

順世外道論

手 島 文 倉

第一、順世外道の意義——第二、順世外道思想の要點——第三、順世外道思想の由來——第四、佛典上より觀たる順世外道思想の盛衰——第五、希臘哲學及び支那哲學と順世外道思想との關係

第一 順世外道の意義

(一) 印度人が如何に舊慣を墨守し聖權に従順なる民族であるかは、彼の浩漭な世界最古の哲學的文學の全部を、今日尙ほ口から口へ傳誦してゐて、出版の誤謬は記憶に依つて訂正されてゐると云ふ一事に見ても瞭かであらう。斯る民族に取つては、過去に起つた思想が必らずしも古くはなく、現在に行はれてゐる思想が必らずしも新しいとは限らるのである。順世外道と云ふ名は哲學としても宗教としても勿論今日の印度には残つてゐないが、然し他の名に依つて其の極端な唯物論、懷疑論、詭辯

論利那主義快樂主義の精神は、澎湃として彼等社會の思想信仰の突兀たる峯の下を流れ傳つて居るのである。若い柔い頭が始めてエピクロス (Epicurus) の快樂説に會つた時には、必らずや一種の陶醉を感ぜざるを得ないであらうやうに、印度のエピクリアン (Epicurean) に對する場合も亦同様な蟲惑が青年の血潮を躍らするに違ひないと思ふ。さればにや、苟も印度の思想信仰を語る者にして、足一度此の順世外道の伏魔殿を踏まないものはないと言ふ位であるから、吾人が茲に此の思想の由來變遷を尋ねて識者の是正を乞はんとするのも、全く興味のないことでもあるまいと信ずる。

(二) 傳ふる所に依れば、順世外道の開祖は斫婆迦 (Carvika) と云ふ人であるが、年代は恐らく佛教より古いと思はれる。當時は正しく婆羅門に對する反抗氣分の横溢してをった頃であるから、迷信を破つて社會を救濟せんとする思想の一端が破壊論として表はれる事は、決して古今の歴史に珍らしくないことである。破壊論は懷疑の結果であり、聽ては教權を無視する現實主義となり、利那の肉感を樂しむ唯物論とし易い運命を持つてをる。斯る傾向は世界の思想史上、決して稀な現象ではないけれども、獨り厭世的隱遁的氣分を以て一貫した印度の憂鬱なほど森嚴な思想潮流の

中に在つては、曉天の星はご一異彩を放つて吾人の注視を誘發してをるのである。而して開祖の人格全く不明であると俱に、その思想も何等統一した述作に傳はつてゐないのは實に吾人の遺憾とする所であるが、斷片的の紹介として最も信賴すべきものは摩沓婆(Mudhava)の名著『一切見集』(Sarva-Darśana-Saṅgraha)であらうと思ふから先づ之に依つて順世外道なる名義を見よう。摩沓婆は順世の意味を説明し嘆聲を漏らして斯う言つてをる。

『我等は卷首の祈禱に於て、永久智の住家なる最上福の蓄藏なる濕婆神を恭禮することを述べた。然し、斯る詞が彼の無神論派の冠玉たる、ブリハスバチ(Bṛhaspati)の教義の遵奉者たる斫婆迦に依て、むざ／＼蹂躪られたとき、我等は如何にして最上福の恩賚を此の聖靈に歸することが出来ようぞ。實に斫婆迦が勢力は到底根絶さるゝ事の出来ないほど偉大である。と言ふのは世間多くの人々は、例の句尾復唱の唄を吟んで、斯う言つてゐるからだ。

生命が汝のものであらん限り樂しくくらせ。

誰か死の探索の眼より脱れ得るものぞ。

一度此の我等の五體の焼かれしとき、

如何にしてか再び活くる術やはある。

世の多くの人々は政略と享樂の經文に隨つて、富と慾とを人生唯一の目的と考へ乍ら、何物の存在も來世に繋がるもの無しと信じつゝ、一圖に斫婆迦が教義を遵奉してゐるやうだ。夫れ故に彼の派を又名づけて順世外道世俗流行とも言ふ——實に克く事の真相を表明せる名であるよ。』

之に依て見るも著者の當時、西曆十三、四世紀の頃、尙ほ如何に盛んに彼等が南方印度の思想を司配してゐたか、判るが、順世の意味は世俗流行と言ふことの外に、世間の凡情に隨順せる卑近淺薄な俗論と言ふ意味がある。慧琳の解釋は最も吾人の意を得たるものであらう。

『路迦耶經、梵語此名惡論議、正梵音云路迦耶底迦、此則順世、外道、隨順世間、凡情所說、執計之法、是常是有等。』、『一切經音義』卷十五、爲八、——百六)

蓋し順世とは路迦耶多 (loka + a + yat = lokāyata) の梵語を譯したので世間に隨染する意味であり、路迦耶底迦 (lokāyatika) は順世外道の教を奉ずる徒輩を指したのである。或は彼等を斫婆迦の徒 (Cārvākas) とも云ひ、極端な破壞論者たるより、非有論者 (nastika) 虛無論法 (śūnyavādin) などの名に依つても呼ばれてゐる。

(三)里耳に入り易く凡情に迎へられ易い俗論が順世として表はれたのであるならば、その反面に於て、到底常人の企及し能はざる隱遁苦行を以て生命とする非順世、逆路迦耶多が表はれることも、宗教信仰に對する懷疑流行時代の當然な現象と言つて宜い。『法華經』成立の時代に縛摩路迦耶陀(Vama-Jokiyata) 逆順世、左順世(Yama-Jokiyata)が順世外道と俱に流行してをつたのが即ち之である。天台智者の説明に據ると、

