

書肆心水提供サンプル／個人使用の範囲でお願い致します

和辻哲郎仏教哲学読本

SAMPLE
Shoshi-Shinsui.com

書肆心水提供サンプル／個人使用の範囲でお願い致します

SAMPLE
Shoshi-Shinsui.com

書肆心水提供サンプル／個人使用の範囲でお願い致します

SAMPLE 和辻哲郎佛教哲学読本 1 書肆心水
Shoshi-Shinsui.com

書肆心水提供サンプル／個人使用の範囲でお願い致します

SAMPLE
Shoshi-Shinsui.com

和辻哲郎佛教哲学読本 第1巻 目次

I

原始仏教の実践哲学.....

木村泰賢氏の批評に答う.....

佛教倫理思想史「ノート」第二篇 大乗佛教.....

II

日本における仏教思想の移植.....

推古時代における仏教受容の仕方について.....

日本の文芸と佛教思想.....

353 345 303

207 197 13

SAMPLE
Shoshi-Shinsui.com

第2巻目次

I

仏教哲学における「法」の概念と空の弁証法

仏教哲学の最初の展開

前編

阿毘達磨論、すなわち仏の法の哲学

遺稿

仏教哲学の最初の展開

後編

〔大乗經典に至る仏教哲学の展開〕

遺稿

II

沙門道元

仏像の相好についての一考察

III

自然観が愛の宗教を産むまで
—古代インド文化概観—

ガンドアラまで

SAMPLE
Shoshi-Shisui.com

註綱田次（和辻哲郎 仏教哲學読本 第1巻）

I

原始仏教の実践哲学 13

- 序論 根本資料の取り扱い方にについて 17
第一章 根本的立場 65
第一章 縁起説 118
第二章 道諦 165

木村泰賢氏の批評に答へ 197

仏教倫理思想史「ハーメ」第一篇 大乗仏教 207

- 序論 大乗經典の文学的特質 208
第一章 大乗經典の考察 209
第一節 妙法蓮華經の考察 209
第二節 他の大乗諸經典 225
第一章 龍樹の哲学 246
第一節 世俗諦と第一義諦 246
第二節 龍樹の弁証法 251
第三節 龍樹の倫理学 262
第一章 唯識哲学 287
第一節 唯識無我・唯識無境 288

SAMPLE
Shoshi-Shinsui.com

第一節 唯讐の体系 292

II

日本における仏教思想の移植 303

- | | |
|------------|-----|
| 序 論 | 304 |
| 一 聖徳太子の三経疏 | 310 |
| 二 勝鬘經 | 313 |
| 三 維摩經 | 320 |
| 四 法華經 | 329 |
| 五 三論宗及び成実宗 | 334 |
| 六 法相宗及び俱舍宗 | 336 |
| 七 華嚴宗 | 339 |
| 八 結語 | 343 |

日本における仏教取扱の仕方 345

日本の文部と仏教思想 353

- | | |
|--------------------------|-----|
| 序 「文部」と「文部」 | 354 |
| 一 仏教はいかにも仕方で日本の文部を色付かせたか | 359 |
| 二芸術的法悦 | 362 |
| 三 大道輪廻 | 367 |
| 四 世間無常 | 372 |
| 五 空の実践 | 375 |

SAMPLE
Shosho-Shinsui.com

和辻哲郎
仏教哲学
読本

SAMPLE 1
Shoshi-Shinsui.com

本書について

一、本書には和辻哲郎（（元）大正大学講師）の仏教哲学・仏教思想に関する主だった著作を集めた。倫理学者、日本文化史・思想史家としてよく知られる和辻は仏教の哲学的考察においても優れた著作を遺しており、本書はそれらに気軽に接していただくための「読本」を意図したものである。収録著作はいずれも独立した一篇として書かれたものであるので、本書の収録順によむ必要はない。

一、「読本」を志向した本書では、『原始仏教の実践哲学』『仏教倫理思想史』の本文中に挿入されている詳細で多量の注（考証や材料の羅列、あるいは学術的専門性の高い補足的論議）を省くことによって通読しやすい体裁とした。『原始仏教の実践哲学』『仏教倫理思想史』ノート以外のものは注の個数も記述量も少ないのでそのままいかしてある。

一、本書の底本には和辻哲郎全集（岩波書店刊行）を使用した。表記は全集版のままである（全集版では編者中村元の判断により、原著作においては漢字音写表記がされているインド原語のいくつかが、適宜片仮名表記に置き換えられた）。全集版の表記に疑問のある場合、原書のあるものは原書にあたつたが、原書にあたつても疑問の解消しない場合には「（ママ）」のルビを附した。

一、「」は本書刊行所による補足説明である（注を省いたことによつて不都合が生じる場合などに補つた）。

一、章や節のタイトルを含め「」で括られた部分は、全集刊行の際に編者中村元あるいは刊行者によつて補われたものである。本書ではそのまま拝借して踏襲した。

一、読み仮名ルビは全て底本を踏襲した（本書において加えたものではない）。

一、『仏教倫理思想史』は生前未刊のノートである。その第一篇「初期仏教」は、本書に収めた『原始仏教の実践哲学』『仏教哲学の最初の展開』と重複するところが多い。この第一篇には資料や引用ページ数が克明に記されており和辻哲郎研究においては重要な資料であるが、「読本」を志向する本書ではこの第一篇は省き、第二篇「大乗仏教」のみを収めた。

一、収録各篇の元本・初出などは次のとおり。

SAMPLE
Shot!-Scan.com

*第1巻分

原始仏教の実践哲学 一九二七年刊行。（初め一九二六年に雑誌『思想』で連載）。
木村泰賛氏の批評に答う 一九二七年に雑誌『思想』へ寄稿。

仏教倫理思想史 一九六三年に『和辻哲郎全集第十九卷』で公表。表紙に「仏教倫理思想史 和辻」と記されたノート。

日本における仏教思想の移植 一九三五年刊行の『続日本精神史研究』に収録。（初め一九三三年に『岩波講座・哲学』へ「日本に於ける仏教思想移植史」の題で寄稿）。

推古時代における仏教受容の仕方について 一九二六年刊行の『日本精神史研究』に収録。（初め一九二二年に雑誌『思想』へ「推古時代に於ける仏教受容の仕方について」の題で寄稿）。

日本の文芸と仏教 一九三五年刊行の『続日本精神史研究』に収録。（初め一九三三年に『岩波講座・日本文学』へ「日本文学と外来思潮との交渉（一）仏教思想」の題で寄稿）。

*第2巻分

仏教哲学における「法」の概念と空の弁証法 一九三八年刊行の『人格と人類性』に収録。（初め一九三一年に『朝永博士還暦記念哲学論文集』に「仏教哲学に於ける「法」の概念と空の弁証法」の題で寄稿）。

仏教哲学の最初の展開 一九六二年に『和辻哲郎全集第五卷』で公表。一九五五年から一九五八年にかけて雑誌『心』に連載したものに手を入れていた遺稿。

沙門道元 一九二六年刊行の『日本精神史研究』に収録。（初め一九二一年に雑誌『新小説』で、のち一九二三年に雑誌『思想』で連載）。

仏像の相好についての一考察 一九二六年刊行の『日本精神史研究』に収録。（初め一九二二年に雑誌『思想』へ「仏像の相好に就ての一考察」の題で寄稿）。

自然児が愛の宗教を産むまで 一九一七年に『帝国文学』へ寄稿。
ガングダアラまで 一九一八年に『読売新聞』へ「健陀羅まで」の題で寄稿。

書肆心水提供サンプル／個人使用の範囲でお願い致します

SAMPLE
Shoshi-Shinsui.com

書肆心水提供サンプル／個人使用の範囲でお願い致します

SAMPLE
原始仏教の実践哲学
Shoshi-Shinsui.com

序　言

この書の著者は仏教専門学者ではない。しかしこの書自身は原始仏教の哲学に関する純学術的な研究である。著者はその微力をもってなし得る限り学術的研究としての厳密な手続きを怠らなかつた。しかしながらこの書は単に仏教研究家にのみ読まることを目ざしたものではない。原始仏教の資料の内に見いだされ、そうして小乗大乗の哲学の源流となれる一つの独特的な実践哲学を、一般の哲学研究者の関心の内に導き入れようというのが著者の目ざしたところであつた。だから著者はこの独特的な哲学の意義を哲学者の共有財としてでき得るだけ深く理解することに努力し、これを源流とする一つの哲学潮流への歴史的理解の道をも開こうとした。もしこれによつてギリシア哲学の潮流に対立する他の思想潮流の特殊性が明らかにされ、哲学の史的考察において常にこの潮流もまた顧慮せられるに至るならば、著者の望みは足りるのである。不幸にして著者はおのが思索力の不足になやまされ、しばしばこの哲学の意義の深さを測りかねるという遺憾を感じた。この点において著者自身がさらに哲学的修養を重ぬべき必要を痛感するとともに、力量ある士がかかる理解の道をさらに徹底的に追究せられんことを望んでやまない。

この論文は本年一月以来雑誌『思想』に連載したものであるが、雑誌に現われた後、先輩友人の批評助言をうけて少なからぬ部分を書きあらためた。もし幾分かでも欠点が減じているならばこれらの先輩友人の賜物である。特に東北帝國大学の宇井伯寿氏は、著者の提出する幼稚な質問に倦むことなく懇切な教えを与えられたのみならず、ついにはその『印度哲学研究』第三卷の序文において公然と著者の労作を承認し、疲れやすき著者を鼓舞せられた。また著者と同学の先輩波多野精一、田辺元両氏は、深き同情をもつて著者を激励し、しばしば理解に充ちた批評助言を与えられた。これらの諸氏の同情と助言とによつて著者はどれほど力づけられ、またその心

もとなき思索の歩みをどれほど助けられたかわからない。ここに公然感謝の意を表するのも著者にとっては一つの幸福である。

なおこの書の成立については、友人岩波茂雄氏の厚き友情に負うところがきわめて多い。著者はこの友情に依頼して研究と発表とをかなりわがままになし得たのであった。著者はこの研究の成果に決して満足しているものではないが、しかしこの親切な友人に對してのみは、その期待にそむかなかつことをひそやかに告げたいと思う。

一九二六年十二月

著者

第二刷りに際して誤植誤謬誤訳等の訂正のほかに少なからぬ個所において言い現わし方を変更した。変更の個所は特に第一章に多い。象嵌によつてこの面倒な訂正を行なうことを快く引き受けられた岩波書店に対し感謝の意を表したい。

一九三二年三月

著者

SAMPLE
Shoshi-Shinsui.com

第一章 根本的立場

ブッダは哲学的思索を斥けた、と多くの学者が主張する。我々もまたブッダが偉大なる人格者であつて單なる哲学者でなかつたということは容易に想像し得ると思う。しかしながら右の主張に対しても我々は次のごとく問わなければならない。我々の取り扱い得る資料からかくも截然と歴史的ブッダを規定し得るか。その資料自身は果して哲学的思索を排斥しているか。

ブッダが哲学的思索を斥けたことの証拠としてあげられるのは、「我及び世間は常存であるか、あるいは無常であるか。我及び世間は有限であるか、あるいは無限であるか。身體と靈魂とは一つであるか、あるいは別の存在であるか。如來は死後生存するか、あるいはしないか」等の問題に對して「ブッダが答えなかつた」という經の記述である。我々は右の問題の立て方が諸經においてはなはだしく相違する事實から考へて、この記述がどれほど正確に仏語を伝えているかを危ぶむものであるが、しかし少なくともブッダがこの種の形而上学的問題に答えなかつたということを承認するとして、この歴史的事実の意義が那辺に存するかを考へてみたい。この種の形而上学的問題に答えないとすることは、直ちに哲学的あるいは体系的思索を斥けたということにはならない。かえつてそれが一つの思想的立場を明白に特徴づけることがあるといふこともあり得る。だからこの「答えない」ということの意義は「何ゆえに答えないか」のうちに見いだされなくてはならぬ。

ブッダはゆえに答えなかつたか。これに對して多くの学者は、「解脱のために要なきがゆえに」と説明する。

「解脱のため」という実践的目的に支配された教説は、この目的に添わざる一切のものを、たといそれが哲学として、いかに意義深いものであっても、排除せざるを得ないという考えがそこにある。しかし經典の記述は、「解脱のため」と「眞実の認識」とをかくも截然と区別しているであろうか。解脱のために（すなわち、とりを開くために）要なしとは同時にそれが眞実の認識の道でないということを意味しておらぬであろうか。この点について誤解を引き起こした責任者の一人であろうと思われるオルデンベルクは、一方では「解脱は精神的に貧しいものの所有ではなくして、ただ知識あるものののみの所有である。……ただ思想家のみが事象の大いなる秩序を把握し、これら的事象を通じて解脱への道を見いだし得る」と説きながら、他方ではこれらの思想家が事物の究極の根拠を探求しようとしたと主張する。彼によれば形而上学的な諸問題は事物の究極の根拠を探求するものであり、そうして同時にブッダの答えなかつたものである。しかし經典中のブッダは果たして「事物の究極の根拠」について答えておらぬであろうか。オルデンベルクのいわゆる「事象の大いなる秩序」は事物の究極の根拠として説かれたものではないであろうか。前掲のごとき諸問題が答えられないのは、それが眞実の認識に、すなわち事象の大いなる秩序の認識に向かわざるがゆえではなかろうか。

形而上学的な問題に答えられない理由としてしばしば引用せられるのは、「それが益なく、梵行（brahmacariya）をすすめず、出離（nibbida）、無欲（viriga）、寂滅（nirodha）、止息（upasamāna）、智（abhiñña）、覺（sambodhi）、涅槃（nibbāna）に向かわぬゆえに」である。しかしこれはあらゆる經において常に一致するところとは言えない。同經の漢訳では、出離、無欲、寂滅、止息の四を省いて「法相應にあらず」の一を加えていく。「法に合う」（dhammasamāhitam）の一項は他の經にも現われているが、仏教哲学における法の概念の重大さから考えれば、たとえば前に引いたオルデンベルクの大いなる「秩序」はこの法の訛語である、その解釈は仏教哲学の根本に関係する、かりにこれを宇宙の真理あるいは法則の義に解するならば、前掲のごとき問題が法に合わぬとは真理に合わぬあるいは法則に合わぬという意味になるであろう、——この点を考えれば、この一語がここに現われて来たということは軽視するを得ない重大な問題である。従つて前掲の個所も、右のごとき傾向を眼中に置いて、正しい力点を加えつつ解釈しなければならない。出離、無欲、寂滅、止息等は多分に実践的意義を持つものではあ

