

佛教の社會觀と社會案

姊 崎 正 治

佛教の社會觀といへば、それがどういふ内容を有するかといふよりも、寧ろ佛教には社會觀があるかといふ事が第一に問題にならう。佛教の究竟理想たるネハン寂靜が、或る批評家のいふ如く虛無でないにしても、それが極めて超絶的の理想であつて、現實の社會をそれで説明するとか、又は社會改革案をそれから引出すといふ様な性質のものでない。又實際から見ても佛教の興起は出家修行者の團體を中軸とし、それ以外世俗生活は讓歩的に認容したゞけであるから、修行者の仲間には世事故論などは禁物であつた。その修行者なり、又之に附隨した準修行者の在俗信者等が、慈善を行ひ、利民の事業を興した事は、決して無視してならぬ事實であり、印度以外で佛教傳道の隆盛期には、此等の濟生利民の事業（今で云はゞ社會事業）が重要な要素にはなつてゐたが、それがどれだけその根本の社會觀から出發したか、又どれだけ社會案に基いてゐたか、頗る疑問になる。

それから又、所謂大乘佛教は餘程現實的で、世俗生活の中にも佛教の理想を發揚するを主義とし、現實に働きかけたと云はれ、特に日本佛教は此點に於て出色の特徴を發揚したと云はれる。王法佛法の冥合

とか眞俗二諦とかいふ名目だけでも、此の特色は何はれるが、さて然らばそれ等が果して佛教の社會觀社會理想に基いて、世語を指導し又は政治を匡正し、産業を案配したかといふと、恐らく決定的に然りとは云へまい。聖徳太子の一體三寶の理想とその實踐とは暫く別として、一般に佛教では、理想と現實との間にどうも溝渠があつて、直に理想から出た現實の指導乃至匡正とは云へない。その結果は、やはり理想は理想、現實は現實として、理想を現實以上に標致して置くに終るか、又は理想を現實に降伏させるかに終つた。禪宗の如きは前者で、眞宗の如きは後者、而して禪宗は實際の教としては儒教の倫理を備ひ來つて佛教の補助とし、眞宗は極めて安易な往生安樂の信仰の外は、何も彼も世俗謳歌に終つた位である。その他諸宗についても大體同じ様な傾向を指摘し得るが、今こゝには述べない。

此の如く觀察して來ると、社會生活といふ事が非常に重要になり社會問題の簇出する現狀に對して、佛教は頗る心細い感がする。之と對照して、キリストの社會觀とかキリスト教社會案といふ様な旗をふりかざし、且つ實際に社會事業の効果を擧げてゐる現在のキリスト教を見ると、佛教は如何にも立ち劣るといふ感がある。然し、さて然らばキリスト教にも元來その福音の本性の中にどれだけ社會觀又は社會案を有してゐたかといふと、少くとも四福音書又は新約書の範圍に於ては、的確にそれを發見し得ない。キリスト教社會主義などでも、結着は天の國に關するキリストの説法を、或は譬喩的に解釋し、或は随分迂路を回はつて引き出してゐるに外ならぬ。キリスト教者の中には、勿論此の言に異議を出して反抗する人はあ

らうが、天の國に關するキリストの言説そのものが多く譬諭であり、信仰の要は天の父に頼るにあり、此の大本以外更に適切に現實の社會生活に關する直接の指導はないのである。再臨その他終末的信仰（それが初期信徒にとつては非常に重要であつたと思ふが）をぬきにして、キリストの教が倫理的だとはいひ得ても、社會的だとはいへない。

キリスト教の事を論ずるのは今の目的でない。然し、的確に社會觀といふべきものはなくとも、宗敎的理想があれば、その光りに依つて社會を指導し、又はその中から社會的理想を建設する可能性のある事は、キリスト教の例に依つても見られる次第であるから、佛敎に於てもそれが不可能でないといふ事を示す爲に、一寸言及したのである。但し今までの歴史で見れば、教會といふ思想と又その實際の組織に於て、キリスト教は、佛敎に一步を先んじてゐる（此には羅馬思想の援助があるにしても）、且つ近世になつてキリスト教は、その天國理想を現實に適用する事に於て、此亦佛敎より先に進むだ。而して現代文化に於て社會思想が重要な位置を占める今日、佛敎が感化を布かうとするならば、此點に關して特に反省考慮を要するは無論の事である。而して此の考慮は又同時に佛敎の根本理想と現實との關係に於て、過去の經驗以上更に再検査を要し、進むでは現代の難關に對する確乎たる指導の能力を検査して見るべきである。但し、現代の必要に應ずるといふのは、之に迎合し阿附するのではなく、一段の高處からの批評と指導とを目標とすべき事も亦云ふまでもなからう。

佛教に社會觀がありや否やといふ事を初に疑問として出したが、佛教には理想としてよりも寧ろ現實の説明として一種の社會觀がある。キリスト教では總ての現實を神の意匠として説明する代りに、佛教では總ての生活を業因果果として見る。従つてキリスト教では、社會生活をも神の意匠又は命令として見るに反して、佛教では社會を作り上げる衆生の各自并に共同の業因果果として見る。キリスト教との對照は主題ではないが、生存生活の一切の成果を、衆生の業因果果として見る點に於て、佛教人生觀の特色があり、而してそれは實に社會生活一切の責任と結果とを衆生自らに歸する點に於て、近代的思想に通ずるものがある。(ハクスレーが晩年に生物進化の一應用を佛教の因果觀に於て發見したのもその爲である)。

先づ衆生を個人として觀て、その生存一切の状態運行を業の因果として考へる。その因果の中には根本の性格性情は勿論、一切の思想行動言説(即ち身口意の三業)を含み、過去の業因が今日の業果として、生存状態の一切を形成し、今日の業因は明日の業果を作り出し、此の如くにして生存のつゞき、生命の流れは、前後に連續開展する。且つや、一個人の生存は個人孤立の生活でなく、他人との聯絡、境遇との關係等一切の連鎖を伴ふから、その聯絡連鎖も亦必然業因果果の法則、即ち共業所感の理に依つて形成せられる。即ち衆生の生存は過去現在未來といふ前後の連鎖のみならず、生存の伴侶、生活環境の共通といふ左右の聯絡を舞臺とし、その共業所感が社會關係を作る。個人を中心として、その性格や生存を作り上げる因果を正報と呼び、その生存の伴侶環境一切を依報と稱する。つまり業因果果の動きは正報と依報との相

互依存、不離の聯絡となつて現れる。此の依存聯絡の舞臺は人と人との關係、人と天然環境との關係總てを含み、その關係は物質的生存にも精神的生活にも亘り、功罪共に與同、即ち共通聯絡の關係がある。此の如き生存の舞臺は、勿論千差萬別で、衆生個人、種族社會、國土環境の別が個々に異なるのみならず、同じ個人でも同時に異なる生存の舞臺を有して、家族の一員、民族の一員、その他種々の團結の一員として、その依報の中に生存する。此の舞臺が即ち法界(Dhamma-dhatu)で、共業所感の因果の法で營まれる境界、而して異なる法界が同時に諸種の網を張つて衆生の生活を規定して居る。業因果の生命は即ち法界の生活として、個人のみならずあらゆる生存の法式を支配してゐる。此の觀念を詳しく説明することは別の機會に譲り、佛敎の社會觀は即ち此の法界觀たる事に止めるが、要するにあらゆる意味に於ける社會的生存を業法といふ觀念に纏め、而して可見不可見種々の法界が我々の生存を規定してゐると見るが佛敎の社會觀である。

さて此の法界生活に對して標示する所の理想界はどうなるか。「迷へば衆生、悟れば佛」といふその迷悟の別はどこにあるか。約して云へば、此の法界の參差、生命の聯絡流通を思はず、個人的小我執に執着するから、自分で自分の生存を局限して、その中に迷ひ込む。此の小我執を脱し、自分の生活を大法界に置き、一切衆生との生命聯絡を實にする、それが一分でも出來れば、一分迷を脱し、一分悟に入る。それが完全に出來れば佛であるが、一分でも二分でも出來れば、それだけ佛に近づく譯で、此の如き衆生の生活

する法界はそれだけ佛界に進みつゝあるのである。然らば、現實、我々が通常云ふ意味の社會生活に於ても、業因業果の連鎖の中にも、一分でも佛界を現するのが社會理想であり、又個人の道徳といふのも、畢竟この理想を目標としての業因業果であるべく、明日の社會を考へる者は今日の生活に於て、個人としてのみならず、法界の生活に於て佛界を體現すべきである。(業感關係が轉じて十界互具の觀法になるといふ點は他日に譲る)。若し佛敎に社會案が出来るとすれば、此の目標から出る案たるべきも亦當然の事である。

そこで此の目標に依つて、少し過去を檢査して見ると、成績は不幸にして不良である。事相密儀を以て人生を裝飾はし、人心に或る種の飽滿を與へたにしても、社會生活に何等の指導をもし得なかつた眞言。直接人心の悟道は與へても、社會に見性の貢獻をしなかつた禪や、眞俗二諦を并べて、その眞諦を以て社會的立案をし得なかつた眞宗。此等は一々述べるまでもなく、奈良佛敎が實際の活動をした事は、重んずべきであるが、此も的確の社會案があつての事ではなかつた。只王法佛法の冥合を主義とした天台系統は、稍社會案を有して居たのであるが、その冥合も終には政權との野合になつてしまつた。此の冥合の理想に依つて靈山淨土を此土に建立するを主義とした日蓮法華宗は、理想はそこにあつても、又折伏戰闘を以て政權と戰つたには違ひないが、その冥合の案として具體案ではなかつた。妙法を以て王法をも資生産業をも指導せうとの理想はあつたが、此等の關係を如何に社會的に案配するかといふ具體的考慮にまでは進ま

なかつた。然し社會案として最も踏み込み、社會的觀念の最も多かつたのは、佛教の中では此の日蓮法華主義にあつた。然し、今日までの成績、今日の現状について見れば、何れも五十歩百歩で、つまり佛教觀と社會案は今後の世界に於ける佛教の試金石である。

佛教の立場から云はゞ佛教の理想で人類を感化し指導するが最大事、否唯一事である。然し如何にしたら指導が出来るかといふには、指導すべき目的物、その構成、性質、又並びに現在の病を能く見極めるを要する。佛教僧侶の中には政治的進出を唱へて、議員選舉に熱中する連中もある。又何を云つても經濟力が必要だといつて、「軍資」を得る爲に實業に結むだり或は拓植に従事する人も出た。議員となつて政治に參與し、政治を動かせば、社會改革が出来るか。「軍資」が出来さへすれば傳道の効果が擧るか。此等は殆ど見戯に類した考で、病がどこにあるかを見分けず、豫後の見當をもつけずに只々投藥して見るのと同じである。山法師は兵力を以て朝廷を動かし、政治を左右した。然し政治を左右するのと政治を善くするのとは同一事でない。中古の佛教寺院は莊園寺領を擁して、富の力で他を凌いだ。然し富力を擁するのと、感化を布くのととは場合によつては相背く。目的を忘れて手段に没頭して出路を失ふは人間の弱點で、熱烈な理想と確乎たる社會案とを抱かずに、徒に政治に進出し、徒に財を擁するのは、小人玉を抱いて罪あり、却て教法その物の墮落を誘致する事は、日本佛教史の教訓が明白すぎるではないか。

されば社會案について考へるには、一方根本觀念と共に、他方現代の社會病がどこにあるかといふ診斷

を必要とする。第一は、財に重きを置きすぎる事、經濟が人生に於ける最大又殆ど唯一の力である如く思はれる事。此はマルキシストもその敵たる資本家も、同じであるのみならず、政治家も宗教家も同じ病にかゝり、同じ迷見の中に行動してゐる。此に對しては、富を作る産業は畢竟人間の物質的生存を維持する爲の手段に外ならぬ、即ち佛教でいふ欲界の所作であるといふ根本義を明にして、社會生活に於ける産業にその分に應じた位置を與へる事を要する。分に應じない勢力を誤信する事、即ち法界混亂の基である。産業は人間生存の基礎である、然し基礎が萬事を支配せんとするのは、根だけあつて幹枝も花も實もない樹木を作らうとするに同じである。況や現代の文化に於ては、機械産業の宏大な組織の爲に、人間は本來その生存を維持する爲の手段たる機械や組織の奴隸となつてゐる。ラスキンの云つた様に、生存と幸福の爲の Wealth が却て Evil になり、社會をも個人をもマンモンといふ怪物の犠牲に供してゐる。佛教の之に對すべき態度は明白で、佛界を形成すべき人間がマンモンの奴隸になつてならぬといふ自覺が根本たるべき事は勿論、産業は産業としてその能を盡すべきだといふ立場で經營する社會組織を目標とする社會案を立てるを要する。即ち、人生に産業といふ一法界があり、總ての人はその法界に住するが、それは人生の一面に外ならぬといふ根本見地に立つて、この法界の自主經營と共にそれが他の法界を犯さぬ様にするにある。資生産業皆正法に順ふ實を擧げるには、産業が佛界の一面であつて全部でなく、人間の精神的完徳の一手段たる分を守る事を要する。此の問題に聯關して、機械と精神との關係、スピードの問題、産業組合

の組織、資本と労働との關係、物資の交換分配など種々の點があり、多少の具體案も出し得るが、今こゝでは立入らない。

第二は政治の踏み違へである。此の踏み違へは、政治萬能の夢と同時に、實は政治が産業過重見即ち經濟萬能の迷見に捕はれてその捕虜になつてゐる爲に生ずる。現代文化の國では、政治と産業との野合といふ病的現象が、政治をも産業をも毒してゐる。産業の問題、労働階級の運動が直に轉じて政治的革命になる危険は實に此の野合から生ずる必然の結果であつて、資本主義政治を呪咀し破壊せうとする共產主義のロイヤでも、方向は反對の様でも、その實は前者と同じ迷見を追うて政治と産業とを一つにした野合政治を行つてゐる。資本主義の奴僕となる政治も、此に異なる事はない。其から出る實際の害は一々述べるまでもなく、要するに政治が人生の綱紀を整へるといふ本來の任務から脱出して、實利の爲の政權濫用となつてゐるのである。此の如き野合は即ち法界の混亂、社會統制の錯亂であつて、その匡正は即ち政治が社會正義を利の外に置く事に外ならぬ。司法、警察、國防、その他國權の發動を産業實利の支配を受けない様にするにある。

第三は、只宗教と云はず、文教の無力である。その無力は文教に當る人物の無力でもあるが、社會的に見れば、産業と野合してゐる政治の不當干渉が文教を壓迫する。宗教が政治に旣弄せられ、教育學問が政治と産業の奴隸になり、文藝も藝術も、又新聞や出版も皆商業本位になるのは、根本に於て社會觀念と組

織の上に不純不調の毒素が遍滿してゐる爲である。此に對しては文教の自主尊嚴を貫徹し、此に依つて社會を批評し嚮導する天職を完うする一事あるのみ。此の爲に、特に宗教は、單に世に超然たるのではなく、然し又直に世事にはまり込むのでなく、一段の高處から人生を見渡して、人間を單なる生物的生存以上に引上げる本來の天職を主張し貫徹するを要する。「宗教の社會化」でなくて、「社會の宗教的照明」である。電燈の電氣と電熱の電氣とを混同し誤用してはならぬ。而してそれを單に觀念に留めず、宗教教育その他文教を一括して、その各系統團體等の中に自主のあると共に、文教の自主を社會組織の中に確立すべきである。此には勿論困難は多い。然し困難の多いのは却てその必要を裏書する。

此の如く産業、政治、文教の三つは人生に必要な作用であつて、今日云ふ如く權力や實利としてのみ見るべきものではない。佛教で體相用の三項を分ける用に當るから、人生の三用と呼び、而して上述の關係を三用鼎立と稱しよう。此の三用鼎立は、實に人間生存の自然の相に副ふ三用の相互關係、人生の業相法界關係の整理に外ならぬ。自然の相といふ意味は、人間の生物存在としての自然の要求、欲望に應ずるのが産業、社會的動物として正報依報各種の生存を營む者の相互關係を律する義理條目を統制し制裁するの政治、佛性を具へる人間としての向上生活に應ずる教法、此の三相三用である。前には現代の病に對する救治としての三用鼎立を概説し、又その實際の鼎立案配、即ち自主と共に共同聯絡を遂するについての具體策については別の機會に譲る外ないが、こゝに云はんとする所は、それが單に政策でなく、人生の原

則として考ふべき題目であるといふ一事にある。即ち人間の社會生活は、佛教語で云ふ業因業果に成る法界である以上、一方人間の天性に基いて案配せらるべきと共に、他方人生に佛界を幾分でも實現すべき向上の生活を目標として組織嚮導せらるべきものである。此の見地からして、欲望と義理と理想とに應じた三相三用をして各々その處を得しめる事が、總ての難問を解決する爲の大方針たる事も勿論の次第である。即ち佛教の社會案は、此の大方針に依つて立てらるべく、その實行と應用とは、勿論大切であるが、根本見地が明確にならなければ、政治進出も社會事業も無意義に終るであらう。

(尙ほ本文に一寸ふれた如く、業因業果と十界十如との關係、一體三寶と三用鼎立との關係、その外三界と三用との聯絡についても、考ふべき點は多いが、別に譲る)。

佛教に於ける分別及び分別説と辨證法

宮 本 正 尊

序

我々は日常あの人は分別があるとか、分別盛りであると云ふ言ひ方をする。その「分別」とは只その人の考が深いとか鋭いとか云ふほかに、何かしら人生のある何ものかを握り當てゝおる、把握しておると感じ居るのではなからうか。或は宗教的信念とか哲學的叡智とか或は藝術的直觀とか云ふものが、その人に閃めいておるらしいと云ふではなからうか。

「分別」とはものをわかつ作用を意味し、そのわかつと云ふことは一面に於て「*Yes*」と「*No*」とに二分して行くのである。明かにこれは分斷し分析する活らきである。一往、判斷の語が當てらるゝ「*Yes*」の作用に似ておると云ふてよい。しかしその分斷離切作用は、他面には「*Yes*」と「*No*」との關係をつけることになる。即ち構畫形成する活らきが潜んでおる。かの辨證の語が當てらるゝ「*Dialectic*」がこの分斷し構畫する分別に酷似してはおらぬであらうか。

この「分別」の語は佛教で屢々用ゐられ且つ甚だ重要な言葉となつておるのである。しかしこれに當てら

る。原語は必ずしも一定しておらぬによつても、この語の持つ意味の多様態が指示せられる。先づ大別して *Verbal* と *Form* の二つの語根に基く種々の用例がその代表的なるものである。今この兩者の場合を夫々に考察して、分別の機構を明かにし、佛敎の考へ方の上にそれが如何なる役目を演じ來れるか、而てまた今佛敎の再評價に當りて、それが我々に如何なる視點如何なる考へ方を寄與するかを討檢しやう。同時にこれが日頃予の提唱する専門學としての「佛敎學」研究或は組織的佛敎學の課題の一つである方法論の建設にも役立つことになるであらう。

一つは立場或は見方の問題であり、他は精神意識現象の様態の考究であり、何れも重要な歸結を産むのである。就中第二の問題はその究盡によりてそのみに止住することは出來なくて、第三の新しき問題への轉向へと開展するのである。即ちその意識分別の構成作用が無構成無構畫なるものに打成返照されて、人として掘り當つべきものに參徹するのである。分別構畫批判辨證の連接交絡があり、そこに我々の認識意識現象の様態が稍々略示せらるゝ。到底我等にはその全態を伺ふことは許されぬであらう。しかし粗雑なる論述のうちに幾分なりとも意圖が汲み得らるれば満足するのである。因みに文章中に鍵をかけた成語は多く予の作れるものであつて皆な他の引用句ではないのである。

先づ「分ち別かつ」と云ふ語義に近い *Verbal* の變化に基く種々の用例を見やう。この語根には分つ配

分する二分する切斷する作用を有し隨つてまた詳細に亘り廣く解説する活らきを有するのである。

その特異な一例 *Vibhūṅga-vādi* の語より出發しやう。この語は佛教に於て何時如何にして用ゐられたのであるか。阿育王が印度を統一した事は、有史以來初めて印度に於ては實に天輪聖王の出現が眼のあたり具體化されたのである。その彼が佛教々團の統一を望み、彼の理想なる「法 *Dhamma* の國」を實現せんと努力した。かくてかの所謂パトナ會議を開催したと云はるゝのである。而てその時彼は正覺佛陀の教は何か、何宗と云ふべきか (*Kim Vaṇḍa*) を先づ長老に問ふたと傳へらるゝ。而してその節、正統上座の宗として定められた呼び名が、「分別論者」即ち *Vibhūṅga-vādi* であつた。即ちこれは釋尊の立場は分別論者であつたと云ふのである。「釋尊の立場」と云ふのはこれを「佛教的立場」と云ひ換へてもよいであらう。尤も釋迦教と佛教とを區別して見んとする行き方もあるが、正統佛教の看板は何かと問ふた所に、爲政者の面目も躍如としておるが、それを問はれねばならなかつた當時の不振且つはつきりせぬまぢ／＼の教團事情も反顯せられておる様にも思はれる。

而てその節かの南方論事 *Kāṭhāvattū* が作られたと云ふのである。尤もパトナ會議に就いても論事製作に就いても異論があるのであるが、今その論事を見るにその最も力を竭せるは、かの「我」を説く我論者 *Ṭiggala-vādi* に對抗して無我説 *Anatta-vādi* を論證することであるから、茲に我々は果して佛陀の言葉が會議の決の如く分別説であるか否かを考察するに當り、先づこの書がその有名なる第一章を捧げておる我論

と無我論との對蹠的論争の孕む危機に注意を拂はねばならぬ。換言すれば佛陀が分別論者であると云ふ論點の大體は、佛陀が無我論者であると云ふことに横つておるとさへ思はしむる程であるからである。而て同様の趣きは同じく正統上座の人々に屬すると見らるゝ、ギリシ殖民地のミリンダ王と龍軍 *Nagasena* 比丘との對話問答であるミリンダ王問經の説相にも看取せらるゝ。

抑々佛教の無我觀は諸行無常諸行苦涅槃寂靜と共に三法印とか四法印の隨一に數へらるゝのである。而て佛教が以つてその標幟 *Mark* となす最大なるものであるが、その無我觀は果して然らば何時頃に決定せられ、また法印として纏められたものか。兎に角それは佛陀最初の説法たる初轉法輪經には未だ判然と説かれておらぬ事實は特に學者の注意を拂はねばならぬ點である。

阿合に散説せられる無我觀の要旨は、我々の經驗よりすれば五蘊が無常であり苦であり因縁生であり不自由であるから、そこには何等常一主宰の我がないと云ふのである。これは佛教者が我論者に對して常に繰返す無我説の型であるが、實は我論者の主張要請には直接觸れる事なしに過ぎておるのである。經典にありては兩者は各々の云ひ分を云ふ丈けである様である。しかならしめておる最大原因はかの十四難の問題があるからであらう。この世界常無常邊無邊身命一異如來死後有無の如き形而上學的問題は、釋尊が默殺し捨置せるものであつたとせられるからである。而も我無我論者の對立のうちには恰も及の兩脊にかかつておる如き危機が藏されてをるのである。

その分析的方法は克明に上座部が如何に分別論者の意義を把握してゐるかを語るものである。その分析的分別主義は自我を五蘊に解體分析するものであり、我等がいのちそのもの、我等が最も具體的なる彈みそのものをたゞ意識現象と身體要素とに還元捨象するものであると觀察せらるゝ。而てこの上座の Analysis は統一的なる生命主體を多元の要素に分解するのである。この趣きはかの説一切有部宗が、同様なる對法分別方法によりて得たる要素を實在視して、諸法各々有となすに類してゐる。即ち實在的なる「隔歴多元説」*Samāhāyika* に墮せるよりする無我説と相去ること遠くはないのではなからうか。

リス・デヴィズ夫人は *Gotama, the man* を説き釋尊 *Sakya* の考が自歸依自燈明の眞自我 *man-in-man* の自覺的把握にありとし、多分に跋耆子 *Vāṣṭiputta* の我論を救護し、無我觀の如きは自我常存と自我斷滅の所謂斷常二邊の過を避けたる惡しき折中分別主義の產物とさへ見るのである。予の語をこれに當つれば、それは釋尊のオリヂナルな説ではなく、ある歪められたる夾雜的敎説に過ぎぬと云ふのである。無我 *anatta* の否定の *ニ* はもとゞ「自我は心でもなく、身でもない」と云ふ私の屬性を示す繫辭のうちの打消しであつたのが、主語の自我に附屬してしまつたのであるとさへ見るのである。元來無我觀の眞義を有部や南方上座部の説に極るとのみ解してゐる夫人の理解には、その他を顧みぬ不足のある事は否まれぬ。佛敎は歴史の進展と環境の擴大に伴ひ漸次「夾雜性」を複雑にして來たのであるが、それを遺蕩してオリヂナルなものを見んとする夫人の努力には敬意を表すべきであり、またその所論の要旨にも甚だ傾聽すべきものがある。

乍然夫人の空觀の理解は甚だしく歪められてゐる。更に空觀に深められた無我觀や、空觀にしても析空觀とか體空觀とか或は「必過性空論」Prasāngikaの論理に洗練されてゐるものにとりては、夫人の論法はその要旨と時に乖離を來たし、聊かその所論の効果を薄めてゐる。

更に問題の所在に歸らう。阿育王當時かの正統上座部がその表幟を無我論者とはせずに分別論者なりと掲げたことには、多分の意味がある。それは有我論無我論の兩者はこれを對立的に固執すれば、それは正しく兩極に走れる論法である。而て涅槃經作者や龍樹等の著書が明かにそれを認めてゐる。たゞ經典の無我觀は我々の經驗の分析的記述であつて、それは必ずしも多元的要素の實在を主張するのではあるまい。また我論者の自我は要請であつて、全體的なるものゝ彈みの捉へそのものを越えて、これを實在視するのではなからう。我論者にしても五蘊十二處十八界の三科假立の理解があり、非即非離蘊と云ふ所にまた折中分別がなされてゐる。その自我は畢竟上座部の無我論の方法論よりは觸れられぬ限界に横つてゐるのである。形而上學的に設定すれば過境的な超越をなしてゐるものかも知れぬが、實は生命の直接的把握がその要請となつてゐるのであるから、そこには單なる分析的方法では動かし得ぬものがあるのである。

隨つて有我論者もその行論を見れば等しくそれは「分別論者」には違ひはないのであるけれども、上座部の分別論者とは、その「分別」の仕方その意義の重點のおき方に隔りがあるのである。その立場の相異或は

見方の離隔が諍論の源となるのであるが、他面よりすればこれ異能く同を成するの謂ひであつて、佛教思想發達に就いて實に光彩ある一齣を形成してゐるものである。然し必ずしも問題がそこに終結したのではなくて、その再認識に當りては、常に活潑々地の様態を我等に呈露するのである。

我論者の主張には夾雜環境の見方からしては、毘舍離に於ける耆那教の影響も考察に入れねばならぬであらう。そこにはサダニール河の東邊を過ぎる邊國の境域に所在はするが、釋尊をしてかの七不退法の讚嘆をなさしめたるよき共和政體の國柄なりしことに論及する必要がある。特にまた釋尊入滅の後に當つても、阿難が尙ほ未だ所謂學解分別の域に放逸しおるに三十棒を喰はしたのは矢張り毗黎時弗多く *Upatissa* の年少弟子であつたと云ひ、それが阿難の涅槃の眞義を體證せる動機になつたと云ふ如きは甚だ意味深き挿話である。更に維摩や涅槃系統の大乗諸經典に示されたる毘舍離や跋耆等に關すを記録を考察に加へてもよいであらうが、今は關説せぬ。

上座部の無我説の意圖は何れにあるか。世界常無常等の十四難の形而上學的對象に關し釋尊が無記 *avyākāra* であるとせられたことに就いては幾多の學者の見方がある。問題の所在を理解してをらなかつたのであるとさへ評するものがある。かゝる過境的對象に就いての理論的認識の限界がその執れる實踐的立場よりは自ら結果したものであると考へ得る。これは釋尊の生活せられし環境及び時代と云ふ文化史的夾雜性

よりも論證せらるゝのであるが、かの四諦の教説に於ても了解せらるゝ如く、佛教の解脱涅槃觀は自然的立場を止揚して般若當爲の立場に於てもを見んとするからであらう。我々の直接經驗の相に於ては、ものが相關して活らきおり、それを自然的隔歴の孤在に於て理論化することを避けるが爲であらう。佛教の空觀はよくものを經驗に於てある相そのものとして直證せしめ、そこに實相論的立場が動いておるからであらう。如實にものを知ると云ふのはそれであらう。併しそこに自我の有する先驗的活動が全態に於て顯現しておらぬと云ひはしないであらう。「活らきの相」に於て見るのであつて、實在的にその存在を理論化せんとする方法は執らないのである。

無我觀が單なる分析的なる事實判斷に終らざらんには、無對無窮の涅槃觀が常に光りをなし、空觀の無限なる否定が隨伴せねばならぬのであらう。それは不放逸なる勤行精進の實際生活に驚覺として返照せらるる内觀の内容をなすものであらう。これを分別施設のもとに捉へれば我觀も無我觀もともに假有のものである。極言すれば「分別の世界が假 (Prajñā)」なのである。因みにこの點說假部を時に分別部と譯するが、果してそれはたゞ誤譯と片付けられぬのである。かく内觀的には無我觀と生命の自律的自發作用とが微妙な表裏的開展をなしてある。随つてそれは眞實なる「分別論者」はそれを内容的な活らきに捉へ、名想の世界にはこれを假と見る分別論の立場に坐しておるのである。かの上座部が自らを分別論者なりと付貼したと云ふ所にその傳統にして正當なる釋尊の批判精神を見出し得る。四に説く如く龍樹にまたこれを見る。

もともと上座部が分別論者であると云はれた所以のものには、その分別が大體有無兩邊止揚の批判的
 法を執る傾向にあつたが爲めであらう。而してこれは龍樹の大智度論に南印度の螺勒門 *Paeta, Piliya* は有
 無の立場を執つたらしく記してあるのに徴することが出来る。随つて無我論も結局は分別論者の一表現
 であると認め得らるゝが、その無我論のみが分別論であるわけはないのである。四諦八聖道論も分別論で
 あると共に、緣起論も分別論であり得るのである。換言すれば無我論にせよ緣起論にせよ四諦八聖道論に
 せよ、それ等は各々我々の生活經驗に於ける見方であり味ひ方である。その何れかの一のみが眞實觀であ
 ると限定されるのではないのである。寧ろその何れもが、これ等を一貫して、しか觀察せしむる全體的な
 る法爾の立場に與らしめらるゝのであつて、たゞ夫々の經驗の整理の仕方なのである。それ等を通じてそ
 こにある「全體的の活らき」とそれを表示する立場があるのである。その立場を或は法の立場とか中道の立
 場とか或は批判的なる分別論の立場とか、それを名付けることが出来るであらう。而してその立場に即す
 ることを辨證的開展と名付けてもよいであらう。今の問題ではこれを「分別論者」の立場と云ひ得らるゝの
 である。實は上座部正統派内の所説と云ふても、組織的に纏められてあるわけではなく、多くの夾雜性を附
 帶して散説せられたる資料を有するに過ぎないのであるが、今はこれ等の整理組織と共に先づその全體的
 立場を見やうと言ふのである。一言にして云へば「佛教的立場」とは何かと云ふのである。阿育王も正覺佛
 陀は何宗かと直截簡明に質問したと云ふことが重要な點である。それが二千年後の現代に於ても試みに

問はるべき緊切なる問題ではなからうか。たゞそれに對して問題を綜合的に取扱つて行くのである。

上座正統派の所説が分別論であることは史實も傳ふる所であり、また上の論述によりても明かであらうが、その分別論者たるやは一往阿育王當時の付貼であるのであつて、必ずしもそれはその正當上座の實質的獨占に終るのではないのである。先きにも一言せる如く異端派なる我論者の方法論も明かに「分別論」である事に注意を喚起しやう。換言すれば、兩者ともに分別論者であるのであるが、兩者が執れる分別論の方法に差異があつたのである。茲に於てか「分別論の機構」の再評價を必要とする。阿育王當時に於ける上座部の分別論の、一時的夾雜性を明かにし、顧みられざりし多くの分別論の方法及び様態を採取して茲に佛敎的なる「分別論者」の綜合的研究の歸結を得たいのである。

二

右の如く上座部が阿育王の時「分別論者」であるとせられたと傳ふるのであるが、然らばその分別論者とは如何なるものかと云ふ説明は何處にもないのである。この消息は龍樹の根本中頌が中論と喧傳せられつつ、約四百四十五もある偈頌のうちに、たゞ一箇所に中道の語が記されてあるのみであつて、その他何處にも見出されず、またその中なる理由をも記述しておらぬと同趣である。而も中論の如きはその全論が中を以て貫かれておるのである。予はこれを特に「中・中無限」の趣きとなすが、今の分別論者の場合にも當てはめてよいであらう。

今釋尊の立場を分別論者と認めた記録を經典に求めるならば、僅かに巴利中部第九九經 *Subhastita* のうちに見出されるのである。即ち *Vibhajjavādo kho aham etha, māgaya : nāham etha ekasivādo* の文である。英譯者は *My view is qualified, not absolute* とし、リス・ネヅ、ズ夫人は *Herein am I a particularizer ; I am no generalizer.* としてゐる。夫人は時にこれを *Utterer in detail* としたま單に *Analyst, Divider* としてゐる。チルダースはその辭書にターナーの *of the religion of investigated truth* を紹介してゐるが、自づには *religion of Logic or Reason* と云ふ譯を出し、且つ「佛陀は五蘊等を分別するによりて分別論者である」と云ふ解脱戒經の説をも擧げてゐる。チルダースの見方は厚利である。

この *Subhastita* は漢譯中阿第一五二の鸚鵡經に相當するのであるが、漢譯では「此事不定なり、(中略)我當に汝の爲に具さに分別して説くべし」と表はされてゐるに過ぎずして、巴利文の如く「我は分別論者にして一向論者に非ず」と云ふ特異なる表現を有しておらない。乍然その意味する所は兩經相一致してゐる。今ある求道者が出家と在家と何れが宗教的器量であるかと云ふ一般論に對して、その何れとも答へずしてそれを内容付ける理想修道の有無を要とすると、分別して答へるのである。かゝる論法は釋尊が常に用ゐられたものであつて、かの四姓制の階級的優劣批判の如きはそのよき一例である。階級の對立鬭争に就いても内容的に關係を論ずることになれば同様であらう。釋尊の論法が常にソクラテ斯的論法であると云はれ

る所に、その態度方法見方を見るべきである。即ち、分別論者とは、二法を分別して、その密着せる、「内容の義」を顯示する方法なのである。最初より一向に専着してその一邊を眞諦とし餘を虛妄と執擯するのではないのである。その二法分析の方法は問題の内容的解體を促がし、却つて先入の偏見を自崩せしめ、正しき相に於ても、相を浮き出さしめやうと云ふのである。かの無我觀に適用された分析論も同様に云はるのである。この意味よりして釋尊が分別論者であり、分別論者が傳統正統の佛教徒であると云ふのは、正しい。その根本の意義が忘れられて、たゞ或る固定せる教條教義を分析解説すると云ふことが分析論者であつて、それが正統なる佛教者であるか否かを撰り分ける付貼となつたとしたならば、それは寧ろ原意の歪曲である。そこには滯礙固化が起つて必ずやそこに解體解放運動が隨伴して新運動が醸動するであらう。而して佛教史の動きがまたそれであつた。「新鎌倉の創唱」の所以も茲に萌すのである。

釋尊のかゝる分別論者の態度は、更に他に論證の方法はあるのであるが、今は持にこの *Vihajjaradi* の語を主として論ずることにしやう。

巴利増一部の増三の分類の下に有名なる四記答の説がある。これは中阿第一一九の説處經に相當する。

それは一向記 *Ekimsavyakarana* 分別記 *Vihajja-vyakarana* 反問記 *Paṭipucchā-vyakarana* 捨置記 *happantiya-vyakarana* の四記答であつて、この四記答は問題要點の推求と到達との對話的辯證方法と考へられるのであ

る。この四記答をしてあるべきやうに驅使する人は共に語るに足ると云はれておるのである。

この四記答は大毘婆沙等の小乘論部、智度論瑜伽論等の大乘論部にも夫々説明があるのであるが、甚だ部分的な阿毘達磨的な解釋であつて、必ずしも予の茲に説いておる如きものに觸れてはおらない。然しその所謂阿毘達磨的解釋のうちにはかの歸納的證明の精神が動いておる。予の特に云はんとするのは、この四記答の隨一なる分別説なるものゝ特異性を保留すると共にこの四記の夫々をしてしかあらしむる活動を吾人の自覺作用と考察せんとするのである。その全體的なる自覺作用の活動及びその過程を「分別」と名くる事は一往許され得る。而てこれが釋尊の覺證の過程であつたと見る所に *Vidhāyā-vāda* の高められたる意義が存するのである。即ち四記を夫々に活用せしむる全體的なる自覺作用の特異なる一表現がこの分別記であるかと考へられる。

この四記を論理學の演繹歸納の論法と比較することは有益である。また捨置記の意味は十四難無記の問題と共に、單なる形式論理の理解では不足を來して批判哲學の領域に喰ひ込んで行かねばならぬのであらう。一向記は決定答とも時に譯されておるが、これは分別記と相對して佛教に於ける批判の智識と執持の信との關係を考察するに必ず重要性を帯び來るものである。四記の一々が分離してあるのでなく全體的なる自覺活動の夫々の表示である。

釋尊の覺證の過程は *kuṅṅh* の語根の種々なる用例 *bodhi*, *buddhi*, *abhisambuddha*, *sunyaksamibuddha* 等に示

さるゝが如く、佛陀や佛教の語のみならず正覺・正徧知・覺證・始覺・本覺等の譯語も皆これに由來するのである。その「覺證の過程」の研究に就ては之をたゞ單に分別・批判の語によつてのみは遂げ得られないのである。それは覺の分辨と證悟即ち「辨證」の討論に待たねばならぬ。乍然その分別・批判の作用がその重要な一機構をなしてゐることに留意し、且つ釋尊を分別論者なりと云ふ史實に依りつゝ、今は分別批判の研究に力を濼くのである。かの辯證法 *Dialektik* がもともと問答對話の技術方法であつたと云はるゝ時、それが同様に四記答・本來の性質であるに徴して、今分別論を「辨證法」として論じ得ることは必ずしも偶然の因縁ではないであらう。

三

次でこの *Vibhāṅga* の他の用例として擧げるべきは *Vibhāṅga* である。

これは分別し分類し解説するの意義を有してゐるから、かの阿毘達磨論書の法相分別の性質を克明に物語るものである。而してその適例を南方の七論のうちの毘婆崩伽 *Vibhāṅga* の存在に見出すのである。しかしこれに至らずとも阿含のうち既に多くの *Vibhāṅga* を見出し得るのであつて、その代表的なるものは中阿第四二卷より四三卷に亘る「根本分別品」に於ける分別六界六處・觀法・無諍・大業等及び卷七の分別聖諦の諸經である。已にこれ等の諸經は根本と云ふ所にその分別も典型的なることを豫測せしむるに充分であるが、これが偶々巴利中部に於ては二三五より一四二に亘る一連の諸經に相當し、*Uddesa-Vibhāṅga*, *Amhi-*

「Vibhanga」等の如く何れも「Vibhanga」の名を附帶してゐるのである。而してその分別たるや、世尊の略説を廣く分別解説する意味にとられてゐる。加ふるに佛弟子中解説第一と稱せらるゝ大迦旃延の廣分別を特にその例に牽いておこなふことによりても明かであるが、この「Vibhanga」の諸經は多くの學者の注意する如く、法相解説の阿毘達磨論書の初期を爲しおると見做される。就中、中阿一六四の分別觀法經は中部一三八「Uddesa-Vibhanga」に當るのであるが、これは明かに經自身が已に「略説」「Uddesa」の「廣分別」「Vibhanga」と名乗つてゐる如く、克明にこの種の分別の意義を語つてゐる。簡單なる釋尊の教義の條目的なるものを本母「Mātikā」と云ふが、この本母に對して阿毘達磨がその分別解説である關係が丁度この經の説明に相當すると見らるゝ、更に増一阿含に關して分別功德論がある。要之、これらは解説風の分別論書の型である。

この中阿の根本分別の諸經は何れも重要な經説であるが、更に相應部十二の「Nānā-Samyutta」には「緣起」を説く甚だ重要な諸經を含んでおつて、そのうちに特に「Vibhanga」と名付けらるゝ經がある。これは雜阿含十二二九八の緣起を法と義とに如ひて説く經に相當するのである。こゝでは「Vibhanga」と特に云はるゝ所以のものは、たゞ單に分別解説すると云ふのではなく、「法説義説」する意味に規定せられてゐるのである。この法説義説の意は或は時に分別するにその初めも中も竟りも善く、義あり文あり純一清淨にして梵行が顯現してゐる云々と表現さるゝ場合も經典のうちに多く見出されるのである。隨つて「Vibhanga」と云ふ場合は必ずそれは法説義説することに名付けらるゝものと見てよいのである。然らば如何に法説義説さ

るゝやと云ふに、今この雜阿に含れたる Vibhanga に就て見やう。而てそれは Kaccayanigotta, Acela, Tindhako, Avijjapaccaya, Abhidhammi, Janussomi の重要な諸經に見らるゝ如く、二邊を離れて中道を行すると云ふ「中道説」になつておるのである。それ等中道説のうちには有無二邊を離るゝとなつておるものが一番多いのであるが、身命一異の二邊を離るゝとするもの、自作他作の斷常二見を離るゝと爲すものもある。因みに阿含に於ける中道説の重要なものは、中阿五六羅摩經即ち巴利中部聖求經の苦樂二邊の中道説及び當面の所論の Vibhanga に屬する中阿の拘樓瘦無諍經即ち巴利中部一三九の分別無諍經 Ariya-Vibhanga の苦樂二邊中道説である。この兩者は初轉法輪經と佛傳の中道説を繼承しておるものである。殊に羅摩經は阿含のうちに於ける佛傳である。次に重要なものは相應部二二・九〇の Uddata の有無二邊、同四四・一〇 Athatto の斷常二見中道説である。その他委細の論は今略する。

かゝる中道説が Vibhanga と果して如何なる關係にあるのであらうか。而も龍樹がその中論に引用せる點よりして甚だ注目すべきは今茲に問題となつておる相應部十二の Kaccayanigotta の中道説である。更に佛陀最初の説法たる中道説が引用されておるのは分別無諍經の Vibhanga である。かくすると阿含に於ける中道説の最も重要な部分は今この Vibhanga の法説義説に相當するものであり、この事は決して輕々に看過さるべきことではなく、また偶然であるわけでもないのである。かの阿含の中が必ずしも長阿の長に對するのではなく「中」の分別説に由來するのではないか。

先きには無我説が分別論の一表示であると説いたが、今は緣起説がその一表示であることを知り、中道説がまたその法説義説の *Vidhanga* である事を知り得たのである。

已にかくの如くであるから「緣起中道説」はもとより龍樹に至つて明瞭判然して來たことは動かすべくもないのであるが、この雜阿の「分別説」に充分熟して居ると云ひ得られることは、分別説中道説辨證法の關係に基だ重要な證左を與ふるものである。更に無我の分別説も空義に深めらるゝ時には中道説となりて、その有我無我の二邊が分別止揚せられてくるのである。因みに大毘婆沙あたりで分別記の説明を業果法に關して説いておるのも矢張り中阿根本分別品の鸚鵡經や分別大業經の *Vidhanga* 即ち分別説の説相に隨ふものであらう。かくの如くして阿含に於ける *Vidhanga* には重要な種々の問題が蘊熟しておるのである。而てまたそれがその分別説のよく「法説義説」と云はるゝ所以であるのである。

かの大乗起信論の要諦はその立義分に示されておるが、それは摩訶衍の「法」と「義」とである。法は衆生心であり義は體相用である。即ちその法と義とを説く起信の特異なる緣起説はこれまた等しく法説義説されたる分別説ではないか。更に天台の「開會」華嚴の「融合」等々の説も等しくこれ分別説である事を論證するのはこの際興味あることであるが、今はそれに立到らぬ。

四

以上先きには分別論者の意義を究明し、これを釋尊の立場或はその批判的精神そのものを示すと見たの

であるが、今またその法説義説の分別説が中道説を指しておると云ふ歸結を得來つたのである。

中道説の批判主義であり辨證法である事は、已に予は『根本中の研究』に論證したのであるが、今は分別主義の考察よりして再び中道辨證法の問題に移行して來たのである。佛教に於ける分別主義はかく中道思想と結合することによりてそれは覺證の批判的精神の辨證法的開展の一表示であり施設であると考へ得る。

予は夙に龍樹は單なる大乘主義者ではなく寧ろ、正統傳統の根本佛教の立場を鮮明した學者であると説いて居るが、今當面の分別問題に就いて例證しやう。それは「諸法の總相別相を巧みに分別するが故に婆伽婆と名く」と云ふ智度論の釋である。これ龍樹が釋尊の立場を「分別論者」と解したものであり、上座が Vibhūti-Vādi となしたに相通するのである。即ち「根本佛教的立場」の一貫であり、「全體的立場」の顯現である。

『根本中の研究』のうちに予は阿毘達磨論師 Abhidharmika 毘婆沙師 Vāhasika は般若中觀の諸師と相對立するが、阿毘達磨の本義は中道精神によりてこの正反を止揚綜合せる所に存するのであると爲した。而て阿含婆沙異部般若中觀瑜伽等に亘りてその哲學的精神の顯現を指示した。而てそれ等の綜合的研究に示唆せらるゝ自覺的全體的立場及び過程が、最もよく中道辨證法によりて把握せらるゝと見たのである。

次に「法説義説」の意義に觸れるに先立ち、更に茲に加へんとするは大毘婆沙その他に散見する毘婆闍婆提即ち「分別論者」の意義の考察である。迦濕彌羅の毘婆沙諸師がその相手を呼んで分別論者と爲すは果し

て如何なる立場の人々か。これ甚だ興味のある點である。換言すればその名が已に示してあるやうに自らが分析的方法によりて法を觀察し分類し廣説する立場にある毘婆沙師達 *Vibhāṣinā* が殊更に呼んで分別論者と云ふのであるから、その分別の意義は何を意味するか、等しく學者の關心を唆る問題である。自らの分別主義に更に輪をかけたものとは考へられず、それかと云ふて中正なる批判主義と評價したのもあるまい。更にこれ等の一群の人々は具體的に何部派に屬するかと云ふことも論ぜねばならず、前述せる南方上座部の *Vibhāṣinā* とは如何なる關係にあるやも深く考へねばならないのである。たゞしかしこのうち部派所屬の問題に就ては已に本誌第二卷に於て赤沼習善教授の「分別論者に就いて」及び故木村泰賢博士の「分別論者と部派の所屬に就て」なる二論文がある。博士はその所屬を論事の *Andhaka* の四派及び北道派及び大空派即ち南印度に於ける大衆部系の遊軍となし、その分別論の分別の意は「中正(なる批判主義)と云ふよりは寧ろ理論的態度と云ふ方が意味強くなり、反對派の側からは却つて小理窟を弄する自由論者と云ふ位の意味にまで轉化せしめらるゝに到るも亦自然の數であらねばならぬ」とせらるゝ。

予考ふるに婆沙が自らを應理論者 *Yukti-vādi* と云ふのであるから、その自らの分別主義は法說義説にして理に契當應同し随つてその所論は一般妥當性を帯びておると自任するが、分別論者の分別はそれに至つておらぬと見ておるのであらう。法說義説でなく主觀的な得手勝手なる自由論或は空想論であると貶しておるのであらう。かの唯識の對象論に因縁變に對して「分別變」と云ふことを云ふが、幾分相通するものが

あるであらう。今はこの問題に深入りする心算はないのであるが、偶々北方にも「分別論者」の名が存するのであるから、これに觸れたのである。

分別説はこれを法説義説として述べられておるが、それが *atthani vibhūṭṭeyya* などとそこには *attha* が問題となつておるのである。*atthi* は義と譯されるが、境と譯す時は對境の意味であつて對象をさすのである。更に對象一般としてはものと云ふ意味もある。これには財利とも譯される場合があるのであるから、物をも指すと見てよい。ものと云はるゝ時には法 *dhamma* にも相似た場合があるが、大體、法は五位七十五法或は百法と云はるゝやうにものと云はるゝ場合がある。諸法と云ふ字が多く用ゐらるゝに見ても分る。しかし法の立場と云はれる場合がある。ものゝ規準法則となる方面が特にあらはれてをる。更にまた必然性を由來する根據を示すのである。義の方は對象的であり内容付けるのである。妥當性と云ふことが重要となつておるのである。唯識で本質セツの世界など云ふのがそれである。純粹經驗の世界の相を示すに、離分別であり無虛妄相であると云ふ現量の如きも空性 *suññatā* ではあるが、義は義相應であり「義の彈みものの彈み」*atthakīra* に即しておるとせらるゝ。その義は本質の妥當性を内容としておるものである。隨つて眞實の分別説なるものはかゝる法説義説であるのでなければならぬ。即ち立場と妥當とが問題である。分別説と云ふことには勿論極めて形式的な分別廣説の意味が存する。またその法説義説にしても、如法に義利ある説と解し去ることは出來ぬことはない。たゞその如法とは何か、義利あるとは何かと云ふ理由

を極むることになつて、上述の如き内容的なる分別説があるのである。

五

「思量分別」と日常にも云はるゝが如く、我々の意識現象は一面これを分別作用であると云ふてよい。その分別と云ふのは能所主客を分けて見る活きである。名言、種徳業實等を施設して、ものを判斷するのである。換言すれば、それに個有なること或は他と共通なる點、白とか黒とかの性質、啼くとか吠へるとか云ふ活らき、角があるとか羽毛があると云ふ點などが細かに分別せられてくるのである。

この思慮に對する佛教で用ふる原語は *cetana* なるべく、分別は先づ *vitana* である。分別はこれを有分別と云ふのであつて、その際は *avivakpa* である。更にこの分別は判斷作用であつて *Kaṭṭhā* と云ふ字が當てられる。この *Kaṭṭhā* は判斷作用の最も根本的な形態を爲すものである。比較推理判斷綜合の作用もこれに外ならぬのであるから、我々の思辨とか思想と云ふものも、それによつて成立すると云ふてよい。*Kaṭṭhā* を分別とすれば *vitana* は推度構畫の過程形態を指すと見てよいが、兩者は何れも *vitana* の語根の種々なる用例に屬するのである。施設し處理する準備するしつらへる創造する想像する、構想するなどの意味があるのであるから *vitaṭṭa* にも *Kaṭṭhā* にもそれ等が何處かに含まれてゐると見ねばならぬ。

佛教では大毘婆沙等多くの論書ではこれを自性 *svabhāva-vikalpa* 隨念 *anusmāna-vikalpa* 計度 *nirvāṇa-vik*

此の三分別となしてゐる。時に有相・無相・任運・尋求・伺察・染汚・不染汚の七分別に細かく分けるのであるが、大體上の三分別は我々の認識作用の基本的な分類である。更に雜集論と同じく攝大乘論は根本・緣相・顯相・緣相變異・顯相變異・他引・不如理・如理・執着・散動の十分別を數へ、第十散動分別に更に次の十分別を開いてゐる。即ち無相・有相・增・益・損・減・性・異・性・自・性・差・別、如名・取・義・如義・取名である。而て般若經の説く「無分別智」なるものはこの十種の散動分別を退治する爲めであると説いてゐる。この分別と無分別智のことは第三節に入りて觸れるであらう。

自性分別は心の尋求・辨了・顯示・推度・構畫・分別性・分別類の活らきである。尋（ニミダ）と、諸心の伺察・隨行・隨轉・隨流・隨屬の活らきをなす伺（ニミダ）をその本質とする分別作用である。直覺・直接知・現量に密着せる我がの感覺及び意識の下層機構をなすものであるが、要するに推度・構畫をなす尋の作用であるから、已に二分し分析する抽象的な判斷作用である。隨念分別は意識相應の念（ニミダ）を體とするから過去の印象・記憶を隨念し想起して類似の比較作用によりて現在過去彼此の相屬關係を分別して識別・判斷する作用であり、計度分別の本體は慧（ニミダ）であつて諸法の自相・共相を分別し擇法決定する作用であるからこれは分別の上層的なものである。隨つて我々が俗に思慮分別に富むなど云ふ表現には思慮・念・尋・伺の意識作用が相連關してある判斷を結果するのであつて、そこには感覺・推理・判斷の諸作用が含まれてゐる。而てそれが現量の直接知・藝術的直觀・宗教的智等に前後交絡して異層的にも連關して活らいてゐるものと見る事が出来る。

現量と分別・直觀と反省・直接具體と抽象・分別と無分別の諸問題が開展してゐるものと考へられる。純粹經驗など云ふことも現量知と爲し得るが、然らばその現量知は無分別智、正智と如何なる關係にあるかと云ふ問題になれば、佛敎に於ける自覺覺證作用の根本的なるものに觸れてくるのである。かくて分別の作用が單に分析思辨・別知の領域に封じ込められてのみおかれなくなり、その比較・推理・批判の作用が自覺作用の目的的なる綜合的開展に隨伴し統制されてくる。即ち覺證の分辨と證悟に關係する所に佛敎に於ける辨と證即ち「覺證の辨證法」が考察されてくるのである。

哲學に於ける辨證法 *Dialektik* が元來會話の技術であり辯論の方法であつた點は、*Vibhūṭi* *Yakṣaṇa* に關し予の已に前節に述べた如く、分別記の矢張り釋尊の問答對話の方法の隨一である事に類比せられるが、同時にまた兩者が辨證法として相通することは甚だ興味ある事である。予は今この西歐に發達せる哲學の *Dialektik* の機構を茲に研究せんとするのではないが、これを佛敎學研究よりして辨證の熟語を術語として如何に用ふべきかを考察し、これが自覺作用を表示するに甚だ適切なることを提唱する。唯未だかゝる企を組織的に究明せる研究はないのであるから、之はその草分けの試みである。

辨に當てらるゝ原語を求むるならば *Vibhūṭi* であらう。これは離とも譯されることはあるが、離も辨も二分分割對峙せしむる分離作用である。*Vibhūṭi* は *Vibhū* に由來するのであるから、これは前節に於て述

べねばならなかつたのであるが、即ち分別である。それが證と結合して「辨證」と熟してくる場合には、それは單なる辨了思辨の活らきに止らなくなる。即ち證の活らきが入つてくるからである。證は證果證悟證知自證・内證・現證等の語が指示する様に佛陀覺證の本質をなすのである。その證果は證・涅槃・果であつて涅槃の意義が入り來つて、無對無制約の究竟目的が常に還源復歸の本覺作用となつて活動する果分の全體的立場が示されてくるので、これは果分不可說・遮那性海果分など云ふ華嚴の哲學に最もよく示されてゐる。

自證には *svasmiṇvid*, *svasādhvedana* が當てられるが、更に自然覺 *svayambhū-buddha* 自我證入 *svātmagatigocura* 自相眞諦有 *svāksaṇṇa-paṇāna-dāsa* の證知など云ふ境域が伺はれる。現證は正覺を現前證得するの意味で *abhiṣambuddha* である。かく證の問題に就ては覺 *buddhi*, *boधि* の研究に移行してくるのであるが、今は論述の序でに大體佛教學に適用さるゝ辨證法の語義と問題の所在に觸れ詳述は第三節に譲る。

されば佛敎の辨證法と云ふ時には單に緣起觀が辨證法であるとか、空が辨證法であると云ふに止らないのである。換言すればそれ等無我觀・法觀・諦觀・緣起觀・空觀・中觀・分別觀等の一々が辨證法であるのであるが、それらをしかあらしむる根本的な覺證の活動及び機構を名けて辨證法と名けねばならぬのである。而てそれが佛敎に於てはギリシヤの *Dialectic* と同様に分別説が一面に問答對話の形式及び分類解説の方法として發達した。而てその分別の法説義説も結局は法に對向對觀する對法即阿毘達磨の立場となつてくるのである。されば阿毘達磨の本義はもと法相を分別するのみならず法性をも分別するのであつてその何れ

かに偏してはならないのである。佛教が *Vinaya* であると云ふ表幟の意味もそこ迄深められねばならぬのである。この點よりして、佛教が分別論であると云ふことは辨證論であると云ひ換へらるゝであらう。この點は更に予の『根本中の研究』を参照せられたい。それに比照して今の所論はこれを「根本分別の研究」と名付けてよい。

六

更に分別には分析する二分作用の外に構畫する作用がある。即ち分斷すると共に綜合する構成の作用があることはその語義よりしても分る。かくして分別が我々の意識の全態であるかの如くである。かの起信論が意識を分離識と名け、また分別事識と名けておる事は上述分別の語義よりしても適切なるものがある。然るに唯識に於ては意識を轉識となしてこれに對して阿賴耶第八識を根本識 *Alaya-vijñāna* と名ける。識が了別し別知する分別であるならば阿賴耶識も識である限りは分別の何かではないか。これは意識説の發達上到底避くべからざるものであらう。隨つて根本識には根本分別があることにならう。攝大乘論では明了に「根本分別」とは阿賴耶識即ち本識であると云ひ、雜集論では「是一切分別の種子なるが故に」と云ふ理由を示しておる。これは阿賴耶識が一切諸法の種子を攝藏して積集するからである。而てその本識の能緣所緣は所變が所緣であると云ふ變即緣の關係であると云ふから、第八識の意味は直ちに一般の緣慮即ち認識分別であるとは云ひ難い。即ち六識の分別に認識の語を適用すると同様には取扱はれない。隨つて根本識の

識が識の原意に契ひにくいと同様に、その根本分別の分別が分別の原意に添ひ難い點のある事は否むべくもない。心意識を集起思慮了別と八・七・六に配當することも一往のことである。而も他面それを「唯識」 Vināśanāna と稱する所に興味ある問題がある。これ唯識説なるものが、佛敎學界に漸次發達せる諸系統の分別説を綜合的に組織加上したものであるからである。随つて唯識説と云ふて必ずしも八識説に極つたわけのものでなく、九識説の出づる可能性もあり、時に八識の數に整備せられず、七識丈けを説いても唯識説となすことが出来たのである。否、若しよく法説義説の分別説が意圖を以つて施設せられたならば、古來の六識説を守りつゝ唯識説が説かれなかつたわけでもないであらう。心意識の何れかに重點をおくことによつてその唯識説にも差等が生じ或は唯識説の柵外に出る結果にもならう。たゞそれがそうではなかつた所に唯識説の漸層的な批判的な加上説たる姿が見らるゝのである。宇井博士が嘗つて本誌に第七識存在の意味を論述せられた如きは、その唯識説の分別が加上説たる一面を呈露したものであるとも云へやう。

予の考へによれば唯識の第七末那識第八阿賴耶識の如きは、矢張り法説義説された分別説の綜合的所産である。緣起説を見る時は無明に視點をおくと、貪愛に視點をおく兩種の見方がある。而てそれは何故であらうか。佛敎では我々の傾向を分類するに愛行見行の二種とするを常とする。これは理智的と情意的の類型と見られる。これを性格の別とも考へられるが、ものゝ見方の視點の相違とする事も出来る。緣起説が最初から十二に纏められたものでなく、十二に纏められたから他の緣起説が無意義になつたわけもない

のである。たゞ分別加上せられ整理せられたのである。攝大乘の如きは二種の縁生ありとし、分別自性と分別愛非愛の二となしてゐる。これは十二縁起説をたゞ愛非愛の善惡業道の縁起説に封じ去つて、諸法自性の生起開展を論ずるは自らの阿頼耶縁起に取り切つた如くに見ゆる。元來十二縁起には種々の系列もあり系統もあり、前述の如く無明と愛非愛とは二の觀點ではあるが、識名色轉還の相關々係こそ認識論よりして更に重要なものであり、唯識説の意義も茲に密接な關係を有し、そこに胚胎するのである。その根境識の能縁所縁關係の説は阿含以來のものである、かの前述せる中阿根本分別品の諸説もこれに加はる。

第七識の存在は無明と愛の二觀點より設けられたものであらう。たゞ無着がそのうち愛非愛の方面だけを十二縁起に残滓として附着せしめておることによりても、また第七識の性質より見ても、そのうち特に無明縁起の視點をとり入れ、これに意識の持續 *santana* と云ふことより恒審思慮とし末那識を加上したものであらう。また識名色轉還の束蘆の關係は第八識の種子生現行薰種子の因能變の三法展轉因果同時と云ふに採用せられておると見らる。更に第八識の所縁は種子と根身と器世間であると云ふけれども、十二縁起の名色 *Namārupa* は實は識をその名 *Nama* に配當すれば、心身世界の一切である。また識を抽出すれば第八識の能縁所縁關係の如くである。さきに根本識たる阿頼耶識の根本分別は六識の分別と異ると一往云ふたが、剋實すれば分別の作用は二分作用であるから、今阿頼耶識の自體分が轉じて相見二分に似ると云ふ果能變の轉現作用は、矢張り識分別の二分作用に違ひはないのである。即ち形式とし

てこれを分別と稱し識と稱することは可能であらう。攝大乘論の釋では「是れ一切分別の根本なり自體亦分別なり」と云ふてある。かくすれば「唯識」は一面「唯分別」と云ひかへてもよいであらう。この根本唯識或は根本唯分別の「根本」の意味は轉識の依となり基本となりその生起開展の因であることを示すのである。組織分別せられたる識説の根據理由がそこに潜められて居ることを示すのである。予は「根本中の研究」のうち既にその根本の意義を説いた如く、そこには識説の基礎付けがあるわけである。而も識と云ひ分別と云ふ所に基礎付けらるゝ諸識の形態を帶びその型をも執つてある。差別と無差別の對立的限界が含まれて居る。對立矛盾が藏せらるる所に根本の意義がある。而てこれが「分別自性緣起」の説かるゝ所以であり、その緣起と名けらるゝ所に上述の如く古來の緣起説が止揚せられ保たれて居るのである。而も龍樹が空・假中の考察によりて緣起説を深めたる後を受けた「根本唯分別説」としては、その分別は空に基礎付けられてあるのである。三性が三無性と表裏し、分別識が無分別智に轉得さるゝ。されば識の用例に差別があるやうに分別にも種々の差別があるわけである。等しく唯識説と云ふても *Vijñāna-nāta* の場合もあり *Vijñāp-nāta* と表現せらるゝ場合もある。翻譯名義集は後者に「表」を當てゝ居り、稻津紀三氏も「表識」の語を用ゐて居らるゝ。西尾京雄氏は分別自性緣起に就き本誌に、和辻哲郎氏は朝永博士紀念論文集に識空の立場より唯識説に關説せられて居る。予は今唯識説の根本自性分別緣起の意義を自證 *svasiddhānta* 自性分別 *svabhāva-vikalpa* 緣起 *Pratītya-samutpāda* の三視點を顧慮しつゝ、唯識の組織的分別説なることを稍く明かなら

しめたのである。更に中邊分別 *Madhyanta-Vibhaga* など云ふ名を冠せる唯識の *Vibhanga* の存するに照せば、唯識説は分別を分別せる分別辨證法であることも了解し易くまた予が特に「分別及び分別説と辨證法」と表題せる所以も明かであらう。次で分別の問題が内容的に因縁變・分別變の對象の問題に移行して三類境などの分別によれば、認識の一般妥當性とか眞偽とかが問題の中心となる。認識も現象比量と云ふ我々の經驗に於ける直接知と判斷知直觀と反省感覺知と思考推理などを中心として考へる風になつてくれば、第八とか六識とか云ふ數にこだはらずして説き得るであらう。即ち六識説で充分であらう。かの法稱の正理一滴の如きそのよき例であらう。因にこの中邊分別安慧釋の梵本がレヴィ博士に依りて新しく發見せられ、山口益氏がその委囑を受け目下専心研究中であることを附記する。

因縁變分別變の對象の妥當性の問題になれば遍計所執の分別と帶質依他の分別とがまた分けられてゐる。予は阿賴耶唯識説も要するに法說義説された分別説となすから、それはよき意味の學的なる綜合的分別説と見做す、この點は更に依他起性の考察及び唯識中道の研究を爲すことにより、一層充分に論旨を論證出来るのであるが、今はそれに及び得ぬ。たゞ玄奘が三性の *Parikalpashabdāna* を遍計所執性とさせるを眞諦は分別性相と爲せることである。これは前述の *Viñāṇa, Eśāna* と一連の語である。而て *Parī* が遍であるが、これは唯識説に限らるゝ用語ではない。要するに分別は時に佛教では虚妄分別と譯する位であるから分別即ち虚妄と見ることも出来る。乍然、唯識説の特徴はその依他起と云ふ假を施設し、また識建

立に夫々の識の立場を見るのであるから、對象の義説よりしてはそこに三性に相應して分別にも系列差等が生じてくるのである。即ち分別の作用にも二分し批判し構成する種々の意義のあることを前述したやうに、それが場合によりて時に遍計と分別とを使い分けられぬことはないであらう。而てかく微細に分別して行くことが、寧ろ唯識説の立場に忠實であらう。そこに護法正義と云ふ意義が唯識説の異流に對して起る所以であらう。これは龍樹の假と唯識の依他起の假との關係を説くことによりて明かとなるのである。

その法説であると云ふ事も、五位百法の法相を分別し法相宗と云はるゝ位であるから當然であるが、それが必ずしも五位百法と整理されない時代もあつたであらうし、所説の分別も漸次微よりまた細に至つたことは護法正義の唯識説の整美にも見らるゝ如くであるが、今はその結果よりも、それを生み出さんとすゝる分別主義の立場に目をつけるのである。法説と云ふのは法の立場をとると云ふ點よりするならば、阿毘達磨の對法の本義にも對立があつた如く、それは各々異なる見方であつたにしても、その夫々を任持し、究竟せしめて規範的とならしむるを法の立場と云ふのである。即ちそれが唯識法相の獨特の立場となるのである。更に義説とはその唯識分別説がその立場に相應しき組織を有し妥當性を帶ぶるやうに努むることである。唯識宗では四重の二諦を分別してその唯識説は理世俗の立場にあると云はるゝのである。而てその性相分別性用別論體の立場は批判的立場であつて、それ自らの組織を有してゐるのである。この點全くよき分別説と認め得るのである。そしてその立場を保ち發揮に努むる事は當然であり、過去の所謂唯識學者の

