

# 仏教近代化と民族文化との関係試論

—R・タゴール『サータナー』および西田幾多郎

『善の研究』の場合—

橋 本 芳 契

## 目 次

- はじめに——新発見の資料から
- 一 R・タゴールの歴史的登場
  - 二 『サータナー』の成立と思想内容
  - 三 タゴールの仏教観とインド文化
  - 四 『善の研究』とインド的志向
  - 五 西田幾多郎と近代仏教
  - 六 むすび——残された問題

はじめに——新発見の資料から

1

最近遇然の機会に見えられ、すでに新刊の『鈴木大拙全集』（岩波）にも収まった所の大拙が西田幾多郎に宛てた一通の書翰は、もと多数あつたはずの同種のものとしては殆んど現存唯一の貴重な資料と考えられる。<sup>1</sup>この書翰は実

はそれ以前に西田から鈴木に対して発せられた二項の学問上の質問について大拙がなした返事の文である。<sup>2</sup>西田には仏教については大拙のほか松本文三郎という四高時代以来のすぐれた学友があり、松本は西田が京大に招かれた当時の文科大学長で西田が退官するまでの同僚でもあった。<sup>3</sup>仏教学者やインド哲学者としての松本文三郎（一八六九—一九四四、金沢市出身）のことはいまさらいうまでもないが、松本は個人的には真宗信仰に傾いていたように、禪——とりわけ臨濟禪に専念していた西田には松本よりは大拙に仏教を問うことが多かったらしい。しかし中年以後、とくに体力の衰えかかった晩年には浄土教に改めて関心をいだき、親鸞のこと等をひとにも問いみずからにもたしかめしていたようである。前記大拙からの手紙を受けた当時起草していた長論文の最後も、國家と宗教との關係に触れては論じながら、「君主的神のキリスト教と國家との結合は容易に考えられるが、仏教は、從來非國家的とも考えられて居た。併し鈴木大拙は大無量壽經の此會四衆、一時悉見、彼見此土、亦復如是という語を引いて、此土に於て釈尊を中心とした會衆が浄土を見るが如く、彼土の會衆によつて此土が見られる。娑婆が浄土を映し、浄土が娑婆を映す、明鏡相照す、これが浄土と娑婆との連貫性或は一如性を示唆するものであると云つて居る（鈴木大拙著「浄土系思想論」一〇四頁）。私は此から浄土真宗的に國家と云うものを考え得るかと思う。國家とは、此土に於て浄土を映すものでなければならぬ」の語で結んでゐるのである。そしてこの論文の右の引用文直前の箇所西田は、「唯、私は將來の宗教としては、超越的内在より内在的超越の方向にあると考えるものである」として、<sup>4</sup>あたかも禪の立場が超越的内在にあるに對し真宗が内在的超越の立場をとるものとしてゐるかのごとくである。そしてこういう二つの立場はまさに立場の相違に屬する問題であつて、基本的には一つのものが内在（現実）を主とするか超越（理想）を主とするかでの表現形態が異なつてくるものと考えられる。大乘經典はいずれもこの超越と内在の両面を一經に具えたものであるから、あながちに大無量壽經にかぎらず、たとえば維摩詰所說經（維什沢）にあつても、上方界分、四十二恒河沙の如き仏土を度つて「衆香」と名づける國土があり、仏は「香積」と号し、しかもその國土では食生活が一切

で、この釈迦仏の娑婆世界のように剛強の言語を用いるを要しないから、まず「地獄・畜生・餓鬼」の名が無い。

(同経、香積仏品第十參照) この指示は大無量寿經におけるアミダ仏の本願の第一願、無三垂趣の願にも相当する。その他おなじ維摩經が禪(超越的内在)と念仏(内在的超越)との両方に共通して理論的根拠を提供し得ているのは、もとインド宗教の具体的且普遍的特色に由来することではないか。西田はその国家と宗教の關係論において、「国家は、道德の根源ではあるが、宗教の根源とは云われない。(中略)国家は我々の心靈の救済者ではない。

眞の国家は、その根柢に於て自ら宗教的でなければならぬ。而して眞の宗教的同心の人は、その実践に於て、歴史的形成的として、自ら國民的でなければならぬ」とのべ、国家の立場と宗教の立場とを厳密に區別すべきものとながらも、また両者の實際的かわりに於いて眞に深く、道德的もしくは國民的なものが国家の立場から規定されると共に、その国家の由来がかえつて宗教的であるとしているのである。近代国家が信仰の自由を認めるのは、一方では国家を宗教的意義になつた「浄土」たらしめ、他方では宗教をして眞実、現實的救済の意味あるものたらしめようとするのであらう。西田は「民族的社會が自己自身に於て世界の自己表現を宿す時、即ち理性的となる時国家となる」のであり、「此の如きもののみが国家であり、「かゝる意味に於て国家は宗教的である」が、「併し斯く云うことは、国家そのものが絶対者である」と云うのではない」としている。内在はいわば现实生活というほどのこと、超越はそれに対し理想精神ということなのである。最晩年の空襲下國民が極度に生活に窮するを見る時機に至つて西田が「身口意」の三業という人間の最も切実な現実的あるいは道德的なことを大拙に対してその仏教的意義において問おうとしたことにはそれが敗戦直前という時点であつたことで意味も深い、さらに仏教の由来をたずねて、欧米人の見たインドの宗教、具体的には大乘仏教 (Mahayana Buddhism) が知りたいということには宗教的國家觀が当時の西田にとって最大の関心事であつたことの何よりの証拠がこめられてはいまいか。松本とも西田は京大時代の同僚として必らずやこの問題について語り合つていたにちがいないのであるが、当時以来西田はながく超越的内在

の境位にあり、いまの内在的超越のことには余り多く思いおよばなかつたのではあるまいか。本稿は全く私事になるが、昨秋長崎大学に招かれ、西田博士のことを語ったとき同大教授山口清氏（長崎タゴール研究会長）からタゴール研究によって西田哲学究明に資する所多かるうことの教示を受け、自分にもかねて維摩經のごとき大乘經典成立の背景にあるインド文学の世界を垣間見たい念願があつたので、未熟ではあるがR・タゴールが丁度西田の日本にあつて「善の研究」を成した同じその時期に出した思想の書「サータナー」(SĀDĪHĀNĀ, 1914)を試みに書き、とくにその中で仏陀やその教えたる仏教 (Buddha's teaching) に関した部分に注意し、あわせて「善の研究」との思想的対比を試みたものである。もとより意あまつてことは足りないが、いまから半世紀あまり前のインドにも日本にも共通してアジア解放が大きく望まれていた当代における片や詩聖タゴール、そして片や哲学者西田幾多郎兩人の胸奥に光つた宗教的靈性に些かなりと接することができれば無上の幸せである。

#### 一 R・タゴールの歴史的登場<sup>(9)</sup>

まず、あらかじめインドの宗教とタゴール家のことについてのべておこう。インドのタゴール家は西暦九〇〇年頃（日本では醍醐天皇のとき）のブハッタ・ナラヤナを初代として現在三十四代にいたるまで千年以上の長期にわたる全家系が明瞭なベンガルの名門である。インドでは古くヴェーダ聖典を中心にバラモン教が発達したが、のちに仏教やジャイナ教などの新思想がそれに対して生まれてきたように、民衆の宗教としてのインド教 (Hinduism) に対してもその多年の伝統と因習に固まつた積弊から脱却させるべく近世になってさまざまな改革運動がおこなわれた。文学界では、すでに十二、三世紀に新運動がおこり、古典サンスクリット文学の凋落にともない諸方言文学が勃興したというが、宗教思想方面でもさかのばればその頃すでに改革の機運があつたのであろう。しかしインド教自体としては

イスラム教の流布とキリスト教の伝播が誘因となり、自己の信仰に対する反省の目が開けた十五世紀頃がその動きの實際化した時と考えられる。たとえばヴァスコ・ダ・ガマがインド西海岸に到着したのは一四九八年であり、一五〇一年にポルトガルがゴアを攻略して、西欧のインド侵略がはじまり、一五四二年にはシャヴィエルが布教のためゴアに来てキリスト教がインドに広まろうとする。イスラム教徒が五河地方に定着したのはそれより五百年あまりまえの一〇一〇年頃である。仏教のごときはそのイスラム勢力のためインド本土内では十二、三世紀までに形としては絶滅するのであるが、それはもとより仏教の本質には関係しないことである。しかし、バラモン教にしてもインド教にしても、あるいは仏教自体にしても本来、インドの地盤に発生し生長した宗教であるから、表向き盛衰があり、交替があつても、基本的には民族生活とその文化の中にふかくとけこんだものであるから、文字どおりの絶滅ということはありえない。改革運動でもヴェーダの多神教的宗教が中世のインド教でヴィシュヌ或いはシヴァなどを最高神とした一神教的崇拜に転じたあと、なおイスラム教のアッラー一神を唯一のものとして崇拜し、また偶像を排して信仰を清潔単純簡素なものにしたうえに、なおその強い信仰のもとでの団結を示すことが限りない魅力で、その方面にひかれつつ宗教的革新の進められた所があつたが、十九世紀末頃ともなれば、またそれらに対する反動思想もおこつた。反動は実質的には元のインド教等に復帰しようとするものであるが、またそれが同時に民族生活のあり方に対する反省でもあるから、宗教以外の方面にもおよんで政治思想や社会生活に対しても改革運動は大きなひびきをもつことになつた。キリスト教についてはとくにその人道主義 (humanism) の諸点が宗教改革に利せられようとしたことを見のとしてはならない。他面、イスラム教やスーフィズム (イランの神秘的宗教) が、教義、宗教的儀礼、信徒の団結等の方面でインドの宗教に大きく影響したものであることも注意すべきであろう。学者はインド教改革思想はヴィシュヌ派の哲学者ラーマヌジャ (十一、二世紀。諸説あり) までさかのぼりうるであろうとする。このひとは、かのヴェーダーンタ哲学の巨匠として「インドのカント」とも称せられるシャンカラの不二一元論に対し、限定一元論をた

