵書の内容を

森林書

梵書の
内容
と奥義
書

以て儀規(vidhi)釋義(arthavāda)吠檀多(vedānta = veda + anta)吠陀の終の三部門よりなると説いたが、文書の部分よりすればその吠檀多と云ふのは奥義書を意味するのであるとするのが通例の見方である。即ち之を圖表すれば左の如くなる。

- 一、儀規(vidhi)
- 二、釋義(artha vāda)
- 三、吠檀多 || 奥義書(ウパニシャッド)

何故に梵書は斯く編輯せられたるかの理由に關しては之を教課の順序によるとするは通例の見方である。即ち師が弟子に教ふるに當りて初め狹義の梵書にて儀式の行法意義を授け、更に森林書に於て儀式に關聯して而も實際的儀式以上の秘義を授け、最後に吠陀學習の終極として即ち吠檀多として哲學的の奥義を教へたのである。いかにも諸文書完成以後の教授はこの順に據つたに相違はあらずまいけれども之を歴史的に考察すれば、その編輯の仕方は頓て歴史の順を示すもので、大體上狹義の梵書より森林書、奥義書と發達したことを示して居るのである。即ち狹義の梵書と奥義書との間には製作上年代の相違ありて若し梵書の年

奥義書
發達の
順序

奥義書
製作
年代

代を夜柔吠陀を含めて紀元前千年より七百年位とすれば奥義書の古き部分は七百年より五百年位までと漠然たる見當をつけることが出来る。廣き意味の吠陀を知と行とに分けるとすれば狹義の梵書略證書も同じは實行的部分(Karma kānda)に屬し、奥義書はその知的部分(Jñāna kānda)を代表するものである。吠陀學習の終分たる意味の吠檀多なる奥義書は遂に吠陀の極意の意味に取り扱はるゝに至つたのも決して怪むに足らぬ所である。ドイセン氏は奥義書以前の文書を凡て舊約書に比し奥義書を新約書に比して居るが、誠に當を得た比説で新約書が舊約の律法的精神を脱化して倫理的に淨化した如くに、奥義書は梵書の祭式的臭味を脱して哲學的に淨化したものである。

二、奥義書の名義　　ウバニシャッドの名義は疑ひもなく upa + ni + sad (近く坐す)の合成語として「近坐」「侍坐」の義である。これは坐する意味の *ni* より來たとする字源説で歐洲學者の大略一致する見方であるけれども、印度の學者間には從來この説は餘り用ゐられて居ない。シャンカラは之を「亡ぼす意味の *ni*」から來たものとして奥義書の教義は人の煩惱と盲暗とを破りて眞知を與ふるが故にその名ありと説き、或

三奥義書
の名義歐洲學者
の説印度學者
の説

は「近づく」を意味する *ni* より出たものとしてウバニシャッドによりて梵の智識吾等に近づき、吾等之によりて梵に近づき得るが故にと説いて居る。されどかゝる字源説は附會的俗説字源(Volksetymologie)で奥義書は實際かゝる性質のものであるから之に合せしめん爲めに案出した説であつて到底言語學的に眞實なりと言はれぬ。されどまたマクスミュラー翁やドイセン氏の如く印度の學者は嘗て坐する意味の *ni* の字源に思ひ至つたことがないと断定するのも當を得ない。現にナラーヤナ氏(Narayana)がマヌの法典六、二九の註釋に奥義書は坐しつゝ讀まるゝものなりとの意味を述べて居る。然らば單に侍坐を意味するウバニシャッドが何故に聖典の名稱となりたるやと云ふに、之に關するドイセン氏の推定は最も要を得て居る。氏謂へらく、侍坐、近坐は會座(Parisad)集座(samśad)などの反對に肝膽相照らすの對坐にしてその目的は餘人に知らしむべからざる秘密教義を教ふるにある。之よりして遂に手段は直ちに目的たる秘密教義の名稱となり、秘語、秘義、秘書など、數段の意義は移つて聖典自身の名となつたのである。⁽¹⁾

誠に事實上奥義書は秘教として秘密に取扱はれた證據が奥義書自身の中に澤

奥義書の
秘義

山ある。二三の例を擧ぐれば一年間同住し且つ將來師となる目的を有する直弟 (Antevasin) にあらざればこれを傳ふべからず(アイトレーヤ森林書三、二六、九)唯長男のみにこれを傳ふべし(チャーンドーギヤ奥義書三、一一五)自己の戒行を全ふせざる者はこれを誦すべからず(ムンダカ奥義書三、二、一一)子若しくは直弟にして而も離欲の者にあらざれば傳ふべからず(シュウエーターシユタラ奥義書六、二、二二) マイトライヤニールヤ奥義書六、二、九)等その他斯くの如き注意は擧げて數ふべからざる程である。又奥義書の中ウバニシヤツドの異語同義として屢々秘密 (rahasya) の語を用ゐ、ウバニシヤツドに斯く云へりと云ふべき代りにラハスヤ (rahasya) に斯く云へりなど説き、また秘密教義 (guhya adeshah) 最上秘密 (paramam ghyam) などの形容語を以てウバニシヤツドを言ひ表はした句もある。事實に於てウバニシヤツドは斯くの如く秘密に授受せられたのであるから、之を近侍と呼びて教義そのもの、従つて聖典そのものを意味するに至つたのも決して怪むに足らざる用語と言はねばならぬ。

三正統奥義書 奥義書の總數は幾干あるか明白には分らぬ。原則よりすれば梵書と同じく吠陀の各枝派に一本づゝあるべきなれど已に隠没したのもあり、ま

正統奥義書
奥義書の
數

た後世の偽作もありて到底單純に原則通りには行かぬ。バルト (Barth) 氏は二百五十種を擧げ、ヴェーベル (Weber) 氏は二百三十五種を擧げて居る。その中にはアラ (Allah) ウバニシヤツドの如き回教の教理を述べたものもあれば近頃新發見のウバニシヤツドもある。そこで奥義書を研究するには新古正系傍系を分つ必要がある。概して云へば三吠陀に屬するものは比較的、古く枝派の所屬も明かであるけれども、阿闍婆吠陀に屬すと稱せらるゝものは年代も新らしく所屬の疑しきものが多い。そこで古き三吠陀に屬するものを正系とし、阿闍婆吠陀に屬するものを傍系と見るがウバニシヤツド學者一般の見方で、つまりウバニシヤツドと云へばこの古きものを意味するに外ならぬ。古き奥義書にして現存するものは十一種ある。圖表すれば次の如くである。

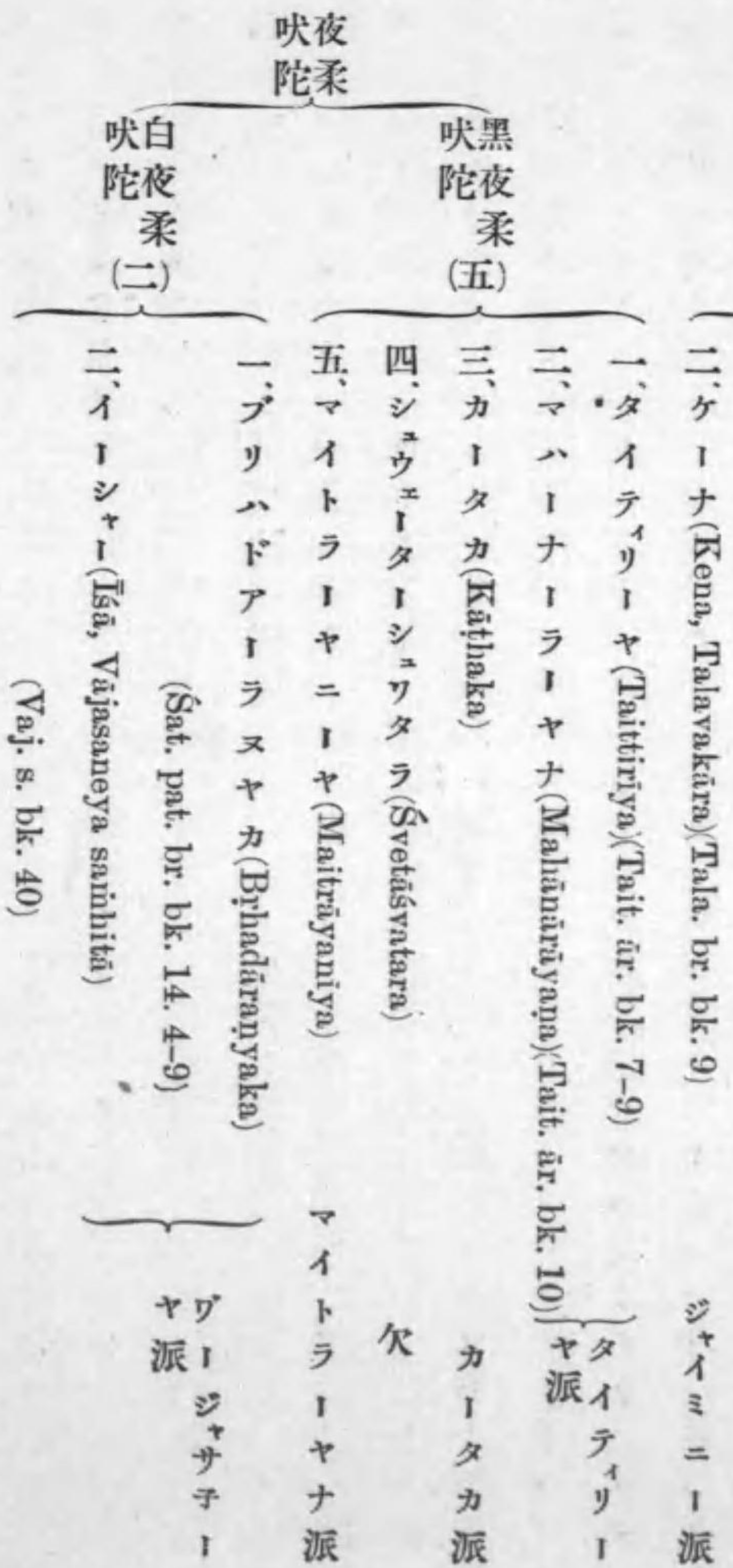
(所屬本典)

(奥義書名)

(所屬枝派)

- | | | |
|---------|--|----------|
| 梨俱吠陀(二) | 一、アイトレーヤ (Aitareya) (Ait. ar. bk. 3-4) | アイトレーヤ派 |
| | 二、カウシータキ (Kausitaki) (Kaus. ar. bk. 3) | カウシータキ派 |
| | 一、チャーンドーギヤ (Chândogya) (Chând. br. bk. 3-10) | チャーンデイン派 |

沙磨吠陀(二)



ドイセン氏は是等の内容を稽查して左の如く年代順を定めた。
 ブリハドアーラヌヤカ奥義書(白夜)
 チャインドーギヤ奥義書(沙吠)

吠陀

白夜柔(二)

黑夜柔(五)

タイテリリーヤ奥義書(黑夜)
 アイタレリーヤ奥義書(梨吠)

カウシータキ奥義書(梨吠)

ケーナ奥義書(沙吠)

カータカ奥義書(黑夜)

イーシャー奥義書(白夜)

シウエーターシウタラ奥義書(黑夜)

マハーナーラーヤナ奥義書(黑夜)

マイトラーヤニーヤ奥義書(黑夜)

散 文

韻 文

散 文

但し注意すべきは、以上は一應の順序に過ぎずしてその實同一奥義書と雖も必ずしも同時に製作せられたものでないことである。殊にブリハドアーラヌヤカ又はチャインドーギヤの如き大部のものとなれば、數多の思潮が集まり數代を経て現在の體裁を得るに至つたのであるから、同一奥義書中にも互に調和し難き説を含むことは珍らしくない。所詮嚴密なる比較年代を定むるには各奥義書に現は

四、阿闍婆吠陀新奧義書の特色

るゝ個々の思想を比較して整理する外に道がない。たゞ大體如上の順序を以て歴史的發達の次第を定めたのみである。

四新奧義書 次に阿闍婆吠陀に屬する奧義書を見るに種々の點に於て古きものと餘程趣きを異にして居る。何れも梵書より引き續ける産物でなく、寧ろ個人若しくは小團體の間に行はれた説を神聖にせんが爲めに奧義書の名稱を附したに過ぎぬ傾きがある。従つて阿闍婆吠陀自身とも直接の關係なく、只表面上之に屬すと稱してその地位を固めんとしたに過ぎぬ。思ふに古奧義書が形式的に略々完成して最早新しき思想を取り入るゝ餘地なき以後に製作せられたものが比較的系統正しからざる阿闍婆吠陀に隠れ家を求めんとした結果に外ならぬのであらう。従つて前の十一種以外の凡ての奧義書は全部表面上この部類に屬すとせねばならぬ。しかしムンダカ(Mundaka)ブラシナ(Prasna)マインドウィクヤ(Mandūkya)等二三を除いては吠檀多派の權證者たるバーダラーヤナ(Badārāyana)並びにシャンカラ(Śaṅkara)によりて認められて居ない位で、正統奧義書の研究には大なる價值を有しない。總じて新奧義書の特色は學派的着色を帯び、組織的教義を主張せるに

新奧義書の特色

新奧義書の五類

あるけれども、是等は古奧義書の思想が漸く分化し行く歷程を示すものであるか、將た已に成立した學派の影響を受けた結果であるか明でない。恐らく兩者相混ぜるものと見るのが穩當の推定であらう。ドイセン氏はその六十ウパニシャッドの譯に於て最も普通に印度の奧義書集に現はるゝもの三十九種を擇び、而も之をコールブルーク氏(Colebrooke)ナーラーヤナ氏(Nārāyaṇa)に則りて五類とした。

一、純吠檀多主義(九種)古奧義書の思想と餘り異らぬ説を述べたるもの
 (1)Mundaka (1)Prasna. (11)Mandūkya. (四)Garbha. (五)Prāṅgnihotra. (六)Pinda. (七)Ātma. (八)Sarvopaniṣatsūtra. (九)Garuda.

二、瑜伽主義(十一種)禪定修行によりて太原に參せんとするを主張したるもの
 (1)Brahmaśāstra. (1)Kṣurikā. (11)Cūlikā. (四)Nādaśāstra. (五)Brahma śāstra. (六)Amṛta śāstra. (七)Dhyāna śāstra. (八)Tejo śāstra. (九)Yogaśāstra. (10)Yogātattva. (11)Hansa.

三、遁世主義(七種)遁世即ち sannyāsa の主義に依り解脱し得べしと主張するもの
 (1)Brahma. (1)Sannyāsa. (11)Āruṇeya. (四)Kaṇṭhasūtra. (五)Parama hansa (六)Jābala.

四、濕婆主義(五種)太原を濕婆(Siva)神として人格的に寫象しその信仰に於て解脱せんとするもの

(一) Atharvāsīrā (二) Atharvāsīkhā (三) Nīlarudra. (四) Kālagīrudra. (五) Kaivalya.

五、毘濕笈主義(七種)太原を毘濕笈神とするもの

(一) Mahā (二) Nārāyaṇa. (三) Ānubodha. (四) Nīsinha pūrvatāpanīya. (五) Nīsinha uttaratāpa nīya. (六) Rāma pūrvatāpanīya. (七) Rāma uttaratāpanīya.

