

佛教の自然觀

——『教理の整理と批判』

のための覺書——

一

里 見 泰 穩

自然と言ふとき、吾々は先づ何よりも自然科学の對象としての自然を考へる。然し單に自然科学の對象を自然と考へるのみならず、更に人間が社會を構成する場合に於ける自然的なるもの、個人の恣意によつては如何とも動かすことの出来ないもの、そう云つたものをも含めて、それを自然と呼んでいふと思ふ。

だから歴史的社會を研究する歴史科學の對象の中に見出すことの出来る自然的なものも「自然」の概念に含めて論を進めて行き度いと思ふ。克實して云へば、自然科学も歴史科學のうちに解消せしめ得ると云ふ立場から「唯一の科學があるのみだ、そしてそれは歴史が科學である」と云ふ意味から、歴史科學の對象を自然と考へてもよい。こう云ふ風に比處では自然を廣義に捉へることに依つて、「自然」の概念に「物質」と「物質の運動」との兩意を含蓄させて置き度いと思ふのである。「自然」を廣義に解して物質の概念を朦朧にしたり、あいまいにしたりしやうとするものでないことを斷つて置き度い。さしあたり至極率直に考へて見て此の自然と言ふ概念のうちには、外界的自然、即

ち所謂自然と、内界的自然即ち身體性とを含んでゐる。

佛教も境（外界的自然）智（内界的自然）なる言葉をも、色（外界的）心（内界的）なる言表をもつてゐる。佛教が多量の精力を割いて論及した心所の分析の如きも一種の内界的自然の分析研究と見られる。更に佛教が「諸行無常」を説いて萬物（一切法）の運動流轉を考へたが、此の運動流轉は廣義の自然の研究の結果見出された法則である。此論では、自然を廣義に考へる點から、かゝる流轉の法則も「佛教の自然」の概念に含めてやはり整理と批判の對象にする積りである。こう云ふ自然に對して、科學に於てども、常識に於てども、兎に角人間が知識を獲得し、認識を深めて行くと言ふことは、自然を支配せんがためである。眞の認識は支配であり力でなければならぬ。

然し認識は支配であると言つても勝手な圖式を頭腦に描いて、それに依つて自然を支配しやうとしたり、その圖式にあてはめたりしやうとするならば、却つて人間は自然から手ひどく反駁され批判されなければならない。故に、自然を支配することの出来る知識（認識と云つても同じだ）は、嚴然たる事實としての自然を反映してゐなければならない。此處に人間の知識乃至思想に於て、自然が決定的な最後の力を有する所以がある。故に古今東西のイデオログ達唯物論者と呼ばれるものたると觀念論者と呼ばれるものたるとを問はず、すべて何等かの意味で自然を問題にせざるを得なかつた。自然を問題にすること無しには、哲學史上に、觀念論、唯物論なる名稱の區別も生ずるには至らなかつたに違ひない。

觀念論の典型と呼ばれる哲學や形而上學であつても、自然に就いて、思ひわづらつた結果、始めて成立したもので、決して簡單に自然を主觀に歸せしめたものではない。自然を問題とすることなくしては、人間にとつて問題となるものは無いからである。

自然を思想の生れ場所として吾人は持つてゐるのである。觀念的な言語、抽象的な言葉が何れも、自然界の簡單明白な事實に換言出来ることを見ても、人間の思想を表現する言語が自然界の事實を基礎としてゐることが考へられる。概念 (Begriff) と云ふ獨逸語は握む (begreifen) ことであり「正」は「真正ぐ」なことを意味し、「不正」は「曲れる」こと、「違犯」は「線を越える」ことである。「頭」は「學識」を表現し「胸」は感情情緒を顯はすなど、何れも物質的外觀を借りて、抽象的なことを意味せしめてゐる。如何に吾々が想像を描いて見ても、自然と云ふ地盤から足を離すことは出来ない。天馬を想像したとしても、天馬そのものは、空想の所産であり、存在しないものであるが、その部分である所の馬と羽とは自然界に存在するのである。佛典によく出て来る、實有ならざるものゝ例、「兎角」の如きも同様である。「兎角」は存在しないが、兎も角も實際に存在するのである。此の如く如何に空想の所産であつてもその想像の素材は、自然に實際にあるものから仰がなければならないのである。

