

人間と哲学の源泉——人間史観の誕生に向けて——

——紀元前3世紀世界の価値観論争——

The Divercification of the Religions & Philosophies
in Human History, in an era of B. C. Third Century.

北 政 巳

Masami KITA

1. はじめに

人類の歴史は果てしなく古い。記録で表わされて未だ3000年も経ってはいない。人類は歴史、つまり「時間の波間」で生き続けてきた。また人類の祖先は混交の歴史を経つつ、多くの種族から民族・氏族を派生させてきた。そして彼等は移動し、空間（距離）を旅した。人間は、縦軸の時間流（歴史）と横軸の空間的距離（環境）の中で生きてきた。その個としての人間は、歴史の主人公であり、生老病死のドラマを演ずる可変の実体として、不可変の環境に働きかける時空間の絶対単位である。その人間を動物とは異ならせ人間たらしめ、その人間の価値基盤を形成したのが宗教・哲学・思想である。

その人間的思考から神話が生まれ、一方における科学と他方における宗教に解離してゆく。それが相互に影響を与え、干渉・対立・融和・融合等を繰り返しながら、時を経てきた。そこで歴史観を考える場合、どのようにして分析を進めるか、また歴史事件を観る視点について、歴史事実間の「類同」と「差異」を分析しながら進める必要がある。(1)

人類の発生と最古の歴史については、定かではない。また例え単発的な歴史事実を挙げ

て主張されても、現在の通常の学説に反する場合は、仮説でしかない。その意味では、資料で扱える範囲の共通の土壌の上で、最も妥当なたちでまとまる論理、つまり仏教哲学の所謂「九識論」の奥底に存する生命の核から発生した八識の構造論理が「歴史経験」として承認されたものである。

そこで問題となるのは如何なるプロセスを経て宗教が創成され哲学が構想されたかである。また宗教・哲学の論理体系の確立、つまりそれを価値観とする人間群の行動原理は、個としての人間観の論証であり社会・宇宙観の確立につながる。さらに何が正義で何が邪であるのか、また何が善で何が悪であるかの判断も芽生えてくる。(2)

一個の人間が宗教・哲学をもち価値判断を携えて、社会組織（人間関係群）の中で個として生活しながら、現在から未来への姿勢を確立した時に、その宗教・哲学の比較・比量の史的分析も可能となる。その意味では最も興味ある対象は紀元前6世紀の世界で、「釈迦は紀元前6世紀の人物と推定されギリシアのソクラテス、支那の孔子などと同時代に活躍した。(3)

この紀元前6世紀頃は人類の大転換期であり、東洋及び西洋の今日の文化の基本方向は、

この時代に決定した。すなわちソクラテスの思想は西洋の哲学および科学の源泉となり、孔子の思想は儒教となって以後の支那文化を決定的に支配するのである。そして釈迦の思想は仏教となってインド及び極東の文化に限りない影響を与えて今日に及んでいるのであり、またジャイナ教もペルシアのゾロアスター教も生まれた。(4)

その他、各宗派の争い、普遍性と土俗性の相克の渦巻きの中から、マズダリ教、マニ教、ミトラ教等も生まれた。これら各宗派・哲学の葛藤は、同時代での価値観選択論争であり、その中で最も普遍性を止揚した「人間哲学」が仏教であり、そこから歴史・空間的推移の中で世界各地に波及していく。(5)

2. 人間哲学の源流—インド—

そこで初期仏教の成立を中心に、紀元前6世紀前の世界を対象に「人間哲学」の源流を種々の価値観の葛藤の過程から述べてみたい。

インドで最も古い文明は紀元前五千年まで遡る。インダス盆地と、その週辺は栄え賑った。この時代については、B・S・グバ博士によると七種類に分類つまりプロト・オーストラロイド(ヴェッグ)型、インダス長頭型、インダスB(プロト・ノルディック)型、インダスC(アルポーディナーリック)型、渦巻状毛髪人(第五)型、短頭モンゴロイド型、長頭モンゴロイド型が現存すること、言語的にも四種類、すなわちインド・ヨーロッパ語族、ドラヴィタ族、オーストロ・アジア型、チベット・ビルマ型とあるように、まさに古代における人種と言語の「坩堝」であったことが分かる。

それ故に「インド文化とは単一源の文化で

はなく、いろいろの源から発生した多くの民族文化が混成してできた文化の綜合体と推測される」のである。(6)

このインダス文明の担い手はインド=ヨーロッパ語族のアーリア人の侵入してくる以前の人々で「ネグリートと呼ばれるインド原住民で、オーストリクと呼ばれる地中海人種で輪廻の考え方をもち」(7)、「自然崇拜で原始唯物論を信奉していた」(8)が、紀元前二千年の終わり頃アーリア人が侵入したが、この間のドラマは後の『マハーバラダ』(偉大なるインド)の史詩に物語られた。

そしてこの「インダス文明」の上に、アーリア人の「ヴェーダ文明」がつけ加えられ、次の「ヒンズー文明」に移行してゆくとみることができよう。インダス文化がエジプトやメソポタミアと同じ頃に並存し、「インドとメソポタミアの間の交易は、二、三の典型的な輸入品によって立証される。例えばアスマル遺丘(テル)の発掘ではインドの印章が発見され、旧く紀元前2500年頃に「インドの出土地で、またエジプト産の石の玉が出土した」ことから、古代世界での広大な文化帯が形成されていた。(9)

