

自然批判としての仏教

袴 谷 憲 昭

Et je ne m'étonne aucunement des extravagances qu'on attribue à tous ces anciens Philosophes, dont nous n'avons point les écrits, ni ne juge pas, pour cela, que leurs pensées aient été fort déraisonnables, vu qu'ils étaient des meilleurs esprits de leurs temps, mais seulement qu'on nous les a mal rapportés. (著作が私どもの手に伝わらなかった古代の哲学者たちのだれかれにといわず、かれらには思いもよらぬ事が帰せられるのを見て私は少しも驚かないし、またそれだからとてかれらが当時の最も秀でた人たちであるのを知っているから、かれらの思想が非常に不合理であるなどと私は考えもしない。ただ単に誤伝されたのであると考えるだけである。―落合太郎訳)

— R. Descartes, *Discours de la méthode*, Sixième partie (テクルト『方法序説』第六部)

—

本論評は、論理的に言えば、「自然」を無条件に実在していると容認する考え方は、多かれ少かれ、必ずしや「我説 (ātma-vāda)」

に基づいているということを、我説を否定する仏教の「無我説 (an-ātma-vāda)」の側から批判せんと意図したものである。

だが、仏教が「自然」を容認せず「我説」を否定する思想であるということは、宇井伯寿博士や和辻哲郎博士の研究によって明らかになって以上、なんで今更それを改めて再確認する必要があろうかと考える人も、あるいは中にはいるかもしれない。恐らくは少数であろうそういう人にとって、以下の私の論評の大部分は言わずもがなのことかもしれないが、今の世の中の大多数の知識人には、かかる仏教の基本的な思想すら無視して仏教について語る無頓着な人が多すぎるのである。

今や世の中では、現代の最もトピカルな問題としてあらゆるレベルにおいて地球の危機が叫ばれ、自然破壊を積極的に阻止する発言でもしなければ全うな人間として扱ってもらえないような風潮が滲透している。時流に乗り遅れまいとする知識人、もしくはその風潮を自ら煽っていると自負している知識人が、自然破壊を阻止するためにはどうすればよいかを論ずるのは至極当然だとしても、仏教を専門に研究する学者や仏教徒までが、これ幸いとばかり仏教の基本

的な思想すら忘れてしまつて、ただ他人の尻馬に乗つて安易に「自然」擁護の側に回つていただけのごとき振舞いをするのは、いかにも軽薄だとの諷りを逃れまい。

かかる軽薄な風潮をまず予め断つておくためにも、ここで、先に言及した二人の偉大な先学の見解を具体的に示してみることがよいかとも思う。勿論、私は、二人の先学を単に權威として利用するわけではなく、いかに立派な先学の業績であろうとも、正されるべきこととは批判的にどんだん正されて先に進められるべきであると考えているが、仏教が「自然」を容認せず「我説」を否定したという点については、以下に見る宇井博士と和辻博士の見解から徒に後退すべきではないと考えるものである。

まず、和辻博士の場合を見てみたいが、博士が『原始仏教の実践哲学』を刊行されたのは一九二七年（昭和二年）のことで、今からもう六十余年も前のことになつてしまふものの、その中で博士は再三明確に仏教が「自然的立場の排除」であることを指摘し、その間で次のように述べている。

「『自然的立場の排除』を意味する無我の法は」「主観の形式」としてでなく、主観を抜き去つた、従つてまた客観を抜き去つた、存在そのものの法として考えられているのである。

この思想はただに形而上学の独断を脱却せるのみならず、存在するものに対して存在論的なる法を、すなわち存在の仕方を確立した点において、自然主義や経験論を脱却し、特殊な方法においてではあるが、きわめて根本的な立場に進んでいると言える。原始仏教の思想の理解を独断形而上学的、自然主義的、素朴实在論的な考えによつてした在来の解釈は、その出発点において全然誤

自然批判としての仏教（袴谷）

りだと言わねばならぬ。自分はその適例として、木村泰賢氏の『原始仏教思想論』をあげておく。

この和辻博士が、断えず名前を挙げてその影響を明示する研究業績が宇井博士のものであるが、そのうち特に重要な「原始仏教資料論」と「六師外道研究」とを収録している宇井博士の『印度哲学研究』第二²が出版されたのは、和辻博士の右の著書に先立つわずか二年前の一九二五年（大正一四年）のことである。もつとも和辻博士は、これらの宇井博士のものを雑誌掲載の論文の段階でも読んでいたらしいので、その著書の出版年だけにこだわるのはあまり意味のあることも言えないが、このような時期に過去の仏教研究の最も高度な到達点があり、それから以降はむしろ下降線を辿つたのだということは敢えて記憶しておいてもらつた方がよいかもしれない。これは、昭和への改元と共に大正デモクラシーと言われる時代も終り、これ以降真つしぐらに大東亜戦争へ突進する時代の急激な流れの中で、一体大多数の知識人がどんな役割を担つたかという反省とも絡んでくる問題だからである。その意味では、宇井博士の右の著書は大正の末期を飾るに相応しい出版ともいえるのであるが、その一節で博士は六師外道の一人マッカリ³ゴサーラ (Makkhali-Gosāla) の考え方について次のように論及されている。

ゴサーラは凡て無因無縁を主張し輪廻解脱にも因も縁もなく人の努力精進即ち業のこれと関係することを否認するから、結局凡ては自然的に定まつて居り又定まると見て居たのである。此意味に於ての一種の運命論と呼ぶか、又は寧ろ自然論と呼ぶ方が適切であろう。（中略）凡ての有情の力などは此自然の定まりに對して何等寄与し損減せしむる所はない。従つて力精進勢力人の精

力のないといふのは決して此等の事実的の無を意味するのではない。力等は却つて自然の定まりによつてあるものであつて、其もとの自然の定まりを如何ともなすを得ないといふ意味である。凡ての有情を詳しくいふて一切の生類 (sabbe satā) 一切の有情 (sabbe paṇā) 一切の有類 (sabbe bhūta) 一切の靈魂 (sabbe jīvā) といふが、ブッダゴースの註によれば一切の有情とは駱駝・牛・驢馬等の獸類凡てを含み、一切の生類とは一の感官 (ek-*endriya*) を有するもの二の感官を有するもの等感官を有し感覺を有するもの凡てを指し、一切の有類とは卵生胎生の凡てをいひ、一切の靈魂とは米麥小麥等の凡てを意味する。故に之によればゴースラは一切のものに靈魂 (*jīva*) の存在を認めたアニミスティックの考であつて勿論此靈魂を個々のものと解したのであることが判る、此処の文では動植物以外に靈魂の存在を認めたかどうか明確でないが、一感官を有するもの二感官を有するもの等を耆那教の説から解すれば地水火風を指すことになるから、此等にも亦靈魂の存在を認めたことになる。ゴースラの説はマハーギーラの説と似た点が多いからかく解釈して差支あるまい。

右において宇井博士によつて自然論でありアニミズムであると指摘されたゴースラの考え方こそ仏教の開祖釈尊によつて否定された、当時のインドにおける正統婆羅門 (*brāhmaṇa*) 以外の沙門 (*śramaṇa, śramaṇa*) に共通する一般的思潮と言へるものなのである。なお、右の引用中で宇井博士が「自然の定まり」と呼んでいるものの『沙門果経 (*Saṃaṇṇa-phala-sūta*)』におけるパーリ語原語は *niyati* であるが、宇井博士はその通常の訳例「運命 (fate, destiny)」を避け、「人でいへば人として生るゝこと又は生れたこと、一定の

階級に置かれ居る定まり」⁽⁵⁾との意味に解しておられる。ただ、現在の私からみれば、この語の語根を *ni-yam* (確定する、固定する、制御する、もたらす、隠す) に特定することは危険かもしれないが、*niyati* は全てのものを確定する基をなすものと判断されるから、意味上はむしろ能動的に全てを生み出す基を指すと考え、内容的には、後に述べるごとく、インドの言葉として「自然」を意味するに最も相応しい語と見做しうる *pakati, prakṛti* にも通じる意味をもつ語と暫定的に考えておくことにしたい。⁽⁶⁾ かく解しうれば、ゴースラの考えは正しく自然論と呼びうるのであるが、宇井博士が、このゴースラを含む六師外道に代表される正統婆羅門以外の当時のインドにおける一般的思潮の特徴を「積聚説」と押えたことは、当の創唱者の名前すら忘れ去られてしまったと思われるほどに、人口に膾炙している有名な説である。⁽⁷⁾ その「積聚説」について、宇井博士は次のように述べておられる。

「六師外道中サンジャヤ」の学説の不明確なを別として他は凡て唯物論若しくは唯物論的である。此等の唯物論的の考に共通して凡て大虚空を認め此中に独立常住にして而も多数なる要素を認むる。従つて凡ての事物は此等諸要素の結合集積によつて成立するのであつて、決して唯一の根本的のものから凡てが生ずるとなすのではない。故に又此等は凡て生の考を持つて居らぬ。諸要素を活動的と見るも無活動的となすも必ず各常住に存在し一が他を生ずる關係に立たぬと見る。かく元来多数独立に存する諸要素の結合集積によつて宇宙の万物成立すとなす説を種聚説 (*Āram-bhavada*) と称する。(傍線傍点袴谷)

右引用中の特に傍線を付したような考え方を宇井博士は「積聚

「説」と呼び、かかる思想的特徴をもった当時の一般的思想を、相反する「正統婆羅門系統の思想」と対峙させて、「一般社会の思想系統」と命名している。しかるに、この「一般社会の思想系統」の特徴が「積聚説」において捉えられたように、「正統婆羅門系統の思想」の特徴は「転変説」において捉えられたのである。この「転変説」を宇井博士は次のように説明している。

アートマンの宇宙開闢説に於てアートマンは極めて重要なものとせられアートマンを知れば一切を知るといふ如く、已に理想的要求の方面にまで関係せしめられ、アートマンによつて今迄のブラフマンをも尽す程とせられたから、次には此の如きアートマンは何処に求むべきか、其本質は如何なるものぞの問題が表はれて来た。(中略)此の如き問題の定まるには一方に於ては刹帝利殊に王族の影響を受けてアートマンを以て個人我超個人我の二方面に見、其本質を意識と識者^{シキヤ}となした。此の如き發達を受けてウッターラカ(Uttaraka)が^{シキヤ}出で、アートマンの宇宙開闢説の神話を全く理論化して説を立て凡ての関係を解釈せむと試むるに至つた。ウッターラカの説は太初唯一無二なる有(Sat)即ちアートマンが自ら多化して雑多を生じ、而も凡てのものの中に入つて住すと^{シキヤ}なすものであるが、此の如き説を転変説(Parinavada)と称する。(傍線傍点袴谷)