哲學や形而上學や世界觀等、總て人間の想華は、全く自然の俱體から、かけはなれた抽象的な産物と見えやうとも必ず何等かの意味で自然を基礎とする。自然的地盤を踏み外すしたが最後、その思想は、羽を失つた鳥のやうに、ばつたり地に落ちなければならぬ。自然から離れた思想哲學は既に何等思想ではあり得ないであらう。哲學は觀念論と唯物論との二つの系統に分類されると云はれるが、それに種々の多様が見られるのは、その中間に於て、それらの折抽の様態に於て種々雑々なものが考へられるからであるがこの雑多は主觀の自然に對する關係の如何によるものである。

かく考へて見ると、思想や哲學は自然に對して直接性を持たなければならぬと思はれる。自然に對して直接性を持つて持つほど、その思想は力あるものと考へられる。早くは、自然科學の發達し始めた近世の始めから、近くは急

速に實證的な自然科学が發展せる十九世紀以後、自然や物質の地盤から離れる傾向のあつた宗教や哲學が、自然科学の直接的な知識によつて、如何にその家臺骨をゆり動かされたかを考へても、思想が自然に密接に聯關してゐなければ、ほんとうの力を持たないことがわかる。

論理的操作が未だ發達しなかつた時代には、人類は、まともな自然を見た。然し觀念を操ることが多くなり、前時代の文化の遺産を受け繼ぐことが出来るやうになり、或は又書いたものから知識を受けとるやうになると、人間は次第に自然から、かけ離れて行つたやうに思はれる。或種の哲學や形而上學がそれである。

然し近世以來今日では自然科学が人間に自然に關する直截な知識を與へる路を開いてくれてゐる。意識的に、無意識的に、自然科学の知識が今日の吾々の日常生活に滲透せる度合の深さは驚くべきものがある。

現代では技術と社會的生産とを考へないで、人間の生活を論じても全く無力であり、而も技術が自然科学の知識に依存してゐることを思へば、現今の人間の社會生活が自然科学を通じて、得られた知識に如何に多くを負ふてゐるかは容易に首肯せられる。

社會的實踐の背後には、かゝる意味の科學的知識が生きて働いてゐるのである。故に今日の思想はそれが地上の吾々のものであるためには、如何なるものと雖も、自然科学、乃至歴史科學と何等かの聯關が考へられなければならない。佛教と雖も、尙今日教團を持ち、宗教として存續し、教理學を有し世界觀を持つてゐる限り、自然科学との聯關が反省されてよい筈である。

二

かう云ふ點から佛教々理を詳細にしやうとすれば、先づ部派佛教時代から、その素材を得て來ることが便利である。此の時代は佛教成立以來、始めて教理の組織化が問題となつた期間であるからである。

殊に自然を見ると云ふ點から云ふと、後の發展佛教は、此の時代の知識を繼承し、此の時代の教理體系から學んだのであつて、最早それ以上に、それに對して、直接自然から學んだものを加へると云ふことは、殆んど無かつたと言つてよいと思ふ。

時代を經過するにつれて、その教理には、確かにある意味で發展が見受けられ、進歩の跡が存するのであるが、教理のエレメントになるやうな概念や術語に至つては多く此の時代に作られたものであり、此の成果の上に、あるものを加へつゝ、教理史が形成せられて行つたのであるから、佛教思想が論ぜられる場合、少くとも此の時代まで遡ることは必要である。

その教理の中に於て最も根本的なエレメントである「自然」に關しては、どうしても、此の時代に素材を求めなければならぬ。それは此の時代の教理體系が、體系として原始的なものであるからである。

原始思想は自然に對する反省が強いものである。佛教は、時と共に發展したのではあるが、その發展の意味は、自然的なるもの、對象的なるものを如何にして、心識に攝入せしめるかの點に、思索力を消費したことであり、その點で益々形而上學的な方向をとり「三界唯心」的に世界を解釋し、體系的體裁を整備しやうとしたことなのである。

此の事は、阿毘達磨の時代から佛教に於ける實相論、緣起論の最後の開展である天台や華嚴の教理に至るまでの「心識」の發達展開の経路を顧みれば容易に肯けることである。故に、華嚴經の「三界性心」や天台の「一念三千」なる言葉を取つて見ても、その三界、三千は對象を意味するものではあるけれども、それ等はそれぞれ、唯心の中に攝

