嘉祥大師の法華經觀の再檢討

山川智應

一　問題の提出

支那佛教史上、陳隋より初唐の頃に至り、法英教傑輩出して、まさに黄金時代の現出といはれ得る。その中で三論宗の最も光輝ある祖師としては、嘉祥大師吉藏その人を先づ數へねばならぬ。されば我が凝然大德も、

嘉祥大師、本胡國人也。幼隨レ父來二漢地一。從二法朗大師一、受二學三論一。寔是法門綱領、拔二出古今一。威德巍々、現二象王之威一。智辯明々、奪二日月之照一。製作繁多、廣施二部帙一。三論・法華、並爲二心府一。大小兩乘、悉窮二玄底一。三論最盛、專在二此師一。諸祖之中、特定二太祖一。解釋盡レ理、不レ可レ加レ之。（八宗綱要）

といひ、また

嘉祥大師製二三論疏一、釋二諸經論一。三論義門、一宗教章。建立周備、次斷整具。（内題雜徵）遐方仰爲二宗家一、終古崇爲二高祖一。

とまで讃してゐる。それほど三論宗において重きを置かれる吉藏師が、他方では天台智者大師灌頂の弟子章安大

師灌頂の會下に投足して、法華を餐禀したといふことが傳へられてゐる。乃ち「續高僧傳」卷十九、唐天台山國清寺灌頂傳に、

開皇十一年、晉王作レ鎭二揚州一。陪二從智者一、戾二止刋溝一。居二禪衆寺一、爲二法上將一、日討二幽水一。俄隨二智者一、東旋止二于台岳一。晩出二稱心精舍一、開二講法華一。跨レ朗籠レ基、超二於雲印一。方集奔隨、負レ篋屯湧。有二吉藏法師一、興皇入室、嘉祥結レ肆、獨擅二浙東一。聞二稱心道勝一、意之未レ許。求二借義記一、尋二閲淺深一。乃知二體解心醉有レ所レ從矣。因廢レ講散レ衆、投二足天台一。餐二禀法華一、發レ誓弘演。

とあるもので、この下には『至二十七年一、智者現レ疾』より、その入滅に際しての章安の奉仕の行動が書されてゐるので、或は此の事は開皇十一年から十七年までの間の出來事かとも誤認せられぬこともないが、『晩出二稱心精舍』とある『晩』は、灌頂その人の晩年の意と見るの外はない。師は開皇十一年は三十一歳、唐の貞觀六年七十二歳で示寂したから、三十一歳乃至三十七歳は晩年とはいへぬ。現に同じ「續高僧傳」卷十一の唐京兆延興寺釋吉藏傳にも、その傳の半ばに『晩以二大業初歳一寫二二千部法華一』といふ語があつて、唐の武德六年七十七歳で寂した吉藏師の、五十七歳の事を書してゐるから、その例を以ていへば『晩出二稱心精舍一』も、灌頂師五十歳以上の事と見ねばならぬ。すると藏師は頂師より十二歳の年長であるから、藏師六十二歳以後の事に屬する。かく見ての上で前の文を解して見よう。

開皇十一年に隋の晉王廣即ち後の煬帝が、揚州の總管となりそれに鎭留することになつた時、天台大師を屈請したので、章安灌頂も陪從して行き、禪衆寺に居て智者會下の法上將として、日々幽旨を研討してゐたが、俄に

智者に隨從して東の方に旋り、天台山に止まることになつた。師は晩年に天台山から會稽の稱心精舍に出でゝ、法華を開講したが、道譽日々に高く、聽侶雲會をいはれた河西の道朗に跨え、司徒文宣王から法華の宗旨を訪ねられた山陰の慧基を籠め、講經華を雨らしたと傳へらるゝ光宅寺の法雲、法華を講ずる二百五十二遍といふ中興寺の僧印に超えたりとまで囃され、負笈のもの屯涌するに至つた。吉藏法師は興皇法朗師の入室で、嘗てより久しく嘉祥寺で講肆を結び、浙東に名を擅にしてゐて、遽に稱心の講道勝れたのを聞いても、意これを許さなかつたが、章安が天台の講を記せる義記を借り求め、自ら淺深を尋閱してより、乃ち體解心醉、適從する所を知り、因て自ら講を廢し衆を散じ、足を天台山に投じ、智者の餘音を求めて法華を餐禀し、誓を發して弘演するに至つたといふのである。

これを事實とすれば、嘉祥大師吉藏その人は、全く常人の到底爲し難しとする所を爲し遂げた、眞摯純情の求道者として、古今東西ともに儔ひ稀れな大賢といはねばならぬが、三論の太祖と仰がるゝ人に、さやうなことはあるまい。蓋し何等かの訛傳であらうとした學者もあつたが、だが衆知の如く「續高僧傳」は、律宗の高祖南山律師道宣の著で、宣師は章安より若きこと三十歲、嘉祥より劣れること四十二歲で、しかも「續高僧傳」の著は、章安沒後十三年、嘉祥寂後二十一年で、此の事實は「續高僧傳」の撰述の、三四十年前の近事に過ぎないから、明律淨戒、天人と談語したとまでいはれる宣師が、三論の高祖に關する事を、道聽途說を記す筈はないから、何等か確たる所據のあつたものに相違なからうと思はれる。

また他方唐の荊溪大師湛然の編述に成る「國淸寺百錄」〔四卷〕を見ると、嘉祥寺吉藏法師が、天台大師を屈請し

て、禪衆百餘人と共に、法華經の講を聽かんことを請ふの疏が收められてゐる。その日附は天台大師入滅の數月前になつてゐるから、その請には赴かれなかつたやうであるが、文中その大師を崇敬するの深きは、到底單なる儀禮の詞句とはおもへないものがある。乃ち

> 吳州會稽縣嘉祥寺吉藏稽首和南、伏聞、山號二崔嵬一、道安登而說レ法。峯名二匡岫一、慧遠栖以安禪。未レ若二玆嶺一宏麗。接レ漢連レ霞、潛壑飛流、衡レ天灌レ日。赤城丹水、仙宅隩區。佛龕香爐、聖果福地。復經擅レ美、孫賦稱レ奇。智者栖憑、二十餘載。禪慧門徒、化流二遐邇一。昔童壽英彥、纔解二通經一、法淨俊神、止傳二禪業一。遂非レ道參二窮學一、德伴二補處一。豈能經論洞明、定慧兼照。至レ如二周旦沒後一、孔丘命世。馬鳴化終、龍樹後始。內外不レ墜、信在二人弘一。光二顯大乘一、開二發秘教一。千年之興、五百之實、復在二今日一。南岳叡聖、天台明哲。昔三業住持、今二尊紹系一。豈止灑二甘露於振旦一、亦當レ震二法鼓於天竺一。生智妙悟、魏晉以來、典籍風謠、實無二連類一。釋迦教主、童英發レ疑、盧舍法王、善財訪レ道。敢緣二前迹一、諦想崇誠。謹共二禪衆一百餘僧一、奉レ請二智者大師一、演二暢法華經一部一。此典、衆聖之喉襟、諸經之關鍵。伏願、開二佛知見一、曜二此重昏一。示二眞實道一、朗二玆玄夜一。庶以、三千國土、來稟二未聞一。百劫後生、奉導二大義一。築レ場戒レ節、折レ木將レ臨。搖落山莊、玄黃均野。桂巖玉藥、菊岸華榮。彌切二聲聞之心一、頗傷二緣覺之抱一。吉藏仰謝二前達一、俯愧二詢求一。競懼唯深、但增二戰慄一。謹請。

大隋開皇十七年八月二十一日

とあるもので、この外「國淸寺百錄」には、藏師より天台大師に呈上する書簡三通がある。藏師は天台より十一歲の年少であるが、屢大師に馳親して誨を受けたが如く、誠慤至肅、渴仰の情が楮裏に溢れてゐる。

また藏師が天台大師に面謁海を請ふに至つたについては、同一事實の異說とおもはれる逸話が、和漢に各一箇づゝ傳つてゐる。我が國に傳はれるものは、道宣律師の曾孫弟にして章安大師の玄孫弟なる、東大寺戒壇院の法進大僧都の、「沙彌十戒並威儀經疏」卷三に見ゆる左の文である。

隋煬帝時、有二天台山國淸寺智者大師一、在二內供奉一。從レ京暫歸二天台一。路過二越州嘉祥寺邊一。正値二吉藏法師講二法華經一。道俗萬餘、二時聽講。其大師入堂、少時坐聽。法師便令下行二如意一命上レ人論議一。大師伸レ手、欲レ取二如意一。法師不レ許、如レ此着破納禪師、久在二山中一、守二木頭次一、百無レ所レ知、何能論議。如意且過、不レ用レ與レ之。大師便言、只緣レ不レ解二視聽旬偈一、奈何座主、不レ垂二恩流一。法師又言、對レ衆論談、要須二有德一。禪師口訥、應レ非二其人一。大師無レ言、如意便過。聽レ經少許、便歸二國淸一。出レ門乃報二侍從沙彌灌頂一言、此人講經、邪僻極多、正義全少。汝可下送二吾至一レ寺、來レ此化取、將歸見レ吾。沙彌受レ語、奉二尊上語一、如上レ蒙二所願一。灌頂送レ師事了、復還二嘉祥寺中一、下行座聽。每日二時論議不レ絕。上行數床、如意盡遍。法師又言、下頭計亦無レ人。灌頂便言、如意未レ到、那得レ無レ人。法師廻顧唱言、可下過二如意一與中彼沙彌上。其灌頂得二如意一已、唆膝小座。讃二法師一言、座主內該二三藏一、外備二九流一。超二漢代之摩騰一、邁二秦朝之羅什一。德若二馬鳴一、逸氣孤標、美丈獨秀。明三車二而曉二四智一、朗二五眼一而證二六通一。包二乾坤一括二宇宙一。揚二佛法一化二衆生一。灌頂多幸、遇二斯師匠一。沙彌聲高、語氣動レ地。法師翫弄云、沙彌那不二將レ聲補一レ體（謂、沙彌身小語聲大也）。灌頂報言、法師那不二削レ鼻塡一レ眸。吉藏鼻長眼深也。小師雖レ然、如レ此尺水、亦不レ生二大波一。灌頂又言、尺水雖レ不レ沈二鯨足一、得レ淹二其螻蟻一。法師告云、小師莫二漫多語一、好作二問題一、阿闍梨爲答。沙彌報言、野干爲二和上一、經有二明文一。未レ委下胡作二阿闍梨一、有中何典據上。吉藏親レ

此、便擧二手如意一、打レ案一下、如意便折。灌頂調言、如意既折、義鋒亦摧。吉藏告云、我如意折、取二汝手裏者一。灌頂高聲、擧二如意一、報云、百年之後、方當二付囑一。吉藏見二此奇詞一、便下二高座一、問二沙彌一言、卿師二事何人一。灌頂報言、內供奉大德天台大師。前者至レ此聽レ法、座主不二肯與一レ如意一是也。法師聞レ此倍自懇責、我等愚痴、不レ識二聖人一。弟子沙彌、智慧尙爾。何況於二本師一。當時停レ講、共二其灌頂一、奔往二天台一、遙見二大師一。膝行肘步、涕泗流泣、淚下如レ雨。其大師每日二時、昇座爲レ人說法。吉藏屈レ身、猶如二空橙一、要令二大師踏一レ背上一。座下亦如レ此。

とあるもので、その彼にあるものは、唐の道暹の「法華文句輔正記」卷三の左の文である。

嘉祥者寺名、在二會稽一。王義之捨レ宇所レ置。名吉藏、胡鄉所生。世稱二學海一、心包二難伏之慧一、口瀉二如流之辯一。著二述章疏一、領レ徒盛レ化。大師初至二陳都一、有二沙彌法盛一、造レ席數問。法師無レ對。法盛時年十七。身小聲大。法師嘲曰、儞那不二摧レ聲補レ身。法盛應レ聲對曰、法師何不二削レ鼻項一眸。吉藏良久咽、更調曰、汝好問、閣梨好々爲レ汝答。法盛曰、野干和上、著在二經文一、胡作二閣梨一、出二何典據一。吉藏泣謂曰、尺水計無二丈波一。法盛曰、余水雖レ不レ能レ沾二鯨鱷一、亦足レ淹二蟻蜂一。吉藏又問、誰爲二汝師一、汝誰弟子。法盛曰、宿王種覺、天人衆中、廣說二法華一。是我等師、我是弟子。講散乃捨二山水納一領一、用奉二大師一。遂卽伏膺、請講二法華一。身爲二肉燈一、用登二高座一。後因レ借二章安義記一、乃彌達二淺深一。體解口鉗、身踊心醉。廢レ講散レ衆、投二足天台一。飡二禀法華一、發誓弘演。頂戴永々、豈生二異徹一。舊章乃有二流行者一、並是其時收不レ盡者。

この兩逸話の中、後者は相當に疑はるべきものが少くない。先づ『大師初至二陳都一』の時は智者三十歲、吉藏師

十九歳で問題にならず。假に『再至二陳都一』時としても四十八歳から數年間、開皇十一年以前だから、隋が陳を滅してから藏師が嘉祥寺に行つたといふ「續高僧傳」の記事と、しつくり合はないことになる。また法盛は、若し宋の志磐の「佛祖統紀」(九卷)に依れば、『禪師法盛、初於二玉泉一見二智者一』とあつて、開皇十二年荊州當陽に玉泉寺を建てゝから後の入門になつてゐる。但しその以後となると、藏師が嘉祥寺に講肆を張つた後となり、ほゞ「沙彌十戒並威儀經疏」の記事と同じ頃となるから、蓋し同一の事實を、後世或は章安と傳へ、或は法盛と傳へたものであらうが、章安はその頃既に三十一二歳以上だから、兩記事中に『沙彌』とあるは實に添はず、章安が沙彌の頃は、藏師まだ嘉祥寺に止泊しないから、寧ろ沙彌法盛である方が、その問答の內容からしても、やゝ事實らしい感がある。またこの問答はあまりに兒戲に類するが、印度論師の逸話の中にも、これに近似したこともないではないから、必らずしもこれに近いことがなかつたともいへまい。

そこで更に「續高僧傳」の著者が、吉藏法師の爲人を敍するのを見ると『見二其狀一則、傲岸出レ群、聽二其言一則、鐘皷雷動。藏乃遊二諸名肆一、薄示二言蹤一。皆掩レ口杜レ辭、尠二能具對一』(十卷)とその風容を敍し、隋の齊王暕の第で六十餘人の英俊の席上、雄辯河傾自ら三國論師と稱する僧粲と、四十餘番の問答をしたのを敍して、『藏對引飛激、注贍滔然、兼レ之間施二體貌一、詞彩鋪發、合席變レ情』といひ、論敵靦然として退いたといふ。その豪爽雄偉、颯々たる風姿は、彼の馬鳴・龍樹・提婆・天親等諸論師の態度を學んでゐるものと解せられ、彼の土の論師等が、若し理塞り辭屈すれば、『見惑頓斷如二破石一』洗然として歸正する、眞の大丈夫的風懷を有するを範としてゐたものとすれば、多年所謂四論の無所著無所得の觀解に練れてゐたことも加へて、舊執に拘はることなく、

壽を十一歲の先進たり、十德具備せる天台に受くるに至るは、これもまた必らずしも有り得ないことでなく、かくて天台の教を聽き、廢講散衆して、身を肉橋と爲すに及び、また天台の講を徒衆と共に屈請もしたが、幾くもなくその示寂に會ひ、失望して自らの途に進み、後また十餘年、章安が稱心寺に出講し、聲譽の喧囂たるに及んで、はじめは之を許さず、義記を求借し、遂に天台に投足するに至つたとすれば、以上の材料に多少の修正を加へて、全部を肯定することになる。但し法進は吉藏寂後八十六年に生れた人、道邃は更にその以後數十年の人であるから、事實があつてから、兩師が傳へ聞くに至る百數許年の裡に、いかに添加せられ、或は潤飾せられ、或は歪曲せられ、或は全く揑造せられたかも知れないし、若し又疑を逞しくせば、藏師が天台に奉る書簡は勿論、その請講經疏も些の躊躇なく肯定するといふ譯にはいかぬかも知れない。だが、道宣律師が同じ南方において、みづから青壯年の頃の出來事を書きのこしたる、灌頂傳中、吉藏法師投足天台の記事を疑ふことは、明律淨戒の律師の人格上からも、餘りに警戒に過ぎたる懷疑主義に陷るものでないか、とおもはれるのである。

而してこれを事實とするならば、寔に東西古今の教學史上、匹儔罕れなる美譚であつて、もつと傳唱せられ、後世の龜鑑となつてよい筈である。

そこで此の一小篇は、嘉祥吉藏大師の法華經觀は、その著書に依つて見れば、果して天台大師の「法華玄義」「同文句」等を求借し、淺深を尋閱すれば、體解心醉、適從する所を知りて、天台に投足するに至る要素ありや否やを研討して、この問題の上に纖塵涓滴を寄與せんとするものである。

二　嘉祥大師の法華經觀

先づ嘉祥大師の法華經に關する疏釋の、後世に傳はれるものが幾部あるかを考へると、我が延曆十四年、勅して各宗をしてその宗々の章疏を錄して上書せしめられた時、三論宗は元興寺の安遠律師が上つてゐるが、その中には、經疏部に

法華義疏　十二卷　嘉祥寺沙門吉藏述
法華新撰疏　六卷　分二本末一、爲二十二卷一。吉藏述
法華統略　三卷　分二本末一、爲二六卷一。吉藏述
法華遊意　一卷　吉藏述

の四部があり、論疏部に

法華論疏　三卷　吉藏述
法華玄論　十卷　吉藏述

の二部があり、都合六部が見えてゐる。江戸時代に入つて智積院謙順は、この「諸宗章疏錄」に增補を試みたが、三論宗においては、

法華玄談　一卷　吉藏述
觀音經讚　一卷　吉藏述

の二部を增補してゐる。

また「大日本佛教全書」佛教書籍目錄第一に收むる所、著者不詳の「三論宗經論章疏目錄」に依れば、

法華義疏　十二卷　嘉祥大師
同新撰疏　十二卷　同
同　中疏　七卷　同
法華玄論　十卷　同
法華論疏　三卷　同
法華統略　三卷　同分爲二六卷一
法華遊意　一卷　同

の七部が見えてゐる。『法華中疏　七卷』といふもの以外は、上の安遠錄に載つてゐるもののみである。

これ等の中、今筆者の眼に觸れてゐるものは、「義疏」十二卷、「玄論」十卷、「統略」六卷、「遊意」二卷(下止)であつて、「中疏」七卷、「玄談」一卷、「觀音經讃」一卷は、いまだ見ることを得ない。よつて本論文は、「玄論」「義疏」「統略」「遊意」に基いて討究を試みることとする。

大師は「統略」の卷頭に

昔在二會稽一、著二此經玄文一、凡二十卷。中居二京兆一、錄二其要用一、裁爲二七軸一。但余少弘二四論一、末專習二一乘一、私

衆二講、將二三百遍一。

といつてゐる。會稽はその嘉祥寺に在りし時で、『玄文』は「玄論」と「義疏」で、合して二十二巻であるが、大數に約したから『凡』の字を加へて『凡二十巻』といつたもの。『中居二京兆一』とは、開皇末歳、晉王廣が四道場を置いた時、江都の慧日道場に入り、また京師の日嚴寺に居た前後でゞもあらう。その略裁した七巻本は、「三論宗經論章疏目錄」に、「中疏」と稱するものらしい。そして此の「統略」は、何時頃何處で執筆したかは、明瞭でないが、『末專習二一乘一、私衆二講、將二三百遍一』とあるから、恐らくその晩年六旬左右の頃ではないか。それに此の書卍藏本の巻中本即ち第三巻の終りに近い處に、本文に無關係で『大業六年三月一日』とある。若しその頃とすれば、藏師六十二歳である。その執筆の場處は、憶測を外にしては知るべき材料はないかの如くだ。

そこで「安遠錄」幷びに「目錄」に、「新撰疏」といふものは、此の大師の文中にないが、取りわけて書いてないのを見ると、「義疏」の初稿本に、漸次幾らかの修補を加へたもので、大體は同一物であるから、別に掲げなかつたのではなからうか。そして現行の「義疏」十二巻は、その「新撰」本なのではあるまいか。別にその證としてはないが、「玄論」には頻りに『晩見法華論』の五字が見えてゐるし、時として『晩見攝大乘論』などいふのも見えるが、「義疏」にも「法華論」の名は數ば出るに係らず、『晩見』の二字の見えない如きも、いはゆる「新撰」の證ではないかなど思はれる。

また「法華遊意」は、十大門に分つて法華の玄意を釋成し、ことに弘經方法の下に、法師品の『如來現在猶多怨嫉、況滅度後』を釋して、

答、世人云、良藥苦レ口、美言逆レ耳。此經廢二五乘之異執一、立二一極之玄宗一。故斥レ凡呵レ聖。排レ大破レ小、指二天魔一爲二毒蟲一。說二外道一爲二惡鬼一。貶二執小一爲二貧賤一、挫二菩薩一爲二新學一。故天魔惡レ聞、外道逆レ耳。二乘驚愕、菩薩怯弱。如レ此之徒、喜レ爲二留難一。世間多怨嫉言、豈可レ虛乎。

の如き、天台宗の東春智度の「義纘」に襲用せる名言で、其の他よく藏師の學說を概論して、最も要を得てゐるから、嘗てはこれがおそらく最終の著であらうかと考へられたが、其の後攷ふる處に依るに、これは「統略」以前の著であることがわかつた。その動かし難き根據は、第九明部儻不同門に、「正法華經」「法華三昧經」「方等法華經」の三異譯（薩芸芬陀利經を出してゐないのは、境野博士の說の如く、法護の正法華經の異名と見たのでないか）を出してゐるが、隋の仁壽二年（或は元年）に闍那崛多が、達摩笈多と共に譯せる「添品法華經」に及んでゐないのは、いかに遲くも大業の初年以前のものでなければならぬし、また「統略」（卷一）に、「玄論」「義疏」と異る說を含むに就いて、六意を出してゐる第一に、

一、二本所レ無、今文方有、如二四土之說及七會之文一。

とある。此の四土及び七會の文は「遊意」（卷上）になく、彼にはたゞ、華嚴との五異を明す第五の約處異に、

華嚴七處八會、此經一處一會說。問、法華亦有二多處多會一以不。答、同在二靈鷲山一、故唯有二一處一。而約二前後一、凡有二淨穢三時一。初分之經、在二穢土之中一說。見塔已去、竟二於屬累一、第二分經、在二淨土中一說。始自二藥王一、終訖二普賢勸發品一、還在二穢土中一說。

といつて、いはゆる二處三會はあるが、四土七處はいつてゐない。嘗て吾等は四土七會の如きは、「遊意」に『亦有二多處多會一以不』といへる中に、乃ち言ひ得れば言ひ得らるゝがとの意で、正しくは前後靈山會と虛空會の、

二處三會を示してゐるものと見たのであつたが、その後委細に見ると、寧ろ「統略」の四土七會說こそ、嘉祥大師が發明の說として、此の經における鑽仰の熱意が、これを然らしめたもので、「統略」こそ「遊意」以後の筆なることの支證となつたのである。

以上はこの一小論文の取扱ふ文獻材料であるが、大師の法華經觀は、天台大師以前においては、最も廣汎にわたつてゐるものであるから、本論の所期を遂行するについては、また豫じめ論點の範圍を定めて置かねば、或は要領を得なかつたり、又はそれが一小局部の意見に屬してゐたりすることにならう。そこで、法華經の本幹ともなり、全體論ともなる論點に於いて、討究の焦點を決して置く必要が生じるのである。

羅什三藏が「妙法蓮華經」を飜譯してから、梁の光宅法雲乃至は天台智者や、この嘉祥大師の出づるに至るまで、凡そ一百五十年、其間に法華を講じまたはその疏釋を造つて、とにかく名を世に謠はれたものは、僧肇、道融、道恒、僧叡、曇影、慧遠、慧虔、道生をはじめ、曇諦、道朗、慧亮、玄暢、僧印、僧鏡、法瑤、慧基、慧龍、寶亮、法通、法雲、智藏、法上、道莊、保恭等があり、融、影、生、朗、鏡、瑤、基、雲、藏等の師には、おの〳〵義疏があつたといふが、今日傳はるものは、生、雲二師のもののみである。この中で、生師及び什門直授の人はしばらく措き、謂ゆる南北朝諸師は、概して法華の全佛教における位地を、甚だ高くは認めず、多くは華嚴、涅槃の下に在り、般若とも相高下すとして居たが如くである。その中において、法華は法理においては、華嚴・涅槃、乃至般若とも共通するが、佛化導の全能を盡したものは、佛一代經の中、此の經を以て最高最深最大最廣

のものとすと論じたものは、實にこの嘉祥大師吉藏その人と、天台大師智顗その人なのであつた。

元來、三論宗はまた四論宗といひ、中・百・十二門の三論と、大智度論を以て宗とするのであるから、若しその依經をいへば大品般若といふべきである。その宗致は無所得・無所著の八不中道であり、全佛教において勝・劣・等の三義を以て、一切の著滯を拂ふ遣蕩の宗旨である。しかるにその三論・四論の中興の大宗師たる吉藏師みづからが、上の如く「法華統略」において、『余少弘二四論一、末專習二一乘一』といつて、三論を講じたことは一百餘遍、却て法華を講ずること三百餘遍と傳へられてゐるのは、ほとんど宗を法華に改めたが如き形にもなつてゐる。しかもなほ三論宗がこの人を太祖としてゐるのは、かくの如く法華に重きを置いてゐるが、なほ結局は無所著無所得の三論の宗意を離れてゐないとし、三論宗の章疏として、怪しむ所なく傳へてゐるのであるが、その所說の展開する所を見るに、みづから少うして四論を弘め、末には專ら一乘を習ふといへるが如く、漸次、法華經を以て、全佛教の大宗とすべきであるとの意に、展開しつゝあるのを見るのである。

藏師は、一代佛教中、此の經の分屬に就いて、當時南方にもつとも勢力のあつた開善寺の智藏、光宅寺の法雲等の取るところの、頓教華嚴、漸教五時、不定教勝鬘等、その漸教五時の第四時萬善同歸教に法華經を收めて、第五時の涅槃、頓教の華嚴に劣れりとする說と、北方に勢力のあつた學士光統等の取るところの、全佛教を因緣宗の毘曇、假名宗の成實、誑相宗の大品・三論等、常宗の華嚴・涅槃の四宗に分ち、法華をまた誑相宗に屬せしめんとする說とを破して、「玄論」(卷一)に

妙法蓮華經者、蓋是群聖喉衿、方等之祕奧、其文巧妙、其義深遠。考レ經推レ論、可レ謂二教圓理滿、究竟無餘之說一。自レ古爰レ今、受持讀誦者、則尤累減二於內一、嘉瑞陳二於外一者、不レ可二稱言一也。而乘二五時之規矩一、格二無方之聖化一、妄謂二此經一、猶爲二半字一、明レ因未レ圓、辨レ果不レ足。五時旣爾、四宗亦然。廢二五四之妄談一、明二究竟之圓旨一。進有二稱歎之福一、退無二誹謗之罪一。

といひ、五時・四宗の如く、此の經を因を明して圓ならず、果を辨じて足らざる半字の教と爲すは謗法の過あらんとし、三種淨義、三引法門、權實相資、三轉法輪を說かん爲め、佛是の經を說くとし、左の如く論じてゐる。

復次、欲レ說二諸佛三種淨義一、故說二是經一。

一者、五戒・十善、以淨二三途一。

二者、說二四諦・十二因緣一、以淨二三界一。

三者、說二方等一乘一、以淨二二乘一。

具二此三淨一、令二諸衆生、得レ出二三界內外火宅一。故說二是經一也。

復次、欲レ明二三引法門一、故說二是經一。

一者、如來出世之始、竟二法華之前一、引二九十六種邪見、及在家衆生一、歸二五乘正法一。

二者、引二五乘之異一、同歸二一乘一。卽法華初段意也。

三者、引二一乘之因一、歸二法身之果一。此經後段意也。

此之三引、無二教不レ收、無二理不レ攝。今具明二三引究竟法一、故說二是經一。

復次、欲レ明二權實二智相資一也、故說二是經一。

所二以然一者、非レ權無二以辨レ實、非レ實無二以明レ權。由レ實起レ權、由レ權顯レ實。故權資二於實一。由レ實起レ權、故實資二於權一。三世諸佛、智用雖レ多、不レ出二斯二一。但迷宗之徒、或執レ權而喪レ實、或守レ實而亡レ權。今欲レ開二權實二智相資成一、故說二是經一。

復次、欲レ說二根本法輪一、故說二是經一。

根本法輪者、三世諸佛出世、爲二一大事因緣一、卽說二一乘之道一。但根緣未レ堪、故於レ一說レ三。卽以二一乘一爲レ本、三乘教爲レ末。但大緣旣熟、堪レ受二一乘一、今欲二還說一根本法輪一、故說二是經一也。

此の最後の、法華經は『根本法輪』を說くといふに就いては、「義疏」に謂ゆる三轉法輪の說を爲してゐるが、而かも未だ三轉法輪といはず、雙說、雙覆、雙開の『三時』(卷四之上)といひ、或は單に『三輪』(卷八)といひ、その結論において、後の三轉法輪の名を出してゐる。卽ち此の經二十八品に、序正流通の三分を別ち、その方便品以下分別功德品の格量偈までを正宗分とし、此の正說分十五品半を開して二と爲し、方便品より法師品に至るまでの九品を、乘方便乘眞實を明すものとし、寶塔品より分別功德品の格量偈までの六品半を、身方便身眞實を明すものとし、華嚴經は一乘と佛身と、俱に兩ら眞を說き、以後法華以前は一乘と佛身と俱に兩ら眞を覆ひて方便し、法華に至りて一乘と佛身と俱に方便を開して兩ら眞實を顯すものとす。乘方便とは三乘、乘眞實は一乘。身方便は生滅身、身眞實は無生滅常住身なりとするので、

釋迦一化、凡有二三時一。一者、雙說。二者雙覆。三者雙開。

言二雙說一者、佛初成道、華嚴之會、爲二諸大士一、說二究竟法一、明二圓滿身一。故長者居二師子座一、羅二列寶物一、卽是其事、故說二雙說一。

但小器未レ堪、故鹿苑之會、隱レ一明レ三、覆レ本開レ迹。是以長者、止二於傍使一、更遣二餘人一、脫二珍御服一、著二弊垢衣一、卽是其事、謂二雙覆一也。

至二法華之會一、俱開二權一、雙示二兩實一。謂二雙開一也。

初之雙說、謂、根本法輪。次之雙覆、謂、枝末之教。後之雙開、謂、收二末歸一本。此之三門、非二但釋迦一化一、總攝二一切諸佛教門一。法華結二會終始一、具二足三門一。但對二昔雙覆一、故言二雙開一耳。

といつて、卽ち法華が根本法輪を說くとは、枝末の三乘教を收めて、根本の一乘法に歸せしむるものぞといふのである。仍で「玄論」(卷一)で、南方五時の說、北方四宗の論をするものが、華嚴は圓滿の教、法華は未了の說とするが、初成道に一乘を說き、衆生を化し得ず、後に法華に於て一乘を以て化し得た。若し衆生を化し得た一乘が猶ほ未了の說ならば、初成道の一乘も不了義の說であらう。若し初成道に未了の說もて衆生を化したとせば、衆生と佛と親子の恩情に乖くであらう。若し初成道が了義で、法華が不了義ならば、一乘は衆生を化し得ず、非一乘は衆生を化し得たとなるか等と駁難して、畢竟華嚴と法華とは、同じく一因の乘眞實、一果の身眞實を明せる、教滿理圓、無餘究竟の說で、但だその說の善巧方便起緣不同の爲めに、說相の異を爲すのみとて、十四種の不同を擧げ、而かも此の十四不同は、七卷の妙經と五帙の華嚴と對して判ずるのみ、法華の大本に就いて之を論ずるのでない。とて釋論の『法華如二大海水一』とあるを擧げ、また信解品の長者の尊豪、七珍具足、眷屬圍繞、

諸人侍衞は、華嚴の佛の尊特を讃ふるものとし、晩に見る「法華論」に、壽量品に法・報・應三身の具足は、法華に華嚴盧舍那の身を具すること勿論なりと論じてゐるが、未だ法華を以て、華嚴を攝するに至つてゐない。たゞ三轉法輪において、『法華結二會終結一、具二足三門一』といつてゐるのみである。

かくの如く南北の四宗五時において、究竟圓滿の教とする華嚴經と、全く同一體なる法華經ぞと論ずると共に、更に法華は涅槃の常住に及ばずといふを破して、佛性常住の義を明せりとしてゐる。

救曰、凡論二滿教一、謂二因圓果極一。此經未レ明二常住一、故果未レ滿。滿字具明二緣正一因一。此經但明二緣因成佛一、未レ明二正因一、故因未レ滿。

答曰、此經明、衆生有二佛性一。卽是正因。假二萬行一爲二一乘一、卽是緣因。故因義具足。開二近迹是無常一、顯二妙本一爲二常住一。故果義究竟。

といひ、更に法華は佛性を明す爲めに說くとて

復次、欲レ明二一切衆生皆有二佛性一、故說二是經一。問、以二何義一故、今說二一乘一、乃言レ明二佛性一耶。答、若有レ三可レ有二三性一。既唯有一乘、則唯一性。……

問、此經但明二一乘一、云何已辨二佛性一。

答、中論云、雖二復勤精進、修二行菩提道一、若先非二佛性一、云何得二成佛一。……若法華未レ辨二佛性一、但緣因成佛義者、既無二佛性一、則無二成佛理一。……以レ理推レ之、必明二佛性一。

問、理推可レ然、有二何文證一。

答、此經始末多有佛性之文。方便品云、開佛知見、既得清淨。卽是一文。佛知見者、謂佛性之異名。衆生本有知見、爲煩惱所覆、故不清淨。法華教起、爲開衆生有佛知見。此卽是佛性義。若無佛性、教何所開耶。

問、若此經已明佛性、涅槃何須復說。

答、若已了悟者、不須涅槃也。

問、何以知至法華卽了悟、不須涅槃耶。

答、大經菩薩品云、如法華經中、八千聲聞得受記莂、成大菓實、如秋收冬藏、更無所作。故知至法華時、卽知佛性、已得了悟也。又過去二萬日月燈明佛、說法華竟、便入涅槃。故知開法華經、已究竟悟、不須說涅槃也。又迦葉佛時、雖有涅槃、而不說之。故知法華是了義教。又壽量品云。諸子有一、一不失心、二者失心。不失心者、其法華時、並皆得道。餘失心者、待後唱滅、方得領解也。晩見法華論、明佛性義、有七文。今略引一。初釋方便品唯佛究竟諸法實相、諸法實相者、謂、如來藏法身之體、不變故。佛性亦名如來藏、故云、隱名如來藏、顯名法身。大經云、我者卽是如來藏義。次第二文、釋法師品云、知佛性水不遠、卽成三菩提。

然るに「法華遊意」(上巻)に至つては、その十大門の第一の大意門をまた十門に分ちたる第四に、前の三種淨義を三淨法門と名け、第五に三引法門を三攝法門と名けて、攝邪歸正門・攝因歸同門・攝因歸果門とし、『法華之前、但有初門。斯經既融會一化、則具足三門、然明此三門、意欲爲通寂滅無言之道、令懸悟之賓體乙斯妙極

未レ會邪正、乃至豈是因果耶。故此三門、無教不レ收、無理不レ攝。如二空之含二萬象一、若二海之納二百川一』と結び、第六に三種法輪を明かに命名して、『言二三種一者、一、根本法輪、二、枝末法輪、三、攝末歸本法輪』と擧げ、根本法輪者、謂、佛初成道華嚴之會、純爲二菩薩一、開二一因一果法門一、謂二根本之教一也。但薄福鈍根之流、不レ堪レ聞二一因一果。故於二一佛乘一、分別說レ三、謂二枝末之教一也。四十餘年、說二三乘之教一、陶二鍊其心一、至二今法華一、始得下會二彼三乘一、歸中於一乘上。卽攝末歸本教也。

問、三種法輪、法華具二幾種一耶。

答、一往則華嚴爲二根本法輪一、自二華嚴之後一、法華之前、爲二枝末之教。此經則屬二攝末歸本一、然法華、結二束一化一、該二羅頓漸一、則具二足三輪一。

と、前の『結會終始、三門具足』を更に切言してゐる。また前の『權實二智相資』は、第三に『十方三世諸佛權實二智互相資成』として、法華の法門が十方三世縱橫統化の妙化なることを示してゐるが、更に大文第五の顯密門（卷下）の下に、顯密四門・傍正四門を開いて、法華經が具足結會の法門なるをいつてゐる。その顯密四門とは

一、顯教二菩薩一、不二密化二聲聞一。卽華嚴經也。大機已熟、故顯教レ之。少器未レ堪、不レ宜二密化一。故羅二列珍玩一、正爲二宗親一。窮子僻レ地、未レ堪レ授二珍寶一。

二、顯教二聲聞一、不二密化二菩薩一。卽三藏教也。誘引正順。正爲二二乘一。更遣二餘人一、不二密化二菩薩一。

三、顯教二菩薩一、密化二聲聞一。則般若教也。嚴土化人、正教二大士一、付財命說、密化二小心一。

四、顯教二菩薩一、顯化二聲聞一。則法華教也。大士疑除、故顯教二菩薩一。羅漢作佛、故顯化二聲聞一。此之四門、卽是

次第。三句屬二菩薩藏一收。顯教聲聞、不密化菩薩、屬二三藏教一攝。然華嚴・大品及以二三藏一、當レ教明レ義、唯有二一轍一。法華結二會始終一、則是具二足四門一。

また傍正四門とは、正顯眞實傍開方便は華嚴教、正開方便正顯眞實は法華教なりとし、餘經は當教に義を明すに唯一門のみ。法華經は始終を結會し、四句を具足するといつてゐるのは、卽ち「玄論」「義疏」の上に更に一歩を進めて、法華の華嚴に超過する所以の義趣を、更に發見したものといふべきであらう。而かも未だ華嚴を以て、法華の方便に入るゝまでには至つてゐない。

而して「玄論」に、法華・華嚴の十四不同をいつたのは、「遊意」(上卷)に整理して、これを五種異としてゐる。

昔南土北方師、皆言二華嚴是究竟之教、法華是未了之說一、今謂不レ然。此經明二初一乘救レ子不レ得、後辨二一乘救レ子方得一。得與二未得一、義乃有レ殊、初後一乘、更無レ有レ異。若後說一乘、救レ子方得、遂是不了義教者、初說一乘、救レ子不レ得、亦是不了義教。若初救レ子不レ得、遂是不了教者、卽諸佛出世、便欲下以二不了義法一用化中群生上。便乖二諸佛本意一、傷二父子恩情一也。今明下法華與二華嚴一、有レ同有レ異。所レ言同者、明二一道清淨平等大慧一。故涌出品云、是諸衆生、始見二我身一、聞二我所說一、卽便信受、入二於佛慧一。除下先修習學二小乘一者上。如レ是人等、我今亦令レ得下聞二是經一、入中於佛慧上。佛慧卽平等大慧。故知華嚴與二法華一、同明二平等大慧諸佛知見一、無レ有レ異也。所レ言異者、略明二五種一。

一者　化主異。華嚴化主名二舍那一。法華化主稱爲二釋迦一。又華嚴一佛所說、法華則普集二分身一說。又華嚴則菩薩說。法華則佛自說。

二者　徒衆異。華嚴爲二直往菩薩一說。法華爲二廻小入大人一說。華嚴純爲二菩薩一說。法華雜爲二五乘人一說。華嚴頓爲二菩薩一說、法華漸爲二菩薩一說。

三者　時節異。華嚴始說一乘、法華終明二究竟一。

四者　教門異。直說二一乘平等大道一、無レ所二破斥一、名爲二華嚴教一。此經破二三乘執固一、然後始得レ歸二於一極一也。

五者　約處異。華嚴七處八會說、此經一處一會說。問、法華亦有二多處多會一以不。答、同在二靈鷲山一、故唯有二一處一。而約二前後一、凡有二淨穢三時一。初分之經、在二穢土中一說。見塔已去、竟二於屬累一、第二分經、在二淨土中一說。始自二藥王一、終訖二普賢勸發品一、還在二穢土中一說。

更に涅槃と法華の優降に就いては、光宅等が壽量品の佛を以て、過去は五百塵點、未來は復倍上數の神通延壽の佛にして、藥艸喩の如く、『畢竟歸二於空一』、涅槃の常住に及ばず、涅槃經の方便とする者。四宗に執する光統等の流が、法華は常住をいふも涅槃の如く顯了ならず、覆相して說くといひ。菩提留支等の半滿教をいふものは、一切の大乘教は皆佛の常住を明す、況や此の經をやといふ三義を擧げ、第一說謗法罪最も重く、第二稍輕く第三最も輕しとし、第一の法華を以て涅槃の方便とする者に對し、『一、以二法華前教一爲レ難、二、以二法華正文一責レ之、三、尋二關河舊宗一（以批レ之）、四、以二（十）義一推難』と極力辨折してゐる。一は、大小の般若、淨名、金剛般若論等既に常をいふ。是等を方便とする法華、何ぞ常を明さゞらん。二に、方便品・壽量品・法華論の文を引き常住を明すを述べ、三に、關中の僧叡、河西の道朗、ともに法華常住を明すと解するを出し、四に十義を擧ぐるに、一に此の經因果を明せども妙義は果に在り。果無常にして何ぞ妙と稱せん。二に大事因緣の經に無常を明し

不了義を以て化するは、生佛親子の恩情に乖かん。三に此の經一乘を以て三乘の病を治し、常住を以て無常の病を治す。無常ならば治病圓妙ならず。四に若し一乘の果無常ならば、方便經の生身法身異なるに同じ、果して然らば一乘三乘異らざるに陷らん。五に若し果無常ならば、因行は聲聞に異り果德は羅漢に同ず、都べて義に非ず。六に前分の經は舍利弗請主となり、後分の經は彌勒を請主とす。前分は羅漢一乘に改まりしに、後分は補處常住に入らずんば、後分は機教相異せん。七に天親菩薩壽量品を三身を以て解釋す、豈常住を明すに非ずや。八に涅槃經菩薩品に、法華に八千聲聞の作佛するを秋收冬藏に比す。法華顯了究竟の證に非ずや。九に二萬の日月燈明佛、法華を說いて入滅す、未了義の說を爲して何ぞ入滅せんや。十に若し如來壽量をいふが故に有限量なりといはゞ、これに四句ありとして、無量說二無量一は涅槃經の如く、有量說二有量一は釋迦八十年といふ如き、有量說二無量一は無量壽佛の如き、無量說二有量一は金光明經乃至此の法華經の如く、亦た華嚴經に、『如來深遠境界、其量如二虛空一』といふが如しと論じてゐるのは、「玄論」「義疏」に加上してゐる。

而して法華と般若と對しては、二乘作佛を明すは法華即ち深法なれど、菩薩の爲めに六十六品に實慧を明し、十方三世の諸佛の法身の父母たり、三乘の得道・斷惑・懺悔重罪の三義を、悉く實相に依つて說くは、般若に及ばず、兩經互に勝劣を爲す。智度論に法華は般若の異名と爲すは、共に是れ正觀平等大慧なればなりとし(卷下)、彼の根本・枝末・攝歸三輪の如きも、『皆是無名相中、爲二衆生一故、假二名相一說。然寂滅之道、未二曾有一二、亦無二不三一、無レ所二依止一』(卷上)と無所得無所著の畢竟空に歸してゐるのは、三論宗の太祖たる所以であらう。

しかるに「統略」に至つては、殆んど法華を宗とするに非ざるやを疑はしむるまでに、更に一段の法華經强調を加へてゐる。先づ開卷に妙法蓮華經の名を釋していふ。

開二一題一爲二一部一、合二一部一爲二一題一。一題若成、一部則成。一題若壞、一部都壞。又一題若成、釋迦一化便成。一題不レ成者、又一化不レ成。又一題若成、十方三世佛法則成。若不レ然者、一切不レ成。良由二此經窮深極大一。故經云、如來一切所有之法、如來一切自在神力、如來一切秘要之藏、如來一切甚深之事、皆於二此經一而演二說之一。故此經、近攝二能仁一化一、遠該二十方佛法一矣。（卷一）

また特に『妙』を讃して四義を立つるは、師が此の經を絶讃する所以を示すものがある。

然立二妙名一、凡有二四義一。一者、妙是顯二至道一之嘉名。二、是伐二累根一之巧稱。三、窮二讃美一之淵府。四、極二引物一之幽致。

顯二至道一之嘉名者、夫至理不レ可レ名、今立二妙名一者、欲レ顯二理無レ名也。故經云、是法不レ可レ示、言辭相寂滅、中論亦云、諸法不レ可レ得、滅二一切戲論一、無人亦無處、佛亦無所說。肇公云、言レ之者失二其眞一、知レ之者反二其愚一、有レ之者乖二其性一、無レ之者傷二其體一。但至人欲レ令二物識一道無レ名、故於二無名相中一、假立二一妙名一。令二因レ此妙名得レ顯二理無レ名一。……維摩經序云、非二但妙顯一レ無レ言、卽言二寂滅一。如二天女之詰一身子一、汝乃知二解脫無レ言、未レ悟二言卽解脫一。若立二正等名一者、不レ得下顯二理無レ名、及顯中名無レ名也。

問、所表之理絶レ言、能表之言亦絶、欲レ明二何義一。答。所表之理絶レ言、爲レ明二於理一、能表之言亦絶、爲レ辨二於教一。若然非二但一題成一、一切佛法皆成。一妙字成者、亦可二一切成一矣。

第二、伐二累根一之巧稱者、前義爲レ顯レ理、今除二累根一。累根者謂二取著一也。由二取相一故生二煩惱一。由二煩惱一故起レ業、由レ業故致レ苦。是故金光明云、如從二妄想一思惟、故生二煩惱一。則知著是六道之本、亦是三乘之根。十方三世諸佛、出世法、正意爲レ伐二群生累根一。累根若傾、柯條自壞。令二六道反レ流、三乘從レ轍。故此經初品云、以二無數方便一引二導衆生一。滿願歎云、善哉世尊、拔二出衆生處々貪著一。涅槃亦云、住二十地一故、見不二了了一。無二所住一故、見則了了。皆是其事。問曰、云何立二於妙稱一、能伐二累根一。答。既稱爲レ妙、不レ可下作二四句百非一取上之。則受教之人、一切取相心滅、取相心滅故、回二六道之宗一、改二三乘之轍一也。

第三、窮二讃美一之淵府者、佛道所二以超一九十六道及二乘之道一者、良由二微妙一故也。若不レ作二妙名一者、無レ由レ得レ顯二佛道一、超二勝一切諸道一。又十方三世佛、但爲レ明二佛道一故、出二現於世一。當レ知皆爲レ明二妙道一。故此妙名、於二衆經之中一最爲レ美矣。

第四、極二引物一之幽致者、若聞二於妙法一、乃至書二於妙經一、則起二極敬之心一、發二難遭之念一。便有二五種法師一、獲二六根清淨一、故立二妙名一矣

問曰、羅什立レ於妙一、以二何文一爲レ正。答、乃處々有レ文故、方便品云、又告二舍利弗一、無漏不思議、甚深微妙法、我今已具得、唯我知二是相一、十方佛亦然。明二九道不レ知、唯佛能知一。故斯文爲二正意一也。

