

マックス・ウェーバーの古代仏教論

竹内啓二

目次

- はじめに
- 一、ウェーバーの古代仏教論
 - (一)業・輪廻の思想に基づく自力的宗教
 - (二)無常観と開悟
 - (三)非社会的性格をもった僧侶の宗教
 - (四)俗人の身分・倫理・信仰
 - (五)慈悲と伝道
- 二、ウェーバー古代仏教論への現代的評価
- 三、慈悲と衆生救済の理想
 - 広池千九郎の仏教理解との対比 —
 - (一)慈悲
 - (二)衆生救済の理想

はじめに

二十世紀ドイツの生んだ人文科学・社会科学の巨匠であるマックス・ウェーバー（一八六四～一九二〇）は、宗教社会学あるいは比較宗教、比較思想の観点から古代仏教を論じている。ウェーバーは古代仏教の教理、思想体系だけでなく、経済や社会階層との関係、教団の特色などを、彼独特の概念装置と方法論によって構造的・類型論的に分析している。この点においてウェーバーの古代仏教論は、極めて注目すべきであり、仏教学を専門と

する研究者も多くの示唆を得ている。本稿では、まず、ウェーバーの古代仏教論の内容を概観する。次にウェーバーの古代仏教論の現代的評価を紹介しつつ、検討する。最後に、広池千九郎の視点を生かしながら、釈尊研究や仏教研究を進めていく上で、何らかのてがかりを得たいと思ひ、慈悲と衆生救済の理想をめぐって、広池千九郎の仏教理解との対比を行なう。¹⁾

本稿は、『宗教社会学論集』全三巻の中の第二巻 ヒンドウ教と仏教 第二部第九章 高尚な職業僧侶層の異端的救済論として、ジャイナ教を論じた後に展開されたウェーバーの古代仏教論をとりあげる。

『宗教社会学論集』でウェーバーが目的としたことは、いかなる事情によって、普遍的な意味と妥当性をもつ発展傾向にある文化がヨーロッパにのみ現れたのかを明らかにすることである。²⁾

『宗教社会学論集』の冒頭におかれた二つの論文、「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神」および「プロテスタンティズムの諸信団と資本主義の精神」は、「経済における心的態度」、つまり、ある経済形態を支える「エートス」の生誕も特定の宗教的信仰の内容によって条件づけられつつ行なわれたのだということを究明しようとしたものである。

その後に続く「世界宗教の経済倫理」に関する諸論文では、主要な文化諸宗教と経済および社会層分化との関係を見渡しながら、西洋における発展との比較のための問題点を見つけ出すことが意図されている。

それゆえに、これらの諸論文では、「それぞれの文化領域について、過去にせよ現在にせよ、西洋の文化発展とは対照的であるようなものが故意に強調されている。したがって、このような視点から西洋の発展を叙述するさいに重要だと思われるものみに、あくまで目が向けられている」³⁾

さて、このよう視点から、ウェーバーは古代仏教を見ていったのであるが、その基本的立場は次のとおりである。⁴⁾

まず、「古代仏教」が、釈尊自身の教説を意味するのか、あるいは最古の信徒共同体の慣行を意味するのかを問題にしない。次に、最古の資料に従って、ウェーバーにとって重要な諸点について体系的に、できるかぎり完結的な思想連関の中に古代仏教を位置づける。その際、古代仏教が、実際にその生誕の段階からこの合理的な完結性を持ったかどうかは顧慮しない。それは専門家が決めることであるとする。⁵⁾

インド仏教をその教理展開の時代区分によって、原始仏教、部派仏教、大乘仏教と分類している。釈尊の在世時代から仏滅後百年ころまでの初期仏教を原始仏教と呼ぶ。その間は仏教教団には分裂や分派がなかった。現存する最古の仏教経典である阿含経(「アーガマ」)や律蔵などは、部派仏教によって伝えられたもので、その原型が成立したのは部派仏教になってからのことである。そこには部派の教理学説さえ含まれている。それゆえ、現存の資料から原始仏教の学説を確実に取り出すことはできないといえる。しかし、現存する諸部派所伝の阿含経や律蔵を比較し、諸部派が共通して伝えている事項や学説を取り出すことによって、一応これを部派仏教以前の原始仏教のものと推測することはできる。

仏滅後百余年に、仏教教団の中に、戒律や教理の解釈などにおいて、革新派と保守派の間で意見が対立し、大衆部と上座部に分裂した。これを根本分裂と言う。その後、それらの教団内に、さらに細部の点において、意見を生じたり、インド諸地方に発展普及した仏教の各地方の教団が独立したりして、二十部(十八部説もある)と言われる諸部派が紀元前百年ころまでに成立した。根本分裂以後の仏教を部派仏教と呼ぶ。部派仏教は大乘仏教が起り繁栄を迎えても、インドから西域一帯の仏教の主流を占めた。⁶⁾

