

宗教の眞理性の問題と「法」について

柴野恭堂

われ等は神の生を死し神の死を生きる（ヘラクリタス）

序

言ふまでもなく、宗教は學問に盡きるものではない。即ち宗教の信念もしくは安心立命は學的理
解の事柄とは異つて居り、決して兩者は互に置きかへらるべきものではないのである。然しそれか
と云つて、學問と無關係であつたりまた矛盾するが如き宗教は眞の宗教とは言ひ難い。要するに、
宗教は學問を含み知識によつて常に基礎づけらるべきものである。然らざれば其が迷妄や自己陶醉
の信々から區別せられて、何人にも承認せられねばならぬ理由または權利を有し得ず、従つて無意
義な生活に顛落してしまふこととなるからである。學問は眞理を明かにして文化の發達を促しつゝ
日進月歩に其内容を礎き上げて行くのであるから、宗教の學的解釋も亦絶えず更新せられねばなら
ず、かくして宗教にも進歩があり、常に新生面を打開して人類文化に貢献し得るに至るのである。
宗教の眞理性の問題は斯様な意義乃至重要性を有するのであるが、茲では如何なる根據づけによ

つて宗教の主張が眞理にかなふものとして認めらるべきかに就いて素描的考察を試みると共に、眞の學的理解が如何なる立場を要求すべきであるかを論じて見たいと思ふ。即ち禪が法(Dharma)の端的なる體驗であるとするならば、その體驗の意味を開明し得なければ、之れを咀嚼して以て其眞價を定めることが出来ないからである。

よく宗教體驗の事實は言語道斷心行所滅とか冷暖自知とか唯佛與佛乃能究盡とか言はれるが、たとひ然りとするも、そのことが何故に眞理性を保有し得るかが明瞭ならざる限りは、果して妥當なる發表なりや否やは未だ決定せられないのである。何となれば、もし法とか眞如とか絶對者とかを不可知の形而上學的實在として理解しつゝ右の如き主張を爲す者あらば、其は佛教の見解を逸して居ることは勿論、また既にカントによつて斥けられた獨斷論の咎を犯せるものと言はなければならぬ。若しまた、不可説的と云ふ意がヘーゲルによる哲學の始としての純有の如く、抽象的にして單純なる直接態に外ならないとすれば、其が無規定性の故を以て無とせられたやうに、結局無内容な空虚性として、客觀的眞理性より見れば何もわかつてゐないことを告白するのみであるから。故に法の體驗といふことが支持せらるべき眞理的根據に論及することも決して無意義なわざではないと信ずる。

眞理は體驗せられねばならぬ。その限り不可知ではなくして吾人に知られるものである。然し唯だ單に知られるのではなくして、誰にでもいつでも何處でも知られるやうに知るのでなければならぬ。主觀的に對する客觀的・特殊的に對する一般的・偶然的に對する必然的といふ本質を有する統一體が先づ眞理の特徴を爲す所以である。故にまた、眞理は吾々が知るが故に眞理となるのではなくして、それ自身に於て眞理たるべき理由が存するのであり、誤謬や虚偽や迷妄は吾人が眞理と一致せずして矛盾背反するが故に生ずるのである。かくして眞理は矛盾なき自己同一性に於て顯現するとも言ひ得るのである。然るに之れに到達する方法の區別に應じて眞理の擱み方が異り、夫々の立場に隨つて相對的・絶對的また抽象的・具體的などの相違が眞理の上に現はれて來る。私は次に示す三つの立場を大體の標識として漸次具體的なる眞理概念を求めて行かうと思ふのである。

- ① 存在者の普遍的根據(本質) || 形相的眞理……………論理的方法……………知る立場(知)……………超越的一致。
- ② 存在者の綜合的統一(基礎) || 質料的眞理……………直觀的方法……………見る立場(信)……………内在的還元。
- ③ 全體に於ける存在者の在り方(事態) || 全體的眞理……………辨證的方法……………空の立場(行)……………創造的無。

茲では主として第三の立場を論究することに重點を定め、他は必要なる限り言及するに止めたい。先づ第一の立場は理性の思惟の統一による認識作用の形相について事物の本質を認め、其處に永遠の眞理を見出さんとするものである。プラトンに於けるイデアと個物との關係に現はれたるアプ

リオリ主義は之れを代表して居る。現實の存在は經驗によつて與へられる特殊なる個物である。特殊とは他の特殊と矛盾の關係にあるものであるから、存在の客觀的必然性を認識する爲には、經驗の事實を一般的法則の許に包攝して矛盾の統一を圖らねばならぬ。即ち特殊の背後に一般者があり經驗的現實は理念に根據づけ(Begründen)せられると爲し、知るとは一般者に於て特殊を限定することであると考へられる。

すべて現實なるものは一般者との關係に立つことによつて Sein として特性づけられる。佛教に於て存在者(一切諸法)を意味する場合の法 Dhiva が任持自性軌生物解といふ「不改」の義を有するのも、矢張り自然の因果律(因縁所成)の上から認識せられるに由るのである。机・椅子なども目で見・手に觸れるが故に現實なのではなく、多様の感性的内容を一般的に示す感覺との關係よりして現實的となるのである。即ち範疇的關係と結びつけ(法則づけ)られることを要するのである。理念はかゝる關係の全體的統一である。故に理念と經驗的現實との關係は作用關係ではない。作用關係は經驗的現實のみが相互に有する關係であるが、理念は經驗的現實に非ざるが故である。理念は對象を成立せしむるものであるが、それ自身は現實に經驗せられるのではない。それは論理的必然を以てアブリオリに存立(Bestehen)する領域(Sphäre)として絶對的なものである。

プラトンによれば、イデアが存在に對する關係は分有(medexis)共在(Parousia)目的(Telos, ewige

Aufgabe.)である。存在に對して超越的であり Choris ton (Jntan (Ausserhalb der seienden Wesen) である。かくして理念は事物の原型となり原因となり本質となるのであるが、かゝる理念の存在は實在に非ずして妥當性であると解せられる。妥當は存在を超えて永遠を含む。従つて理念の絶對性は價值としての絶對性である。

理性はイデヤを映すものである。理性的價値の普遍妥當性及び客觀的必然性は吾人の主觀とは無關係に成立するのではあるが、現實の主觀が之を目的(理想)として追求し其權威を承認することによつて、現實の存在を引き上げそれに近づかしめるのである。

イデアリズムの宗教の本質と見做すべきものは、實に自然性を克服して理性的價値の實現を行ふ文化生活を通じて絶對者と一致するに在るのである。此のことはカント及びウインデルバンドの宗教を見れば明かである。ヘーゲルが既に示せる如く、理性は有限なる姿に現はれながら自己本性の無限なることを意識するものであり、カントに於ける理念は客觀的認識の制約たる意識一般乃至構成原理から區別せられたる規制原理としての意義を有するのであるが、共に形相的眞理を客體的に根據づけるものに外ならない。

以上の如き文化主義合理主義の地盤よりして宗教の眞理性を保持しやうとすれば、宗教は理性的法則と一致せる矛盾なき生活を自覺することであり、理性的に自由となることである。カントが道

