

# バルトリハリの知識論

中 村 元

バルトリハリ (Bhartrhari 西曆五三〇—六三〇年頃) は中世印度に於ける文法學の復興者であり、また言語哲學の完成者である。彼の人物については義淨三藏が『南海寄歸傳』の中にかなり詳しく記してゐるが、それによると、彼は非常に學徳に秀でた有名な文法學者であつたが、在家の生活と出家の生活との間を七度往復し、そのいづれにも徹底することができなかつたといふ。彼の著書としては、「ブーキヤパディヤ」(『文章單語篇』 Vākya-padīya) と「大註解書解明」(Mañi-Dīpādīpikā) とが彼の眞作であることは疑ひない。彼の哲學説は非常に興味深いものであるが、以下に於てはその知識論を紹介する。

バルトリハリの文法學が、表面的には往昔より傳はつた聖典並びに文法學の傳統の維持擁護を根本的立場となしてゐるために、彼の學的思索の態度もそれに制約されてゐる。彼は「傳承」(śāstram) を特に重視して、人間の分別思索に基づく論理 (tarka) を以て哲學説を組織しようとする學風を極力攻撃してゐる。彼は一般世人の考へる現量(直接的な知覺)と比量(推論)とを承認してはゐるが、しかしその兩者によつては立證し得ないもの存在することを主張する。

『(世人の感官に基づいて生ずる) 現量と比量とを超越して確立せる、羅刹・祖靈・吸血鬼の諸神通力は、  
 行作(=苦行等)の結果なり。(即ち不可見力によつて成就せらるるものなり)』

*pratyakṣam anuṁānāp en vyākṛāṇya vyavasāhitaḥ /*

*rakṣobhṛtṛiṣṭeṇām karuṁtī eva siddhārah // (Vākyap. I, 30)*

即ち、例へば、羅刹・祖靈・吸血鬼等が神秘的な力を具へた存在であるといふことは、現量によつても、又比量によつても證明されないことであるが、しかしその存在を疑ふことはできない、と云ふのである。しからば何によつてこれらの存在が知られるか、と云ふと、それは傳承(=śūtra)即ち「聖教量」によるのである。彼は、特殊な形而上學的問題に關しても、推論は適用され得ないから、聖典にたよらねばならぬと主張する。

『普遍、形相、性、類と云はるるものに關しては、(その存在を證明する)世間的なる證因(linga)は存在せず。それ故に他の證因(=聖典に説かるる標徴)が採用せらるる。』

*śūbhāyam ākṛtir bhavo jātir ity atra laukikam /*

*jīgam na sambhāvaty eva teṁāṇat pariṣṛityate // (Vākyap. III, 14, 323. p. 605)*

現量及び比量の外に、古來の傳承、特にヴェーダ聖典を「聖教量」として認めることは、正統婆羅門系統に屬する哲學諸學派に共通なことであり、特に取り立てて云ふ必要もないが、しかしバルトリハリは「傳承」の意義を特に強調し、それを絶対視して、さうして哲學の獨立自由な思索を排撃してゐる。我々はこの點に彼の學的立場の特徴を見出し得るのである。彼は『事物の意義は實に聖典によつて決定せらるる。』(taya [=śrutiḥ] hy artho

vidhiyate [= nisyatyate). Vākyaṃ. I, 130, d) と主張し、又ヴーキヤバディーヤ第二篇の終に於て、文法學の傳統を詳述した後に、この態度を明確に表明してゐる。

『種々なる傳承の教へによつてのみ、智慧は明白なる了解を獲得す。

實に自己の理論に従へるのみの人は、いくばくの論述を爲し得べけんや？』

prajñā vivekaṃ (= vaitśradhyaṃ) labhate bhinnair agamadarśanaib /

kiyaḍ vā sakyaṃ mnetam svatarkaṃ anudhāyati // (Vākyaṃ. II, 402)

『往古よりの傳承なくして、種々なる妄想を爲しつゝ、古人に歸依信奉することなき人々には、智識は明かに現れ出づることなし。』

tat tad utprekṣanūyānāṃ [= vikalpayatāṃ] puritair āgamair vina /

anupāshīsvyadbhānāṃ vidyā nātīprasaḍati // (Vākyaṃ. II, 403)

即ち彼は、古來の傳統的權威を擡へる聖典或は聖傳書のみを權威あるものとなして、それと無關係に獨立に思索を進めつゝあつた哲學者たちを非難してゐるのである。こゝに非難攻撃されてゐる哲學者たちが具體的にどの派に相當するかを彼は明示してゐないが、唯物論者、佛教、チャイナ教等のみならず、ニヤーヤ・ヴィシェーシカ派、サーンキヤ派等も含まれるのであらうと思はれる。彼は、當時の自由思想家たちが、論理を武器となしていかん正統婆羅門に挑戦しようとも、正統婆羅門の聖典の權威は毫も傷けられることなし、とて傲然たる態度を示し、その歴史的傳統の優越性を誇負してゐる。

『而して(主觀)の精神性が(何ものによつても害はるゝこと無きが)如く、斷絶すること無しに存續する此の傳承聖典(śāstra)を信奉せる人は、論理學派(behavāda)によつて害はるゝことなし。』

caitanyaṁ iva yaś cāyām avicchedana vartate /

āgamas tam nāsino hetuvādair na brīhīyate // (Vākyaṁ, 1, 41)

さうして彼の斯かる考へ方は、單に形而上學的思索の分野に於てのみならず、社會人としての實踐の領域にまで及んでゐる。古代のインド人は、社會的存在としての人間の行爲を規定する規範をダルマ(法)と呼んでゐたが、このダルマは、理論(tarka)によつて確立されるものでもなく、又理論によつて否認され得るものでもなくて、實に神聖なる傳統に基づいて成立してゐるものである、と彼は云ふ。

『而してダルマは、傳承聖典なくして理論(のみ)によりて確立するには非ず。

諸聖仙の智と雖もなほ傳承聖典に基づくものなり。』

na cāganād rte dharmas tarkena vyavasthīhate /

śrīnām aṅgī yad jñānam tad aṅgī āgamaheṭukam // (Vākyaṁ, 1, 30)

『斷絶せることなく確立せるダルマの道を、何人も、「世人一般が承認せるが故に」との理由を以て、

理論によつて否認するを得ず。』<sup>(3)</sup>

dharmasya cāvyavasthīnāṁ jñānīno ye vyavasthīhāt /

na tām lokaprasiddhatvāt kaseit tarkena brīhīhate // (Vākyaṁ, 1, 31)

即ち、社會的に世人一般が承認せざる行爲であり、又合理的思惟によつて不適當と考へられる行爲であつても、聖典に規定されてゐることならば、聖典の文句のとほり實行しなければならぬ、と云ふのである。又實際生活に於て物體の相を認めることのできないものでも、聖典に説かれてゐるならば、それを承認してもよい、と云ふ<sup>4)</sup>。彼の聖典尊重の態度は狂熱的盲信的であり、徹底的に保守主義的である。

かくの如く古來の傳承を尊重して、論理を貶斥することが、彼の學的態度の根本的特徴なのであるが、しからば、彼は何故に論理をかくも排斥するのであらうか？ 彼が主張する理由を、我々は以下に於て検討しようと思ふ<sup>5)</sup>。

彼は、人が論理のみによつて思索し行動するならば、思ひがけない危険に陥るといふ事實を強調する。

『難路を急ぎ赴きつゝある(盲)人が、手を觸るること等を失せば、(崖より落つるが如くに)、(「傳承」*śāstra* の眼なしに) 比量を主とするによりて(魔坑に) 墮することは起り難きに非ず。』

*hastasparśadbhāṣaṇa viśame (= grīṇāṅge) iy abhidhāvātī /  
amūṇāyapradhāna viniśto na durābhāṣ // (Vākyaṇ. I, 42)*

さうして人々に教示を授けてくれる教典(*śāstra*)を眼に譬へてゐる<sup>5)</sup>。

しからば何故に、論理にたよることが絶対に確實安全と言へないのか？ といふと、元來論理的思索或はその體系的陳述は、推理に基づいてゐるものであるが、彼は推理作用なるものが甚だ不確實なものであるといふこと

を主張する。その論據は大體次の二つに分れるやうである。

先づ第一に、彼は、推論の不可缺要素である周延關係 (subalternation) を絶対正確に確認することは不可能であると云ふ。即ち、推論に必要な三概念、甲、乙、丙の間に包攝關係が成立してゐる場合にこそ推論は成立し得るのであるが、彼はこの普通妥當なる包攝關係は現實に於ては存し得ないと主張した。

『状態・場所・時間の異なるに従つて、(諸物の) 性能も種々異なるが故に、比量による諸物の確定は極めて得難きことなり。』

*avasthā-deśa-kālinātīn bhēdād bhinnāsu saktiṣu /*

*bhāvātān anuṃmānena prasiddhīr atdurābhā // (Nyāya 1, 23)*

プニヤラーチャの註によると、次の如き意味である。——同一物についても、状態が異ると能力の矛盾相違が認められる。場所が異なるが故に相違の認められることもある。例へば、雪國では水は冷たく感ぜられるが、熱せられた鍋等に於ては熱く感じる。また時間異なるが故に相違の認められることもある。例へば夏には火は極めて暑く感ぜられるが、冬に於てはさほどではない。かういふわけであるから、物の本性 (svabhāva, 自性) は比量によつては知られず、傳承聖典 (śāstra) からのみ知られるのである、と云ふ。

『その能力の明かに知られたる物 (例へば火) も、特殊なる物と結合せるときは、それ／＼の實際の作用をなすその能力が妨げられる。』

*nirjñātasaktē dravyāya tūp tūn arthakriyām prati /*

ブニヤラーヂヤは「例へば火の燃焼作用は、むら雪等の中では妨げられるし、また呪文や藥等によつても妨げられる。」と註してゐる。

右の二頌は、結局、甲乙二概念の間に通常周延關係が成立してゐるとしても、或る特殊な條件のもとに於てはその例外を認めねばならぬから、その兩概念の間の周延關係の絶對的普遍妥當性は、現實の經驗界に於ては存在し得ない、といふことを主張してゐるのであると解してよいであらう。

バルトリハリのこの見解はその後シャンカラに繼承されてゐる。

『世間で用ひられるもの、例へば寶石・呪文・藥草等についても、場所・時期・機會因が種々異なるに従つて、互に矛盾せる多數の結果を現はす多くの能力のあることが、實際に經驗されてゐる。しかしこれらの能力も亦、それだけでは、即ち教示なくして單に、推理のみによつては知ることができない。』

ところで非常に興味あることは、「二つの概念の間の周延關係は絶對に確定してゐるものではないから、推論一般は成立し得ない。」といふ議論は、印度一般に於ては實は唯物論者たる順世派 (Jokeyana, Girvika) の主張するところである。正統婆羅門聖典の絶對神聖性を高調するバルトリハリが、その所論に於て、遂に最も異端說である唯物論者のそれと一致するに至つたことは、非常に皮肉な現象である。

第二に、彼は、現實の社會生活に於ては、高人が悉く是認する推論なるものは存在し得ない、と主張する。

『練達せる推論者が苦辛して推知せる事柄も、より一層熟達せる他の人々によらば、それと異なる論證

が爲る。』

yathānūmito' py arthāb kṣaṣair amūṣṭhātib /

abhinūktarair anyān anyathā'voparādyaḥ // (Yāgyap. I, 31)

彼は、かくの如く、論理的思索に關する限り、一種の相對論乃至懷疑論に到達した。この議論は後世有名となり、屢々ヴェーダーンタ學派の書の中に、自説の典據として引用されてゐる。<sup>(16)</sup>

さうして彼は斯かる相對主義に立つて、論證による説得の無力なることを説いてゐる。即ち、或る人が、或る事柄を確く信じてゐて、自分はこの事を現に感官で感覺することと同様に確かであると思ふ、と云つて固執するときには、他の人が論理を以て説明して聞かせても無意義であるから、理論的論證は實際に人を動かすだけの力が無いと云ふのである。

『或る人が、その人の知識を、自己の直觀を(疑はざる)が如くに疑ふことなくば、現量の立場に安住せるその人を、他の人がいかにして退かしめんや?』

yo yasya svam iva jñānam darśanam nālikāṅkate /

śūdrīnam pratyakṣyaṅkṣe tam kṛtām anyo (= tārkaśāstranah) nivanṭayet // (Yāgyap. I, 30)

かゝる相對的懷疑論的主張は、印度に於ては必ずしも珍しいことではなく、既に佛陀時代に於てサンヂャヤの唱導せる説であり、またヂャイナ教もその發端以來かゝる哲學的傾向を有するけれども、自から正統婆羅門學者を以て任ずる人がかゝる議論を取て主張したことは、充分注目し得る。

なほ興味あることには、このバルトリハリの所論が、そのままシャンカラに採用されてゐる。シャンカラも全く同様の議論を展開してゐる。

『聖典の中に根拠を有せず、たゞ人間の思索のみに基づいてゐる理論は、確實な基礎を有しないものである。何となれば思索は放恣なるものであるから。即ち、或る學者たちが努力して思索し考へ出した理論も、更に一層すぐれた他の學者たちによつては、似而非の誤まれるものであると見られてゐる。更に後者の學者たちによつて思索された結果なるものも、その他の人々によつては似而非の誤まれるものであるとされてゐる。それ故に、諸の理論が確實な基礎を有するものであるといふ説を承認することはできない。何となれば、人間の意見は多種多様であるから。』

『しかるに理論に基づく知識は互に矛盾せるが故に、見解の相違の存することは、世人周知の事實である。何となれば、或る理論家(甲)が「これこそ正しい知識である。」と教へたことが、他の理論家(乙)によつて排斥され、また乙が確定したことを丙が排斥するといふことは、世間に於て周知の事實である。』

従つてこの點に於ても、シャンカラはバルトリハリに従つてゐるのである。バルトリハリのかゝる見解は、その後も不二一元論派の論理思想を永く規定した。同派の大學者マードヴもバルトリハリの右の主張を全面的に承認してゐる。<sup>(12)</sup>

さて次に、バルトリハリの推論否認の主張を吟味してみよう。前掲第一の理由は、個々の主観の是認否認といふ

社會的或は個人的な問題を捨象して、純論理的に推論一般について述べられたものであるが、第二の理由は、むしろ推論の現實的社會的側面を問題として主張されてゐるのである。第一の理由が純論理的であり客觀的であるのに對して、第二の理由は社會的且つ個人的な人間生活に即して提示されたものと云ひ得るであらう。第二の理由は、論理學上の推論それ自體を問題としてゐるのではなくて、推論の結果得られた結論がま<sup>ま</sup>ち<sup>ま</sup>くであるといふ社會的事實を問題としてゐるのであり、従つて推論そのものの本質に對する否定とはならないから、バルトリハリの議論は問題の中心を外れてゐるとも一應考へられる。しかし、推論にたよるといふことは明白な社會的事實であり、彼はその「たよること」を攻撃してゐるのであるから、その限りに於ては彼の議論にも傾聽すべき點が含まれてゐる。

しかしながら、彼のかゝる議論は、推論の否定論として十全なものであると云ひ得るであらうか。また彼は推論を全然排斥してしまつたのであらうか。我々は彼の所論を検討してみよう。

第一の議論についてみるに、それを一般的な命題として彼の立論を言詮してみると、甲は乙でもあり得るが、乙でない場合もあり得るから、甲と乙との間に包攝關係は成立し得ない、と云ふのである。しかし彼自身も、甲が乙であり得る場合を承認してゐるのであるから、その特殊なる場合を可能ならしめる條件 (condition) を丙とすると、甲+丙と乙との間には包攝關係の存することを認めなければならない。勿論甲に丙が附せられたときに、甲と乙との間に包攝關係が成立するためには、更に丁といふ條件を必要とし、かくして無限廻及に陥ることも考へられるが、しかしこのやうに條件を想定するといふこと自體が、既に包攝關係が成立することを前提としてゐる。

るのである。さうして推論を否定する彼の前掲の議論 (Vindicta, I, 32) そのものが、實は推論の上に立つてゐるのである。従つて彼は、推論を否定しようとして、しかも推論の地盤から脱出することが出来なかつたのである。従つて我々は、推理作用を全然否定しようとする彼の議論は缺陷あるものである、と断定せざるを得ない。また第二の議論についてみるに、諸哲學者の結論が相互に矛盾してゐるといふ彼の言は、事實判断としては少しも誤つてゐないが、「だから我々は推理にたよつてはならぬ。」と彼が主張するとき、彼はもはや既に推理にたよつて結論を導き出してゐるのである。この場合には、「萬人に承認されてゐないものにはたよつてはならぬ。」といふ命題が大前提として豫想されるからである。即ち、この場合に於ても、推論を否定しようとする哲學者自身は推論を依用してゐるといふ興味ある事實に、我々は遭遇したのである。

従つて、推論に關する彼の相對論的懷疑論的主張は、それ自身矛盾を含むものであつた。東西古今を通じて懷疑論が達著する難點のために、彼も徹底的懷疑の不可能なることを承認せざるを得なかつた。<sup>(13)</sup> 實際問題としては、彼がこのやうに推論の妥當性を否認したのは、實は、推論の意義を貶下して、それによつて正統婆羅門聖典の絕對的權威を高調せんがためであつた。

しかし、彼が推論否定の議論に於て推論を認めざるを得なかつたのと同様に、聖典絕對視の議論に於ても、結局は彼自身、理論の準據者であることを表明せざるを得なかつた。彼は聖典を絶対に神聖視し、聖典に説かれてゐることは何事であらうとも善であり正であり、聖典の言に反することは、たとひ學者の理論や世人の常識がいかに是認しようとも、惡であり邪であると主張したのであるが、その基準とされる聖典なるものは、バルトリハ

りの時代から數百年乃至千年以上の遠い昔の諸哲人の言を集録したものであるから、個々の文句の意味が了解され難いことがあり、又その文句の表面的な意味は理解されたとしても、その哲學的神學的意義に關して種々疑問を挿む餘地のあることも少くない。かゝる場合には、後人が聖典の眞趣意と相反する解釋を施すことも可能である。バルトリハリ自身も此のことを認めてゐた。

『すべての人は、傳承聖典 (śāstra) に基づいて、果報の現に經驗されざる事柄を理解すれども、傳承聖典の中のでらゆる箇所に關して、それと反對のことを説くを得。』

śarvo' dṛṣṭvāhīm artham āgamat' prajadyate /  
vijñānam ca sarvatra kalyate vaktum āgame // (Vākyaṇ. 1, 112)

故に彼自身も、聖典そのものの記述について、互に矛盾せる説明或は解釋の成立し得ることを認めてゐたのである。しからば、その場合に一の問題に關して決定的な斷定を與へるものは、もはや聖典自體ではなくて、これを讀み解する學者自身の論理的思考である。ブニヤラーヂヤはこのことを明言してゐる。<sup>(11)</sup>

確かに、聖典の個々の文句に關して、或る場合には全然正反對の二つの解釋が成立し得る。これは聖典至上主義者と雖も、承認せざるを得ない事實である。さうしてその場合には、人間の論理にたよつて、その趣意をいづれかに決定せざるを得ない。バルトリハリもこの事情を明かに表明してゐる。

『而してヴェーダ聖典と矛盾せざる論理 (tarka) は、(未だ眞理を) 見ざる人々の眼なり。何となれば、單に(對象たる) 色のみからは、文章の意味は成立せざればなり。』

即ち、眼があつてこそ対象たる色が見られるやうに、論理的思索によつてのみ聖典の内容も理解され得るのである。従つて彼は、表面的には聖典を絶対視して遵奉してゐるけれども、結局に於てはやはり理論的哲學的思索にたよらざるを得なかつた。彼の眞底に於ては、もはや論理が主であり、聖典が従となつてゐたのである。プニヤラーヂヤはこの事實を一層はつきりと表明してゐる。『傳承聖典と矛盾せざる論理こそ證權(正しき知識根據)である。而して論理をとらざる傳承聖典は無意義である。』(āgamāvirodhī tarka eva pramāṇam / atarkas cāgamō viphalā hi, ad Vākyaṇ. 1, 1:7)と。従つてバルトリハリは、表面的には傳承聖典を忠實に遵奉してゐる神學者だと稱しながら、その眞髓に於ては、傳聖承典を手がかりに形而上學的思索に耽つてゐた自由思想家としての哲學者であつたのである。