3. アーリア人の侵入

次いでアーリア人の侵入が始まる。アーリア人の起源は、インドのガンディの先駆者P・ガンガーダル・ライラク(1856-1920年)の説では、北極圏にいた一群の人々が氷河期の始まりとともに南下し、一部は北欧に入り、石器文化から再出発しヨーロッパ人の原種となり、「アジアへ逃れた人々は放浪の旅ののち、西北インドに安住の地を求め、その間の伝承を語形で表現し『リグ・ベエダ』に綴っ

た」のである。(10)

また「周期的におそってきた乾燥期のために、南ロシアのカスピ海の東側から追い立てられたアーリア白人種がそこから西へ向かった組はヨーロッパ人種になり、南に向かった組はミタニ地方でまた分裂して、一方は拝火教のイラン人、一方は東へ向かいバラモン教のインド＝アーリアになった。彼等の文化は低かったということであり、彼等は古代放牧の民の特徴として、常に戦争を経験したことから、武器が発達し集団戦術に長じていた。インドで一番古い『リグ・ヴェーダ』賛歌に歌われた軍神インドラの征服の歌は、インドのパンジャブ目指して進んでいく、若々しいアーリア族の姿」とされる。(11)

そこでアーリア人を調べるとフレンシネの前掲書に「種族性を持ち、牧畜経済を営み、戦闘的であった。宗教は多神教で火を崇拝していた。また植物を利用した原始的の医学を知っていた。また宇宙進化論によれば、世界は神格的巨人のばらばらになった肢体から作られていたとしても、宇宙について想像されていた構造と経験的な粗雑な解剖学との対応を認めている。すなわち風は息で光りは眼差しであると云う宇宙の能力と大ざっぱな生理学との対応である」とある。

彼等の信仰は所謂ヴェーダ信仰にあったが、定住開始後から後期ヴェーダ時代に入り、『サーマ・ヴェーダ』(歌詠)、『ヤジュル・ヴェーダ』(祭詞)、『アタルヴァ・ヴェーダ』(呪文)と作られたが、これら一連の作品はアーリア人と非アーリア人との衝突・干渉・妥協の歴史過程の産物であり、牧畜を生業としたアーリア人が農耕生活に入り、祭式も土着信仰と結びつき呪術的民間信仰を生ん

だ。(12)

そして1000年を経た紀元前6、7世紀になると「領邦国家時代における古代インドの社会構成は、ギリシア・ローマ風の『氏族的な』社会構成に類似している。この類似は決して偶然ではない。インド・イラン人とギリシア・ラテン人とは、インド・ヨーロッパ語族に属し、原始アーリア人を共通の祖先とした二つの支流」にほかならない。(13)

さらに「紀元前六世紀から二世紀までに、北インドの多くの種族や民族体の中では、すでに階級社会ができあがっており、この地方には沢山の奴隷制小国家が群がって存在していた。この奴隷制社会における古代インドでは、群小国家のあいだで絶えず戦争が行われ、新旧諸国家の興亡盛衰が激しかった」とある。(14) その歴史過程はアーリア民族による非アーリア民族制圧の歴史であり、種族制の秩序が階級秩序に内的再編成されて社会が組織化された結果であった。次いでインド・ヨーロッパ語族の移住が持ち込んだ哲学について考察したい。

4. 古代インドとウパニシャッド哲学

古代インドのインド人は、アーリア・ドラヴィダ系の人々で「ドラヴィダの祖先は西アジアからパキスタンを通過してインドに入った」人々で、紀元前9世紀頃、彼等とアーリア人との混血種が主要勢力であった。(15)

紀元前9世紀から同7世紀の頃、後期ヴェーダ時代はブラーフマナ(祭儀書)時代と言われ、ヴェーダを体系的に整理拡大したバラモン儀式を社会ルールに応用しようとした時代である。このブラーフマナ文献の終わり頃は「ヴェーダ・アント」(ヴェーダの終末)

と呼ばれ、別名ウパニシャッド（奥義書）、つまり「ある人のそばに座る。教師のそばに座らせられた弟子に伝えられる秘奥の教義」の意味である。その骨子の哲理は、アートマン（我・深遠にして名づけがたい人間の魂）とブラフマン（梵・深遠にして名づけがたい宇宙の魂）とが同一であるという前提にある。ちょうど遊牧の民、アーリア人が定住して、その場で自己と宇宙を相互に関連づけて感じて、従来の宇宙神格神と自己を適応させた形である。

そのような定住・定着により進んだのは、形式的な祭祀の奥底に宇宙の根源である全一者を自覚し、これと自己のうちにある人間の本性である全一者との合一を確信し、祭祀を離れて此の根本を認識し、体験しようとする。「知る」ということは、この絶対者を内的直感によって体験することであり、それは同時に、その吉祥ある最高者に『成る』ことであると展開した。ここに「梵我一如」のウパニシャッド哲学が成立した。なお「紀元前八世紀頃の深奥な哲学的な思惟の産物であるこの存在論の影響は、近世ドイツ哲学にも及ぶ」が、その後には輪廻・カルマ（業）の考え方が教説に付加された。(16)

元来、ウパニシャッド哲学にはアーリア人の伝統として厭世主義的なものを含んでいなかった。それ故に輪廻の考え方が入り現世を厭離する考え方が生じたのは、明らかにアーリア人の種族的特質が一部変質・減退して、同時に土着のオーストリク・ドラヴィダ族の輪廻等の宗教思想が現れ始めていたことを示すものであった。この時代のヴェーダ、ウパニシャッド哲学の影響圏は相当に広く、今日の地域分布でも伊朗からインドに広く

存在・分布した。(17)