徳的に自由即ち最高善の法則を遵奉するところに宗教ありといひ、ウインデルバンドが神聖（眞善美）價値の實現が宗教であると主張する如き是れである。然し、具體的人間には非理性的なるものが本源的であり、之れを理性化し盡すことは不可能である。あるべき筈の通りに現實はないといふ矛盾が生命の根抵にある。宗教は却つて理性的なるものと非理性的なるものとの矛盾を解決する所に本領がなければならぬ。従つて理性宗教の立場は尙ほ抽象的たるを免れない。（註一）

理性の自覺が深まれば深まる程、目的は高踏的となり最後の一般者は永久の彼方へと退き、如何にして有限なる人間が絶對價値の自覺に達し得るかを「知る立場」のみからは説明することが出来ぬ。勿論、價値もしくは妥當性の思想は理念を構成的意義に解したるものであり、その限り文化的事象を表現構成する主體的立法性を明かにせんとする方向へ歩を進めたものではあるが、依然主觀客觀の對立によつて判斷主觀の形式の方向即ち思惟必然性を根本的に離脱せぬ眞理觀に居るものである。然るに、先驗的法則を認め眞善美を知るに當つて、其が現實構成の内面的根據となるが爲には、目的は寧ろ主體的原理でなければならぬ。知識は單に形式によつて生ずるのではなく、内容と形式との合一せる直接の活動に知識を決定するものが存するのである。イデアリスムは出發點に於て主客の同一をイデーとしなければならぬ。而して其は直觀的理解によつて成立する立場である。

(註一) 理性が自由になるとはそれだけ個體が矛盾なき立場に立つこと、一般者に包まれることによつて具體的となるのである。然るに個體は個性あるもの、生きたものである。即ち自由であり、非合理的なるもの、従つて一般者に包み切れぬものである。個體が存在者たる所以は寧ろ理性の法則を否定するところにある。結局、理性の原理は生命の原理とはなり得ない。

(註二) 私は順次歩を進める場合の指標として教へらるゝ所多き西田哲學の中より一二の語句を擧げて参考に供へ度いと思ふ。「認識の形式によつて形相を統一するといふことは直に意識するといふことにはならない。意識としての知るといふことは之から出て來ない」(取残された意識の問題——得能博士還曆記念論文集七頁)。「所謂超越的對象とか價值とかいふものは知るものではない。知るものは何等かの意味に於て働くものでなければならぬ……我々が働くものといふものを考へる場合、その根柢に之を限定する一般者がなければならぬ……」。(同前十三及十四頁または續思索と體驗 (十一頁—十二頁))

(11)

理性は直接に與へられた經驗或は直觀でなければならぬ。經驗の直接性に於ては意識するものと意識せられるものとは不可分に一である。其は主客の對立を内に含む生命の流動である。かゝる非論理的なる體驗内容の質料性について真理の所在を問はんとするものが第二の立場として擧げたるところのものである。眞に知るといふことは自己自身を知る自覺の意味に極まると考へられるのであるが、それはまた直接に意識面に於て自己自身を限定することである。而してその主體として實

在的と考へられるものが個體に外ならない。

アリストテレスによれば、實體は *To de ti* 即ち何等かの *Dasein* (現存在) としてあるものである。而して眞の生命は斯くの如き個體でなければならぬ。個體の本質はト・テイ・エン・エイナイ (まさに在るべく在つたもの) であるが、かゝるものは形相のみによつては限定せられない。即ち其は質料を含む。個體は形相と質料との総合的實體である(註一)。従つて、動くもの・變化するもの・他になるものである。然しまた、變ることは變らないものの上に於て可能である。潜勢(質料)と現勢(形相)との連續的變化の根抵には基體 (*Hypokeimeron*) を豫想する。基體は何にでもなるものであるが、併し何でもない。其は限定された對象としてでなく、總べての對象の *Urgrund* (根基) であり、有と無との對立以前の主體の直接態である。有ゆる存在は此の上に成立する故に存在者の總體(または総合的統一)として永遠の意味を有し、すべての事物はその本へ還元して見れば基體である。

純粹質料は變化を通じて永遠なるものを映し取るのである。其は有ゆる形相を含んで居るから自己目的的存在であり完成されたものである。個體は是れの顯現たる限り個體であり自己完結的であるが、人間に於ては意識に於て直接明證性を以て永遠の本質(基體)を見或は映し取るのである。アリストテレスは存在論的眞理を擧揚せる先驅者として有名であるが、また所謂質料的眞理の開拓者として現象學への道をも指導せるものと言ひ得るであらう。

フツサールの原意識の指向性は基體的性質のものである。一般に現象學的意識に於て、内容の充實作用の明證の度を説き本質直觀を説くは、矢張りアリストテレスの「思惟の思惟」を出でない。シエラーによれば、宗教的作用に於ては超越的實在を志向すると爲し、人間の本性には絶對實在との聯關あることを主張する。しかも神の實存及び本質的特徴によつて神が人間の宗教的素質の原因であることは明證的であると言ふのである(註二)。

此の第二の立場は内に特殊を含んで之れを規定する具體的一般者を主體的に求めんとする點に於て、第一の立場よりも遙かに實在の非合理的性格に肉迫して居る(註三)。しかし個體の原理を質料と形相との不可分なる全體に求めることは、恰かも水の流れる如く、本來定められて居る必然態としての把握に止まり、現實態として眞にその動性に於て理解するものではない。勿論、前の立場がロゴスの自覺といふ靜的統一に於て不動の眞理を確立せんとしたるに對して、是れはヌース(思惟・精神)の動的統一によつて理性の本性に還歸したる如く、志向作用の純化によつて意味自體といふが如き意識を超えた實在との一致を得るまでに自己還元を企てるのである。けれども基體が常に對象を Fundieren (基底づけ)する内在的のものである如く、作用の充實と雖も決して超越的一致を含まない。内外一如ではない。また永遠を見るといつても意識のノエシスとノエマとの統一(作用と對象との一致)である限り意識内在的に觀照するのである。フツサールの Retention 及び Profection

も對象そのものの把持ではない。況んや宗教的對象即ち神は意識の内在性に與へられるものではない。意識に直接的なるものは自己であるが、之れが如何にして神と云はるべき宗教的意義を充實するかは、此の立場では到底解釋し得ない。

シエラーは神は人間意識の本源の所與として生得的であるから宗教的作用によつて直觀し得、宗教的作用に於ては愛が神のシンボルとして現はれ、愛は神と人間とに共通の最根本的人格作用であり之れを通じて神は啓示せられると説けども、神は志向的對象として求めらるべきではない。彼は志向的直觀によつて與へらるゝ宗教作用は心理的意味の宗教的要求とは異り、神の存在を最初から認めて居ると言ふのであるが、直觀の確實性は一種の信仰である。凡そ體驗は意識内現前者に關らず超主觀的のものと關係する。しかし何故に人間は根源的に神とのみ一致せねばならぬのであらうか。要するに、神と一致して居るといふ確信の客觀妥當性は「信する」の外はないであらう(註四)。

此の立場が抽象的なる所以は、根本に於て、個體を自由の主體として解して居ない點に存する。個體は自由意志を以て行爲するものである。自由とは自ら存在または非存在を決定し得ること、換言すれば自己否定を含んで居ることである。斯く意志的自己は其自身の否定的統一として辨證法的性格を有して居る(註五)。自己をして人格たらしむるものは、かくの如く自由に自己決定する意志者としての自覺である。意識の内在性を超えて意識を否定するものと一致する所に個體は眞に現實態

