

體系としての東洋神秘主義序説

「ウパニシヤット」の神秘主義に就て (二)

横 山 義 孝

(一)「ウパニシヤット」の神秘經驗に就て

私は序論四に於て極く大體ではあつたが、ウパニシヤットに關する種々なる注意書を殘したし、甚だ淺薄ではあるが私の眼に映じたウパニシヤットの焦點を指摘した。又其の爲には梵やアートマンの重大なる人物書をすら抹殺するが如き不遜をも敢てした。(4)

私は其の責を償ふ爲に此の部では、認識なき認識とは如何なるものであるか、或は精神の自覺の眞意は奈邊にあるかを探究し、若も其の境地が太陽の常恒の光に包まれた世界であるならば、其の赫々たる光彩を以て再び梵や自我を寫し出さねばならないし、其の奥義が梵天より生主、生主よりマヌにマヌより其の後裔たる人類に傳はり、假令水に圍まれたる世界に金銀財寶を以つて充すも、纔に婆羅門の長子か信賴せられたる弟子以外には、知らしむべからざるもの(5)ならば、其の禁戒を

「ウパニシヤット」の神秘主義に就て

(四三)

破つても、吾々民衆の財寶としなければならぬ。

私は曩に超越的なるものは勿論、あると言はれるものは總て認識されてあると言つた。

今カントの言葉を假るならば、吾々の認識限界は物自體が時間空間を通じて主觀に映じて假現した所謂現象界に限られてゐて、それ以外には一步も認識は不可能であるのみならず從來超越的と考へられてゐたものも、彼に依つて獨斷的形而上學として已に却けられてしまつてゐるのである。かく吾々の認識は單に物自體と主觀との中間なる個々雜多なる現象界に限られてゐる以上、カントが認識論上コペルニクスの轉回に依つて從來の感覺主義を離脱したかの如く見へるも、主觀と客觀とは依然として對立し、其の間の犯すべからざる障壁に依つて眞に吾々は實在を把握することは不可能なことゝなつたのである。これはカントが眞の主觀と眞の客觀とを全然異なつたものとした結果陥ち入つた缺點である。若し吾々にしてカントの二元論の教説に災ひされるならば、單なる實在の稀薄なる影の認識に支配せられて、嘗てアリヤ人の歌つた如く草葉より草葉への輪廻の旅路の苛嘔に泣かねばならないであらう。果して吾々はかゝる悲哀多き音曲に耳を傾け得るだらうか。否な吾々は勿論、殊に宗教的氣分に充滿した印度アリヤ人の耐へ得やう筈がない。彼等は煩悶に煩悶を重ねた結果個々認識に依る情意の結縛を破つて眞實在の認識に成功し、自信ある言葉「賢明なる婆羅門は唯だこれのみを認識して其の慧を作るべし、多々の言語を思念する勿れ。」と高らかに叫んでゐる。

然らば彼等が到達した世界は如何なる處であるのか。祭皮衣仙は此の境地をかく語る。

「そこに彼が何ものをも見ざる時も、假令その時見ざるも、彼は實に見つゝあるなり。何となれば、見者には見の間斷あることなければなり。彼は不滅なるが故に、されど其處に第二(相對)と謂ふべきものなく、彼よりも他に彼が見得べき別物なければなり。」⁽³⁾

勿論この世界はカントの中間的現象界でもなければ、吠陀の古い神々の世界でもない。

若し言ひ得るならば精神が精神それ自體を内面的に造營して主客の對立を絶した實在の世界である。所謂實在とは物自體の如き超越的なるものではなく、主客合一した精神の自覺境を指示するのである。茲では見る主觀とか見られる客觀とかはない。見る主觀即見られる客觀であり、見られる客觀即見る主觀である。「見者には見の間斷あることなし」とか「そこに第二と謂ふべきものなし」とかは正しくかゝる意味を擔つてゐる。然してかゝる精神の自覺の立場に於ては見られる客觀は何であつても構はない。それが暫時的な現象であつても、又半永及的存在であつても問ふ所ではない。唯だ精神の集中があるのみであつて、集中せられたる月は已に常識的な月でなく、集中した精神は已に生理的なる眼ではない。又二者は能受の關係にあるのではなく月乃至眼の二者が實在するのみである。月實在する時眼實在せず、眼實在する時月實在せず、況や其の間に他の介在を許さなす。かくの如き見者はウバニシャットのあちこちに語られてゐる様に見聞覺知の直接機關ではなく

却つて其の奥にある主體であり能動者である。これこそ普遍唯一なる絶對實在である。とは言へ此の主體を生理的乃至心理的の根本機關と誤解してはならない。むしろ其の基礎となるものである。然も此の主體は假想的のものや抽象的のものではない。最も具體的な事實である。何者ば此の主體は客觀對象と何等異なる所がなく、假へば眼實在する時月なく、月實在する時眼が無いからである。かゝる一者は時間空間因果を超越してゐるが故に自由である。形相なきが故に拘束なく色彩もない生死の彼方にあるが故に死なく不死なし、然し死の主體であると同時に不死の主體である。かゝる精神の自覺境を或るウパニシャットでは次の如く高調してゐる。「唯だ合一的にのみ觀じ得べし、この自我は實に不可知なり、常住なり、無縛なり、空の外に存す、不生なり、偉大なり、常恒なり。」と。以上の論述に依つて自覺せる純精神の境外を語り、ウパニシャットの神秘圏の序説を述べたやうに思ふ故、更に文書を涉獵して明白に書き出してみたい。

前述の如く純精神は徹頭徹尾自覺に基礎を置き其の當體に於ては一者に集中されたる精神の赫々たる光彩のみであつて、内からして言へば精神が確固不動の安靜に息し法爾の喜にひたつてゐるのである。精神が常にかゝる自己觀照の立場におれば問題ではないのであるが、吾々の合理的思考の追究を越へた一つの活動として反省能力を持ち、精神自體が「精神である」と言ふ根本命題を打ち立て、無限の自己を有限の自己として自己限定を企だてる。茲に於て精神は故郷を捨て對立の世界に

最初の一步を印するのである。換言すれば認識が最初の姿を現はし意識界の黎明が訪ずれ始めるのである。

今精神が自己を反省した最初の段階を有と名づけるならば、有は認識世界の根源であり、生成變化極りなき世界開展の契機を持つ最も根本的な不可分の存在でなければならぬ。再言すれば有は精神自體の直接なる反省である限り最も直接的であり、普遍必然的認識主觀であると言はれる。従つて全意識界は此の普遍必然の認識主觀有に依つて經緯せられてゐると言へやう。

かくて一度自己を外界に向けた精神有は、有自體の本性に従つて外部世界を構成してやまないものである。

ウパニシャットに、

「そこには車輛もなく駟馬もなくまた道路もなし、されど、車輛も駟馬も道路も彼自これを造る、そこには歡喜もなく、享樂もなく愉快もなし、されど歡喜も享樂も彼自これを造る。……乃至泉も蓮の池も流るゝ河も、彼自これを造る。何となれば、彼自創造主なればなり。」⁽⁴⁾と語つてゐる。かくの如く有自體の活動に依つて有爲轉變の個物の世界が構成されて行く以上、有を境界として世界は二分される譯である。

「梵の形式は實に兩様なり、有形と無形となり、死と不死となり、住と行となり、此有 (Sat) と

「ウパニシャット」の神秘主義に就て

(四七)

彼有(tyam)となり。」⁽⁵⁾

即ち一は認識なき認識換言すれば精神が内面的純活動をしてゐる世界であり、他は精神が外面的活動をしてゐる世界である。或はウパニシャットの用語を以てすれば、前者は梵我の世界であり、後者は死の世界である。更に換言するならば、前者が理論認識を超越した純眞の不可分の世界であるとすれば、後者は理論認識の可能なる量的分割の世界であると言へやう。従つて後者の認識に依つては前者の認識は不可能である事を斷念せざるを得ない。祭皮衣仙はかく教へる。

「備は見の見者を見る能はず、聞の聞者を聞く能はず、乃至、認識の認識者を認識する能はず、これ即ち爾の我なり。……」⁽⁶⁾

かくの如く、世界が二分されてしまつた以上實際問題として必らず價値觀が伴ひ、人間の意識は勿論生活様式すら變へてしまうのである。又精神の自覺と言ふ點から考へても此の事はうなづけることであつて、精神が純粹なる自己法爾の生活を捨て、雑多な感覺界に沈潜する事は實に不幸な出來事である。

「盲闇に依て掩はれたるこれらの世界は非樂と名づけらる。」⁽⁷⁾

私は以上の論述に依て純精神が如何にして個々雑多な意識界を構成して行くかの經路を示し、純精神界が意識界とは質を異にしてゐる事を明にした以上、梵我の世界は一體如何なるものかを示さ

なければならぬ。然し其の世界は我々の認識が及ばない以上、論理に依つて云爲する事が出来ないのであつて、纔に梵我の境界を實踐或は飛躍の深い溝渠の彼方から指示する可能が許されるのみである。従つて強いて此の境界を表現せんとするならば、此の世の最高級に屬するものを以て比較するか、或は其れ以上有効な表現法は此の世の總てのものを否定しなければならぬ。故にウバニシャットに於ては重大なる指示は總て否定に依つて爲される。

「ガールギョよ、そは即ち婆羅門衆が不滅と名づくる所のものなり、龜に非づ、細に非づ、短に非づ、長に非づ、紅ならず、陰影なく、黒闇なし、乃至、生氣なく、門戸なく、内もなく亦外もなく……。」⁽⁸⁾

祭皮衣仙はかくの如く此岸の認識判斷のあらゆる基礎概念や性質を否定してしまひ、彼岸の認識は論理的方法を越へ別な把握様式を必要とすることを問者の前に示唆する。

若し又有に依つて形成せられた此岸が感覺的混亂に依つて純生命を枯化してしまふ場所ならば、「彼は實に次の特質を有す。欲望を絶し、罪惡を捨て、怖畏を離る……。」⁽⁹⁾

又此の境地は次の様にも言はれる。恰も相愛の婦人に依つて抱かれる時内外打成一片して、あらゆる感覺を忘却する如く、この靈が慧所成の我に依て抱擁せられる時、内外に何物をも感知せず。「彼は實に次の特質を有す。その欲望は已に満足せられ、その自我、即、欲望なり。欲望絶無に

して憂苦も亦絶無なり。」⁽¹⁰⁾

認識を離れたる絶對界の體驗の當體に於ては、相對の總てが否定せられる。

「爰に至りては、父も父に非ず、母も母に非ず、世界も世界に非ず、神格も神格に非ず、乃至、沙門も沙門に非ず、行者も行者に非ざるなり。善も不隨なり、惡も不隨なり。何となれば、その時に於ては、彼は心内のあらゆる憂苦を超越したればなり。」⁽¹¹⁾

かくの如く精神の自覺境地に於ては相對的認識を絶してゐるが故に有とか無とか、有限とか無限とか、梵とか自我とかはない。何となれば其れ等は總て認識界に屬するからである。若し精神が有無とか梵我を認めると同時に純精神の法爾の姿を失ふ。故に精神の自覺境を假に有無を以て云爲せうとしても有即全有であり、無即全無でなければならぬ。其處には何等の分割されるものはない。何となれば、質は分割されるものでなく、分割されると同時に質を變へてしまふからである。此の境界はかく語られる。

「我は梵なり。」“aham Brahma asmi”

