

## マックス・ウェーバーにおける東洋哲学の社会学的考察(三)

向井守

### 二 「ヒンズー教と仏教」その二

(六)

業の因果性からの救済をめざす哲学的救済論は祭司層であるバラモンを基盤として展開されたけれども、それはバラモン・カスト以外の俗人、とりわけ教養あるクシャトリア<sup>II</sup>騎士層の救済の要求を満足させることはできなかった。バラモンは祭司として日常的義務をはたしながら、世界逃避的観想によって救済を追究することができた。しかしクシャトリアはそのカストの掟によって世俗とのかかわりを逃避することができなかった。クシャトリアの身分的な掟は人民を保護し、バラモンを扶養し、戦争を遂行することであった。カストによる身分的倫理が存在しても、普遍的倫理やそれを支える自然法思想が存在しないインドにおいては、西洋におけるように倫理と政治との緊張関係は存在せず、権力を獲得し、確保することを目指す政治の固有法則性は徹底的に追究された。そのために騎士道は発達せず、イタリヤ・ルネッサンスの君主の権謀術教をはるかに凌駕する《このうえなく赤裸々なマキアヴェリズム》(R. S. 146)が日常茶飯事のこととして行なわれた。

一般的には騎士的戦士層はその関心をひたすら現世にむけていて、神秘主義には無縁なものであるけれども、知的にブラーマニズムの影響を受けたクシャトリア騎士層はこの世のカストの掟を放棄することもできなければ、救済の

要求を捨てざることもできなかつた。このような「日常的ダルマと宗教的救済追究との間の緊張関係」(R. S. II, S. 189)は一方では仏教、ジャイナ教などの異端的救済哲学の成立をうながし、他方では正統派哲学内部においても新しい救済論の展開をもたらした。後者についていえば、新しい救済論は叙事詩『マハーバーラタ』のうちにある哲学的対話篇「バガヴァド・ギーター」において見出される。ウェーバーはこれが最初に創作されたのは、仏教、ジャイナ教の成立以前、もしくはこれらと並行してであるとしている。「バガヴァド・ギーター」は骨肉をかけた同族間の戦争を直前にひかえて異母兄弟たちを戦闘において殺すことが正しいことかと悩む英雄アルジュナと、最高神バガヴァタが化身して彼の御者になっているクリシュナとの対話であり、その主題は戦士カストのダルマである戦争行為の救済論的意義である。それは「小君主時代の教養高きクシャトリア社会において弁神論の問題について行われた討論」(R. S. II, S. 189)の名残りを反映しており、「古代の貴族的知識層の産物」である。ウェーバーは、ガルベにしたがって「バガヴァド・ギーター」の原型はサーンキヤ哲学を基礎にして作られ、後にヴェーダーンタ哲学が付加され、正統派理論として受け入れられるにいたつたとしている。

クリシュナは苦悶するアルジュナに次のような三つの異つた解答をしている。(1)敵の死はすでに決定されており、たとえアルジュナが戦わなくても起るであろうという宿命論。(2)アルジュナのクシャトリアとしての本性は、たとえ彼が欲しなくても彼を戦場へとかりたてるであろうという議論。(3)サーンキヤ哲学にしたがっての「ブルシャとブラクリティ」の区別を知る人は、たとえどんな生きかたをしようとも、再生しないであろう」という議論。ブルシャが行為しているのではなく、ブラクリティの行為を受苦しているにすぎないことを明確に知るにいたれば、ひとは業の因果性から解放されるにいたる。ウェーバーはこれを理論的主要議論とよんでいる。ここでは正統派哲学にしたがって知識による救済 (inaja-yoga) が説かれている。

しかし以上のような解答においては、クシャトリアのダルマである戦争という行為にはなんの意味づけも与えられ

ていない。かくしてカストの義務としての行為はたして救済価値をもつかどうか、もしもつとすればいかなる意味においてそうであるのかという問題が生ずる。正統派哲学においてはこの世との係わりを最少限にしての知識による救済が追究されてきたのであるが、ここではこの世の係わりを保ちながら、行為しかも他人の生を殺害するという極悪非道の行為のさなかでの救済が追究されるのである。ウェーバーはこの問題にたいする解答において、バグヴァド・ギーターの「宗教的独創性」(R. S. II, S. 193)を見出している。教養ある人間はカストによって課せられた義務を遂行するが、肉面的にこれに関わることなく遂行する、すなわち「あたかも行為しないかのように行為する。」それは原始キリスト教徒があたかも財産や妻をもたないかのように、それらを持つのと同じことである。しかし原始キリスト教徒においては「時が縮まっている」という終末論的状况において天国を目指して、このような現世無関心の態度がとられたにたいして、クシアトリヤの知識人においてはこのような状況はなく、その目指すところは天国を含めての輪廻の世界一般からの救済である。では「行為しないかのように行為する」とはいかなることか、そしてそれはなぜ救済へと導くのであろうか。行為とは一般的になんらかの目的・成果を目指して行われるのであるが、このような行為は行為そのものみに目をむけて、成果にたいしての欲望を放棄して行為することである。そしてこの成果にたいする欲望こそは、行為者を現世の絆へとまきこみ、業をひきおこすのである。したがってこの欲望を捨て、カストによって課せられた「日々の要求」にしたがうものは、業と輪廻の世界から脱出する。サートン哲学にしたがっていえば、人間は身体をもつかぎり、行為をさけることはできない。しかしその行為の結果を無視することはできない。行為において結果を無視することができるとは、行為をただ身体のためのみおこなっているにすぎず、行為によっていかなる罪も負うことなく、業から解放されている。さらにこの思想はヴェーダーンタ哲学によっても正当化される。この世の行為はマヤーのヴェールを織りなすことにほかならず、このヴェールの背後には真実在である梵が存在している。このヴェールをとり除き、自己と梵とが一体であることを知る人は、たとえ行為に係っていても、それが幻想に

すぎないことを知っているがゆえに、行為は彼にとつては救済へのなんの障害にもならない。ウェーバーはこのようにサーンキヤによってもヴェーダーンタによっても正当化できる「世俗内的行為のただなかでの世俗無関心」の思想を「インドの古典的知識人の倫理の庄巻」(R. S. H. S. 194)と呼んでいる。これまでの正統派哲学においては、カストの義務にもとづく行為は再生のチャンスの改善に導くにすぎず、救済は世界逃避的観想によって得られる神秘主義的知識によってのみ可能であるとされてきたけれども、ここではカストの義務を行為することによる救済 (karma-yoga) Ⅱ 世俗内的神秘主義がとかれている。この思想は明らかにバラモンの哲学の影響を受けたクシャトリヤの知識人の救済要求に応じて創造されたものである。「行為の遂行は行為の放棄よりもすぐれている」というギーターの言葉は、バガヴァタ宗教性のクシャトリヤ倫理に由来することを示しているが、ギーター全体としてみれば、二つの救済の道、知識による救済と行為による救済も同じ地位におかれている。このことは、「貴族的知識人層においても、グノーシスへの古典的道としての方法的観想の位置がもはや揺がすことができなかった」という事態を示しているのである。

