

順世外道論

手 島 文 倉

第二 順世外道思想の要點 (承前)

(七)摩沓婆の議論なり紹介なりには随分難澁難解の文字が往々含まれてゐるとは、古來學者の定評ある所であるが、之を順世外道の思想に見るも、次に論ずる如き因明論理より立論せる比量比喩量、聖教量の排斥論杯は稍々難解のものゝ一つではなからうかと思ふ。感覺を尊重する唯物論者が記憶想像推論杯を否認しやうとするのは尤もであるが、斫婆迦の徒は大體斯う説くと云ふことである。

『反對者或は云はん、——「さて夫れは左うとしても、若し比量推論杯が全く證明の力無いものとすれば、汝の望みは或は得られんも、如何んせん事實は然らず、人皆この力を持つに非ずや。人若し此の力無しとせば、智性が焉んぞ煙を見て火を聯想することあらうか。又あの河岸に果實がなつてゐるよと云ふ他人の詞を聞いて、

彼の果實を欲する人々は何故直ちに岸に駈け寄るのであるか、——と。けれども此等は凡て、唯空想の世界の膨脹に過ぎないのだ。

抑々比量の權威を支へんとする人々は、標幟即ち媒辭 (Middle Term) を以て智識の根源と認むるのだ。その媒辭なる者は必ず小辭 (Minor Term) に見出さるべく、而して夫れ自らは必ず大辭 (Major Term) と關連されてゐるものである。偕て此の必然の關連は今受けとられ又は議論されてゐる如何なる状態にも缺げたる所の一の關係に相違ない。而して此の關連は、眼杯が知覺の原因であると同じやうに、存在の力に依て比量を起す力を持つものでなく、唯己に知られてゐる所の力に依てゐる。然らば此の關連が知られてゐる方法は何であるか。

我等は先づ夫れが知覺でないことを示さう。凡そ知覺は外的と内的との二種であると考へらる。(即ち外的感官に依て生ぜられしか、又は内的感官即ち心に依てか。) 前者は要求せられた方法ではない。何となれば假令、感官と事物との實際的接觸が斯く接觸にまで持ち來たされし特別の事物の智識を生ずるとはいへ、過去又は未來の場合に於ては決して斯る接觸がないのであるから如何なる場合に於ても媒辭と大辭との必然的關係を含むべき一般命題 (General Proposition) なるもの

は知らるゝことが出来なくなる。或は又諸君は此の一般命題の智識はその對象として一般的部類を持つてゐるのだと言ふことも出来まい。何となれば若し然りとせば果して此の特殊の場合に必然的關連が存するや否やに就ての疑問が生ずるのであらうからだ。(例之、此の特殊な煙のうちに果して火を含むであうらかどうかと言ふ如き。)

或は又內的知覺を以てその方法とすることも出来まい。何となれば、心が獨立して外的事物に働きかける何等かの力を持つてゐると云ふことは何人も主張し得ない所だから。蓋し或る論理學者に依て言はれし如く、「——眼等はそれ相當の對象を持つが心は外的には全く他のものに依つてゐる。」——譯であるから、心が外的感覺に依つてゐることは何人も等しく承認する所である。

或は又比量も一般命題の知識の方法となることは出来ない。何となれば此の比量の場合に於ては我々は夫れを打立てる爲めに更に他の比量を要し、斯くして進んで無限退却の似而非推論が生ずるであらうからだ。』

彼等順世の徒は斯様に論じ立てて、先づ感覺知覺以外は一切高尚な心作用に疑惑を懷き、一般命題不可知説を主張して因明論理の妄想を笑はんとするのである。

斯る議論は稍々後世の懷疑學者が順世の名に匿れて正理論派杯を誹譏した辯難の一節が、偶々摩訶婆の時代まで傳へられたのであらうが、單なる俗世通論の攻撃としては餘り出來すぎた感がするやうに思はれる。一切の婆羅門正當派に叛旗を翻した彼等のことであるから、半知半解の因明學徒が敵の武器を執つて敵を伐つは好辭論たるものがあつたのであらう。若し唯物論者の如く言はゞ、現量以外を斥けんとの議論も現量に依て説明せざるを得ない譯であるが、それは循環論法であつて、一方、現量のみを信せよ、比量等を信す可らずと言ひつゝ、他方、比量を信せざれどは現量に待たずして又比量に待つことゝなるのである。彼等は種々の方面から一般命題の立つ可らざるを主張する。然しその主張が一般命題であることには一向頓著ない。兎もあれ、その懷疑辯難の要點は如何であるかと云ふに、彼等は先づ、煙を見て火を想ひ、彼岸の果實を聞いて走り捕へんとする類の聯想、記憶の推論を否定して、凡て之れ空想妄念の膨脹であると斷言した。此の否定的斷言は詰り因明の宗因喩に於ける大辭、小辭、媒辭の大小二前提、とりわけ第一前提の否定を意味することゝなるのである。此の一般命題を疑ふ點は彼等に言はせると三つある。即ち內的知覺でもなく、外的知覺でもなく、比量でも亦成り立たぬと云ふのである。

今、因明の例を出すならば『あの山に火あるべし』(宗)——『煙あるが故に』(因)——『例へば竈等の如し』(喩)の三支作法に於て、之を形式論理の三段論法第一格の第一式に改むると、『凡て煙ある所火あり』(大前提)——『あの山に煙あり』(小前提)——『故にあの山に火あるべし』(斷案)と云ふ形になる。然るに斫婆迦の徒に言はすれば、此の斷案は間接推理なるが故に成立たぬとのことである。それには先づ煙と云ふ媒辭は必ず山と云ふ小辭に見出さるゝので、その煙自身は必ず火と云ふ大辭に關連してゐるのであるから、茲に斷案が得らるゝのであるが、此の心作用の過程は何に據つて正確であり得るか。夫れは過去の經驗智識から推論して來たのに違ひなからう。

此の推論の出所は、第一現在の知覺でなく、過去か未來かの感覺となるから成立たぬと云ふし、第二若し內的知覺とするも矢張り外的に依存してゐる譯であるから過去未來は成立たぬと云ふし、よし比量に依るとしても、一般の場合を許しても、此の特殊の山の煙の際は果してどうであらうかと疑ひ得るし、比量に依て比量を證明すると云ふ心理發生的問題になれば無限循環の似而非推論となるにきまつてゐると云ふのである。要之、我々は推論に依て、即ち過去未來等の直觀以外の材料を用ゐて或物を想定することは空想より以上の價值はないと云ふのである。此の一般命題の性

質如何は古來論理學者の最も説明に苦しんだ所である。形式論理に於ては單に之を假定して自明の眞理と立つるけれども、カント以後の哲學的論理と云ふ認識論に於ては實に重大な問題に相違ない。斫婆迦は實に此の後暗い一般命題の出所に就て種々懷疑し始めし結果、此の一般命題を打立てん爲めには更に他の命題を要し、比量は比量を要することゝなつて到底人智の竭し得る所に非ずと茶化すに至つたのである。彼等は尙ほ進んで疑ふ。

(八)或は又證明もそれが方法とはなり能はない。何となれば我々はカナダ (Kanaḍa) 仙人の勝論 (Vaiśeṣika) に従つて之が比量の問題中に含まれてゐることを答辯の中に立言するか、又は左もなくば我々は此の證明の新たな證據が比量の進行を妨げてゐる所の舊關門を跳び越えることが不可能であるからだ。蓋しそれは小供の面前に於て老人に依て用ゐられた詞の形に於ける一の標幟の認識に自ら依てゐるからだ。而して更に考ふるに、我々が煙と火とは必らず關連してゐるとの他人の詞を信用するには、唯我々が摩拏 (Mānu) 等の、「彼斯く言へり、」との聖敎量を受け容れることより、より以上の何等の理由もないのである。勿論、我等斫婆迦の徒は之を斥けるが。

而して更に、若しも證明が一般命題の智識の唯一の方法として受取らるべきであるならば、然らば媒辭と大辭との間に於ける必然的關連の事實が、他人から指示されたのではないやうな或る人の場合には、他のもの(煙)を見て一つのもの(火)を推論すると云ふことはあり得ない筈だ。何となれば諸君自らの指示に依つた所で、人の爲めの推論の全問題は單なる無意味の詞に終るであらうから。』

現量の外比量さへ排斥した順世の徒にとつては勿論古來仙人の聖教杯を權威として、その儘服従することの出来ないの言ふ迄もない。故に煙と火の關連を他人が立言する場合に之を信用すれば古來仙人の詞をその儘受け入ると同じことだと云ふのである。夫れを我々の常識だとか、自他の經驗が共通だからとか言つて見ても彼等は過去及び未來の知覺を一切認めないのだから、畢竟空想だと言つて了ふのである。若し聖教を信ずるとなればそれは單に小供が大人の詞を眞偽その儘受け容るゝと同じ程度だから、我々の智識の根源とはなり得ないし、隨つて推論を推し進めることも出来ないと言ふことになる。又、媒辭と大辭との必然關係を、聖教に依らずして自ら認知したとしても、此の立言を他人の爲めにしてやると云ふことが已に誤つてゐる。既に誤つた推論は假令自分一人で直觀してゐても、他人に對しては

