昭和35年10月18日　発行

編集兼発行人　鈴木大拙博士頌寿記念会（代表者　山口　益）
京都市北区小山上総町大谷大学内（振替口座　京都1293番）

発行所　鈴木学術財団
東京都文京区大塚坂下町護国寺境内（振替口座　東京1092番）

印刷所　中野印刷株式会社
東京都中野区橋場町57番地

製本所　篠崎製本所
東京都文京区江戸川町9番地

BUDDHISM AND CULTURE

BUDDHISM AND CULTURE

Dedicated to Dr. Daisetz Teitaro Suzuki in
Commemoration of his Ninetieth Birthday

Edited by

Susumu Yamaguchi

Delegate

The Planning Committee for the Commemoration
of Dr. Suzuki's Ninetieth Birthday

KYOTO

1960

Copyright 1960
The Planning Committee for the Commemoration
of Dr. Suzuki's Ninetieth Birthday
(Suzuki Daisetz Hakushi Shoju-Kinenkai)

Library IIAS, Shimla
294.3 Y 14 B
00022814

Printed in Japan by the Nakano Press

CONTENTS

Dr. Daisetz Teitaro Suzuki ... ...Fronticepiece
Editor's Preface (in Japanese)
A Biographical Sketch of Daisetz T. Suzuki (in Japanese)
A List of Daisetz T. Suzuki's Works

Articles in English and German

CHRISTMAS HUMPHREYS: Dr. D. T. Suzuki and Zen Buddhism in Europe 1
CHARLES MORRIS: The Buddhist Personal Ideal as Expressed in the Works of Daisetz Teitaro Suzuki 9
HU SHIH: An Appeal for a Systematic Search in Japan for Long-hidden T'ang Dynasty Source-Materials of the Early History of Zen Buddhism 15
EDWARD CONZE: The Development of Prajñāpāramitā Thought ... 24
FRIEDRICH HEILER: Buddhism in Western Perspective 46
G. P. MALALASEKERA: Some Aspects of Buddhism 53
SHOSON MIYAMOTO: The Logic of Relativity as the Common Ground for the Development of Middle Way 67
CHARLES A. MOORE: Buddhism and Science: Both Sides ... 89
ERNST BENZ: Nembutsu und Herzensgebet 126
HORACE L. FRIESS: Prospect for Equality 150
ERICH FROMM: The Prophetic Concept of Peace ... 163
DOUGLAS STEERE: Religious Encounter... 170
PAUL TILLICH: Dimensions, Levels and the Unity of Life 181
ARNOLD TOYNBEE: The Higher Religion's Unexhausted Mission ... 191
WALTER GROPIUS: Lesson in Intensification 197
MAX KNOLL & URSURA KNOLL-GREILING: Contribution to the Nature of Visions 201
JOHANNES RAHDER: A Linguistic Study on the Root '根' ... 226
BERT. V. A. RÖLING: The Tokyo Trial in Retrospect 247

Contributors

Articles in Japanese

HAKUJU UI: Huaishên (慈受禪師懷深)'s Commentary on Prajñā-pāramitā-hṛidaya sūtra 1
HAJIME TANABE: A Remark of the Origin of Zen ... 7
RYŌJIN SOGA: Absoluteness of the Original Vow ... 25
DAIEI KANEKO: The Idea of 'Power' (力) in Buddhism 32
ZENKEI SHIBAYAMA: On 'Examination of Oneself' in Bankei's Zen 53
SUSUMU YAMAGUCHI Criticism of the Mādhyamika School on Theism 68
ZYOICHI SUETSUNA: Ten Aspects of Kegon Mystery 98
SHŌKIN FURUTA: On the Theory of 'Eternity of Nirvāṇa and Five Categories of Buddha Nature' referred to in *Jōgū-shōtoku-hōō-teisetsu* (上宮聖徳法王帝説) 113
SHIN-ICHI HISAMATSU: Zen and Zen Culture 128
KEIJI NISHITANI: Science and Zen: Beyond the Opposition between the Teleological and the Mechanistic. 154
TETSUTARO ARIGA: An Interrupted Logic: an Historical Analysis of Christian Thoughts 173
MASARU TACHIBANA: Virtue and Sentiment—Kant, Aristotle and Schiller— 188
KENRYŌ KANAMATSU: An Essay on Sophrosyne —In accordance with Plato's *Charmides*— 201
TORATARO SHIMOMURA: Art and Science in the Case of Leonard da Vinci... 218
MUNEYOSHI YANAGI: There is not much after all in Buddhism!... 229
RYŪSAKU TSUNODA: Buddhism on its Way 239
SHIZUTOSHI SUGIHIRA: Notes on the Myōkōnin 248
HIROSHI SAKAMOTO: Dogen's Contemplation of the 'Blooming' of Flower 257

鈴木大拙博士著作目録

The Works of Daisetz T. Suzuki

1895.	仏陀の福音 [翻訳] Paul Carus 原著	改版 1901	佐藤茂信 森江書店
1896.	新宗教論		貝葉書院
1900.	*Açvaghosha's Discourse on the Awakening of Faith in the Mahayana.* Translated from the Chinese. The Open Court Publishing Company, Chicago.		
1906.	*T'ai-Shang Kan-Ying P'ien.* Treatise of the Exalted One on Response and Retribution. Translated from the Chinese in collaboration with Dr. Paul Carus. The Open Court Publishing Company, Chicago.		
1906.	*Yin Chin Wen.* The Tract of the Quiet Way. Translated from the Chinese in collaboration with Dr. Paul Carus. The Open Court Publishing Company, Chicago.		
1906.	*Sermons of a Buddhist Abbot.* Translated from the Japanese MS of Shaku Soyen. The Open Court Publishing Company, Chicago.		
1906.	阿弥陀仏 [翻訳] Paul Carus 原著		丙午社
1907.	*Outlines of Mahayana Buddhism.* Luzac and Company, London. The Open Court Publishing Company, Chicago, 1908.		
1910.	天界と地獄 [翻訳] Emanuel Swedenborg 原著		有楽社
1913.	禅学大要		光融館
1913.	スウェデンボルグ		丙午社
1914.	*A Brief History of Early Chinese Philosophy.* Probsthain & Co., London.		
1914.	禅の第一義	改版 1934	丙午社 明治書院
1914.	新エレサレムとその教説 [翻訳] Emanuel Swedenborg 原著		丙午社
1914.	神智と神愛 [翻訳] Emanuel Swedenborg 原著		丙午社
1915.	神慮論 [翻訳] Emanuel Swedenborg 原著		丙午社
1915.	向上の鉄槌		興成館書店
1916.	禅の研究		丙午社
		改版 1934	明治書院
1916.	禅の立場から		光融館
1916.	宗教経験に就きて		白道社
		改版 1930	大蔵出版社

1921～1939. *The Eastern Buddhist.* A quarterly magazine devoted to the exposition of Mahayana Buddhism.
The Eastern Buddhist Publishing Society, Kyoto.

1925. 百醜千拙 中外出版社

1927. 随筆禅 大雄閣

1927. *Essays in Zen Buddhism,* First Series.
Luzac and Company, London. Republished by Rider and Company, London, 1949, 1958; Harper & Brothers, New York, 1949. (*Essais sur le Bouddhisme Zen, Premier Volume* and *Deuxième Volume.* Tr. Pierre Sauvageot and René Daumal. Neuchatel: Delachaux et Niestlé, 1914, 1944.)

1930. 禅とは何ぞや 大雄閣
改版 1946 大蔵出版社, 1953 (創元文庫本)
創元社 1954, (角川文庫本) 角川書店

1930. *Studies in the Lankavatara Sutra.*
George Routledge & Sons, Ltd., London. Republished in 1957.

1932. 燉煌出土神会録 影印本 [校訂] 石井光雄

1932. 禅の真髄 大雄閣

1932. 興聖寺本六祖壇経 安宅弥吉

1933. *Essays in Zen Buddhism,* Second Series.
Luzac and Company, London. Republished by Rider and Company, London, 1950, 1958. (*Essais sur le Bouddhisme Zen, Troisième Volume* and *Quatrième Volume.* Tr. René Daumal. Neuchatel: Delachaux et Niestilé, 1944, 1946. *Der Weg zur Erleuchtung.* Tr. Fritz Kraus. Baden-Baden: Holle Verlag, 1957.)

1933. *An Index to the Lankavatara Sutra,* Nanjio Edition. With the Chinese and Tibetan Equivalents.
The Eastern Buddhist Society, Kyoto.

1934. *Essays in Zen Buddhism,* Third Series.
Luzac and Company, London. Republished by Rider and Company, London, 1953, 1958.

1934. *The Training of the Zen Buddhist Monk.*
The Eastern Buddhist Society, Kyoto. Republished by University Books, New York, 1959.

1934. *An Index to the Lankavatara Sutra,* Nanjio Edition. Second, revised and enlarged edition. Sanskrit-Chinese-Tibetan, Chinese-Sanskrit, and Tibetan-Sanskrit. (梵文楞伽経梵漢蔵索引)
The Sanskrit Buddhist Text Publishing Society (梵文仏典刊行会), Kyoto.

1934. *An Introduction to Zen Buddhism.*
The Eastern Buddhist Society, Kyoto. Republished with Foreword by C. G. Jung, Rider and Company, London, 1948; Arrow Books Ltd., London, 1959. (*Die Grosse Befreiung*, Einführung in den Zen-Buddhismus. Tr. Felix Schottlaender, Leipzig; Curt Weller & Co., 1939; Republished, Zürich; Rascher-Verlag, 1958.)

1934. 燉煌出土荷沢神会禅師語録
燉煌出土六祖壇経　公田連太郎共校　森江書店
興聖寺本六祖壇経

1934. 支那仏教印象記　森江書店
(中国仏教印象記 [中国語訳], 張茂吉訳, 私家版, 1936.)

1934～1936. *The Gandavyuha Sutra.* (梵文華厳経入法界品) Critically edited in collaboration with H. Idzumi (泉芳璟共校). In Four Parts.
The Sanskrit Buddhist Text Publishing Society (梵文仏典刊行会), Kyoto.

1935. 悟道禅　大雄閣

1935. 禅堂の修行と生活　改版 1948　森江書店
大蔵出版社

1935. 燉煌出土少室逸書 影印本　私家版

1935. 禅と日本人の気質　日本文化協会

1935. *Manual of Zen Buddhism.*
The Eastern Buddhist Society, Kyoto. Republished by Rider and Company, London, 1950, 1956; Grove Press, Inc., New York, 1960.

1936. 校刊少室逸書及解説　安宅仏教文庫
附達摩の禅法と思想及其他

1936. *Buddhist Philosophy and Its Effects on the Life and Thought of the Japanese People.*
Kokusai Bunka Shinkokai (国際文化振興会), Tokyo. Revised edition with the title *Buddhism in the Life and Thought of Japan* published by The Buddhist Lodge, London, 1937.

1937. 禅と念仏の心理学的基礎　大東出版社

1937. 少し「宗教」を説く　光融館

1938. *Japanese Buddhism.* Tourist Library: 21.
Board of Tourist Industry, Tokyo.

1938. *Zen Buddhism and Its Influence on Japanese Culture.*
The Eastern Buddhist Society, Kyoto. (*Zen und die Kultur Japans.* Tr. Otto Fischer, Stuttgart; Deutsche Verlags-Anstalt, 1941.)

1938. 禅の諸問題　大東出版社

1939. 無心といふこと　大東出版社
改版 1951（創元文庫本）　創元社
1955（角川文庫本）　角川書店
1940. 禅と日本文化 岩波新書（北川桃雄訳）　岩波書店
1940. 禅堂の教育　三友社
1940. 盤珪の不生禅 教養文庫　弘文堂
1940. 禅学入門　大東出版社
1940. 韻州曹溪山六祖師壇経［校訂］　梵文仏典刊行会
1941. 禅問答と悟り　近藤書店
1941. 仏教の核心　顕道書店
1941. 盤珪禅師語録 岩波文庫　岩波書店
1941. 一真実の世界　近藤書店
1942. 盤珪禅の研究（古田紹欽共編）　山喜房仏書林
1942. 東洋的一　大東出版社
1942. 続禅と日本文化 岩波新書（北川桃雄訳）　岩波書店
1942. 仏果碧巌破関撃節 上下二冊［校訂］　岩波書店
1942. 浄土系思想論　法蔵館
1943. 文化と宗教　信道会館
改版 1958　清水書院
1943. 一禅者の思索　一条書房
1943. 宗教経験の事実　大東出版社
1943. 禅思想史研究第一　岩波書店
1943. 禅の思想　日本評論社
改版 1948　清水書院
1943. 禅百題　大東出版社
1943. 盤珪禅師説法（古田紹欽共編）　大東出版社
1943. 抜隊禅師法話（古田紹欽共編）　田辺宗英
1944. 日本的霊性　大東出版社
1944. 大燈百二十則　大東出版社
1944. 月菴和尚法語（古田紹欽共編）　大東出版社
1945. 絶観論（古田紹欽共編）　弘文堂
1946. 今川洪川　雄山閣
1946. 宗教について（務台理作・柳田謙十郎共著）　大東出版社
1946. 宗教的信について（小野清一郎・務台理作・下村寅太郎共著）　大東出版社
1946. 日本的霊性的自覚　大谷教学研究所
1946. 霊性的日本の建設　大東出版社
1947. 宗教と生活　大蔵出版社
1947. 自主的に考へる　日高書房
1947. 仏教の大意　法蔵館
1947. *The Essence of Buddhism.* Imperial Lectures.
The Buddist Society, London; Revised and enlarged edition, 1947, 1957, Hozokan, Kyoto, 1948. (*L'essence du Bouddisme.*

Tr. Ivo Rens, Paris; Le Cercle du Livre, 1955.)

1947. 神秘主義と禅 泰尚社
1948. 驢鞍橋［校訂］ 岩波書店
1948. 妙好人 大谷出版社
1948. 青年に与ふ 弘文堂
1948. 東洋と西洋 桃李書院
1948. 宗教と近代人 桃李書院
1948. 禅一摂 竜吟社
1948. 日本の霊性化 天地社
1948. 禅堂生活 大蔵出版社
1948. 宗教と文化 仏教文化協会
1949. *The Zen Doctrine of No-Mind.* The Significance of the Sutra of Hui-Neng (Wei-Lang).
Rider and Company, London. (*Le Non-Mental Selen La Pensée Zen.* Tr. Hubert Benoit, Paris, Le Cercle du Livre, 1952; *Die Zen-Lehre vom Nichi-Bewusstsein.* Tr. Emma von Pelet, München, Otto-Wilhelm-Barth-Verlag, 1957.)
1949. *A Miscellany on the Shin Teaching of Buddhism.*
Higashi-Hongwanji, Kyoto.
1949. *Living by Zen.*
Sanseido, Tokyo. Republished by Rider and Company, London, 1950. (*Leben aus Zen.* Tr. Ursula von Mangoldt, München, Otto-Wilhelm-Barth-Verlag, 1955.) (*Zen ni yoru Seikatsu.* Tr. Momoo Kitagawa and Sohaku Kobori, Tokyo, Shunjusha, 1957, 1960.)
1949. 仏教とキリスト教 法蔵館
1949. 中国古代哲学史（志村武訳） 新潮社
1949. 臨済の基本思想 中央公論社
1949. 禅学への道（坂本弘訳） 法蔵館
1950. 般若経の哲学と宗教（杉平顕智訳） 法蔵館
1950. 日本仏教の底を流れるもの（楠恭訳） 大谷出版社
1951. 禅思想史研究第二 岩波書店
1952. 宗教入門 弘文堂
1952. 宗教の根本疑点について 東成出版社
1952. 宗教論集（鈴木大拙選集第八巻）（古田紹欽編） 春秋社
1954. 宗教 毎日新聞社
1954. 一禅者の思索（現代随筆全集第十四巻）（古田紹欽編） 創元社
1954. よみがえる東洋 読売新聞社
1955. *Studies in Zen.*
Rider and Company, London; Philosophical Library, New York. (*Zen no Kenkyu.* Tr. Sohaku Kobori, Tokyo, Shunjusha, 1957.)

1955. 華厳の研究 (杉平顕智訳) 法 蔵 館

1956. *Zen Buddhism.* Selected Writings of D.T. Suzuki. Edited by William Barrett.
Doubleday & Company, Inc., New York.

1957. *Mysticism: Christian and Buddhist.*
Harper & Brothers, New York. Allen and Unwin Ltd., London.

1957. 日本仏教 (選集追巻 第一巻) (古田紹欽編) 春 秋 社

1957. 禅による生活 (選集追巻 第二巻) (北川桃雄訳) 春 秋 社

1957. 禅の研究 (選集追巻 第三巻) (小堀宗柏訳) 春 秋 社

1958. *Zen and Japanese Buddhism.*
Revised and enlarged edition of *Japanese Buddhism.*
Japan Travel Bureau, Tokyo.

1958. 宗教と現代生活 (選集追巻 第五巻) (古田紹欽訳) 春 秋 社

1959. *Zen and Japanese Culture.* Bollingen Series LXVI. Revised and enlarged second edition of *Zen Buddhism and Its Influence on Japanese Culture.*
Pantheon Books Inc., New York. Routledge and Kegan Paul, London.

1959. 禅の研究 (現代知性全集 第二十九巻) (秋月竜珉編) 日 本 書 房

1960. *Zen Buddhism and Psychoanalysis.* In collaboration with Erich Fromm and Richard De Martino.
Harper & Brothers, New York.

DR. D. T. SUZUKI AND ZEN BUDDHISM IN EUROPE

by

Christmas HUMPHREYS

The School of Zen Buddhism is now well known in Europe. A score of books are available in several languages; articles on the subject increasingly appear in well known journals, both specialist and popular in appeal, and the word Zen is entering the English language.

References are made to it in all connections, from lectures on serious subjects to jokes in weekly periodicals. Advanced thinkers in the field of philosophy, psychology and religion study its teaching, and books and articles are beginning to appear in which comparison is made between these teachings and aspects of Western thought. Out of this quantity of material, much of it displaying very little appreciation of the specifically Zen contribution to the mind's development, there is at least a proportion which has reached an awareness that Zen has a unique contribution to make to the mental field in the West, and that this element is more than a new way of thought—it is a way beyond thought. This discovery is a shock to all but the highest thinkers, for to them the realm of the intellect is the level of mind in which enlightenment, however they may regard that term, is to be found. That Truth should lie beyond the reach of thought is to the average mind an idea so indigestible that it is at once rejected. That the few should be willing to consider the possibility is the opening of a door through which the Western mind may one day march to its own salvation.

This new discovery, long hinted at by the mystics, but in language and symbol beyond the thinking intellect to grasp, is thanks to the work of one man, and he is Dr. D. T. Suzuki. This is a proposition beyond the field of opinion; it can be proved. The author of this article was working in the field of Buddhism in 1920, and as the historian of Buddhism in England* can

* See *A Buddhist Student's Manual*. Ed. Christmas Humphreys. The Buddhist Society. 1956.

speak for the half century preceding. In 1924 the Buddhist Society in London was born, and began to build up a Library. Let us look at those books in it which cover the subject of Zen Buddhism.

Before the publication of Dr. Suzuki's first series of *Essays in Zen Buddhism* in 1927 the literature available to the public was as follows. *The Religion of the Samurai*, by Kaiten Nukariya (1913); a chapter, "The Zen Cult in Japan" in E. J. Harrison's *The Fighting Spirit of Japan*, (1913); seven pages in Coomaraswamy's *Buddhism and the Gospel of Buddhism* (1916); a valuable 20-page pamphlet by Arthur Waley on *Zen Buddhism and its Relation to Art* (1922), and passing references to the Zen schools as one of the Buddhist Schools of Japan. In the Journal of the Pali Text Society appeared in 1906 Dr. Suzuki's *The Zen Sect of Buddhism*, and in 1912, as the sole "Zen Scripture", Gemmell's translation of the Diamond Sutra. And that is all, or at least all that a young man, eager to learn more of this wondrous Zen, could find to assuage his thirst. Of the attempted practice of Zen technique, or of the first steps to achieve the Zen experience, there was none.

Then, in 1927, came the first of the *Essays in Zen Buddhism*, avidly seized and read by the few who shared the same thirst. Published by Luzac & Co. of London for the Eastern Buddhist Society of Kyoto, this epoch-making volume, with its essays on Satori, on Practical Methods of Zen Instruction, and the now famous Cow-herding Pictures, made an enormous impression on its readers. Here was a door to a new world within the mind; here was the first attempt not only to tell the West in detail about the Chinese and Japanese School of Zen Buddhism, but to show the way, or at least existence of the way, to its essential experience. Other works followed rapidly. *Studies in the Lankavatara Sutra* (1930) was followed by the Sutra itself in 1932. In 1933 came the second series of *Essays in Zen Buddhism*, and the third in 1934. In that memorable year came also the *Introduction to Zen Buddhism* and *The Training of the Zen Buddhist Monk*, and in 1935 the *Manual of Zen Buddhism*.

To his collection of books was added in 1938 the first edition of *Zen Buddhism and its Influence on Japanese Culture* (now republished as *Zen and Japanese Culture*), and then came the war. This was the end of what we may call the first sowing of the seed of Zen in the Western mind. Let us look at the fruits of this sowing.

In 1930 appeared Dwight Goddard's *The Buddha's Golden Path*, described as "A Manual of Practical Buddhism based on the Teachings and

Practices of the Zen Sect", and as the author was a close friend of Dr. Suzuki this may be called the first attempt by a Westerner to interpret his teachings. Meanwhile Mr. Wong Mou-lam was working on an English translation of the Sutra of Hui-neng, and a free version of this was included in Dwight Goddard's *A Buddhist Bible*, published in the U.S.A. in 1932, the London edition of the Sutra by the Buddhist Society not appearing until 1944. In 1936 appeared in London *The Spirit of Zen* by Alan Watts, then just twenty-one, and Mr. Watts has ever acknowledged that although he has since studied Zen with other Japanese scholars in the U.S.A., his grounding came from Dr. Suzuki.

Let us pause to consider the author of this generous contribution to Western thought. His full Biography has yet to be written, and the present author is gathering material for the attempt. But from the viewpoint of the West, which looks to a man who has dedicated his life to teaching the West the principles of Zen Buddhism, the outstanding dates and facts are as follows.

Born in 1870 in North Japan of a line of doctors, several of whom had been lay *roshi*, he entered Tokyo University in 1890, but his heart was early set on Zen, and he spent most of his time at the feet of the Zen master, Imagita Kosen, and his successor, Soyen Shaku, in Engakuji, Kamakura, where he later lived. While so studying he was invited to Chicago to assist Dr. Paul Carus in the Buddhist publications of the Open Court Publishing Co. He therefore redoubled his efforts in Zen, and within the year achieved his Zen enlightenment under Soyen Shaku. In 1897 he crossed to the U.S.A. to work with Dr. Carus, and spent the next eleven years abroad. In 1900 appeared his first major work, his translation of *The Awakening of Faith*, and when he arrived on a visit to London in 1906 his scholarship had preceded him. His command of English, already good, was improving all the time, as is shown by his article on Zen in the Journal of the Pali Text Society for 1906, and articles contributed to "The Monist" of Chicago which formed the basis of his *Brief History of Early Chinese Philosophy*. His *Outlines of Mahayana Buddhism* was published in London by Luzac & Co. in 1907, and his trip to Europe of 1908 made clear the trend of his mind and the nature of his life's mission.

This was no less than to make known the teachings of Zen Buddhism to the Western world, and in this field he has been, as already shown, the unchallenged pioneer. As a teacher he is unique as a scholar-practitioner, a man who having gained his Zen experience at the feet of a Master dedicates his life to attempting to teach what he far more than intellectually knows.

There are scholars writing of Zen who have never attained a Zen 'experience,' in the sense of satori; there are masters of Zen who make no attempt to teach outside their monasteries. Dr. Suzuki alone teaches to the world in several languages what he knows of his own experience. Learned in Chinese, Sanskrit, Pali and his own Japanese, he reads German easily and has a remarkable and up-to-date knowledge of English literature on the subjects akin to his own. The Eastern Buddhist, founded in 1921, was largely meant for Western consumption, and when the first volume of *Essays in Zen Buddhism* appeared in London in 1927 the power of its subject was equalled by the acknowledged scholarship of its author.

The subject was too recondite for the many, and the book was only avidly read by the few whose minds were ripe to consider the 'nonsense' which lies beyond the limitations of conventional sense. But the seed was sown, and the author's appearance at the Queen's Hall in London in July 1936 for the World Congress of Faiths was of profound importance as showing the West the fusion of a man and his teachings. His visit to the Buddhist Society on July 20th made a link which has never been severed, for the Society, through the present writer, is the London agent for his writings, and it has been his 'home' in Europe ever since.

Then came the war. Dr. Suzuki spent it writing in his home in Kamakura. The Society, containing already a number of his unacknowledged pupils in the field of Zen, converted its Meditation Group, founded in 1930, to the study of Zen. But all things come to an end, even a war, and in 1945 the stage was set for the second sowing of Zen propaganda, if there be such a thing. The present writer arrived in Japan within a few months of the war, and spent seven months there. Having found Dr. Suzuki, he took down at his dictation an English version of the famous two lectures to the Emperor which was later published by the Buddhist Society as *The Essence of Buddhism*. *The Doctrine of No-Mind*, originally devised as a Commentary on the Sutra of Hui-neng, was likewise brought to Europe for publication, followed soon after by *Living By Zen*. The firm of Rider & Co. were entrusted with the Collected Works of Dr. Suzuki, and before long some nine volumes were available in a uniform edition. Meanwhile Dr. Suzuki had embarked on a long series of visits to the U.S.A. which amounted to a stay of several years. In 1953 he came to Europe with his constant companion and secretary, Miss Mihoko Okamura, without whose help and devotion in difficult times we might not have Dr. Suzuki with us for so long. He came again in 1954 and again for a longer stay in 1958, travelling long distances to visit leading European

minds. The meetings with Carl Jung of Zürich were especially fruitful, and Dr. Suzuki's interest in Western psychology has borne fruit in his contribution to *Zen and Psychoanalysis* (Harper), which appeared early in 1960.

This 'second sowing' of Zen in Europe helped to produce a remarkable harvest. R. H. Blyth's *Zen in English Literature* was published in Japan in 1942—with acknowledgment to Dr. Suzuki—and was also made available in London about 1948. My own *Zen Buddhism* appeared in London in 1949. True, Dr. Suzuki on reading it murmured sadly, "I suppose you in the West *have* to be so intellectual", but that may well be a fact to be faced. In 1953 appeared three books which did *not* come from the inspiration of Dr. Suzuki, and they were the first of such to be written on Zen since Arthur Waley's pamphlet, already mentioned, in 1922. Eugen Herrigel had lectured on Zen and the Art of Archery before the war, but it was only in 1953 that his expanded book on the subject appeared in American and English editions. The First Zen Institute of New York published *The Development of Chinese Zen* by Heinrich Dumoulin S.J., translated and edited by Ruth Sasaki, which is a major work in bringing Zen to the West, and in the same year notes on the teachings of Nyogen Senzaki, a contemporary of Dr. Suzuki who had spent nearly all his life in California, were published under the title *Buddhism and Zen* by the Philosophical Library of New York. The fact that these three works, and the second volume of a History of Chinese Philosophy (Fung Yu-len), are the only books circulating in England on Zen which make no acknowledged debt to Dr. Suzuki, is in itself a further proof of the present writer's claim that the coming of Zen to Europe is virtually the work of one man, and he the subject of this Festschrift.

In 1951 there was published in French Dr. Hubert Benoit's *La Doctrine Suprème*, which appeared in English in 1955 as *The Supreme Doctrine*. So frankly is this an attempt to consider Zen in the light of Western ideas, based on Dr. Suzuki's then known teaching, that the author asks his readers to study at least the former's *Zen Doctrine of No Mind* before considering his own work. This book, perhaps the first to be written on this subject, has had a wide sale in both languages, and a considerable influence on all concerned with Zen for the West.

Meanwhile the Buddhist Society in London was making available to the public the Scriptures which are the most studied in Zen monasteries, the Diamond Sutra, the Platform Sutra of Hui-neng, the works of Huang Po and Hui-hai, and Dr. Conze's *Selected Sayings from the Perfection of Wisdom*. But the group in London, which is, so far known, the pioneer class in Europe

to study and meditate on the principles of Za-zen, has had the privilege of visits from a series of Zen *roshi*s from Japan, who in turn had the opportunity to examine and criticise the work of the class. The first was Mr. Masatso Hori, of Myoshinji, in 1953, followed the next year by the Ven. Sogen Asahina of Engakuji, Dr. Suzuki's own monastery. At Easter, 1958, Dr. Shinichi Hisamatsu seemed as surprised as he was delighted with the quantity of material available in English for the study of Zen, and with the strenuous efforts of the Class to prepare themselves, in the absence of a Master, for that day when one should arrive. In August, 1959, the Ven. Daiki Tachibana of Daitokuji himself took the Zen Class, and formed his own impression of its worth as a group of self-appointed disciples of Dr. Suzuki, attempting to apply the Zen procedure to their own Western lives.

But books were appearing by authors having no direct contact with a Zen master, and making no acknowledgment in terms to the work of any one author on Zen. Such have been Dr. Lily Abegg's *The Mind of East Asia*, a too little recognised attempt to build another bridge between East and West; Aldous Huxley's *Perennial Philosophy* is full of Zen, with quotations from Dr. Suzuki's *Studies in the Lankavatara Sutra*; while the works of 'L.C. Beckett,' a revered member of our Zen Class, are a pioneer attempt to collate Zen thought with Western thinking. Her *Neti Neti* roused considerable interest; her *Worlds Unbounded*, which includes a collation of the latest views in astronomy with extracts from the Lankavatara Sutra, is very remarkable, and in a later chapter she adds herself to the list of those attempting to introduce the viewpoint of Zen to the growing science of psychology. Dr. Suzuki's friendship with Dr. Carl Jung of Zürich is well known, and the latter wrote a Foreword to the former's *Introduction to Zen Buddhism*. Here is one of the potentially most fruitful meetings in modern history, the leading mind in Western psychology and that of the School of Zen. From this link at high level the field widens downwards. Dr. Suzuki's own lectures in Mexico in 1957, which appear with others in *Zen and Psychoanalysis* (Harper, 1960), is an attempt to build a more difficult bridge, between the work of Freud and Zen. Others are working in London on the synthesis of Zen and psychology, including Dr. Graham Howe and Dr. Jeanne Palmer. And now one of the leading psychiatrists in London, Dr. Henry V. Dicks, in the course of a lecture in Vienna in 1959 under the auspices of the World Federation for Mental Health, chose for his subject the daring and provocative title "Mental Health in the Light of Ancient Wisdom," giving credit to the works of Dr. Suzuki and his followers for the source of his knowledge of the latter.

This one lecture may be the proverbial straw in the wind which shows the way the wind is blowing. Western psychology is at present bound in a tight circle of concepts, and when one of its advanced practitioners attempts to break the circle, his efforts may lead to a closer rapprochement between the two great fields of mental and spiritual development.

In science, the break-through is most noticeable of all, though how much may be attributed to Zen influence is impossible to say. Curiously enough, this progress is most noticeable in the very large and the very small; in astronomy, whose province is the visible universe, and in physics where the analysis of the atom is reaching the point of No-matter, and hence of the Mahayana concept of the Void. In Philosophy, using the term vaguely, there is a noticeable loosening of the bonds of the intellect, and an increased willingness to view the possibility of a break-through to No-thought. The intellect, all powerful until recent times, is losing its grip, and the faculty of the intuition, long held to be but a mode of thought, is beginning to be realised as the power of direct awareness of a Truth beyond words and conceptual thought. Again, to what extent this recent development has been influenced by the new Zen thinking is a matter for argument. For the influence functions, as it were, on three levels; a knowledge of Zen Buddhism, the practice of Zen technique, and the attainment of some measure of that enlightenment of mind which in full measure is known as satori. And the persons influenced may be either thinkers and writers, or those who seek the path which leads to enlightenment, and in each of these the effect may be on the conscious or the unconsicious mind. An example of the first may be works of 'Wei-wu-wei', as a distinguished Irish writer likes to be known. Digesting the works of Dr. Suzuki, he has reproduced in *Fingers Pointing to the Moon* and other works his intuitive reaction to that teaching. An example of the second 'level' is the Zen Class of the Buddhist Society, while the unconscious in innumerable and unexpected places throws up fragments of a Zen awareness which are easily distinguishable from the mystical tradition in European thought.

But in Europe the teaching in the printed word was followed by the man. Dr. Suzuki is much more than the exponent of a well-known system of spiritual teaching. He embodies the fact that the teaching leads to the end it seeks. For none doubts that he is a great teacher in his own right, and even were he to be divorced from any particular school of thought he would still be widely read, and eagerly listened to by those with the privilege of meeting him.

It is true that he has been criticised in Japan and elsewhere, not only at

scholastic level, by those apparently unable to appreciate that Zen experience is quite beyond the analysis of the intellect, but for attempting to teach the barbarian-many the secrets of the enlightened-few. This line of attack, that he has dared to make Zen understandable to the West, and attempted to explain the unexplainable, is reminiscent of the attacks by the Brahmins of the day on the Buddha, for making known to all men what the Brahmins jealously guarded for the advantage of the few. But the West is grateful to the man who has given sixty years of his life to explaining, patiently, unceasingly, in book after book, the elements of a new thought-alignment with a view to achieving that which lies beyond even the noblest thinking. He is a bridge-builder, whose bridge may in the end be used by all.

Meanwhile, the books of those who have learnt such Zen as they know from his writings and presence continue to appear, and will continue to appear, including the present writer's *Zen Comes West*, which is an attempt to face the problem which now faces the future of Zen in Europe. Zen masters and *roshi*s will continue to visit Europe, to select pupils able to study in Japan, to lecture, and to assist existing classes to work fruitfully on the right lines. More Western writers will digest their own Zen reading and meditation and give it forth again in Western form, even though the Japanese Zen masters still complain that the approach is too intellectual. In time Zen *roshi*s will come to Europe and stay. In time there will be European *roshi*s. These are the distant fruits of the patient sowing of one man, who has offered the light at so high a level that all in the West must climb to reach it. For Zen cannot be stained, or degraded or harmed. It is Truth in its own dwelling place. And the way to it is now established as part of the fast-evolving thought of the West. It may be that in twenty years Zen will be recognised as the most powerful single factor in that evolution of the first half of the 20th century. If so, it will be thanks to the ceaseless and untiring efforts of one man, Daisetz Teitaro Suzuki.

THE BUDDHIST PERSONALITY IDEAL AS EXPRESSED IN THE WORKS OF DAISETZ TEITARO SUZUKI

by

Charles MORRIS

If Buddhism has a significant future in the English-speaking world—and the signs seem to say that it has—Daisetz Suzuki will in historical perspective stand alongside the Indian scholars who carried Buddhism to China and the Chinese scholars who carried it to Japan. He has lived and worked among us many years and over a long period of time. Both as a person and as a writer he has had considerable influence, and this influence continues to grow. Some years ago G. P. Malalasekera of Ceylon lectured at a number of places where Daisetz Suzuki had been, and he was impressed by the continuing effect of his predecessor's thought in the United States. Through his presence and his work many persons in this country have made their first contact with Buddhist thought, and, indeed, with Japanese culture. His has been a great and devoted act.

The Rev. Gyomay Kubose, of the Chicago Buddhist Church, puts much stress upon the fact that Buddhism is not bound to any particular culture, and has shown a remarkable capacity to transform itself in various countries; he expects this capacity to show itself in the development of an American Buddhism. In 1958 he was instrumental in the formation of the American Buddhist Association. While Americans of Japanese descent have formed a natural core for Buddhist activities in this country, the attention paid to Daisetz Suzuki shows that the interest in Buddhism is by no means limited to this group. The aim of these pages is to explore some aspects of Buddhist thought, as found in Suzuki, which might both affect and be affected by the American scene. The stress will be on the kind of person presented to us as an ideal, rather than upon the more philosophical and theological aspects of Daisetz Suzuki's thought.

"Human life", we are repeatedly told by Suzuki, "is simply a bundle of

paradoxes and contradictions."[1] One such opposition to which he has long given his attention is that between independent self-reliant activity and passive dependence upon forces outside the self. The terms he uses are "self-power" (*jiriki*) and "other-power" (*tariki*), represented historically in the contrast between Zen and Shin Buddhism. Zen is described as "the strong 'self-power' wing of Eastern Mahāyāna Buddhism,"[2] while the Shin devotee is said "to be absolutely passive in the hands of Amida", the Buddha of the Pure Land.[3] One of Suzuki's ways of reconciling the opposition of self-power and other-power is to regard them as stages in the process of Enlightenment: "For before one comes to the realization of absolute dependence one has to go through much of inner struggle; the Tariki realization is never attained until the last straw of self-assertion is given up. Passivity marks the end of the utmost strenuosity and tension. Without the latter no Tariki experience will take place in anybody's spiritual life."[4] The term which Suzuki often uses to express the reconciliation in question is "passive activity".[5] This is one example of the admonition to see ourself "as something transcending opposites and yet synthesizing them in itself."[6]

Suzuki is well aware of the dangers of extreme passivity, especially its tendency to quietism on the one hand or irresponsible self-assertion on the other.[7] But the recognition of the place of passivity (I would prefer to say of dependence or receptivity) in the desirable life is of central importance in Suzuki's presentation of Buddhist thought. It means among other things that man should be open to things other than himself, and let them speak in their own voices, and not simply use them as instruments of his will. It permits us, in Suzuki's words, to identify "ourselves with the cosmos itself, with the totality of existence."[8] He states that both Zen and Shin give an "Everlasting Yea" in response "to the kaleidoscopic changes of the objective world."[9]

Another contrast in human nature is the opposite prompting of detachment and attachment. Suzuki himself makes no central use of the term "detachment" and says that he prefers "absolute freedom" to "detachment."[10] In *Zen Buddhism and Its Influence on Japanese Culture* the terms "aloneness", "non-attachment," aloofness in the midst of multiplicities" are used for what is here being called detachment. Whatever term is used, it is certain that detachment (or non-attachment) is an essential feature of Suzuki's conception of Buddhist man. He states that satori or Enlightenment "releases one from every attachment (*upadāna*)"[11]—"both sensual and intellectual."[12] Indeed, "the mind that has no abode" and "the mind that owns nothing" are regarded as names for satori.[13]

Nevertheless it is also evident that such detachment is not withdrawal or unconcern, for if it were it would be a negation of all that has been said previously of dependence or receptivity. Compassion (*karuṇā*) everywhere in Suzuki shares an equal place with wisdom (*prajñā*). Even the Shin devotees are said not to remain in the Pure Land but must come back "and work with us and for us."[14] And Buddhists are concerned for Enlightenment and the Buddhas are concerned that all beings everywhere attain Enlightenment. This is certainly a kind of attachment, but one free from possessiveness. So the detachment that is being advocated does not negate compassion. It is perhaps describable as attached-detachment.

A third opposition in human nature is that of dominance (or power) as over against submission. It might seem at first glance that Buddhism as presented by Suzuki repudiates dominance or power in all forms. It certainly does repudiate dominance conceived as possessiveness and as conquest. "The desire to possess," we are told, "is considered by Buddhism to be one of the worst passions mortals are apt to be possessed with."[15] He chides those who call climbing a high mountain "conquering the mountain" with the retort: "Why not say we have made a good friend of it ?"[16]—a chiding we might well remember today when we hear talk of "the conquest of space." The idea of the "conquest of nature" is attributed to the West. "In the East however this idea of subjecting nature to the commands or service of man according to his selfish desires has never been cherished"[17]—or in the light of events which occurred after these words were written, perhaps we should say "has never been cherished by Buddhists."

If, however dominance or power in the sense of possessiveness and conquest are vigorously repudiated, it does not follow that submission (as distinguished from receptivity) is raised to esteem. One can hardly read a page of Suzuki without sensing the very great stress which he puts upon activity. "Zen wants to act."[18] "The will is the man."[19] Zen is "a religion of the will."[20] "The virile spirit of Zen," we are told, is "animated with a certain revolutionary spirit."[21] The connection of Zen with Japanese swordsmanship is explored at length.[22] Zen does not seek tranquility but to "see into the living heart of nature and live with it.[23] Zen is characterized as "fighting the battle of life courageously and undauntedly."[24] All this is far from submissiveness. And while it is still not dominance over nature, it is certainly an attempt to get active control over the forces which make for ignorance and selfishness.

The personality thus held before us as a model is indeed a complex one.

The attitudes of dependence, detachment, and dominance do in fact represent three sharply contrasting attitudes in the orientation of human life. And since they are present in varying degrees in all of us, their oppositions can and often do make human life "a bundle of paradoxes and contradictions". What Suzuki is in effect suggesting is that each of the three attitudes must be qualified in a way which makes it compatible with the others. Detachment, for instance, must be of such a quality that it permits a place for receptivity and activity; and so similarly for dependence and dominance with respect to each of the two other attitudes. When this is done, to use Suzuki's words, our consciousness is "not the battleground of opposite feelings, but it is, so to speak, their mutually-tolerating, felicitously-commingling, synchronously-interfusing play-ground."[25] This surely is not all that satori is for Suzuki, but the attainment of such a state (of being detached, dependent, and dominant in the above qualified way) seems to be close to the attainment of satori, or at least close to the kind of person for whom satori is possible.

If some such personality ideal is accepted as desirable, then the relation of such a Buddhism to the culture of the United States may be stated in this manner. Buddhist thought as found in Suzuki stresses highly dependence and detachment and reduces dominance to control of the self and the helping of others to attain Enlightenment. In the United States the attitudes of detachment and dependence are not in general strong, and Buddhism would give support to these attitudes as far as its influence extends. Dominance or power in the United States is not merely found in the form of helping others but includes those forms of dominance rejected in Suzuki's presentation of Buddhism: possessiveness and "conquest of nature". Buddhist influence would weaken the emphasis upon these two forms of dominance in those with whom it had contact, but would certainly not obliterate them.[26]

Contrariwise, it is to be expected that Buddhism in the United States will mitigate somewhat its emphasis upon detachment and dependence, and take a much more sympathetic attitude to science and technological control of the environment than is found in Suzuki's writings. Suzuki perhaps unduly links science and technological control. Science at its best requires an element of detachment, and is quite compatible with a receptive delight in "the kaleidoscopic changes of the objective world" which its observation and experimentation disclose. Science and Zen seem to me natural allies and not enemies. And as for effecting some control over physical and social processes—well, why not? Suzuki says nothing against medical advances. Why should we not equally take joy in the control of energy for human purposes which

modern physical science makes possible? If Buddhism in India stressed detachment, and Buddhism in China stressed dependence, and Buddhism in Japan stressed both detachment and dependence, perhaps Buddhism in the United States may incorporate appropriate forms of power or dominance into a still wider synthesis.

What is true of science holds for intellect in general. It is Suzuki's central stress on satori that causes him to speak so violently against logic and the rational faculties. He admits, however, that the intellect is not "unconditionally" rejected and has its proper place.[27]. He also states that Zen assumes "perfect mastership over words and concepts."[28] But then we must see that the legitimacy of the language of the Zen master for his purposes does not negate the language of the scientist or the artist or the philosopher for other divergent but complementary purposes. This position is certainly compatible with Suzuki's point of view, but it needs restatement since the emphasis of his writing upon satori might give some readers the impression that Zen Buddhism is without qualification anti-intellectual.

Nietzsche envisaged Buddhism as "a religion for *late* men, for gentle and gracious races who have become overspiritual and excessively susceptible to pain (Europe is far from ripe for it).....Buddhism is a religion for the end and the weariness of civilization."[29] Nietzsche was of course reacting only to early Indian Buddhism, though even there his judgment needs serious qualification. The Buddhism presented by Suzuki has an entirely different quality: "Zen aims at preserving your vitality, your native freedom, and above all the completeness of your being."[30]

NOTES

Essays in Zen Buddhism will be referred to as *Essays*. The edition of the *Essays* is that in *The Complete Works of D. T. Suzuki*, published by Rider and Company, London. *A Miscellany on the Shin Teaching of Buddhism* (Kyoto, 1949) will be referred to as *Miscellany*. *Zen Buddhism and Its Influence on Japanese Culture* (Kyoto, 1938) will be referred to as *JBJC*.

1. *The Essence of Buddhism* (Kyoto, 1948), p. 8.
2. *Essays*, series 2, p. 304.
3. *Miscellany*, p. 33.
4. *Ibid.*, p. 102.
5. *Essays*, series 2, pp. 61n., 276, 305; *The Essence of Buddhism*, p. 42.
6. *Essays*, series 1, p. 141.
7. *Essays*, series 2, p. 269.
8. *Ibid.*, p. 263.
9. *Miscellany*, p. 100.

10. *Mysticism: Christian and Buddhist* (New York, 1957), p, 135.
11. *Essays*, series 1, p. 143.
12. *Ibid.*, p. 146.
13. *Living by Zen* (Tokyo, 1949), p. 75.
14. *Miscellany*, p. 44.
15. *An Introduction to Zen Buddhism* (New York, 1949), p, 120.
16. *JBJC*, p. 203.
17. *Ibid.*, p. 202.
18. *Ibid.*, p. 64.
19. *Essays*, series, 1, p. 121.
20, *JBJC*, p. 34.
21. *Ibid.* p. 37.
22. *Ibid.*, Chapter 3.
23. *Ibid.*, p. 236.
24. *Essays*, series 1, p. 25.
25. *Miscellany*, p. 84.
26. For an empirical justification of this analysis, as applying to United States college students, see my *Varieties of Human Value* (Chicago, 1956).
27. *The Essence of Buddhism*, p. 37.
28. *Living by Zen*, p. 28.
29. From *The Antichrist*, in *The Portable Nietzsche*, edited and translated by Walter Kaufmann (New York, 1954), p. 590.
30. *An Introduction to Zen Buddhism*, p. 64.

AN APPEAL FOR A SYSTEMATIC SEARCH IN JAPAN FOR LONG-HIDDEN T'ANG DYNASTY SOURCE-MATERIALS OF THE EARLY HISTORY OF ZEN BUDDHISM

by

Hu SHIH

What shall I offer to my honored friend and comrade Dr. Daisetz Teitaro Suzuki on the happy occasion of his 90th birthday? My humble offering to him consists of an earnest appeal that he will devote his next decade to an active leadership in a grand search in Japan for the many valuable documents of the early history of Chinese Ch'an (Zen) Buddhism, — documents which were recorded to have been brought to Japan in the 9th century by such great Japanese pilgrims as Saicho 最澄 in 805, Engyo 圓行 in 839, Ennin 圓仁 and Eun 惠運 in 847, and Enchin 圓珍 in 858. Knowing the great reverence of the Japanese nation for those pilgrims and for the sacred scriptures they brought back from China, I am almost sure that these T'ang dynasty documents are still safely preserved in some of the great monasteries in the Nara-Kyoto area although fully a thousand years have passed since their arrival in Japan.

It is high time now for the Japanese historians to organize a thorough and systematic search for those clearly recorded but long hidden first-hand source-materials which will surely throw much light on the *true* history of the origin and early development of the Ch'an (Zen) movement in the 8th century. And it is my warmest and sincerest Birthday wish that Dr. Suzuki will lead this grand search (大索) as he has done in the past decades in the discovery of two discourses of Shen-hui and of the two early texts of the *T'an-ching of the Sixth Patriarch* (六祖壇經).

A careful examination of the catalogues of Buddhist texts and documents brought from the T'ang empire to Japan by those great pilgrims reveals that at least the following items were recorded to have come to Japan in the 9th century :—

(1) Shen-hui's *Nan-tsung ting shih fei lun* 南宗定是非論 (in Engyo's list).

(2) *Nan-tsung Ho-tsai ch'an-shih wen-ta cha-cheng-i* 南宗荷澤禪師問答雜徵義 (in Ennin's list of 847, and in Enchin's lists of 854, 857 and 858, and also in Eicho's inventory list of 1094 永超, 東域傳燈目録). I am grateful to Professor Iriya 入矢義高 whose researches on the Stein collection of Tunhuang manuscripts have enabled him to establish the fact that the full title of what Dr. Suzuki and I had edited and published as Shen-hui's Discourses 神會語録 was *Wen-ta cha-cheng-i* which may be translated as "Collected Dialogues of Various Occasions". In Ennin's and in Eicho's lists, as Professor Iriya has found in Stein MS 6557, the name of the compiler or editor is mentioned as Liu ch'eng (劉澄).

(3) *Ho-tsai ho-shang ch'an-yao* 荷澤和尚禪要 "The Essence of Ch'an, by the Monk of Ho-tsai (Shen-hui)" (in Enchin's 857 and 858 lists), which may turn out to be the same as Shen-hui's Sermon (*Nanyang Ho-shang T'an-yü*) which Dr. Suzuki first found in Peiping in 1934 and which I collated with Pelliot MS 2045 B and published in 1958.

(4) The *T'an-ching of the Sixth Patriarch* which is variously listed as:

4 a. 曹溪山第六祖惠能大師説見性頓教直了成佛決定無疑法寶記檀經 in Ennin's 847 list. This lengthy title may be rendered as follows: "The Dana (檀) Sutra of the Treasure of the Law, Preached by Hui-neng, the Sixth Patriarch, the Great Master of Ts'ao-hsi Hill, Teaching the Religion of Sudden Enlightenment through Seeing One's Own Nature, That Buddhahood Can Be Achieved by Direct Apprehension without the Slightest Doubt." This title seems to indicate that this text arriving so early in Japan may be even older and more primary than the Tunhuang manuscript copy which is included in the *Taisho Tripitaka* (no. 2007 in vol. 48) and which Dr. Suzuki edited and published in 1934.

4 b. 曹溪山第六祖能大師壇經 in Enchin's lists of 854, 857 and 858.

4 c. 六祖壇經 edited by Hui-hsin 惠昕 in Eicho's inventory list of 1094. This text must be the same as the reprint of the 967 text of Hui-hsin which Dr. Suzuki edited in 1934 with his own and my comments.

(5) The so-called "Song of Enlightenment" (*Cheng-tao ko* (證道歌) which is variously listed as:

5 a. *Tsui-shang-ch'eng fu-hsing ko*, "The Song of Buddha-nature of the Supreme Vehicle," by the monk Chen-chiao. 最上乘佛性歌, 真覺述 (in Ennin's 838 and 847 lists.)

5 b. *Fu-hsing ko*, "Song of Buddha-nature," by Chen-chiao. 佛性歌,

真覺述 (in Ennin's 840 list).

5 c. *Ts'ao-hsi-ch'an-shih cheng-tao ko,* 曹溪禪師證道歌, 真覺述 "The Song of Enlightenment of the Ch'an Master of Ts'ao-hsi" (that is, Hui-neng) cited by Chen-chiao. (In Ennin's 847 list).

5 d. *Liu-tsu-ho-shang kuan-hsin chieh* 六祖和尚觀心偈 "The Sixth Patriarch's Gathas of Inward Examination" (In Enchin's 854, 857 and 858 lists).

5 e. *Tao-hsing ko* 道性歌 "The Song of the Nature of Tao" (in Eun's second list).

5 f. *Chien-tao-hsing ko* 見道性歌 "The Song of Seeing the Nature of the Tao" (in Enchin's 854 list).

(6) *Ts'ao-hsi Pao-lin-chuan* in ten *chüan* 曹溪寶林傳十卷 which is a crude "history" of the Ch'an (Zen) Transmission from the Buddha down through 28 Indian Patriarchs to the six Chinese Patriarchs, but which was undoubtedly the prototype and the raw material of the first sections of the more famous *Ch'uan-teng-lu,* "Records of the Transmission of the Lamp" of 1004 by Tao-yuan. Because the *Pao-lin-chuan* had been superseded by the *Ch'uan-teng-lu,* the former work was long considered "lost" until 1934 when one *chüan* (6th) was discovered in Japan and six *chüan* (1st to 5th, and 8th) were found in a monastery at Chao-ch'eng (趙城), Shansi. The *Pao-lin-chuan,* complete in ten *chuan,* is listed in Ennin's 838, 840 and 847 catalogues, and also in Eicho's 1094 inventory list. Both catalogues mention the name of the author or compiler as Ling-ch'e (靈澈 a great monk-poet of the T'ang period), and not Chih-chu (智炬) as it appeared in the volume found in Japan.

(7) *Ch'an-men ch'i tsu hsing-chuang pei-ming* 禪門七祖行狀碑銘 "The Lives and the Texts of Biographical Monuments of the Seven Patriarchs of the Ch'an (Zen) School," containing altogether fifteen documents (including the text of the biographical monument of Shen-hsiu 神秀 written by the statesmen Chang yüeh 張說, 大通禪師碑銘). The fifteen items are twice listed in Enchin's 857 and 858 catalogues. These biographical notices formed the primary materials of those chapters in the *Pao-lin-chuan* dealing with the lives of Bodhidharma and the Chinese Patriarchs. A re-discovery in Japan of the lost texts of the biographical monuments of the Fourth, Fifth and Sixth Patriarchs, therefore, would be tantamount to the recovery of the two last books of the *Pao-lin-chuan,* and might reveal some of the ways and means employed

by Shen-hui (who died in 762) and his junior contemporaries in their active and often unscrupulous fabrification of the "history" of the Ch'an (Zen) movement.

* *

I have only listed those T'ang documents which my own meagre historical knowledge led me to recognize as important source-materials for the early history of the Ch'an movement. It is quite possible and probable that a patient and thorough search of the great monasteries will yield results far exceeding the wildest expectations of any one of us.

But these few items should be enough to inspire Dr. Suzuki and his younger friends to start the Grand Search.

For over 30 years, Dr. Suzuki and I have been working in the same field of discovering and editing original materials related to the early history of Zen Buddhism. I published in 1930 four texts of Shen-hui which I had found in 1926 in the Pelliot and Stein collections of Tunhuang manuscripts. In 1932, Mr. Mitsuo Ishii published his Tunhuang copy of Shen-hui's "Discourses" with Dr. Suzuki's explanations in which he referred to my edition of Shen-hui. In 1934, Dr. Suzuki collated the Ishii text with my text of Shen-hui's "Discourses" (神會語錄) and published it in a new edition under the title: *Ho-tsai Shen-hui Ch'an-shin yü-lu* (荷澤神會禪師語錄).

In 1936, Dr. Suzuki published his *Shao-shih i-shu* (少室逸書) consisting of several Zen documents he had found in 1934 among the Tunhuang manuscripts at the National Library of Peiping. These included a lengthy document with an incomplete title, which Dr. Suzuki correctly guessed as preaching ideas resembling those of Shen-hui or of the school of Hui-neng. In 1957, I took the photostat copies which Dr. Suzuki and his student Mr. Richard De Martino had made of two newly discovered Shen-hui documents in the Pelliot collection, and I edited and published them in 1958 under the title: "Two Newly Edited Texts of the Ch'an Master Shen-hui from the Pelliot Collection of Tunhuang Manuscripts" (Bulletin of the Institute of History and Philology, Academia Sinica, Vol. XXIX. p. 827–882). One of the two texts is a better copy of what Dr. Suzuki had suspected to be of Shen-hui's teaching: it bears the complete title of 南陽和上頓教解脫禪門直了性壇語, "The Sermon of the Monk of Nanyang on the Doctrine of Sudden Enlightenment, of the Ch'an of Emancipation and Direct Apprehension of One's Own Nature," which established it as undoubtedly a work of Shen-hui who lived and taught in Nanyang more than ten years and was known as "the Monk of Nanyang."

In all these, Dr. Suzuki and I have been working on the manuscript copies that have come out of a cave-library of Tunhuang. What a great pleasure it would be if we could collate these with the T'ang manuscripts of Shen-hui which had been brought to Japan by Engyo, Ennin and Enchin in the 9th century and which were apparently still extant in 1094!

* * *

The Tunhuang copy of the "T'an-ching of the Sixth Patriarch" was first photographed in London by Professor Yabuki (矢吹慶輝) in 1926. In 1927, Dr. Yabuki sent me a complete miniature copy of it. It was published by Yabuki in his *Ming-sha yü-yün* (鳴沙餘韻), and is now included in the *Taisho Tripitaka*. But it was Dr. Suzuki who first gave it to the world in a collated, punctuated and paragraphed edition in 1934.

In 1933 there appeared the photographical reproduction of a Japanese reprint—the Koshoji (興聖寺) copy—of the 1153 Chinese edition of the *T'an-ching* which was based on a manuscript copy punctuated and read in 1031 "for the sixteenth time" by the scholar-statesman Chao Chiung (晁迥). That Chao Chiung copy had a colophon by the monk Hui-hsin (惠昕) who in 967 had edited an earlier manuscript and rearranged it into "two *chüan*" and 11 sections. Dr. Suzuki edited this text and published a punctuated and paragraphed edition in 1934. This text seems to be the same as the Hui-hsin text in "two *chüan*" recorded by Eicho (永超) in his inventory catalogue of 1094.

In 1935, Dr. Suzuki found in the Daijoji of Kaga (加賀大乘寺) a manuscript copy of the *T'an-ching* in the handwriting of the monk-pilgrim Dōgen (道元) who was in China from 1223 to 1227. This copy was based on a Chinese printed edition of 1116. It is also in two *chüan* and 11 sections. It was Dr. Suzuki who again edited this Tao-yüan text and published it in a punctuated and paragraphed edition with a very useful index.

The original 1116 text of the Dōgen manuscript is apparently also based on the Hui-hsin text of 967, but it already shows the influence of such works as the *Pao-lin-chuan* or the *Transmission of the Lamp*. For instance, the names of the Indian Patriarchs after Bhikshu Simha (師子比丘) and before Bodhidharma in the Dōgen text are different from those in the Tunhuang copy and the Hui-hsin text, but are the same as those in chapter 2 of the *Transmission of the Lamp*.

In all these three oldest texts of the *T'an-ching*, Tunhuang manuscript, the names of Hsing-ssu and Huai-jang (行思, 懷讓), the two disciples of Hui-

neng, from whom all the great schools of Zen are supposed to have descended, were never mentioned among the ten disciples of the Sixth Patriarch.

But, in all these three versions, there was a death-bed prophecy by Hui-neng to the effect that, some twenty years after his death, when false doctrines would cast doubt upon his teaching, there would rise up one man who would, at the risk of his own life, fight to determine the truth and falsehood of the religion of the Buddha and to establish the true teaching. That was an unmistakable reference to Shen-hui's courageous challenge to the powerful "National Teachers" of the Lanka School and his thirty-year struggle for the establishment of the "Southern School", beginning in the 20th year of Kai-yüan (開元, 732), which was the 20th year after the death of Hui-neng (713). That prophecy seems to indicate that the original text of the *T'an-ching* was probably composed by Shen-hui's followers or associates. It is interesting to note that that prophecy has been omitted in all such later versions as that of 1291 by Tsung-pao (宗寶) which is included in the *Taisho Tripitaka* (no. 2008).

What was "the original text" of the *T'an-ching* like? That is a question which no one can now answer with any degree of satisfaction. My own guess would be that the original core of the *T'an-ching* probably consisted of two principal parts: part one was a fictionized autobiography of Hui-neng (somewhat like sections 2–11 of Dr. Suzuki's edition of the Tunhuang copy); and part two was made up of a number of topical sermons and dialogues attributed to Hui-neng but mostly lifted from Shen-hui's discourses (somewhat like sections 12–31 and 34–37 which often bear striking resemblance to parts of the three major works of Shen-hui edited and published by Dr. Suzuki and myself).

Let me point out one peculiar feature in the Tunhuang manuscript which has often been overlooked by the casual reader. I refer to the fact that in this oldest extant version, the famous gatha of Hui-neng about "*bodhi* and the mirror" was *in two versed forms*. In the Hsi Hsia (西夏) translation (1071) of the *T'an-ching*, this gatha was also in two versed forms (Journal of the National Peiping Library, Vol. IV, No. 3, p. 228–229). A careful examination of these two verses will reveal that our unknown author of this fictionized autobiography of Hui-neng was evidently experimenting with his verse-writing and was not sure which verse was better. So both versions were tentatively kept. (Posterity has preferred his first version with slight revisions, and rejected the second.) To me this amateurish experimentation with verse-making is a clear evidence that that part of the fictionized autobiogra-

phy was undoubtedly the true original form of the *T'an-ching*. (For an diametrically opposite opinion, see Professor Ui (宇井伯寿) on the *T'an-ching*, in his "Study of the *T'an-ching*," p. 1–172 of Vol. II of His "Essays on History of the Zen School.")

At any rate, it would be a most wonderful event in Buddhist historiography if our Japanese friends could someday recover one or all of the earliest texts of the *T'an-ching* that had been brought to Japan by Ennin in 847 and by Enchin in 858! We shall then be in a better position to see what its original form was like.

I need not say much about the *Cheng-tao-ko* (證道歌) which was usually attributed to Hui-neng's disciple Hsüan-chiao (玄覺), called "Yung-chia ta-shih" (永嘉大師, Yo'ka Daishi in Japanese), who is supposed to have died in 712 or 713. Thirty years ago, on the basis of a Tunhuang manuscript copy in the Pelliot collection, I pointed out that its author was mentioned therein as Chao-chiao ta-shih (招覺大師). I also pointed out that a monk who died in 713 could not have sung about "the 28 Patriarchs" and "the Six Patriarchs" as the author did in the 37th verse of the "Song of Enlightenment". The myth of the 28 Patriarchs had not been invented until many decades later!

It is interesting to note that, in the catalogues of the Japanese pilgrims of the 9th century, this Song was apparently attributed, not to Hsüan-chiao, but to a Chen-chiao, and sometimes even to Hui-neng himself.

* *

Lastly, I wish to say a few words on the importance of a possible recovery in Japan of the ten-*chüan* sets of *Pao-lin-chuan* and the 15 biographical documents on Bodhidharma and the Chinese Patriarchs. A study of the two detailed lists of the 15 biographical documents on the seven patriarchs in Enchin's catalogues have convinced me that practically all those so-called "biographies" were incorporated into Books 8, 9, and 10 of the *Pao-lin-chuan*. A few of the texts of "biographical monuments", such as those about Bodhidharma by the Emperor Wu (502–549) of the Liang dynasty and his Heir-Apparent, were clumsy and worthless forgeries. But a number of other biographical texts are of great historical interest and significance.

Let me cite a most interesting example. Book 8 of the recovered text of the *Pao-lin-chuan* contains a biographical monument to the Third Patriarch, Seng Ts'an (僧璨), written by the wartime statesman Fang Kuan (房琯) who died in 763. In this text I find these sentences:

"From Mahakasyapa to our Master (Ts'an), there were seven Patriarchs in the West, and three in China. He has been called the Third Patriarch to this day." (自迦葉至大師, 西國有七, 中土三矣。今號爲三祖焉。

And this in rhymed verse:

"From Mahakasyapa to our Master, there were ten saintly ones." (迦葉至我 [師] 兮, 聖者十人。)

These sentences cannot be understood without reference to Shen-hui's bold but unhistorical assertion that there were only eight Indian Patriarchs from Mahakasyapa to Bodhidharma inclusive. (see my "Surviving Works of the Monk Shen-hui" 神會和尚遺集, pp. 178–179; and my "Two Newly Edited Texts of the Ch'an Master Shen-hui," p. 849). Shen-hui came to know the future Prime Minister in the years 745–746, and the monument to the Third Patriarch was erected in 746. There was no doubt that Fang Kuan wrote the text of the monument at the request of the fighting monk Shen-hui and therefore it incorporated Shen-hui's unhistroical theory of "Seven Patriarchs in the West," not counting Bodhidharma who came to China,—a theory which is unintelligible to the Chinese and Japanese readers who have for nearly a thousand years accepted the equally unhistorical tradition of "Twenty-eight Indian Patriarchs."

I cite this instance to show how rich a store of historical materials a complete set of the *Pao-lin-chuan* may reveal to us historians. I am fairly certain that Books 9 and 10 of the *Pao-lin-chuan* will contain the biographical documents of Tao-hsin (道信) and Hung-jen (弘忍), which were produced in the 8th century by, or at the request of, both the Northern and the Southern Schools. And I am more interested in the recovery of the biographical materials about Hui-neng, which should include some form of the prototype of the *T'an-ching*, or of the so-called "Another Life-story of the Master of Ts'ao-hsi" (曹溪大師別傳), of which a copy was brought to Japan by Saichō (最澄) in 804.

There were two texts of the biographical monuments to Hui-neng. The one written about 753 or 754 by the great poet Wang Wei (王維) is preserved to this day intact. But there was an earlier monument to Hui-neng actually erected by Shen-hui in several centers of his own activity before his exile in 753. The text of this earlier monument was written by Sung Ting (宋鼎), Deputy Minister of War. Stone rubbings of this Sung Ting text were recorded by Ouyang Hsiu (欧陽修, 1007–1072) and Chao Ming-ch'eng (趙明誠, 1081–1129) in their records of bronze and stone inscriptions. But both the stone and the rubbings have long been lost in China. It is my devout wish

that this biographical text written by Sung Ting,—surely at the request of Shen-hui and surely containing information supplied by him,—may yet be found in Japan either as a part of the *Pao-lin-chuan*, or as a separate item included in the fifteen biographical documents twice enumerated in Enchin's catalogues.

* *

It is in the interest of history and in the interest of truth that I make this most earnest appeal to Dr. Suzuki to lead this great search for the historical treasures so longhidden in the great monasteries of Japan. May he live long to witness and share the rapture and rejoicing in the success of the search!

THE DEVELOPMENT OF PRAJÑĀPĀRAMITĀ THOUGHT

by

Edward CONZE

Many people in the West, and among them the author of this article, first heard of the *Prajñāpāramitā* through the writings of D. T. Suzuki, especially his *Manual of Zen Buddhism* (1935) and his *Essays in Zen Buddhism*, vol. III, 1934, pp. 187–288. In my own case the good news wrought quite a revolution in my thinking, and has induced me to devote the last 25 years to the study of these Scriptures. It is therefore only natural that I should be delighted to be asked to contribute to the volume issued in commemoration of my honoured teacher's 90th birthday.

This essay adopts the historical approach which comes natural to scholars reared in the West. One must admit, of course, that it tends to subject spiritual truth to historical relativity, and its application to Christian documents has done little to strengthen the faith of earnest believers. At the same time, while we may well agree that the Spirit itself has no history, there may be no great harm in tracing the historical development of the actual documents with which we are confronted.

The conclusions here briefly presented can be no more than provisional suggestions. Knowing almost no Chinese, I could make no use of the early Chinese documents (*T* 221–227), but had to confine myself to the Sanskrit and Tibetan sources. Others will, I hope, be stimulated to do better than I have done. Another difficulty which has for long deterred me from writing on this subject lay in the uncertainties about the dating of the various documents. But since I have found that Prof. R. Hikata[1] and myself have independently come to practically the same conclusions, this is no longer a serious obstacle. What perturbs me more is that at persent we have no clear

1) An Introductory Essay on Prajñāpāramitā Literature, in his edition of the *Suvikrāntavikrāmi-paripṛcchā*, 1958.

idea of the circumstances under which these Sūtras were composed. Who wrote them, or why, how, or for whom they were written,—all that is lost in the fog of the past.

One must, I think, distinguish nine steps in the development of *Prajñāpāramitā* thought, and for the convenience of the reader I list them here at the very outset:

I. The initial formulation represented by the first two chapters of *Rgs*.[2] II. Chapters 3–28 of *Rgs*. III. Incorporation of matter from the Abhidharma. IV. Concessions to the Buddhism of Faith. V. The last third of the Large *Prajñāpāramitā*. VI. The short Sūtras. VII. Yogācārin commentaries. VIII, IX. The Tantra and Ch'an.

I. The first formulation of *Prajñāpāramitā* doctrine is contained in the first two chapters of the *Ratnaguṇasaṃcayagāthā*, which may well go back to 100 B.C. These chapters (A) define four new key terms, (B) develop certain ideas of the Hīnayāna tradition, and (C) indicate the source of the new teaching.

I. (A) The new key-terms are, first *bodhisattva* (I v. 16). and *mahāsattva* (I vv. 17–20), by which the incipient Mahāyāna proclaimed its allegiance to a new type of saint, different from the 'Arhats' of the preceding period, and then *bodhiyāna* (I vv. 21–23), by which a new goal was proclaimed, nothing less than the full enlightenment of a Buddha; *sarvajñatām ca parigṛhṇāti sikṣamāṇo*, as it is said in II 8.

The fourth is the *prajñavarapāramitāya caryā*, which is mentioned 11 times in the 41 verses of these two chapters. Though remarkably inconspicuous in the ancient formula of the Eightfold Path, *prajñā* had in orthodox post-Aśokan Buddhism become the foremost virtue. This text now promises us the culmination of that *prajñā*. Here already, at this early stage, the *prajñāpāramitā* is designated in I v. 15 as *Jināna mātā*, "the mother of the Jinas". If the Buddha died about 480 B.C., it would have taken about 400 years until he was provided with a spiritual 'mother' in the shape of the *prajñāpāramitā*. That is approximately the same time which elapsed before the Council of Ephesus in 431 proclaimed the Virgin Mary, the *sedes sapien-*

---

2) A note on my quotations from the texts:
A=*Aṣṭasāhasrikā*, ed. R. Mitra, 1888, but as printed in Wogihara (1932–5)
AA=*Abhisamayālaṅkāra*, ed. Th. Stcherbatsky and E. Obermiller, 1929, and trsl. E. Conze, 1954
Ad=*Aṣṭādaśasāhasrikā*, quoted by the folios of the Gilgit Ms. now in New Delhi and Rome
P=*Pañcaviṃśatisāhasrikā*, *ed*. N. Dutt, 1934, and Cambridge Ms. Add. 1628
Rgs=*Ratnaguṇasaṃcayagāthā*, ed E. Obermiller, 1937
Ś=*Śatasāhasrikā*, ed. P. Ghosha, 1902–13 and the Cambridge Mss.

tiae, as the "Mother of God". The Christian dogma was formulated in the city in which the traditions about the Great Mother, which had simmered for millenia in Asia Minor, had an important organisational centre. Prof. E. O. James has recently reminded us that "under the shadow of the great temple dedicated to the Magna Mater since 330 B.C., the title 'God-bearer' hardly could fail to be upheld."[3] If, as I believe, the *Prajñāpāramitā* originated in the South of India[4], it would represent an irruption into Buddhism of the devotion to the Mother-Goddess current in the more matriarchal Dravidian society in which it originated. This oldest religion of mankind was evolved in the caves of the Palaeolithic and by allying itself with it Buddhism became a truly Catholic religion, capable of spreading throughout Asia, far beyond the confines of India.

I. (B) What then are the actual teachings of this *Prajñāpāramitā* when it first appeared on the scene? If we except verses 16–23, the remainder of the two chapters, with the doubtful exception of *tathatā* (II v. 2), contain no new terms. Relying more on selection than on open innovation they give essentially a simple re-statement of what for the sake of convenience we may call "Hīnayāna Buddhism". There topics dominate the argument:

1. The all-important problem of the *self*. Quite at the beginning we have a reference to the "Wanderer Śreṇika."[5] Śreṇika Vatsagotra was a non-Buddhist ascetic whose conversations with the Buddha form a section of the *Samyuktāgama* of the Sarvāstivādins. On one occasion[6] he raised the question of the "true self", which he identified with the Tathāgata. The Buddha told him that the Tathāgata cannot be found in the skandhas, nor outside them, nor in their absence. In a supreme act of faith Śreṇika was willing to accept the Tathāgata in spite of his inability to relate Him to anything that is known empirically. Śreṇika's *jñāna* was, however, as the prose text of *A* I 9 puts it, only a *prādeśika jñāna*, a knowledge with a limited scope, i.e. as Haribhadra explains, it stopped short at the understanding of *pudgalanairātmya*, whereas the Bodhisattva can extend this insight to all dharmas. And so the *Ratnaguṇa* draws the Mahāyānistic conclusion: "Just so the Bodhisattva, when he comprehends the dharmas as he should,

3) *The Cult of the Mother Goddess*, 1959, p. 207.

4) E. Lamotte (Sur la formation du Mahāyāna, in *Asiatica*, 1954) has argued for a North-Western origin, but I regard his case as unproved, and must refer to my *Literary History of the Prajñāpāramitā* (1960) for my counter-arguments.

5) v. 7. *atha Śrenikasya abhutī parivrājakasya jñānopalambhu na hi skandhavibhāvanā ca.*
This is slightly more intelligible in the Tibetan:
ji-ltar kun-tu rgyu-ba phreṅ-caṅ śes-pa-yis dmigs med phuṅ-po rnam-par 'jig-pa 'byuṅ-ba ltar.

6) *Samyuktāgama* no. 105, *T* pp. 31c–32.

does not retire into Blessed Rest. In Wisdom then he dwells."[7] "Blessed Rest," *nirvṛti* is the Nirvāṇa which excludes the world of suffering. The Bodhisattva should not get absorbed in it, because then he would separate himself, of his self, from the skandhas which are the basis of suffering, and act against his insight which showed him, in the words of *A* I 9 that Buddhahood, or the cognition of the all-knowing, is not inside the skandhas, nor outside them, nor both inside and outside, not other than the skandhas.

And quite at the end, at II 12, the ultimate unreality of the self is asserted in the memorable words:

"If for aeons countless as the sands of the Ganges
The Leader himself would continue to pronounce the word 'being',
Still, pure from the very start, no being could ever result from his speaking."

2. Furthermore the text describes three aspects of the attitude which the wise man should adopt towards all the phenomena he may encounter:

(a) He should be *aniketacārī*, I vv. 6, 10, II 3. This term which for a long time had designated the monk's non-attachment to possessions and social ties, now acquires an ontological meaning. Nowhere in the five skandhas do the wise find a place to rest on (*sthānu*), and with regard to all dharmas they are *asthita*, *asthitaka* (II 1 sq.) and *aparigṛhīta*. To "course without a home" means "not to course in" any of the skandhas, "his thoughts directed to non-production" (*anupādadhī*).[8] To rid himself of all attachments, that is indeed the essence of a Bodhisattva's life, and to be rid of them that of a Buddha's enlightenment.[9]

(b) He should practise *non-apprehension* (*anupalabdhi*). As it is said at I 5:

"No wisdom can we get hold of, no highest perfection.
No Bodhisattva, no thought of enlightenment either.
When told of this, if not bewildered and in no way anxious
A Bodhisattva courses in the Well-Gone's wisdom."

Fictitious things, like the "self" or a "person," had often been characterized by the phrase that they "cannot be apprehended," "cannot be got at,"

7) *yo bodhisattvo parijānati eva dharmān na ca nirvṛtiṃ spṛśati so viharāti prajñāṃ.*

8) This 'non-production' is in itself, of course, not a new idea, since the *anutpādajñāna* is well known to form a regular part of the stock of Hīnayāna teaching.

9) *sarvatra saṅgakṣaya icchati saṅgacchedī bodhim spṛśiṣyati Jināna asaṅgabhutaṃ tasmād dhi nāma labhate ayu bodhisattvo.* I 16; cf. I 20.

nopalabhyante,[10] but here this characterization is extended to the very machinery of salvation.

(c) All phenomena should be treated as *illusory*, as *māyā*. That the skandhas (I v. 14) and beings (I v. 19) are illusory had often been said in the past. The novelty lay in now (II v. 5) extending this concept to the transcendental world, and saying that the fruits of the holy life, whether won by Arhats, Pratyekabuddhas or fully enlightened Buddhas, and that Nirvāṇa itself "are mere illusions, mere dreams". In *Rgs* this is regarded as so startling that it is backed up by the assertion, "so has the Tathāgata taught us"[11] and the prose text of *A* II 40, when it describes the astonishment of the *devaputrā* at this message, does not conceal that we have here to deal with a rather shocking departure from accepted ideas.

3. Thirdly, we find an interpretation, or rather re-interpretation of the higher stages of the Path.

(a) A monistic conclusion is drawn from the formula of the first formless *dhyāna*.

"When freed from the notion of multiple things, he courses in peace,
Then that is his practice of wisdom, the highest perfection."[12]

Here *nānātvaasṃjñāvigato* clearly alludes to *iha sarvaśo rūpasaṃjñānāṃ samatikrāmāt, pratighasaṃjñānām astaṅgamāt, nānātvasaṃjñānām amanasikārād, anantam ākāśam ity ākāśānantyāyatanam upasampadya viharati*. The implicit inference seems to be that on the higher stages of wisdom a Bodhisattva should never fall below the level of the insight attained in the first formless *dhyāna*. It also underlies the comparisons at II 9–10 of wisdom, of objective supports (*ārambaṇa*) and of beings with space, which is "without a break or crack,"[13] and which in its essential original nature (*prakṛti*) is *anantapārā* (*pha mtha' med*), or 'boundless.' It is important that these doctrines derive not from metaphysical speculations, but from Yogic insights. Of the four formless *dhyānas* the *Prajñāpāramitā* makes most use of the first and third, whereas the second and fourth, which concern not the object but the subject, seem to have made almost no impression, and have inspired Yogācāra thought.

(b) The Hīnayāna provided a ready-made starting point for the Mahāyāna doctrine of emptiness with its teaching about the three *samādhis*, or

10) So also at *Rgs* I 22–23.

11) *nirvāṇato adhigato vidupaṇḍitehi sarve ta māyāja nirdiṣṭu Tathāgatena.*

12) *nānātvasaṃjñavigato upaśāntacārī eṣā sa prajñavaraṭāramitāya caryā.* I. v. 14.

13) *ākāśadhātusama tasya na cāsti bhedaḥ.* II 9.

doors to deliverance. Emptiness, the Signless and the Wishless there marked mystic states which take place at a certain stage of the Path. In our two chapters the third of these is not mentioned, and in fact all *Prajñāpāramitā* texts show little, if any, interest in *apraṇihita*. But *śūnya* and *ānimitta* occur jointly as *samādhis* in I 9-10, and all the *Rgs* does it to imply that the insight gained in them should be a permanent feature of a Bodhisattva's ontological beliefs. We must leave it at that here, because the relationship between the three kinds of *śūnyatā*,—revealed respectively by *samādhi*, by *prajñā* and by *prajñāpāramitā*,—is as yet little explored and any discussion of these rarified issues will take up too much space.

(c) At the end of the journey we come to Nirvāṇa, the meaning of which is explained in I v. 22:

"Thus transcending the world, he eludes our apprehensions.
'He goes to Nirvāṇa' but no one can say where he went to.
A fire's extinguished, but where, do we ask, has it gone to ?
Likewise, how can we find him who has found the Rest of the Blessed ?"[14]

Every student of Buddhism will at once see that there is nothing original about this, and that we have to do with just a variation of one of the best-known passages of the *Suttanipāta* (vv. 1074, 1076).

To sum up: The purpose of what I call "the oldest *prajñāpāramitā*" is to guard spirituality against all the current misunderstandings which try to fix it, to pin it down, in accordance with the remark of my old friend Charles du Bos who once said that "le spirituel est un élément, au sens premier du terme, mais un élément insaisissable en lui-même, qui n'est jamais identifié, appréhendé que dans ses manifestations". This agrees well with those Indian Buddhists who compared the Emptiness-doctrine to salt, in that it is useful to flavour the dish, but eaten separately in large lumps it is really not much use. Those who wish to adhere to the definition of the spiritual as the completely undefinable will, of course, have to contend all the time against the onrush of anxiety in their minds[15], and it is therefore not suprising that the *Prajñāpāramitā* should so often insist that the absence of anxiety is the sign which indicates that one can actually bear this doctrine.[16]

---

14) *na ca labhyate ya vrajate diśā āruhitvā nirvāṇa ukta gamanaṃ gati nopalabdhiḥ. yatha agninirvṛtu na tasya gatipracāro so tena nirvṛti pravucyati kāraṇena.*
The second line runs in Tibetan: mya ṅan 'das-par 'gro-bar gsuns-pa 'gro mi dmigs

15) I have tried to show the connection in some detail in my book on *Buddhism*, 1951, pp. 22-23, 137.

16) e. g. *Rgs* I 5: *evaṃ śruṇitva na ca muhyati nāsti trāso so bodhisattvo carate Sugātana prajñām.* Also I 8, 15, 20, 28, II 4, 6.

I. (C) Finally a few words about the source of this teaching. It is widely believed at present that almost anybody can arrive at the truth by the mere light of nature, if only he "thinks for himself". That was not the opinion of the Buddhists of this period, who were convinced that only the words of an omniscient, superhuman being could introduce some truth into this world of ignorance and delusion. If there are four possible sources of knowledge,—perception, reason, spiritual intuition and revelation,—then the Sūtra assumes that all worth-while knowledge is due to revelation, *sarvo ayaṃ puruṣakāru Tathāgatasya* (I v. 3), with the spiritual intuition of the saints as a subsidiary and subordinate source (I v. 4).

There was, of course, the difficulty that the historical Buddha had not actually preached these texts. In our two chapters this is ignored, but later on it became necessary to think out a new Buddhology and introduce some kind of "direct transmission from mind to mind." It would lead too far to show how this design was effected by the doctrine of the *dharmakāya* which figures in *A* IV 94, 99, XVII 338 and XXXI 513, but it may be worth pointing out that none of these passages is paralleled in the earlier verse version of *Rgs*.

II. The second stage of *Prajñāpāramitā* thought is represented by chapters 3–28 of *Rgs*, and those parts of *A* which correspond to them. They are either (a) further developments of the thoughts outlined above, or (b) a series of monographs.

II. (A) The further developments are represented by ch. 7–10, ch. 12 pp. 253–6, ch. 13–15, 18–19, 22–28. They add, little to the ideas of ch. 1–2, and it would be tedious to go over them in detail.

II. (B) The Monographs concern the following topics:

(1) A description of Suchness (ch. 16) and (2) of the Tathāgata's omniscience (ch. 12, pp. 256–276). (3) The question of merit, ch. 3–5. (4) Dedication and jubilation (ch. 6). (5) Māra's deeds (ch. 11, 21). (6) The attributes of an irreversible Bodhisattva (ch. 17; 20, pp. 380 sq). (7) Skill in means, ch. 20, pp. 370–9.

Only the first two deal with the theoretical side of the doctrine. (1) Chapter 16 is an eloquent exposition of the meaning of "Suchness", which is one of the accepted synonyms of Emptiness. (2) The description of the Tathāgata's omniscience is a real *tour de forde*, and constitutes one of the most difficult parts of the Sūtra. It is not easy to get to the bottom of it. Its absence in *Rgs* suggests that it may have been added later, unless, of course, it resisted summing up in verse.

While these two additions try to make the unintelligible slightly more intelligible, the remaining ones aim at making the impracticable more practicable. For we should never forget that the *Prajñāpāramitā* proclaims an extremely otherworldly and world-denying doctrine. Whoever denies the world too much is in danger of being denied by it, and his survival is in doubt. The Christians had at about the same time to grapple with exactly the same problem. They had ushered into the world an almost excessively spiritual and intangible system of beliefs, as a perusal of Paul's epistle to the Galatians will show to any one. How could something as ethereal as that maintain itself in a hostile world ? The Christians tried to solve the problem by the formation of a Church, which could act as a social force of its own, which was destined to take over many of the administrative functions of the Roman Empire, and which greatly increased its internal coherence by the elaboration of a rigid dogma couched in the terms of Greak philosophy. For obvious reasons the adherents of the *Prajñāpāramitā* could not countenance such methods of keeping their feet on the earth. They took no cognizance of social forces, made no attempt to manipulate them, but placed their entire trust in the immutable karmic laws which would give those endowed with the requisite merit access to this sublime teaching.

(3) "Merit" (*Puṇya*) is the motive force which propels us towards enlightenment, and in order to strive fruitfully we are bound to wish to amass it. The *Rgs*, as well as *A* and all subsequent *Prajñāpāramitā* writings devote a great deal of space to the merit to be derived from Perfect Wisdom, and in manifold variations it is placed above the merit gained by all others pious acts. To some extent these lengthy and fulsome assertions about the meritoriousness of learning, studying, writing, etc. the *Prajñāpāramitā* are fairly effective propagandistic devices to assure its perpetuation. They reach their height in the "transmission" of this Sūtra to Ānanda (*A* xxviii, 460–464a), which does not yet form part of *Rgs*, and which declares that if Ānada were to forget any other part of the Buddha's sayings, "that would be a slight offence against Me. But if you should forget only one verse of the *Prajñāpāramitā*, or merely a part of one, that would be a very serious offence against Me, and would greatly displease Me" (*A* 460–1).

It is, however, at once obvious that in so extravagantly praising the merit to be derived from Perfect Wisdom, the authors were, by appealing to the acquisitive instincts of mankind, in danger of sinning against the very spirit of the *Prajñāpāramitā*. To hoard "merit" is surely better than to hoard money, titles and honours, but it is still hoarding. "And as contrary to

the ways of the entire world has this Dharma been demonstrated. It teaches you not to seize on dharmas, but the world is wont to grasp at anything" (*A* xv 305). Or, as the *Rgs* puts it (XV 8):

"For beings delight in a place to settle in (*ālayarato*) and are eager for sense-objects (*viṣayābhilāṣī*),
Bent on grasping (*grahe*), unintelligent and quite blinded.
The Dharma should be attained as nothing to settle in (*anālayu*) and as nothing to grasp (*anāgrahu*).
Its conflict with the world is manifest."

The *Prajñāpāramitā* offers two measures designed to eliminate the danger of treating spiritual gains as if they were worldly possessions: Firstly, a consideration of the ontological character of the merit shows that it cannot possibly grow or increase,[17] and that, since it is like everything else empty, only a fool would want to grasp at it or to appropriate it. Secondly, (4) a positive counter-measure is recommended, the Dedication of all personal merit to the great task of leading all beings to the supreme enlightenment.[18]

(5) The world is quite obviously not made for self-effacement and self-extinction, and offers the greatest obstacles to those who pursue objects such as these. Ordinary people recognize the saint by his halo, spiritual people by the hell of a time he has on earth and the amount of indifference, rejection and hostility he has had to endure. "Whatever is very precious, that provokes much hostility. Because it is so superior, being hard to get and of great value. One should therefore expect that as a rule many obstacles will arise to this Perfection of Wisdom" (*A* xi 250). The *Prajñāpāramitā* goes to some lengths to explain the difficulties of the elect as the result of Māra's deeds and to bolster up their morale by pointing out that Māra has power over them only thanks to their own imperfections, and consoles them by the assertion (*Rgs* xi 10) that while

"Māra will be zealous to cause obstacles,
The Buddhas in the ten directions will be intent on helping."

(6) One foe, however, is infinitely worse than even Mārta the Evil One, and that is Impermanence which, once realized, may sap the will of even the strongest. The Buddhists of this period longed as much as everyone else for a permanent achievement which can no more be lost. This longing crystallized itself in the concept of an "irreversible Bodhisattva", which aroused a quite extraordinary interest in the first centuries of the Christian era. The authors of the *Prajñāpāramitā* also contributed to this

17) e. g. *A* xviii 348-351=Rgs xviii 7-8; xxii 405-9, not in Rgs
18) Also at *A* iii 80-81, vii 172, viii 190-1, xv 292-3, xvi 312, xix 358, etc.

much debated problem and enumerated a number of attributes[19] of irreversible Bodhisattvas. In addition they made a few attempts to define the practices which would insure a Bodhisattva against the future loss of what he has attained, and also stressed the fact that the Perfection of Wisdom and the *dharmadhātu* are inexhaustible and indestructible.[20]

(7) This leaves the seventh, and by far the most difficult problem,—"skill in means." How can a Bodhisattva tone down, without at the same time losing, his gnostic insight and his transic exaltation[21] to such an extent that he maintains contact with the world as it falsely appears to be and with the essentially illusory beings whom he is pledged to save ? It is well known from the *Daśabhūmika* that skill in means is a virtue even more exalted than perfect wisdom, and its explanation will therefore be correspondingly even more difficult. Apart from some occasional remarks[22] the *Aṣṭa* devotes its 20th chapter to this subject. The three similes of pp. 371–375 (=*Rgs* xx 2–10) are quite easy to follow, but the remainder of the chapter is rather obscure, and *Rgs* sums it up in two brief verses (xx . 1, 21) and shows its conviction that the problem should be clarified by metaphor rather than abstract reasoning when it adds another five similes (xx 11–20) not found in *A*. This was only a first attempt at coming to grips with 'skill in means,' and we must agree with Hikata[23] that most of the later elaborations of the *Prajñāpāramitā* which we have assigned to the Fifth phase deal essentially with the various aspects of *upāyakauśalya*.

These are the chief additions made in the second phase of *Prajñāpāramitā* thought, arranged in what I conceive to be their logical order.

III. Our third stage is represented by those parts of the Large *Prajñāpāramitā*,—whether in 18,000, in 25,000 or in 100,000 *ślokas*,—which correspond to the first 28 chapters of *A*. The text was now tremendously enlarged by the incorporation of matter from the *Abhidharma*. This took two forms, (A) Abhidharma lists were incessantly repeated, and did much to swell the bulk of the Sūtra, and (B) some of the items in these lists were defined.

III. (A) The *lists* serve as a basis for meditational drill. The book which is devoted to the splendour of the "Mother of the Buddhas" now in-

---

19) *Rgs* xvii 7: *avivartiyāna imi liṅga prajānitavya*. A speaks of the *ākārā liṅgāni nimittāni* of the *avinivartaniya-bodhisattva*.

20) e. g. *Rgs* xxviii.

21) The transic aspect is stressed in *Rgs* xx 1: *asamāhito karuṇa prekṣati sattvadhātum atrāntare na parihāyati buddhadharme*.

22) iii 58, 75, xi 243, xiv 287, xvi 310, xix 356, xxv 427.

23) 1. c. xxxi.

corporates into itself the contents of an older form of literature, the *mātṛkas*, which were likewise preoccupied with both "wisdom" and the concept of motherhood. For *mātṛka* means, among other things, "mother", and Przyluski translates the Chinese equivalent in the *A-yu-wang-king* as "sagesse-mère." It was probably towards the end of Aśoka's reign[24] that the adherents of a comparatively late concern with *prajñā* composed a literature of numerical summaries, or *mātṛkas*. Later of the rationalists in the Buddhist community developed them into works on Abhidharma, whereas the mystics absorbed them into the *Prajñāpāramitā*. Both the *Vinaya* of the Mūlasarvāstivādins and the *Aśokāvadāna* give the following definition of the *mātṛkapiṭaka*:[25] It clarifies the distinguishing points of that which ought to be known (*jñeya*). It comprises the four applications of mindfulness, the four right efforts, the four roads to psychic power, the five dominants, the five powers, the seven limbs of enlightenment, the eight limbs of the path, the four analytical knowledges, the *araṇasamādhi* and the *praṇidhānasamādhi*.[26] This is precisely the list which, with many additions towards the end, takes up so much space in the Large *Prajñāpāramitā* Sūtras.

III. (B) We now turn the *definitions*. They cover: 1. The 16–20 kinds of emptiness (*P* 195–8), 2. the 112 kinds of meditative practices[27] (*P* 198–203), 3. the 21 practices of the path (*P* 203–212), 4. the 43 *dhāraṇīs*[28] (*P* 212–214), and 5. the Ten Stages (*P* 214–225). They are probably later than ch. 3–28 of the *Aṣṭa* and were arbitrarily inserted into the text at the point where *A* I 22 asks, "what is that great vehicle ?"[29]

Of these, no 1 and 5 have been truly assimilated to the *Prajñāpāramitā*

---

24) A. Migot, *Un grand disciple du Buddha, Śāriputra*, BEFEO XLVI, 1954, pp. 538–541.

25) ibd. p. 524.

26) J. Przyluski, *Le concile the Rājagṛha*, 1926, p. 45. This gives 43 items see note 28). In *Lalitavistara* 127 the alphabet is called *mātṛka*.

27) The number varies in the different sources. In Dutt's edition of the revised P there are 112; the New Delhi Ms. of the original *P* gives 117 whereas the Tibetan translation of *Ś* has 162.

28) It is not easy to decide whether the correct number is 43 or 42. The *Gaṇḍavyūha* and Kumārajīva have 42, and S. Lévi (*Mémorial S. Lévi*, 193, pp. 355–363) and F. W. Thomas (Miscellanea Academica Berolinensia, 1950, p. 204) assume this is to be the original number. This is to some extent confirmed by *P* 536b, duplicated by *Ad* f. 282r, which speaks of 42 *akṣaras*, though not explicit in connection with the Arapacana. On the cont, other hand, the number is clearly 43 in Yüan-tsang, in Ghoshe's edition of *Ś* and, most important of all, in the New Delhi Ms of *P*. Sanskrit has 48 letters, Pali normally 41, though *Mogallānavyākaraṇa* (Colombo 1890) gives 43.

29) The *Daśasāhasrikā* alone has collected all these and other definitions into the first and second chapters.

teaching. As concerns no. 1, no theoretical development of the concept of emptiness is intended. When it is said to be the result of dharmas "being neither permanent nor destroyed,"[30] this is only a repetition of the old saying, common to all schools which represents Buddhism as the "middle way" between the two extremes of Eternalism and Annihilationism. What the passage[31] actually does is to make emptiness ready for meditation by dividing it into a number of varieties, in *Ś* originally 16 and later on 20, 17 in *Ad* f. 263b, 18 in *P*, and occasionally we hear of aberrant lists of 7[32] and 14[33]. Similar lists occur, with quite different explanations, in *Sandhinirmocanasūtra* (VIII 29), *Madhyāntavibhāgaṭīkā* pp. 52–59 and *Laṅkāvatārasūtra* p. 74, but their relation to the *Prajñāpāramitā* lists is not easy to explain. Seven of the forms of emptiness enumerated in *Ś* vii 1407–11 recur in other parts of the text. They are *ādhyātmabahirddhāśūnyatā, atyantaśūnyatā, prakṛtiśūnyatā,sarvadharmaśūnyatā, svalakṣaṇaśūnyatā, anupalambhaśūnyatā* and *svabhāvaśūnyatā*. The growth and historical development of all these categories awaits further study.

No. 5 constitutes one of the most impressive sections of the Large Sūtra. The 10 *bhūmis*, unknown to *A*, are now systematically expounded, and our Sūtra stands halfway between the chaos of the *Mahāvastu* and the architectonic elaborateness of the *Daśabhūmika*. This account of the *bhūmis* was probably specially written for the *Prajñāpāramitā*, and is consonant with its spirit. The decisive *bhūmi* is the seventh, on which the *Prajñāpāramitā* is realized.[34] In the rest of the Sūtra this treatment of the *bhūmis* is, however, realy ignored, no use is made of it and a quite different, essentially Hīnayāna, list is enumerated. That is however, nowhere defined, and later scholastics had some difficulties in squaring it with the Mahāyāna list.[35]

No. 3 is a mere list of standard formulas annexed from other traditions, and most of the terms and definitions are shared with the Hīnayāna schools. Finally, no. 4 and 2, the *dhāraṇīs* and *samādhis*, concern the *occult* side of this teaching. The A-ra-pa-ca-na was a peculiar arrangement of the letters of the Sanskrit alphabet, which is attested for the *Dharmaguptavinaya*,[36]

30) *akūṭaṣṭhāvināśitānupādāya.*

31) Suzuki saw its importance and explains it in *EZB* III 222–8. This should be compared with Haribhadra pp. 96–6.

32) *S* i 137, though the corresponding passage of New Delhi *P* gives 10.

33) Ad LXIII 248b.

34) In *Daśabhūmika* and *Bodhisattvabhūmi* the *prajnāpāramitā* is assigned to the sixth *bhūmi*.

35) See my *Marginal Notes to the Abhisamayālaṅkāra*. Liebenthal Festschrift, Sino-Indian Studies, V 3–4, 1957, pp. 26–31.

36) *T* 1428 xi. cf. JAs 1915, 1, p. 440.

occurs also in the *Gaṇḍavyūha* (ch. 45) and in Tantric times was personified in the well-known figure of Arapacana Mañjuśrī. The *Prajñāpāramitā* used it to summarize certain of its specific teachings, just as the *Lalitavistara* (127–8) employed the ordinary Sanskrit alphabet for the illustration of Old Wisdom Buddhism, and the *Gaṇḍavyūha* the Arapacana for that of the philosophy of the Avataṃsaka.

The list of *samādhis* likewise seems to have been appropriated from some outside source, although we have no clue at present to what that was. Their explanation is to some extent adjusted to the special viewpoint of *Prajñāpāramitā* thinking, but at the same time the treatment of the *samādhis* is couched in a esoteric phraseology which we do not understand very well and which is no otherwise found in this Sūtra. Examples are *mudrā, mudrita, dhvaja, raśmimukha, balavyūha, samādhimaṇḍala, jñānaketu, cāritravatī, śubhapuṣpitaśuddhi, ākārābhinirhāra, sarvasamādhīnāṃ saṃketarutāni, jvalanolkā.* The whole passage remains a kind of foreign body, and none of the *samādhis* in this list is ever mentioned again, except of course in the numerous enumerations of lists.

IV. As a next step, two items concerning the Buddhism of Faith were added on. They are (A) the reference to *Akṣobhya*[37] and (B) the *avadāna* of Sadāprarudita.[38] These were certainly later than ch. 3–28 of *Rgs*, and in all probability later than the Abhidharma insertions just discussed.

(A) Short though they are, the reference to Akṣobhya are nevertheless important, and we have here to deal with a deep undercurrent in *Prajñāpāramitā* thought, which came to the fore in the Tantra four or five centuries later. The Tantric system of the Five Jinas associates the *Prajñāpāramitā* with the 'family' of the Buddha Akṣobhya. In two *sādhanās* of the *Sādhanamālā* (no. 153, 151) it is stated that he should be shown on the headdress, or crown, of the images representing her. Buddhist Scriptures are medicines, antidotes to specific ills and ailments, and their whole purpose is to counteract certain faults that hold us back. Three types of human beings are usually distinguished, according to whether they are dominated by greed, hate or delusion. Now it is well known that the Vajrayāna associates Akṣobhya with the hate-family, and equally that many sources[39] regard wisdom (*prajñā*) as the specific antidote to hate. The *Prajñāpāramitā* Sūtras seem to be specially addressed to people of the hate-type, and designed to help them to subli-

37) *A* xix 366–7, xxvii 450–2, xxviii 464a, 465, 474 ; also *P* 91.
38) *A* xxx, xxxi, xxxiii 527.
39) e. g. *Visuddhimagga*, ed. H. C. Warren, 1950, ch. III 76. Saṅgharakṣya *Yogācārabhūmi*, 191a.

mate their hate. "As hate leads to the rejection of beings, so wisdom to that of all conditioned things." So Buddhaghosa. It is the aim and purpose of hatred to smash that which offends. While 'nihilism' is by no means the last word of the *Prajñāpāramitā*, the thorough emotional and intellectual annihilation of the world is an important step on the way towards winning the gnosis of Perfect Wisdom. In the ontology of the *Prajñāpāramitā* the entire world, all entities, whatever they are, are completely smashed and done away with, not only ground to powder, but reduced to nothingness.[40] This is a great triumph of universal hate. If one's own self is included in the general annihilation, it is at the same time also a triumph of the spirit.

That is one side of the introduction of Akṣobhya. The second lies in that the *Prajñāpāramitā* deliberately supplements its abstractions with the personification of mythology. Likewise Nāgārjuna was not only a great logician and philosopher, but one of the "Patriarchs" of the "Pure Land" school as well. These men realized that a religion is bound to become quite emaciated if defined in terms acceptable only to highbrows and intellectuals. As Mahāyānists they aimed at universality, and therefore sought ways and means of making their philosophy to some extent meaningful also to the masses of the people. While society was still primarily agricultural, it could be assumed that the virtue of the masses lay in faith, and that a wisdom doctrine meant for the élite had to be supplemented by one offering objects of faith to the ordinary people. This method no longer works well with the urbanized masses and no one has yet found a way of making the traditional religions attractive to the industrial worker or the clerk in his office. But before 1850 no religion could establish itself firmly in society without re-stating its doctrines in terms of Faith also. About 150 A.D. that faith was directed to Akṣobhya, and two centuries later links were forged with Avalokiteśvara, as in the *Hṛdaya* and *Svalpākṣara*.

(B) The story of Sadāprarudita is concerned with the problem of how one should search (*paryeṣṭavyā*) for the perfection of wisdom. What are the moral and spiritual qualifications which a person must have in order to grasp and realize these sublime teachings? The answer, as exemplified by the conduct of Sadāprarudita, is that complete self-sacrifice must precede any deeper understanding of this doctrine. Later on, in the *Suvikrāntavikrāmiparipṛcchā* the same problem is discussed slightly more systematically, and in

40) As M. Eckhart has it: Das ist ein offenbares Zeichen dass ein Mensch den Geist der Weisheit hat, wenn er alle Dinge achtet als ein lauteres Nichts, —nicht als einen Pfuhl, nicht als ein Sandkorn,—als ein lauteres Nichts.

two beautiful passages[41] we are told what kind of people are fit and worthy to learn about *prajñāpāramitā*. Not many such people can obviously be found among us, and in this phase *Prajñāpāramitā* thought was clearly rather pessimistic on this subject. In the later parts of the *Aṣṭa* the only persons who are named as actually dwelling in perfect wisdom are the Bodhisattvas Ratnaketu, Śikhin and Gandhahastin who all reside in the Buddhafield of Akṣobhya. Likewise it is said of Sadāprarudita, the "Ever-Weeping", that at present he leads the holy life with the Tathāgata Bhīṣmagarjitanirghoṣasvara," i.e. wherever he may be,—perhaps, according to the *Saddharmapuṇḍarīka* (p. 318) in the world-system *Mahāsaṃbhava*,—he is in any case not on this earth.

V. Finally a substantial section was added to the Large Sūtra which deals almost exclusively with one of the facets of "Skill in means". Why, if everything is one vast emptiness, if there is no person, no object, not thought, no goal, no anything, should anyone strive for perfect enlightenment through a practice of virtue and a knowledge of dharmas ? Hundreds of times Subhūti is made to ask the self-same question, and hundreds of times the Buddha answers it. The problem was obviously felt to be a most intractable one, and in *Śatasāhasrikā* 413 leaves are devoted to it. The apparent conflict between the ontology of the *Prajñāpāramitā* and the practical needs of the struggle for enlightenment presented a serious difficulty because experience shows that the *Prajñāpāramitā* teachings are liable to degenerate into a complete nihilism as far as the practical side of the spiritual life is concerned. Three examples will suffice:

The first comes from India, and consists in the well-known quotation from *Sarvadharmavaipulyasaṃgrahasūtra* in *Sikṣāsamuccaya*:[42] As to the complete accomplishment (*samudāgama*) of the six perfections which the Bodhisattvas must have so as to win full enlightenment, these deluded people will say, 'a Bodhisattva should train in the perfection of wisdom, and not the other perfections'; so they will disparage (*dūṣayitavya*) the other perfections. Was the king of Kāśi acting unwisely (*duṣprajña*) when he gave his own flesh to the hawk to save the dove ? Have I in any way been injured (*apakṛta*) by the roots of merit bound up with the six perfections which I have heaped up during my long practice (*caryā*) as a Bodhisattva ?.....But these deluded

41) I 4b-6a, II 19b-24a. Translated in my *Selected Sayings from the Perfection of Wisdom*, 1955, pp. 27-31.

42) p. 97. Bendall-Rouse's translation pp. 98-99 is, I think, misleading, and so I have re-translated the passage.

people will say, 'enlightenment comes from one method (*naya*) only, i. e. that of Emptiness.' How can they be quite pure in their practices (*caryāsu*) ?" The second example comes from the debates which accompanied the Council of Lhasa, or Bsam-yas, of ca 790. At that time Kamalaśīla and the Indian *paṇḍits* believed, rightly or wrongly, that Ch'an interpretation of *Prajñāpāramitā* excluded the necessity for making any special effort. At present we witness a similar phenomenon in Europe and North America in those circles which have been stirred by Suzuki's presentation of Zen. While in the U.S.A. the Beatniks seems to regard it as advocating a life of undisciplined whimsy, in Europe many Zen followers rejoice at this teaching because it seems to create a vacuum in which their own egoism can operate without let or hindrance.

It has thus often been thought that in attempting to safeguard the spiritual intent of all religious striving, the *Prajñāpāramitā* takes away the motive for doing any striving at all. Apparently it was not easy to prove these nihilistic conclusions to be unjustified. If the paradox could have been resolved by a few cogent arguments, they would have been given. By lavishing so many words on it, the authors or the *Prajñāpāramitā* showed by implication that no verbal answer is possible. The living rhythm of the spiritual life lived from day to day, alone can teach what words fail to convey.

We have now roughly defined the main theme of the last third of the Large *Prajñāpāramitā*. In connection with it we are given a number of lengthy treatises which discuss all the six perfections and their possible combinations in great detail. The discussion throughout this part proceeds on a very advanced level, and frequently employs terms which we understand only imperfectly. It also gives a number of useful definitions, e. g. of the three kinds of omniscience, of the Buddha, of enlightenment of Perfect Wisdom, of *prapañca*, of the major and minor marks of a Buddha's body, and so on. In the absence of a satisfactory edition of text it is, however, difficult at present to do full justice to this last flowering of *Prajñāpāramitā* thought.

VI. This concludes our discussion of the Large *Prajñāpāramitā*. The really creative period, which we surmised to have begun in 100 B.C., ceased, on the evidence of the Chinese translations, 250 years later. It now remained to produce what we may call "portable editions" of this vast document, which was too extensive to be memorized, and too obscure to be copied out correctly for long.[43] Short Sūtras, in 25,300,500, 700 and 1250 *ślokas* aimed

43) Already the Gilgit Mss of the *Pañcaviṃśatisāhasrikā* and *Aṣṭādaśasāhasrikā* are full of mistakes, as will be evident from my forthcoming Rome edition of chapters 55–69 of *Ad*.

at providing handy summaries of its contents, and we must now ask ourselves whether they are mere abbreviations of the Large Sūtra, or propound original ideas of their own.

Generally speaking, these documents of the 4th to 7th centuries follow the doctrines outlined in the Large Sūtra. The differences mainly concern such external points as the kind of Abhidharmic teaching which is subjected to the new analysis. The version in 500 *ślokas* alludes to many Abhidharma categories unnoticed in the Large *Prajñāpāramitā* and the lists adopted in the version in 1250 *ślokas* are somewhat at variance with those of the Large Sūtra. There are, as far as I can see, only three differences worth commenting upon:

1. During the third phase already the *Prajñāpāramitā* had resorted to the enunciation of plain contradictions[44] as a means of expressing the inexpressible. For if nothing can be said, one way of saying it is to make two contradictory pronouncements at the same time. Now, in the fifth phase, self-contradictory statements become more frequent, bolder and more dramatic. In the *Saptaśatikā* we are assured[45] that the self is the Buddha, that "an undisciplined monk" means "an Arhat whose outflows have dried up," and that "the five deadly sins" are a synonym for "enlightenment." In the *Vajracchedikā* the formula which identifies a term with its contradictory opposite is re-stated in varying forms no fewer than 35 times.[46] And the bulk of the *Hṛdaya* is occupied with piling one contradiction on top of the other.

2. The later Sūtras show a few distinct Yogācārin influences, which were absent in the older documents. These accretions are not really suprising, because the *Prajñāpāramitā* could live only as long as it absorbed everything that was really alive in Buddhism.

(a) There is first the adoption of the exegetical method known as *samdhābhāṣya*. In the Scriptures of the Theravādins *sandhāya* (*bhāsitam*, or *vuttam*) means "in reference to." Some scholars have claimed that this is the meaning also in *Vajracchedikā* ch. 6, but that is more than unlikely. "With reference to" demands something to which it refers, and in the Pāli *sandhāya* is always preceded by a word in the accusative, such as *etaṃ*, *taṃ*, *yaṃ*, *vacanaṃ*, *rūpakāyadassanaṃ*, etc.[47] This is not the case in the *Vajracchedikā*

44) e. g. *Ś* iii 495–502, and *P* 136–138.

45) 221, 228–9, 231–2.

46) For the references see my edition of *Vajracchedikā*, 1957, p, 12.

47) *MN* I p. 503, *Udāna cy* p. 26, 243, *Jātaka* I 203, *Udāna cy* pp. 238, 318, 311 At *Samyutta Cy* (to I 224) and *Jātaka Cy* II 386 the meaning of *sandhāya* is fairly definitely given as *paṭicca*.

passage. The context likewise is perfectly unambiguous. There is nothing esoteric or profound in this parable of the raft as such, which is quite easy to understand and almost self-evident as told in *Majjhimanikāya* I p. 135. But the *Vajracchedikā* gives a twist to it, lays bare its hidden intention, as the Yogācārins were wont to do. "On the face of it, the word 'dharmas' in this saying of the Buddha means 'virtues', and so have Buddhaghosa, Woodward and I. B. Horner (BT no. 77) understood it. By taking 'dharmas' not as a moral, but as a metaphysical term, meaning 'entities', our Sūtra here discloses the 'hidden meaning' of the simile."[48] After its isolated use in the *Vajracchedikā*, the term *saṃdhāya* becomes a fairly regular feature in the *Saptaśatikā*[49] and *Suvikrāntavikrāmiparipṛcchā*,[50] which can be dated about 450 and 500 A.D.

(b) There is further the term *cittāvaraṇa* in the *Hṛdaya*. The distinction between *karmāvaraṇa*, *kleśāvaraṇa* and *jñeyāvaraṇa* is common to all mahāyānists. But to speak of *cittāvaraṇa* gives sense only within the context of the Yogācārin system, as an over-all term for all coverings which obscure the pure subject. The term is attested else where in Asaṅga's verse-commentary to *Vajracchedikā*, v. 42, and in the title of the Tantric Āryadeva's *Cittāvaraṇaviśuddhiprakaraṇa*. Its Yogācārin connotation is further underlined by the variant readings of this *Hṛdaya* passage. Three Chinese transcripts have *cittālambaṇam* and six Nepalese manuscripts *cittārambaṇamātratvāt*.

(c) Two specific Yogācārin doctrines were worked into the revised *Pañcaviṃśatisāhasrikā*, which may well belong to the 5th century. They are, 1. the doctrine of the four bodies of the Buddha[51], and 2. the three kinds of own-being.[52] We have also one short Sūtra (*T* 247) which, claiming to give the "direct meaning" of the *Prajñāpāramitā*, includes an enumeration of 10 *vikalpas* of Yogācārin tradition.

3. The later Sūtras show a greater awareness of the pressure of the social environment which Buddhists felt to be increasingly adverse to their ideals. In the very brief span of the *Vajracchedikā* we hear four times[53] of "the last time, the last epoch, the last 500 years, the time of the collapse of the good doctrine". Since we do not know which date is here assumed for the Nirvāṇa, we can unfortunately not use this for dating the Sūtra. It is,

48) E. Conze, *Buddhist Wisdom Books*, 1958, p. 35.
49) 214, 225-6, 229, 240.
50) I 10a, 13b, 14a, 19a, iv 55a.-Also *Pañcaśatikā* (nudated) 172b-173a.
51) *P* 532a6-523b6.
52) *P* 578a5-583b5.
53) ch. 6, 14b, 16b. 21b.

however, noteworthy that there is no such preoccupation with prophecies of gloom in the earlier parts of the *Aṣṭa*. The 'last days' are, it is true, mentioned at x 225, where it is said that when they come round the *Prajñāpāramitā* will be studied in the North, but this is a late addition, and absent from *Rgs*.

The Buddhists reacted to their sense of social oppression by soliciting the blessings of heaven and mobilizing, by means of *mantras*, etc., the forces of the invisible world for their succour. The *Hṛdaya* already contains a *mantra* which is connected with the *Prajñāpāramitā*[54] and which is claimed to be *sarvaduḥkhapraśamanaḥ*. After 500 A.D. a number of short Sūtras were composed[55] which multiply the *mantras* and *dhāraṇīs* at the disposal of the follower of Perfect Wisdom, and Vajrapāni, once mentioned in *A* (xvii 333) now acquires a greater importance than he had before.

Next, stage VII is marked by the production of *systematizing commentarise*. There had, of course, been commentaries before that time, especially the *Mahāprajñāpāramitopadeśa*. But they had been the work of Mādhyamikas who had been content with bringing out the actual meaning of the Sūtra, did little violence to the existing text and confined themselves to explaining just what it said. Now the influence of the Yogācārins produced a new type of commentary which tried to superimpose on the Sūtra some scheme alien to it. These Yogācārin commentaries have been preserved to is in some profusion, because they met the needs of the great Buddhist monasteries of Bihar and Orissa at the time when Buddhism came to Tibet.

The difficulty lay, I think, in this: For a long time some Buddhists had sought emancipation more through *prajñā*, others more through *dhyāna*.[56] This dichotomy is at the basis also of the division between Mādhyamikas and Yogācārins. The Mādhyamika approach was perfectly adjusted to that of the *Prajñāpāramitā*, and no commentatorial juggling was needed to effect reconciliation. The *Mādhyamikakārikā* and the *Prajñāpāramitā* expound exactly the same doctrine, the one to *tīrthikas* and Hīnayānists, the other to Mahāyāna believers. Both use the sharp sword of wisdom to cut through all phenomena and show them all to be equally devoid of own-being, just one

54) The reading *prajñāparamitāyam ukto* is difficult because, as also Suzuki (*EZB* III 199) has observed, no such *mantra* exists anywhere in the *Prajñāpāramitā*. Matters might be mended by reading with some of the documents *prajñāpāramitā* (*yā*) *yukto* The Tibetan has the Genetive and not the Locative case.

55) For the details see my *Tantric Prajñāpāramitā Texts*, Sino-Indian Studies, V 2, 1956, pp. 100–122.

56) See E. Conze, *Buddhism*, 1951, pp. 161–2.

emptiness. The standpoint of the Yogācārins is not so much in conflict as incongruous with this. Following to its logical conclusion the traditional *dhyānic* method of withdrawal from all external objects, they attempt to realize the ultimate subject which can never be an object. This is not at all the method of the *Prajñāpāramitā* which by contrast drives to its logical conclusion the traditional method of *dharmapravicaya*, or dharmic analysis.

It was now the fate of the *Prajñāpāramitā* texts to fall into the hands of the Yogācārins, to whom they presented as much an embarrassment as an inspiration. The Sūtras had been composed on the principle that "the Spirit bloweth where it listeth." Wide open to any suggestion, they meander from subject to subject, and whatever connection there may be between them, it is rarely a logical one. The Yogācārins, working in the fourth century and later, tried to find a hidden *system* behind all these meanderings. Asaṅga and Vasubandhu demonstrated that the *Vajracchedikā* is not as incoherent as it looks, revealed the links between the apparently disconnected arguments, and distributed its subject matter under seven topics.[57] Next we have Dignāga's *Prajñāpāramitāpiṇḍārtha*[58] which claims (in vv. 6, 22, 58) a special connection with the *Aṣṭasāhasrikā*, although the bulk of it (vv. 5–54) is based on passages of the Large *Prajñāpāramitā* which do not occur in it. Here the teaching is arranged under 32 subjects. But the most systematic treatment is the first and most influential of these, the *Abhisamayālaṅkāra*, attributed to Maitreya, which reveals the deeper, hidden and indirect meaning as distinct from the plain and obvious sense, and which turns the *Pañcaviṃśatisāhasrikā* into a very elaborate system, with fixed categories, a consecutive argument and manifold divisions and subdivisions. Valuable for the study of the letter of the *Prajñāpāramitā*, it nevertheless seems to be fundamentally in conflict with its spirit.

It had been the exasperating and rather self-contradictory task of the *Prajñāpāramitā* Sūtras to say something about the spiritual world without saying anything definite. As Subhūti once put it to the puzzled Gods, "There is nothing to understand, nothing at all to understand! For nothing in particular has been indicated, nothing in particular explained" (*A* II 38). The *Prajñāpāramitā* had offered an elusive series of subtle allusions, which at times are not unlike what is known as "free association" in modern psychology, and its presentation of the subject is the sign of a mind inwardly free, not unduly concerned with definite facts or achievements, not unduly pre-

57) The material in G. Tucci, *MBT* I, 1956.
58) ed. G. Tucci, *JRAS* 1947, pp. 56–9.

occupied with self-justification or self-protection. The Yogācārin commentators once more confined the celestial phoenix within a golden cage. Just as 500 years ago the mindful meditations of the monks who watched the rise and fall of dharmas had hardened into a fixed Abhidharmic system which provoked the reaction of the *Prajñāpāramitā*, so now again the prison walls of a fixed scholastic system enclosed the fleeting intuitions of the *Prajñāpāramitā*. The freedom of the spirit was once again in danger.

After 500 A.D. it re-asserted itself in the third creative outburst of the Buddhist spirit, which is represented by the Tantra and by Ch'an. They are both parts of the same process and their similarities become more and more apparent. Their violent reaction against the deadening effects of a successful and flourishing ecclesiastical system equally affected the three departments of Buddhist endeavour, i. e. Morality, Meditation and Wisdom. The antinomianism of the Tantra seems directed chiefly against the third and fifth commandment, although the others were not entirely neglected. The same antinomianism is perhaps more subdued in Chinese Ch'an, but in Japanese Zen it openly defies the first commandment. As for meditation, the traditional methods were almost entirely discarded, and replaced by new ones, quite unheard of so far. The presentation of Wisdom likewise took entirely new forms.

VIII. The *Adhyardhaśatikā*, the one truly Tantric exposition of the *Prajñāpāramitā* represents an entirely new departure. It employs a literary form which it calls *prajñāpāramitānaya*, foreshadowed to some extent in the "litanies" of the later parts of *A* (ch. 29 sq.). The best I can do here is to quote one of these *nayas* (no. XII) in a rather faltering translation which reveals not only my own ignorance, but also the irrational nature of these utterances:

"Thereupon the Lord Vairocana, the Tathāgata, again demonstrated this method of the perfection of wisdom, called the power which sustains all beings (*sarvasattvādhiṣṭhānam*):

"All beings are embryonic Tathāgatas (*tathāgatagarbhāḥ*), because they all have the self-nature (*ātmatā*) of Samantabhadra, the great Bodhisattva; thunderbolts in embryo (*vajragarbhāḥ*) are all beings, because they are consecrated with the Thunderbolt-womb (*vajragarbhābhiṣiktatayā*); Dharma in embryo are all beings, because all speech comes to pass (? *sarvavākpravartanatayā*; *ṅag thams-cad rab-tu 'byuṅ-bas*); Karma is potentially present (*karmagarbhāḥ*) in all beings, because all beings exert themselves in doing deeds."

"Thereupon the outside adamantine families raised a clamour, and (to them) this quintessence (*sñiṅ-po*) was offered and the meaning of this Dhar-

mahood was explained in greater detail. Thereupon the great adamantine Ruler of his own offered this very same quintessence. *Trī*. Thereupon all the heavenly Mothers paid homage to the Lord, and of their own offered this very same quintessence (of the doctrine) called 'the religious observance of the accomplishment of the gathering, taking up and examining all harmonious sayings'. *Bhyoḥ*. Thereupon, beginning with the Bees (? sbraṅ-rtsir byed-pa la sogs-pa) the three Brothers (*miṅ-po*) paid homage to the Lord, and, speaking harmoniously (*tshig 'thun-par*), of their own offered this very same quintessence. *Svā*. Thereupon the four Sisters paid homage to the Lord, and of their own offered this very same quintessence. *Hā*."

Whatever this may mean, it is clear that it is replete with terms which have no rational standing or meaning at all, but which give sense only within a ritual system which aimed at achieving harmony with the cosmic rhythm. The *Prajñāpāramitā* thus has been absorbed, but transmuted out of all recognition.

IX. And so it was in Ch'an. The influence of the *Prajñāpāramitā* on Ch'an thinking, and the interpretation of *Prajñāpāramitā* texts by the Ch'an masters would deserve a more detailed investigation. The space allotted to me is now exhausted, and it would in any case not be seemly for me to make self-confident remarks about Zen in an article dedicated to D. T. Suzuki. All that I could do here was to sketch out briefly the changes which *Prajñāpāramitā* thinking underwent in the course of seven or eight centuries, and to suggest some of the reasons which may have prompted this development. A better knowledge of the vast and still largely unexplored material will enable future scholars to fill in the details, and to correct my perspective wherever necessary.

BUDDHISM IN WESTERN PERSPECTIVE

by

Friedrich HEILER

One of the most remarkable facts of history of religions is the complete disappearance of Buddhism in its native country in the second half of the first millenium A.C. After an at first triumphant career of the Buddhist Dharma and Sangha in India and the neighbouring countries this universal religion died out in India, whereas it found a permanent home in other Eastern countries. This decay which often has been explained by inner motives, especially by the so-called metaphysical insufficiency of ancient Buddhist doctrine, has been caused in the first place by the cruel suppression of Buddhism by the Muslims penetrating India. But in the last century some thing most strange has happened. Western philological and historical researc discovered Buddhas grandeur, not only for the Western world, but even fo the Indian nation who now became conscious of her wonderful Buddhis heritage. Thus it was made possible that all India has celebrated the 2300t anniversary of Buddhas entrance into Nirvāṇa with real enthusiasm.

All great religions have undergone important developments and change even Christianity and Islam. This holds true especially with regard to Bu dhism. This fact is without doubt an evidence of their vitality and growt But the seamy side of this change is a diminishing understanding of th original form from which arose all later forms. In the history of Buddhis as well as of Christianity there have been made many efforts to find out a to renew their primitive form; but these efforts were caused by religic intuitions and therefore did not lead back to the periods of history bygo It was the occidental science which discovered the historical figure of Gota Buddha who has initiated the grand development of Buddhism into a wo religion. At the same time, scientific research freed this historical fig from its legendary cocoon. The historical personality of Gotama Bud

whose representation was the work of great scholars, as Hermann Oldenberg, Mr. and Mrs. Rhys Davids, founders of the Pāli Text Society, and Hermann Beckh, has fascinated many liberal spirits of the West, i. e. lay people who are not bound by a dogmatical system. Already the German philosopher Arthur Schopenhauer, although he had obtained only inexact informations through some books on Mahāyāna-Buddhism, was filled with such an enthusiasm that he put a gild statue of Buddha on his desk. And Richard Wagner, the great composer-poet of Germany, had praised Buddhism as a faith compared with which all other faiths have to be regarded as paltry and narrow. But it was not only the historical figure of Buddha which scientific research has revealed, but even the great value of the legend of Buddha. Even legends are historical sources, as said the famous German protestant theologian Adolf von Harnack. And the legend of Buddha represents the inner essence of Buddhism even more vividly than the more abstract doctrinal sermons of Buddha. His personality and doctrine, as they are exposed in the Pāli Tipiṭakam became the centre of Buddhist congregations which were founded in Europe. One of the most enthusiastical heralds of Buddhism in Germany was a judge, Georg Grimm whose daughter Maya Keller-Grimm is continuing his work.

A consequence of this concentration on Theravāda-Buddhism was an insufficient valuation of Mahāyāna-Buddhism. Only sporadic scholars as Louis de la Vallée Poussin emphasized in opposition to the "Palisans" that Theravāda-Buddhism cannot be regarded as the only genuine form of Buddhism. More and more even Chinese, Japanese and Tibetan Buddhism became a subject of occidental research. I was at first deeply touched myself by the historical Buddha, "master of meditation," as represented in the Pāli tradition. I became aware of how wrongly Christian apologists, seduced by the merely anthropomorphic idea of a God are accusing Buddha of being an atheist. Indeed his religion of redemption represents one of the most sublime and pure forms of mysticism; Nirvāṇa is nothing else but the divine summum bonum which is desired by all true mystics. I realized that Buddhist meditation has the same function as prayer has in other religions; it is nothing else but the "inner" or "spiritual" prayer of Christian mystics. When I began to study Mahāyāna Buddhism, reading the excellent book of Dr. Suzuki "Outlines of Mahāyāna Buddhism" which deeply impressed me, it became clear to me that the original form of Buddhism is not to be found exclusively in Pāli tradition, but that Hīnayāna and Mahāyāna have one and the same root; Mahāyāna Buddhism has only continued consequently and developed

certain ideas of the founder. This holds true especially with regard to the ideal of Bodhisattva who puts above the desire of entering Nirvāṇa the work for the redemption of all other living beings. This ideal of Bodhisattva is derived from the resolution, taken by Buddha after his enlightenment, not to remain in quiet isolation from the world, but to preach the Gospel of salvation to many beings who without his preaching would have perished. It was compassion which forced Buddha to take this resolution and to send out his disciples as apostles, bahu-jana hitāya, bahu-jana sukhāya, lokānukaṃpāya, atthāya, hitāya, sukhāya deva-manussānām "for the salvasion of many beings, for the bliss of many beings, out of mercy for the world, for the benefit, for the salvation, for the bliss of gods and men." Just this example makes clear that Mahāyāna does not represent an apostasy from early Buddhism, but an organic development, comparable to a tree which sprouts from a small seed.

The longer I kept occupied with Mahāyāna Buddhism, the more I have been attracted by three points: 1) by the central position of love. "Religion amour" thus the French scholar Ernest Renan, often accused of being a great heretic, has defined religion. True, pure and sublime religion in its deepest essence is indeed love. Love is the essence of the divine being, and even therefore the principal power which penetrates the godly man. Man's love towards his fellow people and fellow beings is nothing else but an eradiation of that divine love. In Mahāyāna the essence of the divine is mahā-karuṇā-citta, "the heart of the great compassion," symbolized in the figures of Buddha Amitābha and of Avalokiteśvara, in female shape Kuan-yin, Kwannon, goddess of mercy, according to the etymology of this name "she who hears every sound", that means every cry of a suffering living being. Here the Christian and the Buddhist idea of god do meet—the most important saying of the whole New Testament is the Johannic saying "God is love."

This divine love reveals itself to men, but not for the first time and not only to Gotama Buddha, but to all Buddhas and Bodhisattvas in all periods of the world. God is Tathāgata-garbha, the bosom of the innumerable Buddhas and Bodhisattvas. This love assumes innumerable forms; it assimilates itself to the mental capacity of the different men and living beings. For Mahāyāna all religions are religions of revelation and therefore manifestations of the religion of Buddha. Tertullian's saying with regard to the many hands of praying men, elevated to heaven: "Anima naturaliter christiana" can be translated into Buddhist language: "Every soul is by nature Buddhist," that means a manifestation of the Adibuddha, because the nature of Buddha is

the nature of all beings. It is this universalism of Mahāyāna Buddhism which has touched me so deeply. Mahāyāna is a catholic religion; the word catholic means all-embracing, comprehensive. I often quote the saying of a Roman Catholic modernist priest, George Tyrrell: "The word catholic is musical for my ears; because it produces before my eyes the arms of the crucified Lord which embrace the whole world." Buddhism is an eminently catholic religion, originating in the resolution of Buddha to redeem all living beings from suffering. Its catholicity manifests itself even by that large tolerance which king Ashoka announced in one of his famous edicts: "Whosoever honours another religion, honours his own religion, and whosoever insults another religion in order to elevate his own religion does harm to his own religion. Unity is needed, and that every man may listen to the other religion, and willingly listen to it." The variety of the divine revelation is especially impressive in the Saddharma-puṇḍarīka-Sūtra. This is the book most often read by Mahāyāna Buddhists; it is indeed worthy of the formula of adoration: "Adoration to the Sūtra of the Lotus of good religion."

Besides this universality of divine revelation it is the ideal of Bodhisattva which attracted me most in Mahāyāna-Buddhism. The Bodhisattva does not seek his own salvation, but the salvation and bliss of all other beings, he takes upon himself the sufferings of all beings, he gives himself as a ransom for the other beings—this saying is literatim identical with a saying of Jesus. But the Bodhisattva does not only bear the sufferings of the other living beings; "by showing his love he makes develop all the luminous qualities of other beings." Christian apologists have maintained again and again that Buddhist love was merely passive and contemplative and therefore not to be compared with Christian love. This apologetic theory, however, is being refuted by the ideal of Bodhisattva. Buddhist missionary monks have developped an immense activity, and Buddhist lay people have done an extended work of charity, so the matron Visākhā and the great Buddhist rulers: Ashoka, Kanishka and Prince Shōtoku.

Hīnayāna and Mahāyāna are one, Ekayāna, one only career—this holds true against that sectarian theory which regards only Theravāda as true Buddhism. It seems to me to be an advantage of Japanese Buddhism that in spite of the differences between the various sects the contrast of Hīnāyāna and Mahāyāna, being emphasized by other Buddhists, has no relevance. Japanese Buddhism is for me a unity. The splendid temple buildings, the statues of Buddha and Kwannon, the liturgical vestments of the priests, the sacred melodies, the forms of devotion as the joining of hands, the offering

of incense, the wearing of rosaries—all these external forms are common to the different sects of Japanese Buddhism. If I were asked what had impressed me most, I should answer: 1) the beauty of temples and altars, the harmony of colours has for me something fascinating. We Western people are accustomed to see the churches striving to the height the Buddhist temples do not strive to the height but to the breadth, but I cannot find this form to be strange, it corresponds to the Buddhist large-mindedness; 2) the perfection of the liturgical forms in the service there is not a movement, not a sound which is not in its place. In the services of the Sojiji monastery I felt myself transposed to the centres of Catholic liturgical movement in the West, as Maria Laach and Beuron; 3) the perfect discipline of Zen meditation, leading to a harmonious unity of body and soul; 4) last not least, the great love which regards every man, even every living being as Buddha—homo homini deus. A saying of Jesus, handed down outside the New Testament admonishes us: Vidisti fratrem, vidisti Dominum tuum; seeing your brother, you have seen your Lord—the same idea, the deepest root of all true humanism, I found it not only in the holy Scripture of Buddhism, but also in the Japanese Buddhism of to-day. Our Christian apologists in the West do not cease to call special attention to the differences—real or pretended—between Christianity and Buddhism—and difference means to them the superiority of Christianity, and superiority means absoluteness and exclusiveness. I cannot, first of all, look out for the differences; I am always searching for similarities, a common ground. When staying in Buddhist temples, I did not feel as if I had come into a strange country, but in spite of all differences I found an atmosphere nearly familiar to me, even in the inclinations before the altars and in the melodies of reciting sūtra's, which are very similar to our Gregorian liturgical melodies. Not only the ancient, however, but even the modern forms of Japanese Buddhism have attracted me, especially the intensive care that is taken of the souls in the new Rissho-koseikai sect which is like the Oxford Group movement in Western Christianity. Nevertheless I am not an uncritical enthusiast seeing only the beautiful things everywhere. I have also observed the so-called religion of second degree which is to be found in every high religion, in Buddhism as well as in Judaism, Christianity, Islam and Hinduism—even superstituous elements are not missing—but there is plenty of them to be found even in Catholic countries of the West.

One big problem remains for me; that is how far modern secularism, alienating many people, even in the non-communist Western countries from religious life, has extended its influence in Japan. It became clear to me

that this is to be found in a large measure even here. But, based on the impressions I gathered in temples and pilgrim places, I cannot but doubt whether it has seized the greatest part of the population, as is asserted by some Japanese. The conflict created by modern science and secularism, it is true, is the same in all religions to-day; but Buddhism is found in a more favorable situation than Christianity, as far as it is less tied to dogmatical and mythological ideas.

Buddhism is for me the most precious element of the high Japanese spiritual culture. Prince Shōtoku who as a ruler has not only sponsored, but taught and lived Buddhism, has been in my opinion the greatest benefactor of Japan in history. At an earlier opportunity I have called him the Ashoka of Japan—and that is the most glorious title I—an historian of religion—have to give. I was very thankful for getting the opportunity of offering him my veneration in his mausoleum in Eifukuji temple. I hardly can believe in a religious renaissance of Shintoism, although the groves surrounding its shrines with their wonderful cedars are very attractive; they give, even to Western religious people, a feeling of God's presence in Nature and bring forth upon their lips the saying of the Roman poet: "Numen inest," "here is a divine power." One of the fathers of modern history of religions, Max Müller (+1900) once was asked by Japanese students, which religion he thought Japanese people should adopt; he answered them that they should remain Buddhists. I should have given them the same answer, because I cannot imagine Japan without the national symbol of the Daibutsu of Kamakura, looking upon this wonderful country with infinite love and compassion. But I should add one thing—and I am sure that this would be in accordance with Max Müller's opinion that Buddhism, comprehended in its last depths, as the revelation of the divine mahā-karuṇā-cittam, "the heart of the great love and compassion," coincides with Christianity in its deepest meaning.

I think that one cannot express this spiritual communion and the consequences which we have to draw from it in a better way than Masaharu Anesaki has done fifty years ago in an article written for the English magazine "The Hibbert Journal" and reprinted in his volume, the title of which is no less wonderful than the content "Katam karaṇīyam," a saying of Sākyamuni:

"We Buddhists are ready to accept Christianity; nay more, our faith in Buddha is faith in Christ. We see Christ because we see Buddha" (9 f.). "Where there is faith in Buddha, there may grow the faith in Christ" (17). "The question of the future depends upon how fully the followers of the two Lords understand each other, and how the two streams of civilization,

nourished respectively by them in the West and in the East, can harmonize with each other and contribute jointly to the future progrees of humanity. The solution of this problem is no matter of merely abstract speculation, but of sympathy and faith.....If the appearance of Christ or Buddha has not been in vain, if the two streams of civilization have been more than ephemeral, then we can hope not in vain for the second advent of Christ or the appearance of the future Buddha Metteya" (10).

SOME ASPECTS OF BUDDHISM

by

G. P. MALALASEKERA

It can be said without fear of contradiction that of all the influences that moulded the cultures of Asia, Buddhism was the strongest and the most profound. For a long period of the history of Asia, almost the whole population of that vast continent acknowledged the Buddha as their Teacher and his message the Way of Life they strove to follow. During the 25 centuries of its existence, the Buddhists fought no war of expansion nor tried to spread Buddhism by force or administrative discrimination. Today, it embraces nearly a quarter of humanity and there are unmistakable signs that it is entering into a new period of resurgence both in the East and the West.

Normally, in the case of any great body of teaching, its founders and intellectual leaders were primarily concerned with matters that they considered most important in their time and in their part of the world. But it is different with Buddhism, which is described as universal wisdom which reveals itself upon the earth from time to time.

Gautama Sākyamuni, the founder of the teaching we call Buddhism, is not the first Buddha; many preceded him and many more will appear later. Moreover, Gautama Buddha claims for his teaching that it contains eternal verities, true for all places and for all times. It is a system based rigorously on knowledge, free from the elements of both faith and intellectualism, not tied to local or organized tradition.

The most fundamental teaching of Buddhism is that of the omnipresent, inevitable reality of impermanence. Everything is in a state of constant, continuous change, never remaining the same even for two consecutive moments. The simile most often used by the Buddha is that of a flame, for ever burning. This impermanence he called *aniccā*. The living counterpart of this universal impermanence and instability he described as *dukkha*,

equally deep-rooted and all-encompassing. The word is generally translated, rather infelicitously, as suffering or sorrow. It means much more than that, more than birth, old age, sickness and death; more than growth and decay, endless hope and equally endless frustration and disappointment. More precisely, the word signifies a state of agitation, of restlessness, of commotion, disharmony and conflict. When the Buddha looked upon the world, he saw a "race which trembles, like fish in a stream, that is almost dry; beings in the grip of craving, either leaping hither and thither, like hares caught in a snare, or lost like arrows shot at night." He saw the struggle of all against all, the senseless series of depredations, in which one self feeds upon another, only in order to be fed upon in turn. He saw conflict and disharmony as an aspect of the very constitution of being, impermanence and "conflict" being two complementary aspects of a single fact.

He saw further that, in the never-ending flux of events, there is no underlying, unchanging substratum, no self, empirical or otherwise, no abiding *ego*, which stands outside or above the ceaseless change. This denial of an abiding self of any sort is called in Buddhism the doctrine of *anattā* and represents the inevitable extension to the self of the basic notion of impermanence. *Aniccā*, *Dukkha* and *Anattā* are spoken of as the "Three Signata" of the Buddha's teaching.

These basic facts of the world and of life in it came to the Buddha not as the result of ratiocination but rather as a "revelation", a "vision", or "intuition" of immediate apprehension of real and cosmic significance. They came to him simultaneously with the appearance in his mind of the "Eye of Truth" (*dhamma-cakkhu*) as he sat under the Bodhi-tree at Buddha-gaya. It was knowledge manifested as in an unveiling, an "awakening", a recognition and appraisal of something directly evident. Where the Buddha speaks of his own experiences we often find references to this pure presentation of knowledge: "As something never heard of before, vision arose in me, knowledge arose in me, intuition arose in me, wisdom arose in me, light arose in me." It is knowledge that discovers everything without seeking or, rather, everything discovers itself in it, far removed from the spirit which is restless, inventive and always in search of something, cunning and curious. It is vision conceived as "transparency", "as one sees through limpid water, the sand, the gravel and the colour of the pebbles, simply by reason of its transparency." Such visions or intuitions have an imaginative logic of their own. Systematized later, they often become elaborate world-views which can be discussed and criticized rationally and, formulated in terms of a felt need

for valuation, the foundation of complex religions and philosophies.

The Buddha describes his teaching as *atakkāvacara*, not susceptible of assimilation by any process of ratiocination, not to be apprehended by mere logic. "There are profound things, things difficult to apprehend, hard to understand but which beget calm; joyful things, things not to be grasped simply by discursive thought, things which only the wise can understand." But that did not prevent the Buddha from using the methods of scientific investigation when it suited his purpose. And, after his death, there developed in many Schools of Buddhism elaborate systems of logic which have been described by Western scholars as "positive, not Aristotelian, epistemological but not Kantian." These systems deal with the usual problems which the human mind encounters when it concerns itself with truth and error, such as the problems of the essence of judgment, of inference and of syllogism, of categories and of relations, of synthetical and analytical judgments etc. They also contain, in addition, theories on the reliability of our knowledge and on the reality of the external world as cognized by us in sensations and images. They even include theories on the art of conducting philosophic disputations in public. They may thus be described as embracing the whole area of human knowledge. The Buddhists call their logic the doctrine of the sources of right knowledge or, simply, an investigation of right knowledge. (See, for example, *Buddhist Logic* by Stcherbatsky,—2 Vols., Leningrad 1932). As will be seen in the sequel, Buddhism can, if need be, claim to be founded on a very coherent and systematic logical analysis. But, basically, the Buddhist point of view is that not all Truth can be discovered by following the "laws of thought" nor—what is of supreme importance—realized by logical reasoning alone.

These laws hold good only in a limited field and are by no means applicable to the world as a whole. They should be considered only in the context of their function and not in the purely implicative connections which they have with one another. There are many other sources of human values, e.g., reflective activity, developed introspection, sensitive attunements to the rhythms of nature, mystical experiences. It would be a kind of spiritual imperialism to assume that "scientific" values are the only values, the categories and canons of scientific method the only valid ones. Scientific method is only one even of several intellectually significant but fallible, culturally conditioned instruments. Where open-minded searching for truth is concerned, there should always be freedom to pass from one field or level of analysis to another. Truth is not dependent on speculation and discovery. The

Truth is there, for all to see; it does not have to be *discoverd*. All that is needed is to prepare oneself to *see* the Truth.

In some of his discourses, the Buddha has made a minute analysis of the human personality, into the elements of which it is composed. As a result of this analysis, he declared that the so-called personality consists of a congeries of ever-changing elements, of a flow of them, without any per-durable element at all. The leading idea of this analysis is a moral one. The elements constituting the personality are divided into good and bad, propitious to salvation and averse to it, with some general or neutral elements. The external world is also similarly analysed into its component elements. Thus the Buddha discovered a world consisting of a flow of existential moments, on the one hand of what we see etc. and, on the other, of simple awareness accompanied by feelings and volition (good, bad or indifferent), all held together by causal laws, every element, though appearing only for a moment, being a "dependently-originating element", depending for its arising on what has gone before. Thus, the Buddhist conception of reality is kinetic, not static, while logic imagines a reality stabilized in concepts and names. When Buddhist logic developed, its aim was regarded to be the explanation of the relation between a moving reality and the static constructions of thought.

As taught by the Buddha, life is a process, a continuous "becoming." It is a process that generates and sustains itself, a flame which is itself its own material. It is the "becoming" of experience itself, where each momentary state contains within itself and passes on to the next moment the sum total of previous experiences. Life is a compound (*sankhāra*) of these processes. It is instantaneous; there is the image of the wheel, whose movement is continuous but which, moving or at rest, touches the ground only at one point. Life is a continuum from which both absolute diversity and absolute identity are excluded. The only reality is the continuum of lived experience. Every "person" is an aggregate, a "current" of compounded, conditioned states. Its unity and reality are purely nominal, at most, functional. A "person" is a functional whole to which "becoming" is not accidental but his very substance. The body, taken as a whole, is the concrete centre of our experience of the world, both in its physical and its invisible, hidden sides. Beings are the heirs and sons of action. Heredity is not only that which one inherits from one's ancestors but also that which comes from one's self, from antecedent identifications. Life is not limited to the time and space of a single, individual existence. This life is only part of a

consciousness or existence which stretches out across time and which also includes states free from the temporal laws which we know.

Buddhism sees life as a "conditioned genesis": "that being present, this comes to be; that being absent, this ceases to exist." By knowing the causes of certain conditions or states, we also learn how to bring them about or make them cease. We have within ourselves the transformation of one mode of being into another. Life is on the one hand a process developing in time, in a horizontal direction. A single, finite existence is determined by others preceding it and, in turn, determines one or a whole series of successive existences, thus being at the same time an effect in one respect and a cause in another. Life can be described not only in temporal terms but also in transcendental terms, i.e. as vertical development. Conditioned by deeds, the conditioned form of existence can be changed or dissolved by deeds. The world, too, is not something absolute but something which is wholly conditioned, contingent. It is the effect of processes in which extraneous forces do not figure. A change, therefore, is always possible.

For the Buddha, the fundamental principle of life is the immutable "law" that every deed, word and thought carries in it its own effect. He enthrones this "law" as the ruling power of the universe, a universe completely free from the tyranny of gods or devils. He denies the existence of a first cause or a *single* cause of life and the world. He refused to speculate on the various theories regarding the origin of life. In tracing the origin of a fire, if we trace it to the log in which it burns, we can, at most, discern only the quality of the fuel. The origin of fire must be sought in the fire itself. So is it with life; it contains within it its own origin. Life is the result of causes. What we are now is the result of what we were and have done before. What we shall be depends on what we are and shall do now.

If the Buddha, having looked into the heart of things, merely talked of impermanence and "conflict", his vision would be a vision of despair. But, having known and regarded reality as it is, he then goes on to find a way out of impermanence and conflict. He declares that, like everything else, *dukkha* or "conflict", too, has a cause and this cause he calls *taṇhā* which is ordinarily, but unsatisfactorily explained as "desire". It would be better to speak of it as "thirst", craving for life, the clinging to existence, characterized by the searching towards, the "grasping" (*upādāna*) of life. "The world is in the grip of an eternal insufficiency, unsated and burning with thirst." It is not to be thought of exclusively as "craving" in human beings,

but on a cosmic scale, as an inherent characteristic of Nature itself, both animate and inanimate, expressing itself in terms of the will-to-live, what T. S. Eliot, in reference to inanimate Nature speaks of as—

".....the ache in the moving root,
The agony in the dark,
The slow flow throbbing the trunk,
The pain of breaking bud."

It is the "appetency" of the world itself, which moves

".....on its metalled ways
Of time past and time future."[1]

How is this "thirst", this "craving" to be overcome? How can the "conflict" be resolved? Here we come upon the practical application of the Buddha's teaching, the task of guiding men towards the right, moral goal, to the happiness whose chief characteristic is serenity and the realization of the Truth. This has to be achieved by one's own efforts; the Buddha can only make known the way and its direction, indicate the milestones and state how the Path can be followed. The Path so indicated is "a gradual process, a gradual training, a gradual action, a gradual unfolding, like the ocean deepening gradually".

Certain qualities are mentioned which should be cultivated to perfection. There is no attempt to give moral justification as to why this should be done. These virtues include certain social obligations and duties which we take for granted and it is assumed that no social good is gained by arguing about them. There are certain universal virtues which characterize a good person in all his morally-significant relationships—with other people, other living creatures, and with the ultimate reality of the universe which encompasses him. No need is felt to defend, by intellectual reasoning, the validity of these virtues nor is it considered possible to establish their real goodness that way. So far as they need further elucidation and development, that will come in the course of the earnest individual's growth towards moral maturity. In the course of his growth, he will comprehend, with all their implications, the major problems of life to the solution of which he must henceforth devote all his wise insight and all his moral energy.[2]

---

1) In this connection, see the very illuminating essay by Harold E. McCarthy on "T. S. Eliot and Buddhism" in *Philosophy, East and West*, April 1952.

2) For a development of this topic see E. A. Burtt's paper on "What can Western Philosophy learn from India" in *Philosophy East and West*, October 1955.

There is here no withdrawal from the challenge in despairing impotence. The good man knows what the ideal is which he must aim to attain and the qualities he must develop in himself to become a dependable source of well-being both to himself and to others. To him, the well-being of others is as important as his own. All his actions must be for the good of the many, the welfare of the many. This follows as an inevitable corollary from the doctrine of *anattā*[3] (selflessness). The one real heresy is the delusion that everyone has his own separate kind of permanent "self", that there are absolute boundaries between the "I" and all other creatures, men and beasts, even rocks and trees. Human life is an associative life, of co-existence and co-operation. This group-life is not a static process, but a dynamic one of action and interaction. Buddhism conceives of society as a changing process subject to causal laws and it can change for better or worse. It is a popular misconception about Buddhism that it is only concerned with personal salvation, with the spiritual life and not with social reformation at all. The numerous sermons by the Buddha to laymen on the subject of their well-being, his discourses on the nature of a righteous government and of a just society, coupled with the example of Asoka, whose welfare services included even animals, leave no doubt about the importance attached to social well-being from the time of the Founder himself. While the importance of the ideological factor as a social determinant is recognized—"the world is led by ideas"—it is significant that social evils as well as the growth of social discontent are ultimately traced to the presence of poverty in society and the maldistribution of economic goods. The elimination of economic inequalities is considered an essential precondition for the emergence of harmonious relations among human beings. But, the material wealth of society is not the summit of human achievement; it is only the foundation for its efflorescence.

Buddhism is *not* a world-denying religion; it wants man to find the highest happiness here and now, not in some unknown location after death. "Health is the highest gain"; the body must be well looked after because it is the vehicle of the good life. There are legitimate desires which should be satisfied; there is no special virtue in austerity. What is bad is craving, enslavement by desires of any sort whatsoever. Possessions are not scorned

3) "The man who has realized the doctrine of *Anattā* can give away his complete life without regrets with a clear vision of the goal in view, and with an entire disregard for his own person, because he *is* not life, and *is* not person but already partakes of the super-individual and the super-temporal". (Evola: *The Doctrine of Awakening*, p. 90)

but they must not be allowed to master us. We should possess them rather than let them possess us. There is no higher power than that of mastery over oneself. Those who have attained self-mastery are the only ones that act, the others are merely acted upon. The acquisition of knowledge, the development of both "heart" and "head" are very important as means to attain wisdom and the understanding of things as they are. Evil is that which is ignoble. Sin is not disobedience to authority but the violation of integrity.

For spiritual development, constant watchfulness is necessary, stern discipline and strenuous exertion. One of the aims of discipline is to create harmony and equilibrium both within oneself and with the outside world. When a man has made some spiritual progress he becomes poignantly aware of the fetters that he must break in order to attain perfection. Undue attachment to sex is one of them. The spiritual man has within himself the element of self-completion, of fulfilment, an element which the ordinary man confusedly seeks, instead, in woman. Liberation from fetters like these enable the fullest development of the moral states. He finds strength and confidence for this task in the inspiring stature and example of the Buddha himself and in the adventurous experiments in spiritual growth of the sages and teachers of the past. There are many paths that can be followed: the paths that are suitable for one person are not necessarily suitable for others and no absolute authority is claimed for any of them. There is no dogmatic theology of any sort. There is nothing corresponding to the belief that man, being sinful, needs a "new birth". The paths are paths of progressive development.