バガヴァド・ギーターにおいてはさらにこれまでの正統派宗教性にはなかった異質的な新しい宗教性が見出される。それは信仰による救済 (bhakti-yoga) である。「すべての義務を放棄して、私を唯一の庇護所とせよ。私はあなたをすべての罪から解放しよう。憂うることなかれ」とギーターはいう。たとえ極悪非道の人であるにしても、ただひたすらクリシュナを信じ崇めるならば、救済される。ここでは世俗内的義務を成果をもとめることなしに、世俗無関心において遂行するならば、救済されるという行為による救済は、世俗内的行為が結果への執着なしに、ただひたすらクリシュナのために、そしてクリシュナを念じて行なうならば、救済されるという信仰による救済に変わってしまった。ここにはインドの救済論にこれまでなかった《信仰》宗教性の類型、すなわち「宗教的献身、一つの神もしくは救世主にたいして無条件的な信頼にみちた服従、それにたいして全生命を賭けた関係」(R. S. H. S. 196) が新しい現象として現われている。この信仰による救済はこれまでの内在的非人格神にかわって超越的人格神を前提している。

このような信仰宗教性は後世において著しい発達を示すが、ウェーバーはこれを後世の付加とはみなさないうで、ギーターの最古層においてすでに存在したものとしており、俗人とともに「仏教の成立時代に著しく発達した貴族的・非軍事的都市市民層」を基盤にして展開された宗教性と推定している。

バガヴァド・ギーターにおいては救済にいたる方法として、(1)知識、(2)行為、(3)信仰という三つの道を並存的に説いているが、知識による救済はバラモンの主知的救済論に由来するものであり、行為による救済はバラモンの主知主義の影響をうけた軍事貴族であるクシャトリアの知識人によって展開されたものであり、そして信仰による救済はギーターの成立当初に興隆しつつあった平和的市民層の宗教的要求より生まれたものである。そして「全体としてのマハーバータはまさしくその古い構成要素においては古代の誇り高き、人文主義的に主知化された騎士倫理の特質と……その意志にしたがって人間の運命を支配する神の恵みにたいする市民の帰信の要求と、祭司の神秘的世俗無関心との独特の交錯〔の産物〕である」(R. S., II, S. 198)とウェーバーはいつている。

## (七)

バガヴァド・ギーターが、クシャトリアの知識人を基盤とした救済追究の正統派バラモン内部での展開であったとすれば、ジャイナ教と仏教は同じくクシャトリアの知識人を基盤としながらも、ヴェーダの儀式・掟・教説を排斥し、サンスクリットのかわりに俗語を使用し、バラモンを最高位とするカストに無関心であったということのために、バラモンによって異端として呪われた救済論である。両者は「紀元前七・六世紀の古典的クシャトリアの時代」(R. S., II, S. 203)、「都市発達・都市王国・都市貴族の時代」(R. S., II, S. 217)に発生し、創始者はそれぞれ当時広範囲な現象であり、「おおよそ西洋の人文主義者と同じようにとくに著しく都市に居住するクシャトリア都市貴族より補充されたところの貴族的俗人教養層」(R. S., II, S. 236)より出身したシュラマナたちの一人であった。シュラマナと呼ばれる思想家のむれという現象は古代ギリシャのソフィストたち、古代中国の諸子百家の哲学者たちに対応する。

当時、ウェーバーがいう「村落の国」であるインドにおいて、これとは異質な都市がめざましく発達した。カスト制度は衰退し、ヴァイシャは以前には自由農民であったが、いまや典型的なヴァイシャは商人となった。都市および市民階級の発達には世界のいたるところにおいて農民階級の社会的格下げをもたらすものであるが、それは農民階級が教養ある都市社会の慣習になじまず、それに軍事的経済的に都市の発達と歩調をともにすることができなかったからである。これに加えて、インド特有の事情が存在した。平和主義的救済宗教であるジャイナ教・仏教の興隆は都市の発達と歩調を同じくしたのであるが、ともにアヒンサの教義をとぎ、農民の社会的格下げにいつその拍車をかけた。都市においてはギルドが形成され、商人は力を増し、騎士階級や祭司貴族と並び立つにいたった。「いまや三つの高貴な身分は世俗的貴族・宗教的貴族・商人であった。そして三者は同じ価値あるものとみなされ、たがいにしばしば通婚し、君主と対等に交際した。」(R. S. II, S. 87.) ジャイナ教や仏教の平和主義とカスト制度の復活は、市民階級の軍事力の発達の障害となり、西洋的な都市への発達を阻止したとはいえ、インドは当時西洋的な都市発展の入口に立っていたのである。

原始仏教は「ネガティブではなく、むしろきわめてポジティブに特権づけられた階層の産物」(R. S. II, S. 247)として「まったくすぐれて貴族的な知識人救済論」(R. S. II, S. 218)である。業と輪廻の世界から救済されて、ニルヴァーナに入ることを目指す点において、それは正統派哲学やジャイナ教とまったく同じであるが、インド哲学においてそれが顕著な地位を占めているのは「この「ニルヴァーナという」目的しかもこの目的のみを追究し、この目的に関係のないすべての救済手段を容赦なく排除した」(R. S. II, S. 219)ことにある。正統派哲学は有機的相対化によって、救済のためのさまざまな方法や形而上学的思弁を認めていたけれども、原始仏教は救済のための方法をニルヴァーナに到達するにもっともふさわしい手段としての観想にのみ限り、観想の立場から徹底的な合理化をはかったのであ

る。したがって、原始仏教は「ヒンズー的貴族的知識人救済論のうちで容赦なくもつとも首尾一貫したものであり、そのかぎりにおいて、その《完成》である。」(R. S. II. S. 25) 仏教においては禁欲的なものはまったく消滅してしまっている。インドのプロテスタンチズムともいふべきジャイナ教においてはニルヴァーナは観想と並んで禁欲や苦行によって追求されたけれども、禁欲や苦行はややもすればエモーショナルな結果やときによればヒステリックな結果をひきおこし、容易には静寂で澄んだニルヴァーナの境地には導かない。ジャイナ教においては目的と手段との間の不適合がみられたが、仏教においては目的と手段との間には完全な適合が見出されるのである。ウェーバーは仏教をインド知識人救済論の完成といっているのはこのことを言っているのである。

ウェーバーは原始仏教を次のように一般的に特徴づけている。「原始仏教はほとんどすべての実践的に決定的な点において儒教やイスラム教とはきわだって対極をなすものである。原始仏教はすぐれて非政治的・反政治的身分宗教であり、もっと正確にいえば知的教育を受けた遍歴托鉢修道僧の宗教的《技術論》である。もしひとが宗教という名称を神もなければ……儀式をもたない倫理に適用しようとすれば、それはすべてのインド哲学や神学と同じように、《救済宗教》である。しかも救済の《方法》や《出発点》や《目標》についていえば救済努力一般の考えられるかぎりもつとも急進的な形態である。その救済はただひたすら個人の自力をもつて行なわれ、そのためには神もしくは救世主の助けは存在しない。」(R. S. II. S. 220 f.)