是等の奥義書は大抵學派時代に屬すべきものであるからこの篇ではたゞ名稱のみを擧ぐるに止め置く。

五、奥義書集 印度に於て奥義書全集と稱すべきものに二種ある。五十二種を集めたものと百〇八種を集めたものとである。此中五十二種は印度學者の間に承認せられた定數であつたらしく、かのシヨベンハウエル氏の讀んだウプナカット(Oupnek'hat)の原本も五十種を包含して居る。大抵印度學者は五十種内外を以て重要奥義書を盡すと信じたらしい。百〇八種を收めたムクタイカー集(Muktika)は主

五、奥義書集

ムクタイカー集

として南印度にて用ひらるゝ集成で、或は南印度では百〇八を神聖なる數として之に合せしめんが爲めに案出した集録であるかも知れぬ(百八の名稱は六十ウパニシャッド五三五―五三六を見よ)。

ドゥペロンの譯本

奥義書の譯本にて最も古きは佛國のアンケテイド・ンロン氏(Anquetil Duperron)が一八〇一年に出版した羅典譯の所謂ウプナカット(Oupnek'hat)集である。こは一六五九年にモーグル帝國の皇子ダーラー・シコー(Dara Shukoh)が監督となり多くの梵語學者を集めて梵語よりペルシヤ語に譯したものをドゥペロン氏が一七七五年に發見して羅典譯にしたものである(外に氏に佛譯もあれど未出版に了つた)。この譯は重譯の事とて甚しく濫昧であつたけれども相當に學者の注意を惹き、就中シヨベンハウエル氏の如きは殆ど聖書として愛讀した。氏のウパニシャッドの知識は全く之に基くものであつて之に依つて氏がいかに安慰を得たかは左の言にても能く分る。

そは(奥義書)世界に於てあり得べき最も價值あり且つ卓越せる書なり。そは余に取りては生前の安慰なりき、而してまた死後の安慰たるべし(Parega und Parali-

シヨベンハウエル氏の奥義書に對する賞讃

Pomona. II. s. 424.)

されど何分にもド・ペロンの譯は不完全にして意味の通ぜざる所も多かつた爲めにシヨペンハウエルも之を原典より知らんことを熱望し、全世界に於てウプニカートを原典より研究するほど利益ある高尚なる事業なしとまで絶叫したのである。この結果として十九世紀に至つて歐洲の印度學者が熱心に奥義書の原典を研究し、可なり完全なる譯書の刊出を見るに至つた。その中最も完備せるはシヨペンハウエル氏の門派ドイセン氏の六十ウパニシヤツド (Sechzig Upanisad des Veda) とマクスミユラー翁の東方聖書中の譯とである。前者は十一種の古きものと、三十種の新しきものと、更にウプニカートのみにありて、他の集録中に見えざるもの十種とを合せて六十種を獨譯したもので、後者は主として吠檀多經 (Vedānta sūtra) を研究するに必要な奥義書十二種、即ち古きものよりマハーナーラーヤナを除去し、新しきものよりムンダカとブラシナとを加へて英譯したものである。即ちマクスミユラー翁の譯書は萬人の認容する正統奥義書のみで、ドイセン氏の方は更にウパニシヤツド思想の發達に關係ありと認められたる部分をも攝取したのであ

ドイセン
マクスミ
ユラー翁
の譯本

る。

六、奥義
書思想の
原動力

六、奥義書思想の原動力 上來數項に涉りて奥義書の形式的方面を叙述した。尙本論に入るに先ちて奥義書思想の依つて來れる當時の思潮界の形勢を一通り考察する必要がある。そは奥義書は形式上梵書の一部で、正しく婆羅門教の産物でありながら動もすれば非婆羅門的鋒鏘を顯はすものがあるからである。これを事實に就て検査するに、先きに述べた如く、婆羅門主義の特色は吠陀の絶對的權證、祭式の萬能力、婆羅門の絶對的尊貴の三大綱領に歸するに對し、奥義書は大體に於て之を認容しながらも、その思想高潮に達し、^{アイトヤン}我の真相を説く段となれば寧ろ之を否定する傾きがある。先づ吠陀の權證を否定した例を挙げれば、チャンドーギヤ六、一に從へばアールニ (Arūni) の子シウニタケイト (Vetakein) が十二年間師の許にありて凡べての吠陀を學び盡したるも、^{アイトヤン}我に關しては何事も知る所がなかつたと言ひ、同七、一に從へば婆羅門ナーラダ (Nārada) が軍神サナトクマーラ (Sanat-kumara) に自己の學習した知識の種類を擧げて四吠陀以下十六種を擧げたるに、クマーラは是等を以て凡べて名目の學問で眞實の梵我の學にあらずとして排斥し

吠陀の權
證を否定
せる例

た。是等は明かに梵即ち我に關する最上智に對して、吠陀は最後の證典にあらずとの義を示すもので、到底傳承を重んずる正直な婆羅門主義の發現と見るとが出來ぬ。又祭祀に關してはブリハドアイラヌヤカ、一、五、一六には祭りによりて祖先界輪廻界に入り知識によりて天界不死界に達すと云ひ、チャンドーギヤ、五、一〇、一には信心を苦行として拜する者は梵界(不死)に達すとなし、ブリハドアイラヌヤカ六、二、一五には祭祀、苦行、布施によりて祖先界に入り、信心と眞實によりて天界(不死)に入ると言ひ、更にチャンドーギヤ二、二、三、一には吠陀を學び祭祀、苦行を行ずる者は天界(こゝにては輪廻)に入り梵に住する者のみ不死を得と言つてある。是等は普通りの祭祀や苦行に不満足を表し之を排斥しないまでもその効果を制限し若しくは之に新しき意義を與へんとした證據で、同じく純粹の婆羅門主義ならざることは明かである。

更に婆羅門を最高の師主とする信仰に至りては一層動搖の程度が激しく殆ど奥義書の重要教義が婆羅門以外の學者によりて唱導せられたるにあらざるかの觀を呈して居る。チャンドーギヤ五、一、一—二四に従へば昔或る五人の婆羅門あ

婆羅門を
最高の師
とす
仰る信

りて普遍我(ātma vaiśvānara)に就てウッダーラカアールニ(Uddāhaka Aruni)と云ふ吠陀の學者に問ひたるにアールニも之を知らず、六人相携へてアシュワパティカイケーヤ王(Asvapati Kaikeya)の許に行きてその教を受けたとある。又ブリハドアイラヌヤカ二、一に従へば吠陀學者ガールギヤバラーキ(Gargya Balaki)がカーンデー國(ベナレス)の王阿闍世を訪ねて梵の教義を聞きたるに、王曰く「婆羅門が刹帝利に教を乞ふは古習に反すれど特に余は汝に教へん」とて之に關する教義を授けたとある。是等は梵我不二の知識は國王によりて知られながら却つて吠陀學者として有名なる婆羅門中には知られざりし消息を説破するものである。特にチャンドーギヤ五、三、七並びにブリハドアイラヌヤカ六、二に従へばブラヴーハナ、チャイワリ王(Pravāhana Jaivali)が婆羅門アールニに輪廻の教義を教へて最後に曰く「ゴータマよ、汝が余に云へるが如く、この教義は今日まで嘗て婆羅門社會に知られざりき。こゝを以て世界に於ける政治の權が遂に刹帝利族に歸するに至れり」とあるが如き、明白に奥義書の重要教義の或るものに關しては王族が却つて婆羅門に教へたことを示して居る。

以上の事實より考察するに今や人心は祭式主義に倦み、教學の獨占權漸く婆羅門の手を離れ、多くの婆羅門が徒らに傳承的形式に拘泥して居る間に、小數の求道者が傳承を離れて人生宇宙に關して眞摯なる研究を試みたるは、奥義書思想の依つて起れる原動力で趨勢の趣く所婆羅門も王者も等しく自由に自己の識見に應じて問題の解決に努めたるはその盛時であつたと云ひ得る。即ち奥義書は表面上全く婆羅門の産物でありながら之を促進した原動力は却つて非婆羅門的傾向であつたのである。特に王者のこの方面に多大の貢獻があつたのは、王者は比較的傳承の束縛少き上に、太平の世となりて、王庭は教學の中心となり、國王その主宰者として哲學問題の解決に興味を有した爲めである。この後間もなく王族より佛教、耆那教の教祖を出したのも決して偶然ではない。加之傳説によればこの時代は庶民や婦人も或る程度まで大問題の研究に參與することを得た。チャーン・ドーギヤ四に從へばサテヤカーマ(Satyakama)愛真理と云へる小兒あり、その母に問ふて曰く、余の父は何人なるかと。母答へて曰く、余れ若き時多くの男子と接して汝を得たり、余も汝の父の果して何人なるかを知らずと。この子長ずるに及び

教學に志して一婆羅門を師として入門せんとしたるに、例の如く婆羅門が其素情を問ひし時、實の如くに答へたるに婆羅門之を聞いてその正直なる精神こそ確かに婆羅門姓の子たるを證明すとて入門を許したとある。素姓賤しき孤兒が教學に志し、而して婆羅門の斷然之を許したるは以て當時の氣風を觀取するに足ると言はざるを得ない。又ブリハドアーラヌヤカ二、四に從へば奥義書の大立物ヤー・デニャヴルキヤ(Yājñavalkya)が方に遁世せんとし、その妻マイトレーイー(Maitreyi)に財産を與へたるに、マイトレーイー之を欲せず、却つて不死の法を求めてその夫より唯我主義の教義を聞き問答往來して遂に満足したと云ひ、同書三、六によれば、韋提波國(Videha)のヂナカ(Janaka)王庭に於けるヤー・デニャヴルキヤを中心としての諸學者の大問答會で、ガールギ、グリーチャクラヴィー(Gārgya, Vacakrati)と稱する婦人が二回まで出て、ヤー・デニャヴルキヤと問答して居る。微々たる巾幗の身を以て第一流の哲學者と議論を上下する者一二にして止まらなかつたと云ふことは、實に古代に於ける出來事としては驚くべきで、當時の思想界の有様も略々想像することが出来る。要するに梵書時代の終期に當つて上下一般心靈上の解決に熱注し、苟く

もこの知識を有するものたらんには婆羅門も王者に問ひ、王者も庶民に膝を屈して耻ぢざる有様となつたのは、奥義書時代の思潮界の形勢で、その産物の中従來の傳承と餘り背馳せざる教義を婆羅門が集成したのが實に奥義書として残つて居るのである。

七、奥義書の組織

七、奥義書教義の組織 奥義書は古代思想の精華であるけれども、組織立てるものでなく、云はゞ哲學的詩篇の集成に過ぎぬ。従つて大觀すれば多くの一致點あるにも關らず詳細の點となれば頗る矛盾する見地も尠くない。之を統一的に組織するには非常の困難を感せざるを得ぬ。バーダラーヤナの吠檀多經(Vedānta sūtra)と言ふのは實に之を組織立てんとしたもので、而もシャンカラの註釋によりて略々成功したやうであるけれども、尙餘程無理な取扱方もあつて、直ちに奥義書自身の眞意なりと見られぬ所も多い。そこで或學者の如きは一體奥義書を全體として組織立てるとが果して可能なりや否やと疑つて居る程である。所詮奥義書は詩篇と同じく直ちに原典を熟讀玩味する所に眞價が現はれるもので、之を無理に組織立て却つて眞意を害ふに至るは策の得たるものでないかも知れぬ。されど各

奥義書の組織の不統一

奥義書の組織の三方法

奥義書は同一思潮界の産物として互に根本的教義に於て共通せるものあるのみならず、文書の上に於ても明かに互に豫想若しくは繼承したと思はるゝ所もあるから、尠くも古奥義書だけは到底離して取り扱ふべき性質のものでない。矛盾する所はそのまゝにして置いて、尙その共通點を系統的に組織した方が便利多く、之に依つて容易に奥義書の大體の思想を大觀することが出来るのである。然らば之を組織立つる方法いかにと云ふに吾人は之に三種あると思ふ。第一は古奥義書全部を靜的に見てその材料中矛盾する部分を去り調和し得る部分のみを採つて、之を適當の項目に分けて整理すること、第二は之を動的に見て古奥義書の各部を歴史的に解剖しその間に諸問題の發達變遷を尋ねて一貫の思想を見ると同時に矛盾の理由をも闡明すること、第三は豫め項目を立て、例へばクリスチャンゼルフが哲學の題目と定めた本體論、宇宙論、神學論、心理論と云ふ如き題目を立て置きて後に奥義書の材料を採録して整理するとである。この三方法は何れも有効で特に第二の歴史的觀察の如きは最も必要な方法であるけれども、未だ一二の問題を除いては全體に及ぼすまで奥義書の歴史的考證が進んで居らぬ。吾人は本

篇に於ては上の諸用意を念頭に置いて章題を本體論梵我論現象論世界有情神終局論輪廻解脱の三項目に分ちこの中に於て共通思想を見ると同時に又相異なる見地を調べて以て出來得る限り簡明に奥義書獨得の妙味をも加へて思潮の起伏を傳へんと思ふのである。

【註】(1.) Deussen, Allgemeine Gesch. d. Philosophie, I. 2. s. 116.

奥義書原典

- Upanishads, Bibliotheca Indica (Ricer. Cowell, Mitra; 1894-72)
- [Anandāsrama series (1888-91)]
- Elven Alharva Upanishads, Jacob (1891)
- Twelve Upanishads, Toorkarim Tatya (1891)
- New Smaller upanishads, Otto Schröder (1912)

同譯書

- Max Müller, Upanishads, (S. B. E., I & XV.)
- Deussen, Sechzig Upanishads des Veda.

參考書

- Gough, Philosophy of the Upanishad.
- Deussen, Allgemeine Geschichte der Philosophie, I. 2.