『路伽耶此云惡論亦去破論。逆路者逆君父之論、又路名爲善論、亦名師破弟子、逆路名惡論、亦名弟子破師。』『法華文句』八下、調一、——八十四)

と言ふことであるが、善とか惡とか、又は師弟の關係を以て説明することの當否は別として、兩派が相對立した極端を示してゐることは最も明かであると思ふ。窺基が『玄贊』九に、『路伽耶陀者、先云惡答對人、正言路迦耶底迦、云順世外道。逆路伽耶陀者先云惡徵問人、正言縛摩路迦耶底迦、云左順世外道、執與前乖者名左順世也。』と解釋したのは、即ち兩極端を意味してゐるのである。然るに隋の吉藏は之に就て興味ある例を當てゝゐる。

『路伽耶陀者、舊云是惡解義、逆路伽耶陀者、是惡論義。注經云、路伽耶陀者、如此問禮儀名教、儒墨之流也。逆路伽耶陀者、如老莊、玄書、絕仁棄聖之例。又言、路伽耶陀翻爲

世間行、逆路伽耶陀、此云逆世間行。〔法華義疏〕十

此に順世を世間行として名家楊墨杯の詭辯論者に比し、非順世を逆世間行として老莊の隱遁者流に當てたのは、何れも道德人倫の重心を失つた懷疑時代の兩極的産物として興味ある對照であると思ふ。朱熹が『孟子序說』に、『楊子雲曰、古者楊墨塞路、孟子辞而闢之廓如也。夫楊墨行正道廢、孟子雖賢聖、不得位、空言無施、雖切何補。』と言つてあるが、支那に於ても楊朱爲我の快樂説や墨子兼愛の無差別主義が天下に横行濶歩して、孔孟仁義の聖道に耳を傾くる人も古くから鮮なかつたことゝ想はるゝ。

楊墨が巷里に流行したと同時に、世をすねた老莊無爲論者が、如何に多く懷疑者流を山中に誘ひ込んだかも想像出來よう。印度の順世外道は正に楊朱か或は公孫龍惠施・鄧析杯の詭辯家と彷彿たる所があるが、非順世は必らずしも無爲恬淡悠遊自適者流の風韻のみとは限らない。中にはエビクロスに對するストア (Stoic) 學派の主張に勝るとも劣らぬやうな激烈峻刻な信仰と苦行とを躬ら體現してゐる隱遁出家も決して稀でなかつたのである。印度の非順世は主として此の世俗逆行の苦行者を指してゐるのではなからうか。して見ると佛敎は正しく此等順世と非順世との兩極端を離れて眞正中道の實諦を唱道したものと云つて宜からう。恰も支那に

於て堯舜文武の聖道次第に衰退し、道風地を拂はんとする時に方り、一方には楊墨の徒が俗論を弄んで立ち、他方には老莊の輩が塵世を避けて虚誕空説に耽るあり、獨り孔孟聖賢凜然として其の間に立ち、古者聖王の大道を復活せんと畢生努力すること、を怠らなかつたやうに、印度に於ても亦唯一神人の仲介を以て自任した婆羅門が次第に其の本義を打忘れ、徒らに儀式祭禮の形式末節に拘泥して能く一人の解脱眞智を得たる者さへ無き時に方り、墮落せる婆羅門反抗の氣勢は一方に破壊主義の順世外道となり、他方、徒らに身心を苦しむることを以て眞智修得の能事了れりと爲す苦行派起るあり、其の間一人、耽溺と苦行との二端を排して中道正智の大光明を點じた釋迦牟尼が出現して眞個の神聖なる婆羅門教を復古せんと終生傳道されたのである。吾人は斯様考ふる時に、その時代さへも殆んど相同じいと云つて宜い、東洋の二大文明源泉地に於て、不思議なほどの符合を見出すものである。

(四)印度に於ける苦行の由來は太だ古い。スートラ (Sūtra) 時代既に婆羅門の四期生活を規定して、中年以後を林居期 (Vāna-prasāda) 及び遊行期 (Parivrajaka, Sanyāsin) としてある。出家して山中に入り、一衣一鉢、行乞して日に一食し、或は坐禪三昧に耽り、或は身を終るまで各地を遍歴することを言ふのである。悉達多 (Siddhārtha) が出家して

山中に教を乞ふた數人の仙人も、斯る苦行婆羅門中の錚々たる者であつた。佛陀の大威力に依て教化され千人の弟子を奉つた摩竭陀(magadhi)の三迦葉——彼の頻毘婆羅王(Brahmāra)が初めて佛陀と三迦葉とを同座に見たとき兩者果して何れが師か何れが弟子か判別に苦んだと言ふ程の有名な三人も、亦斯る苦行婆羅門の牟尼(muni)ではなかつたか。當時優波尼沙土(upanishad)の頃は已に四姓の拘束を無視した宗教信仰自由の氣風の馳蕩たる社會であつたから、苟も眞智を愛し解脱を求めんと欲する者は、咸相携へて林中に遁れ去つてゐたではないか。當時の此等非順世行者が何をしてゐたかは、此に『大般涅槃經』の詞を假りて想像して見よう。