主知的救済論である原始仏教は救済が《知識》によって可能であるとする。仏教にとつては無知＝無明は第一の大罪であり、これこそが業をひきおこし、ひとを輪廻の境に迷わせるものであった。しかしこの知識は経験的な知識でもなければ、形而上学的知識でもない。むしろ仏陀はこれらの知識を極端に抑圧した。彼は世界は有限か無限か、世界は永遠か無常か、精神は死後生存するかどうかというような形而上学的問題にたいしては、有名な毒矢の比喻もつて、救済に関係ないものとして退ける。カントはこのような形而上学的問題を近代自然科学の立場からは解答不可能

であるとし、儒教において思弁が紳士の此岸の完成に役立たず、功利主義的にみて不毛であるがゆえに、それが排斥されるにたいして、仏陀においては思弁はこの無常な世界への執着を示すもの、救済に無用のこととして退けられるのである。しかし仏教における救済はただ知識によった。ではそれはいかなる知識なのか。「救済をもたらす知識はもっぱら苦の本質・發生・条件・滅却の手段についての四つの偉大なる真理による実践的悟りであった。」古代ユダヤの予言者は苦 (Leiden) の救済論的意義を徹底的に考え抜き、これを栄光化し、苦の弁神論を形成し、原始キリスト教徒が苦を禁欲的手段もしくは殉教として時によっては求めたにたいして、仏教徒は苦からだだひたすら逃れるのである。この悟りという知識は教義の悟性的洞察でもなければ、道徳を漸次に完全性に近づけることによって到達されるのではない。「苦から窮極的に解放する悟りはただ思惟の集中によってのみ、単純な実践的人生真理への観想的沈潜によってのみ到達することができた」(R. S. II. S. 224) のであった。悟りは経験科学的知識のように合理的段階をふんで習得されるものではなく、たゆまざる観想のち突発的に体得されるのである。そしてこの突発的飛躍の本質は、「それが人間をその最内面の実践的態度において理論的洞察と調和させ、このことによって仏教的《恩寵の持統》と《救いの確かさ》、すなわち《生の渴望》から決定的に、しかも後もどりすることなく救われているという確信、それゆえこの意味において《神聖さ》を人間に与えること」(R. S. II. S. 238) に存するのである。

原始仏教は正統派哲学と同じように業の理論を思想的前提としている。その特色はこの前提から最終的帰結をひきだしたことにある。ウェーバーによれば、それは「持続的統一体としての《靈魂》一般の存在への信仰のうちに救済に敵対的なすべての幻想の根本原因を発見」(R. S. II. S. 221) したことである。そしてこの輪廻の主体としての自我の否定こそは仏教に異端という烙印を押させたものであった (R. S. II. S. 117)。彼は自我の存在の否定の問題にかんして、原始仏教的思惟の直接的印象を最もよく伝えるものとしている『ミリンダ王の問い』を使って論じている。バラモン哲学は主知的に個体化の担い手である魂の形而上学的構造を探究してきて、これにたいしてさまざま解答を与

えたが、仏陀のこの点における独自の功績は「彼がこのような救済論的にも心理的にも彼を満足させない主知的構成から事実上主意的構成へとしかも新しい方向において還歸した」(R. S. II, S. 226)と云うところにある。『ミリンダ王の問』の初めのところに自我の否定を論じたものとして車の比喩がある。車とはなにか。それは軸でも輪でも車体その他の構成要素でもない。それらの構成要素をすべて集めたものでもない。「むしろすべての構成要素の『意味』の統一によってのみ、私たちは全体を車として体験するにすぎない。」個性性についても同じことが言える。では個性性はどこに存するか。内的経験は感受作用や形成作用や表象作用の絶えざる流れを示しているが、個々の作用のうちに個性性が存するのでもなければ、これらのすべての作用を合せたものに存するのでもない。むしろ、個性性はこれらの作用を支配している「目的と意味との統一」のうちに存する。では個性性においてこの目的と意味とはどこに存するか。それは存在する個体の統一の意欲のうち<sup>に</sup>存する。個体のすべての意欲は相互に異っていて、敵対し合っているけれども、しかし「すべての個体が存在しよう<sup>と</sup>意欲している」という一点においては一致している。すなわち「すべての個体の争いや行為は……終局的にはただ一つの究極の意味しかもっていない。それは生存への意志である。」(R. S. II, S. 226) ウェーバーは仏陀の無我の思想をショーペンハウアー的な盲目的意志の形而上学として解釈する。そしてこの「生存への意志」こそは「個体化の原理」であり、仏教においては「渴望」といわれ、これが五蘊という精神物理的諸過程の束より幻想的に自我を結晶させ、業をひきおこすのである。仏教においては渴望と無知とは同じことを意味する (R. S. II, S. 227)。したがって業の世界から逃れて、悟りの世界に入るためには、この渴望=無知を断滅しなければならぬ。ウェーバーによれば、この自我の否定の思想こそは原始仏教の中心的教義であって、彼は十二支縁起についてはなにも述べることなく、四諦八正道については「すでに著しくモダニズされ、それゆえに色あせた形態」として簡単にふれているにすぎない (Vgl. R. S. II, S. 239f)。

原始仏教においては、渴望を断滅し、此岸において淨福を享受する人は阿羅漢 (Arhat) と呼ばれる。彼らは「業か

ら解放され、強くて、やさしい(無対象的であるがゆえに無欲望的な)愛の情感にみたまわっていると感じ、地上の誇りやペリサイ的な独善から自由になり、恩寵の状態の持続を保証する不動の自信によって支えられ、恐怖・罪・欺瞞より自由になり、世俗や……彼岸の生にたいする憧れをもたない」(R. S. II, S. 228) 人たちであった。阿羅漢のいだけ一切衆生に対する慈悲の感情は冷静で抑制を保っていた。仏教にはイエスがいったような敵を愛せよといった激しいパトスは見出されない。そのようなものはこの世への執着を示すものであり、業をひきおこし、自己の救済に役立ないからである。それゆえに仏教の慈悲はちょうどプロテスタンチズムにおいて見出されるような非人格性と即物性という性格をもっていた。

原始仏教においては救いの確証は禁欲的プロテスタンチズムのように合理的行為によってではなく、無為によってのみ求められた。この点原始仏教はプロテスタンチズムの対極をなすものであり、ウェーバーが『経済と社会』において、禁欲と観想の理想型を叙述しているとき、彼の念頭にあるのはプロテスタンチズムと原始仏教であった。彼はプロテスタンチズムから禁欲の理想型を構成したとすれば、仏教から観想の理想型を構成した。仏教は本質的に「反禁欲的」であり、仏陀の生涯での偉大なる転換点は、此岸的幸福への献身である快樂主義も、「忘我的カリスマを得るために栄養不良や他の生理学的手段によって身体を減却するというインドの救済論的方法論において極度に発達した試み」(R. S. II, S. 237) である禁欲主義も放棄して、中道をといたという点において示されている。原始仏教においてはどのような意味においても合理的行為はこの無常なる世界への執着を示し、業をひきおこすものとして排斥された。いや仏教の実践的に本質的な特性こそは、「非合理的・情熱的種類のものではあれ、合理的・目的意識的種類のものではあれ、行為におけるいかなる種類の世俗内的動機づけをも完全に根絶したこと」(R. S. II, S. 240) にあった。したがって仏教からは行為を軸としたいかなる合理的禁欲倫理も発達しなかった。西洋の修道院においては古くから労働は禁欲の手段とみなされてきたけれども、仏教の修道僧は労働を拒否した。しかし彼はこの世に生きてゆくかぎ

