

マックス・ウェーバーにおける東洋哲学の社会学的考察(二)

向井守

二 「ヒンズー教と仏教」その一

(一)

ウェーバーによれば、歴史の曙はユーラシヤ大陸のいずこにおいても、馬にひかれた戦車に乗った騎士の時代をもって始まる。「紀元前十六世紀以来、ステップでは乗用動物として、その他いたるところで牽引動物として発達した馬が認められる。かくして、中国やインドよりアイルランドにいたるすべての民族にも共通である騎士的戦車戦争が始まった。」(W. G., S. 50; Vgl. W. u. G., S. 868) おおよそ紀元前十六世紀に北インドに侵入したアーリヤ人は、城塞に住み、馬にひかれた戦車に乗って戦うホメロスの騎士たちであった。中国においては聖権と俗権を一元的に兼ねそなえた皇帝教皇主義的王に臣従する官僚的軍隊が中心となって戦車戦争を行ったにたいして、アーリヤ人においてはすでに騎士と呪術師とが分化し、軍事権力と宗教権力との二元性が存在していた。騎士層は贈物をする人(Mahavan)と呼ばれ、呪術師は贈物で生活し、これの代償として呪術をもって軍事的成功をえさせようとした。そして、バラモンはこのアーリヤの原始的呪術師層に由来する。すなわち「バラモンは呪術師であり、のちに僧侶的教養カストになった」(R. S. II, S. 60)のである。さらにバラモン層は新しく起ってきた君主権力と同盟し、君主付祭司(purohita)となり、呪術をもって政治・軍事の領域においてはばかりでなく、私生活にいたるまで干渉し、その社会的地位を確立したのであった。したがって、君主付司祭という地位こそはバラモンに軍事権を掌握していた君主にた

いする優越性を与えたのであった。かくしてインドの歴史の初めに現われる軍事権力と宗教権力との二元性は、宗教権力が呪術をもって政治権力のうちにくいこむことよって獲得された、宗教権力の優位のもとに、インドの歴史において貫かれている。そして多少の動揺があつたにせよ、原則としてバラモンがインド文化の発展、特にここで問題とするインド哲学の発展の担い手であつたのであり、軍事的貴族層(クシャトリア)より出身した仏陀やマハーヴィーラによつて創造された異端派哲学でさえも、バラモンによつて展開された世界像の上でのみ可能であつたのである。

一元的皇帝的教皇が存在した中国における読書人の知識層の社会的構造と、宗教権力が世俗権力に正当性を与えるという形態においての宗教権力の優位のもとに、両者が二元的に並存したインドにおけるバラモンの知識人層の社会的構造とのあいだには根本的な相違が存在する。まず第一に、読書人は官吏もしくは官吏候補者であつたにたいし、バラモンは君主付祭司・神学者・法律家などであつた。バラモンが官吏になることは典型的なバラモンの身分に反したことであつたが、読書人が皇帝に臣従する官吏になることはもっとも人間としてふさわしいことであつた。第二に、このような社会的役割に依じて、彼らの生活の基礎になつたプフリユンデも異なる。読書人官吏のプフリユンデは皇帝から支給される俸給、官職にまつわる手数料などであり、それらは官職についているかぎりの一時的なものであつたにすぎないにたいして、バラモンのプフリユンデは固定的な地代・租税などであり、それも半永久的に保証された。しかし、読書人もバラモンもともに知識人であり、そのかぎりにおいて、(1)両者ともその社会的威信の根源である呪術的カリスマを知識に基づけていたこと、(2)知識こそが善や救済に導くものであり、無知こそが悪徳であり、禍いを招くという不動の確信をもっていたということにおいて、共通点をもっている。彼らがそれぞれの文化圏内において支配階層になつたのは、経済力、政治力、軍事力にあらざして、ただ知識によつたのであり、知識がかくも勢力をもつたところはなかつた。まさしく「知は力なり」であつたのである。とりわけ「インド人は、中国とは対照的に、合理的科学(そのなかには数学と文法学がある)にたずさわつた。彼らはほとんどすべての可能な社会学の類型

の数多くの哲学派や宗教的セクトの展開を体験した。それらは大部分、明徹にして主知主義的な、しかも体系的に合理的な欲求を基盤にして生れた。そしてこのような欲求は極めてさまざまな生の領域を征服した。」(R. S. II, S. 31) 最終的には異端派哲学に勝利を確保した正統派哲学の内部においても、中国のように儒教的哲学が独占的地位をしめたのではなく、ヴェーダーンタのような一元論的哲学があり、サーンキヤのような二元論的哲学があり、ニヤーヤのように論理主義的哲学があり、ヴァイセーシカのように原子論的自然哲学があり、いずれにしても近代自然科学の生成の母胎となった西洋中世のスコラ哲学よりも多彩を極めた。さらに儒教の専門人排斥の思想のために専門科学の発達が圧殺された中国とは対照的に、インドではカストの極端なる分化に相応して、それぞれの分化した生の諸領域の固有法則性を追究する専門科学が、すなわち「土木技術から、証明と討論の技術論としての論理学にいたるまで、さらにエロティクの技術論にいたるまでの」(R. S. II, S. 147) 極めてさまざまな専門科学が発達した。これほどまでに専門科学が発達した所は、世界のいかなる文化圏においても見出されない。では、中国と同じようにインドにおいても知識が非常に重んじられたにもかかわらず、そして中国とは異って、異端派哲学の内部においてはいうにおよばず、正統派哲学の内部においても全く異ったさまざまな哲学が発達したにもかかわらず、さらに中国とはまったく正反対に、また西洋の中世にくらべても遙るかに極度に分化した専門科学が発達したにもかかわらず、なぜインドにおいては近代自然科学が生れなかつたのであろうか。ウェーバーによれば「インドの自然科学的研究は多くの領域においておよそわれわれ西洋の一四世紀の高さに立っていた」(R. S. II, S. 165) のである。ではインドの自然科学の西洋的な近代自然科学への転化が阻止されたのは、インドの主知的合理化の担い手であったバラモンの知識人のいかなる精神的態度によるのであろうか。

