

智山教学について（一）

—近代教学のあゆみ—

宮坂宥勝

まえがき

明治以降現代に至るまでの一世紀余りに及ぶ智山教学のあゆみを明らかにすることは、根嶺新義の智山教学がどのようななかたちで繼承され發展してきたか、あるいはそのようなことはなされたかどうかを検証するために極めて重要な意味をもつてゐるはずである。なぜかといふと、そのことは現代智山教学を現代およびこれから的新時代において構築していく場合の基礎作業とならなければならないからである。

これから取りあげるのは、その一環として、いわばさらなる予備的作業だと了解していただければ幸いである。

筆者は今から二十数年前の一九七四年（昭和四十九年）に歴史図書社の中嶋繁雄氏（雑誌「歴史読本」編集長、作家・評論家）の依頼を受けて『高神覚昇選集』全十巻出版の編集に携わり、全巻の監修・解説執筆に関わった。第一巻は一九七八年（昭和五十二）七月に刊行し、翌年に刊行を完結した。この選集に入らなかつた先生の多数の著書や論文なども、幸いにしてすべて精読する機会に恵まれたのであった。

そしてまた、現在『那須政隆著作集』全八巻の刊行に当り、他の編集委員の方々とともに編集・解説の作業をすすめているが、筆者は編集以前より先生の全原稿に目を通していただくことができた。このようなわけで、両恩師先生について、ひとまず近代智山教学を取りあげてみたいと思うのである（以下、敬称略）。

本稿は、高神覚昇をめぐっての論考をまとめることにしたい。

高神、那須ともに同時代に智山教学を担つたのであるが、ある意味では対照的な存在である。高神は真言教学とヨーロッパ近代思想もしくは時代思潮とを対峙させ、あるいは対決し、もしくは攝取し融合させながら、近代教学を意識的もしくは積極的に樹立することを試みた。他方、那須は伝統教学に立脚し、近代思想とは一定の距離をもちながらも、かつまた一般仏教（頤教）とくに他宗派に対しても批判的立場を堅持した。もつとも近代思想と無縁というのではなく、消極的に近代思想の影響を受けながらも伝統教学の近代的再生を計ったとみるべきであろう。

高神は一般仏教に対しては融和的であつて、その立場は通仏教的である点に著しい特色が認められる。このことは友松圓諦とともに在家仏教の真理運動を開いたといふこととも深く関わっている。

高神は「如実知自心」こそ成仏の世界だとする真言教学は「仏教的人間学の本質を道破するもの」だとして、仏教人間学を提唱し、同名の著書を一九三三年（昭和八年）、三十九歳のときに出版した（選集第十巻収録）。那須は本来成仏を教学の根底に据えて、本不生論を外に観じて三摩地を内に観ずる、すなわち阿字本不生の哲学より三摩地を目指した実践の宗教へということを提唱した。

高神仏教学の「如実知自心」については後ほど思想状況と時代背景を考察しながらその教学的意義を探ることにするが、那須の「阿字本不生より三摩地へ」は西田哲学の大きな影響が認められるのではないかと思われる所以である。これについても那須政隆論で取りあげることにしたいが、概要だけを述べておきたい。

西田幾多郎（一八七〇—一九四五）の第一作は、周知のように著名な『善の研究』である。これはみずから参禅体験にもとづく禪の「見性」を「宇宙の大法——数学の公理の如きもの——」として、近代的哲学の概念で捉え直したのが純粹経験であった。これはその後の西田哲学の基礎となつたものである。もちろん当初はアメリカのプラグマティスト、ウィリアム・ジエームズの思想の影響もあったが、自発自展する活動としての純粹経験は実在で人格的なものだとして、さらに自己の人格的実現、それこそが善だと説くが、これも新ヘーゲル主義者トマス・ヒル・グリーンの「自己実現」説に近似する。そして西田はこの「自己実現」を宗教的自覚に求め、宗教こそ哲学の終結だとするのは、ある意味で極めてインド思想的だといえよう——潜在的に西田は東洋ことにインドの哲学思想の影響を受けたのか、言亡慮絶で哲学を拒否する禪の世界に参入した結果の産物かどうかは明らかでない。那須の「本来成仏」はまさしく「自己実現」であり、本不生觀より三摩地の実践へは哲学より宗教へということであつて、ギリシャ哲学に淵源するヨーロッパの哲学思想とは方向性を異にすることだけは確かである。『善の研究』は、明治三十年代から大正期にかけてわが国の思想界に計り知れない影響を与えた。すなわちこの時期における日本文化の中では支配的であった「人格主義」と「理想主義」の哲学的表現であったといえよう。

