

アルフレート・ウェーバー 著
『文化社会学としての文化史』
翻訳研究 —その4⁽¹⁾—

柴野博子

D. 支那とインド

I 支那とインドの一般的特質

インドと支那の世界解釈は西洋とは異なっている。我々は彼等の世界把握ないし世界解釈の諸成果が我々西洋人にとって非常にかげ離れたものであり、従ってほとんど理解しえない位別様に形成されているということを知らなければならない。しかし東洋の世界解釈の本質をおぼろげにでも理解するならば、我々はその叙述の到る所で無量の啓示的性格に感動し、そこに内在的超越性が現われていることに心を打たれるのである。この内在的超越性こそ、彼等の深みから生じたすべての書物や建造物に、他の人類にも通用する普遍性を与えているものである。

インドと支那の二つの文化は第一次文化であり、従って上述のような理由から民衆も含めたこの組織体全体の生存が呪術的性格を持っている。この呪術的性格は両民族の固有の性質によって——この民族的特性こそインド並に支那文化の本質を決定しているのだが——いつまでもこの二つの文化を支配することになる。もっともインド並に支那文化はエジプトとバビロニアに比べれば非呪術的とは言えないまでも、はるかに自由な特質を示している。それはこれらの文化を組織と精神の両面にわたって形成し、それによってこれらの文化の民族的財を高揚させたあの上層階級が、エジプトやバビロニアの支配者とは別のあり方をしていたためであろう。

周知のように、インドの組織体は全体として数千年の間カースト制度によっ

て構成されてきた（インドにも後には回教，パルシー教，キリスト教等が入ってくるが，それらはこの組織体の本質に触れそれを変革するほどの力にはならなかった）。そしてカースト制度が完成し発展したということは，インドの運命にとって，いわゆる政治史全体よりもはるかに重要な意味を持っている。言い換えればインドは今日なお社会的な階層に従っていくつかの全く呪術的な存在——それはトーテム氏族の変形したものにはほかならない——に分れているのである。そこでは未開人の普通のトーテム氏族とは正反対に，族外婚ではなくて同族婚が行われる。またこの変形されたトーテム氏族は，未開人のトーテム氏族から直接生れたあの再生の信仰にどっぷりつかっている。そしてあたかも非常に高圧の電流で充電されたように，原始的なタブーに充ちている。二，三の例をあげると，バラモンはある特定のカーストからしか水を受け取ってはならない，バラモンはある特定のカーストとしか食事をしてはならない，あるカーストに所属する人々は一定の距離までしかバラモンに近づいてはならない，等となっている。これらのタブーは，インドの生活体の隅々にまで浸透していて，まるで原始的な呪術の亡霊のような外観を呈している。しかしこれらのタブーがインドの社会体を形成しているのであり，あるいは少なくともごく最近までそれを形成していたのである。

支那の社会体は予め自然によって定められた宇宙説によって貫かれ，それによって形成されている。この宇宙説はインドのものとは全く流儀を異にしており，正反対の結果を生み出しているが，しかしそれが社会の隅々にまで浸透している点はインドの場合と何ら変らない。つまり支那の社会体は<天>と結びついているのである。ところが社会体のあらゆる脆い箇所では常に原始的なデーモンに苦しめられている。そして原始時代のように呪術的性格をもった，大小さまざまな魔物たちに悩まされている。やがて革命と共にアメリカ精神がどっと入り込み，永遠に続いてきた本来の支那を破壊してしまう。その時まで支那は皇帝の最高指揮の下で，合理主義者を自称する高級官吏たち（支那には彼等のほかに正式の聖職者はいなかった）によって支配されていた。その際官吏たちは，神秘に包まれてはいるがやはり全く原始的な呪術の精神から，支那を支配していたのである。ある支那通が述べているように⁽²⁾，支那はほかのどん

な大国ともちがって、生得の呪物崇拜的傾向をもった組織体であった。

ところが呪術に基づいて形成され結合されている組織体の上に、つまりこの極めて原初的なものに貫かれている組織体の上に、支那においてもインドにおいても、両者を普遍的な文化形成体にするようなものが聳え立つ。それは呪術的な組織体の一部分には違いないが、高い丸天井の場合のように、いわば見事な円蓋となって組織体の上に聳え立っている。この円蓋には、支配階級の知性と心情の中で純化されたものが、その下にある民衆の自然のままのものとは奇妙に共存しながら、結集している。高度に発達した宗教性（その一部は極端に洗練されている）、哲学における観念的世界、芸術の昇華された部分、これらはそのような純化を通して生れてきたものである。これらの純化されたものは非常に高度な域に到達している。しかし依然としてあの丸天井の中にとじ込められている。言い換えれば純化されたものはその下にある自然のままのものとの結びつきを失ってはならず、それらのものに戦いをいどんだりそれを否定しようなどとはしていないのである。

全く逆の様相を呈している場合もある。原始仏教⁽³⁾ほど洗練され、およそ呪術とは無縁なものがあるだろうか。この教理には宗教儀式の名残りなどみじんも残っていないのである。即ち原始仏教の教理は、人間を輪廻の永遠の環から解放すべく、そのための〈八つの道〉を示している。それは正しい見解、正しい決意、正しい言葉、正しい行為、正しい生活、正しい努力、正しい思念そして正しい瞑想である。その際信仰とは、生活全体を包み込んではいるが同時にそれを価値のないものにしてしまうような、四つの根本真理を悟ることに他ならない。その第一は人生は苦なりという現実認識である。第二は苦悩が生れるにはそれ相応の原因があるということである。第三は苦悩が消滅すれば心が安静になるということであり、第四は苦悩の消滅にいたる方法である⁽⁴⁾。しかしこのあらゆる宗教の中で最も内面的な宗教は——それは偉大な世界宗教の環の中でひととき光るオパールのようなものであるが——周囲の世界の呪術に対して、けちをつけたり侵害しようなどとは考えてもいなかった。すなわちバラモンの洗練された呪術に対しても、あるいは実際に生活を残酷に束縛している、カースト制度のきわめて原始的な呪術に対しても、そのようなことは考えても

いなかった（カースト制度は厳然としてこれらの高尚な苦行僧をとりまいてはいたが）。同じ頃頂点に達したバラモン哲学は、ほとんど見渡せないほど大きな体系を打ち立て、およそ思惟で考えうるあらゆるものを含んでいた。このバラモン哲学は最後の結論においてやはり呪術を否定している。なぜならバラモン哲学も瞑想を通して自我を消滅させることを目指しているが、それは単なる帰依によってではなく、むしろ智力によって達成されるからである。しかしこの哲学はバラモン階級が次のような態度をとることを決して防げはしなかった。つまりバラモンが一方では〈一なるもの〉との合体に努め又そのことを説きながら、他方では民衆の安寧と幸福のために、古いヴェーダの神ヴァルナとインドラ、もつと原初的なヴィシュヌとシヴァ、あるいは靈験あたらかな神々や偉大な民族神を、社会並に精神の丸天井の低い部分に温存しておくことである。それどころかバラモン階級が必要に応じてこれらの古い神々のために、自ら司祭や聖職者達を任命したり、それを今日まで行うことを黙認しているのである。

支那についても同様なことが言える。先にちょっと触れたように、儒教はその内容についても担い手についても、高度に合理的な性質と呪術的な性質とを兼ね備えている。たゞその観念的内容から見ると、儒教はこれ以上立ち入って考察する必要のないような生活上の宗教であり生活上の知恵であると思われる。道教は言うまでもなく後に支那に入ってくる仏教の力を借りてはじめて宗教として確立されるが、いずれにしても道教は、あの世界解釈に見られるように、すでに自力で最も洗練された思想に到達していた。その神秘に満ち、宇宙を包み込んでいる中心概念を意味とか世界の意味などと翻訳するならば、それはこの最も洗練された思想をうまく言いあてているとは言えまい。この中心概念の意味は後になってはじめて、支那文化の本質から明らかになるであろう。この〈道^{ダオ}〉とは深い、論理を超えた何物かであり、その解釈によれば、非常に奇妙なことであるが、表面的には何も為されていないにもかかわらず、本当は決して何も為されていないわけではない。それは壮大で敬虔で高邁な世界観であり世界解釈なのである。——しかしそれにも拘らず、インドの場合と全く同じように、道教の教えを説く人々は、仏教の僧侶や隠者として生活しているのでない限り、例外なく同時に魔術師でもあった。つまり彼等はあらゆる呪術や占ト

を用いて、支那の全生活を支配している、あの全く原始的な意味に解された自然の威力に対して、これを征服すべく力を貸していたのである。道士たちが仏教と結びついた結果、法の書き込まれた回轉礼拝器（至福をもたらす道具）が、全く別の世界観に基づく儒教の国家的宗教儀式の場で、最近まで臆面もなく鳴り響いていた。

合理的思惟の最高の精神的な生活原理は、徹底したくあれかこれか>ということであるが、上述のような現象は、そのように体系付けられた思惟から見れば、全く混乱の様を呈している。つまりこれらの偉大な東洋文化は二者択一の原理を知らないのである。換言すれば、東洋文化ではくあれもこれも>という二者並存の原理が支配している。従って生活そのものが脅かされるような歴史の激動期を除けば、宗教上並に教義上の理由から異端者の火刑や追放が要求されるようなことは、精神的にも現実的にも起こったためしがない。人々は寛大であるばかりではなく、どんな大きな相違や矛盾でもそれらを結合し相互に調和させながら、極めて雑多ではあるがあるまとまりを持ったものの中で生活している。つまり人々はく第一次文化的>に生活しているのである。その意味は人々が、原始的なものと洗練されたものとを平和裡に結合するような、そうした生活様式に従っているということである。ここでは現存^{ダーザイン}への問に対して我々西洋人の論理や宗教裁判などは通用しない。むしろ現存の上層から下層までを各人の理解力と要求とに応じて様々なニュアンスで捉えることがまかり通っているのである。くあなたがあなたの運命を支配している何か測り知れないものを、このような方法で捉えるには、きっとそれなりの理由があるのでしょう。その測り知れないものは明確な形をとっている場合もあれば、（支那のように）石や木やラクダの威力の中に潜んでいる場合もありましょう。あるいは（インドのように）種族の象徴やその他の象徴の中に宿っている場合もありましょう。しかし私はこれらのものを、私なりの、恐らく誰にも分らないような、全く別の方法で捉え、征服するでしょう。異端などというものは無いのです。私は私なりの方法で現に存在する神秘的な威力と結合したり結合していようとするのですから、あなたにはあなたの流儀に従ってお手伝いしましょう。>