部派仏教と原始仏教をその教理・学説において厳密に分けることは難しい。その上、ウェーバー自身がそのよ

うな区別に関心をもっていないことから、ウェーバーの言う「古代仏教」には、部派仏教の教理・学説も含まれていると考えなければならぬ。ただし、ウェーバーは古代仏教を論じた後、アシールカ王について論じ、根本分裂について触れている。このことから根本分裂以前の仏教、すなわち、原始仏教に重点が置かれていることが分かる。

〈注〉

(1) モラロジー研究所研究部比較思想研究室では、世界の聖人と言われる、孔子、釈尊、イエス・キリスト、ソクラテスの思想と生涯を研究課題としている。筆者は、このうち、釈尊研究をテーマとしてきた。筆者はすでに、「モラロジーと原始仏教の倫理思想」(『モラロジー研究』第二六号、一九八八年十一月所収)によって、広池千九郎の仏教観を概観するとともに、近年の原始仏教研究の成果を紹介し、両者の関連を考察した。

(2) 序言『宗教社会学論選』大塚久雄・生松敏三訳 みすず書房 一九七二年 五頁。

(3) 同右 一四頁。

(4) マックス・ウェーバー『世界諸宗教の経済倫理II ヒンドゥー教と仏教』深沢宏訳 日貿出版社 一九八三年 二八〇頁。以下『ヒンドゥー教と仏教』と略す。この

他の訳として、池田昭訳『アジア宗教の経済理論—ヒンドゥー教・原始仏教』(勁草書房 昭和四九年)がある。

深沢氏が訳出した原本は、Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, II, Hinduismus und Buddhismus*, 6, photomechanisch gedruckte Auflage (1. Auflage 1921), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen, 1978, SS.V+378にある。筆者のドイツ語の力が十分ではないので、訳書と原本をつきあわせることはできなかった。しかし、池田昭氏訳書と原本の英訳書 Max Weber, *The Religion of India: The Sociology of Hinduism and Buddhism*, translated and edited by Hans H. Gerth and Don Martindale, the Free Press of Glencoe, 1958も参照した。

(5) 水野弘元『仏教要語の基礎知識』春秋社 一九七二

年、三五―三七頁参照。

一、ウェーバーの古代仏教論

(一) 業・輪廻の思想に基づく自力的宗教

古代仏教は、神を持たない倫理、すなわち、「神々」はいないのであるか、それらはいかに存在するのか、という問題に対して絶対的に無関心な倫理である。また、古代仏教における救済は、専ら各個人の固有の行為であり、そのための、神や救世主による助けは何もない。釈尊自身が祈ったということも聞かない。⁽¹⁾

また、予定された運命もない。倫理的応報の普遍的因果律である業の教説は、神義論の代用をし、仏教も受け入れたが、業の教説によれば、彼岸の宿命は専ら自分の自由な振舞いの結果である。⁽²⁾ すなわち、自らの行為により、その結果を自ら受ける「自業自得」の考え方を受け入れた。

古代仏教においては、すべての「熱望」が生と結合していると考えられた。理想に対する激情的積極的な献身も有害である。キリスト教の偉大な兄弟的親愛の達人たちの意味での隣人愛は知られていない。冷静な調整(自己抑制)⁽³⁾こそ、現世と人間とに対するあらゆる「渴望」からの内面的離脱を保証した。

存在することを欲する生への意志は、究極において生を結合しているものである。それが業を作り出すのである。人は業から離脱しようとするならば、生への意志を絶滅することが肝要である。生への意志、あるいは、生と行為、享受、歓喜、特に権力、知識その他の何であれ、これらに対する「渴望」が「個体化の原理」である。この渴望だけが、経験的には「靈魂」であるところの、精神物理学的事象の束から「自我」を作る。⁽⁴⁾

一つの「自我」が死において壊滅すると、「渴望」は、ただちに一つの新しい自我を結合させる。渴望(無知 avidya)そのものだけが、神的な安息に導き、かつ救済をもたらす開悟の発生を妨げるのである。⁽⁵⁾
要するに、古代仏教では、靈魂の実質の存在は否定したが、渴望によって自我が生じる、と主張することによって、輪廻の思想を肯定したとウェーバーはとらえている。

〈注〉

- (1) 『ヒンドゥー教と仏教』 二八一頁。
(2) 同右。
(3) 同右 二八三頁。
(4) 同右 二八六―二八七頁。
(5) 同右 二八七頁。

(二) 無常観と開悟

ヒンドゥー教一般にとつてと同じく、仏教にとつても心情倫理的な罪の概念はなじまない。罪は結局、救済に有害な力ではない。「悪」ではなく、無常な生そのもの、すべての有形的存在一般の端的に無意味な移ろいやすさこそ問題であった。そして、この無常に基づく苦からの救済が求められたのである。あらゆる「徳目」は、そのための手段としてのみ意味をもった。⁽²⁾