て、神と人間精神とは同一のものながら、しかも神と現象世界はその本性を異にするから、この差別を滅し、人間精神をば神に帰入せしめるため、最高神ヴィシヌヌおよびその権化（アヴァターラ）を崇拜すべしと説いた。当時としてシャンカラ説は一般にバラモン教の正統思想と考えられていたに對し、部分的にせよ、しかもインド教の側からかような異説の出たことは、革新思想の先驅としてよく、しかもラーマーヌジャの創始した一派が一方では伝統的な宗教的、社会的諸制度や慣習を守りながら、他方ではカースト外の卑賤民にもヴィシヌヌ神に對するバクティ（誠信）を説いたことは、近世になつて階級的差別の打破や撤廢の運動が政治的、社会的に表面化してくる基本をつくつたものとしてよい。さてラーマーヌジャの教説は主として南インドで流行したに對し、同じ立場を採りながらさらに一步をすすめた新説をなしたのが北インドのベナレス辺に十五世紀前半に現われたラーマナーンダである。その新説とはむしろシャンカラの不二元論によつてしかもラーマ崇拜を中心とするもので、「ラーマヤナ」におけるラーマもその妃シーターも人間としてはヴィシヌヌのマーヤー（幻力）として現われたもので、神としては別に存するとし、ラーマが最高神で、ラーマへのバクティでひとびとは解脱し救済されるもので、この誠信の功德は一切のひとによつて得られるとて賤民の味方になる説をとなえた。そしてこれを尊信する者がガンジス川地方にきわめて多かつた。一五一八年に死んだ宗教詩人カビールのごときもそのひとりである。カビールはラーマナーンダの教説とスーフィーの教理とを融合したひとといわれる。そしてこのひとの流れを汲んで十五世紀から十八世紀中までに多数の改革者が出た。カビール派は總じてインド教的特色をうしななかつたのである。

一方政治の面で一五五六年にアクバル大王が即位し、ムガル王朝がはじまったが、この王朝はそれから百年あまり後の一六六九年にインド教を禁止した。したがつてこのうちの王朝への宗教的反撃がしばしばおこつた。またナーナク（一四六九—一五三八）を開祖として改革運動から発展したシク教の軍隊が、十八世紀初めに反乱をおこし、同世紀の後半にはイスラム教軍を破つて獨立教団を建てている。ついで一八二八年にラーム・モーハン・ラーイ（一

七七一—一八三三)がブラフマ・サマージ(梵教会)をはじめた。ラーイの教説は、キリスト教、イスラム教、インド教を総合し、これに西欧の文化制度を加味した革新的意味の多いものであった。この梵教会の有力な後援者であったヴァールカナート・タゴール(タゴール家三〇代)の子、デーベンドラナート・タゴール(一八一七—一九〇五)はラーイの死後十年目の一八四二年に梵者会に入会し、数年ののち、その長(アーチャリーヤ)になった。彼はラーイの説に従い、インド教の本源は純粋な精神的・一神教であるとし、またウパニシャッドに重点をおくところに彼の学識を示したが、他面、キリスト教を尊敬しないで、インドはキリスト教を必要としないとまで説いた点では、ラーマと甚だしく異なり、より保守的であるとさえいえよう。彼はかねてサマージの組織化に最も意を用い、入会早々の一八四三年には会員たんとする者の誓約として、「偶像を崇拜せず、神を愛し神を尊敬し、神の愛 (Love) にふさわしい行為 (good) をなすべきこと」などを規定し、同時に、その神である「ブラフマン」(梵)に対する祈祷、礼拝の簡単な形式をも定めた。この祈祷、礼拝の形式制定で、教会内容が著しく豊富となり、しだいに入会者の増加したことはデーベンドラナートの代におけるブラフマ・サマージの大きな業績であった。

しかるに一八五七年、デーヴェンドラナートが四十才のとき、のちにサマージの第三の指導者となる青年ケーシャブ・チャンドラ・セーン(一八三八—一八四)が入会した。彼はヴィシシュヌ教徒の家に生れ、近代的な英国風の教育を受けたが、サマージにはいつてデーベンドラナートの信任を得、彼もまたデーベンドラナートを父のように敬愛したのであった。ケーシャブを中心とする開教的努力でインド各地にサマージが設置され、ブラーフマ・サマージは全インドを包括しようような形勢になったが、同時にケーシャブの態度があまりに進歩的であったため、サマージの内部では、もとからの会員のなかにこれを批判的に見ようとする者も現われ、デーベンドラナート自身でさえ、その精神的宗教が社会改革運動の犠牲となることをおそれ、ついにサマージは二派に分かれ、一八六五年、ケーシャブはデーベンドラナートのもとを去って別に一派を成すに至ったのである。

ケーシャブとデーベンドラナートとの決裂は、とくに思想上の問題が原因であったといえよう。すなわちケーシャブは社会改革運動においてもキリスト教の慈善事業にならおうとしたほどキリスト教もしくは西欧思想の心酔者であったが、デーベンドラナートはさきにもべたようにキリスト教はインドには不要とまでしたひとであったのである。そこにしかも同時にデーベンドラナートの社会改革者としての限界があったともしなければなるまい。

「梵教会」を去ったケーシャブは、若い同志と一緒にいってインド・ブラーフマ・サマージを結成したので、デーベンドラナートを長とした元来の会員のものは「アーディ・ブラーフマ・サマージ」と称してこれと区別された。一九〇五年にデーベンドラナートが死んだ後は、その第七男（末子）で詩人のラビーンドラナート・タゴールがまさに立って講演等により、梵教会の勢力を維持しようとした。このときラビーンドラナートはもはや四十五才の壮年に達しており、十分父の遺志をついでブラーフマ・サマージのために尽しうるかに見えたが、ケーシャブも去り、すでに敗退期を迎えていた同教会の頹勢は容易に挽回さるべくもなかった。またケーシャブのインド梵教会も一八八四年に彼が死んだ後は内紛を生じ、会員も減じ、その活動も漸次おとろえ、かえってケーシャブの生前、一八七八年に彼と見解を異にして別派をなした「サーダーラン・ブラーフマ・サマージ」がひとり奮実な発展をとげつつあった。その間に処して、漸く母国インドの現実におかれた政治的命運をさとり、民族生活の根源的自覚にもとづけて、眞の精神改革の道に向かおうとしたのがかれラビーンドラナートそのひとなのである。

「アーディ・ブラーフマ・サマージ」も、わずかにラビーンドラナートの講演などによって余命を保つにすぎなかった。ラーマクリシュナの死後、その弟子のうち最もすぐれた者としてナレインドラナート・ダッタ（一八六三—一九〇二）が出たが、この人が有名なスヴァーミー・ヴィヴェーカーナンダである。彼はチベットに赴いて仏教を研究し、一八九三年にはシカゴの宗教大会ではインド教徒の代表者として参加したが、その講演が参加者に多大の感銘を与えたことは有名である。J・ネルーは、「インドの発見」でタゴールとこのヴィヴェーカーナンダとのふたりにつ



いて、つぎのようにのべている。

「ヴィヴェーカーナンダと同時代ではあるが、もっとあとの世代に属するものに、ラビーンドラナート・タゴールがいた。タゴール一族は十九世紀におけるベンガルのさまざまな改革運動に指導的な役割を演じてきた。その中には精神的な人柄の人物もいたし、立派な文人、芸術家もいたが、ラビーンドラナートはその皆の中でもひととき傑出していた。事実、インド全土を通じて、彼の地位は次第に、誰もその右に出るものがない高いものとなっていった。

(中略) 彼がひろくインドの精神、とくに、つづいてたちあがりつづけた世代の精神に与えた感化は、まことに驚嘆すべきものがあつた。……東洋の考え方と西洋の考え方を調和にみちびくよう力をつくし、インドの民族主義をひろい基盤の上に立つものたらしめた点では、他のいかなるインド人といえども彼の右に出るものはない。(中略) タゴールのインド人に対する計り知れぬ大きな寄与は、あたかも他の分野においてガンディーがしたように、インドの民衆を彼らのせまいきまりきつた思想の型から、ある程度抜け出させ、人類にかかわるもっと広汎な諸問題について考えるようにしむけたことである。タゴールこそインドの偉大なるヒューマニストであつた。」と。

またネルーは、引き続きタゴールとガンディーとの関係についても同書においてつぎのごとく記述している。

「タゴールとガンディーとは、疑いもなく、この二十世紀前半におけるインドの傑出した二大人物である。この二人を比較し、対照してみると、教えられるところが多い。その性格や気質において、たがいにこれほどひどく違つた二人の人物はありえまい。タゴールは貴族的な芸術家であり、のちにプロレタリアに同情をよせる民主主義者となつたのであるが、本質的にインドの文化的伝統を、すなわち全幅的に生活を受け入れ、歌や舞を楽しみながら生きてゆくという伝統を代表していた。ガンディーはもっと民衆の人であり、ほとんどインド農民の権化ともいふべく、インドの古い伝統の他の面、すなわち自制と禁欲心との伝統を代表していた。しかも、タゴールは本来思想の人であつたし、ガンディーは一徹な、止むことのない活動の人であつた。二人とも、それぞれの流儀で、異つた世界観を