この場合も、特に傍線を付した箇所を「転変説」の主要な特徴として御記憶願いたい。が、それにしても、人口に膾炙したかのごとき「積聚説」や「転変説」について、なぜにかくも引用ばかりで埋め尽そうとするのか訝る方も多いかもされないが、その理由は追いついて理解して頂けるのではないかと思う。ところで、宇井博士御自

自然批判としての仏教(袴谷)

身は、「正統婆羅門系統の思想」と「一般社会の思想系統」とを対峙させそれぞれの特徴を「転変説」と「積聚説」として捉えたことの意義について、自ら次のように記しておられる。

所謂正統婆羅門系統の思想が所謂一般社会の思想系統と全く趣を異にし、決して一が他から直に引出される、若しくは一を他に還元し得る性質のものでないことが明であらう。故に予が此二を上世印度の二大思潮と見るのも決して根拠なきことではないと信ずる。此の如き事は印度哲学研究の従来の学者の何人も論じたことのないものであるのみならず、多くは此二傾向を全く明にして居ない為に思想發達の系統を混雜して後世の思想の源が凡てウパニシャッドに存するかの如く論じたり、又は六師外道の思想を概して蔑視することになるのであるが、六師外道研究は全く此二大思潮の存することを明にせむが為になすに至つたのである。此二大思潮を明にして置けば之に対して仏教が如何なる新しき立場を取るに至つたかも明にすることが出来て、印度思想の發達の系統が明にせられ得るに至るのである(傍点袴谷)

右引用中の後の方の傍点箇所所述べられているような意義について、和辻博士は、この宇井博士の画期的な功績を、「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」^⑩ものと高く評価したのであるが、かかる「従来の学者の何人も論じたことのない」ような業績に触れる時には、和辻博士がなしたように、いつまでも宇井博士の名を冠して扱われるべきであろうと思われる。しかも、仏教がかかる「転変説」と「積聚説」を真向から拒否した全く新しい独創的な思想であったとする宇井説や和辻説が論理的に全面否定されない限りは仏教が「自然」を容認せ

ず我説を否定する思想であるということも基本的には微動だにもしていないと考えることができるのである。

二

だが、宇井博士や和辻博士のその点での見解に対してなら正面まともな反論が明白に呈示されたこともないというのに、まるで仏教が始めから「自然」を擁護していたかのごとき説が横行しているのは、一体どうしたわけであろうか。

昨年（一九八九年）十二月十九、二十日の両日には、我が大学において、「駒沢大学国際仏教学会」が開催されたが、そのテーマは「仏教・禅の自然観と現代の諸問題（Buddhist/Zen View toward Nature and Contemporary Problems）」であった。中国には数少ない真の仏教者の一人と言ってもよい天台智顛と同様に、我が国の道元は「自然」があると主張する者を「自然見の外道」あるいは端的に「自然外道」と呼んで批判したが、その道元のお膝元ともいえる駒沢大学の学会で、私の参加した限りでの両日の発表者の口からは、終に仏教は「自然」を批判したものであるとの見解を一言も聞き出すことのできなかつたことは極めて寂しいことに思われた。そんな虚しさの中で、私はなぜそうなってしまうのかを考え、むしろ「仏教」と「自然」とは敵対関係にあるというくらいに極端に示した方が効果が期待できるかもしれないと考えたりもしたが、その感想は既に別に認めたことがある。その時に、いづれ「仏教と自然」なるテーマで別稿を期したいと書いてしまったことが、今本稿を草していることを宿題のように感じさせている原因なのである。

今は、その時点で論題まで予告してしまったことを後悔している

が、なぜそんな論題を予告したかという点、これと同名のシュミットハウゼン教授の「仏教と自然（Buddhismus und Natur）」という論文論文に引掛けながら、しかも逆のことができるだけ学問的に主張してみようという野心がなかったわけではないというのが正直なところかもしれない。しかし、純然たる学術論文を仕上げる準備がなならできないまま時が経過している間に、論文としては別なものを本誌に掲載した方がよいと判断する状況も生じ、先に予告の論文は、冒頭に掲げたとおり、「自然批判としての仏教」と明確に批判対象がわかるように改題して「論評」欄に掲載すべく自分なりに方針は定めたのであるが、なかなか気の向かなかったのも事実である。万一原稿締め切りが延期されなかったら、筆を着けることさえしなかったことは確かだろう。にもかかわらず、今頃になってそそくさと腰を挙げたのは、なにも私が「論評」欄の原稿は粗忽なものであつてもよいと考えているのだからでは決してなく、たとえ粗忽なものに終わったとしても、今これを書いておく必要があると私が判断する多くの状況が我々を取り巻いているからなのである。

さて、右に触れたシュミットハウゼン教授の「仏教と自然」についていえば、本論評では、たとえ取上げることがあつたとしても、それを真向から批判する余裕も用意もないことは前言のごとくであるが、ある意味では重要な論文と思われるので、その要点を簡略に紹介しておく必要はあるかもしれない。この論文は、いつものシュミットハウゼン教授らしく、個々の問題には必ずと言ってよいほど厳格な限定を付しながら論を進めているので、「自然」について漫然と語る世の知識人のそれのごとくそれほど軽薄なものではないことをまずお断りしておきたい。論の冒頭において、シュミットハウ

ゼン教授は、「仏教の自然に対する関係 (das Verhältnis des Buddhismus zur Natur)」を概略せんとするに先立ち、「自然 (Natur)」を「環境 (Umwelt)」と「現代社会 (Mitwelt)」¹⁵、具体的には「動物や植物や所謂の生命なき自然 (die sogenannte unbelebte Natur)」の意味に限定すると断った上で、現代の自然破壊 (Zerstörung) の問題をも念頭に置きながら、仏教と自然の問題を、仏教的存在の分析 (die buddhistischen Daseinsanalyse) の原則に照して、(一) 救済 (Heil) あるいは理想の状態との関連において、(二) 仏教的靈性 (buddhistischen Spiritualität、即ち瞑想と神秘) の範囲で、(三) 実践的態度 (das praktische Verhalten) を考慮して、検討し、その結論部分の一節では次のように述べている。¹⁶

現存在 (Dasein) について、原則として、無常 (Vergänglichkeit)、『苦 (Leidhaftigkeit)』、『無我 (gar Nichtigkeit)』を強調する。「仏教の」現存在の分析は、いわばよりよい世界の建設のために、西欧において見出されるような、自然に対する支配にむけて出征するようないく (ein Unterwerfungsfeldzug gegen die Natur) には全く適した母体ではなかった。しかるに上述の現存在の分析は、現在の自然破壊 (Naturzerstörung) の阻止 (Verhinderung) に対してもなんらの働きを動機づけすることはないが、しかしそれはむしろ喪失 (Verlust) を沈着に甘受することに関しては、精神的な前提 (Voraussetzung) を呈示しているのである。

これは、仏教による現存在の分析に関する極めて消極的な評価とあってよいが、他では、仏教における人間の生物に対するいたわり (Schonung) などを積極的に評価し、その人間と生物との平等性に関して、「」の根本的な平等性 (Gleichheit) は大乘において真実

自然批判としての仏教 (袴谷)

在 (die wahre Wirklichkeit) もしくは仏性 (Buddhaschaft) の遍満性に関する教義の助けによって形而上学的にも基礎づけられている」と指摘している。しかるに、「ここで言われている「真実在」や「仏性」とは、大乘仏教の中心的概念と目されている「真如 (tathata)」「法界 (dharma-dhatu)」「法性 (dharma)」などを指すと考えてよいが、今、シュミットハウゼン教授に対して多少とも批判がましい私見を挿入しておくとするれば、かく従来大乘仏教の中心的概念と目されていたものこそ、実は仏教を非仏教的なものに振り曲げていた元区だった¹⁷のであり、かかる概念こそ、敢えてシュミットハウゼン教授が除外した印欧語に共通する元来の意味における「自然 (Natur)」にも適う内容を担ったものだと言わなければならないのである。もっとも、同教授は、大乘仏教を考察の中心に据えているわけではなく、むしろ逆に考察の対象を初期仏教 (der ältere Buddhismus) に限定しているくらいであるから、この点だけを拡大して批判することはできないが、元来の意味における「自然 (Natur, prakti, prakti, niyati)」こそ、初期仏教においても、その批判対象であったという可能性が大である以上、その考察から「自然」の原義を外してしまうことは、いかに厳密さを期さんがためとはいえ、最も肝腎な視点を始めから等閑に付すことになってしまおうであろう。

ところで、この辺で、「自然」の基本的意味を明瞭に規定しておかなければ、仏教は「自然」を否定するものではないなどと勝手な理屈をつけて逃げを打たれないとも限らないから、今しばらくはそれに努めてみたい。先に触れた「駒沢大学国際仏教学会」において知ったところによれば、鈴木大拙博士は日本人が英語の nature を

「自然」と訳した⁽¹⁸⁾ことを最悪の誤訳 (the worst mistranslation) と嘆いていたらしいが、私には「自然」の訳語がそれほど悪いものかどうかとも思えないのである。religion が「宗教」と訳されたのに較べれば、むしろはるかに適切な訳語と言つてよいとすら考えている。英語の nature が由来したラテン語の natura は自動詞 nascor (生まれる、由来する) から派生し、「生産」「出生の事実」「事物を構成する自然の基体」「性質」「自然によって確立された秩序」「物質界」などを意味する⁽¹⁹⁾。要するに、ラテン語の natura は、キリスト教の導入や自然科学の展開と共に、生まれにまつわる元来の「発生の源」の意味から次第に飛翔して終には「包括するもの」から「包括されるもの」の意に転じて「性質」や「秩序」や「物質界」を意味するようになったと考えればよいのである。現代語としての英語は、ラテン語の natura の語感を継承はしているものの、実際上はキリスト教の導入や自然科学などの展開と平行して成長したわけだから、nature についても、既に「包括されるもの」の側に転じた後の「物質界」や「自然界」の意味が圧倒的に多用されるのもいわば当然といわなければならぬ。