『知自餓法、投淵、赴火、自墜高巖、常翹一脚、五熱炙身、常臥灰土、棘刺、編椽、樹葉、惡草、牛糞之上、衣麤麻衣、塚間所棄糞、掃氈、褐、欽婆羅衣、鹿皮革、芻草衣裳、茹荼、噉草、藕根、油、滓、牛糞、根、果、若行乞食、限從一家主、若言無卽便捨去、設復還喚、終不迴顧、不食鹽肉、五種牛味、常所飲、服糠汁、沸湯、受持牛戒、狗、鷄、雉、戒、以灰塗身、長髮爲相、以羊祠時、先呪後殺、四月事火、七日服風、百千億花、供養諸天、諸所欲願、因此成就、如是等法、能爲無上、解脫、因者、無有是處。』(北本『涅槃經』十六、盈五、——八十二)

斯る自餓、投淵、赴火等の苦行は、佛陀も曾て經驗せし如く古くから現代に至るまで印

度行者の殆んど其の儘實行し來つた所である。又佛陀の當時摩竭陀の上下に最も令聞あつた彼の富蘭迦葉 (Purana-kasyapa) 等所謂六師外道 (Śākyastara) なる者も、或は破壞論、斷見論或は詭辯論、自然無因論等を主張し、詭辯を弄したとは言へ、等しく苦行者であつた點は同じである。六師中の一人なる尼犍陀若提子 (Nirgrantha-jātiputra) は、正しく耆那教 (Jainism) の始祖で、佛陀に先立つて吠舍離 (Vaishali) 附近に盛んなる教團を組織し、一萬四千の沙門と三萬六千の比丘尼とを有してをたつたと云はるゝが、然も殺生、妄語、不與取、不姪、著欲の五戒を嚴持し、専ら禁欲を勵行し十二年間の苦行を以て解脱の正因となす點に於ては、尙ほ順世に近づけるやうで非順世な所がある。此等の禁欲苦行者は徒らに身心を疲倦瘠癯せしむるを以て眞智解脱を求むる唯一の手段と信じてゐたので、正見に洞徹した佛陀が慧眼には如何に愚暗癡惑の雲に閉ざされて映つたことだらう。碎身粉骨の婆羅門は森に満ちても、眞の佛陀牟尼は一人も尋ねべくもなかつたから、彼等斫婆迦の徒は一切を茶化して現實の快樂を人生の唯一最上目的と論ずるに至つたのであらう。佛陀が成道大覺の後不苦不樂の中道眞諦を以て五比丘を教化せられた初轉法輪は、佛陀自身の過去履修の經驗より出發せることは勿論であらうが、又當時一般社會の此の兩極端の順世、逆順世に鑑みて説かれた點

も決して輕視してはなるまいと思ふ。佛陀が五比丘に説き示された中道 (majjhima paṭipadā) は斯うである。

“dve ime bhikkhave antū pabbajitena na sevitaḍḍhā. katame dve. yo cāyaṃ kāmesu kīmasukhalli-
kīṇyogo hino gāmmo potṭujāṅko anariyo anattasāhito, yo cāyaṃ atakāmaṭṭhānyyogo duk-
kha anariyo anattasāhito, ete kha bhikkhave ubho ante anupagamma majjhimi paṭipadā-tathāg-
atena abhisambuddhā cakkhukarāṇi nāṇakaraṇi upasāmya abhinñāya sambodhiya nibbānāya saṅ-
vataṇi.” (mahāvagga; Oldenberg’s Text p. 10)

『比丘衆よ、此の兩端は出家の者に依つて追はる可らず。二つとは何ぞや。凡そ色慾貪愛に耽溺すること、之は洵に賤しく野鄙にして凡夫不信者の好むところ、下劣にして不利を伴ふべし。又、凡そ苦行に專念すること、之は苦痛にして下劣、洵に不利を伴ふものにこそあれ。實に比丘衆よ、此等兩端を離れて中道あり、如來に依つて大覺されたり。この中道こそは眼を作り、智を生じ、寂靜と神通と正覺と涅槃とに導く所以のものなり。』

(五) 抑々、順世の快樂論と逆順世の苦行者と、及び此等兩端を排斥した佛陀中道の教義と、三者は舊來の婆羅門教に對して如何なる意義があるのであらうか。今、順世を

代表せしむるに斫婆迦の徒を以てし、非順世を徵象せしむるに耆那教を以てすれば、此等が佛教と俱に婆羅門に反抗して打立てた旗幟は、次のやうな重要な色彩を共通に帯びてゐるやうに思はれる。(一)宗教信仰としての四姓平等の權能を絶叫し、何人も婆羅門に倚らず自ら眞智解脫を修行し得ること。(二)吠陀 (Veda) 聖典を唯一教權とすることに反對し、隨つて婆羅門が祭禮儀式の特權を認めざること。(三)犠牲の祭祀を拒み、一切有情悉く生存の神聖性を帯べることを認め、全く殺生を禁せしこと。

(四)諸神を認めず、解脫は一身に求むべしとなし、全くの無神論と化せしこと。(五)教義思想全く數論哲學 (Sankhya) の影響に成れりと思はるゝこと。

此等共通の思想特徴は何人も拒み得ざる程に明瞭であるから、近時歐洲の印度學者にして此の三派を往々混同した者が多い。けれども、吾人を以て之を觀れば、原始の耆那教は佛教と全く別個に存在し、斫婆迦の快樂論なる者は、此の兩者より遙かに古く萌し、吠陀時代の懷疑思想から遠因してをる俗信仰なるを知るべきであるが故に、三者は如何に共通の相貌を有すればとて同日に論ずべきものではないと信ずるのである。婆羅門の教權尙ほ社會に餘勢を保てる當時、千古の民族信仰に對して斯る反逆者を産み出した事は、印度有史以來の奇觀であるが、思之、亦是れ形式的宗教の

壓迫に對する反動に外ならない。古典の暗誦と、殘忍なる祭犠と、冷酷なる階級思想と、神意に藉口して利養を貪求することとの外、何物をも知らざりし婆羅門に向つての挑戦に過ぎない。然し婆羅門信仰の反逆者中、吾人は順世外道の思想ほど堂々と鋭利な矛先きを突込んだものを知らない。モニエル、ウイリアスム氏は驚嘆の眼を瞠つて、

("The sentiments, it will be perceived, are worthy of the most sceptical, materialistic, and epicurean of European writers." (Monier Williams, *Hinduism*; pp.224 et seq.)