るが、しかしそれらは梵行あるいは涅槃の一語に含意せしめて省略することもできた。それに対して智と覓とは決して梵行あるいは涅槃の語の内に影を没することがない。そうしてこの智と覓とは、いかに宗教的に色づけられているにもせよ、眞の認識を意味すること疑いなきものである。しかもその眞の認識は、パウロによつて神の智慧と呼ばれているような神秘的な、超感覚的なものの認識ではなく、無我、五蘊、縁起、四諦というごとき原理の認識にほかならぬ。かく見れば、前掲のごとき問題に答えぬ理由は、それが梵行の本とならず眞の認識をもたらさぬゆえであつて、単に実践的目的に合わないゆえとのみ解せらるべきでない。いわんやこの理由のうちに「法〔ダル〕に合わぬがゆえに」の一項が加えられるに至れば、重点はむしろ認識の方に置かれたと見なければならぬ。

この解釈を裏書きするものとして我々は長阿含清淨經(DN. XXIX)を引くことができる。この經に列記せらるる形而上学的問題は漠然と相違しているが、しかしこの種の問題について一つの主張を持つことを斥ける理由は、兩者ほぼ一致すると見られよう。我(atta)及び世界(samsara)は有限である、あるいは無限である、といふことを主張して、「これのみが眞実であり他の説は虚偽である」と言うならば、それは仏の許さぬところである。なぜならば、人々はこの問題について意見を異にし、おのおのの自説のみに執するからである。(すなわち相反する種々の説が同じ高さの立場に並んでいるからである)これよりして自分は、眞の認識の立場から見て、いづれの説も自分と等しい高さの立場ではないとする、いわんやより高い立場ではない。その点では自分こそまさにより高い。すなわちより高い認識の立場である。(この立場から見ると)右の種々なる主張はただ言葉に過ぎぬ。ともに論ずるにあたらない。「この説は漢バの双方を合わせ和辯の解釈により言葉を補ったもの」これ明らかにこの種の諸問題を、実践的理由からではなく、眞の認識に関する理由から斥けたものはなからうか。世界の有限無限を考えるということは、これを考へる人と同じ立場に立つ限り、同じ権利をもつていづれにも結論し得る。そうして相反する結論が同じ権利をもつて対立するということは、この問題の解決が不可能であることを明示している。異なる主張が並び立つゆえにそのいづれの主張をも許さぬとは、まさに二律背反の捕捉を意味せぬであろう。それはただにブッダによつて内的に体験せられていたと推定されるだけでなく、經典自身が明らかにそれを説いていると言えぬであろうか。ブッダが答えたかったのは、自ら右の立場に下つて相背反する主張の一つを取

ることを欲しなかつたからである。これらの問題を「益なし」あるいは「義に合わず」と見るのは、それが到底真の認識に役立たぬがゆえであり、「法に合わぬ」と見るのはこの種の問題の解決が本来不可能だからである。

ブッダが何ゆえに答えなかつたかの理由としては、経典自身は右のごとく認識に重点を置いて答えていた。そうしてこの理由を説明するものもまたブッダ自身として描かれるのである。すなわち「経典に描かれたるブッダ」は、前掲のごとき問題に答えなかつたとともに、その答えぬ理由を言わば二律背反に基づけているのである。我々はこの記述の中からどの程度に歴史的ブッダを見いだすべきかは問うまい。ただしかしこの記述を根拠として、ブッダが哲学的思索を斥けたとは言い得ぬ、という事だけは主張したいと思う。経の描けるブッダは哲学的問題を避けたのではない。前掲のごとき形而上学的問題が眞の哲学的問題でないゆえに答えなかつたまでである。従つて眞に哲学的問題たり得るのは、無我、五蘊、緣起等において取り扱われた問題にほかならぬ。この点にこそ我々は、初期仏教の思想的立場がインド思想史の開展においていかに断乎たる転回点を意味するかを看取すべきであると思う。

二

オルデンベルクは初期仏教の思想が重大なる転回を意味することを認めようとしなかつた。彼は一方にブッダが知識を無上に尊重する傾向を持つたということを許し、他方にブッダが理論のための理論、空虚なる知識、すなわち同時代の哲学的理論を斥けたということを認める。しからば当然知識を尊重するブッダが空虚ならざる知識、真実の理論を同時代の哲学的理論と異なる立場において追窮したと認めなくてはならぬはずである。しかるに彼が全力をつくすのは、ブッダが空虚なる知識と認めたその哲学の中から仏教思想をいかにして導き出そとかというにある。彼によれば初期仏教の根本思想はウパニシャッドの哲学が数論を通じて展開しきたつたものである。しかしく見るために仏教の根本思想が数論に合うように解釈されていることは覆うわけに行かない。また一致を強調するために重大な相違が軽視されているという傾向もある。この種の傾向に対しても我々はむしろ、「これらの研究によって、仏教と数論との内的類似を明らかにしようとするその証明の材料がいかに乏しい

か、そういう証明よりも仏教の本質を根本的に探究した方がどれだけ問題の解決に対して有益であるかを悟らしめられる、」というワレザーに同意せざるを得ぬ。ワレザーが原始仏教の哲学的基礎を明らかにするべき最も重大な概念として「名色」を捕え、これを「感性的に知覚し得べき世界」と解釈して、この名色と識との関係のうちに世界はわが表象なりとの認識論的根本直観を見いだしたことは、オルデンベルクによつて反対されまた我々によつても反対さるべき解釈であるが、しかしとにかく原始仏教が「認識論的根本問題」に対して立場を取ることを人生理解のために決定的なものとして認めしめるに至つた」という点において決然たる転回点を示していると見る暗示深い洞察は、我々の考究に際して十分顧慮されなければならないと思う。

仏教の新しい立場は確かに仏教の fundamental thought の正しい理解によつて明らかにされるであろう。しかしその新しい立場が何に対する革新を意味しているかは、その時代の、あるいはそれ以前の、思想を知ることなくしては明らかにならぬ。たしかかる思想を知る方法として、外から、すなわち後代に明らかな形を得た数論の源流を推測しつつ考察するよりも、内から、すなわち仏教の經典自身の含む豊富な材料によつて考察すべきだとするのである。前に述べたごとく經典に描かれたブッダは同時代の哲学的思索を真に哲学的思索として値せざるものと認めた。これらの斥けられた哲学的思索を明らかにすることは、やがて仏教の新しい立場を明らかにするゆえんである。この点において宇井氏の「六師外道研究」「印度哲学研究」第二は画期的の功績あるものと言つてよい。氏はこの研究によつて後世のインド思想の源がすべてウパニシャッドにあるごとく考うる謬見を正し、正統バラモン系の思想に対してもそれと全く趣を異にする「一般社会の思想系統」を確立した。そうして仏教がこの二つの思想潮流に対して全然新しい立場を取るものであることを明らかにした。自分はそれに対して何を付加することもできない。ここにはただ仏教がいかなる意味で決然たる転回点となるかを考えてみたいと思う。

正統バラモン系の思想において中心となるものは我(*atman*)の概念である。インドにおいても根源の探究はまず原始的な祭儀グルツスとして始まり、神話的宗教的文学として发展し、その中より哲学的な諸觀念を産み出して行つたのであるが、ウパニシャッドが作り始められたころ、経験的な現実の根源としてつかまれたものは、あるいは「有」と呼ばれるいはさらにその根源にさかのぼつて「非有」などとも呼ばれたが、しかし最も勢力を得てい

た名はブラフマンとアートマンであった。ブラフマンは原始祭儀の呪術信仰より出発する。それは祭儀の中核たるヴェーダの言葉それ自身であり、またその言葉と言葉を知れるバラモンとに内在する神秘的な実体、力であった。この言葉の魔力がやがて万物の支配力たるブラフマンの観念を作り出して行った。またアートマンは語源的には呼吸であるが、原始人にとって呼吸が生命の根拠、人格の存在の根拠と感ぜられる所から、やがて経験的な呼吸現象としての意味は後方に退き、その現象の本質、生命の根源として考えらるるに至った。そこに存在的実体的な靈魂、自己、我の意義が生ずる。さらに多なる「我」の根底に「者が求められ、宇宙はこの「者」としての「我」の中に流れ込む。かくてアートマンはブラフマンと同じく宇宙の根源的な力となり、その資格において同一視せられるに至つた。この考えが神話的なアートマンの宇宙開闢説を経てついに理論的にアートマンの形而上学として形作られたのである。すなわち初めに「有」（アートマン）があり、それが自ら多化して雑多を生じ、その雑多の内に本質として存する。それは個我であるとともに普遍我であるところの形而上学的な实体である。かくのごとき「我」は根源の探究において理念として把捉された契機を持つにかかるわらず、（たとえばそれが初めてに存する絶対的な「有」として考えられ、あるいは中性非人格的原理としてのブラフマンとせらるるごとき）しかもそれは古昔の形而上学に通例であるごとく、直ちに超感覺的本体として実体化され、男性人格的の神としてのブラフマーとなり、この本体この創造神が転変して万物を生ずると考えらるるに至つた。

仏教の經典に描かれる正統バラモンは、三ヴェーダに通じウパニシャッドを奉ずるものであるが、皆創造神最高神としてのブラフマーを崇拜する。「この君は實に梵天なり、大梵天なり。全能にして勝らることなく、一切を見、一切を支配し、世界の自在主にしてすべてのものの創造主、化生主、最上の能生者、一切を制する主、已生未生のものの父なり。」かかる梵天との共住同伴（または一致）が正統バラモンにおいて理想とせられた。しかしこの思想は仏教の經典に現われた限りにおいては、ウパニシャッドの立場を徹底的に保持しているとは言えない。世界の初めに梵天が「有情あれ」と思うとともに有情が生じたという点は、思うことが直ちに有ることであるところの全能者自在主を好く言ひ現わしたものであるが、しかしその梵天自身が「世界の成じたる時」にそこに顧わたる「空虚なる梵宮」へ光音天より転生しきたる一有情とせられる点は、明らかに世界の創造主とい

う概念に抵触する。六十二見中の一分常住論として注釈的に記さるる梵天創造説はかくのごとくやや変形される正統バラモンの思想である。しかしさらに「この君梵天こそ實に常恒堅固常住にして転変の性なく、常住にかくのごとくのみ住すべきれ。しかるに吾らはこの梵天によつて化生せられたるがゆえに、吾らは無常にして堅固ならず、寿命も短く、死すべき性質のものとしてこの地上の生にきたれり。……これに基づきて……我と世界とを一分は常住、一分は無常なりと説く、」と言わるる時には、梵天が光音天よりこの世界へ転生しきたる一有情であるというごとき考えは再び後ろに退く。梵天は、すなわち普遍我は常住不變である。死すべきものとしての我、我々は無常である。世界の自在主より流出せるものとしての世界は、全体としては、すなわち自在主に即して言えば、常恒不變である。しかし我らのものとしては無常である。かく言わる所には、たとい二元的な考え方が始まつてゐるにしても、なおアートマン形而上学が明らかに認められる。もしここに光音天よりの転生の記述を考慮に入れ、梵天以外の衆生もまた同じく光音天より転生しきたるという点を捕えて考えれば、梵天と同じく我らの「我」もまた常住であつて、無常なのはただ我らの身体環境のみであると見なければならず、従つて普遍我と個我とをともに常住とするアートマン形而上学が一層明らかに現われてくる。

正統バラモンの思想は右のごとく我と世界との半常半無常の説として現われているが、そこでは「我」は特に自在主、能生者、自造者として解し得られる。かかる「我」はもちろん常存であり、無限であり、自因でなくてはならぬ。しかるに経蔵において「我と世界とは常住なり」との主張を注釈するものは、明らかに個我を問題としている。そこでは永い輪廻転生を叙述したのに、その予がその生より死して今この生に生まれきたれるなり。……我と世界とは常住にして生産する、ことなく、山頂のごとく常住、石柱の立つごとく不動なり。而うして彼ら有情はすべて流转し輪廻し死去し出生す。しかもなおかつ我と世界とは常住に存す。」この生産することなき「我」が能生者梵天のごとき普遍我を意味しないことは明らかであるが、しかしかかる輪廻転生の個我が前にあげた梵天創造説の記述のうちにすでに現われてゐるのを見れば、この説がアートマン形而上学と何らか関係あるものでないとは言えぬと思う。一分常住論の注釈は單純に解すれば、「梵我は常住であるが個我は無常である」という意味になるが、常住論の注釈においては梵我を問題とせずして個我の常住のみを主張する。梵我個我

の本質的な同一を考える立場から見れば、いずれもその一面を伝えた説と見られよう。恐らく輪廻転生の思想によつて個我の方面のみを生かせたのが右の注釈に説かるる常住論であろう。かかる個我においては、常存は説かれ得るが、しかし無限とは言えぬ。個我であることがすでに限定を意味する。