全く意味の無い立言となり、全く不成立となり了らざるを得ぬのである。斯やうに彼等は古仙の權證一切を疑つて自己の瞬間の事實にのみ活きんとしたのである。彼等は進んで比喩量をも否認した。

(九)『かくて更に比喩(Upanāh)等も一般命題の智識の方法としては全然退けられねばならない。何となれば、夫れ等が無條件の關連、即ち一般命題の智識を生じ能ふことはあり得ないからだ。蓋し彼等の目的は全く他の關連——換言すれば一つの名の斯く名けられし或る事物に對する關連——の智識を生ずべきであるから。

更に此の同じ條件の無いと云ふこと、——之が必然的關連、即ち一般命題の定義として與へられてゐるのであるが、——之が夫れ自ら知られないのだ。何となれば總ての條件は知覺の對象であらねばならぬと云ふことを打立つるのは不可能だから。故に假令、知覺し得べき事物の無いことが夫れ自ら知覺されたとしても、知覺されないう事物は夫れ自ら知覺されないに違ひない。斯くて我々は此處でも亦、比量等の手助けを假らねばならないから、我々は既に彼等を防ぐために植えられてをる處の障碍を跳び越すことは出来ないのだ。』

因明の比喩には同喩と異喩の二種がある。『聲は無常なり、』(宗)——『所作性の故に』

〔因〕——瓶の如し、空の如し、〔喩〕と云ふ場合に瓶は同喩で、聲と同じく人間の作爲した所作の性質から成立つてをると云ふのである。之に反し虚空の如しとは異喩である。何等、人爲的の所作性でない虚空は無常ではない、常住不變の反對の例として出したのである。因明家は此の同喩異喩の二例を出して無條件命題を打立つる根據の一つにしやうと云ふのであるが、斫婆迦は又之を斥くるのである。然る所以は條件の性質を疑ふに在る。瓶や空は先づいゝとしても宗教とか神とか信仰とかの知覺の對象でない所の表象名辭に在つては、之を智識の根據に見立つることは彼等順世の徒に到底忍びない所である。神とか信仰とかを證明するには先づ他の比量や聖教量 (apaganti) を引出して來なければならぬから、血で血を洗ふと同じ結果に陥るのである。更に進んで斯う論ずる。

『更に我等は條件の定義として次のことを承認せねばならぬ。即ち、——「夫れは假令常に媒辭を伴ふと限らずとも、外延に於て大辭と相互的又は均一的である所のものなり、——と云ふことだ。此等三個の異つた箇條、即ち、——「常に必らずしも媒辭を伴ふとは限らず、」「常に大辭を伴ふ」及び「常に夫れに伴はれてゐる」相互的の意、例之、煙と火は常に必らずしも相互的に相伴ふとは限らぬが、火と熱とは全く相互

的である)——と云ふ三箇條は、充分な定義に於ては各々三つの斯る似而非推論的條件を止むる爲めに必要であり、議論に於ては「所作」瓶の性質、及び「聽覺を惹き起さない」と云ふやうに聲の無常を證明する爲めに必要である。何故定義が存するか、——再び夫れはサマーサマ (Samsama) に始まる大博士 (Udayanācārya) の偈 (śloka) に依て打ち立てられてゐる。

然し條件の智識は此處に於ては條件缺亡の智識に先んじなくてはならないのだから、命題の一般性の智識が可能なるは、即ち何か斯る條件の缺亡に依て區別されるやうな斯やうな媒辭と大辭との間の關連の形に於ける智識——が可能なるは條件の智識の有る場合にのみ限るのである。而して他の一方に於ては、條件の智識は必然的關連の智識に依つてゐるのである。斯くして我等は反對者の上に、恰も堅き膠を以てのやうに循環論法の電擊的似而非推論をしつかりと結びつけるのである。されば命題の一般性を知ることの不可能なるに依て、比量等を打立つることも亦不可能となるのである。』

詰り彼等の主張する所に據ると無條件命題の成立し得んためには條件の智識が之に先んじなくてはならぬと云ふのである。所作性とか瓶とか空とか聽えなくな

つたとか、此等種々の條件的智識が揃つて後、始めて聲の無常なる事が打立てられる。然るにその條件の各々が成立たん爲めには更に又他の條件か比量か一般命題かその何れかに依てゐなければならぬのだから之を要するに、比量の第一前提たる一般命題の到底成立し難いことから比量の成立し難いことを結論したに過ぎないのである。此の懷疑のやり方は恰も希臘のセクス・エムピリカス (Sextus Empiricus) が經驗智の立場より懷疑を説いたと同様である。經驗論者、唯物論者には當然起り得べき疑問である。

(十)推論を全然承認せすとなれば、偶々我等の認識作用が外界よりの感覺知覺と相一致する場合の多いのは如何に説明すべきであらうか。順世の徒は之れ推理の結果に非ずして物自體の自發的偶然に依るのであると説く。恰も空氣中の變化が人爲に據らざるが如く、具象表象のあらゆる外的現象變化に於ても物自身の自發と云ふことを極力主張するのである。之に依て不可見の不思議力があるとか、神や運命の力などを一切否認し、それ等の恐怖畏敬から遠かつて瞬間の快樂を味はうとするのが彼等の主眼である。此の眼目から偶々我々の認識能力の點に觸れて來たので之をも一切偶然の一語で追拂はうとする迄である。此の意味を彼等は斯う主張し

てゐる。

『心が煙等の智識から火等の智識へ辿る所の歩みは、それが前の知覺に基いてゐると云ふこと、又はそれが誤謬であると云ふことに依て説明され得る。而して或る場合には此の歩みが結果に於て正當と見做さるゝことがあると云ふのは、之れ全く偶然的なことであつて、恰も寶石や咒文や藥品杯を使用した場合に見られし効果の偶然的一致と似たやうなものである。』

此のことから我々は次のやうに言へる。即ち、——運命 (Fate) 不可見 杯は唯比量に依てのみ證明さるべきものなるが故に存在しないものである、——と。然し反對者或は云はん。——若し君が斯く運命の存在を許さぬとならば、世間百般の現象は原因なくして來ると云ふことになりはせぬか、——と。然し我々は此の抗議を勁敵として認むることは出來ない。何となれば此等の現象は皆、自發的に事物その物の内在的性質から生ぜられ得るからである。故にその事は斯う云はれてゐる。

火は熱し、水は冷し、晨の微風は心地よく涼し。

此の變化は何人によつて作されしか。彼等自身の本性から生れしのみ。』

護法論師の『大乘廣百論釋論』第二(往十、一八十二)に順世の思想を述ぶる中、

『現世是有前後世無有情數法如浮泡等皆從現在衆緣而生非前世來不往後世身根和合安立差別爲緣發起男女等心受用所依與我和合令我體有男等相現緣此我境復起我見調我是男女及非二。』

とあるのは、正しく斫婆迦が徒の運命觀を漏らしたものである。現在の衆緣和合のみを眼中にせる者は過去未來を説かない。過去も未來もない者に如何して運命宿命の感があらうか。運命は彼等に取つては風雲雷雨の變化と同様にしか見えないのである。無神論の佛教は決して此の點に於て神の力は説かないけれども、運命を説明するに三世業感の力を以てする。善業善報惡因惡果の我々に正しく公平と認識される範圍は差支へないけれども、因果業報のしかく順應調和しない場合は、我等狹見少慮の凡夫は之を見て運命なる哉と歎くのである。之は一に我等の認識智見が及ばない範圍に於ける業感進行の過程に過ぎないのである。斯る運命觀の立場はスカンチナビヤ邊りの絲を紡ぐ運命三女神の原始的な信仰より遙かに道德化人文化されてゐるに違ひはないが、一は社會階級思想の桎梏を容易に脱し難い印度民族の諦め易い性情からも來た點が多からうと思ふ。カントが實踐哲學に於て苦し