もっていたが、同時に二人とも全面的にインド人であった。彼らはインドの、異ってはいるが調和的な二面を代表し、たがいに他を補い合っているように見受けられた。」と。

これらによってラビンドラナートがその生涯において得た社会的地位とその歴史的業績とは共に明確であるといわれよう。

## 二 「サータナー」の成立と思想内容

一九一三年（大正二年）、ラビンドラナート・タゴールは招かれて渡米した。その誕生は一八六一年（文久元年）であるから彼が五十三才の時である。アメリカではハーバード大学で数回にわたり、インド思想の核心ともいふべき諸項について講じた。それが一冊の本にまとめられたのが、「サータナー」(“Sathana”)で、同年マクミラン書店から「生の実現」(Realisation of Life) の副題をつけて出版された。ただしサンスクリットの ‘Sadhana’ は「ある目標または目的に向かってまっすぐ進む」ことを意味し、充実した人生態度を堅持しつゝ、世界に向かい、インドの道を獅子吼した当年のタゴールの英姿が髣髴としてうかがい知られる。講演集「サータナー」が出た同年、つまり一九一三年にタゴールはノーベル賞文学賞を受けているが、アジア人としては同賞受賞は彼が最初であった。ノーベル賞が何を基準にして出されるものであるかとはかく、その後において二人の日本人が物理学およびタゴール同様の文学の領域で受賞した以外、主として欧米人の業績が表彰対象になってきている。してみればタゴールや若干の日本人がノーベル賞受賞者になったことはアジア人がもつその方面の力量を大いに世界に認識させたことになるが、あわせて現代世界におけるインドや日本の伝統文化の地位評定の急がねばならない次第も知らるべきであろう。しかもこのインドと日本の両文化がその根底を一にした方面のあることは最も注意すべく、さらに欧米人のあいだにも真正

のアジア精神や東洋文化を知ろうとしてインドの宗教や大乘仏教への注目のある事実がアジア人自体としても反省し再考すべきであろう。「サーダナー」はタゴールの、詩集「ギータンジャリ」によるノーベル賞受賞直後のもので、かえってこの受賞の一事そのものが大きな機縁となつてできた書物であつたということがいえよう。はなしは前後したが「ギータンジャリ」(Gitanjali) はもとベンガルのひとタゴールが、ベンガル語(Bengali) で書いた抒情詩集で、それを一九二二年に渡英する際に英訳し、既出の他の詩集からも同様選択、英訳したものを併せ一冊の新版にして翌一三年、インド協会 (India Society) から発刊したものである。この詩集は一〇三篇から成り、いづれも宗教精神をひそめ、象徴的意味に富んだものである。加えてアイルランドの詩人イェーツ (William Butler Yeats 1865—1939) のすぐれた長文の序言 (Introduction) が付されたので、原題に 'Song Offerings' (歌の捧げ) の訳語を付載した「ギータンジャリ」は欧米文壇に多大な反響をよび、ついに同年のノーベル賞 (Nobel Prize) を獲得するにいたつたものである。

われわれは普通タゴールの名においてその詩人たることを知らされるのであり、事実彼は十七、八才頃より詩作をはじめ、とくに二十五才から三十五才にいたるあいだにうるわしい数多くの作品を成したということで、その多くは恐らく前記「ギータンジャリ」中におさまっているであろう。しかし「サーダナー」から逆観していくとき、タゴールは詩人たると同時に深き思想の人であり、広き愛と誠実のひとである。彼の実意はインド古来の道の探求となつて深まり、彼の愛情は虐げられたインド国民の解放ならびにアジア諸民族の共存共栄の道開拓への努力に向けられた。二十世紀当初まことにイギリス治政下のインドはむしろみじめのものであつた。タゴールは初め詩と文学により民族をまもり国民をげまそうとしたのであつたが、次第に民族固有の思想や宗教に興味をもち、あわせてそれらと欧米思想やキリスト教との関係を考えるようになった。

つぎに「サーダナー」の思想内容について一言しよう。詩集「ギータンジャリ」とこれに対するノーベル賞受賞に

よって世界にまきおこされた「タゴール煽風」は各地各国にさまざまな反響を呼んだ。受賞当年の渡米もその一つといえよう。アメリカでの講演は、まず古代ギリシヤ文明 (the civilization of ancient Greece) のことから説きおこし、それが都城にかこまれた多分に人間本位の都会文化であったとし、それに対し古代インド文明は広大な森を背景とし、また実はその森の中からうまれたとする。彼はその時の演題を「The Relation of the Individual to the Universe」としたが、それが「サーダナー」の初章としておさまったものである。しかしこれを「個人と宇宙の関係」と訳し、またそのように理解するのはただしくないのであろう。タゴールの意図したのは、個人と宇宙とを併列的、もしくは対蹠的に考えようとするまさにそうした二元対立的なものの見方、考え方そのものの批判にあったので、むしろ主体を個人におき、個人を深く掘りさげることによって宇宙との本質的なつながりに到達させることを本旨とし趣意としたところにインド古来または人間本来の道があったことを実証するのがこの講演の目的であった。彼は以後数回にわたり講じた所を主にして八編の体裁の一書になしたが、出版にあたり注意すべき内容の「著者の序言」をこれに付した。すなわちその中で彼は、つぎのようにウパニシャッドと共にブッダ(仏陀)のことは (the teachings of Buddha) が自分の精神生活にとって不可欠のものであったというのである。

「私にとり、ウパニシャッドの詩句とブッダ(仏陀)の教訓とは、これまでつねに精神上の事項であり、したがって限らない生命の成長を与えられてきていた。それで私はそれらを、自分自身の生活と他に対する説教との両方でもちいてきたが、それは自分にとっては他人に対すると同様、個人的意味で充滿され、そして彼らの確証、わたし自身の特別な吟味——それはその個人性のゆえにその価値をもつにちがいないのだが——を待っているのである。」

To me the verses of the Upanishads and the teachings of Buddha have ever been things of the spirit, and therefore endowed with boundless vital growth: and I have used them, both in my own life and in my preaching, as being instinct with individual meaning for me, as for others, and awaiting for

their confirmation, my own special testimony, which must have its value because of its individuality. (Author's Preface) 二

「サーダナー」は以下その本文に入り、すべてつぎの八章から成っている。

第一章 個人の宇宙に対する関係 (The Relation of the Individual to the Universe)

第二章 たましい意識 (Soul Consciousness)

第三章 悪の問題 (The Problem of Evil)

第四章 我の問題 (The Problem of Self)

第五章 愛における実現 (Realisation in Love)

第六章 行における実現 (Realisation in Action)

第七章 美の実現 (The Realisation of Beauty)

第八章 無限者の実現 (The Realisation of the Infinite)

第一章で個人もしくは人間の宇宙に対する主体的関係と人間も最後には自己のおかれている宇宙・自然に復帰せしめられていく意味を有することとを説き、つぎの「たましい意識」(Soul Consciousness)の章ではそういう主体的自覚の原理としての精神や自己意識の問題にかえてこれを明らかにする。そしてたましい (atman, soul) の自由な活動を制約し、あるいはこれを妨げるものとしてわれわれをとりかこむ「悪」(evil)があるのであるが、この悪は本来仮空のもの (maya) に属し、むしろ「善」(goodness, satya) の不完全な実現であると説明する。維摩経に、「不善不生、善法不滅」と説くのと同趣意である。それが第三章。さらに第四章では、「たましい」(soul)としての不滅永遠の自我に対し、有限生滅の「我」(self)があり、この後者の意味での「我」につけてこそ仏教では「無我」(anātman)と説くのであり、「我」のゆえに「法」(law, dharma)も要り、あるいは法もあるのであり、

それゆえひとは法を知る (know) ことに最も努力すべきで、無知 (avidya) がすなわち人間として繫縛なのであり、それから離脱することがインド宗教の共通目標ともいうべき解脱 (vimoksha) である。これらのことを特に多く仏陀のことはを引くことによって説明したのち、つきには三章をもちいて「愛」(love) と「行為」(action) および「美」(beauty) の三領域における「生」(life) の完成・現証 (realisation) を細説する。そのうち「愛」は一面「知」(knowledge) につながり、他面「歓喜」(joy) につながるものであるとする。一体、愛とつぎの行為 (action) とは梵教会の「梵教典」(Brahma Dharma) でも最も宗教的実践として強調した所で、タゴールが多分にそうした父祖や教団の教訓に従ったことは前述した。とくに特色あるのは第七章の「美」の、または「美」における実現 (The realisation of Beauty) の所説で、ことに音楽 (music) をもって至上の美としたタゴールが、音楽と音楽者 (musician) ——必ずしも音楽家ではない、むしろ音楽的行為者の意味——は、不離一体のものとしているのは彼の教育観、宗教観とも密接な関連あるものとして注意すべきことである。最後の「無限者の実現」(The Realisation of the Infinite) にいわゆる無限者 (the infinite) とは具体的には梵 (Brahma) をさすもので、前来の「愛」「行為」「美」による、あるいはそれらにおける「生の実現」も、帰結するところ「梵」における実現 (realisation) で、そこにインドの哲学宗教に伝承的な梵我一如の理念と実際とがタゴールにおいても継承相統されていることが明瞭である。ただタゴールはそれをさらに仏教の「梵住」(Brahma-vihara) において実証し、一層に広く世界的普遍的意義なものに発展させて理解しているところにその思想的特色があるといえよう。

### 三 タゴールの仏教観とインド文化

デーヴェンドラナートの子としてその第七男(末子)ラビインドラナートが歴史に登場してきたのはさきにしるしたような次第であったが、ひるがえって彼が「サーダナー」(Sardana)を成した背景には、少なくともつぎのごとき三つの要件があったと考えられる。第一は時代である。彼によってこの書の生まれた一九一三年は第一次世界大戦勃発の前年である。インドではすでにそれより数年前から独立運動がはじまっていた。とくにベンガル地方にはスワデシ(Swadeshi)運動がおこり、タゴール自身もインドの精神的復興こそが独立への最大の基盤であると考えていた。そしてインドには民族文化のなかにそれだけのものが十分そなわっているという確信と情熱が、「サーダナー」の文中にもみなぎっているのである。しかもそのばあい、タゴールが忘れずにインドの伝統文化としてウパニシャッドにらべて仏教思想に大きく注意をむけたことは何としてもくるいのないことであつたといつてよい。第二は、タゴールの生い育った環境と生活である。幼少時から彼の人間形成に最も大きな人格的影響を与えたのは、その父デーヴェンドラナートであつたことは屢述したとおりであるが、とくに宗教・思想の方面で父からいかに多くのものを受けていたか、これまた「サーダナー」によって明白に知り得るところである。ラビインドラナートが父に負うたものは単に内容的に各個のウパニシャッドの語句を暗記するという方面ばかりでなしに、ひろく宗教的教訓を学びとるその学習態度そのものを深く教えられたことにあるのである。一九〇一年四十才のとき彼は内心の切実な願いからシャーナンチニケータン(Santiniketan)に新しい学校をはじめ、そこに彼の全生命を投じたのであるが、「この学校の成長を以て私自身の成長とする」としたほどであつた。「ギータンジャリ」(Gitanjali)の詩も、「サーダナー」(Sardana)の哲学も、みなここで生まれたのである。しかもそれが世界の評価をうける段階にまで進んだのである。ゆえにその思想は、単に「哲学者の頭から生れたのでなく、人間最高の行(実践)から生れた」ものだったのである。第