となる。意識の外に出るところに「覺」がある(註六)。それは主客對立の立場を主體的に超越しつゝ、自己に於て超個人的妥當を認むる非合理性として絶對他者との關係に立つ。行爲の實踐またはその究竟的立場として「行」の立場はこゝに見出されるのである(註七)。而して是れが次に述べる第三の立場に相當する。行爲は觀照的立場の底へ超越し、之を否定しつゝ現實的動向を決定するのである。眞の動的立場といふものは内在即超越である。

(註一) 周知の如く、アリストテレスは實在を四種に區別した。即ち①本質トテイエンエイナイまたは本性②普遍概念③類概念④基體ヒポケイメノンまたは質料である。而して基體は更に質料、形、合成物の三となる。然るに究竟的基體としての質料は無規定の故に實在にたり得ずとして、合成物としての存在(即ちトデチイ(是れ)としてある個物を以て第一本體とした。然るに實在は定義せられなければならぬとして、遂に最後の種を含むロゴスと共にある存在を本質となすに至つたのである。かくて彼は矢張り形相の立場を取り、必ずしも質料的眞理に左袒するものでないと考へられるのである。然し、彼が事象そのものを直觀的方法によつて顯示せんとし、純粹思惟能力は神に外ならずと爲すところより、茲には第二の立場の下に置いたのである。

(註二) "Der Gegenstand der religiösen Akte ist zugleich die Ursache ihres Daseins. Oder: Alles Wissen von Gott ist notwendig zugleich ein Wissen durch Gott" (vom Ewigen im Menschen. I. 2. S. 269)

(註三) 非合理性は個體の本質である。それには認識論的意義と形而上學的意義とがある。前者は經驗的非合理性であり、經驗内容が特殊なる限り其は非合理的である。然しその場合は Antilogisch に非すしつ überbegriffliche Rationalität であ

る。後者の場合は否定の原理を意味する。現実的なものは理性に矛盾的である故に非合理である。(Volkeht, Das Problem der Individualität. s. 95 Folg. 195 Folg. vgl.)

(註四)

波多野博士は「實在の認識は實在そのもの、自己啓示として、またそれの上に初めて成立つのである。尤もかくの如き體驗も反省の光に照してみる時はすべて形相であり意味であり現象であるに盡きるであらう。従つてかゝる反省の立場に立てば實在は信ぜらるべきもので經驗され認識されるものではないと言はねばならぬやも計られぬ。しかもこの「信ずる」は……物そのもの、世界のたいぐ中に己を投げ入れて自ら生きることであり、従つて何ものにも優る確實性と明證とを有する事柄である」(岩波全書、宗教哲學二八―九頁)と。しかし、信は人格的決斷と自由とを基本として成立たねばならぬ。單に靜觀と恍惚とに留まるならば「吾々は果して影の世界に住ひつゝ自らもいつしか影と薄らぎ行く運命を拒み得るであらうか。……残るは見るもの見られるものも無き乃至は兩者とも全く無差別の合一のうちに消え失せる單なる見え(Idea)のみとなるであらう。……吾々はうらゝかな春の眺めに見入りつゝ恍惚と華胥の國に遊ぶ者に比ぶべきではなからうか」(同前八七―八頁)。斯く警告して博士は人格主義へと進むべきことを教へられて居る。

西田博士は「超越的對象が我々の意識に於て志向せられると云ふには、ノエシスは我々の意識の底に超越せなければならぬ。……意識の志向といふことは低次的意識作用が高次的意識作用の内容を映すことである……自己其者の具體的立場から云へば、志向することは自己の中に自己の内容を構成することである……志向作用といふのはかゝる構成的方面を去つた抽象的一面に過ぎない。かゝる立場からしてはノエシスは意識せられない筈である。」(叡智的世界―哲學研究百五十一號三一―二頁)と評されて居る。

(註五)

“Nur die indeterministische Freiheit ist wirkliche Freiheit” (Volkeht, a. a. O., S. 79)

(註六) 黒田亮氏は「勸の辨」に於て「勸は覺の世界に就ての體驗である」として其が一般の有意的意志動作と異なる點は對象的契機によりて成立ち、時としては目的表象乃至課問の表象に特有なる決定傾向に在りて思考過程に於ける第六感の如くに説明し、アツハの所謂意識性乃至ビュラーの思念の非直觀的了知的なるに比して居る。(京城帝大法文學會第二部論纂第二輯) 尙ほ吾々は所謂「神秘的死」の心理的分析に就いてはハイラーの所説に學ぶべき多くのものを見出す。(Das Gebet, S. 310-317)

(註七) 理性は客觀的價值または自己價値を認めるが非合理性はそれ等價値の獨立を否定する。是れ即ち意志的自己は他者との實踐的關係に於て否定的に對立して居るからである。故に非合理性は *Mein Ich* といふ生命感情の體驗に現はれる。

(Volkeht, a. a. O. S. 103 V. 1.)

(三)

行の立場へ進むに先だち、其が觀照の立場と如何に聯關し如何なる相違あるかを闡明して置き度い。吾々の意識的體驗の面に如何程意志的加工を施して生命の深みに入るとも、直觀の域を超えない限りは宗教の世界は開けない。兩者の間には飛躍がなければならぬ。神と人間とは絶對に斷絶せられてゐるからである。然し、かく結びつかないものが結びつくところに宗教の秘義がある。それは最も具體的現實的なる生の自覺に於て否定的に實現する秘義である。

ベルグソンは表面的自我に對し根本的自我を以て人格の最も具體的なるものとし、之れを絶えず流動發展する持續の動性に於て捉へんとした。創造的進化を説き、異質的不可分の力學的進行(等

質的なるものは分量的に可分にして空間化せられる)として時間的に發展する無限の躍動を強調する。しかし其は依然直觀の世界に見られたる生命であるに過ぎない。純粹持續は一如の移行にして未だ實踐的自我の眞相に契はない。生きた現實なるものは常に新たに生れ來る全體なるものであり、現在が現在を規定する端的に行ずるものである。これが創造である。しかるに「今」といふ現在は今として停滯することなく直に早すぎ去つて「たつた今」(過去)に落謝して失ふもの、つかぬものである。即ち絶對否定性である。如斯、時間的存在はすべて非存在によつて貫かれて居る(註)。生れる瞬間に死が含まれて居る。現實の生は生滅する。亡び行くことがなければ創造もない。ベルグソンの純粹持續には此の否定的契機が認められない。

通常、現在といへば過去から結果したもの、未來に連る直線的進行と考へるが、然し過去の潜在的なるものが顯現的となつて現在が結果するのではない。過現未が同時存在的であるといふ矛盾の自己同一が眞の現在でなければならぬ。時間を含んで之を超えて行きつゝ自己を形成するところに生きた現實がある。眞の創造的進化はかゝる矛盾の自己同一の現在に成立するのである。其處には現實に於て現實を超えて過現未を包むもの、即ち全體的なるものが連續する。故に非連續の連續であり、直線的進行に非ずして螺旋的挺身である。