その理由には「『リグ・ヴェーダ』第六編の舞台を伊朗と主張する人もいる」からも察せられる。また「最古の文献『リグ・ヴェーダ』の言語はペルシアに興ったゾロアスター教の聖典『アヴェスタ』の言語、およびアケメネス朝（前700-330年頃）の偉業を伝える楔形文字の碑文の言語（古代ペルシア語）と極めて近く、しかもヴェーダとアヴェスタ両文献に表れる神々の名および祭祀に関する術語に極めて著しい共通点を示し、かつて言語・宗教・文化を共通にして、自らアーリア人（ヴェーダ語 *arya*、アヴスタ語で *airya*、古代ペルシア語で *ariya*）と称した民族を仮定できる」と述べる。(18)

また『リグ・ヴェーダ』にサプタ・シンドウス（七河）という地名があり、現在のパンジャーブ（五河）よりも広いインダス河とその支流に潤されたヒンドゥスターン北・西北部を指すが、古代ペルシアのゾロアスター教の聖典『アヴェスタ』の「ヴェンディーダード」の第一章に、最高神アフラマズダによって創造され、イラン人支配下におかれた一六州が列挙されているが、その一五番目に「異常な暑さの地」のハプタ・ヒンドゥ（七河）があり、明らかにサプタ・シンドウスと一致する。(19)

つまり釈迦以前の紀元前7・8世紀のインドと伊朗は、宗教土壌として極めて類似・相似していた点に注目される。

それ故にウパニシャッド哲学も、単にインドに限らずインドを中心に、伊朗についても若干の差異を含みながらも同類項で包摂した段階であった。このウパニシャッド哲学は、アーリア民族の家父長制家族を単位とする村

落共同体維持を優先しながらも、非アーリア民族の血縁紐帯による氏族共同体＝種族社会を包摂するかたちで形成されたが、「しかし種族社会こそ仏教発生の真の母胎であり、非アーリア的ないし反バラモンの種族宗教こそ仏教の萌芽・基礎となっていることを確認しなければならない」、「ヴァッジとマツラの両種族の居住地は、ジャイナ教・仏教という二つの—バラモン教側からいうところの—異端派宗教の中心地であった」ことから、ウパニシャッド時代の後期にインドにおける反バラモンの二大宗教、仏教とジャイナ教が成立する。(20)

また仏教とジャイナ教の長所について「宗教教義が本質的な長所をもっていた。大王や商人の恩寵によっていた。開祖の人格がすぐれていた。大衆に対して関心があった」ことを挙げ、「仏教はジャイナ教より、より一層大衆に触れ、大衆の感情と思考が要求していることに答えるものであった」とする。(21)

5. ジャイナ教と仏教

仏教は後述するとして、ジャイナ教について述べると、開祖ニガンダ・ナーダブダは「六師外道の一人」である。彼は、高貴な民族として誉れ高かったリッチャヴィー族出身のクシャトリアで、志をもって出家し「極端な苦行にはならなかった」のである。(22) この姿は、のちのアレクサンダー東征の際に登場するインド人「カラノス」僧の「その人物は火葬用の大きな薪の山を積みあげさせると、定めた日に、頭の上に花の冠をつけてインドの聖歌を歌いながら……中略……アレクサンダーへうやうやしく暇乞いをして、……中略……象たちが叫ぶあいだに、身動き一つせず

群衆が怖れおののいて見守る前で、やがて姿を消した」史実にも結びついた。(23)

この件について「自ら死を選ぶところなどは極端な苦行を押し進めるジャイナ教以外考えられません。……ジャイナ教は極端なまでに特殊なインドの宗教であったので、ギリシア人でこれに帰依する者は殆どなかったと見てよからう。これに対して、しばしばジャイナ教と対比される仏法への帰依者はかなり多数にのぼった」とあるように、高貴な貴族・極端な苦行・特殊なインド宗教の故に非アーリア人から出た宗教思想であり、アーリア人を包摂せずに自己内に苦行の中に生きることの意義を見いだす宗教であった。(24)

それ故に、そのような宗教では、原種アーリア人のギリシア人には難信難解は当然であった。他方、仏教思想は如何に形成されてきたかに関心がある。「やはりインド哲学は、ウパニシャッドと仏教という二つの主流において解釈されなければならない。二つの流れの混合ないし、結合は存在しなかった。リアルなものをバラモン系統では『あること』、仏教では『なること』としてとらえ、前者は事実の普遍的・実在的・静的な見解を、後者は特殊的・継続的・動的な見解を支持し、前者には空間が後者には時間がその原型である。バラモン系統は、その態度が相対的に、より断定・肯定的であるのに対して、仏教は消極・否定的である。前者はより教条・思弁的であり、仏教は経験・批判的である。

仏教は普遍について宇宙論的思弁やその構造を示す説明に、ほとんど関心がない。バラモン系統は本来の伝統に縛られていて、ヴェーダの権威をすべて受け入れた。仏教は、そのひらめき（インスピレーション）が経験自

身の批判主義に、その起源を有する。発展のテンポは、ウパニシャッドの伝統においてよりも、仏教においてのほうが、より速く、より深かった」であった。(25)

ここでの仏教は、仏教思想の源流と理解したい。二つの比較については、三枝教授は「初期仏教では、所謂『無我』が説かれて、所謂『アートマン』の否定が主張されたかの如く考えられるけれども、それは決して古ウパニシャッド哲学の『アートマン』説のアンティテーゼなのでなく、古ウパニシャッド説に直接対抗するものではない」とされる。(26)

また両者の表現・語句の上での類似・共通・一致は貴重として益するところが極めて大きいと云われながらも、三枝教授は「以上の連載によって『思想』として観た場合には、古ウパニシャッド哲学と初期仏教とがかなり遠い距離にある」ことを論じる。(27)