求められたのは永遠の生命への救済ではなく、永遠の死の安息への救済であった。輪廻によって常に新生する生命の無限の反復の中で常に繰り返される別離の無意味さ、この世界の美、幸福、歓喜の絶対は無意味な無常さは、究極において現世の良さを無価値化させる。⁽³⁾ 釈尊が両親の家、若い妻と子供から森へ隠遁する体験がこのこ

とを明瞭に示している。ここで、ウェーバーがとらえているのは、いわゆる諸行無常の思想である。

開悟とは、自由な、神的な恩寵の賜物ではなく、生への渴望がそこから湧き出る大いなる迷妄から脱皮するために、⁽⁴⁾ 間断なく、瞑想的に真理に沈潜することの報酬である。

開悟を達成する人は、此岸において、法悦を享受する。そこからして、高い勝利の喜びが、古代仏教の賛歌を調律した音調である。規律的、瞑想的な恍惚の目標に達した「アルハト」「阿羅漢」は、業から自由であり、強く軟らかい(対象もなく、したがって欲望もない)愛の感情に満たされ、世俗の高慢や、パリサイ主義的自己正義から自由であるが、恩寵状態の持続を保証する不動の自信を身につけ、⁽⁵⁾ 恐怖、罪、欺まんから自由であり、現世に對する渴望、特に彼岸の生に對する渴望から自由であると自覚する。

仏教の救済は原則的に反禁欲的である。⁽⁶⁾ それは、それによってのみ人が開悟に達し得る一つの特定の道を指定する。しかしそれは、教説の合理的な理解でもなく、より高度な道德的完成に向けての漸進的訓練でもない。解放とは、開悟の段階の状態への突然の「跳躍」であり、この跳躍は、ただ規律的な瞑想によってのみ準備されるのである。この跳躍によって、人は、「生の渴望」から決定的に、かつ復帰することなく救済されたという確信を得る。⁽⁷⁾

〈注〉

- (1) 『職業としての政治』においてウェーバーは心情倫理と責任倫理の考え方を、「政治と倫理との関係」という観点から示している。心情倫理(信念倫理)とは、「一定の信念(決断)を貫き通す行為に倫理的な価値を認める立場であって、それがどのような結果をもたらすかは問題とすることではない。これに対し責任倫理は行為の結果

について責任を負うところに倫理的価値を認める立場である。(山田高生「ウェーバーと政治」、徳永恂編『マックス・ウェーバー 著作と思想』有斐閣新書 一九八二年 一一五頁。)

- (2) 『ヒンドゥー教と仏教』 二八三頁。
- (3) 同右 二八二頁。
- (4) 同右 二八七頁。
- (5) 同右。
- (6) ウェーバーは「救いの確かさ」を心情レベルで確保する方法に二つの類型を設定している。一つは禁欲であり、他の一つは瞑想である。禁欲についてウェーバーは次の

ように定義している。「(この場合)救拯財の保有は、神がこの行為を導いているという、すなわち、人間は神の道具であるという意識によって裏づけられた―能動的で倫理的な行為の独特な賜物である。われわれの目的にしたがって、こうした宗教的な救済の方法によって制約されているような態度を宗教的^{II}禁欲的な態度とよぶことにしよう。」(『経済と道徳』三二八頁、住谷一彦「禁欲」林道義編『現代のエスプリ マックス・ウェーバー』昭和四七年一月一日 第五四号 六五頁より引用。)

(7) 『ヒンドゥー教と仏教』 二九七頁。

(三) 非社会的性格をもった僧侶の宗教

外部に対する態度への影響という面での、古代仏教の救済類型を決定的に性格づける点は次のことである。すなわち、恩寵状態の確証、したがって自己の究極の救済に関する知識は、何らかの行為の証明を通して、いずれの種類にせよ「仕事」の中に求められるのではなく、反対に行動から離れた静止の中に求められる、ということである。⁽¹⁾

さらに、古代仏教の僧侶道德の側では、労働を知らないだけでなく、禁欲主義的手段についても、ただ瞑想を深めるための補助・善導・懺悔による目覚めた自己統制の確保、および教師による弟子の訓戒と古参僧侶による若手僧侶の訓育などを知るだけである。古代仏教は合理的禁欲主義のいかなる形態をも拒否する。⁽²⁾ 古代仏教にと

っては、彼岸への「渴望」は彼岸への渴望と全く同じく、現世への執着であるが、同様に、彼岸の幸福のための禁欲主義的作業聖視的な自己庄殺は、彼岸的幸福への没頭と同じ段階に立つものである。すなわち、両方に対して釈尊は「中央の道」(中道)を行く。⁽³⁾

