

現前僧伽成立の条件

平 川 彰

- 一 律藏に於ける和合僧伽の定義
- 二 布 薩 界
- 三 僧伽の和合と缺席
- 四 生活共同体としての僧伽
- 五 僧伽成立の人数と戒壇

律藏に於ける和合僧伽の定義

律藏の立場から見た僧伽にも種々なる側面があるが、今はその一つの在り方である「現前僧伽」*Sammukhahuta-saṅgha* を取り上げて、その「成立の条件」と云ふ点から僧伽の基本的性格を究明したい。

現前僧伽は仏教の原始教団活動の基体となつてゐたものである。律藏において僧伽と云ふ場合には、多くの場合この現前僧伽が意味されてゐる。現前僧伽とは、その住処にその時集つてゐる比丘達で構成される僧伽を意味する。しかし律藏に、かかる定義が存するのではないが、その用例から考へてかく解釋して差支へない。それは以下の考察において明らかにしたい。その為には先づ始めに律藏の立場から見た「和合僧伽の定義」を検討することから出發するのが便利である。パーリ律によると「和合僧」とは、「和合 *samagga* とは、僧伽が生活を共同にし *samanasampvāsaka* 同し界に在ること *sama-*

nasināya thito である」と定義してゐる。即ち生活を共にすること、同じ「界」sīma に在ることとを挙げてゐる。生活を共にするとは、信者の布施物を共同に分配して生活することを云ふ。次の同一界に立つとは、同じシーマー内に在ることであるが、これは後に明らかにする如く、僧伽の宗教行事を共にすることを云ふ。更に四分律の定義によると、「和合とは、同一羯磨・同一説戒なり。僧とは四比丘、若しくは五、若しくは十、乃至無数なり」と定義してゐる。ここでは羯磨と説戒とを共同にすることを挙げてゐる。羯磨と説戒とは後に説明する如く、僧伽の宗教行事である。故に四分にはパーリが出してゐる「住を共にする」と云ふ面が出てゐない。これは四分律が宗教行事を共にする界と、信者の布施物を分け合ふ界とを別々に定める「同一説戒別利養界」を認めるからである。四分が次に挙げてゐる四比丘・五比丘等は、僧伽成立の人数を云ふ。僧伽の羯磨は三比丘以下の人数ではなすことが許されない。必らず四人以上である。しかし羯磨の種類によつては五人以上、十人以上、二十人以上でなければ許されないものもある。その為^(三)に人数を挙げてゐるのである。

更に五分律には、「和合とは布薩・自恣・羯磨・常所行事を同じくするなり。僧とは四人より已上なり」と定義してゐる。布薩とは四分に云ふ説戒と同じである。自恣も僧伽の宗教行事の一つである。僧伽は布薩も自恣も共に羯磨作法によつて行ふから、「羯磨を共にする」と云へば一切が含まれるのであるが、布薩や自恣は特に重要であるから別出してゐるのである。故に五分の定義は四分と大意同じである。更に僧祇律には「和合僧とは別衆ならざるなり。諸比丘復た鬪諍して更に相道説すと雖も、但し一界・一衆・一処住・一布薩自恣の故に名けて和合僧となす」と定義してゐる。「別衆」とは界内の比丘達が全部揃はない場合を云ふ。和合とは平和の意味であるが、しかし若干の感情的対立や諍いがあつても、それ丈で不和合僧とは云はない。たとへ諍つてゐても、界を一にし衆を一にし、一処に住し布薩自恣を共にする限りは和合僧であると云ふのである。ここではパーリと同じく「界」の語も出してゐる。一処住といふことも出してゐる。

以上の諸律の定義は必らずしも全同ではないが、しかし共通的な思想も認められる。それは僧伽の宗教行事を共にすると

云ふ点である。而して僧伽の宗教行事を共にする場合の限界となるものは「界」である。尙四分・五分には信者の施物を共同に分け合ふことは、ここには出てゐないが、他の場所には説かれてゐる。故に和合僧の条件は、同じ界に在ることと、信者の施物を平等に分配することとの二つであると思ふ。とりわけ前者が重要視されてゐることがわかる。故に先づ始めに「界を一にする」ことの意味を明らかにしたい。

二 布 薩 界

律藏において「界」*sīmā*の規定を述べてゐるのは「布薩健度」*Uposathakkhandhaka*である。和合僧の定義において、同一界に住すると云ひ、或ひは布薩自恣を共にする等と云ふ場合の界は、この布薩界 *Uposathasīmā*を意味するものと解して間違ひない。

布薩は印度に仏教以前から行はれてゐた *Uḍḍavasattha* に由来するものと云はれる。この宗教行事を仏陀が採用し、仏教的に改変したものが仏教の布薩 *Uposatha, Posadha* (賽蓮陀) であると云はれてゐる。布薩の日には比丘も信者も共に、教法を聞いたり冥想反省したりして、悪を避け善を行ひ、特に修行に精進するのである。信者の布薩は月に四回(八)或ひは六回(九)であるが、比丘の布薩は満月の日と新月の日との月二回(九)である。比丘の布薩において最も重要なことは説戒の儀式である。詳しく云へば波羅提木叉 *Pāṭimokkha, Prātimokṣa* を誦出する儀式である。これは布薩健度によると、「時に世尊は靜居禪思したまへるに、心に思念生じたり、我れ比丘達の為に学処を制したり。我れ此を以つて波羅提木叉として誦することを許さん。これ彼等の布薩羯磨となさん」と。律には多くの条文があるが、一一の条文のことを学処 *sikkhapada* と云ふ。そしてこれを集めたものを波羅提木叉と名づける。漢訳律では学処を「戒」と訳してゐる為に、波羅提木叉を説くことを「説戒」とも云ふのである。波羅提木叉は全員で暗誦するのではなく、衆中の一人が高声で暗誦するのであり、他は默して

てこれを聞く。暗誦者は一節づつを暗誦し終ると、その度母に全員に向つて、半月の間に此等の条文に違背しなかつたかと問ふのである。違背してゐた者は罪を發露し懺悔しなければならぬ。故にこの儀式は条文を學習するのが目的ではなくして、半月の間比丘達が律の規則を忠実に守つてゐたか否かを検問する儀式である。僧伽の秩序は律の条文によつて保たれる。しかしこれが実行されてゐるか否かを検問するのが布薩の目的である。故に布薩は僧伽の最も重要な儀式であると共に、僧伽の強制力が端的に成員に示される儀式である。この儀式を羯磨作法によつて行ふから「布薩羯磨」Uposathakammaと云ふのである。かく布薩は比丘達の行状を検問する儀式であるから、比丘たる者はすべて出席しなければならぬ。同時に比丘以外の者、即ち沙彌や信者は比丘の布薩に出席することは禁ぜられてゐる。かく出席が義務である為に、ここに種々なる規則が生ずるのである。

律藏によると、仏陀が波羅提木叉を説くことを制した為、始めは比丘達は好きな人同志が集つて儀式を行つてゐたと云ふ。そこで仏陀は、「比丘達よ会坐 Parisad ごとに、それぞれの会坐において波羅提木叉を誦すべからず。誦する者は惡作罪である。比丘達よ和合して布薩羯磨をなすことを許す」と規定したと云ふてゐる。かく「和合羯磨」が規定されたのであるが、しかしこれ丈では、どれ丈の比丘達が和合すべきであるかが不明である。その為に次に「比丘達よ、一住処を以つて和合と為すことを許す」と規定された。しかしこれでも、どれ丈が一住処であるかが不明でない場合がある。故に「比丘達よ、界を定めることを許す」と制定されるに至つた。ここで云ふ界の界とは、現今の市町村の境界の如きものである。山や川、或ひは大石や立木等を目印として限界を定めたものである。そしてその範圍内に在る比丘達が一箇所に和合して布薩をなせと云ふ意味である。この界を定めるには、その住処の比丘達が集つて集合に便利なやうに定める。これは僧伽の決議としてなすのであるから、羯磨作法によらねばならない。これを「結界羯磨」と呼んでゐる。羯磨の形式から云へば白二羯磨の一つである。

さて界を結する場合その界の大きさが問題となる。山や川がある場合、それを挟んで界を結しては集合に不便である。そして又余り広く界を結しても集合に不便である。界の大きさには定量はないが、しかし広さには限界がある。「比丘等よ、三ヨーヅナを最大として界を定めることを許す」と規定されてゐる。

以上の如くにして設定せられた界が、僧伽成立の地域的単位となるのである。僧伽の活動はすべてこの界を単位としてなされる。しかもこの「界に立つ僧伽」が、自治的に内部の問題を処理し、各々の界は独立であつた。それ故此等地方に点在する僧伽を横に結合する中央^(二八)教会と云ふ如きものは、原始教団には存在しなかつた。ただ何れの僧伽も同一の律の規範に基いて自治を行つてゐたから、同じ律を守ると云ふ点において、又同一の仏陀の教法を実習すると云ふ点において、何れの僧伽も同質であつた。かかる意味の精神的紐帯のみが、個々の僧伽を横に結合してゐたのみである。

この界に立つ僧伽が、僧伽成立の独立の単位であることは、以下の敘述によつて明らかにするであらうが、ここに一例として七百結集の記事を出しておきたい。七百結集とは、仏滅百年余りに毘舍離に起つた「十事非事」の問題を、七百の比丘が集つて協議した事件を云ふ。この時西方の比丘達は十事問題を検討して、これを律に合しない不法なことでであると決定した。しかしこの時西方比丘の指導者であつたレーヅアタは、「時に長老^(一九)レーヅアタは僧伽に告げて言へり、大徳僧伽よ我が言を聞け。我等若しこの諍事を此処にて滅せんには、或ひば發頭人の比丘等は更に羯磨を發起せん。若し僧伽に機熟さば、僧伽はこの諍事の生じた処において此の諍事を滅すべし」と。時に長老比丘達は彼の諍事を決定せんと欲して毘舍離城に往けり」と。ここで長老達が毘舍離へ行つたのは、西方の現前僧で十事を非事と決定しても、毘舍離の界内の比丘達を拘束することにはならないからである。毘舍離の比丘達の十事を禁止するには、毘舍離の界内で毘舍離の現前僧伽の決議として、この問題を決定する必要があつたからである。これで見ても各々の界僧伽は独立であることが明らかである。

三 僧伽の和合と缺席

上述の如く布薩は比丘達の行為を檢問する行事であるから、界内の比丘は必ず出席する義務があつた。理由なしに缺席することは許されない。「婆羅門よ、布薩に行け、行かざること勿れ。僧伽の羯磨に行け、行かざること勿れ。かしこまりぬ大徳よ。」と長老摩訶劫賓那は世尊に答へたり」と。これは劫賓那が、自分は律の學処を忠実に守つてをり、清淨であるから、態々布薩に出席する必要はないと考へてゐた時、それを仏陀が誡めた言葉であると伝へられてゐる。これは布薩のみでなく、僧伽の羯磨にはすべての場合に、界内僧の集合が必要である。布薩や自恣の場合には出席は義務であるが、他の羯磨の場合には寧ろ權利と云つてよい。界内の問題については、界内比丘のすべてが平等の發言權を持つてゐたのである。而も界内比丘全員の出席が完了しなければ、布薩其の他の僧伽の會議を開始することはできなかつた。爲したとしてもそれは非法であり、決議は無効である。律には「布薩羯磨に四種あり」として、非法別衆布薩羯磨 *adhhammena vaggan uposathakammāṇi*, 非法和合布薩羯磨 *adhhammena samaggan uposathakammāṇi*, 如法別衆布薩羯磨 *dhammena vaggan uposathakammāṇi*, 如法和合布薩羯磨 *dhammena samaggan uposathakammāṇi* の四種を擧げてゐる。そしてこの中如法和合布薩羯磨のみを正しいとしてゐる。如法とは羯磨の仕方の合法的なことを云ひ、和合とは界内比丘の全員が揃ふことを云ふ。一人が缺けても別衆である。即ち「比丘達よ、ここに或る住処において布薩の日に其の住処の比丘等多く集合す。四人或ひはそれ以上なり。彼等は他に其の住処の比丘達にして未だ來らざる者あることを知る。彼等は法に適へりと思ひ、律に適へりと思ひ、別衆にて和合衆なりと思ひて布薩を行ひ、波羅提木叉を誦す。彼等正に波羅提木叉を誦するの時、他に其の住処の比丘達にして來る者あり。其の数多し。比丘等よ、彼の比丘達は再び波羅提木叉を誦すべし。誦せし者は惡作罪なり」と。即ち別衆なることを知りつつ會議を行へば、會議を始めた者は罪になり、會議はやり直してゐる。仏陀滅

後王舎城に開かれた第一結集の時、大迦葉は結集を行ふ比丘として五百人を選定したのであるが、^(二四)「時に長老比丘等に思念生じたり。我等何処において法と律とを結集すべきやと。時に長老比丘等に思念生じたり。王舎城は飲食多く臥坐処豊富な。我等宜しく王舎城において雨安居に住して法と律とを結集せん。他の比丘等をして王舎城に雨安居に來らしめじ」と。この五百人の比丘達が王舎城で結集することを決定したことはよいとしても、その時他の比丘達をしてその期間王舎城に入らしめないやうにしたのは、界内僧和合の条件を満たさねばならなかつたからである。他の比丘が王舎城の界内に入つてくれば、その比丘をも結集に加へなければ、如法和合の會議とならないからである。しかし普通には、現前僧伽が他の比丘の界内に入ることを禁ずる決議をなすことは許されない。しかしこの場合は遺法の結集と云ふ大問題であつたので、特に此等の比丘達の意見が、他の比丘等によつて承認せられたのであらう。