しかるに、鈴木大拙博士は、この「包括されるもの」の側にだけ飛翔してしまい、今や人間と対立するに至った西欧の「自然物」としての nature のみを仰ぎ見て、自分の方はといえば、あくまでも「包括するもの」の側の東洋の大地ともいふべき「自然」に毫も飛翔することなくへばりついて、結果的に東洋の「自然」と敵対するようになったにすぎない英語の nature をただ単に怪しからんと喚き散しているだけなのである。東洋の「自然」も西洋の natura (従って、英語の nature) も、その原義的な内容においては、共に

「発生の源」を表わしており、両者の間に、鈴木博士のいわれるほどの差異のないことは明白なことと言わなければならない。東洋の大地ともいふべき「自然」が「発生の源」の意に用いられる例は、禅や老荘の文献においては、ほとんど枚挙に暇のないほどであり、かかる「自然」がシュミットハウゼン教授のいう「真実在」や「仏性」にも同ずるものであることは先に示唆したとおりであるが、その一連の中心的概念の一つである「法界」は、それこそ「発生の源」ともいふべき prakiti (本性、自性、自然) と同義と見做すことができるのである⁽²⁰⁾。このサンスクリット語の prakiti がラテン語の natura と語義的にも通じ合う意味のものであることはいうまでもない。

だが、仏教の創唱とは、宇井博士や和辻博士も認めていたごとく、やはり、如上の「発生の源」の上に全てを包括するような「自然」を否定することによって、東洋の大地から飛翔することを企図したものと考えなければならぬのではないだろうか。このことは、たとえ分が悪くとも、なんども主張していこうと思つては、仏教が東洋の大地の「自然」を肯定したという大多数の意見はなかなか変え難いかもしれない。東洋的「自然」を讚美してやまぬ鈴木大拙博士あたりが、海外のみならず我が国に対してもおかしく誤った「自然観」を植えつけることに寄与しているとも見れるが、大拙博士は禅者であつて仏教徒ではないからいくら「自然」を讚美してもかまわないものの、仏教徒がこれに順じたら悲劇である。しかし、今春もある雑誌で著名な仏教学者が「自然と仏教」と題する講演⁽²¹⁾の中で「同じ自然を見るにしましても、バイブルの見方と仏教とは違ってくる面もあると思うのです。自然は神のつくられたも

のだから大切にしなければならぬという見方ですが、仏教にはそういう見方はなくて、仏教はむしろ自然に学ぶ、自然の中から仏が出、自然の中から仏教の教えが出てきた、こういう見方であります。」と語られた文章を読んだことがあるから、こういう考えが我が国の仏者学者の大多数の意見なのかもしれない。つい四、五日前に受け取った手紙によれば、この我が国で、今秋の九月二十六日(水)には、国際仏教研究所の主催により、大阪の「花と緑の博覧会」を会場にして、「仏教と自然」と題する国際シンポジウムが開催されるそうである。その基調講演者に小松左京氏と共に先のシュミットハウゼン教授の名前が列せられているから、前掲の論文と同趣旨の内容を今度はドイツ語ではなく英語でやられるのかもしれないが、我が国の土壌を意識して、大乘における「真実在」や「仏性」の考えをより一層強調されるような気もする。その「真実性」や「仏性」を基調に、同教授の先の論文にはあるような、自然を破壊されたオハマインディアンの嘆き²²に同調していけば、我が国においては、もとより同教授の責任ではないけれども、必ずや、生きとし生けるもの全てを包括する思想でなければ自然破壊を阻止することができないという論調に収斂してしまうことになるのである。どうせ私の語学力ではたとえ同教授にお会いしたとてそんな難しい話ができるわけでもないのだが、やはり参加してみた方がよいと思つてはみたものの、その日は我が大学の全学的委員会があつて出席は困難である。しかし、東京ではお会いしないわけにはいくまいが、なかなか気の重い話ではある。

三

さて、鈴木大拙博士がなんと強弁しようが、「自然」が禅や老荘の文献において「発生の源」の意味として用いられていることが明らかである以上、「自然」は、*natura* の原義を踏まえた訳語としては却つて適切なくらいであることを先にみた。ここでは、そのような代表的「自然」の用例を、(a)伝僧璨撰の『信心銘』、および荷沢神会の敦煌写本『神会語録』より抜粋して示しておくことにしたい。(傍点は袴谷)

(a)眼若不睡、諸夢自除、心若不異、万法一如。一如体玄、兀爾忘縁、万法斉観、帰復自然。

(b)一切万法皆依仏性力故。所以一切法皆属自然。

(b)によれば、「万法」は「仏性」という「発生の源」の力に依っているから、「万法」は「自然」という唯一の「発生の源」の上位置づけられるのだということになり、「仏性」と「自然」とは全く同格で「万法」の根基をなしていると理解されていることは明らかであろう。(a)は、このように「万法」が「一如体玄」なる唯一の「自然」の内に包括されていることを「斉観」するならば、一挙に「自然」に「帰復」することができるといふ禅や老荘の体験主義を示したものである。もつとも、漢字の「自然」は「発生」を直接の意味として示すことはないけれども、(b)と同じ『神会語録』においては「自然者衆生本性也」と言われていることから分かるように、「自然」は「本性」や「自性」とも同義として使われるのであるが、その「性」とは、漢字としては当然のことながら、そのうちに「生」の意味を含んでいる²³ことは言うまでもない。

かかる「発生の源」としての「自然」の考え方を、広くインド哲学一般の文献に辿つて平易ながらも厳密な考察を加えたものに、渡

辺照宏博士の「インド哲学における「自然」の問題」なる論文⁽²⁶⁾がある。これは、西欧の近代語としての自然 (nature, Natur) の起源がギリシア語の *physis* やラテン語の *natura* にあるとの指摘を発端として、それに見合うインドの観念は *prakṛi* (生産する) に由来する *prakti* (発生の源) で、渡辺博士の訳例では「始源の実体」がこれに当ろう) に求めることができるとし、その *prakti* (自然、根本原理、自性) を、*purusa* (精神、純粹精神、神我) と共にこれを重視するサーンキヤ学派の二元論中に探ることはもとより、かかるサーンキヤ的二元論の先駆形態ともいべき系譜を一元論的志向の強いヴェーダやウパニシャッド文献中にも探ったものである。しかるに、このようにして探られた *prakti* の意味は、「包括するもの」として、いわばギリシア語の *physis* の能動の意味に見合うものであるが、受動の意味としての「創造されたもの」「自然界」「実体」などの意味については、多元論的唯物論、とりわけ婆羅門系統として多元論を徹底させたヴァイシエーシカ学派の思想を考察しなければ、インド哲学における「自然」観を論じたことにはならないとしながら、論文の制約等で多元論についての詳説は省略されている。

しかし、私は、その多元論の省略を承知し、かつサーンキヤの明確な二元論の存在を知りつつも、インド哲学の大きな流れとしては、これらの多元論や二元論さえ、大きないわば一元論的「自然」のうちに包括されているのではないかというような気持を完全に拭い去ってしまうことはできないのである。それは、あたかも、ソクラテス以前のギリシア哲学における多元論が、あくまでもヘラクレイトスの「理法 (*logos*)」もしくは「自然 (*physis*)」の内に包括さ

れているような感じなのだが、その両語についてのヘラクレイトスの断片は次のように伝えられている⁽²⁷⁾。

(α) 理法 (*logos*) は私がここに言う通りのものであるのだが、人間どもはいつもそれを覚らぬものたることを示す、それを聞かされる前にも、また一度それを聞かされた後にも、何故なら万物 (*panta*) はこの理法に従って生成しているのだけれど、人間どもは、私がそれぞれのものを、その自然 (*physis*, 本性) に従って分ち、それがどんなものであるかを示しながら述べるような言葉や事柄を絶えずためていながら、まるでためてみたことのない者のようなのだから。むしろ私以外の人間どもは、眠っているうちにしたことを忘れるように、目ざめて後にすることを心にとめていない。

(β) しかして、自然 (*physis*) とは、ヘラクレイトスによれば、隠れること (*kryptesthai*) を好むものである。

(α) では、万物は理法に従って生成してのだから、それをそのまま自然に従って分けて述べることに、目ざめて後にも気づくようになれば、それがそのまま智者の世界だと語られているようなので、これは、先に示した『信心銘』の (a) と極めて類似した世界だとも言えそうな気がする。(β) の「隠れること」というのは私にはよく分らず、もしかしたらサーンキヤにおいて *prakti* が非変異 (*avyakta*, 未開展者) と呼ばれるのと似た状況を指すのかもしれないが、順当には、ゲルハルト・リートケ博士が、ソフォクレスの一節を手掛りに、次のように述べたことと関連すると考えるべきなのだろう。

ピュシス (成長, *Wachstum*) と称する運動はしたがって、今まで隠されていたものを顕わにするが、しかし、それは、顕われ

ているものを再び隠すことをも包含する。ギリシア人の間では、隠されていたものが顕われること (das Erscheinen des Verborgenen) は genesis (= 生成 Entstehen) という名を担う。顕われているものが再び隠れること (das Sich-wieder-Verbergen des Erschienenen) は phthora (= 消滅 Vergehen) と名づけられる。われわれおよびギリシア人が、「存在する」と語るものの総体は、ピュシスという名を担っている。というのは、「自然 (Natur)」とは、生成—消滅するもの、またその意味で、運動するものすべての領域だからである。

だが、生成も消滅も包含する、かかる内在主義的「自然」観に今更価値を見出して喜んでみてもはじまらない。洋の東西を問わず、古代の人の「自然」観とはかくのごときものだったにちがいないと思われてくるからである。もし、東洋の「自然」観が今もおかしくのごときものだというなら、それは単に東洋が今なお古代の世界からさほど飛翔していないと認めていることを表わすにすぎない。もっとも、古代の世界にあっても、リートケ博士が次に述べているようなことが本当であれば、やはりユダヤ教やキリスト教の信仰に属する人々だけは他の古代人と違っていたと言えるのかもしれない。