わが国の近代社会における「人格主義」と「理想主義」の思想が高神・那須両教学においてはどうのように認められるか、すなわちどのように反映しあるいは摂取もしくは融合して新教学を樹立したか。これを本論で取りあげることにする。いずれにしても高神は「人格主義」と「理想主義」といわば「併合主義」を創唱し、那須は「人格主義」を標榜した。すなわち高神は「法界の新人」をもつて自任し、那須はあるべき「真言行者」をもつて自任したのである。

「如実知自心」にせよ「本来成仏」にせよ、それは近代ヨーロッパの「自我」の自覚史から近代人のエゴイズムや

虚栄心に至るまでの系譜に照応している教学であり、また密厳国土、密嚴淨土の提唱は近代国家的ルサンチマンと対比するものであるとみることができよう。

たとえば文芸の分野においても、高神の「如実知自心」は我執の否定態という点で、夏目漱石（一八六七—一九一六）の文学を手懸かりにすれば、より理解度を深めることができるのでないだろうか。

『我が輩は猫である』は漱石が三十歳のときに書いた最初の作品である。一九〇五年（明治三十八）一月から八月まで雑誌「ホトトギス」に連載した。猫の目を通してみた近代人の頃在するエゴイズムや虚栄心をありのままに描写する。そして、それを飼い主の苦沙弥先生のなかにも認めざるを得ないというのであって、漱石文学の出発点になっている。漱石は近代人のエゴイズムを文学であげき出すためにさまざまな作品を次から次に生んだ。そして後年、「則天去私」をもって座右の銘としたのは、よく知られているとおりである。この「私」はエゴイズムの塊りそのものである。

それから最後の小説である『明暗』を一九一六年（大正九）五月二十六日から十二月十四日まで朝日新聞に連載した。翌年一月、岩波書店から出版した。

登場人物のお延夫妻、妹秀子、「社会主义者」小林らは我執と虚栄とをみせて、相互にひしめきあう。そうした人間文様の暗い面を描き出しながら、それらを超える明るい面を暗示しているかのようであるが、ただし、この作品は清子と津田との対面というところで明暗の明の世界を予約したままである。ときに漱石は四十九歳であった。

『暗』から『明』に向う小説は島崎藤村の最晩年の作品『東方の門』——これもまた未完の大作だが——にも窺われるが、漱石の『明暗』は題名どおりであって、空海が『秘密曼荼羅十住心論』序で「背暗向明」（暗きに背きて明るきに向う）を説いて我執の第一異生誕羊心から法界法身の光明燦然たる第十秘密莊嚴心の世界に向うとするのと、構造

的には共通項をもつてゐるといえよう。

昭和時代においても近代の代表的な評論家、小林秀雄は「無私の精神」を唱えた。やはり近現代における人間存在が問いつづけられているままであるというのが、率直な思いである。

近代人のエゴイズム、我執に対応して「如実知自心」を成仏の世界すなわち一般的な表現をかりれば自己実現もしくは自己形成であると、そのように真言教学を確信的に諒解していた高神が提倡した「仏教人間学」は、どのような内実をもつて形成され、どんな体系をもつてゐるか。これを解明するのがすなわち高神仏教学に参入する手立てとなり、また同時にそれは近代智山教学の実体に順次迫ることにもなるであろう。