ともかく僧伽の行事の実行には、界内比丘の和合が必須であつたから、人数を調べるのが大切である。故に「比丘等よ、布薩の日には姓名によつて数へ、或ひは籌を取ることを許す」と規定されてゐる。布薩の日のみでなく、すべての僧伽の會議には、籌或ひは其の他の方法で人数を調べ、全員が集つて遺漏のないことを確認して、それから會議を始めるのである。しかし乍ら病氣其の他の理由で、どうしても出席できない者はどうするかと云ふと、この場合には「比丘等よ、病比丘は清淨を与へることを許す」と云ふ便法が設けられてゐる。「清淨 Parisuddhi を与へる」とは、自己が律の學処を忠実に実行してをり、罪に陥つてゐないことを、代人をもつて僧伽に表白して貰ふことである。これによつて缺席が認められる。そして口のきけない病人は身振りで頼んでもよいとされてゐる。しかし「若し此の如くにして其を得ばよし、若し得ずば比丘等よ、彼の病比丘を床或ひは小床にて僧伽の中に伴い來りて布薩を行ふべし。比丘等よ、若し看病比丘等に思念生じて「若し病者を此処より移さば、病進み或ひは死することあるべし」と為さば、比丘等よ、病者を其処より移すべからず。僧伽は其処に行きて布薩を行ふべし。但し別衆 *vaggana sanghena* にて布薩を行ふべからず。若し行はば惡作罪なり」と規

定されてゐる。即ち瀕死の病人がある場合でも、界内僧和合と云ふ条件を無視することは許されないのである。

布薩は比丘の義務であるから、缺席の場合には「与清淨」であるが、僧の他の羯磨に缺席することは「与欲」^(二九) chandann datun と云ふ。与欲とは権利の放棄を意味する。即ちその會議で決定されたことに、後から不服を唱へないと云ふ意味である。これを代人をもつて表白するのである。

尙この外に比丘が氣違ひになつた為に、和合僧が成立しない場合がある。この時には僧伽は「狂羯磨」^(三〇) ummattakassamanti を行つて、その比丘が狂人である間は、比丘としての資格を停止するのである。かくしておけば狂人の間は如何なる非行を行つても、律の規則を破つたことにはならない。又彼が羯磨に出席しなくとも、僧伽の和合の障害ともならない。尙この外布薩の日に比丘が親族や王に捕へられた場合、或ひは水難火難王難賊難等によつて、和合が成立し難い場合もある。^(三一) 律にはすべてそれぞれの解決法が示されてゐる。

以上によつて僧伽成立の地域的單位がシーマーにあること、並びに界内の比丘が和合することによつて、僧伽が成立することを明らかにした。尙この外に和合僧の条件として「生活を共にすること」があるから、この点について簡単に述べておきたい。

四 生活共同体としての僧伽

比丘達は生産活動に従事しなかつたから、生活は皆信者の布施に依存してゐたのである。それ故信者の布施によつて僧伽にも財産が出来るのであるが、その財産には比丘個人の財産と、現前僧伽の財産と、四方僧伽 catuddisāsangha の財産との三種を区別することができる。今は此等について詳説する餘裕はないから、問題の必要上、現前僧伽が信者の布施を平等に分配し公平に利用する点を、二三の資料によつて示すにとどめたい。

原始僧伽の財産は大別して衣食住の三とすることができる。この中「住」は園林・僧院・僧院の土地・寢台・寢具等である。これは原則として四方僧伽の所有物である。四方僧物とは比丘であれば何人でも利用できる物を云ふ。次の「衣」は三衣が主である。尚この外に雨浴衣・覆瘡衣・漉水囊・手拭等がある。衣は布施者が「現前僧に布施する」と云へば、現前僧伽で分配する。また「四方僧に布施する」と云へば、四方僧に收めて僧院の寢具等を作る。勿論特定の比丘を指名して布施することも自由である。第三の「食」は原則として現前僧伽で分配する。「僧伽に布施する」と云つて出された食物を、全(三三)国の比丘に漏れなく分配することは不可能だからである。故に食物の分配の場合に限界となるものは、さきの「界」^(三三)なのである。即ち界内の比丘が分配に預る資格を持つてゐたのである。

以上原則論を述べたが、しかし僧伽の経済生活は複雑である。そして又よるずに簡素であつた草創時代と、広大な寺領を有する大寺院が成立するやうになつた部派仏教時代とは、その経済生活も同じでない。今は其等の歴史的変遷についてはべる餘裕はないから、比較的古い資料によつて、原始僧伽が四方僧物についてはこれを公平に利用し、現前僧物についてはこれを平等に分配した点を示すにとどめたい。尙現前僧物の分配については、衣の分配と食物の分配とを区別して示す必要があらう。

第一に四方僧物を公平に利用する点について云へば、比丘は絶へず各地を遊行しつゝ修行してゐたから、行きついた所の僧院に宿泊しなければならぬ。その為僧院は現在の比丘のみでなく未来の比丘までも含めて、比丘達全体(Gaṭatanūpatā-cātuddissasāṅgha 已来当来の四方僧)の所有物となつてゐた。四方僧物はその住所の現前僧が利用し管理してゐたが、し(三四)かしその所有権は持つてゐなかつた。即ち僧院は現前僧を越へて仏弟子一般の所有となつてゐたのである。

四方僧物を比丘達が公平に利用できるやうに、現前僧伽には「分房舍人」*senāsanagāhāpaka*, *senāsanapāhāpaka* と呼ばれる知事比丘が居た。この比丘の役目は他から遊行してきた比丘に宿舍を与へることである。房舍を分与する場合に標

準となるものは、具足戒を受けてからの年齢である。即ち法齡の多い者から若い者に順次に房舎を割り当てるのである。人数が多くて一人一房が与へられない時には、人数に応じて一房に何人かを入れる。非常に人数が多い時でも、枕一つに敷布一枚、乃至は軒下の一部分でも宿所として割当ねばならない。故に分房舎人は公平を旨とし、人数に応じて房舎を分割しうる能力を有する人でなくてはならない。故に「比丘等よ、五分を具足せる比丘を分臥坐具人に選ぶことを許す。愛に隨はず、瞋に隨はず、癡に隨はず、怖に隨はず、得と不得とを知る者なり」と規定してゐる。ダッバ・マツラ子が僧伽の分房舎人になつたことは僧殘法第八条の因縁談其他に出てゐる。これは何れの律藏にも伝へてゐることであるから、部派教団以前の原始教団の制度を示すものと考へてよい。それ故房舎を公平に割り当てると云ふことも、古くから自覺されてゐたと見えてよい。

尙僧伽の房舎を分与するには、短日月の宿泊の為に割り当てられる場合と、安居三月の期間割り当てられる場合と、房舎を修繕させる為に割り当てられる場合とがある。それぞれの場合に応じて割り当て方も異なるのである。其等は主として律藏の「房舎體度」に詳説されてゐる。

第二に現前僧伽に布施された物を公平に分配する場合について述べる。先づ始めに食物について云へば、僧伽に布施された食物については、大毘婆沙經に「比丘等よ、比丘等にして如法に得られ、法によつて得られた物は、乃至単に鉢に入る程の物までも、分配せずしては食せず、持戒者梵行者に行き互らせて食せむ間は、比丘等よ、比丘等に繁榮は期待せられ、衰亡は無かるべし」と云ふ記述の中にも、食物を公平に分配する思想が示されてゐる。律藏においては、波逸提法に「嫌罵僧知事学処」と云ふ規則があるが、この学処が制定されるに至つた因縁談は、或る比丘が食物の分配について、自己が粗食を得た為に知事比丘を恨み罵つたことに由来すると伝へられてゐる。故に食物に関する知事比丘の制定も原始教団に古くから存在したと見てよい。パーリ律では食物に関する知事比丘に *Bhattidesaka* 差次請食人、*yāgubhājaka* 分粥人、

khajjakahajaka 分噉食人等を云ふてゐる。十誦律には知食人・分粥人・分帶鉢那人等に分けてゐる。尙食物を等与することについては僧祇律に「若し行食人、僧中の大徳の人を見ては便ち多く与へ、餘人には便ち少く与ふるを見んには、応に行食人に語りて言ふべし「僧中に高下なし、汝平等に与へよ」と云つてゐる。「一切与に平等に与へよ」とは五分にも云ふてをり、四分にも「等しく得て然る後に食せん」と云つてゐる。十誦にも「等供の声を聞きて乃ち食せよ」と云つてゐる。尙僧伽の食を平等に分けることは、波逸提法の「別衆食 sanabhojana 学処」にも示されてゐる。これは別衆にて食物を受けてはならないと云ふ規定である。布施者が特定の比丘を指名して布施する場合には、その比丘は受けてもよいが、僧伽の中で多数（四人以上）の比丘がグループを組んで食物の布施を受けてはならないと云ふ意味である。即ち多人數に布施される場合には、必らず僧伽として受けねばならないと云ふ意味である。以上二三の例によつて、現前僧伽が食物を公平に分配する点を示した。

次に衣の分配について一言しておきたい。原始教団時代の如く織物技術が幼稚であつた時代には、衣は入手し難く、食物以上に貴重視せられてゐたやうである。しかも比丘の三衣を作るには莫大な布を必要とした為、この布は簡単には集らなかつたやうである。比丘達は小さな布片を貰ひ集めて、それを綴じ合せて「衣」(袈裟)としたのである。

僧伽に布施された布は、食物の場合と同様に知事比丘が居つて受けて、公平に分配するのである。「比丘等よ、五分具足の比丘を分衣人 cirabudhājaka」として選ぶことを許す」と述べてゐる。五分具足はさきの分房舎人の場合と同じである。僧伽の知事比丘は白二羯磨によつて選出される。羯磨はさきに述べた如く界を単位とする僧伽のなす所である。而して衣の分配の場合には、これを受けたり分配したりするものは「現前僧伽」であることが、何れの律藏にも屢々説かれてゐる。従つてこの点より界に立脚せる僧伽が、即ち現前僧伽であることが知られる。現前僧伽で衣(衣の材料としての布の意味である)を分つ場合には、「爾の時佳処あり、現前僧大いに可分衣物を得たり。諸の比丘何せんかを知らず。往いて仏に白す。

仏言はく、分つことを聽すと。云何が分つかを知らず。仏言はく、応に人の多少を數ふべし。若しくは十人、若しくは二十人、乃至百人ならば百分と爲せ。若し好惡あらば當さに相參へて分つべし」と。これは四分律の説である。平等に分つことがこの場合にも原則であるが、しかし物によつては分断できない物もあるから、上座から順次に与へてゆく物もあり、或る場合には特にそれを必要とする比丘に与へることもある。また比丘が死んだ場合には、その遺物の主は僧伽である。しかし三衣は看病比丘に与へ、輕物は現前僧で分ける。そして土地や房舎等の重物を持つてゐた場合には、分配せずして四方僧に入れる。尙(五)ベリ・四分・五分・十誦には、界内に一比丘住する場合、二比丘住する場合、三比丘住する場合、四比丘以上が住する場合の衣の分ち方を示してある。ただし三比丘以下の場合には、羯磨作法によつて分衣人を選出することができないからである。

衣の場合に律藏で問題にしてゐるのは、時衣 *Kālacivara* と非時衣 *akālacivara* との区別である。安居が終つてからの一月（迦絺那衣を受ければ四月延長）は作衣時と云つて衣を作る期間である。その為はこの期間には特に信者から布の布施が多い。即ち施衣時である。この時僧伽に布施された布は、その住処に安居した比丘達即ち安居僧が受けて分配する。これを「時衣」と云ふ。そしてこの期間以外に布施された衣を「非時衣」と云ふ。非時衣は現前僧で分配する。時衣は安居僧の所得であるが、この期間でも特に布施者が現前僧に布施すると云へば、現前僧が受けて分配するのである。従つてその住処で安居した比丘でも、丁度その時界内に居なければ、その時の非時衣の分配には預かれないのである。衣の布施には種々な仕方があるが、それを纏めたものとして、「比丘等(五)よ、八事ありて衣を得、謂はく界に施すと、約ありて施すと、施食を告示して施すと、僧伽に施すと、兩僧伽に施すと、雨安居に住せる僧伽に施すと、指定して施すと、人に施すと云ふ」と。その一一について説明があるが、今は略す。

五 僧伽成立の人数と戒壇

僧伽成立の最小単位は四人である。故に布薩羯磨で云へば、界内に四人以上の比丘が居る時、羯磨作法によつて波羅提木叉を誦出することができる。三人以下の時には相互に清淨布薩 *Parisuddhi-uposatha* をなすのである。かくの如く四人以上で僧伽であるが、しかし四人では完全な僧伽とは云へない。四人僧で大部分の羯磨をなすことができるが、しかし許されない羯磨もあるからである。即ち

(五四) 僧伽に五あり。謂はく、四比丘僧伽・五比丘僧伽・十比丘僧伽・二十比丘僧伽・過二十比丘僧伽なり。比丘等よ、此の中四比丘僧伽は授具足戒・自恣・出罪の三羯磨を除いて、余の一切の如法和合羯磨を作すことを得、比丘等よ、此の中五比丘僧伽は、中国にては授具足戒と出罪との二羯磨を除き余の一切の如法和合羯磨を作すことを得。比丘等よ、此の中十比丘僧伽は出罪の一羯磨を除き余の一切の如法和合羯磨を作すことを得。此の中二十比丘僧伽は一切の如法和合羯磨を作すことを得。比丘等よ、此の中過二十比丘僧伽は一切の如法和合羯磨をなすことを得。

