

歴史に於ける反復性と圖式的範例

小笠原秀實

一

文化精神の本質を研究するに當つて、それを歴史的に解釋することは、甚だ重要な方法として現に採用されてゐる。考へ方に依つては文化學と歴史學とは、殆んど領域を同じくし、更に進んで歴史學の外に文化學一般はなく歴史學は、文化學の別名であるやさへも推定される程、文化と歴史との關係は密接である。それにも拘はらず、歴史とは何ぞやに對する基本的見解は、それ程確實のものになつて居らず、史觀にはさまざまの種類があり、何れも一部分に對しては、明快に理解し得られる得點を持つと共に、何うにも理解され難い晦澁性を持つてゐる。やゝもするとこの晦澁性が歴史觀を神祕化し、歴史觀は知識でなく、信仰でもあるかのやうに、認識を強制する。これらの現象の細密なる分析並びに考察は、可なり廣汎にも互り、尨大にもなるのであるが、この稿に於ては、極めて要約的に、結論的なものを提示して、大體歸趨の傾向を明かにしたいのである。

二

史觀はさまざまの對立を以つて、多くの説が對峙してゐる。就中、精神的なものゝ本質的自己發展が歴史を構成すると云ふ考へ方と、これに反して、物質的なるものゝ自己發展とが歴史を建設してゐると云ふ考へ方などは、何れもよく採用され勝ちであるが、然しその内容は正に反蹠的對立の相違を示してゐる。尙その他にもこれらの修正の形を以つて、又は綜合の形に於て、更にこれらと全く關係のない形に於て、諸種の對立を見る。今はこれらを是非すべきではない。たゞそれら多くのもの言はんとする處を忠實に聞き、歴史なるものの根本性に立つて、理解し得べき、又實證し得べき確實なる論理を定立すべきである。

三

概觀するならば、歴史は、精神の自己發展、又物質の自己發展と云ふやうな考が、夢にも思ひ付かれなかつた悠遠の昔から、その認識が始められてゐる。尤もその認識は、精神若しくは物質の自己發展の考に於て、又はその萌芽に於て爲されてゐたと解釋が出来るかも知れない。然しそれにしても嚴密な意味に於て、それらの自己發展觀ではなかつたのである。歴史的認識は、實に史觀以前に於て、甚だ自然發生的に成立してゐたのである。それほど歴史は悠久なる認識的把握の形態であり、文化精神の基體認識として、基本的な人間精神の活動であつたのである。そしてこの把握形態に關しては、相當古くから、一つの標語が構成されてゐる。それは東洋に於ては、「溫故知新」と云ふ甚だ單純な總括である。

「溫故知新」は「古きを溫ねて新しきを知る」ことであるが、これの最も簡單な辭書的註釋を聞くと、「舊事を溫習して

新知を得るのである」と云ふのである。これは明瞭であつて、何れの史觀も包攝し得るに足る提言である。然しこれさへも、尙我々の現在の問題を解くに當つて、晦澁なあるものを含んではゐる。「故きを温ねること」即ち舊事を温習することは、つまり過去の事實を研究することである。このことに對しては何の疑議もなく、又如何なる史觀も、史觀である以上、このことを抛棄することは出来ない。然し「知新」の意味はそれほど明瞭ではない。

四

「知新」に二義が區別される。

一、未だ知らなかつた新事實を知ること。

二、未來を知ること。

所謂、歴史的發見なるものは前者である。文書の發見、遺品の發見、そしてそれらの懐いてゐる内容の珍しさ、さうしたものは新しいのであり、正に「知新」である。生死年月不詳であつたものゝ年月が解つたり、誤つて認識されてゐたものが、一さう確實な資料から訂正されたり、又勝つてゐた筈の戦が實は敗けてゐたり、逃げた筈になつてゐたものが、實は方向を替へて新攻勢に出てゐたり、色々の場合が、驚異的に珍しく認識される。かうしたことも知新である。

然し第二の意味は、未來を知ることである。過去の研究に依つて、未來にあり得べきことを推定する知識を把握すると云ふ義を持つのである。又、單純に未來と云ふほどではなく、過去の一つの認識を基本として、それから類推し