在せしめられた三界であり、一念のうちに包攝された三千であつて、既に形而上學的な操作の結果生じたところの所産である。

かくて、此の三千、三界を對象的なるものとして考へるとしてもかの原始人が、まともに見た自然や、虚心な嬰兒の眼に映じた自然——かゝる根本的なものからは甚だ遠いものと考へねばならない。もう一步進めて言ふならば、感覺によつて受取られ、實驗の操作によつて確證せられるところの自然科学の自然からは隔絶したものであり、はるかな霧の彼方に押込められたものである。

日本に來た佛教は、普通「實踐的」と云ふ點で、印度、支那の佛教から區別されるでもあらうが、然し教理そのものから見れば、やはり多く、華嚴、天台の範圍から出るものではない。勿論日本佛教が、日本の歴史の上で、實踐的に作用せる場合に「歴史の意義」に導かれ、實踐的に日本の歴史的發展に何かを與へたと云ふ點で、その背後に、自然的なるものが存在したことは考へられる。然し此の自然的なるものは、歴史的佛教の背後に動いたものではあつても、佛教々理的なものやうである。かう云ふ反自然的性格は、佛教教理に最初からあるものであらう。

三

佛教に於て、自然とか、對象とか言ふものゝ方向に、深い關心を寄せた最初の學派は、部派佛教中の説一切有部であつた。此の學派が實在論的な形而上學を主張したと云ふことが、佛教の自然觀を明にする場合に、先づ顧りみられる機縁をなすのである。有部が、實在論的な形而上學を主張するに至る最初の萌芽は、提婆設摩の「識身足論」なる文献であるかと云はれてゐる。

即ち此の書物の第一卷から第二卷にかけての「目乾連蘊」に於て沙門目連なるもの、「過去と未來とは無なり。現在と無爲とは有なり」との二世無の論に對して、此の論主が「過去無しと云ふは道理に應ぜず——未來無しといふは道理に應ぜず」と反駁して、三世實有を主張したのがそれである。

有部は此の三世實有説を主張することに依つて、當時の佛教諸派の間に於ける特異な一存在として大いに異彩を放つたのである。當時の諸部派は總じて、大衆部系は勿論、上座部系のものであつても有部以外の諸派は、多く、三世實有説には反對の立場に立つてゐた。勿論、總ての部派が、大衆部と同じ立場や主張を持つてゐたと言ふのではなく説假部（眞諦の分別説部）は世法にも出世法にも、假實あることを主張したと云ふし、飲光部の如きは、有部の實在論に近い説を有してゐた。然し徹底的に實在論を主張したのは、有部に限つてゐる。

大衆部等が一切の有爲法は死灰に過ぎずといふやうな立場から、解脱の理想としての涅槃を中心として、四諦の中では、滅道諦を中心にして、凡てを解釋せんとしたのに對して、現實を見つめること深く、苦諦集諦に重きを置いて現實の存在（人間をも含めて）の様態を説明することに力を傾注して來たことが、此の部派が佛教中に於て、自然的なるものに對する顧慮の多い所以があり、又自然的なるものに對して比較的忠實なる所以があつたのである。これ、大衆部等が直接大乘佛教への發展の門であつたのに對して有部が大乘から縁遠い理由もあるのであるが、そこに却つて、吾々は興味を寄せるのである。

簡単に現實を死灰の如きものとして、直に涅槃の如き理想地へ逃避して了ふならば、そこには問題は少いのであり従つて、現實との聯關が乏しいと云ふ點で、ほんとうの意味での思想性も、そこには少いと言はなければならぬのである。

有部以外の諸部派も、亦後の發展佛教も、共に、有部の如き「自然」への關心の強い諸派の教理を批判しつゝも、それから思想性を繼承したものと思ふ。今日他の部派の典籍が、殆んど傳はらない中であつて、有部のものが、かくも多數に存在してゐると云ふことは偶然ではない。多くの人が、それに關心を懐いて、それを取扱ふことが屢々であつた結果でもあらう。即ち有部の教理を地盤として、それをある點で批判しつゝ、ある點では受容しつゝ、換言すれば揚棄しつゝ、發展したところの後世の佛教々理は、その思想性を有部等の如き、直接自然的なるものに關心した體系から受取つたと言ふべきである。