と。後世百一羯磨と云はれる如く羯磨には数が多いが、その大部分のものは四比丘僧伽でなすことができる。できない羯磨にはそれぞれ理由がある。この中、自恣羯磨には「受自恣人」を立てるから、人数が一人余計に要るのである。即ち受自恣人を定めておいて、残りの人々で自恣羯磨を行ふからである。次に中国にては授具足戒羯磨は十比丘以上の僧伽たることは、^(五五) 迦地では持律者を雑へて五比丘僧伽にて、これをなしてもよいとされてゐるからである。持律者とは律に通曉した比丘を云ふ。具足戒の儀式は比丘となることを許可する儀式であつて、仏敎敎団としては重要な儀式である。具足戒を受ければ四方僧の一員となるのであるから、その土地の現前僧伽丈の問題ではなくして、直ちに全体に影響する問題である。故にこれには^(五六) 十遮十三難と云はれる如く、入団を許可しない種々なる場合がある。又その人が僧伽の生活に適するか否かを吟味す

ることも大切である。その為にこの羯磨は原則として十比丘僧伽たることを必要とするのである。ただ辺地で比丘を集め難い所では、持律比丘を加へる条件で、五比丘僧伽でもこれをなしてよいとしてゐるのである。

次に出罪羯磨は何故二十人以上の比丘を必要とするかと云ふと、この羯磨も非常に重大だからである。出罪とは僧残罪からの出罪を云ふ。僧残罪は非常に重罪であつて、これに陥つた者はたやすく出ることが出来ない。謹慎期間中には「別住比丘の九十四種の義務」 *catumahipariyāsikavatta* と云つて、作すべき多くの義務があり、比丘としての種々なる権利を停止される。僧残罪は非常に不明瞭なことであり、しかもこれを二十人もの大勢の前に懺悔して、出罪を請はねばならないことには、多分に懲罰的な意味が含まれてゐると考へられる。小僧伽で僧残罪に陥つた者は、出罪の時には他の住処から比丘を請待するか、或ひは大勢比丘の居る僧伽に、自ら出掛けてゆかねばならない。このやうに僧残罪はたやすく清め難いのである。

尙云ふまでもないことであるが、以上の人数は最下限を示したものであつて、それ以上の人数であれば何人でもよいのである。例へば具足戒羯磨は、十一人でも十二人でも乃至何百人でもよいのである。ともかく羯磨であるから、界内全員の集合即ち和合性たる事が条件である。このやうに羯磨には人数の制限と界内和合と云ふ二つの条件がある。僧伽のこの二つの性格は仏教教団の和合性を示す顯著な特徴であるが、しかし後にはこれが僧伽の運営の障害となる点も出てきたのである。と云ふのは、羯磨には全比丘の出席を必要とするが、しかし比丘の側から云へば、必らずしも出席を必要としない羯磨もあるからである。例へば布薩や自恣等はすべての比丘に出席の義務があるから、この場合には問題がないが、しかし具足戒羯磨や出罪羯磨は、それに直接關係のない比丘には、出席することは自己の修行の時間を浪費することにもなる。殊に後世になつて、何百人何千人の比丘が雲集する大寺院が出来る、受具足戒を希望する人も多くなり、その羯磨に一一全比丘が出席してゐては、甚だ修行の妨げとなる。

この困難を緩和する為に戒壇の制度が設けられるに至つた。その経緯を示すと次の如くである。「時に諸の比丘、四人衆を須ひる羯磨事の起るあり。五比丘衆・十比丘衆・二十比丘衆羯磨事起る。是の中大衆集會して疲極せり。諸の比丘、仏に白す。仏言はく「戒場を結することを聽す」と。と云ふ如き便法が設けられるに至つた。これは四分の説であるが、五分では「^(五九)仏言はく、^(五九)応に界外に出でて、白二羯磨して小界を作りて授戒すべし」と述べてゐる。即ち具足戒を授けるには十人の比丘が出家者を伴つて界外に出て、そこで小界を結して、その中で授戒羯磨をなせと云ふのである。かくすればその小界は合法的な「界」であるから、その中の羯磨は人数と全員和合との条件を満せば、正式の如法和合羯磨となる。しかし普通は僧院の外は無人処で淋しい所であるから、かかる所で授戒をしてゐた為に賊に遇つて非常な苦しみを得たと云ふてゐる。その為に、「^(六〇)仏言はく、今僧房内に於いて白二羯磨して受戒場を結作することを聽さん」とて、界内に戒場を作ることが許されたとなしてゐる。更に僧祇律には「^(六一)羯磨を能くする人を求め、諸の知識比丘を請じて界外に出すべし。若し界場なきに^(六一)は^(六一)応に小界を結すべし」と述べてゐるから、ここでも大界の外に小界を結して戒場としてゐたのである。かく布薩界の外に小界を結するのであれば、白二羯磨によつて結すればよいから、作法は簡單である。しかし四分や五分の如く、布薩界の中に小界を結して、しかも界内和合の条件を満す為には、その手續きは複雑となる。五分によると、この結し方は、先づ界内僧全員が集つて、解界羯磨によつて既存の布薩界を捨する。次に戒場となすべき小界を結する。次に小界の部分丈除外し、並びにその周囲に若干の空地を残して大界の内側とし、大界の界相を定めて布薩界を結する。かくすれば小界と大界とはそれぞれ独立の界となる。但し四分では大界を捨せず、直ちに小界を結してゐる。これでは小界の部分は界が重なるから、嚴密に言へば正しくない。しかしそれ丈に四分では、小界の独立性は完全には認められてゐなかつた。道宣は四分律事鈔に図示して戒場の結し方を説明してゐるが、立場は五分に立脚してゐる如くである。

この僧房内の小界が所謂「戒壇」と称せられるものである。善見律に「^(六三)戒壇」とあるのを、^(六四)サマంతパーサーディカーに

は Upasampadamāḍalasimā となしてゐる。ウパサンバダーを漢訳では「戒」とも訳し、マンダラを「場」とも「壇」とも訳すから、戒場・戒壇・壇場等の訳語がある。尙シーマーを生かして「界場」の訳もある。尙、根本薩婆多部律攝には、^(六七)「因みに界法を明すに其の二種あり。一には小、一には大なり。大界の内にありて妨難処なければ小界場を安んず」と云つて、次に小界大界の結作法を述べてゐる。尙、訳者義淨はそこで割注をもつて、次の如く云つてゐる。「此の小界場には文に定制なし。西方在処に皆其の量わづかに丈余ばかりなり。平地を輒にて囲み更に階級なし。中に制底を安んじ、門は一辺に向ふ」と。小界場は授戒には十一人、出罪羯磨には二十一人を容れば足るから、大きくする必要はない。義淨はここでは「更に階級なし」と云つてゐるが、同じく彼の訳した「百一羯磨」では、^(六九)「五天の壇場は寺中の閑処に安在す。但しただ方丈なり。四辺を塼にて疊み、高さ二尺、内辺の基は高さ五寸ばかりなり。僧上に於いて坐す」と述べ戒壇は平地より高いと云つてゐる。ともかく戒壇は以上の如き界内僧和合の必要より設けられた便法であつて、段のあることに特殊の意味があるのではなからう。

然らば戒壇は何時頃から設けられるやうになつたのであらうか。これが部派教団時代に実際に行はれてゐたことは疑ひない。しかし原始教団において既に行はれてゐたかは疑問である。それはパーリ律に戒壇の説明や用語が全く存しないと云ふことが一つの理由、もう一つは以上に引用した四分五分僧祇根本有部律等の小界の設定の説明が一致してゐないと云ふことが他の理由である。原始教団時代から戒壇が存在してゐたのであれば、パーリ律にも当然これに関する説明があつてよいと思ふ。しかもこれはパーリ律の系統で、戒壇を知らなかつたとか、或ひはこれに反対してゐたと云ふのではない。この部派の用ひた律の註釈である Samantapāsādikā は、^(七〇)五世紀の仏音 Buddhaghosa の作と云はれてゐるが、これには戒壇の結作法が説かれてゐる。Samantapāsādikā では布薩界のことを saṃvāsaka-sīmā (共住界)と呼んでをり、その中に「出家や具足戒等の僧伽の羯磨を安樂に行ふ為に小界 khaṇḍasīmā を結する」と云つてゐる。そして次にその結し方が説明さ

れらる。そして前出の如くこの小界を *Upasatpadanaradāsina* と呼んでゐるのである。このやうにパーリ律の系統では、戒壇が律藏になく註釈にあるのであるから、この点よりも戒壇の成立は新しいと考へられるのである。

尙戒壇については、この外種々なる点より考へる必要がある。また界についても大界小界の外に不失衣界其の他の問題がある。しかし其等は「僧伽の成立」とは直接關係がないから、ここには省略する。尙僧伽の機能を明らかにする為には、羯磨作法について考察する必要がある。尙、四方僧伽については全く説明を省略したが、これ等は稿を改めて論じたい。

註
一、*Saṅghādisesa* 10. vol. 1 p. 402 § 596. (パーリ經典はナヤナヤト版より引用する) 南伝大藏經第「卷二九〇頁。尙

Pāṭiya 31. vol. 2. p. 476. § 724. にも同文で出ている。 補

因第二卷二四四頁。

二、四分律卷五、大正二二、五九五上。

三、註三三參照。

四、五分律卷三、大正二二、二〇下。

五、摩訶僧祇律卷七、大正四、二八二下。

六、毘羅門歌で云ふものであり、*Soma* 祭の前夜祭であり、断食して精進する日である。新月祭満月祭としての *Upasatha* が仏教よりも古うことは、一般に學者の認める所である。

Sarvadāpa-Brahmana I. 1. 10. : SBE. vol. XII. p. 5. 其の意不出る。

七、この語は、パーリでは *uposatha* と綴る。 *Divyāvadāna* 44 *uposathā* (pp. 116, 121) *posadhā* (p. 118) § 11 等

現前僧伽成立の条件

譯者が用ゐた。 *Lalitavistara* では *posadha* (Leifmann, p. 25, 41, 55, 76) 譯者 *Mahāvastu-pari* の *posadha* (原本 266, 18—20, p. 225; 譯本 p. 557, 8) を出してゐる。蓋し *uposatha* が仏教に取り入れられて訛つたとするならば、*uposatha*, *uposatha*, *uposadha*, *posadha* の順序とすべきであらう。かへてパーリの *uposatha* を比較的古い形と認めねばならない。但し漢訳律は四分・五分・十誦・僧祇共に「布薩」と音訳してゐる。今この原語は正確には決められない。漢譯の根本有部律は「養蠶訖」と音訳し、また「長淨」と意訳してゐる。これは *posadha* を音訳したものであることは間違ひなからう。漢譯は南海寄歸内法伝に「養蠶は是れ養蠶の義、訖は是れ淨の義、意長養して蚕の破戒の過を淨むることを明す、音し布薩を云ふは訛略なり」と云つてゐる。大正四四、二一七下。これは *posadha* を *pus* から由来した言葉と解するやうである。尙根本薩婆多律攝卷一、大正二四、五二九上同條。しなし西漢訳 *Geo. abyon* は「養蠶淨」の意味で

既して、古く解釋せらるる *Freisprechung, Absorption* を無難な解釋であると思ふ。Oldenberg も後にはこの説に賛意を表し、*Entlassung* の説に戻つてゐる。有難難度ではこの語を解釋して「諸の教法の初めであり、面 (*mukha*) であり、首位 (*paramkha*) である。それ故に波羅提木又と云ふ」と解釋してゐる。vol. 4, p. 204, § 150. 南伝第三卷一八三頁。しかし仏教の註釈家は *mokha, moksa* を *muc* 解釋するから派生したと解釋してゐる。Buddhaghosa は *pāṇi, rakkhahi* と同と *pāṇi* [作る] と解釋して、*peṇimokkha* とは「それを守る人を解脱せしめるもの」と解釋する。Vissuddhimagga, Sīhaniddeso vol. I p. 20. 漢訳では根本薩婆多律論に *pāṇimoksa* を「別解脱」と意訳し、これを守つて修行することによつて「下等の九品の諸惡において、漸次に断除して、永く退せざるが故に、諸煩惱に於いて解脱を得るを、別解脱と名づく」(大正二四、五二五上) と解釋してゐる。こゝで *prāṇi* を「別」と解するのは、煩惱から「別々に」解脱すると云ふ意味である。西蔵訳の *so sor thar pa* の *so so* と、*prāṇi* の外に *prithak* の意味があり、即ち「別解脱」と解してゐるわけである。但し阿含ではこれは全くの個有名詞として用ひられてゐるのではない。長部大本經 (14. Mahāpadāna sutta) では *pañcavassā* の説いた偈文を波羅提木又と呼んでゐる。そして漢訳戒經でも過去七仏の説いた偈文をそれぞれ波羅提木又と呼んでゐる。後に波羅提木又は二百五十戒の集成に名付けられた個有名詞としてのみ用ひられてゐるのではない。これは Rhys Davids の