爲した所である。しかしこの過去の唯識學説も畢竟夾雜性を附帶してゐるのであるから、そこにはそれだけの限界が生じてくる。新しき見方新しき組織の分別説の可能をばむ事は出来ないのである。新しい夾雜性が生ずる所に新しい唯識説の擡頭はあり得るであらう。新しく構成するのが寧ろ唯識分別説の本來の面目に契ふのであらう。この點よりして唯識説は更に「轉識得智」の過程をより整へ、缺陷と渠溝を埋めて分別組織する必要はあると思ふ。而てその轉識得智は「中智の辨證的活動」に基因するのであるから、そこに中道辨證法が大きな役割を演ずることになると思ふ。乍然、よき分別説はよき辨證法であると云ひ得るのである。この點は唯識説の再評價に當りて寧ろ必要のことであらう。これは必ずしも批判哲學と辨證法哲學との立場の相違を混同しやうと云ふわけではないのである。その間に却つて密接な關係があることを忘れないからである。かの賢首大師法藏の如きは性相融會を説き幾分その點に注意を拂ふた學者であると云ひ得られ、日本にも批判的立場を執つた學者もないことはないのであるが、予は現代の新しき夾雜のものには新しく分別組織せらるゝ唯識説の可能と價値を認むるが故に、新しき學徒の努力を望むのである。而て予は茲に「分別論」の考察よりして問題の所在と意義とに就いてその所見の一端を吐露したのである。

七

右は分別の機構及び分別論の意義に就て論じたのであるが、一二三四と五六は互に相連關しつゝも大きな節を分つものである。而て今第三節として、分別に對して「無分別」*non-dualita*の立場を述べべき順序

になつておる。これは識に對する智の問題と云ひ換へてもよい。已に無着も前述の如く散動分別に對して、般若の無分別智のことに觸れておるが、今は更に廣汎に亘り綜合的に二つの立場を考察したのである。これが空 *Sūnyata* 及び中道 *Māhyamū-pratipad* の辨證法に關說せねばならず、また諸法實相觀 *Dharmatā Tatva-darśana* に論及せねばならぬのである。隨つて龍樹中觀の立場が主要な課題となる。更に後期のもものとしては唯識に多分の關係を有しておる楞伽經の五法説の如きは甚だ注目されるべきものである。即ちそれは名 *nāma* 相 *rūpita* 分別 *vikalpa* 正智 *saṃyagjñāna* 如如 *tathatā* である。その第三が當面の分別即ち *vikalpa* であり、名と相とは等しくそれに關係し、第四の正智は正覺一切智と現量知との重要な結合である。また第五の如々は眞如であつて諸法實相である。諸法實相は *dharmatā* であるが時に *tattvavyākhyāna* と表現せらるゝのであるから、この點一層眞如とは密接な交渉を持つ。

更に無分別の法説義説も重要な論題である。「義なきを義とす」と云ふ表現すらある。紙數の制限は到底茲にこれ等を論述することを許さぬので凡てを略するのであるが、大體右の二節を以つて題目の要旨を竭した心算である。特に辨證法の機構の考察に就いては更に他の機會を持つ。

佛教興起の政治的背景

羽 溪 了 諦

一

宗教が人類社會に特有な一文化現象である以上、それが興起するには當時に於ける他の一般文化を背景とし、これと何等かの關係を保持してゐることは、今更言ふを須むない。従つて政治的機能の發達せる文明社會に出現した宗教が、その政治的組織及び狀勢に依つて影響せられてゐることは、古今東西の歴史の證明するところである。今より約二千五百年前、印度に出現した佛教も亦その數に洩るゝことなく、全く安定を缺ける當時の政狀並に驚くべきほど進歩してゐた當時の共和政などの政治的現象を背景とし、由つて以て成立した宗教であると謂ふことができる。然らば、印度に於ける當時の政治的現象が、佛教の興起に對して如何なる背景的役割を演じたのであらうか。この問題に對する解答として、以下卑見を開陳しよう。

佛陀の出世時代を遡ること餘り遠くない時代、印度は謂はゆる十六大國に分裂して、群雄割據の狀勢を呈してゐたのであるが、佛陀時代に到ると拘薩羅國(Kosala)はその隣邦迦尸(Kasi)を併吞し、摩竭陀國

(Magadha) も亦その隣國耆伽(Ajitha)を征服した結果、印度の政治的勢力の分布状態に變化を來して、十四大國が對峙することとなり、之と同時に從前拘樓(Kumbh)及び般闍羅(Palita)などの西北印度に在つた政治經濟の中心勢力が全く東方印度に移り、摩竭陀・拘薩羅・跋蹉(Vajis)阿槃提(Avanti)の四大王國と跋者(Veji)聯合國とが當時に於ける政界の大立物となり、印度統一への道行として相互に權益を争ひ干戈を交へたのである。摩竭陀國の頻毘沙羅(Bimbisara)王並にその子阿闍世(巴Ajitasita 梵 Ajitashitra)王、拘薩羅國の波斯匿(巴 Pasenadi 梵 Pasañajit)王並にその子鼻溜荼迦(Vindubha)王、跋蹉國の優陀延那(巴 Udena 梵 Udagana)阿槃提國の波羅珠提(巴 Rajita 梵 Pradyota)及び跋耆聯合國の首府吠舍離(巴 Vesali 梵 Vesali)の統治者チェタカ(Cetaka)などは、いづれも皆佛陀と同時代の出世であつて、各々主要な政治的役割を演じたのである。

頻毘沙羅王が富裕な耆伽國を征服して、その勢力範圍とするや、摩竭陀國は頓に優勢となり、その國力が列國によつて高く評價せらるゝに至つて、王は迦尸國占領以來最も有力な大國となつた拘薩羅國から其の國王摩訶薩羅(Mahakosa)の王女拘薩羅提章(Kosaladevi)を正妃として迎へ、なほ吠舍離城の統治者チェタカの王女チェルラデー(Cellara)即ち章提章(Videla)を側妃として容れることが出來た。之等結婚政策に依つて、摩竭陀國の政治的地位が益々高まり、列國間に赫然その頭角を現はすに至つたことは疑ひのない所であるが、併しその國力はなほ拘薩羅のそれと伯仲してゐたことは、佛陀が祇園(Jeta-vana)に住せら

れた時、多数の比丘衆が食後相會して、摩竭陀の頻毘沙羅王と拘薩羅の波斯匿王といづれが其の財寶兵力權勢などに於て優れてゐるかを論争したといふことに依つて (Udān, I. p. 10-11.) 推知することが出来る。故に阿闍世王が父王頻毘沙羅を幽閉して餓死せしめた爲、その正妃拘薩羅提婁は悲哀のあまり世を去つたにも拘らず、阿闍世王は正妃が結婚の際その實父から贈られた迦尸に於ける一都市の歳入を横領してゐたから、正妃の兄に當る波斯匿王は憤慨して之を沒收したことから、兩國戦端を開き、伯耆戰場に相見えるに至り、最初は阿闍世王の連勝に歸したが、最後には波斯匿王が大勝利を博したのである。その際阿闍世王は捕虜となつたけれ共、波斯匿王は甥に對する同情の念に駆られて、彼を生還せしめたのみならず、王女ワジラー (Vajirā) を彼と結婚せしめたと同時に、係争問題の中心となつてゐた迦尸に於ける一都市の歳入をも結婚の贈物として王女に授けたから、阿闍世王は戦敗したけれ共、却つてそれがため拘薩羅國王と姻戚關係を結び、その政治的勢力を一層擴大し得る幸運に恵まれたのである。その後阿闍世王は當時富強以て聞えてゐた政者聯合國を討伐して之を併呑し、その領土を自然的境域たるヒマラーヤ山麓まで擴張するや、茲に摩竭陀・拘薩羅兩國間の勢力平均は失はれて、前者の勢力は遙かに後者のそれを凌ぎ、全印度統一に向つて前者は堅實な第一歩を踏み出すに至つたのである。

佛陀時代の諸王中最も勇猛であつたものは阿槃提の波羅殊提王であつたらしい。何となれば王は當時の諸國民から *Gurū* (怖るべきもの) 若しくは *Mahāsena* (大軍を有するもの) と呼ばれ、阿闍世王の如き有

力な國王ですら彼に對しては防禦的地位に立ち、彼に摩竭陀國侵入の意圖あるを知るや、その首府王舍城に要塞を築かざるを得なかつたからである(Majjhima, III, P. 77)。併し波羅殊提王は摩竭陀國へ侵入するに先つて、その隣國跋蹉を征服せんと欲したが、その國王優陀延那の勇悍とその宰相ヤウガンドハライヤナ(Kaṅḍakaputtara)の知謀とを怖れて、或る奇計を用ゐて、優陀延那王を捕虜とした。然るに彼の王女ワールサヴダター(Vasudatta)と優陀延那王とは戀に落ち、ヤウガンドハライヤナの計略に依つて、兩人相携へて郎闍衍那(Ujjain)城から逃走して憍賞彌(Kaṅḍakaputtara)城へ歸着した。波羅殊提王を知るや一時激怒したけれ共、遂に彼等の結婚を承認して、茲に兩國相和するに至つた。その優陀延那王は拘薩羅王の攻撃を受けて、その領土を奪はれたから、ラーヴァーナカ(Lavāṇaka)といふ邊境の村へ逃亡したが、またその宰相ヤウガンドハライヤナの智謀によつて、王は摩竭陀國の王妹パドマーワティー(Padmavati)と結婚し、その關係によつて摩竭陀國と阿槃提國とから援軍を得て、拘薩羅軍をその領内から恒河の北方へ驅逐して、國難を免れることができたと傳へられてゐる。この傳説は西紀前第三世紀出世のブハッサ(Bhissa)の作と傳へられる二篇の梵語劇詩 Svopna-Vasudatta と Pratihāṇa-Kaṅḍakaputtara とに記されてゐるものであつて、巴利法句經註釋にもヤウガンドハライヤナの活動に就いては何事も告げてゐないが、之と同様の物語を傳へてゐる (Dhammapada Commentary I, Pp. 191-8)。かゝる物語は固よりそのまゝ史的事實を傳へたものとして信用することはできないけれ共、多少歴史的背景を有することは疑ひを容れない。

以上極めて簡單に佛陀時代に於ける印度の政治狀態を概説したが、これに由つて觀ると當時印度の東部及び中部に對峙してゐた列國は各自の權益伸張のため斷えず于戈を交へてゐたことが知られる。亂世に於て人心が一般に厭世的傾向を取ることは、古今東西の歴史の證明する所であると謂つて可い。今戰亂の巷となれる東部印度の住民が斷えず慘憺たる流血に脅されて、夙に梵書 (Brahma) 時代から漸く弱してゐた厭世思想が益々廣く愈々深く彼等の胸裡へ侵入したに違ひない。現に佛陀時代に存在してゐた宗教團體の一たるゴータマ派 (Gotamaka) の思想を傳ふるカトハ・ウパニシャッド (Katha-upanishad) 二・一〇及び四・二等に於ては世界人生に對する無常觀が力説せられてゐる。原始佛典中佛陀がこの派の思想に就いて陳べられた箇所が現はれてゐるばかりでなく、佛陀の教説が特に此の派の思想若しくはその言詮に影響せられた迹を柄かに認め得るのであるから (宗教研究新第三卷第五號所載の拙稿「佛陀時代の有神論」六二頁參照)、此の派の無常觀に立脚せる厭世思想が生來敏感にして沈思的なる悉達多 (Siddhanta) 太子の心を刺戟したに違ひない。しかも太子は當時戰亂によつて具體化せられた無常悲哀なる人生の現實相によつて強く胸打たれて、益々厭離出家の念を堅められたと觀て然るべきであらう。

勿論、摩竭陀・拘薩羅二大國の衝突は佛陀成道以後の事變であるけれども、拘薩羅國が迦尸國を占領したのは、佛陀と同時代の波斯匿王の父王摩訶拘薩羅直前の出世と想はれるカムサ (Kamsa) 王の時代であつ

たから (Jal. II, P. 40-3, V, P. 112). 多分佛陀幼時の事變であり、また摩竭陀國が鴛伽國を征服したのは頻
毘沙羅王の時代であつて、錫蘭傳に依ると王は十五歳にして灌頂即位し、その後五十二年を経て、佛陀入
滅に先つこと八年にして歿したといふことであるから、佛陀は王よりも六歳若くは七歳の年長者であり、
王は即位後間もなく其の父ブハッテヤ (Bahutya) の敵なる鴛伽王ブラフマダッタ (Brahmadatta) を殺して、
鴛伽をその配下に置いたのであるから、この事變も佛陀の出家以前の二十數歳の時に起つたこととなる。
かやうに幼年期から青年期に亘つて、十六大國の政治的權力の變動、新興勢力に壓せられて弱小國の滅び
ゆくあはれた經過を見聞した悉達多太子は、果して自國民族釋迦 (Gautama) の運命に就いて無關心であり得
たであらうか。

釋迦族はその中から超人的偉聖たる佛陀を出した爲、印度史上では甚だ重要な地位を占め、従つて彼等
に關する記録は他の種族に關するものよりも比較的豊富に遺されてゐるけれ共、元來總人口一百万に過ぎ
ない弱小民族であり (Thys David's Buddhist India, p. 18) 政治的獨立は確保してゐたけれども、新興大國たる
拘薩羅の保護國であつたから、斷えずその勢力に壓せられて、國歩艱難の危機に在つたことは想像するに
難くない。拘薩羅國王波斯匿が血統の純潔と佛陀の血縁とのため諸國民から尊敬を拂はれてゐた釋迦族か
ら己が妃を迎へんと欲して、迦毘羅 (Kapila) 城へ特使を派遣して、その要求を提出せしめたところが、釋
迦族はその血統に對する高慢心から之を容れることを好まなかつたけれ共、之を拒むことによつて王の憤

怒を買ふことを怖れた爲、茲に苦肉の策として摩訶男(Mahāvān)といふ釋迦族正系の男子と奴隸の婦人との間に生れたブーサブハ・カッティヤー(Vandha Khatiya)と名づける一女を送つたことに依つても、拘薩羅國に對する釋迦族の實力が如何に微弱であつたかを知ることができる。果して彼等の敢行した此の苦肉策が禍して、佛陀在世中自ら父王波斯匿を斥けて位に即いた鼻溜荼迦王の釋迦王によつて、彼等は討伐せられて、その多くは虐殺せられたのである。鼻溜荼迦王の釋迦族征討は一面彼等の詐欺に對して多年懐いてゐた復讐の念を晴らす爲であつたことは言ふまでもないが、他面阿闍世王がその生母韋提希の里方に當る吠舍離城を討伐したやうに、政治的野心に駆られた爲であつたことは推察するに餘りある。

天資聰明な悉達多太子が斯る自國の政治的機危に對して無關心であつたとは何うしても考へられない。當時印度に於ける有爲の青年の抱いてゐた最高理想は政治界に飛躍して四天下を統率する轉輪聖王となるか、若しくは修道生活に入つて大覺者となるか、二途いづれかであつたことは殆んど疑ひを容れないところである。今太子が轉輪聖王たるの政治的野心を棄て、大覺者たらんとする聖なる理想に向つて進まれた動機の一つが、太子の政治的環境に對する反省に在つたことは、人間としての太子の常識的立場に基いて當然推定され得るところである。太子が成道後その諸弟子に向つて、「資力乏しくして大欲を有する者が刹帝利種の家に生れ、而してこの世に於て王國を希求することは、破滅に陥る因由である。」(Suttanipata, VI, 24, P. 20)と教訓せられたことは、特にこの際注意を拂ふべきであらう。蓋し惟ふに此の教説は太子が將

來自己の進むべき方針を考慮せられた際、太子自らを指導した處世訓であつたに違ひない。固より太子出家の根本動機が無常にして苦なる人生を解脱して、絶對自由安穩な涅槃の境地に到らんとする宗教的要求にあつたことは明瞭であるが、太子をして決然出家せしめるに至つた助縁としては、敏感にして沈思的な太子の性格、ゴータマ派の主張した無常觀に基く厭世思想の感化、生存後間もなく生母を失はれた家庭生活の缺陷、空中に於ける飽足なる享樂生活及び空虚なる安逸生活に對する反動などを列擧し得ると同時に、當時の政治的狀勢によつて與へられた影響、即ち戰亂のために齎らされた無常憂悲の現實相と釋迦族の政治的立場の劣弱とが、是れ亦太子をして俗世を厭離して最高不滅の價値を欣求する菩提心を激發せしめ、遂に決然出家生活に入らしめた有力な助縁となつたことは否定され得ないであらう。

三

次に佛陀の敎團制度に及ぼした當時の政治的組織に就いて論述しやう。

佛陀時代の印度に於ては、君主制と共和制との二種の政體が並立してゐたのである。先きに列擧した摩竭陀拘薩羅跋蹉阿槃提などの諸國は皆君主政體に立脚し、跋耆聯合國を始めとして釋迦族・末羅(Mallikarjuna)族・拘利耶(Koliya)族・モリヤ(Moriya)族・フリ(Bali)族・ブハガ(Bhagva)族などは共和政治を運用してゐたのである(The Cambridge History of India Vol. I, P. 175)。故に梵文撰集百緣敎(Avadam-cataka, II, P. 103, ed. by Speyer)には佛陀時代北方印度の中國からデカン(Dekan)地方へ赴いた商人等が其の地方の王

から中國の王の何人であるかを問はれた時、或る國々はガナ (Gana) によつて治められ、或る國々は王の治下に在ると答へたことが記されてゐる (K. P. Jayaswal: Hindu Polity, P. 31)。

茲に謂ふところのガナといふ言葉は一部の學者によつて種族若しくは組合(商合若しくは勞働者の)と譯されたけれ共、本來衆(多人數)を意味する僧伽 (Sangha) と同義であつて、衆議に隨うて立法行改その他の國事を決定し處理する共和政體若しくは共和國を指してゐるのである。闍那 (Tana) 教の原始聖典アチャラーヌガ經 (Acharanga-sutra, II, 3, 1, 10) に於て二人の統治者に依つて支配せられる國を意味する *to-ranti* といふ言葉に對して擧げられてゐる *gana-rājya* といふ言葉は、體かに多人數に依つて支配せられる國を意味することは疑ひを容れない。その他この種の文獻は梵語聖典に於ても尠からず見出され得るのであるが、佛陀時代に於けるガナの意義を最も具體的に明示してゐる文獻は、巴利中部に於て *Sangha-gana* との兩語を同義として併用し、その典形として跋耆國人と末羅國人とを列擧して、拘薩羅國王波斯匿と摩薩國王阿闍世とに對立せしめてゐる一節であらうと思ふ (Majjhima-ni, P. 331)。後に詳説するであらうやうに、跋耆國と末羅國とは佛陀時代に於ける最も有力な共和國であつたのであるから、この場合に於ける僧伽もガナも共に共和國を意味する言葉に他ならないことは言ふを俟たぬ。

ガナの起源に就いては學者の意見一致を缺いてゐるが、今その問題に觸れる必要がないから省略するけれ共、ガナは必ずしも政治上のものゝみに限つた制度ではなく、商工業の方面にも廣く採用せられたこと

は明かである。而して政治的方面のガナ即ち政治的僧伽も佛陀時代に至つて始めて成立したのではなくそれ以前から存在してゐたことは、本生譚に於て全市民の一般投票によつて新王が選舉せられたことを傳へ (Triak, I, P. 389)、またその選舉の手續として、決定議となるまでには三度勸諭を提出せねばならないことが、鳥に關する物語として記されてゐることに依つて推知することが出来る (Jat. II, Pp. 352-3)。勿論本生譚所收の物語が悉く佛陀時代以前の成立に係るものではないが、大體に於てその内容は佛陀時代及びそれ以前に於て民間に流布してゐた傳説を根本資料としてゐるのであるから、尠くとも前示のものは佛陀時代に先つて行はれた共和政治の制度を背景として描き出された物語であると觀て然るべきである。

上述した所に依つて、佛陀時代の印度には君主國と共和國とが併立してゐたことが判明したから、更に進んで先きに掲げた共和の一々に就いて論述しよう。

跋耆聯合國は八種族の協定に依つて成立し、その中離車 (Licchavi) 族と韋提訶 (Vidaha) 族とが最も重要な地位を占めてゐた。前者の首府は現今のベサル (Besal) に相當する吠舍離 (Vesali) 城であり、後者のそれは吠舍離城の西北約三十五哩距つてゐる。現今のジナクフル (Tanakpur) に相當する彌締羅 (Mithila) 城であつた。但し跋耆聯合國としての統治の中心地は吠舍離城であつた。而して跋耆といふ名稱は聯合國の名稱であつたと同時に、その聯合國を構成せし一種族のそれでもあつた。かゝる聯合國は韋提訶王國が離車族のために征服せられて滅亡した以後に成立したのであつたに違ひない。韋提訶も離車も共に元は甘蔗

(Thakur) 王家の分派に依つて支配されてゐた王國であつたが、離車族が先づ王政を廢して共和體を布いたらしい。故に本生譚に於ては既に離車族の王(支配者)が「ガナの王(支配者)」と呼ばれてゐる(Jat. IV, P. 188)。なほエカパヌナ本生譚(Chakpanna Jāt.)の序文に依ると、吠舍離城内には永久主權を行使し得る王族が七千七百七人住し、多數の副統領(Pratihā) 上將軍(Samapati)及び出納官(Samantakātha)が居たといふことである(Jat. I, P. 504)。茲には大統領(Brahmā)を省いてゐるが、副統領の存する以上は大統領のあるのが當然であるから、離車族には四種の最高官が設けられてゐたのであつて、後世の記録ではあるが、巴利大般涅槃經に對する佛音(Pāṭhaṅga)の註釋書たるアットハ・カトハー(Aṭṭha-kāthā)にも此の事が傳へられてゐる(J. ASB, VII, P. 933 et seq.)。また吠舍離城内の王族として擧げられてゐる七千七百七人といふ數は固より正確なものではなからうが、住民の總數としては餘りに少きに過ぎる。むしろ大事(Mahāvastu, ed. by Senart, I, P. 271)にその數を十六萬八千と傳へてゐる方が事實に近いだらう。彼等は皆王族であつて、國政に參與し得る權利を持つてゐるばかりでなく、前示した四種の最高官に選ばれ得る資格を有してゐたのである。故に吠舍離人は年長者や高位の者に對しても尊敬を拂はず、自ら王(君)なりと考へて、他のものに従はなかつたといはれてゐる(Lalitavistara, ed. by Ecken, I, P. 21)。つまり彼等は全市民平等の權利を認め、議會に於ても議員は皆討論及び投票の自由を確保してゐたのである。而して彼等の共和政治に缺くべからざる機關たる議事堂(Samiti)が吠舍離城内に設けられてゐて、立法行政軍事宗教など總ての

公事はこゝに於ける衆議を経て決定處理せられたのである。吠舍離の上將軍獅子(Sīha)が佛陀に歸依するやうになつたのは、多數の有力な離車族がこの議事堂に集つて頻りに佛法僧の三寶を譏歎してゐたのを耳にしたのが縁となつたのであり (Vinaya-pi. I. 227; Anguttara-n. IV, P. 173.)。また佛陀が吠舍離に住せられた時五百人の離車族が或要務のため彼等の議事堂に集合してゐたと傳へられてゐる (Mahābhāṣya-n. I, Pp. 227-80)。

かやうに離車族は夙に衆議によつて國事を決する共和政治を理想的に運用し、吠舍離城を中心として漸次文明を開發し國力を増進して、遂に韋提訶王國を征服し、跋耆を始めとしてその他の六種族を糾合し、自ら殆んど盟主的地位に立つて、茲に跋耆聯合國を建設したのである。爾來彼等聯合各種族は能く協力和合して國勢を充實し、以て佛陀時代の政治界に雄飛し得る富強國となつたのである。佛陀の晩年、阿闍世王がこの國を討伐しやうと決心して、之に對する佛陀の意見を徵せんがため、その大臣雨作 (Vāśīṣṭhi) に命じて佛陀を訪問せしめた際、佛陀はその弟子阿難 (Ānanda) に對して跋耆國民が安泰の要件たる七法を具足せりや否やを問はれ、その肯定を俟つて、彼等が能く一致和合して政治的にも道德的にも宗教的にも法に適ふた生活を営んでゐる以上、彼等は破滅せられずして繁榮すべきことを教示せられた時、雨作は彼等が之等の七法の一つを保持してゐてさへ圖られないのに、まして之等の七法を悉く保持してゐるのであるから、摩竭陀王は外交政策によつて彼等の同盟を決裂せしむるにあらざれば、戰爭に依つて彼等を征服する

ことが出来ない」と答へたといふ傳説に依つても(Digha-n. II, pp. 75-6; Saṃyutta-n. II, p. 268)。また其後佛陀が摩竭陀國の邊境たる恒河の南岸に位して、吠舍離城から王舍城に到る要衝にあたる巴連弗邑(Pataliputra)に赴かれた時、摩竭陀國の二大臣兩作及び須尼陀(Sundha)が此の地に於て跋耆の侵入を妨ぐため急いで要塞を築造してゐたといふ傳説に徴しても(Digha-n. II, pp. 72, 80)。當時迦尼聯合國が摩竭陀王國に對して如何に優勝な政治的地位を保つてゐたかを推知する事が出来る。併しこの富強國も阿闍世王が兩作大臣の獻策を容れて、彼をして其の聯合種族間の同盟を破る計略を實行せしめた結果、遂にその國內の統一が紊されて、佛陀入滅兩三年の後、摩竭陀軍勢のため攻略せられる所となつた。

次に羅迦族は北方ヒマラヤ山の聳ゆる麓、現今の尼波羅(Nepal)英國領オウド(Oudh)との境せる地方、即ちゴラクプル(Gorakhpur)及びその隣接地帯に住し、現今のバスター(Bihar)地方に於けるブフイラ(Bihar)村に相當する迦毘羅城(Kaśīraśmī)を主都としてゐたのである。彼等の行政・立法及び軍事はすべて迦毘羅城に於ける議事堂に家長が集合して討議した後、衆議の決する所に隨うて處理されてゐたのであつて、青年婆羅門阿摩晝(Ambattha)が或る要務のため迦毘羅城へ赴いた時、釋迦族の老若が其の議事堂に於て會議してゐたのを目撃したと傳へられ(Digha-n. P. 91)。また先きに述べた波斯匿王が釋迦族へ提出した要求に對する討議も此の議事堂で行はれたのである(Thys Davids B. I. P. II)。後世の傳説ではあるが、西藏傳に依ると、拘薩羅國王が迦毘羅城へ使者を派遣して速刻開城降伏すべきことを勸告した時、釋迦族は

之を衆議に計つたところが、或る者は開城せよと主張し、他の者は之に反對して、意見が分れたので、多數決を取るために、彼等はこの動議に就いて投票した結果、開城賛成者が多數であつたから降伏することに決定したといふことである(Roohill: The Life of the Buddha, P. 118-9)。固より之は比較的後世の傳説であるから、その史的價值に就いては疑ひを挿む餘地は充分にあるけれ共、尠くとも釋迦族が衆議投票に依つて公事を決する共和政治を行ふてゐたといふ傳説は、事實と觀て然るべきであらう。彼等の議會に於ける議員の定数は、梵文方廣莊嚴經 (Tālikā-vistara, XII, P. 115, ed. by Rh. Ind.) に依ると五百名であつたらしく (K. P. Jayaswal: Hindu Polity, P. 50, N. 3) その上に現代の共和國に於ける大統領若しくは古代の羅馬に於ける執政官に相當する王 (Raj) が位してゐたのであつて、佛陀の父首圖駄那 (Pando-dana) 並にその從兄弟たる跋提耶 (Bhadriya) は共に王と稱せられてゐた。王は國民に依つて選舉せられるのであつて、議會の開かれた際には之を總理し、然らざる時は國事を指導する任務を帯びてゐた。

末羅族は釋迦族地域の南、跋耆聯合國の東北、現今のゴラクプル地方よりパトナ (Patna) 地方に亘る可なり廣大な地域を占めてゐた。彼は拘尸那揭羅 (Kushinara 梵 Kusinagara) を首府として現今のゴラクプル地方に住するものと、波婆を主都として現今のパトナ地方に住するものとの兩部に分れてゐたやうである。最初この種族は韋提訶と同じく甘蔗 (Kandak) 王家によつて統治されてゐたのであるが、佛陀出世以前すでに共和政を布き、前述したやうに佛陀時代には跋耆聯合國と共に共和國の理想的典型と見做されてゐたの

である (Majjhima-n. I, P. 331)。拘摩那揭羅の末羅族が阿難から佛陀入滅のさし迫つたことを告知された時、彼等は或る事件を討議するため議事堂に集合してゐたといふことであり (Digha-n. I, 141)。また佛陀の遺骨を奉安された所もその議事堂であつたと傳へられ (Digha-n. I, 164)、なほこれより先き佛陀が波婆に遊行して、純陀 (Gunda) の菴摩羅園に止住された時、丁度この地の末羅族によつて建てられたウッパハタカ (Uppahataka) と名づける新議事堂が竣工したから、彼等は佛陀に對して彼等永久の功德のためにそれを最初に使用せられんことを申出でて、そこへ佛陀を招待したといふことであるから (Digha-n. II, P. 164) 末羅族が拘尸那揭羅と波婆とにそれ／＼共和政治の機關たる議事堂を有してゐたことは炳かである。

拘利耶族は現今のデオカリ (Deokali) に相當するラーマ邑 (Rama-gama) を中心として住してゐた釋迦族の隣接種族であつて、盧呬尼 (Rohini) 河—現今の Rohana 河に堰堤を築いて以て兩者の國境としてゐた (M. I, P. 412)。佛音の註釋に依ると、兩者は同一種族の子孫であつたといふことであり、また釋迦族が皆羅曇 (Gotama) 姓を冒したやうに、彼等はいづれもギヤグハ、ハッジャーを (Vyagghajitja) 以て姓としたといふことである (Sumangala. I, P. 258 ff. 262)。拘利耶といふ名稱に基いて考へると、この種族は佛陀の生母摩訶摩耶 (Mahamaya) 夫人の里方なる提婆陀訶 (Devadaha) 城の拘利 (Koli) 家と密接な血族的關係があつたらしい。佛陀入滅の報に接するや、彼等は釋迦族などと同じやうに拘尸那揭羅の末羅族へ使者を派遣して、彼等も佛陀と同じく刹帝利 (Khattiya 梵 Kshatriya) 種であるといふ理由を以て、佛陀の遺骨分配を請求せしめた。

いふことであるから (Digban. II. P. 165)。彼等も亦王種であつて、釋迦族と同じ政體を採用してゐたのであらう。彼等の政府當局は一種の制限と特殊型の纏頭とによつて他と區別された一隊の使丁によつて奉仕されてゐたと傳へられてゐる (Samyutta-n. IV, P. 311)。

更にモリヤ族はビツパリヅナ (Pipphavanna) を、ブリ族はアツラカッパ (Atlakappa) を主府として住してゐたとしふことが判るばかりで (Digban. Pp. 165-6) 今そ地域を的確に知ることは出来ない。大統史の註釋 (Māhāvamsa-tika) に依ると、拘薩羅國王鼻溜茶迦に壓迫せられた釋迦族の一部はヒマラーヤ山に逃れて、常に孔雀 (Mora) の鳴聲の響く土地にモリヤ・ナガラ (Moriya-nagara) と名づける美はしい都市を建設したといふことであるが (R. C. Law: Ksatrya Clans in Buddhist India, P. 197)。若し之が事實とすれば、或はこのモリヤ族はヒマラーヤ山脈地帯に住してゐた釋迦族の一分派であるかも知れない。固より斯る傳説はそのまゝ信用し難いけれども、由つて以てモリヤ族と釋迦族との間に血族若しくは結婚その他何等かの關係のあつたことを暗示してゐるものとすれば、彼等は釋迦族の地方とあまり遠く距つてゐないヒマラーヤ山脈地帯に據つてゐた小民族と觀て然るべきであらう。アツラカッパのブリ族の地域は全く不明であるが、多分拘尸那揭羅の附近に住してゐた小民族であつたらうと思はれる。

最後にブハツガ族はスムスマーラ山 (Samsamā-giri) を主都として住する民族であつて、その名は巴利聖典に再三現はれてゐる (Digban. II, P. 165. Majjhima-n. I. Pp. 7-8. Samyutta-n. III. Pp. 1-5. IV, P. 116)。本生譚に

依ると、この山はブヘサカラ園(Bhesakulavana)の附近に在つた要塞であつて、佛陀がこの園に在留された時跋蹉國王優陀延那の王子菩提(Bohi)はこの山に住んでゐたといふことであるから(Jat. III, P. 157)。「ブ」が族は跋蹉國の近接地に據つてゐたに違ひない。果して大叙事詩には彼等(Chages)が跋蹉(Vaga)地域と南方末羅地方との間に住んでゐたと傳へてゐる(Malahanata, Suddh-parva, XXX, 19, 14)。故に彼等はほん現今のミルザプル(Mirzapur)地方を中心とした領域を占めてゐたのである。

四

上述した所に依つて、佛陀時代印度に於ては拘薩羅及び跋蹉兩王國の東方より嚮佛の西方に亘り、北は雪山より南は摩竭陀王國に至るまでの地域に多數の大小共和國の存在してゐたことが明かになつた。就中當時の政界に最も重きをなした共和國は跋耆と末羅とであつて、佛陀を出した釋迦は弱小共和國に過ぎなかつたけれども、當時に於ける最大教團の組織形態の上に政治的僧伽のそれを反映せしめたことに於て、釋迦共和國は直接投影の立場に在つたのである。

佛陀は言ふまでもなくガナ國民たる釋迦族の大統領の地位を占むる王家に生れ、二十九歳に及んで出家せられるまでの宮中生活に於て共和政の運用を實地に經驗せられたばかりでなく、その周圍には共和政の下に自由安穩なる生活を送る多くの隣國人を持つてゐられたのであるから、佛陀はその出家以前すでに政治的僧伽の長所を理解し其の運用を會得してゐられたに違ひない。従つて佛陀が成道後その教團を組織す

るに當つて、この政治的僧伽の制度を採用せられたことは寧ろ自然のこと、謂はねばならぬ。佛陀が自らの教團を比丘僧伽 (Bhikkhu-sangha) と呼ばれたことに徴しても、また佛陀が如何にして比丘衆の人数を算出すべきかを問はれた時、布薩會 (Uposatha) の際ガナの方法即ち投票に依るべきことを教へられたことに照しても (Vinaya-piṭi, Mahāvagga, II, 18) 、“なほまた既に陳べたやうに佛陀が摩竭陀國の兩行大臣に對して政者共和國安泰の要件たる七法を阿難との問答によつて説示せられた後、比丘衆に對しても亦教團安泰の要件として同じ七法を宣説せられたことに基いて考へても、佛陀の創立せられた宗教的僧伽が當時存在した政治的僧伽の模寫であつたことは疑ひを容れる餘地がない。勿論宗教的僧伽は只佛陀によつてのみ組織せられたのではなく、當時の沙門團の指導者は皆僧伽を有する人 (Sāmaṇa) であつて、謂はゆる六師外道の如きも各々ガナの師 (Gaṇakariya) と呼ばれてゐたのである。併しながら、佛陀の僧伽ほど規模廣大であつて、しかも平和に統制されたものは絶えて他になかつたのである。只摩訶毘羅 (Māvāra) の率ゐた耆那教團のみは、その規模統制に於て佛陀のそれに似通ふてゐたやうであるけれども、宗教的僧伽を統制する法度規定を詳細に今日まで聖典上に傳へてゐるものは、佛陀の僧伽のみである。

佛陀時代の共和國に於ては如何なる制度形式を以て國事を處理すべき會議が行はれたかに就いては、殆んど徴すべき記録が傳へられてゐない。只巴利長部のマハー・ニギンタ經 (Mahā-govinda Suttanta) に載せられてゐる帝釋 (Brahmā) 天に於ける三十三天(神)の會議に關する記事は、多分共和國に於ける會議の様式を

模寫したものであらうと考へられるが、それとても彼等が皆妙法堂 (*sudhamma-sāhā* 會議室) に集合して圓形に座を占め、議長の提出した議案を討議し、その討議を書き留める記録係によつて最後に到達した滿場一致の意見が決定せられるといふことを暗示してゐるに過ぎない (*Digha-n. II, PP. 230-6*)。然るに佛陀に依つて規定せられた僧伽の制度は、現に律藏の小品 (*Mūlāyoga*) 及び小品 (*Cūḷavagga*) に於ける記録によつて詳細に知ることが出来る。即ち佛陀の僧伽に於ては、先づ議席の整理員 (*āsanapāṇīyaka*) が選舉され、その指揮の下に議席が設けらるゝや、出席すべき権利を持つ各議員が集合し (*Cūḷavagga, X II, 27*)、然る後動議 (*amā*) を以て會議が開かれ、而して動議提出者は僧伽によつて採用せらるべき議案を決定案の形式を以て表白し、賛する者は黙し然らざる者は發言すべきことを宣言するのである (*Cūḷavagga, IV, II, 2; II, 1, 2*)。普通の場合には議案が三度表白せられるのであつて、しかも異議なければ第四の表白はそのまゝ決定議となるのであるが、即決を要する緊急の場合には一度表白して異議なければ第二の表白を以て決定議とするのである。前の手續は白四作法 (*Paṭi-catukka kamma*) と名づけられ、後のそれは白二作法 (*Paṭi-dvītya kamma*) と呼ばれてゐる (*Mahāvagga, IX, 3, 48*)。併しながら、かやうなデモクラテックな會議に在つては屢々意見の相違を來し、滿場一致の決定を齎し得ない場合の起ることは自然の勢と謂はねばならぬ。かゝる場合には投票 (*Quanda* 自由の義) によつて、多數の意見に隨つて決定するのである (*Mahāvagga, IX, 3, 9*)。投票決議の際には、票を集めるために一定の資格ある者が收票係 (*āśaka-grāhaka*) として會衆から選出せら

れるのである (Cullavagga, IV, 9, 5)。而して投票には秘密と傳意と公開との三方法があつて、夫々穩密作法 (Gulhakan) 耳語作法 (sakaṅga-jāpakan) 顯露作法 (vīṭakan) と名づけられてゐる (Cullavagga, IV, 14, 26)。その他決議を有效ならしめる議員數を二十名と定めることや (Mahavagga, IX, 4, 1)、會議の開かれる前にガナの完成者 (gāṇaputaka) と呼ばれる總理格の役員が、少くとも議員の合法的定員を集めるべき義務を負へることや (Mahavagga, III, 6, 6) など、種々細密に涉る規定が示されてゐる。惟ふに、之等の規定は佛陀時代の政治的僧伽に於て運用されてゐた手續制度が佛陀によつて採用せられたのであらう。仍つて吾人は佛陀の宗教的僧伽を統制してゐた法規に照して、初めて當時の政治的僧伽の制度形式の真相を知見することが出来るのである。

既に一言したやうに、佛陀は共和國民として生れ、共和政治の雰圍氣中にその青年期を送られたのであるから、政治的僧伽の精神及び制度を熟知してゐられたに違ひない。而して各人に對して自由平等の權利を認めることを根本精神として成立し得る政治的僧伽は、佛陀所證の法から必然齎される超階級的平等觀と相通する思想的背景を有するばかりでなく、之が個人の宗教的修養生活を向上せしめる上に於ても、また其の教團を發展せしめる上に於ても、適當にして有效な制度であると觀て取つて、その教團組織の模範をこれに取られたのである。實に佛陀は當時に於ける政治的僧伽の制度形式を利用して、以て正法の大共和國を建設せんとし、之を實現せられたのであると謂つて然るべきであらう。

五

最後に佛敎敎化の成功と當時の政狀との關係に就いて約言しやう。

佛陀が四十五年間の敎化的活動によつて、廣大な地域に亘つて多數の貴賤老若男女の歸依者を得て、當時に於ける他の宗教團體を凌駕せる杉大なる僧伽を建設せられた原因としては、佛陀の崇高圓滿な文化的大人格の威力を第一として、その他その敎説の合理的倫理的内容、その巧妙な敎化的方法の運用、當時の敎界に於ける錚々たる聖格の歸依などを列擧し得ると同時に、佛陀が當時の政界に於て優位を占め、新文化の中心地となつてゐた國々を中心として敎線を張り、それ等の國々に於ける貴族及び富豪階級の間には敎化を布かれたことも亦その有力な原因の一つであつたと謂ひ得る。すでに述べたやうに、當時の印度の政治經濟の中心が西北部より東部に移り、こゝに摩竭陀・拘薩羅の二大王國と跋耆聯合國とが互にその富強を競ふたと同時に、摩竭陀の王舍城、拘薩羅の舍衛城、跋耆の吠舍離城、その他跋耆の憍賞彌城などは新興文化の中心地となつたのである。佛陀が二十餘年の長年月布敎の中心道場として止住せられた有名な祇園 (Geyana) 精舎は舍衛城の富豪須達多 (Sudatta) が佛陀成道の翌年其の近接地に建て、佛陀に奉獻したものであり、之に次いで佛陀の最も永く留錫せられた王舍城の竹園 (Veluvana) 精舎は、摩竭陀國王頻毘沙羅が佛陀成道の年寄附したものであつた。頻毘沙羅の王子阿闍世は始め佛陀に敵對してゐたけれども、佛陀入滅前八年父王を弑した逆惡行爲が縁となつて、衷心佛陀に歸依し、熱心な三寶保護者となつた。佛滅直後

王舎城で開かれた第一結集の大業は全く王の援助によつて果遂せられたのである。王の三兄弟阿婆耶 (Aphaya) 毘摩羅 (Vimala) 及びシラワト (Sivavata) は皆出家して佛陀の教團へ入つたと傳へられてゐる (宗教研究新第六卷所載拙稿、一一—一二頁参照)。拘薩羅國王波斯匿は純粹の佛教信者であつたか何うかは明かでないけれども、佛陀に對して無上の尊敬を拂ふてゐたことは疑ひのない所であつて、王は屢々佛陀を訪問して宗教道德政治の問題に就いて其の教を受け、個人の事件に就いてさへ物語つたことが巴利雜部の第三章 (Kosala-samyutta) 全部に亘つて傳へられてゐる (Samyutta-n. I, pp. 68-102.)。王の妹須摩耶 (Sumanā) の如きは佛陀の在家信者となり、遂に阿羅漢果を得たと云ふことである (Samyutta-n. I, p. 69, Therig. p. 16.)。かやうに當代の二大強國の主權者が佛陀に歸依し三寶を尊崇し之を保護したのであるから、佛教は之等兩國に於て容易にその地盤を確立し、貴族富豪を始め一般民衆の間に抜くべからざる勢力を扶植し得たのである。巴利中部には拘薩羅に於ける歸佛者の物語が頻々として傳へられてゐる (Majjhima-n. I, pp. 281 bb. pp. 400 ff. II, pp. 48ff.; II, pp. 48ff.)。舍衛城に於て祇園精舎に次いで有名であつた東園鹿子母講堂 (Pubbarama Migramāyupajūsada) の如きも同城の富める婦人毘舍佉 (Vishāhā) が佛陀の僧伽へ奉納したものであつた。跋耆國の首府吠舍離城は元闍那教の勢力範圍であつたが、佛陀が少くとも三度この地に遊化し、城外の大林 (Mahavana) に於ける重閣講堂 (Kūṭigārasāla) を中心として布教せらるゝや、離車族の上將車獅子及び同族の學識ある王子阿婆耶 (Aphaya) の如き有力者が續々闍那教を棄てて佛教に歸し (Anguttara-n. I, pp.

290-1)。(その他同族の大臣難陀迦 (Nandaka) を始めとして、王族阿闍難婆尼耶 (Ajāna Vajya) 跋耆子 (Vajjiputta)、婆斯提 (Vasīṭṭhi) 逝多 (Jeta) 及び美はしき娼婦阿范和利 (Ambapāli) 等は佛陀の歸依者となつた (Sāmyutta-n, V, Pp. 389-90; psalms of the Brethren, Pp. 56, 106; P. of the Sisters, Pp. 79-80, 23-4, 120-1)。(故に佛陀は當時の共和國中最も優勢であつた跋耆國の首府に於ても閻那府を壓迫して、その教勢を擴張せられたことが判る。而して跋耆國に次いで有力な共和國民であつた末羅族の間に佛教信仰熱の高まつてゐたことは、陀婆 (Dābha) の如き高僧を始めとして、獅子 (Sīha) 及び捷陀須摩那 (Khaṇḍasumana) の如き聖者が彼等の間から輩出したことや (Vinaya-pit. III, P. 4ff.; P. of the Brethren, Pp. 80, 90)。(佛陀入滅の際に於ける拘尸那揭羅の末羅族の態度やなどに徴して明かである (Dīgha-n. II, Pp. 148ff.)。

その他跋蹉國の優陀延那王も最初は佛教に無關心であり、寧ろ敵意を持つてゐたやうであるが、遂に上座賓頭盧頗羅墮 (Pīṇḍola Bāradvāja) の教化によつて佛教に歸するに至つた (Jāt. IV, P. 375)。(佛陀時代この國の首都憍賞彌城の附近なる瞿師羅 (Ghoṣiā) 國及び波和利捺 (Pāvāriyā) 國、その他二小國の四ヶ所に佛教精舎の存してゐた所からみると (Vinaya-pit. II, P. 16; Suttangala, P. 319)。(この王國に於ても相當佛教の傳播してゐたことを推知することが出来る。阿婆提王國にも亦夙に佛陀の大弟子摩訶迦旃延 (Mahākaccāna) の開教に依つて佛陀の新勢力が扶植せられ、億耳 (Soṇa Kōṭikanna) の如き眞摯な比丘を出すに至つた (Vinaya-pit. II, Pp. 32ff.)。

以上概説したやうに、佛教は當時最大の富強國たる摩竭陀及び拘薩羅の主權者の尊崇保護の下にそれ等の首府を中心として多數國民の間に傳播したのみならず、共和國中の二大勢力であつた跋耆及び末羅の國民も佛陀の教化に浴し、跋耆及び阿槃提の二大王國內にも教線が擴張せられたのである。佛陀の傳道が之等有力なる新興國を中心として行はれたことは、その僧伽發展の上に擧つて力あつたことを觀過してはならぬ。

茲に因みに一言すべきことは佛陀教説の内容のあるものが特に戰雲に蔽はれてゐた東部印度の人心に力強い感激を與へたことである。佛陀教説の三法印の一たる諸行無常の宣言、惹いては一切皆苦の絶叫が、當時政治的勢力の變動のため絶えなかつたが戰亂によつて人生無常の實相を深刻に經驗してゐた印度人の胸を如何に力強く打つたかは想像するにあまりある。なほ佛陀の高調せられた慈愛豊かな不殺の教訓が、殺伐な生活に惱まされ、流血の慘に脅かされてゐた彼等に取つて無上の福音であつたことも亦想像するに難くない。かやうに佛陀の教説が戰亂による民衆の經驗と要求とに適合してゐたことが、當時の人心を惹きつけることに與つて力あつたことは殆んで疑ひを容れない。

之を要するに、佛陀時代の印度に於ける政治状態は、佛陀をして出家を決行せしめた助縁となつたと同時に、佛陀の教説が當時の人心に認容され易い素地を造り上げ、また之が佛陀をしてその傳道の主力を注ぐべき方面を確定せしめ、以てその教團をして發展せしめたのである。なほ當時の政治的組織が佛陀の宗

教的僧伽を建設せしめた直接的背景となつたことは、特に注意すべき文化現象と謂はねばならぬ。(完結)

本篇は本誌新第五卷第二號及び同第六卷第一號に於て掲載された拙稿の結論さもいふべきものである。實はその後引續いて稿を續け、二回五十頁位で完了する豫定であつたが、編輯係の方から二十頁位に短縮して完結せよとの申出に接したのである。若しこの申出に隨ふとすれば、従前の論述の方針を全く變更せねばならないから、その後久しく起稿を躊躇してゐたのであるが、併しいつまでも未完結のまま棄て置くことは讀者諸氏に對して相濟まぬことと思ひ、茲に前篇との連絡を切斷して、殆んど結論のみを要約したのである。本篇に於ても頁數の制限があつた爲個々の事實に關する論證は多く省略せざるを得なかつた。讀者諸氏の御諒察を乞ふ次第である。

敘事詩に於ける天文学上の比喩

ホプキンズ

(E. Washburn Hopkins)

田中於菟彌譯

J.A.O.S. 1903, 24, 71. に於て余は印度の大敘事詩から當時得らるゝ限りの天文学上の材料を蒐集しておいたが、其の後、南印度の校訂本は一つの重要な異つた讀方を與へて呉れた。ポンベイ本の 4551 には *vasuṁsān* *navamaṁ manye grahaṁsān dasamaṁ tathā* とあつて之に依れば暗黙裡に遊星は九として數へられる。然るに南印度本はこゝに *gīrīṁsān astikāṁsān amīrah* としてあるので若し之を正しいとすれば、在來の數には顧慮せず、而も九遊星を認めることによつて推測せられる遅れた時代をも溯らせることになるもので、之は 15, 17, 38 の疑問の句を除いてはこの敘事詩の何處にも見出されないのである。上掲の論文中に於て余は天文学上の比喩の例を二三擧げておいたが之は年代論の問題と關係があるから茲に更に充分に考へて見度い。敘事詩中に屢々言及せられる七遊星は太陽と月を含んで居り、前者は *grīhapati*、即ちそう考へることが許される様に *grāha* が星全般を意味せざる限り、「遊星の主」の意であつて、之は異本の *grīhapati* といふ異つた讀方を考慮に入れても差支へない。(12, 168, 26)。兎に角、太陽は屢々 *grāhas* の中に數へられる。(例 3, 200,

85, saunyah, giribh, に對立し) danunah lecid grahah stuyadayo divi)。而して余は茲に取扱はるべき問題を太陽、月、遊星の順序に並べて見るつもりであるが非常に嚴密な區分をすることは勿論不可能である。

太陽。之に示される比喩は光輝と威力とに基いてゐる。王は恰も太陽の暗黒を逐ひ散らすが如くに惡を拂ふ。(3, 185, 30)。シヅの前には「神々の主」といふ稱號が用ゐられるが、それは太陽のことも暗に云つて居る。「敵を殲滅して汝は空海に於ける神々の主の如くに輝く、……汝は群星の王の如くに光り輝く」(3, 233, 10f. as naksatarañ irā bh. 35, 126)。「汝は空界に於ける神々の主の如くに輝く」。(devēṣa, devēṣāra, 2-59, 16)。太陽と王とは共に dhruv 光輝を持つて居る。王の(輝くことは)朝日の如し。彼は美しき秋の月の如し。(7, 171, 17; 177, 39f.)。二重の比喩も屢々用ゐられる。「美しきこと日と月の如く」(7, 216, 7)。又、一方、王の光輝は目ざくらますので太陽と似て居る。「眞晝の太陽の如く見難し」。(dusprekya, durdṛṣṭya, 7, 33, 18; 193, 3f.)。「神々と惡魔との戰に於ける太陽(プーシャン)の如くに輝かしく」(7, 105, 22)と「運命の太陽の如くに怒りて」(世界の破壊せらるゝ時 kalasṭya ivodhah(7, 117, 36)。とを比較して見るならば二つの斯かる太陽はその比喩を力強くさせて居る。アルジュナとカルナとは「二つの太陽の如く。太陽と月の如く。世界の終に於ける二つの太陽の如く、二つの大なる遊星の如く」(yugante, 18, 57, 3f.; 20f.: 35; and 8, 88, 11)に見えぬ。「二つの、カーラの太陽の如き」二英雄といふ言葉は極り文句になつて居る。(7, 101, 7; 114, 93; 8, 24, 25, etc.; yugante ga kalasṭya と入れ違つて居る)。太陽は七匹の馬を持つて居るから(ekakram ivakṣya naham sapta

haya yatha, 6, 120, 53; 7, 189, 54) yuganta には七つの太陽が現れる筈である。(3, 188, 67 sand 190, 78, 佛敎的)。アルチーナの車は「太陽と月にも比すべき車輪」を有し、「速かなること太陽の如く」(akāśāgam, 5, 83, 15)。「カーラの火の如くに輝く」。彼の弓は、yuganta の日輪の如く、yugāntastiryapratimāhaleśasam, 彼自身は「烈しき光を持つ太陽が、suci, sukra の候に水を吸ひ如く敵を滅ぼす」。(madhyagah, 8, 79, 78; 「強き夏の風の如く」sucisukragame yathā, 1, 151, 2. 参照)。或は又「寒季の終に於けるサヴァトリの如くに生氣を恢復して」といふのも同じ考へを異つた形で表したものである(sirātīrye, 6, 48, 34; 尚ほ ib. 49, 44, sirātīrye 「(寒季の終)に於て火の爲めに森の燒かるゝ如く、軍隊は殲滅せられたり」。7, 49, 16 及び 99, 51, 「森を燒く火の如くに輝き」) dāvān dagdhvā himatīrye 及び sirātīrye (参照)。暈を被つた太陽には又異つた比喩がなされて居る。即ち引きしぼつた弓に番へられた閃めく矢は「雲の端にある暈を被りし太陽の如くに輝く」(7, 191, 5, dyotato bhāskarsyeva ghanānte pariveśinah)。「遊星の主」としての太陽(13, 14, 320; 14, 42, 6; stīryo grahāṅgam adhipo nakṣatānām ca candramāḥ) が他の遊星と争ふものとして表はられてゐることは稀であるが、唯々 7, 168, 35 には「水星と太陽 (Budha, Bhāskaram) の間の如き」戦と云ふのがある。太陽の正式の敵は「首無しすのツラン (graha) であるラーフ、即ちシンヒカーの胎に生れた Arkeṇḍumardana 也 (7, 67, 40)。彼の太陽と月とを呑むことは常に比喩に引かれる。Rāhuḥ khe śaśīnanḥ yatha (śaśāda partham); svarbhānuḥ iva Bhāskaram (3, 11, 52; 6, 101, 36, 44, 55); 然し比喩者が兎角「太陽を呑むラーフの如く」(divakarānḥ grassam, 7, 39, 23) とか「ラーフの虎口より逃れ

たる如き」(7, 101, 5; 110, 14; 114, 26 etc.) と言ひ度がるにも係らず太陽はその勝利者として *Svathīmanśdanahī* (3, 302, 20) の稱號を持つて居る。¹⁾ *aparvāṇi* (2, 80, 29; 81, 23) の日の日蝕(ラーフの呑むこと)は特に凶兆である。「ラーフ及びケートゥの二つ」は二つの太陽(上述)とさふ如く、之によつて二つの標準が比較せられる。(Jagatah kṣaye, 8, 87, 92)。「ゾラハ即ち」捕捉者」としてラーフは言語遊戯的の比喩をなしてゐる。(antuskṛāḥe, grāhe 'prasahyo vikaco yatāḥ grāhah(8, 18, 5)。同)言語遊戯は 5, 34, 54 にも次の如き例がある。「世界は制し難き (anīgrāhīḥ) 熱情によりて惱まざるゝこと、宛も群星の遊星に苦しめらるゝが如し。」(nakṣatrahī grāhīḥ)。²⁾ 142, 8 では太陽は暗に遊星でなすことになつてゐる、即ち「太陽を伴へる月、と遊星を伴へる天體」。(iyo. tīnśi ca grāhāḥ saha (ahorātra vibhīṅgema nadīm etām anuvrajān) とさつてゐる。nidāgharka 即ち夏季の太陽は池水を用ひ盡したりするので破壊の比喩に用ゐてゐる。(7, 146, 11; 7, 30, 10, 「灼熱と雨との二ヶ月が世界を熱と水とによりて惱ますが如く」参照。カルカッタ本, 1311, v. 1.) 之に似た他の比喩に次の如きものがある。「^{1E)} nīdāgha の月の風に煽られたる火が叢林を焼く如く」。(6, 51, 61); 5, 26, 10, 「冬去りて nīdāgha の候に風の吹く時、深き叢に投げたる火より遁れたる幸福にも比ぶべき」。(śīśiravyāpāye) 参照。之等の火に關する比喩は甚だ通常に用ゐられるので、それ等は火災の如何に危険なものであつたかを示してゐる。5, 48, 23, 「實れる穀物が稻妻によりて焼き盡され、或は草(草舎 *trīṇāpāya*) 多き村落が火によつて焼滅する如く、軍隊は潰滅せり」。参照。

比喻に於て太陽が地球と對照をなして居ることは極めて普通である。「光輝ある太陽の如く、堅忍の地球の如く。」(3, 17, 14; 2, 78, 19 参照)。「地球の忍耐、太陽の光輝」。この二つが比喻の中で結合して「日と月とが雲に覆はれたる如く、矢を以て覆はれたり」。(3, 24, 33)。此の章は同じ比喻を幾つか持つてゐる。即ちナクラは「雲の中の太陽の如く」、「矢の影は宛も雲の影の如く」、カルナの弓を頸にしてナクラは「暈を被れる月の如く、或は虹をもてる雲の如く」輝いた、「光を放つ太陽の如く、ナクラはその身に矢を突立てられたり」、「彼は眞晝の太陽が生物を灼く如くに矢を以て彼等を焼けり」。(3, 17, 35, 37; 44, 47, 78)

英雄の没落は太陽の空より落るが如く、又二つの惡魔の衰落は「空より二つの太陽の落つるが如し」。(こゝは yugante ではな S. 1, 212, 12)。空、自身、特に秋の空は屢々比喻に用ゐられる。「その集會は汚れなき群星に飾られたる空の如くに輝けり」。こゝに *grahair vimalai*(5, 1, 7) は遊星の意味ではなく、*nakṣatras* (下の例参照)と同じく一般的の意味である。「叢雲の拂はれし時も、秋の空は充分に顯れざる如く」といふのは軍隊がその車や白い日傘の爲に目立つこととを云つたのである。(3, 252, 48, *dyaur ivavyakta śrard*)。投槍に刺された英雄の胸上の一つの寶石は「群星(或は遊星)に圍まれたる空の太陽の如くに輝く」。(Carātor *ai khe śrīyo grahair iya fanaivā* 6, 73, 20) 従つて *śuśubhe. nakṣatrair iya survar*(*bahau senā*) の後に *grahair dyaur iya sanvātā* (6, 76, 27-28) が續く。*bahau chūnir, grahair dyaur iya śrardī*「武器は恰も群星に満ちたる秋の空の如く輝けり」。(7, 148, 48) 及び *śuśubhe bhṛvirir mukamp grakṣānam iya maṅḍalam* (v. 1, *grahair nabhasālam*

4, 56, 4) を比較せられよ。

月。上に述べた如く又キーター (6, 34, 21) に於ける如く、月は *nakṣatras* 中の主要なものとして印度詩人に隱喩、直喩の最も變化ある場面を與へてゐる。5, 184, 45f. に於ける月の昇る有様は、月自身を黃褐色の鬘を持つた獅子に譬へて居り、その色を愛人の頬に、*kāminījanūpāpūṇā candreṇa*、又その形を愛の神の箭に比したりして居る。然し人間の顔は通常隱喩に於て月に譬へられる、例へば 3, 141, 21 には「彼は面は月の如く怒れば死の如し」*muḥiḥe somah krodhe mṛtyuḥ* (*soma* は月の意味にもなり柔しむといふ意味にもなる)、とあり、又更に普通な直喩の形としては月の中にある抹消することの出來ぬ斑痕が屢々引かれる、*yathā lakṣma śhirāṅ candre, samudre ca yathā jalam, evam eṭam prakṛjāṅ me saṅgāṅ viddhi*、「我が誓のかたき」とは、月中の印の如く、日中の光の如く、はた海中の水の如く確たるを知れ」。(7, 76, 22) 尙ほ約束に關しては 7, *satyena ca śapeḥ* (參照) *yathā candramaso lakṣmīḥ sarvathā nāpakṛṣṭyate* と 5, 4 のも同じ事を他の形で表したもので、次のも同様である。(5, 87, 3) *lekṣā śaśīni bhāḥ śīrye mahormir iva śāgne, dharmas trayi tattā*、「月中の印、日中の光、海中の大濤の如く汝に徳は確立せり」。カルカッタ本には *lekṣāmaniva* とあるが、この *lekṣā* は *candralekṣā* (後述)の意味ではなく *lekṣyam* 即ち石の上に刻まれた文字といふ意味であるに違ひなす。(13, 139, 43, *ciraṅ tūṣṭhātī medinyāṅ saṁle lekhyam ivāpītam*、「永く地上に存續すること若上の刻銘の如し」。(參照) *candralekṣā* 即ち朧月が屢々比喩に用ゐられることは、その美しさの讃へられるのと同様である。

ウルヴァシは「弦月の如く麗し」(3, 46, 15)。ダヤンテーは「新月の如く」*candralekha* *iva* *navam*, 同時に彼女は「満月の如く、黒く美しく」(*purāṇāndraṅgham, śyāmāml*)又「満月の如く輝く」(*prabham, 3, 68, 11f.*)。秋の月が對の一方として朝日と結びつけられることは詩人の好む處である。即ち「昇る朝日の如く、十月の満月の如く」と花に飾られたバガダッタが彼の車と白の日傘と共にあるのを描寫してゐるのは(7, 20, 18, *āśv-unān udāye yathā...kritikāyāgayoukṛtā pauryūṣṇīyān ivendunā*)、一星座として昴星と結びつけた月のことを云つて居るのである。寶石を鑲めた耳輪の間に挟まれた顔が群星の間にある月、或は又一語に表はされた蓮華及び月に譬へられるとは極めて普通である。「耳輪と冠をつけて、蓮華や月の如く輝く頭」(*padmenduśādi-śarpabhām, 6, 90, 77f.*)「寶石にて飾り、價高き耳輪をつけたる頭は蓮華か月の如くに輝き、(戰終りし)地は遊星と群星とに覆はれし空の如くに光る」(*padmenduśōdhibh, 6, 66, 75f.*)美しさを離れて、月の清淨も亦、比喻となつてゐる。*śośnikasyeva te patiko nātrnāyag pāyisyati*, 「一の汚點は月の如く清き女の純潔を害せん」(7, 199, 52)。月の盈つることは次の如き比喻に用ゐられる。「小兒は恰も盈ち行く月の如くに生長せり」(*śuklapakṣe yathā śāśī*(1, 221, 71, 76 には「満月の如き顔」といふのがある)。尙ほ此の外に小兒に關する比喻として單に月を含んで居るといふ丈のものもある。「母の膝の上に横はりて月を(捉へんと)欲する小兒の如く」(*mātur aṅke śāyito yathā śīśus candrajighṛtṣur iva, 4, 14, 51*)。「ローヒニーの月に對する如く忠實なる」(1, 199, 6, 3, 113, 22, etc.)は極り文句になつてゐる。愛らしき *kāmatva* は恰も輝かしさ、*tejas* が太

陽に於ける如く月の特徴となつてゐる。併しこの何れも ¹⁻² saivaraṇa にあつてはかなはなし。(1, 171, 19) 月は大陽の光線の爲めに晝の間に殺された生物を甘露によつて蘇らせるものではあるが。(5, 96, 97) 別段比喩に用ゐられるような道德的性質は持つて居ない。太陽と同じく、月は暗黒を打破り、時には遊星の助力をも受ける。白髪白衣のドローナは「空中にありて火星と共にある月の如く白く」。(1, 134, 20) 又シンド王は「水星と金星(Budha, Sukra)に従はれて暗黒を打破る月の如き」(7, 84, 20) アルチュナと二人の戦士に襲はれた。然し普通に月は襲はれる方のものである。即ち「五人が彼を襲ひし様は恰も五つの遊星が太陽又は月に向ふが如し」。(Yugāksya, 6, 100, 37) 攻めかゝらんとする七人の戦士は「世界の破滅の時に (prāṣaṅghamjē) 月を襲ふ七つの遊星に似たり」。(1, 137, 22) 「世界の終に於ける遊星の戦の如く」, 8, 15, 24 (参照)。この光景は實にカルナが將に戦はんとして出立つた時に起つたものがあるが、之は單に一兇兆として云つたに過ぎないので、明かに遊星は彼等の間で同志打ちをしたのである。(Mihiranto vyadīryanta sūryāḥ sapta mahāgarāḥ, 8, 37, 4) 太陽も彼等の中の一つである。月と遊星との關係を切り上げる前に余は茲に今一度、「満月の如くに輝く」耳輪をつけた顔といふ恒久的の比喩を力説したい。それは既に述べ又、7, 118, 15 に sakundalan pūrnāsasiṅgākāṅgā bhūṅgīṅgā vakram. と云つて居る。月に關する比喩の大部分はその光輝に關聯してゐる。「彼等は恰も太陽と月とが共に空にある如くに輝けり」。(6, 58, 25) 新月の時に ¹⁻² sūsubhate... amā vāsyām (śaṅga yadvat somasūryau mahastale)。「諸王に圍まれて彼は、星の群に取巻かれし月の如く輝けり」。(9, 34, 21,

divya nakṣatraganaiḥ paritriṅgo nīśakaraiḥ)。「彼は群星と共にある月の如く、暈を被れる満月の如く輝けり。」(8, 77, 34, śuśubhe...nakṣatrar' iya candramaiḥ, parivogī yathā somaiḥ paripūṅgo virājate)。「星光燦爛たる旗を持つるビーシマは」メールの山と共にある月の如くに輝く」。(6, 46, 50, bahau candramā iya merujā)