第二章 本體論(梵我)

第一節 本體の尋究法

奥義書は新氣運の結果として生じたけれども、その材料としては梨俱吠陀以來の哲學的見解の全部を採り入れて居る。従つてその内容は甚だ複雑であるが、凡べてに通じて動かない基礎概念と云へば疑ひもなく梵書の終期に芽を出した梵我同一論吠檀多派の術語では *Brahma-ātma-nikāya* である。從來宇宙の太原世界の原理として立てられた梵と吾人生活體の本質たる自我とが本性に於て同一であるとの見方である。換言すれば宇宙の原理を自我 (Ātman) に於て求むべしとの見地である。これは尠くも名目上古奥義書の全部に通じ後の凡べての吠檀多派に通ずる根本立脚地であつて之を成句として現はしたる二三の例を擧ぐれば次の如きものである。

Sa vā ayam ātmā Brahmanā 我は實に彼の梵なり (ヴリハドアーラヌヤカ奥義書、四四五)。

梵我同一論

古奥義書の根本立脚地を示す成句

Tat tvam asi「汝は彼れなり」チャンドーギヤ奥義書六七八。

Aham Brahma asmi「我れは梵なり」(ヴリハドアーラヌヤカ奥義書一四一〇)。

Ead vai Tat「これは實に彼れなり」(カータカ奥義書)。

こゝに「Tat 即ち彼」とあるは實在の梵を意味する語で、是等の句は凡べて現實の吾等の本性が直に實在の本性と同一なるを示したものである。殊にTat tvam asi(汝は彼れなり)Aham Brahma asmi(我れは梵なり)の二成句は二大格語(maha vakyam)として數千年間印度の思想界を支配して居る有名な語である。故に奥義書思想は甚だ複雑であるけれども、歸する所如何にして自我の本體を捕へて萬有の太原に參すべきかの一問題に盡くされてをるもので、つまり自我論がその中心問題となつて居るのである。然らば奥義書はその自我を如何にして求めたかと言ふことが次に起つて來る問題である。

抑々梵書の終期に當つて原理を内部に求めんとする傾向の生ずるや粗雜なるブルシヤ(Purusa; 原人)を出發點として漸く内部に進み生氣(prāna)心(mānasa)十六分の攷究まで漕ぎつけたのは吾人の已に前篇にて述べた所である。奥義書の自我の

尋究も亦正しくこの方針を繼いで而もその至る處まで至らしめたものに外ならぬ。尤も數多き説明中には從前の習氣尙去らずして、淺薄にも之を外部に求めたものや(ヴリハドアーラヌヤカ二)またこれを内部に求められたものでも皮相的にして梵書以上に餘り出でざる見解を下したものもないが(同、四一)要するに識者の求めた所は、呼吸も生氣若しくは心よりも一層進める自我觀であつた。蓋し以爲へらく呼吸は生理活動の原動力であるから、若し自我を生理的にのみ見るならば之をその本體なりと云ひ得べきも人間に取りて一層本質的な精神に毫も關しない以上到底自我そのものとするわけに行かぬ。また心現象的は呼吸よりも本質的なは勿論であるが念々生滅に涉つて定住相を有せぬ以上同じく自我そのものとせられない。自我は是等よりも一層内部に潜み、是等をして然かあらしむる根本的實在であらねばならぬと。彼等はかく考へて眼光を内へ内へと進め、全く外部的經驗的の臭味を離れた純主觀的實在を以て自我の本體なりと見做すに至つた。嚴密な意味に於ける奥義書のアートマンとはその當體を意味する語である。つまり奥義書はプラトーンの哲學に於けるが如く全く身體的束縛

ラウッ
カダ
子の
示の
ア
ト
比
喩

我の
四位
説

を脱し、情慾執念を離れた純粹精神の獨立を以て最終理想の境とし、之を以て直に常住不變の實在(satyasya satyam)と見做したのである。奥義書の思索家がこの消息を示さんが爲めに種々に苦心した。チャンドーギヤ奥義書六、一二にウッダーカ(Uddālaka)がその子シュウエーターケートにこれを教へんが爲めに一の比喩を提出した。即ち彼れは榕樹(nyagrodha)の果實を割らしめ極めて微細なる種子の一粒を取り更に之を割らしめて何物か残れると問うた。シュウエーターケート答へて何物をも認めずと云ふ。こゝに於てか父は「汝の見能はざる微細なるものよりこの廣大なる榕樹發生せり、これ即ちアトマンなり、これ即ち汝なり」と云つた。即ち榕樹の廣大なるも眼に見えぬ核心より生じたるが如く、宇宙の廣大なるも經驗以上の而も吾人自身の内部に潜める實我より生じたるものなりとの理を示した比喩である。殊にこれを組織的に述べたのは奥義書に有名なるアトマン(我)の四位説と五藏説(pañca kosā)とて、最も能く我體尋究の道程を指示して居る。我の四位説は吾人の精神状態を四位に分け粗より細に、外より内に考察を進めて自我の本質を見出さんとした教義であつて恐らくブリハドアーラヌヤカ奥義書四、三にヤ

熟眠位

ジュニャヴルキヤの述べた所が諸の奥義書中最も早い説であらう。それに従へば吾人に醒位(buddhata)夢位(svapnata)熟眠位(samprāsāda)死位(mṛta)の四態ある中、醒位にありては主観客觀相對して心は外物の制限を受けて最も不自由の境にあり。夢位にありては心は精神が主宰となりて萬象を作るもその材料(mātrā)としてはその醒時の經驗を用ゐたるが故に相對的たるを免れぬ。之に反して熟眠位と死位とにありては精神は毫も外物の影響を蒙ることなく絶對的状态となる。是れ正しく自我がそれ自身の當體を呈露した位であつて、自己が自己の光明となる外、相對すべき何物もなしと云ふ境である。従つて後の二位、特に熟眠位を重んずること甚しく之を以て吾人の最終理想の境の如くに説いて居る。

是れ實に最上の歸趣なり、最上の安樂なり、最上の世界なり、最上の歡喜なり(ブリハドアーラヌヤカ四、三、三二)

斯くの如きは一見熟眠そのものを最上の歸趣とするかの如く見ゆれど實は之に假托して心の至奥に存在する不可説絶對の實我を現はさんとしたるものであつて、つまり知覺的状态の醒位よりも心的活動のみの夢位貴く、心的活動よりも無

我の五藏

念無想の絶對的狀態貴しと見た説である。(マイトラーヤナ、ウパニシャッドなどに
なれば死位の代りに第四位即ち caturtha と名くる大覺位を置くに至つた。
四位説は用的方面より自我の主體を求めんとしたものであるが、之を體的方面
より、而も一層整へる形に於て解剖的思辨の經過を示すのは我の五藏説である。
タイテリヤ奥義書の説く所であつて、我の見方を五段に分けて層一層微細に進
み、遂に最後の一段を以て眞性實我の當體とした教である。換言すれば眞性實我
が四重の被覆によりて包藏せられてあると見、身心の組織を解剖して粗より細に
進み、頓てこの中に従前の我の見解全部を包括した教義である。五藏我とは次の
五者を指すものである。

食味所成我 (annarasamayātman)

生氣所成我 (prāṇamayātman)

現識所成我 (manomayātman)

認識所成我 (vijñānamayātman)

妙樂所成我 (ānandamayātman)

この中食味所成我とは食物によりて養はるゝ我即ち肉體を直ちに我體とする
見解で、生氣所成我とは呼吸を我の主體とする見解である。現識所成我とは現象
的精神を我と見る見解である。共に歴史的に言へば已に梵書時代に提出せられ
た我の見解であるが、タイテリヤ奥義書に於ては之を攝取して凡べて眞性實我
を包藏する機關たる意味に於て同じく我と稱せらるべしと認容したのである。
第四の認識所成我とは奥義書に來つて初めて説かれた教義であつて、我の本質を
以て現識の内部に潜める認識の主體であるとする見方である。而もこは奥義書
の正義として承認せらるゝ所で、ブリハドアーラヌカヤ奥義書二一にては阿闍世
王がパーラーキに對して梵の真相を教へて認識の主 (vijñāna-puruṣa) であると云
ひ、チャンドーギヤ奥義書にても識我 (prajātman) を以て實我なりと説き、ヤージュ
ニグルキヤも始終我は認識 (vijñāna) より成ると説いて居る。故に眞性實我の體と
してこれ以上に進むを要せないのであるけれども解剖的趨勢の趣く所タイテリ
ヤ奥義書はその認識 (vijñāna) と稱するものも何となく客觀を豫想する氣味あり
と考へ、遂に實我を以て不可思議、不可見、不可説の絶對的實在の當體であるとし、理

想の究竟たる點よりして暫らく妙樂(ānanda)の名を下したものである。之に依つて我體を識(vijñāna)とする見解を遮し了つたとは謂へない。要するに四位説よりするも、五藏説よりするも、奥義書の實我即ち本體の求め方は全く内省的解剖的にして身心の最終内部に不變常住不可思議の靈體ありて、一切の生理心理作用の根抵たると同時に、その生理心理作用によつてその真相が隠蔽されつゝあると信じられたのである。この見方は奥義書哲學の出發點として吾人の切に銘記して置かねばならぬ所のものである。

然るにこゝに來りて疑問となるのは、かく奥義書の思索家が梵の真相を吾人の主觀内に於て見出さんとしたものゝ果して彼等は吾人の身體内に宿れる微少な實我のまゝを以て直ちに梵即ち宇宙の太原と見たか、將た宇宙の太原たる梵と個人の主體たる我とは性質に於て同一なれど必ずしも體的には然らずとしたかと云ふことである。簡単に云へば梵我の同一は體のか質的かの疑問である。若し體的なりとすれば梵と云ふ語は全然空名に過ぎずして實なるものはたゞ個人の我のみとなり、奥義書の根本立脚地は全く觀念論、而も主觀的觀念論とならねば

梵我同一
は體格的
なりや質的
なりや質的
の的

體的梵我
同一論

ならぬ。而して諸奥義書を見るにいかにも斯く考へたと解せらるゝ所は澤山にある。例せばブリハドアーラヌヤカ、二、一に認識の主體(vijñāna puruṣa)が蜘蛛の糸を出し火花を散らすが如くに、諸神、世界及び生類を作ると説き、同、四、五にヤーヂュニヤヴルキヤがその妻マイトレーイーに對して世界も人も凡べて我によりて求め得らると説き、又同、四、四、一七に我を説いて「心臟の空處(ākāśa)に住し宇宙の主にして且つ命令者たり、嘗て善惡業に穢されず」と云つて居る類である。特に著名なる格語としては次の如きものがある。

Idam Sarvam yad ayaṁ Ātmā「全宇宙は即ちこの我なり」(ブリハドアーラヌヤカ、二、四、七)。

Sa ya eso'nimā; atadātmyam idam Sarvam, tat satyam sa Ātmā Tat tvam asi, Svetaketo iti.

「彼れはこの微細なるものなり。……全宇宙はそれを真相となす。彼れは實在なり、彼れは我なり、シシュウエータケートゥよ汝即ち彼れなり(チャーンドローギヤ、六、八、七)。」この結論は即ち宇宙迷妄説(māyā)となるべきもので、真諦よりすれば我以外には世界も他人も神も實在するものにあらざると説かねばならぬとなる。奥義書に

體的梵我
同一論の
格語

ては未だその思想が明かでないけれども後に至ればシャンカラの如き、ガウダパーダのマインド、キヤ偈(Māṇḍūkya Kārikā)の如き大膽にその結論を導き出し、以て奥義書の眞意を發揮したと信じて居る。然れども此等の説は奥義書の小部分(特にブリアドアーラヌヤカまたはチャンドーギヤ等の古きもの)中に表はるゝのみであるから之を以て直ちにその全般の見方を代表するものとするわけに行かぬ。奥義書全般の思想としてはやはり個人我以外に大我即ち梵を立て、或る程度まで客觀世界諸有情の實在を認め而も之を唯一の太原たる梵の發展若くは顯現とする萬有神教的見地に立つて居る方が多い。即ち我を宇宙の原理とするにしても之を個人我以上に卓上して在來の梵の地位にまで進めて梵書に説けるが如き創造觀を述べたのも鮮くないのである。たゞその宇宙我を以て吾人の本性と離れたものとしないうて個人我の眞相に達すれば頓てそのまゝ之に達し得るものと見た所が所謂梵我同一論の主意の存する所である。而も梵書に未だ著しくなかつた奥義書の新見地である。即ちその同一論たるや個人我のまゝに宇宙の原理たる梵の名を與へたのでなく、或る程度まで兩者の區別を認めながら本性の融合を説く所

質的梵我
同一論

にあつて體的よりは寧ろ質的の同一説である。後の奥義書に至つてアイトマンを判然と分けて個人我(ātman)大我(paramātmā)と見たのを見ても明かである。尤もシャンカラの如きは之を以て奥義書の俗諦門説て眞諦門説てないと會通して居るけれども、如何せんその俗諦門説の方は奥義書に多く現はれて居るのみでなく思想發達の傾向よりしてもこの方は寧ろ自然であると思はれる。先きに述べた如く(第二編第二章第四節)梵書終期の思想を見るに明かに個人的原理より類推して之に相當する世界的原理を別に立て、進んだが奥義書も正しくこの趨勢を繼いで本體の尋究に従事した以上必ず一方に於て深く内觀的に進むと同時に他方に於て必ず之に相應する個人以上の世界的原理を推し立てたと見ねばならぬ。タイテリヤ奥義書に於て我の五藏を説くや直に之に次て梵の五相を説いて順次に食なり、生氣なり、現識なり、認識なり、妙樂なりと云ひ、自我を食味所成と見るに應じては、梵をも食なりと觀じ、乃至自我を妙樂とするに應じて梵をしかく見たのは明かにこの消息を示すものである。穿つて言へばプラトーンがその腦底にて作れる概念を客觀的に投出してIdeā(觀念)の世界を構成して之を現象界の根元

としたと同じやうに、奥義書に於ても個人の本性を投影擴大して世界的原理の梵を立てたのである。たゞプラトーンが個々の概念に應ずる個々の觀念界を認めたのに反し、奥義書は梨俱吠陀以來の一元思想の究極する所として大我即ち梵を唯一とした點がその相違點である。従つてプラトーンが概念そのものを直ちにイデーと見ない程度に於て奥義書の思索家も個人我そのものを直ちに梵と見て居ない。それと同時にプラトーンの概念とイデーとが密接不離の關係のある様に奥義書の梵と我とも關係して居るのである。所詮梵と我とは質的に云へば全然同一であるけれども、體的には不離不即と見るが奥義書の眞を得たものである。詳しく云へば迷へる限り一々の個人我が梵性を有しながらも、各々獨立性を有すれど一旦本性を悟るとすれば唯一の大我即ち梵に融合すると解せねばならぬ。尙この事は後の有情論と解脱論に於て詳説するから、こゝではこの消息を最も明かにするチャンドーギヤ奥義書三、一四のシャーンデーリヤ教(S. Chandogya)を引用する(シャタパタ梵書のシャーンデーリヤ教を變造したるもの)。

(一) 實にこの一切は梵なり、それをタッジャラン(Tajalan)として靜に念ずべし。誠には

意向(kratu)によりて成る。この世に於て意向によりて成るが如くに滅後に於ても亦然り、故に宜しく意向に留意せざるべからず。

(二) 現識より成り(manomaya)、生氣を身とし(pranasatira)、光を形とし(bharupa)、眞實を思惟とし(satyasankalpa)、眞空を自我とする(akasaatma)のもの、彼れは一切の業を作り、一切の願望を満たし、一切の香を嗅ぎ、一切の味を嘗め、一切を包容し、寂黙にして憂なし。

(三) 是れ即ち我が心内に於ける我なり。その小なることは麥粒よりも、芥子の實よりも、粟の種子よりも、粟の種子の核よりも尙小なり。これ我が心内に於ける我なり。その大なるや地よりも、空よりも、天よりも、全世界よりも大なり。

(四) 一切の業を作り、一切の願望を満たし、一切の香を嗅ぎ、一切の味を嘗め、一切を包容し、寂黙にして憂なし、これ我が心内に於ける我なり。是れ即ち梵なり。我れはこゝに死歿してかしくこゝに生ぜん。

