

歪曲せられた無着の唯識哲學

鈴木宗忠

無着の唯識哲學は、周知の如く、攝大乘論に依つて、體系的に表示せられて居ると考へられる。無論私もこれに異議を挟むものではない。然しこの通途の考には、攝大乘論の性質に關しても、又従つて無着の唯識哲學の内容に關しても、異つた二種の解釋が存するやうに思はれる。一は三乘家の見方とも云ふべきもので、それに依ると、攝大乘論の性質は、世親の唯識論に近いものとなり、従つて無着の唯識哲學は、その内容に於ては、殆ど支那の法相宗と同一になる。これに反して、二は一乘家の見方と云ふべきもので、それに依ると、攝大乘論の性質は、世親の十地經論に近いものとなり、従つて無着の唯識哲學は、その内容に於ては、殆ど支那の法相宗と同一になり、ある意味に於ては、華嚴宗に近いとも云へる。この二種の解釋は、古來支那や日本の唯識研究者の間に行はれたものであるが、現今の學者の中でも、この二傾向が存在しないわけではない。一般に云へば、古い學者は、大體第一の解釋を採用して居るが、新しい學者は、第二の解釋に傾いて居るのではなからうか。私もその方法の上から云へば、古い學者を斥けて、新しい學者に與みするのは勿論のことである。然しその結果から云へば、一見奇怪に考へられるかも知れぬが、寧ろ第二の解釋を離れて、第一の解釋に近くのを避けることが出来ない。私見に依ると、一乘家の見方に従つて、攝大乘論の性質を解釋し、無着の唯識哲學が攝論宗と同一であるとする

のは、彼の哲學を歪曲するものである。この歪曲せられた無着の唯識哲學を復形させて、その眞の姿に引き戻さうとするのが、本論文の意圖である。

一

無着の唯識哲學が殆ど法相宗と同一であるとする三乗家の見方は、おほまかに云へば、攝大乘論の思想が、頼耶妄識説に基く有相の唯識哲學であると云ふ意味になるやうに思はれる。攝大乘論の性質をかやうに解釋するのは、恐らくは無性釋論がその初であらう。攝大乘論には既に印度に於て、世親及び無性の二註釋が行はれて居たが、世親釋論に就いては、後に述べることとし、今は無性釋論に簡單に觸れて置く。それは梵語で表すと *Mahāyānasāṅgrahopaniśandhāna* であるが、原本は存在しない。藏譯には九世紀頃の *Jīna-mitra*, *Śāndrībhoḍhi*, *Yeśas sde* の共譯した *Theg-pa chenpo bsdus-paṅi bśad sbyar* (攝大乘會釋) 七卷があり、漢譯には A.D. 648 に玄奘の譯した攝大乘論釋十卷がある。⁽²⁾ この論釋は確に世親の唯識論の立場に立つて、攝大乘論を解釋したもので、唯識哲學の歴史に於ては、護法系の先驅をなしたものでなからうかと思ふ。護法も攝大乘論に關しては、無性と同一な立場に立つて居たものであらうが、然し現今に於ては、これを確定し得るの史料はない。現今に於て、かゝる立場を採つて居たことの確定し得られるものは、護法乃至戒賢の繼承者と云はれる玄奘乃至慈恩である。實にこの慈恩が、云ふまでもなく、支那の唯識哲學である法相宗の初祖である。尤も攝大乘論は思想の上では、唯識論と同一であると解釋せられるにしても、頼耶妄識説に基く有相の唯識哲學が、この兩論に於て、全然同様な色彩で現れて居るわけではない。この思想が最も鮮明に出て居るのは、唯識論、殊に唯識三十論頌を

ば護法の思想を中心として解釋した成唯識論である。これに比較すると、攝大乘論に於ては、賴耶妄識説も、有相の唯識思想も、その色彩が多少稀薄になつて居るのを見逃すことは出来ぬ。この點に於ては、二論同一の立場を採るものも、攝大乘論は唯識論の謂はば先驅者である位に考へて居たのであらう。

この立場に反して、無着の唯識哲學が攝論宗と同一であるとする一乘家の見方は、攝大乘論の思想が、唯識論のやうに、賴耶妄識説に基く有相の唯識ではなくして、何れかと云へば、それは十地經論に近く、如來藏淨識説に基く無相の唯識であると云ふのである。攝大乘論の性質をかやうに解釋するのは、恐らくは眞諦譯の世親釋論がその初であらう。眞諦譯世親釋論は、眞諦譯とは云つても、後に述べるやうに、實を云へばそれは眞諦譯である。故に攝大乘論に關する三乘家の見方が、無性に始まると云へるならば、その一乘家の見方は、眞諦に始まると云ふことが出来やう。然らばこの眞諦の思想は、何れに由來するかと云ふに、私見に依ると、それは彌勒の唯識哲學に基くやうに思はれる。彌勒の唯識哲學に就いては、私が他の機會に於て述べたやうに、その特色は、中邊分別論に依つて表示せられると考へるが、つゞめて云へば、如來藏淨識説に基く無相の唯識である。眞諦はこの思想に依つて攝大乘論を解釋するが故に、それは私の所謂一乘家の見方となるわけである。尤も私が眞諦の攝大乘論に關する解釋を一乘家の見方と稱するのは、支那佛教の思想的關係に基くとも云へないことはない。

攝大乘論の漢譯は、眞諦の陳譯がその初譯ではなくして、その前に佛陀扇多の魏譯が存在した。陳譯の出たのはA.D.563であり、魏譯の現れたのは、A.D.531であるから、後者の方が、前者よりも三十年餘も古いのである。然し魏譯の攝大乘論は、その當時に行はれて居たと云ふ形跡はない。當時の支那佛教界を支配して居たものは、

魏譯攝論よりも二十年ばかり前に、即ちA.D.508に出た十地經論であつたやうに思はれる。この十地經論は、十地經即ち華嚴經の十地品に關する世親の註釋であるが、その漢譯者は菩提流支及び勒那摩提の二人であつた。

こゝに注意すべきは、魏譯攝論の譯者である佛陀扇多が、その傳語者として、この魏譯に關係して居たことである。十地經論から地論宗が起つた。地論宗も、或る意味に於ては、法相宗と等しく、唯識哲學ではあるが、然しその本識に關する思想は、彼のやうに、妄識説ではなくして、淨識説である。尤も地論宗は、興起後間もなく、南道北道の二派に分れ、北道地論の方は、多少妄識説に傾いたやうに思はれるが、然し地論宗本來の思想を云へば、勿論淨識説であつた。この意味に於ては、何處までも淨識説を固守したと思はれる南道地論が地論宗の正統派であつて、後にこれから智儼法藏の華嚴宗が出て來たのである。⁽⁴⁾それは暫らく措き、攝大乘論は、眞諦の陳譯が現れ、その世親釋論、適切に云へば、眞諦釋論が出て、それから攝論宗が起り、初めて支那の佛敎界に於て、十地經論、從つて地論宗に對抗する勢力となり得たやうに思はれる。攝大乘論は、その思想の上から云へば、元來賴耶妄識説であり、有相の唯識であるが故に、地論宗に對すると、それ自身では北道地論に近く、南道地論に反するものであることは、推測するに難くはない。然しそれから出た攝論宗は、一方に於て、彌勒の中邊分別論に依る眞諦の思想に基き、他方に於て、地論宗の形響も全くなかつたとは考へられないから、それは後の法相宗のやうに、賴耶妄識説に基く有相の唯識ではなくして、寧ろ後の華嚴宗のやうに、如來藏淨識説に基く無相の唯識であつたらうと思はれる。私が攝大乘論に關する眞諦の解釋を一乗家の見方と云ふのは、この意味も存するのである。眞諦以後彼の思想に基いて世親釋論を研究し、その註疏を造つたものも、相當に多く存したやうに思は

れるが、現存するものは一もない。今日眞諦譯世親釋論の註疏として、その全體を窺ふことの出来るものは、比較的近世の著作ではあるが、普寂の攝大乘論釋疏五卷だけである。⁽⁵⁾然しこの攝大乘論に關する一乘家の見方と云ふのは、果して正しいものであらうか。私はこれを疑ふのである。

- (1) 東北帝國大學編、西藏大藏經總目錄 No. 4051
- (2) 大正藏三一 No. 1598
- (3) 拙稿「彌勒の唯識哲學への新解釋」、「文化」第二卷第四號
- (4) 拙著「原始宗教哲學の研究」p. 12—16 參照
- (5) 大正藏六八 No. 2269

II

そこでこの所謂一家乘の見方の根據に就いて考へると、私見に依れば、その根底には、その奉ずる攝大乘論の眞諦本は、三乘家の奉ずる玄奘本とは、初めからその原本が異つて居たと云ふ考があるやうである。換言すれば無着の攝大乘論は、既に印度に於て、原本に變化が行はれて居たと云ふのである。攝大乘論は、これを梵語で表示すると、Mahāyānasamgrahasāstra と云ふべきものであらうが、その原本は未だに發見せられない。藏譯には、九世紀頃の Jinamitra, Śilendrabodhi, 及び Ye-fes sde の共譯した T heg-pa chen-po bsdus-pa (攝大乘) がある。⁽¹⁾漢譯には四本ある。最も古きものは、A. D. 531 に佛陀扇多の譯した攝大乘論一卷で、これは普通に魏譯と云はれる。⁽²⁾次は 603 に眞諦の譯した攝大乘論三卷で、これは陳譯と云はれる。⁽³⁾第三は 609 に達磨笈多行矩等の譯したもので、これは隋譯と云はれる。⁽⁴⁾最後のものは、645 に玄奘の譯した攝大乘論三卷で、これは唐

譯と云はれる。尤もこの中で、第三の隋譯は、本論だけ獨立したのではなく、その釋論十卷の中に含まれて居る。故に支那や日本では、古來本論三譯と稱せられるのである。普寂の攝大乘論釋略疏第一に、

世稱三論同本異譯矣。寂竊謂此非必同本也。所以知者。前譯有之而後譯無之者。豈三五數也。而其此有後無者多。是從始入終之奇說也。蓋印度已有兩本流行而傳譯不同乎。

とある。こゝに兩本と云ふのは、無論唐譯と陳譯とを指したものである。そして始は大乘始教のことであるからこれは唐譯に現れた唯識思想が、法相宗と同一であることを意味し、又終は大乘終教のことであるから、それは陳譯に現れた唯識思想が、攝論宗と同一であることを意味するものであらう。約言すれば、無着の攝大乘論は、既に印度に於て變化を受け、一は大乘終教系の陳譯原本となり、二は大乘始教系の唐譯原本となつたと云ふのである。私はこれに賛成することは出来ない。私見に依ると、これは眞諦譯と稱する世親の攝大乘論釋に迷はされた錯覺に基くもので、攝大乘論そのものゝ上に於ては、何れの譯を見ても、その原本は同一であつたと信ずるのである。

●このことを明にする爲めに、私は先づ世親攝論釋の諸譯を吟味しなければならぬ。世親の攝論釋は、これを梵語で表示すると Mahāyānasamgraha-śāstra であらうが、その原本は現存しない。漢譯には、その本論と殆ど同時に譯せられたものに、眞諦の陳譯、達磨笈多等の隋譯、玄奘の唐譯が存する。故にこれも本論と同様に、支那や日本では、古來釋論三譯と稱せられる。藏譯には、Dīpanīkarasrījñāna 及び Tshul-khriims rgyal-tsa の共譯した Theg-pa cher-po bsdu-s-pahi hgyel-pa (攝大乘註)がある。此等諸譯の異同を考へると、眞諦の陳譯

は、十五卷若くは十八卷と稱せられるが、他譯とは非常に異り、内容も相違し、分量も増大して居る。これに反し、他の諸譯は、玄奘の唐譯も、達磨笈多等の隋譯も、共に十卷であり、藏譯は八卷であつて、大差はないと共に、その内容も、大體に於て、同一であると云つてよい。或る意味に於ては、これは玄奘譯では十卷、藏譯では七卷の無性釋論にも近いのである。眞諦譯の世親攝論釋に就いては、經錄を見ると、攝大乘論三卷の外に、釋論として十二卷本と十五卷本とが擧げてある。慧愷の攝大乘論序に依ると、本論三卷、釋論十二卷、義疏八卷、合二十三卷とあるが、今義疏を除いて考へると、十二卷本は註釋のみのものを指し、十五卷本は本論と註釋とを併せた現存のやうな釋論を指したとすれば、一往の説明はつくわけである。然し更に義疏を入れて考へると、十五卷本は現存の眞諦譯攝大乘論釋十五卷であつて、これは世親の註釋に眞諦の義疏を加へたものではなからうか。その理由を擧げると、第一、現存の諸本を見るに、本論のない釋論は存在しないから、十二卷本は本論と世親釋とを併せた眞諦譯攝論釋であつて、これに眞諦の義疏を加へたものが十五卷本であることが出来る。尤も十二卷本に義疏八卷を加へると、二十卷本になるべきであるが、義疏の中には本論も存したものであらうから、義疏を釋論に合採する際に、これを除き、一纏めにして十五卷としたものではなからうか。第二、その分量から見ると、世親釋論の諸本の中で、達磨笈多等の隋譯は十卷、大正藏經で六十一頁、玄奘の唐譯も十卷六十頁であるのに、獨り眞諦の陳譯は十五卷百十八頁である。故に陳譯は卷數では二十卷にはならないが、頁數から云ふと、他の二譯の約二倍にもなるから、それは世親釋論をそのままに譯したとは思はれない。これ私が現存の十五卷本は、世親釋論に眞諦自身の義疏を加へたものであると云ふ第二の理由である。第三、更にその内容から見ても、

唐譯は勿論のこと、隋譯も同様に、賴耶妄識説に基く有相の唯識であつて、大體に於て、それは本論の思想と一致すると云つてよいが、これに反して眞諦の陳譯は、如來藏淨識説に基く無相の唯識であつて、それは本論の思想とは全く異なるのである。而もこの如來藏淨識説に基く無相の唯識思想は、眞諦譯の釋論に於ては、多く他の二譯にない部分に現れて居る。そして更に注意すべきは、この眞諦譯も、他の二譯と共通する部分は、それだけで見ると、他の二譯と同様に、賴耶妄識説に基く有相の唯識であることである。この理由に依つても、私は他の二譯と異なる眞諦譯の部分は、本來の世親釋論ではなくして、眞諦の義疏であつたらうと考へるのである。

然るに攝大乘本論になると、その兩極とも云ふべき眞諦譯と玄奘譯とは、全然同一であるとは云へないが、大體に於ては、他の二譯と共に、この兩譯も左程に相違して居るとは思はれない。精密に比較して行くと、その相違が極めて僅少なものである。普寂は前譯有之而後譯無之者。豈三五數也と云つて居るが、陳譯と唐譯とを比較すると、單に翻譯の相違ではなくして、眞に内容の相違であると認めらるべきものは、私の検査した所に依れば、唯四箇所存するのみである。

第一、唐譯所知相分第三の三性の異不異を論じた所に、陳譯では、

復有三何義。由三此一識成一切種種識相貌。本識識所餘生起識種種相貌故。復因此相貌生故。

とある。勿論この一節は、唐譯にはないが、最も古い魏譯にもない。陳譯の釋論を見ると、この一節は前に三性の異を述べた所を承けて、その不異を明にしたものであるとせられる。果してさうであるならば、三性の異不異を明にするものとしては、この一節は必要で缺くことの出来ないものであるが故に、本論には初めから存在して