得べき事實を豫想すると云ふことにもなる。云はゞ認識の演繹的能力であり、普遍化能力であり、抽象的原則化の能力である。「知新」にはこの意味が具つてゐるのである。

一般的に「溫故知新」は如何なる史觀にも認容されることではあるが、「知新」を第二の意義に解するに當つて、當然一定の反論が生れ出づべき性質のものとなる。それは、「歴史は豫言學ではない」と云ふ形に於て提示されるであらう。

五

「豫言」と云ふことは、甚だ粗雑性を帶ぶ。單に未來に起ることを豫め言ふと云ふ意味である。聖書、聖典には甚だこのことが多いのであり、それらが適應的であつたこともあるが、さうでなかつたことも甚だ多い。謂はゞそれらは正確な知識ではなかつたのである。かくて古代、信仰の中心であつた豫言者は、今その影をさへ見せない。自ら豫言者と呼ぶものがあつても、それは寧ろ侮蔑される存在である。何がそれをさうしたのか。その重要な原因の一つは豫言的推定を下す認識の根據が粗雑であつたからである。或は天候氣象を見て人事の推斷をしたり、或は偶然的成果である卜筮に依憑して、必然的天體の運動を豫言したりするからである。かりにこれらの豫言、豫想が必然的な因果の連續を基準にして企圖されてゐるならば、たとひ未來に對して確定的な表現をしても、我々はそれに信頼してゐるのであり、そのものを豫言、豫想とは思はないのである。年初に當つて我々はその年の曆又は「日めぐり」を繰る。そして日曜日と祭日との「重り」「つゞき」又は「離れ方」を學ぶ。そしてこの知識を豫言、豫想、豫報とは呼んでゐない。

事實として取扱つてゐる。これは天體運動の必然的規律性に信頼し、それに依つて正確に計算された認識に依託してゐるからである。

従つて豫言と云ふことと、未來に對する推定との間には、一定の區別がある。未來を推定するものが、すべて信頼を失つてゐる豫言なるものではない。未來の推定は、認識の普遍化を原則とする。妥當なる普遍化能力に依つて、我々は一を知ることに依つて二を知り、又十を知る。普遍化の妥當性に關して、程度上の正否はあるにしても、認識に普遍化能力のある限り、一定の推定は可能なのである。かくて過去の事實よりして、未來を推定すると云ふことが必ずしも不可能な譯ではなく、ありし世の「豫言」と同視される筈のものではない。推定の因果連續に於て嚴密であるならばそれは信頼し得べき認識を構成する。

六

この未來推定、普遍化可能に對して、當然懷かれるべき疑惑は、ヴァインデルバンドなどの提示してゐる歴史一回性の考である。即ち自然現象は幾度も反復され、従つて普遍的原則定立可能であるのに對して歴史現象は實に一回のみ起り得るのであつて、同一事象の反復されると云ふことはない、かくて反復されない現象に對して、原則法則を認定し得べきではないと云ふ反論である。これも一往考究を要すべき問題である。これは一般的常識になつてはゐるが、さほど難問ではないのである。ヴァインデルバンド自身承認してゐるやうに、自然現象と雖も、全體としては反復するのではなく、部分に於て反復するのである。例へば水素二、酸素一の化合物は水の一分子となることは、反復的であ

るが、宇宙的な現象と云ふやうな全體的のものには、反復性はないのである。それほど大きな宇宙現象として考へなくとも今日一日の氣象關係が、このまゝに於て、反復されると云ふことは有り得ない。その可能を定立しようとするならば、形而上學的回歸説を固執するより外に道はないであらう。然し今日一日の氣象に於ける部分的なものゝ反復は可能である。一定の氣象配置の下に於て、一定の晴曇が一地方に於て顯はれ得ると云ふ推定は、ある程度に於て成立する。それはもとより確實ではない。時に往々、あまりにも往々推定の錯誤がある。然し一定の度に於てこれに信賴することは可能である。氣象臺が豫報を發表するのは、その理由からであり、我々がそれに信賴してゐる程度も、又甚だ用意的である。「日めくり」の曜日を信賴する程確實ではないが、一應豫報を考慮に入れて、取捨甚だ容量的である。これが複雑なる自然現象に於ける原則的認識の程度である。然し歴史の反復性に關しては一さう複雑である。

