

# 原始佛典に於ける奥義書の影像

渡 邊 棊 雄

一

印度古聖典の中でも最も卓越した一としての奥義書ウパニシャッドが何ら第三者の介在なくして思想史的、文献史的に直接佛教へ連絡してゐる事實はここに改めて論述するまでもない。かくして奥義書と殊に最原始佛典即ち阿含部との間には種々の點に於て連絡ある事實が少くはなく、さうした看點からかつてオルデンベルク(H. Oldenberg)氏は「奥義書の教説ウパニシャットと佛教の發端」(Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus 1915 Göttingen)なる一書を公にし、その中に於て吠陀ヴェーダ↓祈禱書ブラーフマナス↓奥義書と進展した印度思想が更に僧伽耶アーカーヤ瑜伽(ankhyayoga)の原始思想を經過し、原始佛教及び耆耶教(Jainismus)等と發展していつた過程を明かにしようとして試みた。且つその後宇井伯壽教授も「阿含に現はれたる梵天」(「印度哲學研究」第三)といふ論文をもつて、奥義書の中心概念ともいふべき中性非人格の梵が奥義書そのものの中に於て已に男性人格的の梵に漸次轉化し、主としてその後者が阿含部の中には(一)娑婆主梵天、(二)創造神梵天、(三)常壯身梵天その他として現はれてゐる消息を證明せられようとしてゐる。

而して右のオルデンベルク氏と宇井教授とが指摘せられたのに準するやうな事實を更に最原始佛典の多方面にわた

つて探すならば、それらはまだ必ずしも少くはないことと思はれる。

まづ同じ梵天の因みでもつて、——最原始佛典の中でも特に原始的であると、一般に目されてゐる雜部阿含經などに徴すると、佛教宇宙論として有名な須彌山説の中の色界初禪天に攝せられる大梵天までの諸天に關する批評とか駁難とか乃至擲揄とかはかなり盛に見出されてゐるけれども(拙著「佛陀の教説」第十一章参照)、少くも同じやうな意味に於てはそれら以上の色、無色諸天は殆ど見出される所がない。(1)所がかくてひるがへつてこれを奥義書に徴するならば、そもそも印度最古の偉大な聖典としての梨俱吠陀に於ける天・空・地の三界思想が次第に發展して今や初めて奥義書に有名なヤージュニヤワルキヤ(Yajurveda)の宇宙觀として組織せられ、その中に於て恰も今の雜部阿含などに於て認められるのと同じやうな大梵天を至上とする宇宙態勢が明かにされてゐる(Bṛhad., III, 6)。而も同じやうな印度宇宙説としては他にもまだ諸のプラーナ(Purāna)文學にその例があるし、同じく耆那教聖典の中にもこれを見ることが出来る(Kirfel: Die Kosmographie der Inder, 920 Bonn und Leipzig; H. v. Glasenapp: Der Jainismus 1925 Berlin; M. Winternitz: Geschichte d. Ind. Literatur Bd. I-III, 46)。けれどもさうしたプラーナ諸文學とか耆那教聖典とかに於ける同じやうなものは各特色を發揮してゐる事實があるから、これを要するに今問題たる宇宙形態論の關する局り、奥義書中のヤージュニヤワルキヤのそれが雜部阿含等に於けるそれに影響を與へたものと見らるべきで、自ら兩方の聖典の間には脈絡があつたと見るべきが至當であらう。

次ではまた總じて奥義書の教説は非常な主知主義で、佛教に於けると同様の般若(Prajñā—一例、Bṛhad, IV, 3, 35)といふ語も見出さるれば、就中その修行哲學の核心の如きは人が「我は梵なり」(Ahaṁ brahma asmi—一例、Bṛhad, I, 4, 10)とて各自の本性を自覺する所にもあるとせられてゐる。然るにこれと同様の主知主義に至つては、改めていふまでもないやうに、殆ど全印度佛教思想史を蔽ふての特徴で、中でも原始佛教は、言得るならば、人の情的方面を知的方面でもつて制御し抑壓しようとするものにも外ならない。のみならずかゝる知獲得の爲の實踐的修行にしても、奥義書は廣くは外的及び内的の色々のそれを教へ、吠陀の學習から祭祀・布施・苦行・斷食などと種々のものを説いてゐるけれども、結局はその苦行の一としての瑜伽(yoga)禪定(dhyāna)を中心にして知見を開發し、それによつて賢者(puruṣa)になるべしとするものである(一例、Chand, VII, 6, 4)に對して、原始佛教もまた殆ど一致して、只管禪定を修して般若の睿智を育成するやうに教へる所である。かくしてかうした間にもまた看過すべからざる二者の脈絡がひそんでゐることは概ね想像することの出来る事實であらう。