居たとしなければならぬ。然し私見に依ると、この一節は三性の不異を述べたものではないと同時に、その前の一段で、三性の異と共にその不異も、既に明にせられて居るのである。何故なれば、前の一段を見ると、それは依他性に依つて三性の立てられることを述べたものであつて、三性が何れも皆依他性に基くと云ふ點から考へると、それは不異であり、別義に依つて依他性の上に三性の立てられる點から考へると、それは異であることを示したものであるが、この一節は單に非現實意識である本識から、現實意識である生起識の生ずることを表したものに過ぎないからである。この意味に於ては、この一節は三性の異不異に關するものとしては、全く不要なものであるから、初めから本論にそれが存したと見ることは出来ない。尤も隋譯には、この一節は、

何別道理何テ於テ一識體爲ニ一切種種識體相貌ト也。阿黎耶識爲ニ彼餘生起識種種相貌ト。應レ知スガ爲ニ彼緣相生起スト故。

とあつて、殆ど陳譯と同様である。然しそれは陳譯から取つて來たと解すべきであつて、初めからこの一節が本論に存したと云ふ證據にはならぬと思ふ。何故なれば、若しそれが初めから本論に存して居たとすれば、隋譯の世親釋論にも、他の部分に於けると同様に、その註釋が存しなければならぬ筈であるのに、この所は單に本文が存するのみで、その註釋は全くないからである。かやうに考へて、私はこの一節は眞諦本になつて附加せられたものであるとするのである。

第二、唐譯の同じく所知相分第三の十分別を述べた所に、陳譯では、般若經の文句が引用せられる(14)。勿論この一節も、唐譯にはないが、魏譯にもない。但し隋譯には陳譯と殆ど同様な文句が存するが、私は第一の場合に於

けると同一の理由に依つて、これも初めから本論に存したものでなくして、眞諦本になつて附加せられたものであると考へるのである。

第三、唐譯彼修差別分第六に、十地の安立を説いた結末として、三頌を擧げて居る所があるが、陳譯はこれを二頌に纏め、その後

如此二偈依中邊分別論。應當了知。

と斷つて居る。⁽¹⁷⁾これは確に中邊分別論障品第二の中に在る偈頌である、尤もそこでは攝大乘論の三本のやうに、それは三頌となつては居るが。⁽¹⁸⁾然しこの斷り書きは、他の三本にはないから、それは眞諦本の附加したものであることは明である。

第四、唐譯の同じく彼修差別分第六の十地を修する時間を述べた所は、⁽¹⁹⁾魏譯も⁽²⁰⁾隋譯も、⁽²¹⁾共に五種の修行者が、三阿僧祇劫に依つて、これを成就するとなすのに、獨り陳譯のみは、その上に、或は七阿僧祇劫、或は三十三阿僧祇劫となし、

復次云何七阿僧祇劫。地前三地。中有四地。前三者。一不定阿僧祇。二定阿僧祇。三授記阿僧祇。地中有四者。一依實諦阿僧祇。二依捨阿僧祇。三依寂靜阿僧祇。四依智慧阿僧祇。復次云何三十三阿僧祇。方便地中有三阿僧祇。一信行阿僧祇。二精進行阿僧祇。三趣向行阿僧祇。於十地中。地地各三阿僧祇。謂入住出。

如此阿僧祇修行十地正行圓滿。

と云つて居る。⁽²²⁾十地修行の通説としては、その時間は三阿僧祇であるから、この七阿僧祇、三十三阿僧祇の説

は、特殊な説であり、従つてそれは眞諦本の附加であると見なければならぬ。

- | | | | |
|------|----------------------------|------|---------------|
| (1) | 西藏大藏經總目錄 No. 4038 | (12) | 大正藏三一、二八八上。 |
| (2) | 大正藏三一 No. 1592 | (13) | 大正藏三一、一四〇上。 |
| (3) | 同 No. 1593 | (14) | 同 一三〇上—中。 |
| (4) | 同 No. 1596 | (15) | 同 二八九上。 |
| (5) | 同 No. 1594 | (16) | 大正藏三一、一四五下。 |
| (6) | 同 六八、一一三。 | (17) | 同 一二六上。 |
| (7) | 大正藏三一 No. 1592, 1593, 1566 | (18) | 同 四五四下。 |
| (8) | 東北帝國大學編、西藏大正藏經總目錄 No. 4050 | (19) | 大正藏三一、一四六上—中。 |
| (9) | 大正藏三一、一一三上。 | (20) | 同 一〇七中。 |
| (10) | 大正藏三一、一三九中—下。 | (21) | 同 三〇四中。 |
| (11) | 同 一一九下。 | (22) | 大正藏三一、一二六下。 |

三

以上の四箇所を除くと、攝大乘論の諸本は、その内容の上では、殆ど同一であると云つて差支ない。尤も翻譯の上から云へば、その間に多少の相違の生ずるのは免れない所であるから、譯者の思想に依つて、その内容にも幾分の色彩が附隨するのは、當然のことであらう。この點から見て、玄奘の唐譯は法相宗の臭味があり、眞諦の陳譯は攝論宗の臭味があると云へないことはない。然し隨譯及び魏譯は、譯者に依つて影響せられた跟跡はなく、原本を忠實に翻譯したやうに思はれる。尤も魏譯は品も切つてないのみならず、文章も甚だ生硬で、それだけでは意味の通じない所もある。これに比較すると、隋譯は文章は暢達であり、前に述べた如き、陳譯に影響せられた

部分を除いては、原文に最も近いものであつたらうと推測することが出来る。故に我々が攝大乘論の眞の姿を知らうとするには、隋譯を標準本となし、他の諸本をこれに参照すると云ふ風にすべきであらう。かくして得られた攝大乘論本は、無着の唯識哲學の眞の史料となるべきもので、その思想の内容を示すと、賴耶妄識説に基く有相の唯識であると云ふことが出来やう。

然らば如何してさうなるかと云ふに、原本の眞の姿に引き戻されたと考へらるべき攝大乘論に依れば、その思想の全體系は、依他性を中心とするからである。依他性を中心とするが故に、それは有相の唯識となり、従つて賴耶妄識説となるのである。迷界を轉換して、悟界に開入するのが、唯識哲學一般の全體系であつて、それはこれを表示するのに、依他性、分別性、眞實性の所謂三性を以てすることは、周知の事實である。そしてこの三性の中で、何をその中心とするかに従つて、唯識哲學の内容が定まるわけである。私見に依ると、眞實性を以て中心とする唯識哲學は、無相の唯識となり、如來藏淨識説の上に立つことになるが、これに反して依他性を以て中心とする唯識哲學は、有相の唯識となり、賴耶妄識説の上に立つことになる。彌勒の唯識哲學は前者であり、無着の唯識哲學は後者である。私は今無着の唯識哲學の特色を明にする爲めに、先づそれが依他性を中心とするが故に、有相の唯識となることを述べ、次にそれを無相の唯識である彌勒の唯識哲學と比較し、終に無着と等しく有相の唯識である世親の唯識哲學に言及するであらう。

攝大乘論に現れた無着の唯識哲學が依他性を中心することは、その第三所知相分¹に三性の異同を論じた所から見て明である。何故なれば、三性が同とせられるのは依他性を中心とするからであり、又それが別義の點から

異とせられるのも、依他性を中心とするからである。次に同じく第三所知相品の依他性と生死及び涅槃との關係を論じた所に、

此依他性由^ハ分別^ニ一分成^ハ生死^ト。由^テ眞實^ニ一分成^ハ涅槃^ト。

⁽²⁾とある。この一句の意味は、依他性が中心であるが故に、それが分別性に支配せられる間は、生死の迷界が生ずるが、この分別性の支配が解かれると、依他性の上に眞實性が現れ、悟界の涅槃が展開すると云ふのである。依他性を離れては、分別性もなく、眞實性もないから、依他性が三性の中心である。更に同じく第三所知相分の三法を説いた所に、

於^テ依他性^中。分別性爲^シ染汚分^ト。眞實性爲^シ清淨分^ト。依他性爲^シ染汚清淨分^ト。

⁽³⁾とある。これも依他性中心説を述べたもので、依他性はそれ自身に染汚分もあれば、清淨分もあるから、それが分別性の故に染汚となり、眞實性の政に清淨となると云ふのである。

攝大乘論に現れた無着の唯識哲學は、かやうに依他性を中心とするが故に、それは有相の唯識となるのである。これを明にするには、依他性の性質から説いて行くことが適當であると思ふ。依他性とは、その語義から云へば、自主自存のものではなく、他に依つて存するものであると云ふことになるが、この他に就いては後に述べることとし、今はその内容の上から云ふと、それは分別を生ぜしめるもの、即ち能分別のことである。そして分別は、了別と同義であり、了別は即ち識である。尤もこの場合の識は、識體 *Vijāna* ではなくして、識用 *Vijāpani* である、換言すれば、それは現實意識である。故に依他性は、現實意識を生ぜしめるものであり、依

他性は現實意識そのものである。攝大乘論はその第三所知相分に依他性を定義して、

唯有^レ識義顯^ル現依止名^ニ依他性^ト。

と云ひ、又依他相を定義して、

何者是依他相。……虚妄分別所攝諸識。

と云つて居る。現實意識を分析すると、唯その主観である能分別が存するに過ぎないと云ふのが、「唯有識」であり、その客観である所分別の生死は、この分別から顯現するものであるから、分別を離れては外に存しないと云ふのが、「義顯現」である。故にこの現實意識の所依止が依他性となるわけである。更にその所依止でなく、依他性の相、即ち現實意識そのものを考へると、それは虚妄分別に攝せられる所の諸識である。虚妄分別は、既述の如く了別であり、識用であるが、それが顯現せられる爲めには、種々の條件を必要とする。中邊分別論は、この條件として、根境我を數へ、これに分別即ち了別を加へて、四識とするのであるが、攝大乘論はこれを十一識とした、それが虚妄分別に攝せられる所の諸識若くは諸識の差別である。唯識哲學の體系として、依他性若くは依他相が中心とせられる際に、分別せられたもの、了別せられたもの、換言すれば、生死の迷界は、勿論存在するものではないが、分別そのもの、了別そのもの、換言すれば、現實意識は、それが主観とせられる限りに於て、存在するのである。この意味に於て、依他を中心とする唯識哲學は、無相の唯識ではなくして、有相の唯識であると云はねばならぬ。

進んでこの有相の唯識は、その性質上賴耶妄識説に基くべきものであると云ふことに就いて考へると、攝大乘

論に依れば、依他相は阿頼耶識を種子として起るとせられる。阿頼耶識は、依他相に取つては、即ち他である。依他相はそれ自身に存在するものではなくして、阿頼耶識を種子として、即ちこの他を因とし縁として起るのである。攝大乘論の第三所知相分(7)に、

何者是依他相。阿黎耶識爲種子。虛妄分別所攝諸識。

とある。こゝで問題になるのは、依他性の因となり縁となる阿頼耶識が、妄識であるか、淨識であるかと云ふことである。私見に依ると、この問題を解決するの鍵となるものは、阿頼耶識の識相の吟味である。攝大乘論に依れば、その識相には三種があるとせられる。自相、因相、果相がそれである。阿頼耶識の自相に關しては、その第二所知依分に、

立自相者。依一切不淨品法習氣。爲彼得生。攝持種子依器。是名自相。

とある。(8)これは阿頼耶識の自相として、その藏識であることを述べたものであらう。藏には二の意味があるとせられる。一は所藏であり、二は能藏である。こゝに依一切不淨品法習氣爲彼得生とあるは、所藏の意味を示したもので、一切不淨品法は虛妄分別を本性とする轉識即ち現實意識を指したものであると解すべきであらう。さうすると非現實意識である阿頼耶識が、現實意識である轉識の熏習を受けて、初めて發生し得る點から云ふと、それは轉識の中に蓄藏せられると考へても差支ないから、その意味に於ては、阿頼耶識は確に所藏である。次に攝持種子依器とあるは、能藏の意味を示したものであらう。さうすると阿頼耶識が、現實意識を轉變する種子を攝持して、謂はゞその器となる點から云ふと、それは轉識を貯藏すると考へられるから、その意味に於ては、阿頼

耶識は前の所藏とは反對に明に能藏である。然し阿頼耶識の自相は、謂はゞその體を示したもので、この所からはその識の性質、換言すれば阿頼耶識は淨識であるか、又は妄識であるかを決定し得べき資料は得られないやうに思はれる。然らばこの問題を解決するの鍵は何處に伏在するかと云ふに、私見に依ると、それは謂はゞその義を示したと考へられる阿頼耶識の因相果相の中に在るのである。この因相果相は、自相の二要素とも云ふべき能藏所藏を聞いて、能藏から因相を引き出し、所藏から果相を引き出したものであらう。阿頼耶識の果相に關しては、攝大乘論の第二所知依分に、

立果相者。此識因種種不淨品法無始習氣方乃至生。是名果相。

とある。⁽⁹⁾こゝから阿頼耶識は、果報識若くは異熟識と稱せられる。阿頼耶識が果報識若くは異熟識と名づけられる點から云へば、その性質は善でもなければ、不善でもなくして、無覆無記であると考へられる。第二所知依分に、

由異熟果無覆無記。與善不善互不相違。善與不善互相違故。若異熟果善不善性。雜染還滅應不得成。是故異熟識唯無覆無記。

とある。⁽¹⁰⁾既に阿頼耶識が無覆無記であるとすれば、無論それは妄識であるとは斷言し得られないだらうが、然し消極的に云へば、それが淨識でない事は疑はれない。そこで因相を吟味すると、これに關しては、攝大乘論には、立因相者。此一切種子識。爲生不淨品法恒起爲因。是名因相。

とある。⁽¹¹⁾こゝから阿頼耶識は種子識と云はれる。阿頼耶識が虚妄分別を本性とする轉識を生ずる點から云へば、

その性質は確に妄識であると云はねばならぬ。尤も攝大乘論には、阿頼耶識が種子識として妄識であると、明には述べてないやうに思ふ。然しこゝに注意すべきは、該論が阿頼耶識と染汚意とを同一視し、染汚意に關してその第二所知依分に、

此意染汚故。有覆無記。與四煩惱常共相應。

と述べてあることである。⁽¹²⁾この點から見て、私は依他性を中心とする攝大乘論の唯識哲學は、その根原を尋ねると、頼耶妄識説であると考へるのである。

- (1) 原本に引き戻された攝大乘論内の品の切り方は、玄奘本に従ふのが適當であると考へ、暫らくこれに依ることとした。大正藏三一、一三九中。
- (2) 大正藏三一、一一一上。この處は便宜の爲めに陳譯に依つた。
- (3) 大正藏三一、一一一上。この處も陳譯に依つた。
- (4) 大正藏三一、二八七中。隋譯。
- (5) 同 二八四下。
- (6) 大正藏三一、四五一中。拙稿「彌勒の唯識哲學への新解釋」文化第二年第四號參照。
- (7) 大正藏三一、二八四下。隋譯。
- (8) 大正藏三一、一一五上。この處は便宜の爲めに陳譯に依つた。
- (9) 大正藏三一、一一五上。この處も陳譯に依つた。
- (10) 大正藏三一、一三七下。この處は便宜の爲めに唐譯に依つた。
- (11) 同 一一五上。この處は白果相の場合と同様に陳譯に依つた。
- (12) 大正藏三一、一三四上。この處は便宜の爲めに唐譯に依つた。

四

攝大乘論に現れた無着の唯識哲學の特色が有相の唯識であることは、これを中邊分別論に現れた彌勒の無相の唯識説と比較することに依つて、一層明になるのである。唯識哲學の初祖としての彌勒の唯識説の特色が中邊分別論に依つて表示せられることは、既に述べた通りであるが、それは一言で盡すと、無相の唯識である。勿論大乘佛敎哲學を大別して有の哲學と無の哲學との二とするならば、龍樹の中觀哲學が空の哲學であるのに對して、彌勒の唯識哲學は、無着の唯識哲學と同様に、有の哲學であるには違ひない。このことはその總稱であり綱要とも云ふべき中邊分別論の第一相品の初頌に、