ユダヤ・キリスト教の創造信仰 (Schöpfungsglaube) は、はじめから、神が自然のうち何らかの仕方——たとえば、不変的構造という形においてにせよ——内包されているという考えを排除している。この意味において、旧・新約聖書の自然概念、被造物 (Schöpfung) の概念は、「神を欠いている (gottlos)」。ユダヤ人やキリスト教徒が、「無神論者 (Atheisten)」であると非難されて迫害されたのは、偶然ではない。(中略)

自然批判としての仏教 (袴谷)

古代には、あらゆる木、泉、小川、山は、その固有の *genius loci*、すなわち守り神 (Schutzgott) をもっていた。一本の木を倒したり、あるいは小川をせきとめる前に、それを管轄する神をなだめることが必要であった。キリスト教がこの神々を追い出したことによつて、自然搾取 (die Ausbeutung der Natur) の一つ

の重要な前提が作り出された。(傍線袴谷)

リートケ博士は、キリスト教に属する西欧人としては当然のことかもしれないが、神々を追い出すことが自然搾取の重要な前提となるというふうには単純化して考える意見には批判的である。キリスト教徒でもない東洋人の私は、その点でリートケ博士に同じる必要は全くないのであるが、その単純化が全く論理的なものではないということについては、全然別途ではありながらも、ほぼ同様の感想をもつ。しかるに、今の我が国では、この単純化が風靡しているのである。この単純化によつて、世の知識人は、まだ神々を追い出してもいないアニミズムの日本文化を讚美し、神々を追い出した西欧文明やキリスト教を非難しているにすぎないのである。しかし、現実にはどうであろうか。まだ神々を追い出してもいないと誇っているアニミズム信者の日本人は、地鎮祭さえすませれば、アマゾンでも国内の山林でも、どんどん平気で自然を破壊していつているのである。この現実を見れば、アニミズムこそ自然搾取の前提となるという論理だつて成り立ちそうなものではないのだろうか。

さて、今は、この問題をともかく置くとすれば、先に触れた宇井伯寿博士がゴースラについて述べていたように、神々を追い出したのは、なにもキリスト教ばかりなのではなく、仏教もまたかかる神々を追い出しアニミズムを否定したものであったのである。かかる

神々のことを、インドの言葉では、「我 (ātman)」「精神 (puruṣa)」「靈魂 (jīva)」などという語で表わすが、いずれも「息をする」状態をさす語に由来していることは興味深い。仏教は、かかる神々を、「無我説 (anātma-vada)」によって全面否定するわけであるが、その否定対象は、ゴースラーの多元論の「靈魂」のごとく複数であることが多く、二元論のサーンキヤ学派においても「精神の複数性 (puruṣa-bahutva)」は定説である。なぜかかゝることが許容されるかという点、先に宇井博士が「積聚説」について述べていたように、「大虚空を認め此中に独立常住にして而も多数なる要素を認むる」からではないかと私は考えている。インド哲学においては、この「大虚空」に相当するものへの志向は異常に強く、宇井博士は、「積聚説」と対峙させた「転変説」についてさえ、次のごとく説明せざるをえなかったのである。

最初の原本的のものより直接に生ずるものは必ず虚空でなければならぬ理である。唯一なるものは必ずしも空間を予想するとは限らないが、已に他のものを生ずる以上は其ものを存在せしめ又其もの以後に生ずるものによりて凡てのものが成立する場所が必要であるからである。ウッターラカの説には虚空の生ずることは説かれて居ないが、之を継いだタイッティリーヤ・ウパニシャッドに之を説くは其為である。然し生といふも厳密にいへば最初の原本的のもの own 自己発展であり多化であるから、能生と所生とが別に存在するのではない。故に此意味を明にする為に唯一のものが他を生じて後必ず其生じたものの中に入ると説くのである。

(傍点袴谷)

この「転変説」における「原本的のもの」の典型の一つが「我

(ātman)」であるとすれば、「我」はこの一元論において始めて唯一の単数のものとなり、「虚空」を生じて後再び「虚空」の中に入って能生と所生と一体のものとして実在するものであるということになる。かかるアートマンについて、『イーシャーウパニシャッド』は次のように述べている。

それは動き、それは動かず。それは遠くにあり、またそれは近くにもある。それは内なる全てに属し、またそれは全ての外に属す。

しかして、万物 (sarvaṇi bhūtāni) をアートマンだけとして観察し、そして万物 (sarva-bhūta) にアートマンを観察するよ

うな人は、そこから隠れようとはしないだろう。いかにてあれアートマンだけが万物となったと認識し、「その」単一性 (ekatva) を観察するものにとって、そこには、一体いかなる迷妄やいかなる憂愁があるや。

私見によれば、インド哲学の全ての流れは、右のような、もはや虚空とも区別つかないような、唯一絶対の単一なアートマンの上に悉く位置づけることができるように思うのである。この「大虚空」ともいべきアートマンの上にも「転変説」的の一元論があり、更にそこにサーンキヤ的「精神の複数性 (puruṣa-bahutva)」も許容され、それに平行して「自然 (prakṛti)」もあるが、かかる二元的要素を強く意識しなければ、それは一挙に「積聚説」的多元論へと拡がることになる。勿論、私は、和辻博士が評価されたように、宇井博士が「転変説」と「積聚説」という互いに全く異なる思想傾向を厳密に対峙させ、仏教とはそのいずれをも否定した全く新しい画期的な思想であったとの指摘は、決して後退させてはならない

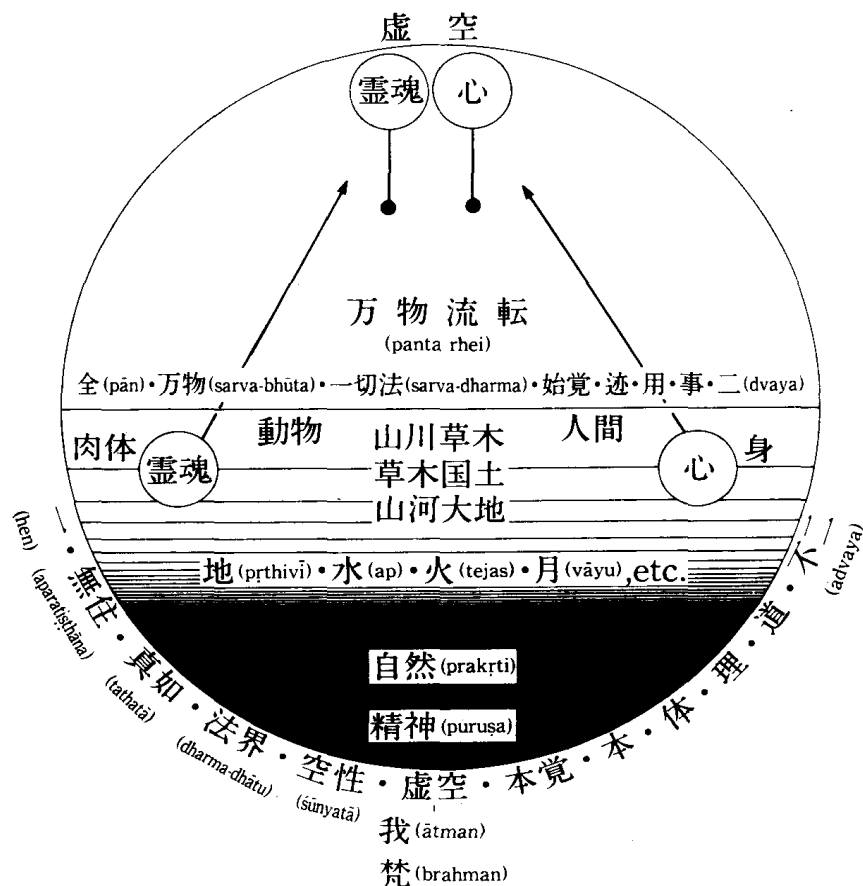
見解として高く評価していかねばならないと思っているが、その対峙する「転変説 (pariṇāma-vāda)」と「積聚説 (arambha-vāda)」という両語自体が、この二つの思想傾向をすら自派の正統説である「化現説 (vivarta-vāda)」の中に包含してしまおうとする正統婆羅門系に属す後代の教義綱要書『種々なる道 (Prasthanabhedas)』から借用されたものである⁽³⁸⁾ということは、ここで、敢えて意識しておく必要はあるであろう。

四

以上でみたとき「大虚空」とも区別のつかないようなアートマンは、僧瓊や神会の言う「自然」や「仏性」以上に老荘の「道」に似ているといえるかもしれないが、インド哲学とは、所詮は、かかるアートマンの上に、複数の「精神 (puruṣa)」や「靈魂 (jīva)」と平行して「自然 (prakṛti)」を認めるか、あるいは単に「自然物」としての地水火風などの四大元素などだけを認めるかといういずれの思想傾向をも許容しうる一大総称だということになる。かかる一大総称としてのインド哲学とは、それゆえに、最も広い意味での「自然」哲学と言えなくもないが、仏教はその一つの完き全体をなすインドの「自然」哲学を悉く否定しようとして逆にインド社会から放擲されてしまったのである。ここで、多少乱暴で粗雑になるかもしれないが、その完きインドの「自然」観を、インド哲学の用語を中心にして他の文化における土着思想的用語も添えながら、「自然包括図」として下に示しておくことにしたい。

図の大きな円周は勿論無限大と考えてもらった方がよいわけであるが、作図上の制約がある以上は致し方ない。その円周を外部から

自然批判としての仏教（袴谷）



自然包括図

包み込むように取り巻いているのが「一 (hen)」にして「不二 (advaya)」なる基盤で、実際には「我 (ātman)」や「梵 (brahman)」を意味する「虚空 (ākāśa)」のときものであるが、円周の内には、「全 (pan)」もしくは「二 (dvaya)」なる差別的な世界が多元論的もしくは二元論的に拡がっている。そのうちの多元論が宇井博士によって「積聚説 (ārambha-vāda)」と呼ばれたものである。また、かかる多元的展開が「一」なる「我」や「梵」だけに基づいているというのが宇井博士のいう純然たる「転変説 (pariṇāma-vāda)」であるが、その「一」なる原理を擬人的に二分して世界を説明するサーンキヤ的二元論もこの「転変説」の一種に数えられる。しかるに、かかる円周内の全てが自己の幻影 (māyā) の力によるものにすぎず、真の实在は、「それ自体が光明である最高の歓喜にして第二なき梵 (sva-prakāśa-paramānandāvityaṃ brahma)」のときものでしかありえないとして、一挙に円周内の差別を突っ払ってしまうような考えが「化現説 (vivarta-vāda)」なのである。

