

宗教における寛容と真理

グスタフ・メンシング

西谷 啓治 訳

我々は多様に分裂した世界のうちに生きてゐる。さまざまな政治的対立が世界を分裂させてゐるばかりでなく、残念ながらまたさまざまな宗教的対立が世界のうちに一つの多様な分裂を持ち込んでゐる。しかし同時に我々は、東洋と西洋における偉大な諸宗教が互ひに幾重にも接触し始めてゐる時代に生きてゐる。それらの諸宗教は今日互ひに交渉し研究しそして対決し合はなければならない。その諸宗教の対決の仕方は非常に違つた仕方になされ得る。第一に、宗教史のうちには、諸々の宗教的理念への相互的な批判といふものが存在する。例えば仏教はキリスト教に対して人格的な神といふ理念を批判する。他方キリスト教は、小乗仏教のうちに神との人格的關係の教へが欠けてゐることを指摘する。イスラムはキリスト教に対して三位一体的な神の表象を批判し、それを多神教と呼ぶ。それに対してキリスト教は、イスラムの神アラーが恣意的であり、救済の確証が欠けてゐることを答める。我々はかういふ形式での対決にはここでこれ以上立ち入らうとは思はない。

第二、我々はむしろ、何らかの異宗教に出合つた時に原理的にどういふ態度が取られるかといふことを問題にしたと思ふ。此の原理的な態度決定は、寛容のそれか不寛容のそれかのいづれかであり得る。その寛容と不寛容とが何を意味するかといふことを理解するために、我々は先づこれら二つの概念を明らかにしようと思ふ。私は寛容と不寛容とに二つの形態を区別する。即ち、一方では形式的な寛容と不寛容、そして他方では内容的な寛容と不寛容といふ

ものがあるのである。その意味は次のやうなことである。形式的寛容とは単に異宗教に触れないといふことである。この態度は内容へは關係しない。国家が信仰の自由を保證するのは、形式的寛容を行使してゐるのである。然るにその寛容された宗教が何らかの仕方でも国家の形式的な枠を破り、国家の統一を危くする場合には、この寛容が形式的な不寛容へ逆転せしめられる。このことは例へば古代ローマにおいて起つたことであつて、そこでは人々は、一方で多くの異宗教を許しておきながら、然もキリスト教徒達を、皇帝への供儀を拒否することによつて国家統一を危くするといふ理由で、迫害したのである。その際問題になつたのは、宗教の眞理性といふことでは決してなくて、ただローマ帝国の祭式制度に対するその形式的な關係といふことにあつたのである。

内容的な寛容と不寛容はそれとは別な平面で行なはれる。この場合の問題は、異宗教が聖なるものとの出会いの純正にして且つ正当な可能性として承認されるといふことである。このことを私は内容的寛容と呼ぶのである。この寛容は形式的な諸關係に向けられるものではなくて、宗教の眞理性に係はるものであるから、それは内容的に規定された寛容である。しかし宗教における眞理とはそもそも何であるか。

本質的にみて、我々は宗教史のうちで二つの眞理概念を區別することが出来る。一方では、眞理といふことは宗教的な教説の正しさとして捉へられ得る。しかしこの捉へ方が諸宗教の本来言はうとするとところと相応するかどうかは疑問である。私はむしろ、眞に宗教的なそして根源的な眞理概念は、或る別種の眞理、即ち宗教的な実在性としての眞理を意味してゐると信ずる。私が言はうとすることの例証として、禅仏教が用ひる美しい比喻を想い出して頂きたい。禅仏教は眞理の月について語り、その月が澄んだ深い水のうちにも洩れて汚ない水のうちにも姿を写すといつてゐる。いつも同じ眞理の月、つまり神の實在性の同じ一つの月が、さまざまに違つた諸宗教のうちにさまざまに違つた仕方でも自らを明証するのである。そのことを私は内容的な寛容と呼ぶ。

さて、寛容と不寛容の概念を明らかにした後、我々は、諸々の偉大な普遍宗教のうちに寛容と不寛容とが如何なる

形で出現したかを探らうと思ふ。普遍宗教には構造的に異つた二大形態がある。即ち、預言者の宗教と神祕主義的宗教とである。キリスト教やイスラムなどのやうな類の預言者の宗教は、そのあらゆる差異にも拘らず、やはりその構造のうちに或る共通性をもつてゐる。すべての預言者の宗教のうちでは、人格的な神というものを認める。その神の意志は世界と人間とへ向けられ、預言者達を召命し、彼等に神的な委託を賦与する。神のこの意志は預言者達によつて排他的な仕方では宣べ伝へられる。そしてまた神に対する信者達の人格的關係も排他的である。ところで、この基本態度は、預言者の宗教が他の諸宗教と關係する場合に不寛容に傾くといふ帰結を齎らす。コーランの第九章には、「神を信せず、最後審判の日を信じない者を、……そして眞の宗教をもたない者を戦ひ討て」と言はれてゐる。それに似た不寛容な形で、イスラエルの教会はイエスを迫害した。なぜなら、イエスもまた、当時のユダヤの聖職者階級にとつては、形式的な面からいつて制度を危くするものと思はれたのみならず、内容的な点においても、神を冒瀆する如き教説を宣布するやうに見えたからである。しかし後代のキリスト教会もまた排他的に自らを独占的な救済施設と解し、かくして幾世紀にもわたつて血なまぐさい宗教裁判を行なつた。のみならず、度々の宗教戦争も、かの基本態度の必然的な結果だつたのである。

かくして、我々が見てきたやうに、預言者の宗教は異宗教に対して不寛容な態度に傾くのであるが、他方、神祕主義といふものには、寛容がいればその血液にまじつてゐると言ふことが出来る。神祕主義の多角的な本質について、剩すところなき定義を与へることは出来ないが、ただ次のことだけは確かと言へよう。即ち、あらゆる神祕主義の目指すところは、何らかの仕方では神祕主義の絶対者のうちへ入りこむことであり、その際人格性といふものが消し去られるといふことである。この基本態度からの必然的な帰結は内容的寛容であつて、實際また神祕主義の世界の至る所で我々はそれに出会ふのである。それに対して若干の実例を挙げてみよう。

歴史上の仏陀はパーリ語原典によつてみれば明白に寛容であつた。なるほど彼は救済の教説を宣べ伝へた人であつ

たし、自己自身を救済への単なる道案内とも見做した。しかし、だからといつて彼は、鬭争的な正統主義といふものがどれも為すやうに、その教説自体を一つの絶対的価値と見なすことはしなかつた。それ程の大きな意義を教説そのものには認めなかつたのである。仏陀は彼自身が宣べ伝へた教説をも、またあらゆる異教の教説をも、一つの舟に譬へた。舟は彼岸に達するのには役立つが、目指す処に着いてしまへば最早誰もそれ以上引きずつて行かず、岸に残しておくのである。仏陀はまた、救済の教説といふものは權威に基いて受入れらるべきものではなく、それに従ふ前にいつも各人が自分自身で吟味を加へねばならないものだといふことを強調して止まなかつた。或る教説を絶対的なものと定立すること、及び外的な權威を容認すること、これら二つのモティーフはあらゆる神祕主義によつて斥けられてゐる。ところが此等のモティーフこそ、他方では、不寛容が発生する二つの重要な要因なのである。

印度のヒンヅー教においてもまた、寛容の重要なモティーフが、早い時代からいろいろと見出される。例へば早い頃の或る原典には、「唯一なるもの、それを見神者達はいろいろと違つた名前で言ひ表はす。彼等はそれをインドラ、アグニ、ヴァルナ、ミトラ……と呼ぶ」といはれてゐる。この言葉のうちには要するに、さまざま異つた神々の名前が、実はすべてのものの根柢にある唯一一つの神的なるものの、さまざまに異つた呼び名にすぎないといふ確信が表明されてゐるのである。バガヴァッドギータもまた全く同様な思想を語つてゐる。そこではヴィシニユの神が、「他の神々に帰依しつつ、信仰に満たされて、その神々に犠牲を捧げるやうな連中、……さういふ連中もまた……ただ私にのみ犠牲を捧げてゐるのだ」と語つてゐる。これが私の定義した意味において「内容的寛容」といふものである。なぜなら、この場合においても、異教の神崇拜が神との出会ひの純正なる可能性と見なされてゐるからである。尤もその際、その神崇拜が単に外面的にはなく、信仰をもつて為されるといふことが前提である。それで、テルグランドのヴェーマナの或る言葉には次のやうに言はれてゐる。「どんなに多種多様の神崇拜を数へ立てても、信仰のない崇拜は何の実りをも結ばない。」今日のヒンヅー教においてもやはりこれと同じ態度が取られてゐる。ラダクリシナンは

かう書いてゐる、「印度人が吠陀をガンジスの岸边で諷誦する時、支那人が語録について冥想する時、日本人が仏像に礼拝する時、ヨーロッパ人がキリストの仲保者たることを確信する時、アラビア人がその回教寺院のうちでコーランを読む時、そしてアフリカ人が呪物神の前に身をかがめる時、彼等の各々は信仰に対して同等な根拠をもつ。……どの宗教もその妥当性への権利を主張してゐるが、その権利主張の根拠は、その宗教によつてのみ、その信奉者達が現に彼等のある如きものになつてゐる、といふところに存する。」

神祕主義にとつては、神についてのすべての合理的な言表は単に相対的な妥当性しかもたないのであるが、ラダクリンナンは全く同じ神祕主義的な精神で次のやうに書いてゐる。「實在的なもの、超人格的な捉へ方と人格的な捉へ方とは、同じ一つの實在性を表現するための絶対的な道と相対的な道とを提示する。我々が實在性の本質に重点をおく時、我々は絶対的なブラフマン（梵）について語り、我々が我々に対するその實在性の關係を強調しようと欲する時、我々は人格的なバガヴァーン（薄伽梵）について語る。」

マハトマ・ガンデーもまた、或る宗教を独断的に信條化し且つそれを絶対的なものと定立することをすべて断乎として斥けた。「私は吠陀だけが唯一の神的なるものであるとは信じない。私は聖書やコーランやゼンダヴェスタが吠陀と同じ様に神的靈感のもとに書かれてゐると信ずる。ヒンズー教は拡められねばならないやうな宗教ではない。それは地上のあらゆる預言者達の信仰に、それらが入り得る空間を提供するものである。」

イスラムの地盤に発生したスフィズムも、やはりあらゆる神祕主義のもつ同じ見解を取つてゐる。即ち、宗教において只一つ大事なことは、神との合一といふことであつて、それに較べれば、種々異つた諸宗教に差別をつけるいろいろの外面的な事柄や、彼等を分岐せしめる教理などは、無意義だといふことである。例へばベルシアの偉大な詩人であり神祕家であるチェラル・エド・ディン・ルーミーはかう言つてゐる。

なんちが神の御姿を視るところ、もし偶像寺院の厨子裡ならんとも、

なんぢそこにて神をおがみ、カアバメッカにある回教神殿の巡回行を捨てよ。

もしカアバに神との冥合の香氣満つることなく、

ユダア人の寺院にこの香氣のただよふあらば、そこに入れ。

キリスト教神秘主義の区域からは、その寛容の諸々のモティーフに関して、ただ二人の人物だけを取上げて考察しよう。それはマイスター・エックハルトとヤコブ・ベーメである。マイスター・エックハルトは、世界のうちに神崇拜の種々異つた可能性が存するといふ思想を、次の言葉で言ひ表してゐる。「神は人間の救ひを何か或る特別な仕方と結びつけはし給はなかつた。…人々が善き信心を得てゐるその仕方はむしろ尊重すべきであり、その何人の仕方もも誘ふべきではない。」

ヤコブ・ベーメもまた仏陀のやうに、宗教的教説の拘束性といふことに反対した。彼はさういふ教説を「臆見」と呼び―そのこともまた仏陀と全く同じのだが―、それについて次のやうに言つてゐる。「地上の諸民族が不一致になり、さまざまの臆見に陥り…：そしてその臆見とともに神から遠ざかつたが、それは悪魔のせいである。」これら教理的臆見はベーメにとつてもやはり一つの道具にすぎない。本質的なのは、これら教理的臆見に含まれてゐると称せられる知ではなくして、宗教的な基本態度である。「何を我々は知のことでそんなに喧嘩するのか？ 知だけが淨福への道ではあるまい。悪魔は我々よりも沢山知つてゐる。…私が多く知つてゐるといふことは私に喜びを与へはしない。むしろ私が神を熱望するといふことが、それを与へるのだ。」それとともに、あらゆる神秘主義の通例であるやうに、宗教は内面的生活へ還元される。それ以外のすべては比喩的な形象であり、また単なる臆見である。「神はいろいろな形象や臆見とは別なものを尋ねる。神は(ベーメの表現に従へば) 心胸の深淵をもとめる。」

ベーメはまた諸々の異宗教に対する内容的寛容を要求し、自らそれを行つてゐるが、そのことは今いつた立場からすれば当然な帰結にすぎない。彼は、正統主義が使用した、そしてあらゆる非キリスト教徒を一緒くたに総括す

る、「異教徒」といふ言葉を使つてゐるが、しかしそれはこの貶黜的な概念を再び廢棄するためである。「多くの異教徒達は、君のもつてゐる（神学的な）学問はもたないが、然もなほ暗い怒（悪）と闘つてゐる。彼等は君より先に天国を所有するだらう。彼等の心胸が神と合質してゐる場合、誰が彼等を裁かうとするだらうか。彼等がこの（キリスト教の）神を識らないとしても、彼等はやはりこの神の精神（聖靈）のうちで働いてゐるのだ。」またそれ故にペーメは、キリスト教の教派間の戦争でもあつた三十年戦争の時代にあつて、次のやうなテーゼを標榜したのである。

「異教徒でも、もし生ける神に心を向け、そして正しい確信をもつて神の意志に身を捧げるならば、淨福になり得る。」

神祕家達は、あらゆる宗教の深層のうちの一つの窮極的な統一が存するといふことを、宗教的直覚において予感してゐたが、近代の宗教学は、この予感を確実性へ化せしめた。といふのは、宗教学は夥しい個別研究において、諸宗教の世界を横切つていろいろ共通な構造形式が存するといふこと、即ち宗教的体験のさまざまな表現形式のうちにある共通性が存し、宗教的共同体の形成のうちにくつかの法則性が存するといふことを証示したのである。然もまた、いろいろ共通な倫理的価値の広い基盤といふものも、異つた諸宗教のうちに存在してゐる。そのことはルドルフ・オットーをして、一つの宗教的な人類聯盟の形成を喚びかけさせる機縁になつた。この理念は、戦後に樹立されたところの、諸宗教の世界聯盟 (Weltbund) のうちに生き続けてゐる。

このやうにして、神祕主義が元來実行した要求して来た内容的寛容の態度は、今日まさしく学問的に基礎づけられ得る。それ故に、今日でもなほかなり不寛容である預言者的な諸宗教は、これらの認識をよく承知した上、自宗教の頑な絶対定立といふ彼等の態度を訂正せざるを得ないのである。

併しもし自宗教の真理は他宗教が真理と称するものを排除すると主張されるならば、それに対しては、宗教における真理は合理的な真理とは別種のものだといふことを指摘しなければならぬ。二かける二が四だといふことは証明

され得るし、従つて悟性を具へた何人にも伝達され得る。かかる真理に対する懷疑といふやうなものは無意味であらう。併しながら、宗教的真理はそれと同じ方法で伝達されることは出来ない。もし宗教的真理が今いつた数学的真理のやうに無条件的に人から人へ伝へられるものなら、宣べ伝へられた真理に対する不信仰といふやうな現象は宗教の世界にはない筈である。ところがその現象は、どの宗教のうちでも周知のことである。宗教は、我々が冒頭で言つたやうに、ヌミノーズな実在との出会ひである。だから、それは一つの実在的な真理であり、それを経験したのでなければ得られないやうな真理である。従つて宗教的真理の眞理性格は宗教的教條の正当さ、証明できるやうな正当さに存するのではなく、聖なるものとの出会ひに存し、またその実在によつて規定されることに存する。そしてその出会ひは、教條や祭祀行為といふものをも貫いて遂行されるのである。ここからして、そもそも「眞」や「偽」の範疇を諸宗教に適用してよいものかどうかといふ疑問が生ずる。それらの範疇は合理的認識の圏域から由来するものである。しかし宗教はさういふ認識に係るものではない。さういつても、宗教のうちには総じて如何なる認識も存在しないといふことではない。周知のやうに、認識といふ概念は宗教史のうちでは色々な所で一つの決定的な役割を演じてゐる。併しどの場合でも、そこで問題になつてゐるのは確かに、合理的な認識ではない。悟性に伝へられ得るやうな、そしてその悟性が異論の余地なく承認しなければならないやうな真理ではない。神的な実在が、その極めて異つたさまざまな側面から、またさまざまな深さと実存規定をもつた仕方において、或る宗教のいろいろな表現手段を通して出会はれ得るといふこと、そのことが宗教的眞理性をなすのである。それ故眞なる宗教と偽なる宗教といふ代りに、むしろ生ける宗教と死せる宗教といふべきかも知れない。尤もさうすれば「死せる宗教」とは一つの内容上の矛盾であらう。というのは、宗教といふものは生きてゐるか、さうでなければもはや宗教ではなくて単にその枯槁した外殻でしかないか、そのいづれかだからである。宗教における眞理性の理念をもし以上のやうに理解すれば、さまざまな宗教が各自の眞理性を主張してゐるといふ事実、また内容的寛容の実践も、その眞理性の理解とすつかり矛盾なく合ふのであ

る。

宗教が多数あるといふ事実は、あらゆる正統主義にとつては憤懣の種であるが、それは人々が正当性といふ意味での合理的な真理概念を前提するからである。しかし我々の示したやうに、宗教史上において相異なる宗教がなしてきた真理性の主張は、同一の算術問題の相異なる解答が矛盾すると同じ程には相矛盾したものではない。

世界のうちに宗教が多数あるといふ事実は、二つの視点から理解され得る。即ち神の側からと人間の側からとである。宗教の世界に対する神の関係については、私はピエール・ベイル (1647-1706) を引用する。「すべての宗教は、それがどんなに奇妙な、また根本的に相異つたものであらうとも、最も高く最も完全な存在者の無限なる大いさといふものに全くよく合致する。この最高存在者は、全自然が外ならぬその多様性によつて彼自身と彼の無限性を讃へるといふことを欲したのである。」或は私はドイツの詩人リルケを引用する。彼はその『時禱の書』で言つてゐる。

汝は、万物の深き総体である。

その総体は、自らの本質の最後の言葉を、黙して語らぬ。

そして別なものにいつも別様に、自らを示す。

船には岸として、陸には船として。

もう一つの側面は、宗教の多数性といふ現象に対して取るべき態度として、人間の側から結果してくるものである。それに関して言はるべきことを、この際二人の印度の方々に発言して戴かう。ラビンドラナート・タゴールはかう書いてゐる。「いろいろ異つた宗教は彼等の異つた光を、その光を必要とするそれぞれの世界に対して、たましいの世界のそれぞれに対して、輝かしめることが出来ないであらうか。」そして同じ意味でマハトマ・ガンジーは、諸宗教の相違が人間とその欲求の相違に対応することを強調して、「諸々の宗教は同一目標に導く違つた道である」と言つてゐる。

総括して私はかう言ひたい。諸宗教の多様性は生といふものの充実である。そしてその生の充実は、一つの宗教が他の諸宗教に打ち勝つことによつて損傷されるであらう。

併し、ここで擁護され且つ基礎づけられた内容的寛容の態度によつて、宗教上の無立場といふものが弁護されるべきでは決してない。宗教そのものの、ただの宗教といふやうなものは、實際的に不可能である。歴史的に制約された人間は、歴史的に制約された特定の宗教形態のうちでのみ、聖なるものの世界と实在性に触れてゆくことが出来る。それ故、各人は彼に適つた世界のうちに——それが彼にとつて一つの生ける实在を意味する限り——留まるがよい。ゲテが比喩の言葉で次のやうに適切に語る時、彼はそのことを言はうとしたのである。

汝が神の国へ、どの門から

はいったか、それは問ふな。

むしろひとたび席を占めた

その静かな場所に留まれ。

如来蔵思想のシェリング哲学に

对照さるべきもの（続）

玉 城 康 四 郎

五

右に論じた如来蔵思想は、そのもとづく所の文献内容が素朴であり簡単であるところから、シェリング哲学との十分な対比をくだることができなかったが、それでもなお如来蔵思想とシェリングとが、それぞれほぼ同一の実体を目指し、これを追求しかつ認証しようとしている事態は認められ得るであろう。前者には、右に挙げた諸経典にもとづいて無上依経、宝性論、仏性論、法界無差別論、起信論などが著わされ、かなり綿密に構成された組織と哲学的な思索にまで展開している。従って、これらの諸論に現われている如来蔵思想とシェリング哲学とのさらに一歩踏み入った対比と交流とが期待され得るであろう。

ところで、無上依経では菩提、仏性論では仏性、宝性論では如来蔵について、互に関連を持ちながら十の項目を挙げており、法界無差別論でもこれらと関係を持ちつゝ十二の項目を並べている。名目はそれぞれ菩提、仏性、如来蔵、菩提心となっているが、何れも同一觀念として取り扱われているのであろう。ちなみに、無上依経、仏性論、宝性論における十項目の関係を図示すると次の如くである。

無上依経⁽¹⁾

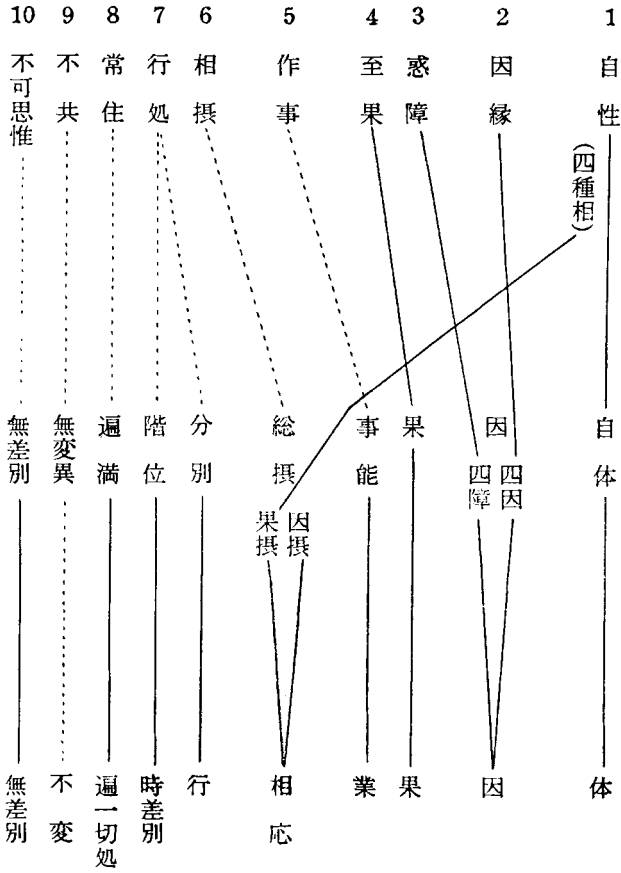
(菩提)

仏性論⁽²⁾

(仏性)

宝性論⁽³⁾

(如来蔵)



(明かに関係があると考えられるもの
関係がありそうに思われるもの)

このなかで如来蔵性格の考察について重要なものと考えられるのは、第二の因であろう。無上依縁と仏性論では、この因について、(1)信楽大乘、(2)無分別般若、(3)破虚空三昧、(4)菩薩大悲の四因をそれぞれ別箇に説明しているだけであり、四因相互の内面関係には触れていない。しかし宝性論では、信解と智慧と禪定と大悲の四法について、信解 (adhimukti, mos) を種子 (bija, sa-pon) と、智慧 (prajñā, śes-rab) を母 (mārit, ma) と、禪定 (dhyāna, bsam-gran) を胎 (garbha, mial) と、大悲 (kṛpā, śñid-rje) を乳母 (dhātri, ma-ma) とたとえたり、これら相互の間に関係のあることを暗示している。

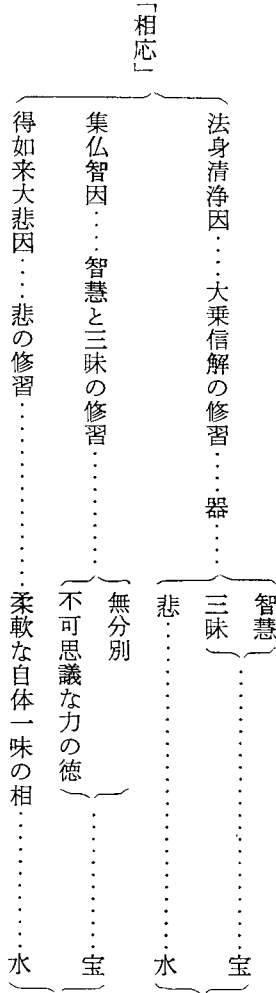
ところで、この「因」に関連の深いものは、宝性論で言えば第五の相応(無上依縁)⑥相撰、仏性論⑤総撰)であり、そこでは項目相互の内面関係が示されている。宝性論における「相応」は、無上依縁では「相撰」、仏性論では「総撰」であると考えられる。無上依縁の「相撰」は、他の二論とは直接関係がないが、仏性論の「総撰」と宝性論の「相応」とはほとんど同一内容を取り扱っている。両者の関係を示すと次の如くである。

仏性論 宝性論

- (1) 法身清淨因……法身清淨因 (dharmakāya-viśuddhihetu, chos-kyi-sku-rnam-par-dag-paḥi-rgyu)
- (2) 仏智徳生因……集仏智因 (buddhajñāna-samudāgama-hetu, sans-rgyas-kyi-ye-śes-thob-paḥi-rgyu)
- (3) 仏恩徳因……得如来大悲因 (tathāgata-mahākaraṇā-vṛtti-hetu, de-bshin-gśeḡs-paḥi-mhu-rje-chen-po-hjing-paḥi-rgyu)⁽⁹⁾

かりに宝性論について云うと、右のうゝ第一因は、大乘信解の修習 (mahāyāna-adhimukti-bhāvanā, theg-pa-chen-po-la-mos-pa-bsgom-pa) 及び 離 (bhājana, smod) にたとえられ、この修習のなかに、無量無尽の智慧と三昧との宝と、悲の水とがそなわっていると云われる。第二の集仏智因は、智慧と三昧に対する修習 (prajñā-samādhi-mukha, bhāvanā, śes-rab-dan-tin-ne-ḥdsin-gyi-sgo-sgom-pa) 及び 宝 (ratna, rin-po-che) にたとえられ、この修習は無

分別であり、また不可思議な力の徳 (acintya-prabhāva-guṇa, mthu-bsam-gyis-mi-khyab-pahi-yon-tan) と相応しているという。第三の得如来大悲因は、菩薩の悲の修習 (bodhisattva-karunā-bhāvanā, byan-chub-sens-dpahi-shin-rdse-chen-po-sgom-pa) 水 (yari, chu) にたとえられ、一切衆生に対して最も柔軟な自体一味の相 (parama-snigdha-bhāvāikarasa-laksana, mchog-tu-brlan-pahi-ran-bshin-gyi-ro-gci-g-pa) を実修する⁽⁸⁾ と云われている。これを図示すると次の如くなる。



すなわち、第二の「因」が、信解、智慧、禅定、大悲であるのに対して、第五の「相応」もまた、右に述べたように分解すれば、同じく信解、智慧、三昧、大悲である。しかもここでは、信解の修習のなかに智慧と三昧と大悲がそなわっており、智慧と三昧との修習は無分別で不可思議な力の徳と相応し、また大悲の修習は自体一味の相を実習すると云うから、信解、智慧、三昧、力、大悲は、如来蔵性格のそれぞれ異なった方面を表わしつつ、しかも同時に実質的には、信解も智慧も三昧も力も大悲も、互に重なり合い類似し合ってすべてが如来蔵そのものの働きとして統一されていることが知られる。すなわち、信解のなかに智慧も三昧も力も大悲もそれらすべての形態を想定することができ、同様に智慧や、ないし大悲のなかにも他のすべての形態を想定し得るのであって、これら全体の働きが如来蔵そのものであると云える。⁽⁹⁾

右の事態を同じように内含し表示しているものは、第一の「体」であると云えるであろう。宝性論では、「自体はつねに不染じある」(sada prakṛity asaṅkīśīṣā, rtag-tu ran-bshin ḥon-mois med) と云う、やむにこれに關して「力」(prabhāva, mthu) と不[○]變[○]の[○]状態[○](ananyābhāva, gshan-du mi-ḥgyur) と柔[○]軟[○]の[○]状態[○](snigdha-bhāva, brlan-pa) との自性⁽¹⁰⁾のゆえに「これが、思[○]い[○]の[○]か[○]な[○]う[○]。宝[○]石[○]」(如意珠 cintāmaṇi, nor-bu-rin-chen) と虚[○]空[○](nabhai mkhab) と水[○](vāri, chu) との性質に類似している」と述⁽¹¹⁾べられてゐる。これを前に述べた第五の「相応」と対照してみると、ここで云われた力に対する宝のたとへは、「相応」では智慧と三昧(そこでも同じく宝のたとへ)を意味し、かつそれが不可思議な力に相応しており、また、柔軟の状態に対する水のたとへは、同じく「相応」では「最も柔軟な自体一味」の大悲(そこでも同じく水のたとへ)に当り、さらにまた、不変の状態に対する空のたとへが、同じく「相応」の、器にたとえられる信解に相当することになるであろう。従つて第五の「相応」に照合して第一の「体」を考察してみると、如来蔵不染の自体には、智慧と三昧と力と信解と大悲とが、云わば先天的に統一されていると云うことができる。如来蔵の種々の表われ方は指摘し得るとしても、おそろしくこのような統一の事態が如来蔵の事実上の原型ではないであらうか。

ならに宝性論における「仏体」(Buddhatva) についてみると、これまで論じてきた如来蔵の諸性格が八つの徳性に綜められてゐることが知られる。すなわち、(一)無為体 (asamskṛitva, hdus-ma-byas-pa-ñid) (二)自然 (anābhogaṭā, lhun-gyis-grub-pa) (三)不依他知 (aparapratyayābhisambodhi, gshan-gyis-rkyen-gyis-mñon-par-rtogs-pa-na-yin-pa) (四)覺 (jāna, yes-śes) (五)悲 (karuṇā, thugs-ṭje) (六)力 (śakti, nus-pa) (七)自利益 (svārtha-sampad, rañ-gi-don-phun-sum-ishogs-pa) (八)他利益 (parārtha-sampad, gshan-gyi-don-phun-sum-ishogs-pa) である。これら八つの徳性は、一つの仏体 (buddhatva) について云われており、従つてそれらの徳性は相互に内面⁽¹²⁾関係を有すると考えられるが、この点を明かにするために、かりに、第一の「無為体」、第二の「自然」、第三の「不

依他知」について考察を試みてみよう。

第一の「無為体」について、「初め (adi, thog-ma) もなく、中間 (madhya, dbus) もなく、終り (nidhana, mthah) もない所の自性 (prakriatva, ran-pshin) のゆえに無為である」と云い、その反対である所の有為については、「それには生 (utpada, sbye-ba) が属すると知られ、住 (sthitī, gnas-pa) も滅 (Bhāṅga, jigs-pa) も属すると知られる所のものである」と云われる。すなわち無為は、生住滅などのような状態の変遷に関わりなく、また初中終の時間性をも超越している所の自体であると考えられる。しかしこのような自体とは、一体何を意味するのか、どのような境地において理解されるべきであろうか。

第二の「自然」について「寂静の法体 (santa-dharma-sariratva, shi-ba-chos-kyi-sku-can) のゆえに自然 (無功用) であると説かれる」とも、「一切の戲論や妄分別が寂滅に帰するゆえに自然である」とも云われている。自然に関するこの二つの見解を結合すると、寂静の法体というは、一切の戲論や妄分別が寂滅に帰することを指していることになるであろう。そして寂静の法体は、同じく仏体の一面である所の第一の「無為体」につらなっているであろう。この点から考えると、先に述べた所の、状態の変遷や時間性を超越している「無為体」は、云わば客観の側に向う物自体というようなものではなく、一切の戲論や妄分別が寂滅に帰する方向、すなわち三昧の方向に求められねばならないであろう。云えかえれば、無為体は実は主体の究極を指していることになる。そしてこの点が三昧でもあり自然でもあると考えられるのである。

第三の「不依他知」については、

「自己自身によって証得しているがゆえに、他に依らないで生ずる」

pratyātman adhigamyaṭvād aparapratyayodayam. so-so-ran-gis rlogs-byahi-phuyir, gshan-gyi-rkyen-gyis
rlogs-min-pa.
(29)

とも、あるいは論積には、

独立の認識 (svayambhūjāna, ran-byun-gi-ye-ses) に達しているがゆえに、他に依らないで生ずる⁽¹⁷⁾とも云われている。

「自己自身によって証得する」とか、「独立の認識」とかいう、その証得や認識の対象は、もとより無為体であるに相違ない。しかも無為体は主体の究極であることから、それは、自己自身によって自己自身の究極を証得し認識していることに外ならないであろう。それが「独立の認識」(svayambhūjāna)と云われる所以であろう。従って同様にそれは他に依らないという点から「自然」(anābhogata)とあるとも考えられるのである。

ところで、このような独立の認識にもどうしていかなる事態が「生ずる」(udaya)のでもあろうか。論積にはこのudayaの事態を多くに肯定的に強調していきのよりに述べられていゝ。

「生ずる (udaya) とは、⁽²⁰⁾こゝでは悟りを開いていゝこと (abhisambodha, mñon-par-togs-pa) であり、欲が生ずるのである。その悟り、その一切の働き (sarva-sambuddha-kṛiya, saṅs-rgyas-kyi-mdsad-pa-thams-cad) は、無為 (asamskṛta, hdus-ma-byas) であり、無活動という特質 (apravṛiti-laksana, hjing-pamed-pahi-mishan-ñid) からみても、如来性 (tathāgatatva, de-bshin-gsēgs-pa-de-ñid) であり、生死の際 (samśā-ṛa-koti, hkhor-bahi-mñah) のも限り、自然⁽²¹⁾ (anābhogatas, lhun-gyis-grub-par) 止むことなく、絶えなく⁽²²⁾な⁽²³⁾く⁽²⁴⁾生ずる (pravartate, hzug-pa)。」

ここでは、悟りを開いているものがどういふ状態において生ずる (udaya) か、ということが述べられている。いかえれば、独立の認識の具体的な顕われ方が示されている。すなわち、悟りを開いているものの働きは無為であり自然であって、何かの意図を有するものではなく、生死の世界の存する限り、如来性に従って働きを続ける、というのである。無活動の特質ということ、断絶することなく⁽²⁵⁾生ずる⁽²⁶⁾ということとは、相矛盾する觀念の如くであるが、実

際はその点ではなく、ここでは無活動の特質と無為自然とは同義語として見ていたのである。従って一見相矛盾するように見える此の点にこそ、悟りの基本的性格が秘められていると考えられる。すなわち、生死の存する限りは断絶することなく、傍くというのと、その自覚の内容が無為自然なることは必然的に結合されている。いいえれば、無限の活動と、その意図の否定（無為自然）とは、悟りの自覚の両面であるということが出来る。

さきに宝性論の如来藏に関して「体」「因」「相応」において明かにした如く、一そう統一されたものとして表わされている。「自然」「不依他知」において明かにした如く、一そう統一されたものとして表わされている。さきの「体」「因」「相応」では、如来藏の諸性格は互に緊密な連繋を持ちながら、しかもそれらが列挙され得るという見解に止まっているが、ここではそういう諸性格の列挙ではなく、仏体の全体的な働きとして表現されており、しかもその統一的な働きのなかに、これまで考察してきたような如来藏の諸性格を看取し得るのである。

これまで明らかにした如来藏の性格は、信解、智慧、禅定、大悲であった。あるいは智慧と三昧との修習から当然生れてくる不可思議な力も、性格の一つとして考えられ得るものであった。ところで右に述べた仏体の全体的な働きは、独立の認識 (svayambhūjāna) とか、悟りを開いていること (abhisambodha) とかいう点でまさしく智慧であり、無為自然 (asaṅskṛita anābhoga) は、寂静の法体 (śānta-dharma-sarīratra) であり主体の究極であるという意味において禅定あるいは三昧であり、また生死の際 (saṃsāra-kāle) の存在する限り断絶することなく傍く (brahmarīte) とは大悲を意味していることになるであろう。それでは信解はいかなるのであるか。これについては直接には言及されていない。しかし、すでに述べたように大乘信解の修習は智慧と三昧と悲とを含むと云われている点から考えると、信解は仏体の全体的な働きのなかにすでに内含されているともなし得るであろう。また智慧と三昧との修習から生れてくる不可思議な力も、ここでは仏体の無限の活動として表わされているとも見得るであろう。このように考えると、如来藏における諸性格、すなわち信解、智慧、禅定、大悲などは互に内面的に連繋し合っている許

りでなく、それらが事実上の統一として具現されていることが知られる。従って如来蔵は、内にさまざまな諸性格を有し、またさまざまな諸方面から眺められ得るものでありながら、結局事実上は、無為自然即無限活動、無限活動即無為自然という全体的かつ統一的な働きであるということができようであらう。

注(1) 「無上依経」大一六・470 C

(2) 「仏性論」大三一・796 B

(3) Mahāyānoṭararāntrasāstra, Johnston Ed. p.267-78 The Tibetan Tripiṭaka, Peking Ed. by Dr. Suzuki (以下 TTP.) 108. 38-3-7~8. 「究竟一乘宝物性論」大三一・828 B.