The disciplines in the Buddhist way of life are animated by insight and are designed with liberation in view. Buddhist ethics have a purely instrumental value and are compared to a raft used to cross a river, nothing more. They are not imposed on any one and are advocated from the point of knowledge. It is a question of knowing objectively what effect on the human being will result from following or not following certain principles and, having discovered this, of behaving accordingly. Thus, we must speak not of good and evil but of knowledge and ignorance. The world of true spirituality has nothing to do with good and evil; they are merely reference points to encourage right conduct. In the hierarchy of the intelligence, only the perceptive individual has the capacity to recognize what is meant by creativity. Buddhism has no place for flight from the world, for inaction, quietism or mortification. "Let there be left in my body only skin and tendons and

bones; let my flesh and my blood dry up. But, until that which can be gained by human vigour, human strength, human valour has been obtained I shall continue to strive," declared the Buddha when he set out on his quest for truth. Struggle, effort and iron determination are necessary but these must be informed by clear knowledge of cause and effect, of the goal in view. They must also be accompanied by calmness and composure, steadfastness, nobility and dignity.

Buddhism lays great emphasis on the power of the mind. "What we are is the result of our thoughts; mind is the foundation of all our conditions; they are mind-made". The mind, our destiny and our life are closely connected. It is the mind that guides, directs and determines our destiny, on which depends our life, in a mutual, perennial succession. It is the mind that determines whether ours shall be a world of agitation and restlessness, or of peace, harmony and enlightenment. All growth is from within outwards; creative life is possible only for those who are capable of concentration and who have the courage to be lonely in their minds. It is in moments of solitude that we glimpse visions of truth and beauty. The highest achievement for man is to integrate himself with the cosmic process (to be *dhammaṭṭha*), by right action and, even more, by contemplation. "To know by seeing, to become cognition, to become Truth, to become vision"—this is the ideal: direct intuition, beyond discussion, bound up with realization. The artificial cultivation of intellect, the over-stressing of the importance of the theoretic content, without an appreciation of the aesthetic intuition, makes the mind one-sided. *Vipassanā*, clear, intuitive perception, is the indispensable condition for liberation. This is possible only where there is unshakeable calm (*samatha*) which produces insight and transfigures it into Awakening. The goal is the attainment of a sense of complete freedom, and a sense of complete harmony between oneself and the cosmic order. "Nature" is not something to be conquered, not some power which man must, rightly or wrongly, from time to time oppose, but something to be understood and co-operated with. The contemplative ideal is the highest possible activity. Such contemplation is not laziness but activity, though not comparable with the visible activity in material and social fields. For contemplation, solitude is an essential requisite, but it is solitude that does not depend on any special condition of place or time. It is a sense of internal isolation, a natural, simple and free disposition, free from traces of avidity, melancholy, discord or anxiety, solitude of a positive, full and transparent character. True solitude is a fruit of that self-naughting which is also self-knowing, which follows

from detachment and renunciation. In Buddhism, renunciation does not mean fleeing from "the world which is in pain". It is rather an attitude of mind without any particular "affective" tone. In certain of its aspects, it is getting rid of negative things, through replacement with positive things. Thus, through right conduct, wrong conduct is renounced; true understanding replaces wrong understanding; agitation is banished by calmness and self-control. This attitude of mind follows as a result of the individual's relentless analysis of himself and the conditioned nature of existence in the world. It is the result "of a feeling of transcendental dignity by the will of a man of quite a special kind of character. His rejection of life (which is interwoven with death) is because he feels it is too little for him, too inadequate to his real nature. The feeling is one of lofty disdain, not a negative but a very positive impulse, because of refusal to be any longer deluded and deceived, because of an 'awakening' to the fact that for the noble and heroic spirit there is no other alternative." (Evola: *op. cit.* p. 99.) He has gained mastery over himself. "He has his heart in his power and is not himself in the power of his heart". And, again, "whatever thought he desires, that thought will he think; whatever thought he does not desire, that thought will he not think."

Since craving or attachment (*taṇhā*) is the cause of conflict and suffering (*dukkhā*), the way to harmony and happiness is through detachment. The Buddhist word for detachment is equanimity (*upekkhā*). The alternative to attachment is not the insensibility of indifference but the detachment *and the compassion* which comes with knowledge, reconciliation and inner control. It is detachment from self, from things and from persons. It is also detachment from change, when one can consider the past and the future with an equal mind. It is a condition of inner freedom from practical desires, a freedom from inner and outer compulsion. It is not freedom from desire as such, but freedom from enslavement to blind and shifting desires; not freedom from time as such, but freedom from the bondage of the temporality of time; not freedom from death as such—for "the time of death is every moment"—but freedom from the fear of death. It is not cessation from action but right action where one acts freely, where one has the source of movement within. In such a condition, in which one lives unattached and clings to nothing in the world, one rises above the basic facts of impermanence and agitation, without negating them. Though impermanence and conflict cannot be negated they can be transcended, but transcended only in the midst of birth and death, in the midst of the process itself.

Such is *Nirvāṇa*, the goal which the Buddhist should strive to achieve. It is a condition of peace to be achieved now, in this world, in this life, not some kind of bliss to be achieved elsewhere, after death. Nirvāṇa is a condition which somehow is other than the world of change and conflict, the "still point" which is both temporal and eternal—one of the synonyms for Nirvāṇa being *amata* (immortality)—in time and out of time, a present where past and future are gathered, a condition of spiritual peace, of poise and equanimity. "Here we are in a universe which is devoid of tension—not because contrarieties and conflicts have ceased to operate, but because they have somehow become intelligible. Here, in the very contemplation of transiency, we receive a measure of eternity.....Here, the wheel turns and does not turn. Here the paradox is no longer a paradox, but rather a luminous certitude. Here we are in the very heart of peace." (Iqbal Singh, *Gautama Buddha* p. 303-4). "He who goes, stands still; he who stands still, goes." And, since this condition is emancipation from change and conflict and the flux of becoming, which is time, it would follow that time and eternity are not incompatible and that there is a "point of intersection of the timeless with time". Thus, the problem of the nature of time, the relationship of time to eternity and man's relationship to both time and eternity are involved. As T. S. Eliot has said:

"Only through time, time is conquered."

Buddhism does not accept fully the theory of the evolutionary development of the world and of humanity. The world and life move in cycles of birth, growth and death—a faring-on, *samsāra*. There is, however, no determination and inevitability. The whole course of history can be changed by those participating in events. The end of the world is not to be found by "going" horizontally. The world is within us, its birth, growth and final cessation. Life is to be understood not only in temporal terms, horizontally, but also in transcendental terms, i.e. vertically. Ordinary beings, says the Buddha, live in bondage to time, partly from moment to moment, partly in confused regets, regarding the past or worries regarding the future. The perfect man (*arhant*) is described as one who has conquered time (*kālaghasa*). The Buddhist view of time is dynamic, not static.

In the flux of change, the duration of life is the duration of a moment of consciousness. Because of the conditioned nature of consciousness, no present mental state is self-sufficient or self-explanatory. It is "open" to the past as well as to the future. Time is denoted by reference to consciousness, i. e. by the duration of the mental factors in their momentary combination. But.

apart from the denotation and definition of the time-period in terms of consciousness, time in general can be conceived only as the conscious experience of it. "Chronological time", says a Buddhist text, "denoted by reference to this or that event, is merely a conventional expression. .....As it has no existence in itself (cannot be found in reality), one has to understand it as a mere concept."

It follows from this that there is a different time-experience and time-value in the life of beings living at various levels of experience, depending on their intensity of consciousness and their life-span. There exist different planes of time in correspondence to different levels of consciousness. Consciousness means to be aware of an object and "time experience" means being aware of the relative movements of the subjective and objective aspect of a perceptual process. Compare with this what Jeans says in his "*The Mysterious Universe*": "It is now held that each series of events has its own time order and it is difficult to relate the one to the other since there is no common standard time."[4]

Buddhism greatly stresses the importance of the present moment. The present is not regarded as an insignificant point of intersection between past and future, having an elusive, even an illusory nature, but is charged with "energies" coming from the past and with a significance extending to the future. The past course of a movement and the direction to which the process moves doubtless belong to the co-determining factors of a present situation. Parts of the past and of the future, also, though not "real," are yet actual, in the sense of being presently active. This fact is illustrated by the powerful influence of traditions and ideals, the one being the surviving past and the other the anticipated futune. But, there is another "unreal" factor acting upon the present: The "subterranean" flow of energies, originating in past actions and emerging to the surface unexpectedly, at a time determined by their inherent life-rhythm and by the influence of favouring or disturbing circumstances. These factors invest the present moment with great dignity, significance and a decisive importance. The past is gone beyond recall, the future is yet to come, but the present is with us to make of it what we will, thereby controlling the future.

It is not a matter of indifference to the Buddhist whether this human "civilization" succeeds or fails. He must make it succeed because he is involved in it. The Buddhist ideal is that the spiritually-developed man strives

4) For a discussion on the Buddhist concept of Time, see *Abhidhamma Studies* by the Venerable Nyanaponika, pp. 69 ff. Colombo 1949.

to bring liberation and happiness not only to himself but to *all* beings without exception, to all sentient creatures and not to human beings only. In later Buddhist literature, the scope was further widened to include even the last grain of sand in the universe. The Buddhist does not regard "cosmic compassion for the living as that which enlightens them in the tragic illusion of the craving for life." Buddhist love (*mettā*) is intense activity. The Buddhist is taught to dwell with his spirit pervaded by love and "to irradiate one direction, a second, a third, a fourth, so across and upward and downward. Identifying himself in all things everywhere, he irradiates the whole world with spirit pervaded by love, with ample, profound, unlimited mind." Through love, he feels himself in all beings, both of this world and of every other world. He feels their destiny as though it were his own, he takes upon himself the contingency of their life. "As I am, so are they; as they are, so am I." Love here is not just a matter of "loving one's neighbour" or of "running after others with cures and solicitude and effusions" but is a much more creative thing. It is linked with knowledge, with spiritual fulfilment. Loving impulses based on the senses are conditioned by feeling and are, therefore, not free. In this form of love the individual, in fact, only loves himself; this is true not only of lustful love but also of the sublimated forms of love and affection. They constitute a bond, a disturbance of the spirit. *Mettā* is love in the impersonal, metaphysical sense, resolutely excluding any like or dislike that proceeds from our particular nature and independent of particular attachments or satisfactions. It is free both from humanitarianism and of egoism; it is an irradiant and objective power, proceeding from an integrated, liberated mind where, no longer choosing, analysing, denying, one can give oneself to the healing of those who still bleed from the contradictions of life. It is a love which shines equally, irresistibly and impersonally upon the good as upon the evil, without any special "affection," without any particular intent, not finitely but infinitely, a power of infinite creative potency.

The Buddhists have been given the assurance by their sages of old that, in spite of the mournful prophecies of many Cassandras, men have within them the ability to make civilization survive, by their own efforts, without recourse to any external agency. In spite of all attempts to close it, the social universe remains open and creative. A change in human consciousness can always create a new situation.

Any doubts we may have regarding such a possibility is due to our ignorance of the energies and the processes involved. The creative minorities in

the world have in them the power to change the collective sub-conscious. The presentiment we now face should be regarded, therefore, as signalling not a catastrophe but the emergence of a new age. The Buddhist texts envisage many revolutions in the history of human civilization, going on at the same time, most of them under the surface, each reaching its climax in its own time. We are now witnessing the climax of the intellectual revolution and the emergence of the aesthetic revolution where human sensitivity and creative imagination will have fuller fuller play than they have had in the past. If this is allowed to develop it will usher in the religious revolution, the Age of the spiritual man, whose name is given as Maitreya, the embodiment of Love, the complete man who will integrate and synthesize the achievements of all previous ages, the creative man, imaginative and accomplished, the beloved saint, wise and enlightened.

But that Age will not come inevitably. It will come only if mankind wills it, only if it succeeds in symphonizing the dynamic energies of life with spiritual ideals. Life, life more abundant is the impulse of our time. The crucial question is: What meaning shall be given to life more abundant? We cannot, and should not, stem the progression of life. But we can and should prevent it from self-defeat. Men have had the courage to stake everything on a race for power. They must now have the comparable courage and the determination to make clear in their minds and to espouse in their day-to-day action the full breadth of the way of life which the spiritual leaders of mankind have so long professed. It is a challenge to all of us; we must and can meet it.

THE LOGIC OF RELATIVITY AS THE COMMON GROUND FOR THE DEVELOPMENT OF MIDDLE WAY

by

Shōson MIYAMOTO

I Buddha's Middle Way position in the systems of Indian philosophy about 6th century B.C.

Gotama Buddha was a *Kamma-vāda* who believed in the cause-effect retribution of karma ethics, though he criticized nationalistic Brahmanical ritualism and caste system, thereby indicating a new Aryan universalism. However, the Buddha's chief concern was to oppose the extreme nihilists, who were materialistic, and the leftist of those was represented by Ajita. Ajita denied not only every kind of human cultural achievements but also ethical ideals, social order, religious practices, etc. In oposing the nihilists the Buddha took the side of traditional Aryan culture, for example by saying the man should become a "true Brahman," a man of noble conduct and thought.

On the one hand the Buddha was a rational critic of Brahmanism, the concervative right wing, but on the other he was a defender of cultural merits, opposing the left wing materialist.

I want to describe this by a diagram. During the time of the Buddha, say around the 6th century B.C., there were eight tendencies in philosophical thought.

I 1. *Brahman* (and Kṣatriya):
Right Wing, traditional ritualism, Aryan nationalism (new spiritual freedom in the old Upanishads)

II 2. 7. *Buddhism*:
Middle Way principle, theory of indeterminate (avyākata), ethics of Karma, Aryan universalism.

III 6. *Jainism*:
Founder Mahāvīra, self-mortification, belief in causality of Karma, May-be theory (syād-vāda).

IV 5. *Makkhali Gosāla*:
Fatalist, admits 7 elements—earth, water, fire, air and happiness, pain, and soul.

V 4. *Sañjaya Belaṭṭhiputta*:
Intellectual pacifist, Indeterminate, forerunner of Fourfold propositions.

VI 3. *Pakudha Kaccāyana*:
Denied ethics of Karma, admits 7 elements, may be a pre-Sankhyan analyst.

VII 2. *Pūraṇa Kassapa*:
Denied any result of Karma

VIII 1. *Ajita Kesakambalin*:
Leftist, materialist, and nihilist, who denied ethics and religion, admits only 4 elements: earth, water, fire and air.

This graph shows the position of Buddha's Middle Way philosoyhy in relation to the thoughts of the days. His relative position is 2nd from the right wing and 7th from the left wing.

II. The creativeness of free individual and the Great Universal Mother Nature

Freedom, truth, peace, and happiness have long been sought after by man. However, rather than separate or individual accounting, present day demands call for the harmonious interplay of these concepts in our actual lives. We live in an age where some intimations on a grand cooperative peace have been made to us through such an interplay and which does not neglect or interfere with each age-old culture's distinguishing characteristics and peculiar strongholds.

Buddhism is a religion native to India and founded by the enlightened one, Śākyamuni. From the doctrines he has left us, such as, non-self, the Middle Way, non-discrimination, and conditioned origination, one could readily see his wide liberal standpoint and his constant cooperative spirit. Accordingly, it is very interesting to note that such a cooperative harmonious spirit existed in an early period of human culture and from which our present society may perhaps seek guidance and direction. The period refers to the time the Aryans overran Northern India to found a cultural nation and pushed onward on its conquests and pioneering, expanding its frontiers down to Central India. It was a time when conqueror and conquered both intermingled in harmony and co-existence. It gave birth to a "spirit of open society" which

unified the period, the land, and people. This spirit flows at the bottom of Buddhism but it neither does relegate Buddha to a mystical being nor make him a prophet of a revealed religion. Everyone has the seeds of Buddha-nature wherein lies the origin of the quest for an ideal world where men may cooperate and live happily.

Although Buddhism has stood above peoples and national boundaries, it did not forget the significance of the land, the deeds of pioneers, and the creative genius of individuals. In other words, it supported the races and at the same time went above them; it raised the peoples from the national to the worldly standpoint and promoted the people's welfare from the ruler-people standpoint. The world of happiness belongs to the masses. Buddha taught that there is no self-happiness aside from this mass-happiness, that Buddha himself enjoys only when all enjoy. The basis for this social orientation is the fact of Śūnyatā. Taken in this light, it may well be said that the personal Buddha expresses an ideal symbol in terms of a "philosopher-nation."

Buddhism does not tolerate groups or parties which contrives to deprive individual freedom by suppression. It respects individual creativeness such as the toils of the pioneers but not at the expense of forgetting the debt owed to the Great Universal Mother Nature which is the source of our lives, past, present and future. In other words, even the pioneer who has struggled to achieve his ambitions must rely on his surroundings, plants and animals, for his ultimate success. The admission of this indebtedness to nature and its compliance make way for the serious consideration of a religious gratitude in realization of an eternal freedom. The gratitude refers to the Pāli terms, kata-aññū or kata-veditā. In this connection, it must be said that hate should not be isolated as hate. It must be treated on the same level as love and thereby made to subsist in the world of gratitude which is free and open. Buddhism reveals that only as one truly recognizes the past achievements as such without any deception and making them his own can one transcend the deeds in realization of freedom.

The age of conquests, suppression, selfish utilization of nature has become too narrow and limited for the present day. The commemoration of the 2500th Buddha Jayanti Celebrations has ushered in a new period in which we must dedicate ourselves in sought of some understanding and relationship in the truths taught by our Aryan forefathers and Buddhism. It means that the 20th century requires a reassessment of its values and its view of things and that in the task, there is much to be gained by appraising and implementing

some of the path-worn truths of the East. We have now entered the second half of the 20th century but the pestilent wars, disturbances, oppositions still continue. However, this does not mean that people are not projecting aims or enjoying life. Progress toward the good life is advancing just as fast as the rapid search for truths is going on in the natural sciences. On the one hand, it is true that the world has shrunk and its natural resources depleted to the point of near exhaustion; but on the other hand, a new world view which harmonizes human life and nature must indicate a change to a loftier and wider concept of livelihood.

Truth is what makes possible the synthesis and interplay of all concepts. The Buddhist classics say that there is only one truth. This is because of its ideal nature, as well as, it being a principle; and moreover, because it is what things are per se. It transcends man although it was discovered by man, projected by man and adjudged by man, and that he has come to live by it. Truth reflects man within the Great Universal Mother Nature which is the reason why Buddhist reality is consonant with life and nature. The way to this reality is a limitless, ever expanding path, an eternal path to tranquility and Nirvāṇa. The Buddha called it the Middle Way.

Man's tranquil and restful state is realized from peace originating in freedom and peace manifested in freedom. But freedom does not necessarily mean peace per se. The anguish and suffering in man come from the fact that freedom is sought after but it is not always equated with peace. Peace and happiness are facts in our daily lives but they also consist in the transcendence of life itself. That is why man projects lofty ideals and conscientiously exerts his efforts within his realizable aims. Despite the inevitability of death, the difficulty of virtuous deeds, and the agonizing passage of youth, still, life is long and life is young and vigorous.

Though being of an Aryan origin, Buddhism in the past did not go well with the Western races which curiously find common stock in Aryanism. However, today, the Buddhist truths have been rediscovered through the works of European and American scholars, owing largely to the colonizing forces of Holland, France and England. Through studies of old Sanskrit literature, they discovered that the Western languages find roots in the Aryan tongues. This was the spark to the discovery of the truths and to what the author has termed the "Second Renaissance" which should aid in the new development of human culture.

Buddhism has now come to take on added significance with the independence of India and the adoption of the Dharma-cakra of King Asoka as sym-

bolic of New India. In the East-West opposition of today, India is assuming a mediate third position which calls for a "new" view of truth. This is where, it seems, that Buddhism could be of contribution and where Buddhist scholars must exert unqualified intellectual efforts based on the middle way principle.

III The Four-membered Logic, Negativistic Relativism, and the Pacifism of Sañjaya

Sañjaya-Velaṭṭhiputta always avoided definite answers to any metaphysical subject and if he was compelled to do so it was always couched in vague terms. He was branded as one who indulges in an "eel-like discourse" (amarā-vikkhepa) (4) by his contemporaries and even modern scholars (5) tend to refer to him as a sceptic. The Jaina literature refers to his system as ajñāna-vāda, or agnosticism, literally, a system of no-knowledge. However, it would seem upon close examination that his system is quite near to the Buddhist standpoint of indescribable or inexpressible (avyākata, avyākṛta), and that a progressive rational thinking, such as negativistic relativism, was not really appreciated by the masses during a transitional period in history where a philosophy of universalism was about to be born anew out of the limitations imposed by Aryan nationalism. The term, amarā-vikkhepa, clearly indicates the magnitude of a new way of thinking by a pioneer. If anything, one cannot dismiss this man as being a mere sceptic. It would seem valid indeed that if Kant has been critical of pure reason, then Sañjaya had all the reason to assume the philosophic attitude of avyākṛta regarding metaphysical questions. As a matter of fact, there are many instances of similar attitude being taken in later systems. For example, there are the Prasannapadā's famous "Four Non-originations," the Mādhyamikas' assertion that "we do not have a proposition of our own" (na asmākaṃ svapratijñāyā abhāvāt) which led them to uphold the standpoint of non-being, and the Chinese Sanron School's cardinal principle of "transcending the four-membered logic and exhausting the hundred negations." Consequently, it must be said that Sañjaya's thought is not far removed from the logic of śūnya of the Mādhyamika; in fact, it attest to its nearness. An examination of this fact is a pressing need and demand of our "newly evolved age."

Sañjaya confirmed the correct position of Buddha when the latter refused to take an absolute standpoint regarding metaphysical questions. This was the above stated position of inexpressibility (avyākata or avyākṛta) which modern scholars (6) have come to consider as the true philosophical attitude.

The Pāli literature treats the concept of avyākata under the following ten questions in four divisions.

A Is the world permanent (1), or is it impermanent (2)?

B Is the world limited (3), or is it unlimited (4)?

C Are the self and body identical (5), or are they differentiated (6)?

D Does the Tathāgata live after death (7), does he not (8), does he and does he not (9), and not that does he and does he not (10)?

The Chinese Buddhist texts elaborate the above into "fourteen questions"; namely, four on the permanence and impermanence of the self and the world, four on the limitness and unlimitness of the self and the world, two on the identity and differentiation of the self and the body, and four on the being and non-being of the Tathāgata after death. Nāgārjuna's Chih-ta-lun (non-existent in the Sanskrit) labels the four divisions as "four types of view." (7) At any rate, it seemed that the early Indian intellectuals toyed around with many different subject matters in dealing with the four types of reasoning, such as, whether the self and the world are self-made, other-made, or without causes; whether pain and pleasure are permanent, impermanent, self-inflicted, or other-inflicted; whether the self exists after death, etc. (8).

A story relates that Māluṅkyā-putta thought that the Buddha would simplify and answer any difficult question, such as, whether the world was permanent or impermanent, but to his great disappointment he became known that the Buddha refused to answer such prejudiced ideas and relegated them to the realm of inexpressible (Yān' imāni diṭṭhigatāni Bhagavatā avyākatāni ṭhapitāni paṭikkhitāni). (9) Thereupon, Māluṅkyā-putta asserted that if an answer or explanation is not forthcoming to any of the questions, then he may just as well relinquish his moral training and return to the mundane life (eva ahaṃ sikkhaṃ paccakkhāya hīnāy' āvattissāmi). He even demanded that the Buddha be true to himself by admitting that he does not know (na jānāmi) or understand (na passami). Indeed, a philosophic truth is not easily conveyed to the masses.

Sañjaya, it is said, always maintained the indeterminate position when asked of the following "four types of 16 questions":

I Does a world beyond exist (atthi paro loko), does it not, does it and does it not, and not that does it and does it not?

II Does spontaneous birth occur (atthi sattā opapātikā), does it not, does it and does it not, and not that does it and does it not?

III Does the fruit of good and bad deeds exist (atthi sukaṭadukkaṭānaṃ kammānaṃ phalaṃ vipāko), does it not, does it and does it not, and

not that does it and does it not?

IV Does the Tathāgata live after death (hoti Tathāgato param maraṇā), does it not, does it and does it not, and not that does it and does it not?

His answer, if forced upon, was made in the following five ways:

1 I do not think of them (questions) in such a manner.
2 I do not think of them as being identical.
3 I do not think of them as being different.
4 I do not think of denying them.
5 I do not think of not denying them.

Thus he maintained the indeterminate position.

Now in Buddhist literature, such an answer is referred to as equivocation, uncertainty, and oscillation (vācā-vikkhepaṃ āpajjanti amarā-vikkhepam). Modern scholars, as noted earlier, have spoken of these in the same breath as scepticism. In a similar fashion the term, vikkhepa, is also referred to as "das Auseinanderwerfen, die Zerstreutheit, Zerfahrenheit." (10) It would seem that if the Buddhist standpoint of inexpressible is not to maintain absolute silence or to reject the opponent's view outright but to present its own four sides to each and every question raised thus giving a peculiar form, then it would not be as far removed as the form expressed by Sañjaya.

In one of my earlier works, (11) I stated the following: "It is a deplorable fact that nihilism destroys the excellent traditional customs and manners of human society while sophism causes human impotency by self-exhaustion and self-destruction of reason. This is not the way of regarding what ought to be considered an everlasting human race nor that of lifting one's soul in the wide world of dharma (law). In the atmosphere beclouded by destructiveness and negativism, we see that India produced two great religious thinkers, Buddha and Mahāvīra, out of the newly established kingdoms of Eastern India. They are very often discussed in contrast to each other but with respect to our problem at hand, they represent two interesting theories of epistemology, i.e., the May-be-theory (syād-vāda) of Mahāvīra and the Inexpressible Middle Way Doctrine (avyākṛta-madhyama) of Buddha."

If we can regard the writings of Sañjaya as traditionally transmitted to us as true, then we must attach credit to him for opening up the way in Buddha's development of the doctrine of the inexpressible. Indeed, he was a profound thinker when judged by the clear display of his logic. On the other hand, he must be considered a very modest philosophical type as compared with Buddha who was a practical mass religious thinker. It was told that

Sāriputta could always come to the point and made an adequate remark, when he was questioned. I understand that it was because he was once trained by Sañjaya's subtle method of logic when he was young, and later became known as the distinguished philosopher under the Buddha. I think that he could be an able mediator between Sañjaya and the Buddha. Here I shall mention only one example, as follows:

"Is it true, Sāriputta, and you have declared (you have won saving) knowledge:—that birth is destroyed, the divine life lived, done that which was to do, and that there is for you nothing further of these conditions?

Not in these words, lord, not in this form did I speak of the matter.

In whatever way, Sāriputta, a clansman declares (the winning of saving) knowledge, the declaration must be considered as such.

But did I not say, lord, that I did not speak of the matter in those words, in that form?—

Then Kalāra the noble rose from his seat, and going into the presence of the Exalted One, saluted him, sat down at one side, and told him of that "lion's roar" that *Sāriputta had roared concerning the questioning and the answering*. Well has Sāriputta, brother, *penetrated the causal nature of things!* And because he has so well penetrated it, I might ask him concerning that matter *varying words and form* for as long as he says, and he would be able to make answer accordingly." (12)

Now, the crucial question is with reference to a philosophical topic such as the inexpressible, what did the three men, Sañjaya, Mahāvīra and Buddha, discover as a common ground in mankind? I sincerely believe it to be the true understanding of the ideal state evolved out of the absolute and the relative. In any conquest, the relative state of the victor also expresses the absolute state. Again, it may be said that the relative position of a single race is at once a solid totalitarian nationalism. This is the key to the understanding of the absolute and relative realms. In India it appeared as a movement to justify the Aryanism of the victors and, in time, worked as a liberation from old traditions to a discovery, as it were, of a new universalism. For present purposes we may call it "a discovery of an opened relative world." This world was made possible by riding the tide of an emerging new era.

Let us begin to understand this discovery by investigating the four-membered logic (catuḥkoṭika, 有・無・亦有亦無・非有非無;有・無・双亦・双非;単・単・俱・非) as employed by the Mādhyamika philosophy in the following manner:

1 is (asti)

2 is not (nāsti)

3 both is and is not (asti ca nāsti ca)

4 not both is and is not (naiva 'sti na nāsti)

This type of a logical view of nature could not entertain any preconceptions nor be compromising by maintaining one particular view only. It expresses a desire to view nature in her actual state, a logic in pursuit of truth itself. Further, it was valued as a basis for a logic of śūnya developed by the Mādhyamika philosophy and the Sanron (三論) Sect of China, and paved the way for the development of the Mahāyāna as a whole. As we have seen above, Sañjaya's logic is quite similar to the Buddhist view of nature and we may graphically express it again below in order to better appreciate the interrelating ideas.

(1) I do not think of them (questions) in such a manner.
(Evam pi me no)

I (2) I do not think of them as being identical (or such).
("Tathā" ti pi me no)

II (3) I do not think of them as being different.
("Aññathā" ti pi me no)

III (4) I do not think of denying them.
("No" ti pi me no)

IV (5) I do not think of not denying them.
("No no" ti pi me no)

Even scholars of today are not agreed upon the correct interpretation of the above five-fold answer by Sañjaya but we may attempt to view it in the following manner. The first assertion is simply a negative judgment to the question raised. The second through the fifth assertions (II-V), constitute the logic involved. Some scholars (13) take the five assertions as constituting a logic while others (14) take the first as an overall answer and the last four as constituting a logic as stated above. It is interesting to note that the supreme authority of Pāli Buddhism, Buddhaghosa, interprets both ways without taking preference of one over the other. Both are indeterminate negativism and neither one ought to be adhered to at the expense of the other.

Concerning five-membered answer, there is *Buddhaghosa's 1st interpretation*: (15)

1 "I don't think so," is an indefinite negation (evam pi me no ti aniyāmitavikkhepo).

2 "Neither is it the same," is to deny eternalism (sassata-vāda), which holds the permanence of soul and world.

3 "Neither is it different," is to deny the partial eternalism (ekacca-

sassata-vāda) of a different kind.

4 "Neither is it a negation," is to deny annihilationism (ucchedavāda) which holds that Tathāgata does not exist after death.

5 "Neither is it a negation of negation," is to deny dialectics(takki-vāda) which holds that a thing neither exists nor not exists.

The 2nd interpretation:

In the case that two opposing propositions: "This is good (kusala)" or "This is not good (akusala)" are questioned, then no answer is given.

1 In the case that "Is this good?" is questioned, then "I don't think so" is to be answered.

2 And "Why? Then, Is this not good?" is questioned, "Neither is it the same" is to be answered.

3 In the case that "Why? Then, Is this different from the two given above?" is questioned, "Neither is it different" is to be answered.

4 Thereupon in the case that "even by three kinds of method (two opposing propositions and the 3rd), can't anything be got at?" is questioned "Neither is it a negation" is to be answered.

5 And "Why? Then, Is it that nothing is unobtainable?" is questioned, "Neither is it a negation of negation" is to be answered. Thus one enters a series of negation and so one does not abide in any one-sided point of view.

Apparently Buddhaghosa treated Sañjaya just like a philosopher of middle way logic, though his five ideological applications in the first interpretation might have been his contrivance. Further, if we closely examined his way of interpretation, we could not help to recollect Nāgārjuna's four-membered logic or five negative ways of investigation (pañcadhā-vicāryamāṇa-pratiṣedhāḥ) and also Kichi-zo or Chi-tsang's fivefold logical form of negation of Chinese Sanron:

(1) affirmation both origination and extinction (生滅)

(2) denial of both origination and extinction (不生滅)

(3) Either affirmation or denial of both origination and extinction (亦生滅•亦不生滅)

(4) Neither affirmation nor denial of both origination and extinction (非生滅•非不生滅)

(5) denial of the fourth: denial of both neither affirmation nor denial of both origination and extinction (非非生滅•非非不生滅)

By negation and further by negation of negation, there seems nothing is to be either affirmed or denied. There is a constant progress of enlighten-

ment based on the "old path." (16)

The point is that it is possible to take the terms occurring in Sañjaya's logic, i.e. "evam," "tathā," "aññathā," "no," and "no no," and arrange them so that for instance the pair of terms "tathā" and "aññathā" are opposites expressive of two dharmas (eka•nānā) (17) and their denial constitutes advaya negation of identity and difference which are, curiously enough, the advaya negation in the famous Eight-Noes of the Mādhyamika philosophy. The Mahāyāna often speaks of the Non-duality Middle Way or the Middle Way of the Eight-Noes. These Mahāyāna concepts basing on the non-dual aspects (advaya), Eight-Noes, or the Vedānta non-dualism (advaita), are all expressive of the truth which transcends opposites. However, as we must all be tolerant, when an answer is finally demanded it may take on the form expressed first by Sañjaya.

"No," the 3rd proposition, is a negation but it expresses a standpoint which is neither "tathā" nor "aññathā." It asserts the third standpoint which is both is and is not (asti ca nāsti ca, 双亦). "No no," the fourth proposition, negates this third position and thus presents the fourth standpoint which is "not both is and is not" (naiva 'sti na nāsti, 双非).

The reason for the negativistic indeterminate answer to all questions raised was that the real truth cannot be known (yathābhūtaṃ na pajānāti). In fact, a judgment on good or evil would cause the rise of desire, covetousness, hatred, and anger, and would result in falsehood (musā-vāda). There was an intense dislike (parijegucchā) or fear of telling lies (musāvāda-bhayā) since that would constitute an obstacle (antarāya) to training and disturb (vighāta) the mind. The Brahma-jāla-sutta presents four reasons for not passing a judgment, i.e. foolishness (momūhatta), stupidity (maṇdattā), fear and dislike of being questioned (anuyoga) by one versed in logic, and fear and dislike of the rise of attachment to external things. In any case the fundamental line of thought in Sañjaya was *the wisdom of seeing truth per se*, while avoiding any causes which turn the wheel of life or nourish the roots of suffering. From this it is clear that man's goal is to seek liberation and freedom based on the wisdom of seeing truth as such. Although it is simply recorded that argumentative attacks should be feared, Buddha himself is said to have uttered many times that "the world is in a state of quarrel but I have no quarrel (無諍). "In the case of Sañjaya, it seems that it was an art of self-protection where argumentation was avoided in order to place oneself in a safe atmosphere, to concentrate in a peaceful religious life, and to resolve oneself to the life of liberation. Those who were careful not to entangle themselves in anything were

called "men who avoided difficulties" (aviruddhaka), (18) i.e. *true pacifists.* They were quickwitted insofar as logic was concerned but weak intellectually from the practical standpoint. Jaina labelled this the doctrine of ignorance (ajñāna-vāda) (19) because religious liberation is a practical matter which does not rely on intellection. Such a philosophy of ignorance is not limited to the Indians for the Japanese have, in the person of Rennyo (1415-1499), an apostle of Shin Sect of Pure Land school who led men to inquire the true meaning of the future world. He taught that an ignoramus is one who knows 80,000 Buddhist teachings and nothing of the future world, but the wise knows it and still cannot write a word. In this manner, the religious world, at times, admits a paradox in the realm of experience. (20)

IV The Logic of Relativity and the Jain View of Nature

Although Makkhali-Gosāla was called an Ājīvika, (21) i.e. one who observes the rules of life, he cannot be considered a materialist since he includes gain, loss, suffering, pleasure, birth and death among the basic elements of life consisting of the soul, earth, water, fire, wind and space. A type of philosophy as this, though being cognizant of the humanistic aspect, is in a sense fatalistic and does not foster a life which advances cultural values through creative self-effort and discipline. As it views transmigration and liberation aside from conditional causation, it is in a way naturalistic but not in any sense culturalistic. However, we find in the Majjhima Nikāya (No. 76) the names of three Ājīvika spiritual leaders (tayo niyyataro) as Nanda-Vaccha, Kisa-Sankicca and Makkhali-Gosāla.

The name, Mahāvīra, is also an honorific term for one who is enlightened or a conqueror (jina), and the name, Jaina, refers to people who are Jinas. Mahāvīra, the last of the Jinas and a son of a ruler, was also called Vardhamāna. The term, Nigaṇṭha Nātaputta, means a son of the Nāta clan who is freed of all ties. Nigaṇṭha also means free from bondage (bandhana-mokṣa) and thus free liberation. Of the two sects of Jaina, the one whose members had freed themselves of all mental or spiritual affliction and had cast off all clothing was called Digambara (the naked), while the one whose members preserved the wearing of white clothing began by Pārśva (22) was called Śvetambara. The latter may perhaps be called the Jains who had promoted some extent of cultural values or elements.

The Jains went into extremes to respect or revere the soul (jīva) of all living creatures and therefore could not tolerate the destruction of any form of life. The modern manifestation of this philosophy is the Gandhian practice

of ahiṃsā. Where Buddhism emphasized the will or motive of individuals, Jainism stressed the conduct and result, i.e. strictly observing the physical and verbal disciplines in living. All in all, it was a very rigid and disciplinary life compared with that of the Buddhists, but at the same time its influence on the latter is very great with regards to the idea of overcoming Karman and attaining liberation, tranquillity and Nirvāṇa. The five moral precepts (pañca-śīla) are also ideas carried over from Jainism although Buddhism went ahead to teach the Middle Way approach in all matters in religion and cluture. The final goal of Jainism, on the other hand, was to attain the state of absolute unity of the spirit (kevalin) through disciplines and thus it recalls somewhat a religious mysticism. But it must not be overlooked that the Jains were the first to advance the theory of infinitesimal particle (paramāṇu) (23) after observing and analyzing matter, something astounding even modern scholars and scientists. Such a theory did not occur to the Brahmans. Although analytical observation was developed by the Buddhists, theirs was limited to the intercourse of mind and matter or in terms of phychological factors. It may be added that the Sarvāstivādins who came later adopted this theory in their analysis of the dharmas.

The Jains maintained the indeterminate non-exclusive view of nature (anekānta-vāda), (24) a half-way position between the Sañjaya non-commital, no-standpoint view and the Buddhist Middle Way view. This was an indeterminate pluralism, commonly known as Syād-vāda, (25) the theory of May-be. It made it possible to express anything in a relative pluralistic sense because from the relative standpoint a multiple of choices is always permissible. A thing may be possible to exist from one standpoint but it must suffer the consequences of being denied from other standpoints. In other words, each of the standpoints holds true insofar as it is spoken in the serial order of standpoints but loses its ground immediately when spoken together or co-presently. An entity is what it is relative to its nature and characteristics, its own standpoint and time. Conversely speaking, it cannot be what it intends to be if it has different characteristics, other standpoints, or exists in various moments. To be another entity, it must be under another set of conditions.

On first observation this theory of May-be seems to be just another expression for a pluralistic relativism with respects to the possible natures of various judgments but on closer look it clearly reveals a case of mutual cancellation of the concepts of being and non-being or existence and non-existence. For this reason some scholars have gone ahead to assert it as an

antinomian theory. It must not be forgotten, however, that Mahāvīra philosophized on this theory in a climate of free investigation characteristic of India of the time and it became the basis for advance and progress by its "logic of commonality and universality." Buddhism, also, had contributed its own four-membered logic during this period. The Indian intellectual scene of the time could not tolerate any thoughts dominated by a chosen people or derived through revelations. Even though in Buddhism there is the idea of respecting free individualism, of being one's own master, there is again the idea of Buddha-nature manifesting each and everyone, a dual situation in which we must attempt to seek the fundamental truth in Buddhism. If we are to give a fair judgment basing on literatures which are extant, the credit for being the first one to utilize the four-membered logic in expounding the fundamental truth must go to Sañjaya. Even Nāgārjuna's interesting logic used in the Mādhyamika philosophy must seek its roots back in the early period which produced a logic of commonality and universality.

Although it is said sometimes that the seven-membered logic (saptabhaṅgī) of the theory of May-be did not come about until a later period, it is quite possible that it or its germs may have already prevailed during the time of Sañjaya's five-membered logic. (26) It would seem more correct and an improvement, I believe, to set them up into a four-membered logic as numbered on the right in the logic stated below.

1. syād asti (1)
2. syād nāsti (2)
3. syād asti·nāsti (3)
4. syād *avaktavya*
5. syād asti·avaktavya
6. syād nāsti·avaktavya
7. syād asti·nāsti·avaktavya

(4)

This seven-membered logic can be interpreted in the classic example of the jug as follows:

1. A jug may exist.
2. A jug may not exist. (in terms of a (a) different covering, (b) metallic nature, (c) different time moments).
3. Both a jug may and may not exist. (this is a contradiction in terms of a single moment but a possibility in terms of a different moment).
4. It may be inexpressible. (it cannot be said of (3).)

5. A jug may exist and may be inexpressible.
6. A jug may not exist and may be inexpressible.
7. A jug may, may not exist, and may be inexpressible.

Since (1) through (7) are expressed in the sense of "may be," they represent possibilities. Moreover, if they are posed in oppositions they represent a relative logic. Since the idea of inexpressibility covers or runs through the last four members, these may be grouped together and the whole made into a four membered logic as illustrated above (4), i.e. "It may be inexpressible," refers to number four of the Buddhist logic, i.e. the negation of both being and non-being, while at the same time, it also refers to the first member of the Sañjaya logic, i.e. "I do not understand them (questions) in such a manner." The Jain (5), (6), and (7) being parts of (4) are then readily taken care of within the Buddhist and Sañjaya logical systems. The crucial fact, however, about the three logical systems compared above is that, in each, what corresponds to the fourth member expresses "neither is nor is not," "denial." "inexpressible" and the "non-causal" (ahetu), and that these three systems Sañjaya, Jaina and Buddhism firmly stand on the side against any form of nihilism. This fourth member stands as a guard to deny nihilism. This fact must be well understood by all scholars in Indian studies, and that thereupon *Sectarian* understanding of antagonistic views heretofore prevalent in past studies must be corrected or re-appraised.

The concepts of being and non-being connote that an assertion of a thing requires the condition that other entities do not exist and that if they do, they refer to existence in different moments of time. This means, in other words, that the concept of existence includes both spatial and temporal considerations, a concept brought out clearly in the logic of Syād-vāda.

The Jains have a tendency of stressing objectivity in the observation of natural phenomena. Their philosophy divides nature into the living (jīva) and non-being (ajīva), the former giving life potential to earth, water, fire, wind, plants and animals, while the latter dividing itself into the element of movement (dharma) and the elements of rest which are rest itself (adharma), space (ākāśa), and matter (pudgala). The four elements of non-living and the single element of living (jīva) are grouped together as the elements of existence (astikāya) and spoken of as substances (dravya). The asti as employed by the Sarvāstivādins in Buddhism does have some resemblance to the Jain concept. Even the satya (truth) of the Four-fold Noble Truth refers to existence, but where Buddhism stressed on the ethical way with respect to birth, death and the world as a whole, Jainism tended towards an objective

analytic interpretation of nature. In this respect Buddhism can be considered closer to the Aryan Brahmanic tradition.

It was Buddhism, however, which went a step further to introduce the concept of the Middle. This concept is the guiding principle in comprehending the righteousness (sammā) of the Eight-fold Noble Path and attaining the final enlightenment. Yet, it must not be overlooked that Buddhism was not alone in establishing the "common ground" of discourse yearned by all. As we have seen in the above discussion the Jains and Sañjaya have played great roles within the prevailing spirit of free thinking in India. Being a humanitarian and an active social reformer, the Buddha was above his times in many respects when he enunciated the true unparalleled standpoint of the Middle Way. It enabled him to rightly interpret and accept the logic of relativism and to elucidate the real truth consisting in the unique interplay of the absolute and the relative. And it was later on in Nāgārjuna, the first patriarch of Mahāyāna Buddhism and the author of the Mūlamadhyamaka-kārikā, (27) that the so-called logic of śūnya (or śūnyatā) took on a finalized form based on the Ultimate Middle standpoint which sought after the universality as well as the common ground of things. (28)

NOTES:

1. Recently a short article: "*Does Seven-fold Predication equal Four-cornered Negation Reversed?*" by Professor Archie J. Bahm, University of New Mexico, appeared in the *Philosophy East and West* (Vol. VII, No. 3 and 4, October, 1957, January 1958, pp. 127-130) I appreciate his effort bringing forward an important logical problem in the Indian and Buddhist thought, but the relationship between the fourth member of fourfold cornered negation and the indescribable of seven-fold syād-vāda of Jaina philosophy was already fully discussed in this article: "*The Logic of Relativity as the Common Ground for the Development of Middle Way*", which originally I wrote five years ago.

   The gist is fully explained in the fourth chapter as follows:

   "The crucial fact, however, about the three logical systems compared above is that, in each, what corresponds to the fourth member expresses "neither is nor is not" "denial", "inexpressible" and the "non-causal" (ahetu), and that these three systems Sañjaya, Jaina and Buddhism firmly stand on the side against any form of nihilism. This fourth member stands as a guard to deny nihilism", and the Buddhist attitude of decision can be perceived in the diagram of Buddha's Middle Way position in the first chapter. Though Prof. Bahm did not refer to Sañjaya's vikkhepa at all, Sañjaya's way of logic is most essential about this subject matter.

2. My study on "The logic of relativity of Sañjaya, Mahāvīra and Buddha: their originality and mutual contribution to the common ground for the development of Middle Way", has been largely reconstructed on the following original ideas which I laid more than thirty years ago in my Ph.D. thesis: "*The Study of Nāgārjuna*", submitted to the Oxford University in March 4th, 1928; the Chapter VI, *The Method and Attitude: Śūnyatā and Madhyamāpratipad* (MSS. pp. 162-166) (sections 1, 2, 3 omitted):

"(4) But the sophistry of the Amarāvikkhepikas is also mentioned in relation to the similar subjects such as 'paro loko', 'sattā opapātikā', 'vipākaphalam of good and evil conduct', and 'tathāgata'. (5) The negative attitude of Sañjaya Belaṭṭhiputta about our intellectual power is similar to that of Śākyamuni. If Sañjaya's negativism was the sincere criticism of our intellectual reason, instead of being mere sophistry, he could have founded a real philosophy. Anyhow we can perceive some undercurrent of theory of knowledge in it. (Sāmaññ-phala-sutta, D.N.). The relativism of the Syādvāda or Saptabhaṅgīnaya of Mahāvīra is also to be remembered in this connection. (6) The Catuṣkoṭikas (atthi, n'atthi, atthi ca n'atthi ca, n'ev' atthi na n'atthi) of Sañjaya and the terāsiya or trairāśika (sat, asat, sadasat) of Mahāvīra must have provided a stimulus to Nāgārjuna though he agreed with Śākyamuni in maintaining the supremacy of moral or practical reason and of the religious faith over theoretical reason, by his two satya theory and upāyakauśalya theory.(1) Such passages of the Aitareya (III) Kauṣītaki (III. IV) Chāndogya (VIII) etc. must be remembered to understand his tendency. (7) His negativism is not a mere ajñānavāda but a criticism of theoretical reason. The negative proposition leads to a higher stage. The infinite reveals itself through negation. The dialectic nature of the negative proposition is most important in philosophy. Both subject and predicate are distributed in the universal negative proposition while in the universal affirmative proposition the predicate is still undistributed. This nature of the negative proposition is the real foundation of the higher affirmative proposition. (8) From this we can see the meaning of Śūnyavāda. Nāgārjuna says that Śūnyatā is the first truth of the reality and the innermost secrecy of the enlightenment and the only way to Nirvāṇa; there is no other way than this. (M.P.Ś. XXXVII, 96 b).

I shall briefly show the three aspects of the Śūnyatā theory of Nāgārjuna."

(The following lines and sections 9 and 10 are omitted)

Late Dr. W. E. Soothill, under the item of *Chung-lun* in *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms* (London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1937, p. 111) refers to its translation: *The Appendix* of my doctoral thesis above said, as follow: "an English translation by Miyamoto exists and publication is promised". As to the original manuscript of my thesis, one copy is kept at the Oxford University and another now on my hands. The latter was once entrusted to Dr. Daisetz T. Suzuki, while he was in the U.S.A. But in 1955 at San Francisco, Dr. Richard A. Gard, Yale University, asked me to make three photographic copies and by his earnest confidential request one of them has been since on his hands for the sake of his study of Mādhyamika philosophy. But I am quite aware of my responsibility of its publication and am making effort to publish it in a revised and much enlarged form, as a token of my humble expression of gratitude to the debt which I owed to my dear supervisors: Late Boden Professor of Sanskrit, Oxford University, Frederick William Thomas and late Professor of Chinese Language and Literature, William Edward Soothill.

3. This article has been chiefly reproduced from the author's article: "The Middle Way and Nirvāṇa," precisely from the third section of the first chapter of *the Fundamental Truth of Buddhism*, in Japanese, (Tokyo: Sanseido, 1957, compiled by the author, combined work of 46 leading scholars, pp. 17–123), contents of my article as follows:

(1) Methodology and Basis for Examining the Fundamental Truths.

1. Fundamental truth of Buddhism. a. Knowledge of true reality and the reality of dharmas. b. Wisdom of the Middle Way and absolute oneness of man's personality. c. Wisdom of mokṣa-freedom and the way to Nirvāṇa. d. Buddhist reality and the dialictics of discrimination, mediation, and harmony.
2. Early ideological conflict in India. a. Sphere of pioneer culture and the nature of Buddhism. b. Principal thinkers and their chronological map.
3. *Logic of relativism and the sphere of discourse. a. Four-fold logic (catuḥkoṭika), negative relativism, and the peace concept of Sañjaya. b. Logic of relativism and the Jaina view of nature.*

(2) Early Pattern of the Middle Way and the Standpoint of the Fundamental Middle Concept

1. Characteristics of truth and objective sermon in the Dharmacakra-pravartana-sūtra.
2. Vissisitudes of man and the concept of the Middle Way.
3. Stereotypes of the Middle Way.

(3) Mokṣa and Nirvāṇa

1. Mokṣa and freedom with respect to the pioneer spirit.
2. Supreme good, peace-abode, and Nirvāṇa craved by the people. a. Three patterns of mokṣa and Nirvāṇa. b. Two-fold truth and the theoretic form of Nirvāṇa

4. vācāvikkhepaṃ āpajjanti amarāvikkhepaṃ: Brahmajāla-sutta, Dīgha Nikāya 1, Vol. I, p. 27 (24-28); Sandaka-sutta, Majjhima Nikāya 76, Vol. I, p. 521; vikkhepaṃ vyākāsi: Sāmaññaphala-sutta, D.N. 2, Vol. I, pp. 58, 59; Sumaṅgalavilāsinī, Part I, pp. 115-117.

5. "Sceptic Sañjaya" (B. Barua: *A History of Pre-Buddhistic Indian Philosophy*, Calcutta: University of Calcutta, 1921, pp. 320, 325 ff.). "Sañjaya the sceptic, who repudiated all knowledge of self and limited his inquiries to the question of the attainment of Peace." (Dr. S. Radhakrishnan: *Indan Philosophy*, Vol. I, 9123, pp. 274-5). Japanese scholars have also branded him a sceptic. His system is a sceptical absolute negativism (Dr. Hakuju Ui: *History of Indian Philosophy*, in Japanese, Tokyo: Iwanami Shoten, 1923, p. 68). His standpoint was one of scepticism, centering on the judgment of being and non-being of a particular proposition (Dr. Yensho Kanakura: *A History of the Early Spirit of India*, in Japanese, 1939, p. 86). Sañjaya's scepticism (Dr. Hajime Nakamura: *A History of Indian Thought*, in Japanese, Tokyo: Iwanami shoten, 1956, pp. 213-42). *Sources of Indian Tradition*, edited by Prof. Wm. Theodore de Bary (New York: Columbia University press, 1958, p. 43), "a sceptic who denied possibility of certain knowledge altogether".

In contrast to the above scholars, A.B. Keith says: "he (Sañjaya) seems as an agnostic to have been the first to formulate the four possibilities of existence, non-existence, both, and neither, and Buddha in the indeterminates makes lavish use of this device" (*Buddhist Philosopy*, Oxford: The Clarendon Press, 1923, p. 303). On the other hand, it is of interest to note that C.A.F. Rhys Davids says: "I see the first Sakyans as laymen studying tapas probably under the Jains, studying nyāya under Sañjaya, and probably studying Sānkhya under some successor of Kapila" (*Sakya or Buddhist Origins*, London: Kegan Paul, Trench, Trubner, 1931, p. 121). R. Otto Franke is against the labelling of Sañjaya's system as Agnostizismus by Jacobi (*Dīgha Nikāya*. Göttingen: Vandenhoeck Ruprecht, 1913, s. 62).

6. Otto Schrader: "On the Problem of Nirvāna" (*JPTS*, 1904-5, pp. 157-70). Dr. Tetsuro Watsuji: *Practical Philosophy of Early Buddhism*, in Japanese (Tokyo: Iwanami Shoten, 1927, pp. 133-44). The author: *Middle Way Thought and Its Development* (D. Litt. thesis, in Japanese, Kyoto: Hōzōkan, 1944, Part VI, pp. 193-296).

7. Nāgārjuna, Chih-ta-lun, Mahāprajñāpāramitā-śāstra, Vol. VII, Taisho 25, p. 110a; cf. Vol. 11, Taisho 25, pp. 74c-75a. The author, op. cit. *Middle Way Thought and Its Development*, p. 228; cf. pp. 224-7. Étienne Lamotte, *Le traite de la Grande Vertu de Sagesse*, Tome I, Louvain, Bureaux du Muséon, 1944, p. 423; cf. pp. 154-8.

8. For the foundations of speculation (diṭṭhinissaya) on the past, confer Pasādika-suttanta in the Dīgha Nikāya, 29, Vol. III, pp. 134-36, and those on the future, pp. 139-40.

9. Cūlamāluṅkyā-sutta. Majjhima Nikāya, 63, Vol. I, p. 427.

10. op. cit. R. Otto Franke: Dīgha Nikāya, S. 30.

11. op. cit. *Middle Way Thought and Its Development*, p. 196.

12. Samyutta Nikāya, Part II, Nidāna-vagga, 32, *Kalāra*, pp. 50-56. Mrs. C.A.F. Rhys Davids, *Kindred Sayings* II, pp. 38-41. Mrs. Rhys Davids translated "*Dhammadhātu suppaṭividhā*" as "penetrated the causal nature of things". But I should like to translate dharmadhātu as "dimension of phenomena."

13. Dr. H. Ui: Japanese translation of the *Fan-wang-ching* (Dīgha-Nikāya, No. 1, p. 34; Brahmajāla-sutta), and his translation in *Studies in Indian Philosophy*, in Japanese (Tokyo: Koshishashobo, 1926, Vol. II, p. 326). Dr. Ryōtai Hatani: Japanese translation of the *Sha-men-kuo-ching*

(Sāmaññaphala-sutta; Dīgha Nikāya, No. 2, p. 88). Japanese Translation of *Sandaka-sutta* (Majjhima Nikāya, No. 76, p. 370). Lord Chalmers also takes this view in his translation (*Further Dialogues of the Buddha*, Part I, p. 369). "I do not affirm this, I do not affirm that, I do not affirm otherwise, I do not affirm negative, nor do I deny the negative." I.B. Horner's new translation: The Middle Length Sayings, Vol. II, Text, p. 521, he falls into equivocation, into eel-wriggling, "It is not thus for me, It is not so for me, It is not otherwise for me, I do not say it is not, I do not say it is not not."

14. op. cit. R.O. Franke: *Dīgha Nikāya, Brahmajāla-sutta*, s. 31.... ausweichende Antworten, wie: "Das ist nicht meine Ansicht. Ich sage dazu weder ja, noch etwas anderes, noch auch nein, noch ist es meine Ansicht, dass es nicht der Fall sei, dass die Sache sich nicht so verhalte." *Sāmaññaphala-sutta*, s. 62. "Aber das ist meine Ansicht. Ich sage dazu weder ja, noch etwas anderes, noch auch nein, noch ist es meine Ansicht, dass es nicht der Fall sei, dass es sich nicht so verhalte". *Die Lange Sammlung der Lehrreden*, 1920, herausgeben vom Neu-Buddhistischen Verlag, *Brahmajāla*, s. 21. "Das denke ich nicht. Dass es so ist, denke ich nicht. Dass es irgend wie anders ist, denke ich auch nicht. Dass es nicht so ist, denke ich auch nicht. Dass es nicht nicht so ist, denke ich auch nicht." *Sāmaññaphala*, s. 42. "Die gibt es. Aber so denke ich nicht. Ich denke nicht: Es ist so! Ich denke auch nicht: Es ist anders! Ich denke auch nicht: Es ist nicht so! Ich denke auch nicht: Es ist nicht night so! Dr. Yensho Kanakura also takes this view in his translation (op. cit. *A History of the Early Spirit of India* p. 183).

15. Sumaṅgalavilāsinī, pp. 115-6.

Evam pi me no ti ādisu, *evam pi me no* ti aniyāmitavikkhepo. *Tathā ti pi? Me no* ti, sassato attā ca loke cāti vuttaṃ sassatavādaṃ paṭikkhipati. *Aññathā ti pi? Me no* ti, sassato aññathā vuttaṃ ekaccassassataṃ paṭikkhipati. *No ti pi? Me no* ti, na hoti Tathāgato param maraṇā ti vuttaṃ ucchedaṃ paṭikkhipati. *No no ti pi? Me no* ti, n'eva hoti na na hotīti vuttaṃ takkivādaṃ paṭikkhipati.

Sayaṃ pana, 'Idaṃ kusalan ti' vā 'akusalan ti' vā puṭṭho, *na kiñcit vyakaroti*, 'Idaṃ Kusalan' ti pi vā puṭṭho '*Evam pi me no*' ti vadati. Tato 'kiṃ? Akusalan' ti vutte, '*Tathā ti pi me no*' ti vadati 'Kiṃ? Ubhayato aññathā' ti vutte '*Aññathā ti pi me no*' ti vadati. Tato 'Ti-vidhenāpi na hoti te laddhī' ti vutte '*No ti pi me no*' ti vadati. Tato 'Kiṃ? No no te laddhīti' vutte '*No no ti pi me no*' ti evaṃ vikkhepaṃ eva āpajjati, evaṃ ekasmim pi pakkhe na tiṭṭhati.

16. Dr. Ui admited Sañjaya's influence on Buddha and Nāgārjuna, in *The Vaiśeṣika Philosophy* (London: Royal Asiatic Society, 1917, p. 23) as follows: "The opinion (of Sañjaya) is of a great impotance, and influenced Jainism and Buddhism.—Negation generally implies a kind of criticism; therefore the consequent development of the above opinion leads to an idealism epistemological and metaphysical as in the case of Buddhist view of Nirvāṇa and of the Mādhyamika philosophy of Nāgārjuna. Important as the opinion is, it could not be developed so far in the materialistic and realistic schools; but it survives in the Vaiśeṣika in the method of studying".

Sir Charles Eliot in *Hinduism and Buddhism* (London: Edward Arnold & Co., 1921, pp. 38-39) says: "European reader is tempted to say that their theories are extreme to the point of being a reductio ad absurdum of the whole system. Yet though much of their logic seems late and useless sophistry, its affinity to early Buddhism cannot be denied. The fourfold proposition that the answer to certain questions cannot be any of the statements 'is', 'is not', 'both is and is not', 'neither is nor is not', is part of the earliest known stratum of Buddhism. The Buddha himself is represented as saying that most people hold either to a belief in being or to a belief in not being. But neither belief is possible for one who considers the question with full knowledge.—The Mādhyamika theory that objects have no absolute and independent existence but appear to exist in virtue of their relations is a restatement of this ancient dictum".

Dr. Daisetz Teitaro Suzuki, in *Mysticism, Christian and Buddhist* (London: George Allen and Unwin Ltd., 1957, p. 29) is making a remark on Buddhist emptiness and satori of Zen, as follows: "To say 'empty' is already denying itself. But you cannot remain silent. How to communicate the silence without going out of it is the crux. It is for this reason that Zen avoids as much as possible resorting to linguistics and strives to make us go underneath words, as it were to dig out what is there".

17. an-*eka*-artha•a-*nānā*-artha (*Madhyamaka-kārikā*, Vol. I, Chapt. 1); na *tathā* na *anyathā* (Mahāyānasūtrālaṃkāra, Vol. II, Chapt, 7): *ekatva nānātva* (do, Vol. V, Chapt. 12

18. It should be noted that the *aviruddhaka* was listed among those who may be enticed to hell for violating the five moral precepts. *Anguttara Nikāya*, Pañcaka-Nipata, (Upasampadā-vagga) p. 276.

19. Dr. H. Ui thinks that Sañjaya, unlike the Jains and Ājīvikas who rigorously disciplined themselves (tapas), stressed on the tranquillization of the mind together with physical disciplines. Op. cit. *Studies in Indian Philosophy*, Vol. II, pp. 365-6. B. Barua says in *A History of Pre-Buddhistic Indian Philosophy*, op. cit. p. 326 "King Asoka dedicated a cave-dwelling to a school of Wanderers, namely the Suppiyas. In the list of the *Anguttaranikāya* III, 276). Buddha expressly mentions the name of the *Aviruddhakas* (Un-inimicals or Friends) as a school of thought distinct from the Muṇḍa-sāvakas and others.* The two names-Friends or Good-natured ones seem to have been applied by Buddha and the Buddhist emperor Asoka to one and the same school, namely, that of Sañjaya of the Belaṭṭha clan. The deciples of Sañjaya were from the point of view of their philosophical doctrine known as Agnostics, Sceptics or Eel-wrigglers, and from the point of view of their moral conduct as Friends or Good-natured ones. If so we may conclude that the school of Sañjaya survived long after his death, at least, till the reign of King Asoka, i.e., 3rd century B.C. Sañjaya was an elder contemporary of the Buddha. He was the Pyrrho of India,—a famous wanderer and founder of school highly honoured in the country."

*Such those names are mentioned: Ājīvika, Nigaṇṭha, Muṇḍakasāvaka, Jaṭilaka, Paribbājaka, Māgaṇḍika, Tedaṇḍika, *Aviruddhaka*, Gotamaka, and Devadhammika. (*A. N. Pañcaka-nipāta*, Upasampadā-vagga, p. 276)

20. op. cit. *Mysticism: Christian and Buddhist*, p. 156. "The source of help must have the same heart as ours so that there will be a current of compassion running between the two. The source-power must be within us and yet outside. If not within us, it could not understand us; if not outside, it would be subject to the same conditions. This is an eternal problem—to be and not to be, to be within and yet to be outside, to be infinite and yet ready to serve the finite, to be full of meaning and yet not to have any meaning."

21. Japanese scholars do not agree on the meaning of Ājīvika. or Ājīvaka. Dr. H. Ui thinks that it refers to the people who train or discipline themselves in sought of the method of living (ājīva). (op. cit. *Studies in Indian Philosophy*, Vol. II, p. 371). Chizen Akanuma argues against this view saying that it is simply the way of the ascetic or mendicant. (*A Dictionary of Proper Names in Indian (Primitive) Buddhism.* Nagoya: Hajinkaku-shobo, 1931, p. 15. Dr. Y. Kanakura examines the Sanskrit which indicates "means of living," "conduct of livelihood," or "duty," so that originally it meant the one who inquires and carries out the proper means of livelihood. Since such a livelihood was not intended for liberation but simply a way of life, these people came to be known as Ājīvikas by their opponents. (op. cit. *A History of the Early Spirit of India*, pp. 192 f.). A Westerner states thus: "The reference seems to be to Gosāla's striking doctrine that 'as long as the life monad (ājīva)' has not completed the normal course of its evolution (running through a fixed number of inevitable births) there can be no realization. (Heinrich Zimmer: *Philosophies of India*, Edited by Prof. Joseph Campbell, Bollingen Series XXVI, New York: Pantheon Books, 1951, Reprint 1953, pp. 263-64).

22. Dr. Y. Kanakura: *Studies in the Spirit and Culture of India*, Tokyo: Baifukan, 1944, pp. 33-5.

23. Ibid. pp. 278-82; op. cit. *A History of the Early Spirit of India*. pp. 249-53; op. cit. Dr. S.

Radhakrishnan: *Indian Philosophy*, Vol. I, pp. 317ff.

24. "Doctrine of Manysidedness," op. cit. *Sources of Indian Tradition*, p. 73.

25. Confer the following: Dr. H. Ui: *History of Indian Philosophy*, op. cit. 1932, pp. 69 f. *Studies in Indian Philosophy*, Vol. II, pp. 399ff. Dr. Y. Kanakura: *A History of the Early Spirit of India*, pp. 277-83. Dr. S. Radhakrishnan: *Indian Philosophy*, Vol. I, pp. 302-3. Surendranath Dasgupta: *A History of Indian Philosophy*, Vol. I, London: Cambridge University Press, 1922. Treatment of the Doctrine of Relative Pluralism (anekāntavāda) and the Doctrine of Syād (may be)-vāda. pp. 175-81. M. Hiriyanna: *Outlines of Indian Philosophy*. London: George Allen & Unwin Ltd., 1932, 1951 (2nd Impression). He speaks of the "doctrine of may-be." pp. 163. Prof. A.J. Bahm mentions in his article: Satkari Mookerjee, *The Jaina Philosophy of Non-Absolutism* (Calcutta: the Bhāratī Mahāvidyālaya, 1944); Mohan Lal Metha, *Outline of Jaina Philosophy* (Bangalore: Jain Mission Society, 1954); Jadunath Sinha, *History of Indian Philosophy*, Vol. II (Calcutta: Central Book Agency, 1952), pp. 197-208; and P.T. Raju, "The Principle of Four-Cornered Negation in Indian Philosophy," *Review of Metaphysics*, VII, No. 4 (June, 1954), 694-713.

26. Dr. Satkari Mookerjee, *The Jaina Philosophy of Non-Absolutism,—A Critical Study of Anekānta-vāda* (Calcutta; Bhāratī Mahāvidyālaya, 1944), p. 191, "It must be admitted that the systematization of Jaina philosophical thought and logic is rather a later phenomenon. We are concerned with the Masters of Jaina thought, who, as a matter of historical fact, flourished after Dignāga and Dharmakīrti. This has been a source of a advantage to Jaina thought. It had the opportunity to study afresh the implications of the philosophy of non-absolutism called anekānta-vāda, which seems to date back to a far remote past. But in spite of the chronological posteriority of the Jaina Masters, it must be admitted that the Jaina theory of sevenfold logical predication is the most original contribution of Jaina thought, which cannot be traced to the influence of other schools." p. 136, "But a difficulty may be raised with regard to the last three modes, which arise from the synthesis of the first three modes consecutively with the fourth mode. The fourth predicate is inexpressibility, which is but the abbreviated formula for the simultaneous co-existence of the positive and negative attributes asserted in the first two propositions." p. 168, "The Jaina makes the extremes meet in his system of thought and calls his own philosophy by the name of non-extremism and non-absolutism (anekānta-vāda). The non-absolutism of the Jaina is not the result of negation of absolutes and extremes, but of comprehension of them in a system." p. 171, "We have established the sevenfold predication with the two attributes, existence and non-existence. Though we have repeatedly asserted that the attributes in question are only illustrative in character and our selection of these two was inspired by the recognition of the fact that the two attributes were the elemental characteristics of things, we now propose to add two more typical illustrations for the sake of easy understanding of the comprehensive scope of doctrine. Let us take two pairs of attributes, permanent and impermanent, one and many, and illustrate the sevenfold predication with them."

27. Max Walleser, German translation of Chinese Text, *Chung-Lun: Die Mittlere Lehre des Nāgārjuna* (Heidelberg: Carl Winter's Universitätbuchhandlung, 1911); under the same title, Tibetan Text, *Akutobhaya* (1911); Chotatsu Ikeda, Japanese translation of *Akutobhaya* (Tokyo: the sixteenth Volume of Tōyōbunko series, 1932). Japanese Translation of Chung-lun, by Dr. H. Ui (Kokuyaku-Diazōkyo, Ronbu V, 1921): by Dr. R. Hatani (Kokuyaku-Issaikyo, Chukwanbu I, 1930), J. Translation of Pan-jo-têng-lun, by Dr. R. Hatani (Kokuyaku-Issaikyo, Chukwanbu II, 1930).

As to the Sanskrit Text, *Prasannapadā*, Candrakīrti's Commentary on the *Madhyamaka-kārikā*, Th. Stcherbatsky's Enghish Translation of the first and twenty-fifth chapters, *The Conception of Buddhist Nirvāṇa* (Leningrad: The Academy of Science of the USSR, 1927, pp. 81-212); Unrai Wogihara's Japanese Translation of six chapters from twelveth to seventeenth (Tokyo: *Collected Essays of Unrai Wogihara*, 1938, pp. 560-628); Stanislaw Schayer's German Translation of six chapters: V, XII, XIII, XIV, XV and XVI, *Ausgewälte Kapitel aus der Prasannapadā* (W. Krakowie; Polish Academy, 1931); Dr. Susumu Yamaguchi's Japanese Translation

of eleven chapters from the first to eleventh, *Chūron-shaku* (Kyoto: Kobundo, 1947, 1949); Dr. J.W. de Jong's French Translation of five chapters from eighteenth to twenty-second, *Cinq Chapitres de la Prasannapadā* (Paris: Paul Geuthner, 1949); and Dr. H. Ui's Japanese Translation of *Madhyamaka-kārikā* (*Tōyō no Ronri* or Oriental Logic, Tokyo: Aoyama-shoin, 1950, pp. 219-307).

28. Gesshō Sasaki, late President of Otani University, who invited Dr. Daisetz T. Suzuki to Otani, *Nāgārjuna's Chung-lun and its Philosophy*, in Japanese (Tokyo: Kōshisha-shobo, 1926); Prof. Kizo Inazu, *Study of Nāgārjuna's Voidness*, in Japanese (Tokyo: Daitō-shuppansha, 1943; Dr. Ryōtai Hatani, "Dialectics of the Mādhyamika Philosophy" (*Studies on Buddhism in Japan*, Tokyo: International Buddhist Society, 1939, pp. 51-71); The author, "Voidness and The Middle Way" (*do*, pp. 73-92); Prof. Yusuke Yamaguchi, *Voidness and Dialectics*, in Japanese Tokyo: Risō-sha, 1939); Dr. Susumu Yamaguchi, *Bukkyo ni okeru Mu to U tono Tairon* or Confrontation of Being and Non-being in Buddhism, in Japanese (Kyoto: Kōbundo, 1941); Rev. Kenyū Tsunemoto, *Philosophy of Voidness*, in Japanese (Tokyo: Dai-ichi-shobo, 1912); The author, "Prāsaṅgika-Method and Middle Way" in Japanese (*Konpon-chū to Ku*, or Ultimate Middle and Voidness, Tokyo: Dai-ichi-shobo, 1943, pp. 291-364); Dr. S. Yamaguchi, "A Collated Study on the Verses of Several Versions of Madhyamaka-kārikā," in Japanese (*Chūkwan Bukkyo Ronko*, or Studies of Mādhyamika Buddhism, Kyoto: Kōbundo, 1944, pp. 2 28); Dr. H. Ui, "Logic of Śūnyatā," in Japanese (op. cit. *Tōyō no Ronri*, 1950, pp. 7 106); Dr. Hajime Nakamura, "Some Clarifications of the Concept of Voidness from the Standpoint of Symbolic Logic," in Japanese (Tokyo: *Journal of Indian and Buddhist Studies*, Vol. III, No. 1, Sept. 1954, pp. 223-31); Dr. Gajin M. Nagao, *A Study of Tibetan Buddhism*, being a translation of Tsoṅ-kha-pa's *Lam-Riṁ Chen-Mo* into Japanese (Tokyo: Iwanami-shoten, 1954); Dr. T.R.V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism*, A Study of the Mādhyamika System (London: George Allen and Unwin Ltd., 1955); Dr. Richard H. Robinson, "Some Logical Aspects of Nāgārjuna's System" (*Philosophy East and West*, Vol. VI. No. 4, January 1957, pp. 291-308); The author, "On the Middle" (*Proceedings of the IXth IAHR*, 1958, Tokyo Congress, Tokyo: Maruzen & Co. Ltd., 1960), pp. 356-361; The author, "Study of the Ultimate Middle" (*Religious Studies in Japan—Integrated Studies on the Problems and Methodology of the Science of Religion*, Tokyo: Maruzen & Co. Ltd., 1960), pp. 235-256. The author's article: "Middle Way and Mādhyamika Dialectics" will follow this article.

BUDDHISM AND SCIENCE: BOTH SIDES[1]

by

Charles A. MOORE

I. THE CASE "FOR"

This study is motivated by the need for a close examination of claims of the compatibility, the affinity, or even a more intimate relationship of Buddhism and science. The general readiness with which these claims are apparently accepted is surprising in view of the doubtful character of some of the claims made and of some of the justifications given for those claims. The expressed or implied condemnation of other religious and philosophical points of view encourages rebuttal, not merely for academic reasons, but because of the religious, philosophical, and generally intellectual significance of the claims, the motives, and the implications which are involved.

For many and serious reasons, then, this problem must be faced squarely and in some detail. The problem will not be solved, of course, in a brief study like this, but it must be faced. Perhaps this study should be considered a two-sided discussion, not an attempt to reach a decision "for" or "against."

The problem is rendered especially difficult by the obvious fact that it is next to impossible to define our terms. Buddhism means many things to many people, running almost the entire gamut even of basic philosophical doctrines, and is thus, in effect, beyond accurate and precise definition or even dependable description. Science, too, means many things to many people, and here again we run the gamut from the exact physical and mathematical sciences to the other end of the scale where science is thought of as nothing more specific than unprejudiced thinking, of even simply using evidence and reason to decide the issue at hand. While this confusion or ambiguity makes it impossible for this study to succeed, it also lies at the very root of many of the inadequacies of the arguments which have been presented and must

therefore be revealed whenever possible in the interest of accuracy and validity.

Furthermore, within the restricted area of Buddhism there is the question as to just what we are to be concerned with, Buddhism as a philosophy or Buddhism as a "religion"—this distinction, despite its frequent denial, is crucial for any serious study of the relationship between Buddhism and science. There is at times the tendency to argue in terms of Buddhist *Philosophy* as contrasted with other *religions*. Also, are we to be concerned with the attitudes and beliefs of scholars or of followers of the Buddhist teachings?—another distinction which may be quite significant. Further, *which* Buddhism are we to consider; Theravāda, Southern, original or Māhāyana, Northern; also which of the several major philosophical schools and which of the decidedly more religious schools; or, shall we attempt the impossible of doing justice to all as equally Buddhist? Such ambiguities and distortions cannot be overcome completely, but their dangers must be noted.

Even if it is impossible to define clearly either of the two major terms of our consideration—and in spite of the obvious weakness of proceeding on such a basis—an examination of the problem seems essential, and therefore we must proceed as best we can and progress as far as possible, but clearly without real hope of settling the issue with finality.

What are some of the claims and how far do they reach?

Junjiro Takakusu: One should not expect any discussion of theology from a Buddhist philosopher. As for the problem of creation, Buddhism is ready to accept any theory that science may advance, for Buddhism does not recognize any conflict between religion and science.[2]

G. P. Malalasekera and K. N. Jayatilleke: .....Early Buddhism can be stated in the form of a scientific theory which each individual who wishes to test it out is to verify for himself.[3]

Christmas Humphreys: Alone of the world's religions Buddhism has nothing to fear from two activities of the modern Western mind, namely, the 'higher criticism' of previous ideas and alleged authorities, and science, using the term in its largest scope.....Truly, Buddhism has nothing to fear from Western science.....The range of Buddhism...is enormous, and within its vast and tolerant field all manner of human thought has welcome, and every method of treading the Way its honourable place.[4]

Daisuke Ueda: .....the standpoint of Buddhist philosophy is characteristically empirical and demonstrative, and its fundamental doctrines

(originated by Buddhism and peculiar to it) are experimental (or we may say scientific). Hereby, a very close affinity can be observed in the realm of the scientific between Buddhism and science.....Buddhism....., being possessed of the experiental spirit, developed highly into a philosophy of experience in the history of philosophy.....Since Buddhist philosophy and modern science are both characteristically empirical and demonstrative in their foundations and methods, it is only natural to think that their inquiry into truths must, in general, be concordant or harmonious.[5]

S. Radhakrishnan: In its fundamental ideas and essential spirit it [Buddhism] approximates remarkably to the advanced scientific thought of the nineteenth century.

.....he is a rationalist, since he wished to study reality or experience without any reference to supernatural revelation. In this matter Buddha is at one with modern scientists.[6]

Ven. C. Nyāṇasatta Thera: Buddhism.....[is seen as] a system fit for the new world, a scientific Teaching not contradicting but rather conforming to the demands of reason and confirming science and modern learning.....What appeals to the Western world in Buddhism in its rationality, the application of the scientific method in dealing with facts that had been before either not understood or considered to be accepted on mere faith.....irrational dogmas and articles of faith are unknown.....

Like science, Buddhism too is not a divine revelation, but the coordination of human experience in a systematic and logical form and the statement of general laws of our mind and the world of our experience.....It is.....exponents the Mental science of the Buddha..... the laws and theory of Buddhism are perfectly sound, complete and verifiable.

Unlike most other religions, Buddhism has nothing to fear from modern science, for it is not a revealed religion. Like the facts of science, the facts of Buddhism were realized by the Buddha after a long preparation and study, struggle with trial and error.[7]

Alexandra David-Neel: .....in Buddhism no theories rank as dogmas.[8]

W. M. McGovern: ...nothing is to be accepted that is not in accordance with reason.....[9]

M. G. Mori: Buddhism, in fact, is one of the few great religions that

bid fair to emerge unscathed from the sharp scrutiny of modern science.[16]

U. Chan Htoon: Buddhism...is not a religion of "divine revelation" or of unsupported dogmas. It is the ultimate truth concerning life as discovered by one who approached the subject without any preconceived ideas, and who reached it in the only way possible, by delving into His own consciousness. Just as a scientist investigates the external world, so the Buddha investigated the internal world of the mind, of, if you like, the spirit.....On the intellectual side we find that there is no point at which science comes into conflict with Buddhism, nor is it ever likely to do so.

Buddhism is, I believe, the only religion which has no difficulty in accepting the theory of evolution as taught by modern biology and genetics.....all that He [the Buddha] said is fully in conformity with the present day knowledge.....There cannot be any achievement of science, no matter how revolutionary, that will ever contradict the Teachings of Buddhism.....Buddhism welcomes science as the promoter of knowledge.....We claim for the Buddha that he was the only religious teacher to bring scientific methods of approach to the questions of ultimate truth.

Buddhist philosophy is fully in accord with reason and experience; it agrees with the general picture of the universe given by science and it does not ask us to believe anything outside the normal order of nature.

Scientific knowledge has shown itself not only negative towards dogmatic and "revealed" religion, but positively hostile to it.....In the case of Buddhism, however, all the modern scientific concepts have been present from the beginning. There is no principle of science, from biological evolution to the General Theory of Relativity, that runs counter to any teaching of Gotama Buddha.

In placing mind at the centre of all phenomena, Buddhism is the opposite pole of materialism, yet its picture of the physical world corresponds exactly with that of modern science.

Accepting all the facts of science, even those most disturbing to man's complacency and egoism—seeing human life, just as science does, a mere fraction of the vast mass of phenomena cast up by the cosmos—it yet places the highest possible value on human life and human endeavour.

> There are no "new" truths, and there is certainly nothing in the new revelations of science that is not already in the Teaching of Gotama Buddha.[11]

Here, then, is a sampling of the claims for the compatibility and intimate affinity of Buddhism and science. These are merely a few samples of a vast number of such claims. They are sufficient, probably, to indicate the trend of thought and the general scope of the claims involved.

The many reasons or justifications for interpreting Buddhism as scientific may, for purposes of convenience if not with rigid accuracy, be divided into three main types or groups: first, the general attitude or spirit of Buddhist philosophy and religion; second, the use of and dependence upon reason, the rationalism of Buddhism; and, third, specific scientific relationships, such as the use of the scientific method, the scientific character of the basic principles of Buddhist philosophy, or at least the compatibility of the basic principles of Buddhist philosophy with the scientific point of view, and, negatively, the specific rejection of doctrines which are unscientific or out of harmony with the scientific point of view but which are fundamental to other religions and religious philosophies, specifically Christianity.

General attitude. To quote Humphreys again, ".....the Buddhist attitude to all phenomena and to all teaching about it has ever been that of the modern scientist. Let all things be examined dispassionately, objectively, assuming nothing, testing all, for such was the Buddha's own injunction to his followers."[12] Many Buddhist scholars agree with this estimate of the general attitude of Buddhism and of the Buddha. It is pointed out—or claimed—that the Buddha was really the first free thinker or liberal among the major thinkers of India, as exemplified in his rejection of many of the traditional points of view in the Upaṇisads and in Hinduism in general and in his setting out on his own to discover the nature of reality, specifically the nature of the self, the cause of suffering, which he recognized in common with Hinduism, and a better means of alleviating or overcoming suffering than Hinduism offered. In view of the Buddha's trial-and-error method of search for the nature of the self and for the basis of suffering and also because of his willingness to examine all existing philosophies and attitudes and practices which might offer suggestions in the direction of truth, frequent references are made to the open-mindedness and lack of prejudice which characterized the Buddha's method and attitude. It is widely held that tolerance is of the essence of the spirit of Buddhism and of the Buddha—tolerance and open-mindedness, it is pointed out, being typical of both the Buddha and

science. There is not much doubt, generally speaking, of the over-all empirical spirit and attitude of the Buddha's early search—as contrasted with the unquestioning acceptance of tradition, authority, or revealed truths. The acceptance of anything on faith which precluded investigation seems to have been anathema to the Buddha. Buddhist scriptures reveal that the Buddha was willing to make or to accept or even to advise revision in the "minor precepts" of his teaching or in the rules of life which he had established.[13] Such a willingness to change his mind is typical of the open-mindedness, the tolerance, the scientific spirit which he possessed. Emperor Aśoka, widely accepted as perhaps the finest example of Buddhism after the Buddha, insisted on complete open-mindedness and self-criticism and an acceptance of the good in other religious convictions, condemning exclusive devotion to one's own sect. And, as Edgerton has said, "To Asoka tolerance was not indifference. He desired that all sects should cultivate *dharma* the Right."[14] Much of this attitude is in harmony with the over-all or general spirit of scientific thought, and so, at the outset, there is the conviction that in fundamental point of view, in essential attitude toward the search for truth, Buddhism and science have much in common.

If doubt is the starting-point of scientific thinking—as it may be of all real thinking—and if the demand to test one's beliefs before accepting them with finality is scientific, then, in this attitude and method also Buddhism and science are in agreement. Malalasekera quotes and paraphrases a famous passage from Buddhist texts to justify this contention: "You have raised a doubt in a situation in which you ought to suspend your judgment. Do not accept anything because it is rumoured so, because it is a tratitional belief, because the majority hold it, because it is found in the scriptures, because it is a product of metaphysical argument and speculation, because of a superficial investigation of facts, because it conforms with one's inclinations, because it is authoritative or because of the prestige value of your teacher."[15] U Chan Htoon cites a similar interpretation when he notes: "He [the Buddha] said in effect: 'Come, examine, criticise and analyse my Teachings for yourself; practice the method of gaining emancipation that I shall show you. I do not ask you to take anything on blind faith: When you have fully accomplished the method you will see the Truth face to face, as I see it now."[16] The attitude, then, is open-minded doubt, suspension of judgment, and the application of the test of rationality.

Rationalism. Just what does it mean, however, to say that the doctrine of the Buddha is rational and that ideas are to be tested before the bar of

reason before they are to be accepted? This is a complicated, many-sided, and variously interpreted consideration. To some, it means that ideas and arguments must be tested by strict logical canons; to others, that Buddhist philosophy is in general a reasonable or rational system; to others, that it is presented by the Buddha as a demonstrable theory; to others, that it is theoretical and reasonable, as contrasted with the personal teaching of Christ."[17]

To the writer's knowledge, the most concentrated analysis of this subject, pro and con, is by Keith in his chapter entitled "The Sources and Limits of Knowledge" in his *Buddhist Philosophy in India and Ceylon.* May we here, therefore, merely cite in revised list-form some of the senses in which Buddhism is rationalism and the apparent justifications for that contention as cited by Keith?[18]

The logicians found or invented a Sūtra bidding men test the law as gold by fire.

The Buddha is represented often as reasoning in a more or less Socratic manner, and in inducing his interlocutor insensibly to adopt a view essentially different from the starting-point of ordinary belief, yet attained without any violent breach of continuity.

He insists that his disciples should acknowledge that they have not accepted views from respect for him, but have by themselves attained full understanding of the topic.

The Buddha's teaching therefore appears as the occasion, but not as the cause, of the knowledge which develops within each hearer, brought into efficacy by the suggestion of the master's discourse. Thus, happily enough, is a bridge built between the final authority of the Buddha and the demand of the individual for respect to his intellectual independence.

The individual again has another mode of testing the value of the Buddha's teaching: its end is freedom from desire. The Buddha himself, in the night when he gained enlightenment, experienced, with his development of insight into the truths of pain, its cause, its end, and the means to its cessation, the realization of freedom from the bonds of desire.....His disciple has the same means of testing the value of the Buddha's teaching.....

The texts themselves clearly demand the exercise of reason; .....mere reading of the text is far from sufficient; the law is a doctrine which must be understood.....

.....if no teacher is authoritative, there must be some final authority,

and that authority must lie in the law or norm itself, or, regarded from another point of view, in reason which alone under these circumstances can decide what the law is.

A Buddhist may admit that faith is important in Buddhism but he will draw an important distinction between what faith means and entails in Buddhism and, for example, in Christianity. Masutani distinguishes "faith through understanding," the Buddhist from, and "faith through person," the Christian type. To indicate the compatibility of faith in Buddhism with reason, he explains: "Faith through understanding is to listen to a teaching, understand it, and then come to a decision that there is no other teaching than this on which one can depend. Thereupon one becomes converted, and fervently tries to follow the teaching. He no longer looks to right and left, but turns to one direction, single-minded. This state of mind is faith..... His faith is firm and intense, based on understanding and conviction."[10]

There are many senses, and many degrees, then, in which Buddhism may be called rationalism and may be said to depend upon reason as does science. While some of these interpretations will be challenged later in this study, there seems to be sufficient emphasis upon the general attitude of rationalism, theoretical explanation, and at least attempted logical demonstration to lead those who are seeking to establish the rational character of Buddhism to reach the generalizing conclusion that the spirit and basic method of Buddhism are rationalistic—and that, in this sense and to this extent, Buddhism is at least in harmony with science and follows the basic principles of scientific method, namely, dependence upon reason, in contrast with other "methods" such as faith, revelation, prejudice, authority, superstition, and the like.

Basic principles as scientific. The most significant area of support for the contention that Buddhism is scientific is that in which advocates of this point of view cite the specific fundamental principles of Buddhist philosophy and religion and indicate either that these fundamentals were derived scientifically—experientially, experimentally, by observation, on the basis of evidence, by rational demonstration, and the like—or at least that they are compatible or in harmony with principles of modern science, or, in some cases, even that the fundamental principles of Buddhism anticipated science by propounding doctrines which Buddhism discovered and demonstrated ages ago but which science has only recently discovered, or, in fact, has yet to discover.

Buddhism is thought of as naturalistic rather than supernaturalistic in

general perspective and in fundamental substance of doctrine, being opposed to all forms of surpernaturalism and theism. Buddhism does not believe in a God, specifically not in a creator, holding fast to the doctrine of the beginningnessless of the universe and even of the individual. It believes in no other world or heaven, *Nirvāna* being conceived of, not as another world achieved after death, but essentially as a state of mind characterized by the extinction of ignorance, desire, lust, and other causes of suffering. It also rejects the doctrine of a substantial, independent, and supernatural spiritual principle, the soul or self. Furthermore, it does not accept the principle that man is a special creation of God or Nature--man is a part of the total scheme of life itself, including the lowest animals, through all the ranges of living beings. In other words, the general attitude is naturalistic and is opposed to the supernatural in every respect.

Coming now to more specific basic doctrines of Buddhist philosophy and religion, we must first face qualifications which are recognized by some authorities in the matter of definition or description of what Buddhist philosophy entails. Some writers on the subject of Buddhism and science tend to exclude nothing that has been accepted as part of the wide range of Buddhist thought, being given to the conviction that everything Buddhist is compatible with science. Others are not too sure. To some, the doctrines of *karma* and rebirth are not essentially Buddhist, are not uniquely Buddhist, and, in fact, are admitted to be dogmas adopted rather uncritically from the philosophical milieu in which Buddhism was born, namely, the over-all thought-pattern of India, where, in Hinduism and Jainism, these doctrines are fundamental.[20] Others contend that some doctrines and practices which are now and have been a part of the Buddhist philosophical and religious position—superstitions, magic, fantasies, legend—are not Buddhist but are, as other authors feel about *karma* and rebirth, hold-overs from the Hindu tradition with its superstition, supernaturalism, etc.[21] Still others contend that the essentials of Buddhism are to be found fundamentally if not exclusively within the Four Noble Truths or at least these plus the basic over-all doctrine of Dependent Origination—excluding the metaphysical and apparently supernatural accretions and ramifications of Mahāyāna Buddhism, which these writers apparently not only reject as basic to Buddhism but also as amenable to scientific explanation.[22] While these qualifications are expressly made by some writers, it is not the general practice to exclude *karma* and rebirth, nor, in fact, the more metaphysical aspects of Mahāyāna. Most authorities

contend that all of these principles are fundamentally Buddhist and also scientific in character.

Let us now note the justification for this scientific interpretation of Buddhism by looking specifically at its major doctrine.

(1) *The Four Noble Truths* — the fact, or the universal fact, of suffering in empirical experience; the truth of the cause of suffering, that it lies in ignorance and desire; the truth that there is a way of overcoming the cause of suffering; and the truth that that way lies in the Eightfold Path — are said to be based upon observation and experience, experiment, and reasoning in accord with the empirical and rational methods of science. The Buddha, it is said, discovered the fact of suffering by observation and then set about discovering its cause and its cure. In attempting to discover the cause and the cure, the Buddha examined extant approaches to the subject, experimented with practical measures such as asceticism, determined the basis of ignorance and lust and the nature of the self, and, on the groundwork of such empirical analysis, derived his unique solution of the problem, namely, the elimination of lust, craving, ignorance, by the Eightfold Path. There is nothing dogmatic or mysterious in this entire process; it is fundamentally empirical, and the Four Noble Truths—like the principle of Dependent Origination and the Three Cardinal Principles—"are taught as demonstrative truths" by the Buddha to his followers. In essence, the method is observation followed by reasoning leading to a conclusion which is therefore designated scientific.

(2) *The Doctrine of Dependent Origination* "has great importance as a starting point of Buddhism," and to some is the core or base of all Buddhist doctrines. To quote Malalasekera, "Just as the Four Noble Truths.....form the heart of the Buddha's teaching, so does the doctrine of [Dependent Origination] constitute its backbone."[23] This principle is also said to have been derived empirically by observation and to have been developed by the Buddha by the rational process of comparison and contrast—for example, with the Hindu absolutist system.[24] This theory also attacks, empirically and rationally, the other more nihilistic theories of the time and, in rejecting rationally the extant Hindu and non-Hindu theories,[25] explains, from the standpoint of empiricism, the truths of mutual dependence and the conditionedness of all things and events, and, as a consequence, reveals the non-substantially of all things.[26] The theory also explains, as will be indicated again later, the rejection of all other theories of casual explanation, including that of an alleged deity—although, in opposition to science, it also rejects the deterministic theory which at one time—if not now—represented the scientific point of view.[27] The

point here is that, even though the theory of Dependent Origination may not be completely identified with traditional scientific theory, it nevertheless approaches and solves its problem in a "strictly scientific manner."[28]

(3) *The Three Characteristics* —that all things are transitory, that all things are misery, and that all things are lacking in a substantial or permanent self-nature—are similarly found to rest upon empirical and rational bases.

As indicated above, Buddhism holds, in basic doctrine, that because of the process of Dependent Origination—and in the doctrine of change, which will be discussed later—there is no need for a deity or a creator to serve as a cause and to explain change, and no need for a transcendent, substantial, immortal soul or self. The principle of Dependent Origination, in company with the doctrine of the beginninglessness of activity in the universe, is sufficient to explain the rise, the changes in, and the destruction of all things. Similarly, in the case of the alleged existence of a soul, the Buddha discovered by empirical self-analysis the doctrine of *skandhas*, that is, that the self is not a thing or entity but a process or function, that it is in a constant process of change or is that process itself, and, by explaining and elaborating this discovery, demonstrated its truth and explained it, as in the case of the other doctrines as a demonstrable truth, based upon observation and experience supplemented by rational explanation.[29]

(4) *Cause and Effect*. We come now to the over-all principle of cause and effect, which, according to many scholars, is the chief principle of Buddhist thought as a whole. Before examining this theory in detail, it is important to note simply that Buddhism is based upon the concept of cause and effect, that all of its doctrines are to be explained by tracing them back to their base in this principle, and that herein lies the most fundamental principle of kinship between Buddhism and science. It is impossible—and unnecessary—here to attempt an explanation of the extremely complicated substance and ramifications of the Buddhist doctrine of cause and effect.[30] Suffice it to say that, according to many scholars, this principle is the fundamental principle of Buddhist thought—as expressed in this statement, "Whatsoever things proceed from a cause, the Tathāgata [i. e., the Buddha] has declared the cause thereof; he has explained their cessation also. This is the doctrine of the Great Recluse."[31] Explaining this, Malalasekera says: ".....the Buddha has discovered the elements of existence, their casual connection, and a method to suppress forever their active efficiency and secure their quiescence"[32]—and herein lies the essence of Buddhism. Although science might not "go along with" Buddhism in all the details and implications of its theory of cause

and effect as the principle of explanation of all things, certainly science and Buddhism are at one in considering the principle of cause and effect the ultimate explanation of things and events. Science can hold, as Buddhism does, "From the existence of *this*, *that* becomes; from the happening of *this*, *that* happens. From the non-existence of *this*, *that* does not become; from the non-happening of *this*, *that* does not happen."[33] And, it is to be remembered, there is no outside cause—deity or soul or supernatural principle—to instigate or determine the causal activity.

Clearly implied in what has been said about the principle of cause and effect and its several formulations is the over-all doctrine (or doctrines) that reality is process, that change is universal, that all things are impermanent, that momentariousness or instantaneousness constitutes the only existence a thing has, and that thus there is universal relativity—without any absoluteness, universality, substantially. Nothing *is* absolutely or eternally—so says Buddhism, and so does science, at least with reference to what the Buddha calls composite entities. As Stcherbatsky says: "Instantaneous Being [is] the fundamental doctrine by which all the Buddhist system is established 'at one stroke.'"[34]

Such, then, are the fundamental tenets of Buddhist thought which in their method of discovery and demonstration as well as in their substance correspond to the attitude, method, and substance of contemporary scientific doctrine, according to those who hold the view under discussion. The scientific requirement of verification is also recognized in Buddhism. The discoveries of the Buddha are not exclusively his, it is possible for others to verify them. As a matter of fact, the entire purpose of Buddhist thought is in a sense to enable others to verify the truths and to achieve the experience of the Buddha—all of which is possible for anyone who is willing to follow the Way of the Buddha. As has been said, "It is only the facts concerning the inner life that are the subjects of Buddhist research," but "the facts of Buddhism are real facts, and, as such, [are] verifiable by the student himself."[35] The Buddhist way is the way to the comprehensive insight into the truths of Buddhism and this is available to all.

(5) *Karma and Rebirth.* As indicated earlier, some attempts to indicate the affinity of science and Buddhism exclude from consideration the difficult doctrines of *karma* and rebirth, alleging that they are dogmas of the non-Buddhist thought of the time of the Buddha. Others, however, find in *karma* and rebirth the very essence of Buddhism, the indespensable means of explaining the existence of the individual, the expression of the principle of cause

and effect without which the moral and religious side of Buddhism would lose meaning. *Karma*, as the explanatory and effective force in the process of change, and rebirth, as a phase of that process or an event therein, are quite compatible with the over-all Buddhist concept of cause and effect, the principle of Dependent Origination, and the view that reality is a process of instantaneous change. Negatively, it is alleged there is nothing incompatible here with the scientific principle of cause and effect except its application to an area which is not usually considered to be pertinent to contemporary science.[36]

(6) *Miscellaneous views.* Perhaps one may be excused for developing this case further by pointing out numerous specific teachings, either on the side of Buddhism or on that of science, in which similarity of doctrine is indicated, or wherein Buddhist doctrines seem to confirm the doctrines of contemporary science, or wherein it is claimed that doctrines discovered by the Buddha and/or developed in later Buddhist thinking not only supplement science but actually anticipate science and even point the way to achievements which science has not reached. Suffice it to cite a few such claims and to indicate in footnote where such considerations may be studied if the reader wishes.[37]

According to U Chan Htoon: The positive points of agreement are many. They include the view that all phenomena, including life, are a flux of energies; the correspondence between biological evolution and spiritual evolution; the truth that craving, or the "life-urge", is the motivating factor behind the process of evolution; the fact that ours is not the only planet capable of producing and supporting life; the truth that mankind and the animals differ from one another only in a qualitative sense, as one species differs from another, not in essential kind; and the view that although the cosmos is itself mindless, the operative force behind it is an activity corresponding to mind.[38] .....Buddhist cosmology is based upon relativity; the related and composite nature of all phenomena. World-systems, or universes, arise and pass away in obedience to natural law, but there has never been any first act of creation or any First Cause. Time and relativity are a closed circle in which no point of beginning can be found.....It is very probable, according to the latest scientific notions, that the entire universe, or cosmos, is constructed on the same physical principle.....The relativity of space and time, a new concept to science, is and always has been implicit in Buddhist philosophy.[39]

> If physics says that the apparently solid universe is not in reality composed of solid substance at all, but is actually a flux of electronic energy, Buddhism said it first. If the scientific philosopher says that our senses deceive us in presenting the insubstantial series of unclear events in the guise of solid, enduring matter, Buddhism anticipated him by saying the same thing and making it the basis of the Buddhist analysis of phenomena. If the psychologist, neurologist and biologist say that there is no indication of an immortal soul in man, they have made the discovery 2,500 years after the Buddha. If science says that there is no ground for belief in a Creator—god, it is merely confirming an essential doctrine of Buddhism.[40]

According to Ueda:

> .....some of the truths discovered by modern science may possibly have already been in the possession of Buddhism, since it took the empirical approach from a very early period. Moreover, because of the fact that it resorted to a more thoroughgoing empiricism, it may be possible that some of the yet unanswered problems of modern science might have already either rightly or nearly been solved by Buddhist philosophy (for example, such problem as the relation between mind and body.) And it may also be possible that the various new problems, such as freedom, which have arisen out of the advances made in modern science may, some day, seek the aid of Buddhist empirical philosophy.[41]

Malalasekera thinks similarly:

> When science bends more and more to the view that all matter is merely a form of energy, a grouping and re-grouping of forces, as advocated by scientific materialism, or as some would prefer to call it, energism, it is only admitting in different words the unsubstantiality of matter, which the Buddha declared more than 2,000 years ago.[42]

(7) *Humanism.* Just as Buddhism may be described by the scientifically compatible term of Naturalism, with respect to its views of the universe, so, in the field of values and human life, Buddhism, it is claimed, adheres to the scientifically compatible theory of Humanism. Fundamental to Buddhist theory is the fact that each individual is completely responsible for his entire life and destiny, that he is not created by any power or force other than his own ever self-creating dynamic self and his activities, that he determines his destiny by his past, present, and future activities, that he depends upon himself completely, that there is no doctrine of original sin or divine determinism, that self-reliance is indispensable because man is constantly in a process of

"self-creation" through the medium of *karma*.[13] U Chan Htoon, to quote him again, has put this point very tellingly in two senses, when he says;

> .....we must accept the fact that the cosmos is indifferent to human values.....The Buddhist is not disturbed by this fact.....The life-process.....has no higher purpose than the satisfaction of craving for sentient existence in one form or another. This is a very important and fundamental point on which Buddhism is in agreement with science and completely at variance with the theories of theistic religion. *In Buddhism the only higher purpose in life is what man puts into it*.....Whatever of divinity there is in life is of man's creation.....The cosmos does not impose any purpose on us; we are free to choose what our purpose shall be.[14]
>
> Also; In truth man has the divine power to shape his own nature and his own mode of being.[15]

In Buddhism, then, we find allegedly at least, *Naturalism* as the basic theory of reality, *Rationalism* as the basic method of discovery and test of truth, *Positivism* as opposed to metaphysics and also in the "attempt to shift the centre from the worship of God to the service of man,"[16] and *Humanism* as the basic theory of life and values. Herein lies the claimed compatibility, the harmony, of the fundamental views of Buddhism and those of science.

II. THE CASE "AGAINST"

The foregoing is only one side of a question which distinctly has two sides. The claim that Buddhism is scientific in spirit and in substance would appear to be exaggerated in the light of all the facts and circumstances, and in the name of scholarly objectivity it is imperative that the "other" side be brought to light—for serious consideration of whatever merits it may have. It is not intended in this second major section of our study to enter into all the details which would be imperative in a thoroughgoing and comprehensive analysis. Instead, considerations will be cited which may challenge the claims made for the affinity of Buddhism and science without elaboration or full development of all the implications and ramifications of the arguments involved.

(1) *General Spirit*. The general spirit of Buddhism, described widely as that of tolerance, open-mindedness, and the like, requires closer scrutiny before this interpretation can be accepted. There is no question whatsoever, in any Buddhist literature, but that the Buddha's insight represents *the* truth and that Buddhists are intended, even required, to follow the fundamental

teachings of the Buddha if they would achieve the ultimate goal of *Nirvāṇa*. In the Buddha's so-called tolerance of all other philosophies, the emphasis is not that all of these other philosophies are also correct but, instead, that they are all incorrect. The Buddha never says that these other philosophies of the day are, with Buddhism, equally true. Furthermore, as Edgerton points out, there is no evidence that the Buddha ever advised his followers to study any other philosophies than Buddhism with any thought of acquiring truth by that means.[47] No other theory but Buddhism tends, to use the words of the text, "to aversion, absence of passion, cessation, quiescence, knowledge, supreme wisdom, and *Nirvāṇa*." To continue, "This is the objection I perceive to these theories, so that I have not adopted any one of them." "But has Gotama any theory of his own?" "The Tathāgata, O Vaccha, is free from all theories; but this, Vaccha, does the Tathāgata know—the nature of form, and how form arises, and how form perishes; the nature of sensation, and how sensation arises.....[etc., etc., etc.]"[48] In other words, the Buddha knows the truth, whereas no other theory does know the truth—this is the message of Buddhism. Htoon calls the truth of Buddhism "the ultimate truth," and this seems to be quite typical; the Buddhist path is also called "the only path."[49] Time and change make no difference in the validity or truth of Buddhism. The Ven. Mahāsī Sayadaw explains that one of the "fetters" to be overcome is the "belief that methods other than that of cultivating the qualities of the Eightfold Noble Path and developing insight into the Four Noble Truths will bring eternal peace."[50] As Htoon says, "As regards Buddhism, all its doctrines remain valid, and therefore all remain effective."[51] In the *Dhammapada*, it is said "He who violates the one law (the Buddha's doctrine), who speaks falsely,.....there is no evil he will not do."[52] Also, "There is no path in the sky, there is no recluse (adopting the Buddhist path) outside (of us), mankind delights in worldliness."[53] It is inconceivable that a follower of the Buddha should entertain the possibility of being so open-minded as to reach conclusions other than the Four Noble Truths, the Three Characteristics, and the other *basic* concepts of Buddhist thought and that one should come to accept any other *Dharma* than the Buddhist *Dharma*. There is no tolerance here. In fact, the texts are quite clear as to the status of other doctrines, as evidenced by the statement "But this [the doctrine that "this myself is a thing permanent, constant, eternal, not subject to change, and so abides forever"], monks, is a walking in mere opinion, a resorting to mere notions; a barren waste of views, an empty display of views; this is merely to writhe, caught in the toils of views."[54]

(2) *Rationalism.* The second major basis of the contention that Buddhism and science possess a close affinity lies in the claim that Buddhism is a rational philosophy and religion, that it bases it case, both in the discovery of Buddhist truth and in its dissemination, upon reason and logical demonstration —in other words, that reason, the basic method of science, is also basic to Buddhism. The ways in which this is justified have been cited. It is now imperative to indicate the significant and serious limitations of this claim and of the evidence or reasons which allegedly justify the claim.

In order to bring into focus the criticism of the view that Buddhist thought is characterized by tolerance and open-mindedness *and* to challenge the alleged rationalistic character of Buddhist thought, I wish to take advantage again of the remarkably concise and brief, yet quite comprehensive, summary of specific points cited by Keith.[55] Let us, somewhat in paraphrase and in abbreviated form, merely list some of the specific items Keith mentions:

It is well to remember that in the words of Kern, "Buddhism is professedly no rationalistic system it being a superhuman Law, founded upon the decrees of an omniscient and infalliable Master.

Asoka commits himself to the assertion that whatever has been said by the Blessed Buddha is well said; the same sentiment is preserved in a passage of the *Aṅguttara Nikāya* where the Buddha appears as the granary whence men bring every good word.

The *Kevaddha Sutta* neatly emphasizes the supreme authority of the Buddha.

The Buddha contrasts himself in his embracing wisdom with other teachers, who are likened to the blind men whom a king bade describe an elephant, and who give accounts of the monster based on the partial knowledge attained by contact with a portion only of the quadruped.

The Buddha is the ultimate source of all true knowledge and salvation.

From the Buddha and his succession of disciples the essential knowledge comes.

The doctors of the school carry weight, not on their own merits, but because they expound the words of the Buddha.

Nāgārjuna claims our respect because the Buddha, five centuries before, prophesied his advent and his ability to teach, and all that is true in our age can be traced to the utterances of the Buddha.

Individual Buddhas, who appear later, obtain their knowledge, not by their own unaided intuition, but through recollection of the teaching of a

Buddha heard by them in a previous birth when a Buddha was in existence.

A disciple who seeks to become a Buddhist cannot attain his end, unless he has the necessary faith as an indispensable preliminary—he must believe that the Buddha is indeed fully enlightened and that the truth has been proclaimed by the Buddha and does not pass away.

Faith is the root of correct knowledge—man does not think out the doctrines of the Buddha by the independent light of reason but must hear them taught and explained.

The possibility of human knowledge by no means equals that of the knowledge of the Buddha—"The Tathāgata alone is my witness, the Tathāgata knows, I do not know....."

If it is one's duty to understand and appreciate the intelligible parts of the doctrine taught, it is equally incumbent to accept the other portions, recognizing that they fall within the domain of the Buddha and not of the individual.

There are also vast tracts on which investigation is forbidden by the Buddha, on the score that it does not lead to salvation; nor is it permissible for anyone to interpret at pleasure the sacred texts—their interpretation is handed down in the authoritative tradition of the teachers of the school.

It is to be remembered also that the Buddha restricted questions to those which had pertinence to the attaining of the end of pain and researved to himself the absolute right to decide what matters are profitable to the end to attaining of this goal.

Strictly speaking, the way seems closed to independence of thought, and authority dominates the field.

We read that anything that is well said is a word of the Buddha.

Hell was said to be the fact of one who had the temerity to disbelieve the Buddha's superhuman knowledge, and to think that his norm was founded on dialectric, accompanied by reasoning or experience, made of individual intuition. If the individual insists on interpretation, he is entitled to treat as the word of the Buddha every teaching which conforms to the essential characteristics of his teaching.

There are of course narrow limits to the autonomy of reason—the Buddha tolerates no heresy: the reasoner must see that his views conform to the law.

The place available for reasoning is also limited in that, although the

Buddha in the Suttas indeed reasoned and instructed by analogy and parable and simple inductive argument, it is not claimed that he attained his saving insight by this means and still less that the insight itself consists of any such reasoning: the Buddha attained his enlightenment in a complete intuition, the fruit of a long process in which he overcame all forms of empirical knowledge. Also, the way of intuition lies open for the disciple and indeed must be followed if the end is to be attained.

There is little that need be added to this summary of so many specific points of indispensable value for consideration by one who would see the whole truth in this matter. It is rather valuable, however, to repeat and emphasize one point, namely, that when the Buddha reached his knowledge concerning the nature of reality and of the self he did not reach that knowledge or truth by scientific or empirical means or by reason or by logical demonstration but after "many lives of effort" and extended meditation and by an intuitive insight which was purely an inner experience--and which is the required experience of any follower of the Buddha who would know the truth. When the Buddha "experimented" with various ways of life and examined various philosophies at the bar of reason, as it were, this activity was purely negative, permitting him to reject false ways of life and false theories, but the positive truth was not forthcoming by such methods. Having rejected the false, the Buddha then set about in his meditation to seek the truth directly and in this process abandoned logic, reason, empirical experience, and all that may go by the name "reason." He calls his doctrine "recondite, and difficult of comprehension.....not to be reached by mere reasoning, subtile, and intelligible only to the wise."[56]

A second major consideration is that the test or verification of the truth of Buddhist doctrine is distinctly not the intellectualistic, rationalistic, theoretical, or scientific test but the practical test—as to whether the Buddhist Way relieves one of suffering. In fact, men as the truth is not to be derived by reason—as the words of the Buddha just cited state so clearly—so the Buddha himself fold his disciples not to resort to reason or inference to test or verify the doctrine but to depend on its practical effect in terms of overcoming suffering. This is not rationalism, nor is it science.

Now let us turn our attention to the more technical aspects of the problem of the use and significance of reason in Buddhist thought. It is suspected that, technically speaking, the reason which science depends upon and uses is quite incompatible with many of the fundamental methods used by Buddhism and that scientific or strictly logical reasoning is abandoned or

must be abandoned if Buddhism is to retain many of its basic doctrines. It would seem that Buddhism transcends, or violates, or ignores the reason that is the reason of science, namely, the reason of logic with its fundamental principles and laws. Assuming that the reader is fully acquainted with all the concepts, both Buddhist and logical, which are to be considered, it is necessary only to cite the areas or specific aspects of Buddhist thought which are involved, on the conviction that the discrepancies will be apparent.

The very fact, just mentioned, that intuition is the ultimate source of knowledge of the truth, necessitates that Buddhism transcend the strict rules of logic and the narrow range of reasoning. This *in itself* is sufficient to condemn the case for the rationalistic and scientific character of Buddhism.

To express this more technically and in a different context, if Professor Northrop is correct in his interpretation that Buddhism in its ultimate reaches after truth is characterized by "concepts by intuition," then, though there is no necessary incompatibility between the two, the "concepts by postulation," which characterize the Western rationalistic and scientific point of view are certainly other than the concepts by intuition which are the ultimate road to truth in Buddhism.[57]

It is significantly pointed out by several scholars that concepts as such have no place in Buddhist thought and certainly no place in Buddhism's ultimate convictions. Dahlke points out at length that science cannot apply to Buddhism because Buddhism is dealing ultimately with what he calls "actuality," that is, the absolutely unique, dynamic, individual characterized and dominated in its activity and progress by its own unique *karma*, thus making laws and concepts completely inapplicable to that which is ultimately real, the unique changing, self-determined individual. Dahlke also makes the point that "The Buddha's one and only concern is to teach, to point out that there is nothing in the world to be defined; hence, also, no instruments for this purpose: principles. That herewith the whole of science goes by the boards—what matters that to the seeker for truth![58] Similarly, despite contentions to the contrary, the entire perspective of Zen, especially that branch of Zen which condemns the conceptual, the rational, the intellectual, surely transcends the language of logic and reason, which, as a matter of fact, is the surest way to miss the ultimate insight which Buddhist offers.[59]

The ultimate and essential indescribability of *Nirvāṇa* contrasts markedly with the indispensability of definition and precision in the name of logic and science.

The over-all concept of *Śūnyatā*, which distinctly denies precise descrip-

tion—in addition to the fact to be noted later that all things are constantly changing—would also seem to nullify the applicability of logical rational concepts and reasoning. *Śūnyatā*, in all its varied meanings, is contrary to the principles, assumptions, and working tools of logic and science.

The laws of thought, specifically the principle of contradiction and the principle of identity, as well as the principle of excluded middle, are also inapplicable because of the universal dynamism and change of Buddhism and because of the indefinability of the ultimate truth or ultimate goal, *Nirvāṇa*, and perhaps of *anything*. Buddhism uses the principle of contradiction, and the other laws of thought, but this is only in its, at it were, preliminary reasoning processes; it does not apply when Buddhism is considering ultimates, either the ultimate dynamic individual, or the ultimate goal *Nirvāṇa*, or the principle of *Śūnyatā*, which means devoid of any specific character.

The eightfold negation—especially in Mādhyamika, if not in all Buddhism—would seem clearly to be in violation of the laws of thought and of the spirit and procedures of logic and reason as ordinarily understood. The entire doctrine of Mādhyamika seems to be outside and or in conflict with the rational and intellectual method.

The doctrine of the two levels of thought (and the entire complex of the dialectic)—essentially in Mādhyamika and Nāgārjuna—in which the higher one is the truth and is unattainable by intellectual activity, would also seem to violate or ignore or transcend the lower, the intellectual, rational approach or method, which is, almost by definition, inadequate and the source of only a lower level of knowledge and truth.[60]

Some writers claim, by reference to specific apparently conflicting doctrines, that Buddhist thought, examined comprehensively and in detail, is self-contradictory and thus violates as well as transcends the classical laws of thought and the principles of logic. A few examples will suffice: the conflict between Buddhism's stress on spiritual values and the inner experience of enlightenment, on the one hand, and, on the other its claim to rationality or the application of the scientific method; the contradictory status of the self in Mādhyamika and Yogācāra; the alleged "mind-only" doctrine, especially in Yogācāra and the claimed scientific view of Nature and the physical world; the conflict even in terms of basic doctrines between Theravāda and Mahāyāna; the many discrepencies among the many basic schools within the wide fold of Buddhist philosophy and religion the alleged irrationality or self-contradition of Buddhism's theory of no-self, even interpreted in the correct sense as a dynamic process, and the search for *Nirvāṇa*, because the "self"

which reaches *Nirvāṇa* (or the self which is reborn and suffers) is not the same "self" where *karma* dictated these respective destinies, thus nullifying the principle of moral responsibility; and the inconsistency of *karma* and freedom.

Each of these particular instances or areas of the apparent inapplicability of logic to Buddhism and of the apparent conflict between Buddhist ways of thinking and the logical manner is impressive in itself, and surely these many technical difficulties in their over-all significance -especially when it is noted that there are probably other equally significant areas cannot be ignored or evaded or denied.

Both in general, then, and in the area of strictly technical logical considerations the claim that Buddhism uses and depends upon reason and that it is rational or may even be called rationalism is more than merely an exaggerated claim in that direction. It is, in fact, inaccurate, untrue to the texts or scriptures themselves, and impossible of defense in the face of the major non-logical and non-scientific technical procedures used and advocated by Buddhism in its search for, and in its explanation of, its unique absolute truth.

Spirit and Purpose of Science—and of Buddhism. The purpose of science or the goal of science is the acquiring of as much knowledge about the nature of reality as is possible. Science, like philosophy, is motivated by what might be called the love of truth or intellectual curiosity, the desire to know the truth simply for the sake of knowledge itself. This is not the purpose of Buddhism. The purpose of Buddhism is and has always been the practical motivation of seeking a cure for the disease of suffering, a purely practical motive, so much so that the Buddha himself refuses to entertain questions, as noted above, which have no bearing on this practical problem. It would be unthinkable for science to limit the scope of its inquiry in the interest of practicality as Buddhism does. Any question that concerns the nature of reality must be faced by the scientific thinker, unless—if this is conceivable—the problem is admittedly beyond the scope of scientific thought. Buddhism is not interested in the nature of reality as such; it is not guided or motivated by intellectual curiosity; it is not interested in the many questions concerning the nature of reality that come to the mind of the intellectually inquisitive thinker; and it is not motivated by the love of knowledge for its own sake. Furthermore, it is fairly safe to say that science is a pursuit of knowledge as far as method is concerned, whereas, as seen above, although Buddhism places some credence in reason and the general rational and empirical approach to things, it most certainly is not a purely intellec-

tual pursuit either in motive or in method. Also, the claimed absoluteness of the knowledge of the Buddha sets Buddhism off against science. Science is not absolutistic. It does not claim to have the final word. It does not claim to have the truth for all time. The very tentative character of science -- evidenced by the following anonymous quotation, "Say not this is the truth but so it seems to me to be as I now see the thing I think I see"—is totally different in spirit from the truth-claiming attitude of Buddhism. Unless the Four Noble Truths, the Three Characteristics, and other fundamental doctrines of Buddhism are tentative in the sense that they are subject to change upon the scientific discovery of evidence to the contrary, then Buddhism is not a scientific doctrine but is in essence a metaphysical faith and is incompatible with the spirit of science, as well as its method. There is also the fact that science has changed its specific theories about the nature of reality from time to time, many times in fundamental ways. Perhaps some of the teachings of Buddhism are compatible — or even identical — with some *contemporary* doctrines of science, but the question comes to mind as to the relationship between Buddhism and science in the past and in the future -- and the only answer would seem to be that Buddhism is right, absolutely, and science, in so far as it disagrees with Buddhism, is wrong, and this would seem to indicate further that the alleged harmony between Buddhism and science is somewhat fortuitous or even less substantial.

There are so many ways and senses in which Buddhism transcends or differs from science in spirit and purpose and basic perspective that an "affinity" seems surprising indeed. Buddhism is, for all its philosophy, a religion. It is a way of salvation — by whatever name it may be called. It is motivated by a spiritual purpose, toward a spiritual goal. It is concerned only with the inner self, not with Nature. It is concerned with ultimate reality or the ultimate reaches of the mind, not with phenomena or Nature. It is interested in morality, not with worldly welfare. It is concerned primarily with values, not with facts or intellectual concepts, laws, or systems, except, if at all, as a means to what it considers of value.[61] Buddhism, for all its compatibility with science at the lower levels of knowledge and on the surface of life and experience, directs its attention beyond all this — by rejection, escape, and transcendance — for the sole purpose of spiritual achievement, and none of this accords with the spirit or purpose of science. In fact, many writers, including some of those cited here as considering Buddhism scientific, indicate the greatness and merit of Buddhism as coming from the fact that it "goes beyond," "supplements," "complements," and even "opposes"

science — and even because of those aspects of its method and teaching which cannot be accomodated or supported by science.[62]

All in all, then, in general spirit and purpose Buddhism and science seem to be in serious conflict, so much so that it cannot be claimed that Buddhism is scientific in spirit, in perspective, or in general attitude and approach to its major problems — and it is to be realized that the problems of science and those of Buddhism are fundamentally different, if not opposed one to the other.

One of Buddhism's claims to scientific character as contrasted with other religions lies in the contention that Buddhism is free of dogma as is science. Buddhism is assuredly free of dogma based upon claims of divine revelation, but, as compared with science, the basic doctrines of Buddhism are dogmas being truths which must be accepted on authority — and it may not be insignificant that the Buddha is almost universally called "the Lord Buddha" in religious Buddhism.

The strictly scientific spirit is completely lacking in much of this overall attitude of Buddhism.

Basic Tenets. The most crucial of all questions in this entire study, of course, concerns the scientific or non-scientific character of what might be called the fundamental tenets of Buddhist philosophy. In spite of repetition and overlapping of ideas, let us look again at some of the basic principles previously considered on the other side of the question, examining them now from the point of view of their possible incompatibility or conflict with science.

(1) *The Four Noble Truths.* While it may well be claimed that at least the first three of the Four Noble Truths can be conclusions from empirical evidence and reasoning therefrom, it is worth considering, in fact, both whether even these truths (except perhaps the first one) were so derived by the Buddha and also whether the conclusions and solutions offered in these first three Noble Truths would be shared by science as a result of its evidence and its method. It is doubtful that science, on the basis of its evidence, and the strict application of scientific method, would agree that all is suffering, that the cause of suffering is ignorance and desire, and that the elimination of suffering can be effected by the elimination of ignorance and desire, especially when these latter two truths concern the inner attitude of man exclusively rather than the outward facts in so far as they constitute or cause suffering regardless of man's inner attitude. Without further elaboration, it is suggested that this questioning of the scientific character of

even the first three of the Four Noble Truths deserves serious consideration.

(2) *Eightfold Path.* Most important of all, however, is the fourth of the Four Noble Truths, the Noble Eightfold Path. This Path is not and does not constitute, as is so often stated, merely a middle-path pattern of ethical conduct. The entire path is useless unless it culminates in the last step of the eightfold procedure--and here one reaches a level of thought and mental development and capacity which would seem to be utterly incompatible with and certainly not derivable from anything that science would suggest, let alone support. The trances, the occult powers, the complete mysticism involved in the last stage of the Path are essential to the attainment of *Nirvāṇa*, and they all transcend the rational, the scientific, the empirical, and even the worldly or the world itself.[63] Too little attention has been paid to the fundamental character of the final step in the Eightfold Path. There is no question that this step calls for extreme measures of life, of mind, of spiritual outlook, and of mystical achievement, none of which conforms to the scientific pattern. This is a crucial consideration in the present discussion.

(3) *Nirvāṇa.* Whether or not this is the precise place in our discussion to mention the point, a very serious problem lies in the related Buddhist theories of two levels of truth (of Mahāyāna), the transcendence involved in the last stage of the Eightfold Path, the realm of reality beyond all conditions (*upādhi*), and, in some interpretations, an absolute comparable almost to that of Hinduism. We are advised to seek the world which is beyond space and time and to escape from "the world." We are advised that "the supreme reality lies outside and beyond *saṁsāra*."[64] We are told that there are three stages of knowledge, illusion (*parikalpita*), relative knowledge (*paratantra*), which pertains to the ordinary world, the only world of science, and absolute knowledge (*pariniṣpanna*), which obviously refers to an ultimate beyond experience and beyond *saṁsāra* — and the truth corresponding to this also transcends all truth or knowledge which can be acquired through ratiocination. Although some Buddhists claim that "the empirical or experienced world is all," nevertheless, it is difficult to accept this interpretation in the light of the many aspects of Buddhism which drive one beyond the world either in mental attitude or apparently even in fact, whether we are speaking in terms of metaphysical principles or in terms of the ultimate goal, *Nirvāṇa*. The very fact that *Nirvāṇa* is indescribable and beyond intellectual comprehension, being understandable only by direct insight, intuitive experience, or direct realization, not being subject at all to conceptualization or

literal explanation, drives Buddhism out of the realm of science, beyond science. Science knows nothing of such a transcendent reality and, almost by definition, can know nothing about it—and "direct realization" of such an absolute state of mind or of reality is completely foreign to the scientific point of view and to scientific doctrine. Of course, most of what has just been said must be qualified because of the extreme difficulty of comprehension of the ultimates of Buddhism and, in fact, the difficulties within Buddhism of determining just what the Buddhist point of view is (if there is a single point of view) with reference to the nature of ultimate reality, an "other world," or any absolute. Even if one denies the concept of an absolute one can hardly avoid the apparently clear facts that *pariniṣpanna* (usually translated absolute knowledge) applies to that which is beyond empirical experience or *saṁsāra*, that there are two distinct levels of truth, one applying to the intellectually knowable empirical world of everyday experience and the other transcending that world, and that *Nirvāṇa*, if it has metaphysical status, certainly transcends *saṁsāra* in some sense deeper than merely a changed state of mind. If these are facts, Buddhism and science come to a parting of the ways at this level—the only true level—of Buddhism thought. Whatever *Nirvāṇa* is, it is either a state of mind transcending *saṁsāra* or an ultimate metaphysical reality transcending the world of experience, and in either case it would be beyond the scope or range of science. Thus Buddhism, at its fundamental point, is not scientific.

(4) *The Tree Essentials*—*śīla* (morality), *samādhi* (mental concentration), and *prajñā* (intuitive insight) are hardly scientific requirements or methods, but they are essential to the achievement of wisdom and *Nirvāṇa*.

(5) *The Tree Characteristics* of Buddhism, namely, suffering, impermanence, and non-substantiality (*anātman*) seemingly conform rather well with some contemporary theories of science, but even here qualifications are required.

(a) The general attitude of science and that of Buddhism toward life and the world in general—in the context of the truth of suffering—seem to be, if not utterly incompatible, at least extremely different. Basically, Buddhism finds the world full of suffering and evil, and the Buddha actually advised his followers to "loathe" the world of change. Furthermore, the spirit of Buddhism is not that of changing the evil and suffering in the world but, instead, that of developing a state of mind which rejects the desire and craving for things of the world which are in a sense quite natural to man as to other living creature. Release,

detachment, discipline, avoiding rebirth are all essential. Science, in its pure sense, is the seeking of knowledge for its own sake; science, in the applied or practical sense, is seeking to gain knowledge which will eventuate in constructing techniques for satisfying human needs and desires and for the elimination, in practice and fact and not merely in mind or attitude, of the suffering and inadequacies of life and Nature as we find them. Complex modern science is motivated by the intellectual and "disinterested" love of and search for truth. In its practical sense, it is seeking principles of prediction and control of Nature. In neither sense does it share the spirit and purpose of Buddhism.

(b) On the doctrine of impermanence — along with momentariousness, instantaneousness, and other aspects or interpretations — it is to be realized that Buddhism does not hold that *all* is impermanent because there are, first, the ultimate elements of reality, the *dharmas*, which are, as it were, the building stones of experience and therefore of reality, and, at the other end, as it were, there is the non-changing, that which transcends space, time, and change, whether this be thought of as a metaphysical absolute or as *Nirvāṇa*. Also, even if everything else is impermanent the *Dharma* is eternal and changeless. In fact, the entire purpose of Buddhism seems to be an escape from or the transcending of the impermanent, and the attainment, in one form or another, of the permanent. The impermanent is at times called the real, but it is also called the loathsome and the evil and is to be transcended, the important point being that it is possible to transcend the empirical and impermanent and to achieve some form of identity with that which is ultimate and permanent. Whether or not Buddhism admits or claims, as some critics contend, that the world of change is *māyā*, either in the sense of illusion or in any other derogatory sense, is a serious question, but, to the extent that it does adopt this attitude, it is essentially different from and in conflict with science.[65]

(c) Most pertinent for our present purposes is the "Characteristic" of *anātman* (no-self). This is one of the most important points in the Buddhist claim to be scientific because of its specific application to the belief on the part of other religions in a substantial, immortal, changeless soul or self, as contrasted with Buddhism's denial of such a soul or self, replacing this by its theory of *skandhas* and the constantly changing individual. By its doctrine of *anātman* Buddhism seems to be in accord with science as contrasted with other religions and perhaps specifically

as contrasted with Christianity and Hinduism. The case is not quite so simple. The doctrine of *anātman* is one aspect of the over-all Buddhist doctrine of the middle path, which is between eternalism and absolutism, on the one hand, and nihilism, on the other. The doctrine of *anātman* rejects the Hindu doctrine of an absolute, eternal soul or self, but it equally rejects the materialist or nihilist denial of any soul or self whatsoever. Buddhism accepts the existence of a self, provided one qualifies one's belief to take the form of belief in a dynamic self rather than a static, ever-the-same, absolute self. Science, on the other hand, is in the camp of the nihilists and denies—if it says anything at all about the matter—an eternal, ever-the-same, spiritual, supernatural principle which might be called the soul, and it would also deny the principle of an eternal or immortal individual continuity which is characteristic of the Buddhist doctrine of the self going by the name of "no self." Buddhism could not align itself with science in respect to its doctrine of the self without denying the self altogether, and this Buddhism cannot do. In fact, though it believes in a different kind of self, Buddhism makes the individual, the individual self, in a very fundamental sense, the central principle of reality, makes the self depend completely upon the self for its own destiny and for its own salvation—as evidenced by the often-quoted statement "Therefore, O Ānanda be ye islands devote yourselves. Take the self as your refuge." "Work out your own salvation with diligence" and many similar admonitions and requirements.[66] The case is clear against the alignment of Buddhism and science with reference to the status of the self. Buddhism dare not adopt the scientific view here and dare not identify its unique doctrine of the self with the scientific point of view. Science may agree as to the nature of the self as long as the individual is alive, but science does not and very probably could not—and its doctrine of heredity does not fit—go behind birth and beyond death, as the Buddhist doctrine of the eternal but changing self requires, as implemented by the force and process of *karma* and rebirth, and the theory of the beginningness of such individuals. (We shall return to this problem.)

(6) *Cause and Effect.* In general—though possibly in name only—Buddhism shares with science its adherence to a principle of cause and effect as, in some sense and to some degree, the explanation of all things and events. The phrase "name only" is used because upon closer scrutiny one finds that the principle of cause and effect in Buddhism has very little in common

with the principle of cause and effect in science except as a general pattern of thought. To begin with, the principle of cause and effect in Buddhism is infinitely more complex, subtle, and various in its several ramification than is the principle of cause and effect in science.[67] The Buddhist theory ranges all the way from what might be called simple cause and effect in ordinary experience, through the wheel of life, in terms of the twelve *nidānas*, through, further, the Mahāyāna doctrine of *Ālayavijñāna*, and up to the most metaphysical concept possible, namely, that of *Dharmadhātu*. To identify much of this with the relatively simple concept of cause and effect in science is or would be unsound and untrue to the depth and height of the Buddhist concept (or concepts). One of the most striking differences lies in the fact that cause-and-effect in science is fundamentally if not exclusively a physical explanation of things, whereas this is not the case in Buddhism, where, as is well known, the agency is either mental or moral and is seldom thought of as physical—even (or perhaps especially) in the case of the birth of an individual human being, where the physical birth is merely one minor aspect of the actual event. Neither *dharma* nor *karma* as a moral process is "scientific." "Thought-force" or "mind-activity," and morality or "moral force" or the "in-force of *dharma*" or "spiritual forces" are the essential forces active in guiding and explaining the order of Nature and reality in Buddhism,[68] whereas no such forces would be recognized by science as a cause of things and events and conditions in Nature.

Buddhist scholars themselves have recognized the significant distinction —or opposition—between the principle of cause and effect in Buddhism and that in science. Again reference is made to Takakusu's study where he says, ".....the Causation Theory of Buddhism is not like the theory of causality in classical physical science which is a fixed theory. In Buddhism every Stage is a cause when viewed from its effect; when viewed from the antecedent cause, it is an effect. It may be also said that there is a cause in the effect, and an effect in the cause. There is nothing fixed in this theory."[69] Elsewhere Takakusu says, "The Theory of Causality of physical science may be disproved, but the Causation Theory of Buddhism is never to be disproved."[70] Ueda confirms this difference, or at least one aspect of it, when he notes that the Buddhist theory of causation opposes not only the divine will or a god as the cause but also both determinism and causalism as found in science.[71] The case for the similarity of science and Buddhism (and certainly for any identity of meaning) by virtue of the principle of cause and effect is guilty of over-simplification and almost distortion or falsification

of the concept as found in Buddhism. Or, there may be a refusal to recognize the very narrow limits of the principle in science leading to a failure to realize the inadequacy of that principle as at all comparable to the principle in Buddhism and as sufficient to provide a principle of explanation of anything within the more subtle and more far-reaching ranges of Buddhist thought. We must remember, too, that in its "highest" reaches Buddhism thinks in terms of a reality or at least a state of mind and of knowledge that transcends the world of "space, time, and causation."[72]

(7) *Karma and Rebirth.* Looking now at the wheel of life and at *karma* and rebirth—taken confusedly as parts of one doctrine—it is inevitable that we note, or re-note, factors in this aspect of the Buddhist principle of cause and effect which do not conform with the principle of cause and effect in science. Here the fundamental causes—to over-simplify the case without elaboration—are found in ignorance, craving or desire, mental force, morality (and perhaps ultimately a universal law of moral justice), and free will. In these senses, which are fundamental to the principle of *karma*, it might be said that *karma* simply does not represent a principle of cause and effect in anything like the sense in which that principle is known in science. It is doubtful that science could possibly adopt the Buddhist elements of causal explanation—just as it rejects purpose and value and morality as bases of explanation in its own areas. To be sure, some Buddhists would like to eliminate *karma*-and-rebirth from among the basic tenets of Buddhist thought, possibly because they realize that it is most difficult to explain these principles in terms of scientific method.[73] It would seem, rather, that those are correct who claim that *karma* is *the* fundamental principle of all Buddhism and that without it, in its Buddhist interpretation, Buddhism would lose its characteristic and unique essential point of view toward life—unique, although the doctrine was originally adopted from the over—all Indian position, including Hinduism, in the sense of the absolutely unique nature of the dynamic process which constitutes the individual due to the "in-force" of *karma* which defies not only religious but also scientific explanation.[74] Not only can science not accept the principle of *karma* because of the specific elements which are the determining principles in the causal series, but it would also be most difficult, if not impossible, as indicated earlier, for science to accept the application of any principle of cause and effect in terms of either the rebirth of a specific individual or the continuation of the process which constitutes an individual either before actual birth and after actual death in the physiological sense. Nor could science, in spite of its theory of evolution and the

theory of the unity of the life-principle, accept, rebirth in sub-human or super-human forms. The principle of *karma* and rebirth (both specifically and as an aspect of the principle of cause and effect) cannot be made to represent any significant similarity of science and Buddhism in terms of the principle of cause and effect because upon close examination only the casual principle in general, if that, is followed in *karma* whereas practically every other aspect of the two doctrines is not only different but seemingly in marked and substantial conflict with each other.

One more important point on the matter of *karma*. *Karma* is inexplicably related to *dharma*, as is rebirth, of course--to such an extent that morality or the law of morality becomes the essential principle of life and of reality itself, in spite of the fact that in *Nirvāṇa* the ordinary principles of right and wrong are transcended. It is the force of moral justice which is basic to the principle of *karma* and rebirth. Morality determines one's destiny. This is true not only in the individual. There also seems to be in Buddhism a universal principle of moral justice exemplified in the individual processes or in individuals. Thus morality and not scientific causation is the essence of causal explanation in Buddhism. Furthermore, the ultimate interest of Buddhism is in *Nirvāṇa*, in spiritual fulfillment or realization, and in these respects and for these purposes neither does science contribute anything to Buddhism nor does Buddhism gain from its alleged adherence to the principles of science, because the principles of morality and spiritual fulfillment transcend entirely the scope of the scientific endeavor. Practically every writer on the subject recognizes that Buddhism must go beyond science, that it must supplement science, even that it must correct or oppose science in its quest for what Buddhism calls the spiritual, which is the real goal of all Buddhist teaching.[75] If the spiritual means anything, it must in some way transcend *saṁsāra* and the physical, and in this sense Buddhism must go beyond science and reject any attempt to identify the two in method or scope.

(8) *Humanism*. It was noted earlier that Buddhism stands in general for Humanism and that this accords with the scientific point of view as far as one's philosophy of life is concerned. The validity of this explanation depends upon the meaning one ascribes to Humanism. If by Humanism is meant, as it is generally, the attempt to fulfill the ordinary natural capacities of man in terms of the desires and needs and aspirations that fit his natural status, then it would seem that Buddhism has actually rejected this when it demands that its follower seek release from life and rebirth, practice renun-

ciation, seek emancipation from *saṁsāra*, and find fulfillment only in *Nirvāṇa*. This is no ordinary Humanism—nor is it the Humanism which would be advocated by science. To dilute *Nirvāṇa*, the ultimate achievement and ideal of man, to an abundant fulfillment of the natural life would be to reverse the words of the Buddha who found *saṁsāra* loathsome. Man's capacity to seek *Nirvāṇa* replaces the Humanism and Naturalism of science with the spiritual aspirations and achievements of a great religion. Buddhism transcends Humanism and in this sense also it transcends the confines of the limited scientific point of view.

III. CONCLUSION

General. An examination of the facts in the case historical and textual —and the attempt to determine precisely the spirit and purpose and the general methods of inquiry of science and Buddhism, respectively, seem to force upon us the conclusion that the alleged close affinity of science and Buddhism is vastly exaggerated and is essentially unsound -although any conclusion must admittedly be qualified by the extreme difficulties noted at the beginning of this study and recalled now because of their force in challenging any clear-cut and definitive conclusion. It would seem, though, that the claim of intimate affinity of Buddhism and science in terms of *Rationalism, Naturalism, Positivism,* and *Humanism* is decidedly open to question —and highly doubtful in all of these areas and therefore generally unsound.

Technical. Reducing the case to its basic minimum, it would seem that the essential doctrines of Buddhism—(1) *Śūnyatā*, (2) the doctrine of two levels of truth, (3) the three degrees of knowledge, *parikalpita, paratantra,* and *pariniṣpanna*, (4) the necessity of rejecting and transcending *saṁsāra*, (5) the essential significance of morality as a means to *Nirvāṇa* and as the basic principle of cause or explanation in the individual and in the world at large, (6) *Nirvāṇa*, in its fullest and richest sense, and (7) the demand for direct experience, intuitive insight, as the only road to truth—as evidenced in the experience of the Buddha, as depicted in the Eightfold Path, and as demanded of followers of the Buddha—force the rejection of any *substantial* affinity of Buddhism and science.

Religious. Buddhists' claims of an alliance with science stems at times-- but certainly not always—in part from a seeming attempt to indicate the superiority of Buddhism to other religions. In this endeavor, three basic facts of most religions are attacked—with the support of science. These

are God, soul, and dogmas. Buddhism rejects God—a Creator-God. It is a far cry, of course—both logically and in common sense—from agreement with science and opposition to other religions on this single specific point to substantial and comprehensive alignment with science, to be sure, but Buddhism recognizes a universal principle of morality and moral justice and this is the *essential* principle of what most religions and religious philosophies mean by God. (*In practice*, of course, Buddhists accept Gotama Buddha, as their "Lord Buddha.") Buddhism rejects the soul, but recognizes not only a self but an absolutely unique and eternal individual or self. Buddhism rejects revealed dogmas in other religions, but it has its authoritative texts, its absolute doctrines—all based upon the personal experience and the teaching of the Buddha. Finally, although Buddhism at times seems to think, along with science, in terms of this world as the locus of spiritual attainment, it unquestionably aspires to spirituality and possibly a transcendent spirituality of which science knows nothing. In all of this, then, Buddhism would seem to have more in common with the other religions of the world in terms of *fundamental principles* than with science.

Buddhism cannot identify itself with science, or succumb to the contemporary tendency to be scientific at all costs, without committing religious suicide. Science does not provide a basis for belief in Buddhism. Science and the scientific method were not the sources of its origin. Science cannot even envision the goal toward which Buddhism is striving. Scientific Buddhism is not Buddhism. The uniqueness as well as the greatness of Buddhism must not be sacrificed in the attempt to *make* Buddhism scientific—and only by *making*, and, as a matter of fact, only by distorting the basic principles of both Buddhism and science can any substantial affinity between the two be established. Such distortion is not only untrue to the facts and untrue to the basic insight of the Buddha, but would take from Buddhism all that makes Buddhism a great world religion. Perhaps Buddhism is, let us say, scientific in what may be called the relative or worldly perspective, but this should not blind Buddhism to the significant contribution which it has to make to mankind, and this contribution does not lie at the empirical level or within the fold of science, but, in its own unique way, guides man beyond science to a rich spiritual fulfillment.

NOTES

1. The few publications used extensively in this study are selected because they are concerted and concentrated attacks upon the problem at hand or serve especially well to clarify precisely pertinent points at issue.
A list of additional interesting pertinent publications is appended following the footnotes.
2. *The Essentials of Buddhist Philosophy* (Honolulu: University of Hawaii, 1947), p. 29. The reader is requested to note (also) in all these statements clearly exaggerated claims and doubtful illustrations.
3. *Buddhism and the Race Question.* The Race Question and Modern Thought Series. (Paris: UNESCO, 1958), pp. 11-12.
4. *Buddhism* (Harmondsworth, Eng.; Penguin Books, 1951), pp. 222-223.
5. "Basic Doctrines of Buddhism and Modern Science," *Journal of Indian and Buddhist Studies*, Vol. VII, No. 1 (Dec. 1958), p. 342.
6. *Indian Philosophy* (London: George Allen & Unwin Ltd., rev. ed., 1929), Vol. I. pp. 342, 359.
7. *The Appeal of the Buddha-Dhamma* (Bandarala, Ceylon: The Verdant Hermitage, no date), pp. 3, 4.
8. *Buddhism: Its Doctrine and Its Methods* (London: John Lane the Bodley Head, 1939), p. 72.
9. *An Introduction to Mahāyāna Buddhism* (London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., Ltd., 1922), p. 38.
10. *Buddhism and Faith* (Tokyo: The Herald-sha, 1928), p. 85.
11. *Buddhism: The Religion of the Age of Science.* (No publication data given except: "Speech by the Honorable Justice U Chan Htoon at the Conference of The Institute of Religion in an Age of Science, Star Island, N.H., U. S. A., Aug., 1958.), pp. 8, 10, 16, 18, 19.
12. *Op. cit.*, p. 222.
13. Untitled address to Sixth Session of Buddhist Jayanta celebration on "Buddhism's Contribution to Art, Letters, and Philosophy," New Delhi, Nov., 1956, p. 3.
14. Ibid. See also A. Berriedale Keith, *Buddhist Philosophy in India and Ceylon* (Oxford: Clarendon Press, 1923), pp. 37-38.
15. *Op. cit.*, p. 12. See *Majjhima Nikāya*, i. 265.
16. *Op. cit.*, p. 2.
17. Fumio Masutani, *A Comparative Study of Buddhism and Christianity* (Tokyo: The Young East Association, 1957), p. 101.
18. Pp. 33-38.
19. *Op. cit.*, p. 69.
20. Ueda, *op. cit.*, p. 341.
21. *Ibid.*; see also Nyāṇasatta, *op. cit.*, p. 9.
22. Ueda, *op., cit.*, p. 339.
23. "Some Aspects of Reality as Taught by Theravāda (Hīnayāna) Buddhism," in C.A.Moore, ed., *Essays in East-West Philosophy* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1951), p. 189.
24. Ueda, *op. cit.*, p. 340.
25. Malalasekera, in *Essays in East-West Philosophy*, pp. 185 ff.
26. Ueda, *op. cit.*, p. 340.
27. *Ibid.*, p. 337.
28. *Ibid.*, pp. 337 ff.
29. *Ibid.*, pp. 340-342.
30. For an excellent exposition of this doctrine in its several basic ramifications, see Takakusu, *op. cit.*, chap. III.
31. Malalasekera, in *Essays in East-West Philosophy*, p. 181.
32. *Ibid.*
33. Takakusu, *op. cit.*, p. 30.

34. Th. Stcherbatsky, *Buddhisi Logic* (Leningrad: Academy of Sciences of the USSR, 1932), Vol. I, p. 554.
35. Nyāṇasatta, *op. cit.*, p. 5.
36. *Ibid.*, pp. 8-13.
37. Perhaps one additional reference is sufficient, in view of the lengthy statements quoted here. See Nyāṇasatta, *op. cit.*, pp. 1-14 *passim*. Other citations will be noted at the end of the notes.
38. *Op. cit.*, p. 19.
39. *Ibid.*, p. 3.
40. Ibid., pp. 16-17.
41. *Op. cit.*, pp. 341-342.
42. In *Essays in East-West Philosophy*, p. 187.
43. Takakusu, *op. cit.*, pp. 29-48 *passim*, 53, 72, 192, 195, 199.
44. *Op. cit.*, p. 15. See also Ueda, *op. cit.*, p. 336.
45. Htoon, *op. cit.*, p. 4.
46. Radhakrishnan, *op. cit.*, p. 357.
47. *Op. cit.*, p. 4.
48. *Majjhima Nikāya* i. 483-488. Quoted in S. Radhakrishnan and C. A. Moore, eds., *A Source Book in Indian Philosophy* (Princeton: Princeton University Press, 1957), p. 290.
49. Htoon, *op. cit.*, p. 8; Nyāṇasatta, *op. cit.*, p. 4.
50. *Buddhist Meditation and Its Forty Subjects* (Rangoon: Buddha Sāsana Council Press, 1958), p. 12.
51. *Op. cit.*, p. 9.
52. XIII. 10.
53. XVIII. 20.
54. *Majjhima Nikāya* ii. Cited in Paul Dahlke, *Buddhism and Science* (London: Macmillan and Co., Ltd., 1913), pp. 69-70.
55. *Op., cit.*, pp. 33-37 *passim*.
56. *Majjhima Nikāya* quoted in *A Source Book in Indian Philosophy*, p. 290.
57. F, S. C. Northrop, *The Meeting of East and West* (New York: The Macmillan Company, 1946). See also his "The Complementary Emphases of Eastern Intuitive and Western Scientific Philosophy," in C. A. Moore, ed., *Philosophy — East and West* (Princeton, Princeton University Press, 1944), chap. VIII.
58. Dahlke, *op. cit.*, p. 234.
59. See D. T. Suzuki, "An Interpretation of Zen Experience," in C. A. Moore, ed., *Philosophy—East and West*, chap. V; also, his "Reason and Intuition in Buddhist Philosophy," in C. A. Moore, ed., *Essays in East-West Philosophy*. See also Dahlke, *op. cit.*, Chap. XI.
60. See Takakusu, *op. cit.*, 101-104; also, on "fourfold truth" see pp. 25-28. See also T.R.V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism* (London: George Allen and Unwin, Ltd., 1955).
61. Many writers seem to support this point in one sense or another. Examples: Htoon, *op. cit.*, p. 19; Mori, *op, cit.*, pp. 85-86, etc.; Ueda, *op. cit.*, 58-59; Nyāṇasatta (*op. cit.*, p. 5): "... unlike modern physical science, the science of Buddhism is concerned with the mastery of life....."; Mori (*op. cit.*, p. 90): "But after all it [Buddhism] is not a science. Its proper sphere is the realm of ideals, not matters of fact." Also, Takakusu (*op. cit.*, p. 162): "The general purport of Buddhism is to let one see rightly and walk rightly." Also, Dharmakirti (*Nyāyabindu*, trans., p. 1): "All successful human action is (necessarily) preceded by right knowledge" — this is the practical aim or purpose of Buddhist logic. Quoted in Stcherbatsky, *op. cit.*, p. 59.
62. Extended examples can be found even in the articles by Htoon, Ueda, and Nyāṇasatta which have been used so fully here on the "other side" of the question. Typical is the statement: "Here science ends and Buddhism begins." Dahlke spends his entire volume (*op. cit.*, in showing the utter inadequacy of science to explain Buddhist principles or to account for facts which Buddhism explains within the several areas now treated by science.
63. *Majjhima Nikāya* iii. 248-252, especially treatment of "Right rapture of concentration."

Cited in Radhakrishnan and Moore, eds., *A Source Book in Indian Philosophy*, pp. 275-278; see also extensive listing of mental states and supernormal powers in Ven. Mahāsi Sayadaw, *op. cit.*, also, Nyāṇasatta, *op. cit.*, p. 15-18; also, Htoon, *op. cit.*, p. 6.

64. Htoon, *op. cit.*, pp. 4, 15; Takakusu, *op. cit.*, pp. 53-56; see also Murti, *op. cit.*, chap. 13; also Edward Conze, "The Doctrine of Emptiness," *The Middle Way*, XXVI, No. 4 (Feb., 1953) and "*Conditions and the Unconditioned*," *The Maha Bodhi*, LXII, Nos. 5-6 (May-June, 1954).

65. This has reference, of course, to the negativistic interpretations of Mādhyamika and of the Satyasiddhi of Harivarman—and also to the absolutist interpretations of Mahāyāna and especially Mādhyamika so as to resemble the alleged nihilistic and illusionary doctrine of Vedānta.

66. The last words of the Buddha in the *Mahāparinirvāna Sūtra*. For a discussion of the significance of such self-dependence, see Radhakrishnan, *op. cit.*, pp. 351-355.

67. Full discussions of the Buddhist theory of causation—in comparison and contrast with the causation theory of science—are found in the works of Takakusu, Dahlke, and Ueda cited above.

68. See, as examples, Dahlke, *op. cit.*, p. 42; Htoon, *op. cit.*, pp. 15, 17; Ueda, *op. cit.*, p. 336, 337-338, 340; Mori, *op. cit.*, pp. 85-86.

69. Op. cit., p. 33.

70. In *Philosophy—East and West*, p. 78.

71. *Op. cit.*, p. 340.