大乘佛教の祖と言はれた龍樹の中論が如何に執拗に、有部の教理を批判してゐるかを見ても、此の間の消息は考へられることである。

有部の思想體系が阿頼耶識思想もさうであるが現實の自然的なるものを、かなり忠實に受取つた結果、それを解決する際に如何に苦心してゐるか、更にそれからの離脱と言ふことに就いて、如何に、多くのエネルギーを費消せるかを見ても、そこに多くの問題を持つてゐることが知られる。

有部が現實の存在からの完全なる離脱（無餘涅槃）を死によつてのみ達せられるものとした如きはよく此の間の消息を傳へてゐると思ふ。是等のことは、その體系が動搖させられたことを意味するものであるが、此の動搖は、自然的なるものが是等の佛教體系を根本からゆり動かししてゐるのであつて、そこに吾々は自然的なるものの力が示されてゐるのを見るのである。然し吾々は、此の動搖のうちこそ、却て、思想性の豊富さを見て取らうとするのである。

従つて、中論の如き否定的な論法や後の發展佛教の教理に於ける「煩惱即菩提」「生死即涅槃」といふやうな「即」の文字の使用による問題からの逃避には、一抹の思想的な脆弱性を感ずるのである。故に佛教の自然觀を見る場合に

は先づ有部のそれを見て性格づければ、佛敎全體の自然觀の性格方向は規定することが出来るやうに思ふ。

四

勿論有部と云つても、その敎理は次第に發達して來たものである。六足論や發智論を経て、大毘婆娑論となり更に俱舍論、順正理論に至つて、最高潮に達したといふべきであらう。今はそれらの發達のこととは問題にしない。俱舍論によると「識は二縁によりて生ず」といつて、認識論的に二元論の立場をとつてゐる。

即ち精神現象は感覺器官たる根と、認識の對象たる境とを俟つて始めて成立するものとするのである。根境は能起であり、識は所起の關係にあるとするのである。此の點から見ても、有部系の思想が二元論的ではあるが、いかに認識論的に對象を重視してゐるかを伺ふことが出来る。

有部系の論書に於て、諸法は種々に分類されたのであるが、遂に世友がその著「品類足論辨五事品」に於て、五位に分つて以來、此の分類が一般に用ひられて居り、更に、晋光の俱舍論記に至つて七十五法と確定せられ、五位七十五法の名目が成立するやうになつた此の五位の中、色法十一が第一位に置かれて五根、五境、無表色に分類せられてゐるが眼、耳、鼻、舌、身の五根、色、聲、香、味、觸の五境の名目も一見してわかる様に、自然や物質を分類するのに生理的要素を標準として、何處までも擬人的に取扱つてゐる。

これは原始的な思想が自然を取扱ふ時の常規であるやうであるが有部系の此の思想も是れを脱してゐない。然し、此の有部の自然觀に於ても、五根、五境等の物理現象の、種々なる多様を統一的な體系に、若しくは唯一の範式に總括することが考へられてゐる。地水火風の四大を考へて、物質を「四大種所造」と呼んでゐるが如き、又極微を説い

て、分子の如きものを考へてゐること、又更に、此の部派の最も著しい特徴である三世實有説に於ける「有」の概念がそれである。

此の三つの範式のうち、極微論は、最も自然科学的な考へ方に近く、「有」の概念は最も形而上學的な性格を有し四大の考へはその中間に位するものであらう。そして極微と四大とは物質にのみ關係してゐるものであるが、「有」の概念は、物理的現象は勿論、心理的現象も、乃至理想たる無爲法をまでも總括せんとする範式であると云ふことが出来る。極微や四大の思想は、有部が當時の印度思想の影響を受けて、その學説を取り入れたものであるが、「有」の概念は有部の獨創的見解のやうである。

此の極微や四大の様な唯物論的な當時の思想の影響を受けたことが、佛教内にあつて、有部が實在論的傾向の形而上學を形成した一因があつたことも想像出来る。極微や四大の思想は、物質の分析の結果（それが近代の如く、實驗の操作を経たものでなくとも）物理的世界像を統一せんとしたものであり、その點唯物論的であり、自然科学的なものであつて、人間の感覺を基礎にしたものである。勿論、極微等は香味等の物質現象に比較すれば、はるかに個人的感覺から遠ざかつてゐるものではあるが、此の種の感覺からの隔離は、近代の自然科学にも存するのであつて（分子や原子、電子を考へればよい）此のために、これを非科學的とするは當らない。