バルトリハリの思想のかゝる表裏ある性格を、後世の學者は決して見逃しはしなかつた。彼が聖典尊重を強調したことは、他派の諸大學者と共通である爲にその特性は見失はれ、むしろ彼が苦心した形而上學的思索の方面が特に注意され、遂に一世の碩學ブーチャスパティ・ミシュラはバルトリハリを評して『論理家』(nāyāyika)<sup>(16)</sup>と呼ぶに至つた。バルトリハリは、自ら他派を非難して呼んだちやうどその呼稱を、却つて自分自身が受けねばならなかつたのである。

以上我々は、彼の論理否認の議論が結局に於て論理を承認してゐるといふ事實を明かにしたのであるが、次に彼の聖典尊重の論據を検討しよう。一般に論理の價値を否認する議論は、必ずしも聖典尊重を意味するとは限らない。また聖典なるものは、印度一般から見て非正系派である佛教やチャイナ教にも存在するのであるから、特に正統婆羅門の聖典を遵奉すべしと云ふためには、特別な理由が存在しなければならぬ。彼はいかなる理由に基づいて特に正統婆羅門の聖典を絶対神聖視したのであらうか？ 先づ聖典の内容について彼の説くところを聞かう。正統婆羅門の聖典は、太古の聖仙によつて見られたもの（『ヴェーダ』と、往昔の學者によつて著されたもの（『古傳書』）との二種であることは彼も承認してゐたのであるが、その聖仙或は學者の精神は完全無缺であり、過去未來のことでも亦超感覺的なことでも現に明證し得るから、従つてその言は、淺はかな人間の論理的思惟によつて否認することができなからのであると云ふ。

『光照が顯現し、心の損惱せられざる（賢者）の、過去未來に關する智は、現量と區別せられず。』

*īvirbhūtajaprakāśhānām anupadrutaścaśānām /*

*atītanāgatajāṅganām pratyakśhānānā viśiṣyate // (Vākyaṅg. I, 37)*

『超感覺的にして感知し得ざる事物を聖なる眼によりて見る人々の説ける言は、比量によりて否認するを得ず。』

*atīndriyān āsanupvedyān paśyanty īrṣeṇa cakṣuṣhā /*

*ye bhūtvān vacanām teṣṭām mīnūnāmēna bhādhyate // (Vākyaṅg. I, 38)*

彼はかくの如く仙聖の見るとはたらしき即ち直観を絶対視したのである。さうして聖典は、その直観内容を記載してある書であるが故に、吾人の遵奉すべきものであると論じてあるわけである。彼は、日常生活に於ても、推論によつては傳達することもできず、たと自分自身の直覺的經驗によつてのみ得られる知識の存在することを主張してゐる。

『寶石・銀等を知れる人々の寶石・銀等に關する知識は、他人に對して充分説明するを得ざるものにして、たと修練のみより起る。比量に基づいて得らるゝには非ず。』

*pareṣm asaṃkhyeyam abhyāsā eva jīyate /*

*naapiriyadvijñānam tadvidiṅg nāmnānikam // (Vākyaṃ, 1, 35)*

さうしてそれと同様に、聖典の内容も、ヨーガを行する諸聖仙が直覺的明證によつて知り得たものであると解する (kathā bhāṣaṇaṁ apī yogaḥ pratyakṣaṅganyam eva)。(27)

さて、その諸聖仙の直觀の對象は何かといふと、彼の哲學によると、それは疑もなく「語より成るブラフマン」である。これについては他日論ずることにするが、彼によれば、ヴェーダは、そのブラフマンの映像なるが故に權威があるのである。されば、彼が聖典を絶対的權威あるものとして遵奉してゐるといふことは、更につきつめて考へれば、太古の諸聖仙のブラフマンの直觀を絶対視したのである。さうしてこの直觀は、現在の我々でも修行によつて得られる筈のものであるから、結局ブラフマンの直觀を第一位に置いたことになるのである。

ところで、彼の哲學によつても、ブラフマンそのものは一切の言語分別を超越したものであり、その直觀も

ヨীগ行者が自から獲得すべき離言絶慮の境地であるから、實際は言語を以て表現することのできるものではない。ブラフマンに關する教へなるものは、實は、眞理を人々に傳へる爲の假りの方便にすぎない。

『聖典に於る尊像の論述は、言語による説明の爲なりと考へらるゝが故に、聖典の中に於ては種々たる論述によりて、無明 (avidyā) のものが説かれたるなり。』

vyavahārya-nyūyante śāstrādhiprakriyā yataḥ /

śāstrasya prakriyābhedair avidyāyogaparipate // (Vikṣep. II, 211)<sup>(2)</sup>

即ち、ブニヤラーヂヤによると、聖典の内容なるものも、たゞ、愚人を導く爲に説かれてゐるのであつて、眞理そのものを説くことはできないのである (śāstrādhiprakriyāḥ kevalam abuddhānāṃ vyutpādanīyā / ato na śāstrīṇi tattvaṃ vaktuṃ parāyanti //)<sup>(3)</sup> とする。聖典の説明が無明 (無知) に基づくものであるとは、正統婆羅門としては實に思ひ切つた斷言であり、この點に於て彼はシャンカラと共通である、(なほバルトリハリの方便思想については、他の機會に詳しく説くことにする)<sup>(4)</sup> 従つてバルトリハリは、表面的には聖典を絶対神聖視しながらも、哲學者としての彼は、聖典の絶対的價値を否認してゐたのである。實は彼にとつては、聖典はもはや第二義的な意義を有するものにすぎなかつた。

以上の考察を要約してみると、次の如く云ふことができるであらう。バルトリハリは、正統婆羅門の教學、特に文法學の復興者を以て自ら任じ、論理にのみたよる當時の一般哲學界の傾向を排撃し、聖典の絶対神聖性を強調した。しかし論理主義を排撃し、聖典尊重を主張する爲には、獨自の論證を必要とするので、彼は知らず／＼の

うちに論理的思索に沈潜せざるを得なくなつた。さうして彼が知識論について散説したことを後世の我々が検討して整理してみると、彼はほど三つの認識方法 (pramāṇa) を認めてゐたことになる。

第一 感官による知覺 (pratyakṣa)

〔現量〕

第二 推論による思考 (anumāna)

〔比量〕

第三 ブラフマンの直観

〔聖教量〕

この中で第一と第二とは、一般世人の認識方法であるが、その中でも特に知覺が確實なものであり、推論はそれに基づいてのみ成立し得るものである、と考へてゐた。<sup>(2)</sup> さうして推論は極めて不確實なものであるといふことを強調しながらも、實際に於ては非常に依用してゐたのである。

他方、第三の認識方法は、太古の聖仙及びブラフマンを見んと努めるヨーガ行者にのみ存する。始の二が世間的であるのに對して、第三は出世間的である。さうして聖典は第三の認識に基づいて成立し、又それと一致對應してゐるのであるから、これが印度一般で云ふ聖教量に當るわけである。第三も第一と同じく「現量」 (pratyakṣa) と呼ばれてゐるが、それは直接明證なる點に於て両者が一致してゐる爲なのであつて、両者が元來區別されるべきものであることは言ふまでもない。

従つてバルトリハリは、表面的にはたゞ pratyakṣa 一つを絶対視してゐたが、實際に於ては三つの認識方法を考へてゐたと云ふことができらざらう。

ところで、これらによつて得られる三種の知識なるものも、バルトリハリによると、實は絶対者ブラフマンの

自己開展に外ならぬものである。これに就いては他の機會に詳論する。<sup>(22)</sup>

(1) 括弧内はプニナラーチヤによつて補ふ。

(21) cf. A. Weber, *Indische Studien* V, S. 158 ff.

(22) 後半にじつじつニナラーチヤ曰く——*Īśanād dhi lokaviruddhāp tarkaviruddhāp apy Īśanānam pratipadyante sigātib /*

(4) 例へば、旋火輪は、それ自體は虚妄なるものではあるが、聖典に説かれてゐるから、承認すべきであるといふ。Vikṛyap. I, 131.

(23) Vikṛyap. III, 14, 81. (p. 490)

(6) この頌は *Tattvasamgraha* (p. 426) に第一四六〇頌として採り入れられてゐる。同頌に對する蓮華戒の註によると、次の如く云ふ。——『状態、場所、時間の異なるに従つて、諸事物の能力は異つてゐる。それ故に、推論に基づいてその本性の決定を爲すことはできない。蓋し、推論に基づいて「デーヴダッタは妻を娶る能力なし。デーヴダッタなるが故に。例へば幼童の状態に於るデーヴダッタの如し。』と考へることはできない。何となれば、この場合には状態の相違によつて能力の相違が起つてゐるから、立論が不確定となるからである。同様に場所が異なるに従つて、アーマラキー (*Amalaki*) 果・カルヂューラ (*Kharjira*) 果等の味はひの熟する相違が認められる。この場合「一切のアーマラキーは強い果實を生ずるものである。現に今味ははれてゐるアーマラキー果の如し。』と推論をなすことはできない。同様に時間の異なるに従つて、井戸の水等に冷・熱の差違がある。この場合「一切の水は冷い。』と決定することはできない。』(p. 426)

(7) この頌は *Tattvasamgraha* (p. 426) に第一四六一頌として引用されてゐる。但し最初のバーダは *vijñātasaktar apy asya* となつてゐる。

(24) *Saṅkara ad Brahmasūtra* II, 1, 27.



na cālan amānānyā subdo darśanapūrvakap /

śiddhe hi darśane kiṃ syād amānāparyojanam //—Vākyaḥ. II, 13, 12. (p. 435)

(21) プラフマ・スートラに於ては天啓聖典(ヴェーダ)をpratyakṣaと呼んでゐる。

21) バルトリハリの方便思想については、文部省教員局『日本諸學研究報告』(昭和十九年度)中の拙稿に於て、又絶對者の觀念については、『哲學雜誌』昭和十九年度九月號以下に連載する拙稿に於て論じておいた。

## 法集別行録と禪門師資承襲圖との關係

黒田 亮

高麗沙門普照國師知訥の撰述に係る法集別行録節要并私記には、筆者の管見に入つたものを擧げると、李朝朝鮮において、崇禎元年龍腹寺開板のものを初めとして、他に開板寺刹を異にする四種の異板がある。この合計五種のうちの四種は、拙著朝鮮舊書考（六四頁）に法集別行録の略稱の下に列記して置いたが、他の一種は其の後に筆者の入手した康熙二十年辛酉五月日慶尙道圓寂山雲興寺開刊の刊記を有するものである。斯く異板五種を數へるとは云へ、本文内容は全く同一であるばかりで無く、每半板九行十九字全七十五丁から成る點で相一致する。

然るに、忽滑谷快天博士の朝鮮禪教史（一八六一—一九四頁）に、知訥の識見を窺知するための材料として、法集別行録節要并私記のうちから引用された語句を見ると、それ等の記載されてあると云はれる紙數は、最初に掲げられた

牧牛子曰、荷澤神會……以爲觀行龜鑑（二紙右）

を除いて、他は全部上記五種の刊本の丁數と一致しない。例へば、(一) (二)をもつて示したものは五種刊本の丁

數である。）

洪州常云、貪嗔慈善皆是佛性……依悟而修（五紙左）〔六丁右〕

先以荷澤所示言教……豈可妄生取捨之心耶（六紙左）〔七丁左〕

頓悟者、謂無始迷倒……故云頓也（十三紙右）〔十五丁左——十六丁右〕

若云本具一切佛德……悟如得百川味（二十紙左）〔二十五丁左〕

本來是佛、自性清淨、自性解脫……淨離障解脫爾（三十紙左）〔四十丁左〕

直指人人現前一念……何須別處尋計、是也（四十六紙右）〔五十九丁右〕

上來所舉句、雖提接來機……得大自在者也（五十七紙左）〔七十三丁左——七十四丁右〕

とあるが如く、紙數と丁數との比較から推すに、忽滑谷博士の使用された本書は、大凡全五十七・八紙から成るもので、上記五種刊本が何れも全七十五丁であるに對して、紙數において約十七枚を減じてゐる。朝鮮禪教史には別に斷つてゐないが、恐らく博士の使用されたものは、後に述べるが如く全く版式を異にする別種の刊本か、又は刊本ではなくて、寫本かなどであるかも知れない。

宇井博士譯註岩波文庫本禪源諸詮纂都序附中華傳心地禪門師資承襲圖の後記（二三四—二三五頁）に、別行録私記畫足についての記載がある（拙著朝鮮舊書考五六頁・八二頁）。之に依ると、「本のものに法集があり法集別行があり別行録節要私記があり、此別行録節要私記に定慧が註して畫足と名づけたのであらう。此書は荷澤宗と神秀宗即ち北宗と洪州宗と牛頭宗との四宗の解行を敍し、其各の得失深淺を詳説するを内容と爲し、頗る便利な

而も重要な書であらうと想像せられ、禪源諸詮集都序と相補ふものがあらうと思はれる。然し圭峯宗密の著述中には此の如き名稱の書が存すとは傳へられて居らぬから、恐らく他の何人かの著述であらう。何人の筆になつたものか之を明かにするを得ぬが、荷澤宗に屬する人の著であらうか。完本は得られない」と云ふのである。

右の宇井博士の所説に對して、否對してと云ふよりも寧ろ之を補足する意味で、最近偶々法集別行録節要并入私記に就いて筆者が調べた結果として、法集別行録は禪源諸詮集と並んで圭峯宗密の編纂に係るものであつたが、後者が不幸にして散逸したと同様に、法集別行録も亦湮滅の悲運を擔はされた。併し「都序」が残存してゐると同様に、法集別行録の鈔に當るもので、我が日本内地に傳へられたものが中華傳心地禪門師資承襲圖であり、半島において高麗沙門知訥によつて遺されたものが法集別行録節要并入私記であり、更に定慧の別行録私記畫足は知訥の「私記」（以下法集別行録節要并入私記を「私記」と略記する）に註釋を試みたものである。既に禪門師資承襲圖が「私記」と同様に別行録の鈔である關係上、前者の卷末に近く見出される佚失文（前記岩波文庫本二二二頁及び三〇六頁参照）は、「私記」の本文に依つて略、完全に之を復原することが出来る所以を明かにしようとするのが、本論文の主なる目的である。

「私記」の體裁について一言すれば、法集別行録の本文は夫々の行の第一字目（行頭）から書き出されてゐるが、著者（宗密）自らの夾注と、並びに私記（知訥の注釋）とは、一字下げて第二字目から始まつてゐる。〔因みに、萬曆四年觀音寺開板禪源諸詮集都序に見るが如く（拙著朝鮮舊書考二二二頁以下参照）、著者自身の夾注を雙行とすれば、全印刷紙數において若干の減少を見る筈であるから、前記朝鮮禪教史に引かれた「私記」の原

本は、或ひは崇禎以前に開板された別種の刊本であるかも知れない。」夾注と私記とは斯く一字下げて印刷されてはゐるが、私記は「牧牛子曰」又は「私曰」の文字で書き始められてゐるから、混同することはない。私記のうちで、更に注釋を要するもの又は引用文等は、更に一字下げて第三字目から書かれるのが例である。

本書は本文（別行録本文鈔・夾注・私記）の外に、別に序文も跋文もついて居ないが、本文卷頭にある前記朝鮮禪教史引用（一紙右）の文に續く一丁半に互る記載は、まさに本書の序文に該當するものであると共に、法集別行録が圭峯宗密の述作であり、之を知訥の手によつて鈔録したものが節要であることを知り得る上から云つて、頗る注目に値するものであるが故に、繁を厭はずその全文を下に掲げる。

牧牛子曰、荷澤神會是知解宗師、雖未爲曹溪嫡子、然悟解高明、決擇了然、密師宗承其旨、故於此錄中、伸而明之、豁然可見、今爲因教悟心之者、除去繁詞、鈔出綱要、以爲觀行龜鑑、予觀今時修心人、不依文字指歸、直以密意相傳處、爲道則溟滓、然徒勞坐睡、或於觀行、失心錯亂、故須依如實言教、決擇悟修之本末、以鏡自心、卽於時中觀照、不枉用功爾、又錄中所載神秀等諸宗在前者、辨明得失、從淺至深故也、今鈔荷澤宗在初者、要令觀行人、先悟自心、任迷任悟、靈知不昧、性無更改、然後歷覽諸宗、知其旨趣、皆於爲人門中、深有善巧故也、若未先得其源、則於諸宗旨、隨其言迹、妄生取捨之心、何能融會歸就自心耶、又恐觀行者未能忘懷虛朗、滯於義理故、末後略引本分宗師徑截門言句、要令滌除知見之病、知有出身活路爾、今時弘禪弘教之者、但以文字學解爲業、而於觀行出世、終不掛懷、雖佛法流行、時運所至然、人人日用了了、能知之心、煩惱性空、妙用自在、法爾如然、何關時運、馬鳴祖師云、所言法者、謂衆生心、豈欺人哉、但信心堅固、

專精觀照、積於淨業、此生雖未得徹悟、不失成佛之正因也、自念、無始劫來沈淪生死、受無量苦、今幸得人身、幸逢佛法、幸免世間拘繫之辜、若自生退屈、或生懈怠、不修觀行、虛消白日、須臾失命、退墮惡趣、然後雖欲願聞一句佛法、正念觀照、豈可復得乎、故每勸同住道伴、隨分觀行、願續佛祖壽命爾、冀諸達者同垂證明之に依ると、悟解高明にして決擇了然たる所、知解宗師たる荷澤神會の本領であり、之を承けて、伸べて明かにしたものが圭峯宗密であつて、法集別行録は、宗密が其の師荷澤神會の本領を、餘宗との關聯において顯揚せんと企てたものに外ならないことが推知される。而も私記の記者たる知訥には自ら獨自の識見があり、法集別行録が神秀等の諸宗を最初に掲げ、それ等の得失を辨明し、もつて淺より深に至る方法を採用したるに對して、此の鈔(節要)では荷澤宗を劈頭に据え、觀行の人をして先づ自心を悟り、靈知不昧なるを得た後に、初めて諸宗を歴覽する態度に出でしめた。このことは、この序文に次ぐ本文と禪門師資承襲圖の本文とを對照することに依つて容易に看取され、後者が法集別行録の原形を忠實に傳へたものであるに對して、前者は知訥に依つて故らに前後を顛倒したものであることが知られる。即ち本文冒頭(二丁左)には、

錄曰、禪門之者、在乎內照、非筆可述、非言可宣、言雖不及、猶可強言、筆不可及、尤(承襲圖作直)難下筆、今不得已而書之、望照之心、無滯於文矣

荷澤意者、謂諸法如夢、諸聖同說故、妄念本寂、塵境本空、空寂之心、靈知不昧、即此空寂之心、是前達摩所傳清淨心也、任迷任悟、心本自知、不藉緣生、不因境起云々

とあり、禪門之旨、在乎內照から無滯於文矣までは、岩波文庫本禪門師資承襲圖では一九〇頁に出て居り、之に

次ぐ然達磨西來、唯傳心法云々の七行を置いて、北宗即ち神秀に關する記載に移つてゐるが、荷澤意者、謂諸法如夢云々の文は同書二〇〇頁に掲げられ、而も其の前に、荷澤宗者尤難言述、是釋迦降世達磨遠來之本意也……今強言之の二行が追加されてゐる。

斯く「私記」は最初に荷澤の意を辨じ、次に北宗の意を、更に洪州の意を、最後に牛頭宗の意を解説する順序を採用してゐるが、本文の性質に關しては、「私記」に多少の省略を見るの外、内容は勿論、字句やその配列順序等についても、殆ど異る所がないと云つて差支ない。今省略の行はれた一例を次に示して見よう。「承襲圖」の頁は岩波文庫本の頁である。