Abhūta parikalpoṣṭi

虛妄分別はある、

dvayain tatra na vidyate I

その中に二はない、

Stuṃyatā vidyate tvatra

然しその中に空性がある、

tasyaṃ api sa vidyate II

その中(空性)にも亦彼(分別)はある。

とあるので明である。尤もこれはその第二句を見ると、「その中に二はない」とあり、第三句も「然しその中に空性がある」とあつて、大に空を説いて居るやうに思はれるが、第一句に「虚妄分別はある」とあつて有に始まり、第四句に「その中「空性」にも亦彼(分別)はある」とあつて有に終つて居る。故に彌勒の唯識哲學は、その體系としては、有の哲學であると云はねばならぬ。然しそれは有の哲學であるとは云つても、無着の唯識哲學と比較すると、意味に可なりな相違がある。無着の有の思想は、何處まで行つても、有であることを止めないが彌勒のそれには有から無への轉移がある。中邊分別論の第一相品の第三頌後半に、

識はあるが、その境はない、

此がないから、彼もない、

とある。こゝに云ふ識は非現實意識としての阿頼耶識であり、境は現實意識としての轉識であり、分別である。故にこの頃の意味は、前に肯定した分別を否定して、一たびはその主観である阿頼耶識を肯定したが、更に前者の否定から、後者をも否定して、有から無への轉移を示したものと解すべきであらう。この點に於ても、彌勒の唯識哲學は、無着のそのやうに、有相の唯識でないことが判る。

然し纏つて考へると、無着の唯識哲學にも、無を説いた所がないわけではない。無着の唯識哲學が依他性を中心として三性を説いたこと、換言すれば、依他性の上に、一方では染汚分を開き、他方では清淨分を開いたことは、既に述べた通りである。即ちこれに依ると、依他性の本質は分別で、その顯現した所分別の上に、染汚分の分別性が立てられる。依他性は無論有であるが、分別性も、それが依他性の展開である限りに於ては、有である。この所に至るまでは、無着の唯識哲學は全然有相の唯識であると云はねばならぬ。けれどもそれは依他性が染汚分を離れた所に、清淨分の眞實性を立てる。この眞實性は、それに染汚分の存在しない限りに於ては、無であると云つてよからう。私が無着の唯識哲學も無を説いて居ると云ふのは、この意味である。尤もこゝに説かれた眞實性は、依他性を離れては、外に存するものではないから、その當然の歸結として、有と離れては無はない。然るに彌勒の唯識哲學に於ける無は、これとは大に異なるものがある。尤も彌勒も既に三性を立てた。依他性と分別性を有とし、眞實性を無とする點に於ては、彌勒も無着と同一である。けれども彌勒の無とする所は、無着のそ

れとは異つて居る。無着は依他性を中心として、その上に眞實性を立てるのに對して、彌勒は眞實性を中心としてその上に依他性を立てる。換言すれば、前者が有の上に無を立てるのに對して、後者は無の上に有を立てる。従つて等しく無を立てるにしても、兩者の間に相違の生ずるのを避けることが出来ぬ。無着は有を本とし、無を末としたのに對して、彌勒は無を本とし、有を末とした。前者に於ては、有と無との間に交渉はないが、後者に於ては、有は無から起るとした。前者は染汚と清淨を依他性の差別であるとしたが、後者は眞實性即ち眞如の差別として、雜染と清淨が起ると考へたのである。中邊分別論の第一相品第十六頌に、

Saṃkīṣṭā ca viśuddhā ca

雜染と清淨とは

sā samalā nirmalā ca I

それは有垢と無垢とである、

Abhāṭukanakāśa-

水界金空の

śuddhivac chuddhir isayre II

淨である如くに淨であると許される。

とある。元來眞如は清淨なものであるが、分位の別に由つて雜染となる。即ちそれに垢の附いた所が雜染であり、この垢の取れた所が元の清淨である。これが第一句及び第二句の意味である。さうすると眞如は前には垢と相應し、後には垢を出離することになるから、それは變異無常なものとなり、眞如常住の性質と相違するではないかと云ふ疑問が起る。この疑問に答へたものが第三句及び第四句である。それに依ると、眞如は或は雜染となり、或は清淨となるからと云つて、變異性を有するものでもなければ、無常性を有するものでもない、それは飽くまでも常住である。例へば、水界とか、金とか、空とかの如きものである。水界は淨であるが、これに塵がかかる

と染となる。金も淨であるが、これに垢が附くと、染となる。同様に空も淨であるが、雲がこれを覆ふと、染となる。それと等しく、眞如は元來清淨なものであるが、一時煩惱の爲めに覆はれるだけであつて、性質が變異するのではなく、性質としてはそれは何處までも清淨であると云ふのである。かやうに考へて、私は無着の唯識哲學が有相の唯識であるのに對し、彌勒のそれは無相の唯識であるとするのである。

有相の唯識である無着の唯識哲學の本識説が、前に述べたやうに、賴耶妄識説であるのに對して、無相の唯識である彌勒のそれは、私見に依ると、清淨心性説、換言すれば如來藏淨識であるやうに思はれる。本來清淨な眞如が、有垢の分位に雜染となることは、既に述べた通りである。然らばこの有垢の分位は如何して起るか云ふに、この點に關する中邊分別論の思想は明瞭でないが、補つて解釋すれば、眞如には二義がある。一は所縁の境としての眞如であり、二は能縁の識としての清淨心性である。そこで眞如が清淨心性として、換言すれば如來藏淨識として、一たび動き出すと、賴耶妄識となり、賴耶妄識が煩惱に染められて、そこに雜染を展開すると見らるべきではなからうか。中邊分別論の第一相品第二十二頌に、

Na klišṭā nāpi cakliṣṭā

染でもなく、亦不染でもない、

śuddhāśuddhā na sā punah I

それ(清淨心性)は又淨でも不淨でもない。

Prakṛtyāiva prabhāsvaratvāt

正しく清淨の性の故に、

tac cāgantukakleśēna klišṭā II

その客煩惱の爲めに染となる。

とある。こゝに清淨心性 (*Cittasy aprakṛti prabhāsvara*) と云ふのは、所謂如來藏淨識であると見て差支な

らう。それは絶対主觀とも稱すべきもので、それ自身としては、染でもなければ、淨でもなく、無垢識であり、本覺である。無染であり、無垢であると云ふ點では、それは靜寂であるから、その意味に於ては、絶対無と云つてもよからう。けれどもこの絶対無は、靜寂であるが爲めに、機縁に遇ふと運き出すのである。譬へば靜寂な深淵の水が、風に遇うて動き出すが如きものである。清淨心性としての如來藏淨識の動き出した所が、妄識としての阿耶識ではなからうか。主觀としては、如來藏淨識も賴耶妄識も、同一であらう。けれども如來藏淨識は絶対主觀であつて、その對境は眞如である。然るに賴耶妄識は相對主觀とも稱すべきもので、その對境は雜染である。然らば絶対主觀である如來藏淨識は、如何して動き出して相對主觀である賴耶妄識となるかと云ふに、それは煩惱に染められるが爲めである。煩惱に染められるが故に、如來藏淨識は賴耶妄識となり、迷界としての雜染を展開するのである。前に挙げた譬喩で云ふと、水が風の爲めに波を起し、波から諸種の現象を生ずるが如きものであらうかやうに考へて、私は無着の唯識哲學は、有相の唯識であるが故に、その本識説は賴耶妄識説であるとし、無相の唯識であるが故に、如來藏論説である彌勒の唯識哲學とは異とするのである。

五

既に攝大乘論に現れた無着の唯識哲學が有相の唯識であり、従つてそれは無相の唯識を特色とする中邊分別論に現れた彌勒の唯識哲學に異るとすれば、攝大乘論、従つて無着の唯識哲學に關する一乗家の見方の正當でないことは自ら定まるわけである。何故なれば、所謂一乗家の見方は、攝大乘論に依つて體系的に表示せられた無着の唯識哲學の特色を以て無相の唯識であるとするもので、これは中邊分別論の無の唯識に準據して、攝大乘論の

有の唯識を解釋するに外ならぬからである。然し有の唯識は、何處までも有の唯識として見なければならぬ。この點に於ては、攝大乘論從つて無着の唯識哲學に關する三乘家の見方は、一乘家のそれよりも、遙に優れて居ると云ふべきである。何故なれば、所謂三乘家の見方は、攝大乘論を解釋するのに、唯識論に準據するとは云つても、唯識論は中邊分別論とは異り、それは無の唯識ではなく、攝大乘論と同様に、有の唯識であるからである。そこで私は最後に、唯識論に現れた世親の唯識哲學に一瞥を與へ、それを從來論述した無着の唯識哲學に比較して、この論文の結末としようと思ふ。

世親の唯識論には周知の如く、唯識二十論と唯識三十論頌の二種がある。然し二十論の方は、諸種の外難に答へて、唯識無境の義を説いたものであるから、世親の唯識哲學から見ると、謂はゞ消極的方面である。彼の唯識哲學を積極的に論じたものは、唯識三十論頌である。これに依ると、世親は無着と等しく、依他性を中心として三性を説いた。依他性は何であるかと云へば、攝大乘論に於ては、それは分別に攝せられる諸識であるとせられたが、唯識論に於ても、大體同様である。唯識三十論頌の第二十一頌前半にこれを定義して、

Paratantra svabhāvas-tu

然し依他性は

Vikalpāḥ pratyayodbhavaḥ 1

分別であり、緣生である。

と云つて居る。依他性は他である阿頼耶識を緣として生ずるものであるが故に、その點に於ては、緣生であるが、その本質を云へば、分別の外の何物でもない。この依他性を中心として、一方には分別性が説かれ、他方には眞實性が説かれる。如何して分別性が依他性から起るか云ふに、依他性の本質である分別に依つて、分別せられ

た所分別の性質が分別性である。同じく唯識三十論頌の第二十頌に、分別性を説いて、次のやうに云つて居る。

Yena yena vikalpena

如何なる分別に依つて

Yadyad vastu vikalpyate I

如何なる物が分別せられても、

Parikalpita eva-asau

その分別せられた自性は

Svabhāvo na sa vidyate II

それは存在しない。

これで見ても、唯識論が分別性を依他性から引き出して來たことは、多く論ずるまでもなからう。この點に於て、それは攝大乘論と軌を一にすると云ふべきである。然し依他性と分別性との關係に就いては、唯識論は攝大乘論と異なる所がないのみでなく、中邊分別論ともそれ程の相違はないのである。攝大乘論が中邊分別論と異り、そして唯識論と同一である點は、實に依他性と眞實性との關係に存する。唯識論も、攝大乘論と共に、眞實性を以て、依他性の本質である分別の本性となし、依他性から分別性のなくなつた所が眞實性であるとした。唯識三十論頌の第二十一頌の後半に、

Nispannas-tasya pūrvena

その眞實(眞實性)は

sadā sahitatā tu yā II

常に前者(分別性)を離れたものである。

とあるのがそれである。故に眞實性と依他性との間には、不二不異の關係が出て來るのである。唯識三十論頌の第二十二頌に、

Ata eva sa na-eyā-nyo

故にそれ(眞實性)は依他と

とある。

かやうに唯識論は、攝大乘論と等しく、依他性を中心として三性を説くが故に、世親の唯識哲學は、無着のそれと共に、その體系としては、有相の唯識である。何故なれば、唯識論に於て、依他性を中心とすることは、分別を中心とすることであるが、分別を中心としては、有相の唯識を立てる外に途がないからである。尤もこゝでは三自性に依つて、三無性が立てられる。けれどもこの三無性は、少しく吟味して見ると、これは有であつて、決して無ではない。第一の相無性とは、分別性は分別に依つて分別せられた所分別の相の上に名けられたもので、この相は分別を離れては外に存するものではないから、相の上から無性と云ふのである。然しその基礎になる分別の存在は、これを否定することは出来ない。この意味に於て、相無性は、無ではなくして有である。第二の生無性とは、依他性は緣所生のもので、自然性はないから、生の上から無性と云ふのである。然し緣所生の分別は存在する。この意味に於て、生無性は有であつて、決して無ではない。第三の眞實無性とは、眞實性が所分別の相を離れた所から、眞實の上から無性と云ふのである。然し依他分別の本性としての眞實性は、恒に存在して滅するものではないと考へられるから、それは實有である。かやうに吟味して來ると、唯識論が三無性を立てるのは、決して世親の唯識哲學が無の唯識であることを表示するものではなくして、却つてそれが有の唯識であることを證明するに役立つと云ふべきであらう。

唯識論に現れた世親の唯識哲學が有の唯識であると云ふには、二の意味がある。一は相の唯識であり、二は性

の唯識である。相の唯識とは、迷界は分別を離れては、外に存在するものではないと云ふのであつて、こゝから頼耶妄識説が生ずるのである。唯識三十論頌の第十八頌に、

Sarvabījain hi vijñānam

識を一切種として實に、

pariñāmas-tathā tathā I

轉變は是の如く是の如く、

yāti-anyonya vaśān

相互の力に依つて起る、

yena vikalpaḥ sasa jāyate II

故に分別が種々に生ずる。

とある。この頌の意味は複雑であつて、これを明にするには嚴密に攻究しなければならぬが、その中心思想が迷界の分別の因として、換言すれば種子識として、阿頼耶識を認めた點に存することは疑はれない。然らばこの阿頼耶識は、淨識であるか、又は妄識であるかと云ふに、唯識三十論頌の第四頌に、

anivṛtāvāktariṇi ca tat I

それ(阿頼耶識)は津竇津記である。

とある。この表現の仕方は、中邊分別論の心性清淨説とは全く異り、前に挙げた攝大乘論の表示そのまゝである。尤も攝大乘論では、阿頼耶識の異名として染汚意を挙げ、それを有覆無記となす所から、私は無着の唯識哲學に於ける阿頼耶識が妄識であることを論證したが、唯識論に於ては染汚意を獨立の第七末那識となし、これと阿頼耶識とは、少くとも用の上からは、別種のものとなつて居るから、私は今こゝで前と同様の論法に依つて、阿頼耶識の妄識であることを立證することは出来ない。けれども唯識論が阿頼耶識の性質を表現する仕方は、攝大乘論のそれをそのまゝ繼承したと見ることが出来るから、この點から考へて、私は世親の唯識哲學に於ける本識説

は、無着の場合に於けると同様に、頼耶妄識説であると信するのである。

次に唯識論の性の唯識に就いて考へると、相の唯識が分別を中心とするのに對して、性の唯識は眞如を指したものである。相の唯識は迷界で、それを諸法とすれば、性の唯識である眞如は、その本性で、従つて諸法の眞諦を意味することになる。唯識三十論頌の第二十五頌に、

Dharmāṅgān paramārthaś-ca sa 次これが諸法の眞諦である、

vyas-tahāpi sah I 故にそれは又眞如である、

Sarvakālam tathābhāvāt 一切時に如是であるが故に、

sa-eva vijñaptimātratā II それのみか唯識性である。

とある。若し相の唯識が現象であると云はれることが出来るならば、性の唯識は確に實在である。然しこゝに注意すべきは、唯識論に於ける相と性との關係は、普通に考へられるやうな現象と實在とのそれとは異ると云ふことである。普通に考へられる所では、現象は實在から發現する。然るに唯識論に於ては、相と性との間に交渉はない。故にこゝでは現象である相が、阿頼耶識に依つて實現せられる際に、實在である性も、同時に變現せられるとするのであらう。この點から見ると、相の唯識が有の哲學であると同様に、性の唯識も亦有の哲學であると云はねばならぬ。従つて唯識論に現れた世親の唯識哲學は、唯識性に關しても、唯識相の場合に於けると同様に、攝大乘論に現れた無着の哲學を繼承したものであると云ふべきである。