吾々は現實的生が辯證的性格のものであることを知つたが、其は決してヘーゲルの如く理性の本

質を見るのではなく、理性に矛盾するもの即ち非合理性に撞着するのである。ヘーゲルの示せる反立は眞の意味の否定であり得ないことは屢々注意せられる所である。彼の純有と無との對立は理性内の對立であるが、同一的なるもの、内に於ける對立は反對立であつて嚴密には矛盾ではない。矛盾は一方が他方を否定するものである。故にヘーゲル的には止揚出來ない。止揚し得る如き矛盾は實は矛盾ではないのである。反對立は自己の限界を知ること、他との差別づけ（制限）にして消極的の否定にすぎない。否定の本質は矛盾でなければならぬ。ロゴス的一般者としての絶対は現實を制限するに止まるが、宗教的絶対は現實を否定的に限定するのである。（註二）

ヘーゲルの辯證法を乗り越えて、キエルケゴールの實存辯證法並びにヤスベルスの實存哲學などが提起せられねばならぬ所以は凡そ明かである。バルト及び辯證神學はキエルケゴールの思想を推進力とするのであるが、他方に於てハイデッガーは現象學を徹底せしめて自覺存在論を主張し、矛盾に於て自己否定する現實在の把握によつて、シエラーよりも適切に宗教の眞理性に迫らんとして居る。ベルグソンの純粹持續が過去中心的時間觀であると同様に、觀照の立場も基體の過去中心的性質（潜在性）を脱却し了らざるものとして、現實在の把握が甚だ抽象的であることを示し得たと思ふが故に、於茲吾々は第三の立場に赴くであらう。

（註一） "Diese Allgegenwart in jedem Jetzt hebt es zugleich über jedes Jetzt hinaus und senkt es in jedes Jetzt."

hinein." (Bauch, Die Idee, S. 198)

"Wir können nicht anders als ein Prinzip der Negativität in zeitlichen Geschehen als wirksam annehmen." (Volkelt, A. A. O., S. 197)

(註二) 西田博士は「古來神秘學派と云はれる人々は尙主語的論理の立場に立つて居た。従つてさういふ立場からは世界を否定するの外なかつた云々。」(岩波全書—哲學の根本問題二〇一頁)と述べて居られるが、世界を美的觀想的態度よりして享樂せんとするが如き神秘主義に於ては、往々現實世界を無視することあらんも、苟くも創造的生の體驗に生きんとする神秘家ならば單に世界の否定のみに止まり得ないであらう。ハイラーは Nirvana-Mystik について此の事と關聯せる點を詳細に論述して居る (Heiler, Das Gebet, S. 273-279Vgl.)

(四)

全體的なるものに於ける存在者の在り方とは、觀照の立場を更に主體的に超越した立場の事態を言ふのである。前の立場が自覺であるとすれば、是れは「無の自覺」である。純粹質料の如きは無規定にして具體的ではないと考へられる如く、見る立場では見る作用そのものを見ることは出來ない。作用の作用が眞の作用であり、其は無の自覺に於て働くものであるといひ得るであらう。眞理は作用を自ら決定する所に見られる。無の自覺は自己自身の絶對否定または矛盾の否定(止揚でも統一でもない)によつて矛盾なき自己となる(註一)。即ち否定の否定をも否定する所に「行」の意義があり、而して其が作用(實踐)の眞面目である。實踐は前二者の立場の綜合、即ち行は知と信と

の統一である。

周知の如く、シェラーは人間の存在を問題とし、人間に於ける永遠なるものが宗教作用の對象であつたが、ハイデッガーは一層根本的に人間の存在を問題として取り上げ、人間の全體的構造よりして存在論的真理の開明に努めた。存在論的真理は顯露性であるが、蓋し其は存在が本來の姿にて現在すること、または存在を本源的存在に決定することである。故に、自己の存在の仕方自由なる決定に生きる可能的實存在が眞の存在であると考へられる。然し、かゝる實存の状態に二様の別があると思ふ。

① 實踐(自由)……時間的超越……終末論的宗教。

② 行(創造)……空間的超越……東洋神秘主義及禪。

右は同じく無の自覺に立てども、嚴密には區別せられねばならぬ。私は後者を以て大乘佛教の理想並びに禪的立場の特色と認め、法の解釋ケルマも亦此處に求めらるべきことを論述せんとするのである。

先づハイデッガーによれば、人間の日常性に於ては現存在は本來の現といふ事實より離反(Abla)し墮落して世の中(世間)に投げ出されて居る(被投性)。而して環境に對して種々に配慮(Sorge)し世界に對して關心的に自己を見出して居る(氣分性)。其は死の不安より逃避して自己を世間に渡し御同様としての存在である。然るに之れを本來の自己に取りかへし、現實的に生きた人間となる

には死を覺悟して世間的存在者を超越せねばならぬ。即ち自由なる可能的自己を企畫(Entwurf)しなければならぬ。自己を斯く解放するは時間の時間性即ち時間生成である。時間生成はそれ自體の忘我性(脱自性)に於て本來の自己を顯はにする純粹行(Reines tun)である。すべての時間の根源として然かも時間を超えたものである。現存在は此の時間性を離れては存しない。故に、其は將に來りつゝあると共に既に成りつゝある完了しつゝある現存在である。現存在は現在しつゝ將來性と完了性を含む。換言すれば現存在は未來と過去とを現在に於て具體的に統一して居る。今まで蔽はれて居たものが現存在に於て顯露するのである。現存在を超越することによつて眞の現となる即ち自覺存在となるのである。斯様にして自己否定を含む辯證的發展によつて、自己は眞の自己を回復して世界(社會)の内に具體的に組み込まれる。自覺存在こそ眞の人格にして、他の人格と相ひ對し、自らは全體として顯示せられる如き仕方にて實存(Existenz)するのである。

以上の如く、現存在は世界内存在を時間的に超越するのであるが、その際に死を覺悟して「死への存在」とならねばならぬと言ふ。茲に吾々は生滅する現實態を凝視せる深刻なる現存在の姿を見る。けれども之れが把握せられる爲の立脚は、ヘーゲソンの過去の時間とは對蹠的に今度は未來的時間に立つて居る。故に自覺存在といふも可能的實存であり、死といふも可能的死を説くに止まる。いつかは死すべき死の覺悟の下に現たらんとするのである。換言すれば、死または不安絶望を媒介

として本來の自己を自覺するのである。自己否定を含むと云つても單に消極的否定の意味しかない。所謂、生を豫期しての死に過ぎない。絶對否定の辯證法は寧ろ絶對空間または絶對否定的現在よりして自己を限定する〔註二〕。絶對無の自覺は、矛盾そのもの死そのものを其のまゝ直接に受けとらねばならぬ。換言すれば、今こゝで死ななければならぬ。空間的超越といひ、現在の時間立つと稱する意味が此處にあるのである。

空間的超越は媒介的超越でなく相即的超越である。相即とは「なり切る」の謂であり、絶對自己否定である。「なり切る」とは自己を自己「として」性格づけることであると共に自己を自己ならぬものにするのである。絶對無は直接に相對的のものを否定して媒介を容れない。矛盾を否定して顯はれるものが絶對自己同一なるものである。生死の矛盾を否定する絶對無の自覺に於て生死なき本來の自己が蘇る。ハイデッガーは單に相對無に觸れるのみであり、其處には自由なる實踐は可能であるとしても、到底創造及び行の立場に實存することが出来ないものである。(註三)