〔「私記」五丁右〕

評曰、此與前宗敵體相反、前則朝暮

分別動作、一切是妄、此則朝暮分別

動作、一切是真、

牛頭宗意者、諸法如夢、本來無事……

〔「承襲圖」一九八頁〕

評曰、此與前宗敵體相返、前則朝暮

分別動作、一切皆妄、此則朝暮分別

動作、一切皆真、奉問疑其互相詆莫

肯會同、且所見如此、相違爭不詆訛、

若存他則失己、爭肯會同、

牛頭宗意者、體諸法如夢、本來無事……

「私記」にあつては、全七十五丁のうち、法集別行録鈔出の本文は僅かに第一丁より第十九丁に至る四分の一分量の内に盛られ、而も前にも云つたやうに、それ等の間に著者（知訥）の見所を「牧牛子曰」又は「私曰」

として并入する方法を採つてゐる。鈔出の本文即ち節要の各節を禪門師資承襲圖のそれと對照すれば、次の如き關係になつてゐる。

「私記」

「承襲圖」

- 錄曰、禪門之旨、存乎內照……無滯於文矣（二丁左）  
一九〇—一九二
- 荷澤意旨、謂諸法如夢……名之爲佛（二丁左—三丁右）  
二〇〇—二〇二
- 北宗意者、衆生本有覺性……修豈稱眞哉（三丁右—三丁左）  
一九二—一九四
- 洪州意者、起心動念……分別動作、一切是眞（三丁左—五丁右）  
一九四—一九八
- 牛頭宗意者、諸法如夢……忘情爲修（五丁右—五丁左）  
一九八
- 又上三家見解異者……令多時觀照、熱其行解矣（五丁左—六丁右）  
二〇〇
- 上已各敍一宗、今辨明深淺得失……達摩深旨意在斯焉（八丁右—八丁左）  
二〇二—二〇四
- 初法有不變隨緣者、然象外之理……上都喻六道衆生也（八丁左—九丁左）  
二〇四—二〇六
- 有人語云、此是明珠……北宗見解如此也（九丁左—十丁右）  
二〇六
- 復者、一類人、指示云……彼云唯認知是偏局也（十丁左—十一丁右）  
二〇六—二〇八
- 復者一類人、聞說此種種色……皆是未見珠也（十一丁右—十二丁左）  
二〇八—一一二
- 問據諸大乘經及古今諸宗禪門……但隨地位、名義稍殊云云已載社文此不錄焉（十三丁右—十三丁左）  
一一二—一一四

問 洪州亦云、靈覺及鑑照等……失於顯教之意妙有之義、闕其用也(十三丁左

一十四丁左)

一一四—一一六

問、洪州以能語言動作等……此上已述不變隨緣二義(十四丁左—十五丁右)

一一六—一一八

次明頓悟漸修兩門者……今既有師資傳授、即須簡辨倒正也(十五丁左—

十六丁左)

一一八—一二二

次明漸修者、雖頓悟法身真心……普利群生、名之爲佛(十七丁左—十九

丁右)

一二二(大部分佚失)

右に見るが如く、節要本文の大部分は全部禪門師資承襲圖のうちに、而も上記荷澤宗を諸宗の前に移した點を除けば、全く同一の配列に於いて、之を見出すことが出来る。但だ節要は、「承襲圖」と違つて、裴休の質問に對する宗密の答としての形式になつてゐないので、岩波文庫本「承襲圖」の一七六頁から一九〇頁に至る部分には、全然觸れる所がない。恐らく湮滅した法集別行録の中には、此の部分に該當するものが載せられてあつたのであらうが、「承襲圖」の意圖は、其の題名の示すやうに、宗密の奉ずる荷澤宗の傳燈を其の源流に遡つて明かにしようとするにあるに對して、「私記」は寧ろ知訥自身の手依つて、荷澤宗の本領を自己の識見に照して分析して行かうとした處から、等しく法集別行録の鈔であつても、其の體裁において、多少の増減を見るに至つたのではないだらうか。

「承襲圖」の末段に見出される佚失文は、「私記」の十六丁左九行から十八丁左七行に互る記載から、之を復

原することが出来る。但しこの部分には十四行に及ぶ牧牛子の私記が挿入され、「承襲圖」(二二二頁参照)では佚失した部分は十六字詰十八行から成る二百八十八字と云ふことになつてゐるが、「私記」に據れば十九字詰二十行で三百四十六字を算する。そして「承襲圖」の佚失文に先立つ字句は、「私記」のそれと少しく異つてゐる。即ち次の如し。

〔皆以一妄一眞故、不可類諸教皆云施七寶三千界、今既有師資傳授、即須簡辨倒正也〕

次明漸修者、雖頓悟法身眞心、全同諸佛、而多劫妄執、四大爲我、習與成性、卒難頓除、故須依悟漸修、損之又損、乃至無損、即名成佛、非此心外有佛可成也、然雖漸修由先已悟煩惱本空、心性本淨故、於惡斷、斷而無斷、於善修、修而無修、爲眞修斷矣

問、悟了復修者、據前夢喻、豈不似覺來更求出獄脫枷乎

答、前但喻頓悟義、不喻漸修義、良由法有無量義、世事唯一義、故涅槃經雖唯談佛性、而八百喻各有配合、不可亂用、今明漸修喻者、如水被風激成多波浪、便有漂溺之殃、或陰寒之氣結成水凌、即阻漑滌之用、然水之濕性、雖動靜凝流、而未嘗變易、水者喻眞心也、風者無明也、波浪者煩惱也、漂溺者輪廻六道也、陰寒之氣者無明貪愛之習氣也、結成水凌者堅執四大雙質碍也、即阻漑滌之用者、漑喻雨大法雨、滋潤群生、生長道芽、滌喻滌除煩惱、迷皆不能、故云阻也、然水之濕性、雖動靜凝流、而未嘗變易者、貪嗔時亦知慈濟時、亦知憂喜哀樂、變動未嘗不知、故云不變也、今頓悟本心〔常知、如識不變之濕性、心既無迷、即非無明、如風頓止、悟後自然、攀緣漸息、如波浪漸停、以戒定慧資熏身心、漸漸自在、乃至神變無碍、普利群生、名之爲佛〕

「承襲圖」には、左の末尾の名之爲佛の四字を缺き、普利群生に續いて、

如春陽水泮漑濯洗滌、善利萬物也、洪州常云貪嗔慈善皆是佛性云々

の句が見えてゐるが、

洪州常云貪嗔慈善皆是佛性、有何別者……荷澤則必先頓悟、依悟而修

の數行は、「私記」の六丁右に、

私曰、下文云、洪州常云貪嗔慈善皆是佛性、有何別者……依悟而修

とそのまま出て居り、之に次いで、

據此文義、洪州於頓悟門近而未的、牛頭半了、如是則凡修心人、唯取信於荷澤、不取信於餘宗必矣、然觀其

敘洪州牛頭二宗之意、能深能廣、窮極祕隱、使修心人豁然自見、於語言動用中、何其妙密旨趣如斯、未詳密

師之意於二宗旨毀耶讚耶、然但破後學如言之執、使其圓悟如來知見、而於二宗無毀讚心、何以知之、且如禪

源諸詮集序分別三宗、其略曰、一息忘修心宗北宗、二泯絕無寄宗牛頭宗云々

の記載がある。即ち私曰、下文云、洪州常云云々の牧牛子私記は、岩波文庫本について云ふと、二〇〇頁の第六行の、令多時觀照熟其行解矣の次に挿入さるべきもので、此の點についても、知訥が必要に應じて下文に説かれ一節を適宜に事前に引用して、自らの立場を明かにした用意の程が窺はれる。

法集別行録本文鈔は、前述の如く、「私記」にあつてはその十九丁右で終り、以下卷末七十五丁に至る五十七丁は、宗密に依つて傳へられた荷澤宗の精髓を、直接別行録の本文に據ることなく、知訥自らの識量をもつて自

由の立場から究明すると共に、華嚴宗祖としての宗密、特に華嚴貞元疏の著者たる清涼心要錢澄觀の衣鉢を傳へられた宗密の禪觀を、華嚴貞元疏を中心として頗る詳細に論じてゐる。澄觀の立場は、前に引用した「私記」の序文に該當する卷頭の記載中に見られる忘懷虛朗の四字に之を要約するを得べく、「私記」三十一丁左にも、

清涼心要錢不云乎、唯忘懷虛朗、消息沖融、其猶透水月華虛而可見、無心鑑像照而常空矣

の語が擧げられてゐる。恐らく法集別行錄原本中には、澄觀の禪觀が相當に豊富な資料を通じて説かれてゐたのではないだらうか。蓋し圭峯禪師に四句の料簡あり（「私記」四十一丁右）、一には漸修頓悟、二には頓修漸悟、三には漸修漸悟、四には頓悟頓修が之である。然るに、佛乘に合し、圓旨に違はざるものは實に頓悟漸修であり、澄觀は貞元疏において此の頓悟漸修を主張し、頓悟頓修の如きも、亦これ多くは漸修を生ずる所以を説く。

斯くの如くして、荷澤の靈知不昧、澄觀の忘懷虛朗、圭峯の頓悟漸修を打つて一丸としたものが、知訥の本領であつて、「私記」は圭峯の法集別行錄を藉りて、彼の本領を宣揚せんために製作された著述であると云ふことが出來よう。而して此の「私記」を介して、圭峯に法集別行錄の著作があつたこと、續藏經に収録された中華傳心地禪門師資承襲圖は、亦別行錄の鈔であることの明かにされた意味において、推奨するに足るべきものである。

## 道元の宗教の歴史的性格

家 永 三 郎

さきに私は「親鸞の宗教の成立に關する思想史的考察」に於て親鸞の宗教の核心をなす思想について検討を加へ、それが如何なる歴史的事情の下に成立したかを考察して來た。この検討によつて我々の確め得たことは、彼の宗教が平安朝以來我が宗教界内部に培はれて來た永く傳統と、時代及び個人の深刻切實なる體驗とを母胎として成立した事實であつて、かく現實的基礎の豐なる點に於て、親鸞の宗教は、同じく鎌倉の新佛教と云はれるものの中でも道元の思想などとは顯著な對照をなすものがあつたと云はなければならぬ。從來鎌倉時代の新しい諸宗派に對しては新佛教と云ふ名稱の下に一括之を取扱ふ慣習が強いのであるが、新佛教の概念とその適用とには猶慎重を要する點が多く、鎌倉佛教の本質についても再検討を試みる必要尠くないので、かう云ふ見地からここに道元の宗教をとり上げて、これを主として親鸞と對比せしめ、この二人によつて代表せられる念佛宗と禪宗とが如何に對蹠的な立場にあつたか、これにも拘はらず兩者が新佛教として共通の立場をもつとすればそれは如何なる事實に於て認められるか、と云ふことをいさゝか検討し、以て所謂新佛教の本質解明の爲めに少しでも役立つと思ふ。

道元の思想はあらゆる點に於て親鸞のそれと著しい對立を示してゐるが、その内に於ても兩者の立場をまづ第一に明瞭に分つものは、平安末期に於ける社會的顛落を通じての人間の本質的危機の洞察てふ時代的國民的體驗との關係である。親鸞にとつてこの體驗がその宗教成立の不可缺の地盤であつたことは前の論文に於て詳述した通りであるが、それは道元にあつては全く與り知らぬ別世界の出來事であつた。淨土系統の人々はこの體驗を主として正像末三時觀と云ふ傳説の形で問題としてゐるのであるが、道元が「トフテイハク、コノ行ハ末代惡世ニモ修行セバ證ヲウベシヤ、シメシテイハク、教家ニ名相ヲコトセルニ、ナホ大乘實教ニハ正像末法ヲワクコトナシ。修スレバミナ得道ストイフ。イハンヤコノ單傳ノ正法ニハ、入法出身オナジク自家ノ財珍ヲ受用スルナリ。證ノ得否ハ修センモノオノヅカラシラン」(正法眼藏辨道話)「世は末世なり、人は下劣なり、如法の修行にはたゆべからず。隨分にやすきにつきて結縁を思ひ、他生に開悟を期すべしと。今ま云ふ、此の言は全く非なり。佛教に正像末を立ること暫く一途の方便なり。……人々皆な佛法の器なり、かならず非器なりと思ふことなかれ。依行せば必ず證を得べきなり」(正法眼藏隨聞記第四)と末法思想を頭から拒否してゐることは、*Malayanian Conviviv* にも比せらるべき重要な宗教的結果を産み出したこの歴史的體驗と全く無縁であつたことを示してゐる。時にこれを容認するかかの如く見える場合に於ても、實は末法劣機の自認によつてかへつて「正法像法行者得法已有不同。……況今值末法當澆運。縱雖救頭燃而精進勇猛、恐不齊正法像法之時人」(永平廣錄卷五)と修行の督勵の口實に供せられるのみであつた。蓋しこの立場は「問曰、或人云、後五百歲人鈍根小智、誰修此宗耶。答曰、……若有萬之一能行之人者豈不可乎。……汝何不悲禪法之絕、強求人法之短耶」(興禪護國論)と述べた

その師榮西以來の傳統であつて、禪宗が念佛宗と全然成立の事情を異にすることを何よりも雄辯に物語るものであらう。末法時の否認は同時に内容的には劣器の自覺の拒否を意味した。「或人云、傳教大師末法燈明記云、末法無持戒人、若言有持戒者是怪也。譬如市中有虎文。答曰、大般若經云、師子咬人狂狗逐塊。謂此謂歟。汝何逐文字言語之塊、忘永有持戒修善之人也」(同)と云ふ榮西の口吻は其儘道元に於ても「玉は琢磨によりて器となる、人は練磨によりて仁となる。いづれの玉か初より光りある、誰人か初心より利なる。必ずすべからくこれ琢磨し練磨すべし。自ら卑下して學道をゆるくすることなかれ」(隨聞記第四)と云ふ信念となつてゐるのであつて、この點劣惡下根の反省が出發點となつてゐる念佛宗の立場と根本的な對立を示してゐる。蓋し劣機の意識は彼の末法の體驗を通して痛烈に感ぜられたのであるが、これと縁なき道元に於てその認められないのは當然と云ふべく、この樂天的人間觀の上に立つ道元の思想と親鸞のそれとは根柢から構造を異にしてゐると云ふことが出來よう。

次にかゝる劣機の認否は成佛の外延性の問題とも聯關してくる。親鸞は人間の罪業の不可避を前提とし、從つて破戒無戒の容認から進んで出家の特殊なる行儀の意味を認めず、在家往生の立場に立つたのであるが、道元には何處迄も出家の必要を主張し、僧團の特殊行儀を固執して譲らなかつた。もつとも道元にも時に「佛祖ノ大道ニ證入ス、タダコレココロザシノアリナシニヨルベシ。身ノ在家出家ニハカ、ハラジ。……釋尊ノ在世ニハ、逆人邪見ミチヲエキ、祖師ノ會下ニハ、獵者樵翁サトリヲヒラク。イハンヤソノホカノ人ヲヤ」(正法眼藏辨道話)「宋朝ニ居士トイフハ、未出家ノ士大夫ナリ。菴居シテ夫婦ソナハレルモアリ、マタ孤獨潔白ナルモア

リ。……シカアレドモアキラムルトコロアルハ、雲衲霞袂アツマリテ禮拜請益スルコト、出家ノ宗匠ニオナジ」  
「外道モ妻ナキアリ、妻ナシトイヘドモ佛法ニイラザレバ邪見ノ外道ナリ。佛弟子モ在家ノ二衆ハ夫婦アリ、夫婦アレドモ佛弟子ナレバ、人中天上ニモ肩ヲヒトシクスル餘類ナシ」(同禮拜得髓)と在家成佛を認めるかの如き言葉も見え、彼の哲學を論理的に展開させるならば當然そこ迄來るべきであつたのであるが、しかし他方彼は「イマダ出家セザルモノノ佛法ノ正業ヲ嗣續セルコトアラズ、佛法ノ大道ヲ正傳セルコトアラズ。……シカアルニ二三百年來ノアヒダ、大宋國ニ禪宗僧ト稱スルトモガラオホクイハク、在家ノ學道ト出家ノ學道トコレ一等ナリトイフ。コレタゞ在家人ノ尿尿ヲ飲食トセンガタメニ狗子トナレル類族ナリ。……在家心ト出家心ト一等等ナリトイフコト、證據トイヒ、道理トイヒ、五千餘軸ノ文ニミエズ。……一代ノ化儀スベテ在家得道セルモノナシ。コレ在家イマダ學佛道ノ道場ナラザルユエナリ」(同三十七品菩提分法)「オホヨソ無上菩提ハ出家受戒ノトキ満足スルナリ。出家ノ日ニアラザレバ成滿セズ。……アキラカニシリヌ、……イマダ出家セザルハ佛法ニアラズ」  
(同出家)「聖教ノナカニ在家成佛ノ説アレド正傳ニアラズ。女身成佛ノ説アレド、マタコレ正傳ニアラズ。佛祖正傳スルハ出家成佛ナリ」(同出家功德)と痛烈に在家成佛説を攻撃し、あく迄出家にあらざれば成佛することなきを力説してやまないものである。この矛盾した二の言の何れが彼の眞意であるかと云ふ疑問に對しては、云ふ迄もなく彼の身を以て實踐せる處が何よりも明快な解答を與へてくれるのであつて、「明得卽心是佛底人、抛捨人間深入山谷、晝夜坐禪而已」(永平廣錄卷四)と稱し深く禪堂の内に身を投じて終生俗塵に交ることをなさず、嚴格なる出家の威儀を護持し門弟にもこれを強ひた彼の行業は、在家成佛の拒否がその眞意であり、これを

容認するか〇如き言辭が一時の舌のすべり過ぎであつたことを立證して餘あると云はねばならぬ。この出家主義の強調される限り、宗教の國民各階層への普及、現實生活への浸透と云ふ様なことは全く問題外であつた。「若夫以造像起塔而爲本願、則貧窮困乏之類定絕往生望。然富貴者少、貧賤者甚多。……然則彌陀如來……爲普攝於一切、不以造像起塔等諸行爲往生本願、唯以稱名念佛一行爲其本願也」（選擇集）と説いて貧賤の民衆への救済の手をさしのべようとした法然、「おなかの在家無智のひとくのため」（後世物語聞書）「おなかのひとくのため」の文字のこゝろもしらすあさましき愚痴きわまりなき……ひとく」（一念多念文意跋、唯信抄文意跋凡同じ）のために心をくだいた隆寛、親鸞、乃至同様の立場から武士や屠夫の師となつた一遍、日蓮の宗教に於ける庶民的性格は道元に於て全然見ることが出来なかつたのである（道元にも波多野氏の如き在俗の信徒があつたが、兩者の關係は、例へば日蓮と波木井氏との如き深い魂の交流の關係とは違つてゐた様で、道元の關心は何よりもその僧院内部に向つて注がれてゐた）。

道元がかくの如く日本及び自己の現實に對し風馬牛の態度をとつた理由を考へてみると、それは全く彼の仰ぐ處の佛教が日本佛教と何のかゝはりもなく唐突として大陸より輸入せられた舶來の思想であつたことに主なる因縁をもつ。親鸞の信仰が平安朝以來佛教界に課せられて來た宿題の解決であり、それ故に克服せんとする對象としての現實も、これを克服する道としての佛教の内容も、共に歴史的社會的體驗的地盤の上の問題であつたのに反し、思想的傳統に於ても社會的環境に於ても何の共通點もない宋朝に發達した禪宗の我が國に於けるは、日蓮の辛辣な比喩を借りて云ふならば、「一分も縁なきこと」「馬に牛を合せ、犬に猿をかたらひたるが如」（一谷