以上に於て私は、眞の姿に引き戻された無着の唯識哲學の特色を明にし得たと考へる。それは如來藏淨識説に基く無相の唯識ではなくして、頼耶妄識説に基く有相の唯識である。この意味に於て、それは所謂一乗家の見方を離れ、所謂三乗家の見方に近づくとすべきであらう。

(一〇、四、一五)

信仰の神秘主義

佐野勝也

使徒パウロの神秘主義は、主イエス・キリストに對する信仰の神秘主義である。然らば、パウロが信じたキリストとは、如何なる内容を有するであらうか。彼のキリスト觀の内容は、必ずしも一定してはゐない。然し乍ら今は彼のキリスト觀の内容全般に亘つて述べる必要は無い。只、信仰と關聯したキリスト觀に就いて述べることにする。それは、彼が屬したシリアのアンテオケ教會において著しかつたと思はれる主キリストに對する信仰である。

パウロにとつて、主なるイエス・キリストは、靈であつた（コリント後書三・一七、同前書一五・四五）。そのことは *en pneumatī*（靈において）なるパウロの表現法と *en Christo*（キリストにおいて）なる表現法とを比較して見れば、更に明らかになるであらう。

ダイズマンに依れば、*en pneumatī*（靈において）なる語句は、パウロの書翰中に十九度現はれて來るが、これ等各の場合において「靈において」は「キリストにおいて」と同一な結果を齎らすものと考へられて居る。即ち、キリストに在ることゝ、靈において在ることゝは、共に義を齎らし（コリント後五・二一、ローマ一四・一七）義

とされこれ（ガラテヤ二・一七、コリント前六・一一）に依つて立つことが出来（ピリピ四・一、ピリピ二・二七） 歡喜（ピリピ三・一、ローマ四・一七）恩恵（ロマ六・二三、コリント前二・一九）愛（ロマ八・三九、コロサイ一・八）平和（ピリピ四・七、ローマ一四・一七）を得、聖化され（コリント前二・二、ローマ一五・一六）割禮を受け（コロサイ二・一、ローマ二・二九）てゐる。すべて以上のことは、キリストに在る者と靈において在る者とが、等しく受けるところのものである。

斯くの如くであるから「靈において」と「キリストにおいて」とは、屢々同一意義を有するものとして使用されてゐる。即ち「キリストにおいて在る」（コリント前二・三〇、コリント後五・一七、ロマ八・一、一六・一一）に對し「靈において在る」（ロマ八・九）があり、更に又「キリストにおいて」が「肉において」に對立する如く（ピリピ三・三）「靈において」は「肉において」に對立する（ロマ八・九）。又「キリストにおいて」と「靈において」とが同一意味を有するものとして相ならんで使用されてゐることもある。即ちパウロは、「我キリストに(en christo)在りて眞をいひ虚偽を言はず、我に大なる憂ひあることゝ心に絶えざる痛みあることを我が良心も聖靈によりて、(pneumati hagio)證す」(ロー九・一、二)と云つて居る。更に又「イエス・キリストの交はり」(コリント前二・九)は「聖靈の交はり」(コリント後一三・一三、ピリピ二・一)と相應する。だからパウロは、キリスト我がうちに生きる（ガラテヤ二・二〇）と云ふと同時に、靈が我うちに住む（ロマ八・九・コリント前三・一六、六・一九）と云ふ。

二

然らば、パウロにおいて、靈とは、如何なる意味を有するであらうか。パウロの靈を人間の心理的要素として理

解することは、眞に彼の靈の觀念を把握する途では無いとのブッセットの説⁽⁸⁾は正しい。パウロの靈にかくの如き意味が全然存在しないわけでは無いが、かゝる心理的要素としての靈は、彼にとつて重要なものでは無かつた。彼にとつて重要なのは、靈の有する超自然的、超越的性質である。かゝる意味での靈は、人間とは獨立に存在するところのものであり、それ自らの體 (Soma) を有するものである (コリント前一五・四四)。それは、肉體とは異なつて、光り輝く天上的體である。それは朽ちることの無い光榮の體である。かくの如く、人間の心理現象とは別個の存在たる靈には、善にして聖なる靈と、惡の靈とがある。惡の靈は、福音書に屢々現はれて來るところのものと同じく、種々なる病氣の原因となる。即ち惡鬼 (demon) である。キリストは、此の惡靈を追ひ拂ふことに依つて病氣を醫やすと考へられてゐた。即ち古代人に一般に行き亘つてゐるところの animistic な考へ方をパウロも、依然、有してゐた (コリント前二一九)。只然しながら、パウロにおいて最も重要なのは、云ふまでも無く善の靈、聖靈である。パウロは、これを「潔き靈」(pneuma hagiosynēs—ローマ・四) と云ひ、又は「生命の靈」(pneuma tes zoes—ローマ・二) とも云ふ。かゝる靈は肉と對立する。即ち「肉の望むところは御靈にさからひ、御靈の望むところは肉にさからひて互に相戻る」。肉の行爲はさまざまなる罪惡をもたらずに對し、靈の行爲は「愛喜悅、平和、寛容、仁慈、善良、忠信、柔和、節制」とを齎らす (ガラテヤ五・一六以下)。従つて、肉の念は死であり、靈の念は生命であり、平安である (ローマ・六)。

以上は、靈の有するところの道德的、實踐的力である。然るに靈は、更に此の外に、宇宙の奧義に參與し、神の神祕を究むるところの云はゞ認識的、若しくは形而上的力をも有すると考へられてゐる。即ち「靈ばすべての

事と、神の深き所まで究める」(コリント前二・一〇)。それは、「隠れたるもので、神祕の中にある神の智慧」(コリント前二・七)であり、知識(gnosis)であり、信仰(pistis)であり、病を醫す賜物であり、力ある業を爲し、預言し、靈を辨別し、異言を語り、又釋く力である(コリント前一二・八以下、ローマ一・三三)。

以上述べたように、靈は、一方においては、宗教的、道德的原動力であり、他方においては、一種の物理的力でもあり、更にまた他方においては、一個の認識能力でもある。即ち、靈は、云はゞ一種の神祕力であると云ふことができよう。さすれば、主イエス・キリストは靈であると云ふのは、主キリストが、かゝる神祕的力であるとの意味でなければならぬ。即ち「最後のアダムは生かす靈」でなければならぬ。

三

然しながら、かゝる主張には、なほ補充的説明を必要とする。キリストの本性は、たしかに靈であり、キリストの中には神の靈が宿してゐる。内的本質において見た場合、キリストと靈とは同一であるが、これを形式上から見れば、兩者の間には差異がある。靈はキリストの人格的力であり、キリストを成立せしめてゐるところの要素であり、實體である。従つて、キリストは、靈を體現したものであり、神の靈自身が人格的姿において現はれたものである。靈はキリストの所有するところのものにして、且つ又我々に主が與へ給ふところの賜物であり、キリストは、此の靈を所有し、且つ人々へ與へるところの人格である。

然しながら、以上は只概念的區別に過ぎないのであつて、パウロにおいては、靈を有しない人格は無く、又體を有しない靈も考へられない。地上生活を送つてゐた場合のキリストの靈が體を有したと同じように、天上にあ

げられて後のキリストの靈も又天上的體を有してゐる（コリント前一五・三五以下）。かくの如くであるから、パウロにとつては、天上にあげられたところの超越的的イエスと、地上に生活した歴史上のイエスとが、別個の存在では無い。むしろそれは同一存在者の兩方面と見らるべきである。天にあげられたキリストは、地上生活者としてのイエスが有した歴史性を離脱してはゐない、十字架上の死は、イエスにおいて、現實生活から超越的生活を切りはなすものでは無い。それは單に罪ある人間に代つたと云ふだけである。パウロは、イエスの肉的生活を我ら人間と等しい意味での肉的生活とは思惟してゐない。かゝる意味にて、イエスの人間は、充分なる意味での人間性では無かつた。パウロは「己の子を罪ある肉の形にて (en homiōmati sarkos hamartias) 罪のために遣はし」(ロマ八・三)とは云つてゐるが「罪ある肉におらう」(en sarki hamartias)とは云つてゐない。従つて地上生活をなせるイエスの本質と、天上にあるキリストの本質とには、本質的差異はあり得ない。⁽⁶⁾即ち歴史的イエスの有した人格的要素は、天上のキリストも依然保有してゐる。天上のキリストは、歴史上のイエスの有する特性を保有しながら、然もそれ以上に天上の存在者として有する實在者を獲得してゐる。従つてパウロのキリスト觀の中心には、なやみ苦しみ十字架につけられ、神に従順なりし者(ピリピ二・八)とか、義しき者(ロマ五・一八)罪を知らぬ者(コリント後五・二一)とか、自己を喜ばすことをしなかつた者(ロマ一五・三)とか、柔和にして寛容なる者(コリント後一〇・一)とか、自己を放棄し給ひし者(ガラテヤ二・二〇)とか云ふことが存在してゐる。而して、それは、パウロがイエスの地上生活に對して充分なる關心を有し、且つ又、そのことに關して熟知して居つた證據である。勿論パウロは、ペテロが歴史上のイエスに就いて知つて居つたほど良くは知らなかつたであ

らう。然しながら、それだからとて、パウロにとつて歴史上のイエスが重要で無かつたとは云へない。⁽⁷⁾

パウロの靈の概念は、エントラントやライツェンシュタインなどが云ふように、ヘレニズム世界に行はれたところの密儀宗教の靈の概念に形響され、それなしには考へられないであらう。私はそのことに少しも異議は無い然しながら、そのことは、パウロにおけるイエス・キリストの歴史性を否定するものであつてはならない。なるほど、パウロのキリストは、單に地上生活を營んで十字架につけられて死んだ人格的存在者としての歴史上のイエスでは無かつた。それは又靈としてのキリストであつた。然しながら、すでに述べたように、パウロの靈の概念は、プラトーンその他のギリシア哲學者のそれとは異なつて、決して非形體的なものでは無かつた。それは飽くまでも體を有するものであつた。従つて、すでに述べたように、人格的存在者としての靈と、地上生活を離れた超越的存在者としての靈とが切斷されてはゐなかつた。パウロのキリストなる概念の中には、異教の神々を有するところの概念内容の多くが存在したであらう。然しながら、それが爲に、地上に生活したイエスの歴史性を排除するものでは無かつた。⁽⁸⁾こゝにパウロの神祕主義の特殊性がある。

四

以上の如く、パウロにとつて主キリストは靈であり、靈は神祕的な力であり、要素であるところから、かゝる「主」を信仰の對象とするところのパウロの信仰なる概念には、特殊の内容が加へられる。勿論、パウロにも、普通一般の信仰なる概念内容が存在しないわけでは無い。即ちパウロにとつても、信仰とは、先づ第一或事を眞理として受納れることである。例へば「そこで信仰は聞くことから、聞くことはキリストの言葉に依る」(ローマ一〇・

一七)と云つた場合の信仰の如きがそれである。即ち福音を聞くことが出發點となつて、信仰するに至るのである。此の聞くとは、キリストの言葉を聞くことである。⁽⁹⁾なほ、同じくローマ書(一・八)に「君たちの信仰が全世界に宣傳されてゐるので」と云つてゐる場合も、「信じてゐることを」(Glaubigsein)を意味することは、リーツマンやユーリッヘル⁽¹⁰⁾などの一致した意見である。パウロの「信仰」(pistis)又は「信する」(pisteuein)をかくの如く、或事を眞理として受容れると云ふ知的意味に解釋することには、從來、一部の學者の反對するところであつたが、パウロにおいてもかくの如き意味が存在することは、疑ふことができない。⁽¹¹⁾

然しながら、以上述べた意味での信仰は、何等の特徴も存在しない。むしろ一般的意味にての信仰である。ハツチも既⁽¹²⁾に云つてゐるように、パウロの云ふところの信仰とは、最初からそれ以上の意味を有してゐる。それは單に知的承認の意味のみでは無く、感情的意味をも有してゐる。何となれば、單に知的に或事を承認すると云ふだけでは、新らしき生活の出發點となり、人間の全生活を震動せしめるに足るだけの力を有しないからである。パウロにとつて信仰が特殊の性質を有するのは、パウロの「主」の要素が、神祕的力なる靈であるからである。即ちパウロにとつてキリストは、單に地上に生活した歴史的存在者としてのイエスでは無く、それは又神的存在者としての神祕的力を有し、神的崇拜の對象たり、その名を呼び求むれば悪魔も退き、病氣も退散し、死者も生き、罪は潔められ、救ひは得られるところの神祕的存在者であるからである。従つてキリストを信ずるとは、キリストなる歴史的存在を信頼するとか、理解するとか云ふ意味では無い。さればとて又客觀的存在者としての靈なるキリストに對して、我らの主觀が服従し、若しくは信頼すると云ふ意味でも無い。キリストを信ずるのは、

キリストの靈を自己の中に宿せんが爲である（ガラテヤ三・一四）。キリストに屬するとは、キリストの靈、又は神の靈を宿することである（ロマ八・九）。キリスト教徒は、神の宮であり、神の靈を宿するものである（コリント前三・一六）。彼等は又キリストの書である。然も墨で書かれたので無く、生ける神の靈にて録され、石碑には無く、心の肉碑に録されたものである（コリント後三・三）。かくして、キリストを信する者は、靈なるキリストと一體となるのである（コリント前六・一七）。然も此の靈は、歴史上に存在した人格的存在者としてのイエスの中に宿した靈と別個のものでは無い。即ち、その歴史性及び人格性を全然脱却してはゐない。従つて、キリストの靈を宿するとは、非人格的な、原質としての靈を宿することを意味しない。むしろ、キリストの人格とキリスト教徒の人格との結合である。人格であるから、それは流動せる精神的流れでも無ければ、姿なき空氣の如き存在でも無いそれは依然一個の個體でなければならぬ。従つて、人格と人格との交渉において、両者が各自の人格性を消失して一個の人格に融合し去つてはゐない。依然各自の人格をも保有しつゝ、然も、兩者の間に緊密なる精神的交渉が行はれる。こゝに、パウロの神祕主義の著しい特色がある。⁽¹³⁾

ガラテヤ書第二章第十六節において「キリスト・イエスの信仰」(Pistis christou Iēsou)なる言葉がある。

これは「キリスト・イエスを信仰する」と同一意味であり、邦語譯聖書が「イエス・キリストを信する信仰」と譯したのは、正しい意譯であると云はなければならない。結局「キリスト・イエスの信仰」は、歴史上の存在者としてのイエスが有してゐたところの信仰を意味しないで、イエスに對する信仰を意味する。但しパウロにおいても「何某の信仰」が、「何某なる歴史的存在者が有するところの信仰」を意味することもある。例へばパウロが

「アブラハムの信仰」(ロマ四・三、九、一二、一六)と云つた場合の如きそれである。此の場合は、歴史上に存在したアブラハムが懐いてゐたところの信仰であつて、疑はんとのあらゆる誘惑があつたに拘らず、アブラハムが生ける神を無條件に信頼したことを意味する。然しながら、それはむしろパウロにおいては特例であつて、彼が「キリスト・イエスの信仰」と云つた場合は、一般に、「キリスト・イエスに對する信仰」を意味することは、現代の註釋家の一致した意見であると云ふことができる。⁽¹⁴⁾

ダイスマンは、此の種の所有格を *Genetivus communionis* (交はりの所有格) 又は *Genetivus mysticus* (神祕的所有格) と云つてゐる。即ち、「イエス・キリストの信仰」とは「キリストに對する信仰」であり、キリストとの精神的結合から生ずる或物であることを意味する。⁽¹⁵⁾こゝにダイスマンが「交はり」と云ふのは、ギリシア語の *koinonia* であり、⁽¹⁶⁾一個の人格の交はりにおいて、一が他に没入して、二者が一となるが如きことの無^シ交はりを意味する。これがパウロの神祕主義の特徴である。(未完)

- (1) Deissmann, Paulus, S. 109 ff.
- (2) Deissmann, Die ntl. Formel, S. 85—87. Schmidt, Christus in uns, S. 14.
- (3) Bousset, k. Christos, S. 120 f.
- (4) 例へば「コリント前二・三八、コリント後二・三・七、一、ガラテヤ六・一八の如きは、人間の心理的要素としての靈を意味する。
- (5) Weiss, Urchristentum, S. 377.
- (6) Otto Michel, Der Christus des Paulus (ZNW. 1933, XXXII. Heft 1, S. 6 ff.)—Weiss, Urchristentum, S. 350.
- (7) J. Weiss, Urchristentum S. 346 ff.—Mundt, Glaubensbegriff des Paulus S. 62.