一 仏教人間学とは何か

高神仏教学といえば今も読みつがれている『般若心經講義』（現在は角川文庫収録）である。もちろん宗派を越えるばかりでなく、一般読書界でこれほど広い層に長い間読まれてきた、いわゆるロングセラーの仏教書は珍しいといわなければならない。また『密教概論』は専門書であるが、密教教学の近代化を果した先駆的な名著で、現在は大法輪閣の改訂版（筆者改訂）が刊行中である。

『仏教人間学』はこれまで全く注目されることがなく今日に至っている。だが、これはある意味で高神仏教学の総決算の書だといつてよい。ここには他の著書や論文の所論が集約され、極めて体系的組織的に叙述されているからである。

『仏教人間学』は著者の田丸した Buddhist Anthropology ともいふべきものに関するまとまつた一書である。その構成内容は、人間学の勃興せし理由、人間学とはなんぞや、仏教的人間学の立場、よりなる。選集第一巻（一一三

（一一一八頁）に筆者が解説を書いてあるが、これは本巻の概要であるから、これを敷衍したかたちで本書を紹介し、次に智山教学ないし現代仏教の立場から検証することを試みたい。

人間存在が問われるといふこと、それは古今の哲学・宗教がもつ共通の課題であった。人間が人間を問うといふことが学問的な体系をなすときには人間学といふ学問分野が確立される。それはまさしく「現代人の普遍学」といつてよからう。

ヨーロッパの哲学界にあっては、ひとに人間学ないし人間学的な哲学の追求がなされてきたのであった。それは哲学の一部門であるのはもとよりのことであるが、主として人間性の本質、人間の宇宙における地位について考察するのだが、身体論もしくは身体と精神との関連などを合わせて論究する場合も人間学の名のもとに呼ばれる。いよいよヨーロッパの近代以降における哲学において人間学がどのように学的展開を遂げてきたかをデッサンしてみよう。

近代ヨーロッパの祖といわれるデカルト（一五九六—一六五〇）にも人間論の著作がある。ヒューム（一七一ー一七七六）の『人間本性論』（*A Treatise on Human Nature* [1740]）は彼の主著である。

フランス・モラリストのモンテニュー、パスカルなどの著作はいずれも人間学を取り扱つたものである。

人間学を方法的に性格づけたのはカント（一七二四—一八〇四）である。彼は自然学的見地からの人間学と実践的見地からの人間学を説いた。とくに後者は、自由に行行為する存在としての人間にひいて自己を主体的にどのように行行為者たらしめるかを追求したが、さらに全哲学の統一は「人間とは何か」という問い合わせに答えることになった。

ヘーゲル（一七七〇—一八三一）は人間学を主観的精神論のなかで取り扱い、心（Seele）、意識（Bewusstsein）、精神（Geist）の発展過程で、心を考察する部門を人間学、意識を考察する部門を現象学、精神を考察する部門を心理学とした。

さらにメーヌ・ド・ビラン (Maine de Biran) は『人間学新論』を著した。彼は生を動物的な生と人間的な生、そして靈的な生の三段階に分ける。そしてそれを無意識的衝動的、自由意志的能動的、祈りと愛 (アガベー) との宗教的な生として意味づけた。さらに人間存在を全体的に見る場合、動物的にも人間的にも靈的にも生き得るものだとしたのは典型的な人間学とみられる。すなわちパスカル（一六二三～一六六二）がすでに身体、精神、愛の三つの秩序を説いたのと軌を一にするといえよう。現在、イギリスの心理学者チエスター・ストンが人間を四階の建物になぞらえ、一階は動物的、二階は情緒的、三階は知性的、四階は精神的、靈性的な世界であるといつているのも、同断である。

人間学が哲学の基礎学であるという見方は、十九世紀以後、世界観の歴史的多元性、人間觀の異質性が注目されるようになってきてから、いつそう強まってきた。

このようにして哲学的人間学を樹立するに至った。M・シェーラー（一八七四～一九二六）、ハイデッガー（一八八九～一九七六）などの哲学はそうである。シェーラーは人間学の類型に着目して、これを解明し、宇宙における人間の地位を考察した。ハイデッガーらの実存哲学は人間の実存的分析をおこなった点で極めてラディカルな人間学である。