ウェーバーは、古代仏教の「方法論」は瞑想の成果を確保するための助言に限られているとして、八正道をとりあげる。そして、正しい集中「正定」としての涅槃に導かれるための一時的な言明として八正道を位置づける。八正道の教説から、古代仏教の実践的に本質的な特性について、次のような理解をウェーバーは得ている。すなわち、非合理的・激情的種類であれ、合理的・目的意識の種類であれ、行為における現世内的動機は一切の種類を絶滅することがその特性である。なぜなら、いかなる合理的行為(目的を持つ行為)も、原則に忠実に、明瞭に排斥されるからである。古代仏教においては、集中的な思索と純粋な瞑想との純精神的体系化以外の分野では、生活態度の合理的方法化への傾向が欠けている。⁽⁴⁾

古代仏教の救済教説から見れば、「靈魂」の上に価値重点を置くことは、大きくかつ有害な根本的迷妄でしかなかった。それゆえ、「個別的な人間靈魂の無限の価値」という考え方とかかわる社会倫理という意味での「社会的な」感情は、古代仏教の救済教説とは完全に遠くかけ離れたものであった。⁽⁵⁾

また、古代仏教においては、積極的な意味における「社会的な」態度に対しても橋はない。救済は、個々人の自己の力による絶対的に個人的な業績である。そして特にいかなる社会的共同体も、それについて彼を助けない。古代仏教はいかなる「社会的な」運動とも結合せず、平行もしなかったし、最小限の「社会政策的な」目標も掲げなかった。身分制度の無視は新しいものではなかったし、それは何らの社会革命をも意味しなかった。⁽⁷⁾

現世の中で、社会秩序を変更することは、古代仏教も後期仏教も求めなかった。僧侶にとっては、現世はどう

でもよかった。というのも、僧侶自身の救済機会に何か影響を及ぼし得るような人間的運命は何もなかったからである。⁽⁸⁾

古代仏教は、特殊に非政治的、反政治的な身分宗教であり、知的訓練を受けた、遊行する一つの託鉢僧侶層の宗教的「技術論」である。⁽⁹⁾ 俗人(「家住者」)は「下級の正義」(adī-brahma-charīva)を行ない得ただけであって、「尊者」(アルハト)のように、決定的な救済作業は行ない得ない。⁽¹⁰⁾

釈尊の教説が初めから、一つの「僧侶」の宗教と考えられたのではなかった。釈尊はその存命中、教団に住まない多数の俗人を涅槃に達させたというのは明らかに古い伝承である。⁽¹¹⁾

古代仏教の門弟集団の大多数を占めたのは世俗的な名望家階層の高尚な俗人教養の代表者であった。それゆえ、規定された託鉢の様式も、育ちの良い知識人の品位感覚と良い趣味に適合されていた。⁽¹²⁾

釈尊の説法は、ソクラテスの対話方式をとった。その講義と対話の仕方は、純粹に知性に働きかけ、つまり、平静で、客観的で、内的興奮の混らない熟慮に働きかけ、至高であり、常に体系的、弁証法的に対象を論じ尽くすものであった。特殊ヒンドゥー教的思想についてまさに莫大な量の教育を受けることなしに、彼の講義や対話についていくことは絶対に不可能である。⁽¹³⁾

釈尊にとって、「教会」や「共同体」の設立は、全く思いもよらないことであつたし、そして彼は、一つの教団共同体を「指導」し得る可能性と自負を拒否した。それにもかかわらず釈尊が一つの教団を作り出したことは、厳密に言えば、すでに一つの矛盾のように思える。⁽¹⁴⁾

古代仏教は、所有の禁止のほかに、僧侶の遊行戒律を保持し、僧侶の階級組織や教会組織、一般に、拘束的なあらゆる組織を強く拒否した。管区は、決して排他的な司教区というものではなかった。居住義務もなく、特定

僧院への所属もない。集会に際しては、正規の僧侶としての年功序列だけが通用する。教団への参加でさえ、永続的な拘束を何も含まず、脱退もいつでも自由であった。こうして古代仏教は拘束と規制の極小化を意図的に、一貫して遂行した。⁽¹⁵⁾

〈注〉

- | | |
|-----------------------|-------------------|
| (1) 『ヒンドゥー教と仏教』 二八九頁。 | (9) 同右 二八一頁。 |
| (2) 同右 二九六頁。 | (10) 同右 二九二頁。 |
| (3) 同右。 | (11) 同右。 |
| (4) 同右 二九九―三〇〇頁。 | (12) 同右 三〇三頁。 |
| (5) 同右 二八八―二八九頁。 | (13) 同右 三〇四頁。 |
| (6) 同右 二八九頁。 | (14) 同右 二八九―二九〇頁。 |
| (7) 同右 三〇四―三〇五頁。 | (15) 同右 三〇一頁。 |
| (8) 同右 三〇六―三〇七頁。 | |