「それは即、備なり。」“tat tvam asi”

(12)

此の數語はウパニシャット全體を通じて古來核語として有名なものであるが、此の句は決して超越的な梵と自我との同一を意味したのではなく、梵即我の不可分の體驗を指示せるものと解さな

ければならない。従つて「即」は時間や空間因果の範疇内にあるのではなく、それを超越した世界の關係を示すものでなければならぬ。

故に次の如く語られる。

「自我以外に、婆羅門族の存在を知るものをば、婆羅門族は、これを擲棄すべし。乃至、自我以外に、一切の存在を知るものをば、一切は、これを擲棄すべし。自我は、即、婆羅門族なり。乃至自我は、即、生類なり。自我は、即、一切なり。」⁽¹³⁾

此の文章に於て、「自我即一切」の體驗を「自我は即ち一切なり」と論理的理解をなす時、一切は同時に理解者を擲棄するであらう。故に精神の自覺の世界に於ては二元の見に立つ程恐ろしいものはなく、それより起る盲目的情意程の敵もない。故に精神の自覺に法爾の喜を喫してゐる神祕家達は常に自ら反省し、常に人々に警告を與へる。

「實に子の愛の爲に子を受するに非ず、唯自我の愛の爲に子を受するのみ、乃至、實に生類の愛の爲に生類を受するに非ず、唯自我の愛の爲に生類を受するのみ、マイトレーイーよ、備宜しく自我を視るべし、自我を顧みるべし。實に自我を視る事、自我を知ること依て、この一切(宇宙)は知了し得べし。」⁽¹⁴⁾

以上に於て私はウバニシャットの本質たる神祕經驗の境地は如何なるものであるかを、祭皮衣仙

が安靜の裏に語る言葉に耳傾けつゝ、漠然とはしてゐるが其の輪廓のみは畫き終つた様に思はれる。然し乍ら未だ私は祭皮衣仙の言葉として最も重要など思はれるもの、慥か全ウバニシャットを通じて僅か四五回しか語られてゐないと思はれる或る提示に觸れてゐない。其の言葉は祭皮衣仙が梵我の體驗を語つたうちで最も短かく、又最も大切ならしく見へる。

「今これより」「曰、非、曰、非、(re-frag)の教示あるべし、何となれば、「曰、非、」と言ふこの教示より他に、一層高尚なるもの存せざればなり。」⁽¹⁵⁾

此の「曰、非、」は私が先に引用した諸句は勿論の事、全ウバニシャットに散在して體驗を語る章句が與へるくどくしい解說的氣分に比して、最も直接的にして體驗自體其のまゝ提示してゐるかのやうな氣分を與へる。

祭皮衣仙はかく語る。

「この我は唯だ「非、」「非、」と説き得べきのみ、彼は不可得なり。何となれば彼は捕捉し得べからざるが故に、乃至、彼は無縛なり。自振動せず、毀害を受けず。」⁽¹⁶⁾

この「非、非」なる言葉は單に前掲の諸句の如く、神秘經驗の當體や其れが此の世の認識外にある事を示さんとして現象性を否定する煩雜な表現に比して、最も短かく示したものとのみ解してよいか。或は大なる肯定の爲の方法論的否定であるか。私はかやうに解すべきではないと信ずる。

吾々は主客なき體驗の世界を語る言葉として種々引用した語句が、概念に表はす以上避くべからざるものとして陥入る矛盾、即ち精神の自覺境を其の儘表現せんとして却つて、精神の第一の反省たる有の境地を指示してゐるかの如く感ぜられ、ばしないか。殊に古い現識を持つ梵我を以て究竟の自覺を示す時、殊に甚だしき矛盾を感じはしないか。換言すれば梵我を以て精神の自覺を表現せんとする時、其の指示すべきを指示し得ず反對に梵我を意識界構成の第一原因たる有の假面である如く感じさすではないか。(17)

此れは企劃の大なる矛盾であり、混亂である。然らばかゝる矛盾困亂を避けて精神の自覺を直接示し得る道があるか。若しありとすれば深い沈黙か或は強いて外面に現はすならば、感覺内容を持たぬ「非、非」として現はすより外に道はない。この場合「非、非」は表現されたもの、悲しき運命として尙ほ概念的臭味を脱し切つてはゐない様な感じがするが、以上の如き意味から徹底的に無概念として擧示されてゐると見なければならぬ。即ち「非、非」其の儘體驗の實相の偽なき姿であり、生滅性に對して確實性を、迷妄に對して自覺の赤裸々な提示と解さなければならぬ。(18)

以上の意味に於て、私はウバニシャットの神秘經驗の秘義は實に、「非、非」の二語に其の真相を表現し盡してゐると主張するのである。此れに反し其の他の言語は總て此の體驗の實相を表現せんとして、無意識のうちに註釋となり切つてしまつてゐるのである。従つて古ウバニシャット全卷

に渡つて語られる神秘的言葉は殆んど内面的には同一圈内を指示しており、何等異端の意味を擔つてはゐないと言つてよからう。

唯だ私が前段の説明中に其れ等を種々に案配したのは、各章句各々異つた意味を持つてゐるからと言ふのではなく、元の氣分を少しでも多く髣髴たらしめんとした企圖に外ならないのである。

以上の如く考へて來ると古ウバニシャットの神秘圈内に於ては、婆羅門の神秘家達が好んで其の境地を指示せんとして用ゆる慣用語の梵我は、何等超越的形而上學的存立ではない事が明瞭に了解出來たわけである。若し又強いて超越と言ふ言葉を弄せんと欲するならば、其の梵我の世界は論理的認識を超越してゐると言へるのみである。だからこそ吾々が論理的認識態度を棄却することに依つて、何人も其の世界の獲得が約束されてゐるのである。

茲に於て再びウバニシャットの神秘經驗を表はさんとして好んで用ひられる梵我を書き出すならば、梵我は即ち現象に即せる精神の自覺を指示せんとした慣用語（表現された以上有の假面を裝ふてゐるが如く見へるが）であると言へやう。

然らば何故精神の自覺境が梵我に依て指示されるに至つたか、最後の問題として殘される。これを解決する鍵は、當時の一般宗教界の空氣及び空前の體驗を成就するに至つた動機や過程を考へれば了解は左程困難ではない。當時の一般宗教界の風潮はウバニシャットを播けば、直ちに判る如く

未だ祭儀神學の領域を脱してはゐないのである。殊に古ウパニシャットの古い部分、普通アーラニヤカに屬すると言はれてゐる部分には、未だ古い現識が盛に呼吸をしてゐて、殊に聖音唵は(OE)不可思議な神秘能力を持つたもので、これを瞑想すれば現實的欲望は勿論のこと、尙ほ世界をすら獲得し宇宙の秩序をも支配し得ると言ふ信仰が生々してゐる。かゝる現識は印度人の交替的な宗教性や想像力の旺盛から、婆羅門教内に深い根を持つてゐる宗教の中心觀念であり、世界觀の歸趣である梵と何等の奇蹟もなく結びついてしまふのである。

「唵は梵なり、唵は全世界なり。」⁽¹⁹⁾

かくの如く宇宙の根本實在が同一となつた以上、それ等に從屬する宇宙の秩序も亦同じく同一とならねばならぬのである。

「そは即、梵にしてそは即、光なり。かれ光は即、太陽にしてそは唵を自相とするものとなり
也。」⁽²⁰⁾

これ等と別な秩序として梵書の末期頃勢よく擡頭して來た身體機關の分析的傾向の歸結として、機關の最奥に住して機關の動力因と考へられてゐた生氣(Prāṇa)も亦祭儀的苦行(Tapas)の中にウドギータ(udgītha)即ち唵と結合してしまつてゐるのである。

「しかるに此(生氣)と彼(太陽)とは相似す。此も熱く、彼も亦熱し——故にこの此と彼としてウ

ドギータ(唵)を拜すべし。」⁽²¹⁾

此の文意に現はれてゐるが如く、祭儀苦行中に誦するウドギータ(唵)を照介として、單に熱いと言ふ類概念を以て直に生氣と太陽とが同一である事を印度人は斷定して憚らないのである。此の裏面の意味を考へると生氣と梵とが同一であることをかなり明瞭に示してゐるのである。故に印度人は直ちに結論を下すのである。

「梵を生氣として崇拜するものは、彼は實にその生命を全ふすべし。生氣は實に有類の生命なり。故に生氣は「一切の生命」と名づけらる。」⁽²²⁾

以上の叙述は極く粗雑で思惟を混亂さすかも知れないが、それ程アトラニヤカの時代思潮は實に混沌複雑であつて梵、唵、生氣が祭儀苦行中に密集し、それに現象の秩序までが結合して實に雑多極りないのである。マックス、ミュラー(Max Müller)が吠陀の宗教を交替神教(Kathenotheism)と命名したのは實に至言であつて、茲でも吾々は何れが眞の神か將た亦存在か、何れが最優の位置を占めてゐるのか少しも見當がつかないのである。然し乍ら此の印度意識の特徴が次の時代に於ける偉大なる神秘經驗の原因となつたもので、單なる思想ではなく確實に自我の基礎を把握したウバニシャットの神秘家達には、前記の如き混亂は少しも無いのであつて、其處には又迷信に充滿した唵の勢力も、驚く程の魔力を興へると考へられてゐる苦行も、本質的部分からは自ら消去されてしま

ひ、偉大なる精神の自覺たる自我と梵とが存在するだけである。

以上要するにウバニシャットの神秘經驗の原因動機なるものは、武士階級が早く自己に目覺めつゝ生理機關の分析に没頭してゐるうちに、苦行に依る唵の瞑想から來る一種の素朴なる神秘的經驗が⁽²³⁾加はつて、遂に純粹なるウバニシャットの自覺に到達したものであつて、⁽²⁴⁾彼等は此の體驗を主觀側に因んだ名稱即ち「自我」と呼んだのであると思はれる。然らば又何故其の經驗が梵とも呼びなされるかの疑問は、茲に再言する迄もなく前述のアイラニヤカの意識が充分語つてくれるし、祭儀の中心觀念として確實の座を當時の宗教意識界に占めてゐた梵を、神秘經驗の反省に於て其の境地を梵の發露と信ずるのも當然な事であつて、恰もクリスト教神秘家が神秘經驗をともしれば神に托さんとする態度を思へば這般の消息を納得し得られる筈である。論述は繁雜に流れたが結局私と言はんとする所は、古ウバニシャットの重大なる神秘圈に用ひられてゐる梵我は、よし梵が本來祭儀神學に屬してゐるものにせよ、或は又自我が發生の歴史の上から人格の最奥に住して人格を支配すると言ふ内在的實體の氣分を附與するにしても、ウバニシャットの本質に語られる梵我は斷じて左様に解すべきでなく、正しく精神の自覺境地を指示してゐると解すべき事を主張せんとするのである。