梵を先づ(Tajjalan)、彼れに生じ、滅し、息する者即ち萬有の生住滅の大原理として宇宙的に提示し置き、更に人の意向によりて之に達し得べしとなし、翻つて

我の真相を説き之を小よりも小として心内の存在なるを示すと同時に、大よりも大なりとして宇宙的梵と共通する所あるを明かにし、遂に個人我の境を脱して梵に融合すべしと説けるは、梵と我と二にして不二、不二にして二なるの消息を遺憾なく道破したと謂はねばならぬ。

第二節 本體の性質

奥義書は吾人の真我を直ちに宇宙の本體とするも、將た個人我以上に大我を立てて本體とするも、その本體の性質は我の性質に外ならぬ。何んとなれば奥義書の本體たる梵は我の擴大に外ならぬからである。そこで梵の真相を知らんには我の真相を知るを要することとなる。つまりこゝでは梵と我とを全然同一と見て不可はないのである。

一、消極説 カントは吾等の認識力を以て現象界に限り本體界(Ding-an-sich)に及ぼさずと説いたのであるが奥義書は勿論初めより根本原理として本體を定めただけれど、その認識論の趣に於ては可なりカントに類似する所がある。元來吾人が意識し表象し之を言論する根元は凡べて認識より來るものであるが、その認識は必

一、本體の
消極的
明説

ず主觀と客觀と交渉して初めて可能である。然るに奥義書に従へば我は純主觀の主體で如何なる場合にても客觀性即ち認識の對象となることがない。即ち我は物の能見者能聞者であるけれども所見者所聞者でないから、之を對象としてその真相を知ると云ふ認識の事實は成立せぬ。プリハドアーラヌヤカ奥義書二、四一三にヤーヂュニャグルキヤがその妻マイトレーイーに示したるとを載せて曰く一切は我によりて認識せらる。誰れかその我を認識することを得ん、誰れかその認識の主(vimshi)を認識するを得ん。

と云ひ、同様に同書三、四二に於てウシヤスタ(Drashtā)に教へて曰く

汝は知覺の知覺者を知覺する能はず、認識の認識者を認識する能はず。

と、是れ恰も吾等は眼を以て物を見得れども、眼自身を見る能はざるが如く、本體たる我は主觀の主體たる上に而も唯一なるを以て、別に他より之を認識し得べき道なしとの義を説いたものである。従つて我は認識の主體であると云ふ外、その屬性に就て吾等の言詮し思慮する所は凡べて摸索に過ぎずして到底その真相に當つて居ない。否寧ろ吾人の經驗的言詮思慮を凡べて否定し去つた處に我の真相

が表はれて來るのである。例によりヤーヂェニヤグルキヤは之を明瞭にして居る。ブリハドアーラヌヤカ奥義書三、八、八にガールギー女に對して曰く

ガールギー (Garhi) よ、聖者が不壞 (Kāra) 本體と名くるものは粗ならず、細ならず、短ならず、長ならず、赤からず、濕はず、影なく、暗なく、風にあらず、空にあらず、粘着せず、味なく、匂なく、眼なく、耳なく、語なく、覺なく、生力なく、生氣なく、口なく、度なく、内なく、外なし。そは何物をも滅することなく、何物もそを滅することなし。

是れ即ち龍樹が中觀論に於て八不を唱へて中道を示さんとしたるが如く(恐らく龍樹の思想も此邊に胚胎したものであらう)全然の否定を以て表言し得べからざる本體を説き表はさんとしたものであらう。然れども經驗的事項には限りがないから一々之を並べ立て、否定し去るわけには行かぬ。こゝを以てヤーヂェニヤグルキヤは一步進んで常に極めて簡単な成句を用ゐて其意を表はして居る。即ち *neti neti na hi* 曰く非、曰く非の語である (ブリハドアーラヌヤカ二、三、六、三、九、二六、四、二、四、四、二、二、四、五、一、五等)。要するに認識論上より見れば本體の真相は言筈不及意路不到にしてたゞ消極的に非、非と云ひ得るに過ぎずとの義である。

二、積極説 然れども人は常に消極的否定説のみによりて満足し得るものではない。何と云つて之を積極的に寫象せんと欲するものである。ヤーヂェニヤグルキヤの如きも一方に斯く消極的に説きながら他方にはまた積極的に説くことを敢てして居る。斯くの如きは一見矛盾の如く見ゆるも實際はさうでない。總じて説き方には正説と假説との二門があるもので、一度正説の目的を達したからには更に之を假説に移して説明定義しても毫もその不可を見ない。たゞ始終その擬説なることを忘れぬを要するのである。奥義書は如何様にこれを積極的に説いたかと云ふにブリハドアーラヌヤカ三、九、二、八に於ては梵即ち本體を『智 (vijñāna) なり、妙樂 (ānanda) なり』と云ひ同四、一では梵の六相を説いて『智識 (prajñā) 愛樂 (priyam) 實有 (satyam) 無終 (anantam) 妙樂 (ānandam) 安固 (śhiti) なり』とし、タイテリヤ奥義書二、一、二では『實有 (satyam) 智識 (jñānam) 無終 (anantam) なり』と説いて居る。是等の中で眞に積極的屬性の趣きがあつて而も諸奥義書に通じ且つ後の吠檀多學者によつて認められたものは實有 (satyam) と智識 (jñānam) と妙樂 (ānandam) とである。即ち梵は萬有の最終實在で而もそれは主觀の主體で萬人最高の歸趣なりと云ふ説き方である。故に

ヌリシンハウッタラターバニヤ奥義書では之を整へて Saucidānandam の成語とし、サダーナンダ(Sadānanda)の吠檀多要義(Vedānta sūtra)では直ちに之を藉りて梵の定義として居る (Saucidānandam は Sat-cit-ānandam 有知妙樂である)。しかし注意すべきはこの Saucidānandam を以て梵の三性質であると解してはならぬことである。奥義書の精神に従へば有(sat)以外に知(cit)も妙樂(ānanda)もなく同様に知以外にも妙樂もないのである。詳しく云へば眞實に存在するものはたゞ知的實在で、それが絶対不二の妙樂の存する所で、これ即ち我なり梵なりと云ふ意味に外ならぬ。即ちこゝに至つて有中に知も妙樂も含まれ、知中にも有も樂もあり、妙樂中にも知も有も含まるゝので言はゞ sat ॥ cit ॥ ānanda ॥ 我 ॥ 梵であるのである。この Saucidānandam の定義は比較的に新しき奥義書に初めて表はれたものであるけれども精神に至つては確かに正統奥義書を繼いで居る。依つてこの定義の基く材料として尙少し詳しく古奥義書に於ける三相の見方を調べる必要がある。

(一)有(sat) 奥義書で 有 と云ふ時には無(āsati)若しくは彼有(asti)に對して現象有を意味する場合もあるけれども、總じて本體的根本有の義に用ゐるを通例とする。チャ

インドーギヤ奥義書六、二、一には「太初に於てたゞ有(asti)のみありき。唯一にして第二あることなし」[Ekam eva advitīyam]と云ひ、同六、八、一には「人の眠るや實有(satyam)に歸す」と、又同六、八、七には「彼れ(本體)即ち實有なり、彼れ即 我(ātman)なり、彼れ即ち汝なり」と説き、ブリパドアーラヌヤカ奥義書五、四、一には「實有は梵なり」同二、一、一七には「我は實有の實有なり」など、唱へて居る。其外他の奥義書を調べて見れば、我若くは梵を有と説いた所は擧げて數ふべからざる程である。之を以て梵の一相と見るのは誠に至當と云はねばならぬ。蓋し本體の性質は毫も分らないものとしても、苟も之を立つる以上その實在を疑ふは自家撞着の甚しきものである。殊にその出發點として奥義書は現象の根抵たる不變常住の實在を求めて梵我に到達したるものであるから、あらゆる屬性を否定し去つてもたゞこの實有と云ふ一事のみは否定し去ることは出来ぬ。

(二)知(cit) 有と云へば何にとなく客觀的存在の如き口吻があるが、その實奥義書の本體は先きに述べた如く、主觀的に求められたるものである。即ちその有たるや精神的實在で認識の主體(vijñātā)に外ならぬ。従つてそは知即ち認識を本質とす

るももとよりのとて諸の奥義書が梵を説いて認識(vijñāna)識(jñāna)知(prajñā)など云つた所以もこゝにある。吾人はこゝで煩はしくそれ等の例を引用せぬが、シャンカラの如きは梵を定義して知(Brahmā)自身なりと言つた位で、これを以て有と相俟つて本體の一相とするは誠に奥義書の眞意に契つた見方である。尙この「知る」と云ふことは内部の觀照作用を抽象した概念であるから、聯想上自然に光明と結び付いて奥義書で屢々梵我を直ちに光明と説いた所もある。或はこれを一切の内部に於ける「内導者」(Antaryāmin)なりと云ひ、ブリハドアーラヌヤカ三・七・二三)或はこれを六感の奥に潜める識者(Vijñānapuruṣa)にして「心臓内の光明」(hrīdāntaryāyotis)なりと説き(同四・三三)或は光中の光(Jyotisān jyotis)同四・四・一六、チャンドーギヤ、八・一四)「眞實の光」(Bṛihadārāṇyaka)五・六・一)「最高の光」(paramam jyotis) (チャンドーギヤ、八・一二)「常住の光」(saktvibhakti)同八・四・二)など、説いて居る。特にカータカ、二・五・一四(シュウエーダ・シウワタラ六・一・四)に曰く

そこには日もなく、月もなく、星もなし、天に電光なく、地に火光なく、たゞ彼れは獨り輝けり。一切は彼れに由りてその光を受く。

(三) 妙樂

斯の如きは全く知(cit)思想より脱化した説き方で、また以ていかに奥義書が本體の積極相として知に重きを置いたかを見るべき證とするに足る。

(三) 妙樂(ānanda) 奥義書の本體の尋究は單に知的要求を満足せんが爲めてなく、それに依つて直ちに吾人の最高歸趣を見出さんとしたのである。つまり假現は最終の安住所でないから、之を捨て、絶對的安住所を求めんとして本體を尋ねたのである。従つて之を妙樂の境とし、歡喜を以てその一相としたのも要求上自然の數と言はねばならぬ。ヤーヂュニャブルキヤがその首唱者である。彼れは熟眠位を説きて曰く

唯一無二の主觀なり(ekadrasīdvaitāly) 是れ即ち梵界なり、最高の歸趣なり(paramasāhī) 最上の妙樂なり(paramānanda)。他の一切有情界はこの妙樂の一部分に住す(Bṛihadārāṇyaka) 四・三・三二—三三三)。

と、これより彼れは梵界の妙樂の廣大無邊なるを示さんと欲し、人間、祖先、乾闥婆、天界、神、生主、梵と併べ、順次にその樂みを數倍せりと説き、遂に梵の妙樂は人間最上の樂の千億倍なりとした。然れどもこの妙樂が梵の假名となる迄は多少の思索を

積んだものらしく、ブリハドアーラマヤカ奥義書では充分その思想が圓熟しながらも、チャンドーギヤ奥義書には一言も妙樂の語なく、漸くタイテリヤ奥義書に至つて定まつたらしいのである。タイテリヤはヤーヂェニャブルキヤの思想を受けて妙樂思惟(ānandasya mīmāṃsā)を説き、我の五藏中の妙樂所成我を説明するや「その頭は愛なり、その右脇は喜なり、左脇は樂なり、その體(ātman)は妙樂(ānanda)なり」と云つて居る。かくの如きは一見滑稽なる分析論の様であるが、其實梵の真相は全部妙樂なる所以を強めた表言に外ならぬ。しかれども注意すべきはこの妙樂を以て苦樂相對の快樂と解してはならぬことである。善惡を離れ苦樂を絶し、自足完了(apakāma)我即欲なる處(ātmakāma)欲の絶無なる處(akāma)憂の絶無なる處(sokhātana)など、言つてあるのは妙樂の譯語である。一言以て之を蔽へば絶對的歡喜即ち妙樂なりと解せねばならぬ。諸奥義書に於て梵を説いて無欲(akāma)と云ひ無憂(āsoka)と云ひ、無畏(abhaya)と説き、寂靜(śānti)など、云へるも同じく妙樂を消極的に説いたものである。つまり佛教が寂滅涅槃(nirvāṇam)を積極的に樂(sukham)と云つたと同じやうに奥義書でも無欲無畏無憂の寂靜界を妙樂と名けたのである。

妙樂の消極的説明

タイテリヤ奥義書二・九に

これよりは言語も轉歸し、心も到達する能はず。梵の妙樂を知るものは何物をも恐れず。

と言つてあるのは方にこの境涯を指して居るものである。

三、他の性質 Saccidānandam は梵の主なる積極性であるが、尙これに關聯して奥義書中に諸方面より本體の性質を明かにせんとした所が多い。その中肝要なるものを範疇的觀察に従つて擧げて見る。先づ數の點より觀れば言ふまでもなく梨俱吠陀以來の思想系統の續きとしてそれは唯一であらねばならぬ。「唯一にして第一あることなし」(Ekam eva advītyam)チャンドーギヤ六・二・一、「唯一の主觀にして第二なし」(Eka dṛṣṭiḥ advaitah)ブリハドアーラマヤカ四・三・三二などの句は殆ど奥義書全部に通ずる格語と見て宜しい。これをブリハドアーラマヤカ四・四・一九に宣言して曰く「心に留めて好く記すべし。多異は世に存せずと。若し人異別を認むと思はゞその人死より死に趣く」と。しかれどもその一たるや奥義書の精神に従へば二三に對する一でなく、寧ろその中に數多を包容し得る絶對なる一である。

三、本體のその他の性質

妙樂の狀

故に同二五、一九に同く「彼れは十なり、千なり、多數なり、無邊なり。是れ即ち梵なり」と。次に之を「状態」の點より觀察すれば妙樂(ananda)の定義よりも推知し得らるゝ如く、梵の自體は全く無縛自在にして無垢清淨である。ブリーハド、アーラヌヤカ、四、二、四に曰く

この我は不可得(aghrya)なり、不朽(ashrya)なり、無着(asaṅga)なり、無縛(asīta)なり、惱まざるゝことなく(na vyahate)滅せらるゝことなし(na risyate)。

更に之を「關係の點」より見れば梵は萬有の大原理であるけれども、それ自身は何物にも依存しない無始本有の獨立體である。而してその果たる萬有も梵の自體以外に存在するものでないから従つてこれに因果律を適用するが如きはその當を得ぬ考察である。第一義諦よりすれば梵は因果以上の絶對的存在なりと言はねばならぬ。次に「時間の點」より觀察するに、改めて言ふまでもなく無始無終常住不變であつて不死(amrita)不壞(akṣara)不朽(ashrya)常恒(nitya)無限(ananta)などの語を含める説明は殆んど奥義書の至る所に見出さるのである。この意味に於て梵は時間以上の存在である。最後に分量若くは空間の點より觀察すれば如何に

