

始學功巧業 方便集財物 得彼財物已 當應作四分 一分自食用 二分營生業
餘一分藏密 以擬於貧乏

<キーワード> Max Weber, 『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』, 『ヒンドゥー教と仏教』, 戦後民主主義, カースト

yā vṛttiḥ sa paro dharmas tena jīvāmi jājale//12.262.6

18) *Manusmṛti* 10.63

ahiṃsā satyam asteyaṃ śaucam indriyanigrahaḥ/
etaṃ sāmāsikaṃ dharmaṃ cāturvarṇye 'bravīn manuḥ//10.63

19) *Jātaka* 6.151

etañ ca saccaṃ vacanaṃ bhaveyya yathā idaṃ bhāsitaṃ brāhmaṇehi/
nākhattiyo jātu labhetha rajjaṃ nābrāhmaṇo mantapadāni sikkhe/
nāññātra vessehi kaṣiṃ kareyya suddo na muñce parapessitāya//6.151

20) *Jātaka* 6.177

caṇḍālaputto pi adhicca vede bhāseyya mante kusalo mutīmā/

- 21) ヴェーバーは、資本の増加を自己目的とすることが、個人の嗜好や、処世術、一種の徳目などではなく、個人の義務として、その内で推進力、あるいは強制力、規制力を持って作用する、そうした独自のエートスが、中国、インド、バビロン、あるいは古代、中世に存在した「資本主義」には欠けていた、と述べている。

22) *Manusmṛti* 4.4-6

ṛtāmṛtābhyāṃ jīvet tu mṛtena pramṛtena vā/
satyānṛtābhyāṃ api vā na śvavṛtyā kadā cana//4.4
ṛtam uñchaśilaṃ jñeyam amṛtaṃ syād ayācitam/
mṛtaṃ tu yācitaṃ bhaikṣaṃ pramṛtaṃ karṣaṇaṃ smṛtam//4.5
satyānṛtaṃ tu vāñijyaṃ tena caivāpi jīvyat/
sevā śvavṛttir ākhyātā tasmāt tāṃ parivarjayet//4.6

23) *Manusmṛti* 9.333

dharmeṇa ca dravyavṛddhāv ātiśṭhed yatnam uttamam/
dadyāc ca sarvabhūtānāṃ annam eva prayatnataḥ//9.333

24) *Dhīganikāya* 3 p.188

evaṃ bhoge samāhantvā alamaṭṭho kule gihi/
catudhā vibhaje bhoge save mittāni ganthati/
ekena bhoge bhujjeyya dvīni kammaṃ payojaye/
catutthañ ca nidhāpeyya āpadāsu bhavissatīti/

『雜阿含經』第四十八 2.353a-b

12) *Manusmṛti* 1.88-90

adhyāpanam adhyayanam yajanam yājanam tath /
 dānam pratigrahaṃ caiva brāhmaṇānām akalpayat//1.88
 prajānām rakṣaṇam dānam ijjādhyayanam eva ca/
 viṣayeṣv aprasaktiś ca kṣatriyasya samāsataḥ//1.89
 paśūnām rakṣaṇam dānam ijjādhyayanam eva c /
 vaṇīkpatham kusīdam ca vaiśyasya kṛṣim eva ca//1.90

13) *Manusmṛti* 1.2.9

śrutismṛtyuditaṃ dharmam anuṣṭhan hi mānavaḥ/
 iha kīrtim avāpnoti pretya cānuttamaṃ sukham//2.9

14) 中村は、「財をあつめるということも、結局はそれによって人々に福利をわかち与えることをめざすのである。だから原始仏教においては、与えること（施与 dāna）の道徳が最も力を入れて強調されている」[中村 1959:92] といい、貧者に対する施与と、サンガに対する施与を同等に扱っている。公益という観点からは、後者は除くべきであろう。

15) 中村は註に「MBh 12.261-264」と記しているが、12 卷 261 章から 264 章までは合計で、174 偈の長文である。冒頭部より「何等欲望のない者はブラフマンに到達する」の部分までは、省略部分が有るものの、12 卷 262 章 5 偈から 15 偈までに相当する。次の「欲望を捨てる人が真のバラモンである」は、12 卷 263 章 35 偈に対応する文章であろうか。最後の「自我が霊場であり、別に霊場を訪う必要はない」は、12 卷 263 章 43 偈に対応箇所がみられる。

16) *Mahābhārata* 12.263.4-5 章、偈頌番号は、Parimal Sanskrit Series 版 (Delhi, 2001) による。

vaksyāmi jājale vṛtīm nāsmi brāhmaṇa nāstikaḥ/
 na yajñam ca vinindāmi yajñavit tu sudurlabhaḥ//12,263.4
 namo brāhmaṇayajñāya ye ca yajñavidō janāḥ/

17) *Mahābhārata* 12.262.5-6

vedāham jājale dharmam sarahasyam sanātanam/
 sarvabhūtaḥitam maitram purāṇam yaṃ janā viduḥ//12,262.5
 adroheṇaiva bhūtānām alpadroheṇa vā punaḥ/

- 6) 中村は「血統カリスマ (Gentilcharisma)」を、呪術的支配力と結びつけた権威的地位に範囲を限って使用しているが、ヴェーバーが『ヒンドゥー教と仏教』の中で用いているこの概念は、より広範囲である。この語の範囲について、ヴェーバーは次のように述べている。「英雄的・呪術崇拝の諸能力だけではなく、すべての種類の権威的地位、芸術家的能力だけでなく、手工業者的種類を含めてすべての特殊能力もまた、呪術的に規定され、呪術的血統カリスマと結合したものと見做され得た」[ヴェーバー 1983:65] それは、手工業の世襲などにも適用される概念である。

7) *Manusmṛti* 8.142

dvikaṃ trikaṃ catuṣkaṃ ca pañcakaṃ ca śataṃ samam/
māsasya vṛddhiṃ gṛhṇīyād varṇānām anupūrvaśaḥ//8.142

- 8) 中村は註に「SN1, p.19」と記すが、該当する文章が見当たらない。

9) *Jātaka* 4 p.66

ken'esa yañño vipulo mahagghato samena dinnassa na aggham eti/
kathaṃ sahaṣṣānaṃ sahaṣṣayāgīnaṃ kalam pi nāgghanti tathāvidhassa te ti//

ある吝嗇な長者の家に、バラモンの姿に扮した、長者の父祖である神々たちが訪れ、布施の徳を説示する物語の一節である。たとえ貧しい者であっても少ないものから布施を行えば、幾千幾万の供養もこれに及ぶ価値はないと、バラモンが説くのに対し、長者がバラモンに問い返した部分に当たる。