(4) Op. cit. p.29₁₉-30₂. TTP. 39-2-8. 大三一・829 B.

(5) 「仏性論」大三一・801 B. 「宝性論」Op. cit. p.37₁₈-38₁ TTP. 41-3-1~2 大三一・831 B

(6) この箇所に対する仏性論の見解は、宝性論とはほぼ同一であるが、ただ宝性論における「悲の水」というのが仏性論には存しない。

(7) この箇所に対する仏性論の見解、宝性論における「不可思議な力の徳」の代りに、「禪定不可思惟、功德所依止故」となっており、般若を淨宝に、禪定を如意宝にたとえている。

(8) この箇所に対する仏性論の見解は、宝性論における「水」の代りに、「清淨水」とあり、また、「一切衆生に対して最も柔軟な自体一味の相を実修する」(シナ訳……「以上於一切衆生柔軟大悲得一味等味相行故」大三一・831 B)とある。文の代りに、「於一切世間衆生、潤滑一味故、譬如大海唯一鹹味、菩薩大悲潤諸衆生亦復如是」(801 A)とある。サンスクリットの *snigdha* (柔軟) が、チベット訳では *brlan-pa* (湿) となっており、仏性論では右の「潤」の文字に現われている。また無上依経には、慈悲と水界の譬えを次の如く現わしている、「阿難、是如来界自性淨故、於衆生处無異相故、無差別故、極隨平等清亮潤滑、最妙柔軟賢乎其応、阿難、譬如水界自性清潤、能攝能潤能長一切菓草樹木、如是阿難、一切諸仏在因地中、依如来界修行善根利益衆生、為此事故、來人三界現生老病死」(大一一六・470 A)

(9) 無上依経(大一一六・472 C)では、如来蔵の代りに無上菩提をとり扱っているが、それと相応する法に次の十九種を数えている。

(1) 不可思量、(2) 微細、(3) 真実、(4) 道理甚深、(5) 不可見、(6) 難通達、(7) 常、(8) 在、(9) 寂、(10) 恒、(11) 清涼、(12) 遍滿、(13) 無分別、(14) 無著、(15) 無礙、(16) 隨順、(17) 不可執、(18) 大淨、(19) 澄清。従つてこれら十九種の形態は無上菩提として統一されていると云える。

(10) 二)でもサンスクリットの *snigdha* (柔軟) は、チベット訳では *brlan-pa* (濕) となつてゐる。註(8)参照。

(11) *Op. cit.* p. 26³⁰-27³. *TTP.* 38-41~2. 大三一・828 B' なおこのシナ訳には「自在力不変、思実体柔軟、宝空水功德、相似相对法」とある。

(12) これになつて仏性論を見ると、仏性の十義の第一「自体相品」のなかで、通相と別相とを分け、通相は自性清淨で「如来性_ニ在煩惱中、無所染汚」とあるから、宝性論の「自体はつねに不染である」に相当し、別相は三種で、如意功德性と無異性と潤滑性であり、宝性論における「力と不変の状態と柔軟の状態」とに對比され得る。このなかで第一の如意功德性は、如来藏、正法藏、法身藏、出世藏、自性清淨藏で如意宝にたとえられ、勝鬘經の五藏説に基づいており、第二の無異性は、凡夫、聖人、諸仏はその自性において無分別であるから異なる所なきを云い、あたかも土器(凡夫)と銀器(聖人)と金器(諸仏)の、器は異なるがその自性は空で互に異なることはない、それゆゑ虚空にたとえられる。従つて以上の第一と第二とは、宝性論における、力。(Prahava) が思ふの_二かなう_一宝石。(cintamani) にたとえられ、不変の状態。(ananyatha-bhava) が空。(nabha) にたとえられるものに相当する。ところで第三の潤滑性は、仏性論では別にたとえが存しないが、「由大_ニ悲於衆生_ニ軟滑_ヲ相故」とあり、潤滑性という名称そのものが水の性質を帯びているものであるから、宝性論における柔軟の状態。(snigdha-bhava チベット訳では *brlan-pa* 濕) が水にたとえられるものに相当する。この潤滑性は、宝性論と同様に大悲を示しているものであるが、仏性論ではこの大悲を体義、大義、別異義の三種に分けて次のような分類を試みている。

(一) 体義……般若……有分別俗智……大悲体、

(二) 大義……資糧、為相、為行処、為平等、最極、

(三) 別異義……為自性差別、為相差別、為行処差別、為地差別、境界差別、為徳差別、為救済有差別、為究竟不究竟差別、

右の大義と別異義とは、それぞれの角度から大悲の表われ方を論じており、体義は、有分別俗智すなわち大悲の体となしてゐるから、仏性の第一自体相に統撰さるべき三つの性格のなかの大悲にもまた、智慧が根拠づけられていることが知られる。従つて仏性論においても宝性論と同じく、仏性の種々の性格が仏性の自体に統一されてゐる許りでなく、それぞれの性格が互に重

なり合い融け合っていると言ひ得るまであらう。(以上「仏性論、大三一・796 B-797 A」)

つきに無上依経では、無上菩提の十義の、第十「不可思惟」のなかで、無上菩提不可思議について五種をあげている。すなわち、(1)自性、(2)処、(3)住、(4)一異、(5)利益であるが、そのなかの(4)一異について、「三世如来在二処一住、何者一処、自性清淨無漏法界」と云い、また(5)利益について、「如是如来等一法界、智慧神力正勤威徳悉皆平等、住於無漏清淨法界、諸如来等因此転依、能為衆生二無量利益」と述べている。この見解に従えば、三世如来の一処は自性清淨無漏法界であり、それが如来の一法界であり、智慧と神力と正勤と威徳などはすべてこの法界にもとづいており、如来はこれによって衆生のための無量の利益をなす、と云われる。ここに云う自性清淨無漏法界は、宝性論における如来蔵不染の自体、仏性論における自体相品通相の自性清淨に相当すると考え得るであらう。そしてここでもまた智慧と神力と正勤と威徳と、さらに衆生のための利益とが、自性清淨無漏法界に統一されている。(以上「無上依経、大16・473 B-C」)。

(13) Op. cit. p. 77-78. TTP. (33-3-8)~(4-1). 822 C.

(14) Op. cit. p. 8. TTP. 33-4-1. 822 C.

(15) Op. cit. p. 8-7-8. TTP. 33-4-4. 822 C.

(16) Op. cit. p. 8. TTP. 33-4-2. 822 C.

「他に依らないで生ずる」(aparaprayadayam)は、チベット訳では本文に示した通り、「他よつて教えられるのではない」となっており、最初の否定を語全体にかけている。もとよりサンスクリットの場合もこのように解釈され得るが、しかし後に続いて udaya の意味を積極的に説明し展開している所からみて、udaya を肯定的に処理した方が適切であると考えてこのように訳した。シナ訳にも「不依他因縁生者、自覚不依他覚故」とあるは、後半の「自覚不依他覚故」から云つて、やはり「不依他因縁生」と読むべきか。

(17) Op. cit. p. 8-10. TTP. 33-4-5~6. 822 C.

(18) サンスクリットでは単に abhipretopadaḥ となっているが、チベット訳 (hdod-kyi-skye-pa ni ma-yin-no) に従った。

先に述べたように如来蔵とシェリングの絶対者との間には、同一の問題意識から生ずる多くの類似関係が見られたが、そこでは如来蔵の内容が極めて素朴であることから、両者の立ち入った交流は果されなかった。しかし無上依経、仏性論、宝性論（とくに宝性論）において明かにされている如来蔵は、それまでの諸性格を生かしながら、かなり組織的かつ統一的に考察されていた。このような如来蔵の特性に対してシェリングにおける絶対者はいかに考えられるであろうか。さらに踏み入って両者を交接せしめながら諸問題を考察してみよう。

すでに論じたように、「自我について」において、「存在する」は「思惟する」ということ、Ich bin は Ich denke であるということがシェリング哲学の出発点をなしていることを指摘したが、このように存在領域が直ちに思惟領域であるという意味を深めていくなかで、その中核をなすものはいうまでもなく自我である。そしてこのような自我が「絶対的的自我」(ein absolutes ICH)と云われるのは、存在が直ちに思惟であるという領域の「無限定性」(Unbedingtheit)に依ると考え得るであろう。⁽¹⁾従って Ich denke が Ich bin に相即的に深められていく所の思惟の無限定性が、自我の絶対性を表徴していると考えられる。如来蔵の場合にも、如来蔵経、涅槃経において指摘されたように、それは我であることが強調されながら、楞伽経では単なる我論ではなく、それは同時に空に裏付けられており、金剛三昧経においては、このような如来蔵の空性に即して、如来蔵の証得という実践的な観点から、その無生、無著たることが主張されている。このような点から云えば、シェリングの絶対者も如来蔵も何ら異なる所はないであろう。なぜなら如来蔵が空であり、無住、無生であるということは、シェリングの場合と同様に無限定性という外はないからであり、しかも両者何れも我という主体的領域においてこのような無限定性が追求されているからである。この点は宝性論の場合にも例外ではない。同論においても、如来蔵が智慧の観点から見られる限り、如来蔵には何ら限

定はなされていらない。そこではただ智慧は禪定に伴われて生起することが示されているだけである。禪定の存否がシェリングとの差違であとも考えられようが、それは智慧の開発の方法の問題であって、開発された智慧の内容に関するものではないとも云い得よう。禪定自体が開発される智慧と相即的に無限定的であり、シェリングの思索のなかには、如来蔵とは別の形で禪定に対応するものが潜んでいないとは確言できない。⁽²⁾

ところで一步進んで、すでに論じた所のシェリングにおける智的直観は、如来蔵についていかどであろうか。如来蔵のなかにこのままの観念の存しないことは云うまでもない。直観に相当する概念が如来蔵のなかには見出せないからである。しかし勝鬘経について論じたように、如来蔵は、思量、分別、理論の領域を超越している許りでなく、楞伽経における如来蔵空性の主張のように、それはもはや存在的にも対象化し得ないものであるとすれば、理論智ではなく、云わば直接的な經驗智に基づくかねばならないことは明かであろう。また金剛三昧経においても、「菩薩無生之心、心無出入、本如来蔵、性寂不動」⁽³⁾などと云われているような如来蔵について、その証得は同様に直接的な經驗智に依らねばならないことも云うまでもないであろう。のみならず、同じく金剛三昧経において如来蔵が「一覺」(shor-ba-gcig)とも本覺。(phyi-mohi-ishor-ba)とも名づけられており、⁽⁴⁾また宝性論において、独立の認識(svayambhū-jāna)とも、主体の究極が認識性であるとも考えられているから、シェリングに見るような、「自己自身による自我の知作用」(Wissen des Ichs von sich selbst)や、先験的思惟の究極の拠点たる自我自身、などについて明かにされている知的直観の構想を、如来蔵思想のなかに想定していくことは必ずしも不可能とは云えないのではなからうか。

さらにシェリングの絶対者について、別の観点から考察してみよう。すでに論じたように、「自我について」のなかで、自我の「無限定性」(Unbedingtheit)が主張されているが、それは別の点から云えば、自我の本質が「自由」(Freiheit)であるところのことを示している。なぜならその本質は「自我のみのもの」(blosses Ich)であり、そこに

は客観的対象的なものは全く附随せず、しかもそれは「絶対自力」(absolute Selbstmacht) に基づいているからである。従って自由はただ自己自身によってのみ存し、それ自身無限定的であり、かつ無限なるものを包括している。この点から自由は、消極的には「完全な独立」(gänzliche Unabhängigkeit) を意味し、積極的には、「絶対自力によって自己自身のなかに一切の实在性を限りなく定立すること」(unbedingtes Setzen aller Realität in sich selbst durch absolute Selbstmacht) である。このような自我は、もはやいかなる意味においても意識には現われてこない。意識に現われるものは「非我」(Nicht-Ich) によって限定されているものであり、客観的対象的なものに墮している。自我は先験的意味において、完全に独立したものであり、かつ絶対自力に基づいて一切の实在性を限りなく自己自身のなかに定立することによって、それ自身端的に「統一体」(Einheit) であり、「一者」(Eines) であると言うことができる。このような自我の一者は、自我の「現存在」(Dasein) に従うのではなく、その「単なる純粹存在」(bloßes reines Sein) によって、かく云われている。従ってそれは「総括的統一体」(zusammenfassende Einheit) でも「総括された統一体」(zusammengefasste Einheit) でもなく、まろく「絶対統一体」(absolute Einheit) である。なぜなら自我は、いかなる意味においても純粹概念でも抽象された概念でもないからである。⁽⁹⁾

シェリングにおけるこのような絶対的統一体に関して如来蔵の場合はいかゞであろうか。如来蔵においては、直接にはそのような統一はどこにも主張されていない。しかし如来蔵性格の種々の方面に関して論じたように、たとえば、信解、智慧、禅定、大悲、あるいは不可思議な力、などの如きは互に内面的に連繋し合っており、しかもそれは同一の如来蔵について立言されているから、如来蔵自体がこれらの諸性格の統一体として推定されたことは、きわめて自然であると考えられるであろう。ことに右に述べたシェリングの論述について云えば、自我の自由は、消極的には「完全な独立」(gänzliche Unabhängigkeit) であり、積極的には「絶対自力」(absolute Selbstmacht) にもとづいていると考えられているが、このことは、「宝性論」⁽⁷⁾ について触れた如く、「自己自身によって証得しているがゆ

えに、他に依らないで生ずる」とか、また「独立の認識に達しているがゆえに、他に依らないで生ずる」とかいう見解とまさしく類比され得るであろう。しかも「生ずる」ということが無限の活動となつてゐる所の力である点も同様であらう。かく考ええると、それ自身無限定的であり、完全な独立と絶対自力にもとづく所のシェリングの絶対者と、自己自身によつて証得し、独立の認識に達しながら無限の活動として現れる所の「宝性論」の如来蔵とは、全く同一の問題意識に在ると云うことができる。また、如来蔵には自由の観念は存しないが、同じく「宝性論」で論じたように、無限の活動がそのまま「自然」(anathoga)であるという見解は、シェリングにおける「絶対自由」(absolute Freiheit)がすなわち「絶対必然」(absolute Notwendigkeit)である⁽⁶⁾という観念と対比し得るであろう。

注(1) 'Vom Ich' I. 179.

(2) ドイツ思想の背景には、仏教の禪定力に対応するような別の力が存していると思う。それが何であるかということは明言できないけれども、しかしそれを背景におくのでなければ説明のできない重要な諸問題が現われている。この領域を探ることに私は深い関心を寄せている。

(3) 金剛三昧経、大九・366 C 前号一七頁参照

(4) 前号一八頁

(5) 本文一七頁参照

(6) 'Vom Ich' I. 179-186

哲学者の最大の目的は、抽象概念を設定してそこから体系を紡ぎ出すことではなくて、「純粹にして絶対的な存在」(reines absolutes Sein)の「いかえれば」「溶解しがたいもの」(das Unauflösliche)、「直接的なもの」(das Unmittelbare)、「単一なもの」(das Einfache)を顕わにすることである、と云うことをシェリングは「自我について」のなかでこの上もなく強調している。(I. 186)

(7) 本文一六一一七頁参照。

(8) たとえば 'Vom Ich' では「自我の絶対的実体の因果性 Causalität der absoluten Substanz des Ichs を表現する所の最高の理念は、絶対的力の理念 Idee von absoluter Macht」(I. 195. §14)と云ふ。また「自我の最後の目的は、

自由律。Freiheitsgesetz を自然律。Naturgesetz へ、自然律を自由律へとなすこと」(I. 198. Anmerkung) という。また、
‘Philosophie und Religion’ では「絶対の必然性においてのみ絶対的自由である」(VI. 40) 「魂が根源的統一。Ureinheit
にあり得るのは、真に自己自身に在り、同時に絶対的。absolut であることによる。また魂が真に自由。frei であるのは、同
時に無限なるもの。das Unendliche にあり、従つて必然的。notwendig であることによる。」(VI. 52) 「神は、必然と自由
との同一。自体。das gleiche Ansich der Notwendigkeit und der Freiheit である。」(VI. 56) 「神は、必然と自由
との絶対的調和。die absolute Harmonie der Notwendigkeit und Freiheit である。」(VI. 57) という。その他、
‘System des transzendentalen Idealismus’ (III. 395) ‘Freiheitslehre’ (VII. 384-385) など参照。また、「私は、魂が
単にその本性の内的必然性。innere Notwendigkeit ihrer Natur に従つて行為して、律法も報酬もないような魂の状態の
あることを信じてゐる」(‘Philosophie und Religion’ VI. 55) というのは、如来蔵の自然あるいは無功用。(anabhoga) を
憶わせるものがある。

七

以上種々の方面から、かなり微妙な点にお至るまで如来蔵とシェリングの絶対者との間の類似性を論じ、そして遂
には両者何れも、主体的な自覚の領域における独立独存の統一体であることが明かにされ得たであろう。それぞれの
思想の背景は全く異なっているにも拘らず、これほど多方面に、またその深部にわたつてまで類似点を見出し得るの
は、如来蔵もしくは絶対者という主体的人間の究極の問題を問うているからであろう。しかも、如来蔵は大乗思想に
おける仏の觀念の展開から離れ得ず、シェリングの絶対者はキリスト教の教義における神の觀念に裏づけられている
から、両者の間には、大乘の仏觀念とキリスト教の神觀念にまつわる思惟法の相違がそれぞれの思想形態に滲透して
いるのであるが、しかしそれにも拘らず、シェリングは一方ではこのような絶対者をどこまでも人間意識の根源を追
求することにおいて明かにしようとしており、また如来蔵も一方では史上における展開者自身の解脱の目標と思惟に
おいて究められようとしていることが、両者の間の思想の根本的な相違を踏み越えて互に相近づかしめていと云え

るのではなからうか。かく考えてみると、人間存在の主體的な領域を主體的に追求する場合には、人間共通の哲学的諸問題および共通の思惟法に遭遇するとも云い得るであらう。

如来藏とシェリングの絶対者に関してここまで対比を深めてきた上、さらにもう一步踏みこんで両者の接合と照考を進めてみよう。その手掛かりを、右に論じ終った如く、如来藏も絶対者も主體的な自覚における統一体であるという点から始めてみよう。

「宝性論」における如来藏は、信解、智慧、禅定、大悲、あるいは不可思議な力、という如きものの統一体と推定されていた。しかし如来藏自身がこれらの諸性格を統一した実体であると主張されている訳ではない。むしろこれら諸性格は互に内面的に連繋し合っており、かつ如来藏はこれらの諸方面としてのみ明かにされるという点で、その統一性が推定されているに過ぎない。如来藏とその諸性格とは、いわゆる「実体」(substantia)とその「属性」(attributem)との関係ではない。諸属性の背景に若しくは根柢に実体としての如来藏があるのではない。たとえば信解について云えば、信解のほか如来藏はなく、智慧について云えば、智慧が如来藏の全体であり、禅定、大悲などについてもまた同様である。従って如来藏とは、まさしくそれぞれの方面の当体であるに外ならない。

如来藏思想の展開を見れば、「如来藏経」における如き素朴な実在論から、「楞伽経」においてはそれが同時に空と云われ、そして遂に「宝性論」その他においては、如来藏はただそれぞれの方面においてのみ明らかにされ、その背景の形而上的な実在体は放棄されてきた、と云えるであらう。これに対してシェリングの絶対者はいかゞであらうか。この問題を直接に把握するために、如来藏の諸性格を念頭においてシェリングの絶対者を考察してみよう。如来藏の諸性格のうち、信解の修習には智慧と大悲とが含まれており、智慧と禅定との修習には無分別で不可思議な力と相応していると云われ、また禅定については前に触れた如くシェリングにおいては不明瞭である。従ってここでは信解と禅定とを除き、主として智慧、大悲、不可思議な力、などの観点からシェリングの問題を考えるとことにしよ

う。

すでに述べた如く、シェリングの絶対者が理性そのものであり、認識作用自体であることが如来蔵の智慧の方面と対応できるものであるが、さらに進んでシェリングの理性はどのように展開しているであろうか。「哲学と宗教」のなかで、理性の根源態が示されている。⁽²⁾ここでは理性の根本性格は「根源統一 (Ureinheit)」として理解されている。すなわち、知の本質としての形態は「根源知」(Urwissen)であり、それは「根源理性」(Urvernunft, *Nóyos*)に外ならないからである。それでは理性と絶対者との関係は何かであろうか。理性が本質的には統一であるということは、絶対者がそのようなものとして限定されていることを意味している。従ってここでは絶対者は模写された形態として現われている。そのなかの統一の点がすなわち「自我性」(Ichheit)であると云われる。それゆえに絶対的な意味においては、理性と自我性とは全く同一であるが、しかし事実上は、統一の点は統一そのものよりも一そう限定された意味を荷っている。すなわち自我性は二重の方向を含んでいることが知られる。第一にそれは、絶対者すなわち「神から最も遠ざかった点」(der Punkt der äussersten Entfernung von Gott)であると同時に、第二に「絶対者へ還帰する契機」(der Moment der Rückkehr zum Absoluten)ともあるからである。この意味から自我性は、「模写されたものの最高の対自存在の点」(der Punkt des höchsten für-sich-selbst-Seins des Abgebildeten)であり、また「有限性の普遍的原理」(das allgemeine Princip der Endlichkeit)であると云われている。かくして理性は根源統一であり、自我性は限定された意味における統一の点、もしくは有限性の原理であるが、そのような自我性のさらに個性化されたものが「魂」(Seele)である。そしてこの魂にも二重の可能性が与えられている。第一は絶対者のなかにある可能性であり、第二は自己自身のうちにある可能性であり、後者は絶対者の原型から分離することを意味している。従って魂から絶対者へと逆に遡っていくと、魂の根源統一に対する関係が、根源統一の絶対者に対する関係に等しいと云われている。

このように見てくると、魂から自我性へ、自我性から理性へ、理性から絶対者への一連の系列を想定することができる。このことは逆にまた絶対者から魂への一種の流出の意味をも含んでいる。⁽³⁾このような観点から、如来藏との照合を考えると、如来藏はシェリングから少くとも二つの点に関して区別され得ると云えるであろう。第一に、如来藏は生死と涅槃との根拠であるとは云えても、現象世界が如来藏から流出してくるということは、いかなる意味においても認めることはできない。第二に、シェリングの理性は統一と云われ、かつ右のように、魂、自我性、理性、絶対者の系列のなかで考えられているから、その理性は実体的な存在の意味に深くつらなっていることが知られる。しかし如来藏は決してそのような意味の存在性を荷うものではない。これらの二つの問題のうち、第一点は、シェリングではキリスト教の創造説に裏づけられており、仏教の縁起説に対照され得るものであるが、創造説と縁起説との対比は別として、右の第一点と第二点との問題は互に重なり合っており、結局は、哲学の究極の領域に或る意味の存在性を強調するか、もしくはそれほど強く承認しないかの相違に関わってくるであろう。

シェリングの絶対者と如来藏とは多くの観点において類似していることを論じてきたが、しかしこの存在性の問題から見ると、シェリングは如来藏に比して最初から著しい傾向を有していたことが知られる。「自我について」のなかで、自我は無制約者であり、存在する所の万象は自我のなかに在り、自我の外には何物もない、⁽⁴⁾という趣旨を主張している点から云えば、仏教のアーヤ識、如来藏と微妙に類似していると思われるが、しかし、自我を唯一の実体として理解し、また同じく自我を「あらゆる実在の定立性の基体」(Substrat der Setzbarkeit aller Realität)⁽⁵⁾となっている点を考慮すれば、如来藏よりも一そう明確な存在規定性を附与していると言ふべきであろう。このことは、すでに論じた如く「先験的観念論の体系」のなかで、Ich denkeよりもIch binを一そう高い命題として主張していたことから領かれる。しかも後期の「神話の哲学」においては、初期の「自我について」のなかで云われた自我の実体観念が、そのまま神に置きかえられている。すなわち、神こそが実体であり、基体そのものであり、⁽⁶⁾神は決し

て一種の存在者ではなく、実は「存在者自体」(das Seiende selbst)であるという。この点から神は、事実上存在するものの究極であり、個々の存在するものは神という存在者のなかに全く統攝せられる。このような存在観念は如来藏には非常に稀薄であり、あるいはほとんど認められない。

ところで神が存在者であるということは、一方では、神は「必然的に実存するもの」(das notwendig Existierende, necessario Existens)⁽⁷⁾であるという仕方でも表わされている。いいかえれば、神の存在者の在り方は必然的であるといふことができる。このような必然性をシェリングは極めて注意深く強調している。かれによれば、神は「全く必然的に実存するもの」(das notwendig notwendig Existierende)であり、いいかえれば、それは「自己の本性から必然的に実存するもの」(das natura sua notwendig Existierende)であることを意味しており、「単に事物上の必然的な実存」(das bloss actu notwendige Existieren)を超越し踏み超えているという。⁽⁸⁾シェリングの後期における、このような言わば絶対的必然性は、初期の「自我について」のなかでは、「自我の絶対的実体の因果性」とか、「絶対的無制約的な因果性」とか云われ、⁽⁹⁾すでに論じた如き絶対的自由がすなわち絶対的必然となって展開しているが、この観念は仏教における縁起説に対応するが如くであり、⁽¹⁰⁾しかもシェリングがこの存在者そのものを「純粹事象」(reines Dasein, Ev. Tr.)⁽¹¹⁾となしている点も、恰かも仏教の「如性」(tathata)を憶わせるものがあるであろう。

同時にシェリングのこのような必然性は、理性と深く結び合っている。かれによれば、理性とは「直接的な思惟において定立されたものを踏み越えていく純粹思惟」であるといい、そのような思惟そのものが、すなわち「根源的必然性」(die ursprüngliche Notwendigkeit)である⁽¹²⁾と云われている。しかも右に挙げた「純粹事象」「純粹思惟」「根源的必然性」などは、結局は絶対者に関して同一の事態を表わしていることに外ならないが、しかし積極哲学の立場から決してそれだけに止まるのではなく、それは同時に活動そのもの力そのものとしても現われている。すでに「先験的観念論の体系」のなかで、自己意識は決して経験的なものではなく、根源的であり純粹意識であり、かつそれは

「絶対的な作用」(ein absoluter Akt)であって、その外に自我はあり得ないという趣旨を展開しているが、後期(13)ではそのような作用性が神の問題として一そう明瞭に論ぜられている。すなわち「哲学的経験論の叙述」においては、神は活動であり、神に関する最後の表象は、「無制限者たり得るもの」(der das Unbegrenzte sein Könnende)と云われ、「神話の哲学」では、それと同じような表現である「無制約的な存在可能」(ein unbedingtes Seinkönnen)が、神を「純粋な勢力と威力」(ein lautere Macht und Gewalt)として捉えるものであると考えられている。神が存在者自体であることは前に触れたが、そのことは、神が「存在の外に、かつ存在の上に」(ausser dem Sein, über dem Sein)あることを意味している。従って神は存在に対して全く自由であり、神が存在者自体である限り神は「直接に存在へ移行し得るもの、すなわち存在へ高まり得るもの」である。これが神における本来の生産力であり、また主体的に見れば、それが「没我の力」(Macht der Ekstasis)と云われることにもなるであろう。(16)

つぎに「宝性論」における如来蔵の大悲を念頭においてシェリングの愛はいかになるであろうか。この愛もまた、右に論じた理性、必然、活動、力などが絶対者そのものの表徴であると同じ意味において絶対者そのものに属している。(17)「ストゥットガルトの私講義」のなかで、魂の無制約的な活動が宗教であり、その本質が愛である、⁽¹⁷⁾といている点から見ても、愛は絶対者の活動そのものの別視点であることが領かれるであろう。前に論じた如く「自由論」のなかで、神の起源を追求して源底あるいは無底と名づけ、「光と闇に対する絶対の無関心」に至ったが、シェリングはさらにこの方面を掘り下げている。すなわち、精神は光と闇との絶対的な同一性であるが、その精神を越えるとは原初的な無底に達する。この無底は、もはや無関心とか無頓着とかいうものではなく、そうかと云って光と闇との同一性でもない。それは云わば、「一切に対して同等の、しかも何物によっても把えられない普遍的な統一」(die allgemeine, gegen alles gleiche und doch von nichts ergriffene Einheit)であり、一言で云えば「一切が一切においてある所の愛」(die Liebe, die Alles in Allem ist)である⁽¹⁸⁾と平々いことができる。このような愛の観念は、

「宝性論」における如来蔵の大悲が、恰かも水の万象に滲み透るが如く、「一切衆生に對して最も柔軟な自体一味の相」と云われるのと、殆んど類型を同じうしていると考えられるであらう。しかもシェリングは、理性を「神における第一受動者」(das Primum passivum in Gott)すなわち「原初的な智慧」(die anfängliche Weisheit)となし、その智慧においては「万物が相共に在りながら而も相分れており、一つでありながら而もそれぞれがその在り方において自由である」⁽¹⁹⁾と述べている。観点を照考すれば、シェリングにおいて理性と愛とが互に離れ難く、深く結び合っていることが知られる。この点に関しても如来蔵のなかで智慧と大悲とが統攝されていることと對比され得るであらう。

このように如来蔵における智慧、自然、活動、不可思議な力、大悲などを念頭において、シェリングの絶対者を眺めてみると、それはこれらの諸性格と同じ形態としての理性、必然、活動、力、愛などにおいて現われていることが知られる。しかもこれらの諸性格は互に内面的に結び合っており、従ってそれらの統一体としての如来蔵と絶対者とは著しく接近した問題意識においてそれぞれ展開していると云うことができる。ただ両者が明かに区別され得るのではなく、すでに論じ終った所から見て、シェリングの絶対者が明確な存在性を荷うものであるのに対して、如来蔵は必ずしも明瞭でなく、むしろ如来蔵思想の展開に従ってその存在性は拒否されるに至っており、空の思想によって貫かれていると云える。シェリングの絶対者においても無の見解は現われており、実践的な無関心の態度が強調されているが、しかし究極において絶対者の存在性は動かすことができない。

このような存在性の強調が如来蔵思想から分れる所であるが、この存在性にはシェリングにおいて二つの意味が考えられると思う。第一はキリスト教の神話に裏づけられて絶対者が分化し、現実の自我の世界が現象しているということであり、第二は現実の人間(自己)の立場から自我の絶対性を追求して絶対者に至り、シェリングのいわゆる哲学本来の任務を完うすることである。この二つの方向はシェリング哲学のなかで最後まで並進している(第一は中

期から、第二は初期から）。第一の、絶対者の神話的な超越性は、如来蔵がその展開の歴史において自らの超越的な実体性を拒否してきたように、神話ではなく哲学自体の問題として反省し直さなければならないであろう。しかし第二の問題に関しては、逆に如来蔵自体の反省が求められる。

シェリングにおける第二の方向は、すでに「自我について」の全問題として出発し後期に及んでいる。シェリング哲学のなかで、問題の焦点が自我から神へ大きく変遷しているが、絶対者の主体的な追求という根本方針において変る所はない。この方向から見れば、絶対者の存在性の追求は、自我自身の存在に深く根ざしていると云える。従ってそれだけに、絶対者の統一性も、自我自身の統一の反映として強い結束力を有している。これに対して如来蔵は、インド思想一般のブラフマン・アートマン（絶対者・真我）の觀念に導かれている一面は考えられるが、仏教に属するものとしてその立場から、如来蔵は同時に無我であり空であると主張される。如来蔵自体は決して縁起ではないから、いかにして如来蔵が無我であり空であり、インド思想の真我から異なるか、という問題は少しも明かにされていない。

仏教における空、縁起あるいは自然という如き觀念は、仏教の著しい特徴であり、特定の立場に捕われぬ無尽無碍の世界の展開を表わすものであるが、それは一方においてただ形式的に、あるいは安易な立場で理解され易い危険性をはらんでいる。もとより如来蔵思想の展開がそのような弊害におちているとは云えないが、如来蔵が自らの主体性をとり戻す為には、自我性の観点において改めて考え聞く所がなければならぬであろう。いわゆる自我意識は唯識において問われ、アーラヤ識まで深められているが、究極のアーラヤ識の無なることを認知して無我に至ることが唯識の目標である。ここで云う自我性の要求は、そういう意味のアーラヤ識ではなく、その問題を乗りこえ無我の実現している如来蔵において、自覚の中核、主体性の統一を求めることである。如来蔵思想の展開が示すように、如来蔵の実体的な存在性は拒否されて了っている。その意味において如来蔵は徹底的に空である。そのような如来蔵が

- (11) 'Einleitung in die Philosophie der Mythologie' XI. 564, 570.
- (12) Op. cit. XI. 363, 376.
- (13) 'System des transzendentalen Idealismus' III. 365-399.
- (14) 'Darstellung des philosophischen Empirismus,' 1836, X. 276, 279.
- (15) 'Philosophie der Mythologie,' XII. 35.
- (16) Op. cit. XII. 33, 41. ここで論ぜられるようなシェリングの見解は、一種の流出説であり、神を超越的なものとして見てゐることは否定できない。しかしシェリングはキリスト教の教義にもとづいて、単に神話の理論的な叙述を試みているだけでなく、また一方で、哲学共通の問題として人間の根本立場からその目標を追究しているという自覚にも立脚している。かれは「存在を越えて存在者自体との自由な関係に至ることが哲学本来の努力である」(XII. 34)と云つており、「没我の力」といふこともそのような見解の一端と考えられるであらう。
- (17) 'Stuttgarte Privatvorlesungen,' 1810, VII. 473.
- (18) 'Freiheitslehre,' VII. 408.
- (19) Op. cit. VII. 415, die anfängliche Weisheit, in der alle Dinge beisammen und doch gesondert, eins und doch jedes frei in seiner Art sind.