なお、図中に、「靈魂」や「心」が「肉体」や「身」から解放されて「虚空」に舞上るように描いたのは非仏教的な解脱思想に対する松本史朗氏の批判的研究から、「AのBからの解放・離脱」という定式と図示を基に、同氏が「解脱」という発想は、実に他愛のない楽天的なものである。それは箱に閉じこめられていた風船がフタを外されてフワフワと空中に昇って行くのに似ている。」と述べているのを文字どおりそのまま図示しようとしたものにほかならない。また、松本氏がこれに引き続いて次のように述べているのも、極めて重要なことである。

「アートマンの非アートマンからの離脱と、その後の独存」ということが、インドの解脱思想の根本論理となっている。それ故、このことから、「解脱」という考え方が全く我論にもどづいて構想された思想であることが、理解されるであろう。「解脱」ということ、これを仏教独自の理想のごとく考える理解が未だ一部に存在しているが、これは大きな誤りである。インドにおいて「私の解脱」を説かない我論などというものは、存在しない。従って、インド六派哲学はその殆んど全てが「解脱」を人生最高の目的として説いている。(傍点袴谷)

これを本論評なりに言い直せば、そのほとんどが「解脱」を人生の最高目標として認めているインドの「自然」哲学は全て、その「我説 (ātma-vāda)」に基づいて「解脱」という実践を考えているということができる。それゆえ、「無我説 (anātma-vāda)」の仏教はかかる「解脱」をも全面的に否定しなければならぬ。

さて、宇井博士が仏教創唱当時の実践を「修定主義」と「苦行主義」とに分け、それぞれを「転変説」と「積聚説」との理論に基づく実践と規定した上で、仏教はその両者を否定したと判断されたのは極めて有名なことであるが、これも見方によっては「我説」に基づく「解脱」の否定という考えを明らかに表明しようとしたものと考えられることができるのである。この二種の実践について宇井博士はあちこちで説かれているが、ここでは「我」の独存に絡めてその二種を述べた箇所から引く。

かくして我のみの独存を希ふ愛が有愛と称せらるゝことになり。仏陀の当時一般に行はれた宗教的方面には修定主義と苦行主義とが対立して居て、前者は理論として転変説に基き、後者は積

聚説に基くものであるが、共に今いふた意味での常見論者である。修定主義は修定によって消極的に身体環境より我を離れしめて最後に我が物質から解脱して独存に至ることを希ふて修行するもの、苦行主義は苦行によつて積聚〔極〕的に身体環境を我より遠ざけ最後に我が物質と全く離れて独存することを望みて修行するもので、共に私の独存常住を欲するから、此二主義の人々の有する愛が有愛と称せらるゝものになる。

他の箇所では、この修定主義と苦行主義とは、共に物心二元論に立脚しながら、前者は消極的、後者は積極的とされているから、両者は共に、程度の差はあるにしても二元論的であるという点では松本氏も言うような「アートマン」「心」の非アートマン「物」からの「離脱」を認める「我説」であるがゆえに、「無我説」の仏教によつて否定されたと宇井博士も考えていたと思われる。しかるに、釈尊が六年間の苦行主義を捨て、その後修行主義を採用したかにみえる点については、宇井博士も次のように述べている。

〔修定主義と苦行主義との〕両主義は手段を目的と誤ることが少くない。これは仏陀の最も多く却けた所であるから、後に仏陀が実践法として修定主義の瑜伽行を採用したに拘らず、それは徹頭徹尾手段方法として採用したに過ぎなくて、決して之を目的と混ざることにはなかつた。

だが、たとえ徹底的な手段としてであれ、釈尊が「修定主義の瑜伽行を採用した」ことが確かかどうかを決定するためには、その「修定」なる語で宇井博士がいかなるインドの言葉を想定していたかを知る必要があるのだが、私の調べた限り、宇井博士は、「修定」に対してのみならず「苦行」に対してもパーリ語やサンスクリット

自然批判としての仏教（袴谷）

語を当嵌めていないように思われる。斯学の常識によれば、「修定」には *jhana*, *dhyaṇa*、「苦行」には *tapo*, *tapas* を当ててもよいのかもしいないが、釈尊が「苦行」を捨てて「修定」を取るに至る（³⁷）とき過程を主題としたと考えられる『サッチャカ大経（*Mahā-Saccaka-sutta*）』によつても *tapo* から *jhana* への移行は必ずしも明瞭なものではないのである。息を完全に止めて死者と見紛うほどの「苦行」は「止息禪（*appanakaṃ jhānaṃ*）」と「禪（*jhāna*）」と呼ばれているし、世にこれ以上のものはないといわれる「苦行」も *dukkara-kāṭika* とは言われているが、特に *tapo* と呼ばれているわけでもなく、釈尊が自分の年少の頃を思い出し、菩提に至る道として肯定的に取上げられる「初禪（*paṭhamam jhānaṃ*）」ないし「第四禪（*caturtham jhānaṃ*）」もやはり「禪（*jhāna*）」には違いないので、話はそれほど簡単ではないことになる。従つて、ここで充分な論証も用意せずに話を安易に収束することは厳に謹むべきであらうが、私は、釈尊は「苦行（*tapo*, *tapas*）」はもとより、「修定（*jhana*, *dhyaṇa*）」さえ明瞭に避けていたことを更に徹底して確認する必要があるのではないかと思つている。釈尊が粗食乳糜（*oṅ-ṅrikam ahāraṃ odana-kummāsāṃ*）を摂つたのは「考える（*manasikaroti*、作意する）」ためであつて「修定」を手段とするためでさえなかつたであらう。なぜなら、「修定」は二元論的な「心」と結びつきやすい以上、「考える」こととは直接関係するものではないからである。しかし、松本氏も指摘されていたように、「我説」に基づく「解脱」思想がインド哲学の圧倒的主流でもあつたことから、「無我説」を主張した仏典すらこれを「解脱」思想から守ることとは難しかったのだと考えなければなるまい。このことは、その文

字どおりの巻頭に、結跏趺坐 (pallankena nisīdi) して「縁起」を考えた (manas'akāsi' 作意した) 釈尊を登場させる『律蔵』「小品」⁽³⁸⁾が、早くもその直後に、この縁起の「諸法 (dhammā) が苦行して禪定をなす婆羅門に (ātāpino jhāyato brāhmaṇassa) 顕現する (patubhavanti)」というほとんど冒頭の記述とはそぐわない一頌を挿入しているのを見てもわかることである。万一論証なしで言わせてもらえるなら、私は、この一頌を明らかに後世の挿入ではないかと疑っているのであるが、ここでは、結跏趺坐が、直ちに「禪定」を意味することは全くありえないということだけを断っておくに留めたい。

ところで、松本氏は、宇井博士が「苦行主義」「修定主義」と呼んだものを、同じく二元論を取るといふ観点から、合わせて、「禪定思想」と称しているのかもしれないが、この二元論的「解脱」思想と質的に異なるものが、一元論的「解脱」思想であると言いうことができるかもしれない。これは、先の図を使って説明すると、円周内の全てが唯一なるアートマン的自己の幻影の力による単なる現象にすぎないと知りさえすれば、円周は一挙に突っ払われて、後は文字どおり無限大の円ともいふべき光明ばかりの世界となるという意味で、その典型は「化現説」であるが、自分が「自然」の中に生かされていふことを感得することによって天地と我と同根などというふうに見る中国の禪や老荘の思想もその一種と見做すことができるであろう。この一元論的「解脱」思想の根本的な特徴は、二元論的「解脱」がいかに楽天的であろうとも「身」から「心」を解放させるために「身」を零の状態に近づけるべき過程的な実習を必要とするのに対して、かかる実習さえ本質的には必要としないという点に

ある。「定慧合一」を唱えた神会が実際的には定を不用としたのも、道元当時の「心常相滅」論者が「いとすみやかなるみち」しか考えていなかったのも、それが一元論的「解脱」観に立っていたからであろう。⁽⁴⁰⁾

しかし、いずれにせよ、先の図に示したような、一つの完き円によって全体が予め終息しているような「自然」哲学は仏教の決して採るところではない。仏教は「無常 (anicca, anitya)」「苦 (dukkha, dukkha)」「無我 (anatta, anatman)」を説く哲学だからである。しかるに、その仏教がなぜ「涅槃寂靜 (santam nirvaṇam)」という一つの終息した世界を理想として掲げるのかということは私にとつてかなり長いこと大きな疑問となっていた。そんなことがあって、私が十年ほど前に「法印」について書いた時、この「涅槃寂靜」の句をもたないパーリ文献を考慮して、「santam nirvaṇam」の付加は、内的体験の持続に耐えきれず、その体験を外からながめざるをえなかった思想史の脆弱化を示すでもあろうか。⁽⁴¹⁾とその疑問を表明したこともあるが、昨年の今頃、先の松本氏の論致によつて、nirvāṇa の対応語としてパーリ文献にもある nibbāna の原義は「吹き消すこと」ではなく「離脱」であると明解に論じられているのを読んでまるで目から鱗が落ちるような経験を文字どおり味わったのである。かくて、「涅槃」が「離脱」を原義としていふとすれば、「解脱」と「涅槃」とは、松本氏も述べているように、「全く同一のことを多少のニュアンスを異にして表現したもの」にすぎない⁽⁴²⁾わけだ。「解脱」が「我説」に基づく非仏教的な考え方であるように、「涅槃」も「我説」に基づく非仏教的な考え方であるといふことになる。従つて、「涅槃寂靜」が仏教文献に現われてから始

