

印度のピルローン

羽 溪 了 諦

一

ヒュームは其の著「悟性論」に於て、懷疑説を二種の型に分類した。その一はすべての研究及び哲學に先立つ所の懷疑説であり、他は科學及び討究の結果として起る所のそれである。^(一)前者は一切の知識の生れ出る前提であつて、懷疑に先立たれない科學哲學はあり得ないと謂つて可い。後者は人間の精神能力が絶對的虚偽であること、若しくは一般にそれが使用せられてをる總ての思索問題に於て、何等か確實な決定に到達するには、それが不適當であることを發見したと想定せられる場合に成立つ思想である。

元來主知的傾向に富んだ古代印度の思想界には之等二種の懷疑説が現はれた。吠陀時代の末期年月の経過と共に益神々の數を増加し、而も彼等各が最高無限の力を有してゐたから、當時の印度詩聖は彼等諸神中果していづれが眞の最高神である

かに疑ひを懷き、婆羅門僧の墮落と共に彼等の説く神話的神格に對する信賴の念を失ひ、既に從來アーリヤ人種中最大多數の信仰を繋いでゐた因陀羅 (Indra) の存在をさへ疑ひ、「人々は何處に彼が存在するかを問ひ、若しくは彼は存在せないと主張し」^(二) ネマ (Nema) 仙の如きは「人々はいふ因陀羅はあらず。誰か彼を見しものぞ。何者に對して我等は我等の讚歌を捧ぐべき」と叫ぶに至つた。^(三) 又吠陀讚歌中哲學的傾向の最も著しいものゝ一として有名な無有歌 (Nisadisya-sukta) に於ては、希臘のタールス (Thales) と同じく、水 (Salila) を以て萬有の原始的實質とし、それ以上に何等の原因も實有も知ることが出來ないと觀て、「誰か實に之を知り、誰か今之を説明し得るものぞ。それは何處より生じ、何處より此の創造は來りしか。諸神は世界創造の後に在り。されば誰かそれが最初何處より存在するに至りしかを知るものぞ。此の創造の由來せし本主は果して之を造作せしや、將た之を造作せざりしや。天界に在りて此の世界を統御するものゝみ唯之を知るか、彼また之を知らざるか」^(四) と言ひ、尙また第一原因の性質に關する知識を缺いてゐたデイールグハタマス (Dirghatamas) 仙は彼の知らないことを知る爲に知れる賢者に對して「何者が未生の形態に於て之等世界の六方を設立し確定せしか。」といふ疑問を提出した。^(五)

實に梨俱吠陀時代は神話的宗教を脱して理智的宗教に入らんとする懷疑煩悶の時期であつて、其の讚歌の言々句々は懷疑的精神に蔽はれてをるとはいへ、一道の光明を認めんとする熱誠が溢れてをる。従つて此の時期に於ける深刻な懷疑的態度は後世の高遠な印度哲學を産出する根基となつたのであつて、ヒュームの所謂二種の懷疑說中すべての研究及び哲學に先立つ所の第一種のそれに屬するものと謂つべきである。

然るに佛陀時代——印度思想史上最も自由討究の新機運の熾んであつた時代に入ると、ヒュームの分類した二種の懷疑說中前者と異なるそれに相當するものが顯はれた。それは即ち散惹耶 (Sañjaya) の學說である。

二

散惹耶は巴漢兩佛典の沙門果經に於ては六師外道の一人たる毗羅梨子 (Belattini-putta) として傳へられ^(六)律藏大品及び法句經註釋に於ては單に遊行者 (paribbhajaka) として示されてをる。^(七) 彼が無知論者懷疑論者であつたことは前者の記録によつて明かであるが、後者に於ては彼が佛陀の二高弟たる舍利弗目犍連の歸佛以前の師であつ