最後に śigarasyaeva parvanī śabodah, 即ち月の變り目に於ける大海の咆吼(7, 121, 47)は音の上の比喩を齎す。(6, 53, 32; veḡa śaśi)即ち ^{一八}parvanī (上述)とか veḡena mahatā...parvakāle yathodadhīḥ (6, 93, 12)と關聯して特亂は起れり。此の場合、parvanī (上述)とか veḡena mahatā...parvakāle yathodadhīḥ (6, 93, 12)と關聯して特に「上昇」といふ言葉以外のものを望まれるであらう。然し 1. 21. 11. によれば月の盈虧は騒がしき波を起すのであるから(candrarīdhi kṣayavāsād udvīrttorṇisamākūhan(samudram), 之と關聯して parvanī は恐らく、時によつて次の如く表はされるように満月の時を意味して居るのであらう。「恰もラーフが怒りて parvanī の日にも満月ならば月を苦しましむる如くに」。(6, 100, 37, parvanīya susaṅkrudho Raṅguḥ pūṅgan nīśakarām (pūḡayati), 恒星と遊星。パインドの弓は「太陽や遊星の昇る時の如き清淨なる光輝を有す」。(4, 41, 10), ——黄金の甲冑の英雄より落つる様は「空より群星の網の落つるが如し」。tārjāṅgam iṅṅamaratī (7, 165, 39)。彼等は恰も感情をもてるものゝ如くにその眞價を使ひ盡して落下するのである。即ち「その眞價を用ゐ果して落ち行く星による如く地は輝けり」。(8, 61, 70, kṣīrapuṅṅyair' iya grāhāni)。(又、他の比喩は次の如くに云ふ)。「水滴の如く、空の群星の如く無數の」。(3, 99, 28, asaukheyāḥ, yathā va divi tārakāḥ)。「目覺ましき、或は寶石を着けた戰

士達は常に群星に譬くられる。『yadyityama mahamūṣi graha iva mahastale(6, 57, 36) virejñi sanare rājñi graha iva mahastale (ib. 67, 20)。「彼等は遊星の如く秀でたり、(或は輝けり)」。諸王の顔色は「空の群星の如くに輝く」。(3, 57, 7, naksatrāṇi yatha divi)既に述べた如く graha^一でもラーフは主として月の壓迫者である。(3, 247, 7, upapūṭāni yatha somāni Rāhuna)

比喻の目的で用ゐられる攻撃は通例、數々の「殘酷なる遊星に」よつてなされる。例へば 6, 77, 11, に於て一人の戰士は「恰も殘酷なる大遊星に取巻かれし太陽の如くに」śuryaḥ kṛtsir iva mahāgrahaḥ(世界の終の時の)圖まれぬ。この言葉は又「怖ろしき彗星」(ketavo yadvad ugrāḥ)と言ひ換へられてゐる。(ib. 42)然し乍らこの概念は 6, 97, 32 に於ける如く、時々別の方法で用ゐられてゐる。即ちここでは黄金の燭に取圍まれた英雄が「大遊星に結びつけられし月の如く輝けり」。(śuśubhe candramā yuktō dṛpṣair iva mahāgrahaḥ)。śveto grahaḥ 即ち「白き捕捉者」は恐らく金星或は一つの彗星のことであらう。6, 82, 12, (「昇りし白き graha の如き白装束のビーヤを彼等は見ること能はざりき)では恐らく彗星を意味して居るのであらう。śveta graha(5, 37, 43)は世界を覆へし横さまに走るといふように、6, 9, 19, に於てそれは凶兆である、尙ほ ib. 16, śveto grahaḥ, sadhīma iva pāvakaḥ, prajvalitā, を比較せられよ。火星のみは、そのまむべき軌道の外へ暴走するものとして述べられて居るので、戰場に荒れ廻る英雄は「曲折して進む火星の如し」。(8, 19, 1, vakratv-akṛgamanant)余は「敘事詩年表」(Epic Chronology, p. 88)に次の如き比喻を引用した。即ち二人の戰士は「火

星と水星との如く「戦ふ」。(6, 43, 44)「月と日の如く、火星と水星の如く」。(8, 15, 16)。順序は逆になつてゐるが同じ比喻にこの同じ二つのものが用ゐられてゐる例はラーマヤナ 4, 12, 17 に見出される。(註) (Buddhāgārika-yor iva)。二人の戦士は金星と水星に似たり。(6, 45, 57, śukra, Angāraka)更に同じ情景は「水星と金星の如く」とも表されてゐる。(6, 101, 59)。土星と水星とが結びつけられることは稀であるが、二人の闘争者が之に譬へられてゐる。(6, 104, 21, mahāghoraṇa Buddhasamīcāraṇa)。シャルヤは「月に近き土星の如くに」(9, 16, 10, rajie candranaso bhyaśe śamāśāna iva grahaḥ)。ハインドウ王に敵抗する。金星と木星とは次の詩句に表はれる。(8, 17, 1)

tataḥ samahvayaḥ yuddham sukṛāṅgrasavāsaḥ
nakṣatṛaṇaḥ abhitośyomni śukṛāṅgrasavor iva

「斯くて金星と木星の輝にも似たる二人の間に戦は起れり。さながら一星座を繞りて金星と木星との戦ふが如くに」。之等の二遊星は又人間の見者として、政策に關する作品の著者として、更に軍事學の權威として表されるが、然し印度人の考へは金星 (śukra) を以て Dhanus に、Bṛhaspati 即ち、木星を以て Angirasa 同一視することに於ては少しの困難をも見出さなからしい。恚ういふ次第であるから、之等のものは極めて普通に次の様な形式で比喻の題目に表される。即ち「智はブリハス・パテ、に均しく」。(5, 39, 41)とか、或はラーヴァナの事を(軍事上の老練家として)「彼はウシヤナスの權化なりき」。(3, 285, 6)といふ。普通な

類似として 4, 58, 6, に *buddhyā tulyo hy usmanā, Bṛhaspatismo naye*, 「智はウシヤナスの如く、謀はブリハスパティに似たり」とある。然し南印度本の 4, 4, 11 には *Bṛhaspatismo buddhya nyenasūnasa samah* とあつて兩者の特徴を疑問の中に殘して居る。「シククラ及びアンギラサの如く賢き」(4, 103, 6) といふのは實際的の賢明さとか家族的習慣の知識等に適用せられたものである。

3, 183, 26. に、王は「太陽の如し。彼はシククラ、ダータル、ブリハスパティなり」とある。(凶兆としての) 不運の表徴は「ブリハスパティはローヒニーを圍み」(8, 94, 51, *sappanivārya Rohiṇim*) やがては「太陽と月の如く」になるといふ言葉によつて與へられる。この表徴は比喩として 3, 281, 6, に用ゐられ、こゝでラーウナは「ローヒニーの許に進む土星の如くに」*andise Rohiṇim eya smaścāra iva grahaḥ* シーターに近く。更に變化せられてラーマヤナ 3, 49, 16 には次の如きものがある(同一の情景) *abhiṅganya... jagatā Rāvanāḥ Śīam Buddhā kle Rohiṇim iva*。ローヒニー(即ち ¹⁰Alebaran) は月の愛妻で、數々の遊星の横懸臺の對象であつたらしい。次の比喩は *Viśakha* (敘事詩では兩數にも複數にも用ゐられる) と稱する星座に關連した月に關するもので次の如くに示される。*Viśakhyor madyagataḥ śaṣṭra vimale divi* (3, 301, 12) 即ち、輝く耳輪をつけた英雄は「二つの *Viśakha* 星の間なる晴れたる夜の月の如くに見ゆ」。耳輪といふものは重要である。(śobhase *kujadabhyāṅca nainabhyain, mahādyaṭe*)。之は我々ぞ一はインーベーター中に、他はラーマヤナ中にある二つの比喩に導く。第一は、

tau ubhan dharmarijasya pratriṇa pariṇāśatah

rathabhyāse cakāśete candrasyeva punarvasū(8, 49, 28)

「車真近く王の兩側に侍る二人の勇士は月の兩側なる ^{二一}Castor と Pollux の如くに見ゆ」。今一つは、

kundalabhyam ubhalbhyam ca bhāī vaktvam subhṅṅam

Punarvasu-antaragatah pariṇūno niśākarḥ(Kāmāyāna. 6, 71, 24)

「二つの耳輪をつけし彼の恐ろしき顔は恰も ^{二一}Castor と Pollux の間に來りし満月の如く輝く」。惡魔の顔はこの場合、恐ろしいものであるか或は「目元麗しい」subhṅṅam (異文)のであるか、何れにせよ、二つの耳輪の間で「輝く」として表されて居り、而してその情景は上述の、ラーヴナがシーターに近づく次の如き場面と相似て居る。即ち「天衣を身に纏ひて美しく、磨ける寶石の耳輪をつけ、花の冠を戴き、さながら春の權化の如く飾り乍ら、而も焼場の木にも似て恐ろしく、彼は Aldebaran に近づく土星の如くに見えたり」。既に觀察し來つた如く此の種の比喻の大部分は遊星、恒星の外觀の輝かしさに關係するものである。

Bhāī (此の場合の如き) rāṅgā, sūśubhe, 等の言葉が常に用ゐられてゐることが主要な考へを示してゐる。此の最後の比喻も同じ性質のもので、従つて學識あり賢明なる「ラーマーヤナの製作年代」(Date of the Composition of the Rāmāyāna (Calcutta, 1929)) の著者によつて之になされた解釋を支持する程、充分な天文學上の重要さは有してゐないやうに思はれる。P. C. Sengupta 氏は慙く余の許へこの論文の寫を送られたので、

敘事詩に於ける天文學上の比喻

余は天文學的といふよりは更に詩的である様に思はれるから、恐らく氏は他の敘事詩に於いて相似のものを發見せられるに違ひないといふ旨を書き送つた。之に對して月は冬(冬至の日)に於てのみ恐ろしいものなのだといふ「恐ろしい」といふ言葉に依つた論證の返事があつた。氏の本來の論には斯く云つて居られる「月が Castor と Pollux との間に来るといふことは不可能と考へられる」と。然し乍ら夏至經線の位置が正確に示されたと假定すれば歳差が此の詩句(従つてラーマヤナの年代を 438 A. D. であると示す筈である。著者によつてなされた天文學的計算は氏の計算の詳細を説明してゐる。然し余は氏の結論に不審をもち、且つ年代にとつて「Castor と Pollux との間にある月」が果して Libra (Vishkha; 前出) の二つの星の間にある月よりも重要であるか否かに疑問を懐くのである。1135, 33 には五つの星が月の光輝を引立たすといふことがある。即ち「五人のバンドゥを伴へるドローナは、五つの星の星座を伴へる月の如くに輝けり」。(Hastar, pulcātreṇa saṃyuktā, svitreṇeva Candramānī).¹¹³¹

註 (この例及び以下のラーマヤナの二例は Dr. P. C. Sengupta, "Date of Composition of the Ramāyana" なる論文中に引用されてゐる。)

——譯者註——

- I Journal of the American Oriental Society.
- II Mahābhārata を指す。従つて論文中、引用文の後の括弧内數字はボンヘイ本の卷、章、頌を示す。
- III Kalasūrya 世界の終に出づるといふ太陽。

四 前と同じ。 五 「ユガの終」の意、世界を四つのユガ期に分つ。 六 *Krita* 世界を破壊すべき劫火。 七 何れも炎熱の候の月の名。

八 *Graha* は捕捉者、即ち日と月とを吞みて蝕を起さしむる者の意。惡覺 *Rahu* を指す。龍頭龍尾の惡覺にて甘露 (*amrita*) を盜飲せし罪にてサイシユヌの爲にその首を斷たる。

九 「日と月とを害ふもの」の意。 一〇 「惡覺ラーフの殺戮者」の意。

一一 *patyan* (月の四つの變化の日、即ち、満月の日と月の分岐の日、及び各半月の第八日と第十四日) に非ざる日。

一二 *Rahu-Ketu*, ラーフの尾は惡覺ケートゥとなる。通例兩數を用う。

一三 *graha* は又遊星の意を有す、(註八、參照)

一四 炎熱の候の月の名、(五月—六月) 一五 *Rohini* 月の妻。 一六 「覆ひ匿すこと」の意。

一七 新月の出づる頃は未だ日も没せず、故に共に空にありといふ。

一八 註一一、參照。 一九 註一三、參照。 二〇 金牛座の最大星、註一五、參照。

二一 雙子座の最も光輝ある兩星。原文には *Punarvasu* とあり。第五或は第七の月宿にて二又は四の星より成る。

二十八宿中第五、井宿。(兩數を用う)。

二二 天秤座、*Vishaka*, 第十四、氏宿。

二三 五星より成り手の形にて表はさる。第十一宿、軫宿、*Corvus* (鴉座)の一部と同一となすものあり。

カータカ儀規の研究 (Prolegomena)

福 島 直 四 郎

一 プラーフマナとシュラウタースートラとの關係。

古代印度のシュラウタ祭式は既にリグヴェーダ時代に其輪廓を備へ次第に其形式を整頓し、或はサンヒターのプラーフマナの部分に或は獨立のプラーフマナ中に規定説明せられてゐる。ヴェーダ各派に所屬するシュラウタースートラは之に憑據して個々の祭式を組織的に記載したものである。例へばバウダーヤナ・シュラウタースートラはタイティリヤ・サンヒターを、マナーヴァ・シュラウタースートラはマイトラヤーニー・サンヒターを規準とし、通則として其内に含まるゝ祭詞 (mantra, yajus) を用ひ、其プラーフマナの部分に規定せらるゝ儀規に則つてゐる。この意味に於て「マントラ及プラーフマナは祭式の規矩なり」云はれる (ApSS XXIV. 1. 30: mantabrāhmaṇe yajñasya pramāṇam)。而して祭詞の部分を除くサンヒター及プラーフマナの内容を大別して儀規 (vidhi, karmavidhāna, karmacodana) 即祭式の規定に關する部分ミ、釋義 (arthavada) 即祭詞の意義・規定の由來・古傳・例話等を含む部分ミになし得る事は周

知の事實であるが (M. Müller HASL p. 170, ApSS XXIV. 1. 31-34 参照)。吾人が今この問題に
なすのは儀規の部分である。之はシュラウタースートラの先驅にも見るべく、同一學派に屬する限り其母
體にも稱すべきものである。勿論スートラが他派のサンヒター或はブラーフマナの祭詞・儀規を借用する
事は決して稀でなく、又スートラの記述はブラーフマナの儀規より遙に詳細なるを常としてゐる爲、兩者
の關係は各學派に従つて疏密の差あるは免れなく (R. Löbbecke: Über das Verhältnis von Brah-
manas und Grutasütren Diss. Leipzig 1908 参照)。然し之は個々の場合に就いて研究せらるべき
問題で、概言すればシュラウタースートラは各一定のサンヒター及ブラーフマナを前提とするもの云へる。
斯學の最高權威カーラント教授曰く „Die Sūtras sind ihrem eigentlichen Wesen nach nur
Exzerpte aus diesen Brāhmanas“ (ApSS—Übers. I. p. 1)。

二、カタ派のシュラウタースートラ。

故に若しブラーフマナのみ傳つてシュラウタースートラが未だ發見されない場合があるをすれば、其中の儀
規を集録する事により、頗不完全ながら失はれたるスートラの代用をなし得る筈である。而して既知の學
派中この缺陷を最痛切に感ぜしむるものはカタ派である。チャラナヴェーユーン (Cārāṇavyūha) に從へば

- カヤ受 (Kāṭhāh) 子カヨシムカニ・カヤ受 (Kapiṣṭhalakāṭhāh) * トヤムトローヤカヤ受 (Maitrāyaṇiyāh) 等ノ匣シベトヤシカ (Caraka) 十一ノ受(高野十受)ニ屬シ (Weber: Ist III. p. 256 f., Simon: Beiträge zur Kenntnis d. ved. Schulen 1889 p. 14 ff., Siegling: Die Rezensionen d. Caranavyūha 1906 p. 18, p. 32 參照)* 其根本則モ子カヤ受カヤノ護カヤシカ (Pat. sub Vartt. 11 ad Pān. IV. 3. 120: Kāṭhānāh dharmā āmnāyo vā Kāṭhākam, ed. Kielhorn II. p. 319. 5)* 其子カヤ受トヤシカトシカニシテ (Nirukta X. 5: yad arudat tad rudrasya rudratvam iti Kāṭhākam: KS XXV. 1: p. 103. 2: yat samarujat t° r° r°)° ニーリニカヤ受ノ受 (Kāṭhāh) を説明シ (IV. 3. 107)* 其カニシカノ受カヤ受トシテ (Kāṭhake) 前説ニカヤ受カヤシカノ受 (VII. 4. 38. v. Schröder: Das Kāṭhākam und d. Maitrāyaṇi-Saṁhitā Mon. BAW. 1879 p. 686-7 參照)° 又 Kāṭha, Kāṭhaka ノ各カヤシカトシカノヤシカニカヤシカノ受カヤシカニカヤシカノ受カヤシカノ受 (Vaiśampāyanantevāsī Kāṭhah Kāṭhāntevāsī Khāḍāyanah, sub Vartt. 2 ad IV. 3. 104: II. p. 316. 4 sq.) ノカヤ受ノ受カヤシカノ受カヤシカノ受 (grāme grāme Kāpālākain Kāṭhākain ca procyate sub Vartt. 1 et 3 ad IV. 3. 101: II. p. 315. 5 sq., 11 sq.) ノカヤ受トシカノ受 (Weber Ist XIII. 437 ff 參照)°

このカニシカノ受カヤシカノ受カヤシカノ受トシテ出版せられて以來既に二十年になるが、嘗て存在したブラ

一ノマナ及アールヌヤカの完本は遺憾ながら未だ発見せられない。現存の断片に關しては v. Schröder : Die Tübinger Katha-Handschriften SWAW phil.-hist. Cl. Bd. CXXXVII. 4, Wien 1898 参照。W. Caland : Brāhmanen - en Sūtra-aanwinsten Versl. Amsterdam V. 4. (1920) 467 ff は残念ながら未だ之を手にする事を得ない。尚サンピターの文辭に關しては Renou Biol. Véd. § 38 : p. 51-2 参照。

次にこの派に屬するヌートラの中之リヒヤヌートラ (Laugākṣi-Gṛhyasūtra) のみは既にカーリナンノ教授により出版せられたが (Lahore 1925, 尙其他の出版に關しては Renou op. cit. § 70 : p. 78 参照) シュラウタヌートラ (Yajñasūtra) は未だ発見せられず、カーテ、ヤーヤナ・シュラウタヌートラの註釋中の引用により其片鱗を窺ひ得るのみである (Weber : Ist III. p. 452 参照)。但し幸して Pitṛ-piṇḍayajña の部分 (Caland : Altind. Ahnencult, Leiden 1893 Beilage II : p. 212 ff, p. 67) 並に Paribhāṣāsūtra 及 Sulbasūtra の一部は現在に於て (Caland : Baudh. ŚS III. Suppl. p. 121-122 参照)。之等の點に關し親しく書翰 (Utrecht, 24 Aug. 1931) を以て答へられたるカーリント教授はカシムシルの一角に於てのヌートラが発見され得べき事を今も尙信じてゐる。この期待にして一日も早く實現せられ、斯學の耆宿たる同教授の手によつて出版せられて其姉妹書たるグリヒヤヌートラと同様の好運に遭遇せん事吾人の切望に堪へざる所である。

三、儀規集録の目的。

然しこの希望の滿されざる間カータカ・サンヒター中より儀規を集録する事の決して徒勞でない事は上述の理由で明である。其結果は一、ヤヂユナストラ (|| *Katiss*) の發見せらるゝまでは甚不完全ながら其代用となし得る事。但し常にマイトラヤーニー・サンヒターミマーナヴァ・シュラウタストラとの關係を顧慮する事を要する。

二、若し發見出版せられた時は之を比較研究なし得る事、

三、他派のストトラが其所依のサンヒター及ブラーフマナに反してカタ派に従ふ時 (*Garbe ApSS III. p. XXI. f, Caland ApSS-Ubers. passim* 参照)。直に其典據を指示し得る事、

四、若し他のサンヒター及ブラーフマナ中より同様の集録を作つてカータカのそれと比較する時、少くも其共通點はシュラウタ祭式の最古要素を見なし得る事等である。

四、スベシメンの説明。

今茲にヴェーダ祭式の中心たるソーマ祭の基本型アグニシュトーマ (*Agnistoma*) に關する最初の一節

(KS XXII. 13) を例とし、其中よりスタートラの要素を抽出しカータカ儀規集録のスペシメンとする。

K 欄にはカータカ・サンヒター中のスタートラの要素を順次に掲げ、

M 欄にはマーナヴァ・シュラウタスタートラの之に相當する部分を擧げ、且マイトラーヤニー・サンヒター中よりスタートラの要素を抽出して對照した。釋義の部分をも添加して規定の根據をも示すべきであるが、比較を簡單にする爲之を省いた。之によつてサンヒター中の儀規がスタートラに比し如何に簡略であるかは一目瞭然である。カタ派のシュラウタスタートラも若し發見せらるれば、サンヒターとの關係はほど同様と推定するに難くない。

T 欄にはアーバスタンバ・シュラウタスタートラを代表として掲げ、タイティリーヤ・サンヒター中より之に相應する儀規を添加し、必要の場合にはバウダーヤナ・シュラウタスタートラ及ヒラニヤケーシ・シュラウタスタートラをも参考とし、又進んで他のサンヒターをも参照した。蓋しタイティリーヤ派に屬するスタートラ中アーバスタンバは屢々他派のサンヒターの儀規に隨從する點に於て甚だ興味深き故である。カーラント教授の模範の翻譯がかゝる参照に非常な便宜を與へてゐる事は學徒の感謝に價する。

シャタバタ・ブラーフマナ及カーティヤヤナ・シュラウタスタートラの爲には別欄を設けず、必要ある場合にのみ参照する事にした。

- ĀpŚS : Āpastamba-Śrautasūtra ed. R. Garbe, Calcutta 1882-1902.
 BŚS : Baudhāyana-Śrautasūtra ed. W. Caland, Calcutta 1904-23.
 CH : W. Caland et V. Henry : L'Agniṣṭoma, Paris 1906.
 HŚS : Hiraṇyakeśi-Śrautasūtra Ānandāśrama Sanskrit Series Poona 1907-1930.
 KGS : Kāṭhaka-Gr̥hyasūtra ed. W. Caland, Lahore 1925.
 KS : Kāṭhaka-Saṁhitā ed. L. von Schröder, Leipzig 1900-1910.
 KŚS : Kātyāyana-Śrautasūtra ed. A. Weber, Berlin-London 1857-1859.
 MGS : Mānava-Gr̥hyasūtra ed. F. Knauer, St. Petersburg 1897.
 MS : Maitrāyaṇi-Saṁhitā ed. L. von Schröder, Leipzig 1881-1886.
 MŚS : Mānava-Śrautasūtra ed. F. Knauer, St. Petersburg 1900-1903.
 ŚB : Śatapatha-Brahmaṇa ed. A. Weber, Berlin-London 1855.
 SBE : Sacred Books of the East.
 TB : Taittirīya-Brahmaṇa Ānandāśr. Sanst. Series 1898.

TS: Taittiriya-Saṁhitā ed. A. Weber, 1st. XI, XII. Leipzig 1871, 1872.

VS: Vajasaneyi-Saṁhitā ed. A. Weber, Berlin-London 1852.

附記

恩師高楠順次郎博士並に牛津大學教授トーマス博士の斡旋により倫敦イシディヤオフィス圖書館より東京帝國大學圖書館に KSS の寄贈を受けた事は吾人の研究に至大の便宜を與へた。又これを自由に使用するを許された館長姉崎正治博士の御好意をも併せ記して公に感謝する次第である。

HF A specimen of the Kāhaka-Vidhi-collection.

T

cf. Eggeling SBE XXVI. p. 3. n. 2)

ĀpŚS X. 5. 1: prācinavaṁśam karoti purastād unnatam paścān ninataṁ¹ sarvataḥ pariśritam.

cf. TS VI. 1. 1. 1: prācīnavaṁśam karoti... pariśrayati.

1. vid. Caland ad hoc.

cf. MŚS l.c. 7; HŚS VII.

1: purastād unnatam (p. 580 printed in small type!); KŚS VII. 1. 21: purastād

uccam [sc. vimitam], not prescribed in ŚB where simply said III. 1. 1. 6: tac chālām vā vimitam vā prācīnavaṁśam minvanti, 8: tām vā etām [sc. śālām] pariśrayanti; quite differently BŚS VI. 1: dakṣiṇato varṣiyasī [sc. śālā] (p. 156. 11).

ĀpŚS ib. 2: avāntaradikṣu sraktayaḥ.

3: sraktiṣv ārokān karoti.

cf. TS VI. 1. 1. 1: dikṣv atikāśān karoti.

vid. Caland ad hoc.

cf. KS. l.c., atikāśa (TS): atiroka (KS, MS). BŚS following faithfully the wording of its Saṁhitā: dikṣv atikāśā(h)

VI. 1: p. 156. 11,

cf. CH § 10 n. 1. HŚS

VII. 1: pariśrayantaḥ

sraktiṣv atirokān kur-

vanti (cf. MŚS l.c.);

uttarapūrvam avān-

taradeśam prati pañ-

camam (p. 582).

the prescription found

neither in ŚB nor in

KŚS.

K

M

§ PRĀCĪNAVAMŚA KARANA (CH § 10,

KS XXII. 13 : prācīnavamśam
kurvanti (p. 68. 5).

MSS II. 1. 1. 7 : tatra [viz.
devayajane] prācīnavamśam
kurvanty udyatam purastān
niyatam paścāt.

cf. MS III. 6. 1 : prācīna-
vamśam kurvanti (p.
59. 15—60. 1).

ib. 8 : tanumiśreṇa pariśra-
yanti.

cf. MS l. c. : pariśrayanti
(p. 60. 4).

KS ib : sraktiṣv atīrokān kur-
yāt (p. 68. 8-9).

MSS ib. 9 : pariśrayanto 'tiro-
kān kurvanti.

= MS l. c. : p. 60. 6-7.

for atiroka see Schmidt

Nachträge zum pw :

“Lichtloch. Durchblick.”

T

ĀpŚS ib. 4: pratidiśam dvārāṇi.

for TS v. supra.

cf. BŚS. l. c.: tasya cataro dvāraḥ kurvanti prācīm dakṣiṇām prācīm udicīm (p. 156. 11-12), HŚS. l. c.: dikṣu dvārāṇi (p. 583); KŚS l. c. 22: pratidigdvaram, 23: udagvarjam vā (nothing corresponding found in ŚB.)

ĀpŚS ib. 5: purastād dvāram svargakāmaḥ; dakṣiṇato yaḥ kāmayeta pitṛloka ṛdhnuṃyām iti; paścān manuṣyalokakāmaḥ; uttarato yaḥ kāmayeta devaloka ṛdhnuṃyām iti; uttarataḥ purastād yaḥ kāmayetobhayor lokayor ṛdhnuṃyām iti; sarvato yaḥ kāmayeta sarvāsu dikṣv

ṛdhnuṃyām iti.

vid. Caland ad hoc.

cf. MS l. c.; HŚS l. c. contains a similar passage even nearer to MS though the order of the wishes connected with the West and the North are inverted: ekaḍvārāḥ kāmāyāḥ kalpāḥ. prāgdvāram svargakāmasya dakṣiṇādvāram pitṛlokakāmasya pratyagdvāram manuṣyalokakāmasyodagdvāram prajākāmasyottarataḥ purastād yaḥ kāmayetobhayor lokayor ṛdhnuṃyām iti; sarvatodvāram yaḥ kāmayeta sarvāsu dikṣv ṛdhnuṃyām iti (p. 583).

K

M

MŚS ib. 10: dikṣu dvārāṇi
kurvanti; dviśayāni sām-
kāśanāni.

cf. MS l. c.: purastāt prā-
yaṇaṃ kuryāt svar-
gakāmasya (p. 60. 7-
8); dakṣiṇataḥ p° kur-
yād yaṃ kāmayeta
pitṛloka ṛdhnyād iti
(ib. 9-10); paścāt p°
kuryāt prajākāmasya
(ib. 11); uttarataḥ p°
kuryād yaṃ kāmayeta
manuṣyaloka ṛdhnyād
iti (ib. 12-13); uttara-
taḥ purastāt p° kuryād
yaṃ kāmayetobhayor
lokayor ṛdhnyād iti
(ib. 13-14); sarvataḥ
p° kuryād yaṃ kāma-
yeta sarvāsu dikṣv ity
ṛdhnyād iti (ib. 15-
16).

附記 以下は編輯の都合に依り歐文宗教學論文集 (Commemoration Volume, The
Twenty-fifth Anniversary of the Foundation of the Professorship of Science
of Religion, Tokyo Imperial University) に譲ることにした。 筆者

六派哲學に於ける神の問題

山 本 快 龍

一 序

こゝで神と云つたのは單に理論的考察の結果として得られた宇宙の根本的原理とか、或は宗教的態度の對象となる存在と云ふが如き廣義の神を云ふのではなく、自在神 (自在) 或は梵 (Brahman) と云ふ名稱で呼ばれる唯一常住の人格的な神を云ふのである。従つて人格的と云つても生神 (Janakishana) 或は果神 (Farya) と稱するが如き無常神をも含めないものである。かゝる神を六派中何れの學派が認め、何れの學派が否定するか、何れにしてもそれが如何なる理由に依るか、認める派に於ける相違如何。かくの如き問題を取扱つて見たいのが本稿の主旨である。但し學派を單位に置く以上、原流から完成發達までには長時期を有し、従つてこの問題にもその間に幾多の變遷が存するが今は根本經典たる經 (Sutra) 及び頌 (Kandha) 並びにその主なる註釋書に現はれたものに限定し、これ等の一部の譯出を主としたことを豫め斷つて置く。

二 數論學派

六派中無神論に終始し然も積極的に神に對する反駁をなす代表者は數論である。勿論廣く數論的傾向を

有するものゝ中には有神論的のものも存するが、これは單に傍系數論に過ぎないのであつて、無神か有神かが正か傍かを別つの一契機をなしてゐる程である。但し現存最古の文献で本派の根本所依の經典とされてゐる數論頌には神を否定する積極的論證はないが、それは頌七二に明記してゐる如く説話と外論を省略したが爲めであつて、本派の根本二諦たる自性と神我を説明して、自性は三徳・無知であり、神我は知であるもそれは單に見者・中直(局外者)非作者であると(頌一一、一九)説いてある所などから見れば無神論たることが充分に知られ得る。従つて頌六一に對する摩吒羅疏、ガウダ・パーダ註、金七十論の如きは無徳である自在神は有徳たる世界の因ではあり得ないと説き、ヴァーチャス・パテイ・ミシュラ (Vachaspathi) の數論諦月光は頌五六―七の註釋で神を認める説に對して大體次の如き反駁をなしてゐる。

この現象界は自性に依て作られたもので、自在神に依つてゝもなく、梵が質料因でもなく、又無因でもない。何んとなれば無因であれば現象界は絶對的に無か或は絶對的に有である。知力は無轉變であるから梵は質料因ではない。又自在神に支配された自性に依つて作られたものでもない。何となれば無作のものゝは支配者たり得ないから。丁度無作の大工は斧等を支配し得ないと同様である。……こゝで反對者は無知の自性が轉變するには有知の支配者が必要である。知田(神我)は有知であるも自性の自相を知らないから自性を支配することは出來ぬ。それ故に自性の一切の目的を見る支配者がなければならぬ。それが即ち自在神である。と主張するが犢子の長養の爲めに無知の牛乳が活動する如く、無知の自性も亦

神我の解脱の爲めに活動するのである。元來有知のものゝ活動は必らず自己の爲め (starting) か或は慈悲 (charity) の爲めか何れかである。然るに何れも世界の創造に於てはあり得ないから、創造は有知のものゝ活動に基づくと考へることは出来ぬ。何となれば一切の欲望の満足された神には利己的欲求は存在しないし、又慈悲からも創造に對して活動はない。創造以前には精神には體根境はないから苦は存在しない。故に何にを滅する爲めに慈悲があるか。創造後には苦のあるのを見て慈悲を起すと云ふならば、慈悲に依て創造、創造に依つて慈悲と云ふ循環論法となる。若し自在神が慈悲に依つて動かされるならば幸福のものゝみを作つて雑多のものを作らぬ筈である。若し業の相違に應じて雑多があると云ふならば、有知なるものゝ業の支配は必要でない。何となれば支配はなくとも無知の業の活動の生ずることも、(業の滅した時には)その果たる身根境の不生に於て苦の不生があることも容易に諒解され得る。更に數論經には屢々神に關する議論が説かれてゐるが、^(c)その中代表と思はれる經とアミルダ (Amiruddh) の疏 (Treatise) を擧げん。

〔經〕 自在神存在の證明は不可能なり。彼は解脱者にも縛者にも非らざるが故に、(一・九三)。

〔疏〕 彼は縛者か解脱者か、縛者であれば法非法と結合するから自在神たることは出来ない。解脱者であれば認識、欲望努力がないから作者たることは出来ぬ。故に自在神の存在の證明は不可能である。

又彼は他の有身解脱者であるとすればかゝる實例はないから不共 (asādharaṇatva 似因の一)である。

〔經〕（聖典の神に關する叙述は）解脱我に對する讚美か或は神通を得たものに對する尊敬なり（一九五）。

〔經〕 果の生は自在神に支配されるに非ず。業に依つて説明されるが故に（五二一）。

〔疏〕 若し自在神が獨立の作者であるならば業なくとも作り得る筈である。或は業を補助として作ると云ふならば業のみが作者であり得るから神は必要とせない。又補助者は主因の能力を損ふことは出来ぬ。その獨立性を害するから。更に活動は自己の爲めか他の爲めに依つて現はれるが、自在神には自己の爲めはあり得ない。他の爲めとすれば慈悲者は苦所成の創造をしない筈である。又眞に他の爲めの活動はあり得ない。何んとなれば活動は他の利益の爲めと云つても自己の利益を得るから。それ故に業のみが世界の因である。

これ等の諸説を總合して本派の無神論たるの積極的理由を要約すれば、第一に神を世界の質料因と見てそれを因中有果論から破するので、有知無徳の神は無知有徳たる現象界の原因ではあり得ないとすのである。第二には神を支配者と見てそれを神の性質から否定するので、神は縛者か解脱者か何れかでなければならぬが何れにしても支配者たるの資格はないと云ふにある。第三には神を應報神と見て、それは業の存する限り必要でないとなし、第四には創造目的から自他何れの爲めにも神の目的はあり得ない、と云ふ以上四ヶ條とすることが出来る。何れも神と現象界との關係から眺めて神を否定するのであるが、同時に道徳的價値及び宗教的畏懼憑依の對象としての神も勿論認めてゐない。元來數論は現象多苦觀をその學說

の出發點に置き、一方目的論的宇宙論に立ち無始の自性の轉變は神我獨存の爲めであると説き、然もこの解脱獨存は自性神我の別異を悟る分別智に依つて得られると見て何處までも自力主義を高潮する關係上、如何なる意味の人格神も認めるの餘地がないのである。^(四)

三 瑜伽學派

本派は數論學派と姉妹關係に立ちその數理的方面は主として教論に基いてゐるのであるが、この派が自在神を立てる所に數論と重要な差違點を有し、従つて無神數論に對して有神數論とも云はれてゐる。今その神觀を經及び最古の註釋書たる毘耶舍 (Vātsīya) の註に依つて見ん。

〔經〕 三昧は念神 (Svaraprajñāna) に依つても得らる(一・二三)。

〔註〕 念神即ち特種の信仰 (Dharmavishvāsa) から心の動いた自在神は行者の純なる願望に依て彼を攝取する。又この純なる願望に依て行者は三昧得に最も接近して三昧得を得る。然らば勝因神我と異なるこの自在神は如何なるものか。

〔經〕 自在神は煩惱業・異熟果餘習に觸れざる特種の神我 (Dharmavishvāsa) なり(一・二四)。

〔註〕 煩惱とは無明等であり、業とは善惡である。異熟果とは業果であり。餘習とは異熟果に應ずる熏習である。これ等は意 (manas) に存在するものであるが神我にも歸せられる。何んとなれば神我はこれ等の果の食者(經驗者)であるから。丁度戰爭に於ける勝敗が王に歸せられると同じ關係である。

かゝる經驗に觸れないものが特種の神我たる自在神である。解脱を得た獨存者は多數存在し、彼等は三縛(三)を斷つて解脱に達したものであるが、自在神にはかゝる縛は過去にも未來にもない。解脱者には以前に縛されたといふ一面が知られるが自在神には知られない。又自性に没したものの(機關のみ没し尙未解脱者)には後に更に縛されると云ふ一面が考へられるが自在神には考へられぬ。彼は常住に解脱し常住に自在である。完全なる善性(善性)を得てゐることから生ずる自在神の永遠の優越性は證明さるゝや否やと云ふに、聖典(聖典)が證明となる。然らば聖典は如何なる證明を有するかと云ふに、完全なる善性に關する證明を有するのである。自在神の善性の中に存在するこの聖典と優越性との關係は無始であるから自在神は常住に自在であり常住に解脱してゐることが知られる。この自在性は他と同等或は他のものゝ卓越を離れた(絶對的の)ものである……

〔經〕 自在神には最上卓越の一切智の種子あり(一・二五)。

〔註〕 過去現在未來個別集合超感官物の認識多少なるものは一切智の種子で、この種子が最上卓越にまで増大してゐるものが一切智者である。一切智の種子には最高限の到達が可能である。何んとなれば分量の如く卓越の程度を有するから。この智の最高限の到達を有するものが一切智者であつて即ち特種の神我である。比量は單に一般的のものゝ結論に於てその作用を終るから特種のものを認識することは出来ない。一切智者の特種名稱等の認識は聖教量に求めなければならぬ。彼には自己攝

取はないが衆生攝取が目的である。……

〔經〕（自在神は）先師等に對しても師なり。時に依つて制限されざるが故に（一・二六）。

〔註〕 先師等は實に時に依て制限される。時が制約的事物として働かない彼は先師等に對しても師である。彼は現在の創造の始めに於て完全なる状態として成就してゐると同じ様に、以前の創造の始めに於ても亦かく知られてゐる。

〔經〕 彼の表語は祕音（*pranava* 唵）なり（一・二七）。

〔註〕 自在神は祕音に依つて表現される。表現されるものと表語とは慣用的關係か、或はランプと光りの如く固定的のものかと云ふに、表現されるものと表語との關係は固定的である。……

〔經〕 その反覆とそを意味するものに對する思念とがある（べし）（一・二八）。

〔註〕 祕音の反覆と祕音に依て云ひ現はされた自在神に對して思念がある（べしと云ふ意味である）。

祕音の反覆と祕音の意味するものを思念する行者の心は一境相を得る。……

〔經〕 それより内證心への到達と障碍の滅あり（一・二九）。

〔註〕 病氣等のあらゆる障碍は念神に依つて滅し、その行者には自相を知る見が生ずる。自在神が清淨純粹獨存で生壽經驗を離れた神我である如く、行者も亦覺を認識する神我となる。

尙この外に念神に就いては經二・一には苦行學誦と共に作法瑜伽であるとし、二・三二は瑜伽八支の第二

たる勸制 (nyama) の五種の一として上げ、二四五では念神から三昧の成就があると云つてゐるが、これ等に於て註はこの念神を一切の業或は全存在を自在神に捧げることであると説明してゐる。

これ等に依つて知られる如く本派の神は理論的要求から立てられたのでなく、實踐的要求に基く所にその特色がある。但し本派は前述の如く理論的方面は數論說に従つた關係上この方面から神を説くことが出来なかつたのである。従つて神存在の證明の如きは只註に於て聖教量に依ると云ふのみで、經では何等これに觸れてゐない。神の性質に就いても神は最上卓越の一切智の種子を有し永久無縛の特種の神我で祕音を表語とすると云ふのみである。又神と宇宙人生との關係に於ても神を宇宙の創造者とも支配者とも、乃至人生最終の歸趣と仰いでゐるのでもない。單に行者が瑜伽を實修する場合に心統一をなすの目標として神を立てたのであるから神は觀法對象神たるに過ぎない。註には神の衆生攝取を説いてゐるが神に慈悲を直接認めてゐない點から判斷すれば、一切の障礙の滅は神から與へられるのではなく寧ろ修行そのものから得られると見なければならぬ。故に本派の神觀は實踐修行に基くと云つてもその存在性は頗る薄弱であつて、嚴密には有神論・理神論・汎神論の何れにも屬し得ないと云はなければならぬ。

四 勝論學派

西紀四五世紀頃のブラシヤスタバード (Prastapada) の註の結句に依れば本派の開祖迦那陀は瑜伽行の偉力に依つて大自在神 (mahaveera) を満足せしめて勝論經を作つたと云はれてゐる所からすれば彼は濕婆

派に關係のある人であつたかも知れないが、然し現存の勝論經には自在神と云ふ言葉もなく神論に就いては何等論する所がない。但し經の内容は主として唯物論的で多數の原子の存在を認める實在主義で、然もこれ等の原子の最初の運動は不可見力 (*adhyatma* 廣義の業) から來ると説き(五・二・一三)倫理觀では利己主義を取る以上、そこに神を認めるの餘地はないと云はなければならぬ。

然るに後には本派も神を立てるに到つたので、その最初は前述のブラシヤスタバード註であつてその歸敬文で自在神を世界の因として歸命し、更に成壞論では世界の生起還没は凡て一切世界の主たる大自在神の欲求に依るものであると述べてゐる。然し尙進んで神の性質や實たる我及び不可見力との關係に就ては何等説く所がない。十一世紀頃のシヴァーディトヤ (*Śaṅkara*) の七句義論には我を最高我と知田とに別けて、前者を唯一自在神として居り(一九)、更に近世の經註釋家は屢々自在神を擧げて不可見力や吠陀等と關係せしめて説き、經二・一・一八、一九の如きを神存在の證明であるとさへ曲解してゐる。従つて本派は始め無神論であつて後に自在神を立てるに到つたと云ひ得るが、かくの如き變遷は教理内容から必然的に開展したのではなくて、この派と密接の關係にある正理學派の正理經が已に神を説いてゐる所からか、或は時代思想の影響に依るか、乃至は印度教の何れかに屬する教徒が勝論説と自派とを調和せんが爲めであるか、何れかに相違ない。故に本派の神は單なる借物であると云はなければならぬ。

五 正理學派

正理教の學説は論理學と宇宙人生觀との二方面に大別され、後者は勝論經に負ふ處が多いにも拘らず自在神を立て、無神論を反駁してゐる。故に神觀に關する經及びヴァーツヤナ (Vatsyayana) の註 (Dhāya) と更にウットヨータカラ (Uttayotakara) の大疏 (vārtika) の一部を加へて譯出せん。

〔經〕 自在神は因なり。人の業に於て無果を見るが故に(四・一・一九)。

〔註〕 人はあるものを得んと望んでも、その望まれた果を必ずしも得るとは限らぬ。それ故に人が果を得るのは他に依據してゐることが推知される。その依據たるものが即ち自在神である。それ故に自在神は因である。^(八)

〔經〕 然らず。人の業なければ果不生の故に(四・一・二〇)。(反對者の説)

〔註〕 業果の生が全く自在神に依據してゐるならば、その果は人の努力がなくとも生じ得る。

〔大疏〕 自在神が因であるならば人の業がなくとも苦樂の經驗があるであらう。故に業は遮斷され、解脱が不可能となる。自在神の性質は單一性 (cāhantā) であるからその活動も單一でなければならぬ。然し自在神は他の因を補助として果を作ると云ふならば自在神はその必要とする補助を作り得ないこととなる。何となれば陶師は(陶器を作る道具である)杖等を作り得ないから。同様に業と關係することに依て自在神が世界の生因であるとするならば彼は業に於ては自在であり得ない。

〔經〕 自在神が働く故に(反對者の説は)理由なし(四・一・二一)。

〔註〕 自在神は人の行爲を攝取する。果の爲めに努力してゐる人に對して自在神は果を得せしめる。若し彼が與へなければ人の業は無果に終る。従つて彼が働くから「人の業なければ果不生の故に」と云ふ(反對者の説)は何等根據のあるものではない。自在神は特種の性質を有する異なる我であつて、彼は我に類似するより外は何物にも類似しない。即ち自在神は非法邪智放逸を離れ、法智三昧の獲得に依て特種化された異なる我で、法三昧の結果として彼には微細等の八自在(神通)がある。彼の法は彼の思惟に従つてゐる。彼は各我に存する法非法の積集や地等の大(要素)を活動せしめる。自在神は人に依て爲された結果と必らず關係しても、自己の作れる業果(法)の結果として、創造に對して意志の自由がある。彼は云はゞ一切の完成者(परिपालक)である。丁度父が子供等に對してある如く自在神は一切に對して父である。彼には我と類似するより外、他の類似は存在せぬ。人は覺(知)を除いては神存在の證相たる如何なる法も示すことは不可能である。聖典から自在神は見者覺者一切智者であると知られる。我の相たる覺等に依て示されない、現量比量聖教量の對象を超越した自在神を誰が説明し得るか。若し神の活動が人に依て爲された結果と無關係であるとすれば、身體の生に於て業は因とならぬと云ふ矛盾がこゝにも妥當して來る。

〔大疏〕 我々は業等に關係なしに自在神が因であると云ふのではない。自在神は人の業を攝取するのである。攝取すると云ふ意味は如何んと云ふに、如實に異熟の時に於て業を利用するのである。これ

に反して神を業と無關係に因として立てる人には解脱の不可能と云ふが如き過失が生ずる。……經に「自在神が働く故に」と云つたのは神を動力因 (Causa efficiens) と見てゐるのである。動力因は他の和合因 (主體) や不和合因 (主因) を助ける。……自在神が世界の動力因であるとすれば直接の質料因 (Causa materialis) は何にかと云ふに、地等の極細即ち極微と云はれる實である。……更に自在神が因たるの理由は如何んと云ふに、その理由は次ぎの如く云はれ得る。勝因・極微業は活動以前に有覺の因に支配されて始めて活動するのである。何んとなれば斧等の如くこれ等は無知であるから。丁度斧等が無知なるが故に有覺の大工に支配されて活動すると同じ様に無知なる勝因・極微業も活動するのである。それ故にこれ等も亦有覺の因に支配されてゐる。勝因を因とするものは勝因の支配を神我の爲めと説明し、神我の爲めに依て刺戟された勝因が活動し、神我の爲めとは聲等の認識と、三徳と神我の異りを見ることの二種であるとしてゐるが、兩方とも活動以前には存在しないから勝因の活動がなければ現はれ得ない。即ち勝因が大等の有として轉變しない間は聲等の認識も三徳と神我の異りを認識することも存在しない。従つて因がないから勝因の活動もない。……人の業に支配された極微を世界の因とする者にはかく反駁し得る。若し極微が活動するとすればその活動は繼續的でなければならぬ。然し特種の時に關係して極微が活動すると云ふなら、極微に對して云ひ得るものが時にも妥當する。即ち極微が有覺の支配者を必要とする如く時も亦それを必要とする。何んとなれば時も無知性である

から。牛乳等の如く無知のものにも活動があると云ふなら、即ち子供を長養せんが爲めに無知の牛乳等に活動がある如く(頁九七参照)、無知の極微も亦神我の爲めに活動すると云ふならば、これは不合理である。所立相似(O)(*Sachhysana*)たることから。丁度極微がそれ自身活動するかを證明しなければならぬと同様に、無知の牛乳等も亦それ自身活動するか否かを證明しなければならぬ。若し牛乳等がそれ自身活動するならば、死んだものにもそれが出なければならぬのに事實はこれに反する。それ故に牛乳等も亦有覺の因に支配されてゐることが知られる。(無知性を相とすると云ふ)根據が牛乳に存在するから。故に無知のものが活動する時には凡て有知のものに依つて支配されてゐるのである。又法非法が有覺の因に支配されて人に(苦樂の)經驗を起さしむるのであるが、——これ等は斧等の如く作具だから——この場合我が法非法の支配者である、即ち法非法が屬してゐる我のみが支配者であると云ふなら不合理だ。體や根の生ずる前には法非法は存在せぬから。體や根と結合せない間は人(我)は無知で、所知の色等の境を知覺し得ないから、如何にして無知覺の法非法を知覺し得るか。若し人が獨立に活動するとすれば、何人も自ら苦を欲しないから、苦を作らないであらう。更に若し極微が法非法に支配されて活動すると云ふならば、これ等は無知であるから不合理だ、何んとなれば無知のものはその自身支配者たることは見られないから。……それ故に極微や業は有覺の因に支配されて活動するのである。……(反對者は)次ぎの何れも不合理だから自在神は因ではない。即ち自在神が作者

であれば他と關係した作者であるか、或は無關係の作者であるか何れかであるが、若し他に關係してゐるならばその手段とするものに對しては作者であり得ない。この理由が他の場合にもあてはまる。若しあるものに無關係に作るとすれば一切に無關係に作ると云ふ場合にもあてはまる。従つて人の業は無果となり解脱が不可能となる。又創造は業を因とせないと云ふ過失がこゝに生じて來ると主張するが無關係に作ると云ふ見解を採用せぬから法非法の無果と云ふ過失もなければ、創造は業を因とせないと云ふ過失もない。……又手段として用ひたものに對して神は作者でないと云ふのも正しくない。我々は神が凡てのものを一時に作ると云ふのではない。順次である。即順次に作るのであるから過失はない。最初の創造には手段はなく、又神が法非法と關係して身體等を作るならば最初にどうして作るかと問ふならば、始めを認めぬからそこに質問の餘地はない。輪廻は無始であると已に説明した。それ故に法非法も有果に終る。即ち輪廻が無始であり作者が他と關係すれば、有類に内在する法非法は有果に終る。自在神が作るのは如何なる目的か。この世で作者たるものはあるものを目指して得んとし或は捨てんとして活動する。然るに自在神には苦がないから捨離すべきものもなければ又自由であるから得らるべきものもない。(この疑問に對して)あるものは遊戯の爲めであると云ふ。(頁一二二參照)。即ち遊戯の爲めに自在神は作ると云ふがこれは不合理だ。遊戯とはそれがなくて幸福を得ないものに對して幸福を得る爲めに存在するのである。神は苦がないから幸福を求めない。苦を有する

もののみが樂を得んが爲めに遊ぶのである。又あるものは偉力を示さんが爲めであると云ふ。即ち世界の多様性を示さんが爲めと考へる。これも亦不合理だ。偉力を示すことに依て何等優れたものも得られず、又示さぬことに依て何物も失はぬ。然らば如何なる目的で作るかと云ふに、神の自己の性質から活動すると云ふのが妥當である。丁度大地等が自己の性質から支持等の作用をなす如く、自在神もその本性は活動を自性とするから自己の性質から活動するのである。……神は他の實の如く覺を徳として有するから實である。覺を有するから他の我の如きかと云ふに、徳を異にするから他の我と異なる。丁度徳が異なるから地等は我でないと同じ様に、自在神も徳を異にするから他の我と異なる。

……神の徳は數量別體合離覺である。……その覺は一切を境とし過去現在未來を對象とする直感 (pratyaks) であつて、比量に基いてゐない。そこには比量も聖教量もない。知の常住なることから行 (samiksha) もない。即ち自在神の知は常住であるから行がなく、行のないことゝ覺の常住なることから憶念がなく、憶念がないから比量がない。非法がないから苦がない。更に嫌惡がない。即ち苦がないから嫌惡せぬ。又苦がないから瞋がない。然し欲求は (Desire) あるが無煩惱である。(普通の) 覺の如く一切の境に於て邪魔されぬ。神は縛者が解脱者かと云ふに、苦がないから縛者ではない、無縛たることから解脱者でもない。……

以上に説く如く本派は瑜伽學派と異つて理論的に神を立てる所に特色を有するが、然しその根據は業そ

れ自身ではその應報たる境涯を開拓することは出来ぬと云ふ點と、無知のものゝ活動は必らず有知者に依て支配されなければならぬと云ふ點にあるので、そこには本體論的・宇宙論的・目的論的或は道德的の何れの神存在證明も現はれてゐない。只應報の賦與者、原子の支配者として神を要請したのである。故に神は單なる世界の動力因であるのみで、註では神を一切に對して父であると云つてゐるけれどもこれを慈悲博愛の父神としたのでもなく、又解脱の實現乃至道德完成の目標となしてゐるのでもない。尙教理内容上に於ける神の地位を見ても、諦としては勿論、所量諦の内にも神は獨立の要素として數へられてゐない。只註釋書で常住の知を有し我と異なる實であると云はれるのみである。従つて本派の神は單に附加的地位を有するに過ぎないので、神觀に對しても本派の折衷的態度がよく現はれてゐる。

六 彌曼磋學派

本派は吠陀を中心とし吠陀を正しく解し、その説く所の祭祀を正しく行ふことを目的とするに拘はらず、彌曼磋經は神のことに觸れてゐないから無神論に立つのである。但しその理由は本派の直接基く梵書では已に神はその勢力を失ひ、神は祭祀の爲めに存在し祭祀に依つて支配されると考へられ、即ち手段が目的に轉換するに到つたことゝ、本派では吠陀は絶對常住のものでそれ自分の啓示とされ、且つ祭祀に依て生じた無前力(業)のみに依てその理想とする昇天の果報が得られると考へるが爲めであつて、そこに最高神の存在を認めるの餘地がないのである。故に八世紀頃の有名な評釋家クマーリラ(Kumārila)の如きは數論

と類似の論據で神存在説を反駁してゐる。然し十四世紀頃のヴェーダーンタ・デーシカ (Vedānta Desika) は經を有神論的に註解し、又十七世紀頃のアーパデーワ (Āpādevī) やラウガークシ・パースカラ (Lauṅgākṣī Bhāskara) の如き徒も神を認めてゐるがこれは時代の影響に依るものと思はれる。

七 吠檀多學派

本派は奧義書を組織統一してその眞意を闡明せんとするのがその目的であるから、梵論がその中心基礎をなしてゐる。従つて梵を單に實在の原理と見るか或はこれに人格的要素を加味するかに依て有神論か無神論かの相違が生ずるのである。吠檀多經は汎神論的或は有神論的とも見られ得るが、然し經は餘りに簡單で必要な語までも省略されてゐるので、その眞意を吸むに困難である。従つて註釋書の解釋に俟たなければならぬのであるが、幾多の異なる註釋書の中で有名なものは商羯羅 (Śaṅkara) の吠檀多經註とラーマースチヤ (Rāmānuja) の聖註である。勿論兩註とも本經の主旨に添ぬ所があるけれどもこれ等に依て本派が代表されてゐるから、兩註に於ける神觀の大體を以下述べん。

(a) 商羯羅の説

彼は眞俗二諦の立場の相違に従つて梵にも最上梵と下梵の二種を認めてゐる。即ち前者は眞諦門で説かれ吾人の本性たる自我と同一で純粹智そのもので無屬性無制約の實有であるが、後者は俗諦門に屬し有屬性有制約の假有のものとなしてゐる。然もこの下梵を自在神と見て本經に従つて世界の動力因であると共

に質料因であるとし(二・四・三三—二七註)、創造は何等目的のない單なる遊戲であると解し(二・一・三三註) 知的の梵から現象界の生ずるのは不合理でないことを比喩で解釋し(二・一・六註)、有情界の相違は各自の有する業の結果であるから梵は不公平或は憐憫たるの誹りは受けないと辯明してゐる(二・一・三四註)。尙梵の攝取も認めるが(四・二・二七註)、この方面には餘り言及してゐない。但しこれ等は俗諦門に關する限り單なる假設に過ぎぬと見、下梵も世界も第一義諦としては否定し去つたのであるから、彼の吠檀多説の眞意は無神論と云はなければならぬ。但し經は上梵下梵の區別を認めないから彼は經に従つてゐるのではな
50

(b) ラーマーヌヂャの説

商羯羅の説に反對し毘紐教信仰の強き宗教的欲求から吠檀多經を解釋して紐毘紐教派の一分派を創唱したものはラーマーヌヂャである。即ち彼は梵と毘紐教を同一視し、梵は最高我であつて全知全能清淨無垢常住で一切の内導者であり歡喜祝福に滿ち無量の妙徳を備へ、世界の創造維持破壊者であると説明してゐる(二・一・一、二註)。又バーガヴァタ派即ち毘紐教派の説に従つて梵に分身化身を認め、梵は有情を支配し又自身を崇拜するものに接近せんが爲めに、ヴァースデーヴァ(Vasudeva)、サンカルシヤナ(Sankarṣaṇa)、ブラドットムナ(Pradyumna)、アミルダダ(Amitadha)の四分身に別れ、或は羅摩(Rama)、訖哩瑟拏(Kṛṣṇa)等に化身すると主張してゐる(二・二・四二註)。更に現象界を精神と物質とに別け、これ等は勿論梵の一元に

包括され得るものであるが梵の様式 (Prakāśa) 或は部分 (anāśa) として存在性を有すと見、兩者は梵を限定するもので梵は限定されるものである解する(一・一・一、二・二・四・五註)。かく梵の愛と精神即ち個人我の實有を認める必然の結果として、實踐法では專念 (Dhāraṇā) を重要視し、解脫後も個人我は梵の如く最高樂を有するも尙個性を有し宇宙の創造の支配力を缺く點で梵と異なり只梵と共住共樂すると説くのである。要するに彼に依て梵は中性原理と云ふ方面は影を没し全く人格神とされるに至つたので、然もそれを越超神と見ず現象界と嚴密に區別せぬ點で彼の説は有神論と云ふよりは寧ろ汎神論的傾向が強いと云ひ得る。從つて商羯羅程ではなくとも經の眞意に遠ざかつてゐるが、それは毘紐敎派を與義書思想に依て基礎づけんとするを目的としたが爲めである。故に吠檀多學派の神觀としては餘り進み過ぎてゐると云はなければならぬ。

八 結

以上を總合して先づ經のみで云へば數論は神を積極的に否定し、勝論と彌曼蹉は神を説かず、正理と瑜伽とが神を認め吠檀多もこの傾向に立つと云ひ得る。次に註釋家では正理と瑜伽とは經の神觀を敷衍廣説してゐるのは當然であるも、然し勝論と彌曼蹉は遂に神を説くに到つたが、反對に吠檀多は商羯羅の眞諦門では神は否定されてゐる。但し神を認めるにしても商羯羅の俗諦門とラーマヌヂヤの説とを除いては、何れも神は單なる特種の我的であつて觀法對象神か或は世界の動力因位に見てゐるに過ぎない。何れにし

ても業を力説せる關係上、神は業の應報に對してはこれを勝手に改變することは出来ぬと考へてゐるから、神は全知ではあり得るも嚴密には全能で、ないと云ひ得るので、これは印度思想一般に通ずる神觀である。但し現象差別界の苦乃至惡の原因を神に歸することは出来ぬと考へる限りこれは當然の歸結と云はなければならぬ。要するに六派に於ては純粹な有神論は存在せぬと云はなければならぬが、然しこの事實を見て只ちにそこに宗教的世界がないと速斷してはならぬ。凡てが離苦解脫を目標として實踐修行を高調する限り宗教としての要素を充分に備へてゐるのであつて、只これ等が宗派と呼ばれず時に便宜上學派と云はれる所以は耆那教特に佛教の如く祖師乃至開祖に對する強き敬慕崇拜の念を缺き、ラーマヌヂヤ派は別として教團組織の有機的統一をなすことが出来なかつた點に存するのである。

(一) 參考書

H. Jacobi, *Die Entwicklung der Gottesidee bei den Indern*

S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, vol. II

(二) ガンガダル・ナイラク (Gangadar Triak) 及び ヘルツルカム (Beitaker) の如きは頌六一と六二の間に、自在神・

丈夫・時・自然を世界の因とする説を否定した頌が現存の數論頌には脱落してゐるを述べてゐる。(看 *The Sankhya-yā-karika* by Śāvarakṛṣṇa, Bombay, 1924, pp. 261—271. Bhandarkar Commemoration Volume, p. 181) 卷二

これが事實とすれば頌も自在神を明かに否定してゐる譯であるが、然し余はこの頌を數論頌のものと思つてゐない。

この點立正大學大崎學報第七十八號(頁八一—八六)に論じて置いた。

- (三)一・九二—九五、三・五七、五・二—一二、五・四六、五・二六—七、六・六四—六五。
- (四)木村博士、印度六派哲學・頁一三三—一三七參照。
- (五)三縛とは自性縛・變異縛・布施縛である。數論頌六二ガウダバーダ註參照。
- (六)印度六派哲學頁二五四—二五九參照。
- (七)宇井博士、印度哲學研究第一・頁三七—三八、第三・頁四八七—四九一參照。
- (八)經の前に註は「今外曰(aharaṇa)」を加へてゐるが説明では全く本派の説と見做してゐる。
- (九)數論頌五六ガウダバーダ註參照。
- (一〇)似因の一、正理經一・二・八參照。
- (一一)Baktiは普通歸依愛信の意味であるが、彼は bhakti と同意味にしてゐる。

原始佛教と種姓制度

増 谷 文 雄

一

佛陀が「無師獨悟」であると云ふことは、宗教としての、また哲學としての原始佛教の獨自主張を認識することによつて、妥當な意味をあたへられうる。しかしその故に、思想的存在としての佛陀が何ものとも無關係に考へられうるものとするならば、それは誤りであつて、佛陀の教もまた、あらゆる文化現象がそうであるやうに、社會的經濟的地盤の上に生じたものであつて、當時の社會的事情經濟的地盤からその營養物を供給され、従つてまたその影響を多く受けてをると考へられねばならない。この考へ方を出發點として、先づ、佛陀時代の社會組織即ち種姓制度がいかなる類型に屬するものであるかを考察し、その類型が文化現象に及ぼすところのものを一般的に吟味して、更にこれを原始佛教の中に検討することが、本論の大體の目的である。

二

種姓制度は婆羅門、刹帝利、吠舍、首陀羅の四つの種姓に概括して考へられる前に、先づ再生族 *Dāriya*

と一牛族 *Ekadanta* との二つに概括して考へらるべきである。^{*}

*この考へ方も勿論舊くより存してをる。マヌ法典十ノ四に曰はく、「婆羅門、刹帝利、吠舍、これらの三種姓は再生族にして、第四の首陀羅は一牛族なり。而して第五の種姓あることなし。」

再生族即ち婆羅門、刹帝利、吠舍の三種姓は、すべて吠陀を學習したり入法式 *Paryaya* を受けたりする特權をあたへられてをる。宗教的陶冶を受け、宗教的新生を認められてをるのであつて、再生族の名稱は此處に由來する。しかるにこの宗教的特權は首陀羅には認められてをらない。首陀羅が吠陀を學習することは違法であり、首陀羅が宗教的新生をのぞむことは許されてをらぬ。ガウタマ法典は次のごとき戰慄すべき一節を有する。

若し首陀羅、吠陀の誦するゝを傾聽するときは、その耳は鎔けたる鉛をもて充さるべし。若し首陀羅、吠陀を誦するときは、その舌は切らるべし。若しまた吠陀を記憶に止むることあらば、その身軀は二つに裂かるべし。(八ノ四一六)

吾々はいまだ、かくのごとき嚴烈なる法の言葉を知らない。

しかし、この宗教的區別は、決して單なる宗教的區別に止まるものでなく、すべてその他の古代民族におけると同しく、實にあらゆる差別の指表なのである。言ひ換れば、種姓の根本的差別をあらはす境界線が、宗教的色彩によつて此處に描かれてをるのである。つぎにこの點をもうすこし吟味することゝする。

四種姓の區別は主として本務 *svadharmā* の觀念、即ち權利と義務との觀念を中心としての區別と考へられる。その本務をマヌの法典は次のように規定してをる。

婆羅門。吠陀の學習、吠陀の教授、自己の爲の祭祀、他人のための祭祀、布施、受施。(一ノ八八)

刹帝利。人民の保護、布施、祭祀、吠陀の學習、欲境に對する不染着。(一ノ八九)

吠舍。家畜の飼養、布施、祭祀、吠陀の學習、交易、金貨、耕作。(一ノ九〇)

首陀羅。怨愁なくして三上族への奉仕。(一ノ九一)

これらの規定は三上族については明かに義務と權利との規定として記されてをる。しかし首陀羅に關してのみはそうではない。其處には權利なき義務の規定が存するに過ぎぬ。彼等はたゞ一つの本務を有するのみ、それは怨恨も愁歎もなく、ひたすらに他の三上族に奉仕することである。吾々はいまだかくの如き人間冒瀆の規定を知らない。此處にもまた首陀羅と三上族との間のみ埋め難き隙谷が掘られてある。

種姓に關する最初の記述であると言はれるリグ・ヴェダの原人の歌は、四種姓の發生過程を次のように説いてをる。

彼(ブルシヤ)の口は婆羅門たり、

その雙唇は王族となれり、

原始佛教と種姓制度

その腿部はいま吠舍とせらるゝものたり、

その兩足より首陀羅は生れ出でたり。(一〇・九〇・一二)

その他、マヌの法典等のかたるところも、この神話風な説明の域を脱してをらない。従つて、實際の發生過程はこれらの説明とは獨立に求められねばならない。

吠舍 *Vaiśya* といふ言葉は元來は一般の人々を意味する言葉であつた。すべてのものが農作牧畜交易に従事し、すべてのものが吠舍であつた。刹帝利 *Kṣatriya* といふ言葉はその語源は *Kṣatra* であつて、「支配する」「治める」といふ意味をもつてをる。吠舍の中から「治める」階級の發生した過程については吾々は多くの説明を必要としない。そして、更に婆羅門が、宗教の名によりて、また智的優越によつて、最上の優位を主張した。しかしこれら、智的宗教的職業に従ふものも、戦ひまた治むるものも、更に耕作牧畜交易に従事するものも、すべて民族を同じうし、宗教を同じうして、結局一個の全體に屬するものである。それらに對して首陀羅の發生過程のみは全く異なるものであることが様々に證明せられうる。

例へば、種姓制度即ちカストは、梵語では *varṇa* (巴利 *vaṇḍa*) であるが、その意味は「色」である。これは元來種姓制度が民族整理の手段であつたことを示してをる。しかるに婆羅門の白色を始めとして、三上族が各々その白に近い色を誇つてをるのに對して、首陀羅のみが黒色であると記されてをることは、そのほか、首陀羅といふ言葉のみが他の三上族の名稱とことなつて梵語でないと云ふことなども考へ合せ