経蔵の記述によつて知らるる「一般思想界の思想」の中には、もちろん右のごとき我の思想と強く結合せるものもある。しかし宇井氏に従つてブッダの時代に新しく勃興し活躍した思想、特に六師外道によつて代表せらるる思想を右のごとく名づけるならば、この非正統的思想の特質は、感覺論的、唯物論的という点に認められるであろう。ここでは雑多を生み出す究極の一者の思想は残りなく捨て去られ、ただ感覺的直観的なるものののみが重んぜられてゐる。恐らくこれはアートマン形而上学の陥つた困難、すなわち究極の一者たる我より個人我を導出することはできても、雑多なる物質的な物を導出することはできず、ついに精神的原理に対立する物質的原理を認めるに至つた趨勢が呼び起こしたものであろう。かくて物質的原理は感覺的なるものの本源にさかのぼることによつて知られるべしとせられた。すなわち人間を初めとして万物を構成するものは地水火風の諸要素である。これらの要素はその存在の場所としての虚空の中でただ機械的に結合する。人間の死は要素への分解であつて死後には何物も残らない。この考えにおいては精神的原理は入る余地がない。さてこれらの要素は作られざるもの、生産せざるもの、不変なるものであるが、この要素の中に樂、苦、靈魂 (*Hva*) の三を取り入れる考え方もある。ここには精神的原理が取り入れられたように見えるが、この靈魂はアニミスティックに考えられた、空間に一地位を有するものであつて、要素としては地水火風等と同様であり、決して普遍我に連絡するものではない。さらにジャイナ教の考えになると、右のごときアニミスティックな、鉱物動植物等に認められる靈魂に対して、四種の非靈魂すなわちダルマ、アダルマ、虚空、物質があり、これらの五を実在体と称する。ダルマは運動の条件、アダルマは静止の条件であり、物質は原子 (*anu* 微塵) にまで追究せられている。原子に対立する靈魂を認める点でそれらは全然唯物論とは言えぬであるが、しかしその靈魂が感覺的直観的なる生命の現象に基づいて機械的な結合の一要素として考えられていることは疑えぬ。かくのごとく非正統思想は、感覺的なるものにのみ権利を与へつゝ、しかも感覚的なるものを機械的に構成する要素として考えられたものに不变無始の実在性を許すのである。ここ

にもまたアートマン形而上学におけると同じく、理念として、根拠づけとして把捉されたものを実体化するという傾向が著しい。さてこれらの思想を眼中に置いて考えれば、そこに前述のごとき梵我や個我が認められず、従つて「我」の無常断滅、有限、他因等が主張せられ得ることは明らかだと思う。

以上のごとき思想潮流の対立は単純に前掲の形而上学的問題に反映しているわけがない。六十二見の説明によれば、同じく我的常住をいうにしても梵我的常住、個我的常住、心意識としての我的常住というごとく、さまざまに立場が分かれる。しかしあく諸見が分歧する根本において、正統バラモン思想と感覚論的唯物論的思想との対立が我及び世界の問題に相反の解答を与える地盤となっていることは疑えない。世界は常なりや無常なりやとは時間的に無限なりや有限なりやの問題である。太初に一者アートマンあり、自ら多化して雑多を生ずとする正統派の根本思想にあっては、世界は時間的に初めあるものでなくてはならぬ。それに反して創造せられずまた生産せざるものとしての要素の結合が世界であるならば、世界は時間的に初めなく終わりもない。同様に世界の有限無限の問題は空間的に有限であるか無限であるかの問題にほかならぬが、多は一者より生じ、いかなる多も一者において因として存せざるものなしとすれば世界は空間的に限られたものと考えらるべく、多は多より生じ虚空は作られざるもの初めなきものとして存するとすれば世界は空間的にも無限と考えられるであろう。かく解釈すれば世界の有限無限の問題は「我」の有限無限の問題とは逆の結果に到達する。正統派の根本思想にあっては「我」は絶対的の有であるがゆえに時間的にも空間的にも限られたものではあり得ない。しかるに非正統派においてはかくのごとき絶対者は許されずして靈魂と物質的要素との結合の下にただ個人的の我が許されるのみである。この我は死とともに滅し個人的以上に広がり得ない。以上二つの問題を結合すれば、正統派の立場においては「我は無限（常存無辺）であり、世界は有限（有始終有辺）である」となり、非正統派の立場においては「我は有限（無常有辺）であり、世界は無限（無始終無辺）である」となる。これは經典において「我及び世界は無限である」と言われるのと同一視し難い。しかし經典は「我及び世間」と並記する場合よりも、世間にについてのみ、あるいは我についてのみ立言する場合の方がはるかに多いことを示している。従つて最初別々に立言せられたものが後に無批判的に結合せられたと見ることは決して困難でない。次に靈魂(jīva)と肉体とは一である

か別であるかの問題は、正統派の思想が困難に陥つたまゝうどその問題である。正統派の古き伝統を固執する限り、両者の根底は「我」であつて一である。しかし非正統派は靈魂を独立せる一つの要素と見るがゆえに、両者は根本的に別なものとなる。しかしこれに関連して死後の存在が問題とされると、靈魂を独立の要素とする立場は決してかの靈魂不滅の思想を導いて来ない。死とは要素の分解であつて死後にはただ一般的な要素があるのみである。要素としての靈魂は人格的な存在を持たぬ。死後の存在の問題においては重心はこの人格的存在にあらざる。そうしてこの存在の不滅を主張するのは、個人我の本質を常恒の普遍我において認める正統派の立場でなくしてはならない。

かくのごとく我々は最初に掲げた形而上学的な問題の対立が右の二つの思潮の対立に端を発したものであることを認め得る。仏教の立場は、この両者のいずれに対しても「立場を取らない」というのである。両者がただ言葉に過ぎず、眞の認識として価値するものはより高い立場でなくてはならぬというのである。我々は右の二つの思潮が、その著しい対立にもかかわらず、理念を実体化するという点において、認識の対象たるべからざるものと対象とするという点において、同一の特徴を有するのを見た。この両者をともに斥けるとすれば、その斥けられる要点はこの共通の特徴でなくてはならない。この特徴を斥けるということがすでにインド思想史の画期的な出来事である。しかるに仏教は、六師外道の一人なるサンジャヤ・ベーラッティップッタがなしたごとくに、ただ立場を取らない、判断を中止するというだけには終わらなかつた。さらに進んで「知識そのものの考察批評」においてそのより高い立場を明らかに示した。古き立場における知識が、総じて自然的立場における知識が、何を意味するかについての認識こそ、眞の認識としてここに掲げられるのである。我々が決然たる転回点として認めようとするのはこの点にほかならない。

しかし我々はある人々のするようにこの転回をあまりにカントの事業に近づけてはならない。なぜならカントの前には数学と自然科学とが厳然たる *Fakten* として存在した。認識の批評はこれらの学の確立を目ざして出發した。だから認識は、限局せられるとともにその正当な対象として自然を得てゐる。しかるにインド人にとってほど数学的科学の縁遠いものはない。仏教の前には確實として承認され得べき一切の学が存せず、ただ形而上学

的学問のみが存したのである。ここに認識の権利を確立しようとする努力が起らなかつたのは当然と言わなくてはならぬ。批評せらるべきであるのは常識的な知識、常に実践的なるものと結合しかつて純粹となることなき知識、すなわち権利を主張し得る資格のない認識である。思弁的にしろ経験論的にしろ当時学問と言わるものはこの種の認識の発展にほかならなかつた。原始仏教はかくのごとき日常生活的経験を批判し、その根本範疇を見いだそうとしたのである。しかもこの仕事は後に説くごとく無我の立場において、すなわち主觀客觀の対立を排除した立場において、行なわれた。日常生活的経験は主觀の側面から見られるのではなく、そのままに素朴的な現実そのものとして取り扱われる。従つて日常生活的経験を可能にする範疇とは日常生活的主觀の形式なのでなく、素朴な現実存在そのものの有り方なのである。かかる意味の範疇がここには「法」として立てられる。

この意味で原始仏教の哲学は範疇論であり、この哲学的認識が認識の名に倣する唯一の認識と考えられたと解してよいであろう。しかしこの範疇が学的認識を、客觀的認識を可能にするのでないということ、すなわちそこからは真理と関係なき具体的常識的経験が出るのであって決して自然科学がいできたるのでないということは、あくまで注意せられなくてはならぬ。原始仏教のもたらした転回がこの範疇による認識から超感覚的なものを追い出したという点においてカントの事業に似ているとしても、そのあとに正当な自然の認識をさえも許さず総じてこの種の認識に客觀性を認めないという点においてはおよそ考え得られる限りのはなはだしい相違があるのである。

同様に我々はカントよりいでたショーベンハウエルと近づけることをも慎まなければならない。範疇による認識が單に現象の認識に過ぎず、眞の認識がただ直觀的認識としてのみ存するという見方には、原始仏教とのある類似が認められはする。しかしこの直觀的認識の対象が形而上学的なる世界の本質とせらるる時、この立場は原始仏教の哲学が極力斥けようとしたちょうどその立場に一致して來るのである。原始仏教における唯一の認識が対象とするのは五蘊六入縁起ということくまさに経験を可能にする「法」であつた。そうしてこの「法」の認識こそ、自然的立場よりも高き新しき立場の設定であつた。ここにおいては「我」は存しない。いわんや我的本質をや。我的本質より比論によつて知らるる世界の本質をや。「世界は我が表象なり」とは、すべての「我が」を

抜き去る原始的仏教の立場と根本的に相違する。經典中には、目的、意志、形而上学のごときが全然存しないにかわらず、行と行との間に、また明らかに異なる概念の内に、しいてこの形而上学を読み取ろうとする一切の試みは、原始仏教の哲学の正しい理解とは言えない。

原始仏教の哲学がインド思想史に与えた転回は、一般に哲学史の問題としてもきわめて興味深いものであるが、特にそれが早くより自然哲学や数学やを開展せしめたギリシアの思想潮流と異なつて自然の認識に独立の場所を与えず、常に日常生活的具体的経験を取り扱いつつ、むしろ精神科学的領域を主たる関心の対象とする点において、我々の尽きざる興味を刺激する。たとえば自然物としての「花」は、知覚せられ識別せらるるものには相違ないが、しかし植物学の対象として考えらるることく一般化された認識の対象には決してならないで、いかなる場合にも感じられ欲せられるものすなわち価値に關係するものとして把握される。この意味の具体性が常に保持せらるがゆえに、言わば純粹の自然の世界は存せずしてただ素朴的なる現実の世界のみが存在するのである。かく素朴的具体的な現実のみを対象としつつ前述のごとき転回の行なわれたところに、原始仏教の哲学の充分なる意義が存するのではないか。

かかる思惟法の特質を力強く強調した人は、自分の知る限りではリス・デヴィズ夫人である。夫人は仏教の思惟法がヨーロッパのそれと異なる点を後期の阿毘達磨論書によつて次のごとく指摘した。(一) この思惟法は一多実在実体等より出立せずして、意、識、より出立する。全体と部分、類と種の論理学は、経験の連續を人工的に区分し、個体的なものを一般化するが、仏教においては至るところに条件と傾向との合流結合を見、それがある局所において個体として現われると考える。すなわちギリシアの潮流においては普遍が示される点を強調し、仏教においては特殊が結果しきたる点を強調する。(二) ヨーロッパにおいては存在の学と當為の学とは峻別されるが、仏教においては意識の分析に際してさえも善惡をいう。意識状態の善惡は意識の本来の性質であると考えられる。——右の指摘は暗示に富むにかかわらずあまり厳密とは言えない。第一の点について言えば、一般化と普遍化との区別や個体的特殊的なものの強調は近代のヨーロッパにおける顯著な出来事であり、また一般化と区別された普遍化は仏教のほとんど基調とも言うべきものである。恐らく夫人の言わんと欲するところ

は、前述のごとく自然科学的世界が存せずしてただ素朴的具体的現実のみが存在するという点であろう。第二の点は、右のごとく第一の点が修正さるる事によつて明らかに形づけられて来る。価値より独立せる存在の学は仏教にとっては存しないのである。いかなる意識の事実も価値関係的に見られぬものはない。しかしこのことは意識が当為のみの領域であるということを意味はしない。当為は純粹意志、合法則的意志と考えられているが、しかし不純なる意欲、一切の傾向性はあまりにも切実なる意識の事実である。それらは確かに必然性をもつて存在する。具体的な意識は存在と価値との織りませられた組織でなくてはならない。かくて仏教においては、峻別すべき存在の学と当為の学とが混淆されているのでなく、存在と価値との複合体を見きわめて当為を明らかにせんとするただ一つの学が存するのである。リスト・デヴィズ夫人の言葉は右のごとく転訛することによつて正当に尊重され得るかと思う。

三

我々は原始仏教の新しい立場が、日常生活的経験を可能にする範疇すなわち素朴的なる現実存在の「法」の認識にあると認めた。そこで問題は、この種の範疇あるいは「法」がいかに考えられているか、またその認識はいかなる種類のものであるかの二つの点に移る。ここにはまず第一の問題を考えてみよう。

經典中にしばしば繰り返す次の章句は我々が資料の考察において最古の層に属すると見たものである。「色(しき)（受想行識）は無常である、無常であるものは苦である、苦であるものは我でない、我でないものは我がものでもない。」しかしたといこの章句が最古の層に属するとしても、この形づけが唯一のものであるとは見られぬ。同じく最古の層に属し右の個所と前後して存する經の内には、「色等は無常である」、「色等は苦である」、「色等は我でない」等の命題をおののおの独立した一經の主題として取り扱い、無常、苦、非我の三概念の間に連絡をつけておらないものがある。かくのごとくこの三つの概念の同一を強調するものと、その独立を強調するものとが、最古の層とともに含まれてゐるとすれば、我々はここにすでに論理的な開展のあつたことを認めなくてはならぬ。すなわち初めに三つの根本概念が把握され、次いでその同一が着目されるとともに無我の概念を目標としてこれ

第二章 縁起説

—

原始仏教における十二因縁の思想を不可解な伝統的解釈より救い出し、そこに深き哲学的な立場を見いだそうとした最初の人は、マクス・ワレザーであると思う。彼はこの思想においてインド哲学史上の一つの転向点を、すなわち「観念論への転向」を認め、特にそれを名色みょうしきと触、名色と識との関係によって立証しようとした。その所説を要約すれば、名色とは「感覚的に知覚し得られる世界」「現象的存在の全体」であり、名色が識に依存するとは感覚界が意識に内在するもの、意識の所産であるとの謂いである。かくてここに「世界は我が表象なり」との認識的根本直觀が見いだされた。この新しい解釈はなお充分学者を征服せしむるには至らなかつたが、しかし彼が名色をもつて母胎中の胎子なりとするごとき在來の解釈を攻撃し、ここに論理的解釈を加うべきであると主張した点は、没すべからざる彼の功績として記憶せられねばならぬ。

