

仏教の思想形態論

—比較哲学的研究—

川 田 熊 太 郎

第一章 緒 語

此處では所謂仏教を思想形態論の見地から考究しよう。これは仏教の比較哲学的研究の一部である。それ故、第一に、仏教は如何なる意味にて哲学であるかが明らかにせられなければならぬ。つづいて、仏教哲学の思想形態が明らかにせられなければならない。当然にこれが為されるけれども、しかしこれでは之を簡潔にのみ述べるに止める、というのは、他の諸哲学の思想形態との比較が、此處では、主題とせられる、従つて此の目的に必要な範囲内にて仏教哲学の思想形態が明らかにせられれば、それで充分であるから。かくて、第三に、比較的考察がなされる。ただし、此處ではその比較考究の範囲は局限せられたものである。比較の一方の項は仏教哲学であり、他方の項はヨーロッパ哲学である。そして仏教哲学が歐州哲学に追従するのではなくて、彼我の思想形態を明確

ならしめること、それは果さるべき諸義務の一つであろう。これらの多くの哲学が何處へ帰趨するかは、今茲での問題ではない。さて、思想形態と言われるものが問われるであろう。諸思想、諸哲学は、それぞれの形態を、持っている。その形態は生きていて自己を開拓する。これによりてそれぞれの思想や哲学の歴史が作られる。若しその思想形態を著しく変化せしめ、又は捨て去りて、他のと取り換えるならば、初めからの名称を保存するとも、その思想又は哲学は、元始からの各自の本来の思想や哲学ではあらぬものと成る。一例を挙げよう。古代ギリシア人が造出したる「愛智」philosophiaは聖アウグスティヌスによりて、その名称は保存せられながらも、その形態は全く異なるものとならしめられた。これは、形態論から言えば、全く新らしき愛智の導入であり、樹立であった。この点も本論において明らかにせられるである。

第二章 如何なる意味にて仏教は哲学であるか

— ハイロソファイアとレリギオ —

歐州の印度学者達の著作を読むに、彼等は印度哲学史を書く場合にも仏教を、その哲学史の一現象として論じてゐるし、また印度宗教史を書く時にも仏教を、その宗教史の一部として書いてゐる。そして少くとも、仏教に関する限り、印度の哲学史と宗教史とを叙述する為に、彼等が用いる資料はさまで異なる。しかし此の事実は我々をして問を発さしめる、哲学と宗教とは異なるものではないか、従つて各々の歴史の資料も異なるのではないか、との。というのは明治以来多くのことを我々はヨーロッパから学んだ、そしてそのうちの一つとして我々は哲学と宗教とは異なると学んだ、その結果として我々の間には此の考え方を持つてゐる人が多いのであるから。そしてヨーロッパにおいては各々の資料は異なるのである。キリスト教以前からの古代ギリシア哲学の根本文献とキリスト教のそれとは確かに異なつてゐる。使徒も使徒後教父達も「神の福音」*evangelion theou* や「愛智」とを峻別し、後者によりてキリスト者達が迷惑せられる事の無きよう警戒したのであつた。後代に至りてアレクサンドリアのクレーメンス (Clemens, ca. 150-215) やオーリ

ゲネース (*Origenes*, 185-254) などによりて始まりたる新グノーシスの運動は「神の福音」の為にギリシア哲学を用いたもの、この意味において二者の総合の試みなのである。しかし、それはキリスト教を上位に置く総合であつた。この運動は最大の教父アウグスティヌスによりて、一往、終結した。彼はプラトン学派の人々 (Platonici) の「愛智」即ち「智慧の愛」を重んずるが、しかし、その欠点を補うことによりてキリスト教が眞実の「智慧の愛」であるとする、というのは、彼によれば、キリスト教は「神の智慧の愛」であり、これが眞実なる智慧の愛であるから。というのは、中保たるクリストスは神の力にして智慧⁽¹⁾であるから。故に「眞なるレリギオ」と眞なる愛知とは同一である事となる。第十三世紀に至りてアリストテレスを用いるトマス・アクィナスは「二者の同一性は之を否定し、神学に優位を認めるが、しかしキリスト教の下にギリシア哲学を総合する事に存する両者の総合はアウグスティヌスの据えた土台を守つてゐるのである。しかし、かくの如き総合に反対する人々も出現する。サンクトウス・ヴィクトルのアブサロン⁽²⁾は言う「アリストテレスの靈の主宰する処、其処においてキリストスの靈は王者たらず」と。これは明らかに二者の対立である。そしてこれは二者が起源を異にしているもの、従つて本来はその荷負者が異なつて対立してゐたもの、それを後には同一の人が、或は愛智者

として或は神学者として、荷負するに至つた事から当然と考えられる。また新約聖書のうちでペウォスが「神の福音」と「愛智」とを区別し、後者を排斥している諸箇所は二者の対立の根柢となるものである。このような事実は印度の諸哲学のうちの一つとしての印度仏教の内には見られない。この事態はウパニシアダスやヴェーダンタにおいても同様である。日本で完成したる浄土教も、この事態を、根本においては変化せしめない。というのは、若し然りとすれば、浄土教はもはや仏教ではあらぬこととなるであろうから。

二 レリギオと宗教

「智慧の愛」と同一又は不同一と言われる「レリギオ」と「宗教」とは重要な点において同一ではない、この両者を根本資料から考究するときには。アウグスティヌス以来のレリギオ・クリスチャーナーの意味にてのレリギオは、キケロの ^論relegere (再読する、注意深く観察する)⁽³⁾ からではなくて、relicare から申来するのであるから、それは「結び返し」である。神の命令に反く事に存する罪の故に死すべき人間が中保 mediator たる、人と成れる神によりて永遠に生きている父なる神へ再結せられる、即ち、結び返えされることである。しかし第六、七世紀の頃にシナの仏教学者によりて、仏教そのものを把握するが為に作られたる「宗教」は梵