ジェイムズの宗教思想と根本的經驗論

高木 きよ子

- 一、まえがき
- 二、人間の問題としての宗教
- 三、その宗教思想の特質
- 四、根本的經驗論
- 五、むすび

一、まえがき

ウィリアム・ジェイムズ(一八四二—一九一〇)は、かつて、宗教に関する講演をおこなった際、これを二つの部分に分けることを考えていた。經驗的事実としての宗教の、心理学的解明と、かく解明された宗教現象の、哲学的考察とである。しかし、遂に、これを果さず、宗教の心理学的研究にのみ傾き、哲学的解明は、未解決のまま残された。⁽¹⁾ジェイムズは、哲学者として、数多くの論文を世に出したが、⁽²⁾それらは、全体として、体系化されてはいない。宗教について、問題を集中してみても、ジェイムズの宗教哲学は、組織だてられてはいない。「宗教經驗の諸相」(The Varieties of Religious Experience)の最後の部分に、宗教の哲学的研究について論及しているが、極めて概略的のものである。⁽³⁾またまったかたちのもものとしては、上記 Varieties のほか「信じようとする意志」(The Will to Believe)「プラグマティズム」(Pragmatism)の中の宗教に関する章をあげることが出来る。⁽⁴⁾

ジェイムズの宗教哲学は、組織だてられなかったが、このことは、ジェイムズが、宗教に関して、無関心であったことを示すものでは、けつしてない。むしろ、その全思想の中心に、宗教が位置しているといえる。⁽⁵⁾

ジェイムズの六九年の生涯は、やゝ複雑であった。その複雑な生涯を通じて、常に、ジェイムズの心から離れなかったのは、宗教である。ジェイムズは、宗教を、自分のものの考え方の枠にはめて解きあかさうとしたのである。

ジェイムズは、独自の見解をもって、アメリカに、あたらしい哲学を築きあげた。経験主義をその立場として、人間の経験を中心にし、それを出発点とするものの考え方でぞんだ。それは、それまでの、西洋的な思惟、思想の枠からはずれぬものである。キリスト教の長い伝統がその根底にある西洋の思想では、人間よりも、神、絶対者等を中心とする世界観、人間観が優勢であった。これに対して、ジェイムズのとった態度は、より人間を中心としたもののみかたである。ジェイムズが、宗教においた関心も興味も、この考え方にもとづくものである。すなわち、神を離れた人間の問題としての宗教の解明こそ、ジェイムズが、生涯を通じて、追究しようとした問題であったといえる。それは、西洋の伝統的な宗教思想に対する一種の挑戦であったとみることができよう。

この点にたつて、今一度ジェイムズの一生をとらえてみると、複雑だと思われたその経歴に、実は、一貫してたえずるもののあることに気付くであろう。それは、人間解明への努力であり、客観的にこれを把握しようとした試みである。

形式的な教会中心、教義尊重主義への反撥を、ジェイムズは、父の影響で身につけた。⁽⁶⁾父ヘンリー・ジェイムズの反教会主義の気風が、ジェイムズの育った家庭にあつた。ジェイムズは、究極的には、その父と相反する宗教的立場にたつたが、人間への目ざめ、人間中心のものの考え方は、この父によって、充分培かれた。⁽⁷⁾

ヨーロッパの思想、学問への批判の眼は、幼時よりの度重なるヨーロッパ旅行からえられたものといえよう。事実、ジェイムズは、少年時代の教育の大きな部分を、ヨーロッパでうけた。その異なる言語にも精通していた。⁽⁸⁾事

イムズにとって、当時のアメリカは、ヨーロッパの先進性を、大いに見習うべきものと考えられた。しかし、のちに、ジェイムズが大成したとき、ジェイムズは、ヨーロッパから吸収した多くの知識、文化、思惟方法、思想などに對する鋭い批判をすっかり身につけていたのである。

ジェムズの学問は、化学をもつてははじめられた。ハーバード大学においてである。指導にあつたJ・ワイマンの評にあるように、移り気で、神経質のジェイムズは、長いこと同じ学問にとどまることができず、比較解剖学、生理学、生物学そしてまた生理学と軋々と専門課程を変え、医学部を卒業した⁽¹⁰⁾。しかも、在学中から、心理学への興味がこくなり、また、哲学を究めようという真剣な考えも芽生えている⁽¹¹⁾。当時、自然科学の研究は、破竹の勢で発展進歩しつつあつた。そしてによって、精神面からではなく、生理的物理的に「人間」を解明する鍵があたえられはじめた。そして、外側からの客観的な研究で人間を解明する心理学が、実現を期待されはじめてきたのである。生理学をまなぶことによってえた学識を役立てながら、ジェイムズは、客観的方法による新しい心理学を築きあげた。「心理学原理」(Principles of Psychology)の完成である。これは、ジェイムズによると生理学と心理学の境界線にある学問である⁽¹²⁾。そして、近代心理学の礎をなすものとなつた。

しかし、労作「心理学」によって、ジェイムズの学問的欲求は満たされたのではない。これの完成とともに、ジェイムズの心は、もう哲学の領域にむいていた。心理学と同様、あたらしい哲学の樹立を企てたのである。その理想は、「人生と密着」した哲学の実現にあつた。「哲学のような問題においては、人生の広潤な空氣と連絡をたち、専門の言葉だけで理論づけることは、たしかに致命傷である」、「哲学は、人生と同じように、その戸や窓を、開放しなければならぬ」というのが、ジェイムズの根本的態度であつた。冷たい概念をはなれて、暖かい眞実を、哲学の上に実現しようとし、それをはたしたのである。したがって、ジェイムズの哲学は、具体的事實を重要視し、人間經驗を中心とする經驗主義哲学である。伝統的な合理主義哲学に、鋭く對立するものであると同時に、近代の經驗主義哲学を、

更に深く掘り下げたものでもあった。「根本的経験論」(Radical Empiricism) という名称を、ジェイムズはその哲学にあたえた。⁽¹³⁾

ジェイムズは、このように、人間の解明をその問題として、生理学、心理学、哲学へと学問の分野を遍歴した。この間にあって、宗教は、どうとりあつかわれ、考えられていたか。ジェイムズの思想の根幹をなす根本的経験論の上に、宗教は、どういう位置を与えられ、その意味をもっているか。換言すれば、根本的経験論は、人間の問題としての宗教をどう解明したか。本論は、その点についてふれてゆくものである。

註(1) The Varieties of Religious Experience, Preface xvii.

(2) *The Will to Believe, 1897. Pragmatism, 1907. A Pluralistic Universe, 1909. The Meaning of Truth, 1909. Some Problems of Philosophy, 1911, *Essays in Radical Empiricism 1912 が、哲学に関する著作である。*印は、論文集。

(3) The Varieties of Religious Experience, Lecture xviii と Postscript 参照。

(4) The Will to Believe 中に収められた最初の4論文「おとび」 Pragmatism 中の Pragmatism and Religion の章。

(5) 友人ランキン宛に、「宗教は、自分の生活の中で一大関心事である……」としている。Letters of William James, vol. II, p. 58. その他の手紙にも、同様の表現がみられる。

(6) ジェイムズの祖父は、当時のニューイングランドの風潮がそうであったように、熱心なカルヴィニズムの信仰に生きた人であった。その子であり、ウィリアム・ジェイムズの父にあたるヘンリーは、この祖父の信仰が、形式的で、しかも強制的、自由を束縛するのをきらい、教会から遠ざかり、当時の著名な思想家たちと親交をかきねた。

(7) 「父の宗教的一元論の、最も大きな敵は、哲学的多元論者である。」The Literary Remains of the Late Henry James, p. 116

(8) ジェイムズの父は、形式的な学校教育をきらい、ジェイムズとその弟ヘンリー(小説家)とは、家庭教師につけて学問をまなばせた。又、ヨーロッパ各地の旅行をおこない、ジェイムズは、子供のときから大学卒業まで前後四回ヨーロッパへ旅し、そこで、フランス語、ドイツ語をはじめ、ギリシャ、ラテン等の古典語を修得した。

- (9) Letters of William James vol. 1, p. 31~2.
 (10) したがって、ジェイムズは、Ph.Dの学位をもっていない哲学者である。
 (11) 心理学については、Letters of William James p. 98~122 の数人の友人宛に、また哲学への関心は、Perry, The Thought and Character of W. J. p. 74. にみえる。
 (12) Letters of William James vol. 1, p. 122. また、友人、T. Ward 宛てに、「心理学が科学になる時が、恐らくきたのだからと思われ……」とからつゝ。同上 p. 118.
 (13) Letters of William James vol. 2, p. 204. Essays in Radical Empiricism p. 41

二 人間の問題としての宗教

ジェイムズは、宗教を、人間の根本的事実と考へた。そして、宗教を、人間の生活活動の場面にとらえ、これを、客観的に追求しようとしたのである。それは、宗教に関して、それまでの思想の流れの中に、見出されないような、あたらしい考へ方であった。

キリスト教の文化を背景にした西洋の社会には、宗教は、神の問題ときりはなしえない伝統が、根強くはびこっている。人間を超越した唯一絶対の神を肯定し、そこから展開する世界観、人間観である。このように、神の側に重心をおく宗教思想は、いきおい、啓示、教義、教会、儀礼などの問題に、かゝわってくる。宗教の担い手である人間よりも、その対象が重視される。それは、また、観念的、抽象的におち入り易い傾向をもっていた。

ジェイムズは、かような立場に、真正面からぶつかって、反対した。彼は、抽象的な概念より、具体的事実を尊重し、したがって、人間の経験の事実から出発する態度を常にとっている。この立場に宗教をおいてみると、先ず問題としてとりあげなければならないのは、宗教意識、宗教経験、あるいは、宗教的態度など、個人の経験として把握できる事象である、個人的な宗教現象である。教義、教会、儀礼などの社会的宗教現象は、第二次的のものとなつてく

る。この点にたつてジェイムズは、宗教を二つにわけ個人的宗教 (Personal Religion) と制度的宗教 (Institutional Religion) とした。⁽¹⁾そして、前者のみに、問題を集中し、後者は、ほとんどかえりみなかったのである。これは、「宗教經驗の諸相」にみられるジェイムズの態度であるばかりでなく、その宗教思想を一貫している立場である。

しかし、広く、宗教を文化現象としてみるとき、個人、社会、文化の三つの要素が、からみあったところに、問題が提出される。個人の問題としての宗教現象も、必ず、それに相関連したものとしたものとして、社会、文化の面がとわれねばならないであろう。一方、社会現象、文化現象としての宗教に問題を集中するときにもその担い手である個人は、何らかのかたちで、問われるはずである。勿論そのとりあげ方に、軽重はある。ジェイムズについてこれを見ると、それが、まったく「個人的現象」に限られていて、社会、文化の面にはふれていない。人間の問題としての宗教を強調するあまり、個人編重に過ぎたのである。ジェイムズにとっては、神の側から、問題を、人間の側におろすことが、重大であった。したがって、個人的宗教現象のみに、問題を集中したのである。しかし、社会的、文化的方面の欠如は、その宗教思想全体を通しての、欠点の一つである。

さて、人間の問題として宗教を考えたジェイムズは、まず、宗教を、次のように規定する。

宗教とは、個人が、自分自身で、神的な性質をもった尊厳なるもの (the divine) と関係した、と考えられるその限りで、その人の感情、行為、經驗である。⁽²⁾

この定義の中には、二つの意味が、含まれている。第一は、ジェイムズが、宗教を、個人の問題として考えている点であり、第二は、宗教を、人間と神らしき存在との関係である、としている点である、この点については、のちに、ふれることにする。

人間の經驗を根本におく、ジェイムズのものの方々は、具体的な經驗の事実にかそのよりどころをもたない。したがって、宗教現象も、人間經驗の事実として、把握されるのである。それは、概念としてではなく、日常生活と

のかたいむすびつぎの上に、はじめて、考えられるものである。

このことについて、実際に、個々の宗教現象にあたって、つきとめようとする試みが、ギッフオード・レクチュアにおいてなされたのであった。苦心して蒐集した龐大な手記資料から、ジェイムズは、大体、その目した回答をうることができた。それらのデータは、「宗教は常に経験の事実たらんことを求めていた」のである。⁽²⁾

この研究は、宗教心理学の分野に、新しい光りを投げかけたものであった。宗教を人間の経験の事実としてとらえることに成功したからである。これは、さまざまの宗教経験をを通してとらえた、個人の宗教現象に共通する特質の数々を客観的に示すものであったが、同時に、ジェイムズ自身の宗教体験や宗教観を裏付けるものでもあったのである。

宗教とは、人間にとつては、その生きた選択の上になつた何ものである、とジェイムズはいう。⁽⁴⁾これによれば、信仰は、あたえられたものでなく、個人が、みずからえらびとるものである。「信じようという意欲」がそこになくしてはならない。⁽⁵⁾したがって、「形式的な祈りは、馬鹿気なこと」⁽⁶⁾であっても、人は、「祈らずにいられないから祈る」⁽⁷⁾のである。斯様な考え方は、プラグマティズムの思惟方法にもとづくものといえよう。すなわち、各人にとつて、その實際生活の上に、ある効果をもたらすものこそ、その人にとつての真理であり、⁽⁸⁾換言すれば、信仰ともなりうるものである。普遍的な概念として、はじめからあたえられているもの、絶対的性格をもつ超越者の存在等は、ジェイムズのものと考え方の枠の中には、はいりこむ隙はないのである。個人のもっとも深奥な内的事実を軸として回転する現象が、経験によつてのみ把握されるのである。

ジェイムズの宗教思想は、以上のような、人間の経験の事実としての宗教を軸にして展開する。次にその宗教思想の特質と考えられるものについて、概観しよう。

注(1) The Varieties of Religious Experience, p. 29

(2) 同上, p. 31

- (3) 同十。p. 445.
- (4) Letters of William James, vol. II, p. 64.
- (5) The Will to Believe のことばをわけてみる。
- (6) J. B. Pratt の質問表への回答、この質問表は、Letters of William James, vol. II, p. 212~214 に掲載してある。
- (7) Principles of Psychology, vol. 1, p. 316.
- (8) Pragmatism, p. 48.

三 その宗教思想の特質

ジェイムズの宗教思想は、極めて多様な面を有している。そのうちから、特に、異彩をはなつものを取り出して、それを、特質という名のもとにまとめてみると、次の三つが、鮮かにうかびあがってくる。第一は、その神観念である。第二は、「すこやかな心」と「病める魂」という表現で類型化された宗教的態度に関する問題である。そして、第三は、自我の問題と宗教に関した点である。以下その各々について概括的に言及する。

なお、世界観についても、極めて特色ある思想を有している。しかし、この点については、本論ではふれない。

I 神観念

ジェイムズは、宗教経験のほとんどが、「見えざるもの⁽¹⁾の實在」を訴え、それとの融合、合一によって、不安の解消、心身の満足、喜悅、幸福をうる、という事実を抽出した。この「見えざるもの」の實在をジェイムズは、いわゆる「神」という言葉で表現されるものとして、とらえているのである。ジェイムズはその宗教の定義では、神 (God) という語をさけて、*divine* という表現をしている。⁽²⁾これは、極めて、広い意味を包含するものである。神をたてない諸宗教をも包含するという点で、たしかに、妥当である。このような広い視野にたつて、ジェイムズは、その定義にある *the divine* を、どう解しているであろうか。

こゝで問題が二つおこってくる。一つは、ジェイムズが、何故に、「神」という表現をさせたか、ということである。他は、ジェイムズ自身は、有神的であったかどうか、ということである。

第一の点については、すでにのべたとおり「神」をたてぬ諸宗教があることを考慮してである。しかし、そればかりではない。ジェイムズの心には、「神」という言葉で示される唯一絶対神の思想—例えば、キリスト教で奉ずるような—に対する、はつきりとした立場があったのである。ジェイムズによれば、神は、この宇宙の創造者、支配者ではない。人間の向う側にあつて、人間を支配し、統括する力のもち主ではない。斯様な神を、ジェイムズは考えることができない。それは、人間の経験の事実としてあたえられたものでないからである。あらかじめそこにあるものとして思惟されているにすぎない。したがつて、万人に普遍することはできない。

かような観点から、ジェイムズは、無限、絶対ではない神を考えたのである。それを、ジェイムズは、この宇宙の一部分であるとした。宇宙のもつとも高級的な部分であるという。それは、人間を超越した人間より大きいあるもの⁽³⁾ (the more) であり、また、「各人を超越し、一方各人と連続する一層大いなる力」である⁽⁴⁾。かくして、ジェイムズによつて、キリスト教の唯一神も、この宇宙の最高級部分の名称にすぎなくなつてしまふのである⁽⁴⁾。

しかし、こゝではつきりと指摘できることは、ジェイムズが、かなり明確なたちで「神の存在」をみとめては、ということである。「自分は、神を、自分自身の理想のより力強い味方として信じている」⁽⁶⁾。「神は、自分にとつては、ほんやりと実在している」⁽⁶⁾。「私は、通俗的なキリスト教やスコラ哲学の有神論を信することはできない。しかし、私は、理想者と一如であるとき、新しい力が世界の中に生じ新しい出発が生ずることを信ずる」⁽⁷⁾。等の中に、ジェイムズ自身の信仰の立場が示されている。この限りにおいて、ジェイムズは、有神的立場、超自然主義立場をとつていたといえるであろう⁽⁸⁾。宗教に共通する対象観として、「神」をさけて、「より大きい力をもつ宇宙の一部分」と規定したジェイムズのいわゆる「神」は、人間の内奥にさとり境地を求める仏教の無神観とは異なるものである。有神的

立場をたもちながら、その神を、在来のキリスト教思想における「唯一絶対神」とおかないところにその特色があるといえるであろう。

ジェイムズのいわゆる「神」とは、それではどんな性質をもったものであろうか、ジェイムズは、それを、プラグマティズムの理論によって解明する。

われわれと神とは、相互に、仕事をもっている。神の感化を蒙ろうとして自分を開放するとき、われわれの、もつとも内面の運命が成就する。⁽⁹⁾

というように、ジェイムズは、神は、人間とともに、仕事をわかちあうものであるとした。宇宙の最高部分としての神と、一部分としての人間が、相互に協力して、よりよき世界の創造にあたる。神とは、その意味で、人間のよき協力者である。人間は、それぞれの立場で、その協力者としての神をよく活用すればよい。神の性質を、限定してかかる必要はないのである。神は、無限であることも、単一であることも要しない。この世界と、人間の進歩発展に向って、寄与するところのものである。したがって、人間の神に対する態度も多様であり、それに応じて、神の性質もさまざまである。「神は、単一の性質を意味することはできない。諸々の性質の集りを意味するものでなくてはならない」⁽¹⁰⁾のである。

これは、プラグマティズムの理論「實際生活に効果をもたらすものは、その人にとって実在する」ということにはまった神観であることは、明らかであろう。換言すれば、一元的神観ではなく、多元的神観であるといえよう。しかも、どこまでも、人間の経験を中心としたそれである。

このような性格をもった神を、人間は、経験的に、どう把握するか。實際的、具体的な神のあかしは、理論や、抽象的概念ではえられない。そこで、人間の側から、これを解明してゆかなければならない。

ジェイムズは、人間と神との交渉の場を、人間の潜在意識界に求めた。潜在意識界については、とくに、詳細に論

じることなく、ただ、F・マイヤーズの理論によつたのである。⁽¹¹⁾

我々が、宗教経験において、自分と結合すると感じる「より大いなるもの」は、その向う側は、いかなるものによつてよ、こちら側は、我々の意識生活と連続している潜在意識の部分にはかならない。⁽¹²⁾

と、ジェイムズはいう。これは、神と人間との結びつきを論ずるために提出した一つの仮説であつた。

この仮説は、人間の側にのみ問題が集中している。あちら側にはおよんでいない。こちら側、すなわち、人間の意識的自己と潜在意識の連続する部分は、客観的にこれをとらえうる。しかし、潜在意識の彼岸については科学的方法では、およぶことはできない。それは、見えざる世界である。その見えざる世界、潜在意識の彼岸、かのより大きな宇宙の部分との接した点に、ジェイムズは、信仰の場をおいているのである。それは、各人の私的な信仰の場である。普遍的にこれをくくることはできないし、科学的に実証することも不可能である。すべての実証を超越した、見えぬ領域の信仰である。神秘的領域、超自然的領域におけるものである。そこをさして、ジェイムズは信じすぎ(over belief)のおこりうる領域とした。⁽¹³⁾

この神秘的領域は、そのまゝでは、人間意識等を超越してしまい、人間の側にたつての解明ができない。そこから、人間に、実際の効果をもたらすものがあらわれなければならない、ジェイムズはその力をこの領域からおこるある理想的な衝動とした。その衝動は、現実世界のどのものよりも、親密感を抱かせるものであるという。そして、それにより、各人は、新しい力をその人格の上に受ける。プラグマティズムの理論によれば、したがつて、この領域は、実在することとなる。

潜在意識の彼岸と此岸との交渉の媒介をなすのは、祈祷である。祈祷といっても、単なる儀礼的な祈祷ではない。魂の活動そのものであり、人間が、その内奥において、理想力、より大いなるもの、との接触を感じるころの活動すべてを、包含するものである。ジェイムズは、これを *Prayful communion* と称している。⁽¹⁴⁾

ジェイムズの神観念は、このように、多元論的、プラグマティズム的、そして、経験論的であった。しかし、ここで、問題として、考えられなければならないのは、神の解明にある。ジェイムズは、経験の事実としてとらえた神観念に、超経験的な要素をあたえてしまっている。「より大いなるもの」の把握を形而上的領域、神秘的領域においてるのである。客観的心理学の方法をもってしては、つき破れえぬ壁が、そこにあったのである。ジェイムズは、それに面した。そして、その解決を、プラグマティズムの理論ではたしてしている。それは、哲学的領域であり、心理学の領域から、はみ出したものである。と同時に、経験主義に基きながら、経験をこえるものでもある。

ここで問題は、しばらくとどめておいて、次に、ジェイムズの宗教思想にみられる第二の特質にうつろう。

II 「健やかな心」と「病める魂」⁽¹⁵⁾

ジェイムズは、宗教は、人間がその幸福を追求するものである、と考える。幸福が、人間の問題をとく重要な鍵であると。この幸福のとらえかたに、二つのタイプがある。その一つは、「人生は、すべて幸福なり」というとらえ方である。どんな逆境にあっても、どんな不幸におそわれても、くじけることなく、これを不幸と感じない。生まれたままのこの世に満足して、それを享楽する。楽天的な態度である。このタイプの人は、人生を、いかに生きてゆかが中心の問題となる。ジェイムズは、このタイプを「健やかな心」(healthy-mindedness)の宗教的態度とした。これに対して、「病める魂」(sick soul)の人は、人性に対して、深刻な態度をとる。この世を苦しみのるつぼと心得、悩み苦しむ。はては、この世の苦難の山道にゆききれて、すべての解決を、あの世に求める。悲観的であり、救いを希求する型である。何のためにこの人生に生まれてきたかが、中心問題となり、そのため、絶えず、不安焦燥にかられている。

ジェイムズは、宗教の心理学的研究をおこなった際、数多くの手記資料中から、この二つの宗教的態度をとり出し、人間の問題としての宗教を特色づけた。しかし、この二つの態度は、すでに、ジェイムズ自身の宗教体験を通し

て、えられたものであった。その生活史の中には、「すこやかな心」と「病める魂」が、おりまざって、展開している。その二つにより、ジェイムズ自身の宗教は、ときに健康で、ときに病的であった。⁽¹⁶⁾一方、この二つの類型は、ジェイムズ哲学を、その根本的基盤として考えられているのである。すなわち、プラグマティズムのものの考え方によるものであり、その宗教観である。

ジェイムズのプラグマティズムが目ざしたものは、主として、次のことにあった。それは、「宗教的でない」と考えられている経験主義哲学の思想を、「宗教的」な衣でつゝむことである。

「哲学者の思想を左右するものは、その哲学者の気質である」といってジェイムズは当時の哲学思想の大きな二つの流れ、合理論と経験論の相剋を、その担い手である哲学者の気質に求めた。類型化好きのジェイムズは、この二つの気質を、「ややつゝ心 tender-mindedness」(合理論的)と「あつゝ心 laugh-mindedness」(経験論的)に分類した。⁽¹⁷⁾他の論文でのべている「共感的性格」(sympathetic characters)と「冷笑的性格」(cynical characters)という分類も、ほぼ、これに適合するものである。⁽¹⁸⁾

ジェイムズは、経験論を重視した。したがって、「宗教的ではあるが、経験を無視する」合理論の思想には同意できない。一方、ジェイムズは、宗教を人間問題の究極的な事実として、これに関心をいだいた。したがって、「事実のみを重んじ、宗教的でない」経験論にも不満がある。その調停役としての立場をとるのが、プラグマティズムである。⁽²⁰⁾

合理論哲学は、原理、本質から出発する。それは、概念的で、日常のよろこびや悲しみの感情からは、あまりにも遠い。何ら、具体性をもたぬ抽象論である。ところが、現実の経験の世界は、苦悩と混乱の連続である。合理論者の描くような、洗煉された世界ではない。彼等は、人間について考えるが、その実際の経験の中に身を投じようとはしない。すべては、理性にゆだねられる。この世界にはゆるがすべからざる絶対的の真理がある。それを人間の理性がうけてたつ。

かような絶対論、観念論は、ジェイムズがもつとも嫌悪したものである。ヘーゲルおよび、ヘーゲル派の一元論思想へのはげしい攻撃は、すべてこゝにその源があった。²⁰ 宗教についても、ジェイムズは、勿論、同じ立場を、かたく守る。一元論的性格をもった宗教から、多元論的宗教へ、この展開を、ジェイムズは、それまでの西洋の長い伝統的思想の流れにさからって、なしとげたのである。

プラグマティズムの宗教観は、この点を明らかにしたものである。「病める魂」のもち主は、来世を希求する人であると、先に述べた。その際自分以外の手によるすくいを必要とする。それは、絶対的に、自分を超越した、世界の統一者である。何故ならば、彼等にとっては、自分を超越した絶対者の世界にしか、平和と幸福を求めえないからである。これに対して、「健やかな心」のもち主は、自分の手で、自分の運命をきりひらいてゆく。その場合、自分をこえたあるものは、自分の協力者であればよい。一つの理想の実現をめざし、その可能性に、身をゆだねるのである。一方は、自己放棄による安心、他方は、自己満足による安心である。

ジェイムズが、宗教のすがたとして描いたのは、この可能性をもつ宗教である。この線にそって考えてゆくと、従来の宗教という観念は、その領域を大部ひろめられてくる。神と人間との関係、その信仰等を中心としたものから、もっと広く、人間としての生き方、幸福を求める道という、人生問題に深いかゝわりをもってくる。こゝに、人間の問題としての宗教の意味と輪廓とが、更に、あきらかに示されてくるのである。「健やかな心」的な生き方は、ジェイムズによって、ある場合は、宗教とはよばれていない。道徳的 (moral) な生き方としているものである。²¹ しかし、これを、宗教の領域内に入れてみることは、より近代的な宗教観においては当をえないことではないであろう。

さらに、ジェイムズは、この二つのタイプの宗教的態度の何れの場合にも、「神」とよぶものを、要請している。これは、見おとすことはできない点である。先の神観念と関連して、ジェイムズの宗教思想を特色づけるもつとも基本的な要素であると思う。

Ⅲ 自我の問題

宗教を、人間の問題として考える立場にたつと、問題は、人間の内奥の自我におよんでくる。

ジェイムズは、はじめに、自我を心理学の問題としてとりあげ、これを分析した⁽²²⁾。人間という一個体の中に、「知る我 (I, Pure Ego)」と、「知られる我 (Me, Experimental Ego)」との二つを区別する。この二つは、実は、人間の思惟にもとづいて、「識別した二方面」であり、別のものではない。純粹自我(知る我)は、いわば、実体である。哲学者たちは、これを精神・靈魂などとよんできた。「わたくし」それ自体である。

これに対して、經驗的自我(知られる我)は、自分のすべてをさす。ジェイムズは、これを三つにわけ、「物質的自我 (Material Self)」「社会的自我 (Social Self)」「精神的自我 (Spiritual Self)」である。「わたくし」に対して、「わたくしのもの」といわれるべきものである。

個人の宗教經驗や、信仰の状態を追求してゆくと、それらが、その人の自我と深い関連をもっている、ということをも、ジェイムズは指摘した。例えば、ジェイムズは、回心をとりあげ、「それまで、分裂したり、又は、意識の中で、悪い状態、低い部分にあった自我が統一し、正しく、すぐれた状態になった過程」であるとし、その中心を、「人間活動の習慣的な中心」とよんだ⁽²³⁾。すなわち、意識の周辺にあった自我が、宗教を經驗することによって、中心に集中したというのである。これは、精神的自我の分裂と統一の過程である。この意識面にあらわれた自我の作用を、動機づけるものは、潜在意識界の自我 (Sub-conscious Self) である。それによって、実現の可能性をもつよい自我が、精神の中心に位置するという。

ジェイムズは、自我の問題に、宗教と心理学の完全な調和がみられるとしている⁽²⁴⁾。自我の拡充、その追求、その衝突、相剋など、考えうべき、さまざまな状態が宗教の問題に含まれているのである。中でも、とくに、宗教信仰に、深い関連をもつのは、理想我の実現であるという。この理想我は、将来の実現の可能性を、強く含んでいる。その点

で、可能的自我である。そして、この可能的自我は、実現の際の同伴者、協力者として、「より大なる力」(神)をもとなうとする。換言すれば、人間の宗教的行動のうち、主要な、強力なものである「神」との交通の際に、達せられる自我拡充、自我実現の問題といえる。

ジェイムズは、自我の問題を、宗教解明の一つの鍵としていたのである。この際、中心の問題とされたのは、主として、精神的自我であった。社会的自我については、宗教との関連について、あまり多くがふれられていない。物質的自我にいたっては、尚更である。

しかし、見方の角度をかえると、ジェイムズの自我の分析は、社会的自我、物質的自我についても、宗教との関連がおこってくる。とくに、死後の生命の問題については、従来の觀念とはことなる面から、これを、ジェイムズの自我理論にあてはめて解釈できるように思われる。ジェイムズは、ふれてはいないけれども、より近代的な死生観は、この点に、興味ある問題を有しているのではないか。しかし、本論では、その詳細については省略する。⁽²⁵⁾

以上、のべてきた三つの点は、ジェイムズの宗教思想のもつ、極めて著しい特質であるといえよう。それは、よく探究してゆくと、いずれも、次のことを、共通の基盤としている。それは、一元的に對して多元的であり合理的に對して、経験論的である。そして更に、プラグマティズムのものの考え方の上にたつものであるということである。立場をはなれて、内容からこれをながめると、一貫して共通なのは、現実の人間の力をこえた、「より大なるもの」を常に、付随させていることである。これは、ジェイムズの信仰をもとにして、描き出されているものである。同時に、ジェイムズの宗教思想を、根本的に性格づける要点である。

ジェイムズは、経験をもち、思想の出発点としている。宗教も、この観点から検討された。しかし、経験論という線上に、宗教を位置づけながら、ジェイムズは、経験をこえた力の存在を、どうしても、ぬぐいさることができな

った。根本的経験論は、この意味で、ジェームズの宗教思想に、大きな意味と、役割りをもってくるのである。

註

- (1) The Varieties of Religious Experience, Lecture III.
- (2) 本文の註(2)
- (3) The Varieties of Religious Experience, Lecture XX p.498 以下
- (4) 同上 p.516
- (5) Letters of William James, p.212~214 の J. B. Pratt の質問への回答
- (6) 同上
- (7) The Varieties of Religious Experience p.516
- (8) ジェームズ自身、自分は、超自然論的哲学に属する。と云つてゐる。同上 p.510
- (9) The Varieties of Religious Experience p.516
- (10) 同上
- (11) F. Myers, Human Personality in the Light of Recent Research, ショタヤクスダールの『Frederic Myers Services to Psychology』という論文やその『Memories and Studies』, p.143 以下。
 また、Sub-conscious self, 499-504『subliminal self』という『Principles of Psychology』で、少しやれんが
 たゞや899。
- (12) The Varieties of Religious Experience p.502.
- (13) 同上
- (14) 同上
- (15) 同上。Lecture IV-VIII.
- (16) これがジェームズの一生を過して、交互に展開してゐる。その経過は、手紙の中からひらうことができる。
- (17) Pragmatism p.4
- (18) A Pluralistic Universe, p.21.
- (19) Pragmatism, p.33

- (20) ジェイムズのヘーゲル哲学への反撃は、まことにはげしいものがある。およそどの論文も、ヘーゲルおよび、その流れをくむ哲学者の思想にふれていないものはないといつてよいほどである。
- (21) Moral Philosopher and the Moral Life と同じ論文 (Will to Believe に収録) その他にこの考えがみえる。
- (22) Principles of Psychology vol. 291-401
- (23) The Varieties of Religious Experience p. 193.
- (24) 同上、p. 207
- (25) たとえば、社会的自我、物質的自我は、個人の死後、別のかたちで、のこりうる。あとに、自分をのこすということに意味をもたせた死生観で、死の問題を、解くことができはしまいか。