東洋では古い時代に形成された最初の層を土台として、その上に豊かな宗教

生活あるいは多彩な思弁的、芸術的及び文学的生活が築かれているが、このように文化が<深層によって規定されている>ということが、東洋の二つの文化の大きな神秘である。もっともこのような神秘はほかの第一次文化にも原則として見られるが、たゞここではそれがきわめて現実的できわめて普遍的な諸存在の緊張を生み出すに至っている。つまり、この二つの文化は、底層では人格神がはち切れんばかりにひしめいていながら、しかもそれを超えた高度な段階に到達している。そこでは人々が救済される最高の境地（インド）、あるいは人々の生活を支配している最高の道理（支那）、これが（これらの文化の言う意味での原始的な）人格神とは何の係りもなく、いわば非擬人的に捉えられている。言い換えれば、純化され日常性を超えたものが向っているあの丸天井の要石は、何ら人格的な意味を持たないのである。この究極のものは、これらの建造物の上層部に到達しうるごく少数の天才的な人々の、思索と情熱によって捉えられる（これらの建造物は、支那とインドでは、宗教の面でも瞑想の面でも実際に根本的に異なっている）。彼等がインドでは涅槃^{ニルヴァーナ}について述べ、支那では（支那文化の全体的特質からはじめて明らかになる）道^{ダオ}について述べていようと、これらがそのような天才的な人々によって捉えられた点に変わりはない。

II 支那の文化的相貌⁽¹⁾

支那文化とインド文化の一般的特徴を、それぞれ全く対照的な性格を示している、具体的な事例に従って明らかにしよう。すなわち初期に行われた諸民族の形成と融合の過程を純粹に事実⁽²⁾に即して分析すれば、二つの文化の全く異なった容貌が、その両極端の対立が浮き彫りになるであろう。この対立を知ることが、これらの文化を本当に理解するための前提条件であると思われる。

支那の国家建設とそれに続く高度文化圏の形成がどのような騎馬民族によって為されたのかという問題は、割愛することにしよう。それらの騎馬民族は先史時代の遺物によってしか確めようがないのだから。支那の国家建設は既に紀元前 2400 年頃に、北方からきた一団によって行われたのかも知れない。あるいは 1200 年頃北西部からやってきた周族によって、ようやく為し遂げられたの

かも知れない⁽²⁾ (この周族の下で、もはや神話がかった歴史ではなく、正確に確定しうる歴史が始まる)。今日の先史史家たちは後の説を採っているように見える。しかしそのいずれであっても、ここではさして問題ではない。また支配権を握ろうとしていたこれらの侵入民族がモンゴル系であったかトルコ系であったかツングース系であったかとか、侵入民族と苗族との人種的な血縁関係はどうであったかというような問題も、ここでは取るに足らないことである (苗族は、未開民族として既に一定の高みに到達していた、代表的な原住民である)。恐らく征服民と今や被征服民となった人々の間には、あまり大きな人種上の差異はなかったものと思われる。そして支那の肥沃な中央部 (つまり黄河と揚子江に隣接した地域) にある二つの中心地は、原住民の統合に成功すると、互に相争うことになるが、この闘争の中からさまざまな段階を経て支那の統一が達成された。この統一は、最初は北部地域の優位の下に、後には苗族が多数居住している南部地域の優位の下に、進められたらしい。ともあれこの中央部から巨大な支那帝国が成立した。つまりそこから南北の相違はあっても、明確な輪郭をもった一民族を形成しながら、巨大な統一国家が完成したのである。たゞ西部山岳地帯の深い山間には、苗、満、麼些などと呼ばれる古い原住民の残りが、なお生息していた。

支那には周族以来、あるいはひょっとするとそれ以前から、宮廷官僚制度ないし国家官僚制度が発達していたと思われる (これは種族支配及びそこから発展した封建制度と身分上も制度上も密接に関連している)。この官僚制度はここでも恐らく運河の必要性和共に生れたのであろう。ひとたび完全に発達すると、官僚制度はさまざまな儀礼、因襲、宗教儀式、古めかしい書物など、事の当然の成り行きとして——エジプトの場合を想起せよ——周知のようなありとあらゆる装飾品に取り巻かれた。世界中どこでも同じであるが、支配者が弱体化した時代には、この官僚制度が封建的な世襲領土に移行した。その結果帝国は解体するか、あるいは幾つかのほゞ独立した小国に分裂した。このような分裂の中で最も大規模で最も長くしかも最も実り豊かな分裂の時期に——なぜならこの時期には老子、孔子、孟子などの偉大な精神によって、国民の保守主義的な自覚が促されたからであるが——この国の内的基盤が確立し、これがその

後のあらゆる時代の精神的規範となっているのである。

強大な秦の始皇帝はこのような分裂に終止符を打った。彼は、数々の輝かしい記念碑を残し今なお我々に作用し続ける、あの偉大な漢の時代（紀元前202年から紀元後220年）の先駆をなしていた。始皇帝は世襲貴族と共に封建制度を徹廃し、従来の封建所領を総督によって治められる幾つかの郡に変えた。そして強力な専制政治を行い、皇室図書館に収められたものを除いて、すべての儒家の書物を焼き払わせた。始皇帝は農政の面でも画期的な役割を果たしている。それは封建制度と結びつき共有財産を前提とするいわゆる井田法の代わりに、農民の私有財産を導入した点である（井田法とは、私田に囲まれた公田の中央にそれぞれ井戸があったところから、こう呼ばれる）。今や支那は、独立した農民層を中核とする、組織上は合理的な国家となった。その後の王朝によってたえず修復され補強されていったあの万里の長城も、始皇帝によって築かれた。この長城は、山脈が十分な防禦壁の役割を果たさない所で、統一国家をモンゴル等の侵入から守る役割を果たした。

支那には間もなく専門に養成された特権的な官僚が生まれ、それに伴い国家試験も採用されるが、この巨大な農業国はそれ以後たえず農業問題に悩まされることになる。始皇帝、始皇帝につづく漢王朝、晉王朝（265年から420年）の武帝（武帝の主な事業はやはり農業問題であった）、古典的な文化を生んだ偉大な唐王朝（618年から907年。唐の時代に支那の勢力はカスピ海にまで拡大したが、同時にこの時代には次第に富裕になってきた大土地所有者によって、農民達の独立が再び脅かされていた）——これらの王朝はたえず農業問題に真剣に取り組む、王朝の命運もこの問題の処理の如何にかまっていた。しかしこの問題を支那人の心情に合うような形で決定的に解決することは、どの王朝にも数世紀の間不可能であった。やがて宋王朝の下で歴史家としても有名な司馬光によって1090年頃に支那にとって唯一の可能な解決策が講じられた。すなわち1,000畝（56ヘクタール）以上の大土地所有は没収され、皇室の直轄地は悉く賃貸しされた⁽³⁾。こうして巨大な農業国の生活類型がはっきりと確立され、この類型がその後もずっと持続することになる。

司馬光の試みは唯一の可能な解決策であった。なぜなら支那には、太古の母

権制的組織体（しかもこの種のものとしては世界最大の組織体）の本質をあくまで貫徹する以外に、解決策はあり得なかったからである。母権制的組織体は、父権制下にある男性的遊牧主義の薄いけれども強靱な外皮に守られながら、数千年の間貫かれてきた。つまり、男性的遊牧主義は母権制的組織体に外的な形式を与え、且つ軍隊を調達してきたのである。支那は太初の時代には非常に長い間ずっと母権制であった。このことは支那の神話そのものが語っている。それによれば古代は自分の母親だけを知り、父親は知らない時代であった。伝説も母権制的な風習に充ちているが、そこでは女帝ばかりではなく、もしそう呼びたければ、〈女の大員〉のことも語られている。従って農耕を営む北部の広大な黄土地帯、並に南部の肥沃な台地地帯、これらの地域の古い社会形態が勝利を収めていたのである。

この古い社会形態が重要な意味を持っていたということが、支那文化の本質、形式及び内容に決定的な影響を与えた。また古い社会形態が勝利を収めその後もずっと持続しているために、支那文化の特質には今日までいささかの变化も見られないのである。

従って支那文化の本質は、父権制の衣裳をまとった母権制的存在そのものである⁽⁴⁾。このような母胎から生れたので、支那文化は支配者や戦士とは相容れない民主的な雰囲気に入れられ、また貫かれている。支那文化は極端なまでに、女性によって作られた家庭に依存している。男性は家長だと言っていばっていても、女性以外の者が真の家庭を作ることは決してあり得ない。支那文化が前述のような宇宙説によって一つの全体の中にはめ込まれているのも、母権制的心情のなすわざである⁽⁵⁾。

支那が家族制度に基づいているということはこれまで度々指摘されてきたが、この指摘は正しいと言えよう。また外国人はしばしば、支那には様々な儀礼が発達しているにもかかわらず、その本質は貴族制とは全く別物であるという印象を受けるが、この印象も間違っていない。貴族のように孤立した生活、つまり何らかの非家庭的な形態をとった独身生活というものは、道教の隠者や仏教の僧侶を除けば、支那では考えられないことである。人々は——少くとも昔のまゝの古い形で——祖先と密接に結びついているので、祖先に絶えず供物を

しなければならない。それは、祖先が子孫を護り至福をもたらしてくれることを、願うからである。この祖先崇拜は他の神々への信仰よりも優先する。また人々の日常生活を規制している、悪魔を防ぐ様々な行為や態度よりも優先する。祖先崇拜は、例えばやはり母権制的な色彩の強いラール神がローマ人に対して持っていたよりも、はるかに重要な意味を持っている。子孫の居住地は出来るだけ祖先の墓の近くでなければならない。それは祖先が遠く離れた世代にも十分な至福を与えることが出来るためである。そしてせめて家族の墓所だけは祖先の近くでなければならない。祖先のこのような極端にアニミズム的な威力と相俟って、家族至上主義が支那人の生存の仕方を決定しているのである。

そして支那は民主的である。世襲の貴族政治が崩壊した後に、支那ほど徹底的に特権を廃止し、その状態が何千年も続いている国はない。もっとも高級官僚だけは別である。彼等は自分たちの呪術を鍛えるために、またそれ以上に自分たちが生き伸びるために、〈家柄〉を利用する。そして全体として見れば、民主的な農業組織に組み込まれた、土地の賃貸しによって生活していたし、現在も生活している⁽⁶⁾。