10) *Suttanipāta* p.81

brāhmaṇo ce tvaṃ brūsi mañ ca brūsi abrahmaṇaṃ taṃ taṃ sāvitthiṃ pucchāmi tipadaṃ
catuvīsatakkharaṃ/

kiṃnissitā isayo manuḍā khattiyā brāhmaṇā devatānaṃ yaññaṃ akappayimṣu puthū idha
loke/

yadantaḡu vedagū yaññaḡakāle yassāhutiṃ labhe tass' ijjhe ti brūmi/

11) *Aṅguttaranikāya* 2 pp.81-82

正確な引用ではない。沙門、バラモンに対する布施に関して、1 布施しない、2 期待されるものを施さない、3 期待されるものを布施する、4 期待される以上のものを布施する、の四種に対し、1 失敗する、2 期待通りにならない、3 期待通りになる、4 期待以上になる、の四種の結果を説いた箇所を要約している。

- 中村元『ゴータマ・ブッダ 釋尊傳』(法蔵館, 1957)
- 『宗教と社会倫理』(岩波書店, 1959)
- 「比較思想研究の未来性」『比較思想研究』1 (1974)
- 「比較思想の道——「比較思想研究」に対する批判に答える——」『比較思想研究』5 (1978)
- 「なぜ奴隷の学問か——わが国における思想研究の反省——」『比較思想研究』17(1990)
- 渡辺照宏『新釈尊伝』(ちくま学芸文庫, 2005)
- * 初版は 1966 年 (大法輪閣)
- マックス・ヴェーバー, 大塚久雄訳『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』(岩波文庫, 1989)
- * Weber Max, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1920) の訳
- マックス・ヴェーバー, 深沢宏訳『世界諸宗教の経済倫理Ⅱ ヒンドゥー教と仏教』(1983)
- * Weber Max, *Hinduismus und Buddhismus: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie 2* (1921) の訳

註

- 1) しかし、その一方、後代に成立した仏伝の中から、古い要素、事実として信頼できる記述を取り出すことも可能であるとする。『ゴータマ・ブッダ 釋尊の生涯』(春秋社, 1969) では、サンスクリット、漢文、チベット語資料を用いている。
- 2) 本書の訳者、杉浦宏は中村元の友人。中村の依頼により、翻訳を引き受けた。中村も自ら補註を寄稿した。
- 3) 関口尚志「大塚久雄の人と学問」(福島大学附属図書館大塚久雄文庫開設講演会, 2002) <http://www.lib.fukushima-u.ac.jp/ootsuka-koen/kouen-index.htm>
- 4) 第三章「普遍的宗教の経済倫理 (原始仏教) — 西欧資本主義精神との対比において —」における結論部にあたる。
- 5) 中村元が参照したのは、梶山力訳『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』

すべき課題は多いのであるが、ここでは、筆者の関心から、特に仏教と経済にかかわるトピックのみをとりあげた。

本書において、中村は「社会理想」という視点から、思想上の「普遍的な問題」を扱うことを試み、インド仏教を「普遍的宗教」として描いた。近代科学の目指した「普遍性」とは、一体、何だったのだろうか。ここで取り上げた『宗教と社会倫理』に限って言うならば、それは人類（＝西欧社会）が到達したところの自由、平等、理性、そしてそれらに基づいて形成された社会の倫理である。しかし、それはいわば、近代精神が作り上げた「普遍性」であり、時代を貫いて存在してきたものではなく、歴史をレトロスペクティブに構築するツールであったことを、我々は気が付いている。

時代精神を追うことの危うさは、研究者が自らの立場を透明に見せかけつつ、その研究対象を一定の価値体系の枠にはめ込み、また、そうした価値評価を他者に共有させることにある。それがプロパガンダとして機能することもあり得る。そのため、研究者は、既存のテーゼ、価値観を、それを採用するにせよ、否定するにせよ、批判的に見る視座を確保しておかなければならない。

中村が日本の思想研究の現状に与えた批判は、いまなお有効であるだろう。「奴隸的思考」は、当時からさほど変わっていないように見える。そこで、中村は、この膠着状態を打破するため、「普遍的」なるものを追求することを提唱した。しかしながら、その試みは、既存の思想的枠組みにより抽出された「思想史的事実」を提示するにとどまっておき、オルタナティブな価値観を提示するには至らなかった。『宗教と社会倫理』を批判的に読むことによって見えてくるのは、思想研究においては、個別的事象から「思想史的事実」を抽出することよりも、かえって、それを文化的コンテクストの中に戻し、また、同時に自らが背負う時代精神を意識しつつ、これと対峙させることが有効なのではないか、ということである。そこから、現代社会を批判する新たな価値観を生み出すことも可能になるのではないだろうか。

参考文献

していない。蓄積された富をただ他人にくれてやるというだけでは、資本主義の活動は成立すべくもない。[中村 1959:12]と断じている。これに対し、仏教では富の利用法が構造的に示されているとし、『ディーガ・ニカーヤ (Dhīganikāya)』における四分法を例にあげる²⁴⁾。そこでは、財を四分し、その一分を自らの享受にあて、二分を業務の履行にあて、最後の一分を蓄積し、窮乏時の備えとすべきことが説かれているとする [中村 1959:80]。もちろん、それは、バラモン教に対する不当な断罪であるだろう。『マヌ法典』では、ヴァイシャのダルマとして、金貸し (kuśīda) をあげているし、また中村自身が言及したように、利息についての規定もさだめられている。

一方の、ジャイナ教においては、商業資本によって蓄積された富が、教団に寄進され、有効に活用されなかったとし、「経済的視点から見れば、ジャイナ教徒の場合にあっては、寺院建築とは流通経済における交換手段の退蔵形式の一種にほかならないのである」[中村 1959:38]と述べている。こうした状況は、教団組織を備えるに至った後の仏教にも当てはまるだろう。しかしながら、中村は、仏教教団に対する寄進行為には、「布施」あるいは「分配」という経済的価値を与えるのである [中村 1959:92-93, 104-195]。また、これに関連して、仏教教団において、利殖という企業が着手され、あるいは荘園が成立した過程を説くのであるが、これに対して、「伝統的保守的仏教教団の独善的性格」との批判的見解を示す一方 [中村 1959:66]、同時に富の積極的利用としての評価が与えられている [中村 1959:83]。しかしながら、中村自身は、これらの矛盾をあまり気にしていないように見える。実際のところ、中村が本書において目指したのは、「ヴェーバー・テーゼ」に示された資本主義の諸概念を、インド仏教の中から見つけ出し、それを「思想史的事実」として、ともかく提示することであったのだろう。

まとめ

中村がいわゆる「ヴェーバー・テーゼ」を根拠に、どのようにインド仏教における経済倫理を記述したのかを、個々の事例に即して見てきた。『宗教と社会倫理』における中村の問題意識は、国家論など、その射程は広く、考察

て、仏教の「中道」思想により、収入と支出の均衡のとれた、当時の社会常識によって適当と思われる生活水準の維持を承認していたようである」[中村 1959:77] と評価される。

その一方で、ジャイナ教徒にはもともと商人が多く、またその戒律による規制から、商人以外の職業選択が困難であったことから、商業倫理が発達したといい [中村 1959:29]、また彼らの多くが資産家階級であったともいう [中村 1959:28]。ジャイナ教に対する中村の評価は、両義的であるため、差異化の論理に矛盾が生じている。