四 根本的経験論

通例、ジェイムズの哲学は、プラグマティズムによって、代表されるように考えられている傾きがある。たしかに、プラグマティズムは、ジェイムズ哲学の重要な部分をしめるものである。その真理観は、ジェイムズのもの考え方の根底にあり、その方法は、彼の世界観、人間観、宗教観形成に、大いに役立っているものである。⁽¹⁾

しかし、ジェイムズ哲学の根本は、実は、プラグマティズムにあるのではない。ジェイムズ自身が名付けたように、その哲学は、根本的経験論 (radical empiricism) とよばれるものである。この思想は、長い思索過程をへたうち、次第に、判然としたかたちをとってきたものである。のみならず、根本的経験論は、教説としては、一応出来上がったものと考えられるけれども、その応用面には、欠けている点がある。ジェイムズは、この理論を、充分、使いこなさぬうちに、その生涯を閉じたと思われる。後の哲学体系は、かくして、「半分つくりあげられたアーチ」のまま、残されてしまっている。⁽²⁾ プラグマティズムが、ジェイムズの哲学思想として、のちにいろいろのかたちで、うけつがれていつているのに対し、⁽³⁾ 根本的経験論は、従来のジェイムズ研究において、あまり、大きな位置をしめず、その展

開にも、みるべきものがないのは、これを語るものであらう。⁽⁴⁾

根本的経験論が、ヒューム以来の英国経験論に対して、とくに、「根本的」という名を附しているのは、「直接に経験されないものは、その要素の中に入れてはならぬし、逆に、直接に経験されるものは、すべて、これを排除してはいけない」としている点にある。⁽⁵⁾ 具体的にこれを説明すれば、一つ／＼の経験だけでなく、それらの諸経験を結合するいろいろ／＼の関係も、経験としてとりあつかうのである。

元来、事物の関係には、結合的關係と分離的關係とがある。ヒュームの経験論は、この双方のうち、分離關係のみをとらえ、結合關係を無視している。ヒュームによれば、「人間のすべての個別的な知覚対象は、個別的存在である。心は、この個別存在の間に、どんな、実存的結合も知覚しない」⁽⁶⁾のである。ヒュームは、このように人間の意識を個別的な多様に分離させる。人間の経験として、それをとらえようとしたのである。しかし、ヒュームは、個別的事実を強調するあまり、これを統一するものを否定した。経験論の立場にたっていたからである。したがって、ヒュームによれば、個別的知覚とは別にこれを統一して存在する自己すら、経験をこえたものとして否定されなければならなくなる。⁽⁷⁾ ヒュームはこれらのばらばらの知覚の集りをつなぐものは、連合 association であるとしたのである。⁽⁸⁾ ヒュームの連合の理論は、人間経験の背後に経験をこえた実体を想定する哲学的立場に対するものである。この点では、ジェイムズも、その流れにたつ。しかし、ヒュームの連合の理論によると、やがて、実体的な統一者を要請しなければならなくなり、したがって、経験主義の立場にたつと、懐疑論におちいらざるをえなくなる。その結果、原理、実体、絶対的精神などという言葉で表現される経験をこえた統一者が、必要となる。これをみたすのは、合理論である。ジェイムズの経験的立場が、ヒュームおよび、それ以後の英国経験論と異なるのは、この点であった。したがって、ジェイムズは経験のみで説明できる理論をうちたてようとしたのである。その結果到達したが、「純粹経験」(pure experience) という考え方であった。⁽⁹⁾

純粹経験とは、分析され、解釈される以前の経験のことである。経験を分析するのは、人間の意識作用である。しかし、それ以前に、すでに、経験そのものが、そこにある、というのである。これを、ジェイムズは、世界に、最初にある一つの素材、それによってあらゆるものが構成されているそのもの (that) であるとするとする。それはまだ定まった何ものでもない。やがて、あらゆる種類のものになるうとしているところのものである。

例えば「私は手が痛いと感じる。」という経験がある。この場合、私 (主観) と、「痛さを感じる手」(客観) とにわけてこれを考えるのは、すでに、そこに、分析作用が、おこなわれた結果である。この主客分離以前に、すでにここに「痛い」という経験がある。これは、純粹経験である。したがって、純粹経験は、主観とも客観ともなりうる可能的状態であり、未だ、何の色づけもされない、無地のままの、性質の定まらぬものである。

ジェイムズは、純粹経験を、生活、生命の直接の流れにあたえた名前である、としている。表面にあらわれない、自己の奥に、その姿をかくしている。しかも、絶えず流続して変化しつづつある。直接経験によって、表面に出、知るはたらきで、さまざまに変化する。主観とも客観ともなれば、物と心とに分れもする。すべては、分析作用によって、はたらくのであり、それ以前は、単に、意識の流続する流れの一刹那一刹那に位置しているものである。ジェイムズは、心理学の領域から、これを、「意識の流れ (a stream of consciousness)」と称した。⁽¹⁶⁾

経験を深くほりさげ、内奥の事実として、何ものにも先立つ純粹経験の世界がある。ということを見出したのは、ジェイムズ哲学のもっとも特色ある点である。この純粹経験を基底にして、ジェイムズの根本的経験論は成立し、また、あらゆる他の哲学上の問題も解決されているのである。

この点に視野をおいて、先にのべてきた、ジェムズの宗教思想と純粹経験の関係に、目をうつすことにしよう。ジェイムズの宗教思想は、多元的、プラグマティズム的、経験論的であった。それは、どの点で、純粹経験の理論と関係しているであろうか。

ジェイムズの宗教思想は、あくまでも、経験的立場を固守している。経験されるものは、すべてこれをふくみ、経験されぬものは、すべてこれをのぞく立場である。宗教を、人間の問題としてとりあげ、人間経験の事実として着目したジェイムズの宗教思想は、その根本思想である純粹経験の上にたつての宗教現象の把握をこころみたものである。これは、その神観念にしろ、あるいは、宗教的態度の問題にしろ、自我と宗教のむすびつきにしろ、いずれも、ある程度まで、説明されているもの、といつてよいであらう。

しかし、ジェイムズの宗教思想は、厳密な意味では、経験論だけで解決されていない。ジェイムズは、宗教の根本的問題としての人間と神との交渉の場を、経験をこえた領域にもつていつている。勿論、ジェイムズが神という存在を、絶対的なる無限者として考えなかつた点は、経験論にたつ点である。したがつて、人間の意識界と、それにつゞく潜在意識の世界、そして、その更に向う側にひきつゞく宇宙の最高部分として、神をとらえ、経験の事実として、これを説明しようとしたのである。その結果、ジェイムズは、経験をこえた、かなたの世界に、その説明の鍵をおいてしまつてゐる。ジェイムズは、経験論を主張しながら、経験ではとらええぬ壁につきあたつた。その壁をうち破ることは、ジェイムズの純粹経験の理論、根本的経験論では、なしえなかつたのである。宗教を、あくまで、人間中心の問題として考え、経験の事実から説明しようとしたのが、ジェイムズの問題であつた。宗教という観念も、相当広くひろげられて、幸福のとらえかた、人生の問題にまで展開させて考へてゐる。それでいながら、ジェイムズは、神の観念をすてさることはできなかつた。苦心して、人間の問題にまでひきおろした宗教を、ジェムズは、結局、人間経験をこえた領域へおいこんでしまつたのである。

この点に、根本的経験論における考へ方の限界があつたと思う。根本的経験論がきわめて特異な思想であつたにもかかわらず、その考へ方の中に、ジェイムズは、一つの限界をもつてゐたのではないか、とくに宗教的との関連について、そのことが、はっきりしているように思われる。

註

- (1) ジェイムズは、「プラグマティズムと、根本的経験論の間には、論理的な関係はない」としてゐる。Pragmatism p. viii. また、「プラグマティズムの真理観が確立することは、根本的経験論を、優勢にする最も重要な一歩である」ともしている。The Meaning of Truth p. xii. プラグマティズムは、価値論、方法論、真理論、根本的経験論は、実在論、認識論といへるべきである。
- (2) Some Problems of Philosophy. xiii. の場合は、その哲学体系が完成しなかつたことをいつてゐるのであるが、根本的経験論については、これは、該当する。
- (3) チェーイの Instrumentalism から Mead の思想、ならびに、論理実証主義への展開がある。
- (4) ジェイムズの講義 Ralph B. Perry はジェイムズに引くので大著 The Thought and Character of William James 2 vols. を引く。これは、ジェイムズ研究のうち最もとも權威あるものである。また、J. Bixler は Religion in the Philosophy of William James とする著書を公けにした。しかし、このどちらも、根本的経験論には、あまり重点をおいてゐないかと思われぬ。
- (5) Radical Empiricism p. 40
- (6) Hume, Treatise of Human Nature, p. 319.
- (7) 同上 p. 20
- (8) 同上
- (9) Essays in Radical Empiricism, p. 4 23 26-27.
- (10) Principles of Psychology, p. 224 の著の中で、Stream of Thought としてゐる。のちに出した、心理学要綱 (Psychology, briefer course) は thought と consciousness とにかえた。

五　　む　　す　　び

ジェイムズの宗教思想は、その哲学、根本的経験論を基盤にして築きあげられている。しかし、その根本的経験論には、宗教に関する限り、限界があつたのではないか。この点は、ジェイムズの宗教思想のもつ特質であると同時

に、一つの弱点であるように思われる。

ジェイムズは、先にものべた通り、その哲学体系を完成せずにおわった。純粹経験の理論も、問題の提出にとどまり、豊かな展開をとげてはいない。しかし、純粹経験の理論を中心にして、今一度、ジェイムズの宗教思想をふりかえってみると、そこに、一つの興味ある問題が潜んでいることに、気づくであろう。それは純粹経験を根本におく、彼の哲学体系そのものが、それ自身で、一つの宗教思想を形成していると考えられるのではないか、ということである。

ジェイムズは、根本的経験論の上にたつて宗教を解明した。それは、ジェイムズ自身の宗教観である。と同時にジェイムズの提出した根本的経験論、その純粹経験の思想は、ちがう立場からこれをとらえてみると、それが、すでに、宗教思想としての一つの様相を呈しているように思われる。もし、かりに、それを、他の宗教思想と比較してみるとき、そこには、著しい類似点があったなら、その点から、ジェイムズの哲学が検討されることができるところではないか。ジェイムズ自身は考えていないすがたで、その宗教思想があらわにされているものではないであろうか。

この見通しは、次のことの上にたつたものである。ジェイムズが、人間の問題としての宗教をとりあげながら、それを超経験的、神秘的領域の問題としたのは、ジェイムズが、有神的な西洋思想の伝統の中にいたからではないか。そして、今一つは、それでありながら一方、ジェイムズは、西洋文化との異質性を、その思想の中にもっており、それを、表明するために、腐心していたのではないか、ということである。西洋社会、西洋文化との同質性と異質性の上に、ジェイムズの宗教思想は、その位置を保っている。その異質性ゆえに、経験論的に、宗教を解明しようとし、純粹経験の理論をうちだしながら、一方、その同質性ゆえに、西洋文化の型から脱しきれず、経験をこえた存在としての神を有していたのである。これは、ジェイムズの宗教思想の特色であり、同時に、その根本的経験の限界をしめすものであると思う。

仏滅年代の資料

塚 本 啓 祥

一 仏滅年代に関する諸学者の見解

仏滅年代の決定は、インド仏教史の組織の基点であるばかりでなく、ジャイナ教やバラモン教の伝承などとの関係において、全体の文化史・思想史をみる上にも、重要な手がかりとなるものである。早くから諸学者の研究するところであった。

しかし、仏滅年代の手がかりとなる種々の伝承、及びその伝承を記す資料が多種多様であるために、これらに基いて指定された仏滅年代も、一往の推定には達しても、なお解決を要する難問題が多く残されている。いま、各種分野において進められた諸学者の研究を基礎として、根本の資料を相関的に再検討する時、新たな問題の所在と研究の方向が与えられるように思われる。

さて、仏滅年代の指定に当っては、常に二つの要素が問題とせられる。(一)仏滅年代算定の基点となる事件 (二)その事件と仏滅との間の年数、がそれである。(一)は、チャンドラグプタあるいはアショーカの即位であり、(二)は、二一八年説をとるセイロン伝承、一〇〇年または一一六年(一六〇年をしばらくこれに含めば)説をとるカシュミール伝承などがあげられる。

この中、チャンドラグプタとアショーカの即位は、古代インドにおける唯一ともいふべき年代の明らかな事件であ

って、かなり正確な数字を与えることができる。⁽¹⁾従ってここでは、これについて深く論及する必要を認めない。たゞここに注意すべきことは、碑文やギリシャ史との関係から算定されたチャンドラグプタ及びアショーカの年代は、インド史のほぼ確実な規準となるにしても、種々の伝承が伝えるところの、これら二王の年代と同一の歴史的年代を指しているとはいえない。というのは、各伝承の王統の在位年数が異なるように、それらの伝承はそれぞれ異った歴史的事件を規準として、その年代史を編纂したと考えられるからである。

しかし、仏滅年代算定の第二の要素たる、これらの事件と仏滅との間の年数は、南北両伝で甚だしい相違がある。しかも、何れにもそれを確証すべき資料を欠き、その批判は系統を異にする伝承の比較検討に拠るのであって、仏滅年代の問題点も、専らこの第二の要素に集中されるといってよい。この問題に関して、かつてなされた諸学者の見解については、

L. de La Vallée Poussin : *Indo-européens et Indo-iraniens, L'Inde jusque vers 300 av. J.-C.*, 1936, pp. 238ff.
(Date du Buddha)

Winternitz : *History of Indian Literature*, 1933, pp. 597-601 (Appendix I. The year of Buddha's death)

などに精しくとり扱われていて、今更枚挙する必要を認めない。

然しながら、ここに記されるヨーロッパの諸学者の立場と異って、新たな方法によって仏滅年代を措定したのに宇井博士の説がある。博士は、(一)セイロン伝承が信頼できず、(二)シナ所伝の北方伝承が確実である、という立場に立たれる。(一)の論拠としては、(a)セイロン伝承は二一八年の間にセイロン王統に五王を数えているが、その在位年数は不可能な程長く、二一八年に合わせるために延長されたものである。(b)セイロン伝承の伝える師資相承の長老も、五人で二百年余に当り、僧伽の長として支配的位置にあるものとしては長きに過ぎる、点が挙げられる。また博士は、仏滅の西紀前四八三年説(ガイガー)、四七七年説(ジャイナ伝承)を否定した後、(二)の論拠として、(a)インド本土、殊

にマガダを中心とする地方の伝説であること、(b)その他の地方においてもこれと一致して伝えていること、(c)この一致は互に系統を異にする部派の間にもあること、(d)古くそれが記録せられていること、の四条件をあげ、これを充すものとして北伝を用いられる。すなわち、漢訳經典はアショーカを仏滅一〇〇年とするが、これは一〇〇——二〇〇年を意味するもので、十八部論・部執異論が一六六年とするのをとって、アショーカの即位 (BC. 271) より逆算して、仏滅を西紀前三八六 (= 271 + 115) 年と措定される。⁽²⁾ また最近、中村博士は同じ立場に立って、アショーカの即位を西紀前二六八年となし、従って仏滅年代を西紀前三八三年と主張されている。⁽³⁾

林屋友次郎氏は、小野玄妙氏⁽⁴⁾、宇井博士の説に反対して、シナの伝承を根拠として仏滅年代を推定せられた。(一)その所伝が西紀第五世紀の初頭より下らないこと、(二)その所伝の系統が明瞭にして、その所伝者に相当の信用が認められること、(三)その所伝の年代がシナの年代の上に直接に述べられたものなること、(四)他の異説との相違が出来る限り合理的に解釈し得られるものなること、(五)その所伝の年代を仏教史上の諸問題の上に適用しても、余り矛盾を感じざるものなること、の五点を条件とし、これを充しうる資料として、(a)仏般泥洹経後記 (b)羅什年紀 (c)法顯伝記載の仏滅年代の三つがあげられる。これらの資料に含まれる伝承については、次節において概説するので今は省略する。氏は(a)の伝承から、仏滅を西紀前五八八—五九〇年に、(b)からは西紀前五八五年に、(c)からは西紀前五八七年と推定されている。⁽⁵⁾

一九五三年にはバローは《La date du Nirvāṇa》なる論文を發表し、仏滅年代に関する多くの資料を分類した。

資料に対する彼の取扱い方には種々の問題が含まれているにしても、彼は更にアジャータシャトルとチャンドラグプタの間の治世の平均数七—八と、平均統治年数一八・五年より、 $18.5 \times 8 = 148.150$ となし、チャンドラグプタとピンドウサーラの統治年数五〇年と、涅槃後のアジャータシャトルの統治年数二五年を加算して $150 + 50 + 25 = 225$ となし、アショーカの即位 (BC. 264) 年より逆算して仏滅を西紀前四八九 (= 224 + 225) 年におく。そしてこれに近

いセイロン伝承がもつとも確実性が高いものと推断している⁽⁶⁾。しかし、ここには資料に対する判断の基礎的な立場において、問題があるように思われる。彼が現存する凡ての伝承より平均年数を算出したことは、凡ての資料を等価値にみるものである。一般に、多くの異った伝承に等しく伝えられているもの程、史実性が認められるのであるから、一つの史実に対して、起原を異にし、伝播の過程にあって相互に関係なき多くの伝承を取り扱う場合においては、彼の方法は有効かもしれない。しかし、これらの資料が、ある原型となる伝承のソースより分支し発展した場合、すなわち、伝播の過程にあって、ある種の系統がうけつがれて、新たな史伝が作成される場合には、その系統に属する資料が多ければ多い程、平均年数の計算に当って、他の系統の伝承を無視する危険が多分にある。

伝持された伝承の核は、伝播の系統によって異なり、作成される時代によって伝承構成の視点も異っている。それ故に、一つの伝承において、合理的な面があるが故に、その伝承の凡てが正しく、不合理な事実を含んでいるが故に、資料価値が低いとみることが出来ないものであって、一つの資料に両面が併存しているとみななければならない。従って、仏滅年代に関する資料を伝承伝播の過程において考察し、その中に伝持された伝承の核と、伝承構成の意図するところを指摘し、問題の所在とその研究方法を見出さんとするのが、本論の目的とするところである。

註(1) チャンドラグプタの即位年代は二つの歴史的事実の中間に位するものと考えられる。

① アレキサンダー大王は西紀前三二三年七月にバビロンで病死した。

② シリア王ゼレウコス一世ニカトル (Seleucus I Nikator) は、アレキサンダーの歿後バビロニア、バクトリアを領有し、西紀前三〇五年にインドに侵入し、インダス河を渡ってチャンドラグプタと交戦して敗北、講和の後西に退く。

(Justin : *Epitoma Pompei Trogi*, XV. 4, ed. by Rühl. Leipzig 1886, p. 119 ; McCrindle : *The Invasion of India by Alexander the Great*, Westminster 1893, p. 327f. ; Appian : *Ἰνδική, Συνακτὴρ* 55, ed. by Mendelssohn. Leipzig 1879, I. 426 ; McCrindle, IA. 6, p. 114 ; Lassen : *Ind. Alt.*, 2. 217f. ; C. Müller : *Fragmenta Historicorum Graecorum*, II. Paris 1848, p. 398 ; McCrindle, IA. 6, p. 115)

アンシローカの年代は、アンシローカによってインド内外の地域へ伝道師を派遣したことを述べる摩崖法勅一三に五名のギリシヤ王の名前が挙げられている事実に基へ。すなわち Antiochos (Antiochus II Theos of Syria), Turanaya (Ptolemy II Philadelphus of Egypt), Amukini (Antigonus II Gonatas of Macedonia), Maka (Magas of Cyrene), Alikasudara (Alexander II of Epirus) の共通在位年代、西紀前二六二—二五五年より、この法勅が発布された年代を推定できる。摩崖法勅五によれば、灌頂一三年に法大官が設置されたことから、アンシローカ王の灌頂即位の年代は西紀前二七四—二六七年とみることができぬ。

(Strabo : *Geographica* éd. par Müller et Dübner, II. 1. 9. p. 58f. ; McCrindle, IA. 6. P. 115 ; Pliny : *Naturalis Historia*, VI. 17. ed. by Mayhoff. Leipzig 1906. p. 454f. ; Hultzsch : *Corpus Inscriptionum Indicarum*. I. *Inscriptions of Asoka* ; Karl Julius Beloch : *Griechische Geschichte*, IV. 2. Berlin und Leipzig. 1927. p. 190 ; *The Oxford Classical Dictionary*. ed. by M. Cary and others. Oxford 1953)

おのづか、チャンドラゴプタの即位 (B. C. 323-305) およびアンシローカの即位 (B. C. 274-267) より限定された年代は、学者の論証の方法によりて多少異つてゐる。

- (2) 宇井伯寿博士「仏滅年代論」印度哲学研究二
- (3) 中村元博士「マウリヤ王朝の年代について」東方学第一〇輯
- (4) 小野玄妙氏「仏教年代考」
- (5) 林屋友次郎氏「仏滅年代私考」仏教研究一(昭和一一年)
- (6) André Bareau : *La date du Nirvana*, JA. 1953, pp. 27-62

二 資料の概要

本節においては、仏滅年代に関する根本資料を、著者または訳者、資料の所属部派、成立年代または訳出年代、伝承の成立地並びに伝播地、年代算定の基点となる事件および年数、を中心として究明し、資料の特色を明らかにすることを試みよう。資料は(1)律藏における第二結集の伝承 (2)北方仏教の伝承 (3)南方仏教の伝承 (4)シナの伝承 (5)

チベットの伝承 (6) プラーナの伝承 (7) ジャイナの伝承の七グループに分けて考察される。

(1) 律藏における第二結集の伝承

律藏健度部の次には、涅槃經後分・第一結集・師資相承・第二結集の伝承が附加されているが、ヴェーサーリーにおける第二結集の伝承には、仏滅後の年数を記している。

(a) 一〇〇年説……………Vibhajyavādin, Mahāsāsaka, Dharmaguptaka, Haimavata.

(b) 一一〇年説……………Sarvāstivādin, Mūlasarvāstivādin

(c) 年数を示さず……………Mahāsāṃghika

1' Cullavagga XII [Vibhajyavādin] p. 294

2' 五分律 no. 1421 劉宋 (AD. 423-424) 仏陀什・竺道生共訳 [Mahāsāsaka] 大正二二・一九二a二六

3' 四分律 no. 1428 姚秦 (AD. 408) 仏陀耶舍・竺仏念共訳 [Dharmaguptaka] 大正二二・九六八c一九

4' 毘尼母經 no. 1463 秦代 (AD. 350-431) 失訳 [Haimavata] 大正二四・八一九b二

5' 十誦律 no. 1435 後秦 (AD. 404) 弗若多羅・羅什共訳 [Sarvāstivādin] 大正二二・四五〇a二八

6' 根本有部雜事 no. 1451 唐 (AD. 710) 義淨訳 [Mūlasarvāstivādin] 大正二四・四一一c二

7' 摩訶僧祇律 No. 1425 東晉 (AD. 416) 仏陀跋陀羅・法顯共訳 [Mahāsāṃghika] 大正二二・四九三a二五

第二結集の伝承は、細目をしばらく論外とすれば、骨子において異った七部派に共通に伝えられていると言つてよい。たゞ Mahāsāṃghika のみは、やゝその相違の程度が甚だしいが、十事を非法であるとして宣せられた結果が、自派に不利なためであろうか。ともかく第二結集に関する伝承の核に一致をみると共に、分裂のことを未だ記していないのであるから、第二結集の伝承が成立したのは、第二結集と根本分裂の間であるとみることができ(3)る。また結集の年代が、僅かではあるが一〇〇年と一一〇年とに異っているのは、Sarvāstivādin が上座系統から分離する時代の

伝承に由来するであろう。⁽⁴⁾

(2) 北方仏教の伝承

ここにあげらる資料は、作者または訳者がカシユミীর出身であるか、或はマトウラーとカシユミীরの教団の關係についての伝承を含むものであって、アショーカの即位を仏滅後二世紀におくことで共通している。

- 8、大莊嚴論經 No. 201 後秦 (A.D. 402-412) 鳩摩羅什訳 馬鳴作〔讚仏乘〕大正四・三〇九c・七一八
- 9、僧伽羅刹所集經 No. 194 符秦 (A.D. 384) 僧伽跋澄訳 大正四・一四四a・一三一四、一四五a・二三二二四
- 10、雜譬喻經 No. 205 後漢 (一A.D. 220) 失訳 大正四・五〇三b・一七一八
- 11、賢愚經 No. 202 元魏 (A.D. 445) 慧覺訳 大正四・三六八c・二〇
- 12、分別功德論 No. 1507 後漢 (一A.D. 220) 失訳〔Mahāsaṃghika〕大正二五・三九a・二九
- 13、大智度論 No. 1509 後秦 (A.D. 402-405) 鳩摩羅什訳 竜樹作〔大乘系〕大正二五・七〇a・七一〇
- 14、Aśokāvadāna [Sarvāstivādin-Mūlasarvāstivādin]
 - a 雜阿含 No. 99 劉宋 (A.D. 435-443) 永郡跋陀羅訳 大正二・一六二a・六一七
 - b 阿育王伝 No. 2042 西晋 (A.D. 306) 安法欽訳 大正五〇・九九c・六、一〇一c・二二一・二三
 - c 阿育王経 No. 2043 梁 (A.D. 512) 僧伽婆羅訳 大正五〇・一三二a・二九一b、一三三四c・九一・一〇
 - d Divyāvadāna ed. by Cowell & Neil, p. 368

以上、七種一〇本のテキストは、アショーカの即位を仏滅一〇〇年と記している。以下、各資料の成立について考察するに、「大莊嚴論經」の著者については種々の異論があるにしても、現状では馬鳴の作とみたが適當であろう。

この伝承の中に、カニシカ王が二・三回話題とせられるところから、本經の成立はカニシカ王 (A.D. 130-170) 以後より後でなければならない。⁽⁵⁾ 本經の序偈によれば、⁽⁶⁾ 説一切有部に帰せられているが、この偈が本經の原型において存し

たかどうかは問題であり、これからはその所屬部派を決し難い。一方、馬鳴の部派については、古来①有部説、②多聞説、③經部説、④瑜伽行派説の四種があげられている。しかし、馬鳴を特定の部派に所屬させることは困難で、讚仏乗の一流とみる見解もある。⁽⁷⁾

マウルヤ王朝という統一国家の出現は、仏陀の遺教を組織的に体系化する機会を与えた。しかし、四アゴンの如き仏陀の遺教の集録とは別に、ジャータカと呼ばれる一群の經典が現われる。これはアゴンの編纂以前から一つのまとまったもの(十二部經)としてあったにしても、仏陀の説法ではなく、仏陀を讃仰する人々の作品であった。パールフトやサーンチーの仏塔の欄楯に刻まれた本生ボサツから、仏塔護持の信者の集りと、本生ボサツの支持者との關係をみることができる。⁽⁸⁾ アシヨーカ以後數世紀に亘って流行した仏塔建立の事情は、かような讚仏を目的とする人々(讚仏乗)の動きを示すものである。僧伽羅利所集經は、經序によれば、瓢陀鬪賦(カニシカ)王の師、僧伽羅利がガンダーラにおいて集めたもの(大正四・一一五b一六一九)と記していることから、カニシカ以後の成立とみられる。しかし、所集の伝承はそれ以前のものから編纂されたものと思われる。また、「雜譬喻經」・「賢愚經」の著者は明らかでないが、大正藏經では大莊嚴論經や僧伽羅利所集經と同じく、本緣(本生・ジャータカ)部に属せしめられるように、内容的にはアヴダーナの系統に属し、讚仏を目的とするグループによって編纂されたものであろうか。雜譬喻經は後漢失訳とされるので少くとも二世紀、賢愚經は五世紀前半の訳であるので、四世紀以前の成立とみられる。

「分別功德論」は出三藏記集によれば、「新集統撰失訳雜經錄」に附して、増一阿含經疏、迦葉阿難造(大正五五・二二c)と記しているが、開元釈教錄は「有訳有本錄」に附して、この一論は増一阿含經の序品より弟子品過半に至る義を釈したものとす。法上錄に竺法護訳とするを否定し、經に牒して解釈する文句が本經に同じことを指摘して、増一阿含と同一人の訳であろうと推定している(大正五五・六二二b)。いま仮にこれに拠るとすれば、増一阿含の訳出は三九七年であるから、訳者はともかくも、本論は四世紀以降の訳であろうか。また、本論の作者は明らかでない

いが（開元録は・出三蔵記集に迦葉阿難撰とあるを認めない）、論中にしばしば「薩婆多家」「外国師」の語をあげており、「唯大天一人のみ是れ大土にして、其の余は皆是れ小節なり」（大正二五・三二・九一〇）といい、仏身無漏説、大乘戒・小乘戒の別、十住の階位、道の行般若經本無品相当の小品本無説をあげる所から、Mahāsāṃghika または大乘所屬の論師であろうと推察される（大正四・一一五・一六一一九）。更に、本論の中でマトゥラーとカシュミラーの關係をみる事ができる（大正二五・五一〇）。

「大智度論」はその大部分を竜樹の作に帰することができるので、その成立は二・三世紀とみられる。Mahāsāṃghika および大乘教団の先驅となったとみられるボサツ教団が栄えた地方は、アンドラ地方・中インドおよびガンダラー地方であるので、これらの伝承の伝播地を推定できよう。

「雜阿含」をはじめとする一連のアショーカアヴダーナは、マトゥラー有部の教会史に関する伝承を伝えている。上述の四つのテキストの中で、アショーカ因縁・半菴羅果因縁・ブシュヤミトラの破仏・コーサンビーの諍論にかかわる伝承のみを含んでいる雜阿含は、他のテキストに比してもっとも粗朴な形の伝承とみられる⁽¹²⁾。この中、コーサンビーの諍論の關係する「四惡玉」には西紀前後の歴史事情を反映している。この伝承は大毘婆沙論の伝承（大正二七・九一八・一八一―九一九・二〇）にその原形をみうるように思われる。さて、アショーカアヴダーナは更に、マトゥラーとカシュミラーの關係を伝える伝承を含み、根本有部律に同じ資料を発見しうるのは、カシュミラー有部がマトゥラー有部より優位に立った時代、恐らくカニシカ王の時代に、これらの伝承が作成されたと想像できる⁽¹³⁾。

15、大毘婆沙論 No. 1345 唐 (A.D. 656-659) 玄奘訳 五百阿羅漢作 [Sarasvatīdīn] 大正二七・五一〇・一五一―一

カシュミラーの有部によって作成された婆沙論には、大天に關連した部派分裂の伝承を伝えている。すなわち、雜園僧伽藍における五事の諍論に基いて、反対派がカシュミラーへ至って上座部となり、大天の徒が止って大衆部となつたとの記事は、明らかにアショーカ時代を意味するものである。しかし、この伝承は鞞婆沙（三八二）・旧婆沙（四

二五—四二七)には記されていないので、この伝承が娑沙の成立時(西紀二世紀)に存在したという確証はない。

16' Samayabhedoparacanacakra 世友作 [Sarvasivādin]

- a 十八部論 No. 2032 秦 (AD. 401-413) 鳩摩羅什集 大正四九・一八 a 九一〇
- b 部執異論 No. 2033 陳 (AD. 548-569) 真諦訳 大正四九・二〇 a 一五一七
- c 異部宗輪論 No. 2031 唐 (AD. 662) 玄奘訳 大正四九・一五 a 一五一七
- d チベット訳 (九世紀) Dharmakara, Bañ-Skyoñ 共訳 大谷・丹珠爾部 U・九〇函・一六五 a 五

世友 (Vasumitra) の作とされる本論は、窺基の異部宗輪論述記 (AD. 662) によれば、娑沙編纂の上首であった Sarvasivādin の世有に比定される。⁽¹⁴⁾ とはいえ、世友は有部論師の八人 (1) 娑沙編纂の上首 (2) 娑沙四大論師の一人 (3) 品類足論の作者 (4) 界身足論の作者 (5) 問論の作者 (6) 五事論の作者 (7) 俱舍論註の一人 (8) 玄奘訪印時の一人、菩薩と称せられる三人 (1) 尊婆須蜜菩薩所集論の世友 (2) 異部宗輪論の作者 (3) 薩婆多部目錄中の二世友)、譬喩文学に関係せる三人 (1) 達摩多羅禪經中の一師 (2) 惟日雜難經中の世友 (3) 師子月仏本生經の世友) を数えるように、多くの伝承に伝えられているのであって、有部正統の論師としての世友は、諸派の学匠の認めるところであった。故に、諸学派の論師が世友を自派の先覚者に数えることは、その学派の権威を昂めることになったであろう。Samayabhedoparacanacakra が部派全体の所説を伝えるものとして、その作者を「世友菩薩」に帰したのも、世友の偉大さを示す一例であろう。従って、本論の作者世友と、娑沙編纂時の上首世友とを同一とみる窺基の説は必ずしも認め難い。⁽¹⁵⁾

十八部論は、その末文によれば、梁 (AD. 518) 僧伽娑羅訳の文殊師利問經分別品相当の部分と、羅什法師集の部分とからなるとされる。⁽¹⁶⁾ 歴代三宝紀には真諦訳 (大正四九・九九 a 七) とあるが、これは誤りと考えられる。開元録には失訳として秦録に附し、(大正五五・五一九 a 一) 梁の高僧伝には羅什訳 (大正四九・一九 c) としている。さて、十八部

論によれば、仏滅一一六年にアシエーカ王の出現をおいている。部執異論も同じく一一六年と記しているが、元・明本は一六〇年と伝える。異部宗輪論は「百有余年」と概数をもって示している。チベット訳は「百年を経て小時を過す」(lo-brgya lon-te dus-cun-ñhad-cig hdas-nas) とす¹⁶⁾。

17 舍利弗問經 No. 1465 東晉 (A.D. 317-420) 失訳 [Mahāsaṃghika] 大正二四・九〇〇a-c

訳出年代より、恐らく四世紀頃の作成と考えられよう。この伝承ではアシエーカの孫ブシュヤミトラ(弗沙蜜多羅)の破仏に部派分裂を結びつけ、摩訶僧祇部 (Mahāsaṃghika) と他傳羅部 (Śhāvira) の根本分派を「仏滅二百年中」(大正二四・九〇〇c六-七) とす¹⁶⁾。