て、こゝに容易に民族的區別の存在が推知される。^{***}

^{**}カストといふ言葉は印度で起つたものでなく、ポルトガル人によつて印度獨特のこの制度に名付けられたものである。

^{**}三上族はアーリヤ *Arīya* と稱され、その意味は敬神の族、同信の族であり、下一族即ち首陀羅はアナリーヤ *Anārya* と稱してあつて、非敬神の族を意味してゐるが、此處にもまた、宗教的區別によつて装はれた民族的區別が存してゐる。

かくのごとく、宗教的にも、職業的にも、また民族的にも、三上族と下一族との間にのみ根本的な境界線が劃されてをるといふことは、結局何を意味するものであるか。吾々は此處でながく止まるの要はない。此處に意味されてをるものは征服民族と被征服民族との對立であり、この對立はまた、多くの古代民族におけるやうに、自由民と奴隸民との對立である。

ギリシヤやローマにおけるやうな奴隸組織の悲惨なる状態が印度においても展開されたといふ記録はない。しかしその故をもつて、印度における奴隸制度そのものを否定したり、或は奴隸制度の存在は認めてもその現實的要素としての重要さを否定したり、その文化現象に及ぼした影響を無視したりする理由はな⁵⁰い。

* Rhys Davids, *Buddhist India*, 1902, も印度における奴隷の現實生活における重要性を否定してゐる。

首陀羅は奴隷でないといふ所論も多くの論據を有しない。*この所論を破するためには、マヌの法典から次の二項を引用したゞいで充分であらう。

されど首陀羅は、買はれたるものも買はれざるものも、奴隷の業をなさざるべからず。けだし自生(अपि अयम्भु)梵天の異名(彼を婆羅門の奴隷として創り給へければなり)。(八ノ四一三)

首陀羅は、その主人より解放されたりとも、奴隷たることより解かれたるに非ず。けだしそは彼の生來の性なれば、誰か能く解くものあらん。(八ノ四一四)

即ち、印度における奴隷の制度は梵語法典の認むるところであり、首陀羅の永久的奴隷性は婆羅門教的社會制度にとつては自明の理である。**リグ・エダの原人の歌が四種姓に關する最初の記述であることは既に述べたが、その中に首陀羅はブルシヤの兩足より生れたと記されてをり、足は即ち奉仕を意味するといふことは、此處にもまた首陀羅の奴隷性の先天的なることが示されてをるわけである。

* Rhys Davids, *Buddhist India*, p.55. には首陀羅以外に奴隷を發見しやうとてをる。

** E. R. E., vol. 2, 618—619. J. Jolly, *Slavery in India*.

印度人の精神的性念と現實的冷淡とは、印度の文化現象に保守的自由主義とも稱すべき一種の自由主義の特色を與へてをる。彼等は思想的には極めて嚴肅である。しかし現實生活の上には極めて寛闊なところ

がある。種姓制度のごときも表面は極めて嚴烈なる規定として現はれてをるが、實際には様々の融通が工夫されてをる。印度の奴隸制度が首陀羅の先天的奴隸性をも法典の中に明示しながら、ギリシヤ、ローマに於けるやうな悲慘な状態を招来しなかつた所以も、この保守的自由主義によるものであつて、現實的には様々の融通とともにも錯雜せる現實を示してはをるが、しかもなほ概括的に結論するときは、被征服民族として、宗教的にまた職業的に特權を剝奪されたものとして、その故にまた自由民に對する奴隸としての首陀羅を三上族と對立せしめて考へる考へ方は、印度の社會制度を考察する場合の根本基礎であるとせなければならぬ。換言すれば、奴隸制度の社會組織乃至は經濟組織としての古代印度を認識することであつて、この認識の上に立つて文化現象としての原始佛教の考察に新しい進路を暗示しやうとすることが本論の目的である。

* レグイ著 佛教人文主義 八五頁參照

かくのごとき種姓制度に對して、佛陀は果して如何なる態度をとつたか。此處でこのことを吟味するところが缺ぐべからざる必要である。

吾々は先づ、佛陀がこの種姓制度に反對したであらうとの豫想にかられる。これを證明するに足る佛陀の言葉が佛教經典の隨所にあるように思はれる。そして、佛教の興起は、(耆那教の興起などとも)こ

の階級制度に反對する運動の一つであると見る見解さへも存してをる。しかし、これらの豫想乃至見解は恐らく詳細なる研究によつて後付けられうるものではないやうに思ふ。

生れによりて賤人たるにあらず。生れによりて婆羅門たるにあらず、業によりて賤人となり、業によりて婆羅門となる。[※]

このよく引用される語句は、明かに、種姓制度の精神に對する反對意見を含んでをる。しかし、この語句が如何なる意味に於て種姓制度の精神に反對してをるかを注意することが、此處では極めて重大な意味を有する。即ち、この語句は、社會組織としての種姓制度に對する言及ではなくして、むしろ、一切の間は完全な人間(佛)になる力を有する」ことを強調した言葉なのである。換言すれば、種姓制度は佛陀の弟子とならうとするもの、佛陀の教團に入つて解脱の道を求めんとするものに對して、何等の障害たり能はぬことを主張してをるのであつて、社會組織としての種姓制度に對しては全然没交渉の立場を持してゐたのが佛陀の態度である。吾々は此處でこの態度をよく表はしてをる佛陀の言葉を引用しよう。

比丘等よ、ガンガー、ヤムナー、アチラワチー、サラブー及びマヒー等のごとき大河の水が大海に入る時は、その本名を失ひ、たゞ大海の名によりて知らるゝのごとく、刹帝利、婆羅門、吠舍、首陀羅の四姓に屬する人々も、その家を捨てて如來の教へたまへる法と律とに於いて出家生活に入る時は、その本來の姓名を失ひ、たゞ釋子沙門の隨徒として知らるゝに至る。[※]

こと一たび世俗をはなれて精神の世界に入るに及んでは、佛陀にとつては、種姓の別は全く無視されてしまつた。それは大海に注ぎ入つた諸大河である。しかし社會組織としての種姓制度の存在そのものは、佛陀にとつてもまた自明の事にすぎなかつた。

* 漢譯雜阿四卷、同別譯雜阿十三卷、諸經要集一三六偈等參照。

** 漢譯增一阿含三七卷、巴利增一阿含四卷參照。

かくの如き佛陀の態度も決して世界の大聖として恥べきものではない。プラトーンもその理想國の考察に際して奴隸のない國家を考案することは出来なかつた。アリストテレスはその「政治論」に於いて「自然は或る人々を自由民として、他の人々を奴隸として創造する」と書きのこした。此處に吾々は何人も乗り越すことの出来ない時代の埒を發見すべきであつて、根據なき意斷によつて大聖の真相を蔽ふべきではない。佛陀の熱情は全たく超俗の世界にのみ限られてをり、世俗の不合理に對する認識もまた熱情も、佛陀の知らざるところであつたと見るべきである*。

* 所謂在家信者は、精神上の事柄については佛陀乃至佛弟子の指導に屬するものであつたが、誕生、結婚、葬儀等の儀式に就ては、古來の婆羅門僧侶の指導の下にあつた。

更に進んでは、佛教々團においては萬人悉く平等といふ佛陀の理想がどの程度まで實行されてゐたかに就ても吟味の餘地が存するようである。

既に理想として教團に於ける萬人の平等を認めてをるからには、實際の上にも、種姓の上のことから求道ものを猥りに拒絶したといふやうなことは殆んどなかつたらしい。しかし佛陀在世當時の教團ならびにその後の原始佛教々團は、必ずしもこの萬人平等の理想を完全に運用することの出来るやうな組織を有つてはゐなかつた。勿論婆羅門教流の排他性を發揮するやうなことはなかつたが、なほ過去の印度の遺傳的傾向として、不可避的にまた無意識的に、上層種姓のものに有利な組織が原始佛教の中にも殘存してゐたのであり、この點に注意して經典を讀んで見ると、直接にまた間接に、此の間の消息を想像せしむるに足る材料が多數に存するようである。例へばオルデンベルヒの「佛陀」にも次のやうな例が引かれてをる。

「傳説的に初轉法輪となつてをるベナレスの説教を見ると、その中に古い教團の状態を無意識の間にも簡潔明白に表はした言葉がある。即ち佛陀はその時に「良家の青年を家郷より誘つて一所不住の生活に入らしむる」清淨動行の無上果と言つてをり、此の良家の青年は *Kulaputta* で、貴族の子弟を意味してをる。」³³

※ オルデンベルヒ「佛陀」(木村景山譯)二二五頁。

經典の中によく出て來る人物をしらべて見ても、原始佛教々團が概して上層種姓の人々を招き入れてをることが證明される。なるほど當時の最も卑しい賤民とされてゐた旃陀羅の出のものもゐたやうであるが、よく檢べて見るとこれは極めて稀であつたやうである。佛陀を繞る有名な弟子達の中にも下層階級の出の人物がゐたといふ例證として理髮師ウパーリが擧げられるのが常例であるが、これは決して適例ではない。

この人物は實際は釋種の理髮師として宮廷の役人であり、傳説によると、釋迦族の青年達の親友であつたとも言はれてゐる。

Cullavagga, vii, 1, 4, オルデンベルヒ「佛陀」五八五頁參照。

理想としての萬人平等が實際に於て完全に行はれうる組織をとり得なかつたのは、その根底に於いて、「法は知者のものにして愚者のものにあらず」といふがごとき貴族的氣分を原始佛教が多量に保有してゐたことによるのである。^{*}これが佛陀の時代の氣分であり、これが佛陀の階級の氣分であり、またこれが佛陀自身の氣分であつた。既に出家遊行の身となつて後も、佛陀は自ら刹帝利であることを自任してをつた。眼のあたりに自己の屬する種姓の輕蔑されるのは見ては堪え得なかつた。而して彼が創唱したところの宗教は、充分なる學識を有するに非ざれば理解し難き難解の節々に充ちてゐる。その點では全たく從來の婆羅門または沙門の立場と見解とを出てゐない。^{**}従つて最初の佛弟子もまた婆羅門比丘であり、次いでベナレスの富める青年達であつた。なほ佛陀は婆羅門の家に生れることは前世の善業の果であるとの主張さへも許容してゐる。^{***}かくの如き意味に於て、原始佛教を貴族的宗教の範疇より救脱することは不可能であらうと思ふ。

* これを、オルデンベルヒは小兒を膝のもとに招きよせて「天國はかくの如きものものなればなり」と教へたキリストの言葉と比較してゐる。

*** すべて沙門團は俗世の生活を捨離する決心のついたものなら誰でも加入し得る様に門戸を開放してをり、原始佛教におけると同じく、種姓制度は此處でも理論的には無視されてゐた。

*** Hardy ; Manual of Buddhism, p. 446.

五

佛陀時代の印度の社會組織、即ち種姓制度なるものが一種の奴隸制度であり、原始佛教はこの種姓制度の社會に芽ばへた一個の文化現象であるとき、當然に、原始佛教は奴隸制度の地盤に立つ宗教としての特質を保有しをるべきであることが想到されねばならない。本論は原始佛教の特質をかくのごとき角度から吟味し、かくの如き吟味によつて原始佛教の特質の解釋に何ものか與へやうとする試みである。

奴隸經濟の地盤にたつ精神文化は、一般に如何なる姿相を現はすものであるかの考察が此處に先立たねばならぬ。

奴隸經濟の地盤に生れる精神文化もまた、奴隸制度時代の種々なる時期に應じて種々なる姿相を呈示する。奴隸制度時代の初期に於ては即ち支配階級がまだ生産との關係を失はず、奴隸所有者が自らその生産經濟を指導してゐた間は、彼等の思索的努力の方向もまた實踐の上に向けられてゐた。最初の哲學者は同時に自然科學者であつた。哲學の主要なる任務は自然の説明であつた。しかるに、奴隸經濟の發達とともに、奴隸所有者の生活が生産關係よりの遊離を始めて來た。即ち、企業が擴張され、奴隸の數が増大する

と、奴隷所有者はかの組織的機能を次第に代理人にゆづつて、彼れ自身は漸次に純然たる寄生虫的存在となつてしまひ、彼の『仕事』はたゞ華美を極めた生活の享樂だけとなつてしまふ。しかるにこの時期にあつては、イデオロギーの主要な源泉となり精神文化の發展に大なる影響を振ひうるものは、専らこの支配階級である。従つて彼等の生活様式の變化とゞもに、思索の根本的興味乃至方向にもまた變化が起つてくるのである。

かくの如き奴隷經濟の時期に於ては、たしかに、精神文化は高度の發展をとげることが出來た。吾々はその著しい例をギリシヤに於ても見ることが出来る。しかしこの高度の發展なるものは、他方に於ては、生産技術と經濟狀態の發展にとつて、決して都合のよい方向に進んでをるものでなかつたことが觀取されねばならない。即ち、彼等の精神生活の方向は生産領域より分離し去つて「より高尚なる領域」へと移つて行つた。奴隷の勞働だとしてあらゆる生産的活動への輕蔑が生れ、生産的活動に役立つ一切のものゝ輕蔑が生れ、またあらゆる實際的應用的科學への輕蔑が生れた。従つて、技術的科學の進歩が妨げられるのみならず、自然科學の發達もまた停止してしまつた。^{*}支配階級の彼等の社會的機能は専ら消費の方面にのみ限られることゝなり、それにつれて彼等の思想もまた次第に「洗練」されて、自己耽溺に傾いて來た。彼等にとつては思案は「洗練」されたる享樂の手段となつてしまつたのである。従つて、この時期の哲學に於ては、自己の幸福と満足とに到達するためにはいかに個人的生活を行ふべきかといふ問題が最高の地位をしめて

ある。^{**}世界または事物の本質に關する思辨すらも、この問題に比しては第二次的のものとなり、目的に對する手段としてそれに從屬してゐる。従つて、この時期の實踐哲學に於ては、個人主義的傾向が支配的であり、あらゆる關心は個人及びその安心立命の手段の上に集中される。

* 古代印度の科學文化の發達は、世界に對して多くの誇るべきものを有してゐた。しかしこの發達はまもなく停止してしまつた。同様のことがギリシヤやエジプトに就ても見られる。

** 古代印度の哲學において解脱の問題が最高の地位を占めてゐることが頂度それである。

かくの如き奴隸經濟時代の文化の特色を、原始佛教がいかなる姿相に於て呈示してゐるかを説明するには、先づ印度文化一般に就てこの特色を吟味することから始めなければならぬが、その前に簡単に述べてをかなければならないのは、印度文化の特殊相といふ考へ方に對する態度である。

從來の見方では、印度文化の特殊なる姿相を認め、その發生過程の説明としては所謂 *class system* をとつてをる。例へば、オルデンベルヒは「印度國民は餘りに自己裡に没却しつくし、全然特殊の行程をとつて幾多の民族間に特立し、インド以外の世界の標準では到底測り得ぬ生活の様式や思考の習慣に支配せられてゐたのである」ことを主張し、その原因をたずねて印度の地理的孤立に歸してをるのである。^{*}しかるに今、奴隸經濟の地盤に立つものとしての古代印度の精神文化を考へるとき、この特殊相なるものは結局解

消してしまふのである。即ち、從來印度文化の特殊相と見られて來たものも、決して印度のみに特有のものではなく、奴隸經濟時代の文化一般に共通なる姿相にすぎないことが發見される。一部の學者が印度文化とギリシヤ文化との間の多量の類似を説いてをるのも理由のないことではない。以下、從來印度文化の特殊相として考へられて來たものを検討しつゝ、それらがいかに奴隸經濟時代に特有なる文化の姿相を呈示してをるかを瞥見することとする。

* オルテンベルヒ「佛陀」五頁。

** 例へば Sir William Jones : Works, I. p360—361 參照。

吾々は先づ、印度文化の高度の發展そのものを検討することから始めねばならない。從來の學者は印度文化の高度の發展を生活の餘裕によつて説明し、生活の餘裕を専ら自然的恩恵に歸してをる。しかしこの説明は決して充分ではない。例へば、印度文化のこの高度の發展は嚴密にはその精神文化にのみ限られてをる。技術的科學や自然科學の方面の發達はこれに伴はず、發展の初期に於て停止してをる。これらのことは自然的思想による生活の餘裕といふことのみでは説明出來ない。吾々は此處にどうしても奴隸經濟時代としての古代印度の認識を必要とする。「地上の生活の問題に精力を消費することが必要でなかつた」人々が「より高尚なる領域」について思索し、精神文化の高度の發展をもたらしつゝ他方には、所謂「物言ふ道具」たちの悲惨なる存在が嚴存してゐたといふのが印度文化の真相である。

即ち、印度の文化はその全體的傾向において、既に明かに、奴隸經濟時代の文化としての姿相を示してをる。一方においては技術的科學乃至自然科學の早期の萎縮、他方に於ては精神文化の高度の發展、殊に哲學があらゆる學の王座をしめ、あらゆるものゝ哲學化の傾向が強くあらはれてをることがそれである。

* 前掲一三〇頁の註を參照。

** 「梵智は全智の基底なり」と言はれ、「哲學はあらゆる科學の燈明なり」と考へられてをる。

*** 實に印度人ほゞ凡てのものゝ哲學化する民族はない。彼等は神をまつる祭壇にも一種の形而上學的原理を豫想した。文法の解釋にも一種の世界觀的原理の存在を認めた。また生殖器崇拜にも哲學的背景の存在を主張した。

印度哲學の文化的地位がそうであると同時に、その哲學自身の傾向乃至内容もまた、奴隸經濟時代の文化としての多くの特質を有つてをる。その二三を羅列的にのべて見ると、(一)哲學の主要問題が次第に自我の問題の攻究に集中して來てをること、(二)理想に對する現實の考へ方があまりに否定的であること、(三)哲學の方法論にバラエティーが極めて少なく、殆んど内觀法の一つに限られてをることなどをあげることが出来るのである。

* 本論の一二九—一三〇頁と對照されたい。

** これは現實遊離の哲學の特色である。本論の一二九頁と對照されたい。

*** これは自然科學的研究を基礎とする努力の缺除の結果である。

同様に、宗教乃至實踐哲學の方面に於ても、奴隸經濟時代の文化としての多くの特質を現はしてゐる。此處でもその二三を列擧して見ると、(一)極めて貴族的階級的なること、(二)極めて主智的傾向の強いこと、(三)特殊の自己耽溺的な幸福の觀念を有すること、(四)個人主義的傾向の強烈なことなどがさうである。

* 種姓制度そのものが婆羅門教のものである。(二)こゝも密接に關連してをる。

* 「覺知は實に直接解脱を得しむる唯一の手段。知なくして解脱の成就せざるは、火なくして炊事し能はざるが如し。」といふが如き考へ方が横溢してをり、實際にもまた智の宗教のみ作りあげてをる。

* 解脱といふ言葉で追究されてをる印度人の理想的至境、或は冥想といふ手段によつて追求されてをる現實生活の至境を考へれば充分である。

* 「獨りにして生くるは梵のこゝさく、二人して生くるは神のこゝさく、三人して生くるは村の如く、更に多く住める所には喧噪あり騷擾あり。」といふような考へ方が非常に強い。尙ほ解脱、涅槃等の思想中にも個人主義的觀念が多く含まれてをる。

そこで最後に原始佛教がこれらの特質をいかに保有してをるかといふこの論文の最終の問題であり最大の問題に到達するのであるが、既に暗示的に多くを述べた後であるから、必ずしも此處に多説を必要としなす。

先づ吾々は、佛陀は哲學的思索を斷固として却けたとする見解を却けなければならぬ。この點に就ては和辻哲郎氏の「原始佛教の實踐哲學」(昭和二年岩波版)にすぐれた説明がある。

※ 第一章 根本的立場 一三三—一四四頁參照。

佛陀が哲學的思索を却けたとする從來の見解の論據は、和辻氏の指摘するごとく、佛陀はある種の形而上學的質問に對して答へなかつたといふ點に存する。そして、佛陀が何故に答へなかつたかに就ては、從來の學者は「解脱のために要なきが故に」との説明をとつてをる。それに對して和辻氏は「形而上的問題に答へぬ理由は、それが梵行の本とならず眞の認識をもたらさぬ故であつて、單に實踐的目的に合はない故とのみ解すべきでない」ことを指摘してをる。即ち、佛陀は哲學的問題を避けたのではなく、それに眞實に答へることによつて解脱への正して道を指示しやうとしたのである。此處にあるものは哲學への不信任ではなく、認識の對象に關する新しき批判と立場とであり、和辻氏が此の點を強調することによつて、原始佛教の思想的立場が印度思想史の開展における斷乎たる轉回點をなすものであると言つてをるのは、恐らく劃期的なる功績と言つてよいであらう。

しかし、この斷乎たる轉回は必ずしも根本的な轉回ではなかつた。佛陀の哲學もまた依然として生産大衆とかけはなれた哲學であつた。現實游離の生活の哲學[※]であつた。佛陀が種姓制度に對して何等積極的態度をとり得なかつたと同様に、その哲學もまた單なる消極的訂正の域を出てゐないことを注意しなければ

ならぬ。

* 佛教が眞に社會全體に向つての宗教となり得たのは、大乘相應の地たる我が國に於てであつた。しかしそのためには佛教は根本的變相を必要とした。

従つて、宗教としての佛教も、また哲學としての佛教も、從來の印度文化が有したところの前掲のごとき特質を殆んどそのままに保有してをると言つて差支へない位である。例へば、哲學として佛教は、依然として、(一)その主要問題を自我の問題の攻究に集中してをり、(二)理想に對する現實の考へ方はますます否定的となり、(三)思索の方法としては依然として内觀法を採用してをる。*

* 本論文の一三二頁と對照。

また宗教としての佛教も、從來の婆羅門教に對して多くの異なつた特質を具備してをるにも拘らず、その根本に於ては、從來の印度文化の特質として前に述べたやうな特徴を依然として含有してをる。例へば(一)依然として貴族的宗教の範疇の内^{***}に止まつてをること、(二)依然として強烈なる主智的傾向を有すること、(三)依然として特殊の幸福觀念を有すること、^{***}(四)個人主義的傾向が益々強烈であることなどを擧げることが出来る。

* 本論の一七頁を參照。

***「法は智者のものにして愚者のものにあらず」といふやうな考へ方が支配的であつた。

*** 解脱の觀念を依然として有し、更に涅槃の理想を生んでをる。

*** 出離解脱の理想が支配的となり、反社會的思想が益々強烈になつてをる。

かくて佛教が、種姓制度に對して何等積極的態度をとり得なかつたことは、同時にまた哲學としても宗教としても、從來のものに對して根本的に積極的な訂正をなし得なかつたこととなつた。従つて印度文化の全體の歴史から言へば「佛教は第二次的の問題である」とさへ見られてをる。[#]

* レビ「佛敎人文主義」九四頁。事實、印度は第十世紀以來全く佛敎を忘れ去つてをり、佛敎が印度文化の主流に對して積極的影響を與へてをることは決して言へない。

なほ、佛陀の敎の中に存してゐた賢がその後いかなる進展を見せたか、世界全體の文化に對して佛敎がいかなる意義を有したか、或は今日の様々なる問題に對して原始佛敎がいかなる意味をもちうるかといふことに就ては、また全然ことなれるところがあり、論を他日にしなければならぬ。(三二、一〇、五)

宮廷貴族と寺院

圭室諦成

序 説

寺院研究者として、日本佛教史を大觀すると、十五世紀末に一の大なる脊梁を發見する。この時を轉機として、貴族佛教は完全に凋落し、大衆の佛教は異常なる進展を遂げる。よつて今假にこの以前を貴族佛教の時代、以後を大衆佛教の時代と名けて置く。更に貴族佛教の時代を仔細に檢する時、十一世紀末に又一つの脊梁を發見する。今後に脊梁以前を前期と名け、以後を後期と名ける。さてこの二つの時代を劃する特性は何か。それは前期に於ては寺院の主腦部を構成する僧侶が大衆の出身者であるに反し、後期にあつては宮廷貴族の出身者である點に存する。

自分は「宮廷貴族と寺院」の題下に、貴族佛教時代の後期に、何が故に、從來殆んど絶無であつた宮廷貴族の子弟が寺院に流入せねばならなかつたかを考へ、次にその流入の様相を、最後に特定の貴族による特定の寺院の、そして地位の獨占の事を記して見る。

貴族の貧困

奈良朝より平安朝初期にかけて、上向期にあつた宮廷貴族も、中期には幾多の哀兆あらはれ、末期に入つてその窮迫は言語に絶する程度に達した。かく宮廷貴族を窮迫に導いたものは莊園社會そのものである。

惟ふに、大化改新の田園收授制は、その實施に種々の困難を生じて、久しからずして崩壊し、新に大土地私有制が發展し、遂に平安朝の中期に至つて、社寺豪族等の大土地所有、並にこれを基礎とする支配關係は、即ち莊園社會を出現せしめた。各莊は國衙とは獨立せる支配權を有するが故に、こゝに國司の支配權は及ばないのである。この變化は勿論徐々に行はれたのであるが、十一世紀初頭に愈々決定的となつた。時代は少し下るが、一一〇七年の高野山文書によれば、紀伊國七ヶ郡の内毎郡十分の八乃至九は莊園となつて居る事を記して居るが、斯くの如き状態は紀伊國のみでなく、全國一般の状態であつたのである。

かくて國庫の收入が著しく減退した結果、宮廷貴族等は國家から經濟的保證を受け得られぬ事となつた。こゝに一部の莊園を有せる者を除いて、大部分の宮廷貴族達は曾てない生活の窮迫に陥つた。藤原伊通著す所の大槐秘抄によつて、この頃の宮廷貴族の貧困極度に達し、地位相當の服裝を調へ得ないで、死穢産穢等の口實を設けて、自宅に蟄居した様を髣髴せしめる事が出来る。

上向期にあつては、宮廷貴族は幾何級數的に増加する彼等の社會の子弟に對してさへも、充分の地位を與へ得た。併し乍ら十一世紀の貧困なる彼等の社會は從來の人員すらも收容し得ない。況して新しい就職口など思ひもよらぬ事であつたのである。嘗ては中央に就職する事の出來ぬ者は、地方に出れば到る所で

歓迎され、支配階級の重要な椅子を興へられたものである。併し乍ら十一世紀の地方の支配階級は、すでにその子弟を收容しきれなくなり、すでに／＼子弟の一部は都に出して就職せしめて居る實狀である。かくて十一世紀の宮廷貴族は曾て知らない就職難の悩みを悩まねばならなかつた。ここに新しい就職口を求めねばならぬ。

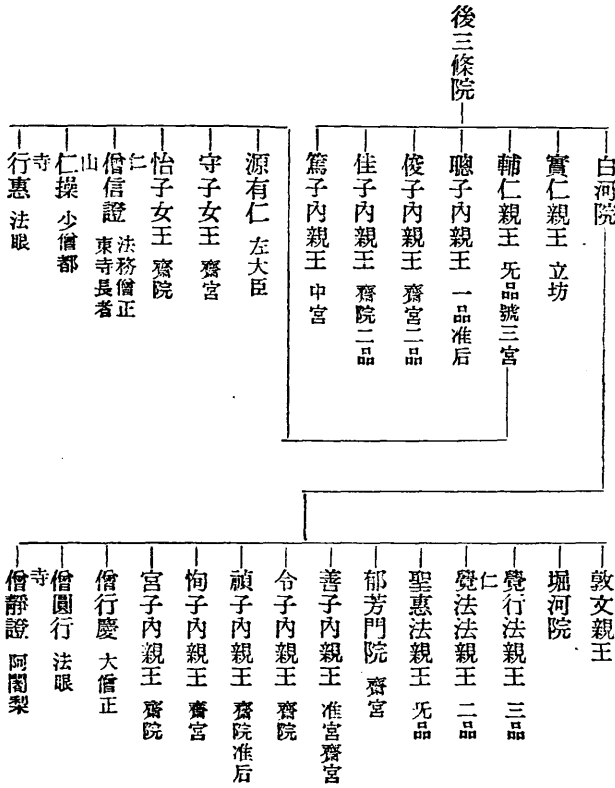
一步眼を轉ずれば、皮肉にも吾々は、莊園社會の出現によつて急速に凋落した宮廷貴族の反對に、莊園社會の出現によつて急速に富裕になつた寺院を見出す。富裕になるにつれて、寺院の戒律は曾ての嚴格さを失つて居る。十世紀の末葉に死んだ良源は、その願文の中でこんな事を言つて居る。『菩提心を發して早くこの叡山から南山の南幽谷の幽に逃れたいのであるが、未だ老母があるので暫くこの塵巷に交はつて居る。』と。寺院はすでに塵巷であつたのである。清少納言の「今様はやすげなり」の寺院生活なのである。かくて貧困な就職口のない貴族、富裕な貴族を歓迎する寺院、こゝに宮廷貴族と寺院のむすびつきがある。

寺院への進出

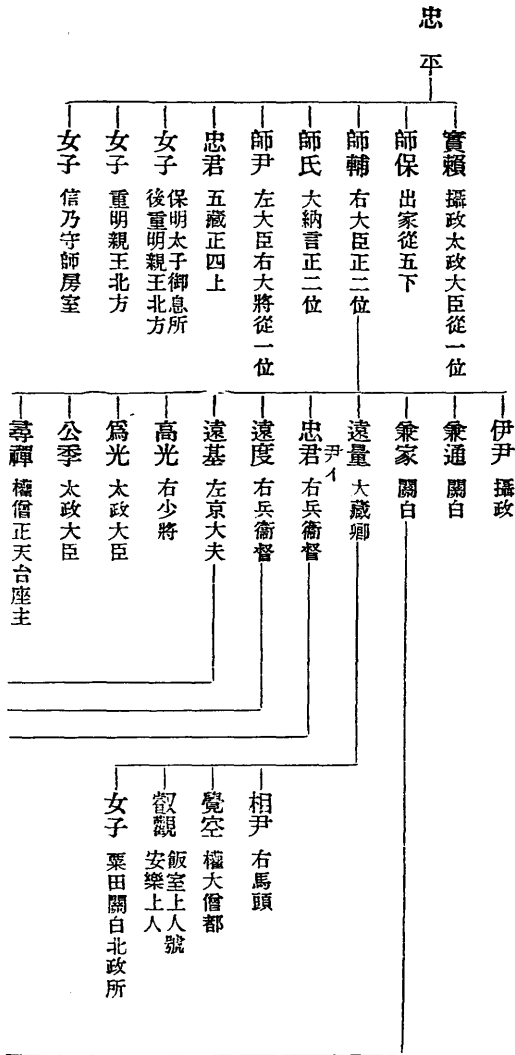
貴族佛教前期に於ても、貴族の出家は絶無ではない。併し乍らその動機或は政策のため、或は病氣平癒のため、或は贖罪のため、又は氣分轉換のため等で、直接生活の問題に結びついて居ない。従つてその數極めて少く、年齢も多くは中年以後である。これに反し後期のそれは、直接生活の問題に關聯を有つが故に、その數極めて多く、しかも幼時よりの出家である。(以下單に出家と稱する場合は幼時よりの出家をさ

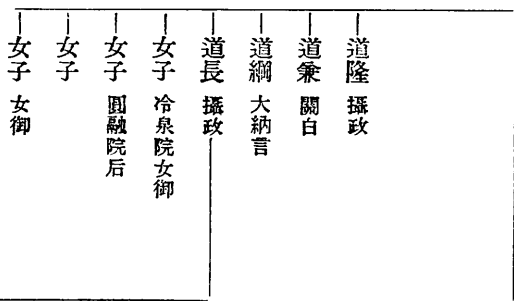
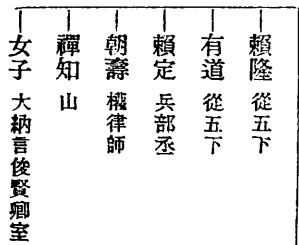
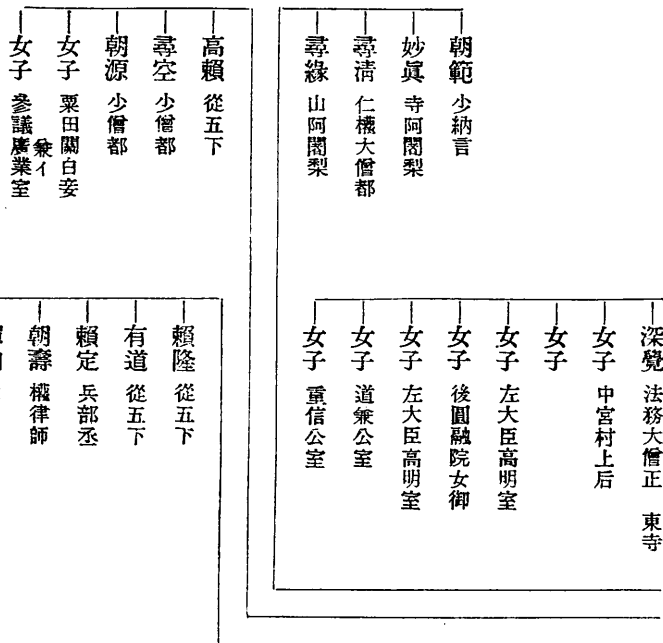
す)

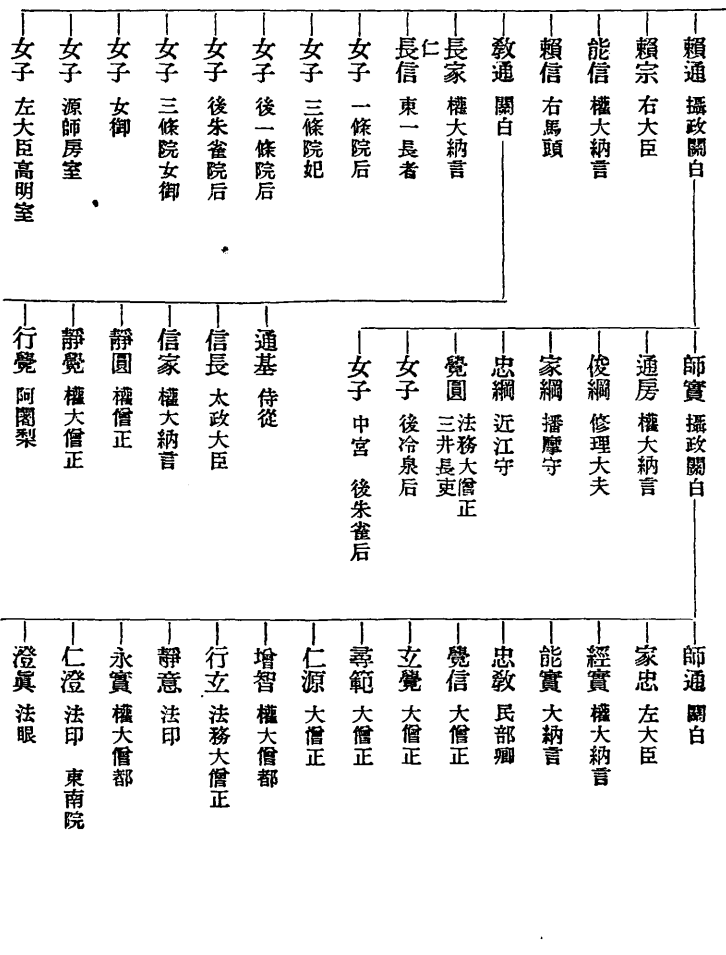
こゝで問題は、序説で漠然と決定した、前期と後期の界線をどの邊に求むべきかである。次に皇族の場
合と藤原北家の場合を擧げてこの事を考へて見る。



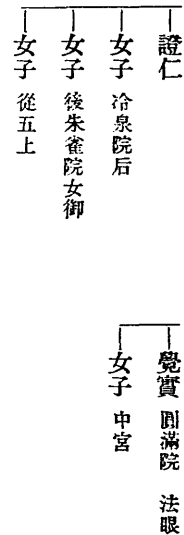
宇多天皇の御孫に三人の出家がある。中に就て寛朝は九九八年に出家して居る。その後醍醐天皇の御孫に一人、村上天皇の御孫に一人花山天皇の御子一人御孫に三人を發見する。が然し後三條の御孫に至つて一躍十人になつて居る。中に就て覺行親王は、一〇七四年の生れで九歳で性信の室に投じて居られるので、結局一〇八二年の出家である。即ち皇族の出家は十世紀の末葉にその端を發し、十一世紀末葉に至つて急にその數を増したと云へる。







宮廷貴族と寺院



道長を中心として考ふれば、祖父師輔の兄弟には師保が出家して居るが、晩年の出家である。父兼家の兄弟即ち叔父の中に、尋禪、深覺の二人を見出す。尋禪は九八五年四十三歳にして座主の宣命を受けて居るので、彼の出家は略九五〇年頃と考へて差支あるまい。次に道長彼自身の兄弟は、黄金時代だけに流石に出家した者の名を發見しないが、彼の從弟は十一人中の過半六人迄出家して居る。この事は分家になる程、即ち經濟生活の苦しい程、多く出家した事をも示すものであらう。次に道長の子には長信、孫には正系に覺圓傍系に四人の名を發見するに止まるが、曾孫には正系のみにて十一人の出家者を出して居る。その中覺實は一〇九二年に四十一で死んで居るので、その出家は大體一〇六〇年頃と考へていゝだらう。

即ち以上の事から次の如く論斷して差支ないであらう。十世紀の中葉頃より宮廷貴族の子弟にして寺院に進出する者を生じた。併し乍ら當時に於ては下級貴族及び分家の子弟に限られて居たが、時代の下降と共に、漸次上流貴族の本家の子弟に迄及び、すでに十一世紀の末葉に至つては、相續者又は偶々就職を惠まれた幸運兒一二を除いて、他は全部寺院に投ずる状態に迄進んで居ると。

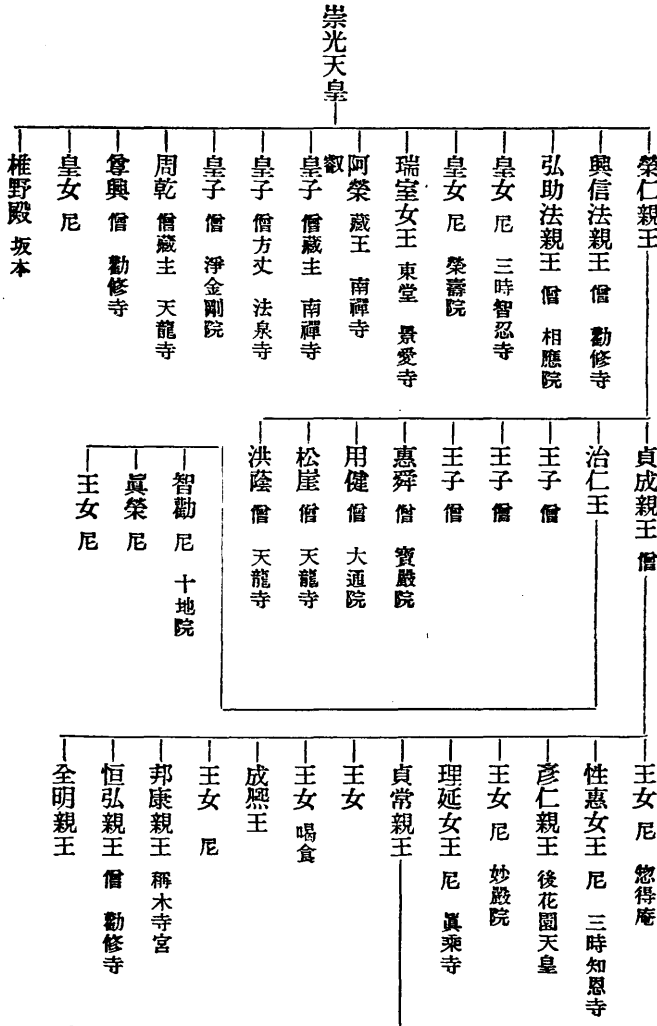
流入の實相

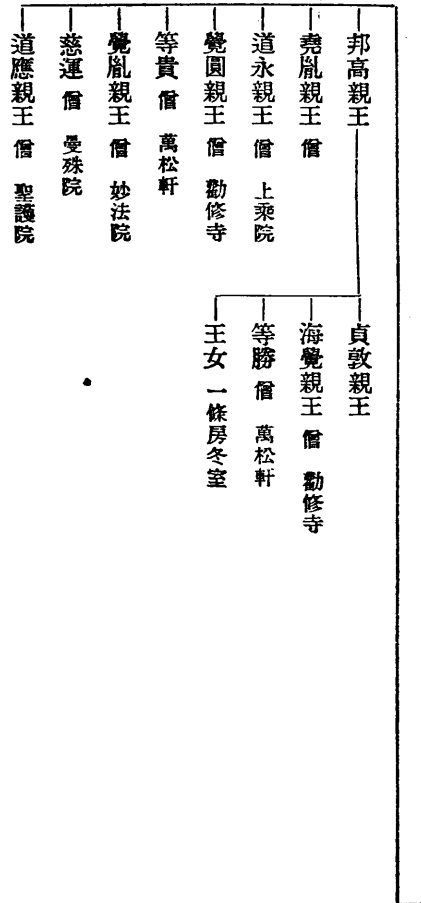
斯くの如く十世紀末葉にその端を發し、十一世紀末に至つて著しく増大した宮廷貴族の寺院への流入は、時代の降下、換言すれば宮廷貴族の經濟力の減退と共に、益々絶對的にも相對的にもその數を増した。以下その事實を宮廷貴族の系圖に就いて示して見る。

そこで系圖の信頼度が問題となる。前節の如く系圖によつて上限を求める如き場合は、この事は大して問題とならない。何となれば最初に斯くの如き事件に關與する人は、時人の興味を引く事多く、且高い地位を與へられ、従つて特筆大書されるを普通とするが故である。併し乍ら本節の如く流入の實相を觀察せんとする場合、そこに取扱ふ時代の如く、出家その事が日常茶飯事と化し去つた時代に於ては、事實そのままを示す系圖、又はそれに近い系圖を求める事は極めて必要である。

自分は斯くの如き要求に應じ得るものとして、深甚なる注意の下に三つの系圖を抽出した。その一は皇親系伏見官家の條、次は尊卑分脈洞院家の條、最後に攝家系圖の一條家の條である。この三つの系圖の信頼度の高きは次の理由による。皇親系は諸書を涉獵して近世に編纂せられたもの、特にその中伏見官家の條は血縁關係を詳記せる看聞日記によりて補はれて居る事、尊卑分脈は南北朝末洞院公定の編纂にかゝるもの、従つて彼を中心とせる洞院家の系圖は信頼に値する事、攝家系圖は室町中期一條家の出である尋尊の記せるもの、従つて尋尊を中心とせる一條家の系圖は尊卑分脈の洞院家の條と同じく信頼に値する事、

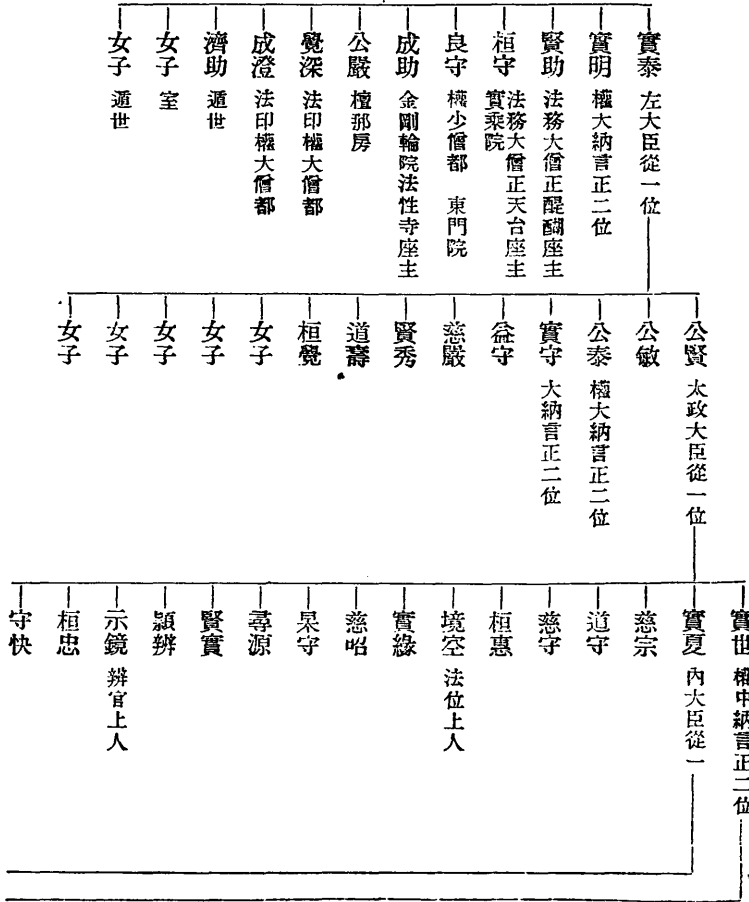
よつて今これらの宮廷貴族の家庭關係を事實に近く傳へて居るこれらの系圖をとつて、流入の様相を觀察する。

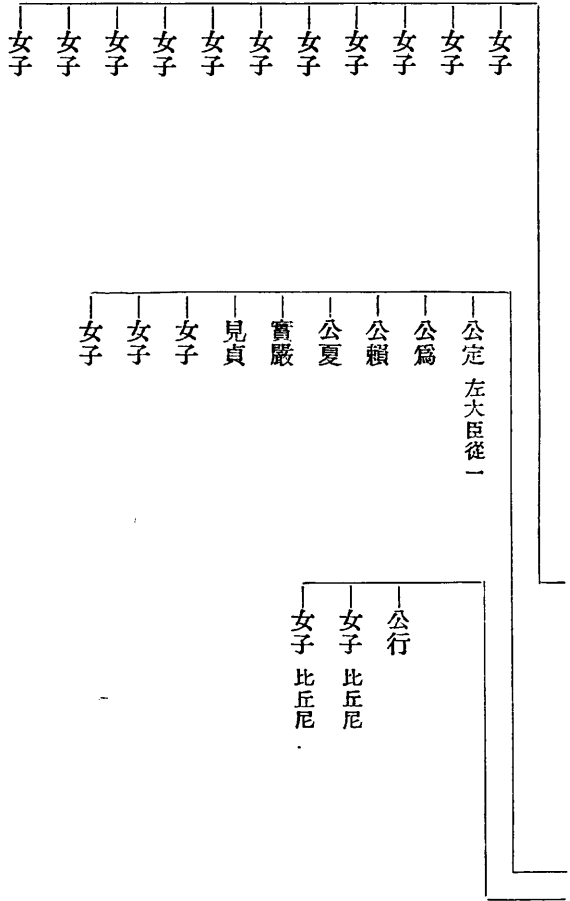




崇光天皇の御子は相續者を除いて十三子悉く出家、榮仁親王の御子は相續者治仁王、治仁王没後の相續者貞成親王を除いて七子悉く出家、貞成親王の御子は、後小松天皇の猶子となり即位して後花園天皇となられた彦仁親王、相續者貞常親王、三歳にして卒せられた王女、夫々他家を繼れた三王子を除いて七人出家、治仁王の御子は相續者すら残すことなく三人悉く出家、貞常親王の御子は相續者邦高親王を除いて七子悉く出家、邦高親王の御子は相續者及び一條房冬の室となつた王女を除いて二子出家である。

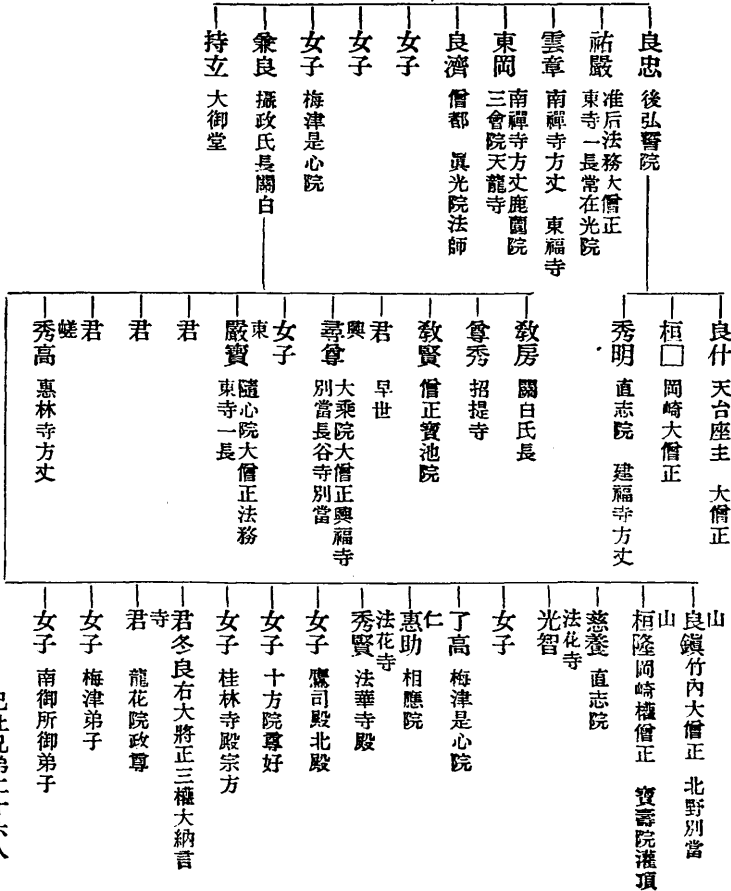
公守





この系圖に於ては、女子は單に女子と記してある場合が多いので、出家の有無が不明であるので、暫く
 除いて考へる。公守の子は相續者實泰を除いて九子悉く出家、實泰の子は相續者公賢、別家創立者公敏、
 南朝に仕官した公泰、實守を除いて五子出家、公賢の子は相續者實夏、南朝に仕官した實世を除いて十四
 子悉く出家である。

經嗣



已上兄弟二十六人

經嗣の子は相續者兼良分家良忠、未詳二女を除く五男一女出家、兼良の子は相續者となつた教房、教房の猶子となつた冬良、早世した三子、鷹司に嫁した一女、未詳一女を除いて十九子悉く出家である。内分家良忠の三子悉く寺院に投じて居る。

以上三つの例によつて、吾々は相續者、別家創立者、結婚せる女性、養子となれる者、南朝に仕官せる者、そして出家の年齢に達せずして死亡せる者を除いて、悉く寺院に投じて居る事を見た。別家創立者に於ては、その子をすべて出家せしめる事の多かつた事も、治仁王の三子の例、一條良忠の三子の例によつて知る事が出来る。經濟力の減退した當時に於て、殆んど分家を禁ぜられて居た様を髣髴せしめる。注目すべきは南朝に仕官せる洞院家の例であるが、これは一時的變態的需要にすぎぬ。

斯くの如く寺院が男子にとつて唯一の就職先であつた如く、女子にとつても寺院は結婚不能者の亦唯一の就職先であつた。當時の宮廷貴族に於ても男女の出産数は略同様であると見るを妥當とするが、男子の八十パーセント以上に達するであろう部分が出家する事によつて、當然にそれに近い女子が結婚難に陥つた事が察せられる。これ一夫多妻の風習ありし當時とは云へ、經濟的に窮迫せる當時の宮廷貴族に於ては、事實上多妻は不可能であつたからである。再び前の系圖についてこの事を吟味して見る。崇光天皇の御子孫中早世せられた方を除いて、結婚一王女出家十二王女。洞院家では二十女中、身分の分つてゐる者四女、その中結婚一女、出家三女、一條家では早世者を除いて十女中、身分の解つて居る者七女、内結婚一

女、出家六女である。女の社會的地位の低かつた當時の事故、未詳が多いので立論の困難を感じるが、判明せる部分の結婚出家の比は未詳部分にも大體適用して差支ないと思ふ。かくて寺院は男も女も含めて、宮廷貴族の全子弟の約八十パーセント以上にも達するであらう部分を收容した事になる。

寺院の獨占

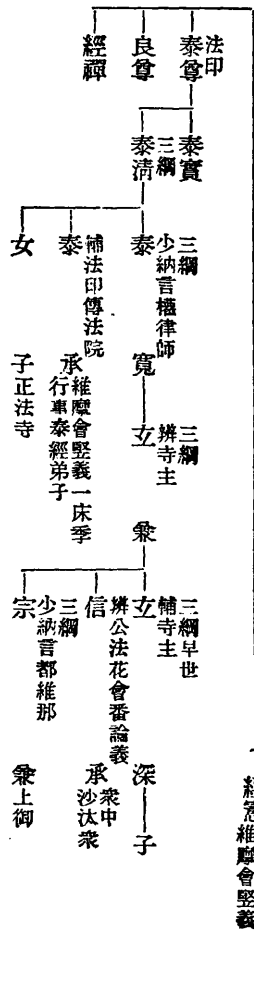
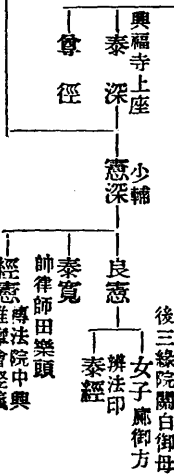
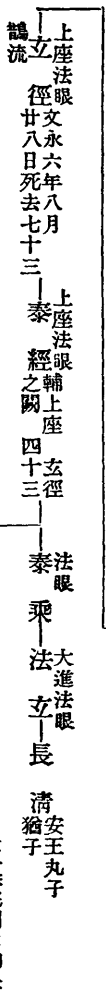
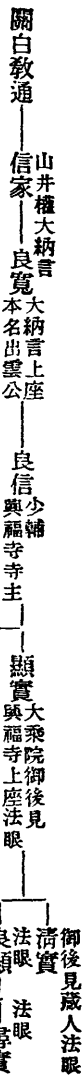
貴族佛教前期に於てこそ農民大衆の子弟も寺院内の最高位を獲得する事が出来た。併し後期に入つては、換言すれば寺院が宮廷貴族の就職先として唯一のものとなるに至つては、斯くの如き事は過去の夢と化し去つた。遂には宮廷貴族相互の場合に迄及び、下級貴族は如何に修行しても高い地位に上る事は困難であり、上級貴族は何等の訓練を用ふる事なく、高い地位を獲得することが出来た。この間の消息は各大刹の補任類に最も明瞭にあらはれて居る。これらの諸書を見れば、十世紀より十二世紀頃迄の間に、農民及び地主、下級貴族、上級貴族、五攝家及び法親王へと寺院の主腦部を構成する人達の社會階級は、移動しつゝある事が解るであらう。

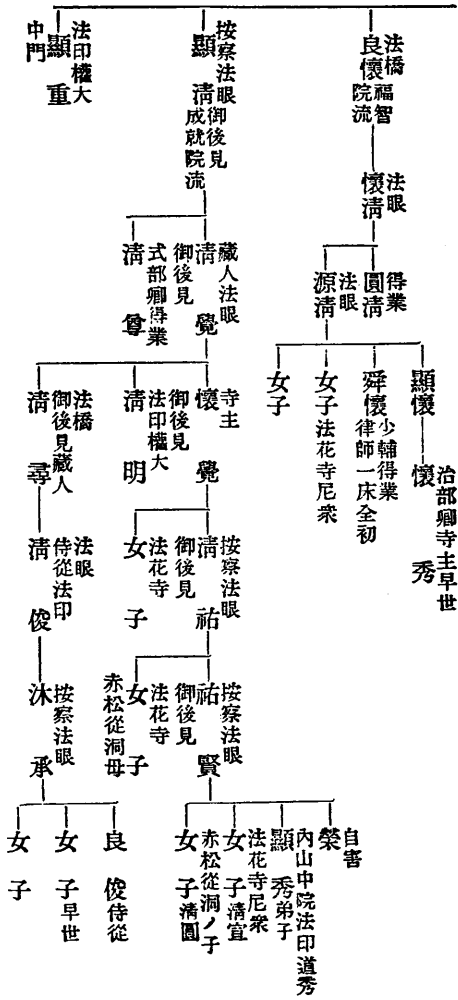
斯くして本朝皇胤紹運録によれば、この期に入ると間もなく法親王は、天台座主、三山檢校、三井長吏、天王寺別當等の顯要の地位を占め、仁和寺、勸修寺、大覺寺、圓滿院、聖護院、青蓮院、東南院、梶井、妙法院、上乘院等の名刹に住して居る。

五攝家に於ても多くの名刹への優先住職權を獲得した。桃花葉葉によつて一條家の場合を考へると、常

住院、大乘院、妙香院、隨心院、曼珠院、寶乘院、梅津是心院、嵯峨禪惠院、嵯峨光臺寺の九寺はその著しいものである。是等の寺院の中に現在の吾等に餘り親しみのある寺院がないと云つて、その勢力を輕視してはならぬ。これらの寺院の住職こそ當時の巨利を支配し、延いては當時の宗教界に君臨して居たのである。即ち諸門跡譜によれば、常住院は三山檢校、大乘院は興福寺、長谷寺、藥師寺、橘寺、菩提山の別當及び金峰山の檢校、妙香院は西塔院主、隨身院門跡は東寺長者、醍醐寺座主、東大寺別當、曼珠院は法性寺座主、北野別當、天台座主等の顯職に就いて居たのである。斯くの如く寺院内の樞要な地位は、上層貴族に獨占され、遂に門跡の形式に迄發展する。門跡は即ち獨占の最後の段階なのである。この獨占の傾向は樞要な地位のみに止まらない。凡て寺院は種々な名稱の下に、種々な組織をもつては居るが、總括して云へば最高幹部たる任職の下に、修學者の一團と、事務家の一團がある。この二つの著しい特徴としては、前者が結婚を許されないに對し、後者の結婚を許されて居る點に存する。かくて宮廷貴族との關係に就て云へば、修學者に對しては、絶へず新規補充が可能であるに反し、事務家は結婚する結果、その地位は世襲であるので、新規補充は困難である。宮廷貴族の系圖をひもとけば、その修學者の中へ絶えず送り込まれて居た消息が窺はれる。一方三綱系圖等の事務家の系圖を見れば、上層事務家は、平安末期に宮廷貴族これを取り、以後その家によりてそれ等の地位が確保されて居ると同時に、相續者以外のものが順次下の階級へ食ひ込み、又一方中流以下の修學者の中へも進出しつゝある事が窺はれるであらう。以下三綱

系圖の中より一の例を摘出する。





斯くて寺院に於て、宮廷貴族は最高幹部を獨占したのみならず、修學者事務家の主腦部を獨占し、遂に漸次下層へ進出しつゝある事が理解されたと思ふ。しかも牢固拔くべからざる門閥によつてかため、極力他氏を排斥した。従つて同一宮廷貴族に於ても新に創立される家及び權勢なき家の子弟は、名刹に就職口を求めぬ事を斷念せねばならなかつた。前に引用した伏見宮家の御系圖を見れば、この事は明瞭になるであらう。

宮廷貴族と寺院

從來皇子は名刹に住せらるゝを常とするに崇光天皇の場合、九皇子中名刹に入られた方は四方にすぎず、四方は禪刹に入られて居る。しかもこの四方中、一方は田舎寺の方丈となつて居られるが、この方はまだしもで、残りの三方は僅かに藏主の位置を興へられ給ふたに過ぎぬ。次の貞成親王の御兄弟に至つて益々甚しく、七方寺に入られた中、名刹と稱すべきものは僅かに淨金剛院一院に止まる。椿葉記の中で、貞成親王は往時を追懷して、自分は今出川公行に養育され、幼少の頃から聖護院宮覺増法親王に御願ひして、その御弟子となる約束が出来て居つたので、出家年齢に達すると、早速入室の日取を決定した。然るに愈々その時になつて、實に不思議な障礙が出来して入室を拒まれた。併しよく考へて見れば無理もない。自分の家は零落した家柄だ、門跡に入室する事すら嫌はれる員外の身だ。一層の事この世の希望を絶つて山林に逃れようかとも決心した」と述べて居られる。即ち一旦契約した事迄も權勢のない家、恐らく只單にそれだけの理由の下に、破棄され給ふたのである。次の貞常親王の時に至つて御兄弟宮彦仁親王が即位して後花園天皇となられるに及び御生家伏見宮を思ひ給ふ天皇の御引立により、御三方は入つて他家を繼がれ、御三方は名刹に入られて居る。次の邦高親王に至つて、その御兄弟は後花園天皇御子後土御門天皇の猶子として、梶井、上乘院、勸修寺、妙法院、曼珠院等の一流の名刹に住して居られる。

以上の事から次の事が言へるであらう。たとへ皇子であらせられても必ずしも名刹に住せられた譯ではない。不遇の地位にあらせられた天皇の御子は、寺格の低い寺のしかも低い地位に満足されねばならな

つたのであるし、皇族の場合に於ては、その家から天皇でも御出にならない限り、血縁の薄らぐに従ひ益々低い地位に満足あそばさねばならなかつたのであると。更にこの一部は一般的に次の如く言へるではないだらうか。新しく創立された家に於ては、入つて本家でも繼がない限りその家の子弟は益々寺格の低い寺のしかも低い地位に甘んずる外なかつたと。

尙も一つ注意すべきは女の出家即ち尼の收容機關としての尼寺が、同様獨占の傾向をとりつゝある事である。その事は先にあげた一條家の優先住職權を有せる寺院を列擧せる中に、峨嵋禪惠院峨嵋光臺寺等の尼寺のある事によりて察せらるゝであらう。

鎌倉時代までの佛教社會事情

——「我國に於ける宗教と社會事業との關係、

特にその歴史的考察」の一編——

谷 山 惠 林

近時、我が國に於て、基督教を初め、佛教、神道等の諸宗教が著しく社會事業及び社會教化方面に進出して、現實世界の生活を向上せしめるために、大いにその力を用ゐる風潮を生じて來たが、他面、これに對して、宗教は決して現世利益のためにのみ没頭すべきではなく、現世の超越によりて眞の慰安が獲られることを、證すべきであるとなして、宗教家等の社會的活動を制肘する向きも相當に多く、兩者は甲論乙駁の有様である。社會事業、社會教化等の社會活動に身を委ねるものが、自己の宗教的確信を求めてこれを得ず、しかも寺院、神社、教會等の宗教機關を經營すべき衝に當るが故に、止むを得ず、血路を社會活動に求めしか。或は反對の主張をなすもの等が徒に舊來の陋習に膠着して、眞に宗教の宗教たるところを道破し、これを實行するの明と勇とを缺き、生ける屍として身を過り世を損つてゐるのであるか。これは遽に斷するを得ないとするも、兎も角も宗教と社會改善の諸活動との關係如何につきては、幾多論すべき

ことがあるであらう。しかし、こゝでは、かゝる現時の二潮流に對する興味を縁として、有史以來、徳川時代の終末迄、我が國の社會事業が如何なる程度に宗教と關係したか、宗教は社會事業の何れの方面、何れの部門と特に關係することが深かつたか、また如何なる宗教、如何なる宗派宗門に社會事業をなすものが多かつたか、歴史的事實を捉へ來つて、廣義の社會事業に現はれた宗教の力を見ようと思ふ。

こゝで斷り置くべきは、社會事業を如何に見るかである。これに就いても、勿論幾多の議論が存するのであるが、今は、貧困、疾病、犯罪の三大社會疾患を主とし、社會運営の圓滑を阻止妨害するものを刈除する事業と考へたい。而して、その方法たるや、事件の發生と共に應急的に救護救治をなすものと、社會疾患の生ぜんとする惧れある際に、豫め之を防止する所謂豫防方法と、更に進んで、積極的に社會并にその成員たる民人を健全にして、以て全く疾患發生の間隙を與へざらしむる方法とを認め得る。この積極的方法是自ら教化、矯風となり、又社會制度の改變をうながすのである。故にこゝで言ふ社會事業は教化、矯風をも含み、貧困、疾病、犯罪等の社會疾患に對する救治的、豫防的、及び建設的の諸事業を指すのである。さて然らばこれ等の社會事業と宗教とは如何に關係をして來たか。

二

まづ、神代は記紀未だ備らず、萬事邈乎として定かに知るべくもないが、當時、宗教は自然崇拜と祖先崇拜とが堅く結びついて、所謂惟神の道として存し、天神地祇并に祖先の幽魂が常に我が國土及び子孫を

護るとの信念を強め、祭政一致によつて國土經營、萬民平安の實を擧げ得るとしたらしい。又社會事業としても、勿論明瞭な形をとつて現れたのではなく、全く萌芽たるにすぎなかつた。而して貧困者はほとんど存せず、犯罪も亦割合に尠く、従つてこれ等に對する事業もその要なく、たゞ僅に神話傳説を通じて、伊弉諾尊、神皇靈產尊、大己貫命、少名彥命等によつて醫療らしきものが行はれたにすぎないのであつて、特に宗教と社會事業との關係につきて述ぶべき程のこともなかつた。

古代に入つても、その末葉、聖德太子の頃に至りてこそ、社會事業は一大發展をなして、貧困、疾病の方面に於て、將た又教化の方面に於て、施設するところが頗る大となり、就中、四天王寺四箇院の設置が從來の社會事業に對し一新生面を開いたのではあるが、その以前に於ける社會事業は一般に徴々として振はなかつた。而して惟神の道に基くものは甚だ尠く、多くはこれ韓土の文化の影響を受け、儒教の精神より發してゐた。今、古代に於ける貧困對策を見るに、聖德太子以前にありても、勿論、賑恤、課役の減免が行はれたが、しかしその施行の範圍は狭小であり、方法も亦不徹底であつた。防貧方面に於ても、既に池溝の開鑿、築堤、架橋、造船、道路の開修が行はれ、屯倉も次第にその數を増してゐたのである。しかるに太子の時に及び、これ等防貧の諸事業が遽かに勃興し、池溝の開鑿のみにても、大和國の高市池を初めとして、十指を屈するに足り、屯倉は毎國に設けられた。しかし防貧事業よりも遙に特色を有したのは救貧事業である。當事、貧困は漸く人々の耳目に觸れるに至り、貧窮、孤獨、單己、無賴の徒が相當に發生