三にはインド文化の伝統である。インド文化の主流を、タゴールは、1 Vedic (ヴェーダ・ウパニシャットの)、2 Puranic (民俗的)、3 Buddhist (仏教的)、4 Jain (ジャイナ教的) の四つにまとめている。そのうちタゴールが主として養われたものはもとより1のヴェーダ・ウパニシャットの伝統であったが、ウパニシャッドについては父から大きく受けたことは既述のとおりであり、「サーダナー」にはほとんど毎頁といってよいほどウパニシャッドが引かれているのである。彼自身も、「ウパニシャッドの教典 (Grono) が日々の礼拝に用いられる家庭に育った」と言ったが、そこには幼年時代からの彼の宗教的な家庭環境が示されている。しかしこの「ウパニシャッドの教典」とはウパニシャッド (Upanishads) のいわゆる原典そのものではなく、彼の父デーヴェンドラナートが、ウパニシャッドの精髓を集めて梵教会 (Brahma Samaj) の礼拝用の教典に編集した「梵法」 (Brahma Dharma) のことを指すもので、「サーダナー」におけるウパニシャッドの引用も大体これによったものである。そこに彼の人格や思想形成に父より非常に多くのものが得られていることが明瞭である。元来詩才に富んだラビンドラナートであったからその天分はヴェーダ詩聖 (prophets) のそれを継いだともいえるし、反対にヴェーダ・ウパニシャッドへの幼少時からの傾倒心酔が彼の詩心をおのずと啓発開発していったものともいえるであろう。しかし自己の人格完成のより具体的な目標としてブッダ (Buddha, 仏陀) を見だし、その教え (Buddha's preachings) を最も尊信していた。それは晩年にいたってさらにはつきりすることがらであるが、「サーダナー」にはすでにそうした「ブッダとその教えへの接近」が大きく現われているのである。いわばヴェーダ的主流の上に、仏陀が大きく受容され、インド文化の最も高い精神的伝統が美しく総合され、再現されたといえるのである。「サーダナー」には前後十回にわたり、定かにブッダ (Buddha) もしくは仏説 (teachings of Buddha) としてのものが引用し掲示されるのであるが、それらは決して学問的引用といった風のものではなく、ウパニシャッド引用のばあいと同様、直接原典に拠るというよりはラビンドラナート自身の身についたままのものを表示しているのである。したがって大小乗の区別も意識されず、む



しろ釈尊の人格性が主となっており、その教説の真理性が全体として最も人格的なものとして尊信されているのである。

以下に順次、仏教関係の引用句とその箇所を指摘しよう。

1. Buddha, who developed the practical side of the teaching of Upanishads, preached the same message when he said, *With everything, whether it is above or below, remote or near, visible or invisible, thou shalt preserve a relation of unlimited love without any animosity or without a desire to kill. To live in such a consciousness while standing or walking, sitting or lying down till you are asleep, is Brahma Vihara, or, in other words, is living and moving and having your joy in the spirit of Brahma* (The Relation of the Individual to the Universe. pp. 17—18)

ウパニシャッドの教えの實際面を發達させたブッダが、つぎのようにのべたとき、〔これと〕おなじメッセージを説いたわけである。

あらゆること——それが上であろうと下であろうと、遠かろうと近かろうと、見えようと見えまいと、そのことについて汝が無制限の愛の關係を、何のうらみもなしに、もしくは殺そうというおもいもなしにその關係をたもつべきである。立ち、もしくは歩き、坐り、もしくは倚りかかり、汝が眠るまでのその限りをそうした意識で生きること、梵住 (Brahma Vihara) —— 言いかえれば、梵の精神において生き、動き、かつ汝の喜びをもつことである。

2. In his sermon to Sadhu Simha Buddha says, "It is true, Simha, that I denounce activities, but only the activities that lead to the evil in words, thoughts, or deeds. It is true, Simha, that I preach

extinction, but only the extinction of pride, lust, evil thought, and ignorance, not that of forgiveness, love, charity, and truth."

The doctrine of deliverance that Buddha preached was the freedom from the thralldom of Avidyā. Avidyā is the ignorance that darkens our consciousness, and tends to limit it within the boundaries of our personal self. It is this Avidyā, this ignorance, this limiting of consciousness that creates the hard separateness of the ego, and thus becomes the source of all pride and greed and cruelty incidental to self-seeking. When a man sleeps he is shut up within the narrow activities of his physical life. He lives, but he knows not the varied relations of his life to his surroundings, — therefore he knows not himself. So when a man lives the life of Avidyā he is confined within his own self. It is a spiritual sleep: his consciousness is not fully awake to the highest reality that surrounds him, therefore he knows not the reality of his own soul. When he attains Bodhi, i. e. the awakening from the sleep of self to the perfection of consciousness, he becomes Buddha. (Soul Consciousness pp. 31—32)

ブッダはサーヴェ・シンン (Saddu Simha, 妙獅子) に道を説いていわれる、*「シンンよ、いかにもわたしが活動を否定する (denounce activities) のは本当だ、しかしただ、このは、思想、または行爲において悪に導くところの諸活動についてだけである。シンンよ、いかにもわたしが滅を説く (preach extinction) のは本当で、しかしただ高慢、貪欲、邪思惟、および愚痴の滅だけで、放棄、愛、慈悲、および真実についてのそれではない」と。*

ブッダが説いた救済の教理は、*「アヴィドヤー」* (Avidyā, 無明) の繫縛からの自由であった。*「アヴィドヤー」* はわれわれの意識を黑暗にする無知であり、それ (「意識」) をわれわれの人間我 (personal self) の束縛内に限定し

がちである。エゴ (the ego, 我) の頑迷な分離をつくり、かくて身のためにのみ図りがち (incidental to self-seeking) なあらゆる高慢と欲貪と残酷の源となるところのこの意識の限定である。ひとが眠ると、そのひとは自分の肉体生活の狭い諸活動内に閉じこめられる。彼は生きる、が彼は自分の周囲に対する自分の生活のいろいろな関係を知らない、……だから彼は自分自身を知らないのである。それだからひとが△アウイドヤー▽の生活を生きるとき、彼は彼自身の我 (his own self) のうちに閉じこめられる。それは精神的睡眠である、すなわち彼の意識は、自分をかこむ最高の現実に対し十分には目やめていない、だから彼は彼自身のたましい (his own soul) の真実性を知らないのじめる。彼が△ボニー▽ (Bodhi, 菩提) すなわち我の眠りから意識完成 (the perfection of consciousness) へ目やめて醒するに、彼はソニマに成る。

3. And the teaching of Buddha is to cultivate this moral power to the highest extent, to know that our field of activities is not bound to the plane of our narrow self. This is the vision of the heavenly kingdom of Christ. When we attain to that universal life, which is the moral life, we become freed from bonds of pleasure and pain, and the place vacated by our self becomes filled with an unspakable joy which springs from measureless love. In this state the soul's activity is all the more heightened, only its motive power is not from desires, but in its own joy. This is the Karma-yoga of the Gita, the way to become one with the infinite activity by the exercise of the activity of disinterested goodness.

When Buddha meditated upon the way of releasing mankind from the grip of misery he came to this truth : that when man attains his highest end by merging the individual in the universal, he becomes

そしてブッダの教えは、この道徳力を最高度に開発して、われわれの諸行動の領域が、せまい自我の地平に限られないことを知らせる。これはキリストの天国のヴィジョンである。われわれがその宇宙的生命 (that universal life) —それは道徳生活なのだが——に達したとき、われわれは快と苦の拘束から離れることができ、われわれの自我によつてからにされた場所は、測りようのない愛から発出する言いようのない喜びで満たされる。この状態においてたゞしいの活動 (the soul's activity) はすべて高められる、ただその機動力は欲望からではなくて、それ自身の喜びの中にある。これが「キーター」の《カルマ・ヨーガ》(Karma-yoga, 業瑜伽) である、つまり無関係な善 (disinterested goodness) の活動の実動により無限の活動と一つになる道である。

ブッダが、悲惨のつかまえからゆるめられる人類の途に冥想をしたとき、彼はこの真理に達した、すなわち、ひとがその最高の目的を宇宙における個人 (the individual in the universal) を没入するにより達したとき、彼は苦痛の束縛から自由になる。以下にこの点をより十分に考えてみよう。

4. It is not only in Buddhism and the Indian religions, but in Christianity too, that the ideal of selflessness is preached with all fervour. In the last the symbol of death has been used for expressing the idea of man's deliverance from the life which is not true. This is the same as Nirvāṇa, the symbol of the extinction of the lamp.

In the typical thought of India it is held that the true deliverance of man is the deliverance from

avidyā, from ignorance. It is not in destroying anything that is positive and real, for that cannot be possible, but that which is negative, which obstructs our vision of truth. When this obstruction, which is ignorance, is removed, then only is the cycle drawn up which is no loss to the eye. (Problem of Self p. 72)

無我 (selfness) を理想とすることがいとも熱心に説かれるのは、ただに仏教およびインドの諸宗教においてばかりではなくして、またキリスト教においてもでもある。後者(すなわちキリスト教)において死の象徴が人間の本来でない生活からの救済理念を表出するために用いられてきた。これはランプの(光の)滅却の象徴である。ニルヴァナ (Nirvana) とおなじい。インドにおける典型的思想では、人間の真の救済はアヴィダヤ (avidyā, 無明) からの、無知 (ignorance) からの救済であることに考えられている。それは、積極的、現実的であるところの何ものかをほるほすことには存せず。というのはそうしたことはあり得ないのであるからであり、ではなくして、消極的なものがわれわれの真理のビジョンをさまたげるのであるが、その中に存するのである。この障害、それは無知であるが、それが除かれたとき、そのときのみ眼には火われないまぶたがひきあげられるのである。

5. The Sanskrit word dharma which is usually translated into English as religion has a deeper meaning in our language. Dharma is the innermost nature, the essence, the implicit truth, of all things. Dharma is the ultimate purpose that is working in our self. When any wrong is done we say that dharma is violated, meaning that the lie has been given to our true nature.

