

ことが一層つよくなつていたとは申せるでしょう。「杜甫と仏教」は大きな問題です。私の考えもよく熟してはおりませんが、その一端だけをお話しました。重ねて御教示をお願いしたく存じます。

附 録

1、促織(七五九) 乾元二年秦州作、四十八歳、黒川洋一、杜甫(上) 80

促織甚微細、哀音何動人。草根吟不穩、牀下意相親。久客得無淚、故妻難及晨。悲絲與急管、感激異天真。

2、秦州雜詩二十首(其三) (七五九) 同上、黒川(上) 66

鼓角緣邊郡、川原欲夜時。秋聽殷地發、風散入雲悲。抱葉寒蟬靜、帰山独鳥遲。万方声一概、吾道竟何之。

3、白小(七六六) 大暦元年、夔州作、黒川(上) 177

白小群分命、天然二寸魚。細微露水族、風俗當園蔬。入肆銀花亂、傾筐雪片虛。生成猶捨卵、盡取義何如。

4、江亭(七六二) 上元二年春、成都作、五十歳、黒川(上) 106

坦腹江亭暖、長吟野望時。水流心不競、雲在意俱遲。寂寂春將晚、欣欣物自私。故林帰未得、排悶強裁詩。

5、後遊(同上) 上元二年作、黒川(上) 97 鈴木虎雄、杜詩

(岩波文庫) 四、55

寺憶曾遊處、橋隣再渡時。江山如有待、花柳更無私。野潤煙光薄、沙暄日色遲。客愁全為減、捨此復何之。

6、北征(節録)(七五七) 至德二年作、四十六歳、黒川(下)

69

青雲動高興、幽事亦可悅。山果多瑣細、羅生雜橡栗。或紅如点漆、雨露之所濡、甘苦齋結實。...

7、縛雞行(七六六) 大暦元年夔州作、五十五歳、黒川(下) 168
小奴縛雞向市賣、雞彼縛急相喧爭。家中厭雞食蟲蟻、不知雞壳還遭烹。蟲雞於人何厚薄、吾叱奴人解其縛。雞蟲得失無了時、注目寒江倚山閣。

8、秋野(七六七) 大暦二年秋作、五十六歳、五首(其一) 黒川(上) 184

秋野日疏蕪、寒江動碧虛。繫舟蠶井絡、卜宅楚村墟。黍熟從人打、葵荒欲自鋤。盤飧老夫食、分減及溪魚。

9、(其二) 鈴木(七) 162 黒川(上) 185

易識浮生理、難教一物違。水深魚極樂、林茂鳥知帰。衰老甘貧病、榮華有是非。秋風吹几杖、不厭北山薇。

(算用數字は黒川氏又は鈴木先生の著書のページを示す。)

民族性と宗教

大谷大学教授
文学博士

佐々木現順

民族性の重要な意義は如何なる宗教に於てよりも仏教に於てよく考慮せられて来た。キリスト教が民族性を越えた universalism をスローガンとして世界に広がった時、そこに又、我々は、征服された民族文化との闘争の歴史を見逃してはならない。

これに対して、仏教はインド発祥時代以来、民族に根ざした民族性という地下層と手を結びつつ地下道を流れて来た。民族宗教

という形で民族文化に溶けこんだ。むしろ自らその中へ消尽したともいへる歴史を呈示している。然し、同じ仏教を伝承した東洋に於てもインドと極東とは又、極めてユニークな民族性に遭遇して、ユニークな民族化を招来した。その民族化を招来した諸要素の中で最も根本的なものは体質とも言ふべき民族の心理的要素であると考えて。今、この民族心理を空間と時間概念を中心として考えてみない。

一、空間の把え方

空間に対する把え方に關し、インドと日本では異質的と思われる違和的な *motive* がある。

元来、インドに於て、「空間とは妨げるもののないところのものである」(Milindapañha p. 271)。空間の言語 *ākāśa* は *akāś*, *to shine* であつたが仏教でも継承せられて、場所的なものと無限なる空間の二義を持つとされた。經部がそれを *dāvaya* の欠如と解したのは前者の義であり、有部がこれを *vastu* と解したのは後者の例である。即ち仏教になれば空間は物質的・積極的性格を持つて来た。それが更に後期仏教になれば空間の原意たる *ś shine* (照らす) という内容が好んで用いられるようになった。