異相僧伽成立の条件

指摘してゐる如くである。

- 一、四分五分では學者の意味を云ふてゐるが、その意味のみに取り切るべきではない。大正二二、八一中下及び二二一中。
- 二、*kamma, karma* は行為の意味であるが、律の情語として用ひる場合には、僧伽が宗教行事や雜事を實行する作法を意味する。即ち羯磨とは個人の行為乃至決定ではなくして、僧伽即ち全体者の行為や意志の決定を云ふのである。羯磨はその種類から云へば、白二羯磨 *hattidutiyakamma*、白四羯磨 *hattiduttipakamma* の二種がある。白とは議題を述べることであり、白二とはその提案をもう一度繰返して大衆に諮り、それでも異議がない時に議題を決定する方法である。白四は白を増へてから、更にこれを三度繰返して大衆に諮り、それでも異議のない時に、提案を決定する。重要な問題は白四による。尙この外に白羯磨 *hattakamma* と求難羯磨 *apāṇakakamma* とがある。白羯磨は白を大衆に告げるのみで、決定を伴はないもの。求難羯磨はパーリと僧祇のみが云ふ羯磨であり特殊な意味を持つてゐる。他律はすべて白・白二・白四の三羯磨を立てる。「大沙門百一羯磨法」によれば、白羯磨二四、白二羯磨四七、白四羯磨三〇となつてゐる。大正二四、四八九上。因みに布薩羯磨は白四羯磨の一つである。
- 三、*Mahāvagga II Upoatha* k. vol. 4, p. 207, § 182. 南伝第三卷一八六頁。尙四分卷三五、大正二二、八一八中。
- 四、*ibid.* p. 208, § 182. 南伝前註に同じ。四分「我れ諸比丘に一住処和合説戒を聽す」大正同、八一八中。

「六」*ibid.* p. 239, § 154. *amūhānāī bhikkhāve bhānāī*
parāmanānāī. 南伝同、一八八頁。四分卷三五「拘盧白二題
 題を釋す」大正二二、八一九中。十篇卷二二「今より浅れ一布
 羅共往和合の結界を釋す」大正二三、一五八中。

「七」*ibid.* p. 210, § 155. 南伝同、一八九頁。荷五分卷一八、大正
 二二、一二四上、及び僧紙卷八、大正同、二九五中にも三由旬
 と云つてゐる。十篇には「十拘盧金 *Dasasū* を最大」と云ふ。

「八」大正二三、一五八中。根本薩婆多部律卷一には「大
 界の量は經大廣闊兩階梯那半」大正二四、五二七上と云つてゐ
 る。西分には明言せず、この系統の註釈と云はれる昆尼母經卷
 七には「同布羅に大界處を結するに、經遠は一日往還に大界を
 結するを釋す」大正二四、八四三下と云つてゐる。恐らく三由
 旬の說が最も古いと思ふが、*yojana* の長さそのものが、處に
 より時代により異つた場合、異說が出たのであらうと思ふ。西域

紀卷二には「階梯那とは古より聖王一日の軍行なり」と云ひ、
 一階梯那を四十里、三十里、十六里とする三說を紹介してゐ
 る。そして五百弓を一拘盧舍とし、八拘盧舍を一階梯那とす
 る。一拘盧舍は大牛の鳴声の届く距離と云ふてゐる。大正五一、

八七五下。五百弓を一拘盧舍、八拘盧舍を一階梯那とすること
 は、根本有部律卷二二に同じ。大正二三、七三九上。然るに十
 篇律では摩迦陀國では五百弓が一拘盧舍であるが、北方國に於
 ては則ち半拘盧舍なりと云つてゐる。卷八、卷一九、大正二

三、五七中及び一三三上、更に僧紙では「五肘月にて二十弓を
 一拘盧舍となし、八千弓を一由旬とする」から、單位が全く異

る。大正二二、三〇九下。ともかく一弓を六尺位とし、五百弓
 一拘盧舍、八拘盧舍一由旬の說で計算すれば、三由旬は五里半
 位になる。尙 *Monier Williams Sanskrit-English Dic.* p. 858
yojana にも諸説を出してゐる。ともかく布羅結界は一日乃至
 半日で導り得る範圍であることを必要としたから、距離の單位
 が異なるに従つて、三由旬の說がくずれたのであらうと思ふ。

一八、このやうな中央集権的組織の無かつたことはオルデンベル
 とも云つてゐる。Buddha 1924, S. 388.

一九、*Cullavagga XII. Sattasatikakhandhaka vol. 7, p. 433.*
 南伝第四卷四五三頁。四分卷五四「我等今當に佛所起
 處に往かん」大正二二、九七〇下。五分卷三〇、大正同、一九
 三三。十篇卷六〇、大正二三、四五二下等に出る。

二〇、*Mahāvagga II Uposathak. vol. 4, p. 204, § 153.* 南伝
 第三卷一八七頁。尙、四分卷三五、大正二二、八一八中。五分
 卷一八、大正同、一二二上。十篇卷二二、大正二三、一五八上
 等に出る。尙、僧紙卷二七ではこの話は阿那律となつてゐる
 が、趣旨は同じい。大正二二、四四七下。

二一、*ibid. vol. 4, p. 220, § 163.* 南伝同、一九八頁。尙、四分
 卷三六、大正二二、八二一中。五分卷一八、大正同、一二二中
 等。

二二、*ibid. vol. 4, p. 255-6, § 182.* 南伝同、二二二頁。四分卷
 三六、客比丘の來らざることを知りつつ「來らざる者は失し去
 れ、滅し去れ」とて説教難辯すれば、偷闖違罪であると云つて
 ゐる。大正二二、八二八上。五分卷一八、大正同、一二七、十

二二、*ibid. vol. 4, p. 255-6, § 182.* 南伝同、二二二頁。四分卷
 三六、客比丘の來らざることを知りつつ「來らざる者は失し去
 れ、滅し去れ」とて説教難辯すれば、偷闖違罪であると云つて
 ゐる。大正二二、八二八上。五分卷一八、大正同、一二七、十

二二、*ibid. vol. 4, p. 255-6, § 182.* 南伝同、二二二頁。四分卷
 三六、客比丘の來らざることを知りつつ「來らざる者は失し去
 れ、滅し去れ」とて説教難辯すれば、偷闖違罪であると云つて
 ゐる。大正二二、八二八上。五分卷一八、大正同、一二七、十

二二、*ibid. vol. 4, p. 255-6, § 182.* 南伝同、二二二頁。四分卷
 三六、客比丘の來らざることを知りつつ「來らざる者は失し去
 れ、滅し去れ」とて説教難辯すれば、偷闖違罪であると云つて
 ゐる。大正二二、八二八上。五分卷一八、大正同、一二七、十

二二、*ibid. vol. 4, p. 255-6, § 182.* 南伝同、二二二頁。四分卷
 三六、客比丘の來らざることを知りつつ「來らざる者は失し去
 れ、滅し去れ」とて説教難辯すれば、偷闖違罪であると云つて
 ゐる。大正二二、八二八上。五分卷一八、大正同、一二七、十

願卷二二、大正二三、一六二申—三上段にも、別處布薩の罪を得べき種々なる場合を挙げてゐる。

二三、*dukkhā* 突吉羅と音訳す。上來屢々出てきたが、この罪は輕罪である。前註に出てゐる儂蘭迦 *tuḥaccaya* は未遂罪である。前註で云ふは和合僧を破壞する破僧の罪（僧殘罪）の先願だからである。儂蘭迦には僧殘の未遂罪と波羅夷の未遂罪の例へば殺人を計画して遂げなかつた場合の如き）との二種があり、重儂蘭、輕儂蘭と云ふ。律では罪を五篇七乘と別ける。五篇とは波羅夷 *parājika*、付殘 *saṅghadesa*、波羅提 *pācittiya*、波羅提捨合尼 *pāḍesaṇṇya*、惡作の五者であり、七乘と云ふ時は儂蘭迦と惡脫 *dubbhāṣita* とを加へる。此等につゞては別處の上からも内容の上からも種々なる問題があるが、今は省略する。

二四、*Cullavaṣaṭṭhi XI Paṭcasatikā-k.* vol. 7, p. 381. § 616. 南

區第四卷四二七頁。五分卷三〇「五百阿羅漢、應往王舍城安居、舍人不得去」大正二二、一九〇下。十誦卷六〇「能く集法人は共に一處に安居し、羯磨を作さざる人は共に一處に安居するを得ず」大正二三、四四七下。しかし四分にも王舍城で結集することとは云つてゐるが、他の比丘を來させないやうにしたことは云つてゐない。卷五四、大正二二、九六七上。

二五、オルデンベルヒも王舍城のこの事實を引用して、遺法結集の如き大問題でも王舍城と云ふ一僧伽の會議であり、このやうな個々の僧伽を統一する中央教會の類かつた例として示してゐる。但し彼は脚註において、他の比丘連を王舍城に來さしめな

現前僧伽成立の條件

いやうに決議したことは、そのやうにしなければならぬ必要は殆んど存しなかつたと云つてゐる。しかしこれはオルデンベルヒが僧伽成立の條件であるシーヤーの意義を全く理解してゐないからである。Oldenberg, *Buddha* 1928, S. 392, ann. 1.

二六、*Mahāvastu II Uposatha-k.* vol. 4, p. 230. § 177. 南區第三卷二〇八頁。尚、五分卷一八「應に鎌を行じて收取して數ふべし」大正二二、一三三上。四分卷三五、大正二二、八一九上參照。

二七、*ibid.* p. 235. § 181. *anujānanti bhikkhava gāhena bhikkhuna pāṭṣuddhān dāṭṭa.* 南區第三卷二二三頁。四分卷三六「清淨をよむることを聽す」大正二二、八二二上。五分卷一八「應に清淨欲を取り來るべし」大正二二、一六六上。十誦卷二二「應に清淨を取り來るべし」大正二二、一六〇上。僧祇卷二七、大正二二、四四九上。根本薩婆多律卷一、大正二四、五二六中等參照。

二八、パトリ前註に同じ。五分同「應に衆を挙げて病人處に至り云々」。「應に界外に出て布薩すべし。界内に在りて別衆布薩を作すを得ざれ」大正二二、一六六中。四分卷三六、病者の所へ行つて説戒すべきことを説き、次に若し重病人が多數で、どうしても一處に集め難い時は「界外に出て羯磨説戒を作すべし」大正二二、八二二上。十誦卷二二、大正二二、一六〇上。

二九、*ibid.* p. 239. § 182. 南區同、二二五頁。四分卷三六、大正二二、八二二下。十誦卷二二、大正二二、一六〇下。但し五分、僧祇、律攝等は「清淨欲」として、清淨と欲とを合して説いて

ある。前註参照。

三〇、波逸提法に「与欲後悔学処」と云ふのがある。これは与欲しておいて、後からその決定に不服を唱へれば波逸提罪になる。と云ふのである。Pāṭiya 79, vol. 2, p. 11, § 715.「何れの比丘と雖ども如法なる羯磨に欲を与へて、後から不服を唱へれば波逸提罪なり」。パーリ五分は波逸提第七九条に出す。四分

集十卷六条、十誦根本有部西羅刹鼻奈耶等は第五三條、梵本第五四條、僧祇第四三條、解脫戒經第五一條、優波離問伽藍第五五條。

三一、Mahāvagga II Uposathak. vol. 4, p. 241, § 184. 南

第三卷二一八頁。四分卷三六、大正二二、八二三中。五分卷一八、大正同、一一五下。十開卷二二、大正二三、一六一中。

三二、諸律の布薩難度参照。

三三、希羅の界が同時に信者の施物を分配する界である。これは「トリス」云々「同一住処同一布薩の界」*simā samānasarvāssa akuposathā. Mahāvagga II Uposathak. vol. 4, p. 217, § 163.* 南伝第三卷一九六頁。これは布薩界と利養界とが同じである。特に施物については言及してゐないのであると思ふ。

これは十開卷二二に云ふ「一布薩共住和合諸界」と云ふのに合する。大正二三、一五八中。僧祇卷八に、叢林精舎の比丘連が仙人衆落精舎の比丘連と一膳に布薩せんと欲した時「共に一布薩界を納せんと欲す。問ふて言はく、何を以つての故に。答へて言はく、彼の間は妙飲食多く、別居衣を得、安居衣を得ん。是の故に問せんと欲す」と答へてゐるから、こゝでも布薩界は

同時に利養界を含んでゐることが知られる。大正二二、二九五上。しかるに四分五分には別の結界の仕方をも示してゐる。即ち四分の云ふ「同一住処同一説戒」の界は前者と同じものである。これは別利養別説戒の二住処が一膳になり、其「説戒共利養」となつた場合である。即ち説戒を共同にする者は、施物をも共同に分け合ふのである。これは五分に云ふ「共布薩共得施結界」と云ふのと同じである。しかるに四分にはこの外に「同一説戒別利養」の界を説いてゐる。これは布薩は共にするが、信者の施物は別々に各住処毎に信者から受けると云ふ結界の仕方である。五分の「共住共布薩共得施結界」は少しくこれに合する。四分は更に「別説戒同一利養」の界を説いてゐる。これは無人所にある僧院には利養がないから、村落内の僧院を以て同一利養となし、但し布薩は別々にするのである。四分は「住処を守護する為」と云ふ理由でこれを認めてゐる。五分の云ふ「異住異布薩共得施結界」はこれに相当する。但し五分では「共住共得施異布薩結界」は不可であると云つて、これを禁じてゐる。住を共にし、食物を共同に分け合ひながら、布薩を共にしないことは「破僧」の先觸だからである。このやうに四分と五分は布薩界と利養界との範圍の異なる「界」を説いてゐる。これは食物の不足な地方の必要から注したものであらうと思ふ。四分卷三五、大正二二、八二〇上中下。五分卷一八、大正同、一二四上。