But this dharma, which is the truth in us, is not apparent, because it is inherent. (Problem of Self

サンスクリット語の「ダルマ」(dharma, 法)、それは通常、われわれ(インドで)の言語ではずっと深い意味をもつ宗教(religion)として英訳される。「ダルマ」はあらゆる事物の一番にふかい内性(the innermost nature)本質(the essence)内面的真理(the implicit truth)である。「ダルマ」は、われわれの自我中に働いている究極の目的(the ultimate purpose)である。どんな悪事でもおこなわれると、われわれ(インド人)は△ダルマ▽がおかされたという、その意味は、いっわり(the lie, うそ)がわれわれの真性に対して与えられたということである。

しかしながらこの△ダルマ▽、それはわれわれに存する真理であるが、それは内在的であるので、そこには現われなごころ。

6. Such a lamp is our self. So long as it hoards its possessions it keeps itself dark, its conduct contradicts its true purpose. When it finds illumination it forgets itself in a moment, holds the light high, and serves it with everything it has : for therein is its revelation. This revelation is the freedom which Buddha preached. He asked the lamp to give up its oil. But purposeless giving up is a still darker poverty which he never could have meant. The lamp must give up its oil to the light and thus set free the purpose it has in its hoarding. This is emancipation. The path Buddha pointed out was not merely the practice of self-abnegation, but the widening of love. And therein lies the true meaning of Buddha's preaching. (ibid. pp. 76—77)

こうしたランプはわれわれの自我(our self)である。そ(の自我)が、そのもちものを死蔵するかぎり、それは自身をくらがり置き、その行為はその真意とたがっていく。それがひかりを見つげること、一擧にして自身を正し、その光りを高く掲げ、それがもてるあらゆるものをもってそれ(「光り」)に奉仕する、というのは、その中にそ

れの啓示 (revelation キトシ) があるからである。このキトシは、ブッダが説いた所の自由 (the freedom) である。彼はランプに向かいその油 (oil) を棄てよと勧めた。しかし無目的な放棄は、彼 (≡ブッダ) としては決してまななかつたよいよ暗くなる貧窮 (a still darker poverty) である。ランプは、明かりのためにこそそのオイルを棄てねばならず、かくしてそれがその死感中にもつた目的 (≡邪思惟、邪見) から自由になる。これが解脱 (emancipation) である。ブッダが指摘した道は、ただに自己拒絶の実践 (the practice of self-abnegation) ばかりでなく、また愛の拡大 (the widening of love) であつた。そしてそこにこそ仏説の真意が存するのである。

7. The emancipation of our physical nature is in attaining health, of our social being in attaining goodness, and of our self in attaining love. This last is what Buddha describes as extinction——the extinction of selfishness which is the function of love; and it does not lead to darkness but to illumination. This is the attainment of bodhi, or the true awakening: it is the revealing in us of the infinite joy by the light of love. (ibid. pp. 83—84)

われわれの身体性における解脱は健康達成の中にあり、社会存在におけるそれは善意の達成にあり、そして自我 (our self) のそれは愛の達成中にある。この最後のもの〔自我の解脱〕が、ブッダの滅却 (extinction)——愛の機能である我欲 (selfishness) の滅却として記すものである。そしてそれは黑暗にではなくして光明に導くものである。これが「菩提」 (bodhi) / すなわち真覚 (the true awakening) の達成である。それはわれわれの中における愛のひかりによつた無限の喜び (the infinite joy) の顕露である。

the moral plane to the spiritual. Buddha preached the discipline of self-restraint and moral life : it is a complete acceptance of law. But this bondage of law cannot be an end by itself : by mastering it thoroughly we acquire the means of getting beyond it. It is going back to Brahma, to the infinite love, which is manifesting itself through the finite forms of law. Buddha names it Brahma-vihāra, the joy of living in Brahma. He who wants to reach this stage, according to Buddha, "shall deceive none, entertain no hatred for anybody, and never wish to injure through anger. He shall have measureless love for all creatures, even as a mother has for her only child, whom she protects with her own life. Up above, below, and all around him he shall extend his love, which is without bounds and obstacles, and which is free from all cruelty and antagonism. While standing, sitting, walking, lying down, till he falls asleep, he shall keep his mind active in this exercise of universal goodwill." (Realisation in Love p. 106)

人間の靈魂 (the human soul) は、法律から愛へ、訓練から自由へ、道徳的平面から精神的なものへと、その旅の途上にある。ブッダは、自己抑制と道徳生活の規律を説いた。それは完全な法律の受容ということである。しかし、この法律の繫縛は、それ自身で終りうるものではない。すなわちそれを徹底克服するにより、われわれはその繫縛を超出する手段を獲得するのである。それは梵 (Brahma) にまで、無限の愛 (the infinite love) ——それは、法律という有限な形態を通じて自身を表明するのであるが——にまで戻っていく。ブッダはそれを「梵住」 (Brahma vīhāra) 梵に住むことの喜びと名づける。ブッダによれば、この段階に達しようと欲するひとは、「なにごとをも詐ってはならぬ、なにびとも憎しきをもつてはならぬ、そして決して怒りをもって害しようとしてはならぬ。そのひとは一切有情に対し、たとえば母が彼女自身のいのちをかけて守護するところのそのひとり子に対してもつほどの限りな



い愛情をもつべきである。うえに、したに、そして四方八方に彼はその愛の手をひろげるべきである、その愛には限界もなく障害もない、それはあらゆる残虐と叛暴とから離れているのだが。起つにも、坐るにも、歩くにも、臥すにも、彼が眠るまでは、ひとは自身の心をこの宇宙的な善意 (universal goodwill) のはたらいきの中に保つべきであるのである。」

9. This is the reason why Buddha admonished us to free ourselves from the confinement of the life of the self. If there were nothing else to take its place more positively perfect and satisfying, then such admonition would be absolutely unmaning. No man can seriously consider the advice, much less have any enthusiasm for it, of surrendering everything one has for gaining nothing whatever. (Realisation of the Infinite p. 149)

このことが、ブッダのわれわれ自身を自我 (the self) の生活の幽閉から解放をすべくいましめられたこととの理由である。もし、これはと完全に満足で積極的なものでなかったならば、そうした教戒は完全に無意味であつたらう。だれでも、はじめにこの周囲のあらゆることについての忠告を考え得ないかぎり、ますますそれに対する熱意を減するのであつて、ひとは何ものをも得ることはできなう。

10. Man's abiding happiness is not in getting anything but in giving himself up to what is greater than himself, to ideas which are larger than his individual life, the idea of his country, of humanity, of God. They make it easier for him to part with all that he has, not excepting his life. His existence is miserable and sordid till he finds some great idea which can truly claim his all, which can release him from all

attachment to his belongings. Buddha and Jesus, and all our great prophets, represent such great ideas. They hold before us opportunities for surrendering our all. When they bring forth their divine almsbowl we feel we cannot help giving, and we find that in giving is our truest joy and liberation, for it is uniting ourselves to that extent with the infinite. (ibid. pp. 152—153)

人間の恒久的な幸福は、何ものかを得ることではなしに、自らを、自分よりもまさって偉大なものに与えつくすこととに在る。つまり、自身の個人的な生活よりより大きな諸理想、すなわち自身の国 (his country) の、人性 (humanity) の、神 (God) の理想におのれをささげることのなかに。それら諸理想は、彼の生命をもふくめて、彼のもちものであるすべてを手離すことを彼によりたやすからしめる。彼の生存は、真に彼のすべてを求め得るある偉大な理想を見つけたすまでは、悲惨であり不純である。ただその理想だけが彼をして自分に付属する諸事諸物から離れしめるのである。ブッダとイエス、ならびにすべてのわが (インドの) 偉大な予言者たちは、そうした偉大な理想をのべている。彼らは、われらをとりにかこむすべてのものに対する (奉仕の) 機会をわれわれの前に保持している。彼らとその神聖な鉢鉢 (almsbowl) をさし出したとき、われわれは与えざるを得ないことを感じ、その与えることのなかにわれわれの最高に真実なよろこびと自由のなかにあることを見いだすのである。というのは、そのことがそのかぎりでの無限者 (the infinite) とわれわれ自身との結合だからである。

以上、「サーダナー」に引かれた仏教関係事項を摘示してみたのであるが、大類純氏がすでにのべているごとく、タゴールは、「いつ仏陀を知ったか」「いかなる経典を読んだか」についてはかつて明示せず、タゴールの詩人的資質からもその「特質として information は一切斥け、ただ消化摂取した後の expression のみを尊んだ」ひとと

しての仏教への触れかたであり、それだけに一層教訓的であり、説得力をもったものとして示されている。<sup>(15)</sup> タゴールが「サーダナー」を成した翌々年に「ラビーンドラナート・タゴール」(Rabindranath Tagore)と題する一書を成したバサンタ・コーマル・ロイは、インド古典やその宗教哲学に対する欧米人の理解なきが、東西両洋の溝をふかめた原因であると論じたのち、「サーダナー」のできたことの意義をのべてつぎのように言っている。<sup>(16)</sup>

東洋と西洋との間に溝が大きくなったのはそうした誤解からである。哲学は科学の如く普遍的である。それは東西も西も知らない。それは凡ての自然的制約を超越する。この点でタゴールは、「サーダナー」の各章に現われた複雑な形而上学的諸問題の明快な解決によってヒューマニティへの無類な奉仕を現成した。文体は単純で直接である。形而上学的な術字を少しも意図していない。文体の至純な優雅さ、その思想の高潔さ、およびその主題 (subject-matter) の壮麗さはエマーソン (Emerson)、ブラウニング (Browning) およびメラティス (Meradith) を等しく感動させたでもあろう。そしてベーコン (Bacon) は、これらの諸論文—愛と正しい行 (right action) で生の実現 (the realisation of life) を扱った諸論章の簡潔な力をわたんだことであらう。