語の表現に依處を持つてゐる。「宗」は“siddhânta”であり、「教」は“desanā”又は“sâsanam”である。Siddhânta (悉檀、宗)は、最後的には、生死をかけたる考察によりて見出されたる人間存在の究極の真理である。Desanā 又は sâsanam (教)はその真理についての教である。かくの如く、重要な点において二者は異なる。故に若し人が仏教をレリギオーンと呼ぶとき、或は神無⁽³⁾きレリギオーン、或は理性⁽⁶⁾のレリギオーンと名づけるとき、そのレリギーンがアウグスティヌス以来の意味のものであるならば、是等の表現は全く無意味である。というのは、アウグスティヌス以来の意味でのレリギオとは異なりて、仏教は聖書の神をではなくて、法界を究極の依處とするものであるから。故に仏教では肉となりたる言葉をではなくて、その本住法たる法界を知見して説き教えるところの師 guru を重視する。この師は我々と同じく人であるが、しかし真理に覚めたる者(覺者、仏陀)であり、或は如去、即ち真理へ行きたる者(tathā-gata)であり、そして如來、即ち真理から來たる者(tathā-āgata)であるが故に尊重せられ讚歎せられるのである。

かくの如くに二者は異なる。しかし若し施無畏 abhayada、与願 varada などに關して共通点があるのならば、そしてこれらのみを眼中に持てならば、レリギオと宗教との、訳語としての、相互性転換は認められるであろう。

III 宗の教と philosophia

上述の如く、一般的には religion(*religio*) と訳される「宗教」は、此の術語の本来の意味においては、宗の教であり、「宗」は如去によりて見出されたる根本真理であり、「教」は如來がその開示悟入によりて他己をして自己と同等とに明行足 (*vijā-carāṇa-saṃpanna*) としようとするものである。この宗教の創立者たるゴータマは聖求⁽⁷⁾を起し、涅槃を求める。彼は菩薩と成ったのである。彼は順次に一人の師に教を乞ふたが、満足をえず、師を離れ、独坐して尋求し、遂に深き、難解になる、静まれる、高尚なる、尋伺の境に非ざる、精妙なる、知者によりて知らるべき真理を覺証した。その真理は深縁起であった。その限りにて彼は独覺と成ったのである。彼は此の真理は難解なるが故に、人々に教え説くとも、それが骨折り損に終るべしと考え、教えずして涅槃に入ろうと考える。しかし、サハムバティ、即ち彼の内なる人間の社会性、の声を聴き容れて、その真理につきて人々に教え決心をなし、実行した。かくて彼は正等覺者と成ったのである。そして彼の最初の教は巴文の転法輪經として整理せられて伝えられている。その内容は八正道、即ち、道諦という中道の教、従つて四聖諦という中道の教である。このようにしてゴータマによりて彼の「宗教」が創立せられたのである。

此の法教 *dhamma-desanā* が、後に “*buddhāna sāsanam*” と言われ、漢字にて「諸仏教」と訳される。これは「仏教」という表現の古き使用例の一つであろう。明治以後の我々は、この表現を以てのみ、このゴータマの宗教を、またその歴史的諸形態を呼ぶ習慣を作上げた。このゴータマの宗教を原型とし、或は之を根柢として、之を歴史的に展開して、様々な形態の思想と生活とが作り出される。そしてそれらも仏教と呼ばれる。故に歴史を成して今日に至る仏教はゴータマの原初の宗教を「意味深き根本の言葉」とし、之を「展開」する事を、その歴史的發展の原理とするものである。インド哲学の諸学派と広く認められているもの、六見（所謂六派哲学）について見るに、それらにおいても、それぞれの「宗教」たる意味深き根本の言葉と、その展開である所の歴史的展開とが見られる。實に、それぞれの根柢たる「宗教」を持つことによりて、インド哲学の諸学派は成立しているのである。「宗教」たる仏教もその一つである。

その限りでは「宗教」たる仏教はヨーロッパの哲学 (*Philosophia*) に類似していると言われうる、勿論、差異があるが。先づ、その類似を見よう。古代ギリシア哲学のうちのみにても此の類似を例証する事実は一つではない。そのうち最も著しきはソクラテスとソクラテス派 (*Sokratik*) である。ブハイドン⁽⁸⁾篇から知られる通りに、彼の修業時代の終頃かとも考

えらるる時期にソクラテスはアナクサゴラスのヌース（思惟能力）の説に失望し、却つて單なるデウス・エクス・マキーナではあらぬヌースを確認し、このヌースによりて知らるる原因 (aitia) 即ちイデア (idea, 形相) を見出す。このイデアとの関係において、水や空気や火は「それがあらずしては原因が原因たりえざるもの」、即ち後に至りて「副原因」synaitia と呼ばれるもの、また後にアリストテレスによりて質料(hylé) と名づけらるものであるが、それらの研究はその能力のある人に委ねて、ソクラテスはイデアの探究にのみたづさわる。しかも、この探究は「汝自身を知れ」を根本動機としていた。此の「汝自身を知れ」は单なる一個人としての自己自身のみを知る事がではなくて、同時に市国的（国家的、社会的）なる自己自身を知ることである。故に彼の愛知は勸善改善のための自己及び他己の吟味であり、彼には此の愛知をなす事が生活であった。このソクラテスの思想と生活とを部分的に一方向へ展開した人々が小ソクラテス学派の人々であり、之を多方面に大規模に展開してプラトンは、またプラトンを介してアリストテレスは各自の哲学を作る。彼等は、言わば、大ソクラテス学派の人々である、しかし、かく呼ばれるには余りにも彼等は大であるから、一般にはかくは呼ばれないが。このソクラテスとソクラテス派 (Sokratik) との展開成立は正に意味深き根本の言葉と、それの展開とである。