七

全體的又は複合的な現象が、そのまゝ反復すると云ふことは、自然現象に於てゞさへ、見出すことが出来なかつたのである。まして複合そのものであるやうな歴史現象が、具體的な一事象として、そのまゝ反復され得ると云ふことは、決してあり得ない。自然現象に於ても、反復は部分的、要素的のものであるやうに、歴史に於ても、それは一さう小さい部分、一さう狭い要素性に於て、ある度の反復が可能なのみである。

従つて歴史に對する基本的原則を誘導して見たところで、その原則の適用される場合は甚だ乏しいのである。それは數學的原則の適用が普遍的であるのに比すれば、殆んど絶無に近い程普遍性は乏しいのであり、又これを自然現象

の部分的反復に比するならば、遙かに乏しいのではあるが、全く普遍性を缺乏してゐると云ふほどのものでもなからず。確實に程度の差はあるが、氣象の豫報に對して、ある關心性が生れるやうに、歴史的未來に對する推定も、ある度の關心性を支持することは出来るのである。

それほど反復性、普遍性、適應性の乏しい史的原理を、何故我々は追求するのであるか。知識の確實性からして、殆んど限界點にあるやうな貧弱な知識を、何が故に我々は求めねばならぬか。殊に研究の老大なる組織をさへ備へて、これが探究に當らねばならぬか。

これに對する答は多様である。然し最も明白なることは、歴史的認識の不確實性、非反復普遍性にも拘はらず、我々の認識的關心に於て、又實踐的關心に於て、この種の知識が、就中、要請的だからである。不確實であるにも拘はらず、原則適用性に於て稀薄であるにも拘はらず、この種の知識が、我々の文化的生活に向つて、最も必要であり、最も學ばれねばならぬ領域にあるからである。天體運行の法則的確實さに對する認識の正確さは、誠に尊重に値する。然し我々の實踐に向つて、そのみに於て、客觀認識が完備する筈ではない。知識そのものゝ不確實さから云へば、實に稀薄であり、知識とさへも呼び能はぬほど、一回的、偶起的な把握に過ぎないのではあるが、この不確實性をさへ、唯一の支柱として、憑りかゝらねばならぬ必然に置かれるのである。認識の確實不確實の理論的問題ではなく、複雑なる生活現象を維持するに當つて、無くてならぬ唯一の條件なのである。従つて歴史的認識の不確實性に關する證明が如何に明白に礎定されるにしても、尙我々はこの不確實中に於て、何ものかの反復性、何かの確實性を見出さなければならぬ關係に於かれてゐる。この必然が、理論的なる史觀成立以前から、「溫故知新」として歴史的認識を要請し

てゐるのであり、又「溫故知新」など云ふ成句的提言が成立してゐない以前から、過去を回顧して、未來推定の企てを續けて來てゐるのである。

八

「溫故知新」の「知新」がたゞ今まで知らなかつたものを知ると云ふ意味で歴史を定義することは、最も一般に許されることであつて、何の論議も要しないことであるが、この場合、さうした一般許容的限界を越えて、甚だ聖書の豫言に類し、非學術的な疑を懷かれるべき可能性あるにも拘はらず、「知新」の未來推定性を擁立したのである。それはありし世の豫言者の豫言でなく、事象の部分的反復可能の想定の下に、部分的反復可能の原則を礎定したのである。然らざれば歴史は創造力なき鏡面に於ける過去の映像に過ぎないのであり、水面に倒影する水棹の長さ計るに比すべきものになり終るからである。

數百年、數千年に互る歴史の跡が、そのまゝ再び繰りかへされると云ふことは夢にも考へられぬ。そして又それらの一時代一事象の總體が、同じやうな形に於て反復されると云ふことも亦夢にも想定することは出來ぬ。そして更にその小部分に於ける具象的な一人物が、同じやうな姿に於て顯はれ來たと云ふことも、もとより想定することは出來ない。たゞこれら事件の中の一小部分の性質に於て、極めて要素的なものゝ反復が、寧ろ類推の形に於て生起し來るのであり、その推移關係が、類似するにしても、しないにしても、過去の要素的認識が、新事象に關して、暗示性を持ち、多くの結果的なものゝ各場合を想定させる一助ともなるであらうと云ふのである。これは甚だたよりな