この母権制という基本的な立場から、そのほかのあらゆる特徴が生じてくる。とりわけ支那人の生活を包みそれを支配しているあの呪術的な自然観ないし宇宙観が生れてくる。この宇宙観は〈道〉に集約されており、呪術によって捉えられた自然の秩序に従うことを最高の原則としている。支那の倫理はこのような順応の一例を示しているにすぎない。なぜなら倫理は自然についての知恵を社会に適用したものに他ならないからである。従って合理化された自然崇拜とも言ったら、支那の倫理観をほぼ十分に言い表わせるかと思う。

この同じ源泉から、ゆるぎなき生の肯定という態度が生れてくる。この態度は原則としてどんな時代にも支那人の生活に生き続けており、度々襲ってきた恐怖の時代にも消え失せることはなかった。この生を肯定するという態度のために、支那人は非哲学的であると言われてきた。しかしそれは見当違いである。支那人は哲学的な素養がないのではなく、母権制的・女性的流儀に従っているために、知的ではないというだけのことである。例えば子供のある女性は、人生に対して肯定的な態度を取る以外に、生きようがない。女性は母親である以

上、生を肯定しなければならぬ——さもなければどうして子供を育てることが出来ようか。そして男性にとって女性が神秘的なのは、よく言われるように女性が男性よりも生活に密着しているからではなく、自然を予見しうるような関係を保とうとするからである。言いかえれば彼女たちが、自然を〈宥め〉自分たちに好意を持ってもらうために、自然に適合しようとするからである。これらの例と同じように支那は女性の心理から生れたので——それは母権制的な地盤がずっと存続しているためであるが——支那は自然を予知する組織体として刻印付けられた。

支那人は勇敢な戦士である。このことは母権制の下にある未開民族の男性にもあてはまる。彼等は総じて父権制の環境で育った人々よりも残忍である。というのも父権制の下では、男性の礼儀が生活全体を貫いているために、人々はむしろ一種の騎士道に従って行動するからである。支那にも残酷さが目立つ。しかし、このような一面はあっても、母権制と女性の敏感な心理から生れたあの雰囲気が、その呪術的な自然の予知と相俟って、支那人の文化的精神的内容を何千年にもわたって規定してきたことは否定しえない。

支那の詩は一見したところ謎に満ちていて、非常に簡潔で、ほんの僅かな暗示だけを並べ、非常に控え目である。しかし、我々が奇異と思っていた感情をのりこえてしまうと、支那の詩は羨しいほど自然と密接な関係にある。詩人は自然との一体感を懐いている。詩人は自然の鼓動を感じながら生活している。詩人は自分の作品の記号の中に自然を見てとり、また笛や堅琴によって伴奏される自分の詩の調べの中に自然を聞きとっている。しかも詩人は自然の鼓動を膚で感じながら生活しているので、それを表現するのにほんの僅かな言葉しか要らない。このように支那の詩はどれも、膚で感じ取られた自然との一体感を表現しているのである。以上は詩の分野について述べたが、詩は何か中心的なものを伝えているので、支那では小さくない役割を果たしてきた。

同様なことが、さらに広範囲な包括的な事象についても言える。宗教は宇宙論的に解釈された自然である⁽⁷⁾。従って天と地は二大主神である。宇宙は西洋人の考えるように汎神論的な意味で生氣にあふれているのではない。宇宙はむしろ〈道〉という客観的なものに貫かれている。この道は、客観性と法則性を

具えているにもかかわらず、生きたものであり、それが宇宙の秩序をたえず統べている。言いかえれば道は宇宙が生き生きと活動する過程であり、人間も含めた一切のものがそれに従わなければならないのである。

支那では、自然はその本性上二つの側面を持つ、と考えられている。一つは陽と呼ばれる側面で、そこには光、暖かさ、誕生、あふれる活力など、天の力と密接に結びついたものが含まれる。もう一つの側面は陰である。陰は根絶されるべき悪ではなく、むしろ陽の不可欠な補足物である。そしてここには寒さ、死及び重力が含まれる。支那人は天から注がれる熱によって絶えず受精が行われるという、又しても女性らしい想像に浸っている。支那人は、全く呪術的な考え方であるが、この二つの世界霊を一方では生きた統一体と見、他方では無数の活動的な個物に分裂したものと見ている。後の場合には陽は多数の〈神〉に分れる。神とは自然神や霊であって、それらは恵み深いものとして、光、熱及びあらゆる生命を与える力と結合している。一方陰と関係しそれを表現しているのは、〈鬼〉である。鬼とは自然界に存在する忌むべき悪魔や悪霊たちであり、人々はそれらの危険で生命を脅かすような力と戦わなければならない。

あたりまえのことだが極めて意味深長なのは、次の点である。すなわち人間がこの呪術的な宇宙の遊戯からはみ出しているわけではないということである。人間の中には、他の自然と同じように、陽と陰、神と鬼、明るさ暖かさと重さ暗さ寒さが同時に存在している。人間は大宇宙の中の小宇宙である。小宇宙は大宇宙の生き生きとした諸力に従わなければならない。しかしまた大宇宙という観念も、人間の本質とその人生に対する処し方から生れてきたと考えざるを得ない。従ってここでは倫理の起源などという問題は起ってこない。倫理は正しい自然観と区別しえないものなのである。また西洋のような弁神論の問題も起らない。暗く、威嚇的で、悪意に満ちた悪魔的な力を発揮するもの、このようなものが宇宙の普遍的な運行の中に現われてくるのは当然である。なぜならこの悪魔的なものは、自然と相容れない対極の中ではなく、自然と密接な関係にある対極の中に根を下しているからである。

自然科学は対象を分析して〈法則〉を見出すことを目標としているが、このように論理的に展開する認識はここには入り込む余地がない。ここでは一切の

ものが生き生きと互に作用しあっていて、一つの全体であると同時に多様な個物でもある。この場合唯一の可能な方法は、それらの多様なものを通り抜けて、その中心部に肉薄することである。言いかえれば、生き生きとした個物に対立している究極の概念〈空〉に到達することである。もっとも空と言っても、それは活動している一切のものを含み、また一切のものもその中で捉えられるのである。あらゆる衝動——それが現に存在する多様なものを生ぜしめているのだが——を捨て去ることによってのみ、この〈道〉に到達することが出来る。またそこから知恵を汲み取ることも可能になる。以上が支那の——いわば哲学的な——思考法の内容である。従ってそれは一種の瞑想である。しかしこの瞑想は、宇宙の生氣に満ちた神秘の各段階を、それらの神秘を解明しようとはせず、通り抜ける。つまり神秘のそばを手探しながら進み、宇宙の呪術的性格を帯びた無数の個物に対して決して干渉しようとはしないのである。この瞑想からは知的な人生智と人生訓が数多く生れている。しかしこの瞑想自体は、知性的というよりはむしろ呪術的な方法によって、呪術の領域から取り出された知恵である。そしてこの事実からさまざまな結果が生じてくる。

この知恵は、存在全体が実にさまざまな形をした呪術的存在に充ちているという表象を否定するものではなく、むしろこれと同系統の認識として、そのような意味においてのみ対象を整理し解釈するものである。そのために支那では、数千年にわたって実用的な目的で日常の合理主義がかなり発達していながら、専ら呪術と占卜に基いて判断し行動する生活が、いつまでも続いている。山、岩、そのほかの自然物、動物、宇宙のありとあらゆる力、さらに天と地に至るまで、周の一切のものが、どんなに思考が発達しても、あくまで生命を持つと考えられている。つまりそれらは善意あるいは悪意から行動し、神性であれ魔性であれ神秘的な性格を帯びているのである。

支那人が生命を与えてくれるあらゆる実在に対して絶えず供物をしたり、神託によってそれらの意志を探ろうとするのは当然である。彼等はこのような行為によって、自分自身の中に働いている、それらの恵み深い力と結合しようとするのである。また支那人が寒さ、重力、死、無数の悪霊、こうしたものの威力を避けようとするのも当然である。儒教的色彩の強い国家宗教——それはあ

らゆる国家の行為と実生活上の行為を支配しているあの著しい現実主義、これを内に含む抜け目のない倫理的・合理主義的容器であるから——は、祖先をはじめこれらすべてのものに供物をすることを容認している。そればかりではなく、天、地、太陽、月、木星、雲、雨の神やそのほかの神々、これらの運命全体を支配している宇宙の偉大な力に対して、実際に供物をするのも、国家宗教に仕える人々、世俗的な官庁及び官僚の手に委ねられている。こうして世界で恐らく最も美しい、またともあれ最も壮大な神殿と祭壇が、天に大切な供物をするために、北京に作られた。皇帝は冬至の日に高官たちと共に、至福をもたらしてくれる天の神的な力に対して、様々な供物をしなければならなかったのである。また大地やそのほかの自然神を祭るために、別の神殿が建てられた。その際皇帝は、自分自身がその一部であって、それから離れられないような威力に対して、また自分の祖先もその一員であるような威力に対して、供物をする。言いかえれば皇帝自身がさまざまな点で他に抜きん出ていると認め得るような神々に対して、供物をするのである。

皇帝は支那帝国全体と宇宙を結ぶ仲介者である。皇帝だけが帝国を宇宙の道と結合させ、これと調和させることが出来る。この帝国は宇宙を現世に映しているものであり、従ってこれほど重要なものはない。宇宙が飢餓、旱魃、水害、帝国の混乱等の災害によって怒りを示さない限り、皇帝は神と直結した者として、より正確にはあらゆる威力と直結した者として、道を正しく捉えていることになる。しかしひとたび宇宙が怒ると、彼は天子でもなく、神と結合した者でもなく、皇帝でもなくなる。この自然を予測する、超越的で堂々たる民主主義にあっては、彼は生の支配者と見せかけだけの結合をしている者として、いなそもそもそのような結びつきの全くない者として、排斥されなければならない。それ故このような皇帝の排斥は、革命を意味するのではなく、むしろ現実の秩序の回復を意味しているのである。

以上が国家の宗教原理であり倫理原理である。日常の倫理も国家の倫理と同様に、宇宙の中にはめ込まれた社会全体という枠組の中で、自然との調和を一層簡潔に捉えたものである。従って日常の倫理は、内容的には、家族の義務、社会的な義務の履行などの通俗的な規律となって現われているにすぎない。勿