(四) 俗人の身分・倫理・信仰

俗人(「家住者」)の身分は、基本的に専ら、恩寵状態(解脱)を追求する釈尊の門弟がそれを達成するまで喜捨によつてこれを助けるべきものであった。救済追求者の物質的な支援が、そしてそれだけが、究極において、「ウパ―サカ」(「崇拜する」俗人)が到達し得る最高の功德と名誉であった。⁽¹⁾

僧侶のためには全く一義的な道德規則があるのに対して、釈尊は、敬虔な崇拜者に対してはわずかな奨励的助

言を与えたとどまった。それは後になって初めて、漸次一種の俗人倫理へと仕上げられた。したがって、ここでは「福音的助言」は、キリスト教におけるように、被恩寵者の恩寵追加のためではなく、まさしく逆に、完全な救済を追求しようとする弱い弱者の不完全倫理として存在した。⁽²⁾

富は俗人道德の果実として約束されていたし、『シンガラーへの教え』では、両親に対して、子供たちに遺産を残すことを明白に義務づけている。しかし、その際でも、一定の経済的好意に対する何らかの宗教的報酬は、いかなる方向においても欠けている。⁽³⁾

俗人道德を統制するためのいかなる手段もなかった。「託鉢の器を裏返す」という本来唯一の罰は、不道德に対してではなく、専ら、僧侶共同体に対する尊敬の不足に対して予定されたのである。⁽⁴⁾

僧侶の信仰の絶対的な超世俗性と全く崇拜をしない特性と、俗人の生活態度に対する計画的な影響力の欠如とは、後代の大乗仏教諸宗派の大多数が行なったように、必然的に、俗人の信仰を聖者崇拜と偶像崇拜の方向に押しやらなければならなかった。確かに、古代仏教は一貫して魔術を遠ざけた。しかし、「精霊(神々、デーヴァタ)」の存在を疑ったことはなかったし、そこからただちに、精霊を強制する技術—土砂卜占術(げくた)が発展した。⁽⁵⁾

社会的に抑圧された階層は、彼岸における報酬か、あるいは将来の彼岸の希望を要求したのである。古代仏教の俗人道德は、極端に無色な「市民的」倫理の性格を持ち、そして、いづれにせよ、その彼岸の報酬である富と名声を伴っていた。隷属農民やツンフト化された手工業者の階層を基盤とする救済宗教、あるいは一般に、下級階層の特殊な俗人宗教類型は、そのような俗人道德とは異なる性格をもったであろうことは、後世の発展が示している。⁽⁶⁾

〈注〉

- (1) 『ヒンドゥー教と仏教』 二九〇—二九一頁。
 (2) 同右 二九一頁。
 (3) 同右 二九六頁。『シンガラーへの教え』は原始仏教における世俗人への倫理的教えを体系化したものである。
 (4) 『ヒンドゥー教と仏教』 二九六頁。
 (5) 同右 三〇〇—三〇一頁。
 (6) 同右 三〇七頁。ツンフト(Zunft)とは職業団体や同業組合のことである。
- えとよく似ていて、極めて平易な道德説である。(中村元『原始仏教の生活倫理』 中村元選集 第十五巻 春秋社 昭和四七年 四五八、四六五頁。)

(四) 慈悲と伝道

ウェーバーは古代仏教の「慈悲」を「神秘的な普遍的宇宙愛」と述べ、次のように論じている。

古代仏教の神秘的な普遍的宇宙愛(maitri, metta)は、無感動的恍惚の快感によって心理的に規定されている。それは子供に対する母親のように、人間と動物に対する「無限の感情」である。しかし、それは冷静に、かつ距離を置いて調整されている。というのは個人は結局「犀のように孤独に放浪せねば」ならないからである。そしてこれは、個人が感情に対して、犀の固い表皮を持たねばならないことも意味している。⁽¹⁾

また、古代仏教にとって、「敵に対する愛」は全く異質である。その静寂主義が許容し得たのは、敵に対する冷静な不憎悪と、共同体仲間に対する「落ち着いた友好的調和感」(オルデンベルク)とであった。この感情も、神秘的な感覚から純粹に生まれたものではなく、あらゆる憎悪の興奮を絶滅することが自分の救済に役立つという、

自己中心的な知恵によって担われた。「隣人」の安否ではなく、自分の救いの確かさが問題なのである。

特殊な生活様式としての説教による布教は、休みなく遊行する積尊に全く個人的に属している。伝道が本来僧侶のために固有の「義務」と見なされたかどうかは疑問である。伝道そのものが明白に義務とされたのは、初めは、その後の数世紀における救済理想の変化と結合している。

しかし、仏教は地上最大の伝道宗教の一つとなった。自分自身の救済だけを追求し、専ら自分自身にだけ注目する僧侶が、他人の魂の救済にかかわり、伝道に努力するようになった機縁は何であったか。