6. 時間と空間

この歴史基準として、時空間に対応しながらそれを超絶した人間の変化—受動による「認識」と能動の「行為」—過程に注目したい。この前提には人間とは「生きる・生き続ける存在」がある。この基準の根底には、思想や精神の伝播を考える場合の比較考証だけでなく、現象世界の底を形成し精神界に大きな影響を与えた存在と作用は無視できない。つまり単に歴史の中で人間が生き環境に存在を刻んできたのみならず、内なる世界の中にも、ちょうど現在医学の遺伝子情報のように、刻まれてきた体験・経験に目を向けるべきであろう。それは個人が自身の過去の出来事（体験）を客観化して想起し立体的に多彩に位置づけて判断することにある。(28)

それ故に従来の歴史観では、消極的にしか評価されなかった時代性をも容認することが必要となる。と同時に、時間的経過と同様に空間的距離の移動を重視しなければならない。この視点は、近年、流行の比較言語・比較文化・比較宗教等の課題の中でクローズ・アップされつつある。特に従来の歴史研究では、年代記追求の時間的距離に限定され、空間的距離が捨象されてきた。つまり時空間のダイナミックスを把握できる歴史観の確立が求められる事になる。それには歴史の因果律を地球的規模で説明できる事が求められる。

インド西北部で誕生した仏教は、時間的経過の中で2600年を経過した。空間的にも、世界各地へ伝播し変形して受容されてきた。もし仏教の影響度を濃・淡で表せば、濃部分はインド・中国からタイ・スリランカ・日本であり、淡部分はイラン・ギリシア・ヨーロッパとなる。

仏教の歴史観では、常に現状分析を問題意識に入れた上で、過去の歴史事実を目を向ける。仏法哲学では「人間の『内面的差異』は、人間・民族の時空間の旅（民族の移動・征服・混交の歴史）と客体的条件（自然・経済・文化風土の中から醸成され）の縦・横の『流れ』の中で一層特徴づけられてきた。この問題を結論的に言うならば東と西、東洋と西洋との区分及び、その対立というのは、現在と未来に立ってみれば、いずれは到達しなければならない『一つの世界』を目指してきた人類の文化史上における謂わば『座標系』の主要な極点と、その移行と認識すべきであり、『生命』という普遍的な観点に立てば、むしろ共通の基盤の上に立った相違にすぎなくなる」のである。(29)

そこで「生命の核」に時空間と客体を刻み続けてきた人間の『生命』を、如何なる方で歴史的な分析を試みるかである。アリストテレスは『ニコマス倫理学』では「優れた人は、どんなものでもその真相を見てとることに、他の誰よりも秀でていて、即ち彼は、それらのものの謂わば基準であり尺度である」と述べているが、この言葉が人間の史観・分析・洞察力の中に真相と価値尺度が存することを象徴する。

7. 新しい歴史観の模索

従来の史学研究については、「現在、世界史と呼ばれているものは、19世紀以後、産業革命を達成して絶対優位の立場にたち、世界を制覇した西ヨーロッパ社会の近代文化を価値評価においたものであった。資本制生産機構を自らの内から生み出すことの出来なかったヨーロッパ以外のアジアの旧秩序の世界は、おしなべて独自の発展段階をもたない停滞がなくヨーロッパ史学会を支配した名残である」のようなヨーロッパ価値観優先の偏重的な風潮にあった。(29)

この典型はドイツの歴史家ランケ(1795-1886年)の思想で『世界史の理念』の中で「今回でも原始世界の状態がそのまま保存されていると推定される諸民族に対しては、ほんの少し注意を向けるだけで良い。インドと中国は老齢を誇り、連綿とした年代記を保有している。けれども、そこからは傑出した年代学者さえも生まれていない」と述べ、世界史をヨーロッパ世界優越に限定した。(30)

しかし史実を見ても「ヨーロッパ文明はアリア人の作った文明のうち紀元前14-13世紀には世界文明の中心であったヒッタイト文

明があり、前6-4世紀にはペルシア文明が世界の中心となり、紀元後4-5世紀にグプタ文明(インド文明)が世界で最も重要な地位を占めていたとして、「ユーラシア文化」に注目する歴史家も増えてきた。(31)

先述の佐藤圭四郎氏も「世界史は、アジア史も含めて再評価され段階にある」とあり、アジア史そのものの研究の体系化が求められる。最近、我が国では角山栄『アジア・ルネッサンス』、川勝平太編『アジアのドラマ』をはじめ、浜下武志や杉原四郎等の研究書が出版され、本格的なアジアから見た世界史論の論理構築が進んでいる。(32)

求められる歴史観は、個人の個性化と人類の普遍化を包摂し、かつダイナミックな歴史的展開過程を論証できなくてはならない。つまり「私達は枝葉末節にとらわれることから解放されて、時間的には世界史的観点、空間的には全人類史的観点から人間の思惟や営みを見渡していかねばなりません。換言すれば人類・民族の差別相を仏法的に云えば『空』ならしめる境地、すなわち『生命』と云う普遍的な基盤の上に、全世界の人間が立たねばならない」と提起される。(33)

この生命論に立脚した「人間学」は、「今日、求められている人間学は単に『人間』を客観化したものではない筈です。その根底には、あくまでも主観性への欲求を満たすものがなくてはならない。……中略……このための『人間』を忘れたものであってはならない」とあるように、個人の価値観の確立が前提となる。(34)