い認識形態であるが、それさへ實踐の方策を決定するに當つては、無くてならぬものであると云ふことである。従つてこの要求が、豫言者的豫言の荒唐無稽性を脱するには、次の二點を注意しなければならぬ。

一、過去事象の分析は極めて要素的なものに還元されなければならぬこと。さうでなければ、化學が鍊金術となつて了ふこと。

二、要素間の結合關係が、極めて嚴密で眞正な結合であること。さうでなければ、彗星と戰爭とを結び付けることになり、「溫故」も出來ず、まして「知新」も出來ないこと。

このことは「知新」を未來を知ることには解釋しないで、單に未知のものを知ると解釋する考に於ても、必要である。さうでなければ、それは歴史學ではなく、史的漫歩、史的空想に終るからである。

九

さてかうした原則的なことを、原則として單純に説明するに止るならば、尙幾多の論議を進めることが出来る。然しこの稿の目的は、さうした原則の定立のみにあるのでなく、この原則を歴史に適用せしめて、甚だ部分的ではあるが、このことの一圖式が述べて見たいのである。それは圖式であると共に、單純な一例である。そしてこのことの適用が、絶対に確實であるとも斷定されないものである。何故ならば歴史的事象の解釋は、時に依り關心に依り、著しい變化を持つからである。云はゞ要素的分析が、意識的文化性を對象とする限り、甚だ多くの岐路が存在するからであり、又要素結合の紐帶となる機能も、同じやうに多岐的だからである。従つて現在としては現在としての最も精密で

あると信ぜられるものを實現して行くより外に道はないからである。

かゝる圖式説明の一例として、こゝに我が國に於ける佛教の傳來、並びにその採用、そして更にその普及に關する關係を極めて要約的に叙述したいと思ふ。

一〇

佛教の傳來と云ふことは、一つの宗教敎説が渡來し來り、それが採用されたと云ふことに過ぎないが、然しその後の歴史的推移よりするならば、それは相當大きな變化を、歴史の全般に向つて與へてゐる。それは色々形態的な文化をも將來したのであるが、その主要なる部分は正にその觀念學である。そして觀念學が、物心兩面に互つて大なる變化を與へてゐる。そこで問題となることは、何う云ふ理由に依つて、かゝる觀念學が採用されるに到つたか。そしてそれが一般に流布されるやうになつたか。それはあらゆる思想の傳播する順序並びに理由を、悉く代表するものではないが、そのことの本質に於て、特に注意すべき、そして更にこれを或る程度に於て普遍化し得べき理由を具備してゐるのである。

生存に缺くべからざる世界觀、人生觀が當時無かつたと云ふことは云はれない。儒の考も、道教の考も相當に受用されてゐたのである。然しさうした人生觀並びに世界觀をある程度まで壓縮して、他の別の人生觀、世界觀が伸びるのには、相當の理由があるべきである。それはそれらの敎説の價值は別として、單純に適者であつたと云ふ理由に依つて伸びることもあるであらう。云はゞより高級な思想内容を持つてゐるものが時の狀勢に依り、不適當者として收

縮し、一さう低いと考へられる思想が、甚だ優勢に展開し得べき理由と領域とを獲得することが出来るでもあらう。然し佛教の採用と進展とは、價值性を離れた、單純な適者として實現されたのではなく、價值に立脚して伸び上つたのである。このことよりして、一つの教説が一般的に他の教説に對して優位を示す。特に合理的な場合は、教説そのもの、價值性に依屬すると云ふことが云はれるであらう。