僧侶を伝道に向かわせた実践的な動因とは、第一に、合理的に説明できないところの、心理的に(多分生理的に)規定されるあの周知の事実、すなわち、神秘的信仰の大達人たちにとっては、あの慈悲に満ちた普遍的宇宙愛が適しているという事実の中に求められる。この普遍的宇宙愛は、女神のような静寂の独特な爽快感を伴い、それは彼らの大多数を魂の救助の道へと駆り立てた。この動因は、仏教の慈悲の倫理においても全く明瞭に見られるが、それでもインドの他の神秘主義の許にもあった。

第二に、遊行して論争するという習慣があつて、それは、インド古代の知識人階層のあらゆる救拯論者と同じく、独特な仕方でも、積尊にも適していた。

第三に、布教の成功にとって決定的であつたのは、共同体の形での「職業僧侶」の出現である。しかしながら、布教の促進に対する決定的な動因は、当然に食物提供者、すなわち俗人信徒の増加に対する僧侶の物的な関心であつた。

〈注〉

- | | |
|----------------------|--------------|
| (1) 『ヒンドウ教と仏教』 二八三頁。 | (4) 同右。 |
| (2) 同右 二八三―二八四頁。 | (5) 同右 三〇八頁。 |
| (3) 同右 三〇七頁。 | (6) 同右。 |

二、ウェーバー古代仏教論への現代的評価

芹川博通氏は、『宗教的経済倫理の研究』において、「ブッダ時代の仏教」「根本仏教」「原始仏教」「部派仏教」をすべて包括して、「初期仏教」と呼び、経済倫理という点において、ウェーバーの言うプロテスタンティズムの職業観、財観、現世的禁欲に類似する特色がこの「初期仏教」に見られるかどうかを考察している。結論的にはウェーバーに反論する形で、次のような点を主張している。

- (一) 初期仏教では、商業や生産を奨励した。
- (二) 初期仏教には、在家信者に対して禁欲生活によって財を蓄積し、あるときは施し、共によく生活していくように教えられている。
- (三) 在家信者の生活の基準となる倫理的掟としての戒は、功德思想を背景に現実的形態として強力に作用していた。
- (四) 功德思想をともなって布施の倫理が積極的に説かれ、財蓄面の裏面として、相互扶助、ないし、共存の精神

育成に大きな役割を果たした。⁽²⁾

中村元博士は、『宗教と社会倫理—古代宗教の社会理想—』の第三章で、「普遍的宗教の経済倫理（—原始仏教の経済倫理について論じている。中村博士は、出家修行者と、在俗信者に分けて、パーリ語の資料に基づいて論じている。まず、出家修行者と経済行為の関係については、ウェーバーが記述していることを、さらに補強するような資料が紹介されている。すなわち、出家修行者は、経済行為に関係してはならないことや生産活動に従事することは不可能であったことなどが論じられている。次に、世俗の人々に対しては、禁欲的禁欲の精神を奨励し、施与の道徳を説いたことを指摘している。そして、原始仏教徒、とりわけ在俗信者に説かれた経済倫理を「初期資本主義的」と名づけられる、と述べている。⁽³⁾

結論として、中村博士は、「現世のうちにおける禁欲的な精励努力によって当面の目標としての資本の蓄積とそれの生産への回転とをめざすような思想傾向」という意味での「資本主義的精神」は存在した、と述べている。それにもかかわらず、インドで近代資本主義が成立しなかったのは、世俗の人々に対しては職業に専心精励することをすすめ、その宗教的意義を説きながら、その上に、あるいはその背後に、出家者の生活を認めただために、職業生活の宗教的意義の主張が弱められた、と指摘している。善行の実践よりも超世俗的な解脱の境地を上にしているように見受けられる、ということも指摘している。これらの点は、ウェーバーの主張とも一致するものでもあるが、中村博士は、これらの点に加えて、インド人一般の、対象的自然世界からの疎外的態度をあげている。すなわち、対象的客観的自然世界の秩序を合理的に把握しようとしないうる思惟方法が、自然科学を充分に発展させず、技術の合理的な使用への意欲を起こさせなかったと述べている。⁽⁴⁾

芹川氏と中村博士のウェーバー古代仏教論批判に共通している点は、出家修行者については、ウェーバーの所論を認めても、在家信者については、その職業観、財観、現世的禁欲の精神などにおいて、プロテスタントイズムと類似した特色を見出せると反論している点であろう。しかし、在家にとどまる限り、解脱に至る仏道修行は行ない難いという考え方が原始仏教の根底にあったことは否定できない。中村博士は、「原始仏教全般にわたっての潮流としては、家にあつて家族を愛するという実践よりも、家を捨てて出家するという実践のほうを重要視し、より以上に高く評価している」と指摘している。⁽⁵⁾