論根底にあるものは、人間の相互信頼の約束事である。これらの規律に知識がどの程度関与するのかという問題については、儒家と道家の間で長い間争われてきた。これらの規律にはさらに、上流階級の場合には厳守しなければならない、無数の形式的な生活規則が付随している。従ってエジプトやバビロニアよりも一層深い意味で、支配者用の道徳が通用しているのである。この道徳の生活規範は、永遠性やそのほかの要求をみたすために、必然的に自らの中から様々な儀式を生み出すことになる。これらの儀式が、社交のための煩わしいとはいえ、一般世間とはかけはなれた上品なしきたりを作り出したのである。それは今なお支那人の流儀として続いている。支那人にとってしきたりというものは神聖な行為と同じ意味を持っており、決して単なる形式として片付けられるものではない。

統治や国家的行事を遂行する過程で、この神聖なしきたりは、自然法のように通用する夥しい数の礼式を生み出した。これがいわゆる〈礼〉である。この礼は歴代の王朝によってますますその数を増し、遂に1737年には51巻もの法典に収められる程になった。礼を破ることは、帝国の滅亡を意味していた。それゆえ中華民国の初代大統領袁世凱は、礼を歴代の皇帝と全く同じように取り扱った。満州の支配者張作霖は礼を復興しようとした。そして日本の帝国主義が一時満州を支配した時も、その傀儡皇帝は、人民の信頼をつなぎとめるために、礼の実践に努めた。

月、日、時間ごとに正確な指示のついた暦を作成することは極めて重要な仕事であり、特定の役所に委ねられていた。なぜなら暦は国家の行事だけではなく、臣下一人一人の行動についても、それが自然のリズムの中に現われるあの道と時間的に一致していることを、保障せねばならなかったからである。従って暦の発行は、特定の役所がおごそかに遂行する仕事であり、皇帝の主要な統治事業の一つであった。暦占いは独自の学者を擁しており、彼等は殊に宮廷でも尊重された。

あらゆる行動の際に地理的にも自然の威力と一致している必要があり、そこから風水という土占いの術が生れる。それによれば一般大衆にとって最も大切な課題は、祖先達を、諸々の悪い力やある種の風と川から免れているような所

に、埋葬することである。そしてそのためには、土占いに精通した、普通は道教の学者か地域の僧侶といった人々が、是非とも必要になる。しかし墓だけではなく、寺院、宮殿、家屋、都市、溝、運河に至るまで、すべてのものが自然の目に見えない威力と一致していなければならない⁽⁸⁾。つまり支那の全体的相貌は自然の威力に従って形成されなければならない。北京にはあの天を祭る神殿をはじめ主要な建造物が数多く存在し、その数は極めてそまつな小屋の数を下らなかったと推定される⁽⁹⁾。しかしこのような考え方が続く限り、橋を一本動かすことも鉄道を一本敷くことも、生を支配している偉大な力への許しがたい冒瀆を意味していた。

そして遂には、このほかにもなお大小さまざまな悪魔、亡霊、悪霊、また恵み深い神などが、一瞬一瞬我々の生を支配しているということになる。たゞそれらの流儀や順位は我々には分らない。従ってそれらに精通している人々、つまり又しても道教の呪術師たちであるが、彼等は悪魔や悪霊たちを祓わなければならない。彼等は必要とあらばエクスタシーを通して、神ないし悪霊を自分の中に取り込むことが出来る。そしていずれにしてもそれらが現に存在することを知っているのである。特に早魃、疫病、バッタの大群などが発生した時には、きまっってこういう人々が必要になる。自然の生き生きとした活動がいつでも実在の形をとって現われており、人々はこうした実在の動きに左右されているのである。

宇宙はいわば一種の伏魔殿である。そして次のような現象も、自然との強い結びつきを考えた場合にのみ、理解することが出来る。すなわち道教の隠者が、瞑想によって自分の活動の中心に迫ろうとして実生活を離れる場合に、彼はなるほど社会と商売に対してはそっぽを向くが、生と自然に対しては顔をそむけない、ということである。インドでは苦行僧がよく壁に向かって瞑想している。彼はこの宇宙が示してくれるものと何らの関係も持とうとはしない。支那では絵画の中のほとんどすべての僧侶が、岩から自然を眺めている。彼は自分もその一部である宇宙を観照しているのである。

仏教が伝来すると、支那には実にさまざまな宗派が生れる。その結果遂に教団組織を規制せざるを得なくなるが、これは宗教上の不寛容ではなくて、国是

のしからしめる行為であった。ともあれこの仏教は、支那人の自然との結合を破壊することなく、これに新たな表現を、特に新たな芸術的表現を与えた。就中、禅宗からは有名な墨絵が成立する。対象や人物をあまりはっきり表わさないのが、墨絵の独特の技法である。西洋人はしばしばこれらの対象や人物を探さなければならない。それらはヴェールに包まれたように模糊としている。そこには——西洋人なら空間と呼ぶであろうが——包括的な〈空〉が描かれているのである。だがここに言う空とは（何も無いのではなく）、この上もなく充実したものであり、現実性のあるものである。空は諸々の形象、岩、山、幽かに描き出された河、これらのものによって暗示されるあの〈道〉そのものである⁽¹⁰⁾。それは立派な絵画の対象であり、存在そのものの実相である⁽¹¹⁾。

ちなみに支那の芸術ほど、動物であれ人間であれあらゆる対象を、その本質を捉えながら、曇りのない姿で表現しているものはない。それは支那の芸術があつた自然との結びつきを再現しているからである。工芸品をはじめ自然崇拜のこれほど特異でこれほど無量な象徴も、また、類をみない。

このほかのものは、すべて割愛することにしよう。上述のところから明らかのように、支那文化は、どんなに思考が発達しても内部から破壊されるようなことはなく、本質的には不変のまま数千年にわたって存続せざるを得なかった。支那文化は、時には奇妙な、しかしいつも輪郭のはっきりした、象徴的な像の中に、人間や自然や宇宙を反映させている、ピカピカした球のようなものであつた。この球は諸々の存在をずつと像の中に反射させてきたばかりではなく、それらの像を通して諸存在に秩序と統一を与えてきたのである。

高慢な西洋文明——それは知性によって諸存在を支配しようとするので、諸存在を統べている威力から直接豊かな生活を引き出すことは出来ない——がこの球の結合を緩めて以来、球はパチンと割れてしまった。そして球が作り出していた諸々の像の代りに、何も映していないものが残り、またそれらの像によって統一を与えられていた諸存在は、無秩序な瓦礫の山と化した。なぜなら西洋の支配者たちは、人間と宇宙との素朴な結びつきや宇宙の法則についてもはや何も知らず、——相互の戦いのためであれ、強力な統治のためであれ——ますます策略と強制による支配を、また機関銃やその他の武器による支配を強め

ているからである。

このような社会情勢は、世界史上の唯一の偉大な文化の終焉を意味している。その唯一の文化とは、男性によって形成され長い間しっかりと保たれてきたのではあるが、その永続的な本質においては、女性的なものと宇宙の威力との呪術上の直接的な結合から形成されてきたものだったのである。

Ⅲ インドの文化的相貌

支那と同様に永続的でありながら、いなそれ以上に永続的でありながら、すべての点で全く対照的なのがインドである。インドについては幾つかの根本的な特徴を挙げるだけにとどめ、その全貌を明らかにすることは省略したい。

インドの歴史は、デカン高原とその高原の峡谷や密林の到る所に今なお生息しているいわゆる原住民によって、その下地が作られた。そしてこれらの原住民の研究は、今日でも多くの民族学者に尽きせぬ興味を与えている。ところが紀元前 1200 年頃のことと思われるが、アーリア人が西の入口カーブル峡谷から侵入してきた時には——彼等はまずヒマラヤ山麓、カシュミール及びパンジャブを征服して支配しはじめ、やがてインドの高度文化を生み出すことになる——すでに文化をもったほかの種族がいくつかが現われていた。アーリア人が侵入してくる直前までこの地にいたのは恐らく、東部へ移動する途中のアウストロ・アジア語族の一群であろう（この語族からは今日なお生存しているムンダ族が生れている）。それよりもずっと以前にはたしかにドラヴィダ族の一団が住んでいた。ドラヴィダ族もアーリア人と同様に西方からやってきたものと思われるが、彼等はすでに移動の前から狩猟のほかに牧畜と農耕を知っていた。彼等はまたウラル山脈からタウルス山脈に至る地域の原住民との間に、血縁的なつながりを持っていた。パンジャブ地方で最近発掘された二つの都市モヘンジョダロとハラッパは今日でも驚くべきものであるが——そこからは都市の廃墟、死体、装飾品、解読不能な文字などが出土している——、それらはすでに滅びてしまった、アーリア人以前の文化に属する。その文化は、ユーフラテス地方にウルやラガシュなどシュメール文化の最初の拠点を作りあげたあの牛の飼育者の一団が、インドにもどっと押し寄せてきて、彼等から生れたものと推

定される。

インドの真に中心的で偉大な民族となるべきドラヴィダ人がこの地に侵入してきた時に、パンジャブ地方とガンジス川の峡谷が、つまり狭い地橋によってつながっているこの若い沖積層地帯がどんな状態であったかはわからない。たゞ確実に言えることは、このドラヴィダ人が社会的並に文化的に類型化される際の拠点となった地域は、デカン高原であったということである。それは山脈によって隔てられ、当時はまだあまり魅力的ではなかったと思われる両河地方の南側で、インドの背骨を形成している高原地帯であった。そこは西海岸を除けば非常に乾燥していて、以前は海岸に至るまでの大部分が、肥沃な峡谷のある巨大な草原地帯であったにちがいない。そして次第に低地になっている東側は、肥沃な帯状地域によってふちどられていた。そしてこの帯状地域はその後一層増大している。一方湿潤なところはどこも密林におおわれていた。

このドラヴィダ人の中から、トーテム信仰をいただき、古い母権制的地域のほかに主として狩猟民的・父権制的地域を占領し、農業と共に牧畜と狩猟を営むような民族が成立した。彼等は、氏族や階層を組織する過程でしばしば都市文明——より正確には城郭都市文明——を生み出しながら、地上で最も大きな、まとまった、そしてトーテム信仰に基づいた父権制的地域を形成した。それは支那の肥沃な地帯へ侵入した民族が、先史時代の最大の母権制的農業地域を形成したのと同じである。ドラヴィダ人が人種的にそう離れていない他の諸民族と戦いながら、沖積土によって緩やかに増大しているパンジャブ地方を次第に占拠した時にも、彼等のトーテム的・氏族制的根本性格はもはや少しも変らなかった。——このトーテム的な胴体の上に、侵入の際の戦闘において他のシュメール及びインドの諸都市を破壊しながら、また征服者として北方のあらゆる支配者を駆逐しながら、馬にまたがった遊牧民族アーリア人が腰を下ろした。このアーリア人自身も氏族制とトーテム信仰に基づいて自然発生的に三つの大きなグループに分れていたが、それらは後のカースト制度の上層を先取りしている。すなわち第一は文学的素養のある武士階級からなるクシャトリアである。二番目は昔のシャーマンから発展したバラモンである。彼等は同時に武術にたけた人々でもあった。三番目は牧畜と商業を営む一般大衆ヴァイシャである。