めて仏教は非仏教的ものになったのではなく、「涅槃」という考え方が混入しただけで仏教は既に充分非仏教的なものを含んでいたということになるのである。その「涅槃」をテーマにしたパーリの『涅槃經 (Mahāparinibbāna-sutta)』も大乘の『涅槃經』も、中国の「自然」哲学である老荘が「死の哲学」といわれるように、文字どおり釈尊の死を中心にした「死の哲学」を扱っているとも見做しうる。勿論、その「死」は、単なる無常な死ではなく、もはや再び死ぬことのできぬ「不死」という永遠の世界への「離脱 (liberation)」であるのでなければならぬ。『莊子』「知北遊篇」の「魂魄將に往かんとするや、乃ち身之に従い、乃ち大帰せんか。」というのは、松本氏が、「涅槃」が「離脱」を意味する最有力な根拠として挙げたパーリ『涅槃經』の “Pajotass’ eva nibbānam vimokho etaso ahu (心の解脱は、光の離脱のごとくであった)” というのに酷似しているのである。しかも、パーリ『涅槃經』のこの箇所の直前に示される「無常偈」として有名な一頌は、大乘の『涅槃經』にも「諸行無常、是生滅法、生滅滅已、寂滅為樂」として現われ、そこでは、この「無常偈」を釈尊の前生としての雪山童子が半偈づつ聞くというあの有名な話⁶⁴となって展開している。また、この「無常偈」が「いろは」の歌のソースになったというのも有名な話だが、その代り、仏教は、あの「有為の奥山今日越えて浅き夢見酔ひもせず」という不死なる「自然」に帰する「死の哲学」に魂を完全に売り渡してしまったのかもしれないのである。雪山童子のその捨身の話は、法隆寺の玉虫厨子の台座にも描かれたほど有名なものだが、あの捨身は仏教の「無我説」による自己否定とは却って関係がない。あの捨身の背景には、「不堅身を捨てて以て堅身に易へん」

自然批判としての仏教(袴谷)

という「我説」が横たわっているからである。

五

さて、仏教が「自然」を容認せず「我説」を否定する思想であるという簡明なことを主張するために、随分とまわり道もし、くどいくらいに書いたところもあれば、本来なら論証を必要とするような箇所を逆に手短かに書き流してしまったところもある。しかし、私の気持とすれば、書きたいことをかなり言い残してきたような感じもするのだが、もうそろそろ終りに向わなければならぬ。言い残したと思うようなことを拾い集めながら、多少羅列的になるかもしれないが、これを最後の節としよう。

仏教が「自然」を容認せず「我説」を否定する思想であることを主張するためにまず必要だったことは、それを最初にした宇井伯寿博士と和辻哲郎博士、とりわけ前者のその面での業績を再確認することであった。恐らくは、宇井博士こそが、仏教とそうでないものとを仏教文献それ自体の中においても峻別しようとした文字どおりの先駆者であったと私は考えるからである。そして、「批判 (critique)」とは、あたかも仏教とそうでないものとを峻別する場合のような、「よく判断し、真なるものを偽なるものから分つところの能力 (la puissance de bien juger, et distinguer le vrai d'avec le faux)」のことにほかならない。もともと、私がその「批判」の見本とするデカルトは、ギリシア語 *crino* (批判する) に直接対応する *critiquer* を使うことはなく、その翻訳ともいうべき *juger* (判断する) もしくはその名詞 *jugement* を使っているのので、デカルトから「批判 (critique)」という用語までも学ぶことはできないが、

私がヴィーコと対比させて用いるデカルトの「批判」の意味は、従って、「判断」と考えてもらった方がよいのである。拙著『批判仏教』を巡って多少誤解もある⁶⁶ようなので余計なことを書き加えたが、かかる「批判」の意味において、仏教でないものを最初に「判断」しようとした学者として宇井博士はやはり特筆されるべきであると思う。

なぜ今更のようにこんなことを言うのかといえば、仏教文献というものは、厳密な「判断」によってなんどもなんども「偽なるもの」を「真なるもの」から排除しようとした歴史をもたなかったために、近代になって宇井博士のような研究方法は当然のことのように試みられたわけなのであるが、近年はそういう方法も希薄になって、仏教はむしろ「自然」を擁護したかのように逆転してしまっていると感じられるからである。そのために、私は、本論評の枕に、古代の哲学者たちについてただ単に誤伝されただけだと語ったデカルトの言葉を掲げたのであるが、現代の風潮では、これも単なる飾りとしか思われぬかもしれない。

しかるに、宇井博士の「批判」的な態度とは全く逆に、古い文献を仏典さえ越えてどんどん取り込んでいく手法をとった近時の学者には中村元博士がおり、その成果が現今の「自然」讚美に結果的に拍車をかけることになっているのかもしれない。その中村博士が御自身で語る研究方法は次のとおりである⁶⁷。

ジャイナ教は仏教と同時代に、ほぼ同じ地方で、同じ階級すなわち王族（Ksatrya）の出身者であるマハーヴィーラによって創始され、同様な社会的地盤において生育し、相似た発展過程をたどり、教理・神話・伝説・用語にも相似たものが少なくないし、

また教団の構成も仏教と非常に類似している。ジャイナ教は仏教の姉妹宗教と見なされている。故にジャイナ教の思想と対比することによって、仏教の無我説の特徴が特に明確に理解できるであろう。（傍点袴谷）

しかし、ジャイナ教は仏教の姉妹宗教であるとは一体だれによって見なされているのであろうか。かかる箇所は、必ずその主唱者やあるいは自分の論証が示されていなければならぬのである。その上でそれが確実となれば、「故に」と続く必然性もありうるが、このままでは単に御自分の方法をよしとするのみに留まるのではないだろうか。しかるに、中村博士の恩師でもある宇井博士は、仏教とジャイナ教とは異なることを明らかにし、前者は後者を批判したと主張されたわけであるから、両者が姉妹宗教だとする中村博士は、宇井博士のその主張をただ無視しているだけに終っているのにすぎないのである。

一方、仏教とジャイナ教の類似を前提に研究を進められた中村博士によって、「仏教の無我説の特徴」は「非我説」にあるとされたのであるが、それに対する松本史朗氏の「批判」はとりわけ注目に価する。多少長くなるが、高度に重要なので省略なしにその一節⁶⁸を全て引用させて頂く。

中村博士は、初期仏教においては、非我説が説かれているだけで、無我説は説かれていないと詳しく論証された。私はこれにもある意味では全面的に賛成で、原始仏教の思想的研究において、これほど有益な指摘もなかったと思われる。しかしそれは、非我説とは必然的に我論であるという理解を前提にしたうえで言えることである。私の文字通り管見する限りでは、パーリ五二カ

ーヤ全体の中においてさえ、我（アートマン）は存在しない、と明確に断言する文章は、存在しないであろう。そこに見られるのはただ、「非我を我と思つてはならない」、「非我なるものを我がものとして執着してはならない」、「我がもの（所有）を捨てよ」という非我説なのであり、この非我説は、我論を説くジャイナ教の「無所有」の思想にピタリと合致するのである。では、仏教は無我説（我論）であつて、無我説ではないのかといへば、仏教は無我説というものは、「仏教」それ自体ともいふべき「縁起」から論理的に導かれるし、またそこからしか導かれまいというのが、私の基本的な理解である。すなわち、原始仏典に無我説の明文は全く存在しないが、縁起説というものだけから、仏教が無我説であることが論理的に示される、と考えるのである。

かく論理的に「判断」することを、私は、宇井博士の「批判」から後退することなく先へ新に進むことだと言いたいのであるが、現に松本氏は、先に触れたように、かかる「判断」から、「涅槃」とは、我の非我からの「離脱」を主張する我説であるとの全く新しい見解を示されたわけである。これに反し、中村博士は、仏教とジャイナ教との類似性を前提にしてしまつていて、検討する文献の量は拡大したものの、「批判」においては宇井博士からは遙かに後退し、かつて宇井博士が両者を峻別し、従つてジャイナ教と類似しているがゆえに仏教本来の考えから外そうとしたものまでが、今や仏教にはもともとあつたものだということにされかねない。例えば、「苦行」がそうであつて、宇井博士によれば仏教が避けていたはずの「苦行」が、今や中村博士によつて仏教が肯定したものにされてしまうのである。⁴⁹かくして、仏教が「我説」を肯定し、我の非

我からの離脱のために苦行主義を採つていたことにでもなれば、インドの「自然」哲学の権化みたいなジャイナ教に順じて、仏教も「自然」を肯定していたということにならうが、論理的には決してそういう結果になつてはいけなないのである。

だが、仏教の「縁起」や「無我説」に論理的に合致するかどうかの判断を保留し、ともかく仏教文献に出てくることによつて仏教と自然の関係を論じようとする点で、先に紹介したシュミットハウゼン教授は、むしろ中村博士に似ているといふことができるのである。例えば、「植物、特に木は、しばしば、神格（Gottheit）あるいは地霊（Lokalgeist）の住み家である」と考ふる文献は多いであろうが、そういうものだけに注目していけば、やはり仏教は「自然」を肯定していたということになつてしまふであろう。しかるに、これを文献という事実だけによつて、例えば、仏教は樹神（rukha-devata）を否定したなどというように論駁することはほとんど不可能なのであるが、論理的に言えば、「無我説」の仏教がアニミズム的な靈魂を認めていたとは決して首肯できることではないと思われるわけである。しかし、かかる論理的判断を避けるシュミットハウゼン教授は、その樹神崇拝的なあり方による動植物の損傷禁止を生態学的にも価値あるものと認め、更には、東アジア仏教圏における「草木国土悉皆成仏」的考え方まで華嚴の相互依存的思想によつて説明し、仏教の「自然」に対する積極的な価値を見出すに至つてゐる。勿論、これは、論理的には、仏教の「無我説」に合致するものではないが、私はただ、同教授がそれを明言しないために、外国の著名な学者の述べたことを笠に着て発言する我が国の学者や知識人が、仏教が「自然」を肯定していると短絡することを恐

れるのみである。

さて、仏教が「自然」を肯定したか否定したかを論理的に決定するには、松本氏が「非我説」について言及していたように、仏教が「縁起」だけを表わす「無我説」を主張したと考えるか考えないか、あるいはその「無我説」をどう認めるかどうかという、当の研究者自身の論理的判断が大きくかわっていることは言うまでもないことであろう。実は、この論評を書いている真最中に、自分も旧稿を投じている関係で、春秋社より送られてきた出来上ったばかりの平川彰編『如来蔵と大乘起信論』を手にした時にも、かかる論理的判断の意味について深く考えさせられたのであるが、今はそのことに簡単に触れて結びとしたい。