梵と他との關係

といふにこの點に至れば奥義書の説明は稍々動搖を免れぬ。蓋し先きに述べた如く奥義書は本體を求むるに解剖的に自身内部に於てしながら一方に之を宇宙的に卓上したるを以て微細と廣大とを結び付くる必要があるからである。總じて云へば奥義書は漸次廣大の方面に重きを置く様になつて居る。例せばブリーハド、アーラヌヤカ奥義書二五、一九では之を無邊なりといひ、チャンドーギヤ奥義書七、二、四の所謂 bhūman(廣大)の教ではこれを無限の意味に用ゐて梵の性質とし、遂に梵を以て無限、普遍、偉大などと説くやうになつた。然れどもかゝる場合と雖も決してその出發點を忘れないで之と同時に微のまた微なるものと見るのを捨てなかつたことは、先きに引用したチャンドーギヤ奥義書のシャーンデーリヤ教を見ても分かる。要するに本體を以て細には無間に入り大には方所を絶すと見て、遂にはこれを空間以上の存在と見做さんとしたものと言はねばならぬ。是等の諸特質を總合し、否定肯定を取り交ぜて巧みに本體の性質を述べたのはカータカ奥義書一、二、一六―二〇の數句である。曰く

この能知の主(Viśveśa)は生せず(na jāyate)滅せず(na mriyate)他より出でず、他より成

らず、この太古の主(Purāna)は不生(aja)なり、常住(nitya)なり、恒有(satyata)なり、身は死するも自ら死せず、我は微の極微(anor aniyah)なり、大の極大(mahato mahiyah)なり。無欲にして無憂なるもの、獨り我の偉大(mahiman)を見る。坐ながら遠く遊び、臥して方處に遍在す。彼れは無常の中に於て常存し、廣大(mahat)にして遍滿(vibhu)なり。

以上述べた所を概括すれば要するに本體としての梵は時間空間因果以上の絶對的實在で、經驗的立場よりしては單に消極的に「不^チ然」「不^チ然」と云ひ得る外言詮も思慮も及ぶ所でない。然れども根本豫定としてはその自體が Saccidānandam 即ち絶對安穩の精神的實在で、その性質は唯一常恒遍通自由満足なりと積極的に寫象せねば吾人の思考及び努力の基礎を失ふと云ふ意味に歸するのである。是等の點はスピノーザの Substantia の見方と勘合する時その推定の道行に於て發明する所が多からうと思はれる。

四、人格的寫象 前に述べた梵觀は凡べて純粹原理としての梵の觀察であるが、尙この外幾分之人格的性質を與へて所謂人格神(Īśvara)として寫象せんとした所

四、人格的寫象

梵の形相

もある。蓋し梨俱吠陀の生主觀以來の氣勢を繼げる見方にして又半面には單に本體を冷然たる原理とのみ見るに満足せずして、之を神的に寫象して宗教的渴仰の對象たらしめんとした意味も含まれるものである。勿論こは古奧義書の立場としては寧ろ副産物の如き觀察であるけれども、後の思想に大關係がある點に於て決して輕視することの出來ぬ見方である。先づ梵の形相に就てチャインドーギヤ奧義書五、一一—二四に普遍我(Vaiśvanara ātmā)を説いて曰く

天はその頭太陽はその眼、風はその呼吸、虚空はその軀幹、水はその液汁、地はその足、祭壇はその乳、祭筵はその髮、家主火(Āhītapatyāgni)はその胸、祖先祭火(anvāhīryapaśānāgni)はその意、供養火(āhavanīyāgni)はその口なり。

斯くの如きは素より梨俱吠陀の原人歌に習ひ、梵を汎神的に示さんとする擬說に過ぎぬかも知れぬが、之を身體的に寫象したのは人格的見方の一證とするに足る。特にこの梵の人格的活動は黑夜柔吠陀に屬する奧義書に於て歩々發達の跡を示しシュウエーター・シウワタラ(Svetāśvatara)などに至つては更に著しくなつて來た。左にその一二頌を例示する。

彼れは一切を作り、一切を知る。彼れは自性なり、覺者なり、時の時なり、具徳なり、全知なり、自性(自然界)と自我(有情)との主なり、三徳の主なり。彼れは輪廻界の繫縛、停住、解脱の原因なり(六、一六)。

彼れは常住の常住なるもの、思想の思想なるもの、彼れは唯一にして多くの人の望を満足せしむ。この本因即ち神は理論(sankhya)と實際(yoga)とに依りて究めらるべきものなり。之を知るものは一切の繫縛より離る(六、一三)。

世界の創造支配者として、人間の運命の司宰者として、衆人の願望の満足者として、明白に人格神の面目が發揮せられて居ると言はねばならぬ。従つて梵を斯く見る時は之を原理として見る時と異り、自ら禮拜の對象とするに至り、神人の區別を認めその關係を恰も猶太教的に考ふるやうになつた。カータカ三、一〇にて梵を大我(Mahatma)と名けシユウターシユワタラ、三、一九にて之を大人(Mahapurusa)と名けたのも個人たる命我(Ivatan)と相對せんが爲めてあつたが、趨勢の趣く所梵を男性化して梵天とし、純然たる人格的創造神と見る傾向をも生ずるに至つた。彼の阿闍婆吠陀所屬のシワ(Siva)奥義書、ヴィシヌ(Vishnu)奥義書等は正しくこの傾向を更

大我と命

梵天

に發達せしめたものに外ならぬ。

第三章 現象論(梵の顯相)

第一節 本體と現象との關係

現象の範

奥義書の本體を求むるや、その動機は梨俱吠陀以來の方針を繼いで、一面に於て之を理想の標的となすと同時に、他面に於ては之を萬有解釋の基礎とせんが爲めであつた。然るに吾人が前章に於て述べた所は主として超越的立場より觀察せられた梵觀で従つて理想の標的たる方面は多く表はれて居たけれども萬有解釋の方面に至つては餘り明かでない。こゝではこの方面より梵を觀察して見る。こゝは本體と現象とに跨る問題であるから頓て奥義書に於ける兩者の關係論となつて來るのである。而してこゝに現象と云ふのは天、人、動、植の有情界と地、水、火、風、空、五大所成の物器界とを總括した語で奥義書が梨俱吠陀以來の通用語たる「この一切 (Idam sarvam) 凡べて (Viśvam) 若くは萬有 (Sarvalūta) などの語を以て言ひ表はして居るものである。奥義書には吾人の宇宙に相當する特別の語なし。總じて云へば是等は凡べて梵と從屬的關係を有するもので萬有の生住滅が一に梵に依存

タツジヤ
ランの解

觀念論的
見解

すとは奥義書全般に通ずる見方である。この方面より梵を定義した中で最も著しいのは彼のチャンドーギヤ奥義書三、四、一四の Tatparya の成句であるがタイテイリヤ奥義書三、一には之を次の如く明言して居る。

○ それより萬有生じ生じたるものそれに依りて息きし、死したるもの、それに歸する所是れ即ち梵なりと知るべし。

然れども更に進んでその從屬的關係の原因如何と云ふ問題となれば奥義書の見方は必ずしも一定して居ない。吾人は之を大體三通りに分けるとが出來ると思ふ。即ち第一觀念論的見方、第二萬有神教的見方、第三實在論的見方である。勿論通じて言へば奥義書の見方は概ね觀念論と汎神論とを合したる見地に立つて居るけれども分ければ右の如く分け得らるゝのである。この中第一の觀念論的見方とは梵を全く主觀的原理とし、従つて萬有を唯心の所造とする見方である。その二三の例は已に前章に於て引用して置いたが尙整へる一例を擧ぐるならばアイトレイヤ奥義書六、一五に曰く

識所成我は梵なり、因陀羅なり、生主なり、凡べての諸神なり、空、風、火、水、地の五大な

り、凡べて微細なるもの、混合せるもの、彼此の種子、卵生、胎生、熱生、濕生、馬、牛、人、象、その他凡べて息する者、飛ぶ者、走る者、動かざる者、植物、是等は凡べて識によりて支配せられ、識によりて建立せらる。識は凡べての因なり、識は梵なり。是れ即ち華嚴經に應觀法界性一切唯心造と云ひ、シヨベンハウエルが世界は我が表象なり(Welt ist meine Vorstellung)と云つたに相當する見方で、奥義書思想が最も高潮に達した時の説相である。即ちこの見方に従へば本體と現象との關係は恰も形と影との如きもので、頓て克實すれば現象迷妄論に終るべき傾向を有するのである。シャンカラの主張は正しく之を發展せしめたものに外ならぬ。

第二に萬有神教的見方とは本體を汎神原理と見て現象をその屬性(attribute)とする見解で、梵に真相と顯相との二方面を分ち真相を本體とし顯相を現象と見んとしたものである。ブリハドアーラヌヤカ奥義書二、三、一に梵の兩面を次の如く説いてある。

(顯相) 具體(nārtam) 無體(āmārtam)

萬有神教的見解
梵の兩面

應死(martvam) 不死(āmrtam)
固定(sthitam) 遊離(yat)
此有(sat) 彼有(tvat)

(顯相) (真相)

此有(sat) 彼有(tvat)
有表(oiruktam) 無表(oiruktam)
有住(milayanam) 無住(amilayanam)
有識(vijñānam) 無識(avijñānam)
存有(satyam) 非有(āsityam)

この二説の眞顯の立方に於ては必ずしも調和して居ないで、稍々觀察の立脚地を異にする様であるけれども、兩者共に梵に眞顯の二面を立てんとした所は同一精神に出づと言はねばならぬ。而して是れスピノーザが實體(Substantia)の見方を分けて神(Natura naturans)と自然(Natura naturata)としたのに似通ひ起信論が眞如を不變

と隨縁とに分けたのにも類似する見方である。従つてこの見地によれば本體と現象との關係が恰も水と波との如きものであつて必ずしも同一でないけれども、その體に於て相即して離れないとするのである。この一切は實に梵なり(Satyam *Khalv idam Brahma*)などあるのもこの見地に由れる立言であつて奥義書中この見方が最も通例となつて居る。

第三に實在論的見方とは萬有を以て梵より生じ而も梵によつて支配せらるるとしながら同時に之に獨立の地位を與へんとする見方である。換言すれば初めに梵はこの萬有を作りたれどその以後に於ては梵と萬有とが別物なりとの見方で、稍々二元論的傾向を有する思想である。その最も古き代表的文書は實にブリアドアーラヌヤカ、三七の内導者 (Antaryamin) の教である。

地に於て住みて地と異り、地は之(梵)を知らずして而も地を身體として内部より地を支配する者、是れ即ち汝の我なり、不死の内導者 (Antaryamin) なり。

水に於て住みて水と異り、水は之を知らずして而も水を身體として内部より水を支配する者、是れ即ち汝の我なり、不死の内導者なり。

實在論的
見解

萬有に於て住みて萬有と異り、萬有は之を知らずして而も萬有を身體として内部より萬有を支配する者、是れ即ち汝の我なり、不死の内導者なり。

梵(我)は萬有の内部に潜める支配者なれど身體は萬有と異るとの意味を述べたもので、蓋し奥義書が我體尋究の經過に於て我を生理、心理組織の内部にありて而も之を動かす原動力と見做した考を宇宙的に擴大した結果であらう。特に梵を人格的に寫象せんとする場合にはこの考が著しく表はれて來る。ブリアドアーラヌヤカ奥義書、三八、九に曰く

その常住者の命によりて日月分れ、天地安立し、秒時、日夜、旬月、年時の區分生じ、その命によりて、河流は雪山の東西に走り、その命によりて人は布施を讚し、神は犠牲を嘉みし、祖先は供物を享受す(抄譯)。

又タイテリヤー奥義書二、七(カータカ、六、三)に曰く

彼れに對する恐れより風(Vayu)吹る、

彼れに對する恐れより太陽(Surya)輝る、

彼れに對する恐れより阿耆尼(Agni)。

因陀羅及び第五に死神(Mitru)走る。

已に治者としての梵、被治者としての萬有の對立を説く以上、梵は勿論萬有にも相當に實在性を與へたことは萬々疑ふべき餘地がない。故にこの見方に従へば本體と現象との關係は恰も父と子とのその如きものにて、子は勿論父より生じ父の支配を受くれど、それ自身として又獨立性を有する如く、萬有の梵に從屬する關係も然りと見るのである。この點は稍々猶太教的見方に似て居る。後世ラーマ・ヌデヤの局限一元論(Viśiṣṭādvaita)と云ふのは實にこの見方に基ける觀察で、シャンカラの不二論(Advaita)と相對して興味ある對照をなすに至つた。

以上述べた如く現象が本體に從屬する原因の見方は、奧義書に於て必ずしも一定して居ない。しかしながら何れにしても、梵が萬有の質料原因(pradhāna; material cause)なると同時に動力因(himitta; efficient cause)で恰も蜘蛛がその身體より糸を出して網を張り而も絶えず之を監視して居ると同じ様に考へたとは略々一致する所である。そこで是れに關聯して大問題が起つて來る。それは梵が何の原因に依つてその自性情淨唯一不二の自體より雜多變化極まりなき現象界を造化したか

實在論的
見解と後
世に及ぼ
したる影
響

梵より雜
多なる現
象界の造
化せられ

し理由

と云ふとである。即ち萬有造化の動力因いかにとの問題である。蓋し已に奧義書の思想に従へば現象界は窘束のある所、苦痛の絶えざる所なるに、理想の標的たる梵より斯くの如きものを生じたりとは餘程難解の事に屬するからである。バダラーヤナ(Bādarāyana)の梵經(Brahma sūtra)では之をたゞ遊戲の爲め(Mākrāvalambam)と解して居るが、いかにも奧義書を見ると斯く解し得べき説明も少くない。例せば初めに梵一人あり、寂寥を感じタパス(Tapas)を行じて多くのものを作れりとするが如き、いかにも人間が退屈なるまゝに遊戲を企つると同じ趣きがある。しかしこは梵を人格的に寫象する場合には都合好く當て嵌まるけれども、若し之れを純精神的の靜的原理とする場合となれば適合せぬ。何んとなればその際の梵は單に知(Prāṇa)のみで遊戲など、云ふ擬情あるべき筈がないからである。こゝに於てこの方面に於ける動力因を求めんが爲めに、奧義書では可なり長き思索を積んで遂に比較的新しきシュウエーター・シュワタラ等に至れば、之れを梵に固有する無明(avidyā)の力に依るとした。即ち梵に元來明(vidyā)即ち悟りの方面と無明即ち迷ひの方面とある中、迷の方面が活動する時、千變萬化の現象界を現出すと見るので

ある。シュウエーター・シュワタラ五、一に曰く

明と無明とは無始無終の存在にして是れ最高梵の有する所なり。

と、是れ蓋し吾人が悟る時には無差別平等の本體の面目となり、迷ふ時には雜多變化の現象界に沈淪すとの信仰を推し上げて梵自身に歸した考察であるけれども、先きに理想我としての梵を清淨無垢としたのと餘程異なり而も驚くべき結論に達したと言はねばならぬ(天台四明の性善性惡説と比照せよ)。彼の起信論に於て忽然念起の無明を以て眞如隨緣の根元としたのも全く之と同じ見方で共に理想主義の一元哲學の免るべからざる難點を解決せんとした結果に外ならぬ。尙この外奥義書中に無明説と遊戯説とを調和したるが如き動力因説がある。そは幻力若しくは魔力(māyā)説で、梵がその魔力によつて現象界を變作したと云ふ見方がある。梵が魔力を用ゐると云ふ所は稍々遊戯説に似て居り之を魔力として尠くも幾分惡的に見る所は無明説と似て居る。但しこの魔力は已に梨俱吠陀時代に於て神の偉力に數へられたれば、強ち之を虛幻の意味にのみ取つてはならぬ。已にブリハドアーラヌヤカ、二五、一九に於て梨俱吠陀六、四七の因陀羅がその魔力に