かくて或は昔は五密もて菩薩を教へ、法華は乘眞實・身眞實・壽眞實・土眞實・逆眞實の五顯もて菩薩を教ふ。爾前の經は密說法華して法華の方便なり用なり、法華は顯說法華にして法華の正體。『法華經二羅衆教一、衆教皆以二法華一爲レ宗、藥王稱爲二深大一、豈不二皓然一』(巻一)といひ、或は般若と法華を比して五異を數へ、般若は因中の實權二

慧、法華は果上の權實二慧の因果不同。大品は前般若後方便・法華は開方便門、示眞實相の權實前後不同。般若は般若超凡・方便越聖にして、法華は權淺實深即ち淺深差別。般若は空有二境を開して空有の二慧を開き、法華は權實兩慧を開して空有の二境を合する空有義異。般若は眞俗二境に空有二慧あり、法華は實智に境あり權智に境なき有境無境不同なりといひ、また出生收入の二義を論じ、無量義經は出生を辨じ、法華は收入を明すとし、その出生に『一、從レ得生レ失、二、從レ體起レ用、三、從レ實生レ權』の三ありとし、一に從得生失とは、佛は一道淸淨を得、衆生之を失ふより妄計を生ず。無量義經に、『一切諸法猶如二虛空一。無レ有二二相一、而諸衆生虛妄橫計、輪二廻六道一、莫二能自出一』と是なり。二に從體起用とは、『諸佛體悟二一道淸淨一、欲レ化二六道衆生一、出二生一切身一切教一。故經云、衆生根性無量、教亦無量、教無量故、義亦無量。無量義者、從二一法一生、始從二華嚴一、終竟二法華之前一、一切諸教、皆從二一法一生。是以經云、初說人天二乘。乃至摩訶般若華嚴海空、及菩薩諸行也』と是なり。三に從實生權とは、『從二一佛乘一、出二生三乘一』（卷一）と。竟に華嚴をも法華の體より出生する方便の用なりとす。其の他或は四土七會を立てゝ、華嚴の七處八會に對せしめ、或は『若信二法華一、則信二十方三世佛法一。若不レ信二法華一、則不レ信二十方三世佛法一矣』と斷じ、或は法師品の三說超過を說いて、

釋二已說今說當說、法華最爲難信難解一、法華最深極廣、故難信難解。極廣者、如二上所レ明、總攝二十方三世佛三輪及釋迦一化三輪一也。窮深者、不一不二之非權非實言亡慮絕、又此經多就二秘密門一說レ之、故難信難解。諸師講二此經一多迷。余自眼所レ見、自耳所レ聞、未二曾有一人如レ此釋一也。（卷五）

といひ、竟に壽量の佛を論じて

問曰、今品明二佛壽一、爲二是通一爲二是別一耶。

答曰、有二二義一。若論二法身無生滅一、本有非始終一、則通二一切佛一。若論二久證一法身一者、但是釋迦。(上同)

と、壽量品の報身中心を説いてゐるのは、「玄論」「義疏」「遊意」の法身中心を、更に一歩を進めてゐるのである。

かくの如く、嘉祥大師は、會稽に在りし四十歳代より「統略」を筆せし六十歳代に至るまで、『未專習二一乘一』ひつゝ、漸次、法華を宗とするかの如き態度になり、大業の初めには二千部の法華書寫の行をまで爲すに至つたのである。これ更にまた一歩すれば、天台大師の法華經に體解心醉するに至るべき、可能性を預め具備してゐたといふに應はしいものがある。

三　嘉祥と天台との共通性

天台大師が法華經におけるは、ほとんど先天に何等かの契會あるかの如くにおもはるゝのは、未だ南岳大師に謁せざる前、年甫めて二十歳にして、既に獨り大賢山に登りて、無量義經・法華經・觀普賢經を誦して、二旬にして通達したなどいふところに見えるが、嘉祥大師は少時さる因緣のなかつたのは、師の師たる興皇寺の法朗師は、「續高僧傳」にも『華嚴・大品・四論文言、往哲所レ未レ談、後進所二損略一、朗皆指二摘義理一、徵二發詞致一』とあるが法華に及んでゐない。同傳の章安傳中の『跨レ朗籠レ基』の朗を、「佛祖統紀」の志磐は法朗としてゐるのは、おそらく河西道朗の謬りでなからうかとおもはれる。そのやうに法朗は法華經について、特に發明する所があつ

たのでないから、吉藏その人も『余少弘三四論ニ』と、主として四論を弘通してゐたことをいつてゐる。その四論弘通の藏師が、如何してしかく法華の講讃を奪らとするに至つたか。それはおそらくは「大智度論」を熟讀したのと、ついでは「法華論」を精究したのに依るであらうかと考へられる。

本誌新第十四號第一號の拙稿「龍樹天親の法華經觀の再認識」にも論じたが如く、二師の法華經觀を深く推究すれば、おのづから法華經を以て、佛教の最高統一教義とせねばならなくなつてゐるのである。吉藏師ははじめ「大智度論」に精通し、次に「法華論」を精究したのだから、どうしてもおのづから法華經が佛教究竟の教義たることを信ぜざるを得ざるに至つたのである。吾等が本篇において論證したが如く、藏師は修習すれば修習するほど、法華經の鑽仰が深まり高まり、竟に信仰といつてよいところまでに達して來てゐるのである。そしてかの奉天台大師請講法華經疏をして眞ならしめば、五十歳に近い頃には、天台大師の講經に深い渇仰を有してゐたことが推せられる。そして師が天台の學問にそれほどの渇仰を拂ふ所以は、天台がまた深く四論に達し、就中「大智度論」は、その「法華玄義」「摩訶止觀」に、自在に應用せられてゐるのを見ると、藏師とその根本思想が共通してゐたことが了せられ、法華論また天台の造詣深いところで、素地の學風は全く同じ基調にあつたものといつて可い。

そして同じく南北の五時・四宗・半滿等の教判に不當を認め、法華經を以て一代佛教の根本にしてまた歸着であり、華嚴もまた出生せるもの、涅槃は法華の重説なりとし、般若は諸法實相の法開會あるも、これ因圓なほ覆ふところありとし、壽量品の佛は、報身顯本なること諸經に無き所なりとし、法華の名は釋尊一化の大歸、また三世十方諸佛化導の所歸、これ如來一切所有之法、乃至、如來一切甚深之事を宣説せるものなりとする如き、二師

の素地の學風の同じきのみでなく、かゝる藏師の結論は、また天台大師の結論に共通してゐるのである。たゞ藏師は印度論師風に、論究してさる歸結を得たのに對して、天台大師の所講は、その講明するところ、章安が『天竺大論、尚非二其類一』といつた如く、彼の地の論師の諸論の如く、論究によりて義を出すよりも、遙かに自然の創意に富み、而かも正しく經旨に合してゐるのである。刻苦精究してほゞ同じ結論に達してゐた藏師が、彼の大智度論を自在に應用し、而かも經文を詮として、最も創意に富んだ「法華玄義」「同文句」に接して、どうしてこれに體解心醉しないで居られようぞ。

一例を擧ぐれば、「玄論」に、法華の宗體を論じて、十三家の異解を批判し、宗體一異に就いて論辨し、自ら或は『以二實相正法一爲レ宗、明レ因辨レ果……爲二其用一』といひ、或は『正法爲レ體、因果爲レ用』などいつてゐるのでも、天台が序品・神力品・方便品によつて、名・體・宗・用・教の五重玄義を說くに至つたのを見たらば、赧然として舊章を恥づるに至るであらう。そは師の「仁王經疏」にも『天台智者、於二衆經中一、闡明二五義一。今於レ部例、亦五門分別、第一釋二經名一、第二出二經體一、第三明二經宗一、第四辨二經用一、第五論二教相一』といつてゐるので、正に順ふことの柔軟なるを見るのである。

以上の趣旨によつて、吾等は嘉祥大師は、章安大師より天台の玄疏等を求借して、天台に投足するに至つたといふ、普通の人情からすれば、大名ある三論の祖師といはるゝ人の此の勇斷が、おそらく事實であつたであらうことを信じ、これを學界古今東西の美譚として傳唱し、今日の學界をしても、さる公明痛快なる態度に鑑むるところあらしめたいと、深く感ずるところあるものである。（一四、一〇、二四）

ダニエル書の研究

大畠清

舊約聖書に集錄せられて居る「ダニエル書」が、如何なる狀況の下に、如何なる意圖を以て記述せられたものであるかを探ぬるのが、本研究の目的である。從つて、便宜上、本研究を、「ダニエル書」の成立に關する部分（第一部）と、その思想に關する部分（第二部）とに、分けて論述したいと考へる。

第一部　「ダニエル書」の成立

「ダニエル書」は、之を、第一章―第六章と、第七章―第十二章の二つの部分に大別することが出來る。第一章―第六章に於ては、ダニエルなる人物とその三人の友、ハナンヤ、ミカエル、アザルヤの不動の信仰が物語られ、第七章―第十二章に於てはダニエルの見た異象（Hebr. ḥāzôn; Aram. ḥĕzû）及それに對する天使の解說が報告せられて居る。

「ダニエル書」自身の記すところによれば、このダニエルは、ユダの王、エホヤキムの治世第三年にバビロニア王、ネブカデネザルによつてバビロンに連れ去られた捕囚の一人であり、[1] その智慧と知識とによつて Nebu-

Nebukadnezar とその子ベルシャザル[2]、及びメディヤ人ダリヨス[3]、更に、ペルシヤ人クロス[4]のもとにあつて重く用ひられた人物である。

又、「ダニエル書」の成立に就いて、「ダニエル書」自身は、この書がダニエルによつて書き記され、尙、世界の終末の時まで祕しかつ封じ置くべく神によつて命ぜられた[5]、と語つて居る。

註（1）一ノ一、二、　（2）五ノ二、
（3）五ノ三〇、三一、　（4）六ノ二九（和二八）、
（5）一二ノ九、

しかるに、「ダニエル書」の成立年代に關する「ダニエル書」自身のかくの如き主張にも拘らず、「ダニエル書」が

一、自らの時代なりと稱する時代に就きて極めて不明瞭なる知識を有することを、吾人は知るのである[6]。卽ち

1、「ダニエル書」に依れば、Nebukadnezar によるエルサレムの陷落、神殿財寶の掠奪、及び住民上層部のバビロン捕囚の年代は、ユダの王エホヤキム（＝ヨアキム）の第三年である[7]。しかし、これは、イスラエル民族史の承認するところではない[8]。恐らくは、列王紀略下二四ノ一、を誤つて理解し、之と歷代志略下三六ノ六―七の記事とを結合し、かくて、ダニエル書一ノ一―二は成立したものであらう[9]。

2、「ダニエル書」は Nebukadnezar の後繼者として、その子、Belša'ṣṣar なる王を傳へて居る。[10] しかし、實際は、Nebukadnezar の後繼者はその子、ʾiʾ wîl merodakh[11] (=Awêl-Marduk 562—560在位) にして、Belša'ṣṣar ではない。Belša'ṣṣar 即ち Bel-šar-usur はバビロニアの最後の王、Nabonidos (=Nabû-nā'id. 555—539 在位) の子である。[12]

3、又、「ダニエル書」によれば、バビロニアは Belša'ṣṣasra の時代にメディア人 Dareios (=Dāreyāwāš Mādhāyā') によつて征服せられたことになつて居る。[13] しかし、實際は、バビロニアは Nabonidos の時代に (五三九年八月) Kyros によつて征服せられたのである。[14]

4、Dareios について、「ダニエル書」は、Xerxes の子[15]にして、Kyros の前王[16]と傳へて居る。しかし、正しくは、Dareios は Xerxes の父であり、Kyros の後繼者の一人である。[17]

5、バビロニアの首都はバビロン Babylon (=Bābhāl) である。しかるに、「ダニエル書」に於ては、ペルシア王の冬の都 Susa[18] がバビロニアの首都として記されて居る。[19]

かくの如く、「ダニエル書」は自らの時代なりと稱するその時代の歴史に極めて暗く、到底、バビロニア捕囚時代を經驗せるものゝ筆になるとは思考し能はぬのである。

このことは、又、「ダニエル書」の用語の上からも(6)、更に、後代の著作に對する「ダニエル書」の影響の有無(7)からも、裏書きされうる。

6、用語の上より。

a、二ノ二、四、五、一〇、四ノ四、五ノ七、一一、等を見るに、Kašddîm と言ふ言葉は、あたかもラテン語 Chaldaeus の如くに、Wahrsager 或は Zeichendeuter の意味に使用せられて居る。かくの如くカルディア人卽占者なぞとよびなすことは、Kašddîm（カルデア人）卽ちバビロニア人が勢力を占め現に世界を統治せるその時代にあつては到底考へることの出來ないことがらである。[20]

b、「ダニエル書」に於ては、ペルシア語及びギリシア語よりの轉化語――例へば sûmponiyāh（＝συμφωνία）[21]、psanterîn（＝ψαλτήριον）[22]、kaythros（＝κιθάρις）[23] 等――が屢々使用せられて居る。かかる現象は、ペルシア時代を經たるギリシア時代に於て初めて起りうるものであらう。從つて、それ以前のバビロニア捕囚時代に於て既にかゝる轉化語が使用せられたとは考へ能はぬ。[24]

c、二ノ四後半――七ノ二八はアラム語を以て書かれて居る。恐らく Marti の說く如く、[25] 初めは全篇アラム語を以て書かれたるものが、後、聖典に編入せらるゝに際し、「ダニエル書」の初めの部分と終りの部分とをヘブライ語に飜譯せるものであらう。かくて、「ダニエル書」は、ヘブライ語が死語となつてアラム語、卽ちパレスチナ地方の所謂西アラム語が國語となつた時代に成立したものと考へられるのである。[26] 無論、バビロニア捕囚時代に於てではない。

如上、「ダニエル書」の用語の上より之を觀るも、「ダニエル書」は到底バビロニア捕囚時代の成立ではあり得ないのである。尙、全く同じことが、

7、後代の著作に對する「ダニエル書」の影響の有無

からも推測し得られる。

a、捕囚後の豫言書に「ダニエル書」の影響を受けたる痕跡さらに無き點。ダニエル書が Kyros と同時代の人の手によつて書かれたものであるならば、エレミヤ、エゼキエル、第二エザヤ等と共に、後代の著作に甚大なる影響を與へた筈である。(27)

b、Jesus Sirach の所謂 *πατέρων ὕμνος*(28) の中に「ダニエル書」がかゝげられて居らぬ點。Jesus Sirach (190—170) は四八ノ二〇——二五にエザヤを、四九ノ六、七、にエレミヤを、四九ノ八、九、にエゼキエルを、四九ノ一〇に十二小豫言者を記して居る。しかも、ダニエルに關しては何ら語るところがないのである。(29)

かくの如く、「ダニエル書」は、後代の著作にその影響の痕跡を有せず（少くとも紀元前第一世紀までは）(30)、而も、用語上後世ギリシア時代の特徴を有し、更に、自らの時代なりと稱する時代の歴史に關する知識極めて不正確、不明瞭にして、到底、バビロニア捕囚時代の成立になるとは考へることが出來ないのである。

註（6）Vgl. E. Sellin, Einl. i. d. A. T., Leipzig 1925, s. 152.

（7）一ノ一、二。

（8）第一の捕はれの時は、エホヤキムの子エコンヤの治世第三ケ月である。Nebukadnezar による第一の捕はれについては、列王下二四ノ八、—一七、又、エホヤキムにつきては、列王下二三ノ三六—二四ノ七、參看。

（9）Vgl. G. Wildeboer, Die Literatur d. A. Ts., Göttingen 1905, S. 440. C. H. Cornill, Einl. in die kanonischen Bücher des Alten Testaments, Tübingen 1908, S. 228. Sellin, a. a. O. S. 152. O. Eissfeldt, Einl. i. d. A. T., Tübingen 1934, S. 575.

(10) 五ノ二、一一、等々。

(11) 列王下二五ノ二七 參看。

(12) Vgl. H. Strack, Einl. i. d. A. T., München 1898, S. 149. Wildeboer, a. a. O. S. 440f. Cornill. a. a. O. S, 228. S. Steuernagel, Lehrbuch d. Einl. i. d. A. T., Tübingen 1912, S. 653. Sellin, a. a. O. S. 152. Eissfeldt, a. a. O. S. 575.

(13) 六ノ一、(和五ノ三一)、二(和一)、

(14) Vgl. Strack, a. a. O. S. 149. Wildeboer, a. a. O. S. 441. Cornill, a. a. O. S. 228. Steuernagel, a. a. O. S. 653. E. Kautzsch, Die Heilige Schrift d. A. Ts. II, Tübingen 1923., S. 457. Eissfeldt, a. a. O. S. 575.

(15) 九ノ一、Dāreyāwäš bän 'aḥašwärôš: 'aḥašwärôš=Xerxes (Vgl. W. Gesenius' Hebräisches u. Aramäisches Handwörterbuch über d. A. T., Leipzig 1921, S. 27.)

(16) 六ノ二九(和二八)、一〇ノ一、

(17) Vgl. Cornill, a. a. O. S. 228. Steuernagel, a. a. O. S. 653. Sellin, a. a. O. S. 152. Eissfeldt, a. a. O. S. 575.

(18) 八ノ二、Sûšan.

(19) Vgl. Cornill, a. a. O. S. 228.

(20) Vgl. Wildeboer, a. a. O. S. 440. Cornill, a. a. O. S. 230.

(21) 三ノ五、一〇、一五、

(22) 三ノ五、七、一〇、一五、

(23) 三ノ五、七、一〇、一五、

(24) Vgl. Strack, a. a. O. S. 149. Wildeboer, a. a. O. S. 440. Cornill, a. a. O. S. 230. Stuernagel, a. a. O. S. 660. Kautzsch, a. a. O. S. 457. Sellin, a. a. O. S. 152. Eissfeldt, a. a. O. S. 575.

(25) K. Marti (Kautzsch, a. a. O. S. 460). Vgl. Cornill, a. a. O. S. 227. Steuernagel, a. a. O. S. 658f.

(26) Vgl. Strack, a. a. O. S. 148. Wildeboer, a. a. O. S. 440. Sellin, a.a. O. S. 152.

(27) Vgl. Strack, a. a. O. S. 149. Wildeboer, a.a. O. S. 442. Corrill, a. a. O. S. 229. Kautzsch, a. a. O.S. 457. Eissfeldt, a. a. O. S. 575.

(28) Jesus Sirach 44,1.—50, 24. Vgl. E. Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments I, Tübingen 1900, S. 449—S. 471.

(29) Vgl. Strack, a. a. O. S. 148. Wildeboer, a. a. O. S. 442. Corrill, a. a. O. S. 229 f. Steuernagel, a. a. O. S. 660. Kautzsch, Die Heilige Schrift d. A. Ts. II, S. 457. Sellin, a. a. O. S. 152. Eissfeldt, a. a. O. S. 575.

(30) ダニエル書を引用せる最初のものは、Das erste Buch der Makkabäer 2, 59.—60. Vgl. Kautzsch, Die Apokryphen u. Pseudepigraphen d. A. Ts. I, S. 39.

又、「ダニエル書」は

二、Kyros と Alexander 大王の間の時代に關しても十分なる知識を有つて居らぬ。(31)

卽ち

1、「ダニエル書」第二章及び第七章によれば、四つの大國相繼いで世界を支配し、しかる後、メシア王國到ると說かる。二ノ三七、三八、によつて、第一の國がバビロニアを指せることは明かである。又、六ノ一（和五ノ三一）、二九（和二八）、八ノ二〇によつて、第二の國はメディア、第三はペルシアなることを知るを得る。更に、八ノ二一二五によつて、第四の國が Alexander 大王のギリシア帝國を意味せることを知ることが出來る。しかし、

メディアはバビロニアと相並んで存立せるものにして、バビロニアとペルシアとの中間の時代を占むるものではない。[32]

2、「ダニエル書」はペルシア帝國に關しては僅に四人の王を知れるのみである。[33] 而も、これは舊約が四人のペルシア王を傳ふるに過ぎざるに起因すると考へられる。[34][35]

3、又、「ダニエル書」によれば、これらのペルシア四王の中の第四番目（卽ち最後）の王は「富めることすべての者に勝りてその富强の大なるを恃みて一切を激發してギリシアを攻む」[36]とある。この「ダニエル書」の所謂第四番目のペルシア王は、ギリシア遠征軍を起せる Dareios I Hystaspis (521—485) と Xerxes (485—465) とが一人の人物に合成せられ、而も、Alexander 大王によつて追はれた Dareios III Codomannus (336—331) とこの Dareios Hystaspios とが更に混同せられて、出來上つたものであらう。[37]

かく觀察する時、「ダニエル書」が所謂 Medo-persische Zeit に關しても亦極めて不正確なる知識を有するに過ぎざることを知るのである。

註 (31) Vgl. Wildeboer, a. a. O. S. 441.

(32) Vgl. Wildeboer, a. a. O. S. 441. Steuernagel, a. a. O. S. 654f. Kautzsch, Die Heilige Schrift. d. A. Ts. II, S. 458f. Eissfeldt, a. a. O. S. 575.

(33) 一一ノ二、尙、七ノ六參看。

(34) Kyros (Kôreš 558—529.) 歷代志下三六ノ二二以下、エズラ一ノ一以下、エザヤ四四ノ二八、四五ノ一、Dareios (Der eyāwēš 521—485：一世。Hystaspes の子。) エズラ四ノ五、二四、五ノ五—七、六ノ一、一二、一五、

ハガイ一ノ一、一五、二ノ一〇、ゼカルヤ一ノ一、七、七ノ一、ネヘミヤ一二ノ二二、(三重、Codomannus) Xerxes I. ('aḥašwerôš 485—465) エステル一ノ一、エズラ四ノ六、Artaxerxes I. Longimanus ('artaḥša'sta' 465—424) エズラ四ノ七、七ノ一、七、一二、一三、八ノ一、ネヘミヤ二ノ一、五ノ一四、

(35) Vgl. Wildeboer, a. a. O. S. 441. Cornill, a. a. O. S. 229. Steuernagel, a. a. O. S. 655. Eissfeldt, a. a. O. S. 575.

(36) 一一ノ二、

(37) Vgl. Wildeboer, a. a. O. S. 441. Cornill, a. a. O. S. 229. Steuernagel, a. a. O. S. 655.

460

しかるに、「ダニエル書」は、

三、Alexander 大王の時代を限界としてそれ以後の時代に關しては、時代の進むとともに愈〻益〻正確なる知識を有する

ことを自ら示して居る。卽ち、「ダニエル書」は、

1、Alexander 大王の世界制覇を知り、(38)

2、又、Alexander 大王の死後、帝國がその後繼者等 Diadochen によつて分割せられたことも知つて居る。(38)

3、更に、一一ノ五—二〇、は Ptolemäer と Seleuciden との極めて正確なる歷史の概觀である。(38)

註 (38) 一一ノ三、八ノ五—八、八ノ二一、七ノ七、一九、二〇、二三、二ノ四〇、cf. J. A. Montgomery, The Book of Daniel, Edinburgh 1927, p. 420, pp. 329ff, etc.

(39) 一一ノ四、八ノ八、一一一ノ cf. Montgomery, ibid.

(40) Vgl. Wildeboer, a. a. O. S. 440, Cornill, a. a. O. S. 227, Steuernagel, a. a. O. S. 652. Eissfeldt, a. a. O. S. 575.

しかし、これらにも勝つて正確且詳細なるは、「ダニエル書」の所謂「北の王國」(Seleukiden)の最後の王[41]、即第十一番目の王[42]なる

四、Antiochos IV Epiphanes[43]の時代に關する「ダニエル書」の記述

である。即ち、「ダニエル書」は、

1、一七一年の受膏者即ち大祭司 Onias III の殺害、九ノ二六、一一ノ二二[44]、

2、一六九年の第一回エジプト遠征と歸還途上に於けるエルサレム神殿の掠奪、一一ノ二五—二八[45]

3、一六八年の第二回エジプト遠征、一一ノ二九、三〇[46]、

4、第二回エジプト遠征後に企圖せられたるユダヤ人及びユダヤ教に對する迫害、即ち、神殿の占領、常供の物の撤除、及 Kislew の第二十五日即ち一六八年十二月末のエルサレム神殿內大燔祭壇上にギリシア風祭壇建立、八ノ一一以下、一一ノ三〇、三一[47]、

5、律法に忠實なる徒の殉教、一一ノ三二、三三[48]、

6、一六七年以降の Makkabäer の最初の成功による「小なる救助」、一一ノ三四[49]、

7、Kislew の第二十五日即ち一六五年十二月末の Judas Makkabaios による神殿奪還、八ノ一四、[50]等 Antiochos IV Epiphanes の時代を正確且詳細に傳へて居る。[51]

註 (41) 一一ノ二一、—二九、　(42) 七ノ七、八、二四、

(43) 1. Alexander 大王　2. Seleukos I.　3. Antiochos I.　4. Antiochos II.　5. Seleukos II.　6. Seleukos III.　7. Antiochos III.　8. Seleukos IV.　9. Heliodoros.　10. Demetrios.　11. Antiochos IV. Epiphanes 175—164.　Vgl. Steuernagel, a. a. O. S. 655.

(44) cf. II. Makk. 4, 33ff.　(45) cf I. Makk. 1,20ff. II. Makk.5, 11ff.

(46) cf. I. Makk. 1, 29.　(47) cf. I. Makk. 1, 29ff. 1, 59. 4, 52ff.

(48) cf I. Makk. 1, 54 ff.　(49) cf. I. Makk. 2ff.

(50) cf. I. Makk. 4, 36ff. 42.—58. II. Makk. 10, 1ff. 尙、八ノ一四を以て Wiederweihe を示せるものとなすものは、Cornill (a. a. O. S. 231.), Steuernagel (s. a. O. S. 655), Kautzsch (Die Heilige Schrift d. A. Ts. II, S. 457), Sellin (a. a. O. S. 152), E. Meyer (Ursprung und Anfänge des Christentums II, Belrin 1925, S. 186f.) 等。

(51) Vgl. Wildeboer, a. a. O. S. 438. Cornill, a. a. O. S. 231. Steuernagel, a. a. O. S. 655. Kautzsch, a. a. O. S. 457.

かくの如く、「ダニエル書」の歷史事情に對する知識は、バビロニア捕囚時代、Medo-persische Zeit, Alexander 大王時代、Diadochenzeit と時代を重ぬる毎にその正確さと豐富さとを增し、Antiochos IV Epiphanes の

時代に至つてその頂點に達して居るのである。

この傾向は、「ダニエル書」の年代の記述に於ても、之を認むることが出來る。[52] 卽ち、

1、「ダニエル書は、エレミヤの豫言の年より大祭司の再現（卽ちバビロニア捕囚よりの歸國後のイスラエル再建）の年までに七周年（7×7年）卽ち四十九年、又、イスラエル再建の年より一七一年の Onias III 殺害の時までに六十二周年（62×7年）卽ち四三四年を數へて居る。[53] 無論、この年代測定は極めて不正確にして、前者は短きに失し、後者は長きに過ぎて居る。

2、しかし、それ以後、卽ち、一七一年以後の年代に關しては、「ダニエル書」は正確なる記憶を有して居る。卽ち、「ダニエル書」の記すところによれば、

a、最後の一周年＝七年（エレミヤの豫言の時よりメシア王國出現までを七十周年と考へて）は Antiochos IV Epiphanes の狂暴の時代[54]（Onias III 殺害の一七一年より一六四年まで）、

b、この最後の七年の中頃に、卽ち一六八年にヤーウェへの常供の物の撤除の時より[56]（一六八年 Kislew の第二十五日のギリシア風祭壇建立の時よりではない[57]）一六五年の Kislew 二十五日の神殿奪還の日に至るまでに、二千三百の朝夕が、卽ち一一五〇日が經過して居る[58]のである。

如上、「ダニエル書」に於ては、一六五年十二月に近づくに從つて、歷史的事件に關する「ダニエル書」自身の知識も益〻その正確さを增大するを知るのである。

註 (52) Vgl. Wildeboer, a. a. O. S. 437—S. 439. Steuernagel, a. a. O. S. 655.
(53) 九ノ二五、二六、
(54) 九ノ二七)
(55) 九ノ二七、
(56) 八ノ一三、一四、
(57) Vgl. Steuernagel, a. a.O. S. 655.
(58) 八ノ一四、

しかるに、「ダニエル書」は、この五、一六五年十二月を限界として、その後の歴史的經過に關しては全く之を知るところがない。(59)

卽ち、「ダニエル書」によれば、エレミヤの豫言の時より起算して七十周年の後に、卽ち、一六四年に、最後の審判行はれ、やがてユダヤ人の世界が來るべきなのである。(60) 詳言すれば、その時 Antiochos IV Epiphanes が新たにエジプト遠征軍を起し、かくて世界は新たに一大動亂に陷り、エルサレムは最後の危機に立つ、(61) しかし、やがて Antiochos Epiphanes は亡び、ここに初めてユダヤ人に幸福の時が來る、(62) と「ダニエル書」は說くのである。而して、その時期に關し、「ダニエル書」は一二ノ一一以下に詳述して居る。卽ち、

1、「ダニエル書」は、常供の物撤除の日より終りの日までを數へて、一二九〇日となして居る。(63) 卽ち、「ダニエル書に從へば、最後の日は一六五年十二月の神殿奪還の日より更に一四〇日後でなければならぬ。(神殿奪還の日までは一一五〇日である故に 1290日－1150日＝140日)。卽ち、最後の日は一六四年五月に始まることになる。

2、又、一二ノ一二には、一三三五日（勿論常供の物撤除の日より起算して）に至るまで耐ふるものは幸福を得ると說かるゝ故、最後の日の苦難は一六四年五月より四十五日（1335日－1290日＝45日）即ち一ケ月半後の一六四年六月まで繼續し、而して、一六四年六月にメシア時代が現出せねばならないのである。

しかし、言ふまでもなく、實際に於ては、Antiochos Epiphanes はその時何ら新たにエジプト遠征を企てゝ居らず、而も、一六四年六月には彼は未だ存命であり（Antiochos Epiphanes は一六四年の冬ペルシアの都 Tabae にて死す）、無論、「ダニエル書」が確信して居たメシア時代は現前しなかつたのである。(64)

註 (59) Vgl. Cornill, a. a. O. S. 229. Steuernagel, a. a. O. S. 655.

(60) 七ノ二六、二七、一八、　(61) 一一ノ四〇以下

(62) 一二ノ一二、一三、　九ノ二四、二五、　七ノ二六、二七、一八、

(63) 一二ノ一一、

(64) Vgl. Wildeboer, a. a. O. S. 441. Cornill, a. a. O. S. 231. Steuernagel, a. a. O. S. 655—S. 656.

かくの如く、「ダニエル書」の歷史的知識は Antiochos IV Epiphanes 時代に關して最も正確且豐富であり、この時代より時代を溯るに從つてその歷史的知識の正確さと豐富さとを減少するのである。而も、「ダニエル書」は一六五年十二月末の神殿奪還は知るも(65)、一六四年冬の Antiochos IV Epiphanes の死はいまだ知らずして、これを一六四年六月に期待して居り(66)、かくて、一六四年五月以降の歷史事情に關しては全く知るところがないので

ある。[67] こゝに於て、「ダニエル書」が、Antiochos IV Epiphanes の時代に、詳言すれば一六五年十二月末より一六四年五月の間に、おそらくは一六四年の一月[68]に成立せるものなることが考へられるのである。

註（6）八ノ一四、　（66）一一ノ一一

（67）Vgl. Cornill, a. a. O. S. 231. Steuernagel, a. a. O. S. 655f. Kautzsch, a. a. O. S. 457. Sellin, a. a. O. S. 152. Meyer, a. a.O. S. 186f.

（68）Vgl. Cornill, a. a. O. S. 231. Steuernagel, a. a. O. S. 660f. Kautzsch, a. a. O. S. 457. Sellin, a. a. O. S. 152.

尙、Meyer はダニエル書の成立を神殿奪還より Antiochos IV Epiphanes の死に至る間の時期（一六五年十二月末―一六四年冬）と考へて幾分控目である（Vgl. Meyer, a. a. O. S. 186f.）。

一見、Meyer に似た立場を採るものに Eissfeldt がある。即ち、Eissfeldt はダニエル書の成立年代を一六七年（第二次エジプト遠征）と一六三年春（Antiochos Epiphanes の死）との間に置かんとするものである（Vgl. Eissfeldt, a. a. O. S 574―S. 576）。しかし、Terminus a quo は神殿奪還の時（一六五年十二月末）にまで十分引下げうると考へる。Vgl. Cornill, a. a. O. S. 231. Steuernagel, a. a. O. S. 660f. Kautzsch, a. a. O. S. 457. Sellin, a. a. O. S. 152. Meyer, a. a. O. S. 186f.

又、Schürer (Geschichte des Jüdischen Volkes III^3, Leipzig 1898, S. 188) 及び Wildeboer (a. a. O. S. 435. S. 437.―S. 439.) は、ダニエル書成立の時期を一六七年（第二次エジプト遠征）以後、一六五年十二月末（神殿奪還）以前とする。特に Schürer はダニエル書は神殿奪還を知らざる故その成立年代は神殿奪還以前なるべしと説く（Schürer, a. a. O. S. 188）。しかし、八ノ一四は明かに神殿奪還を示せるものと考へられる。Vgl. Cornill, a. a. O. S. 231. Steuernagel, a. a. O. S. 655. Kautzsch, a. a O. S. 457. Meyer, a. a. O. S. 186f. 即ち、ダニエル書は十分神殿奪還を知つて居る。故に、Terminus a quo は一六五年十二月末である。從つて、

Terminus ad quem は當然 Antiochos IV Epiphanes の死の年代にまで引下げられねばならぬ。

尙、Strack はダニエル書の成立年代に關しては極めて漠然とたゞ一六八年以後と述べて居る (Strack, a. a. O. S. 150.)。

如上、「ダニエル書」は Antiochos IV Epiphanes の時代に、この時代をネブカデネザル、ベルシャザル、ダリヨス、クロス等の時代に託し、配するに傳承の人物、義人[69]にして賢者[70]なるダニエルを以てして、成立せるものである。[71] 卽ち、このダニエルの堅き信仰とこれに對する神の厚き祝福とを物語り、又、このダニエルに夢幻の間に啓示せられたる神の攝理を說くことによつて、Antiochos IV Epiphanes の迫害下に喘ぐユダヤ教徒に慰めと勵ましと望みとを與へんために、マカベヤのユダの奮闘にて神殿を奪還し得た直後、この「小なる救助[72]」の後に更に「大なる救助」を祈念しつゝ、一六四年一月、「ダニエル書」は書かれたものと考へられるのである。

註 (69) エゼキエル一四ノ一四、二〇、 (70) エゼキエル二八ノ三、

(71) Vgl. Strack, a. a. O. S. 150. Wildeboer, a. a. O. S. 443f. Cornill, a. a. O. S. 231. Steuernagel, a. a. O. S. 653f. Kautzsch, a. a. O. S. 45ff. Sellin, a. a. O. S. 153. Meyer, a. a. O. S. 184—S. 189. Eissfeldt, a. a. O. S. 577.

(72) 一一ノ三四、八ノ一四、

第二部　「ダニエル書」の思想

一、Antiochos Epiphanes 非難

さて、Antiochos Epiphanes の暴虐下に惱むユダヤ人を慰め、勵まし、之に望みを與ふることをその使命とせる「ダニエル書」が非難してやまぬものは、無論、或は過去の王[74]、或は「小き角」等[74]として譬喩的に表現せられたる實在の人物、Antiochos Epiphanes その人であつた。

傳承の人物ダニエル[75]及びハナンヤ、ミカエル[77]、アザルヤ[78]等の姿に託して默示的に「ダニエル書」によつて表現せられたる現實のユダヤ教徒に、Antiochos IV Epiphanes が、不淨の食物を攝らしめ[79]、金像を拜せしめ[80]、王自身をすら拜せしめた[81]ことを、「ダニエル書」は憤激を以て攻擊して居るのである。蓋し、不淨の食物の攝取、金像禮拜等のことは律法の堅く禁ずるところ、又、「エルサレムに向ひて一日に三度づゝ膝をかゞめて禱りその神にむかひて感謝[82]」すべきことは律法の嚴に定むるところであつたのである。

既にエゼキエルに創り[83]、エズラに繼承せられ[84]、「義人」シモンによつて確固不動のものとせられたる律法絕對遵守の鐵則は、「ダニエル書」に於ても完全に守られ、かくて、「ダニエル書」は律法破壞の元兇としてAntiochos IV Epiphanes を非難して居るのである。

「ダニエル書」は、Antiochos IV Epiphanes の律法破壞が、個々の律法規定の否定より進んで、律法の根幹をなすイスラエルの神の尊嚴をすら敢て蹂躙するに至つたことを、

「聖所を毀ち[86]、汚して[87]、エルサレムなる神の宮の内院より取りたりし金器を携へいたり之を以て飲み[88]、神殿の常供の物を撤り除きて[89]、殘暴可惡物を建て[90]、かくて萬の神に逾えて自己を高くし自己を大にし神々の神たるものにむかひて大言を吐く[91]」

と責め、更に、Antiochos IV Epiphanes が遂に律法を人々に教へ次代に傳ふる所謂「律法の學者」を殺戮して律法の根絶を期すに至つたことを、

「至高者の聖徒を惱し[92]、受膏者を殺し[93]、聖徒を滅し[94]、多くの者を教ふる民の中の顯悟者等を刃にかけ火に焼き擄へ掠め等して仆す[95]」

と憤つて居る。

無論、律法絶對遵守にユダヤ教の正道ありと確信せる「ダニエル書」にとりて、Antiochos IV Epiphanes が、律法の個々の法規を蹂躙し、神の尊嚴を傷けて律法の根源を否定せんとし、律法の學者を殺して律法の絶滅を計り、かくて、「時と法とを變へんことを望み[96]、眞理を地に擲[97]」つたことは、寸毫も假借するところなく神罰せらるべきであつた。されば、「ダニエル書」は、

「神の忿怒間もなく（數ケ月を出でずして――一六四年六月に[98]）起り[99]、かくて後審判はじまり彼はその權を奪はれて[100]、人手によらず[101]、終極まで滅び亡せ[102]、之を助くる者なかるべし[103]。」

と、神による Antiochos IV Epiphanes の徹底的滅亡の日近きを確信し、之を絶叫して居るのである。

註（73）ネブカデネザル（一、二、三、四、各章）。ベルシャザル（五、七、八、各章。）ダリヨス（六、九、十一、十

二、各章）。クロス（十章）。

(74) 七ノ八、八ノ九、七ノ二四、八ノ二四以下。

(75) 一、二、四、五、六、七、八、九、十、十一、十二、各章。

(76) 三章

(77) 三章

(78) 三章

(79) 一ノ五以下

(80) 三ノ一以下

(81) 六ノ六以下

(82) 六ノ一〇

(83) 石橋智信博士著「メシア思想を中心としたるイスラエル宗教文化史」五九五頁―五九七頁参照。

(84) ネヘミヤ八―一〇、尙、エズラ七ノ八、―二一、等参照。

(85) 宗教研究新第十四巻第一號、拙稿「義人シモン」参看。

(86) 八ノ一一、九ノ二六、

(87) 一一ノ三一、

(88) 五ノ三、

(89) 一一ノ三一、八ノ一一

(90) 一一ノ三一、八ノ一三

(91) 一一ノ三六、

(92) 七ノ二五

(93) 九ノ二六、一一ノ二二、

(94) 八ノ二四、七ノ二一

(95) 一一ノ三三参看。

(96) 七ノ二五、

(97) 八ノ一二

(98) 既述「ダニエル書の成立」の項参照。

(99) 八ノ一九、九ノ二四、

(100) 七ノ二六、

(101) 八ノ二五、

(102) 七ノ二六、

(103) 一一ノ四五、

二、ユダヤ人の救濟待望

Antiochos IV Epiphanes の近迫せる亡滅を信じて疑はなかつた「ダニエル書」のこゝろは、同時に又、イスラエルの救濟と繁榮とを最も近き將來に期待してやまぬこゝろでもあつた。

ソコーの人、アンティゴノスは、報いを望までただ主たる神に仕へよ、と教へた。[104] 無論、いつの日にか必ず到るべき神の報いを確く信じて。それは、しかし、Antiochos IV Epiphanes の迫害何時果つべしとも見えぬ日のことであつた。が、「ダニエル書」の當時は、既に事情が異つて居た。無論、Antiochos IV Epiphanes の暴虐は日に熾烈を極めゆくのみであつた。しかし、既に、Jehûdhāh Makkabî とその一黨は起ち、敬虔黨 ḥasîdhîm 亦之に呼應して奮起し、かくて、遂に、一六五年十二月末には神殿は再びユダヤ人の手に奪還せられたのであつた。[105] これが、「ダニエル書」の時代であつたのである。それは、「ダニエル書」が神殿奪還をしも敢て「小なる救助」[106]と呼んで、更に近く「大なる救助」てふ輝く未來を十分豫期し得た程、希望に充ち滿ちた日であつたのである。

されば「ダニエル書」は、Antiochos Epiphanes の迫害「いつまで斯くてあるべきか」[107]に就いて、確信を以て、

「聖徒は一時と二時と半時を經るまで彼の手に付されてあらん、斯て後、審判はじまるべし」[108]

とて、迫害の間もなく終熄すべきを說き、又、エレミヤ豫言の年よりイスラエル救濟の時までは七十周年（7年

×70＝490年）にして、この七十周年の終りは當に切迫して居る、[109]とも述べて居る。更に、

「常供の物を除き殘暴可惡者を立ん時よりして一二九〇日あらん。待ちをりて一三三五日に至る者は幸なり」[110]

なる言葉の示す如く、「ダニエル書」は、最後の苦難開始を一六八年十二月末の常供の物撤除の日[111]より一二九〇日目卽ち一六四年五月と考へ、最後の苦難よりの解除、救濟を同じく一六八年十二月末より一三三五日目卽ち一六四年六月（最後の苦難は一六四年五月より四十五日繼續）と算定して、數ケ月後に迫る（「ダニエル書」は一六四年一月に成立せるものと推定せらるゝ故）[121]歡喜の日を指折り數へて待つて居るのである。Antiochos IV Epiphanes の亡滅とイスラエルの救濟興隆とに對する「ダニエル書」の火と燃ゆる願望が、やがて、Antiochos IV Epiphanes の亡滅とイスラエルの興隆とに對する彼の不拔の確信となり、遂に、彼をして、Antiochos IV Epiphanes 亡滅、イスラエル救濟の期日をすら詳細に算出せしむるに至つたものであらう。

かくして、「ダニエル書」は、神の怒遂に發し、[113]神の審判行はれ、[114]責むる者 Antiochos IV Epiphanes 遂にその終りに至つて、[115]人の手ならぬ神の手によつて亡び、[116]反之、受難者イスラエル救はれ、[117]幸ひを得る「終の時」、[118]「末の日」[119]なる「その時」[120]を、「定れる時」[121]と信じて、こゝろ切に待つたのである。

註 (104) Sôkhô 'îš 'antighenas (190—170) は「義人シモン」の弟子。

その言葉、

報いを受けんとの考へにて主に仕ふる僕の如くあらざれ、

しからずして、報いを受けんことを考ふることなく主に仕ふる僕の如くあれ、

而して、天への畏れ汝等の上にあれ（'Abhôth I$_3$）

(105) 八ノ一四、　(106) 一一ノ三四、

(107) 八ノ一三、　(108) 七ノ二六、

(109) 九ノ二四―二七、　(110) 一二ノ一一、一二、

(111) 八ノ一一以下、一一ノ三〇以下参看。尙、既述「ダニエル書の成立」の項参照。

(112) 「ダニエル書の成立」参照。　(113) 八ノ一九、

(114) 七ノ二六、　(115) 一一ノ四五、

(116) 八ノ二五、　(117) 一二ノ一、

(118) 一一ノ三五、八ノ一九、一二ノ一三、　(119) 一〇ノ一四、

(120) 一二ノ一、　(121) 一一ノ三五、

三、律法遵守＝ユダヤ人の救濟、興隆の因

とは言へ、「ダニエル書」は、たゞ盲目的無批判的にイスラエルの救濟と興隆とを主張したのではない。Antiochos IV Epiphanes の律法蹂躙を非難し、こゝに彼れの亡滅の必然性の因を見た「ダニエル書」は、同時に、又、ユダヤ人のあらゆる苦難を通しての律法遵守にユダヤ人の救濟と興隆との必然的事因を見て居るのである。

不淨の食物を拒否して律法に於て聖別せられたる食物を攝取せるダニエルに特に神のめぐみ豐かなりきと物語り(122)、ネブカデネザル王の强制を退け金像を拜せず、ために火の燃ゆる爐の中に投げ入れられたるシャデラク（Ⅱ

ハナニヤ)、メシャク(＝ミカエル)、アベデネゴ(＝アザリヤ)が却つて神に救はれたと言ひ、[123]又、禁令をも顧みずして一日に三度づつ祈禱をなし咎められて獅子の穴に投入せられたるダニエルが神の力によつて事無きを得たと傳ふるは、[124]いづれも、律法遵守のユダヤ教徒にこそ究極の救ひと榮えとが約束せらるてふ「ダニエル書」の確信の allegorisch=apokalyptisch (比喩的、默示的)な表現に外ならぬ。

更に、「ダニエル書」は、律法のため殉教の死を遂げたるものに就いて、

「顯悟者は空の光輝のごとくに輝かん、また衆多の人を義に導ける者は星のごとくなりて永遠にいたらん」[125]

と說いて、切迫せる最後審判の日[126]に死者も起き出でゝ裁かれ、律法不遵守の者には限りなき恥辱が與へられるに反し、律法死守の聖徒は永生を得ると確言して居る。[127]蓋し、「ダニエル書」は、Antiochos IV Epiphanes の迫害下に喘ぐユダヤ教徒に、數ケ月後に來るべき「終末[123]の日[129]」死者亦裁かれて、律法死守者には永遠の生命、律法不遵守者には永遠の恥辱與へらると說いて、Antiochos IV Epiphanes の暴壓に抗していよいよ律法を死守すべくユダヤ教徒を且つは鼓舞激勵し且つは戒心警告したものであらう。

かくの如く、「ダニエル書」にとりては、律法死守こそ、救ひと榮えとにまでの絶對的條件と考へられたのであつた。

註 (122) 一ノ三以下、　(123) 三ノ一以下、
(124) 六ノ一以下、　(125) 一二ノ三、
(126) 七ノ二六、　(127) 一二ノ二、

(128) 一一ノ三五、八ノ一九、一二ノ一三　(129) 一〇ノ一四、

四、ユダヤ人の現狀批判＝律法違背の罪

如上、律法遵守を救ひと榮えとの不可缺的條件と考へた「ダニエル書」は、イスラエルの悲慘なる現狀に關しても內省の眼を向け、イスラエルのこの悲慘極まる現狀はイスラエル自身律法に違背したる當然の結果であると懺悔して居る。

(卽ち我わが神ヤーウェに禱り懺悔して言へり)