### 三

進んではまた原始佛典にやかましい三科の萬有觀即ち五蘊、十二處(或は六内外入處)、十八界の出據は果して云何。或は傳説通りにすべてが佛陀なり佛教なりの獨創から發したものであつたらうか。これは少くも筆者としては心そひかな年來の問題であつた。所が今それらの中の最後の十八界だけは或は十二處の應用と見ても見られなくはない節もあらうから暫く別にして考へるならば、残る二の中のまづ五蘊の方は今日までの所何うも佛陀の創見と見る外の適當

な解釋にも行き當らない。それに對して、今一の十二處については、同様の主觀及び客觀の對立を八の把持者 (grāhī) 及び超把持者 (atigrāhī) の名で説いてゐるものがまた奥義書の中にももつて (Bṛhad, III, 2, 1-9) 或は佛陀はこゝらにくむ所あつて、その十二處説を編まれたものではないかと考へさせるものがある。すなはち今そのいふ所に従ふと——別に佛敎に於けるやうに「一切」(sabbham) とか、「諸法」(sabbe dhamma) とかを分けてといふ意味をもつてはなく(佛敎の敎説「第十一章參照」、たゞ單純に「幾多の把持者と超把持者とありや」(kati grāhāṇ katyati-grāhāṇ //) としてはあつても、とにかくに——(一)呼風と吸風 (prāṇa, apāṇa)。(二)語と名 (vāc, nāma)。(三)舌と味 (jihvā, rasa)。(四)眼と色 (cakṣu, rūpa)。(五)耳と聲 (śrotra, śabda)。(六)意と愛 (manas, kāma)。(七)手と業 (hastā, karmā)。(八)皮膚と觸 (tvag, sparśa)——かやうなものをもつて八の把持者及び八の超把持者と説く所である。考へて見ると、佛敎の十二處は非常に常識的な主張であつて、或はそれらの創定の爲には別に依據も何も必要ではなかつたかも知解らない。然しながら、それにしても已に右のやうな少くも原則的には全く相一致するのみではなく、更に具體的支目としても少からず互に相應する所のある説の一角が奥義書の中に説かれてゐて見ると、佛陀なり佛敎なりが自然そこに依據を置いて自説を創められるやうになつたと解することも強ちに牽強附會の見解のみとも出來まいもので、換言すればこれらの間にまた奥義書と原始佛典との間の一の脈絡をたどつて見ることも、一概に否定するには價ひすまふ。

## 四

更にまた單なる語の上に於ても、例へていふと、佛陀の愛弟子にして常侍二十五年、多聞第一などと原始佛典に見出される阿難或は阿難陀 (Ananda—cf. 「佛陀の教説」p. III) といふ名が奥義書の根本思想たる梵マハットの異名としての ananda(歡喜)或は saacidananda(實、知、妙樂)から由來したものであることは敢へて呶説を必要とするまでもない事實であらう。且つ奥義書にはまた同じ梵のことを見者・聞者・思者・識者(drastr, śrotr, mantr, vijñātr—Br had, III, 4, 2; 7, II; &c.)等としても論じてゐるけれども、それらのそのままの語はさながらに原始佛典の中にも見出されてゐる (passata, sunota, manta, vināśa)。加ふるに再び思想問題にもとつて、地・水・火・風・空・識といふ六大説或は六界説は原始佛典に於ては或はこれによつて無我を説かれたり、或は同じく無常を論ぜられたりして時々見出されてゐることとは人のよく承知する所である(「佛陀の教説」第十六章参照)。然るにさうした思想分子の端は早く奥義書哲人として已にも出したヤージュニヤワルキヤ(弟子)と並べ稱せられるウツダーラカ(Udātaka(師))—Ohand, VII, 10-11; &c.)の思想の中にもあつたといはれてゐる所で、所詮以上のやうな諸の點に於てもまた奥義書と原始佛典との脈絡は恐らく認めることが出来るものであらう。

彼れこれ論じ來ると、奥義書と原始佛典との間の大小色取りくゝの脈絡は確にたどることが出来るもので、或はそれを逆にしていへば、かゝる間に於てこそ奥義書と原始佛典との直接の文献史的及び思想史的連絡は徴見せらるべき所かも解らない。然るに退いて考へて見ると、かほどまでの連絡の想定せられる兩者であるにも拘らず、その奥義書の名がたゞ一回でさへも原始佛典の間には現はれて來ず、同じやうにしてまた奥義書を大きくクロースアップした影像が何一、原始佛典の中には見出されないのは果して如何なる道理に基くものであらうか。この問題は恐らく苟しく