辯證神學も亦自我の作用的性格に於てハイデッガーと軌を一にする。終末論的時間觀に居る限りその救済は可能的に祝福せられるのであり、永遠の希望に終る。神と人間とは絶對に距てられて居るとは云へ、罪の意識を媒介として神の言葉を聞く。神の言葉即ち啓示によつて孤獨の暗黒から救はれて、神に對して應答的となるといふのであるが、未だ他者を内に含み他者我れを内に含むので

はない。神と對立するのみである。我汝の關係を竟に脱することが出来ない。要するに、その救済の論理は絶対否定の辯證法ではなく、過程的辯證法の域を出でないものである。従つて此の場合、恩寵の内容と雖も結局第二の立場即ち觀照的立場のそれと幾許の差異あるかを疑はざるを得ないであらう(註四)。要するに、其はハイデッガーの自覺存在論と共に尙ほ抽象的內在的超越に止まり、未だ内外一如の絶対自覺ではない(哲學研究二三七號田邊博士)。

しかし吾々は、時間的超越よりする無の自覺が觀照の立場と區別せらるゝ所以は、其自覺的意義がエクスターゼと呼ぼるゝ特性を有して居る點であると思ふ。終末論的宗教乃至佛教の他力安心の特性が第二の立場より區別せらるゝは全く之れに由るのである。エクスターゼ(歡喜)はまた愛(慈悲)の働きといひ得る。故に、觀照の立場に現はれる象徴の神の贈りものが「信仰」であるとするならば、エクスターゼ(歡喜)は愛の神の寶石である。ハイラーはエクスターゼとニルバーナ(涅槃)とを以て宗教的體驗の兩極と見做して、これを *Uaussprechliche mystische Geheimnisse* (不可言說的神秘の秘密) であると言つて居るのである(註五)、吾々はニルバーナを以て般若の空智慧より輝き出づる不滅の靈光として、行の立場を特性づくる徽號と爲すであらう。

終末論的宗教の時間的超越性は、絶対的自己否定性すなはち眞に自我の辯證的性格に徹するものではなかつた。然るに、最も具體的なる自我または人格作用は自らの内に他者を包み、他者の内に

自己を包むのである(註六)。その姿は an sich にはトデタイ(Thinness)であり、所謂主語となつて述語とならざる底の眞實在であり、現象としては世界全體である(註七)。現實的覺體としての自己は世界全體(大宇宙)の小宇宙的表現として、即ち無限の全體の種々の組織として實存する。西田博士は「眞に自己自身に同一なるものといふものは、個物と個物とが相限定すると考へられる此の現實の世界を中心として、無限に廣がる無限の現在といふものでなければならぬ。現在を中心として過去未來を包む永遠の今といふ如きものでなければならぬ」(哲學の根本問題六三―四頁)と言はれるが、前にも述べた如く、現在は絶對否定性に於ける自己限定の謂に外ならない。是れは取りも直さず現實の根柢に之れを否定する絶對空間または自然力の存することを意味するのである。絶對空間とは限定せられざる空間、即ち有ゆる空間規定の繼起の法則である。かくて永遠の現在とは寧ろ時間性の否定、前後際斷の謂である(註八)。實に時間性を超越する空間的否定によつて眞の現在は成立する。全體は此處に現前する。時間が無いとは、いつでも何處でも現在であるといふことである(註九)。斯く、人間と云ふ存在者の眞理は主體の存在性への超越によつて「全體存在」として性格づけられねばならぬのであるが、此の超越は時間的に縦に超越するのみでなく、横に空間的に超越せられねばならぬ。然しその故に對象として見られることは出来ない。換言すれば「全體存在」といふものゝ無い存在としての存在性に立つのである。之れを私は空に徹するとも或はまた無を自覺する

とも言ふのであるが、眞の意味の人格とはかゝる全體性に於て成立するものと思ふ。絶対に無にして自己限定するものを獨存的全體と言ふことが出来る。

斯くの如く、時間の自己否定が却つて無限の時間性であり、かゝる時間性の矛盾を超える（否定する）立場が空（Śūnyatā）である。空間的超越による無の自覺的存在（覺存）を名づけて「獨脱無爲」と云ふのである。即ちこれが絶対自覺である。故に、空なる主體性に於ては、生滅の姿なく、また見愛の二相をも離れて「永遠の無」に安住する。限定なき限定の自己として「遍在の此處」または「無邊の當處」に生き、隨處に主となる底の自己決定として、自由に且つ自在に行爲する。所謂、家舍を離れて途中に在らざるものであり、これが即ち法（Dharma）である。

法は空間的超越によつて把握せられねばならぬ。空に徹することによつて、自己全體が法であり法全體が自己である。ノエシス的には法は無住であり、ノエマ的には法は無相である。智度論（卷五）に空・無住（無作）・無相の三三昧を實相三昧と稱する。之れに就て、私は無住と無相との作用的統一（勿論心理學的作用でなく自我の純粹作用としての自己限定）としての意味に於て空を理解したいと思ふのである（註十）。而して、空なる作用の對象性として、換言すれば、空なる自己と客觀の存在とが障礙なく一致して展開する世界、實相のまゝに脱體現成せる法爾の境を涅槃といふならば、空を行する立場に於て始めて覺存は法と涅槃との非合理性を意味づける（註十一）。私は茲に、空

は無住と無相との作用的統一と解したのであるが、無住は所謂時間的超越として無相は空間的超越として、覺存の法の意味内容を現實的必然的に規定して居るのである。

禪家が重大視する場合の「心」とは覺存の法の謂であるが、此の如き心は自己の作用の全體が法であり、法の全體作用が自己であるといふ心でなくてはならぬ。然るに、主體的方向に向つて無限の否定を重ねることにより覺存の法または獨脫無爲に達するといふことは、兩者の對立を否定するもの自身の自己表現として不二の心であるといふことである。對象性もなく作用性もなき心である。寧ろ、ノエマ・ノエシスの對立を超えた心である。最早、空を行ずるといふよりも、却つて空が行するのである。覺存の覺といふ意味も無いのである。従つて、可能的存在及び現實的存在よりも範疇的次元を異にせる意味にて必然的本質を見出すのである。「不生の生」「無生の生」若しくは「無心の心」といふは、かくして創造的無の表現に外ならない。故に、空なる心が行するところ觸處現成の法が創造せられる。即ち、其は行じつゝ行することなき無行の行、或は「眞道」である(註十二)。所謂「空手把鋤頭步行騎水牛」といふ義にして、法輪を轉するといふも此れ以外に別の仔細はないのである。

臨濟錄に「眞佛無形、眞道無體、眞法無相、三法混融和合一處、辨既不得、喚作忙々業識衆生、……佛者心清淨是、法者心光明是、道者處々無碍淨光是、三即一、皆是空名而無實有」と示され

たるは、かの黙照枯坐が不動清淨の境を認めて祖宗の佛法であると爲して黑暗の深坑に落つるを戒められたると共に、動處に向つて求むるも亦邪解なりとして、結局無行の行を分明に識得せしめんが爲に「眞法無相」と云ひ「三法混融和合一處」と説かれたのである。今、一塵一法を立せざる眞佛を理法身と名づくるならば、眞法はその靈光照々として萬法を貫く智法身に相當して居る。而して萬法を照破する智であると言ふも、單なる止觀または觀法或は觀佛といふが如き觀照的立場ではなくして、どこまでも行の立場であり眞道とも一なることを會得せしめんとする處よりして臨濟は「三卽一」と云つたのであり、また一層明白に次の如き垂示をも下されて居るのである。