若しかくの如くに考えて差支なしとすれば、その限りにてはゴータマの「宗教」は哲学 philosophia と呼ばれて良い。このソクラテスとソクラテス派との現象に類似なる現象はヨーロッパ哲学のうちに可なり多く見出される。キティオンのヅエーノーンとストア学派の人々、プロティノスと新プラトン学派の人々、アウグスティヌスとアウグスティニズム、トマス・アクイナスとトミズム、カントと新カント学派の人々、ヘーゲルとヘーゲル学派の人々、フッセルと現象学派の人々、その他。次に「宗教」たる仏教とヨーロッパ哲学との差異の最大なるものは、その創立者が、「宗教」においては、後に至りて超人、言わば、神となれる (deification) のであるが、ヨーロッパ哲学においては此の事が、文字通りには、見られないに近いであろう。その例外はピタゴラスとピタゴラス学派とである。この学派の “autos epha”, “ipse dixit” と仏典における「仏説」buddha-bhāṣitam とを考察し比較すべきである。今茲では、かくの如き創立者の神化の事は除外して、彼等の意見 placita のみを考察するとすれば、「宗教」たる仏教は、ヨーロッパの言葉を以てすれば、Philosophie= Religion であると言われよう。スリアの哲学も、ヨハネス・スコトウス・エリグナの哲学も、スピノーザのも斯くの如きものである。ヘーゲルはハイデルベルガー・ヒンチクロペディにおいて、彼の Wissenschaft der Logik (三バネ伝の首に

あの意味のローブの学)を当然に「釋論神學」speculative Theologie と呼んでゐるが、彼の哲學 (Philosophie, 愛知) の全体が Philosophie=Religion である。そして彼における Philosophie は「哲學」を云ふではなくて、「愛知」を以て訳出せらるゝ所である、ところでは、彼のハイロンフィーはレリギオーンとその対象を同じくし、その対象は真理であり、即ち神の力にして智慧なるクリストスであるから。これはアウグスティヌスの場合と全く同一である、アウグスティヌスにおける philosophia i. e. amor sapientiae は amor sapientiae Dei たのやあるから。

最後に、仏教の哲学的性格を明らかにしめるが為に、一言を加える。アウグスティヌスの意味における vera religio (真なる結び返え) は正に「神の福音」evangelion theou ではあるが、決して siddhānta (解) の desāna (教) たる「宗教」ではない、むろんのは始む無き始から全知なる、聖書の、神は siddhānta を獲る努力をこなさむ必要とせざるが故である。やの有らぬ siddhānta との desāna はあらぬのが道理である。其處にあるのは純然たる「神の福音」のみである。故に amor sapientiae の siddhānta は眞實には siddhānta Dei であるが、因個概念の體諭を取えておなじのやなれば、「神の福音」を “philosophia” であるとするのにはやだらぬ、キリスト教など用ひて神の福音を

解釈し補強する事は神の福音を損うのしない限りに於いては差支のなきじとであろうが。

四 宗の教と Darsanam

上述の如きからして如何にも人は「宗教」たる仏教を哲学 (philosophia) と呼びうるが、しかし、その場合に人は十二分に注意深くあらねばならぬ、というのは厳密なる意味にての philosophia は古代ギリシアにて発生したもの、しかるに仏教は古代インドにて発祥したもの、そして各々が各自の本質と歴史とを持つものであるから。古代ギリシア人の創立したるハイロンフィアは、後に至りて、起源を異にするレリギオに出合い、二者の間に、既述の如く、綜合と対立とが、言わば、平和と戦争とが繰返えされて來た。然るに「宗教」たる仏教のうちには此の現象は見られない。、というのは、印度における他学派との抗争と相互影響、シナにおける二教一致・不一致の問題、日本における神道と仏教との関係、これららの問題は、ヨーロッパにおけるハイロンフィア (愛知) とレリギオ (再結) との間の綜合又は対立の問題とは性質を異にしているから。此の「宗教」は、言わせ Philosophie=Religion なのである。そして斯くの如きものであるが、この點は印度においては「宗教」たる仏教のみの特質ではなくて、広くインド哲学と呼ばれて包括せられてゐる諸学派

に共通なる特質である。かくの如き思想と生活とを古くから
イング人は、みずから、darśanam (覗く漢訳せひねじる) が
名づけられ。マックス・ミーリー (Max Müller) が “The
Six Systems of Indian Philosophy” あるがは sad-darś-
anam (大覗) である。これは第十、十一世紀の頃に正統
の即ちカーヤーダを肯定してゐる所の、ヒンドゥーイズムの諸
学派の数え挙げられたものである。故にカーヤーダの権威を否
定する仏教はそのうちに数えられていない。しかし第十四
世紀に行われていた諸学派をヴヨーダーンティンたるマード
ハカト (Mādava) は十六と数える、そしてそれを “sarva-
darśanasaṅgraha” と名づて概説する。彼はそれぞれの学派
を darśanam と名づけ、これを cārvāka-darśanam を最
低位とおも、bauddha-darśanam (仏教) を上から第一番目
に位置せしめ、第十六の、即ち最高のものをヴヨーダーンタ
の内 sāṃkara-darśanam と名づける。斯くての如くに、イン
ド人自身の言葉を以てすれば、仏教は philosophy (哲學) の
ひとつであるよりも前に、darśanam のるやうなものである。
といふのは、此の darśanam も歐州人は philosopher などと
いふ彼等自身の言葉を以て翻訳するひととしたのであつたか
ら。

Darśanam は $\sqrt{dr̥s}$ の名詞であり、見るひと、見せしめる
こと、洞見を意味する。これに基いて、それは「觀示」を

意味し、此の場合には śāstram と同義である。そしてその
śāstram の六種が、即ち Vaiśeṣika, Vedānta など sad-
darśanam が挙げられる。そして此の darśanam は古代印
度の “ṛṣi” (見る者、der Seher) と通ずる。彼は何を見るの
か彼はアーティヤンとプラフマンとの同一性を見るのである。
かくの如くにアーティヤンたるプラフマンを見し、知りて、ブ
ラフマンと成る、これがウペニシャド哲学の、そしてまたヴ
ヨーダーンタ哲学の要点である。