んだ點も、主として此の解釋にある。彼は佛陀のやうに我等人間の能力の足りない事を説かずして、審賞必罰の希望を來世に要求して往つた。それが爲めに審賞必罰を司る神の存在を要求し、現世の補充たる來世の生活を肯定し、又業の責任を明にする意志の自由を主張して來たのであつた。意志の力を重んずることはストア學派でもエピクローソスの學徒でも同じであつたが、破壊主義の順世デカダンに於ては感覺以上の快樂なく、知覺以上の智識の根據を否定したのである。故に恰もトルストイ(Tolstoi)が「半狂のニイチエ」(half-mad Nietzsche)の超人説を評して、——彼以後、世人は己れの好む所を隨意に要求して何等憚る所がなくなつた、——と言つたその詞のやうに、順世に在つては、弱者を救はざるは勿論強者と戦つても己れの欲する儘に楽しく活きよ、他人に迷惑苦痛を被せることは怖るゝ勿れ、——てふ極端に走つたのである。斯く考へ來つて順世の論者が主張する所の唯物論、感覺論、懷疑說、詭辯論、破壊主義杯を綜合して見るに、此の間何等統一せる脈絡組織の存するなく、單なる俗論流言浮説の類にしか過ぎないものである事を想像し得られやうと思ふ。摩沓婆は斯くして順世思想の要點を、最後に次の如く結んでゐる。

『かくて此等の總てはブリハスパチーに依て語られた。

天もなく、畢竟解脱もなく、又、來世に於ける何等の靈魂もあることなし。

或は又、四姓や階級等の業が何等かの眞の効果を生ずることもし。

火祭も三吠陀も苦行者の三杖も、自ら身に灰を塗るも、

智と剛毅とを缺ける人々の活計として自然に依て作られたのに過ぎない。

若しヂヨチストーマ (Jyotishoma) の祭りに殺されし獸が自ら天國へ行くであらうならば、

然らば何故に犠牲の祭りを作す者は直ちに自己の父を犠牲に供へざるや。

若しも供物 (Grantha) が死者達に満足を生せしむるならば、

然れば又此點に於ても、旅行者が出發に際して旅の糧を興ふる必要はない。

若しも天國に在る人々が我々の此の世から献ぐる供物に依て飽かざるゝならば、然れば何故に階下の食物を階上に立てる人々に與へざるや。(飽かし得ぬか。)

生命のあらん限り人は幸福に暮すべし。假令負債に陥るとも人は牛酪油を贅食して暮すべし。

一度この肉體が灰に歸せし時、如何にしてそが再び還り得べきぞ。

若しも肉體から出發せる者(靈)が來世に往くとならば、

親戚の愛念に心索かるゝ死者が何故に再び此の世に還り來らざるや。故に知る、婆羅門が此の世にて設けし、

總ての此等死者に對する儀式は生活の方便でこそあれ、その他何處にも如何なる結果もなし。

三吠陀の作者は道化者、惡漢、惡魔である。

パンヂット (pandits)、ヂャルプアラー (jarpurā), ツルプアラー (turpuri) 等の總ての有名な信條と、

而して總ての馬供養式 (Aśvamedha) に於て命せられし女王のための猥褻な儀式と、此等は道化者に依て發明されたのだ。而して僧侶への各種の贈り物も同様だ。同時に肉食も同様に、夜行の百鬼に依て命せられてゐるのだ。

左れば世の多くの人々への御親切にまで、我々は避難所を斫婆迦か教への中へ飛び込んで求めなくてはならないのだ。

かくてこそ愉快の完成なれ。』

第三 順世外道思想の由來

(二)順世外道の快樂論者が果して何處から此の思想を得來つたか。勿論それを史實の實際に徴する事は不可能であるけれども、彼等の言ふ所に隨つて若干の暗示を摑むならば、その由來必らずしも想定に困難と云ふ程でもあるまい。但し吾人が此に就て考へやうとする事は、彼等の思想が事實或る古代の仙人哲學者宗教家乃至思索の人抔から源を發して次第に進歩發展しつゝ、斫婆迦の教義と云ふ形に成長したのであると言ふよりも、寧ろ懷疑時代の風潮が滔々として吠陀反抗婆羅門誹謗の勢を増し信仰の歸趨に迷つた社會俗論家の現實主義が、之を聖權化する必要から古代聖賢の名を藉つて由來の古色を誣ふるに至つたのであらうと想定したいことである。けれども前記のやうな因陀羅神の存在を疑つた句とか、又は、最古の吠陀『梨俱吠陀』二卷、二三ノ八)の中にも既に、『神よ汝は諸神を誹謗する者を破滅せよ、惡意ある者を最上の幸福に達せしむる勿れ』と云ふ如き懷疑反抗の閃きは折々見えてゐるのであるから、此等疑惑の暗雲が年と共に擴行し來り、嵩じては順世の如き思想となりしものには相違なからうが、吾人は此の點より辿り下ることをせず、寧ろ彼等が權威と

して信じてをる所の古代の賢聖に文字通りの人を探り、それが何故に彼等の快樂論に利用せらるゝに至つたかを少し考へて見度いと思ふのである。

(二)順世家が信奉する古代の聖賢と云ふのは二人ある。彼等が自らを呼んで或は斫婆迦が教徒と云ひ、或はブリハスバチの教を信する者となすは、彼等に取つての最高權威を明示してをるではないか。吾人は先づ此の二人の思想を考究して見て、果してどの程度まで由來を考へ得るか、僭越な推論を下して見よう。

先づ順世の開祖たる斫婆迦さへ權威と信じてゐるブリハスバチなる者を印度最古の『梨俱吠陀』(Rig-veda) 全篇十卷に就て遍く探索して見るならば、之に自ら二類あつて、一は神としてのブリハスバチと、他は詩仙リシ(Rishi)としての夫れどが存することを知るであらう。先づ『梨俱吠陀』中でも最古の部分と信せられてをる第二卷乃至第七卷に就てブリハスバチ神の讚歌祈禱を吟味して見ようならば、二卷・二三の讚歌全部即ちブリハスバチ及びブラフマナスバチ(Brahmanaspati)二神への歌は先づ、吾人の大に注意すべき、神格の屬性を明にするものであらうと思ふ。

『阿修羅(Asura)の破壊者なるブリハスバチよ。汝に依て賢き諸神は犠牲の分け前を得たり。同様にして尊き太陽が光明に依て光りを發生するが如く、汝は一切祈

禱の生産者たるなり。』『梨俱吠陀』二卷・二三ノ二)

『誹謗を逐拂ひ暗黒を散らして、ブリハスバチよ、汝は彼の敵の怖るべき敵の畏縮すべき、悪鬼を破滅する、雲を引裂く、天界の到達者たる、光り輝く犠牲の戦車の上に立てり。』同上、二三ノ三)

『ブリハスバチよ。汝は徳教に依て人々を教導す。汝は彼等を守りて艱苦なからしむ。汝に供物を献ぐる者は罪に征服せられじ。汝は聖禱を忌む者を困惑せしむる者。汝は忿怒を罰するものなり。汝の偉大なること實に斯の如し。』同上、二三ノ四)

『ブリハスバチよ。汝は我等の保護者我等が道の指導者萬物の辯別者たり。我等は汝の尊敬の讃辭を以て崇拜す。願くば我等に欺瞞を働く者の自ら驕進的の害惡に身を包んで破滅に到らんことを。』同上、二三ノ六)

『傲慢にして野蠻なる人我等彼を怒らさざれども、來つて我等を害せんとす。ブリハスバチよ。道より外れ來り、神々へ供へんとする此の供式に付て我等を正しく守られんことを。』同上、二三ノ七)

『艱苦の防禦者たるブリハスバチよ。我等が身體の保護者なる、鼓舞の詞を語るも

のなる、而して我等に好感を持てる汝に我等は切に祈る。汝は諸神の誹謗者を打ち碎け。惡意ある者を最上の幸福に達せしむる勿れ。』(同上、二三ノ八)

『我等が欲求の満足者、純淨にして親しきブリハスバチよ。汝に依りて我等は上妙の飯食を得たり。我等を欺かんと欲する惡人を、我等が尊長となす勿れ。唯美しき聖讃を誦する我等を繁榮に到らしめよ。』(同上、二三ノ十)

『ブリハスバチよ。彼の不正の心を以て我等を傷害せんとする者の殺氣満々たる槍を我等に近づかしむる勿れ。彼の惡人は暴性傲慢にして常に汝の崇拜者を殺さんと計れり。願くば我等強き惡人の忿怒を敗り得んことを。』(同上、二三ノ十二)

『戰陣に在つてはブリハスバチを祈るべし。尊念ある者はよく彼に近かん。彼は戰士の中に進み出で、重複せる富みの分配者たり。戰陣の中に戰車の顛へさるゝが如く、主なるブリハスバチは實に一切の襲ひ來る怨敵を顛せり。』(同上、二三ノ十三)

『汝が示せる勇敢を輕侮の眼に打ち見たる羅刹(Rakshas)を、汝が光り輝く槍を以て掃蕩せよ。ブリハスバチよ。昔乍らの汝が光榮ある勇氣を示せ。而して汝に惡口する者を打ち碎けよ。』(同上、二三ノ十四)