三四、叢林僧院等の布施を信者が申し出た場合等は、現前僧に布施せしめず、四方僧に布施せしめる規定となつてゐる。四方僧

例は現前僧に所有権が無いから、これを勝手に処分しても支障
 でない。単にこれを管理し利用することが出来るのみであ
 る。四分卷五〇「何等か四方僧物なる。僧伽藍、僧伽藍物、
 房、屋物なり。此れは是れ第一分の四方僧物なり。分つてか
 ず、自らに入るべからず。売買すべからず。云々」尚この外に
 三分の四方僧物を出してゐる。大正二二、九四三下。パーリに
 も「他に与へてならぬ物 avassajjya 分配してはならない物
 avahantaya」として四方僧物五種を挙げてゐる。Cullavagga
 VI Sasasana-k. vol. 7. p. 133. § 292. p. 125. § 293. 南伝第
 四卷二六〇二六二頁。荷他律も挙げてゐる内容は略同し。
 五分卷二五、大正二二、一六八下。十誦卷四八、大正二二、三
 五〇中。僧祇卷三一、大正二二、四七八下。薩婆多都昆尼摩得
 勒伽卷五、大正二二、五九七上等参照。

三三、Cullavagga VI Sasasana-k. vol. 7. p. 126. § 277. 同
 第四卷二五五頁。

五六、Sahhadisesa 8. vol. 1. p. 368. § 62. 南伝第一卷二六
 七頁。五分卷三、大正二二、一五上。四分卷三、大正同、五八
 七中。十誦卷四には愛眼髮飾に隨はず、得と不得とを知ること
 を挙げてゐる。大正二二、二二上。根本有部律卷一三、ここに
 も五法を挙げてゐる。大正同、六九五中下。僧祇卷六では、陀
 羅摩羅子は「衆僧拜して九事を真知せしむ」と云つて、一人で
 九種の役を兼ねたとして、その役名を挙げてゐる。大正二二、
 二八〇上。

三十七、Maha-parinibbansutta. vol. 10. p. 95. § 75. 南伝第十

現前僧伽成立の条件

一、等九頁の摩訶舍婆二、遊行經「得淨利養、等衆共之、平等業
 二」大正一、二二上。般泥洹經卷上「若得衣食、成雜僧物、終
 不愛藏」大正同、一七七上。大般涅槃經卷上「若有檀越種福布
 施、平等分與無使有偏」大正同、一九四中。

三、この學処は諸律多々波逸提第十三条に出す。パーリ、四
 分、五分、僧祇、優波離簡仏經は第十三条、十誦、梵本、根本
 有部、西藏訳、鼻奈耶、解脫戒經は第十二条に出す。尚この學
 処の因縁談は P. 3. p. 13. p. 341 ff. 169,
 南伝第二卷六〇頁。五分卷六、大正二二、四二中。僧祇卷一
 四、大正同、三四一上。四分卷二、大正同、六四三上。十誦
 卷一〇、大正二二、七五下。根本有部律卷二八、大正同、七七
 七上等参照。

三九、僧伽の知事比丘の中で、分房舍人や差次器食入等は古
 のであらうと云ふ。しかし原始教団に如何なる種類の知事比丘
 有るのよかは確定し難い。パーリ律 Sasasana-k. には僧伽の知
 事比丘十三種を挙げてゐる。vol. 7. p. 126. § 296-297. 南
 伝第四卷二六八頁以下。又十誦律には十四種の知事比丘を挙
 げてゐる。両者は大体合する。十誦卷三四、大正二二、三四八上
 以下。但し僧祇律では一人で九事を真知するとして、九種の役
 目を挙げてゐる。その役名はパーリ十誦と合するものが多い。

大正二二、二八〇上。
 四〇、僧祇卷一四、大正二二、三四一下。
 四一、五分卷二七、大正同、一七九下。
 四二、四分卷四九、大正同、九三五中。

四三、十勝卷六一、大正二二、四六四中。

四四、Pacchya 32, vol. 2, p. 313, § 482. 「別來食は次の時を略して波逸提である。その時とは、病時・施衣時・作衣時・行路時・乘船時・大会時・沙門施食時である」。南伝第二卷一一八頁。五分第三二条、四分第三三条、十勝、西藏、梵本、根本有部、解脫戒経は第三六条、鼻奈耶第三一条、僧祇第四〇条、優婆塞同第三八条に出す。

四五、*tata manussa santihassa demahi cvaran adassu.*

「その時人々は我れ僧伽に施すと云ひて衣を施したり」と。この衣は *amūṣānam bhikkhāve sammūhābhāvena santihena bhajetum*。「比丘等よ現前僧伽に分けることを許す」 *Maṭṭhavaṅga VIII Cvarak vol. 5, p. 222, § 164*。南伝第三卷五二〇頁。即ち「僧伽に施す」と云つた場合には、普通は現前僧伽で分る。

四六、*ibid.* p. 198, § 146. 南伝同四九七頁。十勝三四にも分衣人を立て、その五徳を述べてある。そしてその外に守護衣人、分容衣人をも立ててある。大正二三、二五〇中下。

四七、知事比丘 *paññāpaka* を白二羯磨によつて選出することは、諸律すべて僧法第八条の因縁談に出してある。註三六参照。

四八、四分卷四〇、大正二二、八五八下。

四九、ダツパマツラ子が僧伽の知事比丘をして衣服が汚損した。

その時僧伽は一衣を得た為、それを彼に与へたこと「阿鞠摩後衛勢起」の因縁談に出る。僧伽の決議によつて衣を与へることは

白二羯磨による。 *Pacchya 81, vol. 2, p. 475, § 723*。南伝第二卷二四四頁。五分卷九、大迦葉に与へたとしてある。大正二二、六八下。他律はすべてベヨリに同じ。四分卷八、大正同、六八六下。僧祇卷一四、大正同、三三八中。十勝卷一〇、大正二三、七四上。根本有部律卷二七、大正同、七七四下。

五〇、*Mahāvagga VIII Cvarak vol. 5, p. 229, § 157*。亡比丘の世俗の親族には相續権がない。「比丘等よ、比丘死せばその鉢衣の主は僧伽である。されど看病人は大利益者である。比丘等よ、僧伽は三衣と鉢とを看病人に与へることを許す」南伝第三卷五二九頁。四分卷四一、「重物は四方僧に属す。三衣と鉢は看病者に与へ、軽物は現前僧で分つ。分つには白二羯磨による」大正二二、八五九中、八六二上。五分卷二、現前僧可分物と不可分物とを区別してある。大正二二、一三九上、下、一四〇上。僧祇卷三一、四七九。十勝卷二八「現前の六物を先づ看病人に与へ、餘の輕物を僧處に分つべし。重物は分つべからず」大正二二、二〇二下。大物と云ふから、満水囊と坐具とを加へるわけである。尚同、二〇四参照。律舞卷七、亡比丘物の中、現前僧分つ物、四方僧に入れる物、王家に入れる物を詳説す。尚「處に大物を用つて看病者を賞し給々」大正二四、五六七中——八中。

五一、*ibid.* vol. 5, p. 229, § 164. 南伝第三卷五二〇頁以下。四分卷四〇、大正二二、八五九上。五分卷二〇、大正同、一三九中。十勝卷二八、大正二三、二〇一下参照。

五二、*ibid.* vol. 5, p. 229, § 172. 南伝同、五三八頁。尚、同

分卷四「八種の施衣あり」として出すも、ペーリと若干異なる。大正二二、八六五下。十篇卷二八「布施に八種あり」同様に若干異なる。大正二二、二〇〇中。五分卷三〇「九種得施あり、皆僧に施すを難す」として、九種を挙げてゐる。大正二二、一八八下。五分は「種多いが、「八種」の語が三律にあるから、八種の布施の仕方のおつたこととは古い伝統を承すものであらう。

五三「Mahavagga II Uposathak. vol. 4, p. 243, § 165. 南伝第三卷二九頁以下。五分卷一八、「遍四人ならば広布施、若二人若三人ならば向僧説辯、一人ならば心念口言」大正二二、二二三中。四分卷三六「遍四人ならば説戒、三人二人は三時、一人は心念三時」大正同、八二一中。僧祇卷二七「一人受、三人説、三人説、四人広説」大正同、四五〇中。十篇卷二二「四人広作布施説波羅提木又、三人三羅布施、二人同、一人心念口言」大正二二、一五九下。

四四「Mahavagga IX Cammapak. vol. 5, p. 258, § 187. pañca sañgha cattavaggo bhikkhusaṅgho paṭṭhavaggo bhikkhusaṅgho dassavaggo bhikkhusaṅgho vṛsativaggo bhikkhusaṅgho atrekaṃvativaggo bhikkhusaṅgho. tatra bhikkhava yāvāyā cattavaggo bhikkhusaṅgho thapetvā tvaī kammāni upasampadam pavāraṇāyā abhāṭṭāyā dhammena samaggo sabbakammesu kammappatto. tatra bhikkhava yāvāyā paṭṭhavaggo bhikkhusaṅgho thapetvā tvaī kammāni majjhimāsu jānapadesu upasampadam abhāṭṭāyā dhammena samaggo sabbakammesu kamma-

源前僧伽成立の条件

ppatto. tatra bhikkhava yāvāyā dassavaggo bhikkhusaṅgho thapetvā ekam kammāy abhāṭṭāyā dhammena samaggo sabbakammesu kammappatto. tatra bhikkhava yāvāyā vṛsativaggo bhikkhusaṅgho dhammena samaggo sabbakammesu kammappatto. tatra bhikkhava yāvāyā atrekaṃvativaggo bhikkhusaṅgho dhammena samaggo sabbakammesu kammappatto.” 南伝第三卷五五頁。尚四分卷四四、大正二二、八八六上。十篇卷三〇、大正二二、二一九下。根本薩婆多部律攝卷一、大正二四、五二八下九上。根本有部昆奈耶頌卷下、大正二四、六四九中參照。尚五分卷五四、大正二二、一六二下には、自恣羯磨を四人僧で作してもよいことしてゐる。異説でも。

五五「Mahavagga V Cammapak. vol. 6, p. 35, § 23. 「阿婆提・南降には比丘少し、比丘等より一切の辺地にて、持律者を第五とする。殊に vinayadharapaccameva gūṇena 具足戒を授けることを許す」南伝第三卷三四八頁。尚、四分卷三九、大正二二、八四六上。五分卷二一、大正同、一四四中。僧祇卷二二、大正同、四一六上。十篇卷二五、大正二二、一八一下等に出る。

五六「四分律行學鈔卷上三、大正四〇、二八下に十三難事十通を出す。十三難事の語は四分にある。諸律此等の通難を受戒難に就て説してゐるが、今しく果。

五七「Cullavagga II Paṭivāsika. vol. 6, p. 135, § 330. 南伝第四卷五二頁。僧獲罪を犯ししを覆護しなれば面やウmanatta を行ふ。但し獲護は別住と同しである。Ibid. p. 142-147.

五八、四分律卷三五、大正二二、八一九下。

五九、五分律卷一六、大正同、一一一下。

六〇、同、一一二上。

六一、僧祇卷八、「長衣捨墮罪」について述べてゐる。餘分な衣を
半月以上持つてゐると捨墮罪に触れる。この時は衣を捨てて穢
雑するものである。捨てるのは僧伽に捨ててもよいし、個人に捨
ててもよい。僧伽に捨てると、僧は羯磨作法によつて受還する。

この場合の僧伽は四比丘僧伽でよい。大正二二、二九三中。

六二、行事鈔卷上二、大正四〇、一六上。

六三、善見律卷二、「即受具足戒、於戒壇中得三達智」大正二四、
六八二上。

六四、

六四、Samantapāsādikā PTS 本 vol. I p. 61.

大五、五分律卷一六「受戒場・戒場・戒壇」卷一七「戒壇」大正

二二、「一一二上中、二二九中。尙五分卷六に界場の語があるが

これは大界を指す如くである。大正同、四五中。僧祇卷一〇、

一六、一九、二六等に「戒場」の語を出す。大正同、三一七下、

三五六中、三八三中、四三六中。尙僧祇卷八「界場」は天界外

の小界を指す。大正同、二九三中。尙「壇場」については註大

九参照。

六六、十誦卷二「界場」これは明らかに戒壇を意味する。大正

二三、一五五下。尙四分卷三五には「戒場」の語を用ひ、卷三

六には「界場」大正同、「戒場」宋・元・明・宮本と二種の用語

が見られる。大正二二、八一九下、八二九上。

六七、律攝卷一、大正二四、五二六下。

六八、同上、大正同、五二七上。

六九、根本説一切有部百一羯磨卷一、大正同、四五七中。

七〇、Samantapāsādikā PTS 本 vol. V p. 1341.

アウグスティヌスの『三位一体論』に就いて

中 川 秀 恭

アウグスティヌスの『三位一体論』(De Trinitate 十五卷)は、二部に分けることが出来る。著者は第一部に於て、先づ聖書に基いて三位一体を述べ(一卷—四卷)、次にそれをドクマの形式にととのへる(五卷—七卷)。第八卷からはじまる第二部では、三位一体のアナロジーを人間の経験の領域に求め、その構造を呈露することによつて、人間の精神 mens humana を三位一体の神の直観に迄導かうとしてゐる。即ち本書は、権威とそれに対する信仰とによる事実の設定と、理性によるこの事実の認識とから成りて居り、credo ut intelligam の形式によつて構成されて居るといふことが出来る(五)。primum secundum auctoritatem Scripturarum sanctarum, utrum ita se fides habeat, demonstrandum est. Deinde si voluerit et adiuverit Deus, isti garrulis ratiocinatoribus……sic fortasse serviemus, ut inveniant aliquid unde dubitare non possint……(I, 24)。私は小論に於て、アウグスティヌスが如何にして人間経験の領域で三位一体の像を追及して行つたかを、本書第八、九及十巻を通して跡づけ、吟味したいと思ふ。

(1) 本書の成立年代は研究者の間で見解の相違がある。例へ

て Schmaus, M. Die psychologische Trinitätslehre des

St. Augustinus, 1927, S. 4, vgl. auch Anm. 2 zu ders. S. 4 以下。また 1918 年—1921 年 4 巻、Vernon, J. B., Augus-

tinus の『三位一体論』に就いて

fine's Quest of Wisdom, 1945, Appendix 1, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100.