また、仏教とジャイナ教の相違点として、「仏教の説く職業倫理は、生産と流通との両経済部門にわたって現実化されていたにもかかわらず、ジャイナ教のそれは主として流通経済の部門にのみ限られている」[中村 1959:17] という。ちなみに、アヒンサー (ahimsā) の理念から農業に携わらないことが (主に修行者に) 推奨されるのは、インドの宗教に共通する立場であり、東アジアの農本主義とは異なる、インド的な特徴であるといえるが、中村は、東アジア的な「生産」することの価値観を持ち込み、原始仏教を理解しようとする向きがある [中村 1959:103]。こうした解釈の妥当性も問われるべきであろう。

次に、第三の点「財の合理的使用」に関する差異化の論理を確認しよう。中村は、バラモン教における、簡素な生活に必要な物資のみを確保すべきであり、それ以上を手もとにとどめるべきではないとする思想について言及し、

ここで主張されている思想は、人々は簡素な生活に必要なだけの物資を確保するのはよいが、それ以上をとどめてはならぬというのである。それは必ずしも耐久生活を強いているのではない。家族を扶養すべき義務は十分に認めている。扶養すべき人々の不利になっても自分の来世の幸福を願って事をなす人は、現世来世に悪い果報が生じるといふ。自分の享受する富を最小限にとどめて、他の人々にそれを受用させるという精神は美しいものである。[中村 1959:12]

と述べつつ、

しかし、自分には不要だとして受け取らない物資乃至富をいかに組織的に利用すべきであるか、そのしかたをバラモン教の諸典籍は構造的に示

おける努力精励」に関して、中村は、バラモン教においては、「ウェーバーが主張したように、富を重んずる思想が古代インドにおいてなかなか有力であったことは事実である。しかし、それと並んで反対の思想も（特にウパニシヤッド以後）同様に有力であった」[中村 1959:11]と述べ、そこに財の蓄積を妨げる思惟が働いていたことを指摘している。そこで、中村は『マヌ法典』における規定を引きあいに出し、次のように述べる。

ここでは財の蓄積を妨げる思惟がはたらいているのであるが、それが『マヌ法典』では成文化している。すなわち上層三階級の人が家長として生活する場合に落穂を拾って、或いは他人から与えられた職によって生活することはすぐれているが、商業 (vanijya) 或いは金貸業 (kusīda) によって生活するのは劣った生活法であり、「真偽混在 (satyānrta)」とよんでいる。

[中村 1959:11]

中村が言及した『マヌ法典』の箇所を確認すると、しかしながら、この規定は、上層三階級の人に対して説かれたものではなく、バラモンに対して説かれたものであり、また、金貸業 (kusīda) については何ら言及されていないことがわかる²²⁾。確かに、商業 (vanijya) は、バラモンにとってすぐれた生活法とはみなされてないが、バラモンの生活法として承認されており、そのため「真偽混在 (satyānrta)」とよばれている。落穂拾いは、バラモンにとって奨励される生活法であっても、他の三姓には適用されない。もちろん、ヴァイシヤに関するダルマにおいては、財産の増加のために、最大の努力を為すべきことが説かれている²³⁾。中村は、原始仏教において、出家修行者は経済的行為から離れることが要請されたが、在俗信者に対しては別の経済倫理を説いた、と述べている [中村 1959:64-65]。そうした区別は、バラモン教においても適用されるであろう。

またこれに関連して、ジャイナ教では、在俗信者が出家修行者同様の厳しい殺生に関する禁止箇条を課せられたため、生産業に従事できなかったといひ [中村 1959:22-25]、また無所有の理想を遂行しようとする思想が、現世否定的となり、世俗的職業生活に意義を否定する方向に向かったという [中村 1959:34-36]。それに比して、仏教は「全体の基調は、世俗人にとっては非常に禁欲的であるが、しかし極端な耐久生活を強要しているのではなく

そこで、中村が取り上げたのは、精励や信用、節制の徳、富を重んじる思想、財の投資など、まさに、ヴェーバーが、ベンジャミン・フランクリンの言葉の中に見いだした「資本主義の精神」を構成する諸要素であった〔ヴェーバー 1989:38-45〕。中村は、ヴェーバーが東洋の伝統にはこれらの諸概念が説かれていないと主張しているとの誤読に基づき²¹⁾、この諸要素に相応するものを初期仏典から、探し出してきたのである。

さて、初期仏典の中から精励、信用、節制の徳を抽出することは、バラモン教やジャイナ教からこれを抽出するのと同様、さして困難なことではないだろう。中村が本書の中で提示している在家者に向かって説かれた道徳の数々、奢侈享楽（ことに飲酒）の回避、精励勤勉、正直・信用の徳などは、インドの諸宗教に共通する倫理であるといえる。あるいは富を重んじる思想にしても、インドでは、他の地域、例えば東アジアと比較して、商業や利殖を卑しむ思想に乏しいため、富を積極的に評価する、とまではいかないにせよ、それらの行為が否定的に捉えられていない事例を見いだすことは可能であろう。しかし、問題がありそうなのは、中村が、特に原始仏教を「普遍的なものとして経済活動に精神的基盤を与えることが可能」〔中村 1959:114〕な宗教とし、バラモン教やジャイナ教と差異化をはかっている点である。

中村は、「資本主義的精神」を、「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」〔中村 1959:112〕として定義している。これを分析すると、そこには、第一に、財を積極的に評価し、現世内においてそれに向かって努力精励すること、第二に、消費を抑え、奢侈享楽にふけらず節制すること、第三に、財を合理的に使用し、生産への回転を可能にすることが必要となるだろう。中村は、この第一と第三の点において、バラモン教やジャイナ教との差異化をはかるのである。しかしながら、その一方で、中村は、自らの初期仏典の訳注研究で得られた視座に基づき、これら仏典の中に説かれる、在家者へと向けられた倫理が、インドの諸宗教と共通の地盤の中で成立していることを認識している。そしてその認識に基づいて、ここで計られる差異化の論理を、自ら否定するような解釈を随所に披露しているのである。

いくつかの問題点を示しておこう。まず第一の点「財の評価と、現世内に

『もしも、バラモンが語ったように、このことばが真実であるならば、王族の生まれ出ない者は王位が得られないことになるだろう。バラモンの生まれでない者は聖句を学ぶことがないであろう。庶民以外には耕作を行なう者はないであろう。隷民は他人への奉仕から免れ得ないであろう¹⁹⁾』

しかしそれは誤っている。それは事実と反している。

『チャンダーラの子であっても、賢明で知能があるならば、ヴェーダを学習して呪句を知るであろう²⁰⁾』 [中村 1959:107]

中村は、四姓のダルマについて「仏教はこの区分を容認しない」と述べ、四姓が生まれ (jāti) によって決定されることを、「それは誤っている。それは事実と反している」と述べている。しかし、『ジャータカ』において否定されているのは「区分」そのものではなく、それが血統に因って規定されることである。そして、この『ジャータカ』の記述から伺えることは、これが語られた社会では、生まれによる四姓の区分と、それぞれの義務としてのダルマの結びつきが有名無実化していたということであって、仏教が階級差別撤廃の運動を社会の中で展開したということではない。現代を除いて、仏教がそのような運動をインド社会の中で展開した事例を、筆者は知らない。