これらの侵入者たちは、この地を征服すると、人種、肌色、本能、本質の形成、衝動などの点では根本的に異なっているが、社会構造的には順応可能な民衆の上に、自由に且つ誇り高く君臨した。カースト制度は全体として見れば、侵入者と類似の形態を持ち、それを受け入れる素地を有していた土着民への拡大という形でのみ、発展することが出来た。そしてカースト制度の個々の動機がどんなに複雑なものであっても⁽¹⁾、インドの文化的相貌の土台はこのような初期状況から発展することが出来たのである。

何はともあれ、再生の信仰は土着民の間で広まっていたのだ。カースト制度に似た階層分化と呪術的性格をもった組織化についても、事情は同様であった。新しい支配者層が、征服後に、未開人のように呪術的な小さな集団に分裂しているこれらの民衆に対して、彼等と融合しようとはせずに、自分たちの三つの階層を洗練された人間を表わす新たなカーストの体系として受け取ったとしても、これ以上当然のことがあろうか。もっともその際下層民に対しては、もし彼等が将来支配的な身分につきたければ、身分を変える方法も示されていた。それらの下層民はさらに、職業などによって分化しながら、呪術的な氏族から発生した幾つかの下級カーストに分れていた。これらすべては統治のための巧妙な手段として新たに発明されたものではなく、先の初期状況がまっすぐに発展したその結果にほかならない。さもなければ人々が長い間それに従って生活するなどということは、決して起らなかったであろう。

ところでカースト制度は最初からトーテムとタブーによって規制されていたにもかかわらず、かなり長い間比較的弾力性のあるものであった。この点では征服後に生れた支配者の権力機構とは全く対照的である。しかしむしろこれがインドの自然な自己形成であったと言えよう。

アーリア人が1200年頃やってきた時に先ず占領したのは、ヒマラヤ山麓を除けば、パンジャブ地方だけであった。その後彼等は、両河の沖積土地帯の間にある例の入口を通して、ガンジス川の流域をも征服した。この地域はアーリア人によってはじめて排水工事がほどこされ、また運河が開かれた。アーリア人は、クシャトリアから生れ従ってクシャトリアの騎士道に貫かれた、全く小さな侯国に分れて、絶えず戦闘をくりかえしながら、この地にインド文化の

最初の輝かしい華を咲かせた。そこにはヴェーダのような宗教的・哲学的なものもあればその他のものもあるが、それらは本質的には狩猟、飲酒、遊女などと結びついた一種の騎士文学であった。しかしアーリア人は果てしない戦闘によって、彼等の古い氏族団体の一つであるクシャトリアとその指導者を、遂にすっかり疲弊させてしまった。新しい支配者はラージャ(王)と呼ばれるが、その一部はシュードラという賤しい階層から出て権力を強奪した人々であった。彼等は官僚制度を導入したが、それは同じくシュードラから派生した無教養のカーストの行っていたものであった。ともあれこれらの新しい支配者がクシャトリアに取って代った。これらの支配者は、もはや文学的教養もあまりなくむしろ傭兵のような性格を強めた、新しいタイプのクシャトリアによって支えられていた。従って今や支配者たちは、精神的ないし宗教的なことを司る唯一の階級として、バラモンだけを擁していたが、当時のバラモンは戦闘の面でも未だ非常に有能であったと思われる。古いクシャトリアと新しいクシャトリアの戦いは、マハーバーラタ叙事詩の中に反映されている。この叙事詩は最初はクシャトリアによって書かれたが、後にはバラモンに引きつがれた。その18日間に及ぶ戦闘は、古いクシャトリアの没落の物語であると解釈することが許されよう⁽²⁾。

バラモンこそ真の勝利者である。今やバラモンがインドを組織する。そして彼等の再生とカーストについての教義が非常に大きな威信と宣伝力を持っていたので、僅かにマガバル海岸を征服した以外は、全地域が、従って南部も含めたデカン高原が、自分たちの支配者を頂いたまゝ、自発的にバラモンの制度にならって形成されることになった。言い換えれば外見上は決して権力を得ようとはしないような支配者層の制度に従うことになったのである。というのもバラモンは、カーストを維持するために家庭を築いて普通の人生航路を辿った後に、老年になって瞑想に耽りながら実生活を離れた時にはじめて、青年時代につんだ厳格な文学的訓練を土台にして、すばらしい哲学上のあるいは社会形成上の理論を展開させるからである。

広大なインド半島がデカン高原の大部分に至るまで、〈一つ〉の国家の下に統一されたのは、たゞ一度だけである。すなわちそれはアーリア人に導かれた

国家であった。当時のアリア人は折しも侵入してきたペルシア人と戦わねばならなかった。その後は北部でアレクサンダーと戦わねばならなかった。これらの戦闘がインドの国家統一を促したのである。そして下から申し上がってきた天才的な強奪者チャンドラ＝グプタの手によって、ガンジス川の流域にマガダ王国（紀元前316年以降）が成立した。マガダ王国の偉大な指導者アショカ王（紀元前272年から230年）は、この国のさまざまな民衆を統合して、真の統一国家を成立させたのである。――既に紀元前後の頃になると、アフガニスタンとトルキスタンに中心をおく、大月氏のガンダーラ王国が、インドの西北部を分割した。大月氏はスキタイ人との混血であるが、言語的にはインド＝ゲルマン語族であった。ガンダーラ王国の偉大な支配者はカニシカ王（紀元後200年頃）である。カニシカ王は仏教の大改革を行ったが、それについては後述することにしよう。このガンダーラ王国は579年に滅亡した。ところがインドの東北部及び中央部には、すでに3世紀頃から、グプタ王朝が興っていた。グプタ王朝は、マガダ王国を率いるマウルヤ王朝の後継者として、650年頃まで栄えるが、その領土はマウルヤ王朝時代に較べると、北西部においても南部においても後退している。この時代はインドの古典的な大衆文学の傑作によって輝いている。それは同時に他のあらゆる文化領域の全盛期でもあった。特に後期仏教美術を代表する彫像がいくつかが残されているが、有名なサールナートの仏像もこの時代のものである。このグプタ王朝の末期には、デカン高原の北部にチャールキア王国が現われて、グプタ王国と勢力を競うようになる。一方南部にはタミール人による三つのドラヴィダ系の王国があり、最先端のところにはパッラヴァ王国があった。これらの王国はみな徐々にバラモン教や仏教の影響を受けて行き、その一部は今日でも驚くほどの芸術上の記念碑を残している。

上述のような出来事が本来のインドの運命にとって重要なことは確かであるが、しかしより深い意味においては、ペルシア人、アレクサンダー及びスキタイ人の侵入を除けば、それらは取るに足らないことである。従ってその後（1000年頃の）イスラムの侵入までに起った一切の出来事、いなこの侵入を契機として起った一切の出来事も、一層取るに足らないことである。後者は具体的にはトルコ系のアフガン人、タタール人、ムガル帝国の皇帝、そして土着

のマラータ族の支配などであるが、これらは、やがてインドがヨーロッパの干渉を受け、遂にその支配下におかれまるで、インドの各地をあるいは広くあるいは狭く手中に収めていたのである。1931年の英国の国勢調査によれば、二億三千九百万のヒンドゥ教徒と、七千七百六十万の国教徒及び三千五百五十万のパーシー教徒、キリスト教徒、ユダヤ教徒が並存している。この事実は、この豊かな組織体の辿ってきた一連の運命の潰滅的な結果を示すものに外ならない。——しかしこの組織体そのものは、これが真にインド的である限り、イスラムの侵入以前に作られた諸原則に従って形成されており、依然としてその社会学上の最初の形成の結果を留めているのである。

バラモンは現世の支配者ラージャと並んで、この機構の最も重要な支配者であった。バラモンは最初は同じく文学的素養のあるクシャトリアとはりあっていたが、クシャトリアが精神的仕事から遠ざかってからは、ひとり重要な存在となった。そして地上にはこれ以上崇高な階層がほかに存在しないという状況の中で、いわばカーストの仏塔の最上段に就いた。バラモンの下には、未だ十分な自己認識に達していない、ほかのすべての人々の生活があった。すなわちヴァイシャの生活と、シュードラ階級に組み入れられ、濛昧で、未だ人間にはなりきっていないような人々の生活である。バラモンは天国に近く、日常生活には疎遠であった。

バラモンとそのほかの上層階級にとって、支那の基底をなしていた家庭はどんな意味を持っているのか。たしかに家庭は彼等にとっても非常に重要である。しかしそれは男性的並に貴族制的立場から見た場合の話である。言い換えればここでは根本的には、女性がカーストの栄光にとって是非とも必要な相続人を合法的に生んでくれるという観点から、家庭が考えられているのである。従ってそのほかの性的な自由は、当然男性にしか与えられていない。しばしばかなり知的な女性の姿をした遊女が、はじめからインドの生活とそのすべての詩の中に浸透している。エロティックは男性にとって生気に満ちた、洗練されたものになっている。従って妻は単に生殖の機能を持つ者にすぎず、女性は常に次のような危険にさらされていた。すなわち幼女結婚、女の子の間引き、未亡人

の殉死などである（イギリス人の支配も、これらの悪習と戦わねばならなかった）。これらは、男性の側から男性的な形成を通じて生れてきた、残酷な制度である。この制度はいわゆるヒペルガミーによって一層促進された。ヒペルガミーとは特に最初の数世紀の間非常に広く行われた次のような習慣である。それによれば上のカーストの男性が下のカーストの女性を妻として買うと、その子供はあらゆる規定や古い仕来にもかかわらず、同じ身分の者として父親のカーストに入る。ところが上のカーストの女性が下のカーストの男性と結ばれると、自分もその子供も否応なしに男性のカーストに格下げになる。それ故上層のカーストの女性は常に売れ残りの危険にさらされており、このことが上述のような一連の結果を生み出しているのである⁽³⁾。