と題しつゝ、順世外道の歌を記してをる。而して、その思想は不思議にも希臘哲學の或る者と密接な關係があり、更に溯れば希臘の詭辯論者と支那の夫れと符節を合する程の類似が存するに至つては、何人も一驚を喫せざるを得ないであらう。而して又斯る快樂論唯物主義、現世利己説が、凡そ人類思想の歴史の辿らるゝ範圍に於て、何れの時代にも何處に於ても發見さるゝことを思へば、順世外道思想の由來盛衰を考查するも全く無益ではあるまいと思ふのである。

第一一 順世外道思想の要點

(一)順世外道の思想が佛教及び耆那教と共に懷疑時代の反映として婆羅門に挑戦して出たことは前述のやうであるが、此等三派の思想が如何に密接な干渉があるか又餘りに民俗信仰を無視した佛教が十二世紀頃より印度に跡を絶ち耆那教が稍變形されて僅かに西方印度にその命脈を保つてをるに對し、路迦耶多の現實主義唯物論の思想が全印度の一般社會に如何に瀰漫してをるか、此等の點はウイルソン (Wilson, *Opinions of the Hindus*, p. 44 et seq.) の最も詳細に論じた所である。而して又彼の懷疑時代の民衆が如何に信仰の歸趣に迷つて不安動搖の太だしい日を暮らしてゐたかは、クンテ (M.M.Kunte, *Vicissitudes of Aryan Civilization in India*, pp. 259-61.) が記す所の印度俗話の一片にも充分暗示されてをると思ふ。その要點は斯うである。

『一度斫婆迦の徒が詞巧みに現世快樂論を説くや、民衆は彼を讚嘆して異口同音にその教義を信奉する。若し又一度林中沙門の寂靜主義者が表はれて嚴肅な苦行を勧むるに於ては、民衆は忽ち彼を稱揚して其の後に従ふ。昨是今非、自正他邪にして互に争ひ自らも變信し、疑惑と猜妬の暗雲は人の心を重らするのみであつた。愛兒の死骸を森の中に棄て去らんとする親子兄弟多くの親縁者は、悲哀と落膽の涙に閉ぢ込められて容易に屍を去らうともしない。その時忽ち兀應が表は

れて、日の暮れぬうち速かに家に還へれと説く。愛惜の念に後髪を引かるゝ人々がやつと思ひ切つて一步を廻らさうとすると、忽ち豺狼が表はれて兀鷹の忠言を誹難する。——汝等は何故愛兒を獨り棄て去るか。愛兒の死が果して事實かは何人が知り得ようぞ。再び復活せんども限るまい。日の暮るゝまで待て。此の世は貴重だ。愛著は純淨だ。我等の知る以外何の眞實があるか。——之を聞いた人々は愛兒の復活を欲し乍ら再び森の屍を取り捲いて、此の兒活きよかし！と涙の祈りを献げてをる。その時又、兀鷹は表はれて彼等の愚を諭し、空望を説き明し、一度屍となりし者の再び復活すべからざるは人間の運命だと教へてやる。悲しい葬列は愈々家に引き返さうとすると、又、豺狼が少くも夜まで待つべしと切言する。何と哀れな葬列の人々ではないか。兀鷹とは枯木寒巖の風貌を具へた苦行隠者だ。豺狼とは詭辯受欲を弄んで利用厚生を念とする俗論家だ。此の話がどんな道徳的宗教的暗示を持つてゐるかは言ふ迄もあるまい。』

偕て斯程まで民衆を左右し得た順世外道の雄詞能辯は、一體どんなことを内容としてゐたのであらうか。吾人の興味は今や此の一點に集中して來たのである。當順世論者が口にする思想の一端は、摩沓婆が嘆聲の中にも既に表はれてゐる。當

時多くの世人は生命の有らん限り樂しく暮せ、何人か死を免れ得るものぞと唄つて、
 斫婆迦の詞を信受したとある。正に、喰へ飲め、明日の我が身がどうならう』(Let us
 eat and drink, for to-morrow we die.) と言つたデカダン式ではないか。巧言令色に富と
 慾とを探求し、歡樂を人生至上の目的と念じた彼等に、何如して來世の考が浮び得よ
 うぞ。極端な肉感主義は、此の唄に既に瞭かに讀まれてゐる。

(二) 摩沓婆の『一切見集』に依て順世思想の要點を知らうとする前に、吾人は此の書
 の性質と著者の傳とを一瞥して置くの必要を感じる。摩沓婆は南方印度マイソ
 ル州(Mysore)の西海岸なるツルバ(Tuluva)の町に、西曆一九九年呱呱の聲を揚げた
 婆羅門である。その年代は斫婆迦ほど漠然とはしてゐないが、或は十二世紀の人と
 言ひ、或は十三世紀の人とも言ふ。普通は十四世紀と言ふことに讚する學者が多い
 やうである。彼の兄弟サヤナ(Sayana)と俱に吠陀學者として夙に馳名あり、信仰界に
 立つてからはウディピ(Udipi)マディアタラ(Madyatala)スブラーマニヤ(Subrahmanya)等
 の地に寺院を建立し、故里ツルバには入寺を創勸したと言はれてゐる。彼には種々
 の名があり、始めは世天(Visudeva)と言つてゐたのが、信仰界に立つてからは滿智(ṅg-
 aprajña)を改め、更に喜池(Amanda-tirtha)を稱し、遂に摩沓婆阿闍梨(Madhva-ācārya)を尊稱す。