若し此の點を一步でも踏み出せばウバニシャットの本質は把握出來ない様に思はれる。

(1) 序論四、註一參照。

(2) チヤンド、ウバ、三、一一、三以下、八、一五、一

(3) ブリハッド、ウバ、四、三、二三

(4) 同 四、三、一〇、及び四、三、九參照。

(5) 同 二、三、一

(6) 同 三、四、二

(7) 同 四、四、一一

(8) 同 三、八、八

(9) 同 四、三、二一

(10) 同 四、三、二一

(11) 同 四、三、二二

(12) 序一註八前出

(13) 同 二、四、六

(14) 同 二、四、五、
四、五、六。

(15) 同 二、三、六

同 四、二、四、 四、四、二二、 四、五、一五、 三、九、二六

(17) (16) 主客なき體驗の當體を示さんとして、史的に概念内容の多い梵我を用ひる時、殊に肯定的一面を強調する時、例へば「この我は一切有類の王者なり。一切有類の主權なり」の句に於ては梵我は恰も超越的なるもの、換言すれば私が言ふ「有」の立場を取つてゐるか如く感じられるが、梵我のウバに於ける本質的意味は體驗そのものを指示してゐるとみなければならぬ。

(18) ゼームス「宗教經驗の諸相」五一頁及びオルデンベルヒのこれに對する見解は異なつてゐる。尙ほ維摩の「默」と禪宗に於ける「無」とを併せて考へて欲しい。

(19) タイテイリイヤ、ウバ、一、八、一

(20) マイトラーヤナ、ウバ、六、三

(21) チヤンド、ウバ、一、三、二

尙ほウドギータに宇宙の秩序が攝せられて行く有様はチヤンド、ウバ第一編、其の他のウバ各所に散見する。

(22) タイテイリイヤ、ウバ、二、三

(23) 吾々は不意に或は何等かの動機にて一時言語にあらはせない喜悅の氣分や茫然たる氣分に包まれる事がある。古代印度人は祭壇に備へられたるソーマを飲む事に依て、或はタバスを行ずる

「ウパニシャット」の神秘主義に就て

(五九)

事に依て一種の喜悅的或は茫然たる氣分を味つてゐた様である。この様な意味を現はさんとして「素朴なる神秘經驗」と言ふ言葉を用ひたのである。

ゼームス、同書四七七頁以下參照。

(24)

然らば何時頃ウパニシャットの神秘經驗に到達したか、其れを指示することは問題が問題だけに不可能な事である。然しシャタパタ梵書(Satapatha Bśhmana)一三、七、二に

「自存梵(Brahma Svayambhū)はタパス(tapas)を行ぜり。而して以爲へらく、タパスによりて無窮を得る能はず、依て我自身(ātman)を萬有に奉げ、萬有を我自身に奉げんと。その身を萬有に與へ、萬有を自身に奉げたるに依りて梵は最上位を得、萬有を超へて優先主宰の地位を占むるに至れり。」

とあるが、この「我れ自身を萬有に奉げ」は精神の自覺に於て萬有の對立を絶した所謂神秘經驗の常體を示してゐるのであつて、此の境地はタパスの如き祭儀神學に屬する肉體的苦行では到達し得ないことを示してゐる。茲に祭儀神學の破綻が現はれ、同時にウパニシャットの神秘經驗への徑路が示されてゐるのであつて、此の句は前ウパニシャットからウパニシャットへの宗教意識の轉向を知るには大切な文證であると思はれる。

(二) 價值觀の轉向に就て

「細く遠く作られたる古の道は、今我これに觸る。我自らこれを見出せり。」⁽¹⁾

ウバニシャットの神秘家達は盡きせぬ努力に依り、前人が求めんとして求め得ず、破らんとして破り得なかつた主客を越へた偉大なる精神の自覺に到達して思はず凱歌を擧げた。かくて世界は二分され、世界は對立した。

一は認識なき認識の世界、他は認識の世界である。ウバニシャットの神秘家達が好んで用ゆる語を以てすれば一は梵我の世界であり、他は死の世界である。換言すれば前者は分裂なき精神の自受法樂の世界であり、後者は認識對立に依る精神の混亂の世界である。かくの如く世界が明瞭に對立を示す以上、人間意識の必然の過程として殊に其れが宗教圏内の出來事であればある程、價值觀が結びつき有限無限、消滅常住、死不死、苦樂、輪廻解脱等の價值觀念が各々異なつた秩序に加擔して互に敵視し合ふのである。

「我々は現世に在りながら尙これを知り得べし。爾もしこれを知らざれば、その破滅や實に大なる。これを知れる人々は不死たるべし。されど、その他のものは唯苦惱にのみ沈まん。」⁽²⁾

かくして印度アリヤ人は嘗て知らなかつた憂鬱の空氣中に投げ込まれ、顔色は蒼白に變じ、日夜死や輪廻の恐怖に戰さつゝ、專念此の世を去つて、彼岸に寂靜の安樂を見出さんと闇黒のうちにもがき始めたのである。此れが千古の謎を解き得たウバニシャットの喜悅の反面である。

昔自然現象の美に陶醉し、神の偉大なる恩寵を感じつゝ、讚美し、子孫の繁榮を希ひ家畜の増殖を希願した吠陀の詩人や、法典の命ずる儘に家庭祭を営み、或は祭官の助力に依つて現實のあらゆるよき物を熱望し、死後天界の幸福を求めた梵書の人々や、俺の瞑想⁽³⁾に現實界は勿論超自然の力を克ち得た前ウバニシャットの人々達の等しく持つてゐた現實的執着相がウバニシャットの何處に見出されるだらうか。若し見出されるものがあれば、此の世の最も悪しき死苦を中心とした渦巻と離脱相とである。吠陀の詩人達に映つた死。

「ブトシヤン(pāśān)は遠き路に於て前方に在て彌を護るべし。善き行あるものゝ住める所に、またかゝる人の行ける處に、サウイトリ神(सायितृ)は彌を排置すべし。」⁽⁴⁾

概して樂觀的であり、死後人々は神の下に現實界と同じく否よりよき生活をしてゐるのである。又彼等にとりて再生は再死よりも望まじきものですらあつた。然るに今や何故再生は苦であり死は闇黒の深淵であるのか。再び元に歸り梵我の世界を検べてみなければならぬ。幾度も繰り返へした事であるが梵我の世界は相對の認識を絶した以上、意識の分裂に依る情意の活動は全く無い世界である。情意の活動がない故に迷妄、苦樂、死不死等に依つて精神の自覺は何等混亂を受けないのである。若し寸毫の相對の見を起すか、或は自覺の法悦を情意的悦と感づる刹那、精神の統一は破られ、同時に情意の惡魔に征服されるであらう。

「かの無明(愚)を崇め尊めるものは盲闇に沈まん。明(智)に於て喜び荒めるものは、それよりも尙甚しき闇黒に入らん。」⁽⁵⁾

此の引章句に依つて知られる如く、「明」と「無明」は新しく發見せられたウパニシャットの世界の兩極である。此の明かな個性を持つ「明」と「無明」とが、從來の祭儀神學に於いて靈魂の運命を左右してゐた業(祭)の權威を打破してしまひ、死と不死、輪廻と解脱を決定する唯一の計器であり、同時に兩界の特徴をなすものである。従つて「明」の前には「業」は何の價值もなく、「業」に依つて導かれる天道や祖道への道⁽⁶⁾は、「明」に依て達せられる梵我の世界とは何等の關係もなくなつてしまつたのである。況や「明」が個別認識より起る情意的執着相を脱してのみ得られる智である限り、現實や未來に希望を托して行はれる「業」に不死の宣言や、解脱の果報が約される筈はない。祭皮衣仙はかく言ふ。

「ガールギョよ、もし人あり、この不滅を知らずして、現世に於て焼供を奉げ、血祭を爲し、苦行を修し、假令數千年に及ぶとも、こはその人に向て必終期あるべし。ガールギョよ、人のこの不滅を知らずして、現世を去るものは悲慘なり。されどガールギョよ、これに反して、この不滅を知りて現世を去るものは神聖なり。」⁽⁷⁾

茲に於て全く祭儀神學の觀念は打破せられ其れに附隨する一切の行法も「明」を獲得する手段では

なくなつたのである。更に祭儀神學の無力を語る言葉を出そう。

「又、この世に於て業に依つて贏ち得たる(Karmaita)世界(果報)が滅する期あるが如く、かく、かの世に於て、善行に依て贏ち得たる(Punyaita)世界(果報)の滅する期あり。」⁽⁸⁾かくて靈魂の唯一の救済であつた業(祭)も又未來の慰安處も全く失つた人間の現實意識に死の影が濃く塗り上げられたに何の不思議があらう。唯だ纔に頼む可きは「無明」の雲の彼方に隱見する「明」の光のみである。「明」に達するには唯だ「無明」の雲を拂ひのける方法が残されてゐるのみである。然らば「無明」とは何か。「明」が情意の執着相を脱して得られる以上、「無明」は情意の執着相でなければならず、前者が精神の自覺に於て達せられるならば、後者は精神の迷妄と言はねばならぬ。「無明」はかく語られる。

「愚者は外欲に隨逐して、遂に死の擴げたる繩に繋る。賢者は不死を悟りて、この無常の世界に於て安住を願求することなし。」⁽⁹⁾

此の文意がよく示すが如く「無明」とは外欲に隨逐する事である。換言すれば精神が自分の内面的統一相を破り個別界に沈潜する事である。然らば無明のうち最も根本的であり、死からの開放を拒否し輪廻の苦を齎らすものは何か、祭皮衣仙はかく語る。

「この人我は全く愛欲所成なり。」と、然り人は愛欲(Kāma)の萌す如く、其の意志を形成し、而

して其の行爲を實現す。その行爲を現するに随つて、これに相應せる果を收む。」⁽¹⁰⁾

これは恰も金工が黄金の小部分を把て他の更に新しく更に美しく更に美しい形像を造る様に、愛欲に絆された人は肉身を捨てた後、父祖、若くは乾闥婆、若くは天神、或は生主、或は梵、或は他の生類の身格を形成し、業の終結を得れば、再び其れ等の世界より此の業の世界に歸つて來るのであつて、「無明」に覆はれた人の運命は唯だ冷たい苦の連續が過現未の三界を通じて殘されてゐるばかりで境⁽¹¹⁾。故に若し此の苦を脱し「明」に歸せんと欲するならば自覺即差別、差別即自覺の所謂三昧の地を味得し、「現世に於ては何ものも別異なるものなし。現世に於て唯別異の觀を爲すものは、恒に死より死に赴くべし。」⁽¹²⁾の達見から愛欲の絆を絶ち切る人へのみ死の征伏が示唆される。

「彼の心に宿れる一切の愛欲より離脱せばその時、應死は不死となれり。爰に於て彼は梵に到達すべし。」⁽¹³⁾

かくの如く「明」と「無明」、「自覺」と「迷妄」が明瞭に對立し真に無限なるもの、み樂であり、有限なるものに樂のない⁽¹⁴⁾事が判つた以上、感覺的欲望を捨て、「明」に向ふのは人間意識の必然である。然し乍ら肉體がある以上如何にして欲望を絶ち切れるか、若し欲望を絶ち切るならば同時に肉體の死を意味するのではないか。然しウパニシャットの人々に今更肉體の破滅が何の關心を持つたらうか。

「善施者、この身體は實に死すべきものにして死に捉へらる。こはかの不死にして身體なき私の依止處なり。されど身體を具する我は可愛不可愛に捉へらる。何となれば身體を具有するものには可愛不可愛の離滅あらざればなり。」⁽¹⁵⁾

彼等にとつては肉體の一次的破壊よりも、細身に業が結縛して輪廻の橋上を往來する方が苦痛なのである。肉體の破壊による一次的苦痛よりも、「無明」に捉はれた永遠の苦に耐へられないのである。かくて吾々は世界の歴史に嘗て見なかつた、現實の痛ましき諦めからではなく、「明」の希望に燃へつゝ世界の厭離を歌つた詩に遭遇するのである。