(一)

皇帝教皇主義的皇帝のもと強力な祭司層が発達しなかつたゆえに、神話が欠如している中国とは対照的に、呪術を

支柱とした祭司層たるバラモンが支配階層となったインドにおいては、呪術的世界像にしたがって生れた神話は最古の古典である「ヴェーダ」のうちに豊かに結実している。「ヴェーダ」は「極めてさまざまな時代にできあがった歌謡や讃歌や儀式的・呪術的文句の集大成」(R. S. II, S. 28)であり、早くから呪術的効果のあるものと認められ、そのために祭司によって固定化されてしまったので、中国の古典が伝説によれば孔子によって、ユダヤ教の歴史的・宇宙生成論的文獻が祭司層によって行われたような「純化」を受けるにはいたらなかった。しかし、「ヴェーダ」の作者たるバラモンは貴族的な知識人層であったがゆえに、ヴェーダの儀式からは「太古の呪術的儀式的オルギー的、感動エクスタシスの要素」(R. S. II, S. 134)が彼らの貴族的品位にふさわしくないものとしてほとんど消滅させられているところに、ヴェーダの呪術的世界像の特色がある。「ヴェーダ」はヒンズー教の絶対的に神聖なる書物であるにもかかわらず、ここではヒンズー教の三大神のうちブラフマンは存在せず、シヴァはルードラという名前で呼ばれていて、悪魔的性格をもったものとして考えられており、ヴィシヌはほんの傍役を演じているにすぎず、またそこではヒンズー教の基本的前提である輪廻と業という教説はまったくなく、いわんや再生の輪からの救済という觀念は知られていないのである。ではいったいなにゆえにこのような「ヴェーダ」はインドの最高の聖典として承認されているのだろうか。それはヴェーバーによれば、事実上「ヴェーダに結合し、ヴェーダの世界像の解釈をおし進めたヒンズー的伝統の權威の承認、およびその伝統の担い手たるバラモンの社会的地位の權威の承認」(R. S. II, S. 31)を意味していたのである。しかし「ヴェーダ」とは知識を意味し、それはインドのすべての哲学や科学の源泉である。正統派の諸哲学はその学説内容がそれぞれ異っているにもかかわらず、「ヴェーダ」を最高の古典として尊重しており、天文学がヴェーダの儀式の月日を決定するための天体観測から発達したように、また幾何学がヴェーダ儀式的の祭壇を作る必要から生れたように、インドの専門科学は原則として「ヴェーダ」研究の補助学として発達した。したがって、インドの哲学や科学は「ヴェーダ」が前提する呪術的世界像がバラモンによって主知的合理化し、呪術からの解放を受けるこ

とによって、成立したといってもよい。

(三)

ではインドの主知的合理化の担い手となったバラモンはどのような独自の精神的性格をもっていたのであろうか。一般的に呪術的世界像は呪術からの解放が行なわれることによって、禁欲もしくは神秘主義的観想の方向へと合理化される。とりわけ「インドでは修道制度や禁欲と観想との典型的技法はもっとも早く完成したばかりでなく、極めて首尾一貫して完成された。そしてこのような合理化はおそらく歴史的にはインドから始まって世界を遍歴した」(R. S. J. S. 536)のである。つまり禁欲もしくは神秘的観想への方向への合理化は世界的にみてインドにおいて始まり、そしてこれはその素性が呪術者であるバラモンによって担われたのである。したがってバラモンの独自の精神的性格も、禁欲と観想との関係を顧みることによってのみ解明されるのである。そしてまた「バラモンの哲学も、中国の哲学と極めて顕著に対立して、問題提起の仕方においても、それにはたいする解答の仕方においても、合理化された禁欲やエクスターゼがすべての厳格なバラモンの生活態度の基本的構成要素を形成しているという事実を考慮しなければ、しばしば解明されないような諸問題をめぐってまったく動いている」(R. S. II, S. 150f)のである。バラモンの禁欲と神秘主義とにたいする関係においても、中国の聖俗の一元性およびインドの聖俗の二元性の相違は貫徹されて、中国の知識人との相違がはっきり現われる。バラモンも読書人も世界の秩序にかんする知識にそのカリスマ的威信を基づけている点では、共通しているけれども、儒教的読書人は呪術を敬して遠ざける政治的官吏を目指す人たちであったにたいして、バラモンはその素性からいっても祭司すなわち呪術者であるということは、両者が禁欲と神秘主義にたいしてとる態度に相違をもたらした。儒教は神秘主義を君子の品位にふさわしくない、無用にして野蠻なる寄生的なまやかしとして拒絶した。もちろん戦国時代には老子や莊子などの神秘主義が栄えたけれども、諸子百家のうち儒教が勝利し、国教となり、知識人が官職ブリューンデ層に転化するとともに、それは非古典的なものとみなされ、異