一一

佛教渡來に關する欽明紀十三年の記載は、甚だ有名であり、周知のことに屬するが、尙二三細密の考察を要する點がある爲に、次に一讀されるべきである。

「冬十月、百濟の聖明王、西部姫氏達率怒利斯致契等を遣はし、釋迦佛の金銅像一軀、幡蓋若干、經論若干卷を獻る。別に表して、流通禮拜、功德を讚して云く、是の法は、諸法の中に於て、最も殊勝^{すうじやう}れて爲す、解り難く入り難し。周公、孔子も尙知ること能はず。此の法は、能く量無く、邊無く、福德果報を生じて、乃至、無上菩提を成し辨ふ。譬へば人の意に隨ふ寶を懷きて、用ゐるべき所に逐ひて、盡く情の依^よなるが如し。此の妙法の寶も亦復然なり。祈め願ふこと、情の依に乏しき所無し。是に由つて百濟の王、臣明、謹みて陪臣、怒利斯致契を遣はして、帝國に傳へ奉り、畿内に流通^{りゆうたう}はすこと、佛の所説、我が法は東に流^{なが}へむといふことを果すなり。是の日天皇、聞めし已りて、歡喜び、踊躍りて、使者に詔して云はく、朕れ、昔より來、未だ曾て是の如き微妙しき法を聞くことを得ず。然るに朕れ自ら決めじ。乃ち群臣に歷問^{りきもん}ひて曰く、西蕃の獻れる佛の相貌端嚴し、全^もら未だ曾て看ず。禮ふ可きや

以不や」

この勅問に對して蘇我稻目の奉佛と物部尾輿、中臣鎌子の排佛との二つの考が顯はれ、爾來その争が繼續し、推古天皇の時代より、孝徳天皇の時代に互つて奉佛の傾向が明確になつたと云ふことになつてゐる。

一一一

簡単なこの記述の中には、考究されねばならぬ非常に多くがある。然し今はすべて省略される。たゞ、天皇がこの獻上並びに上奏を聞召され、「歡喜踊躍」遊ばされ、「未_レ會得_レ聞_レ如是微妙之法」と詔し賜ひ、且つ臣下に、御下問の際「西蕃獻佛、相貌端嚴、全未_レ會_レ看」と仰せられてゐる一事を考究し奉りたいのである。即ち何が故に佛敎は微妙の法であつて、儒敎など既に傳來してゐたに拘はらず、「未_レ會得聞」と仰せられたか。又佛像を以つて相貌端嚴とし「全未_レ會看」とし給へるか。このことの考察である。

この時獻上の佛像が、何う云ふ様式であつたか、今審かにすることは出来ないが、恐らく六朝式の釋迦牟尼佛像であつたであらう。その大きさなども、相當大きいやうに推定してゐる史家もあるが、それも不明である。然し六朝式の金銅佛であるならば、大體その相貌の端嚴であつたことは推定される。從來やゝもすれば六朝式、我が飛鳥式佛像は、古朴、古拙に失し、寫實的實感を伴はず、且つ身體全部に於ける均衡を失つてゐる、云はゞ稚拙な作品であると云ふやうに解釋された傾があつたのである。然しその造型構成感の研究が進むにつれ、白鳳、天平期に於ける均衡的にして肉感の豐滿を示唆する諸像に比し、煩惱の靜寂を示し、彼岸の幽遠不動を示し、且つ蒼古なる根元的存在への

精神を誘導する作物として、特に六朝的造型構成の卓越性が承認される傾向に向つてゐるやうである。藝術は常識でなく、佛菩薩像亦官能繫縛の肉的鑑賞の形體ではない筈である。この點に於て、この日獻上された佛像に對して、「相貌端嚴、全未曾看」と仰せられてゐるのも、決して單純な意味のものではないと拜察されるのである。

一三

「如是微妙之法」並びに「未曾得聞」について、記事は殆んどその内容に及んでゐないのである。然し佛敎が、當時の思辨學一般に於て特に優越的な地位を持つてゐたことは、儒敎の本土、道教の本土に於ける、佛敎受用の状態に依つてその一般を辨へたいと思ふ。

梁の武帝は少年の頃より、儒、老、佛の三敎を學び、就中、佛敎の優越を「述三敎詩」に詠じてゐる。曰く

「少時學周孔、弱冠窮六經、孝義連方冊、仁恕滿丹青、踐言貴去伐、爲善在好生、中復觀道書、有名與無名、妙術鑿金版、眞言隱上清、密行遺陰德、顯證在長齡、晚年開釋卷、猶月映衆星、苦集始覺知、因果方昭明、示敎唯平等、