るゝに至つたのである。彼は系統としては、第八世紀の商羯羅(*śaṅkara*)が唱道せる吠檀他哲學(*Vedānta*)の流れを汲んでゐる者であるが、彼自身の信仰としては商羯羅の梵絶待一元論より、寧ろ第十二世紀のラーマーヌージャ(*Rāmānuja*)が懷抱せる差別的一元論を推し進めて、次第に俗耳に入り易き二元論(*dvaita-vāda*)とした傾がある。随つて濕婆(*śiva*)神の崇拜を言はないことにはないが、寧ろ柔和な毘濕拏神の信奉者であつたやうである。バーネル(*Burnell*)の記す所に據ると、摩沓婆は、彼の商羯羅の歿後、その弟子に依つて四方に建てられた寺院の一なる、スリンゲリ(*Sringeri*)の修道院に長老たりし五十五年間(西曆一三三一—一八六)に、二十九種の著作を編し了つたのであると言ふ。此等著作中、最も有名なものは、『一切見集』を始め、自家の信仰及び哲學を論究した『*Saṅkīrṇa Saṅkara-Vijaya*』や『*Jaiminiya Nyaya Mala Vistara*』²杯がある。左れば、『一切見集』が凡そ十四世紀の半に成りしことは言ふ迄もない。

『一切見集』は實に摩沓婆が吠檀他の見地に立つて、當時の南方印度全般に行はれた十六種の思想信仰を紹介した不朽の雄編である。十六種の中でも、斫婆迦の順世外道を劈頭に出し、次に佛教次に耆那教と、次第に正當婆羅門に遠ざかること太しいものから進んで終りに數論瑜伽論に到り、最後に商羯羅の吠檀他哲學を以て最高の

位置に置いてある者である。著者の考に據つても、亦、順世外道と佛教、耆那教が最も吠陀の權證に反旗を翻して居たものである事は明で、正に吾人の想定と符合してをるのである。記述の材料は總て開祖の著作に據つたか、當時の代表的學者に待つたか、その教義の要點と信奉者の辯護とが卒直に展開されてあるから、之ほど貴重な資料はあるまいと思ふ。吾人はカウエル(E. B. Cowell)及びトラー(A. E. Gough)二氏の出版に據つて、その最も反吠陀的なる順世教徒の思想を此處に述べて見やうと云ふのである。

(三) 摩沓婆は先づ順世思想の唯物論を次のやうに述べ、世界の萬有が四元より成つて靈と肉と何等差別のないことを紹介してゐる。

『此の派に在つては、地水火風の四つの元素(Tattva)が基本的原理である。唯此等のみから肉體の形を受くると同時に、智性(caitanya)が産み出されるのである。恰も或る原料の混合から醱酵蒸熟して麻醉力の生ずるが如くに。而して此等が破壊されし時は、智性も亦直ちに消滅する。彼等は之が爲め天啓(Grace)を引いて、——『此等の原素より飛び出で、夫れ自ら固き智となり、夫等の破壊さるゝ時は、智も亦破壊され、死後に殘る智性あることなし。』——と云ふ。夫れ故に靈魂は唯、智性と云

ふ屬性をもてる肉體に外ならない。靈魂が肉體より區別さるべき證據は何等證明されないではないか。と云ふのは蓋し此の派は、現量 (pratyakṣa; perception) のみが知識の唯一の源泉であり、比量 (anumāna; inference) 等を一切認めないと云ふことを主張するからだ。』

此に引用した天啓と云ふのは、『ブリハドアーラニヤカ優波尼沙土』中に於ける祠皮衣仙人 (yājñavalky) の詞を指すのである。同書には即ち斯うある。

“As a lump of salt, when thrown into water, becomes dissolved into water, and could not be taken out again, but wherever we taste (the water) it is salt,—thus verily, O Maitreyī, does this great Being, endless, unlimited, consisting of nothing but knowledge, rise from out these elements, and vanish again in them. When he has departed, there is no more knowledge (name), I say, O Maitreyī.” (Bṛihadāranyaka-Upanisad, II, 4, 12.)

順世外道が四元のみを最終原理として認めたことは、佛教學者の中にも往々評せられてをるほど有名である。『成唯識論』一に、『有外道執地水火風極微實常能生麤色所生麤色不越因量雖是無常而體實有。(往十、二三)と云ふのは此派を指すに違ひない。窺基は此の玄奘の譯文を説明して『述記』一に、『此唯有實計四大生一切有情一切有情稟