18 Nikāyabhedavibhāṅgavyākhyāna [Bhavya 作] Dipamkarasrjñāna 藏訳 (一一世紀)

西紀六世紀後半の Madhyānika の長老ハッヤによって作成されたもので、世友やセイロン伝承より後期のものである。凡そ一一世紀に Dipamkarasrjñāna によって、その存在を確認されるまでは知られない。ハッヤは (一) Śhāvira (二) Mahāsaṃghika (三) Saṃmītiya の三種の分派の系譜を示すが、(一)・(三)は分裂の年代を伝えている。

a Śhāvira の伝承

仏滅一六〇年 Kusumapura で Dharmāsoka 王の下に根本分裂をなす。⁽¹⁷⁾

b Saṃmītiya の伝承

仏滅一三七年、パータリプトラで Nanda と Mahāpādma 王の下に結集が行われ、アラカンの説が論ぜられ、Mahāsaṃghika と Śhāvira の根本分裂をなす。⁽¹⁸⁾

(3) 南方仏教の伝承

フランケの説に従ったガイガーは、ディーペンサが形成された西紀四世紀末には、伝承の初部分の歴史を伝えている古い資料が存在したことを推定している。⁽¹⁹⁾ 史伝はマヒンダの来島以後、西紀四世紀初めのマハーセーナ (Mahā-

senā) の治世に及び、Vibhajyavādin 中の Uṭtaravihāra に対する Mahāvihāra の伝えるところである。デイーパヴンサはパーリの詩で編輯された最初のもので、構成が拙劣であるが、マハーヴンサはより技術的に組織され、起原となった資料を自由に駆使している。ダーツセーナ (Dhātuseṇa, A.D. 527-544) の命によつて、デイパヴンサに対する dipika (= Mahāvamsa) が集成された。というチュラヴンサ (Cūlavamsa, 38, 59) の記事に従えば、マハーヴンサの形成は西紀六世紀初めとみられる。その作者はリス・デヴィツによればマハーナーマ (Mahānāma) とされる⁽²⁰⁾。サマンタパーサーディカー (善見律毘婆沙) に対するブツダゴーサ (五世紀) による歴史序文は、デイーパヴンサを基にして、更にアッタカター (Attakatha) から取り出された内容を附加している⁽²¹⁾。マハーボーディヴンサはガイガーによれば一〇世紀末と見られている⁽²²⁾。

さて、セイロン伝承は、仏滅後二一八年にアショーカの灌頂即位を位置させることで一致している⁽²³⁾。また、アショーカの時代に第三結集の伝承を附して、第二結集に関連する根本分派と第三結集に結びつく上座の細分裂の伝承を記しているが、その詳細な点には多少の相違が認められる。

67. Dipavamsa iv-v

長老ソーナカの満四〇歳の時、カーラアソーカの治世の一〇年と半月、つまり、仏滅一〇〇年を経て、ヴェーサーリーのヴッジー比丘らは、十事を宣する (v. 44-47, p. 33)。第二結集の後に、放逐せられたヴッジー比丘らは、多数の味方をえて大合誦 (Mahasamghā) と呼ばれる法の結集を行う (v. 30-32, p. 36)。

20' Mahāvamsa iv-v

カーラアソーカの即位より一〇年目、仏滅後一〇〇年にヴェーサーリーのヴッジー比丘は十事を唱える (iv. 8-9, p. 21)。ヤサはアホーガンガ、パーワー、アブンティの比丘らの助力をえ (17-18)、レーヴタを味方に入れることができなかったヴッジー比丘らは、プッパブラ (華氏城) のカーラアソーカを自覚に入れる (32-34)。しかし、王は天人の

威力に妨げられ(37)、結集は終る。上座に抑圧された比丘らは Mahāsāṅghika と名づくるアーチャリヤ説を立てる(43, p. 28)。

21 Samantapaśādhika, I, pp. 33-37.

善見律毘婆沙 No. 1462 蕭齊 (A.D. 489 or 488) 僧伽跋陀羅訳

22 Mahābodhiyaṃsa, p. 96

(21・22は19・20に準ずるので省略する)

23、衆聖点記説

〔歴代三宝紀 No. 2034 隋 (A.D. 597) 費長房撰〕大正四九・九五b一九一c六

仏滅後、ウパーリが律藏を結集し、その年の七月一五日に香華をもって律藏を供養して一点を下し、年々かようにして師資相伝し、僧伽婆陀羅が広州に至って善見律を訳し、永年七年庚午の歳(永明八年・A.D. 490)七月に律藏を供養して一点を下すまでに、七九五点を数えた。

(4) シナの伝承

仏滅とアショッカの即位までの年数は、カシュミラの伝承を保持しているが、仏滅の歴史的年代については、各説異っており、衆聖点記説の影響もあって、著しく古く年代附けるようである。

24、仏般泥洹經(後記) No. 5 西晋 (A.D. 290-306) 白法祖訳

仏滅より永興七年二月一日まで、凡そ八八七年七月一日、今丙戌の歳に至るまで、合わせて九一五年となし、比丘康日の記載に帰している(大正一・一七五c三二一三六)。林屋氏は、「永興」の年号四種ともに七年が存しないことに注目して、丙戌の年より逆算して二八または二九年目が第七年になる年号を求め、西晋惠帝元康七年(A.D. 297)の誤伝とみられる。⁽²³⁾

(a) 仏滅一〇〇年にヴェーサーリーにおける結集を位置づける(大正五一・八六二a)。また、(b) 仏滅後一四九七年、法顯がセイロンに着して仏滅祭に遭遇したことを記している(大正五一・八六五a二六一二九)。法顯が長安を發つたのは弘始二年己亥(東晋安帝隆安三年、AD. 399)、六年にして中印度に至り、停ること六年、還るに三年を経て青州に達した(東晋安帝義熙二〇年七月、AD. 414)(同六六六b一七一八)。更に法顯がセイロンを發つて青州に達するまでに費した日数は、耶婆提国まで一〇六日(=3+13+90)、ここに停ること五ヶ月、四月一六日そこを再び發つて七月一四日に青州に着している(同八六五c一八六六b)ので、セイロンを發つたのは「義熙九年七月末頃」と林屋氏はみられる。つまり還路に三年を費したというのはセイロンの日数を含めていたのであって、還路一年を引いた二年は、「法顯住此国二年」(同八六五c二四)からも証しうる。従つて、法顯が仏齒祭に遭遇したのは義熙八年(AD. 412)と考えらる。氏は更に、滅後一四九七年は「正法後四九七年」を意味するもので(正法千年説によつて記載されたとみて)、正法五百年説によれば仏滅九九七年とみられ、従つて仏滅を西紀前五八五年と推定される⁽²⁵⁾。

26、羅什年紀

a 歴代三宝紀 No. 2034 隋 (AD. 597) 費長房撰 (大正四九・一〇一b—c)

b 広弘明集 No. 2103 唐 (AD. 664) 道宣撰 (大正五二・一四二a)

如来は周の桓王四年歲次乙丑に生れ、桓王二年歳在癸未出家、莊王二〇年歳甲午成仏、襄王一五年歳在甲申滅度、今天和四年に至るまで二二〇五年と記している(大正四九・一〇一b—c二二)。この年紀は鳩摩羅什の所伝に係る仏滅年代説で、慧遠・僧叡・僧肇・支暢らの共通に使つた年代説で、歴代三宝紀および広弘明集に引用されている。周の道安の二教論を通じて知ることができるとのみである。林屋氏は、天和四年(AD. 569)より二二〇五年前の西紀前六三七年が、道安による成道と入滅の混乱とみて、それより五〇年後の西紀前五八七を仏滅年代と算定されてい

27、歴代三宝紀 No. 2034 隋 (A.D. 597) 費長房撰

仏滅一一六年にアシューカを位置づける (大正四九・二三c八―九)。この年は周の敬王の世、二六年丁未歲 (B.C. 492) に当る (同二三・二二―三)。また仏滅は開皇一七年丁巳 (B.C. 608) で、その後のこの書が記されるまで (A.D. 597) 一二年を経ている (同二三d二八―c二二、二四a)。

28、大唐西域記 No. 2089 唐 (A.D. 646) 玄奘訳・弁機撰

(a) 仏滅一〇〇年にアシューカ王 (大正五一・八八六b―二) 一一一〇年にヴェーサーリーにおける結集をおく。(同九〇九b―c)。

(b) 仏滅年代の異説として、西域記作成の唐太宗貞観二〇年 (A.D. 646) 以前一二〇〇年、一三〇〇年、一五〇〇年、九〇〇―一〇〇〇年をあげている (大正五一・九〇三b二五―二七)。

29、三論玄義 No. 1832 隋 (A.D. 549-623) 吉藏撰

仏滅一一六年に、大天に関する二事、(一) 諸の大乗経を取り、三藏の中に入れてこれを釈した、(二) 五事を論じた、ことが原因で根本分裂をなした (大正四五・八b)。

30、仏祖歴代通載 No. 2036 元 (A.D. 1341) 念常集

仏滅を周の壬申 (B.C. 955) におく (大正四九・四九六a―b)。

31、釈氏稽古略 No. 2073 元 (A.D. 1354) 覺岸編

仏滅を穆王三三六年壬申 (B.C. 955) となし (大正四九・七五二c二〇―二三) アシューカを周の厲王共和の世 (B.C. 849) におく (同七五五a二五―二七)。従って、アシューカを仏滅一一六人とみていることが知られる。

(5) チベットの伝承

32' Taranatha 「インド仏教史」(5) (A.D. 1608) (東北 No. 7037) Dam-pahi chos rin-po-che hphags-pahi yul-du ji-lar dar-bahi tshul gsal-bar baston-pa, Dgos-hdod kun-hbyun(聖法が聖者の國に如何に伝通せしかを明らかに説ける「生一切所願」)

ターラナータはインドの仏跡を巡拝し、ブッダグプタナータ (Buddhaguptanatha) を請じて帰国し、ジヨナンパ (Jo-nan-pa) 派の根本道場なるブンショク (Phun-shog) 寺で師事した。カム (Khams) 地方に遊化してこの書を著す。晩年蒙古で寂した。

(i) アショーカはアジャータシヤトルの第六の後継者で、仏滅一〇六年に即位した。(28)

(ii) アショーカの時代の事件として、仏滅一〇年に、十事の非法に関して、ヤサとヴェーサーリーの比丘らの間で抗争が起り、リッチャヴィのナンディン王の保護の下に、クスマプラで第二結集が行われる。(29)

(iii) 滅後二一〇年または二二〇年にこの事件を帰する他部派の説を上げる。しかし Guru Pandita の見解によつてこの年代を修正している。(30)

33' ユータンの歴史(31)

仏滅後二三四年にダルマアショーカ即位。他の伝承はこの仏滅二三四四年を彼の治世の四九年に帰する。

34' Sureśamādhara (A.D. 1591)(32)

仏滅を西紀前五四五年とする彼以前の学者 (A.D. 1441) の説を修正して、西紀前五一三年説を立てる。

35' Bu-Ston 「仏教史」(33) (十四世紀) (東北 No. 5197)

Bde-bar-gsêgs-pa'hi bstan-pa'hi gsäl-byed, chos-kyi hbyun-gnas gsun-rab-rin-po-che'hi mdsod ces-bya-ba (著述の教について明らかならしむる「法の源泉、経の宝蔵」という書)

(a) 仏滅後一三七年にナンディン王即位、その後一〇八(または八〇〇)年にチャンドラグプタ王即位とする。

(b) その他の諸説

Sakya (一二世紀中葉まで)	二九五五年
Nam Kha (一四世紀中葉まで)	三三九三年 (・?)
〃	三四五八年
Kirtidhvaja	三三四九年
Chos-rgyal	三四一〇年
Matšri	三四五五年
Sākyaśri (一二世紀初めまで)	一七五五年 (・?)
—— (一四世紀中葉まで)	一八六五年 (・?)
Kalacakra (一一世紀初めまで)	一六一三年
〃	(二一九八年)
Kamalasīla (一二世紀中葉まで)	二〇四〇年

³⁶⁾、鞍所知識 No. 1645 發合思巴作・元 (—AD. 1314) 沙羅巴説

發合思巴はチベット人で元世祖の帝師であった。アッシューカ王の即位を仏滅二〇〇年となしている (大正三二・三三 一七七)。

(6) プラーナの伝承

Kali 時代のインドラをひける王朝がいつて伝えるものか、³⁷⁾ Bhaviśya, ³⁸⁾ Matsya, ³⁹⁾ Vāyu, ⁴⁰⁾ Brahmaṇḍa, ⁴¹⁾ Viśnu, ⁴²⁾ Bhāgavata, (Garuda) の七プラナーを数えることかである。中には Bhaviśya たりける王朝の記録のソースであったと考えられる。Matsya, Vāyu, Brahmaṇḍa たり類たり、Viśnu, Bhāgavata たり類たり致し、Garuda

は独立した形態をもっている。バルジテルは Matsya, Vāyu, Brahmāṇḍa 中に記される 'Bhaviṣye' は「未来」を意味するのでなく、「Bhaviṣya Purāna において」と解すべきであると主張し、それらのプラーナが Bhaviṣya から借用したとみている。また、これらの資料は本来プラークリットのシュローカで書かれていたものからサンスクリット化されたと考えられる。しかし、Garūḍa は明らかに直接にサンスクリットで編纂された。⁽³⁴⁾

編纂の時期についてみるに、シュローカで書かれた史伝は、西紀三世紀の中葉以後、Matsya の中に見られるような形で、まず集成される。史伝の内容は三三五年以前のグプタ王朝の興起までに拡大されるが、その増大した編纂を Vāyu, Brahmāṇḍa が含み、Viṣṇu と Bhāgavata が簡潔にされた内容をもっている。つまり前述の如く、Matsya, Vāyu, Brahmāṇḍa は Bhaviṣya からその記事を得たのであるから、初期の編纂は、三世紀の中葉またはその後間もないうちに、Bhaviṣya に編入され、その予言的な説明は、三三五年以前の後期の編纂において拡張されたと考えられる。また Matsya は Bhaviṣya がグプタ紀元（西紀三二〇）以前に含んだものを、それから模倣し、Vāyu と Brahmāṇḍa は三三〇—三五〇年頃、またはその後間もない頃、Bhaviṣya の増大した部分を借用したとみることができぬ。

また、Matsya, Vāyu, Viṣṇu の中には、カローシユティ文字で書かれた場合にのみ生ずる誤読の例があるところから、初期の記録を含んで、Bhaviṣya はカローシユティ文字で書かれたと考えられる。更にカローシユティの使用された年代とその範囲から、Bhaviṣya が Upper India で西紀三三〇年以前に編纂されたと推論される。Bhaviṣya の附加された部分は、グプタ王朝の範囲から考慮して、マドヤデーシャのマガダとマトゥラーの間で編纂されたと見られている。⁽³⁵⁾

次に、アジャータシャトルからアショーカに至る王統の統治年数は、⁽³⁶⁾これらのプラーナの記事をバルジテルの整理した結果でいえば、

(Siśunāga 王朝)	
Ajātaśatru	25
Darśaka	25
Udayin	33
Nandivardhana	42
Mahānandin	43
(Nanda 王朝)	
Mahāpadma and 8 sons	100
(Maurya 王朝)	
Candragupta	24
Bindusāra	25
	317

となる。

さて、もしセイロン伝承に従えば、アジャータシャトルは仏滅前に八年統治したので、仏滅後アショーカの即位までは三〇九(=317-8)年となる。また、シャルパンティエはMahānandinをMahāpadma Nandarājaの省略形として、MahānandinとNandivardhanaをナンダ王朝の二王(計八五年)となし、ナンダ王朝一〇〇年は誤りであるとして、仏滅後アショーカの即位までを二〇九(=309-100)年と算定している。⁽³⁷⁾

(7) ジャイナの伝承

ジャイナ聖典は、Svetāmbara(白衣派)の所伝によれば、バドラーバーフ(Bhadrabahu, AV. 156-170)の時に、飢饉のために聖訓が湮滅したので、パータリプトラに結集を行い、一一アングを編輯した。また、一四プールヴを含む第一二のアンガは、秘授せられたが、完全に伝わったのはスツラーバドラー(Sthālabhadra, AV. 170-215)までである。その後聖典が再び湮滅し、滅後九六〇年(または九九三)にワラビー(Valabhi)に会議を開いて結集を行った。これが現存聖典の基礎になるものである。これに対して Digambara(空衣派)の所伝は、バドラーバーフの時にアールダバールカ(Ardhaparika)とじう一派が生じ、西紀七九九年にSvetāmbaraとなったとする。プールヴおよびアングも散逸したものとして、ワラビー結集の所伝を凡て否定する。従って、西紀一〇世紀にまとめられた聖典四ヴェーダをその所

依として⁽³⁸⁾。

さて、アングの整理は、Svetāmbaraの所伝にみられる如く、パータリプトラの結集に由来し、パドラバーフとの関係から西紀前四世紀後半とみられる。しかし、現存のアングはワラビーの結集に基づくものであり、湮滅した古伝の僅かな断片を集めて、失われた所を補って完成されたものである。つまり、古い伝承と新しい伝承とが混在しているが、マハーヴィーラの伝記や師資相承の記事は、極めて古い形態を伝えており、西紀一世紀頃のマトゥラー出土の碑文によって実証されて⁽³⁹⁾。

³⁸ Parīśiṅgaparvan (Shāvirāvahcarīa), Hemacandra (A.D. 1088-1170) 著 [Svetāmbara]

ビンビサーラとアシカカの孫で彼の王統の継承者サンプラテ⁽⁴⁰⁾ (Samprati) の間の年代について伝えている。シムレーニカ (Srenika = Bimbisara) とその子シューニカ (Kūnika = Ajāśatru) はシャイナの伝承によく知られており、その子ウダーイン (Udayin) はマガダの主都をパータリプトラに遷して⁽⁴¹⁾ (VI, 21ff.)。彼には後継者がなく、ナンダが選ばれたが、それはマハーヴィーラ滅後六〇年に当った (VI, 243)。その後チャンドラグプタは滅後一五五年に王となり (VIII, 339) 彼の後ぞボンドゥッサーラ (VIII, 445) 子アシカカシムリー (Asokasiri) が継承した (IX, 14ff.)。それについてクナラ (Kunāla) の子にしてアシカカの孫サンプラテに王位を譲った。彼は長老マハーギリ (Mahāgiri) の叙 (AV, 245) 後、スハステイン (Subastin) によって化導された (IX, 35ff.)。

ホームヤチャンドラはまた長老の系譜とその年数を与える。カルパスートラ (Kalpasūtra) の著者パドラバーフは滅後一七〇年に寂した。

⁴⁰ Prābandhacintāmani (A.D. 1304) } Mertuṅga 著 [Svetāmbara]
⁴¹ Vicāśreṇī (右の註訳書) (A.D. 1306)

これによれば、マハーヴィーラとウィクラーマ紀元 (BC. 86) との間の王統および統治年数を示す。つまり⁽⁴²⁾

Pāḷaga	60
Nanda	155
Maurya	108
Paṣyāmitra	30
Balamitra	} 60
Bhānumitra	
Nahavaḥaṇa	40
Gardhabhila	13
Śaka	4
	470

である。

⁴⁶ Digambara によれば、マンローウィーラの涅槃をヴィクラマ紀元前六〇五年におく。Svetāmbara の四七〇年との差は、ヤロービが指摘したように、⁽⁴³⁾ ヴィクラマ紀元 (B.C. 58) とサカ紀元 (A.D. 78) の間の年数と一致する。これは Digambara が Vikrama と Śalivāhana とを混同したためである。

註(1) 平川彰博士「律藏禪度部の成立について」(印仏研二二二) 三三一—四三頁; E. Frauwallner: The earliest Vinaya and the beginning of Buddhist literature, Roma 1956, pp. 3-4

(2) 金倉円照博士「毘尼母経と雪山部」日本仏教学会年報第二五号・一二九—一五二頁。

(3) Hofinger: Etude sur le concile de Vaigāñ (Bibliothèque du Muséon XX), Louvain 1946, p. 154

しかし、律藏の構成は大衆部律のみが相違の点が甚しいところから、律藏の編集は根本分裂後と考えられよう。

(4) André Bareau: La date du Nirvāṇa, JA, 1953, p. 28

(5) 金倉円照博士「馬鳴の著作」宗教研究一五三号・一一〇—一一三頁。

(6) 前礼最勝尊 離步邁三有 亦教一切智 甘露微妙法 并乃八輩衆 無垢清淨僧 富那脇比丘 弥織識論師 薩婆室婆衆 牛王正道者 是等諸論師 我等皆敬順 (大正四・三五七 a 六一—)

(7) 金倉円照博士「馬鳴の部派」文化二一ノ五・一一—一四頁。

(8) 山田竜城博士「大乘仏教成立論序説」二三七—一四八頁。干潟竜祥博士「本生経類の思想史的研究」参照。

(9) 干潟博士「大智度論の作者について」印仏研七ノ一・一一—一二頁。

(10) 紀野一義「菩薩教団より仏乘教団への展開に関する一考察」宗研一四七号・五七—九二頁。

(11) BC. I.A.D. III の大衆部系の碑文は、Mathurā 獅子柱頭銘文 (Mahāsāṅghika), Kārlē 窟銘文 (Mahāsāṅghika), Wardak 舍利窟銘文 (Mahāsāṅghika), Palatu Dheri 水壘銘文 (Bahusrūtya), Nāsik 窟銘文 (Ceṭika), Amāravati 彫刻銘文・石彫銘文 (Ceṭika), Dhāranikotta (Pūrva-sāila), Nāgarjunikoṇḍa (Aparaśaila, Bahusrūtya) に出される。また、Saurāṅtika は一般に上座系の支派とされるが、Sanchi, Bharahat の仏塔にその銘文を見出すのは注目をすべきであろう。

Sten Konow: Kharoṣṭhi Inscriptions, Corpus Inscriptionum Indicarum, Vol. II, Pt. I, Calcutta 1929; H. Luders: A List of Brāhmi Inscriptions, Ep. Ind. X; 平川博士「大乘仏教の教団史的性格」(宮本正尊編「大乘仏教の成立史的研究」)・「カローシヤタイ」碑文と大乘教団」(印仏研四ノ二)二七〇—二七五頁。

(12) また、智度論にはマトゥッラーとカシヤミラーの律の關係を伝えている(大正二五・七五六c)。フシヨーカーブダーナに關連する四つのテキストの内容を比較すれば

内容	資料	雜阿含經 (大正二)	Divyavadana	阿育王傳 (大正五〇)	阿育王經 (大正五〇)
涅槃	5c29—6a11 141b14—21	pp. 149—150	11b27— 112c14— 112c14—	149b22— 150b17— 150b17—	150b17
五百集法	—	—	112c14— 114a25—	150b17— 152c8—	152c8
師資相承	—	pp. 350—364	114a26— 126b15—	153a5— 169c29—	169c29
七百集法	—	—	—	—	—
阿育王因緣	161b10— 170c20	pp. 364—405	99a12— 106a19—	131b5— 141b5—	141b5
ヴィタアショーカ	—	pp. 419—429	106a20— 107c28—	141b7— 144a4—	144a4
クナーラ	—	pp. 405—419	108a3— 110b9—	144a9— 147c6—	147c6
半菴罪果因緣	180a6— 182a7	pp. 429—434	11b10— 111b26—	147c11— 149b17—	149b17
フシヨヤミトラ破仏	—	—	—	—	—

ローサンビーの評論	177b12— 180a5	—	126b16— 128b4	—
阿育王現報因縁	—	—	126b5— 131a23	—

* の項は「根本有部雜事」(大正三四・408b26—411c3)に等しい伝承を含んでいる。

- (13) 根本説一切有部毘奈耶藥事(大正三四・三七c)・根本説一切有部毘奈耶雜事(大正三四・四〇八c)
Ed. Huber : Sources du Divyāvadāna, BEFEO, VI, 1906, pp. 1—43; Sylvain Lévi : Les Éléments de Formation du Divyāvadāna, T'oung Pao VIII, p. 105—122; J. Przyluski : Le Nord-Ouest de l'Inde dans la vinaya des Mūlasarvāstivādin et les textes apparentés, JA, 1914 (2), pp. 493-568; La Légende de Açoka, Paris 1923; E. Frauwallner : op. cit., pp. 24—41; 山田竜城博士「前掲書」四八九—五〇二頁。
- (14) 小山憲栄「異部宗輪論述記発軀」上二下
- (15) 山田竜城博士「大乘仏教成立論序説」(三九—四一六頁)に世友について詳細に論じられている。
- (16) 大正四九・一九。一五—二八。十八部論初部(大正四九・一七a124—c28)は文殊問經分別品第一五(大正一四・五〇一a15—b29)に相当する。十八部論は「後のた」羅什法師集「正覚涅槃後」を加う。
- (17) A. Barreau : Trois traités sur les sectes bouddhiques attribués à Yasamitra, Bhavya et Vintadeva; IIe Partie —L' explication des divisions entre les sectes (Nikāyabhedavibhaṅgavyākhyāva) de Bhauya, JA, 1956, p. 167
- (18) *ibid.*, p. 172
- (19) Wilhelm Geiger : The Mahāvamsa, or the great chronicle of Ceylon, London 1912, p. xii
- (20) JRAS, 1905, p. 391
- (21) Geiger : op. cit., p. xi
- (22) Geiger : The Dipavamsa and Mahāvamsa and their historical development in Ceylon, Colombo 1908, p. 79
- (23) Dipavamsa vi. 1; Mahāvamsa v. 21
- (24) 林屋氏「前掲書」四六一—五六頁。
- (25) 林屋氏「前掲書」五七一—六八頁。

- (26) 林屋氏「前掲書」六八一—八二頁。
- (27) Schiener : Taranātha's Geschichte des Buddhismus, Saint-Petersburg 1869 (text 1868) ; 寺本婉雅「ターラナータの印度仏教史」
- (28) A. Bareau : op. cit., pp. 47f.
- (29) Schiener : op. cit., p. 33 ; Bareau : op. cit., p. 48
- (30) Schiener : op. cit., p. 34 ; Bareau : op. cit., p. 48
- (31) Rochhill : The life of the Buddha, London 1884, pp. 233-237 ; Bareau : op. cit., p. 51 ; 寺本婉雅「干闥國史」
- (32) JA 1897, IX(1), pp. 524-527 ; Bareau : op. cit., p. 51
- (33) Obermiller : History of Buddhism by Bu-Ston, Heidelberg 1932, pp. 106-108 ; Bareau : op. cit., pp. 52f., 58
- (34) F. E. Pargiter : The Purāna text of the dynasties of the Kali age, Oxford 1913, pp. v-xi
- (35) *ibid.*, pp. xii-xvii
- (36) *ibid.*, pp. 20-22, 24-28, 68-70
- (37) Jarl Charpentier : The date of Mahāvīra, IA 1914, p. 167
- (38) 金倉田照博士「印度古代精神史」二三〇頁。「印度精神文化の研究」二二—七六頁。
- (39) Lüders : op. cit., nos. 16-149
- (40) Charpentier : op. cit., p. 173
- (41) *ibid.*, pp. 119-120
- (42) H. Jacobi : The Kalpasūtra of Bhadrabāhu, Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, Bd. VII, No. 1, pp. 6-7

* 以上の外に、仏滅とカニシカ王の間の年数を示すものをはじめとして、多くの資料があるが、あまりに多岐に渉るので省略す。

三 問題の所在

前節において、仏滅年代に関して、私が知りえた限りの仏滅後の年数を伝える伝承に亘って検討を試みたが、これ

仏滅年代の資料

よって得られた結果を整理すれば次の如くである。

資料	著者	所属	成立年代 〔AD.〕	伝播地	年代の基点となる事項	仏滅後 の年数
(1) 律蔵の伝承 1 Cullavagga 2 五分律 3 四分律 4 毘尼母經 5 十誦律 6 根本說一切有部毘奈耶雜事 7 摩訶僧祇律	仏陀生 竺提舍 竺提舍 竺提舍 竺提舍 竺提舍 竺提舍 佛摩羅 鳩摩羅 鳩摩羅 鳩摩羅 鳩摩羅 鳩摩羅 鳩摩羅 玄奘 法陀 法陀 法陀 法陀 法陀 法陀 毘奈耶 跋陀 跋陀 跋陀 跋陀 跋陀 跋陀	分別說部 化地部 法藏部 雪山部 說一切有部 根本說一切有部 大眾部	[B.C. III] 423-424 [B.C. III] 408 [B.C. III] 350-431 [B.C. III] 404 [A.D. II] 710 [B.C. III] 416	アワンティ セイロン アブンティ マールワー アワンティ ヒマラヤ カシユミラー マトゥラー アンドラ マウルワ ガンダーラ	第二結集 " " " " " "	100 " " " " " "
(2) 北方佛教の伝承 8 大莊嚴論經 9 僧伽羅利所集經 10 雜譬喻經 11 賢愚經 12 分別功德論	鳩摩羅什 [Asvaghosa] 僧伽跋澄 失覺 失覺 鳩摩羅什 鳩摩羅什 鳩摩羅什 鳩摩羅什 鳩摩羅什 鳩摩羅什	讚仏乘 (?) (?) (?) (?) (?) (?)	[A.D. II~III] 402-412 [A.D. II~III] 384 [A.D. II] 220 [A.D. II~IV] 445 [A.D. II~IV]	カシユミラー ガンダーラ カシユミラー マトゥラー カシユミラー	アシユカ王即位 " " " " " "	100 " " " " " "

13 大智度論 Asokavādāna	[Nagarjuna] 鳩摩羅什	大乗 〔根〕 說一切有部	[A.D. II~III] 402-405 [—A.D. II]	マントワラ カシヨシ マトワラー	"	"
a 雜阿含經 b 阿育王伝 c 阿育王経 d Divyāvādāna	求那跋陀羅 安法欽 僧伽婆羅	"	435-443 306 512	"	"	"
15 大毘婆沙論 Samayabhedopaparacana- cakra	〔五百フランク〕 玄奘	說一切有部	[A.D. II] 656-659 [—A.D. II]	カシヨシ マトワラー	〔 〕	〔 〕
a 十八部論 b 部執異論 c 異部宗輪論 d ナベント	鳩摩羅什 真諦 玄奘	"	401-413 548-569 662	"	"	一一六 一一六 一六〇 一〇〇余
17 舍利弗問經 18 Nikāya-bhavedvibhāṅga- vyākhyāna	Dharmakara- Bzav-Skyon 失訳	"	IX [A.D. IV] 317-420 [A.D. VI]	"	ブシヨヤミトラの破仏後の 分派	一〇〇余 二〇〇中
a 第一表 b 第三表	Dīpankara- Śrījāna	正量部	XI	"	根本分裂(ダルマアショー カ王治下) 第二結集(ナンダマハーパ ドマ王治下)	一六〇 一三六
(3) 南方仏教の伝承 19 Dīpavamsa	—	大分別部	[A.D. IV]	セイロン	第二結集(カーラアソーカ 王治下) アショーカ王即位 第三結集	一〇〇 一一三 一六八

29 三論 玄義	〔吉 藏〕	地論宗	549-623	〃	五事による分裂	一一六
30 仏 經 歴 代 通 載	〔念 常〕	—	1341	〃	〔仏滅・周壬申〕	—
31 釈 氏 稽 古 略	〔覺 岸〕	—	1354	〃	〔仏滅・穆王三三六年壬申〕 〔アショーカ王即位・厲王 共和〕	— (一一六)
(5) チベット の 伝 承						
32 Dam-pahi chos rin-po- che hphags-pahi yul-du ji-lar dar-bahi tsul gsal-bar bston-pa, Dgos- hcod kun-hbyun	〔Taranatha〕	シニナン派	〔A.D. 1608〕	中インド チベット	アショーカ王即位 第二結集	一〇六 一一〇 一一〇 (一一〇)
33 「ユータン史」	—	—	—	コータン	アショーカ王即位	二三四
34 ○	〔Sureśamati- bhadra〕	— (反対派)	〔A.D. 1591〕 〔A.D. 1441〕	チベット	アショーカ四九年	二三四
35 Bde-bar-gségs-pahi-bst- an-pahi gsal-byed, chos- kyi hbyun-gnas gsun- rab-rin-po-chehi mdsod- ces-dya-ba	〔Bu-Ston〕	—	〔A.D. XIV〕	〃	〔仏滅・西紀前五十三〕 〔仏滅・西紀前五四五〕	— —
					Nandin 王即位	二〇〇
					Candragupta 即位	一〇八 (八〇〇)
					Sakya	三九五
					Nam-kha	三三九三(?)
					Kirtivajra	三四五八
						三三四九

<p>36 彰所知論</p>	<p>〔発合思田〕 沙羅田</p>	<p>—</p>	<p>〔AD. XIV〕 —1314</p>	<p>チンマ モンホル</p>	<p>Chos-rgyal Mairi Sākyaśi Kālacakra Kamalāśīla</p>	<p>三四一〇 三四五五 一七五五(?) 一八六五(?) 一五二三 (二九八) 二〇四〇 二〇〇</p>
<p>(6) プラーナの伝承 37 Bhaviṣya Purāṇa 38 Matsya Purāṇa 39 Vāyu Purāṇa 40 Brahmāṇḍa Purāṇa 41 Viṣṇu Purāṇa 42 Bhāgavata Purāṇa</p>	<p>— — — — — —</p>	<p>— — — — — —</p>	<p>〔AD. III〕 〔AD. IV 前半〕 〔AD. IV 前半〕 〔AD. IV 後半〕 〔AD. IV 後半〕 〔AD. IV 後半〕</p>	<p>Upper India Madhyadeśa " " " "</p>	<p>アシエーカ王即位 " (チンドラグプタ・ ビンンドウサーラ欠) " " " "</p>	<p>アジヤ ル即位後 (タシヤト) 三一七 二六七 三一七 三一七 三一七 三一七 三一七</p>
<p>(7) ジャイナの伝承 43 Paṇḍita-parvan</p>	<p>〔Hemacandra〕</p>	<p>白衣派</p>	<p>〔1088-1170〕</p>	<p>パータリプトラ (B.C. III) フラビー (A.D. VI)</p>	<p>ウダーイン即位 チャンドラグプタ即位 パドラバーフ寂</p>	<p>イマ ハロー ウ 後 六〇 一五五 一七〇</p>

44	Prabandhacintāmañi	[Mertunga]	"	[A.D. 1304]	"	ヴィクラマ紀元	四七〇
45	Vicarsreñi			[A.D. 1306]		"	チャンドラグプタ即位
46	〇	—	空衣派	—	"	ヴィクラマ紀元	六〇五

さて、以上の表で明らかのように、仏滅年代算定の確実な規準となるアショーカの即位と仏滅との間の年数に関しては、南北両伝において著しい相違がみられる。北方伝承は一〇〇年または一一六年（一六〇をしばらく一一六の誤りとみて）説をとるに對して、南方伝承は二一八年説を立てている。

北方伝承の一〇〇年は端数のない数字で仏滅第二世紀を意味するとも考えられる。この場合、北方伝承の凡ては、この中に包括されることになる。一一六の数は *Samayabhedoparacanacakra* の漢訳二本たる十八部論・部執異論のみが伝えるのであるから、この数の真实性は確証できない。