至理歸無生……」

要するに儒は現實的好生を求むるにあり、道書は長齡を顯證するにある。ひとり佛敎を學ぶに到つてそれらの敎説は月前の星の如きものとなり終ると云ふのである。そして佛敎の卓越性は何處にあるかと云へば「苦集始覺知、因果方昭明」と云ふことに歸屬する。然し何うしてこのことが儒、道、二敎に卓越してゐるか。このことは佛敎理論の問題であるのみならず、佛敎が歴史的に優位を把握した根源ともなるのであり、更にこのことの解釋が、やがて價值性

に於て他の思辨を壓倒する場合には、何う云ふ優越性を實現し、且つ實證しなければならぬかの中心問題を構成することになるのである。

一四

「述三教詩」に於ける佛教の優越性は、主として、「苦集始覺知、因果方昭明」と云ふことに歸着され得る。苦集は四諦の中、苦諦集諦であるが、他の二諦もその中に包括されてゐると考へられる。即ち佛教教理中に於ける四諦の思想の如きものが、他に比類なき理論的確實さを持つと云ふことになる。然し四諦についての一さう立入つた説明が與へられねばならぬ。それは實に「因果方昭明」である。因果は一般的には應報の因果であるが、教理學的嚴密さを以つて規定するならば、集諦の説明でもあるべき十二因縁結構の精密さを意味してゐると考ふべきである。それはこの詩が嚴密に十二因縁を指してゐるか何うかは固より別であるとして、兎に角佛教以外の他の一般的教説に比して、嚴密なる體系を具へてゐるものとしては、十二因縁を擧げねばならぬのであり、他の教を排斥して、特に佛教の採用され、「猶月映衆星」と云はれてゐるものには、意識的たると無意識的たるとを問はず、十二因縁の如き組織的教理が、何かの形に於て認められてゐなければならぬ筈である。

この理由に依つて、十二因縁の大體の結構が何う云ふものであるか、それが確實な原理として、他を壓し得た點は抑も何處にあるか、考究されねばならぬ。

このことに關しても亦一往の注意を要する。それはその當時の人々が、十二因縁を如何なる形に於て了解してゐた

かと云ふことも、もとより必要であるが、それは考證的關心に於て、又ありしまゝのものゝ復興の興味に於て、言語學的に、そして又本文批評的に、さまざまの討究が企てられてゐる。このことは最も基本的意味に於て必要であるがこゝでは大體それらの成果となつてゐるものを根據とし、十二因縁の思辨的結構、客觀規定的確實性と云ふことを、論理的に、そして又認識價值的に考察したのである。何故ならば、ありしまゝのものゝ復興は、單なる再建造であり、「であつた」と結論されるのみで、「であらねばならなかつた」とか、又「であるべきである」と云ふ斷定への指針とはなり得ないからである。従つてこゝに企てられるべき十二因縁の分析は、必ずしも過去に於て、さうしたことが認識されたと云ふのでは決してない。寧ろ、過去に於けるその認識は、多様であり、混合的であり、又やゝもすれば混亂的不可解のものをさへも含むが、それらの理解の何處かに、確實なるもの、論理的に誤らざるもの、そして而も實證的に實現し得るものを求めながら動いてゐるのである。そしてこの論理的、實證的價値性の把握されてゐる部分もあると同時に、甚だ明白を缺いてゐる點もあること、然しそれにも拘はらず、確實な論理 || 實證の價値性に於て、他の教説を非とし、この教説を取り上げ得た論理的、實證的核心を分析し、明快にしたいのである。云はゞ、何が十二因縁をして「猶月映衆星」の感たらしめたかの基本價值的認識の闡明であると云ふことに歸するであらう。

一五

十二因縁に對する解釋の甚だ普通なものは、三世兩重の因果を説けるものとするのであらう。この説が何う云ふ傳統と流傳とを以つて、様々の觀念學を構成したかを今は問はない。然し上に擧げた梁の武帝の所謂、「因果方昭明」