72. Takakusu, *The Essentials of Buddhist Philosophy*, p. 53

73. Ueda, *op. cit.*, p. 339. See also Dahlke, *op. cit.*, Chap. IX.

74. This is the thesis analyzed and supported at full length by Dahlke in his volume cited above.

75. Statement to this effect abound in every item cited above — and in practically all of those to be cited in the appended supplementary list.

SUPPLEMENTARY LIST OF PERTINENT STUDIES

Amarasiri, W., "The Universal Appeal of Buddhism," *The Buddhist*, XXIII, No. 12 (April, 1953).

Baptist, Egerton C., "Buddhism and Science," *The Maha Bodhi*, 65, Nos. 11, 12 (November, December, 1957).

Baptist, Egerton C., "The Buddhist Law of Moral Causation," *The Maha Bodhi*, LXV, No. 3 (March, 1957).

Barua, R., "Buddhism as a Universal Religion," *The Maha Bodhi*, 60, No. 8 (August, 1952).

Burtt, E. A., "Intuition in Eastern and Western Philosophy," *Philosophy East and West*, II, No. 4, (January, 1953).

Chang, Carsun, "Reason and Intuition in Chinese Philosophy," *Philosophy East and West*, IV, No. 2 (July, 1954).

Chang, Chen-chi, "The Nature of Ch'an (Zen) Buddhism," *Philosophy East and West*, VI, No. 4 (January, 1957).

Chatterjee, Heramba, "A Critical Study of the Doctrine of Śūnyatā," *The Maha Bodhi*, 63, No. 10 (October, 1955).

Conze, Edward, "The Road to Omniscience," *The Middle Way*, XXXIII, No. 1 (May, 1958).

Dahlke, Paul, *Buddhism and its Place in the Mental Life of Mankind* (London: Macmillan and Co., Ltd., 1927).

Dharmaratna, U, "Faith in Buddhism," *The Maha Bodhi*, LXIV, No. 5 (May, 1956).

Fukuhara, Ryogon, "On the 'Karma' in Buddhism," *Bukkyo-kenkyu*, 10-11 (January, 1955). (in Japanese.)

Fussell, Ronald, "Concepts and their Limits," *The Middle Way*, XXXII, No. 3 (November 1957).

Humphreys, Christmas, "Concentration and Meditation," *The Middle Way*, XXX, No. 3 (November 1955).

Humphreys, Christmas, "From Intellect to Intuition," *The Middle Way*, XXXIII, No. 4 (February 1959).

Inada, Kenneth K., "An Examination of Pratītya-samutpāda," *Journal of Indian and Buddhist Thought* (in Japanese), VI, No. 2 (March 1958).

Kropatsch, Anton Kropat, "The Mutations of Modern Biology and the 'Rebirth' of Buddhism," *The Maha Bodhi*, 63, No. 1 (January 1955).

Kropatsch, Anton Kropat, "The Body-Soul Problem in Modern Psychology and in Buddhism," (A. A. G. Bennett, trans.), *The Maha Bodhi*, 64, No. 5 (May 1956).

Lancaster, Clay, "Buddhism — the Modern Religion," *The Maha Bodhi*, 62, No. 3 (March 1954).

Leidecker, Kurt F., "Nirvāṇa and the Present Mood," *The Maha Bodhi*, 61, No. 9 (September 1953).

Leidecker, Kurt F., "The Danger of Oversimplification in Buddhism," *The Maha Bodhi*, LXVI, No. 6 (June 1958).

Lin, Ronald, "A Western Buddhist," *Bukkyōgaku-Kenkyū* No. 7, (October 1952).

Miyamoto, Shōson, "On Pratītya-samutpāda," *Indogaku Bukkyogaku Kenkyu*, III, No. 1 (September 1954). (In Japanese.)

Narada, The Ven., "The Ven. Narada Explains Rebirty," *The Buddhist*, XXIV, No. 1 (May 1953).

Oka, Kunitoshi, "The Transcendental Elements in Buddhist Thought," *Journal of Indian and Buddhist Studies* (in Japanese), VI, No. 1 (January 1958).

Raju, P. T., "Intuition as a Philosophical Method in India," *Philosophy East and West*, II, No. 3 (October 1952).

Rao, P. M., "Budhism and Mysticism," *The Maha Bodhi*, LXV, No. 3 (March 1957).

Rao, P. M., "Causation, Karma and Rebirth," *The Maha Bodhi*, 65, Nos. 6, 7 (June, July 1957).

Rao, P. M., "Truth and Dogma," *The Maha Bodhi*, LXVI, No. 6 (June 1958).

Samarajeeva, J., "Buddha-Dhamma and Modern Science," *The Buddhist*, XXIII, No. 11 (March 1953).

Samarajeeva, Pandit J., "The Place of Buddhism in Modern Scientific Thought," *The Maha Bodhi*, 60, Nos. 5–6 (May 1952).

Sangharakshita, Bhikshu, "The Nature of Buddhist Tollerance," *The Maha Bodhi*, 62, No. 3 (March 1954).

Story, Francis, "The Scientific Approach to Buddhism," *The Middle Way*, XXIX, No. 1 (May 1954).

Suzuki, Daisetz Teitaro, "The Meaning of Satori," *The Middle Way*, XXIX, No. 1 (May 1954).

Suzuki, Daisetz Teitaro, "The Philosophy of Zen," *Philosophy East and West*, I, No. 2 (July 1951).

Thera, The Ven. Piyadassi, "The Path of Deliverance," *The Buddhist*, XXIV, No. 3 (July 1953).

Tissa, Bhikku S. Wimalasila, "Modern Psychology and Buddhism," *The Maha Bodhi*, 60, No. 8 (August 1952).

Ueda, Gibun, "Logic in the Mādhyamika-śāstra: On the Interpretation of Śūnyata-Relativity," *Tetsugaku-zasshi*, LXV, No. 708 (September 30, 1950). (In Japanese.)

Von Muralt, Raoul, "Concerning the Buddhist Jhanas," (A. A. G. Bennett, trans.), *The Middle Way*, XXVI, No. 1 (Summer 1952).

Yamazaki, Tsugihiko, "Controversy of Two Branches of the Mādhyamika School upon Śūnyatā and Logic," *Tetsugaku-zasshi*, LXV, No. 708 (September 30, 1950). (In Japanese.)

NEMBUTSU UND HERZENSGEBET

von

Ernst BENZ

Daisetz Suzuki hat in seinem Werk: „Mysticism Christian and Buddhist" London 1957 ein Problem aufgegriffen, das von seiten der abendländischen Religionswissenschaft seit den ersten Anfängen der Beschäftigung mit der östlichen Philosophie immer wieder behandelt worden ist. Es findet sich bereits in dem Werk angedeutet, mit dem *Friedrich Schlegel* der deutschen Leserschaft zum ersten Mal den Bereich indischer Philosobhie eröffnete: „über die Sprache und Weisheit der Inder" Heidelberg 1808 und erreicht in *Rudolf Ottos* Werk über „Westöstliche Mystik" 1926, 1929[2] einen neuen Höhepunkt. Was nun dem Werk von Suzuki innerhalb der Behandlung dieses Themas seine Besondere Bedeutung gibt, ist die Tatsache, dass hier zum ersten Mal ein universaler Kenner der buddhistischen Mystik sich mit den originalen Quellen der christlichen Mystik vertraut gemacht hat. Noch wesentlicher und noch einzigartiger jedoch ist die Situation bei Prof. Suzuki insofern, als hier ein Denker sich zu dem Problem eines Vergleichs der christlichen und buddhistischen Mystik äussert, der selber ein langjähriges Training auf dem Gebiet der buddhistischen Meditation und Kontemplation hinter sich hat, der selbst den Weg der buddhistischen Mystik praktiziert und infolgedessen von einer inneren Kenntnis der Sache her die Legitimation besitzt, über die Sache selbst zu reden — wohl wissend, dass man über diese Sache selbst eigentlich und zutiefst nicht reden kann.

Daisetz Suzuki hat seinem Vergleich der buddhistischen und der christlichen Mystik vor allem ein sorgfältiges Studium *Meister Eckharts* zugrunde gelegt. In der Tat entwickelt die spekulative Mystik Meister Eckharts eine Reihe von Punkten, die einen unmittelbaren Vergleich mit einer ähnlich strukturi erten buddhistischen Mystik erlauben. Nun ist aber die spekulative Mystik des christlichen Mittelaters durchaus nicht das einzige Gebiet der christlichen

Mystik, auf dem solche Anaologien in Erscheinung treten, vielmehr bestehen auch zwischen der *buddhistischen* und der *östlich-orthodoxen Mystik* vor allem der griechischen und der russischen Kirche auffällige Konvergenzen. Leider ist gerade diese Frage der inneren Analogien und Konvergenzen zwischen der Frömmigkeit derö stlich-orthodoxen Kirche und der Frömmigkeit des Buddhismus bisher noch kaum erforscht. Dies ist um so auffälliger, als sich diese Analogien nicht nur auf die mystische Theologie, sondern auch auf die meditative Praxis und gewisse Typen symbolischer Ausdrucksformen in der Liturgie beziehen.

Daisetz Suzuki hat in dem Anhang des genannten Werkes eine Abhandlung über den *Nembutsu* veröffentlicht und dabei die charakteristische religiöse Deutung des Nembutsu dargelegt, die sich bei dem wunderbaren Holzschuhmacher und Dichter des japanischen Shin-Buddhismus, *Saichi*, findet. Es erscheint mir als eine geeignete Form des Ausdrucks meiner tiefen Verehrung von Person und Werk Daisetz Suzukis, im folgenden gerade an dieses Thema des Nembutsu anzuknüpfen und zu zeigen, wie sich zu dieser scheinbar spezifisch buddhistischen Form der Anrufung des Namens überraschende Analogien im östlich-orthodoxen Christentum finden und zwar in der Theorie und Praxis des sogenannten „*Herzensgebetes*".

Das ostkirchliche Herzensgebet ist die christliche Frömmigkeitsübung, an der eine unmittelbare Analogie zu östlichen Meditationsformen in der religionsgeschichtlichen Forschung festgestellt wurde—und auch diese erst in allerjüngster Zeit. Das Auftreten solcher Analogien hat wohl auch den Herausgeber einer Auswahl der Philokalie in deutscher Übersetzung ermutigt, bereits im Untertitel diese Zusammenhänge anzudeuten und von „Mystik und Yoga der Ostkirche" zu sprechen. In dem Nachwort schreibt dort S. 146 Professor *Gebh. Frei*: „Religinosgeschichtlich oder religionspsychologisch gesehen gehört die Übung des Herzensgebetes aber in noch viel grössere Zusammenhänge hinein. Indien wusste schon seit Jahrtausenden, dass ein Mittel der Konzentrierung und Anjochung des Geistes (Yoga) das ruhige beseelte Aussprechen der immer gleichen Silbe, des immer gleichen Stossgebetes im Herzensgrund ist. Solch eine heilige Silbe oder ein heiliges Gebet wie ‚om' oder ‚om mane padme hum' nennt man ein Mantram und die entsprechende Übung das Japam. Was die Philokalie lehrt, ist also echt christliches Mantram-Yoga mit allen Wirkungen, die ernstem Yoga eigen sind.„

Mir selbst wurden diese Zusammenhänge, denen ich bisher kaum Beachtung geschenkt hatte, mit einem Schlage deutlich, als ich während meiner Tätigkeit als Gastprofessor in Japan bei meinem Studium der heute noch in

den verschiedenen Schulen des japanischen Buddhismus geübten Meditationsformen auf die Praxis des Nembutsu stiess, die nicht nur in der Tendai-Schule auf dem Hiei-san noch in Verbindung mit anderen Meditationsformen praktiziert wird, sondern die in ihrer reinen Form vor allem in den verschiedenen Richtungen des Shin-Buddhismus lebendig ist. Sie hat ihre Ausprägung auch in der klösterlichen Liturgie gefunden und bildet ein wesentliches Element der Laien-Frömmigkeit. Die liturgische Anrufung des Namens Amida Buddhas durch die häufige Wiederholung des Rufes: Namu Amida Butsu, von der Mönchsgemeinde unisono zum Takt des Gongs oder des Holzfisches mokugyo— rezitiert, macht einen ausserordentlich ergreifenden Eindruck und vermittelt durch seine beschwörende Eindringlichkeit des Gefühl numinoser Gegenwart, dem man sich auch als Christ schwer entziehen kann.

Einen genaueren Einblick in die geistigen Voraussetzungen dieser „Anrufung des Namens" erhielt ich jedoch erst, als ich durch einen freundlichen Zufall während meines Klinikaufenthaltes in Kyoto das vierbändige Werk von *H. H. Coates* und *R. Ishizuka* über *Hōnen* in die Hand bekam, jenen grossen buddhistischen Charismatiker, der auf der Praxis des Nembutsu eine eigene grosse Schule des Buddhismus aufgebaut hat, die bis zum heutigen Tag zu den zahlenmässig stärksten Gruppen des japanischen Buddhismus gehört, die sogenannte Jōdo-Schule, die Schule des „reinen Landes" oder des „westlichen Paradieses", die in Kyoto vor allem durch die Mönchsgemiende und Priesterschaft des gewaltigen Chionin-Tempel vertreten ist. Die Haupthalle des Tempels — hondō — ist Hōnen gewidmet, dahinter befindet sich ein besonderer Gedächtnis-Schrein mit dem Bild Hōnens, das von ihm selbst aus Holz geschnitzt wurde. Auf dem hügeligen Gelände, das den Tempelbezirk nach Norden und Osten hin umfasst, befindet sich der Haupthalle gegenüber der berühmte Glockenturm, in dem die grösste Glocke Japans aufgehängt ist, deren Höhe 17, 8 Fuss, deren Durchmesser 8, 9 Fuss beträgt. Diese Glocke wird nicht nur in der Neujahrsnacht zur Einweihung des Neuen Jahres angeschlagen, sondern vor allem während der Woche, die mit dem 19. April beginnt, anlässlich der täglichen Gedächtnisgottesdienste zu Ehren Hōnens, und stellt sozusagen die lebende Stimme Hōnens dar.

Es ist hier nicht der Ort, die verschiedenen Phasen der religiösen Jugendentwicklung Honens ausführlich zu charakterisieren. Er war von einem wahrhaft gewaltigen Verlangen nach Erlangung des Heils und der Erlösung erfüllt und versuchte alle Wege der Befreiung aus dem Zustand des Nichtwissens, der Vergänglichkeit, des Leidens, die die verschiedenen grossen Schulen des zeitgenössischen japanischen Buddhismus lehrten. Er mühte sich

im besonderen ab in den verschiedenen Techniken der Meditation und des Yoga, die die Schulen des Kegon-, Tendai- und Shingon-Buddhismus praktizierten, ohne an ihnen Genüge zu finden. Ganz von selbst drängt sich einem bei dem Studium des Lebensganges dieses Mannes der Vergleich mit *Martin Luther* auf, der gleich ihm sich den im Mönchtum und in der Theologie seiner Zeit vorgezeichneten Weg der Heiligung und der Vollkommenheit erwählt hatte, um das Heil zu erlangen, und der bei aller treuen und eifrigen Beobachtung der herkömmlichen Methoden nicht die Erfüllung fand, die man ihn von der Praxis dieses Heilsweges zu erwarten lehrte.

Die Erfahrung der Unzulänglichkeit der Heilsmethoden, die man ihn in den verschiedenen Schulen lehrte und denen er sich mit heiligstem Eifer verschrieb, veranlasste Hōnen schliesslich, die verschiedenen Wege an den Schriften des buddhistischen Kanons und seiner klassischen Kommentatoren selbst nachzuprüfen. Bei diesem Forschen in den heiligen Schriften war es für ihn wie für Luther ein einziges Wort, das ihm schliesslich die Erleuchtung brachte. Wie Luther über dem Wort Röm. 3 die befreiende Erkenntnis vom Wesen der göttlichen Gerechtigkeit und der Rechtfertigung aufging, so war es für ihn ein Wort *Zendos*, des grossen chinesischen Begründers der „Reinen-Land"-Lehre (613–681), des dritten und grossten der fünf chinesischen Jōdo-Patriarchen (sein chinesischer Name ist Shan-tao), aus seinem vierbändigen Kommentar zur Meditations-Sutra, das in Hōnen die entscheidende Wendung herbeiführte. In der ältesten Biographie Honens wird beschrieben, wie unablässig er sich bemühte, den wahren Sinn und Kern der Lehre Buddhas zu erfassen. Schliesslich fand er ein Buch mit dem Titel „Ōjōyō-shū", von Genshin geschrieben, das auf einem Kommentar beruhte, den der ehrwürdige Zendō zu der Meditations-Sutra geschrieben hatte. Das Studium dieses Buches veranlasste ihn, Zendōs Kommentar selber nachzulesen. Er stellte fest, dass der Verfasser aufs nachdrücklichste den Grundgedanken einschärfte, dass durch die Praxis des Nembutsu auch der einfache Mann trotz aller Verwirrungen seines Herzens verstehen kann, wie er unmittelbar im Augenblick des Todes in das Reine Land geboren wird. Hōnen stiess dort auf die folgende Stelle: „Wiederhole nur den Namen Amidas von ganzen Herzen, ob gehend oder stehend, sitzend oder liegend, höre niemals auch nur einen Augenblick damit auf. Dies ist das wahre Werk, das unfehlbar zur Erlösung fuhrt, denn es ist in Übereinstimmung mit dem Urgelübde dieses Buddhas." Diese Stelle führte ihn zu der Folgerung, dass jeder auch der einfache Mann, gleichgültig wie lange er auch von der Zeit des historischen Auftretens Buddhas entfernt sein mag, durch die Wiederholung von Amidas Namen kraft des Urgelbüdes

Buddhas in voller Gewissheit die Geburt ins Reine Land erlangen kann. So gab er im Frühling des fünften Jahres des Kaisers Jōan (1175 p. Chr.) im Alter von 43 Jahren alle anderen Formen religiöser Übung ohne Zögern anf und widmete sich selbst ausschliesslich der Übung des Nembutsu.

Gerade für den christlichen Betrachter ist die Tatsache besonders auffällig, dass die Praxis des Nembutsu bei Hōnen eine ausgesprochen endzeitlich-heilsgeschichtliche Deutung erfährt. Allgemein wird behauptet, dass der Buddhismus ein eigentliches Geschichtsbewusstsein nicht entwickelt hat, dass er die vorchristliche Grundhaltung des zyklischen Denkens nirgends verlassen hat. Dies ist insofern richtig, als der Buddhismus ja nicht den Gedanken einer einmaligen geschichtlichen Inkarnation kennt, sondern eine Lehre von der Abfolge unermesslich langer Äonen — kalpas—, in denen immer neue Buddhas auftreten. Der Buddha Shakamuni, der historische Buddha, der unserem Äon die Lehre verkündigte, ist nur einer der zahlreichen, ja zallosen Buddhas, die in der unendlichen Abfolge der Weltzeiten jeweils ihrem Äon den Weg des Heils gewiesen haben. Trotzdem hat sich an den historischen Buddha und sein geschichtliches Auftreten eine Art von endzeitlichem Geschichtsbewusstsein geknüpft und zwar in Gestalt einer Verfallstheorie, wie sie in ähnlicher Form auch im Bereich des spiritualistischen Christetums hervorgetreten ist. Die Verfallsidee äussert sich in der Form, dass die Zeit nach dem geschichtlichen Auftreten Buddha Shakamunis, oder genauer gesagt die Zeit nach seinem Eingang ins Nirwana als die Zeit eines fortschreitenden Verfalls der Lehre, einer immer mehr um sich greifenden Entartung in der Befolgung des Gesetzes verstanden wird. Angesichts dieses progressiven, sich rasch beschleunigenden Verfalls der buddhistischen Lehre kommt dem Nembutsu eine besondere heilsgeschichtliche Bedeutung zu: Es ist diejenige Form des Heilsweges, diejenige Form der Erlösung, die der gegenwärtigen Epoche des Verfalls und dem entarteten Zustand der heutigen Menschheit entspricht und angemessen ist und allein imstande ist, diesem Verfall entgegenzuwirken.

Die offizielle Biographie Hōnens, auf kaiserlichen Befehl um die Wende des 13. zun 14. Jahrhundert niedergeschrieben, drückt dies in den Worten aus (S. 185): „Hōnens Einfluss breitete sich über das ganze Land aus. Dies geschah, wie ich glaube, auf Grund der Tatsache, dass der Kult des Nembutsu diesen späten Zeiten des Verfalls, in denen die Menschen vom Gesetz abgewichen sind, angemessen ist.“ Der Chronist berichtet auch davon, dass Hōnen selbst aufs tiefste von der Wahrheit einer Prophezeiung überzeugt war, die besagte: „In der Periode der letzten Tage des Gesetzes, die zehntausend Jahre dauert, werden alle anderen Sutren zugrunde gehen, aber die

Lehre Amidas soll allein übrig und in Kraft bleiben zum Segen der Menschen."

Gerade in dieser Periode gewinnt nun die Praxis des Nembutsu ihre Bedeutung, denn dieser einfache Heilsweg kann auch von den Angehörigen der Periode des Verfalls trotz aller moralischen Entartung noch beschritten werden. Von hier aus erklärt sich auch die Abwendung Hōnens von den komplizierten Meditationspraktiken der älteren buddhistischen Schulen, die er alle mit eifrigstem Bemühen erprobt hatte. Sie erscheinen ihm nur für solche Zeiten geeignet, in denen die Menschen ein höheres Mass an Bildung, an Weisheit, an Konzentration und an Erleuchtung aufwiesen als in der heutigen degenierten Epoche; heute dagegen fehlen die geistigen und seelischen Voraussetzungen für die Erfüllung der schwierigen Bedingungen, die die älteren Schulen dem Frommen weisen.

Hōnen selbst äussert sich ausführlich über sein eigenes Studium der Heilswege der Hokke-, Shingon- und Busshin- (=Zen) Schule und sagt über sie: „Ihre Lehren sind alle tief und von grossem Wert. Wenn nur das Fassungsvermögen des Menschen tatsächlich den Erfordernissen des Gesetzes entspräche, so wäre es für sie so leicht selig zu werden, wie sich auf dem Absatz zu drehen. Tatsache aber ist, dass ein dummer Tölpel wie Genkū (d. h. wie ich) kein geeignetes Gefäss für solch einen Schatz ist. Es fällt mir daher höchst schwer zu verstehen, und sehr leicht, vom Wege abzukommen. Immerhin — als ein aufrichtiges Verlangen nach Heil in meinem Geist erwachte, suchte ich es in allen Schulen des „Heiligen Pfades" (d. h. in den verschiedenen buddhistischen Sekten). Aber ich mochte mich zuwenden, welcher ich wollte, ich fand bei allen, dass sie über meinen Verstand gingen, und das kommt, wie ich meine, daher, dass diese unsere Zeit degeneriert ist und viele in ihrer Narrheit nicht nur unfähig sind, das Gesetz zu tun, sondern direkt dagegen ankämpfen."

„Nun ist der echte Geist von Zendōs Kommentar und der Sinn der drei heiligen Bücher der: Mag ein Mensch gebildet oder ungebildet sein, mag er die Gebote des Gesetzes halten oder brechen, so kann er doch durch die Kraft von Amidas Urgelübde in das Land des reinen und endlosen Lebens geboren werden, von dem es keinen Wiederausgang gibt, wenn er nur seinerseits durch das eine Tor des reinen Landes eingeht und sich einzig und allein der Praxis des Nembutsu widmet."

Von diesem endgeschichtlichen Blickpunkt aus wird auch der bei dem sonst so demütigen und bescheidenen Hōnen so überraschende Anspruch der absoluten Überlegenheit des Nembutsu uber alle ubrigen Meditationsformen des Buddhismus verständlich. Die Überlegenheit wird nicht methodisch,

sondern endzeitlich begründet: die anderen Meditationsformen sind viel komplizierter, stellen viel höhere geistige und bildungsmässige und ethische Anforderungen, setzen viel mehr als der Nembutsu voraus, aber gerade deswegen taugen sie nichts mehr für die „letzten Tage", für die schlechten Zeiten, in denen unerleuchtete, sündige, schwache Menschen leben, die die hohen Anforderungen früherer Generationen weder verstehen noch erfülen können. Die heutigen Menschen sind in ihrer Schwäche und Verkommenheit nur noch zu einem fähig: in ihrer Not den rettenden Namen anzurufen und sich an diesem Namen ins Reine Land hinüberziehen zu lassen.

Aus diesem Grunde ist aus dem Nembutsu vor allem eine Laienpraxis geworden. Hōnen hat nicht — gleich Luther — einen direkten Kampf gegen die Institution des Mönchtums geführt. Dies ist schon deshalb nicht zu erwarten, weil der Buddhismus ja keine lebenslänglich bindenden Mönchsgelübde kennt und die Laien auch kurzfristig in ein Kloster eintreten können, so dass die Klöster viel enger mit dem weltlichen Leben verknüpft sind, als dies im römischen Katholizismus der Fall ist; aber seine Lehre hat sich deshalb nicht minder tiefreifend ausgewirkt. Nach der traditionellen Vorstellung kann der eigentliche Weg der Lehre nur von dem Frommen begangen werden, der sich ins Kloster begibt und dort unter der Leitung eines Abtes in den liturgischen und asketischen Formen des Mönchtums den Weg der Meditation beschreitet, um das Ziel der Entichung und des sammādhi zu erreichen. Hōnen will diese Institution des Mönchtums nicht abschaffen, aber er wertet sie ab insofern, als er sie für die Erlangung des Heils als unnötig bezeichnet. Die authentische Biographie überliefert ein höchst charakteristisches Gespräch Hōnens mit Jichin, dem Sohn von Tadamichi Fujiwara, der ein bedeutender Abt war, aber genötigt wurde, ein Regierungsamt zu übernehmen und seine klösterliche Stellung aufzugeben. „Nachdem er so nicht mehr in der Lage war, ein mönchisches Leben zu führen, pflegte er öfters Gespräche mit Hōnen darüber zu führen, welches wohl für den einfachen Mann der beste Weg wäre, Erleuchtung zu erlangen. Hōnen pflegte ihm dann die wesentlichen Lehrpunkte der verschiedenen (buddhistischen) Schulen darzulegen mit dem Ergebnis: ‚Sie alle sind geeignet für Menschen von besonderen Fähigkeiten in alten Zeiten, aber völlig unerreichbar für Menschen von geringerem Talent in diesen letzten degenerierten Zeiten. Der einzige Kapitän, der uns über den Ozean der Leiden führen kann, und die einzige Brücke über den Fluss der Lebensgier, die dem Verlangen des Toren und Narren entspricht, ist allein der Weg des Reinen Landes und die Anrufung des geheiligten Namens'."

Man kann von hier aus die gewaltige Wirkung ermessen, die Hōnen als Seelsorger gerade auf die Laienwelt seiner Zeit und seiner Nachwelt ausübte. Der exklusive Anspruch des Priester- und Mönchsstandes, allein den Weg zur Seligkeit zu besitzen und beschreiten zu konnen, brach zusammen — der Weg zum Paradies wurde jedermann eröffnet, und das Beschreiten dieses Weges wurde nicht mehr durch die Erfüllung einer komplizierten Technik der Askese und Meditation bedingt, die Erlösung nicht mehr von der Erreichung eines bestimmten Bildungsgrades und anderer schwer erfüllbarer geistiger Voraussetzungen abhängig gemacht, sondern von der einfachen Anrufung des geheiligten Namens des Erlösers!

Die Mantram-Praxis tritt hier also als die allgemeine Form einer neuen Stufe des religiösen Bewusstseins hervor und gleichzeitig als eine Form religiöser Praxis, die eine tiefgreifende gesellschaftliche Umschichtung mit sich bringt, sowohl im Hinblick auf die bisherige soziale Gruppierung mit ihrer Unterscheidung eines mönchischen und Laien-Standes wie auch im Hinblick auf ihre kulturelle Schichtung und nicht zuletzt im Hinblick auf die Stellung der Frau in der exklusiv patriarchalischen Gesellschaft Japans. Die Anrufung des heiligen Namens wird hier zur zentralen Praxis der Religion, zum einzigen Heilsweg, der alle anderen Heilswege unnötig macht und der wegen seiner Leichtigkeit allen Schichten und Ständen und allen Geschlechtern und, was das Entscheidende ist, auch den Ungebildeten, den Sündern und Gesetzesbrechern, offen steht.

Dies bedeutet, dass in einer neuen Stufe der Entwicklung des religiösen Bewusstseins die alte Magie des Namens eine neue spirituelle Bedeutung erhält, ein Vorgang, wie wir ihn in einer analogen Weise in der Entwicklung der jüdischen Religion bis hinein in die spätjüdische Kabbala feststellen können. Hōnen selbst hat eine tiefsinnige Theologie des heiligen Namens entwickelt. So schreibt er in seinem Hauptwerk, dem „Senjakushū": „Der Nembutsu ist allen anderen Praktiken überlegen, denn alle Kräfte sind eingehüllt in den geheiligten Namen, nmälich die vier Weisheiten, die drei Leiblichkeiten, die zehn Fähigkeiten, die vier Furchtlosigkeiten, äussere Zeichen der Macht, Lichtstrahlen, Predigten, die Wohlfahrt der anderen — alle Formen der Wirkung nach aussen. Alle diese Kräfte sind in dem geheiligten Namen Buddhas beschlossen. Aus diesen Gründen betrachten wir den Nembutsu als etwas, dessen Segen alles andere übersteigt. Dies ist nicht in dem gleichen Masse der Fall bei den anderen Formen religioser Übungen, die alle auf einen einzigen Aspekt beschränkt sind."

„Der geheiligte Name ist wie ein Haus, das in sich alle seine Bestandteile

umfasst: die Balken, Dachsparren, Pfeiler, die Balkone und alle anderen Teile, die zum Bau benötigt werden; aber der Name der Einzelteile wie Balken und Dachsparren umfasst in sich nicht die anderen Teile. Aus dieser Betrachtung können wir lernen, dass das Verdienst der Anrufung des geheiligten Namens das aller übrigen Praktiken übersteigt, und dies ist, wie ich meine, der Grund, weshalb Amida das Niedere verwarf und seine Urgelübde über alles andere setzte." (S. 342.)

Die buddhistische Technik des Mantram-Yoga, wie sie im Tendai-Buddhismus sich entwickelt und ihre vorhin beschriebene Gestaltung durch Hōnen erfahren hat, schien in der Praxis der christlichen Mystik keine Analogie zu haben. Erst die Forschungen der letzten beiden Jahrzehnte, die sich dem Studium der christlichen Mystik der östlich-orthodoxen Kirche und ihren altkirchlichen Quellen zugewandt haben, haben zu der Entdeckung geführt, dass sich auch im Bereich der orientalischen Mystik bestimmte Formen finden, die in ihrer geistigen Haltung wie ihrer Methode und Technik eine unmittelbare Analogie zu dem im Buddhismus wie im Hinduismus geübten Mantram-Yoga darstellen. Die eingangs erwähnten Studien über das in der russischen Kirche bis in die jüngste Zeit hinein noch geübte sogenannte „Herzensgebet" haben auf die überraschende Analogie zu gewissen Formen der Yoga-Praxis hingewiesen. Doch beschränken sich diese Hinweise auf ganz allgemeine kurze Andeutungen. Es wird daher erforderlich sein, diese Zusammenhänge einmal näher zu betrachten.

Das Herzensgebet ist eine Praxis, die sich innerhalb des syrischen Mönchtums entwickelt hat als in einem Bereich, der nicht nur seinerseits aufs stärkste auf dem Weg über das nestorianische Christentum auf Indien und den fernen Osten eingewirkt hat, sondern auch in der direkten und indirekten Ausstrahlungssphäre des Hinduismus und Buddhismus lag. Die Technik des Herzensgebets hat dann von Syrien aus auf den Athos hinübergestrahlt, ist aber schon früh aus einer Mönchspraxis zu einer volkstümlichen Laienpraxis geworden, die sich vor allem mit einem für die Ostkirche eigentümlichen Typus der Laienaskese verbunden hat, nämlich mit der Institution des „heiligen Wanderers" (=Strannik). Diese Form der asketischen Heimatlosigkeit hat sich vor allem in Russland als das Ideal des „Strannik" unter dem einfachen Volk verbreitet und ist bis in die Gegenwart hinein praktiziert worden. Ich selber bin während meiner Tätigkeit an der Luther-Akademie in Dorpat noch einem solchen russischen Strannik begegnet.

Die Praxis des Herzensgebets findet sich literarisch niedergelegt in der *Centurie* der Mönche *Kallistos* und *Ignatios*, die nunmehr gekürzt in

deutscher Übersetzung im Barth-Verlag, München 1955, vorliegt. Die beiden Athos-Mönche haben in hundert Kapiteln die gesamte geistliche Lehre des Hesychasmus zu einem klaren System zusammengefasst. Über die beiden Autoren ist wenig bekannt. *Kallistos* war 1397 Patriarch von Konstantinopel. Bald nach seinem Tode schon wurde er als Heiliger verehrt, und die griechische Kirche feiert sein Fest am 22. November.

Die wichtigste Quelle fur die Verbreitung des Herzensgebets in der neueren Zeit ist dann die „*Philokalia*" geworden, die „Liebe zur geistlichen Schönheit". Es handelt sich ähnlich wie bei der Centurie um eine Sammlung aus den Schriften der asketisch-mystischen Väter des christlichen Ostens. Die Centurie selbst ist in die Philokalie aufgenommen worden. Die Philokalie umfasst geistliche Schriftsteller aus über elf Jahrhunderten, von 4. bis zum 14. Jahrhundert, beginnend mit den grossen Mönchsvätern Antonios dem Grossen, Makarius von Ägypten, über Diadochus von Photice, Hesychius von Jerusalem, Johannes Cassianus, Johannes Klimakos über Isaak von Ninive, Philotheus vom Sin a ai, Abbas Philemon, Maximus Confessor, Symeon dem neuen Theologen, Gregor Sinaita bis zu Gregor Palamas, dem grossen Theologen und Mystiker von Saloniki, dessen 600-Jähriges Jubiläum die dortige theologische Fakultät in diesem Jahr feierlich begeht. Der Verfasser bzw. Kompilator der „Philokalia" ist *Nikodemos von Naxos*, der 1748–1809 als Mönch auf dem Athos und zwar im Kloster des hl. Dionysios lebte und daher auch der Hagiorit heisst. Er suchte als Mystiker und asketischer Schriftsteller vor allem die alten Traditionen der hesychastischen Mystik neu zu beleben, die sich im Mittelalter besonders auf dem Athos entwickelt hatten, und erforschte die mystische Überlieferung der altkirchlichen und byzantinischen Väter. Er hat zahlreiche andere mystische und asketische Schriften geschrieben, aber die grösste Wirkung hat seine Philokalie gehabt.

Die Philokalie wurde zuerst in Venedig 1792 in griechischer Sprache gedruckt. Ende des 18. Jahrhunderts wurde sie von *Paisij Welitschkowsky*, dem Begründer des russischen Starzentums, ins Kirchenslawische übersetzt. In den sechziger bis achtziger Jahren des 19. Jahrhunderts veröffentlichte der grosse russische asketische Schriftsteller Bischof *Feophan von Tambow* eine russische Neubearbeitung und Erweiterung der Philokalie in fünf Quartbänden, wobei einige Vatertexte zum erstenmal neu aus Handschriften hinzugefügt wurden. Sowohl durch die kirchenslawische wie die russische Fassung hat die Philokalie das geistliche Leben der russischen Orthodoxie und vor allem der russischen Volksfrömmigkeit tiefgreifend beeinflusst. Das Buch ist noch bis in die Gegenwart hinein die Hauptquelle der mystischen

Tradition der östlich-orthodoxen Kirche geblieben. Das eigentliche Kernstück der geistlichen Praxis, die in der Philokalie empfohlen und methodisch gelehrt wird, ist das Herzensgebet, die Anrufung des Namens Jesu Christi in der Formel: Herr Jesus Christus, Sohn Gottes, erbarme dich unser!

Das Herzensgebet ist dann als eine Praxis der russischen Laienfrömmigkeit aufs stärdkste verbreitet worden durch ein Werk, das in russischer Sprache in Kasan an der Wolga unter dem Titel: „Lebensschicksal eines Pilgers, aufrichtig mitgeteilt seinem geistlichen Vater" erschienen ist. Dieses Buch ist die Geschichte eines russischen Frommen, der sein ganzes Leben der Praxis des Herzensgebets gewidmet hat und seine geistlichen Erfahrungen in Form einer Beichte niedergeschrieben hat. Auch dieses Buch beruft sich im wesentlichen auf die Centurie und enthält zahlreiche wörtliche Zitate aus den Mönchsvätern, die der Philokalie entnommen sind. Das „Pilgerleben" hat eine weite Verbreitung gefunden. Eine deutsche Ausgabe wurde 1925 in Berlin herausgegeben, eine französische 1926 unter dem Titel „Un pélerin russe de la vie intérieur", Orientalia Christiana, eine Neuausgabe unter dem Titel „Récit d'un pélerin", Paris 1930. Eine ausführliche Würdigung dieses Buches findet sich in dem Werk von Walter Nigg „Des Pilgers Wiederkehr", Zürich 1954. Im folgenden wird die deutsche Ausgabe benutzt, die unter dem Titel: „Russische Mystik — eine Anthologie, ausgewählte Texte", übertragen von Reinhold v. Walter, Düsseldorf 1957, erschienen ist. In der Zwischenzeit ist auch eine Taschenbuchausgabe der Übersetzung von Reinhold v. Walter unter dem Titel „Aufrichtige Erzählung eines russischen Pilgers" in der Herder-Bücherei, Freiburg 1959, erschienen. Im folgenden wird die Centurie zitiert unter C, das Buch „Aufrichtige Erzählung eines russischen Pilgers" unter R.

Auch die Praxis des Herzensgebets begründet sich auf eine *Theologie des Namens*. In der Anrufung des Namens Jesu Christi ist das gesamte göttliche Heil gegenwärtig. Auch das Herzensgebet beruft sich hierfür auf eine ausdrückliche Verheissung. Christus hat uns „liebevolle und feste Bürgschaften hinterlassen, ja mehr noch, ein göttliches, unzerstörbares Testament. Er hat nämlich, als er sein heilbringendes Leiden antrat, zu seinen Jüngern gesagt: ‚Was immer auch ihr den Vater in meinem Namen bitten werdet, werde ich tun' (Joh. 13, 14), und: ‚Wahrlich, wahrlich ich sage euch, wenn ihr vom Vater in minem Namen etwas erbittet, wird er es euch geben; bis jetzt habt ihr noch nichts in meinem Namen erbeten. Bittet, und ihr werdet empfangen und eure Freude wird vollkommen sein (Joh. 16, 24).' Und nach seiner Auferstehung sagt er wiederum: ‚Zeichen aber werden die

begleiten, die den Glauben haben; in meinem Namen werden sie Dämenen austreiben; in neuen Sprachen werden sie reden (Mark. 16, 17).' Man könnte darum nicht zu Unrecht sagen, dass durch diess.....Dinge, die wir gezeigt haben, in uns drei andere Gaben gezeugt werden, nämlich die Reinigung, Durchlichtung und Vollendung der Seele." (C cap. 8 S. 37 § 10)

Da im Namen Christi die ganze Person, Geistesfülle und göttliche Kraft des Sohnes gegenwärtig ist, ist im Grunde das Herzensgebet mit dem Evangelium identisch. „Evangelium und Jesusgebet sind ein und dasselbe, weil der göttliche Name Jesu Christi alle evangelischen Wahrheiten in sich begreift. Die heiligen Väter sagen, das Jesusgebet sei eine verkürzte Zusammenfassung des ganzen Evangeliums." (R S. 34)

Ebenso wie der Nembutsu wird das Herzensgebet als die leichteste und einfachste Art der Erringung des Heils gepriesen, die nicht von einer komplizierten Form der Meditation und des mönchischen Lebens abhängig ist, sondern von jedem Laien praktiziert werden kann. „Jedem Menschen ist es möglich, dazu zu gelangen, es genügt bei möglichstem Stillesein, sich in sein Herz zu vertiefen und möglichst häufig den verklärenden Namen Jesu Christi anzurufen, alsdann wird ein jeder alsbald das innere Licht in sich verspüren, und es wird ihm alles begreiflich sein." (R S. 80) Im „Leben eines russischen Pilgers", das als ein Erbauungsbuch des orthodoxen Laienvolkes in breitesten Kreisen gewirkt hat, wird auf diese Tatsache besonders nachdrüklich hingewiesen. Das Herzensgebet ist der unmittelbarste Zugang zur Erlangung des Heils, und selbst wenn der mensch keine Gelegenheit hat, ein abgeschiedenes Leben zu führen und sich von den zerstreuenden Dingen des täglichen Lebens zu lösen, soll er dies nicht zum Anlass einer Selbstentschuldigung nehmen, sondern sich mit allem Fleiss so gut er kann dem Herzensgebet hingeben, und er wird sicher das Heil erlangen. „Das wird durch Beispiele bewiesen, und zwar jener, die mit Verpflichtungen überhäuft, durch ihre Arbeiten, Sorgen, Geschäfte und andere Beschäftigungen in Anspruch genommen, nicht nur immer den göttlichen Namen Jesu Christi angerufen haben, sondern auch gerade hierdurch das unablässige innere Gebet des Herzens erlernt und sich zu eigen gemacht haben." (R S. 150)

Wie beim Nembutsu wird auch von den Praktiken des Herzensgebets der grösste Wert auf die *unablässige Wiederholung* gelegt. Es finden sich bei den griechischen Vätern Empfehlungen des Herzensgebets, die fast wörtlich an entsprechende Anweisungen Hōnens erinnern: „In Tun und Sorgen muss uns sein heiligster und süssester Name unablässig beschäftigen, so dass wir ihn unaufhörlich im Herzen, im Geist und auf den Lippen haben,

dass wir in ihm und mit ihm atmen und leben, schlafen und wachen, uns bewegen, essen und trinken, dass wir alles mit ihm tun." (C c. 13) „Es sagt aber der grosse *Chrysostomos*: Der Mönch muss, ob er nun esse oder trinke, ob er sitze oder aufwarte, ob er unterwegs sei oder irgend etwas tue, ohne Unterlass sagen: ‚Herr Jesus Christus, Sohn Gottes, erbarme dich meiner' und weiter: Ohne Unterlass sollst du daher dem Namen Jesu anhaften, so dass dein Herz den Herrn austrinke und der Herr dein Herz, damit zwei werden in einem. Und wiederum: Trennet euer Herz nicht von Gott, sondern verharret in ihm und bewahret es überall mit dem Gedanken an unsern Herrn Jesum Christum, bis endlich der Name des Herrn im Innersten des Herzens Wurzel geschlagen hat und es nichts anderes mehr denkt, als dass Christus in euch verherrlicht werde." (C § 21) In ähnlicher weise heisst es im „Russischen Pilgerleben": „Das unablässige, innere Jesusgebet ist das ununterbrochene, unaufhöliche Anrufen des göttlichen Namens Jesu Christi mit den Lippen, mit der Vernunft und mit dem Herzen, wobei man sich seine immerwährende Gegenwart vorstellen und um sein Erbarmen flehen soll bei jeglicher Arbeit, allerorten, zu jeder Zeit, ja sogar im Schlaf." (R S. 19)

Dieses unablässige Sprechen des Herzensgebets führt schliesslich zu einer Art von Automatismus, der bis in die Physiologie der Sprachwerkzeuge hinein wirkt. „Jene, die praktisch das unablässige Gebet üben, versichern, dass folgendes geschieht: Einer der sich entschlossen hat, den Namen Jesu Christi unablässig anzurufen oder, was dasselbe ist, ununterbrochen das Jesusgebet zu sprechen, wird natürlich anfangs Mühe haben und gegen Anwandlungen von Trägheit ankämpfen müssen; doch je länger, je mehr er sich übt, desto unsinnlicher verwächst er mit seinem Tun derart, dass in der Folge sein Mund und seine Zunge sich ganz von selber so bewegen, dass sie ganz von selbst, ohne jede Anstrengung, sich unaufhaltsam bewegen und ohne Stimme das Gebet sprechen. Hiermit zugleich wird *der Mechanismus der Kehlkopfmuskeln so eingestellt*, dass der Betende zu fühlen beginnt, dass das unablässige Gebetsprechen für ihn zu einer immerwährenden, wesentlichen Angelegenheit geworden ist; und wenn er nun etwa damit aussetzt, so empfindet er es sogleich, dass ihm etwas abgeht; dieses aber ist auch der Grund dafür, dass auch der Verstand von selber dazu übergeht, auf diese unwillkürliche Betätigung des Mundes hinzuhorchen, wodurch er zur Aufmerksamkeit angeregt wird, die dann schliesslich zum Quell der Herzenswonne und zum wahrhaften Gebet wird." (R S. 155)

Wohl die auffälligste Analogie zu ausserchristlichen Formen des Mantram-Yoga ist die mit dem Herzensgebet verbundene Atemtechnik. Eine solche

Atemtechnik ist zwar nicht charakteristisch für die Nembutsu-Praxis; sie findet sich jedoch mit den entsprechenden Formen des indischen Mantram-Yoga verknüpft. Das ostkirchliche Herzensgebet ist die einzige Form einer christlichen Gebetspraxis, die mit einer bestimmten, der Yoga-technik entnommenen Atempraxis verbunden ist. Auch hier müssen einige wenige Andeutungen dieser Eigentümlichkeit genügen. Die allgemeine Anweisung formuliert die Centurie mit den Worten des berühmten *Johannes Klimakos:* „Der Gedanke an Jesus hafte an deinem Atem, und dann wirst du die Nützlichkeit der Ruhe erkennen" (C § 22 S. 55; s.a. § 4 S. 78). Ebenso beruft sich die Centurie auf den heiligen *Hesychios* mit folgender Anweisung: „Wenn die Sonne untergeht und du unsern allerbesten und allmächtigen Herrn Jesum Christum angerufen hast, setze dich auf dein Bett in der stillen und dunklen Zelle, ziehe deinen Geist aus dem gewohnten Umherschweifen und Zerstreutsein im Äussern zurück, führe ihn durch den Atem der Nase sanft ins Innerste des Herzens und lasse ihn dort das Gebet üben: Herr Jesus Christus, Sohn Gottes, erbarme dich meiner. Die Worte des Gebets sollen gewissermassen mit dem Atem vereinigt werden, wie auch der heilige Hesychios sagt: ‚Verbinde die Nüchternheit (de Geistes) mit dem Atem deiner Nase und dem Namen Jesu, aber auch die Demut und das Denken an den Tod, der nicht verborgen bleibt.'" C § 25 S. 57)

Mit der Atemtechnik ist auch eine bestimmte Technik der Haltung des Oberkörpers, des Kopfes und der Konzentration des Blickes verbunden. Die folgende Anweisung *Simeons des neuen Theologen* entspricht fast vollständig den Anweisungen eines Zen-Meisters bei der Einführung seiner Schüler in die Zen-Meditation: „Nachdem du dich in einer ruhigen Zelle in eine Ecke zurückgezogen hast, tue, was ich dir sage: Schliesse die Türe und erhebe deinen Geist über alle nichtigen und zeitlichen Dinge. *Lege dann dein Kinn auf die Brust und richte deine leiblichen Augen mitsamt dem ganzen Geist auf die Mitte des Bauches, also auf den Nabel* und zwinge den Atem, der durch die Nase kommt, indem du nicht mehr atmest wie er dir beliebt, und versuche im Geiste in deinem Innern den Ort des Herzens zn finden, wo alle Kräfte der Seele zusammenkommen. Im Anfange wirst du dort nur Finsternis und Undurchdringlichkeit finden, aber wenn du ausharrst und dies Tun durch Tag und Nacht hindurch übst, findest du—o Wunder!—eine Glückseligkeit ohne Grenzen." (C, Anmerkungen zu S. 14 S. 159. Simeon der neue Theologe c. 966–1042 nach Vacant-Mangenot, Dictionnaire de Theologie catholique Bd. 11 S. 1752.)

Auf die Einzelheiten dieser Atemtechnik gibt das „Leben eines russischen Pilgers" nähere Auskunft. Sie besteht darin, dass das Einatmen und Ausatmen

mit dem Sprechen bestimmter Worte des Jesusgebets kombiniert wird und auf diese Weise eine gleichmässige Rhythmisierung des Gebets und der Atmung erfolgt: „Also gab ich mich vorerst daran, jenen Herzort ausfindig zu machen, wie es von *Simeon, dem neuen Theologen*, gelehrt wird. Ich schloss die Augen, ich blickte mit dem Verstande, d.h. mit der Einbildung in mein Herz und wünschte, mir vorstellen zu können, wie es in der linken Hälfte der Brust da ist, und ich lauschte aufmerksam auf sein Pochen. Zuerst gab ich mich etwa eine halbe Stunde lang damit ab, etlichemal am Tage; erst nahm ich gar nichts wahr ausser dem Dunkel; aber bald stellte sich mir das Herz dar, und ich fand die Bewegungen darin bezeichnet. Im weiteren Verlauf begann ich, das Jesusgebet dem Herzen in Verbindung mit dem Atem einzuführen und wieder hinauszuführen, entsprechend den Weisungen der hl. Gregorius des Sinaiten, Kallistus und Ignatius, d.h. die Luft in mich einziehend, mit dem Verstand in das Herz hineinschauend, es mir einbildend und sprechend; ‚Herr Jesus Christus' — und dann beim Ausatmen: ‚erbarme dich meiner'. Zunächst beschäftigte ich mich hiermit je eine Stunde, dann zwei, alsdann je länger, desto häufiger, um endlich fast den ganzen Tag damit zuzubringen." (R S. 43)

In einer späteren Anweisung des Meisters an seine Jünger heisst es: „Hast du dich aber daran gewöhnt, so beginne damit, das ganze Jesusgebet zusammen mit dem Atmen in das Herz einzuführen und hinauszuführen, wie es die Väter lehren, d.h. die Luft einziehend, sage und bilde es in dich hinein: Herr Jesus Christus, und dann die Luft ausstossend: erbarme dich meiner! Befass dich hiermit so häufig, so oft als nur möglich, und du wirst nach kurzer Zeit einen feinen, angenehmen Schmerz im Herzen verspüren, alsdann wird sich ein Wärmegefühl und ein Gefühl des Hinschmelzens einstellen. So wirst du mit Gottes Hilfe des selbsttätigen, beseligenden inneren Herzensgebets teilhaft werden." (R S. 90)

Gelegentlich findet sich auch der Hinweis auf eine Synchronisierung der Gebetsworte mit dem Rhythmus des *Herzschlags*. Ja, manche Stellen erwecken den Eindruck, als sei diese Beachtung des Herz-Rhythmus die erste Stufe der Einübung des Herzensgebets, der die Stufe der Synchronisierung mit dem Atem-Rhythmus erst nachfolgt. So gibt der Meister dem Pilger folgende Weisung: „Genauso stelle dir nun dein Herz vor; richte Dein Auge darauf, als sähest du es durch die Brust hindurch, und stelle es dir möglichst lebhaft vor und höre recht aufmerksam mit den Ohren hin, wie es schlägt und Schlag um Schlag vollführt. Hast du dich erst daran gewöhnt, so beginne damit, jedem Herzschlag, in es hineinblickend, Gebetsworte anzupassen. Auf

diese Weise sollst du beim ersten Schlage sagen oder denken: ‚Herr', beim zweiten: ‚Jesus', beim dritten: ‚Christus', beim vierten: ‚erbarme dich' und beim fünften: ‚meiner'. und wiederhole das vielmal. Dir wird das leichtfallen, da du dir schon den Anfang und die Vorbereitung zu eigen machtest." (R S. 89)

Die Wiederholung im Zusammenhang mit einer bestimmten Rhythmisierung der Gebetsworte mit Herzschlag und Atem macht nun eine bestimmte bewusste Kontrolle der Wiederholung erforderlich. Die *Technik* dieser Kontrolle der Wiederholung des Nembutsu hat eine höchst vielseitige Ausgestaltung erfahren und zwar sowohl in seiner Anwendung zur persönlichen Andacht wie auch in seiner liturgischen Form. Ein Element, das einer technischen Regelung bedarf, ist bereits durch die Forderung der Unablässigkeit der Anrufung des Namens gegeben. Hier liegt eine Reihe von Anweisungen vor, die alle darauf abzielen, dass das Gebet durch eine kontrollierte dauernde Wiederholung allmählich in das Herz eindringt und dort weiter gesprochen wird, welbst wenn das Tagesbewusstsein genötigt ist, sich zeitweilig anderen Dingen zuzuwenden, die durch die Erfordernisse des Alltags an den Gläubigen herangetragen werden. Eine Kontrolle der Wiederholungen kann offensichtlich nur durch Zählung erfolgen. Das bedeutet, dass der Gläubige während der wiederholung der Anrufung des Namens die Zahl der Anrufungen mitzählt. Das klingt paradox, ist aber innerhalb der Frömmigkeitspraxis aller Religionen nichts Ungewöhnliches.

Um das Mitzählen von wiederholten Gebetsrufen dem Gläubigen zu erleichtern, haben schon die Buddhisten ein einfaches technisches Hilfsmittel erfunden, das sich hernach auch im westlichen und östlichen Christentum allgemein verbreitet hat, nämlich den *Rosenkranz*. Der buddhiststische Rosenkranz hat dreissig Perlen. Die erste bezw. letzte Perle ist besonders gross und mit einer Quaste versehen, die achte und die vierundzwanzigste Perle sind durch Grösse und Farbe von den übrigen unterschieden. Auf diese Weise kann man mechanisch die gesprochenen Gebete oder Anrufungen mitzählen, indem man den Rosenkranz nach jedem Namensanruf um eine Perle weiterschiebt.

Bei der kurzen Anrufungsformel reicht jedoch der gewöhnliche buddhistische Rosenkranz nicht aus, denn man kommt, wenn man das Gebet ständig wiederholt und einige Übung darin erhält, auf eine Stunden- und Tagesleistung, die hoch in die Tausende geht. *Awanosuke*, ein Schüler *Hōnens*, erfand daher den doppelten Rosenkranz, der eine viel genauere Berechnung ermöglicht. Man hält den einen Rosenkranz in der linken Hand, den andern in der rechten Hand. Jedesmal, wenn der eine Rosenkranz in der rechten Hand

durchgezählt ist, schiebt man den Rosenkranz in der linken Hand um eine Perle weiter. Hat man den linken Rosenkranz durchgezählt, so ist das ein Beweis, dass man 900 mal den Nembutsu gesprochen hat. Auf diese Weise kann man auch die Tausender kontrollieren.

Von *Awanosuke* heisst es im "Leben Hōnens": „Einmal wiederholte Awanosuke den Nembutsu und benutzte dazu zwei Rosenkränze, von denen jeder einhundertundacht Perlen hatte. Da fragte ihn einer, warum er einen doppelten Rosenkranz benutzte. Awanosuke antwortete ihm: Wenn ich bei der Wiederholung des Nembutsu nur die Perlen des kleinen Rosenkranzes auf und ab schiebe, so ist der Rosenkranz bald am Ende. So aber wenn ich den Nembutsu wiederhole mit dem einen Rosenkranz in der einen und dem andern in der andern Hand und mit einer Perle ein Zeichen mache, wenn ich den andern Rosenkranz bis zum Ende durch bin, dann besteht die Aussicht, dass der zweite Rosenkranz ausreicht und nicht so rasch zu Ende geht." In der Tat geht der zweite Rosenkranz erst aus, wenn men den Nembutsu 116, 648 mal gesprochen hat. Die Erreichung dieser Zahl ist indes keineswegs eine solche Rekordleistung, wie es uns vorkommt. Zendō und Eshin, zwei berühmte Vorläufer Hōnens, haben genauere Anweisungen gegeben, wie man täglich sechs bis zwölf Stunden den Nembutsu sprechen soll. (Hōnen S. 406)

Über die Frage, wie oft man den Nembutsu wiederholen soll, sind denn auch verschiedene Streitigkeiten in der Jōdo-Schule ausgebrochen. Hōnen selbst hat den Standpunkt vertreten, dass an und für sich zehn Anrufungen, ja selbst eine Anrufung genügt, dass es aber nur zu empfehlen ist, sich durch unablässige Wiederholung in den heiligen Namen zu versenken. Als Durchschnittsleistung hat Hōnen eine Zahl von 6,000 Anrufungen täglich empfohlen (S. 430). Die Absicht der häufigen Wiederholung ist die unablässige Vergegenwärtigung Buddhas und die Konformität von Wille, Geist und Leib mit ihm (S. 434).

„Accordingly if you have a rosary in your hand, the Buddha will see it. If then you think in your heart, ‚Now I am repeating the Nembutsu', the Buddha has His mind upon you and therefore you are in the happy condition of those whom He sees and cares for. Nevertheless you ought at least to move your tongue in prayer, so that your three forms of action will accord with those of the Buddha. I mean by the three forms of action, those of the body, the mouth and the heart. And you must remember that the voice is an essential element in calling upon the sacred name in harmony with the Original Vow. And by a loud voice I mean one loud enough for you to hear with your own ears." Die Anrufung des Namens soll selbst dann fortgesetzt

werden, wenn man von anderen ins Gespräch gezogen wird.

Besonders eifrige Gläubige vor allem unter den Mönchen haben bestimmte Höchstleistungen gefordert, so eine Million Anrufungen, und diese Forderungen haben auch zu bestimmten Gemeinschaftsbildungen geführt, da es für den einzelnen schwierig ist, eine solche anstrengende Praxis durchzuhalten. Vor allem auf dem Lande bildete sich die Sitte, dass Nembutsu-Gläubige sich zusammenfanden und sich im Kreis setzten und einen riesigen Rosenkranz von 108 Kugeln und einem Durchmesser von mehreren Metern anfassten, im Rhythmus den Nembutsu riefen und dabei den Rosenkranz bewegten. Bei einer Tagesleistung von 140 bis 150,000 Anrufungen benötigen sie sieben Tage für eine Million. Eine solche Leistung wurde auch z. T. in Inschriften festgehalten. So gab es Inschriftensteine am Ortseingang vor vielen Dörfern der nordöstlichen Provinzen Japans mit der Inschrift: „1 Million Anrufungen des Nembutsu." (S. 243)

Aber die Million wird auch oft von einzelnen Gläubigen erreicht, und einer der Sprüche Hōnens lautet: „Was die 1 Million-Anrufungen betrifft, so ist sie nicht in dem Urgelübde Amidas erwähnt, wohl aber in der kleinen Amida Sutra, wo es heisst, dass ein Mann der den Nembutsu einen, zwei oder sieben Tage lang wiederholt, in das Land der Seligkeit geboren wird. Nun erklären viele Gelehrte, die sieben Tage bedeuten eine Zeitspanne, während derer der Nembutsu eine Million Mal wiederholt wird, und dies müsse innerhalb von sieben Tagen geschehen. Aber wenn ein Mann in sieben Tagen nicht mit dieser Zahl fertig wird, so kann er ruhig acht oder neun Tage dafür nehmen. Und selbst wenn es Leute nicht bis zu einer Million bringen, so besagt dies nicht, dass diese nicht in das Reine Land geboren werden können, denn man kann auch durch zehn Anrufungen, ja schon durch eine dorthin geboren werden. So gross ist die Freude des Gedankens, dass man in das Reine Land durch zehn Anrufungen, ja durch eine einzige geboren werden kann, dass es den Menschen anspornt, für sich selbst das Verdienst von einer Million Anrufungen aufzuspeichern." (S. 435)

Massgeblich ist aber letzthin auch bei dem Million-Rekord nicht so sehr der Gedanke der Verdienstlichkeit, als die ständige Vergegenwärtigung Buddhas, und deshalb findet sich bei Hōnen immer wieder die Ermahnung (S. 441): „You should continuously call upon the sacred name", and so you should do it without interruption.....And so it is a good thing to make many repetitions one's daily task, and telling one's rosary continually will help to fix one's mind on the Nembutsu. Even though there may be something to interrupt one, and he may neglect it, if he at once thinks to himself, ,alas!

I have failed', that very thing will help to impress him with a sense of his duty. In any case, if you do not forget, it may be called continuous."

Die Anrufung kann nun auch liturgisch dadurch intensiviert werden, dass man den Nembutsu spricht, während man ein Bild des Amida-Buddha umkreist. Dies kann auch in Gemeinschaft mehrerer Gläubiger oder Mönche erfolgen. Auf dem Hiei-san habe ich selber den Nembutsu in Form dieser Umgehung des Buddha durch Tendai-Mönche praktizieren sehen. Ebenso kann der Nembutsu auch gesprochen werden, indem sich der Gläubige vor ein Kakemono, ein Wandbild mit einer Darstellung Amidas setzt. Besonders zur Vorbereitung auf den Tod wird diese Form der Praxis empfohlen: der Sterbende richtet seine Augen auf das Bild und versenkt sich in die Anrufung des Namens. Diese Dinge mögen uns als eine typisch orientalische Ausschweifung erscheinen — aber alle diese Momente kehren im orthodoxen Herzensgebet wieder.

Auch in der *christlichen* Praxis des Herzensgebets findet sich die Technik des *Rosenkranzes* zur Bewältigung der schwierigen Aufgabe einer Zählung des Herzensgebetes entwickelt. In der „Erzählung eines Pilgers" gibt der Starez dem Pilger folgende Anweisung: „Du hast es gehört, was die heiligen Väter für diesen Fall lehren. Darum musst du jetzt voller Vertrauen dieses Gebot annehmen und sooft als möglich mit dem Munde das Jesusgebet sprechen. Da nimm diesen Rosenkranz und bete daran, die Perlen zählend, zunächst einmal je dreitausend Gebete an jedem Tage. Ob du stehst oder sitzst oder liegst — sprich ohne Unterlass: Herr Jesus Christus, erbarme dich meiner! Nicht laut sollst du es sagen und nicht übereilt; und achte darauf mit besonderer Sorgfalt, dass du es dreitausendmal am Tage tust, ohne von dir aus was zuzulegen oder zu kürzen. Gott Wird dir beistehen, hierdurch das unablässige Tun des Herzens zu erlangen....."

Der Pilger selbst ist mit dieser Mindestleistung nicht zufrieden, sondern steigert die Leistung auf das Doppelte. „Die ganze darauffolgende Woche betete ich in meiner Schutzhütte täglich je sechstausend Gebete, ohne mich sonst um etwas zu kümmern und ohne der andrängenden Gedanken zu achten, wie sehr sie auch gegen mich anstürmten; nur eines hatte ich im Sinn: ganz genau das Gebot des Starez zu beobachten. Und was geschah? Ich gewöhnte mich so sehr an das Gebet, dass ich, auch wenn ich es nur für kurze Zeit unterbrach, gleich fühlte, es ginge mir etwas ab, als hätte ich irgendetwas verloren; begann ich aber dann aufs neue zu beten, so wurde mir alsbald leicht und froh ums Herz."

Nach zehn Tagen kommt der Starez zu dem Pilger und ermuntert ihn

zu einer weiteren Leistungsteigerung: „Nun hast du dich an das Gebet gewöhnt! Sieh denn zu, halte dich aufrecht und fördere diese Gewohnheit in dir, lass die Zeit nicht müssig verstreichen und entschliesse dich, mit Gottes Beistand je zwölftausend Gebete täglich zu verrichten; beharre in der Einsamkeit; erhebe dich möglichst früh am Morgen und lege dich spät nieder".....usw. Der Pilger gehorcht seinem Seelenführer und berichtet: „So habe ich denn getreulich fünf Tage lang je zwölftausend Gebete gesprochen und gewann zugleich mit zunehmender Gewohnheit jenes wohltuende Gefühl und eine vermehrte Lust am Beten."

Auch in der Beurteilung der *Wirkung des Gebets* zeigen sich überraschende Analogien. Wie im Nembutsu bei der Wiederholung des Namens als höchste geistige Erfahrung das Bewusstsein einer ekstatischen Entraffung zuteil wird, so stellt sich als Wirkung des Herzensgebets die höchste Ekstase ein: „Das unbewegte und unablässige geistige Gebet, das aus der vollkommenen Liebe hervorquillt, bringt sie in unmittelbarer Ekstase zu dem einen und wahren Gott hin, zur Aufnahme und Einung mit dem höchsten Gut." (C § 46 S. 75) „Die Entdeckung dieses Gebetsmysteriums ist ein Vorgeschmack der himmlischen Süssigkeit schon hier auf Erden." (R S. 24)

Wie der gläubige Buddhist bei der Praxis des Nembutsu auf der höchsten Stufe die Gegenwart Buddhas erfährt, so erfährt der gläubige Christ als höchste Stufe des Herzensgebets die Vergegenwärtigung Christi: „So ging ich denn meines Weges, unablässig das mündliche Gebet verrichtend. Endlich, nach nicht sehr langer Zeit, verspürte ich, dass das Gebet von selber ins Herz einzugehen begann, das heisst, es begann das Herz, wie gewöhnlich schlagend, gleichsam im Innersten die Gebetsworte mit jedem Schlage auszusprechen, etwa so: 1. Herr, 2. Jesus, 3. Christus, und so fort. Ich hörte nun auf, mit den Lippen zu beten und begann mit allem Eifer darauf hinzuhorchen, was das Herz sagt, der Worte meines Starez eingedenk, wie angenehm solches wäre. Alsdann begann ich einen so feinen Schmerz im Herzen zu empfinden, in Gedanken aber eine solche Liebe zu Jesus Christus, dass es mir schien, ich würde, wenn ich ihn jetzt sähe, gleich vor ihm niederfallen und nicht von seinen Fussen lassen, würde sie küssen, tränenüberströmt, doch voller Dankbarkeit, dass er einen solchen Trost durch seinen Namen gewährt aus lauter Gnade und Liebe zu seinem unwürdigen, sündigen Geschöpf." (R S. 27/28)

Der gläubige Buddhist überwindet durch die Praxis des Nembutsu die bösen Gedanken, die seine Ruhe stören. Ebenso führt das Herzensgebet zur Überwindung der geistigen Anfechtungen im Herzen des Menschen. „Diese Übung, die den Geist in festen Schranken hält, macht ihn unüberwindlich

und besiegbar für die Angriffe des Feindes und führt ihn immer neu zur Liebe Gottes und zum Verlangen nach ihm." (C § 19) Das Herzensgebet ist das machtvollste Mittel, „den Drachen in uns aufzuscheuchen und zu besiegen." (C § 49 S. 77) Und wie der Nembutsu nach der Lehre Hōnens auf dem Sterbebett gesprochen den Gläubigen sicher hinüberträgt ins Reine Land vor das Angesicht Buddhas, so beruft sich die Centurie auf ein Wort des *heiligen Hesychios*, der von dem Herzensgebet folgendermassen schreibt: „Wenn die Seele nach dem Tode durch die Lüfte zu den Pforten des Himmels fliegt, mit dem Namen Jesus in sich und über sich, dann muss sie sich auch hier nicht vor den Feinden fürchten. Voll Sicherheit wird sie, wie jetzt auch dann vor den Pforten zu ihnen sprechen, wenn sie nur durch Tag und Nacht hindurch bis zu ihrem Tode nicht aufgehört hat, den Herrn Jesum Christum anzurufen....." (C § 49 S. 78)

Wie das Herzensgebet selbst als Inbegriff des Evangeliums verstanden wird, so wird auch seine Wirkung als Inbegriff des Heils und der höchsten Seligkeit beschrieben. So berichtet der russische Pilger von sich: „Indem ich diese und ähnliche Tröstungen innerlichst empfand, bemerkte ich, dass sich die Folgen des Herzensgebets dreifach kundtun: im Geiste, in den Empfindungen, in den Offenbarungen. Im Geiste beispielsweise — die Süssigkeit der Liebe Gottes, innere Ruhe, Verzückung des Geistes, Reinheit der Gedanken, süsseste Gedenken Gottes; in den Empfindungen — ein wohltuendes Dahinschmelzen des Herzens; eine Erfüllung aller Gliedmassen mit unnennbarer Süssigkeit; ein frohes Wallen des Herzens, Leichtigket, und Frische, Annehmlichkeit des Lebens, Unempfindlichkeit für Krankheiten und Kummer. In den Offenbarungen — Verklärung des Verstandes, Verständnis für die Heilige Schrift, Erkennen der Sprache der Kreatur, Ablösung von aller Eitelkeit der Welt und Erkenntnis aller Süssigkeit des inneren Lebens, Gewissheit der Nähe Gottes und seiner Liebe zu uns." (R S. 45)

Wohl am überraschendsten ist die Tatsache, dass auch im Herzensgebet die Schau Christi oder des Paradieses nicht als die letzte Stufe beschrieben wird, vielmehr erscheint als solche die Stufe der vollkemmenen *Bildlosigkeit*, in der alle Formen, Gestalten, Begriffe und Anschauungsweisen verschwinden und die Berührung mit der reinen Transzendenz als solcher in einer bildlosen Weise erfahren wird, die jenseits aller dialektischen Begrifflichkeit liegt. So heisst es in den Anweisungen des Meisters an den Pilger: „Doch sollst du dich mit aller Macht vor Vorstellungen des Verstandes und vor gleichviel welchen Erscheinungen hüten. *Nimm überhaupt keine Einbildungen auf*; denn die heligen Väter fordern auf das bestimmteste beim inneren Gebet das

Nicht-Sehen, um nicht in Veruschung zu fallen." (R S. 90)

Diese Ermahnung wiederholt noch ausführlicher der Wüsteneremit in Worten, die dem Munde eines Zen-Meisters entstammen könnten: „Was nun aber die ‚*Bildlosigkeit*' betrifft, das heisst, dass man während der Kontemplation gar keine Erscheinungen in sich aufnehmen soll, *weder ein Licht noch einen Engel noch Christus oder irgendeinen Heiligen*, und sich von allen Grübeleien fernhalten müsse, so wird das von den heiligen Vätern natürlich darum geboten, weil die Fähigkeit zur ‚Einbildung' ganz bequem Vorstellungen des Verstandes zu verkörpern oder gleichsam zu verlebendigen vermag; daher könne der Nichterfahrene sich leicht an diese Phantasmata verlieren, sie für himmlische Erscheinungen nehmen und so der Selbstverblendung verfallen. Da der Geist aber ganz einfach und ohne Schwierigkeiten in ‚Bildlosigkeit' beharren mag, diese beibehält, auch wenn er sich Gottes Gegenwart vorstellt, so kann das daraus entnommen werden, dass sich die Einbildungskraft fühlbar irgend etwas ‚bildlos' vorstellen und sich in dieser Vorstellung während des Aufmerkens auf ‚Dinge' erhalten kann, die dem Sinn des 'Gesichtes' nicht unterliegen, die keine äussere Gestalt oder Form haben. In ähnlicher Weise kann man sich auch die Anwesenheit des geistigen und unfassbaren Wesens Gottes im Geiste vorstellen, im Herzen in *vollkommener Bildlosigkeit* erkennen." (R S. 168/9)

Die fragmentarischen Analogien, auf die bisher hingewiesen wurden, liessen sich mit Leichtigkeit vervielfältigen und ergänzen. Vor allem würde es eines besonderen Kapitels bedürfen, in dem auf die Bedeutung des Meisters und Seelenführers hingewiesen wird, ohne dessen Weisung und ständige Kontrolle die Praxis des Herzensgebetes nicht dürchgeführt werden kann. Doch können diese Zusammenhänge hier nicht mehr ausgeführt werden. Erstaunlicherweise findet sich in dem „Leben eines russischen Pilgers" selbst der Gedanke ausgesprochen, dass zwischen der Praxis des Herzensgebets und nichtchristlichen Formen der Namensanrufung ein Zusammenhang besteht. In dem „Leben eines russischen Pilgers" tritt nämlich eine Persönlichkeit in Gestalt eines Gutsverwalters auf, den der Pilger auf seiner Reise trifft, der als ein heftiger Gegner der Praxis des Herzensgebets beschrieben wird. Der Verwalter polemisiert gegen das Herzensgebet vor allem gerade mit dem Argument, dass diese Praxis an nichtchristliche asiatische Frömmigkeitsformen erinnere, und sagt dabei wörtlich: „Was liest du da? Ich zeigte das Buch. Oh, rief er, das ist ja die ‚Geistliche Schönheitsliebe'! Ich habe das Buch schon bei unserem Priester gesehen, als ich früher in Wilna lebte; ich habe mir aber sagen lassen, dass dieses Buch allerhand seltsame Kniffe und Künste

enthält, um das Beten zu erlernen, geschrieben von griechischen Mönchen, *etwa so, wie es in Indien und in der Bucharei Fanatiker gibt, die in sitzender Stellung sich aufblasen, um eine Art Kitzel im Herzen zu erzielen,* und in ihrer Dummheit halten sie dieses natürliche Empfinden für ein ihnen von Gott geschenktes Gebet. Wir müssen aber einfach beten, um unserer Pflicht Gott gegenüber zu genügen; wenn ich mich erhebe und ein ‚Vaterunser' spreche, wie es uns Christus gelehrt hat, so bin ich für einen ganzen Tag gerechtfertigt; dann brauche ich auch nicht unaufhörlich ein und dasselbe herunterzuleiern; darüber könnte man ja den Verstand verlieren, und dem Herzen ist es auch schädlich!" (R S. 59)

Bezeichnenderweise wird hier der Hinweis auf Zusammenhänge des Herzensgebets mit nichtchristlichen Praktiken nicht von dem Anhänger des Herzensgebets, sondern von seinem Gegner vorgetragen. Der Pilger selbst geht auf diesen Vorwurf gar nicht ein, sondern verteidigt das Herzensgebet durch den Hinweis auf die segensreichen Früchte, die ihm selbst auf Grund dieser Praxis zuteil geworden sind.

Über etwaige geschichtliche Zusammenhänge zwischen christlichen und nicht-christlichen Mantram-Yoga vermag ich keine Auskunft zu geben. Es scheint mir aber erforderlich, einmal nachdrüklich auf die Existenz dieser Zusammenhänge hinzuweisen und zu ihrem sorgfältigen Studium aufzufordern. Unsere traditionelle Kirchengeschichtsschreibung ist fast vollständig auf den Mittelmeerraum und auf den Bereich des Imperium Romanum und des byzantinischen Reiches konzentriert. Was darüber hinaus liegt, ist für unser traditionellen Geschichtsbild unwichtig, gehört in die Geschichte gewisser asiatischer schismatischer Kirchen, die zur Entwicklung des Hauptstranges des Christenheit, des abendländischen Christentums, wenig oder nichts beigetragen haben.

Dieser traditionelle Blickpunkt ist nicht nur einseitig, sondern heute durch die Entwicklung der Religions-und Geistesgeschichte längst überholt. Wir können es uns heute nicht mehr leisten, unseren provinziellen europäischen Blickpunkt aufrecht zu erhalten, nachadem die globale Ausbreitung des Christlichen Kirchen dazu geführt hat, sich nunmehr in ganz Asien mit den älteren und neueren Hochreligionen auseinanderzusetzen, die die Kultur Asien geprägt haben. Unser abendländisches Geschichtsbild ist auch insofern objektiv falsch, als ja das Christentum sich zunächst missionarisch genau so intensiv nach Osten auf asiatischem Boden wie im Westen auf europäischem Boden verbreitet hat und erst das Vordringen der Araber vom 7. Jahrhundert an, das Vordringen der Mongolen vom, 11. Jahrhundert an durch die Ausrottung der alten asiatischen Kirchen die Situation geschaffen hat, an der sich unser

heutiges Geschichtsbild orientiert, eine Situation, in der auf asiatischem Boden nur noch einige klägliche Trümmer der alten sogenannten schismatischen Kirchen den Ansturm des Islam und die Mongoleninvasionen überstanden haben und das Abendland als das einzige Bollwerk der Christenheit erscheint, von dem dann vom 16. Jahrhundert an die grossen Impulse der Weltmission ausgingen. Bis ins 11. Jahrhundert hinein war indes der Expansionsbereich der christlichen Kirche auf asiatischem Boden beträchtlich grösser und umfassender als der Expansionsbereich der europäischen Christenheit, und erst die grossen politischen Umwälzungen, die der Einbruch der Mongolen und die Errichtung islamischer Reiche auf asiatischem Boden mit sich brachte, hat diese Situation verändert.

Was das Studium der Beziehungen des Christentums zu den grossen religiösen Ereignissen auf asiatischem Boden aber besonders gehindert hat, das ist eine andere Tatsache: Die Religionswissenschaft des 19. Jahrhunderts hat zum Teil in einer sehr unglückseligen Weise die Entdeckung östlicher, vor allem indischer Einflüsse auf das Christentum gegen die alttestamentlichen Grundlagen des Christentums ausgespielt. Der Nachweis indischer Einflüsse auf das Christentum, angefangen von dem Nachweis angeblicher indischer Einflüsse bereits auf die Person und Lehre Jesu, ist in der Regel mit dem Pathos des Antisemitismus vorgetragen worden: man wollte das Christentum durch den Nachweis solcher Einflüsse „arisieren". Um so wichtiger ist es heute, die ganze Diskussion aus dieser religionsgeschichtlich ganz unsinnigen Antithese herauszuführen. Es kann sich hier nicht darum handeln, den Einfluss einer bestimmten orientalischen Religion auf das Christentum gegen einen andern auszuspielen, die heutige Aufgabe kann nur darin bestehen, den bisherigen traditionellen Blickpunkt der historischen Forschung zu überwinden, sich von der Vorstellung freizumachen, als sei das Christentum nur ein Gewächs des hellenistisch-römischen Mittelmeerraumes, und zugegeben, dass an der Ausprägung seiner geistigen Gestalt im Osten auch Kräfte einer religiösen Welt wirksam waren, die sich auf asiatischem Boden mit einer ungemeinen Lebendigkeit im Umkreis der christlichen Kirche regten, die bereits seit Jahrhunderten religiöse Ausdrucksformen und Methoden geschaffen hatten, die das religiöse Leben Asiens aufs tiefste bestimmten und die das Christentum in derselben Weise übernommen hat, in der es im Westen die Anregungen der antiken Mysterienreligionen übernahm und nach seinem Geiste umgestaltete.

PROSPECT FOR EQUALITY

by

Horace L. FRIESS

A fundamental feature in today's social and political ethics is the principle of equality. To be secure in the exercise of one's equal rights, not to be discriminated against, not to suffer the indignities of an atmosphere of offensive privilege, these conditions have become *sine qua non* for an ever increasing multitude throughout the world. This egalitarian aspect of society has developed little by little through a long historical process. It represents a trend, or trends, which it would be difficult, if not impossible, to reverse. In any case, we do not now have any such reversal in prospect.

At the same time it is obvious that equality is an extremely problematic and puzzling idea. Life's endless inequalities, both in respect to natural endowments and the variety of its situations, are so intrinsic to its strenuous interest, its richness of texture and significance. Insofar as equality is thought to imply an artificial uniformity or standardizing of culture, it becomes discouragingly identified, for many of us, with a distasteful and forbidding world-prospect.

Much suffering, connected with harsh inequalities of existence, has been experienced by men throughout the ages. The experience has disturbed and also developed in us a sense of justice and injustice, reflected in many familiar institutions and doctrines. In religious teaching, for some thousands of years, mankind has been advised to rest assured that the course of the world, with all its inequalities, eventually brings everyone his due, either through the operation of some universal law like *karma*, or by reason of a transcendent divine justice ruling this world and the next. But not everyone has been able to believe this. At the very least such teaching remains open to serious question and doubt. But just as dubious and impossible of general credence is the belief that a better world would result, if men were to iron out the

inequalities of life, power and circumstance, and to establish some uniform mold of destiny. When imagination takes this turn, it seems easier to evoke nightmare visions than ideal images of equality.

A good part of the nightmare prospect in recest times from a conviction that egalitarian trends inevitably mean a levelling down in quality and achievement. Our human heritage owes so much of its treasured greatness to the special perfections realized in hundreds of small local cultures, and to splendid visions and high standards achieved in numerous aristocratic traditions. The corrosion and overwhelming of these in the mass economy of modern industrial society has by now become a nearly universal experience. And for more than a century an alarm has been voiced that the result must be a diffusion of mediocrity and cheapness in both esthetic and moral values. It has been painfully felt that our era, requiring general accomodation within a vast meshwork of unfamiliar relations ("ein Zeitalter des Ausgleichs" Max Scheler called it), is condemned to a confusion of taste and a shrinking of personal effectiveness and stature. Recoiling, like many sensitive men, with disgust from this prospect, Nietzsche strained in his speculations after a possible reversal of egalitarian trends, including in his case an outright repudiation of ideals of moral equality.

Whatever the spiritual evaluation, egalitarian trends in the nineteenth century received strong support from a materialistic vantage point. To raise significantly the material level of life for mankind's masses did seem to be within the power of advancing science and industry. But today, in the midst of the twentieth century, a grim specter is shadowing this prospect too. The exploitation of material resources has proceeded at such a pace, and the world's population threatens such increase, so that we are being warned it will be hard to avoid before very long an unexpected reversal, a great levelling down in material terms of impoverishment, starvation and disease. The shock of this reversal of perspective came to vivid expression recently, when an imaginative writer of our time (William Faulkner) ventured to credit man's indomitable spirit with power to outlast a "worthless Earth". What a contrast that phrase brings with our accustomed image of a nourishing Earth, invoked in poetry and myth, as a teeming and quite terrifically fertile Mother!

In view, then, of this very ambiguous situation, what good sense may we still make of persistent demands for equality? This essay will point to some of the important and lasting meanings in the idea of equality, as these are found both in ancient traditions and in modern doctrine. But it will also emphasize the less familiar problems arising for us in new contexts developed

by advanced industrial society. It is less of an analysis of doctrine than an attempt to confront these contexts in which doctrines must be reconsidered. Without evading difficulties, it aims to identify equality with a possible prospect of human upgrading instead of with a levelling down.

1.

Let us begin with an observation that is so basic in significance as to merit first attention. It is nicely conveyed in a famous old Chinese story, found in the book of Chuang Tzu, whose essays and fables have an inimitable piquant charm as well as philosophic distinction. In today's efforts at world understanding one likes to appeal to many traditions, instead of citing testimony from only a single tradition.

The story is found near the end of Chapter XX of the book of Chuang Tzu, a passage sometimes entitled "The strange bird" in English translations.[1)]

> When the philosopher Chuang Tzu was wandering in the hunting preserves at Tiao-ling, he saw a strange bird which came from the south. Its wings were seven feet across. Its eyes were an inch in circumference. Yet it brushed past Chuang Tzu's head to alight in a chestnut grove.
>
> "What manner of bird is this?" cried Chuang Tzu. "With strong wings it does not fly away. With large eyes it does not see."
>
> So he picked up his skirts and strode towards it with his crossbow in order to get a shot. Just then as he did so he saw a cicada enjoying itself in the shade, forgetful of all danger to its body. And he saw a mantis spring and seize it, forgetting in the act its own frame, which the strange bird immediately pounced upon and made its prey. And this it was which had caused the bird also to forget the true art of preserving itself.
>
> "Alas!" cried Chuang Tzu with a sigh, how wordly creatures injure one another, loss following the pursuit of gain."
>
> So he laid aside his bow and went home, reproached on the way by the forester who wanted to know what business he had there at all.
>
> For three months after this, Chuang Tzu did not leave the house; and at length a disciple Lin Chü asked him, saying "Master, how is it that you have not been

1) I have followed in the main H. A. Giles' 1889 translation, but have made some variations with the help of valuable advice from my colleague, Professor Chi-Chen Wang of Columbia University. I am sure that Dr. D. T. Suzuki will look with understanding, and I hope not with displeasure at my including a story so familiar to East Asian scholars in an essay presented in his honor.

out for so long ?"

"Though keeping my physical frame" replied Chuang Tzu, "I did lose sight of care for life and limb. Gazing at muddy water, I lost sight of the deep pool. Now I have heard Confucius' saying: When you go into the world, follow its customs. But when I strolled into the park at Tiao-ling, I forgot true care for my body. That strange bird which brushed past me in the chestnut grove, forgot its body. And the keeper of the chestnut grove took me for a thief. Consequently I have not been out."

The story of "the strange bird" has the graphic yet allusive quality that is characteristic of so much Chinese narration, whether in words or in pictures. We can imagine seeing the incidents on a teacup or platter, and as a matter of fact, Herbert Giles in his *Chuang Tzu* (p. 258) says they are often depicted in popular woodcuts. On reflection one may then turn interpretation of the tale a bit in one direction or another.

Yet there is present a firm core of meaning that is unmistakable. The world is such that every creature, no matter how inconspicuous its size, or how big its wings, or how strong its armament, is always in danger of life and limb. We may call this an equality of predicament that surrounds both great and small in this precarious world. Allured by opportunities of gain, or fascination, creatures easily become self-forgetful and invite grief.

The prospect is not one of uniformity, but it is one calling for true self-regard whatever one's strength and condition. What true self-regard will mean for men is a further story of many chapters. So far we have only been reminded of a universal enveloping condition of life that we forget at our peril. But it is not far-fetched to see this condition as a threshold from which many fundamental developments in the idea of human equality arise. The importance to every one of us of due regard for his body, for his living organism, is no doubt only one element, but surely an essential consideration in such different measures of protection as *habeas corpus* and other safeguards against arbitrary imprisonment, and also in the development, more recently, of human claims to universal medical aid in the face of disease, starvation, and other catastrophe.

But it is more than doubtful that the philosopher Chuang Tzu was thinking about such measures during his three months of retirement after his stroll in the hunting park. The story would lead us to suspect that, first of all, he was staying away from the forester. And in explaining his case to a disciple, he quotes a maxim of prudence about observing the customs of society. If he had not taken his cross-bow on his stroll in the hunting pre-

serves, he might not have encountered the suspicious reproaches of the warden.

From his book we know, however, that Chuang Tzu's reflections did not stop here. Observance of social custom might have its value, but it did not seem to him to provide real security and peace of mind, especially not in a time of much anarchy and violence, amid the distressful vicissitudes and the great natural alterations of life.

2.

The great diversity of creatures impresses Chuang Tzu, when he compares them with one another.

> If a man sleeps in a damp place, he will have a pain in his loins. But is it so with an eel? If a man lives up in a tree, he will be frightened and all in a tremble. But is it so with a monkey? Of these three, who knows the right way of habitation? (II)

The moral he draws for human conduct is that one should cultivate the power (*te*) given to one's own nature. Conformity to artificial social customs may prevent this. What is good for one is bad for another.

But when creatures are compared, not with one another, but with *Tao*, and with the universal process in nature, and its changes of life and death, then it is not the diversity but "the equality of all things" that impresses Chuang Tzu. The distinctive powers of creatures depend upon, and can not arrest, the great power in the universal process. So to be ultimately secure and at peace, the wise man must identify not only with his particular nature but with the great transformations of the universe. He must learn "to chariot" upon both *Tao* and *Te*, as being "the normality of the universe."

> *Tao* is without end or beginning, whereas things die and are born. (XVII)
> The ignorant do not see that no matter how well you conceal things, smaller ones in larger ones, there will always be a chance for them to escape. But if you conceal the universe in the universe, there will be no room left for it to escape..... Therefore the Sage wanders amidst that which cannot escape, but wholly remains. (VI)[2]

Arthur Waley says that Chuang Tzu's attitude toward death "is but part of a general attitude towards the universal laws of nature, which is one not merely of resignation nor even of acquiescence, but a lyrical, almost ecstatic acceptance, which has inspired some of the most moving passages in Taoist

2) The Roman numerals after the cited passages refer, of course, to the chapters in the *Chuang-tzu* where these passages are found.

literature."[3] This being so it should remind us that the art of making one's peace with the universe is not mainly a dialectical exercise. The advice to "conceal the universe in the universe" may not be completely opaque as an idea, but behind this and related expressions, one senses reaches of Chuang Tzu's experience that pass understanding. Since many mystics testify to an ineffable peace beyond distinctions, we can refer to this as the equality of mystic realization. We do not propose to interpret it here, but its actual occurrence and force as a part of human experience seems indisputable. Furthermore, it seems that no matter how much mystics say, or how comparable their accounts may be, they agree that what they are talking about is a deeply private journey and consummation that can not be had at second hand.

The religions with universal doctrines and world-inviting organization, of course, travel on more than private paths. Their founders, it would appear without exception, all had their private moments of mystic realization. But they also pointed out and taught to their followers ways of dealing with those universal human needs which they felt called upon to meet and to interpret. So Buddhism offers the world a compassion with universal suffering, and teaches its doctrine of blind craving as the root of suffering, and its "middle path" for the end of craving and the cessation of suffering. So Christianity spreads its concern with inveterate sin, with human pride and rebellion against the divine order, and its gospel of the love that can atone for and save from sin. The teaching of Islam enjoins upon all people, high and low, an equal submission to the laws of God. Here the idea of giving universal publication to God's decrees was carried to the point of claiming that the *Qur'an* is a perfect and literal copy of the entire Word of God as preserved on a table in Heaven from before the creation of the world.

Each of these world religions brought to its community of believers a new sense of equality in the spirit and perspective of its sacred mission. And institutions were established, according to the inventive genius and requirements of each faith, for recitation and prayer, confession and penance, teaching and study, pilgrimage, healing and refuge, monastic life, counsel, welfare and charity. Within these institutions the community of fellow-believers often experienced in many specific ways an equality of acceptance and regard which they would not have found apart from the shared faith. To be sure, conditions have been so uneven in the world drama, the compromises and adjustments so varied and often strange, so that it must be willful to generalize

3) Arthur Waley, *The way and its power*, Boston & New York, 1935, p.54

abouth ow the level of human existence was affected by the equalizing tendencies in the world religions. But when one considers the harsh inequalities that have prevailed, or still prevail, in most environments, and the ruthless human attrition in much of society, it seems fair to regard many, if not all of the modifications introduced by these religions as experiments, at least, toward greater equality of life on an upgraded or higher level.

The instance of Islam suggests a further look at the legalistic character of certain religious systems. Upon the Qur'an and Hadith, as on the Torah and Talmud, for instance, were built regulations and a jurisprudence that aimed to deal with every aspect of life. Such systems offer explicit rulings on the whole gamut of human activities; they do not relegate religion to sabbath-day observance. But amid the great changes that take place in the history of society, a legalistic system can survive only by practicing ample reinterpretation. Fixed injunctions, regarded as eternal divine commands, will either tend to inhibit change, or they will in large part become piously venerated norms that are somehow circumvented in actual practice.

The equalizing effect of a religious system, of course, will depend upon its specific content as well as upon its form. We need only call to mind the laws regarding women in Islam—but not only in Islam—to see the point. Indeed, it should be noted that the feminist movement against what John Stuart Mill called "The Subjection of Women" received relatively little support and considerable opposition from organised religions.

3.

Criticism of the historic religions in modern times presents two aspects of outstanding importance for our theme. One line of criticism centers upon the authoritarian cast of the religious traditions, their placing of an ultimate sanction in a source held to be unquestionably binding and correct. This feature of the religions clashed and tangled with a rising appreciation of freedom for individual belief and conscience. A second line of criticism has appeared with the development of a new type of industrial society. The wholly unfamiliar and rapidly changing conditions, created by industry and applied science, made so much of traditional prescript seem either obstructive or perhaps innocuously irrelevant and ineffective. Separation from and often opposition to traditional religious institutions indeed played a large part in the secular development of modern democracy and economy. This is not the whole story, of course. Nor does it preclude the growth of a new feeling that religious institutions are capable of achieving widely a familiar continuity

with the new secular culture, and sometimes a relieving distinctiveness within it.

But the extent and variety of secular developments bearing on equality during the last two centuries is really stupendous. It already requires an effort of imagination to compare the immunities and privileges enjoyed by those of noble birth under the ancien regime with the system of equality before the law which has taken its place. Further political developments of major consequence during the nineteenth and present centuries would include: emancipations of serfs and slaves; extensions of the right to vote on offices and issues of government; universalizing of military obligations and opening of ranks to merit; graduation of taxes in relation to income and wealth. The economic, social, and cultural growth of industrial society has brought much standardizing of work conditions and wage contracts; measures to check monopolies; utility rate and parity price regulations; social security provisions for ages and times of unemployment; measures of compensation, insurance, and care for illness and injury; also, of health inspection; measures to conserve and to develop natural resources in a public interest; also, to establish monuments, parks, museums and other aids to culture and recreation; systems for widespread public education; for communication through mass media; for widespread public education; for communication through mass media; for the facilitation and protection of travel on public conveyances; and so on.

This incomplete list of obvious items points to a rapidly spreading type of society, of which mankind still has relatively little experience. In this new context the classic democratic issues of liberty, equality, and fraternity present, not an unfamiliar, but still an altered visage with new facets and difficulties coming to the fore. An intricate and vast complex of highly organized groups characterizes the world of advanced industrial society. The voice of the human individual, wanting still to claim the rights of man for himself, becomes confused in these social complications.

Amid all the facilities and protections offered in welfare states, the individual in our times has been discussed as a "lost," "beat," or just "conforming" mortal. All three terms express some form of helplessness or inability to become an effective personal agent in the social scheme. Today the conforming individual is particularly decried, in many quarters, as too willing to sell his human birthright to freedom for the sake of security and a mess of pottage. Counteradvice often remains in the realm of aspiration and exhortation to assert "the human privilege" of being an individual. So a college president may explain: By this privilege "I mean the opportunity

offered to a person to seek and to obtain the fullest meaning he can for his own life; to know the best he can know, and to live by that best against all comers."[4] Those words "against all comers" clearly carry the note of protest. And surely, a free man does need to be capable of standing out against opposition. But he will need just as much, or even more, the ability to work out a meaningful life with others.

Moreover, if we speak of opportunity as "offered," it is necessary to consider realistically what is offered, and how, and by whom to whom. To view certain rights of man as natural rights is to regard them as universal conditions of human fulfillment. Egalitarian doctrine and conviction have stressed the point that there are such universal conditions of need and of potentiality. In actuality, however, human rights require moral and legal commitments to respect and to effectuate them. The declaration of natural rights remains unfruitful, and can even become smug, apart from experiments of moral and legal community whereby specific conditions of fulfillment are effectively extended and recognized as rights.

In the history of egalitarian economics, one of the principles that stands up well, as a general rule of remuneration, is Louis Blanc's famous formula: "to each according to his needs, from each according to his abilities." While Communism professes to regard this rule as an ideal, the Soviet regime holds that its economy has not yet reached the strength and maturity needed to practice it. For the present, they say, the principle "from each according to his ability and to each according to his productivity" must suffice. Both formulas have been cited here to show that the diversity of human needs and abilities is recognized—however roughly—even in those systems that impose a great deal of regimentation upon society.

The aim of egalitarian thought is not, and can not be, to do away with individuality and differences of ability. We had this in mind in our beginning with Chuang Tzu's story, wherein each creature, large and small, was seen to have need of observant self-regard. But there was no idea that the cicada, the mantis, the bird, and the man should have the same armament and span of life in order to realize "the equality of all things."

The point may be clear, yet the question remains. How will the scope and quality of individual lives be affected, as needed standards of security and well-being are extended, with an attempted equitable regard for increasing millions of people in our spreading industrial society? The prospects

4) Howard Lowry on "The Human Privilege" in *The American Scholar*, Spring 1959, p. 154.

remain contingent on a great many factors. But one may grasp one point of strategy as rather vital. It is important that we learn to think about the regulating and standardizing of methods and conditions in a genuinely experimental and pluralistic way. We should not think of codes and regulations as blocks in some vast uniform edifice of life that we are building piece by piece. They should be viewed instead as an endless number of experiments, amid changing situations, to deal with specific problems, needs, and possibilities of human growth. When we consider the reasons for uniform procedure in a law court, or in a wage contract, in school programs, in broadcasting news, or whatever it may be, we should be judging the human advantages and liabilities of introducing specific uniformities. Such an attitude does not imply that general principles are otiose, but it does mean that they are not sufficiently validated through a universal form for its own sake.

We see that concern for greater eqnality is a powerful social force on all continents today. We are conscious of the tremendous difficulties that confront many peoples, indeed all peoples, as they struggle for a new and fuller mastery of the conditions of life. The situation is fraught with possibilities of disaster and decline as well as of great advance. The prospects for advance are linked with economic power but also with the many other factors that can foster a high level of understanding, creative interest, and desire to share significant values. Not alone technical and material resources, but all relations that serve the development and the sharing of experience will contribute to raising up or levelling down the human estate.

The problem of meeting elementary needs—great as it is—in tody's world has probably less eventual consequence for the level of human existence than has the creative utilizing of men's various abilities. The two aspects are interrelated, of course. But the powers and the limitations of scientists, for example, are more worrisome and fateful influences in long effect than are the usurpations of wealthy tycoons. The functions and responsibilities of corporations, and organs of state, in respect to education and research are now of much more concern than is the millionaire, or billionaire, as an extraordinary individual. Wise control in relation to the former involves far more difficult and unusual judgment.

Experimental inquiry and consideration of fact have certainly made progress in the deliberations of our kind of society. Yet unavoidably there remains much that is adventitious about the facts available to us, and something arbitrary about our willingness to consult them. So often we do not

know, or do not care to know, what would be of signal help. Examples are not far to seek. For instance, we do not seem to know how to prevent the wealth and strength of the advanced and the more backward industrial nations from growing still more unequal. And in so many critical problems (e.g. nuclear weapons control, birth rate policy, etc.), it is not clear what facts should be consulted as being most relevant. But such questions clearly highlight issues of public policy that bear most deeply on prospects for equality.

4.

Our discussion has called attention to current problems and actualities rather than to doctrines of equality. This emphasis seems justified in view of the immense social and cultural changes, which make it necessary to consider all doctrines in relation to new contexts. Abstract and highly general principles of equality (as distinguished from more particular rules, e.g. every voter casts one vote) can not guide us substantially, apart from judgment of the actual contexts in which we are trying to apply them. In egalitarian literature one often meets a formal statement about equality of opportunity in something like these terms: equal opportunity should be accorded to everyone for his own maximum development. Now the meaning of this formula, in operation, is clearly wide open apart from some specifically given possibilities. Under certain conditions, this principle might conceivably be fulfilled by everyone fighting to the end for his cause until all ended in the equal opportunities of the grave. This possible *reductio ad absurdum* has not been mentioned, however, in order to argue that the principle cited is useless or insignificant. As a general formula it indeed has several clear merits. For it is dynamic in expressing aspiration toward a maximum, and at the same time it recognizes that maxima are diversified and not unlimited.

Among the highly organized groups that characterize our advanced industrial society there are many young giants—giant corporations, giant labor unions, certainly some giant political states, and perhaps also a giant church that is not so young. The problem of maintaining civilized and productive relations among such giants has become a central one. Many undertakings of great importance to health and well-being in our world require great coordination of plan and power for their execution. Yet resort to monopolistic concentrations of power remains, as ever, suspect and in fact fraught with many dangers. It is still a current illusion to think that the giants of our time can only be civilized by placing over them some invincible super-giant to keep them in line. But where is he to be found? And if he were to be

found, or created, how far could he be trusted?

Instead, what we need is a better understanding of required functions, and a humane tempering of relations between the groups needed to perform them. And here we strike a further set of difficulties. Our society is sustained on resources of evermore specialized knowledge and expertness. How is a wise and humane directive mentality to arise and find understanding amid this great welter of specialized faculties? A great and increasing burden falls upon the dependability of communications and the intelligent interpretation of guiding values. In his book *Reason in Society*, the philosopher Santayana remarked, in 1905, that modern industrialism seemed to exhibit a somewhat childish spirit. "When the just functions of things are not yet discriminated," he said, "the superlative in any direction seems naturally admirable; and so the highest building, the largest steamer, the fastest train, the book reaching the widest circulation have, in America, a clear title to respect."[5] It may be asked how far we have passed this stage. No doubt the armament race and the competition in outer space reveal other than childish irrationalities, fears and excitements that interfere with a saner development of industrial potentialities. But in any case, direction of those potentialities by deeply humanized imagination seems to lag. It is much easier to follow the lure of new achievements suggested by new techniques, than to mature a purposeful concern for human fulfillment in a worthy style of life.

The task of achieving greater balance and mastery within one civilization, such as ours, is difficult enough. The problems today are many times compounded, when peoples with unlike cultural traditions, and at different stages of material and technical organization, are pressing for their place in the sun. But with the added difficulties, which might indeed prove overwhelming, the situation brings the opportunity and the need to achieve a fuller understanding and a more richly humanized imagination than a single civilized tradition would be likely to develop alone. Holding competing faiths and ideologies, men find it hard to gain the generous vision which is not just tolerant, but understanding and even receptive to fruits nourished by other care and genius in situations different from their own. But growth of such a spirit in the course of time is not impossible.

A seventy-six year old woman, who gave leadership in the fight to have negro and white children go to the same schools in Little Rock, Arkansas, expressed her outlook on today's world as follows. "We are living through the most exciting time of the world, because the soul of man everywhere is

5) George Santayana, *Reason in Society*, New York 1905, pp. 67-68.

demanding more rights and more recognition—and most of all, more human dignity. Whether we like it or not, human slavery and segregation are dead."[6] Encouraged and quickened by these prophetic words, we are still obliged, as we look the world over, to see that "it ain't *necessarily* so." Yet our prospect tells us that it could be increasingly so. It could be that everyman's needed self-regard, in time, would become less narrowly concentrated to defend a small hold on life, and instead be more freely responsive and partaking in the whole world of humanity. Such is our prospect for equality.

6) Mrs. Adolphine Terry, as reported in *The New York Times*, Magazine Section for Sunday, September 13, 1959, p. 120.

THE PROPHETIC CONCEPT OF PEACE

by

Erich FROMM

Even if peace meant only the absence of war, of hate, of slaughter, of madness—its accomplishment would be among the highest aims man can set himself. But, if one wants to understand the specific *prophetic concept of peace*, one has to go still several steps further, and has to recognize that the prophetic concept of peace can not be defined only as absence of war, but that it is a spiritual and philosophical concept. It is based on the prophetic idea of man, of history and salvation; it has its roots in the story of man's creation and his disobedience to God as related in the book of Genesis, and it culminates in the concept of the Messianic time.

Before Adam's fall—that is, before man had reason and self-awareness, he lived in complete harmony with nature; "And they were both naked, the man and his wife, and were not ashamed"; that means, they were separate, but they were not aware of it. The first act of disobedience, which is also the beginning of human freedom, "opens his eyes", he knows how to judge good and evil, he has become aware of himself and of his fellowman. Human history has begun. But man is cursed by God for his disobedience.[1] What is the curse? Enmity and struggle are proclaimed between man and animal ("And I will put enmity between thee [the serpent] and the woman, and between thy seed and her seed; it shall bruise thy head, and thou shalt bruise his heel"), between man and the soil ("cursed is the ground for thy sake; in sorrow shalt thou eat of it all the days of thy life; thorns also and thistles shall it bring forth to thee; and thou shalt eat the herb of the field, in the sweat of thy face shalt thou eat bread, till thou return unto the ground"), between man and woman ("and thy desire shall be to thy husband, and he shall rule over thee"), between woman and her own natural function

1) The word "sin" does not appear in the biblical text.

("in sorrow thou shalt bring forth children". The original, pre-individualist harmony was replaced by conflict and struggle.

Man has to experience himself as a stranger in the world, estranged from himself and from nature, in order to be able to become one again with himself, with his fellowman and with nature. He has to experience the split between himself as subject and the world as object, as the condition for overcoming this very split. His first sin—disobedience—is his first act of freedom; it is the beginning of human history. It is in history that man develops, evolves, emerges. He develops his reason and his capacity to love. He creates himself in the historical process which began with his first act of freedom, which was the freedom to disobey, to say "no".

What is, according to the Old Testament, God's role in this historical process? First and most important, God does not interfere in man's history by an act of grace, he does not change the nature of man, he does not change his heart. (Here lies the basic difference between the prophetic and the Christian concept of salvation.) Man is corrupted because he is estranged and has not overcome his estrangement. But this "corruption" lies in the very nature of human existence, and it is man himself—not God—who can undo the estrangement by achieving new harmony.

God's role in history, according to Old Testament thought, is restricted to sending messengers, the prophets, who (1) show man a new spiritual goal, (2) who show man the alternatives between which he has to choose, and (3) who protest against all acts and attitudes through which man loses himself and the path to salvation. However, man is free to act, it is up to him to decide. He is confronted with the choice between blessing and curse, life and death. It is God's hope that he chooses life—but God does not save man by an act of grace.

This principle is most clearly expressed in the report of God's attitude when the Hebrews ask Samuel to give them a king.

"Then all the elders of Israel gathered themselves together, and came to Samuel unto Ramah,

And said unto him, Behold, thou art old, and thy sons walk not in thy ways: now make us a king to judge us like all the nations.

But the thing displeased Samuel, when they said, Give us a king to judge us. And Samuel prayed unto the Lord.

And the Lord said unto Samuel, Hearken unto the voice of the people in all that they say unto thee: for they have not rejected thee, but they have rejected me, and I should not reign over them.

According to all the works which they have done since the day that I brought

them up out of Egypt even unto this day, wherewith they have forsaken me, and served other gods, so do they also unto thee.

Now therefore hearken unto their voice: *howbeit yet protest solemnly unto them, and shew them the manner of the king that shall reign over them.*

And Samuel told all the words of the Lord unto the people that asked of him a king.

And he said, This will be the manner of the king that shall reign over you: He will take your sons, and appoint them for himself, for his chariots, and to be his horsemen; and some shall run before his chariots.

And he will appoint him captains over thousands, and captains over fifties; and will set them to ear his ground, and to reap his harvest, and to make his instruments of war, and instruments of his chariots.

And he will take your daughters to be confectionaries, and to be cooks, and to be bakers.

And he will take your fields, and your vineyards, and your oliveyards, even the best of them, and give them to his servants.

And he will take the tenth of your seed, and of your vineyards, and give to his officers, and to his servants.

And he will take your manservants, and your maidservants, and your goodliest young men, and your asses, and put them to his work.

He will take the tenth of your sheep; and ye shall be his servants.

And ye shall cry out in that day because of your king which ye shall have chosen you: and the Lord will not hear you in that day.

Nevertheless the people refused to obey the voice of Samuel; and they said, Nay; but we will have a king over us;

That we also may be like all the nations; and that our king may judge us, and go out before us, and fight our battles.

And Samuel heard all the words of the people, and he rehearsed them in the ears of the Lord.

And the Lord said to Samuel, *Hearken unto their voice, and make them a king.* And Samuel said unto the men of Israel, Go ye every man unto his city."

(1 Samuel, Ch. 8, 4-22)

All that Samuel can do is to "hearken to their voice", yet to protest and to show them the consequences of their action. If in spite of this the people decide for a kingdom, it is their decision and their responsibility.

This principle is also shown quite clearly in the biblical story of the liberation from Egypt. Indeed, God shows Moses how to perform some miracles. These miracles, however, are essentially not different from those the Egyptian magicians could perform. They are clearly meant to give Moses weight in the eyes of Pharaoh and of his own people; they are concessions to Moses because of his fear that the people would not understand

his pure message from a nameless God. In the essential point, however, to make the people—or Pharaoh—ready for freedom, God does not interfere at all. Pharaoh remains as he is—hence he becomes worse—his heart "hardens"; the Hebrews do not change either. Again and again they try to escape from freedom, to return to Egyptian slavery and security. God does not change their heart, nor does he change Pharaoh's heart. He lets man be—lets him make his history, lets him work out his own salvation.

Man's first act of freedom is an act of disobedience; by this act he transcends his original oneness with nature, he becomes aware of himself and of his neighbor, and of their estrangement. In the historical process man creates himself. He grows in self-awareness, in love, in justice, and when he has reached the aim of the full grasp of the world by his own power of reason and love—he has become one again, he has undone the original "sin", he has returned to paradise—but on the new level of human individuation and independence. Although man has "sinned" in the act of disobedience, his sinning becomes justified in the historical process. He does not suffer from a corruption of his substance, but his very sin is the beginning of a dialectical process which ends with his self-creation and self-salvation.

This completion of his self-creation, the end of the history of strife and conflict—and the beginning of a new history of harmony and union, is called the Messianic Time, the End of the Days, etc. The Messiah is not the savior. He is not sent by God in order to save the people or to change their corrupt substance. The Messiah is a symbol of man's own achievement. When man has achieved union, when he is ready—then the Messiah will appear. The Messiah is not the Son of God, any more than every man is God's child—he is the annointed King who represents the new epoch of history.

The prophetic view of the Messianic time is that of harmony between man and man, man and woman, man and nature. The new harmony is different from that of paradise. It can be obtained only if man develops fully in order to become truly human, if he is capable of loving, if he knows truth and does justice, if he develops his power of reason to a point which frees him from the bondage of man and from the bondage of irrational passions.

The prophetic descriptions abound with symbols of the idea of the new harmony. The earth is unboundedly fruitful again, swords will be changed into plowshares, the lion and the lamb will live together in peace, there will be no war any more, the whole of mankind will be united in truth and in love.

Peace, in the prophetic vision, is one aspect of the Messianic time; when man has overcome the split that separates him from his fellowmen and from nature—then he is indeed in peace with those he was separated from. In order to have peace, man must find at-onement; peace is the result of a transformation of man, in which union has replaced alienation. Thus the idea of peace, in the prophetic view, can not be separated from the idea of man's realization of his humanity. Peace is more than not war; it is harmony and union between men, it is the overcoming of separateness and alienation.

The prophetic concept of peace transcends the realm of human relations; the new harmony is also one between man and nature. Peace between man and nature is *harmony* between man and nature. Man and nature are not split from each other any more, man is not threatened by nature and out to dominate nature—but he becomes natural, and nature becomes human. He and nature cease to be opponents—and become one. Man is at home in the natural world—and nature becomes part of the human world—this is peace in the prophetic sense. (The Hebrew word for peace, schalom, which could be best translated as 'completeness' points in the same direction.)

The concept of the Messianic time and of Messianic peace differs, of course, among various prophetic sources. Since it is not our purpose here to go into the details of such differences, it may suffice to show, with a few characteristic examples, various aspects of the idea of the Messianic time, inasmuch as it is linked with the idea of peace.

The idea of the Messianic time as the state of man's *peace with nature* and the ending of all destructiveness is thus described by Isaiah:

"The wolf also shall dwell with the lamb, and the leopard shall lie down with the kid; and the calf and the young lion and the fatling together; and a little child shall lead them.

And the cow and the bear shall feed; their young ones shall lie down together: and the lion shall eat straw like the ox.

And the sucking child shall play on the hole of the asp, and the weaned child shall put his hand on the cockatrice' den.

They shall not hurt nor destroy in all my holy mountain: for the earth shall be full of the knowledge of the Lord, as the waters cover the sea"

(Isaiah, Ch. 9, 6–9)

The idea of man's new harmony with nature in the messianic time signifies not only the end of the struggle of man against nature, but also that nature will not withhold itself from man, it will become the all-loving, nurs-

ing mother. Nature within man will cease to be crippled, and nature outside of man will cease to be sterile. As Isaiah put it;

"Then the eyes of the blind shall be opened, and the ears of the deaf shall be unstopped.

Then shall the lame man leap as an hart, and the tongue of the dumb sing: for in the wilderness shall waters break out, and streams in the desert.

And the parched ground shall become a pool, and the thirsty land springs of water: in the habitation of dragons, where each lay, shall be grass with reeds and rushes.

And an highway shall be there, and a way, and it shall be called The way of holiness; the unclean shall not pass over it; but it shall be for those: the wayfaring men, though fools, shall not err therein.

No lion shall be there, nor any ravenous beast shall go up thereon, it shall not be found there; but the redeemed shall walk there:

And the ransomed of the Lord shall return, and come to Zion with songs and everlasting joy upon their heads: they shall obtain joy and gladness, and sorrow and sighing shall flee away." (Isaiah, Ch. 35, 5-10)

Or, as the second Isaiah puts it:

"Behold, I will do a new thing; now it shall spring forth; shall ye not know it? I will even make a way in the wilderness, and rivers in the desert.

The beast of the field shall honour me, the dragons and the owls: because I give waters in the wilderness, and rivers in the desert, to give drink to my people, my chosen." (Isaiah, Ch. 43, 19-20)

The idea of the new union between man and man in which their estrangement and destructiveness has disappeared is expressed by Micah:

"And he shall judge among many people, and rebuke strong nations afar off; and they shall beat their swords into plowshares, and their spears into pruninghooks: nation shall not lift up a sword against nation, neither shall they learn war any more.

But they shall sit every man under his vine and under his fig tree; and none shall make them afraid: for the mouth of the Lord of hosts hath spoken it.

For all people will walk every one in the name of his god, and we will walk in the name of the Lord our God for ever and ever." (Micah, Ch. 4, 3-5)

But, in the Messianic concept man will not only cease to destroy each other. He will have overcome the experience of separateness between one nation and another. Once he has achieved being fully human, the stranger ceases to be a stranger; the illusion of the difference between nation and nation disappears, there are no more chosen peoples. They will not even have to worship the same god, since the conceptual concept of god is itself an illusion. As Amos puts it:

"Are ye not as children of the Ethiopians unto me, O Children of Israel? saith the Lord. Have I not brought up Israel out of the land of Egypt? and the Philistines from Caphtor, and the Syrians from Kir?" (Amos Ch. 9,7)

The same idea that all nations are equally loved by God and that there is no more favorite son is beautifully expressed also by Isaiah:

"In that day shall there be a highway out of Egypt to Assyria, and the Assyrian shall come into Egypt, and the Egyptian into Assyria, and the Egyptians shall serve with the Assyrians.

In that day shall Israel be the third with Egypt and with Assyria, even a blessing in the midst of the land:

When the Lord of hosts shall bless, saying, Blessed be Egypt my people, and Assyria the work of my hands, and Israel mine inheritance."

(Isaiah, Ch. 19, 23–25)

To sum up, the prophetic idea of peace is part of their whole historical and religious concept, which culminates in their idea of the messianic time: peace between man and man—and man and nature, is more than absence of strife; it is the accomplishment of true harmony and union; it is the experience of at-onement with the world and within oneself; it is the end of alienation—the return of man to himself.

RELIGIOUS ENCOUNTER

by

Douglas STEERE

(Some Reflections Addressed to the Christian Community)

It was something of an experience recently to find every seat taken and students sitting on a table at a Haverford College philosophy club meeting in order to hear a talk on *Taoism* by a colleague from a neighboring institution. I asked a friend how he accounted for such keen interest. "They are uneasy with what they have and curious to know if some other world outlook has a better way." Whether this remark plumbs the secret motivation of these students or not, this willingness on the part of adherent of different religions to listen to each other with ears that are open, is a phenomenon that marks our age.

While *Taoism*, apart from its profound original influence on what we call Zen Buddhism, is not a major contestant in the present confrontation of the great world religion, there is a plausibility about a remark of Arnold Toynbee's that is even greater today than when he made it in his closing Abraham Flexner lecture at Bryn Mawr College ten years ago. He declared that when historians wrote of our century a thousand years from now, they would be far less interested in the little domestic tiffs between communism and the western democracies than in what happened to Christianity and to Buddhism when, for the first time in history, they really interpenetrated each other. He might well have included Islam and Hinduism in this prophecy as well. Certainly the revolutionary interpenetration of western civilization and of Christianity and the other great world religions (which in these remarks I shall limit to Buddhism, Hinduism and Islam) is now going on at a pace that never before in world history has even been approached. And one of the pioneers in inaugurating this process has been our deeply revered friend Daisetz Suzuki.

The Global Interpenetration of the World Religions

In Kyoto, several years ago, an old retired Zen Buddhist abbot explained to me that there had been a saying that if the Japanese Zen monks meditated intensely enough, they could reach right through the globe and shake the West. However in the past decades, the old abbot added ruefully, the West has reached through the globe and shaken not only the East, but Zen itself. The shaking had gone so deep that not only the traditional koans but even the system of mediaeval monastic training may have to be drastically re-cast.

But the shaking is not all in one direction. Never before has the West had the opportunity which it has today to secure a sympathetic interpretation of Zen Buddhism. For a long generation, Zen Buddhism has been principally interpreted to English readers by the Japanese scholar, Daisetz Suzuki. Ten years ago, following on the East-West philosophers' conference in Hawaii, this venerable scholar came to New York City to live, and there he has been the center of a considerable circle of interested students of Zen. One of the frequent visitors in this circle is Dr. Kondo, a Tokyo psychotherapist, who has found a kinship between Zen principles and those of psychotherapy. Several abbots of Japanese Zen monasteries have made leisurely journeys through the United States and a recent seven-month's visit of the brilliant Zen interpreter, Professor Hisamatsu, of Kyoto, and his secretary-interpreter, to the Harvard Divinity School and to the Eastern states has resulted in extended conversations with a number of America's ablest religious thinkers. On the Pacific Coast, Alan Watts has been a leading writer and interpreter of Zen to an ever-widening group of persons.

The same story of this mutual shaking could be repeated for Hinduism and Islam. Gandhi's touch with Christian sources both in South Africa and in India are well known. The late Sri Aurobindo, still regarded as India's first interpreter of Hinduism, spent his early years from seven to twenty-one in England, and from his Pondicherry ashram wrote his shelf of books on Hinduism in English; while India's vice-president Radhakrishnan spent many years in a chair of Eastern Religions at Oxford. Vivekananda, the institutionalizer of the Hindu missionary movement, the Ramakrishna Order, was stirred to many of his social and humanitarian insights through his visits to England and America, while British Americans like Gerald Heard and Aldous Huxley and Christopher Isherwood, all share with a most able corps of Ramakrishna Hindu scholars in interpreting Vedanta to America. No less an American Methodist scholar than the late Edgar Brightman confessed to

a theological group one evening that late in his life a Ramakrishna monk had taught him how really to pray.

In Islam, its gratest eastern poet and prophet, the late Iqbal, often called the Muslim Tagore, was a disciple of the Cambridge University philosopher McTaggart, and many of Islam's most impressive Arab devotees are graduates of the American universities of Beirut and Cairo. In America today, no great city is without its mosque, and instruction in its religious and cultural treasures is no longer a purely academic matter reserved for the faculties of a few great universities. There must, then, first of all be a frank admission that most searching interpenetration is continually going on in the present world situation.

In this situation of the interpenetration of the world religions, there would seem to me to be three critical issues that confront Christians which they cannot evade:

(1) Are we prepared to be as frank as our fellow world religionists are about our spiritual problems in the face of the present world situation?

(2) What attitude are we to take with regard to the relationship of Christianity to the other world religions?

(3) To what degree is Christianity prepared to be reconstituted by her vulnerable exposure to the other world religions?

What Response To Their Candor ?

In spite of the vastly differing situations existing within the various segments of Buddhism, Hinduism and Islam, it is not necessary to probe very deeply into any one of these three non-Christian religions today to find their leaders talking of how unready they feel to meet the present situation, and how deeply it searches them. I remember riding back to Calcutta from Belur, the headquarters of the Ramakrishna movement in India, with a Ramakrishna monk who told me how much a victim of active good works their many scholarly and philanthropic enterprises were making them, and he confessed frankly that unless they could get more of their monks into the Himalayas again to pray them through, that in a few decades almost certainly they would become a band of extroverts. Deeply concerned Hindus also acknowledged that they were losing many of their highly educated youth, and that with universal literacy and the decay of the caste system on the way, the village Hindus would be ever more critical of Hinduism's archaic and unreformed character.

A Buddhist leader in Burma confessed that Burmese Buddhism is social-

ly decadent, that it cannot rise to counter the human greed of the present Buddhist land-owners in orders to encourage land reform, and that with so many rice-centered monks in its ranks, it faces a deep crisis in the period ahead when communism is a genuine and urgent alternative. The excess real estate in the hands of Japanese Buddhist authorities speaks for their problems in meeting Japanese spiritual needs, and its leaders are frank in confessing their bewilderment. They know that to assist at burial and memorial rites is not enough and their problem of formulating their message to the postwar generation in Japan is searching them to the core.

Sir Zaphrilla Khan, when he was the foreign minister of Pakistan, once confessed in the hearing of my students that never in its entire history had Islam been at a lower spiritual ebb than today, and that its use as a political and cultural rallying force must not be allowed to conceal this fact.

As if it were necessary to encourage some similar heart searchings and self-criticism and candor in the Christian West, there might be added a more pointed accusatory passage from the writings of the Boston Art Museum's gentle arthistorian and philosopher, the late Dr. Coomaraswamy, that speaks of the effect of the West on the East, "Few will deny that at the present day, Western civilization is faced with the imminent possibility of total functional failure, nor that at the same time this civilization has long acted and continues to act as a powerful agent of disorder and oppression throughout the rest of the world."

The Islamic poet-prophet Iqbal echoes the same note as Coomaraswamy in what he interprets as the hypocricy between ideals and daily life in the Christian West, "Humanity needs three things today: a spiritual interpretation of the universe, a spiritual emancipation of the individual, and basic principles of a universal import directing the evolution of human society on a spiritual basis.....The idealism of Europe never became a living factor in her life, and the result is a perverted ego making itself felt through mutually intolerant democracies.....Believe me Europe is the greatest hindrance in the way of man's ethical development." And what he said yesterday of Europe, he would, were he living, hardly withold from America today.

What frankness may such statements by our fellows in the other world religions about their situation in the face of political movements like communism, nationalism, and before the wave of industrial and highly urbanized secularism draw from our life as Christians! For when it comes to either the released joy of the abandoned soul or the common frontier of the spiritual transformation of society, the Christian Church in the West is a hard-pressed

minority. When the African confessed to the missionary, "We do not yet have the inflammation of the heart", how he searches us!

With all of our great religious organizations, our vast donations to Christian charity, our sense of responsibility for justice and decency, how meager among us is the "inflammation of the heart." Even the Christian church does not on any large scale dare to challenge the preparations for a nuclear war, to dissolve away the arterio-sclerosis of race prejudice, or to feel more than the most minute liability for the two thirds of the world's population who stand in continual need of the most minimal requirements for life and health. In Evelyn Underhill's figure, Christians have garlanded the head of Christ but have found this ever so much easier and more congenial than to care for his feet. When Bernard Clement paraphrases the Jonannine account of the resurrection scene to read "Peace, I am alive, there is work for you to do," how it judges our anxiety of heart.

What boldness in confession, then, will our fellow world religions draw from us by their frankness, especially when it confirms the judgment under which we inwardly stand to the normative love beamed upon us by Jesus Christ?

The Case For Mutual Irradiation

When it comes to the second issue of the alternative ways in which Christianity may approach the other world religions, these seem to narrow down to four. The first is mutual extermination. The second is syncretism or blending. The third is coexistence, with no attempt to influence each other. The fourth, and the one I shall attempt to put the case for, is mutual irradiation.

Presupposed in this advocacy of mutual irradiation and the rejection of extermination, syncretism and coexistence is a view of general revelation which asserts that God has not left himself without a witness anywhere in the world. A Quaker friend of mine used to love to tell of a Benedictine abbot who gave a word of counsel to some young monks who were bound for the mission field in the Far East. He told them never to forget that God had beed at work on the hearts of these people long before they got there, that he would be at work on them quite apart from their efforts while they were there, and that he would continue his siege of the souls of these people after they had gone. This view would regard the great world religions as profound responses to the divine initiative and while it does not imply that these responses are all equally adequate, it does maintain that each contains precious

facets and accents of the truth that God is pouring out upon human hearts, that are meant to quicken all men.

Apart from a view of general revelation there are two further premises implicit in this positive advocacy of mutual irradiation. The first of these would accent the way in which the special revelation of God in Jesus Christ is continually being diluted and even falsified by our Western institutional presentations of it. It would show how this special revelation continually judges the Christian religion, as such, and reconstitutes and renews it by again and again casting off cultural forms that were at one time regarded as indispensable to it. The second of these would affirm that Western Christianity has not even begun to make an exhaustive response to the revelation that was communicated through Jesus.

Friedrich von Hügel, in the opening pages of his *Mystical Element of Religion* (Vol. I, pp. 25–6), expressed this second point with great clarity, "A person came and lived and loved, and did and taught, and died and rose again, and lives by His Power and His Spirit forever within us and amongst us, so unspeakably rich, and yet so simple, so sublime, and yet so homely, so divinely above us precisely in being so divinely near—that His character and teaching require, for an ever fuller and yet never complete understanding, the varying study and different experiments and applications, embodiments and unrollings of all the races and civilizations, of all the individual and corporate, the simultaneous and successive experiences of the human race to the end of time."

If these two presuppositions: (1) the judgment which the special revelation of Jesus Christ continually makes of Christianity, and (2) the obvious fact that Christianity has not begun to exhaust the hidden truths that lie in the special revelation of Jesus Christ are kept clearly before us, there is a setting for the attitude of Christianity to the other world religions that would welcome this profound listening and responding to one another, this mutual irradiation.

If the special revelation of Jesus Christ which claims him to be the type—man whom the human heart and the unconscious depths of man longs for, and if it claims him to have definitively disclosed the utter caring of God and the relentless siege of man's soul by his love, and if this revelation is really trusted, it may speak and be spoken to in the present profound encounter.

In this mutual irradiation of one religion by another, it would seem reasonably to predict that the center that is the absolute one will polarize the others and will lift into itself that which is true in them and reject what is

false. If this is the case, it would seem to exclude an attitude of mutual extermination. For if Jesus Christ is the universal center, he will not exterminate but will raise up that which is of God in these other religions, and there is much of God to be found there, and he will judge down that which is degenerate and evil in them, precisely as he is in the constant course of doing inside the Christian religion itself and in the hearts of its adherents. If he is not the absolute, and the opposite happens, then our faith as Christians has been wrongly placed. This is a risk I am willing to run.

In Christian history there have been periods when the Christian message has felt a security and expectancy that has resulted in a warm, contagious, outgoing life that feared no culture, no alien religion, no strange system of philosophy, but regarded each in turn as a possible conduit through which there could flow the joyous gospel of the accessibility of the Father God whom Jesus Christ revealed. Such a Christian message longed to touch every facet of the life of this alien society. It reached even into the inner image of the self of these societies and spoke to what our Jungian friends would refer to as its archetypes, its deepest yearnings that cast up the images in which it clothed its inner life. It sought to bring the whole man, unconscious as well as conscious, to the whole Christ and was ready in trust to sink the naked, vulnerable Christ to the depths of alien clutures and to trust the action of his transforming powers.

A little Polish refugee girl in a Swedish school was asked in 1945 if she felt it would shake her belief in Got if she attended the school chapel where another form of worship than her own was practiced. She smiled and shook her head, saying simply "Oh no, you couldn't take away my God." A Justin Martyr, a Clement of Alexandria, or an Origen seemed to have this inner security that led them into a reckless openness to the religious and cultural forms of those among whom they moved, a fearlessness that has often been shocking to Christians who have hugged a rigid orthodoxy. It was as if these interpreters were so sure that no one could take away their Christ that they felt drawn to share him and his universal thrust in a way that left both Christ and themselves most vulnerable, yet most viable, to those they met.

In speaking of this attitude, Evelyn Underhill says in her *Mysticism* (pp. 105–6) "The chief claim of Christian philosophy on our respect does not lie in its exclusiveness but in its catholicity: in the fact that it finds truth in a hundred different systems, accepts and elucidates Greek, Jewish and Indian thought, fuses them into a coherent theology, and says to speculative thinkers

of every time and place 'He whom ye unknowingly worship, Him I declare unto you.'"

Today in the powerful continental Protestant re-assertions of Christian orthodoxy, we are living in a period where this utterly fearless universality of Christ has been largely ignored and where the uniqueness of Christ has been emphasized in such an exaggerated fashion as if to scrub Christ free of every Greek, every Roman, every Gothic and every Renaissance element, to say nothing of the great world religions which are treated as almost diabolical aberrations.

Now for any Christian group which has sought to restrict the interpretation of Christ exclusively to either the Greek or Roman or Gothic or Renaissance formulation, such a protest would have its rightful place, even though "reaction" or "correctional" theologies are seldom of lasting worth. But to carry this protest to the point of attempting to protect Christ by placing a screen of uniqueness about him instead of trusting him to draw to himself the categories and thought and cultural forms of each of these societies as well as to play freely, understandingly and lovingly upon the Buddhist, the Hindu and the Islamic mind, is to betray a solicitude for his cosmic significance which only too thinly veils a lack of faith in his power.

How much more faith might be stirred by a Christ who was so trusted that he might penetrate to every phase of society, that instead of fearing the alien religions, the secular, the material, the political, the technical and scientific as his mortal enemies, they might be welcomed as a part of his own body which it was his purpose not to abolish but to guide and to control? The catacomb mentality of this overly-defensive Christian theology and mood is a far cry from what our world has need of today. The fresh approach to a natural theology to be found in the more recent writing of Karl Barth gives hope for a serious reassessment of this earlier attitude towards world religions. But the net impact of this movent until now has been an almost disastrous neglect of these problems.

Syncretism rnd Coexistence Rejected

This openness of mutual irradiation is not, however, to be confused with syncretism. There is from the outset no claim that the world religions are equally adequate human responses to God's initiative, and that they can therefore be freely patched together into some synthetic form of spiritual Esperanto as syncretism or blending suggests. To admit that they will affect each other profoundly in the course of this mutual irradiation is of course

inevitable. But it is one thing to attempt to weld together the best features of all religions into some common amalgam, and it is quite another to submit to the kind of polarization that has been described above.

Mutual irradiation must also be clearly distinguished from accepting a kind of hygienic coexistence as the objective. Coexistence in terms of mutual respect and of a determined effort on the part of the great world religions, to understand one another on the deepest levels, even to the point of acknowledging that in certain respects the world religions are truly allies on a common beleagured front, is one matter. I, as a Christian, for example, can and must acknowledge that trembling as Buddhism, Hinduism, and Islam may be before the power of nationalism, of totalitarian communism, or before the threat of a new-old class of covetous entrepreneurs to capture for themselves the benefits of the technical revolution, it is nevertheless these very world religions which stand as a reminder to over a half of the world's population that the material foreground of life is not all, that there is a deeper life that bears up their own and that is accessible to them, and that the Hindu Vinoba Bhave and the Muslim Iqbal and their occasional Buddhist counterparts stir the public and private consciences to restrain the excesses that violate human dignity. I can also acknowledge the vast wisdom of a constitution which establishes a coexisting secular state in a country like India where Hindus must learn to live with and respect the rights of over forty million Muslims, and ten million Christians, to say nothing of the Sikhs, the Jains, the Parsees and the Buddhists. Coexistence is infinitely to be preferred to a war of extermination.

It is, however, quite another thing to claim that coexistence is peace. For real peace is a condition of vital interaction, and religions with the universal claims of Christianity and Islam and perhaps implicitly even of Buddhism, can never rest at coexistence. They must inevitably interpenetrate each other, and the welcome encouragement of this condition is to be most appropriately found in the attitude of mutual irradiation.

Reconstituted Christians

This brings us to the final issue of what kind of reconstitution of Christianity as we know it today might we expect to take place if this attitude of mutual irradiation were in wide practice? It is not difficult to find a personal example if we are to read Marjorie Sykes' life of C. F. Andrews. After a brilliant career at Cambridge, Andrews went to India as an Anglican missionary. At this period in his life he was so firm a high Anglican sacra-

mentarian that he rejected any gesture toward taking communion with other Christians who were not Anglicans. The story of his life as he came to love and be loved by Indians like Tagore and Gandhi and the Christian Sadhu Sundar Singh is the story of the reconstitution of a Western Christian which unbuckled first the institutional rigor and then the theological armor by which he had assumed that the he was protecting Jesus Christ. One thinks of the famous query "Are you protecting the Lord, or is he protecting you?"

Step by step with this unbuckling, this discarding of the Western garments in which he had clothed Christ, there seemed to grow in Andrews an inner devotion to the vulnerable, unprotected Jesus Christ that a short while before his death could make it perfectly natural for him to write what was almost an autobiography and to entitle it *What I Owe to Christ.*

In this Christian, living his adult life in a Hindu setting, and being open to its irradiation, there was to be found, late in his life when I knew him, a quiet eye, an at-homeness in inward prayer that was as natural as breathing, the readinees to travel light as far as external possessions were concerned—"a life so simple that a little suffices," and a sense of expectancy toward the seat of holiness in another. He seemed to have been willing to sink Christ in the life of India and to trust him to go on working there.

A similar story could be told of the Norwegian Pastor Reichelt's twenty-five year immersion in Chinese Buddhism until its genius of serenity, of sensitiveness to suffering, of inner awareness, and, in the Mahayana forms, its yearning for cosmic caring and support of the individual's quest had given him a fresh orientation to Christ. In the closing years of his life, the little Chinese style hospice, library and chapel which his Norwegian friends helped him to set up in the rural backyard of Hong Kong, was a place where hundreds of Buddhist pilgrims accepted his hospitality and stopped to study and pray and confer with him and where his own experience of Christ could be simply shared. It leaves with us a further example of this kind of reconstitution.

In both of these men, the claim of Christ upon the hearts of those they withessed to seems in no way to have been diminished by the absence of the spiritual arrogance that marks so much of dogmatic Chiristian communication. In fact, in them and in their willingness to listen and be deeply spoken to by the great world religion in the area where they served made the claim of Christ on non-Westerners even more transparent. Their capacity to divest Christ of the Western institutional wrappings and hence to enable him to kindle and fulfill the deepest archetypal longings of men and women in these

regions, to give them a dynamic norm to stir afresh their responsibility for each other, all witness to the authenticity of this approach.

The Risk Involved in Viability

But these personal examples must not conceal or must not minimize the terrible risk that is involved in this kind of approach. How can we be sure that in the course of this irradiation and reconstitution, the polarizing powers of the other great world religions may not triumph in the end? How can we be sure that Christ unless he is more dogmatically defended will not end up as one more Avatar in the inclusive Hindu family; as simple another Galilean Bodhisattva in the Mahayana Buddhist hierarchy; or as a forerunner, even if a leading forerunner, to the prophet Mohammed? The whole Semitic tradition in which Islam and Christianity stand, and which incidentally so characterizes the mood of much present Christian theology, has a history that has built up a well-founded horror that has become almost on obsession against any such fusion, against "idolatry". It fears that, if there is any weakening of the institutional and theological antibodies in the blood stream against contamination by other formulations of God, disaster may be immanent.

I see no way of getting around this danger. The approach that has been taken here has minimized the institutional aspects of Christianity as well as the cultural husk of Western civilization which contains many precious corporate responses to the God revealed in Jesus Christ. But in has done so because it regards the living, transforming operativeness of God and Christ on the hearts of men as always prior to and more basic than these institutions.

It also regards both the institutional and cultural aspects of Christianity to be capable of drastic change and continual reconstitution without losing the central core of Christ's revelation of God. It is only in the light of an utter reliance on this contemporary transforming operativeness of God and of Jesus Christ that any such risk as is involved in this approach will commend itself to the Christian community and that the security and purification impulse against idolatrous dilution will be sufficiently resisted to dare to welcome this mutual irradiation.

There may well be a time for the purification of a religion from alien admixtures. But there is also a time when those who have themselves felt the release of Christ are called on to "walk gladly over the earch answering to that of God in every man," willing to have the answer as well as the answerer recocstituted in the dialogue that follows. The evidence is convincing to me that in the time in which we live only such a vulnerable Christ is viable.

DIMENSIONS, LEVELS AND THE UNITY OF LIFE

by

Paul TILLICH

It is my intention to describe some characteristics of life processes which may help us to understand the unity of life in its diverse manifestations. The problem I want to deal with has a very long history in man's attempts to know something about himself and his world; and more important, the different solutions which have appeared in the history of thought have had tremendous consequences for man's actual life, especially his moral and religious life.

No ethical position is possible without an open or hidden answer to the question of the unity of life. And no religious evaluation of man and his destiny is possible without a judgment about the relation of the different elements which work with and against each other in his total being. Most conspicuous among these elements are those which have been called with varying names: man's physical part, his body, soul, mind, spirit. Some of these names have become obsolete, as "soul" and "spirit", at least in the English language—a serious loss not only with respect to language, but also to our understanding of man. Other languages have maintained the corresponding words, e.g., *Seele* and *Geist* in German.

But the problem of the unity of life cannot be restricted to man. In him all elements which appear in life processes are present, and therefore in order to understand the unity of life in him we must understand the unity of life in all its dimensions and levels.

The following inquiries will be done in three main steps: first, a conceptual consideration dealing with the metaphors "dimension" and "level", second, a discussion of the relation of life processes which are under the predominance of one of the dimensions, and third, a consideration which deals with the dynamic conflicts and ambiguities of life.

I.

We know that genuine, representative symbols as they grow in history, the arts and religion cannot be replaced at will by other symbols. They are born out of a definite encounter with reality and they last so long as this encounter does, then they die or become transformed into something else. Metaphors do not have the same substantive character; but neither are they mere signs, mere matters of convention and expediency, exchangeable without inner limits. Metaphors communicate one point of analogy between the proper meaning of the metaphor and that to which it is "trans-ferred" (*metapherein*). Because of this point of analogy the choice of the right metaphor can be decisive for the solution of a whole series of problems. With this in mind, I suggest that we replace the metaphor "level" by the metaphor "dimension". In so doing we may be able to establish a view of life and man which does not conflict so much with the contemporary preference for pluralistic thought as it conflicts with all forms of dualism, old and new.

The metaphor "levels" for the different spheres of the encountered reality has deep sociological and religious roots. It mirrors the social order, both in secular and religious respects. The word hierarchy, probably first used by the theological mystic, Dionysius Areopagite, about 500 A.D., combines the hierarchies in the religious and the secular sense. In the Middle Ages the pyramid of worldly powers with the emperor at the top is holy by consecration; and the pyramid of religious functions with the Pope at the top is holy because of its sacramental foundation. Hierarchical thinking in this sense can be extended to all spheres of reality. It can be applied to being itself, if the daring concept of "more or less being", namely, power of being, is used. It can be applied to man if he is divided into a bodily basis, a psychic middle and a spiritual top. It can be applied to nature if the inorganic, the organic and the psychological levels are distinguished. It can be applied to ethics if civil righteousness, ordinary morals and monastic asceticism follow each other. It can appear as a hierarchy of values. And it can be applied to religion if the natural and the supranatural are brought into confrontation.

The protest against thinking in hierarchical levels was raised in the modern world both by Protestantism and the Renaissance. Luther, as well as Nicholas of Cusa, fought against the significance of the hierarchies in the vertical direction, the direction towards the ultimate. For Luther, there are no levels of proximity to God. Everyone stands on the level which was considered to be the lowest, that of the layman. The Saint is a sinner, and the sinner

is just, not because he has climbed to a higher level, but because God's forgiveness has descended to him. The highest degree of human perfection is still infinitely distant from the infinite, just as is the lowest degree. With respect to God the hierarchies are undercut.

The same result has been reached in a religiously founded humanism. Its classical representative is the Cardinal Nicholas of Cusa in fifteenth-century Rome. He meditates about the infinity of the infinite and realizes that the infinite would cease to be infinite if the finite stood beside it as a limiting sphere. Therefore, he established the principle of the coincidence of the opposites—the infinite in the finite, and conversely. As for Luther, God is totally in every grain of sand, so too for Cusanus, the center of the divine infinity is in every point of the periphery—or in every finite thing. This is the other way of undercutting the hierarchical principle. It is the way which leads to modern humanism.

But you may ask, what has this fragment from the history of thought to do with the exchange of two metaphors, that of level by that of dimension? It is important in that it provides the historical background and the world-wide perspective to this exchange. For it is not a linguistic whim but the logical consequence of what has happened in the "making of the modern mind" that we are forced to think in terms of dimensions instead of levels.

The dangerous and even destructive consequences of thinking in levels are obvious. Levels, which in our definition means "self-contained and mutually exclusive sections of reality", lie above each other and their relation is contingent. There is no inner necessity for going from a lower level to a higher, or from a higher to a lower. If, however, such a necessity is asserted, the metaphor of level has lost its significance. If mind and body, for instance, represent two levels, their relation is contidgent. The one could be without the other. Thomas Aquinas tried in vain to introduce a relation of the two levels which does justice both to the monistic Aristotelian and the dualistic Platonic tradition. But he did not and could not succeed. No solution of the body-mind problem, which is determined by the metaphor "level", can succeed. Only if we understand body and mind as dimensions of the same reality does the nature of man become understandable. For only then is mutual strangeness and interference excluded. If the metaphor of levels is used, bodily drives must be thought of as either completely strange or as interfering with mental acts and vice versa. This then often leads to the attempts to eliminate the one side by the other one and to establish a simplified monism by reducing the mind to bodily functions or

the body to mental functions. Such unity by reduction, materialistic or spiritualistic, is excluded by a pluralistic unity of dimensions.

The relation of body and mind is one example, that between the inorganic and organic spheres is another one. The difficulty of describing the relation of the organic to the inorganic, if one sees them on two different levels of being, has led to a reduction of the organic to inorganic processes or the inorganic to organic structures. Here again the metaphor dimension points to an understanding of organic life in relation to physical and chemical processes which transcends the exclusive affirmation of the one or the other side because it conquers the underlying dualism which drives towards them.

A third example for the dangers implied in the use of the metaphor level is the relation of culture and religion. If religion and culture are understood as two levels, religion as the upper one, culture as the lower, the conflicts of the last centuries, e.g., between religion and science, are unavoidable. Religion tries to control culture and culture tries to determine religion and to make it a part of itself. If the metaphor dimension is used, religion becomes the dimension of the depth of culture.

Behind these attempts lies another dualism, perhaps the most fundamental in the interpretation of our world, that of the supranatural and the natural. Reality is divided into a realm of supranatural-divine things and a realm of natural-haman things. The mythological symbols of "heaven and earth" are taken literally as levels of being. Divine and human nature are separated in such a way, that divine actions can and do interfere with the natural realm. From this has been derived the perverted concept of miracle, according to which God must destroy natural structures in order to show his working—although these natural structures have been created by him and evaluated by him as good, as the Biblical story tells us.

These manifold dangers, for which the metaphor level is a symptom, can be avoided by an understanding of life processes which uses the metaphor dimension. Of course, it is not the change of metaphors as such which produces the new understanding, but it is the new understanding which calls for the change of metaphors. A false metaphor can confuse and distort true understanding. And this has continuously happened in the last centuries of Western thought.

The metaphor dimension is taken from geometry. But only the nature of a dimension, not the number of possible dimensions, is taken into the metaphor. In speaking of life processes, one can speak of as many dimensions as one chooses to express basic differences. And since this is a matter of

expediency and thought-experiments, one cannot *a priori* limit their number. Dimensions cross each other in one point, but they do not interfere with each other. They do not lie alongside, but are within each other, united in the point in which they cross. If the metaphor dimension is used with a full consciousness of its implications, it is the expression of another encounter of our mind with reality than that which underlies the metaphor level. Certainly, the differences, tensions and conflicts in all life processes are not denied, but they are not derived from the difference of levels, but from the contrasting elements which are present equally in all dimensions of life. It is not a gap between the organic and the psychological which produces conflicts in the organic as well as in the psychological dimension, but it is the ambiguity of the forces which work in each of the two dimensions. It is not a gap between the psychological and the spiritual that produces conflicts in the psychological as well as in the spiritual dimension, but it is the tension of forces and their ambiguous mixture which work in each of the dimensions.

In several respects, these last sentences demand comment. First, one must ask what does it mean that something happens *in* a dimension? There are things or events which are characterized by the control of *one* dimension over the others. Such control produces realms of being like the inorganic or the organic, or the psychological or the spiritual realm. But in each realm of being, all dimensions are always present, though one of them determines the specific character of the things and events within this realm. Through its political connotations, the term realm is especially appropriate to express the predominance of one dimension over the others. The assertion that in all life processes all dimensions of life are always present presupposes the classical distinction of the actual from the potential. Both the actual and the potential are realities, the potential in the sense that it is not yet (or no longer) actual, but has the power of becoming real, the actual in the sense that it has used its power of becoming actual. Certainly, in the inorganic realm, there is nothing actually organic, or actually psychological or actually spiritual. But potentially these other dimensions are present. In the atom the spiritual power which produced Shakespear's *Hamlet* is potentially real just as in the spiritual act which produced *Hamlet*, there participated the movement of the atoms. One could say that when God created the atom, he created man as potentiality, and that with the creation of man as potentiality, the creation of the atom was given.

How can one account then for the differences of the realms—differences which have produced thinking in levels? The answer is that the movement

of reality as a whole enables some potentialities to become actual while excluding others from actualization in the same space or at the same time. The movement of the universe with its historical quality of life excluded for billions of years the actualization of beings under the predominance of the organic and the spiritual dimesions.

There are comparatively only few places and moments in the development of the universe in which organisms can come into existence, and even less in which bearers of the spiritual dimension can appear. The actualization of the spiritual dimension presupposes the actualization of the inorganic and the organic dimensions, but probably not conversely. I say "probably", because it might be justified to speak with ancient philosophers of the world soul and universe as the organism in which it produces both the special organism and their inorganic basis. In any case, what we see is a system of mutual preconditions for the actualization of potencies of being. But evolutionary preconditions do not constitute a pyramid of levels.

II.

If one now asks how the dimensions make the transition from potentiality to actuality, one faces the answers which have been given theologically in the discussion between supranaturalism and naturalism, metaphysically in the discussion between the different monistic and the different dualistic doctrines of man, scientifically in the discussion about the timeless or the evolutionary character of the species.

Starting with the last one, we can say that the metaphor dimension points to the timeless potentiality of the species, while their actualization in the organic realm is a matter of evolution. This removes the problem of the genesis of life in the universe as a theological or metaphysical question while it leaves to science the research for the empirical conditions of the appearance of life on earth and of the transition from one species to the other. It also confirms the *Gestalt* theory with respect to the relation of the physico-chemical processes in organisms to the organic *Gestalt*. It is not a special life power which directs the inorganic elements towards the genesis, preservation, growth and death of the organism, but the potentialities inherent in these processes, actualized in a particular *Gestalt*. If one says that the *Gestalt* is the prius because it gives the structure within which the chemical processes occur, one is right; but one must add that the potentialities for the organic dimension inherent in the inorganic elements are prior to any actualization. Problems like the synthetic production of life lose their

metaphysical significance through these considerations. Man may be able to produce the preconditions of life. But the dimension of the organic precedes all actualizing conditions.

If we now come to the unity of life in man, we do not need to reject the different forms of dualism and of reductionist monism, previously criticized. But we must show the positive function of the "multidimensional unity" as the solution of old and new problems. The first problem follows immediately from the discussion of the genesis of species. It is the question of the genesis of man out of some related species. There is little question today about the validity of the evolutionary answer, however different the description of the evolutionary process may be. But it is still theological doctrine in the Roman Church that at some point of this development, an immortal soul was implanted into the otherwise completed human organism. This, of course, is distorted Platonism and contradicts Bible—and Aristotle—oriented multidimensional unity. It is possible, though not necessary, to distinguish the dimension of the psychological from that of the organic. One can describe the psychological as the self-awareness of an organic unity which appears late in the development of life on earth, and only under favorable conditions. Its potential presence in all life (and even in the inorganic realm) should not induce us to attribute self-awareness to the vegetative realm as panpsychism does, confusing actual with potential presence. Such self-awareness is centered in higher animals and men, completely only in man in whom it becomes self-consciousness, thus reaching the spiritual dimension.

The decisive question now is how the personal self, the center and source of all spiritual functions is related to the psychological dimension. According to multidimensional unity, the spiritual life is the actualization of the intrinsic potentialities of the psychological contents. A simple statement or act is based on a large amount of material of sense impressions, of remembered and anticipated images, of notions, trends, desires, emotions. In itself this material has the potentiality of being united in a cognitive assertion or a moral act. The assertion or the act is not the result of these psychological components, as the living being is not the result of chemical processes. But they are directed by the new dimension, the spiritual, which chooses, eliminates, separates, combines. It is not a special reality alongside the psychological material which does this—as no special vitalistic force does the uniting in life processes; but it is the dimension of the spiritual in the centered self which makes possible cognitive and moral decisions. The word decision,

derived from *cidere* (cutting), indicates the awareness of this situation in ordinary language. In medieval philosophy one used the term intention, intentionality, i.e., being directed to a meaningful content in order to describe cognitive or moral acts. One could say that the psychological processes are directed towards something in the dimension of the spiritual. The mathematician who solves a problem is filled with all the psychological materials mentioned before, but they all are directed to a valid content—the mathematical problem and its possible solutions. Directed intentionally to his problem, he is dominated by the spiritual dimension, and he cuts off, separates and unites the psychological material. These considerations are clues to a solution of the body-soul-mind problem in terms of a multidimensional unity.