「もし人ありて自我 (A Ego) を認識し、「我、即、彼なり」と信ぜば何ものを望み、何人の願を満さんとて、この肉身に就てかく齷齪するや。」⁽¹⁶⁾

茲に至つて彼等に殘された唯一の關心事は已に「業」や「苦業」が彼岸への至福を與へてくれない以上、如何にして其れに達するやの方法あるのみである。果して彼等は何處に發見し得て、「見つゝあるものは死を見ず、病を見ず、又苦を見ず。實に見つゝあるものはすべてを見、すべてを完全に贏ち得。」⁽¹⁷⁾と、かく叫び得たであらうか。それは次に説かるべき問題である。

以上を要約してみれば、從來の現實的祭儀神學の世界はウバニシャットの神秘經驗を機軸として全く別な方向に世界は二分され、「業」が興へる現實的果報は全く否定せられ、唯精神の自覺から來

る安靜の心境のみがウバニシャットの規範となつたものと言へやう。

(1) プリハッド、ウバ 四、四、八

(2) 同 四、四、一四

(3) ダスグプタ氏は唵(Om)或はカー(Ka)の瞑想をSacrificial mysticismと區別しSubstitution-meditati
onと命名し、前者より後者への展開を經濟關係に認め様としてゐるが、むしろ印度の宗教民族
性に歸する方が妥當の様に思はれる。唵は祭官が祭詩を誦する時最初に言ふ言葉であつて、別
に意味はなかつたのであるが夜殊吠陀頃神秘的な力を有するものゝ如く考へられ、アイタレ
ヤ梵書等に於ては其れに意義を附さんとして初生主から出て來たものとしてしまつた。かくし
てアーラニヤカ頃になれば此れを瞑想すれば、何だか超自然的な力を得るが如く考へられ、ウ
パニシャット以後は瑜伽(Yoga)の行法に方便として用ひられた。茲に言ふ唵の瞑想は瑜伽行
法に於て言はれる瞑想ではなく、單に連續的に唵を思誦して居る位の軽い意味である。尙ほ唵
に就てはSwāmi Vivekānand; "Rāja Yoga" P.P. 282—285 參照。氏は頗る哲學的な解釋を施して
ゐる。

(4) リグベーター 一〇、一七、四

(5) プリハッド、ウバ 四、四、一〇

「ウバニシャット」の神秘主義に就て

(六七)

「ウパニシャット」の神秘主義に就て

(六八)

(6) ブリハッド、ウバ 六、二、一五、一六、及びチャンド、ウバ五、一〇、一、以下参照

(7) 同 三、八、一〇

(8) チャンド、ウバ 八、一、六、ウバ全書三、二〇一頁註四参照。尙は比較的新しい文献ではあるが祭儀神學の無力を語る言葉を出そう。

「彼は廣大なる天界を享受し、而して功德盡きなば再び死の世界に入るべし。彼等は三吠陀の法に隨ひて愛欲を望みつゝ、斯く去來の果を得るのみ。」聖婆伽梵歌、神理篇九、二一。

茲に已に佛敎の祭式打破天界否定(無神論)の姿が現はれてゐる。

(9) カータカ、ウバ 二、四、二

ブリハッド、ウバ 四、四、五

(10) 同 四、四、四、及び四、四、六参照。

(11) 愛欲(Kāma)が無明の根本的なものとして書き出されてゐる例、

ブリハッド、ウバ 四、三、三三

タイテイリトヤウバ 二、八

尙ほ婆伽梵歌、神理篇七、二七に次の句がある。

「バラタ族の王子よ、敵を惱ます勇士よ、愛憎より起れる相對の迷妄に依て、造化界に於ける

一切の生類は迷亂に陥れり。」と。

又佛陀の十二因縁のうちに「愛」或は「渴愛」は輪廻の根本として最も深刻に説かれてゐる。

(12) プリハッド、ウバ 四、四、一九

(13) 同 四、四、七

(14) チヤンド、ウバ 七、二三

(15) 同 八、一二、一

(16) プリハッド、ウバ 四、四、一二

(17) チヤンド、ウバ 七、二六、二

(三) 遁世瑜伽の現はれし必然的經過に就て

凡そ宗教そのものが神の救済や自らの解脱を目的とする限り、宗教の中心觀念たる對象（神秘主義に就ては不適當）の性質如何に依て、其の救済や解脱方法が異なるのは當然である。従つて對象の性質が變化すれば其の行法も順じて變化しなければならぬ。私は此の適切な例をウバニシャットの宗教界に發見するのである。

前述した如くウバニシャットの祝福すべき經驗は現世の幸福や未來の願望や天界の希求を一舉にして粉碎した結果、其れに至る唯一の方法たる祭祀の基礎はぐらづき、従つて其れを廻る一切の宗

教的行法、例へば苦行或は業自身を目的とせる瞑想も價值を低下してしまつたのである。

換言するならば、前ウバニシャットの祭儀神學的福音は崩壊し内面的精神の自覺に於ける寂靜が彼等の福音にとつて變つたのである。再言すれば祭祀と言ふ社會通念を通ふして救済の手が一樣に延された婆羅門の祭祀社會は瓦解し、死の離脱を欲する者は自ら死を調伏しなければならぬ個人中心の宗教社會を出現せしめたのである。

かくの如く世界が従つて價值觀が變つた以上、如何にして又如何なる方法に於て新なる福音を克ち得るか。

然し乍ら不幸にして私は今迄古奥義書のうち重大なるものとして取り扱つて來た二書のうちに於ては其の方法を發見する事は出來ないのである。のみならず新經驗の發見と共に捨てられてしまふべき筈の祭儀神學の餘薫が未だ消へ去らず、此れに依つて梵我の經驗に到達せんとするが如き企だてにすら遭遇する。

「婆羅門衆はそを吠陀の修習、祭祀、施捨、苦行、斷食に依つて知らん事を願へり。實にそを知るものは牟尼たるべし。」(1)

「或は、祭祀と稱せらるゝものは即ち梵行そのものなり。何となれば梵行に依てのみ智者なる人を發見すればなり。」

「斷食と稱せられるものは即ち梵行そのものなり。何となれば梵行に依て發見せらるゝ我は斷滅することなければなり。」⁽²⁾

一般的に言つて梵我の體験を得んとする行法を廣義に梵行⁽³⁾と言ふ概念に攝するならば、かゝる祭儀神學的梵行は斷じて梵我を體得する所以ではないのである。従つて彼等が梵我の體得より得られる執着なき智慧たる「明」の性質を理解すればする程、かゝる行法は破棄せられねばならないのである。故に如斯き祭儀神學的破綻の過程も處々に散見してゐる。

或るウパニシャットに梵行に依ては我の體験に到達する事が如何に困難なるかを暗示する物語が出してある。其處では帝釋天が百一年間の梵行に住する事に依て始めて自我の説を生主から教はつてゐるのである。⁽⁴⁾或は、

「三種の義務の群 (Dharmaskandha) あり。祭祀と吠陀學習と布施とは第一なり。苦行は第二なり。師家に住し、而も全く師家に住して生を終る梵行者は第三なり。これ等すべては善の世界 (Pṛthivya) (天界) を得。されど梵に安立するもの (Brahmasamītha) は不死に至る。」⁽⁵⁾

此の文意に依れば善の世界と梵の世界とは明に區別され、三種の義務の群にては後者に達し得ない事を語つてゐる。

此の傾向がもつと解明になればウパニシャットの神秘經驗に相應する祭祀の否定が宣言せられる

のである。梵書のあちこちにかく語られてゐる。

「唯だ明に依り無欲の高所にのぼり得ん。

明なくば、祭の報も苦行も彼所に到り得ず。」⁽⁶⁾

かくて純粹なるウバニシャットの宗教界は梵我のみ彼岸の至福であり、「明」の獲得に依てのみ可能である事を知つた以上、然して「無明」が「明」の對蹠として世欲に迷ふ事の意味を知つた以上、世欲に充滿する環境を脱し山野に逃避するは必然の事である。又「無明」が精神の自覺の破綻に依る個別認識より起る情意的活動である事を知つた以上、精神を外面より内面へ統一して迷妄なき精神の自覺を計るのも亦當然である。かくの如き内面的不即不離の理由は遂に印度神秘主義の二つの特徴たる遁世と瞑想に依る精神統一たる瑜伽(Yoga)を作り上げてしまつたのである。

「森林に隠退すること(Araṇyāyana)と稱せらるゝものは即ち梵行そのものなり。………梵行に依て梵の世界に於けるアラ(Ara)とニヤ(Nya)との此の二つの海を發見するものゝみ、此の梵の世界の所有者となり、すべての世界に於て自由(Kāmacāra)を得。」⁽⁷⁾

或は、

「これをのみ自の世界として願いつゝ遊行者は遊行す。古の賢者はこれ即、彼なりと知りて兒子を願はざりき。この自我を有し、この世界を有せる我々は、兒子に依て何をか爲さんと信じたれば

なり。彼等は實に兒子の望、財寶の望、世界の望より超越して而して托鉢行を修せり。何となれば
兒子の望は、即、財寶の望なり。財寶の望は、即、世界の望なればなり。何となればこの兩者は俱
に同一の欲望なればなり。』⁽⁸⁾

茲に於て彼等は已に外面的に世欲の束縛を脱したので、それだけ梵我の世界に一步近づいた譯で
ある。茲に始めて比丘(Bhikṣu)瑜伽行者(Yogi)或は游行者(Parivrajaka)沙門(Sramaṇa)等の階級
が生じたのである。後世マヌ(Manu)の法典に規定せられた婆羅門階級及び他の二再生族の理想生
活たる四時期⁽⁹⁾の素朴な影が窺はれるのである。然し乍ら古奥義書に於ては未だ比丘沙門の生活を
明瞭に書き出してはゐないのであつて、茲では詳しい事を知る由もないが、然し一處に止まらず樹
下石上を宿とし、外欲に依る心の動亂を避けて靜かに冥想をしてゐたらしい。其の師を最古の或る
ウパニシャットが傳へて居るのである。

「靜慮(Dhyāna)は實に心よりも偉大なり。地も靜慮するが如く(不動)見へ、空も靜慮するが如
く、天も水も山も、神及び人も靜慮するが如く見ゆ。故に、もし人この世に於て人中の偉大に達す
るを得ば、これ靜慮の賜に與かるが如く見ゆ。』⁽¹⁰⁾

此の意識的遁世と相俟つて精神の内的統一たる靜慮に貢獻した一つの行法がある。それはタパス
(Tapas)⁽¹¹⁾と呼ばれ印度に於ける一種の宗教的肉體的訓練として古くから存在し、若し此れを行す

れば一種の魔術的心境に運んで行かれる如く考へられてゐたらしい。従つて其の心的過程を宇宙創造の神話に假托した例は枚擧に遑がない程である。

梨俱吠陀の或る詩ではインドラ (Indra) はタバスに依て世界を得たと言はれ、梵書に於ては生主 (Prajapati) が「我今繁殖せん。數多とならん」と言つてタバス(熱)を起して此の世を造つたと言はれ、タイテイリトヤ、ウバニシャットに於ても梵がタバスに依て世界を作つたと記されてゐる。(12)