入道御書、縮冊御遺文一一七九頁) きものであつた。それ故に道元にとつては、彼が唯一の正法と仰ぐ佛祖單傳の法を缺く日本は「我國從昔正師未だ。……可悲、邊鄙之小邦佛法未弘通、正師未出世」(學道用心集第五)「コノ日本國ハ海外ノ遠方ナリ。人ノコ、ロ至愚ナリ。ムカシヨリイマダ聖人ウマレズ、生知ウマレズ」(正法眼藏谿聲山色)と、全く宗教的傳統なき邪風の土であり、これに反してこの法を相承する「大宋國」は「神丹一國已歸佛正法」(學道用心集第七)と云ふ憧憬の的となり、ここに「若欲學無上之佛道、遙可訪宋土之知識」(同第五)と云ふ「入宋傳法」の不可缺性が結論されたのである。天親疊鸞を仰ぎつつも、「和國の教主聖德皇」「のめぐみ」を奉讚し(正僧末和讚)、「濁世末代おしへける」「本師源空」の徳を稱へ、「片州濁世のともがら」を「菩提のみちにぞいらしめし」「源空聖人」の恩に感泣する(高僧和讚)親鸞にとつて、これらの祖教の外に何を求める必要があつたらう。いはんや「いまだつくしを見ずえぞをしらず、一切經をもて勘へて候へばすでに値ぬ」(清澄寺大衆中、一三七三頁)「萬里をわたて宋に入ずとも、……一代の勝劣はこれをしれるなるべし」(開目鈔、八〇三頁)との自負にみちた日蓮に於て、「不似印度震旦、一向純圓之機」なる日本(當世念佛者無間地獄事、五一三頁)を措き何處に佛法を求むべくもなかつたのと比べて、その相違の餘りにも大きいのに驚かざるを得ない。<sup>(註一)</sup>

この様に道元の佛敎が日本の現實と何の關係もなく、唯「正法」なるが故に尊重せられるものである以上、これに隨伴する一切の行儀はそれが我が國に於て如何に無意味なものであらうとも必ず如法に繼受せられることを必要とする。「イマ日本國、カクノゴトクノ糞掃衣ナシ。タトヒモトメントストアフベカラズ。邊地小國カナ

シムベシ」(正法眼藏袈裟功德)「日本國先代曾傳佛生會佛涅槃會。然而未曾傳行佛成道會」(永平廣錄卷五)「天竺國震旦國者、國王王子大臣百官在家出家朝野男女百姓萬民ミナ洗面ス。……日本國ハ、國王大臣老少朝野在家出家ノ貴賤トモニ嚼楊枝漱口ノ法ヲワスレズ、シカアレドモ洗面セズ」(正法眼藏洗面)「夫小參者、佛佛祖之家訓也。我日本國前代未曾聞其名宇、何況行乎」(永平廣錄卷八)と云ふ悲歎は、やがてこれを「大宋國」より傳來始行することによつて、「行佛成道會、永平始傳、已二十年矣。自今已後盡未來際傳而行矣」(イマ洗面嚼楊枝トモニ護持セシ。補斷闕ノ興隆ナリ、佛祖ノ照臨ナリ)「夫小參者、……永平始而傳之以來已經二十年矣。國之運也、人之幸也」と云ふよろこびに變ずるのであつた。彼にとつてこれらの成儀行事は單なる佛教的風習にとどまるものではなく、實に正法そのものであつたのである。「三國ノアヒダ佛祖ノ兒孫タルモノ、イマダヒトリモコレヲオコナハザルナシ。……シカアルヲ九夏安居ハ修證セザレドモ、ワレハ佛祖ノ兒孫ナルベストイフハ、ワラフベシ、ワラフニタラザルオロカナルモノナリ」(正法眼藏安居)と云ふ確信がこの見解を表明してゐる。これらの諸行儀のみならず、肝心の坐禪でさへ、これが唯一の證入の道とせられたのは、何等の現實的要請に基くものでもなく、「佛家ナニニヨリテカ四儀ノナカニタダシ坐ニノミオホセテ禪定ラスムメテ證入ライフヤ。シメシテイハク、ムカシヨリノ諸佛アヒツギテ修行シ證入セルミチキハメシリガタシ、ユエヲタツネバ、タゞ佛家ノモチキルトコロヲユエトシルベシ、コノホカニタツヌベカラズ」(同辨道話)と云ふ一文が卒直に告白してゐる通り、佛家相承の舊慣であると云ふことの外に全然理由を見出し得なかつたのである。時を思ひ機を省み、この時この機に相應するや否やを唯一の基準として證入の道を選択した親鸞等との根本的相違が亦ここに現はれて

ゐる。

道元の宗教は右の如く唯宋朝よりの機械的傳法の上に成立したものであつたが、この特殊なる事情の爲めに、その思想は教理的に頗る優れた内容にみたされてゐたにも拘はらず、實際の上では極めて偏倚したものと成り、従つて思想内容の論理的徹底に對しても致命的な限界が劃せられるのを免れなかつた。近來道元の佛教に就いて論ずるもの甚だ多いけれど、不思議にもこの一見明白な限界を指摘する人の殆どないのは、全くその成立事情の歴史的理解を缺如することに基いてゐる。蓋し道元の宗教は思想の上に於て最も優れた圓融無碍の至境を證得したにも拘はらず、彼が固執する佛教的諸慣習の墨守、坐禪なる特殊行儀（それは印度や支那の生活的背景の下でのみ意味あるに過ぎない處の）への執着、而して出家生活の嚴守は、資生産業の裡に佛性を證するの方向に發展する能はずして、山林の禪堂への消極的逃避に奔ると云ふ結果に終つたのである。<sup>(註二)</sup> 論理の世界では「世務ノ佛法ヲサマタゲザル」ことを、證入の「在家出家ニカ、ハラ」ざることを知りながら、而も現實の世界では在家不成佛を主張せざるを得なかつた理由は偏にこの點に存するのであつて、道元の宗教に包藏される救ひ難き矛盾がここに遺憾なく暴露されたものと見るべきであらう。聰明なる道元がこの矛盾に氣のつかない筈はない。在宋當時如淨に向つて發した「拜問、日本國并本朝疑者云、今禪院禪師之所弘通坐禪、頗小乘聲聞之法。此難云何遮耶」（寶慶記）と云ふ質疑はこの矛盾に對する彼の疑惑の一端を漏らすものとして、我々は深い興味を覺えずにゐられないのであるが、彼の「大宋」の「正法」に對する盲目的憧憬は遂にこの疑惑を根本的に打開するの方向に邁進する意志を未然に薙り取つてしまひ、やがてこの疑惑は何時しか彼の思索の圏外に逸し去つてしまつたのであ

つた。

(註一) 道元の宗教が如何に大陸のそれを忠實に継受したものであつたかは、正法眼藏以下に見える重要な思想の多数が殆ど寶慶記所見如淨の教訓中に其儘見出される事實から考へられよう。今その關係を表示してみるに(上は寶慶記所引如淨の言葉、下は道元の文)

「世界不可有二佛法也」云々條……正法眼藏佛教、佛道(次節所引) 參照。

「若無二生者實是斷見外道也」云々條……同三時業、深信因果參照。

「不可親近國王大臣」條……正法眼藏行持(次節所引) 參照。

「楞嚴經……後人構賊」云々條……永平廣錄卷五參照。

「不可撥無因果也」云々條……正法眼藏深信因果參照。

「天下長老長髮長爪……眞箇是畜生也」云々條……同洗淨參照。

「須居深山幽谷」云々條……永平廣錄卷四參照。

「不可以佛祖大道狼稱禪宗」云々條……正法眼藏佛道參照。

「祇管打坐而已」……隨聞記(次節所引) 參照。

(註二) 道元のこの逃避的傾向については、禪宗の山林趣味と云ふ視角から、拙稿「日本思想史に於ける宗教的自然觀の展開」第十五節に詳述して置いた。

道元の宗教はこの様に時代的國民的生活の上に何等の歴史的基础をおかず、天竺震旦傳來の正法として、かへつて大陸の方により深い聯關をもつものであつたけれども、しかし道元に於いてもその傳法に當り、我が國の現狀を展望して何等の抱負もないわけではなかつたのである。彼の眼にも亦是非とも克服しなければならぬと考へら

れる一の悲しむべき事實が強く印象せられてゐたのであつた。それはすなはち我が佛敎界の俗化、特に世俗的勢力への屈從による宗教的第一義の忘却と、有爲の果報を期待する現世信仰的傾向とであつて、恰も謗法の徒の充滿の事實が日蓮に大きな衝動を與へ、彼の法華信仰の内容特色を表から裏から規制する根本的な力となつたと同様に、これが道元にあつてもその宗教の内容を反撥的に一層純化せしめる逆縁としてはたらいたのである。「トフテイハク、……コノクニノ出家人ハ大國ノ在家人ニモオトレリ。舉世オロカニシテ心量狭少ナリ。フカク有爲ノ功ヲ執シテ、事相ノ善ヲコノム。カクノゴトクノヤカラ、タトヒ坐禪ストイフトモ、タチマチニ佛法ヲ證得セシヤ。シメシテイハク、イフガゴトシ。ワガクニノ人イマダ仁智アマネカラズ。人マタ迂曲ナリ。タトヒ正直ノ法ヲシメストモ、甘露カヘリテ毒トナリスベシ。名利ニハオモムキヤスク、惑執トラケガタシ」(正法眼藏辨道話)と云ふ一節は、彼がこの事實を如何に深く慨歎してゐたかを物語るもので、「イマ澆季ニハ、モトメテ帝者ニマミエントネガフアリ」(同行持)と云ふ感懐も亦同様である。彼に末法の意識が少しでもあつたとすれば、それは上の文で知られる通り佛敎界の墮落を意味するものに外ならないことは、「カナシムベシ、末法惡時カクノゴトクノ邪風アルコトヲ」ト云ひ「臨濟ノ遠孫ト自稱スルヤカラ」の「不是」の「クハダ」てを擧げてゐる點(同嗣書)からも裏書されるのであつて、道元に於ける惡時の内容が結局佛敎界内部の事情のみに限られ、法然親鸞の場合の如き人間の本質的危機の象徴として理解せられなかつたことは、日蓮に於ける末法の意義と凡同様であつたと云ふことが出來よう。かくて道元は日本佛敎界の世俗的現世的傾向に反抗して、ことさら佛法への無條件の歸依、世法の徹底的否定による佛法への轉入を高唱してやまなかつた。「不可爲得果報而修佛法、不可爲

得靈驗而修佛法。但爲佛法而修佛法乃是道也」(學道用心集第四)と云ふ佛法の爲めの佛法の主張、従つて「タマサニ法ヲオモクシ、身ヲカロクスルナリ。世ヲノガレ道ヲスミカトスルナリ。イササカモ身ヲカヘリミルコト法ヨリオモキニハ、法ツタハレズ、道ウルコトナシ」(正法眼藏禮拜得髓)「法ノタメニハ身モイノチモヲシマザルベシ」(同道心)「我が身心を一物ものこさず放下して、佛法の大海に廻向すべきなり」(隨聞記第五)と佛法の前には一切の人間の欲求の放棄を強調した彼は、宗教が政治的勢力によつて動かされるのは勿論のこと、これとのあらゆる聯關を一切悉く斷ち切つてしまはうとしたのである。「人間ニウマレナガライタヅラニ官途世路ヲ貪求シ、ムナシク國王大臣ノツカハシメトシテ一生ヲ夢幻ニメグラシ、後世ハ黒闇ニオモムキ、イマタノムトコロナキハ至愚ナリ」(正法眼藏出家功德)「幸脫官途世路而作出家人作比丘僧。還勿求願聲色名利。若馳聘聲色乃出家人之恥辱也」(永平廣錄卷五)「帝者ニ親近セズ、帝者ニミエズ、丞相ト親厚ナラズ、官員ト親厚ナラズ」(正法眼藏行持)「帝者ノ僧尼ヲ禮拜スルトキ、僧尼答拜セズ。諸天ノ出家人ヲ拜スルニ、比丘比丘尼マタ答拜セズ。コレ出家ノ功德スグレタルユエナリ」(同三十七品菩提分法)と云ひ、あまつさへ「國王大臣ノ歸依シキリナレバ、ワガ道ノ現成トオモヘリ、コレハ學道ノ一魔ナリ」(同谿聲山色)と切言し、その僧院に對し「寮中不可談話世間事名利事國土之治亂供衆之麤細」(永平寺衆寮箴規)「當寺住侶應停止諸方御持僧參勤事」(當寺住侶跪地頭守護所政所致訴訟應停止事)(蓮擲記)「所謂四邪者、一者方邪、謾通國使命」(永平清規坤知事清規)と規定した道元の徹底的反世間主義は、「危亡ノモトキハ、ミダリニ世俗ニシタガフナリ。世俗ニホムルトコロヲキク時ハ眞實ヲウルコトナシ。……俗ヲ化スルヲ聖人トスベシ。俗ニシタガフハ至愚ナルベシ」(正法眼藏佛道)

かの「佛法事はと事とみな世俗に違背せるなり。……故へに僧は一切世俗にそむけるなり」（隨聞記卷二）と云ふ宣言に至つてその頂點に達してゐる。而もここに至つて、現實の厭相を不可避のものとなしその内への沈淪に身を委せながらそれ故にその厭ふべき濁世を全面的に否定して安養淨土への往生を唯一の解脱の道とした親鸞の絶對否定の精神と符節を合するが如き立場に達し、最初その出發點に於ては東西全く方向を反對にとつた兩者がめぐりめぐつてはからずも相呼應する境地に立ち還る結果を見たことは誠に意味深きこととしなければならぬ。菩薩戒經を引いて「出家人法、

父母禮拜、六親不務」（化身土文類末）と宗教と道德並に政

治との次元の相違を明にし、惡人正機を説いた親鸞の逆說的思想は、正しく道元の如上の反世間主義と揆を一にするのみならず、「親鸞は父母の老養のためとて一遍にても念佛まふしたることいまださふらはず。そのゆへは一切の有情はみなもて世々生々の父母兄弟なり。いづれもくこの順次生に佛になりてたすけさふらうべきなり」（歎異抄）と云ふ述懐までが「恩愛ヲアハレムベクハ、恩愛ヲアハレムベシ。恩愛ヲアハレムトイフハ、恩愛ヲナゲスツルナリ」（正法眼藏行持）「若し今生を捨てて佛道に入りたらば、老母は設ひ餓死すとも、一子を放るして道に入らしめたる功德、豈に得道の良縁にあらざらんや。尤も曠劫多生にも捨て難き恩愛なれども、今生人身を受けて佛教にあへる時、捨てたらば眞實報恩者の道理なり。なんぞ佛意にかなはざらんや」（隨聞記第三）と云ふ道元の恩愛觀と基調を等しうしてゐるのである。この絶對否定的態度の徹底に於て、道元の宗教はその成立事情の特殊相にも拘はらず、その限りやはり新佛教としての特色を分有するものであつたことが出來よう。道元の宗教に於ける新佛教的特質はひとりそれだけにとどまらない。その宗教的純一性、思想的純粹性に於て

も一層よくあらはれてゐる。「須捨雜修專」(選擇集)と云ふ立場から口稱念佛のみをすゝめた法然、「一代聖教みなつきて南無阿彌陀佛になりはてぬ」と所持の聖教を一切焼き棄てて入滅した一遍(一遍聖繪第十二)、金剛の眞心を以て往生決定の唯一の因とした親鸞等の宗教を專修念佛の名で呼び、法華經の題目のみを末法の祕法と明した日蓮のそれを專修唱題の名で呼ぶことが許されるならば、「不用燒香禮拜念佛修懺看經、祇管打坐而已」(寶慶記)と云ふ如淨の教を忠實に實踐して坐禪の外に一切證入の道なきことを力説した道元のそれは、專修禪定とでも云ふべき名によつて云ひあらはしてもおかしくはないであらう。道元にとつてこの道は「イマ佛祖正法眼藏ノ付屬嫡々セリ、齊肩アルベカラズ、混ズベキ彼彼ナシ」(正法眼藏佛道)「世界不可有二佛法也」(寶慶記)と云ふ唯一の佛法であり、他に證入の道は絶對に存しなかつたのである。而して法然や親鸞が「彌陀光明不照餘行者唯攝取念佛行者」(選擇集)との確信から聖道門に屬する一切の慧學を放棄したと同じく、道元も亦「シルベシ、佛家ニハ教ノ殊劣ヲ對論スルコトナク、法ノ淺深ヲエラバズ、タダシ修行ノ眞僞ヲシルベシ」(正法眼藏辨道話)「佛法ヲ傳授スルコトハ、カナラズ諍契ノ人ヲソノ宗師トスベシ。文字ヲカゾフル學者ヲモテソノ導師トスルニカラズ」(同)と禪定の實修の外に教義的理論の學習の必要を認めなかつたのは勿論、「堂ノウチニテ、タトヒ禪冊ナリトモ文字ヲミルベカラズ」(正法眼藏重雲堂式)「公案話頭を見て聊か知覺有る様なりとも、それは佛祖の道にとをさがる因縁なり」(隨記第五)と禪籍禪語すら修行に妨ありとして斥けたのである。「況や敎家の顯密の聖教、一向にさしおくべき」こと勿論である(同第一)。道元に見られるこの徹底した專修坐禪の態度は、「吾れ在宋の時禪院にして古人の語録を見し時、ある西川の僧道者にてありしが、我に問て云く、語録を

見てなにの用ぞ。……其の後語録等を見ることをやめて、一向に打坐して大事を明らめ得たり」(同第二)と云ふ回顧に語られてゐる通り、やはり在宋時代の經驗に源するものであり、何よりも師如淨の教訓に負ふこと大なのであらうが、それと同時に道元が専修念佛の徒の行業を見て深く感動し、これより示唆せられてかゝる態度をいよゝ強化せしめるに至つた事實のあることを忘れてならない。「傳へ聞く、故高野の空阿彌陀佛は本は顯密の碩徳なりき。遁世の後も念佛の門に入て、後に眞言師ありて來て密宗の法門を問けるに、彼の人答へて云く、皆わずれおほりぬ、一字もおぼへずとて答へられざりけるなり。是らこそ道心の手本となるべけれ。……今の學者も此の心あるべし。縦ひもと敎家の才學ありとも、皆忘れたらんは好事なり。況や今ま學すること努々あるべからず。宗門の語録等猶を眞實の修學の道者は見るべからず。其の餘は是を以て知るべし」(同)と云ふ彼の直話はこれを明證するもので、日蓮の専修唱題が専修念佛の換骨奪胎であつたのと類似した關係が道元の場合にも見出されることは誠に興味豊かな事實と云ふことが出来るではないか。つまり道元の專一打坐の嚴格なる宗風も實は餘敎餘行の捨閉拋閣を説いた専修念佛の思想と深い歴史的聯關を有つことが確認されたわけで、道元の思想に新佛敎的性格ある所以もこゝに於て明瞭に理解することが出来る。

聖敎をすら斥ける専修念佛が佛敎以外の外典外道の思想との野合を否定することは云ふ迄もなからう。親鸞が化身土文類に「敎誡外敎邪偽異執」する一段を設けて「地藏十輪經言、具正歸依遠離一切妄執吉凶、終不歸依邪神外道已上」「集一切福德三昧經中言、不向餘乘不禮餘天已上」等の證文を引き、又「異學といふは、聖道外道におもむきて餘行を修し餘佛を念す、吉日良辰をえらび占相祭祀をこのむものなり。これは外道なり、これらは