伝統的解釈の執持せられる我が国においても、すでにワレザーの数年後に、松本文三郎氏によつて「從来一般の説明によると十二縁起は原因結果の原因關係としてあつたが、私はそうでないと思う、……十二縁起は論理的、の關係を顯わしたもので、決して時間的に説明すべきものではない」と主張されている。氏によれば識とは心の作用であり名色とは現象世界である。現象世界の見聞覚知なくば識のみ獨り存することは不可能であり、識なくば現象世界はあり得ぬ。識と名色とが相よるとはこの謂いである。また触とは知覚乃至思惟作用の義であつて、南方伝に説く名色と触との関係は、思想概念なくば直觀なくば概念思想は感ぜられ得ぬということを意

味している。「そうすると近ごろの哲学で認識は直観に始まる、しかし概念の形式をまたなければ認識は成立せぬ」というのと全然同一の結果に達するものといわなければならぬ。明らかにこれは認識論上の唯心論である」〔松本文三郎〕。かくのごとく断然たる解釈上の変革が提唱せられているにかかわらず、その後十数年の間依然として伝統的解釈が保たれ、たまたま新しき解釈に努力する人があれば、そこには論理的関係と発生的関係との混淆、形而上学的解釈と自然科学的心理学的解釈との無反省な結合によって、伝統的解釈以上に矛盾に充ちた解釈が作り出された。かくて宇井伯寿氏が再び論理的関係としての解釈を力説しいだすまでは、この問題の考察は少しも進歩しなかつたと言つても過言でない。

宇井氏は十二因縁の意義を経自身の含める注釈の内に探り、それが凡夫のものとしての人生の真相を、すなわち「人生生存がどうなつてゐるか」を説かんとするのであって、「人生生存がいかに発生しきたる」かを説明せんとするのではないことを明らかにした。十二支は原因結果の関係を示すのではなく条件と帰結との関係を追うて列举したものである。「否、適切に言えば各支は相関的相依的関係にあるのを条件を追うて順序を立ててあげたものであると見ねばならぬ。」〔宇井伯寿〕そうしてそれは根本的に見れば觀念の仕方に基づく。すなわち觀念の仕方の順序である。實在せるものの事実的関係でもなければまた時間的関係でもない。ところでこの論理的な相依性は、必ずしも十二支の形においてのみ説かるのではないか。縁起説としては、識、名色、触等の項を含まないものすらもしばしば説かれている。かかる多種類な因縁系列の根本趣意はどこに求むべきであるか。それは「此れあるとき彼あり、此れ生ずるより彼生じ、此れなき時彼なく、此れ滅するより彼滅す」という文によつて言い顯わされた相依相関性である。これが「縁起」の本来の意義である。縁起説は「世界のものはすべて相依相関の関係において成立している」というにほかならない。そうしてこれは、ブッダの根本思想としての諸行無常、一切皆苦、諸法無我と全然同一の思想である。

かくのごとく宇井氏は縁起が論理的関係であることを力説する点においてワレザー、松本氏と全然同一轍にいづるが、識、名色等の関係を重視し、十二縁起を論理的に解釈するという問題よりもむしろあらゆる型の縁起系列に通用する根本趣意の探索を問題の中心とした点において、縁起説の研究を一層広い範囲に押し進め、一層根

本的に掘り下げる見られねばならぬ。しかしながら我々は、たといこの根本趣意を認めるとしても、種々の型の縁起系列が立てられるときにそれが一切のものの相依を示すという思惟動機によつてのみ考えられたとは見ることができない。氏のいわゆる「観念の仕方の順序」はこの順序において認められる相依性そのものとは区別されなければならない。相依性そのものはこの順序が逆であつても、また順列が異なつていても、同様に認められ得るであろう。しかし観念の順序自身は内的必然性をもつて、不可欠の条件の追窮として、現われてくるのである。従つて因縁の系列が異なることは条件の追窮の仕方が異なることを示すにほかならず、その追窮の仕方の相違はそれぞれに異なる思想的立場を示すと見なければならない。相依性そのものは重大な思想には相違ないが、さらにその相依性の追窮において示されるさまざまの思想も軽視する事のできぬものである。かく考えれば我々は、識と名色との関係において認識論的根本直觀を見いだそうとするとき研究をも、あながちに捨て去るべきではないと思う。ただ注意して避くべきは、識と名色との関係が直ちに十二縁起の根本思想を示すと見るごとき態度によつて、縁起の思想を一面的に限定することである。種々の縁起系列に共通な根本思想を求むれば、それは宇井氏のごとく相依性において認めるほかはないであろう。我々の問題とすべきは、この根本思想の範囲内において「種々の縁起系列」が存するということ、従つて一々の縁起系列がそれぞれ独特な仕方において体系への努力を示しつつ一つの発展的な全体を形成しているということである。この点に著目すれば縁起説はなお多くの追究すべき問題を蔵していると思う。

二

縁起説に対する伝統的解釈が非常に誤ったものとなつた理由は大体二つを数えることができる。第一はこの説が原始仏教の根本的立場に属する事を理解し得なかつたという点である。「誰が受けるか、——自分は彼が受けれる（受者がある）とは言わぬ。だからその問いは正しくない。何の縁（条件）によつて受があるかと聞くべきである」という有名な個所〔雜阿含卷十二（三七一）〕が示しているように、主格を抜き去つて法を考え、その法の条件を追究するのが縁起説の立場である。しかる人は、法の領域において条件づけの関係として求められた縁（pac-

caya) を、時間的存在的な世界における因果の関係と混同した。この混同はすでに経蔵の内に始まっている。そこでは一方において純粹に条件づけの関係を追究する經典が存するとともに、他方において通俗的な靈魂の信仰と結合しつつ因縁を説明せんとする經典も存する。次いでこのいづれもを仏説として繼承した論藏時代の学者は、この両者の相違に対する批評などには全然立ち入ることなく、両者の混淆の上にその解釈を立てている。そうしてこの伝統が現代に至るまでなお保存されているのである。従つて理由の第二としては、經典に説かれたことが相互の間にいかに矛盾していても、それを「一人の祖師の思想」として調和せしめようとする傾向をあげなくてはならぬ。この傾向は畢竟原典批評の欠乏と教團的偏見とに基づくのであって、それが支配的に働いている限り縁起説のごとき原始仏教の中心思想が学問的には取り扱われ得ないのである。

我々はまず右の理由の第二の点から考察を始める。我々は我々に伝えられたる資料を資料として正しく取り扱いつつ、縁起説の理解に努めなくてはならぬ。資料が種々の縁起系列を伝えているとすれば、まず第一にこの系列をこの系列として理解すべきであつて、これを直ちに十二因縁の略説あるいは応用などと解すべきでない。もとより經典はいかなる縁起系列をも「仏説」として伝えている。しかしそれを根本にある一つの縁起系列の応用あるいは変形と呼んだ個所は一つもない。またブッダがさまざまの型において縁起を説いたといふことも經には全然伝えられておらぬ。我々の知り得るのは、ただある一種の縁起系列を仏説として伝える種々の經が並び存するという事実のみである。仏説と称せられるものがさまざまの型において存することと、ブッダが実際にさまざまの型において説いたということとは直ちに同視することができない。後者は前者の事実に基づいた解釈である。しかも種々の異説を一人のブッダによつて統一せんがために異説そのものの特異性を没却した解釈に過ぎぬ。我々はかかる独断的解釈を離れて、資料を忠実に取り扱い、おのとの異説をその特異性において理解すべきである。かくして初めて縁起説発展の真相と縁起説の意義とが正しくつかまれるであろう。

まず縁起系列の簡単なものから觀察を始めよう。我々が最も素朴な形と考え得るのは、無我五蘊の思想と結合して存するものである。「自然的立場にあるものは五蘊の法を如実知せず、五蘊において我や異我や我のものを見、取著を生ずる。取著せられる色受想行識は変転するゆえに心もまた随つて変転し、変転と取著との矛盾から

恐怖、障礙等が生ずる。」ここでは自然的な立場が、すなわち無我五蘊の法に対する無知が「取」を条件づけ、その取がさらに一切の苦しみを条件づけるというただ二つの関係を問題としたに過ぎない。そうしてこれだけの関係は、「色受想行識の無常苦無我を如実に觀ずることによつて、厭離（あんり）を生じ、生老死憂悲苦惱を解脱する」と説かれるときに、すでに含意せられていると見なくてはならない。これらの経と前後して同じことを裏から言つた経が、すなわち「色受想行識において不知であつて色受想行識を喜び欲を離れないものは、苦を脱することができぬ」と説く経が存するのは、その明らかな証拠である。しかも我々はここに五蘊説とは動機を異にする思想の存在するのを見る。一切の存在が無常苦無我であると観しないのは、すなわちこの点において無知であることは、自然的立場にあるということと同義である。五蘊説はこの立場における実践的現実の範疇を明らかにした。しからばこの立場においてある物に取著するという実践そのものも五蘊の範疇によつて成立するのでなくてはならない。取著せられる対象が五蘊所生であると同じく取著そのものも五蘊所生である。しかるにここでは取著を五蘊の見地から觀察せず、無知よりいで一切の苦の不可欠的条件たるべき法として考察するのである。五蘊説は一切を五蘊の範疇に包摶しようとするが、ここでは「取著」という一つの法を取り出して、自然的立場における現実の苦しみが何によつて起こるかを説明しようとする。五蘊説の予想する一切無常苦の根本直觀においては苦の意義は無常自身の内に見いだされたが、ここでは無常が苦であるゆえんをも取著との矛盾の内に見いだそうとする。たといこの思想が無常苦無我五蘊と密接に結合して説かれているとしても、我々はここに異なる動機を見ないわけには行くまいと思う。それはまだ縁起説と呼ばるべきものではないであろうが、しかしすでに無知—取著—苦、という根本的な縁起系列を有する点において、明らかに縁起説の萌芽を示しているのである。

この思想ときわめて近いものを明白に縁起説として説いている経が「因縁聚」の中にある。「この世界のさまざまの苦しみは何によつて起こるか……それは億波提（*upadhi*）より起こる……（億波提あれば老死あり、億波提なくば老死はない）……億波提は何より起こるか……愛より起こる……（愛あれば億波提あり、愛なくば億波提はない）……愛は何より起こるか……世間で愛すべくまた快く思われる色（しき）、それにおいて愛が生じまた生じ、住しました住する。もし諸の沙門バラモンがかかる色を常と思ひ樂と思い我と思うならば、この色において愛が増

長する。」すなわち色における無知—愛—億波提—苦の系列が説かれているのである。ここに億波提として漢訳経があえて訳語を与えたかった語は、パーリ本においても upādhi であつて upādi, upādāna (取) のいずれでもなく、従つて根底、基礎などの意に解されているのであるが、しかしがイガーが結局この概念の意義を「取」に近づけたごとく、この個所においては取の意味に取るほかないとも思われる。しからばこの縁起系列は前に「取著」という一つの法によつて考えたものを「愛欲」と「取著」との二法に分けて考えたというに過ぎない。それが五蘊あるいは六入處によつて成立する存在の世界を予想し、自然的立場にあつては無知のゆえに愛欲を生じ取著を生じ、一切の苦を展開するのであると説くところ、根本において前者と変わりがないと思う。しかしながらもしこの億波提の語が、パーリの注釈書にいうごとく五蘊の意味であり、またガイガーが指摘するごとく兒子兄弟錢財米穀の類をも意味し得るとすれば、この縁起系列の意義ははなはだ異なつたものとならなくてはならない。なぜなら、愛欲によつて取著が生ずると、取著せらるるもののが生ずるとは非常な相違である。愛欲の予想する五蘊は無知のゆえに「取著せらるるもの」をさすが、今まで愛欲によつて取著せらるものが生ずるとすれば、愛欲の条件となれるものが同時に愛欲によつて生ずるという明らかな矛盾に陥る。しからば愛欲の予想する五蘊と愛欲あるがゆえにあることを得る愛欲の対象とは、異なる層において考えられているのであろうか。もしそう解することができるならば、五蘊無知—愛—有—苦という系列がすでにここに含意され、「取著せらるるもの」は愛欲によって「取著せられて、あるもの」になると考えられているとも言えよう。我々はそれを確言することはできぬが、もしそうであるならばそれは次に説く段階への過渡を示すのである。

明らかに縁起系列としての型を有し、そして最も簡単な形では、六支縁起である。「煩惱に縛せられた法において快樂を見れば愛欲が生ずる。愛あるがゆえに取があり、愛を条件として取がある。取を条件として有、有を条件として生、生を条件として老病死憂悲苦惱がある。」この系列の初めの一旬が五蘊における無知を意味することは、同様な系列を次のごとく始める経の存在するによつても明らかであろう。「凡夫は色受想行識の集滅味患離を如実知しないゆえに、色等において愛樂し讚嘆する。色等において愛樂するゆえに取があり云々。」すなわち自然的立場にあることが愛欲の起こるゆえんであり、その愛欲が根底となつて取有生老死を展

開しきたるのである。しからばこの系列は五蘊無知—愛—取—苦と同じき思惟動機に基づきつつ、ここに有と生とを取り入れて愛欲が苦を生み出す必然の関係を追究したものにはかならない。しかしながらこの唯一歩の進展は我々に多くの考慮すべき問題を投げかける。愛欲あるがゆえに取著があり、取著あるがゆえに苦しみがあるとは、苦の条件を追究する考え方としてきわめて容易に理解し得られるが、この取著と苦との関係に有と生とを入れて考えなければならぬというのは何に基づくのであるうか。ここに縁起の考え方が苦の根拠を追究するという単純な動機から一步深く法と法との間の根拠づけの関係を追究するという動機に移つて行つたことが示されてはおらぬであろうか。