社会学的に見て最も重要な結果は、白人が優位を占め孤立する傾向があったにもかかわらず、白人の血が特にドラヴィダ人を通して、徐々にしかし確実にインドの中に吸い込まれて行ったということである。その結果、征服と改宗によって分離している回教徒を除けば、ヒンドゥ教が、単に宗教的というだけではなくそれ以上の統一的自覚をもった、大きな民^{フオルグスケルパー}族^{フオルグスケルパー}体を形成するのである。

このようにして次第に同化し、ありとあらゆる道を通して変貌して行った上層階級も、最初のうちは長い間、さまざまな方法で隔離された、安全な高みに立っていた。インドに侵入する以前の時期のバラモンはシャーマンのような魔術師——当時の魔術師は誇りが高く、犠牲を捧げることによって神々を意のままにすることが出来た——であったが、今やカーストとしてのバラモンは、決して苦行僧ではなく、家父であった。家父の生活は独特の流儀でいくつかの段階に分れていたが、それによれば彼等は一定の年令に達すると、家族のしがらみから抜け出して、実生活から遊離した、また男性的且つ貴族制的に孤立した独自の世界に没入する。従ってバラモンと初期のタイプのクシャトリアにあっては、次のようなことが可能であった。すなわちヒマラヤの山頂から降りてきた彼等の精神が、組織を作り文化生活をひとまず享受した後に、なおいわばヒマラヤの山腹を逍遙しつつ——職業柄、日常性を超越している——観察と男性的な解釈を加えながらこの世の存在を上から捉えることが可能だったのである。本性上家庭という枠組の中に閉じ込められていた支那精神はこの世の存

在をいわば^{エンコスミツシュ}宇宙の内から捉えていたが、インド精神はこれを^{メダコスミツシュ}宇宙を超えたところから捉えていると言えよう。騎士ないし騎手はいつでも自分の生命を投げ出し、自分の個体を実際に消滅させる覚悟をしているが、バラモン精神はこの騎士の誇り高い態度からこの世の存在を解釈した。思索と宗教を通じてバラモン精神はこの世の存在を超えようとした、そしてその際精神が閉じ込められている個体の制約を打破るだけではなく、宇宙を、つまり存在そのものを破壊しようとした。なぜならこの精神は見せかけだけの存在から、それを超えたところにある真の生命に肉薄したいという衝動にかられていたからである。言い換えれば、すでにヴェーダの中にくその時（太初において）無もなかりき、有もなかりき⁽⁴⁾>という言葉で暗示されているような世界に、到達したかったのである。それは転変する事物の背後にあって、一切を包括している実在の世界である。この世界を、古いヴェーダの神格にちなんで、ブラフマンと呼ぶことも出来ようし（このブラフマンは内我に由来し、有として昇華する場合にはアートマンとしての意味を有するものなのだが）、あるいは又仏教の涅槃と呼ぶことも出来よう。涅槃とは、<生涯（のくりかえし）は終わり、清らかな修業生活を完成し、義務を果し、もはやこの世とかゝわりはない⁽⁵⁾>世界である。しかしどんな名称で呼ばれようと、それは決して空漠たる世界ではなく、超宇宙的な意味での実在の世界なのである。

この大胆な飛躍によってインド精神は、ギリシア精神と並んではじめて、それまで人間を束縛してきたものを脱却する。すなわち自然と呪術的にかゝわり合っているという最後の恐ろしい桎梏を脱却するのである。インド精神はこのようにして、超越的思弁と呼ばれる一切のものの創始者となる。しかしギリシア精神の場合にも最初のうちは神話的なものが残っていたように、ここでも本質的には具象的なものが完全に残っている。古い呪術的な表象から発達した絵画が今や高められて、思弁と瞑想によって、あるいは観察と大観によって獲得された究極の洞察を説明するのに用いられる。この究極の洞察は、今でもしばしば対話の形式で具象的に表現されている。従って知性が日常的な補助手段として到る所でどんなに役立っていても、知性ではこの洞察の本質に決して到達しえないであろう。このことはひいては外的な実践にも、特にヨーガの実践と

その技術にもあてはまる核心である。形象を介して理解させるために、すべてのものが西洋で一般に用いられる思惟のカラゴリーを超えており、あらゆる重要な事柄に関しては意識的にそれらのカテゴリーをしりぞける。従って西洋流の解釈にとってはすべてが矛盾だらけのように思われて、それらを把握することは極めて困難である⁽⁶⁾。数え切れないほどの個々の哲学体系が相並んで成立するが——その数は363を下らないであろう——その中の六派が正統パラモン教として認められている。これらの哲学体系は、形而上学的な根本の洞察を解釈したり発展させたりして生起して、思弁的な世界解釈のすべての考えられうる道を辿っていると言ってさしつかえない。認識衝動が今や原則として呪術から解放されたために、文法、修辞学、法学、政治学など実にさまざまな反省的学問の門戸が、これに対して開かれることになった。この認識衝動は現代的な意味ではなお非経験的な土台の上に留まっているが、しかし例えば国政術の分析などにおいて、驚くほど冷静で正確な著作を完成させている。インドは言うまでもなく到る所で幻想に満ちた、豊かな熱帯の大気と気候に恵まれている。その結果文学、特にメルヘンの分野でも、汲み尽せないほど豊富な作品が生れている。後には西洋人がペルシアと十字軍を介してこれらの作品を享受した。これらの豊かな諸成果は、本質的には、変転する一なるものがその絶えざる変化を通して、すべてのものに門戸を開いているあの超宇宙的な瞑想と結びついた結果、生れたものにほかならない。

この超宇宙的な態度がある時何らかのきっかけでもっと生活に密着した実践的な方向を取るようになると、そこにある種の倫理的な生活態度が生じざるを得なかった。この倫理的態度は普通の欲望を持った個体、つまりこの狭い哀れな容器を打破し解体しようとする傾向を持っていた。しかもその際<心的>態度という思弁を超えた方法によって、個体を否定しようとしたのである。そこでは支配者的感情が、自己の日常的欲望を、またそこから生じるこの世の苦しみを、実際に否定するような態度に変っている。このような態度は本質的には誇り高いものであって、決してよく言われるように倦み疲れているものではない。それはむしろ現世の生活を、つまり嘆かわしい苦しみ——自分のものであれ他人のものであれ——のみから成り立っているこの現世の生活を超越した崇

高な態度である。確かにそのような苦しみが現にあるということに対しては同情せざるを得ない。しかし民衆のために禁欲的な救済宗教を作ることが、王族すなわちクシャトリア出身の仏陀、つまりこのような変革を成し遂げた最も偉大な人物の意図ではなかった。仏陀は、自分と同じ位の精神的レベルに立っているえり抜きの人々のために、教団を作った。この教団は呪術的な性格を完全に脱しているので、入会に際してカーストによって差別されるようなことはもはやなかったが、それでもやはり上層カーストの者が明らかに優先的に扱われた。こうして人生に対して否定的な符号を掲げた、倫理的な精神上的の貴族主義が誕生する。この貴族主義は他人やみじめな現世を支配することではなく、自分自身を超越することに基いている。この倫理的態度は救済を求めるキリスト教の流儀とある程度類似していると考えられがちであるが、それとは全く別のものである。ここ原始仏教ではありきたりの至福の約束や個人の不滅などは何も述べられていない。そうではなくて、狭い自我を打ち破って実在の世界に没入することが説かれているのである。ここには救世主もいなければ、手をとって導いてくれる助力者もない。ひたすら肉体とその欲望を克服することによって、一切のものの支配者となるのである。

さてインドはこの世俗的な意味でも宗教的な意味でも男性的な貴族主義によって核印を押されたが、この貴族主義は多くの下層階級の上にいるほんの僅かな階層を捉えたにすぎない。もしマキアヴェリ風に表現すれば、僅かな上層階級が多数の下層階級をうまく幽閉していたのである。しかし上層階級は、いわば民族の本質を形成しているそれらの下層階級と徐々に融合して行った。そして上層階級の種族が下層階級の秩序に従うという現象さえ数多く見られるようになった。呪術師ないし占い師として独自の血統をもつバラモンについても、同じことが言えた。こうして支那の場合には母権制的組織体が貫かれたように、インドの場合にもこの民族的本質が貫徹されねばならなかった。だゞここでは下層民が社会的にも霊的・精神的にも用心深くもとのまゝの状態におかれていたので、支那とは別の結果を生み出してはいるが。

バラモン教の実生活を超越した側面も、あるいは貴族主義的な生活理想を実現しているあの仏教も、インドではいつまでも初期のような民衆から遊離した

状態に留まっていた。仏教はすでにアショーカ王の時代に大衆化される。仏教が生活の中に取り入れられてゆく傾向は、大乘仏教、つまりあの万人の救済を説く宗教が完成したことによって、一層促進される。大乘仏教は民衆と結びついた輪廻の信仰を土台にしているが、この信仰はなお無視しえないものである。大乘仏教は600年から800年にかけて完成するが、この時期にはまたバラモン教が、セイロン島を除けば、相変らず原初的な状態にある民族^{フオルクスケルバー}体から、仏教を締め出すことに成功する。つまりバラモン教はこの間に、下層民の信仰の本質的な部分を承認しながら、実は新しい総合宗教ヒンドゥ教を成立させたのである。ヒンドゥ教は、バラモン教の僧侶支配、瞑想しながら行う苦行、諸々の事象が絶えず変化するという人生観及びこの変化についての明解な説明、多様性と統一性、生命の靈的継続——これらのものを天才的な方法で結合している。ヒンドゥ教は特に二人の偉大な民族神クリシュナとシヴァを信奉する。この二神はありとあらゆる姿に変化し、また古代アーリア人のブラフマーと共に、はっきりと三神一体（トリムールティ）を形成している。シヴァ神への絶対的帰依を旨とするこの宗教は、その二面的性格を明確にししながら、また女神ドルガーの姿によってたえざる豊饒を明示しながら、原始時代の呪師のように忘我の状態にまで発展する。ここにも、バラモンの別な形に変えられてはいるが、母権制的な基盤が貫徹されていることが見て取れる。

明らかにインドの熱帯的な地力を吸収しているこのヒンドゥ教が、カースト制度をはじめて完全な形に作り上げた。ヒンドゥ教は、カースト制度がもともと持っている、呪術とトーテムを中心とする氏族的性格の中に、すっかりとけこんで行った。ヒンドゥ教が完成してしまうと、インド哲学の創造的な力も枯渇する。800年頃に後期スコラ哲学者と呼ばれてもおかしくないようなバラモンの哲学者が現われる。その人の名は、シャンカラである。シャンカラ哲学における幻力と輪廻の考え方は、ヨーロッパに最も早く知られていた。しかしシャンカラについてここで興味があるのは、次の点だけである。それはシャンカラが、後期仏教の場合と同じように、救済についての秘儀秘伝による本質的な真理と形成のほかに、大衆の要望に応えた、世俗的な手段による二義的な真理と形式を認めなければならないと考えている点である⁽⁷⁾。