In any case, they show that the doctrine of a soul, added to the body and its self-awareness by a special divine act, does not contribute to an understanding of human nature. On the contrary, it adds a strange element which interferes in the ordinary processes of life, distorting them, whether the interference is accepted or rejected. But the spiritual is the fulfillment of the organic and its potentialities, not its distortion.

An analogous problem, discussed in theological terms, is the relation between God and the world. I say "analogous", for it is not a continuation of the series of dimentions and the preconditions of their actualization. That of which theology speaks transcends all temporal and causal conditions, it transcends the gap between potentiality and actuality. It is eternally what it is and therefore it is present in every life process as its creative and directing ground. If I apply the multidimensional unity to the relation of God and the world, it is done analogically or symbolically, just as we do when we apply to God the concepts of life and spirit, power and love, creation and fulfillment. But in this analogical sense, the metaphor dimension can be applied to the relation of the creative ground of being to everything that has being: The divine is not identical with a highest being. This superlative is a remnant of hierarchical thinking, of thinking in levels. But there is no divine level. Analogically speaking, God is the dimension of the ultimate in being and meaning, present in and absent from everything that is. Such statements unavoidably evoke the fear of pantheism—whatever this questionable word may mean—and this fear drives to that untenable kind of theism which puts God as a particular being on a special level beside and above the world.

III.

A disadvantage of the term, multidimensional unity, seems to be that it

conceals the tensions, conflicts and ambiguities which characterize every life process. But an exact analysis of the dynamics of life shows that the depth of the conflicts of life, leading to the ultimate depth of being, can be understood only if they are seen, not as conflicts between levels, but as the same conflicts in each dimension.

Every life process shows two contrasting movements. Things tend to separate themselves from themselves and to return to themselves at the same time. Every living being, for instance, you, in listending to me, goes beyond what it is in this moment to something else—you, to the content of what I am saying. But this is only half of the story. You do not want me to transform you with magical words into something which you are not; you want to remain what you are and return enriched to yourselves after you have transcended yourselves in listending. This simple example of listening to a lecturer points to the basic character of life, of all life. It is self-transcendence and return to itself in one and the same act. From this basic character of all life processes, I derive the three main life processes which can be distinguished: Life integrating itself, life producing itself, life manifesting itself. The word "itself" in the characterization of the three processes points to the fact that no life process can be understood in terms of external interference. There is no life able to interfere with life except life. The divine ground of life, as we have seen, is not a particular life process from which interferences could be derived.

Self-integration, self-production and self-manifestation occur under the predominance of all dimensions of life. But each of these functions of life is contradicted by its opposite, self-integration by disintegration, self-creation by destruction, self-manifestation by concealment. In these conflicting tendencies of life we have the main reason for the dualistic theories in the understanding of life. However, it is not dualism that follows from them, but a unity of conflicting trends within an undivided reality. Mind and body are not in conflict, but the conflicting trends within the unity of mind and body. In every life process within every dimension, from the inorganic to the spiritual, self-integration and disintegration, self-production and destruction, self-manifestation and concealment are inseperably together. This is the ambiguous character which life presents in every moment, and is the basis of the quest for unambiguous or eternal life.

Following from these considerations, the task remains as one which is no more and no less than a philosophy of life in all its ramifications. And such a philosophy of life can then become the basis for a development of

the symbol of eternal or unambiguous life, appearing here and now, coming from eternity and going to eternity, experienced in moments of ecstatic self-transcendence. But such a task, which I believe is the task of the systematic theologian in our time, also trespasses the limits of our subject. We must restrict ourselves to the suggestion of one example for the unity of life which is manifest just in the universality of its conflicts. I refer to something in the conflict between the self-integration and the disintegration of life. It was the need for an understanding of health and disease which helped me greatly in developing the monistic view of man and his world. The idea of maltidimensional healing of the one reality, man, calls for the rejection of a bi-partite or tri-partite description of human nature. Man is one, he is self-integrating in all his dimensions, he disintegrates in all of them, and he must be reintegrated, i.e., healed in all of them, in order to be healed at all.

Even this limited example cannot be carried through. It shows one of the motives which have driven me towards a multidimensional unity in interpreting life.

It was the change of a metaphor with which this paper started. It is a universal vision of man and his world and of the divine ground of himself and his world with which the lecture ends. It is a step in a sphere which has been neglected in recent times under the influence of existentialist problems. This was an attempt in essentialist thought. It is my conviction that as essentialism without the existentialist questions can never reach life, so existentialism without an essentialist context can never answer the question of life. Both are needed for thought and life.

THE HIGHER RELIGIONS UNEXHAUSTED MISSION

by

Arnold TOYNBEE

In this volume we are expressing our admiration and regard for a great scholar whose work and name are associated with the Zen school of Buddhism. Zen is one of the living representatives of a species of religion that made it first appearance about half way through the last millennium B. C. Zen itself is an active spiritual force in the present day world. On the other hand, some—indeed perhaps a majority—of the historic higher religions have unmistakably been losing their hold. Is this a temporary recession, or does it portend the permanent extinction of a light that has been mankind's guide for the last 2500 years?

The reasons for the recent recession of all the higher religions in all parts of the world have to be sought in the modern history of the Western Civilization. Within the last 250 years, the West has progressively dominated the rest of the world. It now looks as if this world-wide Western ascendancy were going to prove ephemeral. Nevertheless, it has been a fact, and a major fact, in the latest chapter of the world's history; and, when we are studying world-history in this phase, we find that many now world-wide phenomena have Western origins. The world-wide recession of the traditional higher religions is a case in point. This can be traced back to a spiritual revolution in the West in the seventeenth century.

This seventeenth-century Western spiritual revolution had two aspects, one negative and the other positive. It was a reaction against the intolerance and fanaticism that had erupted in the Catholic-Protestant Wars of Religion; and it was a transfer of Western man's interest and energy from theoretical controversy to scientific research and to the practical application of the results of this for the improvement of technology. In the minds of the pioneers of the Western seventeenth-century revolution, one of the pur-

poses of promoting scientific inquiry and technological progrees was the search for an adequate psychological substitute for the theological disputes that had been preoccupying Western minds. They hoped that a transfer of attention from theology to science would bring with it a lowering of Western man's emotional temperature, and that this would help him to become less intolerant and more humane. This purpose was a respectable one, and the hope of achieving it was justified by the event. Progress in humanity, as well as in science and technology, did become one of the positive ideals and aims of the modern Western world. The ideal of justice, mercy, and consideration for all human beings is still holding its own in the West, in spite of the terrible blows that have been struck at it, in our day, by the post-Christian Western ideologies: Communism, Fascism, National-Socialism and the rest. But both the humane ideal and the scientific ideal have been inimical to the higher religions in their traditional forms. The reaction against the atrocities of the Wars of Religion brought moral discredit on religion itself, and it was then discredited intellectually, too, by the progress of science. This did not, and cannot, touch the essence of religion, but it did expose the untenability of a number of non-religious articles of belief—for instance, belief in Aristotle's system of astronomy—which had become attached, in the course of ages, to the spiritual core of the higher religions' tenets.

Because this revolution started in the West, the West's own local religion, Catholic and Protestant Christianity, was the first of the higher religions to feel the effects. But the temporary conquest of the world by the West since the close of the seventeenth century has spread the spirit of the seventeenth century Western revolution far and wide: and, where it has prevailed, the effect on the local religion has been the same as in the West. Almost everywhere in the world by now, traditional religion has fallen into discredit. This has not been altogether logical, since one of the causes of the recession of religion in the West was a local Western religious scandal. The sixteenth-century and seventeenth-century Western Wars of Religion had no counterpart in the contemporary Buddhist world. Nor, indeed, in the Buddhist world has the general recession of religion effected all the historic forms of higher religion equally. For instance, the Zen school of Buddhism has maintained its vitality better than some other schools have in an increasingly adverse spiritual climate. All the same it is true, in general, that the modern recession of religion has ceased to be merely a local Western phenomenon and has become a world-wide one.

What, then, is the outlook for the historic higher religions? Is their mission exhausted? This seems unlikely for several reasons. One of these is that the Wars of Religion, which provoked the moral revulsion against religion itself in the West, were a local Western scandal, as we have already noticed. The contemporary Buddhist world's freedom from this evil was no accident. The Catholic-Protestant Wars of Religion were fruits of an exclusiveness and fanaticism that Christianity shares with Islam and Judaism. The religions and philosophies of Indian origin are more tolerant in their spirit. There is, also, another reason for believing that the higher religions have a future; and this other reason applies to them all, Christianlty included. Whatever crimes may have been perpetrated in the higher religions' names, these religions have one hold on mankind's allegiance that is unlikely to be shaken unless and until man finds an effective substitute for the service that the higher religions have done for him. This service is one of capital importance and value. The higher religions have grappled with the fundamental and inescapable problems that beset every human being on his or her way through this life; and they have offered man practical help for coping with these problems. Their prescriptions differ, but the problems with which they are concerned are the same. These problems are, indeed, perennial. The chief of them is the problem of how a human being is to get the better of his innate self-centredness. The problems of dealing with suffering, sin, and death all turn on the solution, if there is a solution, for the problem of dealing with the self (and this is a practical problem, whether the self is held to be a reality or is held to be an illusion).

In our time a further personal problem has become acute: the problem of having to adapt oneself to a greater quantum of change in one's social and cultural environment than a human being can easily digest within the span of one life-time. This problem has always been acute where one culture has made a sudden violent impact on another. A classic example is the cultural situation in Palestine in the time of Jesus. In Jesus's Palestine, Judaism was being played upon by the batteries of Hellenism at short range, and Palestinian Jews were being pulled in two directions by this competition between two widely different ideals and ways of life. This tension in the air put a strain on individuals, and this strain comes to light in the picture of local life that is presented in the Gospels. The frequency of psychological disorders to represented in the Gospels as being high. In our time, the whole of the non-Western majority of mankind is in the situation of the Palestinian Jews at the beginning of the Christian era. The impact of the

West has been subjecting the rest of the world to a process of social and cultural change that has been so rapid and so radical that, for the individual who is exposed to it, it has become almost unbearable. Indeed, the pace of this world-wide revolution of Western origin has now become so furious that, even in the West, where the revolution originated, the individual is now finding it increasingly hard to cope with. Here is another problem -not, perhaps, perennial, but now world-wide—with which the living generation is faced. And this problem, too, may be one for which the historic higher religions may be able to offer help to human beings in trouble.

Under pressure from these problems, human beings will surely continue to look to their traditional religions for help unless and until they see a greater promise of more effective help from some other quarter. Is there any such alternative source of help on the living generation's horizon? One obvious possible source would be the new ideologies, all of Western origin, that have made their appearance in our time and have already achieved some sensational successes in their endeavours to convert the world. It is significant, however, that these new ideologies have little or no help to offer to the individual human being for coping with his personal troubles. Their message to him is, in fact, from his personal standpoint, a negative one. It is that his personal concerns are of no account by comparison with the interests of society. If the individual asks for personal salvation, he will find it, so the ideologies tell him, in subordinating himself to society. He can forget his own troubles in serving society's needs. In fact, the new ideologies have put society in the place that, in the higher religions, is occupied by Nirvana or by God.

This is a reversion to an older—and surely also lower—state of religion in which society was the object of man's worship, and the whole duty of man was to play his part a social animal. The higher religions are revolts against this earlier dispensation. They are refusals to identify human society with absolute spiritual reality, and are therefore also refusals to accept the logical conclusion that human beings have no rights against society and no duties to anything except society. In their positive visions of the nature of absolute reality, the higher religions catch different facets of it. Buddhism sees it as a state of Nirvana, Judaism as a god who is a person. But they all agree in one negative point. Absolute reality is not society: it is something beyond society and above it. They also all agree in holding that the true end of man is to get into touch with this absolute reality and to bring himself into harmony with it. The self is to be subordinated—or even dis-

sipated—but this not in society's interests. If there is a conflict between duty towards society and duty towards the Absolute, the duty towards society must give way: the duty towards the Absolute is paramount.

The higher religions have released man from society's prison-house by putting him in direct contact with the Absolute. It is in virtue of this liberating act that the higher religions have been able to give effective help to individuals for wrestling with their personal problems. The new ideologies are so many attempts to confine man again within society's ancient prison walls, where he will be cut off from the higher religions' help and consolation. It seems unlikely that present-day man will submit to this permanently. To re-imprison him is harder than it was to keep him in prison in the age before the higher veligions broke down the ancient walls. The higher religions have given man experience of spiritual freedom. He has had time to learn the value of this treasure. He will not easily be persuaded to acquiesce in being deprived of it.

These considerations suggest that the higher religions' mission is not exhausted. In their battle with the upstart ideologies, the higher religions seem to have the better prospects of victory in the long run. But it does not follow that they will emerge from their modern ordeal unchanged. If they do recapture mankind's allegiance, this will be because their tribulations have given them an opportunity to purify themselves. We may also expect to see their ordeal bringing out the differences between them. Some will have stood this test better than others; some will have proved better able than others to meet mankind's needs in the chapter of history on which we are now entering.

The higher religions are divided between two families: the Indian and the Judaic. Half mankind today adheres, at least nominally, to one or other of the Indian religions; and the characteristic virtues of these are congenial to the spirit of the present age. The Indian religions are not exclusive, they are not dogmatic, and they have caught a vision of absolute spiritual reality that is comprehensive in the sense that it includes the impersonal as well as the personal aspect of the Absolute. All these virtues are to be found in Zen; and this school of Buddhism has the further virtue of spontaneity Zen has not allowed itself to be caught in the bonds of ritual or theological formalism. It therefore seems certain that Zen is going to have an important part to play in mankind's spiritual life in the future, as it has had in the past.

Of all forms of higher religion that are active spiritual forces today, the Zen school of Buddhism and the Quaker School of Christianity seem to

stand least in need of a purge. In some of the others, there is a load of chaff to be winnowed away from the grain. The essence of each of the higher religions is an indispensable part of mankind's spiritual treasure. The value of this treasure is as great as it has always been. It is, and will continute to be, man's very present help in trouble.

LESSON IN INTENSIFICATION

by

Walter GROPIUS

My visit to Japan in 1954 has been a deep revelation to me from many points of view. It has caused the strongest spiritual impact I have ever received from a foreign culture. My immediate, happy reaction stemmed probably from the rare experience of feeling in tune not only with a small minority of art lovers as in other countries, but with the great majority of a people who have all been dedicated to the creation of beauty to an extent unknown anywhere else in the world. It is the omnipresent awareness of, and sensitivity to, aesthetic problems in the nation as a whole that touched me and that is in such startling contrast to the increasing unresposiveness to such matters in our Western countries. As I am one who believes that the creation and love of beauty not only enrich man with a great measure of happiness but also bring forth ethical powers, I became very interested to find out more about the spiritual background of Japan's way of life. But I found myself confronted by so many puzzling enigmas in this search that I asked my friends in The International House of Japan to come to my help, and they introduced me to the absorbing writings of Dr. Suzuki, in particular to his interpretation of Zen Buddhism. Visiting later on the great places of culture in Kyoto and Nara, my wife and I divided our time between sightseeing in the daytime and studying Dr. Suzuki's book about the influence of Zen on Japanese life during the nighttime, a rather exhausting way of life for travellers, but highly rewarding to us since step by step the phenomena before our eyes began to fall into place.

Being an architect, the most exciting experience for me was to see and learn to understand the high perfection of the Japanese traditional domestic architecture. It has created a house which fulfilled, on a handicraft basis, already many requirements which the twentieth century, machine-conscious

Western architect is only beginning to achieve today: intimate indoor-outdoor relations, flexibility of it universal space by means of movable partitions, modular coordination by standard mats as well as by column dimensions, and prefabrication of all its component parts.

These features have a universal appeal, but Japanese architects, favored by a moderate climate and trained early in the appreciation of a particularly rich and diversified, natural setting, have had a chance to develop them at a time when Western architects were unable to think in such terms because of the more rigorous demands for weather protection against heat or cold prevailing in their countries. Only now, with their highly developed technical means, can the Western architects begin to attain results on an industrial basis that have been commonplace in Japan for centuries on a handicraft basis.

The extraordinarily high artistic standard of the traditional Japanese house, its simplicity and economy in expressing the traditional way of life in terms of space relations and proportions of its parts—the true media of architectural language—has obviously been inspired by Zen Buddhism which, by means of realistic methods as used in the tea ceremony, has bad such a strong influence on the Japanese people of all classes. Every visitor to Japan must be impressed by the traces of this culture which, having had centuries to develop and to ripen without being interrupted by foreign domination, has culminated in a cult of admirable simplicity and austerity. The Western countries, dominated as they are by a civilization in which an overabundance of haphazard shapes and forms reign today, look, in comparison, as if they had never learned the significance of economy in matter and spirit which is so evident in Japan.

But nowadays the young Japanese seem to be dissatisfied with this self-imposed economy of means and have begun to revolt against this setting of "noble poverty." What delights Western eyes has become to them a sybmol of failure to provide more comfort and convenience, and they argue that their simplicity is not voluntary, but imposed by circumstances. However that may be, it would be an unspeakable loss to all people with strong artistic inclinations if the introspective form of Japanese life should give way wholly to Western indulgence in material pursuits and the rather shallow hunt after change for change's sake. This would be a very different matter if Japanese past achievements were representative only of a feudal past; as it is, they seem to be still pregnant with unrealized potentialities. Of course, we have to recognize that Zen Buddhism did not—as far as I can see—provide an

answer to the social problems which are so uppermost in everybody's mind today. Also its conviction that it is impossible to raise the standard of living without impairing its quality seems untenable nowadays, and that one can improve his lot only by robbing his brother and so prepare the way for retaliation and war, no longer seems a convincing assumption to us. Not only has scientific progress, branded by Zen Buddhism for its analytical, purely intellectual character, in its modern form come to share the tenets of those who believe a superior, undefinable force at work in the universe, thereby closing the abyss between religion and science, but it has also become possible to raise the standard of living without lowering its quality. That this latter possibility is not generally realized does not detract from its validity and merely proves that we are morally weak and addicted to old prejudices. Certainly Zen, in its old form and with its old social associations, has become unsatisfactory for the present generation, but, stripped of its incrustations and rejuvenated, it seems to me certainly to contain more vital germs of life than Marxism.

One point of the Zen philosophy interests me particularly, namely, that it considers art impulses—which are creative—as more basic, more innate, than those of morality which are only regulative. I also found that the Zen abhorrence of intellectual reasoning, of "the logical impasse" and its emphasis on instinctive response to direct experience startingly confirmed my own trend of thought as exemplified in the Bauhaus experiment. The Zen advice: "Develop an infallible technique and then place yourself at the mercy of inspiration" should be adopted for all modern education in art and architecture.

Having the reputation of a pioneer in art and architecture, I found myself in a curious position when I felt it necessary to remind my young colleagues in Japan of the still-unexplored potentialities of the Zen-influenced, domestic architecture for their own contemporary approach. I felt that they might, instead of indiscriminately doing away with tradition altogether, investigate, without prejudice, those features of the traditional domestic architecture which are still alive and basically useful for today's changed way of life. For instance, if they encounter complaints about the lack of privacy in the traditional house with its movable room partitions, they should not indiscriminately introduce the inflexible, solid Western wall with all its inherent disadvantages, but try to keep the desirable flexibility of their movable walls while making them more soundproof, since this is preferable from both the artistic as well as the economic point of view.

I have often been asked in Japan what I think of the Tokonoma and whether it should be retained in future interiors. To me there is nothing more delightful than this timeless space element that serves as the heart of the house and where an object or a flower which is loved and admired is placed as a symbol that "man does not live by bread alone". The fact that it can be architecturally recreated in infinite variations should save it from becoming a stale, conventional pattern. Of course, people should be ready to give up their all-too-rigid allegiance to the rules of the past and transform it into a living expression of what they hold dear in their present lives. Any kind of object that is meaningful for its spiritual associations might be displayed in the Tokonoma as long as it has the power to elate and to delight.

The fact that beauty is still a basic requirement of life for every Japanese, the long influence of Zen and the admirable skill attained by centuries of refinement of working methods, has presented the Iapanese architect with the rich heritage of a common denominator of form expression, embracing infinite individual variety. If he will defend this great heritage in a contemporary way, recognizing the machine as today's vehicle of form, and avoiding the leveling dangers of our industrial age by putting human values first, he should be predestined to lead the way towards the forming of a new organic entity of his environment. There is already wonderful evidence of such a rebirth in the works of contemporary Japanese architects, but in the struggle to absorb the impact of Western civilization without falling into imitation, a bold reinterpretation of Zen philosophy might add the spark needed to emerge from the present ideological confusion into an organic continuation and rejuvenation of the great tradition.

Meanwhile, the Western mind in its restless drive to reach new horizons of the physical world might do well to learn a lesson in intensification from the Oriental mind, namely, how to reach new horizons of the inner world. Both, the West and the East seem to be badly in need of each other for each makes up for what the other lacks. If we could bring ourselves to share our heterogeneous achievements, we might yet succeed in building a more durable structure for the man of the twentieth century than has seemed possible before.

Nobody could have contributed more to such an approachment between East and West than Dr. Suzuki who, by his personal conduct and by his amazing resilience and flexibility of mind, has managed to give a live demonstration of the depth and effectiveness of Zen training which could not be surpassed by any book. His wisdom is bridging continents.

CONTRIBUTION TO THE NATURE OF VISIONS

by

M. KNOLL and U. KNOLL-GREILING

I. Introduction and Definition

Numerous reports, many of them found in the history of religion and more recently in anthropology, medicine, neurology, psychology, ophthalmology, and pharmacology, refer to a particular psychological experience which consists in the perception of a subjective light or of subjective light patterns. These perceptions may be induced deliberately through meditation, fasting, by chemical or mechanical means; or else they are known to occur spontaneously in situations of danger or psychological shock, in states of sleepiness, in emergencies, before epileptical seizures, or, rarely, without recognizable cause at all.

To the subjects the light phenomena resemble visible "objects" such as, for example, little scintillating bright dots, luminous stars, stripes, or figures: most of them appear more clearly in the dark than in daylight. In science they have received quite peculiar names: "Entoptic phenomena" in ophthalmology, "hypnagogic visions," "photisms" or "phosphenes" in psychology, "optical hallucinations" in psychiatry and "stimulation response" in neurology. In theology the occurrence of light patterns is frequently reported to be caused or accompanied by a strong emotion which is usually described either as numinous or terrible or both and such light patterns have been called "supernatural" or "mystical," "illuminations" or "visions." In the following we will call all such light phenomena "*subjective or entopic light patterns*," and define them in psychological terms as 'subjective but conscious visual perceptions," belonging therefore (in neurological terms) to the family of hallucinations, as distinct from dreams which we may call "subjective but subconscious visual perceptions."

II. Subjective Light Patterns Induced by Light or Mechanically

Purkinje, the great physiologist, who corresponded with Goethe on entoptic phenomena, published 140 years ago his then famous but now forgotten book [45] "Beiträge zur Kenntnis des Sehens in subjketiver Hinsicht" ("Contributions to subjective viewing"). In this book he reported not only on entoptic phenomena induced by light but also on patterns induced mechanically. Fig. 1 gives a survey of his typical patterns as observed by himself. Patterns 1, 2, 3, 4, 23, 24, 25 and 28 are all light-induced. Pattern 23 and 24 are identical with the known blood vessel picture of the retina, pattern 25 is due to irregularities in the blood stream in these vessels. Pattern 28 represents the "mouches volantes" which are band-like floating phenomena due to metabolic products of the vitreous body of the eye. Patterns 1 to 4 were obtained by moving the hand with spread fingers before the closed eyes, thus modulating the sunlight. Because some of them lack radial symmetry the question arises whether the originally circular retina patterns are not stylized or "geometricalized" because an excitation of the retina's ganglion cells cannot take place without the excitation of the nervus opticus and the visual cortex. This view is apparently supported by patterns without radial symmetry observed during meditation by Bash, Ahlenstiel and Kaufmann [7].

Patterns nos. 5 to 14, 21, 22, 16, 17, and 29 are induced mechanically, generally by pressure on the eyeball or abrupt movements of the eye or the body. Patterns nos. 12, 17, 18 and 19 appear spontaneously without stimulation after dark adaptation—a type of excitation coming close to the phenomenon called "hypnagogic visions" in psychology.

Especially interesting is scintillation pattern 12 which appears not only under mechanical pressure but also after dark adaptation. It was described in detail by Ebbecke [16, 17] 130 years later. Frequently this pattern is experienced by the subject as a dark sky dotted with bright points. It is interesting, however, that Purkinje has already found a negative of this pattern—dark dots on a white background—by looking against a bright sky.

III. Subjective Light Patterns Induced by Chemicals or Drugs

The excitation of subjective light patterns by drugs, such as peyote cactus or Teonanacatl mushrooms (Psilocybe Mexicana Heim [48, 23, 51] or by chemicals such as mescaline, lysergic acid, Psilocybine is well known. There are reports by Beringer [9], Huxley [27], Michaux [40] and others on subjective light patterns. A psychological analysis of such "chemically induced visions" has been given by Knoll-Greiling [36]. Typical for the mescaline pattern experience, seems to be a strange feeling of happiness,

numinosity and complete de-individualization of the subject. The rituals connected with the Teonanacatl mushroom, used in Southern Mexico for a long time as a stimulant of visions, have been described by Wasson [52]. The active agent of this mushroom is Psilocybine—an indole derivate like lysergic acid diethylamide but different by a phosphor atom included in its molecular structure [25, 36]. It is hoped that soon more will be known about the shape of subjective patterns obtained with Psilocybine.

IV. Subjective Light Patterns Occuring Due to Psychical Shock

Patterns of this kind may be caused by a primary emotion, due to being suddenly awakened or to being frightened in a sleepy state [2, 4, 16]. They have been called "wake-up flash" ("Weckblitz") and "scare flash" ("schreck-blitz"). Bright scintillae, dark stars, dark discs, golden triangles and bright rectangles have been observed as a result of this induction [2].

V. Subjective Light Patterns Obtained by Electrical Excitation from the Forehead.

1. General Considerations

A few years before its invention by Volta, Purkinje connected a little battery to electrodes applied between mouth and forehead. Thus he was able to excite patterns nos. 15 and 16 (Fig. 1). Looking into his reports we find that he obtained his best results in subjective pattern stimulation not by simply opening or closing the circuit—the method with which Volta [50] had excited subjective light flashes—but by using a metal chain to interrupt the battery current. Therefore, he must have used a rather irregular but wide electric low frequency pulse spectrum, similar to the natural electric nerve pulses themselves and quite different from the sinusoidal current used later by several authors for the investigation of flicker [21 and 46].

It seemed therefore interesting to investigate what kind of patterns might be observed by different groups of population when using a pulse generator with variable frequency, in particular in view of the fact that not many years ago Penfield and Rasmussen had obtained "dancing" lights, stars, and wheels by *direct* electrical stimulation of the visual cortex during brain surgery with a fixed pulse frequency of 60 per second (see section VI).

Our experiments with such pulse generators carried out in Princeton [33] and Munich[1] exhibited the surprising result that (besides flicker)

1) In collaboration with J. Kugler, head of the Electroencephalographic Department of the Universitäts-Nerven-klinik, University of München, and O. Höfer of the Institut für Elektronik, Technische Hochschule München.

between 5 and 40 pulses/sec a whole spectrum of patterns can be excited in the brain and that, if the front slope of the pulses is steep enough (>50 V/msec), a few volts pulse height are sufficient for this excitation.

Many of the light patterns thus obtained (such as lattice structures, beams, discs, and turning wheels) corresponded to patterns found by Penfield and Rasmussen [43] and by Penfield and Jasper [44] with direct electric stimulation of the visual cortex during brain surgery. On the other hand it could be shown that these electrically stimulated patterns are similar to subjective light phenomena produced by periodical light flash or by mechanical or chemical shock, during sleep, or epileptiform cortical discharge. This was found in particular for the "bright dot" or "scintillation" pattern (Fig. 2) which has already been described by Purkinje [45] and later by Ebbecke [16], Hess [24], Ahlenstiel [2,4] and Bachem [5] as a result of mechanical or acoustical shock and by Ebbecke [16] as a spontaneous phenomenon after dark adaptation. In addition, some subjects reported subjective light patterns remaining for seconds or minutes after the electric field was shut off ("after-discharge patterns").

The 20 subjects investigated (and described in this earlier paper [33]) belonged to various professional and age groups. The present paper, besides methodical improvements, contains excitation frequencies of additional 27 and 24 subjects belonging to two more homogeneous groups (clinical patients and healthy subjects, some of them technical students). For each subject effective (excitation) pulse voltage, effective (excitation) current, mean (excitation) frequency of the subjective patterns, if any, their corresponding bandwidth (if available) and the occurrence of after-discharges were noted. Besides, the influence of the pulse repetition ratio on the excitation of subjective patterns was tested. For all groups, sketches of the patterns observed, if any, were requested during the experiments from the subjects.

2. Experimental Method

Flannel-coated silver electrodes (6 × 4 cm) moistened with Ringer solution and held in place by a strap were used for stimulation. This close contact to the skin holds the contact sensation (prickling) well below the irritation level. Fig. 3 shows a front view of the pulse generator. The shape and spacing of the pulses is shown in Fig. 5.

Although many persons observed subjective patterns with open eyes (and flicker sometimes even better with open than with closed eyes), our experiments were always carried out in a dark room after an adaptation period of 5 minutes. During the experiments a weak flashlight was used

by the experimenter for reading instruments and frequency scales while the subject's closed eyes were directed away from the instruments towards a wall of the room. After each shift of the frequency scale the subject was repeatedly questioned as to clear visibility of a certain pattern. Mean pulse frequency and bandwidth were usually adjusted by the experimenter while the subject was unable to observe the corresponding number of the frequency scale. This permitted a desirable additional control of the reports of the subjects. Only in 40% of such controls the mean excitation frequency was reproducible with an accuracy better than 10% during an experiment.

The persons of group 1 in Figs. 4 and 8 had no knowledge of the purpose of the experiment. Instrument and frequency readings and remarks of the experimenter and the subjects investigated were recorded on tape.

3. Results

Electrical and environmental conditions for pattern excitation.

Within the frequency band of 5 to 100 c/sec all out of 150 persons investigated so far reported the occurrence of (more or less shapeless) flicker but only about 50% of them (including two psychiatrists) observed shaped light patterns. Fig. 4 gives the data of 22, Fig. 5 of 4 experiments with these 50%; the bandwidth of excited patterns was mostly less than 20% of the mean excitation frequency. Contrary to flicker, which occurred within a great part of the frequency range investigated (1 to 100 c/sec), abstract patterns are generally excitable within 5 to 35 pulses/sec which is more or less identical with the electroencephalographic frequency band. For pulse frequencies ranging from 1 to 60 pulses/sec individual spectra of 2 to 8 different patterns were found with an excitation frequency bandwidth sometimes as narrow as 3% of the mean excitation frequency (e.g. Fig. 5, subject 1/15).

All patterns drawn by the subjects were of an abstract (monstly geometrical) nature. Nevertheless the subjects' remarks were frequently recognizable as "projections" into these "real" patterns which might be compared with a Rorschach test situation. For example, expressions like "flowers", "stars", "propellers", "wheels", "rainbows", "lightnings", "sun", "half moon", and "snakes" were used for patterns which in the sketches by the subject appear to be but geometrical figures. In most cases, the color of subjective patterns was referred to as "white", "bright" or "yellow". Few reports on colored patterns mentioned blue, grey, green-white, and bluewhite colors. The original drawings by several subjects are shown in Figs. 6–8. Thus the interpretation of the perceptual response to the subjective light patterns

by the subject was in many cases a function of attitude or expectation such as is known for the perceptual response to objective light patterns [54, 35].

Dark adaptation and closing of eyes facilitate observation of subjective patterns (but frequently not that of flickers). In many cases the shapes of subjective patterns as observed during stimulation are influenced by the direction of the eyeballs and (when the eyes are closed) by the intensity of closing. Many of the patterns obtained are identical with subjective patterns reported in literature as a result of "non-electrical" excitation or of stimulation of the retina ganglion network.

The optimum effective excitation pulse voltage varied between 0.5 and 3.5 volts, the maximum excitation current between 0.1 and 1.4 mA, and the corresponding impedance values between 30 and 2.5 kOhm. Among the 3 pulse repetition ratios investigated, the ratio 1 : 4 permitted the used of a slightly smaller excitation voltage than the repetition ratios 1 : 1 and 1 : 10.

After-discharges (33) are a relatively rare phenomenon (Fig. 5, subjects 1/13, 1/15 ; out of 24 cases). The "afterglow" continued for about 2 minutes in both cases. No change of pattern shapes was observed after breaking the stimulating current.

Group 1 in Fig. 4 (17 subjects) were in-patients of the Neurological Clinic of the University (selected from 20 investigated), group 2 (5 subjects) students of the Technische Hochschule München (selected from 10 investigated).

So far, no pronounced differences between the shape of patterns seen by patients and of those seen by technical students have been found. The number of patterns excitable in each individual was larger for patients. It was found that all the 22 persons investigated observed flicker during excitation at distinct pulse frequencies which sometimes were separated by rather narrow "dark" pulse frequency bands without flicker.

Referring to population groups belonging to the spectrograms Figs. 4 and 5 we distinguish concentric circles, wheels, arcs, stars, rhomboids, flower or propeller-like patterns, horizontal or vertical stripes, wave curves, lattices, networks, scintillae and many forms which would be classified as mandalas in psychology.[2)]

For two out of 24 cases (1/1 and 2/1) subjective patterns located within a certain frequency range have been found again eight weeks after their first appearance, if the stimulation was repeated under the same conditions. (Five cases were investigated in this respect.) Thus there exists for a par-

2) Some of them resemble the fire sparks, fish-eyes and patterns on a peacock's train mentioned by C. G. Jung [30] p. 544 as "prefigurations of archetypes". See also Bash [6].

ticular subject a remarkable probability of re-excitation of a certain pattern within a defined frequency band. On the other hand in about 60% of all cases investigated the same patterns could not be found again 5 minutes after their first observation. This change of excitation spectra, which also deserves interest from a psychological point of view, needs further investigation. Therefore, the mean excitation frequency of each pattern is not a constant, and the diagrams in Figs. 4 and 5 should partly be looked upon as a transient pattern distribution and not as a fixed spectrogram which may be completely reproducible at any time.

A report on the correlation between patients' pattern spectra and neuropsychiatric as well as electroencephalographic findings will appear elsewhere. There seems to be a predominance of pattern excitation frequencies below 10 c/sec among epileptics and other patients with abnormally low electroencephalographic frequencies. Concluding the excitation of the visual cortex and pathway with electrodes from the forehead has provided the first experimental evidence (with drawings) of the existence of "inborn" visual elementary patterns of the human brain.

VI. Subjective Light Patterns Obtained by Direct Electrical Stimulation During Brain Surgery

The experiments by Penfield, Rasmussen and Jasper [41, 42, 43, 44] on electrical stimulation of the open brain are of great importance to the question of the origin of subjective light patterns. This method was developed for surgery to differentiate between the non-functioning brain areas and the healthy ones.

The patient, frequently suffering from epilepsy or a brain tumor, is locally anaesthesized for the removal of the corresponding area of his skull and remains in full consciousness during the greater part of the surgery. Except for the brain area exposed to the surgeon, the patient is enclosed in an oxygen tent, which allows constant communication between the surgeon and the patient. An encephalograph, recording the electric potentials of the brain, allows constant control of the neurological condition of the patient.

The surgeon carries in his hand an electric stimulator. This is a pair of closely spaced parallel wires, which are connected with a pulse generator of a fixed frequency (60 per second). With this instrument, the doctor is able to excite different functions of the brain such as motor, speech, vision, auditory, olfactory etc., and to verify by communication with the patient or his nurse their proper operation (for example movment of arms or legs, or,

in our case, the appearance of subjective visual patterns). Each point of successful stimulation is then marked by a numbered ticket so that the brain area which is not functioning can be carefully mapped and defined. This method has replaced the earlier method during which often great parts of the brain had to be sacrificed as a safety measure because from mere inspection no accurate mapping of the non-functioning brain areas was possible. For a successful surgery a close human relationship is necessary between patient and doctor, which has been established during weeks of daily talk. In psychological terms, therefore, one might call this relationship a transference.

From the large material which this group of McGill University in Montreal has collected in many years, we will consider here only two points: The stimulation from the visual and the stimulation from the temporal cortex.

1. Electrical Excitation from the Visual Cortex.

When stimulating this area, Penfield and Rasmussen obtained many responses from their patients which—although verbalized and not drawn—resemble the material which we obtained by electrical stimulation from the forehead and which Purkinje obtained by mechanical stimulation.

A typical description of such responses by a patient is the following [42] (p. 36).

Case C.I.: He was an 18 year old boy with epileptic seizures for the past 6 years. His attacks were proceded by the impression that he saw a round, bright-colored object rotating in front of his left eye. Electroencephalography gave evidence of a continuing abnormality of brain potentials in the left occipital lobe. When the brain was exposed abnormal discharges were obtained from several areas on which tickets were placed. At two other areas several spontaneous electrographic seizures occurred, and in one of these the patient stated that he was having one of his usual visual aureas. (This is evident proof of the possible correspondence between a spontaneous oscillation of a nervous network within the visual cortex and the experiencing of a subjective light pattern. —Author.)

Electric stimulation of the cortex was then carried out placing numbered tickets where positive responses were obtained. The patient reported:

To no. 1: 2 wheels, mostly red and blue
no. 2: A ball of light, all colors
no. 4: Tiny colored lights which are moving
no. 7: Large white spots in the right eye

no. 12: Large white marks in the right eye

Thus, local seizures and local stimulation many give the patient an indentical experience.

Other similar cases reported on "red, green and yellow lights, colored stars, diamonds, wheels, blue, green and red discs, colored balls, dancing lights, brown squares followed by light, undulating black wheels, silver things, golden things" etc. We conclude, therefore, that the same subjective patterns can be electrically stimulated either directly from the open visual cortex or by electrodes from the forehead.

In addition there is another similarity between the two methods of electrical excitation. Penfield and Rasmussen (43) state: "Often when the same point was restimulated after an interval, exactly the same visual sensation was reproduced. Sometimes, however, there was a different response of the same point. There were no well-defined visual pictures produced at any time (although elaborate visual hallucinations have been found by electrical stimulation of the temporal cortex). The visual contours were simple and unreal in the sense that they have little resemblance to things a man sees in his environment. Visual *movement* was more frequently *present* than absent. The sufferer of ophthalmic migraine may have experienced something similar, and yet the detailed zigzag outlines of migraine images have not been described to us." Penfieldand Rasmussen conclude, that the occipital cortex contains "no more than *elements* that go to make up the final image that reache consciousness during normal vision. The occipital cortex is obviously involved in the complicated elaboration of visual pictures that eventually present themselves at some higher level of nervous integration".

If we agree with this statement, we may conclude that the visual cortex, in particular the Calcarine Cortex (area 17 of Brodman) represents an important excitation area for a certain group of inborn elementary abstract patterns.[3] Very likely, these elementary abstract light patterns represent the smallest "meaningful" visual "quanta of perception".

2. Electrical Excitation from the Temporal Cortex

To distinguish clearly the elementary patterns obtained by stimulation from the forehead and those obtainable by stimulation from the visual cortex from other "hallucinations" known in psychiatry we must also consider the results which Penfield and Rasmussen obtained by electrical stimulation of the *temporal cortex*. This was found to produce more elaborate psychical

3) Corresponding to the psychological theory of C.G. Jung who called such patterns "archetypes".

responses than the occipital cortex. They are partly *experiential hallucinations*, that is they reflect the individual's *past* experience, including the subconscious ones in the sense of Marcel Proust's "temps perdue" or Freud's suppressed childhood experiences. Such experiential hallucinations are classified by Penfield as "Reactivation of a strip of the record of the stream of consciousness". In their book: "Speech and Brain Mechanism" Penfield and Roberts [41] have given a poetical description of this function of the temporal cortex: "On the thread of time are strung, like pearls in unending succession, the meaningful patterns that can still recall the vanished content of a former awareness."

The second group of temporal responses are "*interpretative illusions*" —that is the misinterpretations or altered interpretations of *present* experience, such as things seen or heard becoming suddenly familiar or strange, or larger, or smaller, coming closer or going further off; there may be also feelings of fear, loneliness or disgust as an altered interpretation of the present. As such interpretative illusions are also known to occur after taking mescaline, we may conclude that there is a chemical influence of this drug not only on the visual but also on the temporal cortex.

VII. Abstract Elementary Patterns in Art

We have seen that elementary subjective light patterns may occur due to periodical light pulses, mechanical shock, chemicals, psychical shock or electrical stimulation either from the forehead or from the visual cortex. If, then, corresponding neurological networks ("neural oscillators") really exist, they should not only exhibit their presence as subjective experience but also express themselves in "objective" drawings, paintings or carvings. Actually we find similar patterns in at least four different cultures.

(A) In prehistoric rock carvings, paintings and idols
(B) In Toltetic frescoes
(C) In Handicraft of primitive tribes
(D) In modern art

We call them abstract elementary patterns because according to more recent investigations they have superseded a long, more or less naturalistic period, at least in prehistoric art.

A) Prehistoric Rock Carvings, Paintings and Idols

1) *Ireland*

Widely known is the prehistoric cemetery of Loughcrew (2 miles east of the town of Oldcastle) where the rockcarved type of elementary patterns

(often called "Petroglyphs" or "glyphs") has been frequently found in chambers of sepulchral cairns (e.g. see Fig. 9 and Mahr [38]). Kuehn [37] according to findings of Egyptian pearls, dates the Loughcrew ornaments around 1500 BC. As to the shape of these elementary Stone Age patterns, we find stars and wheels, concentric circles, a ladder structure, S-curves, rhomboids and arcs, which have nearly all been found by us also as a result of electrical stimulation from the forehead. Similar "ornamental stones" have been found in Newgrange, Dowth and Baltinglass, Ireland.

2) *Spain and Portugal*

In Spain and Portugal prehistoric rock carvings and painting designs have been detected which also resemble the subjective elementary patterns found with our electrical method (Fig. 10). Drawings or pictures composed of such abstract elementary patterns have been classified e.g. as "imaginative rock paintings" by H. Kuehn (Fig. 11).

According to Kuehn, the distinction of this prehistoric art period from earlier and later ones was facilitated by the fact, that very early rock paintings (from 60000 to 10000 years before Christ) have been found to be mostly naturalistic and that from this time on a trend toward a strange stylization or abstraction is apparent until about 60 B.C. From then on a sudden change and the beginning of a new way to natural forms is noticeable. Kuehn's term "imaginative period" seems to be quite appropriate if we consider the visual cortex to be the location of the inborn neural networks producing these patterns.

Figs. 10 and 11 give an illustration of the elementary patterns of this period as well as of the pictures composed by it, which we may call abstract in the true sense of the word. From the subjective patterns obtained in our experiments, we recognize in the corresponding literature [37, 11] concentric circles, squares, stars, ladders, triangles, rhomboids, star-wheels and others.

3) *India*

Abstract elementary patterns of a similar kind have also been found in India; for example, stamps and ceramic cups from the Indus valley about 3000 B.C. (Indian exhibition Zürich 1959, catalogue nos. 2–5).

4) *Czechoslovakia*

A large number of neolithic pottery with elementary pattern decorations found in Czechoslovakia has been described by Wand B. Forman and J. Poulik [20].

B) *Mexico*

Elementary patterns similar to those found in prehistoric Spain are also known from Ancient Mexico, many of them on stamps (see e.g. Enciso [18]

p. 3, 9, 10, 11, 12, 41, 45, 53) and on Mushroom stones (Borhegyi [10a]). Elementary fresco patterns have lately been excavated in the "Houses of the Priests" close to the great sun pyramid Teotihuacan, north of Mexico City. There are saw tooth patterns, concentric circles, both excitable electrically, and the grass leaf patterns of Dybowaki [15].

C) Elementary Patterns in Carvings or Paintings of Primitive Tribes

1) *Australia*

There are many aboriginal Australian and Tasmanian rock carvings [13, 8]. For the patterns Fig. 12 from Dewon-Downs, South Australia, the age has been determined by the radiocarbon method to be about 2200 B.C. which means Mesolithicum for this culture.

We find again stars, wheels, arcs, sawtooth and ladder patterns and concentric circles, like in the spectrogram (Fig. 8).

2) *Melanesia*

In the Australian part of New Guinea we find rhombic, circular, sawtooth and are patterns; sometimes these elements are used to compose human faces or idols. (Boas [10])

3) *West Africa*

Other elementary patterns, monstly arcs and concentric circles, have been found in Portuguese Angola. Schmalenbach [47], for example, discusses a tribal sceptre with these elements and a human head on top. Haselberger [22] p. 76 reports on "geometric" frescoes made by women on their houses, being distinct from figure paintings made by men on the temples and chief houses. The geometric decorations are found in the area along the 10th latitude in West Africa from the Bassigo Archipelago to Lake Chad. Similar paintings are made in Southern Nigeria, the Congo Basin and in South Africa. Design elements include colored circles, triangles, rhombuses, stripes and checkered patterns. They are everywhere the same and are similar to those in late Palaeolithic—early Metal Periods of the Eastern Mediterranean. (Boas [10]).

4) *South Africa (Eastern Cape Province)*

In Grigna Land W near Kimberley interesting rock carvings have been found (Battiss [8]) which also resemble very much the forms in our subjective pattern spectrogram. They include the paddle wheel which in this part of the world appeared as a sacred sign before the invention of the wheel[4].

5) *Mexico*

4) Battiss cites Goodwin's statement that "these petrolyphs are the most ancient habitual expression of art the world possesses. Many go back to Middle Stone Age".

In the rain forst in the province of Chiapas close to the Guatemalan border in Southern Mexico live the Lacandones, a small tribe of a few hundred people who are considered to be the last direct successors of the old Mayas.

Fig. 13 shows one of their still used ritual rattles [5] which consists of a handle with a yellow painted calebasse shell in which stars, surrounded by arc patterns are carved.

D) Archetypal Elementary Patters in Modern Art

In modern non-objective art exist many patterns which we may call abstract but few which we can call elementary like those which are seen subjectively by using one of the stimulation methods described in sections I–VI. Nevertheless such archetypal elementary patterns and pictures composed of them do exist as may be seen from the works of Miro (Fig. 14), Picasso, Klee, and others.

VIII. Young Children's Drawings

According to the large material collected by Rhoda Kellogg in the San Francisco Golden Gate Nursery School [31]—more than 100 000 drawings and paintings from children of American, Chinese, French, English and colored families—it seems that at this age elementary patterns play an important role in the development of a child's expressions in drawing or painting.

The drawing starts early, at an age of about 2 with scribbling; about 20 different scribbles have been observed (Fig. 14). Later, at about the age of 3, out of the scribbling the child develops what Kellogg calls "basic diagrams" of which she found six different types: Greek cross, square, circle, triangle, oddshaped area, and diagonal cross. From these diagrams the child develops "combines" and "aggregates" which consist of two or more diagrams each and enable him, at about an age of 4, to compose all the objects of his surroundings such as persons, houses, animals, flowers etc. from these elements, combines or aggregates (upper row in fig. 14). In Fig. 15 this development is shown for a larger number of patterns where e.g. human beings are often depicted as head-footers like in many abstract rock paintings. Because of the great number of drawings available, several publications [31, 32] show statistically the development of ladder and sun patterns or flowers out of these elements[6].

Because Kellogg's experiment includes children of European, Chinese and

5) I am grateful to Mrs. Gertrude Duby, S. Christobal Las Casas, for the permission to photograph this piece of her large Lacandonic collection.

African descent, we may draw two conclusions from her material:

1) In these spontaneous drawings of children between 2 and 4 years appear elementary ("basic") patterns which are similar to subjective elementarly light patterns experienced by adults during electrical stimulation of the visual nervous system. If the children draw objects, they are composing them from such elementary diagrams at this early age.
2) In the psychological development of the child, such elementary patterns appear *before* the ability to draw "naturalistic" pictures of objects of his environment. Therefore, in child psychology they could be rightly called "pre-objective patterns", contrary to the prehistoric rock patterns of this kind which seem to appear only after a naturalistic period of drawing.

IX. Autogenic Light Patterns

Returning to our main subject we have so far only discussed exogenic subjective light patterns (caused by light flash, mechanical or psychical shock, chemicals, or electrical stimulation). In addition there exist also endogenic subjective light patterns. One phenomenon of this kind[7] consists of subjective light patterns produced as a result of active imagination (Abramowski [1], Martens [39], Dybowsky [15], e.g. Figs. 16 and 17). We call such patterns autogenic because they correspond to the method of autogenic training by J. H. Schultz [49]. The patterns of Fig. 17 seem to be more closely related to the electrically induced patterns than those in Fig. 18 which show a slow development of a central geometrical figure from a structural background (pattern nos. 1–8). Also, a more or less complete loss of conscious personality during the process and a feeling of One-ness with nature seems to be typical for this case.

Besides (in deeper states of meditation) the drawn subjective patterns (Fig. 17) reveal so many details that they cannot be classified as elementary any more. The existence of subjective patterns with so many picture elements has so far only been observed with chemical induction (mescaline) and not with electrical stimulation. Autogenic light phenomena, like mescaline-patterns, may not only have abstract geometrical but also naturalistic forms. In most reports on such phenomena, it is difficult to exclude projections into

6) From Kellogg's children patterns and some observations by M. Fordham on the reaction of children to their own elementary patterns after drawing, Jacobi has drawn important conclusions on the development of the ego from the self—especially the theory that children at this age reproduce inborn ("archetypal") patterns and not objects of their environment [28].

7) Called "Hypnagogig vision" by Abramowsky [1] and by Dybowski [15], "innere Sichterscheinungen" by Martens and "Pra-yantraformen" by Bash, Ahlenstiel and Kaufmann.

"real" subjective patterns and experiential hallucinations (not self-luminescent, originating in the temporal cortex, see section VI, 2). In any case, as a result of imaginative training, a change in personality occurs.

X. "Spontaneous" Light Patterns

In ethnology and in history of religion we find many reports on "spontaneous" light patterns[8] which are mostly accompanied by a temporary change of personality. A typical example of an irreversible change of personality was reported by Rasmussen: A shaman saw a bright fire ball in the sky which came down to earth and hit her; her heart and soul were filled with light. She lost consciousness and from then on became a great magician. The ghost of the fireball had taken possession of her and the story goes that this ghost was created in two parts: One side was like a bear, the other like a human being [36].

From this report it is obviously difficult to decide whether the light experience of the shaman was induced by the light flash (section II) by psychical shock (emotion, section IV) or by an epileptic seizure, or whether the experience was really "spontaneous". This is a matter of probability according to the neurological condition of the subject which may have been prepared by former imaginative training.

Another case of the occurrence of spontaneous light patterns is the well-known vision of St. Augustine:

> "Into myself I went, and with the eyes of my soul (such as it was) I discovered over the same eye of my soul, over my mind, the unchangeable light of the Lord:.....superior to my soul, because it made me..... Thee when first I saw, thou liftedst me up, that I might see there was something which I might see; and that as yet I was not the man to see it. And thou didst beat back the infirmity of my own sight, darting they beams of light upon me most strongly, and I trembled both with love and horror....." (cited after Whiteman [53]).

A similar case seems to be the Saulus-Paulus experience and the visions of the six-spoke-wheel by Nikolaus von Flue (Durrer [14], p. 363). Frequently lasting and irreversible changes of personality corresponding to the light experience are reported in such cases.

XI. Model of Excitation, Change of Personality

For a general model of excitation of subjective elementary light patterns—

8) See, for example, the summary given on this subject by Eliada [18] and the visions occurring to shamans as a "vocational experience" [35, 36].

obtained electrically or otherwise—we may start from Ebbecke's sub-threshold stimulation theory of the bright dot pattern caused by fright [16]. He assumes that strong emotions cause a sub-liminal stimulation of large parts of the nervous system which reduces the excitation threshold for the patterns in question to such a degree, that their excitation becomes probable.

Autogenic sub-liminal stimulations of larger parts of the nervous system have also been carried out by J. H. Schultz [19] in his "autogenic training", in which he succeeded, for exemple by active imagination, to raise the temperature of an arm or leg by half a degree centigrade or more. Martens [39] has used this method for willful production of subjective patterns, thus stimulating subliminally corresponding networks in the brain and reducing the threshold of excitation for the imaginative networks involved. Similar work has been done by Abramowsky [1] and Dybowski [15].

Stimulation of parts of the nervous system means—even if it is subliminal—an increase in amplitude or frequency of the nerve pulses. It is therefore not surprising that it is possible to achieve this sub-threshold stimulation by an electric pulse current also, especially if the shape is similar to that of the nerve pulses. This explains satisfactorily the excitation of subjective patterns with electrodes from the forehead.

From this hypothesis follows, however, a very important fact: Psychologically, there is a great difference in experiencing a light phenomenon induced by emotion or active imagination, or one induced by electrical stimulation, because they represent different psychological states. In the first, relatively deep emotions accompany or precede the light phenomenon; with electrical stimulation, however, slight emotions may occur but only as a result of it ("secondary emotion"). We may therefore distinguish three typical psychological states accompanying the experience of elementary light patterns:

(1) State with negligible or secondary emotion (during most cases of electrical excitation).

No change of personality.

(2) Transient emotional state and corresponding *transient* change in interpretation of present experience (occurring in relatively *many* cases of chemical, autogenic or spontaneous excitation).

Temporary change of personality (See sections III, IX and X).

(3) Transient emotional state, and following *permanent* change in interpretation of present experience (occurring in relatively *few* cases of autogenic or spontaneous excitation).

Irreversible change of personality (See section X).

Because the word "vision" derives its significance from the last-mentioned state, we propose to use it only for cases with lasting and irreversible changes of personality.

The authors wish to thank Dr. K. W. Bash, J. Campbell, Dr. C. Baynes, Dr. F. Hollwich, Dr. J. Jacobi, Prof. C. G. Jung, Dr. J. Kugler, Dr. A. Lommel, Dr. E. Neumann and Dr. H. Richter for helpful discussions. and Miss B. Lommel for her efficient help in translating and editing. They are especially grateful to Prof. D. T. Suzuki for his kind interest in the method of electrical excitation of subjective patterns, and to Dr. W. Penfield and Dr. H. Jasper for the introduction to the experimental methods of the Montreal Neurological Institute. Thanks are also due to the Bollingen Foundation, New York, for the support of an investigation on C. G. Jung's concept of psychical energy in connection with the subject of this article.

List of Figures

1) Subjective elementary light patterns according to Purkinje [45], produced by periodical light flash (1-4), pressure on the eyeball (5-14, 26, 29), electric current (15, 16), dark adaptation (17-19), rotating of the closed eye (21-22), rotating light dot before the open eye (23, 24), close viewing (25), sudden body movement, looking at the bright sky (27, 28).
2) Bright dot or scintillation pattern, obtained with electrical excitation from the forehead.
3) Battery-driven transistor pulse generator with electrodes used for excitation of subjective light patterns from the forehead (section V. 2).
4) Spectra of individual subjective light pattern and flicker excitation frequencies (first group)
   —— pattern frequency
   —— pattern bandwidth observed
   ═══ minimum flicker frequency
   ═══ corresponding bandwidth
5) Spectra of individual subjective light pattern excitations and flicker frequencies (second group)
   observable pattern excitation bandwidth
   minimum intensity of flicker
   corresponding bandwidth
6) Original drawing of subject $^1/_{15}$ (Fig. 5)
7) Original drawing of subject $^2/_2$: 20 (above) and 25 pulses/sec.
8) Original drawing of subject $^2/_7$: 25 (below) and 33 pulses/sec.
9) Prehistoric elementary patterns from Ireland. Late mesolithic or early metal age (Coffey [12], Mahr [38]).
10) Prehistoric elementary patterns from Southern Spain (Breuil [11] p. 115).
11) Prehistoric clay vessels from Bretagne and England decorated with elementary patterns (Kuehn [37] p. 108).
12) Prehistoric elementary patterns from Dewon-Downs, South Australia (Davidson [13] p. 47).
13) Ritual Lacandone rattle with elementary patterns (G. Duby, S. Cristobal Las Casas).
14) Elementary patterns in modern non-objective art (Miro, Gallery Beyeler, Basel, Switzerland).
15) Typical stages of children's drawings between ages 2 and 5. (R. Kellog [31]).
16) Evolution of children's pictorial drawing out of pre-pictorial scribbling, ages 2 and 5. To read upward: Scribbles, diagrams, combines, aggregates, suns, sunfaces, humans or animals.
17) Elementary patterns in hypnagogic visions (Dybowski [15] p. 82).
18) Development of "structural" into elementary patterns towards "Mandalas" during active imagination (Bash, Ahlenstiel and Kaufmann [7]).

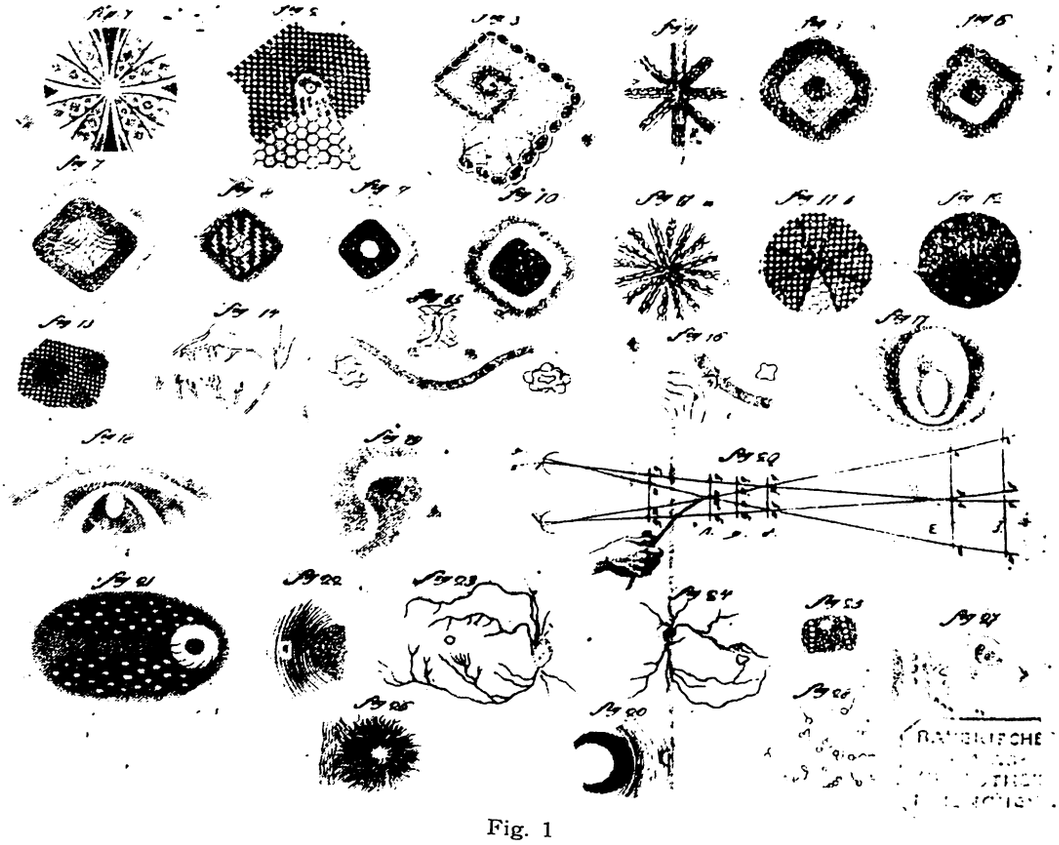


Fig. 1

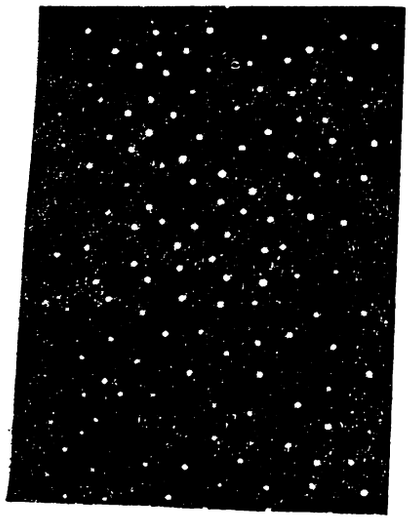


Fig. 2

Fig. 3

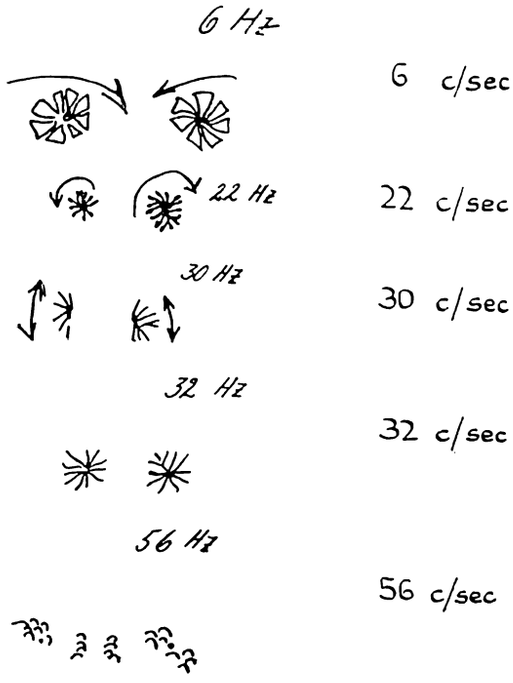


Fig. 6

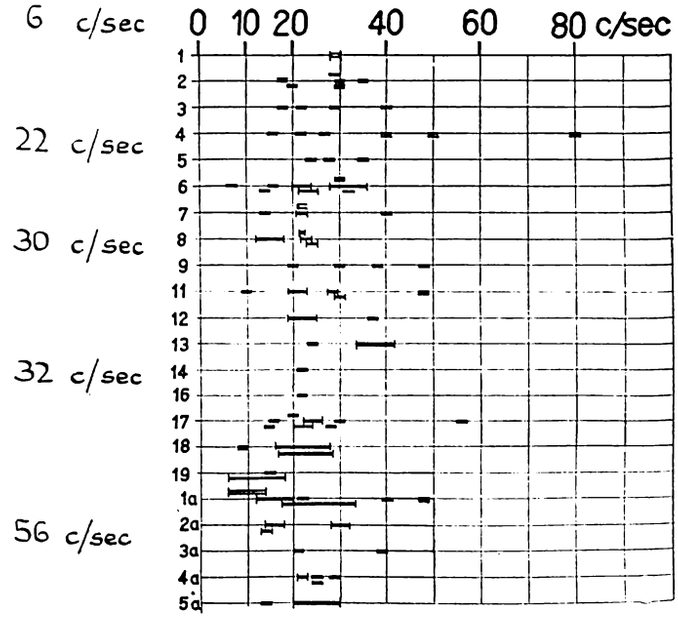


Fig. 4

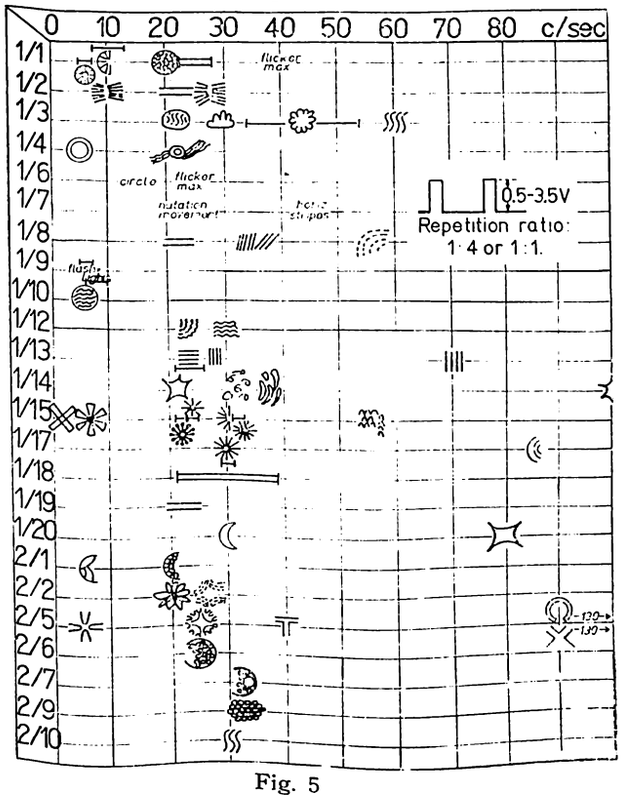


Fig. 5

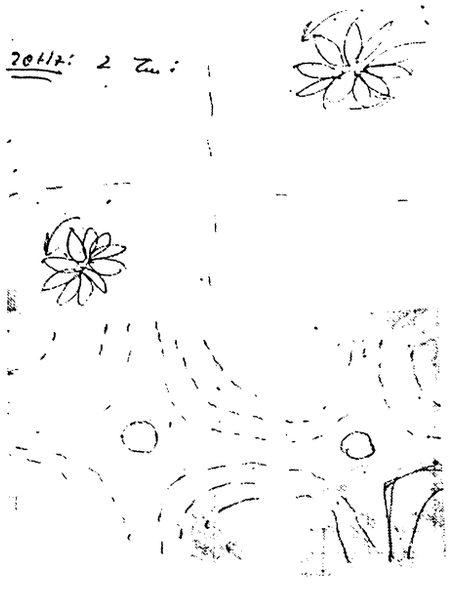


Fig. 7

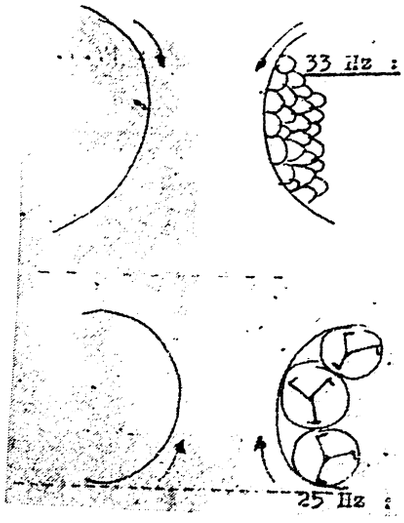


Fig. 8

Fig. 9

Fig. 10

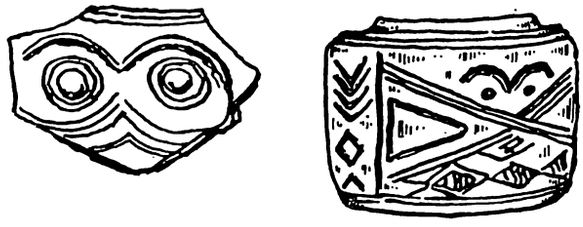


Fig. 11

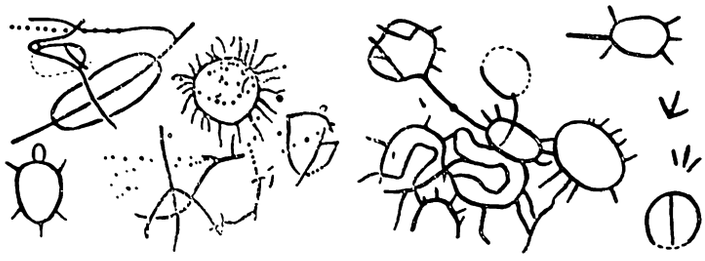


Fig. 12

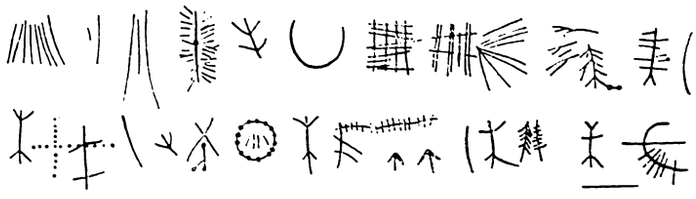


Fig. 13

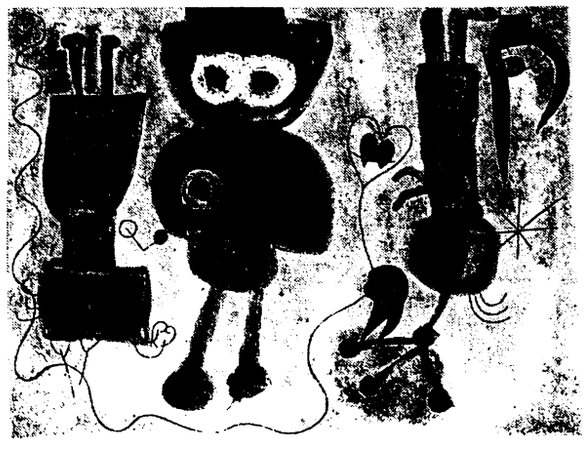


Fig. 14

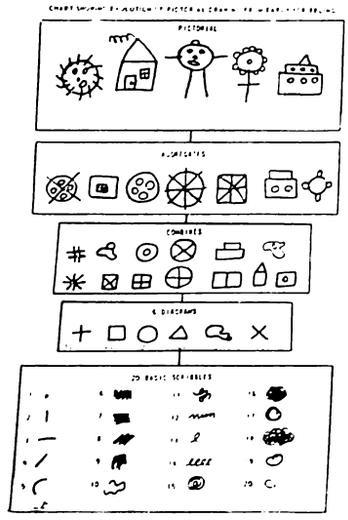


Fig. 15

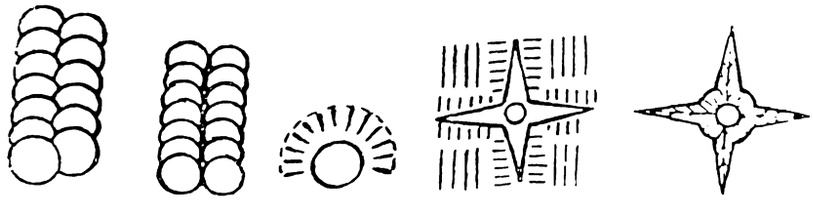


Fig. 17

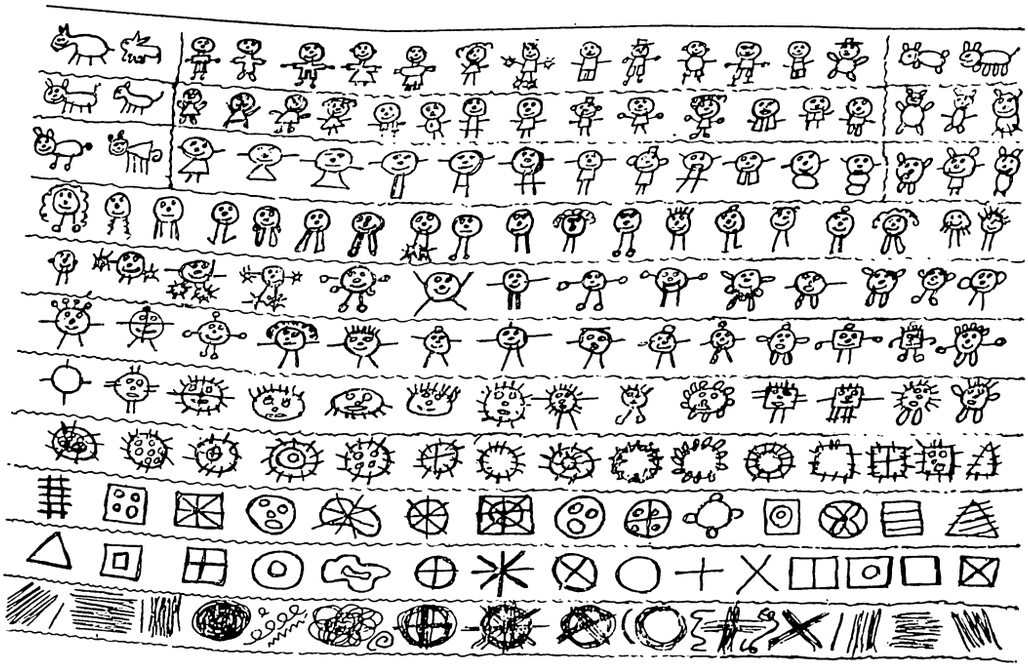


Fig. 16

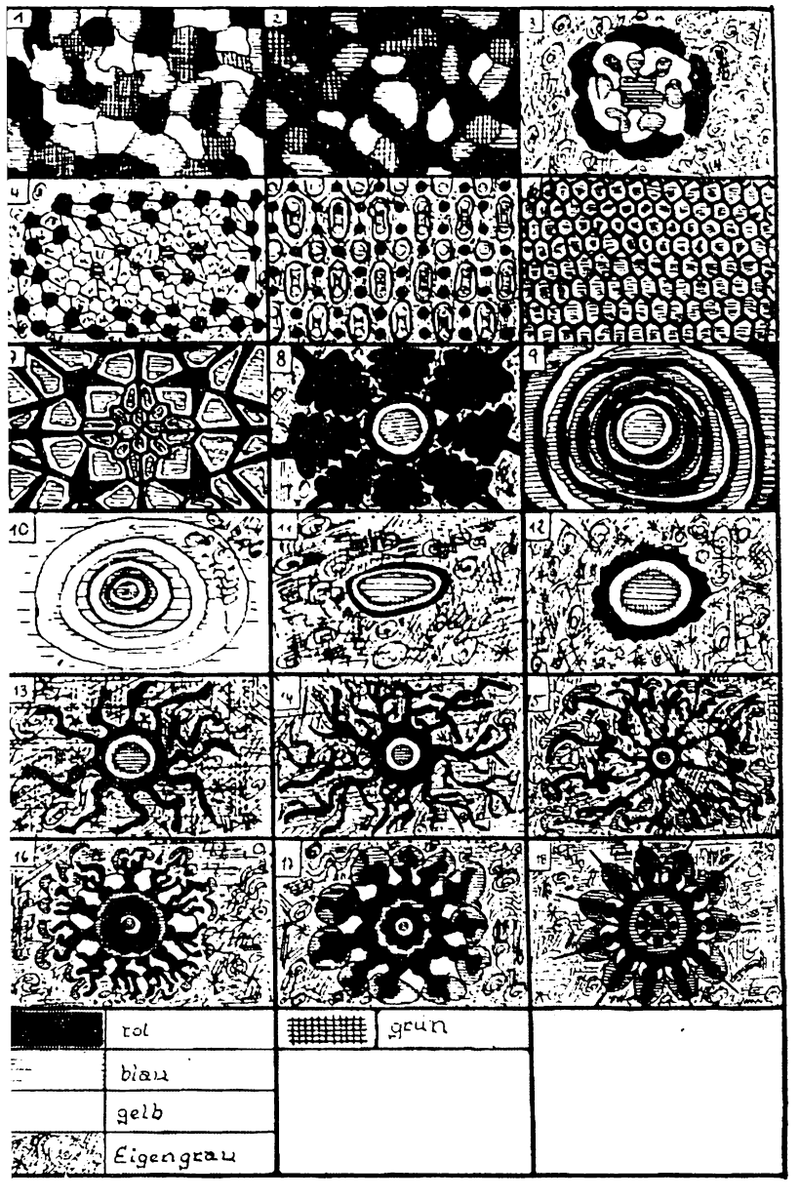


Fig. 18

References

1) Abramowski, E.: Influence of the will on the formation of presleep images (in Polish). Prace Psychologiczne I pp. 307-331.
2) Ahlenstiel, H.: Der Weckblitz als hypnagoge Vision. Nervenarzt 20 1944 p. 124.
3) Ahlenstiel, H. and Kaufmann, R.: Über die Mandalaform des "linearen Yantra". Schweizer Z.f. Psychologie. Vol. 11 (1952) p. 188.
4) Ahlenstiel, H. and Kaufmann, R.: Geometrisches Gestalten in optischen Halluzination. Arch. f. Psychiatrie and Z.f. Neurologie Vol. 190 (1953) p. 503 and 506.
5) Bachem, A.: A New Auditory-Visual Synesthesia. Acta Psycholog. (Amsterdam) Vol. 6 (1945) p. 363.
6) Bash, K. W.: Gestalt, Symbol und Archetypus. Schweizer Z.f. Psychologie. Vol. 5 (1946) p. 2.
7) Bash, K. W. Ahlenstiel, H. and Kaufmann, R.: Über Präyantraformen und ein lineares Yantra. Studien zur analytischen Psych. C. G. Jungs (1954) p. 205.
8) Battiss, W.: The Artists of the Rocks, Pretoria p. 129.
9) Beringer, K.: Der Meskalinrausch. Berlin 1927.
10) Boas, F.: Primitive Art, New York (1955) p. 98.
10a) Borhegyi, St.: The Enigmatic Mushroom Stones of Meso-America. Middle American Res. Record. Vol. III, publ. by the Middle American Res. Institute, Tulane University Louisiana (1959) in press.
11) Breuil, H.: Les Peintures Rupestres de la Peninsule Iberique. (1935) esp. p. 115.
12) Coffey, G.: Notes on the Prehistoric Cemetery of Loughcrew Trans. Roy. Irish Ac. Vol. 31, Part II (1897) p. 23.
13) Davidson, D. S.: Aboriginal Australian and Tasmanian Rock Carvings and Paintings, Memoirs of the Amer. Philos. Soc. Vol. V (1936) Philadelphia, p. 74, 90 and 100.
14) Durrer, R.: Bruder Klaus. Vol. I Sarnen Schweiz 1917-21, esp. 336.
15) Dybowski, M.: Conditions for the Appearance of Hypnagogic Visions. Kwartalnik Psychologiczny vol. 11 (1939) P. 68
16) Ebbecke, U.: Über ein entoptisches Phänomen bei Schreck. Klin. Monatsblätter für Augenheilkunde Vol. 109 (1943) p. 190.
17) Ebbecke, U.: Spontane Erregungsschwankungen des Sehfeldes und elektrophysiologische Schwankungen. Pflügers Arch. Vol. 250 (1948) p. 421.
18) Eliade, M.: Significations de la "Lumiere Interieure."
19) Enciso, J.: Design Motifs of Ancient Mexico (New York 1953).
20) Forman Ward, B. and Poulik, J: Kunst der Vorzeit (Prag 1956).
21) Gebhard, J. W.: Motokawa's Studies on Electric Excitation of the Human Eye. Psychol. Bulletin. Vol. 50 (1953) p. 73.
22) Haselberger: Current Anthropology, Jan. 1960.
23) Heim, R. and Wasson, R. G.: Les Champignons Hallucinogènes du Mexique (1958). Archives du Muséum d'Histoire Naturelle, Paris 7th series VI (1959).
24) Hess, C.: Über einen eigenartigen Erregungsvorgang im Sehorgan. Arch. f. Ophthalmologie Vol. 58 (1904) p. 429.
25) Hofmann, A., Frey, A., Ott, H., Petrzilka, Th, and Troxler, F.: Konstitutionsaufklärung und Synthese von Psilocybin. Experientia Vol. XIV (1958) p. 397.
26) Hofmann, A., Heim, R., Brack, A., and Kobel, H.: Psilocybin, ein psychotroper Wirkstoff aus dem mexikanischen Rauschpilz Psilocybe mexicana Heim. Experientia Vol. XIV (1958) pp. 107-109.
27) Huxley, A.: Doors of Perception, New York (1950).
28) Jacobi, J.: Ich und Selbst in der Kinderzeichnug, Schweizer Z. für Psychol. Vol. 12 (1953) p. 51.

29) Jacobi, J.: Komplex, Archetypus und Symbol. Zürich (1957).
30) Jung, C. G.: Von den Wurzeln des Bewußtseins, Zürich (1944) p. 544.
31) Kellogg, R.: What Children Scribble and Why. San Francisco (1935).
32) Kellogg, R.: How one Three-Year Old Girl Taught herself to Draw (1959).
33) Knoll, M.: Anregung geometrischer Figuren und anderer subjektiver Lichtmuster in elektrischen Feldern. Schweizer Z. für Psychol. Vol. 17 (1958) p. 110.
34) Knoll-Greiling, U.: Die sozial-psychologische Funktion des Schamanen. Beitrage zur Gesellungs-und Völkerwissenschaft (Festschrift). Berlin (1950) p. 102.
35) Knoll-Greiling, U.: Berufung und Berufungserlebnis bei den Schamanen. Tribus, Jahrbuch des Linden-Museums. Stuttgart (1952/53).
36) Knoll-Greiling, U.: Rauschinduzierende Mittel bei Naturvölkern und ihre individuelle und soziale Wirkung. Sociologus Vol. 9 (1959) No. 1.
37) Kuehn, H.: Die Felsbilder Europas. Stuttgart (1952).
38) Mahr, A.: New Aspects and Problems in Irish Prehistory. Proc. Prehist. Soc. N.S. Vol. 3 (1937) pp. 262-436.
39) Martens, F.: Die Baubestandteile der inneren Sichterscheinungen (Untersuchungen über Bedingtheit, Form und Sinngehalt der Phosphene) Archiv f. die gesamte Psychologie Vol. 97 (1936) p. 214 (Aus dem psychologischen Institut der Universität Hamburg).
40) Michaux, H.: Miserable miracle (La mescaline) Paris (1956).
41) Penfield, W. and Roberts, L.: Speech and Brain Mechanisms, Princeton (1959) p. 47.
42) Penfield, W.: The Role of the Temporal Cortex in Recall of Past Experience and Interpretation of the Present. Ciba Foundation Symposium on Neurological Basis of Behavior (1958) p. 149.
43) Penfield, W. and Rasmussen, T.: The Cerebral cortex of Man. New York (1955).
44) Penfield, W. and Jasper, H.: Epilepsy and the Functional Anatomy of the Human Brain. London (1954).
45) Purkinje, J.: Beiträge zur Kenntnis des Sehens in subjektiver Hinsicht. Prag (1819) p. 90.
46) Rohracher, H.: Über subjektive Lichterscheinungen bei Reizung mit Wechselströmen. Z.f. Sinnesphysiologie Vol. 66 (1935/36) p. 164-181.
47) Schmalenbach: L'Art Negre (Basel 1953).
48) Schultes, R.E.: Teonanacatl, the narcotic Mushroom of the Aztecs. Am. Anthropologist, n.s. 42 (1940) p. 429-443, 549-650.
49) Schultz, J. H.: Das Autogene Training (Stuttgart 1951) esp. p. 176.
50) Volta: Colezione del opere. Tome II. V. II., p. 124.
51) Wasson, P. V., and Wasson, R. G.: Mushrooms, Russia and History. New York (1957).
52) Wasson, R. G.: The divine mushroom: primitive religion and hallucinatory agents. Proc. of the Amer. Philosophical Soc. Vol. 102 (1958) No. 3, pp. 221-223.
53) Whiteman, J. H. M.: The Vision of Archetypal Light. Rev. of Religion Vol. XVIII (1954) Vo. 3-4, p. 145.
54) Zangwill, O.L.: A Study of the Significance of Attitude in Recognition. Brit. J. of Psychol. 28 (1937) p. 12-17.

A LINGUISTIC STUDY OF THE ROOT "根"

by

Johannes RAHDER

PREFACE

I avail myself of this opportunity to pay homage to the great idealist Professor Daisetz Teitaro Suzuki, who made a vital contribution to the world's program for peaceful reconciliation of East and West, Mind and Matter. His exemplary conduct and tenacious perseverance should be our model and standard for humble emulation.

The present article is a sequel to my preceding etymological studies which appeared in Monumenta Nipponica Monograph No. 16 (Part I, Tokyo 1956; Part II, Tokyo 1959) and were published previously in four instalments under the title *Comparative Treatment of the Japanese Language* in Monumenta Nipponica 7 (1951). 198–208, 8 (1952). 239–288, 9 (1953). 199–257, 10 (1954). 127–168, and earlier under other titles in Monumenta Nipponica 3 (1940). 177–181, 525–548, 4 (1941). 634–644.

SIGNA and abbreviations of names of persons and languages, linguistic terms, titles of books, papers and periodicals, and the system of linguistic symbols and phonetic notation (transliteration) are identical with those used in MN Monograph 16, and in MN volumes 7–10. I adopted the abbreviated titles of periodicals, listed on the backcover of each issue of the Harvard Journal of Asiatic Studies. For the convenience of readers the following unusual SIGNA are listed here again: *AW*=J.Pokorny, Indogerm. etym. Wörterbuch. /*CD*=B. Karlgren, Et. sur la phonologie chinoise (mainly the CH. D. Dict. on p.714–898). /*GSR*=Karlgren, Grammata Serica Recensa, BMFEA 29. /*HIH*=W.W. Hunter, Comp. Dict. of the Languages of India and High Asia. /*MNM*=my Monumenta Nipponica Monograph 16, Part I (Tokyo 1956), Part II (Tokyo 1959). /*SMM*=M. Mayrhofer, K. etym. Wörterbuch des Altindischen.

In addition to my pertinent remarks published in MN Monograph 16, Part I p. 2, attention is drawn to the fact that lexical resemblances of nuclear etyma have been listed in the order of

(1) geographical propinquity, contact and migration (diffusion);
(2) generally recognized language family affiliation;
(3) phonetic and semantic similarity (to be defined later).

A. Trombetti arranged the world-wide materials of PRO., NU. and LES. mainly according to the second principle and treated the facts of divergent and convergent evolution of all languages in U. and TEG. mainly according to the second and third principles.

W. Oehl ordered the corroborating examples of his article-series entitled "Elementare Wortschoepfung" (ANT 12–13, 16–17, 18–19) mainly according to the second principle.

I appeal to the clemency of readers in passing judgment on my tentative compromise of the three conflicting principles or criteria of distributing and presenting the heterogeneous materials of my article.

§271, KANWA 14745 SJ. kon, UAJ 26.26, GSR 416–b 根 k*e*n / ken "root, trunk" (see §206, 216, 254), SGL 1067, GAF 68 C., SA. kan "root", SFM 47 MAN kon "trunk of a tree" (henceforth abbreviated t.), "root", giang "tree" (§206), HOKLO kien, SMT 5, 208 MEO cang "root, t.", GC 5974, CD 782–3 Fo. koung, küng, Wt. kang, kö, Sa. Sc. kä(n), Tk. ko(n), Hk. Nk. k*e*ng, SHA 407 k*u*ng, SINO—K., Sw. kïn, WJ 3.285 SINO—K. k*a*n, RH 362 kin, FA 319 kin, k*u*n, WUM 241 kon "root, numerative of poles, masts, chains, lamp-wicks, hairs of the head", KRS 5911 kê-r (suffix/-r/) "root": GSR 831—u 莖 g'eńg "stalk"; GSR 139(a—b,k), AD 296–7 干 kân / kan "pole, tree-stem", CD 764 C.HA. kon, Fo. Hk. Nk. kang, Kh. ka(n), Hh. k*e*ng, SHANGHAI kö, Wt. küe; GSR 140—d, AD 299 幹 kân / kan, C. kon "stem, t.", GSR 140—e 榦 SHA 496 koen "t., posts in a framework, kind of tree", GSR 140—k 簳 "slender bamboo" AU 242 C. kon, hon "shinbone"; GSR 745—e, AD 316, CD 796, GC 5994 梗 kang / keng "spinous elm tree, stalk", SHA 455, 496, 352 kang "stem, t., pole", RH 287 HA. ken, ngang, kwang, Tk. ko(n), Ft. ka(n), SA. kaing, SINO—K. kyëng; GSR 1172—u 杠 kung / kang / kiang "pole", AD 469, GC 5887, 5893 C. kong, RH 453 kung, SHA 352 kaung "wooden cross-bar, pole, log, club"; GSR 417, AD 466, CD 787 棍 g*u*en "kind of tree", ku*e*n "stick", GC 6520, RH 448 kun "stick, staff, pole", WJ 3.287 SJ. SINO—K. kon, C. kuan, Fo. koung, Kh. Tt. kuong, Wt. kuang, SHA 452 kw*u*ng; HUE 649,

GAF 530 AN. ngon "stem, stalk", 535 ngông "stalk", 278 gôk "t.", HUE 316 gô "tree, wood": SGL 1171 THO kôk, THO 127 kôn, "t.": HUE 105 kôn "cédratier", GOUIN 186 kôm "tree, éléocarpe", koi "t., numéral des pieds d'arbres, base": MOSO 103 khö, 49 ńi-*khö* "root" (ńi-: OE 13,48,64 ONC 45 LOLO ndié "root": MOSO 30 ndzö, nzö, LIM 930 ndz*a* "tree": J. ne "root", A. ni "tree, wood": MGL 111 LE. ńon "deeply rooted": TA 42, GAF 486 AN. nên "base"), LIM 957 ndza-*khu* "tree base, root", 946 k*a*, TP 12.145 AHI—LOLO kyé "branch" (other ST. cognates listed below): LES 32–35, MN § 206 J. kï, kö, ku, kë "tree, wood", THB 187, 544, TH 283 J.D. kune "(living tree) fence, pole, stick, stake, post, prop, support; standing trees, old trees, grove, thicket", 32 i-kune, i-gune, e-gune "surrounding trees", THB 525 SAGAMI ka-*kune* "fence" (contamination with MN 9.253, MAN 1988, MNG 110 kakine, TH 149 WAKAYAMA, ŌITA kaine ("fence"); MN § 206 A. ci-*kuni*, DAR 409 tsi-*guni*, APO 307 EZO-A. ci-*cini* "wood, trees' (—*cini* derived from p.A. +kini), MCA 1.256 Hokkaido D. ci-kuni "living trees", EZO 213 "withered trees" (the first member *ci-*, *tsi-* in the above listed A. compounds corresponds to the series TI. sin(g), JYARUNG śi, ANGAMI NAGA 91 śi —"tree, t.": ONC 44 LOLO (t)śi, dzi, si-tie (S.C.), SIFAN si(n) "trees": LISU 104 si-dzi "trees" (S.C.), 98 cye "root": DMM 300 MAYA cê, HUI 6 cïye, CHOL 253 tié "trees, wood": BOR 57, MBR 413–4 BORORO ti, KARIRI tsi "id.", ZA 347 BORUCA dśi "wood"; see TI. *śin*(g) series listed below): MCA 1.273 A. kina "grass, herbs", ken(i) "sprouts with rootstocks", *ki*-ye "culm, jointed stalks of grasses, reeds", DAR 135 kinta "forest", kinda "(wooded) mountain" (contamination with DAR 134, PV 214 kimta, kimita, CCA 48 kim "mountain" through identification of the last syllable -*ta* with the A. Locative suffix -*ta* in DAR 135 and JB 252 *kimta* "in the mountains", 254 *kinta*ici "mountain district"; see MN § 264 A. *kim*, and YUK 116 *kiende* "dry wood", listed below), kine, kene "elm tree": IK 1.20, 2.25, CKJ 67, KOJJ 590, NIH 1614, 1795, AN 1.193, 219 J. kö(d)z—"pull up (roots), root up (a tree)", MAN 1423 "dig out, pluck up by the roots", AMA 4.74 kûs-u, Y 1.76 kûs-i "id." (see MN § 125, 223; LES 54, 96, RN 300, HOR 242, 304, 336, 318, 320, 329, 370, 352, 360, 364, 573, IN 205 sa-KUR- "to dig": I I F 3.3.96 PASHAI kur-, kor- "dig"): VR 134, VER 90 xura "forest": SDR 43, SN 20 NEGIDAL xuyen "forest, wood": TR 130 EVEN *kenya*-kan "tree without branches", *kemne*-t "big tree"; BL 208 kuc, kut- "decayed tree"; SDT 99, TR 248 gol "(growing) tree": CT 373 KONDOGIR T. kung-ma "hollow tree", 371 king-kalla "pine tree forest": GGOL 28, O 261 OLCA kold-o "Pinus mandshurica",

kild-ö "Tilia cordata", VR 73 xiltï "decaying wood", O 254 *xold*-o-kso "board, plank" (: LES 33, WDS 327, SKEAT 275 holt, VRE 601 R. koloda "t., log"): APO 362 Tim-SAM. konc, FV 66, CSA 119, 305 OS. SAM. konj, konc, KAR. OS.SAM. kond (for Collinder's etymol. link with KAMASSIAN SAM. man-å, Y.SAM. wân-u, (wuan-a), TAVGI bântu see the GSR 440 PW*E*N series at the end of this paragraph), JSA 16.289 Caya OS. SAM. ko*ddź* "root": EMO 128 kotson, VRE 618 UKR. kocan "stem": EMO 122, DW 59, TF 158, KLW 104 kand, Pl. kând-, SALIS kân, LAPP kuotte, guoddo "t., stump": VRE 612, WUS 119 SY. R. konda "(withered) (pine) tree": RW 2.1279, RU 821 TUR. U. köt-ü- "t., stump, pole": KIR 2.272 kööd-ön, TAT 683 g*e*üd*e*, KARAKAL-PAK geud-e, RNS 635 NOGAI kevd-e, RB 809 k*e*üz-*e* "body, trunk", TAT 650 k*e*üs-*e* "t.": PLC 76 CUV. kuńdźa, TAT. kun-*u*c "shaft": 49 CUV. xun-av "young tree": VER 151, VR 71 T. nginn-un, ngind-un "(withered) tree": RKM 450 MO. ungg- "root" (initial /k(v) / or /p(v) / dropped: see GSR 440 PW*E*N series at the end of § 271): CBM 510 BT. MO. *ünd*e-he(n) "root, foundation, origin, beginning": LUV 482 XA. ünd- "id.": MSFO 49.127, EMO 165, ERZA 232 MOR. und-o "t., root": PON 1.124, UAJ 26.17, BM 180 HU. kunyhó, SZA 563 kunyóu, SZAR 469 kunnyo (HUNNISH etym.) "wooden (hut)", BM 176 HU. könyv, WWU 83 kóńü "book", VRE 579, BDS 1293 ChSl. k*u*nig-"writing", AW 563 SLAVIC +k*u*n*u* "t.": AG 317 U. kuin (acc. to Gabain's doubtful etymology loan from GSR 226—a KYWAN "roll, scroll"): PS 396 UBYX *g*ûni "tree", LES 33–35, EKA 66 DIDO gün, CECEN xen, xieng, GE. xê, AVAR ked, UDI xod, (: UZ 55 xoda "log, t.") ARCI kute, OSSET. qad "tree": 370 TAB. xar, ABXAZ xuala, 66 AGUL kur, TAB. ka-*kul* "tree", 341 RUTUL khul, CECEN, UDI k(h)ol, DIDO gutt "low trees, shrubs": LIN 2.159 GE. *k*ur*c*i, qun*c*i "stalk": EKA 121 CAXUR künax "pine tree"; 367 CECEN xoy (: J. kö), xyung, hiun "forest": AW 563, BDS 1293 SLAVIC +k*u*n*u*, CEX ken, BRU 240 POLISH kien, kna "t., stalk, stake, wooden block, tree stump, base": VRE 579 R. kne-ya "grove", kne-s "beam, log", CEX kmen "stem, stick", 607, FL 212–3 LITH. kam-en- "Stammende eines Baumes an der Wurzel", LETTIC kam-an- "dickes Balkenende", VRE 606 R. kom, LETTIC kam- "mass", 607 R. kom-el' "dickes Balkenende, Wurzelende eines Haares, Besenstiel" (: YOS. komel "root"): FL 310 LITH., LETTIC kûn-a(s) "body": SAD 49, 258 ChSl. k*u*-k*u*ń "Unterschenkel" (see MN §269): LES 95, FL 241 LITH. ke(n)r- "t., stump, stubble, root": WH 1.308, 2.423, VRE 611 kon, UKRAINIAN kin "begginning, end", 613 R. *kon*-ets "end": TKM 267 köne "original, relating to the root": FL 241 LITH. kirn-a "tree stump", PR. kirn-o "shrub, name of a forest": AW 546–7,

SKEAT 275, WDS 327, VRE 601, JIW 246 CELTIC +kal-d- "forest", ChSl. kla-d-a, POLISH k*l*o-d-a "log, t." ENG. hol-t "wood": LES 95, VRE 625, 639 R. kor' "root", 639 R. *kor*-yaga "tree stump", CEX ke*r* (: LES 95, LHA 436 B. her-o "root"), POLISH kierz, krzak "shrub", UKR. krak "t-": PLC 67, TKM 267, AZ, 494 U. TUR. kök "root", CUV. k*e*k, k*a*k; KURD 278 kok "root": PLC 76 kung*u*-ra, RC 262 kunk*a*-ra "wooden block, trough, plank, board": KASH 454 kün(ü), El.D. kan "foundation", 287 gan "log", 458 kânol "stalk, branch"; 455 kunda "log, t., tree stump" (cf. SMM 220, JN 141 SKT. kuńja "low bush"); 454 kand "edible root, bulb" (: PM 51, EM 741, SMM 152 SKT. kanda: GR. s-kond- "radish"): NLD 140, PM 49–51, 78, SMM 318 SKT. ga*nd*- "t., stalk, sugarcane-joint"; 197 SKT. kâ*nd*a "internode, stalk, stem, cane"; LANG 33.600 TA. ka*n* "internode, joint, connection between a bough or flower and its stem, bamboo", ka*n*u "id., cane" (DR. series listed below; see MN §117, GSR 191-a KAN "crevice": JAV 117 gang "interstice": MN §119 kara "t., body"): NLD 70 ka*nd*-o "buttock, bottom, rump": KUR 278 kanî "root, beginning", 66 kênar, kêran "t., log": TAJ 197, YAGN 277, AFG 1.413 P. kund-a, IIF 2.399 SANGLECHI kund-e "t., stump": BEG 434 GR. *kont*-os "stick": ORN 740 *k*udur, 744 *k*undzix "tree stump, t., shrubs", *k*udzi "shrubs": IIF 1.253 PARACHI ga*nd*-a "t.", 3.3.70 GULBAHARI ge*nd*u, NIRLAMI ga*n*-i, CHILASI ga(n)*r*-o "stem, stump": PM 49, NLD 141 NEPALI gi(n)*r* "log, wood block" (: KURD kênar), KUMAONI gino: BENGALI ge(n)*r* "tuber": SKT., PALI, PK. ga*nd*a "t., stalk, sugarcane-joint", 132 HINDUSTANI gâ(n)*r*â, HINDI, PAN. gannâ "sugarcane", SINDHI gano "sweet stalks": 142 NEPALI gir, HINDUSTANI gerî, PAN., GU. ge*d*î, PK. gi*dd*iâ "stick": KED XXIII KN. gi*d*a "tree": ORN 434 qäd, häd, SMM 320 *g*äd-ä "log, tree, forest", SKT. gad-â "club": ALC 60, RSO 160 SOMALI ged "tree": EG 3.339 XT "wood, tree, stick, forest", CC 546, ED 370 CO. he "wood": SMM 221 SKT. ku*t*-a "tree" (: KASH 485 kû*t*(u) "beam, log, t.": BHH 1.22 BODO *gud*-ui "stem"): IIF 3.3.98 PASHAI ku*r*-a, ko*r*-a, ka*r*-ek "tree" (: PLC 77 CUV. kur-*u*k "grass": UZ 55 *g*ula, TAJ 481 *g*ûla "log": LES 33, AWA 220 k*u*l-ai, TSL 411 NGU. ELEMA kor-a "tree", SAS 193, 206 ko "wood"), 1.267 PARACHI kô*r* "stick, firewood", ko*r*-în "wooden", kôrdi "root", KATI k*e*r-u "root": LES 33, GALLA 37 kor-an "firewood" RSO 263 qor "wood", EN 103 koir, NW 98 ko(y)i "wood, tree": FAR 1.191 AR. xur "soft wood": LES 33–34, BAMBARA 194 koro "tree", PA 114 KRA, BASA kor-a "forest": TONGA 88 n*koro*-ngo "id.", n*koro*-zi "root": CWAN 207 kgoro "pole, t., stump": PA 100 TOMA guru, DARFUR kuru "tree", JUR 97, GOLA 29 kul

"tree, wood, stick", 140 golo "foot, leg, root, KOLA-tree", 146 kû-d- "stump": PA 102–3 GURA kuru-gulo (*kuru-* "tree"; *-gulo* "root"), LES 95 BORNU-KANEM, KAN 210 kari "root": AFAR 64 Ha*l*-, Har-, Pl. Hô*l* "tree, stick": RNU 100 NU. gal- "stick" (: PM 49 VEDIC -gal-a "stick"): BW 137 kora, KULFAN kol, GALLA qal-, RB 140 kâl- "stick": WWS 223 WS. *g*i(l), *g*it, DAN (GIO) giri "tree": EG 3.339, ED 370 XT "wood, tree, stick", EG 5.117 kwn.t "name of a tree", ED 561 kwl "a plant": EFIK 203 i-*kot* "bush", i-kong "foliage, herbs": XO 2.48 gotya "pole, rod": SOT 2.101 kôta "stick, beam, post, tree stump", 101 kutu "t.", SOT 1.189 koto "edible root": PA 115 MBARIKE kutur, BORITSU gitam "forest": MARCEL 48 A R. gedr "t.": ALC 79 NANDI ket, DIDINGA ket / kena, MERARIT kidi / king "tree": BUNDA 22 kita "log": SANGA 13 kiti "tree", kinene "grove": LES 34 NANDI kwen-do "firewood": AFAR 59, SAH 157 gund-i "t.": GALLA 29 hund-e "t., root": PA 114–5 TIMNE kant, TUMBUKTU gand-śi, gangi "forest": AI 2.360 AH. g*i*nd "t.": RB 123 BEJA hind- "tree, wood" (: EN 3 DAIR-NU. id. "tree, wood", 15, NW 4 KENUS-NU. at, ad "wood": MSL 3.123 giś "*tree, wood*" (henceforth abbreviated *tw.*), 125 guśur "beam, log", 121 gi "cane": KBV 724 HE. !e*s*, UG 1435 !*s* "tw."): SYR 1762 kano "base, foundation, lower part of the trunk, root, shrub", KBV 443 HE. ken "base": DSL 3.2.383, BAG 244 AK. qan(û) "reed, cane, rod" (: BEG 406, WH 1.154 loan kanna, SKEAT 88 cane): DSL 3.2.207 kinnu "offshoot of a tree": WSU 129 (DSL 3.1.53 SUM. gunni), JBS 2.407 "tree", 420 "(fire)wood", 389 "stick", 299 "forest", 309 "grass" list many BANTU lexical resemblances, e.g. MW 202 BN. (ng)kunî "(fire)wood", JBS 1.176 MWERA m-kongo "tree", 1.51, 65, BK 68 koni "stick, cane", NGALA 229 koni, EKD 197 kuni, SW., LU 316 KILUBA (n)kuni, DV 415 khuni, ESO 713 xong "firewood", BUNDA 492 xuni "wood"; DUALA 41 kongo "Firstbalken", SOT 1.119 (k)hong, CWAN 165 gong "piece of wood", 141 konu- "rotten wood", YAO 169 m-*kung*-ulu "tree, log", TONGA 89 nkung-ura "wood", nkung-uru "logs", DV 415 khunku "woodstump, hardwood tree", 416 khunye "Milletia Sutherlandi tree": XO 2.147 qungu(we) "grass, KAREE tree, bush": XAMIR 66, BIL 221, QUARA 85 kan, ALC 79 BIRGID kân "tree, shrub, wood, stick, log, tube", IB 140 kan- "stick": PA 115 NGKI kân, JBS 2.300, 1.678 BOKI kân, 755 LANDOMA kantsa, 211 HENGA kuni, 88, NY 66 kungu, JBS 1.224 NGINDO kongo "forest": BBD 557 // kani "roots", 531 // go(n) "root", 554 // kare "branch, root fiber", 407 !kang "tree, stick, root, wood", 453 !kuni "palmtree", 455 !kung "roots", 151 ng! !khang "Gladiolus root", 407 !kanna "Acacia (wood)", 412 !kau(n) "stick, tw.", 288 hô "tree", 423 !kha(n) "tree, plant", 375 !gai(n)

"tw., root", 376 !gang "tree", 377 !gari "stalk", 81 karii "t." ; 581 // ko(n)"dig", JUR 93 konyo "dig" (LES 54, 96 suggested a phonetic-semantic connection between the words for "to dig" and for "root" in various languages; see above listed J. kö(d)z-): PA 100-1 BAYONG ngkuin, ngken, LEFANA ke-*kwen*i "firewood", LES 34 BOKI ke-*kon* (/ke-/ prefixed classifier), BUTE kon, TIV 118 kon "tree, (fire)wood", KONO konge, VAI kong, JARAWA ngung "tree", LIMBA 25 kuien "tw., stick, log, pole, t.", DMD 853, DI 43 ADYUKRU -kin "tw.", KALUM-BAGA kents "tree", DV 555 ngini "tree with lopped branches": XO 2.188 xonya "long grass": LES 34, PA 114-5 BODE kunu, GADYAGA gun-, BIDJOGO angkuno "forest": DV 557 Ngome "name of a large forest": YAUNDE 197 kum "t., tree stump": KOMBE 519 e-*kumu* "t.": MANA 101-2 VAI ko(m) "tree": BAYONG *ngkum*-bang "walking-stick" (S.C. whose 2nd member *-bang* corresponds to GSR 440 PW*E*N; see last Section of §271): PA 102-3 KORO gumu, YULA gun(n)u "root", TIV 142 kungun "yam", OKULOMA dśing-*konu* "root" (*dśing* belongs to the TI. *śing* "tw." series, listed below), NGOTEN ngkân, AFUDU kânan, WWS 214 GURMA gi-nu, GRUSSI gî-n, NYOMBE kandzi "root", GOLA 147 kwen "stalk of a leaf", BAYONG, KUM, BAGBA, BALU ngang, NKOSI 47 nkang, BUTE gong "root": DMD 2.254 gongu "central part (of a tree), t.": BASA 182 ngkog "t.", ngkag "log": DINKA 170 kok "hollow tree": PA 101-2 BORNU-MUNIO goko "stump", HAM kuko "firewood": ARAGO-IDOMA ku-kô "tree", TIV 138 kuko "type of tree": JBS 1.132 SW. koka, 337 LUENA, 632, NKOSI 20 n-koko "grass": SANGO 70 ke-ke "tw., stick", LN 2.128 ke "tw.", gu "t.", 132 ngongo "forest": PU 1.47, PEUL 55—59 *ki* "suffixed classifier of trees, etc.", *ko* "suf. classifier of herbs, leaves, fiber" (: §206 J. kï, kö): GOLA 31 *ke* "prefixed classifier of trees, plants, roots, nuts, vegetables, wooden objects, tools", e.g. ke-ku(1) "tree" (: CAU. TAB. ka-kul, AGU 184 AGUL kur), ke-golo "KOLA-tree": HAM-JABA ki, YOR 109 i-*gi* "tw., fuel", LIKPE kui, MANA 101-2 MANA kwey "wood", BAMBARA ko(n) "wood of door", BISA, SA(N) go "tw., stalk", BUSA go "stick", 107 MWA, BE(N) go(n) "tree", PA 114-5 OPANDA o-*ku* "tree", ini-*ku*, KUPA i-*ku* "forest", NALU ngkoi "id.": BK 77 -kwi, JBS 1.67 LU-GANDA, RUANDA kû, 81 KONDE -ku, GUSII cing-*ko* "(fire)wood" (*cing*-: TI. śing "tw." series, listed below), KAMBA 25 KAMBA kie (: PA 115 PARAM nkie "forest"), KIKU-YU ngu, NYO 129 nku "id.": (WORDS for GRASS) WF 69, NA 155, FE 115 ku*d*i "stalks, blades of grass, reeds": EN 60 NU. gid, SAH 146 gida "grass": PA 114 BIAFADA kida "forest": JBS 1. 302, XO 123 XOSA kota "grass in seed", 187 TABWA kusi "grass": NIKA kosa "plant", RSO 180

gos- "a shrub", 67 !aus "grass, plants, fodder": CC 130 CO. kaś "reed", EG 5.156 GSS "reed(stalk)": MANA 102 BOKO -kusu "firewood", LES 33, PA 114 BASA kuso, *goni*-mi, GBARI kudśi "forest", WEW 406 ku(t)sa "Momordica Bract. plant", PA 115 KAMBALI o-*goso* "forest": EKA 156 ARCIN xotü, gotü, KAB. hudz, ABXAZ 146 *has*-kin "grass", 148 xasa "plumtree": VRE 701 R. kust "shrub": MSL 4. 20 SUM. xuś "dogwood": APO 89 OSS. xus "flower": GOE 426 ORAON khoc "flower-bud", KUI 66 ko*t*a "flowering grass": RYU 40 K. koc, kkot "flower": EU 121, SMM 245 SKT. kuśa "grass", NLD 102 kus: SMM 142 SKT. ka*t*a "grass", kha*d*a "straw", TE. ga*dd*i "grass, hay", 204 kâśa "grass", KN. kâci "grass": A. *kaci*-mbe "grass": LMO 2.159 MOTU kude "grass": BTLV 72.81 PAGU kusu "grass": LES 112 AUL. k*u*t(t)u, k*u*d(d)a, TEG §643 reflexes of initial velarlabial CUR 3.279 wuttun, 281 woton, LES 112 kula, kunt(h)a, kanda "herb, grass", SAUL 15 *kurra*-wan "reeds, rushes" (*-wan* belongs to the GSR 440 PW*E*N series, see below): HOR 278, 281, 364, CM 251 J. kusa "herbs, grass", DJ 11.151 AICHI-ken D. koto "reeds" (END of Section, listing words for GRASS, REEDS etc.): TL 1064 KN. kûc-u, TE. gutjju "wooden post": EKO 421 ko*tt*e "stick", 2164, TA., MM., KOTA kôl "stick, rod, branch", 403 ko*d*-ke "t.", KUL 214, EM 900 MARATHI kho*d*- "t., stump", HINDI kho*r*â "t., log": SMM 271 SKT. ko*n*a, KN. gu*n*a "stick", 318, KED 522, PM 51 KN. ga*n*a-, ge*nn*u, ga*nt*u "joint in reed, bamboo, cane": BP 164 gunna "name of a tree", ge*t* "bamboo joint": KED 541 KN. gi*d*a "plant, shrub, tree", 525 gade "club", 432 ku*t*(h)a "a tree", ku*t*a-ka "post", 435 ku*d*i-lu "sprout", ku*d*u-pu "stick", 438 ku*nd*e "buttocks, bottom": PM 51, SMM 152, KED 520, 562 TA. MM. ka*nt*a, KN. ga*dd*e, ge*nd*e, ge*dd*e "any (bulbous) root", ge*n*a-su "yam, potato": SMM 198, BSOAS 12.369, 372–3, 376 TA. kâ*n*, SKT. kâna-na, kântâ-ra "forest", kântâ-ra "sugarcane", KED 398 kâ "forest": SMM 145, KED 351, 485–6 KN. ka*n*e "stick", kone "sprout", "branch", ko*n*a-pi "flail", ko*n*a-ta "club", ko*nt*u "knotty club", TE. *gunu*-pa "club": TL 725–8 TE. kamb-u, PK. khambha, KED 367 KN. kamb-a "post, mast, pole, stick, branch": GOE 360 ORAON kangk "wood, timber": WSU 129, MGL 24 LE. kung "tree", 47 khung (: TI. khung(s), JAOS 78.199 krong) "rise, beginning, origin, root, stock": BHH 1.172 THAKSYA ghyung "tree", 2.35 KUMI din-*koung*, MUSEON 2.539 SHANDU thein-*koung* "tree" (the first member of these S.C. *din-* and *thein-*: BHH 2.35 KHYENG thin(g), LEWIN 147, LSL 195 LU. thing, BANJOGI, PANKHU thing, SHANDU thait, MRU tsing, LAM 391 śing, śong, KAS §61 KHASI dieng, TAUNGTHU *th*ing, ARAKANCHIN tî "tw.": LES 219–220, LIN 2.149, NAM 105 TI. sing "tw.", LIMBU, MAGAR, CHOURASYA, CHEPANG,

DHIMAL, KURI sing, CHHINGTANG, WALING sang, PWO-KAREN thaing, SGAU thay "tw.": MOSO 30 sen-dzen "tree" (S.C.,W.E. *sen-* "wood", *-dzen* "stem"): YUN 2 PHÖN *śa-sain*-po (*śa-sain* W.E.; *-po*: GSR 440 PW*E*N): BIL 221, EG 4.498 śn, ED 513 śn, CC 568 CO. śen "tree": NA 70, MASAI 246 cani "tw., stick, twig": MW 224 BN. ti "tree"; DV 793-1, NA 64 ZULU thi "tw., shrub, plant, stick", DV 731 śana, thana "little tree": PA 100 OKU-LOMA (n)dśi(ng) "tree", sanga "firewood"; GBARI-PUKA dśong-uo "id.": WWS 289 WS. ti "tree", AVATIME, NYANGBO o-*si* "tree": IJAL 14.78 MAYA-TZELTAL si? "firewood"; 15.3, 9 ZOQUE cin(g), cit "tw.": ZA 410 GUATUSO sin "Dachsparren": IJAL 13. 223 IXTLAN Z. źag- "tw., stick": PD 27, 59 AT. LIEVRE cin, śen, MONT. cen, LOUCHEUX c(r)an: LANG 32.59, HN 1.257 NAVAHO cin "tw., stick": MBR 413 BORORO ti, KARIRI tsi "tw.": STC 163 links TI. śing, YUN 2 MUNIA *śi*-po, LISU śi-dzi (S.C., W.E.), MENGHUA-LOLO so-dzö (S.C.,W.E.) with GSR 127-j DYU(*G*)/źyu/śu "tree, to plant": BTLV 52.457–702, 553–702 CAM D. diu, zuh "firewood", STIENG śö, SAKAI djöhu "tw.": LES 35, ODD 293 MON cu, KH. cö, SBM 744, CF 161 JARAI ju*h*, KANCO ju "firewood", KHMUS ce "id.", CHURU si "tw.": MKS 144 AA.-AUS. stem (D)YU, BH 841 BUGINese âdyu "wood": MAD 261 *dyu*-ka*dyu*-wan: CUR 3.202 AUL. dh*u* "tree", 197 "wood", 143 du "wood", 135 cu, 125 tu "wood": WWS 289 WS. tu "tree", NEWOLE su, KPOSSO i-*tśu* "tree"): BHH 2.35 KAMI a-*kun* "tree": LSL 2.276 LU. kûng "tree, plant, t., stem": OHK 365 kung "branch, flat stick", kying "twig", 540 pun-*khå* "fallen tree" (*pun-*: GSR 440 PW*E*N), 229 kan "pole", 311 khân "club" (: YUN 1 PHÖN, LASHI, ACHANG khân "stick"), 149 gan "carrying-pole", 150, 298 *khin*-gang "broad roots, stack of wood" (*-gang* "broad": GSR 707-h kwâng "broad"), 280 kri "heart-wood": HERTZ 170, YUN 2 MARU sak-*ken*, LASHI sök-*kam*, SZI-ASI sik-*kam*, sit-*kam* "tree" (*sak-*, *sök-*, *sik-*, *sit-* belong to the above listed TI. *śing* series), MARU, LASHI mya(u)ng-*ke* "Banyan *tree*", YUN 2 LAHU sö-*kye* "tree" (S.C., *sö-* belongs to the TI. *śing* series): LAM 391 hing-gun "tree carried down by a river", 82 gung-geng "tree, timber of which is durable in the ground" (S.C.,W.E.), 18 agung "stem, handle", 39 ât-*kong* "stem, handle, rod", 110 kong "handle": UB 686 SIYIN, SHONSHE kon "tree": LAI 290 thing-*kung* "tree" (S.C., *thing-*: TI. śing), 452 kung "t., tree, stalk", 413 hrum "roots": SLR 65 kau "t., tree, plant": TTT 28 TAIWAN-PUYUMA kaui "tree" (see AUS. section): LAO 330 khon, ko "(piece of) wood", 456 kon "roof-beam", khang "floor-beam", 247, 283 k(h)an "stick", 372 kôn "log, firewood", CUAZ 466 kun "t., log", LAO 456 *ken*-lon "tree core" (430 lon "id.": ODD 289, BTLV 52.457, 553,

DB 195 BA. long "tw.", SBM 743 SEMANG long, BESISI d'long, SENOI jelog: GSR 127-j DYUG "tree"), quan, khoang, hang "varieties of bamboo", 144 hak "root", 326 khok "forest", 367 kok "tree, principal, beginning": MIKIR 89 krok "stem (of fruit, leaf, flower)" (: SW 522 J. kuki "stem, stalk", 207 *kuku*-taci "stem of vegetables": GSR 831-u G'ENG "stalk"): PON 174, LS 1.2.33 KAMI khô(k), MUSEON 2.542 kuk "foot, leg", MRU khauk: MEITHEI khong, MIKIR, THADO, LAO 265 keng: ZAYEIN-KAREN kyang, GSR 776-g KYAK "leg, foot": TI. (r)kang, p.TI. +krang; MRU klong, MISMI m-grung, ng-gro(n), TED 15 "foot, leg, lower end(part), foundation; stem, stalk": SÖ-KHYANG kho(n), THAMI *kon*-te, MANCHATI *kon*-dźa, CHAMBA LAHULI *kun*-z "foot" (§269, Les 56–59): DIOI 240 kon "root, stubble, stump", 238 ko "stalk, numerative classifier of trees", 250 kuan "tree stump", 239 kok "origin, base": TB 94 ko "appellatif numéral de tous les végétaux: pied; t.", 98 kok, SGL 1132 THO kok, MAN kon "base of t., stump", AHOM 22 kån "rafter, tube, block; origin", 26 khâng "trunk of body, stick", 32 khû "beam, leafless trees, creeper", 52 ngem "stick": DSK 156 SRE ngan "bamboo, cane", nggu "tree stump, root", 113 köne "wooden frame", 115 könung "core of tree, wooden pillar", 77 guny "a big tree", 106 klong "resinous tree": BSA 2.496 gûnd "trunk of animal", gundra "stump", 3.560 kome, kumbir "a large tree", 615 kunda "stock, t.", 620 kurnda "log": PAL 42 gôn "wooden", gông "stalk, handle", 115 kông "tree, board, plank, handle": UN 596 KHASI khlå "wood, forest", 297 khong, kot "log": TC 2.1029 KH. khluon "trunk, body", kol "t.", khlem "tree core", 476 kang "pole, gallows": AS 56, MOR 30 kan(g) "log, beam", 54 klim, AS 59 klin "tree core", klam "bamboo tube", kliem "tuberous root", klung "a tree", 61 kông "numerative classifier of sticks, pieces of wood, rice or grass stalks (roots)", 66 kön "hard wood", könji "forest", 72 kung, krön-ang, köt-ung "felled trees": CHAUMA 27 ra-*kang* "beam", 51 klon "a tree": CF 63 CAM kuyau, kayau "tree" (acc. to W. Schmidt MKS 144.132, BTLV 52.457, 553 reflexes of the AA.-AUS. stem (D)YU preceded by various AUS. prefixes K (plus a vowel), H (plus a vowel), exemplified in MAD 1.261 MADURESE *ka-ka*dyu-n, *ka-ka*dyu-wan, dyu-*ka*dyu-wan "tree", where *kadyu* corresponds to DA 72 p.AUS. kayu! "tw."); CF 83 krim, kröm, BA. krâm "bamboo": DB 177 BA. könong "log, beam", 187 kuh "a tree", kung "log ladder": 126 hönöl "log, post", 123 hömol, 171 kömak "firewood blocks": SBM 743 KUOI khnum "tree", SEMANG kening, *gene*-lan "tw.": ZES 35.175–9 examples listed of AUS. classifiers /ka(n)-/, /ke-/, AC. /kö-/, SUNDA/ki-/, BARE'E, MORI TONTEMBOAN /ko-/, TOBA-BATAK /ha-/, /ga-/, /g-/, prefixed to the names of

trees and plants, e.g. AB 314 konau, NAPU kanau "sugarpalm" (paper by Hans Kähler): LES 35, PRI 198. 6–7, 202.25 AND. tan-*ghi* "wood", PAL 2.270 töng-*hê* "(whole) tree" (PALAUNG *töng*, *tirg* "root, base of tree stem, stubble, pole, post"), CPM 193 MOTA tan-*gae* "tw.", ML 51 MERALAVA tan-*kei* (ML 95–6 -*gae*, -*kei* "tree", *tan-* "the bulk of it, t.": AND. *tan-*, PALAUNG *töng-*, *ting*: SIAMESE, SHAN, LAO 917 ton "tree, stem": SGL 45 HOKLO tang, MAN diang "tree": KIRANTI, RUNGCENBUNG sang-tang (S.C.,W.E.), HIH 162 MURMI dhong, TI. śing-dong (S.C.,W.E.) "tree": the above listed TI. śing series), ML 51 VATURANGA hai, AURORA-MAEWO gei-ga (S.C.,W.E.), BI 12 gai, GELA 18 gai "tw., shrub, stem, prefix to names of plants and trees", 17 gaho, MOTA gaso "rafter", LEPERS-OMBA gai, MURRAY-MIRIAM gair "tree", TSL 406 MIRIAM giz "root, stump, base of stem": BHH 1.22 DHIMAL gora "stem", KOCH śi-*kor*, śi-*kar* "root" (*śi-*: TI. *śing* "tree" series): SANT 1.379 SAN. k*a*lo "edible root", 390 ka*t* "wood, timber", 445 ku*t*he "chair leg": SBM 744 SEMANG gul "large tree": LES 95, DA 13 p.AUS. !aka(*l*) "root", SBM 700 SAKAI akor, MAL. akar "root, creeping or climbing plant, trailer": SMJ 110 BINTULU kaza(u) "tree" (: DM 43 MG. hazo, MEF 189 EFATE kasu, TTT 28 PAIWAN kasiu, ML 51 GAO-ISABEL gazu "tree"), BERAWAN kajo, 194 IDA'AN guas, BAKATAN karing "tree"; 184 BISAYA wa-*kan*, LANUN wa-*gan*, KADASAN fa-*kan* "root" (*wa-*, *fa-*: Borneo-ADANG war "root", KAR 133 uar "root", TE 226 war "root": AMN 352 PINJE *va*-kon, POAMEI *fa*-kon "t.": GSR 440 PW*E*N, see series listed below): LES 33, PRI 197.5 SANGIR, TTT 28 KANAKANABU kalu, TAIWAN-AMI kilang "tw.": AB 243 MAK., BARE'E kale "root": CMR 1.126, 2.181 hal-e, jal-e "root, uproot, dig up", hali-ge "post, pole": ML 49 ALITE-MALA kalo, MALU a-*kari*, MERALAVA gari, VANUA-LAVA *ger*-gi, *gor*-gi "root" (-*gi* "tree": §206 J. ki): ASK 4.164 MAR. o-*gar*, o-*ger*-an "root", 5.142 KUANUA o-*kor* "root", 186 o-gor "short spear": JAOS 10.87 PONAPE *kal*-aua "root", 90 *kir*-i "stem": CPM 19 MOTA gar- "root, base": TM 167 MAORI korau "turnip, or any similar root": TSL 411 ELEMA kora "tree", 410, TEG 642 DUNGERWAB k(w)ol, MABUIAG geru, KUNINI galu-we "sugarcane", TSL 497 TANGOA qari "root": ML 51 SAVO kola "tree": AMN 356 ARAGURE kore, ANESU koe-re "roots" (connected with 344 ARO koè "wood"), 363 DUBEA kure "jungle" (: NWA gurung "grove", golon "tw.", gulun "stick, branch, t.", VBG 56.2.70 TETTUM kolun "stubbles", END 28 kuli "oak", 30 kurong "pine tree", kuronga "boomerang", kuranga "blue gum tree", LES 96 AUL. kur "root", END 28 *ku*(*l*)-thawa "carrot"): AMN 344 AJIE kê (: §206

MAN. J.D. kë, e.g. MAN 4375 matu no *kë*, 4342 ma-*kë*-basira), ARO koè, DUBEA go "wood", KAPONE ngoe "tw.": LES 96, ML 49 SANTO goe, EFATE koa "root", MEF 195 "fibrous": AMN 344 ANESU koa "wood", 283 SIRHE kua "firewood": STA 235 gui "wood": SAS 206 MAPUN ko "wood": CMR 3.102 hâio, 1.127 hayo "firewood, pole", 2.182 jayo "wood, timber": DA 72 p.AUS. kayu! "tw." (LES 35, MKS 144.132 analyze *kayu*! as follows: KA-prefix, -(D)YU! word-stem: GSR 127-j DYU(*G*) "tree"): TSL 411 YELA qaiye, 502 MURUA kai, SINAUGORO gau, RUBI go "tree", 485 GALOMA goa "club, wood", 394 MAILU, DOMARA gore "club", MAILU 34 gara "spear", 38 gora "pole", (goga "sort of tree", gogo "bush vine"), 44 kuru "edible CANNA bulb": TSL 485 HULA kari, WEDAU qare "club", CPM 57 MOTA kere "thick or butt end, club, bottom", KABADI o-*kuna* "club, wood", MAILU 36 gini-gini "sort of tree": NWA 31 *guni*-ga, gor-gor "firewood", 15 (page numbers of the West AUL. Dict., see ANT 48.964) gora-, godor "club", 25 gana, *gore*-da "digging-stick", OAM 8.142 GUM. AUL. girâ-gir "log, stump": END 30 *kuru*-ruk "stick", *kora*-wal "a timber", kur-il-*gu*r "low bush": AWA 220 k*u*l-ai "wood, timber, tree of any kind": SAS 184 kur- "wood" (CUR 3.251: In most AUL. languages there was formerly but one word for "stone, bone, wood, fire(wood), tree, spear, club, stick), 37 ka(d)la "wood", CUR 3.453 k*u*l-gi "wood", k*u*ri-gi "throwing-stick" (henceforth abbreviated *th.*), 541,551,559,561 kall-in, kan(n)-ing "th.", 531 kâl "wood", 355 ku-kyal "dead tree", 399, SAS 253-c gu-gal "wood" (W.E.), CUR 3.366 gî-g*u*l "tw.", (W.E.), 401 gî-gil "wood", 440,500 k*u*lki "tw., spear", 451 kâlki "wood", 533, SAS 92 kalk "wood", CUR 3.500 kâlk, kalk, k*u*lka (: EKA 66 VARKUN, KAITAX kalka "tree"), meaning "bone" in one AUL. L. and "spear" in another; KERANG L. *kâlk* "bone, wood", in other AUL. languages "spear" (E. M.CURR: In all AUL. languages there are two terms for "wood", one identical with or closely related to "fire(wood)" (MN §255, BSLP 26.52 AUL. kungin "fire"), and the other to "bone" and "spear"): NWA 297, 89 (refers to the separately numbered ENG.-West AUL. Dict.)golo-lo, godod, *gon*-am "wattle tree", gara-lin, gandi-ri, gâdj, gamo-lon "eucalyptus", gorel, gerel, gondo-rong, gandi-leb "mangrove", guru-mba, ganber "paperbark tree", gonor "gum tree" (cf. END 29 *kura*-kai "white gum tree", a compound whose second member *kai* "tree": DA 72 kayu, J. kë "tw."), goma-mo "sandalwood tree", 275 gob "root": AAW 25, CUR 3.201 *kam*-gilu "tree stump", 431 k*u*mm-a, 359 k*u*mm-i, 409,585 *kam*-a(i) "spear", 465 *kum*-bine, 485 *kom*-bain "th.", 507 kumbo-wi "wood": END 28 *kum*-barra "a timber", *kum*-bahla "gum tree", 27 *kim*-barra "eucalyptus", *kin*-barro "grass tree" (the 2nd member of

these compounds BAR, BA(H)L: GSR 440 PW*E*N): KAMO 100 SEMPAN komo "breadfruit tree", KAMORO kema "rotan", kamo "aroid (with tuberous roots)": JAV 125 *gembi*-li, MAD 272 *kambi*-li "tuberous root" (see MN §268) AGHU 49 gha(n) "breadfruit tree", kü(n) "sugarcane": CUR 3.259,261 g(*u*) in-ye "tree", 210 kun-in, kun-am "pine tree", 355 gun-ei "oak-tree", 287 kun-omb "tree stump": SAS 121 gundu "wood"; CUR 3.224, END 22–23 gund- "stringy bark tree", gunda-a "fire", *gunda*- warra "th." (-warra, CUR 2.168 wana, 3.13 wurra "th.", TEG 643 velarlabial KW-, CUR 2.147 kula "th.", 9 *bara*-gun "Acacia": GSR 440 PW*E*N "tree"), 27 konda "cabbage-tree palm", CUR 3.345 *kondi*-vang "mahogany tree" (61 vang "tree": GSR 440 PW*E*N series): STA 247 komte- "grass-tree": TEICH 14 kunti "edible root": TOBA 79 gundi "tree", KBN 163, KARO 52 kondang "small tree", 43 kedeng "stalk": MAD 187 kandjheng "stick": JAV 118 gantar, genter "stake, pole": ga*n*tong "roots left in the ground", ganjong "edible cane-roots", JAN 253 gan-ong "core, stalk, edible roots", gantil-an "stalk" MAD 230 ga*n*ti "roots of Ligusticum acutilobum": END 22 gud-gid-gi (S.C.,W.E.) "a timber", gid-ya "Acacia": NWA 31 gedja-la "fire(wood)": AWA 2.87 gudyu-ru "club": LES 33 NGU. AMARA i-*kuta* "stick": LAU 56 qato, TEG §641 kwato "digging stick": BTLV 113.87 PAGU, TOBELO, GALELA gota, NGU. KALABRA kout "tree": TSL 185 MIRIAM giz "t.", lu-*gem* "t." (*lu*- "tree": SBM 743 TEMBI lûk(n) "t.", BENUA lung "wood"): TUMLEO 86 kain "stick": SUN 185 SU. *ge-gen*-dir "club, stick": IA 85, VG 5. 247–8, 265 ANE. gê-n "stock, t., wood of anything" (*gê*-: ANE. gai, AUS. kayu!, ALOR kadjo, PRI 198.6, MEF 187 kas(u), kau, TM 116 MAORI kai "tree"; H. Kern identified the final /-n/ of ANE. gê-n with the ANE. Genitive particle /n(i)/): END 27 kon-nung "fighting stick", SAUL 10 *gun*-bara "spear" (-*bara*: CUR 2.155 birra "id.", END 60 worra "fighting stick", TEG §643, CUR 3.13 wurra "th", END 53 wâl "spear", 47 pial "tree", CUR 2.168 wana "boomerang": GSR 440 PW*E*N "tree"), CUR 3.201 konni, 227 kuni "spear" 289 *kun*-ai "th.", 210 *kun*-in, 202 *kun*-am "pine tree", 355 *gun*-ei "oak tree", (NWA yan-*gun*, -knggu "Yam tuberous roots"), 465 kuen, 515 kuiun, 529, 531 koiun, 485 ku*u*n, 483 goân "spear"; OA 14.131 S.W. AUL. kani "fire-stick": AMN 338–376.276–402, 352 PINJE va-*kon*, POAPOA pa-*kon*, AEKE wate-*kan* "t." (*va*-, *pa*-, *wate*-: AMN 356 wan, wene "roots"; 352 JAWE, POAI pun "t.": GSR 440 PW*E*N), 357 PINJE *gan* pun "root surface" (*pun*: GSR 440 PW*E*N), 356 DUBEA goni "roots": STA 254 TAS. kun-i "shrub": CR 227 ROTUMA huni "lower end, root, lower part of t., origin": OA 14.333 TETUM hun "t.": SAS 145 gung-e "wood": NWA 80 gungu "stumpy (tree)", AWA 2.87

guggu-ma "stump": END 22 ginghi "box tree": ANT 14–15.89 PN. FUTUNA konga "root", FU 146 kago "t.", 163 kuaga "t., body": GGI 57 GI. ki(ng)gi "Längshölzer", 55 kan-t "stick"; CYYY 29.266–8 GI. kelm-r "plank, board": TKG 196 GI. koi "larch, pine tree" (: YUK 121 *koi*-kil "pole, tree stump": STA 460.1460 TAS. gui "wood": §206 J. kö): CY 168 YOS. ko(a)l "t., stump"; MSFO 108.60 *kôm*-el "juncture of t. and roots" (R. loan?), 68–69 qont-iy "trunk of body": RCK 54, LR 72, NRS 116 *kïm*-cek "edible root", APOA 57 KO. kïnma-kin "root": NWA 275 'djim-el "root": GGI 65 xim "Pinus Cembra pumila": RCK 45 CUK. *gen*-pili, KO. *gen*-gul "pole": YUK 116 kien*de* "dry wood": DUTCH *kien*-hout "fossil wood", WDS 381 OHG. kien, kên, OE. cên "torch": the following AMERINDIAN lexeme groups, characterized by "similar" stem-final phonemes.

1) IJAL 3.42 AT. WILLOPA kone-xran "firewood" (first compound-member *kone* "wood": PD 27, 59–60 k(r)on, klun, kin, k(r)i; k(r)il; con, c(r)an, cen, cin "tw.", IJAL 3.43 WILLOPA te-*kinn*, tu-*kun* "tree"; second compound-member *xran* "fire", cognate of the first constituent *kone*: PD 187 k(r)an(e), k(r)on, k(r)un "fire", WILLOPA kwen, txlkane "fire": HN1.211 NAVAHO ko(n) "fire(brand), torch", CHIP 94 kôn, HUPA xôn, JICARILLA ko(n) "fire (wood)", FK 130 kxong "fire"): PD 298 c(r)an, cene, cine "root": HN 1.257 cin "tree, stick, lumber, board": PD 278 kane, kone, kune "pine tree": CHIP 94 khi(n) "birch": CBR 189 TLINGIT kun "wood", 204 TSIMSHIAN kun "tw.": HEN 168 COSTANOAN-SOLEDAD pa-*kun* "tree": KWA 76 q'un- "lupine roots", KWAK 332 gune-p- "alder tree": HEN 128 S. BARBARA-CHUMASH ka'na "t.": OSA 89 ko(n) "roots", 224 źo(n) "tw." DED 160 xu-t-*kan* "root", 86 can "tw.": BAR 2.200 OJIBWA kwam "woods", ABNAKI -kuam "tree": OJ 235 *kôn*âkan "tree house": SAL 129 k'ona- "bulb": WAPPO 184 humo "bush": HC 69 MAYA xem "root", DCE 422 KAKCIKEL *xena*-bal "t., root": BLA 16.59 YURACARE kume "tw., pole": ZA 64 GUAMACA, BINTUKUA kann "tree", ATANQUES kandina "tree", 130 CUNA kana, 158 MOVE krun "log, raft", 347, 354 BORUCA kran(g) "tw."; 408 a-*xung* "log, raft", 393 GUATUSO kora-*kuin*, 400 -kui, 408 kuing (*kora*- "tree", -*kui*(*n*) "hand", "tree-hand", i.e. "branch"); 678 LENKA kan "vine": MBR 316 HS. NATCHEZ kanc "tw.": PAI 629 qana "willow": ELC 1.55 KALINA, AROWAK *kuna*-na, TRIO komu "plam tree": MBR 310, ALG 224 ARAWAK *kuna*-ku, kano-ku, 257 kono-ko "forest": AGUA 17 xunk(o) "root", tsò*kong* "tree": CHOR 1.105 kene "banana", śan "palm": UI 724–7 kani-, kine "palm tree", *konu*-ge "name of a tree", *kano*-si "trap consisting of two logs": MBR 217 KARIRI *kon*iah "coconut tree": 177,

185 BOTOKUDO tšon(ne) "tw." ; 184, 191 šon-*kôen*, tšon *gôn*aim(e), tšon *kôem*-(e) (MONTEIRO 37 tšom *kuem*) "dead, dry wood" : PIM 2.132 ZUNI ku-mai, IJAL 24.1.2.24 k'u "t., log, pole" : AYUK 87 *kün*-en "spear" : MBR 250, 414 JUMANA a-(g)uana "tree" : 296 YAGUAS i-*gunt*ia "tree, forest" : 157 KOTOXO hoinda "wood" : MAK 219 kano "Guava tree" : MBR 19 MUNDURUKU *gana*-pö "root" : BLA 21.182 AUKA kanke "t." : MOSSI 40 KICUA *kana*-ni "to burn the jungle", LKT 302 kana "burning", PERU 247 kana-ska "burnt forest" : ZA 693 CHILANGA sun "tree" : MOSE 61 soń "tw." : YAM 161 śun "tree root, stump" : ZA 313 BRIBRI kono "Einbaum, canoe" : BLA 13.94 CAMPA-ANTI *kunni*-na "boat" : ELC 1.205, AHL 249, BCA 2.294 u-*kunni*, kanaoa, 60 kon, SKEAT 89 Anglicized *canoe* : CZ 298 Z. *koni*-xe "stick. stake".

2) CBR 88 HAIDA khet "tree" : FK 130 kxad "root" : HN 1.200 kaz "stalk, shaft", 189 giś "cane", 299 ciśi "decayed wood", ciź "wood fuel"; 222 khiś "Alnus incana", PD 38 kk(r)es "alder tree" : KLA 143 koś, kuś "pine, every kind of tree", 35 kat "sage-brush ; stems used as fire-drill sticks" (: MN §144 TH 180 J.D. kaci "(fire)wood, log", K. kaci "branch") : LES 33 KERES kôts "wood" : ALSEA 269 kōts, kūts ; kōx(u), kūx(u) "tw., log, stick" : ZA 428, 459 RAMA kat "tw., stick", 456, 461 i-kît "root", 323 BRIBRI kitsa "root" : 659 JICAQUE g(u)et "firewood" : 677 LENKA in*kutu* "t." : 64 CHIMILA kat "tree" : HC 12, DMM 372 MAYA hat "split wood, firewood" : HUA 56 kuati "fire(wood)" : GUY 243 PIAPOKO kice "firewood" : MAM 140 kucam "t." : HEN 168 COSTANOAN-SOLEDAD he-*kut* "root" : DED 159 DAKOTA *xu-t*-a "root, stump, bottom of tree", *xu-t*-e "lowert part, root", *xu-t*-kan (S.C.) "root", 156 xu" bone, leg, stem, stock" (: GSR 486-a KW*E*T "bone" : LES 40–41, BOR 54, TEG §642, HIH 110, EU 374, CD 875 SA. kot, SJ. kot(u), SINO-K. kol, HA. kut, C. kuat, FOOCHOW kauk (see MN §257 KOKA) : GYAMI kutho : MRU a-*hot* : NEW 41 NEWARI kwoc, kwos "bone" ; HIH 110 kwe : PAHRI kusa : SMM 243 SKT. kulya : GOE 426 *khôc*-ol, JAOS 52.144 KURUKH xotś-ol : JA 1956. 469 L. Homburger, ALC 56 J.H. Greenberg, EG 5.14 qś, 5.68 qś, EG. qrś, CO. kas "bone" : EN 100, 103 DONGOLA kôd, LATUKA ghotyu, 107 kôs "bone" : VRE 643 R. kost' "bone", LATIN costa : BW 136 BAREA kett-, EN 97 NUBIAN kit, kîd, DAIR koi, KUNDUGR koî-du : GADYAGA kote, Pl. kotu, "bone" : WWS 311 WS. ku(a), BANTU kûpa, MW 203 NYAMWEZI guha "bone" (cf. SHA 50 SHANGHAI kweh "bone") : LINGUA 2.292 Bouda, EKA 208, RKC 303 KABARDIN kupśxe, LOEWE VIII kutśa, LYU 92 pkusxa "bone" : RCK 41 KAMCADAL te-*kud*, *kot*-xank (S.C. : DAKOTA xut-kan S.C.,) txam "bone"

(belonging to this §271), APOA 52 KC. *kot*-ham, *koth*-gamc (the second members of these two S.C. *-ham*, *-gamc* belong to this §271): BTLV 113.84 NGU. KL. kodus, MR. k*e*dog, MOI korus "bone": TEG §642, TSL 393 DUNGERWAB kwod, BUGI kwet-r, DABU kut, BANGU kwar, GAIMA gosa, DOMARA, MAILU kisa, kita, TUGERI kôte, KUNINI, JIBU, MAWATA kak-, SIKUBE kunia (belonging to this §271) "bone": AWA 50 kotye "bone": NWA. BUN. D. AUL. gudji "bone": LES 37, CCA 48 A. kir "bone": IJAL 23.271 YUKI kit, HUCHNOM keht "bone": 23.4.3.148 p. MIXTECAN ku "bone, horn": PANO 33 +quesa, kesha, kexa(keja) "bone": ZA 164 MUOI geta, MOVE kro (: TEG p. 462 TI. rus, Wr. BU. a-*ro*: Acta Or. 17.156 Wolfenden TI. -BU. +krud "bone", LE. a-hrat "bone", gro(t) "hard", MARU hot "bone", p. MARU +sa-rut "bone", KA. n-rut), GUALACA kone "bone" (belonging to this §271): COSTANOAN huttun "bone": MAM 15 xût "rib": SAS 90 kalk, guruk "bone": LR 72 CUK. kilt "middle part of breast-bone": DMD 389 VAI koro, SARAKOLLE xote, YORUBA o-*ko*, YOR 68 e-*gun* (belogning in this §271) "bone": UEI 8 LITH. kaul-as "bone"; see KW*E*T and J. PONE "bone" entries): MBR 157 KOTOXO kase "root": 257 KAUISHANA gazo, ghozo "tree": KICE 51–52 kis "cedar" kis "thorn cactus": JSA 41.226 ANDOKE (LM 1101) koitse "tree": LAL 186 *kota*-wan "firewood", OJ 239 eś-*kote*, BAR 1.102 aś-kote "fire": CHIP 94 khuc "poplar", KATO "alder": ABE 31 -kus "tree": POM 520 kasil "redwood tree".

3) WKE 53 ESK. keru- "wood, stock" (: PT 10 *k*(r)*éyu*-k "wood"): FK 130 kxal "club", HN 1.168 xal, gal, ATB 304 k'al, CHIP 92 xal "club": PD 38 kk(r)ale "alder tree": WAPPO 184 hol "tree": POM 522 k'ol "slab of pine-wood", 519 kalû'l "wand, elderberry wood, fire-drill", 520 ka*r* "dry tree limb", 545 xa*r* "dry wood", 541 kale "tree", kôte-kale "pine tree", kalal "willow", 546 xale "tree" (: PRI 197.5, 202.25, BSE 5.31 BIKOL, PANAYAN kalayo "fire", BE 380 ka-laya "dryness", 487 laya "dry" (LES 35 connects VISAYAN kalayo "fire" with BH 872 BUGINESE alä-*kalä* (W.E.) "grove, shrubs" and with the remote cognate BH 841 BUGInese adyu-kadyung "tree", p. AUS. kayu!, BUGI. a*dyu* "wood": GSR 127-j DYU "tree"): TSL 502 KUBIRI ve-*gara* "tree", EROMANGA nggar(iu) "firewood"): ZA 56 ARUAKO kali, 64 KOGGABA kalli "tree", 94 CHOCO kara "root", 168 MOVE kri "log, wood": 243–6 VICEYTA, BRIBRI kar, TERRAVA kor "tw.", 310, 323 BRIBRI kolo "tw.", käl "post, stake", 393, 400 GUATUSO kora "tw.", ki(r) "root", 553 N. SUMO *kora*-na "tw.": 736 XINCA karao "forest": PB 1.12 CUNA gual "tree": UI 724–7 kar-ai "generic name of all magical trees", kor-e, kor-i, "names of trees", kior-e "edible roots": ELC 1.52 IPURUCOTO kury

"tree": ALG 146, 229 e-*gura* "root", 264 thö-*köra* "root": KLA 174 gul, *k*ul, *k*ol "edible root": SALA 181 INGA kullu "t.": BAY 1.289 AY. kollo, kero "wood": TAT 129 TUPI kara "edible root, yam", MAK 214 kara "root", 217 "crab-wood tree": ALA 39 kar "tw.": BLA 21.181 AUKA kalla "shrub": HN 1. 308 cil "herb, plant, weed, grass": URI 206 kx'oro "plant, grass", LKT 354 k'allma "branch"; 334 KICUA kurku "t., thick wood": MBR 207 KOROADO kar(g)ua "t.".

4) Items listed in this group should be classified in group (5), if they can be proved to be S.C., W.E., or reduplicated words with stem-final vowel or diphthong. RALE 396 keka-kui-*khuk* (S.C.), ke-k, 386 ke-ge "forest"; ABE 33 ms-*kak* "black spruce" (*ms*-: RALE 386, NAT 336 mesa "dry"), RALE 386 i-*kua-k* "spruce": RALE 439 kuk "bark used as fuel": ATAK 56 kak "wood (s), tree": DED 89 can-*ka-ga* "log", can-*ka-gi*-ca "touchwood": PRI 198.6 SERI -*kauh*-ka "firewood", -*kaho*-ke "wood", DIEGUENO -*khaku*-nau "tw.": PIM 2.117, 125 UAZ. PIRO kuak, kuah, TESUQUE kah, KIWOMI *kah*-ńi "woods", 132 PIRO kuahk, OPATA kuh "t., log" 125 NAHUATL *kuah*-tla "woods": ZA 1075 P. NAHUATL *quag*-ut "tw.", SNA 363 quau(h) "tree, wood(s), stick" 372 *quaui*-tl "tree, log, stick": ZA 689 guax "t.", 775 MIXE kuxk "tw.", 553 HONDURAS SUMO kux "(fire)wood": AYUK 86 kuko "t." (: MIKIR 89 krok "stem": MN §257, 269, J. kuk-i, kuk-u "stem, stalk": GSR 831-u G'ENG "stalk"): KICE 51 kik "resinous tree": MBR 156 KOTOXO ha(g)ue "tree": TAT 124 TUPI ka(h)a "forest, plant": GUA 96 haka "branch"; TUPI 308 aka, kaâ "branch": BAY 2.49 AY. koka "tree": GUA 74 koga "plantation, garden": ONA 85 kauk- "wood, fire": MBR 260 TARIANA hei-ku "tree", may belong to Group (5).