「如_レ山僧今日用處、眞正成壞、翫_レ弄神變、入_レ一切境、隨處無事、境不能_レ換、」

無依の道人とか「十二時中を使ひ得たり」とか言ふも亦法の活動態を意味するのであるが、同時に絶對無の表現または創造であり更には了解であることも既に明かであると思ふ。了解とは自己が自己を知ること即ち本來の自己に還歸して自己の自己たる根基(存在性)を失はざるをいひ、創造の根本義は無より生れる處に在る。禪の體驗は從つて自己の眞の目覺めなると共に、その自己は單なる自己として内的に見らるゝのみのものでなく、無の創造と云ふ意味に於て客觀的に表現し來れるものといふ面を有する。了解と表現との一致するところに如法の自己が蘇り、如法の心が見出されるのであらう。斯く解する時、傳心法要の「此の心は即ち無心の心なり、一切の相を離せば衆生と

諸佛と更に差別なし。但、能く無心なる便ち是れ究竟なり」(原漢文)といひ、臨濟録の「云何是法
法者は心法、心法無形通貫十方、目前現用」といふ語の愈々懇懃且つ割切なることを感ずる。要
するに、法は生佛不二の一心にして萬象森羅に於て全機獨露なることを知ると共に、また其が無時
間性と現實的生成との交錯乃至は綜合として本來「無」なる所以を明かにすることが出來たと思ふ。
修心訣に「諸法皆空之處、靈知不昧、即此空寂靈知之心、是汝本來面目」とあるも以上の如き意味
より理解すべきであらう。尙ほ以上の敘述中には種々の問題が含まれて居り、更に開明を要する點
も残されて居るが、大體に於て法は如何なるものであるか、而して宗教的眞理性として如何に人間
の實存と關聯するかを窺知し得たと思ふのである。

(註一) ヘーゲルに於ける矛盾の統一、即ち精神の具體的自覺としての綜合作用は、全き「有」にして「無」の自覺ではない。
彼の精神の自己發展は表現を媒介として其自身の目的を顯現するのであるが、無の自覺に於ては表現が表現自身を否定
せねばならぬ。

(註二) 西田博士「哲學の根本問題」一〇五—七頁參照。

(註三) 波多野博士「宗教哲學」二三〇頁に於て、ハイデッガーの死の覺悟は武士道的であると評せられて居るが、生還を期す
る態度に武士道は無い筈である。

(註四) 辯證神學の發展殊にエーブナー、ブーバー、ハイム等の說について片山正直氏は「宗教的自覺」(哲學研究二六五號)に
之れを紹介し、尙ほエーブナー及ブーバーに對して「兩者の思想の致命的とも云ふべき缺陷は我汝關係に内在し、これ

を崩壊せしむる否定的なるものを問題としない點にある」といふ評が加へられて居る。

- (註五) ハイラーはエクスタシーによつて神秘的愛が完成せられるに對し、ニルブーナは冷靜なる神秘であると云ふ。然し兩者共に通常の意識生活の完き休止を前提とすると主張して居る。之は吾人の注意に價する。但し彼が其處でまた涅槃を完全なる「自己内存在」であると爲すは妥當でなう。(a, a, O. S. 252—254Vgl.)

- (註六) Bauch, Die Idee. S. 211 Vgl.

- (註七) キースは佛陀は Suchness (Tathata) の體得者であり之はまた法身と同じきことを述べて居る。而して "Suchness is above existence or non-existence or both or neither," と云ふ。(Keith, Buddhist Philosophy. P. 252, 268 Cf.)

- (註八) 大惠書「若得前後際斷、心智路自絕矣、若得心智路絕、說種種事皆此法也。」(卷上五五裏)

- (註九) 宛陵錄「盡十方虛空界、元來是我一心體、縱汝動用造作、豈離虛空。」此一心法體、盡虛空徧法界、名爲佛。」

- (註十) 同論卷十八及卷七十三には三解脱門といひ、楞嚴經には涅槃の三門となす。俱舍論分別定品にては三種の等持として空・無願・無相を擧ぐ。無住はまた無作の意にして自在獨立の體なきを云ひ、無相は可相不可相なきこと即ち愛見の二論を離れるのである(中論卷三觀法品參照)。摩訶般若波羅蜜經卷六には摩訶衍の三三昧として空・無相・無作を説き之れを説明す。證道歌には「無相、無空無不空、即是如來眞實相」と。

- (註十一) キースは「佛教哲學」一六四頁に涅槃の境に到達すれば時間の無きことを述べ、更に彌蘭陀問經の時間論に及んで居る。ワレーザーも詳細に佛教の時間論を究明して居る。(Wallerstein, Die Philosophische Grundlage des älteren Buddhismus. S. 123)

- (註十二) 「無行を行すが故に名けて聖行と爲す」(智度論卷十八)。「空、無相、無作なるを名けて眞法と爲す」(同上卷三十

一)。「空の義有るを以ての故に一切世間出世間の法は皆悉く成就す」(中論觀四諦品)。傳心法要「理者真空無礙之理、行者離相無盡之行」。臨濟錄「世出世諸法皆無自性、亦無生性、但有空名」。一爾若達得萬法無生、心如幻化、更無一塵一法、處々清淨、是佛。「無形無相、無根無本、無住處、活撥々地、應是萬種施設、用處祇是無處。」

(五)

Dharma の意味はドイツセンによればDhar(人間がそれによつて自らを制する意)の語源的意義に由来し、規範(Normen)法則(Gesetz)組織(Ordnung)などの意味であるとせられ、ダスグプタによれば犠牲(Yajna)或はその神秘的力がダルマと稱せられ、此の場合には人間が現世及び來世に對して有する願望を成就せしめ得る秘義を藏するものと信ぜられたる神聖なる吠陀の全知なることを暗示して居るのである(Hindu Mysticism, p. 8, C. F.)。いづれにしても人間が勝手に左右し得ざる「偉大なるもの」を法タルマといひ、これが恐らく原本的意義であると思はれる。後代に於て「大法」と稱して人間のみでなく宇宙の總べてのものが服従し尊敬せねばならぬ命令が之れに基づくとせられるはこの故であらう。法の一般的意味は斯くの如くであるが、しかしまた、實際には此の意味が種々に轉用せられ、その歴史的用例にも長い變遷を経て居る。極めて通例としては、現象の存在即ち一切諸法(Bhāva, Werden. 有)をもダルマと稱し、その場合は單なる外界の事物を指すに過ぎない。然しそ

の限りでは正當には寧ろ Sankhya (行・蘊集・作業) と呼ぶべきであり、従つて嚴密にはダルマは現象的存在をして存在たらしめる存在性を現はす場合にのみ用ゐられねばならぬのである。但し、同じく其存在性に着眼するとしても、解釋の立場または説明の仕方によつて其性格は相違して來る。茲に法の眞理性に對する理解が問題となるのである。

法の意味の變遷を系統づけて理解することは可成り困難なる事業であるが、今私の意圖は其方に向けられて居るのではなく、前節までの所に述べた眞理への三つの通路(または立場)が、法の用語上に於ても現はれて居ることを瞥見しやうと思ふのである。