嗚呼大にして畏るべき神なる主、自己を愛し自己の誡命を守る者のために契約を保ち之に恩惠を施したまふ者よ、(130) 我等は罪を犯し悖れる事を爲し惡を行ひ叛逆を爲して汝の誡命と律法を離れたり。(131) 我等はまた汝の僕なる豫言者等が汝の名をもて我等の王等君等先祖等および全國の民に告たる所に聽したがはざりしなり。(132) 主よ、公義は汝に歸し羞辱は我等に歸せりその狀今日のごとし。卽ち、ユダの人々、エルサレムの居民及びイスラエルの全家の者は近き者も遠き者も、皆、汝の逐やりたまひし諸の國々にて、辱羞を蒙れり。是は彼らが汝に背きて獲たる罪により(133)て然るなり。主よ、羞辱は我等に歸し、我らの王等君等および先祖等に歸す。是は我等なんぢに向ひて罪を犯したればなり。(134) 憐憫と赦宥は主たる我らの神の裏にあり。其は我らこれに叛きたればなり。(135) 我らはまた我らの神ヤーウェの言葉に遵はず、ヤーウェがその僕なる豫言者等によりて我らの前に設けたまひし律法を行はざりしなり。(136) 抑、イスラエルの人は皆汝の律法を犯し離れさりて汝の言に遵

はざりき。是をもて、神の僕モーセの律法に記したる呪詛と誓詞我らの上に斟ぎかゝれり。是は我らこれに罪を獲たればなり。[137]卽ち、神は大なる災害を我らに蒙らせたまひて、その前に我らと我らを鞫ける士師とにむかひて宣ひし言を行ひとげたまへり。かのエルサレムに臨みたる事の如きは普天の下に未だ曾て有ざりしなり。[138]モーセの律法に記したる如くにこの災害すべて我らに臨みしかども我らはその神ヤーウェの面を和めんとも爲ず、その惡を離れて汝の眞理を曉らんとも爲ざりき。[139]是をもて、ヤーウェ心にかけて災害を我等に降したまへり。我らの神ヤーウェは何事をなしたまふも凡て公義いますなり。[140]然るに、我らはその言に遵はざりき。主たる我等の神よ、汝は強き手をもて汝の民をエジプトの地より導き出して今日のごとく汝の名を揚たまふ。[141]我らは罪を犯し惡き事を行へり。

こは、一見、かの捕囚前の豫言者達の峻烈なる國民批判[142]に似て居る。しかし、捕囚前の豫言者達はいづれも神の名に於て國民を批判して居つて、批判者と被批判者とは全く對立せる立場にあり、批判者はたゞ峻嚴に——時に人間性をさへ超越して——批判して居る。[143]反之、「ダニエル書」に於ては、被批判者は「我等」[144]にして、批判者「ダニエル書」自身被批判者と聯帶責任に於て立つて居る。前者の場合を神の名に於てせる國民批判とせば、これは正に神の前にする自己批判卽ち懺悔[145]である。イスラエルの全家及びエルサレムに與へられた羞辱[146]を、「汝の僕なる豫言者等が汝の名を以て我らの王等君等先祖等および全國の民に告げたるところ」[147]、卽ち「ヤーウェがその僕なる豫言者等によりて我等の前に設けたまひし律法」[148]を行はず、却つて、律法を犯し、[149]離れさりて、[150]神ヤーウェの言に遵はず、[151]かくて「我ら汝にむかひて罪を犯したればなり」[152]と、神前にぬかづき、たゞひたすらに懺悔

して居るのが「ダニエル書」である。

捕囚前の豫言者達は、國民を批判し、不義不信の民に神の名に於て死滅を宣告した。しかし、「ダニエル書」は、イスラエルの罪を懺悔し、不義不信のイスラエルに對して神の憐憫を乞ひ、[153]神が禱りと願ひとを聽いれ、[154]神イスラエルを赦して、[155]神の邑エルサレムより神の忿怒と憤恨とを取離さんことを、[156]こゝろ切に祈り求めて居るのである。

主よ、願くは、汝が是まで公義き御行爲を爲たまひし如く、汝の邑エルサレム、汝の聖山より汝の忿怒と憤恨を取離したまへ。そは、我らの罪と我らの先祖の惡のために、エルサレムと汝の民は我らの周圍の者の笑柄となりたればなり。[157]然ば、我らの神よ、僕の禱と願を聽たまへ。汝は主にいませば、かの荒をる汝の聖所に汝の面を輝かせたまへ。[158]我神よ、耳を傾けて聽たまへ。目を啓きて我等の荒蕪たる狀を觀、汝の名をもて稱へらるる邑を觀たまへ。我らが汝の前に祈禱をたてまつるは、自己の公義によるに非ず、唯なんぢの大なる憐憫によるなり。主よ、[159]聽いれたまへ。主よ、赦したまへ。主よ、聽いれて行ひたまへこの事を遲くしたまふなかれ。わが神よ、汝みづからのために之をなしたまへ。其は、汝の邑と汝の民は汝の名をもて稱へらるればなり。[160]

イスラエルの現狀を批判してその因を律法違背の罪となして、「ダニエル書」は、一見、批判に徹して居るかに見える。しかし、「ダニエル書」は、たゞ嚴しくイスラエルを批判すべくあまりに愛國の熱情に燃えて居た。彼は、第三者の立場に立つて、國民を冷かに批判出來なかつた。國民の一員として、イスラエルの律法違背の罪

に對して共同の責を感じて、神の前に懺悔し、罪赦されて、イスラエル救はれ榮えんことを、切に祈願したのである。常にイスラエルの救濟と興隆とを切願し、待望して居つたのが、「ダニエル書」なのである。

註

(130) 九ノ四、
(131) 九ノ五、
(132) 九ノ六、
(133) 九ノ七、
(134) 九ノ八、
(135) 九ノ九、
(136) 九ノ一〇、
(137) 九ノ一一、
(138) 九ノ一二、
(139) 九ノ一三、
(140) 九ノ一四、
(141) 九ノ一五、
(142) 石橋智信博士著「イスラエル宗教文化史」、アモス（一四九頁―一六七頁）。ホセア（一八八頁―二〇七頁）。エザヤ（二二三頁―二六三頁）。ミカ（三〇四頁―三一五頁）。セファンヤ（五二四頁―五三〇頁）。エレミヤ（五五四頁―五七四頁）。前半生のエゼキエル（五九〇頁―六〇五頁）。等參照。
(143) 石橋博士著「イスラエル宗教文化史」上揭個所參看。特に、一五九頁―一六三頁參照。及、アモス九ノ一―四、八ノ九、一〇、三、四ノ二、二ノ一四―一六、等參看。
(144) 九ノ五、七、八、九、一〇、一一、一二、一三、一四、一五、
(145) 九ノ四、
(146) 九ノ七、一二、八、
(147) 九ノ六、
(148) 九ノ一〇、
(149) 九ノ一一、
(150) 九ノ一一、五、
(151) 九ノ六、一〇、一一、一四、
(152) 九ノ八、七、五、一一、
(153) 九ノ一八、　九ノ九參照。
(154) 九ノ一七、一九、

(155) 九ノ一九、
(156) 九ノ一六、
(157) 九ノ一六、
(158) 九ノ一七、
(159) 九ノ一八、
(160) 九ノ一九、

五、メシア王國

イスラエルの來るべき救濟興隆への「ダニエル書」の熱望はやがて「ダニエル書」をしてイスラエルの未來に就いて輝く幻を畫かしめ、幻に畫かれたイスラエルの未來の姿は遂に「ダニエル書」により極めて現實的に考へられるに至り、かくてこそ、「ダニエル書」に、所謂メシア王國の姿が極めて寫實的に描き出されるに至つたのである。

所謂メシア王國に關する「ダニエル書」の記載としては、次のものがある。

この王等の日に天の神一の國を建たまはん。是は何時までも滅ぶることなからん。この國は他の民に歸せず却つて、この諸の國を打破りて、これを滅せん。是は立ちて、永遠にいたらん。(161)

人の子のごとき者雲にのりて來り、日の老いたる者の許に到りたれば、すなはちその前に導きけるに、之に權と榮と國とを賜ひて、諸民諸族諸音をしてこれに事へしむ。その權は永遠の權にして移りさらず、又、そ

の國は亡ぶることなし。(162)

然ど、終には至高者の聖徒、國を受け、長久にその國を保ちて世々限りなからん。(163)終に日の老たる者來りて至高者のために公義をおこなへり。而して、その時にいたりて聖徒國を獲たり。(164)

而して、國と權と天下の國々の勢力とは、みな至高者の聖徒たる民に歸せん。至高者の國は永遠の國なり。諸國の者みな彼に事へかつ順はん。(165)

汝の民と汝の聖邑のために七十周を定めおかる。而して、惡を抑へ、罪を封じ、愆を贖ひ、永遠の義を携へ入り、異象と豫言を封じ、至高者に膏を灌がん。(166)

その時汝の民は救はれん。卽ち、書にしるされたる者はみな救はれん。また、地の下に睡りをる者の中衆多の者目を醒さん。その中、永生を得る者あり、また、恥辱を蒙りて限りなく羞る者あるべし。顯悟者は空の光輝のごとくに輝かん。また、衆多の人を義に導ける者は星のごとくなりて永遠にいたらん。(167)

一六四年六月、Antiochos IV Epiphanes 亡ぼされイスラエル救はれる日、神一つの國を建つ。(168)そは至高者の

聖徒の國。[169] 國と權と天下の國々の勢力とはみなこれに歸し、[170] この國は他の民に歸せず却つて諸の國を打破つてこれを滅し、[171] かくして、諸民諸族諸音をして事へしむる。[172] 而も、この國の權は永遠の權にして移り去らず、[173] この國は世々限りなく、[174] 亡ぶることなき永遠の國。[175][176] この國に於ては、顯悟者は空の光輝のごとくに輝き、又、衆多の人を義に導ける者は星のごとくなりて永遠に至る——[177] 數に於て質に於て比肩すべくもなく劣勢なるユダヤ軍が、たゞ律法死守の一念に燃えて、Antiochos IV Epiphanes の大軍を次第に擊破りつゝあるを目前に見て、歡喜に醉ひ希望に醉つて、「ダニエル書」は、やがて人の子のごとき者雲にのりて忽然として來り、[178] ユダヤ軍を指揮して全世界を平定し、而して後建設すべき永遠不滅の國を、かくは夢み、夢は確信にまで育つて、遂にこの國の實現を一六四年六月に期待したものであらう。

註 (161) 二ノ四四、 (162) 七ノ一三、一四、
(163) 七ノ一八、 (164) 七ノ二二、
(165) 七ノ二七、 (166) 九ノ二四、
(167) 一二ノ一—三、 (168) 九ノ二四、二ノ四四、一二ノ一、
(169) 七ノ一八、二二、二七、一三、一四、 (170) 七ノ二七、一三、
(171) 二ノ四四、 (172) 七ノ一四、二七、
(173) 七ノ一四、 (174) 七ノ一八、
(175) 七ノ一四、二ノ四四、 (176) 七ノ二七、
(177) 一二ノ三、 (178) 七ノ一三、

六、神　觀

言ふまでもなく、Antiochos IV Epiphanes の亡滅とイスラエルの興隆、メシア王國の實現とに對する「ダニエル書」のかくの如き確信は、一にかゝつてイスラエルの神ヤーウェの「智慧」と「ちから」とに對する「ダニエル書」の絶對的なる信仰に基くものであつた。

「ダニエル書」は神を「我が先祖等の神」[179]、「我等の神ヤーウェ」[180]と呼んで、神をイスラエルと緊密不可分の關係に於て見、舊約傳統のユダヤ教の正統的神觀[181]を保持して居る。

又、律法蹂躙の Antiochos IV Epiphanes に亡滅を、律法死守のイスラエルにメシア王國の榮えを期待した「ダニエル書」の神は、無論、

「自己を愛し、自己の誡命を守る者のために契約を保ち之に恩惠を施したまふ神」[123]

であつた。

律法蹂躙の世界の覇王 Antiochos IV Epiphanes を決定的に亡滅せしめ、律法死守のイスラエルを絶對的に世界征服者たらしむる神は、絶大なる權能者でなければならない。「ダニエル書」は、神を、凡ゆる智慧と權能とを保持する[183]「王等の主、神等の神」[184]と崇めて居るのである。卽ち、「ダニエル書」によれば、この神の「智慧」は「深妙祕密の事を顯はし、幽暗にあるところのものを知り」[185]、その「ちから」は、「時と期とを變じ」[186]、「天においても地に於てもしるしをほどこし奇蹟をおこなひ」[187]、「天の衆群にも地の居民にもそのこころのままに事をなし」[188]、「人間の國を治めて自己の意のまゝに之を人に與へ」[189]、「王を廢し王を立」[190]て、然も、「誰も彼の手を

おさへて汝なんぞ然するやと言ふことを得る者なき」[191]程である。

「ダニエル書」は、この、智慧とちからとに於て比ひなき「大にして畏るべき」[192]「天の神」[193]なるイスラエルの神を、昔も今も後も活きて働く「永遠に活けるもの」[194]、「活神」[195]と崇め稱へて、この神が、曾て「その力強き手を以て民をエジプトの地より導き出した」[196]るが如く、間もなく Antiochos IV Epiphanes の手よりイスラエルを救ひ、榮えしむと、信じて疑はなかつたのである。

かくの如く、「ダニエル書」は、イスラエルの神を全智全能の活神と觀じて、この神による律法蹂躙の Antiochos IV Epiphanes の滅亡と律法死守のイスラエルの救濟興隆との數ケ月後に於ける實現を、ひたすらに信じ、切に待つて居つたのである。まことに、「ダニエル書」にとりては、

「是のごとくに救を施す神他にあらざれば」[197]

と確信せられた故に。

註、(179) 二ノ二三、　(180) 九ノ一四、

(181)「神とイスラエルとが特殊關係にあると言ふ思想は、舊約以來イスラエル宗教史の根幹をなすものである。舊約の民は、古來、彼等が神ヤーウェの初兒であり（出埃及四ノ二二）、從つて、神は地の諸の族のうちイスラエルのみを知り（アモス三ノ二）、イスラエルは他の如何なる國にもまして神ヤーウェと緊密なる關係に立つてゐる――と信じ來つたのである。神民の關係かくの如きが故に、民は、人、生れてイスラエルの民たる限り、神必ず之を福む、自然的必然的に福む、と考へてゐた。之に對して、豫言者――特に、捕囚前の豫言者等――は、神民の關係かくの如く特殊なるが故に、イスラエル若し不義不信を行ふに於ては神は他の如何なる國にもまして之を

嚴しく罰する、と警告した。

かくの如く、神人特殊關係を無批判に受入るると、批判して受入るるとの差異こそあれ、神ヤーウェと民イスラエルとの特殊關係そのものを、相傳へ相承けてゐる點に於ては、全く軌を一にしてゐる。イスラエル宗教史の根幹をなすと考へる所以である。」拙著「基督時代のユダヤ教」七―八頁。詳しくは、石橋博士著「イスラエル宗教文化史」參看。

(182) 九ノ四、
(183) 二ノ二〇
(184) 二ノ四七、
(185) 二ノ二二、二八、四七、
(186) 二ノ二一、
(187) 六ノ二七、
(188) 四ノ三五、
(189) 四ノ一七、二五、三二、
(190) 二ノ二一、
(191) 四ノ三五
(192) 九ノ四
(193) 二ノ一八、一九、三七、四四、二八
(194) 四ノ三四、一二ノ七、
(195) 六ノ二六、一九、
(196) 九ノ一五、
(197) 三ノ二九

七、歸結

律法蹂躙の Antiochos IV Epiphanes に抗して Jehûdhāh Makkabî の一黨起ち、一六五年十二月末遂にエルサレム神殿を奪還せるをまのあたりして、「ダニエル書」は、そこに、曾て民をエジプトより救出せしイスラエルの神が「活神」として今も働けるを直觀したものと考へる。

かくて、「ダニエル書」は、この全智全能の神による Antiochos IV Epiphanes の亡滅と律法死守のユダヤ教徒の救濟興隆とを確信し、その實現を一六四年六月に期待したのである。

九ノ四―一九に於ける「ダニエル書」の自國民の現狀を批判してその因をイスラエルの過去に於ける律法不遵守に求めて居るのは、一見、捕囚前の豫言者達に近似せるものありと言ふも、「ダニエル書」の究極の目的は神にイスラエルの救ひを懇願するにあり、後者が神の名に於て國民を批判し、義なく愛なき國民に嚴然亡びを宣したのとは、根本的に異る。然も、捕囚前の豫言者達が愛或は義、或は內面的なる活信仰を規準として國民を批判したのに對して[198]、「ダニエル書」はたゞ律法を、外面的なる宗儀を、規準として國民を批判して居るにすぎないのである。

寧ろ、Antiochos IV Epiphanes の亡滅とイスラエルの救濟興隆を確信せる「ダニエル書」の思想は、石橋智信教授によつて指摘せられたる「民衆的豫言者」ナフーム、ハバククの敵國必滅、自國必興の思想に、近きを思はしめられる。

しかし、律法遵守を興國の不可缺條件として居る點を考ふれば、「ダニエル書」を以て、更に、律法的正義の實行による興國を慰諭したる後半世のエゼキエル[199]に近似せりと言ふべきではなからうか。

事實、「ダニエル書」の律法遵守の思想は、エゼキエルに始り、エズラによつて整へられ、「義人」シモンに

よつて強調せられたる正統ユダヤ教の律法遵守思想である。

全く同じ事が、「ダニエル書」の、所謂メシア思想についても言ひ得る。「ダニエル書」の所謂雲にのりて來る人の子のごときものなるメシアは、諸民諸族諸音を擊破征服し、永遠の國を建設するメシア。エゼキエルに於て初めて說かれ[200]、第二エザヤに於て待ち望まれた[201]受難のメシア、贖罪のメシア、中保者メシアとは、凡そその趣きを異にして居るものである。

寧ろ、「ダニエル書」のメシアは、Weltrichterたる點に於て、バプテスマのヨハネによつて、「今や斧を樹の根に置る」[202]、或は、「手には箕を持て其禾場を淨め麥は斂て其倉にいれ糠は熄ざる火にて燬くべし」[203]と說かれたるメシアの姿に、近きを思はしめる。

然して、この「ダニエル書」のメシアの姿に更に近似せるものは、實に、バプテスマのヨハネの母胎たる當時のユダヤ教の遺せる「タルムード」の書くメシアの姿なのである[204]。

かくて、「ダニエル書」のメシア思想は、その律法思想と共に、正に正統ユダヤ教のそれに外ならぬを知るのである。

正統ユダヤ教の律法思想は、「ダニエル書」を經てやがて「タルムード」に傳承せられ、「ダニエル書」に見るメシア思想は、やがて正統ユダヤ教のメシア思想として「タルムード」に吸收せられたものと考へる。

如上、吾人は、「ダニエル書」の律法遵守による興國の確信にエゼキエルへの近似を見、こゝにユダヤ教正統の律法思想の傳承を觀取し、又、「ダニエル書」のメシア思想に於ても、そこに、「タルムード」に注入せられたるユダヤ教正統のメシア思想の原型を察知したのである。

しかし、言ふまでもなく、「ダニエル書」は「エゼキエル」ではなく、又、「タルムード」でもない。

然らば、「ダニエル書」の「ダニエル書」たる所以は何處にあるか。

永遠に生ける「神等の神」の比ひなき「智慧」と「權能」とによる、律法蹂躙の Antiochos IV Epiphanes の亡滅と律法死守のユダヤ教徒の救濟興隆とに對する自らの確信を、Antiochos IV Epiphanes の彈壓を避けて、allegorisch=apokalyptisch（比喩的、默示的）に表現し、以て Antiochos IV Epiphanes の迫害に抗爭しつゝある同胞に之を暗默裡に悟らしめ、かくして、同胞を慰め勵まさんとしたところにこそ、「ダニエル書」の眞面目ありと考ふるものである。

まこと「ダニエル書」は一個の Apokalyptik 默示書なのである。

註 (198) 石橋博士著「イスラエル宗教文化史」アモス（一四九頁―一五四頁）。ホセア（一八八頁―一九三頁。）エザヤ前半生のエゼキエル（五九〇頁―五九八頁）等參照。

(199) 石橋博士著「イスラエル宗教文化史」六〇六頁―六一五頁參照。

(200) 石橋博士同著六〇六頁―六二四頁參看。

(201) 同著六二七頁―六六五頁參看。

(202) マタイ三ノ一〇、

(203) マタイ三ノ一二、

(204) 宗教學紀要第五輯、拙稿、「ラビ、アキバのメシア觀」參看。尙、タルムード全體のメシア觀に關しては將來の機會に讓る。

「神の像」の問題

菅　圓吉

辯證法神學と稱せられる神學の思潮は一九一八年にバルトの「ロマ書講解」に端を發して以來、廣く思想と文化の各方面に大きい影響を及ぼしつゝ、而して又いろいろの問題を孕みつゝ既に廿年の星霜を經た。然し其の間に於ける辯證法神學の發展の道は決して一直線の平坦な道ではありえなかつた。周知の如くブルンナーが『自然と恩惠』と云ふ小さい書物を書いたのがきつかけとなつて、辯證法神學の陣營内には大きい分裂が生じ始め、今では一方にはバルトとトウルナイゼンのとる方向と、他方ではブルンナー、ゴーガルテン、ブルトマン達のとる方向との二派に分れ、而して此の二つの方向は、辯證法神學と云ふ言葉で總稱される事を疑問とさへする程に相反するものとなつて來てゐる。今これらの二派の方向を強ひて短く縮めるならば、バルト神學對ブルンナー神學と云ふ言葉で表現する事がゆるされるであらう。而して此のバルト對ブルンナーの神學論爭は、之も周知の如く「神の像」(imago Dei) の問題をめぐつて行はれたのであるが、一見、極めて小さく又簡單の樣に思はれる此の問題は實は基督教神學の上に重大なる意味を持つてゐるのであつて、此の「神の像」と云ふ言葉の解釋が違つて

來るのは、同じ神學的立場に立ちつゝ或る小さい點に就て意見が一致しない爲めでなくして、神學的立場そのものの上に大きい差違がある爲めである。つまり此の「神の像」の問題をめぐつて神學的立場そのものの分裂が生じて來るのであつて、そういふ神學上の重大問題である所の「神の像」の問題を中心として私はバルトとブルンナーとの神學的立場がどう根本的に違つて來るかと云ふ事を以下暫く論じて見度い。

ブルンナーが『自然と恩惠』を書いてバルトに挑戰した時、バルトは直ちに「今日の神學的實存」第十四冊に『否（ナイン）』と云ふ論文を發表して之に答へたのであるが、ブルンナーが『自然と恩惠』の中では「神の像」をどう解すべきかに就て詳しく論じてゐるのに對して、バルトは此の『否』に於ては唯だブルンナーの立場がネオ・プロテスタンチスムスであるとか、トミスムスであるとかと主張するのみで「神の像」そのものを如何に解釋すべきかの問題には殆んど觸れてゐなかつた。然しバルトは其の後の數々の著書の中で、彼自身が「神の像」をどう見るかの見方を內容的に發表して來た爲め、バルトとブルンナーの神學的立場の差違が此の「神の像」の問題を中心として今迄より一層明白にされて來た樣である。

偖、ブルンナーは『自然と恩惠』の中で「神の像」の問題に就てかう云つてゐる。人間は本來、神の像に象（かたど）つてつくられたのであるけれども、罪に墮落した爲め其の神に象つてつくられた像を失つた。とはいへ人間が失つたのは「神の像」の內容のみであつて、其の形式は之を失つてゐない。つまり人間の「神の像」は罪への墮落以後も全くこわれてなくなつてゐないで、曲り歪んではゐるが、殘つてゐると云ふのである。而してブルンナーに

從へば、此の「神の像」は人間の理性の働き、卽ち人間をして人間たらしめる所のものであつて、たとへ人間は罪を犯しても其の人間をして人間たらしめる所の理性の働きはなくなつてゐない。從つて若し人間の理性が罪の爲めに汚されてゐなかつたならば、人間はイエス・キリストの啓示なくして神を完全に認識し、又神と正しい仕方で關係し交りうるのであるが、罪の爲めに汚されたので、神を認識しても其の認識は歪みくねつて居り、神と關係しても其の關係は逆轉してゐる。之に對してイエス・キリストの啓示は、神に就ての正しい完全な認識を與へて、罪に汚れて曲りくねつた人間の理性の認識を補正するのである。それ故にブルンナーはかう云つてゐる。『我々は、神が既に我々に昔、啓示したが、然し我々は其の啓示を正しく承認しなかつたと云ふ事をイエス・キリストによつて認識する』(『自然と恩惠』第二版十四頁註)と。つまりブルンナーに於ては、人間が『神について知りうべき事は造られたる物により世の創より悟りうる』(ロマ書一の廿)筈なのである。換言すれば、神が天地の創造主である事は、此の天地自然を通して認識出來るのである。然し人間は罪に墮落した爲めに其の認識を全く失ひはしなかつたが、歪めてしまつたので、イエス・キリストの啓示によつて其の歪んだ神認識をもとの正しい認識に返さねばならぬのである。此の事はもつと神學的術語を用ひて云へば、聖書の特殊的啓示に對して一般的啓示を認め、而して前者は後者を批判し訂正しつゝ完成するものと見たと云ふ事である。一言にして云へば、之は神學上で云ふ所の「自然神學」の問題に關して、ブルンナーは自然神學を肯定したと云ふ事になるのである。つまり人間は罪に墮落しても神と關係する可能性は失はれてゐないと云ふのである。そう云つてしまへば、こと極めて簡單の樣であるが、此の自然神學の肯定と云ふ事が神學思想の上に於て各方面に及ぼす影響は甚大であつ

て、いろいろの問題を胚胎して來る。例へば自然神學を認めるとすれば、勿論、直接的ではなくとも間接的には人間から神へ通ずる何らかの路があると云ふ事になるわけである。卽ち神と人との間の斷絶を主張した辯證法神學が或る意味での連續を認めたと云ふ事になる。さうすると今度は又、神が人間に働きかける時には、神が人間に結び付く「結び付き點」が人間の中にあると云ふ事になる。之がブルンナーに於て有名な「結び付き點」(Anknüpfungspunkt) の問題なのである。

いづれにせよブルンナーに於ては、若し人間が罪に墮落しなかつたならば、人間は人間に本來與へられてある「神の像」卽ち理性に從つて、神との關係を正しく保ち得たのであるが、然し罪に墮落した爲めに人間は神との關係を正しく保たなくなつたとはいへ、神との關係を全く失つたのではない。曲りくねりながらも人間は神との關係を保つてゐる。イエス・キリストの啓示とは、此の曲りくねつた神との關係を本來の正しい狀態に恢復する事に外ならぬ。卽ちイエス・キリストの啓示は人間の罪に墮落しない前の本來の姿に返す働きをするのである。此の、人間が罪に墮落しない前の本來の姿をばブルンナーは彼の最近の大著『矛盾に於ける人間』の中では余程注意して『神の愛の中にある存在』であるとか『理性が神の言を聞いて之に正しく反動して神に愛を返す事である』(『矛盾に於ける人間』九十二頁以下) とかと、いろいろの言葉で述べてゐるが、要するにブルンナーに於ては、人間には本來神と正しく關係する能力、或は神の愛に正しく答へうる能力、が與へられてあるのであつて、たとへ人間は罪に墮落しても其の能力は全くなくなつてしまつてはゐない。從つてイエス・キリストの啓示は、人間に本來與へられてあるが、今は正しく働かなくなつてしまつてゐる所の神と關係する能力を本來の正しい活動に

かへすのである。換言すれば、イエス・キリストは人間の本來持つてゐる能力を完成する爲めにあると云ふ事になる。而して其の爲めに人間に與へられた所の神の言としての福音の宣べ傳へは、此の曲りくねつてはゐるが人間の失はずに保つてゐる所の理性の神關係に結び付き其處から出發して、其の人間の曲りくねつた神關係を正しいもとの姿に引き戻さねばならぬ。それ故に神學の第一の問題は此の「結び付き點」の問題、卽ちどうすれば福音を聞く相手が其の福音を解りうる樣に話しうるかと云ふ問題となるのである。而して其の爲めには、人間が既に知つてゐる所の事に結び付けつゝ福音を語り始めねばならぬのである。極めて解り易い例をとれば、天の父なる神の愛を語る爲めには、人間の父が其の子に對する愛の例によつて語り始めねばならぬ。云ふ迄もなく人間の父が其の子に對する愛は、天の父なる神の深き愛を悉く盡す事は出來ない。然し前者卽ち人間の親の愛は、後者卽ち天の父なる神の愛の片鱗を歪みなりにも理解せしめる事が出來る。それ故に神に就ての正しい理解は、人間の經驗から出發しなければならない。然しかくして人間が正しく神を理解し、神との正しい關係に歸る目的又は歸り得た結果は、何であらうか。それは既に幾度も述べた如く、人間が本來持つてゐた「神の像」卽ち人間に本來附與されてある能力を完全に發揮する事に外ならぬ。かくてはブルンナー神學は終始その眼を人間に向けてゐる事が明らかとなるであらう。之を啓示と理性との關係に就て云へば、啓示は理性の恢復又は完成の爲めにあるのであつて、端的に云へば、啓示は理性を正しく働かせる爲めの道具にすぎないと云ふ事になる。

かういふ神學の仕方は、神學者の間に於て常に繰返へされる所のものであつて、例へば基督教を信ずるのは人間が幸福になる爲めであるとか、人間が本當に立派な人格となる爲めに基督教が必要であるなどと常に人間自身

を念頭に置いて聖書を讀み福音を理解せんとする人々、或は又福音によつて始めて文化を聖化して地上に御國を建設する事が出來るなどと考へる人々は、皆このブルンナー神學の仕方と根本に於て其の軌を一つにしてゐるのである。それが粗野なる御利益信仰の形をとらうと、或は人格の完成とか文化の聖化と云ふ樣な高尙な形をとらうと、要するに根本に於ては斯かる神學は、人間の要求を充たす事を目的とし主眼としてゐる點では何の差違もない。而して斯かる神學の仕方に從ふ人々の特徵の一つは、聖書を讀む場合に、聖書を一々人間の經驗にあてはめて讀まうとし、而して聖書の言が我々の生活のどの點を指して居り、どの點と關係があるかを常に見出さうとつとめる事である。然しそれは、聖書と我々人間の實生活との關係を失はしめない樣に努力してゐる樣で、實は人間が自分自身の事をのみ終始心配し意識してゐる自己中心ではないか。又ブルンナーは啓示が人間の理性の働きではなくして、神自身の働きである事を明らかにはしたが、然し其の神の啓示が如何に働くかと云ふ事に關しては、彼は啓示は人間の理性と結び付く事によつて始めて其の目的を達成しうると見てゐる。然し之はブルンナーが人間を徹底的に神から離れた罪人と見ないで、人間の中に尙ほ未だ見るべきものの殘つてゐる事を示す事によつて、神の前に於て人間を少しでも救はんとする事に外ならぬ。然らばそれは人間を神の前に於て義とせんとするパリサイズム、自己正義ではないか。バルトとブルンナーの問題は此處から始まる。

然しそれより先きに我々はブルンナーがバルトに挑戰したあの『自然と恩惠』に對してバルトはどういふ立場をとるかに就て語らねばならぬ。但し此處ではバルトとブルンナーの論爭に於ける一々の細い點や其の經緯を話してゐる暇はない故に、唯だバルトが此の論爭の中心題目となつてゐる所の「神の像」並びにそれと必然的に關

聯する自然神學の問題に就て述べてゐる重要事項のみを語る事とする。云ふ迄もなくブルンナーも自分の神學說が何處迄も聖書に基いてゐる事を主張する。彼が「神の像」を引合に出して來たのも、それが舊約聖書の創世記一章の廿六節—廿七節にある言であるからである。それに對してバルトは同じく創世記五章の一節以下に『アダムの傳の書は是なり神人を創造りたまひし日に神に象りて之を造りたまひ、彼らを男女に造りたまへり、彼等の創造られし日に神彼等を祝してかれらの名をアダムと名けたまへり。アダム百三十歳に及びて其像に循ひ己に象つて子を生み其名をセツと名けたり』とある言を引いてかう云つてゐる。なる程アダムは神の像に象つて造られたが、アダムが罪に墮落して以來この方、人間はアダムの像に象つて造られたのである。從つて人間は本來では神の像に象つて造られたが、罪の墮落以後、神の像は全くなくなつてしまつたのである」と。（『福音と人間完成』十六頁以下參照）。それぱかりでなく、其の本來の「神の像」と云ふ言葉に對するバルトの解し方が全く違つてゐる。バルトは「神の像」(imago Dei) が本來人間に與へられてあると云ふ如き間違つた見方は、ギリシヤ譯舊約聖書の誤譯に其の端を發したものであつて、それはヘブル原語から正しく譯すれば imago でなく reflection とするべきである。卽ち人間は神の像を持つてゐる者としてでなくして、神の reflection（反映）として、卽ち神を反映する者として造られたのである。人間が神と關係するとか神と交るとかと云ふ事は、人間が神を反映、反射する事、人間が神の榮光を反射して輝す事に外ならぬ（『神の知識と神への奉仕』英譯卅八頁以下參照）。若し人間が神の像を自分の中に持つてゐるならば、人間は神の働き卽ち神の啓示を離れても人間自分獨りで神の像を持つてゐる事が出來るわけである。之に反して若し人間が神を反射する者ならば、神が自分を輝かす事をしなければ、

人間は神を反射する事は出來ないわけである。從つて神の働き卽ち神の啓示のない所には、神を反射する事はない事になる。神から離れて人間は自分獨りで神を反射する事は出來ないわけである。今もしブルンナーにならつて、人間が神を反射する働きを理性と呼んでもよいならば、其の理性の働きはバルトに於ては、神の働き卽ち神の啓示なくしてはありえない事は云ふ迄もない。從つて神の啓示なくしても理性は或る程度迄まがりなりにも神を反射するなどと云ふ事は決してありえない。つまり理性は啓示なくしては神に就て何の認識を持たぬと云ふ事になる。それ故にバルトに於ては、神から離れては、人間には神との關係又は神との交りは一切ありえないのである。

舊約聖書からの引用句に引續いて新約聖書からの引用句では、ブルンナーのみならず自然神學を肯定する總ての人が常に新約聖書に於ける自然神學の根據として引合に出すのはロマ書一章の十八節以下及び使徒行傳十四章と十七章であつて、此處からして自然神學肯定者達は、異教徒が知らないのは、本當に彼らを救ふ眞の神なのであつて、彼らは一般に神に就て全然何も知らないのではないと主張する（『時の間』一九卅年第五册「神學と教會」三九九頁註參照）。ブルンナーは此の聖書の句を屢々引用はするが、之に對して特に詳しい註釋はしてゐない樣である。之に反してバルトは此らの聖書の句に對して詳しい神學的註釋を施して、此らの句が自然神學を肯定してゐるのでない事を示してゐる。此の點は自然神學の問題に關して極めて重要であるが故に、私はバルトの註釋を可成り詳しく述べて置かう。卽ちバルトは彼の『教義學』第一卷第二部の三百三十二頁以下でかう云つてゐる。

ロマ書一章の十八節以下及び使徒行傳十四章と十七章との聖書の句を正しく解釋する爲めには、我々は其の背

景として次ぎの事を承知してゐなくてはならぬ。卽ちイエス・キリストの中に於ては、神の義の啓示——換言すれば神の恩惠から出て來る神の義を地上に造り出し又自由に與へる所の神の意志の啓示——がなされたのである。而して此のイエス・キリストの啓示によつて今や異邦人とイスラエルとの區別は第二義的なものとされてしまつた。イスラエルのメシアが出現したにも拘らず、イスラエルによつて排斥され十字架につけられた間に、其のイスラエルのメシアは自分をば全世界の主として啓示したのである。此の事は今や神の愛が凡ゆる國民の人間に對して示されたと云ふ事を意味するだけではない。それは又、昔イスラエルの民にのみ神から求められた所の責任と辯明と全く同じ責任と辯明とが凡ゆる國民の人間からも求められる云ふ事を意味する。つまりそれは、神と人との間に結ばれた契約が、今や凡ゆる國民に與へられた所の福音として宣べ傳へられると云ふ事を意味するのみでなく、それは又、神からの墮落に對する責任が明白に而して眞劍に凡ゆる國民に對しても問はれると云ふ事を意味する。使徒行傳十四章十六節には『過ぎし時代には神すべての國人の己が道に歩むに任せ給ひしかど』とあるが、使徒行傳十七章卅節には『神は斯る無知の時代を見過しに爲給ひしが、今は何處にても凡ての人に悔改むべきことを告げたまふ』とある。かくて神の義の救の啓示は、同時にまた人間の『不虔と不義』（ロマ書一の十八）とに對する神の怒の啓示となるのである。何となれば罪の赦が與へられる所でこそ始めて罪の本質が曝露せしめられ、又所罰せられるからである。バルトは其の意味を更に詳しく述べてから云つてゐる。此の『不虔』とか『不義』と云ふ事は、ロマ書一章によつても亦、使徒行傳十四章と十七章とによつても、人間が普通『不虔』とか『不義』とかと云ふ言葉で理解してゐる事と同じではない。それは卽ち神にそむける世俗的な、此の世的な

態度の事でなくして、寧ろ人間が神と考へる所の者に眞面目に捧げる奉仕そのものの事である。神に對する斯かる眞面目さと、斯かる神が眞の神であると云ふ事とは、人間がキリストにある神の啓示に直面せしめられる時には、全く否定されてしまふ。人間が普通、善き行爲と考へてゐる所のもの、詳しく云へば上述した如き神への人間の奉仕こそが『不虔』であり『不義』であるのである。斯如くに人間が『神々を敬ふ心の篤き』（使徒行傳十七の廿三）は、實は神にあらざるものに對して恐れを抱いてゐる事に外ならぬ。彼らは『その實神にあらざる神に事へ』てゐるのである。彼らは『神々を敬ふ心篤き』にも拘らず『世にありて希望なく、神なき者』（エペソ書二の十二）なのである。而して今やキリストの中に於て起り又成就した所の神の啓示からして見れば、以前には舊約聖書の豫言の中での啓示からして、唯だ神にそむけるイスラエル人に對してのみ云はれた事が、全人類に就ても云はれうるのである。卽ち彼ら人間は總て自分の最上の行爲をする時でも、卽ち彼らが神に事へてゐると思つてゐる行爲に於ても、神に對して罪を犯してゐるのである。其處で彼らはそれと共に『不義をもて眞理を阻む』（ロマ書一の十八）でゐるのである。キリストが生れて、死んで、甦へつた間に、神の恩惠は全人類に對して與へられる出來事となつたのである。從つて又凡ゆる人間は自分の存在と行爲とに對して神に責任を感ぜしめられる。其の云ふ所の人間の存在と行爲とは、此のキリストの啓示と云ふ出來事の光の中で見られた如き存在と行爲との事なのである。何となれば、此のキリストの啓示と云ふ出來事が、云ふ迄もなく眞理の自己啓示である以上、それは又人間に就ての眞理——卽ち人間の最も深い而して根本的な事實——の啓示でもあるからである。つまり我々の人間の存在と行爲とは、眞理の自己啓示からして見られると、其の最も深い而して根本的な事實の中では、

眞理への反抗に外ならぬ事が解る。卽ちキリストを通して自己を啓示する所の眞理に向つては、人間の存在と行爲とは百八十度の角度を以つて——換言すれば正反對の方向をとつて——之に對してゐる。キリストが宣べ傳へられ、而して其のキリストの宣べ傳への中に於て神と人との關係に就ての知識——換言すれば神の恩惠に就ての知識——が與へられた人間に向つては、我々は忌憚なくかう云ひうる。彼れが此の眞理に向つて正反對の方向をとつて關係してゐると云ふ事は、結局、彼らはそういふ反對の方向をとる事によつて眞理との關係を否定し裏切つてゐると云ふ事になると。而してさう云ひうるのは、云ふ迄もなくキリストを宣べ傳へる事の中に於てである。此の事がロマ書一章及び使徒行傳十四章と十七章とを理解する時の必然的前提なのである。つまり人間は、神の恩惠がキリストの中に於て彼に宣べ傳へられる間に、神は『自己を證し給はざりし事なし』（使徒行傳十四の十七）と云ふ事を承認しなければならなくなるのである。何となればキリストにある神の恩惠が宣べ傳へられる事の中に於てそれと共に始めて人間は、自分が神の證から背き離れて全くそれと矛盾して生きてゐる事を曝露せしめられるからである。人間は此の宣べ傳への光の中に歩み入ると共に、此の神の證が目醒め頭を擡げて來て自ら語り始める。さうすると、此の神の證は人間を責むる證となり、人間は其の啓示の中で自分が出逢ふ神の前では『言ひ遁れる術』（ロマ書一の廿）がなくなるのである。

使徒行傳では此の、キリストの宣べ傳への中に於て凡ゆる人間に語られる所の證——卽ち今、人間によつて見出されると共にそれ自身が目醒め頭を擡げて來て而して人間を責める所の證——がとりもなほさず神を創造者として知る知識なのである。詳しく云へば、それは『また自己を證し給はざりし事なし、卽ち善き事をなし、天よ

り雨を賜ひ豐穰（みのり）の時をあたへ、食物をあたへ、食物と歡喜とをて汝らの心を滿ち足らはせ給ひし』（使徒行傳十四の十七）神を知る知識であつて、人間はさういふ神の知識を新しく持たなくてはならぬのである。否、我々は總ての人間がさういふ神の知識を持つてゐたのだと云ふ事を今始めて全く新しく知らねばならぬのである。凡ゆる人間は『知らざる神に』祭壇を設けて『知らずして拜む』（使徒行傳十七の廿三）間に實は既にさういふ神の知識を持つてゐたのである。パウロが異邦人に、キリストの中にある神を宣べ傳へる時に、彼らに向つてかう云ふのである。彼らはまさしく此の創造者としての神を知つてゐるのにも拘らず、彼らが此の神を『知らずして拜む』が故に、其の神は「知られたる神」でなくなり、「知られざる神」になつてしまつたのであると。それ故にパウロが今彼らに再び知らしめた所の此の神の前では、彼らは罪ある者として——言ひ遁れる術なき罪ある者として——立つ。パウロがキリストを知つた知識からして今や彼ら異邦人に述べる事は、彼らが「知らずして」と云ふにも拘らず實は知つてゐる事なのである。卽ちそれは此の神が世界と其の中の總てのものを造つた所の天地の創造主だと云ふ事である。此の神は人間をも造り、人間の歷史を動かす。それ故に——換言すれば人間は此の神に屬するものであるが故に——神は個々の人間から遠く離れてゐるどころか、『我らは神の中に生き、動きまた在る』（使徒行傳十七の廿八）のであつて、我々が神を探す必要はないのである。或る詩人の知らざる知識が證してゐる如く『我らは又その裔（すゑ）なり』である。それにも拘らず我々は神を尋ねて之を探り見出さんとするのである（使徒行傳十七の廿七—廿九）。

兎に角、神は創造主であるが故に——而してキリストの中に於て其の事が啓示されたが故に——それ故に偶像

崇拝は罪なのである。然るに我々は何故に偶像を崇拝するのであらうか。今も述べた如く、我々は神が創造者であり、又主である事を承認しなければならぬ故に——而して其の事がキリストの中で既に我々に知らしめられたが故に——それ故に我々は偶像崇拝を罪として、神に反する事として、又『不義』として認識しなければならぬ。天地の主は、人間の手にて造られた宮の中に住み、人間の手にて事へられる事は出來ない。我々は其の神の中にありて生命と息と萬の物とを持つのである。我々は、神の裔であり神の子供であるが故に、即ち既に神に屬した者であるが故に、我々が尋ね探し見出さんとする所のものをば、金や銀や石でつくられ而して人間の技術と思想とによつて仕上げられた像として之を拜む事は出來ない筈である。そういふ偶像は、人間自身が自分獨りで神と調停せんとする試みを表現したものに外ならぬ。然し神が天地の創造者ならば、我々人間が勝手に立てる媒介者を、神は必要としない。神がそういふ媒介者を必要とすると云ふ事はそれ自身全く不可能な事である。而もさういふ事が——即ち人間が自分自身の力で勝手に天に突入せんとして啓示の恩惠に反抗すると云ふ事が——實際に行はれてゐる。斯かる恩惠への反抗の中に於て、「知られた神」が「知らざる神」になつてしまつたのである。然し眞理そのものが神の啓示の中で我々人間に迫つて來た後は、もはやこれ以上眞理に叛いて動く事は出來ない（使徒行傳十七の廿四—廿九）。我々には唯だ斯かる『虚しき者より離れ』て生ける『神に歸』る事以外には何もない（使徒行傳十四の十五）。パルトは使徒行傳十四章と十七章とを以上の如くに解釋して、而して之と同じ思想が、唯だ其の高調點の置き所をかへてロマ書の中にも出て來ると見る。即ち前の使徒行傳に於てパウロがキリストを宣べ傳へる事の中に於て異邦人に語り聞かせると共に彼らの中に目醒めて來、而してそれと同時に彼らを責める

所のあの神の證(あかし)は、此處ロマ書では異邦人が天地の創造者なる神に就て知つてゐる知識と同じだと云ふ事を高調してゐる。『見るべからざる永遠の能力と神性とは造られたる物により世の創より悟りえて明かに見るべければ、彼ら言ひ遁(のが)るる術(すべ)なし』（ロマ書一の廿）。キリストの中に於て神の啓示が彼ら異邦人に與へられると、人間は既に神を知つてゐると云ふ事、而も啓示に基いて神を知つてゐるのだと云ふ事を知るのである（ロマ書一の十九）。從つて又そういふ人間は『眞理を阻む人』（ロマ書一の十八）として罪に定められる。バルトは、新約聖書に於ける自然神學の根據として常に引合に出される此の言が、たとへ其の中に同時代の哲學問題を暗示してゐようとも、其の中心精實はパウロの說教の根本思想に外ならぬと云ふ事を我々に注意する。パウロはロマ書一章の十七節や三章の廿一節から三章の廿節迄に於ては、其の同じ啓示が又神の怒の啓示であると云ふ事を我々に思ひ起させる。換言すれば、我々に與へられた神の恩惠の事が我々に語られると、我々は全く審判に陷つてしまつてゐる事が見られ、又信ぜられねばならぬと云ふ事を我々に思ひ起させるのである。神の恩惠と審判とは異邦人にもユダヤ人にも共に與へられる（ロマ書一の十六、二の九）。たとへ其のユダヤ人と異邦人とが彼らの最上の行爲をなす時——換言すれば神を崇める時——に於てさへも然りである。パウロがユダヤ人に就て、彼らは律法によつて罪の認識に來る（ロマ書三の廿）と云ふ時には、それは既に基督教的な言葉、卽ち啓示を豫想した言葉である如くに、又異邦人によつても、造られたるものの中から神の認識が得られる限り、異邦人も言ひ遁る術はなく、從つて又異邦人もヤダヤ人と共に神の審判の下にあると同時に神の恩惠の下にもあると云はれるのは、キリストの中に於て神と人と