現代の哲学的人間学は生物学的、文化的、心理学的、神学的の四つに分けてみることができる。

生物学的なそれは物理学的決定論に対するもの、文化的なそれは人間存在および文化的所産に関するもの、心理学的なそれは精神分析学および実存哲学の影響を強く受けたもの、神学的なそれは神との対話における人間存在である。

また人間觀のパターンには古代ギリシア以来の思考人（ホモ・サピエンス）および工作人（ホモ・ファーベル）の

他に宗教人（ホモ・レリジアス）の類型がある。思考人はおそらく現在に至るまで哲学的人間観の主潮をなしているといつてよいであろう。工作人もまた古代ギリシャに發祥するが近代科学の発達のなかに大きな比重を占めている人間観である。そして、技術あるいは經濟を視座に据えた人間—技術的人間、經濟的人間—という人間観もまた広義の工作人に含めることができる。宗教人はユダヤ・キリスト教の伝統的な人間観になっている。

さらにローマン主義の人間観、精神分析学的な人間観、ニーチェのディオニソス的人間観などは工作人の人間観に対する一種の反動を意味しているとみられている。

このように、ヨーロッパの哲学界にあっては、つとて人間学ないし人間学的な哲学の追求がなされてきたのであるが、この『仏教人間学』が書かれる一九三〇年代にさしかかるまで、ヘーゲル学派左派のフォイエルバッハ（一八〇四—一八七二）の人間主義的唯物論、さらにはディルタイ（一八三三—一九一一）の生の哲学、マクス・シェーラー（一八七四—一九二八）、ハイデッガーなどの実存哲学が人間学のもとに、わが国にも次々に紹介されて、哲学界を風靡するの感があった。

やがて真言宗智山派でも寺島実仁がわが国で最初にハイデッガーの主著『存在と時間』(*Sein und Zeit*)を翻訳出版したことは、注目に値する。

昭和六年（一九三一）の満州事変勃発当時のわが国思想界は、軍国主義、ファシズムに傾斜していく時代の危機に直面していた。このような時代背景のもとにありながら、高神は主としてドイツの哲学思想における人間学＝アントロボロギーを仏教の立場から探究し、仏教人間学を樹立することを目指したのであった。

このことじたいが仏教の出世間的すなわち本質に超歴史社会的な側面があるのはもとよりのこと、「法界の新人」高神が仏教に直参した結果、普遍的な人間存在そのものに到達したとみるべきではなかろうか。

さまざまの人間観を究明して仏教人間学を提唱するに至った軌跡を辿つてみると、まさに惡戦苦闘の連続であったことが窺われる。

人間存在が問われるということ。

仏教の人間観は伝統的な教理の場合には六道輪廻における人間観、大乗仏教における菩薩的ともいべき人間観、さらには凡聖不二、仏凡不二の人間観などがある。しかし、わが国の近世社会においても個としての人間あるいは社会的存在としての人間が時代の通念として認識されるようになってきた。たとえば安藤昌益の『自然真営道』における人間観はまさにそれである。慈雲尊者の仮名法語『人となる道』の人間観もまた然りである。

近代社会における人間観は一口にいって個の自由意志の自覚にもとづく個人主義的人間を主軸とする。わが国が近代ヨーロッパから学んだのもまた個人主義であった。

わが国固有の神仏の観念あるいはユダヤ・キリスト教的な神の観念を離れて人間存在そのものが問われるようになった時代状況には、基本的には科学技術の発達と背中合わせの人間中心主義の蔓延を見逃すわけにはいかない。逆説的かも知れないが、だからこそ高神の人間学は人間の本質を追求することによって仏教人間学を構築するに至ったのである。

