



帝室御物 金銅製釋尊降誕像 推古古時代



基督降誕圖

筆 アンブレーロ、イテ、ソシロフ  
 派 キリヤンア[利太伊]末紀世五十  
 藏館術美シタリボロトノ育紐

# 大雲經寺と國分寺(上)

一、國分寺の創設 二、武周朝の大雲經寺 三、聖武朝の國分寺

四、關係者其の他の對照 五、玄宗朝の開元寺

矢 吹 慶 輝

## 一 國分寺の創設

國分寺は聖武天皇、天平十三年(七四一)三月廿四日、天下に詔して國毎に僧寺たる金光明四天王護國之寺と、尼寺たる法華滅罪之寺とを設けしめ、僧寺には封五十戸、水田一十町、尼寺には水田十町を施し、僧寺には廿僧、尼寺には十尼を置かしたといふに起因する。此の時『金光明最勝王經』『妙法蓮華經』各十部を寫して之を安置せしめ、更に僧寺には七重塔一區を造り、天皇は別に親ら金字金光明最勝王經を寫して、塔毎に一部を安置せしめた。

當時政治經濟の諸制度は概ね先進文化の支那の諸制度を模倣したことは『隋書』や『唐書』と『紀』に并『續紀』とを對照すれば明瞭である。特に新文化の輸入を以て任じた佛教の諸行事が、勢ひ當時に於ける先進國の諸制度の模倣となるのが當然であつた。尤も彼と此とは國民信仰の傳承を異にし、

國家組織、國民性情を同うせざるものがあつたから、支那の制度が其儘移植されたわけではなかつた。従つて『續紀』十五、天平十六年十月の條下に、「是の時の釋門の秀者は唯だ法師及び神敎法師二人のみ」といはれし三論宗の道慈律師は、大寶元年(七〇一)に入唐し養老元年(七二七)に歸朝し、『愚志』二卷を著はして僧尼の事を論じたが、續紀にその概要を傳へた中に

今日日本の素縞を察するに佛法を行ふこと軌模全く大唐道俗の聖敎の法則を傳ふるに異れり。

とあるが如きもその一例である。然し寺制僧制は勿論、一般に宗教行政が支那の模倣であつたことは言ふを俟たない。今述べた道慈(天平十六年十月寂)は續紀に法師尤も「工巧に妙にして専門家の工匠も皆歎服したと傳へ、「大安寺を平城に遷造するや、法師に勅して其の事を勾當せしむ」といひ、他傳には道慈が入唐の際、儉に西明寺の圖取りをして來たので、大安寺は西明寺を模して造られたものとしてゐる。是などは形式に過ぎないが、全く支那寺院の模倣であつた。そこで天平十三年の國分寺創建の企圖に對し、唐朝の諸施設中にその先蹤となつたものが無かつたかどうか。後に述べられる様に國分寺設置の動機には色々あつたが、先づ唐制の模倣に出たか否かを調査する必要がある。

それは前にしては武周朝の天授元年(六九〇)即ち持統天皇の朱鳥四年に諸州に建てられた大雲經寺と、玄宗朝の開元二十六年(七三八)即ち聖武天皇の天平十年に諸郡に置かれた開元寺とが存在してゐたからである。兩者俱に天下の州郡に國立寺院を設置したものである。併し本邦の國分寺が開

元寺の模倣とするには餘りに早きに失する感がある。そこで國分寺が果して天平十三年(七四二)に唐突に創設されたものであつたかどうか。それには當然國分寺創建の年時が先決問題である。

國分寺創建の年時に就いては「日本紀」天武天皇十四(十三)年(六八五)の條下に

三月壬申、詔して諸國每家に佛舎を作らしめ、乃ち佛像及び經を置き、以て禮拜供養せしむ

とあるにより、諸國每家とは諸國司の政務を司る官家即ち國府を謂ひ、「諸國每家作佛舎」とはその國府に作れる佛舎なるを以て、是が國分寺の起原だといふ説がある。併し諸國每家の四字を諸民の私宅と見て、天武朝に始めて「天下の民宅に佛宇を構ふるを許す」と解釋したものが普通であつた。

若し諸國每家は國府廳内に作られた佛舎と見るのが至當だとすると、國分寺の先蹤は既に天武朝に成つたと見てもよい。又同じ天武朝でも、『金光明經』が「仁王經」と共に諸國で講せしめられた、白鳳五年(六七六)に國分寺の端緒が開かれたといふ説もある。又「扶桑略記」五の持統天皇の朱鳥六年(六九二)の條に

勅あり天下諸寺を計らしむるに凡そ五百四十五寺、寺別に燈分稻一千束を施入す。大官大寺、資財奴婢、種々施入す。舊洪鐘を改めて調銅數千斤を加へ新たに之を鑄る。

とあるが如きは、一轉して國分寺たるべき準備は既に成つたものとも見らるゝ。天武朝の十三年(六八五)に國分寺の起原があつたとすると、武周朝の天授元年(六九〇)の大雲經寺に先んじて出來た

ことになる。

併しそれ等は端緒が開けたといふので、國分寺の遠因ではあつたらうが直接の近因ではなかつた。第一國分寺の名稱はなかつたし、又國毎に僧寺尼寺を置くといふやうな組織的劃一的のものではなかつた。假令、その濫觴は前朝に起つてゐたとしても、形體が整ひ制度となつての國分寺は聖武朝としなければならぬ。國分寺の名稱は續紀の聖武天皇天平十三年正月十五日の條に

故太政大臣藤原朝臣、食封五千戸を返上す。二千戸は舊に依りて其家に返し賜ひ、三千戸は諸國の國分寺に施入す。以て丈六の佛像を造る料に充つ。

とあるから天平十三年三月の詔が下る前にも國分寺といふ名稱が見えてゐる。是などは此の年の三月以前に國分寺創設の議が既に熟してゐたものとも思はれる。併し寺には三寶が揃はなければならぬが、國分寺の佛と法と僧とは何であつたか、又如何にして備はつたか。此の際、最も流行した佛菩薩并に經典は何であつたか。天平十三年の詔を見ても明かなるが如く「金光明經」「法華經」は國分寺に缺くべからざるものであつた。然るに是より前、天平六年(七三四)十一月、太政官の奏文に佛敎の流轉は必ず僧尼に在り。人の才行を度りて所司を實簡せん。比來フナゴの出家は學業を審にせず。多く囑請に由ること甚だ法意に乖けり。今より以後、道俗を論せず。擧する所の度人は唯だ法華經一部、或は最勝王經一部を闡誦し、兼て禮佛を解し、淨行三年以上ならん者を取つて得度

せしめん。

とあり、當時に在りて重要事たりし度縁公驗の科目として選ばれしは法華、金光明の二經たりしは注意すべきことであつた。<sup>(七)</sup>元來「金光明經」は「續紀」九、<sup>(八)</sup>神龜二年(七二五)七月、「敬神尊佛」の詔に國家平安の爲に僧尼をして金光明經を讀ましめ、若し此の經無くんば「最勝王經」を轉せしむとあり。此の年九月、三千人を度して出家せしめた。元來、金光明經には北涼以來、數譯あつたが、茲に謂ふ「金光明經」は古譯の曇無讖譯四卷本を指し、「最勝王經」は新譯の善淨譯十卷本をいつたものである。聖武天皇以前は古譯を用ひ、以後は新譯が流行するやうになつた。新譯は武周長安三年(七〇三)、大雲經寺が設置されて間もなく譯出されたもので新に支那から日本に傳つたものであつた。續紀十、神龜五年(七二八)十二月己丑(廿八日)の條に

金光明經六十四帙六百四十卷を諸國に頒つ。國別に十卷。是より先、諸國の所有する金光明經、或は國ごとに八卷、或は國ごとに四卷なり。是に至つて寫し備へて頒下す。經の到る日に隨て即ち轉讀せしむ。國家平安ならしめんが爲なり。

とあるから、國分寺の中心たるべき金光明、法華の頒經并にその讀誦僧のことは、聖武朝に在りて天平以前夙くから行はれたことがわかる。

天平九年(七三七)三月丁丑(二日)に詔して、國毎に釋迦佛像一軀挾侍菩薩二軀を造らしめ、又「大

般若經」二部を寫さしめた。同年八月、四畿内二監及び七道の諸國に命じ、僧尼をして毎月數度、最勝王經を讀ましめ、月毎の六齋日に殺生を禁じた。同月、天下太平國土安寧の爲に、宮中十五處に於いて僧七百人を請じて、大般若經、最勝王經を轉せしめ、四百人を度し、又諸國に五百七十八人を度した。以上は天下の諸國に關係せるものであるが、中央部では同九年九月、兩京四畿二監、僧正以下沙彌以上、惣て二千三百七十六人に綿井に鹽を賜はるといふ程、僧尼の數が多くなり、又金光明經は頗る尊信され、同九年十月、金光明最勝王經を大極殿に講せしむ。朝廷の儀一に元日に同じと傳ふるが如きもその一つであつた。だから佛も法も僧も諸國に備はり、愈々國分寺建設の準備が整つたわけである。

「元亨釋書」二十二には天平九年(七三七)三月の釋迦像大般若經を諸州に造寫したことを以て、「是國分寺の權輿なり」といひ、又天平十年七月、官租二萬束を國分寺に納めるとして、前年の像經造寫に相對應するものと見て、師鍊は是の時既に國分寺があつたやうに書いてゐる。

更に天平十年(七三八)四月には、國家隆平ならしめんが爲に、京畿七道に詔して、三日最勝王經を讀ましめたし、天平十二年(七四〇)六月には天下の諸國に令して、國毎に法華經十部を寫し七重塔を建てしめた。此の勅令は此の月の庚午に勅して天下に大赦した後、發せられたものである。同年九月、廣嗣が兵を起して亂をなすや、四畿内七道の諸國に勅して國別に觀音像一軀高さ七尺なる

を造り、又「觀音經」十卷を寫さしめた。此の十二年六月の國毎に經塔を造寫せしめた直後に廣嗣が玄昉を除かんことを上表したこと、同年九月四畿七道に命じて國毎に觀音像と觀音經とを造寫せしめたことから見ると、國分寺造立には國亂平定の祈願の意味もあつたものらしい。それ故に天平十三年(七四二)三月、天下に詔して、國別に國分僧寺たる金光明寺、國分尼寺たる法華寺を造らしめた以前から既に國別に造像、寫經、度僧があつたのであるから、國分寺の準備が出来てゐたことが知らるゝ。

神龜元年(七二四)七月、太上天皇の病を祈るが爲に山階寺に殿を營み、藥師像を設置し、同五年八月、觀音像一百七十七軀を造りて皇太子の病を祈つた。天平六年(七三四)正月、光明皇后が興福寺に西金堂を建つるや、丈六釋迦佛及び菩薩、羅漢、神王等像を設置した。巨勢奈氏麿を造佛像司の長官としたのが、天平九年八月、玄昉が僧正となり、良敏が大僧都となつた時であつた。加之、天平十年八月、天下の諸國をして國郡の圖を造らしめた。斯く佛法僧が畿内は勿論天下に分布され、又分布さるべき狀況であつたから事實上の國分寺は天平十三年前に在つたものと見て可からうと思ふ。但だ國分寺といふ名がその以前に見常らないと云に過ぎない。併し的確に名實兼ね備はつた史實としては、詔に炳かなるが如く、天平十三年からとしなければならぬ。

天平十三年は天平九年來の疫病流行も下火となり、十二年の廣嗣の反亂も平定し、既に度々國別



に經像の造寫のあつた後で、三寶が漸く天下の諸國に行きわたり、若しくは行きわたるべき狀況であつた上に、風雨時を得て五穀も豐熟した。そこで正月新京に遷り恭仁宮に御して「宮垣未だ就らず繞すに帷帳を以て」して朝賀を受けさせられ、伊勢大廟并に七道諸國社に遷都を報告され、諸方面に於いて清新の氣分に充ちた年であつた。全體、日本佛教は聖武朝に大興隆をなしたもので、國分寺は從來の都中心の佛教が全國的に波及さるゝに至つた劃期的大事業で、實に天、平、佛、教、の、産、物、であつた。即ち佛菩薩には釋迦、藥師、觀音等の尊像が盛に造られ、經には時に年穀成熟を祈れる「五穀成熟經」あり(天平十一年七月)、又雨を祈らしむる爲に大安、藥師、元興、興福の四寺で大集經を讀ましたことであつたが(同十七年五月)、「金光明經」と「法華經」と「般若經」と「仁王經」とが特に尊信され、之を誦誦する誦戒羯磨の僧が揃つて、國立寺院に住して所謂「鎮園」の祈願をなさしむると同時に、政教一致の實を擧げんとしたものが國分寺である。

要するに國分寺の名稱形體が創設されたのは天平年間で、若し的確の年時を取るならば天平十三年(七四二)としなければならない。そして玄宗朝の開元寺は開元二十六年(七三八)即ち天平十年の設置であつたから、我が國分寺が開元寺の模倣とするには餘りに年代が接近し過ぎてゐる。そこで唐制の模倣とするには先づ持統天皇の四年(六九〇)に出來た武周朝の大雲經寺との關係を調査すべきである。

## 註

(一) 大安寺は奈良七大寺中で大寺として最も山緒の古い寺で、熊ノ凝寺、百濟大寺、高市大寺、大官大寺といひ、遷都と共に移建された大寺で、此の時は近江京から大和の新都に移されて大安寺となる時のことであつた。

(二) 『扶桑略記』六には天平元年、聖武天皇が先帝の遺詔を尊んで、大官大寺を改造せられんとして、徧く良工を求められた時、偶々道慈と稱するものが唐國より來り、西明寺結構の圖を有つてゐたので、その設計に依りて造られたのが我國の大安寺であること記してゐる。そこで唐僧道慈(慈)と和州添下郡の人、額田氏の出たる本邦三論宗祖の道慈と別人に見てゐるものもある。『元亨釋書』二には此等のことを和僧道慈の傳に記してゐる。併し何れの傳でも大安寺が西明寺の構圖によりて摸して造られたことに相違はない。

(三) 辻善之助博士著『日本佛教史之研究』一一、一二に青木昆陽の草廬雜談を引き、本邦の國分寺は唐の開元寺の制度に倣つたものとの説を掲げ、開元寺は開元二十六年に天下諸郡に建てられたもので、開元二十六年は我天平十年に當れば、この制が直ちに我國に採用せられて國分寺となりたりとは考ふべからず」として、天授元年に設けられた大雲寺を以て、「我國分寺の制は蓋之にならひしならん」と言はれてゐる。

(四) 同上六に『豐前志』(文久三年十二月國前重春著)を引けり。

(五) 『元亨釋書』二一。天武帝十四年三月の條下。

(六) 境野黃洋氏著『佛教史論』二五一、二五二參照。本書の「東大寺國分寺の教理」は國分寺の意義に關する有益な參考資料である。

(七) 神龜元年(七二四)十月、一千二百二十二人の僧尼の名籍を檢校したが、此の奏文によりて、當時既に喇嘛によりて官廳に與るの弊害を防止せんとしたことがわかる。得度公驗の制は此の後、桓武天皇延暦十七年、同廿年、嵯峨天皇弘仁四年、仁明天皇承和二年等の年分度者に關する規定によりて幾度か濫度の餘弊を矯正せんとした。

(八) 以下『紀』並に『續紀』よりの引證は多くは一々書名を列挙することを略する。特に聖武朝の記事中、引用書を擧げない場合は『續紀』九から十八迄の聖武天皇紀に依つたものである。

（九） 境野黄洋氏著『佛教史論』二五三に此の「挾侍の二菩薩は多分文殊普賢であつたらうか」と註せられてゐる。

（一〇） 年號を寺號とした延曆寺は、此の點だけでは開元寺の模倣であつた。

## 二 武周朝の大雲經寺

武周朝の大雲經寺は先づ其端を武周の革命に發してゐる。

唐中宗の嗣聖七年（六九〇）、則天武后は國號を革めて周と號し改元して天授と言つた。武后は高宗が風疾の爲に政務に堪へなくなつた顯慶五年（六六〇）以後、實權を掌握して百司の奏事を専決してゐたが、此の時から名實共に革命を遂ぐるに至つたもので、周文王を始祖とし、旗幟に赤を尙び、帝姓を武とし、其の他、諸制度を更新した。臣にして尊位に居たものに羿莽が在つたが、婦にして命を革むるもの「傳記ありて以來二千年間、纔に一人耳」といはれ、所謂古來未曾有の「非常之變」であつた。此の非常の變に際して、辭柄となつたものには數多あつたが、大雲經寺の起因となつた「大雲經」はその主なるものであつた。

嘗て元常が其の僞石たるを摘發した爲め効を奏しなかつたが、嵩陽令樊文が瑞石を獻じたのもその一つであつたし、關中の百姓九百餘人、百官宗戚四夷酋長六萬餘人が、闕に詣つて革命を請うたのも、鳳凰が明堂より飛び赤雀が朝堂に集つたのも、亦遠くは武后が十四才で太宗の才人となるや、

「娥媚娘」なる歌曲が流行し、唐は三代にして「武王」が代つて天下を有つと傳はつた爲め、武衛將軍李君羨が罪なくして謀殺され、當時、太史李淳風が「其の人已に陛下の宮中に在り、三十年を過ぎずして當に天下に王たるべし」との豫言をしたことも、儀鳳二年(六七七)に舍利を得たと稱して光宅寺を立てたことも、是等皆革命篡奪に何等かの口實となつたものであらうが、其等の中で、唐室篡奪の辭柄に最も重要な役目を演じたものは、天授聖圖と廣武銘と「大雲經」とであつた。

唐は李姓なるを以て、從來、道を先とし佛を後としたのを武周天授二年(六九二)四月、改めて佛先道後となし、制(詔)を下して「釋教は革命の階を開くを以て道教の上に升す」と曰つてゐる。此の釋教が革命の端緒となつたといふのを諸傳に大雲經の識文を謂ふとしてゐる。

萬歲通天元年(六九六)、武后親製の八十華嚴序に

朕爰劫に因を植え、叨りに佛記を承く。金仙旨を降して大雲の偈、先に彰れ、玉宸祥を披きて寶雨の文、後に及ぶ

と云つてゐる。茲に「大雲之偈先彰」とは「大雲經」の偈文を指し、「寶雨之文後及」とは「寶雨經」の懸記(豫言)を云ふ。此の二經文は武后親ら過去の宿因によりて、佛の授記を承けたと稱せるもので、武周の革命に宗教的意義を附した重要事件であつた。

又同じく武周朝の大足元年(七〇二)五月、武氏の一族、武盡禮の建碑、賈膺福の撰文、河内大雲

172 寺碑（額題に「大雲寺皇帝聖祚之碑」といふ）にも

大雲は其の遐慶を發き、寶雨は其の殊禎を兆す。

とあるから、大雲寶雨の二經は武周革命と密接なる關係があつたものとせざるを得ない。寶雨經に關しては別章に譲り、茲には大雲經と武周革命とに就いて述べることにする。但し「三階教の研究」附篇二の二、「大雲經と神皇受命」の章下に「舊新唐書」「佛祖統記」「僧史略」「編年通論」等に依りて詳述してゐるから、今其の要項のみを摘記する。

一、諸傳大雲經獻上の事蹟を傳へ、天授革命の識をなしたものとしてゐる。

二、大雲經中に記載された符識の内容に關しては、「神皇受命之事」といひ「則天は是彌勒の下生、閻浮提主となる」の記事を以てしてゐる。

三、大雲經獻上の年時を「編年通論」を除く以外、諸傳皆載初元年七月としてゐる。

四、新譯大雲經に關し「舊唐書」は僞撰となし「佛祖統記」は勅譯となし「僧史略」は重譯となし「通鑑」は此の時の大雲經の卷數を四卷としてゐる。

以上四項は要するに載初元年七月、大雲經文中、彌勒下生の授記（豫言）を以て、それが直に則天武后が天命を受けて王者たるべき豫記だと曲解し、大雲經文を勝手に取捨し、仍て以て天授革命の識をなしたと謂ふのである。そこで問題となるのは何故に大雲經を利用したか。大雲經の如何なる

部分を如何に曲解したか。此時の使用された大雲經は重譯か新譯か將た抄譯か。詳細は「三階教の研究」第三部附篇、二の五、「大雲經の傳來」<sup>(註)</sup>、同じく二の七、「大雲經と識文并に疏」<sup>(註)</sup>に述べたか、今本篇に必要な要項丈を略記する。

大雲經の名稱は本經の請問者、大雲密藏菩薩に起因したもので、大雲經、無想經、大雲無想經或は無想大雲經とも呼ばれてゐる。大雲の二字を冠せる經典は密部に屬するものを合せて五部程あるが、茲に謂ふ大雲經とは一識文の底本となつたもの一北涼曇無識譯の大方等大雲(無想)經と符秦竺佛念譯の大雲無想經との孰れかであつて、經錄其の他から見、且つ現存の經文からすると、曇無識譯大雲經を底本としたものらしい。此の識譯は北涼玄始三年(四一四)から同十年迄の間に涼都内苑寺で譯出されたもので、五卷六卷四卷或は九十餘紙と傳へてゐる。通鑑には武周大雲經を四卷としてゐるが、今其の本がないから判然とはわからない。

前に第四項に武周大雲經を以て『舊唐書』は偽撰となし「統記」は勅譯となし「僧史略」は重譯と決めて居ることを記したが、異しむべきは敕譯なれば猶更ら假りに重譯であつたとしても「武周刊定錄」以下經錄に其の經過を明記して居るべき筈なのに、その事のないことは是である。武周朝の大雲經なるものは暗から暗に葬り去られた感なきを得なかつた。

然るに偶々、大英博物館藏、スタイン氏燉煌出土本中に失題破爛の一斷片があつて、その内容は天

174 授聖圖や廣武銘や證明因緣識や大雲經などの、所謂、武周革命の識文の何であつたかを語つてゐる

ものである。以下、假りに本断片を「武后登極識疏」と名けて叙述を進めることにする。全體天授聖圖のことは舊新唐書にも其の文を載せてゐるが、廣武銘と證明因緣識と大雲經とに關しては一般に判然しなかつたやうである。他の研究資料は別として、茲には大雲經識文の一條に就いて述べる。

現存識譯「大雲經」は六卷三十七韃度（章）より成り、卷數の分量からすると、六卷中の後三卷は第三十六、七の兩韃度を説明したもので、大略、第三十六、七韃度が全經の半ばを占めてゐる。今「武后登極識疏」中、大雲經文を解釋せる部分からすると、第三十六韃度の善德婆羅門が提婆達多及び六群比丘の事や舍利供養の事を佛に尋ねた一段と、第三十七韃度の淨光天女授記の一段とが主要なる部分を占めてゐる。提婆達多の惡逆が善權方便なりとする思想、即ち大權現逆の説は佛教の權道であつて正道ではないが「寶雨經」から類推すると此の一節は武后の非違を辯疏するに好都合の文字であつたらしい。

現存經文と武后登極識疏との一々の對照は「三階教の研究」附篇二の七、「大雲經の識文并に疏」に譲りて、今唯だ如何なる經文を武周革命の懸應としたかの大要のみを述べる。

大雲經第三十六韃度に、善德が舍利供養を志求するや、樂見童子が偈を以て舍利は容易に得べからざるを種々の譬喩を以て説明してゐる。例へば恒河の駛流中に蓮花が生えるとか、拘提羅鳥が白

くなるとか、龜に毛が生えてそれで袈裟が出来るとか、蚊の脚で人の渡れる橋が出来るとか、小舟に須彌山を載せ得るとか、鼠蟲等が兎の角に縁りて天に登りて月を食ふことが出来るとか、凡そ是等の不可能の假定が若し實現するとせば舍利が得らるるなど、云つて殆んど舍利を得ることの不可能を説いてゐる。

そこで「讖疏」は「前に祥を光宅に開く」と云つたり、「神皇(武后)天下に臨御して頻りに舍利を得たり」などとして、武周朝を以て護持正法の治世だと謳歌した。此の舍利云々は恐らく儀鳳二年(六七七)に光宅坊横街の北で石函を掘り出した處が、不思議にも佛舍利萬餘粒を得たといふ傳説(七)に依つたものらしい。武周光宅の改元は中宗の嗣聖元年(六八四)九月で、武后は中宗朝になると露骨に篡奪の奥の手を出したやうである。そこで、「武后登極讖」に「前開祥於光宅」の對句として「今表應於載初」と言つてゐるのは、言ふまでもなく載初元年七月の大雲經上表の顛末を指したものである。そこで大雲經事件は恐らく光宅の頃から計畫されてゐたのかも知れない。支那では此の佛舍利が非常に重要視され、例の韓退之の佛骨表の如きもその一史實を語り傳へてゐるもので、光宅出現の佛舍利の眞偽は別として、兎に角此の事件は宗教が政治に利用された一例であつた。

「大雲經」には上記二人、善德樂見の問答を終へて、茲に淨光天女をして、此の二人の過去を問はしめて左の本生譚に移つてゐる。



過去阿僧祇劫に同性燈如來あり、寶聚城に在りて大雲經を説いた。時に國王の大精進龍王、王夫人の護法、大臣の法林聚、皆共に佛所に詣りて舍利の可得不可得を論じて、佛及び弟子摩訶男の稱讃を受けた。そこで國王は同性燈佛の前で願を發し、未來釋迦佛出世後、法滅の時、出家修道、淨戒を持ちて大勢力を具し、破戒や惡行の比丘を「驅擯して邊方無佛法處に至」らしめんと。夫人も弟子の摩訶男も亦この願を發した。淨光天女は此の本生譚に囚みて如來に授記(豫言)を請うた。此の授記の一節が意想外の意味に轉じて、恰かも瓢箪から駒が飛び出したやうな事件となつた。授記の内容は次の通りである。

その時の大臣は即ち今の善徳で、善徳は釋迦の滅後百二十年、阿叔迦アシヨウカと號して閻浮提に王となり、「大自在を得」、又「大に舍利を得」、護持正法の大業をなす。淨光天子は實に此の時の王夫人であつた。

汝(淨光天子)、彼の佛に於いて暫く一たび大涅槃經を聞くことを得、是の因縁を以て今天身を得、我が出世に値ひ復た深義を聞くことを得たり。是の天形を捨て即ち女身を以て國土に王たるべし、又云く

汝、爾の時に於いて實に是菩薩、衆生を化せんが爲に現に女身を受く

と。經文中に偶、「自在を得」の語あるや「識疏」は之を解釋して這是「神皇(武后)が萬國を降伏して

威力等しき無き」の意なりとし、經に「轉輪王所統領の四分の一を得」とあるは、「今神皇(武后)が南閩浮提の一天下に王たるなり、若し轉輪王に比せば即ち四分の一是なり」と断定して支那の帝王たるべき豫言なりとした。又「女身を以て國土に王たるべし」、「實は是れ菩薩、衆生を化せんが爲に現に女身を受く」、「外道諸邪異見を摧伏す」等の經文は其の儘、武后に適用され、經に「大自在を得、五戒を受持して優婆夷となり、所屬の城邑聚落男子女人大小を教化し、五戒を受持して正法を守護せしむ」といへるに對し、「神皇は菩薩戒を持す」とし、百姓を教化して五戒を受持せしむ等と云つてゐる。尤も武后は嗣聖九年(六九二)五月、天下に令して屠殺采捕を禁じ、後、久視元年(七〇〇)此の禁を解いた。百姓を教化して五戒を受持せしむとは恐らく此の類のことを指したものでらしいが、畢竟凶惡を掩はんが爲めの宋襄の仁に過ぎなかつた。又經文に「人民熾盛にして衰耗病苦憂惱恐怖禍難あることなく、一切吉事を成就し具足す」とあるは、武周朝の大臣百姓にして赤忠を盡すものは子孫繁昌にして安樂を得、叛逆者は上天罰を降して自滅せしむるの意なりとして、武后が唐の宗室を殲滅した非違の辯疏とした。

更に「大雲經」第三十七健度にも淨光天子に關する懸記の一條がある。經文に云く

唯だ願くは如來よ、諸衆生の爲に、是の天女(淨光天子)未來の事を説きたまへ

善男子、汝今諦に聽け、我當に之を説くべし。方便を以ての故に我涅槃し已りて七百年後、是の南天竺に一小國あり、名けて

無明と曰ふ。彼國に河あり名けて黒闇と曰ひ、南岸城あり名けて熟穀と曰ひ、其の城に王あり名けて等乘と曰ふ。其の王夫人一女を産育す名けて増長と曰ふ(中略)。其の王國土此の女を生めるを以ての故に、穀米豐熟にして快樂極りなし。人民熾盛衰耗病苦憂慄怖禍難あることなく、一切吉事を成就し具足し、隣比の諸王咸來りて歸屬す。

有爲の法は無常にして遷代す。其の王、忽然として崩御を免れざりき。爾の時、諸臣即ち此の女を奉じて以て王嗣を繼ぐ。女、既に正を受けて天下を感伏す。閻浮提中、所有國土、悉く來りて承奉し拒違するものなし。女王は自在に邪見を摧伏し、佛舍利を供養せんと欲するが爲の故に還く閻浮提に七寶塔を起す。(中略)法を護りて淨戒を持つもの有るを見ては供養恭敬し、破戒にして正法を毀つもの有るを見ては呵責毀辱し、滅びて餘無からしむ。具足して十波羅密を修習し、五戒を受持し貧窮を拯濟して無量一切の衆生を教導し、大雲經を説いて以て其の心を調ふ。

と。斯くして滿二十年、大雲經を受持し讀誦し書寫し解説し、壽盡きて女身を轉じ、無量壽佛の安樂國に生じ、畢に無量劫を経て作佛して淨寶增長如來と成るといふのが武后に對する懸記なりとして識文に擬せられた大要である。是等の經文に對する「識疏」の解釋は在の如くである。

問うて曰く、經に據りて驗を取るに此の國土と同か不か。

答へて曰く、如來の説教隱顯不同あり、前第四卷は(大雲經六卷中の前四卷)顯教なり。後第六卷は隱教なり。佛滅後を計るに今に至つて一千七百年なり。經に但だ七百と云うて一千と言はざるは此れ隱教なり(中略)。南天竺と言ふは此の地總べて是れ南閻浮提所攝の境なるが故に南と稱するなり。又義に曰く、大毗婆婆論に四諦を將て以て四方に配す。南方を名けて道諦となす。道は謂く八正、八邪を以て即ち神皇有道の君たるを顯はす。指南の化の故に但だ南と言つて餘を云は

ざるなり。天竺とは梵音、此に月と云ふなり、月若し出現せば必ず二能あり、一に清涼を作し二に炎熱を除く。神皇の御宇、斯の二儀に同じきが故に天竺と曰ふなり。一、小國ありとは(中略)大唐の國、閻浮提を統ぶ、四天下に比するに即ち小國なり。

名けて無想と曰ふと言ふは即ち前に經に云く、淨光天女、無想三昧を修す。故に國を無想と名くるなり。今神皇が修する所の勝業皆無我、人衆生等想の故に、國を無想と名くるなり。

經に曰く、彼の國に河あり黑河と名くとは、但だ生死を河と名け煩惱を黑と稱す。即ち神皇菩薩慈悲化生を顯はす。大河中に於いて煩惱を除くが故に。又竊に惟るに、武氏は羽姓にして北方に在り、北方色黒、羽又水たり、故に黑河と曰ふ。黑水姓を成すは即ち黒衣を表す(中略)。伏して承るに、神皇幼少の時已に緇服を披たり固に惟るに黒衣の義なり(中略)。經に曰く、南岸城あり名けて熟穀と曰ふとは次下に經に云く、其王國土、此の女を生ずるを以ての故に、穀米熟、快樂極りなしと。故に熟穀と名くるなり。又義に曰く、此の國の黄河、事黒水に符す。其の河の南岸城即ち神都、五穀熟成、茲の日に屬す云云。

その牽強附會實に驚くべきものがある。文中、「神皇幼少の時、已に緇服を披たり」とは武后が嘗て感業寺の尼たりしを云ふ。武后は貞觀十一年(六三七)十四才にて太宗の才人となり、同二十三年(六四九)太宗の崩するや、二十六才で嬪御と共に感業寺の尼となつた。併し高宗が父太宗の疾に侍

つた時、既に東廂に蒸すと傳へてゐて、高宗は元と武氏を愛してゐたので、偶、太宗の忌日に寺に詣で、武氏の泣くのを見て後、宮に内れて紹儀とした。永徽六年（六五五）遂に王皇后が廢されて武氏が皇后となつたのが三十二才であつた。武周革命は中宗の嗣聖七年（六九〇）で武后が六十七歳の時であつた。此の「識疏」は恐らく此の頃に書かれたものである。

新たに燉煌から出土した武后登極識疏（假題）は前にも述べた通り、大雲經の外に證明因緣識、廣武銘、天授聖鬪其の他の符識を解説したものである。内容から見ると證明因緣識が寧ろ重要であつたやうに思はるゝ。證明因緣識は大英博物館藏、スタイン寫本第千二百五十二號「證香火本因經」<sup>九</sup>。巴里國民圖書館藏、ベリオ本第千二百三十六號及び二千百八十六號の「普賢菩薩說此證明經」<sup>九</sup>「證香火本因經を指したもので、俱に今日迄逸書であつた。證明因緣識とは、證香火本因經を指したもので、識文并に疏は「三階教の研究」附篇二の六「證明因緣識疏」に詳述してゐるから、茲には擬識の重要項目のみを列擧する。