以上の諸例に依つて判るが如く、タバス (Tāpas) は元來熱を意味しており阿闍婆吠陀十七卷等では太陽の熱を直接タバスの語に依て表はしておる。此の熱の意味が準次敷演されて内外の苦痛を耐へ忍ぶ精神力や肉體力を意味するやうになり、其れに印度の例の如き宗教意識が加はつて豫想外もない魔術的結果が齎らされる行法と確信してしまつたらしい。此のタバスや唵の瞑想等が原因となつて遂にウバニシャットの純粹なる神秘經驗に到達せしめた事は已に述べた所である。

かくの如くタバスは空想的魔術的な氣分に充實してゐた前ウバニシャットの宗教界に於ては儘に一種の素朴なる神秘經驗を與へてゐたものには異いなからうが、それは何等の内的背景を持たず精神肉體の訓練の域を脱してゐない限り、ウバニシャットの自覺に到達する内面的精神統一の行法としては其の任に當るには不可能な事は自明の理である。だからこそ自存梵は無窮を得んとしてタバスを行じたが、それに依ては無窮を得られない事を知つて彼自身萬有に身を捧げたのである。

かくて新時代の生々した自覺を得るの道として、タパスに變るに瑜伽が現はれ、肉體的訓練に變るに精神を意力に依て統一せんとする企だてが、「明」を得る唯一の道としてウパニシャットの陰鬱な死の中に甦生を興へる契となつたのである。

(1) プリハツド、ウバ 四、四、二二

又ケーナ、ウバ四、八に「苦行(Tapas)と自制(dana)と業(Karman)とはその(ウパニシャット)の基礎なり。」と。

(2) チヤンド、ウバ 八、五、一、八、五、三

(3) 梵行は師の下にあつて梵我の説を開きつゝ、薪を取り或は師の牛を飼育すること等をも言ふらしい。チヤンド、ウバ 四、四以下參照。

(4) チヤンド、ウバ 二、八、七—一二

(5) 同 二、二三、一

(6) 前掲本論二註六、及び序論四註五參照。

婆伽梵歌等に至れば明確に宣言せられてゐる。「吠陀(讀誦)に對し犠牲に對し、苦行に對し、布施に對し提供せられたる一切の果報を行者はこの道(瑜伽に於ける統一)を知るに依て超越せん。而して太初の最高位に到達すべし。」

「ウバニシャット」の神秘主義に就て

(七六)

神理篇八、二八、尙を神理篇一一、五三參照。

(7) チャンド、ウバ 八、五、三一四

(8) ブリハッド、ウバ 四、四、二二

(9) 序論三に一寸觸れておいた所である。詳しい事はウバ全書八のアーシユラマ、ウバ及びウバ全書六のサンニヤサ、ウバ參照。

木村博士前掲書四一〇頁以下、

オルデンベルヒ前掲書一九五頁以下、第一章第一部註一三八、一三九

Deussen; op, cit, P.P. 4—5 參照。

(10) チャンド、ウバ 七、六、一

尙ほ遁世期の生活の一端を知る事が出来る様に思はれる句が同書七、三、一にある。

「恰も一の掌中に二個の櫛實或は二個の漿果或は二個の胡桃を掴むが如く。……………」

(11) 松本先生所説 同文館發行「哲學辭典」卷三、頁二八六二—二八六五

木村博士同書二四五頁以下

宇井博士所説 「岩波哲學辭典」頁九二〇

オルデンベルヒ 同書三七二頁參照。

マハーナーラトヤナ、ウバ八、一に「規律は苦行なり。祭祀は苦行なり。プール、ブワバ、スワル、この梵を崇拜せば、これ苦行なり。」

苦行は此の例に依ても判るが如く、ウバニシャツトの期に入つても決して減びてはゐず、寧ろウバニシャツト及びそれ以前の世界的宗教的行法一般をも苦行と言ふ名の下に攝してゐる様な氣がする。其の例はウバニシャツトに於ても枚擧に遑ないが（タイテイリトヤ、ウバ三、ブリグ行者品）又祭祀に當つて祭主が一定の日時の間禁戒を守るのも苦行と言はれた。然して苦行は佛陀世尊の在世頃殊に甚だしくなり、肉體を極端に苦しめる事に依つて何等かの偉大なる力を得んとする信仰の下に種々なる苦行者が山野に充滿してゐたのである。世尊も嘗て出家の途上苦行林に入られたのである。其處には種々様々の苦行者の風事が示されてゐる。

大東社出版「國譯一切經本緣部」四「佛所行讚」三六頁參照。

(12) 梨俱吠陀 一〇、一六七、一

アイタレトヤ梵書 五、三二一

タイテイリトヤ、ウバ 二、六

(四) 瑜伽行法殊に王瑜伽に就て

「ウバニシャツト」の神秘主義に就て

(七七)

前述した如く瑜伽(Yoga)は魔術的氣分を多分に含んでゐる肉體的訓練たるタパス(Tapas)から脱化し、個別認識を絶して認識なき認識たる精神の自覺へ到達せしめんとする内面的意味を擔つて、ウパニシャットの新舞臺に登場してきたのである。

勿論初は漠然と姿を現はしたのであるが黑夜珠吠陀(Krishna-Yajur-Veda)の系統に屬する四五のウパニシャットを通じて漸次明瞭になり、聖婆伽梵歌(Bhagavadgīthā)あたりになると、クリシュナ天がアルジュナ王子に得意になつて瑜伽の方法や効果を説きつけてゐるのである。

如斯く發達線上に其の姿を明瞭にして來た瑜伽行法は遂に紀元前二世期頃パタンジャリ(Patanjali)に依て八支の姿に纏め上げられたのである。之れが後世王瑜伽(Rāja yoga)と呼ばれるものである。更に時代が後れて阿闍婆吠陀所屬の新ウパニシャットになれば坐法や印相が益々發達分化し、又は解脱方法の主觀的特徴もいよ／＼明確となり、それ等は後世種々なる名稱にて呼ばれてゐるが、其の中に於ても王瑜伽獨り吠檀多瑜伽(Vedānta yoga)として正當視されてゐる様である。(1)

この八支の王瑜伽と稱せられるものはパタンジャリの作とせられてゐる瑜伽經(Yoga Sūtra)の第二品たる「方法品」に攝せられてゐるもので、第一品たる三昧品に散見する修行法とは餘程趣を異にしてゐる様である。

木村博士の説に依れば、後者は佛教の修行法と餘程接近し且つ部派佛教の影響を受けてゐるとの

事である。(2)然るに前者の修行法はそれに反し、古ウパニシャットの中に散在してゐる解脱方法や宗教的道德原理を集め、此れを配分して一種の解脱方法論として組織立てたものである。勿論兩者とも精神の自覺を實現する意味に於ては共通してゐる。然し乍ら瑜伽經そのもの、含む思想内容は一般學者に依つて已に論じられてゐる如く、數論(Sankhya)の思想と全く等しいものであつて唯だ神イーシュバラ(Isvara)を立てるか立てないかに差異があるのみであつて、解脱の究竟に神我(Pranusa)と自性(Prakriti)とが全く交渉を絶つた所謂神我獨存のカイバルヤ(Kaivalya)を企圖する事は同じである。此の神我獨存の境地は私が前來述べて來た精神の自爾法爾の状態を言ふのであつて別に他意はないのである。唯だ數論にあつては理論認識に依て其の境地を指示せんとし、瑜伽經にあつてはそれを實踐に於て直に把握せんとするに止るのである。

如斯く兩者は思想的に密接な關係を有してゐるのであるが、史家の立場に立つて兩者の關係交渉を論ずるに當つては、議論紛々異說錯雜し何れが果して真に近いのか淺學の窺知すら許さない状態にある。

且つ又瑜伽經一卷に就ても製作者、年代、思想等に關して同様混亂のうちにある、瑜伽經それ自體一つの研究對象を爲すものであつて非才のよく企劃し能はぬ所である。(3)

唯だ私が此の部で取り扱はんとする所は史家の立場を全く離れてしまひ、ウパニシャットに散在

してゐる解脱方法が纏められ、精神の自覺即ち「明」を獲得する具體的方法としての王瑜伽を瞥見するに止るのである。換言するならばウパニシャットの眞髓たる梵我の自覺を把握する方法としての王瑜伽を叙述すれば此の部の任務は終了するわけである。

先づ王瑜伽に立ち入る前に瑜伽は如何なる意味を言語學的に持つかを尋討してみよう。

瑜伽(Yoga)なる語原は“Yuj”(結ぶ)と言ふ語根から來たもので語根には種々な意味を持つてゐるが、“Yoga”と言ふ術語は「結合」又は「抑制」を意味すると言ふのは木村博士の説である。

またバーチヤスバタイミシユラ氏(Vācaspatiṅra)に依れば“Yoga”は「接合」を意味する“Yuj”なる語根から來たものではなく、「集中」を意味する語根“Yujā”から出來たもので“Yoga”は集中を意味すると言ふ。(4)

瑜伽經に「瑜伽は心の各段階に於ける集中なり」と毘耶舍(Vyāsa)が一ノ一に註釋してゐるのも所詮此の意味であらう。

更に諸文書に散在する瑜伽の姿を集めて此れを明瞭に提示してみよう。

「心と共に五知根制せられ、而してその覺動せざる時、これを最上の解脱道と名づく、この諸根の堅き執持を瑜伽と言ふ。」(5)

或は、

「かの冥想(Dhyāna)と攝心(Yoga)とに心を集中するものは、自身の性徳(Guṇa)に潜在せる神の自我的性力(ātma-sakti)を實驗せり。」⁽⁶⁾

或は、

「一切の思惟を遠離し、外境と行作とに染着せざるときは、瑜伽に登りたるものと稱せらる。」⁽⁷⁾
もう一つ擧げてみよう。

「瑜伽は心の機能の抑止なり。」⁽⁸⁾

以上の諸例は大體文書の年代順に擧げたのであるが、要するに意力に依つて個別認識の機關を統一し、對境に何等の執着を持たない心の統一を言ふのである。又佛典にもかの瑜伽を指摘して、

「言瑜伽者名爲相應、此有五義故不別翻。一與境相應、不違一切法自性故。……」⁽⁹⁾

此の状態はまた次の如く語られる。

「風なき處に立てる燈火は搖ぐことなし、こは心を制し自我の統一を實習しつゝある行者の譬喩として傳へらる。」⁽¹⁰⁾

以上の諸文例から判じてみるのに大體瑜伽とは心の機能を制し諸根を堅く執持する事が其の一つ、他は心を一處に專中して心の動ぜない状態にある事の二通りになるであらう。然しよく二つの關係を考察してみると、諸根を抑止して其の特殊活動を止めてしまうが故に心の統一が得られ、又

心の統一あるが故に諸根は無活動の状態におかれるのである。此の意味に於ては其の状態を共に瑜伽と言つても不可はないのであるが、此れを具體的に考へてみればやはり不統一の心の活動が現實であり、心の統一は其の活動がある限り不可能なのである。従つて心の統一には諸根を抑止する意力が必要なのであつて、未だ感官の放縱なる活動中は眞に心の統一と言ふ事は言へないのである。今心統一と諸根の抑制との關係を指示せる文章を一つあげてみよう。聖婆伽梵歌に、