『眞より生れたるブリハスバチよ。敬虔なる人が、もつて切に崇拜し得る所の彼の驚くべき財寶を我等に與へよ。光明をもつて人中に輝き、聖式完成の方便にして且つ所有者に力を附與する所の彼の財寶を我等に與へよ。』(同上、二三ノ十五)

『我等を盜賊に引渡す勿れ。暴行を喜んで常に他人の食を掠奪する敵に引渡す勿れ。ブリハスバチよ。彼等は諸神を抛棄せんことを念じ、實に汝の力量を知らざるものなれ。』(同上、二三ノ十六)

『アンギラス(Angiras)の子なるブリハスバチよ。汝が光榮のために、バルバタ(Parvata)が牛群を隠せる時に、汝は彼等を救ひ出し、汝の友因陀羅(Indra)と俱に暗黒に包まれし水の大洋を送り下せり。』(同上、二三ノ十八)

此等の讚歌(Sūktā)からブリハスバチ神格の屬性として著しいものを綜合するならば、(一)阿修羅を滅す軍神勇武の神として、(二)人類保護の神として、(三)欲求を満たす神として、(四)食物を與ふる神として、且つ(五)財寶富みの神として評することが出来る。此の内欲求、食物、財富等の神は次第に發展して吠陀全篇を通じて高調せられ、更に種々他の屬性が結合統一され來つて如何にも順世の徒と關係深いものに成つたやうな觀がある。

尙ほ、ブリハスバチとブラフマナスバチとの間には學者に依て異見を有するものもあるが、其の字義から言へば共に祈禱主には違ひないけれども、吠陀神話の用法上、前者が始め勇武の神として表はれ、稍々具體的たりしに反し、後者は字義の如く極めて表象的の性質を表はす場合に多く用ひらるゝやうである。且つ順世の徒は未だ曾て一度も後者の神を呼んだことが無いのであるから、少くも彼等にとつてはブリハスバチ神のみが意義あることであらうと想ひ、吾人は専ら此神の讚歌のみを見ることゝしたのである。(又、牛群の神話に付いては、ブリハスバチの牝牛が阿修羅バラ(Vaha)の従者なるパニス(Panis)に依て盜まれた時に、因陀羅はサヲマー(Saramā)を遣して牛を探索せしめた。彼女は大河を渡つてバラの牢城に達し、牛を見出して救ひ出したと云ふことである。此の神話又は之に類したブリハスバチが家畜救助の物語は『梨俱吠陀』の各卷に溢れてゐる。之から家畜保護の神従つて財産の神と云はれるに至つたものであらう。)

(三)ブリハスバチ神は往々ブラフマナスバチ神と同一視さるゝ外、火神アグニ(Agni)及び因陀羅抔と同様に見做さるゝ場合もある。『梨俱吠陀』には更に進んで新たな屬性が次のやうに附加されて來た。

『ブリハスバチよ。汝が萬物を司配する限り、此の我等が贖罪を受けよ。我等は此の新らしき神聖なる讚歌を以て汝を崇拜す。汝の友にして我等の恩惠者なる此れは汝を宣揚するが故に、汝は我等の欲求を満たせ。』(二四ノ一)

『雨を送る者なるブリハスバチの到達し得る富みの範圍は、廣汎廣大にして極妙なり。此等は尊き施食者の恩贄なり。之に依て共に此の世界に入つて豊富を享樂すべし。』(二四ノ十)

此の二歌に依て吾人は贖罪を容るゝ神及び廣大なる財富の神としての二屬性を増加せることを知る。贖罪は祭祀の根底に横はる一要素ではあるが、之に依て我等が神の冥罰より脱れたりとの意を強うすることの出来るのは、道德上墮落する第一歩となり易い傾きをもつてゐる。又財寶の神としては前已に記したけれども、此には廣大汎布の富を有する神とされ、後に進んでは無限の富の神と崇めらるゝに至つてをる。尙ほ、『梨傾吠陀』二卷の三〇ノ九にも、『ブリハスバチよ。我等を害せんと待ち伏せし我等の死を欲する彼を見出して、汝が鋭き電撃を以て彼れを貫き、槍を以て敵を打破れ。王よ、反對者に汝が破壊的の棒を投げかけよ。』と云ふ勇武の神惡鬼退治の神があるが、已に前述したから略する。以下、斯様に屬性の説明次第に鋭く高調

せられて來るとは言へ、餘り重要でない反復は之を略することゝする。

尙ほ進んで梨俱吠陀三卷に入ると、先づ六二ノ四、五六の三歌は正しく此神の財富、力及び仁慈の雨を降らす者としての祈禱であるが、餘り重要でないから略し、次に出る同四卷、四九ノ一乃至六の六歌に至つては、吾人は大に注意すべき特性を見出して來るのである。

『因陀羅とブリハスバチよ。心地よき供物を汝等の御口に献げん。而して讚歌と歡ばしき飲料とは供へられたり。』(四九ノ二)

『因陀羅とブリハスバチよ。汝等が飲み樂しまんが爲めに、汝等の爲めに此の甘き蘇摩(Soma神酒)は流れ出されしなり。』(四九ノ二)

『蘇摩の飲み手なる因陀羅とブリハスバチよ。我等の住家に來つて蘇摩の液を飲めかし。』(四九ノ三)

『因陀羅とブリハスバチよ。百疋の牛と千頭の馬とを含む富を我等に與へよ。』(同四)

『因陀羅とブリハスバチよ。神酒が流れ出されし時に我等は汝等が此の蘇摩の汁液を飲まんことを切に汝等に祈るなり。』(同五)

『因陀羅とブリハスバチよ。施主の住家に於て蘇摩を飲め。而して彼れの住處に於て心歡ばされんことを。』(同六)

此等六歌に於て見るに、唯、第四の富を祈るもの、外他は悉く蘇摩の神酒を飲め、且つ我等施主の家に降臨して飲め、而して心嬉々と樂しみ陽氣に浮かれかしの讚歌となつてをるのである。吾人は此に初めて彼神が神酒に酔樂する性質を享有することを知つたのである。好酒の神を家庭に賑はしく祀ることは、聽て感覺を樂しむ現實主義に傾き易いものであることは言ふ迄もあるまい。

更に進んで同じく四卷の五〇ノ一乃至十一に至つては、何れもブリハスバチ神への讚歌で、種々重要な性質が暗示されて來たやうに想はるゝ。

『その名も高き賢明なる古代の聖者達は快き舌を持てるブリハスバチを彼等の前にして崇めたり。彼神は力をもつて大地の端を支へ音と共に三界に住せり。』(同、一)

『ブリハスバチよ。此の汝の崇拜者の果報を生ずる、進歩的なる、害はれざる、十分な犠牲を守れ。此の犠牲に際しては、偉大なる才智を持てる汝を喜び且つ敵に怖れらるゝ所の人々が我等の爲めに汝を光榮あるものとはなすなり。』(同、二)

『ブリハヌバチよ。遠國より來る最も良き此等の駿馬は儀式に關してこゝに立てり。而して石を以て搾り出されし蘇摩の汁は、水を供給する深井の如く、讚嘆の響と共に汝が爲めに豊富に流れたり。』(同、三)

『最初最高の淨光天に生れし時、ブリハヌバチは七口にして多形、よく響と七光とを以て暗黒を征服したり。』(同、四)(同、五、軍神としてバラ征詩のこと、略)

『かくて我等は犠牲と供物と讚嘆とをもつて父の如き普遍的の神なる仁慈の雨を降らすものに崇拜を献げ得んことを。而してブリハヌバチよ、我等は富を所有し且つ立派なる子孫と勇敢なる系族とをもつて祝福されてあらんことを。』(同、六)

『手厚くブリハヌバチを胸に懷ける彼の王子は一切の敵者を力と勇氣とをもつて征服しつゝ、彼を最初の供物共受者として尊敬し光榮あるものとなせり。』(同、七)

『實に彼は富み榮えて彼自身の住家に住し、彼の爲めに大地は一切の季節に果實を結び、彼に對して臣下は喜んで尊敬を拂ひ、梵天が最初に酬いたる王子も彼れなりしなり。』(同、八)

『彼は超然として敵者の富みと彼自身の臣下の富みとを司配し、梵天に富みを附與せんとする王者にして彼の保護を求めつゝ、又諸神は彼を守るなり。』(同、九)

『ブリハスバチよ。汝と因陀羅とは俱に躍り喜んで富みを雨隠らしつゝ、此の犠牲祭の蘇摩を飲め。一切に遍滿せる液汁の汝等の中に入らんことを。一切男系の子孫を含む富みを我等に附與されんことを。』(同、十)

『ブリハスバチよ。因陀羅よ。我等を鼓舞せよ。汝の好感的氣分が共に我等に結びつけられんことを。我等の儀式を守れ。我等の讚美に目醒めて供物の施主たる我等の彼の傲慢なる敵に屈辱を興へよかし。』(同、十二)