③ 精励、節制、投資と利殖 ——資本主義の精神——

そもそも、原始仏教に経済倫理とよび得るものが存在するのだろうか。中村は、自身にこのように問いかけ、「原始仏教から始まっていわゆる小乗仏教に至って完成する煩瑣な教学の体系は主として出家修行者のためのものであったから、そこには「経済倫理」と称するような項目はなかった」という。しかし、「少なくとも経典のうちには経済行為に関する倫理的評価あるいは反省が述べられている」といい、出家修行者の団体を支え、その経済的基盤となっていた商人・手工業者・農民等の経済活動について原始仏教がどのような倫理を説いたかという問題を取り上げることは、東洋における「普遍的宗教」としての仏教が、社会活動に及ぼしてきた影響を考える上でも意義があるだろうと述べている [中村 1959:60]。

ダルマ・シャーストラは主としてバラモンたちの日常作法を扱ったものであるため、その他の種性のダルマについて多くを語らない。『マハーバーラタ』で説かれるトゥラーダーラの主張は、ダルマ・シャーストラが扱わなかった問題を、社会の要請に合わせて採り上げたもののように見える。供儀や巡礼に対して主知主義的な態度をとっていることにしても、中村が指摘しているように、ウパニシャッド以来の真理観を受け継いだものであろう [中村 1959:8,52]。

さて、この商人トゥラーダーラの主張から、ともあれ、中村は二つの商業倫理を導き出した。その第一は、等価交換の原則であり、その第二は、友愛 (maitra) の精神である。第一の倫理から、人は経済外の強制の排除に進んでいく。そこで、血統カリスマは否定され、バラモンの執行する祭祀の意義が否認されるに至る。その結果、宗教は「純精神的」なものに高まったという。第二の倫理から、人はアヒンサーの実践に導かれる。アヒンサーの実践から、奴隷の存在が否定され、また農耕や牧畜といった職業を回避する思想が生まれたという。そして、次のように結論する。

経済倫理に関する右の二つの結論のうち、前者は特に仏教が、後者は特にジャイナ教が強調したところのものである。バラモン教の商人の道徳は、バラモン教の権威を認めつつも、その実質内容においては、おのずからバラモン教のわくを否定せざるを得なかったのである [中村 1959:9]

中村は、上記の『マハーバーラタ』からの曖昧な引用によって、仏教、ジャイナ教の主張を代弁させているのであるが、これらの主張が「バラモン教のわく」を否定したものではなかったことは、先に確認したとおりである。「仏教はカースト打破の方向に徹底して行った」とする主張を裏付ける事実は、そこには何ら示されていないのである。

しかし、他の箇所でも中村は、『ジャータカ』からの一節を典拠として、次のように述べている。

バラモン教の設定する社会制度にもとづく職業の区別がすでにおこなわれていたことは、物語のうちに言及されている。(中略)しかし仏教はこの区分を容認しない。

霊場を訪う必要はない。——と。」[中村 1959:9]

この傍線部に囲まれたトゥラーダーラの言葉は、正確な引用ではなく、三章にわたる対話の中から抽出されたものである¹⁵⁾。対応する文章はほぼ特定できるのであるが、「多くの人の行く供犠は真の供犠ではない」とある文章のみは、その対応箇所が不明瞭である。この三章中の一章では、供犠に関する議論が展開されているので、その中の文章から意識したものであろうが、あまりに恣意的な抽出であるといわざるをえない。ちなみに、その供犠をめぐる議論の冒頭において、トゥラーダーラは次のように述べている。

さて、私は生活態度 (vritti) について語りましょう。バラモンよ、私は異端論者 (nāstika) ではありません。私は供犠を非難しません。しかし、供犠を真に知る人は非常にまれであります。私はバラモンの供犠に敬礼します。供犠を知るものに敬礼します。¹⁶⁾

トゥラーダーラの主張は、「バラモン教のわく」自体を否定したのではなく、商人の社会的な地位の上昇とともに、「バラモン教のわく」の内部で発生した、ヴァイシャの倫理の宗教的裏付けの要請であったように見える。

なお、上記の傍線部の引用に説かれる「わたくしは一切を慈しみ、危害を加えない。これは最高の法 (ダルマ) である」とある文章も、なにかしら、バラモン教のダルマを凌駕するようなダルマが主張されているように受け取れるのであるが、実際には次のように説かれている。

ジャージャリよ、私は、秘密ある、永遠のダルマを知っている。それは、全ての生類のための、慈しみであり、古来の (purāṇa)、人々が知ってきたダルマである。生類を害する心がないこと、害を少なくすることによって、生活する態度、それは、最高のダルマである。私はそのようにして生きている。ジャージャリよ。¹⁷⁾

「最高のダルマ」が「古来の、人々が知ってきた」ものであるとの説明は、この主張が「バラモン教のわく」を否定するものではないことを示している。なお、『マヌ法典』には、四姓それぞれのダルマの他に、四姓共通のダルマが次のように説かれている。

不殺生、真実、不偷盗、清浄、及び感覚器官の抑制を、マヌは四階級のダルマの要点であると述べた。¹⁸⁾

カースト否定の立場を徹底せしめるならば、バラモン教そのものを捨て去らねばならない。そこでインドの商業資本は、ついにバラモン教をすてて、仏教またはジャイナ教に依拠するに至った。そうしてまた商業資本の支援を受けて発展したこの二大宗教、特に仏教はカースト打破の方向に徹底して行ったのである。[中村 1959:10]

ここで、中村は「インドの商業資本は、ついにバラモン教をすて」「仏教はカースト打破の方向に徹底して行った」と述べているが、それはいかなる事態を指しているのであろうか。この主張を導き出した、典拠を確認しておこう。中村は、カースト否定論の淵源を古ウパニシャッドに認めている。それはヴェーダーンタ、サーンキヤにも継承されたというが、「これは、絶対の真理を観想すればこの世の階級的区別は無に等しいということを強調するだけであって、それは社会的な階級差別撤廃の運動としては発展しなかった。全然発展しなかったとは言えないが非常に弱かったのである」[中村 1959:8]と述べている。しかし、そこに「現実に階級的差別を撤廃しようという主張」が現れたといい、その事例をあげるのだが、それは仏典ではなく、『マハーバーラタ (Mahābhārata)』からの引用である。中村は、『マハーバーラタ』中の挿入話、商人トゥラーダハラ (Tulādhāra) と苦行者ジャージャリ (Jājali) の対話を引用しつつ、次のように述べている。

ところが現実に階級的差別を撤廃しようという主張は、バラモン教的な雰囲気の中では、民衆の間の吟遊詩人の作である叙事詩『マハーバーラタ』のうちにすがたを現している。(中略) かれは、ベナレス市で香料や薬草などの商をしているヴァイシャであったが、苦行者ジャージャリ (Jājali) に向かって次のように語っている。——わたくしは一切を慈しみ、危害を加えない。これは最高の法 (ダルマ) である。わたくしは他人の手から種々の物品を購入し、他人を瞞着することなく、これを売っているが、酒だけは商っていない。また人と争わない。人を怨まない。人に諂わない。一切のものに対し平等の秤をもっている。わたくしには黄金も尊からず、土塊も賤しくない。恐れることなく、恐れられることもなく、何等欲望のない者はブラフマンに到達する。欲望を捨てる人が真のバラモンである。多くの人の行う供犠は真の供犠ではない。自我が霊場であり、別に