大雲經末、淨光天子の説話には夫王の崩後、女王たるべき授記あるも、彌勒の記事がない。武后は天授元年（六九〇）に聖神皇帝と稱し、長壽二年（六九三）に金輪聖神皇帝と加號し、同三年（六九四）には越古金輪聖神皇帝と加號し、更に證聖元年（六九五）一月には慈氏越古金輪聖神皇帝と加號した。偶、同年二月、文武官九品以上が封事を上りて極諫したので、慈氏越古の尊號だけは除去し

たが、その代り同年九月、天冊金輪聖神皇帝と號した。慈氏は言ふまでもなく彌勒ミロクの譯語である。金輪は轉輪王に金銀銅鐵の四種ある中、その首位の輪王たるを自稱したもので、大雲經文から出た閻浮提主の思想から來たものと思はるゝ。武后は佛教では佛滅後永い間佛教徒の希望の光りであつた彌勒の下生と號し、轉輪王の出現だとし、又支那思想では盛んに天の文字を使用した。年號を天授、天冊萬歲、萬歲通天などゝ名け、自らは天冊金轉聖神皇帝と號した。則天の號は中宗が位に復した神龍元年(七〇五)に一度、則天大聖皇帝の尊號を上り、武后が大漸の期近くや、帝稱を去りて則天大聖皇后と稱したのに起因し、則天皇后は玄宗の開元十四年(七二六)の追號であつた。永昌元年(六八九)、武后は自ら名を改めて聖と稱した。此の合成文字が何を象つたかは明瞭である。想ふに則天文字も亦則天受命の意を寓したものとやうである。その中、佛教の彌勒下生の思想は支那六朝以來、唐になつては特に法相宗の勃興によりて盛になつたもので、阿彌陀佛教たる淨土教と平行した思想であつた。扨て武后が彌勒の下生としたのは何に依つたか。「武后登極識疏」の文からは證明因緣識即ち「證香火本因經」に基いたものとなつてゐる。その引文は煩しいから、別篇「大雲經と武周革命」に譲るが、

謹んで按ずるに、彌勒とは即ち神皇の應なり。彌勒とは梵語なり、此に翻じて慈氏と云ふ。按ずるに維摩經に云く、慈悲心を女となすが故に、神皇は常に其の義に合すべし矣

と解釋してゐるものがそれである。

證明因緣識には「凶徒を誅滅し天下を肅清す」と稱して唐室殺戮の非行を辯護せるものや、武后が東方太原から出て神都に在るの豫言や、武后が袞龍の服を着たり、新豐の慶山に神池が涌出したたり、大白馬寺に飛雲閣が出来たり、其他、證香火本因經文を勝手に取捨して、武周朝に著しき事蹟に附會し謳歌したものである。「證香火本因經」は偽經といふよりも道教經典に近似のもので、又恐らく大雲經寺と密接の關係ある大雲光岡寺は摩尼教と關係がある如く推測する人もあるが、證香火本因經に擬せる道教臭味のものである。但だ併し本經は武周朝に偽作されたものでなく、その以前より行はれてゐたもので、それが偶、武周革命に利用されたと謂ふに過ぎない。詳しい事は別篇に譲る。前に武周革命に最も重要な辭柄を供したものに大雲經、天授聖圖の外に廣武銘があつたことを述べたが、天授聖圖のことは唐書などに出てゐるし、又大雲經は「武后登極識疏」から明かであるが、由來、廣武銘なるものゝ銘文が判然しなかつた。然るに是亦武后登極識疏から炳にさるゝことゝなつた。その銘文の一節中に

歌曰、非舊非新、交七爲身、傍山之下到出聖人

の語がある。「非新」とは「歌曰」の前文に「化佛空より來りて頂を摩して受記をなす」との語を承けたもので、大雲經文を豫想した書き方である。「交七爲身」とは女字だとし、「傍山之下到出聖人」は帝

字で、帝は山(傍山)と出(出倒)との合成で、要するに婦即ち女主の意なりとした。<sup>(二三)</sup>天授聖圖なるものは「新唐書」后妃傳では武后の一門、武承嗣が偽つて洛水の石に款し、唐同泰をして朝廷に獻せしめたものとしてゐる。廣武銘も亦恐らく同様の逕路から現はれたものであらうが、牽強も此に至りて極まれりと謂ふべきである。

要するに大雲經が武周革命の階梯となつたとしても「識疏」からだけすると畢竟曲解に過ぎないこととなる。識疏は六卷の疊無識譯、大雲經を取りてゐるから、此の時の大雲經は新譯とも重譯とも言はれないもので、又偽譯だともされない。擬識に必要な經文を轉用したといふに過ぎない。尤も識疏を標準とせず、紀傳を根據とすると、大雲經文中に、武后を彌勒に附會したことになつてゐる。此の意味に於いては確に偽經である。

以上武后登極識と現存疊無識譯の大雲經とによりて、大雲經が如何なる意義で武周革命に識となつたかを見た。併し武后登極識なるものが「大雲經」文を引いた所は現存の疊無識譯以上に出てゐないが「通鑑」には武周大雲經は四卷としてゐるのに、武后登極識は六卷の大雲經を取つてゐるし、又諸傳大雲經を上りて、則天を彌勒の下生としたと傳へてゐるから、上表大雲經文の如何なるものであつたかは識疏だけで斷言は出来ないのかも知れない。

大雲經末によると淨光天子は夫王を嗣いで女主となり、無量の衆生を教導し、大雲經を説いて其



の心を調伏することになつてゐるから、武后は大雲經によりて武周朝を肇め、同時に大雲經を天下に頒布するのが筋書通りに實行したことになる。

大雲經寺の由來はざつと上述の如くである。前に「金石萃編」六十四所收の河内大雲寺碑のことを述べたが、それによると此の寺は元と隋文帝の建てた長壽寺を改名して大雲寺としたもので、大雲經寺は大雲寺とも稱せられたことがわかる。金石萃編六十九に景雲二年（七一）据碑の涼州衛大雲寺碑がある。碑文中、

大雲寺は晉涼州牧張天錫が昇平の年に置く所なり。本、宏藏寺と名く。後、改めて大雲となす。則天大聖皇妃、臨朝の日、創めて諸州に各大雲を置くに因り、隨つて號を改めて天賜庵となす。

とあるから、武周になつてから晉の宏藏寺を改めて大雲寺としたものである。長安志に懷遠坊東南隅の大雲經寺のことを記して、武后の時、光明寺僧宣政が大雲經を進め、經中女主の符があつたので名を改めて大雲經寺となし、遂に天下に令して毎州に一大雲經寺を置かしめたと傳へてゐる。若し東大寺を總國分寺としたといふ傳説が事實だとすると、此の長安の大雲經寺と地方のそれとは日本の國分寺にその形式が似て居ると言つてもよい。又「金石續編」十二に載つてゐる後周太祖の廣順三年（九五）に据碑した大雲寺修壁龕記は青州府益都縣の大雲寺内壁龕の修贖を記せしもので、伏して以るに雲門山大雲寺は未だ其の始建の時を知るべからざるなり。因て古碑を覽るに云く、

開皇年中、曾て修建あり、但し寺は峻嶺に居り地は長郊に枕するを以て、聖像の凌夷を視、精藍の荒廢を見る。

と云つて外、武周朝の大雲寺たる記録はない。若し此の寺が武周の大雲經寺の一つであつたとし、涼州大雲寺、河内大雲寺、懷遠坊邊の大雲經寺と共に、武周朝の大雲寺は舊來在つた寺を改稱して大雲經識の出現を記念したものが多かつたことがわかる。

開元寺は姑らく宋高僧傳の目次だけで見ても、各地に此の名の寺が在つたことになつてゐるが、武周朝の佛授記寺は同傳中に二三散見してゐるのみで、大雲經寺の名は見當らない。懷義傳から見ると佛授記寺の名稱も大雲經の授記と關係して出た名稱のやうに想はれ、當時に在りては中央に於ける重要な寺であつたに相違ない。中央地方に在つた大雲經寺は大雲經僞造事件に起因してゐる上に、中宗が神龍元年(七〇五)に位に復してからは總べて武周朝の制度を止めて、顯慶以前に復したから、大雲寺の稱號は餘り長く續かなかつたのではあるまいか。併し現に涼州や河内に大雲寺があつたのであるから、一時は天下の各州に大雲經寺を一箇處配置したのは事實であつたに相違ない。

以上に述べた所からすると大雲經寺の設置には

一、武周革命の辨疏に利用された大雲經識の宣傳に出たこと。即ち僞朝が天下に信を失はざらんが爲めの策略に因山したもので、其の間眞摯なる信佛の動機だけから出たものではなかつたこ

と。

二、此の時の大雲經は識現存の「識疏」（敦煌出土本）からすると疊無識譯の「大雲經」文の一部のみを任意に選び取つたもので、大雲經に貫通せる全體の宗旨の信仰布演のためから出たものではなかつたこと。

三、廣武銘も天授聖圖も當時の圖識符瑞の信仰を利用せんが爲めの偽造であつたが「大雲經」と「寶雨經」とは偽造ではなかつたが牽強附會の曲解であつたこと。

四、現存の「識疏」からすると、隋代の偽經であつた「證香火本因經」に據りて、則天武后を彌勒の下生となし、「大雲經」文によりて武后を淨光天子に擬し、武周朝を舍利感得の正法の治世となし、支那に女帝たるべき懸記だと強辯し、更に「寶雨經」の大權現逆の思想によりて武周朝の非違を辯護したもので、徹頭徹尾正法治化の眞意から出たとは認められないこと。

五、智昇は「開元錄」に「天授邪三寶」と言つてゐるが、そは則天武后を彌勒（佛）となし、大雲經等を經（法）となし、之に後に述ぶる偽僧（僧）懷義等一味を以てしたことを指摘したもので、佛教史上に極めて稀なる一例であつたこと。

六、要するに大雲經寺の設置は武周朝史よりするも、支那佛教史よりするも餘り香ばしからざる事蹟であつたこと。

の諸點が此の事件に纏綿してゐたことが注意される。(未完)

- 註
- (一) 本章の記事は近刊拙著『三階教の研究』附篇二の二、「大毘經と武周革命」(六八五—七六二)を摘要した場合が多いが、一々引證を擧げることを省略して、同書を引用することにする。
- (二) 『三階教の研究』六九五—七〇二。
- (三) 中宗嗣聖六年(六八九)に永昌載初の二年號あり、載初の改元は十二月で、天授改元は嗣聖七年九月であつた。
- (四) 『三階教の研究』七一六—七二〇。
- (五) 同上、七三六—七四七。
- (六) 同上。
- (七) 長安志。
- (八) 原文は『三階教の研究』六九二—六九三。文中多くの則天文字あり、今通字に改む。
- (九) 隋乘經目錄二(結一の一〇—一右)に普賢菩薩說此證明經を偽妄の中に編してゐる。
- (一〇) 『三階教の研究』七二〇—七三六。
- (一一) 同上、七二〇—七三六。
- (一二) 詳細は『三階教の研究』七二九—七三一参照。

## 看話と念佛（上）

鈴木大拙

禪宗に公案と云ふもの、又は話頭と云ふものがある。而して此の公案又は話頭に對して工夫、即ち禪的思惟とでも云ふべきものを運らすことを、「看」るとも云ひ、「參」するとも云ふ。これが「看話」の語の由來である。禪的思惟と云ふ文字は普通に使はぬが、ここでは、一個の公案につきて、その義を領得せんため、心の働くことを概括的に云ふのである。知的論理的思惟とその趣を異にするので、假りに禪的と名づける。論歩の進むに従つて予の所説も明かになることであるが、兎に角、看話の心理的方面を研究して、これが念佛と如何なる邊に於いて交渉を有するかを見たい。禪宗専門の人々は、往々専門病に罹るので、看話と念佛などと云ふと、何か一種の早合點をして、それは禪を念佛化せんとする企であると想像する。併し此論の著者は全篇を通じて純粹に學問的立場を維持したいと思ふ。

### 一

宗教經驗は全人の生活の上に於ける經驗であるから、全人を構成して居る諸般の心力が、その中

に働いて居るとは論を俟たぬ。併し個人と云ふものが認めらるる以上、各個の宗教經驗には、亦その人の個性が讀まれなくてはならぬ。而して今その型を大別して知的と情的とする。即ち知的宗教經驗と情的宗教經驗と云ふものを認めるのである。併し此意味は知的なるものに情素は全く欠けて居り、又情的なるのに知性が少しも存在しないと云ふことではなくして、只各自の顯著なる特性が、一は知的で、一は情的であると云ふに過ぎぬ。知の中に情があり、情の中に知があることは、宗教經驗を全人の經驗と云ふことで、充分に了解せらると信す。實際吾等の生活の上に於いては、知と情と意と、千種萬様の度合で、相錯綜し、相互作用して居るが故に、學問上の分類などは、特に定規的に當てはめらるべきでない。

予は禪的經驗を以て宗教經驗の最も知的な型であると見做すのである。

それから知的にせよ、情的にせよ、すべての宗教經驗は神祕的意識の自覺に到りて、その意義を全うするのである。即ち宗教經驗の生命は神祕的源泉から流れ出ると言ふのである。神祕的意識又は意識の神祕的情態とは、禪宗で云ふ悟りの事である。禪は悟と同一義であつて、悟なき處に禪はない。悟とは又見性のことである。見性と云ふと、「性」なるものが假定せられて、實質的存在であるかの如くに思はれもする。それ故單に悟り又は記覺キカクと云ふ方がよいかも知れぬ。兎に角、禪的生活の基調は悟である、神祕的意識の認知である。

(禪は悟であること立證するまでもないやうに思はれるので、此に古禪者の文を引くことは止める。或は別に一篇を草する機會あらんも知れぬ。)

「平常心是道」と南泉は云ふた。神祕的意識など云ふものが禪にあるかと問はれるかも知れぬが、それは立場の相違である。此では心理學的方面的考察を專にするのであるから、予はやはり神祕的意識なるものを認めて、それで禪經驗乃至宗教經驗を説明したいと思ふのである。それまでは神祕的意識には何如なる特性があつて、平常心的意識から區別せられるかと云ふに、これを列擧すれば大體左の如くである。

第一は、言詮不及。言葉で言ひ顯はせぬのは、すべての感情の特性であるから、神祕的意識も一種の感情かと考へらるかも知れぬ。が、此場合に於ける言詮不及は、單に了知分別の認識性を離れて居ると云ふ神祕的意識の消極的方面を示したのに過ぎぬ。經驗が如何にも直接であるので、主詞と賓詞とを分つべき罅隙がない。従つて判断と云ふものが出来ぬ。禪家ではこれを冷暖自知と云ふ。言葉の作用でその境地を他に傳ふことが不可能であるとの意である。

第二は、一種の認識性を帯びて居ることであるが、此は今も言ふ如く、普通主客を分けた認識でなくて、主客を同一にした状態に對する内的知覺である。神祕的意識の感情でないことは此點で判明する。それは感受でなくとも認知であるからだ。

第三は、その權威である。神祕的經驗はそれ自體が最後のものである、それから何處か外へ發展するとか、進出するとか云ふことがない。「かうだ」と云ふことが、此處で認知せられた以上は、それを否定することが出来ぬ、「さうである」と他から亦これを肯定するより外ない。雪を見て此は白いと云ふたとすれば、誰れも此に對して何等の論難を入れ能ふ餘地がないと同様である、推理的ではない。神祕的意識は背心自許す底のものである。他から此權威を犯すことが出来ぬ。

第四は、その沒我性である。權威を帯びた神祕的意識と云へば自我の念をその本質として居る如く思はれんも知れぬ。が、此處には「我が」と云ふ意識がない。主宰を沒却した處であるから、その無我であるのは、論理上當に然るべきであるが、今此に沒我性であると云ふのは、推理の結果でなくて、實地意識の上にかくの如き境地が自ら開けてくるのである。禪語に、「漢來漢現胡來胡現」と云ふ言葉がある、神祕的意識の沒我性を言ひ詮べきものである。予は是を受働性とは云ひたくない。第五は剝那性である。神祕的意識は忽然として來て、忽然として去るものである。既に沒我の情態であるとすれば、理論の上からも、本質的に永續性を有たぬは明白である。「清淨本然、云何忽生山河大地」と云ひ、又は忽然念起など云ふ文字を見ても、此「忽」の一句子に、大に心理的意義の含まれて居ることがわかる。

最後に、これは神祕的意識上のものゝ特徴ではないが、これに必然と附隨して來る感情がある。



それは安寧平靜の心持である。求めたものが獲られた、悩みが癒やされた、行くべき處についたと云ふ感じである。「水到渠成」の境地である。それから又此心理的經驗を土臺にした哲學は、いつも汎神論的、又は内在的一神論的傾向を有して居る。佛教のやうに始めから汎神論的傾向を有するものは、固より益々その傾向を高調するやうになる。基督教の如き超越的一神論哲學を有する宗教でも、神祕的意識を體得したものの所説には、著しく神人合致の思想を跡づけ能ふのである。それがため此種の教徒は往々にして異端者と看做され、迫害をうける。禪の如きは明白に草木國土悉皆成佛の思想を鼓吹するが、淨土宗の宗旨に在りても、此邊の消息は見誤まれぬほどに歴然として居る。極樂では一々の草木がみな無量の妙法の音聲を演出して居るではないか。

此の如き意識の情態を導き出すとき、宗教經驗はその達すべき境地に達したと云ひ得ると、予は考へる。それ故禪宗に於ける看話の修行も、此神祕的意識を開拓するの目的でなければならぬ。

## 二

此の如き神祕的意識が素地となつて、その上に様々の宗教經驗が色どられるのである。心理學的には、此の如き意識が何れもの宗教的生活の下に流れて居るが、宗教的生活には又他の要素が附け加はらなくては、各其特色ある活動を開始しない。他の要素と云ふは、固より其人々の生理的、心理的性向をも含むのであるが、一般に言へば、一定の形式を具へた思想系統である。これが當事者の

意識に一種の準備的傾向を生ずる、或る意味では、示唆とも言へる。併し此示唆は系統的思想であるから、催眠的のものでないことは明かである。そんなら此系統的思想が、どんな鹽梅に吾人の意識に一種の傾向を與へて、宗教經驗の究竟とする神秘的意識を實現するか。仔細に愚見の在る所を述べんとするは、本篇の目的でないから、今は只禪宗の方面から、此邊の消息に關する一方の觀察を記述するに止めたいと思ふ。

禪宗初代の傳記には、個人々々の宗教經驗につきて、その内面的過程を自叙傳的に書き残したものが無いので、此種の文書を證據に持ち出し能はぬ。が、客觀的敘述殊に支那流の敘述でも、注意して調べて行けば、その間に自ら一種の脈絡が讀める。此處では慧能や臨濟、徳山、などの記事を綜合して、宗教意識の禪的發展史一部を記して見る。

宗教は學問でない、信心には知識はいらぬと、世間ではよく言ふ。それで支那禪宗の六祖と云はれる慧能の如きも、無學文盲の薪賣り、又は米搗き坊主と看做されて居る。併しながら、慧能の場合には、その競争者たる神秀の學者肌なりしに對比せしめんため、殊に彼を無學者の如くに傳へて居る。その實は慧能にも相應の知識ありしことは、「法寶壇經」を讀んでもわかる。此書は純粹のものでないにしても、大體に於いて、慧能の弟子によりて編まれたものである。その中に慧能の説教が断片的に藏せられて居る、その中には種々の大乘經典が引用せられてある。彼はその頃の教相學

者のやうに、科註的解釋の達者ではなかつたであらうが、經典の意味に大體上通じて居たことは疑はれぬ。こんな知識がなくては禪宗に對する領解は始めよりあり得ないのである。

「求めよ、與へられん」と云ふが、まづ求めんとする意志が動かなくてはならん。そうして此意志は偶然に動くものでない、其動くに先ちて自己反省と云ふことがなくてはならぬ。自己反省と云ふのは、此處では廣い意味にとるので、自己を中心にした諸々の關係の連鎖につきて、知的省察の行はるゝことを云ふのである。此省察がなくては、不滿の念の起りやうがない、求めんとする意志の働く時節がない。慧能は金剛經をきいて、黄梅に弘忍を見たいと願ふに至つたと云ふ記事があるが、此願ひに先ちて、金剛經をいくらか解し得るだけの知的準備が、慧能にあつたことは疑ふを得ぬ。薪を賣つて居ながら、彼は何か考ふる所があつた、そこへ金剛經がはいつて來た、函蓋相應の好時節が熟したので、直ちに黄梅へ向ふの決心が出た。何箇月の間、米搗きをやつたと云ふ、その間にも彼は決して米の白くなるのを見守つて居なかつた。佛典の所説につきて系統的知識を得ることに勵んだことは疑を容れぬ。弘忍にしたところが、何百人の弟子をかゝへて居ながら、只ぼんやりと何等の教授をもなさずに、彼等のごろ／＼するに任せておいたことはあるまい。慧能が此間の知的準備は着々として進捗して居たものと見るより外ない。

神秀の偈に對して壁書きせられたと云ふ、「本來無一物」の絶句は、或る意味では、慧能の投機偈で

あつた。一旦發心して、金剛般若の哲學に參じてから、彼は何かを求めて止まなかつた。神秀の偈を一見するに當りて、今まで凝結して居たものが、此に始めて忽然として氷釋した。口を衝いて出て來たのが、「菩提本非樹、明鏡豈有臺、本來無一物、何處惹塵埃」と云ふものであつた。此氷釋があつたからして、その後明上座の追跡に會うて、「不思議、不思議、正當與歷時、那箇是明上座本來面目」と絶叫し能ふたのである。

併し此に注意しなければならぬことは、慧能の神祕的經驗に哲學的内容を與へたのは、金剛經であつたが、此金剛經が即ち彼の神祕的意識を、導き出したものとは言へないのである。兩者の間における此關係に注意することが必要である。金剛般若だけでは、神祕的意識を實現するの能因とならぬ、これに今一つ深く求むるの意志が加はらなくてはならぬ。此深く求むるの意志は、金剛般若の哲學では満足出來ぬ、此思想系統の成立を可能ならしむるところの原理即ち内的經驗に撞着するの要がある。即ち金剛般若の哲學を生きたものにして、慧能の全人的生涯の上にこれが働き出るまでには、只の思想としてでは物足りぬ、彼が意識の上に、神祕的情態が、一たびなりとも現はれなくてはならぬ。これによりて、始めて慧能が「求むる心」は充足するのである。即ち普通の言葉で言へば、體驗によりて般若が己がものとなるのである。般若から體驗が出るのではなくて、體驗から般若が出るのである。

徳山の場合も慧能と同一型に見られる。彼は金剛般若の哲學において、自らも許し、人も許したところの堪能な學者であつた。慧能などよりも、ずつと系統ある思索をたどつて居たのだ。それが南方に禪宗の一派あることを聞いて、それは魔の所説だと考へ、蜀の山奥から、金剛の註疏を背負つて出て來た。丁度使徒保羅がダマスカスへの道中と同じ。逆縁と云ふことが佛教にある、面白い言葉である。「不關焉」では手の着けやうもないが、反對して出やうと云ふ意志の奥へ譬ひそれが意識せられないまでも、こゝには縁のひつかかりがある。即ちこの潜在意識に働きかけて、その人を動かすべき伏因の可能性がある。或る意味で言へば、徳山も保羅も、反對者を認めて、これに打克たんとしたとき、潜在意識の方では、既に却つてそのものに打克たれて居るとも考へらるのである。慧能は順縁で、徳山は逆縁であつた、兩者の違ひはそれだけで、その他の意識は何れも同じ方向に進行して居る。

即ち徳山も其實は金剛般若の哲學を解釋するだけでは、満足して居なかつたのだ。更に深く求むるの心がなかつたら、南方の禪魔に對しても、その心の動くことがない、處が一旦動いたら最後、「過去心不可得、現在心不可得、未來心不可得、仁者欲點那箇心」と切り込まれる餘地が出て來る。かう切り込まれると、今まで潜在の情態に在つた不満不足の追求心が、忽然として意識の中點に突入して来る。保羅の懊惱も亦これである。即ち彼がスチープンの従容として死に就くを見て以來、ダ

マスカスの途上で幻覺的に基督を見て、三日目盲したと云ふ、その間の精神的懊惱、是はやがて亦徳山底でなければらぬ。潜在意識と現前意識と、互に背反した方向に働いて居るのである。一方では、基督の幻覺に逢つて、最後の決着を見たが、これと同様に、徳山には徳山としての解決の期が来た。即ち龍潭に紙燭を吹滅せられて、神祕的意識の關門が開かれた。金剛般若の解決がここで始めて傾解せられた。金剛の註疏は此の如くにして悉く焚毀せられた、曰はく、「窮諸玄辯若一毫致於大虛竭世繩機似一滴投於巨壑」と、禪は知的であるので、徳山の解決は、宗教的には、保羅のと違ふが、心理學的には同じ行き方である。

徳山の場合では、知的内容をもつた神祕的意識の表詮は、「道得ヒルモ三十棒道不得ヒルモ三十棒」と云ふ古今を通じての一大宣言であつた。金剛般若の哲學では決して此の如き表詮あるを見能はぬ。神祕的意識の經驗があつたので、般若が生活になつた。教相學に囚へられて居るものは、往々にして此邊の消息を見失ふことがある。故に序に此點に言及ぶ。

今一つ臨濟の實例を出して、神祕的意識とその思想的内容との關係を述べて見る。臨濟は大愚の下で、「黃蘗の佛法多子なし」と叫破したが、これには神祕的意識の經驗だけでなく、系統的思想の内容が盛られて居ることは明白である。臨濟も黃蘗の會下に加はる前既に經論的素養を有つて居た。即ち佛教に對しては系統的に組織せられた知識の所有者であつたのである。それにも拘はらず、

彼は黄蘗の下に三年居て、而かも何等問答の資料となるべきものに逢着しない。これが吾人着眼の處である。既に相應の知識あり、多少の年月を禪的修養に費やし、而かも睦州の啓發を待たなければならぬこと、こは什麼邊の消息を傳ふるものであるか。

臨濟は三年の間に只黙々として冗坐して居たものとは考へられぬ。佛教に對して多少の知的了解もあるものが、黄蘗に對して何と問を發すべき術を知らぬと云ふこと、此に臨濟の意識に向つて心理學的分析を試むべき必要がある。黄蘗の會下に參するやうになつたとき、彼は既に何か求むることがあつたものに相違ない。心裡に何かの不満を覺えたのである。組織せられた知識の所有者となつても、そこに何となく物足らぬ心持があつた。此知識が單なる概念的でなくて、直覺的とならなければならぬのであつた。而してかく直覺的となるには、彼の意識は一たび神祕的灌頂を受けなくてはならぬのである。臨濟は三年の間此機會に逢着せんと勉めたが、どう手を出してよいか判然しない。即ち一個の直覺的觀念によりて、從來の知識を生活經驗上の事實とするには、何處に潰決の一問を捻出すべきか、臨濟には此れがわからない。求むべきものが有ると云ふ意識はある、これあるが故に坐禪辯道する、求めて得られぬと云ふ煩悶がある、併し其端緒がつかめなく疑問の主詞も賓詞も判然せぬ、只疑問のみがある、これが臨濟の三年間の生活であつた。疑問の眞の姿、求めるものの相好そのものが、わからずに、而かもこれが一種の脅威であるときほど、人間の宗教は生活に

眞劍味を添へるものはない。瞭然たる觀念に到達せんとするのが、知的努力の目的であるが、これがやがて、亦宗教意識に對する慰安である。宗教意識も何かはつきりしたものを認めて、此に休憩の地を定めたいと思ふ。禪的經驗に於いては、はつきりした疑問の姿が認めらるるときその過程の半ば以上を踏破したことになる。禪的に言ふと、問は即ち答なのだ。さらば臨濟が三年間の暗中摸索は、如何なる疑問となつたか。睦州は臨濟のために助産婦となつた。人生實際の經驗にありては、此種の助産婦が時に必要である。佛教ではこれを善巧方便と云ふ。睦州は教へた、「如何是佛法的々大意」と、かう問へと教へた。三年の間に臨濟の禪的意識は、此教を正に受け入れ能ふ機會を熟させた。ここに於て、三たび問うて三たび打たれると云ふ經過があつた。支那流の記述によると、ただ此だけであるが、臨濟の心理にはいると、此時の六十棒は非常な刺戟であつた。三年間蓄積せられた禪的思惟の大波浪が、何處かへ一時に潰決して溢れ出んとするのであつた。今までの知的組織が新たなる原理で統一せられんためまづ混亂状態に陥つたのである。臨濟は、自分が三年間の努力と、「如何是佛法大意」と、黃蘗の六十棒と、是等三件の間に如何なる系統を排列してよいか、殆んどその歸趨を知り能はぬ、從來の二元的意識、平常意識では、亂麻の收拾が出来難くなつた。意識の中野を遠ざかつた處から、何か一道の光明が閃めきわたらぬ限りは、此混亂を整理し能はぬ。臨濟が黃蘗を辭して大愚の下に到るまでに經驗したところは即ち是である。不思議な事には、人間の意識



が此の如き窟迫の情態に遭遇するときには、偶然と思はれる他人の一言一句が、亂麻の糸口を摘出する機会となる。此糸口が今まで氣のつかなかつた意識の層を破つて、ひよつと顔出した。而してそれが一度手に入ると、從來混亂を極めた思想系統が、新たな原理によりて、根本的に再整理せられ一時にその歸趨を知ると云ふことになり、又心理學上必然の伴調として、歡喜湧躍の情緒がある。

臨濟が滿腹の不平を抱いて大愚に到つたとき、大愚は只「黃蘗與麼に老婆心切なり」と云ふたに過ぎぬ。閑言偶語とも見られる、それが臨濟を千丈の井中から救ひ上げた。而して彼は「黃蘗の佛法多子なし」と絶叫した。殆んど劇的光景である。

此の如く、禪的經驗に至りては、神祕的意識の實現には、一種の組織的思想が、その先行をなし居ることがわかる、而して此先行者が意識の内容となつて、意識をそれ／＼に色づける、即ち佛教者には佛敎的な神祕意識があり、基督教者に基督敎的、回教徒には回敎的など、それ／＼の内容を具備した經驗がある。併しながら、前述の如く、此に注意すべきことは、知的先行が直ちに神祕的經驗に移るのではなくして、其間に意志の動きがあることである。既修の知識がないと神祕的意識も空虚なものになつて、何等の意味を生じないが、さればとて知識ばかりでは又何等の經驗に到達しない、求むる意志が知識の上に加はらなくてはならぬ。此求むる意志がいつも宗教經驗の中軸となつて居ることは、知的宗教である禪に限られない。

禪意識の内容が知的なることは、達磨が、「心を將ち來れ、汝のために安心せしめん」と云ひ、慧能が、「不思議、不思議、正當與歷時、如何是汝本來面目」と云ひ、南嶽懷讓が、「説似一物即不中」と云ひ、馬祖道一が「待汝一口吸盡西江水、即向汝道」と云ふた如き所答又は所問を觀れば、自ら納得せらるゝと思ふ。これは「神の愛を體せよ」とか、「彌陀の本願にすがれ」、「汝の罪業を懺悔せよ」などと云ふ宗教意識とは、自らその面目を異にすることは、一目瞭然である。内容は此の如く濃厚な知的色彩を帯びてをり、隨つてその先行たる思想的系統を示唆するのであるが、禪意識そのものゝ將來は、知的又は推理的歩みによるものでない。どうしても此に知的推斷に對して一種の不安の感じがあり、何となく最後の連鎖が缺けて居るかのやうな心持がなくてはならぬ。隨つて此缺けたるを補ひ、不安の念を一掃せんとの意志がなくてはならぬ。この心的豫備傾向に促されて、當事者の意識は一足毎に内へ／＼と深く分け入るのである。それで平常の知的生活では經驗せられぬ境地が心理的に或る程度までは漸を遂ふて開け行く。が、何時の間にやら一步も先へ進むことの出來ぬを自覺する時節がある。此時節がいくらか續くのが普通の經驗である。或る型の心理では、此時節が全然自覺せられずに居ることもある、而して自分は全く他の事に意識の全部を占有せられて居ると考へる。併し吾人の意識は、その意識せられて居る部分だけに、その全領域が盡くされるものでない

ことは、周知の事實である。とに角神祕的意識——此では禪意識と云うてよいが、此意識の現はれるには、切實に求むる心、どこ迄も奥へ分け入らんとする意志が働かなくてはならぬ。禪宗に於ける實際の訓練では、此意志に向つて殆んどその全力を注ぐ故、禪は只意志の宗教かとも疑はれる。