「瑜伽は、自我を制せざるものに依つて得らるべきものに非ず、是れ我が結論なり。されど、自我を制し、如法に努力せるものは、これを得んこといと易し。」⁽¹¹⁾

此の文意を汲んでみれば瑜伽は明に「自我を制する」と言ふ段階とは序列を異にしてゐるのであつて、慥に「自我を制する」結果としての「心統一」を意味してゐるのである故、瑜伽を諸根の抑制と見るのは適當を缺いてゐると思はれる。故に瑜伽とは心統一の状態に名づけたものと解する方が少くとも妥當性を持つ様に思はれる。而して瑜伽は前掲の佛典が示した如く心と對象とが別異ならざる状態、心が最も靜止的な直觀状態なるが故に瑜伽はまた心の專中状態である靜慮(Dhyāna)と結びつき禪定瑜伽(Dhyāna Yoga)と熟語して心の專中状態として最も深くと考へられてゐる三昧(Samādhi)の境地を現はすに用ひられてゐるのである。然し乍ら後世に及んで瑜伽は三昧を圖る行法の總括名ともなつたのである。

私は餘り道草を食ひ過ぎてしまつたが、大體に於て瑜伽なる言葉が如何なる事を意味するかを述べてしまつた様な氣がする。然しかゝる意味を持つ瑜伽も最初はタイテイリーヤ書に識所成我の胴體として單に暗示的に現はれたが、⁽¹²⁾カータカ書に於ては玄瞑に入り洞窟に隠れ深淵に住するかの見難き太古神を求める内觀の力 (Adhyātmaprāyāgādhigamena) となり、⁽¹³⁾ シユウエーターシユワタラ書に至れば礫なく砂塵なき清淨なる平地や、或は自然の松風や水流の音に包まれつゝ洞窟にあつて自我的性力の實驗者となり、遂に瑜伽の五徳を獲得し、⁽¹⁴⁾ マイトラーヤナ書に至つて瑜伽の六支たる調息 (Prāṇāyāma) 制感 (Pratyāhāra) 靜慮 (Dhyāna) 執持 (Dhāraṇā) 思擇 (Tarka) 等至 (Samādhi) を具備し、⁽¹⁵⁾ かくて思擇が除去せられ、禁制 (Yama) 勤制 (Niyama) 坐法 (Āsana) の三支が附加され、遂に王瑜伽八支の完成を見たのである。

然らば瑜伽八支とは如何なるものであるか、又如何に纏められてゐるか、又如何なる意味を述べんとしてゐるかを論述しなければならぬのであるが、此れ等に就ては已に卓越したる諸學者の著述として現はれて居り、私の眼を通ふしたゞけでも三、四は下らないのである。今更淺學にしてこれを概説せんとしても左程の効果を擧げる事は出來ないであらうが、私は瑜伽派的見地からではなく、單に奥義書の解脫方法論の歸結として、從來とつて來た態度から簡單に一瞥を與へてみようと思ふ。⁽¹⁶⁾

凡そ社會人として共同生活を營んで行く以上、相互の安寧社會の秩序の保證は最も望まじきことである。其の爲には各個人は自己の放恣なる行動を抑制しなければならぬは勿論のことである。殊に宗教社會にあつては價值觀が向上してゐるが故に、社會的惡に對しては極端に消極的となり、宗教生活の出發點として自己の身を守りつゝ、社會的罪惡に陥入らないやうに務める。殊に印度の社會は輪廻の舞臺であり古の聖者祭皮衣仙の業の教、「彼所成なるが故に、その行作の如く、その行儀の如く、しかく人は生成す可し、善行者は善人たるべし、惡行者は惡人たるべし、福業に依て福人と成り、罪業に依て罪人となるべし。」⁽¹⁷⁾の信仰は深く印度の人心に刻印されてしまつてゐる。故に解脱への希求は死を逃れる道として先づ種々なる肉體的勞作の禁戒を命令する。

「殺生、妄語、偷盜、邪淫、受施に對して禁欲する事は禁戒なり。」と。⁽¹⁸⁾

此れが王瑜伽第一支の夜摩行(Yama)である。然し乍ら肉體は單に意欲の命令に依て勞作するのみである。故に其の動力因たる意欲を制御しなければ永遠に夜摩行を實行することは不可能である。此の間の消息は賢明なる祭皮衣仙の已に洞破した所である。

「人は愛欲の萌す如く、その意志を形成し、而してその意志の向ふ如く、その行爲を實現す。」⁽¹⁹⁾
かくて第二支たる勤制(Niyama)が要請せられ、心の淨化が企だてられる。

經に曰く。

「清淨、知足、苦行、學誦、念神は戒律なり。」と。⁽²⁰⁾

かくして吾々は宗教道德の目指す社會に到達し神祕の初門を見出す所迄來たのである。然し乍ら道德は常に善惡、價值反價値の對立認識に依る規範意識なるが故に、一度環境の齟齬とか不慮の力に迫害せられる時常に痛ましい相を横たへてゐる。然し神祕の世界は私が幾度も繰り返した如く認識なき認識の世界である故に價值反價値の對立はなく、善惡の相對もない。換言すれば價值即反價値、善即惡でなければならぬ。

「自我を瑜伽に依て統一せるものは、一切處に平等の觀を爲し、自我を一切生類に在りと見、一切生類を自我に於て見る。」⁽²¹⁾

此の絶體平等觀に立つ爲には必然的に相對認識を打破しなければならない。故に夜摩、尼夜摩の宗教道德の修養を契機として精神の統一に依て對立認識を絶せなければならぬ。

然し乍ら一度禁斷の木の實を食つた人間に思惟や觀念を擲打する事が易々たる業であらうか。然し擲打せざる限り吾々は死の手に限りなき輪廻を續けねばならない筈である。永遠の苦を忍従する人はいざ知らず、不死を望む人はより高次の瑜伽行を實現しなければならない。

かくして不死の段階が開き初める。賢明なる御者は先づ馬を調御してかゝる。肉體は精神の牢獄ではないにしても不即不離の關係を持つて居り、肉體の動搖は直に精神の動搖を引き起し、精神の

錯雜は往々肉體の顛倒をすら引き起す。故に精神を安靜に置く爲には肉體の動搖を去らしめる事が先決問題である。然るに肉體の問題に關聯して不即不離に修せられねばならぬことは呼吸を調制する事である。かくて瑜伽行法の準備段階として坐法(Āsana)と調息(Prāṇāyāma)が課せられる。

經に曰く。

「動ぜざる安樂の坐と。⁽²²⁾それを得る時肉體を其の座に適應せしめんとする努力を要しなくなる故、肉體には何等の騷擾もなくなり、心(Citta)は無終龍王の如く平均せる状態になるのである」⁽²³⁾。かくの如く安坐を自由にし得る結果寒暑其の他外界の刺戟は更に受けなくなるのである。

故に經に曰く。

「其れ故、彼は外界に依て加害を受けず。」と。⁽²⁴⁾

次に調息に就てかく語られる。

「安坐にある時、呼吸を抑制し内外の氣を絶せよ。」

「内外充の呼吸作用は、時處數に注意し長く靜に行ぜよ。」

かくの如く内外充の呼吸の調節を行ずる時次第に呼吸定まり注意が集中して内外の表象や個物に超越するに至るのである。故に曰く。

「呼吸の抑制は、内外の對象を超越するに至る、此れ第四なり」⁽²⁵⁾

かくの如く呼吸の動作そのものに注意を専注し制御よろしきを得れば、それを縁として次第に諸根は本性の活動性を失ひ心を最も動搖せしめる外界とは縁を絶つに至るのである。換言するならば眼耳鼻舌身等の五根は機能的に崩壊し、従つて外界は空虚となり、身體の存在をも知覺しなくなるのである。何となれば諸根の個別的活動は休止し意(Citta)のみの活動に攝せられてしまふからである。

此の状態はかく語られる。

「感官が対象を捨離する時、心の姿を取る。」と。(26)

此れが王瑜伽に於ける第五支たる制感(Pratyakāra)であつて、謂はゞ神秘の扉を開きかけた位である。未だ精神の自覺境地たる三昧には雲烟萬里である。何となれば毘耶舎の言ふ如く、諸根の意に攝せられた姿は、恰も雌蜂の動作に雄蜂が追隨する如く、五根は意の欲する儘に内面の表象世界の形象に活動を續けて行くからである。故に制感は眞の意味に於ける瑜伽の準備段階に過ぎないのである。若し此れをタイテイリーヤ、ウパニシャットの我の五藏説に比するならば、生氣所成我の意識状態に按配する事が出来ると思ふ。何となれば食味所成我は已に感官の破壊と共に亡くなつたからである。

茲に於て以上の瑜伽五支を回顧してみれば要するに肉體の動作に依る精神の動搖を減する實習に

過ぎなり故に、一般に作法瑜伽(Kriya yoga)と呼ばれ嚴密なる意味に於ける王瑜伽(Raja yoga)即ち後の三支とは區別されてゐるのである。

吾々が日頃經驗する所を以てすれば、かゝる状態に到達する事は差程困難な事ではないのである。吾々の實修過程に於て最も困難を感ぜしめるものは瑜伽經の所謂内支(Anṅaṅga)の部分である。何となれば前五者の實修に於ては心(Citta)は時間空間に制約された對象を持つが故に、必然的に心も或る程度の制約を受けねばならないが、後者に於ては對象が内面の世界であり、心が自由自在に自らを展開し、自ら喜怒哀樂を感じて制約される何ものもないからである。従て此の無制限自由の表象界を打破しなければ眞の動搖なき精神の自覺に到達する事は出來ず、輪廻の有爲界を離脱する事は出來ないのである。この故に第六支たる執持(Dharaṇā)の實修が課せられるのである。

經に曰く。

「心を一處に結合するは執持なり」と。(27)

毘耶舍の註に依ればこの實修に於ては、心を臍とか、「心臟の蓮華」(28)、或は鼻や舌の先に結合しなければならぬと述べてゐる。これは蓋し感覺内容を持つ鼻や舌ではなく意識の表象としての鼻や舌でなければならぬ。何となれば已に制感の實修に於て感覺對象は泯滅してしまつたから。其れ故に毘耶舍も、心(29)を結合せしめる對象として「頭中の光」と言ひ、或は「心臟の蓮華」と註釋して

ゐるのである。かくの如く千差萬別の意識表象に泥まらず心の努力に依て心を一つの意識表象に結びつける時、心と意識表象間の區別はなくなり、恰も泉の表象に他の表象が總て攝せられる時、前者が後者に依つて何等の影響を受けないが如く内界は統一され、茲に於て意識所成我に相當する執持の心地は深められ識所成我の境地に至るのである。これが第七支たる靜慮(Dhyāna)の面目である。

經に曰く。

「一點に於て表象されたる觀念の集中は靜慮なり」と。³⁰⁾

此の境界を再言すれば、私が嘗て命名した認識界と超認識界の中間に立つ機微の存在たる有の境地である。迷妄と自覺とを其れ自身のうちに孕む確實それ自體の境地である。一度眼を外に向ければ千態萬様の世界を造り、一度内に向ければ精神自體の法爾の喜を喫する事の出来る有の心境である。然して此の靜慮の集中が續けられれば續けられる程、專中が深められれば深められる程、集中せられたる對象も集中せる主觀も共に泯亡し、感覺の意味に於て空虚なる世界が開展して遂には全虚空は光明に包まれ、精神は徹底した「明るさ」の中に生死苦患等の相對的價值觀念の一切を泯じ去つて精神の本性たる自覺に法爾の歡喜を味得するのである。故に經に曰く。

「心は空虚の如く、專中されたる對境に輝く」と。⁽³¹⁾

或は又かく語られる。

「ウバニシャット」の神秘主義に就て

「こは恰も鹽の一塊が、内となく、外となく、全く一味の塊なるが如く、唉、實にこの自我も内となく、外となく、全く一慧の塊なり」と。⁽³²⁾

以上長々と述べて來たが、要するに王瑜伽八支の行法は意識の分裂に依る執着相から、意識の統一に於ける離脱相へ實踐に依つて直下に向はしめんとする解脱方法論の最たるものであると言へやう。

若し又これを史的にみるならば、嘗てウパニシャットの行者達が闇黒の此岸を去つて梵我の彼岸に到らんとして、思ひ思ひに道を求めた記録の總計であり清算である。

かくて瑜伽行法は星霜幾千年を経た今日と雖も尙をガンデスやラブタイー河畔の菩提樹の下に、輪廻や業の桎梏から解脱せんとする行者達の指針となつてゐるのである。

「禁制等八支の瑜伽の光明は

唯梵の覺智に依りてあり。

瑜伽者はかの獨存道の示せる道を行く」と。

(33)

(1) 一例をフェーラーに取らう。

(1) Rāja yoga ; union by will.