端的な日陰者として存在したにすぎない。そして「本来の禁欲は……ほとんど完全といってよいほど死滅した。」(R. S. II, S. 148) けれどたゞしつゝ、その素性が呪術者に由来するバラモンは決して呪術者禁欲 (Magier-Askese) を脱却することができなかった。インドの禁欲は技術的には「世界でも合理的にもっとも発達したもの」(R. S. II, S. 149) であるが、その起源は呪術者エクスターゼ (Magier-Ekstase) の実践にあり、その目的は呪術的力を獲得し、神々を自己の利益のために強制することにあつた。古代哲学の最高存在 (Drajabapati) といえども世界を創造するために禁欲 (tapas) をしなければならなかつた。しかしバラモンは社会的威信を知識に基づける知識人であつたがゆえに、すでに「ヴェーダ」においてみられたように、「《知識》と《教養》の内在的合理主義はどこでもそうであるように非合理的・オルギー・エクスタシスの陶醉禁欲に反対した。」(R. S. II, S. 150) ウェーバーによれば、これは合理化の担い手が読書人であつた中国と同じ経過をたどっている。しかし、神秘的観想の萌芽としてのエクスタシスの無感動的形態は、バラモンによって排斥されず、保護され、彼らが貴族的文人層になるにつれて、ますます体系的に合理化された。この点において、中国の知識人が官吏になることを目標とした階層であつたにたいして、バラモンが呪術者カストであつたことによる相違がみられるのである。すなわち「ここにおいても両者の政治的發展の出発点の決定的対立が貫徹されているのである」(R. S. II, S. 150)。

バラモンの生涯は、すでに古代において、理想的には、(1) 梵行者(2) 家住者(3) 林棲者(4) 遁世者の四つの人生段階を歩むものとされたが、(1)・(3)・(4)の世俗外的生活においてばかりでなく、(2)の家長としての世俗内的生活においても極めて禁欲的な特質を持っていた。家長期のバラモンは営利事業や農業に従事することの禁止、菜食主義、アルコールの禁止、離婚の禁止などの数多くの掟にかこまれて生活していた。しかし「もちろん歴史時代における世俗内的に生活するバラモンの生活態度の禁欲的特質は誇張されてはならない。」(R. S. II, S. 152) バラモンの禁欲は、ピューリタンのように神の道具として活動し、内面的に統一された人格の中軸から人生そのものをすすみずみまで規制して、「世

界の呪術からの解放」をするものではなく、呪術的畏怖に根ざしていた。それは統一的中心をもたない、個々ばらばらの極めて相対的なものにすぎなかった。

しかし、このような相対的禁欲と並んで、バラモンには「非日常的な神聖な状態性を獲得するための合理的方法論」(R. S. II, S. 153)が存在した。これは「呪術的救済状態性の合理化と純化」(R. S. II, S. 154)であり、そしてこの合理化は三つの方向においておこなわれた。第一の方向は「個人的救済状態」すなわち「淨福」であり、第二の方向はこの状態が無感動的エクスターゼを基礎にして「グノーシス」「神聖なる知識」という形式的性格をもつにいたるという方向であり、第三の方向は無感動的エクスターゼを基礎にして神的なものとの神秘的合一という方向である。そしてインドにおいては三つの方向のうちとりわけ第三の方向が事実上現われたのであり、かくしてバラモンによる呪術的世界像の合理化は、禁欲というよりは神秘主義への傾斜をみせるようになる。このことはバラモンの展開させた非人格的秩序の神という觀念と関連している。この觀念の発生は「バラモンの思惟が儀式および儀式の不可侵性とその基礎をもっており、したがって世界の永遠にして不変たる非人格的な法則的な秩序のうちに……神的なものの支配を見出していた」(R. S. II, S. 154)ことにもとづくのである。さらに、このような非人格的秩序の神という觀念を基礎にして、世界の合理的解釈が行なわれ、そして「このような種類の解釈は……中国において……ないというわけではなかったけれども、その意義がはるかに後退していた存在論的・宇宙論的思弁の成立へと導き、救済目標や救済方法の合理的探究へと導かざるをえなかった。」(R. S. II, S. 154D)のであった。中国においても「道」という非人格的な秩序の神觀念が展開され、老子・莊子などの神秘主義者が現われたけれども、最終的には禁欲も神秘主義もともに否認する儒教的知識人が勝利し、官職ブフリユンデを志向する官吏の「政治的倫理的哲学」が発達した。これにたいして、インドにおいては、宗教的な祭司層たるバラモンは、その支柱とした呪術の主知的合理化の過程においてとくに神秘主義に志向する性格をもつにいたり、神秘主義に親和関係をもつ非人格的な秩序の神觀念を基礎として

人生や世界の意味を探究する形而上学的思弁によつての宗教的救済を究極の目的とする「宗教哲学」を發達させた。したがつてバラモンによつて展開されたインドの哲学はすぐれて宗教哲学という性格をもつていたのである。

二、輪廻の思想

「このような古典的バラモンの禁欲の呪術的目的から救済論的目的への転回」(R. S. II, S. 162)すなわち呪術の知的合理化の過程は、「森林の孤独において《隠居》として生きたバラモンの瞑想の産物」である。「ブラフマナ」や「アラヤンカ」や「ウパニシャッド」において見出される。とりわけウパニシャッドは「バラモンの知識の救済論的には決定的な諸部分」をふくんでいる。その一つは、インドの理論的および実践的合理化の軌道を決定した原点ともいふべき輪廻と業の教説である。輪廻の教説は古代ギリシヤ哲学者のピタゴラスやエンペドクレスの思想のうちにも見出される。しかしこの思想は古代ギリシヤにおいてはインドのように知識人をはじめとして民衆にいたるまで根づくことはなかつた。輪廻の教説は世界のどこにでも存在するアニミズムの合理化されたものであり、はじめ死後の靈魂の運命についての思索から生じたものである。しかし、「インドにおいては、さまざまな動物がいることや皮膚の色が異つた人種が共存しているという理由からこのような觀念の成立を容易にした」(R. S. II, S. 117)。本来肉体から分離した靈魂は不死なものとはみなされず、ブラフマナにおいても子孫が供物を捧げなければ、餓死するものとされ、神々も例外ではなかつた。しかし「バラモンの思弁がそれらの運命を取扱いはじめたとき、徐々に、死んだ精神や神神が他の存在に生れ変るといふ《再死》の教説が生じた」(R. S. II, S. 118)。かくして、靈魂は神界・人間界・動物界・植物界をめぐるのであるが、この輪廻によるさまざまな世界への配置の原因は前世における善業もしくは悪業であるといふ業の教説が輪廻の教説に結びつけられた。ウェーバーによればこれに似た思想は、古代ギリシヤにもあつたといふことである。しかしこの教説を展開したバラモンの合理主義の独自性は次の二つのことにある。第一は「すべての個々の倫理的に意義のある行為は不可避的に行為者の運命に影響を及ぼし、したがつてこのような影響は