は、三世兩重の因果性の如きであつたかも知れない。恐らくそれでないにしても、さうした傾向的のものであつたであらう。それはこの場合、さ程重大な關心性を持たない。更に又この十二の因果的結構が、胎生學的、生物學の見解に於て見られようとする傾向もあるのであり、又これに反して、これらのものが、論理的、認識論的觀點から解釋されようとする傾向もあるのである。今これを是非しようと云ふのではない。たゞ因果的に連れる十二の範疇を極めて概觀したところで、それらは單純に、胎生學的、又生物學的因果の連續でもなく、又認識論的、主觀、客觀の成立並びにその間に於ける認識把握の諸範疇を取り扱つてゐるものでもない。幸にこの十二の範疇は、最初から十二として結成されたものではなく、或は十、或はそれ以下の數をさへ舉げられてゐるのである。云はゞこの十二のものは、完全な一體系の膠着的結構ではなく、甚だ分離可能的なる一團の集成である。この關係よりして、こゝにこの十二を四類の基本的因果性に分析したのである。その四類は次のものである。

一、無明、行——これは形而上學的概念であり、形而上學的因果である。

二、識、名色——これは認識論的概念であり、認識論的因果である。

三、六處、觸、受、愛、取、有——これは心理學的性質の概念であり、心理學的因果である。

この中、終の三、即ち愛、取、有の三は、社會的現象に關係する處多く、社會學的因果性を含んでゐる。

四、生、老死——これは生理學的、又生物學的範疇であつて、生理學的因果、又生物學的因果である。

この分析に關して、若干の説明が加へられるべきである。

この四類の基本因果の中、最も理解され易く、最もよく經驗界を説明するものは、第三の心理學的因果である。六處の器官により、感覺としての「觸」が成立し、この感覺が基礎となり、その反應とも考へられてゐる「受」なる感情が成立する。この感情の主要なるものは快と不快であるが、そのことによりして快を與へる對象に向つて「愛」を持つ。愛は愛好であり、愛着でもある。かくしてこれを求め動く、「取」の活動となり、取の結果として、取り得たものが、關心的存在性を明確に持つ。これが「有」である。これらの複合化は、すべて煩惱、苦惱への進行であるが、このことは、現在我々の愛着憎嫉の苦惱を説明するのに、十分であり明快である。かゝる心理的要素の分析と複合化とを推理的に、實證的に説明してゐる教説は他に當時その比を見ない。この明確さが、こゝで説明されたと同様の意味であるとは云はれないにしても、心理現象の一般的事實として、大體に於てよく了解されるのである。

さてこの「有」から、次の「生」に移る経路は甚だ明白でない。三世兩重の因果では、愛、取、有は未來因とされ、生死が未來果とされてゐるのであるが、これには當時の特有な觀念學的想定が必要とされるのである。そして愛、取有と進む心理過程と異り、こゝでは生から老死へ進む全くの生理過程である。生から老死に進むことも、明瞭な必然の結合ではあるが、思辨的理論の考察としては、あまりに單純であり、このことを自覺させることが必ずしも他に比類がないと云ふほど深遠性を持たないやうに思はれる。

次に第三より逆行して、第二との關係に進む。第二は識と、名色との成立關係で、識と名、色とは又銃形の同時的

論理關係の成立として解釋されてゐる。これは了別の主觀と名色の客觀との認識關係の規定で、特にこれを理解する爲には、一定の修學を要求する。決して常識的經驗のものではない。それが理論價值として高度のものであるか何うかは、立ち入つて考究されるべきではあるが、兎に角、深遠なる思辨能力を要する。古代の多くの學匠たちは無論これの検討に専心したであらう。そしてこの根柢の上に第三の心理的因果の如きものが成立して來たのであらう。従つて學問的には價値の重要性を實現してゐるのであるが、一般に廣く理解されるには、あまりに幽玄なものである。この認識論的因果より更に、無明、行なる形而上學的因果に進むに及んで、思辨の幽玄性は一さう徹底する。そしてそれは基本的信條を構成する。