たことを傳ふるばかりで、彼の思想に就いて何等記する所がない。従つて佛典に於ては六師外道の一人たる毗羅梨子としての散惹耶と舍利弗、目犍連の舊師たる遊行者としての散惹耶とが同一人であるといふ確證を求めることは出來ない。殊に耆那教の聖典ウツタラードヒヤヤナ (Uttarādhyāna XVIII, 1-23.) に依ると、彼は瞿曇 (Gōṭama) 家に屬しカムピリヤ (Kampilya) 城の王であつたが、耆那教の出家ガルダブハリ (Gardabhali) によつて教化せられ、王位を棄て耆那教の信者となつたといふことである。之等の傳説を一見すると、散惹耶といふ名を持つた者は只一人でなかつたやうに考へられる。が併し少くとも六師外道の一人としての散惹耶、毗羅梨子と舍利弗、目犍連の舊師としての散惹耶とはいづれも遊行者であつて、同時代に王舍城に於て新教團を組織し一學派を創立してゐたのであるから、同一人と觀るのが當然であると謂はねばならぬ。若し耆那教に傳ふる所の散惹耶も亦佛典に所謂散惹耶と同一人であるとするれば、彼が耆那教の信者となつたといふ傳説は史的事實として認め難い。何となれば、沙門果經に於ては彼を以て六師外道の一人として耆那教の大成者たる尼乾子若提子 (Nigānta Nātaputta) と對立せしめてゐるからである。若し兩者別人なりとすれば、耆那教の傳ふる散惹耶は本研究に全く關係のない人物となるから、

茲に論議する必要を見ない。

巴利長尼柯耶の梵網經及び之に相當する漢譯に依ると善念(Suppiya)^(八)といふ梵志は多くの方便を以て佛法及び比丘僧を毀謗したが、其の若年の弟子梵摩達(Brahmadatta)は之に反して多くの方便を以て三寶を稱讚したと云ふことであるが、佛音は散惹耶の弟子に Suppiya と名くる遊行者があつたと傳へてをるから、茲に所謂善念は散惹耶毗羅梨子の弟子であつたに違ひない。而して阿育王の洞窟刻文第三に依ると、王は Suppiya と名くる遊行者の一派に洞窟院を寄附したといふことである。尙又増一尼柯耶には佛陀當時存在した十種の宗教團隊の名稱が列舉せられてゐるが、その中に アヰルッドハカ (Avindhaka) といふ一派の名が示されてをる。^(九)茲に謂ふところの Avindhaka は「敵意なき者」若しくは「善心なき者」といふ意味であつて、「善念」といふ意義を持つ Suppiya の消極的詮表と観ることが出来る。若し果して之等兩種の名稱が同一のものを一方は消極的に他方は積極的に表明したのに外ならないとすれば、兩者共に散惹耶毗羅梨子の教徒を指示することとなる。惟ふに彼等が總ての判断を避けて、一見その眞意を捕捉し難い曖昧な論議を弄した態度を批評して、佛陀は捕鯁論 (Amarā-vikkhepa) ^(一)といひ、阿闍世王は ^(二)ごまかし論 (Vāca-vikkhepa) ^(二)といひ、摩訶毗羅は無

知論 (Ajñānka; Ajñāna-vāda) といつたが併し他面彼等の道德的生活より觀察して、彼等一派を佛陀は Aviruddhaka と呼び、阿育王は Suppiya と名けたのであらう。^(一四) 若し果して然りとすれば、散惹耶の教派は彼の歿後永く存続したのであつて、尠くとも西紀前三世紀に於ける阿育王の治世に至るまで其の教流の涸れなかつたことは疑ひを容れない。

既に一言したやうに、散惹耶は佛陀と同時代の遊行者であるが、彼は佛陀よりも遙かに先輩であつたらしい。何となれば、律藏大品一・二三―四の傳ふる所によると、散惹耶の弟子であつた舍利佛自毘連が彼を見棄て、佛陀に歸依したのは佛陀成道翌年であつて、佛陀の新宗教運動が開始せられた頃にはすでに彼は王舍城に於て二百五十人の沙門を包容せる有力な教團を統率して、當時の教界に雄飛してゐたのである。法句經註釋に於ては彼の弟子を五百人とし、その中二百五十人は舍利佛自毘連に隨ふて佛陀の教團へ轉入したが、他の二百五十人は彼の許に忠實に留つたと記されてゐる。^(一五) 彼がその際熱血を吐いたといふ傳説は固より信ずることは出來ないけれども、共舍利佛自毘連の歸佛によつて彼の教團に大動搖を生じたことは想像するに難くない。併し彼の教派が永續した事實から觀ると、律藏大品に傳ふる如く彼の弟子