の間に起つた出來事を豫想しての事なのである。つまり此處でもキリストが生れ、死に、而して甦へつたが故にこそ、もはや抽象的な、卽ちキリストとは無關係にそれ自身獨立し、それ自身の上に立つてゐる所の異教なるものは最早ないと云ふ事になるのである。而してパウロは此のキリストを宣べ傳へねばならぬ故に、彼は異邦人に向つても彼らが神に屬して居り又神を知つて居る、否、神は事實上、異邦人にも顯れたのであつて、彼らは遣られし物の中に於て神を、卽ち神の永遠の能力と神性とを（而して之は又とりもなほさずイエス・キリストの能力と神性とに外ならぬ）を知らしめたのである、と云つて呼びかけた。それ故にパウロは彼らに向つてから語る事が出來る。彼らは斯如くに神を知つてゐるが故に、今彼らが『不虔と不義とをもて眞理を阻む』ならば、彼らは『言ひ遁る術』はないと。かういふ風にしてパウロがロマ書一章の十九節―廿節に於て異邦人に就て云つてゐる事を理解し得ん爲めには、パウロのしてゐる說教の狀況から、又神の言が肉となつたと云ふ事から離れてはならぬ。卽ちそれは異邦人そのものに就ての抽象的な言葉として――換言すれば異邦人が自分自身で持つてゐる所の啓示の知識に就ての言葉として――は理解しえない。パウロはキリストの啓示を離れて考へられた所のユダヤ人自身とか異邦人自身とかと云ふ樣なものは知らない。パウロは唯だキリストの十字架によつて神の約束の下に立つと同時に又、神の命令の下に立つ所のユダヤ人と異邦人とをしか知らぬ。其の意味に於てパウロの言葉は徹頭徹尾、神學的命題として理解されねばならないのである。卽ちイスラエルの期待の證（あかし）、換言すれば舊約聖書の豫言的啓示がキリストの中で成就した間に――換言すればイスラエルが其のメシアを十字架につける事によつて神の啓示に躓き、反つて神の啓示が今では異邦人に與へられる間に――異邦人はユダヤ人と同じ嚴格さを以つて啓

示の命令と要求との下に置かれ、而してユダヤ人と同じ様に人間は神を――自分自身からしてでなく、神の啓示によつてのみ――造られし物からして十分よく知る事が出來、從つて又異邦人も神に對して罪を犯してゐる、と云つて呼びかけられ得るのである。異邦人の立場はユダヤ人の立場と同樣に、キリストの死と甦へり以後は、それ以前とは客觀的に全く別なものとなつたのである。ユダヤ人と共に異邦人も今やキリストから見られると客觀的に、あの神の榮光をあらはす天の下に、又神の手の業を示す穹蒼の下に立てられてゐる（詩篇十九の二）。從つて異邦人も亦、神を知る者として呼びかけられる（ロマ書一の廿一）。勿論それは、異邦人がユダヤ人と同樣にそれ自身として、卽ちロマ書一章の廿八節にある如く『神を心に存むるを善しとせざる』者として自分を示さざる限りに於ての事である。從つてパウロは、異邦人自身も造られたる物からして知る事の出來る所の不可見的な神の本質に就ての知識がある事を認めて、此の知識に教育的に結び付かうとしたり、或は又イエス・キリストを宣べ傳へる際に、異邦人が根源的啓示（Urofenbarung）に基いて既に知つてゐる事柄に就て語るかの如き觀を一寸でも抱かせたりしよう、などとはしてゐない。イエス・キリストの啓示を知らぬ異邦人は、詩篇第十九篇の『もろもろの天は神の榮光をあらはし……』の如き認識を全然持たない。彼らは神を知つてゐても、神に對する本當の意味での崇拜と感謝とを示さない。『神を知りつゝも尙これを神として崇めず、感謝せず』（ロマ書一の廿一）である。換言すれば彼ら異邦人は神を眞に主として崇め、總てを唯だ神の榮光に歸し、人間は唯だ神の僕でのみあると云ふ態度を示さない。彼らは何らかの仕方で知らず識らずの間に、人間自分自身の高揚と感激と榮光とを求めてゐる。それはロマ書一章の廿一節以下の言が示すが如くに、單に神に對してなす人間の行爲が量的に缺けてゐると

か、神との關係が不完全であるとかと云ふ事を意味するだけでない。それは寧ろ彼らが神に對してなすべき正しい崇拜と感謝とが彼らになくして、其の代りに別な——卽ち神が造られたる物により世の創より人間に顯した所の事を否定して、神をば崇拜と感謝との對象としない所の別な——思ひと考へと行爲とが入つて來てゐるのである。それは然しロマ書一章の廿一節—廿二節にある如く『その念は虛しく、その愚なる心は暗くなれり。自ら智しと稱へて愚となる』事である。かくして遂に破滅が表面化する。『朽つることなき神の榮光を易へて朽つべき人および禽獸・匍ふ物に似たる像となす』(ロマ書一廿の三)。かういふ像を以つて彼らは神の眞理を虛僞と取り換へる。『彼らは神の眞を易へて虛僞となし、造物主を措きて造られたる物を拜し、且これに事ふ、造物主は永遠に讃むべき者なり、アァメン』(ロマ書一の廿五)。かういふ取り換へが起る爲めに其の結果として人類の見渡し難い道德的混亂が恐ろしい姿をとつて生じ來る。パウロは異邦人がかういふ墮落の中にあるにも拘らず、神に就ての『自然的』認識の殘りを失はなかつたと云はうとはしてゐない。むしろパウロは臆面もなくかう云つてゐる。神の怒は今やかういふ墮落に對して顯れたのであり、而して『斯る事どもを行ふ者』は死罪に當る(ロマ書一の卅二)と。パレスチナに於けるイスラエルの民の內で異邦人の宗教に常に反對し來つた啓示は、イエス・キリストが總ての人の爲めに死んだ後は、今や公然と異邦人自身の國の中に於ても注目すべき仕方で異邦人の宗教に反對する。其の事がロマに在る基督信者に當てられたパウロの書翰の始めの所で扱はれてゐる問題なのである。今はもはや如何なる異教と雖も論駁される事なく、而して相對的ではあるが可能なものとして存立して、何らかの言ひ遁れうる術を持つと云ふ事は出來ない。啓示が起つた以上、而して其の啓示の光が異教の上にも輝いた以上、異教は

啓示と正反對のものとして、卽ち不信仰から出て來る間違つた宗教として曝露されるのである。

之を要するに、以上述べた所からしてバルトに於ては、天地の創造主としての神認識さへイエス・キリストの啓示によつてのみ始めて可能となると云ふ事が明らかとなつたと思ふ。之に反してブルンナーに於ては、天地の創造主としての神認識は、人間の罪への墮落によつても全く失はれはしないで、幾分ゆがみなりにも殘つて居り、さればこそ又異邦人と雖も宇宙自然の中からして、又人間の良心からして創造神を幾分認識しうるのである(『自然と恩惠』十一頁以下)。其の不完全な神認識をば罪への墮落以前のもとの姿にかへす事こそがイエス・キリストの啓示の働きである事は既に幾度も述べた如くである。然しバルトに於ては、イエス・キリストの啓示なくしては、本當の意味での神認識は全然ありえないのである。換言すれば、バルトに於ては、聖書以外に人間は啓示を持たない。バルトに於ては、聖書の神と聖書以外の神とは全く相異り、互に排斥し合ふものなのである。從つて人間が神を認識する爲めには、唯だ聖書にのみ據らねばならぬ。而も其の聖書を讀む讀み方は、ブルンナーに於ける如くに、人間と結び付けつゝ、卽ち人間の經驗にあてはめ、人間の經驗の類比(アナロギー)に從つて理解しつゝ讀むのではなく、唯だ全く聖書が語り主張する所を人間が全く己を無にして率直に其のまゝ聞いて信じて服從して行くと云ふ仕方でなくてはならぬ。此の點をバルトは『今日の神學的實存』第四十冊の中で明らかにしてゐる。バルトは其處で神の愛を例にとつて云ふ。『我々人間は自分自身の理性と經驗とからしては神の愛が如何なるものであるかを知らぬ。神の愛は人間の愛とは違つたものである。否、神の愛は人間の持つ愛の概念に矛盾すると云ふ事を覺悟しなくてはならぬ。自然神學は神の愛を人間の理性と經驗とからして認識せんと欲するが、然しヨブ記を

開いて見よ。其處では我々は神が何を爲さんとするかを理解しようとしまいと、唯だ神の前で平伏さねばならぬと教へてゐる。若し我々が神に就ての一定の觀念をきめて置かうとすれば、我々は不斷に新しく不平をつぶやく機會を持つであらう。何となれば我々がそうする事は根本に於て神を否定してゐる事だからである。それは神を人間が處理しようと欲する事であつて、之こそ本當の意味での無神論である。それは凡ゆるボルシエビスムスの無神論より以上に惡く且つ危險である。何となればそれは基督教の信仰を根底から覆す所のものだからである。基督教の信仰の根抵は服從なのである』(『神の恩寵の選み』一卅四頁)。つまりバルトに於ては、神の認識は唯だ神の啓示によつてのみある。換言すれば聖書以外にはない。而して其の聖書に我々は徹頭徹尾、服從しなくてはならぬ。我々は聖書を我々の要求に從つて或は我々の經驗の類比に從つて、讀んではならない。若しさうするならば、それはブルナーに於ける如く、神の啓示を人間の理性と結び付けようとする事である。我々が聖書を讀む時には、聖書を我々人間の世界との關聯に於て讀まうとしてはならぬ。我々は聖書を上よりの神の言として聞かねばならぬ。我々が聖書を通して神の言を聞く際、神の言が我々人間の生活と、或は我々の理性や經驗と如何なる關係を持つか、換言すれば我々の現實なる人生の諸問題、卽ち文化、政治、經濟、社會の諸問題に對してどう關係し、どういふ影響を與へるかと、常に人間の側の事を顧慮しつゝ聖書を讀むのでは、我々は聖書に本當に服從してゐない。聖書に服從するとは、我々が自分の眼を自分自身の側に向ける事なく、唯だひたすら聖書が語る神の言を聞くと云ふ事である。然しそれは嚴密に云へば、聖書を理解すると云ふ事ではない。理解すると云ふ事は、人間自分自身の經驗にあてはめると云ふ事に外ならぬ。さうでなくして聖書の神の言を聞かねばならぬ。聖書の神の

言を聞くとは、人間が自分自身の事を全く忘れて、即ち自分自身を無にし、空うしてひたすら神が何を語るかを聞くのである。それは神の言を理解するのではない。人間相互の間に於ても相手が私に向つて直接に眞劍な問題を語つて來るのを聞く場合と、其の相手の云つた事を理解しようとする場合とは全く別な態度ではないか。此處迄つきとめて來ると、ブルンナー神學とバルト神學との差違が可成り明白となつて來るであらう。即ちブルンナー神學に於ては、聖書を通して神の言を聞く爲めには、聖書の理解から始まらねばならぬと云ふのである。ブルンナーも勿論、聖書を理解する事と、聖書を通して神の言を聞く事とは違ふ事をよく知つてゐる。然しブルンナーは人間が聖書を理解する事が、聖書を通して神の言を聞く事の必然的段階であると見る。さればこそ又、人間は罪に墮落しても其の理性は或る程度迄の神認識を歪みなりにも持つてゐると云ふのである。從つて人間は理性による神認識を手懸りとして聖書の認識に入つて行く事が出來る。否、理性による神認識を手懸りとする事によつてのみ、聖書の認識は可能なのである。

之に對してバルトは聖書を理解する事と、聖書を通して神の言を聞く事とは全然別な事と見てゐる。從つて此處ではブルンナーの場合に於ける如く、人間の理性の働きを手懸りとして聖書の啓示の認識に入つて行くのではない。聖書を通して神の言を聞くと云ふ事は、人間の理性の神認識の仕方とは全く方向を異にするものである。此處からしてバルト神學は一般普通には理性を無視するとか、人間の現實の生活の問題を忘れて、唯だ神の言をのみ扱ふ抽象論であるなどと批評されるのである。然し此の批評は、バルト神學が本當に正しく解つてゐない人の批評なのである。バルトは決して理性や文化や更には又人間の現實の生活の問題を無視して、唯だ神の言のみ

を抽象的に扱つてはゐない。バルトが聖書に服從すると云ふ時は、全人が——人間全體が——服從するのであつて、人間の理性も其の中に含まれてゐる事は云ふ迄もない。それ故にバルトは『今日の神學的實存』第七冊「神の意志と我らの希望」（十八頁以下）の中でパウロのロマ書十二章の二節の『心を更へ新にせよ』と云ふ言を引用し、其の『心』を理性と譯し直して、而して我々が啓示を認識し得んが爲めには、我々の理性を『更へて新に』しなくてはならぬと云つてゐる。人間が神の意志を認識し得るには、神よりの言と、我々の理性の變革とがなければならぬのである。バルトは理性を無視するのでなくして、理性を『更へて新』しくするのである。而もそれは我々人間が自分自身で理性を『更へて新』しくするのではなくして、我々が聖書に服從する時に、我々の理性は『更へて新に』されるのである。バルトはブルンナーの如く、我々の理性を幾分なりとも生かさうとするのでなくして、我々の理性の認識の事などは全く忘れてしまつて、唯だ唯だ聖書の神の言にのみ傾聽する時に、我々の理性は『更へて新に』されると云ふのである。それ故に或る意味では確かにブルンナーの云つた言葉はバルトに於ても正しいのである。即ちブルンナーに從へば、理性は本來、神を主人として之に仕へる筈のものであるが、罪に汚れた我々の理性は自分自身を主人としようとする。啓示は此の罪の理性を本來の姿にかへし、神を主人として働く樣にするのである。然しブルンナーは其の本來の姿にかへつた理性の働きをば、人間の持つてゐる「神の像」を完全に實現する事と解してゐる。即ち人間は他の動物より優れてゐて、宇宙自然を支配する力と自由とを持つてゐるのであるが、其の力と自由とを完全に發揮する事が人間の持つてゐる「神の像」を完全に實現する事なのである。然し其處での問題は、我々の眼が人間自分自身の方に向けられてゐると云ふ事である。理性が其

の本來の姿にかへる時には、確かに理性が完全に働くのであるが、然し理性が完全に働くと云ふ事は、理性が本當の意味で神に奉仕すると云ふ事である。本當の意味で神に奉仕すると云ふ事は、唯だ全く神の僕として神の命令のまゝに動く事である。神に奉仕すれば人間自分自身はどうなるかと、自分自身の方に眼を向けないで、唯だ神にのみ眼を向けて『僕聞く、主よ、語り給へ』の態度で、神が次ぎの瞬間に命ずる事を直ちになすべく待ち構へてゐるのが、理性の本當に正しい態度である。神に奉仕する事によつて、理性は自分の持つてゐる本質を發揮する——換言すれば自分の榮光を輝かす——のでなくして、神に奉仕する事によつて人間の理性は神の本質、即ち神の意志の發揮の爲めの器として用ひられるのである。理性は人間の持つてゐる「神の像」でなくして、神の光を輝かせる爲めの反射鏡の如きものである。反射鏡はそれ自身では輝かない。光が其の上に投げかけられる時にのみ始めて輝く事が出來るのである。それ故に『汝らの光を人の前にかがやかせ、これ人の汝らが善き行爲を見て、天にいます汝らの父を崇めん爲なり』（マタイ傳五の十六）である。

要するに、理性が神の言を聞く事によつて本來の姿にかへり正しく働く様になると云ふ事は、人間の理性が自分の本來の働きの何であるかを意識して而して其の目的をはたすべく活動し出す事でなくして、寧ろ理性が自分自身の何であるかを忘れて、唯だ唯だ神の言をのみ聞いて之に從ふ様になると云ふ事である。而して理性が自分自身を忘れて神の言のみを聞く時にこそ、始めて實は理性は其の本來の姿にかへり、正しく働いてゐる——或は働かしめられてゐる——のである。私は此處であの有名な聖書の言を思ひ出す。『己が生命を救はんと思ふ者はこれを失ひ、我が爲また福音の爲に己が生命をうしなふ者は之を救はん』（マルコ傳八の卅五）。私はこの句の『生

命』と云ふ言を理性と置き換へれば、『理性を救はんとする者はこれを失ひ、我が爲また福音の爲に己が理性をうしなふ者は之を救はん』である。バルトが理性を『更へて新に』すると云つた事は、理性が福音のために自分を忘れてしまふ事なのである。而してさうする事は理性が無視される事ではなくして、理性が神の意志のまゝに働く事なのである。其處では、我々が自分の理性によつて福音を理解するのでなくして、福音によつて我々の理性が支配されるのである。從つて福音を信ずると云ふ事は決して理性が働かなくなる事ではないのである。

いづれにせよ以上述べた所からして明らかとなつたであらう如くに、「神の像」の問題をめぐつて行はれたバルトとブルンナーの神學的論爭は、神學の根本問題としての啓示と理性との關係に關して、ブルンナーは理性を救はうとして反つて啓示を失ひ、バルトは啓示を强調する爲めに理性を失つたかの如くに見えて、實は理性を救つてゐるのだと云ふ事が出來るのである。

宗教學に對する知識學的前提

島原逸三

まへがき

この小論文は宗教の學的記述並にその學的批判の前に掲げらるべきものと考へられるいさゝかの認識論的考察である。こゝから出發して宗教學の全野に渉つてその問題を組織的に見屆けてゆくことにこれをものしたもくろみがあるのであるが、そこまで書きつゞける餘白がなかつた。他の機會にそれを果したいと思つてゐる。筆者は日本宗教學會編「宗教學紀要」第五輯に掲げられた小論文「學の對象としての宗教」を「宗教哲學の試みは宗教そのものから全然遊離してしまつた無意味な試みに終らないやうに十分の用意が必要である。而してそれは絶えず宗教的現實の直觀によつてその學的把握の意味を見直してゆくことによつて達せられる」といふ言葉で結んで置いたが、この言葉のうちに含まれてゐる問題を最も一般的な形で取上げたのがこの「宗教學に對する知識學的前提」と題する論文である。問題は要するに「生活形態」と「學的構成」との關係の問題として取上げられなければならない性質のものである。「人間的存在」と「知識」との關係の問題であるといつても同樣である。而し

てこの問題に對する適當なる立場を得ることは、單に前の論文で限定して置いた「宗教哲學」に對する前提として要求せられてゐるばかりでなく「宗教學」の諸問題を組織的に取扱つてゆかうとするとき必ず通過しなければならない道標であると思はれる。

一

宗教なるものは、そのあるがまゝなる姿に於ては、常に、具體的な生活形態として見出される。ある種の觀念が、ある種の關聯を形作つてゐる場合、これを宗教的世界觀と名づけることは出來やうが、もしこれ等の觀念を、それと本質的な關聯にある生活内容から切離して、これのみを宗教そのものとして取扱ふならば、種々なる誤謬に陷ることを覺悟しなければならない。また、意識生活のうちに見出される特殊な感情狀態のみを抽象して、これを宗教の現實態であるかの如く考へることも、たゞそれだけを押してゆくならば、宗教の學的理解に對する障碍が生じがちである。これを宗教的感情と呼ぶことには差支はなからうが、未だ宗教自體と見るべきものではない。更にまた、ある種の觀念によつて指導された實踐的行動を、その背後に繋がつてゐる全體驗から切斷して、宗教をそのうちに突留め得たと考へることは當を得たことではない。これを宗教的行爲と名づけることは許されやうが、全幅の宗教がこゝに盡きてゐると見るならば正しき理解が阻まれることゝならう。

宗教は、第一義に於て、生活形態として見出される。それは現實の人間が營みつゝある一種の生活そのものに他ならない。宗教は常に「全體」として實在するのである。それは抽象的觀念の助を藉りて、「構成要素」に分析することの出來る性質を備へてはゐるが、「部分」を以てどこまでも「全體」と見てゆかうとするならば、必

ず何等かの破綻が現れてくるであらう。「宗教は我々の義務を神の命令として認めることだ」といつたカントの見方にしても、宗教を「絶對依屬の感情」として定義したシュライエルマッヘルの所説も、現實態に於ける全幅の宗教を把握したものでない。宗教學がその學的作業への出發に當つて前提として取上げなければならないのは、この「宗教は生活形態である」といふ命題であり、更にまた宗教學がその歸結に於て取上げなければならないのは、同じくこの「宗教は生活形態である」といふ命題である。

理由は明かである。宗教學とは「宗教」を對象とする「學」である。「生活形態」としての宗教を「組織的に理解」しようとする試みである。從つて、もし、學的作業によつてその學的組織のうちに把握されてくる宗教が、生活としての宗教そのものと同一視することの出來るものであるならば、特にかゝる命題を宗教研究の座右に掲げて置く必要はなからう。しかし事實はさうではない。「生活形態」は直ちに「學」の内容とはなり得ないのである。「學」は「生活形態」をその全幅の姿に於て把握することは出來ないのである。こゝに宗教の學的研究が常に生活形態としての宗教そのものへの關聯に於て試みられなければならない理由がある。言換へれば、宗教學の根柢には、常に、二つの問題が横つてゐるといふことである。即ち、第一には、「生活形態」は「學」との關係に於て如何なる性質を備へてゐるかの問題であり、第二には、「學」はその把握せんとする「生活形態」に對して如何に關係してゆくかの問題である。勿論これ等の二問題は相關聯した問題である。たゞその實際的考察に於てこれを二つの問題として兩面から取扱ふことが適當であるといふに過ぎない。即ち、一は、「人間生活」の「存在」としての性質如何の問題であり、他は、「學」の「認識」としての性質如何の問題である。

二

近世に於ける西洋哲學史は、「學」と呼ばれる人間精神の作業に對し、いよいよ徹底した洞察に進みつゝあるやうである。而もその到達し得たものは、我等が曾て東洋に於て、ある種の直觀として獲得したものと一脈相通ずるところがあるやうに思はれる。卽ち、一面に於て、「人間生活」の「存在」としての性格は、その超觀念性にあると見られる點であり、他面に於て、「學」の「認識」としての性格は、その觀念的分析の機能にあると見られる點である。

かゝる洞察への方向を指示したものとして、近世哲學史上に置けるカントの業績は忘れらるべきではない。新カント學派の沒落とゝもにカントを語ることを以て時代を解せざるものとするのは、今や現代に於て漸く顯著ならんとする學的精神の胚胎を彼のうちに見出し得ざるものゝ短見であらう。とにかく、近世哲學思想の歷史が十八世紀の半ばを過ぎてその終に近づいてきたとき、そこにカントの所謂「批判」の精神が胚胎してきたといふことは果して如何なることであつたか。近世哲學思想史は、これを一面より觀察するならば、人類が自らのうちに具有してゐた認識能力をいよいよ透徹せる學的能力に高めていつた過程である。そこには先づ感覺的知覺の實證に從つて感覺世界を法則的な自然界として認識してゆく仕事があつた。これはいふまでもなく十世紀以上に亙つて中世のカトリック教會が人類の上に押しつけてきた世界觀に束縛されてゐた彼等の認識能力が先づその最も容易な一面から解放されたことを意味する。天地の創造、原人の墮落、人類の罪業、地獄の火、天上の樂園、基督の贖罪、教會の權威、卽ち彼等が彼等の感覺的知覺の實證に卽してあるがまゝの自然界をあるがまゝに把握すべ

き道の開かれてゐることを知らず、靈魂の運命とその救濟の問題にのみ沒頭せざるを得ざらしめたこれらのカトリック的觀念を打破するに至つたことであつた。十五世紀の中葉、伊太利から獨逸に向つて動いていつたかの人文主義の氣運のたゞ中へその著書 Idiota を投込んだクザヌスはこの感覺的知覺の實證に卽して事物を觀察することを知つた人物であつた。そして人文主義の時代が自然科學の時代に移つていつて、クザヌスやパラセルススやブルノー等に代つてケプレルやガリリオやニュートン等が現れてきたころには、かゝる新なる認識能力は、近世文化を築きあげてゆく一大原動力として、既に確實に人類の手のうちに握られてゐたのであつた。

しかしながら、かゝるうちにも、この人類の認識能力は、更にいよいよ透徹せる學的能力として高められていつた。卽ち、聖書の教ふるところに從ふにあらず、教義の命ずるところに據るにあらず、彼等が彼等自らのうちに見出した思惟の能力、そこに內在するところの拒否し難い法則に從つて嚴密なる推論を進めてゆく能力を取りあげたのであつた。而もかゝる能力は彼等が感覺的知覺の實證に從つて自然科學の世界を組織してゐた間にも既に暗默の裡に驅使しつゝあつた能力であつた。從つて今この論理的思惟の能力が、それ自らに於て取上げられ、感覺的知覺の到達し能はざる領域を發き得るものとしてその嚴密なる推論を進めていつたとき、そこには自ら自然科學と異なつた認識の世界が開かれて來た。千六百十九年の冬、ダニュブ河畔に出陣した若きデカルトの問題はそれであつた。彼はストーヴで暖められた陣營の一室で毎日靜かな思索を樂しんでゐたが、ある晩、「歡喜に滿されて驚くべき學問の基礎を發見した」のである。卽ち、幾何學に堪能な彼は、幾何學の論證に則つた嚴密な論理に依つて神と人との問題を究めようといふ願望を起したのであつた。所謂合理主義の哲學への試みが開始さ

れたのである。

しかしながら、デカルトに續いてスピノザが現れ、スピノザに續いてライプニツツが出で、合理主義者の著述が次第に積累ねられてゆくうちに、認識への作業の局面は更に一轉することゝなつた。感覺的知覺の實證、論理的思惟に於ける法則——これは近世人が、カトリツ教會の教權を斥けて、神と自然と人生とを理解しようと努めたとき、彼が最も確實な據處として取上げたものであつたが、かゝる認識への試みは遂に彼の豫期しなかつた結果に到達した。卽ち、一切を合理的理解の對象たらしめようとした彼は、彼がその合理的理解の據處として取上げた知覺と思惟の能力そのものをも亦その對象たらしめざるを得ない立場に立つてしまつたのである。千六百九十年、合理主義の哲學がまだ歐羅巴を風靡してゐたとき、英國に現れ佛蘭西に入つていつたロツクの「人間悟性論」はこの認識の問題を正面から取上げた最初のものであつた。「五六の友人と自分の部屋で思想上の問題を論議してゐたとき、四方八方から起つてくる難問題でどうしてもそれ以上進めなくなつてしまつた。皆でさまざまと頭を苦しめたがいゝ考へが浮ばない。そのとき自分の頭を掠めた考へはこれであつた。我々は我々の問題を間違つた態度で考へてゐるのだ。一つの問題を解決しようとするならば先づ我々の理解力そのものが問題の解決に適するか否かを吟味してかゝらなければならなかつたのだ」。ロツクは彼のエツセーを出版する二十年前、かうした偶然の出來事から認識の問題を哲學の第一問題として取上げたのであつた。しかしこれを近世哲學の全歷史から見れば、近世人が彼の新なる知識文化を築かんがために取上げた認識能力——既に自然科學を育てゝきた感覺的知覺と、合理主義の哲學を組織させてきた論理的思惟とが、餘りに無條件に信賴された結果、今その信賴が

動搖してきたことに他ならない。從つて、これを他面より觀察するならば、そこには更に彼の會得しなければならない尙一つの能力が現れてきたことゝ見られる。たゞ、かゝる新らしき能力は直ちに彼のものとはなつてくれなかつた。先に彼が知覺と思惟とを自由に驅使してその實證とその法則とに從つて宇宙と人生との理解に努めたとき、彼の理解は尙依然として中世傳統の觀念の束縛があつた。しかして今彼が一步を進めてこの知覺と思惟との批判に取りかゝつたとき、彼の批判は尙久しく知覺そのもの思惟そのものに內在する習性によつて禍されてゐたことは已むを得ぬことであつた。

ロックに始まつた經驗主義の認識論は、かゝる理由から、その當然の歸結としてヒュームの懷疑論に到達した。即ち、彼等は感覺世界に對したと同樣の態度を以て人間の內面生活の世界に對したのであつた。また彼等は、單なる形式論理の法則に從つて觀念を處理する方法によつて直ちに精神生活を處理し得るものと考へたのであつた。從つて、彼等の前には、人間の精神生活も、彼等が知覺の對象として相對した自然界と、恰も同一平面上に於て取扱ひ得る一個の存在であるかの如く考へられ、而も、自然界に見出される物象の如く、分割し得べき單位の集合體として取扱はれたのであつた。彼等にとつて「統一」を認識することゝ「關係」を認識することが全く不可解の謎となつてしまつたのはこゝに原因がある。要は、知覺と思惟とを批判せんがためには、更に新たなる認識能力を會得しなければならなかつたのである。卽ち、空間の世界を取扱つてゆく感覺的知覺と、觀念の領域に働く論理的思惟との外に、尙一つの新たなる能力が見出されなければならなかつたのである。一言にしていへば、人間の精神生活をその具體的現實性に於て把握してゆく直觀の能力がそれであつた。ヒュームが彼の認識論上の

著作を「人間悟性の研究」と改題して再版してから三十三年、卽ち、千七百八十一年に至つて世に現れたカントの「純粹理性批判」は、この直觀によつて初めて達せられた人間の認識能力に對する洞察への第一歩と見るべきものである。

カントの見出した人間の認識能力は、自然界の一角に座を占めて、その周圍に生滅するさまざまの物象を認識しつゝある受動的能力ではなかつた。この森羅萬象、更にその個々物間に結ばれてゐるさまざまの關係、いろいろの交涉、卽ち、一切を包括して、人間の認識活動の向ふに、存在してゐると考へられてゐた宇宙は、實は、人間の認識活動がそれ自らに備つた法則に從つて働きつゝある自らの姿であつた。認識能力は、自らの世界を築きつゝある能動的能力であつた。

しかしながら、カントが「人間的存在」と「知識」との關係の問題に對する適當なる解決への方向を示唆してゐるのは單にこの點のみではない。彼は、理論的知識の對象である法則の世界を組織してゆく認識能力の性格を見とゞけたとき、更にそれ以外のものに着目してゐたのであつた。「……私は神と自由と永生との知識を理性の領域から排斥することが必要だと考へるやうになつた。だが、それは、信仰が人間の精神に於て占めてゐる位置を見とゞけるためである」。「純粹理性批判」の序文にかゝる意味の言葉を記した彼は、單なる理性、卽ち理論的認識の能力のみに據らうとする間は見極めることの出來ない人間の精神生活の他の一面を見てゐたのであつた。彼が第一「批判」の出版後七年、卽ち千七百八十八年に至つて「實踐理性批判」を公にしたのはそれがためであつた。これは言換ふれば「理性人」の背後に更に「道德人」を見出したことに他ならない。義務の自覺、それか

ら、かゝる自覺に伴ふ意志の活動であつた。カントは第一「批判」に於て、人間の理論的認識の能力が、その能力の組織する自然界と平板一樣に取扱はれてゐることの誤を指摘したが、今この第二「批判」を著して、人間の道德生活が、理論的認識の試みによつて歪められた解釋を與へらるべきでないことを明かにしたのである。理論的認識の能力は元來それに備つた必然の法則に從つて働くものである以上、その作業が徹底すればするほど、そこに組織されてくる世界は、その一點一劃の末に至るまで、この必然の法則の支配下に置かれてゐる筈である。然るに、道德生活の領域に見出される根本的事實は、かゝる世界に包含され得ない獨自のものであると見たのである。

從つて、今これを、人間の認識能力に對する透徹せる洞察に向つて進みつゝある近世哲學史の過程から見れば、カントは彼の第一「批判」を書き終つて第二「批判」の筆を執つたとき、彼の洞察は一層透徹の域に進みつゝあつたのである。殊にこれを宗教並に宗教學の理解への前提としての「人間生活」と「知識」との關係の問題に對する洞察として見たとき事實は一層さうであつたといはなければならない。卽ち、彼は「人間生活」を「理論的認識の活動」としての一角から把握しただけに止まらず、更に進んで、「理論的認識の能力」が「人間生活」に於て占めてゐる位置を見とゞけ、かゝる能力によつて把握することの出來ない「人間生活」の他の諸相の發見に及んでいつたところに彼の一層透徹した洞察があつたのである。初めに、近世哲學史の到達し得た一つの洞察は、「人間生活」の「存在」としての性格はその超觀念性にあり、「學」の「認識」としての性格はその觀念的分析の機能にあり、而して、かゝる洞察への方向を指示した最初の者がカントであつたといつたのはこの意味に他

ならない。

いふまでもなく、宗教並に宗教學に對する近世人の理解が、カントに於てその到達すべきところに到達してしまつたわけではない。彼の優れた洞察にも勿論時代の束縛があつた。彼の成長した家庭、彼の思索生活の環境となつた社會に動いてゐた宗教的精神が彼の宗教觀を感化した。彼が「道德的義務を神の命令として認識する」ことに宗教があると考へたのは——卽ち人間の精神生活のうちに必然的に擡頭してくる「定言的命令」に宗教の本質があると考へたのは——教義を承認すること、而してその教義に從つて生活することが宗教であると信じてゐた彼の周圍の宗教觀の醇化されたものであつた。卽ち彼は敬虔主義的家庭の子として又戒律主義的時代の一員として宗教を意志生活の領域にのみ見出し得るものと考へたのであつた。しかも彼の蒙つた時代の束縛はそれのみではなかつた。彼は彼の時代の哲學的精神であつた合理主義を脫しおほせることが出來なかつたことも亦いふまでもない。彼は意思生活のうちに人間生活の現實的性格を捉へた點で、合理主義を超越してゐたが、かゝる現實を學の對象として取扱ふとときそこには尙依然として合理主義的觀念の支配があつた。從つて、その結果として、彼は彼の宗教に對する洞察をその心理的及び歷史的研究によつて深めることを知らなかつた。

しかし、とにかく、宗教の正しき把握に必要な、知識學的準備への道は、彼の「批判」によつて開かれたのである。而して彼が達し得なかつた道程は彼の後から現れてきた人々によつて踏みかためられることゝなつたのである。カントが彼の最後の宗教論を公にしてから六年の後、卽ち千七百九十九年に至つてシュライエルマツヘルは彼の最初の宗教論 (Reden über die Religion) を著したが、こゝにもカントによつて開かれた道に進んだ優れ

た洞察があつた。「信仰にはそれ自らの境地がある。それは學問や實際上のことがらの領域に屬すべきものではない。反つて學問や實際上の行爲と共に人間性の必然的な一要素をなすもので、この要素があつて初めて人間性は全ふせられるのである」。かゝる意味の言葉を記した彼は、カントが「意志人」として一面から「宗教生活」の一特徴を把握したやうに、「情操人」としての一面から「宗教生活」への更に他の一特徴を洞察したのであつた。卽ち、人間の精神生活は、意志の活動に於て、學的認識の能力のうちに把握し盡すことの出來ない獨自の一性格を備へてゐるが、同時に、人間の精神生活は、その情操生活の深まりゆくところに、意志の活動とも亦同一視することの出來ない更に根本的な一領域を有つてゐると見たのであつた。更に操返していへば、宗教は一切をその法則性に於て理解しようとする學的認識の能力の前にその姿を現して來るものでもなく、また、道德的義務を遂行せんとして營まれてゆく意志の生活と同一視さるべきものでもない。宗教はそれ等のものゝ更に背後に存在してゐる。深まるところまで深まつてゆく精神生活、昂揚されるところまで昂揚されてゆく精神生活、そのうちから、抑へ難い現實の意識として釀し出されて來る心境、——總ての有限なるものが無限なるものに依屬することによつてかく實存すると感ぜられて來る心境——こゝに宗教の境地があると考へたのである。「人間の心はこの實感を得て初めて滿足する。これなきところたゞ束縛と不安と缺乏と死とあるのみ」とせられた「絕對依屬の感情」に宗教を見出したのである。

我々の問題は、宗教學に對する知識學的前提の問題であつた。而してこの問題は結局「人間生活」と「知識」との關係如何の問題であつた。以上略述してきたやうに、この問題に對して近世哲學史が到達し得た洞察は、カ

ントによつてその第一歩が踏みだされたものと見るべきである。要は、「人間生活」の「存在」としての性質はその超觀念性にあること、「學」の「認識」としての性質はその觀念的分析の機能にあることが、いよいよ明かにされてゆく道程と考へられる。

三

こゝで我々はその謂ふところの「人間生活」と「知識」との關係如何の問題をそれ自らに於て取上げなければならない。さて、知識の構成要素であるところの觀念なるものは、これを二つの方面から取扱ふことが出來るやうである。例へば、こゝに「日本人」といふ觀念がある。我々は先づ、この觀念を、他の觀念との論理的關係に於て、取扱ふことが出來る。「日本人は東洋人である」。「日本人は印度人ではない」。「日本人は黑色の頭髮をもつてゐる、然るに彼も一個の日本人である、故に彼の頭髮も亦黑色である」。これ等は何れも「日本人」といふ觀念の一方面からの取扱ひかたである。今これを觀念の「外面的處理」と呼んで置かう。これと區別せられる他の取扱ひ方がある。例へば、「私の日本人といふ觀念は年と共に深くなつてきた」。「日本人でなければ日本人といふ言葉の意味は分らない」。「あの時ほど日本人たることの難有味を感じたことはなかつた」。かゝる表現のうちに取扱れてゐる「日本人」なる觀念はそれである。これを觀念の「內面的處理」と呼んで置かう。

こゝで問題となつてくるのは、この觀念の「外面的處理」と「內面的處理」とが如何なる點に於て相違してゐるであらうかといふ點である。前者は「普遍的」判斷を成立せしめる場合であり、後者は「特殊的」判斷を成立せしめる場合であるといふだけの程度に止まつてはならない。問題は更にその奥に横つてゐる。觀念の「外面的

處理」は、觀念と觀念との間に豫め約束されてゐる關係からこれを處理してゆくことである。「日本人」といふ觀念が成立したとき、既にそれは「東洋人」といふ觀念のうちに包括さるべき關係が決定されてゐたのである。もつとも嚴密にいへば、かゝる關係が決定されて後、初めて、かゝる處理が可能となつてきたのである。勿論、「印度人」、「頭髮の黑色な人間」などの觀念についても同樣のことがいへる。從つて、かゝる關係に從つてなされるかゝる處理は、觀念の內容に、直接、關係はない。なるほど、「日本人」といふ觀念が、「東洋人」といふ觀念のうちに包括せられ、「日本人」といふ觀念が「印度人」といふ觀念と相容れないものであるといふ關係は、これ等それぞれの觀念の內容に從つて生じた約束である。しかし、こゝでは、この約束の當否はもはや問題となつてゐないのである。約束は既定の事實として認められた上でこの處理が行はれるのである。從つて、それは「日本人」、「東洋人」、「印度人」などの觀念のやうに、他を包括したり、他と相容れなかつたりする紙上の圖形を以て、これに換へても、同樣の處理は出來るのである。

これに反して、觀念の「內面的處理」は、徹頭徹尾、內容そのものに屬する關係からの處理である。「自分の年齡」と、「日本人といふ觀念」との間に、また、「日本人の體驗」と「日本人といふ言葉」との間に、前述のやうな結合が出來て、それぞれの判斷が作りあげられたのは、これ等の觀念の內面に潛んでゐる「現實的な」また「經驗的な」從つてまた「生活的な」內容にその根據が見出されたからである。こゝに觀念の「外面的處理」と「內面的處理」との根本的な相違がある。前者は觀念をその外面的關係から處理し、後者は觀念をその內面的關係から處理するのである。

さて、こゝで、一つの重要なことがらが現れてくる。もし我々が「觀念」を處理することによつて、その觀念のうちに把握されてゐる「現實そのもの」、「經驗そのもの」、「生活そのもの」に手を掛けようとしてゐるのであれば、我々は、觀念の外面的處理に終始してはならないといふことである。何故か。既に述べたやうに、觀念の外面的處理は、觀念と觀念との間に、豫め約束されてゐる關係を辿つてゐるだけのことであつて、觀念の內容には直接關係はないからである。「論理」といふことが正しい知識に到達すべき唯一の方法であると考へられることが度々あるやうであるが、もし我々が、嚴密な論理の法則の外に一步も踏出すことを欲しないならば、我々の推論、また我々の結論は、どれだけ複雜に見えても、それは結局、出發點を異つた形で繰返してゐるだけである。しかし實際に於て、論理の法則だけで進められてゆく推論といふものは、純正數學の外にはない。「日本人は頭髮が黑い、彼は日本人である、故に彼の頭髮は黑い」といふ純然たる論理一遍の推論のやうに考へられてゐるものでも、それに意味を與へてゐるものは、「日本人は頭髮が黑い」といふ命題と、「彼は日本人である」といふ命題とである。もしこれを除けば、この推論は、「甲は乙なり、然るに丙は甲なり、故に丙は乙なり」といふ同一律を表したものゝ他何物でもないことゝなつてしまう。しかも、この推論に意味あらしめてゐる「日本人は頭髮が黑い」とか「彼は日本人である」とかいふ命題は、徹頭徹尾、論理から來るものではない。それ等の命題は、觀念をその內容から把握したときにのみ成立してくるものである。卽ち、觀念の處理は、それが觀念の內面的處理であつて初めて意味あるものとなつてくるのである。

それにも拘はらず、我々の推論に於て、かゝる觀念の外面的處理が唯一の重要なるものであるかの如く考へら

れやうとする傾向があるのは何故であらうか。しかも、「經驗そのもの」、「生活そのもの」を把握してゆかうとする場合に於てすら、論理的推論が、唯一の方法と見られやうとするのは何故であらうか。それは先づ我々の推論が、言葉といふ形式をかりて試みられなければならない性質を有つ點から來る。元來、言葉は、音響によつて表現せられる言語や、圖形によつて表現せられる文字であるが、これを正しく取扱ふためには、その音響や圖形の背後に潜んでゐる內容に眼をつけなければならないことはいふまでもない。ところが、我々が屢々陷つてゆく誤りは、それ等の音響や圖形に、その背後の內容から來る論理的關係だけを附屬せしめ、他は悉く切捨てゝしまうことである。そして、かく切離された音響や圖形が恰も言葉そのものであるかの如く取扱はれてゆくことである。それは甚だ便利な取扱ひかたであらう。言葉の含む內容、言葉によつて把握されてゐる「經驗そのもの」、「生活そのもの」に對してむつかしい洞察を試みることを避けて、恰もトランプカードをその表面に書かれた數字によつて組合せてゆくやうに便利であるかも知れない。そこに我々が誤りに陷らうとする理由はあつても、それが正しい取扱ひでないことはいふまでもない。しかし我々をして、この誤りに陷らしめる理由はまだ他にある。我々は、我々の「經驗そのもの」の內容を探つたり、「生活そのもの」のすみずみまでも見屆けたりする幾分の不安を伴ふ仕事を捨てゝ、たゞ一途に論理の絲を辿つてゆくことに沒頭すると、そこに一種の「學的センチメンタリズム」を感じるものである。そして、我々は知らず知らずの間にこのセンチメントに浸ることによつて優れた學的作業に從事してゐるかの如く思ひこんでしまうのである。

しかし、事實はどこまでも事實として忘れることは出來ない。觀念の觀念たるところはその外面的、論理的關

係にあるのではなく、その內面的、經驗的內容にあるのである。もつと嚴密にいへば、その外面的、論理的關係そのものが、實は、その內面的、經驗的內容によつて決定せられてゐるのである。今かゝる觀念が如何にして成立してくるかといふことに探索の眼を向けるならば、このことが一層明かになつて來る。さて觀念は、これを外面的關係から取扱はうとする人々にとつては、それぞれ、一個々々の、單位を形造つてゐるものゝやうに見られるが、實は、決してさうではない。例へば、「日本人」といふ觀念は、「印度人」その他の觀念から區別せられる一個の獨立の單位であり、「東洋人」といふ觀念は「西洋人」その他の觀念から區別せられる一個の獨立の單位ではない。元來觀念の觀念たるところは、それが他の觀念と、內容的に關係してゐる點にある。言葉で表現された外形だけを見る人々は、觀念なるものは、その言葉の如く、それだけが只一つで存在し得るものゝやうに考へる。例へば、「日本人」といふ觀念は、その觀念だけを口にし得るやうに、またそれだけを文字に表し得るやうに、それだけが只一つで現に存在してゐるではないかと反問されるかも知れない。しかし事實はさうではない。口にした音響、眼にした圖形、たゞそれだけでは觀念ではない。それは觀念への一つの絲口ではあるが、それだけでは何の意味もないのである。「日本人」といふ觀念は、これを口にするものに、これに眼に見るものに、「日本人の頭髮は黑色である」、「日本人の皮膚は黃色である」等々の「日本人」なる觀念に含まれてゐる關係を認識せしめるところにその本質をもつてゐる。この關係なくして觀念は觀念ではない。言換へると、「觀念」は常に一個の「判斷」として成立してゐるのである。初めに言葉があり、その言葉が結合して文章を形造るやうに、初めに觀念があり、しかる後、その觀念の結合によつて判斷が成立するのではなく、觀念と判斷とは同時に成立す

るのである。もつと嚴密にいへば、同一の成立過程が、一面から見れば觀念成立の過程であり、他面から見れば判斷成立の過程に他ならない。

このことはまた少しく違つた方面から觀察することが出來る。觀念は、これを構成するところの要素が結合することによつて、成立するものではなく、事實は正に反對で、これを權成するところの要素への分裂によつて、成立するものである。先づ初めに、分裂によつて觀念を權成すべき母體がある。「經驗そのもの」、「生活そのもの」のうちに見出される一つの內容である。しかも、この內容が既に、「生活そのもの」の全體から分離した、一個の獨立體ではない。これを恰も一個の獨立體であるかの如く取扱つてゆくのは、人間の知性に屬する選擇作用である。卽ち、交叉し錯綜した全體のうちに見出されるこの內容、未だ混沌として捕捉し難いこの內容が、この選擇作用によつて、全體のうちから取出されてくるのである。從つて、この選擇作用は、また同時に、比較作用でもある。卽ち一つの內容を、他の內容から區別すべき何等かの性質が選擇せられるといふことは、同時に、この性質が他の性質と比較せられるといふことを意味する。かく、觀念成立の第一步は選擇と比較との作用である。而して、こゝに、既に、分裂による觀念成立の過程の第一步が見出される。

觀念成立の第二步は、この觀念の母體たる最初の內容のうちから、他の內容との比較によつて選擇せられた何等かの性質が、口語または文字などのシムボルと結合することである。勿論、これは、その性質が、音聲や圖形のやうな單なるシムボルと結合したところに意味があるのではなく、この結合によつて、觀念の母體が、更に複雜な分裂に向つて進み得ることゝなるところにその意味があるのである。何故ならば、これ等のシムボルは、既

に、他の種々なる性質と結合してゐるものであつて、今新たに結合した母體は、これ等の性質と比較によつて、更にそのうちから幾つかの性質を選擇せしめ、その分裂を複雜にしてゆくからである。今例を取上げて見よう。「日本人」といふ觀念が成立してゆく場合である。この場合、既に「人」いふ觀念は成立してゐる。而して、その「ひと」といふ音聲なり、「人」といふ圖形なりが、一群の性質と結合してこれを統一してゐる。「立つて歩行するもの」、「言葉を語るもの」、等々の性質が、「人」といふシムボルと共に見出されるのある。さてかゝる觀念の所有者である子供の意識生活のうちに、たまたま、印度人がその黒色の顔色をもつて入込んでくる。子供には、まだ「印度人」といふ觀念も「日本人」といふ觀念もない。あるものは「人」といふ觀念の下に把握されてゐる一群の内容のみである。このとき、この一群の内容が母體となつて、そのうちから、「印度人」、「日本人」といふ觀念を分裂せしめてゆくのである。先づ、この母體のうちに新たに飛込んできた黒色の顔色が特に選擇せられる。そしてこれと同時に、今迄、「人」といふ觀念のうちに特に選擇されてゐなかつた黄色の顔色が選擇される。こゝに黒色と黄色との比較となり「人」といふ觀念は「印度人」、「日本人」といふ二つの觀念を包括することゝなる。そして勿論これは黒色と「印度人」といふシムボルとが結合し、黄色と「日本人」といふシムボルとが結合するのと同時である。かくして、新たに成立した「印度人」、「日本人」等々の觀念は、既にそれ等のシムボルと結合してゐるさまざまの性質を仲立として、子供の意識生活の分裂を誘導し、それ等の觀念の内容を豊富にしてゆくのである。いまこの例に於て、我々は「人」といふ觀念が既に成立してゐるものとして説明を試みたが、更に溯つて、かゝる觀念の成立を反省するならば、同様の過程を見出すことが出來るのである。