これに反して、南方伝承は仏滅一〇〇年の第二結集を認めるが、アショーカの即位を仏滅二一八年となし、第三結集と上座の細分裂を二二六六年に帰している。四世紀の編纂に基づくディーパヴンサに、インド本土の伝承がどの程度保存され、その編纂に當ってどの点が改編されたかは不明である。

従って、かかる南北両伝の相違が何に由来しているかを解明するために、伝承そのものの性格を検討する必要がある。このために二つの視点より考察がなされねばならない。

- (一) 各伝承の年数を支持する背景的事例
- (二) 伝承の編纂に係わる歴史的事情

であつて、(一)に關しては、仏滅後アショーカの即位に至る (1) マガダ王統および在位年数、(2) 師資相承の系譜および

各長老の年数、(3)アシキカ碑文と仏教史との関係、(4)結集史と分派史との関係、(二)に關しては、これらの伝承が作成された時代の歴史的事情、および伝承傳播の過程における伝承の分枝とその系譜が検討されねばならない。

(1) マガタ王統史を伝えるもの、⁽¹⁾ Dipavaṃsa, Mahāvāṃsa, Aśokāvadāna, Parisiṣṭaparvan, Purāṇas の伝承をあげることが出来る。

	Dipavaṃsa	Mahāvāṃsa	Aśokāvadāna	Jaina trad.	Purāṇas	
A ₁						
	Bimbisāra Ajātasattu	Bimbisāra Ajātasattu	Bimbisāra Ajātasattu	Śreṇika Kṇṇika	Bimbisāra Ajātasattu * Darśaka or Darbhaka or (Vamśaka) Udāyin	28 25 25 40
B	Udayabhadda	Udayabhadda	Ujāyin or Udayabhadda	Udāyin	Darśaka	33
A ₂						
	Nagadāsa Susunāga Kālasoka	Anuruddha Muṇḍa Nagadāsa Susunāga Kālasoka	Muṇḍa		Śiśunāga Kākavarṇa	40 36 20
	24 10 ?	8 24 18 28				

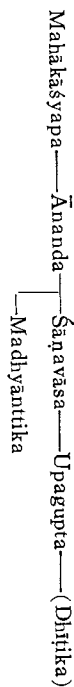
10 sons of Kālasoka	22	10 sons of Kālasoka	22	Sahali Tulakuci Mahamaṇḍala Prasenajit		(Kṣemadhara- man) (Kṣatrasūyas)	42
—		9 Nandas	22	Nanda		Nandivardhana Mahānandin	43
Candagutta	24	Candagutta	24	—		Mahāpādma, 8 sons	100
Bindusāra	28	Bindusāra	28	Bindusāra		Candragupta	24
Asoka	37	Asoka	37	Asoka		Bindusāra	25
						Asoka	36

この表において、王統をA₁・B・A₂・Cの四グループに区分すれば、B・Cは凡ての伝承に共通であるが、A₁・A₂は各伝承に相違がみられる。而してB・Cはギリシヤ史および碑文との関係から、殆んど確定的であるので、マガダ王統の中で、A₁・A₂に属する王名が究明されなければならない。⁽⁴⁾

(2) 師資相承の系譜を伝える伝承を分類すれば次の表の如くである。

Dipavamsa Mahāvamsa Samaññasādikā (善見律毘婆沙)	歴代三寶記(衆聖点記)説	分別説部	Upāli—Dasaka—Soṇaka—Siggava—Moggaliputta Tissa—Mahinda —Candavajji Mahadeva —Majjhantika
摩訶僧祇傳	摩訶僧祇傳	分別説部	優波離—陀写俱—須俱—悉伽婆—目犍連子帝須—旃陀跋闍 優波離—陀沙婆羅—樹提陀婆—耆修—根護…………… 阿難 —摩訶提 (Mahinda) —摩禪提 (Madhyatika)
分別功德論	衆部	衆部	阿難 —摩訶提 (Mahinda) —摩禪提 (Madhyatika)

舍利弗問經	大	
Divyāvadāna	有部	
阿育王傳	(根本)	
阿育王經		
根本有部雜事		
付法藏因緣傳		
ターラナータ仏教史	ナ派 ジョバ派	



これらの師資相承の系譜は、二つの歴史的視点より関係づけることができる。

(一) 『第二結集』ヴェーサーリーのブッシー族の比丘らが提唱した十事に関して、東西両教団の間で争った第二結集の伝承には、主なる長老の名前が記されている。

(二) 『アショーカ時代』 Dipavaṃsa, Mahāvamsa, Samantapāsādikā が伝える第三結集および伝道師派遣の伝承には、これに関係した当時の長老が記されている。⁽⁵⁾ また、Asokāvadāna が伝えるアショーカ王の仏蹟巡拝の伝承も、主な長老を伝えていて、師資相承の系譜に時代的関連を与えている。⁽⁶⁾

さて、セイロン伝承では、師資相承の各長老の年数を与えているが、五人で二〇〇年を越ゆる不自然な程の年数は、再考されねばならない。

(3) アシヨーカ碑文は初期仏教の教団史に関する種々の伝承に、史的確証を与えるものとしてその資料価値は高い。

^a 伝道師派遣

摩崖法勅一三——Ginnar, Kalsi, Shahāzgarī, Mansehra (「法大官の設置を記すもの」摩崖法勅五——Ginnar, Kalsi,

Shahbazgarhi, Mansehra, Dhauri, Jaugada)

[Sohnari stūpa II. 銘文 nos. 1, 3 ; Sanchi stūpa II 銘文 No. I—コトラヤ地方道師]

b 仏蹟巡拝

摩崖法勅八——Girnar, Kalat, Dhauri, Shahbazgarhi, Mansehra, Sopara

Nigāh Sagar 石柱法勅

Rumminder 石柱法勅

小摩崖法勅一——Gauvmath, Rupnath, Sahasram, Bairat, Brahmagiri, Śiddhapura, Yerragudi, Maski

c 僧伽抗争

Sanchi, Sarnāth, Kosambi (Allahabad-Kosam) 法勅

(4) **結集史と分派史の問題は、第二結集とアショーカ王の即位との関係を示唆するものとして重要な要素である。**第二結集の伝承は、当時の教団の中心地、東西教団の相違した傾向などを明らかにする。しかし、これには分派については未だ何も記しておらず、従って、根本分裂に結びつく南北両伝の相違に注意しなければならない。すなわち、北伝は天の五事を根本分裂に結びつけ、南伝は第二結集に根本分裂を闡説して、第三結集と枝末分派の伝承を附加している。しかも、アショーカの破僧伽者追放の法勅が何れの伝承に比定できるかを、決定しうる確証はないのであるから、一一六年説と二一八年説は、これらの伝承と相関的関係において考察しなければならない。

また、これらの**伝承編纂の歴史的事**情は如何なるものであったか。西紀四世紀前半のグプタ王朝興起の時代は、かかる伝承成立の基盤としての重要な意味をもっていることをも考え合わせねばならない。

以上、仏滅年代に関する資料の概観を試み、これらに含まれる問題の所在と研究の方向を明らかにした。今後諸学者の研究によりて、これらの問題点に対して解決への光が与えられれば幸いである。(了)

- 註(1) Geiger : op. cit., p. xlii
- (2) Hemacandra : *Parīśiṣṭiparvan* ed. by Jacobi (Bibl. Ind.) 1932, I, 22 ff.; VI. 22 ff., 231 ff.; VIII. I ff., 297 ff.; I, 14 ff.
- (3) Pargiter : op. cit., pp. 20-24, 68-70
- (4) *Dīpavaṃsa*, iv. 46 ; v. 57 ; 歴代三宝紀 (大正四九・九五b) / 摩訶僧祇律 (大正三二・四九二c) / 分別功德論 (大正二五・三七a) / 舍利弗問經 (大正二四・九〇〇a) / *Dīyāvādāna* (pp. 350—394) / 阿育王伝 (大正五〇・一一四a—一二六b) / 阿育王経 (大正五〇・一五二c—一五三a) / 根本有部雜事 (大正二四・四〇八b—四一一c) / 付法藏因縁伝 (大正五〇・二九七—三二三) / ターラナータ印度仏教史 (第一章—第五章)。またジャイナ伝承における師資相承については、宇井博士「仏滅年代論」印哲研究二、五〇頁。金倉博士「印度古代精神史」二四二—二四三頁。
- (5) *Dīpavaṃsa vii-viii, Mahāvamsa v ; Samantapāsādikā iv.*
- (6) *Dīyāvādāna*, ed. by Cowell & Neil, 1886, p. 389
- ※なお、本稿は昭和三十三年秋、山田竜城博士の御指示に従って作成した論文の一部に、その後の研究を加筆したものである。本稿の草稿に当っては、金倉円照博士には全篇の細部に亘って御指導を賜り、またシナ文献については坂本幸男博士のチベット文献については羽田野伯猷博士の御教示を仰いだ。ここに附記して謝意を表したい。

(昭和三十五年度・文部省科学研究費による総合研究の研究成果の一部)

悪について

— ガルディニの所論により —

館 熙 道

一 人間は矛盾にみちている

悪は人間全体をつらぬいている (P. S. 109) といわれるが、それは人間の生命が矛盾にみちているからであり、而も悪は人間生命にとって根源的で本性的で根本現象である。生きるということは、死に向って生きるのであって、生きつゝ死に、死につゝ生きるのである。こゝに矛盾の根源があるのであるが、「生れ」と「死に」との間を生きる生命は、その有限なる「生きる」のままが永遠無限なる「生きる」であろうと根本的に希求している。この深い矛盾の深さからあらゆる矛盾が「生きる」現実にあらわれて来るのである。この矛盾にみちた生の「生きる」が人間は悲惨なのである (P. S. 45, *ibid.*, S. 110)。それ故に、人間は迷っているのである (*ibid.*, S. 110)。死によって生命の有機体は解体されるのであって (H. S. 151)、生命にとって死は何時どのようにしてやって来るかわからないが、而も何時か必ず間違ひなくやって来る死によってつねにおびやかされて居る。

この不安と危機におそれおのきなながら、神を希求して、人間はその不安な生命の内なる自己撞着的矛盾を生きているのである。かくて、人間は悲惨でありながら偉大を憧憬し、偉大と悲惨の中間を浮動しているといえる。これが人間のわるい弁証法 *eine böse Dialektik* (P. S. 76) である。それはいゝかえれば天使と獣の中間に人間があること

であり、而も人間は獸に傾いている。パスカルのいう如く (*Pensees*, 358) が、天使の役を演じようとするものが獸の役を演ずるのは不幸であるが、人間はどうなるのであろうか。人間は神に似ているのか獸に似ているのか (P. S. 78) は、自問しながら自答の出来ぬ謎であり、而もそのどちらかであるということは何と何と恐るべき相異であらうか。どうして人間が謎であるのか、この謎はどうなるのかは、人間自身にとっては底しれぬ秘密の中にどうしようもなくかくされている (P. S. 81) のであって、はかない人間の存在は無明に浮ぶ一点に過ぎぬかの如くである。人間は神に等しいのか、動物に等しいのか、さては人間はどうなるのかについては、それは問題だけであって答はない。われわれはどうなるのか。人間は迷っている。人間は人間の座から墜落している。自分をさがしながらさがせないことが自明であるのに、それがどうなるかは誰にもわからない (P. S. 98~99)。このわけのわからない無気味な人間の本性は *dämonisch* である。動物は死を恐れぬし、生きていてだけで、死につゝ生きていてのではない。人間は死につゝ生きていくのかゝわらず、而も生きていくのである (R. S. 304~305)。死の不安を知ることが人間のしるしであるといわねばならない。純粹実存としての動物は樂園の自由を持っている (R. S. 311~312) といわれる所以である。動物の本能や原始林の繁みや嵐や火山で、何らかの形で起ることがらは善悪には無関係なのであるが、それが矛盾的なる人間においては悪となるのである (D. S. 197)。かゝる人間だから、「神の小鳥、幸いなる小鳥よ、お前達にも罪を犯しているのを許しておくれ」 (D. S. 114) といわねばならないのが人間である。かくて人間と動物とは死によって異っているのであって、この点からみても、人間は精神と肉体の統一であり (R. S. 415~416)、相互に矛盾した原理の矛盾的統一であるのである。人間は死の予感をするものだが、動物には死の予感がない (R. S. 304)。その人間にのみ悩み (R. S. 412) があり、而しその悩みの故にそれは無明の悩み (R. S. 410) といつてよいのである。その無明性が露わになると、苦悩が人間危機としてあらわれ、それ故、悩みは人間にとって悪の意味を持つこととなる (D. S. 11)。而も苦悩はさげ難く負わねばならぬ運命である。あつてはならぬにあることは苦しいけれど、苦悩の

ようにさけられぬ苦しい宿命となる時、それは悪である。死が人間に実存をよびさます程に、生と死とが緊張した矛盾關係にないような子供にもすでに善悪の戦いがある (A. S. 49) といわねばならぬ。子供には戦いの苦悩が根源的に自覚されていないだけに反って、その戦いは底しれず深い苦悩であるといわねばならない。

然し、生は苦悩であるにかゝらずさけ難く苦悩を生きななければならない。生きることをやめることは、死そのものである。死によって、苦悩は解消するが如くであるが、それよりも生そのものの、解消であつてこれこそ根源的な苦悩である。生が鮮かであることは同時に苦悩が鮮かなことでもある。人間が休息状態にあるということは、人間の生命には耐え難いことである。生命の休息とは虚無、孤獨、つまらなざ、よりかゝり、無力、むなしさを感じるであらうし、その結果、人間は生きることの怠屈、憂うつ、悲哀、苦悩、怨恨、絶望が心の底から湧き上つて来る (P. S. 69)。この状態は生の虚無であるから、生命にとつては耐え難い苦であつて悪の表現 (P. S. 91) といえるのであるが、それにも不拘、生命は休息を求めるものであるから、人間のかゝる生命はつねに悪のおいがするといわねばならない。その悪の最も適切な現実の姿を、ガルディニはドストエフスキーの描いた民衆であるとみたのである。その民衆は不潔で、性悪で、尾羽うち枯らして分別なしであつて、従つて遅鈍、貧慾、墜落で殊にぞつとするような飲んべである (D. S. 28)。要するに貧しくけがれている (D. S. 16) 民衆を描いたドストエフスキーが、かゝる民衆の粗末さこそ人間本来の姿であるとみて、粗悪であればこそ神に愛される民としてみたのである。

かゝる人間では、その人格構造でいへば、病氣、貧困、飲んべ、靈の悩み、社会的落ぶれ、愚鈍、狂氣などは、苦悩といわれ、悪ともいわれるけれども、更に罪、墜落、下劣、俗悪、力としての悪、悪魔性のもので悪となるものとみられるのであるし、このような悪は生きるということに対しては、存在現象としての生、存在、時間、永遠等はつねに、その根源的な意義が問いつめられて、人間に

おいてはそれ等は、つねに人生の危機の象徴となるのである。だからそれ等の悪というものは、ラングワイレ 退屈、ミューディツヒ 疲勞、ニ不快、ケル 不安、ツッパ 絶望、ドワツツ 鈍感、フェル 破滅等のような人間存在の限界現象として、亦人生の危機として、ドストエフスキーでは現われているのである (D. S. 11)。然し、人生は危機に直面してこそ人生の意義はきわだつて露わになるのである。悪は人間の運命であるといえるほど「人間にとって根源的だからである。然しながら、悪のみが人間にとって根源的なのではなくて、価値あるもの即ち崇ホー高ニなもの志向もまた根源的である。従つて、悪に^エあ^ルえ^ぎながらも、善への志向を貫こうとするのが生命の本来性である。かくて、ドストエフスキーにおいても、ネー名手、フアル 気高キムさ、ハイト 誠、アウ 実、クン 無邪気と自由、ライ 愛、ズム 謙遜、フロ 喜びが追求される。而もその追求が極めて困難である。その困難さは、善と悪とへの人間生命の根元的志向が矛盾しているからである。然しその根源的矛盾によって、生命は「生きる」を放棄することは出来ない。そこに更に高き崇高へ向つて生命の飛躍がなければならない (D. S. 12)。かかる限界現象を崇高に向つて飛躍することはまさしく宗教的である (D. S. 12)。ガルディニが、ドストエフスキーの民衆にこそ、ダス 聖成ハイルへの道がひらけねばならぬことを主張するのである (D. S. 1)。故に、人間究極には悪の包囲を脱出することが可能である (P. S. 100)。ただそれは靈が精神をつつむ時 (P. S. 100) に限るのであつて、人間の問題は、人間においてだけでは解けなく、神と結んでのみ解決出来るのである。

自明のことだが、「生きる」ことは、生命にとってはどうにもこうにもならぬ運命である。その運命から解き放されることは死ぬことに外ならぬ。生きつゝ死ぬことが死であるが、生命を喪失してしまつたのでは、その死は無化である。無へ向つて生きるころの「生きる」ことは、生きつゝ死ぬることである。おびえつゝ生きるという運命の故にこそ、おびえ、あえぎの故にこそ、人間は運命を超えて神に向つて転回せねばならぬ。起死回生の飛躍において死へ生きつゝ、生を永遠に生きるという実感に於いて、人間は神を体験するのである。かゝる体験は予測出来ぬから突如たる体験である。かゝる体験に立たねば人間は、安定した己れを保ち得ない。己れなきところ自由もあり得ない。

生きることの眞の意義は、おびえながらでなく、生きつゞけて「生きる」ことである。人間の「生きる」という根源的運命の、その底に悪魔サタニイェがいると (F. S. 128) 同時に、運命は聖ヘイリグである (F. S. 136)。ともいえるが、端的にいうならば、悩みの中にこそ救がある (H. S. 287) のである。ガルディニが、人間が神である (H. S. 133) とか、神は我が内にあり (H. S. 257) とかいうのは、かゝる人間の運命の真相を洞察した言葉であり、所詮、人間は魔性デモニツシユ (P. S. 105) であって、神に向つての態度のとり方によつて、自己を超越するか、自己の下へ墜落するか (P. S. 105) を決するのである。悪魔にくみするか聖なるものにくみするかは、人間が己れを賭けた決断によるのである。にもかかわらず、その決断をにぶらせ人間を卑怯に墜落させるもの、超越を望みながら、反つて人間を卑怯に墜落させるもののはたつきは、やがて人間に望みをすてさせ卑怯に人間をひきずりこんでしまうのである。その時、人間は悩むことさえも忘れるのである。それは死よりもさらにみじめな人間失格である。そして一度失格した人間はひたはしりに悪魔に化身して行くのである。人間失格のまゝ生きる情熱は永遠性への情熱ではなく、有限性への情熱となるのである。かゝる有限性ヘンゲリクヒカイトの情熱は、神を消滅させ有限者を唯一のものとして執着するのである。この有限性の情熱では、実存の懊悩を克服して本来の自己が目ざめることはなくて、露わな有限性が現われるばかりである。この人間失格の有限性なる生、無に帰して行く無ダスニヒツンデニヒツがあるのである (D. S. 288)。人間はかかる有限性として存するのは、己れに盲マウいているからである。盲目の故に人間は利己心ゼルスツスタート、傲ヘイバー、慢ヘンク、野心ヘルンヌフ、臆フアイク、病ハイトであり、いわれなく、自己を正ツラウニエル当化しようとする (D. S. 289)。まったく、人間とは化けもの、未曾有のもの、妖怪モンストルム、混話カオス、矛盾の対象、不思議なもの (P. S. 96) であり、何ともわけのわからぬものという外はない。神へと悪魔へとの反対分極化に當つて、人間が直面するあれかこれかの敵敵な(己れの生存を賭けての)戦いにおいて、人間は人間たる眞の意義を自覚するのである (R. S. 132)。信仰において、人間はまことに人間として自己を自覚的にたてるのであるが、それは信仰においてのみ、人間に二つの眞理が明らかになるからである。即ち、人間の一の眞理は神に似ていること、他の眞理

は獸に似ていることである (P. S. 104)。二つの真理の弁証法的統一において、人間の宗教的実存が開示される。

二 人間は神においてのみ人間である

かゝる矛盾にみちた人間の迷は何から由来するのであろうか。人間は自己自身にならうとして生きるものであるが、人間は生きつゝ自己自身になることを自己の内側で妨げられる戦いがされている。而もその妨げの戦いがなされていることが人間のしるしである。生きる情熱とは生きるための戦いのはげしきであるともいえるのである。この戦いは ガイスタインツヒールツフリッヘルン 心身を持つ人間 の宿業ともいふべきである。此の人間は、身体の内には精神があり、精神の内には身体があり、心身互に入りこんで (P. S. 78) 解き難きもつれ合いをなし、而も、肉体は神にそむく悪であり精神は神に向う善であるから、肉体は精神によって肉体であるといえる (A. F. S. 25) のであるが、現存の人間において、精神が善、肉体が悪などといえるものではないのであって、悪は人間全体を貫いている (P. S. 109) という外はない。かゝる人間が運命的にみちているということは、かゝる運命は生命にとって不当であるけれども而もまぬがれ難きものであり、まぬがれ得ぬからこそまさしくそれは運命である (D. S. 30)。人間の不可解な矛盾状態を解く糸口は、クンテン 深渊の内でもつれからんでいるのだから神の秘義によらずしては解けないものである (P. S. 103)。人間自身はたゞ運命にぶち当たっては己れに還り、そこでまた自ら敢えて運命を背負って生きることを知り、そしてまた己れに還り、悪循環を迷う外ないのであるが、その運命が終局的には己れの死であることに思い至って、自分を破壊するのは実は己れ自身であることを実感せねばならない。自らで自己の命を破壊しながら、そしてその破壊に耐えて生きるより外ないのである。かゝる運命を生き行かねばならない生命こそ悲惨である。このみじめさが我が内なる悪である (P. S. 98)。まさに人間が生きるとは、「生きる」を混乱させる自分自身の威嚇に耐えて「生きる」ことである。

この悪が人間だけであつて動物にないとするれば、人間が動物と同じになることが出来るならば、人間に悪はないの

である。然し人間は人間であるより外にありやうがないのである。人間が神であることが出来るならば、それでも人間に悪はないのであるが、人間は神であることは出来ないし、あろうともしない。やはり人間はたゞ人間であらうとするのである。神を憧憬しながら拒否の姿勢をとり、動物的であることに引かれながら拒否の姿勢をとり、神と動物とが不思議に同居しているのが人間であり、而も人間であるだけでは生きることの出来ない不可解な人間にのみ悪が存するから、カントの如く、人間における悪は根元的である (Religion i. d. G. d. b. V., I Stück §III, S. 171 ~ 176. I. Kants Werke von Cassirer, Bd. I.) が、人間だけに悪があるのは、やはり神への原理と獣への原理との戦いの場であることによるのである (其の点もカントの述べる通りである。ibid. II Stück, S. 197 ~ 233)。だから神がいなくなれば不安も苦悩もなくなるのだから、不安や苦悩を征服するものは自ら神となるだろうが、そうなれば、同時に神もなくなるということであるし、人間自身もまたなくなつて、人間は人神である (D. S. 264)。而も人間は神でもなくまた獣でもないから、人神も人獣も現実には存し得ず、人間は所詮人間でしかあり得ない。悪はその限りで人間にのみあるといわねばならない。けれども人間であることそのことだけでは、単に生存するだけのことであつて、実存を体験することはない (D. S. 327) から、悪は実存開示においてのみ、悪として人間に現成するのである。ニーチェの根本思想は、神などはいないものだというのではなくて、神は消滅されねばならぬ (D. S. 283) というが、それは戦において自ら人神となつて自らを超越せんとするものである。然し人間が神の座を犯すことは、人間の運命にさからうことであり、人間に許された唯一の道はそうではなくて、人間を出発点につれもどし、のがれ難き運命を背負うことだけであるといわねばならない。最も端的にいえば自己が自己であることが運命である (F. S. 194)。人間は自己をつねに自分の内にとちこめようとする 自愛が、人間が生きることであるが、この運命としての自愛こそ人間の罪の根源である。自愛の故に反つて、人間は乱心、破壊、死となるのである (P. S. 110)。罪の根は、自愛であり、高慢な自我の要求であるが、自愛は更に罪を深めるのである。自愛にもかゝら

ず、人間の生は亡びへ生きることが運命である。自愛は必ず失われねばならぬ自己への愛であるから、自愛の中で二つのもの（生と死）の反対の要求が戦わねばならぬ。自愛にかゝらわらず亡びねばならぬ自己はまことに憎むべきもので、自愛は反って自己嫌悪、^{セルブストハス} 克己、^{セルブストエーバーツァイト} 謙遜、^{ウムト} 神への献身への要求に変ずるのである (P. S. 173)。罪の本質は自愛による自己欲求であって、いわば神に対する叛乱であり、その叛乱が罪なのである (R. S. 311) から、人間はつねに ^{ツォオトニス・デル・ジエンデ} 罪のあかしとして二つの原理の叛乱を背負いまわらねばならぬのである (An. S. 20)。それが人間の運命である。而も自愛は叛乱を戦いぬいて自ら神へ高まることを怠りながら、自愛に執するものは、神をおそれぬ自己の高ぶりであって、罪とはその高慢と怠^{ストルツ} 墮^{トレック} であり (P. S. 93)、このことよって起る人間の悲惨が悪であって (P. S. 95)、人間自身にとって悪なるものが、神に向っては罪といわねばならない。この意味では、人類の歴史はそれが人間の歴史である故に反って、歴史の始に不正があるのであり、かくて歴史は ^{ワルンワルト} 原罪に貫かれていますといえるのである (T. S. 22, 23)。自愛的自我は徹底的に ^{ヤーゼン} 悪である (P. S. 98) が、悪にあえぎながら、人間は神への負い目として罪を荷ないつづけねばならない (R. S. 104)。罪の負い目の故に、人間は無限に人間自身たることを超越して ^{レーベン・マイン・ファトニョット} 神との共同生活にひきこまれる (P. S. 104)。超越によって人間は負い目を解かれるからである。それと同時に自愛の故に悪にひきつけられ自己自身に対しても罪を犯し、遂に罪は全くぬけ難きものとなる。神は人間に希望を与えつゝ、絶望の罪を与えた。これほどの不可解なる矛盾であるが、神は謎である (Th. S. 340)。それは神が愚かなる故に謎なのではなくて、人間をかゝる矛盾に落して神を知らせるという神の深義をはかりかねる。人間の愚かなる智慧の故に深義の謎が解けないのである。かゝる愚かなる謎の故にこそ、神に於いてしか、「私」は自己自身であり得ぬのであって、神無ければ我もまた無いのである (An. S. 33, S. 35)。

人間における悪は、そのまゝ神に対する罪なのであるが、悪が同時に罪であるのは人間が矛盾的存在であることに基くのである。いゝかえれば、罪の自覚に基いて、悪は私自身を汚すものとして私自身の内からあらわれて来る。外

から附着したものでないから、自分以外の誰からも何も与えられたものでない。この意味で悪は私の責任である。けれども、悪が人間の運命である点では私の責任ではないが、自己の行為の結果、私の責任においてあらわれ来る悪ではないが、その悪は、たゞ「私」だけが原因である点で「私」に責任がある。けれども、悪は私に原因するけれども、「私」にはどうにもならぬ悪であって、それ故に、悪は根元的である。かゝる悪は、私が「私」である限りは克服出来ないものであって、神へ高まることによらねばならない。その飛躍の高まりは、自己の生存を賭ける勇氣のいることであるが、それがなしとげられるのは、たゞ自己の意志の弱さによるが、やめられない弱さが自己本来のものであるとするならば、それは善に向ってあまりに弱いということである。「あまりに」というのは、人間であることにとって「あまりに」なのである。その善は、人間が人間であることを越えなければ至り得ぬような善である。またそうでなければ、善が人間に悪を知らしむることにほならない。悪は善の欠如又は不足ではない。悪とは善でないもの、善をさまたげるもの、善を崩すもの、善をひきずりおろして悪にしてしまうものであるが故にこそ、悪は善に向って、きわだって自覚されるのである。而もその善もまた自己の「内なるもの」である。内でありながら高く自己を越えるものである。その善がなければ、人間は自己をあらねばならぬように、そしてありたきように保ち、自己であるとも出来ぬような善である。従って「弱い」というのは、むしろ人間の内なる矛盾の深さをいうのである。善と悪とはがかりしれず距たりあって、かゝる矛盾は底しれぬ深淵である。

はるかに距つていながらの善と悪との解き難きからみ合いが、人間の内実ではあるけれども、これを分析するならば、自然身体と人間精神との矛盾の対立である。これが対立しながら人間生命は本来的に矛盾なき永遠を希求し、その希求の故に矛盾対立の真中にありながら人間であることを得ているのである。この故に、ガルディニが、生きた人間の存在が矛盾対立する契機の間においてさまようのであって、行動の不可分の点 (point indivisible) を発見することが重大な問題であるというのである。この不可分の点^{プロキシロン}が人間の行動の真の均衡^{ポロイシロン}を定める点であり (P. S. 72)

その点に立つて人間はようやく、人間として己れを保つのであるから、中間を保つという概念は真の人間性の概念と結びついているのである (P. S. 74)。その点に立つて人間は如何にして己れを保っているか、それはたゞに神によつて保ち得るのである。中間を保つということは相反する原理の緊張した矛盾の真中に立ち、その矛盾を越えることではなければならない。矛盾しているものが自ら、矛盾せる自己を超越するのは、もはや人間的原理によつてではない。それは神の愛シヤリテより外はないことを、ガルディニはパスカルについて語るのである (P. S. 43~44)。肉体と精神と愛とは互に別の秩序であつて、無限の距離でへだたられていて、それぞれの領域を洞察しうる視力は、また各領域々独自のものであつて、他の領域を洞察し得ない。この全く種類のちがう所の三つの秩序は飛躍による外はない。即ちイエスの玄義 *Mystère de Jésus* による飛躍である。

かくて、人間の本質決定は神に由来する (P. S. 103, D. S. 386) といえる。この意味で真の人間性デルフアーネンシユ (人間らしい人間) を実現出来るのは神のみである。まことに、神は人間をつくつたといえるのである (Tr. S. 20) が、パスカルのように「人間」とは本来何ものであるかを考えるもののみが具体的コンクレテな人間メンシネリツヒエニクシステツ 実存の問題を解くことが出来るのである (P. S. 37)。而も、神に向つてしか己れを知り得ないのである。神に己れをうつつして、己れを知るのである。神を鏡として己れを見るものは、少なくとも矛盾にあえぐ人間自身によつてはならない。「私」ならぬ目が私の目としてひらけるのであるが、その「私ならぬもの」が君、彼であるならば、それは所詮そこにいる私、あそこにいる私であるから、全く私ならぬものでありながら私でありうるもの、それはキリストである。神が人間に来るものだければ人間は神と交われぬし、神が人間に来て人となる時に、人間に人間以上の目がひらけるのである。そのことがキリストにおいて証をたてられてあるのである (P. S. 116)。かくて、人間の矛盾はイエス・キリストにおいてこそ解決し (P. S. 114) て、悲惨なる人間は自ら迷エカルマンいを越える決意と飛躍がなされるのである。若し、人間が神のため

間が神のために創られたのならば、なぜこんなに神に反抗するのであろうか (P. S. 114) と解き難き難問が積み重なるだけである。難問の積み重ねによって、迷いは更に迷いを産み、人間は迷いの中に己れを見失うであろうに、イエス・キリストによってのみ、人間実存の開示と同時に決意と飛躍がなされる。それはまことに瞬間とも突如ともいえるが如く行われるのである。瞬間に永遠がひらかれるのは、まことに突如たる人間の転身である。己れにのみひたすら向っていた人間は、ひたすら神に向っているのである。かくて神の子人間は誕生するのである。まさに自己自身の存在のすべてをかけた賭けである。飛躍の向うは無である。無の中から自己が誕生するのである。理性的にみればどちらにもかけられぬそのどちらかに賭けるのである。而も、かけねばならない (P. S. 210~215)。たゞ賭ける外に、己れでありようのない限界状況において、己れを賭けるのである。

かくて、人間は神に向って (神の子として、父をしたうが如くに神に向って) あることより外に、本来の人間としてありようがなく、そのような本来の人間として「私」があるのである。本来の私がかたど神に向ってあることが出来るのである。被造物人間が「自己自身である」のは、それが「神によってある」ことによつてである (Au. S. 114)。まことに神は万物の創造主である (1. S. 15) が、それは、神は万物に自己自身を与えるということである。その神の「与え」の働きは、人間自身の破れ目の深淵における実存の開示となつて働くのである。神が人間に来るのは本性によつてではなく恩寵によつてであり、また本性によつてではなく悔悛によつてである (P. S. 112)。人間実存の開示における神と人間との出会いにより「私」が誕生するのである。従つて、私が在るとは、自分で自分を定立することであるから、私が神である (キリストにおいて) ことでもある。私はキリストにおいて神であつてこそ、本当に「私である所」の私であることが出来るのであるし、それでこそ私は「私であるものである (An. S. 54)。かくの如く神によつて私は生き、神なきことによつて私は亡ぶのであるから、神は善である (Au. S. 237~238) とつわねばならぬ。神の欲し給うものは善、神の欲し給わぬものは悪となり (P. S. 112, S. 117)。悪は人間の悪行であり就中神への負い

目であり、悪は人間の中にあつて本質的なものではなくて、意志のあやまった姿勢なのである (An. 237)。従つて神が唯一の善であつて (An. S. 68)、人間の精神は神を知らずに自分だけでは悪に赴くものであるから、我々は罪のみじめさを知らずに神を知ろうとすることは高慢であつて (P. S. 115)、この身の程知らぬ思い上りは悪であるが、然し懺悔して許されぬ罪はない (D. S. 35)。懺悔はキリストによつて神を知るもののみにありうることであるからである。罪からの脱出は人間には出来ぬことであるけれども神には可能である (D. S. 418-419)。まことに、母に向つて自分の罪深きことを泣きうるものがまことに母の子であることが出来る (D. S. 115) の道理と同じである。

人間はキリストにおいて即ち神においてのみ、真に人間であり得るが故に、かゝる人間たることを妨ぐるものが悪であり、その悪は同時に神に罪を犯しているのである。人間自身において悪であるものが、そのまゝ神に向つて罪である。然も、人間はその存在の運命的性格が悪なる自己愛^{セルフストリーヴ}であり、自己愛を生けるしとして存在している。