我々が初めに引用した単純な縁起思想においては、無知—取著—苦という系列が説かれているにしても、その「苦」は單にただ苦もしくは恐怖、障礙、顧念などと言われるか、あるいは生老病死怖、生老病死憂悲苦惱などと言われるのであって、生と区別された苦はいまだ問題とされていない。第二に引用した因縁聚中の経にあっても同様である。しかるに六支縁起が確定するや、「生」は必ず老病死憂悲苦惱と区別され、そしてこれら一切の苦の不可欠の条件として立てられる。ここにまず著しい変化が認められなくてはならぬ。前にはさまざまの苦しみの必須的条件として取著が考えられた。今やその苦しみは老病死というごとき人生の無常を特に強く感ぜしめる現象によつて代表され、そしてこの老病死の示す人生の無常性そのものの不可欠条件が追究さるのである。生まれるということがなければ老死ということもない。さらに一般化して言えば、「生ずること」がなければ「滅すること」はあり得ない。無常とは常に過ぎ行くことはすなわち「滅」であり、「滅」は「生」を予想せずにはあり得ぬのである。生老病死を一括して苦と呼び、取著なくばこの苦はないと説く場合と、生を老病死より区別しその間に条件づけの関係を見いだす場合は、その求むるところを異にすると言わなくてはならぬ。かくてさらに「生」の条件として「有」、「有」の条件として「取」が求められるときには、この取はもはや苦を直接に条件づけるものでなく、まさしく有の不可欠的条件として考えられているのである。これらの概念及びその間の縁起関係の意義は後に考察するが、とにかく縁起系列に有と生とを取り入れた時縁起説は単なる苦の条件の追究以上にその独特的課題を見いだしたのである。縁起説はここに至つて初めて一つの体

系として成立した。六支縁起の説が一つの有力な説として縁起經典中に保存され、また有名な大因經においてその下層として存するごときは、この事情を暗示するものというべきであろう。

しかしごとに法と法との間の依存関係が追窮され始めたとすれば、愛欲の条件として「結所繫法における味著」を考えるだけではすまされない。そこには五蘊における無知や、無知によって惹起される快楽などが含意せられ、それらの法の縁起関係が問題として提出されている。味著すなわち快樂を見ることが「受」であり、それが愛欲の条件として考えらるべきことは、ただ一步の進出によつて理解せられるでもあろう。しかし六支縁起において取り扱われた法は、愛取有生老死の系列が示すごとく、五蘊の法とは決して交錯しないものである。縁起説は「五蘊における不如実知」を予想し、五蘊説の取り扱わざる問題域を取り扱おうとした。「結所繫法における味著」とはまさにこの問題の限界を示すものであつた。しかるに今やこの限界が破られなければならない。味著を受と解して愛の条件たらしめるることは、色受想行識五法のうちの一法を取つて縁起系列に列せしむることである。一法を取れば他の四法をも問題とせざるを得ぬ。すでに言えるごとく五蘊説においては五法の間の依属関係は全然考えられておらぬが、この困難な問題が今や一举に縁起説の上にかかるのである。一步の進出が單に一步の問題ではなく、従つてここに重要な躊躇が存したろうことは推測するに難くない。

かく考えれば受を起点とする縁起系列が、確かに經典中に保存せられていないがらも、縁起説としての一つの有力な型となり得なかつたゆえんが理解し得られる。そこでは經典中のあの古い文句、「生は尽きた、梵行は終わつた、なすべきことはなされた、今後はもはや有を受けぬ」というのが問題の出発点である。かくのごとき「知如真」はいかなる知見によつて得らるるか。「生には因がある、この因が尽くることによつてその尽において生は尽きたと知るのである。」しからば生の因縁は何であるか。かくして生—有—取—愛—受の系列がたどられ、樂、苦、不苦不樂の三受が無常苦なりと知ればこれらの受（あるいは受における樂欲著すなわち愛）が滅すると説かれるのである。これは確かに縁起説共通の動機から出發したものではない。そうして恐らくこの出発点の特殊性のゆえにこの經は保存せられたのであって、縁起説の一つの型として有力であつたからではなかろう。しかしそれにしても、愛の条件として受を考えようとする努力のあつたことだけは、この經によつて証示せられていると

思
う。

この努力を眼中に置いて、他方六入処の体系における縁起関係を考察すれば、ここに縁起説発展の重大な契機があることはおのずから明らかとなるであろう。すでに説けるごとく六入処の体系においては「眼色—眼識」＝眼触—眼触所生受—苦、乃至「意法—意識」＝意触—意触所生受—苦の縁起系列が考えられている。これは単純にすれば「六入六境—識」＝触—受—苦の系列であつて、五蘊の内の色受識三法はすでにこの統一関係のうちに取り入れられているのである。だから愛の条件を受に求めようとして困難に陥った縁起説が、右のごとき縁起関係の追究に出逢うとともにたちまちこれと結合して血路を開くに至ったのは当然である。ここに縁起説は「結所繫法における味著」という漠然たる考え方を振り捨て、六入処の体系において縁起説とは異なつた動機により考究せられた縁起関係をおのが縁起体系に包摂したのである。とともに縁起説そのものが、五蘊説六入処説に代わり得べき範疇の体系としての重大な意義を帶びてくることになる。

この結合をそのままに示した縁起系列は一つの有力な型として經典中に数多く存在する。「眼色を縁として眼識、三事和合は触、触を縁として受、受を縁として愛、愛を縁として取、取を縁として有、有を縁として生、生を縁として老病死憂悲苦惱が生ずる」というのがそれである。しかし条件づけの関係を直線的に求めて行くのが中心の関心事である縁起説にとっては、この系列はなお満足なものではなかつた。眼色自身は果たして縁を有せぬものであるか。眼と色とはいかに関係するか。三事和合を触というが、眼色は眼識の縁とせられるゆえに、この三事和合は独立せる三事の結合であり得ない。眼識がその条件として眼と色とを有するならば、眼識自身がすでに三事の結合ではないか。しかも触の条件が直ちに識とせられずして三事和合と言われるとなれば、触に対する直接の条件はいかに求るべきであるか。これらの疑問はこの系列に対して起らざるを得ないものである。そういうしてこの疑問の解決がやがて縁起説をその意義深い段階に押し進めて行くのである。

この疑問の解決の第一の試みとして我々は次の系列をあげることができる。「識食あるがゆえに存在が統いて行く。存在があれば六入処があり、六入処を縁として触—受—愛—取—生—老死がある。」ここでは眼色—識—触という関係の引き起こす困難を脱れるために、六境と識とを省いて六入処—触という単純な関係になおしたの

S
A
M
E
L
E
S
i
n
g
S
i
c
o
m

であるが、六入処の体系において六入処が究極の法である点を理解すればこの変更には充分の理由があると思う。これによつて六入処の体系を縁起説中に包摶するとともに、縁起説としての困難を幾分取り除き得たと言え行かない。そこで六入処の条件として識食や存在が考えられるのである。しかしこれらはもともと六入処を究極の法として存するものであるから、逆にこの究極の法を条件づけるものではあり得ぬ。ここにしいて条件関係を認めようとすれば、この関係を時間的事実的な関係として考えなくてはならない。これは明らかに縁起説としては失敗であつた。

六入処の体系を取り入れるとともにさらにそれを超えて進むという傾向は、六入処の考え方をひとまず殺さなければならぬ。それが行なわれるとともに前にあげた疑問は解決され、たちまちに新しい生面が展開しきたるのである。九支あるいは十支の縁起として縁起説中十二支縁起につぐ重要な位置を有する説はかくして現われた。九支縁起とは老死より始めて触に至り、触の縁として名色を、名色の縁として識を、さらに識の縁として逆に名色をあぐるものである。すなわち縁起の究極に名色→識という相依関係を認め、条件づけられざる何ものをもそこに残さないのである。十支縁起も触→六入→名色→識として六入の一項を加えたほかは九支と変わらない。ここに「名色」という古い概念を導き入れて、六入処の体系の包摶が惹起した困難を取り除くために働くかせたことは、五蘊六入処の体系に対して全然新しい点であるとともに、また縁起説の独自の地位を確立したゆえんでもある。九支縁起が触の概念において六入処の体系の教うるところを活かせつても六入処を省いて直ちに触と名色との関係を考えたこと、及びかくのごとく六入処を排除しつつしかもそこで考えられた「眼色縁眼識生」の関係を活かせて名色を識の基礎と考え縁起の究極にも結局条件づけられぬものは存せぬという結果に到着したこととは、すべて名色の概念を導入したことによつてなし遂げられた仕事と言つてよい。

九支あるいは十支の縁起が縁起説としてきわめて有力であったことは、縁起説を注釈する経のうちの最も注すべきものが九支あるいは十支を注釈していることによつても知られる。しかしながら条件の追究はなおここに安んずることができなかつた。なぜなら、名色→識の相依関係は、条件づけられざる何ものも存せぬことを示し

てはいるが、しかしこの条件づけの関係を論理的関係とするならば、この循環は自家撞著にほかならぬ。識が名色の不可欠条件であるならば、その名色は識に条件づけられて初めて名色となるのであって逆に識の条件となることはできない。識は識別せらるるものと予想するが、その「識別せらるるもの」は識によって初めて名色となるのであって、それまでは名色でない。ここにおいて最後に名色—識—行—無明の縁起系列が考えられ、いわゆる十二縁起の説が成立するのである。無明を究極に置いたことは縁起説の最初の萌芽において「五蘊の法を如実知せざる無知」が苦の究極の条件とせられたことを思いこさせる。この無知は右に説いたようなさまざまの発展段階を経たのちに、ついに一切の存在の法の究極の条件として再び見いださるに至ったのである。

我々は現存の資料に基づく限り縁起説自身の内に少なくとも右のごとき発展の諸段階を認めなくてはならぬと思う。これらの各段階はおののその特殊性を持つて経蔵の内に並び存するものであるが、しかしそれが縁起という一つの問題を取り扱いつつしかも相互の間に右のごとき論理的発展を見せているとすれば、經典のうちの有力なものが示している漸層的変化と同様な発展が縁起説自身のなかにあつたと認めるほかはない。初めに完成した十二縁起の考え方があり、それと同一趣意を十支、九支、八支、六支などに略して説いたと考えるには、後者はそれぞれあまりにも著しい特殊性を持つてゐる。それらは同一趣意の略説ではなくして論理的により不徹底な、また意義を異にする縁起体系なのである。縁起説が充分発展した形において考えられた後に、より不徹底な形においてさらに考えなおされるという必要があつたであらうか。またかく考えなおされた縁起説がより優れた縁起説と並んで盛んに行なわれるということがあり得たであらうか。我々はそう考えることができぬ。反対に縁起説が簡単なものより複雑なものへ発展したと認めるならば、一切の困難は消失する。未発展の形が保持され、また盛んに行なわれたのは、單にただ教団における保守的傾向を物語るに過ぎぬ。この保守的傾向は一々の発展段階を「保存」してくれるという重大な役目をとめたが、しかし進歩した縁起説をより原始的な形に「逆転」させるというような積極的な仕事をやつたのではない。

右のごとき縁起説の発展は釈迦一代の間に釈迦自身の思想の発展としてあり得たかも知れぬ。しかし我々はか

く解すべき何の証拠をも持たない。經典はそれぞれ特殊な形の縁起説を釈迦の説いた唯一の説として伝えてい
る。のみならず經典の伝える伝説は釈迦が成覚の時十支縁起あるいは十二支縁起を觀得したと物語る。これらは
おののおの十支あるいは十二支縁起が最初よりブッダによつて説かれたと主張しているのである。我々はこれらのす
べてに平等な権利を与えるか——その場合にはこれらの伝説は釈迦の思想についておののおの一つの解釈を提出
しているのであって歴史的事実を伝えているのではない、——このいづれかであるほかはない。しかも人は「菩
提樹下において觀得した縁起観を種々に説く間に、次第に内含的に予想され、いたものをもその支分として立つ
るようになり、その晩年になりて教条がようやく固まらんとするに当たりて、ついに十二支に確定したのである」
という「木村泰賢」。内含的に予想されたものが表に現われるとはまさに「開展する」ということの意義である。内
含的に予想するというゆえをもつて、いまだ開展せざるものとすでに開展したものとを同視することはできぬ。し
からばここでは釈迦の思想に開展があり晩年に至つて完成したと認められているのである。しかし經典自身は釈
迦の成覚を完成として取り扱い、成覚後の开展などを決して認めぬ。のみならず、成覚時にさとつたことを「縁
起」と呼ばず「三明」と呼んでいる伝説さえも並び存する。我々はブッダの思想に関する種々の伝承を見るが、
ブッダの思想が種々に変化したというただ一つの伝承を見いだすことはできない。だから我々は「釈迦の思想
の展開」というとき臆測を捨てて、ただ単純に資料自身が縁起説の発展を示していると認めるにとどめなくて
はならぬ。

三

以上のごとく縁起説には明白な發展段階が認められるが、しかしこのほかにも形を異にする種々の縁起系列が
あり、それを詳細に考察すれば右の發展はなお一層細かく分別して考えなくてはならないであろう。しかし大体
において九支乃至十二支の縁起が最も重んぜられ、それが縁起説として次の時代に伝えられたことは疑うわけに
行かぬ。たといこれと並んで種々の縁起の説き方が行なわれていたとしても、それは九支乃至十二支縁起の説が

書肆心水提供サンプル／個人使用の範囲でお願い致します

SAMPLE
佛教倫理思想史[ノート] 第二篇 大乗佛教
Shoshi-Shinsui.com

序論 大乗經典の文学的特質

大乗經典の起源が、仏像彫刻のそれと同じく、ほぼ西暦紀元後一、二世紀のこととに属するとは、すでに一般の学者の承認するところである。しかしそれ以上に個々の經について精密な製作年代を決定することは、原典批判の現状においては到底不可能であろう。また主要な資料を論書の内に求め得るわれわれの研究にとっては、この決定は必ずしも不可欠のもので「は」ない。ただ大乗哲学の初頭を飾る龍樹の思想の精神的背景として、龍樹の指名せる諸經典がいかなるものであるかを理解すれば、われわれには充分である。

大乗經典が何よりもまず「文学的創作」であることは、自由な立場で經典を読むものの直ちに認めざるを得ないところである。經典自身が崇拜の対象とされた長い伝統のために、かかる単純な事実すらもが、今さらのように「発見」され、提唱さるるを要するではあるけれども、自由な研究の立場ではそれは自明のことであつて、問題とするに足らぬ。（經典自身の「意味価値」を正当に理解することと、それを宗教的な情熱によつて尊崇することとが、明らかに区別されねばならないのは当然である。宗教的な尊崇はそれ自身意義深いことであり、そこからたとえば日蓮のごとき強烈な宗教的情熱も産み出されてくるのであるが、しかしこれらの情熱は經典自身の本来の意味価値とは必ずしも関係はない。むしろそれによつて經典本来の意味価値は覆われるであろう。学問的研究の立場においては、この本来の意味価値を正しく理解し、したがつてこれを宗教的に尊崇する人に対してもいかなる印象を与えるかをも理解せんとするのである。）