決して消失しないという思想の徹底すなわち業の教説」であり、第二は「社会的組織内部における個人の社会的運命すなわちカストの秩序との結合」である。(R. S. II, S. 118) すなわち輪廻と業が緊密に結びついた教説とバラモンを頂点とするカストの秩序の正当化こそは、他のいかなる国においてもみられないようなインドの独自性を形成しているのである。ウパニシャッドにおいてははじめ秘教として説かれたこの教説は不完全な形において古代ギリシャにおいて一部の知識人がもったにすぎなかったけれども、やがてはインドにおいては上はバラモンから下はシュードラにいたるすべてのカストの人びとの弁神論的要求を満足させ、彼らによって受容された。ウェーバーが「第一級の学問的業績」であると同時に「予言的文書」でもあるといっている『共産党宣言』の終りの所での、「プロレタリアートは鉄鎖以外には失うべきものを持たない。彼らの獲得するのは一つの世界である」という言葉は搾取にあえぐ万国の労働者にたいして歓喜にあふれた希望をもたらしただけでも、この言葉は悲愴きわまりない生活をしている下級カストの敬虔なヒンズー教徒にもあてはまる。「彼もまた『世界』、いや天界すらも獲得することができ、クシャトリヤやバラモンになることができ、天国を獲得し、神にすらなることができる。しかしこの世の生においてではなく、再生後の未来の生において、この世界と同じ秩序の内部でそうすることができるのである。」(R. S. II, S. 121) 世界を獲得するための絶対的前提は、プロレタリアートの場合にはマルクスによれば不可避な法則的必然性をもって訪れる世俗的革命的革命であったけれども、下級カストの人びとの場合にはカストに課せられた伝統的儀礼的掟の保守的遵奉であり、彼らからは革命や改革へのいかなる熱意も生れなかった。共産党宣言はさきの言葉のあとで、「万国の労働者団結せよ」と結ばれ、この呼びかけに応じて労働者の国際的連帯が拡がって行ったにたいして、インドにおいてはバラモンを頂点としたカストは、あたかも細胞が分裂するように、とめどもなく種々さまざまなサブカストへと分裂して行ったのである。

ウェーバーによれば、現世での幸と不幸の不公平な配分、徳と福との不一致に直面して、人類はただ三つの合理的

な弁神論(1)ゾロアスター教の善と悪との二元論、(2)隠れたる神の予定説、(3)輪廻と業の教説を生み出したにすぎない。(1)においては善神にたいして悪神が対立するゆえに、神の全能性が放棄され、世界の不完全さは神の不完全さに帰着させるといふ非合理性をもっており、(2)においては神の全能性が信じられてはいるけれども、人間の幸や不幸を決定する神の決断は有限な人間の知識の及ぶところでないということを理由にして、現世の意味を探究することが断念される。これは人間のもつ弁神論的要求を捨てざることを要求する弁神論ともいふべきものである。これにたいして(3)においては、前世と現世との間には業の厳密な因果関係が支配しているという意味で現世の幸・不幸はすべて前世での個人の行為に還元され、弁神論の問題は完全に解決されているのである。したがって業と輪廻の教説こそは「歴史がこれまでに生み出したもつとも首尾一貫した弁神論」(R. S. II, S. 120)なのである。

それゆえに、「この教説はいったん弁神論の合理的要求の圧力のもとに受け入れられるならば、当然ただちにすべての禁欲的および観想的救済努力の意味にたいして決定的な影響を及ぼさざるをえなかった。」(R. S. II, S. 175)ではどのような影響であるのか。バラモンは神界・人間界・動物界・植物界を業の因果性によって統一するこの壮大なる世界像を創造しながらも、再生と再死とを無限に繰返す運命に定められたる生命が「完全に無意味で忍びがたく」(R. S. II, S. 133)思われた。なかでも逃れることができない再死が恐れられた。というのは、たとえ前生において善業を積み、天国の神々として生れかわったにしても、善業がつきはてれば再び死し、魂はその次にはどんな悲惨な境遇に落ちるかもしれないからである。したがって、バラモンの主知的努力の目指したことは「日常生活はいにおよばず、天国や神々の世界をふくめての生および世界一般からの逃避」であり、「世界そのものからの絶対的救済」(R. S. II, S. 172)であった。儒教は死後の世界には関心をもち、その関心をひたすら現世にのみ集中し、そしてこの現世との緊張関係が最小限に縮小されるという、現世肯定的態度をとり、プロテスタンチズムはただ来世での救済を目指して罪にけがれた現世にたいして強い緊張関係に立ち、現世改革的態度をとったにたいして、インドの救済論