村 1959:5-6] と言い換えてもいいだろう。

しかし、『マヌ法典』においても「布施」を行うことは、再生族（バラモン、クシャトリア、ヴァイシャ）のダルマとされている。また「布施」を受けることは、ヴェーダの教授と学習、自己と他人のための祭祀の執行と同列におかれる、バラモンのダルマである¹²⁾。これらのダルマの履行によって得られるものは、現世・来世の幸福であるとされる¹³⁾。中村は他の箇所でも、原始仏教において、出家者に対する布施が福德をもたらすと考えられ、布施によって得られる果報が様々に説かれていると述べており [中村 1959:92-93]、あるいは上記の引用箇所でも布施に「神聖な宗教的意義」があることを認めているが、そうであるなら、そこには『マヌ法典』の世界と同様、主体をその行為へと促す心理的作用、「カリスマ的権威」が働いていると考えなければいけない。布施は「合理的」な対価交換ではないし、また、単なる公益事業でもない¹⁴⁾。「魔術性」を抜きに、布施の経済活動は成立しないのである。

② カースト批判と平等主義

以上のように、中村は、インド社会において資本主義の成立を阻害した第一の原因として、バラモン教のカースト制度をあげた。そして、こうしたバラモンのカリスマ支配に対抗する宗教として、仏教・ジャイナ教を位置づけた。そこで、次に中村が提示するのが、「バラモン教：氏族制農村社会の倫理×仏教・ジャイナ教：資本主義的な倫理」という構図である。

バラモン教の倫理は、大ざっぱに言えば、氏族制農村社会のそれであって、家族倫理に関しては家父長的な立場に立っていた。これに対して仏教並びにジャイナ教の倫理は、インド古代社会におけるいわば資本主義的な倫理であるということが出来る。原始仏教においては、家長たるものは、勤勉に生業に従事して、かかる禁欲的精励によってやがて財を集積することを勧めている。[中村 1959:80]

カースト制が支配する氏族制農村社会では、資本主義的な倫理は発達しえない。資本主義的な倫理は、商業資本と結びついた仏教・ジャイナ教にこそ、見出すことができるという。

一節である。ある時、スンドリカー川の河畔で火祀を行っていたバラモン、スンドリカ・バーラドヴァージャ (Sundarikabhāradvāja) が、供物の残りを施そうと、樹下に座していた世尊に近づいた。バラモンは、そこで、世尊が頭を剃っていることに気づき、引き返そうとする。しかし、剃髪の者の中にもバラモンがいるかもしれないと思い直し、世尊に生まれ (jāti) を問う。その問いに、世尊は「私はバラモンでも、王家の者でも、ヴァイシャーでも、何者でもない」と答え、対話がはじまる。

「もし、あなたはバラモンであるといい、私をバラモンではないというなら、私はあなたに三句二十四字からなるサーヴィトリ讃歌を問いましょう。」

「何のために、リシ、マヌジャ、クシャトリア、バラモンなどは、この世界において、諸天に多くの供儀を行うのでしょうか。」

「供儀に際し、その極みに達し、知 (veda) に達した者が供物を受ければ、それはよい結果をもたらすと私は言いましょう。」¹⁰⁾

ここには、供儀に対する否定の思想は見られないばかりか、バラモン教の世界の枠組みの中で、仏教の主張がなされているがわかる。初期の仏典において、バラモン教の概念が多く採用されていることに関しては、中村自身も「原始仏教にはバラモン教の所説を名目的にはいちおう承認して」、実質的にその内容を改革する態度がある、と評している。[中村 1959:50]

ともあれ、中村は原始仏教に「バラモン教の魔術性からの解放」という位置づけを与えたのだが、「教団の発展とともに新たな魔術性が芽を出してきた」とし、その事例として『アングッタラ・ニカーヤ (Aṅguttaranikāya)』の次の一節を引用するのである。

商人のうちに成功する者と失敗する者があるのは、宗教者 (samaṇa) やバラモンにかれらの欲するものを与えるか否かによる。¹¹⁾

ここで、中村が「魔術性」と呼んでいるものは、おそらく、「布施をすれば成功する」あるいは「布施をしなければ失敗する」という観念を布施する主体に生じさせ、その主体の内て推進力、あるいは強制、規制力として働く心理作用、あるいは布施する主体にこの心理作用を引き起こさせる当体であると思われる。それは中村がいう「カリスマ的権威 (charismatische Autorität)」[中

ている。ジャイナ教徒は、アヒンサー (ahimsā) の立場からバラモン教の供犠を非難したことが知られている。中村はこの事例をとりあげ、「ジャイナ教徒は、少なくとも当時としては、合理的思索に徹底し、普遍的な人間の理法を把握しようとしたのである」[中村 1959:19] と述べ、同様に、仏教徒が、バラモン教の魔術性を退けた事例を、『スッタ・ニパータ (Suttanipāta)』『ジャータカ (Jātaka)』の記述の中に見い出している。これらの文献では、供犠や祭祀を行うよりも、布施を行う方が大きい功德があると説いており、そこから中村は、「従前のバラモン教においては専ら呪術的な祭祀を重視してそこに宗教の中心的意義を認めたのであったが、仏教では「与える」という行為に神聖な宗教的意義を認めて、それをバラモン教の祭祀にかわるべきものだと考えた」[中村 1959:96] という結論を導いている。

しかしながら、「今日ではジャイナ教徒は実践的には一部のヒンドゥー教徒、特にヴィシヌ教徒と区別しがたいものになってしまった」[中村 1959:39] といい、また仏教も「教団の発展とともに新たな魔術性が芽を出してきた。(中略) この魔術性は後代の大乗教、殊に密教では大規模に発展するに至るのである」[中村 1959:97] という。結局のところ、バラモン教の非合理性を否定して成立したこの両宗教も、歴史の流れとともにヒンドゥー教の影響を受け、非合理性を取り入れたという訳である。中村の仏教理解には、より古い時代のものこそに本来の姿があるとする、多分にロマン主義的な傾向が見られる。中村は、その「本来の姿」の中に、反魔術性、合理性の精神を見い出そうとしたのである。

さて、中村が、仏教徒がバラモン教の魔術性を退けたことの事例としてあげた『スッタ・ニパータ』『ジャータカ』の記述を、ここで確認しておこう。

豊かな大供犠も施与されたものには及ばない。⁸⁾

この莫大な、費えの多い祭祀がかの正しい人の施与に比し得る価値が無いのは何故であるか？ 幾千という祭祀を行っても、このような施与の十六分の一にも値しないのは何故であるか？⁹⁾