- (2) Bhakti yoga ; union by love.
- (3) Gnāna yoga ; union by Knowledge.
- (4) Hatha yoga ; union by courage.
- (5) Mantra yoga ; union through speech.
- (6) Karma yoga ; union through work.

尙この外、三四種の名稱を擧げてゐるが前掲の分化に名稱づけたに過ぎない。

J. F. C. Fuller; "Yoga" P 34f

松本博士所説、前掲哲學辭典同所參照。

- (2) 木村博士著「印度六派哲學」中の「瑜伽派」及び「宗教學論集」中の同氏「瑜伽經に及ぼせる佛教の影響」參照

(3) これ等の問題を取扱つてゐる參考書を擧げて、本論では觸れない事にする。

- (イ) 松本博士論述 「瑜伽と數論の項」
- (ロ) 木村博士著 「印度六派哲學」の「數論瑜伽の項」
- (ハ) 宇井博士所説 「岩波哲學辭典」頁九二〇「瑜伽派」
- (ニ) 金倉圓照氏所説 「宗教研究新第七卷第四號」の「木村博士と耶古美翁」

「ウバニシャット」の神秘主義に就て

- (ホ) オルデンヘンレロ「ウパニシヤットより佛教まで」の「新ウパニシヤットと僧侶及び瑜伽の起源」
- (イ) J. H. Woods ; "Yoga-System of Patanjali"-Introduction.
- (ロ) S. N. Dasgupta ; "A history of Indian philosophy" chap. VII
- (チ) S. N. Dasgupta ; "Yoga as philosophy and religion" preface.
- (4) Yoga Sūtra I. 1. Tatva-Vaiśārādi.
- 尙これに就ては「一切見集」二四二頁以下参照。
- (5) カータカ、ウパ、六、一〇、一一
- (6) シユウエータシユフタラ、ウパ、一、三
- (7) 聖婆伽梵歌、倫理篇、六、四
- (8) 瑜伽經、一、二
- (9) 大正藏經第四十三卷、頁二七二、成唯識論述記第二本、下
- (10) 聖婆伽梵歌、倫理篇、六、一九
- (11) 同 書 倫理篇、六、三六
- (12) タイテイリトヤ、ウパ、一、四
- (13) カータカ、ウパ、二、一一

- (14) シユウエーダシエワタラ、ウバ、一、三及び二、八一—三
 (15) マイトラーヤナ、ウバ、六、一八
 (16) 瑜伽八支に關する諸學者の解説は殆んど同様であつて、唯だ詳略の差があるに過ぎないと言へる。本文に於て諸説を引くの繁に堪えぬから参考書を列記しておかうと思ふ。

(一) 松本博士 「解脱論の項」

(二) 木村博士 「印度六派哲學」二六九頁以下

(三) Swāmi Vivekānanda ; "Rāja Yoga" P.P. 17—93.

(四) S. N. Dasgupta ; "Hindu mysticism" P.P. 61—82.

(五) J. F. C. Fuller ; "Yoga" P.P. 50—91.

(六) P. Deussen ; "The philosophy of the Upanishads"

(17) ブリハッド、ウバ、四、四、五

(18) 瑜伽經、二、三〇

此の五禁制の中、不殺生の徳が最も重んぜられ、他の四徳は其れに根ざし、不殺生の徳實現の爲の手段であると毘耶舎は語つてゐる。

(19) 前掲の句、ブリハッド、ウバ、四、四、五

「ウパニシャット」の神秘主義に就て

(20) 瑜伽經二、三二

毘耶舍は語る。清淨に二種あり、外的なものは水や土から生じ或は祭壇の供物の消費からも來る。內的なるものは心の缺點を洗ひ去る事。苦行とは極端な饑渴や寒暑に耐えて動なく坐する事。學誦とは吠陀の句を誦したり、唵を口吟する事。念神とは神イーシユバラに最上の師として一切の行爲を捧げること。

(21) 聖婆伽梵歌、倫理篇、六、二九

(22) 瑜伽經、二、四六

毘耶舍は註に於て、五種を擧げてゐる。

Lotus-Posture, Hero-P, Decent-P, Mystic-Diagram-P, Staff-P.

坐法は後世非常に發達し、八十四種或は八十四萬種ありと言はれてゐる。

シャンディルヤ、ウバ(ウバ全書五)一、三以下参照。其處に八種の坐法を擧げて坐法が説明されてゐる。吉祥坐、牛口坐、蓮華坐、獅子坐、賢坐、解脱坐、孔雀坐、勇坐。

J. F. c. Fuller ; op. cit. P. 56f. 参照。

(23) 瑜伽經、二、四七及び同毘耶舍

「我は龍族中には無終龍王(Ananta)なり」神理篇、一〇、二九

(24) 瑜伽經、二、四八、同毘耶舍

(25) 同 二、四九、五〇、五一

此の呼吸の制御調節より起る内外の變化に關聯して不思議な解脱方法が説かれてゐる。クンダリニー(Kundalini)の神祕力がスシユムナ(Sugūmā)を通ふして漸次上つて行き遂に解脱することである。

プラトハ、ウバ(ウバ全書八)五、二三、以下參照。

S. Vivekānanda ; op. cit. "Prāna" "The psychic prāna"

J. F. C. Fuller. op. cit. P. 60f. 參照。

(26) 瑜伽經、二、五四、同毘耶舍

(27) 同 三、一、同毘耶舍

(28) ヨーガクンダリー、ウバ(ウバ全書五)

シャンデイルヤ、ウバ、一、七、三〇以下(ウバ全書五)

婆伽梵歌、神理篇、八、九、一〇に、「臨終の時に於て、不動の心と信念と實修(Yoga)の力とに依りて統一し、呼吸を正しく雙眉の間に收めて……」

又、同書神理篇、八、一二、一三に、「一切の門(五感)を閉じ、意を心臓に籠め呼吸を自己の頭上

「ウバニシャット」の神祕主義に就て

「ウパニシャット」の神祕主義に就て

九六

に收め……』

S. Vivekânanda ; Ibid. J. f. C. Fuller ; ibid. 參照。

(29) 心(Citta)に就ては木村博士、前掲書二五九頁以下參照。

(30) 瑜伽經、三、二

佛教に於ては四階段に分けられてゐる。

(31) 瑜伽經、三、三、同毘耶舍

(32) プリハッド、ウバ、四、五、一三

(33) シュリージャーパーラ、ダルシヤナ、ウバ、序頌(ウパ全書六)

(五) 結 び

私は理論としては實に粗雑であつたがウパニシャットの本質は超越神の信仰にあるのではなく、精神の自覺にある事を指摘し、且つ其れに至る修行としての瑜伽行法が何故必然的に出でなければならぬか、及び其の段階に就て瞥見を與へた。従つて此の部に於ては其れの歸結として、ウパニシャットの神祕經驗は後世印度の宗教思想界と如何なる内面的關係を持つてゐるかを略述して、本

論文の結論にせうと思ふ。

然し後世の印度宗教思想界と簡單に言ふも、六派を始め佛教、耆那教、順世外道或は種々なる沙門、婆羅門團等實に多種多様であり、其れ等が抱懷する宗教思想に至つては教説の方向範圍淺深等實に多岐多端であつて小輩の窺知すら許さない状態である。

然し乍らウバニシャットの神秘經驗の立場に立つて、これ等を瞰下する時大體二つの傾向に分ける事が出来ると思ふ。一は印度傳統の有神的傾向を有するものであり、一はウバニシャットの神秘經驗から出發した無神的傾向である。而して更に後者を二分するならば、其の一つは神秘經驗を基礎として意識界を分析し解脱に寄與せんとする學的傾向であつて、かの六派のうち數論 (Sāṅkhya) 等は其の代表的學派であると思はれる。

他の一つは神秘經驗其のものを目指し、解脱を唯一の目的とする實踐派であり瑜伽派 (Yoga) 及び佛陀世尊の態度は實に此の傾向の代表者とみてよいと思ふ。

而して此の二つの傾向は古ウバニシャット十一種のうち比較的新しいと言はれてゐる二三種のもの、即ちカータカ (Kāthaka-up.) シュウエーターシュワタラ (Śvetāvatara-up.) マイトラーヤニーヤ (Maitrāyaṇīya-up.) の文書頃に至れば明に看取する事が出来るのである。其の時代の産物と言はれてゐる聖婆伽梵歌にも

「罪なきものよ、曾て示せし如く、此の世に於ては二種の見地あり。理論派の知識統一、實修派の行作統一是れなり。」と語られてゐる。

私は以下に於てウパニシャットの神秘經驗に對して理論的傾向の代表者たる數論と實踐的傾向の代表者たる佛陀世尊とが、内面的にウパニシャットの神秘經驗に對して如何なる關係にあるかを瞥見せうと思ふが、已に本論に於て神秘經驗と實踐(ヨーガ)とが如何に密接なる内面的關係を持つてゐるかを詳述した以上、此の部では特に理論と神秘經驗の關係を論述し、其れ等に屬する系統の價値がウパニシャットの神秘界に占める地位を探究し、かたはら實踐派の面目を見て本論文の結論に換へやうと思ふ。

已に述べたが如く前ウパニシャットに於ては梵は宗教の中心觀念であり、素朴な宇宙觀の基礎原理でもあつた。

然し乍ら梵書の末期より擡頭しかけた自我の探究は遂にウパニシャットに於ける神秘經驗家の活動となり、結果は世界を別な方向へ二分してしまひ、現象は有爲に屬し世界は輪廻の舞臺と化し、天界への希求は亡び自己自身の内面に不死の解脱世界を見るやうになつたのである。

換言するならば素朴なる現象と超現象との關係は破滅し、無明と明との關係に變化したのである。其れ故ウパニシャットの本質に於ては、外部世界の秩序に關するものは微塵もなく、其れに變

るに意識の明無明の問題が開展して來たのである。從て意識を心理學的に分析して明と無明との本質を明にせんとする傾向を帶るに至つたのである。然してかゝる傾向は六派の一たる數論が其の教義を組織完成せぬ以前已に、現存せるウパニシャットの文書が取り扱ひ始めてゐるのである。勿論古ウパニシャット十一種のうち最古に屬する諸文書には、未だ梵我の體驗を獲得した未曾有の驚異が語られてゐるばかりであるが、前掲した三書項即ち太約紀元前四五世紀頃の印度の精神界は、梵とは何か、生死苦樂とは何かなど少くとも問題の一切は明と無明との意識問題に限られてゐたと言つても過言ではないのである。