り、なんらかの生活の糧を得なければならぬ。つまり「いづれにしても、観想的神秘主義者はこの世から与えられたものによって生活する。したがって、この世の人びとが罪であり神から引き離すものと彼が考えているもの、すなわち労働を絶えず行わなければ、彼は生活することはできないであろう。仏教の修道僧にとつては、あらゆる仕事のうちで農業が——それは地中の動物を暴力をもって傷つけるがゆえに——もっとも排斥されるべきものである。しかるに彼が集める布施はなによりもまず農作物からなる。」(W. G. Sebald)ここにいかなる形式においても行為を排斥する仏教僧が生存するための最高のパラドックスがあり、仏教の救済貴族主義が看取される。仏教の修道僧にとつては在俗信者は彼が観想にふけり、悟りをえるために生きて行くのに必要な生活手段を供給するために存在するにすぎなかった。なるほど在俗信者には不殺生・不偷盜・不邪淫・不妄語・不飲酒などの五戒を守ることが要求されたけれども、それらは「弱者の不完全倫理」であるにすぎず、彼らの最高の功德・名譽は、「強くて賢明なる」選ばれた修道僧に布施を捧げて、物質的に援助することであつた。修道僧たちは俗人が五戒をさえ守れば、富と名声、不安のない死、再生のチャンスの改善、そればかりかかれらが見下している天国への再生をも約束した。武器業・毒物業・酒業・隊商業・奴隷売買業・屠殺業などが、宗教上の理由から俗人が就いてはいけない職業であつた。修道僧は農業に従事することは禁じられたけれども、俗人がそれを営んでもよかつた。「原始仏教においては富の獲得、浪費にたいするなんらかの個人倫理的もしくは社会倫理的抗議は、世俗道徳にかんするかぎり、見出されな<sup>い</sup>。」(R. S. II, S. 236)むしろ富は俗人の正しい行為の成果として約束された。プロテスタンチズムのような営利欲の倫理的規制はなく、ここでは営利欲の無制限な発動が許容され、ある一定の経済的態度にたいするなんらかの宗教的報償はなかつた。つまり原始仏教においては方法的俗人倫理のいかなる萌芽も完全に欠如していた。またジャイナ教におけるような教団の俗人にたいする強い計画的規制はまったく見出されず、俗人にたいしての唯一の罰は托鉢をしているときに鉢をひっくり返して、布施を受取らないことであつた。このために俗人の信仰は必然的に聖者崇拜、偶像崇拜の方向へとたどらざ

るを得なかった。原始仏教においては修道僧の達人倫理と俗人の大衆倫理との二元性は鋭く貫かれていた。ウェーバーによれば、後世の經典においては俗人倫理は修道僧の倫理の前段階として説かれているけれども、「高次の道徳は——このことは決定的なことであるが——ますます合理的禁欲（世俗内的もしくは世俗外的）や積極的生活方法へと導かなかつた。」(R. S. II, S. 235) すなわち、倫理は高級になればなるほど、行為から遠ざかって無為や観想へと傾斜していったのである。

無為と観想の手段をもって、ただひたすら自己の救済にのみ専念する個人主義的な原始仏教においては、「すべての本来の神秘主義に特有なる非社会的性格が最大限にまで高められている。」(R. S. II, S. 230) にもかかわらず、仏陀は数十年間死にいたるまで休むことなく各地を遍歴しながら伝道し、教団を創設した。そればかりでなく、仏教はインドを越えて世界へとより出し、世界における最大の伝道宗教の一つになった。これは極めてパラドクシカルな事態である。ではどうしてこのようなことが起つたのであろうか。伝説によれば、仏陀ははじめ伝道にたいしては否定的であったが、梵天の勸請にに応じて、遂に伝道を決意したといわれている。しかしこのようなことは神なき救済論である仏教にはふさわしくない独断的解釈にすぎぬ。ウェーバーは真の実践的動機を「合理的にはもはや解釈できない心理的（おそらく生理的）に制約された状況」、すなわち神秘的救済所有にともなう「慈悲にみちた愛の無世界主義」(R. S. II, S. 236) のうちに求めている。そしてこれこそが神秘主義の救済追求の合理的帰結である非社会性ということに抗して他人の魂の救済ということに関心をもたせるにいたつたのである。さらに仏陀においてとくにきわだつて現われる当時のインドにおける遍歴しながら討論する習慣がその教を拡めるのに好都合に作用したに相違なかつた。

仏陀の教団をはじめは「一人の秘教者の従者団」にすぎず、教団というよりは多くの救済論学派の一つにすぎなかつた。しかしその教説が多くの人たちに受容されるにつれて、規則などが形成されて共同体的教団が作り出されたけれども、仏教は中世キリスト教のように修道僧を指導する中央集権的・普遍的《教会》を産むことなく、「最大の一

貫性と意識性をもってこの社会的共同体の組織と個人のこの組織にたいする拘束は《極小化》された。」(R. S. II, S. 23) 教団に入ることは原則としていかなるカストのものでも許された。そして悟りを得るカリスマ的能力を所持していないと感じた人はだれでも自由に教団から離れることができた。また修道僧がある一つの修道院に所属したり定住したりする義務はなかった。それゆえに教団の組織は「無構造化 (Strukturlosigkeit)」(R. S. II, S. 242) もしくは「無組織性 (Organisationslosigkeit)」という性格をもっていた。このように神秘主義から帰結する特殊な無組織性こそは、仏陀の死後さまざまな部派が乱立し、やがては仏教がインドから消滅して行く原因の一つであった。修道僧たちは「家なく遍歴し、所有することなく、労働することなく、性交や酒や歌舞を絶対的に慎しみ、厳格に菜食主義的で、香料や塩や蜂蜜を避け、戸口から戸口への沈黙の托鉢によって生き、その他を観想にふける」(R. S. II, S. 231) 人たちであったけれども、彼らは決して「非文化的な乞食のむれ」ではなかった。それどころか弟子の大多数は大貴族や富裕な市民やバラモンから出身したすぐれた知性をもち教養ある人たちであった。托鉢の指定された形式は立派な教育を受けた知識人の品位感情や趣味に合っていた。衣服は上品に統制され、計画的配慮の対象であった。「とくに上流階級にたいする仏教の魅力は少くともいくらかは行儀にたいする入念な配慮によって説明される」(R. S. II, S. 244) とさえ考えられるのである。それゆえに原始仏教はまさしく貴族的宗教であったのである。

原始仏教はこの世をふくむすべての世界からの救済を目的として、観想に励む非行動的・非社会的・非政治的集団であった。たとえ政治的革命によってこの世の秩序が改善されたにしても、この世はやはり苦と無常な世界であることには変わりなく、革命に行動的に参加することはこの世への執着を示すものであり、業をひきおこすものであった。「修道僧にとつてはこの世のことなどはどうでもよかった」(R. S. II, S. 247) のである。したがって「仏教は決して《社会》運動と結合しなかったし、それと平行して進んだのではない。またそれは少しも社会政策的な目標を立てなかった。」(R. S. II, S. 248) 仏陀はカストの秩序を無視しただけであって、決してそれに戦いをいどんだわけではな