中村は、これらの言説から、原始仏教は呪術的な祭祀を否定したと主張しているのだが、『スッタ・ニパータ』の別の箇所からは、その主張を反証する言説が見い出せる。下記の引用は、火祀を行うバラモンとブッダとの対話の

の概念と結びつくことによって、救済論に基づく職業義務観念を被支配者階級に与えたことを論じている [ヴェーバー 1983:157-159]。こうした心理的規制は、支配者階級が、商人集団、職人集団、客員部族、賤民民族といった個々の職業グループを、宗教的・社会的に自らの勢力の下に組み込み、秩序化することを可能にした。血統カリスマによる技術の世襲化、民族間分業は、手工業技術、市場における公益団体、市民的権利などへの個人参加を進展させず [ヴェーバー 1983:165-169]、また、カースト間の伴食の禁止などの儀礼的制限は、商人集団、職人集団の横の組織化を抑制した [ヴェーバー 1983:46-47]。これらインド固有の諸事情が、インド社会において西洋型の商業都市を進展させる道を閉ざしたという。

中村は、「インド社会に根強く存続しているカーストの制度が資本主義の成立を阻害している事実、かつてマックス・ウェーバーの指摘したとおりである」と述べつつも [中村 1959:5]、その立論においては独自の説を展開している。中村は、ヴェーバーの説く「血統カリスマ (Gentilcharisma)」の概念⁶⁾に着目し、バラモンによるカリスマ的支配が、自由経済の発達を阻止したのだとする。そこで引き合いに出されるのが、ダルマシャストラに見られる利息の規定である。『マヌ法典 (Manusmṛti)』において定められている利息の率は、カーストごとに異なっている⁷⁾。バラモンの借用に対する利率を最も低く設定し、シュードラの借用に対する利率を最も高く設定しているのは、カリスマ的支配の規制によるものであり、純粋に経済的視点から割り出されたものではない。そこから中村は「貸付利率に関するこのようなカリスマ的支配は、当時の経済事情が自由競争以前の段階にあったことを物語る一つの事実であると解してよいであろう」 [中村 1959:7] と結論する。中村にとっての「血統カリスマ」とは、近代から見た後進性、非合理性であったといえる。

中村は、「西洋においてはユダヤ教及びキリスト教の反魔術 (Magie-feindschaft) の精神が資本主義の成立に大いに力があつたと考えられている」 [中村 1959:97] と述べ、近代資本主義が成立するためには、呪術などの非合理的な要素を排除する必要があると考えた。そして、まさにジャイナ教、仏教は、こうしたバラモン教の非合理性を否定し、バラモンの呪術的支配からの解放 (Entzauberung) をめざすところに成立した宗教であるとの見解を示し

他ならない。そして、中村は次のような結論を提出するのである⁴⁾。

以上の検討によってわれわれは原始仏教において経済倫理或いは経済行為に関する倫理的反省が述べられていることを知り得た。そうしてそれが、その立論のしかたにおいて、ウェーバーなどの指摘した資本主義の精神と多分に類似点を有することは、否定できない。(中略) しかれば、ここに見出された経済倫理は近代西洋における禁欲的プロテスタンティズムのそれと、どういう点で相違があるのであろうか。ウェーバーは近代西洋にあらわれた資本主義の精神の倫理性を指摘したあとで『「資本主義」はシナ・インド・バビロンにも、古代にも中世にも存在していた。しかしこれらの資本主義は、右に述べた特殊の倫理的性格を欠如していたのである』という。しかしわれわれが以上に指摘したように、原始仏教における経済行為の反省も充分の宗教倫理的性格をそなえていたと見なければならぬ。[中村 1959:111-112]

中村は、梶山によって「倫理的性格」と訳されたところの「Ethos」の意味合いを十分に把握できなかったのかもしれない⁵⁾。しかし、ここでは中村の誤読の問題には深く立ち入らず、中村が「思想史の事実」に即して、禁欲的プロテスタンティズムと同様の「倫理的性格」をインド仏教の中に見出したという事実を確認するにとどめたい。

では、中村は、具体的に、その「思想史の事実」から、どのように原始仏教における「倫理的性格」を導き出しているのか。以下に、個々の事例に即して、検証していくことにしたい。

近代的普遍宗教として描かれた仏教

① カリスマ排除と合理主義

インド社会はなぜ近代資本主義を成立させなかったのか。この問いを中村は本書の冒頭に掲げ、ヴェーバーの説を引用しつつ、カースト制度の問題を論じている。

『ヒンドゥー教と仏教』において、ヴェーバーは、カースト秩序が、「業」

ない」[ヴェーバー 1989:39]と述べ、「われわれが企図するところは、ただただ、歴史における無数の個別的要因から生まれ出て、独自の「世俗的」な傾向をおびる近代文化の発展が織りなす網の目のなかに、宗教的要因が加えた横糸をばある程度明らかにする、ということだけだからだ」[ヴェーバー 1989:135]と、注意深く言及している。こうしたヴェーバーの方法論は、しかしながら、戦後民主主義思想の中ではあまり重視されなかった。「資本主義の精神」は、「ヴェーバー・テーゼ」と呼ばれる一つの与えられた教条めいたものとなり、ここでは、抽象的な類概念が先立って、それらが近代資本主義社会に欠くべからざるものとして受け取られたのである。

中村の受容したヴェーバーが、大塚と同じ色彩を帯びていることは否めない。それが日本の戦後民主主義思想の中で再解釈されたものであったことは、本書を通して読み取れる。中村は、西欧社会における近代資本主義を、アジア社会よりも進化した経済体制とする歴史観に基づきつつ、ヴェーバーがプロテスタンティズムの倫理にその精神的系譜の一つを見出したところの「資本主義の精神」を、インド仏教の中に求めようとしている。そこには、中村の合理的人間による民主主義社会への全幅の信頼と、それと裏腹になった非合理なものへの蔑視が反映されており、同時に、アジア主義とアジア蔑視のアンビバレントな感情とも重なり合っている。

さて、今一度、先の引用に戻って、「思想史的事実に即して理論を構成する」という中村の方法論を検討してみよう。ここで、中村は、理論から事実を解釈するのではなく、事実から理論を導き出すという、帰納的な方法を採用したことを言明しているように見える。しかし、問題となるのが、中村が「思想史的事実」と述べている所のものである。「歴史的事実の考証乃至社会的背景の検討」を十分に行なわなかったことを言明しているのであれば、それは、それぞれの歴史的、社会的コンテクストの中に置かれた個別的事象に則した事実ではないだろう。それは、そこから個別性を排除して抽出された、事象の深層に横たわる（と想定された）「事実」として解釈されるのである。これらの「事実」は、一定の理論的枠組、具体的には「ヴェーバー・テーゼ」にしたがって抽出されており、そうした「思想史的事実」から理論を導き出すということは、あらかじめ答えを与えられているものから答えを導くことに

ている²⁾。こうしたヴェーバー・ブームの中、1964年には「ヴェーバー生誕一〇〇年記念シンポジウム」が東京大学で開かれた。この年は、先にも述べたように、中村が文学部長に就任した年であった。