仏教哲学は、いみじくも個たる「人間」から出発する。そして人間と森羅万象(宇宙)の関係性、人間群での社会諸現象の相関性と

差異性を探究し「主観としての人間」に不変と可変の統一体としての絶対値の哲学を形成した。

8. 仏教哲学からの歴史観

そこで仏教哲学に世界史観への論拠を求めると、「九識論」による哲学的分析である。「五識から六識、末那（七）識、阿頼耶（八）識、阿摩羅（九）識へ向かう流れは、本質的傾向、固定化傾向、無機的傾向、集团的（一般化・普遍的）傾向、人類史傾向、抽象的傾向にあり、逆に九識から五識への流れは、現象的傾向、活性化傾向、有機的傾向、個人化（個性的）傾向、個人史傾向、具体的傾向にある。⁽³⁵⁾

時空間で把握すると、時間論でみると個人の体験をみても10年前の体験と5年前の体験を現在から観て、多様・多彩的な面で比較するように、この二体験間の5年間の差は消去される。また空間論で観ると、従来の史観で欠けていた観点であるが、距離の拡張は受容される客体に包摂されてゆく変化相を生じる。つまり時空間の「流れ」は、過去については「変化函数」での把握が可能である。

この点については「時空とは世界証明（納得）の道具（オルガン）として、人間が自然界の事件—変化と物理的意味での運動—を材料として作ったもの、すなわち、自然と人間とが存在として一体関係下において共同開示したものである」。⁽³⁶⁾ しかも体験世界では「時間」は「変化」により導出され、場所を移す必要はない。「空間」は「変化」に依存するところの「運動」より導出され場所を移す必要があるが時間的に依存すると思われる。

また時空間の統一的把握は、現在の本質論

である。人間は「生き続ける」前提の上に、ちょうど第六・第七識の「小我」から第八・第九識の「大我」の段差を登ように、「より良く豊かに生きる＝創価哲学」の意志を持っている。これらの「価値姿勢」は、個人・家族・一族・民族の中に時空間の質的傾向の中に刻まれている筈である。それは「九識論」を哲学的に絶対次元への究極傾向へ向かう個人・家族・民族の「生命の譜」の差異・較差分析を通じて明証されうると考えられる。特に人間の日常性の倫理から隠れた価値基底、七識（思量識）に見る思想比較、八識に見る哲学・宗教の比較の中に「時空間の変化＝多様性」として生命に刻まれ封印された「差異」を見出すことが可能ではないだろうか。そこに史観の発生・変遷のプロセスを例証してゆけば、新しい人間主義史観が論理構成されうるのでないだろうか。

その意味では、イギリスのM・ミューラーは「人類の真の歴史は宗教史である」と述べるが、確かに現象を通じて民族の思惟方法の根源を訪ねてゆくと、宗教哲学による理解方法につきあたる。その関係性は「宗教が文化の実質になるとすれば、文化は宗教の外皮にあたる」関係となる。⁽³⁷⁾

この人間と哲学の類型化について、野田又夫は「『古代以前の古い青銅文化を歴史の中に入れて考える』と云う方法により、シュペングラーは『運命』を、トインビーは『神の摂理』をもって、従来のヨーロッパ歴史学を変化させた」と観る。⁽³⁸⁾

そして3つの古代哲学は、それぞれに人間の世界観があるとして「中国の古代哲学は道徳のレベルで人間の思想」、「インド古代哲学は形而上学的なレベルでの人間の多様

性」,「ギリシア古代哲学は自然学的な反省・論理的な体系」と分類しているが,この方途は「人間観から歴史考察を試みる姿勢」が求められている。問題は価値観の形成にある。そこで仏教史観として「釈尊は仏教開祖としてではなく,優れた人間教育者・哲学者と把握する方法」により,先ず釈迦生誕前の世界を中心に「仏教の源流と古代世界の接点」を求めてみたい。(39)

そこに私自身の問題意識たる「インドから西洋への東洋思想の伝播」が背景にある。それを従来の歴史研究に欠けていた部分の架橋となることを仮説として試みたい。

9. 歴史認識としての九識論

古代ギリシアの哲学者キケロの「汝自身を知れ」(『断片』3・3・1, DK)は有名であるが,「認識」(外界の受容)は「当為」(外界への対応)の源泉である。つまり如何なる認識をするかは,如何なる価値基準に照応させて受容するかであり,何に価値基準を置く哲学かである。

絶対的価値を論ずる前に価値判断の試論を試みたい。いわゆる五感による五識(目・耳・鼻・舌・皮膚)が形・音・臭・味・触等の感覚を行使して瞬間的に判断する。六識の意識は日常生活上の判断である。七識の末那識は理性的判断を下す認識であり,俗で云う「熟慮して考える」ことにあたる。その間に過去の経験を想起し,現実の問題や客体条件の差異を思考していくプロセスを通しての判断である。さらに次の八識の阿頼那識はユングの云う「合的無意識」層で行われる判断である。さらに仏教では,この認識段階に洗淨の二法があると説き,結果的には正誤判断が

なされる。また日常性を越えた,人類史的な体験に基づく判断でもある。(40)

中世のスコラ哲学について,S・エリウゲナは「真の宗教とは真の哲学であり,同時に真の哲学は真の宗教である。したがって宗教に対するあらゆる懐疑は,哲学によって反駁しうる」に例証されるように,「宗教と哲学,信仰と理性の一致を確信して,それを証明しようとする基本的な命題」があった。すると宗教と哲学の『差』が如何に生じたかである。例えば東洋哲学と西洋哲学の差,民族宗教の発生や過程をどのように考えるべきかである。(41)