ひとへに自力をたのむものなり」(一念多念文意)と云ひ「五濁増のしるしには、この世の道俗ことごとく、外儀は佛法のすがたにて、内心外道を歸敬せり」「かなしきかなやこのころの、和國の道俗みなともに、佛教の威儀をもととして、天地の鬼神を尊敬す」(愚禿悲歎述懐)と歎じたのはそのあらはれであるが、これと接を同じうする精神が道元に於ては「大宋諸僧曰儒道釋之一致、非之非矣」(永平廣錄卷五)と云ふ一致の否定や「勿見孔子老子之言句」(同)「寮中不可置俗典及天文地理之書、凡外道之經論詩賦和歌等卷軸」(永平寺衆寮箴規)「所謂四邪者、……二者雜邪、謂醫方卜相。三者仰邪、謂仰觀星宿日月術數等」(永平清規坤知事清規)などの教誡となつてあらはれた。「法門をもて邪定をたゞすべし。利根と通力とはよるべからず」(唱法華題目鈔、三四七頁)と通力を否認した日蓮、「肉眼をもて見るところの佛は眞佛にあらず。もし我等當時の眼に佛を見ば魔なりとしるべし」(一遍上人語錄卷下)と奇蹟を信じなかつた一遍と同じく、道元も亦「學佛ノトモガラ、外道ニ乘ノ五通六通ヲ凡夫ヨリスグレタリトオモフコトナカレ。タダ道心アリ佛法ヲ學センモノハ五通六通ヨリモスグレタルベシ」(正法眼藏佗心通)とかゝる魔力的能力を無用の技としてゐる。本地垂迹説の否定も同じ根據から當然演繹されてくる結論であつて、親鸞は前記外教釋の中に涅槃經を引いて「歸依於佛者、終不更歸依其餘諸天神」と斷じ、「かなしきかなや道俗の、良辰吉日えらばしめ、天神地祇をあがめつつ、卜占祭祀つとめとす」と悲しんでゐるが、道元も亦「イタツラニ名利ノタメニ、天ヲ拜シ神ヲ拜シ、王ヲ拜シ臣ヲ拜スル頂門ヲ、イマ佛衣頂戴ニ廻向セン」(正法眼藏傳衣)と云ひ放つて憚らないのである。本地垂迹説は實に天平寶字以後近世末期の魔佛運動の發生に至る迄、何人も疑惑を挿まなかつた程深く根を下した信仰であつたにも拘はらず、よくそ

の時代的制約を突破して、いはば佛教側よりする神佛分離運動と云ふべき斷案に達した彼等の思想は、その宗教的純粹性の如何に徹底したものであつたかを示す無上の證據と云はねばなるまい。日蓮の如きはこの點に於ては依然舊佛教的思惟様式の埒内にとどまつてゐるのであつて、道元の新佛教的傾向は日蓮と比較する時最も鮮に認知せられるであらう。

猶專修の要請が造像起塔の否定と云ふ形をとつてあらはれたことも亦道元に新佛教的地位を與へる一例としてよい。抑々聖徳太子の三寶興隆以來、造寺造佛は我が佛教史の内容の大半を埋める事業となつてゐる程であつて、そは單に佛道弘通の外的條件を整備するにとどまるものではなく、同時に其功德によつて佛力の加被を請はんとする宗教的「行」として熱心に行はれたのである。かくの如き「行」が舊佛教の内容の大半を充ちしてゐたと云ふことを見ただけでも、舊佛教が如何に貴族的なものであつたかがよく窺はれるであらう。かくて民衆的信仰の勃興と共に先づ法然の「若夫以造像起塔而爲本願、則貧窮困乏之類定絶往生望」と云ふ一彈が發せられ、親鸞が行業の上に於てこの精神を文字通り實現したのは固より、その俗化せる後繼者をして猶「造像起塔は彌陀の本願にあらざる所行なり。たゞ道場をばすこし入屋に差別あらせて小棟をあげて造るべき」（改邪鈔）旨説かしめるに至るのであるが、道元亦これに呼應するかの如く「當世の人多く造像起塔等の事を佛法興隆と思へり。是れ亦非なり。直饒ひ高堂大觀玉をみがき金をのべたりとも、是れに依て得道の者あるべからず」（隨聞記卷二）と叫んでゐる。その理由は「末世ノ愚人イタヅラニ堂閣ノ結構ニツカルコトナカレ。佛祖イマダ堂閣ヲネガハズ。自己ノ眼目イマダアキラメズ、イタヅラニ殿堂精藍ヲ結構スル、マタケ諸佛ニ佛宇ヲ供養セントニハバシラズ、オ

ノレガ名利ノ窟宅トセンガタメナリ」(正法眼藏行持)と云つてゐる様に、かゝる外面的事業が何等證入得道に資するものなきを洞察したことに由るが、「土木イトナマズ、タダ行持修練シ、辨道工夫アルノミナリ」(同)と云ふ主張には一切の餘行を排して祇管打坐に邁進する専修行者の面目を見ることが出来るのである。かくの如くにして、道元の宗教は本來國民的地盤から遊離した大陸佛教の機械的移植でありながら、その極端なる出世間主義、と云ふよりも反世間主義、世間否定主義がかへつて絶對否定即絶對肯定の純粹無雜なる宗教的至境を導く結果となり、これに念佛宗の徹底した専修信仰の影響が加はつて、鎌倉新佛教の優れた思想的特質が、民衆的性格を除くの外、凡具備するの結果となつたのであつた。我々が道元の宗教を新佛教の一として取扱ひ得るのはこの爲めであるけれど、しかしそれは何處迄もここに述べた如き特殊なる意味の下に於てであつて、法然親鸞等に就いて云ふ場合と著しく内容を異にすることを決して看過してはならない。

然しながら道元に於けるこの思想的純粹性はその極端なる反世間主義の否定的媒介を通じて始めてなされたものであつたから、道元示寂後その繼承者たちが宗祖の固陋なる態度にあきたらずして曹洞禪の民間弘通の運動に乗り出した時、反世間主義を揚棄するの必要に迫られるのは必然であり、之に伴つて道元に於ける新佛教的純一性も亦悉く喪失の運命に遭遇せざるを得なかつたのである。その詳細は既に鈴木泰山師の優れた研究があるから、ここに繰り返すことを須むない。而してこの運命は亦眞宗教國が同じく辿つた處であつた。親鸞面授の門弟は眞にその信仰に隨伴し得た少數篤信の同朋のみであり、今日親鸞の遺文や門侶交名其他の根本資料によつて知られる者は之を合算して百人にも満たない。假に親鸞の布教開始の時期を最も遅く見積つて三願轉入の行はれた

元仁元年としても、それ以後入滅に至る四十年近い間に得た信徒の數としては餘りに少な過ぎる。(住二)親鸞にとつて大切なことは正信の樹立にあり、宗門の外延的流布については「念佛のひらまりさふらはんことも佛天の御はからひにてさふらふべし」(御消息集所收眞淨房宛書狀)と云ふ恬淡たる態度を持してゐたことがこれを以ても知られよう。然るに親鸞の法統及び血統を併せ繼ぐ處の覺如等以下の人々に至つては、教團の社會的確立こそ何にもまして優先する第一義的な要求であつた。更に蓮如による教團の擴張、世間的弘通の運動はこの傾向に拍車を加へ、本願寺教團はこれらの人々により驚異すべき發展を遂げたが、それが實は質の犠牲に於ける量の獲得であり具體的に云へば思想的純粹性を代償とする教團的繁榮の成功であつたことを我々は銘記しなければならぬ。新佛敎の思想的特色を成した信仰の專一的集中と俗諦に對する眞諦の優越とは、曹洞宗教團の場合と全く同様、完全に喪失することを餘儀なくせられた。存覺は諸神本懷集を著して「ワガ朝ノ神明本地ヲタツヌレバ、オホクハ釋迦彌陀藥師彌勒觀音勢至……等ナリ」、蓮如は御文の内に「一切の神明とまうすは、本地は佛菩薩の變化に「てましま」すことを(三帖目文明七十五附書狀)夫々説き、又覺如は「出世の時に於いては五戒と稱し、世法にありては五常と名くる仁義禮智信を守りて、内心には他力の不思議をたもつべき」ことを教へ(改邪鈔)、蓮如はしきりに「守護地頭を疎略にすべから」ざるを強調して「まづ王法をもて本とし、仁義をさきとして、世間通途の儀に順」すべき(三帖目文明八正廿七附書狀)を諭したが、それは畢竟世俗的信仰及び權威に對する妥協に過ぎず、宗祖の眞精神から如何に遠ざかるものであつたかは、今迄に引用した親鸞の遺文と比較すれば明に知られる處であらう。前論文の劈頭親鸞及び道元の思想が眞宗教團及び曹洞宗教團のそれと全然別のものである旨

を斷つたのは、かゝる理由に基き、鎌倉佛教の本質をひとりその開祖一人のみに認め得たに過ぎなかつたからである。

(註一) 「中世に於ける曹洞禪の民衆化運動」(史學雜誌第四十七編)。

(註二) しかし實際にはその以前からも布教が行はれてゐたに相違ないから、この年数はます／＼長くなり、たとひ文獻に傳はらない門弟のあることを勘定に入れても、その人数の少いことは否めない。

議論がしばらく後の時代の問題に外れて行つたが、同じく鎌倉佛教と云はれる中でも、親鸞の宗教と道元のそれとの歴史的性が如何に異なるものであるかを、貧しいながら何程か明にし得たかと思ふ。更に之に次の「日蓮の宗教の成立に關する思想史的考察」の結果を併せる時には、所謂鎌倉新佛教なるものの性質に對する私見の大綱は略理解して頂けることと考へる次第である。要するに、鎌倉新佛教中念佛宗の地位こそ他の何れの宗派よりも最も一次的根源的なるものとなすべく、日蓮の如き舊佛教の系統を引くものが新佛教的信仰形態を採擇するに至つたのも全くその影響によるものなること次の論文に詳しく考證する通りであり、道元の如き歴史的傳統と無縁なる大陸佛教の繼受者の思想に時代に共通なる新佛教的色彩を加へた一の有力な因子亦これが影響に出づること上に述べた如くであつて、鎌倉佛教はすべて念佛宗を母胎として展開したものと云ふも決して過言ではないであらう。鎌倉新佛教の名の下に淨土宗眞宗日蓮宗禪宗等を平等に並列することは、それ等の歴史的性を正しく示す考へ方とは云ひ難い。眞に根源的なる新佛教は法然の淨土宗唯一つであり、他はその亞流にあらずんば傍

流に過ぎないことを結論として今一度繰り返し、以てこの一篇の結びのことに代へることとする。

本稿は別に發表すべき「親鸞の宗教の成立に關する思想史的考察」と「日蓮の宗教の成立に關する思想史的研究」(歴史學研究三月及五月號)と合して、鎌倉新佛教研究の三部作を成すものであるが、都合により親鸞に關する論稿が今猶發表に至らないため、或は論旨の徹底を缺く點があるかもしれない。この點讀者の御諒承を願ふ次第である。

## 實存哲學に於ける時間性の問題（承前）

石 津 照 璽

## 四

プラトンによつて、その矛盾に曝された瞬間は、このやうに永遠性ととの關係に於て、その本來の意義を明らかにする。即ち瞬間とは時間と永遠性とに跨る二重性をもち、時間と永遠性とは唯だそこに於てのみ觸れあふ箇處をもつのである。そして瞬間に於ける兩者の接觸によつて、初めて嚴密な意味に於て時間を統一するところの「時間性」の概念が出て來るのである。即ち瞬間を接觸點として、時間が永遠性に突きささり、永遠性が時間を貫通するといふことが時間性の中で行はれるのである。そして永遠性が時間に觸れる。といふことは、時間に屬しない現在のなるものが時間の中に置かれ、時間の繼續を謂はば仕切るのである。かくて瞬間毎に、現在のなるものが、時間の中に確立せられ、その現在のなる時間との關係に於て、過去と將來といふ時間の區別が確立せられるのである（V, §§. 81 f., 86）。

かかる時間性に於て、時間は現在の、過去の及び將來的な時間といふ區別と、そして統一とを得るのであるが、

それらの區別と統一とはどのやうにあるのであらうか。それらの時間それぞれの中に於てそれぞれ決定せられ、他と紊らず、しかも一貫の連關に立つとはどのやうなことであらうか。一言にしていへば、現前の、この今の瞬間に於て、現在的なるもの即ち永遠性が時間に接觸し、瞬間が永遠なるものを具現する。その具現の當處に於て、將來的なるものと過去のなるものが、その區別を紊らずしてしかもそこに統一せられてある。謂ゆる「反復」の關係に於てある。そしてそのやうな瞬間が亦た時間の繼續の上で、しかも永遠なるものへの方向をとつて前方へと進むといふのが、統一と區別とに於て一貫したキエルケゴールの「時間性」の概念である。

そこで先づ永遠なるものとの關係に於けるかかる時間のあり方、即ち瞬間に於てその一貫を見るところの、將來的なるものや過去のなるものあり方の區別を明らかにしておかなければならない。永遠なるものは時間ではないから、それ自身は過去も將來もたない。永遠なるものが瞬間に於て時間と接觸することによつてのみ、過去のなるものや將來的なるものに於ける、永遠なるものとの具體的關係は出て來るのである。そのことを前提し、また豫想して三つの時間にとつての永遠なるものあり方を明らかにしておかなければならない。瞬間に於て現成すべき紊らざる統一を見るためには、それぞれの時間について、そのあり方の區別を明らかにしておかなければならない。

先づ現在のな時間であるが、見て來たやうに現在のなるものは時間の繼續に屬しない。その現在のなるものが時間の中におかれる箇處は、常に現前的なこの今の瞬間である。(もつともこの今の瞬間が現在のなる瞬間即ち永遠なる瞬間として現成するには辨證法的な操作を要するのであつて直接的にはない)。

次に將來的な時間であるが、これも瞬間に於て永遠なるものが時間の中に入つて來なければ確立せられない。確立せられる具體的なあり方は次に絞べるが、先づ將來的なものは、永遠なるものを如何なるあり方に於てもつのであらうか。永遠なるものは時間と公約的なものをもたない。ところが、その永遠なるものが、しかも時間との關係を保有しようとして、忍びの姿をとつたものが將來的なものであるとキエルケゴールはいふ (V. 5, 2. 3)。將來的なものとは未だ現實的な現存在ではないのであるから、従つてそれ自身としては、具體的な時間的繼續の中にはないといはねばならない。しかしさきにもあげたやうに將來的なものは可能的なるものと全く相應する (V. 5, 2. 3)。時間の上で將來的なものとは、全く可能的なるものである。そして可能的なるものが現實的なものになつてしまつたところの、過去のなるもの、即ちそのあり方からいへば、已に成り了つて不變になつてしまつたもの (V. 5, 1. 2. 3)。これを可能性に約して、その内容の上からいへば、全體の可能性のうちの一環であるにすぎない。そのやうな意味で、可能性に相應する將來的なものは、無限の可能性の領域として、過去のなるものをも (可能性に約していへば)、その一部分としてもつところの全體である。そこで無限であり全體であるところの永遠なるものは、かかる將來的なものに於てその忍びの姿をもつといひ、また永遠なるものは先づ始めに將來的なものを意味するといふのである (V. 5, 2. 3)。もつともそれだけのかぎりでは永遠なるものも、將來的なものも抽象に止まる。主體的な實存の立場、或は嚴密な意味に於ける歴史的生成の場面に於ては、かかる可能性の領域の中に、永遠性を究極として一貫する線が確保せられなければならない。それは現實的に實存する主體が先取するところの、主體が實現すべき可能性としてのコースである。このコースに於て、右

のやうな將來的なるものが統一的な時間性に於て確立せられて來る。そしてその箇處はさきの瞬間である。

更らに過去の時間とは、永遠なるものとの關係に於て如何なるあり方に於てあるのであらうか。過去のなるものは現在のなるものや將來的なるものに對して、最も時間的なるものである。過ぎゆく繼續として現實に存在するといふことを了へたものである。永遠なるものが瞬間に於て時間と關係するとき、永遠なるものは、束の間ではあつても、歴史的な生成の状態として存在する。その存在するといふあり方は、永遠なるものの、瞬間に於ける時間的であり方である。即ち過去のなるものは、永遠なるものが存在するとき、その存在のあり方に於て通じるのである。

瞬間に於て、永遠なるものが時間に觸れるとき、現在のなるものは時間の中に確立せられ、將來的及び過去の時間との區別が置かれるといふ、その區別とはかかる區別である。そして瞬間が現成するとき、かかる區別に於て三つの時間はそれぞれの中に自己を決定し(Verwirklichung)、それぞれの界限を案らずして統一に置かれるのである。

## 五

それではその統一は如何に爲され、また如何にあるか。その爲される仕方については別に敘べるが、その統一のあり方は、瞬間に於ける謂ゆる「反復」に於てある。即ち時間の中に於て、永遠なるものは時間と觸れあふ。その箇處が瞬間であつた。その瞬間に於て、永遠なるものは現實に存在するのである。現實に存在するとは時間

の規定に於てあることであつて、それは過ぎゆく繼續といふ、さきにあげた過去のなるもの（あり方に於てある）のである。即ち永遠なるものが現實に存在するとは、現在のなるもの（それは永遠なるものである）が、現前する今の瞬間に於て、現實に存在することであり、現實に存在するとは、このやうに過去のなるものが、現實の今の瞬間に於て再來してあるといふあり方に於てあることである。ところが永遠なるものは、永遠なるものであるかぎり、可能的なるものであり、將來的なるものであつた。即ち永遠なるものが、今の瞬間に於て現實に存在するとは、かかる將來的なるものが、現在のなるものに於て、現前の瞬間に存在するのである。従つて瞬間が現實に存在するとは、永遠なるものが現實に存在するのであるが、ここでは、將來的なるものから、過去のなるものが再來せしめられ、反復せられて、現在のなるものに於て、現前の今に存在するのである。現前の今の瞬間に於て、現在のなるものと過去のなるもの及び將來的なるものが「同時的」にあるのである。そしてかかる時間性は永遠なるものとの關係に於てのみ、時間の中に於て現實に存在するのである（Vgl. V, Ss. 87, 86 Anm., VI, S. 75）。即ち瞬間に於ける時間と永遠なるものとの關係を、瞬間に於ける即ち現在のなるものに於ける、過去のなるものと將來的なるものとの關係に換置したものが、この時間性に於ける反復の關係とみられよう。そしてこのやうな、反復の構造的解釋を開いていへば（この間の關係については III, S. 137 参照）、既に現實に時間に於て、現在のなるものとして存在してつたところの永遠なるものが、將來的可能性の領域から、各目的な瞬間に於て、現前の現實の中へと、現**在的**なるものとして取り返されるといひあらはし得るのである（Insults. vgl. III, 137, 139D）。そしてキェルケゴールに於ては、そのやうな根源的歴史的な構造に於て、キリスト教に於ける「史實的なるもの

も解釋せられたのであつた。

\* このやうに「瞬間」の現成とは、その時間性に於て、「反復」に於てあるのであるが、反復はキエルケゴールに於ては宗教的範疇であり、信仰に於て反復は始まるともいふ。自然的な反復に對して、眞の反復は永遠なるものに於てその所在をもつからである。ただし永遠なるものと時間との接觸は、兩者の間に於ける斷絶と飛躍とに於てのみ、超越的に現成を期し得るからである。反復とは超越的なるものの反復であるといはれるとほりである。なほキリストの事件に於ける「史的なるもの」に對する同時的な反復といふ、キリスト教的信仰の解釋は、瞬間のかかる解釋的理論の根據に立つのである。反復について、キエルケゴールはとくに自ら創唱的としてこれを強調してをる。想起がギリシヤ的異教的なるに對し、反復はキリスト教的な範疇であるとす。とくに想起に對しては、その方向が、見て來たやうに前方に向ふことと、現實的な存在の性格に於て、將來から過去のなるものが反復或は回復せられることである (Vgl. V, SS. III. Ann., 15, III, SS. 137f., 190f., Begriff d. Auserwählten, S. 87 ff.)。

このやうに瞬間に於て、時間と永遠なるものとが觸れあふことによつて、嚴密な意味に於ける歴史的生成の變化、即ち移行や運動に於ける過去の、將來的及び現在の時間が出て來る。瞬間に於て時間性の根源的な統一が得られる。しかもそれらの三つの時間はそれぞれの中に於て自己を決定し、界分を素らぬのである。<sup>\*</sup>ところが、かかる區別と統一とに於てあるところの過去の、將來的及び現在の時間は、時間の繼續と如何なる關係に立つてあらうか。瞬間は時間の繼續を止揚し、謂はば靜止せしめた (V, S. 85, with. Vgl. VII, S. 33)。その箇處に現在のなにも、永遠なるものがおかれたのであるが、それは上に敘べたやうに時間の中で行はれる。瞬間はまた時間の繼續の中の一齣である。従つて三つの時間を時間の繼續の中に確立するところの瞬間は、また時間の繼續中