ブッタゴース（Buddhaghosa）は、その著『清淨道論（*Visuddhimagga*）』において、サンスクリット語の *prakti* に相当する *pakāra* があることを主張する「自然論者（*pakati-vādin*）」即ちサーンキヤ学派を当然のことのように批判するが、その二箇所⁵²ほどの間において、彼が「縁起（*paṭiccasamuppāda*）」と「縁口生法（*paṭiccasamuppāna dhamma*）」とを説明するのに典拠として用いているのが、パールの『相応部（*Samyutta-Nikāya*）』第一二因縁相応（*Nidāna-Samyutta*）」第二〇経「縁（*paccaya*）」の一節⁵³である。平川彰博士が「縁起」について述べるとき、この一節をブッタゴースの解釈と共に常に重視するのであるが、右の編著中の同博士の「如来蔵思想とは何か」という論文⁵⁴においてもそのことがいかに発揮されている。平川博士は松本史朗氏の『縁起と空——如来蔵思想批判——』を高く評価され、「松本氏が該書において、仏教の根本思想を「縁起と空」と見られたことは、私もまったく賛成であり、異論

の余地はない。さらに「無我説」をも挙げておられる。同感である。」と賛意を表されているが、「しかし「ダーツ」を問題にするならば、ダーツ（界）が縁起と同一視されている点に考慮してほしかった。」として、「界」が「縁起」であることの論拠として先の一節を指摘するのである。しかも、平川博士は松本氏が「この経典を除外されたのは残念である。」と急遽非難に転じられているが、松本氏にしてみれば、除外どころの騒ぎではなく、同氏はその一節こそ實在論に転落した「縁起」にほかならないことを論証と共に明示している⁵⁵のであって、平川博士は単にその松本氏の論究箇所を見落されただけにすぎない。だが、これがあくまでも単なる物理的なことであれば、見落しはただ気づきさえすればすむことであるが、本当のところ、如来たちが出現しようとしまいと永遠に実在しているとされるその一節中の「この界（*sā dham*）」が「縁起」説を表わしているか「實在」論を表わしているかは、ひとえに当の研究者自身の論理的判断に俟たざるをえないところのものである。

私とその問題の一節に触れたのは、「縁起と真如」においてであるが、私は「この界」が「縁起」ではなく「真如」の側に属するものとして扱った。その後、松本氏は、私のこの論文を明示し、それに賛同する方向でより鋭い「縁起について」なる論稿をもされた。更に近年、平川彰博士は、「縁起」に関する旧稿に大幅な加筆改変を施してそれを著作集の第一巻に『法と縁起』としてまとめられたが、そこでは、「縁起」に本質的に関係する問題に絡めて私や松本氏の名前が言及されることは終になかった⁵⁶のである。それが、平川博士の右の論文において、仮りに誤認を含むとはいえず、松本史朗氏の名前が大きくはつきり示されたことは平川博士の名誉のため

にも学会のためにも大慶に堪えない。仏教徒は名前や言葉を惜しむべきだからである。だれが言おうと名前や言葉などは関係ないなどと嘯^{うそ}いていたのでは「この界」の实在を認めることになってしまし、「無為自然」の老荘の「無名」の实在論と寸分違わぬことになってしまふであろう。しかし名前や言葉しかないというのが仏教徒であるから、仏教徒は名前や言葉だけを惜しまなければならぬのである。

* * *

仏教徒は「自然」から飛翔し「自然」の主人にして所有者 (*Maîtres et possesseurs de la Nature*) となることによって「自然」を破壊から守るの^でなければならぬ。

(一九九〇年七月二十三日)

註

(1) 和辻哲郎『原始仏教の実践哲学』(岩波書店、一九二七年)、一七頁。なお、引用中の改行以下は、本来註記の形を取っているが、本文のごとくに扱った。木村泰賢『原始仏教思想論』に対する批判については、同書、九七―九八頁など参照。なお、私が和辻博士の見解に全面的に賛成しているわけではないことについては、拙稿「和辻博士における「法」と「空」理解の問題点」(拙書『批判仏教』(以下、『批判』と略す)、大蔵出版、一九九〇年)、三三三―三五二頁参照。

(2) 宇井伯寿『印度哲学研究』(以下、宇井『印哲研』と略す) 第二(甲子社書房、一九二五年、後、岩波書店、一九六五年再刊)。

(3) 宇井『印哲研』第二、三七五―三七六頁。

(4) *Digha-Nikaya*, I, p. 53 (南伝、第六卷、八二頁) 参照。そ

自然批判としての仏教(袴谷)

こでの *niyati* を含む文は、*niyati-saṃgati-bhāva-pariṇatā*、であるが、私はそれを一応「自然との結合によって性質が変化するものであり」と読んでおく。

(5) 宇井『印哲研』第二、三七八頁。なお、前註2の箇所に対する宇井訳については、同、三七三頁参照。

(6) *Ratnachandrajī, An Illustrated Ardha-Magadhi Dictionary* (Meicho-Fukyu-kai repr., 1977), Vol. III, p. 316 では *niyati* に対応するサンスクリット語は *nikṛti* とされている。とすれば、*prakti* に近い語と考えられる。しかるに「(その)「永遠 (Eternity)」の用例として挙げられている *Sūyagadāṅga-sūta*, I, 1, 1, 16 *‘save vi savvahā bhāvā niyatibhāvam āgata (but all things are eternal by their very nature, SBE, Vol. XLV, p. 238)*」の文中では、*niyati* は *niya* の意に用いられているのかもしれないが、それは *prakti* に通ずるとする解釈を直ちに避けるものではないであろう。

(7) 後註33で触れるように、その用語自体は恐らく『種々なる道』から借用されたと思われるが、次の用語「転変説」と共に、この両語によって釈尊当時のインド思想界を鋭く説明した功績は、絶えず宇井博士に帰せられねばなるまい。

(8) 宇井『印哲研』第二、四〇九―四一〇頁。

(9) 宇井『印刷研』第二、四一五―四一六頁。

(10) 宇井『印哲研』第二、四二二―四二三頁。

(11) 前註1の和辻著、九九頁。

(12) 拙著『本覚思想批判』(以下『本覚』と略す)、大蔵出版、一九八九年、一三一―一五頁参照。

(13) 拙稿「禅宗批判」、『駒沢大学禅研究所年報』第一号（一九九〇年三月）、八四頁、註15参照。

(14) L. Schmithausen, "Buddhismus und Natur", *Die Verantwortung des Menschen für eine bewohnbare Welt in Christentum, Hinduismus und Buddhismus*, Freiburg/Basel/Wien, 1985, pp.100-133.

(15) 本誌今号に掲載された拙稿「『法華経』と本覚思想」のことである。合わせて参照された。

(16) L. Schmithausen, *op. cit.* (前註14), p.124.

(17) 拙著『批判』、二四九—二七四頁所収「真如・法界・法性」を参照された。

(18) Yasuaki Nara, "Relationship between Man and Nature in Regard to the Ecological Ethics", p.15, "A great savant of Zen Buddhism thus repeatedly lamented that this [自然] was the worst mistranslation." [一九八九年一月二十日に配付された「ペーパー」による。

(19) 同上は F. Gaffiot, *Dictionnaire Latin Français*, Librairie Hachette, Paris, 1934, p.1014 による。

(20) 前註17の拙稿、特に、二六一—二六二頁参照。

(21) 真野龍海「自然と仏教（上、下）」、『大法輪』第五七卷第三、四号（一九九〇年三、四月）、二二—三三頁、三八—四六頁参照。以下の引用は、上、二八頁。

(22) L. Schmithausen, *op. cit.* (前註14), p.101 参照。

(23) 大正蔵、五一卷、四五七頁中：四八卷、三七六頁下。

(24) 胡適校敦煌唐写本『神会和尚遺集』（胡適記念館、一九六八

年）、九九頁。なお、以下の本文中に引用した箇所については、前註13の拙稿、七七—七八頁を参照されたい。

(25) 白川静『説文新義』巻十（一九七六年）、一七八頁に「用旂寿老母死、保慮兄弟、用求万命彌生」など、生命の義に用いる例がある。生の質を性という。」とある。

(26) 『渡辺照宏著作集』第一卷（筑摩書房、一九八二年）、二〇—二二三頁。元来は、『思想』一九七六年一月号に掲載されたもの。

(27) (α) Jaap Mansfeld, *Die Vorsokratiker*, Reclam, 1987, p. 244, no. 2: 山本光雄訳編『初期ギリシア哲学者断片集』（岩波書店、一九五八年）、三一頁、76（ただし、山本訳の *logos, physis* に当る語は、本論評用に改めた）、(β) は J. Mansfeld, *ibid.*, p.252, no. 27（山本訳はなし）。

(28) Gerhard Liedke, *Im Bauch des Fisches: Ökologische Theologie*, Kreuz Verlag, Stuttgart, 1979, p. 37: 安田治夫訳『生態学的破局とキリスト教：魚の腹の中で』（新教出版社、一九八九年）、四六一—四七頁。なお、本文中における次の引用は、それぞれ pp.39—40：五〇頁による。

(29) āman については、拙稿「天皇制批判」、『駒沢大学仏教学部論集』第二〇号（一九八九年十月）、三八五頁参照。puruṣa は PR（気で満たす、息をふきかける、養う）に由来し、jīva は JIV（生きる、養う）に由来するとされる。

(30) *Sāṃkhyārikā*, v.18, "janma-maraṇa-karaṇānām pratinīyamād ayugapat-pravṛttes ca/ puruṣa-bahutvaṃ siddham traiguṇya-viparyāc caiva//（生や死や器官が各自に定まっているから、また、同時には働かないから、また三つの構成要素の状態に異った制