インドの建築と彫刻は、洗練されたものがよく繁茂している野生的なものの中に絶えず吸い込まれて行くというこの事実を、具体的な形で壮大に表現したものに他ならない。この二つの芸術は同時に、社会の根本原則の象徴にもなっている。インドの建造物は古代アーリア人の墳墓から発展した円形の仏舎利塔においてのみ、自由に且つ有効に働くことが出来た。これらの仏舎利塔は今なお岩山や十字路などに残っているが、その大部分はアショーカ時代のものである。彫刻も同じように仏像において有効に働いた。その中で最も重要なのはグプタ朝のサールナートの天才的な仏像であるが、これは回教徒の偶像破壊の猛威を免れている。ヒンドゥ教寺院の塔の構造は、ヴィシュヌ＝クリシュナを祭る寺院のように、急勾配のピラミッド型をしている場合もあれば、シヴァ寺院のようになだらかな構造を示している場合もあろう。しかしいずれにしてもこれらの塔は、たとえ植物の果実とそっくりの形をしていようとも、独特の段状の様式によって、カーストの構造を象徴しているのである。それらの塔は、記念碑として見ると、確かにしばしば圧倒されそうになるが、しかし芸術としては、未だ原始人の精神状態に留まっている。その理由は、それらがしばしば性的象徴を自然主義的にはっきり表わしたものによって覆われているばかりではなく、そこには原始時代と全く同じように、大量の繰り返しが目立つからである。たしかにそれらは巨大で堂々としている場合が多い。しかし〈三神一体〉や〈四つの顔をもった象〉のような最も有名な彫像でさえも、自然の魔力をこの上もなく力強くまた巧みに表現したものに他ならない。たゞこれらの像は何本もの手で踊っている有名なシヴァ神の像に較べれば、おだやかではあるが。

原初的なものがあらゆるものを包摂しながら、その霊的核心にはいささかの影響も受けずに、確固たるものとなって、今日まで生き生きと続いている。言い換えれば現に存在するものに何らかの形を与えているその一般的な型——それはどっちみち神秘的なものであるが——の構造が、今日までずっと続いているのである。たゞこの型が、支那の場合に較べると、根本的には現存をより個別的に捉えていると言えよう。なぜならこの型は宇宙を超宇宙的なものの中に解消してしまふことによって、同時にそれは様々な段階を経て変化する生き生きとした現存を、そのまま本来的なものとして確立しているからである。

従ってインドは表面的には統一体をなしているが、その実は古いと同時に新しい。このようなところへ西洋の政治理念と解体的傾向をもった資本主義——この際西洋の主知主義はさほど恐れるに足らない——がひとたび入りこんでくるとどうなるのかということは、インド自身が解かなければならない歴史の謎である。イギリス人は、この統一体を長い間そのままにしておき、その呪術的本質には手を触れずに統治するというやり方を取った。このイギリス人の支配は、次第に高まってくる解放気運の圧力の下で、政治的にはインドに自治と自立への道を切り開いた。しかし自治と自立ということは、インドにとっては直ちに変革を意味せざるを得ない。この自治に基づいた変革ないし新しい形成が、今日のインドの課題である。

IV インド文化並に支那文化の変容の仕方

なぜこの二つの文化が西洋的な意味における歴史、つまり本質の異なるいくつかの時代が一行に並んでいるような歴史を持ちえないのかということについては、もう何も説明する必要がないであろう。

この二つの文化にあっては、地理的な条件によって、あるいはまた気象上並に人種上の条件によって、文化のあり方が種々様々に変ってくるために、はやくから地域的なヴァリエーションが生れている（もっともこれらのヴァリエーションが両文化の根本類型にまで及ぶことは、驚くほど少ないのであるが）。両文化に内在する豊かなエネルギーは、その呪術主義の解放的で普遍的な性質から生じてくるありとあらゆる文化を、様々な形で美しく表現している。すなわち偉大な建築と彫刻が——宗教的なものも世俗的なものも含めて——同時にあるいは相前後して現われている。また母権制的な支那にはその根本的状况に応じて叙事詩が欠けているが、少くともインドにはあらゆる種類の文学が見られる。支那の実用的な工芸品は、漢王朝以前の時代に、すでに完璧な形になっていた。一方実際の事柄に比較的関心の薄いインドは、まばゆいばかりの寺院、舍利塔、卒塔婆、パゴダと並んで、哲学・象徴的表現・歴史の三者を結合している偉大な叙事詩において、また後には物語、メルヘン、上品な小話などにおいて、その無限の想像力を発揮している。

文化の変容ということには、様式の変化も含まれる。つまり様式は現存の微妙な変化につれて変化する生活感情を表わしているのである。特に支那では一連の王朝の変遷を通して、このような様式の変化を辿ることが出来る。なぜならそこには支那の外的な生^{レベンスアグレギーリング}の凝集と内的な本質、この二つのものの形成がある程度段階的に示されているからである。すなわち周と漢の時代には未だ素朴で大規模な動物の記念物と青銅器が中心になっていたが、唐の時代になるとすばらしいテラコッタと陶磁器が現われる（この時代のほかのもの、殊に文学についてはすべて割愛しよう）。そして宋の時代には洗練された技法に到達するが、明の時代には早くも皮相化の傾向が始まる。明代はその後文字通り皮相的な本質をもった満州時代にとって代られる。この満州時代にはじめて、真の異民族と異民族の王朝が、従来の形式と内容を変えながら、比較的長期にわたって支那の根本的本質に介入するのである。このように見てくると、支那はインドに較べればたしかに幾分規則的に且つ明確に時代区分されていると言えよう。何しろインドでは回教徒の侵入だけが全面的な変革をもたらしたのだから。しかしこの場合にも実はさまざまな局面が、ある種の古くなるなり方に従って——それについてはすぐ後に述べる——一列に並べられているにすぎない。そのほかの点ではそれらは不動の中心から生れた並列的なヴァリエーションなのである。

何か従来とは違ったこと、すなわち真の意味の本質の発展とか本質の変化というようなことが起こるとすれば、それらは外部からの運命的な刺激によって生じたものに他ならない。つまり外部からの刺激が内部の変革の萌と結合して、少くとも一時的には全体的生の凝集にあなどりがたい変化をもたらすのである。あるいはこう言った方がいいかも知れない。すなわちそれらの変化や発展は、実り豊かな休息の時期に外部と接触した結果生れたものであって、本質的な変化というよりは、むしろ内容が一層豊かになったことを意味しているのだと。

原始仏教は呪術と思弁を離れ、倫理的態度を貫く点でバラモン教とは反対の立場にあるが、この原始仏教がヴェーダ的・アーリア的インドに対する重大な本質的発展を意味していることはたしかである。しかし原始仏教はどのようにして生れ、その後どのように変化してやがてその地で滅んで行ったのか。イン

ドには紀元前700年から300年にかけての時期ほど、非常に大きな内的な変革と外部からの干渉とが重なり合った時代はない。すなわち515年にはダリウス一世が、つづいて323年にはアレクサンダー大王が侵入してきた。更に700年前後にはアッシリア人の侵入があった。アッシリア人は西洋における最初の真の征服民族であるが、彼等の果たした役割については後に触れることになる。当時北インドは——そこにこのような侵入が起こったのだが——国内的にはクシャトリアの支配が解体ないし崩壊して、代りに王や後には大王が登場するあの新旧交代の時期にあたっていた。インドは当時イランや西洋とのまぎれもない強力な貿易によって、社会組織的に全く新しいもの、しかもやがて消え失せてしまうもの、を所有していた。それは中世末期の西洋を想わせるような、立派な都市制度である。そこにはギルドがあり、また商業を営むヴァイシャが兵士に代って重要な階層になっていた。何しろ君侯のうきしずみさえ彼等の貸付金にかまっていたほどである。このように独特な方法で現実的なものを目指す時期には、バラモン教——それは哲学的仕事を完成させることに努めていたが——の思弁と呪術によって生活を支配しようとするやり方は、力を失わざるを得なかった。そしてこの時代には生活が解放的になり、一種の原始的な唯物論が浸透していたので、呪術を離れた方法で現存を捉えることが実現しそうであった。インドはどうなったのか。その全体的態度は唯物論的になったのか。インドの本質から見ても、その全体的基盤から見ても、そのようなことは不可能であった。思弁と形而上学はたしかにある特定の人々の間ではその普遍妥当的な地位を失った。そして人生についての瞑想、呪術的・形而上学的なものから倫理主義への転換——こうしたことが代りに登場した。これは同時に二つの形で行われた。その中粗野なものは商人階級によって担われた。ここから今日のジャイナ教、つまり反思弁的で倫理的な生活態度を貫きながら放浪の禁欲生活を送るあのジャイナ教が生れたのである。しかしジャイナ教は決して世界的に重要なものとはならなかった。なぜならそこには日々の生活上の問題に対して徹底した貴族主義的な結論を出して、それによって完全な高みに達し清らかな光りを放つということがなかったからである。このようなことを成就したのは、その少し後に悟りを開いた仏陀である。仏陀の結論は、主にクシャトリアが、

托鉢僧や苦行僧になって、受け入れた。しかしその際クシャトリアは、古いものを完全に破壊してはならないという、真の意味の貴族主義的な感情をいだいていた。従って倫理的な変革をはじめて為し遂げた仏教徒たちは——ジャイナ教も少くとも初期にはそうであったが——バラモン教とそのヨーガ行から取り出された哲学的並に思弁的側面を決してなおざりにしてはいなかったのである。——しかし仏陀の入滅後しばらくして、仏陀への帰依を表明するアショーカ王が出現し⁽¹⁾、彼は自分の領土を大帝国へ発展させたが、それと共に、都市の再統合、都市経済と商人階級の衰退などが始まった。従って、今や強大になった君侯たちの新宮殿がどんなにきらびやかであっても、インド人の生活は、表面的には幾分変り、精神的には再びもとの形に、つまり都市経済の発達した解放的な時代よりも前の形に、逆もどりしていたのである。バラモンは、今や並びなき精神的支配者となって、ヒンドゥ教を完成させることが出来た。一方旧来の仏教は、この再び呪術的なものに逆もどりした全体的組織体にあっては、もはや生きのびる余地がなかった。仏教は何度も宗教会議を開いて、ある時は統一しようとし、ある時は軌道を修正しようとし、またある時は再び確定しようとした⁽²⁾。その霊的・精神的高みの宣伝力によって、仏教は東洋においてともかく比類なき凱進行進を始めた。目出った布教活動もせず、純粹に精神的な生活形式として、仏教は南方及び東南方では、東南アジアを経てジャワとスマトラにまで広まった。また北方では大きな褶曲山脈地帯に広がり、遂には支那の道士に呼ばれて、北東方面へ広がった。この方面では支那だけにとどまらず、日本やモンゴルにまで伝播して人々を教化した。