で、過ぎゆくものであり、見て来たやうな先後相次ぐ繼續の中にある。従つて時間は先から次へと進む無限の繼續であるが、瞬間は如上の時間性に於て、この繼續の時間中に、現在的なるものを置く。そして瞬間の現成毎に、瞬間は繼續的な時間を仕切り、復た仕切りして、しかも時間の繼續に於て次へ次へと進むのである。

\* かかる瞬間のあり方をあらはし、従つてかかる時間性の概念をあらはすものは、キエルケゴールによればキリスト教であつた。Pille der Zeit とはかかる瞬間であつて、それは永遠なるものとしての瞬間であり、同時にその瞬間に於ける永遠なるものとは將來的なものであり、過去のなるものである (P. 58)。

なほ一般に瞬間をどのやうに考へるかに應じて、過去や將來乃至永遠なるものに關する概念も決つて來るとみられる。永遠なるものと關係する瞬間といふ考がない場合は、永遠なるものは後方におかれる。過去のなものとして描かれる。しかし、それは過ぎゆく今の過去であつて、永遠なるものがこの今にあらはれるところの現在のなるものの過去ではない。即ち現實的歴史的な、嚴密な意味に於ける過去に永遠なるものをもつといふ意味ではない。ギリシヤの場合がさうである。ギリシヤのなるものは、永遠なるものと時間とが觸れあふ。本來的な意味の瞬間をもたないから、深い意味で永遠なるものや時間の概念、ことに將來的なものの概念をもたないのである。

ところが時間の中に永遠なるものがあらはれるところの瞬間といふことが考へられるやうになると、瞬間の構造に於てみて來たやうに、永遠なるものは將來にあらはれる。先づ最初に將來的なものが永遠なるものとして、或は永遠なるものの忍びのすがたとして考へられる。しかしその瞬間が、將來的なものと現在のなるものとの統一に於て、現前の瞬間に置かれなにかぎり、いひかへれば、時間性に於て辨證法的に統一せられないかぎり、その瞬間は現實的でない。従つて反復の概念に於て見たやうに、過去のなるものをもたない。單に時間的な現實への區別に於て、瞬間と永遠なるものが見られるに止まるのである。ニダヤ的なものがこれをあらはす。そして、瞬間が現實に存在し、従つて現在のなるもの

に於て、將來的なるものと過去のなるものとが統一に於てあるのが、キリスト教の瞬間である (E. J. v. S. 87, 88, 89)。  
しかし注意すべきことは、瞬間がおかれると、この時間の繼續は確固たる方向を得るのである。時間の單なる繼續は、それ自身として確立せられたる方向をもつてゐない。自然的時間がそれである。ところが、今の場面は上來論じたやうに歴史的生成の場面であるが、そこに於ては時間は一つの確固たる方向をとるのである。瞬間に於て時間は永遠なるものに觸れる。ここでは過去のなるものが將來的なるものから現成せられ、「反復」せられるのであつた。瞬間に於て時間が永遠なるものにふれるといふことは、現前の今に於て、將來的なるものが、(過去のなるものに於て)、現在のなるものになり、現在のなるものが、過去のなるものに於て)、將來的なるものに進むといふことである。そして、この將來的なるものへ進むといふことは、上にあげたやうな關係に於て、それは永遠なるものへと向つて進むといふことである。「反復」とは永遠なるものに向ふ前進運動である (Kant, V, 55, 56, Anm., v. 57)。かくて三つの時間は、その時間性に於て統一せられて、單に自然的時間の繼續のままに進むのではなくして、永遠なるものへと向つて、將來的なるものへと進む。時間の繼續の中にありつつ、瞬間毎にその繼續を仕切つて、永遠なるものを目指して將來的なるものへと進むのである。ここに瞬間に於ける、時間と永遠性との辨證法的關係がある。即ち將來的なるものと現在のなるもの、精しくいへば、將來的なるものと過去のなるものに於ける現代的なるものとの間に於ける辨證法的關係があるのである。そして正にここに歴史的生成に於ける具體的な變化があり、時間に關係して辨證法的な運動が行はれるのであるが、このことについては更らに別にふれよう。

六

従つてキエルケゴールに於ては、その統一的な時間性の概念に於ても、嚴密な意味に於ける時間は自然的時間の繼續の方向と別ではない。但しとくに永遠なるものを目指して前進するのである。そしてこのやうな時間的變化はとくに主意的であり構造的であり、辨證法ではあるが、しかしいふところの時間性の統一は自然的な時間系列の中におかれてをるのであり、ハイデッガーが難じるやうにキエルケゴールに於ては「瞬間」が尙ほ通俗的時間の裡におかれてをるにすぎない (Vgl. *Sein u. Zeit*, S. 688 Anm.)。自然的、通俗的な時間に對して、存在のあり方、實存の存在構造に充分の優位をおいてをることは見て來たとほりであるけれども、その時間性は通俗的な時間の系列から脱しられてはゐない。それに寄せて説かれ、半ば自己をそれに渡してをるのである。即ち運動に於ける變化の箇處としての「瞬間」に於ては、今と永遠なるものとを辨證法的契機として、三つの時間が「現在的なるもの」に於て統一せられるのであるが、しかしその時間性に於て、とくにその統一の方向に於て、謂ゆる「脱自性」が強調せられるのではない。従つてたとへばハイデッガーの根源的時間性に於けるがごとき逆流的な時熟の方向に時間性の概念をおきかへてはゐない。或は「反復」の概念の中で特別にこのことをとり出して、通俗的な時間系列から脱自した時間性の構造を存在のあり方のもとにつけて規定してはゐない。

この點に於て、通俗的な時間の系列と別れて、存在者の存在、とくに現存在の存在に於ける、時間性の統一的な構造を明らかにしてゐるのはハイデッカーの存在論的主張である。

彼によると現存在は自己の「現に」に於て常に存在論的な全體性に於て存在し、被投性や投企がその全體的構造の肢體をなしてをるのであるが、現存在の存在の存在論的な構成契機たるこの被投性や投企の等根源的な統一が「時間性」に於ける統一に存するのである。換言すれば現存在は（本來的にか非本來的にか）實存して自己をわかつてをる。わかつてをることにて實存してをる。そしてこのわかつて實存してをる當の場面が現存在の（事實的存在可能の實存的な）存在である。かかる存在とは、自己の存在に關心する存在者の存在である（このことは別に詳論する）。かかる構造に於て存在を、従つて存在の了解を、可能にしてをるところの存在の意味即ち關心の意味が「時間性」であるといはれるのである（A. a. O., S. 325）。

嚴密にいふと意味とは存在の了解が優先的に投企するところの目指す先き、Worathinのことである（S. 324）。（従つてかかる意味を實存論的な解釋に於て捉へるといふことは、そのやうな解釋の根柢に横はつて、そのやうな解釋を導く投企を追究して行つて、その投企の中に、その投企が目指す Worathin を見えるやうになることに外ならない（S. 327）。——このことは實存の理念によつて制約せられ、傾向づけられてをる前存在論的な存在了解を、その傾向に沿つて終りまで考へ抜くといふ、決意性と先驅との連關に就いて敘べられることと連關する——）。従つて現存在の存在の意味とは（豫め規定せられてをるところの Worathin と）自己を了解する現存在自身である。即ち存在の意味、關心の意味とは現存在の事實的存在可能の實存的存在を形成せしめるのであり、實存に於ける現存在の投企の Worathin である。従つて、先驅的決意性にしてはじめてこの意味を捉へ、わかつて出来るのである（S. 325, 327）。現存在の存在論的な構成諸契機の統一を可能にしてをるところの時

間性は唯だ先驅的決意性に於て經驗せられるといふことは先づ注意しておかれなければならない。

先驅的決意性は最個有の究極的な存在可能（即ち實存論的な死）への事實的な實存的存在であるが、かかることが事實的に可能であるのは、現存在が一般にその個有の可能性の中に於て自己自身の許に到來することが出来るこそ、且つかく自己を自己自身の許に到來させることに於て右の個有の可能性を可能性として受持し、即ち實存してこそ、事實的に可能であるのである。この死への可能性をその可能性のとほりにもちこたへ受持して、この可能性に於て、自己を自己の許へと到來せしめるといふことが謂ゆる「將來」(Zukunft)といふ根源的現象である。即ち「將來」とは「到來」(Kunft)であり、その到來に於て、現存在は個有の存在可能に於て自己自身の許へ（現に事實的に）到來するのである。先驅的決意性に於ける先驅は、勝義の實存の領域たる可能性の領域に於て自己を開示するが、それは未來的な意味での可能性にわたるのではなくして、自己の「現に」の本來的なあり方であるところの死への存在可能へと（「現に」の當處に於て事實的に）自己自身へ到來するのである。

先驅的決意性は現存在をその本質的な負目ある存在に於てわかたせてをる。このわかることが實存構造の勝義の構造契機であるが、それは右のやうに個有の存在可能に於ける自己自身への（「現に」の當處に於ける）到來であり將來であつた。それ故決意性に於けるわかることは本來的な意味に於て到來的將來的であるが、しかもこのわかることは、實存に於て負目ある存在であることを身に引き受けてをり、究極的な（死の）否定性の投げ出された能なき根據たることを自證して存在してをるのである。この投げ出されてあることを身に引き受けるといふことは、現存在が常に既に在つたところの負目ある存在に於て本來的に事實的に現に存在するといふことである。

それ故、投げ出されてあることを身に引き受けてわかることが出来るといふことは、將來的な——わかる、實存するといふことは右のやうにその勝義に於て將來的である——現存在が、その個有の「常に既に在つた」やうに、即ち現存在の既に (*gegenwärtig*) で (事實的に既に) あることが出来るといふことである。従つて現存在は *Im bin gewesen* として存在するのであり、そのかぎりに於て現存在は將來的に自己自身の許へと、歸つて來るといふ具合に、到來するといふことが出来るのである。

現存在が本來的に存在するといふことは實に本來的に將來的に且つ本來的に既に存在するといふことである。けれど現存在の存在は實存に於てあり、實存とはそのわかるといふ機能性に於て本質的に可能的將來的な領域にわたるのであるが、しかもその實存の所在は當の「現に」の當處に於てである。「現に」の當處に於て可能的將來的な領域にわたつてをる機能性について、存在論的な存在可能といふ規定性が出て來るのであるが、「現に」の當處に於てかかる實存論的な機能性を可能にするのは「時間性」であつて、可能的將來的なものを「現に」の當處に於てわかるといふことは、それらが「現に」に於て「時熟」し「到來する」のである (*Viel Ist da, SS. 303-304, 338f.*)。ところで、實存するといふことは自己に先んじて存在する (*stich vorweg sein*) といふことであり、可能的領域にわたつて、わかるといふことに於て存在することを勝義とした。ではこの自己に先んじてわかるといふことと、可能的將來的なものが「現に」の當處に於て自己に到來し將來するといふことは如何なる關係をなすであらうか。レヴィット氏は會つて次のやうに語つた。ヨーロッパに於ては、實存するといふことを靜止的には考へない。或ることへの先驅といふことは、そこへ行當つて、そこから折返して自己自身へ還つ

て來るといふことを意味すると。これは大切なテーゼで、自己に先んじて實存する了解即ちわかるといふことは、自己自身の究極的な可能性、即ち實存の不可能といふ(死の)可能性にゆき當り、究極的な抵抗に當面すると、見て來たやうに、實存論的にはそれ以上の可能性は現存在に容れられないのであるから、そこから自己自身のもとへと還り來るのである。(なほレヴィット氏は本來性にかかる究極的可能性に於て考へるといふことは東洋的でもギリシヤ的でもなく實にヨーロッパ的な考へ方であるといつてゐた)。

上來問題にして來た場面は先驅的決意性であつた。先驅的決意性に於ける死への先驅とは、このやうに現存在の「現に」の當處に於ける、可能的な死の(時間性に於ける實存論的機能的な)到來であり將來であるのである。それ故に、「時間性は現象的に根源的には現存在の本來的な全體存在即ち先驅的決意性の證示せられたる現象に於て經驗せられるのである。」「時間性」は先驅的決意性に於てその最も顯著なる様相をあらはすといはれるのである。(S. 307)。

さきに現存在が本來的に存在するといふことは、本來的に將來的に、且つ本來的に既在的に存在するといふことであるといつたが、本來的に將來的な所以は右のとほりである。即ち實存論的に可能的將來的な死が「現に」の當處に於て、現存在の存在可能であるやうに事實的にわかられてあるといふことは、右のやうな「時間性」の統一に於て經驗せられてあるのである。實存の勝義は、そのわかることに於て可能性の領域にわたつて「現に」實存することに存するのであり、従つてまた實存するといふことの勝義の意味は實にこの「將來」に存するのである(Handlung, Sein, Zeit)。しかも本來的に存在するといふことが本來的に既在的であるといふことはどういふ

ことか。それについては最早や詳論を要しないであらう。

先驅的決意性に於て、現存在が「現に」の當處に於て自己自身の個有の存在可能を證示するといふことは、現存在が現存在するかぎり、常に既に、それに於て在つたところの「投げ出されてあること」に於て本來的に事實的に存在することに外ならぬ。個有の存在可能とは負目ある存在可能であり、究極的には、死へと向つて投げ出されて、眞に根據であるやうな能のない根據であるといふことであつた。このことは現存在の存在論的構造上さうなのであつて、決意性に於て初めて構成せられるといつたやうなことではない。現存在が現に存在するかぎりかかる「投げ出されてある」といふ構造に於てであるのであり、常に既に構造上そのやうに在つてをるのである。先驅的決意性は常に既に在つてをるといふ既在性を示す投げ出されたる根據に於て自己自身の存在可能を、（正しく右のやうな將來性からの到來に於て）事實的實存的に身に引き受けて證示し、それに於て自己の事實的な實存をもつのである（*Fr. 325*）。

決意性に於て個有の存在可能を證示するといふこと、換言すれば存在論的なる自己自身の存在可能のとほりに事實的實存的に存在するといふことを、時間性についていへば右のやうになるのである。先驅的決意性に於て本來性が根源的に證示せられるのであるが、「本來性」とは「我在りのとほりの事實的實存的に在ること」である。その我在りとは存在論的構造上可能性にわたるからには將來的であるが、在るといふかぎりに於て、投げ出されてあるといふ既在性に於てであるのである。そのやうな構造の「我在り」が事實的實存的に證示せられてある場面は外ならぬ「現に」の當處である。その「現に」とは現前の今にあるに外ならぬが、我在りのとほりが證示せら

れてあるところの「現に」もあれば、證示せられてあらぬ「現に」もある。前者即ち「現に」が本來的なその我在りの構造のとほりに於てもたれる場合、換言すれば「現に」が決意性に於て證示せられてをる場合の、現前の今を本來的な「現在」といひ、とくに「瞬間」といふのである (Zeit, Augenblick, Jetzt)。これに對して本來的でない現在が現前的なるもの (Gegenwärtigen) といふ。右のやうな機能的な時間性に於て投金や被投性が統一的に「現に」に於て存在するのは實にこの本來的な「現在」に於てである (Zeit, Jetzt)。いひかへれば先驅的決意性に於て現前的な非本來的な現在は、本來的な現在に於て現象的に根源的に經驗せられてをるのである (Zeit, Augenblick)。しかも本來的な「現在」とは「現に」の當處が本來的に證示せられてをる場合であり、本來的でない「現前的」とはやはり「現に」の當處の時間的なあり方には違ひないが、その「現に」が本來的な決意性に於て證示せられてをらない場合である。従つて「現在」とは先驅的決意性に於て「現に」が上に敍べたやうな「狀況」(Ver. d. 290f.) にもたらされてをる場合の、その「現に」の時間的な様相であると考へられる。「現在は決意性の先驅に屬し、その現在に於て決意性は狀況を開示してをるのである」といはれるとほりである (Zeit, Augenblick)。「狀況」とは決意性に於て開示せられてをる「現に」であつた (Zeit, Jetzt)。本來的にでなく存在してをる場合も、現存在の開示の場面は「現に」であるが、構造上は常にそれと違はぬ「現に」に於て、決意性は特殊の開示様相をもつのである。恰かもこの相違は「現前的なるもの」と「現在」との實存的事實的な存在様相の相違に相應すると考へられるのである。

かくて現存在の存在即ち關心の、時間性に於ける統一的な意味は明らかになつた。現存在の存在は投金と被投

性等の構造契機から成る。そして現存在の存在は死へと向つて投げ出され、死といふ絶対的否定性の否定的な、能なき根據であることであつた。そのやうな存在のとほりを事實的實存的に身に引き受けてわかり、且つ氣分的に存在するのが先驅的決意性である。何處に於てそのやうに決意せられてあるかといふと當の「現に」の當處に於てである。決意せられたる「現に」は「狀況」であり、その「現に」はとくに本來的な「現在」の所在である。この「現に」に於て投企と被投性とは統一的にその所在を得る。この「現に」の「現在」に於て本來的な將來性と本來的な既在性とが、時間性の脱目的形態に於て統一的に經驗せられてゐるのである。實存の勝義は投企にあり、時間性に約していへば將來性にある。現存在は將來的であるかぎり、に於て本來的に既在的であることが出来るのである。既在性は或る仕方では將來から出て來るのである (S. 325)。そこで決意性に於て證示せられてある「現に」の當處を、その存在論的な機能性に從つて關いていへば、將來的に自己自身に還つて來るといふ場合に、決意性は自己を狀況の中に現前せしめる、即ち現在を得るのである。既在性は將來から出て來るのであり、將來が既在して現在を打ち出すのである。このやうに「現に」に於ける（既在的に現前する將來といふ統一的現象が「時間性」である。さきにあげた先驅的決意性といふ本來的、全體的な存在可能を事實的實存的に可能ならしめるのは現存在が時間性として規定せられてゐるからである (Vgl. S. 325-326)。従つてまた先驅的決意性に於て時間性の統一的な現象は根源的に經驗せられるのである (Vgl. S. 304)。

時間性が現存在の存在の意味、關心の意味であるといふ所以はここに明らかになつた。即ち先驅的決意性に於て、究極的な且つ最も個有な可能性たる死へと先驅するといふことは、實に最も個有な常に既にそれに於てある

ところの既在性の許へと、わかつて還り來ることである(註 326)\*。

\* なお時間性の脱目的統一については *St.* 327f, 331, 338f. 参照。「瞬間」や「反復」の問題は *St.* 331f, *Ds.* 338f. 参照。

「瞬間」や「反復」の概念もキエルケゴールの所論と連關するが、キエルケゴールに於ては時間性の統一は常に永遠なるものとの關係に於てみられる。その統一は時間の外なる永遠なるものが時間と關係し、ふれあふところの「瞬間」に於てであつた。そして「瞬間」は本來は時間のアトムではなく永遠性のアトムであるとせられた。「反復」も亦た永遠なるものの反復であつたが、ハイデッガーに於てはすべてさうではない。キエルケゴールの時間とは通俗的な時間であるが、「時間」は通俗的な時間の中に於て存しない。通俗的な時間に關係しない。反復も同様である。且つキエルケゴールの瞬間はその「現在」に於て現前的な今と相掩ふことになつてをるが、今は通俗的な時間系列の中のものであるからやはり眞の「瞬間」とは相掩ふのではないとせられる。このやうな通俗的な時間から脱したハイデッカーの「瞬間」は、本來的な「現在」であるけれども、しかもそれは何等永遠なるものを要求せぬのである。實存の本來性を永遠なるものとの關係に於て見ないで、只管存在論的な實存論的な「死への存在」の事實的實存的證示に於てみるのである。

もつとも本來的な存在のあり方、とくに現存在の存在のあり方を時間性に於て見てをる點では相通じるのである。ただ一は實存的に見、他は實存論的に見るといふ方法上の根本的な相違があるが、その他見て來たやうにキエルケゴールが通俗的時間から離れられぬのに對してハイデッカーは時間性の脱目的統一といふことを徹底させ