その場合,人類史の変遷過程において,個人・民族の生き方,客体的な条件(地勢・環境)により変化してきたものと考えると,加えて時間距離の歴史的源流は質的密度の傾向に凝集されゆくことを考えると,比較宗教や比較哲学の観点は人類史の歴史尺度として考えても良いのではないだろうか。また比量観点をに入れて立体量的に比較すると,「九識論」を歴史基準に応用できる可能性が見えてくる。つまり五・六識は個人・家族史で人生・社会観であり,七識が一般史として法則性を把握する理性的判断であり一般に西欧の歴史観の基底を占める。八識は民族史・宗教史と関連して善悪の価値判断を供する。以上の過程は日常的・相対的価値基準から,絶対的価値基準への傾向を示すと考えられる。

この二つの視覚,日常性から永遠性,永遠性から日常性の二つの流れの視覚は,I・カントの『人類の歴史の憶測的起源』(1786年),『世界公民的見地における一般史の構想』(1784年)に表された彼の歴史観「第一に人間の意志の表現としての一切の行動,即ち現

象として自然法則に従う人間の営みを記述する経験的な歴史（普通に使われる用語の歴史）であり、また第二は人類が自然の目的に従って展開する経過を考察する。いわば哲学的な世界史である。これら二様の歴史のうち、第一は経験的立場における修史であり、また第二は自然の目的という理念が人類において開展していく経過を哲学的に究明するものと考えられる。(42)

この哲学的歴史の第二の史観は「自然が人間に与えた一切の素質は、個においてではなく類においてのみ発展しえる。自然は人間の寿命を短く定めたので、個人が自分の具有する自然的素質を余さず発展させるとなると、命がおくつあっても足りないだろう。これに反して一時代の人智の開明は次代に受け継がれるから、啓蒙のかかる相続によって、人間の理性と自由意志とは、次代を重ねるに随ってますます進歩し発展する」（前掲論文）と考える。この考え方は第八識の形成・深化過程の分析に史観を求める方法と相似する。問題は「人間の意志の表現としての一切の行動」の原理と「人類が自然の目的に従って展開する経過」の原理を何に依拠し、両者が包括的に同次に顕現できる哲理体系をもっているかである。

然るにカントは、一般的に被造物（人間も含めて）に本具の自然的素質は、いつかは自然の目的通りに完全に展開するよう定められているとの目的論的自然観で解答する。それでは歴史は人間が作るものではなく、歴史に規定された行為を人間が振舞っているに過ぎないとの考え方になる。さらに牧口常三郎氏の創価哲学では、カントの真・善・美に対して、社会的調和・幸福論を入れて立体論とし

て、利・善・美の提唱をされ、それが歴史観の根底を形成し、社会生活の向上（大善）へ向かう運動論として展開された。(43)

10. キリスト教の歴史認識

この問題について、中世のスコラ哲学は自然を二通りに解し、第一は創造し生産する「能率的自然」であり、第二は生産された「所産的自然」と考えた。前者は神に置き、後者は神性の発揮としての、この世界における一切の有限的存在とした。それ故にカントの歴史哲学に導入する「自然」が前者であるとする、「永遠平和論」で自然を人格化し「偉大な芸術家としての自然」と言句することは、彼の理論哲学における自然（自然法則現象での）と取り扱い方で矛盾することになる。つまり「人間」としての「自然」の相関性についても、「人間と環境との関係について、仏教哲学では「依正不二」と捉えてゆく。「依正不二」とは依報と正報とが不可分の一体をなしているということで、正報とは生命全体であり、依報とはそれを形成しその活動を助ける環境世界である。一生命主体と、その環境とは一応、概念として分けられるが、これらは相互に密接に関係し合い、一体をなしている」考え方に立ち、自然の主客不二（主体と客体は不二なる関係）論に立ってこそ全体を認識しうるのである。そこにカントの史観の底流にある価値観（真・善・美）の哲学とキリスト教信仰基底の限界がある。(44)

そこで歴史認識としての価値基準が問題となる。それは外界から受容した「認識」に返答する形の「当為」の媒介項である。我々は通常、これらの認識の複合的な判断をもとに、当為・行動する。この価値判断は、人間にと

って最も本質的な、人類にとって時空間を包含する普遍的な意味を持つ、個の人間の生き方を最高度に顕現するべきものとする。この個の人間と全人類に共通する人間像に相当する哲理であるべきである。この基準は、「仏教の思想が草木や石ころ、砂の一粒にも仏の生命の存在を認め、一切を尊極の当体とする哲学的根拠は此の一念三千の哲理にある」といってよい。仏法の眼から見るならば、この自然の万物の活動それ自体、否、宇宙それ自体が妙法の発想であり仏性の働きなのである。環境との調和は、環境の中に自己の主体性を減ずるということではない。調和の中に主体性を確立していくのではなく、環境と対応しつつ主体性を確立してゆける能動的エネルギーであり、そこには哲学的・思想的基盤がなければならない」であろう。

それが歴史推進のエネルギーであり時代思潮であり、民心の総体のダイナミクスである。それが過去の時代にそうであったように、現代人の心を捉え未来への「歴史展開」の指針となる。ルネ・ジュボスのいう『新しい社会的宗教』は、大乘仏教の哲学以外にはないであろう」の言葉に私は共鳴する。ヘーゲルは「歴史とは絶対的精神の時間における顕現」と把握したが、「歴史とは人間生命の絶対的価値の時空間における顕現」過程とみなしたい。(45)

この絶対的価値の相対価値への拡張・分散の歴史過程の実証は、紀元前6世紀のインドに成立した仏教と、その後、同世界圏から生まれたキリスト教、またイスラム教誕生の過程を含むことになる。つまり世界の三大宗教、また四大宗教は、時空間の流れの中で比較比量されるべきであり、そこに絶対的価値から