此等の讚歌から推叩して見ると、彼神は、(一)巧辯の才あり、(二)酒池肉林に樂しみ、

(三)七口七光の愉悅を示し、(四)富みと子孫との施與者として、又、(五)歡喜歡樂の神として崇拜されしことを知らるゝのである。此等多くの屬性は何れも密接な干繋を示し、且つ動もすれば順世の如き快樂論に結合し易い性質を暗示してをるやうに思はれる。彼のヒトバデシヤ (Hitopadeśa) 裨益ある訓誨の序詞中に述べられたブリハスバチ神が辯説と智慧との神としてビシュヌ・シヤルマン (Viṣṇu-garman) の形容に出されるやうになつたのも、巧辯の神としてのブリハスバチが吠陀から發展して往つたものに違ひあるまい。して見ると、後世では『都て處世の法に關する書の義理に通曉せる大學者』(mahāpaṇḍitah sakala-nīti-gāstra-tatvō-jñas) と云ふ特徴が、此神の著しい性質

と見做さるゝやうになつたのであるから聽て順世の徒が尊崇する現實主義詭辯論快樂論唯物論者としてのブリハスバチ神に殆んど同じくなつて來た他の文献を吾人は此に持つてゐる譯である。但し『ヒトバデシャ』の年代に就ては、マクドナルド(=Macdonald, J., Sanskrit Literature ; p. 374) 氏等の意見に従ふと、少なくとも十三世紀が十四世紀には既に纂輯されてゐたやうであるから、斯るブリハスバチ神の取扱方は摩沓婆と殆んど同時代又はそれ以前から存してゐた譯となる。何れにせよ、今少し古き例片を見出し得ないのは遺憾であるが、此の神が摩沓婆の言ふ順世の神祖と同じ系統に屬する者たるは毛頭疑ないから、當時は既に處世巧辯の神としてのブリハスバチが一般に王者平民の上下にまで認められてゐた事は明である。社會一般が滔々として此神を尊崇し現實主義に傾くもの多しと摩沓婆が嘆じたのも無理はないと思ふ。尙ほ進んで『梨俱吠陀』第五卷に入るや、或は富みの神(四二ノ七)富と子孫とを授くる神(四二ノ八)或はアグニ神と同様に取扱はれて犠牲祭場に臨幸する神とされ(四三ノ十二)又は神々中の神として繁榮を祈らるゝ神(五一ノ十二)等として四個の偈句があるけれども、別に注意すべき新性質は見出されない。更に進んで第六卷に入つても、或は彼神の家畜に關する神話上の勇武を讚し(四七ノ二十)或は多少注意すべき功德

高調の稱讚を次のやうに述べたものもある。

『プリハスバチよ。汝は山の破壊者、ブラヂャバチ (Prajāpati) の第一子、眞理の諦觀者、二つの世界の遍歷者、光明の國に住して我等には父の如きものなり。彼は雨降らす者、天地に聲高く雷鳴す。』(七三ノ二)

『プリハスバチよ。努めて聖淨の崇拜に従ひ、妨害を打碎き、敵を征討し、敵に打勝つ人間の爲めに、誰か地を定めしものぞ。汝は實に阿修羅の諸市を打壊てり。』(七三ノ二)

『此の神聖なるプリハスバチは敵の財寶と家畜ある廣き牧場とを征服したり。天空の水を我が物にせんとて、彼は聖禱を以て天界の敵手を打倒したり。』(七三ノ三) 此等の讚歌に據ると詩人の空想は一層發展高潮し來つて十分に畏敬の念を表白し、或は純粹に表象的、神格とまで淨化し去られんとするが如き口吻無きにしもあらざれど、尙ほ同時に家畜財寶の守りとし、敵を打碎いて己が意志を實行せんとする他の一面には明に順世の教義に共鳴し易い脈絡を繼いでゐると想はるのである。進んで第七卷に入るや、先づ『プリハスバチよ。萬人に欲求せらるゝ神よ。』(二〇ノ四)と呼べるゝに至り、九七ノ二、四、五、六、七、八、十、に至つては、順次に保護の神、富と男系とを與

ふる神、食と家庭との神、住家の神、要求の目的、飲食の神、天地より生れし食の神、富と幸福の神として随分その神徳を誇張してをるけれども、要之、富と子孫と欲求と幸福との神であるから、四卷の前記讚歌と大同小異に過ぎないと思ふ。尙ほ此等讚歌の中の最後は、

『ブリハスバチと因陀羅よ。汝等二神は天界と地上との財寶の主たり。汝等を讚
 歎する崇拜者に富を與へよ。而して汝等は常に祝福を以て我等を胸に懐けかし。』
 (九七ノ十)

と云ふので、九八ノ七にも同じ二神への幸福讚歌が繰り返されてゐることから想ふと、幸福の神として餘程勢力のあつたものであることが判る。

(四)以上拔萃の『梨俱吠陀』第二卷から七卷に至る六部は、少くも西曆紀元前千三百年以上に溯り得る古代詩仙の讚歌であつて、此の中に既に順世の徒に親密なるブリハスバチ神の屬性は、十分明確な形に發展せりとまでは行かなくとも、略々その太綱を暗示してをる事は想像に困難であるまいと思ふ。従つて此以後の後代成立の讚歌に在つては、多少彼神の性格が擴充されて來てはをるが、新要素の附加と云はんより寧ろ在來萌芽の發育展開と言ふべき程のものであるから、以下極めて短簡に残る

四巻を通覽して見ようと思ふのである。

先づ第一巻では五ヶ所に出てゐるが、或は人類保護の神として六二ノ三、或は幸福仁慈の神として九〇ノ九、或は又罪惡救濟の神とし二〇五ノ十七、又は神酒好飲の神として一三九ノ十種々に讃稱されてゐる。然し何れも前述の諸屬性を反復せるに止るから略するとして、稍々注意すべきは、一九〇ノ一乃至八に及ぶ八歌である。

汝の讚歌によりて増大されしブリハスバチよ。汝はよも崇拜者をば見捨てじ。

『汝は仁慈の雨を降らす者、快き辯舌を有し、尊き者たり。神々も諸人も犠牲の司者も、汝のために光り、競ひて聖歌を宣説せり。』(一九〇ノ一)

『ブリハスバチよ。偉大なる者、仁惠者、有力なる者、仁慈の雨を降らす者、此の神聖なる彼は斯く光榮を興へらるべきなり。我等は彼を讚嘆し、彼は我等に子孫と家畜とを有せしめ、よりて以て我等は食と力と長命とを獲得せんことを。』(一九〇ノ八)

此等二歌の中前者は妙辯巧辭の發展繼承であつて、尙ほ後代詭辯論者の尊ぶ所以が伺はれるし、後者は食と力と長命とを得しむる神として新たなる屬性を附加して來た點を注意すべきである。その他の二乃至七は順次に、萬物の流布者たる神、強力野獸の如き神、大光榮を有し欺瞞を罰する神、酒を愛し愚者に幸せざる神、善を以て惡を

懲らす神及び救濟方便の神抔として表現してをるので、大體は反復重説に過ぎないから略しようと思ふ。

更に第八卷に入つては僅か二ヶ所にブリハスバチを讃へてをるのみで、或は普遍神とし(一〇ノ二)或は因陀羅と俱に敵を打つた軍神勇武の神として、九六ノ十五歌つてあるから、之も重説する必要は無からう。第九卷は蘇摩に關して献げられた讚歌に過ぎないが、年代の後れるだけ、思想としては漸次第十卷に遷る過程を示すに足るほどの高調が見える。但しブリハスバチ神に就ては僅かに二ヶ所に呼ばるゝのみで(八一ノ四、及び九五ノ六)何れも蘇摩を献ぐる諸神の名前の中に、一單位として列せられたブリハスバチあるのみである。

終りに『梨俱吠陀』の第十卷は實に前九卷の要綱を總括せりと稱せらるゝだけであつて、思想としても纏てブラーフマナ(Brahmana)や優波尼沙土へ遷らんとする勢を示すほど深遠幽妙なものがある。随つてブリハスバチ神格の發展も、前卷既述の部分_を反復括説するは勿論、他に一步を進めて之を明確適切に表現するに至つた形跡が讀まれる。先づ單なる反復重説に過ぎずと思はるゝものを舉ぐれば、神の繁榮のこと(一四ノ三)保護の神四二ノ十一、四三ノ十一、四四ノ十二)讚歌に依て増大さるゝこと