此點で禪が催眠的自己示唆とも相違し、又一定の旋律的運動又は藥物による陶酔的心理現象とその選を一にせざる所以を領得し能ふべしと思ふ。催眠的示唆にありてはその將來せんとする意識情態を豫想して居る。が、禪に於ては何等の豫想を持たぬ、豫想などを意識して居る限り、神祕的情態は決して成就せぬ。禪と自己催眠との區別を無視するものは、心理學的洞察に於て全く缺如すると言うてよい。それから運動や藥物に於て將來せられた催眠氣分の如きも、禪と本質的には沒交渉であること、これに亦上述の次第を考へて、容易に肯はれ得べしと信ずる。知的先行もなければ、不安の情も深く求めたいと云ふ意志もない。全然器械的に導き出された沒我的情態では、そこに何等の宗教意識など云ひ能ふものが一つもない。従つて本當の意味に於ける神祕的意識と見るものがない。相似のものだけのだけはある。禪經驗に於ける知的要素や意志に至りては、全く闕如たりである。

此と同じ道理で、禪意識の本質は、普通印度に於ける各種の禪定又は三昧なるものとも、區別せらるべきは明らかであらう。例令へば、四禪八定と云はるゝ所の靜慮的訓練に在りても、その目的とする所は無念無想の意識情態に入るに在る。或は滅盡定と云ふものに至りては、意識をも全然滅

却し去つて死人に如同すとも云ひ得べき境地を示して居る。知的先行の如きものもなければ、従つて解決を求むべき問題もなく、求めんとする意志もない、こんな處には、禪意識の發展しやうはないのである。即ち今までの知識的系統に欠けて居た連鎖が発見せらるることがない、従つて「さあ、是で解決がついた」と云ふ完了的氣分も出ないのである。慧能が見性論を高く唱へ出して只の坐禪を排した所以は、實に此に在る。達磨の作と傳へられて居る「少室六門集」の血脉論などにも禪は見性の在ることを説いて居る。此書は固より悉く達磨自身の作にあらざるは言ふまでもないが、その所説の眼目とするところに至りては、初祖以來の傳統を正しく傳へて居るのである。見性と云ふ「見」字が鸞龍點睛の一字句である。此に禪意識の知的なるを悟るべきだ。それ故に、俗に精神集中であるとか、禪定三昧であるとか、無念無想であるとか云ふものは、全く禪意識の當體に觸れて居るものではないのだ。

九峰道虔の例を舉げる、これで禪經驗とは只管「禪定」に耽けるやうなことでない事實が分明となるであらう。またこれで古人が如何に眞劍であつたこともわかる。石霜が死んだあとで、弟子達は一衆の首座となつて居たものを師の跡につけんとした。が、師の侍者をして居た九峰がこれに反對した、而して云ふた「もし首座にして師石霜が吾等に教へられた次の一條を眞箇に了解して居るなら、先師の跡を襲うても可い。が、もしこれがわからぬとすれば、首座と雖、禪者と名乗つて衆

を率ゆる資格はない。師は教へて曰ふ、「休し去り、歇し去り、冷湫し地にし去り、一條の白練の如くにし去り、古廟香爐の如くにし去り、一念萬年にし去れ」と。甚麼邊の事を明らめたものか」と。首座對つて曰ふ、「それは一色邊の事を明らめたものである」と。九峰、「そんな事では到底先師の意に副ふわけに行かぬ」首座は、しかし九峰の意見を肯はぬ。「もしわしの云ふことに誤りがあれば、一本の線香を立て、貰ひませう。その線香の煙が消え去る前に、この息がまた消え去らなければ、わしの了解は間違ひである、けれども、もし消え去ることがあれば、わしは正しく先師の意を解して居るのだ」と、かふ首座は云ふた。そこで線香が一本立てられると、その煙が全く消え去らぬ前に首座は果して脱去した。九峰は、是に於いて、手を以て、首座の背中を拆いて曰はく、「坐脱立亡と、云ふことは誠にこれある、見事な往生である、けれども先師の意に至りては未だ夢にも見て居らぬ」と。

「休去、歇去」云は、無念無想の無意識に没入し去る事のやうにも思はれる。一見したところでは、首座の行方が尤もであると考へられぬこともない。併し明眼の禪者はそんなところに愚圖々々しては居なかつた。更に面目の又新たなるものがあることに留意しなくてはならぬ。

禪意識の撥轉には一種の内的認識と云ふべきものがある、これなくては禪を語り能はぬ。

如上、神祕的意識の輪廓が大體に於いて描かれたとすれば、此意識と看話とは如何なる關係に於いて立つか。これを詳述することは、禪宗史の大部分を記述することになるので、此篇は主として心理學的方面的考察に限るとなる。所謂神祕的意識なるものを導き出すまでの心理的用意は何であるかを見んとするのである。此用意或は先行が明白になると、それから看話の心理と云ふべきものに移り行くことが出来る、従つて看話と云ふものが禪の歴史に開展してくる順序が讀める。これが讀めてくると、念佛の心理と看話の心理との點に於いて交渉するかが、自ら闡明せらるゝと信ずる。さきに神祕的意識の一特徴として其沒我性を數へたが、此沒我の情態は實に神祕的意識そのものを導き出すに必要な先行條件である。沒我の情態は普通の場合に於いては、一瞬時間の繼續にすぎぬが、此情態が行はれぬ限りは、神祕的意識に轉入すること不可能である如く思はれる。沒我の情態とは如何なるものかと云ふに、普通の意識作用の行はれぬことである。普通の生活にはいつも「我が」と云ふ意識が伴ふ、これが明かに意識せられることもあり、全く意識せられぬこともあるが、よく分析して居ると、全然意識しなかつたと思ふた場合にも、儼存して居たことが判然する。實際を言ふと、「我が」と云ふ意識のなくなるときは、死んだときである、又個性を失つたときである、即ち存在そのものゝ意義を滅却し去つたときである。生存して居る限りは、理論上、沒我の意識情態なるものは、不可能であると云ふことも出来る。が、禪家の人は「前後際斷」の事實あ

りと説くのである。前際も断せられ、後際も断せられて仕舞へば、只現時と云ふ一瞬間だけが残る、併し此現時の一瞬なるものは、抽象した概念であつて、現實の經驗では、前際より後際への不断的連續のみがある。理論はとに角として、「前後際断」とは即ち没我の情態に外ならぬ。其故どうしても實際上は此情態を経過して後始めて禪經驗に到達するのが、心理的順路と看なければならぬ。

此没我情態は、禪經驗の場合に於いては、異常なる心力の緊張情態を随ひ來るを普通とする。或は時として、此緊張情態を放下して、一時休息の情態に居るものと自覺して居る際に經驗するともある。併し此自覺の有無に拘はらず、禪經驗には必ず心力の緊張が先だつて居るものと見なくてはならぬ。緊張が其極度に達して、最早その平衡を維持する能はざる一刹那に、忽然と爆破する、緊張の極限と爆破の瞬間との間には、理論上、時間を置くことが出来るが、事實上では、此極限と爆破とは同時に達するものである。異常の緊張と云ふは、上述の「深く求むる心」のことである。此求むる心が急切さを加うるに従ひて當事者の意識は尋常ならざる緊張味を帯びて來る。心の全力を或る一點に傾注して、自ら求めんとする事項と相連關せざる總ての心作用を阻止する。これには並々ならざる集中力を要求することは言ふまでもない。禪家ではこれを「面壁」とも「心如墻壁」とも云ふ、集中力の最高度に達したるを形容したのである。

歴史上看話禪の起るまでは、禪經驗の記録に、心理學的材料となるべきものは見當らぬ。此方面

の考察は閑却せられて居た。それで當事者の記録を例證に出すことが出来ぬが、外面の情況を綜合して、その人々の心理的過程を推測し得る。定上座が臨濟に一掌せられ、突き放されて、茫然自失して立つて居たときの心理情態を分析して見ると左の如きものがある。「如何なるか是れ佛教の大意」と、彼が臨濟に問ひかけるまでは、その心の中に容易ならざる緊張を感じて居たのである。その頃の禪宗の問答は、單に概念上の解決を求むることなくて、生命そのものを投げ出して居る。慧可斷臂は歴史的事實でなかつたかも知れぬが、これを事實と見做して怪しまなかつたことほど、禪史初代の意氣は眞劍であつた。定上座は佛法の原理に對して久しく疑を抱いて居たものである。衆生本來成佛なら、今更成佛のため何人も修行の功を積む必要もない、又自性本來清淨と説くなら更に人爲の彫琢を加へて何にする。これが古往今來の宗教的、哲學的大疑問である。定上座も亦これに惱まされた一人である。或は疑問は此の如き抽象的形式で上座に逼らなかつたかも知れず。もつと直接に第一人稱の問題として心頭に懸つて居たものを、彼は當時の常套語を假りて、臨濟の解決を乞ふたものであらう。何れにしても現今大學の研究室で問答せらるゝものと大に逕庭あつたものに相違ない。定上座が此時の心理情態は緊張の極限に在つたので、問そのものゝ上に彼が全生命を懸けて居たのだ。臨濟も自ら經驗者として、兼ねて指導者として、上座の心理を洞見して居た。それで問の終はるや否や問髪を容れずに、彼が心胸を脇住して痛く一掌を與へた、而してやがて突



き放された定上座の心理情態は、更に一層の緊張を加へた。既にその極度に達したところから出た緊張の疑問であつたが故に、此上に今一度の緊張を加へることは、一滴の水を加へたがために、滿盃の水が今や一時に溢れ出ると同様に、定上座の意識の上には、何か非常の變動を齎らし來らなければ己まぬのである。果然、「定佇立」すと書いてある。此一語頗る單簡なれども、禪經驗の上から見れば、深き意味を胚胎して居る。記録は更に加へて曰ふ、「傍僧云定上座、何不禮拜定方禮拜、忽然大悟」と。大抵緊張の極點に達した禪心理は、何かの感官的刺戟によりて撥轉の機を生ずる。傍僧の助言は反射的に鼓膜から大脳、大脳から小脳、脊髄、筋肉と傳はつた、此の反射運動は意識の中心を動かすに足りなかつたが、禮拜せんがために、全身を屈伸させる筋肉の大運動は、しかし反射的のものでなかつた。「佇立」の心理情態に一生面を招いた。而して佛教の大意が直覺的に意識せられた、自分の生命の事實として、極めて現實に、極めて親切に直觀せられた。定上座の間ひが、概念的で抽象的のものに過ぎなかつたら、此の如き直覺的認識は、彼の心理情態から生れ出ることはないのである。ここに神祕的意識の神祕的などころがあるのだ。

雲門の事例を單管に書き添へる。定上座の禪心理的過程と比べて自ら了解せらるゝ所あるべしと信ずる。雲門も、他の禪者と同じく、禪の修行に先だちて、佛教に對する系統的知識は充分に具へて居た。而かも此知識では、その「深く求むる心」を満足させることが出來なかつた。それで意を

決して睦州に參じた。雲門の緊張した意識情態は既に明白である。庭が、彼が愈々睦州の門を叩きに来ると、睦州は何も言はずに、閉め出しを食はした。雲門にはとんと何の意旨かわからぬ。が、とに角、門を叩いて、内に入れられんことを願ふた。内から聲がする、「誰だ」。雲門はこれに應じて、「私は嘉興のもので文偃と申します」とやつた。睦州、「何にしに來た」。雲門、「自らの根原がわからぬので、參りました、何とか指示を賜はりたい。」さうすると、睦州は一寸門を開いて、雲門を見たかと思ふと、すぐ又しめて仕舞つた。雲門にはさつぱりわからぬ。仕方なしに歸つたが、どうも氣になつて仕様がな、又やつて來た。昨日と同様な取扱ひ法に出くわす。わからぬ。考へる。手の著けやうがない。併しぐづ／＼して居られぬ。三度目に又門を叩く、睦州が面を出す。今度こそはと、雲門は異常に緊張した心持で、決然として、開けた門から、無理やりに闖入した。睦州は何の挨拶もなしに、此闖入者をいきなり擒住して、「さあ道へ／＼」とつめかけた。雲門は調子がくるつてまご／＼する。睦州は一寸時のすきもなしに、雲門を門外につき出しつゝ、「この大馬鹿ものめ」と叫んで、又門を閉ぢんとした。ところが、雲門の足がひつかかつた、戸で挫かれた。思はず、「あいた」と聲を上げる途端に、雲門はわが心の本源に徹したのである。

雲門の心理は定上座のに比べて自ら了得せらるゝことゝ信ずる。彼が深く尋ねている心は、睦州の接待によりて愈々その熱を加へた。一度は一度より高くなつた。三度目の闖入によりて、緊張した

彼の意識はもはや、これより一歩も進めの情態にあつたことがわかる。陸州も臨濟も共に黃蘗の弟子であるから、そのやり目に似るところがある。雲門は陸州に擒住せられ、「道へく」と責め立られるので、進退維谷の心理情態は、今や正に轉回の機に向はんとして居る。何とか此で解決の途が開けなくてはならぬ。門の戸で足を挫折せられるまでは、雲門は前後際斷の意識情態に彷徨して居たその一刹那に非常な肉體的衝動を感じた。沒我的意識の真中に「あいた」が響きわたる、夢より醒めた如くである。忽然として起り來た一念に和して、一種の内面的知覺がある。此で禪意識はその攫むべきものを攫み得たのである。

上來の所述で、大體禪經驗に於いては、その中心が所謂の神秘的意識にあつて、而して此意識は先きに緊張の状態、沒我的情態が続いて、それから爆破の情態に移る、その沒我と爆破との一瞬間時の意識を神秘的情態と名づけるのであることが、いくらか判然したと思ふ。尙又緊張した禪心理を喚び來たところのものは、「深く内に求むる心」であること、此心は既得の系統的思想に對して、その欲けた連鎖を求むる心であること、而して此求めは純粹な知的なものではなくして、精神全體の不安を含んで居るものなること、是等の叙述も大體の上に明め得たものと信ずる。それで是から看話の心理に移る。(未完)

# 般舟三昧經の研究(下)

赤 沼 智 善

## 五

以上説くが如く、念佛は三昧と結びついて大乘化され神祕化せられて居るが、又念佛は發達佛教に於けるその性質からして、即ちその三昧化されて居る所から、念は單なる散位の憶念ではなく、十遍處の如き定中の行となり、従つて見佛をその一つの大きいなる目的とするものとなつたからして、この目的とからんで般舟三昧、一行三昧、觀佛三昧に發展する性質を具へてゐるのである。それであるから經典には早くから念佛と見佛とを次のように結びつけてゐる。

至誠に阿彌陀佛國に往生せんを願欲し、常に念じて斷絶せざれば其の人便ち今世求道の時、即ち自然に其の臥止夢中に於て阿彌陀佛及び諸の菩薩阿羅漢を見奉る。其の人壽命終らんと欲する時、阿彌陀佛即ち自ら諸菩薩阿羅漢と共に結つて飛行して之を迎ひ、則ち阿彌陀佛國に往生す。——大阿彌陀經(地八・五八右)(二四)

彼れ當に此の三昧を證る時、己に菩提に於て欠減なく亦十方一切佛を見奉る……若し一切佛現在未來及び十方を見奉らんと欲し、復妙法輪を轉ぜんと求むれば亦先づ此の三昧を修習すべし——念佛三昧分(玄八五四・四五)

念佛三昧は必ず見佛、分終之後、佛前に生る、彼の臨終を見て念佛を勸む——華嚴賢首品(天七・三五右)

若し念佛して定んで不可壞ならば、則ち常に十方佛を觀見す——同上(天七・三五右)

恒に諸佛世尊に值遇し念佛三昧を得、三昧力の故に諸の衆生をして罪惡を遠離せしめ、罪滅するを以ての故に、現に諸佛を見

今致研入  
4号

奉る——觀佛三昧海經(黃五・三八右)

又これを逆にして云へば見佛に依つて念佛三昧が確立するのであるから、

是の如來を見已つて即ち念佛三昧を得——華嚴經舍那品天七・二〇右)

諸佛を見ることを得て堅固に念佛三昧に安住す——同上(天七・九五右)

是の事を見る者即ち十方一切諸佛を見る。諸佛を見るを以ての故に念佛三昧と名づく——觀無量壽經第九卷

とも云ふてあるのである。斯くの如く念佛三昧は當面の目的として見佛を豫想するものであるから、見佛を目的とする意味を多分に含む般舟三昧がこの念佛三昧から發展し出づることは容易に見得られるのである。般舟三昧は經典に依ると左の四種の四行を具するを要する。

- |   |                  |   |                 |
|---|------------------|---|-----------------|
| 1 | 不壞信心             | 1 | 所信無有能壞者         |
| 2 | 不破精進             | 2 | 精進無有能退者         |
| 3 | 智慧殊勝             | 3 | 所入智慧無有能及者       |
| 4 | 近善知識             | 4 | 常與善師從事          |
| 1 | 乃至於剎那時衆生想        | 1 | 不得有世間思想如指和彈頃三月  |
| 2 | 於三月內不暫睡眠         | 2 | 不得臥出三月如指和彈頃     |
| 3 | 三月經行唯除便利         | 3 | 經行不得休息不得坐除其飯食左右 |
| 4 | 若於食時布施以法不求名利無望報心 | 4 | 爲人說經不得望人衣服飯食    |
| 1 | 觀他見佛             | 1 | 合會人至佛所          |

2 教人聽法

3 心無嫉妬

4 勸他發菩提心

1 造佛形像勸行供養

2 書寫是經令他讀誦

3 慢法衆生教令發心

4 設持正法令得久住

玄九・五左

2 合會人使聽經

3 不嫉妬

4 教人學佛道

1 作佛像若作畫用此三昧故

2 同此三昧故持好疋素令人寫是三昧

3 教自貢高人內佛道中

4 常護佛道

玄九・三〇右

第四種の第一行は佛の形像を作り或は此を畫くことであるが、これが見佛の目的であることは申す迄もない。

菩薩摩訶薩、彼の法性の虚空を思惟し、想成るを以ての故に諸の如來を見る。(玄九・六右)

是を菩薩、諸佛現前三昧を思惟具足し成就すと爲す。此の三昧に因て佛を見るを得るが故に(玄九・四左)若し諸の菩薩彼の念諸佛現前三昧を行ふと欲すれば何の方處イフルカに隨つて先づ彼の佛世尊を見んと念欲すれば、所念の處に隨つて即ち如來を見る。何を以ての故に、三昧に因縁して如來を見ることを得るか。彼の佛を見るを得るに三四縁あり、何者が三となす。一者此の三昧に依る。二者彼の佛の加持、三者自らの善根熟す(玄九・五右)

これらの文に依つて明かであるように、般舟三昧は見佛を目的とする三昧である。諸佛の現前し

給ふことを目的とする三昧である。それ故に念諸佛現前三昧とか、思惟諸佛現前三昧とあるのである。若し比丘比丘尼優婆塞優婆夷ありて清淨に持戒し諸行を具足し、獨り空閑に處し、是くの如く思惟す。一切處に於て何の方處に隨はん。即ち若し西方阿彌陀如來應供等正覺ならば、是の人衆の時、所聞の如く即ち應に是くの如き想念を作すべし、我が所聞の如く彼の阿彌陀如來應供等正覺今西方に在し、途を經て去る百千億の諸佛國土を過ぎて、彼こに世界あり名けて安樂と云ふ。是くの如き如來今彼に現在し諸の菩薩の爲めに周匝圍繞せられ、大衆の中に處して說法教化し給ふ。然して此の人所聞に依るが故に緊念思惟觀察して已まざれば了々分明に終に彼の阿彌陀如來應供等正覺を見奉るを獲る也(玄九・四右)

聞くが如く緊念一心相統して亂れず、或は一日或は復一夜くの如く或は七日七夜に至る。先きの所聞の如く具足して念するが故に、是の人必ず阿彌陀如來應供等正覺を觀奉る也。若し晝時見る能はざれば、若しは夜分に於て或は睡夢の中、阿彌陀佛必ず當に現はれ給ふべき也(玄九・四右)

かくの如く般舟三昧は、念佛三昧の當面の目的であつた見佛を、より一層強めて表面に出した見佛目的の念佛三昧であるといふことが出来る。經典はこの爲めに郷土を偈ふ遊子の心情を以て喩へ、又は隨分思ひ切つた婬女の例を以てこれを表はして居る。私は般舟三昧經をかくの如く考へて、この經典に至るへき念佛三昧を正所聞とする經典があつた筈であると考へるものであるがその經典とは先きに出した菩薩念佛三昧經のような經典であつたらうと想像する。現存の菩薩念佛三昧經は内容から云へば般舟三昧經以前のものと見て差支ないが菩薩列衆その他の構造から云ふと後出のものである。既に念佛三昧からその當面の目的である見佛を表面へ押し出して般舟三昧が曰はれるようになつたのであるが、次にはその般舟三昧を一層強く内容づけた三昧が顯はるべきである。これが觀佛三

味經等の觀佛三昧と文殊般若の一行三昧であると思ふ。既に見るが如く般舟三昧の一行業は佛の形像を作ることであつた。佛の形像を作るは佛の形像を觀する爲めであることは申す迄もない。さうとすれば般舟三昧の中に、既にその行業の一要素として觀佛があつたと曰はねばならず、從つてこれから觀佛三昧が出て來ることは又自然の理と曰はねばならぬ。

最もこの佛を觀する (*anupassati*) といふことは、その生ずる道に二つの徑路があつたように思はれる。第一は原始經典の「肉身を見る (*Paṇḍita*)」ものは我を見ず法を見るもの我れを見る」といふ教語から流れて金剛般若の所謂色受想行識を以て佛を見る可からずといふに系を引くものである。小品般若の見阿闍佛品の佛力に依つて阿闍佛を見る。この見不見が「法不見法不知法」と云ふ無分別の謂れを示してゐるといふのはこれで、この見佛と四念住の觀 (*anudarśana, anupassanā*) とが結びついて維摩經の見阿闍佛品に於ける觀如來となつたものである。(この觀如來の文は文殊般若 (大正藏經八・七二八) にその儘に顯はれて居る)。この方は無影の理佛として觀する意味が勝つてゐる。

他の一つは念佛三昧、般舟三昧から發展した今の佛形を觀想すること、これは佛の形像に加へて佛の國土莊嚴等を觀するのである。さうしてこの觀佛も般舟三昧の延長、その内容の開展である限り、見佛を當面の目的として強く有するものである。さうしてこの觀佛三昧を取り扱つた經典にも釋尊を主として所觀の體とするものと、彌陀如來その他他方の佛陀を所觀とするものとあるが、



觀佛三昧經は前者であつて、觀彌勒上生天經、觀無量壽經、觀藥王藥上菩薩經、觀虛空藏菩薩經、文殊師利般若涅槃經は後者に屬するものである。觀佛三昧海經には次の様な語が處々に出てゐる。

此の觀を作す者(佛の上天を觀するもの)は一億劫生死の罪を除き、命終の時に臨んで十方の佛を見、必ず他方の淨佛國土に生ず(黃五・二七)

若し能く諸事を割損し、諸惡を捐棄し繫念して佛の常光を思惟すれば佛現在せざるも亦佛を見るさ名く。佛を見るを以ての故に諸惡皆消除を得(黃五・一五右)

觀佛は畢竟見佛のためであることはこれに依つて知ることが出来るが、觀佛三昧經は更に佛滅後の衆生が如何に佛を觀すべきかを教へ、佛なきが故に佛像を觀じ一七日至心にして佛像を足指より髻に至り逆觀し、髻より足指に至り順觀し、かくして六十億劫生死の罪を除却すべきことを説き、これを「亦名見佛」と云うてゐる。

如來の大慈悲、衆生を愍れみ、願くば末世百億の衆生の爲めに觀像相法を具足演説し、諸の衆生をして、佛の所説に依つて恒に諸佛世尊に值遇することを得、念佛三昧を得、三昧力の故に諸の衆生をして罪惡を遠離せしめ罪滅を以ての故に現に諸佛を見せしめよ(黃五・三八右)

と梵天が釋尊に勸請してゐることを記すは念佛と觀佛と見佛の關係をよく顯はすものと云ふべきである。觀無量壽經定善十三觀も亦この念佛と觀佛と見佛の關係を示してゐる。

以上顯はれてゐる所を纏めて見ると、この種の經典を貫く基本的の思想は念佛又は念佛の三昧で

あつて、大慈悲の佛陀を憶念する心境に宗教的意義を置いたものであり、漸次にその念佛の内包を開いて、當然佛陀を憶念することは佛陀を見奉ることを一の目的とする所から般舟三昧と觀佛三昧を生じ來つたものである。

## 六

茲にもう一つ觀佛の助縁として、従つて見佛を得せしむるに便利な稱名がある。一體稱名は汎爾に云へば南無佛であつて、釋尊に歸依信教を表する語であり、既に中尼柯耶二七（中阿含一四六及六・七八右）に生聞梵志が乘より下り右膝を地につけ、又手して祇園精舍に向ひ「南無如來無所着等正覺」と叫びたるを傳へ、又增一阿含二六・二一（及二・三三右）にはかの迦維羅城の悲劇を記す中に五百釋女自歸稱喚如來名號とあり、同じく增一阿含四七・四（及三・四七右）には「提婆達兜最後命終之時起和悅念稱南無故作辟支佛號名南無とあり、同經に

昔稱南無佛、釋師最勝者、彼能施安穩、除去諸苦惱

と云つてあつて、最初佛教徒が釋尊以外の佛陀を知らず、よし過去の七佛未來の彌勒佛を知る時期に來ても、一世界一佛の考に支配せられてゐた間は、南無佛、又はかの佛世尊應供正等覺者に歸命し奉ると云ふ型のみであつたのである。處が今十方現在の諸佛を見奉るに及び、茲に初めて南無阿闍佛南無阿彌陀佛といふ形式を生じ、従つて其の名を稱するといふ稱名が顯はれたのである。前掲

の増一阿舍に既に稱喚如來名號等とあるは、増一阿舍が他の場合でも常に然るが如く余他の阿舍に比して後代の要素を含んでゐる證據を見せてゐるのである。既に阿闍佛國經(地八・七〇左)には

諸佛の名等、諸の如來の名等、薩芸若の名等、諸法の名等、衆僧の名等に於て常に諸の名等を念ぜよ。諸の菩薩摩訶薩の如く若し善男子善女人有りて名を聞けば阿闍佛刹に生ずることを得ん。

と云ひ、大阿彌陀經にはその第四願及五願に、

使某作佛時令我名字皆聞八方上下無央數佛國皆令諸佛各於比丘僧大座中說我功德國土之善諸天人人民翕飛顛動之類聞我名字莫不慈心歡喜踊躍者皆令來生我國

若前世作惡聞我名字欲來生我國者即便反正自悔過爲作善云々

と云ひ又經の終には

善男子善女人前世宿命作善所致相緣魏々乃當聞阿彌陀佛聲者甚快善代之善佛言共有善男子善女人聞阿彌陀佛多慈心歡喜一時踊躍

と云うてある。本願と成就に分れてゐるが、何れも阿彌陀佛の名號を聞いて歡喜すべきことを教ゆるものである。大品般若に至ると稱佛名の功德を高潮し、

但人有つて能く南無佛と稱すれば其の功德福亦畢苦に至る(放光月二・三三右)

下至稱南無佛陀大調御士、是の善男子善女人等の善根無盡、乃至最後に苦邊際を作す(日四・七右)

と云うてある。小阿彌陀經は、その菩薩列衆の具合からいふと、乾陀訶提菩薩を出すは、阿闍佛國經、般若經を豫想し、常精進菩薩(Aniroujita)を出すは、大般若又は法華經を豫想するものであ

るが、その所説の内容から云ふと、その六方は大品般若に酷似し、執持名號一心不亂一日乃至七日といふ所は、般舟三昧經を受けて、一行三昧を明す文殊般若につながるものと思はれるが、今出した如く、

阿彌陀佛を説くを聞いて、名號を執持すること若くは一日、……若くは七日、一心にして亂れざれば、其の人命終る時に臨んで、阿彌陀佛諸の聖衆と現に其前に在して、其人終る時心顛倒せずして、即ち阿彌陀佛の橋梁國土に往生することを得

と云うて居る。名號とは大阿彌陀經に云ふ所の我名字又は阿彌陀佛聲であり、般舟三昧經の「如聞繫念一心相續或經一日乃至或至七日七夜……阿彌陀佛必當現也」を受けて般舟三昧の發得を説いて居るものに相違ないのである。さうすると名號を執持するとは、梵本では *Nāmadheyaḥ śroṣyati śrūtvā ca manasikarisyati ekaśratam* ……とあり、稱讚淨土經では「得聞如是無量壽佛無量無邊……聞已思惟」とあり、これと同じとすれば、全く般舟三昧經に一致するものと云ふべきである。只茲には大阿彌陀經を受けて「我名字」を表面に出し來つたことを見ることが出来るのである。

法華經は今云ふが如く、小阿彌陀經よりも以前の成立と思はれるものであるが、この經典には、稱名思想が十分に顯はれ、方便品(五二二三五)には既に「一稱南無佛、皆已成佛道」と云ひ、普門品に至つては、聞是觀世音菩薩一心稱名觀世音菩薩即時觀其音聲皆得解脫」とあり、稱名又は受持名號と云ふ所が頗る多い。今私はかくの如く稱名の功德を讃嘆する徑路と順序を、十分に明確にすること

は出來ないけれども、渺なくとも法華經以後の經典に於て、稱名といふ尊い一行業が佛教徒のなすべきこととして加へられたと云ふことは出來ると思ふ。

菩薩能く彼の佛名を稱へ、晝夜是の三種の法を奉行すれば能く諸の罪を滅し、惡悔を遠離し諸の三昧を得——優波離會(地二・四三)

稱名して空壁を穿——無垢施菩薩會(地五・七八)

觀世音菩薩言く若し菩薩衆生見る者、卽時阿耨多羅三藐三菩提に於て畢定し、又其の名を稱する者は衆苦を免かる。——思益梵天所問經(宇一・一三)

若し復人有りて諸佛の所に於て但一合掌一稱名是くの如き福德百分の一に及ばず——大悲經(盈九・八九)

善男子及善女人是の蓮華最上吉祥如來應供正等正覺の名號及び蓮華手菩薩摩訶薩の名號を聞き能く稱念受持すれば是の人轉生して宿命智を得、乃し生じて常に蓮華化生を得。——大乘大方廣佛冠經(黃四・六六)

善男子善女人四波羅莖を犯し、是の人罪重し是の一佛の名號を稱へ禮拜すれば悉く滅除を得——五千五百佛名經(黃三・二)

この種の文は頗る多く發見することが出来るが、さき一度稱名の得益が曰はれると、次第に大きく

曰はれるようになるのは當然であつて、後世の眞言密教になれば、稱名が誦眞言となり、其誦眞言功德力狀如日月之光、念佛功德同夜灯之光不得其比(陀羅尼集經卷四・四八左)と云ふに至つて居るのである。

今この稱名の功德を述べる發達史の中に、文殊般若のそれは、その一階段をなすものであつて、稱名を借りて觀念の助縁となし、次の如く云ふてゐるのである。

善男子善女人一行三昧に入らんと欲すれば、應に空閑に處じ、諸の亂意を捨て相貌を取らず、心を一佛に繫け、専ら名字を稱へ、

佛の方處に隨つて端正正向し、能く一佛に於て佛を念じて相續す。即ち是念中能く過去未來現在の諸佛(大正藏經八・七三)この文に依つて明かであるように、一行三昧はやはり念佛三昧であつて、その念佛の助縁として稱名し、見佛を期するものである。天台で云ふ所の稱名を以て修觀の障礙を除く一方法と見たものである。

先きに云ふが如く、觀佛三昧海經、觀彌勒上生兜率天經、觀虛空藏菩薩經、觀無量壽經等は一聯の脈絡ある經典であるが、稱名に就いても同じく脈絡ある説き方をしてゐる。

若し稱名すれば百千劫の煩惱の重障を除く。何ぞ況んや正心に念佛定を修むるをや。——觀佛三昧海經(黃五・三四左)

俱佛名を聞いて是くの如きの福を獲。何ぞ況んや念を係けて觀佛三昧するをや——同上

聞名又は稱名の功德を念佛觀佛の兩三昧の功德に比して居る。

若し一念の頃、彌勒の名を稱すれば、此の人千二百劫生死の罪を除却す——觀彌勒上生經(閩九・二九右)

至心に合掌して虛空藏菩薩摩訶薩の名を稱すれば、善男子善女人、時に虛空藏菩薩摩訶薩其の處に隨つて、種々の形を應現し、諸の惡趣を捨て阿耨多羅三藐三菩提心に不退轉を得。——觀虛空藏菩薩經(玄八・五右)

能く是くの如く藥王菩薩を觀じ、能く藥王菩薩の名を持って八十萬劫生死の罪を除却す。若し能く是の藥王菩薩の名字を稱し一心禮拜すれば、禍對に遇はず、終に横死せず——觀藥王樂上二菩薩經(閩二〇・一五右)

俱文殊師利の名を聞けば、十二億劫生死の罪を除却す。若し禮拜供養すれば生生の處恒に諸佛の家に生る——文殊師利般若涅槃經(黃五・五五右)