し、乞食も彷徨したらしいが、かの四天王寺四箇院中の悲田院は正しくこれ等を收容救護したのである。加之、その收容者が勞働に堪え得るに至れば、四箇院の雜事に使役し、以て自助の精神を涵養せしめ、又經費の點に就いても、攝津、河内兩國の官稻三千束をこれに充て、以て施設の經濟的基礎を鞏固になすなど、洵に用意周到であつた。もと、四天王寺は、金堂即ち敬田院を中心となし、これを繞りて建てられた悲田院及び施藥、療病の三院とを合して成り、普通考へられる寺院とは全く趣を異にし、社會事業の施設が直に宗教の道場となつてゐた。この四天王寺の建立は、一面、金光明最勝王經中の四天王護國品等の思想に負ひ、福田の説にも隨ひしなるべく、他面、釋迦在世の給孤獨園の模倣でもあり、阿育王の芳躅を踏んだのであらうが、最も強い動因は、太子を痛く感奮せしめたかの勝鬘經の十大受の思想であらう。言ふ迄もなく、聖德太子は、一方、惟神の道を崇め、儒教をも尊びて、二教の宣揚に励められたが、しかし佛教精神が太子の思想の中軸をなし、従つてあらゆる行爲の動力となつてゐたことは明かである。太子による諸種の社會施設は、この新來の宗教たる佛教と深き關係を有したのである。推古朝十九年を初めとして、前後三回に亘り五月五日の端午の節に、大和菟田野に於て行はれたかの藥獵が不殺生戒に原因し、又教化の大本とも言ふべき十七憲法中に、四生の終歸、萬國の極宗が佛法僧の三寶歸依にあることを示せる點などよりしても、充分この間の消息を窺ひ得る。洵に聖德太子は社會事業の裡に宗教精神、特に佛教精神を最も力強く現はした偉大な人格であつて、少くとも、その點のみに於ても、本邦社會事業史上、

古今獨歩であつてその匹儔を見ない。而してかゝる太子の態度は、後來、佛教徒の社會事業に従事するものに對し、常にその模範となり、指針となり、なほ北斗星の衆星に於けるが如き地位をとつたのである。

三

大化改新を経て奈良朝に入るや、佛教は愈々流布し、當時の社會は事大小となく、直接間接にその影響を受けざるはなかつた。殊に社會事業は貧困、疾病、犯罪、教化、矯風すべての方面に於て、佛教と關係することが愈々強くなつた。神道は當代に入りて、その色彩の闡明を缺き、神前に於ける讀經も行はれ、或は神祇に菩薩號及び權現號を附し、或は神社内に寺院を設け、その反對に、寺院内に神社を置くなど、神佛混淆と言ふよりも、むしろ、神道は殆んど佛教の中に攝しられたかの嫌があり、従つて純粹に神道に基く社會事業を求めることが至難であつた。

さて當時の救貧方法として一般に用ゐられたるものは、賑恤、蠲免即ち租調庸雜徭の減免、出學、糶米であり、防貧方法としても亦、不動倉、正倉、義倉、常平倉、雜倉を建て、備荒貯蓄をなし、或は麥禾の栽培、牧畜の外、救濟土木、移民等の諸事業も策せられたが、又架橋、築堤、義井の開鑿、河川の通達、津泊の修造等の諸方法も愈々用ゐられた。これ等貧困對策中、僧侶及佛教徒の最も力を致せるは賑恤と土木事業たる架橋、渡船等であつた。後者の方面に於て名ありしものに、宇治大橋を架せる道登、架橋、義井、渡船に助めたる道昭、幾多の山々を開ける修驗道の祖、役小角、金崎の港を築かしめたる壽應等であるが、

道登は空宗の第一祖たる慧灌門下の逸才であり、道昭は始めて我國に法相宗を傳へた學識豊かな入唐求法の僧であつた。これ等の人々が僧侶なりに對し、大和の賀世山東河の架橋にたづさはりしは、畿内及び諸國の優婆塞七百五十人であつたと言ふ。なほこの土木方面に於ても逸し難きは行基であつた。上記の土木事業の外に、路傍に果樹を植うることも當代并に次代の平安朝に行はれたが、普照(法相宗)は畿内七道諸國の驛路の兩邊にこれを植うることを朝廷に建議して許されたことがある。洵に奈良朝に於ける土木事業にて防貧を目的とするものゝ大部分は、直接に間接に僧徒等の手を煩はした。賑恤の方面に於ける僧徒の努力も亦これに劣らなかつた。特にその名の顯はれたるは行善(入唐僧)、慶俊、(三論宗)、行基(法相宗)等であつたが、無遮の大會を初め佛教行事の營まれる際に、必ず寺院等に於て布施行として施與をなしたのである。しかしこれ等の賑恤は未だ規模が小であつたが、皇室并に貴族の間に益々佛教が尊信せられるに及び、皇室等の行ふ賑恤も自ら陰に陽に佛教と關係することが深くなつた。もと、皇室によつて行はるゝ賑恤は、既に古代に於ても存したが極めて尠く、その理由とするところも多く儒教に依つたのである。しかるに大化改新を経て奈良朝に入るや、祥瑞、豐作、慶事、凶事、戰後、行幸等種々の場合に殆んど常に賑恤が行はれた。而してその大多數は天變地異に關係してゐた。天變地異は何時の世にも天神地祇、諸神諸佛等の所爲と信じられ易いが、この時代とても専らこの天譴説が重んじられ、従つて惠を民に垂れて、以て神佛の宥恕を乞ひ、又冥護を祈るために、朝廷は多く敎宥と共に大規模に賑恤を行ひ、その都度、詔

等の中に佛典の章句が引用された。これ等の賑恤以外に、追善供養并に諸法會が營まれる節に行はれる賑恤も亦屢々であつた。兎に角、僧侶は、皇室を初め、佛教を尊信する教徒と力を協せて、賑恤に努め、貧窮者を救ひて世を益することが多かつた。

この救貧、防貧に對する貢獻よりも、疾病方面に於ける佛教徒の寄與は更に大であつた。疾疫流行の際等に神社に幣帛を奉ると共に、常に寺院等に於て藥師經を初め諸種の經典を讀誦したが、醫術によりて、これを治癒せんとする傾向も漸く旺んとなつた。前代の末期に當つて渡來の僧侶の醫術を解し、皇室及び貴族の間に招ぜられたるものも相當にゐたが、當代に入りて、僧醫の輩出となり、時には麻疹流行の際の如く彼等の派遣を見たこともあり、看病禪師すらも生じた。而して、これ等僧醫中、名ありしものに、先に法藏(百濟の歸化僧)、法蓮あり、後に法榮(戒律宗)、行基、鑑真等があつた。鑑真は我國に於ける戒律宗の初祖にして、一切經の校合に精進し、又寺院の建立に努めたが、醫術特に本草の學に通じ、病める者を治したことが多かつた。彼に就いて學べるもの等が、その教はるところを録して「鑑上人秘方」を編んだが、直接に間接に、鑑真の世を益し民を利することが大であつて、後世の醫家は鑑真の像を祀り醫術の大恩人として崇めた。行基も亦學解の頗る深かつたことは言ふ迄もないが、社會事業の方面に於ても偉大なる貢獻をなした。醫療事業の方面のみにつきて見るも、攝津有馬の温泉を開き、或は温泉寺の外に菩提院、蘭若院、施藥院を建て、浴客の宿泊所となし、或は奈良の藥園院、山城の藥園寺を初め所々に藥園を作り、

藥草を貧病者に恵むなど甚だ勗めたのである。救貧及び防貧方面に於ても亦施設することが頗る多く、漚樋を通じ、池を掘り、溝渠を開鑿し、河を通じ、堤を築き、或は堰を作りしのみならず、山を蹈開し、道路の通達を計り、津泊を修築し、布施屋の設置のみにても九ヶ所に及び、昆陽寺の庄の如きは鰥寡孤獨不具者、貧窮民等を賑はすために特に憫獨田となしたなど、その識見高邁にして規模大なるを思はしめる。その外、當時飢疫猖獗を極め、道に倒れて死するものが續出し、しかもその放置せられるや、行基は痛くこれ等を憐み、濱、梅田、千僧、一野邊等の墓所を開きて厚く葬つたこともある。洵に行基は鎌倉時代の忍性と相並びて、僧侶にして社會事業方面に偉大なる足跡を印せる二大人格であつた。又佛教を尊信し、特に醫療方面に貢献すること頗る大なりしは光明皇后である。皇后が疥癬者の垢を除かれたことは、たとひ、傳説にしても、皇后職に創めて施藥院を置き、しかも附屬の墾田を施入して資源たらしめ、或は桂心の藥なければ、これを有するところに向つて納入せしめ、ひたすら同院の充實を計りしのみならず、奈良の五大寺に雜藥を施入するなど直接に間接に醫療方面に努力されたのである。

かくの如く醫療方面に於て佛教を信奉せる僧俗が齊しく力を用ゐたと共に、犯罪者取扱の寛和、特に赦宥につきても、佛教思想が著しき動因となつた。當代に於ける赦宥は常赦、大赦、非常赦、曲赦、臨時赦、特赦、恩降等前後七十數回に及び、その理由固より多種多様であつたが、皇室に於ける不豫の際は言ふ迄もなく、藤原不比等等の如き貴族の病める場合にも僧を請じて讀經祈禱をなし、續命の法に従つて設齋し、

併せて藥師經の經旨によりて受苦の雜類衆生を救濟し、人間が雜類中最も貴きものとなしてその赦宥を行つたのである。かくの如く疾疫の平癒たらずとも、皇基寶胤の長久、萬民の安寧を期するために、仁王般若經を講ぜしめ、その經旨によりて赦宥を行ひたることもあり、或は單に三寶に歸依し行道懺悔のために、これを發したることもあれば、又福田を増益するには釋教の弘濟に憑るべしとなして赦宥を行つたこともあつて、明かに宗教、特に佛教の旨趣に則つたことは決して少くはない。法均尼の如きは惠美押勝の亂後、これに連座せしもの三百七十五人が死刑の宣告を受けたる際に、特に天皇に請ひて流罪に減刑せらるゝやうに斡旋したことがある。これ等の事情より押して、恐らく當代の僧侶乃至佛教信者は都市にありて、或は邊陲に於て、佛道修行の一端として、犯罪者の宥免に努めたことであらう。

轉じて當時の宗教と教化との關係を見るに、頗る密接なるものがあつた。前代たる古代に於ては、佛教が渡來して未だ時を経ず、惟神の道はむしろ儒教に壓せられた傾きを有し、全體よりすれば儒教が教化の中心をなせるやの觀を呈した。當代に入りても勿論儒教が一勢力となつてゐたが、佛教が漸く盛んとなり、殊に聖德太子によりて三寶の尊崇が教化の大本と考へられて以來、佛教教化は社會に對して、儒教教化よりも更に強き影響を與ふるに至つた。社會を規整する道徳も、在來は儒教の五倫五常なりしに對し、六波羅密や五戒を初め佛教の諸戒律が重んじられ、慈悲が萬行の根本と考へられるに至つた。又孝謙朝に孝經の讀誦が治民安國の要諦とせられ、家毎にその一本を藏せしめられたるに對し、天武朝には齊しく家毎に

佛龕を作り、佛像を安置し、經を備へて日夜禮拜供養すべきを詔し、以て宗教的感化によりて大に社會の教化をなさむことを計り、形を通じて人心に深き影響を及ぼしたことは言ふ迄もない。かくの如く家毎に佛龕を安置したるに比して、教化上劣らざる効果を收め得たのは、東大寺及び、大和法華寺の建立と、金光明天王護國之寺と法華滅罪之寺とを諸國に設けたことである。國分僧寺、國分尼寺が所在に於て清淨なる聖地として崇められ、所住の僧尼も亦鍊行の徳多かりしだけに、自らその土地の風教を向上せしめた。殊に東大寺の建立、金銅毘盧遮那佛の造置はその影響する所が頗る深かつた。毘盧遮那は光明遍照又は淨滿の義であり、煩惱迷妄を脱して、本來具する理と徳とを圓滿に現はし、その功徳を他に被らしむることである。故に大佛の造置は、外面的には、光顔巍巍々として仰ぐものをして自ら敬虔の念を生ぜしめたのである。内面的には、自利利他圓滿の慈悲を植え、以て乾坤相泰かに萬代の福業を修め、動植物を皆榮えしむる念願を發せしめ、殊に天照大神が毘盧遮那佛の權化にて兩者一體なりとの信仰によりて、確かに形を通じて一國の教化の大本となつた。佛教行事も亦次第に民間に流布し、就中盂蘭盆會の如きは當代に行はれ、かの孝經の讀誦と共に、孝を勧めし効果は洵に偉大であつた。神佛、寫經、寺塔建立、繪卷物等繪畫なども亦間接に教化に資するところが多かつた。これ等造寺造佛による教化とは趣を異にし、しかも教化史上重要な地位を占むるものは芸亭イソノカミヤカウゾウの開設である。芸亭は石上宅嗣イソノカミヤカウゾウがその舊宅を改め阿蘭寺となし、一隅に書庫を設けて、これに附したる名稱であるが、佛典と共に儒典等所謂外典をも兼ね備へ、好學のもの

の入るを許して披讀せしめたのである。これ我國の圖書館事業の權輿であるが、延暦二十年前後まで存してゐたと言へば少くとも創立後三四十年は續いたらしい。以上の如く佛教は新興の勢力を以て教化の方面に進出し、殊に聖武天皇朝に至りて佛教は神道と融合し、又政治とも合一して、國初前後の祭政一致の狀態を再現し、教化の強き一根幹となつた。

矯風方面に於ても佛教は相當に功績を擧げ得たが、他面、淫祠邪教が行はれ、世を蠱毒することも決して尠くはなかつた。調貢の役夫が道に病臥すれば、土地の人々より稊除を強ひられる故を以て、その兄或はその友はこれを放棄して遁走し、遂に死に到らしめたが如き、巫覡の横行の如き、菟狗、符書を用ひて福を求めたが如き、或は因果應報、輪廻轉生の思想より種々の噂を生じたが如きはその二三の例に過ぎない。さて古代より奈良朝にかけて民人の齊しく苦痛とせるところは厚葬の弊であつたが、かの道照が示寂に際して遺命せる以來、漸く葬送の煩瑣を避け得た。殊に佛教を尊信し給へる持統、元明等の天皇が極力自ら厚葬を戒めて、陋習を破ることに努められた。しかしこの厚葬の矯正も極端に走りては葬儀全く卑落に流れ、遂に墓域を侵すも意に介せざるに至つた。剩へ、疫旱頻りに發り、死屍は山野路傍に散亂して異臭鼻をつくことも珍らしくなかつた。この慘狀を目のあたりにし、行基の如きは上述せる如く數箇の墓所を開き、貧困にして葬送に堪へ得ざる輩のために、懇ろにこれを葬りて、我が國に於ける助葬の先驅をなした。又墳墓の暴露に對しても屢々禁令が發せられた。これ等葬送に關することゝ共に、當時大に顧られ

たのは放生並に殺生禁斷であつた。放生は流水長者が魚を救ひ、天子がその德に報いたと云ふ金光明經所説の故事に基き、天台山の智者大師が放生池を作りて、魚介に食を給し三歸戒を授けて大法を説き、法縁を結ばしめしに初つたものである。當代に入りて天武朝、天皇が不豫の故に、京に近き國々に殺生禁斷のことを詔して放生會を修し持統朝三年、攝津、紀伊、伊賀に放生所を定めたるを初めとして屢々行はれたが、更に進んで放鷹司を廢し、大膳職の長上をもやめ、或は魚鳥禽獸を取扱ふ品部、公戸をも廢し、反りて放生司を置いたこともある。殺生禁斷によりて生計をおびやかさるゝ漁夫等に對しては日別糶二升を給したこともある。その外牛馬の屠殺を戒しめるなど、生きものを愛護する精神が頗る強くなつた。兎も角、これ等放生乃至殺生禁斷は一面幾分弊害を生じたこともあるが、時人をして次第に殺伐の風を革めしめ、慈悲の念を深からしめるに與りて大に力ありしは言ふ迄もない。

以上見來るとき、當代に於ける宗教、特に佛教に基く社會事業は貧困、疾病、犯罪、教化、矯風凡ての方面にわたり、當事行はれし社會事業全體の過半を占め、しかもその成績頗る見るべきものがあつた。洵にこの期に於ては佛徒が一般の社會事業を率ゐ、指導したと言つても過言ではなかつた。

四

奈良七朝に於いて、僧侶及び佛教信者等が社會事業方面に拂つた努力は、確かに有力なものであつたが、一面、僧侶は貴族と共に特權階級として種々の便宜を得て、利益を壟斷することが多く、又風規を紊亂す

ることも尠なからず、その末期に及びて愈々その度を強めた。故にかかる腐敗の源泉地たる南都を去りて、新に都を奠むることは當時政策上必要であつて、一は南都佛教の弊竇より脱するに都合よく、他は繁縟なる貴族の陋習を打破するに益があつた。言ふ迄もなく、平安朝の佛教は天台、眞言の二宗を以てその主なるものとなしたが、神道の如きも最澄及び弘法によりて巧妙に佛教の中に攝せられたかの觀を生じた。社會事業方面に於ても貢獻努力せるもの多くは、この二宗に屬する僧侶及其の教徒であつた。

まづ救貧方面を見るに、貧困原因の一たる天變地妖も、この平安朝四百年間には相當にはなほだしく、しかもそれ等事變に對して、淺間明神、吉野山陵、道眞の怨靈等種々の怪異の崇りと考ふる傾向が強く、従つて奉幣讀經が頻りに行はれ、丹生川上を初めとして處々に遣使獻馬相接ぎ、神社の増封も絶えず行はれ、宮中、國分寺及び諸國の寺院等に於て大般若、仁王、大雲等の諸經を讀誦し講説する聲絶えず、文珠會も營まれ、減罪の寫經、圓佛も行はれ、國司に對して祈禱の命も屢々發せられたのである。何時の世にも天變地妖にとまなひ、天譴説が行はれるのであるが、平安朝は特にその傾向が強く、従つて神事、佛事等を營みて以てこの難を脱かれんとすることも亦旺んであつた。これと共に賑恤を行ひ、或は租庸調雜徭の減免をなし、或は出舉、糶米をもなしたが、これ等は一體に於て前代たる奈良朝と變りがなく、僧侶並に佛教信者のこれ等に對する寄與も多かつた。就中、佛教の尊信の厚かつた上皇、皇太后等の四十、五十、六十の御賀に際しては、同數の僧を請して講經せしむると共に、大に賑恤を行つた。宮中に於ける追善、

大齋會、無遮大會等の場合にも亦同様の救恤をなした。特に淳和太后の如きは、大齋會を修して、米六百斛、鹽三十二斛等、巨額の施與物を僧侶、優婆塞、優婆夷、隱居、飢窮の輩二萬九千六百七十四人に給し、大規模の賑恤をなしたことがあつた。かくの如き皇室の賑恤を初めとして幾多の賑恤に事實齊しく僧侶が興り關したのではあつたが、然し直接僧侶の行つた賑恤は法會等によるものを別として割合に少く、又一般に小規模であつて、敏活とは稱し難かつた。この方面に努力したものに最仙(天台宗)、道昌(眞言宗)、千觀(天台宗)、清仁(法相宗)、西法(天台宗)等がゐた。千觀はもと學僧なりしに八誓十願をたて、群生を利せむと欲し、偶々道にて空也に會ひて度脫の法を求め、身を捨て、行を修すべきを諭され、深く悔いて攝津箕面山に入り、時々淀河の邊に出で自ら馬夫となりて、往來の人に恵んだのである。これ等所謂院外救助と相並びて院内救助の方面に於ても亦、佛徒は努力を惜しまなかつた。太宰府に成りし續命院七字は大宰大貳小野岑守の造營にかゝつたが、岑守は佛教信者であり、又事實その管理にあたりしは觀世音寺の僧であつた。出羽國に設けられた濟苦院も小野宗成の請によりて造られたのであり、延命院、崇親院、淳和院等は皆これ佛教に關係ある貴族の營めるものであつた。京にありし悲田院の如きも何れは佛教に關係ありしなるべく、殊にその預り僧たる賢義は孤子十八人を愛撫掬育したのである。かくの如く當代に於ては院内救助の事業が盛んであつたが、その多くは佛徒の手に成つてゐた。

防貧の方面に於ても、佛教の六度及八福田の思想が普及されると共に、架橋等の土木事業が旺んに行は

れた。架橋はその資を多く勸進に仰ぎ、清水寺橋、祇園橋等は當代に成りしものである。渡船も亦大に企てられ、法光尼、聖寶(眞言宗)、忠一等が特に顯はれ、津泊の修築につきては、東大寺の僧賢和(法相宗)が賢養と共に石を負ひなどして、行基の造りし魚住泊を修覆し、或は靜安(法相宗)の作れる近江和邇の船瀬を繕つたことがある。當代の末期に當りて平清盛が經の島を作りし際に、石面に一切經を書寫して、その完成を祈つたと稱すれば、ここにも宗教の力を認め得る。山野の踏開、道路の開修、及び築堤方面に於ても僧徒の努力が尠少でなく、仁聞、法道(眞言宗)、勝道(天台宗)、道昌等が特に知られ、義井の開墾、路傍の菓樹栽培も亦頻りに行はれたのである。布施屋も佛徒によりて渡、長坂等の邊に營まれ最澄(天台宗)は近江日枝の山を開くと共に美濃と信濃の境をなす長坂にて行人の悩むを憐み、廣濟、廣拯の二院を兩端に設けたることは人の知るところである。なほ最澄はその著「山家學生式」にも云へる如く、國講師をして常に防貧事業に努力せしめんとした。空海(眞言宗)も亦讚岐萬濃池を修め、大旱なるもなほ周圍の里民をして不安なからしめしを初めとして、池溝を開墾し、山嶽を踏開せることが多く、今なほ所々に弘法大師の遺蹟が散在するのは、これ當時唐より新知識を齎して、それを實際に行ひて教へたがためであらう。空海の弟子眞圓(眞言宗)も師に倣ひて大和益田池の開墾に與つて力があつた。以上の如く平安朝の僧侶及び佛教信者は救貧方面に於て從來の如く賑恤に努めたのであるが、特に院舍施設に向つて盡すところがあつた。防貧方面に於ては依然八福田の思想を基礎とする土木事業が興され、餘他の事業が餘り顧みられな

つた。

疾病の流行は前代の奈良朝と等しく相當に猖獗を極めたが、天變地異の場合にも然りし如く、天神地祇諸佛等の崇りとなして、一方、伊勢神宮を初め諸國の名社に幣帛を奉り、或は山陵使を派し、或は皇妃の墳墓に宣命使を遣はし、或は大赦を頻りに行ふと共に、他方、大極殿、清涼殿、都下の名刹、諸國の國分寺等にて大般若、仁王、金剛般若、壽命、觀音の諸經を讀誦講説し、文珠會等の諸法會を營み、ひたすら佛の冥助を祈つた。かくの如く奉幣、祈禱が旺んに行はれた際に、僧侶等が常に重要な役割をなしたことは言ふ迄もないが、これに比して、醫療方面に於ける僧侶の貢獻は決して大とは言ひ難く、長秀、惠清(淨土宗)、禪慧(眞言宗)等が貧病者を治療し、或は温室を作りて浴せしめたなど事業の規模も極めて小であつた。しかるに淳和皇后正子内親王は嵯峨の舊宮を改めて大覺寺(眞言宗)となし、境内に濟治院、不壞化身院を設け、一は病尼の療養所たらしめ、他は癩病者のために用ひ、専ら醫療保護に意を注がれた。又仁明天皇の皇子、人康親王は法性禪師と稱して、山城山科に隱退し、盲者の故を以て同病を憐み、音曲を教授して僧官を授けると共に、その所領より租米を徴してこれを盲者に頒つなど、ひたすらその保護に努められたが、かの正子内親王と云ひ、この人康親王と云ひ、共に高貴の出にし、佛教を尊信し、且つ病者不具者の保護方面に偉大なる足跡を印したる點に於ては、確かに双壁の觀があつた。

轉じて犯罪方面に於ける僧徒等の努力を見るに、死刑の廢止、赦宥の促進及び囚人の教誨とがある。死

刑につきては既に大寶の律によりて規定せられ、殺人は言ふに及ばず、人を傷け、或は布十五端以上を盗む場合は、共に絞斬に處せられたが、嵯峨朝に於て藤原仲成が誅せられて以來、三百四十餘年間全く死刑が廢止された。これ聖武朝に「死者生くべからず、刑者息ふべからず、此れ先典の重んずる所豈恤刑の禁なからむや」との詔ありしに端を發したのであるが、この死刑廢止が後來社會の治安上效果ありしや否やは頗る疑問であるけれども、當初は社會風教に偉大なる影響を與へた。而して死刑廢止の基く所は言ふ迄もなく一方、佛教の不殺生戒の思想であつた。既に死刑が全然廢止されし故に、從つて一般の刑も自らゆるめられ、或は赦されることも想像に難くない。事實、平安朝に於ける赦宥は前代よりも遙かに頻繁に行はれた。而して天變地異、疾病等の際の際の如く、間接に宗教に關係ある赦宥の外に、法成寺、三十三間堂、蓮華王院、法華寺、安樂壽院、延勝寺等の落慶及諸法會に行幸あれば必ず赦宥の令を發し、後白河法皇の五十日の御逆修あれば赦宥を行ふなど佛教と直接に關係するものが頗る多かつた。又囚人の教誨につきても僧侶等の寄與が大であつた。幽繫の者を愛憐すべきは、勝鬘經の十大受を初めとして佛教經典に屢々説くところであるが、春朝は獄囚の苦吟するを聞きて彼等を憐み、遂に自ら獄に投じ、哀音切々として法華を口誦み、囚人等をして合掌して己が罪を悔いしめたと稱せらる。春朝の後に、永觀(淨土宗)も亦同様の事に當り、空也(天台宗)も諸國巡錫の折、橋を架し、義井を鑿り、貧困者の葬送し得ざるを助くると共に、賊に遭ひて教化することが屢々であつたと言ふ。兎に角僧侶等が犯罪者の教誨につくすことは平安朝に入

りて著しくなつた。

上述の如く、平安朝に入るや、貧困方面に千觀、理滿、壹和ありて或は馬夫となり、渡守となり、或は乞食の群に投じて救恤にこれ努め、疾病方面に法性禪師ありて盲人救護の先驅をなし、犯罪方面に春朝ありて囚人教誨事業に先鞭をつけるなど、既に平安朝をして我國の社會事業史上忘るべからざる時期たらしめたが、更に空海は教化の方面に於て、綜藝種智院を建て、以て在來全く閑却せられた庶民の子弟教育に對して、初めてその門戸を開き、愈々注目すべき時期たらしめた。當時、大學、國學、府學等の學制は萎靡して振はず、文章院、勸學院、弘文院等の私學が存せしも、藤原、菅原、大江、和氣等の貴族の子弟のみを教育し、庶民の子弟は全く度外されてゐた。こゝを以て空海は唐に行はれし鄉學及び閭塾の法に倣ひ、淳和朝天長五年に東は施藥慈院に隣し、西は眞言仁洞に接する處に地を相して綜藝種智院を建てた。(今の大宮通と油小路との中間の地ならむかと云ふ)。こゝでは佛典を講ずるは勿論、弘く神儒の學をも教へたのである。不幸にしてこの綜藝種智院も空海の示寂後二十年を出でずして湮滅したが、庶民教育史上偉大な足跡を印した。又文庫は私有のもの次第に多くなり、寺院も亦大小の差こそあれ書を藏したが、法界寺の文庫の如きは當時著名なものゝ一つであつた。これ等綜藝種智院及び文庫よりも、遙かに、庶民及びその子弟にとりて裨益するところ大なりしは往來物及び和讚等の出現であつた。釋安然(天台宗)の『童子教』、珍海(眞言、淨土宗)の『菩提心集』、千觀の『彌陀和讚』などは特に著しい。

教化方面に於ける僧侶の努力中、見るべきものが多かつたのに比して、矯風方面に於ては殆んど注目すべきものがなく、僅かに厚葬の弊風打破の試みと放生とを挙げ得るに過ぎない。厚葬の弊は既に奈良朝に於ても之を矯めむとしたが、なほ未だ改らず、平安朝に入りて、淳和上皇、嵯峨上皇、醍醐天皇、醍醐皇太后等皆遺詔して薄葬せしめられたが、淳和上皇の如きは骨を碎きて粉となし山中に散ぜしめ給ふたのである。放生は一時桓武朝に於て反動的に廢れ、遊獵が頻りに行はれたが、その後石清水八幡の放生會を初めとして次第に旺んとなり、禁獵區域は寺邊を主として所々に存したが、遂には極端となり、これを犯す者は追放刑に處せられるなど反りて民の苦しみを増すに至つたこともある。かくの如く厚葬の弊風打破と放生とは餘弊をとまひしと雖も、なほ矯風上効果があつて、僧侶及び佛教徒の功績を認め得たが、しかし他面には直接間接彼等が風俗を壞亂したことも見通し難い。法會或は懺悔の日に男女が混雜し淫猥醜汚の言行が夥しかつたことを別にしても、女官を初め女子が僧寺に出入すること愈々激しく、又尼寺に暮夜窃に來る男子も増し、破戒の行が漸く世人の指彈を受けるに至つた。加之、玩童の弊風の如きも既に僧侶間に流行し、又當時次第に増加し來れる遊女中に、觀音、小觀音、如意、香爐、普賢など佛教に縁ある名を冒すものが頗る多かつたが、これもかの性空上人が神崎の遊女を生身の普賢菩薩となせる夢物語より、遊女を以て菩薩行を修するものと信じたためであつて、確かに遊女發生の誘因をなしたのである。

洵に前代の奈良朝に於て、南都の僧侶等が種々の弊を醸したために、その刈除の必要上平安に遷都した

が、天台眞言の新宗教が興り、従つてこの二宗派に屬する者を主として、當時の僧侶及佛徒の社會事業に盡すものが決して尠くなかつた。加之、彼等が事を行ふや、施設よりも寧ろ精神に重きを置き、苟くも有縁のものに對しては深く情を一にし、その苦境より脱せしめることを念としたのである、しかるに當代の末期に近づき、一方、比叡山と園城寺とが相反目し、興福寺も亦朝廷に嗾訴するなど、僧兵の跋扈が甚しく、他面、加持祈禱が専ら行はれ、社會事業の如きも全く閑却せられ、白河天皇以後一百餘年間、佛教界はあらゆる方面に全く光を失ひ、民心も亦漸く僧侶を離れむとしたのである。

五

窮すれば通じ、腐敗するところに反りて濺瀾たる革新が行はれる。鎌倉時代の佛教界は、萎靡して全く振はなかつたこの平安後期の後を受け、一方、新興の意氣に燃ゆると共に、他方、復興の精神が旺となり、新舊の佛教が相策勵する結果となりて、愈々精鍊され、佛教史上一偉觀を呈した。即ち、一方に法然、榮西、道元、親鸞、日蓮、一遍等がゐる雄視すれば、他方に凝然(華嚴宗)、明慧(華嚴宗)、解脱(法相宗)、大悲(律宗)、興正(律宗)等が現はれて、敢て新宗教に下らず、兩々相對峙したのである。しかも活氣の横溢せるは單に教理上のみならず、社會事業の方面に於ても亦同様であつた。

まづ救貧に力を盡くせる僧侶中、特に顯はれしものに、一方、西大寺の律僧、興正菩薩睿尊、極樂寺の律僧、忍性菩薩良觀が居るに對し、他方、法然門下に俊乗坊重源があり、時宗の開祖一遍がゐた。睿尊は

道行峻嚴にして諸國遍歴の途次、常に衆生の利益を念として、種々の事業をなしたが、文永五年無遮大會を設けて餓者數萬人に施したと傳へられ、又寛元二年今里野にて文珠を請じて、非人一千餘人に齋粥をととのへ、或は非人三千三百三十五人に人別三十文を施したのを初めとして、到處に貧困者の救濟を行つた。忍性菩薩良觀はこの容尊の衣鉢を受け、少くとも社會事業の方面に於ては出藍の譽があつた。忍性は未だ鎌倉の極樂寺に住せざる以前に、既に四天王寺の悲田院を修めて乞者を濟ひ、又時には癩病のもの千人に齋を與へた。極樂寺の建立に當りては、施藥悲田院、敬田院、福田院、藥湯寮、癩病院、坂下馬病室等をも設けて、盛んに救貧事業等に力を盡した。就中、文永年間大旱大風のために飢餓甚しく、道に斃れるもの算を亂せる際の如きは、大佛谷即ち今の長谷にて五十餘日間粥を施した。又非人の施行も常に忘れず、帷子を與ふること三萬三千領であつたと稱せられ、浴室、療病室と共に乞匄屋を造ること各々五ヶ所であつた。容尊、忍性が共に銳意救恤に努めたのに對して、俊乗坊重源も亦諸種の社會事業をなした。特に貧困者の救濟につきては、東大寺再建のため周防長門にて勸進中、偶々同地が飢饉のために人々が皆苦しめるを見て、痛くこれを憐み、財を捨てて救濟に盡したが、二州のもはその恩徳を謝して、毎年米千斛を東大寺に寄進したと言ふ。一遍も亦足跡天下に遍く、到る處に濟生利民の實を擧げ、貧困者を憐むことが尠くなかつた。かくの如く直接救貧事業に與らざる迄も陰にこの方面に力ありしは梶尾の明慧(華嚴宗)である。北條泰時が寛喜、貞永の大飢饉に際して、貧窮の浮浪者、行旅者等に物を施し、或は親戚故舊を尋

ね行く者には旅糧を與へしを初めとして大に救恤に力を用ゐたが、これ固より泰時の性仁慈なりしにもよれども、彼は明慧に私淑し、常にその慈誨に従ひ、聊かの流にも一小木を渡し、人の寒苦を援けて情をかけやることを無上菩提であると信じたにもよつた。その外當時の武士にて救貧事業に努めたるものは殆んど全く佛教に關係を有してゐた。又佛事供養による施與も相當に行はれ、源實朝の三年忌には乞食千人に人別十疋を與へたこともあつた。要するに上記の事績は著しき例にすぎないが、鎌倉時代が武士の世か、然らずんば佛教勃興の時世と思はれる程であつただけに、僧侶及佛教徒の救貧方面の活動も亦旺んであつた。

救貧方面は、當代に於て、一般に振はざりしも、その大部分は僧侶がこれに關係した。架橋は僧侶等の勸進による所謂勸進橋が多く、忍性が百八十九を架したるを初めとして、重源、峯尊、義尹(曹洞宗)、等例等皆大に力を致した。道路の開修も、ほとんど僧侶の營むところであつて、一遍、忍性、重源及び親鸞、日蓮の教徒等がこの方面で顯はれてゐる。就中、重源は備前國船坂山の山道が賊難繁く行人が痛く惱むを憐みて、國中に勸進し、その資を以て樹木を伐採し、道路を修築した。海路につきても重源は魚住、大輪田等の泊を修覆したが、往阿彌陀佛の活動は最も著しかつた。彼は寛喜三年筑前國宗像郡鐘崎に孤島を造りて港となし、往來の船が難破するのを救ひ、その翌貞永元年鎌倉和賀江島即ち飯島崎の築港を發願して、泰時の援助を得てこれを竣成した。往阿彌は何れ他力門の人であつたであらう。これ等僧侶の外にこの防

貧方面に最も意を用ゐたのは執權北條時頼であつたが、時頼が佛教に歸依してゐたことは言ふ迄もない。こにも亦事業のほとんど全部が僧侶乃至佛教信者によつて行はれたのである。

疾病方面に於ては、奈良、平安朝に行はれし如く、奉幣、讀經、祈禱が頻りであつて、二十二社の奉幣使差遣、仁王經、金剛般若經、大般若經、仁王般若經等の讀誦、北斗法の修法、四角四界祭、十一面觀音像の造立、疫神の攘ひなどが専ら行はれた。而して平安の後期に至りて一時微弱となつた僧侶の醫療的活動も、鎌倉時代に入りて、渡來の僧并に宋より歸朝せる僧侶が多く醫術を解しゐただけに、旺んとなつた。殊に從來の醫事制度が破れし爲めに僧醫は愈々重要となつた。又直接醫療をなさずとも、その事業にたつさはる僧侶も多かつた。蓮基、佛殿、賢禪房、大善房、筑紫醫師法師、心寂房、如來尼、智立、行蓮、性安、有隣、慈覺、慧琛(眞言宗)、榮西、容尊、重源、忍性等がこの方面で顯はれたが、就中、忍性は醫王如來と呼ばれた程貢獻するところが最も大であつた。彼が西大寺にありし時、既に常施院を建て、病客を扶け、又歩行不自由なる疥癩者を自ら背負ひて、奈良坂に送り迎へて、乞食をなすに便ならしめたと傳へられる。加之、人の最も嫌惡する癩宿を訪れて物を施し、或は教誨に努めた。その極樂寺に任するや、弘安六年疫病猖獗を極めし際には、門前に病者を集めて、僧等をして厚く療養せしめ、又同十年には桑谷に病舎を設けた。而して前後二十年間に收容せる者五萬七千餘人に及び、癒えし者四萬六千餘人であつたと傳へられる。病舎の造營は桑谷のみでなく、浴室と共に各々五箇所に及び、特に坂下に馬の病舎を建てたこ

とは名高い。

轉じて犯罪方面を見るに、處罰峻嚴なるは武家政治のならひなるだけに、鎌倉時代に於ても、罪を犯す者に對しては何等假借するところがなく之を罰した。しかし不當なる緣坐法を改め、或は五保の制を嚴重にして犯罪を未發に防ぎ、時には赦宥を行ひて、他面幽繫の苦に悩むものゝ減少を計つた。赦宥はその度數が甚だ少くなつたが、しかしその大部分は宗教特に佛教に關係してゐた。後白河法皇が日吉社に於て千僧の供養を營める際、或は後嵯峨上皇の八講結願の節、或は後鳥羽上皇の忌日を初めとして皇室の忌日、或は興福寺、法勝寺などへの行幸時等に赦宥が行はれた。これ等皇室よりする赦宥に對して、幕府も亦實朝の三回忌、北條政子等の追福の際などに齊しく赦宥を發した。兎に角、赦宥は朝廷并に幕府の兩途より行はれしが、しかし何れにせよ佛教と重大なる關係を有してゐた。教誨事業は既に前代に發祥したが、この時代に入りて更に旺んとなり、睿尊は東西獄の囚人を浴せしめて、且つ食を施し、又八齋戒を授け、忍性も亦獄舎を訪づれ、重源は死刑囚の助命につとめたことがあつた。法然、親鸞、日蓮并にその教徒等は配所にあつては勿論、到る處に、罪に泣く者等を教誨したのである。洵に僧侶はこの犯罪方面に於ても重要な地位を占めた。

以上の如く、貧困、疾病、犯罪の諸方面に實績を示した僧侶等は、教化の方面に於ても貢獻するところが大であつた。これ一面、武家が一般に武に走りて、文に疎かりしために、文事は殆んど擧げて僧侶に委

せられ、従つて教化の事も全く僧侶等の手に歸したるが故であり、他面、僧侶等は信念の鼓吹に當りて、常に平明簡潔ならしむることに努め、俗耳に入り安く説きしたため、自ら社會教化に資するを得たが故でもあつた。親鸞の田植え歌、一遍の踊念佛、その未流の連歌などは何れも下層社會に對し相當の効果を收め得た。これに比し明慧の『阿留邊幾夜字和』、阿佛尼の『乳母の文』、玄惠(天台宗)の『庭訓往來』等は知識あるものに益を與へた。この外、當代に入りて家訓の流行を見たが、『極樂寺殿御消息』を初めとして多くはこれ僧侶の草案にかゝつた。これ等教訓書、家訓等が當時の社會に直接に好結果を齎したことは言ふ迄もない。又金澤文庫の設置は文運振興の原動力となりて、朝野貴顯僧侶を裨益し、間接ながら教化事業に資するところが大であつた。この金澤文庫は一名稱名寺文庫とも稱する。こゝには儒佛陰陽醫の諸書は云ふも更なり、諸史百家の典籍を洩れなく收藏してあつたが、鎌倉五山の僧を初め、好學のものが常に出入してゐた。これ程大ならざれども俊祐律師(律宗)も亦宋より經典疏註一千四百三卷、儒典二百五十六卷、雜書四百六十三卷、其の外圖書碑帖器物を齎し、時人を利したのである。次期足利時代に於て、僧侶が教化方面に偉大な活動をなしたのに比すれば、未だ及ばざること遠しと雖も、兎も角も効果を擧ぐる事が大であつた。

矯風方面に於ては、他の時代と等しく、宗教關係のものが振はなかつたのみならず、穢多の發生と遊女の激増とは、反りて宗教がその原因を作つたのである。たゞ當時回國巡察使が賄賂をとりて、無冤の者を

罪に泣かしむること多かりし際に、羽黒山の山伏等が決然起ちてその非を鳴らして、以て禍根を斷ち、巡察使は勿論、守護地頭等官吏の綱紀肅正をなさしめしは特筆すべきであつた。さて穢多の發生につきては、諸説があるが、普通、語源から見て穢多は餌取の轉訛したものとされてゐる。而して穢多の別稱として旃陀羅、濫僧の名のあるところのみよりしても既に佛教と關係があることを思はしめる。餌取は牛馬の肉を屠り、又は鷹雞の餌を取りて、これを商ふ者であるが、佛教の不殺生戒と相容れないことは言ふ迄もない。従つてこの不殺生戒の思想が旺んになるに及び、鷹司の職も廢せられ、餌取も不必要となつた。かゝる事情より彼等は止むなく屠殺、皮剥ぎ、掃除人夫、死屍取扱等の業に従つて生計をなすに至り、自ら一般社會より交際を絶たれて、一階級を形成したのである。故に間接とは言へ、佛教はこの穢多の發生に至大の關係を有した。しかし他面僧侶中、これ等穢多及び乞食等を包含する所謂非人に對して、深く教化を垂れたものもあつた。容尊、忍性は特にこの方面に知られてゐる。容尊の如きは大和三輪宿にて彼等に菩薩戒を授け、四百五十八人中、百三十八人をして不飲酒戒を守る誓をなさしめて、風俗の改善を計つた。遊女も、前代の終末に及び、平家の没落を縁として次第に多くなり、當代に入りても敗北せる武家の妻女等がこの群に入りて韜晦し、又穢多の子女等中、良民と交はる唯一の機會として自ら好んで身を沈めるものも多く、或は貧苦のために年奉公をなす者も生じて、種々の社會的事情より遊女の數を増したが、他方、淫慾を以て求道の根本とし、兩性の合體を以て即身成佛の秘法と考へし立川流の信仰も、確かに遊女激増

の一因をなしたのである。しかし穢多非人の場合と等しくこゝでもその功罪相半し、法然の如く倫落の淵より脱すべきことを諭して深く教誨を垂れしもあり、又睿尊の如く遊女中八齋戒を持する者あるに至らしめしもあり、或は白拍子微妙の如く髪を落して榮西の門に歸するもあつた。洵に鎌倉時代に於ける社會事業の大部分は僧侶によつて營まれたのである。特に忍性の如きは諸方面にその力をのばし、しかも施設の規模が大なりし點に於ては、奈良朝の行基と相并べて、吾邦佛教社會事業史上二大支柱と稱し得る。

寺領庄園の擴張政策

——上代寺院と國家權力との鬭争——

細川龜市

一 寺院の特立化と庄園擴張

奈良時代の寺院は未だ國家の忠實なる從僕であつたが、平安時代に入るに至るや、寺院はその領土として廣大なる庄園を掩有し、國衙へ官物を輸さず、且つ國衙員が庄園内へ入部して犯科人の追捕や國家權力の行使などをなすことを拒否し得るの地位を保有し、且つ國務に對捍して寺院自身が一つの國家なるかの如きものとなつた。寺院の領土たる庄園は今や國家の支配から特立して治外法權の地となつたのである。¹⁾云ふまでもなく、庄園は吾が王朝寺院の據つて立つ物質的基礎を成すものなるが故に、彼等は凡ゆる方法を以てこれが擴張に専念し、弱勢地主の私地や他の庄園を掠領した。寺院の侵掠を蒙りたる之等の弱者は、殆んど施すべき術を知らずして服従したであらうし、また斯くすることが何等の權勢をも有せざる弱勢地主自身にとつても、却つて有利であつたであらう。何故なれば、若し強ひてこれに反抗するも其の地位餘りに微弱なるが故に、到底寺院を對手として戦ひを交ゆることが出来なかつたに反し、その私領を寺院

の押領する儘に放任して置けば、他日に至りて庄官に任命さるゝか、または其他の請作權を充行はるゝが如き機會もあつたであらうからである。私の信ずるところによれば、かやうな手段によりて兼併し、擴張したる寺領庄園の量は、甚だ少くはなかつたであらうと思ふ。

平安時代の社會相は眞に『弱肉強食』の時代である。弱きものは飽くまでも抑壓せられ、その最後に有する一粒の米錢をも奪はれ、而もそれを訴ふべき途が無かつた。これに反し寺社王臣土豪の如き勢ひあるものは弱者の肉を喰ひて肥滿し、また彼等相互間において血なまぐさき戦ひを續け、結局は強者中の強者のみが最後の勝利を獲得し得た。されば強者なりと雖も、その安泰に心氣おのづから誇り安閑を貪つてゐたならば、何時他の強者より犯さるゝやも圖り難きを以て、彼等自身で強大なる兵力(私兵)を養ひ、この力を背景として活動し、他の庄園を押領し、みづからを護らざるを得なかつた。これがために寺院が僧兵を擁してゐたことは別の拙稿に詳論せる通りである。²⁾

かくて寺院は常に所領庄園の擴張に力を致したのであるが、そのうち特に諸大寺院のために莫大なる成果を齎らしたのは、公田(國家の領土)に對する侵奪である。後に述ぶるが如く、彼の強豪を誇れる東大寺の如きは出作によりて伊賀國內の公田四百數十町歩を占領し、國家權力と絶えざる鬭争を續けつゝ、遂にこれを寺領庄園として獲得することに成功した。伊賀國はこれがために寺社權門勢家の占領するところとなり、この一箇國は殆んど滅亡に傾いたのである。また延喜二年より平安末期にかけて歴代の政府は寺社

勢家の輩が公田を押領し私地を兼併し庄園を新立することの禁令を雨下し來つたが、これも殆んど何等の効果をあげることが出来なかつた。官符宣旨による禁制の有無に拘らず、庄園領主は隨所に國家權力と衝突し、庄園の領有を中樞として兩者の鬭諍は最も凄慘なる歴史を展開したのである。

されば寺領庄園の歴史は、一面においては、寺院と國家との鬭諍の歴史である。寺院はその庄園を擴張することによつて層一層と自己の物質的基礎を強化せんとし、國家はこれを禁制することによつて租稅官物の增收と權力の伸張を圖り、國家財政を泰きに置かんとした。寺院と國家との利益はまさに相對立し、兩者はこゝに鬭諍せざるを得ざるに至つた。それは上代社會史上において最も活氣に満ちた場面であつたのである。

二 寺院の山野掩有

社權門勢家等は、既に奈良時代にありても山野墾田の領有にこれ努め、律令政治の稍々嚴格に行はれてゐたこの時代でさえも、甚だしき進出を致した。和銅四年十二月の詔には、親王以下および豪強の家、多く山野を占めて百姓の業を妨ぐ、今より以來嚴かに禁斷を加えよ、但し空地を墾開すべきあらば、宜しく國司を経て然るのち官の處分を聽けとあるが、特に三世一身之令が宣布されて以後は、彼等は凡ゆる努力を捧げて土地の占有と開墾のために務めた。而してかやうな事態は平安時代に入りて一層顯著となり、とりわけ平安初期歴代の政府は聲を荒らげてこれが禁遏令を雨下した。延暦十七年十二月八日の太政官符

は、寺院ならびに王臣家豪族の輩が憲法を憚らずして獨り利潤をむさぼり、廣く山野を包み兼て藪澤に及ぶ、法を侮慢し民を蝨害すること之れより甚しきはない。今より以後は更に嚴科を立て、收公すると切言して居り、大同元年閏六月八日の太政官符は、山海の利は公私これを共にすべきである、然るに寺院および王臣等は山野を占領して百姓生計の途を絶ち、愚吏またこれに阿容して敢て諫止を加えず、頑民の滅亡すること之れに過ぐるはない、徒らに憲章を設くるも曾て遵行なし、爾今以後は必らず嚴科に處すると云つて居り、また延喜二年三月十三日の官符においても、延曆の官符を引いて同様にこれが嚴制を令してゐる。彼等による山野の占有兼併は王朝政府の最も苦しめられた問題の一つであり、これに對する同じ意味の禁令は頻繁に繰り返された。「日本後紀」延曆十八年冬十月甲寅の條には、備前國兒島郡の百姓等、鹽を燒くを以て業となし以て調庸に備ふ、而して今、格により山野濱島の利は公私これを共にせるところ、勢家豪民の輩は競ふて妨奪を事とす、故に強勢の家はいよゝゝ榮え、貧弱の民は日に弊ふる有様となつた。そこで備前國司は奏狀を朝廷に上り、これを禁遏されんことを申請してゐる。また「文德實錄」嘉祥三年四月癸酉の條には、豪貴の輩がみだりに山野を占め多く民利を妨ぐるにつき、彼等の名を路頭に榜示し、普ねく世人に知らしむるとまでも云つてゐる。

かやうに寺院勢家等は政府の嚴制存するにも拘らず、これを足下に蹂躪して山野の兼併占有に力を傾け、國家權力と絶え間なき鬭諍を續けた。而も彼等の餘力は百姓の宅地園圃にも手を延ばし、此處でもまた侵

奪をほしいまゝにした。天平勝寶三年九月四日の太政官符は、百姓の宅地園圃を以て出舉の質となすことを禁斷してゐるが、特に京師の諸寺はこの官符に反して出舉をなし、多額の利潤をむさぼり求めた。延暦二年十二月五日の太政官符は重ねてこれを禁制し、これに違犯するものには違勅罪を科すると宣してゐる。¹⁰⁾更に寺院が百姓の田宅園地を買領することは天平十八年五月九日の官符によりて禁制せられ、また延暦二年六月十日の官符によつても繰り返されてゐるが、其後に至りても寺院は官符に耳を藉さずして占買し、違犯するものなほ多きが故に、延暦十四年四月二十七日に至りて此事を嚴に禁じ、爾後かくの如き土地は皆沒收して將來を懲責するといつてゐる。¹¹⁾また寛平八年四月二日の官符は、權貴の鞏が勢に乗じて威をさしはさみ、庄家の側近と稱して平民の田地を妨ぐ、或は賣買和はずして三四十町の地を占領し、或は事を負累に寄せて五六載の公驗を責め取る、租税を收むるに至りては對捍して輸さず、賦税これによりて入らず、國司これがために煩ひ多し、云々と切言してゐる。¹²⁾寺社勢家等が百姓の田宅園圃を收奪することは、これとりもなほさず、國家權力に對する一大侵害である。何故なれば、百姓がさゝやか乍らにも田宅園圃を所有し、これを耕作して國衙へ租税を納むることは、國家の財政のために必要なことであるにも拘らず、これを占領することは管に財政的基礎に影響を與ふるのみならず、かくして收奪されたる農民は寺社勢家の私民^③となる懼れがあり、それが普遍化するに至つては實に中央集權國家存立の一大脅威とならざるを得ないからである。

されば以上述べたるが如き寺院等々の獨占的田野兼併は、甚だ容易ならざる事態であつた。寺院はこれによりて廣大なる領地を收むることが出来、國衙へ納税を拒押し、官使の領内へ入部し檢斷することを拒否するに至つたと共に、公田は日に月に減少せざるを得なかつた。だが之等は寺院對國家の鬭諍の單なる序幕に過ぎない。國家に對する寺院の庄園領有鬭諍は、出作なる手段によつて最も大規模化された。吾々はこれを解明することによつて、寺院の恐るべき權力の増大と、日に凋落し行く貴族國家の殘影とを把握し得るであらう。

三 出作による公田の庄園化

王朝時代の土地制度に關する史料には、加納出作籠作等々の文字に屢々接するのであるが、これは勢ある者が自己の領地を擴張する上に於いて最も効果多き手段の一つであつた。これらは名稱が異つてゐても其の實質には變りなく、公田(國領)を籠領する方法であつたのである。尤もその初めにありては、『諸家の領知する莊園郷保に於て、其の本免の外に新田餘田等より別に租税を加納せしむるを加納田』¹³⁾または出作田と稱し、平和的性質を帯びてゐたのであるが、そのうち次第に公田押領のために用ひらるゝに至つた。故文學博士粟田寛氏は、『本免勅免とは、券契も正しくありて、課役を免し雜徭を除かるゝを云ひ、籠作は庄司等悉に他出を押領して佃作するを云ひ、出作とは庄田の外に官地を冒して、賦税を加納するの義と見えたり』¹⁴⁾と云ひ、また川上多助氏が、『一つの莊園が其範圍を擴張する最も普通の方法は、初め莊園の附近

の公田を買収し或はこれを所有者から寄進せしめ、莊園からは莊民を出して其地に移し、又は公領の人民を莊民として漸次に其勢力を擴張するのである。これを出作とも、籠作ともいつたが、この場合、其土地は不輸になつた譯ではないから、公田として一定の租税は納めなければならなかつた、それでこれをまた加納ともいつた¹⁵⁾と云はれてゐるのは、大體に於いて妥當な解釋であらう。

さて斯種の出作による公田の莊園化の事例として最も適切であると思はれるのは、伊賀國に於ける東大寺領莊園の場合であらう。「東大寺文書」に收むる天喜元年八月の左辨官下文によれば、伊賀國はその土地既に狭少なる上に、伊勢大神宮の神戸・東大寺その他の權門勢家の所領多く、四郡十七郷のうち三分之二は之等の輩の莊園によつて占領されてゐた。時あたかも寛徳二年前司以後の新立莊園（神社權門勢家が國務に對捍し、恣に立てたる莊園）を停廢せしむる勅が出たので官使の下向を乞ひ、官使國使郡司等が各々隨行者を率ゐて東大寺領黒田庄に入り、實地について新たに勝示を立てんとした。然るに東大寺側では急に官吏の一行を襲撃し、矢を放ちて大判官代正助・郡司範輔等を捕縛せんとし、官使山重成紀・安武を始め多くの役人は衣服帽子等を剥ぎ取られ、わづかに身を以て大和國に逃れ入つた。¹⁶⁾東大寺側は實に斯くの如き戰慄すべき暴力を振つて、寺領内への國家權力の適用を拒捍し、公田を奪つて所領莊園になさんとしつゝあつたのである。其後、東大寺は國衙の隙を窺つてその四周に勝示を立て、寺領となし、國司より史生を派して檢注せしむるや、忽ちその官吏を籠絡して寺領を認定せしむるの舉に出た。天喜六年正月、名張郡

司へ下したる伊賀國廳宣に曰く、

廳宣 名張郡司

可早拔弃黒田柚勝示事

右如聞者、官吏生伴成道、稱有 宣旨、恣公地打立勝示、定東大寺所領黒田柚之四至云々、若國司雖不奉行、獨可打立之由、有別 宣旨歟、就中前司任中、伴成道爲諸庄園拔弃示之使云々、何不經幾程、更當任可爲打改勝示之使哉、然則兩度之使節、旣不得其心、加以去天喜三年被下知諸國々 宣旨傳、寄事於寺社、以公地謀成庄園之輩、早進擲其身、若其力不及者、可注申姓名之由奉行先了者、以是謂是、當國更可不下可打改勝示之 編言哉、國司申請旁大事、于今未蒙 裁定、仍早可拔弃之狀、所宣如件、事旣有理、不可違失、故宣、

天喜六年正月八日

大介小野朝臣⁽¹⁷⁾ (花押)

即ち官吏生伴成道なる者は一介微弱の下級官吏でありながら、宣旨ありと詐稱してほしきまゝに公地に勝示を打ち立て、東大寺領となして憚らないのは驚くべきであるが、而もこの男は先きに不當に立てたる庄園の勝示を抜いて廻る官命を帯びてゐたのであるから、その變節不忠の意義は一層甚だしい。察するところ、東大寺はこの男に賄賂を遣はして買収したのであらう。否な買収されたのは下級の官吏のみではな

く、國司もその選に漏れなかつた。嘉保三年五月、官使惟清への伊賀國司下文に、

下 官使惟清

不可入沙汰東大寺黒田御庄出作畠事

右件畠之地子、非國司所知、非國司所知、仍不可入沙汰、兼又雜物等、非道押取之由、出作人之愁申者、所申有實、儘可返與狀、如件、

嘉保三年五月廿七日

伊賀守惟宗朝臣¹⁸⁾ 在判

とあるのはその一例であつて、出作田の地子官物は國衙の收納するところとなつてゐるにも拘らず、「非國司所知」と稱し、官使のこれを徴することを禁じてゐるが如き、この間に何等かの内面的事情があつたやうに見ゆる。

然れども凡ての官吏がこのやうなものであつたのではない。歴代多くの政府および國衙は東大寺の押領に對して絶えず抗争を續けた。先づ久安五年の官宣旨は、往古の國領たりし築瀬保が東大寺領黒田庄に併呑されて國務に従はず、依つて度々宣旨を下してこれを停廢せしめたるところ、庄民等は築瀬村の官稻五百餘束を掠奪し、濫行をほしいままにするにつき、その子細を言上すべき旨を東大寺へ命じた。その文に曰く、

左辨官下東大寺

應令言上子細伊賀國司訴申寺領黑田庄民等押取築瀨村稻(伍カ)百餘束事

右、得彼國守藤原朝臣信經今月七日解狀稱、謹檢案内、往古之國領築瀨村、近年之間無指故、爲東大寺領

黑田庄、被虜掠、不隨國務、仍以度度宣下旨經奏聞之處、可令廢之由被下宣旨(停カ)、而黑田庄民等、與寺

僧運取獲稻、輒背編旨之狀(不カ)知其(理カ)、張本等(寺カ)解狀、就中、彼前司覺仁、殊負齷齪行、被

召上其身於京都、可被加(柄祿也カ)許者、(裁カ)省已(國カ)請天裁、且召誠張本輩、且欲被糺

返押取稻者、中納言藤原朝臣重通宣、奉勅、宜令彼寺言上子細者、寺宜承知、依行之(宣カ)、

久安五年□月十二日

中辨藤原朝臣(花押)

これに對して東大寺が如何なる返牒を上りたるかは明かでないが、恐らく自己に下利なことは云はなかつたであらう。而して右の宣旨の初段の文言によつて知り得るが如く、曾て公田たりし梁瀨村は既に東大寺の庄園に轉化してゐたのである。

そののち十四年を経て、この問題研究上最も重要な宣旨を、應保二年五月に至つて東大寺へ下された。それは甚だ長文なるが故に頁の都合によりて引證出来ないが、今その内容を檢しやう。——東大寺領黑田庄はもと本免二十五町八段百八十歩に過ぎず、大河を以て境となし、河より西が本來の免田であり、河か

ら東は往古の國領であつた。然るに東大寺はその權勢を背景として河より東に在る數百町歩の公田を押作し、出作と號して數百宇の公民を奪ひ取り、これを作人(東大寺に隸屬する庄園農奴)と稱した。これにより歷代の國司は件の子細を注して言上し、そのたびごとに宣旨を下され、或は檢非違使廳の官人を以て張本の鞞を追却せしめ、或は官使を遣はして押領地を停廢せしめ來つた。茲に於いてか、鳥羽院廳は御下文を下され、公田を耕作して出作と號する百姓等に段別三斗の租税と、難役を勤仕せしめやうとされた。然るに國領内に居住し公田を耕作せる輩は猶ほも國務に對捍し、租税の率法を減じて巨多の未進を致すが故に、久安四年十月に、時の伊賀國司信經に宣旨を下され、且つは代々の例により、且つは院御庄の側に准じて國役を勤仕すべき旨裁斷さるゝに至つた。が、前任國司の時に又もや對捍して國務に隨はざるに至つた。そのみではなく、同庄の領所僧覺仁は國司交代の隙を窺ひ、代々の宣旨狀に背いて對捍する上、重ねて新儀を巧らみ、往古の國領たる梁瀬保を掠領した。件の保は寛治年間に始めて別符を申請したるのち、ひとえに寺領なりと號するにより、長和三年に宣旨を下して停止され、それより以降數代の間は何等の妨げもなく國領であつたが、件の僧覺仁は新任の國司を蔑如し、初めてこの濫行を致した。而もそれに加へて、彼れは三百餘人の軍兵を催ほして保司を追放し其の身を殺害しやうとさえもした。これにより一郡既に滅亡に及び、言語に絶する悪行である。代々の宣旨に背き殺害を企つる條、朝憲を憚らざるの甚だしきもの、國內の濫行これに過ぐ事はない。

また東大寺北柚のうち、湯船・玉瀧兩村は往古の治田三十一町二段半であり、段別に見米一斗四升を國庫に辨進せしめ、その残りの田六十九町八段は段別に見米三斗准米一斗七升二合准稻三束を同じく以て國庫に辨濟せしめ、治田餘田等の所當は合計見米二百五十四石八升八合准米百二十石六斗七升六合准稻二百三十一束であつた。これが即ち往古に於ける國衙の徵收すべき所當官物である。而して見米百四十石は恒例として東大寺の御封米に給與され、残りの見米百十四石八升八合准米ならびに准稻等は、例によりて國庫に辨濟せしむべきのところ、近代に至りて彼の村々の私領主は地子と號して段別見米六斗を徵納し、國務に對捍して國衙の檢注を拒否するにつき、私領主等は傍例に任せて段別一斗の加地子の外、六斗代の非法の徵納を停止せられた。そのうち現在の國司が就任の初めに至りて又もや對捍するにより、先例に任せ官使を賜はり、私領主の猛惡を停止し、限りある所當官物を辨濟すべき由の宣旨を下された。なほ同領眞木村四町餘歩は、これ往古の國領であつたが東大寺はこれをも掠領し、代々の國司に宣旨を下されて停廢され來つたが、國司が交替する度ごとに蜂起した。——以上縷述したるが如き好策をなして公田を收奪し、庄園化せる東大寺に對し、件の子細を言上せよと宣旨は申してゐる。

東大寺はこの結果、三百數十町歩の公田を占領することが出來た。安元元年壬九月、伊賀國在廳官人等の解狀に曰く、

伊賀國在廳官人等解 申請 國裁事

請被殊重經 奏聞 宣下爲東大寺別當

稻有去年十二月日 院廳下文當國四郡內名張一郡三百餘町國領不殘段步任我意號百僧供米料恣令押領兼又今月廿二日爲所當官物收納國使帶 院廳御下文令行向當郡內梁瀨薦生兩村處沙汰人等件官物等自今年者以可被寺納由令追返使者不當子細狀

右謹檢舊記、名張郡內東大寺之本免者、廿五丁八段半也、其殘本公田廿餘町、梁瀨保七十餘丁、黑田出作田百七十餘丁、薦生出作田三丁餘丁圖帳明白也、而於出作田所當官物者 辨濟於國庫、於雜役者勤仕 寺家、是不朽例也、而前別當顯惠法印、前司得替之刻、以贖□構取、收納使補任之廳宣爲證文、掠領公田、出作田官物充百僧之供米料之條、言語同斷之結構也、每任之國司令賣買國領者、向後以何計可催償諸濟物哉、不恐朝威事、取喻无物依也、當任注子細經言上之處、任往古之例、可爲國領之由被 宣下畢、而彼寺別當背宣下之狀、下遣一郡檢注之使者之處、百姓等恐 宣旨之狀、依不承引及亂罰、或可付使廳云々、又梁瀨保所當官物、已入收納使、令寺納云々、是既背萬代之例、企朝威之忽諾之計、法條之所差、(繕) 罪報難遁、何限於一國四郡、止名張一郡名字、若不被致御沙汰者、一國已滅亡、又不蒙裁報者、萬人何積習此例哉、尤所作御還述也、望請 國裁、任解狀之旨、早重經奏聞、且止寺家濫行、且召取別當之去文、如本可國領之由、爲被 宣下、粗勒子細言上如件、以解、

安元元年壬九月廿三日

散位藤原朝臣元俊²¹⁾（以下連署略す）

即ちこれによれば、伊賀國四箇郡のうち名張一郡の三百餘町歩の公田は、段歩も残らず東大寺のために收奪され了る結果となつた。これを表示すれば次の如くである。

本免田二十五町八段半

本公田二十餘町

出作による 梁瀬保七十餘町

押領田 黒田出作田百七十餘町

薦生出作田三十餘町

押領田合計三百餘町歩

伊賀國在廳官人等がこれを指ざして『一國已滅亡』すると叫んでゐるのは、決して誇張の言ではないであらう。

かくて伊賀國內の公田は前後百數十年に亘る鬭争の結果、遂に完全に東大寺の手中に歸した。然るに建久四年六月に至り、東大寺三綱大法師等は陳狀を捧げ、^{△△△△△△△△△△△△△△△△△△△△} 件の寺領は、^{△△△△△△△△△△△△△△△△△△△△} 自本爲寺領之上、各依寄進地主之券契、

於^{（寺家カ）} \square 八十人之柚工等、以此地爲居所、仍被免除國事、一向所勤來寺^{（役カ）} \square 、於所當官物不准餘公田、減於二斗代、其内便保補當寺封戶外、以所殘令辨濟國庫也、而徵納官物使者亂入庄内之間、 \square 役及鬭忘、國衛所