Anandadyeva Khalivmani jayante. すなわち、「永久なる悦びよりぞ、なべてのもの、生れくるなれ。」「この悦びは」と、タゴールはその「愛における実現」の論文でいう、「その亦名は愛であるが、そのまさに本然性により、それが実現には両面がある。うたい手 (the singer) が感動したとき自身をふたつにする、すなわち自身内に聴き手として別の自分を持ち、自分の目の前にいる聴き手は単にこの自分のいま一つの我 (self) のひろがり (extension) にほかならない (下略)」<sup>(17)</sup>と。

こういう引用のあとロイは、「タゴールの哲学的使命」(Tagore's Philosophical Message) と題したその書の第八章を、つぎの一節でむすんでいる。

この愛と正行の使命は、かくも多くのヨーロッパ諸国民がいくさでお互の破壊を求めているそういう時に特別な意味をもつ。これらの戦える諸国民にあだかたきで文明の名の蛮行 (civilised cannibalism) を演じつつある。キリスト教徒の同朋性、人道主義者の諸理想、および世界平和の映像は風塵に投じられおわった。憎悪、嫉妬および不信が時の流行(はやり)であるかに見える。ここにインドでタゴールの如き先覚者により宣説された生の平和哲学 (the pacifist philosophy of life) は、世界の諸国民、諸民族の運命を形成するのに大きな投立ちをするであろう。あまりに冥想と哲学的思索のすぎることがインドを亡ぼしたし、あまりに物質主義的であることが西欧諸国民を破綻させるであろう。両者間の調和は、事の理想的な状態をもたらすであろう。すなわちいくさのメッセージとタゴールのメッセージとがこの事態を助けるであろう——事態..18というのは、結実したとき、永久の平和、永遠の繁栄および本当の自由をこの地上にもたらずであろうそれである。

以上でインドのタゴールについての考察をおわり、ここでわれわれは転じて彼とおなじ時期に『善の研究』という特色ある一書を成した日本の哲学者西田幾多郎のことについてうつつりたい。

#### 四 「善の研究」とインドの志向

仏教近代化の問題はひとり仏教の発祥地インドだけにおけることからではなく、とりわけわが国日本においては国民全体にとって明治初年以來の大きな宿題であった。明治三年（一八七〇年）、タゴールよりは九年のおくれで出生した西田幾多郎には、仏教の問題を「宗教」のことがらとして一般化して考えるということはあったが、畢竟幼少時から受けた仏教的影響は生涯これを脱却することができず、いなむしろ進んで伝統的なこの国の仏教文化と真剣にと

りくむことによって自分一箇と国家民族とのうえにのしかかった宿業を克服しようとしたかみえる。とりわけ日露戦争という民族生活最大の危機、動揺期を中心とする前後約十年間における思索と体験の成果ともいふべき「善の研究」には、漢学の素養に由来する中国の思想文化への確信と共に、いちじるしいインド文化への志向が見られる。それは同時に仏教近代化の思想路線につながるものと考えてよからう。

「善の研究」(明四四初版)は、西田自身が「多少とも自分の考えをまとめて世に出した最初の著述であつた」と同時に、「若かりし日の考えに過ぎない」ものとその書の改版時(昭一二)にのべ、かつ「思想はその時々<sup>19)</sup>に生きたものであつて改作は容易でないと言ひ添えてもいる。いまは西田の哲学思想そのものを紹介したり、論じたりすることが主題ではなくして、明治四十四、五年から大正一、二年へかけての時期におけるアジアの思想状況やその文化的特色を考察するのが主眼であるから、明治四十四年(一九一一年)一月に書かれた「序」を付して初版としてのものが世に出たこの書に代表させて当代日本における哲学的成長と西田の哲学が特にその大きな特徴とする仏教に拠る宗教的世界観の初相を見たいのである。

西田が前述の改版の序で、「今日から見れば、此書の立場は意識の立場であり、心理主義的とも考えられるであろう」とし、かつ「然非難せられても致方はない」といつているのは、彼のその後における論理主義的な立場に転じたことや、その立場からの回想としてかようなことかもしれないのであるが、自身でも「併し此書を書いた時代に於ても、私の考えの奥底に潜むものは単にそれだけのものでなかつたと思う」といつているように、「善の研究」はいわば未完成の完成的作品であつたて、単に習作的著述であるとされてならないのみか、生涯かけての述作活動に対しても基礎工作的意味を荷なつた重要な業績なのである。この書は前後四編から成り、第一編は「純粹経験」、第二編は「實在」、第三編は「善」、そして第四編は「宗教」と各々題しているが、四編のうち第二、第三の両編がまず出来、つぎに第一編、さらに第四編がその後になつて順次付加されたものであることを著者自身のべている。そしてさらに、「第

二編は余の哲学的思想を述べたもので此書の骨子といふべきものである」といわれているから、「善の研究」とは題しながらも實在論やそれを主とした哲学的研究が少なくとも当初の述作目的であったことが明確である。しかも「意識現象が唯一の實在である」（第二編第二章）とすることから出発して、その唯一實在なるものが「分化発展」（同第七章）して「自然」（同第八章）と「精神」（同第九章）とにわかれる次第を明かし、最後に「神」實在の論にまでおよぶのである。思うにこの編は、次下第三編が「善」と題しながらもその内容は「行為」論二章以下、「完全なる善行」（第十三章）の論にいたるまで長文の倫理学研究の章であるに對比して、「善」論への思想的もしくは哲学的基礎を与えようとしたものであることがわかるのであり、第三編が多分、第四高等学校生徒を相手とした講義用ノートの整頓されたものではないかと考えられるに對し、第二編はその講義中にも西田自身にとって次第に切実な哲学的研究事項となつていった實在論に関するものであるといえるのではないか。それにしてもこの「實在」論編最後の一章がさきのごとく「實在としての神」の論になっていることは、のちにあらためて第四編として「宗教」の一編をくわえしめたゆえんとも考えられる。西田は、宗教を「かねて哲学の終結と考えて居」ったことについても「序」の中でべている。宗教が哲学の終結であることは、自著のしかも処女作に特に「善の研究」と題したことに共に、哲学研究では人間の問題が中心であり、終結であると考えたことと一連な四十才前後の時期における西田の思想や觀念を表明したものと注意される。最後にいま一編の「純粹経験」と題した第一編は、西田の「思想の根柢である純粹経験の性質を明にしたもの」、この「純粹経験の立場は、『自覚に於ける直観と反省』（大六、十月）に至つて、フイヒテの事行の立場を介して絶対意志の立場に進み、更に『動くものから見るものへ』（昭二、十月）の後半に於て、ギリシヤ哲学を介し、一転して『場所』の考えに至つた<sup>21</sup>」ものと西田自身によって回顧され説明されているほど重要な基本思想で、内容的にこそ「純粹経験」「思惟」「意志」「知的直観」の四章がふくまれるにすぎないが、そのうち意志論は「善への意志」を論じたものであり、特に最後の「知的直観」の章には思想的論理的発展の契

機を最も多く含むものようで、西田が、さきの「場所」の考えで「私の考えを論理化する端緒を得」、その考えは「弁証法的「一般者」として具体化せられ、具体化されたその立場はまた「行為的直観」として直接化されたといったのは、かような多含的思惟内容を指したことなのであろう。「善の研究」にはたしかに歴史的社会的諸問題に関する基本の論が薄弱であるといえよう。しかし、社会科学の意味での歴史論や社会論に入るまえに、西田は自己の最も直接した直接経験の世界、純粹経験の世界についてまず、或いは予じめ十分な会得を得ておきたかったのである。それは当時の文化事情や社会事情からする北国の片田舎での旧制とはいいながら一介の高校教授としての思索や体験の限界のしからしめた所ともいえようし、何よりも彼自身が漸くにして三十才代を離れただけというその年令的制約にもよったことであろう。それだけに「善の研究」を成した前後に金沢の地を離れ、暫らく東京に出で、またそれ以後当分日本文化の古都京都に定住することになった事情は、やはり単に一身上の都合とか奉職の関係とかいう以上に、また西田がそれほど強く意識したかどうかは別として、日本としては明治から大正へかけての大きな変動機にあり、それがまたアジア全体としてはさきに見たようなインドでの動きとも大きな照応をもつ世界史的な歩みの中にあつたものといえるのではないか。そして西田にもタゴールにも共通した一点が、アジアの伝統的・普遍的宗教としての仏教への思想的関心であつたと考えられるので、つぎに同じく「善の研究」によってその点を明らかにしてみたい。けだし哲学者としての西田が仏教への参じかたがきわめて体験的であつただけ、彼の思想そのものも宗教的実践的たらざるを得なかつたのである。

西田の「善の研究」を通じていえることは、①彼が「余は」と記している場合、あるいはその箇所では何成り独断的ではあるが、それだけ決定的に自分の主体的見解を示したものと判断してよいこと、②おなじく「併し」と綴つてある箇所では、当然のことながら世間通途の常識的意見や判断に対して批判を加えているのであり、何れの哲学書においてもそうであることながら、西田の書では特に説得力をもつた明白さでそれが表現されていること、③「善

ていった様に」という語が間々見えるのは、講義用のノートがこの書の基礎になったことの痕跡を示すものと考えられるが、そこにまた彼独自の確信ある話法や愛情ある説得のしかたが感じられることなどである。さらに講義としてではなしに、「善の研究」を成すばあいに最後の段階で一氣に起草されたと見られる第四編（宗教）を除く他の三編では、随処に文中の註記に相当する内容の箇所がはさまれ、その場合本文よりは一字だけ活字を下げて改行した形で示されている。もともと第一編（純粹經驗）ではそうした註記は最後に一箇所、二節の文が並べて出されているだけであるが、それだけ注意すべき内容のものと考えられる。西田自身としては右のごとき「註記」を説明の意味でなしたらしく、直覚や思想と説明の關係についてはつぎのように述べている。<sup>22)</sup>