でここでは、經典が文学的創作であることは言うまでもないこととして、その「文学的創作」の特質を明らかにしたい。この文学はすべての文学がそうであるように空想的な想像力の働きによつて成るものである。しかも

この文学は西洋の詩学（Poetik）によつては取り扱い得ぬ種類に属する。現代の芸術学（Kunstwissenschaft）は、古典的文芸を前提とする美学（Aesthetik）の偏狭を脱せんとして、ギリシア以外の文化圏に属する芸術に対し公平な態度を取らうと努めているが、それにしてもなお經典文学のスタイルを充分説明し得るほど視野を広げてはない。この点に着目すれば、經典のスタイルの理解は芸術学に対してもきわめて興味深い問題を与えることになるであろう。われわれはかかる特殊なる文学のスタイルを一つのスタイルとして理解することにより、初めて遺憾なく經典の意味価値を把握し得るに至ると信ずる。

この考察のためにわれわれは、まず一つの代表的作品を観察し、緒となるべき視点の獲得に努めたいと思う。それは大乗經典中最も有名な妙法蓮華經（Saddharma-puṇḍarīka sūtra）である。特にこの経はわが国においては学問の初めともなり、またその後千年の間も一般の教養の地盤をなした。しかも今はおそらく一般の読書子から尊重されないものに属する。宗教的崇拜が地に落ちるとともに、その本来の意味価値さえも顧みられなくなつたのである。しかし自分は、ただこの特殊なスタイルに対して適當な立場を取ることさえできれば、この作品の美しさは何人にも理解され得るものと思う。

第一節 妙法蓮華經の考察

妙法蓮華經の原典批判については、この経の英訳者ケルンがまずあげられなくてはならぬ。ケルンの考証が一つの時期を画したのは、彼が南条文雄氏の三蔵目録により添品法華經の序の英訳を見てそこに一つの緒を見いだしたからであるらしい。英訳序文においてケルンの説く所は次のごとく要約することができる。

(1) 法華經は散文（長行）と韻文（重頌）とよつて成るものであるが、古き形においては韻文が主であつて散文がその序あるいは連絡のために用いられていたらしい。後に韻文がやや難解に感ぜられて來た時、形式的な注釈をつける代わりに散文を増廣して韻文と同じことをわかりやすく説いたのである。

(2) しかし法華經の韻文のこと（とくが散文より古い）といふのではない。ガーター〔Gāthā 伽陀、頌、不重頌〕のうちには非常に輝かしいものがあるとともに、ある章においてはまた非常に拙劣な、機械的に寄せ集めたと思わ

れるようなのもある。これらは伽陀の古い語に慣れなくなつて来た人の手に成つたとしか思われぬ。たとえば第十一（見宝塔品および提婆達多品）、第十四（妙法蓮華經では第十五、徒地踊出品）の韻文のごとき形式は醜悪でひどくばかげている。第二十四（妙法蓮華經では第二十五、普門品）のそれは機械的な寄せ集めであつて、軽信的な読者を、教化するというよりもむしろ愚弄するがごとき印象を与える。ところで添品法華經の序には、羅什の訳本が提婆達多品および普門品偈を欠き、法護の訳本も普門品偈を欠くという。この二つの証拠によつて伽陀のあるものが後の付加なることは明らかである。

(3) 伽陀に新しいものがあるとなれば、古き形が伽陀を主にしたとの(1)の主張も危うくなるが、しかしそこにはもう一つ証拠がある、第二十一（妙法第二十六、陀羅尼品）、第二十二（妙法第二十三、藥王菩薩本事品）、第二十三（妙法第二十四、妙音菩薩品）、第二十五（妙法第二十七、妙莊嚴王本事品）、第二十六（妙法第二十八、普賢菩薩勸發品）、などは伽陀を持たぬ。そうして後の付加としての明らかなる形跡を示すものである。(第一) シナ三訳と梵本とを対照すると、添品と梵本とは順序が一致するが、正法華および妙法蓮華經は順序が違う。第二十までは（提婆達多品を第十一に入れるか第十二として独立させるかの相違はあつても）順序がすべての異本において完全に一致するのに、第二十一乃至第二十六（什訳では第二十三乃至第二十八）においてのみかく相違するのは、これらが後に付加されて來たことの証拠でなくてはならぬ。（第二）梵本第二十七は全体の終曲であつて巻末にあるべき性質のものである。しかるに羅什本ではこれを第二十二嘱累品として前記の問題となれる諸品の前に置く。これも梵本の第二十一乃至第十六（什本の第二十三乃至第二十八）が後の付加たる証拠である。かく見れば、法華經のより古い形は二十一品を所有したものであつて、そこでは伽陀と散文との交錯が作品の形式である。後の付加が通則として伽陀を持たぬとすれば、たとい二十一品の伽陀の中に新しいものがあるとして、伽陀の新作は散文の新作ほど盛んでなかつたと見なければならない。

(4) 後の付加は紀元後二五〇年かあるいはそれより少し古いかであろう。したがつて二十一品のより古き原本はそれより何世紀か前であろう。それ以上正確にはわからない。

以上のケルンの論は伽陀が核実であることを明らかにしたのであるが、

添品法華の序にいう羅什訳欠くところの「薬草、喻品の後半と、富樓那および法師二品の初めと提婆達多品」とについてはなお考究を及ぼしていない。このうち提婆達多品を後世の付加として力説したのは（他にもあるかも知らぬが）、松本氏〔松本文三郎〕である。松本氏は法華經中後世攬入のおもなる一点として次のことをあげている。

(1) 提婆達多品。その理由、(a) あらゆる点から総合して經の最も古い形を存すると思われる羅什本に本来なかつたこと。(b) 現存の提婆達多品〔の〕中には「妙法蓮華經提婆達多品を開き」云々とある。梵本、添品、等はこの敘述を一品として独立させぬからかくは言わぬが、しかし「此妙法蓮華經品」(“this chapter” of the Sūtra of the Lotus of the True Law) として「此の品」を特にする。法華經の功德ではなくして「此の品」の功德を説くのは、これが本来独立の一經として成立していた証拠である。(c) この品の終わりに一切衆会默然信受という流通分が付してある。流通分は經の最後に来るのが通則であるから、これもこの品の本来の独立を証するに足る。(d) 法華經は長行と重頌とによって成る。重頌は長行の説く所を詩の形で繰り返すのである。しかるにこの品では「此の重頌なる詩の部分が全く欠けている。」これまたこの品の本来体裁の異なる一經であつたことを証する。(e) 内容の過程、各品相互の関係をたどると、提婆達多品の一段を省除して初めて前後の文脈〔が〕相貫通する。これあるがためにかえつて思想の進行が錯雜している。

(2) 羅什本における嘱累品以下の諸品。これはケルンの論じたのと同じ問題である。羅什訳における品の順序のほかに松本氏のあぐる理由の第一はこれらの諸品が重頌を欠くことである。ケルンも伽陀を欠く点を注意しているが、しかしケルンは法華經本来の形において伽陀が主であつて散文はその注釈として発達したという点を力説し、松本氏は散文で言つたことを詩で繰り返すという重頌あるいは應頌(Geya)をこの作品の根本的な形式として力説する。だから例えば普門品の偈は、ケルンのいうごとく後の付加であるのみならず、重頌としての性質を欠いている点にこの品の新しさを示しているのである。理由の第二は、これらの諸品がおののおの一品ずつの功德をあげ、各品の終わりに「々その品の嘱累を付する。法華經全体の功德と嘱累とがすでに述べられているのに、さらにその個々の品のそれを述べる必要はない。作品の構造からいつても各品に一々序文と流通分とがあつて一經の体裁をそなえている。内容においても各品の間に何のつながりもない。のみならず各品がその信仰の中心を

異にしている。これらの諸点はケルンのなお指摘しないところであり、そうして自由な立場でこの経を読むもの何人も感ぜざるを得ない点である。

以上、ケルンおよび松本氏の主張は、大体においてわれわれの承認せざるを得ないところである。だから法華經のより古き形が、提婆達多の一節を省いた第一乃至第二十一（妙法第二十二）であったことは、もはや疑いのないところとして、われわれの考察はここから先へ進んで行かなければならぬ。すなわち「より古き形」の法華經を一つの作品として分析し、この作品の構造、その根底に存する想像力の特性などを明らかにしなくてはならない。

まず作品としての構造を考察する。

松本氏は序文、正宗分、流通分のそろつて存在することを独立の一経の体裁として、嘱累品以下の諸品が本来独立の経であったことの説明の根拠としている。これは何人も認めざるを得ないことであるが、しかしこれを認めるとともに、われわれは法華經の構造が決して単純な一経としての体裁を持たぬことに想到しなくてはならぬ。法華經の構造を「科文」として分析することは古来最もありふれた研究法であるが、この科文の中でも最も普通に知られている天台大師の科文を例にとって観察すると、そこには一経三分および二門三分として序分、正宗分、流通分の関係が二重に存するとせられている。この分析は、純粹に教理的な視点からなされたという根本の欠点を問題外に置けば、その精細なること、まことに敬服すべきものである。特に、法華經を一経とし仏説とする立場からは一経三分が主要であるべきにかかわらずむしろ本迹二門に分かちそのおのおのに序文、正宗分、流通分を認めるという分析の方が重天視せられるところに、われわれの注目すべき興味ある洞察が示されているのである。教理的立場を離れ、作品を作品として取り扱う自由な立場に立てば、この洞察をその教理的な混乱から救つて純粹に「作品の構造分析」として生かせることは、かなり容易な仕事だと思う。すなわち序分、正宗分、流通分が一つの経としての構造を示すならば、法華經は迹門、本門と分かたれ得べき二つの経から成立しているのであって、教理的な立場においてさえもそれは問題とせざるを得なかつたのである。

序品はまず場所を示したあとで、登場人物のカタログを述べる。阿含經では大比丘衆千二百五十人というのが通例であるが、ここではそれを千二百あるいは万二千人とするにとどまらず、なおそのほかに僧尼八千人、菩薩八万人、帝釈天とその属二万人、四天王万、自在天三万、梵天とその属万二千、竜王、キンナラ王、ケンダルバ王、アショーラ王、カルラ王などの神話的存在がおののおの百千の眷属を率い、最後に地上の王たる阿闍世王も百千の眷属を率いて参加する。これらは仏教の伝説、文学に現われた限りのあらゆる種類の登場役者（personae）を集めたのであって、これだけを見てもこの作品が歴史的事実と関係なく想像の世界を描くものであることは明らかだと思う。次いで主人公ブッダの描写に移る。ブッダは「無量義經」を説き了わって三昧に入り、天より華を降らせて如上の数十万の大衆の上に降らせ、世界を震動させ、眉間の白毫相を光させて宇宙のすみずみまでを照らす。かかる主人公もまた歴史的人物としてのゴータマとは何のかかわりもない。この荘大な奇蹟を見て、大衆はみなそれが何を意味するかを疑い、弥勒はそれを代表して文殊菩薩に尋ねる。文殊は、遠い過去世において、日月燈明仏が大乗の無量義經を説いたのち、これと同じ奇蹟を示した、そうしてそのあとで大乗經妙法蓮華と名づくるを説いた。釈迦如来もこれから法華經を説くのであろうと答える。これが全篇の序幕である。

この序幕に次いで「法華經」の説かるべきは当然である。第二の方便品はまさにこの説法を描写する。仏は三昧より静かに起つて言う。「仏智は深くて悟りがたい。弟子たちの理解し得るところでない。ただ「道を行けるもの」のみが「道を行けるもの」にその知れる諸法の実相を伝え得る」と。これを聞いた会衆はその意味をはかりかね、舍利弗がそれを代表して三たび繰り返してブッダに説法を乞う。そこで増上慢の会衆五千人の退場があり、その後にブッダが妙法を説く。いわく、「これまで説いたこと、たとえば九分教において説かれているごときことは、衆生を「さとり」に導くための方便である。それは機に応じて千差万別であるが、しかし根本においてはただ一仏乗（「大乗」、「一乗の法」）あるのみである」と。これがまさに「妙法」であり、諸法の実相なのである。優曇華のごとく稀れに現わるる妙法蓮華經の説法なのである。

「法華經」はすでに説かれた。第三譬喻品より第九授学無学人記品に至るまでは、この教えがいかに衆を度したかを具体的動作と種々の物語とによって描写するのである。注釈ではこれを方便品の説法の詳説のごとくに取

り扱い、（一）法説周、（二）譬説周、（三）因縁周の三に分けて説いている。（1）法説周。||舍利弗がこれまでの理解が間違いで、今初めてさとりを得たと告白する。ブッダは舍利弗に未来世において仏となるという預言を与える。（2）譬説周。||ブッダは「方便を用いた」ことの意味を「長者の家の火事の話」で説明する（以上第三品）。この話で大迦葉以下四大弟子が仏旨を領得し、それを示すために「金持ちと失踪した息子の話」をする（以上第四品）。ブッダはこの所説を印可して「大地草木を培う譬喻」を語る（以上第五品。羅什本第五の後半を欠く）。四人の大弟子が未来に仏となることを預言する（以上第六品）。（3）因縁周。||ブッダは爾余の弟子のために本生譚や譬喻をもつて語る。かつて過去世において汝らは我れによつてさとりを得た。しかもそれを忘れているゆえに方便で導こうとしたのである。そこで「幻の城」の話をする（以上第七品）。富楼那がこれによつてさとりを開き、仏となる預言を得る。それに従つて五百弟子も預言を得る（以上第八品）。ついで阿難および羅睺羅以下二千人が同じく預言を得る（第九品）。