そこで『仏教人間学』をまず紹介してみることにする。

本書の序によると、著者は昭和六年（一九三一）十一月に「仏教的人間学に就いて」と題して、「中外日報」紙上に発表し、翌年五月の第一回宗教大会で「人間学としての仏教」と題して公表した。それから一、三の新聞に「佛教的人間学」の立場を発表したが、今回一書にまとめた、とある。

「もとより本書は文字通り仏教的人間学の素描」であると断っているが、序の書き出しは、次のようである。

「世界に於て最も驚畏とすべき現象は、自己自身の存在である。宇宙に於て最も偉大なる神秘は人間それ自身である、とディルタイもいつているが、確かに人間こそが地上の不可思議なスフィンクスである。神秘のベールに蔽われたザイスの像である。だが誰しも人間である以上、この不可思議な謎を解いてみたい。この神秘のベールを剥してみたい。所詮、人間が人間を知りたいと願う切なる欲求こそまさしく人間の止み難い懐郷病だ。けだし人間こそ、この要求に応じて生まれ出でたる現代人の普遍学である」とい、「聊か感ずるところあり数年来人間学の立場より仏教学を再吟味し、いわゆる仏教的人間学の組織に努力を払つて來たものである」と述べている。

テーベのスフィンクスの謎は、人間の存在それじたいが永遠の謎であることを示唆した興味深い伝説であり、それだけに人口に膾炙している。著者は人間学という学問がまさしくこの謎である人間を問うものであることを結論で述べる。そして、次の言葉をもつて人間学への誘いとしている。

マクス・シェーラーはいう。

「われらは凡そ一萬年に及ぶ歴史に於いて、人間が完全にそして残りなく疑問になりきつた最初の時代にいる。人間はもはや自分の何であるかを知らない。蓋し又同時に自分がそれを知らないということを知つていて。」

ハイデッガーは、われわれに語る。すなわち、「如何なる時代をもかつて今日の如く人間に於する知識を、かく速やかに且つ容易に提供しなかつた。然し今日の如く人間が何であるかに就いて多く知れる時代はない。又、今日の如く人間がかくも懷疑の対象となつた時代はない。」

ディルタイ (W. Dilthey) が『ノヴァリス論』のなかで引用する詩人ノヴァリス (Novalis) の言葉は「人間が人間を知りたいと念う心は、人間として誰しもが懷郷病である。だから人間の懷郷病は人間が本来の故郷へ帰るまで癒されない」とあるものである。

そして、これらに対して「三界は客舎の如く、一心は是れ本居なり」という祖聖（弘法大師空海）の教えのように「その永遠の棲家を探してゐるまでは、決して人間の懐郷病は癒されない」のだが、人間学はどのようにしてわれわれ人間のこの共通の苦悩を癒してくれるのかという問いかけをして、人間学への導入とする。

第二章「人間とは何か」というのは有史以来の人類永遠の課題であるが、なぜ近年この問題が思想界の流行児となつて人間学が勃興したかについて、まず冒頭で次のように主な理由を四つあげる。

一、社会の急激な変化

二、唯物史観の抬頭

三、宗教的権威の転落

四、認識論哲学の破産

社会の急激な変化というのは、ここでは歐州大戦後の国際主義運動の勃興の反面、イタリアのムッソリーニを盟主とするファシズム、ドイツのヒットラーを盟主とするナチス運動のファシズムなど極端な国家至上主義、あるいはわが国の日本主義の名のもとにすすめられている祖国中心主義などの抬頭による世界的な社会不安の時代を指摘している。そして、次のように述べている。

「けだし、かかる社会的不安により非常時の打開策として、当然何人によつても考えられることは、何といつても政治上、経済上の立て直しである。しかし、そうした一面に於いて人間生活そのものへの内省が生活の不安を契機として深められて行つたことも、また否定し難いことであろう。何れにしても今日の流行児たる人間学が勃興した原因に就いては、かかる外面向的な社会の客観的状勢の変化が預つて大いに力ありといわざるを得ないのである。」