全部が舍利佛自體連に隨ふて佛教徒となつたといふよりも法句經註釋に傳ふる如く彼の弟子の半數が彼の許に留つたといふ方が事實に近いやうに想はれる。

以上陳べた所が散惹耶の生涯に就いて現に吾人の知り得る全部である。

三

散惹耶の學説は佛教及び耆那教の聖典に保存せられてをる斷片的記録以外に何等徴すべき資料がない。而も兩教の聖典に於ては異端外道として其の教説を破斥する目的を以て紹介されてをるのであるから、決して彼の教説を忠實に傳へたものでなく、寧ろ實際よりも一層淺薄に記述せられ、若しくは故意に曲解せられてをる點のあることは遺憾の極みである。

先づ巴利沙門果終には彼の説として、「汝若し他世ありやと問はば、余もし他世ありと考へたらんには、他世ありと答ふ可し。されど余はかく考へず。それは然りとも考へず。其他をも考へず。それを否定せず。他世は有に非ず無に非ずとも考へず。」といひ、更に他世なきや、他世は亦有亦無なりや、他世は非有非無なりやの問ひに對しても之と同様に答へ、此の外化生の有情善惡の業果及び人の死後に就いても有

無亦^(一六)有亦無非有非無の四句分別をなして第一問と同様の答へをなしたと傳へられてをる。この説を聞いた阿闍世王は、前述したやうに、之を *Vāca-vikkhepa* と評してをる。漢譯梵動經に於ては、只沙門果報の有無亦^(一七)有亦無非有非無に就いて同様の答が記されてをるに過ぎない。巴利中尼柯耶の散陀迦經には説者の名は擧げてゐないが、頑冥な人が問題を提出せられて同様の答をなすことを *Vāca-vikkhepa* と *Amarā-vikkhepa* とも名けてをる。之も慥かに散惹耶の説を意味してをるに違ひない。尙巴利長尼柯耶梵網經の六十二見中にも亦主張者の名は示してゐないけれ共、前掲の四種の問題の外に善惡の問題に就いてその眞意の捕捉し難いアマラーギツケーバと名けられる一種の詭辯論が擧げられてをるが、之は炳かに散惹耶の學説である。而も茲に斯る詭辯的論議を弄する動機が四種に分けて説かれてをることは、散惹耶の思想を研究するに好個の資料を提供する。

「先づ沙門婆羅門ありて如實に善 (*kusāla*) も惡 (*akusāla*) も知らず。而して彼考へらく、余は如實に善も惡も知らず、斯る場合もし此は善にして彼は惡なりと斷言せば、茲に欲 (*chanda*) 若しくは貪 (*rāga*) 若しくは瞋 (*dosa*) 若しくは憎 (*paṭigha*) を生ずべし。若しくは欲若しくは貪若しくは瞋若しくは憎生ずれば、則ち妄語 (*musā*) 起り、妄語

起りて妨 (vishata) 生じ、妨生じて障 (anuraya) 起るべしと。かくて彼は妄語を畏れ妄語を厭ひて、何事をも善若しくは悪なりと斷言することを欲せず。……是れ第一の場合なり。

「……若しくは欲若しくは貪若しくは瞋若しくは憎生すれば則ち取 (upadana) 起り、取起りて妨生じ、妨生じて障起るべし。かくて彼は取を畏れ取を厭ひて、何事をも善若しくは悪なりと斷言することを欲せず。……是れ第二の場合なり。

「……沙門婆羅門ありて、聰明銳敏にして機辯精微、能くその智慧を以て他の見を碎破しつゝ巡行す。若し此は善にして彼は悪なりと斷言せば、彼等は余に詰問して其の理由を要請し、余の誤謬を指摘す。之に對して余は辯明すること能はざるべし。こゝに於て妨生じ、妨生じて障起るべし。かくて彼は詰問 (anuyoga) を畏れ詰問を厭ひて、何事をも善若しくは悪なりと斷言することを欲せず。……是れ第三の場合なり。

「……沙門婆羅門ありて闇鈍愚冥なり。彼の闇鈍 (manda) 愚冥 (mominia) の爲に、問を設けらるれば彼はごまかし、論捕鰻論に這入りゆく。……是れ第四の場合なり。」(一八)