5) ZA 1010 NICARAO ko "tw.": TUNICA 224 ko- "tree": SAL 129 ko'iyi "root": HEN 128 PUR. CHUMASH ku' "t.", S. ROSA ku'wu "tree" (may belong to Group (6)): KLA 15, 22 a-*nku* "tree, shrub, forest, wood, stick, log": OSA 62 hiu "leg, t.", DED 156 xu "bone, leg, stem": VHO 21 UAZ. HOPI ko-ho "wood of any tree, sticks", *ho*-qölö "woods": TAR 1133, 1169 ku, gu "wood", kus-i, gus-i "stick, log, tree, piece of timber": ABE 32, 208 ko-ko-*kôa*-ku "fir tree" (S.C.), RALE 386 pu-pu-*kani*-ku (S.C.) "spruce" (initial syllables *ko-ko-* and final *-ku* correspond to ABNAKI *kua*-m, kué "tree"; initial syllables *pu-pu-* correspond to GSR 440 PW*E*N), NAT 41, ABE 208 ABNAKI ko(w)a, kué, NATICK kô(wa), ZE 143 DELAWARE ku(we) "pine tree, fir", RALE 386 i-*kua*-k "spruce": TON 34 k(w)e "stick", LES 33 kue "wood": GUY 2 GALIBI, BCA 2.23 hué "tw.": HUA 9 a-*kui*, ZO 22 kuy "tw.": UI 727–8 kui-, -gui "tree": CHOL 272 güi "root": CIBCA 1.115 quye

"tree, woods": ZA 571 ULUA ku "firewood", 411 GUATUSO kuê "fire(wood)", 775 MIXE kuy(e) "tw.", 940 SUBTIABA kaiya "firewood": MBR 157 KOTOXO huy "wood", 174 MAKUNI ko(u) "wood", 426 MASAKARA ku "tree": PD 38 kk(r)o, kk(i)e "alder tree", 323 kk(r)a(y), kk(r)e "willow", HN 1.213, CHIP 94,87 khai "willow", 92 xai "spruce roots": PRI 202.25, LES 35 ISLETA-TANO kaı, KILIWA-YUMA xai "tw.", POM 540 *kai*-ye "Manzanita tree", kanô-*hai* "mahogany", POMO (a)-ha(i), MBR 316 PERU L. a-ka, CONTAL e-ke, SERI e-he; COMECRUDO xai, KULANAPA(California) kai-(k)h, MBR 212 KAME kai-ko, PT 10 *k*(r)*ćyu*-k, Hudson Bay ESK. kaiyu "tw.": LES 35, TAT 126 TUPI kai "burn": PIM 2.108, 117 KERES, KIWOMI *hai*-ka "fire": KOKOPA ahi "fire" (: TM 3 MAORI ahi, JR 155 East TETTUM (h)ahi, West TETTUM, ROTTI hai "fire", SUN 252 kai "tw.", DAY 80 kayu "tw.", SULU 69 "fire", BSE 5.31, VBG 18.64 FAVORLANG xau "fire": TOBA 89 hau "tw.": LLR 166 LAKHER kau "(jungle) set on fire": TSL 502, CFD 105 kau "tw.", "stick", MEF 189 ka(s)u "tw.": SAS 37 kaya, kala, YUIN-KURI AUL. goyo-ng, 119 KAMILAROI-WIRADYURI wi (: CM 264 J. pï "fire"), 143 BUNDYIL piyo, 147, 157 N. Central AUL. buri (: DA 16 p. AUS. apuy: J. pï, po "fire"), *kai*-bul(S.C,) "fire", TEG §643 AUL. galli-, wulla-: MN 9.243–4, DA 72 p. AUS. kayu! "tw.", 16 !apuy "fine"): ZA 167 CHANGUENA ke "firewood", 47, CIBCA 2.57 ki(e), ke "tree, wood, pole, stick": IJAL 8.83 CORA kiye "tree": ZA 393 *kaii*-zi "t.", "pole": SDK 163 KEKCI śe? "root", 63 ce?, KICE 27 ce "tree", 65 śe "roots": MBR 168 GOYATAKA, KOROPO ke "wood": 414 BOTOKUDO ki-gi-, MONTEIRO 42 BOT. gi- "tree" *gi*-tak "root": KICE 52 kiy "Agave": ZA 600 MATAGALPO ku "pine tree": BOD 324 i-tco(n), i-tca(n) "tw.".

6) FK 130 HUPA khu*w* "alder tree": ZA 775 TEXISTEPEC MIXE köp, ZM 144 kappi, AYUK 75–76 keip "(fire)wood", K. AYUK këup "tree": ZA 736 XINCA krav "forest": MBR 139 CHERENTES kôba "tree": ALG 264 ARAWAK tho-*koba* "tree core"

In view of the possibility of an original labiovelar or velarlabial initial consonant (see TEG 2.576–586 La Labializzazione, ZDMG 68.583–9 M. HEEPE, (Afrik.) Velarlabiale KP, GB) the following series may be related: GSR 440 本 pw*e*n / pu*e*n / pen, CD 789 C.HA. pun, SINO-K. pon, GOUIN 44 SA. ban, bôn, vôn, SJ. hon, FOOCHOW puong, WENCHOW pang, Ft. pa(n) "root, t.": BHH 2.8, 14, 35 GARO, MITHAN NAGA pan, SAK pung-pang (S.C.), BODO bong-phang (S.C.) "tree", GARON 106 *þang*-sa "standing tree or plant", *þang*-pika "to root up" (pikga- "pull out"), BHH 2.14 DEORIA CUTIA po-*þon* (W.E.) "tree"; 2.22 Wr. BU. a-*þang*, Sp. BU. a-*þen*, NAMSANG NAGA bang, 35

SAK pung-pang (S.C.) "tree"; UB 687 YAWDWIN *ṭon*-hu "wood": PON 195, OHK 539 KACIN phun "tw., bush, stalk": LEWIN 146 HILL-ARAKAN, MRUNG pang "tree": YUN 2 Sp. BU. thit-*pen*, PHRUMI śe-*pom*, YUNNAN TI. śeng-*pon*, MUNIA HSIFAN śi-*ṭo*, SSUCH'UAN LOLO zi-*bu*, ONC 44 HSIFAN śim-*pon*, śi(n)-*po*, saim-*bu*, don-*vo* (the prior members of these S.C. *thit-*, *śe-*, *śeng-*, *śi* etc. belong to the above listed TI. *śing* "tw." series) "tree": UB 677 MAHE-LOLO a-*pu* "tree", AP 433 AKHA a-*bo* "tree", TP 12.17 a-*bu*, a-*bö*, 134 AHI-LOLO i-*bu*, i-*bö*, i-*mo* "root, bulb" (: MN 9.226 J.A. imo, MNG 543 mmu): TIP 9 bu-*phang* "tree" (S.C.), BODO phang "tree", bon-phang "wood", KACAR 108 bon "(fire)wood", bondo "log", bon(g) "prenoun preceding names of trees, parts of a tree, and wooden objects", bo-phang "tree", bo-phong "handle", bothong "stalk, stem": HDL 118 DAFLA beny "stick": HIH 162 VAYU sing-*phung*, RODONG song-*puwa*, DUNGMALI sang-*pu* (the prior members of these S.C. belong to the TI. *śing* "tw." series): LSL 2.51 LUSHAI bul "root, base, stump, foot or lower part of tree, lower end of stick, post, etc.", 27 bâl, ba "generic name for edible ARUM bulbs and the plants on which they grow, potatoes", 139 fung "stake, stick", "basis", 25 ba "tendril": JRBSBL 4.3.346 SEMA NAGA a-*bo*, a-*kumo* (: SJ. kon) "t.": MOSANG 7MASHANG pûl, SINGPHO phúl SHANGGE NAGA pê "tree": HIH 162 TABUNG NAGA peh, KOCH ped "tree": UN 391 KHASI phan "potato": CF 313 CAM phun "t., tree", BOCHET 8 RÖGLAI *phun*-köyöu (S.C. whose second member *köyöu*: p. AUS. kayu "tw.") "t.": DSK 194 SRE pung "tall tree", pung-ping (W.E.) "shrub": CTL 94 TAG. puno, BIKOL puún, PAMPANGAN pun "t., base, origin", IBANAG fun, DLL 143–4 NIAS fu, FIJI vu, PRI 202.24, SMJ 152 TRUSAN pun, SAMPIT, KATINGAN pôn, 194 ADANG pohun, DA 120 p. AUS. puhun (traced back by CTL 95 to a monosyllabic word-stem in a common CH. -AUS. monosyllabic parent L.) "id.": SANGIR pung, BUGIESE pông "tree": MG funa, DMF 177 *fondra*-na "t.": GOR 61 bung- "t.": KJ 159, VBG 50.1.1041 SIKKA puang "lower part of t., stem, beginning", 61.6.379 SUMBA pingi, pungi, pu'u "tree"; 382 a-mu (: MN 9.226 MNG 543 mmu) "root": SBM 744 BENUA poko "tree": JR 193 ROTTI hu(k), TETTUM hun "t., lower part (of stem), numerative classifier of trees": TIT 36.452 SOLOR pukan "tree": TIT 31.155, 196 KISSER ono "t." (initial p. AUS. /p- / dropped; acc. to J. Brandes p. AUS. / P / is dropped in KISSER, or is replaced by / w /): TOBA 34 bona "t., lower part (of stem), origin": DAT 1.103 ba' "tree, plant, stem, stalk, (numerative) classifier of trees": GN 3 a-bang, bangka "names of tree species": SUN 101 *bong*-kot "lower part of t., stump" (*-kot*: HTW 112 gota "tw."): DA 111

pangkal, SBM 744 REMBAU pangkhal "t., root, foot (thick end) of tree": DA 119 pinang, TOBA 150 pining "Areca-palm", 149 pina-sa "Jack-fruit-tree": HHN 2.10 WINDESI bain, NUFOR a-*bin* "names of tree species": TSL 502 UNI ono (: KISSER ono), KIVIRI *ven*(g)*a*-ra "tree": OA 14.126 S.W. AUL. ULDEA punu, NWA 15 bunu, bondal "club, stick", bunu "tw.", wongo "log, wood", OA 13.261 pindi "fire-stick": SAS 37 YUNGAR bun, bu(r)na, YAMAIDYI winda, 56 warndu, 92 wi(ń), 121 YUIN bumbal, 145 MURRAWARI bungin, 158 bunda, wongal MAMBURRA bunga 259-a TURUBUL bummal "tw.", 265 wi(ń) "tw., fire": STA 1460 TAS. win-a, wien-a "tw., stick": CUR 4.34-35 *win-bin*-ya (W.E.), *wun*-rara, wirni, umbun, ombone, bingo, kun-*binna* (S.C. whose prior member corresponds to SJ. KON), gun-*beina*, *pang*-ila, *wang*-alli, *wona*-la, bundi, kum-*bina* (S.C.), kuim-*ban*, Anglicized AUL. *wom*-era "th.": DA 114 p. AUS. pa-*pan* (reduplicative W.E.) "board, plank": PRI 202.24 CHUMASH pon "wood": WIYOT 135 *wana*- k(w) tree": KAROK 337 ?é-*pum* "root" (335 ?é- is the first member of this compound): PIN 53 CHUMASH pon "tree", sax-*pili* "tree roots": ATAK 150 wîl "root": ZA 516, 553 SUMO, ULUA pan(a), 574 pun "tw.", 448 RAMA pung "stick": JSA 18.123 URU pana "tw.", para "piece of wood": MBR 411 MASAKARA ping, PURI pô (possible contamination with PORT. pau "tw."), KOROADO bo bonday, 18 MUNDURUKU pangip "tree": TAR 332 po-po "pull out by the roots": AZA 27 MACIGANGA poa "generic name for trees, occurring as the second member of compounds denoting particular tree species": JSA 44.172 DOU bä "tw.": JSA 14.156 TAKANA bana "tree", ARAWAK a-bana "tree", URU-ARAWAK parna "firewood", para "stick", BAURE-ARAWAK e-*pona* "leaf" (see J. PA "leaf" entry): JSA 31.63 KARIB we-we "tw.", ZA 20 wä-wä: 503, 516 MISKITO pan "tw.": BLA 14.81-4 MOSKITO punu "bobwood", pahun 'mangrove": ZA 650 PAYA paina "tree": 81 CHOLO, 83 CHOCO *pani*-jo "tree": 171 PENONOMENO bu(n) "plantain tree": 324 BRIBRI på(n) "Canna indica": 516 SUMO pala "Balsa" (SPA 1.381 on Humboldt's, Cabrera's and Friederici's etym. of Balsa): HCU 181 CUNA wal-a, war "tw., stem, post", ZA 128 TULE-CUNA co-*wala*, co-*mala* "trees", 132 mali "root", HCU 69 "leg", PB 1.35 (Pinart) co-(*v*)*ana* "wood, stick": ZA 393 GUATUSO i-*puru* "t.", 394 (kora) puru "big tree": KE 209 KOREAN ppur-i "root", MA. *ful*-e-xe "root": LES 426, WT 110 MO. modu-, mudu-"tw.": CT 349 T mundu- "stump", 401 ANADYR mude "t.": APO 37 SAM. bon, FV 66, CSA 38 Y. SAM. wuan-a, wân-a, 192 KAMASSIAN SAM. mun-a "root", MSFO 49.58, 127 TAIGI mondo, LES 426, CSA 75,300 TAVGI SAM. munk "forest", 68 bantu, 92 YENISEI SAM. baddu "root": MSFO 49.35, 58, 83,

89, 95, 101–3, 108, 114, 127, 152–3, JSW 371 Y. SAM. pâ, pea, Acc. Pl. pê "tw., stick", 389 pung "birch", 352, CSA 37 *pueda*-ra "forest": FV 53 OS. SAM. pō, pū, puo, MOTOR xa, KARAG. xi, TAVGI fua, HU. fa "tw.": EM 741 MARATHI, KUL 552 PK. bundha "radical, lower portion, bottom, base" (: NLD 452 NEPALI bu*t*i "root of a plant", bu*t*o "bush", 461 bo*t* "tree, t., stem", HINDI bo*t*â "log"): AVESTA buna, PAMIR 240 Modern P. bun, IIF 2.258 YIDGHA v*e*n "root, bottom", YAGN 231 bin-o "base", KURD 278 bin-î "root": ANT 23.195, 225 (Bleichsteiner) ELAMITE pun, ARMENIAN bun "root, base, beginning": GE. phud-e: WH 1.564 *fund*-us ENG. bott-om, AW 174 IE. bhu(n)dh-, SKT. budh-na-, NHG. *Bod*-en: m. CYMRIC bon, m. IR. bun "Wurzelstock": FV 135 CER. pund- "lowest part, stum", UD 215 VOT. SY. pïd- "bottom": LES 366, VRE 2.335 R. Pen', ChSl. p*i*n*i* "t., stump": SKT. *pin*âka "stick" (remotely related: VRE 2.390 R. pol, UKR. pi*l* "floor", Old R. pol "base", 393 *pol*-ka "board, plank"): JBS 2.389, 1.190 TABWA pini "stick", 1.761 BOLA m-bena: DUALA 23, SONGAY 308 bong "t., stick, log, wood": JBS 1.635 ABO bwen, BAFO poń "stick", PA 101 KUM bong "walking-stick": JBS 1.503 BA-BALI banga "tree": 686 NSO ban "stick": 762 FLUP-DYOLA bad "tree": HIH 162 MADIA bhanda "tree": PA 100–3 VOLOF 1,16 banta "pole, beam, stem": BOLA pu-*bul* "root": PEPEL bono "tree": BASA bini "root". Both the initial velar and initial consonant series are represented in the following synonym-compounds: (1) The CHOU Dynasty disyllabic binome KANWA 14745.125 K*e*n-pw*e*n, SJ. Kom-pon "root, foundation, origin"; (2) MGL 25 LEPCA kung-bang "t., base of a tree", kung-brong "cluster of young shoots from a tree"; (3) the above listed AUL. S.C. kun-binna, gun-beina, kum-bine, kuim-ban "th."; (4) the above listed PA 101 BAYONG n(g)kum-ban(g), PARAM n(g)kem-ban(g) "walking-stick", etc. See PW*E*N, PONE "bone" entries. BMFEA 5.94.135 Karlgren assigns the following words to the same PW*E*N word family: (136) 茇 pwât "lower part of a tree or plant, stem, root, straw"; (137) 拔 b'wat "to uproot, pull up"; (138) 跋 b'wât "lowest part of a vertical object, base, foot, heel, to trample" (cf. GSR 416–b K*E*N "t., root", CD 782.1, AD 312 跟 K*E*N, AU 176 C. kan, SJ. kon, SINO-K., Sw. kïn, WUM 237 kan "heel").

ADDITIONAL COMPARISONS: FV 85, TF 158 LIVONIAN kand "tree trunk": LAPP. guoddo "tree stump", LULE LAPP. guoddoi "windfallen tree": MORDVIN kando "id.": VOGUL koont "vertical support of a storehouse": OSTYAK kant, hont "foot, pillar (post) of a storehouse": FINNISH kanta "base", kanto "stump" (see J. Rahder, Etymological Vocabulary of Japanese, Korean and Ainu, First Part (Tokyo 1956) p. 28, Paragraph 204): UN/2.36 KHASI khung "crossbeam": LI/242 KANKANAY kongo "tree stump, stub".

THE TOKYO TRIAL IN RETROSPECT

by

Bert V. A. RÖLING

To see things and their real significance one needs the correct distance. Too close, and one is only struck by the details, one does not see the wood for the trees. Too far away, and one may have a good view on the whole, but one misses the particulars and their impact on the direct surroundings; that impact has often more to do with details than with the general structure.

Do we already have enough distance to evaluate the "Tokyo trial", in which after World War II Japanese statesmen and military leaders were sentenced? To give a balanced judgment directly after the war is almost impossible, beyond human capacity. War propaganda — one of the unavoidable tools of warfare — has brought about hatred and anger. This propaganda may have been somewhat careless of the truth — but people are too angry and too indignant to care. In war it is only a question of black and white, and nowadays every one is involved. War does not stop with the ending of hostilities. It rages on in the minds of men. Recently a young Dutch author wrote in a remarkable warnovel: "War only ceases, when the last one who participated in it has died"[1].

Still we need an evaluation of the Tokyo trial, now that more than ten years have passed. We need an evaluation, because it stands in history, as a fact. On the facts of the past, starting from history, we have to build the future.

At the time participating in the Tokyo trial as one of the judges, the words of Macbeth alarmed me: "that we but teach

Bloody instructions, which being taught, return
To plague the inventors." (Macbeth I, 1).

1) Harry Mulish: Het stenen bruidsbed, Amsterdam 1959, p. 95.

Are the "bloody instructions", as formulated in the Charter of Tokyo, and executed in the Judgment, to plague us? Or to guide us? Will they be an asset, or a liability in the shaping of the future? Reappraisal of what happened in the post-war trials may contribute to the answer on that question.

The essence of the post-war judgments was not that war-criminals were tried and sentenced. War-criminals were tried also during and after the First World War. If nothing but conventional war crimes had been brought before tribunals, the mass-scale of it would have been remembered, and perhaps the fact that only the vanquished was brought to account for his criminal behaviour. That one-sidedness indeed annoys the lawyer, and is repulsive to the defeated. Every army commits war crimes. On the allied side one only needs to remember the mass-bombings (Dresden, Tokyo). As a matter of fact, from the Second World War above all two things are remembered: the German gaschambers and the American atomic bombings.

Still one might say that one-sided prosecution of warcriminals is better than no prosecution at all. Provided, of course, that the victor does not claim as a right, what is charged against the vanquished as a crime. "Quod licet Jovi non licet bovi" has factual, not normative, validity. The principle of "tu quoque" was introduced by the defendants, in Nuremberg as well as in Tokyo. It was partly recognized in this way, that from the list of war crimes, drawn up by the "Commission on Responsibilities" of the Paris Peace Conference in 1919, some were deleted by the United Nations War Crimes Commission "as these refer to acts which, in the present war, the forces of the United Nations have themselves been obliged to commit".[2]

Moreover, some crimes, as for instance mass-bombing of civilian population, were not inserted in the indictment. Lastly, it occurred that the Tribunal, after having heard of Allied practice, refused to base its judgment on similar acts, charged as crimes.[3]

More important was the introduction of the concept of the crime against humanity, formulated in view of German behaviour towards German Jews. Persecution of a group of people, on the basis of race or religion, in occupied territory would already have been covered by the concept of the conventional

2) Report of the Sub-committee, consisting of Sir Cecil Hurst, de Baer, Ecer, de Moor and Glaser.

3) The Nuremberg Tribunal, having heard of the Allied submarine warfare, declared: "the sentence of Doenitz is not assessed on the ground of his breaches of the international law of submarine warfare" (Judgment Nuremberg, Brit. ed., London 1946, p. 109).

war crimes. Consequently, in most cases the indictment for crimes against humanity amounted only to a charge of qualified war crimes, committed on a large scale, on the ground of a specific policy. German atrocities against German Jews compelled the Allies to prosecute for a specific internal policy. This amounted to a new concept of the place of the national state, of the individual within his national state, and of the role of humanity as a guardian of a minimum standard of state-decency. The Genocide Convention, 1948, has consolidated this new concept, and has recognized its validity, in peace and in war. For the Pacific theatre this new concept of the crime against humanity has had less importance than it had in Europe. In the Tokyo-indictment the defendants were accused of a mass-annihilation policy towards China (opium-policy) and the white population of Asia. It seems to me that this charge was not proved, notwithstanding the fact that out of anger and hate many crimes against the Chinese and Europeans were committed. From short-sightedness, incompetence and greed many grave faults were committed in the opium-policy. The effort to dethrone European authority easily led to the impression that Japan aimed at the annihilation of the European population.

More important still was the new concept of the crime against peace. This concept of the crime of aggressive war slowly developed out of the European-American world. Until recently traditional international law had regarded the jus ad bellum as one of the prerogatives of the sovereign state[4]. The development of the techniques of war gradually caused war to be considered an unbearable institution. Hence the quest for peace, the more desirable since in centuries of fighting gradually states had settled, borders were fixed, aspirations had become conservative. The same applied for the United States of America. In the imperialist period of the Theodore Roosevelt era, the United States succeeded in rounding off its territory and in securing its strategic position. Joseph C. Grew, the former U.S. ambassador to Japan, could write: "We have now attained the desired maximum of our national entity as well as adequate national strength. International morality, including respect for legal commitments and permanent abandonment of force as an instrument of national policy, has become for us at once a watchword and a religion"[5]. The latecomers, Germany, Russia, Japan, consequent-

4) Compare Oppenheim-Lauterpacht, International Law, Vol. II Disputes. War and Neutrality, 6th ed. 1944, p. 145; Charles G. Fenwick, International Law, 2nd ed., New York--London 1943, p. 441: "This right was, indeed, so well established that it was used as a sort of final test of a 'sovereign' as distinguished from a semi-sovereign or dependant state."

5) Joseph C. Grew: Ten Years in Japan, New York 1944, p. 300.

ly were to be kept in check. The strivings, as formulated in the 1928 Pact of Paris, were not at all adequate to the uncertain relations in the Asian world, in which the unsettledness of nations and power-concentrations, and the newly awaked selfconfidence, hardly provided a theatre for the application of European peace-principles. As it was clearly formulated by Stimson: "The peace treaties of modern Europe made out by the Western nations of the world no more fit the three great races of Russia, Japan, and China, who are meeting in Manchuria, than...a stovepipe hat would fit an African savage" [6].

The European quest for peace, combined with the deeply felt indignation about Nazi-German criminality led to the Nuremberg trial, one great indictment of the Nazi-regime, not only related to the waging of the war but also comprising the Nazi-methods of warfare. The combination of the two charges made it possible to bring about the prosecution of individuals for the crime against peace. The conscience of the world was at rest because both charges were made. It is an open question if public opinion would have easily approved of a trial only related to the crime of aggression. A confusion did exist in the public mind between the violations of the jus ad bellum and the jus in bello. Max Radin justly remarked:

> "It is impossible to determine with certainty whether public opinion at the present time supports the doctrine of individual guilt for crimes against peace. The impossibility is due to the fact that the three types of crimes are inevitably fused in the public mind by being combined in a single trial. To regret any one of the three creates the impression of defending men whose vicious actions seem to place their guilt beyond the reach of any sort of clemency" [7].

The unheard-of Nazi atrocities have been one of the reasons that individuals were indicted for the crime of aggression. Looking back at the post-war trials it becomes more and more clear that the German issue played the central rôle. The German situation was decisive, and in its wake followed the Japanese solution. The Nuremberg trial is the central problem, if one tries to explain what happened after the Second World War. It is for that very reason, that something more should be said about it.

Public opinion approved of the triple charges made against the German defendants. But why was it that the "crime of aggressive war" was created,

6) Henry J. Stimson: On active Service in Peace and War, New York 1947, Vol. I, p. 233.
7) Max Radin: Justice at Nuremberg, in Foreign Affairs XXIV, 1946, p. 369-384, p. 381.

and the indictment of the German major war criminals concentrated on aggressive war? We know that England did not want a criminal prosecution for the crime against peace. In an aide-memoire of april 23, 1945, the British Government expressed that it was not at all clear that unprovoked attacks could properly be described as crimes under international law[8]. The French Government expressly declared that it did not consider aggressive war to be a crime[9], and that it wished to prosecute the Nazi-leaders for the cruelties committed during their illegal war. Russia, though Marshall Stalin himself had introduced the concept of the crime of aggressive war in his speech of the 6th nov. 1943[10], followed the French line. The Russian representatives feared endless discussions on the causes of the war[11], and probably disliked the chance that Soviet-Russian policy as to Finland and Poland, and the rôle of its neutrality pacts with Germany and Japan would be dealt with in court. That the Nuremberg trial took place, and that the Charter of Nuremberg contained the "crimes against peace," is due to the attitude of the United States, so, ably defended and brought to victory by Justice Jackson. Jackson was disarmingly honest on this point: the U. S., before entering the war, had violated the existing laws of neutrality on the ground that the German aggression was criminal. A public trial should prove that the American attitude had been correct and justified. To quote his own words:

> "Our attitude as a nation, in a number of transactions, was based on the proposition that this was an illegal war from the moment that it was started, and that therefore, without losing our rights as neutrals and nonbelligerents, it was our right to extend aid to the nations under illegal attack, and the lend-lease program, the

8) Compare: "Report of Robert H. Jackson, U. S. Representative to the International Conference on Military Trials, London 1945," Dep. of State Publication 3080, Washington 1949, p. 19. The British intended to kill the major war criminals without trial. The same opinion was shared by influential statesmen in the U.S., f.i. Cordell Hull (The Memoirs of Cordell Hull, New York 1948, Vol. II, p. 1289). Against these opinions Justice Jackson reacted in his famous "Report to the President," June 7, 1945, in justification of the Nuremberg Trial: "To free them without a trial would mock the dead and make cynics of the living. But undiscriminating executions or punishments without definite findings of guilt, fairly arrived at, would violate pledges repeatedly given, and would not set easily on the American conscience or be remembered by our children with pride."

9) Report of Robert H. Jackson, o.c. p. 293, 334, 385.

10) "In conjunction with our Allies we shall have to.....take measures to ensure that all the fascist criminals who are responsible for this war and the suffering the peoples have endured shall meet with stern punishment and retribution for all the crimes they have committed, no matter in what country they may hide," J. Stalin: On the Great Patriotic War of the Soviet Union, Moscow 1946, p. 129.

11) Report of Robert H. Jackson, o.c. p. 298.

exchange, of bases for destroyers, and much of American policy was based squarely on the proposition that a war of aggression is outlawed". "Therefore, our view is that this isn't merely a case of showing that these Nazi Hitlerite people failed to be gentlemen in war; it is a matter of their having designed an illegal attack on the international peace, which to our mind is a criminal offense by common-law tests, at least, and the other atrocities were all preparatory to it or done in execution of it"[12]. "Now we come to the end and have crushed her aggression, and we do want to show that this war was an illegal plan of aggression. We want this group of nations to stand up and say, as we have said to our people, as President Roosevelt said to the people, as members of the Cabinet said to the people, that launching a war of aggression is a crime and that no political or economic situation can justify it. If that is wrong, then we have been wrong in a good many things in the policy of the United States which helped the countries under attack before we entered the war".

Jackson declared, that the U.S. wanted:

"the Germans and anybody else to know that as far as the U. S. is concerned it regards any attack on the peace of the world as an international crime. It may become necessary to abandon the effort to try these people on that basis, but there are some things worse for me than failing to reach an agreement, and one of these is reaching an agreement which would stultify the position which the U. S. has taken throughout"[13].

The political reasons for having a trial in which Germans would be tried for the crime against peace are very clear. The U.S. Government had acted on the assumption that launching any attack on the peace was an international crime, and it wanted to prove by Charter and Judgment that launching a war of aggression constituted a criminal violation of the law of nations. It is beyond doubt that before the Second World War there had been no question of individual criminal responsibility for a violation of the Kellogg-Briand pact. Neither this treaty, nor the resolutions of the League of Nations or the abortive treaties in which it was stated that aggressive war was an international crime, had the effect of creating international criminal law.

It is at this moment a practically undisputed thesis that before the

12) Report of Robert H. Jackson, o.c. p. 299.
13) Report of Robert H. Jackson, o.c. p. 384.

Second World War positive international law did not recognize the crime of aggressive war for which individuals could be punished[14]. No wonder that the U.N. War Crimes Commission did not consider aggressive war an international crime. A minority opinion to the contrary (Dr. Ecer) did not find support, until after the Charter of Nuremberg had been formulated. The U.N.W.C.C. was unanimous in its opinion that aggressive war should be made a crime in the future. This opinion was communicated to the San Francisco Conference. Only in its Resolution of January 30,1946, did it recognize the "crime against peace"[15].

The initiative to punish the individuals responsible for the aggressive war was taken by Marshall Stalin in his Speech of the 6th of november 1943. Some authors had suggested similar ideas[16]. Benes proposed in 1941 "political punishment of those who are responsible for this war"[17], and Dr. Ecer defended the same opinion in the U.N.W.C.C. But these suggestions had not met with any response. After Stalin's statement the London International Assembly changed its former opinion, and inserted in its december 1943 Report the "crime of war", "in accordance with Stalin's views as expressed on nov. 6, 1943"[18]. The suggestion of Stalin was elaborated in the book of Prof. A. N. Trainin: "The criminal responsibility of the Hitlerites" (Moscow 1944)[19]. Against the doubts and misgivings of international lawyers and many statesmen — Stimson considered the concept "a little in advance of international thought"[20] — the new idea gradually won acceptance. Growing indignation about ever more gruesome atrocities prevented the sharp distinction between the law as it stood, and the law as it should be in view of the factual development of warfare. Mass bombing and atomic warfare made war into something that should be prevented by all means, including the attribution of criminal responsibility for launching it.

---

14) Compare Quincey Wright: A Study of War, 3rd imp. Chicago 1944, p. 893; Hans Wehberg: Die völkerrechtliche Verantwortlichkeit von Individuen wegen Friedensbruchs im Zeitalter des Volkenbundes, Festschrift für Rudolf Laun, Hamburg 1952, p. 379-394; C. A. Pompe: Aggressive War an International Crime, The Hague 1953, p. 277 ff.

15) Compare History of the U.N.W.C.C. and the Development of the Laws of War, London 1948, p. 180-187.

16) Hermann Mannheim: War and Crime, London 1941, p. 171; George Schwarzenberger: International Law and Totalitarian Lawlessness, London 1943, p. 65.

17) The Punishment of War Criminals: Recommendations of the London International Assembly, p. 7.

18) See Quincey Wright, War Criminals, in A.J. of I.L. 1945, p. 257-285, p. 260.

19) Trainin was one of the Soviet-Russian delegates to the London Conference which formulated the Charter of Nuremberg.

20) On active Service in Peace and War, o.c. Vol. II, p. 587.

Even before the atomic bombs fell on Hiroshima and Nagasaki the United Nations had come to the conclusion that war should be outlawed in the future. The Covenant of the League of Nations had not forbidden to wage war. The Pact of Paris had maintained the freedom to start war in self-defense, and from its "travaux préparatoires" it appears that it left to every state the right to determine whether a case of self-defense existed. In the Charter of the United Nations the parties renounced the right to use armed force (art. 2 par. 4), except in case of an armed attack (art. 51).

The Tokyo trial was a natural and unavoidable consequence of the Nuremberg trial. As a matter of fact in many quarters there was little inclination to apply "the advanced thought" to the Asian world. In the past Europe had conquered Asia in forceful actions that hardly could be called defensive wars. Japan, a century ago compelled to enter into the family of nations, rising as a big power, was out to gain the position of world-supremacy. It wished to expel Europe from Asia, to liberate the colonies, and to gain with the realization of the principle of "Asia for the Asians" undisputed might in the Far East. If it had been able to continue the policy, outlined by Hirota and pursued by Konoye, to stir up independence movements, to conclude pacts of mutual assistance with every Asian people which had declared itself independent — in the meantime making itself so strong militarily that no European nation would dare to start fighting —, it would have developed into the most powerful nation in the world. But it needed a strong army, and when the strong army was built, the government was unable to keep it under control. Hence the Manchurian Incident and the Marco Polo bridge incident, which led inevitably to the Pacific War. The Japanese military, especially the army, has indeed an enormous responsibility. They set the conditions for the fateful development. But to approach Japan's "war of liberation" with the concept of the crime of aggression was for Europe not self-evident at all.

As a matter of fact only little inclination existed in high American circles to bring Japanese leaders before a Court charging them with the crime against peace. One wish did exist in American military and political circles, and that was to revenge the attack on Pearl Harbour, the surprise attack which had crippled the American Pacific fleet, taking 4000 American lives. For the United States Pearl Harbour was the symbol of Japanese guile, if not of Japanese criminality. For this attack without declaration of war the responsible leaders should be punished exemplarily. That was the opinion of

General Douglas MacArthur, as he told me personally.

Political reasons for such a charge and such a punishment were many. In the U.S. heated debate was going on about the question who was responsible for the catastrophe of Pearl Harbour — one of the most disgraceful episodes in the history of the United States, as it was called—, the local commanders or the central Government in Washington. The commanding officers had obeyed the order "to take appropriate measures against sabotage", and rumor circulated that in Washington the attack had been less unexpected than in Pearl Harbour itself. Military investigating committees were set up, but they did not advise to court-martial Admiral Kimmel and General Short. Neither did the congressional investigation, begun November 15, 1945, clear the air. In view of mutual accusation, accusations with strong political implications, it is easily understood that prosecution of the Japanese for this "treacherous attack"[21] in violation of the laws of war, was a relief for every one. The more it would appear that this undeclared attack amounted to a criminal outrage, the more American negligence or even guilt might diminish. How much Washington, in November and December 1941, knew of the imminent danger, is not known at this moment[22], but it was more than the government later was inclined to admit. One cannot escape the impression, that the urge to punish the Japanese for the unexpected attack on Pearl Harbour, was nourished by the wish to show Japan's action as perfidious and treacherous to such an extent that scarcely anybody had the duty to reckon with such unheard-of knavery.

The Tokyo-indictment has extensively dealt with the attack on Pearl Harbour in an undeclared war. This part of the indictment was not very strong from the legal point of view. For, a Convention on the declaration of war did exist[23]. but it did not ask for a specific period between the declaration of war and the opening of hostilities. The Netherlands' proposal in 1907 to insert a time-limit of 24 hours, was rejected, because the powers were not

21) As President Roosevelt had called in in his special message to Congress, Dec. 15, 1941; Secretary Hull's statement of Dec. 7, 1941 read: "Japan has made a treacherous and utterly unprovoked attack on the United States."

22) With the november 26 Memorandum Hull was aware of having ended the negotiations with Japan. "I have washed my hands of it and it is now in the hands of you and Knox—the Army and the Navy," he remarked Nov. 27 to Secretary Stimson. At the Nov. 25 White House Conference Roosevelt had brought up the event that the U.S. were likely to be attacked by the Japanese perhaps as soon as next Monday. "The question was how we should maneuver them into the position of firing the first short without allowing too much danger to ourselves" (Diary of Stimson for Nov. 25, 1941). The actual attack brought a feeling of relief, to Stimson, according to his Diary for Dec. 7. The moral conflict had come to an end.

23) Hague Convention, 1907, on the opening of hostilities.

prepared to sign away the possibility of a surprise attack. According to the treaty provision it was permitted to declare war at Washington at 12.00, and to start hostilities at Pearl Harbour at 12.01. It is a fact, that a Japanese declaration of war was not delivered in clear terms and in due time. Formally, the attack on Pearl Harbour was in violation of the provisions of international law. But for the very reason that it had not been the intention of the Hague Convention to eliminate the possibility of a surprise attack, this violation cannot be compared in viciousness with other acts committed by the Axis powers as well as by the Allied armies.

The American urge to organize a big trial against Japan was intrinsically based on Pearl Harbour. Since, however, the precedent of Nuremberg was set, it was hardly possible to avoid prosecuting Japanese leaders for the crime against peace. Restricting the Japanese indictment to the undeclared attack on Pearl Harbour would have amounted to the repudiation of the Nuremberg principles. Thus developed from different roots the Tokyo trial, "the biggest trial in recorded history".

The Tokyo Charter, drawn up by General MacArthur, and, except for some deviations of little significance, similar to the Charter of Nuremberg, demanded a fair trial for the accused. Has there been a fair trial? Is a fair trial conceivable, humanly possible, just after a cruel war? An American newspaper wrote: "We'll give them a fair trial and then hang them". During the years that the trial lasted, the American occupation policy was based on the assumption that Japan had started an aggressive war. In the directive prepared by the Department of State, containing the basic post-surrender policy for Japan, "the aggressions of past decades" were mentioned, and it states:

> "Every effort shall be made to bring home to the Japanese people that part played by those who have deceived and misled them into embarking on world conquest, and those who collaborated in so doing"[24].

The main issue before the International Military Tribunal for the Far East was the external policy of Japan, from 1929 up till 1945. What were the causes of the Pacific War? And who were the principal actors in this tragedy? An American historian wrote in 1946[25]:

> "Should the thesis of responsibility for World War II be so formulat-

24) Text in E. G. Lewe van Aduard: Japan, from Surrender to Peace, the Hague 1953, p. 317-324.

25) Charles A. Beard: American Foreign Policy in the Making, 1932-1940, A Study in Responsibilities, New Haven 1946, p. 42.

ed as to lay a share of blame on other nations or on the three aggressors, an examination of its validity would assume Herculean proportions. It would involve, first of all, an informed judgment on the most perplexing questions of historical interpretation, including the issues connected with "causation" and "free will" in the making of history, national and universal. It would also raise special questions of challenging intricacy; for example, at what point in time should history of the "blameworthy" nations be taken up in search for the characteristics to which war guilt is to be ascribed? Or again, for instance, how did Japan, after clinging to a hermitlike foreign policy for more than two hundred years, rather suddenly acquire, near the end of the nineteenth century, the propensities of a rabid imperialism and crusade against "white" supremacy in the Far East? Moreover, an inquiry so broad in scope would call for a mastery of languages, documentation, and philosophic thinking which few, if any, students of history or political science command."

It is very difficult indeed in such a case of world history to determine individual guilt of one nation, and the guilt of individuals within that nation. Do individuals shape history, or are they merely "les étiquettes de l'histoire" as Tolstoi so forcefully argued[26]? There is another question. Are perhaps the events too big, too colossal, to bring individuals to account for them? In Roman times the rule existed: "de minimis non curat praetor". Has the present time room for a similar kind of principle "de maximis non curat lex"?[27]. The adoption of such a principle might be defended with the argument that it is an almost superhuman task to decide, just after the war, about individual war-guilt, and that applies to guilt of individual nations as well as to guilt of individual persons.

Has there been a fair trial? Only the victor-nations were represented in the Court, including Soviet-Russia, which had concluded a neutrality pact with Japan. That neutrality pact was one of the reasons that Japan at the time dared to start the war. There were no neutrals or Japanese on the bench. This was a grave error. Neutrals and even the vanquished should have been represented. It would have prevented in the verdict the generalities which

26) Leo Tolstoi: La guerre et la paix, Livre II Ch. IV: "Les pretendus grands hommes ne sont que les étiquettes de l'Histoire: ils donnent leurs noms aux évenements, sans même avoir, comme les étiquettes, le moindre lien avec le fait lui-même". Decisive is, according to Tolstoi, "la marche générale de l'histoire et de l'humanité".

27) Compare Ernst J. Cohn: The Problems of War-Crimes Today, Transactions of the Grotius Society, Vol. XXVI-1940, p. 125-151, p. 141.

the tribunal too easily adopted. Neutrals and Japanese judges might have formed a counterpoint against the prevailing, and at the time almost undisputed, official attitudes of the victors.

How is the situation? War propaganda is used by both sides. Exaggerations, distortions, one-sidedness, are needed to make the people and the army morally capable of using the means of destruction, available in warfare. The masses need to be made fanatical, to make them willing to use and to tolerate the modern weapons of destruction. No. one can escape the influence of such systematic war propaganda and everyone gets used to living in a world of black and white. Trials after the war are the unavoidable consequence of the scientifically cultivated moral indignation of the victor[28]. As such, post-war trials are the by-product of total war in which the masses of the contesting nations are involved. It is easily understood that the chance is tempting to use the trials for making good the war propaganda, for obscuring the misbehaviour of the victor, for enlarging on the crimes of the vanquished. It is certainly incorrect to hold that the trials were only organized to distort history[29]. But it cannot be denied that distortions of history did take place in the post-war trials. Neither Nuremberg nor Tokyo needed very much such distortion. But where it suited the victors, it took place. That it happened only on such a small scale is easily explained from the circumstance that the victors begrudged one another some distortions.

One example of the one-sidedness of the Tribunal may suffice. The defendants claimed to have acted in China against the menace of communism. The majority of the Tribunal ruled "that no evidence of the existence or spread of communism or of any other ideology in China or elsewhere is relevant in the general phases"[30]. Later development in China and elsewhere shows that this exclusion was incorrect.

From the majority-judgment and the dissenting opinions it appears that considerable difference of opinion existed among the Tokyo judges. The dissenting opinion of the French judge Bernard partly discloses the consequences these conflicting opinions had with regard to the cooperation of the judges in chambers.

---

28) This post-war attitude may explain that in the Tokyo judgment all the accused were found guilty. In my Dissenting Opinion I showed that Shigemitsu, Togo, Hirota, Kido and Hata should have been acquitted.

29) This was the main thesis of Montgomery Belgian's book: "Epitaph on Nuremberg", London 1947. See also his very critical "Victors' Justice", Hinsdale 19-9.

30) See Transcript of Proceeding, 21081; compare also p. 22451.

As to the law of the case, one need only compare the majority judgment and the dissenting opinion of the Indian judge R. H. Pal[31] to note the wide difference on fundamental points. The majority judgment holds that "the law of the Charter is decisive and binding on the Tribunal". It observes that victorious powers, creating tribunals and formulating a law to be applied by these tribunals, may act only within the limits of international law. But, expressing its unqualified adherence to the relevant opinions of the Nuremberg Tribunal, it mentioned especially from the Nuremberg Judgment the phrase "The Charter is not an arbitrary exercise of power on the part of the victorious nations but is the expression of international law existing at the time of its creation", and "In the opinion of the Tribunal, the solemn renunciation of war as an instrument of national policy necessarily involves the proposition that such a war is illegal in international law; and that those who plan and wage such a war, with its inevitable and terrible consequences, are committing a crime in so doing". Furtheron, the majority-judgment states: "Aggressive war was a crime at international law long prior to the date of the Declaration of Potsdam". It does not specifically repeat the sentence from the Nuremberg Judgment: "To initiate a war of aggression, therefore, is not only an international crime; it is the supreme international crime differing only from other war crimes in that it contains within itself the accumulated evil of the whole". But this strong statement in the Nuremberg Judgment is covered too by the "unqualified adherence".

In his elaborate "Dissentient Judgment", judge Pal discusses the several opinions about the criminality of aggressive war, and comes to the conclusion "no category of war became a crime in international life up to the date of commencement of the world war under our considerations"[32]. The general conclusion of Pal's Judgment reads: "For the reasons given in the foregoing pages, I would hold that each and everyone of the accused must be found not guilty of each and every one of the charges in the indictment and should be acquitted of all those charges"[33].

It is indeed a real contrast: the supreme international crime, in the opinion of Nuremberg and the majority Tokyo judgment — no crime at all according to the dissenting opinion of judge Pal.

However, this opinion of the majority about the supreme international crime is not borne out by the verdicts. In the Nuremberg Judgment, those

31) The "Dissentient Judgment of Justice Pal" is the only part of the judgment that appeared in print, Calcutta 1953.

32) Dissentient Judgment, p. 70.

33) O. c. p. 697.

defendants found guilty of the crime against peace, who were not, or only to a limited degree, found guilty of conventional war crimes, were given only prison sentences (Hess, Doenitz, Raeder, Funk, von Neurath). The same we find in the Tokyo verdict. Nobody is sentenced to death for having committed the crime against peace only. The death sentences are pronounced against the accused found guilty of considerable war crimes. For Tokyo is valid what Stimson observed with regard to the Nuremberg verdicts: "Certainly, then, the charge of aggressive war has not been established in international law at the expense of any innocent lives"[34]. This leniency with regard to the "supreme crime",— for instance Shigemitsu was found guilty of the crime against peace, and sentenced to seven years imprisonment — has been explained by the newness of the crime. But it might also be that a difference existed between the verdict and its reasoning.

The very mild verdicts pronounced for the "supreme crime" are remarkable. Remarkable, too, is the fact that so very few people were accused of, and sentenced for the crime against peace. In the Pacific theatre only the Tokyo trial dealt with the charge of aggressive war. In Europe[35] tribunals were very reluctant to declare individuals guilty of the crime of aggressive war. Minor figures, such as Fritsche, were found too small for so great a crime. Industrialists and military people were considered not to belong to the group who "waged" aggressive war, unless they contributed to shaping the aggressive policy[36]. In the "I. G. Farben trial" this thought is further elaborated: "To depart from the concept that only major war criminals — that is, those persons in the political, military and industrial fields, for example, who were responsible for the formulation and execution of politics — may be held liable for waging wars of aggression would lead far afield. Under such circumstances there could be no practical limitation on criminal responsibility..."[37]. In the Krupp-

34) Henry L. Stimson: The Nuremberg Trial, Landmark in Law, in Foreign Affairs XXV-19 7, p. 179-189, 188.

35) I leave aside the Helsinki-trial, in weich Finnish statesmen were punished for having waged an aggressive war against Soviet-Russia; in this trial the punishments amounted to prison terms of same years.

36) In the High Command Case all accused were acquitted from the charge of "aggressive war". The sentence reads: "If and as long as a member of the armed forces does not participate in the preparation, planning, initiating or waging of aggressive war on a policy level, his war activities do not fall under the definition of Crimes against Peace. It is not a person's rank or status, but his power to shape or influence the policy of his State, which is the relevant issue for determining his criminality under the charge of Crimes against Peace". The German High Command Trial, Law Reports of Trials of War Criminals, London 1949, Vol. XII, p. 69.

37) I. G. Farben Trial, Law Reports Vol. X, p. 38.

trial all accused were acquitted from the charge of having committed crimes against peace[38].

As already indicated above, aggression was not considered a true "crime" before and during a good part of the last war. The dreadfulness of the Second World War made us realize the necessity of preventing wars in the future. It was the irony of history that the horror of the atomic bombings contributed to the recognition of the criminality of Japanese aggression. On the wave of indignation, mixed with a conscious or unconscious feeling of guilt about allied behaviour, the conviction was carried that to plan and initiate aggressive war was a crime. This conviction signified a revolution in legal thought. It introduced in international law the concept of individual criminal responsibility for the maintenance of a minimum standard of human behaviour, as formulated in some essential rules of the law of nations.

In this respect Nuremberg and Tokyo were a turning point, or — to use the words of the French judge Donnedieu de Vabres — "un oeuvre révolutionaire"[39], a revolution in law. In the words of the judgment in the "Justice Trial"[40] "the force of circumstances, the grim fact of worldwide interdependence and the moral pressure of public opinion" resulted in international recognition that certain activities constituted criminal violations of common international law.

These factors brought about the emotional and revolutionary considerations and declarations about the "supreme crime". If we are compelled to make a distinction between post-war sentences and their reasoning, it will be easily understood that the moral indignation, together with "the felt necessities of the time", led to the expression that the crime against peace was the supreme crime comprising all the lesser evils.

However, with this moral indignation the real punishments meted out are hardly compatible. These punishments, not giving death-sentences for the supreme crime, need a separate explanation.

There is no doubt that powers victorious in a "bellum justum", and as such responsible for the frail peace, have, according to international law, the right to counteract elements constituting a threat to the newly established order, and that they are entitled, as a means of preventing the recurrence

38) Krupp-Trial, Law Reports, Vol. X, p. 103.
39) Donnedieu de Vabres: Le procès de Nuremberg devant les principes modernes du droit pénal international, in Recueil des Course de l'Académie de Droit International de la Haye, Paris 1947, Vol. I p. 481. f. f.
40) Law Reports, Vol. VI, p. 1-110, p. 45.

of gravely offensive conduct, to seek and retain the custody of the pertinent persons. Napoleon's elimination offers a precedent. The responsible powers felt entitled to take, in political action, "les mesures de précaution, que le repos et le salut public peuvent exiger à son égard"[41]. Napoleon was eliminated from the European scene "comme ennemi et perturbateur du repos du monde", as the Vienna Congress had called him.

After the First World War the responsible powers tried to achieve the same against the German emperor in judicial action. The Treaty of Versailles (Article 227) provided for an international tribunal of five members to try the Emperor "for a supreme offense against international morality and the sanctity of treaties". Not stern justice in a criminal trial would be meted out, but the tribunal would be guided "by the highest motives of international policy". The Allied Powers, requesting from the Netherlands Government the Emperor's extradition, emphasized "the special character of their demands, which contemplate, not a juridical accusation, but an act of high international policy"[42]. It need not cause surprise that lawyers did not consider the contemplated trial as a criminal trial. Garner wrote (o.c. II p. 494): "Since he was not charged with a crime, he would hardly seem liable to the penalties prescribed for the violations of the criminal law...". The refusal to extradite William II prevented the realization of the trial. As contemplated, the trial would have amounted to the taking of political measures of security, after judicial enquiry and judgment about the politic dangerousness of the accused and the adequate sanctions.

The duty of the victors to take adequate measures of security was, after the Second World War, emphasized in the Potsdam Declaration:

> "There must be eliminated for all time the authority and influence of those who have deceived and misled the people of Japan into embarking on world conquest, for we insist that a new order of peace, security and justice will be impossible until irresponsible militarism is driven from the world".

In his Opening Statement, the Chief Prosecutor in the Tokyo Trial stressed this point of danger:

> "For the accused in the dock are no contrite penitents. If we are to believe their claims as already asserted in this trial, they acknowledge no wrong and imply that if they were set free they

41) Decision of the Congress of Aix la Chapelle, 1810. Compare H. Hale Bellot: The Detention of Napoleon Buonaparte, in The Law Quarterly Review, XXXIX-1923, p. 170-192.

42) Compare J. W. Garner: International Law and the World War, 1920, Vol II p. 493.

would repeat their aggression again and again. So that from the sheer necessity for security they should be forever restrained"[43].

The same thought was expressed by the Russian prosecutor:

"The accused have not laid down arms.....they continue actively advocating their criminal aggressive policy which brought innumerable calamities and suffering to millions of people. The conspirators now in the dock are also dangerous because around them rally the most reactionary elements in Japan represented by former generals, intelligence agents and diplomats who appearing in this court as witnesses are doing their best to shield their former bosses".[44]

Mere political action could have achieved the same goal of protection. That the judicial way was chosen to select those who had been and who were the driving forces of aggression, is a novelty that marks a difference with the past.

The concept of crime in international law is applied to different phenomena. It ranges from the really immoral act, such as the wanton killing of prisoners of war, to the merely hostile action, like the "illegal action" of the "freie Heldentum" which was denied protection by the Hague Conventions. The crime against peace — described in the *reasonings* of the post-war judgments as the "supreme crime", as the utmost immorality — might also be conceived as indicating an act comparable to merely political crimes in domestic law. The *punishments* delivered in the post-war judgments indicate that they were based on this concept of the political crime, where the decisive element is the political danger rather than the criminal guilt, where the "criminal" is considered an enemy rather than a villain, and where the sanction emphasizes the "mesure de sureté" rather than the judicial retribution. In this sense the crime against peace, as formulated in the Charters, was in perfect accordance with existing international law.

Consequently, there seems to be a divergence between the verdicts of the judgments, and their reasoning. Where the judgment of Nuremberg stresses the point that the Charter is "the expression of international law existing at the time of its creation"[45] — a pronunciation reiterated in the Tokyo verdict[46] — it might be suggested, that such opinion only holds good with regard to the concept of international crime handled in the verdicts[47].

---

43) Official Transcript of the Tokyo Trial, p. 469.
44) Official Transcript, p. 39738.
45) Judgment Nuremberg, Brit. ed. London 1946, p. 38.
46) Judgment Tokyo, p. 27.
47) The "Dissenting Opinion" I delievered is based on this concept of the crime of aggression.

Different motives brought about the post-war trials and the indictment for the crime of aggressive war. Different lines of thought were followed by the victorious powers, which at the same time organized trials to decide whether the wars waged were aggressive, and based their post-war policies on the assumption that the vanquished nations had been out for military conquest of the world. Different opinions were held by the individuals who sat in judgment. Different concepts were at the basis of the reasonings of the judgments, and of the verdicts pronounced and the sanctions applied. Anger and hate played its rôle, as did sincere moral indignation and practical policy. The multitude of motives, the intricacy of their interplay, are apt to confuse the mind. Elements of foul play are easily exaggerated, dishonesty in official statements easily too much stressed. Altogether Nuremberg and Tokyo amounted to a revolution in law, and revolutions are usually the outcome of many factors, in which good and bad are intermingled. As in every revolution the new concepts were based on the conscience of the people. The world conscience was aroused by the horrors of the war and by the experience of the new weapons. In an emotional outburst the world demanded that war should be outlawed to the extent that individual war-makers should be made criminally responsible. This world-sentiment was carried in the general *considerations and reasonings* of the judgments. The Charter was, according to the Nuremberg judgment, at the same time "the expression of international law existing at the time of its creation" and "itself a contribution to international law"[48]. One might say that the Charters were not decisive. It was the judgments that made the crime against peace enter into positive law[49]. The judgments stand in history as indelible facts. They form a precedent. They have the power of the beaten path.

It need not cause surprise that the revolutionary character of Nuremberg and Tokyo is emphasized by German and Japanese scholars. It should not be denied. But there is no sense in measuring the significance of a revolution with the standards it intended to destroy. It is nonsense to judge a revolution by the laws it abolished. Its worth is determined by its value for the future[50].

It need also not cause surprise that German and Japanese scholars enlarge on the negative aspects of Nuremberg and Tokyo. These aspects too should

48) Judgment Nuremberg, Brit. ed. London 1946, p. 38.

49) Compare C. A. Pompe: Aggressive War an International Crime, the Hague 1954, p. 281-282.

50) In this sense Otto Kranzbühler: Nürnberg als Rechtsproblem, in Festgabe für Erich Kaufmann, Stuttgart-Köln 1950, p. 219-237, p. 219.

not be denied. But one should never forget that new law often is created with mixed motives and out of mixed reasons. It holds good for the growth of law, in the national as well as in the international field, that sometimes the birth of law appears as the consequence of rape. New legal thoughts often find strange ways to realization, good ideas often take advantage of bad intentions. As Whitehead put it: "Great ideas often enter into reality with evil associates and with disgusting alliances"[51]. That criticism on Nuremberg and Tokyo is warranted, does not imply that the principal idea materialized in these trials would necessarily be wrong.

Stimson, in 1944, considered the concept of individual criminal responsibility for the crime against peace "a little in advance of international thought"[52]. Later he called the Nuremberg trial "Landmark in Law"[53]. It is a landmark that indicates the beginning of international law of the atomic era. One might say that, after the Second World War, in a hurricane of emotion the world swept aside obsolete conceptions of national sovereignty, and established new law. As such the law of Nuremberg and Tokyo signifies an outpost of legal development. It is law "in advance" of actual legal concepts and juridical situations. But this new law on the maintenance of peace is not at all in advance of the facts of international relations. The world needs new law, to prevent universal catastrophe. The natural law of the atomic age includes as a matter of course the criminal responsibility of the individual bent on aggressive war. It is therefore the task of the United Nations to implement the revolution of Nuremberg and Tokyo, and one may doubt whether the United Nations is living up to that responsibility[54]. That many other legal developments belong to "the necessities of the time" is beyond question. It is also beyond question that on many other points the law of international relations has to change if criminal individual responsibility is to become the key-stone of an effective law on peace. To maintain the outpost, the legal forces of the rear will have to advance.

Lawyers know that law is not logic. Some parts occasionally may leap

51) A. N. Whitehead: Adventures of Ideas. Penguin Books, Harmondsworth 1948, p. 28.

52) On active Service in Peace and War, New York 1947, Vol. II, p. 587.

53) Henry L. Stimson: The Nuremberg Trial, Landmark in Law. In Foreign Affairs XXV-1947, p. 179-189, p. 188.

54) Compare the present writer's: "The United Nations and the Development of International Criminal Law", in "The United Nations, Ten Years' Legal Progress", The Hague 1956, p. 61-91. At its XII th Session (1954) the General Assambly adopted Resolution, 1187 (XII) shelving for the time being the agenda-item "Code of Offences against the Peace and Security of Mankind". As the Netherlands representative I voted, as a token of protest, against this Resolution, which was adopted with 74 votes in favour and one against.

forwards, pushed by special emotions and by special interests. Often it takes a long time to arrive at a closed system of legal provisions. However, *to arrive at a stage of legal development in which this individual criminal responsibility is but the logical consequence of the international juridical situation, may be the prae-condition of the survival of civilization.*

It was my purpose to draw attention to the principal charge of the trial that, now more than ten years ago, made such a strong impression in Japan. It was my intention to show that, notwithstanding the many negative aspects, there was "some soul of goodness" in it, and to say with Shakespeare's King: "Would men observingly distil it out!" (King Henry V, IV, I).

The particular reason to publish these observations on things of the past is to honour Dr. D. T. Suzuki, with whom, at the time, I discussed so often the strange ways of human behaviour and the tricky courses of history, and whose house was a haven of refuge in years of agonizing decisions.

執筆者紹介

Contributors

有賀鉄太郎 Ariga, Tetsutaro 京都大学教授，キリスト教 Professor of Christian Philosophy, Kyoto University.

エルンスト・ベンツ Benz, Ernst マールブルク大学教授，教会史ならびに神学史 Professor of Church History and Historical Theology, University of Marburg.

エドワード・コーンズ Conze, Edward ロンドン仏教協会副会長 Vice-President, the Buddhist Society, London.

ホレス・フリース Friess, Horace L. コロンビア大学教授，宗教哲学 Professor of Philosophy of Religion, Columbia University.

エーリッヒ・フロム Fromm, Erich メキシコ大学教授，心理学 Professor of Psychology, University of Mexico.

古田紹欽 Furuta, Shōkin 北海道大学教授，仏教学 Professor of Buddhist Philosophy, Hokkaido University.

ワルター・グロピウス Gropius, Walter ハーバード大学名誉教授 Hon. Member, Harvard University.

フリードリッヒ・ハイラー Heiler, Friedrich マールブルク大学教授，宗教史 Professor of History of Religions, University of Marburg.

久松真一 Hisamatsu, Shin-ichi 京都美術大学教授 Professor of Philosophy of Religion, Kyoto University of Fine Arts.

クリスマス・ハンフレーズ Humphreys, Christmas ロンドン仏教協会会長 President, the Buddhist Society, London.

胡適 Hu Shih, 中央研究院長，台北 Director, the Academia Sinica, Taipei.

金松賢諒 Kanamatsu, Kenryō 大阪府立大学助教授，哲学 Assistant Professor of Philosophy, Osaka Prefectural University.

金子大栄 Kaneko, Daiei 大谷大学名誉教授 Professor Emeritus, Otani University.

マックス・クノール Knoll, Max ミュンヘン工業大学学長 Director, the Higher Technical College of München.

G.P.マララセーケーラ Malalasekera, G. P. モスクワ駐在セイロン大使 Ceylonese Ambassador to Moscow.

宮本正尊 Miyamoto, Shōson 東京大学名誉教授 Professor Emeritus, Tokyo University.

チャールス・ムーア Moore, Charles A. ハワイ大学教授，哲学 Professor of Philosophy, University of Hawaii.

チャールス・モーリス Morris, Charles フロリダ大学教授，哲学 Professor of Philosophy, University of Florida.

西谷啓治 Nishitani, Keiji 京都大学教授，哲学 Professor of Philosophy, Kyoto University.

ヨハネス・ラーデル Rahder, Johannes イエール大学教授，言語学 Professor of Linguistics, Yale Uuiversity.

B. V. A. ロニリング Röling, B. V. A. グロニンゲン大学教授，法学 Professor of Law, University of Groningen.

坂本　弘 Sakamoto, Hiroshi 大谷大学教授，宗教学 Professor of Philosophy of Religion, Otani University.

柴山全慶 Shibayama, Zenkei 南禅寺管長 Superintendent Priest, Nanzenji School of Zen Buddhism.

下村寅太郎 Shimomura, Torataro 東京教育大学教授，哲学 Professor of Philosophy, University of Education, Tokyo.

曾我量深 Soga, Ryōjin 大谷大学名誉教授 Professor Emeritus, Otani University.

ダグラス・スティーア Steere, Douglas ヘイバーフォード大学教授，哲学 Thomas Wister Brown Professor of Philosophy, Haverford College.

末綱恕一 Suetuna, Zyoiti 東京大学名誉教授，数学 Professor Emeritus, Tokyo University.

杉平顕智 Sugihira, Shizutoshi 大谷大学教授，英文学 Professor of English Literature, Otani University.

立花　勝 Tachibana, Masaru 大谷大学教授，倫理学 Professor of Ethics, Otani University.

田辺　元 Tanabe, Hajime 京都大学名誉教授 Professor Emeritus, Kyoto University.

パウル・ティリッヒ Tillich, Paul ハーバード大学教授，神学 University Professor of Theology, Harvard University.

アーノルド・トインビー Toynbee, Arnold 英国王立国際問題研究所所長 Director of Studies, the Royal Institute of International Affairs, London.

角田柳作 Tsunoda, Ryusaku コロンビア大学前講師 Formerly lectured at Columbia University.

宇井伯寿 Ui, Hakuju 東京大学前教授 Former Professor, Tokyo University.

山口　益 Yamaguchi, Susumu 大谷大学教授，仏教学 Professor of Buddhist Philosophy, Otani University.

柳宗悦 Yanagi, Muneyoshi 日本民芸館創設者，同館長 Founder and Curator, the Japan Folkcraft Museum, Tokyo.

越して行くはたらきである。それみずからはどこまでも性空寂でなければならぬ。無でなければならぬ。しかも、時節因縁熟して心穿眼綻するところ、歴歴現成して何の疑いをも容れない。まさしく「猶如虚空左拍右拍」である。参学にあたって思いを潜むべきは、見色聞声等の縁の如何ではなく、ただこの一すじの行持である――これこそ、この師恩追懐の書において道元の特に強調するところであったとおもわれる。

註　3　正法眼蔵空華参照

　　4　正法眼蔵弁道話、同即心是仏、同身心学道等の諸巻参照

諸悪なきにあらず、莫作なるのみなり。諸悪あるにあらず、莫作なるのみなり。諸悪は空にあらず莫作なり。諸悪は色にあらず莫作なり。諸悪は莫作にあらず、莫作なるのみなり。たとへば春松は無にあらず有にあらず、つくらざるなり。秋菊は有にあらず無にあらず。つくらざるなり。諸仏は有にあらず、無にあらず、莫作なり。露柱・灯籠・払子・挂杖等、あるにあらず、なきにあらず、莫作なり。自己は有にあらず、無にあらず、莫作なり。

正法眼蔵莫作

いわゆる先尼外道の立場[41]、すなわち窮極的存在として、霊知をそのはたらきとしながらもその性格において静止的・状態的・自然的な本体或は本性を考え、このような本体・本性に証入即帰入することを目ざす立場が、道元によってきびしく批判されているのはむしろ当然であろう。すでに見たように道元においては現にあるものは、無にして現成する念々不相待、法々不相対の法起・世界起のみである。それは有情・非情を越え迷悟を越えた不染汙の起である。しかもその絶対に不連続的な念々法々現成の場は莫作すなわち行的実践に外ならぬ。この消息を彼は次のように述べている。

諸悪莫作は、井の驢をみるのみにあらず、井の井をみるなり、驢の驢をみるなり、人の人をみるなり、山の山をみるなり。説二箇応底道理一あるゆゑに、諸悪莫作なり。仏真法身、猶若二虚空一、応レ物現レ形、如二水中月一なり。応物の莫作なるゆゑに、現形の莫作なり。猶若虚空、左拍右拍なり。如水中月、被水月礙なり。これらの莫作、さらにうたがふべからざる現成なり。

正法眼蔵莫作

この莫作の行持力は、もとより、いかなる神秘的存在にも擬することはできない。むしろ逆にそのような存在を突破超

より通達す、順風の妙功、さだめて山より透脱するなり。

正法眼蔵山水経

ではその功徳とは何か　それは外ならぬ参究そのもの或は行持そのものにそなわる功徳である。山は「山の身心をあらためず、山の面目ながら廻途参学」してきたのである。「青山」は「運歩」を参究し、「東山」は「水上行」を参究してきたのである。ここに山の形名があり命脈がある。山の参究、山の行持は、とりもなおさず諸仏諸祖の参究、行持である。その功徳とは仏祖の参究・行持の功徳である。仏祖の暖皮肉、「仏祖のあたたかなる身心」にほかならぬ。

仏祖の大道、かならず無上の行持あり、道環して断絶せず、発心・修行・菩提・涅槃・しばらくの間隙あらず、行持道環なり、このゆゑに、みづからの強為にあらず、佗の強為にあらず、不二曾染汙一の行持なり。この行持の功徳、われを保任し、佗を保任す。その宗旨は、わが行持、すなはち十方の市地漫天みなその功徳をかうぶる。佗もしらず、われもしらずといへども、しかあるなり、このゆゑに諸仏諸祖の行持によりて、われらが行持見成し、われらが大道通達するなり、われらが行持によりて、諸仏の行持見成し、諸仏の大道通達するなり。われらが行持によりて、この道環の功徳あり。

正法眼蔵行持（上）

あるものは、まさしく、自佗を越えつつ自他を保任する道環不断絶の行持である。この一すじの行持あってはじめて溪声山色の上にあらわれる時節因縁があり、桃華・梅華の上にあらわれる時節因縁がある。「時節到来すればすなはち華さく、華時なるべし、華到来なるべし[3]」逆にまた華開の時節因縁がそのような行持道環を認証するのである。這般の消息はさらに「莫作」のことばによってもっともきびしく明確に打ち出される。

これと関連して見のがすことのできないのは「梅華の恩分」の意想である。

しかあればすなはち、天上の天華・人間の天華・天雨曼陀羅華・摩訶曼陀羅華・曼殊沙華・摩訶曼殊沙華、および十方無盡国土の諸華は、みな雪裡梅華の眷属なり、梅華の恩徳分をうけて華開せるがゆゑに。百億華は、梅華の眷属なり、小梅華と称すべし。乃至空華・地華・三昧華等、ともに梅華の大小の眷属群華なり。華裏に百億国をなす国土に開華せる、みなこの梅華の恩分なり、梅華の恩分のほかは、さらに一恩の雨露あらざるなり、命脈みな梅華よりなれるなり。

それはまた梅華の功徳でもある。さきに引いた章句の中にも「老梅樹の樹功」とか「梅華の千功万徳」などの語が見えているが、さらに次の語句となって現われる。

華に裏功徳の深広なる具足せり、表功徳の高大なるを開闡せり。この表裏は一華の華発なり。

いまは梅華の恩分といい功徳という。山に約しては山の功徳となる。

而今の山水は、古仏の道現成なり、ともに法位に住して、究尽の功徳を成ぜり。空劫已前の消息なるがゆゑに、而今の活計なり。朕兆未萠の自己なるがゆゑに、現成の透脱なり。山の諸功徳高広なるをもて、乗雲の道徳、かならず山

なり。老梅樹の忽開華のとき、華開世界起なり。　（以下略）

人天の見別ありとも、凡聖の情隔すとも、雪漫漫は大地なり、大地は雪漫漫なり。雪漫漫にあらざれば盡界に大地あらざるなり　この雪漫漫の表裏団圞、これ瞿曇老の眼睛なり。しるべし、華地悉無生なり、華無生なり、華無生なるゆゑに、地無生なり。華地悉無生のゆゑに、眼睛無生なり。無生といふは、無上菩提をいふ。正当恁麼時の見取は、梅華只一枝なり。正当恁麼時の道取は、雪裡梅華只一枝なり、地華生生なり。これをさらに雪漫漫といふは、全表裏雪漫漫なり。盡界は心地なり、盡界は華情なり。盡界華情なるゆえに、盡界は梅華なり。盡界梅華なるが故に、盡界は瞿曇の眼睛なり。　（以下略）

われわれはこれらの章句の中に、念々不相待、法々不相対なる華開世界起の独自な連鎖式的展開を見るのである。さらに次の一節はその凝縮された簡潔な表現として特に印象深いものがある。

先師古仏云、明歴歴、梅華影裏休相覓、為雨為雲自古今、古今寥寥有何極。

しかあればすなはち、くもをなし、あめをなすは、梅華の云為なり。行雲行雨は、梅華の千曲万重色なり、千功万徳なり。自古今は梅華なり、梅華を古今と称するなり。

註　1　第二十七祖般若多羅付法の偈と伝えられる次の偈頌から出ている。（心地生諸種　因事復生理　果満菩提円　華開世界起）（景徳伝灯録第二参照）

2　羅什訳維摩詰所説経文殊師利問疾品第五（古尊宿語録巻一、馬祖録に引用さる。）

「華開世界起」[1]の句は道元の著作・語録中に幾度となく言及されている愛用の語句の一つであるが、とくにこの梅花の参究においてはその発想上の有力なモチーフとなっているようにおもわれる。まず、この句が道元において何を意味しているかを見定めておきたい。

道得のことばとして華開が語られるとき、それはもとより経験的・分別的にとらえられた華開ではない。いわゆる自然現象としての華開でもなければ精神現象としての華開でもない。そのような把捉、識別の依って立つ根柢の否定的に突破されたところ、いわゆる市地裂破のところからの華開である。無根柢にして、無にして、現前しきたる華開である。このようにして華開はそのまま世界起である。この世界起は正法眼蔵海印三昧に言及する「法起」また「忽然火起」に通ずる。その起は相対の起、三界競起の起ではない。皮肉骨髄の独露である。如実存在堂々の顕現である。さらに、この起は時間的には、起滅不停の起である。換言すれば、応物現形、回換自在、展転して停まるところを知らぬ。しかも、「前念後念。念々不相待。前法後法。法々不相対[2]」なる起である。

「華開世界起」の意味を略々このように見定めて改めて正法眼蔵梅華の巻に目をさらすとき、われわれは端倪しがたいその参究の巻舒の背後につねにこの一句の発想があることを知るであろう。

先師天童古仏者、大宋慶元府、大白名山天童景徳寺、第三十代堂上大和尚也。上堂示レ衆云、天童仲冬才一句、槎牙老梅樹、忽開華一華両華、三四五華無数華、清不レ可レ誇、香不レ可レ誇、散作二春容一吹二艸木一。衲僧箇箇頂門禿、驀劃変怪狂風暴雨、乃至変衰大地一雪漫漫、老梅樹太無レ端、寒凍摩挲鼻孔酸。

いま開演ある老梅樹、それ太無端なり、忽開華す、自結果す。あるひは春をなし、あるひは冬をなす。あるひは狂風をなし、あるひは暴雨をなす。あるひは衲僧の頂門なり、あるひは古佛の眼睛なり。あるひは艸木となれり。驀劃なる神変神怪、きはむべからず、乃至大地高天、明日清月、これ老梅樹の樹功より樹功せり、葛藤の葛藤を結纏する

道元における梅華の参究

坂本弘

はしがき

道元禅師の語録に屢〻現われる「雪裡梅華」の語について、侍者懐奘は次のようにしるしている。

当山在二北陸之越一。自レ冬至レ春。積雪不レ消。或七八尺。或一丈余。随時増減。又天童有二雪裡梅花之語一。師常愛レ之。故当山住後。多以二梅雪一為語。

永平広録巻第二参照

また、道元みずから「雪裡梅華只一枝」を正伝の句として尊重し、とくに正法眼蔵梅華においては先師天童如浄禅師の会下における参学嗣法の因縁を回顧しながらその示衆にちなんで梅花の参究を展開している。そこには師恩の追懐、師教への沈潜と梅雪への好尚とが一つに結晶しているということができよう。この道元の梅花の参究について少しく念頭にあるところをしるし、恩師の足下に頌寿の微意を表したいとおもう。

華開の意味

張るのじゃ。」（『真信尼物語』）

「如来さまが助けて下さるる」のは霊性の世界での出来事であり、そこから現実の世界での御報謝が動き出す。しかしながら、妙好人のこの報謝の生活面はしばしば見落される。見落されないまでも、それはただ、「仏恩報謝の称名」だけに限定せられて、うけとられて来た観がある。報謝は、しかし、より広い意味において解釈せられるべきものであろう。安心面では、すべてが「大悲のはたらき」であって、「自力無効」であり、「計らわぬ」であり、「自然法爾」であるが、報謝面では、その「大悲のはたらき」をうけながら、事と事とを分けて、「自主的行動と自由の思慮とで挺身的に進退しなくてはならぬ」のである。安心面では「暑いときは暑い、寒いときは寒い」であるが、報謝面では、まさにそうであるから、「暑いときは暑くないようにし、寒いときは寒くないようにすべき」である。「世界悪」は如来に任せても、「社会悪」は各自が背負うべきで、それぞれができるだけそれを少なくするように努力すべきである。

これまでの妙好人たちもそれぞれ時代相応に報謝面に働いたのではあるが、かれらの出た時代は自主自由の時代ではなかったために、その方面が強調されなかった憾みがある。ここにこれまでの妙好人及び妙好人伝の時代性ともいうべきものが見出される。しかし、妙好人そのものの本質にはそのような限界はない筈である。

われわれは妙好人の妙好人たる所以を、かれらが大悲に摂取せられている方面にだけ見るべきだけでなく、かれらがそれぞれ報謝にいそしむ方面にも見るべきであろう。

このようにして、妙好人の念々はまた創りゆく念々でもあるのである。

六、信者吉兵衛はいう。「迷の命が終ったら光明から光明づたいや。」

（終）

このようにして、妙好人は念々にすくわれてゆく。

四、讃岐の庄松（一七九九―一八七二）あるとき法座に招待せられて、正信偈を上げ終ると、鐘をうちながら、「なんともない、なんともない。」三河のお園（一七八〇―一八五〇）はいう。「御慈悲も御恩もなんともない、いつも火事場の真最中じゃ」「なんともない」ならば「只没」である。「平常底」ということになる。凡夫の「平常底」は「分別」の生活であるが、妙好人の「平常底」もまた同じく「分別」の生活である

同じく「分別」の生活ではあるが、妙好人のそれにはどこかに「無分別」が動く。いわゆる「根が切れている」のである。「後生の覚悟はそれでよいのか。」といわれて、庄松は答える。「それは阿彌陀さまにきいたら早うわかる。われの仕事じゃなし、われにきいたとてわかるものか。」「百不知百不会」である。「他力」である。お園はいう。「やってもらいますわいのう。」「念々不捨者」である。「如来の御計らい」である。（『貞信尼物語』）

信者吉兵衛（一八〇三―一八八〇）はいう。「このような油断だらけのものに、油断がないとは、どういうものかとわたしは思うていた。こういう油断だらけのものを寄せて、御油断のない法があらわれて御介抱なさるゆえに、油断ということないのや。私は今その事に遇い奉る。」（『信者吉兵衛言行録』）

妙好人の念々はこのようにしてまたすくわれている念々でもある。

五、妙好人の生活はまた、このような「無分別」にうらづけられて、「仏法の上より相働く」ものとなる、すなわち、「空において精進を行ずる。」

一蓮院は貞信尼に対して次のようにいう。「助けて下さることは如来さまが助けて下さるるで楽なことじゃ。けれどもなあ、御報謝まで楽になりてはならぬほどに。御報謝は誓を立てて気張るのじゃほどに。なんでもおのれやれと思うて気

からの叫びである。いまだ「彌陀のよび声」を聞き得なかった以前では、なんの「あさましい」ことがあろう。なんの「ありがたい」ことがあろう。「彌陀のよび声」を聞き得たとき、はじめてこころから「あさましい」といい、「ありがたい」ということができる。「あさましい」とは存在以上のものの光に照し出された存在が、自己自身の有限性を慚愧する叫びであり、「ありがたい」とは存在以上のものの力を加えられた存在が、自己自身の有限性を超えることのできた歓喜の叫びである。

しかし、この場合、「あさましい」といわれるものがまったくなくなって、「ありがたい」といわれるものが心を全領するのであろうか、それとも「あさましい」といわれるものが、なんらかのかたちで、そのまま、「ありがたい」といわれるものとみることができるようになるのであろうか。そのいずれでもない。「あさましい」ものはどこまでも「あさましい」ものであり、「ありがたい」ものはどこまでも「ありがたい」ものである。しかし、「あさましい」ものが「あさましい」「あさましい」と感ぜしめられる念々に、それは「ありがたい」「ありがたい」と「ありがたい」ものに転じてゆく。転は平面の論理ではない。それは、いわば、「立体の論理」である。それだからこそ、「よるひるなしのあさましい」であり、「よるひるなしのありがたい」である。

一座の法話のあとで、貞信尼（一八二九―一九一一）は一蓮院にたずねた。「ただいまのお聞かせ、手の舞い足の踏むところをよろこびよろこび仏法三昧になりてひぐらしせよとの仰せなれど、この貞信は日夜手の舞い足の踏むところは邪見と憍慢とばかりでござります。とても仏法三昧のひぐらしなどできませぬが、いかがいたしましょう。」一蓮院、「邪見と憍慢とは善いものではなけれども、それを止めてからなら聖道門じゃ。いまは邪見も憍慢も止めてからではない、邪見がおこったら南無阿彌陀仏、憍慢がおこったら南無阿彌陀仏とよろこんだら直ち仏法になろうがいの。」（『貞信尼物語』）

「あさましい」が「ありがたい」と転ずるところに六字の名号がある。「六字の名号は単なる名号に止まらぬ、また咒文でもない、活人を示唆する、活如来を現前させる。」（『妙好人』）

かって喜んだ。（『真宗信者の模範』）

六字の名号を称えることが「如来さまのよび声」だとはどういうことか。どうして七三郎はこの老婆の言葉に踊りあがって喜んだのか。なるほど、六字の名号は南無とたのむものを阿弥陀がたすけるということでもあろう、しかしその理窟ならこれまで幾百回となくかれはきいてきたことだ。しかもそのことはこれまでにそれほどの喜びをかれにあたえたことがなかったのだ。ところが、いまただ一言、「南無阿弥陀仏じゃ」といわれて、忽如として踊りあがるほどの喜びが湧きあがった。この経過には、どうみても、平面的な論理的連鎖は存在しない。ここには飛躍がある。「南無阿弥陀仏」が分別の論理を截断したのだ。七三郎は教説化導の跡を理解したのではなく、本願の根本旨趣を直接体験したのである。それは「一念発起」であり、「弥陀廻向」である。

三、石見の妙好人才市（一八五一―一九三三）はうたう。

あさまし、あさまし、
よるひるなしの、あさまし、あさまし、
ありがたい、ありがたい、
よるひるなしの、ありがたい、ありがたい。
なむあみだぶつ、なむあみだぶつ。

「あさましい」とはなにか。「ありがたい」とはなにか。それらは、いずれも、「弥陀のよび声」を聞き得た人の衷心

話をきくと啐啄同時函蓋相応で、なるほどと首肯する。」（『宗教経験の事実』）のである。

「元来信ずべきものが自分にある」というのは、妙好人には――そしてまた本質的にいえば、人間一般には――「永遠の故郷」へのあこがれがある、ということである。元来、かれらは、この「永遠の故郷」をふとさまよいいでて、いまに流転の旅をつづけているのであるが、心はたえずこの「永遠の故郷」を偲び、それへのあこがれはつねにその心の奥深くひそんでいるのである。

このような妙好人は、その「純真な人間性」のゆえに、「そのまま来いよ」とよびかける彌陀の声に直ちに応ずる。一蓮院（一七八八―一八六〇）は、お聞かせにあずかりたしと願いでた同行たちに対して、「そのままのおたすけぞ。」ある同行、その声に応じて、「ありがとうございます。」これを聞いた一蓮院、非常によろこんで、「浄土でまた会うぞ。」（『真信尼物語』）

二、「永遠の故郷」にかえるためには、なぜ「彌陀のよび声を」きかねばならぬのか。それは、われわれが、おしなべてみな、いつも「分別の道」を歩んでいるからであり、「分別の道」を行く限り、混迷の中に彷徨するか、一路運命論的な諦めの中におちいるかのいずれかで、その限り「永遠の故郷」にたちかえることができないからである。まれにえたこの人間の生涯はかくしてむなしくすごされるということになる。この「分別の道」から出るためには、どうしても「分別を超えた世界」からよぶところの彌陀の声をきかねばならないのである。

しかし、このよび声は必ずしも直ちに聞えてくるとは限らぬ。三河の妙好人七三郎（一七一三―一七九四）は、あるとき、美濃のある同行の家に泊った。そこに一人の老婆があって非常にお慈悲をよろこんでいた。七三郎はこの老婆に「わたくしにはどうも如来さまのよび声がきこえませぬ。どうしたならそれがきこえましょうか、」とたずねた。その老婆、「お前さまはなにをいうてござる。お前さまの口から出る御称名、それが如来さまのよび声じゃ。」七三郎これを聞いて踊りあ

干特殊の意味の影を帯びるようになった。「妙好人伝」は仰誓が諸国巡錫中にみずから見聞した真実信心の人二十二名の行跡について書きとどめたもので、かれの死後印刷に附せられたものであるが、仰誓がいかなる標準のもとにこの二十二名を選びいだしたかは考えらるべき問題である。この書の序を書いた誓鎧によると、「石見なる浄泉寺の先師実成院、その真実信心の人おほかる中にも、殊にすぐれて世の人の則ともなるべき跡しあれば、聞くままに記し、見るままに集めて、妙好人伝となづけられ」たということになっている。すなわち仰誓が書きとどめた人々は同じく真実信心の人のなかでも「殊にすぐれた」人々であり、「世の人の則ともなるべき」人々であるというのである。このようにして、「妙好人」という言葉には、「傑出性」「模範性」の意味の影が加わったが、それはまたやがて「異常性」「例外性」という意味の影を加える契機ともなった。

しかし、最近の「妙好人」の解説者たちの努力は「妙好人」をその本来の地位にもどしたといえる。

第二、『妙好人』とはなにか

一、「妙好人」とはなにか。「妙好人」とは、なによりもまず、「彌陀のよび声」を聞いた人である。「彌陀のよび声」が、その心の奥深く徹到して、そこに響きわたるとき、人は忽然として妙好人と化する。

彌陀とはたれか、彌陀のよび声とはなにか、彌陀のよび声がその心の奥深く徹到してそこに響きわたるとはどういうことか、といったような問題は、それらがいわゆる「学問的」な議論である限り、妙好人自体にとっては、なんら問題とはならない。そしてまた、そこに「妙好人」の可能性ともいうべきものがあるのだともいえる。「庄松の如き純真な人間性は如来さまや浄土往生の話をきくと、無条件にそれを信ずる。元来信ずべきものが自分にあるからである。それがそんな

同じく上引の「観無量寿経」の文及び善導の「観経散善義」の文を引用して、次のようにいう。「念仏の行者が人間世界での好人であるというのは、かれらを悪人に相対してほめたのであり、妙好人であるというのはかれらを麁悪人に相対してほめたのであり、上上人であるというのはかれらを下下人に相対してほめたのであり、希有人であるというのはかれらを常有人に相対してほめたのであり、最勝人であるというのはかれらを最劣人に相対してほめたのである。」

法然をうけついだ親鸞は、念仏の行者を真実信心の人として、これを「芬陀利華」に喩える。かれの「顕浄土真実教行証文類」信巻の中には、同じく上引の「観無量寿経」の文及び善導の「観経散善義」の文を引用し、その行巻の念仏正信偈では「一切善悪の凡夫人、如来の弘誓願を聞信すれば、仏広大勝解のひととのたまえり、このひとを分陀利華となずく。」という。

親鸞はこの「芬陀利華」という言葉を好み、「入出二門偈」にもこれを用い、「一念多念文意」「唯信鈔文意」においてもこれに解釈を与えている。また、笠間の弟子たちに寄せたかれの手紙の中では次のようにいっている。「真実の信心をえたる人は、摂取のひかりにおさめとられまいらせたり、とたしかにあらわせり。しかれば、无明煩悩を具して安養浄土に往生すれば、かならずすなわち无上仏果にいたる、と釈迦如来ときたまへり。しかるに、五濁悪世のわれら、釈迦一仏のみことを信受せむことありがたかるべしとて、十方恒沙の諸仏証人とならせたまふ、と善導和尚は釈したまへり。釈迦・弥陀・十方の諸仏、みなおなじ御こゝろにて、本願念仏の衆生には、かげのかたちにそえるがごとくしてはなれたまはず、とあかせり。しかれば、この信心の人を、釈迦如来は、わがしたしきともなり、とよろこびまします。この信心の人を真の仏弟子といへり。この人を正念に住する人とす。この人は摂取してすてたまはざれば金剛心をえたる人と申なり。この人を上上人とも、好人とも、妙好人とも、最勝人とも、希有人ともまふすなり。……」

爾来、浄土系の教団において、「妙好人」という言葉は、念仏行者、真実信心の人をあらわす称呼として用いられてきたのであるが、一八四二に実成院仰誓（一七二一―一七九四）の「妙好人伝」が出版せられてから、「妙好人」という言葉は若

いてしばしば喩として用いられた。仏典の中においても、「妙法蓮華」（Saddharma-Puṇḍarika）は芬陀利華の如くなる一乗の妙法を、「大悲白蓮」（Mahā-Karuṇā-Puṇḍarika）は「芬陀利華」の如くなる大悲を、「人中芬陀利華」は「芬陀利華」の如くなる覚者を、『涅槃経十七、三十三、『大集経菩薩念仏三昧分（七）』それぞれ喩顕した。

二、念仏思想の開展とともに「芬陀利華」は念仏行者の姿をあらわすものとなった。「観無量寿経」はその結びの文においていう。「若しそれ念仏するひとはまことにこれ人中の芬陀利華である。観世音・大勢至の二菩薩はこのひとのためにすぐれた友となる。このひとは道場に坐して諸仏の家に生れる。」

「観無量寿経」の最もすぐれた註釈者、支那の善導（六一三—六八一）は、その著「観経散善義」の中で、この経文を解釈して次の如くいう。「この文は念仏三昧のはたらきが、余のもろもろの雑善にこえすぐれていて、まったく比較にならぬことをあらわしている。ここに五段の説示がある。……その第三は、若しひとがよく相続して念仏すれば、そのひとはまことにこれ希有人であるということを示す。いまここでは、適切にあらわすべき言葉がないから、芬陀利華をもって喩顕するのである。芬陀利華は人間世界での好華である、希有華である、上上華である、妙好華である。……念仏行者は芬陀利華の如きものであって、人間世界での好人である。妙好人である、上上人である、希有人である、最勝人である。」

善導が、「芬陀利華」を、そしてまた、念仏行者を、このように転釈していったのは、どのような根拠にもとずいたものかわからない。くわしくは考えられていないのである。あるいは善導の独創的な解釈であったかも知れぬ、ともあれ、これによって、「芬陀利華」は「妙好華」とよばれるようになり、念仏行者は「妙好人」とよばれるようになった。

三、時空をへだてて遙かに支那の善導をうけついだ日本の法然（一一三三—一二一二）は、その著「選択本願念仏集」の中で、

「妙好人」覚書

杉平顕智

まえがき

極く最近まで『妙好人』はその名すらもほとんど忘れられていた存在だった。『妙好人』に深い意義を見出し、これに新たな衣裳を纏わしめて、一般読書人の前に連れいだしたのは、最近の『妙好人』解説者、特に――われわれがここにこの記念論文集を献呈せんとする――鈴木大拙教授である。教授はまずその著『日本的霊性』の中で、妙好人の一章を設けて、赤尾の道宗と浅原の才市とを論評し、さらに『宗教経験の事実』に於ては主として讃岐の庄松の宗教経験を分析し、さらにまた名著『妙好人』ではふたたび才市を拉し来ってその妙好人性を縦横に挙揚した。いままで一般読書人にとって縁遠い存在であった『妙好人』が広く世に知られるようになったのはまったくこれらの書によるといっても恐らく過言ではないであろう。

第一、『妙好人』という言葉について

一、「妙好人」という言葉は「妙好華」という言葉に関連をもっている。「妙好華」は「芬陀利華」(Puṇḍarīka)で、すなわち白蓮華である　白蓮華が泥の中から咲きいでて泥に染まず、すぐれてうるわしいそのさまは、古き印度にお

のにはその理由があることはいうまでもありません。釈尊は一人で山に入り、山を出られた。一人でもという処は屹度ありましょうが、しかし、願以此功徳平等施一切の方面もある筈だと思います。この際印度学会や仏教学会ができたり、また中村元博士の「東洋人の思惟方法」や、宮本正尊博士監修の「仏教の根本真理」のような著述の出たことは静かに、おもむろに、この統一の方向を指しているので、日本をはなれているものの心を温かにします。

（ニューヨークにて）

国を打って一丸とする連盟を作ろうとし、一旦は失敗したが、第二次世界戦争の終りには、UNITED・NATIONSを作って、初一念をつらぬいている。二十世紀に入ってから、多数の国々を集めようとしたものにBritish Commonwealthがあり、後にはU.S.S.R.がある。英国のコモンウェルスはやや統制をかき、ロシアのものはやや統制に過ぎるようで、合衆国型がその中道を行っているようであるが、しかし第二世界戦争以来、アメリカ合衆国とソヴィエト・ロシアと対立対抗の勢をなして冷戦をつづけて来たことは事実である。しかも最近ロシアの首相ニキタ・フルシチョフはアメリカを訪問して、アイゼンハワー大統領と会談を重ね、凡ての問題を戦争によらず、交渉談判によって決することに一致したという。そしていよいよ軍備撤廃の方向に向うということである。もし果してそうなれば、アメリカ合衆国と露西亜とが保守党と進歩党と地球の上に対立して平和的の競争をすることになる。それこそ両党対立のアメリカを世界大にしたもののようにもなろう。

これと同時に思出されるのは英国の国際史家アーノルド・トインビーの反唯物主義の宗教連盟の構想である。トインビーは日本には一度ならず行っている。その"A Study of History"は世界歴史の各方面に亘って文明の系譜をさぐったものであるが、その第一の結論は宗教こそ、文明の最上の至高の遺産であるというのである。彼はその近著"An Historian's Approach to Religion"の中に、あの数多い宗教の中から、彼の高等宗教と称するものを七つとり出して、猶太教、基督教、回々教と小乗仏教、大乗仏教、仏教の影響をうけたる印度と波斯のゾロアスター教をあげ、その一致する要点は、宇宙の神秘、人間の苦悩、自我と愛の問題を旨とするにあるといって、その唯物主義に対する立場を明かにし、中にも基督教と大乗仏教と近似している所を力説してその提携を示唆している。その是非はしばらくおいて、統一の最も困難と考えられる宗教の間にさえ、一種の連盟説の見ゆることは注意すべきことと思われる。

こうして連合合同の機運が、世界的といってもよいほどの方面にも動いているときに、日本の仏教は、仏教は日本にはないではないかといわれるほど、宗派分立の状態を続けなければならないのでしょうか。勿論、宗ができ、派の分かれる

とも聞かない。却って仏僧が主盟となって血盟団を作って、軍部の先棒をはたらいたという新聞があったといって問いつめられたことなどもあったがだまって聞いていた。

仏法は摂受折伏時によるべし。譬へば世間の文武二道の如し。されば昔の大聖は時によりて法を行す。紙なからん世には身の皮を紙とし筆なからん時は骨を筆とすべし。畜生の心は弱きをおどし強きをおそる。強敵を伏して始めて力士をしる。悪王の正法を破るに邪法の僧等が方人となして智者を失はん時は、獅子王の如くなる心をもてる者必ず仏になるべし。例せば日蓮が如し

と日蓮聖人の佐渡御書にある。

(五) 宗派と統一

日本には仏教の宗派は沢山ある。しかし仏教がないのはどうした訳であるか、とたずねられたことが度々あった。基督教でもわかれわかれになっているのでこういう質問をした人は多分宗教のことを研究しないで、政治の方のことに関心を持っていた人かもしれない。アメリカのものはいつも「より大なる連合へ」と心がけている。アメリカの戦争を見ると親と子、骨肉の血で血を洗う戦争であっても、その結果について見れば、それは殆んど皆、より大なる連合合同のためであったことを見出す。独立戦争がそうである。本国と戦ったけれどもあれは十三の植民地合同の契機となった。南北戦争では国が全く二つになりかけたが、後になれば南北の合同だけではない、大西洋岸から太平洋まで、所謂 Manifest Destiny で、欧羅巴大陸、支那の帝国と等しい大陸国家の統一となった。それで大抵のものは満足したかもしれない。しかしアメリカは息もつかず太平洋にのり出して、西班牙の太平洋の東の端にたてた植民地をおさめ、第一世界戦争では英国をたすけて、かえって英国海軍の権力下にあった大西洋を合せた。それと同時に、アメリカ合衆国の型に従って、世界各

(四) 平和と戦争

アメリカは平和を唱えると同時に戦争もよくしている国である。世界に沢山国はあってもアメリカ程大きな戦争をした国はないといってもよいかもしれない。独立戦争以前、アメリカン・インディアンの大陸を、欧羅巴から来た民族がわけどりしたときの事は別として、独立戦争はいわば親と子の戦争で、独立の宣言からヨーク・タウンの英軍降伏まで五年かかっている。一八一二年の英国との戦争は短かかったけれども、南北戦争になると骨肉が血で血を洗う戦争であったが一八六一年から一八六五年まで四年間つづいた。西班牙戦争には太平洋を渡って戦っている。第一世界戦争には大西洋を渡って戦った。しかし第二次世界戦争になると、大西洋太平洋印度洋南洋、北氷洋までのり出して、欧羅巴、亜弗利加、亜細亜に転戦して、ロシアとまで協定し、原子爆弾まで用意して戦ったのであるからこれこそ地球大戦といっても過言ではない。これ程広大な戦争でしたから、国内でも総動員で、象牙の塔といわれる学内の運動場でも練兵場になり、教室も多くは軍事講習所となり、その中にクエイカー信者のものも政府に召集され、半白の老教授も進んで軍職につき、籍の外国にある学生でも応募してゆく有様で、わたくしなど敵国外人などのいられる筈はないのですが、流石に大学には宏量な処もあって、わたくしなどは六十五を越して軍事に関係のない老人だったせいもあったでしょう。それでもこの戦争の時ぐらい、戦争のおそろしさを痛感したことはありません。それと同時に、アメリカの人の愛国心に富んで、義勇公に奉ずる精神の強いのに敬服しました。その間よくわたくしは仏教の平和主義というものを考えさせられました。不殺生戒のことも考えました。ガンジーの非暴行主義などのことも思ったりして見ました。そしてまた日本の歴史に出ている仏教と戦争の関係をくり返して見ました。山門寺門の僧兵、一向一揆、法華一揆の事、信長の叡山の焼打など。一人欧羅巴から帰化したての東洋学者に、仏教は平和主義の宗教と思っていたのに、大陸における侵略行為に対しても一向に抗議をしたというこ

メリカは第一世界戦争以来、欧羅巴の資本が集って来て、名実とも経済的には世界第一となったときでした。Roger Butterfield の "The American Past" (1957) は千枚の画と写真で、アメリカの歴史を見せたものですが、この時代を見ると、先ず The smear of oil 石油の悪臭という見だしで、石油の利権の授受に関係した人達の写真も列べ、賄賂につかった一〇〇、〇〇〇弗の小切手をのせている。その次には The tempo of the twenties 一九二〇年代のテンポーという題で、一方には大西洋横断のトップをきったチャールス・リンドバーグが飛行機姿で立っていて、その向いには小説家のシンクレア・ルイスが夫婦で、田舎町の大通りを自動車でのりまわしている。その下に小さくルドルフ・ヴァレンチノのタンゴをおどる写真があって、またその下にはブラウンという老人が十六になる花嫁に一六〇、〇〇〇弗の小切手をやってキッスしているところがある。歴史家はこの時代をGREAT・PROSPERITY時代といってます。大繁昌、大得意時代です。この大得意のアメリカから見れば、婦人の工場労働が一日僅かに五十銭であったという日本は、みすぼらしい貧乏国であったに相違ない　そこで問題は仏教の生活の標準です。日本の仏教は固より聖道門と浄土門と標準を異にしていましょう。一方は戒定慧の三学、他は本願念仏極楽往生である。いずれにしても生産分配消費の余剰を生活の標準とする経済生活とは似ても似つかぬものである。いずれの新移民法のもっともきらう乞食、布施の生活だからである。本来無一物、常乞食糞掃衣、所有といえば只時だけだという。

衣鉢の外に寸分も貯へされ、乞食の余分は飢えたるものに施せ、朝に道を聞いて夕べに死するとも可なり、たとひ飢え死に寒え死すとも、一日一時なりとも仏教に随ふべし。万劫千生、幾回か生じ幾度か死せん。今生一度仏制に随って餓死せん、これ永劫の安楽なるべし。

と道元禅師は教えておられる。無産主義もここまで来ると、フルシチョフの共産主義は資本主義のわかれのようにさえ思われます。

from want と Freedom from fear です。しかし、自由の根本というとだれでも信仰の自由だといいます。

密教では秘密相伝というでしょう。仏像の手法でも皆相伝口伝でアメリカから日本に行って日本美術の発見の大功のあった人は二人共、三井寺の御弟子になって、遺骨がそこに葬られている。弘法大師の御遺告などを見ると、この秘密主義がよくわかります。禅宗でも師資相契という。印可、授記嗣書、そうして本願寺では文字通りの血脈相承でしょう。この相伝、相契、相承は、一つの特権の授受、相続ではないかというのです。それはあまりにも封建的（フューダリスチック）であるばかりか王朝的（ダイナスチック）だというのです。

仏教は釈尊の無師独覚から出発したとさえ言いましょう。釈尊の一代を発心、修行、成道、涅槃というときには、いかにも仏教の新らしい姿をおもいだします。わたくしは大乗の経典の創作的であることに驚かされる。シナ、日本の宗派の立教開宗のときの批判を見ると、欧羅巴近代の批評哲学にさえ類の少くない精厳な批評的精神を見るように思えるのです。あの温潤玉のような法然上人さえ、その選択本願念仏集を見ると、日蓮聖人さえ驚かれた捨、閉、抛の大自由を実践されているのに、同じ仏教の他面においては、この相伝、相契、相承の信仰をきく。この相伝、相契、相承は道徳の面における報恩謝徳の教で、東洋と西洋とがここでぴったり面を合せている感覚です。

(三) 生活の標準

アメリカはまた生活の標準もやかましくいう国である。自国の生活の標準が世界を通じて一番たかいと信じている国でもある。一九二四年の新移民法案は、亜細亜一帯を黒一色にぬりつぶして禁止区域（バード・ゾーン）としたもので、シナ移民も日本移民も、この禁止区域のものとして入国を禁止した。日本とは紳士協約があったのにもかかわらず、それを一方的に廃棄した。亜細亜人種を禁止するのは差別待遇ではないかといえば経済的に生活の標準がちがうからだというのです。なる程ア

学習を始めなければならないのではないか。しかし、印度のことば、とりわけシナのことばは日本仏教の母体である。英語の奨励は、支那語の学習に消極的な影響を及ぼさないであろうか。已むを得ずして二者択一となれば、アメリカで教えることばのできる頃は、自分の教えるものが空になるというジレンマに陥らないともかぎらない。

(二) 信仰の自由

アメリカは自由の国である　自由を凡ての価値の根本におく国である。中にも信仰の自由、言論の自由、結社の自由は基本的の自由として憲法で保証しています。あの大海を渡って来て、大陸を横断して、たかい大空を飛びまわっている中に養われた気象ですから、ふるい自由だけで満足している筈はありません。いつも新らしい自由をもとめてすすむ。ウッドロー・ウィルソン（一八五六年―一九二四年）はそのよい例です。ジェファソンの建てたヴァジニア大学を出て、新渡戸先生などの学んだジョンズ・ホプキンズ大学でPH・Dの学位をとり、賀川先生などの出たプリンストン大学の総長をして、アメリカの大統領には珍らしく学歴の高い、そして著述も沢山あってThe New Freedom という標題のもその一つです　この新という字が自由の一つの大切な意味で、新らしいものの出ない処には自由はないといってもよい位です。ウイルソンは一九一三年から一九二一年まで二期大統領をして、一期には Freedom of the common man を主眼として第二期には Freedom of the open sea ということで独逸に宣戦をした。第一世界戦争です。自由は有産家資本人の独占すべきものではない。一般普通の人も自由の恩恵に均てんしなければならない。また自由は只アメリカの国土にかぎられたものではない。アメリカの船の通航する海洋においても通航の自由がなければならない、というのです。そうしてウィルソンは戦に勝って講和となると、国際連盟案を提唱して、世界をアメリカ合衆国型の連邦組織にして、小国にも大国と同じく独立自由を保証しようとしたのですがその後フランクリン・ローズヴェルトが出ると、自由がまた二つふえます。Freedom

が、それでも禅家の語録などは漢字で、法然上人の選択本願念仏集、日蓮聖人の立正安国論等、皆漢文でしょう。ですから日本の仏教家は皆この言語学上の二重三重の負担をしょっている訳です。その上に英語をやるというのですから、尋常のことではありません。日本にも慈雲尊者のような例外はありますが、維新前には印度のことばの出来る人などはないと同じことで、支那語でさえ、二世紀三世紀の頃から習い始めて、それで明治になってもまだシナ語学者といってよい人は出ずじまいだといいます。

英語をやるにしても、宗教家の語学は只日用に間に合うとか、専門のしらべにつかうだけではない。教化用ですから、小学校、高等学校をおえた以上でなくてはならないでしょう。何といっても英語はシェイクスピヤやミルトン、ニュートンやダルウィン、ジェファソンやリンカーンの言葉です。ことにアメリカでは十九世紀末から二十世紀の始めにかけてアメリカ第一の新愛国主義がさかんになって――シオドア・ローズヴェルト（一八五八―一九一九）のNEW・NATIONAL-ISMといったのがそれです――その頃アメリカの国内にはおびただしい程の外国移民が雑居をしていて、一八六〇年から一九一〇年までの五十年間に二千五百万たらずの新移民が入国して、それが風俗習慣思想宗教を異にしているのですから、愛国者達が躍起になったのも無理はありますまい。それを是非忠良なアメリカの市民にするというので、America-nization の運動が起ったのです。米化運動、同化運動などと訳すと気がぬけてしまう。公立学校をさかんにたてて、義務教育で、移民の子弟を収容して、国祭日に国旗の前で国歌を唱わせたり、独立の宣言や憲法の本文を暗誦させたり、しかし、もっとも根本的な訓育はアメリカのことば、すなわち英語の奨励でした。英語の学習は一つの愛国的義務になったのです　この運動はその後新移民法などができ、移民が制限されるようになって、緩和されてきてはおりますが、わたくしなどのアメリカへ来たてには大した勢で、今でも教育界には英語についての要請はつづいており、法律には書いてないけれども、英語を学ぶことはアメリカでは憲法以上の憲法だといっています。

日本の仏教家は果してこのアメリカの愛国的要請をみたすことができるであろうか。そのためには小学時代から英語の

仏教とアメリカ

――五つの問題――

角田柳作

鈴木大拙先生の九十の賀に、記念として論文集をさしあげることになったから、何か書くようにという御手紙を大谷大学の山口先生からいただいたのですが、用にかまけて何もできそうもないので、アメリカに長居している間に、仏教についてアメリカの人からたずねられた質問でもとりまとめて見たら、あるいは鈴木先生の風を望んでたたれる若い方々の何かのヤクにたつかもしれないと思って、その旨をお答して、そのままになって居るうちに締切の時がせまってきました。さてその質問をおもいだそうとすると皆キリやカスミがかぶさってモウロウとしています。ようやく、五つだけ、あまり平凡なので恐れ入ります。

(一) 仏教と英語

アメリカは英語の国です。だから仏教もいよいよアメリカにおちつくには、英語でないといきますまい。日本の仏教にそうした準備がありますか、という問題です。

仏教のことばは、例えば南無阿彌陀仏でも、南無妙法蓮華経でも、禅でも、真言陀羅尼というのでも、印度のことばをシナの文字で書いて、それを日本読みにしている。一つのことばが三つの国語にかかり合をもっている。言語学上の難題に相違ありません。弘法大師のような方は別として、鎌倉時代に日本にさかんになった仏教の宗派ではいずれも不立文字とか、六字の名号とか、御題目とかいって、言語学の方面からくる難題をなるべくさけているようにさえ思われるのです

言葉であった。これは「不風流処也風流」という「五家正宗賛」「碧巌録」その他の禅書に見られる言葉なのであるが、実に「不風流処也風流」という点にこそ、一切の真実の美の面目があると思われてならぬ。詮ずるにこの一文も「也風流」の真意を追求したものであって、偶然にもこれが大拙先生賀寿の一文となった因縁の不思議を省みざるを得ぬ。再び云うが「井戸」は畢竟「不風流」の「也風流」を示すが故に、名器と讃えられてきたのである。

それ故「井戸」は禅美の最も端的に具象化されたものと見做してよくはないか。禅は何も無形の教えに終るのではないことが分る。目で見、手で触れる日常の生活雑器にも、禅原理が歴々として示されているのを感じる。この事も亦私をして「多子なき」民器に、いよいよ眼を見張らしめる所以なのである。（昭和卅四年六月下旬　於病床）

と云われるこの「不生」は、畢竟「多子なき」「如々」の「無相」を見つめてのことであろう。美の問題も亦同じなのだと、名器「井戸」は私達に話しかけているのである。

「茶美」とは何なのか。詮ずるに「茶美多子なし」であって、易しく云えば「事なき美」なのである。これを「当り前の美」と云い改めてもよい。心の面から云えば「私なき美」「こだわりなき美」「迷いなき美」「素直な心からおのずと生れる美」「はからいなきそのままの境から現われる美」と述べてもよい。それゆえ法(のり)のままに流れて、さわりなき美となるのである。謂わば「自然法爾」の美ということになる。名器「井戸」には、かかる法爾の性質が宿る故に美しいのである。

そうして、こういう美の一つの驚くべき現われは、誰であろうとそれには人を選ばぬということであって、天才だけが茶美を生めるのだということにはならぬ。こだわらない心に入れば、作る品が凡て「事なき美しさ」に結ばれてくる。この無事の境地は、人間の上下、才不才に関わりなく、一切の者を救って了うのである。「趙州の石橋」という話にあるように、馬でも驢馬でも共に渡して了う。「井戸」の茶碗がどんなに美しくとも、作者に何も天才を必要としたのではなく、平々凡々たる人間でも、尚且つ美しく作れたのである。人間が誰であろうと、その本来性に活きる限りは。これは「井戸」の「多子なき美」から教わる一つの大した真理だと云えよう。それゆえ「井戸」は「悉皆成仏」とか、「凡夫成仏」とかいう教えの、一つの具体例だといってよい。

仏法の有難さは、実にこの「多子なき世界」の深みを、吾々に覗かせてくれることにあろう。「多子なし」という言葉以上に、黄檗禅、否禅一般の深みを讃え得る言葉はあるまい。私は美の道から眺めて、「井戸」を介して、その美しさの「当り前さ」を述べたが、実は同じように「大拙禅亦多子なし」と分った時、初めて大拙先生のよい弟子になれるのだというのが、私のこの一文の趣旨ともなるのである。

終りに、私が美に関する最も驚くべき禅句だとして見出した第四番目のものは、実に大拙先生の庵号「也風流」という

仏法多子なし（柳）

右の句中「不レ留レ跡」が美への大した洞察の句だと思われてならぬ。

第二は、「好手手中、無二好手一」で「従容録」（四〇）に出てくる。これに近い言葉では「好手還同二火裏蓮一」というのがあった。火裏蓮は無染汚の蓮、芬陀梨華のことの由で、真の好手は好手などにさえ囚われていない無垢のものだという意であろう。

第三は「求レ美則不レ得レ美、不レ求レ美則美矣」という句で、「槐安国語」（六）第四一の著語に出てくる。

私はこれ等の三つの句を見出して、禅体験がどんなに素晴らしいものであるかに、つくづく打たれた。最後の「不求美則美矣」というような言葉こそ、「井戸」の美の妙味を云い尽し切った言葉だと思われてならぬ。「これが美だ」などという跡を留めていないその妙景をこそ、「多子なし」と云ってよくはないか。ここに「井戸」の一切の美の神秘が包まれているのだと思われる。多くの人々には、禅と云い「井戸」と云い、何か大した非凡なものだと思われがちだが、実は大したものでも何でもなく、即ち「多子なき」「このまま」の相、即ち無相にこそ、禅美の面目がひそむので、逆説的な云い方ではあるが、大したものでないということほど、大したことはないのである。当り前な平凡な民器が、名器「井戸」になり得ていることを、よく知り尽せば、美の密意を感得出来ると云ってよくはないか。これを想うと「楽」茶碗の如きは、意図の痕跡を余りにも留めたもので、「井戸」に比べて見劣りがするのも、当然ではないか。また近頃の芸術はとかく初めから大したもの、異常なものの幻影を追い過ぎ、遂には変態になり、奇異なものに陥りがちになっているではないか。近頃流行する抽象芸術等も、余りに主義主張に囚われている恨みが多い。もっと「当り前」な「素直な美」、「平常底の美」が内省されてよくはないか。西洋的見方の大きな一つの欠如は、その考え方に「無事」とか「平常」とか、「多子なし」とかいう考え方が現われていないことである。それゆえ何かにつけて「有事」や「非凡」や「異常」が、思想なり芸術なりを支配しているのである。だが人間の心の最後の平安や、美の極致は、「ありのまま」の「如々」の境に帰ることなくして、得られるであろうか。盤珪禅師は「不生」で一切のことが整うと云われたが、凡ての埒があく

無学な工人とは何事か」と詰問の手紙をくれた人があった。それで私は「若しはからいの多い」美意識などが朝鮮の陶工にあったら、それに囚われてあんな見事な名器を、よもや作り得なかっただろう」と返事しておいた。

この事実は、なかなか一般の人々には通じないものと見える。今でも「井戸」が最初から意識的な雅器として作られた品だと主張する人が少くない。何か禅というと、異常な真理を説くもののように感じる人が多いのと同じだとも思える。併し「平常心」とか「日々是好日」とか、「無事底」とかいう境地を離れて、禅生活はないのではあるまいか。同じように真の美は「平常美」を離れてはないのであって、何か美を特別に「多子あるもの」と受取るのは、本当の受取り方とは云えまい。美しさをとかく何か異常なもののように解するのは、近代人のかかり易い病いだと思われる。

扨、「仏法多子なし」という臨済の言葉だが、「多子なし」とは、仏法を形容した言葉だと受取るより、寧ろ「多子なし」が、そのまま仏法の面目だと解してよくはないか。つまり平常底そのものに、的々の仏法が映っているのであって、「井戸」の美も同じように「多子なき美」なのであって（尤もここで「多子なき美」などと云って了えば、もう「多子あるもの」に陥ちるから、いつも言葉は仮りのものに過ぎないが）、「多子なき」「そのまま」たるそのことから、的々の美がおのずと生れ出ずるものだと思われる。また、そういう美こそ、本当の美なのだと云ってもよいように思われる。近代芸術に屢々見られるような、異常性や、変態性や、新奇性に美の本道はあるまい。そういう意味で、近代芸術は禅思想から、もっと「無事の美」「尋常の美」「平常の美」の深さを学んでよくはないか。

私は今まで禅句中に品物の美に関する言葉はないものかと思って、いろいろ調べたり探したりしたが、自然美に関する句は豊富に見出されるのに対し、人間の作る品物の美に関する言葉は、極めて少いことが分った。私の眼に止まったのは、主なものたった四句よりなかった。併しこの四句は何れも美の問題を解く上に、素晴らしい光を投げてくれる。

第一は、「巧匠不留跡」

これは「碧巌録」（八八頌ノ下語）に出てくる。近い句に「巧匠揮斧不露刃」というのもあった。

仏法多子なし（柳）

極く当り前の雑器のこととて、醜さなどを恐れての仕事でもなく、いわば「只(しも)麼」に作ったに過ぎないのである。況んや風流な茶器などを目当てに作ったのが「井戸」ではない。

朝鮮の窯場を訪ねると、仄暗い部屋の中で、只コトコトと静かに轆轤の廻るのを耳にして、初めてそこに陶工が働いていることに気附く。それほど静かに仕事をしている。別に急ぐでもなく、また怠けるわけでもなく、まして気負って作る仕事でもなく、坦々と手を動かしているに過ぎない。よく見ると、土間に穴を穿って轆轤を据えてある。その土間は別に平にならしてはない。仕事場を見廻すと、自然の地形のままで、少し大げさに云えば、その中におのずからに山あり谷ありで、日本の仕事場のように、奇麗に平に地ならしなどはしておらぬ。廻る轆轤とても、きちんと水平に据えつけてあるわけではなく、ゆらゆら動いている。それを強いて平に直そうとはせぬ。謂わばただ据えた「そのままの」据え方とでも云おうか。只自然のなりゆきに凡てを任せてある。朝鮮茶碗がいつも形におのずからのゆがみを持つのは、この為なのである。これはゆがむ方がよいというはからいからではなく、何ものにもこだわらぬ朝鮮の気風の、必然な結果だというまでである。だからいとも坦々と黙々と、同じ所作を繰り返しているに過ぎぬ。茶人の眼は茶碗の裏の高台をまで仔細に眺めて、「竹の節」とか「兎巾(ときん)」とか、風雅な名を附けたり、又その周囲の荒々しい削りの跡を「かいらぎ」等と呼んで賞美したりする。その他さまざまに見処を数えたりしている。それはしかし茶人の立場から眺めてのことで、当の朝鮮の陶工達には、「竹の節」も「兎巾」もあったものではない。土の削り工合のよい時、或る種の道具で高台を無造作に削ると、只そうなって了っただけである。ここでも無造作を装ったのではなく、何も装わぬので、おのずから無造作になったまでなのである。それゆえ誠に「多子なき」作り方なのである。よく高麗茶碗の見込みにある「茶溜」りも、美しさを狙ったことではなく、工程上そうなったのである。入念に仕上げをせず、「やりっぱなし」のままの結果だという方が当ろう。それも「やりっぱなし」がよいなどと考えての上ではない。

或る日私が、「井戸は元来は平凡な民器に過ぎない」ということを書いたのに腹を立てたのか「あんな名器の作者を、

源に関しては日本で種々の学説があるが、或は地名「韋戸」から来たとか、日本で井戸某が所持した為とか云われるが、兎も角「井戸」なる名称は和製で、鮮語ではない。もともとそんな名称などを持つ程の大した品ではなく、至極く当り前の安もの数ものに過ぎなかったのが実情である。だから朝鮮では、そんな品を一々振り向く人とてもなく、只ありふれた地方的民器の一つに過ぎなかったのである。然るにかかる品に終りなき美を見つめて、これを「天下の名器」に仕立てたのは、実に茶人達の眼の創作で、かかる意味で茶人はその茶碗の後半生の育ての親だとも云える。処がその前半生は、文盲の工人達の作った平々凡々たる雑器に過ぎなかったのである。それ故そこに絶大な美を見たのは茶人の眼力であるが、その美が何処から由来するかを反省すると、誠にその至上な茶美が「多子無き」その性質に淵源することが分る。

ここで禅的な言葉を借用すると、「井戸」は極めて「平常底」の品物で、臨済禅師の言葉で云えば、極く極く「無事」の品物だということが分る。誠に「井戸」の美こそは、「求心歇時即無事」という言葉の、まがいもない具体化だと云える。なぜなら、茶美を求めての仕事ではなく、全く事なくして作ったものだからである。この「無事」を別の言葉で云えば「造作のない」品に他ならぬ。ここで次のことを、とくと反省してよいであろう。「井戸」は茶人の眼なくしては「天下の名器」にはなれなかったが、同時に元来「当り前」の品でなかったら、決して「天下の名器」とはなれなかったということを。つまり「井戸」は、「多子なき」品なる故に、「大名物」とまで讃えられる資格を得たのである。

かく「多子なき」美の深さをみてとったのは茶人の眼の洞察であるが、「多子なき美」を生み得たのは、当り前の雑器として、無造作に作った朝鮮人なのである。「無事」という言葉を引用したが、真宗的な云い方をすれば「はからい」のない仕事だと云ってもよい。「無事」も「はからいなし」も同じで、何事にも執心のない自在心を指すのである。自在心は私のないこと故、これを「無心」と云ってもよい。朝鮮の陶工は、多くは無学文盲で、当時は下賤の民とそしられた人達で、安い品を幾つも毎日坦々と作ったに過ぎない。つまりどんなに井戸茶碗が美しくとも、工人達は何等の分別、議らいに囚われることなく、謂わば「そのままの心」で仕事をしたことになる。美しさなどを狙っての仕事ではない。同じく

は「平凡なもの」だと云って貶したのではない。また私が高ぶって「何だ茶人なんてこんなつまらぬものに感心したのか」などと貶したのでもない。私は正直のところ、この茶碗の「当り前さ」の趣きにいたく心を打たれたのである。そうしてこの「当り前さ」こそ、この茶碗の一切の美の泉だということを、直接に感じたので、今もその時の感銘を忘れることが出来ない。そうして即座にこの天下の名器が、極く当り前な只の雑器に過ぎないことが分った。私はその頃から、かかる雑器を総称して「民芸」と呼んでいたが、すぐそれが朝鮮の民器だということを感じ取った。

この井戸茶碗を見たことで、又しても民芸の美にまともに触れて、その由って来る美の本質を、ここでも了得出来た想いがしたのである。そうして結局はこの「当り前さ」が、美そのものの本質であるということに気附いたのである。近頃或陶工の解説を読んでいたら「かかる井戸茶碗は決して平凡な民器ではなく、初めから抹茶碗として意識的に作られた風雅なものなのだ」と断定してあった。

「とんでもない見方だ」と私には思えた。この陶工の言葉通りだと「井戸多子あり」ということになる。

やや後年のことであるが、私はかかる井戸茶碗が作られたという南鮮地方を旅して、二、三の窯場を訪ねたことがある。幸いにもその頃もなお「井戸」に近いものを焼いていたのと、その地方の居酒屋で濁酒を呑ませるのに、盛んにかかる茶碗が用いられているのを見たので、その用途の正体を見せられ、「井戸」が元来どんな性質の茶碗なのかを、親しく又つぶさに知ることが出来た。どんな環境から生れ、どんな人々がどんな風に作っているのか、更にまたどんな人達が、どんな風に使っているのかをも、親しく目撃することが出来て、多くの謎が解かれるに至った。

飲茶の風は、朝鮮では既に高麗末で殆んど絶え、李朝になると特に民間等では、茶は用いられていない。僅かに銭茶が寺院等で時折用いられた位で、庶民の多くは只さ湯を呑んでいたので、まして抹茶などは行なわれる縁がなかった。「井戸」特に「大井戸」は飯碗で、形が大ぶりであるが、これは一食一碗の風があるためで、「井戸」でやや形の小さいのは、前述の如く汁碗や濁酒呑に用いられたのである。ついでだから触れるが、「井戸」なる名称は朝鮮には全くなく、語

への追求の経験から見ると、決してそんなことではなく、黄檗仏法の大を見極めての大した讃辞なのだと思われてならぬ。黄檗と対等の位置という、自信たっぷりの表詮ではなく、黄檗仏法の真髄を見守った大した感歎語だという方が当るように思われてならぬ。否、進んでは「多子なきもの一に、初めて的々の仏法を受取った、その感銘を現わした言葉だと云いたいように思える。

ここで私の貧しい体験を引き合いに出して誠にすまぬが、私は嘗て大徳寺の孤蓬庵に「喜左衛門井戸」を拝見に行ったことがある。これは周知の如く「天下の名器」と云われる茶碗なのである。一度「天下の名器」とはどんなものかを、この眼で直下に見届けたいと思った。つまり「的々の名器」とは何かを、この眼で直接に見たかったのである。

㈠、若し私にこの美しさが見えぬなら、私の眼にどんな手落ちがあるのか。

㈡、当時の一流の茶人達が讃嘆した名器とは、果してどんな程度のものか。

㈢、私が今まで美しいと感じていたものと比べて、格段の差がある品なのかどうか。

これ等のことを見届けたく、漸くつてを得て拝観の日を待ったが、その頃この品は寺宝中の寺宝とて、滅多に人には見せなかった。度々聞き及んでいたが、これは不昧公熱愛の品で、天下の名器を拝見するのは、しかく簡単なことではなかった。当時の孤蓬庵の住職は、小堀月洲師であった。誰も気附く通り、庵の玄関の土間の天井には、往年その茶碗を運んだという籠が今も吊してある。不昧公の行くところ、影が身に従う如く、その跡に従ってこの茶碗が運ばれたが、これは当時それを乗せた籠なのである。愈々拝観することになったが、驚いたことにその茶碗は五重の箱に納めてあった。小堀師はうやうやしく取り出して、私の目前に置かれた。何が現われてくるのか。長年の宿願がこの瞬間に決せられるので、私の眼がそれを一途に見守ったのは申すまでもない。

処がその瞬間、私の心に浮んだ言葉は次のようなものであった。「美しい茶碗だ、だが何と当り前の品なのだ」この「当り前の品」という私の評言は「多子なし」という言葉と一脈通じるものがあったかと思われる。「当り前」というの

て、その志に変りはないので、祝賀の意を尽し度く、敢えて一文を艸して、山口博士からの御依頼にお応えすることになった。

但し前述の如く、私には禅体験も何もないのだが、私はいろいろの因縁で、美の問題と取り組むこと茲に四十年に垂んとする。そうして私の信念と理解とでは、禅真理も美真理も、結局は一如だと益々強く考えられるに至ったので、美問題を介して仏法の教えを省みたく、ここに一文を呈するに至った。それに内外の学者達から、数多くの論稿が本書に集まると思うが、私の考えているような問題は、恐らく一文も現われないかと思われるので、甚だ風変りな原稿であることを恐れるが、兎も角病中筆を励ますことにしたのである。

題して「仏法多子なし」としたが、これは誰も知る通り臨済禅師の言葉で「臨済録」の「行録」中に現われてくる。殊更に説明するまでもないが、これは臨済禅師がその師黄檗禅師の仏法についての表詮であったと云われる。黄檗の会下にあって、師に仏法的々の意を三度尋ねたところ、三度ともいきなり打たれた。臨済はどんな過失が自分にあるのかを思い惑って、すごすご黄檗を去って、大愚和尚にまみえたが、たまたまこの話に及ぶと、大愚は「黄檗は何と親切な老婆心を持った人なのか」「お前は何故俺の所なんかに来たのか」とつぶやいたという。これを耳にして、臨済は初めて悟るところがあって、「黄檗の仏法多子なし」と云ったという。この語を聞いて大愚は、臨済を再び黄檗の許に帰した。この「多子なし」は、今日の吾々の言葉で云うと「大したことはなかった」位の意の由で、「何も特別なものではなかった」という述懐なのである。更に別の言葉で云えば、「そのまま」「このまま」「ありのまま」の境地に的々の仏法を見たその感慨の言葉であったとも云えよう。

処が過日私はその註釈を読んでいたら、それは臨済が師黄檗と対等の位置に立つ程の自覚を得たことを示す言葉だと書いてあった。これは寧ろ師の仏法を批判し去った言葉だと受取ったのかとも思われる。それでこの見方に従うと、右の言葉を臨済の自覚が、黄檗と対等になったほど、優れたものになったという風に、受取ってもよいかも知れぬが、私の美真理

佛法多子なし

柳宗悦

今回大拙博士九十歳の寿をことほぐ為に、門下や知人の方々から論文を集めて、記念の一冊が出版されるという。私にも何か書くようにと編纂者から御依頼があったが、私は禅についても、仏法についても、大家の間に伍して何事かを書く充分な資格を持たない。一度も禅修行をしたことがなく、一度も仏教学を専攻した事がないからである。只因縁と云えば、大拙先生が米国から帰朝せられて、初めて学習院に教鞭をとられた時、偶然に私はその最初の生徒の一人であった。多分明治四十年頃であったろう。然もその時先生から教えを受けたのは仏教学ではなく、英語であった。当時私共の独逸語の先生は西田幾太郎先生であった。その頃は両先生とも著書は殆ど未だなく、世間でも両先生のことを殆ど知らない頃であった。「善の研究」も未だ世に出ず、鈴木先生の極く初期の本「禅の立場から」も世に出たばかりのその頃であった。今から丁度半世紀も前になる。

大拙先生はその後何年か経て、京都の大谷大学に移られたので、その間暫らく御無沙汰したが、再び上京され鎌倉円覚寺の正伝庵に住まわれ、また近くの東慶寺内に松ヶ丘文庫を建てられたので、また縁が結ばれて屢々お訪ねする折があり、遂にはその文庫の理事長までお引き受けする身になった。然るに近年先生は再び米国に長く滞在され、お逢いする折が少くなった上に、その後私自身が中風に倒れて、今尚横臥の身である。ところが最近帰国された先生から、年下の私が逆に再度の御来訪を受け、親しくお見舞を受けるに至った。然るに歩行不能である私は、松ヶ丘文庫へも又自身の書斎へすら入ることも不可能であるから、尚更学術的な一文を本書に寄稿する資格に欠ける。併し先生を想う弟子の一人とし

ここでレオナルドの関心の領域は普遍的世界にまで拡張され、芸術家、科学者、技術家から更に哲学者である面目を発揮することになる。レオナルドはすべて観察され認識されたものを綜合して普遍的世界像を形成している。人間の身体において研究された自然的構造や機能を全自然に移し、世界を一切の神学的前提から独立して自然とし、全世界像の超自然的説明を自然的説明に転換する。例えば神話的な「大洪水」も自然科学的に entmythologisieren される。大洪水はレオナルドの全自然研究の帰結であって、過去の出来事でなく(レオナルドはこれを科学的に不可能として実証している)、将来に自然必然的に起る事件であって、この最後の大洪水においては人間も生き残る余地はなく、世界は壊滅する。レオナルドの最後の作品はこの大洪水の素画の連作であり、それに見事な叙述を付加した。そこには冷厳にして透徹した科学者の洞察と芸術家の眼と哲学者の諦念が見られる。感傷を交えない amor fati が感じられる。かかるレオナルドの相貌は時人を畏怖せしめる底の印象を与えたであろう――ヴァザリはこれを録している。「……自然に対する哲学的思索、万物の性質の、星の運行の、太陽や月の観察が、彼をすべての宗教から遠去からせた。彼は、明かに、哲学者はキリスト者よりは遙かに高所に立つという意見をもっていたから。」「彼はキリスト者であるよりも哲学者である。」

まことに、レオナルドの芸術はその作品以上に偉大であり、人間レオナルドは芸術家レオナルド以上に偉大である。レオナルドの凡ゆる作品は芸術・科学・技術の何れかに属するものでなく、そのすべてに属し、交互に融通し、流入し、転移するものである。

註

1 W, Paatz, Die Kunst der Renaissance in Italien, 1954, S. 121.

2 I. H. Randall, Jr., The Place of Leonardo da Vinci in the Emergence of Modern Science, in "Roots of Scientific Thought", 1958.