觀念成立に關する觀察は、「心理的」觀察と呼ばれ、學的考察が嚴密になればなるほど、これを斥けようとする傾向があるやうである。殊に、「論理的」考察に沒頭して觀念の外面的處理のみに終始してゆかうとする人々の間に於てさうである。しかし、實はその所謂「心理的」觀察として度外視されようとするこの觀察によつて最も根本的なものが見出されるのである。かゝる觀察は所謂「心理學的」觀察ではない。卽ち、ある種の假定の上に立つての相對的觀察ではない。「外面的處理」に過ぎない論理的考察よりも、更に根本的な「內面的處理」によつて、一切の根源たる「生活そのもの」を把握しようとする試みが、どうして度外視さるべきであらうか。

こゝに我々は、我々の課題である「人間生活の存在としての性質如何の問題」と「學の認識としての性質如何の問題」に對する洞察に一步を進めることが出來た。「眞に存在するもの」は「認識されたるもの」と、そのまゝで、直接に、一致するところのものではない。また、我々の「認識するところの領域」を、それ自らで、一つの世界を形造るものと見、その背後に「存在」そのものを豫想することは誤りであると見る考へかたは成立しないのである。「認識」は「觀念」の結合によつて構成されるものであり、「觀念」の結合は、その論理的關係に從つて試みられるとき、最も正確な「認識」を成立せしめるといふ見方も從つて亦當を得てゐないのである。「眞に存在するもの」は、人の認識のうちに、把握されるにはされるが、結局、その完全なる意識的把握はあり得ないのである。我々はいま、「觀念」の成立過程を顧みることによつて、このことを確めようとしたのである。卽ち、交叉し錯綜した、複雜極まりのない「生活そのもの」のうちから、ある關係が選擇せられ、比較せられ、結合せられてゆくところに觀念が成立してくるのである。從つて、我々の到達し得べき嚴密なる認識としての學が

如何なるものであるかを突留めようとするならば、「觀念」を以て「認識」に於ける最後のものと考へ、「觀念」から出發し、「觀念」に歸着することの他に「認識」の工夫なしと見ることは誤りである。

四

觀念が既にそれぞれの判斷として成立するものであることを見てきた。しかしそれ等の觀念が更に種々なる結合を形造つて一層複雜な判斷を構成してゆくことも亦事實である。こゝに再び問題が提出される。卽ち、この知識の組織に於て、人間の知性は如何なる働きを現してゆくか、また、その働きによつて、「生活そのもの」が如何に取扱はれてゆくかの問題である。

ところが、こゝで先づ論議を試みて置かなければならないことがある。觀念並にその結合によつて形作られた知識が「生活そのもの」に如何に關係してゐるかといふ問題について、從來、二つの相反した見方がある。一つは「實在論」と呼ばれるものであり、今一つは「觀念論」と呼ばれるものゝうちに見出される一つの見解である。前者に於ては、人間の組織する「知識」と「存在」卽ち我々の謂ふところの「生活そのもの」とは、そのまゝで、直接に、相對應するものと考へられるが、後者に於ては、この二つは全然沒交涉であると見られ、更に進んで、「存在」を認めることを拒まうとする。この二つの見解のうち、實在論については、前項でその當否が論議されたわけであるからこゝで繰返す必要はない。しかし觀念論の方は今一度取上げて見なければならない。何故ならば、もし「知識」と「存在」とが全然沒交涉であるならば、「存在」を據處として「知識」の問題を批判しようとすることは無意味な試みとなり、學的認識への試みが嚴密になればなるほど、それは觀念論に於ける一傾向と

して知られてゐる「先驗主義」の主張するやうに、單に「知識」成立の「先天的」法則を明かにすること以外にあり得ないことゝなるからである。我々はカントのうちに胚胎した「存在學」的方向に眼を閉して、カント自らの脫出し得なかつた時代の謬見に止まつてはならない。

さて、この先驗主義の主張には三つの誤りがある。第一、かゝる見解に止まつたカントが哲學史上の一時代に屬する人物として、その推論の前提に、その時代特有の豫想をもつてゐたこと、第二、先天的法則を明かにすることによつて、彼の問題である知識の客觀性の根據が明かにされたと見た點に誤りがあること、第三、存在の問題以前に、存在の認識の成立すべき先天的法則の問題があると見る點に誤りがあることである。先づ第一の點から述べよう。カントは彼の「純粹理性批判」に於て、彼の問題を「如何にして先天的綜合判斷は可能であるか」といふ形で提出してゐる。何故にかゝる形で彼の問題を提出されたか。それはいふまでもなく、彼が、第一に、判斷なるものは、その部分、而もそれぞれ獨立したその部分の結合によつて成立するものであると見たゝめに他ならない。しかしこゝで更に追窮して見なければならないことがらがある。何故にカントはかく見たか。それは彼がヒュームの感覺論を受容れたからである。卽ち、人間の經驗は感覺の結合によつて成立してゐる。しかしそれ等の感覺は、それぞれの獨立體として、互に他と結合すべき性質を、自らのうちに、持つてゐない。從つて、かゝる經驗から成立する判斷は、その結合を形作るためには、經驗以前の約束、卽ち、悟性の先天的法則を必要とすることゝなつたのである。そして、「如何にして知識が成立するか」の問題は、「如何にして先天的綜合判斷は可能であるか」の問題となり、知識の成立を明かにすることは、その結合の依つて來るところの悟性の先天的

法則卽ち悟性の範疇を明かにすること以外にあり得ないと考へられるやうになつたのである。先に、先驗主義には、哲學史上の一時代に特有な豫想があるといつたのはこの點である。卽ち、「知識」に關する最後の問題は知識成立の先天的形式の問題に限られてゐると見る見解は、たゞヒュームの感覺論を前提として初めて主張し得られるところのものである。もしかゝる感覺論が單なる歷史上の一時代に於ける學說であつて今日これを支持することが不可能であるとするならば、「知識」の問題は新たなる形式に於て提出されなければならないことは當然である。しかも我々は「生活そのもの」と「觀念」成立の過程について見たとき、かゝる感覺論の誤りであることを認めざるを得なかつたのである。

次は先驗主義に止まることの出來ない第二の理由である。卽ち、知識成立の先天的法則を明かにすることによつて、知識の客觀性の根據を發き得たとする見解に誤りがあるといふ點である。元來、知識の客觀性は、單にその形式の一面に於て、要求せられてゐるのではなく、その形式のうちに何等かの內容の盛られた具體的知識そのものに於て、要求せられてゐるのである。なるほど、自然科學上の知識の如きは、理論から理論に進むに從つて、いよいよ具體的內容から遠ざかつて、著しく抽象的なものとなつてゆく。しかし、たとひそれが如何に抽象的知識となつても、自然科學的知識と呼び得るものである以上、必ず、何等か經驗上の具體的事實を指示してゐる。例へば「あらゆる出來事はその原因を有す」といふ判斷は一個の自然科學上の判斷と見るとき、それは一切の具體的な經驗上の事實から切離された純然たる一個の形式的判斷として成立してゐるのではなく、常に、具體的な經驗上の事實を組織的に認識せしむるところの一個の原理として成立してゐるのである。從つて、かゝる判斷が、

人間悟性の先天的形式に從つて組織されたものであるといふ點が明かにされたゞけでは、かゝる判斷を原理として組織された自然科學的知識そのものゝ客觀性の根據はまだ明かにされてゐない。これを言換ふれば、知識の客觀性は單にその形式の一面に於て要求せられてゐるのではなく、その形式のうちに何等かの內容の盛られた經驗上の具體的知識そのものに於て要求せられてゐるのであるから、「知識」の問題を「知識の形式」の問題に限ることは誤りである。

更に第三の點について述べなければならない。「存在」の問題が解決せられる前に、「存在」の「認識」が成立すべき先天的形式の問題が解決されなければならないと見る見解が何故に誤りであらうか。既に述べたやうに、この見解は、ヒュームの感覺論を前提としてゐる。しかも、このことは何を意味するのであらうか。ヒュームの感覺論を前提とするといふことは、卽ち、一個の「存在觀」を前提とするといふことに他ならないのである。何等必然的結合の法則を有せざる原子的感覺から成る「經驗」といふ「存在觀」がその出發點となつてゐるのである。一體、如何なる考察であつても何等かの意味で「存在」から出發しないものはない。假に、存在の問題以前に存在の認識の先天的形式の問題があるといふ見解を誤りなきものであるとしても、既にそこには、先天的形式なるものゝ存在が前提となつてゐるではないか。卽ち、かゝる先天的形式によつて知識を組織してゆく悟性の活動の「存在」が前提となつて初めてかゝる問題が提出されてくるのである。しかし、これは「存在」の問題と、「認識」の形式の問題とを獨立した二つの問題と見て、前者を先にし後者を後にすべしとの意味ではない。認識の形式の問題から出發しようとするとき、常に必ず、存在の問題を前提としなければならないやうに、存在の問

題から出發しようとするとき、また常に必ず、認識の形式の問題を前提としなければならないといふ意味である。言換へれば、二つの問題は一つの問題の兩面であつて、兩者の考察は共に手を携へて進まなければならない性質のものである。

いま我々は人間の知識に於て、「生活そのもの」が如何に把握せられてゆくかを確めることを後の問題として、先づ、「知識」そのものが如何に組織せられてゐるかを見ることにしよう。しかし既に述べたやうに、この二つの問題は一つの問題の兩面と見るべき性質のものであるから、我々の考察も亦その前後を混同しなければならないことのあるのはやむを得ないことである。さて、知識の組織について先づ考へられることがらは、ある種の知識は、單に、それぞれ個々の知識として形造られてゐるが、他にそれ等のものと類を異にする一群の系統的知識のあることである。前者は、單に、觀念と觀念との間に見出される連鎖を辿つてこれを結合し、それぞれの判斷を造りあげる場合であるが、後者は、その一群の判斷を、常に、一定の觀念に結びつけることによつて形作る場合である。言換へれば、觀念と觀念との間に、何等かの連鎖が見出されるならば、前者は何等の方針もなく到るところに造りあげられてゆくが、後者に於ては、これを形作るに、豫め定められた原理として觀念があり、たゞ、直接間接、この觀念と結合する判斷のみが、その系統のうちに取入れられてゆくのである。例へば、「急いては事を仕損じる」といふ判斷は、「急ぐ」といふ觀念と、「失敗」といふ觀念とを、その兩者の間に見出される一つの連鎖を辿つて結合した一個の知識に過ぎないが、「水は水素と酸素との化合物である」といふ判斷は、一見「水」「水素」「酸素」「化合」といふ觀念と、それぞれの間に見出される關係から、結合した結果のやうに考へ

られるが、實は、それだけではないのである。この判斷は、化學的知識と呼ばれる一群の判斷とゝもに一定の觀念をその結合の據處としてゐるといふ意味に於て、一つの系統を形造つてゐる。卽ち、この判斷のうちに結合されてゐる「水素」「酸素」「化合」といふ觀念は、「急ぐ」「失敗」といふ觀念のやうに、各人がいろいろな場合、いろいろの內容を當てはめて、それ等の間に見出される連鎖から「急いては事を仕損じる」といふ判斷を造りあげてゆくやうに、その場その場に於てそれぞれに取扱ひ得るものではなく、何れも旣に「元素」といふ一定の觀念に結びつけられてゐるものであり、その「元素」なる觀念は更に「原子價」「化合力」といふやうな觀念によつてその內容、從つて他の觀念との關係が、嚴密に規定せられてゐるのであるから、他の一群の觀念とゝもに、系統的に取扱はれなければならない性質のものである。我々の知識に於て、常識と科學との區別が立てられてゐるのは、この點である。卽ち、前者は、それぞれ個々の知識として形作られたもの、從つてその適用に於て嚴密なる規定のないもの、後者は、一系統の下に組織せられた一群の知識、從つてその適用に於て嚴密なる規定を課せられてゐるものである。

先に、觀念の成立について考察したとき、我々はそこに、選擇、比較、結合の働きを見出したのである。卽ち、これ等の働きによつて、交叉し錯綜した「生活そのもの」の複雜な姿は、人間の知性による意識的處理の對象となり得るだけに單純化されるのである。我々はまたこゝに科學的知識が如何にして組織せられるかを見て更に新たなる事實を見出したのである。卽ち、人間の知性は「存在」從つて「生活そのもの」の、意識的處理を、常に一定の原理に從つて、試みんがため、その對象とするところの領域を、限定することである。科學に於ける、こ

の原理の確立と、この對象の限定とは、科學的知識の成立のために必要缺くべからざる條件である。而して科學的知識の發達してゆく過程を見るならば、この原理はいよいよ精緻なるものとなつてゆくが、同時に、この限定も亦いよいよ小範圍のものとなつてゆく。所謂科學の分化がそれである。これは何を意味する事實であらうか。いふまでもなく、人間の組織する知識は、それが個々それぞれの判斷として組織せられる場合は別として、一貫した原理によつて統一せられた一群の判斷として組織せられる場合、知識の進歩は、知識の多元化を意味することゝなるのである。尤も、これを他面より觀察するならば、知識の進歩は、もろもろの知識の一元的統一を意味するやうにも考へられる。例へば、スペクトラム分光法の發達によつて、天體の世界も亦、化學的認識の領域に入つて來たことなどはそれである。しかし、それは一切の存在が一原理の下に統一的に認識せられるやうになつてゆくことを示す事實ではない。それは「存在」の世界が、交叉し錯綜した複雜極まりのない關係を包藏して、渾然として一つの連續體を形作つてゐることを示す事實として取上げなければならない。又この「存在」の領域は、それが複雜であればあるだけ、あらゆる方面からこれに接近し、あらゆる關係からこれに入込んでゆくことが可能であることを示す事實として取上げなければならない。科學の進歩とゝもに、一科學に於ける原理の下に統一せられる認識の領域が、擴大されてゆくといふ事實は、これと共に見出される科學の分化といふ事實と併せて觀察するならば、一つの特殊な科學が一切の科學に對する原理として確立する日が來るといふやうな想像は、勿論、出來ない筈である。

こゝに、知識の綜合的組織といふことが重要な問題を提供してくる。この問題は結局、哲學と呼ばれる學的認

識の試みに於て要求せられてゐる知識の窮極的結合の問題として取上げねばならぬことゝなつてくる。如何なる意味に於て、この問題が提出されてくるか。既に述べたやうに、我々の知識を統一的に組織してゆくことは、たゞ認識の領域を局限することによつてのみ、成就することが出來るのである。從つて問題はこゝに提出されてくる。哲學的認識に於て要求せられてゐる知識の窮極的綜合が、果して如何なる立場から、試みらるべきものであらうかの問題である。もしそこにかゝる綜合を試むべき根據が見出され得ないものとするならば、我々は、個々それぞれの知識たる常識を以て滿足するか、または、個々それぞれの諸科學を以て滿足するかの他に道はない。認識の試みに於ける學的綜合は可能なりやの問題は、かくして、提出されざるを得ないのである。

こゝで再び、觀念の「外面的處理」としての論理的綜合の問題について云々する必要はなからう。しかし、哲學の名によつて試みられてゐる綜合の試みに於て、しばしば、この徒らなる論理的獨斷を見るのである。即ち、その場合、哲學的綜合と呼ばれてゐるものは、單なる論理的綜合以外の何物でもないのである。彼等の問題は、それぞれの知識の根柢に橫はるそれぞれの觀念を、論理的に統一し得べき抽象的觀念を見出すことに限られてゐる。「一切は活動である」といふやうな空虛な觀念を竝べただけでその綜合の試みは成就したと考へられてゐる場合すらある。即ち、「物質の運動」も「生命の成長」も「精神の發展」もこの「活動」といふ抽象的觀念のうちに包括されるといふ考へである。しかしながら、かゝる綜合の試みが無意味であることは、こゝで再び繰返すまでもない。これは、突留めることの出來ないことがらを前にして、たゞそれに「名」を與へたゞけて滿足してゐるのと同樣である。不可思議の事象に「不可思議」といふ名をつけて、その不可思議が思議されたかの如く考

へてゐるのと變りはない。「生活そのもの」は具體的なものである。それは複雜極まりのないものである。「觀念」によつてこれを捉へることも出來やう。「知識」によつてこれを摑むことも出來やう。しかし、それ等の「觀念」、それ等の「知識」はたゞその「內面的處理」の下に置かれたときに於てのみ、そのうちに把握されてゐる具體的な「生活そのもの」の姿を示してくれるのである。「觀念」の單なる「外面的處理」、「知識」の單なる「論理的綜合」は、結局、無意味な試みに終らなければならない。何故ならば、形ある人間の「知識」として、具體的な「生活そのもの」を、たとひ一面に於てゞあつても、直接に摑んでゐるものは、さまざまな「常識」と、もろもろの「科學」の他にはあり得ないからである。從つて、謂ふところの學的認識に於ける綜合の試みも亦かゝる「常識」や「科學」を無用ならしめるところの「他の知識」に到達せんとすることではあり得ないのである。それは他でもない。「生活そのもの」を據處として、もろもろの成立知識を、それぞれの限界性に於て、見直してゆかうとする試である。而して、かゝる試みが、いよいよ組織的に試みられ、遂に一つの系統のうちに表現せられるに到るならば、そこに人間の到達し得る限りの最後の綜合的認識の工夫があるのである。繰返へしていへば、學的認識に於ける窮極的綜合の試は、我々の問題として取上げた限りに於て、「生活そのもの」に據つて、「成立知識」の限界を、組織的に批判し、その結果として一個の「系統的知識」を形作らうとする試みである。

五

かく我々の生活の營みは我々の知性の營みの外に溢れてゐるのである。その意識的に營まれてゆく一面のみに於ても、人間の生活は、認識の過程と同一視することの出來ないものであることはこゝにいふまでもない。卽ち、

知識として組織された「人工的」な「人間生活」の背後には、複雜極まりのない形相を具へた「人間生活」そのものが隱されてゐるのである。「虹は七色である」と判斷するのは人間の知性である。而してかく判斷したとき、我々はそれが我々の知覺のまことに覺束ない把握であることを知つてゐる。この事實は意味深い事實である。それは人間が單なる知識の世界に閉込められてゐるものでないことを示す事實である。それは人間が「生活そのもの」を意識的に把握してゐることを表す事實である。「七色の虹」が知覺そのものを表すに不充分なる表現であることを感知するとき、我々は既に「知覺そのもの」を感知してゐるのである。我々に成立知識の限界を指示することが許されてゐるといふ消極的意味に於て我々の生活そのものは常に我々の意識のうちに把握されてゐるのである。このことは科學の進歩と呼ばれる事實のうちにも亦同樣に見出すことが出來る。もし人間の知性の活動が一時代一時期に於ける科學的知識の領域の外に及び得ないものであれば、そこには科學の進歩なるものがあるべき筈はない。成立概念、成立學說が日に新にせられ、もろもろの科學が進歩しつゝあるのはいふまでもなく人間が常に成立科學以上の存在そのものに接觸してゐるからである。こゝに我々は常に知識の外に溢れでた生活そのものを把握してゐるといふ事實を認めざるを得ない。これを言換へれば、認識の方法に於て、我々に許されたものが二つあるといふことゝなる。卽ち、一つは、成立知識を據處として生活を把握する方法であり、他の一つは、生活そのものによつて成立知識を把握することである。そしてこれは人類の知識文化の歷史に於て「認識者」としての人間が絕えず繰返して來た二つの方法である。又彼がかゝる方法による認識を交互に繰返し得たから人類の知識文化の發展があつたのである。人間の試みつゝある學的認識の試みは絕えず窮極的な認識に到達しよう

とする意圖によつて導かれてゆくが、この窮極的な認識、人間知性の到達し得る限りの最後の認識が果して如何なるものであるかの問題に對する示唆がこゝに見出される。卽ち、もし「生活そのもの」を據處として、もろもろの成立知識を見直してゆかうとする試みが、常に、組織的に試みられ、一つの系統のうちに表現されるならば、そこに人間の到達し得べき最後の認識の工夫があるといふことである。言換へれば、「生活そのもの」の立場に立つて、「成立知識」の限界を、組織的に批判することによつて、結局、一つの世界觀に到達しようとする試みである。

ところが、こゝに直ちに一つの疑問が現れてくる。既に見たやうに、「我々は我々の意識生活に於て、「生活そのもの」に連つてゐるにしても、それは結局、我々の知識の領域に入盡すことの出來ない存在ではないか。それは所謂「絶對者」である。從つて我々の一切の認識は、常に一個の「相對者」である以上、「生活そのもの」を認識の領域に於ける問題として取扱ふことは許されてゐないではないか。疑問はこゝにある。卽ち、「絶對者」の立場に立つて「相對者」を批判しようとする試みは、前述の如く、何等かの意味に於て、可能であらう。しかしながら、かゝる批判は、如何なる形式に於て表現せらるべきであらうか。それは依然として「相對者」たる成立知識の形式をかりて表現せられる他に道はないではないか。かくしてこの窮極の學的認識の試みは、自ら他を批判せんとして而も自ら他に批判せらるべき立場に立たせられることゝなるのである。從つて、かゝる認識の試みは、結局、あらゆる成立知識に對して、たゞその絶對性を否定しつゞけてゆくより他に道はない。卽ち「絶對者」の立場に立つて「相對者」の「相對者」たるところを斷じ、他はたゞ默するの一途あるのみとなるのである。

果してさうであらうか。

しかも問題は尚こゝに止まらない。もし我々が更に嚴密なる反省を以てこの問題に近づいてゆくならば、それは一層解き難いものとなつてくる。曰く、「絕對者」の立場に立つて一つの「相對者」の「相對者」たるところを斷じることは、その表現は暫く措き、その斷そのものに於て、既に自ら他の「相對者」の立場に立つことを要求せられてゐるではないか。かくして人間は彼の知性の赴くところに從つて窮極の認識を試みようとするとき「否定」のみを積累ねてゆくことすら禁ぜられ、たゞ默して坐するのほかないことゝなるのではなからうか。

しかしながら我々の考察はこゝで行きつまつたのではない。この問題は更めて他の關係から取りあげなければならないのである。それは人間の知性の作業をその本來の位置に還元して見ることである。我々は本來「認識者」として生れたものではない。我々は「生活者」である。而して「生活者」としての我々の營みは、知性の作業に於て盡きてゐるものではない。認識あつての生活ではない。生活あつての認識である。そして生活に於ける僅に一つの營みとしての認識は、生活の根柢を形造るところの「行動」との結合に於てその本來の性質を發揮してゆくのである。我々は永遠の否定を續けることが出來ない理由はこゝにある。我々が默してたゞ坐することの遂に不可能な理由はこゝにある。窮極的認識の試みも亦この一角から觀察してゆくときこゝに新たなる意味を現してくるのである。

我々はこれまでの考察に於て知性を恰もそれ自らのものとして取扱つて來た。概念の成立、知識の組織、悉くその立場から觀察して來たのである。しかし我々は今この窮極的認識の問題を取りあげたとき知性はその本來の

位置たる生活そのものゝうちに還元されなければならない。しからば人間の生活のうちにこの「知性」と呼ばれる活動が見出されるといふことは果して如何なる意味の事實であらうか。こゝで我々は實在論の立場に歸つてこれを解釋してはならない。そこでは知性は「存在するところのもの」をありのまゝに表象する働きと見られてゐる。所謂眞理を獲得する働きである。事物の眞相を見屆けてゆく働きである。しかしこゝに誤謬がある。なるほど、知性は「存在するところのもの」を認識する働きであるといふ見解が必ずしも悉く誤つてゐるといふのではない。問題はその「認識する」といふ言葉の意味にある。人間は「存在するところのもの」を認識することによつて、それに對して、意識的に行動することが出來るのである。即ち、認識とは單に存在を表象することではなく、これを意識的に取扱つてゆく手掛りを得ることである。しかもそれは人間獨得の方法によつて試みられてゆく。認識による「概念化」がそれである。即ち、交叉錯綜した「存在そのもの」を前にしてこれを選擇し、比較し、結合して「人工的な存在」即ち「概念」を作りあげてゆくのである。そして更にこれ等の概念を排列し、組合せて、人間行動の目的を構成し、目的實現の手段を整へてゆくのである。勿論人間は既に彼の「本能人」としての盲目的な生活に於て、この「存在そのもの」を把握してゐる。否もつと嚴密にいふならば、彼は彼の本能生活に於て「存在そのもの」と一身同體である。しかし彼がいま「認識者」としてたち現れたとき、彼と彼を圍むところの「存在そのもの」との交涉は人間獨得の方法によつて營まれることゝなる。即ち本能的生活に於けるが如き緊密微妙な自他一體の交涉は失はれるが、意識的にして且意志的な新たなる交涉が生れてくるのである。概念によつて構成された目的と、概念によつて整へられた手段との指導がそれである。人間生活そのものゝうち

に還元された人間知性の姿はこれである。

概念の概念たるところは、それが我々に、「生活そのもの」のうちに見出される「存在」の領域に於けるもろもろの關係を人間獨得の立場から人間獨得の方法によつて把握せしめる點にあることは既に見たところである。これ等の關係のうちで、特に著しいものは、空間關係、時間關係、因果關係であるが、特に、科學に於ては、これ等の關係を、系統的な概念によつて組織してゆく。何れも人間の行動を指導するところのものである。かくして我々はこれ等の概念を結合することによつて我々の行動の意識的指導者たるべき目的を構成し手段を整へるのである。即ち、これ等の概念のうちに把握されてゐる空間、時間、因果その他もろもろの關係を辿つて行動しようとするのである。

いふまでもなく、こゝにいふところの「行動」とは、常に必ずしも、實際的行動に限られたものではない。人間の認識は直ちに行動に移されないことが屢々ある。人間生活のうちには知識の貯藏所があるのである。言換へれば、成立するだけの概念が、組織されるだけの知識が、人間有機體を通して自然界のうちへ、直ちに實際的行動として表現されてゆくのではない。認識が結局行動の手段であるにしてもその手段は單なる手段として蓄積されてゆくことがある。いな、かく蓄積されてゆけばこそそれ等の手段は更に有效なる手段に導かれてゆくのである。即ち、認識は更に次の認識への手段としての機能を有つてゐる。そしてそこには實際的行動と殆んど沒交涉とも見られる知識が生れて來るのである。「人間の行動」はこゝまでその意味を擴大しなければならない。認識によつて認識に進みゆくこと、こゝにも一つの行動があるのである。たゞこゝで見失ふことの出來ないことは、

認識はそれが行動への手段であるところにその本質を有つといふ點である。

我々が永遠の否定をつゞけてゆくことの出來ないのはこれがためである。默して坐することの遂に不可能なのはこゝに理由がある。即ち、「生活者」としての我々は、結局、行動することを以てその本然としてゐるのである。而して行動することをその本然とするが故に「生活そのもの」の靜觀をやめなければならないのである。遂に把握し難い「絶對者」を把握しようとする試みを拋棄しなければならないのである。一つの立場、一つの觀點に固定せざるを得ないのである。學の極致ともいふべきものは結局永遠の否定をつゞけることであり、默して坐することであらう。しかしそれは人間に於ては遂に不可能な試みである。學はその到達し得る限りに到達してもそれは遂に相對的批判の試みに終るべきものであらう。人間に於て可能な試みとして他に如何なる試みも殘されてゐないのである。

學は、かく、窮極に於ても、常に自ら一定の立場に立つて、成立知識の限界を、見屆けることの外に出ずるものではない。勿論、我々が「絶對者」であるところの「生活そのもの」の所有者であればこそこの試みが可能なのである。しかし、繰返し述べるやうに、「絶對者」を、知識として把握することは、人間に於て不可能であるから、こゝに何等かの立場を選定することの必要があるのである。かくして更に實際的にいふならば、學はその窮極に於ても、自ら一つの成立知識を據所として他の成立知識の限界を明かにする試みとならざるを得ないのである。これは結局「行動者」として、自らの目的を前にし、一個の成立知識が、その行動の指導者として機能する範圍を規定することである。自然界を組織的に理解しようとする目的を前にして、物理學的原理が、如何なる

程度まで、その認識の試みを指導し得るかを吟味しようとするとき、そこには既に、この窮極の意味に於ける學的批判の試みが開始せられてゐるのである。國民生活の建設を前にして、唯物論的社會理論、若しくは、理想主義的社會理論が、如何なる程度まで、その指導原理たり得るかを確めようとするとき、そこには既に、最後の學的批判の試みが開始されてゐるのである。しかしながら、こゝで更に、見逃すことの出來ない一點を持込んで來なければならない。何か。

この實踐への手段としての成立知識の批判は、人々それぞれの場合、必ずしも同樣の程度に於て試みられてゐないことはいふまでもない。その懷くところの目的は、その驅使し得るところの知性は、人さまざまである。射利以外の目的を懷くことの出來ない人々がある。打算以外に知性を驅使することの出來ない人々がある。物質的事象の理解以外に關心を持ち得ない人々がある。論理的推論以外の知性を失つてしまつた人々がある。しかも、それ等の人々は、それ等の人々として、それぞれの學を築きつゝあるのである。こゝに學的批判の深淺廣狹が問題となつてくる。これは結局「批判の目的」の問題である。その批判の試みをして餘すところなき「生活そのもの」の把握によつて一切の成立知識を世界觀のうちに綜合するところまでゆかねば已むことを知らない「批判の目的」が如何なる程度までその學を支配してゐるかの問題である。而もかゝる目的は遂に哲學以前のものとして批判者自らの「人格的生活」そのものゝうちに見出さるべきものである。かゝる目的は學的批判によつて初めて規定せられるものでない。學的批判こそ反つてかゝる目的によつて規定せられるのである。これは「人格的生活」の根柢を形造るところの「目的意識」である。かくして、學は、それが窮極的なるものであればあるほど、「人

格一としての力強い體驗と自覺とを要求してゐるのである。この力形い體驗と自覺とのあるところ、我々の抑へ難い「創造への意欲」は、我々の周圍に撒きちらされた諸々の知識を摑んでゆくにちがひはない。そしてその意欲から發する實踐への目的はこれ等の知識をその行動への原理として批判する。學はかくしていよいよその窮極の試みに近づいてゆく。

あとがき

こゝにこの論文の前半を書き終つて與へられた紙面が盡きたことは遺憾である。宗教の學的理解への試みであるべき筈の宗教學は、先づ、「生活形態」と「學的構成」との間に如何なる關係が見出されるかを確めてかゝらなければならない性質のものであらう。その全野に涉つての問題を組織的に排列してゆく試みも、その學としての最後の試みとして要求せられる批判もこの認識論的考察を度外視しては結局不滿足なる試みに終らなければならないであらう。筆者は他日稿を新めてこの論文の後半を續けたいと思ふ。

楞伽禪

久野芳隆

六祖慧能の思想の根幹をなすものは金剛經であるとせられてをる。金剛經の「應無所住而生其心」といふ一句に觸れて大悟したといふことになつてをる。「六祖壇經」に

卽出門外見一客誦經。慧能一聞經語。心卽開悟。遂問客誦何經。客曰金剛經(1)

とあり、更に重ねて八ケ月の修行の後に「本來無一物」の傳法の偈を作り、遂に五祖弘想に認められて、夜三更に入室し、そこで再び「金剛經」の一句を聞いて大悟したといふことになつてをる。

三鼓入室　祖以袈裟　遮圍不令人見。爲說金剛經。至應無所住而生其心。慧能言下大悟。(2)

この六祖壇經の記述は極めて創作的であつて、行由第一章が全篇凡て說話としか受けとれぬ節が多々ある。この章の彼の大悟は五祖に遭つた以前に大悟したか、五祖弘忍に遭つて後大悟したか、それとも屢々大悟したか壇經はこの點少々馬脚を表してをる。弘忍が特に金剛經を以て提撕したといふことは「修心要論」の思想が弘忍のものである限り、「修心要論」は清淨禪・靜態禪の色彩が濃厚であるから、この「壇經」の說話からは信ずるに足

りない。又市に於て一客が金剛經を誦するのを聞いて大悟したといふことは尚更に創作としか考へられない。

いづれにしてもこの二つの事柄は弟子の創作によるものであつて事實ではない。この說話の示す事實は慧能が種々の經典を修學したがその中で金剛般若經が最も心琴に觸れたといふことのみしか言ふことが出來ない。慧能を繼き慧能の證悟と極めて近い神會がやはり金剛般若經を達摩以來祖師は直々相承したと力說してをる。神會は神秀並に普寂一派を「師承是傍、法門是漸」と攻擊したが、神秀は弘忍の最も主なる弟子であり、師承が傍であるといふのは神會のみの主張で、他は殆んど總て之を承認せなかつた。「法門是漸」といふのは此宗が楞伽經を奉じ、修行方法が「漸」の次第を用ひたといふのである。

しかし果して楞伽經がそれ程漸のみを主張し、また神秀が楞伽經のみを奉じてゐたらうか。楞伽經のいふ四漸は四頓と並說せらるゝもので自內證の境界は頓悟的のものであり、之を開發する場合、修道者が修行する側が漸であるといふので頓悟漸修が楞伽經の言はんとする所である。(3) また神秀は彼の「大乘五方便」に於ては楞伽經に就ては少しも關說してゐない。その主張は寧ろ華嚴哲學を中心としてをる。

南宗が金剛經を中心とし、北宗が楞伽經を中心とするといふことは南宗側の作意的の對抗意識が餘程手傳つてをるといふべきである。

神會語錄にはその終りの方に達摩以下六代の祖師の傳記を記述し、六人の祖師がいづれも金剛經を所依の經典としてをることを主張する。

達摩大師。乃依金剛般若經說如來知見。授與慧可。……

（慧可）時年四十。奉事達摩。經干九年。聞說金剛般若波羅蜜經。言下證如來實無有法……

干時璨禪師奉事。首末經六年。師依金剛經說如來知見。言下便悟……

干時信禪師年十三。奉事經九年。師依金剛經說如來知見。言下便證無有衆生。……

干時忍禪師。年七歲奉事。經餘三十年。依金剛經說如來知見。言下便證最上乘法。……

能禪師。奉事經八箇月。師依金剛經說如來知見。言下作證（神會語錄五〇——五四節）

卽ち神會の北宗に對する論戰は方法として意識的に楞伽經を棄てゝ、之に代るに金剛經を以てしたといふことが立證出來る。神會に依れば頓悟とは衆生に本來自然智無師智があつて無修にして頓悟する可能性ありとする。衆生若し修によつて見性するならばそれは妄心であつて本當の解脫は得られぬ。「修習是有爲諸法」といひ「生滅本無、何假修習」といひ「大乘定者、不用心、不看靜、不觀空、不住心、不澄心、不遠看、不近看、無十方。」と言つてをる。この最後の語は神秀の「大乘五方便」の言葉を攻擊してをるのである。斯くて神會は明かに頓悟のみを以て成佛し、漸修を要せぬから無念を以て、一切の作佛入定を打破したのである。

神會の弟子宗密は「禪門師資承襲圖」に於て多少頓悟のみの說に對して不滿の意を表し、頓悟の後なほ漸修を要すと言つたのは神會を正しく解したものではない。

荷澤則必先頓悟。依悟而修。故經云。若諸菩薩悟淨圓覺。悟也。以淨覺心。取靜爲行。由澄諸念。覺識煩動等。修也。此頓悟漸修之意。備於一藏大乘。而起信圓覺華嚴是其宗也

南宗の特色は明かに頓悟無念を本とするもので終局に於て禪をも立てぬ徹底した考を有ち、此が禪の本當の精

神であるとする。「壇經」は勿論慧能の主張を多分に盛つてをるであらうが、しかしその作つたのは明かに慧能その人でなくして、慧能門下の有力者即ち神會の如き人物によつて作られたことは疑を要せぬ。

後世の傳說によると惠能派と神秀派とが最も激しい對抗をした樣に說かれるが事實は南宗の一方的攻擊に出發し、北宗の人々は一向に應戰してをらぬ。而して北宗と南宗との對抗運動の最も著しい目標となつたものは、その所依の經典であると言はれる。即ち神秀派即ち北宗は漸修主義に立ち「楞伽經」を主とし、慧能派即ち南宗は頓悟說をその宗の眼目とし「金剛般若經」を主としたといふが、果してそうであらうか。此も南宗側のみの力說で、詳細に吟味するとそう單純なものではない。近時燉煌出土本の中に於ける禪宗に關する典籍の發見[4]によつて北宗が單純な楞伽宗でないことを知ることが出來た。普通、南宗から對抗された北宗は神秀と及びその弟子普寂をその中心人物とする。而して南宗の人々と雖も慧能の師弘忍を論敵とすることはない。然るに神秀の述作たる「大乘五方便門」に於ては明かに楞伽經が所依の經典となつてゐない。五方便は(1)起信論(2)法華經(3)維摩經(4)思益經(5)華嚴經の五つの經典の內容を主なる所依としてをり、其他では例外として支那撰述の法句經を用ひてをる而して楞伽經には關說してをらない。たゞ神秀が楞伽經を主としたといふのは各種の傳記の記述にあるのみである。即ち張說の碑文中に「持奉楞伽。遞爲心要」とあり「楞伽師資記」に弘忍が「我與神秀、論楞伽經、玄理通快」[5]とある所から神秀が楞伽中心であるといふのである。しかし「大乘五方便門」を中心に考へるとその思想は六塵の境を棄てず、六塵の境その儘に佛事をなすことを禪の根本思想とし、菩薩の行を實踐することが眞の禪であつて、それ以外に禪はないことを力說するのである。而して事々物々に無盡の緣起を悟ることを以て終局の理想と

したのであるから、その思想は華嚴哲學を根幹とするのである。この事は神秀が慧能以上の動態禪を主張した人であることを物語る。

神秀は斯くして頓悟を主張しその修に於ても頓悟の繰返しのみを認めたのであつて、客塵煩惱の實在を認めてその拂拭を主なる理想としたのではない。從つて神會の神秀に對する「師承是傍、法門是漸」といふのは全く神秀に對しては的外れの非難である。

然らば慧能・神會の攻撃した看淨主義・守一主義は誰が最もよく主張したかといふと五祖弘忍である。之は彼の「修心要論」を見ると、「修心要論」の一貫した主義主張は守心第一主義である。然らば慧能・神會は内容に於て神秀を攻撃出來ずして、祖師弘忍を攻撃したと見ても否定出來ないこととなる。

次に弘忍の弟子の内で玄賾は「楞伽人法志」を著した。またその弟子淨覺は「楞伽師資記」を書いてをる。從つてこの兩人は楞伽宗を名乘り、楞伽經の内容をその禪の中心題目としたと考へ得る。しかし之も詳しく考察すると單に楞伽經のみを中心としたのでなくして、各種の思想を採り入れてをる。

淨覺が「楞伽師資記」に於て四卷楞伽の譯者求那跋陀羅を禪宗の第一祖とし、菩提達摩を第二祖としたことは彼が如何に楞伽經をその禪の中心内容としてをつたかを知ることが出來る。彼がその「師資記」の中で各祖師の思想を記述する場合二つの大きな特色を有つて記述してをる。その第一は守一・守心が達摩以來の禪の要諦であると説く。

有名な達摩の壁觀の内容は何か。凝住壁觀は金剛三昧經に依れば凝住覺觀であるから、一往守心主義を達摩が

とつたことを否定することは出來ない。元來達摩の「二入四行論」は楞伽經と金剛三昧經入實際品を基礎として構成されたものである。

理入といふのは眞性は凡聖を通じて同一に存するものでこの眞性は言語を以て表現されないで、體驗のみによつて之を知ることが出來る。この眞性を理と名付け、本來清淨のものである。本來清淨の理は決して人々に存在しないのではないが、普通は客塵煩惱によつて覆はれてをる。故に客塵煩惱を除いて本然の姿に歸るのが壁觀の目的とする所である。この場合達摩は確かに四卷楞伽經の眞識・現識・分別識を豫想し、無始の妄想分別を離れて如來の自內證の境地に歸入することを力說したと思ふ。「捨妄歸眞」といふ言葉は確かに四卷楞伽經の卷一と卷四との文を豫想する。[6] また金剛三昧經の文は「二入四行論」全體の構想の基礎をなすものである。

佛言。二入者。一謂理入。二謂行入。理入者深信衆生不異眞性。不一不共。但以客塵之所翳障。不去不來。凝住覺觀。諦觀佛性。不有不無。無己無他。凡聖不二。[7]

この壁觀は單なる觀法でなく直指人心的のものであり、佛心を中心とし、空を體としてゐる。僧稠の如き念處を重んじて、具體的に印度式の禪定を勵んだのに對立してをるものであらう。しかし壁觀に凝住するといふのは動的の生滅門を遠かつて靜的の眞如門に守一的に入るといふことは或る點で存してゐることは否定出來ない。弘忍の守心・守一の主義や「遠看一字有次第」といふのは或る意味の凝視的な坐禪を行つてゐたとも考へられる。道信も「守一不移」といひ三祖僧璨も「肅然淨坐」の人であるといふ。斯く一面弘忍の守心主義を遵奉した淨覺は確かに淸淨禪・靜態禪を信奉してゐたであらう。

第二には淨覺はこれのみに終始せず般若の空を基礎とし、華嚴哲學を肉とし血とした動態禪をも力說してをる。この一面も楞伽を奉ずる人々には確かにあつた。卽ち淨覺一派は靜態禪と動態禪とを兼ね具へてをるのである。從つて悟境に於て頓悟、修行に於て漸修を考へてゐたことは明白である。

斯くて玄賾・淨覺が北宗の人と認定出來ればこの人々に對して慧能・神會一派が攻擊をなしたことは一面に於て正しいが、弘忍・神秀・玄賾・淨覺の一派が漸修のみに終始してゐたのでないことは注意せねばならぬ。

從來禪家に於て楞伽宗といふと神秀・普寂の系統のみに限つたが、斯く考察すると寧ろ玄賾、淨覺の方が神秀よりも楞伽禪の色彩が濃厚である。從つて慧能の所破が主として玄賾、淨覺の主張に對してなされたもので、弘忍も思想內容に於て慧能に最も論破せられてをるといふことが判る。而して公平に言つて神秀のみが南宗によつて攻擊せられるのは不當であつて、神秀は當時最も勢力のある師家であつたので攻擊の目標がこの人のみに注がれたが斯く上述の如く考察するとその攻擊は當を得てゐない。

かくて慧能・神會の攻擊の對象は內容に於て神秀でなくして玄賾淨覺の徒であると見たならば楞伽宗なる名は從事考へてゐた如く、神秀を主として名付けることは不適當で、寧ろ玄賾・淨覺の一派を名付くるのが一層公平であると思ふ。

然らば玄賾、淨覺の一派は楞伽經一點張りかといふとそれは事實に相當しない。「師資記」に於ては各種の大乘經典を引用し、華嚴哲學、起信哲學をも採り容れてをることが看取される。

六祖壇經に說く「身是菩提樹、心如明鏡臺　時々勤拂拭　莫使有塵埃」といふ句は全く楞伽經の四頓四漸を詩

句にしたもので、前の二句は四頓に相當し、後の二句は四漸を表現したものであると考へられる。だから之を若し、淨覺、玄賾の如き楞伽宗の人々の作つたものであると說くならば幾分その眞理性が是認されるのである。神秀の作つた句とする所に南宗の計畫的な攻擊が在し、事實に於て神秀自身がこの句を作つたとは考へられない種種の理由が存する。

從つてこの壇經の偈頌は金剛宗の人が楞伽宗の趣旨を楞伽經によつて推測して製作したといふ結論になる。

淨覺はその序文に於て楞伽經の根本思想たる五法・三自性・八識・二無我の中の五法・三自性に就て關說してをるから楞伽の精神をも相當採用したといふことが出來る。

楞伽經云。自心現境界。隨類普現於五法。云何是五法。名・相・妄想・正智・如々。是故衆物無名。心作名。諸相無相。由心作相。但自無心。則無名相故曰正智如々。法句經云。參羅及萬像。一法之所印。余乃潛神玄默。養性幽巖。獨守淨心。抱一冲谷。聊寄一序。(3)

この法句經は支那撰述の法句經である。楞伽經にいふ五法は名・相・妄想・聖智・如々であつて名と相とは自心所現・妄法の名と相とであり、妄想はこの名相に對して起る識の分別である。聖智とは名相は結局不可得で識も畢竟不生であり不斷であり不常の如來智である。而して聖智の境界は如々と名付くべきもので、此の聖智によつて名を有とせず相を無とせず、二邊の邪見を離れ、妄識の生ぜざる所をいふので、この場合に自性清淨心卽ち如來藏が現れるのである。五法と三自性とを配當すれば五法の中、名と相とは妄想自性卽ち分別性に相當し、妄想は緣起自性卽ち依他性に相當し、聖智と如々とは眞實性に相當する。

斯くて五法のみに就て言へば楞伽經は唯識哲學の說を主としてをる樣に考へ得る。卽ちその八識說にしても現識・分別事識の二識を主としてをる樣であるが、眞識を立てる所に單に唯識派の說のみに留つてをるのでなくして、その一面に於て明かに如來藏說を樹立してをるのである。卽ち現識とは眞識が根本無明によつて動的に顯現する邊をいひ、結局阿黎耶識は眞識と現識と二つを含み、一方に於て流轉門に關係してをるが、他面に於て法性・法身・涅槃に關係してをる。

斯くして若し覺の上から眺むれば迷悟同じく自性淸淨心なる如來藏に依ると考へる。如來藏は染汚心を存しないから、この點客塵煩惱はないわけである。しかし三界唯心の立場では客塵煩惱も畢竟心外のものでなく一心の現れである。凡夫はこの自心現を覺知せず、悟つた人はこの點を把握してをるわけである。

斯くして阿黎耶識がその背景に一大如來藏を有ち、言はば眞妄和合の形をなすものである。而して客塵煩惱に覆はるゝのは阿黎耶の一面たる現識の業相から起るので、眞識の側ではないと考へる。

以上が四卷楞伽の主なる趣旨である。この眞識は七卷本・十卷本には說かれない重要な點である。(9)

この點でも禪の人々が七卷本を用ゐず、四卷本を重んじた所以が判る。禪の人々が屢々いふ楞伽の佛心とは前述の眞識の側をいひ、之は自性とも第一義とも稱せられるものである。この楞伽の趣旨はその儘起信論の言ふ所と全く一致する。斯く淨覺は楞伽經の趣旨によりながらも起信、楞伽を一步越えた華嚴哲學を採り容れ、事に卽して眞を顯す方面を强調した。從つて彼の楞伽宗は楞伽經を基礎としながらも華嚴を採用し又般若を根幹としてをるといふべきである。この玄賾淨覺一派を神秀と區別することは異論が起るかも知れないが、その思想的立場