此の darśanam という表現の意味をラダクリシュナンは彼
の『イング哲学』第一巻のうちに、数箇所にて明らかにす
るが、その第四三—四四頁における説明がゆきとどいてい
る。ダスグプタは彼の「イング哲学史」第一巻、第六八頁の
脚注にて「眞なる哲学的知識」、「哲学体系」などの意味に
ての此の語の用いられ方を年代順に追求してゐる。彼によれ
ば、これが用いられてゐる最古の文献はカナーダの勝論經
(IX, ii, 13) であつて、仏典より古いとする。また彼は「哲
学者」 philosopher を言現わすに適當な語はサンスクリタ語
の内には無しとする。

仏教はイング人によつて、この darśanam の一つと見られ
て來たのである。しかし観者ゴータマは彼の思想と生活とを
単に darśanam とは呼ばずして、ñāna-dassanam (jñāna-
darśanam) と名づけていたのである。中部第七一經では “

ータマのニヤーナ・ダッサナムが問題である。彼は Vacchagotta が彼のニヤーナ・ダッサナムにつきて聽きたる内容の不充分を訂正する、そしてそれを tevijjā (三明) なりとする。その第一は宿住隨念智、第二は天眼智、第三は漏尽智 āsava-khaya-ñāṇam である。かく彼が三智を言うのは相手がバラモンであるので、三ヴァーダの知識即ち三明く同化して、彼の知見、ニヤーナ・ダッサナム、を知らしめようとしたのである。このヨータマの三智のうちでは、修行する者にとりては、第三が特に重要である。漏 (āsava, āśrava) とは愛と有と見と無明との四つの漏である。この漏の尽くること、この諸漏からの解放は戒と定とに基礎づけられた般若による、といふのは、戒と定とを土台とする般若によりて人々はヨータマの知見の根本真理を認識し実践するからである。巴文転法輪經では四聖諦に関する知見が淨められた時に、彼は無上正當覺を得たと語っている。「淨められる」とは般若によりて、その真理が見出され、了解せられ、体得せられることである。この三三轉十二行相の四聖諦は仏教の「教」の形態の根本真理である。

なお、dassanam, darśanam と同一の語源より出づる ditṭhi, drṣṭi さ、dassanam も等しく、「見」と漢訳せられており、時に philosophy を以て訳されてももの。しかし此の表現は、仏典のうちでは、多くの場合に、人々を誤り導びく思想を意味する。故に此の表現を用いて、正しき哲学又は意見と誤れるそれとを区別して言う時には sammā (sam-yak, 正)、ku (懶)、micchā (mythyā, 邪) などを形容詞又は接頭字として、やれに、先行せしめる。しかし第一転法輪經が tathāgata-ñāṇa-dassanam を準備し、第一転法輪經たる法華經が tathāgata-jñāna-darsanam を専ら用いていることに根拠して考えるならば、仏教の哲学を意味する語としては此の知見又は如來知見が最も適当である。そしてそれは “the insight arising from knowledge”⁽²⁾ の意味であろう。それは解脱智とそれの体得である。

以上によりて仏教が如何なる意味にて哲学と訳われうるかを限定したかと思う。仏教が、不用意に、philosophia の意味の、また宋学の形態の儒教へ直結しており、今日では多義曖昧と成っている「哲学」、宗教 religion と哲学 philosophy と言われる場合の「哲学」なりと考えられたり、容認せられたりしてはならぬ。それは darśanam が philosophy も訳されるに基づくのであるから、この darśanam, jñāna-darśanam を看過せず、それへ帰りて、知りて哲学と云うのであらねばならぬ。

第三章 知見の思想形態
「教」の形態の仏教の根本真理たる四聖諦と「宗」の形態

の佛教の根本真理たる深縁起と、是等を体認する般若とは是等の真理がそれの法則である所の心と此の心の眞実へ至る学道と、是等の諸点を詳論すれば、知見の思想形態は充分に明白と成る。しかし、これが為には多くの場所を必要とするし、また他處でその幾分かを述べてあるので、今茲では可能なる限り、簡潔な仕方にて、知見の思想形態を明らかにするに努める。そして次章にて、その形態を他の哲学のそれと比較して、以て知見の思想形態を更に明白ならしめるに努めるであろう。

知見の思想形態を可能なる限り簡潔に言表わす試みは既に早くからなされていることである。それは佛教の歴史が長く、その長き時の経過のうちに、佛教思想が発展分化し、複雑化への方向が進めば進むほど、それだけ単純化の要求が強く成ったことによるのであろう。また或は記憶のために、或は教育のために或は修学のために、などの必要から、知見の思想内容を、極めて簡潔にまとめる努力が、早くからなされていたのである。かくて三法印、四法印、五法印或は一実相印などが法印の見地から言われる。故に是等は善く佛教思想を簡潔に言表わしているのである。故に是等のいづれか一つによりて知見の思想形態を明らかにする事を試みるもよい。右のうち最後の一実相印が“⁽²¹⁾ dharmaṭā”であるにせよ、

又は “tattvasya laksanam”⁽²²⁾ であるにせよ、これは知見の最極の真理を提示してゐるのであるから、勿論、正しい法印であるが、しかしそれだけ難解難入である。前の三は、出入はあるが、無常と涅槃とを提示しているので正しく法印と言わられる。しかし無常と涅槃との関係が、之によりて、明示せられてゐるのではない。かくて比較的に易解易入であり、無常と涅槃との関係が明示せられている偈を求めるとする。勿論、この場合にも多くの偈が持出されうるであろうが、梵文入楞伽經の中の左の一偈もそれでありうるであろう。