よりて一身を種々に分つて遊行すとの句を引いて、唯一の梵より雜多の現象生ずる理由を説明したが、シュウエーター・シュワタラ四、九—一〇には明かに自然界(Dharmas)がマヤーで梵がその魔術師(Mayin)であると明言するに至つた。この教義は阿闍婆の諸奥義書を経て遂にシャンカラ哲學の大教理となつたのであるが、しかし擬説以外に幾何の哲學的意義があるか明かではない。要するに奥義書は一方に於て一元哲學の要求上現象界を以て飽くまで梵に従屬せしめながら、他方に於てはその雜多變化を憎みて出來得べくんば梵の自體と離さんとした爲めに、その動力因を説くに當り非常に苦心して而も遂に完全な解決を得兼ねたと謂はねばならぬ。

第二節 現象生起の次第及びその種類

一、現象生起の次第 本體と現象との根本的關係論は如何様なるにせよ、萬有は梵より生起したものであるとせねばならぬ。そこでその生起の順序次第は如何といふに此點に於ては奥義書の説明は甚だ貧弱を免れぬ。梨俱吠陀以來の進化説(Parināma)を採り古き型を應用して、梵より種々の現象の發展する様を説く外、別に新らしき組織的説明は存しない。蓋し奥義書の第一目的は自己の本性を明かに

奥義書の
現象論の
價値

するにありて現象界の所謂科學的説明の如きは寧ろ第二次的であつたのでこの方面に餘り力を注がなかつた結果であらう。從てその進化説中には最早奥義書の高潮した思想と調和し得ぬ要素も含んで居るのも敢て怪むに足らぬ。所詮この點に至れば奥義書の説き方も梵書以上に多く出づる所はないと言つても宜しい。然れどもその進化的見方はバーダラーヤナにも利用せられた位であるから奥義書の現象論となればやはり必要な材料たるもので強ち古代の遺物としてのみ捨て去るわけには行かぬ。殊に與へて解釋するに於ては尠くもその發展と云ふ見方中には奥義書の思想上極めて重大なる哲學的意義を含蓄して居る。蓋し屢々言つた様に奥義書は一方に本體と現象とを相對峙し而も性質相違するものとしながら、他方には之を同質のものとして一元的に連絡せんとしたが、この矛盾を調和するには本體と現象との間に生成(Werden)の關係を附する外に斷じて適當の逃道なるものは存せぬ。即ち本體が何等かの方法で現象になつたとしてその區別を認めながら、自然の連絡を付ける外に同異を同時に認むる道がないのである。彼の新プラトーン派がプラトーンの觀念界と現實界とを結び付くるに分泌

emanation)てふ關係を以てし、ヘーゲルが存在(Sein)と非存在(Nichtsein)を結び付くるに生成(Werden)の關係を以てしたのも全くこの道を取つたものである。此の意味に於て奥義書の發展説も外形は古傳的神話的でありながらも、その中に重大な意義のこもれるを觀過するわけに行かぬ。この見方の代表として左に四文を擧げる。この時世界未だ開展(avyakta)せず、漸く名(nama)と色(rupa)とによりて開展せり。我(Atman)は名色に入りてその中に隱る。刀の鞘に收まり火の木に隱る、が如くに遍滿せり(プリハドアーラヌヤカ、一、四、七)。

太初に於て彼れ獨り存せり、唯一にして第二なし。彼れ謂へらく「我れ多からん、我れ繁殖せん」と、即ち火を作り、火より水を作り、水より地を作れり。「我れ命我(Jivatman)としてこの三原素に入り名色を開展せん」(チャンドーギヤ六、二、三)。

我思へらく「我れ多からん、我れ繁殖せん」と。彼れ即ちタパス(tapas)を行じてこの一切を作りて自ら之に入れり(タイテリヤ二、六)。

太初に於てこの世界は唯、我(Atman)のみなりき。彼れ自ら「我れ世界を造らん」と思ひて世界を作れり。海と氣界と死と水とを造れり。……彼れ思へり

「彼等は我れなくして如何にして存在し得んや。且つ如何にして我れ彼等に入らん」と。かくて彼れは生類の腦天を破りてその門 (Pitri) より入れり。(アイトレーヤ、一、同三、同一一)。

上の四文は漸次詳細に趣ける順序を示すもので第一では世界は名色によりて開展し、我がその名色内に隠れたるを教へ、第二では我は三原素を作りて之に入りて名色を開展したと云ひ、第三では我は自ら宇宙を作りて之に入れりと云ひ、第四では我は世界即ち海氣水を作り宇宙神たるのみならず、進んで頂門より托胎して個人我となつたことを述べたものである。是等の見方を一括した代表的説明はアイトレーヤ奥義書の宇宙觀である。それに従へばアイトマン (Atman) の創造した宇宙界は上下兩邊水に圍まれ、中央の上部に光界あり、その下部に地界あり、その守護神として日月火風木方死の七神あり、更に此七神の要求によりて我が個人界を作りたるに七神之に安住して眼耳鼻舌身意、膺の七官となり、アイトマン自らはこの七官を總括する爲めに自ら頂門を通じて個人界に入りて安住するに至つた云々と。即ち明白に小宇宙 (microcosmos) 大宇宙 (macrocosmos) の考を以て個人界を

小宇宙とし世界を大宇宙として、兩者を貫くに一我の遺ひ分を以てせんとした宇宙觀である。

現象として
顯現せし
る梵の三
態

是等の諸説を總合して考察するに實在の梵が現象として顯現する様に三態あるとなる。第一は世界の支配神、第二は物器世界、第三は有情である。この中配神と云ふのは梵が世界を作りて後之を支配せんが爲めに其中に入れる位で、梵天 (Brahma) 若くは自在天 (Isvara) と稱せらるゝ人格神で稍々プラトーンなどの造化神に相當するものである。梨俱吠陀以來第一原理が世界の創造者支配者となるには人格的に垂迹すとの信仰を持続した見方に外ならぬ。然れども實際を云へば此人格神位の梵と第一原理としての梵との區別、連絡が明瞭でなく寧ろ本體の見方の相違に過ぎぬ様にも思はれたから吾人は便利上之を本體觀の章に於て述べ終つた。そこでこゝでは之を省き直ちに物器世界と有情とに就いて考察する。

二、物器
世界

二物器世界 奥義書の立場よりすれば物器世界は有情輪廻の舞臺たる外、別に多大の意義を有して居ない。従つて之に關する考察も甚だ貧弱である。先づその構成要素より尋ぬるにチャインドーギャ奥義書六、二、五に謂へらく「初め梵は火と

三要素説

水と食(地)とを作り、これによりて名色界を發展せんとして更にその三要素を三分 (trivrt) したり」と。

この三要素説は奥義書中最も古き原素論で而も吠檀多精義 (Vedānta sūtra) などの解釋に従へば、現實的物質でなく所謂元原素 (Urelement) として三者相混じて現實的物質を組成するものであると云ふ。即ち現實の地は元原素の地二、水一、火一の四分より成り、現實の水は元原素の水二、地一、火一より成り、現實の火は元原素の火二、水一、地一より成ると。果して然らば是れ即ち混合説の起原をなせるもので佛教有部宗などの堅濕煖動の四要素より地、水、火、風の四大成ると説くもこの系統を引ける説と見るべきである。この三要素説より更に一進したのは五要素説でタイテ^{Ṭīte}、リヤ^{Ṛiā}、奥義書に初めて表はれた教理である。同書の二一に世界開展の第一歩として梵より空 (ākāśa) 生じ、空より風 (vāyu) 生じ、風より火 (tejas) 生じ、火より水 (ap) 生じ、水より地 (pṛthivī) 生じ、こゝに、物器世界が完成したと言ふ意味の句がある。

この見方は上位の要素は順次に下位の要素全部を包含すと云ふにあるを以て混合説に對して分化説と名くべき立方である。バーダラーヤナ^{Bārādāyana}の梵經^{vaṅgīya}では之に

五要素説

劫滅説の萌芽

従つて居る。かくて是等の要素の配合如何によりてあらゆる物質が成定するわけなれど奥義書は之れを組織的に攷究しない爲めに詳細の點となれば明かでない。または是等より成立した世界の形状、地位なども先きに擧げたアイトレーヤ奥義書の説明以外に特別に詳しいことはない。たゞ大體に於て梨俱吠陀以來の信仰に従つて天空地の三界を認むるだけは疑ひない所である。又後世に至れば劫滅説 (Kalpa) とて世界は或る時期に梵より發展し一定の時期を経て再び梵に歸入し常に同じ順序を繰り返へすとの信仰を生じたが、古奥義書に於ても已に不完全ながらその思想の萌芽が表はれて居る。彼の Pāṇini の教義にもその意味が含まれて居るが、イーシャー奥義書三、二八にては「この宇宙は梵より發生しそれに於て消融す」と云ひ、シュウエーター^{Śūete}、シワタラ^{Śivātara}三、二では「彼れは萬有を造化し、終りに於て再び之を攝收す」と説いて居る。然し未だ佛教やマハーバーラタ^{Mahābhārata}、マヌの法典などに云へるが如き四期説の考はなかつたらしい。

三、有情の成立

こゝに有情と云ふのは現實的生物殊に人間の義である。蓋し奥義書に従へば有情の範圍頗る廣く上は天人 (Devā) より下は植物までを含むけれど

三、有情の成立の範圍

も常にその中心として考察されたのは人間であるからである。而して此人間の本體たる我と宇宙の本性たる大我との本體的關係に就ては、先きに述べた如く奥義書中種々の意見があるけれども、要するに梵に兩面ありて一面は本體としての地位を保ち一面は生活我として現實的に發展したと云ふのは奥義書通途の見方である。これをカータカ奥義書二、四では廣大遍在の我(Mahāvibhūtan)と蜜を味へる我(Jīvamadhvātman)として表はし、同三、一では光影(Chāyātapru)の二我として示し、シュエーターシワタラ四、六―七では梨俱吠陀の句を引いて「一樹を擁せる兩友ありて一人は見一人は味ふ」と説き、マイトラヤーナ七、一―一では「梵はその真相と幻相とを経験すべく分れて二分となれり」と説いてある。而して梵がかく一面に於て現實的有情となる條件は生理心理機關たる身體と結び付く所にあつて、つまり本體としての梵が一方に於て身體を組織し、他方に於てその主體として命我(Jīvātman)となつて之に入り込み、こゝに初めて一有情が成立すと見るべきである。チャーインドーギヤ奥義書六、二、五に従へば梵は初めに地、水、火の三要素を作り、自ら命我として之に入りこみてこの三要素を三分したるに次表の如き生理心理機關の分化を

有情となる條件

見るに至つたと説いてある。

(粗) (中) (細)

地	糞	肉	意
水	尿	血	生氣
火	骨	髓	語

之と同じ意味でカータカ三、四では梵が識(vijñāna)と心(manas)と根(indriya)とに包含せられて個人我となれりと云ひ、マイトラヤーナ三、一―五では大我が有我(Brahmān)生活我となる原因を説いて五風、三徳即ち生理機關たる五風と心情變化の原理たる喜憂、闇の三徳によると解して居る。蓋し奥義書の思索家がその出發點に於て人間の肉體的部分即ち生理心理組織を以て我の機關とすると同時に、プラトーンに於けるが如く之れを以て我を閉ぢ込める牢獄と見做した信仰を逆に應用した教理に外ならぬ。而して身體中我のある所は心臟(hrid)内の小空處(śūnyatā)にしてヒター(hita)若くはスシュムナリ(susūmānī)と稱せらるゝ無數の血管並びに種々の組織によりて圍繞せらると信ぜられた。故に奥義書の思索家は身體中心臓

我の位

細身

を最も貴び之を梵城(Brahmapura)と名け、又は白蓮に比して聖處として居る。我の機關中最も粗なるは所謂四大所成の肉團身で、生死によりて得喪する部分である。タイテイリーヤ奥義書に食味所成と云へるも之を指すのである。この龜身の内部に後世の術語に従へば細身(sūksma śarīra)と稱すべき微細の組織がある。解脱の生ぜざる限り永久に我を包容して離れざる機關で彼の生氣(prāṇa)根(indriya)意(manas)など、云ふのは即ち是れてある。その中生氣とは元來呼吸の義であつたけれどもその用法次第に廣くなりこの中に種々の生理作用全部を含めるやうになつた。初め森林書に於て呼吸を分けて出息(prāṇa)入息(apāna)の二を立てたが(タイテイリーヤ、三、一四、七。アイタレーヤ、二、一)奥義書に來つて更に介風(vyāna)即ち出入息を調整する機關を立て(ブリハドアーラヌヤカ、三、一、一〇。五、一四、三。チャンドーギヤ、一、三三。タイテイリーヤ、一、五、三)更に上風(udāna)死風等風(samāna)消化風の二を加へて以て五風とし、同じくブラーナと呼ぶに至つた(五風説、ブリハドアーラヌヤカ、一、五、三、三、九。二六。チャンドーギヤ、三、一、三、一—五。五、一、九、二、五。タイテイリーヤ、一、七。マイトラヤーナ、二、一、六)。

五風説

但し出息(prāṇa)に擇ばんが爲めに五風を總じて首風(mukhya prāṇa)と呼ぶこともある。かのタイテイリーヤ奥義書に生氣所成我とあるは蓋しこの機關に包まれたる我との意味であらう。この五風が生理機關たるに對し尙一層内部に根(indriya)と名けらるゝ心理機關がある。眼耳鼻舌皮を知根(jñānendriya)即ち認識機關と名け、手足舌排泄器生殖器を作根(karmendriya)即ち意志機關と名ける(五風五知根五作根の纏まれる説明はマイトラヤーナ、六、一、三を見よ)。而して更にこの知根作根を統轄して認識作用意志作用に連絡を附するは意(manas)であつて同じく根の一種とせられる。こは初め梵書に於ては梵の表示として大原理とせられ、奥義書でも屢々私の表示とせられたけれども、遂に分化して機關の一種と見らるゝに至つたのである。タイテイリーヤ書に意所成我とあるもこの意を上首とする知根作根に包まれた我を意味すと見るべきである。かく我は種々の機關によりて包まれるに至り現實的有情として不自由繫縛の相狀を呈してゐるけれども本性に於ては依然としてその純淨無垢の性質を失ふものでない。故にマイトラヤーナ、三、二、二では之を蓮上の露に譬へて汚泥中にありて汚泥に汚されずと云つて居る。タイテイリ