を細く論ずれば神秀と玄賾とは思想的に區別すべきであると思ふ。

斯くの如く楞伽宗は玄賾一派のみに名付けるのが至當であるとしたなら、此等の人々が唯一の楞伽宗の徒だといふとそうばかりではない。他にも楞伽宗と名付ける人々がある。その一は法沖であり、その二は法融である。元來楞伽宗の名はそう古くは起つてない。道宣の續高僧傳は第一回は唐貞觀十九年（六四五年）に完成した。その後二十二年も道宣は生存して高宗の乾封二年（六六七年）に死んだがその二十二年の間常に各高僧の傳記を補充してをつた。

法沖傳は實にこの道宣の晩年の編纂に於ける挿入であるから楞伽宗は道宣の晩年近い頃に漸く名を知られたものである。(19)（續高僧傳、三十五卷、感通篇中）

彼は法融の師と思はれる茅山明法師の弟子慧嵩に從つて大品・三論・楞伽を學んだ。この事は相當重要な事實である。

茅山明法師は嘉祥寺吉藏と同門で同じく興皇寺法朗の弟子である。この明法師に牛頭法融も學んだと思はれる。言はば三論の同門であり、般若空宗を長く研究した人であるから、その思想は法沖・法融俱に般若空宗を基礎として、その上に楞伽禪を建設したものである。

法沖傳によれば彼は慧可の後繼者に會ひ、その人から南天竺一乘宗を授かり、楞伽經の講義を受けたといふ。而も法沖は專ら楞伽を生命として之をその思想の中心としたといふことになつてをる。しかしその傳記中に於て彼の根本的立場は何を言つてをるのかといふ點を吟味すると「忘言忘念無得正觀爲宗」といふのがその根本義で

あるといふ。忘言忘念は牛頭法融と主義に於て全く一致し、般若の絶觀を實踐することである。また無得正觀を宗とすることは嘉祥大師吉藏の常に唱へる眼目である。卽ち吉藏の三論玄義[11]に、

次明衆論旨歸門。通論大小乘經。同明一道。故以無得正觀爲宗。

卽ちこの一句を以てしても法沖が三論を基礎とし、般若を根幹として、之に楞伽經の肉を付したものであることが判明する。所謂楞伽宗は楞伽經の思想內容のみが中心の樣に學者は考へ勝ちであるが、斯くの如く般若が究極の基礎をなしてをり、法沖に於ては三論宗の教理がその中樞をなしてをる。燉煌出土の牛頭法融の語錄たる「絶觀論」も屢々四卷楞伽を引用してその權證としてをり、法沖の如く楞伽經を重んじた形跡が見える[12]。

しかしその思想の根幹は三論にいふ絶觀般若を主とし無事の生活を理想とする。從つて法融も楞伽經を重んずるが法沖と同じく三論の思想を以て禪を實踐に移さんとしたことは明白である。

斯くて從來餘り言はれなかつた法融が若し法沖と全く同じ思想であつたとしたらやはり牛頭禪も法沖の言ふやうな楞伽禪を說いてゐたのであらうと思ふから、法融の思想を通して法沖の楞伽禪の內容を知ることが出來るのである。

斯くして私は禪に於ける楞伽宗は第一に北宗の一派たる玄賾・淨覺を擧げ、第二に三論系の法沖を擧げ、第三に牛頭法融をも法沖と同じ意味に於て楞伽宗の一派と觀るのである。

さて然らば北宗の巨星神秀は自ら楞伽宗を名乘つたか如何かといふに恐らく神秀自身は楞伽を重んじたであらうが、特に楞伽宗を名乘つたことはないと思ふ。（この點法融も自ら名乘つたとは思はない。）

言ひ換れば神秀を楞伽宗の代表者とすることは單に南宗からの一方的の計畫的の攻撃からであつて、神秀自身が之を確認したものではないと言へる。而して同じ北宗の中に於ても廣義の北宗では神秀の如く初め頓悟を認識して之を繰返すことを以て漸修と認めた一派の外に頓悟に到る道として客塵煩惱を順次に拂拭することを力說した派もあることは敦煌出土本中「楞伽經禪門悉談章」の如き記錄の存在することによつて之を證明することが出來る。「楞伽經禪門悉談章」[13]は明かに唐代の楞伽系を名乘る一派の人々の作つたものであらう。その構成は明かに漸次に住心看淨を修行して淺より深に入る道理を示してをる。當時の楞伽宗の一派には斯くの如き禪觀を有してゐるものもあつた有力な資料である。之は嵩山會善沙門定慧の作つたものとなつてをる。また中唐頃の作と考へられる「南天竺菩提達摩禪師觀門」[14]はやはり淺より深に入る漸次の禪觀修行を說き兩者は內容に於て明かに密接な關係のあることが知られるのである。

「悉談章」は八門を擧げ、「觀門」は七門を擧げてをる。しかし悉談章の第一と第二とを觀門の第一に同ずれば他の六はよく一致する。而して悉談章は文章晦澁で判讀し難いが、觀門の內容と比較的よく一致するから觀門の助けを借りて悉談章の述べる趣旨を理解することが出來る。

悉談章に於ては初めに於ては緣を捨てゝ淸淨に坐し萬事を捨てゝ無我に入る。その際渴愛無明を斷じて煩惱苦を脫することを觀法の主目的とするのは全く小乘の禪的修行たる不淨觀等に極めて近い。以下順次高き觀法を經て第八に到達する。第八に於ては全く自由なる觀法を行ふことを得て何等の制約を受けぬ狀態に入ることが出來ると說いてある。また觀門に於ては初め住心門に於ては初學は心が散動してをるから專ら坐禪觀法によつて、動

を去る工夫をすべきであると說いてをる。以下第二空心門・第三無相門・第四心解脫門・第五禪定門（寂靜門）・第六眞妙門（眞如門）を經て第七の智慧門に到する。この第七に於ては一切を了し、空源に契達する境地で之を究竟道と名づけると稱してをる。

之を要する楞伽宗の一派には從淺行深の次第觀法を事實上修するものもあつたことはこの悉談章によつても確かである。從つて壇經に於て慧能に破せらるゝが如き一派の禪者が當時居たことは確言出來るが、これのみが楞伽宗の總てではなく法沖の如く法融と同じく、漸修を超越した頓悟忘修の一派もあつたことを忘れてはならぬ。

註

（1）大正藏、四十八卷　三四八a

（2）大正藏、四十八卷、三四九a

（3）大正藏、十六卷、四八五c二行——四八六a一七行

（4）大正藏、八十五卷古逸部內　大乘無生方便門外十篇。矢吹慶輝氏「鳴沙餘韻」鈴木大拙氏「小室逸書」久野芳隆「流動性に富む唐代の禪宗典籍」宗教研究新十四卷第一號一二三頁。鈴木大拙氏「燉煌出土荷澤神會禪師語錄」（昭和九年）同「六祖壇經」（同年）胡適氏「神會和尙遺集」

（5）大正藏、八十五卷、一二八九c

（6）大正藏、十六卷、四八三a及び同、五一〇c

（7）大正藏、九卷、三六九c

（8）大正藏、八十五卷、一二八三a

（9）大正藏、十六卷、四八三頁a、十六行

（10）大正藏、五十卷、六六六頁a

（11）大正藏、四十五卷　一〇頁c

（12）佛教研究三卷六號、拙稿「牛頭禪の研究」

（13）大正藏、八十五卷、五三六

（14）大正藏、八十五卷、一二七〇

教禪一致說に對する疑問

上田大助

一

「教禪一致」は佛家の定說である。教家は暫らく措く。禪家に於ては古來常に教禪の一致が唱へられ來つてゐるのであつて、古くは初祖達磨の「藉教悟宗」(四行觀)より、六祖以後慧忠國師、清涼澄觀、圭峰宗密、法眼文益、天臺德韶、永明延壽乃至日本道元禪師(正法眼藏)、紹瑾禪師(坐禪用心記、十種勅問)、白隱禪師(遠羅天釜)等々皆然らざるは無い。禪の起源を靈山に求め、更に逆つて七佛の相傳を說くる所等にも此事が意味されてゐるのではないかと考へられる。然しこの「一致」の考へは恐らくそれが(史的に)共に同一の佛陀に出づ(別に發達變化の無いもの)とする獨斷[1]と、(內容的に)大要に於て、或は佛教としての本質要點に於て何等相異を見るものでは無いと言ふこと等に由來するのであらうと考へられるのであるが、今その內容を極めて嚴密精細に分析吟味し、又これを今日の佛教發達史の眼光を以て精彩に觀察する時、禪と教とは果して何處迄も(完全に)一致することが出來るのであらうか。此處に吾人はかゝる近代的な研究法の結果は、從來の一致說に反して、禪と教とは少く

とも次の諸點に於て相異あることを發見しなければならぬであらうと考ふるのであつて、以下この事を率直に述べて廣く善知識の教示を仰ぎ度いと思ふ。

教禪の主なる相異（一）方法としての坐禪、（二）成佛論、（三）無の思想。

（1）　例へば道元禪師學道用心集「右佛祖以來、直指單傳、西乾四七、東地六世、不添絲毫、莫破一塵」、同正法眼藏佛教、同佛道等々。

二

先づ方法としての坐禪に就いて見るに、禪は始めに坐禪宗[1]と呼ばれた程に坐を專らとする宗派であつて、「直指人心見性成佛」を以て修道の標語とし、專ら坐禪工夫に依つて成佛を期するものであることは周知のことである。而して玆に言ふ迄も無く、禪に於てはその「直指人心」は唯に必要なる方法である計りで無く、また同時に「充分なる」方法でもあるのであつて、他の何物をも必要とせず、唯この一事で良いのである。唯自心を觀察了得する丈けで良いのである。卽ち「その心卽是佛」であつて、この「直指人心」の修は直に「見性成佛」の證に導くのである。而して更にこの修と證とは一如不二と迄せられてゐることも廣く知られてゐる所である。[2]かく他の何物（何物の權威）にも依據せず、只管自力による坐禪工夫に依つて見性成佛を期する學道の態度並に修道觀は未だ教に於ては見ることを得ないものであつて、確かに禪の一つの特色、一つの大なる長所として擧げなければならぬものであらうと考へられるのである。元より坐禪と言ふことは禪宗のみの特有物では無く、三學六度の一として教に於ても充分重視せられてゐるのではあるが、教に於ては未だ「經」の權威から完全に脫却するには至つ

てゐない。否反對に教は「經」に依據してゐると言ふが事實である（天台宗は法華經に、華嚴宗は華嚴經に依據する等）。或は教は經の釋であるとも言はゞ言ひ得られるのであらう。然らば教に於ける坐禪の意義は禪の如く絶對的意味のものでは無く、唯經の、而かもその所依とする特定の一經（華嚴なら華嚴經）の理解に達するための一手段たるに過ぎざるものと言はなければならぬであらう。然るに禪に於ては坐禪は絶對的の意義を有するのであつて、一切經卷知識の權威に依據せず、唯自心の觀察悟了によつてのみ成佛を期するのである。而してその同じ坐に於て修と證とを不二一如とするのである。禪のかくの如き執はれざる自由なる態度は恰も近世歐洲の基督教の權威から脫却した際の自覺に比すべきものではないかと考へられる。而してまたこれと共に、その必然的な結果として禪は進取の氣性に富み（殺佛越祖など）、進步的である。批判的であると共に綜合的たらんとする（一切經に依據せざると共にまた他方一切經を用ふのである）。「禪は佛法の總府なり」[3]とか、「全道なり」[4]とか言ふのはかゝる批判的綜合的な自覺を意味するものではあるまいか。而してその實際良く「經」「教」を綜合發展せしめてゐると考へられること後述の如くである。

（玆に禪宗に於けるかゝる方法としての純一なる坐禪が佛教史上如何にして發達したかと問ふことは本論文の範圍外にするのであるが、少くとも支那に於てこれを始めて明瞭に實行實修せる者として初祖達磨が擧げらるべきではないかと考へられる。吾人は他所の論文[5]に於て、禪の教旨內容は教とは異るものであつて、これを創始せるものは六祖であらうと言ふ考證をしたのであるが、これによつて達磨の初祖としての意義を專ら上記の純禪實習の點に認め度く思ふ者である）。

（1）道元、正法眼藏辨道話。
（2）同上。
（3）榮西、興禪護國論。
（4）道元、正法眼藏辨道話。
（5）哲學研究第二八〇號「禪と實有的有及無」

三

次に成佛論であるが、禪に於ては上述の如く「直指人心見性成佛」であつて、自心を悟了する所卽ち成佛となるのであるから、佛の境涯は甚だ近く、成佛は甚だ容易の事とせられる。從つて禪に於ては成佛者の數は佛陀以後極めて多數である。初祖達磨に至る迄の相傳は暫らく措くも、歷史の充分明かである達磨以後の成佛者が極めて多數であり、六祖門下に至つては實に嗣法四十三人を算してゐる。以下次第にその數を增すべきことは言ふを俟たぬ所である。日本の道元禪師の如きも「面授」によつて現に佛の位に上ぼられてゐる。然るに教に於ては佛は甚だ長遠であつて、「面授」は無く、唯「授記」があるのみである。「過無數劫、當得作佛」として約束せられるに過ぎない。大迦葉の如きも禪に於ては西天第一の祖として佛とせられるのであるが、教に於ては唯羅漢位たるに止まる。(1) 教家の第一人者と言はるゝ天台大師の如き、自ら六根清淨を得ず、未だ佛位に在らざることを認めて居られたと言ふことである。(2) 教に於ては未だ自ら成佛を得ざる以前に「下化衆生」と言ふことがあつて、成佛を甚だ遠きに求めるのであるが、禪はこれを現下に求める。臨濟錄には「如圓頓菩薩、入法界現身、向淨土中

厭凡忻聖、如此之流、取捨未忘、染淨心在、如禪宗見解、又且不然、直是現今更無時節云々」とあり。而して禪に於ては彼の「下化衆生」の如きは、所謂接化爲人として成佛後の佛の行事となすのである。密教の「卽身成佛」は顯教のこの成佛長遠に對して起つたものと言はるゝのであるが、未だ禪に及ばざることが遠い。淨土門に至つては教祖自らが甚だ低い凡夫としてゐられるのである。然らば此處に眼前の成佛を認める禪の「面授」、「以心傳心」、「傳衣」、「嗣書」等は教に見ることを得ない禪の特色でなければならぬと考へられる。

（思ふに原始佛教に於て比較的容易の事に考へられた成佛が、一方大乘佛身論の發達による佛の理想化と他方菩薩道の發展とによつて、甚だ難事高遠の事とせらるゝに至つたのに對して、禪が良くその佛身論に卽しつゝ[3]前節述ぶる所の坐禪と共に、これを原始佛教の昔に復歸せしめたのと言ふべきではなからうか。「佛も人なり、我も人なり」とし、又「經」にも依らず「論」にも依らず、只管に坐禪工夫して作佛を圖ることが原始佛教の精神否少くとも佛陀の精神では無かつたかと思ふ。成佛以前には別に「下化衆生」などを顧慮することなく專念向上のみを計り、成佛後に至つて始めて「接化」の事に從ふことも教祖と軌を一にしてゐる。）

（1）法華經。

（2）宇井伯壽氏「支那佛教史」一三八頁。

（3）例へば夢窓國師夢中問答集には「問、禪門の宗師の語をみれば先自心を悟て後にやうやく舊業習餘をつくして餘力あらば他人に及すべしとすゝめられたり、若しからば教の中に自いまだ度を得ざるに先他人を度するは菩薩の願なりといへるにそむかずや。答、慈悲に三種あり、一には衆生緣の慈悲、二には法緣の慈悲、三には無緣の慈悲なり、……衆生緣法緣の慈悲にかゝはる人は其慈悲にさへられて無緣の慈悲を發することあたはず、小慈は大慈のさまたげといへるは此義な

り云々」として、成佛後は自ら眞實最上の無緣の慈悲があらはれるとなしてゐる。

四

次に無の思想に就いてゞあるが、由來禪は無の思想を以て教旨の中心とする、或は少くともその最も著しい特色とすることは廣く知られてゐる所である。六祖傳法の偈は「本來無一物」であり、同じく壇經には「我此法門以無爲本」とあり、其他永嘉大師の證道歌、黃檗の傳心法要、趙州の無字、臨濟錄、乃至常濟大師十種勅問奏對（第十問）、白隱禪師遠羅天金（四）等々皆無を以て至要のものとせざるものは無い。然らばこの禪の無は「教」の無或は空と同じものであるか或はそれとも異るものであらうか。此處にはこれが問題となるのである。

さて禪の無思想に就いて第一に注意すべきことは、禪は「直指人心」と言ふ主觀的な、直接經驗的な態度方法から來る當然の結論として、その心が或は無（皆無）となり或は有となることを認め、これと共に（その唯心論的立場から）一切諸法が或は無（皆無）に歸し、或は無（皆無）から出現し來ることを認むると言ふことである。坐中の體驗に於ても特にこの事が重視せらるゝことは廣く知られてゐることである（道元禪師普觀坐禪儀、同正法眼藏坐禪箴、紹瑾禪師坐禪用心記、白隱禪師遠羅天釜、乃至鈴木大拙氏「禪の第一義」等々參照）。卽ち禪に於ては一切萬法が無（皆無）より流出又流入しつゝあることを認むると言ふことが注意せられなければならぬ。六祖以後の祖錄にはこれを言表する章句が到る處に見出されるのであるが、今試みにその主なるもの二三を擧示すれば、先づ六祖壇經には「皆是れ本心萬種の法を生ず、故に經に云はく、心生ずれば種々の法生じ心滅すれば種々の法滅すと」とあり、黃檗傳心法要には「謂はゆる心地の法門とは萬法皆此心に依つて建立す、境に遇へば

卽ち有、境なければ則ち無なり」、「心忘すれば則ち境空なり、境空なれば則ち心滅す」、「祖師云く眞性心地藏、頭無く亦尾無し、緣に應じて物を化す、方便して呼んで智となす、若し緣に應ぜざる時は其有無を言ふべからず、正に應ずる時も亦蹤跡無し、既に此の如くなることを知つて如今但無中に向つて棲泊する則ち是諸佛の路を行ふなり云々」等、臨濟錄には「我諸法の空相なるを見るに、變ずれば卽ち有、變せざれば卽ち無、三界唯心萬法唯識、所以に夢幻空華何ぞ把捉を勞せん」、「心生ずれば種々の法生じ、心滅すれば種々の法滅す、一心生ぜざれば萬法に咎なし、世と出世と無佛無法亦現前せず亦曾て失せず云々」(1)、道元禪師「ひとたび空華やみなば、さらにあるべからずとおもふは、小乘の見解なり、空華みえざらんときは、なににてあるべきぞ。たゞ空華は所捨となるべしとのみしりて、空華ののちの大事をしらず云々」(正法眼藏空華)等々。元より禪の無字は常に如上の意味(もの〻無くなること又無いこと)を有するとは限らないのであつて、後にも述ぶる如く空の意味に用いらるゝ場合も甚だ多いのである。また一種比喩的に用いらるゝ場合も少くないであらう。然し上記引照の如きは眞に文字通りの無或は無化を意味するものであると考へられる。既に唯識論や楞伽經等の如きものによつて「萬法唯心」が確立して居り、而かもその心が「過去心不可得、現在心不可得、未來心不可得」であり、また「應無所住而生其心」と言はるゝ如く、生滅變化常無きものである以上、萬法が心と共に或は無(皆無)に歸し或は無(皆無)より出現し來るとせらるゝことは當然の歸結で無ければならぬと考へられる。(通常六祖は上記の「應無所住而生其心」の語によつて大悟せられたと言はるゝのであるが、若しこれによつて禪の要旨たる無を悟られたものとすれば、そはその心を唯心論的に解されたに由るものでなければならぬと考へられる。禪の歷史に於ては初祖以來の

楞伽經（唯心論的緣起論系統）の傳承に加へて、四祖五祖の般若經（實相論系統）併用が重視さるべきことであると思はるゝのであつて、六祖は此二者を結合することによつて良く上記の結果に到達されたものではあるまいか。而して古來禪の大成者は六祖であるとせられてゐるのであるが、そは恐らく禪の無思想を始めて完全に樹立せられたに由るものであらうと考へられる。達磨の四行觀、三祖の信心銘、乃至傳翕の心王銘等に於ては無思想は未だ明かに認むることは出來ないと思ふ。此意味に於て吾人は教旨内容の關する限りでは六祖を以て禪の創始者となすが或は適當ではないかと考ふるものである。態度方法の點は兎も角初祖達磨の教旨が別に他大乘と異ることの無いことは既に鈴木大拙氏「達磨の禪法と思想其他」、境野哲氏「支那佛教史綱」、松本文三郎氏「達磨」等によつても唱へられてゐることである）。然るに教に於てはその心が常に「一心」或は「宇宙一心」として固定化せられてゐる。一全體として或は無に歸し或は無より出現し來るとは考へられてゐない。元より生滅もあり變化もある。然しその變化生滅は常に「一心」の一部であつて、その全體としては常に有的の狀態を持つのである。卽ち教に於ては心が客觀化され形而上化せられてゐるのである。反之禪は自己直接の經驗に基き、その心の（萬法と共に）無（皆無）に歸しまた無（皆無）より生じ來る事實を如實にそのまゝ觀察し把握するのである。而してこれを以て直に宇宙の生滅流出流入となすのである。この意味に於て禪は緣起論の最も徹底せるものであると言ふべきであると考へられる。知らるゝ如く禪に於ては坐中の無的體驗が重視せられるのであるが（前記）、こは恐らくこれを右の如く本體論的―宇宙論的意義に解するに由るからであると考へられる。元より原始佛教等に於ても無的體驗が注意され、また或程度に尊重せられてゐなくはないのであるが（四無色定、滅盡定等）、未だ後世

の如き發達せる唯心論の出現を見ない以前であるから、その無的體驗も多くは唯特殊な心狀態或は經驗として多くは唯人性論的心理的意味にのみ解され、禪に於けるが如き深い本體論的宇宙的意味は未だ充分認識せられなかつたものであらうと考へられる（根本佛教原始佛教等に於て未だ後世の如き唯心論の無かつた事は木村泰賢氏其他[2]の人々によつて指摘せられてゐる）。教に於ては既に唯心論の充分なる發達を見るのではあるけれども、猶これを形而上化（固定化）する所に未だ十分徹底せざる所があると考へられるのである。支那に於ては古く老莊の無說があり、又佛教にも（恐らくその影響によつて）本無說の如きものを出してゐるのであるが、印度に於ては（最古代は兎も角）衆義書以後は有が一種固定化されて（其處には不斷の輪廻が行はれてゐる）、「天地の初めに無があり、無から萬物を生じた」とするが如き無の思想は跡を斷つてゐるのである。今教の心固定化（「宇宙一心」としての）はこの奥義書以來の傳統を繼ぐものと考へられるのである。元より教に於ても無があり、有無の變化が認められる。然しその無は常に心によつて知られてゐる無であり、心の內にある無である。有無の變化も亦常に心の內に行はるゝのである（禪の如く心を絶し、有を絶した無ではないのである）。またその有無の變化生滅は常に「一心」の一部分に就いて言はるゝのみであつて、（禪の如く）心の全體に就いて言はるゝこと（心全體が無くなること）は無いのである。從つて教は常に有として其處に存在する「一心」を問題とし又その變化（部分的の變化）を問題とする。無（皆無）は殆ど（或は全く）問題としない（知らるゝ如く天台の主題は「三諦圓融一念三千」であり、華嚴の要旨は「十玄緣起六相圓融」である）。然るに禪は無（皆無）を問題とする。心の（一全體としての）無化有化（流出流入）を問題とする（所謂「一念未起以前」、「生佛未分以前」等が問題とせられる）。

故に其處には心を超ゆるより高き次元（境地）が認められるゝのである。（教が心を固定化して實在を言はゞ平面的に見るに對して、禪は無の次元を加へて心の無化を認め、實在を言はゞ、立體的に見るものとも言ふことが出來るであらう。正法眼藏海印三昧章を例照すれば教は海面のみを問題とするが、禪は亦海中をも問題とする。）教に於ては「萬法一心に歸す」と言はゞそれで盡くるのであるが、禪に於ては更に一歩を進めて「一心何處にか歸す」と問ひ、無を以てこれに答ふることが出來るのである。（玆にこの「萬法歸一、一歸何處」なる問は通常は碧巖錄第四十五則「我在青州、作一領布衫、重七斤」の如く「一歸諸法」の意を以て答へられるのであるが、また右の如く有的心を超ゆる無的或者を以てこれに答へることが出來なければならぬと考へられるのである。）故に同じく佛性と稱しても、教のは有的一心であり、禪のは心（有的心）を超ゆるより深き實在である。また同じく「萬法歸一」と稱するも、その「一」は教では一心（有的一心、「宇宙一心」）であるが、禪では一心を超ゆる無的或者である。元より禪に於ても時にこれが同じく心の語を以て呼ばれることが無いではないけれども、教的一心とは充分明かに區別し得られるのである。例へば六祖壇經に「古より佛々惟だ本體を傳へ、師々密に本心を付す」とか「心是れ地、性是れ王、王心地の上に居す、性在れば王在り性去れば王無し、性在れば身心存し、性去れば身心壞す云々」等とあり、黃檗傳心法要の心、雲居の「心與性是一是二」、道元禪師正法眼藏の古佛心三界唯心、紹瑾禪師傳光錄の「あらはるゝ時も一點をも添へず、かくるゝ時も一毫をもうしなはず、衆法を合成して此の身とす、萬法を泯絶して更に一心と說く」（第十四則）、白隱禪師遠羅天釜の「さる程に妙法の一心は展る則んば十方法界を含容し、收る則んば無念無心の自性に歸す云々」等の一心に有的狀態の一心ではなく或は無化し或は有

化する或者を意味するものであると考へられるのである。（茲にこれを同じく一心と呼ぶことの可否は暫らく問はず。）

かくの如く禪に於ては一切萬法が無（皆無）に歸し又無（皆無）から出現し來るとなす思想があるのであるが、次に然らばその無は素朴的に考へられる無以上に、概念的には如何なるものとせられてゐるのであらうか。それは先づ第一に「虛無」であることは出來ない。何となれば大乘佛教に於ては常に所謂「不常不斷」であつて、「虛無」は「斷」として常に有の「常」と共に否定せられて居るからである。またそれは所謂無爲法否法則として單なる動力因をなすのみでもない。そは更に質料的或者（言ふ迄も無く感覺的質料の意ではない）を含むものとして思惟理解されなければならぬ。何故とならば今一切萬法が無（皆無）に歸したる場合に、其處には再び萬法として現はれ出づる或ものが考へられるのであるから、其處には單なる法則以外更に質料的な或者が考へらるゝが至當となるからである。茲に吾人はかゝる虛無に非ざる無を實無と名づけ度いと思ふ。今これを文獻に見るに、例へば道元正法眼藏空華には前揭「ひとたび空華やみなば、さらにあるべからずとおもふは、小乘の見解なり、空華みえざらんときは、なににてあるべきぞ。たゞ空華は所捨となるべしとのみしりて、空華ののちの大事をしらず、空華の種熟脫をしらず云々」の後に「空華の名字は、經師論師もなほ聞及すとも、地華の命脈は、佛祖にあらざれば見聞の因緣あらざるなり、地華の命脈を知及せる佛祖の道取あり。」と言ひ、更に「『空華從地發、盡國實無門。』この道取ひとへに自餘の道取に準的すべからず。よのつねの諸方は空華の空華を論ずるには、於空に生じてさらに於空に滅するとのみ道取す。從空しれるなほいまだあらず、いはんや從地としらんや。たゞひとり

石門のみしれり。……從地發の空華あり、從華開の盡地あり。しかあればしるべし空華は地空ともに開發せしむる宗旨あり。」とあり、又同正法眼藏山水經の「水」或は同海印三昧の「海」等も亦かゝる實無を言ひ表すものであらうと考へられる(其他正法眼藏都機、同眼晴等にも實無が言表されてゐると思ふ)。瑩山傳光錄第十四則「あらはるゝ時も一點をも添へず、かくるゝ時も一毫をもうしなはず云々」或は「黑漆崑崙夜裏走」等は何れも此事を言ひ表はすものであらうと考へられる。或は唐宋にては盤山寶積の「心月孤圓、光吞萬象、光非照境、境亦非存、光鏡俱亡、復是何物」(傳燈卷七幽州盤山寶積章)、投子山慈濟大師「因僧問、月未圓時如何、師云吞却三箇四箇、僧曰圓後如何、師云吐却七箇八箇」(禪類卷十四)、太陽山楷和尙「青山常運步、石女夜生兒」等(以上道元正法眼藏都機、山水經に引照)はこれでないかと思ふ。洞山悟本禪師語錄に「師曰く和尙先に住するか、此山先に住するか、山(龍山)曰く知らず、師曰く甚麼(ナン)としてか知らざる、山曰く我人天より來らず、師曰く和尙何の道理を得て便ち此の山に住す、山曰く、我兩個の泥牛鬪つて海に入るを見る、直(ジキ)に今に至つて消息を絕す、師始めて威儀を具して禮拜し、便ち問ふ云々」とあるも、恐らく萬法否主客の一如一體より更に認識の因緣を離れたる時の實無の境に說き及ぶものであらうと考へられる。

茲に右の如き無(實無)は普通の意味の有ではないから、これに對して無と言はるゝのであるが、他方それは虛無ではないのであるから、他の意味で有とも言はれ得るのであらう。故に實無は有でも無く、亦無でも無く、また同時に有でもあり無でもあると言へやう。然しこの實無の有或は無は「教」或は奧義書等の實在本體を有或は無と呼ぶものとは區別せらるべきものである。

「教」に於ても元より有無の變化があり、またその變化に就いて「不常不斷」、「不生不滅」の思辨或は理念があるのであるから、或は右の如き實無の考へが全く無いとは言ひ得ないでもあらうけれども、單なる思辨或は理念のみではそれが果して如何なる形に於て然るや（不生不滅なるや）が明瞭で無く、また認識論上も未だ充分確實なる證明を得たものと言ふことは出來ないであらうと考へられる。現に中論因緣品の釋には「復次に萬物生無し。何となれば世間現見の故に。世間眼見に劫初穀生せず、何となれば劫初の穀を離れて今の穀得べからず、若し劫初の穀を離れて今の穀あらば、則ち生有る可し。而かも實には爾らず。是の故に不生なり。問うて曰はく、若し不生ならば則ち滅なる可し。答へて曰はく、不滅なり。何となれば世間現見の故に。世間現見に劫初穀滅せず。若し滅せば今の穀有るべからず。而かも實には穀有り。是の故に不滅なり。問うて曰はく、若し不滅ならば常なる可し。答へて曰はく不常なり。……穀芽の時は種は則ち變壞するが如し。……不斷なり。穀從り芽有るが如し。……若し斷ならば相續すべからず」[3]等とあつて有的に辨證せられて居り、又眞言に於ては要素の六大が固定せられてゐるのである（此點小乘有部と餘り大なる相異が認め難い樣である）。かくの如くに見來る時は其處（教）には實無の考へが甚だ見出し難いのではあるまいかと考へられるのである。西洋哲學に於ても知らるゝ如く古代以來樣々なる不生不滅が思辨せられてゐるのであるが、未だ實無の思想を見るには至らない（と思ふ）。今「不生不滅」を以て有無の變化を說明せんとする試みの歷史を考察するに、物理學に於ては「量の不變」と言ふ根據があるから比較的容易に物質の不滅とか或はエネルギーの不滅に導かれるのであるが、哲學に於ては具體的に甚だ多くの異質的要素を取扱ふ關係から、解決の路が甚だ困難であつて、最初には一要素が他の要素に變化すとの考

へが取られた事は周知の如くである（奥義書の發展說は卽ちこれである。西洋に於ても古代ミレートス學派、ヘーラクライトス等はこれである）。然るに一つの要素（例へば意識）が他の異質的要素（例へば物質）に變化すと言ふことは經驗事實に反することであるから（「諸法不自生、亦不從他生」、中論觀因緣品第二偈）、これに對して小乘有部、勝論等（西洋にてはエムペドクレス、アナクサゴーラス乃至マツハ等）の如き「積聚說」の機械的說明を見るに至つたものではないかと考へられる。然るに其處には猶相依相俟の因緣關係が無視せられて居り、また（有的狀態を固定化する以上）要素の空間的飛去飛來と言ふ奇怪が避け得られない。かくして遂に佛陀の因緣和合說となり、更に轉じて禪の無思想に到達したものではないかと考へられるのである。從つて吾人は禪に於けるこの實無の思想は哲學史上極めて重視さるべきものではないかと考ふるのである（猶この實無に就いては哲學研究第二六九號拙稿「有無の關係に就いて」參照）。

無に就いてはほゞ以上の如くであるが、次にこれに關聯して禪の空或は空の論に就いて一言を費さなければならぬと思ふ。上述の如く禪は無を以て教旨上の主たる特色とするのであるが、然し通常禪宗に於て言はるゝ無は常に必しも上記の無（ものゝ無いこと）を意味するものでは無く、時に否甚だ屢々空（「自性」の無いこと、有の空なること、有り方の空であること）が意味される事は廣く知られてゐることである（空の字は時に空無或は空劫などとして無卽ち無きことの意味にも用ひられるのであるけれども、吾人はこれをかくく無と區別して用ひ度く思ふのである）。「祖（四祖）曰、汝無佛性、師（五祖）答曰、佛性空故、所以言無」（道元正法眼藏佛性に引照）、「法身覺了無一物」、「證實相無人法」（以上永嘉大師證道歌）、般若心經の無等は皆これであらうと思ふ。か

く禪が空を無と言ふ場合、その空は（元より「論」としての明言はないのであるが）多くは「無くなるが故に」空（無自性、實體なし）とせられるのではないかと考へられる。卽ちその空は無によつて基礎付けられてゐるのではないかと考へられる（「萬法は夢幻の如くなるが故に空」とは常に言はれてゐる所であるが、此處では更に明確に「無となるが故に空」とせられてゐるのではないかと思ふ）。教に於ては多く「相依相俟」の空（それは必しも無となることを必要としない）が言はれてゐる。而して空の論證も多くこの「相依相俟」の空に向つてなされる。從つて空の理論に於ても教と禪とでは多少の相異があると考へられる（元より明言は無いのであるけれどもかく推定せられる）。「相依相俟」の空を言ふ場合にも、禪に於ては常に諸法の心との相依關係が注意せられるのであつて、從つてまた直に心の無住と共に一切諸法の無化解消が意味されるのである。かくして禪は心（「直指人心」の心）によつて、而して唯この心のみに依つて直に、諸法は「無くなるが故に空」であると言ふことと、「相依相俟であるが故に空」であると言ふこととの二義を同時に實證するのである（茲に特に實證と言ふ。それは單に論證ではなく、事實に於て實證するのである）。然るに教に於ては空は論證せらるゝのである。教は一心を固定化して、それが無（皆無）に歸することあるを認めないから、一切諸法の空は（相依相俟の關係として）唯論證し得るのみであつて、實證することは出來ないのである。元より教に於ても變化に依つて一部（「一心」の一部）の空は實證することが出來るでもあらうが、一切諸法の空は實證することを得ないのである（猶この事に就いては前揭論文「有無の關係に就いて」參照）。（茲にかく禪が端的に「無くなるが故に空」を立することは原始佛教の空義否寧ろ空の本來の意義に歸るものと言ふことが出來るのでなからうか）。

以上述ぶるが如く禪と教とは無の點に於てかくの如き相異が認められるのであるが、此事からまた兩者は種々の點に於て相異を見るべきこととなると考へられる。卽ち(イ)輪廻は教に於ては有の世界（時空の平面）に於て行はれるのでめるが、禪に於ては（時空の世界を超ゆる）實無の世界に（正しくは實無を含む大法性界に）有化し無化しつゝ行はれるのである。(ロ)法身、佛性、涅槃等も語は同一であるが、禪に於ては無（實無）の深みを加へる（故に禪の實在觀は教より深いと言はねばならぬ。言はゞより高次元的である）。(ハ)「心」の意味が異る（教と同一のことを意味する場合もあるが、より深い實在を意味する場合もある）。(ニ)教は「心」を固定化するから（「心」の皆無に歸することを認めないから）、一切諸法が「因緣より成る」（成立つてゐる）と言ふことは言ひ得るが、「因緣より生ず」と言ふことは言ひ得られないのであるが（例へば空間の如きは常に存在して、「生ず」とは言ひ得られない）、禪に於てはこれが言ひ得られる。(ホ)禪に於ては（その「直指人心」の直接經驗的立場から）日日の睡眠覺醒或は入定出定等が亦生死と稱し得られるのであらう（禪では常に「大死」とか「蘇生」等の語が用ひられて居り、華嚴義雲の遺偈には「八十一年生死々生」と言ふのがあつて、比喩で無く如實の見を誤るものであらうと考へられる）。

（1）　以上禪宗聖典（來馬琢道師編）二二三、二三四、二三六、二六一、二九五、三〇七頁（引照便宜の爲め和譯を用ふ）。

（2）　木村泰賢氏「原始佛教思想論」、「大乘佛教思想論」等。　姉崎博士「根本佛教」、宇井博士「印度哲學研究」、「印度哲學史」等も同じ見方ではないかと考へられる。

（3）　國譯大藏經、論部第五卷。

五

以上述ぶるが如く禪は諸種の點に於て教と相異する所があると考へられるのであるが（而してこの事は古人によつても既に幾分は注意せられてゐる、後述）、それにも不拘古來常に（殆ど例外なく）「教禪一致」が叫ばれ來つてゐるのは如何なる理由によるものであらうか。これに對して吾人は次の如き解釋が下さるべきではないかと考ふるのである。卽ち（一）未だ今日の如き史的考察が夢也未見在で、教（乃至經）も禪も共に同一の佛陀から出でたもの、從つて二者元より同一でなければならぬとする獨斷があること（古人は元よりであるが現代も多くはこれである）[1]。（二）禪家には二類の人があつて、その第一類は毫も右の如き禪の特色を識認する事なく、禪を以て全く教と同一とし、教との差を唯その實踐的方面（坐禪の修養工夫或は「禪機」の活用等）或は表現の方法等に於てのみ認めんとするものである。例へば古代に於ては圭峰宗密（例へば原人論）の如きがこれであり、現代の人としては木村泰賢（大乘佛教思想論）、忽滑谷快天（禪學新論、道元禪師の本尊論等）、岡田宣法（禪學概論）等の諸師がこれである（かゝる類の人は極めて多いと思ふのであるが、此處には唯最も明瞭なるものを例示するに過ぎないのである）。これに反して第二類の人は本來的な禪家であつて、禪の無的其他の特色を充分認識するものではあるが、これを嚴密に「教」と比較對照することをせずして、唯大らかに或は佛教としての本質要點の上から大觀して、これを「一致」となすものである。卽ち學術的に愼重さを缺くものである。知らるゝ如く禪家は通常「經」と「教」との區別をなさず、經を以て直に教なるかに考へ、又他方「經の文字は月（禪の宗旨）を指す指」なりとして經を禪に致一せしめて居る。而して此等を總て同一の佛陀に出づとなすのである。然るに「經」

（大乘諸經）は實は佛陀に出づるのでは無く、遙か後世に極めて多くの人によつて次ぎ〳〵に書き加へられた一種の「文學」であり（それは學術的な「論」ではない。）「教」はその或る一經に基いて論理的に整備せられた「論」である。故に「經」（一切經）には殆ど佛教のあらゆる思想が見出され得るかと思ふのであるが（假令無秩序であり、不充分であり、自己矛盾等があるとしても）、「教」は必しも左樣ではない（その特色とする教旨内容は通常甚だ限られたものである）。かくの如く「經」と「教」とは共に同一佛陀から出でたものでも無く、亦内容上も互に異り得るのである。今無の思想に就いて見るに、「經」（一切經）の中には「佛眞法身猶若虛空、應物現形如水中月」（金光明經）等の如き文字があつて、無思想を言表せるものとして引照せられるのであるが（道元正法眼藏都機）、天台華嚴等の「教」の教義に於ては無の思想は存在しないのである（前述）。また經と禪との間に就いても、一切經が皆等しく同じ月（禪の要旨）を指してゐるとは限らず、また或る一經が純粹完全に禪の要旨を說述してゐるのでも無い（若しかくの如くであれば、別に「六祖の大成」を待つ必要も無く、亦多くの經を用ふる必要も無い譯である）。唯多くの經の中に禪の教旨を示す章句（中には示唆程度に止まるものも多いのであらう）が見出されると言ふ迄である（「經の文字は月を指す指」と言ふのはかゝる意味のものであらうと考へられる）。然らば禪は（「教」と同じく）體系的に「經」から純化し發展したものであると言はなければならぬであらうと考へられる（知らるゝ如く禪は「一切經を所依とすると共に亦一切經を所依としない」と言ふ極めて自由なる批判的綜合的な態度を取るものであつて、此處から上述の如き種々なる特色をも生ずるに至つたものであると考へられることは第二節既述の如くである。而してまた禪が論理的體系的にも決して非嚴密では無く、寧ろ極度に嚴

密であると言ふことも廣く知られてゐる所である)。かくの如く「經」と「教」とは直に同一で無く、また經と禪とも同一ではないのであるから、「教」と禪とは其處に充分相異し得るのである。(三)最後に教と禪とは無思想其他の點に於て上述の如き相異があるのであるけれども、佛教本來の中心的教旨(空、佛性、生死、解脫等々)に於ては何等の相異を見ないと言ふことが、また恐らく教禪一致を唱へしめる有力なる理由をなすのではないかと考へられる。例へば夢窓國師は夢中問答集に「問、教の中に或は心地と談じ、或は佛性と申すは本分の田地といへるにことなれりや。答、教門も了義の大乘に談ずるところは別ならず、しかれども教門は一念の無明起れる上にかりに衆生、佛のわかれたる處についてしばらく心地を談じ佛性を論ず。この故に禪門に生佛いまだわかれざる所を本分の田地と申には同じからず、若人此本分の田地に相應せば教門に談ずる處の佛性、心地、如來藏、眞如法性等乃至凡夫所見の山河大地、草木瓦石にいたるまで皆ことごとく本分の田地なるべし、必ずしも本分の田地といへる名目を貴ぶべきにはあらず」とか、「問、教の中にも佛の相もなく衆生の相もなしと談ぜり、禪宗に生佛いまだわかれざる處といふに同じからずや。答、教の中に凡聖の相なしと申すは凡聖わかれたる處について其體性の無相なることを談ぜり、禪宗に生佛已前と申すは此義にあらず、其語の似たるを以て禪教同とは申すべからず」[2]等として明かに教禪の相異を認め乍ら、また同時に教禪の一致を唱ふるのである。[3]又道元禪師にも「いはゆる學坐禪の端的いかなりとしらざるに學坐佛としりぬ。正嫡の兒孫にあらずよりはいかでか學坐禪の學坐佛なると道取せん。……しるべし佛佛祖祖の要機とせるは、これ坐佛なりといふことを」(正法眼藏坐禪箴)、「空華の名字は、經師論師もなほ聞及すとも、地華の命脈は、佛祖にあらざれば見聞の因緣あらざるなり、地華

の命脈を知及せる佛祖の道取あり。……よのつねの諸方は空華の空華を論ずるには、於空に生じてさらに於空に滅するとのみ道取す。從空しれるなほいまだあらず、いはんや從地としらんや。たゞひとり石門（慧徹禪師）のみしれり」（同空華、前揭）等とあつて教禪の差を認め乍らも、他方常に教禪の一致が主唱せられてゐるのである（正法眼藏佛教、同佛道、同佛經等）。

（1）例へば道元正法眼藏佛教、同佛道等。又新井石禪「禪の要諦」、岡田宜法氏「禪學概論」等。

（2）禪宗聖典八九四頁及九二一頁。

（3）同　九二二、九二八、九四七、九五一頁等。

附記

以上は教禪の主なる相異に就いて述べたのであるが、猶詳細の點に至つては此外また種々なる相異が見出され得るのではないかと考へられる。例へば(イ)教は靜的であるが、禪は動的（動力的）である。教に於ては天台の「性具」に對して華嚴の「性起」が唱へられ、前者の靜に對して後者の動が擧げられてゐるのであるが、禪は更に否遙かに動的である。教に於ては「心」が常に其處に（有的に）定在して、生滅變化は唯一部分に就いてのみ言はるゝのであるが、禪に於ては上述の如く心全體が不斷に有化無化流出流入常無いのである。而もその變化は極めて急激である。盡大地盡十方界が刹那に滅却し又刹那に生起するのである。(ロ)またこれと關聯して「隨處に主となる」と言ふことも一特色をなすのではないかと考へられる。（而してこれも(イ)と同じく「直指人心」て

ふ直接經驗的主觀的方法態度から得られたものであらうと考へられる。）（ハ）「心」の意義が多少教とは異るのではなからうか。禪に於ては同じ心の語によつても、時に心以上の無的或者が意味されることに就いては既に述べた所の如くであるが、心を超えない範圍即ち教と同じ有的狀態の心（即ち盡大地が其處に現前してゐる場合）に就いても教と禪とでは幾分の相異があるのではなからうかと考へられる。天台に於ては心は淨心では無く妄心であり、又唯心論的緣起論系のものではなく、（十界互具等と言ふ如く）實相論的のものとせられる（山家山外の論爭等）。然るに禪に於ては心は淨であつて（「染汙卽不得」）、此點は華嚴と同じである。然し禪の心は華嚴の心程に唯心論的色彩が濃くはないのではあるまいか。言ふ迄も無く華嚴は唯識佛教等唯心論的緣起論系の發展として、その唯心論的色彩が極めて濃厚である。恰かも西洋哲學のバークレーやフィヒテ、ヘーゲル等の唯心論にも比すべきものゝ如くに考へられる。然るに實相論系に於ては、心は左程濃厚な唯心論的意義を有せず、唯多くの要素中の一要素たるに過ぎずとして理解せられる。此處に勿論心はかく唯一つの要素たるに過ぎずとしても、それが常に他の總ての要素と直接に結合するものであることは充分認めなければならぬ事であらう（意識の意識、認識の意識、自我の意識等は常に存在するとは言ひ得ないであらうと思ふのであるが）。かく心が常に一切萬法と直接に一如に結合して離れざる所から見て、この一如的な實在全體を呼ぶに「心」或は「一心」の語を以てすることは便宜上恐らく差支ないことであらうと考へられる。今禪の心は多くはかゝる意味のものであるのではないかと考へられるのである（今は論證を省略す）。禪の心が若し果してかくの如きものであるとするならば、そは天台の心とも亦華嚴の心とも異るものであつて、恰かもその中間を行くが如きものとなるであらうと考へられる。

吾人は前に禪の無思想は初祖以來の楞伽經（それは主として唯心論的緣起論系のものと考へられる）と四祖五祖以來の般若經（實相論系）との綜合（六祖に於ける）に由來するものであらうと考へたのであるが、今この「心」の事に就いても、禪は緣起論系と實相論系とを良く調和結合するものと言ふべきではないかと考へられるのである。附記して專攻諸兄師の教示を仰ぐ次第である。

日本宗教の現代的問題

濱田本悠

一

凡ての宗教には危機性がある。心とそしてその外延との平安を希ふ凡ての宗教は、一面にも二面にも現實世界の不安定に立脚した危機の神學たるものである。動亂の現實から安祥の彼岸に到るの道を說き行ずる所に凡ての宗教の行き方がある。宗教が動亂に根ざして居ることは、獨り囘々教の發生史にのみ之を見るものでない。イエスそのものゝ宗教にした所で、ピラト政廳に對抗する猶太革命といふことが、疑はれた丈けそれ丈け軍國的のものであつた。彼がエルサレム入城の段は、如實に戰時的な光景であつた。釋尊は、釋迦種族の救援には赴かなかつたが、併し彼の傳道は絕へず國王大臣等の武人階級に向けられて居たことが割に輕視せられて居るやうだ。佛教經典は少なからず戰爭物を取扱つて居る點を無視すべきでない。仁王經にしても彌蘭王問經にしても乃至法華經妙莊嚴王品等々々、凡て佛陀が武士階級特に征服者階級につめより喰入つた鬪爭文字の一種と見做すことが出來ないではない。