も印度哲學を一般的に研究しようとするものなら一應は誰しも問題になつて來る筈のもので、就中故木村泰賢教授の如きはその亡くなるまで時々の話題にせられてゐたことは恐らく他にも相當それを耳にした人があるであらうと思ふ。然らばこれは果して如何なる理由に坐してさうなつたものであらうか。

## 五

この問題に關しては、察するにまづ今の奥義書と原始佛典との間の關係に全く準ずる立場にある例へば梨俱吠陀、夜柔吠陀、沙磨吠陀の各と諸の祈禱書、或は諸の祈禱書と同じく奥義書との間に省る必要がある。すなはちかやうな諸の祈禱書は梨俱吠陀その他の各吠陀を各その中に於て大きく浮彫りして一目の下に歴然たるやうにしてゐるであらうか。同じく諸の奥義書は關係各祈禱書を如何にも際立つて浮立たしめてゐるであらうか。簡明な所がその何れに對しても研究者はたゞ「いな」と答へる外も恐らくはあるまい所で、無論それらについては、以上のやうな諸の最上代印度聖典間の相互關係もあづかつて大に力があつたことと思はれる。何となれば、——改めていふまでもないやうに——諸の最上代印度聖典は少くも原則的には梨俱吠陀・夜柔吠陀・沙磨吠陀の各の延長として所屬の各祈禱書が出来、そしてその各祈禱書の再び延長として同じく所屬の各奥義書が制定せられ、かくしてかやうな各一の吠陀と祈禱書とを一まとめにしたものは再び廣義の吠陀とよばれて、さうした意味からその廣義の吠陀の末端につけ加へられた諸の奥義書はしばしばまた吠檀多 (vedānta) とはいはれることがあつて、要するに各一の狹義の吠陀と祈禱書なり、或はその祈禱書と奥義書なりはただ同一聖典の部分にすぎないといふ觀もあつたからである。けれどもそれにした所で已に

諸の祈禱書に於て各吠陀を概ねハッキリと浮彫りしてはをらず、同じく諸の奥義書の中に先驅祈禱書を必ずしも大きくクローズアップしてはゐないとする、原始佛典のみが而もその關係の、異教派のものとして同一教派所屬たる右のやうな諸聖典の場合とは一層疎い奥義書の顯著な影像を獨り求められることは寧ろ求めるものの無理といふ外もなからうではないか。

## 六

次で同じ問題に關してはまた奥義書と原始佛典との地理的の隔りといふことも考へて見ねばならないであらう。而してその奥義書と原始佛典との地理的の隔りといふ事實に關しては、已に上で紹介した「奥義書の教説と佛教の發端」の作者のオルデンベルク氏も該著の中に於て早く論及してゐる所で、氏は婆羅門思想の本來の故郷は恒河、鹽牟那兩河の合流點の西方、つまり嚴格にいへば西北印度がその中心で、ある祈禱書には古代婆羅門がこれらの地域を超えて餘り深くは東印度地方へわたつたことはないといふ記憶をのべてゐる事實なども紹介してゐる (S. 233)。而してそれに對する原始佛典に現はれた佛僧の遊行に至つては、殆ど東印度にかぎられてゐたとはまたオルデンベルク氏自らが同じく該著の中に於て指摘してゐる所であるが (ibid.)、思ふにかやうなオルデンベルク氏の語の中の奥義書思想の母胎地域に關するものの如きは或はもつと東方方面へ推し擴げて見る必要もあるかも知れない。然しながらともかくも奥義書の中心的流行地域と原始佛教濫觴の地との間には相當の隔りがあつたことは矢張りオルデンベルク氏の所見通りのやうで、已に然らばかやうな地理的の隔りが當然原始佛典のハッキリした影像を浮立たせることを妨げたことは凡そ

想像にたえることといはねばなるまい。

## 八

今一、同じ問題に關しては奥義書と原始佛典との年代的相違といふことについても考へねばなるまい。而もこの奥義書及び原始佛典の年代關係といふことに關しては實は東西の諸學者は非常に接近してゐたかのやうに説くのが概ね事實で、手近な所で例を出せば、高楠・木村兩教授の「印度哲學宗教史」並に木村教授の「印度哲學佛教思想史」などは奥義書 800—500 B. C.; 佛教 530 B. C.——と見られてゐる。また宇井教授の「印度哲學史」には奥義書及び佛敎の古い所を合して 800—350 B. C. と推し測られてゐる。かくして佛敎の開祖の佛陀の如きも諸の奥義書が尙相當の情勢的勢力をもつてかなりに作られてゐた當時に出世せられたやうに想像するのが多くの學者の見解である。けれども注意すべきことにはかやうな諸の推測は結局奥義書全體の延長にわたつてのことである。その中心的代表的な、かくてよく他にその影響を與へることが出来るやうな奥義書はといへば大體かやうな全延長の中期以前におくのが大方學者の同じく見解のやうで、つまりかやうな諸の奥義書と原始佛典との間には、場合によつては、數世紀の年代の相違をさへもさしはさんで考ふべきかも知れないであらう。所が恰もかうした事實に相應じてまづ考へさせられるのは前にも已に紹介した、奥義書に於ける中性非人格の梵が奥義書自らの中に於て已に男性人格的の梵に漸次轉化し、そしてその男性人格的の梵が原始佛典に於ては専ら見出されるといふ事實で、かやうな思想の推移が當然相當の時代の推移を豫想せしめないではやまないのは論もあるまい。次で更に考へさせられるのは恐らくはまた奥義書思想等の