ベネディクトゥス トム 6, S. Aug. Augustini Opera Omnia, Benedictian ed., 1837 を使用した。ベネクトゥス トム 6, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100.

(1) トム 6, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100.

(2) Vgl. De trin. XV, 8, 9.

(3) Quod Pater et Filius et Spiritus sanctus, unius ejusdemque substantiae inseparabilis aequalitate divinitatem unamque unumque; ideoque non sint tres dii, sed unus

Deus: quantum Pater Filium genuerit, et ideo Filius non sit qui Pater est: Filiusque a Patre sit genitus, et ideo Pater non sit qui Filius est: Spiritus sanctus nec Pater, sit nec Filius, sed tantum Patris et Filii Spiritus, Patri, et Filio etiam ipse coaequalis, et ad Trinitatis pertinens unitatem..... Haec et mea fides est, quando haec est catholica fides (I, 4, 7).

(4) Vgl. Gilson, E., Introduction à l'étude de St. Augustin, 1931, P. 14.

カトリック信仰 catholica fides によつて告白され、聖書を通して論証された三位一体を、知性によつて追及するといふ巨大な仕事をはじめたであらう。アウグスティヌスは上記の規則を立てる。illa regula, ut quod intellectui nostro nondum eluxerit, a firmitate fidei non dimittatur (VIII, 1, 1). 探究の途上では、信仰によつて告白された事実が未だ知性によつて認識されな。然し、だからと云つてこの信仰の確實性を疑つてはならない。否、むしろ信仰が知性の探究の到達点を先づ示し、その探究を導くのである。かくして三位一体の探究は、先づ三位一体を信じ、次に之を知性によつて認識する為に人間経験の領域に於て三位一体の像 imago を追及し、最後にこの追及を通じて人間の精神を浄化して、神の三位一体の直観に達到しようとする (I, 1, 3)。この最後の段階に於ては、信仰と知性による認識とが同一事実を対象とするものなることが明かになる。この規則は、この点にいたる迄の探究を導くためのもので、仮令知性によつて認識出来なくとも、信仰の確實性を捨てることなく、それによつて命じる。これによつては別の箇處で次の様に云はれてゐる。 De credendis nulla infidelitate dubitemus, de intelligendis nulla temeritate affirmemus: in illis auctoritas

certa est, in his veritas (IX, 1, 1). 即ち (一) 信仰によつて先取したことがらをどこまでも忠実に保持しながら、それに懐疑を向けて行く、しかもこの懐疑——探究によつて知り得られることは、思慮深く一歩一歩確保して行く。(二) かうして信仰の領域に於ては権威を、認識の領域に於ては眞理を保持し乍ら、やがて探究の結果この権威と眞理とが一つとなる。探究は、権威の支配する信仰の領域を、眞理の支配する認識の領域に迄深化する。もとよりこのやうな認識 *conceptio* は、完全な姿では、この世では得られないが、然しこの認識即ち眞理の直観を目指して知性の探究がつけられる。

(1) *credamus Patrem et Filium et Spiritum sanctum esse* 1, 1).

unum Deum..... Hoc autem quaeramus intelligere (IX,

我々はここに絶対的な無前提から出発しようとする哲學的探究の方法と信仰によつて結論を先取して、そこから出発するアウグスティヌスの探究の方法との相違を見ることが出来る。

(1) 例へば「イートル『論理学』に於ける始元 Anfang の問題」 (2) *Certa fides inchoat cognitionem* (IX, 1, 1).

人間の精神は、この規則に導かれて三位一体の探究をつづける。然しこの規則は、精神が探究の途を間違えない為のまもり役で、その任務は消極的である。精神は、この他に積極的な導きを必要とする。アウグスティヌス自身三位一体探究の途上、この導き手の必要を痛感してゐるのであつて、これがいたる所に祈りの形式で現はれてゐる。Deoque supplicandum devotissima pietate, ut intellectum aperiat, et studium contentionis absumat, quo possit mente cerni essentia veritatis, sine ulla mole, sine ulla mobilitate (VIII, 1, 1). *sed non habetur* 「知性を啓き給はんことを……」は、神の永遠の光が人間の精神の内にさし出して、知性を照らすことを希ひ求めることをいふ。知性は内なる教師としてのこの光によつてはじめて、自己自身の眞相を見きわめることが出来る。だがこの内なる光は、怠惰なる精神の祈りには応へない。

それは、人間が能く限り精神のままなし——注意 *attentio mentis*——を集中するとき、はじめて人間の内なる闇を照らし、そこに明るい視野を形成する。祈りに伴ふ注意の集中を通じて、神の光がさし出るのである。Attardamus quantum possumus, et invocemus lucem sempiternam, ut illuminet tenebras nostras, et videamus in nobis, quantum sanitur imaginem Dei (IX, 2, 2).

次に、多くの被造物の中、その何れにおいて三位一体の像をたづねることが出来ようか。これ等の被造物中特に優れたものがあるであらうか。アウグスティヌスは人間に卓越した地位をあたへる。多くの存在物の中で、ひとり人間のみが神の像に似せて造られた。それ故に三位一体を求めて、多くの被造物の間をさまよう必要がない。人間が自己自身に帰へる時、そこに神の像が見出されるのである。アウグスティヌスは「説教」五二で次のやうに云つてゐる。Quo ibimus? Ad coelum, ut de sole et luna et sideribus dispitemus? Ad terram, ut forte de fructibus, de arboribus, de animalibus terram implentibus? An de ipso coelo, an de ipsa terra……? Quamdiu homo circuis creaturam? Ad te redi, te vide, te inspicere, te discite. …… Queris in pecore, queris in sole, in stella? Quid enim hominum factum est ad imaginem et similitudinem Dei? Proptus familiarius et melius aliquid horum queris in te. Hominem enim Deus fecit ad imaginem et similitudinem suam. In te quaere, ne forte imago Trinitatis habeat aliquod vestigium Trinitatis (Sermo, LII, 17). この際、各自が夫々の自己に還帰し、自己の内なる闇を発見しなければならぬ。私が汝の内へ、汝が私の内へ帰へるのでなく、私は私へ、汝は汝へ歸つて、夫々の内に像三體一体の像を見出されなければならない。しかも各々の自己の内に見出されるものは、各自を越えた共通の「もの」communis natura et substantia (Sermo, LII, 17) である。

それで、アウグスティヌスにとつて三位一体の像を探究する場所は、各自の内面性である。眞理探究の途は、自己の内面

への沈潜であり、眞理探究の場所は内面性である。この態度は、彼の最初の著作たる『アカデミア派を駁す』(二八六年)から、晩年迄一貫してゐるのである。ここに我々は彼が近代の精神に訴へる所以を知ることが出来る。

(一) 純潔性。

(三) Vgl. Grabmann, op. cit. S. 11.

(二) Innerlichkeit, vgl. Grabmann, M., Grundgedanken des

(四) Vgl. Vega, A. C., Saint Augustine His Philosophy, M. Augustinus über Seele und Gott, 2 Aufl. 1929, S. 1 ff. 1931, S. 201 ff.

ところで内面性と云つても必ずしも自明でない。アウグスティヌスが神の像の座としてとらえた事象は何であつたか。彼はそれを愛 *dilectio*, *caritas* に於て見出した。「神は愛なり、愛に居る者は神に居り……」(ヨハネ第一書、四、一六)。人間は神を求めて自己の外なる形体的なるもの間を遍歴する必要がある。自己のうちなる愛の事象のうちこそ神が在す *caritas* (VIII, 7, II 参照)。

(1) *Dens caritas est, et qui manet in caritate, in Deo* Kenyon, Sir F., *Our Bible and the Ancient Manuscripts*, *manet*, この引用句はアルカタと一致してあるが、*manet* 4 ed. reprinted, 1948, P. 181. *manet* は *manet* には一般に古ラテン語を用ゐたらしむ。Vgl.

それで分るやうに、アウグスティヌスは先づ聖書の權威によつて、神を愛として設定する。次の作業は、この愛の事象を分析してその構造を呈露し、三位一体の像を探究する場所を開示するに在る。彼はこの愛をきわめて日常的な、手近いところを求める。人間と神とを結ぶ愛と云つても非常に高遠な事象ではない。愛とは何か、と問ふ前に彼をして彼の兄弟を愛せしめよ。然らば彼は、自らの間ふその愛を愛するであらう。何故といふに、この時彼は自らが愛する兄弟を知るよりも、この兄弟を愛する所以の愛を、より多く知るからである。したがつて、彼はこの兄弟を知るよりも、より多く神を知る (VIII, 2 (II 参照))。かくして、兄弟に対する日常的な愛は神の愛につながり、兄弟愛の中に含まれる認識は、神の認識につながる。

(1) *Restitute non possumus certissimae fidei, et validissime auctoritatis Scripturae dicentis, Deus caritas est* (IX, 1, 1).

des Hl. Augustinus, 1927, S. 225.

(三) *Dei caritas est* (IX, 1, 1) の註釋が明瞭である。

(11) *Vgl. Schmaus, M., Die psychologische Trinitätslehre*

このやうな愛と愛何か。その構造を問ひて見よう。愛は、(一)愛する者、(二)愛されるもの、(三)愛の二つから成り立つのである (VIII, 10, 14)。愛は高きものと低きものとを結びつけようとする生のはたきである。 *quaedam vita duobuslibera copulans, vel copulare appetens, amantem scilicet, et quod amat* (VIII, 10, 14)。このやうな構造をもつ愛が、三位一体の像の探究の場所であり、そこから更に高きものを求めて上昇する出発点である。求める三位一体が既に発見されたといふのではない。むしろそれを求むべき場所乃至地平が発見され、確保されたのである。

このやうにして三位一体を迫及する知性を導くための規則と、それを求めるべき場所とを確定し、かくして三位一体論第二編(第八卷—第五卷)のための方法論的予備作業を終へたアウグスティヌスは、ここでしばらく休息し、新しい探究に導く。 *Sed hic paululum requiescat intentio, non ut se jam existimet invenisse quod quaerit, sed sicut solet inveniri locus, ubi quaerendum est aliquid; nondum illud inventum est, sed jam inventum est ubi quaeratur* (VIII, 10, 14).

二

これまでの所でアウグスティヌスは、三位一体の像を探究すべき場所として愛をとらへ、それが三つの美観から成ること

を一応明かにした。然しこれはいはば、見出したと思はれてゐるにすぎないので、果してそこに三位一体の像が呈露せられ得るか何うか明かでない。愛の事象に於て見出された三つのものが、各々独立に存立し乍ら、しかも不可分的に互に働きかけ転入し合ふか何うか、⁽¹⁾即ち三位一体の機能を果してゐるか何うか、吟味しなければならぬ。 *Attendamus ista fr̄a, quae invenisse nobis videtur* (IX, 2, 2).

(1) *Alqua tria et separabiliter demonstrari, et inseparabiliter operari* (Sermo, LII, 17).

愛はたしかに三つのものから成つてゐるやうに見える。(一)愛する者、(二)愛されるもの、(三)愛。然し精神が自分を受するときは何うであるか。その時には、愛する者と愛されるものが同一である故に、愛と愛されるものとの二つがあるのみである。(IX, 2, 2)。それで、愛の事象には必ず三つのものが認識されるとは限らないやうに思はれる。

そこで、今我々の追求してゐるものを明かに見得るために、人間を構成する多くのものを却けて、精神 *mens* だけを取扱ふとしよう。精神が自己を受するとき、精神と愛との二つだけである。両者は互に他に關係するとき、夫々独立せる一者であり、したがつて二者あるわけであるが、各々をそれだけとして見るとき、各々が全体の精神である。かうして、はじめ三肢 *trias* が働き合ふやうに見えた愛の事象を吟味した結果、三肢が二肢 *duas* になつた。愛の場所に於て三位一体の働きをする何ものかを見出さうとしたアウグスティヌスの探究が、ここでアポリアにぶつかると。求める三位一体はここにないであらうか。彼は絶望しない。愛の事象に再び注意の光を集中し、神の永遠の光を祈り求め乍ら、彼は探究を進めて行く。(IX, 2, 2)。

ここでアウグスティヌスは認識 *noscere, notitia* の概念を導入することによつて、このアポリアに路を通しようとする。⁽¹⁾精神が自己自身を知らなければ自己を受することが出来ない。知らないものを愛することは出来ないのである。それで、精神が自己を受するとき、精神とそれの愛との二者があり、又精神が自己を知るからには、精神とそれの自—知との二者があ

るわけである。それ故、精神の自一愛の事象には、(一) 精神そのもの *ipsa mens*、(二) 愛 *amor*、(三) 自一知 *notitia eius* との三肢がある。この三肢は各々独立に、又互に關係し合つて如何なるはたらきをするであらうか。

(一) 精神が自己を少くも多くも完全に愛するとき、愛が精神全体に行きわたつて両者が等しくなる。又精神の自一知が完全であるとき、つまりより少くもより多くもなく丁度自己の全体を知りつくすとき、知が精神と等しくなる。この場合愛が精神からはみ出すこともなく、又精神に行きわたらないこともなく、知が精神からはみ出すことも、かけることもなく、三者が全く相覆ふ (*tria unum et aqualia*)。

(二) 愛も知も、色とか形とか、或は性質乃至量が或るものに内在するやうに、主体に内在するのではない。何故なら、色とか形とかは己れの内在するものの外へ出ることはないが、反之精神は自己とは別のものをも愛し、知ることが出来るのである。それ故に愛と知とは、主体に内在するやうに精神に内在するのではなく、むしろ精神そのものと同じく、実体的に乃至は本質的に存在する。 *Quamobrem non amor et cognitio tanquam in subjecto insunt menti; sed substantialiter etiam ista sunt, sicut mens ipsa* (IX, 4, 5).