った。仏教が發生した北インド地方は相對的にバラモン階級の力は弱かった。それにカスト制は一般的に衰退していった。「それゆゑに仏教による諸身分の相違の無視は決して革命を意味しなかつた。」仏陀の生きた時代は大国が小國を侵略して併合し、統一大國家が形成されようとしていた血なまぐさい時代であつた。しかし、彼は政治權力とかかわりをもつことを最大の注意をもつて避けた。同じ頃中國においては諸子百家の哲學者たちはさまざまな政治哲学を説き、有利な官職をもとめて相争う國々を遊歴したのであつたが、仏陀やさまざまな方法で救済を追究するシュラマナが戦亂の巷をさまたげられることなく遍歴することができたのは、中國とは對照的に、彼らの活動がまさしく「絶對的に非政治的な運動」(R. S., II, S. 246)であつたがためであつた。

## (六)

業と輪廻の理論から徹底的な帰結を引出して魂の存在を否定し、救済の手段をただ観想にのみ限定した原始仏教は、インドの貴族的知識人の諸救済論のうちで容赦なく最も首尾一貫したものであり、ここにおいて理論的にみれば、宗教的救済をめざすインド哲学は行きつくところまで行きついて完成したのである。これからのちは貴族的知識人の宗教的哲学は俗人に適應することを余儀なくされ、ここに「インド正統派救済論の平民的——正しくは平民の宗教的要求の満足を目的とした——時代」(R. S., II, S. 254)が始まるのである。

原始仏教の時代は西洋の中世を思い出させるような都市發達の時代であり、このような社会的状況を背景として、仏教のほかにジャイナ教・懷疑論・唯物論などのさまざまの諸哲学がいっせいに開花した。そのなかでもとりわけ仏教が興隆したのはジャイナ教のそれと同じように、都市貴族とりわけ市民的都市貴族を基盤としてであつた。彼らが仏教に帰依したのは、それが(1)バラモンの祭司的知識および儀礼的生活規制を拒否したこと、(2)死語であつたサンスクリットのかわりに俗語を使用したこと、(3)通婚や社会的交際にたいするカストの拘束を無視したことによるのであつた。しかし西紀前三世紀において画期的事態が起つた。それはインド全体を統一し、「家父長的・倫理的・慈善的福

社国家の理想」(R. S. II. S. 257) をかかげた家産官僚制的国家であるマウルヤ王朝が成立し、そしてここにおいてさまざまな哲学派の一つにすぎない仏教が国教の地位についたことである。これはほぼ同じ頃、秦のあとをついで天下を平定した家産官僚制世界国家の漢王朝において諸子百家の一つにすぎなかった儒教が国教になったという事実と平行している。この家産官僚制大国家の成立とともに仏教の隆盛の支柱であった都市貴族は衰退し、常備軍・將校・官吏・租税請負人・警察などが支配的権力となった。家産官僚制の通例として、王は封建的の地方貴族の権力を殺ぐために、將校や官吏を身分やカストを無視して、下層の者から採用した。「このことはさしあたり仏教的救済宗教による身分の制限の無視と極めて一致してゐた。」(R. S. II. S. 253) 都市貴族の没落はたがいに競争しているさまざまな宗教の社会的諸条件にたいして深刻な結果を招いた。諸宗教がその支持をもとめて争った俗人はもはや教養ある都市貴族ではなく、成り上り者である廷臣・官吏や小市民・農民たちであった。政治的権力者は文化的要求の満足や大衆馴致の手段として宗教を求めたが、「宮廷社会は原始仏教のうちには一方では貴族的文書の教養や芸術の形成の機会、他方では大衆馴致の手段がないのを知っていた。」(R. S. II. S. 254) さらに支配者の対象である小市民や農民たちは原始仏教がめざすニルヴァーナに関心をもつこともなければ、それにいたる手段である観想にひたるひまもなかった。彼らの宗教的欲求を満足させることができるのは、東洋のどこにおいてもそうであったように、(1)呪術、(2)救世主、(3)両者を混合したものであった。しかるに仏教は「相対的に——おそらく絶対的にも——呪術に敵対的」であった。そして仏教はいかなる人格神をも認めなければ祈りもない宗教であった。それに加えて仏教は世界逃避的神秘主義の極限形態であり、政治的権力とのかかわりを一切さける絶対的に非政治的宗教であった。では仏教が宮廷社会の文化的・政治的関心に適合するものを持っていなかったにもかかわらず、小市民や農民の呪術的宗教的関心を満足させることがなかったにもかかわらず、それに加えて絶対的に非政治的な救済論であったにもかかわらず、なぜそれはマウルヤ大帝国において政治権力に採用されて国教の地位についたのであろうか。

アショカ王の改宗はカリンガにおける大量虐殺による征服ののちに行われた。世俗的君主でありながら公式の仏教団の一員であることができるということは、すでに教団の世俗への適応であった。世俗逃避的非政治的原始仏教が政治権力によって世俗との妥協を強いられ、世俗化の第一歩をあゆみはじめたのである。これとともに「世界君主の権力はすべての世俗行為を必然的に拒絶した仏陀の宗教的権力を補完しなければならない」という政治理論の萌芽」(R. S. II, 256)が、非政治的仏教のうちに現われた。しかしアショカ王ははじめはさまざまな宗派を尊敬し、寄進を行い、宗派間の争いをいましめていた。彼はすべての宗派の倫理的内容が、両親と目上の者にたいする服従、友人や親類やバラモンやシュラマナにたいして物惜しみしないこと、生命の尊重、すべての種類の激しさや過度をさけることにおいて一致しているとし、これは彼の倫理的シンクレチズムの立場を示している。しかし「王はこのような倫理的シンクレチズムのために手痛い抵抗に出合ったに相違ない」(R. S. II, S. 259)ある詔勅によれば、これまで忠実であると思っていた人が忠実ではなかったと嘆いている。他の詔勅ではいかなる名声も敬けんさがなれば益なく、敬けんさは世俗の財の完全な放棄によって達せられるといわれている。かくして、仏教が家産制において被支配者の水平化に照応する「すぐれて水平化するとしてこの意味において『民主主義的』宗教性」であることおよび「原始仏教には支配層にたいするあの意識的対立がまったく欠如していたこと」(R. S. II, S. 260)によって、仏教は大衆馴致の手段として有益なものともなされ、マウルヤ王朝の国教の地位にいたのであった。仏教は儒教とは異って徹底的に世俗逃避的・非政治的性格をもっていたにもかかわらず、いやまさしくそれゆえに大衆馴致の手段として利用され、世俗的権力と結びつくことができたのであった。そしてこの世俗的権力との結合こそが、小数のエリート集団たる原始仏教を西はアレクサンドリヤ、東は日本にいたるまで普及する世界宗教になる機縁を与えたのであった。しかし仏教が世界宗教となるためには「古代の知識人救済論は深刻なる変化をこうむらなければならなかった。」(R. S. II, S. 261)そして、世俗的君主による修道院長老の任命、および修道僧の称号の授与、世俗的官吏による修道院の規律の検査、