さて、当時、ヴェーバー研究の牽引役となっていた大塚久雄は、戦後日本は何を抛り所とするべきかという問題意識のもとに、『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』を理解したという。大塚がそこに読み取ったのは、資本主義の担い手となる中産的生産者の倫理と、それによって形成される市民社会の理想である。それは「当時の日本の「現在」的な問題状況との緊張関係を背景にして、日本人の目でヨーロッパ史を凝視することによって、逆に「現代」日本の社会や文化を比較史的に理解しようという学術上の試み」であったと、彼の弟子、関口尚志が述べている³⁾。

そもそも、ヴェーバーが『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』の中で描こうとしたものは、資本主義の担い手となる中産的生産者に相応しい倫理や、それによって形成される市民社会の理想などではない。ヴェーバーの生きた時代、不気味な力を持って立ち現れてきた資本主義の精神 (Gaist) が、西欧社会の中でいかなる精神背景のもとで形成されたのか、『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』は、その一事例として、カルヴァン派、敬虔派、メソジスト派、洗礼派と諸信団の中で形成された禁欲的精神と、天職思想の展開に着目し、「恩恵による選び」という神学的な問題に立ち入りながら、その精神的系譜を分析したものである。

ヴェーバーが「資本主義の精神」を明らかにするためにとった手法は、「歴史的現実のなかから得られる個々の構成要素を用いて漸次に組み立てていく」というものであり、そのため「その確定的な概念把握は研究に先立って明らかにしうるものではなくて、むしろ、研究の結末において得られるべきもの」[ヴェーバー 1989:38-39] であると言明している。つまり、抽象的な類概念に現実の事象を当てはめていくのではなく、あくまで、現実の事象から出発しようという態度である。となれば、その研究によって明らかにしうる範囲は自ずと限定されるはずである。そのため「われわれが今とらうとしている観点（それについては後段でもっと説明せねばなるまい）が、ここで問題としている歴史的現象を分析するために唯一可能な観点だということでも決して

検討するということはいちおうの意義があると思われる。殊にここに紹介したような諸思想は、それを吟味することによって、かえって既成の社会理論に対する反省の機会を与えることも可能ではないかと考える。筆者はどこまでも思想史の事実在即して理論を構成するという立場をとりたい。[中村 1959: i]

ここで中村が「特定の社会理論」として言及し、具体的に意識したのは、中村がしばしば嫌悪感を示したところのマルクス主義を一方の極とし、戦後民主主義をもう一方の極とする、冷戦時代の社会理論であっただろう。中村は、「殊にここに紹介したような諸思想は、それを吟味することによって、かえって既成の社会理論に対する反省の機会を与えることも可能ではないかと考える」と述べており、何かしら「既成の社会理論」とは異なる、オルタナティブな価値観を提示することを目論んだようにみえる。

しかし、「特定の社会理論を以て解釈することを避けた」としながらも、本書の依って立つところのものは、戦後民主主義のそれであり、またその理論的枠組をマックス・ヴェーバーの『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』に負っていることは明らかである。『宗教と社会倫理』が出版されたのは1959年、中村元48歳、第二次世界大戦が終結した14年後にあたる。それは、丸山真男(1914-1996)や、大塚久雄(1907-1996)等によって、戦後民主主義思想が議論されていた時期と重なっている。ちなみに中村は丸山真男、大塚久雄と同年代であり、同時期に東京大学で教鞭をとっていた。『宗教と社会倫理』よりも約40年前、1920年に改訂出版された『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』が、なぜ、本書の理論的前提になったのか。この問題を考えるにあたり、戦後日本の中で「マックス・ヴェーバー」が如何に受容されたのかという問題を併せて考えなければいけない。

日本における『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』の最初の翻訳は、第二次世界大戦前の1938年、梶山力によるものであるが、戦後、この翻訳は大塚久雄によって改訂され、二名の共訳として岩波文庫より公刊された(上巻1955年/下巻1962年)。1950年代から1960年代にかけて、日本ではヴェーバーの著作の新訳本や改訳版が盛んに出版されたが、中村もこの時期、自ら『世界宗教の経済倫理Ⅱ ヒンズー教と仏教』の翻訳に関わつ

なしかたではなくて、インドにおける問題を、同時に人類の思想史における問題として取り上げ評価することを可能ならしめるしかたで論述しようとした。すなわち個別的な宗教・王朝・古典などを通して普遍的な問題を読み取ろうとするのである。[中村 1959: i]

本書における中村の研究を方向づけているのは、「個別的な事象から普遍性へ」という近代科学の目指した視点である。中村は、思想上の「普遍的な問題」を扱うという本書の性格上、ここでは「歴史的事実の考証乃至社会的背景の検討」を十分に行なわなかったことを以下のように言明している。

すなわち思想の紹介・検討を旨とするので、歴史的事実の考証乃至社会的背景の検討の問題には深く入らなかった。それは決して歴史的事実の考証や社会的背景を軽んずるわけではない。思想の研究が必ずや歴史的社会的現実との対応関係を顧慮して行われねばならぬということは、筆者もかねがね主張して来たところである。しかしここで社会的現実の検討を深く行なわなかったのは、思想面における一つのまとまった研究としての一貫性が欲しかったからである。(中略) そうして専ら「社会理想」という視点から問題を追求することにした。[中村 1959: ii]

ところで、原始仏典の訳注研究に見られるように、歴史的、社会的コンテクストの中で文献を解釈する、こうした手法こそが、中村の研究を確実な、質の高いものにしていく当の所のものである。そうした個別的な事象の成立背景の考究を犠牲にし、中村がここで目指したものは、「思想面における一つのまとまった研究としての一貫性」であり、「社会理想」という視点から問題を追及することであったという。

その方法として、中村は「何らかの特定の社会理論を以て解釈することを避けた」とし、「筆者はどこまでも思想史的事実に即して理論を構成する立場」を取ったと述べている。

思想を紹介叙述するに当たっては、何らかの特定の社会理論を以て解釈することを避けた。それは筆者の能力を超えたことだからである。何らかの社会理論をかかげないで研究することが果たして可能であるかどうか、また理論的立場をはっきりと打ち出さない企てが学問的とよばれ得るかどうか問題となるであろう。しかし学問的常識にしたがって叙述

としての釋尊像である。これを明らかにする手法として、中村が提唱しているのは、まず第一に、文献批判の方法にのっとり、より古い文献、より古い記述を確定し、これを資料として用いることであり¹⁾、第二に、そこから神話的要素を取り除き、考古学資料などの確実な歴史資料によって文献の不確実な要素を補うことである。また、こうした手続きを経て確定された仏典の最古層の記述は、えてしてジャイナ典籍や叙事詩の最古層、あるいは古ウパニシャッドの記述と非常に類似しているから、第三に、それらの中から相違点を見だし、「人間としての釋尊の有する歴史的意義」を導き出すことである〔中村 1957:15-16〕。