合掌叉手して南無阿彌陀佛と稱すれば、佛名を稱するが故に五十億劫生死之罪……汝佛名を稱するが故に、諸罪消滅して我れ汝を來迎す。

汝若し念する能はずば應に無量壽佛を稱すべし。是くの如く至心に聲をして絶えざらしめ、十念を具足し而無阿彌陀佛を稱すれば、佛名を稱するが故に、念々の中に於て八十億劫生死の罪を除き、……即ち極樂世界に往生することを得——觀無量壽經。これらを並べ考へて見ると、觀無量壽經は觀佛三昧經を承けて、稱名の大行を更に一層強く高潮するものと云ふことが出来る。

以上の所説に於て、念佛三昧、見佛、般舟三昧、觀佛三昧、一行三昧はすべて相關聯する所の三昧であることを知ることが出来、又念佛と見佛と觀佛と稱名とが同じく相關聯してゐるものであり、總て念佛から出で、念佛に集中してゐるものであることを知ることが出来るのである。さうして此等の諸三昧及びこれらの行業が、釋尊一佛に關すると、現在特定の佛陀に關すると、十方三世の諸佛に關するとの別にあるが、何れも其處には阿闍佛國經大阿彌陀經等に於て初めて曰はれた現在の大悲恵そのものである所の佛陀の説き方の影響であることは申す迄もないのである。何故なればそれらなしでは即ち釋尊一佛の思想丈では、それらのものは起り得ないものであるからである。これが私が般舟三昧經の數種の三昧經典は兩系統の經典の調和融會のためのものであると云ふ所以である。然らばその融會はいかやうにしてなされたかを次に見ねばならぬ。

前に云ふやうに、初期大乘成立後の佛教徒、尠なくとも大乘の人々たらんとする教徒は、二つの方面から思惟を持たねばならないやうにせられたものである。一つに大乘經典を一貫する所の、さ

うして佛教の大轉廻をなさしめた所の般若皆空の理觀であり、他の一つは大阿彌陀經等の現在他方の諸佛を説く經典から受くる事觀である。般若の理觀に立てば、問題は只如何に釋尊の眞實の立場に立つたかであつて、この立場から離れた小乘阿毘曇の煩鎖なさうして常識的な立場を排撃するより外はないのである。能觀は般若の眞智であつて、所觀は無相皆空の理である。然るに現在諸佛の經典に依れば、その容易なるが如くにして實に非常に困難な釋尊独自の立場を得ることの出来ないものにも、濇い世界を持たしめる所の慈愛を説くものである。その佛陀を念することは念する丈で慈愛を感得することの出来るものであるから、何人も直に赴き得るものである。若しこの二つの系統の經典を同じ權威の經典として與へられたとすれば、與へられたものは、その儘では兩頭の蛇の如く兩方へ向はねばならぬことになるのである。勿論最初大乘經典が般若皆空を説く般若經のみであつても、般若經はやがて理から事へ、智から悲へ、眞實から方便の世界を開いて、法華經等の濇味ある經典を生み出したには相違ないのであるが、佛教史はこの順序を踏まずに、最初から大悲悲を説く經典を與へたのである。それでこの兩系の經典を結びつける繩として、先きに云ふように、初期佛教以來曰はれて來た所の念佛を開いたのである。それで大乘經典そのものが二系統あつたように、この念佛も二つの意味を持つてゐたのである。即ち佛及び佛の功徳を憶念すること、般若に依つて開顯せられる宗教を觀することである。菩薩念佛三昧經(玄八・七九右)に、



過去未來現在一切無量如來……諸佛如來を憶念し、至心不動亦當に無所着の心に安住すべし。

と云ふは前者であつて、

色に即するを以て是れ如來さなすや、當に色に異なるを是れ如來さなすや。……身能く無上菩提を得るに非ず。亦心無上菩提を得るに非ず。身心を離れて無上菩提を得ず。

と云ふは後者である。

これは見方に依つて、兩系の經典を結びつけたものとも見られるが、又兩系の經典が結びつかずして、一經典中に流れ込んでゐることも見られるのである。このことは般舟三昧經に來ても同様であつて、一方に於て、諸佛の現前し給ふと云ふ實際の見佛を目的とし、阿彌陀佛を一日一夜乃至七日夜念じて止まざれば、若くは晝、若くは夜、阿彌陀佛必ず現前し給ふことを教ゆると共に、一方般舟三昧が空三昧なることを斷言し(玄九四左、玄九二九左)この三昧を學ばんとする者は、諍をなすべからず、諍をなすとは空を誹謗すること、諍をなさず、空を誹謗せざれば此の三昧を學び他に説くことを得ることを説き(玄九一八、玄九三九)、菩提は心得に非ず身得にあらず、畢竟不可得なるを示し(玄九八左、玄九三二左)、經中至る所に、般若皆空の理を説き、無所有、不可得、無所着を教へて居るのである(二六)。只この經典は念佛の事と、般若不可得の理を調和せんとし、行者が般舟三昧を得て、阿彌陀佛を拜する時、直接阿彌陀佛より皆空の理を聞く事、即ち阿彌陀佛の教が空三昧になる事を

示して、兩者の調和を得んとしてゐるものである（玄九・四左、玄九・二九左）。文殊般若の一行三昧に至つては、その三昧そのものが二つに分れ。

一、若し善男子善女人一行三昧に入らんと欲すれば當に先づ般若波羅蜜を聞き、説の如く修學すべし。然る後、能く一行三昧に入り法界の如く不退不壞不思議無碍無相を緣すべし。

二、善男子善女人一行三昧に入らんと欲すれば應に空閑に處し諸の亂意を捨て、相貌を取らず、心を一佛に繫け専ら名字を稱へ、佛の方處に隨へ、端身正向能く一佛に於て念々相應す、即ち是念中、能く過去未來現在諸佛を見奉る。

前者は純粹の理觀にして、般若無相の理を觀すること、後者は事觀にして、稱名して佛を憶念することとなつてゐるのである。勿論、この理觀と事觀とは互に表裏をなすもので離れたものでないと云ひ得るには相違ないが、然しこれは大乘佛教思想史の方から云ふと、その依て來る所を異にする點が勝つて居り、又將來觀理思索の天臺華嚴の宗教を生んだり、事相修行の眞言淨土の宗教を生んだりする源となるので、暫らく分けて見ねばならぬものと思ふ。宗密はその行願品疏に、念に觀像念、觀相念、稱名念、實相念の四種類ありとしてゐるが、前三者は事觀にして後の第四は理觀である。觀佛三昧經は正しくこの四種の念を説くものと見ることが出来る。

それであるからして、般舟三昧經等數種の三昧經典は、般若皆空の教徒が、大阿彌陀經等の經典に刺戟せられ、念佛を以て、三昧化されたる念佛を以て、兩系經典を結びつけ、念佛の事觀と理觀とを相即せしめて、兩系の思想を融會せんとしたものであると云へ得ると思ふ。

## 七

若し今問題としてある所の種類の三昧經典に就いて、以上の如く云ふことが出來るとすれば、次にこの意識的融會運動の原初として、何れの經典を最初に置き得るかと云ふことが問題となるのである。この問題については既に先に云ふ所があつたのであるが、菩薩念佛三昧經の如き經典が最初にあつて後、般舟三昧經が生れ、その後次第に種々の經典を生んだものと思はれる。然し現在の菩薩念佛三昧經は内容は別にして、經典の結構は般舟三昧經よりも新らしいものである。それで現存經典で云ふと、般舟三昧經はその内容から云ふて、小品般若の教理を出づること尠なく、用語亦頗る小品般若に類似し、最も小品般若に近い時代の成立と思はれるものであるが、就中その序分を見ると小品般若の諸譯の如く第一結集の記述に慣うた唯除阿難と云ふ書き出し振りであり、一切の菩薩をその列衆に出さないで、王舍城その他の大城——釋尊在世に知られ釋尊に關係のあつた——からの八優婆塞を列ね、その中の王舍城の賢護を對告衆としてゐるのである。このことが般舟三昧經の古い成立を物語つてゐるものである。

一體この賢護等の一群の長者居士は、八正士又は十六正士として、諸種の經典に一々の名を出し、或は單にその總名を出してゐるものであつて、その出方に左の七種がある。

- 1 只賢護等十六正士とするもの、無量壽經、如來會、護國尊者所問經(地一〇)及びその梵本一八、文殊師利般涅槃

經(黃五)、楞嚴經(成一・一九)

2 十六正士中の者を三四出すもの、密迹金剛會(地一)、菩薩藏會(地二)、妙法蓮華經(盈一)、正法蓮華、添品妙法華經(盈二)

3 只跋陀和等八正士とするもの、賢劫經(黃四)、如幻三昧經(地一・九〇)〇七

4 この八正士又は十六正士中の一人物を主要な活動人物とするもの、維摩經(黃七)、文殊師利般若經(地一〇)

5 八正士の名を二々出すもの、八吉祥神咒經(黃四)、八陽神咒經(黃四)、觀虛空藏菩薩經(玄八)

6 十六正士の名を二々出すもの、放光般若(月一)、光讚般若(月五)、大品羅什(月三)、大品玄奘(日二)、思益梵天所問經(宇二)、持心梵天所問經(宇一)、勝思惟梵天所問經(宇一)、華手經(宇五)、梵本法華經

7 八正士の生國等を出し、實際に八正士を活動せしむるもの、般舟三昧經の諸譯

以上の七種の中、(1)の形式は他に準據したものであることは明白であるから最も新しく、(2)の形式もその菩薩の列ね方が原始的なるを思はせない限り、即ち他からの借用を思はせる限り新しいとせばねならぬ。(3)の形式も(1)の形式に準じ、八正士を委しく擧げたものに依つて作られたことは明かである。(4)の形式は維摩經の前半の中心人物である寶積童子が問題となるのであるが、これも偶々維摩經の活動天地を毘舍離とした關係上、般舟三昧經に依つて、毘舍離の居士寶積を借り來つたものと解した方が妥當に思はれる。(5)の形式は三經共に八菩薩の名を列ねて、「是八人求道以來無央

數劫於今不取佛、願言使十方天下人民皆得佛道、若有急疾皆當呼我八人名、字即得解脫、壽命欲終時我八人使當飛往迎逆之」とあるものであつて、般舟三昧經の八正士の記事に依つて作られたものであることは争はれない。さうすると残る所は(6)と(7)の二形式丈けであるが、(6)の中でも梵天所問の三經はその菩薩列衆の夥しい中に十六人を出してゐるので、大品般若(諸譯共に)のそれよりも新しいものなることは明瞭であるから、十六人の名を列することが初まつたのは、大品般若が初まりで梵天所問經になり、又梵本法華經に移つたものであらう。こゝさうすると大品般若のそれと般舟三昧經のその新古いづれかといふことになるが、私は先きにも曰つたように、大品般若は首楞嚴三昧以下百八三昧を出し、三昧に就いて云ふ所から見ても、般舟三昧經よりも新しいものとせねばならぬものであり、今の場合に於ても、八正士を一々委しく經典中の活動人物として擧げてゐる般舟三昧經が先出であつて、この先出經典を承けて更に八人を加へ十六人としたものだと思ふのである。それで龍樹も大品般若の十六正士を釋する下に

那羅達迦羅門菩薩是れ彌梯羅の人、水天優婆塞菩薩(この下脱字あるに相違ない)、是の善守菩薩は無量種々功德、般舟三昧の中に、佛自ら現前して其の功德を讚するが如し(智度論七往一・四九)

と云うてゐるのであると思ふ。

それで若しこの推測にして正しければ、般舟三昧經は實に小品般若と大品般若の中間に成立した

經典であつて、その成立頗る古く、大阿彌陀經と小品般若を結び付けるといふ創作動機を有するものと曰はねばならぬ。さうしてこの經典中説く所の

1 唯心所作還見自心(玄九・五右)

是意所作想有耳(玄九・二九左)

2 此三界唯是心有、何以故彼心念還自見心、我今從心見佛、我心作佛我心是佛我心是如來云々(玄九・五左)

欲處色處無想處是三處意所爲耳我所念即見、心作佛、心自見、心是佛心是恒薩阿竭云々(玄九・三〇右)

の二文は實にこの經典が開き來つた新生面であつて、これが十方十地經の「三界虛妄唯一心作」となり、佛教唯心説の基本を形作り、又他而觀佛三昧海經(黃五・一左)の「當知是人如佛與佛無異」、觀無量壽經の「是心作佛是心是佛」となり、心佛衆生是三無差別の佛教の妙理を開いたものと云ひ得ると思ふ。(大正十五年十一月廿一日) (完)

註

(一) 甲子社出版佛教講座 第三號

(二) 同上 第四號

(三) 雜阿含三七・一(辰四・一左)、同本 5526、これに同じ記事を載せて居る。

(四) 中阿含二二三經法華嚴經(辰七・八九右) 頁 86 増一阿含三・二四

(五) 雜阿含三三・二辰三・九四左。S. 1011 増一阿含三三其畏品

(六) 法蘊足論(秋四・七右)云何佛說淨、如世尊言此聖弟子以如是相隨念諸佛、謂此世尊是如來阿羅漢……佛薄伽梵……以如是相隨念諸佛者、謂以此相此門此理於諸佛所起念隨念專念憶念不忘不失不遺不漏不失法性心明記性

(七) 大阿彌陀經は阿闍佛國經よりも後出である。  
このことに就いては甲子社佛教講座第三第四號に愚見を述べて置いた。

(八) 長尾柯耶註一・二二七頁

(九) D. III. p. 216.

(一〇) 尤も雜阿含三・三二(辰二・一七右)には正思惟三昧の名目あり、增一阿含四七・四には自在三昧、勇猛三昧、心意三昧、自戒三昧の名目が出てゐるが、正思惟三昧は單に正思惟を意味するものであらう。他の三昧の意味はよく解らない。

(一一) 出三藏記集三(結一・一三右)

(一二) 智度論七(往一・四七右)

(一三) 佛敎學雜誌三卷一號萩原博士十念の研究參照

(一四) 梵本無量壽經第二十九章、又大阿彌陀經地八・三五左にも同様に念佛に伴ふことを説いてゐる。

(一五) 萩原博士十念の研究參照

(一六) 玄九・九右、玄九・三三左、玄九・一五右、玄九・三七右、玄九・一七左、玄九・三八左等

(一七) 解縛之等八正士とあり、意味不明、その經の異譯、善住意天子所問經(地一・七五)、善住意天子所問會(地六六)にはなし。

(一八) 護國尊者所問經とその梵本は十六正士として出して置き乍ら、更に十六正士中の上意、増意、最上意の三人を出してゐる。これは誤りあることは明かである。

(一九) 密敎でその曼陀羅中賢劫十六尊を祭り、その中に跋陀波羅を出してゐるが、賢劫十六尊と賢護等十六正士は別物である。

## 釋尊の降誕と灌頂に現はれたる不滅の觀念

津 田 敬 武

釋尊の史的人格者であつたことには疑義を入るべき餘地がない。然し釋尊の生涯を記録した文章に、或は、それを描寫した繪畫彫刻には多くの不自然な點がある。こゝに不自然といふは、超自然的のことで、人間の經驗を超越して居ることである。其超自然的現象は、佛教徒にとつて偉大な力であつた。即ち彼等は其の超自然的現象を釋尊の親しく經驗された事實と信じ、其の信仰を具體化して信仰の對象としたのである。其の標象は彼等の信仰に映じた釋尊の生涯を描寫したもので、直ちに釋尊の體驗された事實を語るものではない。即ち釋尊の生涯に關する史實及び傳説は、先づ佛教徒の腦裏に入り、彼等の有する風習、知識信仰によつて一つにまとめられ、而して後、外部に表現されたものである。従つてそれが言葉によつて現はされた場合も、或は繪畫彫刻に現はされた場合も其の言葉或は描寫の背後には其表現を可能ならしめた各種の思想が基礎となつて居ることを注意しなければならぬ。故に釋尊の傳記はそれが文章に現はれたものであつても、亦それが繪畫彫刻に表はされたものであつても、史的事實の外に信者の信仰理想によつて組織されて居ることを認め



ねばならぬ。即ち釋尊の史的行動と釋尊の親しく教へられた教理とが信者の理解力によつて整理統一された後、更めて外部へ寫象されたものであるから、そこに變化と發達がある。故にそれは佛教徒の中に發達した思想の一面として觀察すべきものである。

さて釋尊の降誕と灌頂とについて吾人の知らんとする所は、それが佛教徒のうちに如何様に理解され、そしてそれが如何様に表現されて居るか。而してそれが彼等の間に如何なる力となつてゐたかといふことである。

釋尊は迦比羅城の王、淨飯の後妃、摩耶夫人の子として降誕さるゝ前、既に兜率天宮にあつて諸天子のために教法を垂れ給ひしといふ。此の兜率天はもとより思想の世界である。思想の世界であるが故にそれは突然一個人の腦裏に描き出された世界ではない。たとへそれが一個人の思想として現はれたにしても其の背後には多くのものが潜在して居る。即ち兜率天の思想は無限の過去につらなつて居る。天の彼方に理想の天國を想像して、其の天國を憧憬することは何れの宗教にも其の原始時代から認め得る現象で、キリスト教の天國、神道の高天原又然りと云はざるを得ない。其の天國に至る道はもとより信仰によるのであるが、その信仰を具體化せんとする要求は自から天の御柱の想像となり、或は山上に登り、或は又天に達する階段を想像して天籟の Inspiration に打たるゝのである。かくの如きは要するに理想の天國に至らんとする努力に外ならない。

そこで釋尊の前身が天上の菩薩であつたといふ信仰は天國の思想と密着して居る。即ち其の菩薩は兜率天宮にあつて諸天子の教化を畢り、後、淨飯王の家を撰び、六牙の白象となり、摩耶夫人の右脇から入つて潜かに母胎に神をやどされたといふ。此の物語を彫刻に現はしたものは、古きは西紀前二、三世紀頃に屬する Sanch, Amaravati, 或は Gandhara 等の彫刻に見ることが出来る。即ち六牙の白象が摩耶夫人の寢室へ這入りつゝある所、或は摩耶夫人の右脇の上に輪光を描き其の内に白象の半身を現はしたものなどがある。

サンチ、アマラヴァチなどは何れも釋尊の舍利を納めた墓所として篤き信仰の中心となり、盛なる寺塔が發達したのである。即ち釋尊の天宮より降下された有様をはじめ、其の生涯に關する出來事を彫刻に現はして居るのは、寺塔の裝飾をかね、釋尊の生涯を彷彿せしめんとするもので、宗教々育の役目を持つた藝術である。

摩耶夫人の腹に宿り給ひし釋尊は、人の子として生れ給ふたのであるが、其の誕生も傳説によると託胎の奇蹟と同様全く超自然的の誕生であつた。月滿ち出生の近づいた時夫人は、清泉流れ、百花咲き、衆鳥踊り歌ふ平和の園ルビニー園に遊び、園中の無憂樹の下に至り、右手を舉げて其の枝に觸れ給ひし時、菩薩は夫人の右脇から靜づかに出で、侍者の助もからず進むこと七歩右手を舉げて我は一切の天と人との中に最も尊く最も勝れたものである。無量の生死は今に盡きた、此の生に一

切の人天を利益せん」と獅子吼されたといふ。(過去現在因果經第一、縮刷大藏經「辰十、五頁參照」)  
 此傳説を圖像に現はしたものに支那東魏武定四年(西曆五四六)に造られた石佛がある。其の拓本は東京帝室博物館にあり、又其の原品は、現に米國ペンシルヴァニア大學附屬博物館の有になつて居る。



(影石)圖誕降尊釋銘年四帝武魏東那支  
 級館物博室帝京東本拓

今其の圖像を見るに、(第一圖)上

段右方の無憂樹の下には摩耶夫人立ち、右手を舉げて其の枝にふれ、袖口からは、釋尊が出生されつゝある。其の前方には、蓮花が七個散らされて居る。釋尊は其の七の蓮花をふんで七歩進み、天上天下唯我獨尊の獅子吼をされて居る。又上段左方には四天王にまもられ、其の下部に於ては兩手を垂れて立ち、七頭の龍神其の頭上をかざし、兩脇から龍王が水瓶をささげて香水を灌ぎ釋尊に灌頂を授けて居るのである。此の石像に現はれた摩耶夫人と同様式の形像を青銅で鑄造し、釋

## 第 二 圖



奈良東大寺藏銅製誕生佛(寶圖)真奈時代

尊の降誕を現はしたものが我が帝室御物に遣つて居る。(口繪参照)其の高さ約七八寸、摩耶夫人は隋唐貴夫人の服装である。釋尊は右の袖口から舉手しながら上半身を現はして居る。其の外、右手に水瓶を持ち、左手を胸前にあげて釋尊を崇拜せる天女が二體、それから侍女と思しき小女が一體

殘つて居る。此外にも尙小像のあつたことであらう。思ふに此の一群の小像は釋尊降誕會などに禮拜されたのであらう。

最後に注意すべきは「唯我獨尊」を獅子吼し給ふ小立像の誕生佛である。これは先の石像にあるやうな説明的の像から分離獨立して釋迦降誕會に拜まれるやうになつたのである。而して誕生佛には灌頂がつきものであるから灌佛ともいふのである。奈良東大寺藏國寶の誕生佛は、藝術的作品として有名であるが、(第二圖)誕生佛は廣く民間にも作られて近世に及んで居る。

佛教の出發點が釋尊の降誕によつて始つて居る

以上、其の降誕を神聖化して信仰することは、佛教の社會化といふ點と密接な關係がある。即ち超自然的現象を附加して神聖化したもので、迷信と見るべきものではあるまい。寧ろ釋尊の降誕を理想化したものと見る方が宗教思想發達の順序に合つて居ると思はれる。

釋尊降誕の理想化は釋尊の天上に於ける教化と奇蹟的出生とである。釋尊が天上から降下されたといふことは極樂淨土と密接な關係を持つ思想である。天に理想の世界を想像するのは、天界の光明と密接な關係を持つて居る。故にこれは佛教に限つた思想ではない。

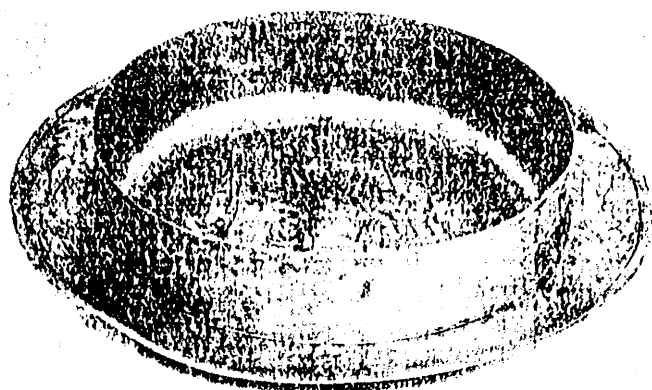
エジプトの Ra、ギリシャの Zeus、ゾロアスター教の Ormazd をはじめ其他の宗教に見る大善神の神靈の多くは太陽の光明と關係して居る。従つて或宗祖の降誕が太陽と直接間接の關係を持つのは要するに太陽の光明を理想化して更にそれを人間化したものといひ得るであらう。マホメット、キリスト及び釋尊などは、其の人間化された道行をよく示して居ると思ふ。

マホメットの誕生については Virgin birth は傳へられてゐないが、其の妊娠出生については多くの奇瑞が物語られて居る。大空震動して其の降誕を傳へ、古來盛んであつたゾロアスターの聖火も彼の前には光を失ひ、惡靈も其の光明に打たれて消えたといふ。此の外にもキリスト降誕の時の物語と似通つた點が少くない。キリスト降誕の物語は、又よく釋尊の降誕のそれに似て居る。キリストの母マリヤは處女のまゝ精靈を感じてキリストを産み給ひしといふ。其の精靈は天にゐます父なる

神の靈であると信せられて居る。而して其の靈の表象には、やはり太陽の光明が最も重要な標象になつて居る。即ち Fra Angelico や Raphael の描いた Last Judgement などもよく此のインスピレーションを表現して居ると思ふ。即ちキリストの降誕にも人間的誕生の外に光明の人格化といふ一面がある。其の光明の人格化といふことは理想の人格化といふことになる。ユダヤ民族が多年翹望して居つた救世主の出現と深く關係する所がある。されば此理想の出現には長き過去に蓄積された思想が基礎になつて居ることを考へねばならぬ。キリストの降誕に際して天に祥瑞現はれ、東方より賢者來りてキリストを拜するなど全く釋尊降誕の物語と其の軌を一にして居る。これを藝術化して現はした兩者の降誕の圖像を見るも亦其の表現の甚だ相類せるを見る。即ち口繪に示した我が帝室御物のマヤ夫人の銅像とイタリーの畫家 Fra Tolens di Lorenzo の描いたキリスト降誕圖を合せ見ると一目瞭然たるものがある。何れの宗教にあつても其の開祖は古くから其の民族の間に土かはれてゐた宗教思想と關聯して居る。故に其の開祖の誕生は一面に於て彼によつて啓示された其の民族の理想の誕生といふことに解せられる。従つてかくの如き開祖の出生が普通凡人のそれと異り、奇蹟的であると信するのは、個人的力を超越した偉大な力を兌むる感情的行動と見るべきであらう。

釋尊の誕生は上は天上につらなり、下は人の子として地に接して居る。人の子たる所に彼の救世主たる因縁がある。人の子たるが故に彼は天の力に地の力をも合せ有することが出來たのである。

## 第三圖



銀製スリキト敬洗禮(奉納者姓名刻す六十世紀頃  
ツイ直徑一尺七寸(紐ボトメタリミンユージエム)

稱尊の降誕と灌頂に現はれたる不滅の觀念

灌頂は天の力を受くるにふさはしき地の力の清淨を標象するものである。灌頂も佛教に限らず、

廣く各種の宗教に見る風俗である。此の風俗の生じた最大原因は水の汚物を清める力と、人體を養ひ病をいやす偉大な力である。此の力は人間が殆んど無限の過去から經驗して來たもので、意識的及無意識的に其の影響を受けて居る。古來印度人は恒河の海に入らんとする所、廣さ十餘里の間を福水と稱し、如何なる罪咎も此の福水によつて清めるならば便ち救はれると信じた。又バビロニヤ人も流水は人の罪を洗ひ去るものと信じた。我が神道の脩祓式に於ても清水は身心を清むるものとして神社境内には必ず清水が湛へてある。大祓には流水に過去の罪を洗ひ流すべき人形の儀式が行はれて居る。斯の如き風俗の著しく儀式化されて居るのは神道の外

に佛教の灌頂及びキリスト教の洗禮等である。灌佛とキリストの洗禮とは其精神に於て甚だ相似た點がある。洗盤内に獅子吼せる誕生佛の立像は中世キリスト教徒の間に行はれた洗禮盤と頗るよく似て居る。即ち其の洗禮盤にはキリストがヨハネから洗禮を受けつゝある圖が彫刻してある（第三圖）。灌佛は毎年釋尊の誕生日に行はれ、灌佛會といふ。佛教徒は灌佛に用ひた香水を飲んで佛徳に接し、基督教徒は洗禮によつて父なる神の靈に接する。

要するに釋尊の降誕に關する傳説は、佛教徒の理想と密著し、而して其の理想は一面に於ては天上の光明即ち太陽の慈光と離るべからざる關係があり、又他の一面に於ては水の力即ち地の力と密着して居る。人間は天の力と地の力の中間にあつて或理想を描きそれを人格化して進むことに努力しつゝある。即ち釋尊は此の如き理想を實現せんとして努力された先覺者である。そこで佛教徒は主觀的に釋尊の降誕に此の理想の出發點を置き、灌頂によつて其の理想を受け入れたのである。即ち灌頂は一片の儀式に過ぎないが、それに伴ふ努力のうちに過去現在未來を貫く不滅の觀念が流れて居る。



## 正理學派に對する龍樹の論書(上)

——「バーイタルヤ」について——

山 口 益

私は三三年來少しく中視論を中心として龍樹論書の研究に興味を注いだのであるが、所謂プラーサンギカ(Prasangiika)派の五部論の第四書別證論(Āpādānaśāstra)を讀みつゝ、幸ひ宇井博士の「印度哲學研究第一卷」の出版せられたるに會し、その第四論文「正理學派の成立並に正理經編纂年代」に於ては、別證論がその正理學派に關する問題について重要な一資料なることを博士の精緻なる論證によりて知ることを得、頗るこれが關心を唆られたことであつたが、後五部論の第五書(Vaidalya)を讀むに及び、先に宇井博士が正理學派及び正理經に就いて關與せられたる問題が此「Vaidalya」によりてより精細に論究せらるべきを知つたことであつた。但し京都に於ては「正理經」を參見する便宜を得なかつた爲に、博士の引用せられた經文やドイセン哲學史第三卷又はビアイヤブーシヤナ著「印度論理學史」中の引用などによりて、「Vaidalya」との關係を纔に窺ひ、自分に親しい二三の先輩友人にその一部を紹介などしたことであつた。今春仙臺にて幸ひ博士に面語するを得、該論書について愚見を述べし處、博士の藏せらるゝヒンドウ聖書第八卷の正理經を借用することを得たので、此處に博士が該論目につき論究せられたる跡を追ふて「Vaidalya」につき極めて粗雑なる紹介をものすることとした。尤も「Vaidalya」即ち「廣破」西藏譯にて「Shib-no-hai-shing」<sup>(1)</sup> 嚴しく破滅する<sup>(2)</sup>の題號を有する此論書は、コルデイエの西藏藏經目錄に依るに丹珠爾部後篇經疏第十七函の第三書及び第八書として

の二種類の書が見出される。前者「廣破經」は、大谷大學所藏北京版赤字本の藏經によるに、コルアイエも此を記する如く二葉足らずの簡單な書であり、後者「廣破論」は同じく十三葉の書であつて、後者が前者の註釋書であることは云ふ迄もない。現存流審兩藏申攝むる所の龍樹論書中、所謂中觀論書の大多數何れも龍樹の本偈とそれに對する龍樹の自註とを存することは、中論偈に於ける無畏註と、十二門論偈の註釋との内容の處に一致せること等によりて能くその一斑の底に知られたることであるが、今此廣破經と論との關係も固く此に比知してその不當なるものあるに非るを思ふ。

但し五部論の第五書なる此廣破經はその題目の示す如く他の四部論に於ける *Pratya* の體裁を取らず、*Śūtra* のそれなること勝論經、正理經等とその體裁を同じくする。今論によりて此經を讀み行くとき、此廣破經は「究理を知る我慢によりて勝はんことを執著する者ある故に、彼人の我慢を断ぜん爲に、廣破を説くべし」てふ遺論意趣を逃ぶる一行の序偈と以下七二經より成立するものなることを知り得る。「廣破」の概要を知るには固くその七二經にて足ることであることが、「正理經」及び他の龍樹論書と交渉せしめて少しく本書の價值を認めゆく爲には、その七二經が論文中に織込まれたる「廣破論」を用ふることが便宜であるから、以下「廣破論」文を隨宜引用しつゝ、叙逸を進めて行くこととする。

註(1)「廣破」の譯語は、萩原博士佛敎辭典 *Index* のを依用した。

(2) 宇井博士が國譯中論、十二門論等の解題や脚註に於て論ぜられる如く、中論の無畏註と十二門論の釋とは、その内容よりして雙方相互に龍樹自註なることを證明せねばならぬものが認められる。實際に於て青目註と無畏註とを精細に對照して行くときは、青目註が無畏註に依る跡の歴然たるは申すに及ばず、羅什譯青目註には無畏註の文章を抜註し、添加し又は無畏註の西藏譯を原語に還元してその意味から編什譯語を改變する等の手續を経れば正確に讀み得ざる處が相當にあるのであつて、勞々以て青目註以前に無畏註を豫想せねばならぬものがある。これら本文研究の上よりも無畏註が龍樹の作なることをさにかく許さればならぬ。中論、十二門論のそれの如く望七十論、廻諍論の本文と註釋との關係についても、現在のさゝか何尊龍樹の自註なることを否まればならぬ理由が無い様に思はれるから、「廣破經、論」の關係もさかく所傳の

まづに認めて良いと思ふ。具體的な證據は下に於て處々述べることとする。

### 一 「廣破論」にも「廣破經」の頭なる序偈一行ありて、その下に

外人はこゝに凡ゆる諍論を以て、甚、所量、疑、用、喻、究竟義、支分、思擇、決定、論議、論諍、論詰、似因、詭辯、誤難、眞處を畢竟じて立し、以て言説を作すと雖も、空を説く者は執著無きが故に、是等の物を立すること無しと言ふなり。