次に、ウェーバーの古代仏教論の評価ではないが、それと関連して、瞑想の意義という点で、深層心理学の立場から、ウェーバーのインド宗教論を批判しているのが、湯浅泰雄氏である。湯浅氏は、「ピューリタニズムに代表されるいわゆる禁欲的モラリズムは、無意識領域からわき上がる衝動や情念を理性的な自我意識で抑圧することを意味する」のに対して、「東洋の瞑想は、自我意識の抑圧をとり除いて無意識領域の力を解放し、さらにその深層のメカニズムをみずから体験してゆくことを通じて、人間本性の奥深い秘密を認識してゆく方法」である、と主張する。⁽⁶⁾

湯浅氏は、人格の最高の完成を目指す瞑想の道が仏教のニルヴァーナへの道であると述べ、それは、人間的苦悩の解決の手段として、外部的条件の改善によらず、人格の内部的条件の改造による道を指し示しているとして、東洋的救済観念の大きな意義を主張している。⁽⁷⁾

〈注〉

(1) 芹川博通『宗教的経済倫理の研究』 多賀出版 一九八 七年 一一九—一二〇頁。芹川氏の規定によると、広義

- の「ブッダ時代の仏教」とは、ブッダの在世時代とブッダの存在を知っている直弟子の在世時代の仏教である。
- 「根本仏教」とは、ブッダの在世時代の仏教のことであり、狭義の「ブッダ時代の仏教」と同義語である。また、「原始仏教」とは、ブッダ在世の時代から最初の教団分裂（根本分裂）が発生するまでの仏教という意味である。「部派仏教」とは、最初の教団分裂から、二十部派の発生をみて、紀元前後の大乗仏教の成立までの仏教を総称して使用している。（同上書 一一九頁）
- (4) 同右 一一一―一二三頁。
- (5) 『原始仏教の生活倫理』中村元選集 第十五巻 春秋社 一九七二年 一〇一頁。
- (6) 湯浅泰雄「世界宗教の経済倫理と深層心理学―ウェーバーの近代化論をどうみるか―」金子武蔵編『マックス・ウェーバー―倫理と宗教―』所収 以文社 一九七六年 九一頁。
- (7) 同右 九三―九四頁。

- (2) 同右 一〇二頁。
- (3) 中村元『宗教と社会倫理―古代宗教の社会理想―』岩

三、慈悲と衆生救済の理想——広池千九郎の仏教理解との対比——

(一) 慈悲

広池千九郎はモラロジーの中心概念とも言える慈悲の意味を説明するにあたって、仏教の慈悲について触れている。その中で、リス・デイヴィッツ夫人が仏教の慈悲を英語の「ラブ」(Love)のような感情的な語によって表わすことは不当であると論じていることに言及している⁽¹⁾。また、グリムの『仏陀の教説』(George Grimm, *Die Lehre des Buddha*, S. 501-505) を引用している。その引用には次のようにある。

われわれが愛について語るとき、もちろん最も純粋な隣人愛の場合においても、感情的なものあるいは衝動的なもの

的なものを愛と不可分に結びつける。換言すれば、常に個人・全人類もしくは生物一般に対する愛着を考へるのである。しかし、仏陀の教える愛はこのようなものとは全く異なっている。すべて愛着とか衝動とかいうものは実は欲望を引き起こすものにはかならず、おそらく最も高尚な欲望ではあろうが、欲望であるかぎり、一切の禍の源をなすものであるから、どんな犠牲を払っても克服しなければならない。それ故、仏陀の隣人愛は一切の愛着から解放されたものである。しかし、すべての愛着を愛から除き去ったとき、何が残るであろうか。慈悲(Güte)である。原則として、個々の単純な愛着は、それがどのような種類のものでも、すべて情熱の残滓と見なさなければならぬが、慈悲とはこの情熱の残滓を認識することによって清浄にされた愛をいう。情熱的慈悲というものは矛盾である。それ故、慈悲は概念上、すべての衝動的なものを排除しているから、依然としてその衝動に支配されている人間の愛とは反対に、純粋な認識による愛である。まさにそれ故に、慈悲は仏陀の愛である。

広池がこのように仏教の慈悲の衝動的なものや情熱や愛着を排除した、認識による愛といった特徴を述べた文章を引用しているのは、ほぼこの主張に広池が同意していることを示している。この引用のすぐ後に、広池は、『道徳科学の論文』における慈悲は、単に仏教の「慈悲」を採用したのではないと述べている⁽³⁾。情熱も愛着も排除する認識による愛をもって、モラロジーの「慈悲」と名づけることはできないのである。

ウェーバーは、前述したように、古代仏教の慈悲を「神秘的な普遍的宇宙愛」と表現し、それが「無限の感情」ではあるが、冷静にかつ距離を置いて調整されていること、また、感情に対して扉のような固い表皮を持たねばならないことを指摘している。さらに、古代仏教の慈悲は、「敵に対する愛」ではなく、「敵に対する不憎悪」と、共同体仲間に対する「落ち着いた友好的調和感」を許容しえたのみ、と述べている。