吾國固有の宗教に於ては鋒や劍の信仰がいちじるしく目立つ。混沌をかきわける鋒先や、凶賊を薙倒す劍の刃の內に神祕的な創造の力を確認したのであらう。乃至、天地正大の氣象たるものが、百錬の鐵となり刃となると云ふ信念は、藤田東湖等の國民的志士の思想

にも現はれた。劍闘の內なる大義の力は、吾國にては特に三種の神寶の一とせらるゝ。我國民信念に依れば、戰爭は一種最高の宗教であつた。今尙戰時に卽應して強き國民的信念が躍動しつゝあると思はれるのも、決して異數例外の事ではない。

二

然し、今日の戰爭に於いては、その危險率が數十倍して居る。精神や技倆丈けでは濟まされない無心の運命がある。著しく機械化せられた戰爭技術に對してその危險を避ける方法は決して合理的や精神的な人力のみの能くする所でない。

彈を避け劍難をのがれるに就いて、將兵そのものや殊にその銃後の人々が、異常な關心を持つに到つたと云ふことは、決して、その士氣や報國の意圖を弱めると云ふことにはならない。そう云ふ精神力の遠く及ばぬ盲目的な運命の力を統御しようとすることは、反つてその意圖を伸べ報國の大功を充足しようといふ熱意の產物であると見ることが出來、それは直接戰意に關係のない、戰場往來の效果的關心と見るべきである。

斯やうな戰闘技術に就いて、人力以上の偶然律を統御する方法として、稍々宗教的なる方法が考案せられたものが「千人針」行事である。或は「千人力」奉仕である。斯やうな街頭行事が性的區別を設けて、或は一針を、或は一筆を女性男性に分けて奉仕せしめ、特に特定の年廻り（寅年の者、五黃の寅年の者等）に限り數多く運ばしめたり、又奉仕者が必ず別々の千人でなければならぬことや、又は特定條件のもと（五錢玉を結ばしめる等）に之を一針一筆以上行ふことが許される等の行事は、正しく宗教儀禮に特有の「戒律」やタブー（禁忌）の固有型が現はれて居る。しかしそれは、何人が立法したと云ふこともなく、自然發生的に行はれ出した原始形態を採つて居ることは、現代文化社會に尙ほ原始性が頭を擡げる戰時雰圍氣の特徵と見てよい。

然し、この種の行事には、必ずしも神靈の加護の觀

念が伴うて居らない。強ひて求むれば人の一心、眞心に賴ると云ふ倫理的宗教心の外何ものもない。併し人間の眞心を求めるものは倫理運動であつて、目に見えぬ神明に祈る氣持が伴はぬ場合に之を宗教心と云ふことは出來ない。從つて宗教行事と云ふことも出來ない。之は明らかに魔術（Magic）の一種である。之をなすに當つての前述種々なる禁戒は一層その魔術性を強めるものである。それ等の禁戒の內にて、宗教觀念に立脚すると見做されるものは一もない。多くは巫女的考案に基いたと見做される魔除けの一種であると見てよいやうである。

併し、魔除けの一種として「お守り」「お札」の類も異常な關心を以つて集收せられた。神社佛閣の戰時奉仕は之を數多く發行したことに依つてその第一幕が切落された。どのやうな戰死者の遺留品からも、之が一枚二枚出て來ないと云ふことはない。馬の腹帶にさへ、千人針と共にお札がつけられた程に熱狂した。

お札（Amulet）は然し、魔除けの要素は充分に殘存して居るとは云へ、明かに宗教觀念に結びついたものである。之は作るといふ行事や、お札そのものゝ物質やに關係するのではなく、より多くそのものに宿るみたま卽ち神靈が問題なのである。此の物質を通して遙かに成田や池上が遙拜せられ、不動樣や淸正公が祈願せられるのである。併し不動や淸正公の神觀念について、どれ丈けの信仰がなくても、之を身につけてゐた丈けで安心が得られると云ふ一面には、まだまだ魔術的要素が殘存して居ると云はねばならない。

併し、戰場往來の發作的、暗示的宗教の他面には、國民の戰時的第一義的信仰が芽ばえぬでもない。云ふまでもなく、軍の士氣は、曉天に東方の日の出を一齊に遙拜する下りに於いて、最も森嚴な宗教心を充足することが出來るであらう。その宗教信念を愈々強めたものは、戰友の屍を越えて來た今日の日、天地森嚴の晨に倘ほ旭日の東天するに巡合ふ滿身の幸福感であり、天恩の無窮感であるに相違ない。

生殘るものはそうであるが、死につくものは、塹濠

の内、菊花の御紋章ある銃身を抱きしめ、運命の一切を皇威の無窮に委ねつゝ、安祥として死途に就いたまゝすらをも多くあつたと傳へられる。そこの戰線宗教には、凡そ宗教に第一義的なるものが體驗せられて居ると云はねばならぬ。

三

斯る戰場の感激は亦銃後の民族社會を至大に影響せずには措かない。

事變の擴大、激化につれて、國民一般の銃後運動も多岐となつた。銃士を送り、傷兵を愛護する運動にも増して、深く國民を感動せしめたものはその戰死將兵を敬弔する運動である。事變の長期化につれ、現地では戰闘行爲が行はれつゝある間に、銃後では、もう戰死者の一周忌、三周忌を勤めねばならぬほどの事變である。戰ひと弔ひとが同時に、國民意識を收攬しつゝある。中には戰火尚酣なる陣中に念珠つまぐりつゝ、巡禮回向をして廻る將軍や戰傷兵や、僧侶團がある。殊に痛ましいものは、その際敵靈をも尚同時に弔ふ氣持にまで深化しつゝあるやうである。そこには已に佛教に云ふ怨親平等の普遍愛の宗教までが芽萠えつゝある。軍事當局では、そう云ふ運動が、反つて軍の士氣に關するなきやを顧慮したほどに、巡禮志願者が多かつた。

言ふまでもなく無常觀の宗教である。しかもそれは戰禍の死線を往來せる者にのみ味到し得る無常觀である。觀念的な諸行無常の詠歎ではない。修羅の巷を、生死の境を去來せる體驗的無常觀であり、そこには敵も味方もない、凡ての相對意識を絶した無緣大悲の人間性の極祕境に祕められたものゝ湧發である。かうした宗教體驗者には、生死の二境をも猶ほ超克しようとする。生き乍らにして戰死の神祕を味ふことが要請せられた。「一日戰死！」の怪奇的標語は、事變參加の日本人でなくば、戰火を浴びた將兵でなくば感觸できない宗教感情であり神祕信念の發聲である。

此の種の、異常心理的宗教が今吾が社會に、一種妖

性の雰圍氣を漂はして居る。之は幾分、事變の末期的症狀のやうに見えるが、事變は史上稀れな長期戰である。感性の鋭い吾が民族が、戰果を果遂しつゝも、一方に於いては戰禍に戰き、人生窮竟の世界觀に透徹した日本人の姿がある。之は事變の進展延長と共に、まだまだ高調し、まだまだ深く遠く、日本的無常觀の底に徹するであらうことを思ふ時、事變以後に來るべき社會宗教の何ものであるかゞ想像つく。いつの戰國時代にもそれがあつた。源平時代を經て、始めて日本人は無常流轉の佛教々理が解つたであらうやうに、今期事變を超えて始めて、赫々たる興亞の影に匿れた人間供犧の意味に徹するであらうことを思ふとき、此種昭和の熊谷直實達から、何が生れて來るか、如何なる宗教思想が生れて來るか。それは單なる念佛行ではあるまい。念佛をも阿彌陀淨土をも超えたる、皇國信念と興亞淨土思想であらうと思はれる。

果せるかな、靖國信念の昂揚、興亞忠靈塔の建立、上述戰時體驗の無常觀は一種獨特なる塔廟建立の氣運となつて表はれた。佛教にも基督教にも歸ることは稀れで、全く日本的なる大稜威信念に開眼したのである。神社の取扱が宗教であると云はうが云ふまいが、少なからざる現地神社の創建の動機も亦、この生々しい現地の塹濠體驗と結びつかざるを得ない。何によりも人生の窮極體驗から滲み出た宗教心の發動であると思はれる。

四

かうした深刻な血みどろ信念の影響は、もとより國內一般の宗教思潮に多大の變動を與へた。無常觀の復興よりも、神祕信念の浸透よりも、より高き宗教的香氣は、皇道信念の發揚であると云はねばならない。

皇道信念は併し、事變前に於いては主として皇道主義とし、又はスメラギズムと稱し、一の國民精神の指標として唱導せられた。たゞそれが、極めて宗教的なるものに躍進して來たのは、主として國家空前の事變體驗の然らしむる所であつた。主として國民教育指標、

として提唱せられた國策の一部が、極めて深刻な國民信念の告白となつて來たには、大いに國難の雰圍氣がかゝつて居る。國家非常の救命信號として發せられた皇道歸一の運動は確かに現代に最も切實なる時代教學であり、時局信念として受取らるゝ。事變克服の願行とし興亞建業の原動力として宗教の第一義的意義を內藏しつゝある。現代國家の信仰告白であり、安心立命の立脚點とせられる。此の間皇道の意義も亦深く檢討せられ、極めて深奥なる形而上學がそこに成立しつゝある。と同時にそれは、最も卑近な國民生活の實際に迄押及されたる皇道學體系が成立しつゝある。然もそれが教學以上の宗教として、極めて嚴肅なる儀禮も亦そこに成立しつゝある。今日「遙拜」と「默禱」とは皇道主義に於ける三昧であり禪定であり、宗教に最も普遍的なる願行に外ならない。

但しそれが、國民自發の、乃至戰時體驗の眞面目として發揚せられる他面に於いては、極めて宗教的ならざる動機も亦、之と平行して潛伏しつゝあることを逸してはならない。當初にそれが、國家の思想對策の關頭に於いて取上げられた國策的意圖が、いつ迄もついて廻ることに注意しなければならない。それが、國家の第一義的標的である丈けに、動もすれば之が國家的制壓、訓令の形式に依つて提唱せらるゝことは、反つて宗教的信念の自然湧發をせき止めることゝなることは最も警戒を要する。ましてそれが、極めて露骨に國家至高の大權と結びつけて唱導せらるゝ場合は、そこには反つて、皇道主義を宗教的認識以外の類型に於いて受取らしむる傾向がある。かくして宗教に純眞素朴な信仰告白の型が歪曲せられて、國民一般の不可不的要請として受取らせらるゝことは、國體信念の發揚上、反つてその逆效果を齎らす危險がある。國體信念には、皇道主義的思想統制とは又別途の行き方がある。卽ち國體の本義を人間最高の世界觀とし、之を中外に施して悖らざる大宗教として自覺せしむる宗教的な認識法があるのであるが、この人間靈性の自由把握をせめぐが如き種類の皇道主義も少くないやうである。

一層に吾が皇道の尊嚴を歪曲し冒瀆する種のものも少くない。殊に之を一種の便乘思想として受取り、又は持扱ふ不逞のものもあることを注意すべきである。殊に吾國民間のセクト的存在の宗教思想教化團體等が、動もすれば政策的に皇道主義の大旆を揭げ、自派の時代飛躍の教學として持ち廻るが如き傾向も少しとしない。我が尊皇思想をセクトの內に獨占して、自家の優越性を誇示せんとするが如きは、反つて皇道普遍の原理に反する。彼等が果して、時代精神に發心して、最後究竟の本體として吾が皇道を把握せる時、尙ほそのセクトに閉籠らねばならぬとすれば、理由が全く他にあると見做される。信仰の純眞性が宗教の持前であり、種々なる信仰對象の複雜化は、如何に之を演繹歸納して說くと雖も、それ丈けそこに不純不統一性があると云はねばならない。それが方丈に於いて說かるゝ限り、それが接合的に取扱はるゝ限り、或は之に特定の位置を與へて部分的に考ふる場合等、いかなる場合にしても、それの至高無上無雜性を冒瀆するものと言はねばならない。此の種の團體が眞個に然る團體ならばハッキリと純一無雜の本尊正體を揭ぐべきでないのか。印度教寺院にも釋迦は祭られてあり、道教寺廟にも觀音は祀られてある。凡ての宗教の末期的糜爛的症狀がそこにある。そのやうに、國體本尊に釋迦を大書し、或は釋迦本尊に至尊の御名をも揭ぐると云ふが如きは、凡そ國民信念の紊亂を物語るものであり、その團體としては崩壞的症狀を示すものと云ふ外ない。

凡ての宗教には、それぞれ獨自の絕對境地がある。そこに獨往邁進する所に、凡ての宗教の調和があり統一がある。差別のまゝにして平等の世界觀タイプの純一性がある。それぞれの名を同一にしなければ、その平等相に徹することが出來ないとは餘りにも短見である。それぞれの絕對意識を色々に云ひ現した言葉を最高のものと思うてはならない。言葉を絕する價値そのものゝ名が、辛じて「妙法」とか、「阿彌陀」とか「眞言」などと云ふ合言葉に依つて發聲することが出來た程の神祕經驗が凡ての宗教の特異性である。名乘る所

の宗教はそれだけ宗教の第一義に刎合して居らない。ましてや露骨にも至尊の御名を掲げて、特定宗教や、特定思想運動の標語となすことは國民的でない。吾國ぶりであつてはならない。尊皇意識は一種タブーの意識と結びつくほどに謹嚴戰慄のものである筈である。そう易々と、教義のもじりに依つて受傳へせらるゝことは、それだけ吾が國體意識の頽廢である。

言はず語られざるありのまゝの部署に於いて、吾が皇上精神が湧出するが如き純正國體精神が教へられなければならない。ましてや宗教の世界に於いては、それぞれの絶對觀に精進すること、そのまゝにして皇上精神との窮極の一如が悟られざるが如きは未だ眞に宗教せるものではない。それを強ひて、御名を語らねば皇道佛教でないかと思ふが如きは、宗教の神祕にも、國體の本義にも未通のものゝ亞流宗教であると云はねばならない。

宗教、政治及び經濟

——バスチード宗教社會學の構想に據りて——

伊藤道學

第一　序說

一　宗教生活の動態的諸關係

宗教は、就中、意識であり生活である。宗教の動態的觀察こそは、宗教の具體的把握に必須な要請である。

宗教的體系は、抽象的な存在ではない。宗教的體系は、一定の國に出現し、かつ既存集團内に存在するものである。よつて出現の當初より、宗教的體系は、「空の色彩」——地理的條件——または「集團の構造」——社會構造的條件——を恐らく反映するであらう。

しかし、地理的條件が、宗教の上に作用することを認めることは、要するに、前者を他の數多の因子、特に人口統計學的な因子と混淆して爲すにすぎない。因つてそれは我々をして、地理的條件より、社會的な因子の研究に推移せしめる。

宗教的體系は、シヴリザシオンの中に生れかつ發達する。されば、これらシヴリザシオンとの關係において、宗教は、進みすぎても、また遲れすぎても、ともに危險をおかすことである。つまり、宗教型と社會的構造との間には、種となる關係が結びつけてゐると言ひ得るであらう。しかし、宗教型と社會的構造との間の

關係を認めることは、宗教が社會構造を規制したか、逆に、社會構造が宗教型を決定するかを、一概に言ひきることにはならない。前者と後者の二つの流れは、相互に混淆するので、同一國民内で、そのいづれが優先するかを裁決することは、必ずしも容易であるとは考へられない。

據つて、我々は、地理的因子もまた社會構造的因子も、ともに宗教的體系の構成を解說するにはなほ不充分であることの暗示をうける。何んとなれば、宗教的生活は、常に、それが具象化さるゝ環境を溢出し、更に却つてそれを變化さへする傾向を否み得ないからである。よし、如上の二因子が、より一層優位であつたにしても、依然、それらは、宗教的型の異同性（相違と類似）を說明する力が足りないからである。何となれば、場所と時間とを通して、信念や禮拜の當初の容貌を根本から變更するやうな種々なる影響の相互作用、つまり種々なる借物、または放射物等が必然的に出顯するからである。尤も、宗教の中には、より閉鎖的な

また閉居的な團體や集團が並居してゐることは事實である。しかし、それらの團體間に、よし頑固な敵對關係乃至は宗教鬪爭が行はれやうとも、結局は、相互の侵入、混和が行はれ、分離するよりもむしろ同化し浸透する結果となるものである。これらの關係を、我々は、宗教的體系の相互的關係と呼ばう。故に宗教は、要するに、その根本において、宗教的體系相互間の衝突、合流の所產でないものは決して存在しないであらう。

最後に、人は、國家的民族的宗教に生れて、任意に、國際的神祕的宗教に出入する。これが最初の宗教的變革である。而して、人は、その宗團構成員たると否とを問はず、單なる精靈ではない。等しく衣食住の充足を必要とする肉體を有し且つ欲望を持つ。されば、宗教生活の動態的關係の最も主要なるものとして、宗教と政治、宗教と經濟生活との關係を擧げなければならぬ。

如上、我々は、宗教生活の動態的諸關係として、

(一)地理的條件、(二)社會構造的條件、(三)宗團相互間の關係、及び(四)宗教的體系と他の社會的體系との關係、この四關係を構想するのであるが、本稿は、最後の、宗教、政治及び經濟との關係を特に取扱はうとするのである。(註)

註　以上の構想については、R. Bastide. Eléments de sociologie religieuse, 1935 pp. 119—144 を資料とした。

第二　政治と宗教

二　政治的權力と呪術的勢能との無關係

宗教と政治との關係に關する最初の社會學的研究は、特にスペンサーが興味をもつた。彼は、それを、彼の主張する「人間進化の大法則」に結びつけた。すなはち、「軍事型より産業型へ推移」これである。

スペンサーは、政治制度と宗教制度との間には、當初より、古代人においてもまた未開人のもとでも、極めて密接な關係があつたことを指摘した。すなはち、僧侶は、祭司であると同時に、文武兩道の首長であり、また君主、裁判官、議員を兼ねてゐた。しかし、産業主義の勝利は、各個人をして、外部的な權威に賴ることなく、各人個有の權利を擁護するやう習慣づけ、また、暴政に對して反抗することが、道德上の最高德義となつた。つまり、從來の拘束關係を共同關係に替らしめた。從つて、こうした産業主義の到來により、「司祭職すなはち僧侶は、最早や宗教的な任務のみを果たすことゝなつたゝめ、勢ひ、文事的軍事的機能を失ふに至つたものである」と說明するのである。尤もこのスペンサーの法則は、今少しく明瞭に說明することを必然とするが、それにも拘はらず、とにかくその法則が畫く分化の略圖は充分に正しいのである。

先づ第一に、宗教的機能と政治的機能とは、原始的には全く混同されてゐたことは事實であるし、そして、如何にして、宗教的機能が、漸次政治的機能から分離せらるゝに至つたかを識ることすら可能であるし、またこれらの二筋途は、この法則で特に明かにされたか

らである。

ギリシヤの國王は、とりわけ、聖供を奉獻し、祈禱を唱へ、聖餐に出席する祭司長であつた。ローマ初期の國王もまた等しく僧侶であつた。エジプトの暴君パロ（フアラオン）は、妖術の所持者であり、太陽の支配者であり、かつ、大地に雨を降らせる雷神であり、また、自分の呪術的な身振りにより氣候の調節さへ出來たのである（A・モレ）。

キシエ Quichés の聖書によれば、前コロムビアアメリカのインデアン國王等は、終日、彼等の心臟、腸のドン底から唸り聲を發し、もつて、臣民のために光明と生命とを祈願し、他方、自己の權力の安泰ならんことを天に向つて祈りを捧げたことを示してゐる。かのフレザーが、「王權の呪術的起原」の有名なる學說を立てるに至つたのは、歷史學、土俗學及び民族學より得たるこれと類似的な事實から出發してゐるのである。

未開人社會においては、人は偶々、次のやうな人々を見出すのである。すなはち、氏族は呪術師を重要視し、或は夕に慈雨を降らせ、或は、朝に力のない太陽を水平線の彼方より昇らせるやうな、謂はゞ、自然の運行に對する偉大な力を、すべて呪術師の力に歸せしめたのである。國王等こそは、これらの魔術師の出身であつた。その證據に、オーストラリヤ、ニューギネヤ、東部アフリカ及びホーマギリシヤ等の王樣等は、今尙ほ數多の機會において幾多の神祕力を保有してゐるからである。しかし、呪術先在論を主張するフレザーからすれば、呪術の次に宗教が出現したとき、僧侶が呪術家に代り、爾來、もともと呪術家であつた王樣等は、漸次、「現身の神」un dieu incarné に變化するやうになつたものであると說くのである。

しかし、フレザーによつて提供された數多の考證は、反對に、原始的時代におけるその一般性を證據だてゝゐる。原始時代の神聖なる王 le roi divin は、古代呪術家の諸機能を保有し、常に、身振り呪術によつて、自然の運行の順調を確保する任にあつた。よつて、神聖王の若さと活動力は、種々なるタブー（大地に觸れ

ず、太陽を見ず……等）によつて保護されたのであるが、結局、植物の若さと活動力とを保證するにありと考へられた。故に、神聖なる王妃 l'épouse divine と一もに爲す大地への婚姻祝儀たるイエロガミー l'hiérogamie (le mariage sacré) は、その目的とするところは動物や作物の繁殖を安定するにあつた。先づ、冬が到來して枯葉を吹き拂ひ、また大地を眞裸かにしたとき、人は、そうした自然の凋落による苦と言ふものは、つまるところ、王の神祕力の衰頽せる結果であると信じた。故に、秋が、前以つて、自然の凋落を豫告するや否や、あまり手おくれにならぬ以前に、より若き、より力ある者、すなはち、「新しき植物の王樣」Roi de la végitation nouvelle に、呪術力を傳へるため、急いで「季節の王樣」le roi saisonnier を殺してしまつたのである。

しかし、これなの季節の王樣等は、或は策略を用ひ、或は代人を設けてことが落着した。すなはち、その代人は、よし一時的にしろ尠とも現實的に王座を占めた後、季節の王樣の身代りとして死んで行つた。それは、順次に、長男、大臣、次に死刑の宣告を受けた罪人（メキシコ）となり、最後に、現代の謝肉祭のマネキンと變つて來た。王の挫折はかくして免かれるのである、よつて、政治的權力 le pouvoir politique と、呪術的勢能 le puissance magique とは全く別個のものである。(cit)

註 R. Bastide, ibid. pp, 145—147. (A. Comte. Cours de philosophie positive, T. IV et V.——A. Moret, Au temps des Phraons, 1918.——Frazer, Les origines magique de la royauté. 1911.)

三　ポトラッチ制度と政教分化の發端

M・グヴイーは、政治主權の觀念について、他のあり得べき源泉について研究者の注意をひいた。

原始的には、政治的主權の觀念は、遊牧的氏族中に散漫し、凡ての氏族間に平等に分割さるゝであらう。しかし、土着と村の建設と相俟つて、政治的主權は、

首領たる人に集中される。この治者被治者の身分間の移動は、發達せるトーテミズム社會によつて爲しとげらるゝであらう。その社會では、部族を構成する二氏族間に、或る祭典、すなはち「食物や贈物の嚴肅なる分配」たる、所謂ポトラッチ le potlatch が擧行せられる。この制度によつて、御互に自分が要求する物品を交換した（異族結婚 l'exogamie は、起原的には、婦女子は、現物給付の目的物であつたことを證する）。かくて、これらの規則だつた交換により、部族的な連帶が創られた。しかし、ポトラッチ制度は、經濟的分配の單なる事實ではない。それはまた宗教的祭典 une fête religieuse でもあり、從つて、そこでは、死者は生者と相交遊し、またトーテムが互に交換せられた。要するに、ポトラッチ制度は、次の異つた二つのものを生ずるを常とする。

一、必ず常に宗教的なもの（Chez les Tlinkit）

二、社會的なもの（Chez les Haida）

第二の場合、個人は、自己の所持する富によつて、自己の權力を他人に强制するのであるが、實際のところ、現物交換においては、最も一般的なものが、最も優勢な地位を占めたことはもちろんである。しかもそのときには、凡ゆる種類の決鬪、騎馬槍試合が競爭者の間に行はれた（Chez les Kwakiutl）。かくて個人的妖術が行はれ、從つて、敗北者のトーテム、紋章、ダンス等が勝利者に傳はるので、未來の元首が有する社會的權威の根元は、勝利者が除々と征服して行つたとこの氏族の宗教的特權たるこれらのトーテム、紋章、ダンス等の中に存してゐたと言つていい。

されば、全く、宗教とは、原始的には、そのもとで、萬人が自らを創造しかつ組織し始めるところの最初の範疇である。すなはち、他の權力と同じく、個人權の組織もそこで行はれる。……政治的主權、それが或る變化を起すためには、常に、マナ及びトーテミズムに關する宗教的觀念を必要とし、また、或る文明の出現のためには、正しく、ポトラッチがそれらの宗教的觀念と結びつけられるやうになる（M・グヴィー）。

例之、歐印人の「不死の宴會」Festin d'immortalité の神話、古代支那の「愛の歌」les chansons d'amour や、「宗教組合の爭闘」les luttes de confréries 等は、すべてポトラッチ制度の一般性を證明しており、從つて、前述のダヴイーの思想の重要性を證してゐる譯である。(註)

註　R. Bastide, ibid. bp. 147—8. 尙ほこの點に關しては古野清人氏が、近著「宗教社會學」(昭和十三年)においてポトラッチ制度の全體的社會現象性を主張せられてゐる。同書中、特に「原始經濟における呪術・宗教的要素」の項參照。

四、政教兩機能の相互作用性

上來所述の如く、宗教的、政治的の兩機能が分解せられてもなほ、長い間、兩者間に一關係が存續し、宗教體系と政治的體系間に連續したる交涉が行はれてゆく。

先づ第一、最初革命は、宗教的爭闘 les luttes religieuses を通して行はれる。かの、デオニソスが、當時の王族に科した刑罰に關するギリシヤ物語は、當時の貴族對平民の爭と言ふものが、デオニソス宗教の內部に擴がつてゐたことを留意する必要がある。貴族と平民との對立は、單に二階級間の爭ばかりでなく、なほ、「地上の宗教」と「天上の神々の宗教」Religion chthonienne et religion des dieux célestes との、謂はゞ、二宗教間の對立であつたと想像される。從つて、平民の勝利は、一時擊退された地上の宗教の再來を伴つた。

一七八九年のフランス革命は、それ自身、人權宣言 Déclaration des Droits de l' Homme による改革事業の先驅をなし、更に、それは、一七八七年のアメリカの獨立宣言の仲介によつて、紀元第十六世紀のプロテスタントの宗教改革に直接連絡するものである。また社會主義者の諸要求は、歸するところ數多のクリスト教的な憧憬を世俗化したものにすぎないであらう。

相對的に、政權は、宗教的感情による强制力を用ひ

て樹立された。例之、かのエジプト王アメノフイス第四世 Amenophis IV が、その主權者とならうとしたとき、當時の僧侶階級の横暴が日に增し增大してゆくのを見て、彼は、先づ、從來の國家神アモンラ Amon-Râ を太陽神アトン Aton に替へてしまつた如き、また、ローマ王ヘリオガバール Heliogabale が、彼の帝國の政治的統一を實現せんとして吾が帝國はソル・インヴイクトウス神 Sol Invictus の表徵なりと說いたが如き然りである。一神教が、政權の中央集權化と並行して行かうとしたのは、要するに、宗教的進化の全く自然的な傾向をこの點に基いてとつたにすぎない。すなはち、バンツーやニロチツクの諸社會 les sociétés bantous et nilotiques の主要なる特質が、强力な軍事的組織であつたのはかるが故である。要するに、一神教の發端は、この組織に一致したものである(モース)。

次に、政教分離が完全に遂行されたときですら、尙ほ長期間に亙り、政權は、政教混同時代の種々なる繼承權を保持したことは、かのマルク・ブロツクの興味ある論文がこれを證明してゐる。

他方、教權もまた、政權を左右しやうと夢みたこともあつた。かのル・ペ・トリルの說によれば、呪物崇拜者の祕密結社 societés de fétichеurs は、要するに、新入聖者を政治的主權者から奪いとり、それを自分の支配下におくことを目的とした社會にすぎぬ。事實、半開人のもとでは、この祕密結社が重要なる役割を演じ、遂に或は王を殺し或はまた王權の剝奪まで行つた。

またB・フアヴルは、最近の本において、かの共濟祕密結社 le franc-maçonnerie 及びイルミナチ主義 l'illuminisme bavarois (バヴァリア天啓論) 等が、如何にフランス革命の陰謀上に重大な役割を演じたかを指摘したる後、一方支那においても、道教信徒團が、政治的結社に變身して、極東革命上の一役割を演じ、しかもその方法により、現在ですら、恐らくコムユニズムが、支那に浸潤してゐることだらうと指摘した。

カトリック教會は、最初は、純粹に精神的な權力で

あつた。しかし、ローマ帝國の崩壞後、この世における實力の保有者として出現し、結局、嘗つて有しなかつた政權をとることゝなつた。もちろん國王等は、これに對して法王權の覆滅を試みたのであるが、政權の衰亡愈々はげしく、遂に、法王權の勝利となり、勢ひ前者が地上の支配にまで及んだ。(註)

註 R. Bastide, ibid. Pp. 148—151,——B. Havre, Les société sécrétes en Chine. 1932.

五 國境溢出の原則と宗團共存の原則

以上をもつて、我々は、宗團と國家とを區別することが、如何に困難であるかを識つた。しかしながら、「宗團と國家との區別」 la distinction des Eglises et des Etats をしなければならぬことは次の二つの理由から、不變の法則である。

第一、宗團は、普遍的になり、從つて、國境を溢出すると言ふことである(國境溢出の原則)。

第二、各國民の內部には、多數の異つた宗團が共存し得ると言ふことである(宗團共存の原則)。

されば、我々は、國家の臣民であると同時に或る宗團の信者たりうることはもちろんであるが、しかし、昔時の如く、或る宗團の構成員たるの關係で、同時に國家の公民たることを若干や必要としない。換言すれば、宗團への加盟は、國籍の結果によつてではなくして、恩寵の結果によつて任意となつた(M・アルバクス)。

もちろん、政教の分化は、それぞれの場所により多少の差異は存する。例へば、イスラム教國よりも、クリスト教國の方が、より政教分化が進歩し、同じクリスト教國でも、プロテスタント教國では、價値の顚倒があらはるゝことすら可能である。つまりそこでは、國家は、教會の上に勢力をふるひ、かつ教會に對し、教義や組織等まで强制しやうとするが如き然りである。

最後に、この項の終りにおいて、我々は、宗教的體系と政治的體系との間に存し得る主なる型を分類して

みやう。

政治的及び宗教的二社會が混同せられてゐる制度を「祭政一致制度（テオクラシー）」と稱するのであるが、スペンサーは、それに對し次のやうな解釋上の要素を與へた。すなはち、教職者と、それに神祕的權威を與へる神との間に、密接な關係があつて、しかも、その教職者は、多くは一國内における最も教養的な、そして最も理性的な階級を代表し、かつ種々なる財産（贈與、俸給、奉獻物等）の蓄積より來由する權力を代表してゐるものであると說く。

この祭政一致組織の型は、もとより種々なる形式をとり得る。故に、（一）政教二權が、同一人の手中に存する場合——Hebreux, Incas, Druides, l'etat jésuite du Paraguay, la Genève de Calvin——（二）若しくは、兩權が分離せられ、教會の勢力が、輿論に基いて實行される場合（中世時代）の如きは、適切なる意味での「神政々治」gouvernement théocratique が存在する。されば、この政治は、神聖なる起源を持つ凡ての「君主政治」monarchie 内に明かに出現した。例へば、極東、ペルシヤ、ローマ帝國の末期等然りである。何となれば、かゝる社會狀態では、從屬が卽、宗教的義務となるからである（A・ジウセン）。

次に、「政教兩權が分化」せられても、とかくするうちに、一方が他方に對する種々なる越權が起つて來る。次の三種の場合が考へられる。

Ⅰ　宗團の越權の場合　宗團が裁判權の一部を請求する場合、刑事的な免除を要求する場合、宗教儀式により王位を授與する場合及び政黨を設立する場合等然りである。

Ⅱ　國家の越權の場合　不法に宗教的結社を解散する場合、及び修道院等の無期誓願 les voeux perpetuels を不當なりと宣言する場合。

Ⅲ　同一個人が、同時に政教二社會に共屬をることより生じ、しかも、彼等の活動上、二つに區別さるゝことが全く困難なことから生ずる無意識的な越權の場合　これは所謂「混合事項」affaires mixtes と稱せ

らるゝもので、かゝる場合、カトリック教會は、ローマ法を採用し、後にまた國家は、教會法 le droit canonique を參照した。(註)

註 R. Bastide ibid. pp. 151—152.

六 現代國家の宗教政策

過去數年間の內に、現代世界の社會的構造が、政治上はもちろんのこと、經濟的に道德的に、更により基礎的な宗教的諸問題に至るまで、極めて著しい變革過程を辿りつゝあることは明白である。

一言で言ふならば、現代國家は、一つの新たなる信仰を探しもとめつゝあると言ふことである。しかも、第十九世紀自由主義の特徵であつたところの、「無色な中立主義」に滿足せずして、或る積極的な原理を渴仰し、もつて、國家支持の熱誠を鼓舞しつゝ、國民の心からなる忠誠と奉公とを堅固ならしむべき或る理想を要望してゐることである。これが現代宗教の現面する對國家的な地位であると言へるであらう。換言すれば、(一)現代宗教の對國家的な使命如何、(二)現代宗教は、十九世紀の資本主義的な個人主義より、より社會化されたより標準的な文化型への變革過程に對して、如何なる程度まで自己の傾斜をはかるべきか、つまり、宗教の社會卽應の具體的表現如何、(三)最後に、現ソ聯にある如き、宗教は、社會的統一と經濟的利益の效量上、無用の長物として、現代または將來の國家生活上除去さるべき運命にあるか否かの問題等々、要言すれば、「宗教使命論」、「宗教の社會卽應論」、及び「宗教否定論」への解答と準備と方法こそが、現代宗教人の切實な課題でなければならぬ。

現代政治組織の最も顯著なる特質、それは「個人に對する團體性の優先性」であり、「個人に對する國家的職能の增大性」これである。換言すれば、警察國家より軍事防衞國家を經て、現代こそは「文化國家」へと變轉した。現代國家は、社會の全生活關係に關心を有しそれを自らの職能として自覺し始めたと言ふことである。嘗つては、私的生活、家族生活乃至は宗教生活

ですら、社會の自由な單位として放任せられてゐたものが、現代國家は、人間の全生活關係をすべて强制的に國家化し社會化し統合化して、その權限以外の何ものにもこれを放任しない動向にまで進んだ文化國家であることに注意線を引かねばならぬ。現代國家は、自由放任主義時代の消極的な警察官ではなくして、むしろ、一先生でありまた親切な看護婦の如きものとすら考ふることが出來る。こうした動向、それは、國家の中央集權化と言ふよりも、むしろ、社會なり文化なりの「政治化」であり、また、適切に言へば、現代國家の政治的分化の覺醒なりと言ふべきであらう。

かうした現代國家の政治的動向における宗教の地位如何。こゝで我々は、今日の所謂全體主義國家の宗教政策とその傾向を一瞥する必要がある。

總じて、今日の全體主義國家は、大體、(一)フアシスト型と、(二)コムユニスト型とに大別し、前者は更に、ドイツ型とイタリー型とに細別することが出來やう。これを概略的に言へば、元來、フアシスト國家は、意識的計畫的には、宗教に對して敵對的なものでないことは共通である。しかし、コミユニスト型は、彼等の唯物史觀的立場より、全然敵對的であり、宗教無用型であり、且つ、後述する如く(第三、宗教と經濟生活の項參照)、宗教を惡用する點からして、むしろ呪術型とも言へるであらう。今その概略を摘要して、宗教と政治との混同性と相互作用性を確認し、もつて、宗教の機能主義的觀方にまで到着してみたいと考へる。

第一、コムユニスト型　もちろんそれは唯物史觀に立脚した宗教政策たることは明白である。しかし、こゝで我々は、コムユニスト型は、宗教無用型でありながら、そのくせ、コムユニズムは、あらゆる點において、宗教に酷似してゐると言ふ矛盾があることに注意線を特に引かねばならぬ。

すなはち、彼等のマルクス教理に對する態度は、一科學理論に對する經濟學者や歷史學者のそれではなくして、人間の現世的福音に對する一信者のそれである。事實、レニンは、政治的歷史的な英雄以上の聖者であ

り、その道德は、その絶對的歸順の無限性において、正しく宗教的と言ひ得るに何等の異論はないであらう。コムユニズムは、單なる政治的組織の一形式ではなくして、それは、一經濟であり、一哲學であり、一信條ですらある。しかも、宗教に對するその敵對性は、政治的經濟的な原因に基くと言はんよりは、むしろその背後に横はる哲學觀乃至は世界觀によるものであらう。

要するに、コムユニズムは、新救濟方法を提供することによつて、舊宗教の舊救濟方法に挑戰する一宗教運動なのである。事實、彼等のポスター宣傳文を一讀すれば自ら釋然たるものがあらう。『イエスは、死後の樂園を人々に約束した。レニンは、しかし、この世の樂園をこの世の人々に提供する』これである。かくて、コムユニズム國家は、今や世界史の最初において、「反宗教王國」「反對教會」「仇の宗團」、宗教學的に表現すれば、呪術的祕密結社——しかも國際的な——を西歐の一角に完成し、東亞の世界にまで傳道せんとする擬似宗教傳道會社なのである。これがコムユニズム型の宗教政策のあるがまゝなるすがたである。

第二、ドイツ型　同じファシスト型でありながら、次述するイタリー型とは根本的な相異を認めなければならぬ。何んとなれば、イタリー型が、政教分化（政教分離とは異る。何となれば、政教分離は對立關係であるのに反し、政教分化は協働關係であるから）の方向への歩みであるが、ドイツ型はその逆である。その逆であると言ふよりもむしろ宗教の存在を機能的に識別せずして、國家の中に、彼等が獨斷的にこねあげた宗教があると言ふことである。換言すれば、政治家の頭でこねあげた民族的神祕教が存在することである。それは、形式的には宗教であるが、内容上は單なる政治の一部にすぎない。もちろん、ナチス運動が嚴密な意味での反宗教的であると言ふのではなく、要はむしろ、反カトリツク的な、反傳統的な、彼等自身の所謂ナチス的宗教を有してゐると言ふことである。

しかし、このナチス的宗教は、前述のコムユニストの宗教の獨斷的性格を持つてゐない。一言で言へば、

流動的であつて粘着的でない。卽ち、極端な全ドイツ的要素の新異教、アーリアナイズされたクリスト教、民族的自然主義的理想がある。しかもその理想たるや嚴密な意味での宗教でないならば、容易にクリスト教的神學とクリスト教的道德に代替し得るやうな理想である。

要するに、ドイツの宗教政策の特色は「宗教中立主義の拋棄」であり、「自由放任主義の無視」である。これが、ルーテル派教會の政治的盲從主義に共鳴を得るそもそもの所以である。所謂の「國家教會」Landeskirche. それは、要するに、ナチス宣傳上の召使であり、またナチス道德の宣傳機關に外ならぬ。そこには、何等の個有なる機能の自覺は存しないのである。これが、次述するイタリー型との根本的な相違點である。

第三、イタリー型　イタリー型、それは機能主義、すなはち分化主義のもとに立つ宗教政策なりと概言し能ふであらう。

卽ち、イタリーの全國民生活における宗教の地位と機能とを、その當初より尊重して、これを全體的な統一の中に協働せしむる點において、ドイツ型の利用主義と根本的に相異する。換言すれば、宗教を、全體的な國家そのものゝ存立上の生命ある要素と看做し、國家組織上の結合的、連帶的な動力、文化的社會的な文化財としての教會の地位を承認し、しかも、政權の道德的基礎を作りあげるものが宗教そのものなりと確認し、もつて、政權と教權とは、イタリー國家の全目的、全理想の實現に向つて、須らく和合、親和、協同すべき關係を維持し發展するにある。かくて、「余は國家大衆の宗教的結合を破壞し動搖せしむるものは、すべて國法を犯すに等しい」と言つたムツソリーニの宣言となつて表理さるゝ、蓋し宣なるかなである。(註)

こゝまできた我々は、この項の最初において提起した根本的な課題を呼びもどしてみやう。解答は次の如くである。

(I)　宗教は、その發生の當初より、アルバクスの

主張の如く、それが常にあるであらうところのものである。よし、その形態と外形は變化するにしても、必要な社會的機能を背負ふものであつて、作爲的な創造や僞瞞では決してない。もちろん阿片であるなどとゝは想像にも出て來ない。事實、前述する如く、コムユニズムは、宗教的でありながら、それを段階的な手段として否定するの餘り、新しき宗教の出現に自ら努力してゐることを未だ意識しないまでのことである（宗教否定論一の解答）。

（Ⅱ）我々は、一宗團の信者であると同時に、また一社會、否な國家の構成員である。一個人が、一國家を出づることは、他國家へ入いることである。故に、後者の動きは、必然的にまた自然的に、前者への影響を與へずにはおかないであらう。しかも、宗教の發展的な歩みは、その過去への忠實性と變動の嫌忌性とに因り、全く漸進的と言ふよりもむしろ停滯的なのがその本性である。故に、シュバリエの言をかりるならば、時計を標準時に合はせ、また神祕的社會を世俗生活の大きな流れに順應させる「最後の仕上げ」をかける必要があるのである。事實、ドイツの「廿世紀の神話」は、その仕上げ方の一モデルとも見ることが出來得ないであらうか（社會卽應論への解答）。

（Ⅲ）宗教は、その原始以來、大きな河床を持つてゐた。そこには、政治も經濟も科學も藝術もそして道德も、混淆して流れてゐたのである。平明に言へば混濁してゐたのである。しかし、社會の進化は分化の歷史である。そこで政治も經濟も科學も藝術もそして最後に道德すらも、すでに各々分化してゐる。各々機能的に分化してゐるのであるし、また將來も益々分化して行くであらう。しかし、宗教は、外延は失つたけれども、その內延においてはその純度を增したとも言へるであらう。然らば、その純度とはそもそも何んであるか。しかしそれは具體的には言ひ切れないであらう。何となれば、世の中はとめどなく躍動的に進展するからである。しかしそれと言つて放つて置くことは、前述する如く宗教の自滅を將來するであらう。そこで我

々は、その發見方法を宗教社會學にまたねばならぬ。宗教社會學は、その法則を示唆するからである。曰く、宗教の發展は、教祖の精神の神祕的な發展と、社會や國家等の社會的環境の支配法則の二面交錯によつて左右されると說くからである。故に宗教の眞使命の把握は、「教祖の純精神の發見と確信」と「國家社會進展の動向」との交錯領域からくみとるべきものと考へられる(宗教使命論への解答)。

註　C. Dawson, Religion and the modern state. 1935, pp. 45—53.

第三　宗教と經濟生活

七　唯物的宗教觀

カールマルクスとエンゲルスの史的唯物論は、常に、彼等の「經濟的な下層構造」l'infrastructure économique をもつて、「社會の觀念的な上層構造」la superstructure idéologique des sociétés を說明し、また、人間進化の基礎を、「動物的な欲望」と看做し、その結果、宗教についてすら何等社會的重要性を有しない謂はゞ單なる附帶現象なりと看做した。よつて、マルクス教理の言ふところに從へば、宗教や哲學は、それらの出現を可能ならしむるところの經濟的條件なくしては存在しないであらうとするにある。例之、クリスト教は、ローマ征略上の騷亂なく、また、プロテスタント教は、ブルジョア階級の到來なかりせば、恐らく存在しなかつたであらう。就中、土地制度は、一つの重要なる役割を演じたもので、それは一見して、ユダヤ教徒の豫言またはクリスト教徒の救世メシヤの信仰と同じ位の神祕的な現象を說明する。されば、教義と信念とは、專ら社會階級の生活上の利益を反映し、從つて、世の宗教的紛爭は、要するところ、これらの利益または階級の鬪爭にすぎないものであると。

以上の如き、宗教的體系と經濟的體系との關係に關する唯物主義的な解釋の外に、ニーチエによつて主張されたところの「心理的說明」l'interprétation psycho-

logique ——マツクス・ウェバーはそう名づける——がある。

曰く、クリスト教は、壓迫された大衆の宗教である。何となれば、クリスト教は、奴隷の主人に對する憎惡的感情の表明に關するものであり、同時に、天國の教理により、貧乏人の常に希求する釋放と安堵との要求を救濟するにあるからである。カトリック教が、文藝復興から來る偶像教の流行を放任して、遂に貴族的となつたとき、プロテスタント教は、勞働者階級のもとの要求を回復したものと言ふべきであると。

この第二の心理的說明も、その根本においては、第一の解釋とそんなにかけはなれたものでない。

我々は、如上の學說を支持するわけではないが、しかし、これらの摘要のあるものについては、その理由のあることを認めない譯にはゆかないであらう。何となれば、人間は、單なる精靈ではなくして、同じく肉體を有しまた同じく欲望をもつからである。從つて、第一それを充足するために勞働をする。されば、宗教は、しばしば、人間にとり、彼等の滿足をさがしもとめる人間的本能の一術策にすぎない場合もある。この本能は、特に最も原始的そして最も動物性に近い民族にあらはれた。……これが、マツクス・ウェバー——この問題につき最も關心をもつた社會學者の一人——が呪術や宗教を次の如く觀察したところのものである。すなはち、(一)呪術の中には、野蠻人が、或は病氣を治癒し、或は生産力を擴充するために、雨乞ひをやつたり、太陽をして果實を實らせたりする等、つまり自然物を彼等の物質的利益に利用せんとする努力が見受けられる。(二)また一方、宗教の中にも、より高尚化せられてはゐるが、常にこれらと同樣な利益觀念が働いてゐるのが目擊される。これが、マツクスウェバーの呪術及び宗教觀の根本である(後述第八項參照)。

次に、フレザーの學說によれば、トーテミズムは、純粹に、食物的な起原をすら有するであらう。オーストラリアトーテミズムの中心になつてゐる、かのアン

チシユーマ Intichiuma の儀式は、トーテム種の增加を目的とするものであり、また、種々なるタブーといへども、要するにその壞滅を防ぐ目的を有するものであつたらう。

しかし、このテーズは、確かに二つの反對に直面した。

第一、トーテミズムは、如何なる理由で、食物を防護する目的を有するのであるか。元來、氏族は、自分のトーテムを喰ふ權利を有してゐないではないか。疑もなく、氏族は御互に他人のものを喰べることが出來る。よつて、トーテミズムは、部族の或種の協力であり、それによつて自然的に相扶け、各自が自己に不可缺なものを他人に供給するものであらう。

第二、數多のトーテム種は喰べられないものである。しかし、若し、凡てのトーテムが人間に無益であるならば、そのことは、現在、これら民族の宗教が、嚴密に言つて、當初の功利的な段階を出でまたそれを凌駕したことを證するものである。……牧畜の技術や農業が、トーテミズムを消滅せしむるに至つたと證明することは不可思議である。そこで人間は、よくしられた實際的方法により、最も有益なる種類を繁殖せしむる力を持つのではないだらうか？　海岸の漁夫は、一般に、海產物が涸渴しないので、トーテミズムを知らない。尤も、漁獲困難なものについてのトーテミズムが存するけれども(デカン)。

次に、神話學ですら、或る生活制度のための機能を充たすものである。何となれば、月は、遊牧民、太陽は、農夫、これらのものゝ表象中優勢な地位を占めてゐるからであり、換言すれば、月は牧人を指導し、太陽は植物を發育せしめるからである。よつて、恐らくこうした見地からでもあらうが、カトリツク教的な社會學者ですら、人の想像に反して、宗教の最初の役割を、物質的な利益のうちに演ぜしめ、且つ、社會現象の重要なる部分を、地理的な因子及び存在の樣式によつて說明し、從つて、常に、狩獵的、牧人的、農業的な民族の三宗教體系に入念に區分して、宗教的體系と

經濟組織とを結びつけやうと腐心してゐるのである。(註)

註　R. Bastide, ibid, pp. 152—155,　—(Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionss ziologie, 3 vol. 1920 sqs.—Descamps, Les orisines du totémisme collectif, 1927.)