此而有更無餘物、後死滅時、還歸四大。』と記してをる。或は吉藏が『中論疏』四に、『外道計至妙之色、圓而且常、聚則成身、散則歸本、天人六道、莫不由之生。』と云ふも、又は『大乘廣百論釋論』三に、『順世外道作如是言、諸法及我、大種爲性、四大種外無別有物、卽四大種和合爲我、及身心等内外諸法。』(往十、一八十一)と玄奘の譯する所も、俱に此派の極端な唯物論を説明したものに外ならぬ。身心共に四大に依て説明せんとならば、極微に粗細の別を認めて宜いことは自ら推論さるゝが、之れ或は順世の極微に三類ありとして、極清、極虛は心心所となり、清淨は眼根等となり、非虛淨は色聲等と成るとの説の想定された所以であらう。又、『瑜伽師地論』六に十六異見を列するうち、計常論の思想を評して、『又計極微是常住者、以依世間靜慮起如是見、由不實知緣起故、而計有爲先有果集起、離散爲先有果壞滅、由此因緣、彼謂從衆微性、麤物果生、漸析麤物、乃至微住、是故麤物無常、極微是常。』(來一、一二十七)と述べ、『同』七に斷見論の説を紹介して、『斷見論者謂如有一若沙門、若婆羅門、起如是見、立如是論、乃至我有麤色、四大所造之身、住持未壞、爾時有病、有癯、有箭、若我死後、斷壞無有、爾時我善斷滅。』(來一、一二十九)と記すも、俱に四大の常住と死に依ての我の斷滅を主張するのであるから、正しく順世外道の論義を暗示したるものと想はるゝ。然るに四大極微の唯物論と關係して是非論すべきものは勝論

(Vaiçeta) 哲學の主張であらう。兩者は唯物論なる點に於て同一ではあるが既に窺基も『述説』一に指摘してをるやうに『此勝論更許有餘物順世不然』と云ふ區別がある。勝論は實の外徳業等の九句義を許すのであるが、順世外道は眼に見える四大の外に何物をも容れないのである。後者が俗説たるに反し前者が哲學的組織を呈してゐることは言ふ迄もあるまい。又、唯物論者に取つて唯一の證權とする所は感覺である。人生百般の問題は有形無形を問はず感覺の下に統轄されなくてはならない。彼等が現量のみを聽してその他の複雑な精神作用を妄想と見たのは尤もである。而して、如何にして物質から智性が生れるかとの問題に就ては、順世外道は酒精の發生する薰釀力に比したのであるが、學者或は燈心と油とより火の燃ゆるに譬ふる説を作す者もある。要之、此の極端な唯物一元論は、若し希臘にその説を較べんとすれば、デモクリトス(Demokritos)の原子運動論にでも比すべきであらうか。若し近世にその人を求むれば、ホッブス(Hobbes)の唯物論にでも當つべきであらうか。感覺を唯一の歸趨と恃んだ彼等の人生觀が、之を樂しましむる事を以て最上の善と考ふるに至つたのは、蓋し當然の結論と言つて宜からう。

(四) 感覺を重んずる唯物論が、自然、個人的快樂説に傾くことも當然である。順世思

想の快樂説は摩沓婆に依て斯う記されてゐる。

『人生唯一の目的は肉感的快樂より來る享樂に在る。然し人は云ふかも知れない、——必らず或種の苦痛を伴ふべき此等のものを如何にして人生唯一の目的と云ふことが出來やうかと。けれども我等には才能がある。能ふ限り多くの純樂を享樂し、必然的にそれに伴ふ苦痛を避ける才能がある。恰も魚を欲する人が鱗や骨と共に魚を取つて欲するだけ多くを食つて後已み、或は米を欲する人が藁や何かと共に米を取つて欲するだけ多くを食して後棄て去るが如く。左れば苦痛の怖ろしさの爲めに、我等の本性が本能的に認めて以て快適とする所の快樂なるものを棄てると云ふことは、賢者の敢て取らざる所である。直に野獸がそれを食するからと云つて、米を蒔くことを差控ゆる人が何處にあるか。又、直ちに乞食共が集來つて内容の分け前を我等に強取むからと言つて、料理鍋を火に掛けることを躊躇する人もあるまい。人若し眼前の快樂を打棄るほど臆病であるならば、彼の暗愚や野獸にも及ばずと言ふべきだ。詩人は斯う言つてゐるではないか、——

感覺的事物の接觸から我等に表はれて來る快樂は、

苦痛を伴ふが故に棄てらる可きなり、——とは愚人の囁語に過ぎない。

美しき白き穀に充ち満ちたる麩の實を、

皮や芥に包まれたりとして、苟も眞の利益を求むる人ならば焉んぞ棄て去るべ

き』

研婆迦が露骨な粗笨な人生觀の一端は茲にも充分顯れてをる。若しエピクロースの快樂論を以て之に比すれば、如何に個人的快樂をのみ主眼としてをるとは云へ、快樂の較量選擇を教ふる點に於て遙かに純化されて居り、動的快樂よりも靜的快樂を選ぶ點に於て、一層道德化されてをると言はねばなるまい。『我れに麵包と水とさへ有らば幸福に於て天帝に譲らず』の杯詞は、彼等順世の徒に夢想だも及ばざる所である。彼等は飽くまでも動的であり、刹那主義であり、肉感追求ののである。蓋し、エピクロースの徒は當時の嚴肅論者たるストア學派に影響された點が少くないけれども、順世外道に在つては六派哲學や六十二見計執の外道が異端邪説を雜然と戰はしてゐる時代であるから、果して何れに信仰の歸趣を求むべきかに適從する所を知らない一般愚民の懷疑不安の成る果てが、稍々自暴自棄的に人世を茶化して渡らんとする俗論と成つたので、之に迎合し、之に化せられ、遂に一層の勢力を得て權聖反抗階級打破の悲叫を揚ぐる唯物論に至つたのである。彼等が如何に瞬間の享樂に最後の