個人我の
四位

イヤの認識所成歡喜所成と云ふのも實に身體に包まれながら全くその習氣を受けざる梵性そのものを説いたものに外ならぬ。これ即ち心臓内に安住する認識の主體にして見るべからず聞くべからざる有情の本體である。かくして成れる個人我の状態に四位あり醒位、夢位、熟眠位及び覺位である。この中醒位とは五風十一根全部活動する位を云ひ夢位とは十根休止して五風と意(manas)のみ活動する位を云ひ熟眠位とは意も休止してたゞ五風のみ活動する位を云ふ。ブリハドアイラヌヤカ(四、四、二二、同三、九)などにはこの境を以つて眞我自身の發現する位なりとして最上位と見、自主、自照など、名けたけれども文字通りに熟眠を絶對位とするは甚しき不都合を來たすので、最後の古奥義書たるマイトラーヤナでは第四位として覺位即ち迷妄打破によりて達する位を立て、之れを第四位(turya, turtiya)と名けた、但し己にアイタレーヤ、一、三、一二に前三位を悉く眠位と名けたのを見ればマイトラーヤナ以前に己に熟眠位を最上とする思想に反對の氣勢のあつたことは疑ひがない。これ即ち解脱の境にして正さしく彼の歡喜所成我がその自相を發揮した位である(新奥義書のマインドゥーキヤにては四位の名を改めて普遍位

(vaiśvānara)光照位(tajasa)慧位(prajña)第四位(caturtha)と名けて居る。

第四章 終局論(輪廻、解脱)

終局論

前章に述べた道程を経て成立した現象界殊に有情の究極の運命に關する考察は所謂終局論 (Eschatologie) である。概括的に言へば有情の運命がたゞ二方向に分れるに過ぎぬ。一は現象化のまゝを繼續するので他は本體的地位に立ち戻るのである。前者を輪廻と云ひ後者を解脱と云ふ。故に終局論の問題は所詮輪廻論と解脱論との二大部門に分れることになる。而して奥義書に従へば輪廻解脱の分るゝ所以は正さしく明 (vidyā) と無明 (avidyā) とにして明位即ち悟る時に解脱生じ、無明位即ち迷ふ時に輪廻ありとするが故に輪廻論をまた迷界論、解脱論を悟界論とも名けることが出来る。

第一節 輪廻論

輪廻論

印度に輪廻 (samsāra) 思想の興起したのは梵書の終期に當り我論と相應じたと云ふとは吾人の已に述べた所である。然れども之が眞に動かすべからざる教理として一般に認容せらるゝに至つたのは奥義書時代で而も奥義書の思索家により

〇眞面目に思辨せられた結果である。殊に輪廻思想の基礎的觀念とも云ふべき業説の哲學的意義を帶ぶるに至つたのは、全く奥義書初期の哲學者ヤーヂュニャヴルキヤなどの力に負ふ所が多い。ブリハドアーラヌヤカ、三、二、一三に従へばアルタバーガ (Artaḥga, Rābhiga) の子と云ふ意味と云ふものあり、ヤーヂュニャヴルキヤに問ふて曰く「人死するや語は火に、呼吸は風に、眼は太陽に、意は月に、耳は方に、身は地に、心は空に、毛は草に、髪は木に、血と液とは水に行く。然らば人はいづこに残存するか」とヤーヂュニャヴルキヤ之に答へて曰く「余の手を握れ、この問題は衆人の中にて談論すべからず。たゞ兩人の間に語り傳ふべし」とて彼等は他處に趣いた。その語れる所は業 (karma) にして、その賞讃せる所も業であつた。『誠に善は善業により、惡は惡業による』と是れ即ち當時にありては業説は婆羅門社會にとりて公開し得ざるほど極めて新らしき秘密教理と見做された事實を示すものである。その半面には頓て従來下層信仰を通じて刹帝利種の學者などによりて抱持せられた善惡業習力の原始的信仰がこゝに至りて婆羅門哲學者に秘密に採用せられ、哲學化された消息を漏らして居るものである。而して吾人はそ

の哲學化された理由として我論を中心として二種の根據を擧げることが出来る。一は倫理的で他は心理的である。**倫理的**とは善因善果惡因惡果の道德的要求に基礎を置く理由にて、概括的に云へば輪廻界あるは無明の原因によるけれども同じ無明にとらはれたる彼此の有情に於て、禍福苦樂の差別ある所以は全くその無明の發動する行爲の性質に酬ゆる結果に外ならぬとの根據より業説を立つることである。而して有情の本體たる我が常住なりとすればその行爲の餘勢も過現未の三世に涉つてその果を果たすまでは滅しないとの三世因果説を生ずるも必然の理數にて、この點はカントが善因善果惡因惡果を吾人の放棄し得べからざる道德的要求なりとして未來生活の存在を認めたと同じ趣があると言はねばならぬ。第二に**心理的理由**とは各有情の本能や氣質の先天的相違に基く理由であつて、各有情が前章に述べた様に同じ生理心理組織に依つて成立しながら人類のみに於ても各人の間に先天的に異なる本能や氣質あるは前世の經驗の相違に基くとせざれば解釋がつかぬとの根據よりして同じく業説を立つるを云ふのである。次の引用文はブリハドアーラヌヤカ、四、四二―五にヤーヂュニャヴルキヤの説ける

所であつて能く上の二理由の存する所を示して輪廻の相狀を明にして居る。

……(死時に於て)心臓の尖端輝く、その光りによりて我は或は眼を通ふし、或は腦天を通ふし、或は身中の他の部分を通して脱し去る。彼れ去るの時生命續いて去り、之に従つて凡ての生活機關亦去る。彼は意識的なり、而して意識的なるものも彼に従つて去る。その時我は智と業と前生智 (pūrvaprajñā) 前生の經驗によりて捕へらる。

恰も尺蠖が一の葉端に達して更に他の葉端を捕へて之に涉るが如く、斯くの如く我も身體を振ひおとし、無智(經驗世界)を脱して他端(他の身體と世界)を捕へて之に涉る。

恰も冶金工が一の彫物より材料を取りて他の新しく且つ美はしき形を鍛ふるが如く、斯くの如くこの我も身軀と無智(世界)とを脱して他の新しく美はしき形を造る。そは或は祖先たり、或は乾闥婆(ガントラ)たり、或は諸神となり、或は生(ブラフマー)主となり、梵天となり、若くは他の有情となる。

……人は言動するに従つて種々の地位を得るが如く、かくの如く言動により

て未來の生を得。誠に善業の人は善となり、惡業の人は惡となり、淨行によりて淨となり、黑業によりて黑となる。故に曰く人は欲 (Kāma) より成る、欲に従つて意向 (Kānti) あり、意向に従つて業あり、業に従つて果あり。

此引用文中特に注意すべきは最後の一句、人は欲より成ると云へることにして、欲の動機によりて意志定まり、意志によりて行爲定まり、行爲によりて果報定まると云へるもの正しく、奥義書の主意説 (yodunatisham) の方面を表はして居る句である。

輪廻界の
三類
一、天道
二、祖道

又上の説に於て明かに輪廻の範圍は人、天、鬼神、一般の生類に及ぼされたが、他の奥義書の思想と勘合して之を大躰三類に分けることが出来る。天道 (Devayana) 祖道 (pitryana) 第三道 (trityana) とである。天道とは即ち梨俱吠陀以來の諸神位にして已に梵書に於てその地位が大に下落したが殊に奥義書となれば諸神も我の智識なくして同じく迷界の有情として上の引用文に於けるが如く生主、梵天までも輪廻の範圍に入れられたのである。但し時には奥義書中天道を以て昔ながらの光明中の光明たる最上界と見、不死常恒の位と説いてある所もあるけれども、總じて之を輪廻界に攝するを通規として居る。第二の祖道は正さしく人類を中心と

道三、第三

したる境で、再びこの世に戻り或は進んで天道に達する位である (ブリハドアーラヌヤカ、六、二、チャインドーギヤ、五、一〇、三一、一〇)。

上の二道は概して言へば善業をなせるもの、行く所であるが、第三道は特に惡人の行く道としてチャインドーギヤ奥義書五、六、七に説いてある境である。通例之を獸道と解して居るけれども、バーダラーヤナの梵經では地獄の義なりと解して、その眞意が能く分らぬけれども要するに人、天以外の惡道と見て宜しい。カウシータキ一、二、チャインドーギヤ、六、九、三では祖道と第三道とを一所にして天道に行かざるものは蚋、蚊、蟲、蠅、魚、鳥、獅子、猪、蛇、虎、人間等となると説いてある。これより尙一層範圍が廣くなれば植物をも包含しカータカ、二、五、七にては或物は母體に入り他の物は植物 (sthanu) となると説き、チャインドーギヤ五、一〇には米、麥、草、木、胡麻、菽豆となると説いてある。これらの中で天部を除いて他の有情をその生れ工合に就て分類總攝したのはアイタレーヤ奥義書三、三に表はれた胎、卵、濕種、の四生説である。胎生 (jaryuja) とは母胎より生ずる人、獸の如きものを云ひ、卵生 (andaja) とは鳥類の如く卵より生ずるものを云ひ、濕生 (svedaja) には蚋、蚊の如き濕氣より生ずるものを

四生説

我^{アイトマン}は言語、思慮、視覚によりて得る能はず。たゞ彼れなりとの語に由りて得らる。この外に道あることなし。即ち直ちに彼れなりと直下承當することによりて我を得て解脱すとの義である。更にムンダカ三・二・九には次の如く言つてゐる。

彼の最高梵を知る者は彼れ即ち梵たるべし(Sa yo ha vai tat Param brahma veda Brahma eva bhavati)

奥義書が宗教的要求に應じて立ちながら智慧に重きを置いて盛に哲學的思辨を試みたるも全くこの梵を知る手段に外ならなかつたのである。然れども注意すべきは智慧(vidyā)と云ても現象界に關する經驗的智識ではなく、言語、思慮を離れた我智(atma vidyā)梵智(brahma vidyā)の絶対智を意味するところである。いかに吠陀に通じ諸學に達しても梵智の見地よりすれば單に名稱のみで、何等の効果なきのみならず却つて往々邪魔となることもある。又宗教上の祭式や世間道德の如きも相對的善事なるを以て同じく輪廻界の事に屬し解脱の正道でない。即ち第一義諦よりすれば奥義書には道德や祭りを説く餘地がないのである。この意味に於て

智慧の眞義

奥義書に表はれたる修行の徳目

奥義書にて梵を知るとか梵を拜すとかあるは世の常の知ると言ひ禮拜すと云ふのではなく、禪宗の大悟徹底と同じく、能所を絶したる二面裂破の契當の當體を意味するものと解せねばならぬ。カータカ奥義書一・二・二三に吠陀や智解や學問によりて我^{アイトマン}を得べからず。たゞアイトマンの擇ぶもののみそを得べし。アイトマンは彼れに自己の本性を呈示すとあるもこの消息を道破したものである。然れどもこの域に達するまでには相當の順序的修行を経て身心の修養を積む必要があるので、奥義書でも尙世間的道德や通俗的の祭式などを決して度外視せぬ。殊に人は意向(kratu)即ち意志によりてその境を得ると教ゆるシャーンディールヤやヤーチュニャブルキヤの意見に従へば意向は直接に解脱にも關係すべきを以て實際的修行を決して無視するわけには行かぬ。

次に諸奥義書に表はれた修行の徳目を擧ぐるならば、シャーンドーギヤ奥義書三・一七には苦行(tapas)慈善(dāna)正行(āriśva)不殺生(ahiṃsā)實語(satyā vacana)を以て行者の五大義務とし、ブリハドアーラヌヤカ奥義書五・二には制欲(dāmyata)慈善(datta)同情

マハーナラヤナ
の現は十
二の徳

婆羅門の
四時期

(dayadhvam)の三を神の聲とした。又通則としては實言(satya vada)自修不退(svadhyāyam mā pramadati)を教へ、在家の法としては家系を断たず、健康を害せず、家産を守り神と祖先とに對して祭りを怠らず、父母、師、客に禮を盡すこと神の如くせよとある(タイテリヤーナ、一一)。又マハーナーラーヤナ(Mahānārāyaṇa)六二には人間の道徳、宗教生活の十二要素を擧げて、眞實(satya)、苦行(kapas)、自制(dama)、寂靜(sama)、慈善(dāna)、義務(dharma)、生殖(prajana)、火(agni)、火祭(agni hotra)、祭祀(yajña)、思念(mānasa)、遁世(vyasa)なりと云ひ、殊に遁世に重きを置きて解脱道の必須要素とした。蓋し遁世に依りて形骸を外にして一切の執着を厭離するを以て自然に眞我の隠蔽物たる煩惱を除去するに至るからである。是等の諸修行法を統轄して組織した制度は所謂婆羅門四時期(āśrama)の規定であつて、生れて一定の年齢に達すれば學生(Brahmacarin)として師の門に入り吠陀及び祭法を學び、業を終へて(Srutaka)家に歸り、家長として家を治め(Grihastha)子孫を擧げ神と祖先とに供養し、老年に及び森林に引退して(Vanaprastha)苦行と哲理とを研究し、漸く悟道に近けば、全く形骸を外にする雲水生活(Sannyasin)を營むべき定めてある(此事は尙後篇に述べる)。此外遁世と相俟つて直接に我の

禪定及び
瑜伽

内觀の方
法

眞體に達すべき正修行法とせられた方法がある。それは禪定(dhyāna)瑜伽(yoga) 應である。この兩語は時に dhyāna yoga と結び付けられ時に別々の語として用ゐられたが、何れにしても身心を一處に結合し動搖を離れて靜かに内觀する方法であつて、奥義書の中期以降最も重ぜらるゝに至つた修行法である。蓋し吾人は本體を内部に於て求め得べしとすれば外界の縁を絶ちて内觀に專注すべき方法を要するのが自然の勢であるから、遂に梨俱吠陀以來の苦行の行法に基いて、この修行法を案出するに至つたのである。その方法の詳細は後に述ぶる考であるが大體を言へば人里離れた森林、河邊、洞穴などに於て端坐し、呼吸を調整し、心を一境に集中し、梵の表徴として唵(om)と云ふ秘語を念じ、恍惚の状態に達するを以て梵に近づく所以と信じたのである。

かく種々に修行し思念して念々怠らざる時漸く垢膩、煩惱も薄くなり眞智自然に開發し、前世より繼承し來れる善惡の業力を征服し、未來世の果報を享くべき業種を盡くし遂に全く無明を根絶してこゝに解脱の果を得るに至るのである。ムンダカ奥義書にこれを説いて

愛欲を思ひ之を追ふものはその愛欲によりて彼此の處に生る。愛欲を抑えア
トマンを擴ぐる時、已にこの世ながらに凡べての愛欲(煩惱)滅し去る(三二二)。
何人にも彼の高く深きもの(我)を見る時、その胸の縛絶え凡べての疑ひ去り、そ
の業(karma)遂に滅す(二二八)。

河水の海に注いてその名色を失ふが如く聖者も名色を離れて最高我に入る(三
二八)

即ち解脱の境には全く現象界の習氣なく、彼此の區別を離れ悉く同一大我の顯
現のみとなるとの義であつて誠に能く奥義書の眞意を發揮した解脱觀である。
然れども奥義書中にはこの外解脱者の靈魂が種々の道程を経て天國に達し尙個
性を有すと見る信仰もある。例せばブリハドアーラヌヤカ奥義書五、一〇に死者
は彼の世に於て風、日月を経て然る後寒暑なき世界に入りて無限の年月の間止住
すと云ひ、アイトレーヤ奥義書三、四に死者は此世を去りて天國に達し一切の欲を
充たして不死に入ると説く類である。蓋しこれ等は梨俱吠陀以來の天國思想の
系統を引く解脱觀であるけれども、人間の要求上前者より通俗的なるを以て後世