然るに、三世實有説に於ける、「有」の概念は純粹思辨の所産であり、頭腦的抽象の結果顯はれて來つたものであることは明かである。「有」の概念が、一切法の「實體」（順正理論は屢々實體の言を用ひてゐる）と考へられてゐる點から見て、此のことは首肯されることである。而して佛教では、此の「有」の概念は後世發達せしめられ（阿頼耶識思想に於ける名言種子の考へは是れの發展に外ならぬ）てゐるのであるが、極微や四大の思想は、その本來の唯

物論的な性格を失つて、有部やその他の佛教の思想體系に残存して來たに留まつてゐる。

此の事實は佛教思想の方向や性格から規定されたのもあり、それに依つて佛教思想の性格を知ることゝ出来る。勿論、三世實有の「有」の概念が生ずるに至つた動機は、個人倫理的な、道德的修道的なものにあつたと考へられる。識身足論が「二世無」の説を反駁するのに、已觀、今觀、當觀することが出来るのは、三世が有る所以であり、若し三世が無ければ已觀、今觀、當觀することが出来ず、従つて、已厭、今厭、當厭することが出来ず、従つて亦已般涅槃、今般涅槃、當般涅槃することが出来ないと論じてゐることから見ても、此の「有」の概念が主張される根底には修道的倫理的なものが存してゐることが考へられる。

又毘婆沙論卷二十二に「問ふ、過去、未來の隨眠は亦隨増するや否や。答ふ。彼は亦隨増す」とあるによつても、此の「有」の概念は修道的な問題を契機として來たものである事が判る。俱舍論卷二十の例の三世實有の證明の教證の中にも同様のことがある。即ち、「過去の色は是れ有なるを以ての故に應に多聞の聖弟子衆は過去の色に於て厭捨を勤修すべし」と云つてゐる。未來の色に就ても同様のことが説かれてゐる。

是等に依つて見ても、個人的修道を重んじた結果「有」の概念が生じて來たものであることが考へられる。佛教の意圖が、最初から此處にあつたと言ふことが、極微思想の如き科學的なるものを離れて、形而上學的な思想たる「有」の概念を發展せしめ、この性格が發展佛教になればなる程益々甚だしくなつたと云つてよいと思ふ。

個人の「覺」と云ふ實踐的地盤の上に發生した世界觀の持つ自然觀が、自然の客觀的な法則に倣ふことから離れやうとする傾向が生ずるのは當然である、自然は寧ろ個人的な主觀の投影でなければならぬとの傾向に此の私の世界觀は向つて行くからである。

佛教の實踐的地盤は何處までも個人的であつて、社會的ではない故に人間の煩惱（人間に於ける自然的なるもの）の分析は煩瑣を極める程であるのに、社會的なものへの顧慮は全くないのである。僧侶の制度はあつても、それは、只個人的に修道するものが、便宜的に集合してゐるに過ぎないもので未だ社會の性質を帯びたものではない。殊に重要なことは僧侶そのものは、布施によつて生活してゐるのであつて、僧侶と云ふ社會には生産がないと云ふことである。僧侶そのものが一般の如何なる生産的社會に依存してゐるかは問題になることであるが、僧侶が佛教内に於ける社會的なものであると云ふことは大して意味がないと思ふ。

かく社會的地盤を、その思想體系のうちに取込んでゐない佛教々理からは眞の意味の歴史性は考へられず、又對象を支配する労働や技術が問題となることもない。總ては個人的修道にかゝはつてゐるのみである。個人的覺を中心にして、個人的行爲の説明のために、對象の自然的なるものが、結局に於て歪められ、宗教的實踐の實用のために有利なやうに理解せられて、そこに一つの世界觀を、つくり上げられてゐるのが佛教の世界觀のやうである。

佛教にも、全然歴史が問題にならないではない。三時觀や五箇の五百歲説がある。然しそれもやはり、佛教的性格を荷つたものであることをまぬがれないのであるから、そこからは直には、歴史性は受取られないのである。歴史の基底には時間の概念が横はつてゐるが、此の時間に對しても佛教の態度は、やはり非歴史である。佛教の時間に就いては會て詳細にして見たことがあり、その梗概を發表したこともあるが、佛教史觀に就いても（これは屢々論じられた問題ではあるが）論ずる機會を得たいと思つてゐる。