- (8) Wendland: Die hellenistisch-römische Kultur 1912. S. 156.—Reizenstein; Die hellenistischen Mysterienreligion. en 1927. S. 340
- (9) エペソ書一・二三に「汝等もキリストに在りて眞の言、すなはち汝らの救ひの福音をきき、彼を信じて約束の聖靈に印せられたり」における「信じて」も「眞の言葉を聞きて」と關聯をして見れば、同一の意義を有するものなることは疑ふことが出来なう。
- (10) Lietzmann; Römerbrief—jülicher; Schriften des Neuen Testaments. なほ左の文句も同一意味に解すべきである。テサロニケ前一・八 神に對する汝らの信仰のことは、諸方に弘まりたるなり。
ロー一三・一一 始めて信ぜし時よりも今は我らの救ひ近ければなり。
コリント前三・五 彼等はおのおのの主の賜ふところに従ひ、汝らをして信ぜしめたる役者に過ぎざるなり。
コリント前五・一一 これを我もせよ、彼等たもせよ、宣傳ふる所は斯くの如くにして、汝等は斯くの如く信じたるなり
- (11) Wissmann; Das Verhältnis von PISTIS und Christusfrömmigkeit bei Paulus, 1926. S. 37 f.—Mundler; Der Glaubensbegriff des Paulus, 1932, S. 35 ff.
Wissmann が引用してゐるカトリック學者 Tobac の次の言葉は、最も良く此の意味を云ひ現はしてゐるものと云つて良からう。「聖パウロにとつて信仰とは、常に知的要素を含有してゐる。それは福音を受取り、使徒的預言を受容するものである」。
- (12) Hatch; The Pauline Idea of Faith, P. 35.
- (13) Schmidt; *ibid.* S. 36—Weber; Die Formel „in Christo Jesu“ und paulinische Christumysik, S.220, 225.
- (14) Bauer; Wörterbuch zum N. T.—Schr. d. N. T. II.—Haudbuch zum N. T.—Weizsäcker; N. T.—The Expositor's Greek Testament. コヤ三・二三、二六、ガラテヤ三・二三、エペソ三・一二、ヨハ三・九における所有格の使用も同一意義を有するものである。
- (15) 佐野譯「イェスとパウロ」一八七頁以下、二二二頁以下—Deissmann; Paulus, S. 126f.
- (16) ロマ一五・二六、コリント前一・九、一〇、一六、コリント後六・一四、八、四、九、一三、一三、一三、ガラテヤ二・九、コロソ一・五、二・一、三・一〇、ヒレモン六。

佛教傳來に關する説話とその背景（下）

原 田 敏 明

我が國に於ける佛教と在來の民族的宗教の接觸、殊にその習合の理由を、佛教の汎神的抱擁的性質に基くとするものには、屢々これをキリスト教のローマへの傳播と比較して論ずるものがある。キリスト教が始めローマに這入つた際には、それがユダヤの民族的な宗教との間に區別なく、ユダヤ人の宗教と信ぜられてゐたので、從つてローマの宗教との間にも争ひなく、殊にローマの帝國と衝突することも無かつたが、然るにそれが一神教としての世界的宗教の特性を發揮することによつて、在來のローマ宗教と異つて、而かもローマの國家を危うするものとされ、こゝに内外の宗教の鬭争、從つて國家と宗教との對立を醸成したとされてをる。

これに比較して佛教は既に後漢明帝の永平年間に支那に傳つたとされるが、併しその初めに於いては儒教や道教との間に多少の對立關係があつたにしても、漸次これらと調和し、むしろその本迹の思想に依つて、これらを抱合したと云はれ、これ専ら佛教そのものが、キリスト教の嚴格なる一神的性質と異なり、汎神的に又更に多神的にして、抱擁性に富んでゐたからであるとされる。

もとより此の佛教の特性は、充分に認めねばならないことであると共に、それは佛教が我が國に渡來し、我が

國在來の民族的信仰と接觸するに當つても、それらの性質が將來神佛を習合するに至るに、與つて力となつたことも亦たこれを認めねばならない。併し佛教傳來に伴ふ神佛の接觸習合の理由はこれだけには止まらない。而してそれと同時に、又はそれ以上にその當時の社會情勢、從つてその當時の民族的信仰の社會的な役割が如何なる性質を持つて居つたかを考慮すべきであらう。事實、古代日本人が嘗つて知らなかつた佛教に對して、その本來の教義や態度を充分に理解し得たとはなしがたく、むしろ新來の佛も在來の宗教を通してのみ了解せられたと考ふべきであらう。

そこで今暫らくこれをキリスト教傳來のローマの状態について見れば、ローマ帝國の建設は既に早くして、既に國家的統一が極めて廣大に且つ強固に完成されて居つたので、從つてその宗教に於いても亦た國家によつて統制された國家的な宗教であつた。こゝにキリスト教が、單なる異國人の宗教と考へられた場合は暫らく措いて、少くとも異教徒として而かも世界的な宗教としてローマ市民の間に漸次傳播して行つた場合に、これが當時の國家的宗教と相容れないものとなつたのも自然のことに屬する。

又これを支那に就いて見れば、支那も亦た佛教傳來の當初、既に古くから國家的組織の上に立つたものであるが、併し佛教の傳來に關しては、多少ローマに於けるキリスト教の傳來とその趣を異にするかも知れない。

或は佛教も何らかの徑路をへて、史上知らるゝ以前から支那に傳播して來たか、これを明らかにし難いとは雖ども、既に後漢の明帝の時に使を西域に遣はして佛教を求めしめられたことになつて傳へられてをるが、少くとも佛教傳來の早い頃から、その當時の上層階級即ち治者階級の宗教として取入れられたところに、キリスト教の

ローマ傳播の早い頃とは、多少その事情を異にしたものがありはしなかつたか。こゝに佛教そのものゝ特性とする汎神論的にして抱擁的であること以上に、佛教が支那の社會に受入れられ、いち早く在來の信仰と接觸融合して行つた理由があるのでは無からうか。

併しそれにしても、支那は既に政治的に國家的組織を備へたものであるだけに、その在來の民族的な宗教、即ち道教的信仰や儒教的信仰に於いても、既に國家的統制のもとにあり、それらは國家を背景としての民族的信仰となつてゐるので、それが新しく傳はつて來た宗教即ち佛教との間に多少の衝突を惹起させるに至つたことは自然のことゝ謂ふべきであらう。これらの點については、高僧傳の内、佛圖澄の傳に、王度の意見として

夫王者、郊祀天地、祭奉百神、載在祀典、禮有嘗饗、佛出西域、外國之神、功不施民、非天子諸華所應祠奉、とあり、又同じく康僧會の傳に、孫皓の言として、

周孔已明、何用佛教、

などゝあるところを見れば、假令これらの記事に歴史的の確實性は疑ふことが出来るにしても、佛教に對して、かくの如き思想が存在したことだけはこれを認めねばならない。

然るにこれを我が國の當時の状態について顧れば、記録の上で見得る事實以外に、或はそれより以前から、大陸の佛教は何等かの形に於いて、既に我が國に渡來しつゝあつたといふことは、大體に於いて推定することが出来るにしても、佛教が我が國に急速に傳播するに至つたのには、單に民間に於ける傳播といふ以上に、上層社會殊に皇室に於いてこれを受入れられたといふことが最も力となつたことは云ふまでもない。而して佛教傳來に關

する多くの説話には、その歴史的確實性が極めて乏しいにしても、佛敎が主として半島即ち百濟などを通じて來り、その佛像經卷などが我が國に獻上されることによつて傳播した記事は決して少しとしないので、假令支那に於けるやうに早くから使を遣はして佛敎を求められるやうなことは無かつたにしても、當時の社會に於いては、それは民間に於ける受容ではなくして、専ら上層社會に於ける受容であつたといふべきである。

然るに早くは、かく使を遣はして佛敎を求めるともなく、専ら受働的に傳來する佛敎を受容れたところに、或は我が國に於ける佛敎傳來の、支那に於けるそれとの差異が存するかも知れないし、少くとも其の後の佛敎傳播と當初時代のそれとの間に多少趣を異にしたものがあるやうに考へられる。即ち佛敎の初め傳來した當時の我が國の社會情勢は、決して未だ國家的機構を完成したものでは無かつたといつてよい。部族制度による國家であつて、未だ集權的な統一的國家では無かつたのである。従つて新しく渡來した佛敎が受入れられるに當つても、それは極めて部族的で、氏族の寺院として建立されたことは、前にも既に述べた通りであるが、それは佛敎が隆盛になつたとされる推古天皇の時代に於いても大體變りはない。

これについては長沼賢海教授は、聖德太子の攝政々治に於いては佛敎をその指導原理として極めて統一國家的のものであると考へられるが、「しかも當時の造寺造塔造像の對象には、國家的意識が充分に現はれてゐないのは寧ろ不思議である」とし、⁽¹⁾法隆寺金堂藥師像や釋迦像に於いても、又平子鐸嶺氏などの、我が國最古の金石文であると云つてをられる法隆寺の觀音像（現今御物となる）⁽²⁾に於いても、その光背銘の示すところによれば「未だ皆國家を對象とした本願の主意は見られない。」といひ、又四天王寺、法恩寺、蜂丘寺、中宮寺、大和般若寺

などの建立は、書紀や法王帝説、太子傳曆、廣隆寺資財帳、法王帝説新註などによると、それは必ずしも「直接國皇の盛運を祈られたものではない。」そして天平十九年の法隆寺緣起資財帳によると、推古天皇及び聖德太子が用明天皇及び代々の天皇の爲めに、法隆學問寺、四天王寺、中宮尼寺、蜂丘寺、池後尼寺、葛城尼寺を敬造されたことが見えるが、少くとも四天王寺、蜂丘寺の建立の動機については日本書紀や法王帝説と一致せず、法隆寺緣起資財帳に於けるが如く、朝家のため、公のためといふ意義を有つてをるのは、むしろ奈良朝後世の思想であつて、聖德太子當時の思想ではないとされる。⁽⁸⁾

かくして推古天皇の朝、即ち聖德太子攝政の時代には、佛法の國家的方面については、殆んどこれを見ることが出来ないといふことになる。唯だ僅かに推古天皇紀十三年四月の條に、

天皇詔皇太子大臣及諸王諸臣、共同發誓願、以始造銅繡丈六佛像各一軀云々

とあり、同じく十四年四月の條に

銅繡丈六佛像並造竟、云々

とある如きは、その形式が極めて國家的性質を示してをるが、併しこれも孝德天皇紀大化元年八月癸卯の僧尼に對する詔の内に、

於小墾田宮御宇之世、馬子宿禰奉爲天皇、造丈六繡像、顯揚佛教、恭敬僧尼、云々

とあるので、かくて長沼教授も云はれるやうに、「推古紀のみを考ふれば、此事恰かも國家的事業の如くに見られるが、實は蘇我氏の私事なること孝德紀によつて判斷せざるを得ない」⁽⁹⁾のである。

かくの如く聖德太子時代の造寺造塔造像などの本願の性質を勘へて來ると、それは全く私的なもの若くは部族的なものであつて、國家的性質を持つたものでは無かつた。然るに一方、聖德太子の政治上の指導原理が佛教にあり、これによつて種々に革命せられたと想像されてをるが、その最も具體的に示されてをるものは、推古天皇紀十二年即ち甲子の歲に記されてをる所謂十七條憲法である。

十七條憲法については、これまでも種々の説をなすものがあり、岡田正之博士はその十七といふ數が既に陰陽思想によつたものであるとしてをられるが、もとよりその内容に於いても、孔子その他諸子百家の語によつて、をり、むしろ佛教によるところは甚だ少く、その第二條の三寶篤敬の章を外にしては、全くこれなしと云つてもよいほどである。

然るに又長沼賢海教授はこれについて、道德的に云へば十六惡を止め、十六善を勧める止惡行善の條章であり、而してその條々に通ずる勸善の精神に點精するものが、即ち第二條の三寶篤敬章であり、かくて憲法の全體は十六を一に歸し、一を十六に展開するやうに組織せられてあるやうに考へてをられる。⁽⁵⁾

かくして十七條憲法に現はれた思想は、假令それがすべて佛教的のものでは無いにしても、少くとも極めて國家的な性質を持つたものであり、この點、その他の種々の佛教記事が極めて私的なものであるのと對照して、何故か「佛事と國事との差別は極めて明かであつた」⁽⁶⁾ので、むしろそれは不思議と云はれるほどであつた。

然らば此の推古天皇朝、即ち聖德太子時代の佛教の、私的な部族的な特徴について、その曲由を如何に見るか。

今長沼教授の所説によると、大化改新以前、即ち未だ氏族の政治的、經濟的解體の行はれざる以前に於いて、勿

論理論上、理想上は別として、實際に於いては、とかく氏族の強大なるものは、日本民族の根本氏族たる皇族と相並立せんとするやうな時代に於いては、或はそれは自らなる勢力であつたらう」とし、且つこれを支那南北朝時代の佛教思想を承けたものであるとされる。而してかゝる時代にあつて、聖德太子は佛教によつて先づ民族の一元の統一の基礎工事を開始されたので、それが大化改新によつて、斷然行はれるに至つたとされるのである。⁽⁶⁾

もとより聖德太子は、日本書紀その他が傳ふる如く、英明の太子であらせられたであらうから、佛教に對しても時勢を超越して、進んだ考へを持つてをられたであらうと云ふことは、これを想像するに難くはないが、併し日本書紀の如く最も信憑せねばならない資料に於いてさへ、その記すところが必ずしもそのすべてを歴史的事實として信ずることの出来ない場合が少くない。今その一例として擧ぐれば、聖德太子の誕生に關する記事の如き即ちそれである。曰く、

皇后懷妊開胎之日、巡行禁中、監察諸司、至于馬官、乃當既戶、而不勞忽産之、生而能言、有聖智、及壯一聞十人訴、以勿失能辨、兼知未然、……父天皇愛之、令居宮南上殿、故稱其名、謂上宮既戶豐聰耳太子。⁽⁷⁾

これらのものが、聖德太子の聖者たることを示すための説話的のものであり、既戶といふ名前の説明説話であつて、「一聞十人訴、以勿失能辨」といふ如きは、「豐聰耳」の名の起原的意義が忘却された後に出来た説話であることは謂ふまでもない。

かくして同じく聖德太子でありながら、その佛教に對する態度に、一方造寺造像に於いては専ら私的な部族的な願意を持つてをられるのに對して、他方政治的理想としての十七條憲法に於いては極めて統一國家的であつて、