空間は照らす義であり、それは同時に無限性を持つている。(阿弥陀仏の称号たる無量寿、無量光は空間 *ākāśa* なる原語そのものに内含せられた二屬性に外ならない。即ち「寿」は *infinite space* であり、「光」は *eternity* から来たと言ふことも出来ようか)。ここに、我々は場所的空間が神秘的空間の無限へと深められて来た跡を見る。かくてこの *cosmic space* から *mystic space* への内面化がインド民族によって成し遂げられていた。

ところで空間の無限性は感情或は五官の対象となる無限ではない。人々は屢々インドなる土地の広さを見て情の上に感じとられたという。しかし、かかる情の上に感ぜられる無限ならば如何なる国でも経験出来よう(広い海原を見よ)。真の無限性は感ぜられる広さではない。ふしの穴を通してでも無限性に触れられると仏教は教える。真の無限性は瞑想の対象である。空間の無限は *contemplation* の対象であつて *human feeling* の対象ではない。インド民族は空間に対する意識が深い。無限性を外にはなく自らの内に見る。無限性把握のインスピレーションは零の発見となり、空思想の直観を我々に寄与した。零と空とは無関係ではなからう。それを根底とした空間の分析乃至宇宙論のすぐれた体系については説明の要もない。

然るに、日本民族は空間の意識に於て極めて弱い。日本文学史上、果して空間を詠じたもの、或は哲学史上果して空間を分析した思想が存在したであろうか。空間を自然のうちに感じとつた。自然は我々に語りかけてくるもの、我々が語りかけて行くものではない。自然は哲学的 *contemplation* の対象とはならなかった。自然と人間はミックスされている。卑近な例だが道路を無視し、人の座を無視して平気で場所をとっている日本人、人に触れて平気で通りすぎる我々同朋、これらは凡て空間に対する感受性を持たないことに起因する。西欧人は自然と人とを明瞭に区別せしめる。だから自然は美しく残される。屢々、西欧人は自然を征服するといわれる。然し、この批判はあたらない。征服したのではなく、区別したのである。ミックスはしない。美しいドイツの森の自然を偲ぶことが出来る。人間社会と区別されて設定された

空間は哲學的思索の対象となる。自然はインドでも西欧でもかくの如き空間である。これは日本民族の自然觀乃至空間意識と對蹠的であると言わねばならない。

二、時間の把え方

時間概念についてもインドと日本の間に経庭がある。インドに於ては空間（大樹の下）には春の花が咲いているが、樹影を去った同じ空間に夏の花が咲いている。変移する時間觀念を忘れしめている。空間意識は時間意識に先行している。逆に言えば時間は空間に於て實現せられている。

時間を表わす諸概念即ち *gamyā*, *kālasamyā*, *smavāya* 等は仏教に於て現われ、展開した概念である。時間は仏教に於ては「心によって作られたもの」と考えられていた。この思想を基調として展開した此等の諸概念は愈々、時間の觀念性を明らかにして来たと言える。この時間の觀念性は日本民族の主觀的感受性と手をむすぶに極めて相応した基盤となった。

元來、日本民族は時間に対して極めてセンチティブである。時間のうつろいをはかなさとして主觀的感覚的に受け取ったと考えられる。インド的に考えれば、「無常」とは「常」の論理的否定に外ならない。然るに、日本では無常は論理性を越えて、悲哀の情を感覚的に訴えてくる。インド的思索によれば、無常とはギリシヤ哲學の言う如く、万物流転という客觀的真理に外ならない。然るに、主觀のうちで感じとられる人間の悲哀の情はこの真理そのものとは何らの関係もないことである。万物流転は冷厳な事実でこそあれ悲哀ではない。ギリシヤ哲學が同じ万物流転の考え方を持ちながらヨーロッパに於て、はかなさというセンチメンタル

な無常觀を發達せしめはしなかった。インドの無常論もヨーロッパと同じくかかる方向には發達しなかった。インド的合理性（「常」の論理的否定）がそれを許さなかった。然るに、この合理的無常論は日本民族によって、はかなさ即ち無常觀として感覚的に受けとられた。