ることや永遠なるものとの関係の有無といふことが異なる。そしてキエルケゴールの所論を存在論的に解體しよ  
うとするとやはりハイデッカーの所論を越くとも一往通過しなければならぬ。その點については別に敘べる。

(完)

## 日本基督教の問題とその理解

桑 田 秀 延

## 一、現段階に於ける我々の課題

かうした決戦下の國情の中にあつてわが國の基督教が、今日、種々の緊要なる現實問題にぶつかり、外からも内からもその解決を強く求められてゐることは、周知の通りである。わが國の基督教會は、今確かに重大な秋に際會してゐる。現下のかうした紛糾せる問題を我々が如何にほぐし、更に今後如何なる方向に進み、以て將來に於ける日本教會の健全なる展開——日本教會のかうした健全なる展開のことを、我々は日本基督教の樹立と呼んでよいと思ふ——を遂ぐべきかは、わが國基督教會の現在及び將來に於ける最大の課題であらう。而して謂ふ所の日本基督教樹立の現在に於ける

段階としては、先づこの問題を正しく理解し、今後に於いて進むべきその方向を誤ることなく見極めることが何よりも大切であると思ふ。問題の理解と將來の方向の洞察と言つても、それは無論空疎な机上の論議であつてはならず、信仰生活と宣教の現實的勞苦の中から出てくる智慧でなければならぬ。即ちこの愛する祖國日本に於いて我々が基督教の福音を眞實に生き、それを眞劍に同胞に傳道してゆくその現實的な苦と歡びのただ中から、この問題の眞の理解を得、進むべき道を示され、問題解決のための眞の光を興へられるのでなければならぬ。かくて我々の現在の課題は、思想的なものであり、ただ將來の輪郭を示す程度のもではあるが、どこまでも信仰と宣教とに直接觸れたも

の、即ち眞の意味での神學的な課題である。筆者は日本の福音主義教會（日本基督教團）内にあつて、専ら神學の研鑽に従事しつつある一人として、微力ながらこの問題については平生責任を感じ、又そのため勞苦しつつある者である。以下に於いて開陳する所は、なほ甚だ未熟なる短見であり、極めて不徹底な思索を出でないのであるが而もかかるものがなほ同愛の士の叱正を蒙り大方の批判と是正とを受くる所となり、問題の徹底的解決のための一先驅となれば甚だ幸である。

## 二、問題の根本的性格

この問題の理解に當つて先づ明確にしておかねばならないのは、我々の謂ふ「日本と基督教」乃至「日本基督教」の問題が、ただ單に時局的な従つて一時的・反動的な性質のものではなく、寧ろ我々がいづれば當然と受けねばならなかつた問題に、最近の時局を契機として稍、突如にそして力強くぶつかつたと解すべき性質の問題であることである。この問題は日本の教

會がどうしても避けることの出来ない、否な寧ろ積極的に解決しなければならぬ根本問題なのである。

ある人々はこの問題を簡單に外部からの強制によるものと観る。しかし我々は、外部からの強制は最近に於けるこの問題の出現の契機を作つたのみで、問題そのものはもつと根本的なものであり、外からの強制といふよりも寧ろ内から自發的にとりあぐべき問題であると理解したい。日本基督教會が最近「日本基督教」を唱ふるに至つた所には、例へば國家の要請といふやうな時局的な意味がある。これは當然な要請であり、教會は總力戦下の國家内の宗教團體として之に全幅的に協力すべきこと言ふまでもない。だが我々としては問題の根本をここに見出したくない。日本の教會も既に七十年を経過してゐる今日に於ては、いつまでも外國臭のものであつてよい譯ではなく、教會が自らの信仰を祖國日本に傳道してゆくことを直接の使命とする以上、この問題を外からの強制によつてやむを得ずと受けねるのでなく、寧ろ教會自らの重大な問題と考へ、

而も今やこれを自發的にとりあぐべき時機に到達したのだと考へたい。

そして以上とともに更にここには時局的と言ふよりもつと根本的な眞理問題が横はつてゐると思ふ。即ちここには、従來の理念的・抽象的・自由主義的なもの考へ方の訂正が含まれ、基督教も歴史のなかに生きてゐる現實的な宗教であつてみれば、抽象的にでなく寧ろ具體的に現實的に理解してゆかねばならないといふ一つの新しい考へ方が含まれてゐると思ふ。日本基督教とは言ふまでもなく日本民族日本國家と深く交渉しそのうちに生れる基督教の意味である。さて宗教には國を超える方面があり、基督教の場合殊にその特色強く、それは元來イエスやパウロによりユダヤの民族主義を超えることを以て始められたとも觀られる。そしてこの要素は常に宗教の大切な一特色である。しかしその事は、基督教が民族や國家と無關係であつたり、それらの意義を輕視したり無視したりすることでは決してなかつた。その事はイエスの宣教の具體的な

場合がイスラエルであり（マタイ傳一五・二四）異邦人の使徒として選ばれたパウロが如何なる熱情を自らの同胞に對していだいてゐたか（ロマ書九・一二、一〇・二）を觀ることによつても明かである。現實の場をもたないやうな信仰生活や宣教は現實的にはあり得ない。然るに近代の基督教は、人文主義的な啓蒙的な（ギリシヤ的な）思想の流れを汲む自由主義的精神に感染せられ、基督教と個人主義また國際主義とを混同するに至つた。ところで基督教は本來神との交り信仰的な共同體を中心とする宗教であり、個人主義などではあり得ないのである。それは又上述の如く民族を超える面を有つてはゐるが、民族や國家を輕視するやうな抽象的な理念的な國際主義と同一ではないのである。歐米近代の基督教は、自由主義の感化のため、どの民族どの國家にも適應し得られるといふ美名の下に、實は具體的な民族とか國家とかを忘れた極めて抽象的な理念或は原理に墮してゐた。だがかやうな理念的な基督教は、現實的な活ける基督教とは言ひ得ない。かくて從

來の自由主義的な基督教は、眞理とは言ひ得ず、眞理問題として是正を要するのである。最近思想界一般が理念的な理想主義から現實的な存在論的思惟へ移向したが、この事は基督教的思惟の場合に於ても大體同様の事情がある。個とか普遍とかが考へられるにしても、ただ理念的抽象的に考へられるのでは眞の個眞の普遍とは言ひ得ず、現實的な場といふ特殊の意義が認められ、特殊との關聯に於いてそれらが現實的に考へられるのでなければならぬ。かくて基督教も從來のやうに民族や國家を抽象して了ふのではなく、もつと現實的にそれらとの關係を考へる基督教とならねばならない。而してこれは我々の場合日本の基督教となる。かくして日本基督教の問題には、ただ時局的といふだけでなく、寧ろ活ける現實的な基督教に對する深められた感覺と認識といふ眞理問題が含まれてゐると言へよう。

註 民族や國家を信仰生活及び傳道の現實的な場と考へるといふのは、それらがただ單に「場」にすぎないといふ意

日本基督教の問題とその理解

味ではない。それらにもつと根本的な意味のあること言ふまでもない。だが我々は今ここで直接には民族國家について語つてをるのではなく、寧ろ信仰の眞理について語つてをりこの方面から問題を考へてをる。而して我々の見解によれば、現實的な信仰生活は必ず場をもち、民族や國家はさうした信仰の場乃至環境の典型的なものと思はれるのである。

### 三、問題の渦中にある日本の基督教の現状

然らば日本の基督教は現在如何なる事情の中にあるか。正直に言つてそれは今日大きな問題の渦中にあることを承認しなければならぬ。即ちそれは教會の外から色々な非難と批判とを受けてをり、而も教會自身はそれに對して充分に對應し得ない状態にある。批評の要點は、結局基督教が日本に同化してをらず、從つて日本の國情及び傳統の精神と相容れないと言ふ點に關係してゐる。例へば基督教は個人主義的・自由主義

的・國際主義的で、家族、民族、國家の眞精神を理解してゐないとの評があり、更に根本的には基督教は日本本來の精神及團體と相容れないとの批評非難がある。

かうした批評には誤解も相當あるが、又同時にこれまでの教會の弱點を確かに突いてゐる點もあり、教會としては今後充分反省し訂正してゆかねばならぬ向きも相當あることを認めねばならない。少くとも基督教がなほ日本に同化してゐないことは、明白なる事實であつて、この點何よりも歴史の淺いことに關係してゐるとは言へ、歴史の長い日本の佛教に比して事情が大に相違してゐる。このことは、教會の先輩たちがこれまで日本と基督教の問題を考へず、そのために充分なる努力をしなかつたことを決して意味しない。否な我々の先輩は、寧ろその最初から無教派の主張財政上の獨立等、教會の日本独自のゆき方を考へ、そのために努力して來たのであつた。彼等の多くは國のために愛へ日本のことを心から考へる高き志の士であつた。しかしそれにも拘らず日本に於ける基督教は、何分にも歴

史なほ淺く、長い歴史をもつ佛教が日本佛教となつてゐるやうには、日本の基督教になつてゐない現状にある。基督教は、この七十年間の先輩の努力で漸く日本の土地に移植せられたばかりだと觀られよう。最近宗教團體法で教團が認可せられ、日本基督教團が成立したことは、將來を見とほす全體の日本基督教から言へば、まづこの程度のことと解してよいであらう。かくて徹底的な見地から言へば、「日本と基督教」の問題は、現状に於てはなほ現實的には解決せられてゐないのみならず、寧ろ問題の渦中にあり或はその出發點にあると言へよう。

かかる現状にあつて教會は、誤解に關する限り、辯明を試みることが一應必要であらうが、しかし消極的な辯明位では到底この重大な問題の根本的な解決に向ふことは出来ない。そこで今日の我々としてはもつと積極的にこの問題をとらなければならぬ事情にある。日本の教會は、今や、一つの明確な自覺を以て「日本と基督教」の問題の解決に向はねばならなくなつた。

今我々はその時機に達し、それをなし遂ぐることなくしては最早強く前進することが出来なくなつてゐると言へる。かうした自覺を以てする積極的な努力を、我々は「日本基督教」樹立への努力と呼びたい。しかしかうした努力も、現在の段階に於ては、最初に述べたやうに結局なほ思想的な神學的な努力の多く出づることを得ないであらう。だがさうした思想的な神學的な努力が先づ重要である。この方面に於ける誠實な努力なくしては、我々は、將來に於ける健全なる日本基督教の樹立を見得ないであらう。かくて現状に於ける一つの重要な課題は、この問題を思想的に深く理解することであると言へる。日本に於ける基督教の現状は、かうした問題の渦中にあり、その問題の解決は、教會が日本基督教樹立に向つて積極的な自覺的な努力を試みることによるほかはなく、而もその努力の現在の段階としては、この問題を思想的に神學的に考へてゆくことを以て開始すべきであらう。

#### 四、日本基督教の理解（一）

問題の現段階に於ける課題がかうした思想的なものであるとして、日本基督教とは思想的に言つて如何なるものであるべきであらうか。日本基督教の事實的な内容的な姿は將來の成果に待つべきものとして、それは先づ形相的に検討せられ、思想として成立せねばならぬ。而して思想として形相的に把握せられた日本基督教とは、結局わが國の基督教が思想的に歐米の基督教から獨立し、日本の基督教として自覺することにほかならないであらう。ところでこの事は極めて慎重なる検討を要する事柄である。もしこの事に於いて過誤を犯すならば、一方日本の基督教としての自覺を缺き従つて日本基督教と稱し得ないと同時に、他方それが純粹な基督教信仰から離れる時、それは最早基督教とは言ひ得ないやうな場合が生ずる譯である。然らば歐米の基督教から思想的に獨立し、日本の基督教として自覺するとは如何なる意味の事柄であらうか。之に付

いても色々な考へ方があり得るであらう。例へば基督教を信仰する立場からでなく、もつと廣い日本の精神的文化といふ立場から、この問題を考へることも一應は可能である。しかしこの立場では問題の文化的な宗教學的な考察は出来ても、問題の中核となるべき基督教信仰の日本化に伴ふ苦心勞苦には充分に觸れ得ないであらうと思ふ。日本基督教は日本思想と基督教思想との單なる折衷乃至階調であつてはならない。それは

日本の基督教ではあるが、どこまでも純粹な基督教でなければならず、單なる思想でなく、生きた基督教の信仰でなければならぬ。聖書的な表現を用ひて言表すれば、福音の種が日本の畑に播かれ芽を出し生長し果實を結ぶのでなければならぬ（マタイ傳第十三章）。つまり我々の基督教が日本で生え日本で實つた信仰となり、日本から感化を受けると同時に、基督教信仰が生きて日本の精神と文化のうちに浸透してゆくのでなければならぬ。日本思想と基督教思想との折衷や單なる結合では、それは日本に生えたもの、日本で生きた

基督教信仰とは言ひ得ない。そしてかうした生きた宗教乃至信仰としての日本基督教の眞の理解は、自らは信仰をもたない立場、即ち外側から觀る立場からではなく、自らが基督教を信奉する内側からの立場に立たねば充分にはつかみ得ないと思ふ。かくてこの問題の眞の解決とより深き理解とは、自らが信する者として思惟する神學的な立場によらねばならないと言へる。

註　日本とその精神文化をここに福音の種の畑に譬へたのは、それらが唯單に畑にすぎないといふ意味ではない。我々はここでは基督教の信仰を中心にしてその角度からものを考へてかやうに表現したのである。

而して自らが基督教を信する神學的な立場に立つて考へる時、この基督教の歐米の基督教からの思想的獨立、日本の基督教としての自覺の問題は、結局次の四點を含まねばならないやうに思ふ。

先づ第一には皇國民としての自覺である。基督教が日本の基督教として自覺されるためには、先づこの事

がなければならぬのは當然である。これも我々は日本に生を受けた者だから生れながらにして皇國の民だといふ程度でなく、この事を特に自覺して立つのである。世界に比類なきわが國史の特異なる事實をよく辨へ、それを貫く精神的傳統に充分に浸り、何よりもわが國體の精神によく徹しなければならぬ。教會のうちに皇國の精神的傳統の眞面目な研究が起つて來ねばならない。そしてこの有難き國家に生をうけたことを心から感謝し、ここに我々の使命の具體的な場を見出し、皇國の民として皇道眞實に全幅的に生きてゆかねばならない。この事なくしてはわが國の基督教は日本の基督教として自覺されてゆくことが出來ない。

次に我々は、純粹な基督教信仰を把握しなければならぬ。そしてこのため我々は基督教信仰の據つて以て立つてゐる規準を充分認め之を重んじなければならぬ。これは結局舊新約聖書の研究と言ふことにならぬ。日本の福音主義教會（日本基督教團）は日本基督

教樹立のため聖書研究を徹底的にしなければならぬと思ふ。そのため教會の専門家は原語による研究に耐えらだけの用意が大切であり、聖書研究の標準をそこまで高めておくことが必要であらう。研究に際し西歐の學者の研究の結果を参照することは差支へないであらうし、それだけの雅量があつてよいと思ふが、ただそれを祖述し繼承するだけでは無論いけないと思ふ。日本人たる我々が勞苦して獨立的に研究することが大切である。かうした聖書研究が純粹な基督教信仰を把握するための根本的條件である。そしてこれに加へて矢張り教會史上に於ける信仰上教理上の到達を參考すべきであらう。例へば上述の聖書研究の重要視は宗教改革の根本的精神であるが、かうした優れた精神と到達とは充分に認めらるべきであらう。これは我々が歴史上の傳統を固執し之にこりかたまるといふ意味ではなく、寧ろそれらの歴史上の到達を我々の聖書研究の參考にするといふ意味である。聖書と現代の我々との間には大きな時間的な距離があるので、歴史を無視し

或はそれをのり超えて一足飛びに聖書にゆく時、我々  
は我々自身と我々の時代とを聖書のうちに讀込む結果  
となり、聖書研究が主觀的に墮する惧れがある。兎に  
角我々はかやうな研究と努力とにより純粹な基督教信  
仰を把握することに精進しなければならぬ。

日本基督教樹立のうちに含まれる第三のそして最も  
根本的な點は、我々日本人が我々の責任に於いて充分  
な自覺を以て純粹な基督教信仰を受け納れそれを信ず  
ることである。これを個人的に表現すれば、我々日本  
人が日本人たる自覺をもつて基督教を心から信奉する  
ことであり、教會的に團體的に表現すれば、日本の教  
會が日本に於ける基督教會として信仰的に自覺しその  
使命に生きることである。日本基督教が樹立されるた  
めには、最初に述べたやうに、我々がたゞ自然的に日  
本人であると言ふだけでなく、日本人として明確に自  
覺しなければならぬ。そして我々が基督者となるの  
であるから、純粹な基督教信仰を把握しなければなら  
ない。この二要素が一とせられる所に日本の基督者が

生れると言へようが、これは具體的には如何なること  
を意味するのであらうか。我々が日本人たることは生  
來的な事である。ただその自覺を強め新にすることが  
大切である。ところで基督教信仰の場合は生來的では  
ない。聖書を研究して基督教信仰を知り辨へるといふ  
だけでは、私が基督教を信ずるとは言へない。従つて  
生きた基督教の信仰とは言へない。又日本の教會が大  
に聖書を研究して基督教信仰を辨へその教理を一應繼  
承したとしても、もしも我々が充分な自覺と責任とを  
以てこれを承認し信ずるのでなければ、それはなほ獨  
立した日本の基督教とは言へないであらう。そこで日  
本基督教といふ以上、それは單なる知識や外國のもの  
の祖述繼承であつてはならず、日本人たる私が眞實に  
基督教を信じ、日本の教會が責任を以て獨立的にそれ  
を承認し信ずるのでなければならぬ。つまり日本人  
たる私が基督教を信じ、日本の教會が自覺と責任を以  
て之を信ずるといふことが、ここに人格的責任的に  
起らねばならない。かかることが起るとはどのやうな

意味であらうか。信仰とは單なる研究や知識や理解ではない、そこに含まれてゐる眞理を永遠の眞理として認め自らの全責任に於いて決斷しそれに歸依することである。單なる文化として宗教を認めると信仰としてそれを信ずることとは別である。私が信ずるといふことは靈魂の生活に於ける一つの大きな事件である。生きた信仰といふ以上、何かかやうな事が心に起ることを意味する。而も宗教の場合には、そこに根本的な絶對的な性格が伴ふので、この事件が回心といふ用語で表現されるやうな事件となる。信仰にはかやうな所がある。そこで日本人たる私が基督教を信ずるといふ場合にも、そこには何かかやうな事が私の靈魂の生活に起ることが豫想される。ただ私が聖書を讀んで教へられるといふだけでなく、或は西歐で説かれて來た基督教をただ單に繼承するといふだけでなく、そこに信仰といふ一つの事件が靈性の上に起るのでなければならぬ。これを福音主義教會の表現を以て言表すれば、ただ聖書を研究しそれを知り辨へるといふだけ

でなく、聖書をよむうちに聖靈の證示の下にそれが權威ある神の言として私に啓示せられ、その前にひれ伏し、全人格的に私がそれに従ふのでなければならぬ。而も日本人たる私がかやうに基督教を信ずることが起らねばならない。日本基督教が成り立つといふ所には、先づかやうな事が人格的に起ることが含まれなければならない。以上は主として個人的な形で説いたのであるが、日本の教會が外國の基督教から思想的に獨立し、日本の基督教として自覺するといふ場合にも、以上のやうな基督者が教會の主要なる構成要素となることが必要であり、従つて教會が全體として眞實に基督教を信じ、而もそれを日本の基督教として自覺することが大切である。日本基督教の意味が日本思想と基督教思想との單なる結合や折衷でなく、基督教の活きた信仰が日本人と日本のうちに眞實に生れることであり、基督教福音の種が日本といふ極めて特異なる畑に植ゑられそれが發芽し生長し成果してそこに日本の特色の基督教を生み出すことである以上、上述のやうな