とは固く序偈の意味を敷衍するものなるが、翻譯名義集第二〇一節に見る西藏語によりて正理學派十六句義の名目の列舉せられ、序偈に云ふ如く、その破析の爲に説かるに此「廣破經」は明かに對正理學派のものであつて、龍樹論書の一部、特にそれが、後代に於ける一味學派の所執なりとは云ひ條五部論と稱せらるゝ重要論書の一に於て、此が提唱を見得たことは廻諍論や成實論を通して辛くも正理學派との關係の推測せられたる既往の研究過程の上に確かに注目すべきものであらねばならぬ。而して、後に度々出づる如く本經論中の多くの文章が屢々正理經文の引用たることあり、又該經と直接の關係の上に立てることあるによりて推すならば、十六句義を列舉してその破析を宣言した序偈及び本論文はともかくも正理經一、一、一、に「十六句義に對する眞實なる理解によりて妙眞實の獲得あるを説く」に對するものと見るべきであらう。

二 第一・第二句義なる量所量の問題は廻諍論に於てもその初分第五・六の上偈を問題となし、上分第一〇偈より第三〇偈に至る多くの偈によりて答論せられた如く、我「廣破」に於て第一經より第

一九經に至るものが、正しくその量所量の問題に關係し、就中第十五經に至るまでは廻諍論の所述とその内容彼此殆ど同じい。即ち、序偈を註する先の論の次に序偈に提唱したるものに就いて述べんとて先づ

(a) 第一、第二の二經によりて「量と所量との二は相雜合す。それ故に自ら感せられたるものにあらず」と云ひ、それを註して、「所量がある時は量が量たる義を成じ量有るとき所量が所量たる義を成ずることとなり、即ち量所量により、所量は量によりて成せらるゝから、量は所量の所量となり、所量も量の量となり、かくして相互に相待することによつて自分が得らるゝから、云はゞ量は量と所量との二方面あり、所量も量と所量との兩者あることとなる故に、此二のものは相雜合する。かく量と所量とは相待して成立する (apeksyasiddhi)。即ち相互に生ぜしむる (anyonyopadaka) 物であるから自分にて成立せるものでない」旨を述ぶる論の意は、廻諍論にては此問題を論ずる最後の部分、即ち漢譯五分第二四より第二九に至る諸偈と、及びそれらの偈の結語の意味を有する第三十偈中の第一句とに於て或はより詳細に或は簡略に述べられた所であり、此が論法としては中論觀燃可燃品第十、第一〇偈

若し或物が(他物に)待して成ぜらるゝ時、その同じき物に、復待して、待せらるべき(他物)が成ぜらるゝならば、何物に待して何ものが成ぜらるべきか。

の所論に於て既に認められたる所である。

(b) 第三經に「有と無と〔有無〕兩共との法は待有るものにあらず」と云ふを、その論に註して「現に體の有なる瓶は他の泥等に待するものでなく、體の無なるもので待するならば兎角等も待するの過失となり、兩共には有無二個の場合に於ける過失が有るから、是亦待すること不可得」の意味を敍するものは、中論觀因緣品以來常に見らるゝ法(Dharma)批判の論理に依れるのであるが、廻諍論には所説見えず。廻諍論の第二〇偈以下二、三の偈に此所論と同様のものが見られないではないが、そは寧ろ後<sup>(c)</sup>に述ぶる如く本經の第一一經に於て見るべきであらうか。前經に従つて中論觀燃可燃品の所論に於て求むるならば本經はその第一一偈

若法有待成 未成云何待 若成已有待 成已何用待

に於て、その有と無との二項に關するものが跡づけられるのである。

(c) 廣破論の次の文に「人は云ふ。天坪等無き時は量らるゝ物の知らるゝこと無き如く、量無き時は所量の知らるゝこと無し」と外人の立許を上げ、それに對し、第四經として「爾らず、無窮に墮するが故なり」と述べ、論にそれを註して(1)「若し量無きとき所量は成せずと云はゞ、何故に量は量無くして成せらるゝことを許すのであるか。その勝因(vigraha)を説かねばならぬ。」(2)若し一切物が量によりて成せらるゝならば、量も亦その一切物中に屬するものであるから、量は異量によりて

成せらるゝと云ふことに墮する」。(3)「量が異量によりて成せらるゝに非る時は、一切物が量によりて成せらるゝと云ふ立宗(Pratijñā)は破壊せらるゝ」の三項を述ぶるのであるが、その三項たるや、云ふまでも無く廻詮論上分第一一偈なり第一三偈、(偈の番號は西藏譯による)に至るとその所論同じきものであるから、此は宇井博士が指摘せられた如く正理經二、一、一七及び一八に相當するものであり、更にその第四經の前に上げられた外人の説なるものは正理經二、一、一六

所量なる義は天坪によりて(物の)量らるゝと同じ(Prameyā ca tulāpramāṇavat)

に相當する。  
而して論に於て次に第五經として外人の説を上げ、「量には更に量無し。二つなる量は燈の如く自他を成せしむるものとなり」とは廻詮論にては引續きその上分第十四偈(漢譯第十三偈)に相當するものにして、正理經にては二、一、一九なること宇井博士の指示せられたるが如し。

(d) 然るに廻詮論にてはその外人の説に對して述べられたる第一五偈(漢譯第一四偈)

彼謂は不等なり。「火の燃えざる以前に」獄屋の中の瓶の「見られざる」如く、そこには火の知られ、見らるゝこと無き故に、火は自體を照すにあらず

を、正理經二、一、二〇に於てはその難者の議論の不合理を明にするに、「或處にては無きを見る故に、又或處にては無きに非るを見るが故に、不定なり(kvaicit tu nivṛtidarśanād anivṛtidarśanaḥ ca

Kveid anākaññā)と述べられたる旨、宇井博士によりて指摘せられたのであるが、廣破に於て次に來る彼反對論に對する説には廻詮論の第一五、第一六の二偈なく、従つて宇井博士の擧げられたる經文に關係するものは見られずに、正理派の説として見らるべきものは、「火が自他を照す」と云ふ所立にて終れることは現在のヒンドゥ聖書の正理經の暈論一般を論ずることが第一九經にて終れると同じである。私は各正理經本の精細なる對照研究をなし居らざる爲に此點について更に追究することを得ぬのであるが、龍樹論書と正理經との此對照せる範圍に於て、龍樹論書の上に既にかく二様の正理經文の存することが見られるのではないであらうか。

而して正しく廣破に於て次に來る所論は、廻詮論上分の第一七一—二〇の四偈が大體相當し、その順序は廻詮論のと異り、又そこには廻詮論以外の内容も加はりて概略次の如く述べられて居る。即ち先づ第六經として「燈は暗に到りても又到らざる時にも照すにあらず」と云ふを、論には「燈は暗に到りて(Bhūya)照すのでない。燈が暗に至ること(燈と暗との相會すること)は相違するから、到ることはない。而して燈有る處には暗が無いのであるから此燈は如何にして暗を除き又照し得るか。さればとて、到らざる時には、到らざる劍が切るの作用無き如く、又暗を照すのでない」と詳釋して居るが、此は廻詮論上分第一九偈(漢譯第一八偈)に

火生ずる時(自他を照すこと)實にあらずと説く。火生ずる時、暗に到ること實に無し。

と云ふ處、及びそれが第二〇偈への過程とに於て、此第六經はそれら廻諍論文の證述せられたるものなることが知らるゝのである。

第七經及びその論には星が人間に疾病等の害を及ぼす時は到らずしても害を作すとく、暗に到らずしても照すではないかと云ふ外人の駁論に對し、その喩が同法 (sādharmya) に非る故に到らずして照すことを、證成するの理に非ることを述べ、その下に於て「若し燈到らずしても照し得るならば、此處に在ることのみによりて一切山中洞窟中の暗をも除き照すならん。而もかくの如きは世間に見ざるところ又許さざる所」と云ふは、廻諍論に於て先の第一九偈より來りて正しく第二〇偈に相當するものである。

第八經及びその論には、世の研究家 (pariśaṅgī) 例へば迦比羅、迦那陀、婆私吒等の意見よりして、或者は光無きを暗と云ひ、或者は暗なる物ありと云ふ相違あるが、要するに燈が暗を照し、暗を除くと云ふ喩が非理であり、彼非理なる故に、自他を成立せしむる量なるもの又不成なることを結ばんとする。

第九・一〇の二經とその論は、尙此燈の譬喩の不擴充を重ねて指摘せるものにして、第九經の下に「燈と照すと云ふは同一義 (eārdha) にして、燈は暗と相違する故に燈の中には暗あるに非る時、自體を照すにあらず」と云ふは廻諍論上分第一八 (漢譯第一七偈) に大體上相當し、第一〇經の下に



「若し燈自他を照すとせば、燈は暗と反對のものなれば、暗も自を覆ふべし。かく暗が自體を覆ふときは、燈は彼暗を照すべからざるべし」と云ふは廻諍論上分第一八(漢譯第一七偈)に相當する。

以上(c)(d)に於ける此等諸經の所論は中論觀有爲相品前半に於ける所論に跡づけ得るものにして、第四經の所述は法をして有爲相たらしむる生住滅三相を同じく有爲相たらしめんが爲にはその三相を相する三相を更に必要として無窮に墮すると説く有爲相の第三偈に、第五經は同じく第八偈に相當し、第六經は一部分第一〇偈に、第七經中廻諍論第二〇偈に相當する處は有爲相品第一一偈に第九經に於て廻諍論上分第一八に相當する限り、その第一八偈なるものは有爲相品の第九偈のそのまゝ用ひられたるもの、第一〇偈は言ふ迄もなく彼品の第一二偈である。

(c)第一一經は「量と所量とは三時に於て不成なり」と云ひ、それを論に註して、「量は所量の物より先に有るか後にあるか、又は量と所量とは同時なるか。その中(1)若し量が所量の物より先ならば彼量なるものは所量の物未だ有らざるとき何ものゝ量なるか。又量に由りて何ものを決すべきか。

(2)若し後ならば已に所量物有るとき更に何ものを量すべきか。未だ生ぜざる量は已に生じたる所量の物の量たり得べからず。未生と已生とは同時に存せざるが故なり。(3)若し同時ならんか、それは爾らず。例へば同時に生じたる牛(の左右の)角の如きは因果の關係たり得べからざるが如し」と、此第一一經及びその下の三ヶ條の詳釋は實に正理經二、一、八一―一一に於て反對者の難問として上げ

られたる

現象等は三時に於て不成なるが故に量たることなし (pratyakṣādānam apramāṅgyam trikālyasiddheḥ. 2,1,8) 若し實に量先に有らば、根と外境とを相接することより現象の起ることも無し (pūrtāḥ hi pramāṅyasiddhan nendriyārthasamīkārāt pratyakṣotpattiḥ. 2,1,9)

後に成立したる時は所量の可能なることは量等によるにあらず (paścāt siddhan na pramāṅgēbhyaḥ prameyasiddhiḥ. 2,1,10)

同時に成立したる時は、境に關して決定性あるが故に覺の次第にて起ることも無し。 (Yugapat siddhan pratyarthanīyatavāt kramavartitvabhāvo buddhīnām. 2,1,11)

と云ふに相當するものにして、是れ宇井博士が正理經中明らかに龍樹の思想なることが認められながら現在<sup>(3)</sup>の龍樹論書の何處にも見出されず、世親の佛性論破外道品中に出づと指摘せられたるものそのものである。

而して廣破と正理經とに於ける此論議は尙續くのであつて、廣破の第一二經に反對者の説として「三時に於て量と所量とは不成の故に、遮は理にあらず」即ち量と所量と不成の故に、量と所量とを遮することも、所遮物より先と、後と同時にある場合とに於て不成なりと述べ、論中に(1)遮せらるべきもの無き故に汝の語は如何にして遮するか、如何にしてその遮は可能なるか。(2)若し遮が成せらるゝときは、三時に於て考察せられたる物(即ち量と所量)と等しく成せらるゝれば、その二者の成立について訊問するの要無し。(3)かくの如く遮と所遮とが三時に於て不成なるときは、遮も亦不

250  
 成なると詳論する。此廣破に於ける反對者の所論は、そのまゝ正理經に於ける自宗の答辯であつて、

正理經二、一、一二に

三時に於て不成の故に遮は不合理なり(*traikāyasiddheḥ pratisedhānupapattiḥ*)

と云ふは廣破の第一二經に、續いに正理經に

一切の量を遮するによりては遮(自らし)不成なり(*sarvaprāmāṇyapratishedhā ca pratishedhasiddhiḥ*, 2.1.13)。

若し彼(遮)が量に依止するものなる時は、一切の量の遮は有るに非るなり(*tat prāmāṇye vā na sarvaprāmāṇya pratishedhah*, 2.1.14)。

と云ふは論の(1)、(2)、に、又正理經二、一、一五に

三時の遮は無し、聲によりて樂器の證せらるゝ如く(彼)量は成就するが故に(*traikāyapratishedhag ca padmā itodayasiddhivat* *tasiddheḥ*, 2.1.15)

と云ふは語の表示に於て瑣少の相違あるも、固く論の(3)に一致するのである。

(f) 先に正理經二、一、一六一一九と本經論との一致するあり、その一九に相當する本經の第五經なる外人の説に對し本經の六一一〇に於て所謂「縱破」ありし如く、今も正理經二、一、八一一五と本經論と一致しつゝ、彼第一二一一五に相當する本經第一二二及びその論なる外人の説に對し以下三經に於て縱破を述する。

即ち汝反對論者は、「量と所量とは三時に於て不成なり」と「我が」論立したるによりて、後に至りて

こゝに過失の起るを見て恐れ、「遮することも不成なり」と云つたのであるが(第一三經)、その「量と所量」とが三時に於て不成なるときは所遮と遮する語も不成なり」と云ふ時、自分の過失を棄てんとして量と所量と無なりと立したるその前提に於て已に諍論は終結せるものであらねばならぬ(第一四)。何故なれば、量と所量となき故に此遮とは遮せらるべきもの無き處に於て而もその所遮物を語る場合に遮を作すそのことであつて、例へば水の深くない處に深いとの覺(buddhi)を起して恐れる者の爲に、その恐怖を無くせんとして「此處に深水あらず」と云ふは、無なる處に於ける彼人の覺を除く爲のものであると同じ(第一五)と。

以上「廣破」第二經以下十五經に至るまでの中に見らるゝ如く、第二經に於て量所量破析の綱要を述べ、以降第一〇經までと第一五經までとの二段に於て、正理學派と相對論せること、正理經所述の如く、而して最後に正理經に於けるその各の結論について縱破を述べたる事は廻諍論よりも正理經と龍樹との關係についてより詳細なる消息を語る處である。尤もこゝには廻諍論及び正理經との關係に於て、先に述べたる如き問題も残るのであるが、ともかくも廣破に於ては、正理經が二、一、一九に於て量論一般を終りて四量の各論に入るが如く、第二三經以下の縱破を終りて以下四經は現量隨量等と各論に入りて此を論ずるの體裁をとれることである。

(g) 第一六經論は反對者の説として、「現量等<sup>(4)</sup>はあり、對境(artha)を緣(upalabधि)じて正しく了

知(samyag-vyavasāya)するが故なり諸餘も亦それと同じ。故に量と所量とはあり」と云ふ。「upalabdhi」は覺(buddhi)に於て一般に現量の場合に用ひられること、正理經一、一、一五下の註に示す如くである。正しく了知する「samyag vyavasāya」は正理經一、一、四、現量の定義に於て「avyahicāri vyavasāyamakāni」の vyavasāya が名義集に於て rootpa の西藏語を與ふるが故に、爾か當てたのであるが samyak (yah-dag-par) が此處には avyāhīcārin の意味を表はさんとしたるものでないであらうか。何れにしても經及び論文の始にては現量の定義を下しながら、正理經一、一、四の文に正しくは該當せない。

第一七經は前經に對して「現量等成せられたるときは所量はあり得べからず(aupapatti)」と云ふ。論文の所述を見るに、例へば瓶について見るに瓶相(bum-pa nid; chātava)は現量であるけれども瓶は現量でない。此瓶相とは光明等の助縁に因りて眼根に根の相が出来たる時その眼根に相對向せる(Dramukha)境(arta)なるものであるから、その根に對向せる境なるものが現量ならば、その現量は如何なる所量に屬するのであるか、又その所量は如何なるものであるか」との意を述べ、隨量については又「同じく火と煙との關係する時に、現量を先とせるものが隨量である(tat (pratyakṣam) pūrvakāni — anumānam)」。それ故に隨量知生じたる時にも亦、彼隨量は如何なる所量に屬するのであるか、別に隨量せらるゝ如何なる物が存するか」と述べ、所餘の二量についても此論理を等

同せしめて居る。

第一八經は、「瓶に於ては瓶なる覺(Buddhi)が量にして瓶は所量なり」といふ反對論者の説により起されつゝ、反對論者は根と境との相違(Indriyārtha samikāra)より覺生すと許すのであるが、その限り瓶なる覺は縁より成れるもの(Pratyayamāya)であるから、覺は量にあらず、瓶も所量に非る旨を述べ、第一九經にて於ては、反對論者が所量として「我、身、根、境、覺、意、行、過失、後有、果、苦、解脱」を挙げ、覺を所量中に算へながら今の場合に、瓶なる覺を量なりとするその反對論者の自家懂着を摘出する。所謂、所量の内容として我身等を算へることは云ふ迄もなく正理經一、一、九にその名を列記するを初め、正理經中に述ぶる處である。

註 (1) 廻譯論は大體に於て漢譯と西藏譯と相一致する。西藏譯にては先述經疏の第十七兩に偈本と註釋との二部存し、漢譯の如く偈初分第一、偈上分第二、釋初分第三、釋上分第四といふ標擧を見ず、その偈數を勘ふに所謂初分に於て漢譯は二十一偈、西藏譯は二十偈存する。そは漢譯の第十一、第十二偈に「法若有自體 可得遮諸法 諸法若無體 竟爲何所遮。如有瓶有泥 可得遮瓶泥 見有物則遮 見無物不遮」とあるを西藏譯にては一偈に縮めて「例へば瓶無しと云ふが如し。瓶を遮することは瓶の有る處に見らるゝが故に、諸法を空と遮することも自性有る處に有るなり」と有自性論者の説を叙したるによる。又上分に於ては漢譯は五一偈、西藏譯は五二偈あり、今藏譯によりて漢譯を検することゝするに、西藏譯の第六偈に「若し無自性によりて無自性を廻し無自性止息する時は自性成ぜらるべし」と云へるものは、漢譯にては譯者が原本に於てその偈形を見失ひたる爲か第五偈下の註釋中に「若無體語廻無自體則一切法成自體」とて見出され、西藏譯の第十二偈に「若し異量によりて成ぜらるるせば無窮なり。無窮なる時には初成ぜられず、中も後も成ぜられる」にあらざ」と云へるものも、同じく漢譯

にては第十一偈下の註釋文として見出され、藏譯第二十三偈に「若し〔所量物に〕因りて彼〔四〕量成ぜらるるを許す時は、そこに如何なる過失あるか。未成のものは他に因らざる故に、已に成じたるものを更に成ぜしむるなり」と云ふが漢譯第二十一偈下の註釋中にあること同じく、かくして漢譯の上分に於ける偈數は、西藏譯五二偈より三偈を減じたる四九偈となるのであるが、他方漢譯に於て上分第八偈として算へらるゝものは、釋上分第四中には「佛說偈言」と云ひて造論者の偈にあらず、引用文を本偈となしたるもの、又漢譯第三十八偈として算へらるゝものは、西藏譯に於ては第三十七偈下の註釋の一部に相當するものが偈として別出せられたもので、それらの事情よりして漢譯にては上分に五一偈を有することとなつたのである。

(2) 廻淨論に於ては勿論此三時に於ける觀察を見ることが出来ない。併し上分第二一偈以下、「相待」(yogya)の上より量所量を考へる諸偈中に前後二時に關しての所論を攝說せるものと見ることが出來ねであらうか。前註に述べたる如く此處の漢譯には意に滿たない點があるから、西藏譯に依りつゝ、此を認むるに、その第二二偈に於て

若し所量物に待せずして汝の量既に成立したりとせば然らば、此等四量は、何の爲の「量にも」非るべし。

と云ふは明らかに量先にして所量後なる場合であつて、その過失を上げたる處にも廣破論に「何もの、量なるか」と云ふと一致するものがある。又第二三偈に

若し〔所量物に〕待して彼諸量が成ぜらるるを許すならば、そこに如何なる過失あるか。未だ成立せざるものは他に待せざる故に、「待するを考へらるゝ四量は既に成立せるものなれば、そのものが所量に待するによりて成立せらるるをせば」已に成立したるものを更に成ぜしむるなり。

とは量が所量より後なる場合に「相待」を考へんとしたるものと認められるであらう。第二四・二五の兩偈は、此問題を論じつゝ、「廣破」第一經の所論とその意味の合する第二六偈以下の所論へ移る過程をなすものであるが、かくの如く「相待」の意味を追究せんとする處に前後の二時についての所論を見得るのである。

(3) 此處に述べらるる論理は、廻淨論初分第一一偈等に於て、「遮を許す處には所遮物がなければならぬ。有をこそ遮し得るが無は遮

せられない」とする反對論者の所立に對し、上分第四三、四四偈等に於て「一切法自性無しとの説は、自性を無からしむるのではなく、自性無なる處に諸法自性無しと解しせしむるのである」から述するを云ふことによりて所違物の實在を反證するが如きことにならぬ」等と論するものを想起せしむる。

(4) 第一六經下の論にはその原本に於て少しく不安な處ある様に覺ゆる。故に今は經論合してその大要を示すこととした。

(5) こゝには現量の起る因として根境の接觸の他に光明等をその助縁として居るが、正理經二、一、二二には「方處時虚空も又かくの如く〔現量の因中に數へらるる〕*veḥ (dig) decahalkhāvet' any' oruṇa prasangaḥ*」を彼派に於て現量の因として方處時空等を認めることを逃べて居る。

(6) 正理經一、一、五、隨量の定義

(7) 正理經一、一、四を初め、二、一、二四・二五等隨處に出づ

三 先にも一言したる如く第三疑句義下に關する論述は廻諍論と相俟つて正理經と關係せる如く詳細なるものは見出されない。併し時々には明らかに正理經文の引用あり、或は又小さくとも正理經を豫想せしめ得るものあるは云ふ迄もない。

而して龍樹が所論の要點は固く各句義の實在論的固執を難論せんとするものであるから、各句義に關説する各節の始には多くの場合反對論者の立説としてその句義の實在を主張し、その節所論の句義の實在より、その前節に於て破析せられたる句義も實存せねばならぬと前節所論の句義の實在へ溯らんとし、かくして各句義の實在を想はしむる反對論を掲げる。順序として先づ「疑」句義について、「量即ち所量なりと言ふ時には疑あり。疑有る故に量所量兩ながら成立す。疑と云ふ句義は



實にあり。虚妄の物 (*mi-bdon-pahi don; asatyārtha*) には、これあるにあらず、この反對論者の問起あり、此に對して第二〇經に云ふ「已に知られたるもの (*upalabdha*) 又は未だ知られざるもの (*anupalabdha*) に疑は無し。有と無との故なり」と。論には已知、未知の他に「知られつゝあると云ふ (*upalabhyamāna*)」なる第三の場合を擧げ、已知未知の他に此「知時」あり得べからざる故に疑は有らずと補釋する。即ち中論觀去來品に於て、已去未去去時の三時に去の作用無き故に去法無しと論ずる彼論法である。所謂「已知未知に疑無し」とは、正理經一、一、二三に疑を定義して

(1) 同相異相共有の故に(2)相違の故に(3)知と無知との不確定の故に、物の特相に關する試験は疑なり (*sanukhānēkadhammopapatti-  
te vipatipattē upalabdhyaupalabdhya savyavasthāg ca vicēpaktēso vimarṣaḥ saḥcayāḥ*)

と云ふその第三項の「知と無知との不確定の故に」を論難せることは明かである。

第二〇經はそれに對し「反對論者は云ふ。疑は有り、特相に因るとき有るが故なり」と云ふ、論に此異解者の説を註して「木の株或は人を遠くより見て此が木の株なるか又は人なるかと疑ふことになる。そこに鳥の巢がある等の特相を見るときはこれが木の株なりと決定し、それとは反對に頭廻り手動く等の所作を見るときには人間であるとの覺 (*prajñā*) が起る。即ち人には手動く等の作用有り、鳥の巢等は無しとの義より特相に因りて人と木株との決定があるが、それと異なる時は疑がある。故に、「疑」は有る」と云ふ。此は先の正理經一、一、二三に「特相に關する試験は疑なり」と述べたる

もの、及び二、一、六に於て、疑無しと難じたる反對論に對し、「彼〔物〕の特相に因ることあるによりて疑ふ故に (*tad viṣeṣāpekṣat saūcaryena*) とあるに相當するものである。

此に對する龍樹の反駁は上に述べられたる「有と無との故に」特相に關するものにあらずと云ふのであるが、その所由を論に述べて云ふ。「木株に於て鳥の巢有る等の相 (*nimitta*) を知るとき (*upalambha*)、此が木株であるとの知 (*jñāna*) 生ずるが疑は生せない實の如く知るからである。同様に人間に於ても頭廻る等の相を知るとき此は人なりとの知生ずるけれども疑が生ずるのでない。又その兩者に於て正知する (*saṃyagjñāna*) の相無きと云ふ所に不了知 (*avyavahāryānā*) はあるが疑はない。所謂疑とは、決定せず、了知せられず、取られず、知られず、見られざる別物なるにはあらずして、それは知の反對なる無知 (*ajñāna*) の同義異説 (*pariśyāna*) ではない。故に頭廻る等の特相を見るとき、特相に因るときは知り、特相に因らざるときは、「疑」有るにはあらずして無知生ずと説くべきであらう。又特相有ると特相無きとの二が同時に有る第三の分別なるものは無いから疑は畢にあるのでない」と。

正理經二、一、一、に反對論者の説を上げて、

同と異との相を〔共に〕了知するが故に、或は相を別々に了知するが故に疑にあらす (*samānāpekṣadharmā adhyarsāpād anyata-  
rādharṃādhyarsāpād ya ra samjñānā*)

と云ふ。註釋者の趣意する處によれば、疑は同相異相の認知より生ずるのでない。薄暮に丈高い物

(を見る時、我々はその丈高い物について人と柱とを考へ當てる。即ち丈高い物によりて考へられるは人と柱とに關する疑よりも知であると云ふから、此反對者とは「已知未知に疑は無し」と云ふ龍樹の所論であり、又上記正理經二、一、六に於て正理派が此に對論して云ふ處は特相に關する知無き時は疑が生ずるとの意味であるから、次上に龍樹が特相に關する知無きときは疑にあらずして無知不解、不見であると云つたのは此第六經の對論に對する重難と見ることが出来るのである。

四 「用」句義に關して述べられたる所は僅かに數行にすぎぬ。「反對者は言ふ。用なる或物に於て彼等の知決定するとき、彼物に疑は有る也」とは前節に述べたる如き意味のものにして、此に對し第二二經として云ふ「有と無との故に用なる物は無し」と。論に此を註して、「或事の爲に人が起作するは用なり(Yamartham adhihitvya pravartate tat prayojanam)と汝は説いた。そは瓶の爲に陶工が活らく如きであるが、若し粘土の中に瓶既に有るときは彼陶工の活らくと意義無かるべく、若し無なきときは砂の如く無であるから、そこには活らくことあるのでない」と。云ふ所の云々の説は正理經一、一、二四に於ける用句義の定義であり、有と無との故に用無しとの龍樹の所論は中論觀因緣品第六偈等に因中有果、無果を破する彼所論に跡づけ得らる。

五 用句義に就いての最後の所論を受けて、第二三經に「砂に於て起作するにあらず。喩あるが故なり」。論に「即ち布が必要とするときは糸等に於て作者は活らくのであるが、草中に於て活らくに

非るが如し」との外難を以て喩句義に就いての所論は始まる。造論者が此に答へて第二四經に「かくの如きは又前と等し」と述べたるは、その反對論が又因中有無の難を伴へることを云ふものである。又第二五經にその反對論を難する第二説として「始と中と無き故に終も見られず」。故に喩無しとは中論觀時品等の論理によりて、經驗の目標終極なる此 *pratyakṣa* の終極 (*anta*) について、終極なるものゝ立し得べからざるを追究したものであらうか。

次に反對論を上げて「世人と學者との知一致する物は喩なり (*laukikaparivṛtān yasmim arthe buddhismāyān sa drisṭāntah*)。而してそは同法 (*sādharmya*) と不同法 (*vaidharmya*) となり」は正理經一、一、二五等に述ぶる處なるが、此反對論を破して第二六經に「同法の故に火は火の喩にあらず。」と云ひ、論には、火が火の喩であるならば、所立 (*sādhya*) と能立 (*sādhana*) とが區別無くなるから、同法の故に喩と云ふことは宜しくない。同じものが所立であり、又能立であるならば、喩の特相はないからであるとの意を述べ、第二七經に「不同法の故に水は火の喩にあらず」即ち寒冷と云ふものに係はる水は火の喩としては宜しくない。水は冷なり、火の如しと云ふと同じであるからであると云ふ。第二六經は正理經一、一、三六に、第二七經は同一、一、三七に相對するものである。

又第二八には「少分同法 (*prāpñcit sādharmya*)」なる場合について「少分同法なるによりて喩たるなり」と云はゞ爾らず。山と髮との如き〔も有性 (*asṭvya*) と一性 (*ekatva*) 有身性 (*garhitva*) とに於ては少分

同法]なり」と云ひ、更に「山と等しき聲と云つて知られたる (prastāha) ものは喩にあらずして、多分同法 (pratyāsādharmya) なるより喩である」とする異論に對し、第二九經に「先已に遮したるによりて、多分の同法なるによりては[喩に]あらず」と云ふ。こゝには多分の不同法なる場合にも喩に非ることを攝し、かくして多分の同法と不同法とによりては喩の不成立なることを説くのである。第二八經中の異論は、正理經五、一、五に一部分相似する點より結論を引出すことが可能なる場合には云々 (kinicit sādharmyād upasahhārasiddher) とて「一部分同法」を立する點に於て認めらるべく、異論に對する造論者に對する答論及び第二九經に於けるそれは、所論の内容固より相異するけれども正理經二、一、四四に譬喩量に對する反對者の意見として「窮極と多分と一分との同相よりしては譬喩量成立せず (atyantapratyāyākalakeśāsādharmyād upamānāsiddhiḥ)」と云ふと、固く同じ論に立つものであらねばならぬ。

六 宗義について、「異解者は云ふ、汝は宗義無なりと言へり。然るに宗義無きときはそれと同時に語らるべきものあるに非るなりと。答へて曰ふ。始 (mū) 不成なるときは終 (ant) の成することも亦あらず」と。即ち「disjuncta」に對すると同じ論法を用いたものである。(未完)

# 原始佛敎に於ける緣起觀の開展(中)

—(特に赤沼、宇井、和辻諸氏の説を讀みて)—

木 村 泰 賢

## —緣起觀の根本精神—

前説で述べた如く、宇井—和辻氏の論理的解釋も、赤沼氏の輪廻論的解釋も、未だ以て緣起觀の原本的意義を發揮せぬとすれば、之ないかやうに解釋することが、その眞の心持を得る所以であるかといふことになるが、卒直に言へば、これは實に困る問題である。他人の解釋に對しては容易に横槍を入れ得るけれども、扱て自ら動かぬ透徹した解釋を下すこと、なれば何人も閉口せざるを得ぬものがある。これ前にも述べた如く、吾等に傳はる緣起觀關係の資料はその關心焦點を中心としながらも、見方によつて多少其色彩を異にする思想的範圍をも併せ傳ふるので、其等を材料として一貫の解釋を下さんとするれば、どうしても、そこに何程かの偏りを生ずるからである。そこで此問題の眞髓を理解するためには先づその關心焦點は何處にあつたかを検討し、更にその焦點を取巻く範圍が何處まで延びてゐたかを原始佛敎の態度に照らして明にし、然る後に更に更に前後を止揚して、もう一度、焦點と範圍とを貫通するの歸着點を見出すに努むべきは、與へられた材料の意味を盡究的に理解する方法であらねばならぬ。而もこれは宇井、和辻の兩氏も材料の取扱方に於て可なりに近い所まで漕ぎつけた方法であるけれども、私からすればその關心焦點の把握に於て缺くる所のあつたのと、強めて近代思想と結び付けて、それを原本的意義だと主張したのとは、遂に私の賛成しかれることになつた點である。

然らばその關心焦點を見出すの方法はいかにいふに、私見を以てすれば、之を明にするためには、整へる緣起觀關係の經典を調ぶるに先ちて、先づ一般に原始佛教を貫く興味を中心に對して深き考慮を拂ふの必要がある。之れ原始佛教の根本立脚地は緣起觀を基礎とする所にあるけれど、その緣起觀なるものは、必ずしも九支十支十二支といふが如き、支分に堅まつた教條のみで代表せらるゝものではなく、寧ろそれを貫く根本精神こそは種々の緣起系統を生み出した原動力となつたものであるからである。

そこで私は、先づ、初めに、原始佛教を貫く卒直感と實證感とによりて、根本精神(關心焦點)を述べ、それに基づいて緣起觀の次第に整ひ行く心理的經過を明にし、然る後に(恐らく次號で)之に含まれる思想的範圍に及びて前後の歸結を見出さうとするのが、この論文に於ける、私自身の緣起觀である。而してその根本精神から所謂緣起觀へ連絡するの材料としては、簡を欲して、こゝでは主として優陀那(Tiṅga)經集(Suttapiṭaka)の如き小經集に依つて見たいと思ふ。蓋し右の關係は五部四阿舍の何處にも見出し得る所であるけれど、緣起觀の立場からすれば、是等、小經集は、緣起支を整へるといふ方面よりは、寧ろその實證的意義の方に力を致してゐる點に於て、却て整へるものよりは、素直にその關心焦點を示してゐるからである。その他の材料に關しては、私の原始佛教思想論や赤沼、宇井、和辻三氏の論文中に引用されたものを豫想することは、前に斷つて置いた通りである。

## 一、原始佛教の根本關心事

改めて言ふまでもなく、佛教の最大課題は人生に固有する苦をいかにして解脱すべきかといふ所にある。従つて苦の本質のいかなるもので、そはいかにして起るかを明にするのが滅苦の大方針を確立する所以の道として佛教の全力を注いだ所である。而して之を大體からすれば佛教は相互に關

聯しながら視點の異なる二つの立場から苦の本質を見出さうとしたといふことが出来る。その一つは言ひ得るならば外側からの觀察で他は内側からのそれである。

外側からの觀察とは、苦惱を生せしむる所の事件その者に即しての觀察で、之を纏めたのは即ち例の老、病、死、愛別離、怨憎會の諸苦である。即ち之を今日の言葉に翻譯すれば、自然必然の容赦なき壓迫その者を苦の本源と見たもので、かの諸行無常、諸法無我といふも所詮この苦の根據を明にしたものに外ならぬ。所謂「それ無常なるものは苦なり、苦なるものは無我なり」といふは之である。蓋し諸行無常、諸法無我といふは、一見すれば事實判斷に關する立言のやうであるけれども、原始佛教の意圖は之によつて、この世界は自然必然の經過に外ならぬもので、(諸行無常)そこに吾等の要求に對する自由の範圍の存せざる(諸法無我)はこの世の苦界たる所以であるといふ價值判斷の意味を強く響かせやうとしたものであるからである。かくして佛教が老病死苦の解脱を最高の理想としたのも要するにこの自然必然の壓迫を離れて精神の特徴たる自由の世界を建設せんとする意味に外ならぬことも改めて言ふまでもない所である。が、問題となるのは、然らばいかにして、その自然必然の壓迫を免れ得べきかという点である。何んとなれば、この世に生を享けた以上、欲すると欲せざるとを問はず、自然必然の壓迫を免れ得ぬ約束になつてゐるからである。

空中にあつても、海底にあつても、山の洞窟に入るとも死を受けざる方所のあることなし(Dh.