(三) 精神と愛と知とは、このやうに、夫々が独立してゐるが、しかも互に離れて存在することが出来ない。何故といふに、精神が自己を愛する所以の愛が存在しなくなれば、それと同時に精神も愛することを止すであらうし、同様に精神が自己を知る所以の知が存在しなくなれば、同時に精神も自己を知ることを止すであらう (*tria eadem esse inseparabilia*)。

(四) さきに見たやうに、精神が自己を完全に愛し知るとき、愛と知とが精神全体に行きわたる。しかもこの三者は、精神が他の何ものによつても知られず愛されず、むしろ自己が自己を愛し、自己が自己を知るやうな具合に存在する故に、三者は同一の実体乃至本質でなければならぬ (*tria unius substantiae vel essentiae, ac relativa esse*)。

(五) このやうにして精神と愛と知とは、各が夫々自己自身に於て存在し乍ら、しかも三者が互に他の中に在る。各々が

他の二者の中に在り、各二者が他の一者の中に在る。にもかかわらず、これ等三者は混合することがない。完全に独立し乍ら一つの实体であり、互に他へ転入する (*tria esse singula in se ipsis, et invicem tota in totis*)。

以上の手続きによつて、アウグスティヌスは精神、知、愛が三位一体を形成することを示す。とこみでこの手続きの中核をなしてゐるものは、「精神は自己を知り、自己を愛す」である。即ち知と愛は精神のはたらきとして、精神を介して互に關係してゐるわけであるが、それは具体的にはどのやうな事態をさすのであらうか。精神が自己を知らなければ、自己を愛することは出来ない。総じて知らないものを愛することは出来ないのである。だが精神は如何にして自己を知ることが出来るであらうか。人間精神のうちに自—知が生れ愛がめざめるのは、何のやうにしてであらうか。自己を知らうとする欲求 *appetitus* — 愛 — は、精神が何等かの仕方で自己を知らなければ起らない。しかも逆に、自己を知らないからこそ、知らうと欲するのである。精神の自覚をめぐるこの根源的な問題を、アウグスティヌスは如何に処理するであらうか。私の理解が間違つてゐなければ、アウグスティヌスはこの問題の解決を二度試みてゐる。その第一 (IX, 6, 9—IX, 12, 18) に於て、彼はプラトンの途をとる。我々が、一切の時間的なものを創造せる永遠の真理のうちに、我々がよつてもつて存在する形相 *forma* を精神の眼で直観するとき、事物の知識 (概念) *vera rerum notitia* を孕み、内にもつ。さうして話すことによつて、それを生む。しかし、この説明では愛が如何にして精神のうちに生れるかが明かでない。そこでアウグスティヌスは、精神のうちに知が生れるに先立つて、この知に対する欲求 *appetitus* が現はれ、知が生れるとこの欲求が愛となつて、生れた子である知と生みの親なる精神とを結ぶといふ。ついで彼は『三位一体論』第十卷に於て、この問題を再びとりあげ、遂に直接的自己意識の事実を発見する。これによつて、自覚に於ける愛と知との關係の問題を解決したといふよりはむしろ問題処理の方法上新しい局面を開いたアウグスティヌスは、この意識の確実性を出発点として、この意識の光りの下に精神の機能を一つ一つ吟味し、かくして従来の精神、自—知、愛の三肢とは別に、記憶、知性、意志の三肢を得ることと

なるのである。

(1) *Vel. De libero arbitrio, II, 3.*

(11) *memoria, intelligentia, voluntas*

そこで先づアウグスティヌスのとつた第一の途を跡づけて行かう。彼によれば知的認識は次のやうにして成立する。

一、我々が精神の眼ざしによつて、凡ての時間的なるものがそこから造られた所以の永遠の眞理の中に、我々の存在の根拠であり、行為の基準である形相を直観する (IX, 7, 12)。

二、これによつて我々は事物の眞の知識を孕んで、言葉 *verbum* として我々の内に保有する。そして我々が語るときこの言葉を生む (IX, 7, 12)。

三、この内なる言葉は愛によつてはらまれる (IX, 7, 13)。

この認識は知性による形相の純粹直観 *rationalis mentis intuitus* (IX, 6, 11) で、経験の要素を少しも必要としない。それは一方に於て知的直観であると共に、他方愛でもつて、自ら直観した形相を自己の内にはらみ、保有する。これが事物の眞の知識 *notitia* で、アウグスティヌスは言葉乃至概念 *verbum* として保持せらるゝ区つてゐる (vgl. XIV, 7, 9)。
ところで、形相といふのは事物の種乃至類的な知識 *speciale aut generale* IX, 6, 9 である。それは、我々が不滅の眞實を直観するとき得られるもので、ものが現に何らあるかの姿ではなく、永遠の種 *rationes sempiternae* に於て如何に在るべきかの姿である。このやうな類的乃至種的概念 *generalis vel specialis notitia* は、多くの事物を肉眼で見渡して類似のものを抽象することによつては生れない。アウグスティヌスは、これを精神の知識 (概念) とつて次のやうに述べてゐる。
Neque enim oculis corporeis multas mentes videndo, per similitudinem colligimus generalem vel specialem mentis humanae notitiam: sed intuemur inviolabilem veritatem ex qua perfecte, quantum possumus, definiamus, non quia sit uniuscuiusque hominis mens, sed quia esse sempiternis rationibus debeat (IX, 6, 9).

このやうな知的認識に対して、感性的認識がある。現在我々が考察してゐる第九卷では、感性的認識の構造が未だ充分明かにされてゐるが、それによると感覺を通してものの像 *phantasia, imago* が心にとり入れられ、何等かの仕方では記憶に蓄積される (IX, 6, 10)。第十一卷によると、例を視覚にとりて云へば、この場合の認識は、(一)対象 *res ipsa* (二)視覚 *visio* (三)視覚を對象に向ひたる精神の注意力 *attentio mentis* から成立し、その結果もこの像 *forma, similitudo* が生れる (XI, 2, 2)。

これ等二つの認識は何う關係するであらうか。云ひ換へれば、一方に於て永遠の形相を直観し、他方形体的なるものの過ぎ行く像を知覚する人間の機能は如何なるものであらうか。アウグスティヌスはこのやうな人間を、そびえ立つ山の頂きに立つて、天と地との間の自由なる空気をたのしみ乍ら、澄み渡る天空を仰いで上なる靜穩なる光 *serenissima lux supra* に見入り、ふしては密雲 *densissima nebula* を見おろす人に例へてゐる。人間は理性の直観によるものの永遠の形相でしたがつて、感性的認識によるものすがたを、その眞偽、善悪、美醜について判断し、矯正するのである (IX, 6, 11)。

それでは、精神の自—知はこれ等二つの認識の何れに属するであらうか。又それは如何にして成立するか。アウグスティヌスは第十一卷十一章十六節でこれに應へてゐる。

一、彼は先づ種にもとづく一切の知識 (認識) が、その対象に類似してゐるといふ原則を立てる。 *omnis secundum speciem notitia, similis est ei rei quam novit*。したがつて精神が或る種を知るとき、この種に対する幾分かの類似性 *similitudo* を自分の *quod est* である。

二、それで我々が神を知るとき、我々は神に似る。然し神と等しくなる程には似ない。何故なら神が自己を知ると同じ程に、我々は神を知らないから。又我々が身体的感覺を通じて形体的なるものを知る *corpore discere* とき、その知り方の如何にかかわらず、そのもの或る類似性が我々のうちに生ずる。これが記憶像 *phantasia memoriae* である。然し精神

のうちに生ずる形体的なるものの像、即ち表象乃至心像 *imaginatio* は、このものの形象 *species* よりもすぐれてゐる。何故なら、このものを表象する精神が、このものよりもすぐれてゐるからである。同様に我々が神を知るとき、我々自身神を知らなかつたときよりもよりよくなるし、又我々の知識が或る程度神に類似するが、然しこの知識は神より劣る。何故ならそれは、神より劣つたもの、即ち被造物なる精神のうちに生ずるから。

三、以上から推して、精神が自己を知るとき生ずる知識 *notitia* は、精神の概念(言葉) *verbum* と全く同一である。何故ならこの知識は、形体的なるもの様に精神より劣つたものの知識でもなければ、神のやうに精神よりすぐれたものの知識でもないから。 *Ex quo colligitur, quia cum se mens ipsa novit atque approbat, sic est eadem notitia verbum eius, ut ei sit par omnino et aequale, atque identidem.....* それで、一般に知識はその対象に対する類似性をもつが、精神の自—知の場合には完全にして等しい類似性 *perfecta et aequalis similitudo* が生ずる。かくしてこの知識は像 *imago* であると共に概念 *verbum* である。精神の自己認識は、感性的認識と同一の構造により、自己のうちに対象たる自己の像を生む——表象する——が、もと知る自己と知られる自己、生む自己と生まれる自己とが同一であるために、ここに生じた像が自己の概念と完全に一致するのである。

以上によつてアウグスティヌスは、精神の自—知が感性的認識の構造をもちながら、しかも自己を対象とするために、自己の形相の知的直観像 *verbum* と全く等しい心像を生み出すことを示した。精神の自—知は、これ等二つの認識の中間に立つやうに思はれる。ところで、精神の自—知が如何なるものであり又如何にして生ずるかが、これで明かになつたとしても、精神の自—愛は自—知との聯関に於て何う説明されるであらうか。精神が自己を愛するとは如何なる事態をいふか。又この愛は如何にして生ずるか。アウグスティヌスは、愛を精神の誕生——自—知の生起——に先立つ欲求 *appetitus* とし、てとらへ、これが動機となつて自己の探究 *quaerere* がはじまり、その結果知識が生れるのだとしてゐる。したがつて、知

論にあこがれそれをはらむ欲求そのものが、子として生れるとは云へない。むしろこの欲求は、ものが知られるとこのものに対する愛となり、生れた子である知識と生みの親なる精神とを結ぶ。

三

以上私は人間の精神の自覚をめぐる愛と知との問題、云ひ換えれば如何にして精神の中に三位一体が生れるかの問題をとく爲に、アウグスティヌスのとつた第一の途を吟味した。彼は精神の自—知、いはば精神の生誕を、知的直観と感性的認識との中間に立つ特殊の認識となし、これによつて生れる個々の精神の像（表象）が、知的直観による精神の永遠の形相——これが直観されて精神にやどつたものが概念、言葉である——と同一であるとした。精神の自—知は、感性的認識に於けるやうな像性格をもち乍ら、しかも自己の概念と一致するところの知識 *notitia* を生むのである。云ひ換えればこの知識は個的であると同時に類的である。ところで、精神をしてこのやうな自—知へとかり立て、自己の知識を生むまでは休息せしめず、やがて知識が生れると、それと精神とを結ぶはたらきをするものが愛である。眠れる精神、平衡状態に在る精神の中に突如一つの欲求が起り、精神をかり立てて自己の知識の探求へと向はせ、遂にそれが得られると、それと精神とを固く結びつける。かくして眠れる精神から、三位一体の構造をもつ精神が生れる。これは人間精神の生誕であるが、神の三位一体にこれを移せば何うなるか。永遠なる神の内にロゴスを生まふとする欲求が突如起り、神の永遠の平衡状態が破れてここにロゴスの生誕がはじまる。やがてロゴスが生れると、神は自らの生んだロゴスを愛する。これが聖霊のはたらきである。それで、神のうちに於ける三位一体の生誕は、神のうちに於ける世界創造前の世界創造と云へるであらう。人間に於ける精神、知識、愛は、このやうな神の三位一体の像である。

(一) キットン は、プロティノスが永遠から時間の発生するのを

説明するために、モースの内部へ「墜落」*clute* としよ非合理

アウグスティヌスの『三位一体論』に就いて

的な概念を導入せざるを得なかつた、と云つて居る。 Vgl. Augustin, 1933, P. 19.
Guitton, J., Le temps et l'éternité chez Plotin et St. (一) Vgl. IX, 12, 17.