兩者は相對立し、むしろ矛盾した思想でさへあるやうな場合に、その一方、特に進んだ考への方が、或は新しい思想の新しい産物ではないかと疑つて見ることも強ち不當ではあるまい。

かゝる意味に於いて特に十七條憲法を以て、聖徳太子の直作では無いといふ考へを持つたものには、既にこれまでも狩谷掖齋や榊原芳野などがをるが、近くは津田左右吉博士があり、その著「日本上代史研究」及び「上代日本の社會及び思想」に於いて詳細に考察され、これを以て大化改新以後に或る儒者の手になつたものであらうとされてをる。その理由とするところは種々にあるが、これに對して瀧川政次郎博士は、その理由の根據を薄弱なるものと指摘し、且つ僞作説の矛盾缺陷を擧げて、却つて眞作なることを證するものであるとしてをられる。⁽⁸⁾

併しこの十七條憲法については、更に他に機會を待つこととし、今は暫らくこれを問題にしなくても、少くとも聖徳太子時代の佛事、就中造寺造佛は個人の營作にかゝり、其の願意も亦多く個人に止り、事天皇、皇后に屬するものも、天皇又は皇后の御私事に止り、未だ國家的色彩が甚だ明瞭でない。自然、皇族發願の堂塔、例へば太子建立の七大寺の如きも、太子の御私寺にして、後に天武天皇紀に現はれる「國寺」とは見られなかつた。それが孝徳天皇紀になると、大化元年に諸寺の僧尼を召し、詔して佛教傳來以來、蘇我氏が代々佛教興隆に盡した事業を稱揚し、さらに曰く、

朕更復思崇正教、光啓大猷、故以沙門狛大法師福亮、惠雲、常安、靈雲、惠至、寺主僧旻、道登、惠隣、妙抄、惠隱、而爲十師、別以惠妙法師、爲百濟寺々主、此十師等、宜能教導衆僧、脩行釋教、要使如法、凡自天皇至于伴造、所造之寺、不能營者、朕皆助作、令拜寺司等與寺主、巡行諸寺、驗僧尼奴婢田畝之實、而盡顯奏、即

以來目臣、三輪色夫君、額田部連甥、爲法頭。

と。長沼教授はこれを以て「佛寺の國營化、官治化に關する重要詔勅にして、佛事即政治となる沿革の第一階梯とすべきである」といつてをられる。⁽¹⁰⁾

併しさういふやうに、個人的に又は部族の宗教として受取られた佛教も、在來の部族的な宗教、即ち氏神祭祀との間には亦た自から相違したものがあつた。即ち在來の部族的宗教は氏神又は氏の祖先としての神に對する祭祀であつて、従つて他の異なる氏族の奉ずる神の祭祀との間には區別があり、場合によつては相容れない性質のものであつた。然るに氏族佛教としての寺院は、假令その願意の對象が夫々の氏族にあり、又私的のものであつたにしても、佛教そのものゝ性質上、極めて相通じたものがある。かくて封建的な部族は此の佛教の統一的理念に影響され、こゝにも我が國に於ける社會組織の一大變革ともいふべき氏族制度から集權的な新しい國家組織へと進展するに當つて佛教の興つて力となつた點があるのである。

かくして我が國に於ける佛教傳來當初の宗教上の接觸は、新たに佛教を部族的な社會に於ける部族的な宗教として受取つたので、従つてかゝる時代には、前に擧げた日本書紀所傳の如き、國家的な宗教上の争鬭を惹起すべきではなく、又本來佛教そのものに統一的國家的性質を持つてゐたにしても、それが在來の部族的な宗教と接觸するに當つて、かくの如き鬭争を惹起するとするの亦た極めて不自然のことであり、これらの點に於いて、嚴然たる國家的機構を持ち、従つて統一國家的な宗教としての儒教乃至道教を持つてをる支那、もしくはローマの宗教を持つてをるローマ帝國と、當時の我が國の場合とは、自から異つたものかあるといふべきであらう。

即ち我が國に於いて、二つの宗教が相接觸した場合には、もとより佛教はその社會の上層階級から受入れられ、且つ佛教本來の汎神的性質にもよるであらうが、尙ほそれ以上に、その當時の社會制度の特性によつて、或は支那に於けるが如く、又更にはローマ帝國に於けるが如く、佛教傳來に當つての、從來の民族的信仰との間の激しい反撥鬭争は起り得なかつたものと考へられる。

併し佛教が我が國に來り、漸次國家的となつたといふこと、殊に奈良朝時代の佛教が國家的色彩を濃厚に持つて來たといふことは、一般にも認められて居るところであるが、もしこれを傳來の當初に於いて、佛教本來の性質、即ちその哲理的な内容とか又それに基づく態度とかを以てその特徴としたものが、佛教が政治と關係することによつて、自から國家的な現實的な目的を主とするものとなつたとするならば、少くともその傳來當初の佛教についてはむしろ誤りであつて、傳來當初に於いては、その難解難入の佛法としてよりも、たゞ未だ曾つて聞かざる微妙の法も、極めて現實的に又部族的に受入れられたのであるが、漸次統一國家的組織の完成されるに従つて佛教も亦た極めて國家的な性質を持つて來たとせなければならぬ。

而して又一方、在來の民族的信仰としての神祇祭祀に於いても、もと／＼その本來の性質上、部族的性質を持つたものが、その社會組織に於いて部族的なものから統一國家的な體制を備へて來、完成されるに従つて、在來の部族的な神祇祭祀に於いても、亦た漸次國家的な傾向を生じて來たのである。もとよりその場合に部族の社會的機能が、假令多少の變遷はあつても、存續する限り、又は發展する限り、この神祇祭祀の部族的性質も亦た、それに伴つて存續發展することは云ふまでもないことである。

かくして神祇祭祀が佛教行事と、國家的に相並んで行はれるといふやうなことは、決して早い時代には無く、少くとも統一國家的な社會組織が起らない限り、あり得なかつたらしい。

この點について特に推古天皇朝、聖德太子の時代を、日本書紀の傳ふるところに依つて見れば、當時は特に佛教興隆に努力せられた時代となつてをるが、又それと同時に神祇祭祀に於いても、少くとも記録の上から見ては、無視され閑却された時代ではなかつた。故に世の一部の説をなすものには、聖德太子の佛法尊崇が決して我が國の祭祀をも無視されたのでは無いといふこと、更には聖德太子が既に神佛の將來を慮つて、その融合の端緒を開かれたと云ふやうな意見を述べるものもある。

聖德太子を以て神佛習合説の先驅とする考へや、又更に三教枝葉果實説の起源を以て聖德太子の時代におく説の如きは、もとよりこゝに採るに足りないが、併し日本書紀その他の記録の示すところ、崇佛の念の最も深厚にして、幾多の崇佛の事蹟を残してをられる聖德太子が、一方自から大臣、百僚を率ゐて神祇を拜祭せられたといふことから、敬神と崇佛との兩方面の信仰が同時に容受せられ、實行せられつゝあつたことを示すものとし、これを以て聖德太子の意圖には、神と佛との將來に對する深慮があつたのでは無からうかといふ人もある。

併しこの推古天皇紀十五年の條に見える神祇拜祭の詔勅とそれに關する記事そのものが、果して當時の事實を如實に記したものであるかどうか。これについて津田左右吉博士は新しく造作されたものであらうと考へ、その理由は神祇祭祀と佛法とを兩立せしめる思想から、多くの佛教記事に神祇のことを配したものであらうとせられる。⁽¹¹⁾即ち聖德太子當時には、既に前に述べたる如く、佛教に於いても殆んど全く國家的でなく、私的であり部族

的であつたので、此の點からも本來佛教より一層部族的であるべき神祇祭祀が、却つて佛教よりも一層國家的に現はれて來るのにも、そこに何等かの理由が無くてはならない。而してこの、極めて支那風に表現されてをる神祇祭祀が當時の民族的な信仰そのまゝで無いことはいふまでもない。

以上の如くして聖德太子の當時に於いてさへ、その神祇祭祀と佛教とは、後世になつて考へられる如き、相對立するものでは必ずしも無かつたのである。それには一面には佛教の諸行事も、神祇祭祀と同じく現世利益を求め一種の神祇の祭祀と考へたといふ點もあるかも知れないが、又他の一面には統一世界觀的な佛教と部族的な神祇祭祀との間には、その機能上の相違があつたのでは無からうかとも考へられる。而してかゝる見地からすると、十七條憲法の如き、佛法と支那思想とは濃厚に盛られてをりながら、獨り民族的な神祇祭祀については何等の記すところがないのも、その國家的統制を強く要求してをる十七條憲法に於いて、特に佛教や支那思想が反省されるに拘らず、神祇祭祀に關しては恐らくはその關係の極めて薄いものがあつたからではあるまいか。

而して神祇祭祀が國家的統制のうちに取入れられるのには、そこに佛教の影響の少くないことは云ふまでもなく、そしてそれは、それ以後の社會組織の發展にまたねばならないのであつた。かくて始めて神祇祭祀は佛教行事と相對立して行はれるやうになり、而かもそれは決して部族的に非ずして、専ら國家的行事に於いてあることも特に注意すべきことであらう。

かくの如くして、日本書紀に記すところは必ずしもその凡てが直ちに歴史事實として信ずることの出來ないと同様に、佛教傳來及びそれに關聯する書紀の記事も、それをそのまゝ歴史事實の記録とすることは出來ないが、

それが日本書紀の如く然かく語り傳へられるには、一方に於いて部族社會から統一國家的な社會への轉換期を物語る、蘇我氏と物部氏とを中心とした政治的な鬭争が、強い根柢をなすのではあらうが、又これを宗教の方面について見れば、かゝる鬭争の物語が生れるまでには、少くとも民族的信仰に對して佛教と對立する國神の意識が生じてゐたことを認めねばならない。かくして外來の佛は國神に對して蕃神とも稱せられるが、これは支那にて佛を古く魏書釋老志に胡神といひ、晋書藝術傳に戎神と稱したのと同じ用法であるが、何れにしてもそれを祭祀して福を祈るものと云ふ考へからは、佛も同じく神であり、それが又佛を佛神と書かれてをる所以でもある。⁽¹²⁾

そしてかゝる「思想上の争を生ずるには、新來の宗教に對抗し得るやうに思はれる何ものかゞ自國になければならぬ」⁽¹³⁾ことはいふまでもないが、併しそれは、支那に於いて例へば「周孔已明、何用佛教」といふやうに、特殊の高尙な文化の存在が排佛の理由となるにしても、唯だそれだけには限らず、殊に古代の民族的な宗教行事がその政治的な社會と、その依るところ何れも同じく國家的である點からも、凡そ外來の信仰行事が侵入するに當つて、これを拒否する態度に出でるのは自然のことといはねばならない。

かくて支那に於いても、さきに擧げた高僧傳に見える王度の意見の如きも、單に高尙なる周孔の道があるといふ以上に、國家の行ふ祭天の行事が嚴として存するところに、佛が外國の神であり、功民に施さず、そこに王者の奉祀すべきものでないと云ふ理由があるので、此の點は此の王度の語と密接なる關係があるとすべき、我が物部尾輿及び中臣鎌子の排佛の理由、即ち

我國家之王天下者、恒以天地社稷百八十神、春夏秋冬、祭拜爲事、方今改拜蕃神、恐致國神之怒、

といふ語に於いても、同様に解すべきであらう。而してそれだけその言葉の根柢には國家的な祭祀としての神祇信仰と、國家的な佛教との對立がなくてはならないのである。

この外、日本書紀そのものが傳へるところでは、既に敏達天皇前紀には天皇を評して

天皇不信佛法、而愛文史、

とあり、此の場合佛法は當時の漢文學とも對立してゐた方面もあるが、更に當時の民族的信仰並びに行事、これを書紀は特に神道と稱してゐるが、その神道との間にも對立したものがあつた、これに關しては、知らるゝ如く、用明天皇前紀では、

・天皇信佛法、尊神道、

と並立してゐるが、又孝德天皇前紀になると、天皇、

尊佛法、輕神道、

とある。その何れも、これが果して歴史的事實であつたかどうかは暫らく措いて、少くとも評者、恐らくは書紀編者の認めた觀察であらうが、それには佛法に對立する神道なるものが考へられてゐる。

而してこの場合の神道といふのは、その語は固より既に支那に於いて用ひられた語を借用したのであらうが、それは「かみの語に神の字をあてたところから導かれたのではあらうが、初めのうちは佛をも神と稱したのであるから、此の語の用ゐられたのは、佛教が可なりに世に行はれた後のことであらう。これは或は書紀の編者によつてはじめられたことかも知れぬ。」¹⁴そして此の神道の内容については、日本書紀は前に擧げた孝德前紀の文の

註に、その事例を示して、

新生國魂社樹之類是也、

と云つてをる。そしてこれに類する事實は後の文獻にも屢々見⁽¹⁵⁾え、常に神と佛との對立の状態を示す事例となつてをるが、それらから見ても、恐らくは日本書紀の編者もしくはその後の註釋者の施した註釋であつて、かゝる事實は佛教が相當に傳播してからの事實と見るべきものであらう。

この佛教と民族的信仰としての神道との對立は、更に推古天皇紀の如く、佛教の隆盛を記してをるところでも一面に於いてはまた神祇に對する反省が記されてをり、又これを皇極天皇紀について見れば、その前紀では、

天皇順考古道、而爲政也

といつてをるが、元年七月から八月の條に

七月戊寅、群臣相語之曰、隨村々祝部所教、或殺牛馬、祭諸社神、或頻移市、或禱河伯、旣無所救、蘇我大臣報曰、可於寺々轉讀大乘經典、悔過如佛所說、敬而祈雨、

庚辰、於大寺南庭、嚴佛菩薩像與四天王像、屈請衆僧、讀大乘經等、于時蘇我大臣、手執香鑪、燒香發願、

辛巳、微雨、

壬午、不能祈雨、故停讀經、

八月甲申朔、天皇幸南淵河上、跪拜四方、仰天而祈、卽雷大雨、遂雨五日、溥潤天下、於是、天下百姓俱稱萬歲、曰至德天皇、

とあるのを見て、そこに蘇我氏の勢力に對抗する争と、宗教上の神佛の對立が明らかに現はれてをるといふことが出来るやうに思ふ。但し此の場合も、その表現は極めて支那的であり、従つてそれがどれほどの歴史的事實であつたかは甚だ問題であるが、たゞそこにも神祇に對する國家的な考への強いものがあることだけは認めねばならない。

此の神祇尊重の精神は、一方に特に佛教の隆盛に行はれるに至つた後に於いて、一層強調されて來るものもあるが、又假今それを反佛教的な信仰とまでいはないでも、その他の種々の原因も加はつて、統一的國家の成長に伴ふ自國的な意識の現はれたものといふべきであらう。

而してさういふ狀勢を我が國の歴史に於いて適確に求め得られるものは、大化改新を一大轉換期として展開した中央集權的な國家社會に於いてであり、従つて佛教傳來に關する説話を始めとして、神祇祭祀その他に於いて極めて國家的要素の表はれてをる如きは、多くは大化改新の一時期を經過して以後の思想的所産、又はそれ以後の事實を古きに及ぼした結果として考ふべきものではなからうか。

但し此の場合、特に注意すべきはその典據となるものは常に唯一の日本書紀であるだけに、書紀記載に於けるこの傾向は、或は特に書紀記錄の編纂者の、その目的に應じて持つた態度から生じたものであるのかも知れない。併しこれについては更に日本書紀そのものゝ思想を嚴密に探究する必要があるので、それは別の機會を待つこととする。