かくのごとく「法華經」が衆を度したとすれば、そこでこの劇の上演は結末に達したはずであるが、しかしこの作品においてはこの後にさらにこの「法華經」の受持、読誦、解説、書写を力説する部分が続いている。これは如上の「序幕、説法、度衆」の三部分よりなる作品にあとより付加せられたものとも考え得られるであろうが、しかしこの作品の生成過程においてそのような段階があつたとしても、現在の作品の形においては、序幕の登場人物中にすでに数多の菩薩および天子を数えて初めより菩薩の活躍する流通分と対応するごとくに見える。だから第十法師品より始まる流通分は、序品が現存のごとき形を作られた時には、すでに存していたと考えねばならぬ。

この流通分は四つの部分に区別して考えることができる。（1）ブッダ自身が妙法華經の受持、読誦、解説、書写を解脱への道として宣伝する部分（第十法師品）。（2）多宝如来がブッダの言説を讃嘆する部分。これは序品と応じて不思議な幻想の世界を描いている。まず初めにブッダの前に七宝の塔が踊出する。それが高さ五百由旬（最小に見積もつて千里）、五千の欄楯、千万の龕室、無数の幢幡瓈珞、宝鏡万憶。高く四天王宮に至り、三十三天が華をふらして供養する。時にこの宝塔中より大音声を出して、法華經を讃嘆するのが聞こえる。人々が怪し

むと釈迦仏は説明して、『この宝塔中に如来の全身がある、それは多宝如来である。法華經を説くところには必ずこの宝塔が踊出して讚嘆するのである』と。そこで人々は塔中の如来の身を見むことを欲する。釈迦仏は、『かの如来は、自分が分身の諸仏をここに還し集めた時でなくては、身を現わさぬ』と。ここで釈迦仏が己れの分身の諸仏を十方世界から還し集めるという場面になる。まず白毫の光で照らすと四方上下の仏の国土において仏菩薩が法を説いているのが見える。その諸仏が、娑婆世界の釈迦仏のもとに行き、多宝如来の宝塔を供養しようと言う。時に娑婆世界が諸仏を迎えるために清浄となる。瑠璃を地となし、宝樹が莊飾となり、黄金の繩で界をし、宝香をたき、マンダラ華をあまねく地に布く。村、城、山川の類はなくなり、この会の衆以外の一切の天人も地土に移してしまう。そこへ十方世界の諸仏がそれぞれ一人の大菩薩をひきいて來參し、五百由旬の宝樹の下、五由旬の高さの師子座の上に結跏趺坐する。かくてこの世界に諸仏が偏滿する。そこで八方におのおの二百万億那由陀の国土を変じて清浄とし、そこへ分身の諸仏を招ずる。それでもなお狭く、さらに二百万億那由陀を追加し、そのことごとくを瑠璃の地云々に変じ、地に華をしき、五百由旬の師子座を置く。かく十方に充满せる分身の諸仏は、それぞれ侍者を釈迦仏に派して挨拶し、宝塔を開くことを懇願する。ここで宝塔開扉の場面になる。釈迦仏は座より起つて虚空に住し、一切四衆の起立合掌の中に塔の扉をひらく。多宝如来出現、法華經讚嘆。二人の仏は坐を別つてともに塔中に坐す。大衆の乞うにまかせてもらもろの大衆をも虚空にあげる。ところがこの異常な場面の頂点において釈迦仏がいうのは次の言葉である。「自分はまさに涅槃に入ろうとしている。自分の滅後にこの娑婆世界において法華經を説くのは誰か。自分の前で誓言せよ。」重頃において力説するのはまさにこの言葉である（以上第十一、見宝塔品。提婆達多品は除く）。(3)はこの釈迦の語をうけて四衆が誓言を立てる部分である。まず二万の菩薩が末代弘經の誓いを立てる。五百の羅漢と学無学の八千人とは、この娑婆ではだめだが、他の国土で弘めると誓う。最後に八十万億那由陀の菩薩が弘誓を立てる（以上第十三、勸持品）。もしここに嘱累品を連続させれば、ここに法華經の一品は完全に終結するはずである。しかも現形はここにおいて終結せぬ。(4)において、釈迦は、末世に法華經を弘むる心得を説く（第十四、安樂行品）。そうして第十五従地踊出品以下に移つて行く。しかしながら第十五以下が明らかに主題を異にするものであり、第十三まで

が上の「とくまとまつた構造を持つて「法華經」の受持弘通をさえすでに力説した以上は、われわれはこの個所にかつて一つの終末が存したこと認めざるを得ない。

その証拠としては、第一に、勸持品第十三がきわめて短い一品でありながら、しかも原典批判において問題となる二つの個所を持てることを指摘し得る。この品における主題が法華經受持の誓言であることは、この品の重頃を見ても明らかであるが、しかも長行の大半は、比丘尼に対する授記（解脱の預言）を描いている。これは重頃においていさかとも言及せざる所であり、また授記としては授記そのものを主題とする第三品乃至第九品の内に撰せらるべき性質のものである。明らかにこの描写は所を得ないものと言わねばならない。しかしわれわれは提婆達多品の挿入と関連して考えるとき、この描写がここに現われたゆえんを容易に理解し得る。提婆達多品の後半は女人成仏を説くのであるが、そのあとに直ちに女人への授記が現われるということは、女人成仏の条を挿入したと同じ動機にもとづくのであろう。梵本においてはこの条は三つのパラグラフとなり、そのままそつくり取り除くことができる。次に重大なのは、長行の最後に八十万億那由陀の菩薩が誓言を立てるに当たって、そこのぼくの逡巡を示すという描写である。これは梵本、妙法華、正法華、おのの語を異にするが、いずれを取つても前からの叙述やあとの偈としつくり合わない。最後に彼らの立てる誓言は初めに二万の菩薩の立てた誓言とほぼ同様であり、また彼らは声を同じくして偈を説くことになっている。その偈の中には、「念佛告勅故、皆當忍是事、……説仏所囑法」（妙法）とある。しかも妙法〔蓮華經〕の右の個所には「仏今默然、不見告勅」という。明らかに矛盾である。梵本においても偈は末世弘法の覚悟を長々と述べる。しかも右の個所で「我ら如何にすべきや」という。同じく矛盾である。だからこの逡巡の描写はこの品においてはいかにも唐突であり、無意味であると言わねばならぬ。しかもこの個所は、梵本においては次の第十三、安樂行品の伏線となり、妙法〔蓮華經〕、正法〔華經〕においては、第十五、從地踊出品の伏線となっているのである。言い換えればこの個所は、構造上当然終末であるべきはずの場所に、次の章との連絡のためはめ込まれているのである。だからわれわれは勸持品の大半が後の挿入であり、それを除けばここにきわめて自然な一篇の終末があることを看取り得ると思う。

証拠の第二は第十四（註）安樂行品である。これは法華經を弘通せんと誓った諸菩薩に対しても四つの実践的な

規範を説いたものであるが、しかし法華經弘通の覺悟としては、「あらゆる迫害を堪え忍び、わが身命を愛せずしてただ無上の道のために尽くそう」という菩薩たち自身の誓言で充分である。安樂行品の説くところは一般に実践的な規範として通用するものであつて、必ずしもこの經に必須な部分で「は」ない。作品全体の構造から言っても、第二方便品を中心として極度に空想的な場面をもつて劇的動作を進めて来たものが、ここではその空想の世界と何の縁もない現実的道徳的な説法となつてゐる。だからわれわれはこれを独立の主題によつてできた独立の作品として遊離させることができる。この品を取り除いて考えれば、第十三品までのまとまれる作品と第十五品以下の一作品との継ぎ目がきわめて明白に現われてくるであろう。

第十五（五）従地踊出品は第二の作品の序幕であるが、前にも言えるごとくこれは第一の作品の末尾に引っ掛けたものである。すなわち前の末尾における挿入が示しているように、「菩薩たちが弘教を誓うにかかわらず、ブッダはまだそれを聽許しない」という考察（Erfindung）によつて、第一の作品の劇的動作を未完結のものとし、そこから第二の作品を展開して行くのである。第十五品は菩薩たちが聽許を願うに対しブッダが、「止めよ、汝らがこの經を護持する必要はない。この娑婆世界にも六方恒河沙の菩薩があつて、一々六方恒河沙の眷属をひきい、この經を護持する」というに始まる。そこでこの無量千万億の菩薩が地下より踊出し、そのおのおのが七宝の塔内の多宝如来と釈迦仏との許に至つて礼拝し、もろもろの宝樹の下の仏をも礼拝する。この礼拝の儀式が五一小劫かかるが、仏の神力のゆえに半日のごとく感ずる。弥勒および八千恒河沙の菩薩たちはこの奇蹟を怪しんでブッダに問う。ブッダはここでまた「昔より未だ聞かざる所の法」を説くのだと宣する。法華經はすでに説かれ讃嘆せられたのに、ここでまた新しくいかなる法が説かれるか。問題はかの地より踊出せる無量千万億の菩薩に始まる。彼らは釈迦仏が解脱せしめた菩薩である。しかし弥勒たちにとつては、釈迦がその四十余年の説法の間にかくのごとく無数の菩薩を化したとは不可解である。この問題が第二の作品の主題として提出される。

この問題に答えるのが第十六如來壽量品の説法である。いわく「一切の世間天人は釈迦如來が釈迦族より出家し、さとりを開いたと考えている。が実は自分のさとりを開いたのは永遠の昔である。自分は永遠の昔以来常に

この娑婆に住して教化につとめている。「常住不滅」である。しかるに過ぎやすき形に身を現わして滅度すると、いうのは、衆生を化する方便に過ぎぬ」と。これが第二の作品の主題となれる思想であつて、第一の作品が「仏乗を主題とするのとは全然異なつてゐる。第一の作品においては仏は自ら滅度をとることを宣し、また菩薩も「仏滅後」の弘教を誓う。一乗が主題である限り、仏滅を説くことには何のさしつかえもない。しかしに第二の作品に至れば、仏滅云々はすべて方便とされる。これは確かに同一の作者の想像力から出たものでなく、第一の作品の上へ出ようとした作者が第一の作品を踏み台としての想像力でなくてはならぬと思う。この意味で教義的解釈が第二の作品を「本門」とするのは正しいと思う。

仏の常住不滅がすでに説かれた。そのあとはこの思想の展開ではなくして、第一の作品と同じく、この説法が衆に及ぼした影響およびこの経の功德と宣传とを叙述するのである。第一の作品では三段に分かつて種々の譬喻により衆のさとりを描いたが、ここでは一括して無数の衆生がさとりを得、また成仏を預言せられることを描いている。弥勒が衆の代表者である。

そのあとに直ちに流通分が始まる。第一の作品におけると同じく、まずブッダが自ら「常住不滅」の功德を説き立てる。この経を解するものはいかなる波羅蜜よりもすぐれた功德を得、またこの経を聞いてそしらず喜ぶもの、人に聞かすもの、受持誦誦するもの、せしむるもの、書写供養するもの、せしむるもの等は、仏寺を建て宝飾・音楽・衣服・湯薬などで供養すると同じ功德があるという（以上第十七品、^{xvi}）。このあとに続く第十八、第十九、第二十（^{xvii}、^{xviii}、^{xix}）の三品は、如上の説法のくり返しである。特に第十八品は凡俗の衆生へのすすめとしてあまりにこの空想的な場面を離れすぎ、第十九、二十は、これまで弥勒が相手であつたに対し、常精進菩薩、得大勢菩薩などを相手とするのみならず、法華經の功德や受持とやや離れすぎた傾きがある。構図の上から言えばこの三品を飛んで、第十七品より直ちに第二十一品に続くのではないかと思う。すなわち第二十一品（^{xx}）はこの経の功德の説法をうけて、地より踊出した無数の菩薩たちがこの経の宣伝を誓う。ここでブッダは種々の奇蹟を行ない、十方世界の衆生や天がそれを見て遠くから娑婆世界の法華經説法を讃嘆し、花などを降らせる。かくて最後の嘱累品第二十二（^{xxxi}）においてブッダは、この得がたい菩提の法を汝方に付嘱する、一心

に流布せよ、と宣し、菩薩たちが誓う。ブッダは十方仏および多宝塔に、もうもとの所へ帰つたらよかるうと言う。会衆全部が歓喜する。

以上の分析によつて、法華經が明らかに主題を異にせる二つの作品の連結によつて成つてゐることは明らかだと思う。これを知らずに読めば、おそらく法華經は一つの作品としてのまとまつた印象を与えないであらう。そこでわれわれはこの作品の「様式」を考察しなければならぬが、まず第一に注意すべきことは、この作品が文学的作品であるにかかわらず、しかもそれが真理を説くことを主題とするという点である。われわれはまずこの主題となれる真理を考察し、それがいかなる表現法によつて肉づけられて行くかを明らかにしなければならぬ。

古來教義的立場においては法華經の四要品として第二方便品、第十四 (xii) 安樂行品、第十六 (xv) 寿量品、第二十五 (xxiii) 普門品があげられる。ところでこの安樂行品と普門品とは、それぞれ独立せる主題を持つるものであつて、そのゆえに要品とせられるのであるが、法華經の本来の構造からは取り除いて考えねばならぬ。残るところは、第一の作品の主題を示す方便品と、第二の作品の主題を示す寿量品とである。

まず方便品に説くところは、現在の天台學者によつて「諸法実相」すなわち現象即実在の意であると言われてゐる。しかし天台の体系が現象即実在論などと呼ばるべきものであるか否かがすでに疑わしいのみならず、天台の体系はこの經の思想を独自な立場において展開せしめたものであつて、この經自身の含むままの思想ではない。經においては「諸法実相」も「諸法は実相なり」の意ではなくして、単に「諸法の実相」である。諸法とは声聞・縁覚・菩薩の三乗と言わる」とく、ブッダの説ける「法」として種々の異なる学派の主張せる体系であり、実相とはその種々なる法がいかなるものであり、いかなる本質を有するかの真実の相 (eidos) である。しかばその実相はいかん。諸法すなわち種々なる体系は「一、仏乗」をもつて、「一、仏乗のため」に、「一、乗を初めとして」説かれたものである。(この同一の個所は、以上の)とく Anfang, Mittel, Ende の三様の意味に訳されている。おそらくこのすべてがこゝに含意さるのであらう。種々に相異する諸法はこの一乗を現わすための方