世俗的君主の一時的に僧衣を着ることなどの世俗権力の教団への上からの干渉が行われた。さらに下からは民衆の要求に応じて仏教は「厳しい世俗逃避的性格を和らげ、平均的修道僧の実行能力に広汎なる讓歩を行い、そして貴族的思想家の救済追求の場所でなく、宗教的伝道と文化の中心地であるべき修道院の存在の要求に広汎なる讓歩をせざるをえなかった。」(R. S. II, S. 263) それと同時に知識人の主知的救済論も呪術的宗教性と救世主宗教性へと曲折されざるをえなかった。このようにして現世逃避の原始仏教は上からの要求と下からの要求のはさまうちにあい、現世との妥協を強いられ、ますます『世俗内的』なものとならざるをえなかったのである。

仏滅後百十年のとき、アショカ王の發議によってヴァイシャリーにおいて教会會議が開かれ、ヴァッジの十事をめぐって教団はカリスマ的阿羅漢を中心とした上座部と俗人によって支持された大衆部とに分裂した。そのなかでも基本的に重要な問題は俗人から金銭の喜捨を受けとるべきかという経済的な問題であった。原始仏教に忠実な上座部はこれを拒絶し、大衆部は金銭を受取らぬことは俗人を侮辱することだとみなした。北伝によれば、戒律上の問題と並んで次のような三つの教義論争があった。(1)阿羅漢は恩寵を失うかどうか。(2)世界の存在は実在するかどうか。(3)三昧(グノーシス)は絶えざる思索によって到達されるかどうか。(2)と(3)は、形而上学的思弁が救済に無用なものとしてそれを拒否した原始仏教への、バラモンの「思弁の侵入」(R. S. II, S. 264)を示している。それは反主知主義的原始キリスト教のうちにギリシャの思弁が侵入して、教父哲学が成立した事態に相応している。このようにして戒律上の問題や教義上の問題に関連して、「教団伝統のカリスマ的担い手」である上座部と俗人に支持され「よく訓練された思弁的思索家」(R. S. II, S. 266)の集団である大衆部とに分裂した。そしてこの大衆部の系統から原始仏教とは異質の性格をもった大乘仏教が発展してくるのである。

(4)

ウェーバーの定式化によれば「大乘仏教は秘教的な・本質的にはバラモンのな知識人神秘主義に俗人の粗野な呪術・

偶像崇拜・聖者崇拜もしくは呪文礼拝を結びつけた」(R. S. II, S. 276)ものである。原始仏教からの大乘仏教への《発展》は、(1)現世における経済的実存諸条件への適応、(2)俗人の救難聖人にたいする要求への適応、(3)バラモンの教育をうけた知識人の神学的ニ思弁的要求への適応という三つの適応過程においてなされた。

仏教は仏陀の弟子たちによって都市を中心として全インドへと急速に布教されたが、その宣教の決定的動機はウェーバーによれば「食糧供給者である俗人 (Uhasaka) を増加させることにたいする修道僧の物質的関心」(R. S. II, S. 280)であった。原始仏教はブフリュンデを受けることを排斥したけれども、遍歴修道僧にかわっての定住修道僧の出現は修道院がすでに荘園化していることを示している。ヴァイシャリーの会議でのシスマの原因の一つであった俗人からの金銭受授という経済的問題は俗人の代表者が金銭を受取り、これを管理するという形式において解決された。ある意味では自ら労働することによって自己の救済の確かさを確信する世俗内的禁欲主義者よりも、無為と観想とをこととする世俗逃避的神秘主義者のほうがより多く世俗に依存しなければならぬ。したがって世俗逃避的仏教はこの世において存立しいくためにその物質的安定とはひきかえに必然的に俗人の宗教的関心に意を用いざるをえなかった。

俗人は仏教が求めるニルヴァーナを欲することなく、たとえ欲したにしてもそれを得るための観想するための暇もなかった。かれらが求めたのは現世利益を追求するための呪術、外的困窮にみちたこの世のための救難者、そしてあの世における天国であった。このような俗人の宗教的要求への適応として原始仏教の阿羅漢の理想にかわって、大乘仏教のすべての宗派に特有で共通な菩薩の理想が現われたのである。菩薩は次の再生のときには仏陀となり、ニルヴァーナに入る完成に到達した聖者である。しかしかれは仏陀となることなく、菩薩にとどまり、信者の救難者として働く。この菩薩の理想の展開は原始仏教の救済論の内的変化を前提している。仏陀は神格化され、キリスト教の三位一体論に相応する、応身・報身・法身の三身論が展開された。ウェーバーは仏教の三位一体論とキリスト教のそれと

の相違を次のように述べている。「仏陀が人間になったのは、キリスト教の三位一体論の第二位相と同じように、人間たちを救済するためであった。しかし彼が人間を救済するのは受難<sup>II</sup>苦 (Leiden) によってではなく、彼もまた無常であり、しかも目標としてはただニルヴァーナを目前に持つにすぎないというたんなる事実によってである。そして彼が人間を救済するのは模範的にであり、彼らの罪のために身代りの犠牲としてではない。なぜならば、悪は罪ではなく、無常さであるからである。」(R. S. II, S. 271) 仏陀と菩薩とは「再生理論およびヒンズー哲学から受容した世界時期理論」によって結合され、多くの仏陀や菩薩が形成された。このようにして、「ツシタ天と多くの仏陀と菩薩というそれ自体単純で合理的なシェーマにおいてパンテオンの形成、再生神話、あらゆる奇蹟にたいする好都合な結合点が与えられ」(R. S. II, S. 270) 神もなき救世主もなき、神話もない反呪術的仏教のうちに俗人たちの宗教的欲求に応じて、さまざまな神々や神話や呪術が流入したのである。

仏陀はバラモンの形而上学的思弁を救済にとつては無用のものとして退け、バラモン哲学の用語であるサンスクリットのかわりに俗語を用いたけれども、大乘仏教においては知識人の思弁的要求に応じて形而上学的思弁は復活し、サンスクリットで書かれた巨大な宗教哲学的文献が生まれる。さらに大学が創設され、ここではバラモンの五科、文法・医学・論理学・哲学・美術学が教えられた。大乘の偉大なる論師である竜樹や世親が、伝えによればバラモンの教養をもったバラモン出身の人たちであったことは決して偶然ではない。そしてこれらの論師たちによって「そこにおいてインド古典哲学のすべての古い論争が復活しているところのかなり複雑な形而上学」(R. S. II, S. 271) が展開された。ウェーバーはインドの哲学はウパニシャドに始まり、サンキヤ・ヴェーダーンタを中心とした六派を通じて、原始仏教をもって理論的には一応完結したものとみなしており、その後の大乘仏教の哲学は原始仏教の反思弁的反形而上学的態度を捨てて、いちじるしくバラモンの形而上学に接近し、バラモンの哲学の問題を再びむし返したものにすぎなく、原則的にはなんら新しい哲学的展開がなかったとしている。大乘仏教の基本的概念である「空」はヴェー