“cittena cīyate karma jñanena ca vidhiyate/

prajñaya ca nirābhāsam prabhāvam cādhigacchati//”

此の偈と直接に合せ考へらるべき偈が此の經のうちのみにても一一に止まらぬ。それらを参照して考へるならば、此の偈の意味は左の通であろう。

「アーラヤ識によりて業は積集せられ、そして識によりて造られる。そして般若によりてヨーギンは無影象と威力とを獲る。」

これはヨーガーチャーラの知見を簡潔によく言表わしている。故に之によりて知見の思想形態を明らかにする事もできる。或は此の經の内に在る「五法」pañcadharma などによる總攝大乘の偈によりて目的を達成する事もできる。しかし、これはヨーガーチャーラ学派にまで発展したる知見であ

る。故に遡源すれば、中論の内で特に初品や第十八品や第二十四品の中の諸偈を見出す。しかしながら遡源すれば、法身偈と呼ばれる事のある左の偈

“ye dharmā hetuprabhavā hetum teṣām tathāgato hyavadat/

teṣāñca yo nirodha evaṁvadī mahāśramanah//”
“また七仏通戒偈と呼ばれる左の偈

“sarvapāpasayākaraṇam kuśalasyopsamīpadā/ svacittaparidamanum etad buddhānuśasanam//”

に出合つ。或はダンマペダ、道品の第五、第六、第七偈を見出す。法身偈は二つの運動方向を有する深縁起の偈である。従つて、それは四聖諦の偈である。しかし、かく見る場合には道諦は、四聖諦の相攝の道理によりて、此處に包含せられているのであって、あらわには三諦のみが頌出せられているとも解釈せられる。次の偈は七仏通戒偈と言われるが、七仏に一偈づつを配する時には、此の偈はカーシヤペ仏のである。そして此の偈は道諦の偈と呼ばれて良いであろう。そして此の偈の中心をなすのは「自淨其意」*sacittapariyodapanam*である、ところは、諸惡莫作も衆善奉行も、自淨其意に依りて初めて実現せられるから。ダンマペダの三偈は無常などと清淨即涅槃とを般若によりて結びつけている所に特長、いな長所がある。というのは法印は般若を含意しているが、顕

説していないから、また深縁起や四聖諦を体認し体得するのは般若によるのであるから。無常偈は諸行の無常と寂滅為樂とを顯説するが、般若を含意しているに止めている。般若こそが人をして自淨其意せしむるもの。しかし如何に般若をしてするとも、心がその本性に基づきて清浄であるのでなければ、心が淨められる事はありえない。故に本来明亮心が知見の核心である。無明や渴愛などによりて蔽われている此の本來明亮心の復原こそが如來知見であり、此の知見をえしむるものが他ならぬ般若そのものである。

右によりて知見の思想形態が取出された、或は少くとも暗示せられたと言われうるであろう。しかしながら道諦を考察して知見の思想形態を更に明らかにすると共に、次章においてなされる所の、他の諸哲学との比較による知見の思想形態の闡明の準備をしなければならぬ。

八正道は三學へ整理せられる。此の三學を展開して、大乗において、六度が建立せられる。この時、施戒忍の三度は戒学の展開であり、禪の一度は定学に、般若の一度は慧学に相当し、正精進に相当する精進度は他の五度のすべてに随伴する。そして此の六度を修するために地 *bhūmi* が考えられ、その十が建てられる。しかし、かつて論じたる如く第七度から上の四度は前一度六の補完である。そして此の六度又は十地の修治は般若による。前前建立後後・後後清淨前前とは

是等の六度における、引いては十地における、下が上を基礎づける関係と上が下をして堅固ならしめる関係とを、或は下に上が又は上に下が依存する法則を言表わしているものである。此の構造を持てる学道において知見のすべてが学ばれるのであるが、その第五難勝地においては四聖諦が、そして第六現前地においては深縁起が十分に学ばれる。第五難勝地においては四聖諦の本質が深縁起である事を知り、第六現前地においては三界が唯心であり、十二有支が一心に由ることが、また諸法の本来不生不滅が体認せられるのである。三界が唯心である故、無心こそが本来明亮心であり、十二有支が一心に由るが故に深縁起が生死へと涅槃へとの二つの運動方向を持つてゐるのであり、諸法は縁起するのであって、イイ・シュヴァラなどから生じたのではないから、本不生である。かくの如くに難勝地と現前地との特有なる思想内容を提示すれば、多くの人々は之を「形而上学」metaphysica であると言ふであろう。之を名づけるにヨーロッパ哲学の学名を以てすれば、それはかく名づけられてよいであろう。しかし、第五地と第六地において般若は meta-physics にたづさわつてゐるのでもなく、また theo-logy に従事しているのでもなくて、実には、言わば、ethica につづいて met'-ethica にたづさわつてゐるのである。これは本来明亮心の復原の努力の最後の段階なのである。しかし、此處に metaphysica 又

は theology との、外觀上の、類似のある事は否定せられない事である。

第四章 比較的考察

— ギリシア哲学の思想形態

先づギリシア哲学を考察して、之をキリスト教哲学及び知識哲学から區別し、以て比較に役立てる事としよう。ソクラテスはイデア論を樹立した。そのイデアを彼は既に述べたる如く「原因」aitia と名づけ、水や空氣などの自然哲学者達の諸原理を「それがあらぬならば、原因が原因たりえざるもの」と名づけた。⁽³⁰⁾此の自然哲学者達の諸原理は始元arkhe であり、存在 to on であり、實在 ousia であり、また自然 physis である。そして諸のイデアも亦、異なる意味においてはあるが、始元、乃至、自然である。故にソクラテスは自然学者達のうちへ算入れられなければならぬ、当然に此の場合の自然哲学は廣義に理解せられなければならぬが。