的哲学は現世や死後の世界をふくめての世界、一般から逃避しようとする。彼らが世界の価値を否定 (entwerten) したのは、世界が苦にみちているためでもなければ、罪だけがれているためでもなく、また不完全であるがためでもなく、その無常さ (Vergänglichkeit) のためであった。世界はもはや再生と再死の無意味な永遠の《輪》にしかすぎなかった。しかしこのような無常な世界においても二つの常住的要素があった。一つは輪廻と業との秩序そのものであり、もう一つは再生と再死の担い手である魂であった。そしてこの二つのものを手がかりにしてインド哲学は展開されたのであった。したがって「インド哲学の全体は、どのようにして魂が業の因果性および世界の輪へのからみ合いから逃れることができるかということをはたすすら問いかけて、魂の構造および魂の世界と神的實在とにたいする関係をめぐって動いている」(R. S. II, S. 172f) のである。この輪廻と業の教説にもとづく世界像こそは正統派哲学ばかりでなく、異端派のジャイナ教や仏教の主知的関心の方向を決定した。インドのすべての哲学の知的探究は輪廻の世界から救済という方向にむけられており、ここでは宗教と哲学とが一体となっている。なるほどこの教説を否定する唯物論や懐疑論などの学派はあった。しかしこれらの哲学といえどもこの教説に否定的に関係することによってのみ、自己の学説を打出すことができたのであった。したがって「ウパニシャッド」こそはインド哲学の発展の真の出発点なのである。

業と輪廻の教説から帰結することは、最高神の非人格性ということである。輪廻の世界はバラモンの知識人にとって無意味に「存在」し、「生起」するにすぎない「神なきメカニズム」のように感じられ、彼らは「神と一体となった個人的救済所有という世界の背後にある王国」(R. S. I, S. 254) を思惟によって求めるにいたる。この世界のかなたにある王国こそは、「梵」であった。梵は本来たんに祈りの機能神であったにすぎなかったけれども、まさしく祈りの機能神であったがため、バラモンの祈りによる神強制の対象にならなかつたがゆえに、「ブラフマナ」において人格的創造神たるブラジャバティ (造物主) を駆逐して、最高神となった非人格神である。この無常なる輪廻の世界のさま

さまざまな存在は梵の個体化されたものであり、この個体化こそが輪廻の原因であり、その再止揚および梵への還帰こそが問題となった。したがって、「バラモン哲学がこの立場〔輪廻と業の教説〕に近づけば近づくほど、バラモン哲学に」とつての理論的中心問題は個体化の本質とその過程およびその個体化の再止揚にたいする問題となった。それゆえに、インド哲学は重点的にみれば個体化の担い手としての魂の形而上学的構造の理論である。(R. S. II, S. 176) ウェーバーによれば、魂および魂の輪廻からの救済の理論は、すでにウパニシャッドにおいては二つの方向において展開されているとする。その一つは梵我一如の教説であり、もう一つはブルシャとブラクリティの二元論である。

(1) アートマンは本来呼吸という言葉に由来するが、徐々に純化されて「《自己》」の隠れた・非物質的・呪術的統一」(R. S. II, S. 176)となり、ウェーバーの意見によればこれはアリストテレスのエンテレケイア概念に相応したものである。そしてこのアートマンと梵とが一つであると自覚するとき、輪廻からの救済が行われるということが、「チャンドウギア・ウパニシャッド」において「そは汝なり」という言葉が繰返されることによって説かれている。ウェーバーはこれを「自己意識した個人的生の呪術的担い手と呪術的世界潜勢力 (magische Weltpotenz) である梵との同一化への単純だが重要な第一歩」と解釈し、これを「古代バラモンの知恵のもっとも印象深い定式化」(R. S. II, S. 176)と呼んでいる。梵もまたギリシャ哲学に固有である「実体」に相当するものである。しかしバラモンの思惟の呪術への密接な関係は最高の呪術的世界潜勢力である梵が呪術から解放されてギリシャ的な実体へと完全なる物質化されることをさまたげたのである。ギリシャ哲学においては最高実在である実体と認識する自我、魂とはっきり区別されているが、インドにおいてはこの両者にあたる梵とアートマンはバラモンの呪術的思惟によって一つに結ばれ、神秘的に統一されるのである。

(2) インドにおいては、古くから無感動的エクスタジーの観想の合理化であるヨガの技術が発達した。そしてヨガは「自己の内的な心的出来事の絶えることのないさまざまな動きにおいて、自己を、関心をもつが自からは関与すること

のない傍観者として感ずる習慣」(R. S. II, S. 177)をよびおこし、自我をすべての精神的過程のかたにある統一体として把握することを可能にした。このようにしてウェーバーによれば、後期のウパニシャッドにおいて個体化の根源として、二つの世界潜勢力であるプルシャ・男性的精神的原理とブラクリティ・女性性的物質的原理の二元論が現われている。ここで重要なことは、すでにウパニシャッドにおいてサーンキア哲学がそうであるようにプルシャが世界や魂のいとなみになんら関与しない傍観者としてみなされていることである。プルシャはブラクリティにからみつかれることによって輪廻の世界に個体化する。しかしプルシャがブラクリティと異質のものであると洞察するにいたれば、ブラクリティは「裸をみられた良家の子女のように」自己に還り、プルシャも不動の静けさに入り、輪廻を脱する。

このようにウパニシャッドにおいて二つの方向に展開された神秘主義的教説のために、バラモンの思弁はいくつかの重要な困難に直面した。第一に神秘主義的認識に到達した者は善悪の彼岸にあり、神秘主義からはいかなる世俗内の倫理をも導き出すことができないことである。「ウパニシャッドは我々が倫理と名付けるものをまったく、もしくはほとんどまったく含んでいない。」(R. S. II, S. 178)とウェーバーはいう。第二に救済はただ神秘主義的認識によつてのみ達成されるとすることは、バラモンが独占し、その権威の象徴であるヴェーダの内容と鋭く矛盾する。ヴェーダの神々はもはや救済の目的たりえないし、バラモンの現世支配の手段であった儀式は救済にはなんら役に立たない。バラモンは呪術からの解放という合理化過程において神秘主義に到達し、自己の世俗生活を規制してきた倫理も自己の存立の基盤たる儀式も否定するという危機におちいたのである。とりわけ、中国と同じように祖先にたいする儀式は儀式のうちでも中心的なものであり、結婚して、子孫をもうけ、祖先への供養を続けるようにすることは、バラモンの家長の義務であった。神秘主義思想の浸透とともに、ひとは子孫を作ることなしに、出家して輪廻からの救済に専念するシュラマナになりうるかという問題が生じた。しかしシュラマナのもつだれもが疑うことができなかった。呪術的カリスマのゆえに、シュラマナになることは次第に許容されるにいたつた。このように「シュラマナの救済追