(六四ノ四)單に諸神中に名を列せられしもの(六五ノ十)恩惠飯食の神蘇摩の親類として(九二ノ十)淨罪神の祖(九七ノ十五)雨乞を受くる神として讚嘆祈念されしもの(九八ノ一、二、三、七)軍神勝利の神(一〇三ノ四、八)家畜救濟のこと(一〇八ノ六、十二)祭式保護の神(一二八ノ七)ブリハチー(Brihachī)と彼とのこと(一三〇ノ四)富の神(一四一ノ二、三、四、五)彼の住家を守る他神(一六七ノ三)安固を與ふる神(一七三ノ五)——等、此等は何れも重説にあらざれば、餘り重要な意義の無いものである。反復の内でも最もブリハスバチ神を中心に集められた場所は二つある。六七ノ三、四等の七歌と及び六八ノ一乃至十二に至る十二歌とである。前者では家畜保護(三)光明の將來(四)光明と口を齎らす(五)家畜のこと(八)勇武の神(九)仁慈の(神十)食と保護の神(十一)の七種で、後者では、讚美的となること(一)アンギラスの子ブリハスバチが夫婦を作れること(二)家畜將來(三、四)光明と家畜のこと(五)敵バラを破り牝牛を得(六)家畜救出(八、九、十、十一)食物、家畜、子孫のこと(十二)の十二種である。此等を通覽するに何等新らしき發展は見られず、殆んど前記二卷四卷七卷中の表出と太差なき反復たるを知るであらう。

終りに此の第十卷中の稍々注意すべき神格の繼承發展を少し述べよう。

『蘇摩よ、汝の液汁と汝の纖維とは蹊板の彼方此方に落ち來り脱れ來れり。願く

ば此の神々しきブリハスバチが我等の富裕の爲めにそれを注ぎかけられんことを。』(一七ノ十三)

此はブリハスバチ神に祈り求めて我等に神酒を注ぎ、我等は神酒に飽いて且つ富裕を獲得せんことをとなした者で、神酒を好愛する位置の今や神と祈願者との間に轉倒し來つたことを注意せねばなるまいと思ふ。

『アーディチヤス (Adityas) よ。我等の儀式に來れ。我等が成長の爲めに喜んで犠牲を守れ。我等は我等の安寧幸福の爲めに、ブリハスバチ、プーシヤン (pūṣan)、アシツムンズ (Asvins)、ブンガ (Bhaga) 及び燃ゆる火とに切願すなり。』(三十五ノ十一)

此は我等人類の安寧幸福を祈る諸神中、ブリハスバチを第一に置いた者で、現實の社會を愛する神としての性格が大分明かにされてをると想ふ。

『因陀羅は聖草の上に坐せんことを。イラー (Ila) は榮えんことを。讚歌を以て讚へられし歌ひ手なるブリハスバチは我等を尊敬せんことを。我等は生命を欲する賢き祈りを献せん。我等は今日、此の神々の保護を切願せんとはすなり。』(三六ノ五)

此もブリハスバチ神と祈願者と位置を轉倒するに至れる例で、我等は却つて祈願の

赤誠正意を認めて貰ふやう、神に我等を重視されんことを切願する意である。又、生命の爲めの祈りと云ふのは、前に長命の神として求めた所と脈絡相連つてをるものであらうが、之が進んでは、

『彼の稱讃すべき力に倚りて因陀羅は我が四肢を支へたり。ブリハスバチよ。汝は我が生命を長くする者たり。願くば犠牲と我等の保護者たる聖摩拏とが、我等に幸福を附與されんことを。我等は一切に遍滿せるアディチ (Aditi) に期待せん。』

(二〇〇ノ五)

と言ふ如き直ちに生命延長の力を彼神に見んとするに至つたのではなからうか。して見ると、ブリハスバチと現世の生命を愛する願世の思想とは最も接近して來たではないか、斫婆迦が彼神を始祖と仰ぐも無理はあるまい。

『一切の胎を破滅する女神は、現世よりも掃蕩されよかし、來世よりも掃蕩されよかし。鋭き角を持てるブリハスバチは近づきて悲歎を驅出せん。』(一五五ノ二)

此の讃歌は生命の根源を守護し、子孫を設け、一切の困難悲痛(アライイ Arīvi は女神の名前記サーヤナ Sīyana の吠陀註には饋饑等の悲痛の女神とす。)から脱したいとの祈念で、之をブリハスバチに求むる所が注意すべきである。

『汝の力を恢復して百秋、百冬、百春の間生きよ。因陀羅、アグニ、サビトリ (Savitri) 及び
ブリハスバチは融和慰撫されて、此の百年生産の供物に依て、願くば此の人に百年
の生命を引還へし與へんことを。』(一六ノ一四)

此の讃歌は『王の費』(rajayajama)と名づけらるゝ病氣平癒祈禱の一部であるが、瀕死の
病人を前にしてブリハスバチに祈り、百年の生命を引還へせとは、如何にも順世の徒
が生命を愛著せる前記の俗話と彷彿たるものがあるではないか。

『諸の困難の征伏者たるブリハスバチは一切の罪を淨められんことを。彼は讒謗
者の槍を排し棄てんことを。彼は穢らはしき敵を投げ倒されんことを。彼は惡
意ある者を打破り、犠牲を祭る者に健康と繁榮とを附與されんことを。』(一八二ノ

一、二三)

此の三歌は後二者に於て所謂語尾復唱の祈禱であるが、茲に健康と繁榮とを附與す
る神として表現したのは、新しい發展ではなからうか。

以上吾人は大體、最古の『梨俱吠陀』から最後の十卷にまで互つて、凡そブリハスバ
チ神に關して發せられし祈文讃歌の都てを通覽した譯であるが、順世家が以てその
祖神と信じてをるらしい此神の性格然も印度最古の思想に於ける此神の屬性を綜

括して見るならば、(一)勇武 (二)保護 (三)欲求満足 (四)食物 (五)財寶 (六)贖罪 (七)廣汎な富 (八)好酒 (九)妙辯巧辭 (十)酒池肉林 (十一)七口七光 (十二)富と子孫 (十三)歡喜歡樂 (十四)力と長命 (十五)悲歎驅逐 (十六)病氣平癒百年長生 (十七)健康——等に關する神格を想定することが出來やうと思ふ。斯る神徳の示現を祈念するに、古代の印度人が好んでなせる犠牲の祭祀をだに排斥せば、之は勿論年代の降るに従つて滅せられし傾向はあるが、自ら斫婆迦が稱道するやうな快樂論、現世主義、詭辯説に接近し易い傾向をもつてゐることが判らう。之だけは何人も疑ふ餘地がないと信ずる。

(五)然し吾人は早計に失して結論を急いではならない。吠陀の神格に就いてはまだ考へねばならぬ特徴がある。古代印度人の宗教觀は之を一神教(monothcism)と云ふ事は勿論出來ないが、然し多神教(polytheism)でもない。それは實に命名し難い神の觀念を持つてゐるので、マックスミュラー(Max Müller)は之を單一神教(Henotheism)とか交替神教(Kathenotheism)とか名けたのである。("History of ancient Sanskrit Literature", p. 529, 532.) 此の苦しい名稱の由來如何と云ふに、客觀的には多神教の觀を呈してゐるけれども、或る時期に於ける信者自身の主觀から見れば神の名の何たるに論なく皆最上最勝の第一神の如く讚歎恭敬してゐるのであるから、單一の神を取り出して崇

拜すると云ふ意味より單一神教と命名し、何れの神も時と場合に依ては同様の最高者的尊敬を受けてゐるが故に交替神教と稱した譯である。斯る神觀は他にその比を見ない程著しい特色を持つてゐるが、思之、此の信仰の由來には自然界人事界内外諸種の原因があるであらう。廣漠たる印度大陸に初めてアーリアン(Aryan)人種が侵入し來つてから西北の印度より南東に恒河流域を辿り下るにつれて、自然現象の人類に密接な關係を有する者は非常な變化を被つたに違ひない。彼等が寒地に在つた頃は太陽を最上の神としたであらうが、熱國に入り來つては月ほど親しい福祉の神はなくなつたが、如きその一例である。又、熱國の常として天然現象の急變、風雨雷電の去來は假令一地方と雖も原始的信仰の對象を變化あらしむるに足る十分な理由を提供したものに違ひなからう。恐るべき自然現象の變化の多様なりしことは交替神教を産んだ重要な動機の一に相違なからうと思ふ。又、人事界に於ても、統一せる社會組織ある國家の全然缺亡してをつた遠隔孤立の民族が割據の狀勢にあつたこと、迷想空想に長けた古代民の詩的信仰が誇張と高潮とを愛した表現を用ゐたと云ふこと、此等人事界に於ける内外二種の原因は必然單一神教の結果を生ぜざるを得なかつたのではなからうか。