今ソクラテスに就いて言われた事が、ほぼそのままにプラトンに就いて言われうる。しかし二三の点が加えられなければならぬ。第一に、彼は、ポリティアにおいて、総ぐての存在を二つの領域に分けている、聽見の対象たるもの(ta daxa-sta) と思惟のそれ (ta noëta) との。この二分割は自然の二

分割であつて、自然より以外のものにはかかわりを持たない。そして彼、プラトンは、一人の超自然的存在者（聖書の神）を思惟の対象たるものどもの内へ算入れようとしたのではない、というのは、彼は聖書の神を知らなかつたと見らるべきであろうから。かく言わねばならぬのは善のイデアが聖書の神と同一であるかの如くに言われる事があるからである。第二に此の善のイデアは総べての存在、殊に思惟せられるものどもと、それらの認識との原因であり、また自身は実在であると同時に実在の彼方に有るものと言われている。如何にも此の善のイデアが何であるかを決定するのは困難であるが、しかし、彼がそれを虚無から創造する所の原因であると考えていなかつたであろう事は確実であろう、といふのは此の思想は彼には知られていなかつたからである。彼は「無からは無」の原則を固守している。「総べての生成するものは必然的に諸原因に基づいて生成する、というのは、何等の原因にも基づかずして生成する事は総べてのものにとりて不可能であるから」。⁽³²⁾ このティマイオス篇の箇所は常に存在していて、何等の生成をも持たぬ所の形相と、常に生成していく決して静止せぬ所の質料とを原因なりと意味しているのである。後に「場所」khōra が導入せられるが、しかし此の事は事態を変化せしめるものではない。第三に、アナクサゴラスのヌースはソクラテスをして失望せしめたが、しか

しソクラテスは彼自身の意味にてのヌースを捨てたのではない。アリストテレスはあの良く知られている四箇の原理即原因を歴史的に、また分析的に、樹立して、これを誇りとしている。しかし此の四は二へ、即ち形相因と質料因とへ還元せしめられる。そして此の二、いなむしろ、四つの原理即原因から自然の認識が、彼にとりて理論的 (théorétikos) 認識であつて、あらゆる認識のうちに最厳密なる認識である。そして彼によれば、此の理論的活動に幸福 eudaimonia がおのづから伴うのである。それ故に彼の哲学は自然の哲学である、厳密に言えば、存在自然学 ontophysio-logia をその核

心として持つてゐる所の哲学である。彼は唯一柱の神を立てた、そして此の神は質料を持たぬ形相 *anylon eidos* であり、生命であり、ヌースである、要するに此の神は休止することの無き思惟の思惟 *noēseōs noēsis* であり、自^二認識 (*cognitionis sui ipsius*) である。此の神はただ此の自己認識の幸福のみたゞやわり、ふけつてゐるのであって、彼自身よりも低きに位置する所の他のもの總べてを認識するのでもなく、また配慮するのでもない。彼は虚無からは何物をも作らない、

といふのは、「總べての生成するものは存在するものから、又は存在せざるものから、生成するのであらねばならぬが、しかし存在せざるものからの生成は不可能である」⁽³³⁾から。それ故に此のアリストテレスの神はトマス・アクィナスによりて洗礼を受けて後に初めてキリスト教の神と成つたのである⁽³⁴⁾。その受洗とはこれである、此の唯一の神は彼自身よりも低きに位置する所のすべての物を認識し、それらを配慮するのであるが、それらに愛着せざるが故に唯一にして最高なる愛の神なのである、と。

デモクリトスのアトムの哲学、之を復興したるエピクロスの快樂主義の倫理学が自然の哲学である事には疑を容れる事ができない。そして此の二人は共に下の生成の原則を固守している、即ち、存在するもののうち何ものといえども存在せざるものからは生成せず、また存在するものは、何ものたり

とも、滅して存在せざるものとは成らぬ、と。この原則はプラトンにもアリストテレスにも共通のものであつて、虚無から創造を否定するものである。

上述のことどもからして、かく言われうるであろう、即ち、クラクレイトスの永遠に生ける火を復興し、ボレモンから「自然に従つて生きる」 *secundum naturam vivere* という倫理学の原理を継承したるキティオーンのゼノンは、この哲学的行為によりて、ギリシア哲学の真実なる核心を取出したのであつた、と。

プロティノスは、彼の著作の明文から知られうる限りにおいては、主としてプラトンやアリストテレスに依拠して、愛知している。その限りにおいて彼の一者 *to hen* はプラトンのポリティア篇の善のイデアを、またパルメニデス篇の一者を拠處とする。しかし此の一者からの流出と此の一者への流れとは古代ギリシア的思考とは考えられずして、ここにはウパニシャド哲学の感化が有るのであろう。そしてかく考えるのが現代の一般的傾向である。若し然りとすれば、彼の一者は、チュハンドーギア・ウパニシャドの唯一にして第一の無き存在⁽³⁵⁾、即ちアートマン又はプラフマンに同類である。そして此のウパニシャドは「何ものも存在せざるものからは生成せず」という原則を力説している。

此處で答えらるべき問に関する限りにおいて、ギリシア哲

学が斯くの如きものであるとすれば、此の哲学は知見即ち仏教哲学と共通なるものと非共通なるものとを持つてゐる、当然の事ではあるが。仏教哲学は理論 *theória* の対象たる自然を研究しない、そして、人々各自の現存であり、二つの運動方向を有する所の心 *cittam* を、その本来の明亮性へ復原しようとするのである。無からは無の原則は両者に共通である。

II キリスト教哲学の思想形態

キリスト教哲学は、新約聖書及び新約聖書の見地から読まれたる旧約聖書によりて限定せられたる哲学である、しかし勿論、その限定の仕方は現実的には種々である。上述の如くアウレリウス・アウグスティヌは、アレクサンドリアのクレーメンスなどによりて始められたる、キリスト教とギリシア哲学との結合を完遂し、之によりてキリスト教神学とキリスト哲学との確固たる土台を築いたのであった。彼は、上述の如く、单なる「智慧の愛」*philosophia, amor sapientiae*を以て満足せず、真なる「智慧の愛」は「神の智慧の愛」*amor sapientiae Dei* であると主張する。それ故真なる愛智 *philosophia* は「真なるレリギオ」⁽⁴⁾ *vera religio* と同一となり、そして彼によれば、キリスト者がより善き愛智者である。そして彼の意見はこれであつた、即ち、総べての被造物の原因は