究が祖先崇拜による氏族への呪術的な拘束性を打破することに成功したことは、きわめて重要なきわめて異例なる現象であった。」(R. S. II, S. 181)この点においてインドは氏族関係を完全に保存した中国とはまったく対照的である。このような現象を招来した社会的条件として、ブラフマナ時代におけるアーリヤ人の北東インドへの植民的侵入による家族関係の弛緩をウェーバーはあげている。いずれにしても、バラモンの神秘主義がもたらした思想的危機を背景にして、「このような発展とともにはじめて……：バラモンの学派・禁欲者共同体・修道院のさまたげられることのない形成が可能になり、そして哲学者の神秘主義的救済が事実上まったく自由に展開され」(R. S. II, S. 181)るにいたり、かくして正統派哲学の発展の時代がはじまるのである。

(五)

インド正統派哲学には、ミーマーンサー・ヴェーダーンタ・サンキヤ・ヨーガ・ニヤーヤ・ヴァイセーシカの六派がある。これらはずべて輪廻と業の世界像を基礎にして、ウパニシャッドにあったさまざまな哲学の萌芽をそれなりに首尾一貫して展開したものである。いずれも、その体系的內容こそ違っているにしても、知識によって輪廻の世界からの脱出を目指す点において一致している。ウェーバーはインド哲学の特性やその発展を規定したさまざまな社会的文化的諸条件を追究することには、力を注ぐけれども、完成した諸哲学については、「公認の六つの正統的ヴェーダ学派のうち、サンキヤとヴェーダーンタがもっとも重要なものなので、他の形而上学はここではままったく触れないでおくことができる」(R. S. II, S. 184)と、わざわざこの両者について、しかも極めて簡単に述べているにすぎない。その理由として、例えばヴェーダーンタについては「ここでは、ヴェーダーンタのそれなりに非常に偉大なる思想を詳細に分析しようという誘惑には抗せざるをえない。というのは、我々の関連にとっては極めて一般的基礎だけが重要なのであるからである」(R. S. II, S. 184)と、いっている。現在では六派哲学は仏教の発生のもち、徐々に発達したものであることが通説になってきているけれども、ウェーバーはガルベの『サンキヤ哲学』の影響をう

けて、サーンキャ哲学はすでにウパニシャッドにおいてすでに前もって形成されており、ヴェーダーンタ哲学や仏教以前のインド知識人層の古典的哲学であったとみなしている。その理由として、(1)インドにおいては古来から存在し、この哲学の形成にとって不可欠の前提条件であったヨーガとの関係、(2)この哲学がとくに仏教に及ぼした影響、(3)彼が仏教以前に成立したとするマハーバーラタの重要な部分、とくにバガヴァット・ギーターへの影響などをあげている。

六派の哲学が正統派であると承認されているのは、(1)ヴェーダーの權威、つまりヴェーダーの儀礼的義務の尊重、(2)バラモンの地位の絶対性の尊重に基づいている。ウパニシャッドにおいては神秘主義の必然的帰結として、倫理および儀礼の価値が否定されるというバラモン層の存立の危機が招来されるにいたったけれども、バラモンの思惟に特有なる「有機的」相対化」(R. S. II, S. 178)の方法によって、倫理にも儀式にも相対的に独立した地位と段階が与えられることによって、この危機は避けられるにいたった。すなわち正統派哲学は三つの救済の方法(1)儀礼的行為、(2)禁欲、(3)知識、正確にいえばグノーシスの知識を認めることにより、倫理と儀礼の価値を回復したのであった。しかし、(1)は再生のチャンスの改善をもたらすにすぎず、(2)と(3)が業の因果連鎖からの解放をもたらし、とりわけ(3)がそうなのであった。やはりウパニシャッドにおいて確定した神秘主義的知識の優位はもはや揺ぐことはなかったのである。そしてこのような知識はサーンキャとヴェーダーンタの二つの異った方向に展開された。これらの二方向はすでにウパニシャッドにおいて萌芽的にみられた。第一のサーンキャ的グノーシスは、「現実の物質的・心的・精神的諸現象を、永遠で不変なる質をもたない自己にたいして異質的だが実際に存在する世界として認識すること」(R. S. II, S. 182)であり、これは認識する自己(ブルシャ)と認識される物質(ブラクリティ)という形而上学的二元論を基礎にもっている。第二のヴェーダーンタ的グノーシスはウパニシャッドの梵我一如の学説を展開したものである。ヴェーダーンタによれば、永遠に生成消滅し続ける無常なる世界は決して真実ではなく、幻影(マヤー)にすぎない。そしてマヤーがこのような世界を創造するのである。真実には仮象的な有為転変を貫いて不変なる存在、超現実的