相対的価値への変容過程がある。

11. 結び

以上を通じて、古ウパニシャッド哲学と初期仏教の関係は如何に理解すべきかの問題となる。釈尊は釈迦（シャーキャ）族の出身で「悟りを達成して聖者になった。このような聖者を梵語でムニと云い、漢語で牟尼と写されるので、ブッダのことを釈迦牟尼と呼ぶ。特に仏と尊宗する場合、この名を用いる。パリー語仏典では過去二十五仏の最後の仏として、ゴータマ＝ブッダと呼ぶ」とされた。

ちょうどゴータマは、古代の聖仏の名で、その子孫をガウダマと呼び、その名は我が国の「源平藤橘」にあたるハム族の一つである。

問題は仏教世界では、釈尊を仏教の開祖とだけみるが、ウパニシャッド哲学では最後の仏と定義づけている点である。これはアーリア民族のバラモン哲学がインド西北部で定住してのち、非アーリア民族と価値観の抗争をも繰り返しながら、次第に両者の接近も生じた。そして最終的には、非アーリア民族の受容姿勢の中にもアーリア民族の価値姿勢を包含していったことを示している。つまりウパニシャッド哲学の仏＝仏教の開祖（ゴータマ・ブッダ）に通ずるのである。

つまり同じく非アーリアの高貴な部族出身のニガンダ・ナーダブッダが自らの梓の中で生きる価値観を見だしジャイナ教を創始したのに対して、ゴータマ・ブッダは同じ非アーリア部族出身ながらも自らの生命の中にアーリア世界を包摂して生きる価値観に立ち、仏教を創設したのである。それ故に、前者の哲学に特徴的な根本は「無」・「苦行」であり、後者の仏教では「止揚」・「空」となったので

ある。

注

- (1) 拙稿「新しい社会科学を求めて(1)」(『創価経済論集』第33巻1・2合併号 2003年12月), 同「新しい社会科学を求めて(2)」(『創価経済論集』第33巻3・4合併号 2004年3月) 参照。
- (2) 拙稿「人間主義史観への探究—紀元元前3世紀世界の交錯—ヨーロッパとアジア」(『創価経済論集』第34巻1・2合併号 2005年3月) 参照。
- (3) 例えばハンチントン教授の挙げる5つの文明も原形は、この時代である。鈴木主税訳『文明の衝突』(S・ハンチントン著 集英社 1998年) 39頁。
- (4) 末永剛博『東洋の合理思想』(講談社 現代新書) 23頁。後藤隆一『蘇生の哲学—パラダイムとしての人間観—』(霞出版社 平成16年) 68-75頁。弓削達『地中海世界』(講談社新書 昭和40年) 89頁。
- (5) 宗教伝播と環境は相関関係にある。つまり宗教が居住する人間の価値観を醸成する一方、人間が宗教を選択する。移動の時代を迎えて人種・民族を越えての結婚が一般化し宗教も多様化し、現在の地球が時代を迎えている。その原初時代を想起していただきたい。その意味では、インドは両極端の社会と文化を許容する「世界」である。小西正トシ編『インド』(アジア読本 河出書房新社 1997年) 14-24頁。
- (6) 樋口隆康「インド文化の源流」(『東洋学術研究』第5巻第2号) 34頁。C・B・ビーバー「地球文明における宗教の役割」(秀村欣二監修『文明の転換と東アジア』藤原書店 1992年) 83-85頁。
- (7) 土井久弥「インドの成立と現状」(『東洋学術研究』第1巻第1号 1961年) 14頁。岩本裕『インド史』(世界歴史叢書 修道社 昭和48年) 12頁。
- (8) 渡辺重朗訳『インド哲学』(フレンシネ著 白水社 昭和46年) 34-37頁。山本達郎編『インド史』(世界各国史 X 弘文堂 昭和35年) 26頁。
- (9) 大城功訳『都市文明の曙』(H・キューン著 昭和40年) 46頁。吉澤五郎『世界史の回廊—比較文明の視点—』(世界史思想社 1999年) 132-155頁。謝世輝『新しい世界史の見方』(講談社 昭和48年) 83-120頁。
- (10) 小倉芳彦『教養人の東洋史』(現代教養文庫 昭和50年) 83頁。辛島昇他訳『インド史』(N・ターバル著 みすず書房 1970-72年) 56-67頁。
- (11) 「インド文明の骨格」(『東洋学術研究』第3巻第4号 1974年。奈良康明『世界宗教叢書 7 仏教史』(山川出版 1979年) 32-35頁山崎元一『インド社会と新仏教 アンペードカルの人と思想』(刀水書房 1979年) 132頁。
- (12) 上村勝彦『インド神話』(東京書籍 1981年) 14-19頁。佐藤任『古代インドの科学思想』(東京書籍 1988年) 45頁。
- (13) 佐藤圭四郎『古代インド』(河出書房新社 年) 48頁。辛島昇編『民族の世界史7 インド(世界の歴史像)』(山川出版 1985年) 67頁。
- (14) 大類純「カーストの形成とその社会的背景」(『東洋学術研究』第5巻第2号 1967年) 18頁。山崎元一他訳『カーストの絶滅』(アンペードカル著 明石書房 1994年) 7-10頁。
- (15) 佐藤圭四郎・前掲書 42頁。荒松雄『中世インドの権力と宗教』(岩波書店 1989年) 67-71頁。
- (16) 前掲書(荒) 44頁。阿部慈園監訳『インドの神々』(R・ウォーターストーン著 創元社 1997年) 76-80頁。
- (17) 宮坂宥勝『仏教の起源』(山喜房仏書林刊行) 60-65頁。中村元『世界宗教史叢書 ヒンドゥー教史』(山川出版社 1979年) 12-24頁。
- (18) フレンシネ・前掲書44頁。田中於菟弥他『インドの文学』(ピタカ 1978年) 131頁。宮治昭『インド美術史』(吉川弘文館 1981年) 78-81頁。
- (19) 古川達雄訳『アレクサンダー大王』ア・ウェイゴールド著 角川文庫) 95頁。山崎元一『古代インドの文明と社会』(中央公論社 1979年) 45-50頁
- (20) 前掲書(中村) 57頁。三枝充恵「古ウパニッシュャッドと初期仏教」下3 (『東洋学術研究』第13巻第2号 1974年) 14-18頁。
- (21) 三枝充恵「古ウパニッシュャッド哲学と初期仏教」下2 (『東洋哲学研究』第13巻第1号 1974年) 45-47頁。辛島昇編『ドラヴィダの世界—インド入門2』(東京大学出版会 1994年)