漢譯梵動經に於ても其の順序は之と相違してをるが、同じく四種の動機が擧げられてをる。只第三の動機が——巴利梵網經では第二となつてをる——「或有沙門婆羅門、作如是見、作如是論、我不知不見何者爲善何者不善、我不知不見如是說是善是不善、我則於此生愛、從愛生恚、有愛有恚、則有受生、我欲滅受故、出家修行、彼惡畏受故、以此爲歸依、爲洲、爲舍、爲究竟道」と説かれて、^(一九)受 (vedanā) 即ち感覺知覺感情を惡み畏れる爲であるとして、取即ち執著を怖れ厭ふ爲としてゐない點に於て巴利聖典と異つてをるばかりである。

以上四種の動機中、最後の闇愚の爲と第三の詰問の爲との二動機は甚だ不眞面目なものであつて、論ずる價值を認め得ないが、第一の妄語を怖れ厭ふ爲と第二の執著を怖れ厭ふ爲との二動機に就いては注意を拂ふ必要がある。凡そ妄語や執著やを厭離することが如何に宗教的修養上必須な條件であり、従つて解脱を成就する上に重要な道行であるかは今更謂ふを俟たぬ。實に妄語執著は解脱道の妨であり障である。異論異見によつて解脱道の妨障たる妄語執著に陥ることを怖れ厭ふたが爲に散惹耶一派の徒はことさら曖昧縹稜の辯論を試みたと解すべきであらう。

耆那教に於いては當時の思想を四種に大別してをるが、その第四は無知論 (Ajñāna-

vāda)であつて、摩訶毗羅は之を定義して、「無知論者 (Agnānyū; Ajñānika) は聰明なる如く装へども、事實は眞理に疎くして惑 (vīgīchā) を免れず。彼等は無知の徒弟に教ふる無知の教師にして、知識に就いて適當なる討究を試みずして不眞理を語る^(二〇)。」と言ひ、只罵詈的説明を與へてをるに過ぎない。併し耆那教の註釋家の説に従ふと、無知論者は知識は解脱に對して必要でなく、却つてタパス (Tapas) が解脱に達するに必要であること主張したることである^(二一)。所謂タパスとは苦行の意であるから、無知論者も耆那教徒と同じく解脱の要道として苦行を修したのであらう。但し漢譯梵動經の傳ふ所が事實であるとすれば、彼等は特に受即ち感覺知覺、感情の起ることを怖れ、厭ふて曖昧論に訴へたといふのであるから、彼等の所謂苦行は耆那教のそののやうに肉體を苦めるといふことよりも寧ろ心の平靜を目的とした禪定主義のものであつたに違ひない。要するに散惹耶の學派は一切の知識判斷を以て解脱の妨障なりと観て、無知無判斷を以て満足し、専ら實踐修行によつて解脱涅槃の目的を達せんとしたのである。

四

更に進んで散惹耶が斯く無知無判断を以て安じた根本的理由を探索せねばならぬ。それは前述したやうに只解脱の妨障たる妄語執著若しくは受を生ずるといふ實際問題の爲のみではないやうに想はれる。耆那教の註釋家シーラーンカ(Sīlānka)は無知論を説明して次のやうに言つてをる。

「無知論者謂へらく、假令吾人がこれは善なりと明確に主張するも、吾人は眞理を知らず、吾人の知識は事物を熟知せざることを知る。實に吾人は今に至るまで心の盲目(cittasuddhi)及び心の迷妄(citābhraṇṭi)たる惑(viṭigichā)以上に進まざりき。

「或者は一切を見る靈魂の實在を認め、他の者は之に反對す。或者は一切に行き互る我に就いて談じ、他の者はかゝる一實體たる肉體は一切に行き互ること能はずと主張す。或者は靈魂は指の大きに等しと見積るも、他の者はそれは米粒に等しと言ふ。或者は靈魂は物質的形相を有すと假定するも、他の者はそれは無形相なりと主張す。或者は心臓は靈魂の座なりと指摘するも、他の者は前額が正しくその處なりと謂つて彼等に反對す。……………」

