

第7部会

ける。曾我も欲生の両義に沿いながら、特に信における欲生の問題を人間の「宗教的要求」と押える。彼は真の信仰は必ず内に求めていくことを前提に、内観の道程における信願の交際を「宗教的信が内に展開するところの願の世界」と名付ける。第二は本願の招喚と衆生の自覚。如来の招喚をめぐって、如来の心に深く憶いを致す我々の「欲生」の呼び声が即ち如来の呼び声なのだと曾我はいう。一般に、如来の招喚の前に衆生は受動的だと思われるが、曾我は機の徹底的無力のとん底に、招喚と聴聞における主客の関係を逆転する。「呼べとも呼べとも、親が対へない、焉んぞ親を呼ぶところの声その声が親の喚び声であつた」。この主客関係の転換は逆対応の性格をもっているとも言える。第三は欲生における自力他力。曾我はまた善導の「機法二種深信」の説を引用して、欲生における招喚と聴聞との往来関係を説明する。但し、なお仏助けたまえという願いをもつて「信が願を展開するところの一つの方向を示す」ものであるから、たとえ衆生の祈願も自力ではないと曾我は強調する。ここで、欲生の自力か他力の葛藤を軸に、宗教的信は一つ「自覚の原理」として展開すると共に、信の内面における「要求の論理」をも究明する。第四は機の深信と往還二相。曾我は善導の二種深信の説を更に機から法への方向と法から機への方向との二つに分ける。機から法への方向を往相といい、法から機への方向を還相という。往相の上において、機の深信は一応自力であるが、自力の極限において他力を展開する。曾我は法の深信をもつて機の深信を反省して再びそれを見直すことを「還相」という。特に機の深信を還相というのは、自力が他力

に摂せられながら他力を内から制限するが故に、曾我は機の深信を「他力信の還相」と名付け、往相・還相の二面を締めくくる。

四、逆対応と欲生心 逆対応の説は、西田最晩年の「場所的論理と宗教的世界観」で初出する言葉である。これは主に人と神との関係を表現するためであるが、人と神との間における超越と内在という関係も逆対応として取り扱える。曾我の欲生釈は人間の宗教的要求の方から出発する。彼は信の内に求めていく方向を前提に、超越者の内在化の問題を徹底的に追求する。「欲生」における自他の矛盾葛藤の自覚を軸に、宗教的信の内面における「要求の論理」を掘り下げていく。ここに至ると、欲求の背後における先験的ものに眼が開いた。西田はこれを純粹経験という。曾我は法蔵魂という。これは本当の生命の自覚にも繋がる。曾我の動態的信仰論における求める心の喚起は確かに参考に値いする所が多い。

近代日本における仏教と科学

——真宗僧佐田介石を例として——

常塚 聴

本稿は、幕末・明治初頭に活動した浄土真宗本願寺派の僧侶佐田介石（一八一八—一八八二）が展開した仏教天文学の言説を分析することを通じて、近代初期の日本における科学思想と仏教思想の接触の状況について考察することを目的とする。

佐田が展開した仏教天文学の言説は、近世の日本において展開された、西洋から伝来した科学思想に対抗する形で発展した「梵曆学派」といわれる天文学説の系譜に属するものである。

梵曆学派の論者は、『阿毘達磨俱舍論』、『立世阿毘曇論』などの論書に記述されている、平面の大地の中心に須弥山が存在し、その周囲を太陽と月が周回しているといういわゆる須弥山世界説に基づき、大地は平面であり静止していて、太陽と月は大地と平行にその上空を周回していると主張した。その主張を地球説・地動説と対抗しうるものとして確立するため、梵曆学派は須弥山説を理論的整合性と実効性を持つものとして再構成し、一種の「仏教天文学」として理論化した。

佐田はこのような仏教天文学の理論化の系譜の中で、科学知識によって仏教が攻撃されることへの危機感から、護法運動として須弥山世界説の擁護に努めた。

佐田は「仮令洋人たりとも天地の実形を有りの俚に見届けたるもの有るにあらず、孰れも己れが想像に出でざるものなし。(中略) 故に天地の真象を知るとは眼に非ずして心にあり」(『視実等象儀詳説』)として、人間の感覚では認識できない実体である「実象」と、人間が認識できる現象である「視象」とを区別する。実象と視象との間には「垂弧」「縮象」という関係があり、地球説・地動説を支持するように見られる現象が観察されるのはこのためであるとした。

佐田は須弥山世界説に対して地球説・地動説が否定されるべき根拠として、「天地の事を言うに至ては、如何程の英雄豪傑たりとも憶説ならざるものなし。若し憶説ならば、如何ぞその

理その事を尽くせりと言うべけんや」(『視実等象儀記 初編』)と、人間の認識は「憶説」つまり仮説であるにとどまることを挙げ、「若し曆法悉く真象に符わば、皆同一にして如此種々の異説あるべからず」(『視実等象儀記 初編』)と、同一の現象を説明する複数の仮説が存在することを人間の認識が不完全である証拠であるとし、「最上の善説は人の弁説を俟て始めて顕わるるものに非ず」(『須弥地球孰妄論』)と、仮説によって現象を認識するという方法論を否定している。さらに、「測量数術は是れ死物なり、天地の実形は是れ活物なり。故に死物を以て活物を御せば必ず死せざるを得ず。故に我乎地平天の説にて測量数法をとらず」(『天地論往復集 初篇』)として、実証的な方法論によって須弥山世界説は認識し得ないとした。

佐田は須弥山世界説は不変の真理であり、不完全な認識しかもたない人間によつては絶対的に認識できないものであると見なしていた。佐田の認識はその点で実証的な科学的発想をまったく否定したもので、須弥山世界説を実証的に認識しうるものと捉え、科学的的世界観と同様に現実の事象を説明しうるものとして実効性をもつものであるとした従来の梵曆運動から飛躍している。佐田の須弥山世界説は、仏教思想の全体的な一体性と無謬性を前提としており、また人間の理性に対する懷疑から、人間の解釈によつて本質性を抽出しようとする発想に対してはこれを否定している。その意味で、佐田の思想は一種の原理主義的な思想であり、またある種の右翼思想である。梵曆運動の結末としての佐田の思想は、結果として仏教と科学との間の決定的な隔絶に到達したということができよう。