納不幾、寺領(實)裏損極煩、依之、顯惠法印寺務之時、依彼便補□、所辨不幾、令觸子細於國司之尅、被成奉免廳宣畢、□爲斷向後之牢籠、經(利カ) 奏聞之處、一向可爲不輸之寺領之由、承安四年親所令成下後白河院廳御下文也、于時以彼所當、永充學侶百(僧カ)□之供料²²⁾と云ひ、當局を侮慢するも甚だしき言をなすに至つてゐる。件の出作田が元來の寺領であるといふことの噓言なる所以は、天喜年間以來、當局になしたる東大寺の虎狼に等しき暴力的收奪によつて證明されてゐるところである。東大寺は、後白河院廳が一向不輸の寺領たるべき由の御下文を下されたと云つてゐるが、若し然りとすれば、東大寺の暴狀を指摘せる前引安元元年の伊賀國在廳官人等解狀と撞着せざるを得ない。故に後白河院廳の御下文云々は東大寺の捏造であらう。

なほ東大寺はこれ以外に、諸國において公田を押領し國務に對捍してゐた。延久二年七月七日の官宣旨は、東大寺が美濃國の大井菟郡兩庄を籍作し、本來の免田二十餘町以外に六十八町餘の公田も押作し、國務に對捍する不當なる所行の理由を言上せよと云つてゐるが、この場合はその全體を窺ふ史料が缺けて居るのは遺憾である。

出作は寺社權門勢家等が公田を奪つて庄園を擴張するための、最も有力なる手段であつた。延久四年九月五日の大政官牒狀が、石清水八幡宮領なる在河内國の庄園九箇處を停廢せしむる理由として、神威を募り、公田を籍作し、所當官物を辨濟せざることを擧げて居るが如き、また「中右記」永長元年十月十九日の條に、

參大殿、一日殿下令申給出羽國司申依大垣料賜官使事、以尾張守令申之處、御返事云、且可被尋例、但諸國皆有庄園加納、然而不申諸官使、若寄事於大垣料、欲責庄園歟者、²⁵⁾

と云ひて、諸國に多く庄園加納ありて國務に對捍せることを暗に述べて居り、更に保元元年閏九月十八日、諸國司に下したる宣旨の第二條に、寺院宮諸家の領する本免外の加納餘田を禁止し、世は澆季に及び人は貪慾を好み、加納を號し出作と稱し、本免の外に公田を押領し、率法を減じ官物を對捍して納めず、蠶食の甚だしきこと狼戾の基である、諸國これを禁制せよと云つて居るが如き、²⁵⁾之等はいづれも寺社權門勢家の輩が出作の手段によりて公田を蠶食することの甚だしかりしことを物語るものである。寺領庄園の擴張政策のうち、國家權力との鬭諍を經、出作により國領を收奪したる點は、學者の最も注目されねばならぬ所であらう。

四 歴史的動向

以上述ぶるが如く、庄園領主の權力と國家の權力とは、庄園領有を中心として隨所に衝突を見るに至つた。當時の公田は中央集權的貴族國家の領土であり、庄園は寺社權門勢家等の封建的領土である。兩者が虎視眈々として對手の隙を窺つたのは、決して偶然のことではない。今その歴史的動向を要約するに、先づ「小右記」長和四年四月五日の條には、玉串庄が牧地へまでも手を延ばし、これを庄領に打ち入れてゐたことを述べて居り、²⁶⁾また「勅仲記」弘安十年七月十三日の條引くところの、治曆元年九月一日の越中國司に下し

たる太政官符の第二條の一齣には、權勢ある輩が制符を用ひず、好んで牧庄を立つ、治略を施さすと雖も其れ得べけんやと云つてゐる。²⁷⁾

更に「愚管抄」には、

サテ又當時氏ノ長者ニテハ大二條殿〔藤原教通〕ヲハシケルニ、廷久ノ比氏寺領〔興福寺領〕國司ト相論事アリケル、大事ニヲヨビテ御前ニテサダメノアリケルニ、國司申カタニ裁許アラントシケレバ、長者ノ身面目ヲウシナフ上ニ神慮又ハカリガタシ、タ、聖斷ヲアフグベシ、伏テ神ノ告ヲマツトテ、スナハチ座ヲタ、レニケリ、藤氏ノ公卿舌ヲマキ口ヲトヂテケリ、其後ヤマシナ寺ニ如本裁許アリケレバ、衆徒サラニ又長講初メテ國家ノ御祈シケリト。²⁸⁾

とあり、國司と寺院との領地爭論において、寺院の申分非なるが故に國司の申すところに裁許を與えたいけれども、何分相手は頑強を誇る興福寺のことであるから、神慮また計り難しといふ苦しい理由を附して、寺院の非分なる申分に裁許を與えて居るのであるが、このやうな不當なる手段によりて寺領を擴張し、國衙と鬭諍を繰り返したのである。

また「中右記」元永元年九月の條には、

宮庄本券代々免判付紀伊守奏覽之處、召御所令問子細、御申云、件庄券彼國人許所尋取也、本冷泉院庄免田十一町、不指四至、而次第傳領、寄二條關白之時成卅七町也、後代々國司、依卅七丁免來也、

當寺仁和寺宮御領注載桂郡四至、田畠山野千五六百町被押入也、前司忠長任之時被入也、其前及前々司邦忠任依爲公田、辨濟官物於國司也、件證文相副進上候也、²⁹⁾

とある。これによれば固と免田十一町だつた冷泉院庄は、そのうち二條關白家に寄進した際には三十七町に増加し、代々の國司は三十七町によつて免じ來つたが、當時田畠山野千五六百町歩を公領より押奪して庄園となしてゐたことが察せられる。國領に對する蠶食もこゝまで來れば甚だ徹底して居るといふべきである。而もこれに對し國司は何等の抗爭をなし得ず、増加するに従つてこれに免判を與え、唯々諾々として承認せるに至つては實に沙汰の限りである。當時の太政官符には、屢々國司と勢家とが結托することを誡めて居るより見れば、右の場合は恐らくかやうな内面的事情に基づくのであらう。

かくして掠領や寄進その他の手段に依て獲得したる諸大寺院の庄園は非常に廣大に亘つた。或るものは十數箇國に跨りて羽翼を擴げてゐるものもある。承久三年七月二十七日の左辨官下文に載する所によれば、東大寺領庄園は山城攝津伊賀美濃越中越後丹波播磨周防紀伊筑前の十一箇國に亘りて二十三箇庄を領して居り、³⁰⁾また石清水八幡宮の庄園は延久四年九月四日の太政官牒狀によれば、山城河内和泉美濃丹波紀伊の六箇國に跨り、三十四箇庄を領有し、田畠の面積は七百餘町歩に及び、山林の如きは一箇所のみにも千四百餘町歩に達してゐた。³¹⁾ 寺社の物質的基礎は實にこれによつて固められ、國家權力外に治外法權の地位を占め、遂に藤原兼實をして、我朝はひとえに庄園によつて滅ぶと叫ばしむるに至つたのである。³²⁾

斯くの如く、吾が王朝の寺院は常に其の強壯なる權勢を擁して、國務に對峙し國領を奪つて自己の所領庄園となし、年月の進むとともに愈々益々その強且つ大を加え、専心庄園の擴張にこれ努めた。だがそのことは、決して平々坦々たる途ではなかつた。國家權力に對して血腥き鬭爭を絶え間なく續けねばならなかつたからである。しかも此の鬭爭に敗北したる中央集權的貴族國家は、遂に箭盡き刀折れて無慘にも保元平治の内亂を契機として席を封建國家に譲らねばならなくなつた。新興武士の搖籃地たる庄園および庄園の掩蔽は、かくて甚だ重要な史的意義を有するのである。

とは云へ、寺社權門勢家のために侵喰されつゝありし國家も、決して單純に自滅したのではなかつた。國家もまた執拗に彼等を制肘し、その權勢の剝奪および弱化のために種々なる對策を講じた。高野山が平安時代の中期に至り法燈殆んど中絶するに及ぶや、國衙はこの隙を窺つて、同寺領紀伊國在の神野眞國兩庄をほしいまゝに停廢し、みだりに之れを收公し、庄民は逃散し田畠は荒廢に歸せしめられた事例⁴³⁾の如きはその一つであり、また興福寺・東大寺・延曆寺の如き最も強壯なる寺院の庄園にも禁違停廢の手を延ばした。私は近く筆硯を新たにして其事を論明するであらう。

〔引用註〕

(1) 拙著、日本上代佛教の社會經濟、第四篇「平安時代の寺院國家」、參照。

(2) 拙稿、僧兵と寺領庄園(宗教研究、新第八卷第五號)、所載。

- (3) 續日本紀、卷五、(參輯國史大系、第二卷、七〇頁)。
- (4) 類聚三代格、卷十六、山野藪澤江河池沼事、(同上本、第十二卷、八八二—八八三頁)。
- (5) 同上書、八八三—八八四頁。
- (6) 同上書、八八五—八八六頁。
- (7) 日本後紀、卷八、(同上本、第三卷、二八頁)。
- (8) 文德實錄、卷一、(同上書、四五三頁)。
- (9) 類聚三代格、卷十四、出舉事、七八〇頁。
- (10) 同上書、七八〇—七八一頁。
- (11) 同上、卷十九、禁制事、一〇〇三—一〇〇四頁。
- (12) 同上、卷十五、墾田并佃事、八二六頁。
- (13) 横山由清、日本田制史、五三—五四頁。
- (14) 栗田寛、莊園考、一一五頁。
- (15) 川上多助、平安朝の莊園政策、(史學雜誌、第三十四篇第六號、一三頁)。
- (16) 川上多助、同上論文、(同上、第三十四篇第三號、二〇五—二〇六頁)。
- (17) 古文書彙纂。

谷森饒男、檢非遣使テ中心トシタル平安時代ノ警察狀態、附録、八頁、參照。

- (18) 東大寺文書、三の二。
- (19) 同上、二の一。
- (20) 同上、一の一。
- (21) 同上、一の一。
- (22) 同上、三の六。
- (23) 同上、三の七。
- (24) 大日本古文書、家わけ第四、石清水文書、第一卷、二七〇—二九九頁。
- (25) 中右記、第一卷、三八六頁、(史料通覽本)。
- (26) 小右記、第二卷、四一九頁、(同上本)。
- (27) 勘仲記、第二卷、二〇五—二〇七頁、(同上本)。
- (28) 愚管抄、第四、(新輯國史大系、第十九卷、一一三頁)。
- (29) 中右記、第五卷、七四頁。
- (30) 東大寺要録、卷第二、(續々群書類從、第十一、二四—二五頁)。
- (31) 石清水文書、第一卷、二七〇頁以下。
- (32) 玉葉、卷十三、(國書刊行會本、第一卷、三二九頁)。
- (33) 西岡虎之助、神護寺領莊園の成立と統制、(史學研究、第三卷第一號、九頁)。(昭和六年十月四日稿)

現代フランス佛教學の一形勢

——ジャン・ピルチルスキ教授の佛教學——

友 松 圓 諦

一 佛蘭西佛教學と彼の系統

歐米の佛教學も歴史の制約の下に消長起伏の運命を有つてゐる。歐洲大戰前後よりして其中心地は漸次佛蘭西に、從つて乃ち巴里に移動してきたやうである。先に Kings Davis を近くは Charles Eliot を失つた英國は淋しう。Kohn, Mrs. Rhys Davids, W. Stude, Havell, E. J. Thomas などの諸學者の業績も出づるが、到底 Rendall, Maxmüller などに敵成されたころの元氣に缺如してゐるやうである。Horn の Jacobi は全く老う Freiburg の Lemmann を今年失つた獨逸系諸國も又、Waber, Bühler, Oldenberg (H.) Kem に輝いた當年の隆盛はなすやうに思ふ。勿論、Berlin の Linders 夫妻、Heidelberg の Walleser, Prag の Wintemitz, Leipzig の Waller, Hamburg の Reichelt, München の Geiger なら、かぞへ来れば仲々の猛者揃ひながら各地に割據してゐるだけに、ましてや戦後の窮迫に脅かされて業績發表に有利ではない。かの Stecherbatsky を中心とする露國佛教學は着實に Wasiljew, Minyeff を繼承してゐるし、Bibliolouca Radhina の刊行をひげつてゐる

が、門下 Rosenbergl の早世に失つた所は甚大である。米國も、また Lanman 老いて彼の偉業をつぐに相應せる若き學者を見ない。かゝる情勢に應じて佛國佛教學は期せずして漸次その王座を占むるの勢にいたつた。抑々、佛蘭西佛教學はほゞ百年の歴史を有ち幾多の學者と業績とを出してゐる。勿論その中には白、瑞の兩學者を含める。その學的系統は言語學的に、四五に分類せられ得やう。第一は支那學系佛國記を譯した A. Remusat 慈恩傳の譯者 B. Julien. に發し、Chavannes (1865—1918) を經て今日の學界を賑やかしてゐる Pelliot, Maspero, Deméville に至る系統。Huber, Lévi も勿論そこに關係する。第二は言語では、梵巴、乃ち印度系、この國の佛教學の鼻祖 Burnouf に始まり、Foucaux, Senart, Poussin, Lévi, Foucher, Masson-oursel Othmanne とつゞいて來たもの、第三はチベット學系統で、Burnouf, Foucaux, Cordier, Peir を經て今日の Bacro, Hachin, Lalou に至るもの、第四はその植民地たる印度支那學系統で、Finot, Goloubeu などが代表してゐる。第五は、日本佛敎の研究の系統であるが、日佛會館成立以來の關係で Lévi, Deméville これを代表し純學的ではないが Grousset, Oberlain が先物としてかぞへられる。さて、わが Jean Przyluski はこれらの諸系統に於てその何れに屬するのかと言ふに、彼は一九〇七年以來數ヶ年植民地印度支那に在動し、一九一三年以後東洋語學校の安南語教授を今日までつゞけてゐる彼の經歷から考へても第四系統の代表者である。後出の彼の著作表に於てその 1. 2. 3. 4. 5. 13. 18. 27. 36. 40. がこの方面の研究に關係してゐることを知る。彼は最近ソルボンヌに於いて Finot の後を占めたが、然し彼はこの學系に止まる者ではなかつた。一九一

四年彼が四年間の従軍生活に入る前、既に彼の研究は第二、第三系統を意識しつゝ第一系統に主向してゐた。根本有部律(一)に始まり、凱旋後、涅槃に關する不朽の力作を、(二)一九二三年には阿育王傳(三)の佛譯を發表して佛教學者としての本格的な才能を發表した。この頃より彼の言語學的領土は愈々擴大して從來の佛教語系に満足せず、バビロン、ペルシヤ、は言ふに及ばず、更に彼の創唱せる「オーストロ、アジア語」(Austro-asiatique)の研究によつて彼の舞臺は危險に迄ひろめられた。然し彼はいつもその研究の主流を第一系統に局限したことは彼が自己の天分をつよく知るからである。一九二六―二八年の「王宮城結集、佛敎聖典史及び異部史序論」(四)は蓋し彼の今日までの力作中の白眉であらう。漢譯佛典の理解力に於ては遙かに、師 Lévi に超えてゐることは他面、彼が Pelliot に負ふところが多い。梵巴藏に於ては遠く Lévi, Foucher, Baot には及ばないが、Ponsin, Lalou, Helmer Smith らとの協力によつて無邊の言語學的領土を悠々と擴大しゆく。そこに彼の目がある。彼は一つの系統に満足する學者ではない。あらゆる語系の學者を自己に親近せしめて、萬國佛敎の年報、Bibliographie Bouddhique を刊行しつゝ、その研究領土の開拓につとめてゐる。従つて日本語、日本佛敎についても絶えざる注意を拂つてゐる。斯くして、彼は多くの先輩を有ちながらも、佛敎學を指導し、その中心人物としての位置を保つてゐる。乃ち彼は全語系を通じて佛敎學を樹立せんことにつとめてゐる。勿論この學風は Burnouf に發し Lévi に大成し、正に彼に於て一部の完成を見んとしてゐる。

二 彼の著作

1. Notes sur le culte des arbres au Tonkin (B. E. F. E. O. IX. 1909. 1—8)
2. Les rites du dongthô; Contribution à l'étude du culte du dieu du sol au Tonkin (Ibid. X. 1910.339—347)
3. Les formes pronominales de l'annamite (Ibid. XII. 1912. P. 1—5)
4. La divination par l'aiguille flottante et par l'arignée dans la Chine méridionale(T'oung pao. 1914. P. 214—224)
5. L'or dans le folklore annamite (B. E. F. E. O. XIV. 1914. P. 1—17)
6. Le Nord-ouest de l'Inde dans le Vinaya des Mūlasarvāstivādin et les textes apparentés (J. A. 1914. P. 493—568) (根本有部律並びに關係文獻に表れたる北西印度)
7. Le Parinirvāṇa et les funérailles du Buddha (J. A. 1918—1920. 216 pages) (涅槃と佛陀の葬儀)
8. La Roue de la vie à Ajanta (J. A. 1920. 313—331) (トシヤンタに於ける生輪)
9. De quelques noms anaryens en indo-aryen (Mémoires de la Société de Linguistique, XXII. 1921. D. 205—210)
10. Les Vidyaṛāja; Contribution à l'histoire de la magie dans les sectes mahāyānistes (B. E. F. E. O. XXIII. 1923. 301—318) (明王、大乘派に於ける魔術史文獻)
11. La légende de L'empereur Aśoka(āśokāvānana) dans les textes indiens et chinois(Annales du Musée Guimet. XXX. II. 1923. 459 pages) (印度並びに支那の文獻に於ける阿育王説話)

12. Emprunts anaryens en indo-aryen (B. S. L. XXIV. 1923. P. 118—123)
13. Les langues du monde, (1924) Sino-tibétain, Tibéto-birmanes, Chinois, Tai, Austro-asiatique, Non-khmer, Amnrite, Munda.
14. Le Prologue-cadre des Mille et une Nuits et le thème du svayamvara, contribution à l'histoire des contes indiens (J. A. 1924. P. (102—137)
15. Brahma-Sahāpati (ibid 1924. 155—163)
16. Emprunts anaryens en indo-aryen (B. S. L. XXVI. 1925. 98—103)
17. La Princesse à l'odeur de poisson et la Nāgī dans les traditions de l'Asie Orientale (Études Asiatiques publiées à l'occasion du 25 anniversaire de l'École Française d'Extrême-Orient, 1925. 205-284)
18. The legend of Kiriṣṇa Drajāyana at Bayon d' angkorj Thom (The Yearbook of Oriental Art and Culture, 1. 1925. p.62-65)
19. La numération vigésimale dans l'Indo (Roznik Orien-talistychny, IV. 1926b, p. 230-237)
20. Un ancien peuple du Penjab; les Udumbara (J. A. 1926 p.1—59)
21. Noms de villes indiennes dans la Géographie de Ptolémée (B. S. L. XXVII. 1927. p. 218—220)
22. La place de Māra dans la mythologie bouddhique (J. A. 1927, p. 115—123) (佛敎神話に於ける魔の地位)

23. Totémisme et Végétalisme dans l'Inde (Revue de l'Histoire des Religions, XCVI, n. 6, 1927, p. 347—365)
24. La ville du Cakravartin ; influences babyloniennes sur la civilisation de l'Inde (R. O. V. 1927, p. 165—185)
25. Le Concile de Rajag'ha. Introduction à l'histoire des canons et des sectes bouddhiques. (Buddhica. Préface II, 1926—1928. 434 pages) (王舎城結集・佛教經典史並びに佛教異說史序論)
26. Préface de Le Japonais et les Langues austro-asiatiques, par N. Matsumoto. (Austro-asiatica. I, 1928)
27. La légende de Krishna dans les bas-reliefs d'Angkor-Vat (Revue des arts asiatiques, II, 1928, p. 91—97)
28. Préface de la Bibliographie Bouddhique. I. 1923—1929.
29. Le genre animé et le genre inanimé dans les langues austro-asiatiques (Donum Natalicium Schrijnen. 1929. p. 172—174)
30. Les influences populaires dans le Chândogya-upanisad (Bulletin of the School of Oriental Studies, V. Part II. 1929. p. 303—306)
31. La loi de symétrie dans le Chândogya-upanisad (Ibid, III, 1929. p. 489—497)
32. Fables in the Vinaya-Pitaka of the Sarvāstivādin School (Indian Historical Quarterly. V. 1929. n. 1. p. 1—5) (有部の律藏に於ける蠲噲)
33. Le Bouddhisme (La Revue de Paris, 15 Mars, 1929. p. 323—341) (佛教)——現代佛教第八十四・七一—二八

四、四本真經の註釋

34. Hippokoura et Satakami (Journ. of the Royal Asiatic Society, 1929. p. 275—279)
35. Un ancien peuple du penjab : les salva (J. A. 1929. p. 311—354)
36. Un empire colonial français : l'Indochine (1929)
37. La croyance au messie dans l'Inde et dans l'Iran, à propos d'un livre récent
38. Le nom de l'écriture Kharoṣṭhi (Journ. of the Royal Asiatic Society, 1930. p. 43—45)
39. Pre-Dravidian or Proto-Dravidian (Indian Historical Quarterly, VI 1930. p. 145—149)
40. Un chef d'oeuvre de la sculpture chame : Le Piédestal de Tra-Kièu (Revue des arts asiatiques, VI. 1930. p. 89

—93)

41. Emprunts anaryens en indo-aryen (R. S. L. XXX. 1930. p 196—201)
42. Le nom de patañjali (R. S. L)
43. Notes de dialectologie indienne (ibid)
44. Le Bouddhisme tantrique à Bali (J.A) (『インドネシアの宗教史』)
45. La théorie des guṇa (Bulletin of the School of Oriental Studies, London)
46. Une étoffe orientale : le Kaunakes (Journal of the Royal Asiatic Society)
47. Un dieu iranien dans l'Inde (R. O. 1930)

48. *Aśvaghoṣa et la Kalpanaṃāṅgīṭikā* (Bulletin de la Classe des Lettres de l'Académie Royale de Belgique, 1931.

p. 425—434) (馬鳴ノ喩莊嚴)

49. *Deux noms indiens du dieu Soleil* (Mélanges Parvy)

50. *Le nom de l'enfer en sanscrit* (Mélanges Parvy)

51. *Le symbolisme du pilier de Sarnath* (Mélanges Raymond Linossier)

註 (49)以后、年號なきは尙刊行せられざるものか、若しくは既に刊行されたるも僕の知らざるもの、

三 彼の佛敎的著作解題

No.6. 「根本有部律並びに關係典籍に於ける北西印度」

この研究は一九一四年初頭、彼が *M. Lévi* の勧めに由つて阿育王傳と共に翻譯に着手した時の副産物である。八月十七日彼は既に戦地に動員されたので其以前にこの七十頁ほどの極めて暗示に富んだ研究を發表したが、その刊行は其年の暮であつた。*Lévi* はこの書を批評して、「根本有部は屬寶やその隣接地方に積極的關係を有つたこと、これら律典編成時代、屬寶の文學的言語は梵語であつたこと」を明かにしたと言つてゐる。この律典の地理的研究は、彼自らも言つてゐる如く其後展開されたる諸研究への道を開いたのである。

No.7. 「涅槃・佛陀の葬儀」—二百十六頁

現代フランス佛敎學の一形勢

第一、悲嘆偈 (Avāṅśūta) (百緣經) と有部律 (Dulva (XI. p. 637. b. ligne 1.) とを比較し、次で雜阿含別譯雜阿含をかき、雜阿含の方が百緣經や Dēva に近似せること、従つてこの三部が根本有部に屬すること (p. 63) を概言してゐることは、少くとも雜阿含に限るかぎり正鵠を得てゐない。巴梨、長部相應部と Avāṅśūta との比較について法顯譯の大般涅槃經が上座部所誦として紹介される。是等の比較によつて雜阿最も古く、長、相應の二部は後世的變修を受けたるを注意する。茲に彼は涅槃說話の原型とその發展とを要説する。(p. 64) 第二、佛最後の遊行、有部律長部の比較は佛の王舍城より涅槃地迄の各地に於ける説法が *ṭhāpāyāsa* の法數の順序をとれる事を注意する。次で中阿含地動經 (Bhūṅgalakāya) と長部、增一部の地動 (Bhūṅka) 有部律、增一阿含の關係文獻の嚴密なる比較は彼に次の如き結論を與へる。初段優陀那は「王舍城時代」の佛敎の產物で法數により各地にとかれ、毗舍離 (Vāśālī) も菴婆女請佛も問題にならぬ。第二段は佛敎が毗舍離地方に進展した時代の產物で長部遊行經、根本有部の般涅槃經にこれを代表し、舞臺は毗舍離に移る。第三段は增一阿含で佛敎が北向し雪山麓に達する頃の產物だとする。第三、「法服と王服」、と第四、「佛の葬儀に於ける儀式的諸要素」、とを諸關係文獻の比較を行つてこれを部派と年代とに整理する。この仕事は彼が發表した最初の力作で、彼の佛敎學の方法論はこの時に確立したものである。然し、尙、彼はその當時に於ては今日の如き部執に關する知識を有たなかつたがために屢々穩當をかいたこと、材料の輯集が尙甚だ不完全であることは注意すべきである。特に「遊行經」の考證は

更に多くの材料、従つて部派によるその特異性を研究すべきである。今一つ注意すべきは彼の遊行經成立の地理的三階段である。この臆説は彼の鮮かな方法論に依るものであるが僕は其と同時に、部派の根據地の研究によつて遊行經關係文學の間に見らるゝ地理的矛盾を解決しうる他の方法を提示したい。此種の研究は尙日本佛教學に於ても未清算であるから、學者が彼の結論を再吟味されんことを望むものである。

No. 11. 「梵漢文學に於ける阿育王說話」四五九頁

上下二部より成立し、下部は「阿育王傳」の逐字的佛譯で彼が十年努力の結晶であり、又今日彼の漢譯に ついての自信の母であらう。素より私達、漢譯に育つた者から見れば、H. Der の「大莊嚴論」の佛譯に見らるゝ程ではなくとも、尙、相當に誤譯、不完全譯がある。おかしいになると、「無央數人」の「無央」を *“sans y être invités”* (p. 354) (そこに招かるゝ事なく) と譯したので伯林の Luders がまに受けてその漢譯者だと思ひこんでる羅什攻撃の好材料としてゐる。(Druckstücke der Kalpanamahāyāna, s. 87) さうした不満足な翻譯は相當の數に及んでゐる。日本佛教學界としては彼の仕事のみならず、其他の翻譯についても相當に訂正して置かねばならぬと思ふ。その上部は阿育王經、阿育王傳、その一部をおさむる Divyavadāna 根本説一切有部律を一括してその聖典史的取扱ひをしてゐるが、極めて暗示に富み、佛教學界に寄與する所少くない。其序説に於ては阿育譬喻 (Asokāvadāna) を以て Mathura 地方に成立せる有部の文獻とし、有部教會の初期の列祖と、佛陀の北西印度地方の想像的旅行の傳説をおさめてゐる。これはこの阿育譬喻が中國時

代から北西に傳播せんとする時期の産物であることを物語つてゐる。第一部は八章より成り、一、阿育譬喩に於ける第一結集、二、列祖傳承、三、阿育王事蹟、四、コーサンビ派と賓頭婁物語、五、阿育治世、六、阿育の地獄、七、法滅盡の思想の發達、八、阿育王傳の最後の章について、阿育譬喩を細論してゐる。その第一部の序論は極めて含蓄に富み、例の彼特有の方法論によつて佛敎々會の發展を *Palinpara, Mahurakamhira* の地理的轉移に依つて説明し、最後に (p. 150) この阿育譬喩はマトウラ教會の産物で、この土地は舊婆羅門文明の流行し、除商の通路、佛敎がマガダに發してインダスに向つて傳播せんとする契機點に位置し、梵文學を産み出せる豊富なる教會の成立したところであつた。その時期は原始佛敎の詩偈時代からカシミラ教會の醇色的作品たらんとし、無味乾燥の經典から方廣大乘に、バルフートの浮彫から犍陀羅の希臘的佛敎的佛像へ、マガダの初期教會からカニシカ時代の普遍的宗敎たらんとする、是らすべての過渡期であつた。彼は第八章の下に、(p. 150) この譬喩と大莊嚴論 (*Sūtrāntakāra*) との成立前後を論じて前者の成立の古きを主張してゐることは最も注意すべきことである。彼の著作 (p. 150) は明かにこの點に關する補遺である。Liders は中央アジア發掘の斷片を整理して *Kapanaṃajūṭika* を發表しその作者を與書に基いて童受 (*Kūmarānka*) なりとし、譬喩と大莊嚴論との前後について彼と全く反對の意見を發表してゐる。(Bruchstücke, s. 121. Dass das A-yu-wang-t'uan älter sein sollte als die Kalpanamajūṭika, ist natürlich ausgeschlossen.)

この成立前後論、著者論は目下恰かも歐洲佛敎學界の論争の焦點と化してゐる。Liders の外に J. Nobai

が獨逸から、Przytuckiの外にLeviの四人、其に本年からは僕が参加して(Sūtratantra et Kalpanaṅgīhita, J. A. 1931)前後説にはPrzytucki説を支持し、著者論には馬鳴童受二人を疑ひ、翻譯者としての羅什説を否定した。Nobel, Liders, Levi, Przytucki更に應戰の決意を示してゐるので一寸どうなるか興味深いことである。この書はLeviに獻じてゐる。

No.25. 「王舍城結集、佛敎聖典史、異部史序論」一四三四頁

この書は彼の今日迄の傑作である。彼が早く(一)(二)の兩研究に於てその一部として取扱つた王舍城第一結集を、その後、愈々開け來つた漢譯佛典の視野と、愈々圓熟し來つた彼一流の方法論によつて大成したものである。序説、第一部は經典による結集、第二部は律によるもの、第三部は季節的祭禮と結集とから成立する。序説に於て彼は、經律成立前後に關する態度を表明し、先づ經前律後のMūlayeśi律前經後のOldenbergの説をのべ、次でI. de la Valke Pousin, Leviらの説を参照して經前律後の自説を明かにしたその末段に彼は自己の方法論を一言して關係文献の分析比較にありとし、更に思想の現實的表現を辿ることの必要なること、敎理はその信仰によつてのみ説明せらるべく、神話は世界についての觀念に關係し合つてゐるから、一文から分離されたる一句は死語に外ならずと言つてゐる。(VI) (Un dogme ne doit être interprété que relativement à une religion, et un mythe par rapport à une conception du monde; une phrase séparée du contexte est lettre morte.) 第一部、迦葉結經、阿育王經と阿育王傳、大智度論、佛般泥洹經と般泥洹經、

撰集三藏及雜藏傳、分別功德論、大悲經、菩薩處胎經にあらはれたる第一結集の傳説、第二部、五分律(化地部)南方律小品、四分律(法護部)と毘尼母論、摩訶僧祇律、十誦律(有部)にあらはれたる第一結集説話、第三部は、一、劫賓那(Caravāṇa)の神話、二、阿難の臘出、三、僧伽と結集説話、四、第一結集傳説と佛敎各派史、五、結集説話と聖典の成立、六、結論、以上の六部の内、素より第三部は私達にとつて幾多の危険なる提唱と共に、幾多の有益なる暗示を與へてゐる。特に上述諸經律の所屬部派については、尙、批判訂正を要する點、少なからざるも、僕は歐米の佛敎學者にして彼を除いて、誰人もこの學地に達せる者を見ない。特にこの彼一流の方法論の當然の結論として大小二乘を部派の細胞によりて整理せんとする企圖は、少くとも僕自身の研究に尠からざる暗示を與へてくれた。従つてこの第三部は日本佛敎學者必讀の力編なることを推擧して置きたい。然し彼の假説には幾多賛成にためらふものがある。乏しい材料に立脚して派出な地理的判決を施すことは極めて危険が多い。上座部を西方に、大衆部を東方に位置づける彼は(р. 310)異部宗輪論に五事を議する四衆、龍衆、邊部、多聞、大德の四衆を以て、大德と龍衆と併せて *Shāvis-Nāgā* の西至上座部とし、邊部多聞を併せて *Paṇḍya-Pāṭishvā* の東住大衆部とせる如き何程の學的價值ありや疑はざるを得ぬ。(р. 311) 又上座部を以て戒律主義、革新的佛敎、西方教會とし、大衆部を古佛敎、經典主義、東方教會として完全なる對照をなさしめたるも甚だ危険なる推論たるを失はない。よし彼が *Pousin, Wallaeer, Lévi* よりも更に深く部派佛敎に造詣を有つても、日本佛敎學のこの點についての古來

よりの材料に縁遠き彼の立論に對しては、私達は尙、多くの材料提供の學的義務を有つのである。さは
れ、この一書は彼の研究の一大標柱たるを失はぬ。

No.33. 「佛教學年報」第一卷（一九二八、正月—一九二九、五月）一六四頁

彼の指導の下に Chacon, Dutt, Kempers, Lalou, Poussin, Lévy, Lignat, Linozier, Prylinski, Stein, Tuxen, Ware
と僕とが寄書して 315 件に及んでゐる。

No.32. 「有部律藏の譬喩」

これは小さい論文で有部律に出る本生や譬喩經について概説してゐるが、別段學的特色を有たぬもので
ある。

No.33. 「佛教」一八頁、（現代佛教、昭和六年八月號）

これは實に小氣味よく聰明に佛教を概説したもので初期佛教々會の指導原理とその實際制度、バピロン
に生誕せる「轉輪聖王」の印度輸入はマガダの帝國主義と佛教の新社會秩序を形成せしめたこと、佛教々會
の婆羅門主義化、佛傳、佛聖典の成立、僧團制度の確立、佛教に於ける淨土涅槃の二元論、佛教々理の變
遷、大乘運動の意義、支那日本、南海の佛教等を巧みに概説してゐる。巧みなだけにはそこには彼の勝
手な臆説がいくらかもある。然し私達は今日までかくまでも見透しの利く頭腦を以て佛教の全相を歐洲的に
披瀝したものを知らない。茲に彼の大きい、廣いねらひ所がある。勿論そこには Scharbatky, Wallenar,

Poinsin の哲學的深さを有たぬ。その哲學こそは彼が人生の上に平凡に翻譯しやうとしたところである。そこには Thomas Lévi, Liders の有つてゐる鈍重なる考證が足らない。利きすぎるメスで瞬間に手術をしてしまふ早業がある。勿論、この論文は世間の雜誌にのせたものだから學的考證を専らとしないものではあるが、尙、批判すべき多くがのこつてゐる。たゞともすれば一時代、一地方、一學派、一經典に捉へられて能事了れる若干の日本佛教學者にとつて多少の參考にならうと思ふ。

No.44. 「パリの秘密佛敎」

これは最近刊行されたかと思ふが、僕はこの校正刷を所有してゐる。眞言學者には一讀の價値あるもの、是は Poinsin が和蘭陀語で最近パリ發見の三秘密經典についての研究を發表したのを彼が佛國佛敎學界に紹介したのである。Nagabharjyusūtra, Kalpabuddha, Kanahiyantkan の三部で、五如來を出してゐる。毗盧遮那を中心として Akshobhya, Ratnasambhava, Amitābha, Amoghasiddha を四方にしてゐるので、Poinsin は日本眞言との類似を注意してゐる。第一經では毗盧遮那は Krodha (怒) に Karuhara を順次に Yamamataraja, Sinhahana, Matihāna, Vatala を有つてゐる。第二經では各佛は Locani, Mānaki, Parīvarasini Tara の女神を有つ、その他、秘密佛敎の研究に興味ある材料を供給してゐる。

No.45 「馬鳴と喩莊嚴」

「先に Lévi の Liders 反對説を紹介する。」「Kalpanānandītika」と言ふ新名は別稱で Digantapanīti が本名

で馬鳴の原撰で童受に修正さる。だから羅什譯の大莊嚴論は馬鳴の原初の作を示す」と言ふ。彼はこの Levi の説に反對して (p. 483) *Digantapankhi* もしくは *Kalpānamṛtitika* と呼ばれるものは童受 (*Kumārāra*) の原作で後世、題號も著者も變更され、馬鳴造、大莊嚴論となる。かくして茲で彼はその名稱の變遷の跡を辿る。然し彼も Levi もこの論争に於て「大莊嚴論」の梵名をば至元錄以來の *Sūtrāṅkara* を以て原名と執するが、元來は「大莊嚴論」とか、「莊嚴論」とか言はれたのでどこにも經 (*sūtra*) といふ字はない。或は *Amṅkara*, *Malāṅkara* と言はれたかも知れぬ。その作者についても馬鳴童受の何れかに決定せねばならぬ理由はない。僕はこの大莊嚴論は或は材料を各部派に輯集したある無名編輯者の手になつたものではあるまいかと思つてゐる。尙、彼は大莊嚴論跋敬序中にある「彌織」を *Mahāsāra* と讀むに反對して *Meaka* と執してゐるのはどんなものか。十八部論に「彌沙部」とさへ言つてゐる。*Meaka* は蠻遮迦と音譯さるべきだ。日本佛教學界にとつて何でもないことが欧州では屢々曲解されてゐることは遺憾至極である。

四 彼の佛教學の特徵

彼の佛教學の傾向については本誌に嘗て本田義英君が首肯しうる批評を興へてゐるし、同じく高畑寛我君が彼の *Austro-asiatique* について二三紹介の勞を取つてゐる。松本信廣君も「史學」にこの新提語について彼の功績を述べてゐる。然し、彼が日本佛教學界に關心を有ち、堪えず、彼の先輩 *Ponsin* と共に、新刊の諸論文の内容を知らんことに熱心であるのに比し、我學界は彼の仕事に對していさゝか冷淡である。

Wallier は和辻、宇井兩教授によつて、Lévi は日本滞在によつて相當の理解をもたれてゐるが、彼について知ることは極めて乏しい。其は日本の學風にもよらう。「哲學」に關心を有ちすぎる日本にとつて彼の研究は餘りに、哲學から遠いものであるからであらう。さばあれ、僕は平心に彼の學風の長短兩面を紹介することに若干の義務を感じてゐる。

第一の特徴はあく迄も文法的、言語學的である。そこに彼の講義の物憂さがある。然し茲が彼の本殿である。彼の著作・3. 9. 12. 13. 15. 16. 17. 19. 20. 21. 24. 26. 29. 34. 35. 38. 39. 41. 42. 46. 47. 49. 50. は悉く彼一流の方法論に由る言語學的研究である。茲に彼の佛教學の材料と基礎とがあり、又そこに若干の危険がある。上記の諸著作の題名が讀者に物語るやうに彼の注意はあく迄も狭く、唯一字、たとへば *Chavartin*, *Kharogibi*, *Mithra*, *Udunbarr*, *Salva*, *Hippokhorin*, *Sakarkari* の證索をする。梵、巴、イラン、バビロン、先住ドラヴィダ、ムンダ、彼の提唱にかゝる新語系 *Austro-asiatique* 等、佛敎文學がもつてゐる特色ある文字を是らの言語網の上に解剖し分析してその語の生誕地と經路とを決定する。かくして *Chavartin* 乃ち轉輪聖王の思想はバビロンより、*Maitreya* (彌勒) はイランより佛敎に攝取せられたとする。非梵語の研究によつて先住民族の研究をする。*Sakarkari* = *Sakarkari*, *puta* = *kani* かゝる言語學的方程式が彼の得意であつて、讀者の承認を得ずして、たまにはこの方程式は意外なる結論に飛躍する。僕はこの方面の専門的知識を有たぬもの乍ら、尙、その方法にはかなりの不安を感じずにはゐられぬ。彌勒思想や轉輪聖王の思想がかゝる廣

汎なる領土を有つたらうことには賛しうが、時間的確實性を究めざる言語學的方程式のみを以てしては、史的方法として不充分である。この彼の方程式態度は屢々彼の佛教的力作を暗からしめる。一つの臆説を満足させるだけの都合のいゝ方程式を作ることは研究者の往々經驗する誘惑である。にも拘はらず、彼の廣汎なる言語學的方法は佛教研究に驚くべき視野を廣め、古代文明に於ける活潑なる東西交渉の跡を暗示するに充分である。

第二に彼は佛教研究の唯一の方法として關係文献の輯集整理を提唱し、自らも、その「涅槃」、「阿育王傳」、「第一結集」の三部作に於て美事にその一部をこゝろみ、且つ成功した。涅槃葬儀に關する、第一結集に關するあらゆる文献を集めることは歐米の學者にとつて難事であらう。しかも彼はある程度に完成した。其を整理分類し、遠疎と近親とを分析し、その關係、乃ち簡復、新古、前後を推定した。この點は小野玄妙君の方法に似た所がある。更に、その所屬部派によつて統一しやうと試みた。この企圖は三部作に於て一部の成功を得たが、私達日本佛教學界の目からは尙、甚だ盡さざる所のあるを感ずる。特に、佛涅槃、阿育王傳については、彼の研究のまだ若かつたゞけに、その材料輯集には遺憾の點が多い。第一の佛涅槃論下の遊行經の如きは無數の材料がある。然るにほんのその二三を捉へて佛般泥洹經と泥洹經との二部を大衆部出と決する如きはどんなものだらう。第二の阿育王傳の材料もまだ半分もつかつてゐないで、その前後新舊を論ずる程、危険はない。Indicesに至つてはその一つだけを握つて騒いでゐるのだから始末がわ

る。第三の結集論が一番とのつてゐると思ふ。たゞ、かうして輯集した材料をどう裁いて行くかは非常に六づかしい。結集に關する所だけの同類項を集めることは危険である。ましてや、そのことによつてのみそれらの文献を部派的に分類統一するは學價値に遠ざかることが多い。かうした遺憾がこの結集論の第三章にみられる。然しこの方法は次の長所を有つ。結集なり涅槃なりに關する傳説だけを集めて行くから、従来の經典批評をぬいて行くことが出来る。勇敢にその材料の新らしき關係思想系統を見出しうる。大乘も小乗もない。梵も巴も藏も漢もない。一隅をとらへて至端を推すの危険はある。然し諸文献の全く新らしき關係圖を展開せしめる。若し、彼が今後の不撓の努力によつて、この關係圖を無數につくりえたる後、初めて數的根據を以て、今日の部派的取扱を見直す日があるならば學界を益する更に大であらうと思ふ。

第三は經典文學の新しき見方である。そこにはつよい社會史觀が働いてゐる。Senart や Durkheim の影響をうけてゐるらしく思はれる。これは彼の性格からもくる。彼はあくまでも *realist* である。物の外面の派出やかさに捉はれずに、物のうらを見る。神話を目にしながら彼の頭腦はその神話を作り出し、神話にうつる現世相を考へてゐる。根本有部律に佛陀が北西地方遊行の傳説を見れば、この律の成立年代とその地方を調査してゐる。この彼の見方は時には餘りに鋭敏すぎて經典成立に勝手な順序さへつくることがある。然しこの研究方法は歐洲學界よりも、むしろ馬鹿正直の目で佛敎を見すぎてゐる日本佛敎學界に參考になるだらう。經文よりも經文を作り、編んだ作者の呼吸、思想、好意、その所屬敎會、その年代を考へ

てゆくところに、彼の特徴がある。(阿育王傳佛譯序文(一)素よりかうした經典傳説の教會史觀、社會史觀は、前述の彼の經典整理の方法論から導き出される當然の結果である。同一事件についての諸材料の不一致をどう説明して行くか、こゝに人間の腹を見やうとするのが彼のねらい所であるらしい。その不一致の中に教會の意向その地理的關係、あるものに對する好惡などの諸相が暴露される。かくして彼は佛敎經典の成立史をつかみ、異部の實相を握つたと考へてゐる。これが彼の「第一結集」である。僕は彼のこの方法論そのものに何らの反對意見を有たない。經典や敎理の階級性を認める僕にとつて彼の佛敎聖典觀、部派發展史論は相當の同感さへ有つてゐる。然し、彼には敎理史方面の造詣と意向を有たない。彼にとつて單なる敎條にして信仰に關せざるものは、そして又、現實的表現なき哲學的思想は無意味である。然し、聖典も部派も其はたゞ生きたる相のみではなくして、佛敎的に生きるといふ思想の上にも考へねばならないと思ふ。彼の關心は餘りに教會史につよく、敎理史に些の同情も有たない。教會の關心はその教會のイデオロギーに制約され、そのイデオロギーが又、教會の關心に制約される、相即的の見方が彼にあつてほしいと思ふ。然し佛敎學を以て俱舍や唯識にのみあると考へてゐた日本佛敎學界にとつては、むしろ彼の如き全く *realist* の研究態度が目下の急務であると思ふ。

以上、尙甚だつくさゞるものがあるけれども、わが敬愛する、そして多くの前途を有つ Jean Przyski の佛敎學の二三を日本佛敎學界に紹介し、彼の學的精進を祝福するものである。(一九三一、九、一〇)

大乘經典の研究と宗學

——法華經の原形を論じて宗學との交渉に及ぶ——

布 施 浩 岳

一 序

最近、東洋學中特に佛教の研究は東西共に盛になり、着々その成績を挙げつつあるは苟しくも學界に有縁の者の知らざる無き事實である。小乗佛教の研究は稍下火となり、大勢は大乗佛教へと向ひ、材料を漢譯佛典に求めるやうになつたので、よく漢文を讀む西歐の東洋學者が次第に増加しつゝあるのも亦周知の事實である。彼等に依て東洋の寶庫も漁り盡される日が、やがて來るに相違ないと思へば吾等佛教徒は安閑として彼等の擧ぐる成果を傍觀してゐる譯にはゆかぬ。一日も早く吾等の手に依て其の成績を收め、以て佛教將來の方針を考慮しなければなるまい。斯く考へるのは第三者から觀れば、或は妥當でないかも知れぬが、佛教徒なる吾等は左様思はざるを得ない。此の意味に於て吾等は不完全ではあるが敢て大乘經典の原形を考察せんとするものである。

然しながら、大乘の經典は概ね、現在吾が佛教各宗所依の經典となつて居り、宗義も確立してゐる今日

であるから、其の影響の多大ならんは勿論である。最も影響少きは其の宗義からしても禪宗で、次は天台眞言の兩宗であらう。淨土宗、眞宗、日蓮宗は其の受くる影響が最も甚しいと思ふものであるが、是等の凡てに互つて、こゝに論及しやうとは思はぬ。今は只其の一部分なる法華經の原形に就て私見を述べ、出來得るなら宗學との關係をも併せて考慮しやうとするものである。

法華經の原形に就ては曾て大崎學報(七十六號)に發表したのであるが、不足の點や、妥當を缺くと思はれる節もあるので、此の機會に是等を訂正補足し、以て原形に關する私見を纏めておきたいと思ひ、殊更此の問題を選んだ次第である。

二 法華經の原形に就て

法華經廿八品の原形を論ずるに當つて、先人が既に論證を了したる部分即ち屬累品已下と提婆品とに就ては吾等も異論の無い所であるから、夫れ等に就ての論述をこゝで繰返へさうとするものではない。従つて是に關しては一言も論及しない事を斷つておく。又こゝに述べんとする原形論は羅什譯を中心とするものなる事を併せてお斷りしておく。

さて法華經の原形を考へるに當つて、先づ出發點となる方法は、序品より神力品に至る二十品の長行と偈頌とを對照し、其の内容の對應する具合を各品に於て調べ、然る後その善く對應するものと、然らざるものとを分類することである。此の長行偈頌の對照比較は、勿論現存法華の各本を参照せねばならぬ故、

是だけでも實に容易でないが是に關しては常盤博士遠曆記念論文集に拙稿を載せておいたから、其れを參考して頂きたい。それで、こゝには其結論だけを(a)項として、叙述の順序であるから掲げておく。

(a) 法華各品の長行偈頌對照比較

法華各品には長行と偈頌が、(一)よく對應するものと、(二)一事項位は對應せざる内容を有するものと、(三)殆んど對應せざるものとの三種類がある。勿論對應すると言つても一字一句同じであると言ふ意味ではなく、長行偈頌何れか一方にある事項は、何らかの形で必ず他方にも出てゐると言ふ意味である。(三)に屬するは、對照するに困難な位、よく對應しないものや、偈頌が、その長行の一事項を布衍したに過ぎないもの等である。此標準で分類すると、どうしても三種類になるが、(二)は大體に於て對應するのだから、是等を(一)に準ずるものとして、二種に分け、そして羅什譯の順序に依て配列すると次の様になる。

第一類 「(一)及(二)に屬する品」

- 序品 「(一)に屬す」 ◎方便品 「(一)に屬す」
- 譬喻品 「(二)に屬す」 ◎信解品 「(一)に屬す」
- 藥草喻品 「(一)に屬す」 ◎授記品 「(一)に屬す」
- 化城喻品 「(一)に屬す」 ◎五百弟子受記品 「(一)に屬す」
- ◎授學無學人記品 「(一)に屬す」 ◎安樂行品 「(一)に屬す」

○如來壽量品 「(二)に屬す」

◎隨喜功德品 「(一)に屬す」

◎法師功德品 「(一)に屬す」

◎常不輕菩薩品 「(二)に屬す」

第二類 「(三)に屬する品」

法師品

見寶塔品

勸持品

從地涌出品

分別功德品

如來神力品

小部の法華經に年代を経るにつれて挿入が行はれ、遂に今日流行する大部の法華經となつたと言ふ事は何人も異論はあるまいが、何れだけを原形と考へるかと言ふ點に問題がある。言ひ換へれば「挿入」が常に藥王品等の如く一品として行はれたものなれば、割合に解決も容易であらうが、各本を照合して見ると必ずしもさうでなく、一品中の或る場所に、長行或は偈頌を、或は又長行偈頌の一對を挿入してゐる。例せば、五百弟子受記品の第一長行中に、正法華では更に別の長行偈頌一對を挿入し、神力品の長行中に、梵本並に西藏本では別の長行を挿入するが如きである、各本を照合する場合には勿論羅什譯が最も挿入が少いとは言へ、諸本に斯かる種類の挿入が行はれてゐる以上、妙法華だからとて當てにはならぬと考へるのが穩當であらう。然る時は妙法華を中心にして論述するからとて、「長行偈頌のよく對應せざるものが必ず新しい」とは言はれないのである。それ故、右の如く事實上二種類に分けられるとしても、それは只事

實であると言ふだけで、是だけでは原形論上殆んど何の役にも立たぬ。何等か別の方法に依る材料を蒐集しなければならぬ。

(b) 譬諭並に古事の長行偈頌對照比較

各品に於ける種々の事項其者を主として、説明上の詳略を問はずに長行偈頌の對照比較をなせる結果は(a)項の如く、諸品を二種の部類に分かち得るが、更に進んで、最も對照し易い譬諭及び古事を中心として各品の長行偈頌を對照して見やう。

序品は二段(段とは長行偈頌一對の意)より成り、第一段には無く、第二段に日月燈明佛の古事がある。長行に比して偈頌の説明は短かく簡單であり、八王子の名、日月燈明二萬佛の事、同一姓の事、妙光の弟子八百人の事等が偈頌には無い。即ち同一古事を長行偈頌同様に繰返してはゐない。詳略の別が確に認められる。

譬諭品は第四段に有名な「三車火宅」の譬諭がある。長行偈頌各々に同様に繰返されてゐて序品第二段の古事の場合とは多少趣を異にする。

信解品にも有名な「長者窮子」の譬諭がある。譬諭品と同様、同じ様な長さと内容とを以て長行と偈頌とに繰返し説かれてゐる。

藥草譬諭品には「三草二木」の譬諭があり、是亦同じ様な長さと内容とを以て長行と偈頌とに繰返されてゐる。

る。

化城喩品には大通智勝如來の古事と「化城」の譬喩とがある。前者は長行に詳にして偈頌の説が割合に簡單であるのは序品の場合に似てゐる。後者の譬喩は長行偈頌同様に繰返され、其調子は譬喩品等と同じである。

五百弟子受記品第三段の「繫寶珠」の譬喩は簡單な内容であるが長偈同様に繰返されてゐる。

安樂行品第四段の「髻中の明珠」の譬喩も簡單な内容ではあるが長偈同様に繰返されてゐる。

如來壽量品には釋迦如來の本事を説く「五百塵點」説と「良醫」の譬喩がある。兩者共、長行に詳説せられ、偈頌の其れは餘りに簡單である。五百塵點説の意が偈の第一頌に相當すると言つたのは（常盤博士の記念論文集拙稿）只事項として見ただけであつて、所謂五百塵點説は偈頌に全く現れてゐない。是を、同種の事項なる化城喩品の三千塵點説（大通智勝佛の古事）が長行と偈頌に同じ様に（多少字句の出入はあるが）繰返されてゐる事實に比較するがよい。兩者の間には判然、表現上の差別が認められる。次に良醫の譬喩も偈頌の其れ（第20頌）は長行に比して餘りに簡單である。三車火宅、長者窮子、繫寶珠等の譬喩が長行偈頌同様に、若しくは偈頌の方に寧ろ、詳細説明せられ居るとは甚だ調子を異にしてゐる。従つて良醫の譬喩は偈頌のみでは意義不明で、長行の説を待つて始めて其意義が徹底する始末である。要するに本品の古事及び譬喩は他品の其れと、表現の調子が甚しく相異してゐると言ふ事實を認めねばならぬ。

最後に常不輕菩薩品には常不輕菩薩の由來を説いた威音王如來の古事がある。長行偈頌の間に多少説明事項の出入があつて、長行の方が詳かではあるが、序品及び化城喻品の古事と同様の調子で長行偈頌兩方に繰返されてゐる。

法華經中の古事及び譬喩は、大體右の九品に説かれてゐるだけで、其の各々の長行偈頌に叙述されてゐる調子は、以上の説明に依て明かなる如く必ずしも一樣では無い。古事は譬喩に比して、どの場合も長行に詳説され、偈頌の其れは割合に簡單である。然るに譬喩は反つて偈頌に詳説せられ、長行のそれは必ずしも偈頌の譬喩より詳しくは無いのである。只、此の際例外となるのは如來壽量品のみである。壽量品は古事も譬喩も他品の其れと調子が違ふとは既に説明した通りである。斯くして法華經中の古事及び譬喩を長行と偈頌とに於て對照し、其の叙述の調子を各品に於て比較する時、こゝに於ても亦、次の如き二種類の型を見出すのである。

第一類 (古事或は譬喩が長行偈頌同様に繰返される品)

序品、譬喩品、信解品、藥草喩品、化城喩品、五百弟子受記品、安樂行品、常不輕菩薩品。

第二類 (古事或は譬喩が長行偈頌同様に繰返されざる品)

如來壽量品。

誰が試みても右の如く二種類になるに相違ない。けれども、こゝに於ても尙吾等は事實を事實として認

めるだけであつて是のみに依て第二類が後の成立だとは言はない。こゝでも只二つの種類に分けられると言ふ事實を認めて貰ひさへすればよいのである。

(c) 各品相互の接續に就て

先づ大體を言へば序品より授學無學人記品迄は相互によく連絡し、話の筋が單純であつて、すら／＼と運んでゆくが、法師品以後は筋が複雑になり、連絡具合も、諸所に於て横入の物語の爲に切斷されると言ふ風である。それ故各品の接續具合をよく調べて見る必要が起る。

方便品から人記品迄は所謂法鬘因三周の説法に伴れて聲聞衆が授記せられる一段で、説法の筋が簡單であるから、連絡もよく、問題にならぬが、法師品からは流通分に入るのみならず、話し相手が突然菩薩になるので、人記品と法師品との連絡が困難である。加之、法師品と寶塔品との連絡が多寶塔の出現に依つて切斷されてゐる。それ故法師品は前後に接續する事が困難で、若し内容からすれば經塔を説く故、神力品への接續は可能である。(寶塔品に依て法華經が二分されることは先人既に説く所である)。さて、多寶塔が何を意味するかは暫く置いて、釋迦如來の塔中よりの第一聲は付屬問題であつて、

誰能於此娑婆國土廣說妙法華經。今正是時。如來不久當入涅槃。佛欲以此妙法華經付屬有在。

(諸本の意味よく一致す)

と言つて長行が終つてゐるのは、明らかに付屬問題を提供した形である。偈頌にも付屬が問題にされて

ゐるが、偈頌は寧ろ佛滅後法華を受持するの困難なるを力説してゐる。斯くして勸持品に移るので、勸持品は當然、付屬問題を扱ふべきであるが、其の初めは比丘尼の授記を取扱つてゐる。是を片づけて再び付屬問題に入り、諸菩薩の誓言（法華經弘通の爲には如何なる艱難をも忍ぶと言ふ）となつて偈が終つてゐて、佛陀の付屬は尙行はれない。乃で問題は已然として付屬であるから、直ちに涌出品へ續けば工合がよく、地涌の菩薩も「出」がよくるなし、實際、話の筋もさうなつてゐるのだが、勸持品と涌出品の間には安樂品が挾つてゐて、不思議にも付屬の無い菩薩方に惡世末世に於ける法華經弘通の注意が懇切に述べられてゐる。法華經の付屬は神力品へ行つて結末を告げるのであるから、弘法の注意は其處で、或は其前後になさるべきで、それが自然である。付屬の無い菩薩を相手に、神力品の付屬已前に於て弘法の注意を與へるのはどうも不自然である。涌出品の初めは、他方の國土から來會した諸菩薩が、

世尊、若聽我等於佛滅後、在此娑婆世界、勤加精進、護持讀誦書寫供養是經典者、當於此土、而廣說之。（諸本の意味同じ）

とて娑婆世界に於ける滅後の弘法を誓ふ語を以て始るから、勸持品からすぐ接續すれば最も調子がよいと信ずる。それ故寶塔品已後の諸品相互の接續具合からすれば安樂行品はこゝに無い方が善いのである。

涌出品では附屬問題が本論に入つて地涌の菩薩の出現となり、同時に別の問題を提供してゐる。即ち無數の地涌の菩薩を佛陀が

悉是我所化 令發大道心 此等是我子 依止是世界 (第38頌)

と宣言する事に依て、「佛は成道後日尙淺きに如何にして斯くの如き無數の菩薩を教化示導する事が出来やう(第44頌)」といふ疑問を起さしめ、以て必須的に壽量品の説法(久遠の成佛を明す)を導き出してゐる。それ故法華經の經過から見ると、壽量品の説法は付屬問題なる本筋から離れた事になるが、安樂行品の場合とは異り、前後の接續がよく、本筋から離るべからざる關係に立つてゐる。

即ち、壽量品は涌出品の提供する疑問を解決する爲、佛陀の本地(久遠の成佛)を明かし、併せて佛陀の慈悲化導と佛身の常住とを説いてゐるのである。

次に分別功德品は法華經の功德を説いたものでは無く、壽量品受持の功德を高調してゐる。即ち此品の第一、二段には「我説是如來壽命長遠時」とか、「聞佛壽無量、一切皆歡喜」と述べてゐるから、疑問の餘地は無いが、妙法華の本品第三段長行の終頃に「隨義解說此法華經」とあるので問題が起つて来る。即ち妙法華だけで判斷すると、分別功德品の第一、二段は壽量品の流通分であり、第三段は法華經全部の流通分と言ふ事になる。然し、正法華にも、梵本、西藏本にも「此法華經」なる語は無く、梵本では只此の *Dharma* (法門) となつてゐて、明かに壽量品所説の法門を意味してゐる。加之、妙法華第三段の長行にすら、「聞我説壽命長遠、深心信解」等と二回迄壽量品所説の法門を聞持する事なるを明示してゐるのである。それ故妙法華にある「此法華經」なる語は其原典にも無かりしものと見るが至當ならん。斯く判斷する事に

依て、分別功德品は全く壽量品を高調したる、壽量品の流通分であると言ふ事になり、壽量品と分別功德品とは不可分の關係にある事が明瞭になつて來る。

さて涌出品で提出された疑問は壽量、分別の二品に依て全く解決された以上、復び、本問題に立ち歸つて、付屬を完了するのが話の順序であるから、直ちに神力品に移つて、上首上行等の諸菩薩に、法華經を付屬して此問題の結末を告ぐるべきであるが、分別、神力兩品の間には隨喜、法師、常不輕の三品が介在してゐる。此の爲に一經としての締りが無くなり、冗長に流れる嫌ひがある。思想内容から見ても、分別功德品第三段には長偈共に經典を佛陀と見做す立場から經塔の建立供養を力説してゐる。此處に言ふ塔は勿論舍利塔(Śrīpa)でなく、記念塔(Cetra)で、舍利の代りに經典を中心としたものである。此の經塔を高調する思想は分別功德品第三段にあつて、更に其れ以後は神力品に至つて力説されてゐる。それ故分別功德品から、直ちに神力品へ接続する方が連絡密なりと言ふべきである。

然らば隨喜、法師、常不輕三品の内容及連絡は如何んと言ふに、隨喜功德品は法華經の説法を聞いて隨喜する功德を人間生活を中心にして説いたもの、法師功德品は法華經を受持する功德を六根を中心として超人間的に説いたものである。初めに聞法隨喜の功德を説き、而る後に其の法を受持する功德を説く所、一般の入信經路に等しい。奇蹟や災難に遭遇する事が入信の動機となる場合は進行が急速であるが、然らざる一般の場合は漸進的で、先づ聞法隨喜が初めにあつて、入信し、而る後法門受持に迄進むものである。

それ故、隨喜、法師兩功德品の關係は實踐的に見る限りよく連絡するものと思ふ。且つ其の功德の内容も隨喜の場合には人間的で、受持となつて始めて超人間的になる如く説く所、宗教實踐の過程に類するもので、頗る妙味がある。最後の常不輕菩薩品は法華を受持する功德の實例を挙げたもので、六根清淨の功德を得ると長偈同様に繰返し、尙、品初には明かに、

其所得功德、如向所説眼耳鼻舌身意清淨。

(此句だけは各本の意味が符合するが、謗法罪を説く句は諸本一致せず)

と説く故法師功德品との連絡は頗る明瞭である。

斯くして隨喜、法師、常不輕の三品が密接なる接續關係を有するとは了解し得るが、分別、神力兩品の間に、何故に此三品が介在するか、其の理由を知るに苦しむものである。此三品の所説は決して、其れ已前に提供されたる問題の解決ではなく、従つてここには等三品の介在する必須的理由が無くなる譯である。以上、序品より神力品に至る二十品相互の接續する具合を考察し、略其間の連絡關係を有りのまゝに説明した積りであるが、便宜上其結果を要約すれば、此場合もやはり、必然の結果として三つの部類に分けられる。

第一類 (九品)

序品、方便品、譬喻品、信解品、藥草喻品、授記品、化城喻品、五百弟子受記品、授學無學人記品。

第二類 (六品)

見寶塔品、勸持品、從地涌出品、如來壽量品、分別功德品、如來神力品。

第三類 (五品)

法師品、安樂行品、隨喜功德品、法師功德品、常不輕菩薩品。

右の中、第一及び二類は各品相互に連絡を保つてゐるが、兩類の間の連絡は全く無いから、類を別にしたものである。第三類は諸品の間に介在して前後の品によく連絡しないもので、従つて其の位置に介在する理由の乏しい諸品である。此意味からすると、第三類の隨喜功德品已下三品は別な部類に分けなければならぬかも知れぬが、一經の本流から外れてる意味で、斯くは第三類中には是等をも合同せしめたのである。それ故第三類に屬するからとて、即ち前後の接續、面はしからぬ諸品だからとて、すぐさま是等五品を後世の挿入なりと斷定する事は出来ないで、こゝでは只「前後の接續不善」と言ふ事實を、各部類間及び、第三類の諸品間に認めさへすればよいのである。

(d) 前三項の總評

及ぶ限り妥當なる結論に到達する爲には、以上(a)(b)(c)三項に亘つて與へられたる結果を總評するのが叙述の順序である。前三項の結論を總合して見て最も明瞭な事實は、法華經が一本調子の經典でないと言ふ事、従つて少くとも二種以上の部類に各品が分類される素質を持つてゐると言ふ事である。既に示されたる

三種の結論を總合して全く同じ調子であり、且つよく連結してゐるのは常に第一類に入つてゐる序品より人記品迄の九品である。是等の九品と型は違うが、即ち言ひ換へれば別の調子を持つてゐて、而かも相互によく連絡してゐるものは常に第二類に入り來れる、見寶塔品、勸持品、湧出品、分別功德品、神力品の五品である。此五品は前の九品と同様に一類を成すけれど、前の九品とは別個の部類なる事、前記の説明に依て明瞭である。乃で残り六品であるが、是等は前三表に示す如く、或時は一類、或時は二類、又或時は三類に入り來れる、法師品、安樂行品、如來壽量品、隨喜功德品、法師功德品、常不輕菩薩品の六品である。三種の表のみに依ると此六品の始末に困るが、今少し、是等の表の内容を考へ合せて見やう。

始めに法師品に就て考察するに、此品は(a)項に説明せる如く、寶塔品等と同じ調子を持つて居り、思想内容から考察しても、やはり是等に連絡すべきものであるが、人記、寶塔兩品の間介在してゐて、前後諸品との連絡が面はしくないで、(c)項に於て第三類に屬せしめられたのである。若し神力品の前後にもあればどの點から見ても第二類として差支へ無き品である。それ故本品は寶塔品等五品の部類に入れるが至當である。(其調子から言ふと本品は前後兩段に分けられるが、そこ迄は觸れない事にする。)

安樂行品は(a)(b)兩項に於て第一類に入り、方便、譬喩、信解等と同じ調子なれど、前後の連絡が面はしくない爲、(c)項に於て第三類に屬せしめられたものである。若し、本品を他へ移すか、又は法師、寶塔、勸持の三品が他へ移されて、此の安樂行品が人記品に直續する事になつても一向差支へ無き内容及び調子

を持つてゐる。それ故本品はその所説内容を考慮する限り前述の九品の部類に入れるが至當である。

如來壽量品は(a)項で第一類に入り、(b)項で第二類に入つてゐる。此品は古來の解釋に依れば本門の中心をなすものであるから、特に慎重の考慮を要する。長行偈頌の内容を比較する場合、詳略長短等を問はずに比較する時は本品の長行偈頌はよく對應するので、(a)項に於ては第一類に入つたのである。然しながら古事及譬喩の内容を比較した時、本品の調子は譬喩品、信解品等と全く趣きを異にするので、(b)項では第二類に入れられた譯であるとは既に論じた通りである。分り易く言へば譬喩品等の譬喩、序品、化城喩品等の古事は偈頌のみの説明で、品意に不足する事は無いが、壽量品の古事並に譬喩は偈頌の説明が餘りに簡單であつて、是のみでは、古事も譬喩も意味が徹底せず、従つて品意に不足を生ずるのである。斯くの如きは兩者に於ける非常なる相違であつて、本品が譬喩品等の諸品と同時の成立ならざるを證するものである。加之、本品は(c)項に於て説明せる如く、湧出品、分別功德品と離るべからざる關係にある。それ故、現存法華經中の位置のまゝに、寶塔品等の部類に屬せしむるが至當である。