「之等の哲學者の間に如何にして意見の一致があり能ふか。多くの道德的害毒(bahudogsāh) はかゝる反對的錯誤の發現より生ずべし。(故に吾人をして狂へる群

衆及び無知の鬭争より超越せしめよ。吾人に取りて無知は之等の愚行よりも遙かに優る。^(三二)

この説明によつて吾人は無知論の根本動機を明瞭に理解することが出来る。即ち無知論者は吾人の知識を以てしてはすべて事物の眞を得ることが出来ないといふ批判哲學に立脚してをるのである。吾人の知識は諸種の判断形式を通じて表現せられるものであるから、其の知識が事物の眞を傳ふるものでないとするれば、一切の判断を中止するに若くはないといふのが無知論者の思想的立場であつたらしい。抑佛陀時代には世界に關しては有邊論無邊論、靈魂に關しては斷見常見などの異論が競ひおこり、無數の哲學者は各獨斷的に其一方の見解を固執して「此實餘虛」(Idam eva saccaṃ, moghaṃ aṅhaṃ evaṃ dhiṃ)と叫んでゐたのである。シーラーンカの列擧した異見の外に、世界は常住なりや無常なりや、有限なりや無限なりや、他世ありやなしや、死後靈魂は滅するや否や、形體ありやなしや、意識ありやなしや、應報ありやなしや、無因生のものありやなしや等の多くの形而上學的問題に就いて當時の獨斷論者は各その一偏を固執して異見を立て學派を分けてゐた。然るに散惹耶はかゝる紛亂せる思想界に超然として莅み、之等一切の異見に對して中立的態度を取つたのであ

る。勿論彼が人生最高の目的を以て知覺感覺感情によつて攪亂せられない心の平靜に在ると觀た點に於ては、當時の獨斷論者と同様であるが、その方法に於ては全く相違してゐる。獨斷論者は大膽に問題を解決し眞偽是非を斷定することを以て其の目的を達する道行としたが、彼は全く之と正反對の道行をとり、すべての問題の解決を廻避し、一切の判斷を中止する事を以て其の唯一の方法としたのである。つまり彼は心の平靜を得る最上の方法としてすべての判斷中止を提唱したのである。是れ蓋し當時一般の自由思想家から提供せられた前掲の形而上學的諸問題の根本的解決には吾人の智力はすべて役立たない上に、是非有無の相對的判斷を固執することによつて道德的害毒を生じて、心の平靜を攪擾し、解脫の境に達することが出来ないと觀たからである。

かやうに佛教及び耆那教の傳ふる所に基いて、散惹耶の思想を合理的道德的に解釋することは、決して不當でないと思はれる。若し摩訶毗羅が批評したやうに若し彼の無知論が只無知の徒弟を相手として無知の教師の説く不眞理を意味するならば、如何にして彼が二百五十人若しくは五百人の沙門によつて組織せられる大教團の指導者となり、新文化の中心地の一たる王舍城の精神界に活動することが出來たで

あらう、殊に舍利弗・目犍連の如き稀有の俊才大哲を假令一時たりとも其の門下に留めることが出来たであらう。律の小品及び法句經註釋の傳ふる所に依れば、舍利弗が佛陀の新弟子阿説示 (Assaji) から佛教の眞髓たる因縁説に關する一句の法を聽いて、たちどころに證悟したといふことであるが、此の因縁説はリス・デ・ヂズ (Rihys Davids) が夙に指示したやうに十二緣起説であるとすれば、之は(三)佛陀敎説の中心をなす批判哲學であつて、有無斷常等の偏見を超越せる相關的綜合一論であるから、舍利弗が直ちに之を理解し得たのは、絶對的消極主義に止つたとはいへ、吾人の認識能力に對して批判的態度を取り、一切の異見に對して中立的態度を保つてゐた散惹耶の思想に養成されて、佛陀の積極的批判論を容易に理解し得る準備が出来てゐた爲であると解さねばならぬ。尙又佛陀及び摩訶毗羅の如き有力な法敵が彼の見解を猛烈に非難せざるを得なかつた事實は、彼の敎説が容易に排斥せられなかつたほどの權威を持つてゐたことを雄辯に物語つてをると謂つべきである。

之を要するに、散惹耶の無知論若しくは捕鰻論は一見すれば極めて淺薄で、學術的にも宗教的にも何等の價値なき曖昧論のやうに想はれるが、仔細に其の思想内容を討檢すると、少くとも二種の重要な意義の潜んでをることが判る。その一は吾人の