ダーンタのマーヤーが新しく解釈し直されたものにすぎない。また唯識派のすべての非精神的なものに対立する靈魂であるアーラヤ識はプルシャとブラクリティを対立させるサーンキャ哲学の影響のもとに成立したと考えられる。原始仏教においては靈魂の存在は否定されたのであるが、ここでは原始仏教のかなめとなる思想は捨てられ、バラモンの形而上学に復帰している。大乘仏教の哲学とは原始仏教がバラモン哲学に適應したものにすぎない。このように知識人の思弁の復活とともに「学識をもった神学者・哲学者と秘伝にあずかることのないやじ馬としかみなされなかった無学者との断層がまったくバラモンの仕方で仏教のうちへともちこまれた。人格的グノーススではなく、よく訓練をうけた聖典知識がふたたび教団における支配的権力であった。」(R. S. II, S. 271) 無知は原始仏教と同じようにすべての悪の根源であるとされており、この意味において大乘仏教は秘教的にはやはり無学な俗人のためのものではなく、知識人の救済論であった。しかし大乘仏教は菩薩の思想によって無学な民衆の呪術および救世主にたいする宗教的要求を満足させ、バラモンの形而上学を復活させることによって知識人の思弁的要求を満足させることができたのであった。このようにして、たんに貴族の知識人だけの救済論的哲学であった原始仏教は社会のすべての階層を信者として受け入れる大乘仏教へと変ぼうしたのであった。

菩薩の思想を契機として「大乘仏教のうちに呪術的治療術・魔よけのエクスタティック・呪術的類感的エクスタティック・偶像崇拜・聖徒崇拜・大軍の神々・天使・悪魔が入りこんだ」(R. S. II, S. 277) ののであるが、このことは大乘仏教の哲学者の思考の上にも影響を及ぼさざるをえなかった。大乘哲学の創始者である竜樹は持続的瞑想と認識とが救済を獲得するための窮極にして最高の手段とみなした。しかし「すでに彼にとっても知者は呪術的力をもっている。呪文 (dhraṇi) と神秘的な印契によって彼は人間や自然の精霊を強制する」(R. S. II, S. 276) のであり、彼においては神秘主義的知識と呪術的思考とが交錯している。そして大乘哲学の完成者といわれる「世親の学説をもって……ヒンズー教のパンテオンと並んで、神通力を授けるエクスタティックな三昧状態を獲得するため土俗的タントラ呪術が全

面的に受容された。」(R. S., II, S. 276f.) はじめは反呪術的な主知的救済宗教であった仏教は俗人の宗教的関心に迎合し、譲歩して、呪術を積極的に取入れた大乘仏教となり、そしてこの大乘仏教は「全世界を一つの巨大な呪術の園へと転換」(R. S., II, S. 278)させたのであった。このようにインドにおいても中国とはまったく正反対の歴史的過程をたどりながらも、中国と同じように、呪術の園が出現したのであった。

(十)

全世界を呪術の園に変化させた大乘仏教は終極的には知識人の救済論であり、強力な俗人組織をもたなかったがゆえに、他の宗派との激しい競争に耐えることができず、弱体化し、そしてイスラムの侵入によっての仏教教学の中心地である僧院の徹底的破壊とともにインドから消滅してゆく。仏教の衰退はヒンズー教の復興と平行している。仏教の興隆とともにバラモン階層は決して消滅したのではなかった。たしかに彼らは仏教によってインド社会の片隅で生存させられることをよぎなくされた。しかし仏教の修道僧は自己の救済のみを追求し、俗人が要求するいかなる儀式も行わず、これを儀式の心得のあるバラモンに委せたので、バラモンはしばしば寺院祭司として生きのびたのである。バラモンを頂点とするカストの秩序はたしかに弛んだけれども、決して消滅したのではなかった。というのは「とくに仏教はカストの秩序を無視したが、カストの秩序そのものと闘争したのではない」(R. S., II, S. 280) からである。しかしヒンズー教の復興を決定したのはまったく君主の権力であった。仏教の教権制や仏教の社会的支柱をなした都市の市民層の金権制から解放をもとめた世俗的君主はヒンズー教のうちに自己の支配を正当化する理論的支柱を見出した。バラモンは家産官僚制国家のもつ家父長的特質に迎合するような理論を展開し、君主の支配の正当性への関心を満足させることができたからである。

このようにして、ヒンズー教の諸宗派は復興し、カスト制度は再建され、バラモンの地位は回復するのであるが、彼らは古来の哲学や学問を整理したり、精緻に解釈するだけで、もはや新しい哲学体系や学問を創造したりすること

はできなかつた。むしろ彼らの知的精力は自己の権力や利益を得るために、大乗仏教よりもさらに大規模に民間の土俗的呪術に適合し、それを合理化することにむけられた。「いまや古い文献がそれについてはなにも知らない大量の神々、とりわけ女神たちが『正統的』なものとして立ち現われた。この過程は全インドにわたって行われた。そして諸ブラーナはこの過程が文学的に表現されている場所である。それらは哲学的にはまったく折衷的で、たんに宗派の教説を宇宙論的に基礎づけ、解釈するという課題をもっていたにすぎない。このような受容・適合過程においてバラモン層を駆立てた動機は部分的にはおそらくむき出しの物質的なものであった。どうしても根絶されなかつた民間の神々の奉仕に身を委ねさえすれば、大量のプーリユンデや報酬が彼らの手に入ったのである。」(R. S. II, S. 325) このようにしてバラモン層は大乗仏教よりも一そう広くそして深く呪術をとり入れ、これを合理化し、インドにおける呪術の園を完成させた。そしてインドにおける理論的合理化はこの呪術の園の基礎にある呪術的世界像にしたがって行われ、合理的経験科学の前段階による「呪術的学芸の体系的合理化」(R. S. II, S. 322) もしくは呪術的に合理的な学問が成立した。

しかし儒教の専門人排斥の思想のために学問の分化は極度に阻止された中国とは対照的にインドではカストの分化に相応して各領域の固有法則性を追究するさまざまな専門科学が発達した。ウェーバーはインドにおける専門科学について次のように評している。

「代数学や(雄弁術や演劇学——より少ない程度において——詩学や修辭学をも含めての)文法学の分野でのインドの学問的文献はきわだって秀れたことをなすとげた。解剖学や(外科をのぞくが獣医学も含めての)医学や音楽学の分野では注目すべきことをなすとげた。これにたいして、歴史学はすでになまに述べた諸理由からまったく欠如している。そしてインドの自然科学的研究は多くの分野においておおよそ西洋の十四世紀の高さに立っている。それはギリシャの自然科学的研究のように合理的実験の前段階にも到達していなかつた。それはすべての学科においてま

た儀式の目的のために発達した天文学において、そして代数学の分野以外での数学において、西洋の学問性の標準をもって測っても、本質的なことを自力でなしとげた。……人間の共同生活についてのすべての学問は警察的官房学的技術論にとどまっていた。それは西洋の十七世紀や十八世紀前半の官房学の業績にまったく匹敵する。これにたいして自然科学や本来の専門哲学の分野においては注目すべき発展の萌芽がなんらかの仕方では阻止されたという印象をうける。」(R. S. II. S. 165f.)