3 G. Sarton, The Appreciation of ancient and medieval Science during the Renaissance, 1955. Introduction.

4 M. Dvořák, Geschichte der italienischen Kunst, I. Kap. III. IV.

5 J. Gantner, Leonardos Visionen von der Sintflut und vom Untergang der Welt, 1958, S. 113.

まらない。芸術家による絵画における自然の認識であり、その認識の具象化である。レオナルドの師や同輩にとっては未だ芸術的工房の営みであったものが彼において自覚的な思想的労作に転換するのである。レオナルドが一切のものを描き得るのでなければ偉大なる画家と言い得ないというのはかかる立場においてである。レオナルドの作品が極端に少く、しかも殆んど未完成であったことの恐らく一つの理由は、レオナルドにおいては、絵画制作は同時に科学的技術的研究であったのであり、絵画制作を通しての科学的探究であり、更にその認識の具象化の工夫にあったからであろう。科学的研究には固より完成は存し得ないであろうし、抑々単なる画面の完成は重要な問題でもあり得なかったのであろう。のみならず、この過程において絵画の理念そのものが発展したことも亦その理由に数えられてよいであろう。

既にレオナルドにおいては絵画は単に外的形象の模写ではなく、認識の具象化であるからには、それは内的本質の再現であるべきである故、絵画はもはや単なる「絵画」に止まり得ない。レオナルドの科学的認識の「図解」は、特に解剖学に関するそれは、精確な科学的作品にして而も同時に芸術的作品である。両者を区別することは困難である。これまでは科学的図解は多かれ少なかれ記号的或は付図的なものにすぎなかったが、今やレオナルドにおいては精確な叙述であって、しかも同時に美的作品である。これは技術的図解についても同様である。ここで素描が単に絵画の予備的な下書きでなく、独立したそれ自身の領域をもつ「素画」として成立する。絵画的表現方法の——或は寧ろ自由度の拡張というべきである。レオナルドは更に素画を越えて言葉による表現をも積極的に絵画に結合せしめる。それは絵画的乃至素画的表現を越えたものの絵画領域への導入である。レオナルドの手記は単にノートでなく、芸術作品に属するもの、それと合わせて芸術作品を成すものであることが注意される所以である。レオナルドの手記において著しいことは、常に語と絵とが並存し、絵や素描には説明文がつき、記述には素描が附せられている。レオナルド自身は「絵画論」の中で絵画と詩文との優劣比較を説いたが、この両者を互に結合して、それの綜合において考察することがレオナルドの最後の意図であったように見える。「両者の綜合から始めて我々にとって全レオナルドが成立する。[5]」

るべきもの」であった。しかしレオナルドの時代にはこの機械に「生命」を与えるべきエンジンがなく――これは十九世紀の後半まで作られ得なかった――実現には成功し得なかった。しかしここに提出されている「機械」の理念は単に人体の補助や代用としての「道具」とは原理的に性格を異にし、人工によるメカニズムの再編成としての近代の機械の理念が自覚されている。それはいわば「第二の自然」の創造を意図する。それは近代の「技術」理念に外ならぬ。この技術家は第二の自然の創作者として「芸術家」である。本来の意味での"Poet"である。この技術家は自然のメカニズムの再編者としてメカニズムの認識をもつ者、即ち近代的意味での「科学者」でなければならぬ。ルネッサンスの技術家はかくして芸術家にして同時にまた科学者である。芸術家も科学者であって同時にまた技術家である。或は寧ろ芸術家のみが先ずよく科学者であり得、またよく技術家であり得た。レオナルドはまさしくこの芸術家＝科学者＝技術家の典型である。

本来、ルネッサンスの絵画理念は「自然を忠実に再現する」ことであった。先ず二次元の画面において三次元を再現する一般的方法が課題となる。これはまさしく科学的問題である。ルネッサンス絵画の父ジオットーは先ず丸味を再現することによって三次元の「自然を忠実に」再現する方法を樹立した。ビザンツの絵画（モザイック）では金地或は紺地の単なる背面があるだけであって、ここには自然的空間は存在しない。自然的空間が実在性をもたない Idealismus の世界であった。ジオットーでは明確に自然的空間が意識されており、空気の漲った蒼空が描かれ、好んで建築が大きく画面にとり入れられることによってこの空間が再現されている。しかし未だこの空間は自然化合理化されていず、人物と建築との釣り合いがとれていない。十五世紀において始めて遠近法の導入によって画面の空間の合理化がなされ、自然性がより高度に再現される。画中の物象間の距離が確立され、奥行きのある三次元の自然的空間が精密に再現される。レオナルドにおいて更に空間は雰囲気をもち、ここで始めて幾何学的抽象的空間が現実的自然的空間になる。我々はレオナルドの絵画作品においてこれの完成を認め得るであろう。遠近法や人体比例論の数学的方法はルネッサンスの画家によって展開されたと言うべきである。計量的空間がこれにおいて形成される。それ故これらのことは単に絵画の技法の発展の問題に止

として働いている。しかしこれは単に職務上の――名分の上だけのことではない。レオナルドの科学的技術的労作は絵画制作と常に同時的に行なわれただけでなく、内面的に相連関しているのである。レオナルドにおいては絵画と科学乃至技術とは相互に内的に相浸透している　このことはレオナルドの絵画の性格であると同時にレオナルドの科学の性格でもある　そうして正に絵画と科学とのこの関係を通して、レオナルドにおいて「近代科学」が生成するのである。「近代科学」はレオナルドの時代には未だ存在せず、生成の過程にあった。ガリレイにおいて確立する近代力学の形成はレオナルドの後百年を待たねばならなかったことを想起することが必要である。レオナルドにおける芸術と科学との連関はレオナルドの芸術的創作と科学研究との関係の問題であるに止らず、近代科学の生成という普遍的歴史的事件である。レオナルドにおいて特に顕著に、拡大して、看取されるというべきものである。

問題は芸術家にして且つ科学者であるレオナルドでなく、芸術家からの科学者レオナルドである。芸術家＝科学者レオナルドである。

レオナルドの芸術は観察と実験の芸術である。彼の絵画制作は常に観察と実験を媒介にしている。このことは彼においては絵画とは単なる感性的形象でなく認識されたものの形象化である。彼は一切のものを解剖した。それにおいて一切のもののメカニズムを見出した。メカニズムにおいて一切のものの類型性・同型性を見出した。固より芸術家的な構想や直観を交えてではあるが。例えば、人体における血液の循環とのアナロギーにおいて大地中の水の循環を構想し、水を大地の血と呼んでいる。（後年にはこのアイディアを捨てたが。）一切のものの中にメカニズムを認めることによって、レオナルドは一切を「機械」と解しようとした。三十年に亘って労作した飛行機の考案の基礎にある思想は、「鳥は数学的法則に従って動く一つの機械であり、そのすべての運動と共に人間の模造することのできる機械である」（Codex Atlanticus, 161 r, a）、「この機械はただ鳥の生命を欠く以外には何ものをも欠かない」、「この生命は人間の生命から供給され

代に於ては古典学者と科学者とは不可分であり、殆んど区別は存在しなかった。彼らの精力は専ら事実よりも言葉の批判に、内容よりも形式に傾注されている。ルネッサンスにおいて復活した「科学」はかくして実験や観察からでなく文字や言語よりするアプローチである。観察や実験よりする近代的科学者は寧ろ彼らとは別個のもの、別個の性格のものであった。「学者」ではなかった。寧ろ彼らは一般に古典語に関しては無知であった。人文学者・科学者は彼らを「無学」と称して蔑視した。レオナルドは自ら「不文の人」(uomo sanza lettere)と称し、古代の権威によって語る人文学者を知性にでなく記憶による者として、これを敵視した。近代科学は正にかかる方法の転換において成立するのである。ここでレオナルドにおける絵画と科学の内面的関係が具体的に問題になる。

イタリア・ルネッサンスにおいてはクワトロッェントの芸術家、殊にフィレンツェのそれは、殆んどすべて同時に技術家であった。そうしてこれらの芸術家は単に画家であった者はなく、同時に彫刻家或は建築家であった。古くはジオットーからアルベルティ、ブルネレスキ、ヴェロッキオ、レオナルド、ミケランゼロに到るまですべて同様である。特に画家が同時に建築家であることは、建築が本質的に数学的合理的性格、技術的性格を有する故に、その絵画の性格をも自ら制約せざるを得ないであろう。レオナルドの場合、その師事したヴェロッキオの工房は技術的訓練を特色としたと言われる。[5] この時代においては技術の訓練や教育は画家の工房以外には学校も施設も存しないことを注意してよい。レオナルドがこのヴェロッキオの工房において成長し、独立して始めてミラノのスフォルツァ・イル・モロに仕を求めた時の有名な自薦状には、十箇条の技能が列記され、その第一項から第九項までは軍事的工学乃至土木技術であり、最後に、建築・絵画・彫刻をも何人にも劣らず克くすると述べているのも必ずしも奇異ではない。実際に、ミラノにおいてだけでなく、生涯を通じてレオナルドはこの資格で活動している。ツェザーレ・ボルジアに仕えた時も「最高築城監督官及び軍事技師」であり、第二次フィレンツェ時代にも、第二次ミラノ時代でも同様であり、最後にフランソア一世に仕えた時も、"Premier peintre, architecte et mécanicien du Roi"であった。レオナルドは常に公式的には技術家にして同時に画家

ようなスコラ学の系統線上で果して近代科学が成立し得たかが問わるべきである。十三世紀のスコラの学匠たちからガリレイまで論者のいう如き連続的な過程があるなら、三世紀に亘る時間は極わめて理解し難いものであり、のみならず外ならぬガリレイにおいて成功した所以のものの意味や理由が全く看却されているといわねばならぬ。スコラの学者たちの仕事はアリストテレスの自然学や方法の研究批判をめぐって行なわれたが、ガリレイはアリストテレスの研究や批判からでなく実験的方法によって成功したのであり、アリストテレス批判はその結果にすぎない。両者においてアリストテレス批判の性格を異にすることが注意されねばならぬ　近代の科学革命は何よりも方法の転換において成立する。それは科学理念の変革である。単なる運動法則の概念的論理的厳密化から生れるのではない。抑々その厳密化の性格を異にする。「精密科学」の理念は新らしき実験的方法に依拠する。それゆえ近代科学の形成におけるより根源的な問題はこの方法の転換、変革が何に由来し、何処において成立したかにある。ルネッサンス・イタリアの、特にフィレンツェの芸術家の工房がその重要な温床であったのではないか、そうして特にレオナルド・ダ・ヴィンチがそこで最も重要な意義をもつのではないか。特にその際レオナルドは芸術家であることによって克くこれをなし得た、少くともその動機となり得た、というべきではないか。勿論、単に画家であることが直ちにこれを克くせしめたとは言い得ない。画家は常に人物や自然を描いてはいたが、これを象徴的観念的に描いていた中世の画家によっては不可能である。そこで問題はレオナルドにおいては絵画とは何であったか、芸術的制作がいかなる性格のものであったかにある。

ルネッサンスには、通常、古代の学芸の復興が重要な契機とされている。しかしルネッサンスにおいて復活した古代の科学は専ら先ず古典学者人文学者の問題であった。ここでは古代ギリシャの典籍の発見は単に歴史的資料のそれでなく、新らしい知識の発見と同じ意味をもっていた。古代科学の飜訳や出版は歴史的関心によるのでなく、実際的実用的な使用のためであった。[3] 新らしいテキストの発見は当代の科学者に新らしい生きた知識を積極的に加えるものであった。この時

だけでは未だ気分にすぎない、更に観察と実験の方法に関して積極的に科学の形成に寄与している、寧ろ参与している。レオナルドは既に近代科学者である。

十九世紀の終り頃、レオナルドの手稿が始めて組織的に刊行されてから、長く埋没していた科学者レオナルドの天才が発見され、特に科学史家の間にはレオナルドの真面目は芸術家よりは科学者にあるとまで言われた。爾後、科学史においてはレオナルドには近代科学の創始者たる地位が認められている。しかし最近の科学史家は文献的研究を通じて、かかる評価は十五世紀科学史の無知によるものとして、科学者レオナルドの理論の「独創」を否認し、それらはすべて当時のイタリアの大学の教授たちには周知のものであって、レオナルドは寧ろ単にその「読者」にすぎなかったと言う。[2] のみならずこの手稿は十九世紀末に始めて刊行されたものである故に、近代科学の発展に対しても何ら貢献も影響も与えてはいないという。彼に認められる科学的独創は専ら記述科学の領域、殊に解剖学にあるという。この批評は文献的根拠をもつ限り、それが決定的であるか否かは暫く措くとしても、この事実は承認されてよい。しかし仮令これを承認してもレオナルドの近代科学の形成における地位や意義を否定することは出来ない。これらの科学史家の指摘する事実よりも、より根本的な面においてレオナルドの地位と意義が認めらるべきであり、寧ろそれにおいてかつてレオナルドの独創とされた力学的理論よりもより積極的に近代科学の形成への貢献が認めらるべきであろう。これは何よりも特に「科学革命」と称せられる所以の近代科学の方法の独自性を注意することによって明かになるであろう。

一般に、近代科学の成立はガリレイの力学原理の定式化に基準が置かれている。そのこと自身は必ずしも不当ではない そのために専らガリレイによって定式化された力学原理の命題の生成を中心にしてその系統が辿られるのであり、その先駆が十四世紀のパリのスコラ学者に認められた。近時の研究は更に十三世紀のオックスフォードのスコラ学者にまで遡る。この線上においてはレオナルドに独創がなかったとしても、しかしこのような見地そのものが問題であろう。この

って絵画の領域や方法が拡張深化されねばならなくなる。素描が単に絵画の準備や下書きに止らず独立した絵画の一領域となる。最後には、これと結合して、文章までが絵画表現の一契機になる。これはレオナルドの手稿の示すところであって、レオナルドの手記が単なるノートでなく、絵画作品と共に斉しく重要な「作品」であることは、最近の研究者の指摘するところである レオナルドはscientiaに対して pre-scientia を区別し、figuration に対して pre-figuration を区別している レオナルドによれば、"scientia"は可能的、現存的、既存的な事物の知識、即ち完結的存在の知識であるのに対して"prescientia"は起るかもしれない事物の知識である（Codex Trivulzi 46 r.） これは「科学以前」よりも寧ろ「科学以上」のものを指向している figuration に対する prefiguration は Bild よりVision に到るものであって、これは芸術家自身の内的な Person の表現に連なって来る 後期のレオナルドにおいては絵画と素描と文章とは各々分離しているものでなく、互に自由に交流・変換、介入が可能なものとなる。レオナルドはこれを"transmutazione di forme"と呼んでいる。一切のものを描き得なければマエストロでない、と言ったレオナルドは終に此処にまで到ったのである。レオナルドの絵画の究極的目標は"speculum universale"となったのである。

もしこのように解するなら、レオナルドの「未完成」作品も実はレオナルド自身においては必ずしも未完成ではなかったとも言うことが出来るであろう。

このようにして、レオナルドは先ず画家であることによって、画家であることを通して、自然の精緻な観察に向い、観察から分析、解剖に立ち入り、存在する自然だけでなく生成する自然の考察に入る機会と端緒を把えたということが出来る。ルネッサンスの芸術は観察と実験の芸術である。近世の自然科学の成立はルネッサンスのこの芸術にその動機を負っている。少くとも、近代科学に於ける書物から自然への、思弁から観察への転換はこれによって動機付けられたというべきであろう。近代科学の成立過程に関してはこの自然観察への転向こそ最も重大な根本契機である。これは個々の科学的命題の定式化や発見よりもより根本的な契機というべきである。ルネッサンスの芸術は自然への転向だけでなく――それ

なかったことを注意しよう。「絵画論」中の有名な箇所でボッティチェリとこれについて論争したことが記されている。レオナルドの時代においては未だこれが普通のことでなかったことが示唆される。この箇所はレオナルドが当代の画家に言及した殆んど唯一のものとされるのであるが、「彼は鈍い風景画を描いた」と批評している。実際にレオナルド自身は最初から最後まで風景画に深い関心をもっていた。現存の最初の作品と言われる素描は純粋な風景画であり、爾後無数の風景画の素描があり、殆んど凡ゆる絵画作品には精巧な風景が背景にとり入れられている。最後の素描作品は大洪水の連作である。ところで、絵画の主題を自然にまで拡張することは、上述の絵画は科学であるとしたその「科学」の性格を発展変改せしめることになる。同時に又正にこのことがレオナルドの絵画の理念と性格を発展せしめることになる。レオナルドの絵画論の独自性は先ずここに認めらるべきである。前述の如く、当代の絵画論において絵画の基礎とされた科学は、遠近法や人体比例論などに関連した数学であった。しかし今レオナルドにおいて全自然が絵画の主題に取り入れられる時、それの基礎となるべき「科学」はもはや単に数学ではなく「自然科学」である。レオナルドの解剖学もこれを動機とする。レオナルドは三十体以上の人体を——男女両性並びに種々な年齢に亘って——解剖したと自ら語っている。動物においても試みられ、「比較解剖学」の源流をなしている。芸術解剖学は固よりレオナルドに独自なものでなく寧ろ当時の画家は一般に行なったであろうが、レオナルドにおいては芸術解剖学を越えて独立した解剖学に到り、更にその解剖は全自然に及ぶのである。自然物並びに自然現象の「解剖」は自然のメカニズムの剔抉となる。レオナルドの技術的労作もこれと直接乃至間接の関連をもつことは明らかである。

同時にここでレオナルドにおいては絵画は単に形態や外観の模写でなく、形態を内部の表出として表現すべきものとなる。人間の顔や肢体において心を——表情を表現すること、自然に関してはそれのメカニズムと機能を表現すること、が絵画の課題となる。それゆえレオナルドにおいては、絵画は認識の具象化、認識されたものの視覚的形象化であることになる。かくしてレオナルドの百科全書的な自然科学的研究が遂行されるのである。そうしてこの「認識」が拡張深化されるに従

接、生活の手段ならざる人間教養としての学問であり、手工的な職人的技術たるartes mechanicae に対立せしめられたものである。それ故絵画を科学とする主張は、当代の絵画には人体比例論や特に遠近法の把握が要求される故に、絵画も七学科と同等の学問たる資格をもつというにある。画家は数学、特に幾何学の教養を必須とし、単なる手の「職人」でなく精神を以てする「芸術家」であることが主張されたのである。

レオナルドもこの先蹤に従ってその「絵画論」(Trattate della Pittura)の冒頭「比較論」(Paragone)において、絵画を科学とし、「絵画の科学は、物体の表面の一切の色と、それらの表面によって囲まれた物体の形と、その相対的な遠近離が増大するにしたがって必要な縮小度を扱い、更にまた、この科学は遠近法即ち視覚光線の科学の母である」という。かかる絵画論の思想はレオナルドに独自のものでなく、上述の如く寧ろ当代の画論の一般的性格に属する。芸術と科学の近接はルネッサンスにおいては一般的現象であって或る特殊な芸術家の特殊な意見ではない。寧ろ近代の科学は未だ存在していないのであって――ガリレイはレオナルドの後百年を経て始めて出現したことを想起すべきである――寧ろ近代の科学はかかる芸術の状況から生成するのである。レオナルドの「絵画論」はレオナルド自身の編纂になるものでなく、恐らく晩年の弟子メルチによってレオナルドの手記から抜萃編纂されたものである。その構成はレオナルドの意図に沿うてはいるとしても十分に発揮されているかは問題である。寧ろ当代の絵画論の定型に拠ったものであろう。手記の中にレオナルド自身のプランが散見しているが、生成があり、結局決定的なものとはならなかった。もし推測が許されるなら、レオナルドにおいては絵画論は絵画論の枠を越えたものになり、その故に終に完結に到り得なかったのであろう。

レオナルドの絵画論の独自性は、先ず、絵画の主題を拡張して全自然に及んだことである。勿論、単なる風景画は必ずしもレオナルドから始まるわけではない。しかし風景を象徴的な意味付けなしに、また単なる添景としてでなく、自覚的にそれ自身を主題とすべきものとしたのは恐らくレオナルドに始まるであろう。[1] レオナルドと同時代で同じくフィレンツェの、しかもその代表作品「春」に三十種の植物を書き分けたボッティチェリすら、風景画には積極的な関心をもた

レオナルド・ダ・ヴィンチにおける芸術と科学

――近代科学の源泉についての一つの意見――

下村寅太郎

レオナルド・ダ・ヴィンチを最大の画家とすることは生前から今日まで渝らない。確かにレオナルドは最初から最後まで画家であった。しかしレオナルドは最初から最後まで単に画家であったことはない。勿論、レオナルドが画家である外に科学者・技術家・発明家であったこと、寧ろ「万能の天才」であったこと、は周知のことである。しかしその場合、レオナルドは先ず或は本来画家であることが前提されており、それ以外の労作はいわば余技としてしか解されていない。寧ろその過多な余技の故に画家としての作品が過小で、しかも殆んど未完成に終り、天才を浪費したと非難された。ヴァザリのレオナルド伝は同時代の人々のこの批評的解釈を伝えている。この解釈は今日に到るまで殆ど渝らない。芸術と科学が完全に分離した現代においては芸術家が科学者であることはただ「天才」としてしか、偶然のこととしてしか理解されない、両者の内面的関連の如きものは殆んど問題にされない。

しかし我々はここで、イタリア・ルネッサンスにおいては、絵画は科学であると主張されていたことを改めて想起すべきである。レオネ・バッティスタ・アルベルティの「絵画論」(Della Pittura, 1436) はその指導的理論であろう。勿論、ここで言われる「科学」とは古代以来の伝統的な学問理念としての“artes liberales”であって、artes mechanicaeに対立せしめられたものである。算術・幾何学・音楽・天文学と文法学・論理学・修辞学のいわゆる「七学科」であって、直

くしが持っているかも、持っていないかも。あなたのおっしゃっているように、何であるかをあなたがたでさえ見出すことのできないものをどうしてわたくしが知り得ましょう。しかしわたくしはあなたにあまり納得しません。そしてわたくし自身を、おおソクラテス、大いにあの呪文を必要とする者と思います。で、わたくしとしましては、あなたが充分だとおっしゃるまで、幾日も幾日もあなたに呪文を唱えてもらうことになんの妨げもありません」

「呪文というのは美しい言葉である」（一五七a四―五）。「美しい言葉」とはソクラテス的対話（ディアレクティケー）に他ならない。このディアレクティケー（対話法）によってソクラテスの「無知の知」としての「自知」の積極的肯定的働きが行ぜられるのである。

己」に他ならないから、この万物にとって親しき「善」とわれわれの「自己」とは一致することになる。かくて、「自己」を知ることは即ち「善」を知ることに他ならない。なお、この「善」はのちに「善のイデア」――主観・客観の根源――としてプラトン哲学の中心になるものである。

* 三井 浩「プラトン哲学資料論(中)」(『哲学研究』三一四号 昭和一七年)五四頁参照

** 三井 浩・金松賢諒訳 プラトン『パイドロス・リュシス・酒宴』(玉川大学版 昭和三四年)、「リュシス訳注」(三井)三三頁。

*** 同訳注三二頁「オイケイオン」注参照。

九

さて、しかし、この考えは当「カルミデス」編の対話においては明示されているのでは勿論なく、暗示の方向をたどって他の対話編を援用することによって現われて来たものである。対話そのものはどこまでも否定的な形でおわっている。しかし、それにもかかわらず、人間を浄福にする大きな善きものとしての慎みがソクラテスの内に生きて働いて他人を慎みへの愛知に誘っているのである。

このことは最後のカルミデスとの対話から明らかに読みとることができる。「で、わたしはあなたのために、おおカルミデス、大いに遺憾におもう。あなたが形姿においてかくもすぐれ、なおそのうえに魂において非常に慎み深くありながら、あなたはその慎みから少しも得るところなく、また慎みも、具わっていながら、あなたを人生において益しないとするならば。さらに一層わたしはトラキア人から学んだあの呪文のために遺憾におもう。全然無価値なものの呪文を非常な努力をもって学んだのならば。さて、それがそうだとはわたしは決して思わない。わたしが拙い探究者であったのだと思う なぜなら、慎みは大きな善きものであって、いやしくもあなたがそれを持っているならば、あなたは浄福である、とわたしは思うから。さあ見てごらん。あなたがそれを持っていて呪文を全然必要としないかどうか」。 するとカルミデスは、もう頭痛も治ったらしく、元気に答えて言うには、「ゼウスに誓ってわたくしは知りません、おおソクラテス、わた

者がつけたのか、見出すことができずに終った。　と自己の無知を告白して、クリティアスとの対話は結論なしに終ってしまう。しかし、プラトンの対話編の無結論はソクラテスの「無知の知」に根ざした深い積極的な意味を持っているのである※

※この点については、三井浩「愛に関するプラトン対話編(五)」(『全人』二二巻八号　玉川大学刊　昭和二六年)九―一三頁を読まれたい

そこで、この対話を回顧して見ると、われわれを深い思索に誘わずにはおかない幾多の問題が提出されている　しかも、よく読むと、その解決の方向さえ暗示されているように思われる。ここに、その暗示の方向をたどってお互いに考え深めて行くよすがとしたいと思う。

先ず、対話の最後にのぞんで、人を幸福にする知識は何か、をソクラテスに問いつめられてクリティアスの与えた「善を、したがってまた悪を知る知識」(一七四b一―二)、「善についての知識」(一七四e二)という答えは、それ自身としては、正しい答えであるが、しかし善についての知識(ἡ περὶ τἀγαθὸν ἐπιστήμη)というかれの言葉遣いからも察せられるように、クリティアスは「善」を対象的に自己の外に見ているために、その「善についての知識」は、他の諸知識と同列に堕してしまうことになって、「自己の知」としての慎みと一致しないという否定的結論に至ったわけである。しかし、もし「善」が主体的に自己の内奥に観られたならば、「善の知」と「自己の知」とは自ら一致するであろう。しかしこのことは、当編では、ただ暗示されているのみで、明示されてはいない。しかるに、当編と姉妹編であり、著作時順上当編の直前におかれる※「リュシス」〔友愛について〕においては「善」と「自己」とが明らかに同一視されていると考えられる。すなわち、対話の結末で、「「善」はすべてのものに親しいが、悪いものは他所々々しい、という立て方が、少年が別の立て方を無雑作にとったために、充分に吟味されずに残っている。しかもプラトンが「善」(τἀγαθὸν タガトン)と書いているのは「善いもの」(τὸ ἀγαθὸν ト・アガトン)とは明らかに意識的に区別された「善そのもの」・「第一の友」を意味するためと考えられる※※※。しかるにわれわれにとって最も「親しいもの」(親らのもの)※※※、われわれの「第一の友」はわれわれの真の「自

ま特にと言ったあの知識は何を知る知識なのか。　善を、したがってまた悪を知る知識である（一七四b一〇）。　すると、知識して――その他のすべての知識を知識してであっても――生きることが善く行なわしめ幸福ならしめるのではなくして、ただこの知識、善と悪とについてのこの一つの知識だけを知識して生きることがそうであったのだ。なぜなら、その他の諸知識からこの知識を追い出しても、依然として医術は健康にし、織術は着させ、操舵術は難破を防ぐことに変りはないけれども、しかしこれら諸知識が善く有益に働くということは、この知識が去れば、われわれを見捨ててしまうであろうから。しかし、この知識はどうも慎みではなくして、われわれを益することを仕事とする知識であるらしい。なぜならこの知識は、知識と不知識との知識ではなくして、善と悪との知識なのだから。したがって、この知識が有益なものであるならば、慎みはなにか他のものであろう。　否。いやしくも慎みが知識の知識であるならば、その他の知識をも監督するとともに、またこの、善（タガトン）についての知識（一七四e二）をも支配してわれわれを益するであろう。　すると、慎みが健康にするのであって、医術がではないのか。またその他の、諸術に属する事をも慎みがなすのであって、各術が自分の仕事をなすのではないのか。だが、さきにわれわれが確めたところでは、慎みはただ知識と不知識との知識であって、他のなにものでもない、のではないか。　明らかに。　すると、慎みは健康の制作者ではなかろう。健康は他の術の仕事である。　然り。　また、慎みは有益の制作者でもないであろう。その仕事をわれわれはいま他の術〔善の知〕に委せたのだから。　たしかに。　では、どうして慎みが有益であろうか、全然有益の制作者ではないのに。　決して。恐らく。

八

するとソクラテスは、　おおクリティアス、もしわたしが美しく探究することに役立つ者であったならば、すべてのもののうちで最も美しいものであると同意されているところのもの〔慎み〕がわれわれにとって無益であるというような結論には達しなかったであろうに。しかるに今やわれわれは力つきて、有るもの（タ・オンタ）のうちの何にこの「慎み」という名前を立法

に対して善い事をなしとげるということは、全然不明であるように思われる。わたしは、とソクラテスは言う、たわごとを言っているのかも知れない。しかし、想い浮かぶ事はこれを考察すべきであって、軽く通りすぎてはならない。いやしくも自己を少しでも尊重する者は

さて、もし慎みが、今われわれが容認した如きものであるとして、われわれを導くならば、諸知識にしたがってすべてがなされるのではないか　したがって、偽舵者も、偽医者も、偽将軍も、その他、知らない事を知っているふりをしている者は一人も、われわれの目をのがれはしないであろう。だから、真の医者や舵者や将軍を用いることによって、われわれは今よりもなお一層健康になり、海や戦場で死ぬこともより少くなるであろう。また、未来の事の知識としての占卜術（マンティケー）をも慎みは監督して、山師を遠ざけ、真の占卜者を未来の事の予言者としてわれわれのためにえらぶであろう。で、もしこのように慎みが導き監督するならば、不知識がわれわれの協力者としてわり込んで来る余地がなくなるから、人類は知識して行ない生きるであろう、ということはわかるが、しかし、知識して行なうならば、善く行なって幸福であろう、ということはまだわからない。　しかし、知識してということを軽んずるならば、善く行なう（エウ・プラッテイン）〔＝幸福である〕ことの完全さは見出されまい。　何を知識してと言うのか。皮革の裁断をか。　否。　錆銅の製作をか。　否。　羊毛や木材の製作をか。　否。　するとわれわれはもはや、知識して生きる者は幸福である、という言葉（ロゴス）に忠実でないわけだ。なぜなら、これらの人たちは知識して生きているのに、かれらは幸福だとは認められずに、ただ或る事について知識して生きる者だけが幸福と見なされているように思われるから。だが恐らく、あの、未来の事をすべて知っている人、占卜者のことを言うのであろう。それとも誰か他の人をか。　この人をも、また他の人をも。　誰を。未来の事のみならず、過去や現在の事も、すべてを知っていて、なに一つ知らない事のない人がおれば、その人をか。　然り。　では、諸知識のうちの何知識がかれを幸福にするのか。すべての知識が同様にか。　いや決して。　では、特にどんな知識がかれを幸福にするのか。　よってもって現在・過去・未来のうちの何を知る知識か。将棋の知識か。　否。　算術の知識か。　否。　では、健康の知識か　むしろ　だが、い

るであろうから。なぜなら、われわれ自身も、知らない事はこれをなそうとは試みず、知っている人々を見出して、かれらに委ねるであろうし、またわれわれの支配する他の人々にも、かれらが正しくなし得る事――すなわち、かれらの知っている事――より他の事をなすことを許さないであろうから。で、実にこういうふうに慎みによって治められるとき、家も国家も、また他の一切も、美しく治められるであろう。なぜなら、誤ちが除かれ、正しさが導くからして、そういう情態にある人々はすべての行為において美しく、かつ善く行なうことは必然であるから。而して善く行なう人こそ幸福なのである。以上のような利益をわれわれは慎みから享けるであろう。もし慎みが、知っている事及び知らない事を知ることであるならば。しかるに、そういう知識は全然存在しないことが今や明らかになったのである。

今やわれわれは、慎みがただ知識と不知識とを知ることにすぎないことを見出したのであるが、かかる知識としての慎みはこんな善い事を持っているのではないか。すなわち、慎みを有する人は他の何を学んでもより容易に学ぶであろう。そうしてかれにはすべてがより明白になるであろう。なぜならかれは、その学ぶところの各々の事に加えて、知識をも観るのであるから。かくしてかれは、自ら学ぶ事柄に関しては、他人をもより美く吟味するであろう。ところが慎みなしに吟味する人はより貧弱に、より拙劣にそれをするであろう。これだけが慎みからわれわれの享受する利益である。しかるに、われわれは慎みに対して期待するところが大きすぎるのではないか。

おそらく。しかしまたおそらく全然無用なものをわれわれは探究したのかもしれない。もう一度よく見てみよう。すなわち、知識を知ることが可能であることを認めて、さらに、始めに仮定していたように、慎みとは知っている事及び知らない事を知ることである、ということをも否認せずに許して、そのうえでもっと善く考察してみよう。というのは、今さっきわれわれは、慎みがもしそういうものであるならば、そうしてわれわれの各々が慎み深く、知っている事はこれを行ない、知らない事はこれを知っている人々に委ねるならば、われわれは私人としても国民としても善く行なって幸福であるだろう、ゆえに慎みは大きな善きものであろう、と同意したが、どうもそれは軽卒に同意したらしい。慎みがわれわれ

知らないと知ることであろう。したがって、慎み深い人は、なにかを知っていると称する他人が果たしてその知っていると称するところの事を知っているか否か、を吟味することはできないであろう。かれはその他人が或る知識を持っているということだけは知るであろうが、何の知識であるかは、これを慎みはかれに知らしめないであろうから。したがってかれは、たとえば、偽医者と真の医者とを判別することはできないであろう。すなわち、先ず、医術についてはかれは医者と対話しないであろう。なぜなら医者は、医者である限りは（同時にまた慎み深い人でない限りは）、健康と病気とは知っているが、医術については――医術は知識であるからして――知らないからである。知識について知ることは慎みの仕事なのだから。次にかれは、医者が或る知識を持っているということのみならず、それが何知識であるかを知るためには、何の知識であるかを考察しなければなるまい。なぜなら、各知識がただの知識ではなく何知識であると限定されるのは、なにかの知識であることによってであるから。しかるに、医術がその他の知識と異なるものとして限定されるのは、健康と病気との知識であることによってである。したがって、医者を正しく吟味する人は、健康と病気とに関して、医者の言う事となす事とを、正しく言われ、なされているかどうか、吟味するであろう。しかし、医術を知らなければ、それはできまい。したがって、慎み深い人は、なおそのうえに医者でなければ、医者を吟味することはできないであろう。これを要するに慎みは、知識及び不知識の知識である限り、医者をもその他の術者をも吟味することはできないであろう。

七

それでは、そういうものであるところの慎みからどんな利益がわれわれに生ずるであろうか。かりにもし、始めにわれわれが仮定していたように、慎み深い人は自己の知っている事を知っていると知り、知らない事を知らないと知り、また他人をもこの点について吟味することができるとするならば、われわれは、慎み深くあれば、偉大な利益を得るであろうというのは、慎みを有するわれわれ自らのみならず、われわれによって支配される限りの他の人々も、誤りなく人生を送

善きものである、とわたしは予感するから。だから、慎みを知識の、そしてまた不知識の、知識であると立てるあなたに証明してもらいたい。先ず、知識の知識が可能であることを。次に、可能であるのみならず、有益であることを。

六

するとクリティアスは、ソクラテスの行詰っているのを見て、ちょうど欠伸をしている人を見る者が欠伸をもらうように、自分も余儀なく行詰り（アポリア）のとりことなる。がしかし、傍にいる人々の手前、ソクラテスと共に無力を告白することを好まず、行詰りを隠して説明を試みるが、一向要領を得ないので、論の進行のためにソクラテスが言うには、知識の知識が可能だということは今は認めておこう。そのことの考察は後日にゆずって。では、いやしくも可能だとすれば、いったいどうして、知っている事及び知らない事を知ることができるのか。知識の知識にできることは、これこれのうちこれは知識、これは知識ではない、と区別することができるだけであって、それ以上のことはできないのではないか。知識の知識は、健康の知識〔医術〕と、また公正の知識〔国政術（ポリテケー）〕と同じものではなく、ただ知識であるにすぎない。したがって、もしひとがただ知識の知識だけを持っているがゆえに、ただ知識を知っているのみで、それに加えて健康や公正を知っていないとするならば、かれは、自己についても他人についても、なにかを知っていてなにか或る知識を持っているということは知るであろうけれども、しかし、何を知っているかは、かかる知識をもってしてはどうして知ることができようか。なぜなら、健康を知るのは医術によってであって、慎みによってではなく、音諧を知るのは音楽術によってであって、慎みによってではなく、建築を知るのは建築術によってであって、慎みによってではないからである。したがって慎みによっては、慎みがただ知識の知識である限りは、健康を知っていると、また建築を知っていると、どうして知ることができようか。しかるに、これを知らない人は、知っている事をではなく、ただ知っていると知るのみであろう。

したがって、慎むこと・慎みは、知っている事を、また、知らない事を知ることではなくして、知っていると、また、

く、自己の、及びその他の諸欲の欲望であるところの或る欲望が存在するとは思われない。また、善を望まず、自己とその他の望みとを望むところの望みも無い。また、美の恋ではなく、自己の、及びその他の恋の、恋であるような恋もないまた、自己の、及び諸々の思いの思いであるが、その他の思いが思うところのものを全然思わないような思いも考えられない　しかるに知識には、そういうようなのが在るとわれわれは主張するのか。学科の知識ではなく、自己の、及びその他の諸知識の、知識であるようなのが。もしあるとすれば異常だが、あるかないか、さらに考察を続けよう。

では、この知識は、なにかの知識であって、なにかのであるというような、そういう力を持っているのではないか。然り。　では、大きさについては如何。例えば二倍は、なにかの二倍であるという如き力を持っているのではないか。然り、半分の二倍である。　では、その他の二倍の、及び自己の、二倍であるものがもし存在するならば、そのものは半分である自己及びその他のものの二倍であろう。すなわち、自己の二倍であるものはまた自己の半分でもあることになる。一般に、自己の力を自己に関係せしめるものは、その力の関係するところの有性（ウシア）をも持つであろう。という意味は、たとえば聴覚は音の聴覚に他ならないから、もし聴覚が自己を聴くとすれば、音を有する自己を聞くのであろう。また、もし視覚が自己を視るとするならば、必ずや視覚は色を有っていなければなるまい。無色のものを視覚は決して視ることはないから。さて、これらの例のうち、或るものは全く不可能だが、自己を聴く聴覚、自己を視る視覚、さらにはまた、自己を動かす運動、などは或る人々には信じられないが、他の人々にはそうではないであろう。とにかく、有るもの（タ・オンタ）〔諸存在物〕のうち、自己の力を自己に関係せしめるものは一つもなく、みな他者に関係するのか、それとも、或るものは自己関係者であるが、他のものはそうではないのか。而してわれわれが慎みと呼ぶところの知識はかかる自己関係者の類に属するのか。こういうことを明らかにするには偉大な人を必要とする。とにかくわたしには、とソクラテスは言う、そういう力はない。知識の知識があり得るか否かはわたしには断定することはできない。たとえそういう知識があっても、慎みをそれであると認めるわけにはゆかない。それがわれわれを益するものであると判明するまでは。なぜなら、慎みは有益な、

めに、しかしおそらくはまた他の友達のためにもなしているのである。有るもの（タ・オンタ）〔諸存在物〕の各々が明らかになることはほとんどすべての人々にとって共通の善い事だと思うから。だから、勝ち負けにではなく、論そのものに心（ヌース）を注いで、それがどういう結論に至るかを考察しようではないか。

五

さて、慎みが、その他の諸知識とは異って、自ら自己の、及びその他の諸知識の、知識であるならば、それはまた不知識の知識でもあるであろう。知識のでもあるからには。したがって、慎み深い人だけが自ら自己を知るであろう。そうして、自己が何を知っており、また知っていないかを吟味することができるであろう。そうして他の人々をも同様に吟味することができるであろう。ひとが何を知っており、また、知っているからには、そう思っているか、また、何を知っていると思ってはいるが、実は知らないか、を。したがって、慎むこと、慎み、自己を知ること、とは自己が知っている事と知らない事とを知ることである、ということになる。それではもう一度、いわば初めから考察しよう。まず第一に、知っている事を、知っていると知り、そして、知らない事を、知らないと知ることが可能であるか否か。次に、いやしくも可能であるならば、そういう知識はわれわれにとってどんな利益をもたらすか。

先ず第一のことが可能であるためには、クリティアスの言う或る一つの知識——ただ自己の、及びその他の諸知識の、知識であり、同時にまた不知識の知識でもあるような——或る一つの知識が存在しなければならない。しかるに、知識以外の他のものにおいては、これと同様なことは不可能であるように思われる。たとえば視覚の場合。自己の、及びその他の諸視覚の視覚であり、また不視覚の視覚でもあって、視覚でありながら色は視ず、ただ自己とその他の諸視覚とを視るところの或る視覚が在るとは思われない。同じく、音を聴かず、自己とその他の聴覚とを、そしてまた不聴覚をも聴くところの聴覚も存在すまい。また、その他の感覚についても、同様であろう。さらにまた、欲望についても、快楽のではな

は自分が慎んでいることを知らないであろうか、と問われて、否、と答えたクリティアスにとっても意外な結論である。そこでクリティアスは、そういう結論に至るくらいならば、むしろいさぎよく前言を取り消しましょうと言って、新しい定義を宣言する。すなわち、慎みとは自己を知ることである（一六四d四）、と。デルポイの神殿の壁銘「汝自身を知れ」は、人間に対する神の挨拶――御気嫌ように代る――であって、「慎め」ということを謎めいて言っているのである。「汝自身を知れ」と「慎め」とは実は同じことなのだから。で、これにもし同意なさらないなら、その説明をしましょう、と言うクリティアスに対してソクラテスは、わたしは自ら知らないからあなたと共同探究をしているのであって、よく考察してから、そのうえで同意するか否かを答えよう、と言って、その考察に入る。

さて慎みは、なにかを知ることであるならば、或る知識（エピステーメー）であり、なにかの知識であろう。たとえば、医術は健康の知識であって、健康という美しいものをもたらして有益である。また建築術、その他の術についても同様である。では慎みは、何の知識であって、いかなる美しい仕事をなして有益であるか。　いや、この知識〔慎み〕はその他の諸知識と同じではない。また、その他の諸知識も相互に異る。たとえば、算術や幾何学は、建築術や織術とは異って、後者の仕事に類するような仕事はなさないではないか。　しかし少くとも、各知識が知識自身とは異るところのなにかの知識である点では、相違はなかろう。たとえば、算術は奇数と偶数との知識であって、奇数と偶数とは算術自身とは異ったものである。では、慎みもまた、慎み自身とは異るところの何の知識であるか。

慎みだけは例外である。その他の諸知識はすべて他のものの知識であり、自己のではないけれども、慎みだけはその他の諸知識の、及び自己の、知識である（一六六c）。と答えて、クリティアスはソクラテスに、　あなたはそれを知らないどころか、わたくしを反駁しようと企んでいるのです、　と喰ってかかるので、ソクラテスが言うには、　わたしは対話においてわたし自身を――わたしがなにを言っているかを――も吟味しているのであって、それは、わたしが知らないのに知っていると思っていはしまいか、と恐れるからである。今もわたしがこの論を考察しているのは、とくにわたし自身のた

と呼んで、「行為」と「形作」との間に区別を立てるのは勝手だが、ただ言葉の意味するところを明白にしてもらいたい。とにかく、もう一度始めから、もっと明っきりと定義してもらいたい。善き事の「行為」と呼ぶにせよ、「形作」と呼ぶにせよ、あるいは何と呼ぶにせよ、とにかくそういうもので慎みはあるとあなたは言うのか。　然り。　そうすると、悪事をなす人は慎まず、善事をなす（行なう）人こそ慎んでいるのか。　然り。慎みとは善事の行為である（一六三e一〇）。では慎んでいる人々は自分が慎んでいることを知らない、とあなたは思うか。　否。　制作者たちが、他人の事をなして（作って）も、慎むのになんの妨げもない、とさっきあなたは言ったが、医者は他人を健康となす（作る）ことによって、自分にとっても、その治療してやった他人にとっても有益な善い事をなして（作って）いるのではないか。　然り。　それをなす（行なう）人は当為をなして（行なって）いるのではないか。　然り。　当為をなしている人は慎んでいるのではないか。無論。　では医者は、いかなる場合に自分が有益に（善く）治療しているか、いかなる場合に然らざるか、を知っていなければならないか。またその他、制作者たちは誰でも、いかなる場合に自分のなす（行なう）仕事から自分が益されるであろうか、いかなる場合に然らざるか、を知っていなければならないか。　おそらく否。　そうすると往々にして医者は、有益になし（行なって）ても、あるいは有害になしても、自分を――自分がいかになした（行なった）かを――知らないわけである。しかるに、有益に（善く）なした場合には、あなたの言によれば、慎み深くなしたのである。　然り。　それでは、有益になした場合に、慎み深くなし、慎んではいるけれども、自分を――自分が慎んでいることを――知らないことが往々あるのではないか。

四

この結論は、しかし、カルミデスとの共同探究の初めにおいてソクラテスの言った、　慎みが内在しているならば、それについて、何であるかを、思うことができるはずだ、　とする前提に矛盾し、また最前ソクラテスに、慎んでいる人々

りも靴作りも食料作りも、要するになんでも自分の事は自分でなすべし、他人の事には容喙すべからず、という法律によって国家が治められるとするならば、その国家は善く治まらないであろう。しかし、慎み深く治められる場合には善く治まるであろう。だから、いま言ったような仕方で自分の事をなすことが慎みだとは言えまい。したがって、自分の事をなすことが慎みだと言った人はその言葉を謎として提出したのである。自分の事をなすとはいかなることであるかを知ることは難事である、として。では、自分の事をなすとはいかなることであろうか。とソクラテスに問われてカルミデスは、わたくしには全然わかりません。おそらく、それを言った人もどういう意味か知らずに言ったのでしょう。と言いながら、微笑してクリティアスの方を見る。

三

するとクリティアスは、慎みとは自分の事をなす（行なう）ことである、と言った者がどういう意味で言ったのかきみが知らないからといって、その当人も知らないのだときみは思っているのか、と言ってカルミデスを詰るので、ソクラテスは、この人はまだ若いのだから知らなくとも不思議ではない、しかしあなたは年もゆき経験もつんでいるのだから知っているのは当然だ、と言って、今度はクリティアスと共にこの言葉の意味の考察に入る。

制作者はみななにかをなす（作る）。しかもただ自分の事をだけではなくして他人の事をもなす（作る）。それでもかれらは慎んでいるのか。この問いに対してクリティアスは、然り。かれらが慎むのになんの妨げがあろうか。かれらは他人のために作る（なす）ことにおいて自分の事を行ない（なし）、自分の仕事をしているのだから。という旨を答えて、「行なう・仕事する（πράττειν, ἐργάζεσθαι）」（なす）と「形作する（ποιεῖν）」（なす）との間に区別を立てながら、さらに説明して言うには、美しく有益に作られる（なされる）事、これが「仕事」であり、親らの事であるが、然らざる事は他所々々しい事である。と。これに対してソクラテスが言うには、親らの事・自己の事を善き事と呼び、善き事の形作を行為

と。では、この答えは如何。慎みは美しいものである。しかるに、相撲や、競争や、その他の身体的運動においては、敏速な方が静穏なよりも美しい。また、学び、記憶、理解、決断というような精神的活動においても、機敏で敏速な方が静穏で緩慢なよりもより美しいことは明白である。したがって、慎みは或る静穏さであり、慎み深い生活は静穏なものである、と言うことはできまい。慎み深い人は美しくあらねばならないからには。

それでは再び、もっと心を注いで、自分を内観して、慎みが、具わっているならば、自分をいかなる者となすか、何であるがゆえにかような者となすのであろうか、を熟考して、慎みとは何であると思われるかを善く、かつ勇敢に答えなさい、とソクラテスにうながされて、カルミデスは、黙って非常に男らしく自分を省察したのち、答えて言うには、慎みは人を恥じさせ、羞恥深くするように思われます。慎みは羞恥と同じものであるように思われます（一六〇e五）。と。さて、この答えは如何。慎みは美しいと先きに同意された。ところで、慎み深い人々は善き人々である。慎みは人を善き者にする。善き者にするからには、慎み自らも善きものであろう。したがって、慎みは美しいものであるのみならず、また善きものである。しかるに、乞食にとっては羞恥は善くないように、或る人にとっては、また或る状況のもとでは、羞恥は善くない。したがって羞恥は善くないとともに善くある、ということになる。しかるに慎みは、それを具える人々を善い者にして決して悪い者にはしないからして、善いものである。こういうわけだから、慎みとは羞恥である、と定義することはできないであろう。

そこでカルミデスは、かって或る人〔実はクリティアス〕から聞いた言葉を思い出したと言って、慎みとは自分の事をなす（行なう）ことである（一六一b六）、というその言葉が正しいかどうか考えて下さい、と言う。するとソクラテスが言うには、その言葉はどうも謎であるらしい。なぜなら、慎みとは自分の事をなすことだと言った人は、それを言葉どおりにそう思ってはいなかったであろうから。たとえば、医者は他人のために治療し、大工は他人のために家を建て、織人は他人のために布を織る。しかし、だからといって、かれらがおせっかいで、慎みがないということにはなるまい。もし、各人は、着物作

るのは当然であって、もし、従兄の言うように、慎みにおいてもその他の点においても申分ないならば、かれを浄福な者としてお母さんは生んでくれたのだ、　と賞揚したのち、カルミデスに言うには、　もし、このクリティアスの言うように、あなたに慎みが具わっていて、あなたが充分慎み深くあるならば、もはやあなたには呪文の必要はなく、頭の薬だけを授ければよい。だから、この人に同意して、すでに慎みに充分与っていると言うか、それとも欠いていると言うかを先ず自ら答えなさい。　と　するとカルミデスは、羞恥のため顔を赤らめたので、一層美しく見えたが、堂々と答えて言うには、　御質問の点に関しては今は肯定することも否定することも容易ではありません。もし慎み深くないと言うならば、自分に逆らってそんなことを言うのはおかしいし、またこのクリティアスや、その他わたくしを慎み深いと思ってくれている多くの人々を嘘つきにすることになりましょう。しかしまた、慎み深いと言って自分を賞めるならば、それは明らかに不遜でしょう。ですから、あなたにどう答えてよいのか わかりません。　と。するとソクラテスはその答をよしとして、そこで、カルミデスの同意を得て、かれと共同で、慎みとは何であるかの考察に入る。

二

さて、慎みについての考察はこういうふうにするのが最も善いと思われる。すなわち、もし慎みが自分に具わっているならば、それについていかようにか思うことができるはずである。なぜなら、内在しているからには、その内在している慎みは必ず或る感覚を呼び起し、その感覚から、慎みについて――何であり、いかようなものであるか――の或る思い(ドクサ)が生ずるであろうから(一五九a)。で、この思いは言語によって言表できるはずである。　だから、あなたの思いによれば慎みを何であるとあなたは言うか、答えなさい、　とソクラテスに言われて、カルミデスは、少しためらったのち、慎みの或る外的徴表に注目して言うには、　慎みとはすべてを秩序よく静穏になすことです。道を歩くことも、対話することも、その他のすべてのことも、同様になすことです。これを要するに、慎みは或る静穏さであるように思われます(一五九b五)、

戦場における自分の勇敢な行動についてはつつましく沈黙して、なによりも先ず故郷〔アテネ〕における愛知（ピロソピア）の現状と青年たちの状態――誰が知恵において、また美においてすぐれているか――について尋ね（一五三d）、「わたしは美しい人に対しては全然白い墨縄である。年頃の人はほとんど皆わたしには美しく見えるのだから」（一五四b）と言う慎みと愛の人ソクラテスと、従兄からも他の人々からも愛知者で詩人と思われている素直でつつましい美青年カルミデスとの間に、対話は先ず、後者の近頃患っている頭痛について始まる。

ソクラテスは頭痛の薬を知っている。しかしその薬は呪文と共に用いられなければならない。呪文が伴わねば、薬の効能はない。その呪文をばソクラテスはポテイダイアへ出征中にトラキア人の医者――人を不死にすると言われる――から学んだのである。そのトラキア人の言葉によれば、　頭を離れて眼を、身体を離れて頭を治そうと試みてはならないように、魂（プシュケー）を離れて身体（ソーマ）を治そうと試みてはならない。世話すべきは全体であって、全体が美（よ）き状態にあらねば、部分が善き状態にあることは不可能である。なぜなら、身体にとっても人全体にとっても、善い事も悪い事もすべて、魂から発して、そこから流れ出るのであるから。ゆえに先ず第一に魂を世話しなければならない。頭においても身体のその他の部分においても美（み）い状態であろうとするならば。しかるに魂は或る呪文によって世話される。その呪文というのは美しい言葉（カロス・ロゴス）である（一五七a四―五）。かかる言葉から魂の内に慎み（ソーフロシュニー）が内生する。慎みが内生し具わって始めて、頭にも身体のその他の部分にも健康をもたらすことができるのである。慎みと健康、この両者を相互に切り離して医者となろうとするのは人間の誤りである、　と。

この言葉を信ずるからしてソクラテスはカルミデスに、　先ず魂をこのトラキア人の呪文に委ねるのならば、頭に薬を適用しよう、然らざれば、あなたをどうしてよいかわからない、　と言う。するとクリティアスが、　この青年は形姿においてのみならず、慎みにおいても同輩よりすぐれていますよ、　と言うので、ソクラテスは、カルミデスが果たして慎みを持っているかどうかを試すために、先ず、　アテネにおける無二の名門の出であるかれが、すべての点で卓越してい

ソープロシュネー論

――プラトン『カルミデス』を拠典として――

金松賢諒

「自己」を知ること、「自知(自覚)」の問題は常にわたくしにつきまとって離れない問題である。プラトン青年期の対話編『カルミデス』の「ソープロシュネー(慎み・慎慮)」論はこの「自知」を中心問題として展開されているので、当編によって、「慎み(σωφροσύνη)」とは何であるかを探究して見たいと思う。なお、「慎み」はギリシャ特有の徳目であるから、この探究が合わせてギリシャ文化の特性をおぼろげにでも明らかにすることができるであろうか。

一

当編は、ポテイダイアの戦場から(前四三二年)前日帰還したばかりのソクラテスと美青年カルミデス(プラトンの母方の伯父)及びその従兄で保護者のクリティアス(後に「三十人」寡頭政府の首領)との間に行なわれた「慎み(ソープロシュネー)」についての探究的対話をソクラテスが回想的に物語るという形式をとっている。対話の場所は相撲場。この全く体力と身体美とを養うための場所がそのまま精神的鍛練の場所なのである。カルミデスの容貌の美しさに打たれたソクラテスは、かれが裸になればその身体美は容貌の比ではないことを聞くと、むしろかれの魂を裸にして、外形よりも内面を観たいものだ、もう対話を好む年頃なのだから、と言っているが(一五四e)、身体的存在と精神的存在との類比――その背後にある両者の一致――が対話そのものの中に深く入りこんでいる。

ale の損失を以て求めらるべきでない。カント倫理学の不滅の功績については改めて言うまでもないであろう。道徳の尊厳、道徳的心術を傷つけることなく、しかもアリストテレスはその徳の規定において、シラーはその「美しき魂」においてカントを超えている。カントが形式主義的倫理学の創始者、その最も重要な代表者であるならば、アリストテレスは目的論的倫理学の最も傑出せる代表者である。然るに形式主義的倫理学と目的論的倫理学とは倫理的思弁の二つの主要な型を意味する（Wittmann, op. cit. s. 341）。シェーラーの実質的価値倫理学の精神を継承したハルトマンは彼の長年の労作を省み、若しアリストテレスの助力がなかったならば一歩を進めることに果して成功し得たか否かを疑わざるを得ないと言って、アリストテレスとカントの思想の綜合を企てた。

トテレスやシラーが理性と感情、義務と傾向性との調和において人間の理想を――心の欲するままに行なって矩を超えざる境地――認めたのに反してカントは人間性の有限性を強調した。義務意識を伴わざる神聖性を否定はしなかったけれども、厳密な意味における道徳的価値をそれに対して認めなかったのである。

それではカントは彼の体系の整合性を破ることなくしてかかる主張を貫き得たであろうか。道徳の基礎づけのために最初幸福を指示するところの傾向性並びに自然要求に基づく一切のものを斥けたカントは後になって最高善の概念の中に、規定原理としてではないけれども、徳相応の要素として再びそれを持ち込んだ。無制約的者を求める理性は実践的に制約せられた者（傾向性並びに自然要求に基づく一切のもの）に対して同様に無制約的者を、しかも意志の規定原理としてではなく、純粋実践理性の対象の無制約的総体を最高善の名の下において求めるのである。最高善は最上の善としての徳をその第一の条件とし、それに加うるに徳性相応の福を第二の要素とするものである。徳と福とのかくの如き従属関係においてのみ最高善は純粋実践理性の全対象となる。しかして徳性の完成は永遠の課題なるが故に、そのために霊魂の不死が要請され、徳性相応の幸福においてはこれを可能ならしめる神の存在が要請されたのである。併しこのことは彼の体系の毀損と言わなければならぬ。何となれば第二批判の分析論の立場からは実践理性の対象が幸福を含まねばならないということは決して出て来る筈がなく、況んや幸福を含んだものとしての最高善が道徳法則から義務として我々に命ぜられるということは充分な根拠を持った主張とは言われないからである。ここでカントは突如として古来の最高善の考えを取り入れ、それを枢軸として神や不死を解決しようとしたのである。最高善を論ずる部分が第二批判の中で最も弱い部分であると言われる所以である（和辻、カント実践哲学一五七頁―一五八頁）。かくの如き矛盾は形式的普遍としての道徳の原理の代りに、人間的に普遍的なるもの、即ち人間的本質の理念を原理とすることによって予め避け得られたであろう。まことに人間に与えられた課題は、ただ人間的本質の理念を実現することのほかにはない。人は人間の本質の内面的目的と一致する課題以外の課題を把握することも認識することも不可能である（Trendelenburg, op. cit. s. 191-s. 192.）。das Ideale は das Re-

に答えることは殆んど必要でない。後の奴隷的気分は法則に対する隠れたる憎悪なくしては起り得ない。そうして彼の義務の遵奉に於ける喜ばしい心情（法則の認知における愉快ではなく）は有徳なる心術の純真を示す表号である――この気分なしには善を好む様にさえなった、即ちそれを彼の格率へ受け容れた、ということが確信されはしない」（Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, herausg. von Vorländer. s. 22. Anm.）。カントが義務の遂行において見出される如何なる満足も必然的に不純なる動機を、従って行為の不完全を特色づけるものであるとは決して主張しなかったことはこの言葉から明白である。併しカントの義務の遵奉における喜ばしき心情も、シラーの「美しき魂」における「義務を義務とも見ざる愛」即ち「我の好む所、我の願ふ所、我の悦んで順ふ所が義務であり理性の命令であるに止まらずして、我の自らにして行く所、我の自らにして欲する所、我の自らにして我たる所が其儘取りも直さず我の行くべき所、欲すべき所、而して我の我たるべき所たる場合に於て云はれ得る〃我が義務の愛〃」ではない（深田康算、美しき魂）。カントに於ては徳は戦争状態である。義務意識は不道徳的な欲求との内面的闘争の現れにほかならない。従って義務は「不承不承採用された目的への強制」である。義務の遵奉に於ける喜ばしき心情は本能に逆うところの理性からの愛である。「人間（我々の洞察し得る限りに於ては一切の理性的存在者も亦）が立つところの道徳的段階は道徳率に対する尊敬である。彼が道徳律を遵奉することに於て持たねばならない心術は、それを自発的傾向から又は命ぜられざる、ひとりでに好んで企てられたる努力からではなく、義務から遵奉するということである。そうして彼が常にあり得るところの彼の道徳的状態は徳即ち戦争状態に在る道徳的心術であつて、意志の全く純潔を所有すると考えらるゝ神聖性ではない」（Kant, K. d. p. V., I. 1. 3. s. 109.）。「若し理性的存在者が未来に凡ての道徳律を全然喜んで為す境地に達し得たならば、其事は、彼に於ては彼をして道徳律から外れしめるように刺戟する欲望の可能が決して存在しないということを意味することになろう。何となれば此の如き欲望を征服することは主観には常に犠牲を値し、従つて自己拘束、換言すれば人が必ずしも好んでなすことをせざるものに対する内面的強制を必要とするからである」（Kant, op. cit. I. 3. s. 108.）。アリス

は理性であった。中庸の徳は調和と一致するが故に、正しき理（オルトス・ロゴス）としての、即ち中庸を把握する器官としての道徳的理性が美の領域に立ち入るのである。これに対してシラーにおいては道徳的生活の指導は傾向に、しかも醇化された傾向に委ねられる（Wittmann, op. cit. s. 61. s. 63f. s. 178f.）。「美しき魂とは、道徳的感情が遂に感情の全領域を完全に其味方とした極、意志の指導を安んじて感情の動くまゝに任せ得る程、そしてこれが為に意志の命令と矛盾する如き危険も全く無いというほどの程度に達したものを言うのである」（Schiller, op. cit. s. 314.）。美的評価が倫理的評価に優越し、それのみが人間の全体性を、即ちその真理を正しく評価することが出来るのである。倫理学に残されたところの、そしてそれに基づいては解決し得ないところの問題を解決するものは美である（Kroner, Von Kant bis Hegel, II. s. 48f.）。カントを離れてアリストテレスに近づいたシラーはこの点で彼から離れた。両者は同一の立場に立つのではない。

カントが義務と傾向性、理性と感情とを対立させたのに反して、アリストテレスはその調和に道徳の理想を認め、単に善を為すのみでなく、悦んで善を行なう者が完全な意味で有徳的である、善を行なうことが第二の天性となる時有徳的である、とした。シラーも亦人間の本務は個々の道徳的行為を行なうことにあるのではなく、一個の道徳的存在者たることにある、人間の行為が全人間性から感性と理性の両原理の合一せる結果として生ずる時初めて道徳的存在者となる、と信じた。徳性とは「義務への傾向性」であるとした。それではカントは如何なる意味においても義務の遂行における感情的要素を排除したのであろうか。ただカントは義務の概念は快楽と正反対なる無制約的強制を含むが故に、義務の概念と快楽との結合し得ないことを認めるのであって、人は進んで歓喜の心を以て義務を尊敬するのでなければ道徳的義務感から行為しつつあることが出来ないと主張したのである。「人若し徳の美的性質、いわば徳の気禀は如何なる性質のものであるか、元気な、従つて喜ばしきものであるか、但しは不安に身を屈して打ちのめされた様なものであるかを問うならば、之

的意味に於ては如何に甚だしく相互に対立しているにせよ、主観的意味に於てはそうではない。人間は快楽と義務とを結合してもよいのみでなく結合すべきである。彼は彼の理性に悦びを以て従うべきである。感性は重荷の如くそれを投げ捨てるためにでなく、又は粗き外皮の如く脱ぎ捨てるためにではなく、それを最も緊密に彼のより高き自己と協和せしめるために、人間の純粋な精神性に配与されているのである。自然は人間を理性的に感性的な存在者即ち人間に造つたことによつて、既に自然は自然が結びつけたところのものを分離しないこと、彼の神的部分の最も純粋な発現に於てさえ感性的部分を閑却せぬこと、一方の勝利を他方の抑圧の上に基づけぬことを人間の義務として告知している。人間の道徳的な考え方は、それが彼の全人間性から両原理の合一した結果として湧き出る時、それが彼の天性となつてしまつた時、始めて安全である、何となれば道徳的精神が尚威力を振う間は自然的本能の力が道徳的精神に対抗しなければならないからである。打ち倒されたに過ぎない敵は再び起ち上ることが出来る、併し和解せられた敵は真に克服されたのである」(Schiller, op. cit. s. 130.)。

「美しき魂」とは感性と理性、傾向性と義務とが合一して善を全く本能的に行なう性格にほかならない。それにあつては個々の行為が本来道徳的なのでなく、性格全体が道徳的なのである。我々はそれらの行為の一つをもその魂の功績と認めることは出来ない。本能の満足は決して功績と呼ばれることが出来ないからである。「美しき魂」はそれが存在するというよりほかの功績をもたない。この魂は、恰もただ本能だけがそれから行為するかの如き安易さを以て、人間性にとって最も苦しい義務を遂行するのである。かくしてシラーはカントから離れてアリストテレスに近づいた。アリストテレスにおいても、上述の如く、徳は恒常持続的な意志及び感情の方向として理性と感情、義務と傾向性との調和を含み、その限りにおいて徳は調和的精神を意味し、従って美的である。彼は優美と尊厳とを結びつけた。カントが義務と傾向性との混同を幸福主義的倫理学の根本誤謬であるとしたのに反して、アリストテレスは両者の調和において道徳的心術の頂点を認めたのである、彼の倫理学はおのずから美的である。ただアリストテレスの徳はその美的性格にも拘らず、その指導原理

ここに我々はカントとアリストテレスとの相異にも拘らず、道徳的心術を、善意志の思想を、従ってアリストテレスのカント倫理学への接近を認めることが出来る。

両者のかくの如き関係を我々は又カントとシラーとの関係についても語ることが出来るであろう。シラーはカントを離れてアリストテレスに近づいた

シラーは「純粋理性の領域に於て、及び道徳的立法に際して」道徳の厳粛主義と完全に一致すると信じた。カントの理性道徳に対して全く議論の余地なきことを承認して、この見地を捨てなければならぬよりは寧ろ全人間性の要求を捨てて顧みないであろうと言ってカントの立場を認めている　併し「カントの道徳哲学に於ては義務の理念はすべての Grazien を恐れ退かしめ、そして弱き悟性をして道徳的完全を陰欝な、修道士的な禁欲の教に依つて求めようとせしめ勝ちな苛酷さを以て説かれている　たとえこの偉大な哲学者が彼の明朗にして自由な精神にとつて、あらゆる誤解のうちで最も腹立たしきものに相違ないこの誤解に如何に抗議しようと努めても、彼は人間の意志に作用する二つの原理を厳格に鋭く対立せしめることによつて、彼自らこの誤解を招く誘因を　彼の意図の上から見れば恐らく殆んど避け得ない――与えている」(Schiller, Über Anmut und Würde, Taschenaufgaben der philosophischen Bibliothek. Heft I. s. 130–s. 131)。かくてシラーは一方においてカントが厳粛主義の群に投じたのは彼自身の罪でなく、時代の罪であるとしてカントの厳粛主義的道徳を認めつつ、他方において人間の道徳上の完成は道徳的行為に傾向性の関与する時にのみ見られ得るとしてギリシャのカロカガトスに近似的な思想を展開したのである。思想的にはカント学徒である彼をしてカントを離れてギリシャ的思想に近づかしめたものは彼の中の「芸術家」であると同時に、深くギリシャ精神の研究に沈潜した彼の中の「歴史家」であった (Jodl, Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie s. 48.)。「人間は個々の道徳的行為を行うように定められているのでなく、一個の道徳的存在たるべく定められているのである。諸徳行がではなく徳性が彼の規定である。而して徳性とは〝義務への傾向性〟にほかならない。それ故傾向性からの行為と義務からの行為とは客観

の方向に感情を以て従わなければならぬ。道徳的善はそれ自身のために求められ、道徳的行為の価値は心術にかかわるのである。意志が善を志向し、善がそれ自身のために選ばれる時初めて人は道徳的に行為するのである。有徳の人は善を悦んで為す人であるが、併しそのことは決して道徳的心術の毀損を意味しない。彼の倫理学には心術という語が欠けているけれども心術の概念は存在するのである。従って道徳を外面的に規定するものであるという彼の倫理学に対する批評は妥当でない（Trendelenburg, op. Cit. s. 199.）。彼の倫理学は幸福論的色彩を帯びているとはいえ、いわゆる幸福主義とは無関係である。道徳的心術の重要性は技術との比較における徳に関する叙述において明白に認められるであろう。「技術の場合と徳の場合とは異なる。技術によって生ずる事柄は、それのよさをそれ自身のうちに持っている。従ってこの場合には或るよい性質を有する作品が造られるならばそれで充分である。これに反して徳に即して生ずるところの行為の場合は、為される行為が一定の性質を持っているだけでは正しい行為が為されるとか、節制的な行為が為されるとは言えない。そのように言うことが出来るためには或る条件を満足せしめることが必要である。即ち第一に行為者は彼が為しつつあることを知らなければならない。第二に彼は行為を選択しなければならない。しかもその行為を行為そのもののために選択しなければならない。しかして第三に彼の行為は確固不変の品性から出なければならない。行為者においてこれらの条件が充たされるのでなければ行為の道徳的価値について語られない」（Aristoteles, Eth. Nic. I. 5. 1105a）。「或る人々がたとえ正しき事柄を為しても我々はそれだけでは彼らを目して未だ正しき人々だとは言わないことがある。――即ち法の命ずるところを或いは好まざるに為すとか、或いは無知のゆえに為すとか、或いは何らかその他の事柄のゆえに為すとか、要するに正しき事柄それ自身のゆえでなしに為している場合。（彼らは現に、然るべきこと、およそよき人の為すべきことを為しているのではあつても。）だから之に準じて言うならば、人が一定の状態にありつゝこれらそれぞれの事柄を為している――従つて彼は善き人である――という事態も、思うに可能なわけである。一定の状態にありつゝとは換言すれば選択に基き為される事柄それ自身のゆえに、という意味である」（Eth. Nic.VI. 12. 1144a）。

な人であり、又怖ろしきことに耐えながら悦びを感じ乃至は苦痛を感じない人は勇敢な人、之に反して苦痛を感ずる人は怯懦な人であるからである」(Aristoteles, op. cit. II. 2. 1104b)。抑制が未だ完全な徳に達しないのは、それが克己禁欲を、従って内面的抵抗を伴うからである　抑制は節制の前段階であり、後者は前者の理想である。真に有徳の人にとって善は単に意志の事柄でなく心情の事柄である。従って悪徳も亦、徳の如く、恒常的な性状として、持続的な意志及び感情の方向として考えられるであろう　抑制が未だ完全な徳に達しない如く、無抑制は真の悪徳ではない。悪徳の人は一時的な発作に駆られて行為するのでなく、持続的な心術によって行為する人である。悪徳は消耗的疾患に、無抑制は癲癇に譬えられる。

二、人間生活の最も重要にして最も一般的な動機が快不快の感情において認められることからして徳と感情との関係が、徳からではなく、感情の側から考えられるであろう　快楽ほど我々の本性のうちに深く根をおろしているものはないから、快楽と戦うことは「憤激と戦う」よりも一層困難であると言われる(Aristoteles, Eth. Nic. II. 3. 1105a)。人々が悪しき人となるのは快楽と苦痛のゆえである。追求又は回避してはならない快楽又は苦痛を、追求又は回避し、或いはその追求又は回避の時を誤り、或いはその仕方を誤るためである。プラトンの言う如く、当に悦びを感ずべき事柄に悦びを感じ、当に苦痛を感ずべき事柄に苦痛を感ずるように夙に年少の頃から何らかの仕方で嚮導されてあることを要する所以である。これこそ真の教育だからである。徳は無条件的に一種の無感情又は静寂の状態として定義さるべきでない。徳の本質は快不快の感情の抑圧にあるのでなく、それを規制することにある。これによく対処する人は善き人となり、あしく対処する人は悪しき人となる(Aristoteles, Eth, Nic. II. 3. 1105a)。快楽喜悦の要求は本性的に否定され得ざる故に、これを道徳的要求と調和せしめ、善のために役立たしめなければならぬ。而してかかる調和はこれを道徳的規範によって充たし、人が善に悦びを求めることによってのみ可能である。アリストテレスにおいては徳行の指導原理、その第一の動機は理性の命令、当為であった。感情そのものが生に方向を与うべきでなく、人は理性と法則によって規定された生

カントに反してアリストテレスは徳の基礎づけにとって感情の協働を不可欠なものと考えた。感情を離れて完全な徳は考えられることが出来なかったのである。併しこのことは決して道徳的心術の毀損を意味するものではない。アリストテレスとカントの立場は氷炭相容れざるものではなく、我々は両者の相異に就いて語ることが出来る、と同時に又両者の近似に就いても語ることが出来るであろう。徳と感情との不可分の関係は一、徳の本性から、次に二、感情の本性から明らかである。如何にしてか。

一、徳は状態である。人格性の恒常持続的状態、態度である。一時的に善を意志することが真に有徳的であるとは言われない。徳は持続的な意志の方向として考えられる。徳の特徴は確固不動なることにある。即ち、道徳的善行が第二の天性となり、内面的抵抗を感ずることなく行なわれるのでなければ徳とは言われない。理性的認識が徳の不可欠的条件であるとしても、それのみが徳を基礎づけることは出来ぬ。ソクラテスが「すべての徳が思慮である」と考えたのは誤りであり、「思慮なしには存在しない」と考えたのは至言である（Aristoteles, Eth. Nic. VI. 13. 1144b）。徳は又本性的に与えられるのでもない。自然的素質は徳の要件ではあっても未だ道徳的と言うことは出来ぬ。徳の素質は自然的徳と言うことは出来ても勝義の徳ではない。勝義の徳は自然的徳の上に、思慮に基く習錬が加えられることによって人為的に形成されるのである。徳は習慣によって生ずる。即ち第二の天性となることである。人が習慣に基いて、即ち持続的な意志の方向に基いて行為するならば最早内面的抵抗にうち克つ必要はなく、悦んで行為するであろう。持続的な意志の方向はおのずから感情の方向を含むことになるであろう。純粋意志はおのずから感情に推移するであろう。持続的な意志の方向としての徳は、それ故習慣的な意志と感情によって、悦んで善を行なうことである。かくの如き者にして初めて完全な意味において有徳的であると言われる。「或るはたらきに伴う快楽又は苦痛は性状の印として考えられなければならぬ。何となれば肉体的快楽を慎しみながら、このことそれ自身に悦びを感ずる人は節制的な人、これに反して不愉快を感ずる人は放埒

z. M. d. Sitt., s. 50.)。普遍的なるものが経験の一切の内容から区別されるならば、後には唯形式的普遍のみが残るであろう。意志の原理たるものは形式的普遍のみである。「絶対的に、且つ他の一切の動機なしに、自分だけで命令する実践的法則」(Kant, Gr. z. M. d. Sitt., s. 49.)に到達するために、この原理の実在を、人間性の特殊な性質から導き出そうとする考えを起さしめないように警戒することの肝要なることをカントは次の如く述べている。「人間性の特殊な資性から導出されたもの、一種の感情や、性癖から導出されたもの、更に能うべくんば、人間理性に特有にして、総べての理性者の意志に必然的に通用することを要しない特殊な性向から導出されたものまでも、我々に格率を与えることは出来ても法則を与えることは出来ない。我々がそれに従って性癖と傾向とを以て行為してもよいような主観的原理を与えるが、たとえ我々の性癖、傾向及び性分が悉くこれに反対であろうとも、我々の行動に、従うべき所を指定する客観的法則を与えることは出来ない」(Kant, loc. cit.)。快不快が倫理的原理たるに適しないのは快楽の本質的性格に依るのであって、その種類や源の如何に依るのではない。人が快楽を最も粗野な感官のそれと解するか、又は最高の知的快楽にまで高めるかは、倫理的原則の内容の区別を基礎づけはしても、その演繹と弁明の方法の区別を基礎づけることにはならないのである。「費すべき黄金を要する人にとっては、若しそれが到る処において同一の値で受け取らるるならば、それが山から掘り出されたか、砂から洗い出されたかは全然同一なる如く、如何なる人も若し彼にとって生の快さが唯一の重要事たるとき、悟性表象たると感覚表象たるとを問わず、それ等の表象がどれ丈け多くの且つどれ丈け大なる満足を最も長く自分に与えるかを問うのみである」(Kant, K. d. p. V., I. 1. §3. Lehrsatz II. Anm. I.)。

カントは善意志と快楽、道徳と幸福、徳と感情、義務と傾向性を対立させた。「義務とは不承々々採用された目的への強制である」(Kant, M. d. S., Tugendlehre, Einleitung IV. s. 226.)快楽の実践的使用、感情の側からの徳の生気づけがカントには欠けている。

る。「それ故幸福に対する欲望が、従ってすべての人が幸福をその意志の規定根拠とする格率が一般的だからという理由を以てそれを普遍的実践的法則であると称することを聰明な人々がどうして思いつくことが出来たかは不思議である。何となれば……その場合には凡ての人の意志は同一の対象を持たないで、夫々自分自らの対象を（彼自身の安寧を）持つからである。この対象はなるほど偶然的には、等しく利己的な他人の目的と調和し得るかも知れないが、法則としては不充分である。というのは我々が偶々作り得る例外は無限であり、規定的に普遍的規則の中に包摂されることが出来ないからである」（Kant, K. d. p. V. I. 1. §4. Lehrsatz Ⅲ.Anm.）。

各々の意志作用は普遍的な規定根拠――客観的法則の統一の下においてのみ倫理的客観的なるもの、真に独立にして無制約的な道徳的価値が基礎づけられることが出来る。周知の如く、カントは道徳形而上学原論を「この世界においては何処にも、否、広く此の世界の外においても、唯善意志のほかには絶対に善と見做され得るものはない」という言葉を以て始めているが、善意志とは唯普遍的客観的法則を内容とし、又それを動機とする意志のみである。「悪となることを得ず、従ってその格率が普遍的とされても決して自家撞着を来たし得ないところの意志が絶対的に善である」（Kant, Gr. z. M. d. Sitt., herausg. von Vorländer, s. 63.）。従って意志の至上法則がその下にあって決して自家撞着をなすを得ざる唯一の条件は「その格率が同時に法則としての普遍性を有することを汝が意欲し得るような格率に従って行為せよ」である（Kant, op. cit. s. 63, K. d. p. V. I. 1. §7.）。善なる意志は、その対象もその動機も普遍的なるものなるが故に、それは一切の利己的なものを離れ、感覚的感情たる快不快からではなく、理性からはたらくのでなければならない。期待された結果や傾向性の如き法則の表象以外のものが行為の動機である場合、倫理学は経験的になるが故に、純粋意志の原理は一切の経験に対立する。「経験的なものはすべて道徳原理の補助たるに堪え得ざるのみならず、又道徳そのものの純粋性にとっても極めて不利である。道徳においては絶対的善意志の独特にして一切の価格を超絶せる価値は行為の原理が、唯経験によってのみ手渡しされ得る偶然的根拠の一切の影響を全く受けないところにこそ存するのである」（Kant, Gr.

する」と言うのであるけれども（Kant, K. d. p. V. I. 1. §3 Lehrsatz II.）、彼がこの定理の証明において証明したことは唯「意志の規定根拠を或る対象の現実から感ぜらるべき快或いは不快に置くところの凡ゆる実質的原理は、これらが総じて自愛即ち自己幸福の原理に従属する限りにおいて全然同一種類のものである」ということより以上には出でず、一切の実質的原理そのものが総じて同一種類のものであるという定理の無制限なる主張の完全な証明にはなっていないのである（Trendelenburg, Historische Beiträge zur Philosophie III. s. 184.）。カントの主張が真に徹底せしめられるためには当然アリストテレスも亦彼の批評の対象となるべき筈であったにも拘らず、「カントはアリストテレスを反駁しなかった。及び一般に人間の理念を、従って人間の本質における無制約的なるものを、人間存在の根柢にある意志を倫理の原理たらしめるところの一切の見解を反駁しなかった。これらの見解はすべて人間の自愛を超越せる原理から出発するのであって、かかる原理においては人間の利己的意志は浄化さるべきである。利己的だというカントの非難は当らない」（Trendelenburg, op. cit s. 185.）。体系的にも歴史的にも意志の一切の実質的規定原理を悉く網羅するところの、完全なものと考えられた「道徳原理における実践的実質的原理の表」（Kant, K. d. p. V. I. 1. §8.）の中にアリストテレスの原理を看過したことはカント倫理学の致命的な方法論的欠陥であると言われる所以である（Wittmann, Die Ethik des Aristoteles, s. 340.）。

カントが快楽や幸福を道徳的動機とする一切の試み――快楽主義、幸福主義を斥けたわけは、かかる試みが倫理的原理としてその根拠が薄弱にして普遍的実践的法則を与え得ないからである。快楽は個々の主観の性質に依り、又主観に作用する外部の刺激に従って無限に変化するが故に、たとえ快楽の追求がすべての人にとって生得的であるにしても、かかる生物学的事実によっては、個々の意志がそれにおいて統一と調和を見出し得る如き同一の内容が確立され得ないからであ

徳と感情

——カント、アリストテレス、シラー——

立花　勝

カントは形式的倫理学と実質的倫理学とを対立させ、純粋意志の普遍的立法に道徳の根拠を求める形式主義によって実質的倫理学の諸欠陥を救い得ると考えた（M. Scheler, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, s. 3.）。いま若し実質的倫理学と形式的倫理学との対立が無制限に認められるならば、カントにとっては、アリスティポスの快楽説とアリストテレスの幸福論は単に理論的に誤謬であるのみでなく、人生観としても等価値となるであろう（M. Scheler op. cit. s. 247.）。何となればアリストテレス倫理学の特質は目的の倫理学、実質的倫理学たる点に存し、カントの形式的普遍に対してアリストテレスは人間個有の本質において具体的普遍を求め、善の演繹においてカントが純粋意志を毀損するものとして禁止した恰もそのことを意識的に行なったからである。併しそれだからといって、カントが道徳の基礎づけに堪え得ざるものとして総括的に排除したところの実質的倫理学の範疇にアリストテレスの倫理学も亦属するということにはならぬ。彼の倫理学はその道徳原理の正しい基礎と、快楽の純粋な取り扱いと、倫理的現象の明察と、叙述の豊富さとによって現代に到るまで、その地位を決して失ってはいないのである。ハルトマンは彼の倫理学を「無限の宝庫」と呼んでいる。それは財貨の倫理学、結果主義の倫理学、感覚的快楽説、衝動的利己主義に帰するものであるとは言われない。道徳的心術を毀損し、人格をそれと無縁なる財貨の手段たらしめるものであるとは言われない。カントは「あらゆる実質的原理はそのものとしては総じて同一種類のものであって、自愛即ち自己幸福の普遍的原理に従属

教理と同一視することも、また特定の体験と同一視することも、ともに誤りとされなければならない。むしろそれは、ここに言う「中断」の亀裂において言わば地下深くから噴出する創造的デュナミスによって、歴史と実存とにかかわる生々とした思考を起しまた展開するものと言わるべきであろう。そのようなキリスト教こそが、真実のキリスト教と呼ばれるに適わしいものであろう

註

1　この点についての詳細は、拙稿「有とハーヤー」（基督教研究、三巻一、二号）、および「神の無名性について」（哲学研究、四四四号、三八巻一）を参照されたい

2　浅野順一編「基督論の諸問題」（創元社）中の拙稿「教義史における発足点の問題」は Martin Werner, Die Entstehung des christlichen Dogmas の論評であるが、かれが教義史の発足点を再臨遅延ということのうちに求めているに対し、筆者はそれを聖霊体験のうちに求めるべきであることを示唆しておいた。

再臨待望の集団、むしろ交わり（koinōnia＝fellowship）としての原始教団はかくして成立したのであるが、それは間もなく民族の限界を破って超民族的エクレシア（ekklēsia＝ecclesia＝church）として形成されてゆく。そのエクレシアは聖霊の作用する場であり、聖霊に感じることによって、「イエスは主である」（kyrios Iēsous）との告白が始めて可能となる（第一コリント一二・三）。そこにおいて人々は共同の公的宣教（ケリュグマ）と、それに応答するものとしての公的告白（ホモロギア）とによって一つに結ばれるのであるが、それはまた聖霊体験によって支えられた宣教および告白であり、その聖霊はただ一つの働きとしてエクレシアの全体に作用するとともに、また個々の人間の実存に即応して多種多様に作用する。個人の魂の奥底において遂げられる、生けるキリストとの現在的にして終末論的な神秘的霊交は、これによって可能となる。前者は公的・明示的であり、後者は内面的にして言表を超えている。両者は対応関係にあるとともに、また相互否定的に強度の緊張のうちに置かれる。ケリュグマおよびホモロギアと聖霊体験とは、かくして互いに他を支えつつ否定し、否定しつつ支えている。この相互作用によってプネウマの弁証法が起される。この点についての詳細な分析は稿を改めて論ぜられる必要があるのであるが、ともかくそのようなプネウマトロギアが更にハヤトロギア的に展開されるとき、イエス・キリストを時の中点として、それ以前とそれ以後とを動的に終末論的方向に結ぶところの救済史（Heilsgeschichte）が成立する。さらにまたオントロギアの助けを借りて諸の教理が形成され、またその事によってオントロギアが新たな次元と意味とを与えられる。

しかしながら、この事すべては十字架による論理の中断から新たに開始された思想の動きであることを忘れてはならない。信仰はその背理から出発するが、聖霊体験において、それは逆説として受取られる。キリスト教思考の論理は、たえずこの出発点に帰ることによって純化されてゆく。それがその出発点を顧みなくなるとき、それは枯渇し、硬化し、偏狭固陋なものに堕してゆく。けれどもまた、体験を尊重するのあまり思考を窒息させることも同様に戒められなければならない。聖霊体験は、真実な意味における新しい思想を生み出す創造的体験である筈である。従って、キリスト教を特定の

自体は動かすことのできない歴史的事件である。その事を除外しては、イエスの死後において、しかもパレスチナのユダヤ人の間からキリスト教が起りえたということは考えられないものである。だが、この関係において特に強調されなければならないことは、聖霊体験が単なる力の体験にとどまることなく、それが新しい思想の生まれる母胎となったという点である　聖霊体験がそれ自体のうちに論理への胎動を持っている、その契機をプネウマトロギア（pneumatologia）と呼ぶことを得よう　そのプネウマトロギアを出発点として、キリスト教的ハヤトロギアが展開する。そして、それがやがてオントロギアと結合することによって教理的・神学的キリスト教の形成がされてゆくのである。[2)]

今ここにその過程を精密に辿ることは紙面が許さないのであるが、ただその荒筋だけを記して、この稿を終りたいと思う。聖霊体験はイエスの復活と表裏一体の関係にあると言える。前者によって後者は実存的に確保された認識となるのであるが、後者はまた前者においてそれの中心と形相とを得る。イエスが復活したとの報道は聖霊体験のうちに信仰的に確証され、それを信じた人々は、かつて予言者ヨエルが予言した「終りの時」――その時には神の霊（rûah＝pneuma）が凡ての人に注がれる――がすでに到来していることを確信した（ヨエル書二・二八以下、使行二・一七以下）。その聖霊体験のうちに、イエスがメッシアであるとの確信は疑の余地なきものとされ、復活したかれは、やがて間もなく来臨して、そのメッシアの業を完成するであろうことを期待したのである。ここに復活のイエスを中心とする新しいアポカリュプティクが生まれたのであるが、それが従来のそれと全く類を異にしている点は、そこに期待されているメッシアが十字架上に殺されて復活したイエスであったこと、そしてまた、そのイエスの人格と言行とは、まだ鮮やかな印象また記憶として弟子（使徒）たちの心底に残っていたということにある。そこには、これまで全く知られていない先在的「人の子」が突如として雲に乗って来臨するというアポカリュプティクとは似て非なるものがある。この点を軽視して原始キリスト教をアポカリュプティクの側面からのみ解釈しようとすることは大いなる誤りを犯すこととなるであろう。原始キリスト教徒にとっては、来るべきメッシア（すなわちキリスト）は、天に挙げられたナザレのイエスにほかならなかったのである。

七

イエスの十字架ということは、イエス自身にとってさえ論理的には解決できない問題であった。一方には、神の国はかれ自身とともに既に来たりつつあることを宣言しておきながら、他方には、そのかれにとって受難と死の運命しか残されていない必然性にかれは当面せざるをえなかった。ここに基本的矛盾が横たわっていた。ハヤトロギアはイエスによって極度まで純化されるとともに、またその最後の限界にまでもたらされたのである。それが歴史にかかわる論理である限り、イエスの死はそれへの終止符にほかならなかった。筆者が言う「論理の中断」とは正にこの点を指しているのである。ユダヤ的アポカリュプティクは、六六―七〇年および一三二―一三五年の反乱の結果それ以前からのパリサイ的律法主義に道を譲らなければならなかったことは前述の通りであるが、イエスの十字架によってもたらされたハヤトロギアの破局は、いかなる結果を将来したであろうか。言うまでもなく、そこから生起したものは、ユダヤ民族の限界を破って世界の人々にもたらさるべき普遍的福音としてのキリスト教であった。だが、それは一旦停止した論理が全く新しい態において作用し出したことを意味するのであって、ユダヤ的ハヤトロギアの単なる展開ではない。十字架はたしかに終止符であった。けれども、そのあとに何も出て来ないような停止ではなかった。むしろ、それによって徹底的に中断された、言わばその裂目から、新しい息吹が湧き出て、そこに新しい出発が可能にされたのである。

その新しい息吹を、イエスの弟子たちは復活のイエスにまみえることによって受けたのである。またその復活信仰を支える新鮮な体験を、聖霊（to pneuma hagion）のそそぎということのうちに得たのであった。その事についての歴史的また科学的な考究に今は立入るいとまもなく、またそのような考究がわれわれの論旨を本質的に左右しうるものでもない。復活も聖霊も実存的信仰にかかわる事実であるからである。それを体験的事実と呼びかえてもよいが、そのような体験を弟子たちが持ったということ、またその体験が、かれらに固い団結と強烈な確信と説得力とを与えたということ、その事

けれども、それならばイエスはただ従容として、いなむしろ喜び勇んで死の運命を迎えたかというのに、決してそうではなかったのである。ゲッセマネの園では、かれは甚だしい苦悩を神に訴え、「この杯」（受難の運命）を取り去りたまえと祈っている（マルコ一四・三六、マタイ二六・三九、ルカ二二・四二）。また十字架の上からは「わが神、わが神なんぞ我を見棄て給ひし」と詩篇二二の言葉をもって叫んでいる（マルコ一五・三四、マタイ二七・四六）。このイエスの最後の言葉を神学的にどう解釈するかは別として、ともかくもかれが自分を神によって棄てられた状況において見出していることだけは疑うわけにいかない。とすれば、十字架上の死は、かれにとって単に肉体の死だけではなく、神から離反した人間の絶望的状況にまで降って、その深淵の恐怖をみずからに体験することを意味したのである。だがそれは、イエスの人間的論理にとってさえも明らかに背理としか考えられなかった。その背理にもかかわらず、イエスはそれが神の意志であることを祈りのうちに知らされて、それに従ったのである。「ヤーウエの僕」のイメージも、イエスの運命に合理性を与えることにはならなかったのであった。言換えるなら、まず贖罪論が成立して、それに応じてかれが死んだのではなく、かれが背理に苦しみながら死に就いたそのことが後日贖罪論を形成させる基礎となったのである。蓋しかれが死における絶望を真実に体験しなかったとしたら、本当に罪人に代って神の前に立つことはできなかった筈である。もしそうだったとしたら、一切の贖罪説は神学的形式論、極言すれば論理の遊戯に堕してしまうであろう。

ある種のパリサイ人たちに、大きな不安をもたらしたのであるが、それだけではなく、ローマ官憲の目にも、それは甚だしく不穏な動きとして映ったのであった。ユダヤを総督の治下に置いていたローマ政府として、あらゆる可能的反乱について警戒の目を見張るのは当然であった。

イエス自身が自分を何と考えていたのであるか、かれは果して自分をメッシアとして自覚していたであろうか、とは屢々問われて来たところであるが、確実に言えることは、かれが自分の告げる神の国と自分自身との間に特殊な関係があると深く確信していたことと、その神の国を告示し媒介する者としての自分の機能がユダヤ人の通念としてのメッシア概念とは凡そ掛離れたものであると自覚していたこととである。神の国の概念がイエスによって完全に革新されたように、メッシアの概念も全く新しいもの、むしろ意外なものに変えられたのである。それは愛による非暴力的抵抗、正義と愛とを共に貫徹する道としての受難を唯一の運命として受取らしめるようなメッシア概念であった。イザヤ書五三章に歌われているヤハウエの僕は、多くの国民の病を負い悲しみを担い、かれらの咎のために傷つけられ、かれらの不義のために砕かれ、みずから懲らしめをうけることによって、かれらに平安を与え、その打たれた傷によって、かれらは療されるに至ると言われているのであるが、この受難の僕のイメージをイエスはみずからの受難の運命において見出したのである。当時誰もメッシアがそのようなものであるとは考えていなかったのであって、そのような道に決断したイエスをメッシアと呼ぶことは当時の常識では思いもよらぬことであった。

もちろん人々は、そのイエスの心境を理解しえたわけはなく、エルサレムの議会（Sanshedrin）がかれを有罪と宣告したのも、かれが黙示終末論的メッシアであると自認したとの判断に基づいていた。そしてローマ総督は、議会からかれの許に回附されたイエスを「ユダヤ人の王」と自称したことを理由として十字架刑に処したのであった。だが、その間におけるイエス自身の心境を洞察することは、われわれにとっても実は決して容易ではない。かれは予ねてから弟子たちに対して自分が必然的に殺される運命にあることを告げていた（マルコ八・三一およびその並行句）。その言葉を伝える共観福音書

られるかたちで来るものではない。また「見よ、ここにある」「あそこにある」などとも言えない。神の国は、実にあなたがたのただ中にあるのだ」(ルカ一七・二〇―二一)。「あなたがたのただ中に」というのは、内面性ではなく、むしろ現在性を意味する句と解されなければならないが、その現在するものは「見られるかたちで」来るものではないと言われている。それは客観的に観察できるようなものではないと言うのである(meta paratēréseōs=with observation)。そうとすればそれは主観的・内面的なものでもなく、客観的・外面的なものでもなく、ただ主体的な真理として受けとらなければならないものである。従ってそれは感覚的にではなく、また理性的にでもなく、ただ信仰によって、また信仰に対して、明証されうる真理である。

六

イエスの教と当時のアポカリュプティクとの関係を歴史的に精細に確定することは至難であるが、かれが神の国について意味するところの内容は、すでに本質的にアポカリュプティクを超えていた。それは実存的に純粋化された終末論としての「福音」(euangelion) であった。それはイザヤ、エレミヤ等の大予言者たちの精神を純化するとともに、それをさらに高め、かつ深めたものであった。従ってそれはまたラディカルな批判的精神でもあった。予言者たちが祭儀的・律法的・世俗的宗教家たちとの衝突を免れることをえなかったように、イエスの言動もまた祭儀的および律法的指導者たち(サドカイ派およびパリサイ派)からの激しい反対を呼起したのであった。今はその経緯を詳らかにすることを目的としているのではないが、その事実については福音書を読めば疑う余地がない。しかもイエスに附き従った者は決して少数ではなかったようである。始めは少数の弟子たちを集めたに過ぎなかったが、かれの宣教が多数の群集を引きつけるようになったことも福音書の記すところである。かれらは、かれを予言者とも、予言者以上のものとも考え、さらにメッシアであるとさえ思ったのである。この事実は、ユダヤ教の既成形態のうちに立籠り、それを維持するに汲々としていた祭司階級や、

エル民族の罪を責め、悔改めて神に帰る（shûb）べきことを説いたのであったが、ヨハネにおいては、その点が一層ラディカルに強調されている。「神はこれらの石ころからでも、アブラハムの子を起すことができる」とさえ、かれは言っている（マタイ三・九、ルカ三・八）。

イエスにおいても、呼びかけは民族のうちの個人に対してなされたのであるが、それはさらに内面化されている。「なんぢは祈るとき、己が部屋にいり、戸を閉ぢて、隠れたるに在す汝の父に祈れ」（文語訳、マタイ六・六）という言葉はマタイにだけ出てくるのではあるが、それはイエスの教の方向を典型的に示す言葉として、その重要性が認められなければならないであろう。だが、イエスにおいて認められる特に顕著な点は、かれが神の国の現在性を説いていることであって、ここに第二の、一般アポカリュプティクとの相違点が見出される。もとより、それは来りつつあるものとしての将来性を持つものではあるが、それにしても、それは今イエスの宣教を通して、すでにここに来ているのである。「しかし、わたしが神の霊によって悪霊を追い出しているのなら、神の国はすでにあなたがたのところにきたのである」（マタイ一二・二八）。イエスが人々から「悪霊」（ダイモニア）を追い出しているのは、神の霊（プネウマ）によってであって、その事は、それだけサタンの支配が打ちくだかれて神の支配が拡張されつつあることを示すものであるとイエスは言うのである。ルカも同じ言葉を伝えているが、ただ「霊」（プネウマ）を「指」（ダクテュロス）と言いかえている。イエスは前者よりもむしろ後者を用いたであろうと言われているが、その意味するところは何れの場合でも「力」である。「神の国は言葉ではなく、力である」とパウロが言った、その主旨はイエスの言うところに完全に一致している（第一コリント四・二〇）。

だが、その力（デュナミス）は直ちにローマの支配を打破ってユダヤ民族にその栄光を取戻す政治的軍事的な力ではない。神の国は、むしろ、「こころの貧しい人たち」「柔和な人たち」「平和をつくり出す人たち」の国であり、そのような人々は悪人に復讐することなく、却って「敵を愛し、迫害する者のために祈」るのである（マタイ五・三、五、八、九、三九、四四）。その愛の力こそが、神の国の力なのであって、そのような意味において、それは主体的に働く力である。「神の国は、見

ヤ教は律法とその解釈、しかもその解釈の積み重ねを課題とするタルムード的時代に入る。

五

民族主義的アポカリュプティクは自爆の運命を免かれることはできなかったのであるが、それによってユダヤ的ハヤトロギア自体が破滅してしまったのではなかった。しかし、それはいよいよ民族主義と律法主義とに立籠ることによって自からを維持せざるを得ないものとなったのであって、ユダヤ人の神学的・哲学的思索はその基盤の上に、またその限界のうちに進められ、それが現代に到るまでのユダヤ人の思想的活動の原動力となっていると言えるであろう。だが、アポカリュプティクは民族主義的方向とは別の方向をも取りえたのであり、また実際に取ったのでもあって、その事によってそれは全く新しい動きへの跳躍板の機能を果したのである。この事はキリスト教の出現に関して言われうることなのであるが、この点を能うかぎり明らかにすることが、この一文の主たる目的である。

キリスト教は、ユダヤ戦争の始まる三十数年前における緊迫した不穏な空気に包まれたパレスチナのアポカリュプティクのうちから起ったと言うことができる。イエスおよびその先駆者ヨハネが神の国の近いことを説いたとき、その神の国は、他のアポカリュプティクにおけると同様、将来的・非連続的性格のものと理解されなければならない。それは人間の努力によって建設されるべき国ではなく、ただ神によって将来せられる神の支配であり、人間に対してかなたから臨み来たるものである。従って、それは当然、審判をともなうものであり、かつ究極の救済を意味するものでもある。この限りにおいて、この神の国の概念は他のアポカリュプティクの場合と共通の性格を帯びるものではあるが、少なくとも二つの点において、これとは異なった方向を指している。その一つの点は、それが著るしく個人的・内面的に向っているということである。ヨハネもイエスも「悔改め」（teshūbāh すなわち、転向）を説いたのであるが、それは選民と自負するユダヤ民族自身に対してなされた要求であった。もちろん、過去の予言者たち（アモス、ホセア、イザヤ、エレミヤ等）もイスラ

して、かれらの信仰は鮮やかな終末論的性格を帯びるに至る。だが、その終末論がいわゆるアポカリュプティク（die Apokalyptik）、すなわち黙示・終末論の形をとるには、紀元前第二世紀におけるシリア帝国の干渉および迫害という事実が決定的な役割を果さなければならなかった。またそこにはペルシア的終末論の影響も強く作用しているのであるが、とにかくイスラエル民族は絶望的状況のうちに、現在の時代に終止符が打たれていることを観じ、それのかなたに、神によって備えられた究極的栄光の国の出現を待ち望むに到ったのである。またそのような黙示終末論と連関して、メッシアの性格もまた変らざるをえなかったのであって、エノク書や第四エズラ書に見られるような、先在の「人の子」が天から降臨してメッシア的王国を実現するとの思想にまで発展したのである。

ここにおいてイスラエル的あるいはユダヤ主義的ハヤトロギアは、その限界点に逢着する。一面において、それに特有の歴史的期待は、わずかに超歴史的終末の期待によって支えられているに過ぎないものとなっているのであって、それはすでに否定され放棄されているに等しいかに見えるのであるが、それにもかかわらず、また他面においてその終末的王国はなお一応は地上に打ち建てらるべき支配であると信じられていた。だがまた、そのメッシア王国にもやがて終局が来て、その時死人の復活があって最後の審判が行われ、ある者は永遠の祝福に入り、ある者は永遠の刑罰に渡される。このような終末を間近に待ち望むことによってハヤトロギア的緊張はその極度に達したと言える。それは被圧迫者に希望と慰めとを与えたばかりでなく、猛烈な反抗運動の原動力ともなったのであるが、そのままでは歴史的形成力を欠き、一歩を誤れば人を幻想のうちに彷徨せしめる。現にユダヤ民族はローマの支配に耐えかねて紀元六六年に反旗をひるがえしたが、七〇年に至って首都エルサレムは完全に破壊されたのであった。その後かれらはハドリアヌス帝のときに、もう一度反乱を企てたが、その結果はエルサレムの完全な喪失であった。それはローマ的都市として改造され、アエリア・カピトリナと改称され、ユダヤ人はそこに立入ることさえ許されなくなった。それらの反乱の指導精神が黙示・終末的なものであったことは言うまでもないが、それらにおいてユダヤ的アポカリュプティクは消耗しつくしたのであって、それ以後のユダ

ような体験は、かれらの民族意識をいやが上にも強化する結果をもたらしえたのではあるが、また逆に、かれらの罪意識を深め、かつ偏狭な民族主義からの解放への方向を、かれらに開くこととともなったのである。もちろん、そのような深い宗教意識は少数の予言者たち、また詩人たちにおいて顕著に認められるものではあるが、かれらの教が民族全体の宗教生活に与えた感化もまた軽視できないものがある　このように、ハヤトロギアは歴史のうちに働き、また歴史を形成しつつ展開した論理であって、それは抽象化から抽象化へと導くことによって科学知および哲学知を成立せしめたオントロギアの論理とは鮮やかな対比を示す思考法である

四

ハヤトロギアは時間的緊張をうちに孕む論理である。それは人を過去と将来との間に立たしめ、過去をかえりみることによって将来に向わしめる。神ヤハウエはすでに族長アブラハムに民族の祝福を約束された。ヤハウエはまた自己をモーセに啓示し、かれを起して民族の出エジプトを可能ならしめ、またシナイ山においてはモーセの手によって民族のための律法を授けしめたのであった。そのような、またそれに続く一連の事実はイスラエル民族にとって、神の約束の真実を確く保証するものに他ならなかった。たとい今の現実は、その祝福の理想からいかに遠いものであっても、かれらは常に期待を将来にかける理由があったのである。しかしながら、その将来は祝福とともに、また詛いをも秘めていた。過去と将来との間に立たされたかれらは、かれらの現在において信仰の責任を問われていたのである。かくて現在はかれらにとって試練と決断の時であったが、その危機感によろめきながらも、なおかれらの信仰は将来への希望を支えたのであった。

民族的逆境が度重なるにつれて、この間の緊張は深刻さを加えざるをえなかった。そして、その緊張のうちにメッシア時代への、またメッシアへの期待が生まれたのである。すなわち、かれらはダビデの子孫なる強力な王がメッシアとして現われてイスラエルの国威を挽回するとともに正義と平和の理想境を確立するであろうことを信じたのである。このように

ては、「である」ということから、抽象の極みにおいて、ただ純粋に「ある」ということだけが残ることになるのであるが、後者においては、そのような結果を得ることは不可能である。ヘブライ語において、「ある」と訳されている語はhāyāhであるが、これは「である」ではなく、「成る」「生起する」「はたらく」などの意を含む「ある」である。このような性格を帯びた言語による思考においては抽象の最後に残るものは純粋の「あること」よりも、むしろ純粋の「はたらき」である。ギリシア的思考法をト・オンの論理、すなわちオントロギアと呼ぶことをうるなら、ヘブライ的思考法は、これに対して、むしろハーヤーの論理、すなわちハヤトロギアと呼ぶべきものであろう。[1)]

ハヤトロギアにおける「純粋のはたらき」とは、言うまでもなく、創造のはたらき以外のものではありえない。それ自体として全く自由なはたらき、すなわち創造のはたらき、それこそがヘブライ思想における究極者であって、ヤハウエとかエヒイエ・アシェル・エヒイエ（'ehyeh 'asher 'ehyeh）とかの神名が意味するところは正にそれである。そしてこのような前提から出発するヘブライ思想が世界を神の創造と見、また歴史の動きに摂理的意味を見出したことは当然と言わなければならない。それは若干の神話的構想を媒介として、また諸種の因子によって制約されまた成立した民族意識と結びついて、特殊な形をとって展開した思想ではあったが、それなるがゆえに、そこに論理がなかったとは言えない。

かくてヘブライズムの担い手であるイスラエル民族は自分たちをヤハウエの選民と信じたのであり、ヤハウエと民族との関係は神聖な契約によって確保されているものと考えたのであった。そして、かれらは神の意志の啓示としての律法を守ることによって、地上における民族的祝福の実現に到達しうる希望に支えられて生きたのであった。このように、かれらの信仰は極めて具体的・現世的であって、したがってそれは政治的社会的事情の変遷のうちに、あるいは確証を、あるいは矛盾を、また反省の機会を、見出さざるをえなかった。ダビデ王およびソロモン王時代の隆盛・繁栄ののち、イスラエル民族が経験した数次の国民的不幸を、かれらは一面にはかれらの不信に対する神の答と観じつつも、なお他面、それにもかかわらず神はその約束を変えないとする、その神的真実への信頼を深める契機として受けとったのであった。この

リシア的キリスト教とラテン的キリスト教とになる。しかるのち、ラテン教会のうちから宗教改革が起って、プロテスタンティズムがローマ・カトリシズムから独立する。

このような後代の発展にまで今は論じ及ぼすいとまはない。ただ、その全体的見通しのもとに、キリスト教の思想的形成が当初においていかに行われたかを分析することによって、キリスト教そのものの基本的構造を明らかにするための手がかりをでも得られるならば幸いであると思うまでである

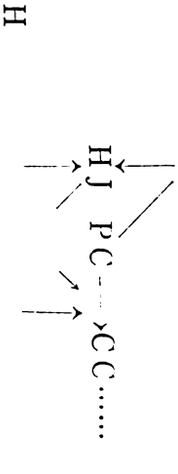
三

西洋思想における論理的伝統は、いうまでもなくギリシア哲学にまでさかのぼる。したがってヘレニズムをギリシア的・論理的思考法によって特徴づけることは何人にとっても当然のこととして承認されうるのであるが、それに対比して、ヘブライズムを単に非論理的ないしは論理以前の思考法と呼ぶことは正しいであろうか。両者は、むしろ、相異なる論理的構造を持つ二種の思考法として認められ、また比較さるべきものではないのであろうか。後者の見解は、とりわけボーマン（T. Boman）の「ギリシア的思考との比較におけるヘブライ的思考」（Das hebräische Denken im Vergleich mit den griechischen）において、極めて行き届いた研究を基礎とした論述のうちに展開されているが、われわれはこの書から多くのものを学びとることができる。筆者自身も、その論旨に共鳴する者であるが、それは筆者自身がボーマンとは独立に、またやや異なった角度から、それと相似た結論に達していたからであって、その結論がボーマンの書によって一層補強されたことを欣快とするものである。

ギリシア的思考とヘブライ的思考との相違は、両者の言語構造における相違として捉えることができる。その相違の最も重要な一点を挙げれば、前者においては主語と述語とを結合するための繋辞が必要であるが、後者においては、それはある特定の場合を除いては必要ではなく、主語と述語とが直接に結合しうるという事実である。したがって、前者におい

二

キリスト教がヘブライズムの流れから出たものであることは言うを俟たないが、それの歴史的形成の上に及ぼしたヘレニズムの影響もまた無視できない因子である。しかしながら、それはヘブライズムとヘレニズムとが結びついて、両者の綜合としてキリスト教が成立したと簡単に説明できるようなものではない。というのは、ヘブライズムとヘレニズムとはヘレニズム・ユダヤ思想において、かなり深い結びつきにまで到達したのではあったが、それが直ちにキリスト教になったのではなかったからである。キリスト教はむしろ、ヘブライズムの地盤であるパレスチナに起った宗教であって、それがいわゆる異邦世界（パレスチナ以外の、ヘレニズム文化圏）に進出した暁において始めて、それとヘレニズムとの交渉が遂げられたのであった。この間の経緯を極めて簡略化して、記号的に表わせば次のようになる。



（CC＝カトリック・キリスト教，H＝ヘレニズム，HJ＝ヘレニズム・ユダヤ主義，I＝ヘブライズム，J＝ユダヤ主義〔または，教〕，PC＝原始キリスト教，TJ＝タルムード的ユダヤ教）

H

右の表式についてさらに説明を加えるなら、キリスト教は先ずパレスチナにおけるユダヤ教の黙示終末論的状況のうちから、一種の終末論的運動として起ったものであって、それがやがて異邦世界にもたらされるに及んで、ヘレニズム・ユダヤ思想に深く影響されたのであった。その事情は新約諸書そのものによっても窺い知ることができるのであるが、さらに第二世紀においては直接ヘレニズム思想との接触また出会いが起らざるをえなくなり、一面これに抵抗しながら、他面これを吸収することによって、キリスト教はみずからを形成していったのであった。ヘブライズムとヘレニズムとは、このようにして新しい形の結びつきに入ったのであるが、それが先ず古代カトリック主義となり、やがて東西に分かれて、ギ

論理の中断

――基督教の場合における――

有賀鉄太郎

一

「論理の中断」という表題について、まず若干の説明をしなければならない。ここに論理というのは、特定の思考法と、それによる思考過程とを、ともに含む意味において選ばれた語である。また中断とは、中止および中絶と区別するために選ばれた語である。中止（suspension）は、ある過程が、そこで止どまることを意味するが、それはその過程の可能的継続を前提としている。事情さえ許せば、それはそのままで再び継続されうるものである。中絶（break；discontinuation）という語は、ここでは、その過程がある一点で止まるばかりでなく、廃されてしまうことを意味する。中止および中絶に対して、中断（interruption）は、ある過程が何かに妨げられて止どまるが、それを妨げた力を媒介として、新しい性格を持つ過程として甦えってくるような場合を指すものとしたい。もちろん、それは、中断（または遮断）なる語がそれ自体として意味する以上のものを意味せしめることになるのではあるが、筆者がここに強調したい点は、一応、ある過程が中途で断切られるということにあるので、やはり中断の語を使用することにしたい。

右のように用語を定義した上で、キリスト教の思想的成立および構造を歴史的に分析してみるならば、それは論理の中断という場合に該当するというのが、この一文の論旨であって、以下にその歴史的分析を概略ながら試みてみたいと思う

のことは、これまでの諸宗教にとって将来に残された課題である。然もその要求される立場は既に仏教、特に禅仏教によって一応――勿論どこまでも一応である――開かれていると言えるところがある。そのことについてここで試みに論じてみたのである。

それ故に問題は複雑で困難である。そこに要求されるのは、科学的な宇宙観と人間そのものの究明という、二つの矛盾したものが一つに融合されるということである。いわば、かの宇宙観が直ちに人間の究明における契機となるというようなことであり、また同時に、人間の究明を通して初めてかの宇宙観がそれの真理性へ齎らされるというようなことである。この試論では、前の側面に関しては、人間意識のメカニズムをも含めてあらゆるもののメカニズムが結局そこへ還元されるところの、メカニカルな大宇宙が、人間の「大死」の場、放身捨命の場として実存的に受取られるべきことを語った　後の側面に関しては、その宇宙が「無底」の場において、(それがいわば「無底の籃に盛られる」ことによって)、それの諸現象の本来的な事実性と真理性において現成すると語られた。別の見地からいえば、ここで要求されるのは、世界の目的観と機械観、乃至は形相的で質的な世界像と解析的で量的な世界像との彼岸の立場である。その矛盾した二つの見方、正の見方と負の見方が、いわば世界を見る同一の視覚として統一されるということである。「木人歌ひ、石女舞ふ」というような視覚である　(然もそこには大死大活の宗教的実存が含まれている。乾坤之中独霊身が含まれている)。

我々の科学と同じように我々の宗教も、人間だけに妥当するものであってはならない。宗教の教えは、宇宙の何処にどのような知的生物がいたとしても彼等も等しく逢着せねばならないような内容を具えたものでなければならない。宇宙的な普遍性を含むものでなければならない。そういう知的生物がもし実際に存在しているとすれば、彼等は人類の環境をなす世界とは全く形相を異にしたさまざまな環境をもち、人類のそれとは全く異質の社会や歴史をもち、全く異質の意識をもつかも知れない。(現に我々の世界の内部ですら、昆虫類、爬虫類、鳥類、或は他の哺乳類など、すべての異類は人類とは別な環境形相をもち、別種の社会や意識をもっている)。併し彼等の知性は、やはり彼等の環境界及び彼等の社会、歴史、意識などを包括する目的観と、科学の宇宙観との間に統一を要求するであろう。そしてその彼等の要求も、その両方の彼岸なる立場が開かれて初めて満されるであろう。要するに、宗教の立つ基盤は、科学のそれと等しい普遍性をもつように要求される。我々の宗教は、人間だけに妥当するものでなくなって初めて、真実に人間に妥当するものとなる。そ

ろうような、そういう普遍性をもつ諸法則の司配する宇宙である。自然科学にとって、旧い目的論的な世界観は想像の産物と思われ、それからの離脱過程が空想から科学への進歩、「迷蒙」の域から真理の域への啓蒙の動きと見なされたとしても怪しむに足りない。旧い世界観の理論的な底礎をなした「形而上学」、すなわち自然学への哲学的原理の領域すら、神話や神秘と等し並みに見られたのである。形而上学をも含めて一般に目的論的世界観は人間に関わる、また人間が関わる、事柄については、深く大きい開明をもたらした。併し世界についてのその知見が近代科学によって破られ、機械論的世界像が成立するにつれて、人間の事柄についての前者の開明も、その基盤において余りに人間本位なものとして問題化し、新しい宇宙像のもとで再建さるべきものと見なされている。そしてそれの問題化は、帰するところ、従来の宗教が問題化したということなのである。

併しながら逆に、近代科学は自然界の研究に輝かしい成果を収めながら、人間そのものの究明には殆んど触れ得なかったといえる。然も自然科学と並んで社会科学、社会学、心理学などが新しく成立し、科学的方法をもって社会やその歴史のメカニズム、意識現象のメカニズムの研究を進めて来たとしても、その研究はそれだけでは人間そのものの究明にはならない。その両者の混同によって、それらの学はしばしば人間そのものをメカニズムとして自らも思い誤り、また他をして思い誤らしめ、かくして「人間」の空無化への片棒を担いで来たのである。併し、さまざまな力と共に、人間の社会や意識のメカニズムをそのように科学的に研究する力をも具えた、その人間とはそもそも何か。その問いにはそれらの学は答え得ない、それに答えようとすれば、再び社会のメカニズム、或は意識のメカニズムをもって答える外はないであろう。即ち、そういう問いの成立する場は、それらの学の立場には閉ざされている。人間を物質的過程のメカニズムとして見る自然科学はもとより、総じて如何なる科学的研究にも、人間そのものの究明への通路は含まれていない。そこには、人間を結局のところ世界の物質的過程へ還元する方向しか含まれていない。科学的な機械観はすべて人間そのものの究明には触れ得ないのである。

の世界である。かかる世界の中に、即ち「乾坤之中」に、宗教的実存の「独露身」的な本質がある。劫火洞然において「随他去」なる身、劫火洞然において「寒威々地」なる身がある。即ち真理そのものがあるのである。

六

一般的にいって、これまでの諸宗教は余りに人間本位の性格をもっていた。「神」や「神々」が考えられた場合でも、恰もその神や神々の関心が専ら或る民族の、乃至は人類一般の事柄に注がれているかのように考えられていた。裏返していえば、神や神々との関係を、専ら人間自身の要求や目的との対応の上でのみ考えて来た。従ってまた、人間が「人間」自身を宗教的に理解する場合にも、本質的にいって人間本位の立場に立っていた。そのことは、諸宗教の立脚している基盤が、ただ目的論的なパースペクティーヴによって限られただけの地平しかもっていないということである。「世界」というものも、そのような（人間本位的に見られた）神に司配され、そしてそのような（人間本位的に見られた）人間に環境として与えられたものと見なされた。世界観もやはり人間本位的であった。神が人間や世界からの超絶性において考えられ、人間の要求や目的に応ずる代りに神自身の要求や目的をもって人間に臨むものとされる場合でも、つまり、宗教が「人間中心的」ではなくして「神中心的」とされる場合でも、それが上に言った意味で人間本位の性格をもつということには変りない。その神の要求は専ら人間にのみ臨むのである。一般に、そのような人間本位の性格が原型的な純粋さにおいて現われるのは「神話的」な宗教においてであるが、併し神話の次元を抜け出た諸宗教も、それらが人間本位的である限りにおいて、その立脚する基盤になお神話性を残すといえるのである。

然るに近代科学の性格はそれと全く対立的である。その地平は目的論的なパースペクティーヴによって局限されていない。科学の見る宇宙像は人間の環境という性格を全く脱しており、如何なる意味でも人間本位的ではない。その宇宙は、前にも言ったように、かりに他の遊星に人間とは別な知性的生物が生存するとしても、彼等もやはりそれに逢着するであ

の二つの見方は、それぞれ真理の一面を捉えてはいるが、真理自体はむしろその両面を同時的に一つに見得るような視覚を要求する。禅者はしばしば「木人歌ひ、石女舞ふ」とか、「鉄樹花開劫外春」などと言う。歌ったり舞ったりしている石の女や木の男は、目的観だけの世界にも機械観だけの世界にも属さない。それらが「止揚」された彼岸の世界に属する。然もそれが目前事実の世界であり、真理性における世界である。花が満開の今年の春は、今年の春のそのままで直下に「劫」の外に（世界時間としての世界の外に）現成する。そこでは、庭前に咲き誇る桜がそのまま「鉄樹」の花を開くことに外ならぬ。或はまた花紅く柳の緑なる現実界がそのままで劫火洞然の世界終末であるともいえよう。かかる無底の場は、単なる空間のように表象されてはならない。その「場」は宗教的な実存そのものの本質と別ではない。その実存は、無底の場そのものとして本質的に現成するのである。鉄樹が劫外の春に花を開くという世界、つまり、庭前の桜が今年の春に花を開いているという世界（但しそれの真理性における世界）は、無底の場における世界であり、その無底の場は宗教的実存の本質そのものである。さきにいった「乾坤之中独露身」である。その独露身は真理（Ἀλήθεια）そのものであり、「乾坤」は、その独露せる「身」において乾坤としての窮極的な事実性と真理性を証示するのである。

然も、この宗教的実存の「独露身」的な本質には、その真理性（それ自体として露わなること）において万象を如実に（彼等自身の真理性において）現成せしめ証示せしめるということと共に、万象を仮象として（彼等の非真理性において）現成せしめ証示せしめるということが一つに結びついている。後の面からいえば、万象はすべて「錯」である。科学における世界の機械観は、この方向に沿うて成立するが、然もその立場はなお世界の内部から世界を見るという立場にとどまっている。なお世界に「内在的」である、その立場は、その立場そのものを実存的に受取ることにおいて脱自化されなければならない　即ち実存的に突破されなければならない。科学の立場も却って世界の「外」に出たところにおいて、それ自身の本質（もはや科学的ならぬ）に達するのである。それは負の方向の徹底であるが、そこではもはや負の方向と正の方向とは不二である。一切の「もの」は如実にして如幻、真理的にして非真理的である。木人歌い、石女舞う「真如」

こまでも形相的である。

然もさきに言ったように、形相的な諸現象が、その事実としての事実性や真理性を窮極的また本来的に証示するのは「無底」の場においてである。言い換えれば諸現象がその「有」の真実に達するのは、空の場においてである。然もその無底の場は、我々が通常或るものに出会う場合のように、我々の前にあるのではない　その場はむしろ通常前向きに「もの」に対している我々自身の背後である。その我々自身の背後に還ることは、日常経験や科学などの場合のような対象認識の仕方では不可能である。対象認識は本質的に恒に前向きだからである。我々自身の背後に還るためには、我々自身のあり方の本質的な向き換りによらねばならぬ。その向き換りが「大死」と呼ばれたことに外ならない。それによって初めて、我々自身の背後といわれた無底の場が、同時に、通常前向きに出会われる「もの」の更に前に、「もの」よりもなお「さき」なる彼岸に、「もの」の現成の場として開かれる。我々自身の背後に還ることが、ものの世界としての宇宙のさきに出ることである。大死とは宇宙を放身捨命の場として受取ることだといったのはその意味である。「南面して北斗を見る」といわれ、「両鏡相対無影像」といわれる如くである。（もとよりその「鏡」は、万象を映す「もの」として別に有るのではない。それゆえに無底なのである。むしろ鏡は万象そのものから鋳られるともいうべきである。）万象は無底の場で、「無底の籃に盛られて」、受取られる。そこでは紅い花は底なく紅く、緑なる柳は底なく緑なるものとして現成するのである。

かかる無底の場に現成する世界は、機械観の見る世界と目的観の見る世界との彼岸である。そのいずれでもなく、また同時的にその両方でもある。一切の生きたもの、魂や精神をもったものが、物質的なメカニズムへ「還元」されるというのでもなく、一切の物質的なものが「生きた、魂のある」もの、beseelt なものと見られるというのでもない。「科学的」というだけの世界でも「神話的」というだけの世界でもない。或は「物質」のみの世界でも「生命」のみの世界でもなく、「死」の相における世界だけでも「生」の相における世界だけでもない。正の方向と負の方向として互いに相反するそ

これまでは、科学による自然界や精神界の目的観排除について語って来たが、併し飜って考えれば、生命、意識、精神等の言葉で特色づけられた諸現象が現に成り立っているということも、宇宙における見渡すかぎりの物質の「沙漠」ということと同様に、動かすべからざる事実である。生物がその環境に適応しつつ生存しており、また或る生物の「内」から感覚や感情、意志や思考が発動しているということ、例えば花咲き、蝶舞い、人が歌う世界があることは、科学からも否定出来ないであろう。春が来れば科学者も歌うかも知れない。そしてもし地球以外の何処かにも「精神」のある生物がいて、彼等自身の芸術や哲学や宗教をもっていると仮定すれば、それらをもここに一緒に考えてよいであろう。この世界相は目的論的な世界観の体系が形成された時の基礎となったものであるが、これもやはり自然の懐から生起したもの、また現に生起しつつあるものである。機械観的な世界相に対してこの目的論的な世界相を、負の方向に対する正の方向での世界相と呼ぶことも出来る。山川草木など、それぞれの形相をもった事々物々の世界は、機械観におけるように、数量的に表現され得る物質的過程へ還元(reduce)して見られ得るであろう。併しその形相的世界は物質的過程から導出(deduce)されることは出来ない。たとえ形相的なるものを意識における表象と見なし、意識はすべて脳細胞の活動に「還元」され得ると考えても、その脳や細胞も形相的世界に属するのである。形相的なるものは恒に一つの全体であり、人間の「知性」は、その全部を所与としてそこから出発しつつ、それをどこまでも単位要素へ解析し得るが、逆にその単位要素を所与としてそこから出発しつつ、その集合からもとの形相的全体を作り出すということは出来ない。その形相的全体が作り出されるのは、人間の操作が加わる場合でも、なお恒に「自然」によって作り出されるのである。形相的なるものは一々が質的統一であって、その見地からすれば、それの如何なる要素もまた一つの質的全体である。世界は、形相的に見ればど

かかる「無底」の場で、あらゆる有限な温度は、その如何なる高さや低さにも拘らず、それぞれのあるがままに、そのものとして受取られる。すべての自然現象は、その現象そのままで、またもしそれが科学的に、数量化された関係へ還元されて捉えられるならば、その還元された形のままで、無底の場に受取られる。もとより、自然現象はその如何なる形態においても事実であることを失わない。具体的な自然の形態においても、或は物理学や化学や生物学その他の各領域で、その領域に固有な仕方で抽象化された形態においても、それぞれに事実であり、それが認識される限りはそれぞれの意味で真理であり得る。無底の場といっても、そのことを否定するのではない。ただその無底の場において、それらは、より多く　無底的という「質的」な無限性への移行をかりにかく言えば――事実であり、より多く真理である。むしろ無底の場はそれらがそれら自身として現成する場に外ならない。その場は、自然界の具体的な「事実」が、普通に経験される以上に、その事実のままで真理として、また科学的「真理」が、普通に思惟される以上に、その真理のままで事実として、現成する場であるとも言えよう　そこではいわゆる事実真理も永久真理も、すべて同じ資格で事実であり真理なのである。いわばすべてが窮極的に「事」であり「理」なのである。併しかかる無底の場は、さきにも言ったように、ただ宇宙を放身捨命の場として受取る宗教的実存においてのみ、即ち大死を通してのみ、開かれる。かくしてのみ、宇宙の自然的事実とその真理は、事実としての事実性において、且つ真理としての真理性において、窮極化され得る。経験的なるものも科学的なるものも、それが成立するのは恒にかかる無底の場における現成としてである。

併し無底の場において宇宙における一切のものが、それぞれとして、また全体として、真理性において現成するとしても、かく現成せしめる当の場そのもの、一切の「もの」がそこにおいて、より多く事実であり真理であるところ、即ちさきにいわゆる「乾坤之中独露身」が、真理(Ἀλήθεια)そのものであるといわれた意味は、まだ明らかではない。その「独露身」はいわば一切の「もの」がそこにおいて、その「もの」自身においてよりもより多くその「もの」自身であるところであるが、それを明かにする前に、なお若干の事柄を語らねばならない。

とを自ら証し得るためには、大死を通して実存的にその路を行かねばならない。そしてかの答は、その実存的な路を実存的に指示しているのである。それは禅仏教としての大慈悲ともいえよう。劫火光中に問端を立つといわれた時の劫火の光は、大隋の身から発する放光であるともいえる。要するに、そこでは世界を滅ぼす神話的な世界火、乃至は凄じい灼熱を含む宇宙の科学的現実も、宗教的実存の現実となって露呈されたのであり、その露呈、いわゆる露堂々が、「真理」'Αλήθεια そのものに外ならないのである。その「真理そのもの」の真理性とは然らば如何なる意味のものであるか。

宇宙の科学的現実としては、生物の存立を許さぬような状態が通常の姿であり、凄じい高温や低温の状態もその現われの一つである。そしてもし人間中心的に見られた目的論的な世界（歴史の場であるような世界）の底にも、そういう状態の可能性が恒に潜んでいるとすれば、歴史の場である目的論的な世界の滅尽、即ち「劫火洞然」という世界終末の概念は、神話であることを止めて科学的現実を表わすものになる。併し前述のように、世界終末の概念には科学的現実以上の事柄が含まれている。例えば物質の温度は如何に高く又は低くても恒に数量的に測られ得る量であり、有限である。劫火といえども科学的には有限な温度のものであろう。然るに世界終末の概念には、一切の目的論的なる世界の崩壊、歴史の終局として、深淵的なもの、底なき死ともいうべきものが意味されている。そしてその世界終末が現在の我々と我々の世界との根底に潜む現実として実存的に受取られる時、その深淵的なるもの、底なき死は、我々にとって現在の現実を意味する。そこでは、宇宙における物質の熱も、その有限な（如何に凄じい高温や低温でもなお有限な）温度のままで深淵的なものとして受取られる。いわば底なき無限の熱さや冷さとして受取られる。無限の熱さといっても、温度が無限に高いということではない。「量的」な無限ではない。無限に高い温度というものは考えられもせず存在もし得ない。ここでいう無限はいわば「質的」な無限である。或る温度の熱さがそのままで底なく熱いということである。そしてその意味では、後に言うように、我々の環境で出会われる熱さ、例えば熱いお茶の快い熱さも、その快い温度のままで底なき熱さとして受取られ得るのである。

宗教性として非神話化されたのである。然もそのことは科学的な相（底なき死の相）における宇宙が、乃至は宇宙の科学的現実が、「大死」という宗教的実存の現実として受取られることによってである。つまり、科学的な世界観が、科学の本質（それ自身科学的ならぬ）が人間の本質と共に一体的に問われるような一層高い次元へ還され、その次元においてさきにいわゆる精神的な破家散宅ともいうべき人間本質の転換として、即ち一つの宗教的な実存として、受取られる時、その過程が同時にかの神話の非神話化の過程でもあるのである。神話的なるものの非神話化と、科学的なるものの実存化とは、かの禅仏教の宗教性において、同じ一つの過程に含まれる。大死の宗教的実存は、世界終末の神話の非神話化でもあり、宇宙の科学的現実の実存化でもある　「寒威威地」の答はそのような大死の場としての世界終末の呈示なのである。一つの宗教的な殺人剣をつきつけたことである　凄じい寒冷を含む宇宙は、そのまま宗教の次元に移されて宗教的な殺人剣の呈示となり得るのである

四

併し、洞然たる猛火の宇宙や威々たる寒冷の宇宙をもって答えた禅匠達の立場、即ちその宇宙をそのまず自らの表現と化せしめた禅匠達の立場からは、その殺人剣は同時に活人剣でもある。大隋が「這箇」を壊せしめ「随他去」せしめるところには、劫火に燃えつつある万象における「万象之中独露身」ともいうべきものがある。或は万象を焼きつつある劫火における「火裏の冰」ともいうべきものがある。そこでは万象は真に万象そのもの、劫火は真に劫火そのものであり――ハイデッガーのいう如き、「それ自体として露わになっていること」という意でそれぞれの「真理」（Ἀλήθεια）において――また問話の僧もそこに摂取され救済されているのである。殺人剣はそのまま活人剣として揮われている。一切が滅し尽され否定し尽される所に、同時に活路が指示されている。生と死とを超えた不生不死なるものが自らを露呈している。一切のものはもともとそこに摂取されつつ成り立ち、もともとそこに救済されているのであるが、併し人間がそのこ

現実と等しい意味において、即ち宇宙の底なき死の相という意味において受取られたのみではない。更に進んでその科学的現実がそのまま実存的現実として受取られ、宗教的な次元で問われ答えられているのである。その問答について「碧巌集」では「劫火光中に問端を立す、衲僧猶ほ滞る両重の関」とも頌されている。即ち、問いそのものが世界終末の劫火のなかでの問いなのである。さきに言った如き、宇宙が放身捨命の場となった次元での問いなのである。それに対する答えもまた同様である。上には科学が目的論に対する殺人剣となったと語ったが、大隋においてその殺人剣は宗教的な殺人剣となっている。即ち、後にいうように、同時に活人剣でもあるような殺人剣となっているのである。

別の禅匠は同じく「劫火洞然の時如何」と問われて、「寒威威地」と答えた。これもまた宇宙の底なき死の常相を表示するものと言えなくはない。宇宙においては、あらゆる生物――「理性的生物」である人間をも含めて――の生存が全く不可能であるような凄じい灼熱も凄じい寒冷も、等しく常態である。その間にあって、生物生存のための諸条件を具えた環境界は、温室のように全く特殊な場所であろう。その意味では、この「寒威威地」も「劫火洞然」と等しく、目的論的な世界像の温室を破って科学的な世界像の場に出たこととも言える。或は万象が冷灰に化した状況と解されぬこともない。併し、実はここでも「寒威威地」ということは、一層高い次元で宗教的実存の現実として呈示されているのである。それはただ目的論的な世界像を破るというだけに止まらず、その世界像を土台とした「魂」、「理性」、「精神」などの全領域、即ちいわゆる「叡知的世界」をも破り、かくして目的論の全体系を破ったのである。それはあらゆる段階での「内」なるもの、温室であり窠窟であるものの突破、精神的な破家散宅を意味する。科学的な世界像の場と出るというそのことが、ここでは、底なき死の相をもつその宇宙を自己の放身捨命の場となすという意味に転ぜられている。そしてそれによって死の相における科学の宇宙は、宗教的な意味での死（いわゆる「大死」）が実存的に遂行されるべき場として呈示されている。世界終末的な状況を「寒威威地」として呈示した時、その禅匠は問者の、そして問者において大千世界のありとあらゆるものの、大死の場を提出したのである。即ち、世界終末の神話が問者の、また世界そのものの、大死の

宇宙の常相が科学によって、死せる物質として示されるということは、科学を実存として受取る立場からすれば、宇宙が人間にとって実存的な死の場だということを意味する。宇宙が放身捨命の場、絶対否定の場だということである。仏教のうちにも、世界が劫火によって滅びるという世界終末の神話が流れ込んでいるが、仏教者はこの神話的な終末観を宗教的な実存の立場で受け止め、世界終末を実存の問題に化せしめたのである。その立場からは、日月星辰、山川草木の現世界がそのまま劫火洞然の姿である。世界終末は直下の現実なのである

そのことは有名な大隋劫火の話によく現われている。「僧、大隋に問ふ、劫火洞然、大千倶に壊す、未審、這箇、壊か不壊か。隋云く、壊」この僧は恐らく三界の火宅を超出した清涼の境地を内包しつつ、それを指して這箇と言ったのである　大千世界が壊滅してもなお滅びないような「本来的自己」の自覚に立っていたともいえる。併しその本来的自己も、大隋の「壊」の一言で粉き尽くされる　世界が滅びても滅びないという這箇には、まだ「精神的」な自覚の意味があり、目的論の気味を脱していない。万物と一体なる、無限な「開かれた魂」といっても、やはりまだ「内」の立場であり、その限り、閉じたものの性格、寒窟の性格を残している。その「這箇」はあくまで破られねばならない。両者の問答はまだ続く。「僧云く、恁麼ならば則ち他に随ひ去るや。隋云く、他に随ひ去る。」這箇も劫火中の万物と一体に、万物に随って壊滅し去るのである。

ここでは劫火の神話は、問う者においても答える者においても、動かすべからざる現実として実存的に(或はむしろ一層基礎的に、「実存論的」に)解釈されている。いわば仏教的な非神話化が行なわれている。もとより、劫火の神話は科学的にも解釈できるものである。我々の地球や、現代の科学者が到達しようと努力している月はおろか、我々の宇宙全体が巨大な火団に化するということは、科学的には少くとも可能な事柄である。その可能性は、さきに言った宇宙の底なき死の常相の一つの姿としては、宇宙の現状のうちに蔵されている科学的現実といえる。(例えば原爆直後の広島の状態も、科学的現実の一端が人間界の現実として現われたものと言えるであろう)。併しかの問答においては、世界火の神話は科学的

いわゆる科学的良心をもつということについて疑っているのではない。科学的良心の深淵化といわれる時の問題は、むしろ、科学の成立から招来される帰結をあくまで回避することなく追及するということ、然も科学の本質――それ自身もはや科学的ではない本質――についての問いの次元にまで下って追及するということ、即ち科学を哲学する哲学的良心の問題である。科学を従来の宗教や哲学にとっての一つの錬火として、つまり人間の本質への新しい探究の出発点として、受取るということである。ニイチェが「神が死んだ」ということを実際にそういう仕方で受取ったということは、上に触れた通りである。

この小さな地球の上では自然は「生命」のための環境をなし、また「魂」や「精神」が歴史を紡ぐ台になっている。併し涯知らぬ外の宇宙では、「生命」や「魂」や「精神」の存立を許さぬ底なき死の相が常相である。然もその相は地球上における生命環境的な相の根底にも行渡っている。生けるものも死においてその相を現出する。科学の立場からは、かの宇宙的な常相は物質的過程ということに過ぎず、生物の死も同じ物質的過程の一つに過ぎないと見られるであろう。併し人間存在の本質が問題化するその同じ次元で科学の本質をも問うというような立場、科学の基本態度そのものを実存の問題として受取る立場からは、かの宇宙の常相や生物の死は科学におけるとは全く別種な受取り方をされねばならぬ。一層高い次元における良心（哲学的乃至は宗教的な良心）がそのことを要求するのである。そこから見れば、目的論的な世界像が科学によって排除されたことは、ただそれだけのことに止まらず、引いては従来の宗教や哲学の目的論的な全体系からその礎石が奪われたということを意味する。即ち、生命、魂、精神といわれるものも（その依り所とされた「神」すらも含めて）、いわばその「住み家」である温室のフレームを破られたということである。人間の「精神」に住み家がなくなったことであり、人間における徹底的な破家散宅なのである。

三

い。また従来の哲学のように、機械観の支配すべき世界と合目的性の支配すべき世界とを別々に分段して、後者が前者を超えて包むと考えたり、或は全体系を目的論的見地のもとに新しく樹て直したりするということにも止まることは出来ない。従来の目的論的な宗教や哲学の全体系が来由しまた止住し得た場であったところの「精神的」な基盤は、一応すっかり破られたものと見なされねばならない。科学は剣をもてる天使として、或は剣をもてる新しいダイモンとして、目的論の世界へ降りて来たのである

科学の成立は、従来の宗教や哲学を支えて来た「精神」にとって、一つの「破家散宅」を意味し、「精神」の巣窟が打破されたことを意味する。その出来事はそれとして否応なしに受取らるべきものである。人間にとってそれは一つの歴史的命運（ハイデッガーのいわゆる Geschick）であり、課題である。つまり、人間が人間自身にとって課題と化したという意味においてである　その意味では、科学の本質そのものは科学の領域を踏み越えたところでの問題である。科学の本質は「科学的」ではない。それは人間の本質が人間自身にとって問いになるその同じ次元で問わるべきものである。勿論、科学者自身は科学の成立ということのうちに潜んでいる重大な意味を感知しないかも知れない。「科学的」哲学の人々も同様であろう。彼等が「人間」である限り、科学が招来した新しいダイモンの殺人剣は彼等の身にも及んでいる筈であるが、彼等の方はそれを「身をもって」受止めずにいるかも知れない。そこから、ただ「進歩」の展望を謳歌するだけのオプティミズムも起り得たのであろう。併し科学的に、また科学について、哲学するいわゆる科学哲学はともかく、科学を哲学する立場、即ち科学の成立ということを自らの「身」に受止め、いわば科学を「実存」する哲学は、却って一見最も非科学的で「空想的」な哲学者たちに現われたのである。例えばニイチェは『道徳系譜学』のなかで、「我々の近代科学の全体」に関して次のように言っている。「それの声が聞えて来るのは、本当の深みからではない。それからは、科学的良心の深淵が語ってはいない。――というのは、今日、科学的良心は一つの深淵であるからである」ここでニイチェが「科学的良心の深淵」というのは、もちろん普通にいわれる意味での科学的良心のことではない。彼は科学者が

るためには、宗教自身が先ずその世界観的な基盤を再検討しなければならないのではないか。目的論的な世界観はさきにも言ったように、本質的に温室的である。神的秩序に支配された世界という見方すらも、人間の「住み家」としての世界という見地を根本に潜めている。その世界観は、科学が宇宙の常相として示す如き全き非情さに対して人間的、余りに人間的と言わざるを得ない。それは生命環境として「内」から見られた世界という性格を脱していない。宗教のうちではしばしば神が生の底なき源泉として考えられた。併し宇宙に現われている底なき死の相は、従来の宗教のうちには殆んどその影を投じていないのである。

科学と宗教との間の確執に和解の道を通ずることは、近世においてもやはり哲学の根本課題であった。併しその場合でも、それを意図した哲学体系は、総じて目的論的見地を脱していない。例えばデカルトは自然学において科学的な機械観に立脚し、人間の諸情念をもその見地から説明しようとした。併しその自然学をも含めて彼の全体系の根基をなす形而上学は、神の存在の証明によって支えられた目的論的構造をもつ。その結果、デカルトは「延長せるもの」と「思惟するもの」との二元論を脱することが出来なかった。カントについても根本的には同じことが言える。彼における「物自体」の概念が問題を集約的に示している。然もまた、神の絶対性に基いて一元論的であろうとした近世の諸体系も、概ね再び目的論的体系となった。要するに、科学と宗教との間を和解せしめんとした哲学の試みは、これまでのところ充分に成功していないのである。

併しながら、目的論的な世界像の崩壊から連鎖的に惹き起される筈の諸々の帰結は、それらが真実である限り、何はともかく何処までも追究さるべきであろう。科学や科学主義的な哲学の立場においては、宇宙のあらゆる現象を機械論的な（そしてそれ自体としては無目的で無意味な）物質的過程に還元され得るものと見ながら、然もかく見る人間自身は、恰もそういう宇宙のそとに在るかのように、目的ありげにまた意味ありげに、人間として生きている。併し我々の前に露呈している問題は、我々をしてそういう哲学的な素朴さや、その素朴さの sophisticated な思想化に止まることを許さな

のまま哲学的 sophistication の立場に化せられる。そして科学的な合理性が価値体系の基準として採用される。それは哲学上での独断論であり、科学自身の与り知らぬものである。然もこの哲学的独断論の故に、科学とその合理性による人間の啓蒙や社会の進歩などを一面的に謳歌するという、その哲学に共通なオプティミズムも出て来るのである。併しその楽天観は余りにも根拠が浅い。そのことは、その楽天観に恒に伴う無神論をニイチェの無神論と比較すれば明かである。ニイチェは「神が死んだ」ということを、最高のペシミズムとして、ニヒリズムとして受取り、然も自らの苦悩を通してそれを能動的なニヒリズムに転換せしめた。彼は「神が死んだ」ことを、今まで人類を閉じ籠めていた何か或る殻が破られたような感じとして、水平線が再び明るく開けてくる感じとして受取ることが出来た。そして解放と軽安、未知の世界への探検に出発する心のときめきを記すことが出来た。絶望的なペシミズムの底から摑まれたこの肯定の深さは、科学主義的な哲学とその無神論の到達し得ないものである。後者は神を単に観念としてのみ問題にし、その観念が非科学的な「未開人」の空想に由来すると解するのみである。

二

他方、一般の宗教にとっては、科学の働きは、自らの基盤である目的論的な世界観と価値体系に切断を加えるものとして、恰も神に反逆する魔神の業であるかのようにうとまれ、忌まれている。事実、科学や科学主義的な哲学によって宗教的心情の基盤が稀薄化し、信仰に対する懐疑と無関心が次第にひろまり、そのために宗教の側からの弾圧や抵抗がなされて来たことは、周知の通りである。

それは、芸術家が芸術的心情を護ろうとして科学的な態度に反抗して来たことと軌を一にする。併しながら、旧い目的論的な世界観をそのまま残して科学に立ち向うとする宗教の態度は、果して正しいのであろうか。科学と本当に折衝し得

それ自身の法則性をもってそれ自身だけで存在するものと見なした時、科学は実は単に自然の世界を外化したのみではない。上に言ったように、その外化は、生命とか心とかの如き「内的」なものの成立の場にも向けられた。事物の形相、生命、魂、精神などの本質的な空無化ということは、必然的な帰結であった。併し科学の立場は、恒に前向きに外の世界へ対している。従って外と内との予定調和ともいうべきものの場は、科学の立場の背面に退き、その立場の展望からは恒に隠される。科学の立場にはそういうことが本質的に含まれている。それゆえ科学は、自らの活動によって自らの背面にまで作用を及ぼしながら、それ自身ではそのことに気付かないのである。その結果、科学者は、一方では、生命環境的な性格をもつ目的論的な世界像を破り、全く生命も精神もない、また全く目的も意味も内在しない物質的過程を、自然の世界の実相として提示しつつ、然も他方、科学研究に従事する人間としては、全く生命環境的な世界のうちに生き且つ実存している。そこには一種言いようのない矛盾がある。この矛盾は個々の科学者の咎というよりは、むしろ科学の立場そのものの本性に由来するのである。

同じ矛盾は、科学主義的な哲学の立場にも見られる。然もそこでは、その矛盾は、本来の科学の立場におけるように自然なものではない。科学には、一切の自然現象について実験的解析が原理的に可能であるということに対する確かさの意識があり、それが科学者の信念になっている。然もその信念は実際の成果と、その成果によって有効性を証明された方法とに裏付けられており、根本的には数学的認識のもつ確実性に立脚している。ただ、その確かさの意識は、科学の立場では、客観的には事実認識の確実性、主観的には直接的な自明意識としての信念として現われるのみである。その両面が同時的に成立する所以の可能根拠を問う立場は、科学にはない。その問いとともに、我々は哲学の立場に移るのである。その意味で科学の立場は哲学的には素朴のままであり、ヘーゲルの区別した意味において「確実性」の立場であって、「真理性」の立場ではない。科学的真理は哲学的には確実性にとどまる。併し科学としてはそれでよいのである。然るに科学主義的な哲学においては、科学的な確実性がそのまま哲学的な真理性の立場として採られ、科学における哲学的な素朴がそ

い去った。世界はいわば温室のすべてのフレームが壊されたかのようになった。恰も生命環境の区切りであった卵殻が破られたかのようになった。近代科学の自然観が全く Anthropomorphismus（擬人観）を脱却したと言われた事柄は、そういうことに帰着する。従来の宗教が概ね基盤として来た世界相とは全く別な世界相が、科学によって開かれて来たのであり、世界のうちにおける人間の存在の、また存在可能の場の直下に、存在不可能の場が開かれて来たのである。人間が生物として合目的的に、また人間として目的意識的に、存在している現場は、広義の機械的な法則性に支配された、無目的にして「無意味」な、然も涯しのない世界の上に、ほんの暫く浮んでいるだけである。人間の生は底なき死の上に成り立っている

併し科学による目的論体系の切断は、事物の色とりどりの形相や生物の生けるあり方を、その本質において空無に化し死に化しただけではなかった　感覚をはじめ意識の諸活動も、そこでは外界の現象と等し並みに見られてくる。かかる外化のうちに、意識の諸活動もやはり広義の機械的な法則性に支配された過程となる。人間の思考活動すらそういう機械観の把捉を免れない。そのことは、すべての心意活動も、諸物の色とりどりの形相とともに沙漠に帰するということである。仏教の言葉をかりれば、「色」と「受想行識」の五蘊の底から、死の世界がいわば透き通しに見えて来ることである。即ち「魂」と呼ばれ精神と呼ばれたものが、そのあり方の本質において空無化されてくることである。そこから更に、神という概念がその足場を喪失し、それ自身不確かなものと見られて来る。というのは、神という概念の成立に足場となって来たのは、人間の魂とか精神とかいわれるものであり、また神はそれ自身「精神的」と考えられて来たからである。このようにして、自然的世界に対する目的論的見方の否定は、単にそれだけに止まらずに、自然的世界と神との間における目的論の全体系の崩壊をも帰結する。そしてその帰結をニイチェはニヒリズムの到来と呼んだのである。

然も近代科学自身は自分の活動から生じたこの重大な帰結を、自ら突きとめることはしなかった。科学が自然的世界を、

科学と禪

西谷啓治

一

近代科学が自然的世界から目的観を排除した時、科学は、自然的世界における生物の「生命」を通して人間の「魂」や「精神」に（そして最後には神に）到る目的論的な世界観の全体系に大きな切断を加えた。自然的世界はいわば「内」と「外」との予定調和の場ともいうべきものを基礎にして見られる代りに、それ自身の法則性をもち且つそれ自身だけで存在する「外」の世界と見られるようになった。マックス・プランクは、熱輻射の法則に現われる常数や引力常数の普遍的な性格について語り、もし他の天体にも知性を具えた生物が存在するとすれば、彼等も一度は必ずそれらの常数に逢着せねばならぬであろうと言っている。自然科学が把捉する自然法則は、そういう宇宙的な普遍性をもったものである。そしてそのような自然法則に支配されて宇宙のうちに有るものは、すべて生命なく精神なき物質のみである。然もその物質は、それの常態においては、生物にとって到底環境とはなり得ないような諸条件のうちにある。例えば非常な高温や低温がその常態である。生物にとって存在可能の場である範囲は、その茫洋たる存在不可能の場に囲まれた点の如きものである。生物はその環境界を一歩離れれば、すぐに死滅する。然も生物にとってそういう存在不可能の場であり死の世界であることが、宇宙の常相である。ニイチェは「ツァラツストラ」の初めに、沙漠の唯中へ行く駱駝のことを語っているが、世界は近代科学を通して、生物の住み得ない沙漠としての実相を示したのである。そこでは、事物の色とりどりの形相は

があります、鳥が啼かぬので山が静かなというようなナイーブな静かさではなくして、鳥が啼いたために、山が一層静かなというような静かさであります。禅で無動とか、語默動静体安然とか、行も亦禅、坐も亦禅とか、一默雷の如しとかいっているものにその根拠があるのであります。（馬遠の寒江独釣、桂離宮の月波楼の露地、信楽茶碗不言のスライド見せる。）

以上の七つの性格は、渾然たる一体不可分のもので、各各個別的に存立するものではなくして、その各各は何れも他の六性格を、その内に含むものでなければなりません。たとえ、その場合、場合で七つの性格のどれかが顕著にあらわれ、他が潜在することがあるにしても、七つの性格が不可分になっているところに、単なる不均斉とか、単なる簡素とか、単なる自然とかとはその内容を異にする禅芸術のユニークな性格があるのであります。どうかこれから次次と続映するスライド（禅芸術のスライド六十六枚見せる）によって上述の七つの性格を御観賞下さって、禅芸術の特色を看取し、更に百尺竿頭一歩を進め、そこに表現されている禅そのものに透徹していただけるならば、望外の法悦であります。

附　記

この拙稿は、一九五七年の秋の学期に、米国ハーバード大学の神学部で「禅と禅文化」というテーマで四回に亘って行われた公開講演の邦語版であります。鈴木先生は、御高齢でもあり、且つ御研究に御著述に、又御講演に寧日なき御繁忙のところを特に御法護の思召しで、四回とも御臨席を賜わった。その御慈愛に対しては、いつものことながら今更感激を新たにいたしたような次第です。殊に第二回目はハーバードから程遠きアンドーヴア・ニュウトン神学校で行われたが、この時は折悪しくとても寒い深雪の夜であったにも拘わらず、先生は、御遠慮申上げるのをも枉げて御貴臨下さいました。私は自分の重責をしみじみ痛感すると共に、底知れぬ僻窺を恐懼せずにはおられませんでした。私は今茲に、先生の頌寿に際して、この永遠に忘却し難い鴻恩を記念するために、深雪裡血滴滴の故事を偲びつつ、断膂ならぬこの胡乱な断簡を敢えて先生の禅榻下に献進して慈斤を乞おうとするものであります。

その根拠があるのであります。（牧谿の燕と蓮、桂離宮の楽器の間、茶花のスライド見せる。）

第三の枯高とは、日本で、たける、ふける、枯れる、さびる、などいう語に相当するもので、功を経て、幼稚さ、若さ、なまなましさ、未熟さ、弱さというようなものが全くすれ切れてしまって、骨髄とか芯とかだけになって、遒勁で冒し難い威厳のある美しさで、恰かも老松が多年風雪と戦って、若さ、なまなましさ、弱弱しさがなくなって、葉もしまり、枝も枯れきり、幹も皮が厚くなって、何処にも隙がなく、雄勁さや威厳を具えて堂堂、停停たる如きである。禅で、無位とか、皮膚脱落とか、孤危峭峻とか、露堂堂とかいわれるものにその根拠があります。（牧谿の鶴、慈雲の閑吟、茶碗卯の花墻のスライド見せる。）

第四の自然とは、わざとらしくなく、たくまない、本来のままで無理のないことである。しかし、これは生れたままのナイーブな本能的な意味ではなくして、創造的な作意が十分あって、それがわざとらしくないことであります。茶道の語に「さびたるはよし、さばしたるはあし」とあるように、不均斉や、枯高や、脱俗などにも、わざとらしさがなく極めて無理のないことであります。これは、禅の無心とか、無念とか、本来の面目とかにその根拠があるのであります。（石恪の二祖調心の図、桂離宮の月見台下の石組、織部黒のスライド見せる。）

第五の幽玄とは、外へあらわれきらないで、内に無限な含蓄、余韻を蔵して、奥床しいことであります。ここには、底知れぬ深さがあり、安らかさ、落着きのある暗さがある。禅の無底とか、無一物中無尽蔵とかいうことにその根拠があります。（牧谿の漁村の夕照、桂離宮書院の金具、能の舞願寺のスライド見せる。）

第六の脱俗とは、現実界のものに拘わらないことはもとより、仏にさえも拘わらず、拘わらぬということにさえも拘わらず、全くこだわりのない洒脱さであります。禅の独脱無依とか、無礙自在とか、遊戯三昧とかにその根拠があります。（梁楷の布袋、懐素の書、朝鮮茶碗割高台のスライド見せる。）

第七の静寂とは、反語でいえば、さわがしくないこと、落着のあることであります。只、静かなところでだけ静かというのではなく、さわがしい中においても静かで、静騒にかかわらぬ静かさであります。鳥啼いて山更に幽なり、という語

最近、禅芸術として、世界的に有名になってまいりました京都の龍安寺の石庭を例にとって申しますならば、（ここで石庭のスライドを見せる）この石庭は、写実主義の人人の考えるように、海に島のあるところをよくリアルに写してあるとか、印象主義の人人の考えるように、海に島のある印象がよくあらわされているとか、或は象徴主義の人人の考えるように、あの十数箇の石は、羅漢を象徴したものであるとかいうようなものではないのであります。この石庭全体が、このような矩形的な空間に、このような白砂の上に、かような形の石が、かような配置で形成されることによって、無相なる自己を表現しているところに、この石庭の禅芸術としての意味があるのであります。

この石庭を鑑賞する側から申しますと、この石庭を見る多くの人人が、たとえはっきりとはわからないにしても、何かしらユニークな深いものがあると感ずるのは、この石庭が、それを見る人の内に深く内在する無相なる自己に訴えるところがあるためであります。ちようど、この龍安寺の石庭を画にしたようなものが、牧谿筆と伝えられるこの柿の絵であります。（ここで柿の絵のスライドを見せる）庭と絵と異るだけで、この絵全体が、石庭と同じ表現様式をとって、無相の自己を表現しているのであります。

私は前回に、禅芸術の性格を七つに分析して、一は不均斉、二は簡素、三は枯高、四は自然、五は幽玄、六は脱俗、七は静寂であると申しましたが、只今、スライド鑑賞の助けとなりますように、今一度想い起してみることに致しましょう

第一の不均斉と申しますのは、きちょうめんさ、完全さ、端正さに捕えられないで、却ってそれを越えて破ったところにあらわれる形であります。これは、崩れたとか、草とか、ひずんだとか、偶数でない奇数とかのおもしろさであって、均斉のとれたものには見られぬ美しさであります。その禅的根拠は、無法の法とか、無聖とかいうもので、「凡情も脱落するが、聖意も皆空ずる」といったところにあります。（梁楷の出山仏、桂離宮の雨だれ落、懐素の書のスライド見せる）

第二の簡素と申しますのは、くどくどしくなく、さっぱりしたことであります。複雑なもの、精細なものには見られない、高度に素朴で単純な美しさであります。それは禅の無雑とか、無一物とか、廓然とか、一とか、赤貧とかいうことに

以上、私は、広範な禅文化の中、特に、禅画の性格に就いてのみ語ったようでありますが、実は、時間の制限もありますので、禅画を例にとって、禅文化一般の性格を、いくらかでも皆様にわかっていただこうというのがこの第三回目の公開講演の私の意図であったのであります。私は次の第四回目の公開講演において、禅画のみならず、禅の書、禅の建築、禅の庭園、禅の陶器、禅の工芸品、禅の演芸等、視覚に訴え得る禅文化の典型的なものを撰びまして、スライドによって禅文化の性格を更に具象的に皆様に理解していただこうと思うのであります。

四

禅と文化、もしくは美術に就ては、前回の公開講演であらましをお話し申上げましたが、今日は、その禅文化のうち視覚に訴えることができるものだけをいくらか、スライドによって鑑賞していただきたいと思います。

鑑賞していただくに当りまして、御鑑賞の助けになることを重点的に少し申上げて置きましょう。

この前申上げましたように、禅美術は、写実主義的でもなく、印象主義的でもなく、又象徴主義的でもなくして、表現主義的でありまして、表現するものが、表現されるものによって、表現するもの自身を主体的に表現するものであります。随って、表現するものが表現されるもので、表現されるものが表現するものなのであります。然し、同じ表現主義も欧米の表現主義と異なるところは、禅美術では、表現するものが形なき深い自己、即ち禅である点であります。随って、表現される契機となったものが何であろうと、例えば人物であろうと、風景であろうと、花鳥であろうと、その契機によって表現されているものは形なき自己であります。無論その場合、その契機が、形なき自己が表現されるに最もふさわしい手法で形成されることは当然なことであります。それによって、有相なる契機に、無相なる自己が表現されることになるのであります。ですから、有相なる契機の意味は、有相なる契機そのもの、即ち人物とか風景とか花鳥とかにあるのではなくして、無相なる深き自己にあるのであります。

特色とするところは、従来のオーソドックスのように、精細な部分を、骨法用筆で、緻密入念に画き重ねていって、全体を集積するのではなくして、先ず渾然たる全体が、一気呵成に画かれて、そのうちに部分が現出して来るところにあるのであります。即ち多が集積して一となるのではなくして、逆に一が成って、多がそのうちに現われて来るのであります。多や有相が主体で、それが一や無相に向うのではなくして、一や無相が主体で、それが多や有相に自己表現するのであります　これは頓悟の禅のし方に契合するのであります。頓悟の禅は、一や無相に向う方向にあるのではなくして、一や無相が主体として作用くところにあるのであります。水墨画は墨色をもって五彩をかねるといわれる如く、一色の中に多色を含蔵するところに禅と契合するところがあるのであります

水墨画の中でも、破墨や潑墨は、一気呵成に全体が描かれて、部分がその内に無限に含蔵されているところに、細密な骨法用筆よりも、禅に一層適合するものがあるのであります　描線も纖細な線よりも、一線に万線を蔵するというような荒くて太い線がふさわしく、形も端正な規則的なものよりも、逸脱したディフォームが適応するのであります。唐の王維（八世紀）が創めたといわれている破墨法や、王墨（九世紀）が元祖だといわれる潑墨法は、禅の表出法と相投合して、禅画の独占描法たるが如き観を呈するに至り、茲に骨法用筆を重んずるオーソドックスの水墨画とは異った、而も、オーソドックスからは異端視されるような所謂「逸格」な画風が新らしく興ったのであります。

人物画としては、石恪の二祖調心図、梁楷の布袋図、寒山拾得図、牧谿の達磨図、老子図、因陀羅の寒山拾得図、山水画としては、牧谿や玉澗の瀟湘八景、梁楷の雪景山水図、夏珪の風雨山水図、鳥獣画としては、牧谿の老松叭叭鳥図、猿鶴図、龍虎図、植物としては牧谿の牡丹・栗・柿の図、雪窓の蘭図、日観の葡萄図などはその画風の典型的なものであります。この画風は日本にも伝されて、黙庵（十四世紀）可翁（十四世紀）良全（十四世紀）梵芳（十四世紀）雪舟（十五世紀）雪村（十六世紀）相阿彌（十六世紀）単庵（十六世紀）等伯（十六世紀）宮本二天（十七世紀）白隠（十八世紀）等の代表作を初め、極めて多くの作家を輩出するに至ったのであります。

問ではなくして、その裡に禅的な深意を含蓄する問なのであります。

かような次第で、禅では、ドグマ化された経典の制約から脱却し、超越化され、聖化された仏や、神話化された極楽・浄土から解放されて、無相なる自己の、現実的な言語的表現が、生きた即今の経典となり、無相なる自己にめざめた人間が、現在生きている仏であり、無相なる自己が表現している現実世界が、生きた仏国土であるのであります。随って、禅は、聖化された仏よりも、人間や人間の出来事を画き、神話的世界よりも、山水・風景・花果・鳥獣等の現実を画き、所謂仏画の枠を破って、自由な、新らしい仏画の領域を開拓しておるのであります。禅画の最も典型的な作家である宋の梁楷、牧谿、玉澗等が扱った題材を見れば、これは明らかでありまして、たとえ、釈迦や観音や羅漢というような、所謂仏画的な題材を扱っておりましても、超越的・聖的に扱わなくて、人間的に扱っておるのであります。描法や、画風も、禅の表現にふさわしい独自なものが創意されて来ております。禅は他の宗教のような、分析的な、微に入り細に入って穿鑿する分別的な宗風ではなくして、一挙に真理を把握し、端的に、一気呵成に、それを表現する宗風であり、多から多へ、差別から差別へという方向ではなくして、多から一へ差別から平等へ、複雑から簡素へ、有形から無形へという方向であり、表現も一とか、無形とかが、端的に、電光石火的に、無碍自在になされているのであります。多が多に、有形が有形に表現するのではなくして、一が多において、無形が有形において、自己自身を表現するのであります。随って表現された多は、多を表わすための多ではなく、又表現された有形は、有形を表わすための有形ではなくして、一を表わすための多であり、無形を現わすための有形であるのであります。

画家としては宋の梁楷、牧谿、玉澗、元の因陀羅等を典型的なものの最高峯とし、宋の直翁(十三世紀)羅窓、元の日観、雪窓(十四世紀)等がこれに次ぎ、遡っては五代の石恪、後梁の禅月、及び宋の李唐(十二世紀前半)馬遠(十二世紀末)夏珪(十二世紀末)馬麟(十三世紀半)陳所翁(十三世紀半)、元の顔輝(十四世紀)高然晖(十四世紀)等が周辺の群峰をなし、従来の仏画に対してはもとより、一般絵画のオーソドックスに対しても、異端的、革新的画風を創り出したのであります。この画風の最も

言い得るのであります。

禅が採上げております法材は、古来、実に夥しい種類に上りますが、その採上げかたの自由さを示すために、二、三の例をあげてみますと、「如何なるか是れ仏」という問に対して雲門文偃禅師（一九四九）は「乾屎橛」と答え、法眼文益禅師（九五八）は、「汝はこれ恵超」と答え、洞山守初禅師（一九九〇）は「麻三斤」と答え、馬祖道一禅師（一七八六）は、或時は「非心非仏」と答え、或時は「即心即仏」と答え、又或時は「即心是仏」と答え、趙州従諗禅師（一八九七）は、「殿裏底」と答えておるのであります。同じく仏とはどういうものかという問に対しても、かように、その時時に、さまざまなものが法材に用いられておるのであります。問いかけも、亦一定したものではなくして、その場その場で種種雑多であります。

「如何なるかこれ祖師再来の意」

「四句を離れ、百非を絶して請ふ、和尚道へ」（趙州南泉に問ふ）

「一物不将来の時如何」（厳陽学者趙州に問ふ）

「萬法一に帰す、一何れの処にか帰す」

と言ったような問から、茶を飲んでいる時に、「茶、作麼生か滋味す」というような問、又、訪ねて来た僧に向って「甚麼の処より来る」というような一見、極めて平凡な問に至るまで、誠に数限りないのであります。而も、これらの問はただ

自己を志向するところに、禅の文化的表現一般の独自性があるのでありまして、われわれが、これ等の静物画や風景画に、この種の絵画以外の絵画には感じられない独自の魅力や関心を覚えるのは、単に偶然なる好奇心とか、異質的なものに対する関心とかいうようなものではなくして、もっと深い、われわれ人間の奥底にある、真の自己である無相なる自己が、そこに表現されているからであります。無相なる自己が目覚めているか、少なくとも、無相なる自己に関心をもっている人人の間、或いは、時代でなければ、かような表現はあり得ないのであります。

中国における唐から宋、元にかけての時代は、そういう表現にとっては条件の備わった時代でありました。かような時代の空気は、中国では、明・清になって次第に稀薄になり、却って、日本において、鎌倉・室町・桃山時代に引継がれたのであります。中国の唐末から、宋・元にかけて、日本の鎌倉・室町・桃山にかけて、世界において古今他に類を見ない独自な一大文化群が形成されましたのは、その時代に、無相な自己がめざめて生き生きとしておったことに因ると考えられるのであります。つまり、その時代には、その無相なる自己が、潑剌と種々な面に自己表現しておったのであります。

ここで、他の多くの場合のように、有相なる自己が、有相なる対象を画くのでないことはもとより、有相なる自己が、無相なるものを対象的に画くのでさえなくして、無相なる自己が、その時、その時の縁に随って、主体的に自己表現しているのであります。ここでは、対象的な事物が、いかに、写実的に、或いは印象的に、巧みに描かれるかが問題であるのではなくして、無相なる自己が種種な縁に出会って、いかに主体的に、自在に、自己表現するかが問題なのであります。それでありますから、表現されたものは何であろうと、それに拘わらず、そこには、無相なる自己が本当の意味で画き出されていることとなるのであります。畢竟、ここでは、画くものが画かれるものである。画かれるものが、画くものにとって、対象的なものではなくして、画くものが、画かれるものによって、描くもの自身を、主体的に表現するのであります。

この意味で、禅芸術は写実主義でもなければ、印象主義的でもなく象徴主義でもなくして、むしろ表現主義的であります。

禅は、所謂宗教であり、元来仏教でありますから、禅画といえば、仏画といったようなものになるわけでありますが、その仏画というものが、普通の仏画とは非常に趣を異にしているのであります。仏画と申しますと、普通見られるように所謂諸仏の像を画くとか、諸仏の縁起を画くとかいうようなことになっているのでありますが、禅画は超越的で、荘厳な所謂聖的な諸仏よりも、現実的な、人間的な、釈迦や羅漢や祖師を画き、浄土とか極楽とかいうような神話的で超越的な世界を画くよりも、むしろ、山水・花・鳥・猿・牛・果実等の現実的世界を画くのが常であります。

禅では、即心即仏とか、心外無仏とか申しまして、悟った人間が仏なのでありまして、人間の他に他者的超越的に仏があるのではないわけでありますから、超越的、聖的と感じられるような仏が画かれないで、悟りが感じられるような現実的無聖的な人間が画かれることは、極めて当然なことと言わねばなりません。所謂仏画では、超越仏が画かれるが、禅画では悟った人が画かれるのであります。梁楷の出山仏の図は、悟人の画かれた典型的なものでありましょう。禅では、所謂諸仏よりも、悟人が真の仏であるから、縁起が画かれる場合も、諸仏の縁起よりも悟人の縁起、即ち祖師の機縁が画かれるのであります　祖師の機縁は、経典に書かれている諸仏の縁起のように、固定した神話的、超越的なものではなくして現実世界のあらゆる事物を縁として不定に起り来るものであります。言うことが縁となることもあれば、黙することが縁となることもあり、身体的な動作が縁となることもあれば、周囲の器物や自然物が縁となることもあって数限りないのであります。

京都の大徳寺・竜光院所蔵の禅僧牧谿法常筆の柿の画は、柿がただ六つ画かれているだけの、所謂静物画の小品に過ぎないのでありますが、これは禅からいえば、単に仏像を画いた所謂仏画よりも、はるかに勝れた仏画であります。又、禅僧玉澗筆の瀟湘八景の画は、瀟湘の景観を画いた所謂風景画に過ぎませんが、極楽浄土の荘厳を画いた仏画よりもはるかに勝れた仏画であります。それは、それ等の画が、従来の所謂仏画のように、形相化された仏とか、仏の世界とかを志向せずして、形相以前の全く形なき真の仏、即ち禅で謂うところの無相の自己を志向しているからであります。この無相の

ところで、かような七つの性格をもった、かくも多くの文化に、十数世紀に亘る程も、長く、持続的に表現して行ったような表現の主体となっているものは一体何でありましょうか。私はそれが禅であることを、第一には禅が表現する場合の性格と、この七つの性格とが全く一致するということと、第二にその文化群が創造された時代や場所が、ちようど、禅が盛んであった時代や場所であったということと、更に第三に、かような性格の文化に表現する主体は禅以外には考えられない、仏教の中においてさえも禅以外の仏教には考えられない、という三つの理由から立証することができるのでありますが（拙著「禅と美術」に詳論）、今ここでそれを一一お話する余裕をもたないので、今は、その一大文化群は、禅文化に他ならぬことを、結論的に申上げるだけに止めなければなりません。

併し、禅とはいかなるものか。禅とは、私が前二回のこの公開講演で申述べましたように、人間の真の自己、即ち無相なる自己の自覚に他なりません。禅でさとりといい、見性ということは、この無相なる自己の自覚の異名に過ぎません。この無相なる自己の自覚の必然性によって、人間が、消極的には現実の一切の繫縛を脱し、積極的には現実の一切の中に在りながら、それ等に繫縛されることなく無礙自在にはたらくことが禅であります。この無相なる自己が有相なる事物に自己表現するところに、禅の文化が創造されるのであります。随って無相なる自己の自覚のないところや時代には、禅文化はあり得ないのは当然なことであります。

禅が時代的にも爛熟期に達しました唐末から、五代、殊に宋時代にかけては、禅の文化的表現も多様になり、且つ非常に洗練されて、独自な立派なものが種種できてまいりました。次回にスライドでお目にかけますが、唐末の禅月（一九一三）の御物十六羅漢、五代の石恪（十世紀中頃）の二祖調心の図、南宋の梁楷（十三世紀初頭）の六祖伐竹の図、出山仏、布袋、玉澗（十三世紀中頃）の瀟相八景、牧谿（十三世紀中頃）の柿・栗の図、観音・猿・鶴の三幅対、瀟相八景の図、元の日観（十三世紀後期）の蒲萄の図、因陀羅（十四世紀末）の寒山・拾得等によって代表せられるような画風の絵画を主流として、その周辺の夏珪や馬遠等の水墨画を含む一群の絵画はその著しい例であります。

枯れずに残っているのであります。

残念なことには、これは、欧米には極めて少数な人々を除いては一般にはよく知られず、専門の学問的研究の対象としてさえ、あまり採上げられていないのであります。しかし、この伝統の中に生きる我我東洋人、ことに、その文化財を多数に擁蔵する日本人と致しましては、これを世界に紹介し、啻に文化学界に対してのみならず将来の文化創造に寄与することは、当然の課題であり、義務でもあります。今日、茲に、多少でもこの義務を果す好機に恵まれたことは、私の心から悦びとするところであります