血路を見出さざるを得なかつたかは、希臘のソフィスト時代、支那の諸子百家時代と、その事情年代を殆んど相同じうする印度の教學勃興時代の混濁せる思想界を一瞥する者の、容易に首肯し得る所である。而して、國家も社會も否民族の概念さへも殆んど眼中に無かつた彼等の快樂説が、『人は萬物の尺度なり』る主張したプロータゴラス(Πρωταγόρας)の個人的快樂説と同じであつたことは言ふ迄も無い。否寧ろ他人を眼中に措かざるのみならず、進んで他人に迷惑をかくるも敢て辭せず、我に取つて眞實なる者は本能的欲求の快樂を極度に探求高調することの外に善なく徳なく正義なしと思惟するが故に、此に當然、未來の恐怖と云ふ觀念を絶待に滅却しなくてはならぬことゝなるのである。全く瞬間の本能追求にのみ活きつゝ過去と將來とを顧慮するの不必要を説かざるを得ぬものとなるのである。

(五)此の現實快樂主義が今一步推し進めば、未來の幸福の爲めの祭祠を教ふる三吠陀や、巨財を貪り牲肉を受けんとする虚偽の婆羅門は、自ら誹疑輕譏の的となつて來ざるを得まい。斫婆迦の徒は此の意味を高調して斯う論じてゐる。

『汝或は抗議して言はん、——若し來世に於ける幸福と云ふやうなものが絶待に無いと言ふならば、然らば何故に博聞なる賢者が莫大の金錢を費し、身體を疲勞せ

しめて以て始めて爲し得る所の彼の火祭 (Agni-hotra) や犠牲祭を敢て執り行ふのであるかと。然し此の汝の抗議は反對の理由として受取らるべき何者をも持つてゐない。蓋し火祭等は唯生活の方便として有用なるに過ぎず、又吠陀は虚偽と矛盾と同語反復との三過に依て汚されてゐるから。左ればこそ、此の詐欺師どもは、自ら吠陀學者 (Pandita) と稱へつゝも、互に破壊しあつてゐるではないか。と云ふのは、一方智章 (Jina-kāṇḍa) の權威者が業章 (Kama-kāṇḍa) の夫れに依て覆されてゐるかと思へば、他方、又智章の權威を支持せる人が業章の夫れを拒否してゐることもあり、結局、三吠陀自らは唯惡漢どもの不揃ぞだな狂詩に過ぎないと云ふことになる。その意味で人口に膾炙せる詞は斯うだ。

火祭も三吠陀も苦行者の三杖 (Tri-danda) も自ら灰を身に塗る人も、

此等は皆、剛毅分別の無き人々の爲めの生活の方便にこそ過ぎね——とはブリハスバチの詞だ。』

一體吠陀に對する懷疑思想の由來は實に古い源を持つてをるので、最古の梨俱吠陀の中にも因陀羅 (Indra) の神を疑ふた詞がある位である。

“He, whom, terrible, they ask for, (saying), where is he? or, verily, they say of him, he is not—

(in any one place); but who, inflicting (chastisement), destroys the cherished (treasures) of the enemy; in him have faith; for he, men, is Indra" (Rig-veda, II Maṇḍala, XII, 5.)

"Offer fervently, my war loving companions, true praise to Indra, if he truly exists; Nema says 'verily there is no Indra, who has ever seen him? whom shall we praise?' (VIII Maṇḍala, c, 3.)

杯と云ふ詩は即ちその例片である。吠陀の三過の如きも、迦毘羅仙人の如き既に之を數へ立てゝ居り、結局斫婆迦の前驅を示すが如き吠陀罵倒の謗言は往々學者に依て提稱されてゐたものであるから、『摩拏 (manu) の法典』中にも、私見を以て天啓 (gruti) と默示 (Smṛiti) とを容れざる不信家を破門すべきことを命ずるに至つたのである。

此の懷疑と反抗の氣運は優波尼沙土の哲學に依る考察自由の風潮に萌して、佛陀の時代には六師外道 (sat̄ sūstara) や六十二見の詭辯の火花を散らし順世外道に至つて佛敎より耆那敎より、より以上の反抗急先鋒と成つて表はれたのである。名聞利養を事とし、古讚歌の意義は知らず、徒らに俗巷に徘徊して迷信を鼓舞することの外何物をもなし能はざりし婆羅門の墮落鄙情に對する反逆としては、彼等の誹譏謗此に到る寧ろ怪むに足らるのである。(苦行者の三杖とは身口意三業の制服者を指すので、『摩拏法典』に次の如く示すもの即ちその意であらう。)

“He who by firmness gains the mastery over his words, his mind, and his whole body, is justly called a triple-governor.” (manu code, XII, 10.)

“Exercising thus a threefold self-command towards himself and every living creature, subduing lust and wrath, he may aspire to that perfection which the good desire.” (XII, 11.)

又順世家に唯一の眞實は現量のみである。古仙の讚歌の如き聖教量 (aptaśruti) が比量 (anumāna) へ斥けた彼等にどうして信せられる筈があらうか。之を狂詩、詐欺師と名くる所以も彼等の反撥氣分を表はして餘蘊なしと言つて宜からう。

(六) 唯物論に取つては、地獄も天界も幸福も苦痛も、人生究竟の解脱なる者も可感的現世を離れては全く無意味となる。面して此等の名は皆、個人的、相待的の感覺に據つて得られた幻影である。然し眞理の標準は感官の知覺以外に存せすと主張する快樂論者も、その主張の中に自ら自家撞着の矛盾を覆藏してゐることに氣附かないのであらうか。感覺以外信憑すべからすと云ふ如き判断は、感覺に依て爲し得る如き單純な精神作用ではあるまい。感覺以上の複雑な精神作用を用ゐて、感覺以外を信すべからすと斷するのは、正に敵を斃す爲めの矛を以て己が喉を刺すと同じ自殺的であらねばならぬ。俗論の順世家は之に考へ及ばず、其の主張を極調して、とまれ