- 33頁。
- (22) 三枝充恵「古ウパニシャッド哲学と初期仏教」下4(『東洋学術研究』第13巻第3号 1974年)41頁。早島鏡正他『インド思想史』(東京大学出版会 1982年)83頁。
- (23) 羽田亨『西域と文化史』(座右宝刊行会 1955年)45頁。勝藤猛訳『草原の騎馬民族国家』(創元社 1971年)56頁。
- (24) 佐藤圭四郎『古代インド』(河出書房新社 1980年)120頁。齊藤昭俊『インド部族の宗教』(こびあん書房 1994年)69頁。
- (25) 謝世輝『新しい世界史の見方—ユーラシア文明の視点から—』(講談社新書 1984年)34-36頁。長谷川明『インド神話入門』(とんぼの本新潮社 1987年)35頁。
- (26) 立川武蔵他『ヒンドゥーの人々』(せりか書房 1980年)66頁。小西正捷『多様のインド世界』(三省堂 1981年)45-51頁。
- (27) 『西と東』45頁。前掲書(長谷川)51頁。辻直四郎『インド文明の曙—ヴェーダとウパニシャッド』(岩波新書 1967年)88頁。
- (28) 『現代文明と宗教』(レグルス文庫6 1978年)81頁。今後の社会科学, また歴史学全分野において, 情報学, コンピュータ, 遺伝子工学の発展により, 大きく変わる時を迎えている。
- (29) 『東洋哲学研究』(第11巻第2号 1971年)その意味でトインビー博士の東洋仏教への心に注目すべきである。湯田豊『トインビーと宗教』(北樹出版 1993年)29, 97頁。深瀬基寛訳『試練に立つ文明』(社会思想社 1975年)7頁。
- (30) 村松正俊訳『西洋の没落』(O・シュペングラー著 林書店 1967年)55頁。大沢正他『東洋と西洋』(N・コンラッド 理論社 1969年)87頁。山本新『文明の構造と変動』(創文社 1961年)43頁。
- (31) 岡村実造編訳『歴史序説』(I・ハルドゥン著 アジア経済出版会 1965年)31-36頁。前掲書(増井)88頁。
- (32) 拙稿「新しい社会科学研究を求めて(1)—人間主義史観の提唱—」(『創価経済論集』第33巻第1・2合併号 2003年)24頁。
- (33) 篠田英雄「カントの歴史観—生誕百二十五年に際して—」(『学燈』第71巻第6号)45頁。吉田悟郎『歴史認識と世界史の論理』(勁草書房 1970年)10頁。
- (34) 木村尚三郎『歴史の発見』(中央公論1968年)8頁。堀込庸三『歴史をみる眼』(NHKブックス 昭和46年)55-60頁。松代洋一編訳『ユングの文明論』(思索社 昭和54年)10頁。
- (35) 「人間と環境の哲学」(『東洋学術研究』第9巻第2号 1970年)34-40頁。
- (36) 小川捷之訳『分析心理学』(G・C・ユング著 みすず書房 1996年)40頁。川田洋一『生命哲学入門』(レグルス文庫 昭和42年)55頁。同『生命の淵源を探る』(レグルス文庫 平成5年)82頁。
- (37) 野田又夫『西洋哲学史』(ミネルヴァ書房 1965年)67頁。
- (38) 野田又夫『哲学の三つの伝統』(筑摩書房 昭和49年)81-84頁。同『西洋近世の思想家たち』(岩波書店 昭和49年)34頁。
- (39) 辛島昇監修『世界の歴史と文化・インド』(新潮社 1992年)131頁。
- (40) 前掲書(川田—入門)13頁。
- (41) 松本正夫『存在論の諸問題—スコラ哲学研究—』(岩波書店 昭和42年)55頁。
- (42) 伴博『カントとヤスパース: 勝義の哲学的人間学への道』(北樹出版社 1999年)33頁。岩隅武雄『カント二元論哲学の再検討』(九州大学出版会 1992年)11頁。
- (43) 岩崎武雄『カント純粋理性批判の研究』(勁草書房 1972年)44頁。川島秀一『カント倫理学』(晃洋書房 1995年)143頁。野本和幸訳『カント』(S・ケルナー著 みすず書房 1991年)212頁。
- (44) 桑木巖翼『カントと現代の哲学』(岩波書店 昭和12年)33頁。井上義彦『カント哲学の人間的地平』(理想社 1990年)98頁。
- (45) 船山信一『ヘーゲル精神哲学』(岩波書店 2002年)45頁。上田義文『大乘仏教の思想』(レグルス文庫 平成4年)33頁。