次に隨喜、法師(功)、常不輕の三品に就て考ふるに、三品共に(a)項に於て一類に屬し、(c)項に於て三類に屬し、常不輕の一品のみは古事を説く關係上、その長行偈頌對照の結果、(b)項では一類に屬したのである。此の事實に依る限り、是等三品は内容としての調子が信解品等と同じであるから、其の部類に入れてよい譯である。けれども前後の連絡から考察すれば、法師品と運命を共にするが至當とも考へられる。

何れにも相當の理由があるからとて此儘別扱にも出来ない。増補挿入の結果、斯くの如き不手際な體裁となつたものと考へる限りに於ては、何れかの部類に屬すべきであるが、それには内容から考察するより他に道が無い。思想内容からすれば、是等三品は全く流通分に屬して、要するに受持法華の功德を説いたものであるから、法師品と同種類なれ共、其の調子に到つては法師、寶塔等の諸品と甚だ趣を異にし、特に常不輕品の調子は明に壽量品の其れと相異するとは前述の如くである。それ故、少くとも常不輕品は壽量品と同部類に屬すべきではない。然るに此三品は前述の如く、可なりよく連絡して居り、殊に法師(功)と常不輕とは不離の關係にあるので、何れかの部類に屬せしむるとすれば、壽量品等と同類たるよりは寧ろ、前述の安樂行品等の部類に入るべきである。

斯くして法華經中、二十品は遂に兩部に分類せられたが、叙述の便義上、諸品の連絡を考へて兩部を配列すれば次の如くなる。

第一部 (十三品)

序品

方便品

譬喻品

信解品

第二部 (七品)

見寶塔品

勸持品

從地湧出品

如來壽量品

藥草喻品

分別功德品

授記品

法師品（此一品前述の理由に依て挿入）

化城喻品

如來神力品

五百弟子受記品

授學無學人記品

安樂行品（已下四品前述の理由に依て此處へ接續）

隨喜功德品

法師功德品

常不輕菩薩品

右の如く第一第二の兩部に分けられたからとて、すぐ様是に依て成立の前後を論ずる事は許されない。

吾等はこのに於て更に、原語學の見地からするケルン氏等の説を採用すべきか否かに就て、即ち長行偈頌成立の前後に關して考察を廻らさせねばならぬ。

(e) 長行偈頌成立の前後を論じて法華經の原形に及ぶ

法華經中、長行よりも偈頌が古いと言ふ、ケルン氏等の説が、法華經廿品の調子又は思想内容から見ても妥當であるか否かを考へるに當り、何故此項に到つて始めて此問題を取扱ふかに就て一言を斷りする。現

存法華各本を照合する時、誰しも氣づく事と思ふが、長行に長行を、偈頌に偈頌を、又は長行に長行偈頌の一對を挿入若しくは増補してゐる例が、梵本にも漢譯にもあるので、先人の言ふ如く、偈頌が必ず古いと最初から決めてかゝる事を許さない、等の理田から、或程度迄の考察を進め、然る後此問題を扱ふのが穩當であると思惟するからである。(詳細は常盤博士遺稿記念論文集の拙稿参照)

先づ前項迄にて分類せられたる兩部の中、第一部に就て考察するに、ケルン氏の言ふ如く、長行偈頌は同時の成立でなく、長行は後世の布衍なりと見て、何等の差支無いのみか、吾等の見る所に依れば、第一部の長行偈頌は同時に成立し得ぬ内容を含むものである。二三の例を擧げて説明しやう。

(1) 三車火宅の譬諭には長行偈頌に於て微細にして而かも力強き相違がある。

『長行』曰、周○巾○俱○時○歟○然○火○起○、焚○燒○舍○宅○、長○者○諸○子○在○此○宅○中○。長○者○見○是○大○火○從○四○面○起○、即○大○驚○怖○而○作○是○念○、我○雖○能○於○此○所○燒○之○門○安○穩○得○出○、而○諸○子○等○於○火○宅○內○、樂○著○嬉○戲○不○覺○不○知○。(梵文を参照すれば一層意味が明かになる)

『偈頌』曰、是○朽○故○宅○ 屬○于○一○人 其○人○近○出 未○久○之○間 於○後○宅○舍 忽○然○火○起……
是○時○宅○主 在○門○外○立 聞○有○人○言 汝○諸○子○等 先○因○遊○戲 來○入○此○宅 稚○小○無○知 歡○娛○樂○著 長○者○聞○已 驚○入○火○宅。(梵文55 56 頌及び62 63 64 頌に相當意味同じ)

右の兩文を比較するに偈頌に依れば、長者の外出中に火災が起り、長者は吾が子の事を他人から聞き驚

いて火宅に飛び込んで行つたとあるのに、長行では、長者は諸子と共に火災に遭ひ、驚いて先づ自分だけ逃げ出し、それから方便(三車)を設けて諸子を救ひ出したとあるのは、兩者に於ける不思議な相異である。前項迄に取扱はれる程、大きな相異では無く、微細ではあるが、若し同時の成立なれば、作し難き相異である。言ふ迄もなく、偈頌の説は少しも可笑しくはないが、長行に説く如き無情な親は世間にたんとは無いからで、従つて斯かる相異が長偈の間に存在する事は、長偈別時の成立であり、長行は偈頌を模倣して出来上つた結果に他ならぬと見るが至當である。

(2) 六道説と十界羅列

佛教史上、何時代に十界説が生れたかは、吾等の未だ知り得ざる問題で、故木村博士は支那の天台大師ではなからうかなど、言はれた事を記憶してゐるが、尙部派時代には五道説派と六道説派とあつた事を知るなら、六道を説くと、十界を羅列するとの間には年代的距離があると見るべきである。妙法華第十九、法師功德品は六段から成立し、偈頌では常に十界を羅列しないが、長行では二三四五の四段に渡つて六道と共に四聖を羅列してゐる。

『長行第二段』曰、聞三千大千世界、下至阿鼻地獄、上至有頂、……………聲聞聲、辟支佛聲、菩薩聲、佛聲。(梵文に同じ)

『ア』第三段』曰、聞三千大千世界、上下内外、種種諸香、……………聲聞香、辟支佛香、菩薩香、諸佛身

香。(梵文に同じ)

『ッ』第四段『日』又諸聲聞、辟支佛、菩薩、諸佛、常樂見之。(梵文では菩薩を缺く)

『ッ』第五段『日』若聲聞、辟支佛、菩薩、諸佛說法。(梵文に同じ)

右の如く聲聞緣覺菩薩佛の四聖を、長行では三回又は四回迄、すなり並べてゐるのに、偈頌では決して四聖を羅列しないのである。四聖の羅列は乘觀の發達から見て、可なり後世の思惟形式であるから、是を説くと説かさるとの間には年代的距離を認めるが至當である。妙法華第廿四妙音菩薩品にも四聖が羅列されてゐる事實を考へ合せるなら、思ひ半ばに過ぎるものがあらう。

(3) 經典書寫の行を説く事

經典の受持讀誦は法華經中到る處に散説されるが、書寫の行に至つては自づから其の範圍が限定されるのも亦蔽ふべからざる事實である。受持讀誦のみなれば文字佛典を必ずしも必要としないが、書寫を説く限りに於て其經典は文字佛典でなければならぬ。法華經中、前掲第一部の諸品の偈には、受持讀誦は説いても書寫の行は決して説いてゐない。只一ヶ所妙法華譬論品の偈頌に、若佛在世 若滅度後 其有誹謗 如斯經典 見有讀誦 書持經者(大正藏46.215中、末三行)と記されてはゐるけれど、梵本にも西藏本にも(梵文20.125頌)書寫の意味が無いので、妙法華の原本にも恐らく是は無かつたものと思ふ。但し正法華の相當頌には『書寫斯經』となつてゐる。して見ると古い原典には書寫の字があつたのを新本が訂正した

ものとも考へられやうが、經典作者に其れ程の佛教史眼があつたとも考へられないし、又若し一步譲つて、斯かる訂正をなす位なら、其他の場合も訂正しておく筈で、譬喩品の偈頌のみを訂正するとは考へられない。斯やうに第一部の偈は書寫思想を説かぬが、長行には次の如く是を明記してゐる。

安樂行品(第三段長行)に『説已能書、若使人書供養經卷、恭敬尊重讚歎、(大正藏卷9, p. 83) 中、長行末』

法師功德品(各段長行)に『若讀若誦若解說若書寫』とて六回とも同文を繰返す。(梵文では二段に、正法華では二、六兩段に書寫の字無し)。

尙、常不輕菩薩品(長行末)に『書寫是經』とあれど是は妙法華のみことで、他本には正法華梵本、西藏本皆此語を缺いてゐる。思ふに羅什が翻譯の際、語句の調子から挿入したものに相異ない。第一部では右に擧げたのみで少いけれど、第二部では非常に多く、法師、寶塔、勸持、湧出、分別、神力の各品に説かれ、就中、寶塔、分別の兩品は偈頌(寶塔品第138頌、分別功德品第109—110頌)にすら此語句を見出すのである。是を要するに第一部に於ては、安樂、法師功德兩品の長行に書寫思想が明記されてるに反し、偈頌には受持法華を説く句が約二十回も現れるが、書寫思想は、正法華にも梵本にも、一回も出てゐないのが事實である。暗誦傳承の佛典から文字佛典となつたのが、佛教史上の事實であり、且つそれも、西紀前一世紀前後であると考へられる限りに於て、その説かるべき場所に、書寫思想を説くものと説かざるとがあれば兩者の間に年代的距離を認むるが至當である。

斯くの如く第一部各品の長行偈頌には物語の筋や又は年代上、同時に成立し得ざる内容を藏してゐる。それ故第一部各品は偈頌が古く、長行は後世布衍せられしものと見るが穩當である。

次に第二部に就て考察するに、第一部と同様、偈頌が古く、長行は後世、布衍されたものであらうか。

吾等の思ふ所に依れば、第二部は第一部と異り、長行偈頌同次の成立ならんと思惟するものである。勿論、正直に言へば是を論ずる積極的材料を持たぬけれど、前項迄に述べた諸點を顧るなら、斯くの如き結論に到達せざるを得まい。見寶塔品已下の六品は、第一部の初の九品と同様に、實によく連絡して居るとは前に指摘した如くで、長行から偈へ、偈から長行へと順次に接續してゐる。それ故各品の偈頌は夫々特色があつて、同じ内容では無いから、古い長い偈を寸断して、其れに長行を挿入したのではないかなど、考へる事は困難である。斯くの如く各品よく連絡するとは云へ、前述の如く長行偈頌の内容がよく對應しないので、第一部に於ける調子とは全然異つてゐるから、其の成立條件に於て異なる所が無ければならぬとは首肯される。さればとて、長行偈頌よく對應せぬ故、長偈同時の成立なりとは言はれない。尙又、長偈別時の成立なるを論證するには、思想的相異點を指摘し得て、有力なる論據ともなし得るが、同時成立を論證するには、元々同時成立の如く出来上つてゐて、古來幾百年又左様に見做されて來たものなので、積極的に是を論證せんとせば特別な論據に窮するのである。けれども兩部の長、偈を今少し吟味するなら、第一部の偈頌は長行の初めの部分を取つて連絡文とすれば各品の偈は夫々連絡するので、連絡文已外の長行は必

すしも必要でない。(常盤博士還曆記念論文集拙稿参照)然るに、第二部は長、偈の對應が甚だ宜しくないので、長行の初めの部分を取つて偈頌と偈頌との連絡文に當て、其れ以上の長行は無くともよいと言ふ譯にはゆかぬ。連絡文として長行を取るなら、その殆んど全部を採らねば連絡の用をなさない。例せば寶塔品の偈は塔中よりする釋迦如來の說法であるが、佛陀が寶塔に入られて、二佛並坐の形式となるのは長行の終りである。湧出品にせよ、神力品にせよ是と同様であつて、長行無しには付屬問題の始末がつかなくなるので(湧出品では上行等の四菩薩が偈に出て來ないし、神力品の偈には上行付屬の事項が少しも繰返されてゐない)どうしても、長行の殆んど全部を採らねば其品の存在價值が無くなり、従つて其影響は第二部の全般に及び、其全般の存在價值が無くなつてしまふ事になる。それ故第二部は長偈同時の成立でなければならぬと吾等は思惟するものである。

乃で問題になるは第一部の長行と第二部との成立の前後である。是も積極的に斷定するは困難なれど、前述の如く書寫思想は兩者に現れて居り、何れは散文流行時代の產物に相異なるから、兩者の成立は同時代か、左もなければ第二部が多少遅れるかである。それには理由が無い譯でもない。即ち信解品の長者獅子の譬喩に明記されて二十年説は長行偈頌同様に佛陀化導の年數を二十年と示せるに反し、湧出品には成道已來四十餘年と説くので(大崎學報、○號拙稿参照)、第二部なる湧出品の説は、第一部の偈頌には勿論、長行にも相異なる事になる。又次に第一部では長、偈共に般若部以外の諸經と同様、諸所に舍利塔の建立

供養を説くが、舍利塔が不要とは言はぬ。然るに第二部にあつてはやはり舍利塔供養を説きながら、他方、法師品第二段長行、分別功德品第三段長行偈頌、神力品長行には舍利塔の代りに經塔を高調してゐる。一例だけ擧げるなら、

法師品第二段長行曰『在在處處、若説、若讀、若誦、若書、若經卷所住之處、皆應起七寶塔、極令高廣嚴飾、不須復安舍利。所以者何、此中已有如來全身。(諸本の意同じ)』

右の如く「舍利は必ずしも必要でない」と言つて經塔を高調し、尙又、二十年、四十年兩説の矛盾があるから、第二部の成立は第一部長行よりも多少は遅れると見る方が無難である。

要するに法華經中廿品の成立には右論證の結果に依り、三期を劃する事となる。即ち、第一期は第一部の偈頌(連絡文として短い長行を加ふ)、第二期は第一部の長行布衍、第三期は第二部の増補となり、斯くして第一期に成立せる部分を取りも直さず法華經の原形と言ふ結論になる。此結論は前述、大崎學報所載の説に相異し、常盤博士や故木村博士の説とも相違して來たが、言ふ迄もなく、事實に基づく穩當なる結論はこゝに到達せざるを得ないのである。

最後に法華經序品の列座人名を諸本に照合したる結果を述べて、原形論を終らうと思ふが、此人名照合は曾て南條博士が發表せられ、其和譯が南條、泉兩氏共譯の新譯法華經序文に載せられてゐる。然し此序文は序品の人名には諸本に於て出入がある事を指摘してゐるだけで、其出入が何を意味するかは少しも論

じてゐない。けれども吾等の見る所に依れば、此出入は法華經に幾度か増補挿入の行はれた事實を物語るものなのである。

梵本並に漢譯妙法華及正法華三本を照合するに最も人名の多いのは梵本である。乃で梵本にあつて、漢譯に缺けてゐる名を書き出すと共に、夫れ等が法華經中の何處に出てゐるかを明かなものだけ指摘して見やう。

梵本列座名	正法華	妙法華	妙法華中の所在
Asrajit	無	無	不 明
Vaspa	無	無	不 明
Mahānāman	無	無	不 明
Bhadrika	無	無	不 明
Bharadvāja	無	無	不 明
Upananda	無	無	不 明
Mahāprajāpati	無	有	勸持品長行出
Yāśodharā	無	有	勸持品長行出
Sarvārtha nāman	無	無	不 明

序品第二段長行出。日月燈明佛の姓になつてゐる。羅漢と譯す。

Prasajyasaṃuḍḍāgata	無	無
Vyūtharājā	無	無
Maḷaprabhāna	有	無
Satasamītibhīyukta	有	無
Dharaṇīdhara	有	無
Aksayamati	有	無
Padmasrī	有	無
Nakṣatrājā	有	無

妙高品、及、殿王品出、藥上菩薩なり、妙音品出、莊嚴王なり。

寶塔品、勸持品出、大樂說菩薩の事。

〔法師功德品長行出、什は常精進と譯せども、序品列座の常進菩薩とは別なり。〕

普門品出、持地菩薩と譯す。

普門品出、無盡意菩薩と譯す。

妙音品、嚴王品出。華德菩薩と譯す。

藥王品、妙音品出。宿王華菩薩と譯す。

此の他尚三本に出入あれど、序品列座以外の何處に出現するの不明なものが多いから略すこととする。右の表中、妙法華中の所在(序品列座名の他で)は不明なものが多いので甚だ困る。言語學者が入念に探したら、まだ〳〵所在の明かになるものがあらうと思ふが、自分の探し當てたものは大體に於て右の表に盡きてゐる。乃で注意すべきは序品列座の場所已外に是等が出現する品名であつて、左に其れを列記しや

う。

序品第二段長行、

見寶塔品長行

勸持品長行

法師切德品長行

藥王菩薩本事品

妙音菩薩品

觀世音菩薩普門品

妙莊嚴王本事品

右八品の中、藥王品以下四品が後世の挿入なるは、先人既に論證する所である。そして是等四品に出現する菩薩の名が妙法華の序品には無く、他の二本にあると言ふ事實は、是等諸本の増補挿入なるを蔽ふ爲、比較的新しい梵本並に正法華では序品列座の人名に迄、手を入れたものであると言ふ事を自證するものである。其他の四品に於ても是と同種の事實ある已上、是等諸品の長行も亦後世の附加挿入なるを自證するものであつて、よく此の表を觀るならば、吾等が前きに論じたる法華原形の説の、先づ以て眞に近きを覺知するであらう。

三 宗學との交渉

大乘經典の原形研究はなか／＼困難であつて、法華經の其れも御多分にもれぬ所であると信ずる。従つて知識の擴まるにつれて觀點が變化すると言ふ事實を否定し得ないが、以上論述する所はなるべく無理な類推を避け、事實に基づいて、可能なる範圍で到達したる結論である。後になつて訂正を餘儀なくされるかも知れぬが、大體の骨子はさう變るまいと信ずるので、是が宗學に及ぼす影響を題目だけでも考へて見ると、先づ教判に於て五綱の改説を必要としないであらうか。勿論、原形と言ふも挿入と言ふも凡て佛語では無いのだから、教判の項目交替へる必要はあるまいが、少くとも其説明法を更へる必要はあらう。殊に法華經の解釋に於て、有愆に言へば本迹兩門の分け方に於て何とか考へねばなるまい。佛教教理史上の一事實として解釋するなら、道生に依るも、光宅に依るも、將た又、天台、慈恩に依るも何等差支へないが、生ける宗教として解釋するには各方面の研究成果を考慮せねばならぬからである。其他、後五百歲説、上行菩薩論等種々あらうが、最早餘白が無いから、此問題に就ては別の機會に譲づる。

(昭和六年九月十日稿了)

法華經に於る常不輕・藥王・妙音・觀世音等 諸菩薩の或る歴史的考察

渡 邊 棗 雄

大乘諸經典中で令名のある首楞嚴三昧經 *Sūrangamaśādhī sūtra* (or *Sūrangamaśādhīhīndesa*) と法華經 *Saddharma-puṅḍarīka sūtra* との關係に關しては從來既に學者の間に説があつて、例へば「佛典の解説」の著者常盤大定博士の如きも同書中

(首楞嚴三昧)經中、……無所有皆空の世界觀の上に立ちて、諸法平等より上りては諸佛平等に進み、下りては生佛一如となり、遂に佛魔一如の大膽なる宣言をなし、二乘を斥して而も之を包容するの量を示し、「般若」は勿論「維摩」、「法華」諸經の説相と交渉するが如く思はるゝ邊あり、何れにせよ、多くの趣味ある問題を含んで短き割合には關係する所甚だ大なる經典であるやうに思ふ(230)といはれてゐるし、また「印度哲學・佛教思想史」の作者故木村泰賢博士も斯著の中に

この經典は維摩及び十地經の系統を繼ぎながらも、次第に二乘と調和するの態度を取り、授記を説くあ

たり、法華にかなり近づきながらも、未だ判然三乘開會を明言せぬ所、法華以前の作たるを告ぐるものがある(1235)

云々と述べられてゐる。事實我らを以つて見ても、二經をとつて讀合すると、

一、首楞嚴三昧經に、その中心人物の一人たる堅意菩薩が能く三寶を守護し、諸の魔宮を隱没して不現ならしめ、乃至自大増上慢の者を摧伏等すべき所以を如來に問はん云々などのべる風に記せるは(大正XV, 639c)、法華經の隨處、——例へば方便品(1) pāyakaṇḍīyaparivāra (正法華は善權品)の如きに、
如來が所謂唯佛與佛乃能究盡の四十餘年未顯眞實法を説いたとき、増上慢比丘ら、これを敬信せずと説き、五千人等の同増上慢比丘らが會中から禮佛退去したと記するのを想起せしめるものがあるし(大正IX, 7a)。

二、復た首楞嚴三昧經が聲聞 śrāvaka を樂ふものには聲聞乘 śrāvakayāna を示し、辟支佛 Pratyekabuddha を樂ふものには辟支佛乘を示し、大乘 Mahāyāna (佛乘又は菩薩乘に同じ)を樂ふものには爲に大乘を示すとのべ、(大正XV, 639c)、また、衆生所發の道意に隨つて、若しは聲聞道、若しは辟支佛道、若しは佛道を、宣しきに隨て示導し、度を得せしむる等といふ(大正XV, 639c)は、法華經一貫の大眼目的思想の一としての有名な三乘開會の思想と自然に脈通するものであるし、

三、復た、首楞嚴三昧經の隨處に所謂授記又は記別 vyākaraṇa を記述分別してゐるのは同じく法華經に

有名な授記思想と相照する所以があるし、

四、復た、首楞嚴三昧經中、右に出せる堅意菩薩が、時の會中に、殊妙最勝の三昧としての首楞嚴三昧 *Sūratraṅga-nāma-samādhi* を得たものがあるかといつた問を現意天子といふが引取つて、佛陀に代つて、「かゝる問をなすことは、恰も大海の中に摩尼寶珠 *mani* を取りに入りながら、持ち去つてよいか不かと問ふやうなもので、完く問の義をなさぬ。會中、首楞嚴三昧を得たる菩薩の自然に存することは勿論のことで、或ひは首楞嚴三昧を得て帝釋の身を現じてゐるのもあれば、梵王身を現じてゐるのもある云々」といふ（大正 XV, 635f.）は法華經が幾多の神話的説相によつて、文に示さず、表てにまだそれといはぬ衆生悉有佛性説を意説する消息に如同する所であり、

五、復た、首楞嚴三昧經に「我（如來）が滅度後の後の五百歲」の記ある（大正 XV, 638f.）のは明かに法華經の藥王菩薩本事品（正法華は藥王菩薩品）*Bhaiṣajyārjūrahūryakṣapūriyāna* や、普賢菩薩勸發品（正法華は樂普賢品）*Samanābhadrakōśhanapūriyāna* に同じく「後の五百歲」の有名な記ある（大正 IX, 54e & 61a.）を想起せしめるものであり、

六、復た、首楞嚴三昧經に、「我は所願に隨て女人の身あり、若しは我身をして男子と成るを得しむ」（大正 XV, 635a）とか、「是の諸の天女は命終の後、女身を轉ずることを得て、皆當に兜率天上に生じ、彌勒菩薩に供養奉事すべし」（大正 XV, 639c）などいふは、同じく法華經の有名な變成男子（大

正IX, 35c—提婆達多品)の思想と相通するものであるし、

大小擧げ來れば、見るに従つてその照合する所多く、二經の關係はうたゞ濃密なのを思はせられないでおかぬ。

が、今かやうな一般的な首楞嚴三昧及び法華二經の關係論を背景として左に聊か卑見をのべ、幸に大方の高教を仰ぎたいと冀ふのは法華經の殊に後半に盛に活躍する諸の菩薩、即ち、名を出していふと、常不輕 Sa'aparibhūta 菩薩及び藥王 Bhārajyāraja, 妙音 Gadgāda, vana, 觀世音 Avatokitēsvana, 諸菩薩と首楞嚴三昧經の思想分子との間の關係に關してであつて、今は竊かに、如上諸分子同準に、右諸菩薩の少くとも菩薩としての意義はまた首楞嚴三昧經の思想分子中に負ふ所であらうかに想像するものであるけれども、事理果して如何。先づ試にその大意を開陳して見よう。

二

まづ法華經を見ると、その常不輕菩薩品(正法華は常被輕慢品) Sa'aparibhūtaparivarta) 中、次の如く常不輕(正法華は常被輕慢) Sa'daparibhūta 菩薩に關して説かれてゐる。

昔、威音王(正法華は寂趣音王) Bhismaṅgajitasarāṇa 佛といふがあつた。時に常不輕と名づくる一菩薩がその法中に有つたが、菩薩は經の讀誦等をもつてことゝなさず、禮拜・讚歎を以つてこれことゝして、比丘比丘尼・優婆塞・優婆夷等所謂四衆の一に出會する毎に、恭しくこれに作禮し、

法華經に於る常不輕藥王妙音觀世音等諸菩薩の或る歴史的考察

我は深く汝等を敬ひ、敢て輕慢せず。所以は何。汝等は皆、菩薩道を行じて當に作候を得べければなり
 (大正一、506)

と告げた。かくて多年を歷る間、人或はこれを戲弄するものとなし、時には菩薩を罵詈訕したばかりでなく、進んで杖木瓦石を以て打擲するが如きこともあつたけれども、菩薩は遂にその所行を廢することは無かつた。それで忍辱多年の精進は遂に報ひられ、その命終の時に至るや、菩薩は無量の善功德を自ら得たばかりでなく、菩薩のかく無量の善功德を得たるを見て、初め菩薩を輕慢踐蔑した諸増上慢の者たちも、遂に菩薩の所説を聞いて信伏・隨從するやうになつたと。

次に同じく藥王菩薩本事品には次の如く見えてゐる。

今、藥王菩薩 *Bhaiṣajyārājadharmastva* と名くるは、昔、日月淨明德(正法華は離垢日月光尊)如來 *Candāśinī yavinulaprabhāṣī* の法中に於て一切衆生慈見(正法華は衆生慈見) *Sarasvatīpratyudarsana* 菩薩と白うした。然るにこの菩薩は生來、樂うて苦行を習ひ、日月淨明德佛の下に一心に精進經行して作佛を求ること萬二千歲に及んだが、その萬二千歳の滿ると共に、能く現一切色身三昧(正法華は普現三昧) *Sarvarūpakāyadarśanā samādhi* (又は妙色身三昧)(但し現兩條・ケルン兩博士校梵本には *Sarvarūpasūdarśana samādhi*)と名るを證得するを得た。これ單へにその法華經を聞ける功德に由るものであつて、爲に今や當時の佛恩に酬ゆべく、藥王菩薩として、法華經第一を高調し、その流布に専心せる所以である――

而して残る妙音觀世音の二菩薩に關してのべられてゐる妙音（正法華は妙吼）*Galgaḍasvāra* 普門 *Saṃantī-*
mukha 二品の内容に關しては、丁度右の藥王菩薩品の延長かの感があつて、つまり、藥王菩薩が已に右の
現一切色身又は妙色身三昧を體證し已つてそれを妙用する所に妙音又は觀世音（正法華は光世音）の菩薩名
を立てた如き心持を存し、

二菩薩は久しきに亘る過去世の徳本種植の功德によつて、人はたゞ、二菩薩の身が此に在るとしか知ら
ないけれども、如實は能く種々身を現することを得るものであつて、處々に諸の衆生の爲に法華妙經を
説き、時に梵王に身を現するあり、時に帝釋に身を現するあり、時に自在天大自在天大將軍乃至聲
聞辟支佛佛菩薩に身を現するあり、畢竟應に度すべき所の者に隨て爲に形を現すること自在隨意なる
所である。

云々といふやうな要旨をのぶる所であるが、その仔細に關しては、二中の殊に觀世音菩薩を通じて、こゝ
にそれを縷説すべく餘に一般的信仰として普遍化せられてゐる所であらう。

便ち、回顧して要約するならば、法華經が常不輕藥王・妙音觀世音の諸菩薩について陳べてゐる所は概
ね是の如くなのであるが、さてこゝに至つて想起させられないではおかないのが、右諸の菩薩の思想の恰
も導線としてとなくんば、それらを將來開展發華せしむべき舊的分子として首楞嚴三昧經中に説かれてゐ
る諸の思想分子でなければならぬ。

三

首楞嚴三昧經を見ると、記して曰はく(大正M. 334c) 如來は惡魔も亦未來世に於ては漸に首楞嚴三昧を得るであらうと説いた後、四種の授記を分別し、未發心の者も、その諸根の猛利にして大法を好樂するものは、若干百千萬億阿僧祇劫に於て菩薩道を行じ、當に阿耨多羅三藐三菩薩を成就すべく、自ら、應に授記を與ふべしとせられたので、座に在た長老摩訶伽葉 Mahāmaṅgalaのこれを聞いて佛に白して言へらく、自分は今より以後、當に一切衆生に於て世尊想を生ずべし。所以の者何となれば、佛陀の教に従うと、佛魔さへ一如であるけれども、我々は眼前の一切衆生中、何等の衆生が果して菩薩根有りて何等の衆生が無いか、是の如きを知了するの智慧有ることのない故である。かくて我々にしてもし諸の衆生に於て輕慢心を生ずるならば、それは取りも直さず自ら傷る所以でもなければならぬものである。――

思ふに、右に紹介せる法華經の常不輕菩薩の物譚を讀んで、この首楞嚴三昧經に於ける大伽葉の述懐を想起すといふが果して所以なき虚構の言であり得ようか。一方が「一切衆生を深く敬して敢て輕慢せじ」といへば、他方は「諸の衆生に於て輕慢心を生ぜば、自ら傷くと爲す」といひ、一方が「一切衆生悉く菩薩道を行じて當に作佛を得べし」といふと、他方は「一切衆生に於て當に世尊想を生ずべし」となし、而してこれを全體として言つては一方に於る大伽葉の述懐をそのまま、地で往つたのが則ち他方に於る常不輕菩薩であらう。見來るとき、二者の考想の中に動すべからざる脈搏の相ひ照鼓するものがあつて、而も首楞嚴三

味經の方から進展して法華經の方のに化し行つたものであるの自然の消息は自ら善く觀取し得られて誠に分明なるものもあらうとするの外もあるまい。

四

次に首楞嚴三昧經は名詮自稱所謂首楞嚴三昧 *Śūraṅgamaṃcāradī* を全説文の一基調としてゐる所であるけれども、その首楞嚴三昧といふのは、同經の文（以下大要大正 XV, 631a）に徴すると、一切諸三昧中に於ける最第一の三昧であつて、諸の菩薩をして無上菩提を疾得させる所以の者でもあるが、併せて常に諸佛に值見して離るゝこと莫らしめる所以の所でもあり、また光明を以て遍く十方を照らし得る所以の三昧でもあるが、同じく自在の慧を以て諸の魔を破すべき所以のそれでもあり、且つ自然智自在智無生智を得て不斷辯才の所以のものでもあるが、兼て三乘の諸法に通達して而も二乗の道に入らず且つ畢竟して滅盡せざる所以の三昧でもあつて、要する所が自在無礙なる三昧であるが故に、自然と、聲聞の形色威儀を示現すべきときには、正にそれを示現して而も佛の菩提心を離れず、また辟支佛の形色威儀を示現すべきときにはそれを示現して而も佛の菩提心を離れず、また辟支佛の形色威儀を示現すべきときはそれを示現して而も佛の菩提心を離れず（大正 XV, 630c）、畢竟、妙色身を以て諸の衆生に示現し（以下は復た大正 XV, 631a）、一切の色に於て能く示現遊戯すべく、普く一切諸世間中に於て自在に身を變ぜんこと、猶し影の現するが如く、能く普く一切諸所生處に於て常に能く身を現じて時に隨て絶たないやうな三昧でも亦當然あつて、審かに功德を列擧するならば、應に一百等をも枚擧することを得べく（而して

首楞嚴三昧經は現にその一百廿枚擧してあるものである——大正N.V, 632A, 632B, C, かくして首楞嚴三昧は實に一切助善提法の皆悉く隨從する所の故に、是の故に名けて首楞嚴 (Sura = jowe fu, strong &c.) とはなす所である (大正N.V, 632A)——

應に思ふべし、かやうな首楞嚴三昧をもし外の名によつて呼ぶべきなら、そは當然あの法華經に於ける現一切色身三昧或は妙色身三昧或は妙色身三昧といふのを少くとも最も代表的な名稱の一としなくてはなるまいこと、誰しも直下に想到すべき所であらうと共に、如上は要するに首楞嚴三昧經が當に一切衆生に勸發して該首楞嚴三昧を親しく修習身證すべしとして説いた所であるから、その後を受けて、その首楞嚴三昧の身證と、その身證の上に於ける首楞嚴三昧の右述そのまゝの功德の妙用者としての菩薩を例述したものとこそ、取りも直さず法華經に於ける藥王・妙音・觀世音等諸菩薩にも他ならぬだらうことは、餘にも分明にして遂に多大の呶説を必要とすべき何ものもない所だらうではないか。いな、假りにたゞ一點だけ今少しく立入てのべておくならば、所謂首楞嚴三昧の現一切色身三昧と相照する範圍に於て、首楞嚴三昧經が同三昧によつて能く示現すべき諸身として、曰く帝釋・梵王・自在天・大自在天その外の諸天・龍・夜叉・乾闥婆・阿須羅・迦樓羅・緊那羅・摩睺羅伽・比丘・比丘尼・優婆塞・優婆夷・菩薩・辟支佛・聲聞・刹利・婆羅門・居士・女男その外を擧ぐれば (大正N.V, 632A & 631. c.)、法華經の妙音・觀世音二菩薩に約しても、所謂三十四身又は三十三身と俗稱されるものが枚擧せられてゐて、二者はまた殆ど相照する所であること、累ねて言を説る

要もなからうをやと附言しておくべきのみである。

五

さて、首楞嚴三昧經と法華經との年代上の先後關係に關しては、前に故木村博士の（般若後の）維摩及び十地經の系統を繼ぎながら、次第に二乗と調和するの態度を取り、授記を説くあたり、法華にかなり近づきながらも、未だ判然三乘開會を明言せぬ所、法華以前の作たるを告ぐるものがある。

云々の文を紹介しておいた所である。が、思ふにこの推定は今亦敢て贅意を表せむと欲する所であつて、論據とすべき中の右の引文にのべられてゐる限りは要する所がたゞ論證を詳しうし、個々の論據を掲げて妄に繁雜を來すのみの恐を思うので、今且く省くことゝしたいけれども、それを外にしても、例へば首楞嚴三昧經が、佛陀の實壽幾何と問起して、諸佛は壽量悉く等しくして實に七百阿僧祇劫だと釋説してゐる邊りは、尙、法華經が久遠實成の佛を説く（壽量品）やうな段階までには到り得てゐないものともいへようし、同様に、首楞嚴三昧經が右七百阿僧祇劫の實壽終れば、如來亦畢竟じて當に涅槃に入るべく、寂滅に歸するであらう（以上大正、三、四）としてゐるのも、また法華經の、右久遠實成の如來が常在靈鷲山等と説く（壽量品）には及ぬ所とする外も無いだらう。而もかやうにいつたとて二經の間に太だ大なる時の隔りがあると直に測定するならば、併せて大なる謬見とすべきで、こゝに今一度已に掲げた所の二經間の盛なる一

致・照合を回想するならば、當然、その隔りにも如何にも僅少なりしことをたゞ推測すべきばかりでなるべく、私かに思ふ所を以てするならば、法華經は正しく首楞嚴三昧經を延長し擴大し、而も亦一層神話化して得られた所産だといつても、或る意味では、そう大なる失當の所言のみともなすに當るまいか。

けれども、何れにせよ、略述して、首楞嚴三昧經及び法華經の年代的關係果して是の如くであるとすべきならば、二者の間に於る一般的思想關係と併せ、右で聊か推定した所も、思想的及び年代的の兩方面より考察し、未だ必ずしもそう荒唐無稽な無軌道的推定のみと評價するには價せぬでもなからうか。素より、佛教の廣大なることは猶大海の果しなきにも比べ得べきである。従て遇々その一隅にことがあつたからとて、それを直に推して全大海に擴充などし行くならば、その愚や遂に笑ふに堪ゆべき所だらう。かくて同斷に、今若し法華經に於ける諸菩薩、殊に前に名前を出したやうな諸菩薩の思想的背景が單なる首楞嚴三昧經所説のみに限て、餘他には凡て關係するもの無しなどとするならば、無論その馬鹿さは所謂樂のつけやうもないといふ外もなからうけれども、且く、論野を今の制限内に局る所では假にこれを許すに亦甚大にして越ゆべからずといつた程の論理的溝渠も必ずしも横るのを見ぬといつてまた多く妨げまいではあるまいか。敢て聊か記をとゞめ、後の考據に備えると併せて廣く江湖學者の高評を乞ひ、幸に垂教に各ならざらむことを願ふ所以である。

(一) 維摩及び十地二經の系統を纏ぐとは、小乘(聲聞)佛教を向ふにまはして、新興當時の大乗佛教が先づ般若を先發

として、十地・維摩の諸經その他、盛に小乘即ち聲聞・辟支佛の二乗教を駁撃したその思想傾向を繼げることを蓋し寓意せられた所なるべく、かゝる説相は首楞嚴三昧經の隨處にこれを示捕することを得ようけれども、試に例示せば、所謂首楞嚴三昧の一百功德中、「一切二乗は測量すること能す」(大正XV, 631)といふ如きは正にその一なるべく、又、菩薩行及び授記が共に不可思議であつて、「一切聲聞、諸辟支佛も尙知る、こと能す」(XV, 630)など稱するも亦その一事なすべく、更に一燈明佛が「釋迦佛の國土には聲聞・辟支佛名有ることなく、但だ諸の菩薩僧のみ有り」といつたを記する如きも同じ一として數ふべく、最後に須菩提のśūnīを世尊尊て説いて第一福田Puṇyakeśaと給うたといふけれども、實はそれは二乘間でのことに過ぎないので、佛の諸菩薩の薩婆若心有るが如きの間に於てはものゝ數では無いと須菩提自らに言はせてゐ、同様に、阿難を世尊は多聞第一と宣ふたことがあつたけれども、これまた諸の佛弟子の隨逐音聲にして解を得る者の間に於てのみのことにとゞまつて、無量智海、無等の大慧、無礙の辯才ある諸の菩薩中に於てのこのことなどは遂にないとも再び阿難自らに斷言させてゐる(XV, 641b-c)やうなものも、三度同數の一事と得る所たらう。

(二)首楞嚴三昧經の二乘調和的の口吻についてはまた到る所散見してゐるが、同前に數例を摘出しおくこと、已出の「聲聞を樂ふものには聲聞乘を示し、辟支佛を樂ふものには辟支佛乘を示し、大乘を樂ふものには爲に大乘を示す」(XV, 626)等の所言は正しくその一であり、例の首楞嚴三昧の一百功德の第九十二に「現に一切二乗の儀法を行つて而も内に諸の菩薩行を捨てず」と記す事もその一であり、同首楞嚴三昧成就者(即ち菩薩又は佛)が能く「若し縁覺を以て度すべき者を見れば即ち爲に身を現じて涅槃道を示し、若し聲聞を以て度すべき者を見れば爲に寂滅

を説て共に涅槃に入る」などいふもその一であり、乃至、「若し能く首楞嚴三昧に通達すれば當に知るべし、一切の道行に通達し、聲聞乘・辟支佛乘及び佛の大乗に於て皆悉く通達す」とするもその一たるべし。

(三)授記に關し因に首楞嚴三昧經の說處を示しておけば——(一)NY, 637a には堅意菩薩が現意天子に「如來は汝に無上菩提の諸を授く」と示す。(二)NY, 638c に四種の授記に分別し、639cにまで及んで各解説する。乃至、(三)NY, 634a には龍種上佛が智明菩薩に授記を與ふ。

(四)以上、見來て分明なる如く、首楞嚴三昧經は三乘開會、開三歸一の思想を明にその念裡に藏しながら而も未だそれを陽に言明せず、然らざればハッキリと意識し得ざるの状態であつて、これを法華經が「如來は但だ一佛乘を以ての故に衆生の爲に法を説く。餘乘の若くは二、若くは三有る、乃至無」(X, 71b) [Ekaveśāhanam Śāriputra yāna-mābhya suttvānān dhaman deśyāmi, y dham bhuddhāyānam, na k' mēcēlārijūtra dvitīyam vā tītīyam vā yānam sam'dyate-Nāgō ; Kern 本 p. 40] 「諸佛は方便力を以て一佛乘に於て分別して三を説く」(Ind) (Tadā Śāriputra Tu bhāgavā aśantatā samyaks mbuddhā upāyakaśālyam tadevaikaṃ bhuddhāyānam trīyānamidēśemā nirdiśanti—p. 43) 等といふにも比ぶ合せざるをば、二者の関きを接近するに自ら味到するこゝが出来て餘も有るを得べきものであらん(六・九・一〇)。

藤樹學派の佛教觀

高橋俊乘

我が國の儒學は江戸時代に入つて朱子學が榮えるに及び、從來の訓詁註釋の學風から脱して義理を講明するやうになり、哲學的倫理學的に深い研究をするやうになつた。朱子學は萬物の一々について理を窮め、窮め盡して後に豁然大悟することを庶幾する學派であるから、頗る形式的であり繁瑣である。中江藤樹も始は朱子學を學び一言一行を常に聖人の教に當嵌めて、ごく小さい事に至るまで、規矩を外れないやうに苦心した。論語の中で孔子の日常生活を寫したのは郷黨篇である。藤樹は最も之を愛讀したと見えて、この篇だけの詳密な漢文の註解が遺つてゐるのも偶然ではない。従つて夜寢るにも十分安眠が出来ぬ。一寸足音がしても、すぐ眼をさますといふ状態であつた。又他人が加へる批評を非常に氣にしてゐた。それでは心の中には絶えず一種の不安がつきまとつてゐた。彼が晩年に喘息を患ひ、四十一歳で早世したのも、かういふ所に原因があつたものらしい。朱子學の弊たる皮相表面に拘泥する害は藤樹にも極めて露骨に現れたのである。従つてその頃は主角が多くして同志の間でさへ時に融和しないこともあつた(藤樹先(藤樹先)の生年譜)。然るに聖人の遺した格法通りに服膺しようとしても、時と所との相違により、間々行ひ難き事もあるので三

十一歳の頃より先哲の説に疑を挟みかけた。聖人の道が果して斯くの如きものであるならば、末世の我々の及ぶ所ではないと思つてゐたが、この年五經を讀むに及び、大いに感得する所あり、これより次第に朱子の形式的な繁瑣な學風を捨て、陽明の自由潑刺たる學風に進み、表面を捨て、本質を把握せんとし、遂に圓融無礙な人格を養成し、近江聖人と言はれることが出来るやうになつたのであつた(同書)。

彼の佛教觀の最もまとまつて見えるのは、三十三歳の頃に著作した翁問答であるが、死ぬ前年に著した鑑草その他にも散見してゐる。翁問答は朱子學時代から陽明學時代へ移らんとする過渡期のものである。

この中で陽明を賢人の列に加へて居るのに、程子朱子を加へて居ないから、王陽明の方を尊信して居たことは確かであるが、書中に陽明の文言は一つも引用して居ないで、程子朱子の語を多く引用してゐることから察すると、まだ陽明學研究の目が淺くて大して研究の功を積んでゐなかつたことが分るので、この書の内容から彼れの朱子學時代の佛教觀を伺ふことが出来る。鑑草は死ぬ前年の著作出版であるから、勿論陽明學時代のものである。この二書の佛教觀を比較すると、前者では佛教を異端として極力排斥してゐる。朱子學時代の作であるから、一書全體が晩年の彼れには満足の出来ないものであつた爲、自ら改訂せんとして、少し筆を染めて病の爲に中止してゐるが、この改正翁問答の卷頭にある門人の序文にも藤樹が初の翁問答で不當に儒を揚げ、佛を抑へたことを後悔した事が見えてゐる。鑑草では儒者たる彼れが佛教を包攝して自家藥籠中のものとし、儒佛一致と言つてもよい程の態度を示してゐる。實に非常な相違であつて、

殆ど別人の著と言つても、知らぬ人は納得する程の大差である。言はゞ前の時代では差別的見方が著しく、他に對する態度が峻烈であつたが、後の時代では平等觀が發達して他に對して頗る寛容に變じてゐる。

まづ翁問答の佛教觀から伺つて見よう。藤樹は宇宙の本體を張横渠に倣つて太虛と稱し、太虛を人格化して神と言ひ、太虛の流行を易の語によつて神道と名づけた。翁問答には

國所世界の差別いろく様々ありといへ共、本來太虛神道のうちに開闢したる國土なれば神道は十方

世界みなひとつなり(下卷之末)。

と述べ、また我々の心身は太虛の分化なることを次のやうに説明した。

わが身は父母にうけ、父母の身は天地にうけ、てんちは太虛にうけたるものなれば本來わが身は太虛神明の分身變化なる云々(上卷之本)。

右の文では身體だけが太虛の分化のやうに見えるが、その漢文集には「明德」と題して「本與太虛同體、放天地萬物盡包在明德裏面。」と述べ、更に「明德之全體、充塞于天虛、是以雖具于方寸、光於四海、通於神明」とも記してゐるから、精神も太虛の分化であり、従つて心の主體たる明德と太虛とが同一體であると考へられ、我が心の中に天地萬物も含まれてゐるといふ唯心論的世界觀にまで藤樹の學說が進んで行つたのである。尙彼れは早くから宗教的傾向を多く備へてゐたことは、太虛を人格化して神と言つたりした事で明察する事が出来る。これ後に儒學中に佛教を包攝させた根本の理由である。

然るに藤樹にとつて儒道が天地自然の道であることは動かすべからざる根本の假定であり、ボスツラートであるから、太虚の道が儒道である。太虚は宇宙に遍滿してゐるから、世界到る所に儒道が行はれる筈である。この事を翁問答には

本來儒道は太虚の神道なる故に、世界の内舟車の到る所、人力の通ずるところ、天の覆ところ、地の載ところ、日月のてらす所、霜露のおつる所、血氣ある者の住ほどの所に儒道が行はれぬと云ふことはなし(下卷之末)

と説いてゐる。この點に於て藤樹は極めて平等無差別な視點に立つてゐる。しかしこの立場は中華崇拜に發したものであるから、事實として儒教の行はれてゐない國土は之を夷狄と罵るやうな結果に陥つてゐる。故に翁問答(下卷之末)で佛教を非難するのに、

天竺には終に聖人一人も出たまはず。開闢より釋尊の時分まで、やみの世の我國なれば……天竺に聖人の至教なきによつて……天竺戎の風俗によつて教の法を立、衆生を教化めされたり。……元來釋迦達磨の法を立てめされたる心根は……勸善懲惡のためなれば、一段殊勝なれども、その德狂者なる上に、天竺戎の風俗をもとして立たる教の法なるによつて逸狂偏僻なることばかりなり。

こゝの狂者は精神病者のことではない。儒教に於て道を學んで徳の進んだ位を數段に分ける。最も上が聖人、次が中行で亞聖の大賢を指す、次が狂者で志の大にして修行の之に伴なはざるもの、その下が狂者

であつて知はいまだ十分に開發されてないが、信ずることを一途に守る人である。その下が凡人である。藤樹は狂者の例として許由・巢父・曾點・莊子などをあげ、釋迦・達磨を此等狂者と同列に見たのである。釋迦を不徳な人とは言はないが、或の不良な風俗を本として教を立てたのみならず、その徳は狂者であるから立教の趣旨は良いけれども、その教たる、愚天愚婦をたぶらかす寓言であつて甚だしく偏僻である。聖人中庸の教さへ、法に泥めば中正の道を害する。況んや狂者の偏れる教の迹ばかりを眞似行ふ末代の比丘は却て惡をすゝめ善を破ることが多いと藤樹は非難してゐる。この點は淨土宗や眞宗の惡人正機の説を攻撃したものであらう。

既に述べたやうに一方に世界萬國に悉く太虚の神化が行はれ、儒道が行はれると言ひつゝ、天竺に聖人の教なしと説くのは、理想論と事實論との混亂である。この混亂ある限り、その佛教觀の正しくないのは當然である。この混亂を除くためには、太虚の神化と儒教とを別けるか、天竺の教にも儒教と同じものが行はれてゐると考へるかでなければならぬ。藤樹の高弟熊澤蕃山は前説を採り、後期の藤樹は後の見解を採るに到つた。

又釋尊を狂者と定めた標準は何であつたか、藤樹は之を説明して、

國所世界の差別いろ／＼様々ありといへ共、本來みな太虚神道のうちに開闢したる國土なれば神道は十方世界みなひとつなり。しかるによりて國隔りぬれば、ことば風俗はかはるといへども、その心の

くらはは本來同一體の神道なるによりて、唐土も天竺も我が朝も、またその外あるとあらゆる國土のうち、毛頭ちがふことなし。かくあるゆへに、本心の眼あきらかなる哲人は所によりて品かはる迹をすて、何國もかはらず同一體なる心をもて評判するなり。

都合のわるい時は世界共通の神道論を隱し、便利な時は之を利用するといふことは藤樹として甚だ惜しむべき態度であるが、異端攻撃に急なるあまり、この大なる矛盾に氣が附かなかつたらしい。この曖昧な矛盾な態度がある爲、翁問答の下巻之末の大部分を費して異端を論難してゐるけれども、結局不得要領に終つてゐる。根本に於て世間的な道德教たる儒教と世出間の解脱教たる佛教と、即ち倫理説と宗教とを一系列に並べて優劣を争はんとするのは、最初から誤つてゐるのである。一步を讓つて兩者を一系列に並べて優劣を比較しうるとしても、藤樹の立てた「十方世界たゞ一つの神道」からは釋迦を狂者に置くべき當然の理由はない。所詮儒教といふ特殊な立場から眺めた異教の釋迦しか理解することが出来なかつたのであつた。

尚藤樹が翁問答を著した頃の佛教に關する知識はどうであつたらう。彼れが始めて經書の講義を聽いたのは十三歳の年であつて、それは伊豫大洲の曹溪院といふ禪寺であつた。ついで十七歳の年に京都から大洲へ下つて來た禪僧に論語を學んでゐる。この後は凡て獨學自習で大成した人である。従つて各宗の中では比較的禪宗の事をよく知つてゐたやうである。釋迦の外に達磨だけをあげてゐるのも、その一例と見ても良からうと思はれる。翁問答全體に比較的禪宗のことが多く出てゐるやうである。經典では梵網經は少

くとも一度目を通してゐるやうである。釋迦がその父淨飯王の棺になつた話を引いてゐるが、これは佛說淨飯王般涅槃經の本文を誤り引いてゐるのであるから、恐らく讀まずに何か他から孫引したのであらう、正確には言へないが、翁問答時代には佛敎に關する知識が豊富でなかつたやうである。

○

その後王陽明を深く研究し、修養を積んで藤樹の學徳が圓滿自在となるに及び、異端に對して頗る寛容となつて來た。これは佛敎に對してではなく、我が國の神道に對しても同様である。もとは鬼神を敬して遠ざくといふ態度であつたが、晩年には日本の神を篤くあがめ、例へば門人淵岡山が藤樹の邸宅のある近江小川村から江戸へ下つた時も、先づ伊勢へ參宮して後に下るべしと敎へたといふ。特に佛敎に對して大いに寛大となつたのは二つの理由がある。第一に陽明學は元來儒學中で最も多く佛敎的要素を含んでゐるから儒中の禪とも言はれる。藤樹が始めて陽明の說に接したのは三十三歳の冬陽明の高弟王龍溪の語録を讀んだ時からである。この書は佛語を多く交へその說の禪に近いのを見て怪んだが、後に陽明全書を見るに及び、釋然として、聖人の學は大虚を體とするから、老佛も皆我が範圍の中にある、只精粗の差あるのみ、何ぞ言語の異なるを忌まんやと言つたと年譜に記してゐる。つまり陽明學が佛說に近いから藤樹は次第に佛敎を同化するやうになつたのである。第二の理由は次のやうである。藤樹の母は熱心な佛敎信者であつたから、佛敎ざらひの藤樹も孝養の爲に、屢々佛書を講じて只管母の心を喜ばすのを樂しみとした。

故に孟蘭盆會の如きも、母と共に極めて鄭重に家廟を祭つた。されば年と共に佛教に對する理解と同情とが深くなり、遂に晩年に至り、その圓滿なる人格と相俟つて、儒佛を平等に視るやうにもなつたのであつた。「藤樹先生事狀」の中には次のやうな記事がある。

先生母堂信佛學。先生一日爲之講佛書。出而言諸生。某頃日見佛書、其奧旨亦悉包于吾儒教中。彼教若有好意思學之亦可也。彼亦不過明此心。則何舍吾儒全體之教、而別求之哉、學者所宜知也。

鑑草は丁度かゝる態度で書かれた本である。此の書では明德と佛性を同一視し、死後の極樂地獄の存在を肯定し、かつ吾人の日常生活を超越した神秘奇怪な因縁話をも實事と信じてゐたやうである。これにつき熊澤蕃山の如きは、鑑草は女子の訓戒の爲である、女子は學問をしないから、説明を平俗ならしめる爲に、當時一般民衆の信じてゐた佛教の説を採用したのであると説いてゐる(集義外書七)。この説は一應承認する説である。例へば藤樹には尙「春風」といふ女子の教訓書があるが、これにも佛説を多く取入れてゐる。又門人の中川貞良の老母に對し、「致良知」といふ事を心の中の如來を拜せよと換言して訓戒したり、牛原氏の老母には明德とは佛法に所謂如來と申すものであると訓へたりしてゐるから、蕃山の説は一應正しい見方であるが、全部正しい解釋であるとは思はれぬ。何となれば鑑草には道教の説も多く取入れてゐる。もし説明を平易にする爲ならば、日本人の信じない道教を採入れる必要はないではないか。かつ男子の門

人に讀ませるものにも可なり佛説を取入れ、怪談めいた因縁話を採用して居る。門人岡村子には孝徳の方法として祭を行ふには「宗門の作法に被成」と訓へ、吉田新に答へた手紙には「古人の曰、良知は生前隨身の規矩、死後隨身の資糧となん。佛家の成佛得脱の勸戒を以て見るにも、吾儒當下安樂の得益を以て見るにも、片時も早く良知に至りたき御事に候。」と説いたのは、いづれも佛敎を殆ど儒敎なみに取扱つてゐる。漢文の文集にも次のやうな因果應報の文がある。

孝

這箇是人與禽獸所由分也。故人而不孝、天報之以六極。古昔不孝之人變狗頭者。其爲禽獸也明矣。可愼、可戒。

かう考へて來れば鑑草の中に含まれてゐる佛説や因縁話は單に敎説を平俗にする爲の方便ではなく、藤樹自ら信じてゐる或は抱いてゐる敎説中の重要な部分であつたのである。しかし藤樹はどこまでも儒者である。儒學を捨て、佛敎を信じたのではないことは明かである。然らば藤樹が儒者の立場から佛敎を信じてゐた内容は如何。鑑草の序文には次のやうに述べてある。

明德佛性の修行すなはち後生佛果を得る修行なり。いかんとなれば今生後生すべて心に有。今生に心なければ此身しがいにして今生のはたなきなし。後生に心なければ極樂地獄の果を受るものなし。肉身には生死ありといへども、心には生死なきによつて今生の心すなはち後生の心なり、今生の心明德

佛性明らかにして清淨安樂なれば、後生の心即ち極樂の佛果に至る。今生の心三毒さかんにして迷妄くつうなれば後生の心すなはち地獄の責を受。或は直指人心見性成佛と示し、或は自性覺即是佛、慈悲即是觀音、喜捨名爲勢至、平直即彌陀、貪瞋是地獄、愚癡是畜生。と教へ、或は十方佛土中、唯有一乘法、無二亦無三、除佛方便説と説、或は唯心淨土、己心彌陀などといへる大乘の法門皆此理りをあかせり。

こゝでも惡人を本位とせる淨土教は全く除かれてゐる。それに伴つて淨土も唯心の淨土を信じ、西方十萬億土の極樂を信じてなかつたやうである。この點は道德説たる儒教を奉ずる藤樹には理解できない永久の謎であつた。

○

藤樹の多くの門人中最も著名なのは勿論熊澤蕃山である。蕃山はその著「集義外書」に自記してゐる通り。藤樹三十五歳、蕃山二十四歳の年の七月に入門を許され、一旦郷里に歸り、九月再び入門して翌年四月まで學んでゐる。その頃の藤樹は前記の如く朱子から陽明へ遷りつゝあつた過渡期である。その後蕃山は獨學したので、蕃山は藤樹の陽明學大成時代には親炙してゐない。むしろ藤樹の過渡期から異なる方面に發展させて蕃山自身のものを生み出したのであつた。佛教觀についても、藤樹が儒教は世界萬國に行はれる善だと説きつゝ、天竺は暗の夜の戎國で教が行はれてゐないと説いた翁問答の矛盾混亂の整理から出

發して、蕃山獨得の佛教觀を組織したのであつた。

蕃山は水土の研究を精しく行つた。これは岡山藩で實際の行政に携つたからでもあり、逆に水土に通じてゐたから、實際の行政に成績を擧げたとも言ふことが出來よう。その研究は今日から言へば必ずしも正當と言へない。例へば地中の金屬を妄りに採掘するのを非難したり、新田を起すのを尤めてゐるが如きは正當とは言へぬ。しかし水利や造林の如きは大體に當つた説を唱へてゐる。淀川の治水意見の如き、あまり肯綮を外れてゐないやうである。集義外書卷十六全篇を水土の研究にあて、この卷に「水土解」と名づけてゐる位である。集義外書の他の卷や「大學或問」にも水土の説明が多く含まれてゐる。

蕃山によれば水土が違へば風俗も違ひ、思想も違ふ。天地の道は一つであるが、水土の差により國毎に風俗や教化が特殊化される。日本には日本の水土に本づく道があり、支那には支那の水土による道があり、天竺には天竺の水土による道がある。根本は一つであるが、日本では神道となり、支那では儒道となり、天竺では佛道となつた。藤樹は儒道こそ天地自然の道だ、この外には眞の道はないと言ひもし、信じもした。これが普通の儒者の考へ方であるが、蕃山は之に反して儒道は眞の道ではない、眞の大道が支那に於て特殊化されたものであると考へた。

儒道神道佛道みな明知の人の時所位に應じて行ひし跡なり。道の眞にあらず(外書卷十、六)。

とも言つた。だから中華の聖人も日本に來れば「日本の神道を崇め王法を尊んで廢れたるを明かにし、絶

えたるを興させ給て……からめいたる事は何もあるまじ(外書 卷二)い筈だと主張した。釋迦も我が國へ來れば「神道にしたがはるべく候(同 卷)」。其の國ならぬ國へ儒や佛を持ち來る事は道の本體を知らぬ者のしわざである。

蕃山は儒者であるから極力佛法を攻撃した。恐らく江戸時代の儒者の中で彼ほど非難を烈しく行つた人はないと思はれるぐらゐであるが、その論點は凡そ三つある。第一は佛教は本來我が國土に相應しないといふ説で、その論據はやはり水土説である。蕃山によれば釋迦の國の人は半分獸の生活であるといふ。凡て邊土の者は氣質が偏僻であつて、愚痴が深く欲が深い。欲の深い者は畜生となり、我慢の強い者は天狗となる。この天狗は比喩ではない。この説明は蕃山自身に確かな材料があるとは思へないが、邊土といふのも支那中心の見方であり、支那で西戎南蠻北狄と稱して支那より南方の人々たる蠻は虫に従ひ、西方の戎は獸に従ひ、北方の狄は犬に従ふと註せられ、「南蠻西戎北狄は人の形あるのみにして、けだものなる所多し。けだものゝ境界は人道にまじゆべからず(外書 卷四)。」とも極論されてゐる。佛教の輪廻轉生の説は想像から思ひついた説ではなく、人々にして天狗になつたり畜生に化したりする者が天竺には少くないから、佛教にも輪廻の説が成立したのである。然るに日本は支那から見れば東夷として同じく邊土ではあるが、太陽の出給ふ國土であるから、人の氣質が靈である故に、天竺のやうに輪廻する者が稀である。氣質が靈であるから欲も少く情も深いのであつたと説いた。

しかしかゝる日本の水土から生れない印度の佛教がどうして日本で繁昌するのか。それは日本も後世は氣運が否塞して、日本の水土が天竺に類似し、佛法が日本の水土に合致するやうになつたからである。朱子學などは道理は正しいが我が水土に應じないから弘まらない。さて氣運の否塞は天の命であるから人力の如何ともなしがたい事である。天の命である佛法繁昌を排斥せんとするのは天の命に逆ふものであるとも述べ、自然の勢に任せて可なりと説かざるを得なかつた(外書 卷十)。それなら彼れが極力佛法を排斥したのは天命に背く行爲をしてゐるわけであるといふ矛盾に陥つたのである。

佛道攻撃の第一が右の如き矛盾に陥つた彼れは第二第三の攻撃の矢を放つた。藤樹が佛法の末流の弊をあげてその當時の佛法を排斥したと同様、蕃山も末世の僧侶の破戒不徳をあげ、かつ十惡五逆の悪人も救はれるといふ淨土諸宗に對し、これは人に惡を勤めるものであると難じ、必ずこれは僧侶自らの破戒不徳の言ひわけであらうと笑つてゐる。末流の弊は佛教そのものゝ弊ではなく僧侶の失であり、その上末輩の不徳をあげて佛教を攻撃するのは卑怯であつて、末學の弊は儒教にもある。李氏朝鮮の衰運は全く儒生黨争の爲であり、我が水戸藩が早く勤王論の魁となりながら維新の大業に參割することの出来なかつたのも儒者黨争の爲に有力な人士が皆斃れてしまつたからである。悪人正機を説く淨土教を理解することが出来なかつたのは、道徳と宗教との立場の差であつて融和できない深溝である。

第三の蕃山の非難は寺院が廣大な山林を所有し、壯大な建築を擁してゐる點に向けられた。これも佛教

本來の缺點ではないが、末世の僧侶の破戒無慚は主として經濟的に豊かな生活をなし得ることに原因するから、蕃山の攻撃は尤もであらう。

蕃山はどの位佛教そのものを知つてゐたであらうか。晩年の藤樹は多くの佛書を読み、讀むにつれて理解が深くなつて行つたが、蕃山は殆ど佛書を讀んでゐないやうである。積極的に言ひきる材料はないが、蕃山の著書を一通り繙き讀んで見ても彼れが佛書を讀んでから立論したと直觀されるやうな所に出會はない。法然上人の制禁の如きものを引用したやうな事もあるが、大抵は佛教を外から眺めて論ずるだけである。藤樹が翁問答時代に讀んでゐた佛書の量以上に、とても蕃山は讀んでゐないと想像される。

○

藤樹の弟子中蕃山に次ぐ者は淵岡山である。彼れは主として京都及び會津に教を布いた。蕃山は藤樹過渡期を承けて之を他の方向に發展させた。岡山は藤樹晩年の思想を受けついでが、殆ど新しい發展の迹を示してゐない。これは岡山の資質の乏しい爲でもあらうが、藤樹の學が大成して新しい發展を企てる餘地が少かつた爲でもあらう。

藤樹はもと日本の神道には敬遠の態度をとつた（年譜）。翁問答にも日本の神道の記事はゼロに近い。然るに晩年には儒の神道と日本の神道を調和し、同一視するやうになつた。蕃山は日本の水土には日本固有の神道があると説くが、猶儒者から見た神道であつた。岡山は藤樹晩年の神道觀を承けて、日本の神道を

あがめ、湖學紀聞などでは岡山は陽明學の外に神道を奉じたとも記してゐる。神道を奉じたことは他に所見がないので疑はしいが、岡山の説が山崎闇齋の勢力範圍であつた會津へ弘まつた點から推察すると、岡山の説は日本の神道的要素が藤樹以上に多かつたやうである。岡山の主著「示教録」からも此の事は明かに指摘しうる。しかし佛敎については藤樹以上に出てゐない。同書(一巻)に吾黨の學が儒學にもあらず神道にもあらず佛域などを交へたものと評判されると書いてある。由來陽明學は禪に近いと言はれるのであるが、藤樹晩年の學は一層その感が深からう。又同書に神道佛道、今時の儒道などは至極の所に至れば皆すぐれたものであつて、「聖敎の域に不合といふ事あるべからず。」と説いてゐるがこゝこそ藤樹晩年の境界であつた。唯今時の人のほだへにては中々その至極の所に及びがたい。だから僧侶も不徳破戒の者のみ蔓るのである。岡山は地獄極樂の沙汰は世人の惑である、本來かゝる國土はないが、人の惡念を戒しめん爲に、方便として假説したものであると論じた。この點はやゝ藤樹と違つて儒者普通の説に立返つてゐる。要するに藤樹の儒佛の調和は江戸時代多くの儒者の中で珍しい説である。儒者は普通に佛學を知らずして佛敎を攻撃したのであるが、もし藤樹の如くよく讀めば朱子學者や陽明學者も一般に佛敎にもつと親しむ事が出來たであらう。また蕃山岡山二人とも(説き方、方向は違ふが)佛敎よりも神道を重んじたことは江戸時代の諸般の學が遂に幕末には尊王愛國の論に歸したことを早く暗示してゐるやうである。この二點に於て藤樹學派の佛敎觀は注目されてよいものと思ふ。(昭和六年九月)