思想はどこまでも説明のできるものではない、其根柢には説明し得べからざる直覚がある、凡ての説明は此上に築き上げられるのである。思想の根柢にはいつでも神秘的或者が潜んで居るのである、幾何学の公理の如きものすらこの一種である。往々思想は説明できるが、直覚は説明できぬというが、説明と云うのは更に根本的な直覚に拱脚し得るといふ意味にすぎないのである。此思想の根本的直覚なる者は一方に於て説明の根柢となると同時に、単に静学的なる思想の形式ではなく一方に於て思惟の力となる考えである。（第一編本文の末段中）

しかも「善の研究」において「宗教」のことが初出するのはこの本文あとに続いた註記中においてであるので注意を要する。すなわち同註記、つまり本文説明では、まず「思惟の根柢に知的直観がある様に、意志の根柢にも知的直観がある。我々が或事を意志するというのは主客合一の状態を直覚するので、意志はこの直覚に由りて成立するのである。（中略）我々が意志に於て自己が活動すると思うのはこの直覚あるの故である。自己といって別にあるのではない。眞の自己とはこの統一的直覚をいうのである。それで古人も終日なして而も行ぜずといったが、若し此の直覚より見れば動中に静あり、為して而も為さずと云うことができる。又かく知と意とを超越し、而もこの二者の根本となる直覚に於て、知と意との合一を見出すこともできる。」とし、つぎに段落を改めて、「眞の宗教的覚悟とは思惟



に基づける抽象的知識でも良い、又単に盲目的感情でもない、知識及意志の根柢に横はれる深遠なる統一を自得するのである、即ち一種の知的直観である、深き生命の捕捉である。故にいかなる論理の刃も之に向うことはできず、いかなる欲求も之を動かすことはできぬ、凡ての真理及満足の根本となるのである。その形は種々にあるべけれど、凡ての宗教の本には此の根本的直覚がなければならぬと思う。」とし、さらに「学問道德の本には宗教がなければならぬ、学問道德は之に由りて成立するのである。」とまでいっているのである。<sup>(23)</sup> これらの註記中で「真の自己」とは知と意との統一の直覚で来るといふのは、タゴールが 'Soul Consciousness' の章中で無無明が菩提 (Bodhi) の真相で、その菩提の成就が成仏 (to become Buddha) であると説いたのと同趣意といつてよく、また同じく「宗教的覚悟」といふのは、知と意の根柢に横たわった深遠な統一の自得であるといふのは、「サーターナー」(The Realisation of 'Sat') の趣意そのものにはかならないといえるのであろう。なお西田が「統一」とか「体系」といったものをタゴールは 'union' の語で示している。

さて「實在」の論(第二編)に入つては西田は直接、インドの宗教や哲学のことに触れてつぎのごとくのべている。

哲学と宗教と最もよく一致したのは印度の哲学、宗教である。印度の哲学、宗教では知即善で迷即悪である。宇宙の本体はブラハマン Brahman でブラハマンは吾人の心即アートマン Atman である。此ブラハマン即アートマンなることを知るのが、哲学及宗教の奥義であつた。<sup>(24)</sup>

そしてこのあとキリスト教や中国、ギリシヤ等の古代思想のことにも関説し、最後に近代思想の批判をもなしているのである。いわく、

基督教は始め全く実践的であつたが、知識的満足を求むる人心の要求は抑え難く、遂に中世の基督教哲学なる者が發達した。中国の道德には哲学的方面の發達が甚だしいが、宋代以後の思想は頗る此の傾向がある。此等の事実

は皆人心の根柢には知識と情意との一致を求むる深き要求のある事を証明するのである。欧州の思想の發達に就いて見ても、古代の哲学でソクラテース、プラトーンを始めとし教訓の目的が主となって居る。近代に於て知識の方が特に長足の進歩をなすと共に知識と情意との統一が困難になり、此の両方面が相分れる様な傾向ができた。併しこれは人心本来の要求に合うた者ではない。<sup>(25)</sup>

西田の見解では知と情意の合一が知的直観で、宗教も本来そういう知的直観の一種である、但だキリスト教は本来情意面を主としたが、中世になって知の面が哲学の形（神学）で補足された。それが近世になって逆に知的方面だけを離してしかもそれが主となり、もたらあつた情意の面がそれから相分かれ、今日ではもはや兩者の統一が困難とまで相なつたが、それでは人心本来の要求も到底満足させ得ない。その点インドのものは「知即善、迷即悪」で、タゴールによれば、迷<sup>||</sup>無明 (Avidya) は悪 (Evil) としてしりぞけらるべく、知はすなわち愛 (Love) のもと、しかも愛から喜び (Joy) が生ずる、善 (Goodness) は知の完成 (Perfection of knowledge) であり、悪といえども善の不十分な実現という意味のものでしかなかつた。そこに原理的にいえば大乘仏教で、たとえば維摩經で「不善不生、善法不滅」（觀衆生品第七）というと同趣意のものがあつた。しかしタゴールのものはすでに見たように大乘とも小乗とも區別していわず、すべてをブツダ (Buddha) の名に帰して、その説教 (sermon) 教説 (preaching) として受容するものであつた。西田の仏教や仏教思想に対する考えについては、「意識現象が唯一の實在である」の章（第二編、實在。第二章）で、

我々の思想感情の内容は凡て一般的である。幾千年を經過し幾千里を隔て、居ても思想感情は互に相通することができる。例えば数理の如き者は誰が何時何処に考えても同一である。故に偉大なる人は幾多の人を感化して一団となし、同一の精神を以て支配する。此時此等の人の精神を一と見做すことができる。<sup>(26)</sup>

といつて注意されねばなるまい。仏教をはじめたブツダ釈尊はすなわち西田がここであつた「偉大なる

人」なのであり、もし彼とタゴールとのあいだに思想感情において相通するものがあつたとすれば、同じくこゝでいった「一般的なもの」「同一なもの」、すなわち法 (dharma) の故にそうなのである。西田がのちに「働くものから見るものへ」(昭二、十月)の書を成し、「弁証法的「一般者」の立場に達したことは既述した通りであるが、『善の研究』においてすでにそういう思想への萌芽を示していたのである。同じく「意識現象が唯一の実在である」の章で「普通の意味に於て物が無いといつても、主客の別を打破したる直覚の上より見れば、やはり無の意識が実在して居るのである。無というのを単に語でなく之に何か具体的の意味を与えて見ると、一方では或性質の欠乏ということであるが、一方には何等かの積極的性質をもつて居る(例えば心理学からいえば黒色も一種の感覚である)。それで物世界にて無より有を生ずると思われることも、意識の事実として見れば無は真の無でなく、意識発展の或一契機であると見ることが出来る。さらば意識に於ては如何、無より有を生ずることが出来るか。意識は時、場所、力の数量的限定の下に立つべき者ではなく、従つて機械的因果律の支配を受くべき者ではない。此等の形式は反つて意識統一の上に成立するのである。意識に於ては凡てが性質的であつて、潜勢的一者が己自身を發展するのである。意識はヘーゲルの所得無限 *das Unendliche* である。」といっているのは「タゴールが『サーダナー』の終章「無限の実現」(Realisation of the Infinite)で東洋古来の道の中に、普遍的意義がひそんでいることをほとんど詩的に美しくかたり出し、ブッダとキリストとインドの古聖に共通してそうした無限に連なるわれらの在り方のなかに真の喜びと自由のあることがのべられていたのである。

## 五 西田幾多郎と近代仏教

西田は「宗教」の論をなしても仏教のことをなまでいうことは少ない。「善の研究」では「宗教的要求」の章で、

真正の宗教心を説明する中で、「現世利益の為に神に祈る如きはいうに及ばず、徒らに往生を目的として念仏するの  
 も眞の宗教心ではない。されば歎異抄にも「わが心に往生の業をはげみて申すところの念仏も自行になすなり」とい  
 っている。(中略)余は現時多くの人のいう如き宗教は自己の安心の爲であるということすら誤って居るのではない  
 かと思う。かゝる考えをもつて居るから、進取活動の気象を滅却して少慾無憂の消極的生活を以て宗教の眞意を得た  
 と心得る様にもなるのである」とて、歎異抄を引いて当代の眞宗教徒の「安心」も親鸞の眞義にかえて積極的活動  
 に転ずべきものであるかに批判している。日露の戦争において日本が大勝利をなしたあと國民におごりの風があつた  
 ので明治四十一年(一九〇八年)に戊申詔書が出されて國民一般に対し「誠実勤勉」が督励された。<sup>(27)</sup>西田が「個人の  
 意識が右にいった様に昨日の意識と今日の意識と直に統一せられて実在をなす如く、我々の一生の意識も同様に一と  
 見做すことができる。此考えを推し進めて行く時は、常に一個人の範圍内ばかりではなく、他人との意識も亦同一の  
 理由に由つて連結して一と見做すことができる。理は何人が考えても同一である様に、我々の意識の根柢には普遍的  
 なる者がある。我々は之に由りて互に相理會し相文通することができる。音に所謂普遍的理性が一般人心の根柢に通  
 ずるばかりではなく、或一社会に生れたる人はいかに独創に富むにせよ、皆其特殊なる社会精神の支配を受けざる者  
 はない、各個人の精神は皆此社会精神の一細胞にすぎないのである」(唯一実在)<sup>(28)</sup>といったことの中に、タゴールが  
 仏教で最も重んずる「梵住」(Brahma Vihāra)の立場の説明をほどこしたのに共通した社会に対する無限愛(unlimi-  
 ted love)の精神が見られるのである。しかもタゴールが「個人の宇宙に対する關係」(The Relation of the Individual  
 to the Universe)といったときの個人は、やはり西田がいうような宇宙精神の支配をうけつつ独創的「自己」を見うしなわ  
 ない意味での個性的個人であつたのである。眞に宇宙とつらなる意味での個人がすなわち仏教という覚者 (Bothisa-  
 siva)であるが、西田は哲学者たる自意識から、つとめて「仏」の字を避けて仏 (Buddha)に当ると考えられるものを  
 も「神」の字で表明している。また「実在としての神」の章で見神の事実(仏教での參禪の体験)を説明したあと