先づ佛教以前ベーダ及ブラフマン時代には前述の如く、法は規範・法則・秩序といふ意味を基礎として居る。それは天上の神(ブラフマン)が地上を支配し世界を統一して居るといふ信仰と結びついて居たのである。故に法の概念はブラフマンと内容的には異らず、唯だ法は地上の従つてまた時間性の秩序とせられ、世界秩序特に道德的世界秩序を意味した。かくて廣義には習慣・義務・善・徳など更には既成の道德法儀式及び之れ等に關する教・訓誡或は法典をもダルマと言つたやうである。また他方に於て外界の事物の關係的法則をも意味したところよりして、事物が其固有の内在的法則を有する限りに於て本質・概念並びに眞理といふ意味をも生ずるに至つた。かくの如く、世界秩序の意と事物の本質といふ意とが連繫して「現實性」の意義へ發展し、現實的のものにはブラフ

マンが現はれて居り、吾々は之れを觀照によつて知ることが出來ると考へた。これより、個々の事物の本質としての「實在」及び實在の知識をダルマと呼ぶことゝなつたのである。茲に事物をして事物たらしむる理法または法則といふ意味が成立したものと見ることが出來るであらう。佛教もダルマの規範的意義をそのまま繼承したのであるが、初期の時代には律(修行)に對して「教義」をダルマと呼び、教團成立後は佛法僧の三寶が重んぜられ、その中の法寶がダルマと稱せられた。此場合も矢張り法則(Law)を意味したやうである(註一)。

その後、自由なる用法に從つて佛教に於ても種々の「法」の意味が行はれたものと考へられるのであるが、通常は善き法則・神聖なる法則といふ意に用ゐられ、また一般に佛陀の教説を指し、佛陀は法の體現者而して佛陀に從ふ者は法を嗣ぐ者であると稱せられた。然るに佛陀の教説の根本思想に對して學的反省の必要を生ずるに及んで、教學の發達と共に法の用語上にも嚴密化と組織化が行はれたが、小乗教と大乘教とは夫々如何なる眞理觀に立つて佛陀の教法の宣揚に努めたのであるか。私は簡單に此の點に觸れることによつて法の概念を一層明かにしなければならぬ。

小乗では存在を分析して若干の究竟的素材(Datta)をダルマと稱し、その結合によつて名目的の實在が構成せられるとした。而してダルマは因果の法則に從ふものとせられたのである(註二)。他方これ等の無常なる事物に對して空間と涅槃は永遠不變の要素と考へられ、涅槃は無限の本質即ち實

性 (Svabhava) とせられた。かくの如く基本的に多元論を主張するものが小乗教である。

大乘學者は小乗の形而上學的組織を認めず、認識論的反省の結果、空思想の體系を以て其世界觀を築いたのである。即ち總べての要素及び部分の實在性(自性)を否定し、法性(法身)以外のものは空 (Relativity) であるとした。これは全體性の一元論に立つことに外ならない。空とは相對的關係(因縁)として見ることである。同一の世界について之れを過程として見れば現象であり、全體として見れば絶對である。法性は世界全體であり *Svabhava* として如實の存在を見るのである。如實に見るとは個々特殊に現はれた相をではなく、全體としてのまた全體に於ける在り方の相(即ち實相)を見ることである。故に、法性は宇宙の法則となつて存在を特性づけ其原因及び制約を成立せしめるものと云ふことが出来る。此の意味に於て、世界全體を身體と爲すところの法身が涅槃または佛陀である。かくして、小乗に於て空間と同じく永遠の滅亡と解せられた涅槃の意義は、寧ろ絶對實在性とせられるに至つた。(註三)

以上概觀したる所に就て見るも、最初超越的一般的なるものに解せられた法の意味内容が、小乗教に於ては個物の内在的原理と見られ、更に大乘教學への發展によつて始めて宗教の原理としての現實性と具體性とを發揮するに至つたことを知るのである。而して後世に發達せる他力信仰が、法を人格化して超越界の絶對實在者と爲す點に於て、外見上は佛教以前の宗教へ逆轉せるかの如くで

あるが、實は既に述べ來りたる意味に於ける無の自覺の時間的超越の立場にあるものと言はなければならぬのである。然るに、佛教涅槃の理想及び特色が實相無相の法であり、之れがよく宗教的原理としての眞理性を有し得んが爲には、私の所謂空間的超越による無の自覺に於て行する空の立場を達得しなければならぬであらう。ここに禪的體驗の意義が礎定せらるべき所以のものが存するのである(註四)。

(註一) 斯くの如く、ダルマは道德的精神的法則の意味より次第に物質界の法則をも包攝するに及んで「眞理」と同義語となり佛教の精髓としての四聖諦並に因果律、五蘊の本質など經驗界の眞實の性質に關する知識とせられたのである。ダルマの用語上の意味については先きに擧げたるものゝ外、善きもの、正しきもの、人及事物の性格、原因または理由、實在絶對、組織、輪廻するもの、義務的行爲、絶對化せられた意識の對象、人格神などをも指したやうである。此等の用例及其歴史的變遷については主として左記諸家の著に學ぶ所が多い。但し、詳細は此處に省く。

Hopkins, *The Religions of India*.

Barth, *The religions of India*. tr. by Wood P. 53.1 22 etc.

Keith, *Buddhist Philosophy*. P. 68ff.

Grimm, *Die Wissenschaft des Buddhismus*. S.314 Folg.

Valleser, *Die Philosophische Grundlage des älteren Buddhismus*.

Seherbatsky, *The conception of Buddhist Nirvāna*.

宗教の眞理性の問題と「法」について

(三一)

Garbe, Indien und das Christentum.

Oldenbergh, Buddha.

Lehmann, Der Buddhismus.

Dalke, Buddhismus als Religion u. Moral.

(註二) チツェルバツキーはダルマには變化も運動もなく、唯だ現はれたり隠れたりするだけであるから、嚴密には因果律とは

云ひ得ず互に依存的存在であるに過ぎないといふ。(註一に掲げた書の三九—四〇頁参照)。 ダールケは「佛教の

世界觀」に於て法は法則性を意味すれども科學の因果法則と異ることを論じて居る(高桑純天氏譯一〇四頁)。 尙ほ

オルデンベルヒと同じくワレーザーも世界を過程及生成として表象するのが佛教世界觀の特色であるとし、従つて現象

的存在 (Nāma-rūpa) は謂はゞ意識(業)を基體として生起するが故に、因果律に従ふものでなく結局は非存在であるこ

とを述べて居る。(前掲書六〇—六二頁) またワレーザーは、初期佛教に於ては法は認識論的概念に非ざることを論

じてオルデンベルヒの説を是正して居ることは注意すべきである。(同書五二—五四、九八—一〇一頁)

(註三) バールス「印度の宗教」(一一五頁)に大乘涅槃は世界の絶對虛無でなく實體そのものゝ否定であることを述べて居る。

オルデンベルヒは涅槃は存在の完成であると云ふ。 Jennings, The Indian Religions に於ても涅槃を所謂無神

論と見るは誤なることを論じて居る。 龍山章眞氏は其著「印度佛教史概説」(一一八—一九頁)に於て大乘佛教を

一貫する無所得空の意義を簡明に説明せられて居る。 チツェルバツキーは法身(法性)の實在性を八種の概念を以て

表はして居る。また法性は施設有(聚、分)としての各々の全體を自らの部分とする故、全體の全體であるといひ、而し

て之れを人格化して毘盧遮那、阿彌陀などとする所に佛教の汎神論的乃至宇宙神論的根據があることを説いて居る(前

掲書四七—八頁)。グリムはダルマとブライマンとの関係を詳細に論じて居るが、その中の一節に曰く、„Alles Einzelne in der Welt ist ein dharma, eine Realität, und die Gesamtheit dieser unzähligen einzelnen dharmas ist der Dharma, ist die Realität.“と。尙ほ註四を見よ。