神に背を向けている人間は、実は神に向つても己れに向つても罪を犯しているにかゝわらず、罪とはしらずに悪に苦悩している。自己愛の故に「私」の「生きる」は迷わされけがされているのである。罪とはしらずに苦悩しながら犯している罪ほど悲惨はないのである。悲惨の故に、死という限界状況に直面し、実存のめざめによつて、人間は存在を賭けた飛躍を試み神に向きなおり、新たな生を始めるのである。神に向つて姿勢を保ちながら悪に苦悩することは変りないのであるが、それは悔い改めるべき罪として懺悔することにより許されて行くのである。罪がないのでなく、罪が許されて行くことによつて、人間が人間として生きる意義と喜びを知るのである。

かくて、悪は、神に向つてこそ悪である。悪は人間における実存開示の契機として、人間を限界状況に立たしめ、そこで人間は身をひるがえして神へ向つて飛躍するが、それと同時に神は罪においてキリストによつて人となり、神人キリストにより悪は許されるのであるが、悪が許されることは、悪が消滅することではない。人間にとつて悪は責任あるものでなくなるのである。かゝる悪は生命の宿業であつて、人間の自由に由来しているものではないからであ

る。

三 人間は自由において悪を越える

悪は人間が「生きる」ための運命として宿業の如く背負っているものであるならば、人間は、つねに悪に於いて在るのであって、悪をなさずにはいられないものである。なさずにすまされるはずのものをなすのであれば、悪は私の自由の故に責任を持つのであるが、なさずにいられぬようにだけ運命的に定められているような悪は、苦悩であるだけで、やってはならぬことを敢えて自由に行なう悪ではない。しいていえば、なさないことも出来るのに敢えて最高意志の命にしたがってなしとげてこそ、善には善たる意義があるけれども、そうより外にしようのない命令服従は善とはいえないのである。善と悪とは共に自由を母体とするものであるのに、神に向ってしか生きようがなく、また神において、イエス・キリストによって生きる人間には、神なしに可能な自由はまことの意味であり得ないのである。

ガルディニによれば、人間の自由は本来は神の前での自由である (F. S. 26)。即ち、私はキリストの内にあり、キリストは私の内にある (F. S. 78) 所の私にこそ自由はあるのである。まさに啓示こそ自由の保証である (F. S. 102) といわねばならないのである。元来、自由とは ^{ヘテロノミー} 他律ではなくて ^{オートノミー} 自律である。キリスト者神の子はたゞ ^{シムレヒヒン} ひたすらに神の命に服従するものであるが、服従が自由であることはいかにして可能であろうか。

アウグスチヌスの告白する所によれば、彼の生涯は悪から善への道だといわねばならない (Au. S. 86)。意志の方向を誤って自らをけがし朽ちさせる悪が悪行となって負い目を重ねる (Au. S. 237, S. 252) のだが、実は善と悪とはからみ合って混迷し、いよ／＼迷いは彼のうちに深くなったのである (Au. S. 106)。かゝる深いからみ合いに埋れている現実の人間にとっては、カントの倫理説の命題は現実的な解決を与えないというべきである。カントの倫理説は近世の倫理説の頂点であるけれども、^{デルンケー・ウイレ} 善意、志だけが善であり、もつと厳密にいえば善き ^{ゲシツメンク} 心情のみが善である。

精神的・肉体的な現^{ウイルククリツヒカイト}実^イそのものは善でも悪でもないものであって、善、悪は人間の心情的価値的性格を示すにすぎないといわねばならない (Au. S. 66) が、むしろ悪^{ニユルムニツセ}は善より強いともいえる (Au. S. 268) のは、人間の生命は神へ高まるよりは獣に落ちることは安易であり、神への高まりは勇氣ある決断によって飛躍することであるからである。かくて自由意志と自由の力とは真面目と確信に導かれたるキリスト者の生活によってのみ展開されるのであって、生ける神に關係することが、実存に確固たる現実の支点を与えるのである (F. S. 90)。

元來、矛盾的存在としての人間は善悪の二原理が内において戦っているのであるが、その戦いを真剣に戦って遂に善原理の勝利を確信することは (ibid. §. 2. S. 197~233, §. 3. S. 237~295) カントのいう通りであるが、善の勝利は確信にすぎずして、現実には戦があるだけであるが、それでもなお且つ勝利への確信をもたらずもの、それは神であるが、敗北は獣への墮落であって、勝利の確信のみが人間を人間たらしめるものである。而して、その確信は神がいますことよってのみ可能である。まことに神は悪をつくらぬのであって、神のつくるものは善のみであるといわねばならない (Au. S. 149) から、善の善たる所以は神にあるのである (Au. S. 121)。神が善をなすのは、神が自己自身を実証するためであって、神によって勝利の確信されるところの善は、たゞ善のための善である (Au. S. 72)。いへば、人間が神へ高まるという真に人間の価値を実現することが善であって、神の善はたゞそのことのために善であるのであって、悪とは価値なきものである (Au. S. 130)。恣意^{ツツルケル}の行為を悪いとしりながらもやらずにおられぬような自由 (F. S. 34) は、自由に似て真の自由ではなく、実は人間の亡びの道である。人間の亡びは、自由をも無にするものであるから、神によらぬ人間の恣意による自由は、人間にあってはならぬもの、価値なきものがあり、神こそ価値あるものであり、善であり、道德的に正当なるものである (A. S. 237)。かくして自我の絶対化を主題として近代哲学は、宗教的実存の開明を経て信仰による批判をうけねばならないのである。

神は、人間にあってはならぬものを無にすることによって、人間を真正なあるべき人間として存立せしめる。そ

のために神は人となるのであるが、その証しをキリストにおいてたてたのである。だからこそ、己れ自身に向つていた人間は、神に向う人間となるために飛躍すべきなのである。飛躍とは深淵、暗黒を飛躍するのである。失われつつ行く己れを、而も亡びの限界において本来の己れを一举に回復する。飛躍は人間の全存在を賭ける冒険なのであるが、この冒険を敢えて行へてこそ、人間はまじめなる決意において「自己を自身に結びつけ」、「自己を自己自身からためめ」、自己より自己自身を超越せしめるのである (P. S. 30)。この飛躍的超越によって、そうより外にありやうのない最後の、これより以上に高まりやうのない最高の善に己れをゆだね生きているのである。それが超越によって神から示されたものであるから、かゝる超越によってひらける「生きる」は宗教的であり、最高の、単純な、すべてを基礎づけ包括する神聖に於いて真に自己自身を最もたしかなものとしてわがものにするのである。これが信仰の確立である。かゝる信仰を通じて、「神はそれ自身である」 (A. U. S. 53) ことを示すのである。

それ故に神は「私」にとって最高の善であり、無限の善であり、悪とは実は実質的にあるものではなかったのである。「ありもしないもの」をおそれていることこそ、人間は己れを墮落させる悪である (A. U. S. 148) といわねばならない。ありもしないものをかりそめにあらしめて、あらねばならぬものを明示するのが、キリストを通じて人間に現われる「神の現われ」なのである。それ自身で絶対的価値あるものが善であり、それが即ち神であるから、善は神に於いて基礎づけられ、神とは善である (F. S. 52 ~ 53) といふことが出来、悪への可能性を持ちながら、ひたすらに善でありうることはまさしく自由の定立である。かくて神によって、悪はかない可能性としてのみかりそめに人間にあるのだが、その悪の故に善への自由が成りたてば、あつてもならぬし、ありもしなかったものとして消え亡びて行くものであるから、悪とは、善のあるべき所に善がないことなのであつて (A. U. S. 253)、悪は実質的にはないものであつて、かりそめなる悪は消失すべきものである。悪のさなかに自らを現わすところの神が現われ、悪のさなかに善を実現するのである。かゝる神は創造主であり生ける秘密である (T. S. 24) といわねばならない。

悪は人間の自由においてのみ根拠のあるものである。自由に根拠のない悪は、人間の悪ではない。自然はすべて悪ということになる。悪は人間に人間の自由を自覚せしめる最も根源的なる契機であったが、人間の自由は、人間の自己矛盾の本性の故に、人間はそれ自身では自由であり得ないのである。然るに、自由こそ人間が真に人間である所以である。然るに、その自由の不可能が反って人間実存の開示を促がし、かゝる実存の開示において、人間は自己を超越し、自己自身たるのであるが、かゝる超越的飛躍は神なくしてはあり得ない。超越は高き意味への飛躍であつて、無意味への転落ではないからである。実存開示の限界状況に於いては、可能的要請は一転して現実的となつて、神は最高善として現実となる。かくて悪は人間の内において、人間を亡ぼす可能性を残しながら、悪の現実性は消えて行くのである。可能性を残しながら消えて行くということは、悪の断えざる可能性をひるがえしてつねに善への可能性にかえることの自由を基礎づけることである。かゝる飛躍的超越によつてのみ自由は人間に可能となるが、その証しは、人間の地平において立てられるものではない。人間の地平における理論理性、実践的理性又は判断力を超越して、而も理性と矛盾しないという意味で宗教的理性においてのみたてられるべきものである。

かくて、キリストによる超越が、矛盾の人間に可能となり、キリストによる超越のみが悪の運命を決することゝなつたのである。悪は神にそむきながら、たえず善に化せられ、悪が善に化せられて行くそのなしわざの中に神は自らを実証するのである。悪の可能性は人間の生命に附着しているのであるが、その可能性を空しからしめ、悪の可能性であるところのもの内実を善に転じ、そこに自由は、真に自由として確固たるものとなる道がひらかれているのである。かかる可能性としての悪は、決して消ゆることなき可能性としてつねに善をおびやかし、危機にさらし、それによつて反つて善をきわだたせ善への自由を成りたゞせるのである。悪は自由に存するが、悪によつて反つて真の自由は成り立つ。このことはキリストによつてのみ可能である。

この故に「汝の罪はゆるされてある」のである (P. S. 270)。神に対する宗教的關係の最終段階において真の宗教

的体験の成り立ちを示して、一つの論理的な問題を提示している (P. S. 237)。それによると、神が厳然として神であり、人間がさながら人間にとどまるなら、人間と神との関係はどうなるかということであるが、この問題を追究すると、神と人間の間には、ディンブノルテクトルフト絶対的深淵が存在するかという問題である。これを単に論理的な問題として解くことは勿論不可能である。これは人間の全存在を賭けた賭けヴェツテによって体験的に神と人間と出会うのであるが、これは絶対の賭けであって、宗教的決意というの外はないのである。従って、悪の内実は、宗教的実存の開示によって、宗教的人間への再生における、その宗教的なる人間存在の弁証法的構造によってだけ理解されるといわねばならない。

このことを示すためにガルディニはパンセ (三五八、三八六) を引用している (P. S. 78)。即ち、人間は天使と獣との中間に身を置いて、自己の内なる天使と獣は互にからみ合って融合して人間となっているのであるが而も、内で弁証法的に相対立して人間を内側からひきさいている。そのひきさかれは、実は人間の実存開示の深淵である。実存の開示において、ひきさかれの危機と同時に実存と神と出会うのである。この出合いでは人間は己が不安に戦きながら而も神とのめぐり会いの喜びに感動するのである。人間は一面では孤独になって自分自身と直面するが、そこでは、悪のみが自己の本質であることが感じとられ、一面では神に直面して、いかなる悪にも妨げられぬ、いかなる悪をも善に転ずる神の愛を感じとるのである。その悪から善への化身における弁証法的統一によって、「私」が「私」であり得るのである。

悪は実質であって無尽であるが、而も不断に神の愛は、悪への可能性を善への可能性に転じてしまう。それにもかかわらず、悪はつねに現実となる可能性として人間の生命に付着して、内から命をおびやかしつつ、その不安は反って転身の喜びをきわだたせ、人間に「生ける私」を自証せしめるのである。人間の神への献身は人間の悪故に可能であるという逆説も成り立つのである。地の民の悪には転身を許すことなく、ひたすらに墮落と没落を約束するばかりであるが、神の民の悪はもはや地の民の悪ではない。かくて、悪は哲学的人間学の問題から、神学的人間学の問題と

ならぬならぬ。

註 本文中の引用は P, Au, H, R, T, An, F, D. の略記は大の如くである。

P. — Christliches Bewusstsein, Versuch über Pascal. 1934. Kösel-Verlag zu München.

Au. — Die Bekehrung des Aurelius Augustinus, Der innere Vorgang in seinen Bekenntnissen. 1935. Kösel-Verlag zu München.

H. — Höderlin Weltbild und Frömmigkeit. 1939. Körel-Verlag zu München.

R. — Rainer Maria Rilkes Deutung des Daseins. Eine Interpretation der Duineser Elegien. 1941. Kösel-Verlag zu München.

T. — Theologische Gebete 1944. Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main.

An. — Anfang. Eine Auslegung der ersten fünf Kapitel von Augustinus Bekenntnissen. 1944. Kösel-Verlag zu München.

F. — Freiheit, Gnade, Schicksal. Drei Kapitel zur Deutung des Daseins, 1948. Kösel-Verlag zu München.

D. — Religiöse Gestalten in Dostojewskijs Werk. Studien über den Glauben. 1951. Kösel-Verlag zu München.

附記 ① 筆者はガルトナー氏の『Der Engel in Dantes Göttlicher Komödie. Dante-Studien I. Band 1937, in Der Gegen-

satz. Philosophie des Konkreter-Lebendigen. 1925 (Philosophen-Lexikon (von Werner Ziegenfuss) のガルトナー氏の主著の一つとして出る。)』の二著を入手するに至らなかつたので、後日披見の機会を待つて、読者諸賢の御批判を受け、稿を補いたい。

② ガルトナー氏については紹介などの必要もないと思うので次の一言を付するに止める。

Romano Guardini (1885. 2. 17 —) は伊太利ヴェロナ生れで二十五才で牧師になつたが、三十六才ボン大学私講師となつてから講壇と学究の生活をつづけている。四十四才ブレスラウ正教授・六十才デュースリンゲン教授を経て六十二才からミュンヘン教授となり現今に至り、典礼学をもって学問に出版(一九一八)し、現在カトリック系の宗教哲学者文化哲学者として知られ、カトリックドナイツ青年運動の指導者である。

宗教研究の問題と動向

石 津 照 璽

一

宗教学がヨーロッパで専門の学として独立してきたのは一八七〇年にマクス・ミュラーがロンドンで宗教学の講義をしてからだといはれてゐる。ついでヨーロッパではオランダ（一八七六）、スウェーデン（一八七八）、フランス（一八八〇）、ベルギー（一八八四）、デンマーク（一九〇〇）、ドイツ（一九一〇）などで宗教学の講義がおかれ、或は講義が開かれた。わが国で東京大学に宗教学の講座がおかれたのは一九〇五年で、その後官私の大学がこれにつづいてゐる。宗教学といふ名の講義はすでに一八八七年に井上円了博士によって哲学館でなされてゐるが、英国でギフォード・レクチュワの開かれた翌年、一八九〇年には井上哲次郎博士が東京大学で宗教学の講義をしてゐる。

かういふやうに日本の宗教学は学史上の名門であるが、ことにその研究分野のひろがりや幅の点でユニクな展開をもつてゐる。宗教学がヨーロッパで成立して以来、学史の上では宗教の歴史的研究と人類学的研究とが最も大きな寄与をなしてゐるが、欧米では狭い意味における宗教研究の専門家達は多く歴史的研究の分野に属してゐた。それにもかかはらず、宗教の研究には心理学、社会学及び文化人類学などの分野から大きな業績が出されてゐる。けれども多くの場合、これらの業績は宗教学の分野に属する人々によってではなく、他のそれぞれの分野における専門家たちに

よってなされたのであった。

ところが、日本に於ける宗教学の研究は、その初めから趣きが異なる。西洋諸国において、当初、斯学の研究が歴史研究や神学研究の部門に依存してゐたのに対して、日本では斯学の講座創設の当初から独立の研究領域と研究者のサークルとをもった。このことは明治維新以来、因襲を脱して自由と開化を求める文運と、すべての宗教教団から独立であつた帝国大学の機構や学風の影響によるものである。かかる事情は、その後に於ける宗教の自由な研究を約束した。そして、このことはまた日本における宗教学の専門家たちが、他の専門分野における方法と知識とを身につけて、自己の分野で或は心理学的、社会学的及び人類学的その他の仕方で行なつて来た学界傾向とも密接な関係があると思はれる。

姉崎博士は一九〇〇年に『宗教学概論』(五七二頁)を著したが、その序文で次のやうにいつてゐる。宗教の科学的研究は今や宗教学といふ新しい学科へと進まなければならぬ。この宗教学は従来と比較宗教学或は宗教史より一歩を進めるものである。自分がこの書で試みようとするところは、諸宗教の特殊歴史にもあらず、またこれが比較によつてその歴史的関係を揣摩しようとする比較宗教学でもない。あまねく諸々の宗教現象を稽查して、それが人心自然の要求と発表であり、また社会的人文現象であることについて一貫統一の観察をなすことであると。この書は宗教学の性格及びその対象を論じた緒論と、宗教心理学、宗教社会学、宗教病理学(宗教意識に於ける一部の病的現象及びこれと社会或は自然的環境との関係を扱つてゐる)の四部に分れ、二十六章に及んでゐる。なほ著者は第三部の宗教社会学の中で自然的宗教、国民的宗教及び世界的宗教の特質について論ずべきだが、この書では割愛すると書いてゐる。

宗教学に関するかかる組織的構想は当時の日本で最も進んだものであつた。この著者が既に携つてゐた宗教の歴史的研究や哲学的研究を併せると、姉崎博士の構想は現在わが国で行なはれてゐる宗教学の研究の全領域をおほふ道標

をきづいたものといつてよい。因みにわれわれは仏教、神道、キリスト教、回教等をはじめ、諸宗教の歴史的及び比較的研究と宗教現象の諸々の社会科学や哲学の方法による研究を合せて宗教学の研究分野と考へてをり、*History of Religions* とか *Comparative Study of Religions* といふ名でよばれる研究内容をよくめて一般的に宗教学 (*Science of Religion*) といふ名でよんでゐる。⁽¹⁾

(1) 昨年日本で開催された第九回国際宗教学宗教学史会議の訳語が問題になった。この会議は宗教学史の会議で宗教学といふべきではない、宗教学といふ呼び名では或る分野の人々は賛成しかねるといふのである。しかし外国で *History of Religion*, *History of Religions* といふのは正しくわが国でいふ宗教学のことである。学史のない頃からマクス・ミュラーはじめ、人々によつて *Science of Religion* の言葉も使はれてゐた。ただ、ヨーロッパの宗教研究の狭義の専門家は従来上述のやうな理由もあつて、古代以来の成立的宗教の歴史の領域にたづさわつてゐるものが多かつた。アメリカではむしろその伝統は少いが、しかし、*Science of Religion* といふと仲々わからない。かういふ事情で、宗教学のことを *History of Religions* といつてゐるが、それを宗教学と訳して日本でいふ宗教学とは別のもののやうに考へるのは当を得ない。もつとも上記の会議名を宗教学宗教学史会議としたのは、広い範圍の宗教研究で、とくに諸宗教の歴史的研究の部門も多いことを内容つけたためであつた。

前世紀の末から西洋諸国における斯字の研究は著しい発展をなしたが、わが国においてもまたこれに呼応して、その研究の方法的分野においても対象的領域においても著しい展開を示してきてゐる。一九五五年の日本宗教学会第一五回大会で小口偉一は日本に於ける宗教学五十年の歩みについて叙べたが、彼はこの期間を三つに分け、第一期は今世紀の初めから一九一五年頃に至る時期、第二期はその後一九三〇年に至る時期、第三期は一九三〇年からその当時に至るまでの時期とした。そして、それぞれの時期の研究傾向の型や代表者をあげてゐるが、その見とほしは大体正しく且つ興味ふかい。ただ、現在では、いふところの第三期は一九四五年を境として二つの時期に分けた方がよいであらう。戦後日本の学界は非常に大きな変化を受けたからである。宗教学もその例外ではない。対象の面でも方法や技術の面でも、従来よりもより広汎なひろがりをもつて来、もはや狭い視野からでは研究が進められがなくなつて

きてゐる。ことに研究上の分野が益々ひろがり、人文科学、社会科学の多くの分科及び自然科学の一部とも密接な関係が出来てきてゐる。それで、諸分科及び分科間における問題性をまづ鳥瞰しておくことが必要であらう。

二

社会科学や哲学をはじめ神学の主流的傾向にまでも、人間を中心にして、それを統合的な仕方であるいろいろな分野から研究しようとする動きがある。社会科学の領域ではヒューマン・エコロジとかヒューマン・リレーションズなどといふ。それは生の営みの全体的な連関から人間をとらへようとするもので、アメリカで目立つやり方である。それは唯物論や実証主義のやうに、人間をその外側から規定してゐる要素や条件に還元したり或は託してのみ考へるのではない。環境や制度ないしいわゆる文化によつて制約せられ、それなりに限定せられた上で、人間が自己の「欲求」を充足するために適応してゆくところの関係の場面を分析したり解釈したりするものである。したがつて、そのダイナミズムの主体は個体であることが特徴であるが、しかしその個体はおかれてゐるところの文化や制度なりにセツトされてゐるものなので、その枠外に出ることは一往出来ない。

かういふ枠づけの上での、個体の欲求充足のビヘヴィアを環境との関係や、ことに対人の関係においてみるのがアメリカの社会科学の基調ともいふべく、文化人類学や心理学及び精神医学の諸分野に通じる。なほ、フランス社会学主義や英国人類学の歴史主義や機能主義の背景もあるが、かかる基調に対するG・H・ミードの影響をわすれてはならない。ことにこれらの諸分野を通じて全体の根柢をなすものは心理学的なものであるが、一つには実験的な立場があり、他には新フロイド主義がある。前者ではやはりネオ・ビヘヴィオリズムが主流とみられ、それに場の理論を加えて機能的全体の場面を問題にする。

他方アメリカではサイコロジといへばサイカイアトリーかサイコアナリシスかと普通にいはれるほど、精神分析

学ことにフロイドが盛んで、分派も数多いが、なかんづく、その左派といはれる新フロイド主義は社会科学に大きな影響を与へてゐる。その中で目立つのはニューヨークのホワイト研究所を中心とする一派で、H・S・サリバンの流れをくみ、人間の概念をかへたといはれる彼のインタパーソナル・リレーションシップ定説を奉じる。それはいはばフロイドの父主義に対して母主義の考へ方で、人間の基本的な形成を幼時の母子関係に見、母の是認非認、賞罰等に應じて形成される為人は母の荷ふパタンのとほりになって来てゐるとみる。それが更らに家族関係、学童関係、前思春期の対人関係等によって逐次転容され規定されるといふのである。一々ここにあげないが、ホーニー、フロム・ライヒマン、E・フロム、M・ミードなどの名は日本でも知られてゐる。系統が少しちがふが、A・カーディナーなども興味ふかい。彼はフロイドに於ける個体発生の公式を種属発生のそれに転用した越権や社会心理学の貧困をあげ、個体発生の現在学が「制度」に於て決定されてゐることを見、これを未開社会の実態において検徴しようとする。なほ以上の実験的立場と新フロイド主義の立場とは今日境を接して来つつある。イリノイのモウラーの批判やエールのキャメロンの転回を興味ふかくみることが出来よう。

かういう傾向の中で注目すべきことは諸科学の協同によるインテグラティブな寄与といふことである。さしあたりカルチュワ・エンド・パースナリティ・ムーブメントといわれるものなどがそれである。この動きは人類学が主導したもので、サピア、ルース・ベネディクト、M・ミード、リントン、クラックホーン或はデューボア、ハロウェルなど、多くの人々がある。

未開人と文明人との間には文化の上で異質的な断層があるといふのが今世紀の第一四半世紀における研究者の默契であつた。これを破つたのはマリノウスキーなどであつたが、「生活体」としての人間は、衣食住その他の欲求や適応において、現在の未開人と文明人との間に質的相違をもつてはゐないとみられ、文字の有無も文化の質的相違を構成しないと考へられるやうになつて、現在では方法論的にも対象的にも、社会学や心理学と文化人類学とは歩みよつ

てゐる。アメリカの学界では少しこの傾向が過剰であるともいはれるが、クラックホーンは自分に対しては心理学的でありすぎるといふ批評があり、それは当つてゐるといつてゐた。

精神異常者と子供と未開人はその心性において通有性をもち、かつ正常の成人と接続する。いな、彼等の心性は正常の文明人の心性の特殊化された特性ともみられるべく、その索引ともされるべきであるといふテーゼを考へれば、右にいったことははつきりするであらう。

実験的立場の心理学も今日アメリカでは人類学と提携してゐる面があるが、フロイドとくに新フロイド主義の提携は大きく、かつ多くの業績がある。また、社会心理学や臨床心理学に対する精神医学の交流や疏通も右のテーゼを切札にして考へれば容易に理解できよう。もつともあまり接触しすぎて、ニューヨークでは州の法律問題にまでなつてゐたとのことであつた。もちろんかういふ傾向には難点もあり、批判もあるが、しかし一つの大きな動きとして注目しなければなるまい。

三二

ヨーロッパにおいても、戦後フランスで精神分析学がアメリカとは別に再興されて来てゐる。ドイツではベルリン学派すでになく、昔日のおもかげはないが、ハイデルベルグのミッテェルリッヒを中心とするアメリカ輸入のフロイド主義研究がある。医学の領域よりもむしろ社会科学関係に人気があるが、そこで出してゐる国際的な編集層をもつ機関誌『プッシュケ』は興味ある主題をのせてゐる。

深層心理学はスイスにおいて、多くの問題性をもつてゐる。ポスやバリーなどはフロイドから実存哲学に転じた精神医学者であるが、ヨーロッパの動きで注目すべきものは、哲学自体のそれもあるけれども、ことに実存哲学や人間学と精神医学や心理学との結びつきである。最近パロセロナで開かれた第四回国際精神治療学会議では「実存分析」

を会議の中心テーマとした。

主体的な人間の在り方をみるにはアウトパターテツシな方向とジンパターテツシな方向とがある。前者は自己をその可能性との関係においてみぎわめようとするものであり、後者は自己を他人や社会或は世界との関係においてみる。キェルケゴールをはじめハイデッガーやヤスパースも前の線をとった。人間存在の構造上の欠如や無の意味を最も明らかにするものである。日本にきたマルセルやミュンヘンのガルディニ、スエーデンのルンドの人々やブルンナー等は後の線を強くうち出してゐる。

かつてこの後の線で業績を出したレヴィットは最近までこの傾向に反対してゐたが、いはゆる実存的な問題性にもすぐれた手がかりがこの後の線にはあるので注目すべきであらう。ゲッテンゲンのプレスナーなどは人間学的社会学を提唱し、シェラーの所論などにも関係しつつ、この後の線から問題の場面をひらく。ドイツでは現に生物学的傾向とでもいふべきものが出てをり、人間学や生の哲学から展開して新たにA・ゲレンやH・シェルスキ、A・ポートマン、更らには心理学的なP・レルンやホーフステッターなどの傾向がある。ゲーブサツテルやワイツゼッガーなどは早くから人間性の問題に入った精神医学者であるが、近くはミュンヘンにマツセックなどもゐる。ことにハイデッガーの実存哲学と精神医学の結びつきではスイスのビンズワンガーや上記のボスやバリー、心理学ではクンツやケラーの名をあげよう。ヤスパースの精神病理学の中ではすでに哲学のことにもふれられてをり、その後彼には哲学の大著もあるが、しかし精神医学と哲学との連なりの問題は完全に展開されてゐない。今からの問題であるといつてゐたが、この点に関して学派的な継承はない。ビンズワンガーはハイデッガーの哲学から精神医学の基礎を得、クンツはハイデッガーの存在論に於ける実存的な問題性をとりだして心理学をたてる。なほかかる傾向はファン・デル・ホルストなどオランダの精神医学にも波及してゐるが、アメリカでもかかる線が出て来つつある。東部ではパウ・ル・テリッヒの影響がつよく、キェルケゴールの英訳もこの線を助長したといはれ、マルティン・ブーバーの影響もみられ

る。E・ワイガートは早くから実存哲学と精神医学ことに精神分析学との関係を問題にしてゐたが、最近ではR・メイその他とともに研究グループを組織した。

人間の心の機制を人間存在の存在論的構造につけて考へるといふことは実存哲学の業績であつた。心理学や精神医学が人間のとなりや人がらを問題とするかぎり、それらには全体的な人格的主体性があるのでそこに哲学的な問題性が出てくるのは当然である。精神医学の領域においても、人がその本来的な在り方につくといふ課題性からの逸脱といふ線から考へれば、明らかな解釈とセラピーの答が出て来るはずである。ともかく、このやうに人間の研究が、横に相手との関係ないし人間相互の関係において、また縦に自己の過去や将来との関係において、いろいろな学問から統合的に究められようとしてゐる。

四

かういふ趨勢に連鎖して最近の宗教研究はその手法においても対象面においても変化をみ、従来の傾向の上にダイナミックな生態学的研究の一面を加へた。とくに宗教の経験や現象をそれだけとして抜き型にして研究するのでなく、人間生活の全体的連関における特殊な形態或は機能として捉へようとする。このことは上記のやうな人類学、心理学及び機能的立場にある精神医学等における相互連繋の傾向と結んで、宗教的適応の状況的及び制度的乃至は人格的プロジェクトの問題として、宗教的ビヘヴィアの機制を研究する傾向となつてゐる。とくにこれらの点については、制度や社会等客観的なものからみるにしても、或は主体の適応の点からみるにしても、いづれもそれらの機能が中心になつてゐる。一はデュルケムやラードクリフ・ブラウン等の線、他はマリノウスキー等の線で、アメリカにおいても歴史主義の地盤の上にこれらの影響は大きく、かつ新フロイド主義の諸傾向とも交会してゐる。総じていへば形態的機能と適応機能との双方から手がけられ、前者においても、たとへば文化の概念などについて、アメリカ

東部の学界にみられるやうに、心理的或は価値的なものにまで迫つてをり、後者においては深層心理学の領域にふれてゐるが、それがまた出来るだけ社会的、關係的なものにまで分析されて來てゐる。そして最近の傾向では双方ともに「變化」を問題にしてゐるが、かういふ問題の場面で、宗教の問題はプラスチックンや危機機といふ場面構成のもとで扱はれてゐることを注意したい。

かういふやうに宗教の研究が全体的連関において考へられてゐる点からも直ちに気づかれるやうに、その研究対象も既成的或は成立的な形態をもついはゆる宗教のみならず、むしろ日常的なセキユラーな生活の特殊場面において宗教的な機能をさぐる研究がすすめられてをる。このことは新しい問題の場面としてかへつて他の分野から注目されて來た。

最近日本における研究もかかる傾向と問題性とに連なる。戦後とくにダイナミックな研究や実態調査或は実験に新し面がひらかれ、諸分科の協同が著しい。その著しいものに一九四七年に出來た現在の九学会連合があり、その趣旨や事業にこの傾向がよくあらわれてゐる。いはゆる地域研究の方法で多くの離島調査がなされ、また稲、火、最近では死や生長の主題について各分野からの協同研究がなされた。かういふ構成ではないが、三笠宮のオリエント學會などはやはりその性格上統一的或は地域的研究の傾向を具へてきてゐる。また文部省の科学研究費による綜合研究にもこの傾向がみられ、継続中のアジア地域研究をはじめ、東北大、九州大を中心とする東北農村文化の研究、九州文化の諸局地研究など、多数のものがあるが、それらのいづれにも宗教の分野から大きく参劃してゐる。戦時中にもすで行はれてゐたことではあつたが、戦後日本の学界が外地の調査研究に著しい進出をみせたことは注意すべきで、中東、アジアの中央高原地域、東南アジア、東南太平洋、南米等におもむいた、これらの場合、宗教の専門家が参加した場合もあり、さうでない場合もきまつて宗教習俗が問題になつてゐる。また逆に宗教のことを主軸とした調査研究で総合的なものには東北大の「東北地方における宗教と呪術の機能と形態」、九大の「九州における宗教形態の分析」など

があり、都立大中心の「農耕儀礼を通じて見た日本文化の源流」なども他の諸分科からの参割を得てゐる。更らに「基礎的な宗教観念の研究」には東大を中心とした総合研究があり、「文化創造と宗教」の総合研究は京大中心に行はれた。また戦後に出た講座ものにもこのやうな意図がみられ、ことに創文社の宗教講座等は宗教の社会的・心理的及び社会的連関を注意してゐた。

この間、日本宗教学会では一九四八年に『宗教研究』で「宗教学の問題」に関する特集を出し、更らに翌年同学会の第九回大会では宗教学と隣接諸科学との関係に関するシンポジウムを開いた。いづれも最近における研究領域の拡大にもなふ研究分科の多岐や対象領域の問題に関する反省と整理とを企図し、全体的な見透しをえようとしたのであった。ことに後者においては各研究分科間の統合的な関係を明らかにし、更らにはば縦の連関をたどつて理論と実証との相応性或は相関性を問題にしたのであった。

宗教研究における方法論の問題は、海外でも今世紀の最初に時期に出、さらに二十年代及び三十年代にも出たが、その後の時期では各分野ごとにそれぞれの道を歩み、ベッツァツォニやハイラーなども六年ほど前には未だ理論的組織よりも資料ととりくむことが先決の問題だといつてゐたが、しかし、以前からすでにそれぞれの資料にとりくむといふことが、上のやうな、問題の反省と整理見透しを要求して来てゐた。

最近ではワッハが最も熱心であつたが、エリアーデやE・O・ジュームス或は積極的ではないがメンシングなどにもこの関心がある。わが国においては、やはり今世紀の二十年代前後に方法論の問題が論議されたが、最近では上記の企てが意義あるものであつた。たしかに、領域の拡大や方法の多岐になるにつれて、現在では問題の所在や研究のすすめ方に関する見透しなくしては研究の組み上げは出来ない。あたかも一九五八年夏には第九回国際宗教学宗教史会議が日本で開催され、この国際学会自体の歴史にとつても日本の学史にとつても記念すべき行事であつたが、この会議を前にして、この問題がとりあげられ、わが国における斯学研究の回顧と将来への展望を行なふことになつて、

四十五人の代表的な人々により、十五分野にわたる「宗教研究の問題と方法」に関する総合研究がなされた。その成果の一部は *Religious Studies in Japan* として上梓され海外に送られた。宗教研究の全分野を網羅してはゐないまでも斯学関係ではまづ今日手にしうる最も包括的な範囲にわたる論集である。

ついで全般的な問題としては右の国際会議にふれなければなるまい。会議は一九〇〇年に創立せられたが、爾来ヨーロッパでのみ開催され他の地域で開かれたのは今回が最初であった。正式会員四七七名中外国人が一二三名、国籍別にすれば三〇ヶ国、代表された国は二六ヶ国及び一国際機関であった。従来の会議ではアジアやアメリカからの参加が非常に少なかったが、今回はアジア・アラブ地域一四ヶ国からの代表者三二名、アメリカからは三九名の学者が参加した。会議はコングレスとしての規模をもち更にユネスコのメージャー・プロジェクトの一環をになつて、東西の宗教と思想に関する過去一〇〇年間の交流に関するシンポジウムを行なつた。コングレスの研究発表は九六（うち日本人四三）。四つの部門に分けたが、分野的に分けてみると、歴史的研究三九（日本一七）、哲学的研究二六（日本八）、神学或は宗学的研究一七（日本二三）、人類学的研究五（日本三）、心理学的研究五（日本一）、社会学的研究四（日本、一二）であった。