有情解脱
せる時の
命世界の運

の吠檀多派に於ても尙可なり勢力を維持し居る見方である。

最後に有情解脱する時、その舞臺たる世界の運命は如何と云ふに奥義書中之に
關する明説なきもその精神より推せば世界も同じく梵の自體内に消融せらるべ
き筈である。何となればそは有情輪廻の舞臺たる外に存在の意義を有せぬから
である。然れども實際を云へば一有情解脱したりとて他に未解脱のもの多きを
以て是等に對し世界は依然現象として相續すと解せねばならぬ。

第五章 結論 奧義書思想の矛盾及びその由來

以上數章に涉つて吾人は成るべく公平に而も成るべく組織的に奧義書思想を述べんと試みた。而も幾多粗漏の點もあるべく不明の條をも含めるは吾人自ら認むる所である。然れども實際奧義書自身が已に幾多の矛盾と混亂とに満てる限り、苟も公平を期せんとせば、何人も之を一系列の下に組織立て、而も遺算なきを期することは難いのである。例せば主要概念たる *アトマン* 我に就て言ふも通例之を世界的原理と見做しながらも時に殆ど個人的原理に過ぎざるが如くに説き、又その本性を説いて清淨無垢としながら、時に善は勿論惡も之に本具すと説き、一方に之を不動の靜的原理と寫象しながら他方に萬有開展の動的原理と見做し、特に本體と現象との關係に就ては一切皆梵なりとし現象界も梵の一部分なりとしながら他方には之を以つて却つて梵の真相を味ます迷妄の如くに説くなど、擧げ來れば限りなく調和し難き見方に富んで居る。是等を一個人の意見の如く一と纏め、せんと欲するときは非常の無理に陥らざる限り到底出來得べからざるとは何人

奧義書思想の矛盾

我に就きての三種の立脚地

も異存なき所であらう。是れ吾人が本體論に於て現象論に於て、將た終局論に於て相異なる見地を并記して置いた所以である。是れ奧義書は先きに述べた如く幾多の思索家によりて數代に涉りて産出せられた爲めて斯の如きは寧ろ自然の數であると言はねばならぬ。然れども注意すべきはそれ等の矛盾が決して偶然若しくは故意の意見の相違より來たものでなく、一々相應の來由を有することである。即ち吾人を以て之を見るに異なる立脚地より觀察された我の見方が雜然と混じ合つて右の如き複雑な意見の相違を來たしたので、若しその立脚地を分け得るならば割合に簡單に奧義書思想の矛盾し居る所以を了解し得ることと思ふ。而して吾人の見る所を以てすれば奧義書中我を見る立脚地に大凡三種ある。第一は理想的見地、第二は説明的見地、第三は傳承的見地である。即ち我を吾等の理想の標的として向上門的に觀察するは第一の見方で、之を第一原理として之に基いて現象の起原を説明せんとする却來門的觀察は第二の見方で、更にこの兩門に涉りて我を古傳承の型に入れて觀察するは第三の見方である。この事は已に前篇の處々に觸れて置いた事であるけれども、こゝで結論として改めて簡單に再閱

一、理想
的見地

することとする。

一、理想的見地 梵書の終期より奥義書にかけて印度の哲學者の思想は内觀的に向ひ精神即ちアイトマンを以て人間の本體なりとした結果、何物にも束縛せられざる精神の獨立を以て人間最高の理想とした。言を換へて言へば人間は現實上精神と肉體との二者より成るものであるが、印度の學者は肉體を以て精神の本性を蔽ふものとなし、之より脱するを以て理想としたのである。彼の我の四位説や五藏説は正さしくその經過を示すもので漸次肉體の臭味を離れて精神自身の發現を以て吾人の理想境と見做して居る。故にその方面に従へば彼等は漠然たる無意識的二元論に立てるもので我以外に物質肉體の存在を默認し而も之に擇んで只管に我を追求したと言ひ得る。これ實に奥義書思想の理想的出發點をなすもので爾後の思辨は凡べて之を基礎として居るが、中に就てこの見方の直接の開展は同じく理想の標的としての唯一の大我である。蓋し前の見方にありては常識上自我の外に他我の存在をも豫想し、勢ひ多我論となり統一を欲する吾等の理想と相反するを以て、遂に個人我を擴大して統一的大我即ち梵を立つるに至つ

たのである。こゝに於て眞我は宇宙的意義を有するとなつたけれども、その性質に於ては個人的眞我と毫も異らぬ。従つてこの際に於ける大我を以て全智全能と云ふも、純淨不穢と云ふも、寂然不動と云ふも、*Sacchidanandam*と云ふも、一言以て蔽へば思索家が自己の最高理想とする性質を全部之に擬して毫も不合理を來たさぬ。何となれば現實上凡ての不完全不満足を抽出し去れる理想的實在であるからである。故にこの際に於ける大我と宇宙との關係は恰も理想的個人我と身體との關係の如きもので、同じく漠然たる無意識的二元論にして大我を嘆美するの極往々にして世界の存在を忘れたるが如き態度を示すことあるも、決してその存在を否定しなかつたことはブリハドアーラヌヤカやチャンドーギヤの如き最も古き奥義書を見れば明白である。所詮理想の標的として求められた我は小我にせよ大我にせよ、二元論的現實より出發してその一方を捨てた結果として成立したもので、その背後に常に幾分二元論的着色を帯びて居る。而してこの方面に於ける奥義書の我觀は誠に自然の發達を遂げ、宗教的努力の點より見れば如何にも透徹した經過を示して居る。

二、説明的見地　かくして奥義書の思索家が眞我なり、大我なりを以て吾人理想の最終標的と定めなければども、之と同時に哲學的要求の自然としてそを單に理想の標的と見るに留めず、進で萬有の根本原理と見做さんとした。即ち初め終極原因 (Final cause) として求めた我を哲學的要求に驅られて質料原因 (Prakriti || material cause) 動力因 (nimitta || instrumental cause) とするに至つて先きの向上門的態度が向下門的態度となつたのである。是れプラトーンが現實より思辨しあげた *idea* を本體として却て現象界をその影と見たのと同じ思惟の經過である。而して奥義書の我觀に於て種々の矛盾を生じた原因が正さしくこゝに存するのである。何となれば初めに現實の半分を捨て、理想我を立てながら、却來門に於ては之を以てその捨てた部分をも説明せねばならぬ仕儀となつたからである。若し奥義書にして思ひ切つて二元論を取つたならば、勿論萬事都合よく解決し得たらんも梨俱吠陀以來の系統を引いてこの點になれば飽くまで一元主義を固執したから、之より現象界を誘導するに種々の困難を感ぜねばならぬと、なつたのである。彼等は之が爲めに個人的眞我を説明的見地に移しては萬法唯心の觀念主義を主張し、大我

を原理としては汎神論を主張し以てその窮境を脱せんとした。然れども飽くまで現實と理想の對比を認め理想上我を清淨無垢の安穩處と憧憬しながら現實を憎むべき窘束の存する處と見做す限り、いかにしても都合よく前者より後者の現出を説明する事が出来ぬ。何となれば現實は凡べて唯心の所造なりとするもいかにして清淨のアートマンより不清淨の現實界を變作したるやと云へば到底明答をなし能はぬと同様に之を大我の屬性なりとするも、*Saccidanandan* の主體が、いかにしてその本性と反するものを屬性とするか、解釋が出来ぬからである。奥義書は我を清淨無垢の本體とし而も一元主義を固執する限り、罪惡、不善、束縛等の所謂原罪の起原を説く事が出来ぬ。こゝに於てか奥義書思想が漸次組織的に向ふに従つて遂に梵即ち我に本來妄眞の二方面ありとし善も惡も梵に基くと見る最初の出發點と矛盾する驚くべき説さへ生ずるに至つたのである。後に數論派起り斷乎として二元論を採り、大我を排し、個人我の多數と物質原理の實在を認めたるも、全く奥義書のこの缺點を除去して完全に宇宙存立の次第を説明せんとしたものに外ならぬ。要するに奥義書の我觀に於て著しく矛盾して居る所のあるの

は向上門に於て事實上二元主義を豫想しながら、却來門に於て強ひて一元論を推し立てんとした所にあるや疑なき事實である。

三、傳承的見地

三、傳承的見地 上に述べた意味の理想的見地と説明的見地とは奥義書特有の中樞思想であるが尙この外奥義書中にはこの兩見地に涉つて梨俱吠陀以來傳承される大原理の見方を以てした所も尠くはない。例へば我即ち梵なりと説いて宇宙的大人格神とした所もあり、人間の如き意志を有して種々の計劃を定むるものゝ如く見た所もあるなど、正さしく古傳の殘留に外ならぬ。殊にそが萬有の原理としてタパスを行じて世界を開展した説などは最早奥義書の中樞思想と相容れざる考であるにも關らず、やはり採用されて居るのは全く梵書傳來の見方を襲踏した結果に過ぎぬ。

斯くの如く奥義書が我を見るに三種の立場よりし、之に應じて凡べての方面に於て種々の見地が分れたので遂に一見すれば收攬すべからざる程複雑なものとなつた。而もこの三見地は別々の潮流として進んだのでなく、寧ろ相互に混同し理想的立場よりしながら直に説明的立場の解釋を與へ、傳承的立場にありながら

理想的説明を交へるなど亂脈を極めて居る。是れ奥義書の思索家は多くは組織的哲學者でなく、その胸中に閃く解決の方針を無秩序に并べ立つる詩人に過ぎない爲めである。従つて同一學者と雖も時と處とに應じてその態度を變じて思辨したことも稀れてない。同一潮流に乘じ同一問題を捕へて興れる奥義書に無數の矛盾點あるも亦怪むに足らぬことである。後にシャンカラなどが出て、奥義書の立場を眞諦門 (paramārtha) 俗諦門 (aparamārtha) と分けて種々の矛盾點を會通したのは誠に巧妙な遣り方であるけれども、尙未だ充分目的を達し得なかつたのもまた止むを得ざる次第である。而も奥義書の斯の如き矛盾點は頓て學派時代を現起する原因となつたもので奥義書の末期より主義信仰を異にする幾多の諸學派の興起を見るに至れるも一面よりすればその矛盾を解決せんが爲めであつたと言ふことが出来る。

第四篇 經書（婆羅門教の實際的方面）

第一章 總說

奥義書の興起は、梵書時代に於ける形式過重主義に對する反動の結果であつたことは吾人の己に述べた所である。然れどもこはたゞ根本的思想の傾向に就て述べたまで、大勢に於てはやはり奥義書の後と雖も尙古風の形式的制度が依然として婆羅門の間に固執せられたことを忘れてはならぬ。理論は別として實際に於て儀式制度が婆羅門教の標幟で、而もそは一般民衆の間に習慣として保存せられた限り、苟も婆羅門教がその地位を維持せんとせば飽まで之を主張する必要があつたのである。殊に奥義書の終期より初まる學派時代となるや婆羅門の學者は再びこの方面の開拓に勤め、四姓の義務や祭事の行法などを組織的に講述し、而も之を教科書的に記述するの風潮を生じた。蓋し一面に於て婆羅門の子弟を古風に教育する必要あり、他面に於ては之に依つて新興の諸派に對してその正統

修多羅の
意義

的地位を確保する必要があつた爲めであらう。而して文學史上特に注意すべきは之を記述するに際して専ら修多羅Shuklaと名くる短文體を用ひ、而もその結果たる教科書を直ちに修多羅即ち經書と名けたことである。故に吠陀文學史上この風潮を修多羅時代と名ける。修多羅Shukla線ShuklaはShukla織るより來た語で簡単な語句の中に説明の大綱を統ぶること恰も線を以て花なり玉なりを貫き綴るに似た所あるに擬したのがその原意である。初め全く暗記用の爲めに案出せられたもので、その文體古ければ古いだけ簡短で、時に註釋なくしては何の意であるか分らぬ底の暗示的文章も珍らしくない。蓋し婆羅門が複雑繁多なる儀禮や制度を講述したあとで、それを記憶する便宜上、目標的意義でかゝる文體を用ひたのが頓て修多羅文學の起原をなしたものである。支那に修多羅を譯して契經と言つたのは字義上當を得たもので、義淨が南海寄歸傳に之を略詮意明と註したのは意義上誠に當を得て居る。

而してこの風潮の年代はマクスミューラー翁に従へば大凡紀元前六世紀頃より初まり、同二世紀頃までその盛時が續き、この間に吠陀附屬の主なる經書が産出せ

代經書の年

られたと推定した。素より嚴格なる年代の限定ではないけれども大體に於て正當と認められ、マクドール氏その他の學者の賛成する所となつて居る。即ち婆羅門の徒が古奧義書に於て己に思想上の創作を完成し、専ら祖述に移りたる時の第一の産物と言はねばならぬ。故に經書中には年代が新しい丈けに古書になき信仰や思想も混入すれど、大體に於ては梵書時代の制度や儀式を祖述したもので、微細の點を除いては古風の婆羅門主義と餘り異なる所がないのである。つまり見様によりては梵書が一方理論的にはウパニシッドを展開し、他方實際的には經書の作成を促したと言つても宜からうと思ふ。是れ經書は學派時代の産物と言ひながら廣義の吠陀の一部を形成すと見らるゝ所以で、またこの部門の攷究を経ざれば古代婆羅門教の完成せざる所以である。

吾人は先に第二篇梵書に於て、婆羅門教の實際的方面なる一章を設けながら故意にその説明をば省いて置いた。今や奧義書を終つてこの篇に來りて上下を綜合してその約を果たさんと欲する。一見所謂時代錯誤(Anachronism)の感あれど吠陀文學史上また止むを得ぬ仕組と言はねばならぬ。而もこの部門の研究はたゞ

類經書の種

に宗教的實際的方面のみでなく當時の社會的風俗、習慣などの文明状態を知るに缺くべからざる材料を提供するものである。

吠陀に屬する經書に三種類ある。法經(Dharma sūtra)天啓經(Srauta sūtra)家庭經(Grihya sūtra)である。法經は四姓の義務や社會的法規等の日常生活に關する規定を集めたもので、天啓經は祭官(Rishi)の司る大祭を説明したもの、家庭經は家庭に於ける家長が司祭する式事を説いたものである。この三部合して初めて婆羅門教の實際的方面の説明が完成するのである。之を總稱して劫波經(Kalpa sūtra)と名け、通規として各吠陀の支派が一切波經づゝを具備せねばならぬことになつて居る。而して是等諸經書の作者としては例によりて古聖に假托して居るけれども流石に直ちに之を神の啓示と見ないで、古聖が傳承を審判して定めたものと見做した。即ち經作者(Sūtrakāra)なるものありて種々の古傳を裁決して一定の規定を設けたものであると言ふのである。蓋し婆羅門教の實際的方面は梵書時代に完成したと言ひながら、時處を経るに従つてその間に幾分傳承上の相違を來たしたのを、この時代に至つて故實に明るい學者が經作者となりて之を判明ならしめんとした