唯一なる創造者の善であるという事に存する信仰⁽⁴²⁾を以てキリスト者は満足してあるべきである、と。斯くの如き意見のうちに彼のキリスト教哲学の本質が即ち思想形態が現われている。このような見地から、彼はギリシア哲学を、殊にプラトンやプロティノスなどのプラトニキの哲学を、「神の福音」のために用いた、勿論、この使用に際して彼はギリシア哲学を徹底的に解釈し直しているのである。かくて彼は聖書の神を「創造する三位一体」⁽⁴³⁾ 即ち創造因とし、之を最高の究極の原理とする。此の彼の事業は、之をギリシア哲学との関係において考察すれば、ヨーロッパ哲学史の内へ、原理的に全く新らしき哲学を導入し、樹立したことである。それ故にギリシア哲学から相続せられたる諸原理に新らしき意味が賦与せられなければならなかつた、というのは、ギリシア哲学の、形相、質料及びヌースなどの原理は前に見出されたる或は与えられたる自然の分析の結果として獲られたるもの、そして相互の関係がなおより厳密に限定せらるべきものであつたのであるから。

そして此の創造する三位一体は最高の原理であつて、他者達に並立して有る事をも、他者達がより高く有る事をも許さない、そして文字通り最高である事を自分自身のために要求しているのである。斯くの如き考察からして諸のイデアは神の知性の内へ入れ置かれて、被造物の範型となり、認識根拠

ともなつた。それ故にアウグステイヌスは自然 *physis* から、それの諸の実在を奪いて、それ等を神の内へ移し入れたのであつた。然るに此の事業に対して質料原理が彼及び諸他のキリスト教哲学者達に対して困難極まる問題を差出した。若し質料が神と共に永遠 (*coaeternum*) であるとすれば、神はもはや最高なるものではあらぬであらう、というのは、彼に並立するものが有る事と成るから。それ故にアウグステイヌスは力を尽して、質料を神が虚無から時間の内にて創造したことを示す試みをした。しかし此の試みは如何にも人を説き伏せる力に満ちてゐるが、しかし人をして確実に認識せしめる力を欠いてゐる。トマス・アクィナスは質料のイデア⁽⁴⁵⁾を案出して、此のイデアを諸の他のイデアと共に神の知性の内へ入れたのであつた。しかしながら、質料のイデアというのは、若しその質料が究極の又は第一の質料であるのならば、自己の内に矛盾を含んでゐるものであらう、というのは、本来の第一質料はイデアを持たず、従つて認識せられえず、唯思惟せれるに止まるものであるから。ボナヴェントゥーラは主張する、第一質料は神によりて虚無から、そして時のうちで創造せられたのであつた、神は万能 *omnipotens* であるから、と。そして彼は究極の原因を唯三とのみ算へて、質料を除外⁽⁴⁷⁾するのである。

斯くの如くにして聖書の神に最高の位置が確保せられた。

この神は *ho on* (Gk), *qui sum* (Lt) 又は *qui es* (Lt) 即ち「有りて在る者」であり、しかも、ギリシア哲学の対象たる中性の存在 *to on* とは異なりて、男性である。この表現の文法上の区別は直ちに思想形態の差を明示して いるのである、というのは、中性の存在は “Es” であるが、男性の存在は新約旧約に共通なる生ける唯一の神たる「汝」⁽⁴⁸⁾ *Du* であるから。そして此の男性の、唯一なる、汝たる神が創造者として活動を始めた時、彼はただ虚無を前に見出したのであつた、そして彼はその虚無の後に総べての物を造つたのであつたとなされる。此處には虚無の後に何から総べてをという問がおこるが、この問を問とせぬならば、その限りにおいて、この神を除きて、総べての存在する物どもは空 (*vanum, leer*) にして無 (*inani, nichtig*) なるものである。

上述からして、キリスト教哲学の土台は *onto-theo-logia* であることが明白であろう。

此の神、創造する三位一体、の見地から、人間と彼の罪と彼の救済とが探究せられる。そして此の探究は、人間が創造の終局目的⁽⁴⁹⁾である、という原則を樹立する。

上述からしてギリシア哲学とキリスト教哲学との思想形態が明らかとなり、従つて両者の特殊性も明らかとなつたであろう。此の両者は同一の名称 *philosophia* 即ち愛智又は哲学を以て呼ばれているが、しかし此の名称によりて言表わされ

る内容は大いに異なつてゐる。以上は中世キリスト教哲学についていささかの事を述べたのであるが、その述べられたる事は、大体において、カントの、殊にヘーゲルの哲学によく妥当するであろう。

此のキリスト教哲学の思想形態と比較すれば、佛教哲学のそれは大いに異なつてゐる。佛教哲学は本来明亮なる心の知見である。この知見は心の縁起の方向を般若によりて転換せしめて、人間から真実の人間を作ろうとする、いな、人間を真実の人間へ復原しようとするものである。この知見には聖書の神は知られていなかつたし、またこの知見はヴェーダやウパニシャドのプラフマン又はアートマンを斥ける。この知見は人々をして彼等自身である所の心の法性（法則性）を知らしめようとするものである。そして心 *cittam* とは身と語と意との行為の可能態的現実態的体系であり、そしてこの体系は深縁起即ち四聖諦の法則によりて規則立てられてゐるのである。