254 (p. 128) とは法句經に採録された有名なる偈文であるが、實際上、老病死は何人も免れざる所で、

之を客觀的に見る限り、佛陀と雖も例外とはならぬ。こゝを以てか、老病死の解脱とは遂に死後に於ける長き輪廻の斷絶による所謂、無餘涅槃の義であるといふ考の起らざるを得ぬことになつたのである。が併し原始佛教を貫く根本基調からすれば、死後の解脱も去ることながら、寧ろ解脱の理想は、佛陀の常套語として言はれた如く、「現法に於て證知し、實現する」所にあつた。そこで更に然らばいかにして、自然法の中にありながら、その自然の規定を免れて自由の分野を得べきかといふことが問題となるのである。そしてこの問題に對する解答こそは實に原始佛教の根本立脚地となつたものである。この要求に應じて苦の本質を明にして、滅苦の手懸りを得んとしたのは實に内側からの觀察である。

内側からの觀察とは、吾等の内部生活を基準として、右、外側からの自然的規定を壓迫と苦と感ずる所以の心理的根據に對するの尋究である。蓋し生れた以上は何人と雖も老いて遂に死すべきは免れざる約束ではあるけれども、之を純客觀の立場からすれば、そは要するに一種の自然的經過以外の何物でもなく、従つて之に對する吾等の注文を離れては、それ自身としては苦でも樂でもないからである。之を苦と感じ壓迫と感ずる所以は全く吾が心に一定の注文あるのに、老、病、死、愛別離、怨憎會の客觀的事實は其注文に契はざる所から來たものに外ならぬ。従て、吾等が老病死の

世界にありて老病死の壓迫を解脱し得る唯一の道は、勝手な注文を放棄すること、即ち老病死を苦と感ずるの心根から解放される所にあるといふ結論にならねばならぬ。かくして、この結論に従つて、少くも價值としての世界（術語で之を世間ヨカといふ）は凡て我が心の持様いかんによるとの立脚地から内部の改造によりて、人生問題の凡てを解決せんとしたのは實に原始佛教を貫く實證的立脚地となつたものである。之を一般化して立言したのはかの有名な、

心持世間去。心拘引世間。其心爲一法。能制御世間。(S. I. p. 39 A. II. p. 177 雜阿第三六中阿第四五心經。cf. Dh. pada 1.)

であつて私は原始佛教思想論では之を哲學的世界觀の立場に直ほして、觀念論的傾向を代表する一文献として利用したけれども（思想論二七三）、そこでも斷つて置いた如く、關心焦點からすれば客觀としての世界はともかく人生のことは凡て心柄によるといふ意味を強調したものに外ならぬ。更に之を實際的修養に利用して右の趣旨を明白にしたものには

世間の種々相はそれ自身、欲カウにあらず。人間にとりて貪想こそは實に欲なれ。種々相は世間に於て常にかく存すれど、中に於て賢者はそれに對する欲チヒメを除く。(Na te kāmā yāni citṭāni loke, saṅkappaparāgo purisassa kāmo, tittṭhanū citṭāni taṅh eva loke, abhetha dhīrā vinayanū chandaṃ.....)

S. I. p. 22. A. III. p. 411. 雜阿第二八、辰三(62等)。

といふ同じく名高い偽文がある。即ち客觀的事實としての種々相はいかやうに存したからとて、敢て問ふ所ではない。要はそれに對する欲愛を斷つがその境を制する所以であるといふ意味の宣言である。而も傳説に従へば舍利弗が、外境の廻避を修養の道と考へてゐる一尼乾子に對して、内心の制御を主とする佛教の立場を明にせんとした際にも、右の偽文を唱へたと言はるゝ程、この句は佛教の根本立脚道を道破したものとされてゐるものである。

之を要するに原始佛教に従へば、苦の本源は外的自然と内的自然(本能的要求)との衝突にある。而して之を解決するの道としては、佛教でも勿論、内的自然を合理化しつゝ、その要求に應じて外的自然を或る程度まで自らに従はしむることによつてその苦を和ぐるの方面あることを認めた。判釋者の所謂、人天乘と稱する方面の教は即ち之であつた。併しその徹底的解決法としては、内的自然を征伏して、外的自然との衝突を避くるの方針をとつたものである。本能に基く我執我欲を去るならば外的自然はいかやうにもあれ、最早、吾等を苦しむるの壓迫者とならぬといふが、關心焦點に關する限り原始佛教の根本的立脚地であつた。原始佛教の實證的方法是凡てこの立場から割り出されたものであることは、そのあらゆる方面を理解せんとするに當つて豫め私達の心得てかゝらねばならぬ所である。

## 二、緣起觀の課題として生老病死

改めていふまでもなく、整へる形の緣起觀は凡て、老病死の依つて起る條件又は經過を明にせんとするをその課題としたものである。而して吾等に傳はる所謂解釋經に従へば、この生老病死とは、外的自然としての、生理的事實を指したものであることは、赤沼、宇井、和辻諸氏の紹介した通りである。併し、原本的趣意からすれば、この解釋は必ずしも當を得たものではないとして、和辻氏の如きは盛にその訂正を要求されたが、關心焦點の立場からする限り私も至極賛成である。けれども、和辻氏の如くに、生を成立すること一般、老を過ぎ行くこと一般といふが如く、概念的規範的意味にとるべきが原意であつたと解するのは（思想第五八號三七）私の賛成し得ない所である。前項に述べた考察をこゝに適用すれば、寧ろ老病、死に對する疑懼や憂愁の心理その者を意味するが、原意であつたと解すべきが至當である。古い緣起經は老病死の外に必ず憂悲苦惱といふ語を附するを常としたのも、全く之が爲めで、克實して云へばその憂悲苦惱こそは實に緣起觀の中心課題であつたのである。この事は古き簡結なる經典の到る所に見出さるゝ解釋であつて、殊にいかにして老死を解脱し得るかといふ問題に對する解答中には最も著しく現はれてゐるものである。

この世に於ける衆生の生命は、無相にして不可知、悲慘にして無價值、而して苦によりて束縛せ

らる。

已に生れたるものにして死を免るゝの道なし。老に達して遂に死すべきは實に有情の運命(*dhama*)なり。(Sutra nipata III. 8. 1—2)

とは經集三の八に攝せられた矢經(*Salla sutta*)の書き出しで、正しく老病死を題目としたものである。而して之を解脱するの道として示されたのは、

かくの如くこの世界は死と老とによりて苦めらるゝが世界の常規(*loka pariyaya*)なりと知りて、賢者が之を悲まざる所にあり(*ibid.* III. 8. 8)

といふに歸着する。即ち前項にも述べた如く與へられた客觀的事實としての老病死は問題でなく、それに對する苦を離るゝが老死解決の鍵であるといふ豫想の下に於てのみ、これは正しき解答となるのである。更に之を直接に縁起觀に關係してその意味を明白にしたのは、同じく經集三、一二に屬する双觀經(*Dvayatānupassana sutta*)である。こは相對する二種の立場から物を觀察して涅槃の道を明にせんとしたものであるが、中に就て苦の生と滅とに關する双觀の手懸りとしてあげたものを見るに、取着(*upadhi*)を初めとして、無明、行、識、觸、受、愛、取、活動(*arambha*)、食(*āhāra*)、動亂(*ujjita*)の十一を數へ、その一々に就て、之を縦にすることによつて、苦あり、それを滅盡することによつて、苦よりの解脱ありと教ふるが、この經の趣旨である。そして其等の一々に對し

てこの縁によつて、苦ありと云へる所未だ整ふてはゐないけれども、正しく一種の縁起經と言はねばならぬ。而も整へる形の縁起經となれば、老病死と置く所を單に苦としたのは即ち吾等の注目すべき所で、之より、吾等は縁起觀の老病死とは、根本關心事からすれば明白にそれに對する苦の意味であつたといふことを推知し得るのである。

已にかく老病死が、事實としてのそれでないとするれば、同様に生(生)もまた事實としてそれではなく、矢張心理的意味の方が關心事であつたと解せねば收まりがつかぬことになる。而も老病死の中味はそれに對する憂悲苦惱であるとすれば、生の中味は、生に對する愛着であつたと解すべきである。種々の經典に生は苦なりとある所からすれば、宇井氏の如く生も老死と同じく苦と現はれたものと解してもよろしいやうであるけれども、併しかゝる際の生は苦なりとは、生れた以上、必ず不如意が伴ふといふ意味を含ませたことである。併し今や苦の代表として老病死を獨立させた縁起系列にありては、生は老病死を苦と感せしむるの根據として、寧ろ愛着としての生と解すべきが適當である。蓋し自然的經過以外の何物でもない老病死に對して苦惱を感ずるは(感覺的苦痛は別として)生に對する執着の裏切らるゝによることは、卒直なる實證的事實であるからである。この意味に私は、生とは、他の見方では有(धात्वा)又は名色(nāmarūpa)又は五取蘊と稱せらるるものと同義で、裏には必ず欲又は取着を豫想するもので、而も豫想された心理の方が關心焦點であつたと

解したいと思ふのである。この事は生の盡くるは愛欲の盡くるによるとか、煩惱の滅によつて生の滅ありなどいふ經句に徴しても明である。經集スツクニヤムに於ける前掲の縁起經にも、

取着の縁によつて (upādānupacaya) によつて存在 (bhava 有) あり、存在によつて苦生ず。蓋し生れたるものには (jīva) 必ず死あるは苦の起因なればなり、

されば賢者は取着の滅によつて正しく了知し、生の滅 (jāṭanāya) を體驗して再有に行かず (Sūtm. n. III 12. 19—20)

とある。即ち客觀的存在が吾等の存在となるのは取着によるのであるから、取着さへ滅すれば有も生も苦に關係なきに到るといふ意味を表白したもので、苦の縁としての生とは、それを價值づくる心理が主であつたことは右の文獻よりしても疑ふことが出來ぬと思ふ。

之を要するに、整へる縁起經となれば生も老病死も生理的事實と解釋され得るやうに用ゐられ、且つ實際、後に到ると輪廻生死の形式を明にするが縁起觀の趣旨であると解せらるゝに到つたければ、原始佛教の根本立脚地からすれば、それは要するに第二次的意義である。第一次的意義からすれば、寧ろ生、老、死を我がものと感ずるの心根がいかにして起るか、の心理的經過を明にするのがあらゆる縁起觀に通ずるの最大關心事であることは縁起觀の本意を把握する上に於て、吾等の飽くまで忘れてはならぬ所である。

### 三、縁起觀に於ける無明識及び愛欲の役目

赤沼氏が根氣よく集められた如く、(宗研、新第二の一)、縁起系列には大小種々あるけれども、その最も肝要と考へらるゝものに三種ある。その一は愛欲 (*Taṇhā*) を首班とするもの、その第二は識 (*viññāna*) を首班とするもの、その第三は無明 (*avijjā*) を首班とするものである。中に於て愛欲と無明とを首班としたものは、佛音も指摘した如く、(*Viññ. p. 315*) 種々の縁起觀中の二大代表で十二系列も要するに右、二系の結合と考へられた程、重要なものである。そこで縁起觀の實證的意義を明にするためには先づ右の愛欲、識、無明の生、老、病死に對する役目を明にせねばならぬ。而も之は生老病死を心理的事實と解することによつて初めてその意義が本當に理解されると同時に、之が本當に理解されることによつて、縁起觀の根本主意が初めて明白になつて來るのである。先づ愛欲(タナハ)からするに、經典には之に關して、種々の説明もあるけれども、要するに生存に對する欲求 (*Dhavaṅāna*) を中心として之に伴ふ快樂を追ふの心作用たることは經典自身の定義する所である (*Vinaya I. p. 10 N. III p. 250. 中阿七・聖諦等經*)。而もこは嚴格な場合には愛 (*kāma*) 執 (*upādhi*) 取 (*upādāna*) と區別されてゐるけれども、嚴密を要せぬ場合には、寧ろ其等を凡て含む總代格で用ゐられるもので、佛教の心理觀、從て人生觀上、最も重要な地位を占むるものである。



而してこの欲の生、老死を成立せしむる役目に就いては、已に前々から述べ來つた所であるから緣り返へすを要せぬ程であるが、要するに——純客觀の立場からすれば自然的經過に外ならぬ生、老病死に對して、之を我がものとして、生を欲し老病死を悲む所以は、全く吾等に生存欲あるがためである。即ち欲の致す所、與へられた組織に執して之を我が存在、我が生と價値づくるは、所謂生ある所以で、而も自然的經過の致す所、その生の衰變、滅亡を來たすが生に對する欲求を裏切る所からして、衰變滅亡の經過を情けなき老病死としてこゝに苦惱を生ずるに到る。故に老病死を以て代表とする人生の苦惱を脱せんとせば欲を斷せねばならぬ——といふが愛欲を首班としての緣起觀の起つた理由である。而もこの欲は、本をたゞせば與へられた本能としての内的自然態ではあるけれども、當面の心理的事實としては種々の事情なり經過なりを経て、種々の形に發動して遂に最後に生、老、病死に關する價値づけに歸結するがその發動形式である。この經過を明にすることは欲と生老病死との關係に關する吾等の理解を明にすると同時に、實際上、欲を征するの手懸りを見出す所以の方法と考へたのは即ち欲を中心として、生老死に到るまでに種々の緣起支ある理由であらねばならぬ。殊に前に述べた如く欲と密接の關係ある執着 (upadhi) 又は取着 (upadānam) は、或る場合には欲の代理として或る場合には欲の前程又は後程として緣起觀に於て最も注意を拂はれたもので所謂、小緣起經中には、*upadhi* (後に説明する) や取を首班とした緣起觀のある所以も之がた

めである。是等の例は赤沼氏の集められたものや、和辻氏が簡単な縁起經として指摘されたもの（思想第五七號七頁以下）で充分と思ふからこゝでその例を擧げぬが、要するに、執着ウツク、取着ウケトク、希求ネガヒなどを出發點とした縁起觀は大觀上、欲縁起の一枝流と見做して大差なからうと思ふ。かくして之を整理したのは愛（欲）、取、有、生、老死の六支縁起であるが、見様によりては、かの四諦觀も亦、この欲縁起の一つの型といふことが出来る。蓋し苦（老病死——）の因は欲（集）にあり、苦の滅は欲を滅するの道を行ふことであるといへる所、正さしく、欲を基本として逆觀による生觀滅觀を併せたものと見ることが出来るからである。而もかく見來る時は、欲縁起はあらゆる縁起觀中で最も根本的に原始佛教の精神を代表するものといふことが出来やう。私が原始佛教の立場は認識論的よりも寧ろ主意論的であつたと解した理由も實にこゝにあるのである（原始佛教思想論二、三。五。四。六。二。等）

次に識（Vinnanam）を首班とする意義を調ふるに、前述の如く欲縁起は最も根本的なものではあるけれども、併し欲は元來、その性質上、情意に屬するもので、それ自身としては認識性なきを特相とする。勿論、實際をいへば欲といふ中に已に判斷をも豫想するは縁起觀の主意であるけれども、少くも心理解剖からすれば欲の特相は盲目的なる所にあるとするを妥當とする。然るに老病死に對して苦惱を感じるは、本能に基くとはいへ、心理活動としては一種の判斷であるから、老病死

の縁起を觀察するには亦、この意識的判斷的方面からするの必要がある。この要求に應じたのは即ち識を首班としての縁起觀であつて、而もこの際は、名色 (*namarūpa*) に對立して考察するを通例とする。而もこは獨り整へる縁起系列に於てのみではなく、單獨の問題としても名色の成立及び消滅を論ずる際には常に識と双關して論ずることになつてゐるのである。従てこの場合に於ける識の性質を明にするためには、名色の意味をも明にせねばならぬ。之には種々の解釋があるけれども卒直に私の意見を述べしむれば、名色とは自然的存在としての身(色)、心(名)組織を自意識によりて個體化した時の命名である。分り易く云へば、之は、我が身、我が心、そこに我を入れて反省した時、自然の組織は我が組織となるを名色(個體化)といふのである。

人天世界を見よ、彼等は無我に於て我を執し、名色に止住して而も之を眞實なりと考ふ (Suttas

n. III 12. 33)

いかなる意味に於ても名色に於て我執 (*maññam*) なきものは、その我執なき所よりして憂ふることなく、世間に於て老ゆることなし (*ibid* IV. 15. 16)

とあるが如き、文献の意味を味つて見ればこのことは容易に承認し得られやうと思ふ。して見ればこの名色を成立せしむる識の意味も、擴ぐれば勿論、意識一般の義にならうけれども、實は自我意識を中心としての認識及び判斷作用といふが、之が主なる内容であつたと解さねばならぬ。かくして識

縁起の意味は——與へられた身心組織を自我意識を以て分別するは、其組織に個體感を起さしむる理由である。そしてこの個體感あるに應じて我執を中心として種々の心的活動を起すのが遂に生老、病死（價值としての）に到る理由である。故に、その自我意識さへ滅すれば價值としての種々の相（名色）も滅し、従つて生、老病死も亦滅するに到る。——といふ順序に歸着すべきである。従つてこの識なるものも決して、前の欲から離れた心理作用ではなく、その背後には飽くまで欲を豫想すと見ねばならぬ。何となれば自我意識は、欲に基く我執を離れて存在し得ないからである。此意味に於て、私は、識とは所詮、欲の意識的になつた活動に對する名稱と解して大差なからうと思ふもので、實際、かく解することによつて生老死の縁起として識を首班とした意味も素直に分ると同時に、識の抑止に全力を注いで之を智（*pañña*）に轉ずるを實修の目標とした理由もよく分ると思ふ。但しこの識も、前の欲と同じく、種々の事情や關係に伴ふて發動するもので、後の阿頼耶識などの如く、それ自身が獨立の原理ではなく、矢張依存關係によるの心作用である。就中、之を與へられた要素として見る限り、この識も名色を組織する要素中の一種たるの地位を占むるものと考へらるゝと同時に（五蘊を名色に配した解釋はこの見地によるもの）、それが自我意識としての發動も亦、自ら規定し、産み出した所の我が名色として個體感によりて、逆に助けらるゝによつて初めてその据りを得ることになる。之れ即ち名色は識によつて成立すと同時に識はまた名色によると云へ

る原本的意義であつて、識も名色も共に心理活動と解することによりて、初めてその相互關係は素直に解けて來ることを忘れてはならぬ。

かく識の中に已に我執我欲を豫想すと解すべきは識緣起の原意に契ふ所以であるけれども、之を表面からすれば、識の作用は何んと言つても、認識が主である。識の判断し分別する所は凡て最後には我執我欲に歸着するけれども、少くも表面からすれば、我執、我欲と緣遠く思はるゝものもある。従て之を以て生、老病死、憂悲苦惱の根本とすることは、理窟からすれば支障がないけれども、少くも實修の手懸りを定むるの立場からすれば、何となしに緊切ならざるものがある。こゝを以てか、この識の一作用ではあるけれども、特にその中心となつて直接に生老病死に連絡するの方面を強調したのは即ち無明を首班とする緣起觀である。無明(avidyā)は無知(ajñānam)又は盲暗(ajāna)とも稱せらるゝもので、要するに無知の義、誤まれる分別の義たることは、私も毫も違存を唱へぬ解釋である。併し何に對しての無知であり、誤まれる判断であるかといふに、所謂解釋經や阿毘達磨の説けるが如く之を廣く一般の事物に對する無知といふは餘り廣過ぎ、宇井氏の如く、佛陀の根本思想に對する無知といふは、狭く且つ間接であるので、少くも關心焦點からする限り、共に私のとらざる所である。關心焦點からする限り、無明とは所詮、人生の真相に對する確認の欠乏から來る誤まれる判断、詳言すれば吾等は生れた以上は必然的に病み老い死せねばならぬ自然の約束

を達観しかぬるの無知である、従つてその性質上、この無明の背後には、前の自我意識として見られた識よりも一層、直接に欲や執着の豫想さるゝも勿論である。後に到るとこの無知は所謂染汚無知 (Klisia-ajñānam)・不染汚無知 (aklisia-ajñānam) と分類されたけれども原始佛教の無明とは全く所謂染汚無知の方で、欲や執着を簡單にいへば、煩惱を離れて、單なる *independence* の意味に於ける無知を認めなかつたものである。蓋し生れた以上は、各瞬間に老病死を期待せねばならぬとは、何人も常識としては知つてゐる所であるけれども、之に對して憂悲苦惱を抱くのは、そこに生に對する欲や執着の潜むありて、知らず／＼人生の價値に對する判断を誤まらしむるがためであつて、無明とは全くこの事を指したものに外ならぬからである。この事は無明の反對である明 (*Vijjā*) 又は智慧 (*paññā*) を説いて「有厭の義、無欲の義、眞實を見るの義」といひ、欲を遠離し執着を離れてあるがまゝに (*yaññā* *abhiññā*) に世界を見るが、無明を滅した智慧であるとの意味を述べてゐるに徴しても明である。従つて亦無明は單なる消極的作用ではなく、欲に基く判断の致す所をここに——世間的立場からする限り——積極的に人生を構成し行く力のあるのも勿論で、整へる緣起系統で、無明によつて行ありとして、之より意志行爲を導き出してゐる理由も全くこゝにあるのである。私がこの無明を盲目意志と翻譯した所以も、全く右の見解からその中に含まる欲の意義を強調せんとしたのは一理由であつた (他の理由はあとで)。之に對して宇井氏は、無明を以て單なる消極的のものとして、何處にもその

活動性を證すべき文献がないとて、反對されたけれども(思想、第三九。一一—一五)、之は餘りに欲と無明とを峻別せんとしたのと、無明の次ぎに来る行を餘りに抽象化した結果である。若し無明と欲とは、言ひ得るならば表裏關係をなすの心理作用と解し、無明の次ぎに来る行を經典の解釋の如く、善行、惡行、不動行(禪定)簡單に云へば、欲樂を追ふ所の意志と解するならば、意志を發動せしむる無明に活動性の意義の存することを容易に承認し得べしと思ふ。而もかく解することは、同氏の所謂、根本佛教の本意に契ふ所以であることは、前々から論じた所でも、之より論じ行く所に徴しても明にならうとは、自分の確信である。

以上、價値としての生、老病死を課題として、欲、識、無明の縁起的意義を攻究して來ると、遂に所詮、其等は我執中心(內的自然的立場)の心理的經過の或る方面を捕へてそこを中心としての觀察であつて、必ずしも其間に劃然たるの區別がなかつたものと言はねばならぬ。若し各々の特徴をあぐるとすれば欲は、生を盲目的に肯定する作用で正しく情意的方面を代表し識は専ら認識力に依て凡てを自我中心に配列し規定する作用として、知的方面を代表し、無明は言はゞ兩者の合の子として兩方面に關係する作用と解して然るべしと思ふ。が併し右の三作用は決して獨立に活動することなく、その何れかゝ上位的地位を占むることがあるとしても、具體的心理現象としては、何れもからみ合ひ、助け合ひて、遂に老病死にまで漕ぎつけるといふが、縁起觀の原意であつた。従てそ

の縁起系列なるものも所詮、このからみ合ひ、助け合ふ所の心理的經過を分析的に配列せんとしたのが、その原始的意圖であつて、後に到つてこの間の關係に種々の解釋を施し得べき餘地を生じたけれども、その初めは全く心理生活から出發した觀察に外ならぬ。

#### 四、種々の縁起系とその精神

根本關心を主とする限り、原始佛教の縁起觀の大綱は如上の説明で盡きてゐる。佛陀成道後一週間目に觀察した結果と傳へらるゝ縁起經 (udāna, III. 10) が、簡單に執着、無明、有愛ウツサハによつて、生存苦とその解脱とを説明してゐるのも、蓋し之がためである。乍併由來、吾等の心理活動の經過は極めて複雑なもので、單に概括的に欲といひ識といひ無明と言つた所で、其等が具體的に發動し行く經過が判明せぬ。従つて其等を制御するの實際的手懸りに於ても、それだけでは欠くる所あるを免れぬ。のみならず之を理論的に云つても吾等の存在は固定的な自我を中心とするものではなく、凡ては一種の複合的經過 (内的心理的) に外ならぬもので、我執も苦樂も凡てこの經過中の產物に過ぎぬといふが縁起觀の根本立脚地である。とすれば、右の複合的經過がいかやうにして起りいかやうに移り行くかを、もつと詳しく明にするの必要がある。

かくして此の要求に應じて前に述べた三大項目を幹部とし生老病死を課題としてそこに到るべき



心理的經過なり條件なりを明にせんとしたのが、即ち大小、種々の縁起系列の輩出した所以である。而も大體に於て、簡單なものから精密なるものに進んだことは、私も和辻氏と共に認むる所である。併しながら、根本關心事からすれば、大小種々の縁起系列があつても、それは要するに心理的分析に關する精粗の差異で、而もそこに實修的方針の手懸りを見出すといふ動機が強く働いてゐたもので、必ずしも本質的に多くの相違があつたものとは言はれぬ。のみならずその心理的分析による系列も私をして卒直に言はしむれば、具體的經驗的心理生活を主としたもので、必ずしも一支の抜き差しが全體の意味に影響するといふ程の論理的嚴密さがなかつたと解する方が却て原始佛教の眞意を得たものと思ふ。例せば九支縁起に於て、六入（六根）を欠くに反して、十支縁起となりて、之が加つたが如きは、系列整理の立場からすれば疑もなく、後者は前者よりも進んだものであらうが、之を入れた理由は、論理的根據よりは心理的理由に基くもので、而もこゝで六根制御の標目を立て、置くといふ意味が大に強かつたと解して然るべき類である。かくしてこの立場からすれば縁起系列は必ずしも六支九支十支十二支と限つたものではなく、進んで十五支も十六支も乃至は廿四支をも立て得べき可能性もあつたと解しても、必ずしも原始佛教の眞實を害するものではなからう。何んとなれば、老病死に到るべき心理的條件は必ずしも十二支で完全に盡きたと言はれぬからである。現に前にも觸れ置いた如く、經集スッタピタカにある双觀經では、苦を老死の縁となるものとして、執着ウパディ、無明、

行、識、觸、受、愛欲、取着、活動、食、動亂の十一を數へあげ、有や名色は是等によりて生老病死の領域に入る旨を明にしてゐる。勿論、こゝでは未だ其等各目の關係を規定しては居らぬけれど、も若し其等を適當に緣起系列に組織するならば、恐らく十四五支の緣起系列となるべしと思ふ。今日吾等に傳はるものでは、十二支説が模範的になつてゐるけれども、そして之を基本として種々の解釋法が起つたけれども、少くもその根本精神にありては、約せばもつと簡單でも間に合ふべく、廣ぐれば無盡にまで延ばし得る立場を豫想したものと解すべきは却て原始佛教の眞意を得る所以ではあるまいかと思ふ。蓋し緣起觀の根本精神は要するに吾等の存在（心理的）は、凡て同時、異時に涉る關係の上に成立するもので、關係を離れた獨立の心理現象は一つもない、といふ立場から、本能としての自然態を出發點として生老死の依つて起る關係を明にせんとする所にありて、そこに到るまでの經過を分析して得られた所謂緣起支の數となれば、或る程度までは、便宜に従ふもその精神を失はぬからである。

## 五、右の精神に基いての十二緣起の解釋

右の如く關心焦點からすれば、緣起支の數を一定することは必ずしも緣起觀成立の根本條件ではなかつた。けれども、何んと言つた所で、整へる型の模範的なるものといへば十二緣起説であるか

ら、一と通り之に基いて、その原本的意義を尋ねて見るの必要がある。勿論、正直に云へば之は極めて困難なことである。蓋し吾等に傳はる十二緣起説は凡て型式化し、而も恐らくその中には根本關心事としての價值としての生、老病死と同時に、少くも三分位は事實化された生老病死の意味をも豫想するので(私はこの事實化的精神が十二支緣起の形を定めたのではなからうかと思ふ)、根本關心の立場からのみで、之を解釋することが困難であるからである。併し、それにしても少くも七分は根本關心事の立場に据りを置くが、五部四阿含に散在する十二緣起觀の趣意と思ふから、不徹底を免れぬ所があるけれども、試みに、前述の立場に従つてその大意を述べて見やう。

一、(老病死)。客觀的に見れば一種の自然的經過に過ぎざる老病死を何故に苦と感ずるか。

二、(生)。生に關心するがためである。

三、(有)。生に關心する所以は、一定の身分なり境遇なりを固執するからである。(Dhammを一定の身分と解した理由は、通例、之を欲有、色有、無色有と解釋する精神を汲んだものである)

四、(取)。一定の身分を固執するは、それに執着するからである。

五、(欲)。執着は、渴愛に基く。

六、(受)。渴愛の發動は苦樂の感情に基く。

七、(觸)。苦樂の感情は、對象と接觸して、感覺を生ずるを先行とする。

八、(六入)。對象との接觸は六根の活動するによる。

九、(名色)。六根の活動は個體化された身心組織による。換言すれば與へられた身心組織に個體感起るによつて、こゝに欲樂を追ふの手段として六根の活動となる。

一〇、(識)。身心組織に於て個體感の起るは自我意識によりて統制されるがためである。

一一、(行)。自我意識の起るは欲樂を追ふの意志 (abhināhita) あるがためである。

一二、(無明)。欲樂を追ふの意志の起るは、諸行無常にして欲の遂に遂げ難きを知らざるによる。

かくして、更に之を所謂順觀の方からすれば、自然的存在として吾等は必ず老病死を免れざるは世の常規である。然るを——吾等は本能的要求にかられてこの事實を體認し得ないで(無明)、生存の快樂を目標として種々なる意志行爲を起し(行)、之によりて自我意識の確立となり(識)、こゝに身心組織に於て我がものとしての個體感を生じ(名色)、個體感を中心として六根の活動となり(六入)、かくして欲樂の境に接觸して(觸)、苦樂の感情を起し(受)、欲心を増長し(愛)、個體に對する執着となり(取)、一定の身分なり境界なりの心理的確立となり(有)、かくして生を以て代表せらるゝ生存の固執的關心よりして(生)、それを裏切るの老病死に對して苦惱を抱くに到る(老病死)。——といふことにある。