な神的存在すなわち梵である。そして梵が個体化したものが個々の精神である。精神が世界がマヤーであり、真実在が梵であるということを経験することによって、宇宙的幻想は破壊され、梵に還り、無常な世界からの救済が達成されるのである。すなわち業の鎖から解放する認識は「宇宙的幻想によって個体化された精神の神的唯一者梵との神秘的再合一」によって行われる。これにたいして、二元論的サーンキヤにおいては梵は余計なものであり、プルシヤとプラクリティとの区別の認識によるプルシヤの輪廻からの脱出は「ヨーガ実践の意味での体系的訓練」によって行われる。サーンキヤは神的な梵にかかわることがゆえに、《無神論的》であり、これにたいしてヴェーダーンタは《汎神論的》である。ウェーバーの推定によれば、いかなる形式であれ神への信仰を誇り高く拒否し、あるがままの現実を承認したサーンキヤ哲学は、バラモンの祭司カストよりも「大王国発展以前に存在したバラモンと騎士的俗人からなる貴族の知識人層」(R. S. II, S. 183)に受容された。これにたいして「後世の正統派バラモンのヒンズー教の古典的体系」となったヴェーダーンタ哲学はその学説内容をヴェーダ文献と容易に調和させることができたがゆえに、主としてバラモンの祭司カストによって受容された。

サーンキヤ、ヴェーダーンタばかりでなく、インドの諸哲学は一般的に悲観的であり、厭世的であるといわれている。しかしこのことはそれらがたんに悲観的・厭世的感情状態の合理的解釈であることを意味しない。このような感情ならば、つねに非合理的な運命にさらされたギリシヤの戦士にもあった。しかるに、インド哲学の担い手たるバラモンはこのような運命に悩まされることもなければ、外面的に見れば現世は彼らにとっては決して悲観的なものではなかった。彼らは社会的地位に恵まれ、物質的にはなに一つとして不自由しない身分であった。それにもかかわらず、いやまさしくそれゆえに世を厭い、出家して世界からの救済に専念するシュラマナになったのである。ではいったいこれはいかなる理由にもとづくのか。それは外的窮乏でなく、知識人の内的窮乏にもとづくのであり、「人生にたいして、実践的に行動するものとしてその課題に関与することなく、人生の意味についての思索家として対決した知

識人層の内的状況の結果」(R. S. II, S. 184)なのである。したがって厭世的といわれる「インドの偉大な学説体系は……誇り高いそしてそれなりに首尾一貫した思索家の合理的思想であった。」具体的にはウエーバーによって世界がこれまで生み出したもつとも首尾一貫した弁神論といわれる輪廻と業の世界像こそは世界を再生と再死とを無限にくり返す無意味な《輪》に変えてしまったのである。そしてこの非情な《無意味さ》こそはバラモンの知識人をして世を厭わしめ、人生や世界の意味を探究せしめ、天国や地獄を含めての世界一般からの救済をグノーシスの知識によって遂げることを願わしめたのである。ではウエーバーがグノーシスの知識とか神秘的認識とか悟りとか名付けるものはいかなるものであるのか。これはまさに「儒教と道教」の考察において述べたが、また異った観点から考えてみたいと思う。

ウエーバーはアジアと西洋の宗教性の相違について、「主としてオリエントおよびアジアの性格をもった救済宗教性と主として西洋の性格をもった救済宗教性との間の歴史的に決定的な相違こそは、前者が本質的に観想へと流れ入り、そして後者が本質的に禁欲へと流れ入ったということである。」(W. u. G. S. 429)といている。もちろん例えばバラモンの宗教哲学においても、キリスト教においても観想的要素と禁欲的要素とは同居していた。しかし、バラモンの宗教哲学においては禁欲は究極的にはたんに再生のチャンスの改善に導くにすぎず、無常なる世界からの真の救済の最高手段はただ神秘主義的の観想であったのであり、キリスト教においてはすでにその初期においてヘレニズム哲学の影響のもとに神秘的グノーシス派が発生したけれども、弾圧され、また中世においてエックハルト、近世においてベーメの神秘主義的哲学は異端として排斥され、行動的禁欲的要素は優位を占めてきたのである。そしてエックハルトですらもイエスの言葉に逆らって時としてマリヤよりマルタを上位においたことに示されるように(LK 10:42)、「西洋においては、はっきりと神秘主義的色彩をもった宗教性でさえも絶えず新しく行動的な徳行として当然のことながらたいは禁欲的な徳行へと急転換している」(W. u. G. S. 429)のである。このことは、超世界的人

格神を基礎として生まれた禁欲的要素を完全に捨てきれなかったことを示している。

行動による現世の改造を目指した禁欲を中軸として宗教性が展開された西洋においては、「世界の意味にたいするすべての問いにたいしての一種の幸福な愚昧さ」(W. u. G., S. 426)のために原則として人生や世界の意味の探究は行われることなく、自然や社会の合理的支配を可能にする、それらの法則的経験的知識が追求されたにたいして、無意味な世界からの逃避を目指した非行動的観想を中軸にして宗教性が展開された東洋とりわけインドにおいては、法則的経験的知識ももちろん存在はしたけれども、最高の窮極的知識は「世界や人生の意味についての哲学的知識」(R. S. II, S. 365)であった。西洋の経験科学の知識をもってしては世界や人生の意味を把握することは不可能である。なぜなら、そのようなものは経験的科学的「彼岸」にあるからである。そして世界や人生の意味を追求する立場からすれば、経験的科学的知識は「救済にとってはじっさいどうでもよい空虚な悟性の抽象」(R. S. I, S. 566)にしかみえないのである。しかし、たとえ世界や自然の全体の意味をいかに主知的に追求したとしても、「残念ながら……まさしく《自然》はそのような《窮極の言葉》をもらす必要もなければ、もらすこともできない」(R. S. II, S. 375)のである。無限に広がる自然は、パスカルを恐れしめたように永遠に沈黙しているのである。ウエーバーによれば、世界像というものは、人間が「どこから」、「どこへ」救われるかをさし示すものである。しかし近代自然科学的世界像においては、パスカルがいみじくも述べているように、人間は「眠っている間にどこかの無人島につれてこられ、目ざめたときそこがどこか分らず、そこから脱れるすべもない人間」のようになってしまい「私はどこから来て、どこへ行くのか」を認識することはできないのである。いやそればかりではない。もし近代的経験科学がこの点においてなにか役立つものがあるとすれば、それはまさしく「世界の《意味》というようなものが存在する」という信仰を根本から除きざるといふこと」(W. L. S. 539f)なのである。しかし世界や人生の意味をさぐる神秘主義的認識は形なきものの形を見、声なきものの声を聞こうと欲するのである。再生と再生の無意味な生起に直面したインドの知識人たち