現代の我々の目から見ると、こうした文献操作の手法にはいくつかの問題点があり、また、そのあまりに合理主義的な釋尊像は、同時代の学者からも批判を受けている。渡辺照宏が指摘したように〔渡辺 2005:237-238, 383, 442-444〕、神話的要素を取り除くことに関しては、かなり強引な解釈を行なっていると言わざるを得ない。しかし、このように描き出された「歴史的人物」としての釋尊像は、当時の時代精神をよく反映したものであったであろうし、それ故、直接的、間接的に、多くの人に影響を及ぼしたことも確かであろう。

近代的な普遍主義、合理主義を志向してきた近代仏教学の視座は、しかしながら、現在、方向転換を迫られている。中村の『宗教と社会倫理』や『ゴータマ・ブッダ 釋尊傳』が記されて、約50年が経過した。中村が前提とした思想の枠組み自体が、既に大きく変化している。今、中村の近代的仏教解釈を検証し、その意味を問う時期がきているといえるのではないだろうか。

中村元とマックス・ヴェーバー ——『宗教と社会倫理』の方法論をめぐる——

『宗教と社会倫理』の本論を検討する前に、まず、本書の方法論を分析しておきたい。中村は「序」において、次のように述べている。

従来インド思想史の研究は固有名詞を中心として叙述するしかたで多くなされてきた。しかし固有名詞を中心とする限り、人類の思想史に普遍的な問題として把握することは困難である。よってこの書ではこのよう

らしめる深層的な基本構造」を解明することが可能になると主張する〔中村 1978:5〕。

実は、こうした思想研究の現状に対する批判と、比較思想の構想も、中村自身が後に回顧しているように、中島文雄、手塚富雄の後を受けて中村が東京大学の文学部長に就任した当時(1964)の改革運動の一環として位置づけることができ〔中村 1990:10-11〕、どこまで中村自身の内発的な思想的要請として捉えられるのかは、不明な部分も多い。しかし、中村の「思想研究」を「個別的事象から普遍性へ」という視座が一貫して方向づけていることは、それ以前の中村の著作からも伺うことができる。以下に考察するように『宗教と社会倫理』はその一例となるだろう。

ただし注意が必要であるのは、先にも述べたように、中村は「文献研究」においては、あくまでそうした思想性は排除し、個別的事象の中にとどまるべきであると考えたことである。中村自身の研究の中において「思想研究」と「文献研究」がどのように定位されているのかは、以下に『宗教と社会倫理』の内容を分析する中で、論じることにした。

さて、近代日本の仏教学において、仏教が合理的な宗教として記述されてきたことは、注目に値する。仏教は神を説かず、理知的、人間主義的な宗教であるとの一般的な理解の形成に、中村が果たした役割は大きい。1957年に出版された『ゴータマ・ブッダ 釋尊傳』は、中村の合理的仏教解釈を理解する上で、格好の材料となるだろう。その「はしがき」の冒頭を見てみよう。

過去二千數百年にわたつてひろく人類の師としてひとびとを導き、佛教の開祖として仰がれるゴータマ・ブッダ(釋尊)が實際にどのような生涯を送つたか、そのあとを能う限り明らかにしようとするのが、この書の目的である。だからこの書は佛傳でもなければ、佛傳の研究でもない。いわゆる佛傳のうちには神話的な要素が多いし、また釋尊が説いたとされている教えのうちにも、後世の附加假託になるものが非常に多い。こういう後代の要素をあとう限り排除して、歴史的人物としての釋尊の生涯を可能な範囲において事実に近いすがたで示そうとつとめた。〔中村 1957:3〕

中村がそこで描こうとしたのは、神話的要素を取り除いた「歴史的人物」

によって) インド仏教を見ていることは、多かれ少なかれ認められる事実であろう。その中村の仏教理解の特徴とは何か。

中村のインド学研究は厳密な文献学 (philology) に基づいている。文献批判においては、マテリアルとしての文献間の差異から、「元来」の、あるいは「真性」な読みを確定、あるいは再構築することが求められる。文献に関する研究はその文献自身にもとづいて判断がなされるべきであり、思想を持ち込んで結論を導き出してはいけない、と中村が述べているように [中村 1978:2]、そこでは客観的事実としての実証性が求められる。近代以降、日本の仏教学が目指したものは、理性によって客観的に把握される仏教の記述であり、これを人文科学の一分野として確立することであった。しかし、そもそも人文「科学」なるものがあり得るのか、という根本的な問いがある。文献学において、読み手の解釈を抜きに、客観的事実としての「元来」の「真性」な読みを実証することは可能であるのだろうか、そもそもその「元来」の「真性」な読みとはどこに存在しているのだろうか。こうした問いは依然として存しているのであるが、日本の仏教学は、ともかく「客観的事実としての実証性」を求めて、文献学的研究を確立してきたのである。

ところで中村は「仏教文献研究」の重要性を認めつつ、それを「仏教に関連した研究」と位置づけ、それとは別の次元の「仏教思想研究」が必要であることを主張している [中村 1978:2]。比較思想という方法を提唱した中村は、当時の日本の思想研究における分野の細分化を「セクショナリズム」として批判し、「日本の哲学的な諸学問の大きな欠陥は、人間の生きること、人間の思考・感情の諸様相の生きた体系を、そのものとしてとらえようとせず、細分化してしまって人間そのものを見失っている」と述べている [中村 1978:4]。そして、このような思想研究の細分化の最大の原因として、日本の知識人における権威 (具体的には諸外国の学問) に対する盲目的な服従ということあげ [中村 1974:3-5]、これを「奴隷的思考」とまで評している [中村 1990:5]。中村は「哲学的な問題というものは、普遍的で、人類に共通のものであるから、一部の地域に限ってみるということは、すでに本質を見失っている」と述べ [中村 1974:3]、その膠着状態を打破するものが比較思想という方法であるとした。そして、この比較思想によって「比較を可能な

「仏教と経済」研究の視座 ——中村元『宗教と社会倫理』批判から——

山 野 智 恵

はじめに

蓮花寺佛教研究所における「仏教と経済」という共同研究テーマは、文化コンテキストに配慮した「仏教」の読み直しを行おうという、仏教研究における方法論上の関心から出発した。同時に、このテーマを設定した、2007年には、すでにサブプライムローンの焦げ付きによる株式市場の混乱が起っており、「経済」という事象を、我々の研究分野からも分析し、理解をしておく必要があるだろうとの思いもあった。また、経済効率を価値観の中心に置く現代社会のあり方、それは現実に人文科学のあり方をも変容させてきているが、こうした動向に危機感を抱いた所からの問題設定でもあった。仏教研究における方法論の問題と、現代社会における経済秩序の問題は、全くを次元を異にしているように見えるが、これらの問題の根はともに、近代社会が作り上げてきた世界観、価値観の中にあるように思える。その世界観、価値観とは何であったのか。ここでは、中村元の『宗教と社会倫理』(1959)を一例として、この問題について考察していきたい。

中村元と近代精神 ——実証主義、普遍主義、合理主義——

現代日本の仏教学において、中村元(1912-1999)が果たした役割は計り知れない。中村が仏教学者たちに与えた影響は絶大である。現代の学者の多くが中村の仏教理解というフィルターを通して(あるいはその同時代の精神性