第五章 結語

最初に企図した順序に従つて、佛教が哲学と呼ばれうるのは如何なる意味においてであるかを論じ、次いで佛教即知見の思想形態を偈によりて明らかにするに努めた。次いで、かくしてえられたる知見の思想形態をヨーロッパ哲学の思想形

態と比較した。その際に此のヨーロッパ哲学をギリシア哲学とキリスト教哲学とに分けた。そしてその各々の思想形態を明白ならしめて、知見の思想形態と比較した。かくて企図せられた事が、一往は、遂行せられたのであるが、しかし問題の大きさに比して、言葉は甚だしく少くならざるをえなかつた、しかしそれは止むをえない事であつた、といふのは、これは単行本ではないから。しかし筆者が何を言わんとしているかは、ほほ、了解せられるであろう。知見の哲学が現代において解決すべき課題は慧学の立場からの比較哲学であり、その比較の項は知見哲学とヨーロッパ哲学とである。或はむしろ、それは知見と愛知とである。従つて此の比較は見と愛知との比較を先行条件とする。しかし此處ではこの先行条件を取出しては論じなかつた、之に全く触れなかつたのではないが。そもそもあれば、一人にても多くの人が斯くの如き研究をなす事によりて所謂佛教は根本から近代化せられるであろう。

1 1 Kor. 1. 24.

² Hessen, Johannes: *Platonismus und Prophetismus*, S. 138. München 1939.

³ Jung C. G.; *Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion* (WW. Bd. II, S. 3). Cf. Cicero, M. T.: *De Natura Deorum*, II. 72.

- 4 Augustini De Vera Religione, § 111; Retractiones, lib. I. C. XIII, 9.
- 5 Glasenapp, Helmuth von : Der Buddhismus, eine atheistische Religion, S. 12. München 1966.
- 6 Grimm, Georg : Die Lehre des Buddho. Die Religion der Vernunft und der Meditation. Fünfzehntes bis sechzehntes Tausend. Holle Verlag Baden-Baden. 1957.
- 7 M, 26: Ariya-pariyesanā.
- 8 Platonis Phaedo, 95 e et sqq.
- 9 Platonis Alcibiades I, 129 a.
- 10 Platonis Apologia Socratis, 28 e 5.
- 11 Hegel, G. W. Fr.: WW. hrsgbn. von H. Glockner, Bd. VI, S. 38.
- 12 Collected Works of the Right Hon. F. Max Müller. XIX, The Six Systems of Indian Philosophy. 1916 London.
- 13 Ānandaśrama-saṁskṛtagrantha-valīḥ, granthāṅkah 51.
- 14 Śabda-kalpa-druma (Chaukhamba Sanskrit Series, Work No. 93, Part 2, p. 689 B).
- 15 Br̥had-āraṇyaka-upaniṣad, 2. 4. 5.
- 16 Muṇḍaka-upaniṣad, 3. 2. 9.
- 17 Radhakrishnan, S.: Indian Philosophy, Volume One, pp. 43-44. Eighth Impression. 1958 London.
- 18 Dasgupta, S.: A History of Indian Philosophy, Volume I, p. 68. Cambridge 1963
- 19 比釋迦文部經釋、印宋譜之教文辨講、風十 | °
PTS, Pāli-English Dictionary, sub verbo.
- 20 Prasannapadā, pub. par L. de la Vallée Poussin, p. 364.
- 21 Laikāvatāra, ed. by B. Nanjio, p. 158, v. 35.
Op. cit., p. 372. 妙驪觀波呬第十八の第七堅。
- 22 Op. cit., p. 229, vv. 5 et 6; cf. p. 344, v. 638.
Ārya śālistamba sūtra, pratityasammutpādavibhaṅga-nirdeśa and pratityasammutpādagāthā sūtra, ed. by N. Aiyaswami Sastri, p. 27. Adyar Library 1950. “pariyodanum” 𢃠 “pariyodapanam” 𢃠
- 23 Dhammapadam, ed. by Carat Chandra Dās and Seelakkhandha Thera. Calcutta 1899.
三田叢書「法華大藏書」函11冊一九〇册編、妙
- 24 Daśabhūmiśvara, ed. by R. Kondo, p. 102.
Platonis Phaedo, 99b.
- 25 Platonis Republica, 509c-511e.
Platonis Timaeus, 29 d 5. Cf. Philebus 26 e-27c.
Op. cit., 49 a 1-52 b.
- 26 Platonis Nomoi (Leges), X, 897 c 7.

- 35 Aristotalis *Physica*, I, 4. 187 a 32.
- 36 Thomae Aquinatis In Aristotalis *Metaphysicam Comm-
entaria*, §§ 2613–2616. Marietti, MCMXXXVI.
- 37 Diels, H.: *Fragmente der Vorsokratiker*, 2. Bd. 4. Aufl.,
S. 13. Cf. Diels und Kranz: *Frag. d. Vors. Bd. II*, S.
84. *The Exstant Remains of Epicurus*, ed. by Cyril
Bailey, p. 20. Oxford 1926.
- 38 Chāndogya-upaniṣad, VI. 2. 1.
- 39 Op. cit., VI. 2. 2.
- 40 Augustini *De Vera Religione*, V, 8.
- 41 Augustini *De Civitate Dei*, lib. VIII, cap. 10
- 42 Augustini *Enchiridion*, III, 9. Cf. DCD, lib. XI, cap. 22.
- 43 Augustini *De Vera Religione*, VII. 13.
- 44 Augustini *Confessiones*, lib. XII, cap. 22 et passim.
- 45 Thomae Aquinatis *STh. I. q. XV. a. 3 ad tertium*.
- 46 Bonaventurae *Com. in Lib. II Sententiarum*, D. I. Pars
I, Art. I.
- 47 Bonaventurae *Breviloquium Pars II*, cap. I, §§ 2 et 4.
- 48 Cf. Buber, Martin: *Ich und Du*.
- 49 Kant, Immanuel: *Kritik der Urteilskraft*, § 44.