は、主知的に人生や世界の意味を探究し、だがこれを果たせず「この直接的に合理主義的努力の失敗ののち、それを体験的に把握し、それからこの体験を間接的に合理主義的に意識化しようと努力する」(R. S. II, S. 377)。そして人生や世界の意味の体験的把握は「合理的な形をもたないが、まさしくこのように形をもたないがゆえに、この世のものならぬ淨福の神的直観・所持・所有という世界の背後にある王国」(R. S. II, S. 366)へと導くのである。このような境地は正統派哲学や原始仏教においては、そのニュアンスは異なるけれどもニルヴァーナという言葉をもって表現されたが、それは経験科学的認識のように合理的概念をもって伝達しうるものではない。それにもかかわらず、知識とみなされるところに、この神秘的境地の特殊性がある。神秘主義的認識は普遍的知識を与えるのではなく、少数の悟りのカリスマに恵まれた人たちに、集中的観想にもとづく突発的出来事として「世界の《意味》の直接的把握による世界にたいする窮極的態度決定」(R. S. I, S. 586)という実践的知恵を提供する。そしてインドにおける主知の合理化は、業の因果性がくまなくはりめぐらされた無意味な世界から逃避して、世界や人生の意味を世界の背後にある王国において神秘主義的に認識することを知識の最高形態とする軌道へと進んでいったのである。

しかし、経験的合理的知識のあなたにあるこの神秘主義的知識は「合理的思考を基礎にした純粹に《関心のない》観想の力」(R. S. II, S. 288)を必要とした。神秘主義的認識を究極までおし進めた仏陀の典型的活動形式はソクラテスの対話であり、仏陀はその教えを説くにあたって、イエスのように「短い比喩」や「イロニカルな拒絶」や「悔改めをすすめるパセティックな説教」、マホメットのよう「幻視に訴える告知」を用いたのではなく、「純粹に知性に訴え、物静かで即物的で内的興奮にとらわれない熟慮に訴える、堂々とした、いつも体系的に論理的に対象を汲みつくす講話や対話」(R. S. II, S. 245)を用いたのである。ではなぜ、ギリシャではソクラテスからプラトンを経てアリストテレスにいたるわずか数世代のうちに論理学が形成されたのに、ほぼ同じ時代にインドではソクラテスの対話が存在したにもかかわらず、やっと西紀後においてしかもアリストテレスの論理学からみれば格段におとるニヤイヤ

論理学しか形成されなかったのであろうか。

インド文化の担い手たるバラモンは中国の読書人層のように文字学者であった。インドの聖典は中国の聖典と同じように民衆には解らない神聖な言語であるサンスクリットで書かれていた。しかしながらインドの精神文化は中国のように文字文化ではなかった。というのは、バラモンは神聖なる教説を口伝によって伝達するという原則を非常に長い間守っていたからである。そして古代ギリシャのように「弁論は利害主張や権力の手段として昔から重要な役割を演じた。」(R. S. II, S. 163)さらに宗教対話や懸賞つきの弁論競技がさかんに行われた。「それゆえに中国の文筆的作品は象形文学的能筆的芸術作品として目と耳に同時に訴えたにたいして、インドの言語的作品はとりわけ(視覚的でなく聴覚的)記憶に訴えた。」このことはインドの論理学の形成に重要な影響をもたらした。インドの聖典は容易に記憶し、いつでも再生することができるように作られている。この目的のために(1)哲学のストトラ文獻などのようにエピグラムの定式、(2)非哲学的文獻においては韻文形式、(3)仏典などにみられるように、リフレインすなわち「説明の進行にしたがってしばしば折にふれて個々の文章や言葉の修正をとまなう思想や掟の連鎖のはてしない言葉の繰返し」、(4)異常なまでの範囲にわたる数の図式主義、(5)「ヨーロッパ人の読者には極めてペダンティックな感じを与える叙述のリズミカルな思想の動きをもった体系性」などが使用された。これらははじめ記憶術的なものに制約されていたけれどもやがて様式化されて、インドの文獻において「測り知れない誇張の繁茂」を生み出した。そこでは形容詞や比喩や象徴がはてしもなく積み重ねられ、偉大さや神々しさの印象をますますために途方もない数が使われている。そして「ヨーロッパの読者は、合理的であろうとするためにまったく非直観的で象徴的なあふれるばかりの心象や内的に不毛な図式の荒野において、ただ長い途中をへて真に——しかも非常にしばしばそうであるようにたんなる見せかけではない——深い洞察という新鮮な泉に出会うにすぎない」(R. S. II, S. 165)のである。このようなインドの哲学的宗教的文獻の特性はインドにおける論理学の発展に内的制限を与えた。すなわち「絶対的な概念的明晰性への

ギリシャ的要求は認識理論において極めて注目し得るニヤイヤ学派の論理学の萌芽を越えることはなかった」のである。しかし、そのかわりインドにおいては論理的認識のなたにあり、概念でもって合理的には言い表すことができない神秘主義的認識はいかなる他の国でも見出されないほどに徹底的に追究されたのであった。(未完)

略語表

- R. S.——Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, 1963.
 W. u. G.——Wirtschaft und Gesellschaft. (Studienausgabe, herausgegeben von Winckelmann, 1964.)
 W. L.——Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, 1922.
 S. W.——Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, 1924.
 W. G.——Wirtschaftsgeschichte, 1924.

(筆者 神戸大学文学部〔哲学〕助教授)