(註四)

ダルムケは佛教涅槃には如何なる積極的原理も避けられなければならぬことを論じ、其は苦惱を超えて最早惱まないといふ關係概念としての淨福を意味すべきであると言ひ、「意識を剝脱せる意識」に於て達せられるのであると主張する (Buddhismus als R. U. M. S. 114, 117)。ゴール・ケラーヌは「眞理によつてのみ吾々は救済を得ることが出来る眞理の中のみ淨福を見出す。眞理の形成がダルマであり眞理の到達が涅槃である」と言ふ (The Dharmma. P. 75)。

レーマンは「涅槃は識 (Vijnana) が罷むところに存し、同時に識より生ずる慾望 (貪愛) も消える」 (Der Buddhismus. S. 152) とす。S. Baal は涅槃を以て「釋放せられたる淨福」の積極的狀態、すなはち生死を脱離したる眞實の自己に於ける、歡喜・永恆・人格性・純眞性に満ちたる狀態であると言つて居る (Buddhism in China. P. 198-200)。

之れに就いては、佛教的立場を汎神論と見るか、無神論と見るか或はまた唯一神教的とするか虚無思想とするかによつて涅槃の解釋も異なつて來ると思ふ。ホプキンスはシヴァイズムの唯一神教的思想の特色として涅槃は「最高幸福」を意味し、従つて「空寂」でなく、「專念」と同義語なる點に於て佛教と異ると述べて居るが、釋尊に取つて涅槃は「最高幸福」憤怒、及び無智の消滅を意味したことは異議のない所である。(The Religions of India. P. 321, 427 Cf.) それが形而上學的内容を有するに至つて大乘教的發達に向つたものと思はれ、其根柢には空思想の發展が存する。私は不十分ながら空の超越性を空間的超越によつて特殊の形而上的の意味に解することにより茲にダルマの意義に及んだのである。尙ほまた、涅槃思想の變化に對するキリスト教の影響に就ては、ガルベの前掲の著書に豊富なる研究が爲されて居るが茲に

は省略する。

(六)

最後に一言せんとするは、法に對する他力信仰の立場と禪的體驗の立場とが上述の如き關係にあり(註一)、乃至はエクスターゼとニルブーナとの關係が先きに論じたる如くハイラーの所謂宗教的神秘の兩極であるとするならば、吾人はその意味を以て維摩經「問疾品」に説く菩薩行の本質をも理解することが出来ると思ふ。即ち「禪味に貪著する是れ菩薩の縛なり、方便を以て生ずる是れ菩薩の解なり。又方便無き慧は縛なり、方便ある慧は解なり。慧なき方便は縛なり、慧ある方便は解なり。……謂はく菩薩愛見の心を以て佛土を莊嚴し衆生を成就し空・無相・無作の法の中に於て而も自ら調伏す、是を方便無き慧は縛なりと名づく。……謂はく愛見の心を以て佛土を莊嚴し衆生を成就せず、空無相無作の法の中に於て以て自ら調伏して而も疲厭せざる是を方便ある慧は解なりと名づく。……菩薩貪欲瞋恚邪見等の諸煩惱に住して而も衆の徳本を植う、是を慧なき方便は縛なりと名づく。……諸の貪欲瞋恚邪見等の諸煩惱を離れ衆の徳本を植えて、阿耨多羅三藐三菩提に廻向する是を慧ある方便は解なりと名づく。」と言ひて智慧(Pr.jñā)と方便(Uṇpāya)とが必ず兼帶すべきことを大乘至極の眞詮と爲すのである。(註二)

故に「空慧の行」たる菩薩道には時間的超越としての方便門と空間的超越としての禪慧門とが車

の兩輪の如き關係に於て備はれることを知るのである。然し、解脱を以て究竟の目的とする佛敎がどこまでも空間的超越を最後の原理として立脚し、又その故に眞に菩薩行が成就せらるることは、矢張り維摩經の次の文を見るも容易に明かなる所である。即ち、「不思議品」には法に戲論なく寂滅・無染にして行處なく取捨なく處所なく無相・無住また見聞覺知すべからずして無爲であると云ひ、法の體性に就いての十種の否定を通じて不二法門の眞の空觀を説明して居るのである。而して「入不二法門品」には「是れ空、是れ無相、是れ無作を二と爲す。空即ち無相、無相即ち無作なり。若し空無相無作即ち心意識無ければ一解脱門に於て即ち是れ三解脱門なる者、是れを不二法門に入ると爲す」(原漢文)と。

また「何をか菩薩無爲に住せずと謂ふ。謂ゆる空を修學して空を以て證と爲さず、無相・無作を修學して無相無作を以て證と爲さず、無起を修學して無起を以て證と爲さず……諸法虛妄にして牢きことなく人無く主無く相無きことを觀じて、本願未だ滿ぜざれば福德・禪定・智慧を虛くせず、此の如きの法を修する是を菩薩無爲に住せずと名づく」(菩薩行品)とて、法の法として存する無く然かもまた、法としてあらざるなきが故に、空もまた空にして證せざる所以を説いて居る。是れ即ち「八角の磨盤空裏を走る」と言ふ消息である。實に維摩詰の默然無言は斯くの如き立場なき立場に於ける菩薩道を内容と爲すものであり、禪に所謂法の體驗も亦之れを行するに外ならないのであ

る。故に臨濟録には次の如く示されて居る。

「若有人出來問我求佛、我卽應清淨境出。有人問我菩薩我卽應慈悲境出。有人問我菩提我卽應淨妙境出。問我涅槃我卽應寂靜境出。境卽萬般差別人卽不別。所以應物現形如水、中、月、……物來卽照……問如何是三眼國土……古人云身依義立、土據體論、……空、拳、黃、葉、用、誑、小、兒、……心外無法內亦不可得求什麼物。」（昭年十三年十月五日稿）

(註一) 私は先きに全體的眞理を把握する立場即ち「行」の立場を更に時間的超越と空間的超越との二つの立場に區別して論究し、後者が特に禪の立脚する所であると共に、また東洋的神秘主義の特徴なることをも示さんとしたのであるが、東洋的神秘主義のことに就いては遂に言及するに到らなかつた。是れは題意の自ら然らしむる所となつたのであるが、また別の機會に論出して批判を乞ふであらう。

(註二) 華嚴經入法界品を見るも(例へば第三十四の八)菩薩は十法を成就すると云ひ、此の兩面の義のあることを述べて居る。また十波羅蜜を説く時は矢張り同様の意味を含むことが明かである。更に智度論卷七十二を見れば俱に空無相無作を行じ何を以てか一人は佛に作ることを得、一人は阿羅漢と作るかに就いて、薩婆若心を離れて空等を行ずるが故に阿羅漢となることを述べ、同論卷八十五には「但だ悲心を以ての故に、及び空の智慧を阿耨多羅三藐三菩提の行と爲し是を菩薩行と名く」と示して居る。詳細に就ては今省略しなければならぬ。