限があるから、精神の複数性が成立する)”。

⑧ 宇井『印哲研』第二、四一八頁。

⑨ *Īsopaniṣat*, vv. 5-7 (Gandhi Memorial Edition, *Eighteen Principal Upaniṣads*, Vol. 1, pp. 2-3), "tad ejaṭi tan nāṣṭi tad dūre tudv antike/ tad antarasya sarvasya tadu sarvasyāśya bāhyataḥ//5// yas tu sarvaṇi bhūtāny ātman evānupaśyati/ sarva-bhūt-*esu cātmānaṃ tato na vijugupsate//6// yasmīn sarvaṇi bhūtāny ātmāivābhūd vijānataḥ/ tatra ko mohah kaḥ śoka ekatvam anupaśyataḥ//7//". 辻直四郎訳については、『インド文明の曙——ヴェーダとウパニシャッド——』(岩波新書)、一六四頁参照。辻訳には私によく理解できないところがあるので、原文に難解なところがあるものの、敢えて拙訳を示した。ātman だけに eva が付せられている以上、ātman と sarva-bhūta とは単に相互包摂的なのではなく、あくまでも ātman だけが sarva-bhūta の根基をなしているのだからなければならないであろう。*

⑩ Madhusūdana-Sarasvatī, *Prashānabhedā*, Albrecht Weber, "Madhusūdana-Sarasvatī's encyclopädische Uebersicht der orthodoxen brahmanischen Literatur", *Indische Studien*, I(1850), p. 23-24. 宇井伯寿訳「種種なる道」については、宇井『印哲研』第四、四五〇—四五二頁参照。宇井博士は、これらの用語をどこから借用したとは断っておられないようであるが、この翻訳があること、また、これに先立つ『印哲研』第一、一一〇頁、及び、一三三頁、註7の記載により、博士がマドゥスーナ・サラスヴァテイーのこの教義綱要書に早くから通じていたのは明らかであることから、問題の用語は『種々なる道』より借用されたと考えてよいと

自然批判としての仏教(袴谷)

思われる。

⑪ 松本史朗『縁起と空——如来蔵思想批判——』(大蔵出版、一九八九年)、一九一—二二四頁の「解脱と涅槃」参照。以下の引用は、同、一九三頁による。

⑫ 宇井『印哲研』第二、二八八—二八九頁。

⑬ 宇井『印哲研』第二、二二三—二二八頁参照。本文のこれ以下に示した引用は、その二二八頁による。

⑭ *Majjhima-Nikāya*, I, pp. 237-251 (南伝、第九卷、四〇九—四三七頁)参照。

⑮ この箇所については、前註34の松本著、五九—六〇頁に示された訳文を参照されたい。なお、註記を付す段階になって気づいたことだが、松本氏も、同著、一五〇—一五一頁において、"ātipino j-hayato brāhmanassa" の語を含む一頌に絡めて、「最古層Ⅱ韻文」説に批判的な見解を表明しているのに参照されたい。これは、問題の語に対し直接疑義を表明したものではないが、私も、古いものが新しいものを隠すというやり方で、後世の挿入がなされると考えている点で、松本氏に同ずるものである。

⑯ 前註34の松本著、一九一—一九二頁参照。

⑰ 「定慧合一」と「心常相滅」とについては、拙著『本覚』、三八三頁、一四〇—一四二頁を順次に参照されたい。

⑱ 拙稿「法印〈覚え書〉」駒沢大学仏教学部研究紀要』第三七号(一九七九年三月)、八〇頁。

⑲ 前註34の松本著、一九八頁。なお、両語のニュアンスの相違については、同書、二二二頁、註13を参照されたい。

⑳ 森三樹三郎『老子・莊子』(人類の知的遺産5、講談社、一九

七八年）、六九一七〇頁参照。なお、本文のこれ以下の『莊子』からの引用は、同著、六八頁の言及により、福永光司『莊子』外篇・下（中国古典選15、朝日新聞社、一九七八年）、二一〇頁によったものである。

(44) 前註34の松本著、二〇九頁。

(45) 『大般涅槃經』北本、大正蔵、一二卷、四五〇頁上―四五二頁中・南本、同、六九二頁上―六九三頁中参照。

(46) 例えば、その拙著に対する福井文雅博士の書評（『正論』一九九〇年八月号、二六三―二六四頁）をみると、拙著には「他人への批判など」「が多すぎ、批判したい気持ちが先行し、一貫した論理で他人を説得出来てはいない」と言われているので、同博士は「批判」をまるで「非難」のように理解されているような気もする。しかも、福井博士の書評自体が拙著に対するかなり烈しい「非難」の口調を取っているが、その極めて短い書評の中には、短いにもかかわらず、四つも誤りが含まれているので、私の名譽のために、それらを正しておきたい、(一)同博士は私を「インド哲学の専門家」と言うが全くの誤りである。私の専門が「仏教」であることについては拙著、二二六―二二七頁を参照されたい。なお言えば、私は「批判仏教」と「場所仏教」との違いを「判断」し、「インド哲学」と「場所仏教」とを「批判仏教」の側から「批判」しているものである。(二)同博士は私が「大乘仏教」を仏教ではないと主張しているように言うが、これも誤りである。もしかく主張したと言うならその箇所を明示してもらいたい。(三)同博士は拙著を「大乘非仏説論の昭和版」というが、これは(二)の誤解に基づいているためである。言っておくが、拙著は、先の拙著『本覚』と共に、「大乘非仏

説論」を主張する村上专精『仏教統一論』（金港堂書籍、一九〇一年）とはまるで似たところはない。村上博士のこの本は、その「大綱論」の「中心的本体論」（三五―四〇二頁）でも分かるように、要するに、完き一つの円で全てを説明しようするような「本覚思想」もしくは本稿で指摘したときインドの「自然」哲学と同類の考え方を示したものにすぎないからである。『仏教統一論』をこそ仏教ではないと言うべきであろう。(四)同博士は拙著には脱線が多いと言うが本当にそうだろうか。脱線には「自伝」も含まれているようであるが、(一)で敢えて参照をお願いした必見の箇所は、この「自伝」に含まれている。同博士はたぶんにも読まずに脱線箇所を勝手に決めているのかもしれない。また、脱線の実例には「ヴィーコの「場所の哲学」」が数え挙げられているが、私は勿論デカルトにつくにしても、ヴィーコなしには拙著の命名自体がありえなかったわけであるから、それを勝手に脱線と決め付けられても私とすれば面喰うばかりである。なお、福井博士は私に「誠実・謙虚な人柄」を見出して下さっているようであるが、私が名前や言葉のほかに「人柄」を認める実在論者ではあるまいとしていることについては、本論評の末尾を読みたい。

(47) 中村元『原始仏教の思想』上（中村元選集第13巻、春秋社、一九七〇年）、一四五頁。

(48) 前註34の松本著、二〇二頁。

(49) 前註47の中村著、四五二―四五六頁参照。

(50) L. Schmithausen, *op. cit.* (前註14), p.123. シュミットハウゼン教授は、その論拠として、Vinaya, IV, pp.34-35（南伝、第二巻、五三―五四頁）、『十誦律』、大正蔵、二三卷、七五頁上―下、

『根本説一切有部毘奈耶』、大正蔵、同、七七五頁下―七七七頁上を挙げる。ただし、*Vinaya*, IV の当該箇所によれば、草木を伐れば、波逸提であるが、それは必ずしも樹神 (*rukkha-devata*) を傷つけるからなのではない。樹 (*rukkha*) に靈魂があるとの思いをなす (*jiva-sānin*) のは愚人 (*mogha-purisa*) だとされているからである。だが、これに対応するものは、漢訳律の中にはないようである。

(51) *rukkha*-(*devata*) を否定したと思われる数少ない例については、拙稿「如来蔵説と唯識説における信の講造」『信』(仏教思想11、平乗寺書店、近刊)の第一節冒頭箇所を参照されたい。

(52) *Visuddhimagga* (PTS ed.), p. 513, p. 525 (南伝、第六四卷、一四七頁、一六九頁)参照。また、*pakati* についての言及は、*ibid.*, p. 518 (南伝、同、一五七頁)にもある。縁起についての記述については、*ibid.*, p. 519 (南伝、同、一五六―一五七頁)参照。

(53) この一節については、拙著『批判』、二五二―二五三頁を参照されたい。ここで述べられている「界」が「真如」などという非仏教的な概念へ通じていくという考え方のもとに、この一節が引かれているからである。

(54) 平川彰編『如来蔵と大乘起信論』(春秋社、一九九〇年)、五一―九頁参照。松本氏に対する言及は、七八―八九頁にある。

(55) 前註34の松本著、四六頁参照。
(56) かかる経緯の一端については、拙著『本覚』、三〇三―三〇四頁参照。(註28以下のみ、一九九〇年七月二十四日に追加)

【付記】▼私が本稿の「自然包括図」において描いた「自然 (*physis*)」の丸いイメージは、単に私の恣意に任せて作り上げられた

自然批判としての仏教(袴谷)

ものでないことを示すために、余白を借りて、プラトンの『饗宴 (*Symposion*)』の一節に触れておいた方がよいと思うに至った。その中でアリストファネスの語るところによれば、人間の (*anthropinos*) 原始的な (*archaios*) 「自然 (*physis*)、即ち現在の人間の発生の源であるような本性や原形を指す」は、全くの球状 (*stony globe*) を呈した一なるもの (*hen*) であったとのことである。男も女も中性も、元来は、それぞれ、太陽や地球や月のように真ん丸だったらしいのだが、ゼウスに半分にされてしまったので、人間は今でも片割れを求めて一つになりたがるのだという。私は作図上「自然」を平面の円として描いたが、もとより私は球のイメージを避けていたわけではないのであって、私の「自然」もアリストファネスが語るような球状であっても一向に構わないのである。尤もなかがエロスかなにが善かを厳しく追求もせずただ旧に復して一つとなるような考えは末尾でソクラテスによって批判されるに至るが、その意味で、釈尊とソクラテスは思想的に同じ位置に立っていると言えるかもしれない。▼ところで、今月六日(土)の午前中には、来日中のシュミットハウゼン教授よりお電話があり、その夕刻には十数年ぶりにお会いし、三時間ほど話合った後、御夫人を加えて六本木で中華を御馳走して頂いた。研究のみならず人柄においても真摯な同教授には、お会いしていると、こちらまで感化されるような気持ちになってしまうのであるが、「自然」に対するアプローチの仕方では終に一致点を見出すことはできなかった。同教授の種々の御教示には感謝しつつも、現時点では、本論評で述べた私見を変える必要のないことを確認して、一種奇妙な謝辞を書き添えたことをお許し頂きたい。(一九九〇年十月二十一日付記)