このように見てくると、広池もウェーバーも、仏教、とりわけ古代仏教(すなわち原始仏教と部派仏教)の慈悲は衝動に支配されない、冷静な認識による愛であったというところをえ方をしていたことがわかる。原始仏教と部派仏教の慈悲の概念が大乗仏教になると、菩薩の理想とともに、より広く、より情感をもって説かれるようになる。モラロジーの慈悲は、大乗仏教において説かれた慈悲の概念を受け継いでいると言えよう。

〈注〉

- (1) 『論文』⑦七八―七九頁。
(2) 同右 八二―八三頁。
(3) 同右 八五頁。

(二) 衆生救済の理想

広池は釈尊の真精神は大乗仏教に伝わったとして、大乗仏教、特に菩薩の思想に最高道徳とのつながりを求めている。この点において、ウェーバーが、説教による布教が、休みなく遊行する釈尊に全く個人的に属している、と指摘していることに注目したい。釈尊の真精神は、衆生を救おうと諸国をめぐる歩く釈尊の実践そのものに存していると言えるのではないか。古代仏教が非社会的性格をもち、僧侶は自分自身の救済だけを追求していたとしても、釈尊自身は他の人の魂の救済に生涯をささげたのである。そして、大乗仏教はこの釈尊の衆生救済の理想を受け継ぎ、発展させたのである。⁽¹⁾

これとの関係で、広池が、仏教の教えが世界の人々に信奉されるようになった原因として、釈尊の慈悲心の深さ、偉大さをあげていることに注目したい。広池は次のように述べている。

すなわち現代科学の結論を一貫するあらゆる諸原理の指示するところによりて、釈迦一代の事跡を考察すれば、その精神の奥に包蔵するところの慈悲心の絶大なりしこと、その精神の顕現たる人心救済の事業に対する勤苦・思索・計画及び奔勞(げんろう)のごとく宇宙自然の法則と人類生存及び發達の法則とに合致せしことが、まさに釈迦の感化力のかくのごとく全世界に普及せし一大原因であることが明らかになつたのであります。ウェーバーは大乗仏教については、礼拝や儀式の最高度の機械化によって、現世全体を一つの魔術の庭園に変化させ、生きている救世主(如来と菩薩)と恩寵の授与の可能性が理論的に与えられている、と述べている。⁽²⁾

広池は、大乗仏教を含む東洋諸国の仏教は退廃して、生命を失っていると見る。その原因の一つとして、多くの仏教徒がいたずらに研学・思索・弁論・法会・礼拝・儀式・念仏・修行・説教・宣伝・布教等の形式に拘泥して、釈尊の真旨を実施することができなかつたことをあげている。⁽³⁾

前述したように、湯浅泰雄氏は深層心理学の立場から、瞑想の意義を論じているが、同時に、ウェーバーの言う「魔術の庭園」の中に隠れた偉大な知恵があることを指摘し、大乗仏教やヒンドゥー教の神秘的な美と幻想は、人間の魂のくらい情念と衝動をせず和らげるための精緻で細心の技術的体系である、と述べている。⁽⁴⁾ これらの技術体系を衆生の魂を救う方便と考えることもできる。深層心理学が注目する大乗仏教の儀礼形式とそれに伴う多様な神話的幻想的イメージや芸術手段をどのように評価していくかは今後の課題である。

〈注〉

- (1) 釈尊が修行僧たちに伝道を勧めたということが述べら 「修行僧らよ、わたくしは、天界のものでも人間のものでれた経典がある。それには次のようにある。 も、一切の束縛から解脱した。汝らもまた、天界のもの

でも人間のものでも、一切の束縛から解脱した。歩み行なえ、衆人の利益のために。衆人の安楽のために、世人に対する同情のために、神々と人間との利益安楽のために。(多くの人々に教えを説き示すために、)二人して一つの道を行くことなかれ。初め善く、中ごろ善く、終わりも善く、理と文と具わった教えを説け。ひとえに完全にして純潔なる清らかな行いを顕示せよ。世には心の眼が塵垢に覆われることの少ない人々がいるが、教えを聞かないが故に「理法から」墮ちている。「聞いたならば」理法を了解するであろう。われもまたウルヴェーラーなるセーナー村に赴こう、教えを説くために。」「(「相應部」一、四、一、五 中村元『ゴータマ・ブッダ』釈尊の生涯』原始仏教一 中村元選集第十一巻 春秋社 一九六九年、二八〇頁。)

- (2) 『論文』⑥一九八一―一九九頁。
- (3) 『ヒンドゥー教と仏教』三四九―三五〇頁。
- (4) 『論文』⑥二〇二―二〇三頁。
- (5) 湯浅 前掲論文 九二頁。