右は暫らく無明から出發して老病死に歸結するまでの心理的經過を十二段に分つたものとしての

解釋である。が、併し各支の性質から判じて、必ずしも其等は前滅後生の繼起的次第のみを示したものではなく、見様によつては、各支はそれ／＼前後に涉りて助成し合ふと同時に、或る一支を捕へて視點をそこに置く時は、他支全體がその一支を成立せしむるための助緣となると解し得べき理由もある。例せば識と名色との相互關係は文献上に於ても著明な事實とせられてゐるが、更に識と行との關係にありても、行から識を導き出すには困難があるとしても、若し之を相互關係の立場からすれば、比較的容易にその氣持が理解され得る類である。否、進んで云へば、一方には時間的經過的關係を辿ると同時に、他方には所謂、相依相成の同時關係を辿り、縦から見ても、横から見ても、そこに重大な關係のあることを明にするのが、緣起觀本來の目的であつたと解した方が、歴史的事實の真相に近いものと思ふ。緣起の定義として、「之あれば彼あり、之生すれば彼生ず」と同時異時の兩關係を規定したものと解せねば收りのつかぬ説明を下してゐる處からしても、亦緣起 (paticcasamuppāda) の語義を解剖すれば、それに托して (paticca) もたれ合ひて起ること (sam-uppāda) の義になるのも、右の消息を漏らすものではなくして何んであらう。緣起の系列を單に一方面への進展を示すものと解すればこそ、例の十支緣起經に於ける識と名色との間に於ける相互關係の説明にも窮することになるのであるが、右の如くに解すれば獨り識名色の關係許りではなく、無明と行との間にも受と愛(欲)との間にも、同じ相互關係あるを認めても、何等緣起觀の精神を害は

ぬ許りではなく、却つて之によりて文献も素直に通じ、縁起觀の深味も明白にならうと思ふ。併し之は縁起觀の原意を心理的に解釋することによつてのみ許るさるゝ解釋で、論理的又は輪廻論的に取扱つては、あてはまらぬことである。

右の如き解釋は必ずしも私一個の私見ではない。正統上座部を以て自任する南方派にありても、少くもその初期に屬する論書の明かに認むる解釋である。例せば其七論の首位を占むる Vibhaṅga (分別論) にありては、十二縁起を種々に説明して居る中で、各支の關係を三種の立場から見るべきがその眞意を得たものとしてゐる。第一は因 (hetu) の立場からしたもので前支が因 (動機?) となり後支が果となりて遂に老病死に進むの繼起的關係を示すものと見るの解釋である。第二は相應 (Sañjanyutta) の立場からしたもので、即ち十二支の隨一 (特に老病死) を視點の中心とする時は他の十一支はそれを成立せしむるための相應俱起の役目をつとむる關係を示すと見るの解釋である。第三は相互關係 (añamañña) の立場からしたもので、十二支は各、相互に助け合ふの關係から見たものである。(Vibhaṅga VI—VII)。即ち同時異時、中心周邊、凡ての關係を貫くが十二縁起の示す眞理であるといふことを明白に示したものである。殊にその論事 (Katha vatthu) となる十二縁起を單に一方進展の意義を明にしたものに限らんとした大衆部の主張を異端として排斥して、自説として明かに次の如くに主張してゐる。

それ故に無明を縁として行あると同時に、亦行を縁として無明あり、欲を縁として取あると同時に取を縁として欲ありと言はざるべからず (Kaddā vatthū XII, 2. text p. 511)

と。即ち知るべし、一方に於ては、十二縁起を以て輪廻の形式を説明せんとする解釋が勢力を占むるに到つてからも尙ほ比較的素直に原始佛教の立場を傳へんとした上座事は、心理生活の様式と解して初めて正當視し得べき解釋を保存してその大切な主張の一としてゐることを。かくてこの立場からすれば、十二縁起を以て、偏へに一方進展の形式と解せんとする人は、大衆部流の考へ方に従つたものと評し得べきであらう。そこに大衆部流の一種の強さの掬すべきものがあるけれども、之を人生の事實に關する論理的型式と解するが如き、到底、原始佛教の根本精神に契ふの解釋とは言はれぬ。

## 滅觀と解脱

縁起觀の原本的意義をかく解釋するとすれば、之を手懸りとして實現せらるゝ解脱涅槃の意義も亦、右の心理に基いて解釋せらるべきである。即ち右の見地からすれば所謂滅觀 (nirodha dāsanā) とは必ずしも無明滅して行滅し、行滅して識滅し乃至生老病死滅すといふが如く、順序的に進むといふことを示すのみをその精神としたものではない。寧ろその何れにても、之を徹底的に滅する限り

その全體も隨つて滅するといふが、その實修的精神であらねばならぬ。これ生老死を中心として各縁起支が、縦横の關係によりて成立してゐるとすれば、その一支でも破壊する時こゝに全體の崩壊となるべきであるからである。中に就て、無明と欲とは生老病死に直接の關係があるので、その征伏としての、心解脱 (*ceto vimutti*、欲の征伏) 慧解脱 (*paññāvimutti*、無明の征伏) を以て、現法涅槃であると共に之を強調することになつてゐるけれども、嚴密に云へば、何れの支なりとも之を根本的に征伏する時は自然他支を帶同してこゝに縁起支全體の滅による解脱涅槃となるべきである。之れ佛教は、實修の方針としては、必ずしも十縁起支又は十二縁起支全體の征伏を並べあげないで、時に六根 (六入) の制御を教へ、時に名色に執する勿れと教へ、時に愛を縦にする勿れと教へ、その何れに對しても解脱の道なりと説く所以である。從來は是等の簡單なる教を縁起説に無關係であるかの如くに解するを通例としたけれども、實は佛教の修道法はいかに簡單なものでも凡て、縦横の關係に基く、心理的縁起觀を豫想し、その一斷面を手懸りとして全體に侵入するの意味を以てせられたことを忘れてはならぬ。私は前に種々の縁起支を設定した動機中には實修の手懸りを標示するの意味の強く働いてゐたと主張した理由もこゝにある。

然らば、滅觀實現の當體はいかにといふに、右の精神に従ふ限り、改めて言ふまでもなく、それは絶對空である。いかなる意味に於ても或る縁起支だけが残つて、解脱者の身心活動の基礎になる



といふことがあり得ないと言はねばならぬ。宇井氏は、無明を基礎とする吾等凡夫の縁起の外に別に佛陀に關する無明を離れた縁起ありとて、佛陀には無明がないけれども無明の規定を脱した行も識も名色も六入も乃至老病死もあると説き、之で解脱者の生存や活動を説明せんとした(思想第三九號六〇―六五)が之は縁起觀の根本精神を逸して常識に妥協した解釋に外ならぬ。蓋し縁起觀の根本精神からすれば、——度々繰り返へすやうではあるけれども、いかなる縁起支でも(識、名色、六入は勿論、欲でも無明でも)凡て相互にからみ合ひて、初めて、それぞれの特相として成立するもので、からみ合の關係を離れて、單獨なる識名色等が絶對的にあり得ぬといふ所にあるから、無明の規定を脱した識、名色のありやう筈がないからである。勿論、だからとて、私は解脱者としての佛陀にも事實としては、心理活動もあれば生理活動もあつたことを否認するものではないけれども、縁起觀の立場からすれば、それは最早、所謂識、名色、六入……として我執中心の價值的活動ではなかつたから、こゝに識、名色等の概念をあてはむるは斷して至當でない。この點に於て和辻氏は、解脱者と雖も客觀的事實として存在するの立場から「無明を條件とせざる識、名色等が残るではなからうか」と一應宇井説に敬意を表しながらも、絶對空説を深く主張したのは、(思想第五九號二二―二四)流石に至當の見解だと敬意を表する次第である。

併しこゝに注意せねばならぬことは、かく言つたからとてこの絶對空を以て「凡て消え失せる」

といふ意味に解決してはならぬことである。こゝで空といふのは飽くまで價値の立場からであつて、和辻氏のいみじくも言ひ表はせる「自然的立場」(本能的立場)からした人生の意義なり價値なりが根本的に消え失せるといふ意味で事實としてのそれではない。之を純客觀の立場からすれば身體も精神も依然として存在するは勿論であるけれども、之に對する關心態度の全く従前と異なるが空と稱せらるゝ所以である。従來は凡て我執を中心としたけれども今や言ひ得るならば自分自身を純客觀の立場に置いて寧ろ觀照の對象たらしめ、之によつて老死は勿論感覺的に感せらるゝ苦樂も、其等を擧げて凡て純客觀的經過以外の何物でもないと靜觀して、最早之に依りて煩はさるゝことなきが、即ち自然必然としての生老病死よりの解放である。故に、この境は従來の立場からすれば、絶對空ではあるけれども、新しき立場からすれば、靜觀力の致す所、そこに絶對自由の境地を産み出して來る。而もその靜觀の基く所はと云へば、矢張、一旦、否定して客觀化した自己に外ならぬから、この立場からすれば、自己も世界も新なる光で見直はされて再び高次の存在として復活して來やう。この點を強く意識したのは即ち般若の眞空から華嚴の無盡緣起觀の起つた理由であるが、原始佛教では未だそこまでは進まなかつたけれども、少くも佛陀の人格中にはこの意味が充分に表はれてゐた。この意味に於て、私は佛陀自身の立場に即して、緣起を見んとした宇井氏の意圖には敬意を表するものであるけれども、その活動要素を普通の十二緣起觀に据りを置いて、無明の有無

原始佛教に於ける縁起觀の開展(中)

から割り出して小刻みに數へ擧ぐるが如きは漸じて佛教の深意を發揮した所以ではない。滅觀の體験された當體は古き立場からすれば絶對空であり、新しき立場からすれば絶對有である。

(昭和三年二月十三日伊豆上原にて)

前號所載「原始佛教に於ける縁起觀の開展(上)」正誤表

頁	行	誤	正
二	五	批評論。	批評的。
三	一	立場より後は	立場より後は
同	四	第一と第二	第一と第三
四	七	因果關係を	因果關係の
五	三	かゝつて	かゝつて
一二	八	してあらむ	しかあらむ
一七	二	才。	識。
一八	一	認識論	認識論的
同	三	Ita	Ita
同	四	表はれてゐる。	表はれてゐる。
二〇	一三	拘はれない	拘はらない

---

頁	行	誤	正
二一	九	充全	完全
二二	四	難し	難し
二三	一四	ここに力説した	ここを力説した
二五	一〇	徹しても	徹しても
二六	九	無明あるさよりて	無明あるによりて
二七	一	世親	世親
二九	一一	觀念に排して	觀念を排して
同	一五	佛世	後世
三〇	二	埋没	埋没
同	三	徳	(徳ヲ除ク)
三四	一	とつたは	とつたのは

# 「大事」の地位と説出世部の佛陀觀 (上)

久野芳隆

## 一

「大事因縁譚」(Mahāvastu-avadāna) は、ラタ  
リット語 (Prākṛit) を混入した佛教梵語で書か  
れてをる爲め、讀むには相當難解なものである。  
佛蘭西の E. Senart 氏が一八八二年から一八九  
七年にかけて、原本の出版を公にせられて以後、  
この書物が佛教思想史上に價値ある地位を占め  
種々なる問題を提供すると豫想されてをるにも  
拘らず、左の論文を除いては餘り之に關する研  
究發表を見ないのは遺憾至極である。

E. Windlich, Die Komposition Des Mahāvastu

(Des XXVII. Bandes Der Abhandlungen Des Philolo-  
gisch-Historischen Klasse Der Königl. Sächsischen Geell-  
schaft Der Wissenschaften, N<sup>o</sup> XIV. Leipzig, 1909)  
S. d' Oldenburg (J. R. A. S. 1893, p. 325 ff)

de La Vallée Poussin, E. R. E. by J. Hastings, vol. 8.

pp 328—330

A. Barth, R. H. R. XI (1885), 160 ff; XLII (1900),  
51, ff.

Journal Des Savants, 1899 ff, 459 ff, 517 ff, 623 ff.

Oldenberg, Z. D. M. G. 52, 663.

將來漢譯と比較對照して研究し得る日本の學  
者が、この研究に没頭するならば、その收穫も  
多く、非常に學界を益するであらうと思ふ。私  
に於てはこの問題の研究は僅かに緒についたば  
かりであるから、この様な大物を自由にこなす  
ことは勿論不可能である。けれども大方の御教  
示に與からん爲め僅少の研究を基礎として少  
く意見を述べて見度いと思ふ。

「大事」の内容は本生話を採り容れた佛傳文學

である。佛所行讚」ほどに整然としてゐないが、大體一貫した佛陀の生涯を記述してゐる。而も事件毎に一々本生話を以てその理由の説明を與へたのが本書の特徴である。

今研究の對象としてその内容を分解すると大體の中心問題は次の如くになると思ふ。

(一) 日蓮が八地獄を訪問する物語 (U. pp. 4—63)——之は「撰集百緣經」(Avalokasita) 第五章「餓鬼事」(Pretasuta) 及び巴利文 *Petavyāhīna* と比較して研究すべきものであらう。開卷第一に述べてゐる *Prakticāryā* (凡夫行) *Pramāṇānaacāryā* (誓願行) *anulomacāryā* (隨順行) *antivātanacāryā* (不退轉行) の四種の菩薩行は漢譯佛典の中では「佛本行集經」に類似の名目が載つてゐるのは注目し得る。

(二) 十地思想 (U. pp. 63—193)——この部分は大乗の十地思想と比較して行くと、種々興味ある問題に觸れることが出来る。この方面に關する研究は荻原博士に指導を受けて整理中に屬

するから、近く完成の上、別に發表せんと考へてゐる。

(三) 本生文學との關係——「大事」の殆んど五分を充めてゐるのはこの本生話の内容である。前述の如く *Oleander* 氏が精密な研究を發表してゐるが、我邦では九大の干潟教授がこの方面の研究に没頭されてゐる。私は同學諸士と共に氏がその研究成績を公にせられんことを早きを祈る次第である。

(四) 佛傳及び教團の人々の見た佛陀特に説出世部の佛陀觀。——この論文に於て述べんとするのは實にこの(四)に關してである。先づ他の佛傳文學と比較して、「大事」の地位を判定し、次に阿含聖典、阿毘達磨論書及び大智度論に於ける佛陀觀を比較して説出世部の佛陀觀を考察し、後の大乘の三身思想の申身に報身の考に言及して行かうと思ふ。之によりて説出世部の佛陀觀を中心としながら、初期大乘の百科全書たる「大智度論」を終點とし、それ以前の種々な

る佛陀觀を系統立て、多少なりとも「大智度論」に盛られた思想を浮彫的に惹き立たせることが出来れば幸である。

## 二

從來の研究の慣例によれば、佛傳資料を分類するに三つの區分を立てる、即ち小乘的と大乘的及び大小乘調和的とである。しかし私は小乘の佛傳も纏つたものは比較的後期の製作と考へるし、所謂大乘の佛傳は却て譯經史上比較的初期に屬するの事實よりして、兩者の製作年代を非常に接近せしめ得ると思ふものである。又大乘と小乘との佛傳の相違はその中に用ひられる術語の相違以外には大局に於て顯著な相違を認めないから、寧ろ(一)律藏經藏に斷片的に分散する史的事實と思はれる記事の聚集整理、それによつて作り上げられた佛傳と(二)一貫した佛生涯の記述をなした文獻との二類に分類し、第二の場合に於て各部分部分の記述的變遷と用語的變遷とに就て、小乘的と大乘的との區分を

立て、行つた方が研究對象として取扱ふに便宜であらうかと思ふ。蓋し從來の説による所謂大小乘調和的といふが如きは種々の點に於て極めて曖昧な標準によりて立てられたものである。例へば「佛所行讚」には大乘の術語が屢々使はれてゐるので通例大乘初期の産物として大小混合したものとしてゐるけれども梵文 *Buddhas-gāthā* を精密に讀んで行くと、強ち大乘的と認められる術語もなく、寧ろ廣い意味の小乘的立脚地に立てるものと解した方が適當のやうである。漢大乘的術語が散見するけれど譯の方にも之は要するに漢譯者の手加減で馬馮その人の立場は精々所謂分別論者のそれであつたと解すべきである。

斯くの如く「佛所行讚」を大小調和的と考へると、その標準點を何處に置くか、問題となる。

今「大事」に就ても *Winkelniz* 氏は、之を大小混合の産物と判してゐるが、氏の言ふ意味を私は大小の調和的産物であると見ないで、寧ろ大

小未分の状態と見度いのである。小乗部派の説出世部が大乘の教理を探り容れたものと見ないで、逆に「大事」にある様な考から脱化して大乘思想が轉開したものと見度い。

佛傳に關して「大事」の内容を考察すると、

Windisch 氏が指摘した如く<sup>(1)</sup> (III. Mahāvastu, I, 1—3 in Mahāvastu), 「大事」の一部はかの律藏の「小品」(Māhāvastu) から來てをるが如くに考へられる。しかし假令 Windisch 氏が非常な努力をして、殆んど全く相似てをる兩者の韻文、散文の比較對照を行つたことは尊敬するとしても、

「小品」の上に直に「大事」の文章が成立したものと見ることに關しては私は首肯することが出來ぬ。寧ろ更に一層古き兩者の基礎となる教團共通の傳承があり、それが一方巴利文として「小品」の序文の形となり、他方新しい傳説も採用されて「大事」の文章が構成されたのであらうと考へる。この點に言語學上の考證によりて更に闡明せられ得ると思ふ。例へば佉盧文字 (Pāli-

writing) によつて書かれた Pāli 語の研究によりて北方邊地の言葉が如何なるものであつたかを探究すれば一層明瞭になると考へるのである。

「大事」が説出世部所屬の律藏 (Vinayapitaka) であると特に明言したことを重視すると「小品」が律藏に屬するから、それに倣つて製作されたと考へられるのも無理のないことである。

(E. Windisch, Die Komposition Des Mahāvastu, II. Das Mahāvastu ein zum Vinayapitaka gehöriges Werk S. 473—476)

何となれば整ふた律藏を見てをるものには「大事」だけでは全篇を通じて、その何處に律藏的分子が存しておるのか判らぬ。たゞ律藏の中「小品」に佛傳があり「大事」が類似の佛傳を有する處から律藏に屬するものと公唱され、それに從つて又「大事」が「小品」の上に築かれたものと論證せらるゝに至つたのである。かくして Windisch 氏は「小品」の一、一——一、二四の記事

即ち受戒篇の前半と「大事」の記事とを嚴密に比較して、「大事」の佛傳が「大品」を基礎として作り上げられてゐることを證明せんとしたのである。

しかしこの「大品」受戒篇の前半を占める佛傳でも、その後半に比較して、遙かに後の時代の附加物であることは最近學者の指摘する所である。従つて受戒篇の前半を以て直に「大品」製作年代と同一時代のものに取扱ふことは出来ない。この點は別に考へねばならなくなつて來た。幸に漢譯聖典を比較し得る我々は更に律藏の異本たる「十誦律」「摩訶僧祇律」「四分律」「五分律」とを「大品」に比較して考察し得る便宜を持つが故に、この點に觸れて見ると、「十誦律」も「摩訶僧祇律」もその受戒篇には佛傳がなく、初に受戒儀式制定の動機から説き起してゐるのみである。この方がより原始的であることは確かである。

更に「四分律」「五分律」となると、此處に初め

「大事」の地位と説出世部の佛階觀

て佛傳をその受戒篇の前半として持つてゐる。今この二つと「大品」とを比較すると、「大品」の方が大體古い形を存してゐる様に考へる。その理由は「大品」は菩提樹下成道から筆を起してゐるのに反し、他の二つは佛の家譜を説き、誕生、青少年時代、出家、苦行を説いてゐるからである。ところが「大品」は成道以前を説明してゐない。更に成道以前を説明する點では四分五分の中に「四分律」の方が叙述が極めて素朴であるに反して、「五分律」の方はより莊麗で、四門出遊、納妃の記事がある。而して「四分律」の方の文を精密に讀んで見ると「五分律」の叙述を略したと思はれる點は全くない、寧ろ逆であつて、「四分律」では豪族に生れ、父母が眞正であり、出家の動機も老病死を觀じて心樂まずとあるだけである。かの「五分律」の如く、太子として四門出遊するが如き華かな構想はない。又「五分律」には耶舍の話と同巧異曲なる例の三時殿の話や、美女を圍ませて歡樂を盡させる事や、深



夜美女の醜態を見て脱出する有様が明かに畫かれてをるが「四分律」にはない。然るに阿藍迦藍及び鬪頭藍仙人に師事する話は「四分律」には詳述されてをる。序にこの場合注目すべき問題はアラーゲカールマ (Arāḍa Kālama) 仙人に佛陀が數論の教を授かつたといふ傳説である。漢譯「佛什行讚」及びその梵文「佛本行集經」過去現在因果經」には説述の様子は夫々異なるが皆載つてをる。殊に「佛本行集經」は經末の記事によつて「大事」の異本の如く考へられてをるが故に、この點は「大事」の異本か如何かを決定するに重要な問題でなければならぬ。然るに今「大事」(I. p. 115)を讀むに、頗る古色を帶び、かの中阿含雜摩經の記事とも異つて、アラーゲカールの言として “Pasyatha pasyatha prajñahatya prajñahatya” 即ち「見よ見よ、而して捨てよ捨てよ」言ひ換れば「汝等の見るもの悉く捨離せよ」といふ言葉があるのみである。之ははつきり捨離主義の心持を表現してゐるが、之が數論の教義と

のみ考へることは出来ないから、この點では「佛本行集經」と全く趣を異にしてをるといはねばならぬ。従つて「大事」が往々大乘的であるといふも、この場合の様に餘程慎重に考慮せねばならぬ。

又「四分律」には彌却或は彌佉摩納の本生があるが、之は「因果經」等と相對して、興味ある問題でなければならぬ。即ち「佛本行集經」には雲とあり明かに Meghā を意味してをる。然るに他の傳説には善慧とあり、この方は Nidānakathā の Sumedhā に一致する。然るに「大事」(I. p. 322) には Meghā ca nāmo mīnarāko meghadatto ca. とあり、明かに雲である。之によつて見ても、大品四分五分大事の佛傳全體の前後を決定することは困難なことが了解出来る。我々は寧ろ各々の物語、即ち梵天勸請とか初轉法輪とか迦葉の歸佛、舍利弗日蓮の入團乃至誕生、出家の如き代表的物語の類型を夫々比較して、新古を決定する方が正確であり、それ以上纏つた作品全

體の新古を決定することは極めて困難であると思ふ。Windisch 氏の「大品」と「大事」との嚴密なる比較に於て我々は兩者の類似を認め、氏の研究に敬意を表すると同時に、更に四分五分に於ても殆んど氏の列擧する箇處は同一である事を發見し得た。

殊に細い點になると反つて「四分律」の方が「大品」よりも「大事」に近い様に考へられる。例へば「大品」I. 6. 8. と「大事」III. p. 327, 6 との比較に於て、前者は、「法輪を轉せん爲めに、迦尸族の都に趣かん。閑味の世界に於て甘露の鼓を撃たんがために。」とあり、後者は、「甘露の鼓を打たんが爲めに波羅捺に赴かん。世界に於て不退の法輪を轉せん爲めに。」とある。

四分五分俱に於波羅捺となつてをるから、同じ場所を指すとはいへ、言葉は「大事」の方へ近いと言はねばならぬ。又四分五分兩律にある伊羅鉢龍王 (Iṅgala) の物語は「大品」には存せぬのであるが、「大事」には明白に存してゐる。偶

文も中心點は大體一致してをるし、四分五分の偈文よりも餘程明瞭にその意味をとることが出来る。

何者王中上。染者與染等。云何得無垢。何者名爲愚。何者流所漂。得何名爲智。云何流不流。而名爲解脫。爾時世尊。以偈報那羅陀梵志言。

第六王爲上。染者與染等。不染則無垢。染者謂之愚。愚者流所漂。能滅者爲智。能捨一切流。天及於世間。不與流相應。不爲死所惑。能以念爲主。諸流得解脫。

(大正藏經、二十二卷、七九一)

「自己の支配者は誰ぞ。支配者は如何にして染的なるや。自己の離染とは何か。愚とは何を名くるや。世尊のたまはく、第六(識)を支配者となす。(その)支配に於ける支配者が染的なるなり。無染を離染とす。染者を愚者と名く。伊羅鉢曰く、かの愚者は誰によつて漂され、能く捨離する賢者は誰ぞ。鞭を滅するとは何か。尋ねられたるそれを我に致へよ。世尊のたまはく、愚者は鞭に漂さる。智者は鞭を捨離す。一切の鞭に相應せざるを鞭を滅す」と稱す。(III, p. 333)

斯く考察して行くと、我々は「大品」から採用した佛傳と見るよりも、寧ろ兩者の基礎になる教團の傳説が澤山類型をなして、種々變化浮動

してゐたといふ方が確かであらう。而して其等の物語を各教團が或は簡單に或は複雑に自由に取捨して、各々その佛傳を作つてをつたものとすると考へる。

最後に疑問となることは説出世部がその律藏として *Suttavibhanga*, *Khandhaka*, *Parivāra* の三大部門を有してゐたか如何かといふことである。「大智度論」第百卷によると、摩偷羅の毗尼は阿波陀那本生を含んで八十部ありといひ、劇賓國の毗尼は本生阿波陀那を除却して十部となすといふ記事があるが、その記事を信用すると説出世部にも摩偷羅の如く、本生阿波陀那以外に更に律藏の中心となるものがあつた様に思はれる。けれども之は推察に過ぎぬ。私は寧ろ、律藏がよし説出世部にあつたとはいへ、南方上座部の其と比較する時は遙かに變化の甚しき、恐らくは後の大乘律に近き氣分のものに變化してゐたものではないかと思ふ。十地思想の中に於て退轉の菩薩の因に關する敘述の如きその一

理由であらねばならぬ。従つて南方上座部の如き三大部門を有し、牀系の整然たる律藏があつたと見ることは大に疑はしいのである。

結局「大事」は説出世部の律藏の一本と稱するも、内容を重要視する時は、寧ろ本生話を含める統一せる佛傳と言ふべきものである。しかし「佛所行讚」の様に、佛陀の生涯を纏めて述べやうとする動機からではなく、寧ろ釋尊の歴史的事實を超えて、信仰の對象としての佛陀の如何なるものなるかを述べて、之に歸趨を得んとするものゝ如くである。言ひ換れば藝術的感興から作りあげた個人的作品でなくして、教團の人として弟子の立場から一般に尊敬してゐた佛陀を敘述したものである。その製作年代は明確にすることは出来ないけれども私は大體之を次の如く考へてゐるものである。

支那譯經史からすると、佛傳經典の中では現存せるものに關する限り、「修行本起經」が一番早く譯され、「中本起經」「太子瑞應經」の順序と

なつてをる。即ち次の如く西紀一九七年。二〇七年。二二二——二二八年といふことになつてゐるのである。此等は大概一類の經典と見ることが出来るから、少くもこの經典よりも、「大事」が後に製作されたとは思へない節がある。何となれば漢譯が假令、原本に忠實でなかつたとしても、次のことはいへるからである。

「修行本起經」に六度十地の思想が豫想されてをり、(大正藏經、三、四六三)「中本起經」(大正藏經、四、一四七)も「太子瑞應經」(大正藏經、四、四七八)も同様の言葉を用ひてをるから、少くも譯の頃には六度十地の思想が整つてゐたと見ねばならぬ。十地の思想は「大事」にも説いてあるが、六度の如く波羅蜜多思想に於て徳目を六つに限定したのは大乘になつてからのこと、考へられるから、以上の三つの經典は大乘的と見てよからう。然るに内容に於て更に古いと思はれる四分律は西紀四〇八年に譯され、五分律は西紀四二三年に譯されてをる。それ故譯經の年代のみを唯一

の證據にするのではないが少くも後漢時代に同類の作品が澤山に支那に譯されたことを見れば、「大事」をそれ以後の年代のものとすることは出来ないと言ふことにならう。

### 三

巴利經典の中に「げに跋伽離よ、法を見るものは我を見る。我を見るものはすべて法を見る。」(S. P. F. S.] III, P. 120)とあるが如く、原始的にいへば、法尊重の思想が中心問題であり、それ以外に他を考へる必要はなかつたと言つてよい。その法尊重の思想から従つて三世一貫の法といふ意義も成立したものであらう。法歸依、自歸依の遺識、法根、法眼、法依の認知が重視された結果として三世一乗道の考も生れたのであると思ふ。この法に對する尊敬は直に佛人格に對する尊敬に伴つて起るものである。

而して佛陀常在の信仰が起り、佛を過去にも未來にも延長して行く様になつたのは佛滅後のことである。過去への延長は過去佛の思想とな

り、未來への延長は將來佛の記莖が問題となつて來る。

その中でも過去を考へて、未來の考が出るのが思想發達の順序であるから、過去佛の方が將來佛の思想より古いと見ねばならぬ、過去佛の思想と寓語文學とが結合して佛傳が段々加上されて行くと、次には夫々の過去佛の銘々に本生語が組立てられる様になるから、往々同一の物語が異つた佛の本生にとり込まれてゐることもある。従つて現型の複雑さは再び其を分析して、元の單純な物語に還る様になることが出来る。

未來佛の問題に關しても同様であつて、その重要な役目をなすものは、記莖 (vyākaraṇa) の考であるが、それが文法上の Futur I から Futur II に轉化する様に、將來への記莖が過去本生の中に織り込まれてゐる。勿論現型では過去本生の中に記莖思想が含まれてゐるものが相當にあるから、單に未來を標準として、その形式の方が古く、過去の中に織り込まれてゐる

記莖思想の方が新しいものであるといふわけには行かぬ。即ち之によつて時代の前後を直に決定することは出来ないのであるが、たゞ單純複雜の程度の區別の上から分析して行けば右の様な議論が成り立つと思ふ。この際に孰の思想が古いとか新しいとかの問題は箇々に就て一々比較吟味しなければ判定の出来るものではない。いづれにしても、種々異つた形式の下に本生語と稱せらるゝ物語の内容が叙述されるのであるが、此等は大體二つの形式の下に要約し得ると思ふ。

第一は本生話の古い形式で、或る事件の理由因縁を用ひられるものである。例へば大善見王の物語は佛陀が拘尸那羅の如き邊地に涅槃せられるのは不適當であるといふ阿難の考を打破して、その然らざる理由として物語られたといふことになつてゐる。

又アラーギー (Alevi) に止住する比丘等が俗人に多くの布施を強要した爲め、比丘を見れば

逃げる習慣になつてゐた俗人が、或る時迦葉を見て逃げ去つたといふ事實に對して、佛陀がマニカンダ(Mankanda)龍王の昔噺をして、比丘等を呵嘖した物語がある。此等の形式は比較的古いものと見ることが出来る。

第二の形式は佛陀が現在の如き偉人大丈夫になられたのは、決して佛陀一生の努力によるのではなくして、過去無數劫の間、善根を積集された結果として、現在の佛果を得られたのであるといふ考の下に、有ゆる寓話文學に表れたる善行爲を探り容れたものである。之は前のに比較すると内容の問題は別として形式としては新しいものと見ねばならぬ。漢譯「六度集經」、巴利文「本生話序說」(Nidānakkathā)の如きはこの部類のものであり、殊に「六度集經」は非常に本生話的要素としては古い内容を含んでゐるが、形式は第一の場合よりも新しいと見ねばならぬ。「大事」に於ては今述べた形式の中では前の古い形式の方が多いが、又後者の形式を採用して

「大事」の地位と説出世部の佛陀觀

ゐないとも言へない。誕生以前に述べてある物語は勿論、誕生佛以後に書かれてある物語でも、菩薩の過去生として記述してある。即ち理由因縁と本生とが同時に行はれてゐるわけである。もう少し之を具體的に言へば、

「昔、頭陀行者よ、第七地にある佛はクシヤミ名けたる王なりき。彼の妃は無女比なる名にして、今は羅睺羅の母ヤシヨーダラなり。今の惡人提婆達多はその時、シヤタラと名くる地方の王たりき。」(I, p. 128.)

「昔、頭陀行者よ、この世尊はウグラとよぶ龍王なりき……」(I, p. 127.)