信奉者であつたと想像しなくてはならないであらう所の諸の婆羅門が、その代表的勢力區域は已に右に論じた如くであつたにもせよ、原始佛典の中には殆ど引き切りなく現はれて來て、原始佛教當時には恐らくは已に五天に徧く行きわたつてゐたではなからうかと想像させてゐるが、而もさうした婆羅門がその原始佛典に寄與した奥義書一般の影響は實に上にのべて來た程度にしかすぎなかつたといふ事實で、ここにもまた相當時代の經過といふことをさしはさんで考へねば解し切れない謎が擡頭して來るのを否定することは出來ないであらう。最後に同じく考へさせられるのはまた奥義書と原始佛典との用語の相違といふ事實である、蓋し兩者の中で、奥義書の方は梨俱吠陀及び他の諸の吠陀↓祈禱書↓奥義書と次第に進んで來て、その間に漸次古典的な言語としての體裁と意義をととのへた梵語で綴られてゐることはここで改めて論じるまでもない。同じやうにそれに對する原始佛典の方が一種の俗語ブラクワットたる巴利語パリーでもつて結集せられてゐることもまた敢へて囑説を加へる要もない。而もここに至つて果して西洋宗教史上羅旬語が現代歐洲諸國語に變へられたときほどの事態と意義とを想像すべきか否かは全然不明なのを憾む外もないけれども、尙もつてかやうな聖典用語の變り或は改革された事實についてはまた相當の年代の推移を挿入して考へるのが少くも理解に便利なのは強ちにオルデンベルク氏獨りの臆見のみにもかぎらないであらう(Ordenberg)。要するに論じ來れば、少くも黄金時代の奥義書と原始佛典との間にはかくて數世紀の時代の隔りをさへ或はおいて考ふべきものとするならば、さうした奥義書の影像が原始佛典に於て甚だ色褪せた形に於て見出されるにすぎないにしても、それはまたやむを得ない推移のみだらうではないか。

九

約めていふと、今は暫く右のやうな三の理由を假に想定して、文献史的思想史的に直接相接してゐた筈の奥義書の影像が原始佛典に於て案外稀薄なことを説明して見ようとしたものである。無論右に準ずるやうな理由としてはまだ他にも色々あるかも知れない。それにしても以上説き來ると、とにかくに問題の事實は少くも一應はこれを理解し得るのではあるまいか。そして右の三の理由を綜合して考へる場合の如きは假令原始佛典に於ける奥義書の影像が稀薄であつても少くも驚くには當らないではないか。今は暫くかやうな意味の一途の見方として敢へてここに記しておきたい所である。

(1) 但し雜部以外の諸の阿含に於ては、色、無色兩界のより以上の諸天を盛に説くのが普通の事實で、就中 *M. 120 Saṅkharu-patti-s.* 中四三意行經(大正 26, 108) = *A. 4, 123-4* の如きに於てはたゞ色界天だけでも二十有餘の別を説くものである。  
cf. *Kīrī. I : Ibid, s. 191* ; 拙著「小乗佛教」p. 195.

(2) 「じ事實については尙佛陀の有名な遺誠として傳へられてゐる」諸比丘よ、應に各自の語によりて佛語を習ふべきことを聽す」(*Anujānāmi bhikkhavo sakāya niruttīyo buddhavaṇṇanāṇi pariyaputtuntū*) — *C.V. v, 33, 1*; 「聽<sub>レ</sub>隨<sub>レ</sub>國音、讀誦<sub>レ</sub>但<sub>レ</sub>不得<sub>レ</sub>違<sub>レ</sub>失佛意」(五分律二六一—大正 22, p. 174 b); 「聽<sub>レ</sub>隨<sub>レ</sub>國俗言音所解誦<sub>レ</sub>習佛經<sub>上</sub>」(四分律五二—大正 22, p. 955 a)) といふ語についても考へて見る必要はある。