佛教戒律の問題

長 井 眞 琴

佛教の戒律に就いては今日まで屢々論じ來つたことであるが、茲にはその言ひ足りなかつた點を補はんとするものである。

佛教には優婆塞の五戒、沙彌の十戒、比丘の二百五十戒、比丘尼の三百四十八戒等の戒律の存することは誰も知るところである。此等の戒律はそれが制定された時代の社會即ち環境に支配されてゐることはいふまでもない。それ故時と所とを異にしても此等の戒律を其儘に嚴守しようとするのは愚の至りといはねばならぬ。それが制定された時代の教團でも此等を嚴守することが容易でなかつたから色々形式的な解釋をもつけ、又一方布薩(ウポーサタ)といふ半月毎の行事も勤められた。これは比丘比丘尼をして半月間に破戒的行動なかりしやを反省せしめるもので原始佛教々團にありては重要な行事であつたのである。

比丘や比丘尼の戒律で重大なるものは波羅夷(パーラージカ)で、比丘にあつては四波羅夷がある。即ち(一)婦人と通ぜざること、(二)盜みをせざること、(三)人命を奪はざること、(四)未だ獲得してゐない佛道修行上の資格を獲得してゐるが如く吹聴せざることなどである。この四波羅夷に就いて考へても又後の

佛敎團から考へて見ても最も重要視すべきものは第一波羅夷即ち不姪戒であらうと思ふ。五戒には不邪姪戒がある、これは他婦と通ぜざることである。十戒には不姪戒とあるが、これは満二十歳に達せざる沙彌に就いていふことであるから大したことはない。比丘の不姪戒は出家以前の自婦であらうと一切の婦人と性交を斷つことであり、しかも之を犯せば波羅夷といふ不共住即ち敎團から破門されて再び比丘たることを許されないといふ、學生でいへば放校處分である。

比丘の根本戒律でさほど重きをなさなかつた飲酒が後に菩薩の戒律ではやかましくなり、殊に他に酒を勧めたり、酒を賣る酤酒戒といふが菩薩の十波羅夷の一に數へられ、魚肉食といふことは三種淨肉などいふ制限はつけられたが絶対に禁止されてゐない。之も後には絶対に禁ぜられ、葷は比丘尼の根本戒律の上では禁じてあつたが、比丘の方では何とも出てゐない。然るに菩薩の戒では葷の類は嫌はれ、日本の佛敎のやうな戒律にはどちらかといへば冷淡であつても、「不許葷酒入山門」の石牌が見出されるではないか。而して日本では飲酒の方は大目に見られて魚肉を食ふことがやかましくなつてゐる。かやうに他の戒は時と所とを異にするに従つて輕重があり、又廢せられたりする。乍然出家の戒としていつも變りのないのが不姪戒のみであらう。余は佛敎の戒律問題に就いて先年卑見を公にした中に戒律問題として殘さるべきものは此不姪戒のみであるとの理由を述べたことであつた。

戒律の上で犯(アー、パッテ)、無犯(アーナパッテ)、罪(ヴッジャ)、無罪(アヴッジャ)を説く、而して罪に自然

罪(パカティヴッジャ)即ち世間罪(ローカヴッジャ)と之に對して制罪(パンナッティヴッジャ又はパンニャティヴッジャ)を説く、盜みをしたり、故なく人を殺すことは世間の法律から見ても犯罪であらねばならぬ、これは自然罪であり、世間罪である。然し姪行は佛道修行の上から見て波羅夷の大罪と看做されてゐるが世間道徳から見て決して罪といふべきものでない。

善見律毘婆沙には「馬鹿な奴、汝は男根を以て毒蛇の口へ入れても女根の中へ入れてはならぬ、男根を大火聚中に置いても女根中に入れてはならぬ、なぜならば毒蛇の口へ入れ又は火聚中に置いてもその因縁を以て地獄に墮つることはないけれども、若し女根の中へ入れたならば地獄に入つて再び出づる時期がないであらう」といつて戒めてある、恐ろしいことである。然るに上述のやうに第一波羅夷には不姪戒があり、それにつゞく重い罪に僧殘法といふが十三法あつてその中の初の五戒は婦人に關するものである。

(一)わざと陰を弄んで精を出してはならぬ(故出精戒)、(二)淫慾の心を以て女人に觸れてはならぬ(摩觸女人戒)、(三)淫慾の心を以て猥褻な言葉をかけてはならぬ(與女人麁語戒)、(四)女人に向つて自分を褒め、淫慾の供養を勤めてはならぬ(向女人嘆身索供養戒)、(五)男女の間に立ちて私通とか結婚の媒介をしてはならぬ(媒嫁戒)といふやうなものがそれである。人間の慾の中で淫慾は最も熾烈なものであり、而して所謂禪那三昧を中心とする佛道修行の上ではこれほど邪魔物になるものはないであらう。従つてかやうな慾望を斷絶し得るほどの決心と勇氣とで初て之を全うし得られたものと信ずる。

余の中學時代の先生であつた史料編纂官の中村勝麿先生著て余に向つて、「僧侶も頭を剃り、法衣を着け、非時食をなさず、妻帯せず、つまり吾等俗人とは違つた生活をしてゐるといふので尊さも難有味もあるのだが、吾等俗人と同じ生活をしてゐるといふのでは尊い所以を知らぬ」といふやうな意味のことを語られて余も賛意を表したことを記憶する。阿闍梨(アーチャリヤ)の阿闍梨たる所以、和尚(ウパヅジャ又はウパヅジャーヤ)の和尚たる所以、禪師の禪師たる所以は戒行殊に不姪の梵行(ブラフマチャリヤ)を嚴守してゐるお方であると信ずるからである。然るにあの禪師にも妻があり妾があると聞かされてはいかほど學徳はあつても一笑に附し去られてしまうのが日本の現在でも一般人の感情であらうと思ふ。ところが眞宗のやうな肉食妻帯を公にしてゐる宗旨は兎も角、宗規上肉食妻帯を禁じてゐる宗派に於ても事實梵行を嚴守してゐる和尚や禪師が幾人ほどあるか、恐らく曉星ほども無いであらう。之れ余が戒律問題として殘されるものはこの不姪戒あるのみと説く所以である。

第一波羅夷の條文には、

何れの比丘と雖も比丘たるべき戒律生活に入りて修行を見捨てず、力弱きことを公言せずして不淨法を行はんか、縱令畜生に對すと雖も、パーラージカ(波羅夷)にして共住すべからざるものなり

と。つまり自分は戒律的修行は力及ばぬと他人に發表する手段を盡し、即ち比丘たる資格を自ら辭してからは差支無いといふことになる。不姪戒問題の解決はこの條文の精神にありと信ずる。(昭和六年九月十日)

支那佛教史と現存偽經

(燉煌出土現存偽經を中心として)

矢 吹 慶 輝

——本篇に關する詳細は拙著、鴨沙餘韻解説に譲り、ここには經錄所載の偽經を主として、概括的にその著しい點、數項について述べる。——

一 名教思想

支那は文字の國、名教の國である。一たび文字に現はれ名が立てば、それが一種の信仰となり、神祕の力で人の心を捉へる風がある。胡適氏がその著、胡適文存三集の第一に名教の一篇をものして、中國では儒教も倒れ佛教も衰へ道教も零落したので、中國を以て非宗教的と見るのは當らない。何となれば支那では幾千年間を通じて既成宗教以上に名教なる一種の宗教があつたからだとしてゐる。

名教便是崇拜寫的文字的宗教、便是信仰寫的有神力、有魔力的宗教、
這個宗教、我們信仰了幾千年、却不自覺我們有這樣、一個偉大宗教、

と記してゐるが、支那に於ける宗教、哲學、倫理の考察をなすものに取つて、頗る興味ある示唆たるを失はない。尙之には紅紹原、馮友蘭、Ogden, Richards, Conybeare 諸氏の論著を參攷としてゐる。胡適氏

はその末尾に、

打倒名教、名教掃地、中國有望

と歸結してゐる程、名ある所に魂がありと信じ、文字(名)に神秘の力を認めて、古代の聖賢以來理智化されたる名を迷信する習俗が、今尙牢として破るべからざる勢力がある。

佛教の支那に入るや一面では盛に這の種、支那の常習を打破して、人生觀世界觀の見直しを迫つたが、他面では何時しか支那特有の名教思想に捕はれ、特に秘密教は却つてこの名教の思想を助長し鼓吹した。

ここに名教思想の是非に就いて云爲するのではないが、名教思想と佛教傳播とが幾多の交渉を有つた事は争はれない。そして佛教經典中に數多の疑偽經を混へたのも一面この名教思想の影響と見られる。

だからある偽經の如きは一見して佛經でない事が判然たるばかりか、その内容も殆ど見るに足るべきもののないにも拘はらず、尙佛教經典を粧つて民間に流布したのは、全くこの名教思想に禍せられ、經の名だにあれば、その誦讀流布に數多の功德ある事を信じたためである。つまり實なき名が、單に名あるの故をもつて實ある如く考へられたことが、支那で偽經を續出せしめた一原因であつたと謂つて可い。

二 疑偽佛典

表に佛教經典を粧つてもその内容體裁が佛典にふさはしくない、いはゆる偽經もしくは疑經は、支那漢魏の代から始まつたとも傳へられ、道安は夙に二十六部三十卷の疑經を録してゐるし、宋の經録には十七

部二十卷を數へ、梁の經錄中、出三藏記集は四十六部五十六卷、(道安錄合計)、衆經目錄には六十二部六十七卷、阮孝緒の七錄には四十六種四十六帙六十卷を擧げ、魏の經錄には經に六十二部の僞似を列ねてゐる外、論に四部を標し、更に「全非經愚人妄稱經」に十一部を列擧したと傳へてゐる。そして齊の經錄には人作經即ち僞經が五十一部一百六卷あつたと記されてゐるから、六朝時代に疑經僞經が濫出した痕迹を残してゐる。しかしそれ等の疑僞經は殆んど現存してゐない。

佛教の弘布がその廣さと深さとを増すに従つて、疑僞經典が續出するやうになつたもので、疑僞經の増加は同時に佛教傳道の史實を裏書してゐるものと謂つて可い。だから隋朝の與佛以後は特に目立つて僞經が殖えてゐる。即ち隋開皇十四年(五九四)の衆經目錄は疑惑と僞妄とを合せて百九十六部三百八十一卷となつてゐて、大小乘經律論の正しき佛典に對する比率は約一割になつてゐる。然るに隋仁壽二年(六〇二)の經錄には疑僞合して二百九部四百九十卷となつてゐる。唐代の經錄中、道宣の大唐內典錄(六六四年撰)には疑僞合して百五十餘部二百餘卷で、正典對僞典の比率は十五と一の割合になつてゐるし、大周刊定衆經目錄(六九五年撰)には僞典總數二百二十八部四百十九卷になつてゐる。開元釋教錄(七三〇年撰)には、疑僞合して四百六部一千七十四卷に達し、正典に對し疑僞佛典は、部數に於て約五分の一、卷數に於いて約七分の一を算してゐる。

一體支那に於ける佛典特に經論正僞の判定は主として經錄家の批判に待つから、前後定準があるわけ

はなかつた。隋法經等の撰んだ衆經目錄では、梵網經、仁王經、占察經、樂師經、隨願往生經等の經や、大乘起信論、遺教論などを疑偽中に收めてゐるが、その後の經錄では之を正典中に收めた。だから眞偽の標準が何時でも確定してゐたわけではない。現に起信論の印度撰述か否かは今日でも問題となつてゐるわけである。だが疑似經中の曖昧なものは別として、一見偽妄佛典たることの柄かなるものみに就いて、即ち歴代の經錄家が等しく皆疑偽佛典だとしてゐるもの内で、先づ特に注意せられる事は、偽經の激増は隋代と武周代の經錄上に多かつたことで、兩朝俱に佛教興隆の時代であつたといふことである。

唐開元の頃に、疑偽合して四百六部一千七十四卷に達した程であるから、歴代經錄の編纂者が見付け次第に之を棄却することに努めたが、それでも今尙殘存してゐるものがある。筆者はスタイン、ペリヨ兩氏の蒐集にかかる燉煌出土古寫本を涉獵して、大正五年に約二十數部、大正十一年に更にその餘の二十部程を搜出した。この中第一回に蒐めた分は曾て宗教研究第拾號に「燉煌出土疑偽古佛典に就て」と題し、その一々に就いて大要を紹介したが、こゝには前後に集めた四十數部の中で、歴代經錄にその名が載つてゐるものだけに就いて、その一斑を述べやうとする。先づ叙述を簡明にするために、(一)經錄に載つた偽經で、(二)まだ公に知られてゐない燉煌出土寫本で、即ち現存のもので、(三)筆者の搜出したものだけを左に表す。

	隨衆經目錄	歷代三寶記	大唐內典錄(疑偽)	大周刊定錄(偽)	開元釋教錄(偽妄亂真)
救疾經	救護衆生惡疾經一卷(偽小)		同	同	同
清淨莊嚴敬福經	敬福經一卷(偽小)		同	同	同
天公經	同 一卷(偽小)		同	同	同
咒馬明菩薩經	咒馬經一卷(偽小)		同	同	同
妙法蓮華經度量天	同 一卷(偽大)		同	同	同
地經	同 一卷(偽大)		同	同	同
普賢菩薩說此證明	同 一卷(偽大)		同	同	同
經附證香火本因經	同 一卷(偽大)		同	同	同
華嚴十惡經	同 一卷(偽大)		同	同	同
首羅比丘經	首羅比丘見月光童子經一卷(偽大)		同	同	同
太子讚經	同 一卷(偽小)		同	同	同
救護身命濟人病苦	同 一卷(疑小)		同	同	同
厄經	同 三卷(疑大)		同	同	同
大通方廣經	同		同	同	同
法句經	同		同	同	同
究竟大悲經	同		同	同	同
大威儀請問經	同		同	同	同
法王經	同		同	同	同

佛性海藏經	同	二卷	同	二卷
佛爲心王菩薩說頭陀經	同	一卷	同	一卷
延壽命經	延壽經	一卷	延年益壽經	一卷
續命經	同	一卷	同	一卷
如來成道經	同	一卷	同	一卷
阿彌陀佛覺諸大衆觀身經	同	一卷	同	一卷
太子成道經	同	一卷	同	一卷
現報當受經	同	一卷	同	一卷
無量大悲教經	慈教經	一卷	同	一卷
大辯邪正法門經	同	一卷	同	一卷
禪門經	同	一卷	同	一卷
示所犯者瑜伽法鏡經	同	一卷	瑜伽法鏡經	二卷
要行捨身經	同	一卷	同	一卷
三厨經	同	一卷	同	一卷
七千佛神符經	七佛神符經	一卷	益算經	一卷

(一) 內典錄、開元錄に依る。(二) 異名の内、特に他錄に記載せざるものを掲ぐ。(三) 具體云證刀梯解脫道甘露藥流涼泉如來智心造服者除煩惱法王經。

三 偽經研究の史的興味

佛教傳道史上、古いところでは傳道書簡が極めて稀であつたが、その代り個々の經典が夥しき數に達した。そこで偽經もその一々が時代と思想と、時には故意の陰謀などもあつて、何等かの意味を以つて生れたものである。出三藏記集や隋唐の諸經錄などに、この偽經製作に關する記傳の幾らかが傳つてゐるが、その本文が失はれてゐるために、詳しい事情が的確にわからないのが多いが、今現存偽經の内容からすると、そこには支那佛教史上の斷片挿話を傳へてゐるものが少くない。概括して見て偽經は毎時も道家や神仙家——寧ろ支那民間の雜信と言つた方が適切だが——の思想なり口吻なりを現はしてゐるものが多い。そして隋代や武周時代に特に目立つて偽經が出て、それが道教の口吻を洩らしてゐるのは、一面では道教の優劣若くは先後の争ひで、先づ民間信仰の實際上に於て、佛教に似せて道家思想を宣傳しやうとしたものもあつたらしい。六朝から唐にかけてこの道佛二教の交渉、抗爭、接近の痕を考へると、偽經も亦その一研究資料であることは争はれない。

唐朝は李姓なるを以て佛教よりも道教を尊び、道先佛後としたが、武周朝はその革命に佛教を利用したため、前朝の例を改めて佛先道後とした。彼の大雲經が曲解されて革命の階とされたといふ記傳が、スライン氏蒐集燉煌出土本によりてその真相が明かにさるるに至つた。⁽¹⁾ 則天武后と因縁の深かつた賢首大師の華嚴經傳記⁽²⁾にも「大雲授記」と「河圖應錄」とを擧げて居る所を見ると、當時公知の事實であつたことは

争はれない。けれどもそれは大雲經中の僅か一部分を捉へて、しかも之を曲解して則天武后が帝位に即くことの豫言に擬したに過ぎない。だから大雲經を偽造したとも傳へられた。然るに燉煌出土本によると、大雲經や河圖ばかりでなく、『普賢菩薩說此證明經』といふ偽經が武后を彌勒の下生とする有力なる文證として濫用されてゐる。尤もこの偽經は隋の經錄以來歷朝の經錄にその名が傳へられてゐるが、古い偽經が武后をして「慈氏」と自稱せしめた原因となつたことは、燉煌出土本たる證明因緣疏とこの偽經の本文とが現はれるまでは判らなかつたことである。これなどは一偽經が偶々武周革命の口實となつた例である。

それから後にも述べるやうに、諸偽經が說時說處を佛入滅の時處に取つたものが多い。これ等は言ふまでもなく、當時涅槃經の讀誦講説が盛んな時代の影響を受けたものである。だから法華經や華嚴經の流行の旺んな時代になると、法華や華嚴を經題とするものが現はれてゐる。法華經二十八品以外に『妙法蓮華經度量天地品』第二十九や、『妙法蓮華經馬明菩薩品』第三十などの偽經は法華に假託した場合であり、『華嚴十惡經』は華嚴にかこつた例である。又『普賢菩薩說此證明經』は華嚴經の流行に伴ふ普賢信仰の影響であり、彌勒と阿彌陀佛とは殊に屢々引用され、經によりては觀音、文殊の名を假りてゐるものもある。時代思潮と偽經製作——名を佛教に假りて、實は非佛教的の術語と思想と名數とを勝手に列べ立てたものだが——とが互に駢行した事實を裏書してゐる。『大辯邪正法門經』に十地品といふ品名があるが、その名目は乾慧等の十地でもなく又歡喜等の十地でもない、全く新奇のものだが、これも勿論華嚴經の十地品の名を

撰つたもので、全卷十一品中その六品名に文殊師利菩薩の名を列ね、その上、「煩惱與菩提亦成爲一」などと言つてゐる。そこには華嚴經や涅槃經その他の重要語若くは思想を轉用した實例を示すと共に、禪家の擻頭に伴つて禪の口吻を真似たやうにも見られる。道宣の内典錄に初めて記された「究竟大悲經」なども禪家の香りがしてゐるやうに思はれる。

正經の經名やその思想や、又はその中に出て來る菩薩などに假託すると同時に、翻譯者として著名な三藏を引合に出してゐるものもある。現に『大辯邪正法門經』は玄奘が如來七寶窟中で獲た經典だとし、開元錄に依ると『要行捨身經』も玄奘譯だとしたと傳へてゐる。この他に實叉難陀をその經の譯者だと銘打つてゐるものもある。

彼の偽經を作つた外に譯者の名を僞つたので、開元錄の著者智昇をして「僞上僞を加ふ」と評せしめた、『不所犯者瑜伽法鏡經』の如きは、この點で甚だ手数をかけた僞經である。

開元錄に依ると、この偽經は玄奘譯、佛臨涅槃法住經(偽經では之を佛臨涅槃爲阿難說法住減品と改題)と舊くからあつた常施菩薩所問品(偽經では地藏菩薩讚嘆法身觀行品と改題)と、更に隋代の偽經たる像法華疑經とを取り混せて一經としたもので、之に僞序を加へて、その中でこの經は菩提流志と寶思惟等が、崇福寺で譯出したものとした。けれども偽造の形迹が判然たるため、智昇は親しく菩提流志並にその弟子の般若丘多に事の眞僞を確めた結果、全く事實無根だといふことがわかつたと記してゐる。現存寫本では第

二品が中間以後、第三品が常施菩薩所問品で、この第三品だけがその全部を保存してゐるに過ぎない。現存本には後記があつて、それによると當代知名の昭文館學士等の名を列ね、特にこの經の譯者として三藏法師室利未多唐云妙惠の名を擧げ、時は景龍元年十二月廿三日、處は崇福寺としてゐる。だから智昇の見た瑜伽法鏡經とは所傳の一致を缺き、恐らく異本があつたと解すべきだらう。一體なぜこんな偽經を作つたか。

それは三階僧の師利が三階教の教義に新たな經證を得やうとしたためで、師利は鬪諍のため遠俗を餘儀なくされ、その臨終には惡徵を得て死んだと傳へられてゐるが、兎も角、師利の身上に就いて、開元錄に「聖躬親慮」とあるから、玄宗皇帝が心配されたといふのである。仍て以てこの偽經製作にまつはる反面には種々の事情があつたことが推測される。かうした事實から偽經も亦た支那佛教史研究の一重要資料たることが知られる。

四 道家の口吻

道家が佛教經典に模倣して、數多の道教經典を製作したことは隠れもない事實で、華嚴、法華、涅槃、金光明、維摩、藥師の諸經文を轉用して諸種の道教經典を作つた。單り經のみでなく佛教に律あれば道家にも真人内朝律あり、佛教に論あれば道家にも十二門論があり、佛教に三藏あれば道家に三洞があつた。そこで法華經に模して造つた靈寶妙經について、道家は羅什が姦妄にして道經を改作したもので、法華

經が元ではなくして靈寶經がその原典だと強辯するものもあつた。しかし道經中にも佛教尊重の口吻を洩らした經文も少くなかつた。道家が佛教に擬して盛に經典を作り、その中に佛語を剽竊したことは顯著な事實であるが、佛教所屬の偽經がその反對に道經の口吻を洩らしてゐるものも少くない。

『僧伽和尚欲入涅槃說六度經』は寫本にて僅々十六行の短篇で、未だ諸經錄中に收録されてゐるのを發見しないが、僧伽和尚といふのは恐らく老子を指したもののやうである。道教經典では普通に老子が釋迦佛に代現或は師となつたとしてゐるが、又釋迦佛が反つて老子の師であつたとしてゐる所もあるし、現存はしてゐないが、これも偽經である天地經、清淨法行經、空寂所問經には佛が迦葉をして支那に在つて老子たらしめたとしてゐる。又化胡經には「老子知佛欲入涅槃、復迴在世號曰迦葉、於婆羅林、爲衆發問」とあるから、老子を佛弟子迦葉に假託して僧伽和尚を濫稱したもののやうである。現に僧伽和尚(迦葉)は佛教の通説に従つて彌勒成佛の時、復び世に出現することになつてゐる。隋代の偽經たる『救護身命濟人病苦厄經』は、經末に「受天尊教」と言つてゐるやうに、露骨に道教思想を公言してゐるにも拘らず、一面では文殊や阿難を對告衆として二十五菩薩のことや佛經らしい口吻を洩らしてゐる。恐らく偽經作者の腦中には道佛二教を混成せしめてゐるやうである。又武周代の偽經たる『佛爲心王菩薩說投頭經』には、「至道圓明虛無湛極」と言つたり、「大乘亦名無乘」と言つてゐるのは、明かに道教思想である。又同じく武周代の偽經たる『大辯邪正法門經』には、華嚴經に擬して文珠を假り十地を擧げ、禪家の口吻を模倣して煩惱卽菩

提などの教義を説いてゐるが、末段には「無爲大道始名無言無説」として道家の口調を洩らしてゐる。

五 延命長生

支那の民間信仰には福壽の思想がその特長をなしてゐる、特に不老長生、延年轉壽の思想は道家や神仙思想と結び付いて、支那思想の一大特長を示してゐる。勿論何れの國民も不死の神を信じた反面には、此の世で長生を祈願したことを現はしてゐるが、支那では今でも相當の信仰を繋いでゐる。だから二百五十二歳（昭和四年）、つまり二世紀半も生き延びて、今尙嬰孺として壯者を凌いでる慶雲翁が、四川大學の醫學部の研究問題とされてゐるなどといふ報道もあるわけである。秦皇漢武が不老長壽の靈藥を求めた話は、人口に膾炙してゐるし、不老長生藥としての金丹の傳説は古い話だが、延壽丹、接命丹、萬壽丹、固本丹、斑龍丸など、歴代この種の靈藥を傳へたことはめづらしくない。

單に藥ばかりでなく長生の方法に就いても昔から種々の記録が存在してゐる。従つて偽經には此岸に於ける不死の思想は判然しないが、延年長生の思想は到處に散見してゐる。

隋衆經目錄にその名を載する『救疾經』、『救護身命濟人病苦厄經』の如き、又大周刊定錄所載の『延壽命經』（又延年益算經ともいふ）、『續命經』の如きは、長生延壽を主説せること先つその經題から見ても明かである。この他の偽經類も多くは延命長壽に關説せざるもの稀である。

この外、經題だけでは判然しないが、『三厨經』『七千佛符經』『僧伽和尚欲入涅槃經』の如きも長生思

想を經旨としてゐる。開元錄に初出の『三厨經』は、西國婆羅門、達多羅及び闍那崛多等が詔を奉じて譯したと傳へてゐるが、智昇は疑録中に收めてゐる。三厨とは、一慈悲自覺自然厨と、二辟支四果譬闍天思厨と、三非有非無非神自然厨を指し、一日三日十年百年千年萬年、微塵劫の間、この三厨を念すれば延年長生を得て、恰かも阿彌陀佛無量壽國等の如く、「常住不動不思飲食」の妙境に達し得べしとし、又見佛（阿彌陀佛）し得べしとしてゐる。次に『七千佛神符經』は大周錄記載の七佛神符經（益算神符經）、開元錄所收の益算經であるらしいが、七百七十佛、五十三佛、三十五佛、六佛、七佛、千佛等の名數を擧げ、これ等諸佛の下生によりて或は益算或は強健の利益あることを擧げ、神符中には第一心開符、第二益算符、第三救護神命符などを數へてゐて、要するに延年益壽の法を説いたものである。この經は明かに道佛二教の混淆に成つたものであるが、多佛を假りて長生思想を取扱つたものに過ぎない。この外、偽經は宿殃重罪の消滅を説けるもの多く、『救疾經』の如きは阿闍世が瘡痍を癒せし因縁を掲げて、若し人ありて日々七佛と密迹金剛と無量壽佛とを禮すれば、宿殃を除き得べきを説いてゐるが、他の偽經とても減罪を説くもの多く、減罪によつて疾患を免るとしないものが稀である。これも亦た長生延壽に連鎖の思想である。

大周錄に初見の『如來成道經』には「如來樂而不死涅而不生、攬之不濁證之不請」といひ、「家富豐財」、「橫病不來」の利益を説いてゐる。蓋し佛教經典は三法印の一たる諸行無常を一般的通念とするが故に、彼岸の永生若くは無量壽を説くことあるは勿論なるも、此土に於ける單なる長生のための長生を獎勵し若くは

主説すべき謂れがない。そこで支那流の長生不死を欲するものは、自ら普通の佛典に不足を感じたと想像さるゝ理由がある。

六 彌勒と彌陀

隋代の經錄に載つた『救疾經』即ち救護衆生惡疾經には、宿殃の惡疾を除かんためには、七佛名字と共に日々に無量壽佛を禮すべしといひ、同じく隋代の僞經たる『普賢菩薩說此證明經』には、四維上下の九佛、過去七十七億佛等の稱呼と共に、彌勒の信仰を傳へ、同じく隋代の僞經たる『首羅比丘經』は、月光菩薩の出世のことを述べたものだが、中に娑那(旱魃の神)の災を免れる方法を説き、兜率城の構成を述べてる點は矢張り彌勒の信仰と關聯せるものである。又同じく隋代の僞經たる『太子讀經』は、成道以後の釋迦佛を讚歎するを主眼としてゐるが、中に「常念彌陀轉法輪、救度世間人」などの句がある。これも亦隋代の僞經であるが、『救護身命濟人病苦厄經』には、「現世安吉、將來往生無量壽國」といつたり、「即生蓮華軀體金色」としたり、特に「身相具足、智慧勇健、如上耆耆」などと言つてゐるのは、無量壽經の片鱗を取つたものである。

武周代の僞經たる『續命經』には阿彌陀佛觀音勢至菩薩の名を誦して解脫を得となし、同時に「愍願當來值彌勒」として、彌陀彌勒の併信を説いてゐる。同じく武周代の僞經たる『阿彌陀佛覺諸大衆觀身經』即ち山海慧經は、「十往生阿彌陀佛國經」の廣本と稱せられ、兩者共に二十五菩薩名を列擧してゐる。(本僞經にては

二十五菩薩は會座の大衆たるに、十往生經にては阿彌陀佛を念するものを迎ふる聖衆とされてゐる。十往生經が彌陀と極樂とを主説せる經典たるは周知の事であるが、その一異本とも見らるべき本經が同じく彌陀信仰を主説せるものであることは言ふまでもない。

次にこれも同じく武周代の偽經であるが、『無量大悲教經』にも阿彌陀佛國を念するものは一斷酒肉、二斷五辛、三斷殺生、四斷邪行によりて、受福無量だとしてゐる。この他『三厨經』にも、阿彌陀佛無量壽國を理想郷としてゐることは前に述べた通りである。

六朝から唐にかけて死後彼岸の理想境を兜率上生と極樂往生とに求めたことは、支那高僧傳に炳かなことである。上生思想と彌勒信仰、往生思想と彌陀信仰とは互に駢行して支那佛教史上の實際信仰を支配したが、偽經中に彌勒(兜率)と彌陀(無量壽國)とを引用してゐるのは勿論當時流行の信仰を受け入れたものである。

一體彌勒信仰(兜率上生と龍華三會)にしても長生思想と關係してゐるが、中でも彌陀思想と極樂往生とは長生不死の思想に最も深い關係を有つてゐたやうである。支那淨土教發展史の反面には、支那人固有の福壽思想、特に長生不死の思想が與つて力あるものであつたやうである。支那思想の地味が無量壽國たる極樂信仰を培養するに頗る好都合であつたことは争はれない。

彼の曇鸞が大集經六十卷の註釋を試みんとして、中途で病にかゝるや、短命ではこの大業を果し難きを

知り、世に不老神仙の術あることを聞き、偶々南方茅山に陶隱居(弘景字は通明)なるものあり、神仙養生の術を能くすと聞き、往いてその術を傳へ、仙經十卷を得たが、後ち菩提流支に會ひ、「佛法中、若し長生不死の法、此土の仙經に勝るものあるか」を尋ねたところ、流支は地に唾して、「これ何の語ぞや、相比すべきものにあらざるなり」とて、觀無量壽經一卷を授けた。^(九)それから曇鸞は仙經を焼き棄て、淨土門に歸したといふ傳説も、不老長生思想と淨土教との交渉を語つてゐる。曇鸞の著作として傳へらるゝものに『往生論註』二卷、『讚阿彌陀佛偈』一卷、『略論安樂淨土義』一卷等の外、今その著作を傳へざるも、隋書や新唐書や宋史などに曇の著述として『論氣治療方』一卷、『療百病雜丸方』三卷、『調氣方』一卷、『服氣要訣』一卷が傳へられてゐるのは、長生に關する研究著述があつたやうに思はれる。然るに陶隱居も曾て夢に佛に會うて記別を受けたと傳へられ、又鄧縣の阿育王塔に詣で、自誓受戒し、茅山では佛道二堂を立て、隔日に朝禮したとも傳へられてゐるから、單に神仙や道教だけを學んだ人ではなく、同時に佛敎を兼信した人であつた。こは僅かに一例に過ぎないが、僞經から推測して往くと、支那に固有の長生不死の思想と無量壽國心の往生を念とする淨土教とは密接なる關係を有つてゐたことが判る。

七 涅槃時

曇無讖が北凉元始十年に大般涅槃經(北本)を翻譯してから、六朝の佛敎史上、涅槃經の研究が如何に重要な地位を占めたかはこゝに絮説する迄もない。隋朝に天台宗が興つてから唐にかけて、次第に天台敎學

に併呑されたが、それでもその餘波は日本の奈良大安寺の眞言院で、常修多羅宗として涅槃經の講義が行はれた程であつた。出三藏記集中の經記序類から始めて梁唐の高僧傳や佛敎書籍目錄や特に現存の章疏類を見ると、研究信仰兩方面に亘りて略ぼその流行の一斑がわかる。つまり佛が最後の説敎である涅槃經に、佛敎最高の理想を認めやうとしたもので、その悉有佛性、涅槃常住の敎義が頗る時代思潮に應ずるものがあつたからである。そはこの經の翻譯される前に既に道生の闡提成佛説があつたのもわかる。そこで涅槃に假託すればそれで重要經典とさるゝ積りで、多くの偽經はその説時を特に佛臨涅槃時にかこつけることとなつたものと思はれる。

先づ『清淨莊嚴敬福經』は詳しくは如來在金棺囑累清淨莊嚴敬福經といひ、隋代經錄に敬福經として傳へられたもので、この具題からすると佛の入涅槃時を取つたもので、本文如是我聞の次に、「一時佛在拘尸那城娑羅雙樹間、說涅槃經竟」とあつて、偽作者はこの經を以て涅槃部類の一經に擬したものである。同じ隋代偽經の一たる『救護身命經』も説時を「娑羅雙樹間、臨涅槃時」としてゐる。次に大周錄に載つてゐる『法王經』一卷の現存本には、その末文に「是經名涅槃莊嚴般若波羅密無碍解脫」とあり、この經は涅槃、佛性、一乘、如來藏等を説き、涅槃經を豫想せしむる筆體である。『佛性海藏智慧解脫破心相經』は大周錄に始めて記載された唐代の偽經であるが、その説時を涅槃時の二月十五日とし、説處を拘尸那國としてゐる。これも大周錄に初見の『延壽命經』即ち『延年益壽經』は、説時を「娑羅雙樹間臨般涅槃」としてゐる。『僧伽

和尚欲入涅槃說六度經』は經錄には名が出てゐないやうだが、經題に既に涅槃時を連想してゐることは敢へて蛇足を要しない。この他に『佛母經』は佛(釋尊)母に關する經典で、これも亦「爾時世尊、人般涅槃、倚臥雙林」と言つて涅槃時を取つてゐる。

特に隋代の偽經たる『華嚴十惡經』には、不斷善根の五善を擧げ、不飲酒不食肉を重視し、一經の首尾を通じて迦葉菩薩を對告衆としてゐること。「善男子一切衆生若受大乘大般涅槃」の語あること。並に不食肉の説意などからすると、大乘涅槃經の一節を増減した痕迹が歴然たるものがある。

(一) 開元錄(僞妄亂真錄)、無爲道經の附註。

(二) 三階教之研究、第三部附篇二、大雲經と武周革命(六八五—七六一)。

(三) 大正藏經五一卷一六四上。

(四) その詳細は三階教之研究八一—八五並に別篇二二—二五四參照。

(五) 拙篇、「道家の偽經に就いて」の三、道經文中の敬佛語錄、四、道家の偽作と佛語剽竊、參照(宗教界第十四卷第九號)。

(六) 辯正論五(露八の四六)。

(七) 二教論(露五の四七)。

(八) 開元錄は、この兩經を廣略の相違としてゐるが、處々廣略以上の相違がある。

支那佛教史と現存偽經

(九) この時、流支から受けた經典について或は阿彌陀經といひ、或は往生淨土論(菩提流支譯)といふ。

(一〇) 開元錄(僞妄亂真錄)

本篇には偽經中でもその内容が稍々見るに足るべき『法句經』、『佛性海藏經』、『大辯邪正法門經』、『山海慧經』、『究竟大悲經』、『示所犯者瑜伽法鏡經』等に就いて、教義史上の觀察を試みる。こゝに、偽經中の佛教術語の曲解附會それに伴ふ僞作の曝露さ及び譯經の體裁を枉ひながら、支那に関する事項の多い點との三項を附説する積りであつたが、締切時日切迫のため後日に期することをした。

唯識思想の發達と其一影響

宇井 伯壽

論題が廣汎な範圍に亘るべきものとなつて居るが、固より總ての方面を盡くして論述せむとするのではなく、發達についても影響についても唯其一端のみに觸れるに過ぎない。

萬法唯識を説く直接の典據としては解深密經の説に存することは一般に許さるゝ所であるから、此經について見るに、實際上唯識説の組織としては何等明確に説かれて居ないことは讀む者をして甚だ奇異の感を抱かしむる。勿論其中の心意識相品第三に於て一切種子心識を阿陀那識とも阿賴耶識とも心ともなし、更に阿陀那識を依止として六識の俱不俱の轉起を説く部には唯識説が豫想せられまた唯識説に導く點の存することは明であるが、決して明瞭に萬法唯識となして居る文が存するのではない。心意識相品の大要を見れば此點はよく判るから、從つて其大要を述べつゝ淵源又は發達を考へて見よう。

一切の衆生が輪廻して諸趣に於て受生する時身分生起の最初には先づ一切種子心識が成熟し、それが展轉和合し增長廣大するのであるが、それは有色の諸根及び所依の執受と相名分別の言說戲論習氣の執受と

の二の執受に依るのである。諸趣とはいふものゝ勿論人趣に限つていふのであるが、そこで此識が身に於て隨逐し執持する點で之を阿陀那識といひ、又身に於て攝受藏隱して安危を同する義によりて之を阿賴耶識と名づけ、更に此識によりて六境が滋長せられ六境が此識に積集する點で之を心と稱するのである。此中で一切種子心識といふのは十二因縁を三世兩重の因果で解し胎生學的に見る場合の第三識文に當るものであつて、部派對立時代からそれぞれの部派で種々に研究せられ遂に經量部で一味蘊をいふに至つたそれに外ならぬといへるであらう。一味蘊は色を除いた四蘊を具して居るが、根邊蘊即ち通常いふ五蘊を伴うて居るし、又第三識文は託胎の初刹那を指すのであつて、此際全く五蘊がないのではないが、心識のみが特別に勝れて居るから、識の名で呼ぶのであり、而も第二刹那以後第四週間までは名色、第五週間で六入となるのであるから、従つて一切種子心識が展轉和合し增長廣大するに二執受に依ると説くのは根邊蘊の發育即ち名色六入の發達し行くことゝ平行して居つて、明に之を指し、それを換言して言説はしたものである。有色の諸根及び所依といふのは五色根と依止處とを指し、結局五根を具する身體であり、相名分別の相は諸法品類の名句文の所依止たるものを指し、名は諸法品類の名句文をいひ、分別は三界の心心所を呼び、言説戲論は數々思惟し言説するをいふから、つまり有漏の心心所によつて、名句文の所依止たる相に於て、名句文を思惟し言説し數々之をなすと共に此熏習によつて種子を蓄ふるをいふのである。相は之を外的に見れば器界であり、内的に見れば五根を具する身體であるから、一切種子心識の展轉和合し増

長廣大するは身體并に環境の生長展開である。然し決して、既に實在せる世界の中に生れ出づると解すべきでなくして、生ることが自己の根大種即ち身體環境を現出することゝ見ねばならぬのである。此點に於て萬法唯識の説が説かるゝことになるのであるが、然しこゝには何等それが明確に説かれては居らぬ。而してこの一切種子心識が身の中にあつて二執受を執持して居る點では阿陀那識と稱せらるゝといへば、阿陀那識は即ち一切のものゝ中心の維持者であり、又身の中に於て種子を藏隠して居る點では阿賴耶識といはるとせば、阿賴耶識は一切のものゝ更互に因果となる實體であり、更に六境に積集せられ六境を滋長する點では心と名づけらるゝといへば、心は即ち所縁の六境に對する能縁の主體と見た上の名稱であるといへるであらう。此の如くに三名を擧げて居るも、其中では阿陀那識を最も重要視して居るのであるから、日常の諸識の活動するについても、阿陀那識を依止となし建立となして六識身が轉ずと説かるゝのである。依止といふのはこゝでは「於て」の意味であるから、六識身の作用して居ることが即ち一切種子心識が阿陀那識となつて居ることに外ならぬ。故に之を建立となすといふのである。阿陀那識として建立し、もはや一切種子心識たるのみではないことを意味する。六識身の働くことは實際に於ては根と境とを縁として、五識の中の何れか一つ又は二つ乃至五つが起るのであり、此何れの場合にも同時同境の分別意識が起るのである。恰も水流又は鏡面に一波乃至多波又は一影乃至多影の起る縁が現前する時、それだけの波又は影の起ると同じであつて、水流鏡面が阿陀那識に相當して居る關係である。分別意識はこゝでは明に第六意

識であるから、根と境と前五識の一乃至五と第六意識とが働いて居る此全體が即ち阿陀那識となつて居る所以であるが、然し之を一切種子心識として又阿賴耶識并に心として見らるゝ點からいへば、即ち一切のものゝ中心の維持者とせられて居るといへるであらう。阿陀那是執持の義である。故に阿陀那識に於て六識が俱不俱に轉ずるのを其まゝに見て居る間は心意識の秘密に於て善巧であるといはれない。之に反してこれ等を各別として其まゝに見ないのを勝義善巧となすのであり、心意識の一切の秘密に於て善巧であると稱せらるゝのである。即ち阿陀那識を固然たる主體と見ないのが眞諦の見方であり、之を一切の中心の維持者と見るのは俗諦の見方であるといふことになる。後者に於ては阿陀那識は明に輪廻の主體で、佛教以外の外學のいふ實體的の我と混同せられ易いものである。故に解深密經としても、阿陀那識は甚深細にして、一切種子(識)は暴流の如し、我は凡愚に於て開演せず、彼が分別し執して我と爲さむを恐るればなり、というて居る。之によれば、阿陀那識が我と相違する點は一切種子心識として念念變化相續して居る所に存する理である。

以上が心意識相品第三の内容の大體である。この中には阿陀那識が執受を執持して居つて、之を俗諦門で見れば輪廻の主體と考へらるゝに外ならぬのであるが、然し眞諦門でいへば固然たる實體たるものでなくして、結局一切法が現在のまゝにそれぞれ成立して居る上を、全體として働いて居ると見て、阿陀那識と稱し、従つて動が靜に歸せば必ずしも識とはいはれないこと等の意味を示して居るに過ぎぬ。全體が阿

陀那識と稱せられ得る點にも唯識説の意味が存し、諸識の俱不俱轉の中にも唯識説の成立に導く點が認められ、一切種子心識の發展の過程にも唯識説が立つ基が含まれて居るとはいへるが、然し何處にも萬法唯識が明言せられて居る箇所はない。勿論唯識説の學說組織などは全く述べられて居らぬ。然らば少くとも一切は唯識であるといふ意味が明瞭に言證はされて居るのは何處であるかといへば、これは分別瑜伽品第六に於て初めて見出され得る。分別瑜伽品は彌勒菩薩が問ひ、佛陀が答へることになつて居るが、全品は十八段より成り、止觀に關して各方面のことを詳説し、第六分別止觀唯識門に於て、毗鉢舍那三摩地所行の影像は此心と異なし、これ彼影像は唯意識なるみに由るのである、即ち識の所縁は唯識の所現のみの故に此心が遠つて此心を見るのであり、此中少法として能く少法を見ることあることなく、此心が是の如くに生ずる時は是の如くに影像があつて顯現するのである。然るを愚天は顛倒覺に由つて諸の影像に於て如實に唯意識のみなるを知ることが出来ないものであるといふ意味を述べて居る。これが即ち萬法唯識を明言した箇所になつて居るのである。後世の考をあてはめて考察すれば、徧依圓三性を説く一切法相品第四と相生勝義の三無性を説く無自性相品第五と唯識説が述べられて居ると見らるゝであらうが、然し實際上經文に就いて見れば、こゝには決して組織的に萬法唯識を説く文は見出されない。従つて心意識相品にある程度以上には出でぬものに過ぎぬといふべきであらう。

二

解深密經の趣意が根本となつて居るものは彌勒の瑜伽師地論と分別瑜伽論とであらう。瑜伽論は立裝譯の現形では本地分攝決擇分攝釋分攝異門分攝事分の五分百卷のものであるが、元來は本地分と攝決擇分とが各別本として又は相合して存したのが原形であらうし、然らずとするも此二分で此論の有する意義は十分示さるゝに足るものである。梁代に眞諦は本地分を十七地論の名で、攝決擇分を決定藏論の名で譯せむとし其幾分は之を譯出し得たが遂に完結するを得なかつた。分別瑜伽論は既に散逸した書であるから其内容の全體は之を知るを得ぬが、然し其中の二頌は諸書に引用せられて居る。此二頌の意味を考へ更に分別瑜伽論なる名稱に参照すると、恐らく其重要な中心説は解深密經の分別瑜伽品と同一なものであつたであらうと思はるゝ。分別瑜伽品の瑜伽は止觀を體とするもので禪定的の修習である。故に瑜伽行といふも同一意味になる。瑜伽師地論は本來瑜伽行地論と譯すべきであるといふ點から見ると、彌勒の唯識説は瑜伽行によつて、分別瑜伽品に述べらるゝ如き説を自ら體驗して、分別瑜伽論に述べ、更に廣く瑜伽行地論に論述したのであらうと想像せらるゝ。勿論二論の前後等に關しては何等確證が存するのではないが、少くとも廣略についてはかくの如くに考へらるゝ。

瑜伽論の本地分即ち十七地論の部は五識身相應地から無餘依地に至る十七地を詳説するのであるが、これが瑜伽行の地となつて居るのである。此種ものを實踐觀修の順序として纏める傾向は通常禪經と稱せらるゝものに於て適例を發見し得る。衆護の修行道地經は比較的によく流行した論であるが、其原名はヨ

イガーチャラ・ブーミ・ストラ (Yogāna-bhūmi-stūra) で、まさしく瑜伽行地論と同一である。又達摩多羅禪經といはれて居るものも其原名は之と同一である。此二書は共に小乗の種々なる法数名目を纏め遂に大乘のものをも入れて組織立て、居るもので、之を瑜伽行によつて實踐する爲に、それに應ずる順序を以て述べたのである。支那に於て古く禪數と稱せらるゝものゝ組織の發達したものである。此禪數を行する人を瑜伽師と稱するのであつて、かゝる瑜伽師は大毘婆沙論などによれば多數あつたことが見られ得る。東方の瑜伽師南方西方北方の瑜伽師又は諸方の瑜伽師の如くにいはれて居る。故に此種類の瑜伽師の行する禪數の方面に系統を引いて瑜伽論の十七地の組立てが成立するに至つたのであらうし、彌勒はかゝる瑜伽師の一人であつたのであらう。即ち前述の如く彌勒自身が瑜伽行によつて唯識説を説くに到つたであらうことが此方面からも考へられ得る。

攝決擇分に於て最も重要なのは最初の五識身相應地意地であり、其中でも初めの部に於て六種の善巧を説く十門である。此中に唯識説の要領は表はれて居るといへるのであるが、十門の中でも亦第一の心意識門が中心をなして居る。そこに於て先づ注意すべきは解深密經の阿陀那識は甚深細にして、一切種子(識)は暴流の如し云々の偈を引いて居るに拘らず、阿陀那識の名を捨て、阿賴耶識の名を採用して居る點である。勿論阿陀那識も阿賴耶識も心も同體異名に過ぎないから何れを取るも差支ないには相違ないが、然し命名の根據たる意味に於ては決して同一ではないから、それだけ重きを置く方面従つて識に對する考へ方

が異つて居る理である。この攝決擇分の態度が後世唯識說が阿賴耶識緣起說と呼ばれて決して阿陀那識緣起說などといはるゝことのない傾向の直接の基をなすのである。そして攝決擇分は阿賴耶識存在の論證として八種の理由を擧げて居るが、それを列擧すると下の如くである。

- 一 若し阿賴耶識なくむば、依止の執受することは道理に應ぜず。
- 二 若し阿賴耶識なくむば、最初に生起することは道理に應ぜず。
- 三 若し諸識の俱轉することなくむば、眼等の識と同行する意識の明了の體性は得べからず。
- 四 若し阿賴耶識なくむば、種子性あることは道理に應ぜず。
- 五 若し諸識の俱轉することなくむば、業用差別は道理に應ぜず。
- 六 若し阿賴耶識なくむば、身受差別は道理に應ぜず。
- 七 若し阿賴耶識なくむば、無心定に處することは道理に應ぜず。
- 八 若し阿賴耶識なくむば、命終時の識は道理に應ぜず。

此八種は決定して阿賴耶識の有なることを説するものとせらるゝが、註釋者すら、之を存在論證としては嚴密なもののみではないとなして居るのであるから、結局之を存在の論證と同時に阿賴耶識としてはかくかくのものでなければならぬと其強質をも示すものと解すべきであらう。然し阿賴耶識の性質を説くとしてはこの八種の中の説のみでは十分でないから、次に述べられて居る四種の相と一種の相を加へて見

ねばならぬ。四種は一には阿頼耶識が二種の所縁の境に由りて轉ずると、二には五遍行の心相應法と恒に共に相應すと、三には諸の轉識のために一の緣性となると、四には轉識等と俱轉して轉ずる相とであつて、これは阿頼耶識の流轉を説く方面、一種は阿頼耶識の一切雜染の根本であり又善法を修するによりて轉滅するを説く方面で、これは還滅門である。此の如き點の詳説が即ち第一心意識門の内容であるが、これで唯識説の中心は述べられて居るといへるのである。此外にも猶種子に關する如き重要な説も加へられねばならぬから、實際としては他の九門中の必要なる部を参照するを要することといふまでもない。

攝決擇分の初部が唯識説の組織の述べられたものなるについては恐らく何人にも異論はないであらうから、今茲に右の諸點の一一について解釋的に論述する必要はなからうと考へらるゝ。故に一切之を省略して學者が瑜伽論其ものについて檢せられむことを望むのであるが、特にいふべきことは攝決擇分は本來本地分に説いたことについて決擇をなすのであり、たとひ彼に説かないことを此に論ずとしても、決して本地分より獨立に論述することを目的として居るのではないから、唯識説の組織として觀察するときは、嚴密に纏まつたものでなくして、種々雑多な關係事項が述べられて居るといふことである。十七地中の第三有尋有伺地以下の決擇に於ては却つて餘事と見るべきことのみで、第十閉所成地第十六菩薩地にまた極めて重要な説が現はれて居る如き状態である。故に攝決擇分を全體として見て、之を唯識説の組織と考ふれば、決して的確に理論的論述をなして居るとはいへないものである。従つて深密系統を重んずる學者とし

ては猶一層簡潔適切に組織立てたものを要求せざるを得ないであらうし、又自ら之を試みむとするにも至るであらう。かゝる點に基いて唯識説を一學説として組織し一論の中に論述したものはまさしく無着の攝大乘論である。攝大乘論の歴史上の意義は全く此點に存すと考へらるゝ。

三

攝大乘論は大乗が餘教に過ぎたる勝相を十種に纏めて述べたものであつて、いはゞ大乘佛教概論である。十種の勝相は眞諦譯でいへば、一、應知依止勝相、二、應知勝相、三、應知入勝相、四、入因果勝相、五、入因果修差別勝相、六、於修差別依戒學勝相、七、此中依心學勝相、八、此中依慧學勝相、九、學果寂滅勝相、十、智差別勝相であるが、應知依止相は阿黎耶識であり、應知相は依他性分別性眞實性即ち徧依圓三性であり、應知入相は唯識教である。今こゝでは初二種が重要であつて、其他の八種は直接の要がないから省略に附する。

應知依止勝相を説くに初めに衆名章に於ては大乗阿毗達磨經の二偈と解深密經の前所引の偈とを引いて阿黎耶識の體と名とを證し、又異名として意と心とを擧げて解釋し、小乗中の異名としてそれ／＼の部派で説く識を擧げ、第二の相品に於ては阿黎耶識の自相因果相、熏習の意味、阿黎耶識と染汙法との互爲因果、阿黎耶識と諸法との別不別、分別自性と分別愛非愛と受用との三緣生、四緣を説き、第三の引證品に於ては煩惱不淨、業不淨、生不淨、世間淨、出世間淨、順道理の各章に於て阿黎耶識の諸方面の性質を

述べ、第四の差別品に於ては阿黎耶識の言説と我見と引生と果報と縁相と相貌との差別を明にしてゐるが、これ等は一方には前掲の經によるも他方には瑜伽論の所説を組織的に纏めて居るから、之に萬法唯識と斷言し得る根據を與ふれば全部が唯識説の理論的組織となるのである。進むで應知勝相を説くに初めに應知相を依他性相と分別性相と眞實性相との三となし、依他性を説くに十一識を以てし、十一識が虛妄分別の所攝で唯識を體となすとし、分別性と眞實性とを説き、次に十一識を以て唯識無境を論じ、更に譬喩として夢を挙げ、教證として十地經の三界者唯有識と解深密經の分別瑜伽品の瑜伽行によりて唯識義を立つる文とを引き、また理として比量による唯識義を立て、居る。之によつて見れば、唯識無境を説くは明に解深密經に基くものなることは知られ得るが、然しそれを依他性の上で説く點は彼になき所である。進むで十一識に各識量と見識と相識との三相ある點で唯識義を立て之を詳説し、又三性について十條の分別を述べて三性の意義を明にし、最後に顯了意依章を附して居る。猶應知入相を説くに十章ある中第六の入資糧章の下で、唯識觀の中に於て何れの如き法に入ることを得るやに答ふるに、闇中藤が蛇と見ゆる譬を挙げ、蛇は虚なれば、藤なることを知る時、蛇の知は滅して藤の知のみ残り、更に藤を分析すれば實境なきを知るから、遂に藤の知も滅するに至るとなして居る。藤は通常は繩と譯されるものであるから、此譬は所謂蛇繩麻の三喩である。蛇知は境の智、藤知は唯識の智、從つて唯識智の滅は眞如法界に入ること、能緣所緣無分別の智を得ることに外ならぬのである。

以上は攝大乘論の初二相の論脈を論書的に擧げたに過ぎぬから、勿論之を以て内容の意味を知悉せしめ得るのではないが、然しこれによつて唯識説が適切に理論的組織の下に初めて現はれたものなることを示し得ば、こゝに目的とする所は充たし得るのである。一度攝大乘論に此の如く論述せられてからは無着の弟子世親によつて更に又簡潔に述べられて唯識二十論並に唯識三十頌が出で、爾來瑜伽行派によつて種々に解釋せられ、幾多の異説も唱へられ、少くとも二又は三種の系統すら生ずるに至つたのである。従つてこれ等を凡て直ちに唯識説としてのみ一括して呼んで果して當を得るや否やも問題となるであらうが、然しともかく解深密經から唯識三十頌に至るまでの發達の中には以上の如き筋道があると考へらるる。

四

大乘佛敎の説の中で印度一般に影響を與へた著しいものは一切皆空説と唯識無境説とである。前者は殆ど凡て龍樹の説とせられて居るが、後者は世親の説とせられることが多い。無着の説とせらるゝことは殆どないというても差支ない程である。佛敎者自身が佛敎史を扱ふ場合にも無着世親といひながらも毎に世親の方に重きを置いて無着の方は比較的疎にする如くである。然し實際としては無着の方が重要視せらるべき場合が少くないと思ふ。以下述べむとする唯識思想の一影響も恐らく世親よりもむしろ無着の説であらうと考へらるゝものである。茲に一影響といふのはマーンヅーキヤ・ウパニシャッドに附せられて居るガウダーダの頌の内容を指すのである。

此ウパニシヤッドは、古ウパニシヤッドに於て宇宙は梵であり梵は我であると説く説によつて、我に覺醒位夢眠位熟眠位第四位あるを認め、更に唵字をアウム無音に分解し、四位と四音との配當から進むで遂に之を融合せしめ、以て宇宙は唵であるとなすのを趣意となすが、此中我の第三位を以て歡喜所成としまたその我を自在神内制者ともなすから、第四位は全く絶對にして言語思慮の及ばない吉祥不二の我となすに至つて居る。故に此第四位に立てば差別の萬象は全く融没して寂靜無觸の我となるを得て梵我一如に歸するを得るのである。ガウダバーダが頌を附することになつたのは確に此の第四位が自説の立場であつたが爲である。

ガウダバーダの頌は吠檀多派としても重要な意味を有するものであるが、其學說中には佛教思想の影響の著しいものがあり、或點からは佛教化したものともいへる程である。好むで佛陀の文字を用ひ、又薄伽梵の文字を存するのは、たとひ之を吠檀多派的に解釋し得とするも、何故殊更此の如き文字を用ふるかを考へると、こゝにも佛教の感化影響が表はれて居るとも見られ得ようし、元來之を何の意味で用ひたかは精密に研究する要があると思はるゝ。ともかく佛教思想の影響を受けた點は學者によつて既に注意せられて頌中の或ものと龍樹の中論の頌との比較對照も公にせられ、又徧依圓三性の術語の用ひられて居ることも指摘せられて居る。然し更に一般的に見ても唯識思想の影響の多分に存することが認められ得る。

ガウダバーダの根本思想は梵我同一説であつて、之を極めて嚴密に考へむとするのである。元來梵とい

ひ我といふは吾々の通常の立場から名づけたものであつて、其立場からいへば、梵は宇宙の本體、我は吾々の主體といはれるのであるが、既に之を同一と斷定する時はもはや吾々の通常の立場でいふのではなく、それを超越した立場になつて居るのである。従つて此立場からいふとすれば、存立するものは同一不二の梵我である。必ずしも一般にいふが如くに「唯梵我のみ」といふ要が存するのではないから、「唯のみ」を附加して他を遮遣する必要はない理である。こゝを即ち眞諦と稱するのである。ガウダバードはこの眞諦を教へ體得せしめむとするのであるが、これは經驗的立場から見ると一致することはないから、先づそれを破する要がある。經驗の見るとして凡て俗諦であつて、世俗一般の認むる所であるが、實際は眞理を隠覆して居るものである。従つて俗諦は凡て誤つて居るものに過ぎない。然し若し眞諦のみが眞であるとすれば、俗諦的經驗世界の如き誤つたものが如何に生ずることになるのであるか。ガウダバードのいふ所では、元來同一不二なる梵我が自己のマーヤーによつて自己を分別し、自ら雜多差別を覺知するに外ならぬのである。即ち自らを其處に雜多的に現出するのである。自己を分別する我は同一不二の梵我其まゝではあり得ないから、之を我といふ神と稱するが、これが即ち吾々の日常心の本體として存するものである。故に之を心の方でいへば、つまり心識の動搖によつて能取と所取とが現出するのが即ち經驗世界の現はることであるといへるのである。佛教の言でいへば、識暈が見識相識に分れて種々相として現はれた所、即ち識が働いて見相二分の現はるゝ所が雜多の世界となつたのである。従つて經驗世界は恰も旋火輪を見

て居る如きもので、本來唯一不二なるものが多として現はれて居るに外ならぬのであり、識の動搖以外に他より入來れるものがあるのでもなく、又動搖以外に何等生ずるものがあるのでもない。此の如くに雜多を見て居るのが輪廻の生存であり苦界である。そして此間を支配するは因果であつて、因果によつて凡て生起が行はれて居るのである。従つてかゝる誤を脱せしむる爲に教證としてウパニシヤドの生を否定する文を擧げ、理證として、中論の言を想起さすが如き文にて、如何なる物も自よりも他よりも生ずることなく、有としても無としても或は有無としても生ずることなしと説き、因果の成立しない點を各方面から論證するのである。勿論一般の人々は雜多は唯一の表はれであると知つて居るのではなく、恰も夢中に於て其夢みるものを眞實と考へて居ると同じである。夢の喻は唯識説に於て數々説かるゝ所であるが、夢は一度覺むれば、夢中の事物が眞實のものでないことが明となる如く、進むでは覺醒時に於て見るものも凡て夢中の所見と異なることが明となる。夢中の事物が何故に眞實でないかといへば、夢の對象は凡て身體内に存するものであつて、内心の意が妄分別した結果に過ぎないからである。即ち夢は能取所取の上に於ける取によつて見らるゝことになつたものである。故に覺醒時に於ける何れの對象も亦た夢の對象と同じで、従つて眞實ならざるものである。夢の對象は夢者の心以外に存しないと同じく覺醒時の對象も心以外には存しないといはねばならぬ。然らば又此心の動搖を靜むるを得ば不生不二の眞諦を得るに相違ないと考へらるゝであらう。蓋し個人我は恰も瓶中の虚空の如く、我は大虚空の如くで、而も我が變化して個人

我となつたのでもなく、又必ずしも我の一部が個人我たるのでもないから、瓶が破壊すれば其中の虚空は其まゝ大虚空に歸すると同じく、積聚としての瓶なる身體がなくなれば、個人我としての存在もなくなるのである。故に實踐的にいへば、心の散亂昏沈を制し無碍瑜伽によりて、闇中繩を蛇と見る如き妄分別を止め、以て唯繩なるのみといふ不二の知を得、我に關する決定知に達するに努むべきである。若しかくして我の真理に達して心が思惟せざるに至れば、これ即ち所取なき状態であり、所取の存せざる爲に能取も全く無心状態に至り得る。かゝる無分別不生の知は所知たる梵我と離れないものであるから、直に梵我に歸するを得るのである。これが即ち解脱であるが、此梵我一如の境としては言詮思慮の及ばない範圍であるから、之を言詮はすとしては常に相對を否定した言を以てし、従つてウパニシヤドに於て種々に説かれて居る中にあつてもネーテ、ネーテ（でもないでもない）が最も正當なものとせられて居る。然し他方に於いては諸法は虚空の如くにして老死を離れ、無差別平等にして障礙なく自性無垢であるともいつて居る。之に反してウパニシヤドに於て宇宙開闢説をなし轉變説をなし又種々に理解し易く説く如き點は皆これ教へらるゝものゝ素質に應じて説いた方便に過ぎないもの、従つて梵を禮拜の對象となす如きも決して眞諦説たるものでないとせらるゝ。

以上の説を觀察すると、因果生起を否定して不生を説く部の如きは龍樹系統の思想を取入れて居ると考へらるゝが、其他の點に於ては唯識無境の考を梵我同一説に適用したものというても殆ど差支ない如くに

表はれて居ると思ふ。雜多差別相の現はるゝは心の動搖に過ぎぬとなし、心以外には對象たるものはないとなすは唯識説の常に説く所であり、心は識とも用ひられて居るし、夢の喩も蛇繩の譬も攝大乘論に存するものと異なる所なく、而も蛇の知が滅し繩の知が止めば我の知に違すとなし所取なきが故に能取もなく遂に無分別智を得と説く如きは全く攝大乘論の説と同一であるといへる。勿論此の如きも或點からいへば暗合に過ぎぬともいへるかも知れぬが、然しシャンカラの註釋に於てすらガウダバーダが唯識派の説に贊成して述べた所があるとなして居るから、たとひそれを吠檀多派の註釋者として如何ように解釋するにしても、ガウダバーダが實際に唯識派の説を知りそれに参照しつゝ此頌を作つたものなることは否定せられない。故に又以上の如きものを單なる暗合とのみ見做すことは事實に反することであらう。然らば此頌を以て唯識思想の影響の一と見ることは決して不當ではない。そして此唯識思想は無着の攝大乘論に存するものと見做し得るであらうと思ふ。然るに解脱の境としての我を説くに凡て否定辭を以てするは一方に於てはヤーヂニャブルキヤの説を奉じて居るのであり他方に於てはマーヅークヤ・ウパニシャッドの第四位を説く部にかく言證はれて居るのに據るのであるから、其點は差支なしとするも、それと共に諸法は虚空の如く無差別平等で自性無垢であるとなすのは如何なる意味になるか。我其ものに於ていへば固より無差別無垢であるは當然であるが、之を特に諸法又は一切法といふとすれば、これは決して我其ものゝみとして指して居るのではないと見ねばならぬ。従つてこれ佛教でいふ眞空妙有の諸法と同じものにならざるを得ぬで

あらう。古ウパニシヤドに於ても我は決して常に單一態でなくして數々統一態と考へられて居るし、單一態とせられて居るから、今茲でもそれを考へて居るのであらう。故にこれは實際上の道程又は内容はともかくとして佛教でいふ無分別智に至り真空妙有にまで達した點に比較して見るべきであらう。然らばその全一態の上に何が建設せられて來るか。即ち無分別智が後得智となつて來るか又は真空妙有の上の諸法が説かれて來るか。此點に於ては平等無垢といはるゝ外には説かるゝことがないといはねばならぬ。従つてガウダバーダに於ける唯識思想の影響も、いはゞ考へ方言證はし方の影響であつて、大乘精神の影響ではないことになると考へらるゝ。

後記

△佛教が思想的社會的に時代に即して考究考案せられることが要求されてゐるやうである。この氣運を察知して『現代佛教研究』を編輯した。機を得た企圖であることを私かに確信してゐる。

△編輯の批評は一般輿論に委せやうがわれ等としては可及の計畫と努力をおしまなかつた。そこから結果の上の自信をもつものである。

△諸家の論文の内容は讀者に於て充分に味讀されたい。現代我國佛教研究界のきはめて高き一斷面の光輝ある展開であることを保證しておく。

△ホプキンス教授の論文「敘事詩に於ける天文學上の比喩」は近く上梓する宗教學講座記念會の記念出版歐文宗教學論文集に寄稿されたものを專攻の少壯篤學田中氏に譯していただいたもの、ホプキンス教授はエールの名譽教授で言語學殊に梵文學を專攻した方である。

△特輯號發行について經營上折衝にあたられた同文館の服部氏の勞を謝す。

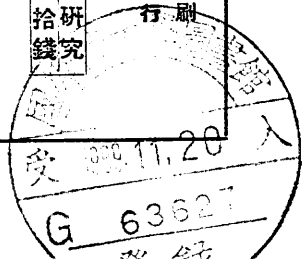
△發行書肆では本誌の會員を募集してゐる。會員諸氏の御照會を得たい。

——石津——

昭和六年十月二十六日 印刷
昭和六年十一月一日 發行

宗教研究臨時特輯號

現代佛教の研究
定價金壹圓五拾錢



編輯者

東京帝國大學、宗教研究室內
宗教研究編輯部
代表者 姉崎正治

印刷者

東京市神田區蓮神保町一
宗教研究發行所
株式會社 同文館
森山章雄

印刷所

宮本印刷所
東京市神田區雄子町三四番地

發兌

株式會社 宗教研究發行所

同文館

東京市神田區駿河臺下
攝管口座東京一三五

(不許複製)