便にほかならぬ。これが「諸法の実相」である。方便品全体において理論としてはただこれだけであって、それ以上一步も論理的に展開せられてはおらぬ。

この思想は種々なる体系の繼起する哲学史をロゴスの展開と見るヘーゲルの思想と根本において異なるものではない。「実相とは四一の境中の一理なり」という上宮疏が暗示せることく、相 (eidos) ≡ 理 (logos) であつて、このロゴスが展開してもらもろの体系となつたにほかならぬ。ただこの経において独特なのは、事实上歴史的に展開しでた種々の体系が、教団の立場から常に「釈迦の説ける法」として解さることを是認している点である。ここに歴史的展開は全然無視されて、すべてが「ブッダの教えし法」とされ、したがつて「歴史的展開」の代わりに「機宜に応ぜる方便」が説かれる。この経の作者が一切の異説の統一をより高い立場において、根本的なロゴスによって試みようとする場合にも、彼はそれを方便ならざる釈迦の説法として主張するのである。この特性は、ヘーゲルにおける絶対精神 (absoluter Geist) から時間的および歴史的（論理的）の契機を抜き去つて考えれば、比較的明らかに理解さるであろう。異なるもろもろの体系が現わるのは歴史的に、すなわち弁証法的にではなくして、機縁に、すなわち偶然に支配されてである。この絶対精神すなわちブッダは、内的に展開の必然性を持つのでなく、むしろ擬人的に任意の意志 (Willkür) を持つてゐる。ここに宗教としての契機が多分に存していることは否むことができない。

(新しく起こつた思想をブッダの説法として主張するのはいかにも作者の仮構のよう見えるが、しかし仏を信じるものとの立場より言えば、いかなる思想も仏の外に出ることはできない。彼が或る思想を他よりも一層根本的であると考えるならば、同時にそれは一層根本的にブッダの法に合致すると考えざるを得ぬ。だから諸法の根本に存するロゴスはまたブッダの説法中の根本説法でなくてはならない。大乗小乗の争論が盛んな時代に「新しいブッダの説法」が作り出されたとしても、作者は決して「自分が説法を新作する」という意識は持たなかつたと推定しなければならぬ。)

要するに方便品の根本思想は、大乗小乗の諸派の体系の根本に「一つのロゴス」があるというに過ぎぬ。これらの諸体系の内容を批判し、それをより高い立場で統一するというような論理的な仕事には全然触れておらぬ。

いわばそういう仕事に對しての一つのプログラムを掲げたに過ぎない。いかなる体系もすべて根本のロゴスを現わすものとして是認せらるるところは、いかにも包括的で大きいが、しかしそれは論理的に遂行せられなければいつまでもただプログラムである。竜樹の哲学も天台の哲学も、それぞれ独特的の立場においてこれを遂行しようとしたが、しかしそれらはそれぞれ一つの体系としてロゴスの一面的な現われであるに過ぎぬ。しかしながらこのプログラムは、本来永遠にただプログラムであるべきであつて、完結せらるべきものでない。真理とは眞理追求であるとの思想が正しいならば、哲学はこのプログラムを永遠に追求することである。その意味で法華経がただこのプログラムのみを掲げ、自らそれを遂行することにつとめなかつたということには、充分の意義が見いだせるであろう。

次に第二の作品の主題を示す寿量品において説くところは、「仏の常住」である。方便品において説くところの、諸法の根底たるロゴスは、釈迦の入滅と否とにかくわらず、常住不滅である。しかし方便品においては、このロゴスを説く釈迦仏とロゴス自身とは別のものであった。だから第一の作品においては、釈迦仏の入滅や滅後の伝道が熱心に説かれる。しかるにここでは、釈迦仏がロゴスを説くものとしてでなくロゴスの具現として考えられる。ロゴスを説く人としては入滅するかも知れぬが、ロゴスの來現としての仏は滅するはずがない。「まさに當に滅度をとるべし」というのは衆生教化の方便である。「我れ若くして出家し、菩提を得たり」と説くのも方便である。仏は常住不滅であつて、「或いは己身、他身を説き、或いは己身、他身を示しつつ」、永遠にわたつて衆生を益している。——かく説くことによつてこの經の作者は、歴史的の釈迦や仏身に関する一切の考察に打ち克つことができた。時所に制約せられた仏はこの永遠の仏が方便として自らを現わしたものに過ぎない。(有部に対する)ロゴスは形而上學的存在となつたが、しかし創造主としてよりも常に救濟主としてである。

以上二つの主題を明らかにすることによつて、われわれはこの作品の特質を明らかにし得る。第一の作品においては、その論理的な遂行が永遠の哲学史的展開であるべき一つのプログラムを表現しようとし、第二の作品においては論理的な考察が不可能であるところの形而上學的存在を描写しようとする。ここにおいて作者は、一切

の論理的展開を材料より閉め出し、合理的な描写を避け、感覚的なるものの集積によつて超感覚的なるものを印象しようと努めたのである。

まず第一に注目すべきは、主題の展開のさせ方である。文学的作品の通例の場合には、主題は種子 (Motiv) であつて、後の展開の可能性をすべてその中に含むとともに、その展開は、葉となり幹となり花となるというごとく、外へ開いて行く。開きいでたものの形態は主題と全然異なりつつ、しかも主題によって統一さるのである。たとえば『イーリアス』においては「アキレウスの怒り」が第一章において明らかに主題として掲げられるが、その怒りはトロヤの囲みのさまざまな戦いや、ヘクトールとの別れや、ヘクトールの目ざましい勝利などとして展開させられつつ、ついにアキレウスの「短き生を選ぶ」ところの出陣となり、ヘクトールの死となつて行く。主題が動因であつて、それが事件を産んで行くのである。しかるにこの作品においては主題は外へ展開させられることがない。主題は一つの思想であるゆえに、もし外へ展開すべくば、それは論理的の展開でなくしてはならず、論理的展開はここでは不可能である。だからここでは、展開はいわば内へ渦を巻いて行く。あらゆる具体的な描写や、言葉をもつてする音楽 (Wortmusik)、言葉によつて色を塗る絵画 (Wortmalerei) がことごとくこの単純明白な主題の中に流れ込んで行くのである。たとえば長者の家の火事の話や、金持ちと息子の話などは、一つの物語としては具体的でありまたおもしろいが、しかし主題となれる思想の一部分を具体的に例示したものであつて、思想自身を展開したものではない。そこにこの思想に対する理解が論理的な道によつてでなく芸術的な道によつて導かれるとしても、それは「主題の展開」であるとは言えない。この説法によつて無数の天人菩薩が解脱する場面や、またこの説法が全宇宙的に讃嘆される場面などの詳細な描写は、この説法において説かれる真理をもつて論理的に読者を説得しようとの努力を全然示さず、ただこの華やかで壮大な出来事のゆえに核心となれる思想を神秘的な不思議な深さのものとして直感せしめようとねらつてゐるのである。この意味でわれわれが通例文学的作品と考えているものとは全然異なつた、いわば通例の意味での展開の存しない作品として、この経を理解しなければならぬ。すなわちいわゆる「筋をたどる」ということは、ここではただ外的動作の推移の連絡をたどるというだけで、内面的な展開の筋をたどるのではないのである。この点に留意せずしてはこ

の作品を退屈せずに読むことはできぬ。

次に注目すべきは、上に言及した、主題と具体的、描写との関係によつても知らるるごとく、この作品における描写が「真理」を芸術的に表現しようとすることであつて、「一生の姿」を描写しようとすることではないことである。通常文学的作品においては、そこに叙述さる思想は作品の材料であつて中核ではない。主人公ファウストの語る思想は、この顯著に類型的な「人間の姿」を描き出すための材料であつて、ファウストという作品のイデーではない。作品自身が描き出そうとねらつてゐるところ（イデー）は、主人公ファウストやメフィストフェレスなどの語る思想を作者がいかに取り扱い、いかに形成してゐるかによつて示される。しかるに法華経においては、主人公ブッダの語る「一乗」の思想あるいは「仏常住」の思想は、材料ではなくしてまさに作品の核実である。

法華経はこのイデーを表現するための作品であつて、主人公ブッダの姿も、宇宙的な仏の国土の姿も、すべてこのイデーの表現のために用いられる。この描かれてゐる人物は、一人として「生ける姿」においては描かれていない。プラトンの対話篇において対話する各人物が躍如として生きているに比べれば、非常な相違である。もし芸術品が「美的なもの」のみに終始すべきものであるならば、「思想」をアルファとしオメガとするこの種の作品は芸術品と見られぬことになる。しかしあれわれはこの点にこの種の作品の特徴を認めねばならぬ。すでに言えるごとくこの作品は、主題となるる「思想」を思索することを要求するのでない。美を感じざるごとくこの思想を感じることを要求するのである。ゆえにここには「非感覚的なもの」および「超感覚的なもの」に近づく道として、感覚的なるものの極端な堆積を行なわれるるのである。

われわれは第三に注目すべき点として、この「極端な感覚的なものの堆積」をあげることができる。たとえば序幕の登場人物の目録だけでもわれわれの表象の能力を圧倒する。われわれはその一人一人の名を読む時にはその姿を思い浮かべることはできるが、これらの登場人物の群集せる舞台面全体としては明白な情景を思い浮かべることができない。またおそらく作者はそれを予期してもいいないのである。ただ感覚的なるある姿を思い浮かべしめるような無数の言葉を羅列することによつて、われわれをその姿の海の中に溺れさせ、それによつて一種異様な「心持ち」を作り出そうとしているのであろう。このことは見宝塔品第十一の描写が一層明白に示してい

る。高さ二千五百里の塔や、五千の欄楯、千万の龕室は、われわれには到底表象し得られぬものである。またこの娑婆世界のほかに八方に四百万億の世界を浄めて、大地を瑠璃に化し、宝樹を植え、マンダラ華を地に布き、そこに十方の諸仏が充满するというごとき描写も、われわれをして具体的にその情景を思い浮かべしめるものではない。しかもこれらの描写はわれわれの内に無数の感覚的な姿が固定されないで互いに響き合っているような印象を作り出す。すなわちわれわれの想像力がまとまつた姿を作り上げる前に次へ次へと引き回され、想像力が不斷の流動の中に置かれるのである。かくて合理的な形象の代わりに極度に幻想的な気分の世界が作り出される。

このやり方は第二の作品の序幕たる従地踊出品第十五において頂上に達する。如上のごとき広漠たる空間に充満せる諸仏に加えて、さらにそれに劣らない数の菩薩がここで登場するのである。この作者は巨大な数を感覚的なものによって現わすこととに興味を持つらしく、地より踊出する人物を六万恒河沙×六万恒河沙とし、これらの人物が仏を礼拝する時間を五十小劫とする。さらに驚くべきは、寿量品第十六における「永遠」の形容である。五百千万億那由陀阿僧祇の三千大千世界を抹して微塵とし、五百千万億那由陀阿僧祇の国をすぎるごとにその塵一つずつを落として、その塵がなくなるまで行くという場合を想像し、そこに無数の世界のあることを認め、次いでその無数の世界を粉にして、その一粒を一劫に数える。すなわち塵一つが五百千万億那由陀阿僧祇劫である。これらの数は結局、感覚的な空間的国土や人物などの無限の堆積をもつて、表象をも思惟をも無力におとしいれることを目指している。ただ「無数の菩薩」、「無量の長さ」と言う代わりに、この「無数」や「無量」を単に概念としてではなく、われわれの想像力が、或る程度まで形象的に形成しつつ中途において到底不可能なものとして投げ出すところの、感覚的な無限として表現するのである。ギリシア風に合理的な、その意味で明晰な描写に慣れたものにとっては、如上の描写はおそらくばかばかしいものと感ぜられるであろう。しかしこの描写が輪郭のくつきりとした確乎たる形象を結ばしめるためではなく、ただ想像力を不斷に、迅速に流動させ、形象が合理的に受容せられ得るか否かを思う暇もなく次から次へと移り行かせるためであると理解すれば、この種の描写をも無意義ということはできない。形象の過冗な堆積はこの描写法にとつては本質的なものである。そこには調

和のあるや否やを感じる余裕のない、渦巻のような形象の旋回がある。（高速度の自動車で近い風景を見て回る例。白日の自然が幻想的に感ぜられる。）

この特徴は文章のリズム、韻律の響き、一々の言葉の響き、あるいは絵画的効果などにおいても同様に認められる。序幕において数十の菩薩や天龍の名を列ねるとき、描写としてはきわめて無能なこの名前の並列がただ言葉の響きの流れとしては同様に過冗の美を現わし、われわれの思惟を感覚によって麻痺させる。このやり方はあらゆる部分に絶えず現われてくる繰り返しとしても用いられている。さらに進んでは長行において描写せるものを偏によって繰り返すというこの経の根本的形式としても現われる。かく言葉の繰り返し、句の繰り返し、節の繰り返しというごとく、繰り返しが幾重にも重なつて、いわば冗長そのものがこの作品となつてゐるのであるが、明晰な描写を目指す作品においてはまさに最大の病弊であるべきこの「冗長」が、ここでは作品の持つ特殊な美の根底となつてゐるのである。

以上のごとき種々の特徴によつてこの作品は、非感覚的なるものおよび超感覚的なるものを直接に感覚的なるものによつて表現するという独特な象徴主義に成功するのである。この様式はおそらく文学のうちで最も音楽に近いものであろう。突如として空中に二千五百里の塔が踊出するとか、宇宙のすみずみから無数の仏と菩薩が集まつてくるとか、また突如として大地が割れ無数の菩薩が踊出するとかといふごとき場面は、この一々の形象を一つの音と感じ、それが交響樂におけるごとく交響し湧きいで、あるいはまた瞬時の休止のあとで突如として響きいでるといふ心持ちにのみ比し得るであろう。だからこの種の作品は、およそ文学的作品のうちで最も厳密に「考えること」を拒絶する作品でなくてはならない。しかもそれが「一つの思想」を核とする作品なのである。われわれは法華經をこの両極端の統一として理解しなければならない。

第二節 他の大乗諸經典

法華經を代表作として考察したことは、要点においては他の諸經典にもあてはまりはしまいか。ここには著明なる二三の經を考察して、如上の観察をテストしておきたいと思う。