かやうに、因果又は十二因縁と呼ばれてゐるのではあるが、その内容は甚だ複合的であり、且つ幽玄である。然しそれにも拘はらず、生、老死の因果關係は明瞭であり、あまりに明瞭であるに反し、六處より有に到る心理學的因果は、誠によく、現實的生存苦並びに社會的生活苦を説明して餘蘊なき感がある。このことが梁の武帝の「猶月映衆星」となつたと考へて差支へないのである。

一七

欽明紀は、當時將來された「經論若干卷」が何經、何論であつたかを明記してゐない。然しその後の經過に於て、又時代の流通から考へて、大體般若系のものであつたであらうとか、聖德太子の三經義疏から推して、さうした傾向のものであつたであらうとか推定はされ得る。然しそれらの經論が何であつても、武帝の所謂「苦集始覺知」と「因果方昭

明」と云ふやうな教理を含んでゐたことは確實に推定されるのである。何故ならばかゝる根本教説を離れて、佛法は有り得ないからである。

この考察の歸結として、始めて紀の「是の日、天皇、聞めし已りて、歡喜び踊躍りて、使者を詔して云はく、朕れ昔より來、未だ曾て是の如き微妙の法を聞くことを得ず」と云ふ記述の論理的根據を了解し得るのである。そしてこの「如是微妙之法」は數百年更に一千有餘年の我が思辨界を基礎付けたのである。

「如是微妙之法」の御稱揚を蒙つたにも拘はらず、佛教即時、公式の採用を得なかつた。それにはさまざまの摩擦があつたからである。この摩擦は、因果の理法に對する理論的摩擦ではなく、寧ろ他の政治的、制度的なものより來る摩擦であつたと推定される。その理由は、この摩擦は、佛教教理の修正に依つて消滅したのではなく、政治的改新のことに依つて自然消滅して行つたからである。即ち大化改新は全くこの摩擦性を消滅させ、改新の當初に當つて、佛法興隆の詔勅さへ下されてゐるのである。中臣氏は、佛法渡來の時、物部氏と共に、排佛を唱導したのであつたが漸次奉佛に移り、大化改新に翼賛し奉つた中臣鎌足はその子を定惠法師となし、入唐させて佛教教理の研究をもさせてゐる。このことは要するに、一定の確實なる、主觀的、並びに客觀的眞理を保有し、他に類比するものが乏しい場合には、様々の事情にも拘はらず、健全なる信條を確保し、よく文化の樞軸となり得ることを明瞭にしてゐると考ふべきである。

佛教教理のすべてが、常に必ず眞のみを代表してゐるものか、又これの研鑽者、流通者、支持者が悉く誤謬なしに教義と教團とを發展させ得たか何うかは別として、少くとも佛教が時代の多大なる信頼を持ち、よく一世の文化精神

を支持し得た根柢にはその時代として、實に抗爭すべからざる一つの原理性を把持してゐたからである。この眞理性を把持し、且つ展開させねばならぬものは、人間であるが、人間抑も錯誤的傾向に動く要素を甚だ多量に持つ。教理に盛衰あり、教團に榮枯ある所以のものは、正さに健全なる認識性と錯誤性との交響に依る。輝かしき教理の健實性優越性を回顧すると共に、その要素的なるものゝ性質を了解し、その本質をたえず純淨に維持し磨くことは歴史を學ぶものゝ任務である。

一八

この稿の初頭に於て考究したやうに、歴史は單に反復性なき一回的のものではなく、それが要素は、たえず一定の程度に於て、反復可能なものである。反復可能な爲に知識の一端として學ぶのである。何が要素か、何がどの場合反復可能であるか、そして未來に對する推定と、それに善處する爲の方策が、如何なる研究の方法に依つて獲得されるかこれらのことは、歴史學の最も基本性を構成するものである。歴史現象そのものは、抽象の原理でなく、生活の現實であり、亦具象的事實である。この爲に單に一定の方法と原則とを典型的に確立して、その適用を強制すべきではない。個の中に於て普遍的適用可能性の多くのものを見出し、又これを最も妥當なものに適用して、推定と方策とを確定すべきである。過現未の三時に互つて、雑多そのものである事象を堪へず倦まず學ぶこと、そして常にその普遍化と適用性との可能を検討することは、多大なる勞苦であると共に、又學に従事するものゝ限りなき興趣であると考へられる。