さてインドはこのようにして仏教を世界中に種のようにばらまいたが、インドそのものには、遠く離れたセイロン島を除けば、仏教を純粹なもとのまゝの形で受け入れる余地はすでになくなっていった。そして仏教がインドから上述のような各地へ広まったとは言え、それはもはや初期のように精神的貴族主義と禁欲に基づいた、限られた人々のための宗教ではなかった。仏教は就中ガンダーラの偉大な支配者カニシカ王によって開催された宗教会議において、大衆の幸福の願望に適合したあの第二の形態、つまり大乘仏教を生み出していた。この大乘仏教は原始仏教の自我の超越とヨーガの実践という崇高な衣裳をまっ

てはいるが、実際には菩薩や観音などありとあらゆる救世主を具えて、万人のための救済宗教になっていた。そして仏教の一つの形態としてラマ教さえ生み出していた。しかし仏教とその変遷がどんな世界的な意味を持っていようと、社会学的に見て重要なのは次の点である。すなわちインドでは仏教は回教に徹底的に滅ぼされて、完全に崩壊してしまっただが、インド自体における仏教のこのような運命は、文化のヴァリエーションの東洋的なあり方に対して、好個の例証を与えているということである。

しかしまた仏教が支那に移入されたということは、東洋の第一次文化が異質な宗教と理念をどのように把握し摂取しうるかを示す実例にもなっている。すなわち東洋の第一次文化は衰退した時代にはなく、むしろ解放的でのびのびとした全盛期に、異質な文化を受け入れ、それによって自己を放棄するどころか、一層深く且つ豊かになっているのである。大乘仏教は支那の最盛期唐の時代にこの地に決定的に定着し、道教と結びついた。既に述べたように、大乘仏教は菩薩像や観音像などによって、東洋全体に新たな彫刻上の表現を与えた。それらはギリシアの彫像とは対照的な、きわめて傑出した作品である。これらの彫像と宋代に安定した全盛期を迎える水墨画とは、それらを取り巻き生み出している、神話や教義の理論がその時々でどんなに違っていても、いずれもたしかに一種の発展であり、革新であり、いわば別の次元で行われた刻印である。しかしそれらは、支那がインドと同様に包み込まれているあの永遠不変なものへの根本的な変革を意味するのではなく、むしろその永遠不変なものを自分の流儀で表現しているのだと解すべきであろう。

インドと支那が、それぞれの流儀はどんなに違っていても、そうしたこの上もなく不変なものによって支配されていた限り、どのような混乱、どのような征服と影響、どのような文化的本質の変化が生じようと、そこには常に突然変異を意味する振子運動があるだけであって、歴史の地平を拡大するような時代の継起は見られなかった。インドと支那は、下から上へといわば垂直な方向に文化の＜ティーフエングリーデリング深層による組織化＞が行われているそのような過程の中にあっただので、そこでは底層が生活の中でおのずから最も強いものとなって貫かれ、またそれに伴って社会が太古のように安定しきって硬化する傾向が一層増大する結果に

なった。このように上層の創造性が底層によって吸い取られてしまうということが、これと平行して起こる、出来るだけ外部に対して自己を閉ざすという現象を共に、この二つの国の宿命になっているのである。

このようにして、インドにおいても支那においても、心身共に活動的な征服者と支配者によって作られた偉大な文化から、自分自身を省察するような諸々の偉大な思惟活動が生じた。そこに見られる自己救済という形をとった穏健な姿勢を読みとったり意義付けたりする場合には、それが進取の気性に富んだ騎士ないし戦士階級によって組織化され形成されたということを忘れてはならない。だが世界史的に見れば、これら東洋の思惟活動は、そのほとんど見渡せないほどの内的な豊かさにもかゝらず、西洋を貫いているあの支配者階級によって作られた本来の歴史の静穏な背景にすぎないのである。

訳者註

I

- (1) 本稿では先に訳出した Alfred Weber: *Kulturgeschichte als Kultursoziologie*, München, 1950, Einleitung pp. 17—28, Kap. 1 pp. 29—40, Kapitel 2 pp. 41—64 (『駒沢大学外国語部研究紀要』第8号, 第9号, 第10号) にひきつづき, Kapitel 2 pp. 64—96 を翻訳する。ここの中心テーマは、支那文化とインド文化を古代から近代まで一貫して第一次高度文化として捉え、西洋の第二次高度文化と対比させながら、これらに代表される東洋文化の特質を解明することである。
- (2) 原註 De Groot.
- (3) 原語は *der ursprüngliche Buddhismus*。ここでは聖典成立以前の仏教の意味で、原始仏教と訳した。cf. 渡辺照宏『お教の話』岩波書店, 1967, 20—50頁。
- (4) 四諦八正道: *Vinaya I* pp. 10—11, *Samyutta-nikāya V* pp. 420—423 (PTS ed.) cf. 渡辺照宏『仏教第二版』岩波書店, 1974, 95—102頁, 『お教の話』104—108頁。

II

- (1) 原註 より厳密な分析は、次の書物のインドと支那の項を参照せよ。„Das Tragische und die Geschichte.“
- (2) 原註 次の書物に幾つかの代表的見解が述べられている。O. Menghin: *Weltgeschichte der Steinzeit*, S. 323, 475. E. Erkes: *China*, Gotha, 1919, S. 30f.
- (3) 原註 Erkes: *China*, S. 68.

- (4) 原註 私の支那文化全体の捉え方は、マックス・ウェーバーとは異なっている (Max Weber: *Konfuzianismus und Taoismus in den Gesammelten Aufsätzen zur Religionssoziologie*, Bd. I, S. 276ff.). しかしこのことはマックス・ウェーバーの多くの見解が極めて意義深いことを否定するものではない。
- (5) 原註 太古の支那において母権の持っていた決定的意味については、次を参照せよ。Marcel Granet: *La civilisation chinoise, in: L'évolution de l'humanité*, Bd. 25, Paris, 1929.
- (6) 原註 これについては、プロイセン年報の中でレオニィ・ウンゲルン=シュテルンベルクがよく説明している。
- (7) 原註 これに関する基本的な文献は次の通りである。後者は前者を縮小したものである。
De Groot: *The Religious System of China*, 6 vols, Leiden, 1892-1910.
De Groot: *Universismus*, Berlin, 1918.
- (8) 原註 De Groot: *Die Religionen der Chinesen*, in: *Die Religionen des Orients und die altgermanische Religion, Die Kultur der Gegenwart*, Teil I, Abt. III, I, Leipzig, 1923, S. 177.
- (9) 原註 Marie Luise Gothein: *Die Stadtanlage von Peking*, im *Wiener Jahrbuch für Kunstgeschichte*, Bd. VII.
- (10) 支那の墨絵に対するヨーロッパ人の典型的な見方だと思われる。cf. マッソン=ウルセル著・渡辺重朗訳『ヨーガ』白水社, 1976, 92頁。
- (11) 原註 これはエーミール・プレトリーウスの思想である。

III

- (1) 原註 この点については、次の書物を参照せよ。Max Weber: *Hinduismus und Buddhismus*, in den *Gesammelten Aufsätzen zur Religionssoziologie* Bd. II, S. 31ff. 私の根本テーゼはマックス・ウェーバーとは異なっているが、個々の事象の確定には多くの点で上の書物を利用した。
- (2) A. ウェーバーはマハーバーラタ叙事詩を史実として考えている。cf. フレッシネ著・渡辺重朗訳『インドの哲学』白水社, 1964, 48頁。なおフレッシネは、呪術と思弁に関する宗教社会学的な捉え方において、A. ウェーバーと多くの類似点を持つことを付記しておきたい。
- (3) 原註 マックス・ウェーバー, 前掲書, 42頁以下。
- (4) *R̥g-Veda* 10.129.1.a (Max Müller ed.) cf. 辻直四郎訳『リグ・ヴェーダ讃歌』岩波書店, 1970, 322頁。なおA. ウェーバーの独訳は, Oldenberg (3, 41923), Deussen (41920), Grassman (1877)を参照したものと思われる。
- (5) *Mahāparinibbāna-suttanta* 5.30. (PTS ed.) cf. 渡辺照宏『涅槃への道』筑摩書房, 1982, 230頁。なお原註では Oldenberg: *Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus*, Göttingen 1923, S. 275 とある。

- (6) 原註 このような解釈の好個の例は、次の書物であろう。Heinrich Zimmer : *Ewiges Indien, Potsdam und Zürich*, 1929. 一方ヘルマン・カイゼルリングの『ある哲学者の旅行記』の中の叙述は、インドの生活全体を知る上に極めて有益である。
- (7) A. ウェーバーは Paul Deussen : *Das System des Vedānta*, Leipzig, 1920 を参照してこの部分を書いたものと思われる。しかし Olivier Lacombe : *L'Absolu selon le védānta*, Paris, 1966, pp. 16—18 をも参照されたい。

IV

- (1) 仏滅年代論とアショーカ王の時代については、渡辺照宏『仏教のあゆみ』大法輪閣, 1957, 17頁, 66—68頁参照。
- (2) アルヴォン著・渡辺照宏訳『仏教』白水社, 1954, 134頁によれば、第一次宗教会議は前4世紀にラージャグリハ郊外で行われ、第二次宗教会議は前4世紀にヴァイシャリーで、第三次宗教会議は前245年頃パータリプトラで行われたとなっている。cf. Jean Przyluski : *Le concile de Rājagṛha*, Paris, 1926—1928, p. 109, 111. Paul Demiéville : *Le concile de Lhasa*, Paris, 1952. Étienne Lamotte : *Histoire du bouddhisme indien, dès origines à l'ère Śaka*, Louvain, 1958, pp. 136—145, 297—300, 616, 648.

訳者補註 III—(5) *Sāmaññaphalasutta* 98. (PTS ed.) cf. ベック著・渡辺照宏・渡辺重朗訳『仏教(下)』岩波書店, 1977, 104頁, 130頁, 139頁。