然らば、その体系的な一大文化群とはいかなるものでありましょうか。この文化群は種類から申しますと、宗教・哲学・倫理・作法・諸芸・文学・書画・建築・造庭・工芸等極めて広範囲に亘っており、而も、それ等が、共通な性格によって一貫されているのであります　その共通の性格とは、私がそれ等の文化から帰納したところによりますと、大体七つになるのであります　七つとは、第一には不均斉、第二には簡素、第三には枯高、第四には自然、第五には幽玄、第六には脱俗、第二には静寂であります　しかもこれ等の性格は皆禅にその根拠をもつものであります。

まず第一に不均斉 ASYMMETRY とは、完全さ、きちょうめんさを破りくずすことである。第二の簡素 SIMPLICITY とは煩雑でこまごましないことであり、第三の枯高 WIZENED AUSTERITY とは、ふけ、かれ、たけて孤危峭峻であることであります。第四の自然 NATURALNESS とは、無心でわざとらしくないことで、第五の幽玄 PROFOUND SUBTLETY とは、あるだけ現われ切らないで、深く蔵して奥ゆかしいことで、第六の脱俗 NON-ATTACHMENT とは、ものに拘わることなく、無礙自在であることであり、第七の静寂 TRANQUILLITY とは、さわがしさがなく、静かで落着きがあることであります。而もこれ等七つの性格は、別別に離れたものではなくして、不可分に渾然たる性格を成しているのであります。或いは、その一性格を分析してみると七つになると逆に言った方が良いかも知れません。

き、歴史を超えて歴史を形成することのできる本来の生活であります。六祖が、「自性本動揺なくして、能く万法を生ず」と申しておりますのも、亦維摩経に「無住の本より一切法を立す」とか、「道法を捨てずして、凡夫の事を現ず」とありますのも、この禅的生活を言表わしたものに他なりません。

禅は、決して、現実を無批判に安易に否定したり、肯定したりするものでもなく、又現実に絶望して、絶対的ニヒリズムに陥ったり、或いはニヒリズムを超克し得ないで、虚無に直面することによって、勇気づけられるような生活であったり、現実的な自己の無力を感じて、現実の外の超越に逃避したり、人間の自律性を放棄して、他者的な絶対者としての神や仏に帰依したりするようなものではなくして、現実的自己を徹底的に批判し、その根抵にある宿命を、人間本来の無相の自己に覚ることによって打開して、現実を積極的肯定的に、無相の自己の表現に転換するものであります。かような禅が、手近かには、皆様のお暮しになっている御生活や、現在世界に行われている歴史観や、サイコロジーや、ニヒリズムや、危機神学や実存主義等とどう違うか、又、もし言い得べくんば、それ等に比して、人間にとって、どういう違った意義をもつかは、今日皆様の御自由な判断に待つ他はありません。

三

東洋、特に中国、朝鮮、日本を通じて、約十世紀に亘って、欧米では見ることのできない、ユニークな一貫した性格をもつ体系的一大文化群があるのであります。これは中国で第六世紀の初め（梁時代）萌芽し、第七世紀の終り（唐の初期）頃にようやく根を張り、次第に繁茂して、第十五世紀の初め（明時代の初め）頃まで、約十世紀の間、西洋で申しますとちようど中世の全期に相当する期間に、創造されて全盛を極め、且つその間、朝鮮や日本にも移植され、殊に日本には第十三世紀（鎌倉時代）に初めて中国より盛んに移植され、第十五、六、七世紀の三世紀に亘って見事に開花し、その後は凋落の一途を辿って来ましたが、現在、なおその過去の夥しい貴重な文化財が保存されているのみならず、その生きた根さえ、今尚

定の着物に捕えられることなく、一切の着物を自由に着ることができるのであります。

もし、ここで、今一つ譬をとることが許されますならば、私は前回の質疑応答の最後に、私が皆様に示唆いたしました眼に形があるかないかという問題を想起してみたいのであります。賢明な皆様は、今更に私が申上げるまでもなく、眼には形がないことにお気づき下さったことでありましょう。形がある眼は、見られた眼であって、眼のはたらきをなさない眼であります　眼の本領である、見る目には、何の形もなければ色もないのであります。のみならず見るという意識さえもないのであります　もし、眼に形や色がありますならば、その眼は、一切の形や色を障りなく自由に見ることができますまい。のみならず、眼が見た形や色が、眼に少しでも残りましたならば、眼はそれに妨げられて、次に来る形や色を自由に正しく見ることができないでありましょう。障害なく、眼が自由に眼のはたらきをするためには、眼は常に、一切の形や色から脱却しておらねばなりません。健全な生きた眼とは、形も色もなき眼であります。而も真の眼は、本来、形もなく、又眼の中は無一物でなければなりません。

私は今、眼を形なき自己の譬として見てみたのでありますが、しかし譬としてのみならず、私どもは、形なき眼において、眼における形なき自己のひらめきを見ることができるのであります。臨済は、「心法は無形にして十方に貫通し、眼に在っては見といひ、耳にあっては聞といふ」ともいい、又「赤肉団上に一無位の真人あり常に汝等諸人の面門より出入す、未だ証拠せざらんものは、看よ看よ」と叫んで、無相の自己を、人人の面前につきつけているのであります。ここに臨済が「一無位の真人」と申しておりますのは、申すまでもなく、何の地位にも任せず、何物にも捕えられない、真の人間のことで、その自己が、あなたがたは一切のはたらきの上にピチピチとはたらいているのがおわかりになりませんか、と臨済は申しているのであります。これは恐らく、単に第九世紀の出来事ではありますまい。

以上、十分といえば十分に、不十分といえば不十分ながら、本来は説き得ない禅を説いてまいりましたが、結局禅は無相の自己に目覚めることによって、一切の繋縛を一断一切断し、更にそれによって、却って、無碍自在に、力強く生き抜

ここに禅における形相質料の関係が、ギリシャのプラトン的な形相質料の関係とはむしろ逆になっているところが見られ、興味深いのであります。プラトン並びにプラトンに基づく、後世の西洋の理想主義の哲学では、質料は形なくして全く受身的に形相に従う、全く、自主性のないものであるが、禅では、その質料に相当するものが、プラトンの場合のように、形相に対して受身的なものではなくして、却って、形相に対して能動的なもので、自律的には無碍自在に形相をとる自主的なものであります。随って、プラトンでは形あるものが尊ばれ、形なきものは卑しめられるのであるが、禅では、その反対に、形なきものが尊ばれ、形あるものが卑しめられるのである。「無」という語で呼ばれているものも、プラトンでは、全く自主性のない受身的なもので、反形相的な反価値的なものであるが、禅では、「無」は、むしろ一切の形相の自主的主体となる絶対に能動的なものであるのであります。

華厳宗の第三祖である法蔵の撰述にかかる「華厳金師子章」の金で造られた師子における、金と師子との関係、即ち金という質料と師子という形相との関係も、プラトンのそれとは全く反対であって、禅のそれと同じ関係になっているのであります。私はプラトン的な西洋の考え方と仏教的な東洋の考え方との大きな相異をここに見ることができると思うのであります。そしてこの相異が、西洋と東洋との宗教や哲学や芸術の相異の上にも重要な契機をなしておって、東洋と西洋の関係を解くキイポイントであると思うのでありますが、私は今この点について深く触れる時間の余裕をもちませんから只今はそれを示唆するに止めます。

私は、前回の冒頭に、禅とは一切の着物を脱ぎ去った赤裸裸なあなたがた御自身だと申しましたが、あなたがたはいかに美しい着物だからとて、その着物を着たままでは他の着物を自由に着ることはできないでありましょう。すべての着物を脱いだ全くの赤裸裸であってこそ、一切の着物を自由に着ることができるのであります。一切の着物を自由に着るものにとっては、全く赤裸裸であることは最も大事な条件であります。兎角脱ぐことばかり申しますと、脱ぐことのみ捕えられて、着ることとは絶縁のように思われるのでありますが、一切の着物を脱いでしまった赤裸裸であってこそ、初めて特

ば、却って無相の自己を束縛するものになるのであります。それであるから禅では、全く、形なき自己に覚めることによって一切の束縛を一度に脱却し、何ものにも捕えられない自己になるのであります。

禅は個個の捕われを一つ一つ、次次と無限に脱して行くのではなくして、全く捕われのない自己に覚めることによって一切の捕われを一度に脱するのであります。人間は、恰も、美しい絹糸をつむぎ出す蚕のように、文明の糸をつむぎ出せば出す程、自分を、複雑なる繭の中に自縄自縛して、遂にはミイラのような生命の喪失した蛹と化するのであります。それで、私たちは、文化の糸を無限につむぎながら、而も、つむいだものから常に自由であり、且つ、自主性を失わない蜘蛛の如くでなければなりません。蜘蛛は、自ら繊細な糸をつむぎ出して、複雑で、しかも組織的な網を大空に張りながらその網から全く束縛されることなく、自分を絶対的に自由にたもち、而も網の主人公として、網の中心におって、網全体を隅隅まで統御して、それを自由に使用し、もし、網が用に立たなくなれば、網に捕えられることなく回収して、更に新らしく網をつくる材料にするのであります。

これは単なる譬に過ぎませんが、皆様がこの譬によって御賢察になりますように、禅は蜘蛛のように、無相の自己にめざめることによって、まず第一に、一切の形に捕えられることなく、臨済のいう如く、自分を「独脱無依」にたもちながら、歴史の中に生き、無限に歴史を形成しながら、自ら造った歴史に捕えられることがないのはもとより、造るということにさえ捕えられることなく、常に歴史を超えて歴史を生きるものであります。禅は一切の形を脱したからといって、形の世界とは別な他の世界を措定したり、又そういう世界に逃避したりするものではなくして、むしろ形なきが故に却って無碍自在に、一切の形をとることができるのであります。形なきが故に常に既成の形に捕えられることなく、自由に新らしい形をとることができるのであります。臨済は、「無形、無相、無根、無本、無住処にして、活鱍々地にして、是の万種に応じて施設す」と言っております。

ります。これが余他の宗教、又は神秘主義にも見られないところの、禅の独自な効用であるのであります。

それで、禅を、もし宗教と致しまするならば、禅は、多くの宗教のように、外在的或いは内在的に、絶対的に自己を超越した神とか仏とか、或いは聖なるものとかによって、自己が罪や死から救われるというような宗教ではなくして、自己が自己本来の面目である無相の自己にめざめ、それによって必然的に、一切の形を脱し、同時にそれによって一切のものから解脱し、解放されるような自己解脱的宗教であるのであります。それ故、「十牛図」という、禅のさとりの過程を、牛に象徴して表わした書物の中には、その点を「凡情脱落し、聖意も皆空ず」といってありますし、又趙州は「有仏の処住(とど)まることを得ざれ、無仏の処も急に走返すべし」といっているのであります。つまり、自己が自己の本来のあり方である無相の自己にめざめることによって、一切のものを解脱する宗教であるのであります。言いかえればそれは形なき自己にめざめることによって、一切の形あるものに繋縛されている不自由なる自己を脱却する自覚の宗教であるのであります。

私たちの普通の自己は、必ず何等かの形をもち、又形をもっていることによって、自己を限定し、自己を限定することによって束縛されて、自在性を喪失しているのであります。鄙近な例をとって見ましても、私たちは健康の時には、自分を健康と限定して、健康という形をもち、病気の時には、自分を病気と限定して、病気という形をもち、生には生の、死には死の形をもち、金持は金持という形をもち、貧者は貧者という形をもち、高い位の人は高い位という形をもち、低い位の人は低い位という形をもち、学者は学者の、宗教家は宗教家の形をもって、それ等に捕えられ、又喜こびには喜こびの、悲しみには悲しみの、怒りには怒りの、愛には愛の、憎しみには憎しみの、善には善の、悪には悪の形をもち、そのもつことによって自己を限定して自縄自縛し、自主性を失っているのであります。

禅では、普通望ましくない形はもとよりのこと、望ましい形でも、形をもつこと自体が、束縛の原因となるというのであります。「仏をも殺し、祖をも殺す」というようなきびしいことを申しますのも、仏や祖師というような貴いものでも、形になったら束縛の原因になるからであります。禅には「金屑も眼に入っては翳となる」という語があります。金は尊い

き自己というような形をとったならば、それはもはや真の形なき自己ではないのであります。

以上で、私が無相の自己と称するものが、どのようなものであるかということと、又それを私が禅であると申すことが、必ずしも私の独断ではないということが明らかになったことと思うのであります。然らば、かような無相の自己というようなものが、一体人間にとってどんな意義があるか、とか、或いは何の役に立つか、とかいうようなことが、プラグマチックに考えられるのでありましょうか。臨済は「仏法は用功の処なし」と申しておりますが、かりに用功の処に立って申し上げてみることに致しましょう。

私は、東洋において、特に禅において、人間の自己がこれ程まで深く反省され、掘り下げられて、無相の自己というようなものが、自覚されるに到ったこと、そのことが、まず第一に、人間にとって非常に意義深いことであると思うのであります。人人は、無相の自己との類似性を、西洋や東洋の神秘主義に、或いは見出そうとするかも知れません、しかし、禅は、多くの神秘主義のように、他者的な神とか仏とか、宇宙とか、自然とか――たとえ、それが人格的なものであるにしても――に対して自己を捨て或いは、否定して、それとエクスタチックに合一するというようなものではないのであります。西洋においては、神秘主義の最高峯である、マイステル・エックハルトが、「無」Nichts と申しておりますものは、禅の無相の自己に最も近いように、私も思うのではありますが、しかし、もしそれが、ルードルフ・オットーが、その名著「東洋と西洋の神秘主義」の中で解釈しておりますような「無」でありますならば、エックハルトとも一線が劃されねばなりません。禅では、人間が自己を否定して、絶対的に無になって、絶対他者的な神や仏に依存したり、又はそれ等に合一したりするのではなくして、無相の自己にめざめ、その無相であることに因って、必然的に一切のものの繋縛を解脱して、臨済もいうように、「色界に入って色惑を被らず、声界に入って声惑を被らず、香界に入って味惑を被らず、触界に入って触惑を被らず、法界に入って法惑を被らざ」る「独脱無依」の、全く自主的な無碍性・自在性を得るのであ

方に向ったらよろしいでしょうか、と問うたのに対しまして、「趣向せんとすれば即ち乖(そむ)く」と直下に答えているのであります。外に向って求めれば益々遠ざかるばかりであります。臨済は、印度の演若達多頭を失却す、という物語を比喩に引用して、仏を外に求めるのを戒しめております。演若達多は眉目秀麗で常に鏡に向ってほほえんでおりましたが、ある朝、思いがけなくも、鏡に顔が映らなかったので、顔がどこかへ失われたものと思って、狼狽して方方を探しまわったが、気づいてみれば、探しまわった顔は、外にはなくして却って探している探し手自身が顔であったというのであります。本来失なわれていないのでありますから、求むれば却ってそむくのであります。しかし、求めるどころではなく、更に禅では、仏の仏とすべきものがあるならば、それはもはや仏ではないのであります。仏は体験の対象でさえないのであります。仏を体験したと言えば、その体験された仏はもはや、真の仏ではないのであります。

永嘉は「了了として見るに一物なし、亦人もなく仏もなし」と言い、更に臨済は、きびしくも「裏(うち)に向ひ、外に向ひ、逢着すれば便ち殺す、仏に逢うては仏を殺し、祖に逢うては祖を殺す」とさえ喝破しているのであります。

皆様！　これは禅の生きた正しい理解にとって真にぎりぎりのきわどいところであります。お気をつけ下さい。これは無相の真の自己へ渡る危橋であります。

南泉は、「大道は形無く、真理は対なし、所以(ゆえ)に、見聞覚知に属せず」とも、「是れ心にあらず、是れ物にあらず」とも申しております。ここで大道というのも真理というのも何れも真仏のことであります。又永明は、「有心を以っても知るべからず、無心をもっても知るべからず」とも言っているのであります。これ等のことで知られるように、禅は仏を信ずる仏教でもなく、仏を体験する仏教でさえないのであります。

かように申してまいりますと、只この形のない自己になりさえすればよいようでありますが、なかなか、そう簡単にもまいりません。形なき自己という形になったりしてはいけないのであります。普通とかくそうなりがちでありますが、形なき自己はどこまでも、形なき自己でなければなりません。それで中国の有名な禅の居士龐蘊はその末期に人を戒めて、

下長短なく、亦瞋なく、喜なく、是なく非なく、善なく、悪なく、頭尾あることなし」といっておりますが、ここに「心」と申しておりますものは、この語から明らかであるように、身と対立する心ではなくして、身心の形なき心であります。而もこの心が、自己であることは、六祖自身が「我心に自に仏あり、自仏が是れ真仏である。自に若し仏心なくんば何れの処にか真仏を求めん、汝等の自心が是れ仏である」といっているのを見ても明らかであります。六祖はこの心を、私たちの「本来の面目」と申してもいるのであります。本来の面目とは、真の自己という意味であります。

日本の有名な禅師、沢庵は、この真の自己を非常にはっきりいいあらわして、「真我の我は、天地未分已前、父母未生以前の、影もなく、形もなく、生もなく、死もなき我なり」といっております。この場合、「未分已前」とか「未生以前」とか申しまする意味は、無論、時間的発生的の意味ではないのでありまして、真我においては、天地から生じた形もなく、父母から生れた形もなく、形影、生死の形もないという意味であります。真我は、全く沢庵の言ったように、形がないのであります。又、真我の外に真の仏はないのでありますから、仏でも、形ある仏は、真の仏ではないのであります。

仏教の中にも形のある偶像的な仏を、真の仏と信じているようなものもありますが、趙州は、それを徹底的に批判して、「金仏は炉を渡らず、木仏は火を渡らず、泥仏は水を渡らず」と申しているのであります。のみならず、対象的な仏、即ち自己でない仏は、真仏ではないのであります。表象的な仏、観念的な仏も、皆、真の仏ではないのであります。それがために六祖は、「汝等の自仏是れ真仏」と申すのであります。古来往往、仏教の学者のみならず今日は仏教者さえも、歴史的時間や、空間の中に、仏を探究しようとし、経論等の文字の中に仏を求めようとしますが、そういうものは高高概念的な仏に過ぎないのでありまして、真の仏ではないのであります。

それでありますから、禅では、経論等の中に仏を求めないという意味で、「不立文字、教外別伝」と申すのであります。禅では真仏は文字や経論等の中にあるのではなくして、却って自己であるからであります。仏とは、無相なる自己でありますから、外に求むべきものでないことは当然なことであります。それで南泉は、その弟子趙州が道に達するには、どの

して、身心の相のない自己ということであります。この自己は、他己と差別される自己とは異ったもので、むしろそういう自己からも脱却した自己であります。随って、この自己は、自己、他己を絶した自己であります。自他の差別もない、無相な自己を禅と申すのであります。

仏教では、仏とは、種々な意味に解釈されておりますが、禅では仏とは、無相なる己の自覚をさとりと申します。仏とは、無相の自己のことでありますから、我我が、我我の外に、空間的な形、時間的な形、物質的な形、精神的な形をもつものとして、或いは超越的に、或いは内在的に、対象的に見るとか、知るとか、信ずるとか、直観するとかいうようなものではなくして、我我が自ら覚するものであります。ですから、禅では、仏を外に向って求めるな、求むればますます背くと申します。それで、禅では、無相の自己でない仏は、真仏ではないと申すのであります。禅が、仏をかかる無相の自己の自覚であるとするところに、宗教や、哲学や、心理学、意識学、芸術等に就いての種々な、重要な、新しい課題が含まれているのであります。

二

私は、この公開講演第一回に、禅とは何か、という問に対して、禅とは、無相な自己の自覚であると答え、更に禅の無相なる自己とはいかなるものであるかを、余他の無相なるものと比較しつつ、それが、身体的にも精神的にも、形のない自己であることを解明しました。禅がそういうものであることを、私は禅の幾多の古典から一層綿密に立証すべきでありましたが、時間の余裕がなかったので、ただ僅かに、臨済の「心法は形無くして十方に通貫す」という語とか、曹洞宗の如浄の「参禅とは身心脱落是なり」とかいう語を引証したに過ぎませんでしたが、引証の語は枚挙に遑なき程多くあるのであります。今、ここに、更にいくらか補足することに致しましょう。

六祖慧能は、「心(しん)の量は広大にして猶虚空のごとし、辺畔あることなく、亦方円大小なく、亦青黄赤白にあらず、亦上

ないのであります。物理的、或いは身体的に形がなければ、精神的、或いは自覚的にも形がないのであります。禅で、形がないと申しますのは、そういう意味で形がないのでありまして、禅では、すでに昔から、それを、無相という語でいい表わしているのであります。臨済禅師は、「心法は形なくして十方に通貫す」と申しておりますし、黄檗禅師は「三十二相も相に属す、凡そ相あるところ、皆是虚妄」と申しております。

相がないという言葉は、普通多義に使われておりまして、物質的なものに対して、精神的なものは相がない、などと申しますが、無相ということがそれ位のことであるならば、別に無相ということを特に取立てていうに足りないのであります。併し、禅でいう無相は普通の自覚が無相であるというよりも、更に徹底した無相であるのであります。そのような無相は、又、曹洞禅では、よく「身心脱落」という語でいい表わしているのであります。この身心脱落という語は、私たちが、身も心も脱却してもはや身体的なものでも、精神的なものでもなくなって、それ等の制約を受けないものになるということを意味するものであります。よって「禅とは身心脱落これなり」とも申します。これはとりもなおさず、身体的な形も、精神的な形もない、無相の自己のことに外なりません。

我我人間は、普通、身体的であり又精神的でありまして、普通の自己は、その心身という形の主体になっている。形なき自覚ということになっているのでありますが、そういう自覚を脱却することが身心脱落ということになるのであります。そういう意味から申しまして、禅で無相の自己というものは、普通の自己の脱却であります。さきに申しましたように普通の自己もなお有相であり、差別的であるから、それをも脱却するということになるのであります。

ただ、脱却したとか、形がないとか、いうことだけ申しますと、何か単なる観念的な否定であるとか、ただ形がないというようなものを、考えて見ただけのことになりそうでありますが、ただ考えられたことと、そういう無相な自己の自覚とは非常に異ったことであります。さきに申しました一切の形がないということは、一切の形がないという概念でも観念でもなくして、形のない自己のことであります。「身心脱落」ということは、「身心脱落」という事柄や、観念ではなく

普通の自覚というものは、それ自身、形がないようであるにもかかわらず、形のないものが、他の形のないものと差別されるということがあるのであります。そういうことの証拠はどこにあるかと申しますと、そういう自己には、必ず自己、他己という差別があるのであります。自分の自己に対して他の自己というものがあるのであります。

随って、私、あなた、という差別が、そういう自覚には必ずあるのであります。そこに、私、あなた、私、彼という差別があり、形があるのであります。そしてそういう自覚は、極めて多元的であります。多元的なということになりますとこの位多元的なものはないのであります。それは、どういうわけかと申しますと、こういう自覚においては、同じ自覚というものは二つとないのでありまして、古今東西にわたって、私以外に、私と同じものは二人とないのであります。私はどこまでも私であると申しますことは、自覚の独立性と申しますか、個性と申しますか、そういう自覚の独自性を実によく現わしているのであります。みなそれぞれ、自己であるのであります。何千万、何億の人がありましても、同じ人は他に一人もないのであります。同じ人は、他に一人もないという時に、何がその根源になるかと申しますと、それは自覚に外ならないのであります。その限りにおいて、自覚は、一切の他の自覚から差別された自覚ということになってきますから、その意味では、差別の最も根源にある差別であるともいえるのであります。この点が、私は非常に面白いと思うのでありまして、自覚はそれ自身としては、差別がないのでありますが、差別がないにも拘わらず、そういう形のない自覚が自己であることによって、他の総ての自覚から差別されるのであります。

そういう点から申しますと、自覚というものも、矢張り差別があることになって来るのであります。差別があれば、そこに形がある、従ってそれは又、対象化されるということになるのであります。併し、この場合の対象化されるとか、差別があるとかいうことは、対象的な観念に差別があるということとは非常に異ったことになるのであります。

禅で、形がない、ということは、こういった普通の自覚には形がない、というようなことでさえもないのであります。さきから申しましたように、普通の自覚というものもなお形があるといわねばなりませんが、禅の自覚には徹底的に形が

あるものであるからであります。自覚というものを、意識学とか心理学とかで、いかに対象的に扱っているにしましても自覚を対象とした場合には、その対象となった自覚は、もはや自覚ではないのでありまして、むしろ対象を対象とするものが自覚になってくるわけであります。つまり、どういう時にでも、対象にならないで、常に主観になっておるものでなければ、自覚とはいえないのであります。そして又事実、我我にはそういう自覚というものがあるのであります。そういうものを人々は明瞭には認識していないかも知れませんが、自覚というものは必ずそういうものであるのであります。自覚を対象としたならば、対象となった自覚は、もはや本当の自覚ではなくして、その対象になったものを、対象としているものが自覚なのであります。ですから、向うへ出そうとしても、それはできないのでありまして、出そうとすると直ちにこちらへ帰って来る、帰って来るというよりも、常にこちらであるというようなものが自覚であるのであります。

だから、精神ということから申しますと、普通の精神は形があるのでありますが、自覚というものは形がないのであります。それで、自覚はどこででも常に形を越えたもの、限定を絶したものだということができるのであります。従って、本当の精神というものは、むしろ差別される精神のさまざまな形態ではなくして、どうしても差別することのできない、対象にすることができない、そういう自己というものが、純粋な精神であるといえるのであります。我我が精神的であるということを申します場合には、我我がそういう自己であるということになるのであります。ですから、我我が、観念的にも形がないといい得るような精神というものは、自覚であると思うのであります。自覚というものは、そういうものでありますが、併し、純粋な精神としての自覚というものも、なおまだ、本当に形がないとはいえないのであります。なぜかと申しますと、そういう自覚でも、なお一定の限界を持っているからであります。それは、自覚自身としては、限界はないようでありますが、そういう自覚というものは、他の自覚と対立するということがあるのであります。形の自覚が、他の形のない自覚と対立するのであります。つまり、そういう自覚には、自他があるのであります。今、私は、対象化された自覚ではなく、自覚そのものについていって居るのでありますが、その自覚そのものに、自他があるのであります。

間的に形がないとか、声のように形がないというようなこととは違った意味で、心には形がないということができるのであります。が併し、禅で形がないといった場合は、物質的な形も精神的な形も共にないということになるのであります。声とか精神とかいったものは、空間的には形がないに違いありません。併し、これも実は、形がないとはいえないのでありまして、精神には形があるのであります。空間的な形はなくても、やはり精神的な形があるのであります。

真理であるとか、美であるとか、善であるとかいったものは、空間的な形とはいえませんが、観念という精神的な形をもっているのであります。それらは差別され、限定されるものであります。真は偽と、善は悪と、美は醜と差別されるだけではなしに、真は善と、善は美と、美は真と、それぞれ差別されるのであります。差別される限り、それ等には形があるといわねばなりません。随って、精神にも精神的な形、もしくは観念的な形があることになるのでありますが、差別されないような精神というようなものが、果してありますかどうか。

一寸考えますと、そういう精神はないようでありますが、しかし、ないともいい切れないのであります。それはどういう精神かと申しますと、普通、我々が自覚といっているものであります。自覚といえば自己といっているものと同じものでありますが、これはどうしても限定されることができないものであります。

無論、自覚というものが、心理学の対象になったり、意識学の対象になったり、また哲学の対象になったり致しまして対象的に取扱われている場合もあるのであります。自覚の心理学だとか、自覚の意識学とか、自覚の哲学だとかいったように、自覚は対象的に取扱われている限りにおいて、やはり差別され、限定されているのであります。差別さえなければ対象的にはならないのでありますから、やはり差別されるといわざるを得ないし、差別されるといわれる限りにおいて、それは又、形があるということになるのであります。併し、そういうことでもって、自覚というものは、対象的なものであるとか、或いは限定され、差別されるものであるとか、いうことはできないのでありまして、自覚というものは如何に対象にしようと思っても、差別しようと思ってもできないものであります。何故かと申しますと、自覚は常に主観の側に

て見なれぬ日本服を着ているようなものではなくして、却って一切の衣を脱ぎ去った、赤裸裸な、あなたがた御自身であるのであります。それを私は禅と申すのであります。

禅とは、外でもない、あなた方の本来の面目に外ならぬのであります。と申しましても、あなたがたはけげんな顔をなされますから、それに就いて、歴史的にではなく、禅そのものの真実なあり方に即して、禅の術語をさけて、日常の言葉で、話せるだけお話して見ることに致したいと思います。併し、ほんとうは、言葉以前が、最も明了であるのでありまして、話せば話すほどわからなくなるのであります。にも拘らず、人間というものは、過去に知慧の実を食ったとか、考える葦だとかいわれているように、話を聞かなければ承知のできぬ動物であります。私は今、かような、聴き上手なインテリゲンチャの前に立たされて、悩まされているのであります。

禅に就いては、我が敬愛する Dr. Suzuki が該博な学識と、練達なこの国の語を以って、或いは著述で、或いは講演等で、幾度も説いていられるので、私が蛇足を加える必要はないのでありますが、同じ水でも、赤い花の吸う水は赤く現われ、黄ろい花の吸う水は黄ろく現われるということもあるのであるから、異った色を透して同じ水を見られるのも亦、水を知る多少の助けになるかも知れません。

然らば、禅とは何か What is Zen? という問題は、答え方やその内容のつかみ方にも、いろいろ綿密な手続きを経なければならないものでありますが、私はここで、極く簡潔に言い表わしまして、形なき自己、即ち無相な自己の自覚である、ということができると思うのであります。その場合に、形がないということは、どういう意味で形がないのかと申しますに、普通形がないという場合には、空間的に形がないということを考えがちであります。が併し、これは空間的に形がないということと同一ではないのであります。無論、空間的にも形がないのではありますが、然らばとて、例えば、声には普通空間的な形がない、声は幾何学的に計ることは出来ない、だから声には形がない、というような意味で形がないということにつきるものではないのであります。また、普通、我々の心には形がないと考えられておりますが、成程、空

禪と禪文化

久松真一

一

神学部長ホルトン先生始め皆様、私は狭い日本におきましても、旅行することは極めて稀でありますが、この度図らずも、御懇切なるお招きにより、太平洋を越えてはるばる当地にまいりまして、世界的に著名なるこのハーバード大学の講壇に立ち、虚心に真理を求めてやまない皆様と共に、吾吾人間のあるべき姿を探究するの好機に恵まれましたことは、洵に法悦の至りであります。

私の畏敬するホルトン先生は、このディビニティ・スクールのファカルティ・ガイドの一九五五年—五六年版の序文において地上における真に神聖な場所は、二つの河が合流する所である、という印度の諺を参照して、恰かも印度の神聖なる町アラハバードが、ガンジス河とジュハナ河との合流するところにあるように、このディビニティ・スクールも、多くの流れの合流点に立っていると、いっておられまするが、正にそのように、私は、このディビニティ・スクールが、西洋の大河と東洋の大河とが合流する世界史的なアラハバード、否ハーバードであろうことを、期待してやまないものであります。

私は、はるばると、東より流れ流れて、幸に今、この合流点に流れ込むことができて、その合流した一つの流れが、どのような方向に、どのような新らしい波を起して流れて行くかを、皆様と共に見きわめたいと思うのであります。

皆様は、ここに合流した東洋の河は、どんな河かと好奇心を持たれるでありましょうが、これは決して、皆様に取っ

26 六国史　日本霊記　巻下、一四二頁

27 南本涅槃経巻十四（大正十二巻　六九三頁）

28 聖徳太子全集巻三、同書　一七一頁

29 上宮法王帝説を見よ。上宮聖徳法王帝説の研究、各論編一六六頁にあってはこれを涅槃経の思想としていない。

30 昭和会本維摩経義疏、乾二頁乙

31 牧田諦亮、肇論の流伝について（肇論研究所収、同書二九〇―二九一頁）

あったものと憶われるのである。

法王帝説が慈慧を師として太子の修めた教学を述べるのに、まず最初に「王命能く涅槃常住、五種仏性の理を悟」ったと記していることは甚だ意義深く、また興味深いのであり、太子の修めた教学の根本的な基礎は実に涅槃経であったのではないかとすら考えるのである。そうしてこの経に対しての太子の理解は大陸の学匠のこの経についての註釈を通して、なま半かの知識を得ていたと云うのではなく、「悟」ると表現されているように深くその真理を究めたものであったに相違ないのであり、それが太子の遺語等に見られる太子の一つの人生観をなすことにもなっていたものと考えるのである。

なお太子が慧観の漸語説によられたことから涅槃無名論のような漸語説を主張するものが早くに我国に伝わっていたことも見逃してはならない事実であるが、ここでは余論に亘るので触れないでおくことにしよう。

註

1 家永三郎　上宮聖徳法王帝説の研究、各論編の正訓による、同書七八頁
2 〃　一〇二頁
3 花山信勝　法華経義疏の研究、一八―一九頁
4 法華義記巻一（大正三十三巻、五七五頁）
5 法華義疏巻一、（大正五十六巻、六五頁）
6 上宮聖徳法王帝説の研究、各論編八三頁
7 法華義疏は法華義記が屢々涅槃経を引文している箇処に触れていないからといって、太子が涅槃経を知られなかったとは云えないのであり、法華経の疏である限り引文する経には自ら限界があった筈である。
8・9 法華義疏の研究、三二一頁―三二三頁、法華義疏と法華義記との対照を見よ。
10 法華義疏巻一、（大正五十六巻、七一頁）
11 法華玄義巻十五（大正三十三巻、八〇一頁）
12 上宮聖徳法王帝説の研究、各論編七九頁
13 聖徳太子全集第四巻所収、同書一九七頁
14 上宮聖徳法王帝説の研究、総論篇一六二頁にこの説が紹介されている。
15 家永三郎　上代仏教史研究、四〇頁
16 上宮聖徳法王帝説の研究、各論編七九―八〇頁
17 南本涅槃経巻十三（大正十二巻　六九〇―六九一頁）
18 巻三（〃　六二一頁）
19 巻九（〃　六六四頁）
20 巻八（〃　六五一―六五二頁）
21 巻三十二（〃　八一八頁）
22 〃（〃　〃　）
23 中観論疏第一本、因縁品第一（大正四十二巻、六頁）
24 南本涅槃経巻二十五（大正十二巻　七六八頁）
25 金光明経についても太子は恐らく知るところがあり、この経に見える四天王の思想によって四天王寺の造立を見たのではなかろうか。

いたのではないかと考えられるふしに、聖徳太子伝私記に「推古天皇の御厨子なり」[28]としている玉蟲厨子があり、これが果して同天皇の厨子であったかどうかは別として、飛鳥朝の作品としてのこの厨子に施身聞偈の画がかかれていて、この時代に涅槃経の思想の行われていたであろうことを思うのであり、更に加えて太子とこの経の関係を偲ばせるものは天寿国曼荼羅の銘文に「世間虚仮、唯仏是真」[29]とある太子の語であり、これもまたこの経に由来していると思うのである。玉蟲厨子の施身聞偈は周知のように雪山大士が諸行無常、是生滅法、生滅滅已、寂滅為楽の終りの半偈を聞くために施身するのであるが、この終りの半偈の意味するところが涅槃経の重大な思想を示唆しているのであり、また世間虚仮、唯仏是真の一句にしてもそうであり、こうした思想は必らずや涅槃経に拠っているものと云っていいのである。維摩経義疏に「如是等の五事は普く衆経を貫く、所証の義一なり、故に頭序と称す、諸経に序を作ること各各不同なり、或は放光地動なる有り、或は遺書乞食なる有り、今此の経の如きは蓋を献ずるを序と為す、種種不同なり、故に別序と称する也」[30]とあり、ここにも「放光地動」の語が見えていて、太子撰と伝えているこの疏に涅槃経の別序のことを言及していもしているのであり、勝鬘経義疏にもこの経についての知識のあったことが窺われるのであり、太子の名に於て云われている事蹟にはあまりにもこの経に連関していることが多く、太子がこの経に無関係であったとはこうした諸点からしても到底考えられないのである。

涅槃経が我国に流伝したのはいつ頃であったかは明確を欠くが、大体、仏教の究極の目標とする涅槃の概念が、「法花経疏七巻」が太子によって撰せられた頃に判然としていなかったとはなし得ないのであり、三論宗の学統を通じて涅槃経は極めて早い時期に我国に知られていたものと推定せられるのであり、正倉院文書にも僧肇の涅槃無名論の名が見え、また知識優婆塞の僧侶となるために読まなくてはならなかった経に法華、維摩、最勝王等の諸経にならんでこの経が挙げられていることが知られ、[31]丁度涅槃経五種仏性義が書写された頃と前後して、この経が流通していたものと想像されるがこの経が奈良時代に盛んな流布を見たのは、その淵源が遠くに遡られて、恐らく太子のこの経に対しての浅からぬ理解が

三

さてかように考えてくると、太子は涅槃経に通じていたとして怪しむに足らなくなるのであり、法王帝説の「上宮王、高麗の慧慈法師を師としたまひき…即りて法華等経疏七巻を造りたまひき、号けて上宮御製疏と曰ふ」とある記録の仕方そのものも涅槃経を漸教の最高とする五時教の教判によっていることが考えられて、太子の学問には涅槃経が一つの基礎になっていたのではないかとさえ推測されるのである。五時教、即ち有相教、無相教、抑揚教、同帰教、常住教のうちの有教教としては「経部薩婆多両家の弁を知」ったのであり、抑揚教としては「維摩不思諸解脱の宗に通達」したのであり、常住教としては「涅槃常住、五種仏性の理を悟」ったのであり、この間にあって同帰教としては法花三車、権実二智の趣を開いていて、やがて法華最第一の思想の形成されて行く伏線をなし、無相教としての般若経は、「般若波羅蜜により大涅槃を出す」（前出、涅槃経聖行品）の思想によって涅槃経に収めているのであり、法王帝説のこの記録は明かに常住教としての涅槃経から眺められていて、この記録による限り太子が涅槃経を見なかったとはどうしても云えないのである。

太子が漸教の五時教により、その五時教が三教五時教で、頓教は立場を異にするものであるから別として、不定教を含むものであったことは、不定教として勝鬘経、[25] 金光明経等が挙げられるその勝鬘経に通じていたことからも知られるのであり、若し法華、維摩、勝鬘の各経の義疏が伝えられるように太子の撰であることを否定する人があるとしても、かかる義疏の成立する体系は少くとも太子には五時教に基いてあったと云わなくてはならないのであり、要するに太子の教学は涅槃常住教をもって究極とする体系の展開であったとしなくてはならないのである。

なお太子が涅槃経を知っていたであろうとしなくてはならないものに太子が遺語したと云われる「諸恵莫作、諸善奉行」[26] の語があるのであり、この語の出拠は他にも求め得られるとしても涅槃経に「諸悪莫作、諸善奉行、自浄其意、是諸仏教」[27]（梵行品）と見えているところに最も近く出拠を求めて然るべきものと思うのであり、且つまた太子がこの経を知って

吉蔵の中観論疏に「大涅槃経に五種仏性を明かす、蓋し是れ諸仏の祕蔵、万流の宗極、因縁の内に蘊在す、所以の然るは十二因縁の不生不滅を境界仏性、十二因縁の本より生滅無きに因つて正観を発生するを即ち観智仏性、斯の観の明了なるを即ち名けて菩提果仏性、正観既に彰れ生死の患累の畢竟空にして永滅なる即ち大涅槃果果仏性、然して十二因縁の本性寂滅、未曾境智、亦因果に非ずして何を以つて之に目くかを知らざるを強いて名けて正性とす。正性は五性の本なり、然して此の五性更に別体無し、但だ因縁の一法転じて五と為る」[23]とあり、涅槃経の五種仏性を境界仏性、観智仏性、菩提果仏性、大涅槃果果仏性、正性と云い換えているのであるが、かような説の根底には涅槃経に「善男子、是の故に我諸経の中に於て説く、若し人有つて十二因縁を見れば即ち是れ法を見る、法を見る者は即ち是れ仏を見る。仏とは即ち是れ仏性なり、何を以つての故に、一切の諸仏に此を以つて性と為せばなり、善男子、十二縁を観ずる智に凡そ四種有り、一には下、二には中、三には上、四には上上なり、下智観の者は仏性を見ず、見ざるを以つての故に声聞の道を得、中智観の者も仏性を見ず、見ざるを以つての故に縁覚の道を得、上智観の者は見れども了了ならず、了了ならざるが故に十住地に住す、上上智観の者は見ること了了なるが故に、阿耨多羅三藐三菩提の道を得、是の義を以つての故に、十二因縁を名けて仏性と為す、仏性とは即ち第一義空なり、第一義空を名けて中道と為し、中道は即ち名けて仏と為す、仏とは名けて涅槃と為す」[24]（獅子吼菩薩品）と説かれている思想があってのことと思われるのであり、この経の文意は声聞、縁覚、菩薩、仏の四種性に配せられるのであり、これに凡夫を加えて考えれば五種性になつてこの場合もこの一文が五種仏性説に展開して行くものであることを思えば、先に月喩品を引いてふれたような五味説を吉蔵は予想して、自からの五種仏性説を唱えたものと見なければならないのである。「果果は即ち是れ無上大涅槃」（獅子吼菩薩品）とするのと、大涅槃果果仏性の上に更に正性を説く吉蔵の立場とはもとより同じではないが、吉蔵の云う五種仏性は確かに明記しているように涅槃経によっているのであり、その五種仏性はやはり五味に関連して云われているものとしなければならないのである。

の如し、若し煩悩諸結と倶ならば名けて無明と為す、若し一切善法と倶ならば之れを名けて明と為す、是の故に我は二相有ること無しと言ふ、是の因縁を以つて我先に説いて言ふ、雪山に草有り名けて肥膩と曰ふ、牛若し食せば即ち醍醐と成ると、仏性も亦た爾なり、善男子、衆生薄福にして是の草を見ず、仏性も亦爾るなり[20]」

と云つているのである。涅槃経に五味をもって仏性を説いていることは屢々でもあり、五種仏性をこの意味から説いていることが多いのである。

尤も五種仏性と云うことが、六種仏性、七種仏性と云う語と並んでこの経の迦葉品に使われている一例もあり、五種仏性とは「…八住の菩薩より下六住に至る仏性に五事あり、一真、二実、三浄、四善、五可見なり、仏性因なる故に亦是れ過去現在未来なり、果も亦是の如し、是れを分別答と名づく、五住の菩薩より下初住に至る仏性に五事あり、一真、二実、三浄、四可見、五善不善なり、是れ五種仏性、六種仏性、七種仏性は断善根の人も必らず当に得べきが故に、故に有りと言ふことを得、是れを分別答と名づく…」[21]とあるその五種仏性に当るのではないかと推論もされようが、この場合は仏の仏性に七事、後身の菩薩の仏性に六事、九住の菩薩の仏性に六事があると経が説いている後を受けて、八住の菩薩より六住に至る仏性に五事があり、五住の菩薩より初住に至る仏性にまた五事があることを指して述べているまでであり、ここで云われている五種仏性は仏性五事の謂であり、これが八住の菩薩以下の仏性について云っていることで、五味のような重要な意味を持つものとは考えられないのであり、かように五種六種七種の仏性を説いて来たこの品にも「…是の故に我、諸の煩悩及び善の五陰より阿耨多羅三藐三菩提を得と説く、衆生身の皆精血より成就するを得るが如く、仏性も亦爾なり、須陀洹の人、斯陀含の人の少しき煩悩を断ずる仏性は乳の如く、阿那含の人の仏性は酪の如く、阿羅漢の人の猶し生酥の如く、辟支仏より十住の菩薩に至りては猶し熟酥の如く、如来の仏性は猶し醍醐の如し」[22]と述べていて、やはり五味によって仏性を説いているのであって、涅槃経の中心思想として五種仏性と云えば五味を外にしては他に考えるものは存しないとしなければならないのである。

「迦葉言はく、云何性差別なる、仏言はく、善男子、声聞は乳の如く、縁覚は酪の如く、菩薩の人は生熟酥の如く、諸仏世尊は醍醐の如し、是の義を以つての故に大涅槃中に四種性有つて差別有りと説く、迦葉復言はく、一切衆生の性相云何、仏言はく、善男子、牛の新生は乳血未だ別たざるが如し、凡夫の性は諸の煩悩を雑ふ、亦復是の如し」[19]

とあって、凡夫、声聞、縁覚、菩薩、諸仏世尊に乳血未別、乳、酪、生熟酥、醍醐の五味を配しているのであり、五味の配し方には若干違うものがあると云っても醍醐を以って最高味としていることはこの月喩品の説くところにあっても変りはないのであり、四種性に凡夫を加えての五種仏性を説いているのである。また如来性品には明かに乳、酪、生酥、熟酥、醍醐の五味をもって仏性の本質がどのようなものであるかを説いているのである。聊か煩しいがその一節を示すと、

「善男子、我と無我と性相二無し、汝是の如く受持頂戴すべし、善男子、汝も亦応に是の如きの経典を堅持し憶念すべし、我先に摩訶般若波羅蜜経の中に於て我、無我の二相有ること無きを説けるが如し、乳に因りて酪を生じ、酪に因りて生酥を得、生酥に因りて熟酥を得、熟酥に因りて醍醐を得るが如し、是の如きの酪の性は乳より生ずと為ん、自より生ずと為ん、他より生ずとせんや、乃至醍醐も亦復是の如し、若し他より生ぜば即ち是れ他作にして、是れ乳生に非ず、若し乳生に非ずば乳は為す所無けん、若し自ら生ぜば相似相続して生ずべからず、若し相続して生ぜば則ち倶に生ぜず、若し倶に生ぜざれば五種の味は則ち一時ならず、一時ならずと雖も、定んで復た余処より来らざるなり、当に知るべし、乳の中に先に酪相有ることを、甘味多きが故に自ら変ずること能はず、乃至醍醐も亦た復是の如し、是れ牛の水草を食噉するの因縁にて、血脈転変して、而も乳と成ることを得、若し甘草を食せば其の乳則ち甜く、若し苦草を食せば乳則ち苦味なり、雪山に草有り、名けて肥膩と曰ふ、牛若し食せば純ら醍醐を得、青黄赤白黒の色有ること無し、穀草の因縁にて其の乳則ち色味の異有り、是の諸の衆生は明、無明の業因縁を以つての故に二相を生ず、若し無明転ずれば則ち変じて明と為る。一切諸法の善、不善等も亦復是の如く、二相有ること無し……是の故に定んで乳の中に酪相有ること無しと言ふことを得ず、他より生ぜば乳を離れて有らん、是の処(ここわり)有ること無し、善男子、明と無明とは亦た復是

と能はざる所なり、善男子、譬へば牛より乳を出し、乳より酪を出し、酪より生酥を出し、生酥より熟酥を出し、熟酥より醍醐を出す、醍醐は最上なり、若し服する者有れば衆病皆除く、有らゆる諸薬を悉く其の中に入るが如し、善男子、仏も亦是の如し、仏より十二部経を出生し、十二部より修多羅を出し、修多羅より方等経を出し、方等経より般若波羅蜜を出し、般若波羅蜜より大涅槃を出す、猶し醍醐の如し、醍醐と言ふは仏性に喩ふ、仏性とは即ち是れ如来なり、善男子、是の義を以つての故に、説きて言ふ、如来の有らゆる功徳は無量無辺にして称げて計ふ可からず」[17]と（巻十三、聖行品）。

所謂五味説と呼ばれているものをここに見出すのであるが、衆生に仏性の開発されて行く過程を譬喩的に挙げて行って、醍醐を最上のものとし、或はこの経の長寿品[18]にも見られるように醍醐を世間第一上味のものとし、大涅槃仏性の開顕を究極のものとしているのである。聖行品に「大涅槃を出す」としている大涅槃が直ちに涅槃経を指すものと解するには文意がやゝ不明確でもあろうが、慧観は明かにこの五味説に立脚して漸教の五味教の教判を唱えるに至ったものと考えざるを得ないのであり、この経説は慧観によって組織化され、先に法華玄義の一文を引いておいたように大涅槃が涅槃経を意味する説となってこの経を五時の最終的優位を占める常住教として位置づけることになったのである。五時教が五味から発展した説であることは、既に定説であって事新しく述べるまでもないかも知れないが、五種仏性と云うことを考える場合、このことにやはり触れておかなくてはならないのである。五種仏性は五味が衆生の仏性開発を述べたものであり、それが五種の仏性のことであるとすると、それを指すものと見ることは極めて可能なことであると云わねばならないのであり、五時教によって涅槃経を究極のものと認める限り、「醍醐と言ふは仏性に喩ふ」（前出）とあった世間第一の上味を味得することでなくてはならない筈であり、五時教によっていることは五種仏性の義によっていると云っても同じこととならざるを得ないのである。実際、五味を五種仏性と見なした例を涅槃経に見出しもするのであり、五種仏性はこの経の所説であるとするのが最も至当であると云うことになるのである。月喩品に

拠り難いのであり、最近になっては家永三郎博士の詳しい研究の発表を見るに至ったがこれまた一種の憶説を出でなかったものと云わなくてはならないのである。同博士は「上宮聖徳法王帝説の研究」各論編にて実に詳細に亘ってこの五種仏性の解明を追求しているが、結論的には上代仏教史研究所収の聖徳太子研究の註釈に「私は五種仏性とは涅槃経の思想を指すものではなく況や楞伽経の五定性の謂ではなく、勝鬘経所説の五種如来蔵のことであると考へたい、即ちこれは勝鬘経自性清浄章に「如来蔵者、是法界蔵法身蔵出世間上上蔵自性清浄」とあるを謂つたものであり、太子の義疏には之を釈して五種蔵と呼んで居られる、然る時涅槃常住も敢て涅槃経の思想とする必要なく、勝鬘経にも「於二無常病世間一得二常住涅槃界一」（一乗章）「如来蔵常住不変」（顕倒真実章）の如く随処に説かれて居ることであるし、加之涅槃勝鬘二経は遂に同一妙勝を顕す（勝鬘経疏玄記十五・仏教全書本一六五頁）経典であるから、涅槃常住云々の一句は太子の勝鬘経研究を叙述したに過ぎないことが分り三経義疏製作の史実と帝説の記事とが完全に一致し、太子が涅槃経を見られたと云ふ説の文献的基礎は全く失はれるのである」[15]と主張して、涅槃常住、五種仏性は勝鬘経の所説と見ようとしたのである。家永博士が斯様な主張をなすことになったのは、恐らく花山博士が太子は涅槃経を知られなかったとした説を前提として取ってのことではないかと思われるが、この五種仏性が太子の学び知っていた五時教と密接な関係を持つことがわかれば、更に五種仏性を涅槃経の所説以外の説とすることはむつかしいことになってくるのである。[16]

家永博士も既に指摘しているように正倉院文書のうちにしばしば涅槃五種仏性義とか、涅槃経五種仏性義とかと云う書名が見えもしているのであり、五種仏性義が涅槃経に基いていることは動かせないのであり、事実涅槃経にこれを指しているものと判断される思想を見出し得るのである。太子が見られたと考えられる涅槃経は慧観が再治に参画した南本涅槃経であったものと推定されるが、その涅槃経に次のように説いている一節が存するのである。

「時に仏、讚じて言はく、善哉善哉、善男子、是の如く是の如し、汝が説く所の如し、是の諸の大乗方等経典は復無量の功徳を成就すと雖も、是の経に比せんと欲せば喩をなすことを得ず、百倍千倍百千倍億倍、乃至算数譬喩も及ぶこ

太子が五時教を知られたのはこの法雲を通じてであることは誤りがないのであり、太子は頓、漸、不定の三教と五時教に教学の基本的立場を持たれたのではないかとさえ推定されるのであり、涅槃経こそが基礎的なものであったことを考えないわけには行かないのである。

かように見ると涅槃常住の思想を太子が理解されていたであろうことは充分想像されることであり、法王帝説に涅槃常住を悟ったとあっても何の不思議もないと云わなければならないのであり、太子が「直接涅槃経を御覧なかった」（前引）とは云われないどころか「悟」ると表現されている程に深い理解すらがあったとしなくてはならないのである。

このことをなお確実に証明するものは「五種仏性の理」を併せて太子が悟ったと記していることであり、五種仏性は涅槃経の思想に由来して云われていることが知られるのである。

従来、太子が涅槃経を知られなかったであろうと云うことを前提とし、五種仏性の意味を涅槃経の思想とは無関係のものとし、太子と涅槃経との間を無縁のものと見ようとして来たことが多かったのであるが、文体上からしても「涅槃常住、五種仏性之理」は「法花三車、権実二智之趣」に対句となっているのであり、法花三車、権実二智が同じ法華経について云われていることであることを思うと、涅槃常住、五種仏性もやはり同じ涅槃経について云われていると見るのが自然であり、五種仏性は色々に考えられる教説があるにしても、この場合は涅槃経の説くところと解しなくてはならないのである。

五種仏性を早くに曲解したのは狩谷掖斎であり、法王帝説證注で「実叉難陀の訳せる楞伽経に云はく、大慧に五種の種性有り、何等をか五と為す、謂はく声聞乗種性、覚縁乗種性、如来乗種性、不定種性、無種性」[12]としているのであるが楞伽経の所説とするのは全く当らないのであり、近くには久米邦武博士が聖徳太子実録に「涅槃常住とは人生無常に対した る語にして、倶舎論の最勝択滅涅槃の謂なるべく、五種仏性は色、心、心所、不相応、無為、是を万有の五種となす謂ならん」[13]とし、姉崎正治博士は法相宗の五性各別の義[14]であろうとするのであるが、これまたあまりにも首肯し難い説として

一の境を照すを実智と為し、三三の境を照すを権智と為す」[10] と云っていて、涅槃経を第五時とする五時教を明瞭に知っていたことが窺えるにおいておやである。

五時教とは智顗の法華玄義に記しているところをかりて云えば、

「南北の地通じて三種の教相を用ふ、一には頓、二には漸、三には不定なり、華厳は菩薩を化せんが為なり、日の高山を照すが如きを名けて頓教と為す、三蔵は小乗を化せんが為めに先に半字を教ふ、故に有相教と名く、十二年の後に大乗の人の為めに五時の般若乃至常住を説くを無相教と名く（註、この文意解し難く、誤りあるが如きも今はふれず）、此等は倶に漸教と為すなり、別に一経有り、頓漸の摂に非ずして而も仏性常住を明かす、勝鬘、金光明等是れなり、此れを偏に方に不定教と名く、此の三意は通途に共に用ふるなり、一には虎丘山の岌師は頓と不定とを述することは前旧に殊ならざるも、漸を更に三と為す、十二年前に三蔵の見有得道を明かすを有相教と名け、十二年後より斉しく法華に至つて見空得道を明かすを無相教と名け、最後に雙林に一切衆生の仏性、闡提作仏を明かすを常住教と名くるなり、二に宗愛法師は頓と不定とは前に同じ、漸に就て更に四時教を判ず、即ち荘厳の旻師の用ふる所なり、三時は前に異ならず、更に無相の後、常住の前に於て法華に三を会して一に帰し、万善悉く菩提に向ふを指して同帰教と名くるなり、三に定林の柔、次の二師及び道場の観法師は頓と不定とを明かすこと前に同じ、更に漸を判じて五時教と為す、即ち開善、光宅の用ふる所なり、四時は前に異ならず、更に無相の後、同帰の前に約して浄名、思益、諸方等経を指して褒貶抑揚教と為す」[11]

とあるが如くであり、道場観法師即ち慧観の説いたものであり、慧観が玄義の云うように頓、漸、不定の三教を説いたか、或は頓、漸の二教を説いたかについては異説が存するが、漸に五時教を説いたことはまず異論のないところと見られているものである。この五時教は玄義が云っているように開善寺智蔵、光宅寺法雲の用いたものであったのであり、涅槃経を五時教の第五時、常住教として基礎づける思想が、慧観から法雲へと継承された一系譜がここに知られるのである。

太子が涅槃経を理解されていたであろうことは、法華義疏が法雲の法華義記によるところが多かったことから類推されるように、法華経の学者であったと共にまた涅槃経の学者であった法雲の思想によられたことは、恐らく少なくなかったのであり[7]、その最も端的に窺われるのは法華義記に「若し物機に称会するを第一と為すを明さば、則ち五時経教は皆是れ物機に称会す、今は此処に論ぜず、只前を会し後を開くを銘けて第一と為すと言ふのみ、前を会すとは三乗異路無きを談じ、万善明かに同帰なるを語るなり、後を開くとは万善皆成仏し、寿命長遠なるを明かすなり、此れ即ち涅槃の前路を開き、常住の由漸を作す、然れば則ち前後に両望し二義雙で明かす、下に即ち出して已説今説当説と言ふ、已説は昔来の三乗等の教、当説は即ち涅槃を指して当説と為す、今説は即ち是れ法華、此の如き義有るが故に第一と称する也[8]」とあることを、法華義疏は受けて、「然して若し機に称つて為説し、利を得せしめんと論ずれば、即ち諸教皆爾るなり、偏に法華最第一と嘆ずる所以は、只だ前を会して後を開くに就て論を為す故に然るなり、前を会すとは三乗は異路無きを明かし、万善同帰を語るなり、後を開くとは万善皆成仏し、仏寿命の窮極無きを語るなり、中（此？）は則ち涅槃の前路を開き、常住の由漸を作す、前後に両望し二儀雙べ明す、所以に下に則ち已説当説今説と言ふ」[9]と云っていることであり、太子が若し涅槃経を理解していなかったならば、法華最第一の思想をこのように受け取ることは出来る筈はなかったのである。太子は必らずや五時教に配せられる涅槃経の位置を熟知していて、会前開後の法華最第一を唱えたものと云わなくてはならないのであり、太子の法華最第一の主張は義記に負うところによっているとは云え、太子の根本主張であったことを思えば涅槃経を包含する立場を取ることなくしては唱えられなかったのであり、太子が涅槃経の思想について全く知るところがなかったとはどうしても云えないのである。まして義疏に「五時教に就いて此の権実の二智を弁ぜば、皆各同じからず、初教は若し四諦十二因縁を照すを実智と為し、仮実の陰入界等を照すを権智と為す、第二の波若教は若し真諦を照すを実智と為し、俗諦を照すを権智と為す、第三の維摩教は病を知り薬を識るを実智と為し、能く薬病相宜を変ずるを権智と為す、第五の涅槃教は若し仏果の常住を照すを実智となし、金剛以還の苦無常を照すを権智と為す、今此の法華教は若し四

つ法雲の法華義記が涅槃経と勝鬘経とを引文して釈している箇処などは殊更避けられながら同章の別処に維摩経を以て示されており、或は法雲の法華義記がしばしば涅槃経を引文しているその他の場処にも太子の法華義疏がそれ等に触れてないこと等は、少くとも太子が直接涅槃経を御覧なかったという証拠にはなるようである。惟うに、恐らく涅槃経のような大部の経典は写経することさへ可なり容易ではなかったがため、仏教移入の初期には未だ我国に伝えられてなかったものかも知れぬ」[3]

と。即ち法雲の法華義記に「涅槃を説かんと欲するに大音宣告放光動地を以て別序と為し、勝鬘を説かんと欲するに父母送書を以て別序と為し、維摩を説かんと欲するに長者献蓋を別序と為す、此の経は天雨四華地六種動を別序と為す也」[4]とあるところを、法華義疏に「衆経に序を現ずること同じからず、或は放光地動出音声と有って序と作し、或は献蓋現疾と有って序と作し、或は乞食遺書を現して序と作す、今此の経の如くに天より四花を雨ふらし、地に六種震動有り、即ち諸経種々各異る、故に別序と称す」[5]とあることの理由によって、太子は涅槃経を見られなかったとしているのである。この説は学者によって継承されもして、太子は「涅槃経の如きは当時未だその披閲し給ふ虚とならざりしものの如く」[6]と云っているのであるが、義記に「大音宣告、放光動地、以って別序と為す」とあるのを義疏が「或は放光動地、出大音声有って序と作す」となしているとする一理由から、太子が涅槃経を見られなかったことを積極的に主張することが一体妥当であり、可能であり得るであろうか。

法王帝説に「涅槃常住、五種仏性」とある五種仏性はともかくとして、涅槃常住と云われていて、この法王帝説の資料的価値が疑われるようなものでない以上、寧ろ涅槃経の思想を現わしていると考えられるこの法王帝記の記述に留意されるべきでこそあれ、この記述を無視すべきではないではなかろうか。それに法華義疏には涅槃経の思想のあったことを予想することなくしては考えられない記述すら見られるのであり、この法王帝説の記述に決して目を覆うべきではないと思うのである。

それでは「涅槃常住、五種仏性の理を悟」ったとされているこの一句から予想される教義が何んであるかと云えば、既に涅槃常住の文字が明証しているように涅槃経の思想が真先きに念頭に浮ぶのであるが、この一句をもって太子が涅槃経に通じていたものと果して理解していいものであろうか。これまでの学者の間に太子が涅槃経を見られたことを否定する意見が行なわれていたことを考えるにつけ、この一句の理解はもとより慎重でなくてはならないが、従来難解とされて来た「五種仏性」の一語について妥当な解釈が涅槃常住の語に関連してつくならば、この一句が果して涅槃経の思想を意味しているかどうかを危ぶむことは最早必要がなくなるのであり、法王帝説は太子が涅槃経の思想に通じていたことを明言したものと見なくてはならなくなるのである。

若し太子が涅槃経に通じていたと云うことが云われるとするならば、太子に三経義疏があったとされることに加えて更に涅槃経にも詳しい教養があったこととなり、太子の仏教に対して一層の博識を物語ることになるのであるが、問題は単に博識を物語ることにとどまらないものを含んでくるのであり、太子にあってこの経の占めた位置の重要性を新たに認識しなければならないこととなるのである。

二

先ず太子が涅槃経を見られなかったであろうと云うことを初めて論じたのは「法華経義疏の研究」においてであるが、これについて次のように云っているのである。

「梁の仏教を代表したと云ってもよい涅槃経が当時我が国に伝来していなかったということは不審に思われるけれども、太子が法華経義疏の中に衆経の現序不同を説明せられるに当って、法雲の法華義記の涅槃大音宣告、放光動地、以為二別序一を或有二放光地動、出大音声一、而作」序と中の文句を上下して承けていられるものがあるが、或はそれが単に語呂便宜上の転換であったかは知らぬけれども、このことが却って涅槃別序の真相を知り給わなかった証拠ともなり、且、

「涅槃常住　五種佛性」の問題について

吉田紹欽

一

上宮法王帝説に「上宮王、高麗の慧慈法師を師としたまひき、王命能く涅槃常住、五種仏性の理を悟り、明かに法花三車、権実二智の趣を開き、維摩不思議解脱の宗に通達り、且た経部薩婆多両家の弁を知りたまひき、亦三玄五経の旨を知り、並せて天文地理の道を照したまひき、即りて法花等経疏七巻を造りたまひき、号けて上宮御製疏と曰ふ」[1]と見えており、また「戊午年四月十五日、少沢田天皇、上宮王を請せて勝鬘経を講かしめたまひき、其儀僧の如し」[2]と見えていて、聖徳太子が殊に仏教に対して造詣の深かったことを記している。

この記述は日本書紀に太子が勝鬘経、法華経を講じたと記しているより遙かに詳しいものであり、太子がどのような仏教教学を修められたかを推測するに極めて注目すべき資料であると云えよう。

今、ここでこの法王帝説の記述を手懸りとして論述を試みようとするのは、太子の修められた教学がどのようなものであったかを全般的に亘って究明し、或は法華、維摩、勝鬘の経疏、即ち所謂三経義疏がどのようにして成立したものかを想定しようとするのではなく、この法王帝説の一句に「涅槃常住、五種仏性の理を悟」るとある短かい記述についてであるが、この一句が実は太子の修められた教学を知る上に重大な意義を持つのであり、この一句が解明されることなしには恐らく太子の教学を理解することはむつかしいのではないかとさえ云いたいのである。

十、主伴円明具徳門―法雲地―智波羅蜜

第九地の智慧をもってよく仏道を修行し、十種の妙行をもって、最後の第十地に入る。ここは無生法忍を超えた一切智の位であって、此地に住すれば、智慧の中に於て上自在力を得る。

時に金剛蔵菩薩（十地品の主人公）即ち一切仏国体性三昧に入る。時に諸大衆・天竜・夜叉・乾闥婆・阿修羅・迦楼羅・緊那羅・摩睺羅伽・四天王・釈提桓因・梵天王・自在天子・浄居天等、皆自ら、金剛蔵菩薩の身中に入ることを見知して、其身内に於て、三千大千世界の荘厳せる衆事を見る。若し一劫を満して説くとも尽す可らず。……金剛蔵菩薩、是の如き大神力を示現し已りて、還って大衆をして各々本処に在らしむ。一切の衆会は希有の想を生じ、黙然として一心に金剛蔵を観る。

このような第十地に主伴円明具徳門が対応することは、言うまでもないであろう。

華厳経は実に椽大の筆になる厖大な経典で、入法界品や十地品に次第に他の部分が附け加わって出来たものと思われる。従ってそこに包蔵される一貫した思想を把握することは実に容易ならぬことで、李通玄の如きは本経を熟読して、但是一心作とか心仏及衆生是三無差別とかいう言句には意義を認めず、法蔵とは異なる独自の解釈を下している。しかし私は法蔵の所説こそ華厳の真義を顕わにするものと考える者で、上に引用した幾つかの言句は、そのある所において決して偶然的なものでないのである。

十玄の最終形においてその順序を変えるとか、五教章等の古い形に直すとかして、その順序を解釈しようとすると、非常な困難に撞着する。そこで今、上述の解説によって、最終形の十玄が十地に対応し、従って十波羅蜜に対応することが承認されるならば、これによって十玄の実践的意義が闡明されたことになり、同時にまた華厳における十波羅蜜の理論的構造が見直されることになるのである。

離諸功用心　但在於智慧
観十方世界　成壊及与住
能知四大一　亦知諸別異
小中及無量　種々差別相
能数知三千　大千世界塵
亦知衆生身　四大微塵数
諸天身衆宝　微塵数差別
皆悉遍明了　余亦如是知
智慧因縁故　心転得調柔
為利諸衆生　遍諸世界身

ここに託事顕法生解門が対応することは、承認されるであろう。

九、十世隔法異成門―善慧地―力波羅蜜

第八地の智慧をもって、よく仏道を観じ、十種の思惟を経て、第九地に入る。この菩薩は、法無礙・義無礙・辞無礙・楽説無礙の四無礙智を身につける。

復次ぎに、法無礙智を以て現在の諸法の差別相を知り、義無礙智を以て過去未来の諸法の差別相を知り、辞無礙智を以て過去未来現在の諸法の不可壊の相を説くことを知り、楽説無礙智を以て一々の世に於て無辺の法明を説くことを得。……。復次ぎに法無礙智を以て一乗は究竟して一切の無差別を摂することを知り、義無礙智を以て諸乗の差別を知り、辞無礙智を以て能く諸乗の無差別を説き、楽説無礙智を以て一法門を以て無辺の法門を説く。

このような第九地に、十世隔法異成門が対応すると考えてよいであろう。

ここにおいて実の如く四聖諦を知るのであるから、表即裏・裏即表の理にも悟入するわけである。秘密隠顕俱成門を難勝地に対応させることができるであろう。

六、微細相容安立門―現前地―般若波羅蜜

第五地の菩薩が、「無生を以ての故に一切法は平等法なり」というような、十種の平等法を得れば、第六地に入る。ここは無分別の大智の現前する処である。

三界は虚妄にして、但だ是れ一心の作るところなり。十二縁分は是れ皆心に依る

という著名な言句は、ここにある。十二因縁を順逆種々に観じて、一心に基づく縁起の理を看取する処であるから、微細相容安立門をここに対応させることができる。

七、因陀羅網境界門―遠行地―方便波羅蜜

第六地の菩薩が十種の妙行を起すと、第七地に入る。既に声聞・縁覚の境地を過ぎたので、ここを遠行地という。ここでは大方便の慧を修習して、仏智に安住し仏法を起すことになる。

諸々の菩薩摩訶薩は、七地の中に於て、功行具足して智慧神通に入る。

と説いてある。

菩薩遠行地に住すれば、念々の中に於て方便慧力及び一切の助菩提の法を具足修習し、転た勝れて具足し、能く菩薩善伏三昧……知神通門三昧……に入る。是の如き百万の三昧を具足して、此地を浄治す。

そして清浄行の故に、無生法忍を得て、諸法を照明することになる。ここに因陀羅網境界門が対応すると考えてよいであろう。

八、託事顕法生解門―不動地―願波羅蜜

第七地の行慧により、諸法の本来無性無相なることを知って、仏智に入り、無生法忍を身につけて、第八地に入る。

第二地の菩薩が十種の深心を生ずれば、第三地に入る。明地は発光地ともいわれる。ここでは

一切の仏法は何を以て本と為すや。聞法を離れざるを本と為す

と説き、

憍慢・我慢・大慢を破除し、諸悪苦悩も悉く能く忍受す。深く法を求むるが故なり。若し一句の未だ曾て聞かざる法を得ば、三千大千世界の中に満てる珍宝を得るにも勝らん

と述べてある。ここで一切有為法の如実の相を観ずるようになり、

是菩薩は神通力を有して、能く大地を動かし、一身を多身と為し、多身を一身と為す

という。一多相容不同門をこの明地に対応させてよいであろう。

四、諸法相即自在門　焔地＝進波羅蜜

第三地の菩薩が十種の法明門を得れば、第四地に入る。焔地は焔慧地ともいい、智慧の火で煩悩の薪を焼く処の意味である。

是菩薩は転たますます精進し、智慧方便の生ずる所の助道法（八正道等）は、修行する所に随って、心転た柔和にして有用に堪忍し、疲倦あることなく、転た上法を求めて智慧を増益す

と述べてある。一即多を示すのであって、諸法相即自在門を、ここに対応させてよいと思う。仏教の思惟では、主体的時間的面が優位を占めているので、先ず時間的な相入を説き、次ぎに空間的な相即を説くのである。

五、秘密隠顕俱成門＝難勝地＝禅波羅蜜

第四地の菩薩が十種の平等心を生ずれば、第五地に入る。難勝地とは断じ難い無明の煩悩を断ずる処の意味である。ここでは平等心をもって念慧を成ずる。

諸法を忘れざるが故に、名づけて念者と為し、決定智慧の故に、名づけて智者と為す

(六) 未来際を尽し、一切劫を尽して、是の如き（種々の）世界を皆現前に知り、休息あることなし。
(七) 未来際を尽し、一切劫を尽して、是の如き（種々の）国土を浄めて、休息あることなし。
(八) 未来際を尽し、一切劫を尽して、是の如き（種々の）大智慧道を行じて、休息あることなし。
(九) 未来際を尽し、一切劫を尽して、不退の道を行じ、作す所空しからずして、休息あることなし。
(十) 未来際を尽し、一切劫を尽して、仏道の事を得、大智慧大神通等を求めて、休息あることなし。

このように、尽未来際尽一切劫ということを繰返し述べてある箇所は他にないのであって、十玄の初門・同時具足相応門が歓喜地に対応することは承認できるであろう。

二、広狭自在無礙門―離垢地―戒波羅蜜

初地の菩薩が十種の直心を生ずれば、第二地に入る。ここにおいては

従レ人至二有頂一　所有受楽処ノトハ
禅定三乗楽ノトハ　皆従二十善一生

と言い、

十不善道は、皆是れ衆苦大聚の因縁なり

と説き、また

若し是十善道を行じて清浄に具足し、其心広大なること無量無辺にして、衆生の中に大慈悲心を起し、方便力を有らば、則ち能く仏の十力・四無所畏・四無礙智・大慈大悲を得、乃至一切種智を具足して、諸仏の法を集めん

と説いてある。広狭自在無礙門が離垢地に対応することを、認めてよいであろう。

三、一多相容不同門―明地―忍波羅蜜

七、遠行地――方便波羅蜜　　八、不動地――願波羅蜜

九、善慧地――力波羅蜜　　十、法雲地――智波羅蜜

十波羅蜜は行であること勿論であるが、また智でもある。知行一如の境地が考えられているのである。そしてその一は他の九を摂して円融無礙でありながら、その順序は上述のように規定されて、十地に対応すると看做される。十地というのも、一即一切・一成一切成の理によって、円融無礙でありながら、その順序を規定されて、菩薩行の進趣を示すわけである。そして菩薩行というのは仏位に到るための行でありながら、しかもそのまま仏行なのである。

今十玄と十地とをよく比較してみると、両者が丁度対応するように考えられる。十波羅蜜や十地がよく順序づけられているという意味で、十玄もよく順序づけられていると言えるようである。十地品（晋訳）の本文について、これをよく検討してみることにしよう。

一、同時具足相応門　歓喜地－施波羅蜜

同時具足相応門と施波羅蜜が、それぞれ十玄と十波羅蜜の先頭にあるべきことは、認めてよいであろう。初地では、大悲を以て首となし、衆生に供養して須（求）めるところを与えようと念じ、仏法僧の三宝において歓喜の心を生ずるのであるが、ここに安住する菩薩の十大願というのがあって、次ぎの通りである。

(一) 未来際を尽し、尽く一切劫中の有ゆる諸仏を供養し、大供養を以て具して、休息あることなし。

(二) 未来際を尽し、尽く皆一切劫中の一切の仏法を守護して、休息あることなし。

(三) 未来際を尽し、一切劫を尽して、一切諸仏を奉迎供養して、休息あることなし。

(四) 未来際を尽し、一切劫中の菩薩の所行を尽して、諸々の教化を以て衆生を成熟せしめ、休息あることなし。（ここに六相のことがある。）

(五) 未来際を尽し、一切劫を尽して、一切衆生を教化して、休息あることなし。

門は皆相摂に由てあり。相入は則ち二鏡互に照すが如く、相即は則ち波水相収まるが如し。隠顕は則ち片月相映ずるが如し。六に、此彼を摂するに由り、一切齊しく摂す。彼の摂も亦然り。故に微細相容安立門あり。七に、互に摂すること重々なるに由るが故に、帝網無尽あり。八に、既に帝網の如くなるに由り、一に随へば即ち是れ一切無尽なるが故に、託事顕法生解門あり。九に、上の八は皆是れ所依なるに由り、所依の法既に融すれば、次ぎに能依を弁ずるに、能依の時も亦爾り。十に、法々皆然るに由るが故に、其一を挙ぐるに随ひ則（便）ち主と為る。連帯縁起して便ち主伴あり。

澄観は広狭無礙を理事無礙を言うものと看てある。法蔵と違って澄観は理事無礙を重視するのであって、それがここにも現われているが、十玄門は事々無礙の玄談に相違ないのである。そして澄観のように考えることが、十玄の順序を解明する唯一の仕方でないこと勿論である。古来提出されている種々の解釈は皆我々を満足に納得させるものでない。けれども十玄の構成順序には、十分の理由があるに相違ない。

三、十玄と十波羅蜜

十玄の構成をよく観察すると、初門から第六微細相容安立門までで一応完成し、第七因陀羅網境界門から最後の主伴円明具徳門までは、その仕上げともいうべきものになっている。丁度同様の構成になるものに十波羅蜜がある。施（檀）・戒（尸）・忍（羼提）・進（毘梨耶）・禅・般若の六波羅蜜で一応完成し、方便・願・力・智の四波羅蜜はその仕上げとなっている。周知の通り、華厳経においては、菩薩行は十波羅蜜に要約されるとなし、到るところ十波羅蜜のことが出ているが、就中十地品においては、十地は十波羅蜜に対応するようになっている。

一、歓喜地――施波羅蜜　　二、離垢地――戒波羅蜜
三、明　地――忍波羅蜜　　四、焔　地――進波羅蜜
五、難勝地――禅波羅蜜　　六、現前地――般若波羅蜜

一切即一となって円融自在なることをいう。秘密隠顕俱成門とは、一が表（顕）となれば他は裏（隠）となり、表裏一体となって、相即無礙なることをいう。微細相容安立門とは、小に大を容れ、一に多を容れて、一多相壊せず、一念の中にも諸法が同時に頭を斉しうして炳然と顕現することをいう。因陀羅網境界門とは、帝釈天の宮殿に懸けられた網の目毎に置かれた宝珠が、互に映発して、挙一全収なるように、諸法が重々無尽に相即相入していることをいう。託事顕法生解門とは、一と多が相即相入して縁起の世界を成じていることは、事々物々に円明に顕われ、それは単に象徴とか譬喩とかでなく、そのまま法門が顕わになっているのであることをいう。十世隔法異成門とは、過現未に各々過現未を具して九世となり、この九世が円融して一つの全体を成し、総じて十世ということになるが、このように考えられた時も、互に相隔り相異なると雖ども、互に相扶けてよく円融し、縁起の世界を成じていることをいう。主伴円明具徳門とは、縁起一体の世界では、一が主となれば他はよく伴となって、挙一全収・円融自在なることをいう。

これ等の十玄門は互に円融して、一を挙げれば他の総べてがそれに収まるものでありながら、しかもその順序は決して偶然である筈はなく、法蔵は説明をしていないが、古来種々の解釈がなされている。澄観の解釈は殊に有名で、随疏演義鈔（大正蔵三六巻・七五頁・下段）においては、次ぎのように説明されてある。

一に同時具足相応門とは、是れ総なるを以ての故に、九門の初に冠せしむ。二に広狭門とは、別中先づ此を弁ずるは、是れ別門の由にて、上の事理無礙中の事理相遍に由ての故に、下の諸門を生ず。且つ事が理の如く遍ずるに約するが故に広、事相を壊せざるが故に狭、故に事々無礙の始を為す。三に、広狭無礙なるに由ての故に、所遍に多あり、一を以て多を望むが故に、一多相容あり。相容は則ち二体俱存、但だ力用交徹するのみ。四に、此彼を容るるが故に、彼便ち此に即し、此彼に遍ずるに由て、此便ち彼に即する等の故に、相即門あり。五に、互に相摂するに由り則ち互に隠顕あり。謂らく他を摂するの時、他見るべきが故に、相入門あり。又他を摂するの時、他は無体なるが故に、相即門あり。他を摂して他存せずと雖ども、しかも見る可らざるが故に、隠顕門あり。門別と為すを以ての故なり。故に此二

三、諸法相即自在門　　四、因陀羅網境界門（和本では因陀羅微細境界門）
五、微細相容安立門　　六、秘密隠顕俱成門
七、諸蔵純雑具徳門　　八、十世隔法異成門
九、唯心廻転善成門　　十、託事顕法生解門

金師子章では、更にこの第三と第六とが入換り、第五と第七とが入換っている。そして最後に探玄記においては、結局次ぎの通りになっている。

一、同時具足相応門　　二、広狭自在無礙門
三、一多相容不同門　　四、諸法相即自在門
五、秘密隠顕俱成門（隠密顕了俱成門）　　六、微細相容安立門
七、因陀羅網境界門（因陀羅網法界門）　　八、託事顕法生解門
九、十世隔法異成門　　十、主伴円明具徳門

実は探玄記には括弧の中の名称が用いられてあるが、澄観以後この形が標準のように見做されているから、これを最終の形と考えたいと思う。法蔵の思索は極めて綿密で、ここに到達するまでには、繰返し繰返し考えたに相違ないが、順序づける根拠に関しては何も述べていない。十玄は事々無礙の至極を示すもので、その順序はたいした問題でないという主張もあるけれども、この最終形の順序にはその根拠があるように思われる。

同時具足相応門とは、一切法は空間的にばかりでなく、時間的にも縁起一体をなして、事々円融していることをいう。十玄門中の初門である。これを古来よく総門と呼ぶが、法蔵はこのようには呼ばず、事実初門というだけでよいと思う。広狭自在無礙門とは、初門が時間的面を表に出してあるに対し、空間的面を打出して、諸法は時間的にばかりでなく空間的にもよく円融して、広狭無礙なることをいう。一多相容不同門と諸法相即自在門とは、諸法が相入相即し、一即一切・

法はないのであって、煩悩即菩提・生死即涅槃ということができる。性起とは体性現起のことである。この世界は一切のものが相依り相俟って出来ている縁起の世界であるが、それは一心法界の体性に具する徳用即ち真如・如来がそのまま現起して出来ているわけで、時間的な縁起は空間的な性起に外ならないというのである。これを法界縁起といって、他の縁起思想と区別してある。澄観・宗密に至ると、この性起観が殊に著しく前面に出て来る。

二、十玄の由来

華厳思想は智儼によって大約出来たところを、法蔵によって大成されたのであると言ったが、法蔵は全体を体系化したばかりでなく、大切な概念を明確にしたのであって、同じ言葉も両者において意味が同じでない場合がある。例えば同体異体という概念も、法蔵に至って始めて明確になっている。しかしここではこのような点には言及しないことにする。

上に述べたように、十玄縁起と六相円融とは、諸法が一即多・多即一となって縁起の世界を成じているという事々無礙観を詳説したものであって、後者が相を対象としているのに対し、前者は(法蔵においては)体と用とを対象としている。智儼の一乗十玄門や搜玄記における十玄は、次ぎの通りである。

一、同時具足相応門　　二、因陀羅網境界門
三、秘密隠顕俱成門　　四、微細相容安立門
五、十世隔法異成門　　六、諸蔵純雑具徳門
七、一多相容不同門　　八、諸法相即自在門
九、唯心廻転善成門　　十、託事顕法生解門

法蔵は文義綱目において、第五と第六とを入換えてあるが、五教章においては、次ぎの順序に改めてある。

一、同時具足相応門　　二、一多相容不同門

と見るとき、それ等の諸法を異体というのである。私自身を考えてみるに、他の諸法を統合する唯一独立のものとも見られるが、また他の諸法と相依り相俟って存在する諸法中の一法とも見られる。観点の相違によって現われる相が違って来る。第一の場合には私と他の諸法とは同体で、第二の場合には私と他とは異体である。（拙著「華厳経の世界」第二篇・第六章参照）

華厳円教では、このように世界を観るに事々無礙のところまで見透すべきことを説くのであって、十玄縁起と六相円融とは、ここのところを詳説したのである。

最後に菩提心であるが、初めて菩提心を発すこと即ち初発心ということが、仏道に入る関門になるのである。しかし華厳では初発心は単に仏道の関門であるばかりでなく、初発心に住するに至ったことは一即一切・一成一切成の理によって、既に仏位に登ったにも等しいように考えられるので、

初発心の時に、便ち正覚を成ず

ということが、主張されるのである（梵行品）。そして初発心の根柢には到徹した信があるべきであり、一度浄信が成就すれば初発心に住するものと看做されるから、初発心時便成正覚のことを、信満成仏とも言うのである（五教章・所詮差別・行位差別参照）。

このように菩提心を重大に考え、初発心を讃歎するのであるが、その根柢には自性清浄の一心が一切を造り出すということがあるので、性起品には

奇なる哉、奇なる哉。云何か（衆生は）如来の具足する智慧が身中に在りて、しかも知見せざる。我（如来）当に彼の衆生を教へて聖道を覚悟せしめ、悉く永く妄想顚倒の垢縛を離れしめ、具さに如来の智慧その身内に在りて、仏と異なることなきを、見せしめん

と説いてある。一切は如来蔵自性清浄心の顕現であって、煩悩というようなものに体性のあるわけはなく、元来断ずべき

一、事法界　個々のものごと（事）が対立しながら、相依り相俟って、差別相の世界を形成しているところをいう。
二、理法界　差別の事法は一々対立しているが、その体性（理）は平等一如であるところをいう。
三、理事無礙法界　個々の事は本体なる理（一心）の顕われであり、理というのは現われて一切の事となるのであって、理事円融して自在無礙なるところをいう。
四、事々無礙法界　理と事とばかりでなく、事と事とが総じて一心の顕現として、相即相入し、一即一切・一切即一と

なって、また円融無礙なる縁起の世界を形成しているところをいう。

縁起現前の諸法を、体というところから見れば、無自性空の義と縁生似有の義との空有二義があり、用というところから見れば、有力と無力との空有二義がある　空間的な体性というところから見た空有の二義によって諸法は相即し、時間的な力用というところから見た空有の二義によって諸法は相入する。縁起する諸法を体について見れば、自が現前して有であるときは、これが表面のものとなり、他は無自性空のために裏面に隠れることによって自に即し、また他が縁起現前して有であるときには、それが表面のものとなり、自は無自性空のために裏面に隠れることによって他に即し、かくて自他互に空有となって、自即他・他即自となり、自他相即の義が成ずる。諸法を用について見れば、自の有力によって他を成ずるときは、他は無力となって自に相入し、また自が他の力によって成ぜられれば、他が有力で自は無力となって、自が他に相入する。かくて自他互に有力無力となって、自他相入の義が成ずる。しかも用という立場から体を見れば、更に独立して別の体はないので、唯相入し、体という立場から用を見れば、更に独立して別の用はないので、唯相即するわけである。

このような相即相入ということを、同体異体に就き二重に考える。同体異体の概念に就ては古来論議があり、これを判然と捉えることが肝要である。今一法が能く独立（不相由）して、他の諸法を中に包摂することによって縁起の世界を成じていると見るとき、この一法と他の諸法とは同体であるといい、諸法が相依り相俟って（相由）、縁起の世界を成じている

如レ心仏亦爾　如レ仏衆生然
心仏及衆生　是三無二差別一

ということがあり、また

若人欲レ求二知　三世一切仏一
応二当如レ是観一　心造二諸如来一

ということがあって、万法を造り出す一心というのは、結局清浄心である。ここが唯識派の阿頼耶識とか天台で説く心とかと、相違するところである。

言うまでもなく、華厳の世界は縁起の世界であるから、何かが絶対者のようなものになるわけはない。ライプニッツの世界では各単子が独立して、ただ神の予定調和によってのみ世界は成立しているのであるが、華厳の世界は事々無礙なる縁起の世界であって、一心と雖ども絶対者ではない。世界を能く主体的に把握するところの私を、私自身が反省してみれば、見られた私は世界の中の一存在で、縁起する諸法の中の一法に過ぎない。私を諸法の中の一法と見る私を、更に反省してみれば、このように見られた私は、また諸法の中の一法に過ぎない。私が根源に帰って反省する毎に、私の視野はその深さを増すのであって、いつでも絶対的主体性をもつ一心に統一されている。これを法蔵は如来蔵自性清浄心というのである（五教章・義理分齊・十玄縁起無礙法門義・唯心廻転善成門の釈参照）。ヤスパースの言う包括者であるが、ヤスパースのように、幾種類もの包括者を考えるわけではない。世界を統一する一心というものを想定する根拠は、徹底した主体的思惟によるのであって、西洋哲学でいう意識なるものによって世界を捉えようとする唯心論とは違うのである。華厳で事々無礙を主張する根拠も、一切のものごとを一心が主体的に把握しているところにあるのであって、単に客観的な存在物について、それ等が事々無礙であるというようなことがある筈はない。

次ぎに事々無礙観であるが、華厳では一心を基として成ずる一心法界なる世界に就き、次ぎの四種の見方を説く。

三界は虚妄にして、但だ是れ一心の作るところなり

ということがある。外にも幾つか同様の言句があって、華厳では、一心から一切のものが造り出されると看做すことが判る。従って華厳思想は唯心論であるけれども、拙著「華厳経の世界」で大分詳しく述べたように（第二篇・第二章―第四章）、これは西洋思想でいう唯心論とか観念論とかとは違うことによく注意しなければならない。西洋ではキリスト教の所為か、心即ち精神の外のものは、心に対抗するものとして捉えられる。それは克服さるべきものであり、征服さるべきものである。しかし仏教では、心に対抗する外界というようなものは存在しない。仏教では、ものごとに就き体用を考えるが、用は勿論体を離れては考えられず、体も我々の実践を根拠として見れば、その用を離れては考えられない。ここに庖丁を一つ取ってみても、西洋では誰にもよく使えるものを作り出そうとするが、東洋では寧ろ与えられたものを上手に使いこなすことを第一に考える。西洋の考え方が客観的（空間的）であるのに対し、東洋の考え方は主体的（時間的）なのである。庖丁の用というのはものを切ることであるが、それは庖丁に具わる客観的な徳用というよりも、それを能く主体化して自己の用と看取したところのものである。庖丁の用というのは、畢竟私が切ることである。仏教において思惟の主体性を示す例は枚挙に暇のない程で、例えば臨済録に

爾且く随処に主となれば立処皆真なり。境来るも回換するを得ず。縦ひ従来の習気五無間業あるも、自ら解脱の大海と為る

ということがある。認識の客観的面ばかりに注目して出来た三段論法の精密論理は、東洋では西洋に遅れること八百年ばかりで、唯識派の陳那によって案出されたが、般若経における即非の論理を承けて、竜樹は所謂「空の論理」なる独自の論理を展開している。実践を重視する空思想を基礎づけたもので、このような考え方が出来たために、精密論理の創建が却って遅れたのかも知れない。空の論理が、一即一切・一切即一・事々無礙を説く華厳の論理にまで発展したのである。

夜摩天宮菩薩説偈品には

華厳十玄考

末綱恕一

一、華厳思想

大方広仏華厳経が仏駄跋陀羅によって漢訳されたのは、東晋安帝の時である（四一八―四二〇）。後唐初の法蔵が欠文の箇所を補って、六十巻の華厳経が完成した。華厳経の研究に時期を画したのは後魏の慧光（四六八―五三七）であるが、華厳宗の初祖とされるのは、隋から唐初にかけての杜順（五五七―六四〇）である。杜順の実践観門を二祖智儼（六〇二―六六八）が承け、慧光の系統に属する智正からも学んで、華厳思想が大約出来たところを、三祖法蔵（六四三―七一二）が大成したのである。法蔵の高弟慧苑は師説に反する主張をなして異端者と見做され、慧苑に嗣ぐ法詵に師事した澄観（七三八―八三八）が法蔵の所説を鼓吹して、華厳の四祖とされている。しかし澄観は実叉難陀による八十華厳に拠った上に、天台や法相や禅との関係もあって、法蔵の主張と相違するところもある。澄観に嗣ぐ唐末の宗密（七八〇―八四一）が五祖であって、宗密以後は華厳思想に著しい発展はなかったと言ってもよい。

法蔵によって大成された華厳思想は、次ぎの三つの支柱によって構成されている。

一心　　事々無礙観　　菩提心

盧舎那仏品で普賢が説くように、華厳ではこの世界を我々が仏道を修行するための道場と看るのである。そして十地品（晋訳）の第六現前地の所に

許さざる限り、一は他を、他は一を批判することは、当然にありうることである。このことは、仏教とバラモン教の対立のみに限らず、六派哲学内においても見られた現象と言わねばならない。然し、バラモン哲学と仏教という点に焦点をあわしてみる時、この両宗教の盛衰の度は、そのまま両宗教、両哲学の思想上の対立、対決の度に比例するものと言ってよい。

われわれは、ここに、中観仏教における最も特色ある二三の資料を挙げて、両者対決のあとを辿ってきた。そして、バラモン哲学の中の自在神論に対して、如何に中観仏教が対決していたかを、ほぼ明らかになし得たかと思う。そのことは、同時に又、その時代における両宗教の、最も重要なスタンド・ポイントであったと思う。従って、この稿の最初に掲げた課題の意図、即ち、有神論を批判することによって仏教の立場が、仏教の立場を明示することによって有神派の主張が確立される、いう課題の意図が、多少なりとも捉えられたと考える。

付記

本稿中に関説する提婆の四百観論及び寂天の入菩提行論に関しては、曽て文部省科学研究費の支給を受けて、数年に亘ってそれらの論書の研究を継続した。大谷大学助教授雲井昭善氏は、それらの年時に亘り、それらの研究の協力者であった関係上、本稿の起草に際して雲井氏の助力を煩わした点が多い。ここに誌して雲井氏への謝意を表する。

2　このニヤーヤ派の有神論については、ヤコービの前掲書、及びその和訳『印度古代神観史』（山田竜城・伊藤和男訳）後篇・一二九頁以下において『経』『註』『評釈』の関連から述べている。

3　NS. IV. 1. 19—21 における īśvara（主宰神）に関して、ヴァーツヤーヤナの註では「神とは限定された属性をもつ特別のアートマン（guṇa-viśiṣṭam-ātmāntaram īśvaraḥ）」である、と解している。なお IV. I. 19 のスートラに関しては、『真智の探究』一四四—五頁、宮坂宥勝『ニヤーヤ・バーシュヤの論理学』三三一—二頁。

4　例えば、「ブラフマ・スートラ』二・一・一、三二—三五・特に二・一・一、三四 *vaiṣamya-nairghṛṇye na, sāpekṣatvāt; tathā hi darśayati.*（最高神が遊戯のために世界を創造するも、）不公平と無慈悲との（過失は）存せず。云々。中村元『ブラフマ・スートラの哲学』一九六頁 参照。

5　『ブラフマ・スートラ』二・一、三五及びシャンカラ・バーシュヤ。もしも（反対論者が）「（最高神が世界創造の際に、各個我の過去の善業と悪業とを考慮するには）非ず。何となれば（世界創造より以前においては、各個我の）業が未だ区別されざりしが故に。」—といわば、その議論は正しからず。何となれば、（業の連続、すなわち輪廻は）無始なるが故に。中村元『ブラフマ・スートラの哲学』一九六頁。

6　前掲註に見えるが如く、ブラフマンと業との関係に対する他派（サーンキヤ）よりの批判が、ここでは更に発展して「業をこそ尊敬すべきである」としている。

7　「入菩提行論」に関しては、金倉円照『悟りへの道』（サーラ叢書九・平楽寺書店）特に解題（二二六〜二四八頁）参照。

結　語

以上、有神論に関して主として中観仏教の資料よりする批判の在り方を、あとづけてきた。そして、その批判を通じて、われわれは、仏教の立場、言わば仏陀による縁起の開顕に努力してきた中観派論師たちの論旨を、汲み取ることができた。かって、ゴータマ仏陀によって批判された仏在世時代の尊祐思想が、中観の仏教家たちの努力によって、より具体的に、より詳細に批判された。このことは、われわれに、次の如き一つの理解をもたらすものである。

バラモン教と仏教との対立、それは、凡そ伝統的宗教としてインド宗教の上に君臨していたバラモン教に対して、ゴータマ仏陀が、無我、縁起の理法をもって対決した前六・五世紀以来の宿命とも言うことができる。その対立のあとは、我と無我との論争であり、有神思想と無我思想との対決であった。そして、その対決の広場は、仏教が盛時を迎えれば迎える程、一層、熾烈なものとなりうる体のものであったことは、容易に首肯される。二つの偉大な宗教が、少くとも両立を

それでは結局自在天も、一切時に因としての自性が用意せられたものであることにはならないのである。

最後に、作者たる自在天が、因縁の集合によって引かれるときに、彼は自らの希求をもたずして作用するのか、希求をもって作るのかと、考えられることになるが、

若し前者であれば、因縁の集合によって引かれて、自らの希求なくして作用することになるのであるから、因縁の集合下にあることになり、それは依他起（paratantra）ということになって自在天性でない。（一二六偈 a—b）

若し後者であれば希求に依り、希求に待して作用するのであり、希求がなければ果を作すはたらきはない（一二六偈 c）

そこで、

果を作りつつあるときに自在性があるということが、どうしてありうるか（一二六偈 d）

である。

右の如き次第を辿って、入菩提行論註釈は、有神論、自在天論者の主張を破析していった。そこに窺われるものは、有神論者に伴随する多くの矛盾と難点をめぐる熾烈な批判であった。尤も、この反論と答釈、正理派と中観派の論難往復を厳密に把握するためには、この釈に描かれたニヤーヤ家の立場自体よりする主張が、考慮されるべきであろう。今はただ、中観派による有神論批判に焦点をおいて、「入菩提行論釈」の資料とその理解を、提示したまでである。[7]

註

1　H. Jacobi : Die Entwicklung der Gottesidee bei den Indern. S. 39. 1923

ウッディヨータカラについては、周知の如く本来有神論者であり、Pāśupatācārya と称された。彼はシヴァ派（Śaiva）の一派パーシュパタ派（Pāśupata）の人と言われる関係上、その『評釈』（Vārttika）において、積極的な有神論者であったことが首肯される。ウッディヨータカラーシャーンティデーヴァープラジュニャーカラマティの時代順から推しても、『入菩提行論釈』に破せられるニヤーヤの有神論は、ウッディヨータカラを指すと理解してよい。

なお、宇井伯寿『印度哲学研究』一・二一五—六頁、及び伊藤和男『真智の探究』一四六、一六六—七頁、参照。

次に取上げられる問題は、自在天と助力因の問題である。これは、自在天が一切時に作用のあるものではないことの論証と、併せて一二四偈aの、中観派の難詰に対する反駁をも意図したものである。彼らは言う。自在天が断絶なしに創造しない理由は、「自在天は、常に功能ある自体（samarthasvabhāvaḥ）ではあるが、時には助力因を欠いているから（sahakārivaikalyāt）時として創造しない」のであると。しかし、この主張は許されない。何故ならば、自在天は因であり、功能の自性を有するものである以上、他の助力因を待つということは、あり得ないから。従って、

実に彼は他のものに待せざるべし（一二四偈b）

彼によって造られざるものは他になし（一二四偈c）

と、言うべきである。

このように、自在天と助力因との関係は、自在天が常住なる功能の自体を有するものである以上、それが助力因に待することはあり得ないわけで、

それ故に何に待すべきであろうか。（一二四偈d）

である。従って助力因を欠くから、時としては創造しないという主張は、成立しないと論及してゆく。註釈はそれに続いて、助力因の有無両面から言っても自在天論者の宗義が成立しないことを論じている。これに対して、自在天論者は、和合因の問題を提起して、自在天の存立を主張しようとした。然し、それは、

若し和合（因縁の集合）に待するとせんか、

然らば因は〔因縁の集合にあつて〕自在天ではない。

〔また自在天はその自性が一切時に用意せられたものであるから、そこに因縁の集合の缺如することはなく、〕因縁の集合ある態において作用しないことがありうるわけではない。

〔それでは自在天は、先には因縁の集合のあるものではなくて、後になつて因縁の集合が生起するのである、とす

と言う。もとよりここでは、常住な地等が、常住な自在天から創造せられる理のないことが批判せられるが、所論の要点は、地等の実句義とともに実句義に摂せられる我句義についてであって、先行する第一二二偈a—bからの連続である。「知は所知よりす。無始なり」云々と係属しているのがそれを示している。知は自在天所造の我の属性でなくして、輪廻のあらん限り所知能知の相依相待において生起する無始時来性のものであり、苦楽の業果もまた同じであるとする。それによって最後に、自在天の上に作者性の認められないとする所論の結びとして、

彼（自在天）によって何が変化せられたるかを語れよ（一二三偈b）

と難詰の結びを提示したのである。

f　さて、入菩提行論釈における有神論批判の在り方について、以上、大略、偈を追って述べてきた。しかし、有神論破析の個所は、前述の如く一一九—一二六偈に亘っている。それで更に一二三偈以下について簡単な紹介を施そう。

若し、因に始めがないならば

如何にして果に始めがあるであろうか。（一二三偈c—d）

「自在天は常住なりという以上、その因には始めがない。すなわち、常住という以上、始体となる因のないわけである。また始めなきものから生じた果は、常に生起しているのであるから、当然、始めのないわけである。従って常住である。然るに事実は反対で、果は無常であり、それ故に有始ではないか。なお又、若し、「常住の因によつて一切の果が生ずる」と言うならば、その常住なる因が、

何故に常に（sadā）間断なく作らざるか（一二四偈a）

と、反論しなければならない。且、間断なく創造を作すならば成と住と壊の区別が成立しないではないか。そこには、常に創造ということがつきまとってきて、自在天のはたらきの断絶はないことになる。しかし、そういうことは決して許さ

元来、有神論者の主張として自在神が一切を造作するという以上、作者性（kartṛtva）は自在神の本性である。しかるにいま、その自在神が不可思惟であるというならば、作者性もまた不可思惟と言わねばならない。若し、そうであれば、自在神に作者性を思惟すること自体が矛盾し、論理を絶してしまう。ゆえに自在神に作者性を分別することすら許されない、と。

これに対し、自在神論者から、「自在天は自性として思惟できないが、自在天による被造物（sṛṣṭi）なる果は、世人によって共通的に了解さるべきであるから可思惟である」とする会通が予想せられる。そこでその点が批議せられて

〔被造物の〕我が〔創造せらる〕と言わんも、彼我は常住にあらずや（一二二偈 a—b）

と言う「自在天による被造物なる果は可思惟である」という、その主張では、自在天は、一体何を創造しようとしたのか。以下、その果としての我（一二三偈a）について批判してゆく「〔被造物の〕我が〔創造された〕と汝によって考えられたとするに、しかしその我とは一体如何なるものであるのか。我は、常住なるものと汝等によって考えられている。しかし、被造物ということは、因を有する有因性であり、有因性ということは、無常をそれ自体意味している。これに対し、因を有するに非ざるもの（akāraṇavat）〔即ち因によって生起されるものでないもの〕こそ、常住である。そして我は、〔汝等によれば、虚空・時・方・意・地・水・火・風と並んで〕常住の実体と意趣されている。そこで、自在神（常住）から創造された（有因性＝無常）ような我は、当然に常住の相がない（nityalakṣaṇābhāva）＝無常」ということになって、それは、自在天論者自らの上に犯されている矛盾である、と。そして、この論理の矛盾は、我以外の余他の句義にも充当するというので、次に

地等〔の大種〕は自性として常住なり
神も亦なり。智は所知よりす。無始なり。（一二三偈c—d）
苦と楽とは業よりす（一二三偈a）

これは、「地等が自在天性（īśvaratva）である」、とする立場に対する反論であって、そこに考えられる点は(1)（バラモンの伝統的解釈による）自在神の唯一性に対し、地等は非一、多なる自性を有すること、(2)地等は無常にして死滅すべき性質のものであること、(3)地等は無思なるもの（acetanatā）として働きを有しないもの、(4)地等は尊敬さるべき形体のものでないこと、従って(5)不浄なる〔地・水・火・風等の〕ものが、自在天ではない、との論旨である。

次に、

虚空は自在天にあらず
動性にあらざればなり（一二一偈a）

は、〔虚空が自在天というならば〕そうではない。何故ならば、虚空は動性ではないから（aceṣṭatvāt）、動力因をもつ自在天と虚空とを同一視することは許されない、と。更に

我もまた然らず、さきに遮するが故に（一二一偈b）

と言って、自在天が我であるとする思想をも遮（しりぞ）けている。「さきに遮するが故に」とは、この入菩提行論では第九章の第六一偈、すなわち数論説に対する所論から始まって、第七八偶のニヤーヤ派の我論破析の終りまでにおいて、論じられていることをいう。縁起説に立つ中観説が、自在神思想とともに、有我思想をも批議する点は、先に再々本稿が関説したところである。

e　次いで、論点となるものは、自在天が、思弁を超えた（avitarkya）大精神であり、不可思惟であるとする説に関してである。

そこでそれの批判として言う。

また不可思惟なるものに作者性〔を分別するも、それ〕も亦、不可思惟なり
何が語らるるや（一二二偈c—d）

在天〕を尊敬するということは、それはそうしてもよいことである。然し、心の狂乱しない人間が〔自足精神のない〕狂乱者に尊敬をなす、ということは相応しくない」から、自足精神の有・無何れによっても、自在天の存在を主張することは不合理である、と。

以上は、第一一九偈aに対する論難答釈の概略であるが、これを総結する意味で「云何なるものも、楽や苦を与える者には非ず、他の者が与えるという、この見解は悪しき慧である。実に世間は自からの業によって増上せるものである。しかるにわれが〔世間の〕作者であるということは、無益な増上慢である」との語を与え、それによって

自在天とは何者であるかを、ともかく語れよ（第一一九偈b）

と言って、自在天存在の論証の成り立ちえないことをきめつけようとしている。

d　次に

若し大種が自在天たるべしといわば、爾かあらしめよ云々（第一一九偈c—d）

は、万一、自在天論者が、「自在天とは地等なる四大種である」というかも知れないが、それは、地等の四大種を自在天であると、唯名（nāma-mātra）を与えているだけのものであって、そこに何等実物としての限定（artha-bheda）の見られないものである。そういう名のみの物のために疲労して何の効果もないのでないか、という。

そのことを実物の特性（artha-viśeṣa）の上から決定的に指摘しようとして、第一二〇偶に

また地等は非一にして無常であり、
勤勇の思なく、又、天性にあらず
軽視さるべきもの、又不浄なり
それが自在天なるに非ず

という。

b　然し、この自在天論者を破析しようとする本論は、更に次の如き所論において、自在天論者を批判している。そこでは先ず、自在天が離貪者（vītarāgaḥ）か、有貪者（sarāgaḥ）か、の反論が用意される。それについて、(1)若し、慈悲者に非ずというならば自在天は離貪者であるのか、(2)有貪者であるのか（atha na kāruṇikas tadāsau vītarāgaḥ sarāgo vā）と問いつめて、以下の如くに論及する。

(1)若し離貪者であるというならば、たとえ、離貪ということによって憐愍の情をも離れているために（dayāvirahāt）、人間に対して薬をもたらさないにしても、何故にひたすら苦を生ぜしむるのか。何故ならば、苦というものは、貪等の力によって或る人の上にもたらされてゆくものであるが、離貪者ならば、苦が他人の上に導かれてゆく術がないからである。ところが、彼〔自在天〕の上には、それら（貪等）が存在しないのであるから、云何にして因なくして人間を苦しめるのであるか　と。

(2)若し、有貪者であるときには如何。そのときは、彼〔自在天〕は普通の人間と非通しているから、〔即ち何の特色もないから〕云何にして自在であり得ようか。普通の世間では、貪等の煩悩の束縛によって活動するから、自在性がないのである。従って〔自在天〕にして、彼が有貪者であるという如き世間人的なことは、到底あり得ない、と。

以上の如くであるから、離貪・有貪の何れからしても、不合理と言うべきである、と。

c　次に提起される論点は、自在天の自足精神の有・無についてである。ここに自足精神というのは、svasthātaman であるが、いま、「自在天には作者性がある」とする自在天論者に対して、この自足精神の有・無を問題としたのである。この問題についても、前に述べた如き反論が繰返される。

先ず、自在天が自足精神のあるものならば、「何故に突然に人々を苦しめるのであるか。自足精神のある程の者が、罪なき人間を苦しめつつあることは、世間において経験されない」と。第二に、自在天が自足精神のない者である、とする論旨ならば如何。自足精神がない、ということは狂乱者ということである。「天と解脱とを求める熟慮ある人々が、彼自

も、最高神には）不公平と無慈悲との（過失）なし」として、その攻撃を斥けた個所[4]にも、とりあげられている。では、こうした反論に対し、自在天論者は如何に反駁したか。自在天論者は主張する。

「〔人間は〕自分で作った正しからざる業の果を受けているから、それを棄て除くために〔自在天〕の活動がある場合に、云何にして彼〔自在天〕が慈悲なき者であるべきか。〔決して無慈悲ではない〕」と。

この反駁にも見られるように、業の果をうける所以を、「人間が自分で作った業力」によるとする自在天論の主張は、ヴェーダーンタ哲学における、ブラフマンの主張を想起せしめるものである。[5]

かように、自在天論者は、自在天の絶対性、従って無慈悲に非ざることを論証せんがために、業とそれの果という事柄を、自在天ときり放して考えようとした。そこで、中観派は、自在天が (1)業の果に関与するか (2)果に関与しないか、の両面から分析して、その何れの側からでも自在天論の不当なることを論及する。

先ず (1)自在天が業の果に関与しない、とする場合には、次の如き難点がつきまとう。即ち、一切の果に対して自在天の働きを認める人にとっては、自在天が一切の物の因であるとする以上、自在天が業の果に関与しないという道理はない。では (2)自在天が業の果に対して関与する、という場合は如何。この場合には、次の如き難点が伴随する。即ち、若し関与するならば「非愛の果を受けしむる如き業を、慈悲ある者が如何にして作らせるのであろうか。何故ならば〔非愛の果が受けられるような〕そういう処においても、彼〔自在天〕は働くもの、一切の、生を有するものの動力因であるのであるから…」かくして、最後的には次の如き矛盾が生じてくる。若し、大慈悲者であるというならば、当然に有情救済ということがなされねばならない。にもかかわらず人間が業の非愛なる果を受けるということは、極めて不自然ではないか。慈悲者は努力によって、悲愛の果を受けることから退転せしめるのが自然の理である。それは、自在であるという以上、そうでなくてはならないから、と。しかるに若し、各個人の能力によって業果が引かれ、大自在天と雖もそれには関与しないと主張するならば、寧ろ業というものにこそ、尊敬すべきが至当ではないか、と。[6]

と努力しても、必ずしも努力の結果を獲得するとは限らない。それによって人間が行為の結果を獲得するのは、「必ず」何か他の者に依存していると推知される。その拠り所となる他の者が主宰神である。従って、主宰神が原因である」と。

これに対して、「然らず、人間の行為なくして結果は生じ得ざるが故に（IV, 1. 20）」という反論が与えられ、続いて、ニヤーヤ派から、「〔それは〕正しき理由にあらず。何とならば〔人の行為は神によりて〕なさしめらるる故に（IV, 1. 21）」との主張がなされる。正理註及び評釈によって理解するならば、「主宰神は人間の行為を助成する。神は、果報を獲んと努力する人に対して、業の果報が実現すべき時が到来すれば、その果報を獲させる。しかし、神が人間の行為を完成せしめないときには、人間の行為は結果なきものとなってしまう。従って、主宰神によって人間の行為が働かしめられるから〔人間の行為なくしては結果が生じない〕という第二〇経の論難は当らない」と。

総じて、神を主張する自在天論の自在天（主宰神）とは、ウパニシャッドをはじめ、ヴェーダーンタにおいて扱われた如き性格、即ち世界の因として、生・住・滅の因として、一切のものの変化を作るものとしてのイーシュヴァラが主張されていたことは、否定し難い事実である。[3] われわれは、こうした自在天思想に対し、入菩提行論釈が如何なる批判を進めていったかを辿ってみたい。

中観派の反論は、先ず、次の点に向けられる。

a　若し、この自在天が慈悲あるものならば、何の必要があって、これらの地獄の苦しみに苦しめる生類を造るのであるか。若し、そのように〔自在天が生類を造った〕というときには、自在天の慈悲ある性質というものは、信をもって了証できるものではない、と。

茲に見られるように、この反論は、既にニカーヤの中で、かの尊祐論に対してなされた批判、即ち、「自在神が生類万物を創造したとするならば、生類の苦しみは、すべて自在神の責任ではないか」との批判と対応される。こうした問題は「ブラフマ・スートラ」において、無神論サーンキヤ派からの攻撃に対して「（最高神が遊戯のために世界を創造する

あろう。そこでは、自在神論に伴随する数多くの矛盾が指摘せられ、多くの難点が頗る論理的に破析されている。その論理を追ってゆくとき、この註釈書が、ニヤーヤ・ヴァールティカ時代におけるニヤーヤ派学説のあり方をも示唆していた、と考えられる。その点については、以下の論述によって指摘されるであろう。先ず、第一一九偈において、

〃自在天は世間の因なり〃というならば、
ともあれその自在天とは何なるかを語れ。（a—b）
苦し大種が〔自在天〕たるべしと言わば爾かあらしめよ。
されど、唯名のために何故に疲労するか。（c—d）

と、有神論者の立場に対する反論のきっかけを提供する。ところで、この有神論者の立場について、註釈は、(1) 因を離れて世界の種々性は生じない。(2) 彼〔自在神〕はすべての種々なるものを変化することに熟達するもの（viśvavaicitrya-nirmāṇa-praviṇaḥ）。世界の唯一の大工（造物主）（jagadekasūtradhāraḥ）。(3) すべての世界の初めとなれるもの（sa-kalajagadādibhūtaḥ）。(4) 常住であるということの故に常に侵害されざる能力と力とを有するもの（nityātmatayā sarva-dānupahataśaktiprabhāvaḥ）。(5) 一切の存在の因果の関係等の真理を知れるもの（sarvabhāvānāṁ kāryakāraṇabhā-vāditattvavedī）等と規定している。こうした自在神論者の主張は、勿論、さきにも触れた如く、ニャーヤ派の有神論的立場を指したものである。しかし、ニヤーヤ派それ自体においても、「経」（スートラ）・「註」（バーシュヤ）・「評釈」（ヴァールティカ）のそれぞれにおいて、自ずから発展のあることを忘れてはならない。従って、この註釈に与えられた有神論者の立場についても、厳密には、何れの時代のニヤーヤ派の主張であるかを規定する手続きが、当然にとられねばならない。が、今は特にその問題に立ち入る紙幅がないので[2]、以下、ただ「経」（スートラ）における自在神に関するものを摘出して、目下の論を進めてみたい。

ニヤーヤ派は言う。「主宰神（イーシュヴァラ）が原因である。何となれば人間の行為には〔時として〕結果なきを見るが故に」(NS. IV.1, 19) と。このスートラに対する註、及び評釈の理解を加えて理解すると、次の如くである。「人間は、或る願望を成就しよう

以上が、内作の士夫を破析する月称の立場の、主なる論点である。

註

1　四百論の組織・構想については、拙著『中観仏教論攷』一六九頁以下参照

2　四百論釈疏のチベット訳については、北京版影印本のものを用うることにした

3　宮本正尊博士還暦記念『印度学仏教学論集』一九～二〇四頁

4　アートマンはこの世界及び一切の存在を、その内部にあって支配するもの（yaḥ sarvāṇi bhūtānyantaro yamayati eṣa ta ātmāntaryāmi BAU. III. 7）

5　NS. III. 1, 4以下。

6　仏教では、凡そ行動・動作とは、先ず根境識三者和合の触（sparśa）があり、触と同時にはたらく受（vedanā）の領納があり、領納（to perceive）したところを分別（to discriminate）する想（saṁjñā）があり、受と想とにおいて識（vijñāna）を起作（to set in motion）し識が対象に向って行動するのが思（cetanā）であって、その思が行動・動作の本質をなすのである。

四　入菩提行論釈における自在天論者への批判

さて次には、プラーサンギカの系統をつぐ寂天（Śāntideva 西紀六五〇―七五〇）の「入菩提行論」において、その問題が検討せられている跡を眺めることになるが、それがためには、もとより、プラジュニャーカラマティ（Prajñākaramati 西紀八世紀後半）の「入菩提行論釈（Bodhicaryāvatāra-pañjikā）」を通じて、論述する手続が要請せられることになる。曾てヤコービ教授が、その著「インド人における神観念の発展」において指摘した如く、ここにはウッディヨータカラ（Uddyotakara 西紀六世紀後半）が著わした「ニヤーヤ・ヴァールティカ」（Nyāyavārttika）における自在神論との詳細の論議が与えられている[1]。ウッディヨータカラは寂天以前の出世である以上、入菩提行論及び釈において破析せられるニヤーヤ派の自在神論は、当然、ウッディヨータカラによる「ヴァールティカ」（評釈書）のそれを予想してよい。しかしながら、まさしく有神論を批判した入菩提行論第九章一一九偈―一二六偈そのものは、極めて簡略な文句であるために、註釈による理解が必要であることは多言を要しない。否、寧ろこの釈においてこそ、自在神論に関する積極的な批判がなされていた、というべきで

結果を受け取る主体がなくなってしまう。犯した者が罪の報いを受けずに、犯さない者が果報を受け取るということは、不合理である。なおまた、主体がないならば、解脱のために梵行を修する必要もなくなるであろう」から、当然に行為者としてのアートマンの存在を許すべきである、と。

そこでわれわれは、この有我思想に対する中観派の反論を聞くことにしよう。勝論、正理派が、右の如く「アートマンが身体より別にある」ことを論じようとするのに対して、中観派の立場では、あくまで「我が身より異なること、並びに常住なることはあらず（破我品第四偈・四百論第二二九偈）」との立場をとる。何故であるか、その理由については第五偈（第二三〇偈）以下において論証されてゆく。即ち、

触対を具せざるものに、
発動ということは生ぜず。

されば、身の動くことの場合に、〔我が命者としてあつて、それが〕作者たることはあるべからず。と。

「我が身とは別にある」という勝論、正理派の立場においては、その我は、触を具せざるものとして、当然に考えられねばならない。何故ならば、身体の作業は触を具してこそ行動するから…。若し、アートマンが身体とは別に存在する、というならば、そのアートマンは「触を具せざるもの」でなくてはならない。[6] これが、中観派、というよりは仏教としての主張である。かくして、四百論釈疏において、

汝の所論の我は、触を具せざるものである。時（九実の一としてのカーラ）の如く身なき故に何ものにも触対せず。何ものによりても触対せらるるところに非ず。身の動くことの因性として、これがあると推知せらるるところの触対を具せざるものの上に、発動し〔追い遣ることの起る〕ことが、如何にしてありうべきか。

と、批判されたのである。

ものなるか。発動者の無い車が動くことはない。〔この理由で〕車の推進者である提婆達多の如く、身の動くことの因としての内作の士夫（antarvyāpārapuruṣa）を許さねばならない、と。

ここに、敵者によって掲げられた「内作の士夫」という思想について、若干の解説を施す必要がある。これは、〝ものの内部から動き出そうとするもの〟、〝それ自体として動き出すもの〟としての「我」であり、四吉論釈疏において否定される有我論の内容をなすものである。従って、内作の士夫としての我は、作者としての我、若しくは行動の主体を意味していた。

ところで、内作の士夫に類する思想として、われわれは、ウパニシャッド哲学における内制者（antaryāmin）の思想を想起する。[4] 又、インドの学派哲学の立場から言えば、ヴァイシェーシカ哲学のアートマン（cf. VS. VI. 1, 5; NS. III, 1, 5）と比べられよう。周知の如く、九実の一つとしてのアートマンは、行為（はたらき）の統一者、行為の主体として考えられた。認識作用について言えば、認識する主体が当然にあるべきである、と主張された。従って、そのアートマンは、凡ゆる性質（guṇa）の主体に名づけられたのである。それはマナス（manaḥ 意）を動かすもの、ものを作り出す作者、苦楽等を感受する主体であった。このことは、ニヤーヤ学派におけるアートマン観にも相当することは、ニヤーヤ・スートラにおいて言われたところである。[5] そこでは、アートマンが単なる身体等の集合ではなくて、身体等とは異なったもの、いわゆる離蘊の我であることを論じている。即ち、

「〔身体がアートマンであるならば〕身体を焼き殺すとき、罪は生ずることなきが故に」（NS, III. 1, 4）

と。ヴァーツヤーヤナ（Vātsyāyana 西紀四世紀後半）の「ニヤーヤ・スートラ註解書」（Nyāyabhāṣya）の理解をもってこれを言うならば、「若し、身体とアートマンとが同一だとすれば、生類を殺害した場合、その殺害が身体によって行われたとすると如何。身体は生じ滅するから、その行為の罪は、身体が焼かれるとき、当然に滅するであろう。従って、罪という

作って、種性、趣、生等の差別によって差別された三界において、業と相応した楽苦の果を受用する因となれる無辺なる生の相続を得るのである。それ故、彼〔我〕は現成者（abhisaṁskartṛ）であり、享受者（pratyanubhavitṛ）である。また、我が殺され、害され、触れられ、縛され、解脱するのである。それ故に我は自性として存在する、と。

ここに言われる享受者としての我を立てるのは、いうまでもなくサーンキャのプルシャ思想を意味している。（puruṣo sti bhoktṛ-bhāvāt. SK. 17）。それはプルシャ存立の五理由（『金七十論』の五因立我有）の一つとして、享受者の存在によって楽・苦を享受の対象として諷示したそれである。このことは、ヴァイシェーシカ哲学における実体としての「我」建立の立場とも相当する（VS. III, 2, 19; VII, 1, 22）。こうした有我論者に対して、中観派の論師は如何に批判していったか。先ず身体を離れて我が考えられない、という立場から批判する。

然るにこの我は、他世において、〔個々〕別異な身体という形態に相応するように随作するのか否か。若し、㈠随作せざるときには、何ものをもなさざる我を施設するような必要が、何かあるのであろうか。〔生の相続者がすなわち我であると言うならば、他世に随作するのが道理である。今、随作しないと言うならば我を施設する必要なし、との意〕㈡若しまた、随作すると言うならば、

彼々の生において、士夫は
身の如く変異すべし

汝の我は身より異性であり、
また常性なることあり得ず（破我品第四偈・四百論第二十九偈）、と。

この論法からして、「我は身体より異に非ず（宗）。〔何故ならば〕身体の変異に随作するが故に〔因〕。身体の一分の如し（喩）。従って、〔我は〕常に非ず、身より異に非ざるが故に、身の自体の如し」という批判的見解が生れる。かくして我を増益することは非理である、ということになる。これに対して、敵者は、作者としての我を主張しようとする。即ち

三　四百論釈疏における破我論

聖提婆（Āryadeva）の主著、四百論の後半[1]の第二、すなわち破我品の所論は、我の実有思想に対する中観派の破析論であって、その当面は有神論に対するものでない。しかし第一項に述べた如く、仏陀の縁起説は、われわれを創造し支配する有神思想に対決するばかりでなく、同時に、われわれの内に我があって、われわれの具体的な存在がそれに因って成り立つとする内我論にも対決するものであった。すなわち内我論は、われわれの存在が「自性によっての生成生起」（svabhāvataḥ samutpattiḥ）を考えるものである。この点において、内と外との相異こそあれ、内我は先の自在神論と同じ方向のものである。従ってその我論に対する批判を注意することは、中観派が有神論に対論する態度を糺明する中に包括せられるであろう。そこで今は、そういう実体論に対する縁起論のあり方として、破我論について述べることとする。

さて四百論に対しては、それの梵文断片とチベット訳[2]に完本の得られる月称造釈疏によって、それを解読し理解してゆくのが、現在のところ、当然な手続である。そこで四百論釈疏において、この有我思想が如何に破せられていたかを見よう。この問題と関連して、筆者は曾て、「月称造四百論釈疏における破我の論理」の小論[3]において、四百論とサーンキャ哲学のプルシャ思想との対決について関説したことがある。そこで今は、この問題を別の角度から把えてみたい。

さて、この釈疏によると、内作の士夫（antarvyāpārapuruṣa）について批判した個所が見出される。それは、破我品第四偈―第七偈（四百論偈の通し番号で言えば第二十九偈―第三十三偈）に相当する個所である。以下、反対論者の立場と中観派の立場とを、対論問答の形式によって叙述してゆこう。

先ず、敵者（有我論者）の主張を掲げると、

我（アートマン）は自性としてまさに存在する。何故ならば、それは生起（pravṛtti）と止滅（nivṛtti）との因であるから。若し我が無であるならば、誰が善、不善、不動の業を作ってそれの果を受用するのか。実に彼〔我〕が善、不善、不動の業を

るもの（bhāva-bhūta）なのであるから、中論の立場からの批判としては、四種生論の初め三宗に向けられたものと同じ形態になる。すなわち、

自在神が因であるならば、その自在神は、果なる世間の自体であるのか、果よりは他となっているものであるのか、または〔自他〕共なるものであるのか。

と微諜せられ、その各々に対して四種生論の初め三宗に向けられた批判が同様に向けられてゆく。[7] これによれば、それは先の月称における解釈と同じことになるわけである。

以上のような事情であるから、中論における自在神論の批判とは、中論第一章第一偈の四種不生論において述べられたことになる。そして四種不生論で始まる中論の第一章は、月称がその第一に対する註釈の結び[8]の言葉で言う如く、「諸法が自体を有し、その自体によっての生起（svabhāvataḥ samutpattiḥ）を説く有自性論を批判する諸法不生論」であり、その「自体によっての生起」とは、縁起（pratītyasamutpāda）ということの対立概念である。それ故に、その「自体によっての生起」論を、自在神論という点で摘要せしめるならば、縁起の道理を開顕する中論は、自在神なる有神論を批判する論議である。そのことが、中論の劈頭に展開せられたのである、と摘要することができる。

註

1　山口益訳、『月称造中論釈』一・二〇—五四頁、同じく五四—五八頁など参照。

2　同上、五八頁。

3　同上、五四及び二二四頁。

4　同上、五八頁。

5　チベット訳 Bibliotheca Indica, New Series, No. 1396, p.16².7

6　前註に掲げるアヴローキタ・ヴラタの復釈、二一二頁dの註釈によって訳述した。漢訳文には、この第一行偈は欠けている。

7　アヴローキタ・ヴラタの復釈では、詳細な文章で、初め三宗に向けられた批判と同様な語が繰返されている。

8　『月称造中論釈』一、一三六頁参照。

ヴローキタ・ヴラタの般若燈論復釈、北京版影印本、九六巻、二〇七頁d以下参照。漢訳大正蔵、第三十巻、五三頁b。

他の〕共より（dvabhyām）も生起することは、当然にあり得ないことになるという。すなわち自在神よりの生起とは、自よりか、他よりか、共よりか、の何れであるのかと、それが徴詰せられて、それらが批判せられてゆくことになるのである。

しかるに月称も注意[4]するように、スヴータントリカ派の清弁によると、かれの中論偈に対する解釈般若燈論釈の中に、中論第一章第一偈の四種生論の、最後の無因生論中に有神論を枚挙[5]している。清弁によれば無因(ahetu)には、(1)物となれるに非るもの（abhāva bhūta）と、(2)物となれるもの（bhāva-bhūta）との二類があるとなし、この第二類の無因とは、実は悪因（kuhetu）であって、その悪因とは、自性（svabhāva）、自在天（Īśvara）、神我（puruṣa）、勝性（pradhāna）、時（kāla）、那羅延天（Nārayāṇa）等であるという。そして、自性を因と主張する者、自在天を因であると主張する者、等のそれぞれの所宗を掲げて、それを一々難破している。その自在天を因と主張する宗は、次の如く二行の偈で述べられる。

(1) 微細なる分となり、唯独り〔一切物を生起なる〕生処なる〔自在神〕、
彼によって、この一切世間が生じてはまた滅する。
彼は、〔一切世間が彼に帰伏する〕自在なる主であり、〔尊敬して帰伏する人々に意の願楽する〕物を与え、〔光明によって一切に打勝つ〕神（deva）であり、恭敬せらるべきものである。
彼は功徳を積集するによって、真に寂静な相〔をもって解脱〕を得たるものである。[6]

(2) しかるにこの〔世間の〕生類は、智有るものでなく、
自らの楽と苦とに対して、自らに自在あるもの（svātantrika）でない。
ただ自在神によって創造せられて（utsṛṣṭa）洞窟（地獄）または天上に趣くのみと。

そのように提示せられた自在神論が批判せられてゆくのであるが、そこでは、その自在神とは、先に言う如く物となれ

更に生ずることの必然的理由を問うてゆく。かくして、「自」より生ずるという思想が無意義であるばかりか、若し「自」より生ずることを肯定すれば、その「自より」self-willingly に生ずることについて、そこに何等の制約がないのであるから、そこには無窮に生じなくてはならぬ誤りが伴随するであろうことを論及する。

この「自」より生ずることへの批判は、当面は、サーンキヤの哲学体系、特にその因中有果論に対して向けられたものであるが、自在神よりの生起が、その「自」よりの生起としての考え方にあるとするならば、その考えもそこに批判せられていることになるのであるとする。

次に第二の「諸法他より生ぜず」については、

自性（自らにての存在性）のあるにあらざるときは、他性（他に依っての存在性）も有るにあらず。[3]

と言って、他よりの生起のあるべからざることが示される。すなわち、因となれる他なる物の何処かに、果なる諸法が、その生起する以前に存在性をもってあるならば、それらの他なる物からの生起があるであろう。しかし生起する以前に、生成するものが、自体をもって他なる物の中に存在しているであろう如きことはありえない。そういうものが存在しているならば、そのものが知らるべきであろう。そしてまた、そういうものがすでに存在してあるならば、そのものが生起して出ることが無意義であろう、という。それは「他よりの生起」と言っても、結局、先の「自より生ぜず」なる批判の対象となった因中有果論の上に指摘せられるものと同様な難点が、そこに胚胎されていることを難詰するのである。

そして、若しまた、他よりの生起ということが、生起して出る果とは全く別異なものが、他なる因から出るということになれば、かかる因と果というものは、全然無関係な間柄にあるものであり、そういうものであれば、他よりの生起ということは、何れのものからでも何れのものでもが生起する。そこで一切のものから一切のものが生起するということになる。それは非因なるものの上にも他性が等しくあるからである、というように難詰せられてゆく。

このようにして、諸法が「自」よりするも、「他」よりするも生起するということはあり得ないわけである。従って、「自、

二　中論における有神論批判の在り方

前項において、初期仏教資料に伝えられた有神論の主張、及びそれに対する仏陀の反論の概要を述べてきた。この批判のあり方が、中観仏教において如何に承け継がれ、また、如何に展開していったか。この問題について、先ず最初になされねばならぬ手続きは、大乗仏教の開顕者といわれる竜樹の主著「根本中論」が採りあげられるということであろう。それは、中論は、「実体論に立場をおいた思想言葉としての戯論」の寂滅を内容とする、縁起を説いた仏陀への帰敬の偈をもって始まるからである　そしてまさしくの目下の課題である有神論の批判は、その帰敬偈につづく中論第一章の第一偈、すなわち「諸法四種不生偈」において示される。それは、戯論の寂滅は、われわれの具体的な存在が与えられる「生起」の問題について、その「生起」が実体論的に考えられる思想の批判という点において、第一に展開せられるからである。その四種不生偈にいう。

諸法は、如何なるものにても、何処においても、決して自より生ぜるもの有るにあらず。他より、共より、また無因よりしてもしからずと。

この第一偈に対する解釈については、中論の解釈者仏護を祖とするプラーサンギカ（Prāsaṅgika）の流れを汲む月称と、スヴァータントリカ（Svātantrika）派の清弁との間に、解釈上の相違があり、その相違する諸点については、月称の中論釈[1]の上に記述せられているが、いまは、その諸点のすべてに関連する必要はない。目下の問題である有神論批判の跡について言えば、月称に[2]おいては、自在神よりの生起は、自生他生共生なる三様の生起の中に含まれており、その三様の生起が縁起の立場から否定せられる中に、自在神よりの生起もともに否定せられているのである、という。

そこで先ず、「諸法が自より生ず」という所論に対しては、因なる「自」という、現にすでに自体をもって存在するものが、更に自体を得るために「生ずる」ということの矛盾を鋭く追求する。そして、「自」という現に存在するものが、

の努力、精進ということが無意義となる。絶対者である最高神が自在力をもつもの、と仮定するならば、その自在力によって、苦楽何れにも作為せしめることが可能であるから。[10] 若しそうであれば、何故に、苦楽という如き相対的な境地を与えしめたか、その意図が問題となるであろう。まして、苦・楽が自在神の神力によるとすれば、苦となるも楽となるも、神の自在力に由来する以上、われわれにとっての、如何なる行為への働きすら許されないわけである。それは、当然、人間をして自暴自棄へと駆り立て、自由意志を蹂躙するばかりである。仏陀は、この点を深く反省し、問題とした。

そのようにして仏教における有神論批判のあり方は、既に原始仏教聖典以来の大きな課題であったことを、暗示していた。ただそこでは有神論の陥る過程について、なお詳細な検討が与えられていなかった。この問題こそ、中観仏教において、そして大乘の諸論師によって厳しく批判されたところである。

註

1 梵網経（ブラフマジャーラ）の本劫本見、第十七第十八。中阿含第十三経、度経（大正・一・四三五頁以下）

2 宿作因説＝パクダ・カッチャーヤナ、ニガンタ・ナータブッタ。無因無縁論＝アジタ・ケーサカンバリ、プーラナ・カッサパ及び順世派（長部沙門果経参照）

3 尊祐という語は大正・一・四三五中による。

4 A. I. p.174 (cf. M. II. pp.222—223; S. IV. p.230; Vibhanga. pp. 367～8)

5 D. I. p.18. 宇井伯寿『印度哲学研究』第三・二四〇頁以下『阿含における我天について』中村元『初期のヴェーダーンタ哲学』一八〇頁参照。

6 BAU. I. 4, 9～11

7 D. I. pp.220ff (Kevaddha-Sutta 堅固経)。光明光輝を想とし、不可見、不可知、一切の全知者、支配する全能者、乃至、已生、現生、未生のものの父云々。

8 前掲『初期のヴェーダーンタ哲学』一八一頁参照。

9 特に、ブラフマ・スートラ 二・一・三二～二・一・三七

10 相応部三・五九（S. III. pp.66—8）色（乃至識）は無我である。若し、色（乃至識）が我であるとするならば、この色（乃至識）は病気に陥ることもないであろう。又、色に対してかくありたし、かくありたくなし、ということもできるであろう……。この文にいう我はまさしく自在神としての意味に理解される。

その十二縁起説によって明示された如く、ゴータマ仏陀は、苦悩的存在のよって来る因由を、みずからの内に求めた。そこに、尊祐論、創造神論との根本的な立場の相異がある。尊祐論に立つ限り、苦楽は自在神によるという。しかし仏陀は、既にその立場を超えていた。かくして、その苦悩のよりどころを求めて識に到達し、無明においてつきとめたことは、十二支縁起の示すところであった。そこでは、われわれの苦悩というものが、決して無因無縁によるものでも、自在神という如き外的な力によるものでもなかった。それらは、識無明において成り立つものであった。しかも、そうした識が第一原因として、言わば実体としてあって、それが自力起的（svātantrika; self-dependent, self-willing）にわれわれの苦の生存を現出せしめるという如き、識の有我性を主張したわけではない。そのことは、識―名色の束蘆の関係における縁起の相依相待性が語られたことから理解できるところである。

すなわち仏陀の縁起説は、一方において、尊祐論の如き、われわれから言って超越神なる他者があってわれわれの存在を規定するという所見を遮け、同時に、われわれの存在が、われわれの内奥にあって具体的なわれわれの生存を統卒し支配する根柢となる本体論的な我によるとする所論をも遮けるものであった。そのようにして縁起説の立場から、存在論的に眺められた場合、尊祐論はまた有我論に相通じるものがあった。

そして縁起という道理は、われわれの具体的な生存について、ものの真実（tattva, 縁起の真実性）を見る明（如実智見）に違反して、ものを実体的に有と捉えるところ（無明）に、無明に覆われた意志による識が所識（名色）を把え、現実の苦悩的存在が生起していることを明らかにするのである。

こうした十二支縁起の根本理念は、「これあるときかれあり、これなきときかれなし。これ生ずるよりかれ生じ、これ滅するよりかれ滅す」という、これとかれとの相依相待の関係において、一切諸法がありうることを示している。この仏陀の立場は、目下のまさしくの課題である尊祐論の上で言えば、次の如き意味が提示せられてあることになるであろう。

若し、われわれ人間の苦が、外来的なある力の作用に由来するとすれば、そこには、その苦から脱出しようとする人間

2 仏陀の批判

ここで、われわれは、論点を仏陀の縁起説に向けたい。何故ならば、縁起説の立場こそ仏陀の根本主張であり、同時に宇宙創造神の存在を否定する根本主張であったからである。そこで、先ず、尊祐論の陥る難点に対して、仏陀が如何に指摘したかを考慮しなければならない。この点に関しては、前掲の梵網経（D. I. p.18, pp. 44—45）に次の如くに述べているから、それを引用しつつ難点を選び出そう。

先ず、われわれは、この種の思想（無因無縁論・宿作因説を含めて）に共通する最大の難点として、人間の行為、及びその結果に対する倫理性を問題にしなければならない。既に先に掲げた増支部経典（A. I. p.174. 大正・一・四三五上）に見られる如く、「若し一切が尊祐の造に因るとするならば、殺生等の悪業も神の化作の因にまつことになる。又、神の化作にすべてが依存するならば、これを作し、これを作さずとする人間の意志的な働きは、当然に意味なきことになる。従って、人間が努力精進するということすらあり得ない」ことになってくる。そこでは、人間の行為に対する倫理性を没却し、ひいては、社会道徳の混乱をも惹起することとなる。

こうした反論は、凡そ、或る唯一絶対の存在、乃至は最高神よりする化生・創造を語る場合、常に伴随する問題である。ウパニシャッドにおいて、ブラフマンと現象との関係（特にヴェーダーンタ哲学において）が、多くの問題を惹起したことを想うとき、創造説の陥る迷路は、既に予定されていたと言うべきである。例えば、㈠最高絶対なるものが何故に相対界を創造したか、現象界の不平等性は何によるか、㈡最高神の責めか個人我の責任か、㈢世界創造の目的は何か、等々の問題は、そのあとを絶たない。かくして、尊祐論や当時の類似の諸思想を以てしては、解決しきれない難点が予定されていた、と言うべきである。[9]

こうした立場と本質的に異なる仏陀の立場、即ち縁起説とは如何。これについては、多くの言辞を費やす必要はなかろう。

D. I. pp.18ff. cf. M. I. pp.326—7 etc.)

こうした資料をして語らしめるならば、梵天（Brahmā）は自在神（Issara, Īśvara）と同じ人格神として、宇宙創造の根源と考えられていたことが窺われる。既に、ウパニシャッドにおいて、中性原理として考えられたブラフマンそのものに、最高原理としての意味と、創造主としての意味との両面が与えられていた。そして、人格神としてのブラフマーが創造神として、ウパニシャッドに扱われてきたことにも、何の疑点はない。周知の如く、ブラフマンが創造主であるとの規定は、ウパニシャッドにおいて見られるところである。[6] 且、又、ブラフマー（人格神）の性格として与えられる光明（āloka）、光輝（obhāsa, avabhāsa）、不可見、不可知等の性質もまた、[7] ウパニシャッドにおけるブラフマンに与えられたそれと類似のものであった。[8]

かくして、ブラフマーが世界の自在主、創造主である、となす思想を、ウパニシャッドのブラフマン又はブラフマーにおいて見うる限り、次の如き断定が用意されてよかろう。即ち、梵天（ブラフマー）、自在神（イーシュヴァラ）を創造者、または宇宙の作者（kattā, kartā, fr. kartṛ）となす考えは、ウパニシャッド正系のもの、従って正統バラモン本来の思想である、と。しかも仏陀は、この自在神創造説（＝尊祐論）に対して積極的な批判を与えていた。正統バラモンの思想に対する非正統である、ナーステイカの徒としての仏教は、その出発点において、有神論者への痛烈な批判を試みていたわけである。

賢、若一切皆因二尊祐造一。見二如真一者。於二内因内作一以二不作一。都無レ欲無二方便一。諸賢。若於レ作以二不作一。不レ知二如真一者。便失二正念一。無二正智一。則無レ可二以教一。如二沙門法一。如レ是説者。乃可二以レ理伏一彼沙門梵志一」（大正・一・四三五上一中）

ここに言う尊（祐）の原語は、Issara〔Vedic. Īśvara. fr. īs. (1)to have a power〕Lord, Ruler, Master, (2) creative deity, Brahmā. (D. III. p.28; M. II. p.222; A. I. p.173; Vism, p.598) である。従って、Issara (Īśvara) 即ち自在神の(1)自在力によって、(2)万物が形成され創造された、と立証するのが尊祐論の主張である。では、何故に仏陀時代の時代思想の一つとして、自在神による創造が取上げられたのであろうか。この設問に対する答えは簡単である。何故ならば、自在神の信仰は、正統バラモン中の有神論的立場をとる学流の根幹をなすものであり、同時にまた、ウパニシャッドにおいて思惟されたブラフマンの思想と、密接に関係していたからである。

もとより、ブラフマン (Brahman. nt.) は、中性の原理としてウパニシャッド哲学の中心概念をなすものである。そして、このブラフマンが、阿含仏教において、男性の人格神、即ちブラフマー (Brahmā. m. nom.) として登場していたことは、周知のところである[5]。しかも、主宰神としてのブラフマーが、イーシャヴァラ（自在神）と同列にあったことも、阿含仏教に説くところであった。例えば

予は梵天なり、大梵天なり、全能にして打ち勝たるることなく、何れのものをも見、一切を支配し、世界の自在主にして凡てのものの創造主、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。

aham asmi *Brahmā* Mahābrahmā, abhibhū anabhibhūto aññad-atthu-daso vasavattī *issaro* kattā nimmātā seṭṭho sañjitā vāsī pitā bhūta-bhavyānaṁ. (D. I. p.18)

と、これは、梵網六十二見中の第五見（一分常住・一分無常論）として掲示されたものであるが (cf. M. I. pp.326—7) 右の経に続く尊祐論（＝自在神創造説）によると、

saṁvedeti *sukhaṁ vā dukkhaṁ vā adukkhamasukhaṁ vā sabbaṁ taṁ* issara nimmānahetūti. (Vibhaṅga. p.367)

この思想は、阿含の諸経典に、次の如く紹介されている。

比丘らよ、凡て沙門・バラモンにして… この士夫たちは、或は楽、或は苦、或は非苦非楽を領受す。この楽苦等の一切の因は、神の化作（Issaranimmāna）なりと、かくの如く説きかくの如く見るならば、われは彼の処に至りかくの如く説く。具寿よ、汝らは実にかくの如く説きかくの如く見るか、「凡てこの士夫たちは、或は楽、或は苦、或は非苦非楽を領受す。この一切の因は神の化作なり」と。[4]

こうした尊祐説（尊祐という語はIssaranimmāna に対する漢訳（大正・一・四三五中）に尊祐造とあるによる）に対して、仏陀の側では如何に批判していたであろうか。これについて、次に増支部経典（A. I. p.174.）の叙述を見ることにしよう。

われは彼らにかくの如く説く。果して然らば、具寿よ、神の化作の因よりして〔汝は〕当に殺生すべし … 乃至は神の化作の因よりして〔汝は〕当に邪見者たるべし。比丘らよ、又、神の化作を堅実なりと執ずる人々には、「これは作さるべし、これは作さるべからず、」という欲もなく、精進もなし。かくの如く作さるべきと作さるべからざるとが、実に確に知られざるために、失念して護るところなく住する人々が、みずから沙門なりと称することは理由なし、と。

ここに見られるように、その経典には、尊祐論に伴随する当然の難点が強く批判されていた。そして、この難点こそ、後にも触れるように中観仏教によって、詳細に批判されたのである。それはそれとして、漢訳資料に伝えられた尊祐論について更に言及したい。

「復有沙門梵志。如是見如是説。謂人所為一切皆因尊祐造……我復語彼。若如是者。諸賢等皆是殺生。所以者何。以其一切皆因尊祐造故。如是諸賢。皆是不与取邪婬妄言乃至邪見。所以者何。以其一切皆因尊祐造故。諸

てなされたものである。

註

1　我・無我の論争を中心として扱った論文は多い。その一々を列挙するまでもないが、「我」の問題を扱った『仏教研究』第三巻第三号。金倉円照『印度哲学の自我思想』(大蔵出版)等が挙げられる。

2　有神論、無神論によって六派を分類することは、厳密には問題もあろう。然し一応の分類は成立つであろう。

3　六派は正統バラモンの哲学である、とは言っても、そのすべてがヴェーダ、ウパニシャッド至上主義に立つとは言えない。ヴァイシェーシカの如き、それである。

4　勝論経によれば、神(Īśvara=自在神)という語は見えない。然しプラシャスタパーダは神を説いている等。

一　ニカーヤにおける尊祐論とその批判

1　尊祐論について

仏陀は、初転法輪経、又は、無我相経において、仏教の根本的立場を開示した。それは、阿含仏教を貫ぬく中心思想である。ところで、仏陀時代の一般思想として、われわれは梵網経(D. No.1)の六十二見を知るのであるが、仏陀覚証の本質とせらるる縁起説に対立する思想としては、偶然生説(Adhiccasamuppāda-Vāda)宿作因説(Pubbekata-hetu-Vāda)尊祐説(Issaranimmāna-hetu-Vāda)及び無因無縁説(Ahetu-apaccaya-Vāda)等[1]、を列挙することができる。これらの諸思想が、仏陀出世時代の、いわゆる六師外道家たちによって主張されたものであることには、疑問の余地はない。[2]

ところで、今、われわれの課題と直接の関係をもつ思想は、まさしく尊祐論である。尊祐論[3]とは、あらゆる存在は、すべて神によって作られ神の支配下にある、とする思想である。従って、われわれ有情の苦楽等の一切は、神の意志に依存すると解釈する。仏陀時代の三外道思想を紹介したヴィバンガ(Vibhaṅga)によると、次の如く尊祐論を説明している。

主として、仏教の無神論的立場を闡明しようとする点に、その意図がある。

有神論、無神論という問題は、その何れの立場をとるにせよ、凡そあらゆる宗教にとって、その宗教的立場を表明するに足る思想である。今、これをインド宗教の上に求めるならば、インド哲学―主として六派哲学―の上においても、有神論的立場に立つものと無神論的立場をとるものとの両者が見うけられる。[2] 然し、学派哲学はあくまで正統バラモン系の哲学であり、何らかの意味でバラモン思想と関係する点では同一系統の宗教哲学と見做してもよい。[3] 従って、学派哲学内における有神、無神の分類からは、必ずしも決定的な線を導き出しうるとは言い難い。一例を挙げるならば、サーンキヤ哲学自体にしても、有神数論（Seśvara-Sāṁkhya）と無神数論（Nirīśvara-Sāṁkhya）とが考えられるし、無神論哲学を主張するヴァイシェーシカ哲学にしても後代の註釈家によれば、有神論の立場をとっていたことが窺われる。[4]

このような立場から、われわれがバラモン哲学の上に有神、無神の問題を扱おうとすることは、この問題解明に対する絶対の意義をもたない、と言ってよかろう。それよりも、アースティカに対するナースティカと呼ばれる仏教との対決においてこそ、有神、無神の問題を決定する重大な思想の対立がある、と考えてよい。否、寧ろ、無神論の態度をはっきりと標榜する仏教においてこそ、有神論的立場がヴィジブルに浮彫りにされた、と言えないであろうか。そして又、この観点から、バラモンと仏教との対立、思想的対立を衝くことの方が、より宗教の本質、ひいてはインド宗教の全貌を把えることになりはしないか。何故ならば、バラモン宗教と仏教の二大宗教こそ、インド宗教を代弁する宗教であるから……。

以上の如き観点から、この小稿は、中観仏教において、有神論的立場、乃至は有神論者の主張が如何に批判されていたか、という問題をとりあげた。阿含ニカーヤにはじまる仏教の立場は、中観仏教という大乗思想の脚光の前に、より明白に有神論を破析してゆく。そのプロセスを追求するとき、そこから、仏教の根本的立場がおのずから顕現されてくるであろうし、同時にまた有神論的立場をとるバラモンの立場も鮮明となるであろう。この小論は、実はそのような意図によ

中観仏教における有神論の批判

山口益

目次

序
一　ニカーヤにおける尊祐論とその批判……七〇頁
二　中論における有神論批判の在り方……七七頁
三　四百論釈疏における破我論……八一頁
四　入菩提行論釈における自在天論者への批判……八五頁
結語……九六頁

序

問題の所在。仏教が、正統バラモンの徒（Āstika）によって、異端派、非正統派（Nāstika）と呼称されたことは、インド宗教を大別概観する際の一方規となる分類方法である。言わば、正統バラモン系統と非正統バラモン系統という分類は、インド宗教の全貌を把える一つの視点となるものである。

ところで、仏教が何故にナースティカ（Nāstika）と呼称されたか、という点に関しては、種々の観点から理解できるであろう。その場合、最も一般的標準として、我と無我との対立を中心とした分類方法がとられる。その方法は、従来、

況んや当時の禅界に、前述の如き弊風が横溢していたとすれば、これと対決し、これを痛罵せられしことは、自然の数というべきであろう。

換言すれば、盤珪はこの病弊を是正し、人人をして「無駄骨折り」せしめず、より具体に、より確実に「見性経験の事実」即ち「不生の仏心への決定」を主張しているに外ならない。

「身の上の批判」こそは、実は概念化した看話の職能を、最も原始的な様態において遂行せんとする、盤珪的活手段であったということができる。而してまたそこに、禅における第一義の生命的役割を果しているものということができる。