- 一、長沼賢海氏、「佛法即王法觀」(日本精神文化第一卷第四號一四頁)。
- 二、平子鐸嶺氏、「日本最古の彫像」(佛教藝術の研究收載)三四二——三六八頁參照。三宅米吉博士は孝徳天皇白雉二年とするも(考古界第一篇三、四號)、平子氏は證古金石集の説を採つて崇峻天皇四年とする。
- 三、長沼氏、前掲書一五頁。
- 四、岡田正之氏、「近江奈良朝の漢文學」參照。
- 五、長沼氏、前掲書一三頁。
- 六、同、一七、一八頁。
- 七、日本書紀、推古天皇元年四月己卯の條。
- 八、瀧川政次郎氏、「十七條憲法と文化改新」(史學雜誌第四十五編八號七六——九一頁)參照。
- 九、日本書紀、天武天皇九年四月の條。
- 一〇、長沼氏、前掲書一八頁。
- 一一、津田左右吉氏、「日本上代史研究」一七二——二頁。
- 一二、日本書紀、敏達天皇十四年二月壬寅の條。
- 一三、津田左右吉氏、前掲書一四〇頁。
- 一四、同、一四九頁。
- 一五 大安寺伽藍縁起流記資財帳、舒明天皇十一年二月の條、續日本紀、寶龜元年二月廿三日及び三年四月廿九日の條、等。

法稱に於ける結合の觀察

金 倉 圓 照

はしがき

法稱 Dharmakīrti に Sambandhaparīkṣā とし、小著の存在することは、唯識や因明の研究發達に於いて彼の占める重要な位置を知れる人の廣く心得てゐる事實である。従來此の書は西藏譯としてのみ現存するものと認められてゐたが、最近その殆ど全文にちかい梵語の原典が発見回收せられた。此の事は佛誕二千五

百周年記念學會の『佛教學の諸問題』中の「法稱の誰と著那教説」に於いても、内容の關係上、一言を加へて置いた。乃て或は特志家によつて直接原文の研究が既に行はれてゐることかと思ふ。然し、法稱に關して私自身が従來多少の興味を有してゐるといふ點を暫く除きて考へても、外教に對して深い影響を興へた此の佛

教哲學者が、一體「結合省察論」に於いて何を説いてゐるかと言ふ事は、一般に我が國の佛敎研究者にも恐らく興味のある點ではないかと思ふ。そこで未だ原文に就いて直接研究自得されざる諸君子の前に原文と拙譯とを併せ供へ、以つて博雅の叱正を仰ぐこととした。始め論の本頌のみを譯出しようとしたが、本頌を理解するために、やはり「註」を存する方が助けとなるので、幾分不完全ながら其も附屬することにした。

本頌全篇二十五頌の中、二十二頌まで纏つて存在するのは、Devastī の Śyādvādaratnākaraḥ (Poona, Arhatamataprabhākara 出版にて八二二頁より八一八頁二行まで)で、之を発見したのは E. Frauwallner 氏である。法稱は本頌に自ら「註」Vṛtti を作製し西藏に傳はつてゐる。又、後に Saṅkaranandana が

Anusārah」といふ註釋を本頌に書き、これも西藏に傳はつてゐる。そこで氏は「本頌」と「註」の西藏文を校訂し、それに附するに二十二頌の梵語の本頌と、「本頌」及び「註」の獨逸語譯を以つてし、之を *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, XLI Band, 1934, S.261 f. に發表した。「本頌」及び「註」の西藏語への翻譯者とシアンカラナングナの註釋の翻譯者とは、その人を異にするがため、吾人は「本頌」に關して二種の異譯を簡出することができる。仍てF氏は *Anusārah* から本頌の異譯を簡び出して、之も併せて掲出してゐる。又、本頌には *Vintadeva* の *Ṭika* があり、「本頌」「註」と同一譯者によつて西藏に翻譯せられて居り、デーヴスーリも大體「註」に従つて自ら本頌の解釋を施してゐる。氏は即ち西藏文の校定及び「註」の獨逸語譯に於いて、之等の資料を利用してゐるのである。

さて次に掲戴する和譯は、右に言へる *Frauwahner* 氏の業績に本づくものである。故に更に深く此の問題

を極めようとせられる讀者は、直接氏の業績を参照せられるを利益とするであらう。此處では本頌は原文に據つたが「釋」は主として氏の「註」の獨逸譯に依據した。そして日本語とするために、多少の取捨を加へた。然し重要な點は殆どすべて取入れてある。先づ大體全文を譯したと言つても良い。氏の「註」の譯は西藏原文を種々の資料によつて補正しつゝ行つたものであり、又、事實「註」の西藏譯は「本頌」の誤譯を其のまゝ釋してゐる所も見受けられる。そして註の解釋は本頌の解釋に違背してゐる所さへ見られるのである。斯様な點から、「註」の嚴正なる翻譯は其の梵語全文の回收を俟たずしては行はれ難いことが明かであらう。今は特に「本頌」の和譯を目的とし「釋」は單に參考に附するに過ぎないから、右の點を考慮して、主に *Frauwahner* 氏の研究になる獨逸譯に據つたのである。然し尙、文中時に理解に困難なる點もあり、意味の明確ならざる點もあるが、それは單に予が不敏なため計りでなく、本來内容が單純でないのと、もと

西藏文への翻譯が的確でなかつた點に起因するものも多し。之等の點が將來の研究に依つて一層明確となることは予の冀望して止まなからざる所である。

〔備考〕本文中梵語の語尾を其のまま記載するのは、原文に倣つたままで、他意あるものではない。又、西藏のみ存する最後の三頌は「本頌」の藏譯のみを掲出し、「アマサーラ」より簡出せるものは之を省略した。此の頌の解釋に關して多田等觀氏の示教を得たる點あり。茲に謝意を表す。

Sambandhaparikṣāprakāṣam.

結合省察論 [相屬觀察論]

pāraṅtanyam hi sambandhaḥ siddhe kā para-
tantrataḥ
tasmāt sarvasya bhāvasya sambandho nāsti tat-
-tvataḥ || 1

(一)「結合ハ實ニ依存ナリ。成立セルモノニ如何ナル

依存アリヤ。故ニ一切ノ存在ハ眞實ニ結合アルコトナシ。」

〔釋〕眞實 *vastubhūta* の結合が存在するといふ論者の見解を破するために、此の偈が説かれた。「依存」といふのは他に從屬するといふ意味である。結合が斯かる依存において成り立つとすれば、其は共に成立せる物の間において成り立つとするか、或は未だ成立せざる物の間において成り立つとするかでなければならぬ。然るに、未だ成立せざる物は、其の本性上、存在することはできぬ。従つて此の場合に眞の結合は發生しえない。然るに既に「成立セルモノニ如何ナル依存アリヤ」。故に此の場合にも何等の結合は生じえない。論者或は其が成立しても其の或部分は未だ成立しないと主張するかも知れないが、成立するために、其は他に依存しない。何となれば、斯く解しても、成立せる物と未だ成立せざる物との間に生ずる種々の過失は除かれないからである。加之、唯一の物に、成立せると

成立せざると、結局二重の本質ありとなすことは不可能である。斯く成立せる物と未だ成立せざる物との間に依存の關係は成り立たないから、「故ニ一切ノ存在ニ眞實ニ結合アルコトナシ」と言ふ。然し斯く言つても、觀念によつて設けられた結合も存在しないと否定するのではない。何となれば、觀念に於ける結合は實在でないから。

rūpaśleṣo hi sambandho dvitve sa ca katham
bhaveti |

tasmat prakṛtibhinnānām sambandho nāsti tat-
tvatah || 2

(二)「結合ハ實ニ本質ノ融合ナリ。然ラバ二元ニ於キテ其ハ如何ニシテ生ジウルヤ。故ニ種々ナル性質ノ物ニ眞實ニ結合アルコトナシ。」

〔釋〕論者或は「結合ハ本質ノ融合ナリ」とし、依

存ではないとするであらう。然し之は正當でない。何となれば、「二元ニ於キテ」即ち結合せられたる物が二重の本質を有する際に、本質の統一を特徴とする *ekarūpalakṣaṇa* 融合が「如何ニシテ生ジウルヤ」。其は不可能でなければならぬ。又、若し二物が結合して一つに融合するとすれば、結合は本来二物の存在を根底に豫想するのに、此の場合は何等結合せる二物が存しないから、如何なる結合も成立しないことゝ成る。

論者或は、融合とは本質統一の成立を言ふのでは無く不離 *nāirantaryam* を言ふのであると主張するかも知れぬ。若し然りとすれば、論者の主張は如何なる點において、吾人の主張に相反するのであるか。不離の關係は單に二物の間に物が介在しないといふ點に成り立つのであるから、此の際實際の結合は存在しないと云ふ事にならねばならぬ。若し不離の場合に結合があると云ふのであるならば、何故に其は分離せる場合に認められないのであるか。兩者何れの場合も結合する物は其の本質から成つてゐて何等の差別が無いからで

ある。接近 *prāpti* 等も不離の概念中に含まれるから、之を別に論ずる必要はない。斯く本質の融合によつて成り立つ結合は全く存しないから、「種々ナル性質ノ物ニ」即ち本質上差別ある一切の事物に、觀念によりて假託せられる *atōpita* 場合以外に、「眞實ニ結合アルコトナシ。」

parāpekṣā hi sambandhaḥ so 'īam katham apeksate

saṃś ca sarvanirāsaṃso bhāvaḥ katham apeksate || 3

(三)「結合ハ實ニ他ニヨリテ規定セラルルニアリ。其ガ非有ナラバ、如何ニシテ規定セラルルヤ。又、有ナラバ、全ク獨立ナル存在トシテ、如何ニシテ規定セラルルヤ。」

〔釋〕 論者或は、結合は本質の融合ではなくて、他

ニヨリテ規定セラルルニアリ。」と言ふかもしれない。然し、此の場合、他によつて規定せられる時に、物が規定によつて結合されるとすれば、規定せられる物は有であるか若くは非有でなければならぬ。「其ガ非有ナラバ、如何ニシテ規定セラルルヤ。」即ち、本質上成立してゐない物 *svatūpāsīdha* には、規定せられる性質 *apeksādharmāḥ* は存しないからである。従つて如何にして結合が成立し、又、其は何に對する結合でありえよう。之に反し、若し「其ガ有ナラバ」如何なる規定によつて「全ク獨立ナル存在」、即ち其の全本質によつて成立し従つて規定せらるゝ事なき物が結合されうるや。即ち「如何ニシテ規定セラルルヤ」。此の他、依存に於けると全く同様の議論が、此の場合にも成り立つ。

dvayor ekābhisambādhāt sambandho yadi tad dvayācā

kaḥ sambandho 'navasthā ca na sambādhā-

(四)「若シニガート結合スルニヨリテ結合ストセバ、二ノ間ニ如何ナル結合アリヤ。又、論述無窮ナリ。斯、クシテ結合ノ認識ハ存セズ。」

〔釋〕若し論者が、斯かる過失に默從せず、「二即ち結合せる二物が、「唯一ノ結合ト結合スルニヨリテ結合スル」——其の唯一の結合とは、或は唯一の性質〔德〕と稱せられる結合即ち分離せる對象であるか、或は不分離の性質 dharmah であるか、或は表現すべからざる實相であるか、(ともかく此の三つの一つであるが)——その何れかとの結合によつて結合が生ずると主張するならば、先づ結合は全く分離せる對象ではない〔即ち、不可分の關係である〕と言ふ立場を取る限り、何等の結合は存しえない。何となれば、結合といふ以上結合せらるべき二物の存在を豫想するのみならず、結合すべきものが結合と無差別であれば、兩

者は同一に歸せねばならないから ekibhāvat である。次に、表現すべからざる實相 (avacya-vasturūpa) とは、論理の法則に従つて、分離せる對象であるか、分離せる對象であるか、その何れかの一つを出でないものである。従つて其は分離せざる對象であるとすれば、結合も無く、結合せらるべきものも存せぬ。然し、分離せる結合、若くは他の(即ち分離せざる)結合があるとしても、「二ノ間ニ如何ナル結合アリヤ」結合する二物と結合との間に如何なる結合が成立しえようか。何も成立しない。何となれば、如上の缺點の故に結合する二物の間に、何等の結合が成立しないと同様に、結合する二物と結合との間にも、何等の結合が成立しないからである。更に、結合する二物は、結合といふ一の對象と結合するが故に、結合を成就するのであると説くならば、結合と結合する物との間にも更に他の結合を認めねばならぬ。結合は斯かる條件の許にのみ成立すると主張するのであるからである。そして又、之に對しても結合が存在しなければならぬ事に

なるから、「無窮ノ論述」を生ずる。そこで吾人が何れかの場合に、結合といふ對象を認めないならば、結合は全く生ぜざるべく、「從ツテ一切ノ場合ニ結合ノ認識ハ全く存セズ。」斯く無窮の論述を生ずべきが故に、結合の認識は、眞の事物には適合しない。然し、或場合に、唯一の對象即ち結合の存在無しに結合を認めたとしても、最初の結合する二物の間には、唯一物との結合の故に、結合は成立しない。又、それは唯互に結合するのであるとなす場合の缺點は、既に曩に之を述べた。以上によつて、不可分離等を分離せる性質と見なす主張も反駁せられた。

*tau ca bhāvau tadanyaś ca sarve te svānani
sthitāḥ*

*ity amiśrāḥ svayṃ bhāvās tān miśrayati kalp-
anāḥ*

(五)「コレラニツノ存在及ビ其ヨリ他ナル物、コノス

ベテハ、其自體ノミヨリ成ル。故ニ存在ハ自ラ融合セズ。(然ルニ)觀念之等ヲ融合ス。」

〔釋〕斯やうに結合を認めることは不可能なので、結合せりと考へらるゝ「ニツノ存在、及ビ其ヨリ他ナル物」即ち結合は、「其自體」即ち其自身の本質 *svātūpanā* からのみ成立してゐる。この「故ニ、存在ハ自ラ融合セズ」即ち其の本質上結合しない。然らば如何にして、依存の種々なる形式によつて、人は結合を説くのであるかと論者が問ふならば、吾人は之に對して次の如く答へる。即ち、眞實の結合は存在しない。事物は融合しないが、然し「觀念方之等ヲ互ニ融合スル」。換言すれば、觀念が或特相 *nimitam* を他に依存の形で顯現せしめて成立するのである」と。

*tān eva cānurūdhānāḥ kriyākārakavācīnāḥ |
bhāvabhedapratityartham samyojyante 'bhīhā-
yakāḥ*」6

(六)「而シテ之ニ附隨シテ、種々ナル存在ヲ理解スル
タメニ、所作ト能作者ヲ表ス言語ガ使用セラル。」

〔釋〕「種々ナル存在ヲ理解スルタメニ」と説く中で
種々なる存在とは、他からの「離」*anyāpohā* であ
る。それによつて、「之、即チ觀念ニ附隨シテ、所作
ト能作者ヲ表ス言語ヲ人ガ使用スル」ことが理解され
よう。「作所ト能作者ヲ表ス」とは所作を表し又、能
作者を表すの意である。而して實際人は、之は所作を
表し、之は能作者を表すと思ひて、言語を使用する。
然るに、所作と能作者の眞實の結合は存在しない。

kāryakāraṇabhāvo 'pi tayor asahbhāvataḥ
prasidhyati katham dviṣṭho 'dviṣṭhe sambandh-
atā katham 7