知識は一事物をも完全に説明し得ないといふ認識批判の立場から、彼が當時の形而上學的諸問題に對する最後の解答は吾人の思索範圍を超越したものである事を明示した點である。實に彼が一切の判断を中止した善惡他世化生業果死後に關する有無亦_レ有亦_レ無非_レ有非_レ無の諸問題は永遠に未解決の問題として遺されるであらう。次にかゝる無効な研究に没頭して却つて修養上の障害を被つてゐた當時の沙門婆羅門を覺醒して、彼等の注意を最高の理想たる心の平靜に轉向せしめ、由つて以て實際的效果のある實踐修行に導いたことは、當時の思想界及び宗教界に對する彼の尊い貢獻であると謂はねばならぬ。

五

こゝに於て吾人はエリス(Elis)のピルロイン(Pyrrohn)の懷疑説を想起せざるを得ない。ピルロインは著書を遺さなかつたが、彼の思想は彼の弟子テイモン(Timon)によつて傳へられたことは今更言ふまでもない。彼に従へば、吾人の知覺はすべて關係的相對的であつて、決して事物の眞性を示せるものでないから、吾人は或判断をなすと同時に他の判断を立てることが出来る、つまり吾人は何事をも確實に知り得

ないのであるから、事物に對して吾人のとるべき道は判断を中止するに在るといふのである。故に彼の學説は後世の哲學史家からカントの批判哲學の肯定的たるに對して否定的批判哲學と稱せられてをる。彼が判断中止を提唱した所以は總ての事物に於て吾人が精確な知識を得ることが出来ないとするれば、之等の事物は吾人に對して無意味なものであつて、ストア學派 (Stoics) の所謂無記のものを見ることが出るから、之等に對して是非の判断を下すことは出来ないといふ論理的立場と、一切の判断を中止すれば好惡の感情起らず、エピクロス (Epikuros) の所謂心の平靜即ち外物の變遷によつて攪亂せらるゝことのない不動心に達することが出来るといふ修養的立場とに基いてをるのである。かやうに彼が一切理知の斷絶一切判断の中止を理想とし、以て心の平靜を得んとしたことは、散惹耶の思想と全然一致すると謂つて然るべきであらう。

加之、前者の希臘哲學に對する貢獻と後者の印度哲學に於けるそれとは相似通ふてをる。ピルローンの懷疑説は新アカデミー學派に影響して、其の學徒アルケシラオス (Arkesilas) 及びカルネアデース (Karneades) が之を利用してストア學派を攻撃するや、懷疑説は當時の學界に於ける一大勢力となり、更に下つて出現した新懷疑派の巨

星エネシデムス(Aenesidamus)の如きも亦著しくピルローンの思想に感化せられたことは争ふことの出来ない事實である。散惹耶の印度哲學に對する貢獻は寧ろ消極的ではあつたけれ共、當時敎界の兩雄であつた佛陀と摩訶毗羅との敎説に影響を與へたことは、本誌第九十號に於ける拙稿「佛陀と摩訶毗羅」に於て既に論述した所である。殊に佛陀に在つては舍利弗、目犍連を通じて彼等舊師の敎説を聽かれる機會が多くあつたに違ひない。従つて佛陀が世は常住なりや無常なりや、身と壽とは同なりや異なりや、如來滅後生ありや否や等の形而上學的問題に對して恒に無記説を執つて動かれなかつた——之れが爲外道の徒から不知不見と罵られたにも拘らず——^(二四)その論據態度及び動機は、散惹耶の無知論若しくは捕縵論のそれ等と全然一致してをる。^(二五)又佛陀が有無斷常等の獨斷的見解を超越して、相依相關の中道的立場から十二緣起説を組織せられたのは、一切異見に對して中立的態度を取つた散惹耶の思想に全然無關係であつたとは斷言出來ぬであらう。その他佛陀の實行主義道德主義精神主義も散惹耶のそれ等と關係があつたかも知れない。次に摩訶毗羅のシャード、プータ(Syadvāda)も亦一切の判斷に對して絶對的眞理を許さないのであるから、その知識に對する相對的肯定説は散惹耶の絶對的否定主義に基く懷疑説と全く關