で、「神は實在統一の根本という如き冷静なる哲学上の存在であつて、我々の暖き情熱の活動と何等の關係もない様に感ぜられる、かも知らぬが、其実は決してそうではない」とし、「我々の欲望は大なる統一を求むるより起るの、此統一が達せられた時が喜びである。所謂個人の自愛というも畢竟此の如き統一的要求にすぎないのである」として自愛の念を肯定したのち、「然るに元來無限なる我々の精神は決して個人的自己の統一を以て満足するものではない。更に進んで一層大なる統一を求めねばならぬ。我々の大なる自己は他人と自己とを包含したものであるから、他人に同情を表わし他人と自己との一致統一を求むる様になる。我々の他愛とはかくの如くして起ってくる超個人的統一の要求である。故に我々は他愛に於て、自愛に於けるよりも一層大なる平安と喜びとを感ずるのである。而して宇宙の統一なる神は実にかゝる統一的活動の根本である。我々の愛の根本、喜びの根本である。神は無限の愛、無限の喜び、平安である」として「實在としての神」の章を結んでいる。<sup>30</sup>西田には參禪の体験があつた。それだけ「仏」を知り、「仏」を意識することが深い。故に理論として一般にのべる場合、ことさら「仏」の字を避け、当然に「仏」の字のあるべき位置に「神」の字を置いたとも考えられる。これがまた仏教近代化の實際の一つでもあつた。

#### 六 むすび—残された問題

われわれは強ちに「サーダナー」だけの範囲からタゴールを仏教近代化につくしたひとと結論づけるのでもなければ、おなじく「善の研究」の範囲だけで西田幾多郎が近代仏教の思想家であると言ふのではなおさらなかつた。むしろ「サーダナー」や「善の研究」の所見を通じてこれらの書が出来た時代がインドや日本の民族生活、とくにその宗教生活にとり、またその民族文化にとってどのような思想史的特色を具えたときであるのかということであつた。その点でタゴールについてはとくに彼がインドの歴史に登場して来るまでを注意してみたのでもあつたが、「二世代を生きた」とまで評せられたほど長生もし、社会的文化的につくしたひとだけに、翁の「サーダナー」以後の時期にお

ける一層の仏教への接近や仏教思想のより高い評価には深く注意すべきものがあり、その底意にはインドの伝統文化の世界的頭揚による人類全体の普遍的な目ざめが企図されていたと考えられる。すなわち仏教のごときもそうしたインド古伝の思想文化に属しながら、またその普遍的眞理性のゆえに、とくに二十世紀初頭以来のアジア全体の民族的解放期にあたりそれへの志望が大きかったのである。一方「サーダナー」とおなじ時期の日本にあって「善の研究」を成した寸心西田幾多郎も、時代の苦悶解決の道を広く東西の思想哲学の上に求めながら、またとくにインド哲学や仏教思想に対した大きな期待を寄せたのであった。「サーダナー」と「善の研究」とはインドのタゴールと日本の西田とがそれぞれに自己の所屬する伝統文化への回顧と反省を通じて、欧米の文明や文化の来入を大きく縁じて世界的な飛躍や展開をそれらの上にあらしめようとしたものである。残された問題としてインドと日本の思想文化を各個に見ることと共に、アジア全体の社会が近代化されてきた経過において仏教文化が辿らされた道を明らかにすることがあるといえよう。そしてそういう場合においても「サーダナー」と「善の研究」に共通していた普遍的な宗教心による人類救済の道念には基本的にいつてかわりないものがあると考えられる。西田の「将来の宗教は内在的超越でなければならない」ということの意味や、タゴールの「宇宙」に含まれた「無限者」の実義をさぐり当てていくことこそ本主題に対するこれからの眞の解明なのであらうと考える。<sup>31)</sup> (一九七一、一一、三)

註

- (一) 昭和四十五年八月二十八日発行「鈴木大拙全集」第二十九卷、三四四頁「書翰一」二二八号ならびに同卷六七頁参照。もとこの書翰一というよりは雑誌報の切れ端し一枚の裏書に無造作にぎっしり書きこまれたもの一は、筆者が関係する西田記念館(石川県河北郡宇ノ気町)が昭和四十五年三月、第三次に鎌倉在住の琴子未亡人から西田博士旧蔵の図書類を受け容れたとき、中にあった大拙の著書「文化と宗教」(昭和一八年二月、信道会館)に挟まれていたのを全集編集者古田紹欽氏に報じ収納し得た。西田に献本されたその書には「大拙生」と黒書されているが、挟み紙そのものはペン書きである。興味あることはこの手紙は、はじめ縦て書き、つき横書き、そして最後はまた縦て書きであることだ

ある。最後の部分はとくに西田の長女弥生（上田操氏夫人）が急逝（昭和二十、二、十四胆囊炎で）したことに対する弔問であるが、その内容から推して編集者は「昭和二十年二月末」に発せられたものとした。その頃の西田は生前発表最後の論文「場所的論理と宗教的世界観」（同年四月十四日頃完成、終戦の翌年二月発行の『哲学論文集』第七に「生命」と題したいま一つの論文と併収されて載る）を執筆中であった。

(2) 二項というのは、一は身口意の三業の意義についてでこれに対し大拙は（前註で言った最初の縦書きの部分で）西本願寺の三業感乱問題や異安心のことに触れて答え、二は外国での Buddhism of India の研究についてで（おなじく横書きの部分で）、Keith の Indian Philosophy や Mahayana Buddhism（大乘仏教）を推奨したうえ、「元来外国人（欧米人）の見た Buddhism はどうも吾等の見やうと違う」と批評しているのである。拙稿「西田哲学における宗教的信について」（宗教研究、二〇六号、昭和四十六年三月、四三―四五頁）参照。

(3) 西田は実際の出生は明治三年でありながら事情あって戸籍面は明治元來生れとなっていたため、昭和三年に退官し、明治二年生れの松本は昭和四年に退官した。

(4) 「望月仏教大辞典」一〇（補遺II）一〇二頁「松本文三郎」の項参照。

(5) 『哲学論文集』第七所収「場所的論理と宗教的世界観」の最終頁で、原単行本では一七六頁、新全集本では第十一卷四六四頁。

(6) 前掲書、単行本では一七五頁、全集本では四六三頁。

(7) 前掲書、各同頁参照。

(8) 以上の引用、すべて前掲書同頁から。

(9) この節を成すに田中於菟弥氏「インド教をゆるがす改革運動」（思想の歴史一一「胎動するアジア」昭和四十一年、二月三四九―三八九頁）に多く食うた。記して謝する。

(10) ラダクリシュナンは「生命の理想観」(An Idealist View of Life, 1932) にカビールの詩をラビンドラナート・タゴールの英訳文で載せている。（同書七五頁参照）

(11) 後述「サーダナー」の第七・第八両章が生命の愛と行為のそれぞれにおける実現を主題にしているのは、この誓約からの発展と考えられる。

(12) 原本 Jawaharlal Nehru : "The Discovery of India," 1946. 和訳辻・飯塚・蜷山共訳「インドの発見」下四七三―四七五頁。現在なおインドでは駅の待合室、レストランの店内にまでタゴールとガンディー両人の肖像が掲揚されている。

て旅行者の注意をひく。

- (13) "SĀDHANĀ" (THE REALISATION OF LIFE) by RABINDRANATH TAGORE 初版は Ernst Rhytting 著者名に副えプロントン MacMillan 社から出され、同年十一月、十二月には早くも再版し、筆者が参照した第四高校旧蔵本は第三版（一九一四年一月）本で、大正四年二月十五日付で同校図書館に登録されている。
- (14) *Ibid.* viii
- (15) 大類純氏は「世界大百科事典」14（一九六六年八月。平凡社）p. 323 中で「タゴール」の父デーヴェンドラナートについて分担執筆した。
- (16) "Rabindranath Tagore (The Man and His Poetry)" by Basanta Koomar Roy, New York, 1915 (筆者が参照した金沢大学蔵鳥文庫本は大正四年十月に暁鳥敏が購入したもの) pp. 184—185
- (17) "Sādhana" p. 104
- (18) 前掲(註 16) 書一八八頁。
- (19) 西田幾多郎全集(岩波)第一卷(昭四〇、二一)前半二〇〇頁(後半は「思索と体験」)は「善の研究」を収め、「序」(三一—四頁)「再版の序」(五頁。大二〇、一月に再版)「版を新にするに当って」(六一—七頁)の三序が初めに載っている。
- (20) 前掲書三頁。
- (21) 同書六頁。
- (22) 同書四四頁。
- (23) 同書四四—四五頁。但し初版文並びに岩波文庫本「善の研究」では明確であつたこの「段落」を、全集本では段落なしに編集者で直している。
- (24) 同書四六一—四七頁。これは段落のままになっている。
- (25) 同書四七頁。
- (26) 同書五五頁。
- (27) 西田は郷里(石川県宇ノ気町)の小学校(もとそれが新化小学校の名で発足した時は西田の父の家が開放されたものであつた)へ大正初中期に「誠実勤勉」の大扁額を揮毫して与え、いまも同校講堂正面に掲げられている。



- (28) 前掲書一六九—一七〇頁。
- (29) 同書七五頁(第二編実在、第六章中)。
- (30) 同書一〇〇—一〇一頁(第二編、第十章中)。
- (31) タゴールにおいても西田においても共通して基本的研究事項となっていた「悪の問題」については、本稿中でも大乘仏教の「不善不生・善法不滅」の立場が注意されるべきものに指摘したが、欧米でも最近の研究成果として次の如き新著が  
出されている。悪の問題が最も古くしてまた常に新しいことを実証するともいえよう。
- “The Problem of Evil” (Studies in Ethics and The Philosophy of Religion) by M. B. Ahern, 1971, London