吠陀の諸神既に斯の如しとせば、吾人はその中の一神たるブリハスバチを觀る場合に於ても、單一神教若くば交替神教としてのブリハスバチ神の屬性を餘程思慮深く吟味する必要があるのである。換言すれば、上述のブリハスバチ神の主なる屬性中、順世の思想と多少關連せざるを得ないやうな十數箇項も、實は此の一神に限つたことではなく、他の多くの諸神因陀羅、アグニ、アディチ、ブラフマナスバチ、スーリヤ、ソーマ、等皆等しく殆んど同様の意味の讚嘆を奉られてゐるのである。左れば吾人が上來の研究は其の價値或は半減されたやうな觀があるけれども、之に依て最古の吠陀に見えしブリハスバチ神が、順世の所謂夫れと一致し得る可能性を持つてをることだけは肯定し得たのである。で、順世の徒が自らの矛盾撞著にも殆んど頓著なく、聖敎量を排しつゝも而もブリハスバチの聖權を盾にせんとする、その神格なるものは、吾人は之を『梨俱吠陀』の頃にまで溯り辿り得るのではなからうかと云ふことだけを以て満足してをかねばならぬ譯である。

(六)神としてのブリハスバチは畧々斯の如しとせば、次には古仙リシとしての彼は、どうであらうか。詩人のブリハスバチこそは或は順世の徒の所謂開祖に當る人ではあるまいか。吾人が此の點に就いての考察の結果を一言すると、詩人としてのブ

リハスバチは『梨俱吠陀』中三、四の場所に表はれてはゐるが、多くは後世の讃歌作者の部に入り、且つ其内容は極めて哲學的に嚴肅なものであつて何等順世家の思想と相關するものを持つてゐないやうである。又、神としてのプリハスバチもアンギラスの子と云ふ説明があつたが、リシとしての彼にも同様に説明され、その子も一家族系のものもあると説かれてある。どの程度に哲學的であるか嚴肅であるか、先づ主なるもの二三を例擧して見やう。

『プリハスバチよ。彼は詞の最上者、最初の發言による命名の者、語中の最上者にして、缺けたる所なく、サラスバチー(Sarasvatī)は假令私かに教へ込まれしものとは言へ、愛情に依て之を表はせり。』(十卷、七一ノ一)

『賢者が、恰も大麥を篩にて吹き分る如くに吹き分けつゝ、才智に依て詞を創造したる後、友は友誼を知り、幸運は彼等の語の上に置かれたり。』(同上、七一ノ二)

『賢者が初め犠牲に依て詞の道に到達せし頃には、彼等はそが諸のリシの中に集中せるを見出せり。彼等はそを得て之を多くの場所に散布せり。囂しき七鳥は相會したり。』(同上、七一ノ三)

『或る人は實に詞を見乍ら而も彼女を見ず。他の人は彼女を聞き乍ら而も彼女を

聞かず。然し彼女は或る人に對して貞淑なる愛妻が恭しく夫に身を呈するが如くに、彼女の身體を引渡せり。』(同上、七一ノ四)

此等の讚歌はアンギラス家の仙人ブリハスバチの作で以下十一讚歌まで記されてあるが、詞(Vico)の女性名詞を尊んで之に眞理を見出さんとした所は最も注意に値する。サーヤナの註に據ると「最初の發言」とは兒童が無意味に發するタ、タータ(Tata, *gata*)等の語で之が却つて吠陀の眞義を表現せる者となす意とある。斯様にして吠陀の中に求めんとした詞は遂には進んで宇宙の大元とまで考へらるゝに至つたと見へ、有名な『十卷、一二五』の讚歌は、詞の人格化されしバーチユ(*giti*)女神が同名の詩人に依て讚嘆されてをるやうになつたのである。

『我は治世の女王、財寶の集收者、最上存在の認識者、崇拜を受くる者の頭首たり。かく諸神は我を多くの場所に置き、雑多の状態に住ませ、種々の形に入らしめたり。』(一二五ノ三)

『人は我に依て食ひ、我に依て見、我に依て呼吸し、又、我に依て話を聞く。我を知らざる人々は滅すべし。汝が聞きつゝある所を聞け。これこそ信仰の價値あるものなりと我は汝に告げん。』(同上ノ四)

『我は實に人天共に承認する所の此のこゝを自ら宣説せん。何人をも我が意欲に従つて我は彼を恐るべきものとなし、梵天となし、リシとなし、よく聖賢となし得べし。』(同上ノ五)

『我は破壊的なる梵天の敵を殺さんが爲めにルドラ(Rudra)の弓を曲げん。我は怨敵と戦ふを辭せず。我は天地に遍在す。』(同上ノ六)

『我は父なる天を此の最上存在の額の上に持ち來せり。我が生處は水の中に在り。彼處より我は萬物に行き渡れり。かくて我が身體をもつて此の天を摩せり。』(同上ノ七)

『我は風の如く吹き擴がりつゝ一切の現象界に形を與へたり。天の彼方、此の世界の彼方にまで、我は斯の如く偉大にして廣汎なり。』(同上ノ八)

此等のパーチュを重視した讃歌は、本來は婆羅門の能辯と智識乃至思索、表現等を極度に光榮化して人格化より神格化に至り、宇宙論上の有力な位置を占有するに至つて希臘思想にまで影響を及ぼし、ネオプラトニズム(Neo-Platonism)に入つてロゴス(λογος)となり、遂に『約翰福音書』の卷首に見る如き宇宙大元としての詞にまで發展變遷したのであらうと云ふのがウェーバーの意見である。(Weber, *Vic und Logos; Indische*

Studien, Band IX)之は實に興味ある研究であるが『約翰傳』には次のやうに言ふ。

“In the beginning was the Word, and the Word was with God, and the Word was God. The same was in the beginning with God. All things were made through him; and without him was not anything made that hath been made. In him was life; and the life was the light of men.” (Gospel of St. John.)〔太初Johnに道あり。道は神と偕にあり。道は即ち神なり。この道は太初に神と偕に在りき。萬物これに由て造らる。造れたる者に一として之に由らで造られしは無し。之に生あり、此生は人の光なり。〕

然しウエーバー氏は吠陀に於けるバーチユの起源を前記『十卷、一二五』の中より説明しやうとするのであるが、吾人は寧ろその前一步を辿り上つて、リシ、ブリハสบチの讚歌七一にまで往きたいと思ふのである。之が最初の表出であることは殆んど疑無からうと思ふ。して見ると、ブリハสบチが讚歌は、順世の徒に何等關係なく、深い哲學上の意義を以て永く廣く後世に影響を與へたことゝなつて來る譯である。

但し、希臘影響の點を今一步詳細に論じた者はガルベ氏である。(Garbe, philosophy of ancient India; pp. 53-55)氏の意見に従ふと、ロゴスλογοςを以て宇宙根元と傲した最初の希臘哲學家は彼の印度思想の感化を著しく受けてをる萬物流轉說(πλάσμα θεῶν)で有名な

ヘラクライトス (Heraclitos) である。彼が印度思想界から先づ輸入し來り、之がストア學派に傳はり、更に進んでフィロン (Φίλων) に流れ、彼の教義から廣くオプラトニズムに採用されたのであるから、少くも西曆紀元前五〇〇年頃から已に西洋哲學に印度のパーチュウがロゴスとして採用されてゐた譯であると主張してをる。此説は吾人も深く賛意を表したい所である。

(七)ブリハスバチ仙人は一名を路迦 (Loka) と云ふ。路迦は世間の意であるから之から多少順世家に因縁あるやうになつたのではなからうか。神としての彼は詩人としてのブリハスバチに殆んど同一視されたのではなからうか。リシと神と同名にして同一讚歌中に出る事は屢々あるのであるから、して見ると順世の徒は已れに都合宜き部分のみを蒐集し綜合し來つて所謂開祖のブリハスバチを想定したのかも知れないと思はれる。何れにせよ、此のブリハスバチ詩仙の子として然も同名なリシに依てものせられた有名な哲學的讚歌が一つある。即ち『十卷』七二ノ一乃至九に及ぶ『祈禱主歌』が之である。此の讚歌では萬物の太原を以てブラフマナスバチとし、彼は自身を根本物質として鍛冶工の如く世界を練へあげ、地、空間、勢力、等萬有の現象を生じたりとなす宇宙開闢論を稱へ出したのである。

『今や我等は明かなる聲を以て諸神の起源を宣説せん。後世の讃歌を誦する者の上に諸神が惠深く見そなはさんが爲めに。』(七二ノ一)

『ブラフマナスバチは鍛冶工の如く呼吸を以て此等を満たせり。諸神の未だ生ぜざる太初に於て有は無より生れしなり。』(七二ノ二)

此等の讃歌は印度古代の宇宙論を見る材料ではあるが、順世の俗論と殆んど相關する所はなささうである。其の他『拾卷』一三ノ四の讃歌にもリシとしてのブリハスバチは出てゐるが、