要するに、第一次世界大戦後の未曾有といつていい程の政治的経済的な時代の危機的状況、さらにはファシショ的

な自国民もしくは自民族中心主義的風潮のなかにあって人間存在あるいは人間の本質が問われるような趨勢が醸成されて、「人間とは何ぞや」を問題とする哲学的人間学が勃興したのは、まさに時代の必然的な要請であったとみている。

第二の原因としては唯物史観の抬頭があげられる。

高神は『仏教人間学』（一三頁）でこういっている。

「けだし今日、少なくとも現代思想に対しても多少とも関心をもつものは、唯物史観のもたらした異常なる影響を無視することは恐らくできないであろう。今日の青年の多くはマルキシズムを理解するとせざると拘らず、程度の差こそあれ、唯物史観的人生観、唯物論的世界観の洗礼をうけざるものはない。人間の社会的存在が意識を決定するということ、社会機構の根底は悉く経済機構であるというライデオロギーは、殆ど今日では常識の如く取扱われている。」

これによつて本書が書かれるまでの一九三〇年代のわが国の思想的状況を窺うことができる。ではなぜ、唯物史観の抬頭が人間学の研究を促進するようになつたかということであるが、ここではまずフォイエルバッハの人間学を挙げ、ついでマルクスの人間学に言及する。

まず、マルキシズムに大なる影響を与えたフォイエルバッハは唯物論哲学の立場にたつて近代における新しい哲学を提唱したが、彼は「真理は唯物論でも、観念論でもない。ただ人間学のみ」あるいは「人間が宗教の始めであり、人間が宗教の中心点であり、人間が宗教の終りである」として、それは「身心の弁証法的統一を試みた」人間学であつた。

フォイエルバッハの唯物論は周知のようにマルキシズムに極めて大きな影響を与えた。

彼の人間学に触発されたマルクスは人間学を次の三種に分けた。

一、超越性人間学——信仰的、神秘的——中世の人間学

二、普遍性人間学——理性的、形式論理的——近代ブルジョアジーの人間学

三、歴史性人間学——行動的、弁証法的——現代ブルジョアジーの人間学

このうち第一は中世の人々の抱く人類意識であり、第二は近代ブルジョアジーのもつ個人主義であるのに対し、マルクスの人間学は第三のプロレタリアートの人間である、という。いずれにしても、唯物論や唯物史観にもとづく人間学が、当代の人間学の勃興にきわめて大なる役割を果したこと

を認めている。

第三には宗教的權威の転落があげられる。

ルネッサンスの時代の大きな発見は、だいたい三つある。その第一はキリスト教以外の文化すなわちギリシャ・ローマ文化の新しい発見、第二は自然科学の発見とくに地理上、天文学上の諸発見、第三はまさしく人間の発見で神學からの人間理性の解放、伝統的教理や信条の因習を離れた自然的な自我の発見であった。このようにして、宗教的權威は宗教者にとって無宗教的態度の助長、一般大衆の反宗教的運動によって、その転落の度合いを早め、歐州の（第一次）大戦を契機としたキリスト教の權威の失墜などによつて、神の絶対的權威より人間中心主義——たとえば神が人間を造つたのではなく、人間が神を造つたのだなど——への移行が人間学の勃興を等しく促したのであつた。

第四には認識論哲学の破産があげられる。

近世哲学はデカルトにはじまるが、現代哲学はカントの批判哲学によつて誕生した。さまざまな哲学思想の潮流のなかで、常にカントに還ることを目指して新カント学派が主潮をなした。そして新カント学派はマープルク学派と西

南学派に分かれたが、いざれも認識論をもつて哲学の任務とした。

かくして形而上学を否定して認識論をもつてあたかも哲学のすべてであるかのようにみなす新カント学派の時代がすぎて、さまざまな新しい哲学が現われた。すなわちディルタイの生の哲学、シェーラーの人間学、ハイデッガーの存在論（筆者注、実存哲学）など。要するに、人間学という普遍的な学こそ哲学の立場であり、それは「明日の哲学」だといわれる。