「昔、頭陀行者よ、この世尊は諸獸の王なる獅子なりき。この惡人提婆達多は獵師なりき……」(I, p. 127.)  
 の如く叙べてあるのは第二の形式と見ることが出来る、第一の形式としては次の様な例を擧げることが出来る。

一切義成就菩薩がヤシヨーダラ姫を得るには種々なる競争に勝つて、からうじて結婚することを得たといふ事實の説明に對して、Suchandimāと Kinariとの戀物語が述べられてゐる。



# 怒 と 宗 教

岸 本 英 夫

## 一

宗教心理學には、從來二つのゆき方がある。その一つは、原始宗教に溯つて、これを發生的に研究せんとするもので、ヴントやキング等のゆき方である。他は、發達せる現代の文化人の宗教を研究の對象とするもので、デュイムスやストラトンのゆき方がそれである。今、前者は暫く措いて、後者の研究方法を見るに、質問法・傳記・自序傳等の研究・一般に認められてゐる宗教現象の分析等、色々あるが、これを概括すると、未だ材料にとらはれ、その束縛を脱しきつてゐない趣きがある。即ち、四方から蒐集して來た宗教現象を心理的に解剖して、其の要素の分析抽出をしては見るが、それ以上には出で

ず、以て事終はれりとして居る傾向がある。従つて、その成果も、例へば、回心や祈の研究と云ふ様な、個別的な宗教現象に限られるか、又はそれ等を只配列的に集めた概論風のものに終つてゐる。宗教心理學とは云ふものゝ常に宗教現象が主で、心理的觀察は従である。この欠陥は、心理學上のある問題或は立場をしつかり捕へて、そこから心理的問題を中心として、宗教現象を縦に見透さんとする態度に乏しい結果であと思ふ。即ち、未だ分析のみあつて、綜合の欠けた状態にあると云ふことが出来る。

これは、宗教心理學が生れ出でてから、未だ三十年を経たに過ぎず、その歴史が若い爲と考へることも出来るが、若い歴史の宗教心理學も



既にかゝる状態に満足せず一轉期を必要として居る。即ちある意味で、今宗教心理学は一寸行きつまつた形にある。この嘆聲は研究の中心であつた米國に於ても、しばし聞く處である。

かゝる状態に對し、この行き詰つりを打破して、新しい天地に第一歩を進め様とする努力も一方に見られる。ストラトンの「怒」に關する研究の如きもその一つである。彼は人間の心理現象のうちで、怒及争鬭性に着眼した。そして、これを研究し、これを通して道德及宗教を觀察した。怒によつて、宗教現象の一面を縦に綜合したものと考へることが出来る。これ從來の欠陥を補ふものである。單に研究の立場或は態度と云ふ點のみより見ても、彼のこの研究は意味深いものである。

## 二

その説く處を紹介するにあたり、われ等は豫め彼の怒に對する心理學の見解を明にせねばならぬ。そしてそれには先づ、一般の衝動及情緒

に對する彼の態度を知る必要がある。曾つて、宗教は欲知の所産であると考へられ、主智的に見られて來た。それに對し、情を主とし、或は全心的經驗を主として見る様になつたのがシュライルマツヘル以來の近代の傾向である。宗教心理学それ自身の誕生も、この變化の一つのあらはれと考へることが出来る。宗教心理學者たるストラトンのとる態度も勿論それである。知の存在及活動を全く無視するのではないが、衝動や情緒をより重要視し、精神活動に欠く可からざる要素とし、以つて、舊來の偏見を破り、宗教をありの儘の姿に於て眺めんとするのである。

扱、怒はかく考へられたる情緒の一つである。多くの情緒のうち重要なものとして、彼は愛・恐・怒(ある場合には、更に *Self-interest* を加ふ。)の三つを擧げてゐる。これ等はもとより、精神作用に重要な位置を占むると云ふ點では變りはないが、彼の解釋に従へば、愛が直接的第一次的に作用するに反し、怒・恐は愛の發動を待つ

てそれに伴つて起る第二次的のものである。その役目は新しいものゝ創造ではなく、愛がつくりだしたものに、活力を與ふるにある。愛なき處に怒も恐も生じない。彼が「愛を——自己に對する、他に對する、そして所有に對する愛を——取り去るならば、我等を怒らしめ、恐れしめる何等の動機も存在しない。」と云つて居るのは、佛教の集諦の因なる渴愛を想起させる。

怒は、これを常識的に觀察すれば、消極的破壊的作用のみをなすものの様に思はれるが、事實は決してさうではない。例へば、戦争と團結心との關係を考へて見る。團體が公憤を發して、他と戰を交へるときに、その公憤は曾に敵に對して働くのみならず、同時に、團體自身の上にも作用して、その團結心をいやが上にも強からしめる。これ怒の積極的建設的作用である。怒を人間の性質の汚點とし、許すべからざるものとし、捨て去らうと努めるのは、近代の傾向であるが、實は怒は、精神活動の活力の源とし

てかくべからざるものである。只人間にとつて必要なのは、怒を制御し、適當に導き、その力を利用することである。

宗教もその發達の過程には、怒りの存在を許してきた。そして、又、現在我等の心の怒を制御するに有力なものは、宗教である。

怒に對し、彼はかゝる見解に立つて、宗教を觀察しようとして居る。

### 三

彼は、現存する九つの宗教を通觀し、怒を中心としてこれを三種に大別して居る。その分類の當否はともかくとして、これは、眼新しく且面白い企である。

第一は、好闘的進撃的な宗教である。猶太教・拜火教・回教等がそれである。怒は公然宗教のうちにも認められ、信徒に對し信仰の敵に對して、些の苛責もなく激發することを許されて居る。猶太教は嫉妬に燃ゆる一神を奉じ、拜火教には善惡二神の争闘あり、回教は左手にコーラ

ン右手に劍を持つて各々その特色を發揮してゐる。

第二は、怒なき宗教である。道教・婆羅門教・佛教・ジャイナ教の四を擧げて居る。前者が怒を高潮したに反し、これは又、怒を否定する態度をとる。空に徹し、無に歸することを目的とし、情に驅られて心の動かざらんことを努める。四つとも、印度から支那・日本にかけての宗教である。

扱、怒に對する此等の二つの態度のあとをうけて第三の立場は、怒を制御し、その活力を利用してゆかんとするものである。ストラトンの心理學的立場から云へば、これが中庸を得た最も妥當なものである。キリスト教と儒教がそれである。これ等の宗教に於いて、中心をなすものは愛(儒教の仁)で、怒はその愛に發した宗教行為の遂行を助けると云ふ意味に於て存在の價値ありとせられる。愛は創造者であり、怒はその保持者であると云ふ考へ方を、彼は此處でキ

リスト教及儒教によつて實證し、又實證し得たるが故に、此等の宗教を他の二者より、一段進歩したものと成して居るのである。

かく彼は、宗教を大別して、怒の宗教・怒なき宗教・怒を制御利用する宗教の三者とした。これは、怒を中心として觀察した結果と考へれば尤もな分類ではあるが、更に一步進めて考へて見ると、多少の無理がある様にも思はれる。思ふに、第一を怒の宗教とし、第三を怒にたすけられたる愛の宗教とするは差し支へない。此等に於て、怒はその宗教の重要な部分を占めてゐるからである。併し、佛教や道教を目して、簡單に怒なき宗教とするは、當を得てゐない様に思はれる。怒は佛教や道教に於いて、それ程重要な位置を占めてゐないからである。かゝる分類上の無理は、押しつめてゆくと結局、怒はすべての宗教現象に重要な役目を持つてゐると云ふストラトンの根本的な考へ方の當否に迄ゆかなければならないことになる。この點は、恐

や愛を以つて宗教の中心をなすものと考ふる事が六ヶ敷いと同じ様に、彼にとつての難關である。そして今後大に問題になる處と思ふ。

更に彼は、その分類に當つて、既成宗教の各々を一つの單位として見た。これは、もとより、一つの見方と云ふ事が出来る。殊に彼の如く、成文となれる教典を主要の材料として宗教を見るものにとつて、最も便利な且已むを得ざる方法であらう。併し乍ら、この方法を以て必しも完全なものとする事は出来ない。彼自身も、「怒の地理的分布。」と云ふ章で云つて居る如く、怒が如何に働くかは、その民族の性格・傳統等に影響されることが多い。宗教の教理や形式は同じでも、それを信ずる民族或は個人の性格が異れば、その宗教の氣分は全く異つたものになつて仕舞ふ。例へば、同じく佛教の中にあつても、日蓮の如く折伏の態度をとるものもあれば、親鸞の如く攝受の態度を保つものもある。怒と云ふ様な心理的な問題を取り扱ふには、觀察の

眼を宗教の形骸や教典に止めず、更に生きた個人或は民族の性格の中に立ち入りて考ふる必要がありはしないか。此の點に彼のゆき方について猶多少もの足りないものがある様に思はれる。併し、とにかく現在生命を保つ宗教を、殊に東洋の諸教に迄わたつてかゝる觀察を試みたのは卓見と云はねばならぬ。

#### 四

彼はその緒論に於ては、怒の研究は特に一神教の説明に新らしい地歩をつくと云つて居るが、嫉妬と一神教の起源を論じた處は、將に本書中の白眉である。

猶太教やキリスト教の様な一神教に於て、一神の存在は哲學的に説明されて居る。併し、宗教は哲學ではない。哲學的の説明を以つて一神教存在の理由が、すべて盡されたと考ふるは誤である。一神教が一神教たる爲には、哲學以外にある強い心理的動機がなければならぬ。その動機・原因となるものは、怒と愛との特殊な融

合なる嫉妬の情であると彼は云ふ。嫉妬と云ふ言葉は主として、男女間の愛慾について用ゐられるが決してこれに限らるべきものでない。嫉妬は、人間と人間との間にのみ起り得る情ではあるが、相手が、人間或は人格化されたもので、それに對して強い愛着を感じるときに、何處にも起るものである。只人間に對する愛着の最も一般的な且強烈なものが愛慾の情である爲に、嫉妬と云ふ言葉が、かゝる聯想を持つ様になつたのである。そして又、其の結果強い愛着や嫉妬の心を男女愛慾の言葉を借りて表現すること、しばしば見られる。

今、猶太教を例によつて考へて見る。一體、

猶太人は最も嫉妬深き民族である。彼の地に於いては、古くから一夫一婦の制度が保たれて居た。そして夫が妻に對して嫉妬の情を起すことは罪と考へられない。却つて正當のこととされて、その度に妻は禮拜所へ行つてあかしを立てなければならぬ。此の強い民族的嫉妬心を、

神に投影してつくり出したのが、猶太の神、嫉妬の神である。猶太教に於いて教典は、神は夫であり、イスラエルの地は妻であると教へる。妻は只管夫なる神のみに忠實でなければならぬ。イスラエルの民がエジプトの神を拜し、パールの神の前に跪くならばそれは、眞の神に對し、姦淫の罪を犯すものである。夫なる神はこれを少しも容赦せぬ。妻は夫より捨てられ、あらゆる天災地變の刑罰に苦しまなければならぬ。

かゝる神と人との關係は、誠に一神教を生ずる有力な原因であると考へられる。嫉妬なき愛は、人と我との差別を捨てさせるものであるが、これのみでは、色彩の鮮明な一神教は起り得ない。そこに嫉妬の情があつて、彼我の區別を峻厳にし各々の立場に些の妥協も許すまいとする處に、一神教の生ずる一つの理由はあるのである。彼の云ふ如く嫉妬の情は少くも一神教發生の一つの有力な原因と云ふ事が出来る。

ストラトンは、其の他、人の神に對する怒、神の人に對する怒、宗教を中心とした人と人との怒、又宗教の起源と怒等、種々な問題を捕へ來つて、粗上へのせ、觀察批判を下して居る。その着眼點が新らしいので、觀察の結果も亦、從來

のゆき方を脱し、我等に教ふる處が多い。

(一) George Malcolm Stratton,

Anger, its religious and moral significance (1923)

(二) Ibid. p. 70.

前號「修行道地經と法華經との關係に就いて」正誤表

頁	行	誤	正
一一八	上、一八	必要	必要
一一九	上、一一	入海抹寶	入海探寶
一二〇	上、一八	六卷十一品	六卷二十七品
同	一六	必要	必要
一二二	下、一二	修行經六卷	修行經六卷或は七卷
一二四	上、一五	文敏度	支敏度
一二六	上、一二	二十七品經	二十七品經は
同	一六	五十五現章	五十五經章
同	一七	第二十四現品	第二十四觀品
一二七	下、一	收作	改作

頁	行	誤	正
一二九	下、一二	感立	成立
一三〇	一一	相當	相當
同	下、一三	ならぬことば	ならぬことばには
一三二	上、五	泥恒經	泥洹經
同	下、一八	經の	經の一つの特長であるが要するに是は法華經の
一三三	上、四	佛教文字	佛教文學
同	一四	三輩經	三輩經
同	下、二	三輩經	三輩經
同	下、四	慈觀	慈觀

## ストラウス氏の印度哲學を讀みて

## 甲 斐 實 行

ストラウス氏(Otto Strasser)はキール大學の教授で一九二五年印度哲學(Indische Philosophie)といふ書を公にした。

今私は聊か之に就て述べ、その特徴を二三舉げてみたい。

本書は梨俱吠陀の哲學思想の萌芽よりウパニシャッドの復興運動とも見るべき吠檀多學派の一元論(advaita)に到るまですべての印度の哲學思想を網羅したるものであるから、縦に歲時にかへ横に方處に亘り印度全般の哲學思想ともいふべきものであつて、僅かに三百頁足らずの論文中にかくも廣汎なるものを巧みに纏めた著者の努力と苦心には多大の尊敬を拂はねばならない。殊に今までの印度哲學史には佛教を除外

して叙述したものもあるし、たとへ叙述したものにせよ簡單に初期の根本佛教を論述するぐらひにとゞまつてゐるに反し、ストラウス氏は一通りは大乗佛教も信仰運動として、其の哲學思想を概論してゐる所は、多くある印度哲學概論中稀に見る所である。

けれども此の書のかくの如き特徴が同時に亦缺點の存する所以であつて、いたづらに哲學思想の關聯を求めんが爲めに無理に一方を曲解して、他の思想との關係を求めようとした所もあり、又材料について云つても佛教の特徴を論述するに僅かにマダーバの哲學綱要(Satyadharma-Samitih)や其の他印度の婆羅門系統の書を材料としてゐるやうな所は漢譯經典の自由に取

扱はれぬ泰西の學者としては己を得ぬかも知れぬが、いくらかそこに遜色を認めぬわけにはいかぬ。たゞ私は氏が大乘佛教を以て滅後の佛陀に對する後世の信仰運動 (Bhakti-movement) なりと解し、その例として婆伽梵歌を擧げて居る所は其の眞意を得たものであると思ふ。だから佛教は南北いづれの地に興つたものにせよ皆滅後の佛陀に對する信仰より興つたもので佛陀觀がいづれの佛教に存することからしても明かなことであると私は思ふのである。のみならず後世には有名なる大論師が出現すれば、出現の時代よりすつと後になつても、其の大論師に對して信仰敬慕の情より其の地方に一種の信仰運動が起るやうなことがあつたのでは無からうか。時代を異にして同人が出現したやうなこと、例へば龍樹が二人存したといふ傳説や、世親に新古兩世親のあつたといふやうな考は、後世の佛教徒の此等論師に對する一種の信仰運動より生れたものでは無からうかとも思はれるのである。

ストラウス氏の印度哲學を讀みて

議論が岐路に入つてしまつたが兎に角、茲に大乘佛教を以て氏が信仰運動なりと解した所には私は同意するのである。

吠陀の讚稱より説き初め佛教ジャイナ教六派哲學を含めた印度哲學思想史であるから一々ここに叙述する暇は無いが、氏は小乗佛教として説一切有部と經量部とをあげてゐて、他の所謂十八部派に就ては何等説明をして居ない。漢譯や西藏譯の異部宗輪論や部執異論を見ない爲めでもあらうが、小乗佛教を此の二派に限つて極めて簡單にその世界觀人生觀を述べてゐるのは極めて大膽な取扱方であり、假令概論とはいへ決して要をつくしたものと云へない。

大乘佛教を叙述して氏は中觀學派と瑜伽學派とをあげて、一切のものは因縁所生の故に空なりと主張する中觀學派の一切法空の説を承けて法は空なりといふも此の法を緣する識 (vijñāna) 即ち第八阿羅耶識は本體として常恒的存在を持續してゐると主張するのが瑜伽學派なりといつ



てゐるが、概論として 先づ要を得た説明の仕事であらうと思ふ。

要するに此の書は一般印度哲學史であるから、思想開展の過程を考慮しつゝ論述したものである以上、著者の注意の焦點は常に本體の究明といふ方面に注がれてゐたやうである。従つて必要なる場合は現象の説明にも言及するが成るべく之を避けて行論を岐路に踏み込ましめないやうに絶えず努力して居るやうに思はれる。だから先づ梨俱吠陀の無有の讃歌に初まり本體を統一して唯一神を崇拜せんとした吠陀時代の神祇觀に初まりブローフマナの輪廻説、古新雨ツパニシヤツドの梵我一如の思想を序し其の間に佛教ジヤイナ教をば吠陀ツパニシヤツドとは異つた立場として一瞥し、更にマハーパツタの中より數論瑜伽論の先驅思想を發見して梵我一如の思想が數論の物心二元論となつた思想展開の徑路を辿り、正理論派勝論學派の學説を述べて再び數論學派瑜伽論派を所謂六派哲學の二學派として

論じ、前にも述べた通り大乘佛教の本體論を其の間に挿み、最後に吠檀多學派がいかにかツパニシヤツドの梵我一如の思想を承けて一元論を高潮したが、又それは後世ラーマヌージヤ等の神學者によつていかに教説が變化せしめられたかを論じてゐる。序述の間自ら脈絡あり系統あり、殊に最後の結論を讀んで初めて著者が私の述べたやうな *insight* を以て序述を進めて行つたものであるとなづかれる。

著者は結論に於て此の印度の哲學が現代に於て如何なる意義を有するかを考へ、ガンダーラ藝術に現れたるヘレニステック藝術の意味が未來に於て實現せられるでは無からうか、又印度人は現代の歐洲人に何を寄與し得るかは興味ある問題であるといひ、此等の關心を以て印度の哲學を研究する事は頗る興味ある事だといつてゐる。

## 新刊紹介

Andrae, Tor.

Der Ursprung des Islams und des Christentum.

366s. Uppsala und Stockholm 1926.

著者はウツサラ大学の講師、その就職論文“Die Person Muhammads in Lehre und Glauben seiner Gemeinde” (1917)と共に學問上高く評価されるべきアルバイトである。本書は、既に以前ゲロック(Gerock)が試み、更に近くウイルホルム・ルドルフ(Wilh. Rudolph)がその博士論文“Die Abhängigkeit des Asem von Indien und Christentum” (1922出版)に於て追求した問題を悉く探求したものである。即ちコーラン中に散在する幾多なキリスト教的要素を問題とし、それらの異つた成分はキリスト教の異つた方向、宗教から山來するものなるを示し、モハメッドが事實それらの宗派に關係があつたが故にかゝる現象が起つたといふ事を明かにせんとするのである。著者はキリスト教史上に於てモハメッドの先驅者と見られるもの(シリア教會、ネストリアン)を證明せんとして、モハメッドの興起當時アラビヤに擱つてゐたキリスト教の狀態に就いて普通知られてゐない報告を擧げてゐる。然し著者は決してモハメッドを以てキリスト教の一亞流、例へばネストリアンの如きもの

新刊紹介

としてゐるのではない。彼の獨白性は充分に認められてゐる。世界三大宗教の最も若きものの歴史的起源を窺ひ知るべき好著たるを失はぬ。

Aramantian, T. G.

The Kaveri, the Maikharis the Sangam Age.

Age.

University Madras 1925.

僅か百二十二頁の小冊子ではあるが、一九二四年のマドラス大學の Fankar Parthi 賞を得た名著である。本書は Tamil 王の北征に關して Tamil Sangam を極めて詳細に研究したものである。

從來北方王族の南方征服はよく知られ、研究もせられて居るが、此に反して南方王の北征はあまり知られて居らない。著者はこの Tamil の北征に就て研究し、其の年時を確定し、引て Sangam の年時を定めんとしたもので、この爲には從來觸れられて居らない Kaveri に關する物語や Megadha の Maikharis 族に關する研究にまで随分深く立入つて居る。

尙本書に付て居る索引は印度史研究上大に重寶なるものである。

Ananter Rudolf.

Das Weib in den Religionen der Völker unter Berücksichtigung der einzelnen Kulte und Sitten.

mit vielen zeitgenössischen Illustrationen. Linsert-Verlag G. m. b. H. Berlin-Pankow. 484s 1925.

第三版ではあるが非常に擴大されたのみならず全部に渡つて改訂されたものである。各民族の神話、宗儀中で女が如何なる役目を務めたかを明かにせんが爲に著者は宗教史に關する文書を忠實に採つてゐる。

Bailla, Jehn.

The Roots of Religion in the Human Soul.

New York. 1926.

キリスト教神學の立場より論じたる宗教の本質及びキリスト教の本質の問題である。

Banerji, R. D.

Memoirs of the Archaeological Survey of India. No. 16.

Calcutta 1924.

Bhumarasのシバの寺院に關する研究で、一八七三——七四年にカンニングアムが、つい其附近までに行つて境界標は發見したが、寺院までは發見し得なかつたもので、一九

二〇年の始めに、始めて發見せられた寺院である。John Marshall 氏によれば紀元六世紀 Banerji 氏によれば五世紀中葉の寺院である。建築様式、彫刻、裝飾等に關する十七葉の寫眞版も添へてあつて、詳細な研究報告である。

Bremond, Goyau, etc.;

Manuel illustré de la Littérature catholique en France.

Paris, 1925.

其道ではほんの常識的なことを知らないために思はぬ不覺なることを有勝のことだ。こんな意味からでも此書な少日を避つてなく必要がある。少くとも Henri Remond の百十數頁の序言は見逃すことは出来まい。

Coomaraswamy, A. K.

Catalogue of the Indian Collections in the Museum of Fine Arts, Boston. Part IV.

Boston, 1924.

耆那教の繪畫及び文献に關するものである。耆那教の特質、Māhātīra, Pārvanātha 等の傳記、繪畫等に就て著者の序論が添へてある。又耆那の美術が古英雄譚の復活具象化であるといふことを論じて居る。

三十九葉の寫眞版は頗る精巧である。

Francke, A. Hermann.

Geistesleben in Tibet.

Verlag von C. Bertelsmann in Gütersloh 1925. 60s.

mit zahlreichen aft.

Prof. D. Julius Richter の Miss-Dir. D. M. Schlank の  
の著したる die allgemeinen Missionsstudien の第三卷。  
著者は宣教師としての Sprache und Schrift, Die Geschichts-  
schreibung der Tibeter, Die tibetische Übersetzungslitera-  
tur, Das Volkspos der Tibeter, Etwas von der Bonreigi-  
en, Eigene Literatur der Tibeter aus dem buddhistischen  
Kreis, Folklore, Literatur der christlichen Mission 等の題  
目の下に記述を、各章に、それと關係する文献の例が  
多くあつてゐる。

Gaugaud, Louis.

Dévotions et pratiques ascétiques du moyen  
âge.

127 pp. VII+237, Paris, 1925.

著者は、マネテイクト派の人である。前篇には、中世紀に  
於ける諸種の Dévotion を論じ、後篇に於て、中世紀の著  
行にこの二種を述べたる。

Herbst, Hermann.

Der Bericht des Franziskaners Wilhelm von  
Rubruk über seine Reise in das Innere Asiens  
in den Jahren 1253/1255

XXVII+200s. G. Hoff-Verlag, Leipzig 1925.

未開の地に、極寒嚴寒の地に、己が宗教の擴布の爲にそ  
の足跡を印した幾多の宣教師傳記は、他方に於てそれら  
未見未聞の地を文化社會に紹介した偉大な功勞者であつ  
た。本書もその一つでラチンから獨譯されたものであり、  
譯者の序文が添へられてゐる。宗教史的に重大な章の  
一つは、カラホルムに於て、そのフランシスカン僧侶がな  
した宗教戰爭である。  
本書には英、佛の譯も既にあつた。

Herrmann, C.

Religion und Kunst in alten Babylon.

Furche-Kunstverlag zu Berlin, 1925.

パルロロキヤ、アッシリア藝術の宗教的内容を紹介するも  
の。三十の圖版。有緒たるを欠はぬ。

Halweck, H. G.,

A biographical Dictionary of the Saints.

8°, pp. XXVII+1053, London, Herder, 1924.

著者は一八八五年以來、パルソニア研究及び聖人傳研究のた

め、主として儀式の方面からその材料を蒐集してゐた。殊に一九一三年よりは聖人辭典や、聖人傳研究の概要を編纂して來たのである。尙ほ本書には、聖人傳研究の梗概も附けてある。

Krause, Charlotte.

Nasakatari Kathin, an Old-Rājasthāni Tale.

I Leipzig, 1925.

Note, grammar, glossary を附けて出版された原典で、Asia Major の出版である。

本書の内容は皆て Pāṇini, Pīṭhā に依つて出版せられた Nāśiketopakhyaṇa の簡單化せられた様なものであるが、出版者の目的は別にある。即ち近世印度のアーリヤ語は古きものに比して頗る變化したものである。殊に其語尾化の法に於て然りであるが、この變化は古き梵語や、諸種のプラクリットより如何にして、又何故に生じたか、それは未決の問題である。而してそれよりも尙困難なる問題は果して何時の頃よりかかることが行はれたか、といふ事であり、前問と同様重要な問題であらう。是等の研究は直接古き筆寫本、エウロパに就てのみ完全になされるのであらう。諸學者の手によつて、整理し校訂せられたる出版原典のみにあづかるものは、なし得ない所であらう。而して此の種の未だ世に普及して居らぬエウロパは善那教學中に多く見

受けられる。本書の如きは確に、この種の研究に志す者にとつて最良の出版書である。何となれば本書は Pāṇini 體で印刷され、歐洲學者風の句讀法と、Oriental なる句讀法とが併せ舉げられて居り、誤謬、落脱、省略等に就ての詳しい註がつけてあるから。

Landerlorfer, S.

Die Kultur der Babylonier und Assyrier.

242s. mit 22 Tafelbildern u 1 Karte, 1925.

München.

バビロニヤ及びアッシリヤの文化に關するまことまつた信頼するに足る好著。

Ménégoz, Fernand;

Le Problème de la Prière.

Paris, 1925.

著者は基督教の運命は一に其中心たる祈禱に對する態度によりて決定されるを信じ、プロテスタントとして神學的方法の修正の原理を究明してゐる。第一章に於て近代神學内の祈禱の問題、第二章で祈禱と基督教、第三章で方法と其適用の歸結を論じてゐる。其中一章が祈禱一般に關する文獻の吟味を試みたるものととして注目し價するものと思はれる。

Newton, J. F., (editor)

*My Idea of God.*

Boston, 1926.

直接傳道事業に従事してゐるキリスト教徒の多くの人の手になる論文集である。宗教心理の材料としても、用意して設問を與へたものを異つたものとしての一資料である。

Nioradze, Georg.

*Der Schamanismus bei den sibirischen Völkern.*

*Verlegt bei Strecker und Schröder in Stuttgart 1925.*

VIII+121s. 64 abb. u. 1 Karte

著名の示すが如く特殊研究。然し著者獨特の見解があるわけではなし。ハンザロフに従つてシヤマンヒとは滿洲語 Shaman から傳來し、興奮し、絶えず飛びまはつてゐる人間を意味するものとの説を忠實に記述報告するものである。シヤトーケル、シムロツト、シヤインはサマツタラント Shamam (禁慾家) に由來するものといふ説に對し、果して何れに正しきヤツトヤカニ。

Oesterley, W. O. E.,

*The Jewish Background of the Christian Liturgy.*

8s. pp. 248, Oxford, University Press, 1925.

キリスト教の儀禮、従つてその儀式も最初の型式はユダヤ風の儀式の影響を受けてゐる。之等について各方面の特殊の實例に依つて示した。第一篇には、キリスト教以前より存するユダヤ的儀式の梗概、第二篇には、キリスト教々團の儀禮の古代形式、第三篇には、聖餐や往古の愛餐の儀式等に關し特殊の説明をしてゐる。

Paquier, J.;

*Le Sentiment religieux.*

Paris, 1926.

宗教感情の史的及び心理學的研究をした小冊子である。概括的で纏まつてゐるが、多少ともカトリシズムのアポロシイとなつた傾向がある様に思ふ。

Reichelt, K. L.

*Der chinesische Buddhismus, ein Bild von religiösen Leben des Ostens.*

*Basler Missionsbuchhandlung, Basel und Erang. Missionsverlag stuttgart 1926. 230s. mit Bilderbelegen.*

W. Oehler に依つてヘルムウエー語から譯されたもの。著者は宣教師であるが異邦の信仰生活から學ぶ事を知る人である。文献學的には缺點がなくもないが宗教史的に見て事實價值のある本である。キリスト教との類似點の多い

一恐らく宗教との接觸に基するものであらうが——マハーヤーナ佛教が最も深く研究されてゐる。

Robinson, Theodore H.

An Outline Introduction to the History of Religions.

X+314, Oxford U. Press, 1926.

過去に於いて地上に幾多の宗教が起つた。そのあるものは既に滅び、あるものは、隆々として今日猶、存続してゐる。此等の歴史的宗教事實を、巨細にわたつて、正確に且明確に記述した、所謂宗教史のすぐれた研究書は、既に多く世にあらはれてゐる。又、此等歴史的宗教に捕はれず、文化現象として宗教事實を或は心理學的に、或は人類學的に研究せんとするは、又近時宗教研究の主潮流で、これに關する多くの著書もある。此の二つの流れは、相並んで、ますます深さを加へつゝあるが、此の兩者の分野が明になる程、いよゝゝ必要の度を加へ、而も忘れられ勝なものは、その掛橋の役をつとむべき研究である。本書は、この役目をつとめる立場をとつてゐると云ふ點で、意味深く、且注目すべき書である。即ち、著者は、宗教の系統的發生に深い學識を持ち、その研究の結果を、歴史的宗教の觀察に反映せしめて、出來たものが本書である。故に一音を以てせば、歴史的宗教に印したる宗教の發生的研究と稱するべし。

が出来る。されば、史實の穿鑿を先にし、その配列を附加的に取り扱つた宗教史とは、自ら異なるものがある。卷頭にあらはれた歴史的宗教發生系統の表の如きも、その行き方のあらはれてあつて、事實の正否は別として、面白い且大膽な試みであらう。

Schmitt, Erich.

Konfuzius, sein Leben und seine Lehre.

Die unsterblichen, Bd. 3. Deutsche Bibliothek.

Berlin, 16 s. u. 132 abh.

著者は十一章に渡つて孔子の公私生活に關して記載してゐる。それに伴つて彼の教旨を述べて行つてゐるのであるが、その表題を示せば、I. Die allgemeinen Voraussetzungen seiner Philosophie, II. Die Bedeutung der Riten, Li; Ethik u. Moral, III. Staatslehre, IV. Gedanken über Familie und Freundschaft 等である。著者は孔子を以て“Unsterblicher”とするが“Genius”とは認めない。何處より來り何處に去るかといふ人間存在の最大問題に對して堅く沈黙を守つた孔子を永遠に偉大なる天才と數へるには躊躇するのである。批評的態度を忘れず直接資料に當つて討檢された本書は一讀の値なきものではあるまい。

Tedeschi, Carrado;

*La nuova religione.*

Rienezze, 1924.

第一編で著者は神なき、汎神論的なる自己の宗教上の危機を感傷的な詞筆で叙し、第二編で社会的危機を題して基督教の頹廢と新宗教の胚胎とを觀察して進んで新宗教の何たるかを示してゐる。

Vatter Ernst.

*Der australische Totemismus.*

Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde in

Hamburg, Bd. X, 157s. 1925.

著者はフランクフルトの市立國民美術館の監督であり、同地大學の講師である。本書はトーテムズムの問題に見逃し難い密奥をなすもので、凡そ百三十ばかりの部族に関して集められた材料に基づき、この制度の個々の要素（トーテムの本性、人ミトーテムとの關係、文身の形式、トーテム的祭儀、傳來の方法、種族及び階級に對する關係、婚姻法等）を分析し、その發展の跡を辿り、それらの文化史的結合を仲介せんと企てたものである。

Wieman, Henry Nelson.

*Religious Experience and Scientific Method.*

357. Macmillan. 1926.

著者はオクシデンタル・カレッジの哲學教授。本書は三部に分れ、一部、二部に於て、宗教は科學を、科學は宗教を如何に必要とするか、兩々相依存する關係の如何に深きかを述べ、第三部に於て、現代に於ける宗教の誤解を宗教の表より除拒し、宗教が人生に如何に作用してゐるか著者獨特の見解を述べてゐる。即ち宗教を無視せず、迷信せず、而も科學的方法を以て、換言すれば具體的經驗の語を借りて神を決定せんとする點が著者の眼目である。

Zimmermann, II. C.

*Das babylonische Neujahrsfest.*

Hirrische Buchh. Leipzig 1926.

書名の示すが如き特殊研究の小著「Der Alte Orient」叢書の二十五卷の第三部として發行されたもの。



宗 教 研 究 定 價			
一冊送金壹圓	一冊送金壹圓	三冊送金三圓	六冊送金八圓
一冊送金壹圓	三冊送金三圓	六冊送金八圓	共料送錢拾八圓五金
一冊送金壹圓	三冊送金三圓	六冊送金八圓	共料送錢拾八圓五金

昭和二年二月廿五日印刷  
昭和二年三月一日發行

不 許 複 製

新第四卷・第二號

(定價金壹圓)

編輯者 宗教研究會

右代表者 東京帝國大學宗教學研究會內 姉崎正治

印刷者 宗教研究發行所

右代表者 東京市神田區表神保町二番地株式會社同文館 田中六藏

印刷所 宮本印刷所

東京市神田區雄子町廿四番地

東京市神田區表神保町二番地株式會社同文館

發行所 宗教研究發行所

撰譯東京二七四六番、電話神田九三三番