『彼は諸神の殺戮者として何人を選びしか。彼は人類の非殺戮者として何人を選びしか。彼等はリシのブリハスバチを犠牲に供へたり。閻魔(Yama)は我等の愛せる肉體を保存せり。』

とあつて、何等快樂主義と于繋附けらるべき要素はないやうである。又『九卷』六七ノ一、二三の讃歌はブリハスバチ仙人の一族たるブハラドバーヂヤ(Bharadvāja)詩仙の作であるけれども、之亦單に蘇摩を祭つた意味のみで、別に順世と結びつき易い傾向を認むることは出来ない。その他には『梨俱吠陀』中に詩仙リシとしてのブリハスバチは見當らないやうであるから、之を要するに、リシとしての彼は、神としての彼

ほど順世と因縁の近いものではないと云ふことになつた譯である。

一 鉢ブリハスバチもブラフマナスバチも俱に祈禱を人格化した結果である事は最も明瞭であるが、祈禱を主とする側は哲學的に發展して後代優波尼沙土にまで思索涵養の方便に進んだのであらうし、他の供物に依て動く神としては墮落して順世の徒に弄ばるゝに至つたのであらう。二つの方面は共にその初め婆羅門が中心に立つて或は祈り或は供物を献へつゝあつた者が、次第に年と共に僧侶の敗類墮落によつて祈禱の方面は却つて刹帝利(Kṣatriya)以下に奪はれ供物の方面は俗論としての反抗運動に反對現象として儂を僅かに存するに至つたのではなからうか。故にその初めは左まで明瞭な區別を要しなかつた祈禱主も、後には明に分たれて、之を哲學的にはブラフマナスバチと稱し之を俗論的には必らずブリハスバチと唱ふるやうに成つたのであらうと思ふ。人間が神意に對する要求發表の形式が、祈禱と供物との二つしかない事を思へば順世の徒がブリハスバチを専ら權聖に引出さんとする傾向の由來も蓋し略々摸索し得るやうな感がしてならない。

(八) 順世の徒が最上の權聖と仰ぐ所は言ふ迄もなくブリハスバチであつたけれども、實際の彼等思想の權輿鼻祖と做す者は斫婆迦である。彼等の思想の由來を尋叩

する上に於て斫婆迦が何人であるか、之を明にすることは最も必要である。

然るに不幸、吾人は斫婆迦が傳とか年代とか思想とかを知るに足るべき何等の資料をも見出し得ないのである。但若し實存の人とすれば、その年代恐らくは佛陀釋迦牟尼より稍々以前の人ではなからうか、或は殆んど同時の人かも知れないと推定したい感があるのみである。唯一つ、此に考ふべきは、マハーブハラタ大戦詩の平和章に表はれて來る羅刹斫婆迦なる者が、何等か順世の徒と關係は無からうかと疑はるゝことで、之は注意に値すると思ふ。(Mamatha Nath Dutt, *The Mahabharata*, Gānti parva, Chap. XXXIX, pp. 55-56) 年久しき惡戰苦闘に芽出度凱旋の光榮を擔つたユドヒシユトヒラ王 (Yudhishtira) は、ブヒマ (Bhima) やアルヂユナ (Arjuna) 杯と俱に歡喜に満ちた象城 (Hastinapura) の市民歡呼の中を通つて拘樓 (Kuru) の王宮に進入するや、多くの婆羅門は四方より集り來つて祝著を言上し、あゝ美しき君よ！ 幸なる王よ。我等は今日の幸運ある日をいかで祝はべきぞ！ と叫びつゝ、城内は鼎の沸くが如き歡迎であつたが、それから斫婆迦の物語が始まつてをる。

『少時して婆羅門たちが稍々静まつたとき、斫婆迦 (Carvika) と云ふ一人の羅刹 (Rakshas) が婆羅門の姿を装うて、王の側に近づいて來た。彼は元、ヅルヨドハナ (Duryodhana)

(三)の友で、あつたが、今や一介の比丘に變裝して表はれ、手には數珠をかけ、頭に頭髮を束ね杖をついて誇り氣に大膽に他の婆羅門たちの中へ悠々とやつて來た。他の婆羅門たちは皆苦行に従事し誓ひを立て、をる人々で王に祝福を上聞せんため百千となく集り寄つてゐた人々であつたのだ。此等殊勝の婆羅門たちの中に於て、彼の惡羅刹は氣高いパンダバ(Pandavas)の人たちに危害を加へやうと念じつゝ、徐ろに進み來つて婆羅門たちに目も呉れず、王の直下に近づいて斯う言つた。——王よ、私は凡ての此等婆羅門たちが言つてゐるお祝辭の意味を代辯して上げやう。彼等は斯う言つてゐるのです。『忌々しい王だ！ お前は悪い王だね。多くの同族を打滅ぼしたぢやないか。おゝクンチ(Kunti)の子よ。お前が一門同族の人々を絶滅してをいて、その報酬に何が得たいと思つてゐるのか。お前はお前の兄弟を殺し教師を殺し、してゐる身ぢやないか。此度はお前自らお前の命を打棄てるが宜からうぞ！』王よ。その意味が御身には解らんか。——惡羅刹の此等の詞を聞いて其處にゐた婆羅門たちは大に感動させられた。皆打ち驚いて瘖高い叫び聲を揚げた。王も群集も不安の念と羞恥の情とに抑えられて、皆沈黙した。その時王は斯う言つた。——私はお前の詞を尊敬する。どうか私をそんなに答

めないで呉れ。お前は私を悪しざまに言つて呉れるな。私も臆て命を投げ出してはうから。——之を聞いてゐた婆羅門たちは、又大聲に言つた。——おゝ王よ。我々の言はんとする所はそんなことではない。唯王の身に繁榮あれかしと祈るのみだ。——その時よく吠陀に通曉し、苦行に依つて明かな理智を獲得せる多くの偉大なる人々は、彼等の清淨心眼を以て彼の惡口者の變装を見破つて了つた。——王よ。此奴はヅルヨドハナの友たる羅刹の斫婆迦でこそあれ。比丘の形に變装して彼奴はヅルヨドハナの幸福を求めてゐるのです。おゝ正直なる心靈よ。我々は決してそんな意味のことを言つてはゐないのだ。御心配を打遣つて了はれ。王と王の兄弟とに光榮の加はらんことを。——他の多くの婆羅門達も忿怒に我を忘れ乍ら、然り〜と呼び出した。元氣百倍した彼等は罪深い羅刹を非難攻撃し、立所ろに彼を殺して了つた。眞の婆羅門たちの力に依て一掃せられ、斫婆迦はその場に倒れ、因陀羅の打撃を受けた老樹の裂れ口のやうに、哀れな態を横へた。眞の婆羅門たちは、王に祝福を言上してから、群集の尊敬を見遣り乍ら姿を消した。バンドウ(Pandu)の王子も、多くの友も本當に幸福となるとが出来た。』

なる者は變裝に依て復讐を企てた悪僧で、言ふ所多少詭辯に傾くが如き點なきにしも非ずであるが、之が直ちに順世家の所謂斫婆迦その人であるか、見る程有力な材料ではないやうに思はれる。但し多少でも兩者の間の于繋を欲し、正を邪と説かんとした悪僧を順世家の先驅と見做さんと欲すれば、之は戰詩中でも古い部分であるから、佛陀の當時より數百年以前の人たりしは疑無いやうである。吾人は唯此の古い物語の一節に順世家の所謂開祖斫婆迦なるものと同名の悪人を一人見出し得と云ふことだけにして満足しななければならないのである。

以上吾人は順世思想の由來源泉を尋ねんとしてブリハスバチの二つの方面と斫婆迦の方面と三方面の考察を馳せて見た譯であるが、此三方面中、神としてのブリハスバチを『梨俱吠陀』中に求めたのだが、比較的最も順世の源泉たり得る可能性が多いので、次は戰詩に見えし斫婆迦であり、詩仙リシとしてのブリハスバチは殆んど關係する所を見出すに苦しむ位のものに過ぎなかつたのであつた。要するに、斯やうな考究を試みたけれども、結果は十分な力強さをもつて吾人を裨益するに足る程の効果も擧げ得られなかつたことゝなる。之は遺憾であるが、本來一の俗論たるに止る順世外道の淵源を、二三の固有名詞から探求しやうとするのが聊か暴虎憑河的の

試みに外ならない。然し摩沓婆を信ずるからには、斯る探索も必然吾人の興味から湧き出で來べきであると思はれるが故に、一應摸索して見たのに過ぎない。夫れが優婆尼沙土後期に於ける敎學勃興時代の一反動の閃きたることは前に縷々述べてをいたから、今は此の方面を中止して、次に吾人は佛典の上から順世思想の由來變遷を少し吟味して見やうと思ふ。(未完)