係なしに成立したものととは言へない。後者の思想に影響せられつゝ後者に對抗する爲に案出せられたものと觀て差支なからう。佛陀の無記說にせよ、摩訶毗羅のシヤド・ヴイダにせよ、吾人の思索能力を超越した形而上學的問題の紛然續出した當時に於ては、之等の無效で而も修養上有害な討論の濁流に捲込まれることを避ける唯一の防具であつたに違ひない。而して印度の學界に此の防具を初めて提供したものは實に散惹耶である。かくて彼は吾人思索の範圍から排除すべき問題を暗示すると同時に、崇高は倫理觀念に支配せらるゝ批判哲學の新領域を開拓したのである。

ダイオゲネス・ラエルティウス (Diogenes Laertius, IX, 61.) によるとエリスのピルロンはアレキサンダー大王印度遠征に隨ふて東方に行き、印度のギムノソフィスト (Gymnosophist) 及びカルデアの魔術師 (Chaldean Magus) 等から哲學を研究したと傳へられてゐるが、若し此の傳説が事實であつて、而もピルロンの師事したギムノソフィストがスツピヤであつたとすれば、彼は直接散惹耶の學流を汲んだ者と謂はねばならぬ。若し果して然りとすれば、散惹耶の學説は印度に於てはスツピヤにより、歐洲に於てはピルロンによつて宣傳されたのであつて、實に彼は世界に於ける批判哲

學の先驅者であつた。(完結)

註 (一) David Hume: An Essay concerning Human Understanding, Section XII.

(二) Rig-veda, II. 12. 5.

(三) Ibid, VIII. 89. 3.

(四) Ibid, X. 129. 6—7.

(五) Ibid, I. 164. 6.

(六) Simaṅṅaphala-sutta (Dīgha-nikāya, I. P. 48.) 長阿含經第十七・沙門果經(奥九・八十七枚表)

(七) Mahāvagga, I. 23. 1. (The Vinaya Pitakam, Vol. I, P. 39.)

Dhammapadaṭṭhakathā, I. 8. (Buddhist Legends, I. p. 199.)

(八) Brahma-jala sutta I. 1. (Dīgha-nikāya I. p. 1.)

長阿含經第十四・梵動經(奥九・七十二枚表) 梵網六十二見經(奥十・九十枚)

(九) Buddhaghosa; Samāngala Vihāsinī, I. 35.

(一〇) Aṅguttara-nikāya, III. P. 276.

(一一) Brahma-jala sutta, 28. (Dīgha-nikāya, I. P. 28.)

(一二) Simaṅṅaphala sutta, 33. (Dīgha-nikāya, I. P. 75.)

(一三) Sūtra-kriāṅga, I. 12. 1—2.

(一四) B. M. Barua, A History of Pre-Buddhistis Indian Philosophy, P. 326.

(一五) Dhammapadaṭṭhakathā, I. P. 95. (Buddhist Legends, I. P. 202.)

(一六) Sāṅṅaphala Sutta, 31—2. (Dīgha-nikāya, I. P. 58.)

(一七) Sandaka Sutta (Majjhima-nikāya, I. Pp. 520—1.)

- (一八) Brahmaṇḍa Sūtra 24—7 (Dīgha-nikāya, I, PP. 24—7.)
- (一九) 長阿含經第十四・梵動經(與九・七十四枚裏)
- (二〇) Sūtrakriyāga I, 6, 27; I, 12, 1—2. (S.B.E., Vol. XIV, PP. 315—6.)
- (二一) S.B.E., Vol. XIV, P. 83, not. 2.
- (二二) Sūtrakriyāg-Itka, PP. 451—2. (Banua; Pre-Buddhistic Indian Philosophy, P. 330.)
- (二三) Vinaya Texts, Part I, P. 146, note.
- (二四) 雜阿含經第五(辰二二二十六枚裏)
- (二五) 哲學研究第九十號、一六—一七頁
- (二六) E. Zeller; Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, S. 497—8.
- (二七) キムソフイストは古代希臘人が印度の沙門婆羅門を呼ぶに用ゐられた名稱である。
(Colebrooke; Miscellaneous Essays, Vol. II, P. 202.)