ではインドの自然科学は西洋の十四世紀の高さに立ちながらも、なぜインドは西洋的なコースをたどることなく、近代自然科学を生みだすことをしなかったのであろうか。その原因として自然科学的研究が純実践的目的に奉仕するために行われたことやギリシャ人のような数学的思考の欠如やレトリカルで象徴的な偽似体系性の習慣などをあげることができても、そのもっとも根本的な原因は「世界の事実性そのものには究極的には無関心に対処し、世界のかなたに、世界からの救済において、グノーシスによって唯一の必要なものを追求したインド的思惟の関心の方向」(R. S. II. S. 167)であった。インドにおいては専門科学はインド的思考方法である有機相対的化によって相対的に独立した学問的地位を与えられていたけれども、終極的には専門科学のようにこの世のさまざまな領域の固有法則性を追求することはこの世への執着を証明しているにすぎず、業をひきおこし、輪廻の世界にさまようことを意味した。インドの知識人にとっての唯一の最高にして絶対的な知識は正統派や異端派を問わず、業や輪廻の支配する無意味にして無常なる世界から逃れて無為と観想によってニルヴァーナの境地にたどりつくこと、すなわち悟ることであった。經書を読み道を知り、能筆をもって美的な詩文を綴ることによって、権力的地位につき、巨万の富を蓄える中国の儒教的知識人が、真や善や美や聖という価値、政治的および経済的価値などの一切の価値を一身に担っていたにたいして、インドの知識人は美や権力や富を無常なるものとして拒否し、善悪の彼岸にある真と聖とが一体となった悟り

の境地をひたすら追求する。そしてこれこそが彼らにとって最高の価値であった。たとえこのようなことを知る、またこのような知識を追求する知識人の層がどんなに薄く、呪術の園に埋もれた大衆がひたすら現世的利益もしくは彼岸の天国を追求し、「モークシャ」とはなにかを知らなかったにしても、このことには変わりなかった。ウェーバーは、もし古代ギリシャにおいて原子論がデモクリトスのちソクラテス以来の社会批判的・社会倫理的関心によって阻止されることなく、さらに育成されていたならば、近代自然科学が生れていたかもしれないと言うが (Vgl. R. S. II, S. 146)、インドにおいてもデモクリトスの原子論に比べれば理論的洗練度において劣るけれども、ヴァイセシカの自然科学のうちに近代自然科学の萌芽である原子論が展開された。しかし窮極においてその目指すところは世界の自然科学的構造の探究ではなく、無常なる世界からの救済であった。「インドにおいては社会的に根をおろした揺ぐことのないある種の形而上学諸前提によってすべての哲学は個人的な救済追求の軌道へとおしこめられた。」(R. S. II, S. 146) まことにウパニシヤドにおいて秘教として説かれた業と輪廻の教説は上はバラモンを頂点とした知識人、下は無知な大衆にいたるまで浸透し、そしてインドの主知化の軌道を決定する上で、圧倒的な力を振ったのであった。インドは宗教的には寛容な国であったとしても、決して静かで平和な国ではなく、むしろ「地上のいかなる国でもインドほど絶えることのないこの上なく野蛮な戦争やまったくさまたげられることのないこの上なく容赦ない征服怒がおびただしく存在したところではなかった」(R. S. II, S. 133) のである。このように戦乱に明けくれた国土においてインドの真の知識人は無常なこの世の営みにはなんの関心をよせることなく、ただひたすらこの世の背後にある静かで澄んだ世界へと目をむけていたのである。

(了)

## 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)

K. Fiedler den Aktivitätscharakter der bildenden Kunst hervorgehoben, die er der Sprache vergleicht. Diese beiden, die Kunst und die Sprache, sind die Erzeugnisse des schöpferischen Menschengestes und entspringen aus ein und demselben Ursprung d. h. dem Vermögen von Sinn-geben des Menschen. Beides besteht in Verbindung zwischen Sinn und Gestalt. Aber die Unterschied zwischen beiden liegt in ihrer Redensweisen. Was die Kunst durch bestimmte Farben und Formen redet, das kann man nicht durch begriffliches Wort darstellen. Hier müssen wir auf ein kleines Beispiel achtgeben, daß eine Farbenempfindung als solche mit ihrer sprachlichen Bezeichnung nicht die geringste Verwandtschaft hat. Indem die modernen Kunstwissenschaftler die Kunst für die Sprache oder Symbol-gestaltung genommen hatten, könnte die Kunstwissenschaft ihr eigentümliches Gebiet in der Geisteswissenschaft abgesondert und befestigt haben.

## **Die soziologische Betrachtung Max Webers über die asiatische Philosophie**

*von Mamoru Mukai*

Das wissenschaftliche Interesse Max Webers konzentriert sich auf die Frage : Warum sind die allgemeingültigen Kulturerscheinungen nur im Okzident entstanden? Eine von ihnen ist die moderne, wertfreie, rationale d. h. auf die Mathematik und das Experiment gegründete Naturwissenschaft, deren Geburt die außerordentlich bedeutende Begebenheit in der Geschichte der Philosophie und der Wissenschaften war. Wenn man aber in die ferne Vergangenheit zurückgeht und den Blick nach 7 und 6 Jahrhundert v. Chr. wendet, so wird man in Griechenland, in Indien und in China die beachtenswerte Parallelerscheinung, nämlich die Anfänge der Philosophie und der Wissenschaften finden (die Periode, die von Jaspers die "Achsenzeit" in der Weltgeschichte genannt wurde.) Also wird die folgende Frage aufgestellt : Warum ist die allgemeingül-

tige Naturwissenschaft trotz dieser Parallelerscheinung doch in Indien und in China nicht entstanden? In diesem Aufsatz versuche ich, dieses Problem der vergleichenden Philosophie aus dem religionssoziologischen Standpunkt Max Webers zu beantworten.

## Inductive Logic and Probability

by Soshichi Uchii

This paper is a critical exposition of Carnap's and Hintikka's systems of inductive logic. First, Carnap's system of inductive logic is examined in detail, and despite its great virtue with respect to the confirmation of singular predictions, we conclude that it is unsatisfactory as a model of our informal inductive reasoning. The reason is that according to his inductive logic, no nontrivial universal statements are confirmable in an infinite universe. On our diagnosis, this feature stems from Carnap's partition of the set of all possible universes (state-descriptions) by the structure-descriptions and his probability assignment based on it; structure-descriptions can achieve only *statistical generalities*. Although Carnap defends his inductive logic by introducing the notion of the "instance confirmation" of a law, his argument is rejected on several epistemological grounds.

Next we examine Hintikka's inductive logic which is an ingenious extension of the Carnapian logic. The essential difference of Hintikka's logic from Carnap's stems from Hintikka's partition of the set of all possible universes by means of the *constituents*, each of which is the *strongest generalization* in a possible universe. Starting from this partition, Hintikka then *relativizes* the Carnapian logic to each constituent. This determines inductive logic according to which not only singular predictions but also universal statements can be confirmed. In Hintikka's inductive logic, a certain sort of *simplicity consideration* also works. In