そこで、高神は、改めて人間学とは何かと問い合わせ、仏教の立場から仏教人間学を提倡しようとするのである。

第三章の「人間学とは何ぞや」において、人間学の意味、人間学の分類が論じられる。

ここにいう人間学の原語アントロポロギー（Anthropologie）は、これまでわが国でどのように翻訳されてきたか、第一は人類学、第二は人性学、第三は人間論であった。しかし、第四はこれから論じようとする人間学であつて、それはフォイエルバッハによつて普遍学として提示された。もつとも彼以前にアウグスティヌス（Augustinus三四四一四三〇）は内的人間の立場から「全体的人間」を研究対象とする人間学を試みたのであつた。

この人間学に対する諸学者、とくにシェーラーとハイデッガー、田辺元の所見を紹介し、終りに高神自身の人間学の定義を示す。

それは次のとおりである。

「凡そ人間学とは、全体人間への認識を基調とするもので、それはつまり人間の在り方と生き方とを認識せんとするものである。換言せば人間はいかにあるか、またいかにあるべきかを認識せんとするものである。而して人間学は人間観の学的組織である以上、人間自覚の問題がやがて人間学の中心問題となつて來るのであつて、歴史的、社会的な人間を自覚することが、その根本的理想でなければならぬ。而かもそれは仏教弁証法（綜合弁証法）によつての

み可能であるが故に、この意味に於て仏教的人間学は弁証法的、自覺の人間学と称すべきである」と（筆者、註）。

人間学の分類についてはカント解釈的心理主義的立場をとったフリース（J. F. Fries 一七七三—一八四三）およびショーリング（Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling 一七七五—一八五四）の学徒であるカルス（K. G. Carus 一七八九—一八六九）の理論を背景とするショーラーの哲学的人間観の五分類を紹介する。それは次のとおりである。

第一、宗教的人間学

ユダヤ教的またはキリスト教的有神論の立場における人間学

第二、理性的人間学

ギリシャ人の人間観によるもので、理性的人間、ホモ・サピエンス（思考人）としての人間学

第三、実証主義的人間観

技術的人間、ホモ・ファーベル（工作人）的な人間観

第四、ディオニソス主義的人間観

人間を生活の敗北者と見る人間観

第五、無神論的人間観

人間を超人として見る人間観

第四章は「人間学とは何ぞや」で、人間の定義と人間にに対する二種の見方よりなる。

まず人間の定義はアントロポロギーの語源アントローポスなるギリシャ語の語義「考えるもの」に由来し、古代ギリシャにおいては人間中心的な見方が主流で、神への差別観のない。

上にたつた人間觀となり、人間の神聖化にむかつたのである。

古代インドの人間觀は真我を認識するという自我觀であった。そして仏教におけるさまざまの人間觀を紹介し、大乗仏教では「凡夫是本来佛」をたてまえとして人間を解釈する、という（後述）。次に中国の人間觀を窺う。人間を「考えるもの」として捉えている点は、古代ギリシャのアントロポーズ、古代インドのマヌシャと共に通することを指摘、さらに、人間を靈的存在とみるのが、中国の人間觀の特色だとする。

古代日本でも中國的なすなわち人間を万物の靈長としたり、たとえば「神は人の尊尚の義」（『古史通』）というように、神人合一的な意味で、ギリシャやインド以上にわが国では人間中心的な人間觀である、とする。

人間に対する二種の見方すなわち人間の存在論——外的人間觀と人間の當為論——内的人間觀とに分けて、人間精神の理想が価値の体験であることを明らかにし、外的人間觀より内的人間觀へ、と目が開かれるべきであることを暗示している。

なお、ここに存在はドイツ語のザイン（Sein）、當為は同じくゾルレン（Sollen）であつて、「存在（ザイン）より當為（ゾルレン）へ」という合言葉は、後半に至るまでの高神仏教學における論理的思弁を表す重要なタームである（後述）。