八　宗教の經濟生活に對する影響

併し、以上の唯物的宗教觀のみが成立つのであらうか。否々、最もしばしば生ずることは、むしろその反對的な現象である。

しかもそれは、原始時代以來然りである。宗教こそは、自ら發展しつゝ諸民族の經濟的制度を變更した。我々は若干の事例によつてそれを指摘しやう。

ジュボン、フレザー及びレイナツク等は、動物の家畜化(馴養)をトーテミズムに結びつけて、その起原に關する解釋上の假定を樹立した。

すなはち、事實、オランダ人が、オーストラリアを發見したとき、動物の家畜化は未だしられてなかつた。また、歐洲人移住前のアメリカは、騾馬のそれのみがしられた。しかし、我々は、巖穴や湖上都市の探險によつて、犬や牛等が昔から家畜化されてゐたことを識る。それは果して如何なる理由によるのであらうか。

第一、明かに、馬、山羊、羊等、家畜化に適當な野生動物が存在してたことを必要とする。故に、アメリカの如く、それが先在してない場所では家畜化は生じない。しかし、そうした動物が棲息してる場所では、先づ、反抗的な動物を識別することが必要であり、それには相當の長きにわたる經驗を要する。もちろん、動物の家畜化は、狩獵からは生れ得ないであらう。何となれば、飢へたる狩人は、彼が見つけ次第のものを殺生してしまふからだ。そこで若し果して、狩人がそれを抑制し得たとすれば、つまり百頭の犧牲(大殺生)を止めるためには、尠くともその動機において、何等かのよしんば迷信的な恐怖にしろ、それを前提とする必要がある。それこそは、タブーであらう。

然らば、如何なる動物がタブーであるか。それは、

要するに、トーテム信仰の對象たる動物に外ならない。そこで、未開人は、トーテム動物の殺生を止めて、むしろ反對に、彼等を保護し養育することを試みたのである。何となれば、氏族の生活と繁榮とは、神祕的に、彼等のトーテムの生活と結びつけられてゐるからである。かくするとき始めて動物の家畜化現象が生れて來るであらうと。

このトーテミズムの起原を家畜化制度に結びつけるところの假定は根據のあることである。併し、ラングの說によれば、事實それは確證し得ないことを識る必要がある。何となれば、牛や羊を家畜したアフリカのバンツー人 Bantou は、彼等のトーテム中にそれらの動物を含めずに、むしろ他の單なる野生動物を數へるからである。

そこで、もう一つの學說が、メノツフによつて主張せられた。すなはち、動物の家畜化は、原始的には、神に對する聖供に有用なる種類のものを確保することを目的としたものであらう。人は、この目的で凡ての動物を飼ひ馴らそうと試みたであらう。（アジア的な薄肉彫は、ライオンを繫いだ事を描寫してゐる）。若しそうだとすると、動物の判別は、逐次習慣によつて行はれたものであらう。ガラ人 Galla は、專ら聖供用として牡鷄を養育し、決してそれを常食しない。況して牝鷄や牛等は尙更のことである。ニョロ人 Nyoro のもとで行はれる「牝牛の取引」は、年一回の宗教的祭典である。それはつまり聖體拜受（神人交融）の行爲であるから、そのミルクは、神祕的飯物として先づ僧侶に次に神聖なる國王に捧げられる（ハーン）。よつて、如何なる假定を人が採用するにしても、動物の家畜化は、常に宗教的な起原を持つてゐる。

このことは農業についても同樣であつたことは、アレン及び前述のメノツフ等が既に認めたところである。すなはち、原始人は、死者の埋葬のときにのみ土地を鋤きかへし、そして、新たに耕された土地の上に、野生の種子、つまり死骸の食用を撒き散らし、或は同樣に水、血液またはミルク等を灌奠する。かくて死骸の

腐蝕と如上の灌奠による肥料は、やがて、種子の發芽と植物の繁茂を容易ならしめる。祖先の靈魂は、彼等のこの敬虔な行爲を墓場の蔭から感謝すると言はれた。かのポリネシヤにおいて、ヤマイモの栽培法が塚の形をとるのは以上の理由からだとされてゐる。かゝる思想から、定期の收穫物を得るために、毎年その作業を始め、種を蒔き、またそうした思想をもつて、新收穫物の精靈となるところの人間の犧牲を埋めるやうになつたものである。そして、その埋葬された犧牲の精靈は、やはり墓の蔭から嘗つて生者の有益な行爲に感謝した祖先の精靈と同じやうに感謝してるものと信ぜられた。

據つて、土地の耕作は、直接に、祖先崇拜から發生する。

土地の耕作勞働について眞正なることは、また、農業生活の他の要素即ち「挿木」についてもまた同じく主張し得る。

サンテイヴによれば、罪人が神の赦をうけたとき、急激に再び生氣を挽回すると言ふ、所謂、「枯れた杖」le bâton sec の物語的な主題は、古來の占術的儀禮rite divinatoire の名殘にすぎない。と言ふのは、犯人の無罪を證明しまたは有罪を判定する爲め、一片の棒切を地中に挿し、來春、再び芽が出て綠色になるか否かをみやうすることからなつてゐる。されば、挿木は、「試罪法」 l'ordali から生れ、その最初の形式は、一つの「神の裁判」un jugement de Dieu であつたらう。

更に我々は、ポトラツチの宗教制度が、酋長の手中に富を集中せしめ、職業的階級に關する印度の組織が、宗教的な性質にぞくするものであり、愛樹家（樹木狂 les dendrophores）や冶金家 les métallurgistes の如き、ギリシヤの同業組合的な團體が、最初は呪術的な組合であることは既に述べた。

また、デッフォンテーヌの宗教地理學によれば、葡萄産地の地圖は、必ずしも氣候の地圖とは一致せずして、むしろ、葡萄酒をミサの供物として使用したクリ

スト教の分布圖に一致すると主張し、かつ、「人間の建設的な最大努力は、地上的な力に向つて成遂げられたものではなくして、地理學的に言へば、地上の最大の住民、それは神靈である……」と結論してゐる（デュフオンテーヌ）。また同樣な意味で、インドに資產業の發達しなかつた理由は、靈魂轉生の信念 la croyance en la transmigration des ames に起因すると言ふ學者もある（ソル）。

されば、宗教をして、經濟生活の單なる反映たらしむる以前から、最もしばしば、經濟生活の變化を司るところのものは、宗教であると言ふ方がより正しいのである。

年代を經た今日においても、その確言は今なほ常に正當である。例へば、ド・ラヴレーイの如き若干の經濟學者ですら、國家の繁榮は、要するに彼等の信念の作用であつたことを既に指摘してゐる。卽ち、人が、ラテン系の新敎徒が、ゲルマン的な、しかもカトリック的な住民に打克つのを見るとき、また、同一國語、同一起原にある一國家及び同じ集團において、新敎信者がカトリツク信者よりもより活動的であり、より規則正しく發展することを確認するとき、その信ずる宗敎が、前者の後者に對する優越性に歸しないことは極めて困難であると言つてゐる（ド・ラヴレート）[註1]。

また、かのマツクス・ウエバーが、史的唯物論に反對して、宗敎改革は、資本家階級の到來の結果にあらざることを主張したる後、併しながら、人口統計學的見地よりすれば、新敎と發達せる資本主義との間には、一つの關係が存在することに注意線をひいてゐる。それで、どちらかと言へば、宗敎改革の結果であるものが資本主義なりと喝破してゐる。もちろん、こう言つたからとて、プロテスタントが、カトリツク敎徒よりもより物質主義であると言ふ意味ではない。淸敎徒は、反對に、世界中での厭世的禁欲的觀念を有するので、たゞ、禁欲主義を經濟に强制すると、資本の集中を助

け、その結果、逆説的に資本主義の發達に貢獻する。更に、カルヴイニストは、彼の專門的な務めにより、彼個有の救濟に關する宣傳を繼續するので、より誠實に彼の仕事を遂行する結果、立派な產業の首領と爲ると言ふことである。

マツクス・ウエバーは、もとより、新教と資本主義との關係の研究のみにとゞまらない。彼の研究、特に印度及び支那の經濟について、次の如く確認した。卽ち、資本主義、それは、一見して物質的なものゝみをその根元に持つやうに見へるが、しかし、資本主義が發生しかつ發展するためには、それと類似な宗教的環境を必要とする。このことこそ、宗教的體系と經濟的體系との密接な結合、就中、前者の後者に對する影響を明かに證明する例である。(註2)

註1　しかしこゝでこの材料を採りあげたのは、新舊教會の比較論を目的としたものでないことを斷つておく。

註2　R. Bastide, ibid, pp. 155—158— (Jevons, Introduction to the history of religion, 1896.——Lang, The making of seligion, 1899.——Reinach, Mythes, cultes et religions, 4 vol, 1905 sqs. ——Meinhoff, Die Religionen der Afrikaner, 1926.——Grant Allen, The evolution of the iden of God, 1897.——Saintyve, Les saints, successeurs des dieux. 1907——Deffontaines, Introduction à une géographie des religions. 1934. ——E. de Laveleye, Le protestantisme et le catholisme dans leurs rapports avec la liberté et la prospriété des peuples, 1875.) 尙ほ、バスチード宗教社會學要綱中、宗教生活の地理的條件の項（一一五—六頁）參照。

第三　結　論

九　宗教、政治及び經濟の混同性と相互作用性

上來所述の、宗教的體系と政治的體系及び經濟的體系との二種類の相關々係の研究より生ずる結論、それは、

第一、宗教的、政治的及び經濟的なものゝ間には、原始的な「混同」la confusion が存すると言ふことである。しかも、その事實の混同は、性質の同一性から來るものではなくして、嚴密的に言へば、寧ろ、不還元性的な機能 la fonction irréductible の相異にある。換言すれば、彼等の機能は唯だ混合されるだけである。宗教の進化は、スペンサーの「宗教的思想の減退」でもなければ、またデュルケームの「退歩」でもなくして、宗教的機能の分化 la différenciation de la fonction religieuse である。よつて、社會の進化は、その後、益々、その異るところの機能を識別し、別個の要求に答へるところのものを分離するやう義務づけらるゝものであつて、決してその逆戻はしないであらう。

第二、彼等の分化の出現以來、一方が他方に對し、三體系間の不斷にして交互的なる相互作用 l'interaction が存すると言ふことである。すなはち、政治は宗教を用ひ、宗教は或程度まで經濟を反映し、最後に、政治及び經濟は、宗教によつて修正されまたは指導されると言つた相互作用が存すると言ふことである。(註)

據つて、(一)宗教の分化的な機能とは果して何んであるか？　(二)宗教は、社會及び國家に對して如何に卽應すべきか？　この二つの課題に對し具體的によりよく解答し得る宗團こそは、將來の發展を約束さるゝであらう。(完)

註　R. Bastide, ibid, p. 158. 尙ほ、宗教進化の法則についての構想は、バスチード同書、宗教進化の法則の項（一六〇頁、一九四頁）等參照。

田邊元博士著『正法眼藏の哲學私觀』

增永靈鳳

一

時代の急激なる轉換に卽應する東洋新文化の創造、殊に當來日本哲學の樹立は若き世界的日本に負はされたる生きた課題である。而してその哲學は一般に絕對的普遍の全體と相對的特殊の個體との一多相卽的なる對立的統一を媒介するに歷史的社會的現實の辯證法的實踐であらねばならないと言はれてゐる。歷史の要求する國家の使命はその國家獨自の文化を創造するにある。併し將來に於けるこの使命の實現は新しき創造である限り、豫測を許さないけれども、過去に發現した文化と內面的に深き關係を有するものであらねばならない。殊に重層的構造に於て、世界に比類なき我が國の文化を顧る時、切に此の感を深くする。蓋し一國の文化は創造的個性を發揮すると共に、その發生の地盤たる傳統を尊重しなければならないからである。勿論民族的特殊性を以て學的認識の普遍を抑壓するが如きは徒らにその文化內容を萎縮せしめ、將來の世界的進出を不可能ならしむるであらう。併し西歐の哲學思想を容れて而も其の限界を超え、以てその行き詰りを打開し、現實の歷史的展開に方向を示し得るものを傳統の中に見出すことが可能であるならば、我々はそれを採つて、新しき觀點より哲學的意味を加ふべきであらう。過般我が國哲學界の權威田邊博士が、かかる思想を道元の述作に見出し、ここに「正法眼藏の哲學私觀」

なる名著を公けにせられたことは、現代の哲學問題を自己に課せられたる現實の問題として共に哲學せんとする人々に少なからざる示唆を與へたことと信ずる。勿論この書は昭和十三年十月哲學研究第二百七十一號に掲載せられたる「永平正法眼藏の哲學」及び同年七月文部省で開かれた夏期哲學會に於ける特別講演「日本哲學の先蹤」「昭和十四年二月教學局發刊の日本諸學振興委員會研究報告特輯第一篇（哲學）收錄」等を補訂せられたものである。筆者は其の哲學會に列して博士の理路整然として而も含蓄に富める講演を聽いた一人であるが、今新たなる裝ひを以て公刊せられたるこの書を手にし、更に一段の親しさを感ずる。宗門以外の人にして道元の思想に關心を有する學究は少くないが、その學的勞作を發表して識者に多大の感銘を與へたものは恐らく和辻哲郎博士と秋山範二教授とであらう。和辻博士の「沙門道元」はもと雜誌新小說及び思想に發表されたものであるが、大正十五年發刊の日本精神史研究に收錄されてゐる。これは一般にヘーゲル的な辯證法の原理を以て道元の思想を解釋したものといはれ後の道元研究に少なからざる影響を及ぼした述作である。秋山教授の「道元の研究」は昭和十年に發刊せられ、道元研究の單獨なる著作として質量共に優れたる學的價値を有する。この書は一般に西田哲學風の立場より道元の思想を捉へたものといはれてゐる。更に新しく刊行せられたる田邊博士の著書は博士のいはゆる絕對媒介の現實哲學を以て道元の思想を把握して縱橫に論究されてゐるが、この書によつて我が國哲學界の學的水準が一段と高められ、當來日本哲學の樹立に決定的なる方向を示されたかの觀が存する。由來西歐の哲學は基督教と內面的に深き關係を持つてゐるが、併し日本の哲學は佛教思想と全く相離れてゐる。完全に科學を容れて何等矛盾するところなく、綿密にして周到なる哲學思想を有する大乘佛教の將來的意味は決して無視出來ないであらう。それにも拘らず、これが一般哲學と內面的に結合せる優れた勞作は殆んど見出し難い。これには文獻の穿鑿に多くの勞力を費して、

その理論的體系の組織を等閑に附せんとする佛教學者の責任にもよるであらうが、又哲學といへば西洋哲學のみと考ふる一般哲學者の誤れる先入見にも禍ひされてゐると見なければならないであらう。大乘佛教の具體的思想を徹底せしめた正法眼藏は古來難解の書といはれてゐるが、併しかくまでにその思想を理解し、哲學的領域の究明に力を盡された田邊博士は自ら佛教と哲學との綜合を試みられた學界の先覺者といはねばならない。我々は博士の彫心鏤骨の學的精神に對し、深甚なる敬意を表すると共に、本書の内容一般を紹介し、廣く學界にこの意義深き勞作を薦めたいと思ふ。

二

先づ序文に於て博士は本書を公刊せらるるに至つた理由として「道元の如き人が我々の祖先の中にゐるのを注意することによつて、日本人の思索能力に對する一般的自信を強めると同時に、その一代の著作たる正法眼藏の内容が今日我々に負はされた哲學の課題を解くに資する如き現代的意味を有する所以を一人でも多くの人に知つて貰ひたいと念願するところに存する」と述べられ、日本當來の哲學を思ふ念の切なる餘り、博士のいはゆる向上即向下、向下即向上の無限發展即無限遡源の理を現實的具體的に現はされたものとして寧ろゆかしき限りである。更に博士は本文に於て「私は實に道元の思辨の深さ、綿密さに打たれて、日本人の思索能力に對する強き自信を鼓吹せられた。その思想は今日の哲學の體系的思索が行き着くべきところをはやく既に洞見し道破したといふ感がある」といはれ、又「道元の思想が辯證法的思辨の生ける寶庫として西洋哲學の辯證法的思想と軌を一にするところ多いばかりでなく、更に後者を超えて後者の達せざる點を示すことは啻に傳統として尊重すべきのみならず、現在の我々の思索に對する推進力たる意味を有する」と述べられ、又「正法眼藏の哲學は啻に日本哲學の先蹤に止るものでなく、今日東西洋の思想を綜合すべき任務を負ふ日本哲學に對し、指導的意味を有する」と記して道元の思想に於ける學的價値を高く評價し、多大の感

激を以て、その哲學的意義を闡明にせられた。而して道元を單に日本曹洞の開祖として、崇敬するのみならず我が國の生んだ偉大なる形而上學的思索者として日本哲學の先蹤と解することは決して道元を傷けるものでないばかりでなく、却つて一層これを尊ぶ所以であるとなして道元を教團内にのみ閉ぢ込めることに反對し、その深くして綿密なる思想を世に公開して廣く國民の哲學たらしめんことを期待せられてゐる。かくの如く比類稀なる深奥の思索を日本思想の歴史に有することはやがて我が國の學究を策勵して強き自信を懐かしむるであらう。

一、日本思想の傳統と使命　このテーマの下に博士は凡そ文化なるものは傳統承受と個性發揮との綜合として成立すべき理由を示し、强靭にして包容性に富める日本精神は既に儒學や佛教を攝取して、これらを同化し來つたが、更に西歐の理論的科學思想を容れ、哲學をして傳統の方向附けを行はしめ、以て人類的なる日本哲學を將來に建設すべきであると說かれてゐる。

我々は主として博士の言葉によつて以下その趣意を聞くこととしよう。思ふに國民の特殊と人類の普遍とを個人の個性が媒介することによつて始めて傳統は文化建設の地盤となり、個性はこれを媒介として創造的に自己を發揮し得るのである。日本文化の特色は同化性の强い外來文化に壓倒せらるることなく、却つてこれを我が國に固有なる傳統の發展に對する媒介たらしめた點に存する。儒學や佛教の攝取同化によつて東洋思想は現實に於て日本思想としてのみ具體的實在性を有するに至つた。而して儒學の悟性も佛教の思辨も共に概念的知識を有し、更に絶對的超越者の思惟にまで及ぶ限り、これを哲學と稱しても何等妨げないのであるが、實踐的制限は知識そのものの自立的自主性を承認しない。されば西歐の理論的科學思想を攝取して知識の自由開放の結果として生ずる二律背反の交互否定による自發的限界自覺と、それに媒介せられたる絶對否定的思辨とを發展させねばならない。大乘佛教の空觀無說はその極致に於て西歐の哲學思想を超える深遠さ

を藏してゐるが、單にそれのみでは十分なる論理的媒介をもつことが不可能である。

故に純正哲學をして宗教に對する指標たらしむべきである。科學は哲學に途を通ずるものとして公共的公開的學問性を哲學に附與する。科學・宗教・哲學の相互聯關によつて文化の具體的發展は可能となる。綜合的性格をもつて發展し來つた日本思想の傳統に育まれた個性が、西歐哲學の歸趣を審かにし、その含蓄する問題にして却つてその解決が西歐哲學の思考法を超ゆるものを前者に媒介して、新たなる解決の方途を發見し以て世界的なる日本哲學を樹立するといふことは現在の我々に課せられた使命でなければならない。博士の見解は右の如き記述によつて盡きるであらう。

二、日本哲學の先蹤道元の正法眼藏　この論題の下に博士は自ら傳統と個性との綜合を完全に成し遂げた先蹤を道元の正法眼藏に發見するとなし、その場合問題となる宗教と哲學との領域を絶對と相對との關係異同によつて解決し、眼藏の道得を媒介として道元の宗教が哲學と相卽する所以を明かにせられた。博士に於ける說明の要點は凡そ次の如くである。道元の正法眼藏は日本思想の傳統に深く自己の根源を見出し、西歐的哲學思索の到達すべき窮極地をその方向に發見し得る如き思ひを懷かしめる。道元の思想に於ける哲學的意義を明かにせんとするに當り、最初に考ふべき問題はその思想が宗教であつて哲學でないではないかといふことである。然らば哲學と宗教とは如何なる異同を有するであらうか。哲學と宗教とはともに絶對と相對との關係を中心問題とし、絶對否定の媒介を道とする限り、思想上構造を同うする。

併し宗教に於ては人間的相對の立場を脫して、絶對を信ずる立場に轉ぜらるる個人の行道を主とし、人間の世間的生活に卽する自然的文化的學問認識をその絶對轉換の媒介として積極的に要求するところがない。これに反し、哲學は飽くまで學問の途に於て、現實の學問的認識の限界批判とその否定超越とを媒介し、歷史的發展卽遡源還歸的にどこまでも學問の道に卽して

相對と絶對との轉換を認得せんとする。

道元も宗教家として、その思想が學問的現實認識の批判を媒介とするとは勿論いひ得ないであらう。併し道元の思想には人間と世間とを否定しながら同時にそれを生かし肯定する方面を多分に含んでゐる。すなはち相對の交互否定を媒介として、その絶對否定即肯定に遡源還歸することを強調した。從つて道元の佛法は單なる頓悟直覺に止まるものでなく飽くまで相對者對立の間に行はるる問取答取の對話的辯證法を徹底する哲學の道を行くことが看取せらるる。道元に於て道得は道不得と相卽し、說取は說不得底と離れないから、哲學と宗教とは相對立しながら而も否定的媒介的に相通じてゐるのである。右によつて博士の道元研究の立場が明かになるであらう。

三、道得の絶對媒介性　このテーマを以て博士は道元の說不得底を道得し、道得を介して道得を否定し、不思量底を思量し、思量によつて思量を越ゆる獨自の立場を博士のいはゆる絶對媒介の辯證法を以て解釋し且つその辯證法は論理と非論理との對立を認めつつ、それらを綜合統一する論理であり、而もその絶對否定の轉換は行爲に現成するものなることを說かれるのである。博士の論證を要約すれば凡そ次の如くなるであらう。道元の道得が單に宗教的信仰を意味するに止まらず、その媒介性に於て哲學の絶對媒介性に契合する。道元の立場は今日の哲學的認識の問題に對して透徹せる知見を附與する。相對の絶對否定即肯定の轉換を以て絶對の現成なりとする行爲の立場に於て、分析論理の否定即肯定たる辯證法が絶對否定の論理として哲學の方法に對し必要であり且つ十分であらう。辯證法的思索に於ては絶對は單に論理の否定として、これに對する直接態ではない。無媒介の直觀を認めるならば、否定的媒介の論理たる辯證法も空語に過ぎないであらう。絶對媒介の辯證法に於て絶對は相對の絶對否定に媒介せられ、相對はそれの否定即肯定を通して還歸卽遡源、動靜一如なる絶對の現成たる意味を有する。かかる辯證法は論理に對立する論理の否定、すなはち

所謂非論理的契機を認め、論理と相關的に論理の發展と共に自己に遡り深まり行く根源として、論理の媒介契機たらしめることにより、絶對媒介の論理たることが出來る。論理と非論理も勿論同一として相合するのでなく、却つて否定を隔ててただ行爲的に媒介統一せらるるのである。道元のいはゆる道得は辯證法の絶對論理に契合する。而して道得の交互媒介的發展即還歸がすなはち道不得の絶對統一の遡源的發展現成である。道元の思想は直覺的頓悟を排し、無媒介的直觀を斥けてゐる限り、神祕主義的獨斷論を打破するものといつてよい。相對と絶對との關係を論理的否定轉換の媒介として行ずる道元に於て、相對者の虛無性は完全に脫却せられて、その還相的現成が極めて明白に顯揚されてゐる。この點哲學の絶對媒介に一致する。ヤスパース等の實存哲學も道元の思想に比較せらるるところ、決して少くないが、その深刻と徹底とに於て遙かに後者に及ばないであらう。博士の述べられんとする趣意は右の言葉によつて略ゝ盡されてゐると思はれる。

四、絶對の歷史性　この命題によつて博士は道元のいはゆる佛向上事が遡源即發展なる無限の動的渦旋である限り、相對の歷史的發展の媒介を容れる立場であり、又佛向上事をかく解するにより、一佛の內容に於て本來清淨と無限淨化との相卽を認むることとなるから、倫理的實踐の媒介を積極的に含む可能性を有すると說かれてゐる。博士のこの斷案は次の如き理由によつて論證されるであらう。ただほとけ佛にさづくる佛法の嫡嗣單傳に於て、絶對たる佛は絶對としては相對にとり全く不可知不可得でありながら、而も相對に自己を現成し、佛祖から佛祖に相承する發展により、限りなく自己の根源に深まり以て自己を盡すものである。かくして成佛は佛の否定的媒介の自覺であり、絶對相對の辯證法的媒介すなはち佛の內容をなすのである。絶對媒介の辯證法により、佛をさとるは佛にさとられること、見佛は卽被佛見成なることが知られる。心常相滅の邪見を斥け身滅心常の非理を脫して、生死

の絶對否定卽肯定が涅槃に外ならないことを悟るのが佛道である。これすなはち身心脫落である。而して佛向上事とは單に佛法の頂上に昇ることを意味しない。向下卽向上、發展卽遡源の轉換媒介に於て新たに作佛する佛が佛祖の言教を承けつつも、これを超えてその上に出で、絶對がより深き自己の根源に還つて、無底の深源を更に一段と遡りながら、却つて相對の攝取度生のためにより遠く流出する底の遡源卽發展であらねばならない。これは絶對に單に活動性のみならず、歷史性を附與する思想として注目に値する。佛々の間に向上の無限發展を認むるものは一佛の內容に於て、また本來淸淨と無限淨化との相卽を認めねばならない。ここに倫理的行爲の媒介が存する。宗教が若し單に往相の一面に偏して遡源的發展の還相面を缺くならば、歷史的實踐の倫理と關係を斷ち、その結果兩者を共に抽象化し、その根柢を喪失せしむるであらう。宗教と倫理とは同一性によつて連續するのではなく、相互自立的に互に他なるものとして否定的對立をなすと共に却つて相互に媒介し合はねばならない。國家の歷史的主體性個人の倫理性を宗教に媒介する可能性は特に道元の思想に重要なる意義を與へる。博士に於ける立論の要點は上の如き內容である。

五、時の經歷　このテーマの下に博士は道元の深信因果や有時の經歷等の說によつて道元の宗教が倫理と歷史とに媒介せられ得る側面を積極的に有する所以を明かにし、而もその立場が非連續的有時と連續的經歷との相卽を飽くまで不可分離の媒介に於て行ずるにあることを說かれてゐる。以下博士に於ける所論の大略を記すこととする。佛教の因果說は始めより實踐的動機に基く存在範疇である。道元が不落因果すなはち撥無因果であるとしてこれを斥け、圓悟や大慧がこの傾向を免れないことを非難するのは臨濟系の禪に對して道元の佛法が倫理的乃至歷史的媒介を容れる發展還相の面を一層強調するがためである。而して有時の時間論に於て道元の思索は辯證の堂奧轉換媒介の論理の極致に達した觀が存する。道元は時間的存在の卽自覺的

存在なることを明示し、時の成立が心上の媒介にあることを證明して今日の實存哲學、自覺存在論に先鞭をつけたのである。有時は此時彼時の如く、非連續的なる時の樣態である。かかる有時はすなはちその絶對否定的肯定に於て盡時の永遠に通ずる。有時の思想に聯關して重要なるものは經歷の原理である。經歷とは時の各瞬間を絶對の現成として、絶對的に個別化する截斷が直ちに絶對統一として、それらを合一せしむる連續の原理なることを意味するであらう。時の非連續的有時と經歷の主體的同一とが世界即自己の行爲的自覺と相即することにより、互に媒介せられ、動轉進退すなはち今日より今日に經歷するによつて、盡界をもて盡界を界盡し、相即の發展即究盡の永遠への遡源還歸なることを說いてゐる。而していはゆる非連續の連續なる眞義は禪門にいふ前後際斷でなければならない。前後際斷の絶對現成が一々の現在をして絶對に個別的なる全機現たらしめる。その全機現が絶對の現成として相合一するのが際斷即連續として、經歷の絶對動性

即恆性に外ならないであらう。總じて時間と永遠との否定的媒介が相對的分裂と絶對的統一とを否定的媒介の關係に於て動靜一如に統合する。永遠の現成は單なる觀想ではなく歷史的行爲に於てのみ成立する。歷史は生成即行爲を本質とするものであるから、歷史的行爲は絶對の現成であり、絶對は歷史的行爲に於て具體的に自己を現成するのでなければならない。これ宗教と倫理とが否定的に媒介する所以である。宗教の安樂の法門は同時に歷史的實踐の苦行と相即し、前者の遊戲三昧は後者の嚴肅緊張と相表裏する。これが本來清淨即無限淨化なる所以である。博士の論證によつて道元の時の經歷は右の如く闡明にせられた。

六、絶對現實の立場　道元の佛法が歷史的發展、倫理的實踐への媒介を多分に含んでゐることを見られた博士はまた世法即佛法、佛法即世法の絶對現實論が道元の立場なることを如何なる直接態をも許さぬ絶對媒介の論理によつて證明し、更にそれに國家現實への具體化を容れ得る可能性の存する所以を强調せられてゐ

る。これに關する博士の論究は次の說明によつて明かにされ得るであらう。佛祖の保任し來れる卽心是佛の心は單なる實體的靈知ではなく、「一心一切法、一切法一心」「心とは山河大地」「牆壁瓦礫これ心」といふやうな絕對現實論に外ならない。されば學道も單に心に屬するものでなく、身も學道すべきである。生死の交互否定なる絕對轉換に於て身心共に脫落する。而して自己の身心脫落は他己の身心脫落である。自己の作佛は他己の作佛の媒介でなければならない。空間的に對立並存する個人の共同的身心脫落は佛向上事の時間的發展卽遡源的還歸に於て統一せられ、その發展卽還歸は逆に個佛の交互的道得の媒介に於て現成する。若し更にこの時空世界の相對性を國家現實の歷史にまで具體化し衆生卽自己の全體卽個體なる統一に對し、種的媒介の社會的基體を學的に明かにするならば、この絕對媒介の宗教思想は正にその含蓄する哲學性を發揮して單に傳統に止まるのでなく、現代の哲學にまで媒介せられ得るであらう。宗教の絕對普遍に國民的歷史的特殊の媒介を容れる如き宗教思想は獨り日本佛教あるのみである。正法眼藏はその一代表に外ならない。それには現代哲學の中心課題に示唆を與へる思想が多分に含まれてゐる。大乘佛教の哲學を辯證法的に徹底して宗教と哲學との對立的統一を媒介の論理に實現せんとする正法眼藏の思想は有の立場にある西洋哲學の困難を救ふであらう。蓋し今日の哲學はもはや實存哲學ではなく、現實哲學であり、人間存在の實存的自覺でなくして、歷史的社會的存在の絕對現實的行爲的自覺でなければならない。かかる哲學を樹立するためには我々は西歐哲學の論理を容れてこれを絕對否定的に止揚する東洋的無の立場に立つ外ないであらう。道元の說く只管打坐もいはゆる默照禪と呼ばるる如き默坐靜慮の一方のみに偏したるものにあらずして、實はこれと對立せしめられた看話禪の公案商量の策略をも媒介として含むものではないか。辯證法的絕對媒介は公案の商量をも功夫三昧の媒介とするものでなければならない。禪門の特色は公案の否定的媒介を以て坐禪辨道の

行爲に轉じ、單なる觀想諦觀を身と心、境と機との互奪雙亡による無の行爲的現成に主體化することにある。而していはゆる現成公案としては現實の全體が公案と化するのである。科學の二律背反を公案として無を行じ、これを辯證法的に論理化するのが哲學の立場といつてよい。科學批判は哲學の公案拈弄である。科學の二律背反を現成公案とすることは必然的に倫理的行爲の宗教的行道まで止揚せらるることと相卽する。單に理論の矛盾葛藤と思はれる二律背反は實踐的に歷史的行爲の絕對矛盾と同伴する。科學を容れる大乘佛教の宗教はまた歷史的現實の倫理を容れて、これと矛盾するところがない。科學と倫理とを公案として歷史的現實の宗教的行道を媒介するのが當來哲學の任務でなければならない。

博士の絕對媒介の現實哲學は右の如き內容を持つものと思はれる。

三

上來主として博士自身の言葉を生かして本書の內容一般を紹介したわけであるが、予の學的認識の不足より博士の高遠なる哲學思想を誤解し或は博士が強調せらるる卓見を看過したるところが存するかも知れない。この點博士を初め一般識者の寬恕を請ひたいと思ふ。今本書に於て見らるる全體的特徵を擧げるならば凡そ次の如きものであらう。先づ第一に博士は國民思想の傳統を地盤として、人類的文化たる意味を有する如き日本哲學の建設を念願せらるる立場より、一國文化は傳統承受と個性發揮との綜合によつて成立するとなし、日本が古來儒學や佛教を攝取したと同樣に、西歐の理論的科學思想を容れて日本思想に媒介統一すべきであると論ぜられる。この學問的態度は極めて妥當であり且つ公平であると言はねばならない。蓋し民族的特殊性を以て學的認識の普遍を抑制せんとするが如きは傳統を徒らに固陋に陷らしむるに過ぎないからである。かかる中正なる學的襟度によつてのみ世界的日本哲學の建設が約束されるであらう。第二に博士は東洋的無、西洋的有の思想を綜合すべき日本哲學に對し

て道元の思想が指導的意味を有する所以を强調せらるるが、佛教に對する理解は一二の例を除いて先づ正確といつてよく、又眼藏の引用に見らるる如く道元に於ける思想の本質をも的確に捉へられてゐるやうに思ふ。元來佛教の理解なくして東洋哲學特に日本思想の考察を進めることは殆んど不可能に近いといはねばならない。併しながら佛教の文獻は勿論その思想も甚だ多岐であり又複雜である。從つてその確實なる理解は蓋し容易ではない。然るに博士はこの難關を越えて佛教の意義と價値とを正當に捉へられた。科學と矛盾することなく、完全にこれを容るる大乘佛教が人類將來の世界的宗教たる意味を約束するといひ、大乘佛教の空觀無說はその極致に於て西歐思想を超える深奥所に達してゐると述べ、宗教の絕對普遍に國民的歷史的特殊の媒介を容るる日本佛教は佛教の發展であると共に日本思想の發展であると記さるるが如きは佛教の深き理解なくしては主張し得ないであらう。又眼藏は古來難解の書とされてゐるだけに、その讀破は蓋し安易なものではない。然るに博士に於ける不休の努力はその理解を可能ならしめ、先人未發の哲學的意義を見出させたのである。眼藏に對する博士の感激に就ては既に述べたから、今再び繰返へさないこととする。第三に本書は道元の不道得を道得し、道得を介して道得を超ゆる特異の立場を博士のいはゆる絕對媒介の論理によつて捉へ、これを縱橫に論究されてゐるが、かかる哲學よりの究明は道元の思想研究に新しき一機軸を劃するであらう。博士の特色ある辯證法は種なる特殊の獨立性と絕對媒介とを强調するものといはれてゐる。而してそれは論理と非論理との矛盾對立を認めながらそれらを綜合する論理であり、且つ其の對立的統一が行爲に現成することを說くのである。否定的媒介の論理たる辯證法に於ては全體を直觀するとか、相對を超えて絕對に歸入するとかいふやうな直接的絕對的同一を認めない。道元の思想が相對者對立の間に行はるる問取答取の對話的辯證法を徹底せしめてゐる點に於て絕對媒介の哲學に契當する。されば道元の佛法は單なる

神祕主義や汎神論に陷ることを免れたのである。學者は屢〻道元等の禪を神祕主義や汎神論の名を以て包括せんとするが、それは大なる誤りである。この那一點を指摘されたことは博士の卓見といはねばならない。第四に博士は佛向上事の卷に基いて一般に禪門の生命とする傳法相承に新しき意義を見出して向上卽向下、向下卽向上の發展卽遡源、遡源卽發展なる動的渦旋なりとし、更に一佛の內容に於て本來淸淨と無限淨化との相卽を認められた。「釋迦牟尼佛は七佛以前に成道すといへども、ひさしく迦葉佛に嗣法するなり」といひ「しるべし、得道のなかに修行すべしといふことを」と說く眼藏の意義はかく解することによつて愈〻深められるであらう。而も右の見解は歷史的發展倫理的實踐への媒介を積極的に包含する。往相の完成は還相の發出でなければならない。若し宗教が往相の一面に墮して遡源的發展の還相面を忘れるならば、歷史的實踐の倫理と關係を斷ち、却つてその生命を喪失せしむるであらう。宗教と倫理とは對立しながら相互に媒介し合ふべきである。かくの如く佛向上事の深意を探り、出路に一如を行ずる面を意義づけられたことは博士の創見に歸せねばならない。第五に博士が道元の時間的存在論を捉へ、その特色ある有時と經歷との概念を究め今日の實存哲學、自覺存在論に先行する思想としてその眞義を明かにせられたことは一般哲學者の注意を引くものと信ずる。のみならず博士は永遠なるもの絕對なるものが歷史に具體化されることを說き道元の有時の思想に聯關して歷史の構成を示されたことは今日の歷史哲學的な見方に少なからざる示唆を與へるであらう。時間に卽して歷史を論ぜられた博士は世法卽佛法、佛法卽世法を說く道元の思想を絕對現實の立場とせられ、更に國家現實への具體化を容れ得る可能性の存することを示されてゐる。かかる究明は國家存在の哲學的理論に關心を有する人々に種々の問題を提供するものと思はれる。

かくの如き特色を有する本書は小冊子にも拘らず、學界に多大の反響を與へ、道元哲學の研究に一時期を

劃する權威書たるの價値を失はないであらう。最後に博士の寛容を請うて予の未熟から生ずる次の如き疑問を述べて見たいと思ふ。先づ第一に哲學と宗教とはともに絶對と相對との關係を中心課題となしつつ、哲學は學問の道に卽し、宗教は信に基く行道を主として相互否定の轉換媒介をなすのであるが、道元の佛法が道得と道不得と相卽し、說取は說不得底と離れないとすれば、道元に於ける宗教の領域が哲學によつて代へられるのではないにしても、狹められはしないであらうか。勿論博士は哲學と宗教とが各固有性をもつて互に自立的に相對立し、而も行爲的に轉換媒介せられるといつて、宗教の領域を認められてゐるが、その內容に關する論究が少いために右の如き感を懷かしめる。併し本書は正法眼藏の哲學私觀であるからかくの如きことは予の不當なる要求であらう。第二に本書は道元の思想を博士の絶對媒介の現實哲學を以て論究せられて學問的に甚だ意義あるものであるが、併し一見道元を媒介せる博士自身の哲學を開陳せられた觀が存し眼藏の引用は博士の哲學を論證するに役立つてゐるやうに感ぜられる。併し我々は博士の態度を獨斷と非難するものでは決してない。捉へる器が大ならば捉へらるるものも從つて大となるは自然の理であるからである。第三に本書は博士の哲學的立場より眼藏の思想を論究されてゐるが、併し歷史的方面よりの究明をも顧慮される必要はないであらうか。何となれば歷史的研究は當に過去の理解に止まらず、今日の哲學的思索をも生かすからである。博士は道元の立場に國家現實への具體化を容れる可能性の存することを力說されるが、眼藏よりの引證が示してゐる如くに、道元の思想には積極的な根據が見出され難いやうに思ふ。この點はより強力な歷史的保證を必要とするであらう。併し博士の所論が虛僞に基くといふのでは決してない。眼藏にもその可能なる根據が見出され、又理によつて現實的具體的に國を思ふ道元の行實も存する限り、それに基いて積極的に構成することが寧ろ我々の任務であるからである。第四に博士が特に述語の論理を方法とする場

所的辯證法が臨濟的撥無の往相的一面に傾いて絶對が相對を直接に限定するものとして無媒介の直觀内容を認める如きは道元の繫辭的媒介の遡源還相的現成の立場と相容れるものでないと説かれてゐるが、道元にも無媒介の宗教面を認むる限り、哲學的難點とさるる直觀的契機の存するを否定出來ないであらう。又博士は道元が臨濟系に見る如き直覺的頓悟の自己絶對化を排したと述べられてゐるが、頓悟の内容は再吟味を要しはしないかと思ふ。六祖慧能は本性清淨を信じて心性の徹見を説き、煩惱の本空を唱へてその存在を否定した。これ一般に頓悟といはれるのであるが、併し行を廢することを意味しない。眞に本有覺性を信認すれば行は自ら現成する。而してその行はいはゆる本證上の妙修である。勿論哲學的問題の論究を本領とせらるる博士にかかる宗教的領域の再吟味を求めることは却つて求めるものの反省を必要とするであらう。第五に博士が宗教は哲學の媒介を豫件とし、倫理との相卽を必要とすることを説かれるが、併しかかる見解は果して宗教本來の立場と相容れるものであらうか。勿論道元の佛法は多分に博士のいはるる如き内容を含んで居り又時機相應の施設を斥けて末法なればこそ、愈〻學道に力を入るべきであると述べてゐる點も存するが、併し單にそれのみではない。世法の佛法を礙へざるを示し、坐禪の普勸を説き、上智下愚を論ぜず、利人鈍者を簡ぶことなしといふ民衆性を多分に有する一面も存するのである。併し元來禪門は淨土教の如き惡人正機の説を強調することなく、末法相應の方便を力説することなく、又哲學的問取答取を重要視する點等より博士の宗教論が民衆的性格を帶びざるに至つたのであらうから、深く咎めるに及ばないであらう。第六に博士は道元の説く坐禪がただ默坐靜慮の一方に偏したものでなく、公案商量の策略をも媒介として含むものではないかと述べられてゐるが、我々はこの見解を如何に考ふべきであらうか。博士は公案が單に機關に止まりただ透關の簡符たるに過ぎないといつて公案自身の性質を十分に辨へて居られる。併しこれを重んぜられる

理由は歷史と理論との二方面から來てゐる。すなはち歷史的には曹洞も臨濟もその源を一にし道元の師如淨は初め臨濟の家風を學び、道元自らも亦榮西や明全より臨濟禪を受け、更に眼藏は多數臨濟系に屬する祖師の公案拈弄を批判してゐるのである。理論的には辯證法的絕對媒介は公案の商量をも功夫三昧の媒介となしいはゆる現成公案としては現實の全體を公案と化し、哲學は科學の二律背反を公案として無を行じ、これを辯證法的に論理化するものである。併し原則として道元の打坐卽佛法の宗教は修證一等に基く不染汚の行であるから、公案の商量策略を必要としない。而して絕對媒介の否定的實踐は神祕主義に陷ることを避けしむるであらう。勿論博士の公案を重要視せらるるのは上に擧げた理由に基くのであるから、道元の第二義的立場からいへば强ち非難するに當らないであらう。

以上の如き疑問は予の淺學から來る瑣末の問題であつて、これによつて本書の學的價値が減殺されることは決してない。予は博士の不退轉なる學的精進に對して深甚の敬意を表すると共に未だ何人も闡明にし得なかつた道元哲學の新たなる領域を開拓せられた勞作に對し無限の感謝を捧げて本書の紹介を終りたいと思ふ。

編輯後記

▽會員諸賢の絕大なる御支援を得て、愈〻第三輯を送り得る運びとなつた。第四輯（特輯號）も既に組版にかかつてをり、十二月中旬發行の豫定である。發刊が遲れたために、本年は不定期發行を餘儀なくされ、御寄稿の各位にも御無理を願つた向が少くないが、第二年からは誌名の通り「季刊」として順調に發行し得ると思ふ。

▽本輯の執筆者を御紹介する。山川智應博士は立正大學講師、大島清氏は東京帝大講師、菅圓吉氏は立教大學教授、島原逸三氏は慶應義塾大學教授、久野芳隆氏は大正大學講師、上田大助博士は早稻田大學教授、濱田本悠氏は立正大學教授、伊藤道學、增永靈鳳兩氏は駒澤大學教授。

▽紙數の都合上、本年は新刊紹介欄を休載したが、第二年からは、新しい體裁の下に、學界の回顧と展望の役割を果してゆきたいと思ふ。會員各位の御協力を乞ふ次第である。

會員の御寄稿について屢〻御問合せがあるので、一括してお答へする。枚數は四百字詰用紙三十枚前後、必ず完結したものであること。新刊紹介は五枚乃至十枚。原稿の採否、揭載の時期、體裁等はすべて編輯部に一任のこと。

▽殘部整理のため、昨年十二月發行の「宗教學紀要」第五輯を御希望の向には特價一圓五十錢（送料共）でお頒ちすることにした。至急御申込願ひたい。

先般新たに維持會員としての御參加を各方面にお願ひしたところ、幸ひ多數各位の御高援を得るに至つた。本會の經濟的基礎は未だ確立されてをらないが、各位の深き御理解により、今後益〻堅實なる進展をなし得ることを確信し、こゝに深謝の意を表する。

なほ會計決算期も迫つたので、此際、會費未納の各位の御拂込を切望して已まぬ。

昭和十四年十一月十五日印刷
昭和十四年十一月二十日發行（禁轉載）

季刊 宗教研究 第一年第三輯 定價一圓二十錢

東京帝國大學文學部宗教學研究室内
編輯兼發行者 日本宗教學會
代表者 姉崎正治

東京市牛込區改代町二十四番地
印刷者 理想社印刷所
田中末吉

東京帝國大學文學部宗教學研究室内
發行所 日本宗教學會
振替口座東京四一七二七番

定價普通號一圓二十錢・特輯號二圓・一年分五圓六十錢（郵稅共）
會員は一ケ年普通會費金五圓。入會希望者は日本宗教學會宛御申込下さい。

▽會費の拂込は前金でお願ひします。御送金は振替郵便を御利用下さい。

▽會費は振替口座東京四一七二七番日本宗教學會へ御拂込下さい。會員外の購讀申込及び御送金は振替口座東京二六二四〇番岩波書店へお願ひします。

發賣所 東京市神田區一ツ橋二ノ三 岩波書店
電話九段(33)〇〇一八七番 〇一八九番 〇一八〇番 〇二二番
振替口座東京二六二四〇番