曾て、私はインド滞在中路上で行きだおれの人を屢々見た。ところが、同行のインド人曰く「驚くに足らない。自然死に過ぎない」と平気で通り過ぎた。多くのインド人がそうであった。殺されたのではない。自然に死んだ。ただそれだけである。なる程この考えは間違つてはいない。インド人は具體的な諸現象を重んずるが、それらを綜合して直ちに抽象的合理性を導き出す。時には主觀的解釈としか思われないこともあるが、彼等の現象から本質への帰納推理は極めて直觀的である。而も多くの場合、本質の核心を言いあてている。インドの無常論を研究すれば、我々は悲しむどころか反つて楽しくなる。無常ということはこの涙すべき哀れな出来事ではない。あたりまえの現象の本質に過ぎないからである。

然るに、日本文学に見える無常觀は亡びゆく現象を現象として客觀的に把えず、それに対して主觀的哀れをこめて語られる。真理そのものの立場に立てば、それは無用なおせっかいであろう。この日本のおせっかいが日本仏教文學のモータイブになった。その証拠に日本思想史上、果して無常概念の哲學的分析を取扱った思想乃至文學があつたであろうか。日本的な感情輸入即ち情感的世界は無常觀を生起せしめ、やがて無常觀をもマンネリズムに陥入した。次いでこの退屈な無常觀の反復を打解せんとする運動が

起った。例へば源信の弥陀信仰思想などそれではなかったであらうか。そこで人生の否定から肯定的方向に向う宗教的態度が設定せられた。人間の世界に於ける *Lebensentsagung* が浄土願求へと賭けられて行つた。平安末期は我々に「情感的時間の克服」という、人間の問題を提起した時代であつたと考えられる。

情感的時間把握は仏教的ドグマの上にも変貌をもたらした。罪業意識の自覚がそれである。業はもはやインド的哲学的分析の対象ではない。人間存在の矛盾の構造そのものの自覚となつたのである。業は善でも悪でもない。業は「罪としての業」であると受け取られた。無始以来の業的存在の自覚である。空間の無限にはどこかに限界がある。然し、真の無限性は空間でなく時間（無始以来）の上にのみ自覚せられるものでないか。罪業意識とは時間の無限性の自覚に外ならない。

情感的世界への強い感受性は時間概念に対してのみでなく、芸術の上にも著しい影響を与えて来た。例へば、寺院莊嚴乃至仏教美術への影響である。寺院莊嚴を以って「信仰退廃のカムフラージュである」と言う如き批判は欧米を良く見ない中傷的批判に過ぎない。偉れた寺院莊嚴は如何なる国に於ても見出しえない日本民族の民族の本性が求めたところのものであつたと信ずる。

かくて、情感的世界に対する民族の直観は仏教さえも日本化してしまつた。その逆ではない。我々は日本民族が民族興亡の危機に際しては宗教さえ放棄した民族であつた歴史を知っている。元来、日本民族にとって宗教は第二義的ではない。開祖も日本人であることが必要であつた。親鸞・道元・日蓮は異民族ではなかつた。これらの諸宗教は何よりも日本的である（だから他民族の

間には拡がらないともいえる）。

生花すら必ずしも仏教の発見ではない。自然の花を賞で愛するという民族の本性の上で創造せられた。でなければ、花と仏教哲学と一体、如何なる関係があるか。

三、むすび

宗教に二種の型体がある。民族性を無視して universalism をかかげる宗教（キリスト教）と民族性を通してでない universalism に出てゆかないと信ずる宗教（仏教）とである。前者は「合理的なるものは現実的なるものである」というヨーロッパ的合理主義に支柱を求めて展開した。後者は「情感的なるもの (felt-whole) は現実的なるものである」という民族の直観を基調として展開した。私は日本社会は——西欧と比較して——合理的社会にはなり難い宿命を背負っていると信ずる。同じように、西欧社会は情感的世界とほど遠い社会であると考え。ところで、仏教はこの individual な情感の世界で育つた。而もその限界にとどまり (universal な世界性を獲得した。人間的に言えば、「真に individual なもののみ真に universal なものである」と言う直理を示しているものと言えるであらう。（拙稿「宗教と民族性」上・下・仏教学セミナー第六・七号・大谷大学仏教学研究室・京都・昭四三・参照を乞ふ）。