然し乍らこの途によつて知と愛との問題は果して解決したであらうか。精神をして知を生ませるものは愛の欲求である。然し愛の欲求を引き起すものは何か。精神のうちに突如起る認識への欲求は、何等かの動機を必要とするではなからうか。自己の何たるかを知らずして、自己を知らうとする欲求が起るであらうか。逆に自己を知らないからこそ、知らうと欲するのである。認識の始元をめぐるこの問題をアウグスティヌスは如何処理するであらうか。周知のやうに。プラトンは、魂がイデアに対する或る類似性をもつ個物を見るとき、魂それを機会に魂がイデアを想起し、イデアへ帰へらうとあこがれると云つてゐる。個物の感性的認識を機会にイデアへのエロスが生じ、イデアの追求がはじまるのである。『三位一体論』第十卷に於て、この困難な問題を再びとりあげたアウグラスティヌスは、これ迄考察して来た第九卷に於けるとは全く別の途を行くこととなり、精神の直接的自己意識の事実を発見、ここに三位一体探究に新局面を展開するにいたる。これが所謂第二の途である。

アウグスティヌスはいつものやり方にしたがつて、日常的な手近かな経験の分析からはじめる。人は全く未知のものを愛することが出来ない。そこで、学問の或る分野について、未だ知つてはゐないが、しかしそれを知りたがつてゐる学問好きの人の愛が、どのやうなものかを吟味しよう。

一、まづ、勉強といふ言葉が普通あてはまらないやうなことがらについて見るに、この場合には愛が噂によつて燃え立つことが多い。例へば美人のほまれ高い人を一眼見たいとあこがれるやうなものである。この場合は、精神がこれまで美しいものを屢々見てゐる所から、ものの美の何たるかを類的に generaliter 知つてゐるからさうなるのである。このやうに美の類 *genus* が既に知られてゐる以上、今燃え立つてゐる愛が全く未知のものへの愛だとは云へない。

二、学問の領域では、多くの場合その道の権威者の称讃とか推薦とかが、そのことがらに對する愛を我々のうちに燃え立たせる。然しこの場合にも、我々が当該研究部門についての知識をほんの一かけでももつてゐなければ、それを学ぼうとする情熱は起らないであらう。例へば我々が或る言葉を聞いた時、少くともそれが無意味な音でなく、何等かの意味を担ふ記号だと知らねば、それを学ばふとしないであらう。それでものが知られてはゐるが、しかし充分に知られてゐなければゐないだけ、それだけこの未知の部分に對する知識愛に精神が燃えるのである。

右の考察によつて、未知のものに對する愛が既知のものによつて引き起されることが明かになつた。然し現在の問題は、「未知のもの」を知らうとする精神は何を愛するか」であつて、既知のものへの愛を問つてはゐないのであるから、も一度直して吟味する必要がある。

一、例へば未知の語に對する知識欲に燃える精神は何を愛するか、この場合は、精神が一切の記号の知識 *notitia signorum omnium* を包含する学問が何んなにすばらしいものであり、又社会生活に於ける互の意見交換の具である言語に通することが何んなに有用であるかを、もの理に於て *in rationibus rerum* 知つてゐるから愛が起るのである。精神はこの適切、有用な言語といふ種 *species decora et utilis* を識別し、愛する。それで未知の語の意味を求める人は、自己のうちなる種——言語——を完全にするために学ぶのである。即ち眞理の光の下で種を見、それに対する欲求から個々の語を現実に学ぶわけである。

この興味ある説を、アウグスティヌスは別の箇處で次のやうに述べてゐる。「我々は或ものを永遠の理由の種に於て見、其所でこのものを愛する。さうしてそれが時間的なものの像に表現されると……これを愛する」。これはさきに見た知性的直観による個物の種的、類的形相の認識が動機となつて、精神のうちに個物の認識への欲求を呼び起し、この形相に類似せる個物の感性的認識へ向はせることに外ならない。いはばイデヤの直観が未知の個物への愛を呼び起し、認識へとかり立て

るのである。

(1) *In specie sempiternae rationis videmus aliquid et ibi effigie……amamus (X, 2, 4), amamus, quod cum expressum in aliqua rei temporaris*

二、或は、人は自分の愛するものを既に類的に知つて居り *jam genere notum habet quod amat*, それを或る未知の個物に於て知らうとする。この場合彼は想—像 *imaginis forma* を心に描き、それによつて愛へとかき立てられる。これは経験からの抽象によつて類的な知識が像性格をとつて心の中に形成され、これが逆に未知の個物への愛を引き起すことといふであらう。知への愛は、このやうな仕方によつても起るのである。

三、或は又、人は既知のものに対する愛によつて、未知のものをたづね求めることもある。既知のものへの愛が、そのものに帰属してゐることの分つてゐる未知のものへの愛を引き起すのである。

四、最後に、凡ての人は知ること自身を愛する。 *ipsum scire quisque amat*. これはいやくも知識欲をもつてゐる位の人なら、誰しも知つてゐることである。

我々が日常的経験を觀察するとき、未知のものを知らうとする人は、凡そこのやうな理由によつて未知のものを愛するやうに思はれる。然しよく考へて見ると、実はこれ等の事例は凡て、人が未知のものを愛し得ないことを示す。ところでこれ等の事例は、人が自己以外のものを知らうと欲する場合であつて、当面の問題である精神の自—知にはかかわらない。そこでアウグスティヌスは改めて問を提出する。「精神が未知の自己を知らうとして熱心に追及するとき、それは何を愛するか」。

この場合にもアウグスティヌスは「探究する精神」の事実から出発する。「精神は自己自身を知らんことを求め、この熱望によつて燃えさかる。即ちそれは愛してゐるわけである」(X, 3, 5)。これが「探究する精神」の事実である。だが精神

は「何を」愛してゐるのであるか。云ひ換へれば、この事実を可能ならしめてゐる理由は何か。これがアウグスティヌスの問である。そこで彼は、可能的な答を一つ一つとりあげて吟味する。

一、精神が愛するのは、自己自身であらうか。

これは不可能のやうに思はれる。何故といふに、精神は未だ自己自身を知らず、しかも何人と雖も未知のものは愛し得ないから。

二、我々が不在の人の評判 *fama* を聞くやうに、何等かの評判が精神にその種 *species* を告げるからであらうか。

だがこの場合には、精神は自己を愛さないで、むしろ自己とは似もつかぬ仮構の自己 *quod de se fingit* を愛するのである。

三、或は、精神が自己知の如何に美しいことなるかを永遠の眞理の理由 *ratio veritatis aeternae* の中に見て、己れの見ることものを現実の自己自身に於て実現しようとしてゐるのであらうか。何故といふに精神は自己を未だ知つてはゐないが、自己知の如何によきものなるかを知つてゐるから。

この事例についてのアウグスティヌスの批判は明かでない。彼は「若しさうなら、それこそすばらしい *permirabile* であらう」といふのみであるが、これは今の場合、肯定とは見られない。

四、それとも又、精神は一種の隠れた記憶によつて *per quandam occultam memoriam*、自己の最高の目的——即ち安寧 *securitas* と至福 *beatitudo* とを望見し、自己自身を知らない限りそこへ到達出来ないと信するのであらうか。かくしてかの目的を仰ぎ見乍ら自己自身を求め、かの既知のものを愛し、かのもの故にこの未知の自己を求めるのであらうか。

然し、自己の安寧と至福との記憶のみが保持されて、自己自身の記憶が保持されないのは何故か。これは納得出来ない。

五、最後に、精神が自己知を愛するとき、それは未知の自己自身を愛するのでなして、知る作用そのもの *ipsum nosse*

を愛するのではなからうか。即ち精神は知ることの何たるかを知つて居り、この知るはたらきを愛するとき、同時に自己自身をも知らうと欲するのである。

だが自己自身を知らない精神が、どうして自分自らの知るはたらきを知るであらうか。

それは、精神が、自分は他のものを知つてゐるが、然し自己を知つてゐない、といふことを知つてゐるからである。ここからして精神は知ることの何たるか *quid sit nosse* をも知るのである。

然らば次に、自己を知らない精神が、自分が何ものかを知りつつあるといふことを何うして知るのか。

理由はかうである。この場合精神は、他の精神が知りつつあるといふことは知らないが、自分が知りつつあるといふことは知つてゐる。したがつて精神は自己を知つてゐる。

更に又、精神が自らを知らうと熱望するとき、熱望しつつある自分を既に知つてゐる。

それ故に精神は既に自己を知つてゐる (X, 3, 5 参照)。

以上概編した考察を通じて、アウグスティヌスは、精神をして自己認識へとかり立てる欲求——愛——を引き起すものを遂に発見した。それは精神が自己を知らうと熱望してゐることの直接的意識に外ならない。「自己自身を知らんことを求め、この熱望によつて燃えさかる」ところの「探究する精神」の事實は、このやうな自己の直接的意識にもとづいてゐるのである。アウグスティヌスは、既に『シリロキア』(三八六年)の中で、直接的自己意識の確實性にふれて居り、したがつてそれより十数年後の『三位一体論』でこの事實を新しく発見したといふことは出来ないが、しかし自己認識の始元をめぐる困難な問題を解決すべく思索をつづけ乍ら、この事實に到達したことは、極めて意義深いと云はねばならない。アウグスティヌスはこれによつて、自己認識と神の認識との探究、即ち三位一体の追求のための確實な出発点を確保したのである。

次に、アウグスティヌスがこの自己意識の事実を発見した手続きを、もう少し詳細に検討しよう。彼は先づ「自らを—知ら—なりごと」non se-nosse と、「自らを—考—なりごと」non se-cogitare とを区別する。彼の用ひた例によつてこれを説明すると、かうである。多くの學問に通じた人が、たまたま医療について考へてゐる cogitare ために、文法のことを考へてゐない場合に、我々はこの人が文法を知らないとは云はない。これは、知も考も共に自己にかかわらない場合の例で必ずしも適切ではないが、しかしアウグスティヌスが Se nosse と Se cogitare とを否定形によつて区別してゐることに注意する必要がある。精神が現に自己を考へてゐないからと云つて、自己を知らなむわけではない。然し自己知は自己を現実⁽¹⁾に考へるはたゞきだといつてのみ生起する。Tanta est cogitationis vis, ut nec ipsa mens quodam modo se in conspectu suo ponat, nisi quando se cogitat (XIV, 6, 8)。精神が自己を考へるときは、自己自身か自らの視野に入り、自己を直視する。cogitare によつて形成されるこの自己の明らむ地が即ち自己意識 notitia mentis, se-nosse の事実の外ならぬ。

(1) Das Sündenken ist somit das unerläßliche Mittel für op. cit., S. 246.
das Zustandekommen des Selbstbewusstseins, Schmaus,

それでは se cogitare は如何にして為されるか。アウグスティヌスによれば、精神は自己以外の形体的なものに対する愛によつてそれ等のものとしばられ、それ等のものの許に在るために、これ等の形体的なるものの像 imagines なして、自分だけで自己の中に在ることが出来ない。精神はこれ等の形体的、感覺的なるものの概念 notitia によつてしかものを考へることが出来なから sine quibus nullam possunt cogitare naturam (X, 7, 10) 仮令形体的なるものの像 phantasia

corporeum なした何かを考へよと命じても、そのやうなものは存在しなうと思ひなす arbitrantur のである。このやうなわけで、人々は精神の本性——非形体的実体 *mentis naturam et esse substantiam, et non esse corpoream*——を何か物質的なものと考へるにいたる。例へば或人は精神を血と考へ、或人は腦、或人は心臓と考へる。又精神が微粒子から成つてゐるといふ人も居れば、空気が、火だといふ人も居る。

ここに精神の類落——不潔 *immunditia* がある。精神が自己だけを考へようとするにかかわらず、その助けなしにはものを考へることの出来なう所以のものと自己とを同一視するのである。このやうな自—知の類落態から本来の自—知を回復するはたつきが *se cogitare* である。 *cognoscat ergo semetipsam, nec quasi absentem se quaerat, sed intentionem voluntatis qua per alia vagabatur, statuat in semetipsam, et se cogitet. Ita videbit quod nunquam se non amaverit, nunquam nescierit (X, 8, 11)*。即ち *se cogitare* は、意志の注意を外物から転じて自己に向けることが先行する。それには、精神が「自己だと思ひなしてゐるもの」 *quod se putat* と「知つてゐるもの」 *quod scit* とを辨別 *cernere* する必要がある。

Se cogitare の実際のはたらきについて考察しよう。今精神が自分は空気だと思ひなしてゐるとしよう。さうするとこの場合、精神は空気が知解のはたらきをする *infeligerre* と思ふわけである。この際精神は、自分が知解のはたらきをするとは知つてゐるが、自分が空気だといふことは知つてゐるわけではなく、たださうだと思つてゐるだけである。そこで、思ひなしてゐることは捨象して *secernere*、知つてゐることを分け出す *cernere* ことにしよう。即ち精神が知解のはたらきをしつつあるといふことだけは、精神を空気と思ひこんでゐる人も疑ふことが出来ない。勿論凡ての人が精神を空気と思つてゐるわけではなく、火、微粒子等々と思ふ人も居るであらうが、事情は変らない。これ等の人は、自分達が知解し、存在し、生きてゐることを知つてゐるし、又意志することも、記憶することも知つてゐる、云々 (X, 10, 14 参照)。

このヤウに *se cogitare* から *se nosse* 即ち自己意識が生起する。アウグスティヌスの *se cogito* は、対象の思惟 *Denken des Objekts* から、思惟しつつある主体 *denkendes Subjekt* へ還帰することである。自己が自己を思惟する *se cogito* と区ついても、自己を対象として思惟するのではなく、むしろ思惟しつつある自己 *ego cogitans* の直接的自覚である。これが *se nosse* である。この自己意識の確實性は如何なる懷疑もこれをゆるがすことが出来ない。三位一体の像を人間のうちに追及するにあつて、神が愛であり、愛に居るものは神を見る、との聖書の権威に対する信仰に手引きを求め、人間の愛の事象の中に神にいたる途をたづねて出発したアウグスティヌスは、今や人間に於ける確實なるものに到達した。これによつて彼の三位一体追及が、信仰にとつてのみでなく、知性にとつても確實な事実を出発点として確保したわけである。爾後の探究は、この自己意識の明るい地平で行はれる。*se nosse* を常に確保しつつ、その光の下に凡てを吟味し乍ら、探究が進められるのである。

彼のこの探究を跡づけることは小論の課題ではないが、アウグスティヌスは思惟の確實性から、思惟する自己の存在の確實性を得、この手続きの途上で *memoria*, *infelligere*, *voluntas* の三肢を精神の基本的なはたらきとして発見する。かくして自己意識の事実から改めて出発したアウグスティヌスは、真理の永遠の光りの下で自己を知解 *se infelligere*, *Selbsterkenntnis* すべて、探究をこつこつと進めるのである。

(1) Vgl. Schmaus, op. cit., S. 237 ff.