次のやうに叫んでゐるのである。

『夫れ故に又随つて斯うも云へる。地獄と云つても純粹な俗世の原因例之荆棘杯から生じた現世の苦痛の外に無く、唯一最上者と云つても全世界の人々の眼に承認された此の世の國王より外になく、解脱とは唯、肉體の分散を外にしては何の意味もない。靈は肉と同じものなりとの教義を信する時は『我は瘦せてゐる』とか『我は色が黒い』杯言ふ詞は直に解し易くなる。——即ち瘦せるとか色黒とかの屬性と自意識とが、その同じ肉體の中に住んでゐるだらうからだ。同様に『我が體』と云ふ詞の使ひ方は、比喩的に『ラーフ (Rahf) の頭』と言ふと同じことになる。(ラーフは實に凡て頭ばかりのものだから) 以上の要點を約言すると次のやうになる。

此の派に於ては、世に地水火風の四元のみあり、
而して此等四元よりのみ智性は生じ、

恰も混合されしキンバ (Kimba) 等より發生せる麻醉力の如しと説く。

左れば『我は肥ゆ』『我は瘦す』と云ふ時は、此等の屬性がその同じ物の中に在ることなり。

肥滿杯は肉體の裡にこそ起されたるものなれば、それのみが即ち靈であり、夫れ

以上何物でゝもない。

而して『我が體』と云ふが如き詞は唯比喩的に意義を有するのみ。』

之に依て見れば、地獄は肉體の傷病に據る苦感の外なく、極樂は本能的快感の瞬間以外に求められず、自在の神とは王者となり、究竟解脱は死滅を以て足れりとするのである。人若し速かに塵世を離脱せんと欲せば、自殺するに如くはない。本能的に求むる快感に唯一の價值を認めた彼等は、又本能的に解脱を求めんとする者に對して自殺を勸説し得たに違ひない。死の恐怖を冷笑したエビクロー스는如何に之を説明したか。——世に死を恐るゝ者ほど愚者はあらじ、我の生きをる間死の來る事なく、死の來る時我は已に無し。遂に我と死と相逢ふの機ある可らず。之を是れ觀ずして我が死に會するが如く預怖するは蓋し杞憂のみ。——と説いたではないか。順世の徒が果して同様の説を以てしたか否かは之を知るに由無きも、その精神に至つては蓋し同感する所があつたであらう。四元集合——而も無目的、機械的、自然自發的の集合——に據つて成る肉體は、集合の上に始めて醱酵蒸成し來つた精神作用の一切を死による四元分散と同時に、自然消滅に導くことは言ふ迄もない。斯る靈肉一致論の上に立てば、我を主語とする一切の命題は皆、客語に依て表はれし屬性と、之を判知

する自己意識と、俱に同じ肉體上の二重説明に外ならぬことゝなる。左れば頭だけのラーフに付ても、ラーフの頭と呼びなす習慣をもつてゐると同様之は人間の言語と思想との不調和を證する一端に過ぎない。故に順世家の立場に在れば『我は肥ゆ』『我は瘦す』と云ふ命題の主語と客語は、俱にその内包外延を相同じうし、俱に擴充された語となるのである。肥滿瘠瘦と言ふ肉體的性質以外に別の我は無いのであるから、我が肥ゆると言はんより寧ろ肥えてをるのが我である。火が燃ゆるのでなく燃ゆるのが火だと言ふことになる。世人は常に燃ゆるものを概念化して使用に便なる火てふ一語を作つたのである。然る後之が慣習となつて火が燃ゆると稱するやうになつたのであるが、實は主語が客語の屬性を所有してゐるのではなく、主語は客語と相即してゐるのだと云ふのが彼等順世家の靈肉一致論である。(頭だけのラーフは印度神話に有名である。彼の太洋から釀製された神酒が神々に献げられた時に、ラーフは假裝して神酒を盗み飲まんと企てた。その時、月と日が之を發見して毘濕拏に告げたので、彼の神は怒つてラーフの頭を體から斬り離した。然しラーフの頭だけは不思議な神酒の一滴を飲んでゐたので、永久不死となり日と月に對して、接合對立の時に絶えず復讐するのであると想定されてゐる。)思之、順世家が此に我

を主語とする命題を例擧したのは偶然ではあるまい。我の思想の發展は優波尼沙土哲學の心髓であり、吠檀他に至つてその究竟に到達したものである。佛の前後に表はれた六派哲學を觀ても或は多元或は一元、又は有神又は無神の論鋒を鋭くして混沌たる思想界を縱横に馳驅して居乍ら、何れも自我の問題を中心としてをらぬ者はない。祈願祭祀を重んずる印度古來の民俗信仰から言つても、肉體を離れた我的存在は、不知不覺の間に發芽してゐたに違ひない。此の傾向は更に進んで時代の推移と共に階級思想の形式的拘束が愈々無意味な暴威を逞うするに及び、諦め易い印度人を驅つて益々、希望を來世の我に繫がしむるに至つたのである。此の我執我慢の鐵の如き桎梏から脱することの出來ぬ世道人心を救濟せんには、或は順世外道の如き無我説となるか、或は佛敎の如き無我論となるか、何れかに依て局面を展開しなくてはならなかつたのであらう。祈婆迦の徒が、極端な刹那の我以外に何物をも尊重することを知らなかつたのは、當時の社會を識る者の皆當然とする所である。(未完)