シユウエータシユワタラ書の開卷第一に、

「根本原理としての梵は如何なるものなりや、何よりして吾々は生れ出でたりや。何に由て吾々は生存せるか、また、吾々は何處に安立せるか、梵の知識あるものよ、吾々は何ものに主宰せられて、樂と苦との世相に於て、かく各異の生態を轉現せるか」の悲痛なる質問は單に梵論師の開卷の言葉としては片附けられるべきものでなく、當時の時代意識を代表してゐるものと考へて差支へはないのである。

或は又佛陀の遊歴中沙門婆羅門の質問の多くは生死、過現未の問題であつた事を思へば、益々當時の思想傾向を看取する事が出来るのである。然らば前掲に對する答は如何に與へられてゐるか。

シユウエーターシユワタラ書に、

「時(Kāla)と自性(Svabhāva)と、必然性(Niyati)と偶然性(Yadichā)或は有(Bhūta)と胎(Yoni)乃至人(Putisa)等は皆原理として考へられる。されど、此等の結合は原理に非ず、何となれば我(Ātman)は別に存在するを以てなり。」

此の文意の内面を汲んでみれば、前掲の質問に對しては五大を意味する有とか必然性偶然性等の自然的原理に依ては與へられない事を表はしてゐるのである。我は此れ等自然論以外にあるのである。

然らばかゝる我は如何にして與へられ、如何にして我を把握し得るか。

此の問題に對して二つの部門に分けて考へる事が出来る。私は其れを我に對する「直道」と「補助道」と命名しやう。

一は實踐に依る我の直の把握、他は理論に依る我の指示である。前者は從來述べて來た瑜伽行に存し、後者は普遍確實なる理論認識に存する。然し乍ら從來認識と言ふ事を極端に迄否定しておき乍ら、今何故理論認識が我を指示するものとして、換言すれば解脱に寄與するものとして提示されるのか。

私は最初精神が自らを反省した最初の段階として普遍確實なる認識主觀有を擧げたのであるが、

此の有の外活動が意識界、感覺界を構成する。故に若し有の認識に依つて其れ等が對象として認せられる限り、其れ等對象は有の確實性に依存してゐると言はねばならない。従つて意識界にせよ感覺界にせよ有の確實性と言ふ點に基礎づけられる。

かくて世界は有の確實性を基礎とする學の對象となるのである。然し乍ら勿論この世界は精神の内面的活動の見地に立てば精神の迷妄の所産であらうが、精神は自己自身の不可避的本性としての認識世界を作つた以上、認識の世界は精神の他面的活動として第二次的に認容しなければならぬ筈である。従つて認識の世界は認識に依つて取扱はれなければならないと言ふ結論に達するのである。

此れをもつと具體的に言へば、苦は何故苦であるのか、死は何故不可避であるのか、無明は何故無明なのか、等の指示を與へるのが學である。この指示に依つて始めて死や苦や無明の性質は理解されると同時に、其れ等を絶した世界とは如何なるものであるか、又如何なる方法に依つて到達し得るかと示唆され、茲に眞の意味の瑜伽行法が死を調伏する唯一の方法として實現されねばならぬ決意を與へるのである。

かの聖婆伽梵歌に於て同族や親戚との戰の悲惨を思つて戰場に在り乍ら戰を忌避せんとするアルジュナ王子に對して、クリシユナ天が理論に依つて其の戰の避くべからざるを教へ、アルジュナに

戦争の決意を與へ、

「この覺悟は僧法(理論)に依て汝に與へらる、今瑜伽(實修)に於てそれを聞くべし。この覺悟に依て心統一せばブリター夫人の子よ、汝は業の繫縛を脱るべし。」

と訓誡指示したる文意は實によく理論と實修とが解脱に對して必要なるかを説き盡してゐる。

私にかゝる意味に於て精神の自覺に對する方法として瑜伽を直道と言ひ學を補助道と言つたのである。

以上要するに學が直道に對して補助道として認容し得る理由を原理的に述べたに過ぎないが、かくの如き瑜伽と理論とに依て解脱を獲得せんとする傾向は前掲の文書頃既に濃厚に機運が動いてゐたのである。

シユウエータシユワタラ書に、

「彼は常住中の常住なるものなり。達智中の達智なるものなり……そは理論(Sāṅkhya)と實修(Yoga)とに依て通達し得べき原理なり」と説述されてゐる。

かく考へて來ると學と實踐とは實に表裏の關係をなすものであり、學は實踐を豫想し、實踐は學を呼び起すと言ふ東洋獨特の解脱方法論の體系が基礎づけられるやうな氣がする。

茲に於て梵我の體驗即ち精神の自覺の立場に立つて兩傾向を眺める時、學的態度をとれる數論派

は實に梵我の補助道を完成したものであり、瑜伽派及び佛陀を中心とせる一派は其の直道を如現したものと見る事が出来るのである。

これは單に形式上の大觀に過ぎないのであるが、更に立ち入つて三者の内面關係を探究してみれば、かの數論が二十五諦説を以て心理的に意識界の生成歸滅を説き、其の原因を非變異の根本自性(Mulaprakriti)が獨存の神我(Purusa)と結合して次第に覺、我慢、十一根、五唯、五大と意識の細より粗なるものへの分泌生成を説いたのも、既に述べた如く明への指示を與へんとして感覺的意識や理性を分析したに過ぎないのであつて、目的は依然として解脱への指向であり意識界の歸滅に神我と自性との分離を忘れてはゐないのである。故に従來の學者がウパニシャットに現はれる梵我を取扱つたと同じ手法で數論の教説を理解せんとする時は、ウパニシャットに於て陥入つた矛盾を繰返すのみであつて眞の理解は望まれないのである。

かの數論の教説に於て殆んど無關係の如き位置に立つ神我の存在に疑惑の眼を向けたり、或は神我と自性との結合は單に鏡と對象との交渉に依て鏡面に影が映ると言ふが如き表現に理論的困難を感じたり、或は神我は大か小か一か等と徒らなる詮索までしなければならぬのである。

然しこれ等を従來の内面的態度から理解してみれば神我は實に精神の自覺に於ける法爾の姿の抽象であり、萬有を開發する自性は精神が自らを反省した有の抽象でなければならぬのである。そ

れ故神我は頌の六に「我には繫縛もなく解脱もなし」と説かれ、經には「我は常恒、清淨覺者、脱者自存者」と語られてゐるのである。

又かくの如く内面的に解する事に依て、神我と自性との結合が恰も鏡と影との關係に於て示されてゐるのも、精神が自らを反省した機微を傳へる巧みな表現として理解し得られるし、或は又無明の意識界を分明にせんと企てた數論教説に神我が左程關係なき位置にあるのも納得出来るし、神我が一か多か大か小か等の問題も自ら氷解するのである。

以上の如く考へて來ると學的に取り扱はれる時、多くの論理的矛盾を持つ如く感ぜられる數論の教説も、根本的には何等の矛盾をも含んでゐないのであつて、其の組織の基礎は飽く迄解脱への思慕が含まれてあり、數論教説は始めから物理的現象の秩序を企劃したものであるのではないのである。

要するに數論の立場は自覺の反省たる第一段階を基礎とし、自覺の價値に對して反價値として考へられる意識界を縦に分析し、無明の原因は奈邊にあるか、又無明は如何なる秩序方法に依て明に變へ得るかを組織立てたのであつて、かゝる意味に解してのみ數論派は解脱への補助道を完成したものととしての面目があり、數論がウバニシャットの自覺に對して占ひべき地位が與へられるのである。

然し乍ら學はどこまでも學であり、其の出發點に於て萬有の母たる根本自性(有)を立てなければ

ならない以上、其れは一種の自然論であり、其の本質は認識である限り認識なき認識に到達する事の出来ないのは自明の理である。従て自覺そのものを直に把握せんと企てる實踐主義に依つて却けられなければならぬのは自然の數である。況や解脱への指示として學を組織し乍ら學そのものに捉はれ執着するならば、そは學にして學に非ず、明を企てつゝ既に無明に墮せるものと言はねばならぬ。

然もかゝる足場を失つた學が既に佛陀出世當時の印度の山野に充ち充ちて居り、釋尊自らかゝる學に接せられた事もあるのである。故に恰も身は出家を裝ひ乍ら心は學の無明に捉はれ解脱を企圖しつゝ、不知の間に輪廻の世界に彷徨してゐた沙門婆羅門と親しく接せられた佛陀世尊は解脱の曉に大慈悲心からかく叫ばれた。

「不死の扉は開かれたり。耳あるものは來りて聽け」と。

此の句を吟味する時少くとも當時の社會の一般的風潮を知る事が出来るし、釋尊が深い無我の體験から出發して無明に墮せる我(Ahaṅkāra)は勿論理論化する空虚なる形骸としての我(Āman, Puruṣa)を否定し去りつゝ、或る點に於て肉體我的存在を認めたるが如きを思へば、茲に神秘境へ直下に參ぜんとする直道主義の面目が躍如としてをり、又其の點に於て時代思潮に對する釋尊の位置を窺ひ得し、又佛陀伽耶の菩提樹の下に現世のあらゆる感覺的欲望を去つて精神の自覺に涅槃寂靜

の深い法悦に包まれた佛陀世尊の風丰は、嘗てウパニシャットの白髪にの神秘家が非、非、の如實な提示に一切の認識を絶した境地の全面を傳へて餘りあるのである。

以上の如く考へて來る時、文献上ウパニシャットと佛教との關係が如何に不分明であるにしても、内面的關係は深い連鎖を持つてゐることが判るのである。又更に卒直に表現するならば、祭皮衣仙の風丰は直に佛陀の風丰であり、ウパニシャットの本質は佛教に直流してゐると言ふのである。若し又兩者の間に強て區別を立て得るならば、ウパニシャットの神秘家は未曾有の自覺境を纒に表現せんと務めたに過ぎないが、佛陀に於ては自らの深い自覺から、自覺に關する一切の秩序たる四聖諦を組織した所にあると言へやう。

佛陀世尊が涅槃に入らんとして佛弟子に語つた言葉。

「汝は汝自らの光明たれ。汝は汝自らの依所たれ、他に依所を求めざれ。眞理をして汝の光明たらしめ、汝の依所たらしめよ。他に依所を求めざれ。」

の自歸依法歸依の訓誡こそ佛陀の自覺に不可離の學的組織が織り込まれてゐる事を示して充分である。常に偉大なる神秘家は同時に偉大なる組織家でなければならぬ。佛陀世尊はこの兩面を同時に具備した世界の人天師であり、ウパニシャットに發した神秘の流を汲み盡し組織した大神秘家である。茲に佛陀世尊のウパニシャットの神秘界に對する地位が與へられるのであつて、少くとも

東洋の神秘主義として宗教史の圏内に其の歴史を主張せんとする限り、神秘主義は佛陀世尊に起源を求めるのが至當の様に思はれる。

此の論文は色々不備な點や、獨斷の息があることを知つてゐるが、筆者目下入營中にて書き直すべき時間を持たないまゝ、乍遺憾ら當面の責務を果しておく。

「ウパニシャット」の神秘主義に就て

一〇八