この会議には外国から国際学会の各役員をはじめ、おも立つた人々が多く参加したが、専門の興味やその他外人参加者の制約や、一応中心テーマを東洋の宗教にしたので、会議であらはれた傾向を直ちに世界の学界の傾向といふことは出来ないけれども、しかし、その中に深く動く動向を看取することが出来る。その一つは宗教学的の使命感ともいふべきものであつて、会議では宗教に於ける寛容性の問題が中心的な雰囲気となつた。それは諸宗教の単なる習合の謂ではなく、それぞれの宗教が理解しあひ相互に研究して、それぞれの宗教がもつ宗教の根柢ないし究極性を認めあふといふことであつた。キリスト教をはじめセム系の宗教即ち予言者の啓示宗教は非寛容であり、東洋の神秘的救済宗教は包容的な寛容さをもつ。それぞれの宗教にはそれぞれの相違があるが、宗教学はこの間において宗教の究極に

あるものをさがし、その究極における帰一性或いはは一乗であることに向つて努力すべきであり、それがヒューマニティの実現である。この点において東洋の宗教は幸ひなところがあるといふ。これらのことはハイラーはじめ、ことに数人の学者によつて強調されたことで、最初に識したこととも関係するが、ヨーロッパにおいてとくにキリスト教信仰や神学の一面性排他性からの拘束や抵抗に対して宗教学がそれをのり超えなければならぬ労苦と勇氣とを反映してゐる。

このこととともに東洋の諸宗教への強い関心もみられた。宗教学の研究は近來、近東、中東にうつつて來てゐるが、漸次極東へもその触手がのびて來たことを注意すべきであらう。更らにこのことと連關して、たとへばレヴィットなどの所論にもみられたように、キリスト教以前の古代オリエントやとくにギリシャなどの宗教性が自然との關係においてみられることなども、歴史的というよりもむしろ哲學的な最近の新しい志向の一端を示したものである。宗教の極相をキリスト教的伝統の枠からはなれてみようとする意図にも通じるものである。

なほこれらのことと連關して國際會議の前年一九五七年の日本宗教学會大会ではシンポジウムを催し、神仏基及び新宗教それぞれ立場から、共通の問題たとへば神、魂、救ひその他の問題について討議し、それぞれの考えの根柢にあるものをわかりあふことの試みをなした。また越えて昨年第一八回大会では「諸宗教と宗教」に關するシンポジウムをもつて、右と同じ意図と態度で論議が進められた。國際宗教問題研究所でも最近同様の考へから日本における諸教団の中堅的代表者による真摯な討議會を催して、共通の問題性を理解し、深めてゆかうとしてゐる。この傾向はキリスト教団の審議會でも抬頭して來てゐる動きで、ひとりキリスト教内のエキュメニズムにとどまらず、他の宗教宗派との關係についても学びあひ理解をすすめようとしてゐる。総じてアジア、アラブ諸地域に於ては固有宗教の復興の氣運が著しいが、キリスト教伝道者層或はその調査態度はそれらに對して必ずしも敵視的ではないやうである（たとへばシカゴのP・ビーバーの所論）。なほ附記すべきことは、右の國際會議で同國際學會のもとにアジア・アフリ

カ部会會議を設立することが決議、勸告され、日本の委員会がその設立準備の世話にあたつてゐることである。

五

次に個々の分野における問題性や研究動向をあげると、まづ人類学だが、以前からデュルケムや英国の機能主義等及びウィン学派の所論がわれわれの学界に強く入り、学説上の研究が多く為されてゐた。その点では最近も棚瀬、阿部重夫等の業績があげられるが、戦後とくにアメリカの学風が入り、学説的にも研究されるがとくに実態調査や社会調査に活用されて来た。さきにもふれたが人類学の領域が文明社会や文明人の範囲にまで拡張されたのは主として米国人類学の先蹤によるもので、戦後ことに現地から閉め出された日本の人類学にはこのことが幸ひして日本の農漁村その他に人類学的調査研究が行はれ、上述のやうな機能的な問題の場面で文化変容のことなどがとりあげられる。東北等では戦後の迷信やタブーの変化がしらべられた。古野には前から台湾現地に関するもの、その他、棚瀬には他界観念に関するもの、その他、いづれも多くの研究があり、また、竹中信常、中村康隆、岡田重精などにそれぞれの業績がある。社会学的研究もこれらのことに関係するが、従来はデュルケム学派やウェバー、ジムメル等の所論が古野や小口——新宗教教団の社会学的分析が彼によつて着手された——その他の人々によつて研究されてゐたけれども、近来やはりアメリカの社会学がとり入れられ、柳川啓一などが理論的にも広く深くやつてゐる。社会学的な調査は上述のやうに人類学的なやり方と境を接し、民俗学の領域も亦その範囲にも入つてゐる趣きを呈してゐる。宗教に関する現地調査は、早くすでに宇野、原田等によつて着手されて来たが——原田は最近宗教的集団の形成過程を調査し、また「社会と伝承」誌を主宰してゐる——、池上広正は社会学的立場における専門家で多くの離島調査や最近では山の宗教に関する調査に業績をあげてゐる。なほ山の調査には岸本を中心に東大の若い諸氏が関係してゐる。次に民俗学の分野では堀一郎が我が国民間信仰史の研究をはじめ多くの業績をあげ、最近では右のやうな分野への関与をも示

してゐる。しかし、民俗学の歴史への関係、及び社会学や人類学への関係といふことにはいろいろな問題があらう。歴史と民俗的文献との区別の問題があり、また、いはゆる「残存」の問題は人類学の進化論学派の理論であるが、それでよいか、また、それが機能主義的な論拠をもつ現在の理論とどのやうにくみ合はせられるか、さらにはディアクロニクな問題領域とシンクロニクな問題領域とはどのやうに位置づけられるかなど、つまり、時の問題と方法の問題になる。堀も最近はいふ問題について視野をひらかうとしてゐるやうである。

宗教の心理学的研究も亦た古い歴史をもつてゐるが、やはり戦後その傾向はかわり、アメリカの影響が強い。宗教心理学は以前からアメリカで進んでゐたが、近来その伝統はかわつた。日本に最近入つたものもその新しい傾向である——竹中は最近以上の経過をたどつた労作を出版した——。岸本はすでに宗教的人格のケーススタディに着手し、野村暢清もその線をすすめ、T・A・T調査などで業績を出したが、彼は最近宗教的適応の意味をとらへようとしてゐる。この点に関しては宗教的適応の状況的分析を限界的狀況などに寄せて行ふ仕方もあつて、われわれも携はつたのであつたが、かかる分析や解釈には機能的立場における精神医学や人類学等も参加してゐる。かかる点では松本滋や東大、東北大の若い人々が研究をすすめ、一部は、臨床心理学とも関係してパストラル・カンセリングのことも問題にしてゐる。尚ほ岸本は以前の研究を整理して宗教神秘主義の研究を出した。内容は比較神秘主義の考へを背景としたヨーガの体系を扱つた力作である。

宗教の哲学的研究は今世紀の第一四半世紀におけるがごとき分野的統一が現在はない。欧米においても、日本においても実存哲学が主軸をなしてゐるが、一つには弁証法神学の抬頭以来、神学との対立、連接乃至交流が注意されるべきことであり、多くの自由神学、哲学的神学は実存の哲学を底としてゐる。しかし、現在における実存の理念（たとへばハイデッガーのごとき）を背景とするかぎり、実存の哲学はキリスト教神学に連ならぬ節があり、ブルトマンやゴーガルテンなどに見られるやうに、最も展開されたものにおいても、その出発点に問題が残る。ヤスパースのやう

な問題のとり方が宗教哲学の正道であるかどうかは問題であらうが、更らに今日では上にあげたシンパティッシな方向にも興味ある展開がみられる。なほ今日では或る哲学の体系の中で宗教を位置づけるといふ仕方は少く、却つて或る成立的な宗教の資料やドクトリンを解釈学的に実存の在り方を仲介として理解する方法がとられてゐるが、仁戸田などはこの方法をとつてをるやうであり、武内義範が原始仏教について強靱な究明を続けて業績を出してゐるのにもかかる背景がある。西谷が最近神話の問題を説明してゐるのもやはり実存の在り方を下敷きとしてゐる。楠なども近世初期以来の宗教哲学をやはり同じような視点から整理しようとする。所詮これらは神学的なものや成立資料或は文献の実存論的解釈といふことにならう。藤田や館の研究などもその構造的な背景においてはやはり実存の問題をふまへようとするのであらう。なほキリスト教神学の立場が哲学の立場とまじわつてゐるので、その方面の人々のことをあげるはずであるが、夥しいことになるので別の機会にゆづる。更らに他の線は、最初にあげた傾向に連鎖するものであるが、宗教の科学的研究の成果を哲学とくに実存の哲学とつきあはせて統合的にみようとするものである。上叙のやうな哲学体系の中には宗教のことが却つて貧しく、今日の科学は宗教の機能や機制を豊かに収獲してゐるので、それを哲学的に反照し、宗教の究極的意味をみようとす。従つて宗教の本質的なものや底を人間存在や社会の底においてみるのであるが、この点について、人類学等における聖や超自然の学説の展開は哲学的考察による根拠づけにも興味ある連なりをもつて来てゐる。なほ、この線においては他方たとへば前述の精神医学などにおけるがごとく、諸科学の業績がすでに哲学の分野に入つて来つたことも看過出来ないことであらう。われわれもこれらの点に興味をもつ。

次に神道、仏教、キリスト教等に関する神学的分野にふれなければならぬ。キリスト教神学においても、組織的なものや新旧約の歴史神学的なものにおいて、哲学や史的研究が相接し、或は双方が交会してゐる。たとへばキリストの出来事の解釈が実存解釈を背景とする哲学的究明とキリスト教成立史以前の歴史的及び思想的追究とが交会し

てをり、キリスト教成立の源流をさかのぼってはグノシスとヘレニズムとユダヤ教或いはゆる後期ユダヤ教との交錯が問題となる。かういふ次第で、最近では宗教学の分野で考へらるべきものが多くあるが、また上記のやうな、最近におけるキリスト教と諸宗教との関係や調和に関する問題の抬頭はこのことを要求して来た。また仏教研究においても、思想的の研究や文献学的研究の内容や手法に関する種々の展開の外に、ことにそれらの成立資料の背景をなす社会や文化の関係をたどる傾向が出てゐるやうであるが、筆者に充分の能力もないので省く——因みに日本学術会議が一九五五年に出した日本宗教学会編の文献目録、宗教篇は戦後から当時に至るものを大体網羅し、また昨年印度学仏教学会では学会十年の歩みを出して、宮本の努力による機関誌創刊以来の執筆項目をのせてゐる——。ただ比較や類型的研究において、最近では注目すべき傾向が出たが、わが国では中村元をはじめ増谷、丸川、諸井、玉城、岩本等の労作をあげよう。鈴木は多年の主張であつた宗教学における型理学的研究の立場から、法華仏教、秘密仏教、浄土仏教三部の力作を書きおろした。神道の研究は戦後種々の展開をみ、極言すれば宗教研究のすべての分野からのアプローチが試みられかけてゐるといってもよいが、堀が一九五四年にしらべた統計によると、戦後の研究の六〇パーセントをこえるものが社会学や民俗学の分野に関係する調査や民間祭祀等の研究であつた。国学院大学を中心として戦後間もなく出来た神道宗教学会では、宗教学的理論を背景として神道理論の研究が試みられ、小野、西田、安津、近藤、戸田、平井等の人々が関係してゐる。西角井や岩本の神道祭祀の研究や国学院大学を中心とする隠岐の地域調査もあり、さらに神道史や神道思想史等全般にわたるものとしては村岡典嗣の神道史その他の選集が出、西田の日本宗教思想史研究及び神道学会の編集した神道論文集等がある。

最後に歴史の分野におけるものであるが、通じていふと、この分野に属するものが量質ともに多い。とくに日本宗教史に関するものが多く、回教はじめ中近東に関するものは少い。中国、朝鮮に関するものとしては、池田の葬制その他の研究、佐伯の景教研究に連なる労作、諸戸の祖先祭祀の研究、福井、吉岡の道教文献及び資料に関する研究

や、秋葉の朝鮮巫俗の研究などがあり、異色のあるものとして、長尾を中心とする京大の居備閑の研究があり、また窪の庚申信仰の研究は道教研究の造詣に併せて日本の民間信仰の混合形態を調査したものである。

日本の宗教史に関する研究もその方法論的分野はかなり多岐にわたつてゐる。就中、戦後の著しい特色は宗教史の社会的側面をみようとするもの乃至社会学的研究である。全般的なものとしては三一書房の日本宗教史講座はかなり鋭い視角から編集されてをり、且つそれぞれの題目がかなりの紙幅をとつて叙べられてゐる。角川の仏教講座、新潮社の日本文化講座に宗教関係のものが数々見られ、また東大の宗教学研究室で編集された明治文化史中の宗教篇も研究者に便宜があり、平凡社の日本民俗学大系その他宗教関係の多い事典類も出された。

個々のものとして、思想史的なものに家永の労作や性格の強いものとして渡辺照宏の日本仏教や死後の世界等、赤松の鎌倉仏教の研究、更らに竹園の神仏習合や本地垂迹の研究等が記憶にあり、教団史的な研究には時宗阿弥教団の研究、笠原の中世における真宗教団の形成、その他、特異なものとして高田修を中心とする仏教美術の研究があり、更らに井上光貞の日本浄土教史の研究等が傾向的に目立つ。また、上記社会学的研究としてはとくに小冊ながら古野のかくれ切支丹の研究は特殊社会の様相を抉てきし、田北は同じく九州のキリシタン集落についてその文化変容の形態を長年の研究によつて出版した。更らに高木宏夫の岩波その他から出した新興宗教に関するものも確かな社会学的背景をもち、小口、佐木その他の労作した新宗教に関するものもその見識に強味をみせる。その他社会的史眼をもつて書かれた村上重良の近代民衆宗教史の研究も鋭い。このほか、高橋梵仙の秘事法門、森岡の農村宗教、竹田や西山の民俗学的研究などが思ひうかぶ。なほ純歴史的なものではないが、柳田の民俗学的集積から出て来る諸論や桜井徳太郎の日本民間信仰論、更らに大成された松村の日本神話の研究等はここにその名をあげるにとどめて筆をおく。

追記

この稿は昨年春の九学会連合の年次大会で課せられた宗教学研究動向の発表に手を加へたものである。筆者の不用意と不注意から締切期日を誤認してゐたため『人類科学』の出版に間に合はなかつたので、了解をえて本誌にのせてもらつた。内容についても妄言を謝し、叱止をねがふものである。

赤松智城博士を悼む

羽 溪 了 諦

本学会創立者の一人たる赤松智城君は終戦後間もなく大患に罹り、引続いて療養につとめていられたのであるが、悲しいかな恢復に至らずして、遂に去る三月十二日不帰の客となられた。実に同君の晩年は不幸の連続であつて、戦中に令闈は先き立たれ、しかも戦災によつて郷里徳山市における住寺が全焼したので、その跡始末に一方ならず苦勞され、遂に困憊のあまり病魔におかされて、一時は絶望的重態に陥られたのである。しかし、その後ようやく快方に向われたので、最近兩三年間は全快を期待して安神していたのであるが、先般突然訃音に接して驚き歎いた次第である。京大在学以来、特に親しく交際していた私として衷心哀悼の情に堪えない。

回顧すれば、京大に文科大学が創設されてから三年を経て、明治四十一年二月に印度学会が先ず結成され、次いでその翌月宗教学会が組織されて、爾来各別に毎月研究発表会を開いていたのであるが、もともと兩学会はその研究上相互に共通する面が多いため、便宜上その翌年九月合同して、印度・宗教学会と称し、松本文三郎教授指導の下に殆ど毎月研究会を催していた。当時東大教科卒業の字野円空君が郷里京都へ帰り、京大の大学院に籍をおいて研究に精進するかたわら、赤松君や私らと共に竜谷大学の前身たる仏教大学や、花園大学の前身たる臨済大学へ出講していたので、私ら三人は特に親しい学友となり、他から三羽鳥と呼ばれたほど刎頸の交りが続けていた。

多分大正四年五月に開かれた印度・宗教学会の席上であつたと記憶するが、赤松君からわれわれの研究業績を発表

する機関誌を出版しようではないかと提案されたところ、会員こそって賛成したのであるが、なおその具体案について検討することを赤松・宇野両君と私との三人に委託されたのである。そこで、その後三人が屢々会合して協議を重ねている間に、私は京大側のみで機関誌を発行するよりも東大側と提携した方がむしろ多く意義があり権威があると思いついたので、この意見を開陳すると、両君とも心から賛同し、宇野君からは矢吹慶輝氏へ、私からは木村泰賢氏へ連絡を取って交渉することに決めた。早速交渉を試みたところ、木村氏も矢吹氏も折り返えて共に賛意を表してこられたので、その後数度の書簡の往復による協議の結果、会名は「宗教研究会」とし、誌名は「宗教研究」として月刊とすること、東大の姉崎正治・高楠順次郎両教授と京大の松本文三郎・榊亮三郎両教授とを会の顧問として推戴すること、なお出版所の物色は東京側で引き受けることにまとまった。ところが、この出版所を見出すことは何分経済問題を伴うた為容易でなかったらしい。しかし、晩秋に及んで東京側の努力が効を奏して、いよいよ六盟館との出版契約が成立する運びとなり、最後の打ち合せ会を上野公園の某料亭で開催するから、京都側の代表者も列席してもらいたいとの要請があったので、私が選ばれて東上出席したのである。京都側は私一人の出席であったが、東京側は姉崎・高楠両教授を始めとして、木村泰賢・矢吹慶輝・長井真琴・石橋智信・干瀉龍祥・濱田本悠・赤松秀景の諸氏及び六盟館代表者として高橋季吉氏が列席されと記憶する。この席上で本会の規約が制定され、来春四月その機関誌「宗教研究」の創刊号を発行すること、そして赤松秀景氏がその編輯の任に当ることを取り決めたのである。かくて予定通り、大正五年四月八日に「最近の宗教心理学と宗教社会学」と題する赤松智城君の論文を巻頭に掲げた創刊号が発行されて、爾来今日に至るまで一回の欠刊もなく継続されたことは、学界の為にも本会の為にも慶賀すべきことであり、創立者の一人として私もこの上もない満足であるけれども、当初から本会創設の為に計慮し尽力した五人の中、矢吹・木村両氏は夙に世を去り、次いで宇野君が逝き、今また赤松君も他界されて、唯だ私一人が生き残っているということは、無量の感慨に胸打たれざるを得ない。

実は本会の編集部からこの際赤松博士と本誌との関係を委しく発表せよとの要請があったので、以上のような本会成立の縁由を詳述した次第であるが、赤松君を追憶すれば何うしても本会創立の歴史に触れざるを得ないわけである。

扱赤松君が非凡な頭腦の持主であったことは今更言うまでもないことであるが、京大在学中からその頭角をあらわし、卒業の際には成績優秀の故を以って恩賜の銀時計を拝受したほどであった。同君が宇野君と協力してトリーの著「宗教史概論」を和訳していられた最中に、私は宇野君にその仕事の進捗振りを尋ねたのに対して、宇野君の言われたことが今なお深く印象づけられている。「赤松君の語学力の素晴らしさには驚き入った。今度の共訳は一章ずつを相互に訳述して筆受する仕組みで始めたのだが、僕が訳述するスピードよりも赤松君のそれは二倍以上で、僕がそれを筆受する場合にはペンが追いつかないので困らされている。」と述懐されたことであった。かように、同君は語学的才能に長じていたから、その青壮年時代の学的業績は本誌創刊号の巻頭論文「最近の宗教心理学と宗教社会学」を始めとして、「晩近宗教学説の研究」(海野文庫)とか「現代の宗教哲学」とか「現代哲学に於ける科学と宗教」(ブートル著、宇野君と共訳)とか「二種の神聖観念」(龍大論叢二五七号所載)とかいうような当時西洋における新しい宗教学説の紹介論評に集中されている。その他「宗教史方法論」(現代史学大系第五卷)及び「薦新賽神の行事」(朝永博士還暦記念哲学論文集所収)などの卓れた著述も遺されたが、同君の生涯を通じて宗教学界に寄与した最も偉大な不朽の業績はその京城帝大教授時代に秋葉隆教授と協力して完成された大著「朝鮮巫俗の研究」及び「満蒙の民族と宗教」であろう。

赤松君は周知の通り明治仏教界の名僧赤松連城師の令孫であられる。その母堂は連城師の令嬢で、真言宗御室派の管長であった和田大円師や有名な詩人と謝野鉄幹氏と兄弟の間柄であった照燼師を迎えて結婚し、夫妻協同して徳山市で女子教育に生涯の努力を捧げその徳風は現になお景仰されている。そして現参議院議員赤松常子女史はその令妹

であり、かつて社会運動家として名を馳せた赤松克麿氏はその令弟である。従って、同君が頭脳明晰で学才卓抜であつたことは、主としてこういうよい血統を引いた遺伝の然らしめたところと言つてよからう。唯だ今でも遺憾に思うことは赤松君が非常に酒を嗜み、酒豪といつてよいほどアルコールに強く、しかも直情径行であつた為、往々他と衝突もし脱線を演じられたことである。この面の思ひ出は多々あるけれども、今はこれに触れることを避けよう。若し同君が健康で長寿を保たれたならば、学界に貢献するところ鮮くないに違いないことを思えば、同君の逝去は衷心痛悟に堪えない。深い哀悼の意を表して、この稿を結ぶ。

会報

理事会報告（二月十九日（火）午後一二時三〇分—二時）

於東大宗教学研究室

一、前回理事会報告

一、議 事

(一) 第十四回国際宗教学、宗教史会議出席者報告

I A H R・A A グループ日本委員会から日本宗教学会に提出された報告書を発表

(二) 国際宗教学会本部役員推薦の件

I A H R・A A グループ日本委員会から日本宗教学会に提出された審議経過報告書を発表。協議の結果、菅・宮本両役員の辞意をいれることとなり、新役員の人選については、次の理事会ではかられることとなった。

理事会報告（三月十五日（火）午後四時—六時）

於東大宗教学研究室

一、議 事

(一) 次回大会開催校の件

青山学院大学の内諾を得て、十一月十八、十九、二十日に開催を予定することを諒承

(二) 「宗教学研究の自由を守るための決議案（会員提案）」にもなう問題の処置の件

前回総会に於て標記の決議案は審議未了となったが、総会

に於て、神宮国有化の問題と宗教学研究の自由に関する問題につき、会員の意見をきくことになったが、その後その処理方法を検討中であり、なお、次回理事会に小野祖教、佐木秋夫両氏の出席を求め、意見をきき、さらにその処置を検討することになった。

(三) 国際宗教学会日本代表役員の件

石津照暉、岸本英夫両氏を国際宗教学会評議員に選出、岸本英夫氏を同理事におくことを決定した。

(四) 日本学術会議選挙管理委員会委員の件

日本美学会と協議の上、日本宗教学会から、諸戸素純氏を委員に推薦することを決定した。

(五) 'Religious Studies in Japan' の件

同書完成の旨報告があった。

I A H R・A A グループ日本委員会第五回会議記録

（一月九日午後五時）

一、委員長報告

前回の委員会で、委員長と石津日本宗教学会会長に一任された小委員会委員を選の結果、岸本（委員長）、石津、菅、増谷、中村（各幹事）長尾、西角井、仁戸田（各委員）八氏に委嘱した。この小委員会を、昨年十二月十九日と、本年一月九日の二回にわたり開催し、本委員会における原案を作成した。

二、経過報告（事務局）

(一) 国外関係

① I A H R 会長、ベッタツォーニー氏は、昨年十二月八日ローマにおいて逝去の旨、プレーカー氏から通知があった。ベッタツォーニー夫人あて、委員長名で哀悼の意を表した。

② 昨年十一月二十七日付のプレーカー氏からの問合せ事項に関して返信した。その要点は、

(a) 本年九月のマイルブルク大会に、日本から十二名以上の学者が参加できると思われること。

(b) 日本から一人、東洋の代表として特別講演を行うかどうかの問合せについては、これに応じたいが、ただし、その確定的な氏名とテーマに関しては、あとで知らせること。

③ 韓国のシン氏から同国における宗教学宗史の学会結成を報じてきた。それに対して祝意を表した。

④ A A グループ特別委員会構成国のうち、すでに日本、インド、韓国には I A H R の国内グループができたが、アラブ連合共和国、ビルマ、パキスタンでは、まだ単位の支部が結成されていないので、目下重点的に、これら諸国の学会結成をよびかけている。

(二) 国内関係

① 第十回マイルブルク大会参加に関して

(a) 参加希望者に対して参加費用の具体化についての問合せ。

(b) 研究発表の有無、ならびに研究題目の問合せ。

(c) 日本宗教学会評議員に対する参加希望の有無の問合せ。

以上、三点に関して、それぞれ問合せの手紙を出し、その回答を集計して、「マイルブルク大会参加に関する回答集計(その二)」を作成した。

三、議事

(一) 国際宗教学会日本代表本部役員の内

前回の委員会の話合いに従い、現在本部役員である宮本晋阿委員出席の上で、この問題を審議した。まず宮本、晋阿委員の事情で書簡を托されて欠席。阿委員の発言があり、それを中心にして討議を重ねた。その結果、この審議経過をそのままとりまとして、I A H R の加盟団体である日本宗教学会に報告することになった。

(二) 日本学術会議宗史研究連絡委員会への提出原案の件

二回にわたる小委員会の慎重な審議のもとに作成された原案について検討の結果

国費による日本代表の選出につき

石津照翼、岸本英夫、増谷文雄、増永靈鳳、

仁戸田六三郎、武内義範

の六氏を、この順位をもって推薦することになり本委員会原案を、日本宗教学会に文書で報告することに決定。
(二) 参加者に対する具体的な援助は、すでに事務面の問題となつてゐる。そのうち、

① 費用の斡旋はできるだけ努力する(余り期待されるほど

のことはできないが。

② 要望があれば、所屬機関長、その他宛に手紙を出す。

③ 細かい問題については個別的に検討する。

④ 参加希望者宛に、本委員会として推薦状を出す（モーターサポートの意味で）。

の四点につき、逐次事務処理することに決定した。

I A H R ・ A A グループ日本委員会第六回会議記録

(二月十六日(火)午後五時～八時)

一、報告

(一) 国外関係事務報告

インドの有力な学者数名に対し、マールブルク大会への参加と、インド大会開催に関する努力を呼びかけた。

(二) 日本宗教学会に対する報告書の件

① I A H R 日本代表本部役員選定の件

本委員会から日本宗教学会にあてた報告書を朗読。それに関して石津日本宗教学会会長から、一月十九日の日本宗教学会理事会で菅、宮本両氏の I A H R 本部役員辞退を諒承し、新役員の人選は次回理事会ではかられることに決定した旨報告があった。

なお一月十九日に引きつづき開かれた宗教史研究連絡委員会では、菅、宮本両氏の本部役員辞退を諒承、新役員の出選に関しては、日本宗教学会理事会の決定をまつことにした旨報告があった。

② 第十回マールブルク大会に関する件

国費による日本代表の選出ならびに国費によらない日本代表の大会参加に要する諸費用を円貨から外貨に切替える件。

本委員会から日本宗教学会にあてた報告書を朗読。それに関して、石津日本宗教学会会長より日本宗教学会理事会ならびに宗教史研究連絡委員会において、この報告書が採択され、それにもとずいて日本学術会議への上申がなされた旨報告があった。なお、今年度は、国際会議が多く、約十九もあり、それについての参加申込者が三十六名もあるため、国費による代表派遣の枠が極度に限定されてきている旨中間報告があった。また、私費外貨枠に関しては、かなり事情が好転している旨あわせて報告があった。

(三) 参加申込者の現況報告

国内からの参加者で、ほど確実と思われるものは、十六名、その見込みのあるものは四名。既に在外で、参加確実と思われるものは四名。その見込みのあるものは一名という中間報告があった。

二、議事

(一) 一九六三年インドにおける大会開催の件

一九六〇年一月二十一日付けのブレイカー氏からのインドにおける大会計画の問合せに関して協議の結果、実際の企画と運営は、主催国としてのインドに当たってもらい、本

委員会としては、後援の形で必要な援助をする線が決定された。

(二) I A H R ・ A A グループ日本委員会規約の件
前項に関連して、本委員会の規約作製が議題とされ、その結果内規がつくられた。

後記

○ 名誉会員赤松智城博士が去る三月十二日逝去されました。追悼の辞を羽深了諦博士にお願いいたしましたところ早速お寄せいただきましたので、本号に掲載しました。

○ 会報(理事会報告)記載「宗教研究の自由に関する」問題については、資料を付し、会員各位にアンケートをお願いすることにいたしましたので、これを別刷として返送用封筒と共に本誌に挿入ご送付します。期日までにご返答下さるようお願いいたします。

○ 会費の納入率がわるいため会務に支障を来す向きもありますので、未納の各位は是非完納下さるようお願いいたします。

執筆者紹介

羽	石	館	高	塚	玉	G・	
深	津	木	木	本	城	メン	
了	照	熙	き	啓	康	シ	
諦	聖	道	よ	祥	四	ン	
			子		郎	グ	
龍谷大学名誉教授	元本学会名誉教授	東京大学名誉教授	富山大学教授	国際宗教研究所員	立正大学講師	東京大学助教授	ボン大学教授

'Tolerance' and 'Truth' in Religion

Gustav MENSCHING

The Thought of Tathāgatāgarbha and the Philosophy of Schelling

Koshiro TAMAKI

The Tathāgatagarbha is considered to be a unity of its characteristics, for instances, the belief (adhimukti), wisdom (prajñā), meditation (samādhi) and compassion (karuṇā), but not the unified substance of them, only that these characteristics are internally related with one another. And so the connection between the Tathāgatagarbha and its characteristics is not the one between the substantia et attributa, but the belief, wisdom, meditation and compassion is respectively the whole of Tathāgatagarbha. These characteristics in Tathāgatagarbha are contrasted with those of the absolute in Schellingphilosophy. The Absolute emphasizes to be oneself the reason (Vernunft) or the function of recognition, and at the same time to be oneself the compassion. About the compassion Schelling says 'die allgemeine, gegen alles gleiche und doch von nichts ergriffene Einheit,' namely, 'die Liebe, die Alles in Allem ist.' This thought is much similar to the compassion is Tathāgatagarbha that means 'parama-snigdha-bhāvaika-rasa-lakṣaṇa' (the mildst character of unification) against all the creature. The Absolute and Tathāgatagarbha, however, differ one another as regards that the former emphasizes its unity, being, substance and so on, the latter insists upon its emptiness (śūnyatā). . . .

Radical Empiricism and the Religious Thought of William James

Kiyoko TAKAGI

William James advanced a very untraditional view in the nineteenth century. His theory of radical empiricism and his method of pragmatism brought a new way of thinking to traditional Western philosophy. On the basis of his idea of radical empiricism, he tried to explain religion as a fact of human experience, rather than as a theoretical problem. Thus, the three characteristics of his religious thought, that is his idea of God, his ("healthy-mindedness" and "sick-soul") interpretation of religious attitudes, and his concept of the ego are pragmatic-pluralistic-empirical. James treated religion in a very large framework. To him, religion was a way of life. He emphasized this point of view throughout his career. He wished to make philosophy more concrete. However, his religious thought, on the whole is theistic. In spite of his empiricism, James was forced to introduce certain supernatural elements into his religion. He interpreted religion with reference to the idea of pure experience which is a basic concept of radical empiricism, but he could not treat religion exhaustively in terms of pure experience. This, I think, is a very important and interesting element in the religious thought of William James, because it seems to clarify the heterogeneity of the Western way of thinking as well as the homogeneity of the Eastern way of thinking, especially in regard to religious thought.

Materials for the Date of Buddha's Nirvāṇa

Keisho TSUKAMOTO

The calculation of the date of Buddha's nirvāṇa is finally given under two conditions. The one is an event as starting point from which the date is calculated, the other is a number of years that had passed

since the Buddha's nirvāṇa. This paper deals with the latter.

The chronicles or traditions which tell us the number of years after the nirvāṇa may be classified thus: 1) traditions of the Vinaya-piṭaka, 2) chronicles in Kaśmīr, 3) chronicles in Ceylon, 4) chronicles in China, 5) chronicles in Tibet and 6) traditions of the Jaina Scriptures.

The critical studies of the above mentioned materials set us five classes of problem.

- a) Lists of the Magadhan kings and length of their reign.
- b) Lists of the ācārya-paramparā and traditions of Buddhist council.
- c) Inscriptions of Aśoka.
- d) Vaiśālī Council and the first schism of Buddhist schools.
- e) Historical background of the compilation of the Purāṇas.

On the Evil—Around the Theory of Guardini

Kido TACHI

- ① *Man is filled with contradictions.* The man, who lives for the death, one side longs the god, other side yearns the beast, the dialectic unity of this contradiction opens the human religious existence.
- ② *Man is only in the God man.* And this unity of contradiction is completed by the leap for the God. The evil is the moment of this leap.
- ③ *Man is superior in the liberty to the evil.* The liberty, in the contradictory man, cannot be accomplished, so the human liberty is only in the God accomplished. And the evil is conquered through the liberty, therefore the evil is not the problem of the philosophical anthropology, but of the theological.

Recent Trends and Problems in the Science of Religion

Teruji ISHIZU

The scientific study of religions was actually developed from the seventh decade of the 19th century in Europe. In Japan, the science of religion had been studied as early as in there, strictly speaking, in the eighth or ninth decade of the last century. The course in the science of religion was established in Tokyo Imperial University and other Universities in 1905 or later. Thus, the scientific study of religion in Japan has the right to claim an unique and important position in the history of the discipline.

The characteristics of the science of religion in Japan is, differing a little from the european and american trends, the fact that, specialists-proper in the field of the science of religion have been studying freely the achievements and methods of studies in other relating fields, such as psychology, sociology, philosophy and so on, and they have been utilizing and developing them in their own field.

Therefore, it is very important for us, to classify and systematize the various trends and methods of the studies.

The author made effort to clarify the poblem of integrating and systematizing various problems in the field of science of religion in home and foreign, which can be classified in these three fields : historical study of religion, social scientific study of religion and philosophical study of religion.

The author gave his special attention to the modern trend which has an intention to study the basic structure, meaning and function of the religious experience from the human ecological view-point.