第五章は「佛教的人間學の立場」で、仏教學の根本的立場と人間自覺の段階を内容とする。

釈尊の根本的立場は中道の精神であり、それは日常生活の実践形態としては八正道であることはいうまでもない。

この中道の精神を論理的に明確化し、顕揚したのが、空の哲学を説く龍樹の『中論』であつた。空の哲学はたんなる哲学にとどまらず、六波羅蜜の修行によつて人間完成をめざすところの実践道であるから、まさしく「縁起生の一切諸法は無所得空と喝破した龍樹の空觀の哲学は、菩薩道の実践を教える中道の宗教」にはかならない。

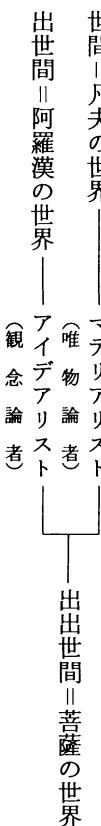
さらに中道の自覚に立脚して仏教学における人間存在のあり方としての世間、出世間、出出世間の道が説かれる。

世間とその否定態としての出世間とを止揚した出出世間こそ「人間の社会的自覚の状態」であり、それはまさしく仏教でいうところの菩薩の世界である。

菩薩は自覚と覺他とをあわせもつものであり、その菩薩の道として四弘誓願が説かれている。四弘誓願は四波羅蜜の実践として展開される。そこで、著者はいう。

「けだし凡夫の生活こそそのままマテリアリストの誤りと等しく、阿羅漢の生活こそアイデアリストのそれと同じものがある。中道に立脚するわが菩薩の人間的自覚こそ實に歴史的、社会的、全体的人間の把握であつて、それはまさしくかかる誤謬を訂正し、かかる偏見を克服すべきものということができる。この意味において眞実なる人間觀は中道に立脚する全体人間への認識であると同時に、かくの如き菩薩道に裏づけられたる仏教的人間學において、われらは始めて最も正しき人間學の理論と実践とを見出すものである。」

著者の以上の所論を図示すれば、次のとおりである。



第六章の「結論」を要約すれば、こうなるであろう。

人間學の基礎は人間觀にあり、それは右のように人間自覺の三つの階梯すなわち未自覺的狀態、個人的自覺狀態、社会的自覺狀態がある。

しかば、社会的自覺狀態にある菩薩の実践と仏教の理想とする成仏とはいかなる関係にあるかが、次に論じられ

なければならない。

成仏については、仏教の当為が即身成仏にあることはいうまでもない。これに関して真言教学はとくに、「もつとも端的に仏教的人間学の本質を道破するものであつて、同時にそれは宇宙における人間の特定な位置を規定せんとする人間学の課題に応する、選ばれた哲学であるということができると思う。」

そして、「如実知自心」こそ成仏の世界だとする真言教学は「仏教人間学の本質を道破するもの」だとする。

人間称尊が仏陀となつたという歴史的な事実をふまえて、世間、出世間、出出世間の人間自覚の階梯が理解され、それがそのまま中道の実践であることが認められる。

著者のいう仏教人間学の根幹はまさしく、ここに存する。

要するに、世間・出世間を止揚した「人間の社会的自覚の状態」が出世間で、それは菩薩の世界、つまり実践的には六波羅蜜行となる。「歴史的、社会的、全体的人間」の把握が中道に立脚する菩薩の人間的自覚である。これを具体的にいうと、時代状況におけるマテリアリストとアイデアリストとの立場を超克するところの実践であり、高神仏教学の合言葉でいえば、ザインからゾルレンへというターム、すなわち凡夫・阿羅漢より菩薩へ、さらに菩薩より如実知自心へと、成仏の世界の実現を目指す。したがつてザインよりゾルレンへはまさしく弁証法的に菩薩行が否定的止揚の契機として内含される。しかも、「法界の新人」は歴史的・社会的・全体的人間——いわば曼荼羅の人間——を指向する菩薩の人間的自覚を核に据えていることが知られよう。（未完）