謂わば盤珪は、看話を徹底排除せんとするかの如き姿勢を示しているのであるが、実は最も原始的な様態において、また最も純粋な様相において、活きた看話を実践したということが出来る。

即ち「身の上の批判」は、実際的に、種の「指事問義」であり、原始禅的看話であったと見ることが出来る。

今日歴史の推移に伴ない、看話禅の概念化形式化に対する批判は、漸く厳しさを加えつつあるのが実状である。この時にあたり、盤珪禅における「身の上の批判」即ち原始的な純粋看話への反省は、看話禅の新しい進路に、何等か示唆するものがなければならないと思う。

のものの否定ではない。盤珪は明かに

「今時、古人の話頭を拈提して虚しく商量をなす、一向に他の言語に随ひ、他の糟粕を喰うて、圈匱を透脱すること能はず。総に是れ鬼窟裡に活計し、情識辺に計較す。我這裡者般の事なし」(同、一三七頁)

「師有時仰けるは身どもが法は諸方のごとく、目あてをなして或は是を悟り、或は公案を拈提することなし」(同、一〇八頁)

「或は公案を提撕して、外に悟が一つあるものゝやうに思ふて、迷ふて、悟るの時節をまち、株を守つて兎を待つが如くにして拠坐すれども、迷はぬが悟りで、迷はにや悟は入らぬことを知らぬ底もあり。」(同、一二九頁)

等といわるる如く「古人の閑言語に迷うてその糟粕を喰らひ」又は公案話頭に執し、株を守って兎を待つが如く「目あてをなして悟らんとする」造作計較に堕ちた当時の禅風を弾呵し、これを匡救せんとせられたのである。

臨済禅師には「今時の学人得ざることは蓋し名字を認めて解を為すがためなり。大策子上に死老漢の語を抄して、三重五重複子に包んで人をして見せしめず、是れ玄旨なりといつて以て保重をなす。大いに錯れり。瞎屢生、汝枯骨上に向つて什麼の汁をか求めん」(同録)という激しい言葉があり、

道元禅師には「公案話頭を見て、聊か知覚あるやうなりとも、それは仏祖道に遠ざかる因縁なり」(随聞記、第五)という言葉がある。

盤珪は、已にその禅への出発が、伝統的な経路を辿ったものではない。自から抱いた大疑に向って、自から不撓不屈に取り組んで行った人である。従って他から人為的に与えられた古人の公案によって大疑を起すという形は、そのこと自身が已に人為であり造作であり計較である。

「人も疑うた程にとて、疑を生ずるは疑のまねなり。実の疑にあらず。失却せざるものを失うたと思い、尋求するが如し」(同、一一〇頁)

といわるるのも当然である。

われし事上的な直示の問話が、如何なる様態であったかが想像できる。

宗教においては、特に禅においては、思想され概念されたるものは、常に「この私」という具体的な人格上の体験に還元されなければ一切は死物となってしまう。体験こそ禅の生命であり思想の根源でなければならぬ。

「直指人心」は具体的にまた「指事問義」であり、更に「身の上の批判」であり、ここに禅の生命である主体の転換、即ち「見性」が具体的に体験せられてゆく実践的妙機がある。教を述べ理を説くことにのみ熱中し、却って概念に捉われ学解に堕して行く一部の仏教者に比して、禅者の真骨頂は「廻換変易」に切実な実証的安心を主張するところにあるというべきであろう

盤珪が自己の禅風を自覚的に主張し「我斯くのごとく鍾なれども、人のためになることならば、故事の一つや二つは、おぼやうと思ふたらば、おぼえかねもしますまいが、其やうな事を示すは、衆生に毒をくはするやうなものにて御座るわひの。毒をくわすることは、まづ得しませぬ」(同、三六頁)

「身共が所では其様な、古ほうぐ(古則公案のこと)のせんぎは致さぬ」(同、二〇頁)

「身どもは仏法をも不説、禅法をも不説、只人人具足したる仏心の貴き功徳を批判して埒の明く事でござる。それ故仏語祖語を引いて人にきかせぬ也」(同、九六頁)

「僧問、古人の公案等提撕致して、学道のためになるべしや。答曰、馬かた、船頭の事までも知らるゝものでない、と」(同、一一二頁)

等と随処に説き、恰も看話禅を真向より否定するかの如き態度を持し、または禅の伝統たる「以悟為則」の宗風をさえ否定するかの如き感を示していることは事実である。

然し、盤珪が看話の禅風を退け、以悟為則の宗風を批判するは、むしろその弊害の否定であって、看話そのもの、悟そ

吾れ未だ嘗て汝に心要を指示せざることあらず、信曰く、何処か指示するや。皇曰く、汝が茶を擎げ来れば吾れ汝が為めに接す、汝が食を行き来れば吾れ汝が為めに受く、汝が合掌する時吾れ便ち低頭す、何の処か心要を指示せざる。信、低頭良久す。皇曰く、見るときは直下に便ち見よ、向はんと擬すれば即ち差うと」（同、七、四丁）

等の問話は、伝燈録中随処に見らるる記述であるが、これ等の問話を、前記の盤珪底と比較するとき、まことにその癸を一にすることに驚かされるのである。

即ち「身の上の批判」なる、即事的直示の問話は、初期禅宗史上の禅師達の用いた、日常的活手段であって、実は禅の伝統たる「直指人心見性成仏」の、盤珪版であると見ることが出来る。

○

嘗て鈴木大拙博士は、禅宗初期の述作である「楞伽師資記」（澄覚著、六八〇頃）の中に

「大師又指レ事問レ義、但指二一物一、喚作二何物一、衆物皆問レ之、廻二換物名一、変易問レ之」

の一節を引証し、次の如く論評せられている。

「これは従来如何なる書物にも見えなかつたところである。達摩接得の手段の如何なるものなりしかは、此書によりて始めて伝へられた。これは一種の看話である。名称文字や概念に捉はれて、論理の自由を得ないものに取りては、此「廻換変易」の法ほど有効なものはない」（達摩の禅法と思想、七、頁）

ここにいう「事」とは、現前する差別の事相と見るべきであろう。故に「指事問義」とは、差別の事相に即して宗教経験の妙義を問うことに外ならない。達摩は実証主義の禅者たる一面をもっており、単なる観心静慮の行者でなかったことが明かである。

これを更に具体にいえば「廻換物名、変易問之」ことに外ならない。例えば「楞伽師資記、求那跋陀羅伝」の中に

「就レ事而徴、指二樹葉一是何物、又云、汝入レ瓶、入レ柱、及能入レ火……又云、此水是何物」という記述があり、当時行

思うに、禅の創造時代を生き、初期禅宗史上に活躍した祖師達は、全く歴史の負担をもたず、いずれも新鮮に自由に、機鋒の趣くまま自己の禅境を表現し、受用して憚らず、天衣無縫に云為し行動し、禅界に一種独特の挙揚乃至為人の基礎を開いた人々といえる。

例えば

「二居士あり、年四十を踰えたり、名氏を言わず此処に来つて礼を設けて祖（二祖慧可禅師）に問う。弟子の身風恙に纏わる、請う師罪を懺し給え。祖曰く、罪を将ち来れ、汝がために懺せしめん。士良久して曰く 罪を求むるに不可得なり祖曰く、我汝がために罪を懺し竟んぬ」（五灯会元、二、二祖章）

「六祖（慧能禅師）問う、甚麼の処よりか来る。譲（南嶽懐譲禅師）曰く、嵩山より来る。祖曰く、甚麼物か恁麼に来る。譲無語、遂に八歳を経て忽然として省あり、祖に白して曰く、説似一物即不中と」（同、三、二丁）

「馬祖道一禅師、因に僧問う、如何なるか是れ祖師西来意。答曰く、即今是れ甚麼の意ぞ」（同、三、四丁）

「陸亘大夫、南泉（普願禅師）に問う、大悲菩薩許多の手眼を用いて甚麼かせん。泉曰く、唯国家の如きんば大夫を用いて甚麼かせん」（同、三、二十一丁）

「陸亘大夫、南泉に問う、古人瓶中に一鵝を養う、鵝漸く成長して瓶を出すことを得ず。如今瓶を毀つことなく、鵝を損うことなく、和尚作麼生か出し得ん。泉、大夫と召す、陸亘、応諾す。泉曰く、出せり」（同、四、三十五丁）

「僧、趙州（従諗禅師）に問う。学人乍入叢林乞う師指示し給え。州曰く、喫粥了や未だしや。僧曰く、喫粥了。州曰く、鉢盂を洗い去れ」（同、四、一九丁）

「信（竜潭崇信禅師）一日問うて曰く、某到来してより心要の指示を蒙らず。皇（天皇道吾禅師）曰く、汝が到来してより

僧、慚然たり」（同、一四七頁）

不生の一事は、宗教経験の事実であって、宗教を思想し概念づけて、知解を弄ぶことではない。盤珪の言葉を以てすれば「古人の言句に泥んだり、その糟粕をなめて足れり」とすることではない。特に妙好人的風格の濃い禅師の最も忌むところはそこにある。この密教の僧は、学解の立場を一歩も出ないことが窺える。全く対蹠的立場に立つともいえる禅師の批判が、一層の鋭鋒を示す所以である。体験は智解を生命あらしめるが、智解は体験に一指を触れることも容さない。体験に立つ盤珪底の不生は、遮情表徳の二門を超えた次元にあり、常に自主的にこの両門を自己限定する深さをもっている。「近前来。僧近前す。是れ何の観門ぞ」と。盤珪底は徹底生きた事実に立って、生命なき智解の無意味さを鋭く追求するのである。

「俗士問、不生にして見聞する事、肯ひ申けれども、寝入りたる時は、傍らに人の居るも知らず、此時不生の徳失ひ申候。

禅師曰、何の損やある。損もなく、只寝入りたるまで也」（同、一〇一頁）

「女人問、女は業ふかき者にて、成仏は難しと承はる。左様にて候や。

禅師曰、汝何の時より女人になりたるや」（同、一〇八頁）

「師、因みに一居士来り謁す。曰く、我智、藏中に充満す、関鎖固くして使ふべからず。いかんが使ひ得ん。

禅師曰、居士進前せよ。士進む。師曰、使ひ得て甚だ妙なり」（同、一五五頁）

盤珪の「身の上の批判」は機に触れ時に臨み、自己の胸底より流露する全体作用であって、まことに渋滞するところがない　従って一々分別意識の葛藤を切断する妙機をそなえ、常に生命が漲っている。

以上を要約するに、禅師の「身の上の批判」は具体的な妄執の事実に一刀を下し、いたずらに智解に走り、思想に堕し狐疑逡巡するいとまを与えず、今此処において、求道者をして直下に「可・否」の関頭に立たしめ、真乎の「決定」を迫

えて居まする事じやわいの」(同、二〇頁)

真の不生、真の無心または無分別は、根源的な主体そのもののことである そこには早や迷悟の沙汰も染汚の心配もない。何処惹塵埃やである。修は却って待悟に落ちる分別心上のことに外ならない。修せんとすれば、已に無分別上に一点の汚染を添うることに外ならない。即ち「早や不生の場を退く」ことである。進も不生退も不生、万法を証上にあらしめ、出路に・如を行ずるのが真の不生である。そこでは進も退も、自も他も不生そのものとなってしまうからである。「常に進退を超ゆる」という、「常」の一字まことに千鈞の重味がある。「不生で居れば、進むことも退くこともいりませぬ。進まうとするが早や不生の場を退くことぞ」という一句、盤珪の批判はまことに直下にして具体、些の思想をさしはさむ余地を与えないものがある。

「俗士問、不図、物おと或は迅雷を聞て、驚く事あるは、平生のをさまらざる故か。いか様の事にも驚かざる様には、如何用心いたすべきや

禅師曰、驚きなば只その儘にてよし。用心すれば二つになる。」(同、一一〇頁)

不生の仏心は、無的主体のことであり、心理的には無心の心である。故に如何なる時、如何なる処においても、全体作用である。「いかゞ用心すべきか」という問いが已に不生の場を離れている証左である。驚きがそのまま全体作用に受用せらるる時、驚きが不生である。驚きの外に用心のないのが真の不生でなければならぬ。「驚きなば、只そのまゝにてよし」という盤珪の批判は、即今に徹して他をかえりみる余地を与えない鋭さを示している。

「師、因みに密宗の僧問うて曰く、我が阿字観、不生の義に於いて二観門あり、所謂る遮情門と表徳門と是也。師の示すところ是れ表徳門にあらざるか。

禅師曰く、近前来。僧近前す。師声をはげましく曰、是れ何の観門ぞ。

である。この端的な批判に無分別の一境が突如として分別心を粉砕し、新しい自覚となって人格の底から動き出てくることを期せんとするのである。

「僧問て曰、禅師の示しの通り（不生で居よとのこと）で居ますれば、うつかりとして居るやうに存じまするといふ。禅師曰、そなたの何のおもひがけもなくござるに、うしろからせなかを人が錐で突かば痛ふおぼやうか、覚えまいか。痛ふ覚やうがの。

僧の曰、痛ふ覚えませうといふ。

禅師曰、それなればうつかりじやござらぬわひの。うつかりなれば、覚えぬはずなれども、うつかりでなさによく覚えまするわいの。それなれば、いつうつかりで居たといふ事があるぞひの。したほどに、身どもにまかせて、不生の仏心でござれとなり。」（同、一六頁）（これと同巧異曲の問答に「不生で居よとの御示しでござれども、それでは無記でござるが苦しうはござりませぬか」と問うた「無記問答」がある）（同、八七頁）

真の不生は、無心の心であり無分別の分別であり、単なる無心でも無記でもない。単なる無心は已に有心に対待の心であって、已に分別識上のものに過ぎない。未だ分別識上を出でぬこの僧には、不生といえば、単なる無心、即ち「うつかりしていること」または「無記」とより解せられないのである。そこに大きい次元の相違がある。「思ひがけもなくござるに、後から人が背中を錐で突かば、痛う覚えやうが」と問い「うつかりでなさによく痛う覚えまするわひの」と、盤珪の批判は常に一次元高い所から発せられ、然も他に分別のすきを与えない賊機を含み、端的に不生の自覚を実現せんとするのである。

「ある人問て曰、それがしもずいぶんと存て修業仕り、進で退かず居たれども、どうでも退く方がつよふござりまして退屈仕りますが、是はいかゞ致しましたらば退かぬ様になりませうぞといふ。

禅師の曰、不生の仏心でござれ。不生の仏心でおれば、進む事もなく退く事も入ませぬわひの。不生で居ますれば、す

「直下に自己の即今事に向つて参究を試みることであり、自己の即今事を通じて、直下に根源的な主体の転換を迫ることである」

禅は、つねに活きた人格を立場として「主体の転換を現証すること」に一切を賭けている宗教である。故に一切の修道的実践も「即今・此処・此身」をはなれない。禅師はこれを「身の上の批判」なる一事によって遂行せんとするのである。

例えば

「僧問て曰、それがしは生れ附て、平生短気にござりまして、師匠もひたものいけんを致されますれども、なをりませず　私も是はあしき事じやと存じまして、なをさふといたしますれど、これが生れ附でござりまして、直りませぬが、是は何と致しましたならば、なをりませうぞ。禅師のお示しを受けまして、このたびなをしたふ存じまする。

禅師曰、そなたはおもしろいものを生れ附いたの。今も爰に短気がござるか。あらば只今爰へおだしやれ。なをしてしんじようわひの。

僧の曰、たゞ今はござりませぬ。何とぞ致しました時には、ひよと短気が出まする。

禅師曰く、然らば短気は生れ附ではござらぬ。何とぞした時の縁に依て、ひよつとそなたが出かすわひの。何とぞした時も、我でかさぬに、どこに短気が有ものぞ。そなたが身のひいき故に、むかふのものにとりあふて、我がおもわくを立たがつて、そなたが出かして置て、それを生れ附といふは、なんだいを親に云ひかくる大不孝の人といふもので御座るわひの。人々皆親のうみ附てたもつたは、仏心ひとつで、よのものは一つも生み附はしませぬわひの。しかるに一切迷ひは我身のひいきゆへに出かして、それを生れ附きと思ふは、愚かな事で御座るわひの。我がでかさぬに短気がどこにあらうぞいの。（同、九頁）

禅師は「今もこゝに短気がござるか、あらば只今こゝへ出せ」と鋭くせまり、更に「何とぞした時そなたがひよつと出すのみだ、我が出かさぬにどこに短気があるものぞ」と急所を突き、人々に分別意識を容るる余地をなからしめらるるの

不説、只人人具足したる仏心の貴き功徳を批判して、埒の明くことでござる。それ故、仏語祖語を引いて人に聞かせぬ也」（同、九六頁）

といい切るのである。

真の体験は個々の人格に現証せられて、常に歴史を超ゆるものであり、文字や言句の如く遺産として歴史の負担に陥るものではない。然し、そこに限界をもつ人間の悲しい運命がある。新鮮な体験が歴史と共にいつしか概念に落ち、徒らに文字義解に溺れ去るのは、古来いずれの時代にも見らるる病弊である。祖師の慈悲に打ち立てられた看話の実究も、歴史と共に概念化し形式化することは、人間世界の悲しい運命的な現実である。誠に「見師に等しうして将に半徳を減ず」というべきであろう。

盤珪が、その覚証の心眼によって眺めた時、当時の禅界の実状は、殆んど「真法消滅に頻した」相似の禅那子のみであったに相違ない。「今時古人の話頭を拈提して虚しく商量をなす。一向に他の言語に随い、他の糟粕を喰ふて、他の圏匟を透脱すること能はず。総に是れ鬼窟裡に活計し、情識辺に計較す。我這裡者般の事なし。直ちに須らく己眼を豁開して、無依独脱、蓋天蓋地にし去るべし」（同、一三七頁）偉人の出現すべき歴史的社会的地盤が成立していたというべきであろうか。禅師が「身の上の批判で一切が調ふ」といわれたのは、当時の教界への雄々しい対決がひそんでいたことが想像される。

そこで禅師は、一切の歴史の糟粕を払拭し、最も新鮮に最も端的に、自己の体験を提げて「身の上の批判」なる一刀を振うのである。悟前の教養と参究に、伝統的経過を踏まぬ、妙好人的風格の禅師として、またふさわしい一事であったと見ることができる。

○

さて、盤珪のいわるる化度的手段である「身の上の批判」とは、如何なる仏語祖語にもよらず、智解学解にもたよらず

の一事である。

ここに浄土系の祖師は、称名念仏の専修を主張せられ、或は信の確立を教示せられ、禅系の祖師は、只管打坐を実践し、或は又公案（看話）による実参実究を主張せらるるのである。念仏と公案とは、その外形的様相と実践において甚しく相違していることはいうまでもない。然し、それがいずれも「安心決定」の要路であるという、内面的な宗教的修道的意味において、同一の職能を果すものと見るべきであろう。

而して、これと同一職能を、盤珪は独創的に「身の上の批判」によって遂行せんとするのである。故に盤珪は、「身共が所では、其様な古ほうぐのせんぎは致さぬ」（同、一〇頁）

「身どもが法は、諸方の如く目あてをなして或は是を悟り、或は公案を拈提することなし」（同、一〇八頁）といい、禅の伝統的な実践的修道の要路とせられている公案（看話）を極度に斥け、全く別の一路を提撕するかの如き観を呈しているのであるが、端的に「主体の転換」を実現せんとする、職能的帰結においては、身の上の批判なる一事において、むしろ新鮮な原始的看話を実践したというべきであろう。

さて盤珪は、形式的に臨済宗妙心寺派の法系に立つ一禅匠であるとはいえ、その伝記に明かなるが如く、もちろん独学に努められたであろうが、学問的にも殆んど伝統的な宗学を学んでおらず、実参実究的にも無師独語というべきであって、頗る妙好人的な天才的宗教家であり、而かも

「前方身どもは、久しい間にこゝかしこ閉関致して、今時の衆生の機を観じて、何卒して一言で衆生の機にかなうやうにと存じて、其故此の如く思ひつきまして不生の言を以て人に示しまして、余のことは白さぬ」（同、二五頁）という、周到なる悟後の練磨を経過して「法眼円明」を自負する程、確乎たる心地をもった偉人である。故に敢然として自己の胸襟を吐露し、如何なる「仏語祖語」といえども、これに泥む必要がないのである。そこで強く「身ども仏法をも不説、禅法をも

「惣じて身どもは仏語祖語を引いて人に示しもしませぬ。只人々の身の上の批判ですむ事でござれば、すむに又仏祖の語をひかうやうもござらぬ。身どもは仏法もいわず、又禅法もいわず、説うやうも御座らぬわいの。みな人々今日の身の上の批判で相すんで、埒の明事なれば、仏法も禅法も、とかふやうもござらぬわいの。」(同、三七頁)

「身ども仏法をも不説、禅法をも不説、只人々具足したる仏心の貴き功徳を批判して埒の明く事でござる。それ故、仏語祖語を引いて人に聞かせぬ也。只親の産附た仏心の外には、余のものは一つもなし。」(同、九六頁)

と直指の一路に人々をして安心決定せしめんとするのである。

即ちこれを要約するに、盤珪禅の究極は、内容的に「不生の仏心」を主張するところにあり、化度的に「身の上の批判」を一振刀として、直下に安心決定を迫る(即ち主体の宗教的転換をはかる)ところにあるというべきである。

そこで、以下特に盤珪禅の化度的手段である「身の上の批判」について、その宗教的意味乃至は修道的役割を考察してみたいと思う。

○

凡そ宗教にとって、最初にして最後の問題は「主体の転換」即ち「見性・転依・証悟・信心獲得・安心決定」等といわるる、根源的な宗教経験の一事に要約される。此岸より彼岸への転位の自覚である。「以悟為則」の伝統に立つ臨済系の禅は、特にこれをその宗教的生命として真向から主張する。

二元的な相対的世界に住む人間は、一度何等かの貌で、この内的経験を証得せなければ真の落着きと不安とから脱却することができない、また元来そう出来ているのが人間なのである。故に、たとえ万巻の書を読むとも、たとえ仏祖の言教を巧みに註釈し得るとも「背心自許底」の信が確立していなければ、それは畢竟智解学解の範囲であって、真の宗教の領域に活きる者とはいわれない。即ち初祖菩提達磨が「不随文教乃至不立文字」を標榜し、盤珪が「衆生に毒を喰わすことは得しませぬ」(同、三六頁)「脇かせぎをしやうやうはござらぬわいの」(同、三二頁)と説かるる所以である。

実に悟つて示すではなし、実に悟らねば我等が示すことは、履を隔てゝ痒き所をかくが如く、徹せぬと云はるゝは尤もじや、そなたは吾をばよく見附、たゞ人ではあるまいとおもしやつた分で、証拠に立てもらう程のことにも及ばずして」(同、五二頁)と云い切る程の確信をもっていた。

また廿九歳の時、中国より高名の道者元禅師が来朝せられたと聞くや、これに証明を得んとして、遙々長崎に行き親しくこれに見え、三十歳の三月その証明を得たのであるが、これさえ彼をして十分得心せしむるものがなかったのか、後年道者禅師も全面的に肯わず「今仔細にむかしを思ひまするれば、道者も今日十分にはござらぬ。道者もし幸ありて、今までもいきて居られましたならば、よき人にしてやりましやうものを、はやはや死なれまして、不仕あはせで御座る、ざんねんでござるわひの」(同、四二頁)と語っている有様である。

故に盤珪は昂然として断言するのである。「師一日曰く、近代唐からわたりました録などを見ますに、久しう世にたへて、近代は唐にも不生な人は見えませぬ」(同、八八頁)

「我宗は、自力にもあづからず、他力にも預からず、自力他力を超えたが我宗でござる」(同、九二頁)

言々まことに自己の胸底より流出する確信を見るに足り、意気当るべからざるものがある。従ってかかる独創的見地に立つ禅師は、その為人度生の上にも、全く自己独特の道を押し進めて憚らず、只一途に

「仏心は不生にして霊明なものに極りました。不生な仏心、仏心は不生にして霊明なものでござつて、不生で一切が調ひますわいの」(同、三三頁)と説き「ある和尚の身どもに云わるゝは、そなたも毎日毎日また同じことばかりを示さずとも、あいだには少し又因縁古事物語りをもして、人の心もさわやかに入り変る様に説法をば致されて然るべしと云われました。我かくの如く鈍なれ共、人のためになる事ならばどんなりとも故事の一つや二つは、おぼやうと思うたらば、おぼへかねもしますまいが、其やうな事を示すは、衆生に毒をくわすやうなものにて御座るわひの。毒をくわすることは、まづ得しませぬ」(同、三六頁)

時、即ち元禄二年の竜門寺における大結制の如きは「錫牒にのする所の沙門凡そ一千六百八十有三人なり」と記されており、門下の貞閑尼の手記には「東はるぞ松前、松島やおしまの景を見捨てて来る。西は心つくしのはてしなく、六十六国の外琉球まで聞えわたり馳せ来る。本山の尊宿、曹洞の東堂長老、大比丘大比丘尼、律宗其外宗門に来らざるは無かりしほどに、其数千々に余り……遠の国より夥しう来り、何時の程にか網干のさと都となり……賤の女賤の男までかゝる時に逢奉ると、暮れ行く年も忘れて、たゞ明暮参詣の事のみ勇み合えり」とあることによっても明かなる如く、文字通り四衆群をなす有様であって、まことに史上稀に見る高徳の禅匠であった。

さて、以上の略伝にも明かなる如く、盤珪禅師は、宗団的には臨済禅に属し、然も妙心寺派の法系に立つ一禅匠ではあるが、その求道生活と、悟達（見性）の経験が、全く「無師独悟」ともいうべき経過を辿った妙好人的風格を多分にもつ禅匠であり、従ってその挙揚せらるる「不生禅」なるものは、思想史的に見て何等の系譜に属しない、全く独創的な傾向のものであった事は、已に幾多の人々によって広く世に紹介せられている通りである。

いうまでもなく独創ということは、何等先人の軌範によることなく、自由に自からの胸底より流出するに任せて施設することである。伝統的な表現を以てすれば、円応無方といい大用現前とでもいうべきであろう。この点禅師は、文字通り天衣無縫に、自己独自の禅風を挙揚してゆずらなかった祖師である。

禅師は、廿六歳の時「不生で一切がとゝのふ」と大悟して後、誰かこの心事を証明して呉れる人はなきかと思い、師の指示にしたがって美濃に至り、愚堂国師に見えんとしたのであるが、偶々江戸へ行かれて不在に遭遇し、その辺の和尚達に己証の心事を物語って教示を受けてみたのである。然しその時已に「皆様の御示しを受けてかたじけなう存じて、受けませぬではござらねども、何とやらん履を隔てゝ痒をかくやうに存ぜられ、直にさしつけて掻くやうにござらいで、此方の骨髄に徹しこたへませぬと申したれば、さすが和尚ほどござつて、おもしやるやうは、いかにもさうある筈じや、吾等が人に示すと雖も、経録の語を覚えていて、古徳の示しに従つて、示しの通りに我も亦人に示すぶんで、はずかしけれ共、

盤珪禪に見る「身の上の批判」について

柴　山　全　慶

盤珪永琢禪師は、元和八年（一六二二）播磨国揖西郡網干村浜田（現在の兵庫県姫路市網干区浜田）に生れ、少年時代母のすすめにより『大学』の素読を学びつつあった時、「大学の道は明徳を明らむるにあり」と云う章句において、「明徳」の一語に内面的な疑念をもつに至り、儒者達をはじめ此処彼処と講釈や説法を聴聞して廻ったのであるが、この一語が遂に「埒が明かず」、さる禪僧に「明徳が知りたくば座禪せよ」と云われ、意を決し十七歳の時赤穂随鷗寺の雲甫和尚に就て僧籍に入り、永琢と名ずけられた。

その後、或は山中に入り或は庵室に籠り、生命を賭しての苦修を続け、廿六歳の時「おりふしにひよつと一切事は不生でとゝのふものを」（岩波文庫、四七頁）と大悟し、その後は健康の恢復と共に行脚を続けて悟後の練磨にはげみ、三十歳の時遠く長崎に至り、中国より渡来した道者元禪師に見えてその証明を得、漸く故郷に帰り、その後諸方の請に応じて説法し、四十歳の時故郷に竜門寺を創建し、五十一歳の時妙心寺に出世開堂し、更に縁に随って席の温まる暇もなく諸方に応化し、元禄六年（一六九三）九月、七十二歳にして竜門寺に示寂されたという、徳川の初期に近い中期に出現せられた、臨済禪に属する有名な禪匠である。（この年白隠禪師は九歳の少年であった）。

而もその生前の教化は「手度の弟子四百余員、法号を受けて弟子の禮を取るもの五万余人、諸国に創興せられし寺院四十七、滅後勧請して開山とするもの百五十に及ぶ」と云わるる事によってもその概況を窺うことが出来、又六十九歳の

3　『大無量寿経』上巻

六

1　『増一阿含』三一力品

2　モニエル『梵英字典』には忍辱に寛容という訳語がある。

3　リスデヴィズ『初期仏教』第四章（赤沼智善訳）

七

1　『大無量寿経』上巻

2　『維摩経義疏』一

3　『倶舎論』二七

九

1　『教行信証』行巻には、「他力とは如来の本願力なり」という。その本願力のあり家は念仏である。故に如来の本願力はわれらの念仏の上に現行するのである。

一〇

1　『雑阿含』二九

2　『華厳経』十地品

3　四無畏の説『大智度論』二五

心から対者に了解せしめることである。その自由の理想は仏教的智慧によりてのみ行われる。故にこの大衆の畏のないことを真に身証するものは得道者である如来のみであるともいえるのであろう。仏に十力・四無畏ありというその四無畏も帰するところは、説法において自由であるということである。「智慧集まるが故に力と名づけ、諸の無明を散ずが故に無畏と名づく、自ら智慧あるは力、問難受くるに堪へるは無畏」等と説かれてあることも、畢竟は智慧力あるもののみが真に言説の自由を得るということである。しかるにその無畏の力は仏道を求むる者の自信において与えられているのである。かくして生死に畏れなきことを得ることが仏教における力の意義であった。

1 『広辞苑』動物の躰に具わり、自ら動き、または他を動かし得る筋肉の作用
2 『倶舎論』第十三業品に詳説、世別由レ業生、思及思所作ナリ思即是意業、所作謂身語ナリ
3 『大智度論』九二、釈浄仏国土品に詳説
4 『大無量寿経』下巻

二

1 『倶舎論』第十二、世間品に説く。美食に耽り、性、懶惰であることから、刀兵・疾疫・饑饉の三災おこり、ついで火・水・風の三災において世間は破滅する。

三

1 『大乗義章』二〇末、事に達し理を窮むるを力と為す。また、一切の諸縁悉く智中に現ずるを名けて力と為す。
2 『増一阿含』三一、力品
3 晋訳『華厳経』十四、菩薩雲集讃仏品
4 真諦訳『摂大乗論釈』一〇
5 同上、一一
6 『成唯識論』九
7 無性『摂大乗論釈』一

四

1 『大乗義章』二〇末
2 『大智度論』二四、『大乗義章』二〇末
3 晋訳『華厳経』五、光明覚品
4 『大智度論』二四
5 同上
6 同上

五

1 『雑阿含経』二九
2 菩薩の十力、晋訳『華厳経』三九離世間品、『大智度論』二五

とである。これはいかにしても消極的であり、また果してそれでゆけるかという疑問もあるであろう。欲望を制止しないで満足を求めるところに人間生活があるとも考えられる。されど人間生活の満足は幸福であるということになれば意味は変ってくるであろう。絵具をそろえても名画に書けるわけはないように、幸福の資料を集めても幸福にはならない。生活が便利にはなったが、幸福は感じられないというのが今日の問題である。真実に内面的に幸福を感ぜしめるものは、少欲知足にあるようである。この事実は深く反省せられてよいことであろう。

その生活の為には、他を害することも敢てする人間である。されど実際は互に助けあわねば生きてはおれない。それから不名誉を怖れるということにもなるのであろう。これに依りて第二に悪名の畏が取り上げられた。而してそれに対する答は、他から供給せられようと思わず、ただ他に給施しようと願うものに悪名の畏がないということである。これは一般的に買手の身になって売る商人には信用があり、国民のために謀る政治家には名声があることと理解してよいであろう。修行者の思想といっても、飛び離れたものではないのである。

第三に挙げられたものは死の畏である。不活の畏も死の畏につながるものであろう。それは我見・我執がないからということで解答せられた。生あるものは必ず死ありという自然の道理を身証しているからということであろう。しかし死を怖れないということと死が問題となるということとは別である。死を怖れないということは仏教の智慧でなくとも、訓練に依ってできることかも知れない。されど死が問題となるということは、改めて生の意味が反省されることである。それが死後が案じられるという怖れとなって現われるのである。それは即ち死が問題となって生の罪悪が感ぜられるということである。これに依って第四に悪道の畏が取り上げられた。而してその畏れが常に諸仏菩薩に離れない我が身であるということで解かれるということは、洵に意味深いことといわねばならない。

最後に大衆に威圧される畏がないことが挙げられている。これは特に群衆を前にして説法する教家の身においての問題となるものである。されど一般的に領解すれば大衆の畏がないということは、真実に言論の自由を得るということであろ

かくしてわれらは広く仏教の願いを世界人類にかけつつ、結局は個人的自覚に帰らねばならかった。それはいかにも力なきようにも思われたが、実はそこにこそ真実の力があるのである。万人の問題を個人で解決する、それ程の力はないのである。故にこの力あるものは何ものにも怖るることがない。ここで仏教の力は常に無畏ということによりて証明せられるのである。

しかるに仏教における無畏の説もまた二つに分けることができる。求道者の無畏と得道者の無畏とである。仏弟子または菩薩の無畏と如来の無畏とである。「阿含経」[1]に依れば、覚力と精進力と無罪力と摂力とを成就すれば、不活と悪名と衆中と死と悪趣との五恐怖を離れることができるということである。その覚力とは如実智見であり、無罪力とは不善を為さぬことであり、摂力とは布施・愛語・利行・同事という利他行である。しかればこの四力は畢竟これ智慧に依る道徳に他ならぬであろう。この智慧に依る道徳あるものには、生と死における種々の怖れがないのである。

この五怖畏のないことは「華厳経」に初地の菩薩の徳として詳説せられている。「この菩薩は我想を離れているから自身を愛著しない。まして資財を執着することのないのは言を待たぬことである。故に不活の畏はない。他から供養を受けることを求めずただ一切衆生に給施しようと希うてゐる。故に悪名の畏はない。我見を遠離し我想がない。故に死の畏はない。自分は死しても諸仏菩薩から離れないことを知つてゐる。故に悪道の畏はない。わが志願するところは一切世間に等しいものもなく勝れてゐるものもないと知つてゐる。故に大衆の威を畏れるといふことがない」。

われらは何より第一に不活の畏が取り上げられたことに意を留めしめられる。人間に取りては生活が基本的の問題であるからである。その生活の畏のないようにということで知識も進歩したものであった。しかるにこれに対する仏教の智慧は、資財に執着しなければ不活の畏がないということである。これは少欲知足であれば活きておれない筈がないということ

という行であるといってよいのである。

ただ念仏に受容される思想のみが真実であり、またいかなる思想も念仏に摂化せられてのみ真実となる。同様に念仏して行われたるものは碍りなく、またいかなる行為も、念仏の心に摂取さるれば悔いなきものとなるであろう。この意味において人生は念仏に約束されているのである。初めに念仏あり、終りに念仏あり、中間また念仏あって、惣べての仏法はその念仏の智慧に依りて領受せられるのである。

されどわれらはここで真実の行信を強調しようとするものではない。坐禅というものも修行の法として尊むべきものであろう。その行修はいかようにあれ、道理は普遍であるが、その実証は個人的であることに変りはない。したがって仏教的真理の実現は、飽くまでも個人の行信より他ないことは忘れてはならぬことであろう。ここに仏教的智慧が常に世間的知識と対決せねばならぬ事実があるのである。而してそれはまた仏教的智慧は、実際の社会を救う文化的価値がないといわれている所以があるのである。

ここでわれらは社会の状勢は、われらに自覚を促すために与えられてあるのであって、われらの自覚が社会の状勢に貢献するためのものでないといってよいのではないであろうか。それは確かに社会の状勢はどうあってもよいということであるに違いはない。されど社会の状勢にかけての願はかえって深く念ぜられている。さればこそ、それを如来の本願として疑わないのである。また願あればこそ、常に自身の行信を心がくるのである。

この意味において仏教徒は人間業を浄化する役割を有つものともいい得るのであろう。人間の生活は常に炭酸ガスを吐く動物のように濁悪のものであるかも知れない　さればその世界にありて酸素を作る植物もなくてはならぬことであろう。その清浄の空気を作ることが、仏教の力として要求されるものではないであろうか。その空気を汚染するもののうちに自身も加わっている。そこにわれらの反省もあるのである。

ここでわれらは、如来の本願はこの身の行信において成就すと説く、真宗の教の意味を思う。本願を如来の力とすることは、その真実を疑うことができぬからである。この場合、如来の本願というも真実を疑うことができぬということも別のことではないであろう　されどそれを如来の本願であるということに依って真実の普遍であり、永遠であることを顕わし、それを疑うことができないということに依りて、実証は個人の行信であることを顕わすのである　而してその永遠真実であるということは、いかに仏教的智慧に反いているものが多くとも、如来の本願が万人帰一の法であることには疑いがないということである　またその個人の行信によりて実証されるということは、普遍の真実が個人の行信によりて成就するということである。普遍の真実は必ずしも万人の協力を必要とするものではなく、個人の行信は決して個人的価値に止るものではない。したがって仏教は個人の自覚を要とするが故に、普遍的価値がないということは、その人自身に仏教的智慧がないからであるといわねばならぬであろう。元来、自他の業縁のうちにおいて自覚された個人に見出された道に普遍的意味がないという道理はない。この自他一如の自覚の上に立つ個人の自覚こそ、永遠真実たる如来の本願を成就する機となるものである。

しかるに個人の行信といっても、その力として感知されるものは特に行としての念仏である。本願力[1]のあり家は、われらの念仏にあるのである。故に智慧の念仏といわれる。信心もまた信心の智慧といわれる。この場合、あるいは如来の智慧を受容するものは信心であり、本願の修行を身証するものは念仏であるということもできるであろう。ここにおいては行信は一つであって分つことができない。されど力とは働くものであるという意味において本願力を実現するものは念仏

不安を除き幸福ならしめる事理を見出すに違いはない。されば知識の進歩こそ、いよいよ智慧の無限力を実証する機縁となるものであろう。それでこそ人間は知識を有つ喜びを感ずることができるのである。

この事実は言語のマスコミの上にも感ぜられる。体験されたる思想、身証されたる言葉は、マスコミの世界においてこそ特に力強いものではないであろうか。私は二十余年の昔、初めて放送局で独りマイクの前に語れる時の記憶をここで呼起すのである。それは厳粛にしてまた怖ろしいものであった。聞くものは自分の他にないからである。そこには寸分も偽りを容れることが許されない。その自己に語ることの他に一所にありて十方に同時に説法する道はないのであった。そうでないマスコミはやがて山谷の響の如く消失するものであろう。さればマスコミも人間のものである限り、常に智慧に導かれるのでなくてはならない。

しかしこの力は国家の成立の上にも求めらるべきものであろうか。国家の理想は常に戦わずして勝つというようなものを有つことにあるのである。それは阿育王に実践せられ、聖徳太子にも念持されたものである。多くの大乗経典が、この法を国王大臣に付嘱するということもこの願に依ることであろう。聖徳太子の「十七条憲法」は篤敬三宝あって軍備の個条はない、それは道徳ある国には敵わないということであろう。といっても暴力は防ぐことができぬといわれるかも知れない。されど道義あって敗れるのは負けたのではなく勝を彼に譲れるものである。而して更に修行の足らないことを反省せしむるものであろう。「こゝを以て彼の人怒ると雖も、かへつて我が失を恐れよ」とは国際間において考えられてよいことである。少なくともそう考うる所に不滅の真実があるのではないであろうか。それは観念的であるといわれるかも知れない、されどそれでなくては永遠に世界の平和はあり得ぬのである。

九

現代の文化は仏教の智慧に依りてのみ意味を有つこととなる。その道理は極めて明瞭なることである。されどその智慧

八

しかし知識の力は有限であるといっても、その進歩は究まりのないものである。したがって現実的には知識の力は無限であって、智慧の力はかえって有限であるかのように思われる。例えば神通力というようなものを考えても、今日では全く無用なものであろう　天眼通は顕微鏡や望遠鏡には及ばない　電信電話は天耳通を遙かに越えている。いかなる神足通も飛行機に較べることができない　一所にありて十方に身を現わし、同時に説法するという観念的のことも、今やラジオとテレビで実現されているのである　この知識の力に対して智慧の力は果して何の用に立つのであろうか。

われらはこれに対して多くを語ることができない。仏教無用ということも一応は承認せねばならぬようである。しかし無用なのは仏教だけではない　実は人間を無用とする時代が来りつつあるのである。人間は機械の一部分とならなければ生存することができない。したがって人間の生活もまた機械のような組織の内に統制せられる他はないのである。これ畢竟、知識はその方向において無限に進むことに依りて、いよいよその性格において有限であることを暴露するものではないであろうか。故に今日もなお無限の智慧が要求されるとすれば、それは方向的無限の上にも性格的無限を与えることができるかどうかということであろう。而してそれこそは主体性を確保して人間疎外から救うものであらねばならない。

これは全く望みのないところに望みをかけているようである。しかし事実は必ずしもそうではない。かえってその可能であることが実証せられている。確に工業の発達は職人の修行を無用とするところから、賃銀のみが問題とされているということも否認できぬことであろう。されどまたオートメーションの製品にも、そこに働く人々の精神的性格が感ぜられるということである。純真なる心に作られたものには言い知れない良さがあり、確さがありて信用を得ているのである。故に飽くまでも科学的厳密さを守らねばならぬが、同時にそれだけでは十分でないものがあるのである。知識そのものすらも、智慧を失わないかぎり、人間を破滅に導くようなものを案出することはないであろう。智慧ある知識は常に人間の

ものと考えねばならぬものはないようである。敢て仏法を迫害しようとするものは魔であり、自見に執えられるものは外道である。それらが降伏せられるとは、彼等が自然に恥を懐くことになるのであって威伏せられることではない。それを太子はまた別の所で佛無二故建威欲レ伏使レ受二行其正道一、但立レ正則諸邪自然摧伏と説いていられる。故に摧伏といっても正邪の戦に依るのではない。ただ自然に「邪を廻して正に入らしめる」のである。

しかしこの戦わずして勝つ力は戦う力以上のものでなくてはならない。その力量はどれだけのものであろうか。かかる問はそれ自体意味のないことかも知れない。されど已に対抗を問題とする限り、たとえ象徴的であろうとも力量を考えることは当然なることであろう。ここに思い合わされるものは、仏は那羅延の力があるということである。「倶舎論[3]」に依れば、凡象の力を十倍せるものが香象の力であり、香象の力の十倍が摩訶諾健那の力、その十倍が鉢羅塞建提の力、その十倍が伐浪伽の力、その十倍が遮怒羅の力、その十倍が那羅延の力である。而して仏身にはこの那羅延の力があるということである。

われらは仏身に那羅延力ありということは当然精神力を意味するものと了解してよいのであろう。しかし精神力といっても身に現われるものでなくてはならない。精とは身の精であり、神とは体の神である。故に、大徳説、諸如来身力無邊猶二心力一若異レ皆者、則諸佛身、應不レ能レ持二無邊心力一と論ぜられている。まことにそれは当然のことといわねばならぬであろう。戦う力はいかに大きくとも有限であり、智慧の力は無限である。その無限の力に対しては有限の力はどうすることもできぬのである。

その無限の力とは恐らく虚心の力というものであろう。狂象も仏陀を害することはできなかった。鴦窟魔羅も釈尊の前には刀刃を捨てたのである。親鸞に対面して廻心せる弁円もこの力に敵し得なかったからであろう。かくして智慧の力はいかなる力にも屈伏することなく、かえって惣べての力を摂化するのである。

七

これに依って思うに智慧と知識との対決といっても、その対決こそ本願の修行力の他ないのである。故に対決の問題は、いかに二つの力が対応するかにあるのであろう。それは両者の優劣はいかにして決せられるかということである。しかし優劣を戦に依りて決するものは業力である。とすれば戦を欲しない智慧の優劣はいかにして決定されるであろうか。

ここで想起されることは、釈迦成道の時における降魔物語である「大無量寿経」に依れば、奮[1]大光明一使二魔知レ之、魔率二官属一而来逼試、制以二智力一皆令二降伏一という。その魔というは神話的のものであって、釈迦の内心にある煩悩を象徴したものであろう。されど眷属を率いて迫害するということには世間常識というものを思わしめるものがある。それが案外にも強い力を以て自覚を妨げようとするのである。それに対して仏陀は智力を用いてそれを降伏した。その降伏には、悪魔の刀刃箭矢は化して美しい花となり、さらに魔女の誘惑も智力により老婆とならしめたということである。仏陀の智力は戦わずして勝てるのである。故にその勝利は魔を退散せしめたのであって魔を絶滅したのではない。彼等の迫害も誘惑も仏陀の智力に依りて転化されたのである。

「維摩経」には降伏魔怨と制二諸外道一とを併せて説いてある。聖[2]徳太子はその経説を菩薩無二故現レ威欲レ伏但魔是邪見之主、今見二大士廣道一即自然懐レ恥故義實二伏制一と解釈せられた。而して更に魔言二降伏一外道稱レ制者、魔則審知二己非一故起二悪心一欲レ破二佛法一故言二降伏一外道者雖レ求二正道一但悟執乖レ宗故言レ制と説明してある。ここでは魔を必ずしも神話的な

いわねばならぬであろう。

ここでわれらは小児や女人や国王やの力を一々事実に当てて証明する必要はない。かえってこの経説を転換して啼くを力とするものは大人気のないことであり、瞋りを力とするものは男らしくないと了解するところに意味があるのであろう。したがって驕傲を力とするものは権利の主張者であるに違いはない。かく言い換えることによって明らかになったことは、今日一般に力といわれているものは権利を用いる驕傲の力であることである。而してその権力を用いる時には、義憤というようなことも強調されている。これ即ち瞋恚を以て力とするものである。怒りを失える時代を力のないものとし、仏教には神の怒りのようなものがないと非難されている今日である。しかるに権利や怒りやを力と頼むことは、已にいうように言論無用ということにもなるであろう。これ即ち言語表現の貧しき小児の啼く力にも類すべきものではないであろうか。

これに対して他の三種の力は仏教的のものである。したがってここでも沙門・婆羅門とか阿羅漢とか諸仏とか問題の外において、忍と専精と大慈悲とを仏教的力と解してよいであろう。それはまたおのずから前の三者に対するものとも考えられる。十分に他(ひと)に言わせて後ち語るという忍[2]の力は、啼くを以て力とするに対するものである。それは余裕ある態度であり、また謙虚なる精神である。また専精ということも純真なる感情のかたちとせば、その力で語ることは自他を和げるものであるから、瞋恚を力とするものと相対するものであろう。しかれば大慈悲を力とするものは全く権勢を頼むものと相い反するものであらねばならない。しかるに専精を力とすということは、また精進を力とすとも伝えられている。思うにそれは精進こそ忍辱と共に、力という感覚を与えるものであるからであろう。精進[3]はまた不断の智的快活といわれているから、純真なる感情を伴うものに違いはない。さればそれは専精を以て力とすという経説にも反かないことであろう。されど言語に関する限り、専精を力とすというのが至当のようである。

しかるにこの三種の力に通じて感ぜられることは柔軟性ということである。これに対して前三種の力は強剛であるとい

六

しかるに人間の業力と自覚の力との対比は仏陀釈迦においても相当に深い関心事であったのであろう。「阿含経」[1]の六力説はその適例と見ることができる。されば世間の力と仏法の力とはいかに異るかを明らかにするために、これを挿話とすることも無益ではないであろう

経説に依れば、仏、祇園精舎にあり、弟子たちのために六力を説かれた。六力とは「(一)小兒は啼くを以て力と爲す。所説あろうとせば要ず先づ啼く。(二)女人は瞋恚を以て力と爲す。瞋恚して後ち説く。(三)沙門婆羅門は忍を以て力と爲す。常に下を念じ、人に下つて後ち自ら陳ぶ。(四)国王は驕傲を以て力を爲す。この豪勢を以て自ら陳説す。(五)然るに阿羅漢は専精を以て力と爲して自ら陳説す。(六)諸佛世尊は大慈悲を成じ、大慈悲を力となして衆生を弘益す。是の故に比丘は常に念じてこの大慈悲を修行せよ」ということである。

この六力において明らかなることは(一)(二)(四)は世間の力であり、(三)(五)(六)は仏法の力であることである。而してそれらの力は惣べて言葉に就いて説かれてある。ここにわれらは人間業を代表するのは言語であることを思い知らしめられる。手足の行動だけでは人間と動物とを分つことができない。故に言論を無用ならしめるものは人間としての知識を失えるものといわねばならない。全身の力を言語に表現する。そこに人間業があるのである。したがってまた自ら言い張るのみで、他の口を塞ぐものは真の力ではないであろう。言語は互に語り合うて了解するところに、その意味があるのである。他を了解しないで、自己のみを主張するは暴力といわねばならない。この意味において(一)(三)(四)の三力は暴力に近いものと

精密にして間違いのない客観的のものであって、修行によりて体験された主体的のものではない。人間の感知いかんに拘らず、事実は事実であると決定する真理である。したがってその真理を発見するために要求されるものは分析的な観察による探求である。それは五根力というようなものを必要としない。既定の真理に対しては常に疑いを有つことすら要求せられている。その真理を発見しようとする努力は仏教の精進と性格を異にしている。故にその知識からいえば仏教の智慧に依る真理は主観的のものに過ぎないともいわれるのであろう。されど仏教の智慧よりいえば、世間の知識は間違いはないが、人間については何一つ解っておらぬといわねばならない。その真理は確実であっても、真実とはいわれぬであろう。真実はただ人間生活に即してのみ直感されるものであるからである。しかるに科学の進歩は結局、その間違いのない真理によりて人間生活を規定しようとしているのである。それでよいのであろうか。

われらは更に智慧に依る行業を明らかにせねばならない。それこそは文字通りの修行というものである。それは即ち身心の訓練である。人格の形成である。それを明らかにするものは如来の十力に対して菩薩の十力と説かれたるものであろう。「大無量寿経」[3]に説く法蔵菩薩の修行というものは、最も善く修行の意義を顕わすものである。「欲覺・瞋覺・害覺を生ぜず、欲想・瞋想・害想を起さず、色・聲・香・味・觸・法に著せず、忍力成就して衆苦を計らず、少欲知足にして染・恚・痴なし。三昧常寂にして智慧無碍なり。虚偽諂曲の心あることなし。和顔愛語にして意を先きにし承問す。勇猛精進にして志願ふことなし。専ら清白の法を求めて群生を恵利す。三宝を恭敬し師長に奉事し、大莊厳を以て衆行を具足す」と説く。この経説を貫いて感ぜられるものは惣べてを自身に求める精神である。衆生を利益するということも、自身の徳を成就する他に求めないことである。問題はいかなる形で来ても、その応答を修行力でしようということである。それは大火を羽ばたきの水で消そうとし、海水を升で量ろうとする無謀にも等しい。されどそれを敢てするものは修行である。即ち大願業力である。

これに対する知識の力は、事業といってよいであろう。それは専ら物を動かし、他を動かそうとするものである。而し

覚の力といわねばならない。それに依りて仏道の始終すべて力と呼ばれるものとなるのである。

しかるに智慧に向っての修行と、智慧に随っての修行とは二つの道ではない。これを往還の二相としても、行路はただ一つである。行の外に路はないのであるから路が一つであるということは行が一つであるということでなければならない。されど一応は修行の心がけにおいて、その往還を分つことを得るであろう。その意味において智慧に向っての修行を代表するものは五根・五力の説である。信・勤・念・定・慧の五根が五力となるのである。この五力は恰も草木の根の如く能く仏法の功徳を出生し増長するのである。しかるにこの五力の説は種々に展開せられ一定しがたいことではあるが、要するに「信から慧へ」の過程を顕わすものと見てよいであろう。経説にはあるいは信力・念力・慧力の三力といい、あるいは慚と愧とを加えて七力とし、あるいは無罪力・救力・摂力等が附加せられている。しかしそれらは惣べて信力を初めとして慧力を得るに至ることを顕わすものと見てよいようである。

仏法の大海には信を以て能入とする。その信とは仏法僧を敬信することである。それは先ず以て自見を離れて謙虚に道を求むる態度ともいうべきであろう。生死を超え涅槃を求むるものは、その道を指示する教法を信ぜねばならない。慚愧が善根として力であることもこれに依るのである。真実の帰依を求むる敬虔感情として慚愧は信力に伴うものであらねばならない。したがって勤（精進）とは、この信による聞法求道の精神に退転なきことである。仏教に精進というは言うまでもなく善に向う努力であり涅槃に向う勤めである。故に人間の意欲を満足しようとする努力は懈怠であって精進ではない。したがって仏法の智慧よりいえば、意欲満足の努力は、かえって真実の力なきものである。

しかし煩悩業を離れない身には、精進して教法を受行しようとしても、常に散乱を免れない。これに依りて次に念力が要求せられる。念とは憶念して忘れないことである。常に教法を自心に集中して身につかしめることである。而して後ち、心を定めて智慧を修習するのである。この智慧こそは真理を体験するものであり、正法を身証するものである。

これに対してわれらは世間の知識はいかなる態度において求められているかを考えてよいであろう。その求むる真理は

る。したがって「我[4]は諸法實相の智力あり、能く感動變化を作す」という仏陀の言葉も頷けるであろう。「佛は内外の因縁果報において了了に遍ねく知りたまふが故に名けて力となす」といい、また「佛[5]は是の光明を用ひて己身及び衆生を知りたまふこと無量無邊なり。世中の宿命因縁は更に種々に遍ねく知りたまふところなり、是を力と爲す」という。かかる解説はいかに演べても尽くし得るものではない。しかれば演出きわまりなき「華厳経」もまことに仏智の一端を説けるものというべきであろうか。

これに対して世間の知識は、全く人間の身心を疎外して思想するものである。自然科学の世界は人間の感覚している世界ではない。光も音も自然科学で取扱うているのは、われらの眼に見、耳に聞いているものとは別のものである。故にそれは自然を科学することに依って人間の生活を増進せしめようと図っているものではあるが、そのために人間生活を破壊するという逆効果をも伴うものである。この意味において自然に親しむ仏教の智慧は最も人間的であり、自然を科学する世間の知識はかえって非人間的であるというべきであろう。われらは今やその智慧と知識との対決に迫られているのである。

しかるにその対決において問題となるものは、いずれが人間の生活を涅槃にあらしめるかということである。言いかえれば人生の帰趨はいかにあるかということである。それが世間の知識では問題とならぬのであろうか。

五

仏教では智慧を以て力とする。しかるに力とは自を動かし他を動かすものである。而してその動くものは願力であらねばならない。願力が智慧を求めて動き智慧に随って動くのである。この意味において、智力ということは智慧が願心の力となるということであろう。したがって力をその動くかたちにおいて求むれば願の行業を明らかにせねばならない。その願の行業とは、即ち修行といわるるものである。しかれば智慧に向って動き、智慧に随って動く修行力こそ、現実なる自

その末とは万法の応ずる差別の智である。その応化の智慧が衆生界に通達する時、それが慈悲といわれるのである。故に慈悲というも智慧を躰とするものであろう。「若し本を窮めざれば知ると雖も力にあらず」といわれる。しかれば慈悲を力とするということも、その本には智慧がなければならない。

これに依りて仏[2]十力説を見るに、その惣べては衆生を教化し教授する智慧である。衆生の性根宿習等において、その悪なるを悲しみ、その善なるを慈しみて、ついに涅槃に帰せしめる力である。即ち慈悲の智力である。しかるにその十力も帰するところは、最初の是処非処力と最後の漏尽力とにあるのである。仏力は要するに非処に迷う衆生を是処にあらしめるものである。而してその智力の究極は、衆生を導いて漏尽の涅槃に至らしめることに他ならぬのである。

ここに仏法の智慧がいかに世間の知識と異るかを知ることができる。世間の知識もまた万象の真相を究めようとするものであるに違いない。されどそのために万象を分別してその本体を探ろうとするのである。故にその知は人間の作為である。いわゆる人為の分別である。その限り抽象的であるともいい得るであろう。これに対して仏教の智慧は無分別である。諸法のあるがままをさとるのである。即ち自然の道理を知るものである。自然の道理なるが故に、それは一如無為と身証されるのであろう。分別の人智は元素といい原子といっても、万象を多元的に見出すものである。そこに差別と動乱とが万象の真相として展開せられてあるのである。

仏教の智慧は自然の道理を見、世間の知識は人間の分別に依る。しかしそれは言うまでもなく仏教は人間を無視しているということではない。かえって仏教の智慧は人間の身心に即して実証されたものである。一切万法といってもその心に知られ、その身に感ぜられるものの他にはない。したがって仏教の智慧よりいえば自然と人間とは一体である。仏智とは大自然のこころである。大自然は人間において、その純浄なる精神を現わそうとしている。その純浄なる精神の覚知、それが如来の智慧である。故に自覚の智慧が現われれば、万象は鏡の如く互に映現するのである。ここに至れば「一[3]中に無量を解し、無量の中に一を解す」ることもできるであろう。「一切の諸縁、悉く智力に現ずるを名けて力と為す」からであ

この清浄欲を起すことにおいて凡夫は道人となる。その人は菩薩と呼ばれるのである。依[8]弘誓語一立二菩薩聲一ということも、この意を顕わすものであろう、しかるに菩薩の願を成就するものは智慧と慈悲とである。而してその智慧と慈悲とは覚者のこころである。その覚者を仏陀といい如来と呼ぶ。したがって菩薩の願を成就するものは如来の智慧（慈悲を含めて）であるといわねばならぬであろう。されどその如来の智慧を現実ならしめるのは、かえってまた菩薩の願の他にはない。ここにおいては菩薩と如来とは別なものではなく、いわば一体の二相ともいうべきであろう。菩薩の願というも根源的には如来の本願である。如来の智慧というのも菩薩の願力に依りてのみ実証せられるのである。しかれば菩薩を因位といい、如来を果位ということも、その因果を実躰的に固定すべきものではないであろう。その「位」において本願は希望に向って精進するものであり、智慧は真理に安住して無障無碍なるものである。

四

ここで仏教では特に智慧を以て力とする意味を明らかにせねばならない。若し力を以て論ずれば仏法のすべては力を説くものともいうを得るであろう。あるいは五根五力といい、あるいは神通力といい、あるいは仏法力という。惣べて力でないものはない。されど殊に仏力としては智慧を躰とするものである。悪魔を降伏せるものも智力であり、仏の十力というものも智慧の働きに他ならない。これは已にいう如く、力と感ぜられるものは願であっても、その願を成就するものは智慧であるからであろう。恰も人間業においては知識が力となっているように、仏道の大願には智慧が力となっているのである。

しからばその智慧とはいかなるものであろうか。それはいうまでもなく諸法の実相に達するものである。如実に因縁を知る智慧である。即ち空・法性・真如を身証するものである。したがって智力は虚心に行われ真如に随順するものである。これに依りて「事[1]に達し理を窮めて本来俱に知るを力と爲す」といわれる。その本とは如に達する平等の智であり、

はまさしくこの覚知を明らかにして、その力を成就せんとするのである。これ即ち道念といわれ、菩提心と呼ばれているものである。

その業苦に即しない覚の力は智慧である。故に智慧は生死に繫縛されることなく、貪瞋等の煩悩を解脱するものである。これに依りて「智[1]を以て力の体とす」といわれるのである。しかしその智慧はまた業苦に不離なるものである。故にその智慧は深く業苦を悲しむものでなくてはならない。この意味において覚の力は慈悲となるものである。これに依りて「諸[2]仏、慈悲を力とす」とも説かれた。したがって智慧といい慈悲というも覚の力の他に求むべきではないであろう。覚の力は智慧と慈悲とを呼び起し、かえって智慧と慈悲とに依りて覚の力は成就するのである。

この覚の力はまた願力といわれる。願とは自他を業苦から救い出そうという意志である。しかればその意志があることにおいて欲と異ることはないのであろう。願と欲とはその語感において全く異るようなものがある。されど仏教の用語としては同意と見られることが多い。無欲を無願といい、願生心を欲生心という類である。これ即ち欲も願も本能的（あるいは本来的というべきか）であることを顕わすものではないであろうか。欲は本能の無智とすれば願は本来の智慧である。したがって業力も自然ではあるが、願力はさらに高次の自然であるということもできるのであろう。智慧の眼を開きたる欲が即ち願である。故に欲はそれを阻むものに対して瞋るのであるが、願は争うものに対して慈悲を生ずることとなるのである。

ここでわれらは、欲と願との体一であることを銘記しておかねばならない。「華[3]厳經」には智慧王所説、欲爲諸法本、應下起清浄欲、求志中無上道上と説く。その清浄欲とはいうまでもなく願である。而して清浄とは智慧であるに違いはない。故に「攝大乘論」には願[4]清浄意欲以爲其躰依般若故得清浄依大悲故有意欲と説いている。またその大悲を説明して大[6]悲爲愛、愛卽是欲、菩薩以大悲攝一切衆生ということも心ひかれることである。「成[7]唯識論」においても願は欲と勝解と信とに依りて成立すと説いているのである。

力のないことに悪の絶滅しない所以があるのではないか。故に世界は業感であるといっても、われらは、それを悲観する理由はないのである。この常識において軍備力・経済力・政治力というものが特に重要視されているのである。種々の思想も、それらの力と結びつかなければ現実性がない。われらはいかにしても、この常識の力に随わねばならぬもののようである。

ここでは「歎異抄」の善きことも悪しきことも宿業であるということが身に応えて感ぜられる。宿業即ち人間業である。「おもはれ、せらるゝ」意識そのものは自由であろうが、そのままに宿業である。われらは業力自然に随う他ないのである。それにしても、その業力が核爆発物を作って全人類を不安ならしめ、機械力は人間の力を無用ならしめ、マスコミが思想すらも無用ならしめるということは悲しいことではないか。今や人間業の自己崩壊ともいうべき時機に到達しているようである。ここに至りてもなお人間の根本無明を覚らないで、知識の進歩を謳歌することが正しいのであろうか。

世界の成立を業力に依ると説く仏教は、また世界の破滅も衆生の悪業の増長に依ると説くものである。而してその世界の破滅は水災・火難・戈兵・飢饉に依るという。それは単なる想像であるとも思われない。しかし已に業力の自己崩壊を覚知する仏教には、その禍難を解脱する道も知られておるのであろう。その道を明らかにすることは特に急要なことといわねばならない。

三

そこに仏教の面目である「覚」の力が要求せられる。已に人間は業苦と離れ得ないことが覚知せられたのである。しかばその覚知は人間の業苦を超えているものであろう。事物を知るものは事物の外にあって事物を包むものでなくてはならぬからである。しかしそれはまた同時に事物に成り切ることである。したがって業苦を覚知するものは、即ち業苦を身せるものでなくてはならぬのであろう。この人間業に対する不即不離であるところに覚の力があるのである。而して仏教

れることのないものであり、瞋は怒りに酬われて果てしのないものであることを知らない。本能の無知である。しかるにその無知を自覚しないで、かえって本能を満足する知識を求めているのである。而して自覚を勧める教を疑い、それぞれの見解を立てて、それに執著しているのである。これに依って人間の生活は絶えず変ってゆくようでありながら、また同じことを繰りかえしているのである。これが流転輪廻といわれている事実である。

この仏教の立場からいえば、天地の創造も人間の業力に依るものである。「大智度論」[3]には国土は自他内外の因縁に依ることを例挙して「悪口の業多きが故に地に荊棘を生じ、諂誑して曲心なるが故に地は則ち高下ありて平らかならず、慳貪多きが故に則ち水旱れ調はずして地に沙礫を生ず」と説いてある。これは人間業と国土の状態との因果であるとすれば無理でもあろう。されど因縁を説くものとしては、いかにもと頷けることではないであろうか。この因縁観からは、「国[4]豊かに民安ければ」風雨も時を以て災禍も起らないという経説も了解されるのである。

二

われらは業力を超えることができない。されど已に業力のいかなるものであるかを知ることができた。それがおのずから業力を超える力ともなるであろう。そこに自覚の力がある。而してその自覚の力こそ特に仏教において強調しようとするものである。

しかしわれらはそこへ前進するまでに、一応、一般に力と常識されているものを明らかにしておかねばならない。仏教の業力説は、人間業を煩悩として、それを罪悪とさえ感ぜしめるものである。しかるに一般に常識されているものは、その業力を是認するもののようである。欲は満されないものと思うて少欲に満足することはかえって無智である。知識を働かせばいくらでも欲を満たすことができよう。現に科学の進歩は、古人の予想もしなかった生活の便利を与えているではないか。争いは怒りに依って絶つことはできぬということも無能のことといわねばならない。かえって不正に対して怒る

仏教における「力」の意義

金子大栄

一

力とはいかなるものであろうか。その語原からいえば筋肉[1]の作用である。全身の緊張感である。したがってそれは生命におのずから具わっているものといってよいであろう。それが外からの障害にも耐え、他を動かすものとなっているのである。

この意味において先ず考えられることは業力ということである。業とは広い意味においての行動であるから、それは力であるに違いはない。故に世界は業感であるということは即ち世界は業力に依って形成されているということである。[2] 人はいかなる世界にあるかは、いかなる業を為すかに依って定まるのである。業感の世界は即ち行動感覚の世界である。

しかしその行動というものも、人間に関する限り、一応身心の二面を考えねばならない。いうまでもなく身と心とは「一にして同ずべからず、異にして分つべからざ」るものである。されど反省的に分別すれば、行動するものは身であり行動せしめたものは心であるといわねばならない。而して行動を決定するものは欲と瞋とである。「欲は諸法の本なり」ということは、生きんとする意志が業力の根本であるということであろう。したがってその欲を妨ぐるものに対しては瞋が業力となるのである。

しかるに仏教ではこの欲と瞋とを以て根本の無知に依るものとするのである。欲は「渇いて塩水を飲むが如く」満たさ

である。その諸仏称名の願によって光明無量の願、寿命無量の願が成就する訳である。かくの如くにして四十八願が展開してゆくことになる。そして衆生の称名といっても、本当は我々衆生が称えざるを得ない力が法の徳として成就しているのであって、それは我々が称えることによってはじめて知ることが出来る。これが法の広大無碍の徳である。

明らかに知ることが出来ると思う。

以上に述べたように阿弥陀の本願は本来は善導大師の『往生礼讃』に復元された「若我成仏云々」の一願である。この一願を念仏往生の願と名付けるのである。この念仏往生の本願は久遠の昔より如来の御心の中にあって如来御自身はそれで満足であるはずであるが、しかしその本願をいかにして成就すべきか、いかにして苦悩の衆生の上に回向成就すべきであるかという本願成就の方法について如来は法蔵菩薩となって五劫の思惟によって四十八願を成就されたのである。四十八願を選択摂取するということが本願成就の道程である。その四十八願の中で最も重要な関節は唯一根本の本願であってそれには機と法との区別がない。それは純粋に如来の立場である。如来が衆生の立場に立って始めて機と法の二つを設定したのである。その機は十九、二十願の我等定散の機を包括摂取して一方には至心信楽欲生の三心の機の本願を建立し、それに対して根本願中の「称我名号」の一句を独立せしめて諸仏称名という第十七願を設定されたのである。機は普ねく十方衆生を包むといえども、就中苦悩の衆生を正機とする本願であるということを明らかにせんがために、その本願に新たに附則を加えたものが「唯除五逆誹謗正法」である。これには深き思召しが含まれていて、五逆謗法の罪を嫌い、罪の深きことを知らしめて一切の衆生をいかなる罪深き者をも漏らさざる大悲誓願なりと知らしめるものである。

さて「称我名号」の一句をとって建立せられた諸仏称名願なるものは本願の普遍性を明らかにし、弥陀を頼む南無阿弥陀仏は如何に我々が称えても能帰の功そのものは我等にはなく、能称も能帰もすべて所行の法徳に還元し帰入してその所行の法徳を成就せんがためである。我々の側の能行能帰がいよいよ所行の法徳を証明し所行の法徳を無為自然に称讃してゆくことになる。それによって所行の法徳が無為自然に増進してゆくのである。それを諸仏の称名というのである。諸仏の称名は称名する人なくして自ら称名の行が成就して来る。称讃する人なくして称讃される法だけが成就して来る。称える人があって称えるのを衆生の称名といい、称える人なくして自ら称えられる法を諸仏の称名という。南無阿弥陀仏はいわゆる自然法爾の絶対の法であるということを我々一切衆生をして知らしめようというので諸仏称名の願を建立された訳

にしているが、親鸞はその如来の真実は南無阿弥陀仏を回向成就の体としていることを明らかにしている。南無阿弥陀仏は我等の生活にこれを求めるならば如来を頼むことであって、天親の願生偈では「帰命尽十方無碍光如来」即ち無碍光の弥陀に帰命することが至心である。即ち弥陀を畢竟依とし弥陀に絶対帰依することが至心である。これ即ち本願成就文の「聞其名号心歓喜」の意義である。この如来に帰命する南無阿弥陀仏が真実信心の体現である。如何に水が濁されてもその清浄なる本質が変らぬ如く、我々の心は煩悩によって濁っていても南無阿弥陀仏と念ずればその本性が清浄になる。法蔵菩薩の清浄真実の三業が我々の生活の内面全体を清めている。それが救済であり現生正定聚である。我等の身口意の三業の生活がいつも如来に絶対に帰依出来るということは我等の虚偽の三業がそのままでその内面は如来のまことで充実しているからである　それが如来の回向でありお助けである。故にその至心即ち南無阿弥陀仏によって、我々がどのように虚偽の生活をしていてもそれは表面だけでその内面は如来のまことで充たされているという不可思議の事実が本願成就の南無阿弥陀仏である。この事実は疑わんとしても疑うことが出来ない。ここに絶対の自信力が我々に与えられるものである。かくの如くして我等の内には絶対無限の南無阿弥陀仏がある。従つて我等の身心の表面には如何に深重なる煩悩と罪とが働いていてもそれを恐れるに足らない。疑いのない限り恐るるに足りない。このように絶対の自信力が与えられるのである。かくして我々には疑いのない願生心がそこに成就するものである。我々は現在は苦悩の暗黒裡に身を処してもやがては往生浄土は間違いないという真実願生が成就する訳である。これを現生正定聚と名付ける。正定聚ということは未だ曾てない新しい朗かな心境が開かれたことである。その心境を最もよく現わしている言葉は歎異抄第一条に「弥陀の本願には老少善悪のひとをえらばれず、ただ信心を要とすとしるべし。そのゆへは、罪悪深重煩悩熾盛の衆生をたすけんがための願にてまします。しかれば本願を信ぜんには他の善も要にあらず、念仏にまさるべき善なきゆへに。悪をもおそるべからず、弥陀の本願をさまたぐるほどの悪なきがゆへに。」と、かくの如く弥陀の誓願不思議に助けられて往生を遂ぐるなりと信ずる他力信心によって新たに展開される世界観、人生観というものがいかなる心境であるかということをここに

ある。純粋に自身の安心領解をのべた「世尊我一心帰命」という言葉がそのまま「普共諸衆生往生安楽国」という言葉に連なり、一切衆生のために広く他力救済の門戸を開かれたのである。又天親が三部経の如来の教えを自己一身に受容した信の立場は、親鸞が歎異抄の中で「弥陀の五劫思惟の願をよく〳〵案ずれば、ひとへに親鸞一人がためなりけり。」と述懐した信の立場に相通ずるものである。

親鸞は『教行信証』信巻に、「問。如来本願已発至心信楽欲生誓、何以故論主言一心也。答。愚鈍衆生解了為令易弥陀如来雖発三心、涅槃真因唯以信心、是故論主合三為一歟。」といわゆる三一問答の段で自身の領解をのべている。それによれば十八願の三心を一貫するものはただ一心である。十九、二十願の三心が各別に起す三心であるのに対して、十八願の三心は如来の誓願について、つゆちり程も疑なく分別をまじえぬものである。それはいわゆる聖道門の多くの修行者が心から目ざす無念無想の一心に相応するものである。勿論我々が考えるような無念無想ではなく、有念か無念かと問われれば有念ともいえず無念ともいえないが、聖道門の無念無想に対しては一応有念といえる。聖道門の智者達が無念を目ざすならば、我等凡夫のめざすものは一応有念であって無念ではないが、それは有念無念の諍論の境を超えた唯一絶対の念である。本当の意味では無念といっても差支えないが無念といってしまうと誤解を招きやすい。

信の一念は我々にわかるかわからないか。それは何れとも決められない。故に何時信心を頂いたなどと考える必要もない　自分に深い感激を覚えた時に信心を得たのだと決める必要もないし、又決めるべき道理もない。自分で決めなくても決められているのだから別に決める必要もない。決める必要もない程に明らかな心境が開顕しているのである。

本願の三心について親鸞は特に信念を開いて畢竟、体一心であるということを明らかにされた。それについては前述の三一問答にその意味を明らかにしておられるのである。これによると、先ず三心の体を至心にありとし、至心は如来回向の真実であるとし、大無量寿経勝行段の経文は弥陀因位法蔵菩薩の不可思議兆載永劫における修行の状態を明らかにし、我等衆生の虚偽の生活を貫きそれを超越せる法蔵菩薩の真実三業の修行によって我等衆生の苦悩を救い給えることを明らか

本願の三心は十九願や二十願のいわゆる自力の三心に対して、如来回向の真実信心の顕現のすがたを至心、信楽、欲生の三心と現わしてある。つまり自力の三心に対して如来は十八願に三心を荘厳し回向成就して下さったのである。故に本願の三心といっても実は一心帰命の外に何もない。一心帰命の信心はその体、弥陀に南無帰命する所の南無阿弥陀仏の名号にして、自然法爾に三心の意義を成就するのであって、固定した心の体が三つある訳ではない。十九願及び二十願では夫々至心になり発願し欲生する三種の心及び至心になり回向して欲生する各々三種の心を別に発起するのである。然るに十八願の三心は我々の分別心で発したものでなく、ただ弥陀をひたむきに頼む所の疑いのまじわらぬ信心であり、如来の招喚について疑蓋無雑の一如願心以外の何物でもない。ここに天親が「世尊我一心帰命尽十方無碍光如来願生安楽国」と表明された歴史的意義の重要性がある。故に法然は『選択集』の中で我が浄土宗においてはこの三経一論が正明往生浄土の経論であると決定しているのである。三部経は仏陀の教法であるが、それを我々がどのように受容すればよいかということは三部経を読んだだけではわからない。衆生の機の上に教法を如何に信受奉行してよいのか明らかでない。そして浄土三経、特に大無量寿経の肝要は本願成就文であるが、親鸞はこの経の眼目たる経文すら天親の願生偈によって始めて正しく領解されたのである。故に親鸞は『教行信証』信巻において「本願の三心と天親論主の一心と一異如何」と、いわゆる三一問答においてこの問題を論証しているのである。なお一心という言葉は阿弥陀経の中にも「執持名号若一日乃至若七日一心不乱其人臨命終時阿弥陀仏与諸聖衆現在其前」とあるが、この一心はあくまでも教法の上にある。それを後世の重要な指導者となった天親自身が愚癡無智の一切衆生を代表して本願の領解をのべられたのである。

親鸞の正信偈に「為度群生彰一心」とあるが、天親は我等一切の群生を救わんがために身を以て一心をあらわしたのである。天親は願生偈の最初に「我一心帰命」とはっきり自己の救いの境地を表明したが、最後に「普共諸衆生往生安楽国」と結んでいる。即ち天親の一心は個人的自力の一心ではなくて、如来回向の自信教人信の広大無碍の一心で

であると考えられていた。然るに親鸞は観無量寿経の「若有衆生願生彼国者発三種心即便往生。何等為三。一者至誠心二者深心三者廻向発願心。具三心者必生彼国。」とあるのを大無量寿経の四十八願と対照して見ると、まさしく第十九願、第二十願として「至心、発願、欲生我国」と「至心、回向、欲生我国」の二つに分けている。そして十九願所修の諸善万行はいわゆる現世祈禱にも通じて用いられている。更にそれは必ずしも現世祈禱に限らず未来や後世を祈る祈りにも通じている。兎に角誰でもある程度の諸善万行を行じている。ただその行を修する願心が真実か否かが問題であるが、何れにしても十九願の諸善万行は誰もが多少とも修しているに違いない。そしてそれを現世の幸福に振向け、又未来の幸福にも振向ける。故に十九願ではただ至心発願とあるが、徒らに現世の幸福だけを求めていた者が未来の問題にはじめて目を開いて至心に発願するのである。『浄土和讃』に「諸善万行ことごとく　至心発願せるゆへに　往生浄土の方便の　善とならぬはなかりけり」といわれるように、それまで漠然と現世の幸福を求めている者が後生に目覚めて驚いて至心発願するのが十九願の願心である。それがいよいよ諸善万行では後生の一大事の解決にはならないというので、本願の念仏行に一変の心眼を開いたのが二十願の至心回向欲生の願心で、まだ根本的自力執心が捨てられないのでそれら二願の至心は自力執心の真実心である。このようにして我々は如来が十九願に至心、発願、欲生、次いで二十願に至心、回向、欲生と自力分別の各自三心を誓われた思召しを一応領解することが出来る。かくて体各別の三心は自力の願心に基づいている。

これに対して十八願の「至心信楽欲生」の三心の名は疑蓋無雑の真実一心の義別の名である。故に『教行信証』信巻には本願の三心と天親論主の願生偈の「世尊我一心帰命尽十方無碍光如来願生安楽国」の文との同異につき、親鸞自身の領解を二番の問答を重ねて発表されたが、天親論主の「我が身は心を一にして弥陀を頼み、かの安楽の御国に生れんと願いたてまつる」という己心の表白は、まさにその通りである。天親菩薩は真宗七高僧の中で弥陀の本願について純粋の領解をのべた最初の人である。浄土三部経だけでは我々の安心領解の真相が明瞭でない。大無量寿経下巻の本願成就文といえども天親の願生偈の一心帰命の文と照らし合せてみなければならぬ。

絶対の本願

曽我量深

弥陀の本願といえば、一般には直ちに大無量寿経の四十八願を指すものと考えられるのであるが、善導大師はその著『往生礼讃』の中でこの本願の総意を「若我成仏十方衆生、称我名号下至十声、若不生者不取正覚。」と明記している。この願文は古来、本願加減の文と呼ばれているが実はこれこそ弥陀の四十八願の根源をなすものであろう。本願加減の文と呼ばれている「若我成仏云々」の願文こそ、純粋なる如来の久遠の根本本願であろう。そして我々衆生の身心に四十八願の中の第十八願の信心が成就するところに根本本願はいわゆる四十八願として自然に現成するのである。故に私は寧ろ「若我成仏」の根本本願がこの歴史的世界の事実となるために先ず第十七願及び第十八願の二つに分かれ、更に五願、六願、八願と分かれ、遂には四十八願に展開したものであると考える。故に『教行信証』は最初から四十八願の上に組立てられたものではなく、その後序の文によれば「若我成仏云々」の純粋の弥陀の根本本願を法然上人が善導大師より伝承してこれを親鸞聖人に伝えられたものであり、これが『教行信証』全六巻を貫く根本精神であると思う。

扨て第十八願には乃至十念の前に特に懇に至心、信楽、欲生我国の三心が掲げられている。それ故に親鸞は第十八願を特に至心信楽の本願と崇めている。然るに法然から伝承せる願名は念仏往生の願というものである。故に『教行信証』の信巻には「斯心即是出於念仏往生之願。」と記されている。至心信楽欲生我国の三心は我々が発起するものと常識では考えられ、従って親鸞以前にはこの三心は我々衆生が自力の分別心で別々に発起するものであり、いわゆる自利各別の三心

否定的愛の統一において互に対立的他者の媒介となる限り復活せしめられて、矛盾を各現在の行為自覚の媒介に転じ以てこれを突破することを謂う。正に相入融通して事々無礙を現成するわけである。慧能禅の真実はここにあるであろう。それが鈴木先生の「全体作用」派と呼ばれた禅の主流において、始めて正しく継承せられ発展せられたものであるとするならば、そのいわゆる全体作用は、神会派南宗禅における神秘主義的全体直観とはっきり区別せられなければならぬこと当然である。けだし作用とは具体的には行為の謂であるから、全体作用というも全体が直接無媒介にはたらくのではなく、飽くまで個体の行為を媒介として忍受的にはたらくのでなければならぬからである。啻に個即全として分別の無分別が往相的に主張せらるるに止まらず、全即個として無分別の分別が同時に還相的に要求せられることを注意する必要がある。前者の見性悟道は後者の慈悲菩薩行を離れては具体的に成就することはできぬ。臨済の人思想が禅宗史上劃期的なるものなることは、鈴木先生の「臨済の基本思想」が残りなく解明せられた所であるが、この「人の個一にして超個、超個にして個一である」ことは、先生の力説せられる所、明白、疑を容れる余地もない。先生が壇経を通じて探求せられた禅源の主流が、臨済の人思想に至って洋々たる大河となったことは、私達の心から讃嘆せざる能わざる所である。その核心たる霊性的自覚こそ愛の交互協同態に外なるまい。

以上鈴木先生の教に導かれて達した未熟の思想を以て、先生の教に蛇足の註解を加えたのは、ただ先生の学恩に対する感謝の一端を表し、先生の寿を頌せんと希うために外ならぬ。（三十四年八月）

その劈頭に、前掲の流布本壇経所載の示衆、吾有一物云々、神会出曰、是諸仏之本源、神会之仏性の箇処を引き、これ神会が六祖の孳子たる所以といって、これを南嚴懐譲の有名なる説似一物即不中の語に対照し、更に末尾にも知解二字仏法之大害　荷沢神会禅師、不得為曹渓嫡子者以此也と言っているのは、少なからず私の注意を引く。もちろん神会を知解の人と目するのは、鈴木先生の説に照らしても不当といわざるを得ない。諸仏之本源、神会之仏性という語は、知解というべきものではあるまい。その知は知でも、悟性的概念的分析知解ではなく、むしろ知的直観あるいは直観知といわれるものだからである。それは諸仏之本源として絶対的なるものを、無媒介に神会之仏性と帰同するのである限り、正に神秘主義に外ならない　これが南宗禅といわれるものであるならば、この南宗禅でもまた北宗禅でもないものこそ、曹渓の嫡流でなければならぬこと、鈴木先生の高説の通りであろう。南嶽、馬祖、百丈、黄檗と続く禅の主流が正にそれなのである。

南嶽懐譲が六祖に、什麼物（なにものか）、伊麼来（かくのごとくにきたる）と問われて答えることができず、八年の後始めてかの説似一物即不中という語を以て答え得たという話は、非常に深い意味があるものと思われる。それは絶対が名字を以て表わすことのできない無であることを端的に述べたものに外ならない。「在りて在るもの」といわれたヘブライ伝来の神も、それが相対的なる名字を以て規定し得べきものでない以上は無といわれないとは限らぬ。それだから西洋の神秘主義も神を無とし、無名無規定としていわゆる否定神学を組織したのである。しかしすでに「在るもの」とすれば、たとえそれが無であると述語せられても、なお主語として直観せられ思考せられる限り、実はそれだけ有化せられているものといわなければならぬ。真に無といわれるのは、その様に直接観想せらるるものではなく、みずから自己否定的に無を実現し無を行ずる自己の無を媒介として、それと相関的に無を現成する無我の愛なる自覚協同態より外のものではあり得ない。無即愛といわれる所以である。その重々無尽なる媒介動態の表明が、すなわち説似一物即不中である。それは無の自覚としての述語の、主語絶対無化である。今日の実存主義哲学の用語を借りれば、実存の振動態といわれるものに相当する。すなわちそれは、互に矛盾的に対立する要求が、交互否定においてそれぞれ自らを徹底することにより他と共に無の深淵に没落しつつ、しかも却て自己

是二辺、痛不痛属生滅とあって神会の分別が未悟迷心より発するものに外ならざることを指摘し、汝迷不見自心、却来問我見与不見……何不自知見、問吾見不見と詰っている。これに依り答の形式的相似は単に抽象的に往相と還相との対応に止まり、実は無分別なる類比の提示でなくして、飽くまで無分別の分別として区別せられるべきものなることを意味すると解しなければならぬ。慧能は見不見の区別を強調する極、遂に見不見の対象をまでも区別して、吾の見る所は常に自心の過徳、他人の是非好悪はこれを見ずというに至った如く記されている。これでは行き過ぎという外なく、無分別の面が見失われて単なる分別に堕すると批評せられるかも知れない。しかしとにかく、彼において分析論の否定契機がいかに重要視せられたかは、これに依って推定せられる。道元本五（流布本第六）に述べる懺悔の説法なども、またその証となるものであろう。しかるにその反対に、神会の分別即無分別なる往相的立場は、若し慧能の弁証法的媒介の意味を明にせず、その結果還相面を無視することになれば、神秘主義の無媒介なる調和的統一観に堕すること必然ならざるを得ない。前に引いた流布本所載の神会の直観的主知主義が、かかる傾向の帰結たることは否めないと思う。それが慧能の弁証法的否定媒介の立場と相容れざることは明白である。もっとも、六祖壇経の思考法を弁証法的と規定することには異論がないではなかろう。元来弁証法の概念が多義である上に、それが哲学の方法として不可欠なることが認められるとしても、壇経は宗教の説法であって哲学の論著ではないからである。しかし上来示した如く弁証法を自己否定の愛の行的自覚の手続と定めると共に、それの自覚を対他的に協力促進するための教化方法として、哲学が宗教の菩薩道に対する不可欠の媒介たることを認めるとするならば、壇経の弁証法を語ることも差支なきものといわねばならぬ。私は神秀に代表せられた理性的倫理主義の分析論と、神会の傾向する全体直観的神秘主義との何れをも排して、両者を否定的に媒介し、飽くまで理性的分析論を否定契機としつつ、その徹底即突破なる個体の自己否定的愛の協同態を以て、全体直観の神秘主義を個別実存協同主義にまで具体化せんとした慧能の弁証法こそ、壇経の哲学的側面を支える機構であると信ずるものである。

曹渓退隠述の禅家亀鑑という書が、果して実際禅家に重んぜられたものであるかどうかは私の知らざる所である。ただ

れるのは当然である。これ正にさきの三段階の第一以上のものではないからである。しからばそれに対する全体主義の調和的目的論は、誰によって代表せられたか。この問に対しては一見、慧能と答えるべきこと当然なるかの如くに思われるでもあろう。しかし六祖壇経が鈴木先生の明かにせられた如く、もと南禅系統に伝授せられたものであって、決して慧能の真実を全面的に伝えたものではないとすれば、そこに録されている慧能の思想行業も、南禅に権威を附加するため南禅に合致する如くに作為せられたものに過ぎないとも考えられる筈である。かくして南宗の神会こそ、その傾向を代表するものであったといわなければならぬ。壇経そのものが神会の著述であるという解釈さえ出た所以であろう。しかしそれが行過ぎであることは、鈴木先生の批判せられた如くであって、内容上も慧能神会の問答はこれを反証すると思われる。特にその原理的証拠として私は、壇経の本文に、神会の直観的全体主義とは相容れない媒介的協同主義の認められることを指摘したい。この点の観過は、上に注意した如くライプニッツのモナドロジーが、従来ややもすれば哲学史家に依って十分明確に全体主義的予定調和説と区別せられず、両者の間が連続帰同せられたことに比較せられるでもあろうか。しかしこのライプニッツの場合に、二つの立場が全く段階の異なるものであり、その間に思考の断層飛躍が認められるべきことは上説した通りである。あたかもそれと同様に、神会と慧能との間にも明白なる対立が認められるべき筈ではないかと思われる。

流布本壇経にある、一日告衆曰、吾有一物、無頭無尾、無名無字、無背無面、諸人還識否、神会出曰、是諸仏之本源、神会之仏性というに対し、慧能が只成箇知解宗徒といって痛責を加えたという記事は、鈴木先生の解せられた如く、神会派の勢力衰へ新しき禅の主流派の旺盛となれる結果加えられた所であるとしても、古版本と流布本と何れにも記載せらるる神会慧能の問答には、観過し得ざる立場の対立がある。鈴木先生校訂の道元本十、南北二宗見性（流布本、頓漸第八）の終に、神会が慧能に、和尚坐禅、還見不見と問えるに対し、能柱杖もて打つこと三度、却て吾打汝還痛不痛と問う、会答えて亦痛亦不痛というを聞き、能すなわち吾亦見亦不見と答えたということが記されている。その際慧能の語に、見不見

ることも争われない。その関係は、科学的認識の能力たる理論理性から倫理法制の能力としての実践理性に及ぶも、なお妥当する所である。しかしこの様な理性の同一性的分析論は、とうてい現実の無限に多様変化的なる事実を覆い尽し規定し能うものではない。その体系的完結の要求は現実と衝突して二律背反の矛盾を将来すること必然である。そこでこの矛盾を調整して現実界を全体的に統一するいわゆる世界観が、第二の段階として要求せられるわけである。科学に対する哲学は従来かかる全体的統一の予定調和を現実世界の歴史的帰趨として観取せんとするものでった。その立場が目的論たるゆえんである。第一段階の理性主義というものも、この第二段階の目的論的調和の世界観に基礎附けられることを常とする。しかしかくの如き目的論が単に要請に止まり、理性主義の求める客観性を欠く所の主観の評価以外に、根拠を有しないことは否定せらるべくもない。ここにおいて第三段階として、宗教の行信証が愛の協同態を成立せしめるのである。その立場は第一第二の平直なる思考を顚倒するものであって、第一の理性の立場においては勿論、第二の目的論的世界観においてもなお、その権威が認められる所の同一性的矛盾律が、ここでは絶対的に否定せられ、矛盾逆説こそ存在の真実であるとせられる。それが弁証法的思考に外ならない。勿論ここに説く段階附けは、それ自身弁証法的思考法に従うのであって、単に直接現実の時間的順序が斯くあるというのではない。却て即自的には、宗教的意識なるものが個人的にも人類的にも最初に現れ、それが理性化せられて科学を分化し哲学を発展せしめたといわねばならぬであろう。しかし論理の秩序からいえば、右に述べたような三段階が汎通の順序であると思われる。果してしからば、禅源発展の順序にも、手懸かりとしてこれが指導の標識となると考えられる筈ではないか。

鈴木先生が指摘せられた如く、慧能に発する南禅に対し北禅の代表と目される神秀が、慧能と共に五祖法忍の門下にいて、両者が各々その偈を以て嗣法を争ったという如き古来の伝説は、むしろ南禅の系統において作り出された仮構に過ぎないとしても、とにかく慧能の見性頓悟が、定慧を分別する修禅漸悟の立場をその対立物と認めたことは争われない。この対立物が神秀の代表する見地とすれば、それは慧能の方から観て宗教ではなく倫理であり、禅でなく理性に止まると見ら

そこではモナッドは互に対自態を成し、何れの一も他のいかなるモナッドに対しても自己否定的媒介において相即するのみならず、その相即媒介が積集反復せられて動的立体的に相入し以て重々無尽を形造る。これ正に、前節において鈴木先生の西洋数学的図式に従い私の解説した所の華厳法界の構造に外なるまい。たとえライプニッツは重々無尽を説かなかったとしても、モナドロジーは必然にそれを含意する。また彼は知性的なる西欧の哲学者として、モナッドの協同態を愛の協同態と規定はしなかったにせよ、その自己否定的無限媒介をモナッドのモナッドとし、これを以て神のモナッドの内容と認めたことはすでに西欧的有神論の框を超えて東亜的無即愛の立場に接近したものというも過言ではあるまい。むしろそれは万有在神論と呼ばれるべきものに外ならない。

以上に述べたライプニッツのモナドロジーの、華厳法界に対する比論にして大過なしとするならば、たとえ華厳経の解釈そのものが直ちに禅源の探求に対し有力なる手引となることは疑わしいとしても、それのモナドロジー比論は少なからず有効の手懸かりとなるのではないかと思われる。

三

ライプニッツの思想発展に私は、一、矛盾律の支配する可能界の同一性的分析論、二、全体的調和の予定せらるる現実世界の目的論、三、モナドロジーの個体的忍受すなわち対自的協同態なる自己否定的愛の弁証法という三つの段階を区別した。その立する真理は、一、永久真理、二、事実真理、三、逆説真理である。この三段階は決して単にライプニッツ一人の思想発展に限り認められる所ではなく、彼において典型的に現れた人間思想発展の三段階というべきものであるというのが私の考である。ところでこの三段階は大まかにいえば、科学、哲学、宗教に相当する。けだし科学が理性の立場においていわゆる世界像を樹立するに当り、同一性的分析論をもって厳密なる論証体系を組織することは、まさにその理想とする所でなければならぬ。しかし同時にその代価として、現実に抽象を加え、単に可能界をもってその認識の対象とす

自由に参加協働して他個を自ら活かすのである。これ明白に全体主義と区別せられる所の協同主義でなければならぬ。前述の華厳法界の愛の協同態の比せらるべきもの、西洋哲学においてはライプニッツのモナドロジーに如くものがないであろうという私の立言、必ずしも独断ではないことが認められたかと思う。

特にこの比論に著しき重さを加えるのは、ライプニッツのモナッドが、互に直接交渉作用するための窓をもつことなく、それぞれ自らに固有の視点に従って同一宇宙を表象すると規定せられていることである。これは一々のモナッドが完全に個別的自在でありながら、しかも同一宇宙を表象するに依って自他相入相即的に相通じ、もって全一的調和を将来することを意味する。これを細点微視的に分析すれば、一々のモナッドは自己固有の観点から宇宙を表象するが、その直接に表象する所は自己以外の他のモナッドの結集する宇宙の側面であって、自己はその同一宇宙に属しながら、しかも他のモナッドの成立せしめる所の側面とは反対の側面をみずから自覚するのでなければならぬ。知覚に依って宇宙が客観的に表象せられるとするならば、自覚はかかる客観界を忍受することに依り、なんらそれに繋縛せらるることなき無我自在の主体的本分の自覚たるのである。ライプニッツに依って統覚 apperceptio と呼ばれた自覚は、もと知覚 perceptio に向う（ad-）知覚の謂であろうが、しかしそれは同時に、知覚から離れる（ab-）知覚ともいわれるべきものでなければならぬ。何となれば、全く単独個別にして不断に動く知覚作用そのものを直接に知覚することは不可能であって、却て具体的には知覚作用を離れ、その無において普遍自在となれる主体が始めて自覚せられるのだからである。この自己離脱としての自覚こそ、真に自己を見る見性に外ならない。それが客観に対する主体として前者と表裏両側面を成し、以て同一宇宙を形成するのである。清浄無心の主体が一々愛の協同中心として、宇宙の自覚的知覚を裏附けるに依り、比論的に同一なる宇宙を表象するといわれるわけである。自覚の主体はそれぞれのモナッドの核心を成し、それが自己否定的に客観的存在としての自らの表面的有性を捨離し、裏面に潜みて自らを他の有的存在知覚の媒介となすに依って、表象的宇宙を忍受において清浄化しつつ愛の協同態にまで高める。主体の自覚見性と共に草木国土悉皆成仏するといわれる所以であろう。

即突破せしめる弁証法においてはたらき、かくして知性を活かし導く原動力となるのである。その弁証法的統一はこれを結果から観れば、知性の二律背反を超えてその矛盾的対立を行為的に各現在の統一に齎すものであるから、完全を意図する超越的意志の作用に帰せられ、かかる神意のはたらきが愛に外ならぬと解することもできぬではない。そうすれば、予定調和の目的論的神意と愛の弁証法とは連続せられ、前者の内容の全体的統一と後者の内容の動的協同発展とは、静と動との関係において相即するともいわれるであろう。しかしこの様な相即関係において、目的論的全体統一と愛の協同的展開とを単に静動の対立に止まる区別として内容上帰同せしめるのは、未だ両者の否定的対立関係を具体的に理解する所以ではない。静動の相即という関係も、それ自身単に静的関係に止まる限り、必然にそれと相即して実践的に動的展開が行われるのでなければならぬからである。しかも後者は、否定的に対立するものがそれぞれ自己否定的に交互相入媒介する行為である以上は、必然に前者を超越するのである。弁証法的動的具体性おいては対立は飽くまで交互否定的であり、しかもこの対他的否定が同時に即自己否定なるが故に、相争う敵対関係が同時に自己否定の愛において揚棄せられるのである。その結果を和解調和というならば、それは飽くまで愛の自己否定における媒介としての、内面的転換相入の弁証法に依って自覚せられるものでなければならぬ。前述洞山五位の兼中至が、兼中到において入鄽垂手、甘受化導に達しなければならなかった所以である。それは外から要素を並列的に集合せしめて、これを相即的に統合し平衡的に全体の調和に齎す所の目的論とは、本質を異にする。前者は自己否定的愛の自覚即脱自であるに対し、後者は自己否定なき直接統一観想に過ぎないからである。これに由りライプニッツ形而上学の第三段階たるモナドロジーは、もはや第二段階の予定調和的目的論を、同じ立場において直接に延長したものではあり得ない。目的論は全体主義であるから、要素的個体は全体に統合せられて各自の自立自由を失い、従って個体相互の対立も全体の調和的統一を破る限り消滅しなければならぬのに対し、モナドロジーにおいてはかかる統合規制はなく、個体は飽くまで各自の個性を保ちつつ全体に対し自己否定的に自らを献げ、しかもそれ自身もまた、自己否定的愛を原理とする全体の、進んで自らを犠牲にして個体を活かす所の愛のはたらきに、

って自らを抑制否定して、進んで自己を犠牲とする所の愛に導かれるものでなければならない。かくして各部分の要素もまた、自己否定的に他のために自を制限して全体の共可能態を成立せしめる。宛も禅の洞山五位頌訣において、兼中至の対立平衡が兼中到の入塵垂手に窮極しなければならぬのに比されるでもあろう。ライプニッツは第一段階の知性の分析論と、第二段階の神意の目的論とを媒介統一するものとして、神の自己否定的愛を原理とする弁証法に進まなければならかったのである。これが最後に達した第三段階であって、モナドロジーはその思想内容に外ならない。それは一見すると第二段階の直接延長なるかの如く思われるかも知れないけれども、しかし両段階の間には質的相違があり立場の飛躍があるのである。数学的に区別すれば目的論は微積分学に対応し、モナドロジーは位相学（トポロジー）に対応する。前者に対し後者が現代数学に新しき意味を獲得しつつあることは、正にこの相違を実証するであろう。前者においては矛盾対立契機の綜合統一が極限的理想に止まると異なり、後者においては基盤の表裏相即、自他相入に依って現実の動態にそれがその儘実現せられるのである。前述華厳法界の事々無礙なる協同態が正にモナドロジーの世界と比論的なる所以である。この点を明にすることは、ただにライプニッツの思想発展を正しく理解するために必要なるのみならず、広く東西に亘り人間存在の発展を洞察するのに有用なる着眼であるといわなければならぬ。

愛はいうまでもなく知と意とに属せずして感情に属するというのが常識である。しかし愛は、具体的には決して単に直接なる特殊の感情というべきものではなく、むしろ超人格的人格的というべき全人間の在方に外ならぬ。いかなる世界宗教も存在の根源に愛を認めぬはなく、人間の最高存在としての霊性の原理に愛を説くのが一般たる所以である。この様な具体的意味における愛は、知性がその限界として避けることのできない二律背反の矛盾を、自ら進んで忍受し、自己否定的にそれを摂取即突破する原理となるものであるから、まさに知性を超えてそれを活かし使うといわれるべきものである。単なる感情が知性を支配することは、反理性的であって許されるべき所ではないが、しかし超人格的なる自己否定の原動力としての愛は、犠牲即満足として立体的に快苦の平面的感情を超え、従って知性の限界たる二律背反を越えてそれを徹底

矛盾律に外ならない。ところでこの様な分析論的結合法に依って、宇宙認識の単純要素を発見し、それの綜合組合わせにより新しき真理が見出だされるというのは、存在の全体が原理的には有限であるという前提に依って始めてできるものなること疑われない。アリストテレスの分析論もこの様な有限観に立脚したものであった。しかるに近世はかかる古代的有限観を襲用するものではない。ライプニッツ自身もその発見した微積分学の立場において、当然に無限と無限小とを認めたわけである　無限小なる微分の、無限に多数なる総体即ち積分を以て、有限を置換えるのがその見地に外ならぬ。従って第二段階における如き有限観に基づく分析論はその儘ではここに当嵌まらぬ。かくて第二段階として目的論的無限全体主義の立場が現れたわけである。分析論的必然の真理は算数学の命題の如く、その反対の不可能なる永久真理であるけれども、それの係わる所は可能態に止まり現実態には及ばない。後者に係わる事実真理は、その反対が不可能なる必然を意味するものではなく反対も可能なる偶然に止まるけれども、しかし永久真理が単に可能態を表わすのと違い、無限に多くの可能態が同時に成立する如くに共可能的全体として、完全なる調和を成し目的論的統一を形造る。その原理が充足理由律であった。前者が神の知性に属するに対し後者は神の意志に依属する。神はこの原理に従い、無限に可能な世界の中から調和的完全なるそれらの統合としての事実真理の世界を、十分に理由附けられたるものとして選びこれを現実化するのである。故にそれは縦し局部的には不完全不調和があるとしても、全体としては調和と完全とを実現するといわねばならぬ。神意はこの見地から現実世界を選択しその実現を予定する。いわゆる予定調和の世界である。それは全体の立場における無限なる可能態の同時共存を意味するから共可能態 compossibilitas と呼ばれる。従ってそれはその部分たる可能態 possibilitas を破毀損傷する如きものではあり得ない。その原理たる全体的統一の実現せられるためには、苟もその原動力たる神意が、要素となるべき局所的部分的永久真理を制肘し抑圧してはたらく如き恣意的なるものであってはならぬ筈である。すなわち現実界を成立せしむる全体的調和完全の神意は、直接無媒介に自己を主張する積極的能動性ではなく、間接に媒介として要素的個体の自主能動性を認め、それらを全体においてできるだけ完全に活かし肯定するために即

二

華厳法界に対する法蔵系の全体統合的完結図式と、鈴木先生がこれを西洋数学に拠り配分的に対自的自覚協同態にまで展開せられた開放図式との間に、私の前節に解した如き相違が東西思考法の対立上必然に存するとするならば、この事は、先生が特に関心を有せらるる禅源の探求に対し手懸かりとなるものではないかと思われる。今その理由を説明するための橋渡しとして、ライプニッツのモナドロジーを考えることが便利であると思う。

従来華厳法界の構造を解説する場合に、西洋哲学からの比論として用いられたのは主としてヘーゲルの論理であった。ところでヘーゲルの論理は理性に属するものとして、推論的体系を形造ることをその特色とし、また自らこれを標榜する。しかも他方それは、完全なる統一存在としての「精神」を絶対とする立場上、その不当なる全体主義の要求を満足するために、理の否定的媒介の本質を裏切って神秘主義に傾き、汎神論的最良観に堕して、反対に現実の非合理即合理なる逆説を認め自己否定的に論理の貫徹即突破を行う、ということはなかったのである。その限りそれは到底、前述の如き無の自覚としての華厳法界の愛の協同に比せられるべきものではあり得ぬ。私の見る所ではむしろ、それの逆説性のために普通その構造が正しく捉えられること少なきライプニッツのモナドロジーこそ、西洋哲学中最もよく華厳の法界観に比せらるべきものではないかと思われる。特にモナドロジーがライプニッツの最後に到達した哲学として、それに先だつ同一性的全体観に対し著しき飛躍を示していることは、前述の華厳経解釈における全体主義的見解と協同主義的見地との対照に比論的であり、それが禅源の理解に対し手懸かりとなること疑われないと思うのである。

ライプニッツの哲学思想発展には、大体三期が区別せられる。その第一段階は算数学の思考法に支配せられて、概念をそれの単純要素にまで分解し（分析）、それを逆に再び結合して（綜合）、判断、推論に複合すれば、宇宙の構造を記号に写し取り、その結合法に依って永久真理を認識することができるという分析論の立場である。それを支配する原理は自同律

て自己の空無が自覚せらるるに及び、あらゆる他の個別者と無において平等となり、互に同一なる普遍の限定として対自的に交互自覚せられるのである。配分的に自他平等なる対自的協同態が現成するゆえんである。かくして縦のみならず横にも無尽に相入相即して協同的融通的に普遍が実現せられる。その原理は、特殊なものが自己の特殊性を窮め尽し、他の特殊的個別本質と共通なる有としての種性を全く脱却する極限において、もはやなんら特殊なる実質的親近関係を留むることなき孤立無内容なる無の平等において、却て互に融通する所の自己否定的協同態を成すにある。これは特殊が特殊化せられる極、自己固有の本質を他に負担せしむる能わざる個別的単一なるものとなり、しかも却て有の共通ならぬ無の同一普遍の本質的限定として、平等無礙に融通する無の対自的自覚たるに依る。すなわちこれ正に慈悲としての愛に外ならない。この愛にはたらかれて、無なる普遍の本質的清浄を欣求し、自己否定の対自的協同態に参加してそれぞれ自己に割当てられた局所的中心たらんとする願を発するのが、いわゆる発菩提心であろう。それはまさに局所的非局所的というべきものである。そこには理事無礙における如き有の共通本質が普遍の理として自覚の超越的根柢となることがないので、事々無礙の相入相即そのものが、絶対無の原理として完全に交互融通的なる愛の協同を実現するのである。理が有の根拠たるに対し、愛は無の象徴たるゆえんである。それにおいては自己の無が無の自覚協同態を形造り、無我無心の自己がそれぞれ清浄の中心として、他己のすべてを一々浄化し尽きることがない。愛の霊交としての対自的協同態がかくして成立する。それが交互清浄讃嘆の解脱道場たる華厳法界である。蓮華蔵世界海はこの様な愛の協同態に外ならない。そこでは一々の個波が協同海の主体的中心であると同時に、自己否定において相融通するのでなければならぬ。仏が大悲であり、仏から生まれ出でたる仏子にして、同時に修行の末自己の本源たる仏に向上還帰する所の菩薩が、自らの作仏に先だって他の済度を志す自己否定の慈悲をばその原理とするわけである。その原動力は自ら進んで他のために死する愛の死即復活に外ならぬ。華厳法界の清浄ここに成立する。

ところで法蔵の十玄縁起は即ち有限数十を基盤として重積的立体的に相関媒介を重ね、以て重々無尽の相即相入を展開するのであるから、従って重々無尽というも平面的横断的に見れば実質は十々無尽に外ならない。（河野法雲撰華厳五教章講義一四八頁参照。）この書の一五四―一五五頁に掲げられたような円形図に、これを平面化することができる理由である。ここでは十数は完全なる数として全体を表わす。ただ円形循環の故をもって全体が反復帰同せられ、その意味において縦に重々（十々）無尽を成すわけである。しかるにこれを鈴木先生の解説における如く、西洋数学の一般的記号に従い自然数の無限系列を使用する図式に写し表わすことにすれば、10はもはや系列の完結終末を意味せず、従って単に円形に配列した場合の如く将来の進行は反復重積以外にないというようなものではなくなり、基盤そのものが平面上横にも縦にも無限に進み、10は他の数と同様に系列中の中間的一特殊数に過ぎないものとならなければならぬ。従って十を以て完結円満の全体を集団的に表わすこと有限図式における如くするわけにはゆかないのである。その全体を見る主観は、全体の外に立ちそれに対し全体が直接現前するという如きものではあり得ぬ。無限の全体である以上は主観も当然その中に含まれ、全体の内において自己を見、自覚するのでなければならぬ。すなわちそれは菩提心を発して作仏を願い、しかもその願において自己を否定し、全体に自己を献ぐるに依り、無において自己の我性を超脱し清浄となり、これを廻施して他の総てを一々配分的に高め聖化するものとなるわけである。これが無限系列において個々の数の、順次に他の総てを清浄化する行為主体としての菩薩の行に外ならない。かくて縦にも横にも重々無尽に仏子の自覚浄化が織り成され、対自的に相即相入して無礙に法界の円融を現成する。従ってこの無限図式においては数は飽くまで配分的に理解せられ、苟も直接に集団的全体を表わすことはできない筈である。たとえその際具体的普遍を語るも、それは集団的全体の直接現前を意味するものでなく、配分的特殊を通じて常に共通なる法界組織の同一普遍性が瀰漫し浸透し、以て協同的法界を実現することを意味するに止まる。決して特殊が直接統合せられて全体を形造ることを謂うのではない。そこには統一の主体が一々個別的単一者として互に相異なりながら、しかも同時に自己の特殊性を極端化し排他孤立する結果、却て一々が無内容となり、かくし

ところでこの様な一種の神話的感情ともいうべきものに発した十数神聖観を去って、近世西洋数字の記号に依る図式に転ずると、もはや前者の有限性は後者の立場の無限性に依り消滅せしめられずにはいないのである。もとより単なる記数法としての十進法はローマ以来西洋にもあった。しかし近世における西洋数学は、この制約を破棄することにより科学として発達することができたのである。その最も有力なる武器となったのは、すなわちいわゆる数学的帰納法に外ならない。これはある数学的定理の表わす関係が、若しその規定に含まれる数nについて成立するとすれば、必然にそれがn+1についても成立しなければならぬことを証明してから、数1の場合に成立つことを実際に確めた上で、順次1以上の数にそれが継起的に妥当することを証明する方法である。その機構、数1の場合からいかなる数についても一般に成立する関係を帰結する限り、特殊から普遍を推論する点において経験的帰納法に似ているという理由で数学的帰納法と呼ばれたのであるけれども、しかしその立証力は、後者における如く自然の齊一という要請に基づき個別的実例から集団へ飛躍的に帰結するのではなく、nからn+1へという自然数の継次遺伝性なる本質に係わる先験原理に依るのである。その結論の普遍の意味する所は、個々の自然数のいずれにも（every）通じて、定理の表わす関係が成立するというのであって、自然数のすべてあるいは全体（all）にそれが妥当するというのではない。しかるにこの様な「いずれの」every という配分的意味が、経験的事物の本性上有限なる集団に係わる限り、いつかそれが集団的意味にまで拡張流用せられ、「すべての」all という意味と帰一せられる傾向を有するのは自然であって、しかもそれが有限的全体に関するという条件の下に立つ限りは、何の支障をも生じなかったのである。これ配分的見地と集団的見地との融通ということこそ正に有限集合の特色ともいわれるものだからである。いわゆる総別一対これであろう。しかるに無限集合の場合には、もはやこの両見地は決して相互の流通帰同を許すものではない。数学的帰納法は配分的に無限集合の各要素に関し必然の立論を根拠附ける方法ではあるけれども、集団的に無限集合の全体につき立論する権限はこれを有しないのである。いわゆる数学の基礎危機を誘致した無限集合論の逆説なるものも、この点の曖昧混同に起因する所が多いといわなければならぬ。

の統一そのものが更に現在と、交互に相入貫通するのである。これ重々無尽にあらずして何であろうか。かくして華厳法界は、歴史主義なる原理に依って構成せられるというも過言ではないと思われる。

それでは、法蔵の漢文数字に依る華厳法界の図式と、これを西洋数学の記号に飜されつつ同時にそれを新しき立場に高められた鈴木先生の図式との間に、いかなる本質的相違があるであろうか。私の見る所では、それは両図式の基盤たるものが、一方では有限態であり他方では無限態であることにあると思われる。しかもこれは、有限、無限という一見単なる量的差別に尽きるものではなく、同時に両者の世界観ないし存在論の質的対立に依属するのである。すなわちさきに指摘した歴史的個性が、それを制約すというべきである。そもそも華厳の世界においては十という数は完全を意味する。十で数は円満に完成し、従って十が自然数の全体を代表するわけである。もとこれは数の十進法に由来するものと思われ、仏の十身、菩薩の十地等、存在的にも行証的にも円現は十で表わされた。しかし華厳経そのものには未だ顕わには説かれていない十玄縁起の論を、明かに展開したのは法蔵の着眼であるといわれる。五教章はその要旨を簡明に説いたものに外ならぬ。そこでは向上的に一より始め二、三などを経て十に達するまでそれぞれの数は一を原素としながら何れも個別性を有し体を異にするとせられる。しかし同時に一多相応なる縁起の相対性に依り同体でもあるのだから、その結果、逆に向下的に一から九までの数、何れも十に依って成り十を原理とするともせられるのである。この相関相対性を更に二より九までの各数について繰返しつつそれを重積すれば、すなわちそれが重々無尽を成す。ところで各数を基準の本数に採るのは全く仮設に止まる以上は、各数それぞれ個別的でありながら同時に融通無礙、相即相入の横と縦とに亘る協同態を形造り、個即全なる反映表現を成す筈である。その際発展は動的に無尽であるけれども、しかも基体となる原数は十という有限であるから、その無尽の発展を全体として十の円満完全に摂収することができると考えられた。これが仏心円満を象徴するわけである。

すぐれた智性の考察した所であるが、しかし先生はこれら智性の経典そのものに対する解釈組織が、大乗教を哲学体系に変化してしまう危険を伴うという理由から、一般には之を貶斥せられるのである。だがそれにも拘らず、先生はなお自らそれを解説せられた　しかもその際先生の示された図式は、決して単に法蔵の図式を漢文数字から西洋の数字記号に飜されただけのものではないのである。或は先生自らそれを注意せられなかつたかも知れないけれども、しかし漢文数字に依る法蔵の図式と先生の西洋数式に依るそれとの間には、ただに中国佛教史に於ける西紀七八世紀の華厳宗成立時代と、十六世紀ルネッサンス以後の近世西洋数学の発達時代との空間的時間的距離があるばかりではなく、両者に於ける数的思想の相違があり、その根柢には世界観の歴史的個性の対照さえあると考えられる。この世界観的思想の対照は特に有限無限の対立に係わるので、無限の全体が有限の全体の如くに直観せられるか、それとも前者は後者と異なり個別の継次反復に於て非集団的即ち配分的（non-collectively or distributively）にでなければ把捉せられないか、という疑問にまで尖鋭化せられることになれば、それはもはや単に華厳経解釈の問題に止まらず、大乗佛教特に禅の根源把捉の問題にも関係するのである。けだし宗教的信仰と世界観的哲学思想との関係も、前述歴史の行為的自覚と自然認識との間の不一不二なる関係に於ける如く、分別の無分別といわれるものであるということこそ、華厳の事々無礙の要求する所に外なるまい。今や大乗教とその学的解釈、禅道と禅学、の関係も、単に一方的に根基と発展という産出関係に止まるものではなく、同時に前者を後者が更新するという交互相関的関係でなければならぬことが認められる筈である。かくの如きがすなわち一般に歴史の根本構造に外ならない。歴史は決して単に過去において成立するものではない　単なる過去は直接に我々の認識し得る所ではあらぬ。あたかもさきに、自然の認識が人間自ら自然に入込みこれを変形しつつその行為を自覚する交互作用において成立する、これ自然認識が即歴史の行為自覚といわれる所以であると言った如く、人間主体の未来を意図する意志行為の現在的立場が、過去に制約せられつつ却て同時にこれを交互的に規定更新することこそ、現在における歴史的時間の成立に外ならない。この歴史的時間の現在において、過去と未来とが対立しつつ無礙に相即統一せられると同時に、両者

自然の主要契機と認めらるる、人間に対する自主独立という特色を反対の方向に移動し、人間の行為に重きを置きて、自然に相当する独立性の契機を運命に属せしめ、人間はそれを自己に対する否定性として却て之を自己否定の媒介に転じ、以て運命を媒介契機として自己の自由を行為的に自覚実現するものに外ならないからである。その意味に於て、禅道の修行に対し禅宗史の学問的知識は、禅そのものの歴史的行為の自覚であり、個々の人間に於て超個的に作用する無位真人の、足跡を見ることでなければならぬ。もとより自らの足実地を踏み即今直下に真人の用具となるのでない限り、過去の足跡の歴史的知識が修行の助にならぬことはいうまでもない。しかし現在足実地を踏むに際し、その準備反省に於ける規正鑑戒として、歴史的知識が行為自覚の補助となることもまた否定できまい。況や禅が大乗菩薩慈悲の道として、自己の解脱よりも先に他人の解脱の為に尽すことを本領とするものである以上は、史的知識がその媒介として大なる力を発揮することは疑無い。いわゆる公案の大部分が、過去祖師の言行を伝える歴史的記録なることを見れば、思い半ばに過ぎるであろう。鈴木先生が禅道を鼓吹せられると共に、その教化の半面に於て禅宗史の研究に力を尽されるのも、この菩薩行の現れであると信ずる。先生が稀有の高齢をもつて海外にまで禅を広布せられ、著書を以て世界の求道者の為に説法せられるその慈悲の広大なるに感激する者は、同時に先生の慈悲心に発する禅学への努力に対しても、また深き感謝を捧げるのでなければならぬ筈である。

先生の禅学に対する寄与の最も高貴なる結晶が、楞伽経英訳及び研究の二冊であることは改めていうまでもない。しかし私は慚ずかしくもそれについて語る資格の皆無なる者である。ところが先生には、それに先だち公にせられた英文禅論第三巻の初四篇に、前者同様禅との関係に於て草せられた華厳経の研究があり、さきに杉平顕智氏によつて邦訳せられ世に行われている。そこに展開せられた、個物存在相即の場としての法界に於ける事々無礙の姿と、それを可能にする個物相互の相入作用の無尽とを、数学的記号に依つて一目瞭然と示された先生の綿密なる組織図表に対しては、何人も今更ながら先生の菩薩心に強く打たれざるを得ないであろう。元来これらの図式は中国華厳宗開基の祖師たる法蔵、澄観の如き

禅源私解

田辺元

一

鈴木大拙先生校訂の韶州曹渓山六祖師壇経に、附録として添えられている「六祖壇経」及び恵能に関する所見二篇の中、第二、「六祖壇経」管見二篇の中、第二、「六祖壇経」及び恵能に関する所見二三と題する一文は、先生の慧能禅についての見解、それの禅源史上に占むる位置、慧能門下から後代の禅宗主流が発展した由来、などに関する先生の禅宗史観を披瀝せられたものとして貴重比少なきものである。もとより先生も認められる如く、宗教としての禅の修行にとつては、禅宗の歴史的発展についての学問的知識は、あつてもなくてもよい枝葉末節に過ぎないともいわれるであろう。そのような禅に関する学問、すなわちその意味に於ける禅学をもつて、禅道に置換えるならば、それこそ本末顚倒の甚だしきものとして排撃せらるべきこというまでもない。しかし一般に歴史の知識なるものは、我々と無関係に存立する自然の認識の如きものではない。否、自然現象というも、今日の進歩した科学の認識は、人間自ら自然に入込み実験的に之を処理し変形しつつ認識するものなることは、隠れもない事実であつて、模写的に自然を映す如きものではないのである。むしろ同時にそれは、人間行為の自覚でもあるといわなければならぬ。自然も人間を自らに入込ませそれの行為を自覚せしめることに依り、自らの構造を開き示す、これが自然の認識なのである。従つてそれだけ、自然もまた歴史化せられているといわなければならぬ。なぜならば、歴史こそは、本来

第　三

右に挙げた心経註は、恐らく、必ずしも優れた註とはいわれ得ないものであろうし、殊更に注意すべきものもなかろうが、然し、他の二註と共に、禅宗人のものとして珍しいものとはいえるであろう。思うに般若心経は大般若経六百巻の要約であるとは懐深もいう如く一般に認められている所であろうが、然し六百巻はもともと部分部分が纒められて叢書的になったものであるから、その叢書的のものの成立した後に出来たというものではなく、猶古く既に出来たものである。従ってある点からいえば却って心経が出来てから六百巻はそれを敷演的に纒められるに至ったのであるとも見られ得るものである。内容から考えると、心経の示す法相は五蘊十二処十八界十二因縁四諦などであって、殆ど原始仏教の法相を採用し、これを般若思想によって実在的固執を蕩掃して空観に悟入せしめんとするものであるから、極めて古い形を表わしているものであるといえよう。一切を空不可得であると心読せしめんとするものであるから、結局一心の究明に至らしめるもの、従ってここが禅宗人に喜ばれ、遂に三註が遺るに至ったものであろう。即ち心経は古くして而も新らしいもの、現代の吾々の精神の糧として実参実究し得る経典である。三註共に最後にこの点を示している。

無罣碍故、無有恐怖、遠離一切顚倒夢想、究竟涅槃。

凡夫迷本心、如人夜行険径常懐惶怖、今斯照徹恐怖何来。顚倒夢想者、皆虚妄之法也。凡夫因迷此心、認無作有、如癡猿捉月似狂犬吠雷、聖人已証妙慧、皆能遠離也。

梵語涅槃、此云円寂、徳無不備曰円、障無不尽曰寂。不同小乗之人化城権立、今則一得未得、故云究竟也

三世諸佛依般若波羅蜜多故、得阿耨多羅三藐三菩提。

梵語阿耨多羅三藐三菩提、此云無上正遍知覚、是聖人所証之極果也。三世諸仏莫不皆依般若而成正覚也

故知般若波羅蜜多是大神呪、是大明呪、是無上呪、是無等等呪、

能除一切苦、眞實不虚、

故說般若波羅蜜多呪、卽說呪曰、

揭諦、揭諦、波羅揭諦、揭諦揭諦、乃至、菩提娑婆訶

波羅僧揭諦、菩提娑婆訶。

故知般若波羅蜜多是大神呪者、是諸仏菩薩秘語也。能破諸累故云大神呪、鑑照不昧、故曰大明呪、更無過者、故曰無上、超越絶倫、故曰無等等。

能除一切苦者、不了自心、向外馳求皆名為苦。謂此呪心悉能除之。真実不虚者、仏語真実、決無虚妄。

故說般若波羅蜜多呪、即說呪曰者、欲使一切衆生諦聞神呪故、曰即說。

菩提娑婆訶者、諸仏菩薩所說神呪不許解說、唯許受持。自有霊験、如来顯說密談、蓋有妙易。或有解云、揭諦自利、再言利他也、波羅者、彼岸也、僧衆也、菩提処也、娑婆訶者無所菩提可証也、輙以存之。

乃至、無老死、亦無老死盡。

乃至、無老死、亦無死尽者、従無明至老死謂之十二因縁生法也。何名無明、為闇心無知、如人夜行曠野失於正道故云無明。貪染世法、故名為行、虚妄知見、故名曰識、神入胎向受生処、与不浄合、故名名色、現陰成根、通識去来、故名六入、根塵相対、故曰触、法作違順、愛悪事成、故曰受、於順情中生於貪染、故云愛、愛之不捨、故名曰取、取已属身成有漏業、故名為有、有業已定、感後果報、故名為生、生命不住、故名為老死、老死復生、終而復始、千生万劫捨身受身、故名輪回。若知無明躰空、又豈有老死。老死已不可得、更有何法可尽、故云亦老死尽、此空破十二因縁之見也。

無苦集滅道、

苦集滅道四諦也。一切凡夫因集業相纏受於苦悩、大乗之人因修其道、能証寂滅之理。又曰、一念染心生名苦諦、念々相続名集諦、了念無生名滅諦、了滅無滅名道諦。然而一切諸法本自空寂、四諦従何而有、故云無苦集滅道、此破声聞四諦之見也。

無知亦無得、

智之一字是諸仏知空之智、非但空中無凡夫五蘊十八界縁覚十二因縁声聞四諦之道、以至、諸仏知空之智亦忘、智已忘、得亦安在。

以無所得故。

以無所得故者、以者由也。再明無所得義、或云、五蘊十八界十二因縁四諦諸法皆空、所照之智亦忘、莫成断滅否、畢竟有所証。答曰、無得之得、無証之証是名真得也。金剛経云、若有法如来得阿耨多羅三藐三菩提者、然燈仏則不与我授記、以実無有法得阿耨多羅三藐三菩提、是故然燈仏与我授記、汝於来世当得作仏、号釈迦牟尼、故云以無所得故。

菩提薩埵依般若波羅蜜多故、心無罣碍、

菩提薩埵依般若波羅蜜多者、此句明所証之人也。故者、連前起後之辞。梵語菩提薩埵、此云覚有情。覚者、所求、有情者、所度之境也。心無罣碍者、涅槃経云、無罣碍処名為虚空、如来得阿耨多羅三藐三菩提、於一切法無有罣碍。

可以例諸。

色即是空、空即是色

色即是空、空即是色者、色已当躰是空、空亦当躰即色。即色之空故曰真空、即空之色故曰真色、真色無形、処々花紅柳緑、真空絶跡、頭々水濶山高。

受想行識亦復如是。舍利子、

受想行識亦復如是者、不独色之一法、以至、受想行識、咸帰真空之理。舍利子、是諸法空相者、再呼舍利子者、欲明不独五蘊之法、以至、生滅垢浄咸帰真空之理。

是諸法空相、不生不滅、不垢不浄、不増不滅

不生不滅者、諸法従縁生、真空不生。諸法従縁滅、真空不滅。仏云、一切法不生、一切法不滅。若如是解、是名真見性也。凡夫迷此空寂之体、内為筋骸所桎、外為山河所眩、故見有生滅也。不垢不浄者、生滅已乃不真、垢浄安可得耶。不増不滅者、譬如有人於虚空中、画作種々色相、及作種々音声、然彼虚空終無受入変動之躰、未画之時、虚空之躰未嘗減、已画之後、垢空之躰未曾増、故名不増不滅也。

是故、空中無色、無受想行識

是故、空中者、是真空之中也。到者裏、生滅垢浄増減之法、纎塵尽浄。無色無受想行識者、生滅等之法已不可得、五蘊之故不可知也。

無眼耳鼻舌身意。

凡夫不了自身、心外求法、遂成流浪。若能一根已及源、六用成休復、然後在眼曰見、在耳曰聞、在鼻嗅香、在舌知味、在身覚触、在意攀縁、又豈在閉智塞聰、後後為無者哉。

無色聲香味觸法。

六根已清、六塵自清。

無眼界、乃至、無意識界。

六根六塵六識為十八界、以隔碍為義、已了諸法本空。又豈有眼界、眼界已空、余界可知也。

無無明、

謂無真知之明、故曰明。今斯照徹万法一如、霊光現前、明々不昧、安有無明、故曰無無明。

亦無無明盡、

此句重釈上句也。無明体本来無有、為貪深故、因妄似有、恐凡夫疑聖人便而後無、殊不知無明本来自無。豈有無明可尽、故曰亦無無明可尽、故曰亦無無明尽。

続伝燈録には大要右の如く述べられているのみであるが、他の方面から見ると、北宋徽宗宣和三年（一一二一）に詔によって汴京大相国慧林禅刹に住したのである。この時既に慈受禅師の号を得ているから、当時有数の禅師として知られていたのであり、南宋高宗の紹興二年（一一三二）に入寂したのであるが、何時心経註をものしたか、何歳の入寂であったかなどは判らない。故に結局伝記のよくは判らない人で、その弟子系統も伝えられていない。蓋し雲門宗は開祖から四・五・六代の間頃はその勢力頗る盛んであったが、その後南宋に至って漸次衰運に傾いた如くである。

第　二

摩訶般若波羅蜜多心經。

梵語摩訶、此云広大。梵語波羅蜜多、此云到彼岸。況般若者乃智空之妙慧、波羅蜜多是出世之真修、包含万像而無体、衆生日用而不知、雖欲真修而不可得也。真修非漸修也。欲令一切衆生悟真空妙慧、不従人得言下成仏、皆由般若而得度也。大般若経総六百巻、文多義広、撮枢要於此経、故曰心経。

観自在菩薩行深般若波羅蜜時。

是大乗行深般若之時、非小乗浅般若之時、一切諸法本無所行、亦無所住、利生不勤、譬如幻師作種種幻事、欲令衆生如幻即覚、故云行深般若波羅蜜多也。

照見五蘊皆空度一切苦厄。

云五蘊者、色受想行識也。蘊者能蘊蔵其真性、令不顕現、妙慧已明、自性空寂、不待蘊謝方空、只於蘊上、便見空也。已於蘊上見空、方会幻化。

舎利子、

舎利二字是母名、子之一字是尊者、乃舎利女之子。其母因懐、因懐尊者、自然聰弁無敵、故名立連母之称。

色不異空、空不異色、

色不異空、空不異色者、幻有之色故、不異空、空本随縁、故不異色。凡夫迷此色空之理、所以、見空為断空、見色為実色。今欲明一切諸法与真空之理其躰本同、遂先挙色之一法為首、余四蘊

慈受禅師懐深の般若心経註

宇井伯寿

第一

寛政三年（一七九一）に近江玉泉山常徳寺の師静が般若心経三註を重刊した。南陽慧忠と、芙容道楷と、慈受懐深の三人の心経註を合したものであるが、曾てこれを分って、南陽慧忠の心経註、芙容道楷の心経註として、鈴木博士の記念論文集に寄稿したことがあった。今ここに亦慈受懐深の心経註として読易いものとなした。慧忠は六祖慧能の弟子、道楷は曹洞宗第八代の祖師、慈受深懐は雲門宗第八代の祖師である。師静は芙容の遠孫と自称するから常徳寺は曹洞宗で、そのため道楷の心経註を重要視し、三註と合せて出版するに至ったのであろう。

懐深の法系は雲門文偃―香林澄遠―智門光祚―雪竇重顕―天衣義懐―慧林円照―長蘆崇信―慈受懐深である。続伝燈録第十八巻に其伝が存するが、寿春府の夏氏の子で、生れた時に祥光が舎に現われたので、文殊堅禅師が遙かにこれを見て火であるかと疑い、明日往いて訪うた際、禅師を見て笑うたといわれる。十四歳で出家祝髪し、後四年にして道を方外に訪い、資聖寺において浄照に依って導かれ、後に資福院に住した。資福院は一一二九年に林霊素の故居を寺となしたものといわれる。時に蔣山の仏鑑慧懃が行化して来たので、問答して得る所が多かった如くである。偶々朝廷資福院を神霄宮となしたので、棄てて蔣山に至り仏鑑に従うた。仏鑑が倩女離魂の話を挙したのを反覆これを窮め、遂に疑礙を豁き、祇是旧時行履処、等閑挙著便謔訛、夜来一陣狂風起、吹落桃花知幾多という一偈を呈し、仏鑑にこれ活祖師意であると許された。幾もなくして旨を被って焦山に住し、会下を接得したから、問答、上堂の語の多少が伝えられている。

鈴木大拙博士
頌寿記念

仏教と文化

日本における未発見唐代禅宗史資料の組織的調査を慫慂する……胡　適……一五
般若波羅蜜思想の発展……E・コーンズ……二四
西洋的パースペクティーブにおける仏教……F・ハイラー……四六
仏教の諸方面……G・P・マララセーケーラ……五三
中道への共通広場と相対主義の理論……宮本正尊……六七
仏教と科学――その両面――……C・A・ムーア……八九
念仏と心禱……E・ペンツ……二二六
平和への展望……H・L・フリース……二五〇
予言者の平和理念……E・フロム……二六三
宗教的邂逅……D・スティーア……二七〇
生の諸次元・諸水準ならびに統一……P・ティリッヒ……二八一
高次宗教のになう使命……A・トインビー……二九一
集約化の教訓……W・グロピウス……二九七
視覚の性質についての一研究……UM・クノール……三〇一
「根」の言語学的考察……J・ラーデル……三三六
東京裁判の回想……B・V・A・ロェリング……三四七

徳と感情……立花勝……一八八
——カント・アリストテレス・シラー——
ソープロシュネー論……金松賢諒……二〇一
——プラトン・カルミデスを拠典として——
レオナルド・ダヴィンチにおける芸術と科学……下村寅太郎……二一八
——近代科学の起源についての一つの意見——
仏法多子なし……柳宗悦……二三九
仏教とアメリカ……角田柳作……二三九
——五つの問題——
妙好人覚書……杉平顕智……二四八
道元における梅華の参究……坂本弘……二五七

執筆者紹介

鈴木大拙博士著作目録

外国語による論文

ヨーロッパにおける鈴木博士と禅仏教……C・ハンフレーズ……一
鈴木博士の著作にあらわれた仏教的人格理想……C・モーリス……九

目次

鈴木大拙先生近影（巻頭）
序　鈴木大拙博士年譜
慈受禅師懐深の般若心経註……宇井伯寿……一
禅源私解……田辺元……七
絶対の本願……曽我量深……二五
仏教における「力」の意義……金子大栄……三一
盤珪禅に見る「身の上の批判」について……柴山全慶……五三
中観仏教における有神論の批判……山口益……六八
華厳十玄考……末綱恕一……九八
涅槃常住五種仏法の問題について……古田紹欽……一一三
禅と禅文化……久松真一……一二八
科学と禅……西谷啓治……一五四
論理の中断――キリスト教の場合における――……有賀鉄太郎……一七三

また生涯受くべき文化功労年金を同文庫に寄付す。

昭和二十八年（一九五三）八十三歳

コロンビア大学において講義継続。十月、松ケ岡文庫新書庫完成。暑中休暇中をヨーロッパより帰米、引きつづきコロンビア大学において講義す。

昭和二十九年（一九五四）八十四歳

引きつづきコロンビア大学において講義す。哲学科に移り客員教授となる。九月帰国。

昭和三十年（一九五五）八十五歳

古田紹欽の編集になる『鈴木大拙選集』によって、朝日文化賞を受く。一月、渡米。

昭和三十一年（一九五六）八十六歳

コロンビア大学の講義をつづく。

昭和三十二年（一九五七）八十七歳

この年六月までコロンビア大学にあり、九月ケンブリッジに移り、渡米中の久松真一と共にハーバード大学において禅を講ず。

昭和三十三年（一九五八）八十八歳

四月、ニューヨークに帰る。五月、ヨーロッパに渡り、ベルギーのブラッセルにおける万国博覧会の宗教部会に東洋思想の代表として出席、講演す。六月、ニューヨークに帰り、十一月帰国す。

昭和三十四年（一九五九）八十九歳

六月、ハワイ大学における第三回東西哲学者大会に出席す。八月帰国。現に松ケ岡文庫にあって研究生活をつづく。

春、夫人病む。

昭和十四年（一九三九）六十九歳

七月十六日、夫人ビアトリス・レーン東京聖路加病院において逝去。

昭和二十年（一九四五）七十五歳

心友西田幾多郎逝く。

昭和二十一年（一九四六）七十六歳

多年蒐集の蔵書に夫人の蔵書を合わせ、財団法人松ケ岡文庫を設立。親友安宅彌吉、財団の基本金を寄付す。書庫、閲覧室等落成。同文庫より英人プライスの協力を得て英文雑誌「カルチュラル・イースト」を発刊す。

昭和二十四年（一九四九）七十九歳

一月、日本学士院会員となる。十一月文化勲章を受く。六月、ハワイ大学における第二回東西哲学者大会に出席す。そののち九月より翌年二月までハワイ大学において講義。この年喜寿を記念する論文集『禅の論攷』が久松真一編集の下に刊行さる。

昭和二十五年（一九五〇）八十歳

二月、アメリカ本土に渡り、クレヤモント大学において「日本文化と仏教」を講義。九月、ニューヨークに移りロックフェラー財団の委嘱により、イェール・ハーバード・コルネル・プリンストン・コロンビア・シカゴ等の諸大学において仏教哲学を講演す。財界の寄付によって松ケ岡文庫閲覧室の増築成る。これまでの邦文著作権収入を同文庫に寄付す。

昭和二十六年（一九五一）八十一歳

三月、コロンビア大学において『華厳』の講義を始む。六月、暑中休暇のため帰国。九月、再び渡米、翌年二月までクレヤモント大学において講義す。カレン・ホルナイの寄付金によって松ケ岡文庫に積翠文庫蔵書を併収す。

昭和二十七年（一九五二）八十二歳

三月、再びコロンビア大学に移る。暑中休暇中に一時帰国。米人カレン・ホルナイ、松ケ岡文庫新書庫増築のため建設資金を寄付　自身

学習院の寮長となる。学習院学生を引率し中国に渡る。
大正八年（一九一九）四十九歳
恩師釈宗演寂す。
大正十年（一九二一）五十一歳
五月、佐々木月樵、西田幾多郎のすすめを受けて学習院より大谷大学に転じ同大学教授となる。同大学内にイースタン・ブディスト・ソサイアテ（東方仏教徒協会）を設立し、英文雑誌『イースタン・ブディスト』を創刊す。同誌はその後二十年に亘り継続刊行さる。
大正十五年（一九二六）五十六歳
協力者佐々木月樵寂す。
昭和四年（一九二九）五十九歳
夫人と共に鎌倉に動物愛護慈悲園を建つ。
昭和八年（一九三三）六十三歳
『楞伽経の研究』によって文学博士の学位を取得。
昭和九年（一九三四）六十四歳
五月、六月の間、朝鮮・満洲・中国の南北に仏跡を訪ねて旅行す。
昭和十一年（一九三六）六十六歳
四月、ロンドンにおける世界宗教会議に日本代表として渡英。会議後は外務省嘱託の交換教授としてイギリスの諸大学において『禅と日本文化』の講義をなす。同年秋アメリカに渡り、同講義を中部東部の諸大学において行う。
昭和十二年（一九三七）六十七歳
一月七日、アメリカより帰国す。
昭和十三年（一九三八）六十八歳

明治三十八年（一九〇五）三十五歳

釈宗演再びアメリカに来り、その講演の通訳となって大陸東部の各地を巡る。

明治四十年（一九〇七）三十七歳

『モニスト』誌に古代シナ哲学史の研究論文を連載し始む。メーン州のグリーンエーカーで始めて仏教講演をなし、英文『大乗仏教概論』を英国で出版す。

明治四十一年（一九〇八）三十八歳

ヘグラー氏の篤志によってヨーロッパに行く。主としてイギリス、それからフランス、ドイツにもとどまり、スウェデンボルグ協会の招きにより再びイギリスに行く。十二月より翌年一月にかけて、昼夜兼行『天界と地獄』を邦文に訳す。

明治四十二年（一九〇九）三十九歳

四月、スエズをへて十四年ぶりに帰国。藤岡作太郎、吉田好九郎のすすめにより八月、学習院講師となり、神田乃武の後をついで英語学を講ず。十月、東京帝国大学文科大学講師となる。

明治四十三年（一九一〇）四十歳

学習院教授となる。大正十年迄この職につく。雑誌『禅道』の主幹となる。前記『天界と地獄』を出版、スウェデンボルグをわが国に初めて紹介す。佐々木月樵と共に真宗教義を英訳す。

明治四十四年（一九一一）四十一歳

真宗教義に就いて始めて論文「自力と他力」を書く。この年、ビアトリス・レーンと結婚す。イギリスのスウェデンボルグ協会の招きにより学習院在職のまま、ロシヤ経由再度渡英す。『神智と神愛』などを邦訳。

大正三年（一九一四）四十四歳

東京帝国大学講師を辞す。英人ロバートソン・スコット主宰の『ニュー・イースト』誌に禅の論文を連載し始む。

大正五年（一九一六）四十六歳

明治二十四年（一八九一）二十一歳
訓導を依願退職。東京に遊学し早稲田大学の前身東京専門学校に学ぶ。坪内逍遙に英文学の講義を聴く。しばらく在学したが、先輩早川千吉郎の紹介により鎌倉円覚寺今北洪川の下に参禅、専ら禅の修行に沈潜す。この頃友人西田幾多郎上京、そのすすめにより共に東京帝国大学選科に入学。
明治二十五年（一八九二）二十二歳
今北洪川寂す。釈宗演、師の洪川の後をついで円覚寺管長となるや、引き続き釈宗演に就いて参禅。この頃仏書、禅書、泰西の哲学書等を広く読む。
明治二十六年（一八九三）二十三歳
釈宗演、シカゴの万国宗教会議に出席す。その会議のための講演原稿の英訳を依嘱さる。
明治二十七年（一八九四）二十四歳
ポール・ケーラスより釈宗演に送付された『仏陀の福音』の校正刷りを翻訳し翌二十八年出版す。
明治二十八年（一八九五）二十五歳
釈宗演の渡米中の経験による示唆により『新宗教論』を執筆。この年、臘八の接心に見性す。
明治二十九年（一八九六）二十六歳
「エマーソン論」を書く。前記『新宗教論』を出版す。
明治三十年（一八九七）二十七歳
釈宗演の推薦によりシカゴの郊外に住むポール・ケーラスの許に行く。ケーラスの関係するオープン・コート出版社の雑誌編集及びケーラスの『老子道徳経』その他の道教書類の英訳を手伝う。この後ケーラスのもとに止ること十一年。
明治三十三年（一九〇〇年）三十歳
『大乗起信論』を英訳して学界の注目をひく。

鈴木大拙博士年譜

明治三年（一八七〇）〇歳

本名、貞太郎。十月十八日、金沢市本多町に生る。父の名は了準、後に良準、更に柔と改む。母の名は増。四男一女の末子。

明治八年（一八七五）五歳

本多町小学校に入学。この年十一月十六日、父死す。

明治十六年（一八八三）十三歳

本多町小学校を卒業せず、父の友人数田順の開く塾に入り、ついで旧制第四高等学校の前身石川専門学校付属中学校に受験して入学。

明治十八年（一八八五）十五歳

二月、藤岡作太郎等と雑誌『明治余滴』を創め、その編集者となる。

明治二十年（一八八七）十七歳

二月、石川専門学校初等中学校を卒業す。教諭北条時敬等に学ぶ。この年、学制改革により、西田幾多郎と共に同校の新制予科二年に編入。しかし間もなく家計の都合により中途退学す。

明治二十二年（一八八九）十九歳

能登飯田小学校高等科の英語教師となる。

明治二十三年（一八九〇）二十歳

英語科教員仮免状を得、石川県美川小学校高等科訓導となる。五月十五日付の辞令に「五等下級俸を賜ふ」とある。この年四月八日、母死す。

源してその理解を展開せられた。さらに還相慈悲門の帰結と見られる真宗の妙好人の信境をも究明せられる。先生によれば、「浄土真宗が宗教としての完成形態である」と断言せられるが、しかもそれが教相学者や宗義学者による考証の結論でなく、先生を通して語られるときには、潑剌たる生気を帯びて現代の思想となる。いま東本願寺は、親鸞聖人七百年遠忌の記念事業として、教行信証英訳の事業を進捗せしめているが、その事業も、先生によって画竜点睛の運びとなっている。それは一つには、佐々木先生の宿念による大谷大学との深い因縁によるのでもあろうが、還相門の究極としての真宗を開明しようとする、仏教人としての先生の使命感に基づくのであろう。

先生は九十歳の高齢をすでに越えて、今いよいよ孜々として上求菩提下化衆生の菩薩道を、自信教人信の報恩行を、精進せられる。まことに「希有なり最勝なり」の感に堪えざるものがある。

わたくし如き仏教原典学の片隅に低迷する一末学が、先生の頌寿記念会を代表することは、不遜の限りではあったが、ただ大谷大学が、先生との深厚な因縁の致すところ、たまたまその役職との連なりにおいて、この記念会の事業に参画する光栄に浴することとなった。幸いにして、内外諸先進の御協賛を忝うし、先生九十歳の誕辰の日をもって、この論文集の刊行を完うするに至ったことは、われわれの深く欣幸とするところである。

昭和三十五年十月十八日

鈴木大拙博士頌寿記念会

代表　山口　益

しかし、そういう内外、心痛ましめることの多々あった中で、先生は、齢六十歳を越えられる頃から、国の内外に亘って、周知のごとく数々な不朽の学績を発表せられた。いまや先生が、ただ英語の達人であるという点で、その学名が海外に周知せられるようになった、などという人は、すでに跡を絶した筈である。先生の海外における存在は、先生の思想であり、体験の深さである。それはまた、深い体験が学問によって媒介せられた思想として展開せられている、とも言えるであろう。そこに先生の偉大な存在意義がある。その意義は、先生が外国におられたからということではなく、国内にいられても変わるところのものでない。その存在意義は、先生が最も東洋的性格の人となりであるにかかわらず、西洋の特質を把握した世界人として、先生の上に体現せられている。先生にあっては、一方において東洋的伝統主義者の常に陥いる固陋性を超脱し、他方においては、自らの精神の伝統を忘れた西洋心酔者の過失を克服した道が開かれている。その道は大拙先生によって初めて確実に踏み出された独特な道であるが、しかもその道は、東洋日本のために開かれた「唯有一乗法」ともいうべきユニイクな道である。

そこには世界主義の立場に立って、われわれが西欧に学ぶべきものを持ちつつ、われわれの救いは東洋の智慧の裡に存することが主張せられている。そして東洋の智慧の最も高くして深いものは、先生においては、先生が若くしてすでにその門に参入せられた禅である。しかし禅が、不立文字なる第一義諦を主とする禅の往相門のみに終るならば、禅も二乗地とよばれる小乗に堕して、一つの孤高主義になるであろうが、先生にとっては、禅は、禅宗という宗義ではなくして、禅なる大乗仏教である。禅仏教であるが故に、その往相門は、還相門を展開し、それによって、内外の諸思想と対決することによって禅は窮尽せられ、その還相門はまた常に往相門への翻がえりにおいて、往相還相の相即相入する無住処涅槃的妙趣を開顕している。それ故に、いわゆる内学としての仏教についても、先生は、それを、禅の解明に資するといわれつつも、中観瑜伽の大乗思想が渾然融合する入楞伽経の梵文原典の解読による労作を発表せられ、また大乗の智慧の根源とせられる般若経について、更に大乗仏教におけるその智慧から慈悲への動向を示す華厳経について、それぞれ梵文原典に溯

序

わたくしたちが、まのあたり大拙先生に接するようになったのは、現大谷大学の前々身である真宗大谷大学の研究科学生であった大正十年の頃で、故佐々木月樵先生の懇請によって、大拙先生がその真宗大谷大学の教授として来任せられてからである。わたくしたちは京都という狭い世界に生い立ち、ことに日本学界の権威は、東京京都両帝国大学以外にはありえないように思いならされていた当時であったので、われわれには、大拙先生という方が、海外に長く滞留せられて英語が素晴しく堪能な方であるぐらいにしか思えなかったのであったし、また京都帝国大学における同学の先輩たちから、わたくしたちの耳に入る先生への評価のほども、同じくそういうことであった。

が、しかしとにかく、佐々木先生による大谷大学樹立の精神と、大拙先生を迎えて特色ある仏教中心の文科系単科大学として新たに出発した意気とは、当時の若い学徒の間にも、学問に対する情熱の勃々たるものをかもし出す趨勢であった。そして夙に大拙先生と昵懇の間柄にあった西田幾多郎先生が、佐々木先生の抱懐せられる大谷大学のアイディアに対して示された好情にも、嘗ならぬものがあった。英文仏教雑誌 Eastern Buddhist が、そういう雰囲気の中に、大拙先生を根幹として発刊せられたことはいうまでもない。

ただし、大拙先生を迎えた当の大谷大学では、数年ならずして佐々木先生が急に病歿せられた。佐々木先生の追悼会における大拙先生の悲痛な慨嘆の言葉と、西田先生が大谷大学の将来に向ってかけられていた祈念がはかなく消失した失望の言葉とは、当時その追悼会に参列した程の人の耳の底には、今なお拭いきれぬものがあるであろう。爾後、太平洋戦争の終局頃までの二十数年間、大谷大学は、いばらの道を辿ったこともあったので、大拙先生にも御気苦労な日が続いたことであろう。ことにその間、昭和十四年にビアトリス夫人が逝去せられたこと、またそれに続いて、先生が大谷大学で育成せられた愛弟子、横川顕正氏が夭折されたことも、先生にとっての痛傷であった。

大拙鈴木貞太郎先生満九十歳の

誕辰を祝してこの書を捧ぐ

仏教と文化

—鈴木大拙博士頌寿記念論文集—

鈴木大拙博士頌寿記念会刊

1960

鈴木大拙先生　近影

Library IIAS, Shimla
294.3 Y 14 B
00022814