事が日本基督教の成立の基礎に關聯して承認せられねばならないであらう。

そして最後に日本基督教の樹立には、かやうにして成立した基督教即ち日本で生れた基督教の日本に於ける發展——日本的展開が含まれる。我々はここで基督教といふ場合、信仰の神祕的な方面心の中の事實だけでなく、信仰の文化的な方面即ち思想並に文化の諸領域と交渉する方面をこめて考へてゐる。日本人たる基督者が眞劍に信仰に生きてゆかうとする時、又日本の教會が眞劍に生きてゆかうとする時、それは必然的に日本と關係せざるを得ない。それは祖國日本への奉仕また傳道とならざるを得ない。かくして生きた基督教信仰は周圍の社會に浸潤してゆく。それはなほ基督教を信じてゐない周圍の同胞、日本の文化、日本の精神的傳統と關係する。その關係は無論單純な障調和合の關係のみではない。外國から移植せられた宗教として、殊になほ歴史の淺い基督教として、日本の基督者また日本の基督教會がこの特異な歴史と傳統とをもつ

日本に於いて眞劍に而も現實的に生きてゆく所には、様々な誤解、軋轉、問題が起つてくる。日本の基督教は今日それを經驗しつつあり、そのための勞苦をこめつつあると言へよう。しかしかやうな勞苦は寧ろ當然であり決して無意義なものではない。日本の基督教はかかる勞苦を通してのみ日本のうちに浸潤してゆくのである。勞苦は免れないが、日本の基督者と教會とが、眞實にそして現實的に自らの使命に生きてゆく時、それは漸次より力強くこの國のうちに信仰の根を下ろしてゆくに相違ない。かくして日本の基督教は發展し展開してゆく。かやうに展開してゆくにつれてそれは同胞の生活のうちに浸潤してゆき、日本の文化のうちに迄根を下ろしてゆく。日本の基督教がかく日本の文化のうちに迄根を下ろしてゆくとは、そこに信仰として生きてゆくことの意味であり、基督教が信仰として日本の文化のうちに生きてゆくとは、基督教信仰が日本人の精神生活に寄與してゆくことであり、又逆に基督教が日本の精神的傳統から感化を受けることである。

かやうな展開がなされてゆく所に日本基督教が樹立されその結實を見るに至るのであると思ふ。之を具體的に言ふと、かやうな日本的な展開が行はれてゆく間に、敬神崇祖と基督教の問題、家と基督教の問題、國と基督教の問題等の難問題が、單な理論としてでなく寧ろ日本人の生活感情として解決せられ、用語、禮拜形式、建築等に於いてももつと日本的な表現を見るに至るであらう。かくして我々はそこに信仰の基調並にその表現形式に於いて日本の基督教獨有な特色を期待することが出来るのであつて、日本の基督教がかやうな域に到達する時、我々はそれに基督教の日本類型なる呼稱を與へることが出来るのであらうと思ふ。日本の基督教がそこまで行つた時我々は、日本基督教が樹立されたと言つてよいのであらうと思ふ。それは最早ただ外國の基督教を受繼いだものではない。それは日本の基督教であるであらう。

## 五、日本基督教の理解 (二)

以上は日本基督教の問題を稍、形相的に考へたのであつた。ところで外國から移植せられて歴史のなほ淺い基督教が日本的に自覺し展開してゆくことは決してなまぬさしい事柄ではない。既述せし通りそこにはなかなかの勞苦が伴ふ。そして現在我々はさうした問題の渦中にあるのである。而してこの問題は日本といふ無比な精神的傳統をもつ國とこれまで主として歐米で生きて來た基督教信仰との間の問題であり、到底簡單にその解決を期待することは出来ない。しかし日本の基督教者と教會とはどうしてもこれを解決しなければならぬ責任を持つてゐる譯である。我々は信仰的にも現實的にもこの問題を回避し得ないのである。そこにこの問題の實際性がある。この問題は現段階に於てはなほ思想的な神學的な課題以上に出で得ないのであるが、しかしそれは我々に迫つて來てゐる大きな現實問題であり、ただ形相的にだけ考へてすましてはをられないのである。我々はこれを我々の今日の緊要問題として眞剣にとりあげなければならないのである。

さてかうした日本基督教の問題の焦點、その具體的な要點は何であらうか。それは結局、我々が眞に皇國、民として生きることに、基督者として眞實に信仰に生き、ることが一本になることであると思ふ。この點に關し今日基督教外の人でこの事の不可能を説く者もあるやうだ。基督教會内でも、從來はこの問題の重要性と緊要性とを充分に自覺してゐない向きもあつた。しかし今日に於ては教會に關する限り皆この問題の重要性に目覺めて來てゐると言へる。そして我々の心持或は感情に於いては事實この二つのものが何等の矛盾もなく一つとせられてゐると言へる。しかし思想上の整理と云ふ點から云つて、又社會に於ける現實的な在り方としては、この問題はなほ充分なる解決を得てゐるとは言ひ得ない事情にある。日本の基督者と教會とは、この問題に關して、少くとも教外の人々を承服せしめるに足るだけの成果をなほ未だ得てゐないと言へよう。この點の解決にこそ確かに問題の具體的な焦點があると思ふ。日本人たる以上、皇國の民として皇國の

道に則つて眞實に生きること、即ち皇道眞實に挺身することは絶対的である。これ以外に日本人が日本人として眞實に生きる道はない。従つて日本人にとつては、基督教を信仰する場合と雖も、この道と離れてただ基督教だけを抽象的に生きるやうな事は、現實的な信仰生活としては考へられもせず存在し得ない。而も他方我々が基督教信仰に生きることも妥協や折衷であつてはならないこと言ふまでもない。それはどこまでも眞實な信仰でなければならぬ。この二つのものが日本人たる基督者の生活感情と思想と實生活の諸領域に於いて一本にせられること、ここに確かに日本基督教の問題の解決の具體的な要點がある。而してこの點に關し我々は生活感情としてはそこに何等の矛盾をも感じてゐないが、なほ思想的表現また實際生活の諸種の在り方に於いては充分なる整理と解決とを得てをらないので、前項に於いて稍々形式的に述べたやうな我々の努力は、具體的にはこの一點に集中せらるべきであらう。信仰生活の具體的な在り方の方面に於ける解

決は、なほ充分に時をかさねばならないであらうが、この點の思想的整理は一日も早くなすべきであらう。

これは民族乃至國家と教會の問題であるとも觀られるが、我々のよく知れるごとく、西歐に於いてはこの問題はなほ眞實なる解決を見てゐないのである。この二つのものが如何にして一本とせられるか。これは同じ平面に於ける二つのものと考へられるのでは、主従の順位を認めるか衝突を見るか或は無關係の儘に放置せしめるかとなり、問題の解決には至り得ない。我々はこの兩者を同じ平面にある二つのものとは觀るべきでないであらう。之では日本人たることと基督者たることが二元となり一本とならない。寧ろ我々は之等を次元を異にする二つのものとして考へ、従つて一個の人が何らの矛盾をも感ずることなくしてその兩者の孰れをも眞實に生きてゆくことが出來、嘗に矛盾しないのみならず、その人の生活に於いてその兩者が互に他を助け生かしてゆくといふやうに考へべきであらう。而して我々は、事實わが國の歴史に於いてもかやうな實

例を見るのであつて、例へば楠公の場合の如き彼が皇國の民として眞實に生きることと佛教の信仰に眞實に生きることは、何らの矛盾もなく彼の心と生活と活動とに生かされたばかりでなく、彼の信仰は彼の無比なる忠誠を強く眞實に生かし得たのであつた。なほこの點に關して近時日本の教會内に於いて、神學的な努力を試みる若き學徒が現れつつあることは洵に喜ばし

い。

註 義の日本宗教文化學會に於ける宮本武之輔教授の研究發表や北森嘉藏助教授の近著「神學と信條」等はその例であらう。

## 六、日本基督教の理解 (三)

問題の焦點は以上の如くであるとして、我々は次に將來に期待せられる日本基督教の特異性について若干考へてみよう、將來日本の基督教が成果を見る時、そこに甚だ特異なるものが出現するであらうと考へる所には、理由がなくはないのである。その理由とは、結

局基督教の地盤乃至畑としての日本の特異性である。

種播の譬には四種の畑が擧げられてゐる（マタイ傳第十三章）が、日本の國とその精神的傳統には、基督教の傳道の地盤として、從來基督教が傳道せられた諸國の場合とは可成り相違してゐるもののあることを認めざるを得ない。そしてその特異點として考へられるものは、世界に無比なる日本の歴史であり、君民一體忠孝一本の獨自なる國體であり、ここに生れた武士道の如き精神であり、又外國の文化のよきものを吸収して之を日本化し、東西の兩思想を消化して自らのうちに生かすことに成功したこと等であらう。かかる點よりして我々が將來に於ける特異なる日本基督教の成立を期待する所には相當の理由があると言へよう。

將來の日本基督教を考へる時、我々はこれを二方面から見るのが適當であらう。我々は先づ基督教信仰が日本の精神的傳統に寄與するであらう方面を考へたい。基督教外の人には、かやうな考へ方を嫌ふ人々もある。しかし我々基督教を奉ずる者としては、この事

を信じて疑はないのである。宗教としての基督教が他の宗教と共通にその宗教としての特色を通して國家に寄與してゆくことも考へられる。宗教には科學や哲學とは相違せる特異なる能力がある。しかし大切なのは寧ろ基督教がその特色を以て日本に貢獻してゆくであらう方面である。日本の基督教は、これまでに於いて既にその倫理的な特色を以て相當日本に寄與して來てゐる。例へば性道德の問題に於いて又社會事業の方面に於いて之を示した。今後も大東亞共榮圈の確立に關聯して、その宗教指導、人種問題等に於いて貢獻をなし得るのではないかと思ふ。しかしこの方面に於ける根本問題は、基督教の特異なる信仰が日本の精神的傳統に對してなすであらう寄與である。そしてこの點に關して我々は次の三つを特に擧げておきたい。その一は神觀である。基督教で信ぜられてゐる神は人格神の信仰である。この點に於いて基督教は極めて明確な特色をもつてゐる。神は我々を愛し我々と交はらんとする神であり、我々の側から云へば祈を捧げ得る神であ

る。聖書の神観はその超越性の故に日本では色々と非難を受けてゐる。それは確かに汎神論的な信仰とは基礎的に相違してをり、そのたゞ日本では諸種の批評を受けてゐる。しかし我々は、人間にとつて人格要求が最深また最強の要求である限り、人格神の信仰は我々の靈魂の生活に於いて大なる位置を占めねばならず、又常に占めてゆくであらうと思ふ。かやうな意味から云つて基督教に特異なる人格神の信仰は、わが日本に於いても必ず貢獻する所があるであらうことを信じて疑はない。その二は、基督教の人生及び現實に對する態度である。人生と現實とをただ肯定してかかる思想がある。又これと反對にそれらを全く否定し、それらから離れて超越なる世界にのみ生きようとする出世間的宗教もある。ところでこの點に於いて基督教の信仰は極めて特異なそして我々の考へでは極めて健全な見解を保持してゐる。即ちそれは上述したやうな人格神を信する宗教として、現實の儘の人間生活を是認しない。それは本質的に神の信仰であつて現實主義ではない。

い。それは現實に於ける罪と苦と死の事實を正視する。基督教信仰が肯定し追求するのは、あり儘の現實ではなく、寧ろそれを超えた神との交りであり神の聖旨の實現である。しかし基督教では人生と現實とをただ否定しそれらから遊離した生活をなすのではない。それは神から離れた現實の人生を罪として却けるが、信仰に於ける人生を肯定する。かくして信仰者にとつては人生は神の前に於ける人生であり、生の意義が新しく肯定される。信仰生活は神を愛することだけではなく、この現實の中にあつて神を愛することであり、従つてそこでは神を愛することと隣人を愛することとが結合される。それは根本的には信仰と希望の生活であるが、同時にそれらの上に立つ愛の生活である。ここでは信仰と倫理とが密接に結ばれるのである。かうした所から基督教の人生に對する態度が出てくる。それは人生及び現實の單なる肯定でもなくまた單なる否定でもなく、神の信仰に於ける人生の意義の認容である。基督教は單なる現實主義ではなく、神の信仰であ

り永生の希望であるが、しかし現實と離れてでなしに寧ろその中でかうした信仰と希望の生活をなすのであり、従つて現實は信仰生活の舞臺乃至場所として大切な意味をもつのである。かうした現實の意義の認容は、他の宗教に見られない基督教信仰の特異なる態度であり、日本に於いても充分訴へられてよいのではないかと思ふ。そしてその三は、基督教の救濟觀である。殊にその客觀的方面である。救濟の主觀的な方面、即ち信仰によつて救はれるといふ基督教の主張にも確かに極めて徹底的なものがあるが、しかしこの方面は淨土眞宗によつても強く説かれてゐる。ところで救濟の客觀的方面は全く基督教に特異なるものである。これはイエス・キリスト殊に彼の十字架の事實であり、基督教信仰の全體は結局この事實に基いてゐると言へる。基督教信仰はここに我々人間とこの世界とを救はんとし給ふ神の愛を見るのであるが、大切なのはそれが神の現實的な愛だといふ點である。それは愛であるが、單なる人間的な愛ではなく、神の愛であり、而も

神の現實的な愛である。神の愛を理念として抽象的に説く宗教は他にもある。しかしそれでは活ける神が歴史の中にゐる我々人間を現實的に愛してゐる愛だとは言へない。然るにイエス・キリストの事實は歴史の中の事實であつて、我々人間と現實的に關係してゐる。彼は我々の中の事實である。而も彼の事實は單なる人間的事實ではなく、神的なものが人間的事實となつたものである。彼は神の子の受肉者である。基督教信仰は、かうしたキリストの事實のうちに、活ける神が歴史の中にある人間を現實的に愛してゐる事實をみるのである。そしてキリストの十字架といふ時には、さうした神の愛が實に人間の最も深刻なる問題即ち罪・苦・死をまで自らのものとせられ、神自らが人間のそれらのどん底の事實とまで現實的に一つとなつたことを意味し、神がそれ程迄に深く現實的に人間を愛してゐる給ふことを示してゐると解するのである。基督教信仰はキリストの事實に於けるかうした神の現實的な愛を基礎として、歴史の中に住む我々人間が神との交りの救

と祝福に入れられることを信じてゐる。かくの如く我々人間の現實にふれた神の愛を説き、而もイエス・キリストといふ歴史的な事實を基礎としてかくの如くに深刻に徹底的に説いてゐる宗教を我々は他に見ない。

基督教ではこの事實が救の基礎であり、信仰生活に於ける靈感の源泉であるが、この點はわれらの祖國日本に對しても充分訴へられてよいのではないかと思ふ。我々としてはかうした基督教の信仰が將來日本の精神的傳統に寄與してゆくことを期待したい。

將來の日本基督教と關聯して期待せられる今一つの方面は、日本の精神的傳統が日本の基督教に與へるであらう方面である。我々は曩に述べたやうな極めて特異なる日本の精神的傳統が、日本の基督教のために備へとなり、福音の種の生長してゆくよき畑として日本基督教の展開に、他の傳道地では見られないやうな獨自なる寄與をなすであらうことを期待せざるを得ない。この方面で我々に期待せられる點を擧げてみるならば、先づ日本に特異なる忠義といふ精神的傳統が、

基督教信仰に於ける主なる神の理解とこの神への信仰的態度のためには貴き備へをなすであらうことを思はざるを得ない。又これと同様孝を中心とする日本の傳統が基督教に於ける父なる神の信仰の理解に寄與するであらうことを認めざるを得ない。武士道の傳統が神とキリストへの忠誠に、また死生を超えて進む生活態度のために示唆するもののあることを思ふ。更に佛教殊に淨土門のひたむきな信仰の態度がパウロのいふ恩恵と信仰による義認の理解のためによく耕された畑となるであらうことも考へない譯にはゆかない。そしてこの方面に關して極めて重要な問題として我々に示唆せられ期待せられるのは、家と基督教及び國と基督教の問題である。西歐の基督教に於いてはこれらの問題は從來なほ深くは解決せられてゐない。少くとも我々日本人から見ても充分に満足することが出来るやうな解決はそこになほ見出されない。然るに日本に於ける家の理解には極めて深く示唆に富むものがある。日本でいふ家族、一大家族としての國家、祖先、氏等の理解に

は貴いものがあり、日本の基督教は之から光を得べきであり、又基督教が日本の傳統の中に生きてゆく以上、之等から感化を受けその成果を接收して自らのものとせざるを得ないであらう。國家の理解の場合も同様である。わが國の如くに深き國家理解を有する國は事實上他にないと思ふ。而して西洋に於いては教會と國家の問題はなほ眞實には解決せられてゐないのである。この問題は日本の教會の現状に於いても、なほ充分な解決を得てをらず、寧ろ教會外の人々から最も問題とせられ非難せられてゐる點である。これは深き國家理解をもつ日本なるが故にかやうな問題が起るのであるが、日本の基督教はどうしてもこれを解決しなければならぬのである。そして我々はこの問題の解決が、他國の基督教にではなく、將來に於ける日本基督教の展開のうちに期待されることを思ふのである。

かくの如くにして展開せられる日本基督教は、極めて特異なる性格を示し、その特色の故に恐らくは一つの類型をも構成するのではないかと思ふ。かうした日

本基督教は、曩に述べし如く日本の精神生活と文化とに對して大なる意味をもつと考へられるが、ただそればかりでなく、更に東亞と西歐の基督教に對しても貢獻し、かくて世界の基督教史に於て特異なる位置を占めるに至るであらう事までが期待せられるのである。

## 七、日本基督教實現への道

かやうな日本基督教が日本の教會の上に課せられた使命である。そしてこれは現在實現してゐる事ではなく、寧ろ將來への期待である。我々は如何にしてこれを實現してゆくことが出来るか。その實現の方法は、結局我々日本の基督者と教會とがこの日本で眞剣に基督教信仰に生き、勞苦してそれを傳道してゆく窄き門より入る地味な道よりほかにはない。我々は日本に於ける基督教の使命を確信し、將來に希望をもち、眞心を以て祖國と同胞とを愛し、信仰に生き傳道に精進して、以て日本基督教の成果に向はねばならないと考へてゐる。

# 宗教關係主要論文目錄

(自昭和十九年八月  
至昭和十九年八月)

姉崎 正治 上宮聖德法王帝託中の佛學に關する記事(帝國

學士院紀事三ノ一)

同 聖德太子大士理想の形而上素地(同三ノ二)

羽田野伯猷 數論學派の論理說、ヴェータ、アヴェオータにつ

いて (文化、三、四月)

鈴木 宗忠 唯識哲學の研究について(文化四月)

新開 長英 神道思想と歴史主義の問題(神道研究四ノ二、

三號)

櫻井 匡 幕末より明治初期に於ける排耶論について(同)

西川 順土 明治初年に於ける教會講社の展開について(同)

原田 敏明 古典の語る罪穢と赦宥 (同)

鈴木 宗忠 攝大乘論に關する二三の問題(佛教学研究八ノ一)

佐藤 密雄 支那南北朝に於ける中道說の展開(同)

上田 大助 佛教の正統的本體論に就いて (同)

高橋 虔 聖書解釋の原理(基督教研究二一ノ一)

齋藤 宗治 禮拜の諸問題 (同)

家永 三郎 日蓮の宗教の成立に關する思想史的研究(歴史

學研究四月)

西田 長男 吉川神道の歴史的性格(下)(國學院雜誌四月)

朝山 啓紀 吉凶の祓 (同 五月)

守屋 俊彦 出雲國造神賀詞とその神話 (同 六月)

## 會報

### 第八回大會の延期について

本年は本學會第八回大會を開催すべき年次に當るが、時局に鑑み、當局の方針に遵從してこれを當分延期することに決定した。之に關しては、去る七月十六日、姉崎會長より各評議員に意見を求めたところ、全員より「大會開催延期止むなかるべし」との返答に接したるにより右の通り決定した次第である。會員各位においても之を諒とされ度く茲に御報告致す次第である。

### 本誌の整備措置について

既に御諒知の如く本誌は去る三月十六日附を以て日本出版