(七)「二物ヲ根柢トスル因果ノ關係モ亦、兩者ガ同時

法稱に於ける結合の觀察

ニ存セザルガ故ニ、如何ニシテ成立セン。二物ヲ根柢
トセザレバ、如何ニシテ結合アララン。」

〔釋〕若し論者が、然し因果の關係は結合として證
明されるではないか、と言ふならば、それは正當でな
い。「如何ニシテ、因果ノ關係ガ結合トシテ證明サレ
ン」。如何なる因果關係かと言ふに、それは「二物ヲ根
柢トスル所ノ」ものである。而して之は證明せられな
ない。なせらば、「兩者」即ち因と果とは「同時ニ存
セザルガ故」である。因と果とは共に同時に成り立つ
ことが不可能であるから、因ある時は果は存しえず、
果ある時には因は存しえない。更に刹那ならざる *an-*
sanika 物は眞實でなく、従つて又、因果の關係、或
は其の同時の存在は不可能であるから、非刹那説の主
張者 *akṣaṇikavādi* の説は問題とならなす。従つて、
兩者に存する結合を立證するやうな、事實同時に存在
する二つの結合物はありえない。然し、若し物が「二
物ヲ根柢ニ有セザレバ、如何ニシテ結合ガ存シウベ

キ」。如何なる結合も存しえない。若し、結合せる二物が、認識を通じて互に結合せられるから、結合は存在すると考へるならば、結合は觀念の創造物と見なくてはなるまい。

kramena bhāva ekatra vartamāno 'nyanishpish-
ahī

tadabhāve 'pi tadbhāvāt sambandho naikav-ṛti-
mān 8

(八)「若シ(結合ガ)順次ニ一ノ存在ニノミ存シテ他ニ關係セザレバ、其ナキ時ニモ其アルガ故ニ、一ニノミ存シテ結合ニアラス。」

〔釋〕若し論者が、結合は順次に、因と果とに存在すると言はゞ、之も正しくない。何となれば、若し所謂結合が、因或は果といふやうに、唯一「一ツノ存在ニノミ存スレバ、他ニ何等ノ關係ナシ」。即ち、若し其が因に存すれば果の關與する所でなく、若し果に存すれ

ば因の關與する所でない。故に、若し其が順次に二物に存在するならば、結合ではない。「其ナキ時ニモ、其アルガ故ニ」。即ち、結合といふ對象は、因果の兩者が更互に存せざる時も、存在するといふ理由による。故に唯一「一ツノ物ニノミ存スル」即ち順次に因と果とに存在する物は、無關係なる物との「結合ニアラス」。

yady apeksya tayor ekam anyatṛāsau pravart-
ate

upakāri hy apeksyaṅ svāu katham copakaroty
asan 9

(九)「若シ、二物ノ一ニ規定セラレテ、他ノ物ニ其ハ存スト言ハバ、規定スル物ハ實ニ影響ヲ與フル物ナラザレバカラズ。然ルニ、非有ナル時、其ハ如何ニシテ影響ヲ與フルヤ。」

〔釋〕斯かる缺點に屈しないで、「若シ」論者が、

結合は因と果の「二物ノ一ニ」即ち因或は果に「規定セラレテ」順次に「他ノ物」即ち因或は果に「存ス」と主張し、従つて一つの物と關係を有する結果、二物を根柢に有つと考ふるならば、之に對して次の如く答ふべきである。即ち、「規定スル物ハ、影響ヲ與フル物ナラザルベカラズ」。何となれば、たゞ影響を與ふる物のみが規定の力があり、他の物はさうでないから。若し論者が、規定するものは總べて影響を與へると言はゞ、「其ガ非有ナル時、如何ニシテ影響ヲ與ヘウルヤ」と答へる。因の時に、果と名づくる對象は存在せず、果の時に、因と名づくる對象は存在しない。能力が存しないから、其は影響しないことになる。

yady ekārtābhisaṃbandhāt kāryakāraṇatā
tayoh |

prāptā dvivādīsaṃbandhāt savetaraviśāṅgah
|| 10

法稱に於ける結合の觀察

(一〇)「若シ、唯一ノ對象ト結合スルガ故ニ、二物ノ間ニ因果ノ關係アリト言ハバ、二其ノ他ト結合スルガ故ニ、左右ノ角ニ於キテモ、ソレハ然ラム。」

〔釋〕更に「若シ」因及び果と見なさるゝ「二物ノ間ニ」、「唯一ノ對象ト結合スルガ故ニ」といふ理由によつて、「因果ノ關係アリ」と認めるならば、牛の「左右ノ角ニ於キテモ」亦、數で呼ばれた「二其ノ他ト結合スルガ故ニ」といふ理由によつて、因果の關係が生ずるであらう。若しさうで無い場合には、他の物に於いても、決して因果の關係は生じえないだらう。「其ノ他」と言つたのは、其が彼方 Paratvann や此方 aparatvann や角性 viśānatvam 等と結合してゐる意味を含むのである。

dvīṣho hi kaścit saṃbandho nāto' nyat tasya
lakṣaṇam |

bhāvābhāvopādhir yogah kāryakāraṇatā yadi || 11

六五

yogopādhi na tāv eva kāryakāranātātra kim |
bhedāc cen nanv ayaṃ śabdō niyoktārāṇi sam-
āśritāḥ || 12

(一一)「如何ナル物ニテモ、ニヲ根柢トスルガ結合ナリ。之ヨリ他ニ、其ノ特徴ナシ。若シ存在ト非存在トニ規定サレシ連結ガ因果關係ナリト言ハバ、

(一二) 此ノ際、何故ニ、連結ノ規定ノミガ因果關係ヲナサザルヤ。若シ差別ノ故ニト言ハバ、此ノ言語ハ使用者ニ依倚ストナスベキニアラズヤ。」

〔釋〕 若し論者が、結合は隨意の物と結合することによつて生ずるのではなく、結合の特徴を示す対象と結合することによつて生ずるのであると言ふならば、之は正當でない。「二物ヲ根柢ニ有ツ如何ナル」隨意の眞實なる對象でも、其が即ち「結合」である。二物

を以つて結合してゐること「ヨリ他ニ」、結合を數等より區別して定立する「結合ノ特徴」は存しない。

論者は次の如く主張するかもしれぬ。多くの事物は或一定の事物が存在して始めて存在し、存在せざれば存在しない。存在すると存在せざるとの此の二物の存在と非存在とによつて規定せらるゝ、即ち、特徴づけらるゝ連結 *yogah* を結合と言ふ。「此ノ存在ト非存在トニヨリテ規定サレシ連結ガ因果關係ナリ」。隨意の連結ではないと。——之に對して吾人は次のやうに答へる。「此ノ際、何故ニ、連結ノ規定、即チ存在ト非存在ノミガ、因果關係ヲナサザルカ」何故に論者は全く存在せず且又一般に何等の目的もない結合を認めるのであるか、と。若し論者が「差別ノ故ニ」(即ち二つの異つた事項であるがためである)。存在する物の存在と、存在せざる物の非存在とは、多數の言語の對象 *abhidheyah* である。従つて其は「因果關係」といふ言語にて表現される對象ではありえない。一語は唯一對象を表現する。故に存在と非存在とを因果の關係と

認めないのである、と斯やうに反駁するならば、吾人は次のやうに答へる。即ち斯かる場合に「此ノ言語ハ使用スル人ニ依倚スルトナスベキニアラズヤ」。各語は其を使用する人に依存する。従つて定められたやうに用ゐられる。故に一語が多く的事物に使用せられても、非難せらるべき點は全くない、と。

paśyan ekam adīśtasya darśane tadarśane |
apaśyan kāryam anveti vināpy ākhyātībhir ja-
nah || 13

(一三)「或物ヲ見レバ未見ノ物ヲ見、其ヲ見ザレバ見ザル時、之ヲ傳フル者無クモ、人ハ結果ヲ領知ス。」

〔釋〕 如上の理由によつて、存在と非存在とが因果關係をなすと言ふのは、正當である。若し人が因とせられる「或物ヲ見レバ」、知覺の條件が具はつてゐても之までに「未ダ見ラレザリシ」結果なる「物ヲ見」

法稱に於ける結合の觀察

又、其を見れば結果が見られる所の「其物ヲ見ザレバ」、結果なる物を「見ザル時ニ」、「之ヲ傳フル者無クモ、人ハ結果ヲ領知ス」。即ち、一の物から他の物が生じたといふ結果のあることを、たとへ人によつて教へられなくても、吾人は知るのである。若し論者が語の用法 vyūtpattiḥ に關する教示によつて、之を知るのである、と説くならば、其の主張は眞實でない。

何となれば、語の用法に關する教示が行はれても、存在と非存在の他には、何物も認識されないからである。認識される物と説明せられる所の物 vyūtpādyate とは、即ち同一對象である。それは恰も、白布の認識に際して、白の説明によつてたゞ白が認識せられるやうに、存在と非存在との認識に際し、因と果が説明されるとの故を以つて、存在と非存在は決して説明されし因と果より異なる何物でもないからである。

若し論者が、存在と非存在は理由(能立) sādḥakam であるが、因であり果であることは歸結(所立) sādḥyam である、故に其は異つてゐる。と言ふならば、

若し異つてゐるとするならば、何故に其の性質が述べられないのであるか。若し又、能生と所生の性質を有つ、と主張するならば、吾人は次のやうに答へる。即ち、斯かる主張をなす人は、單に名稱の變更 *saṃjñā-paryāyaṅ* に基づいて、對象も差別ありとするのであるか。何となれば、或は能生と所生の性質 *utpādyot-pādakarūpaṃ* と言ひ、或は能産と所産の性質 *janī-ajanakarūpaṃ* と言ひ、或は因と果の性質等と言ふも同一意味の表現に他ならないからである。

darśanādarśane muktṛvā kāryabuddher asaṅ-

bhāvāt |

kāryādīśrutir apy atra lāghavārtham niveśi-

tā || 14

(一四)「見ルト見ザルトニ於ケルヲ除カバ、果ノ意識ハ成立セザルガ故ニ、簡單ノタメニ、果等ノ言葉ガ之ニ定メラレタリ。」

〔釋〕 此處では對象が其を認識するものに依つて表現されるので、存在と非存在とが「見ルト見ザルト」と言はれてゐる。此の存在と非存在に於ける場合を「除カバ、果ノ意識ハ成立セザルガ故ニ」、「之ニ」即ち存在と非存在とに、「簡單ノタメニ、果等ノ言葉ガ定メラレタリ」と言ふのは、個々の語に斯く多數の表現を人は必要としない、といふ意向に基づくのである。

tadbhāvabhāvāt taikāryagatir yāpy anuvarṅ-

yate |

saṃketaviśayākhyā sī sāsnāder gogatir ya-

thā || 15

(一五)「其ノ存在ノ存在ニヨリテ其ノ果ノ理解ガ述べラルル時ニ、ソハ一致ノ對象ガ説カルルナリ。垂皮等ニヨリテ牛ノ理解アルガ如シ。」

〔釋〕 若し論者が、因と果とが同時の存在と無とであるとすれば如何にして存在と非存在とから其が生ずるか、と問ふならば、吾人は次のやうに答へる。即ち特徴としての「存在ノ存在ニヨツテ、或物ノ結果ノ理解方言ハレル時」——存在する時に存在する物が、此が此の因の果である、と認められる時に——「ソレハ一致ノ對象ガ説カルルナリ」。即ち或物が存在に於ける存在に基づいて、今言つたやうに言はれる場合に、語の對象 *vyavahārah* たる因と果が示されるのであつて、何等別の物が示されるのではない。たとへば、如何なる場合にさうであるか。「垂皮等ニヨリテ牛ノ理解アルガ如シ」。垂皮等を有するから、其は牛であると言ふ語によつて、表現の對象たる牛が示されるが如くである。

bhāve bhāvini tadbhāvo bhāva eva ca bhāvīṅ
prāsiddhe hetuphalate pratyakṣānupalambha-
tah || 16

法稱に於ける結合の觀察

(一六) 「或存在ガ將ニ存在セムトスル時ニ其ハ存在シ又、將ニ存在セムトスル物ハ存在ニノミアリトイフコトガ、現量ト非知覺ニヨリテ、因果ノ本質ナリト明カニ認メラル。」

〔釋〕 論者曰く、若し存在と非存在とが因果の本質をなすならば、因或は果の孰れかの一つが兩者に結合し、存在と非存在とに歸せられる。さうでなければ、如何して存在のみが因或は果でありえようか。然し、若し存在と非存在とが因と果であるならば、兩者に結合する存在と非存在とが、因若くは果ではなくて、唯因と果である。——之に對して吾人は次のやうに答へる。汝の主張は正しくない。何となれば、兩者に結合しても、後の存在と非存在に對して、前の存在と非存在は因であり、又、前の存在と非存在に對して、後の存在と非存在は果であるからである。即ち「或物ガ將ニ存在セムトスル時」換言すれば、生じようとする

時に、因と認めらるべき事物が「存在シ」——此の場合に絶待に存在することが必要であり、従つて逆の場合も成立するが——「將ニ存在セムトスル物」換言すれば、果と認めらるべき物の生ずる事は、因と認められる「存在ニノミアリトイフコトガ」「因果ノ本質ナリト明カニ認メラル」。而して、それは「現量ト非知覺ニヨツテ」さうである。故に、存在と非存在とが因と果であつて、他の物ではない。

etāvanmātratatvārthāḥ kāryakāraṇagoṣarāḥ |
vikalpā darśayanty arthān mithyārthā ghatitān
iva || 17

(一七)「コレノミヲ眞ノ對象トナシ、因果ヲ其ノ範圍トナス想念ハ、對象ヲ恰モ結合セルカニシテ、誤謬ナリ。」

〔釋〕「コレノミ」即ち存在と非存在のみを「眞ノ對

象トシテ有シ」——眞とは直實で、其に屬する點から單に眞と言ふのであるが——之を對象とする想念は之のみを眞の對象、換言すれば、之のみを根柢とする。而して「因ト果トヲ其ノ範圍トシ」「事物ヲ假ニ結合ス」。即ち結合してゐない事物を、結合してゐるかに示す。斯く之をなすが故に、想念は「誤謬ナリ」。

bhīne kā ghatanā 'bhīne kāryakāraṇatāpi
kā |

bhāve hy anyasya viśiṣṭau śiṣṭau syātāp ka-
tāp ca tau || 18

(一八)「分離セル物ニ如何ナル結合アリヤ、又、分離セザル物ニ如何ナル因果ノ關係アリヤ。而シテ、他ノ物ノ存在スル時ニ、如何ニシテ二ツノ結合セザルモノガ結合スルヤ。」

〔釋〕眞に結合せざる事物を示すが故に其は誤謬で

あるとするのであるか、と問ふならば、方にさうである。爰に二種の可能性がある。因と果を顯す事物は、分離せりとせられるか、或は分離せずして互に結合せる

かでなければならぬ。分離せりとせば「分離セル物ニ、如何ナル結合アリヤ」。各自は唯その本質に於いて成立するが故に、如何なる結合も存しえず。之に反して分離せずとすれば、「分離セザル物ニ、如何ナル因果關係アリヤ」。因果關係は生ぜらるべき物が未だ成立しない時に作用を起してゐるのに、物は分離しないとすから、之は全く存しえない。そこで二つの物が如何して結合してゐることができよう。若し論者が「之等の事物は、分離してゐてもゐなくても、單獨に結合するのではない。個々の結合と名付けられる物によつて結合される」と言ふならば、かゝる場合に「他ノ」結合と名付けられる物の「存在スル」即ち成立する時に、「二ツノ結合セザル」因果と認められる物が「結スルヤ」。此の結合と稱せられる實體は、彼等より異つてをり、此の異なる物の存在によつて、何等の事物

も他と結合せざるに、如何にして彼等が眞實に結合せられようぞ。

samyogisamavāyādi sarvam etena cintānam |
anyonyānupakāraṅ ca na sambandhī ca tādī-
śah || 19

(一九)「所合、所和合等、スベテ之ニヨリテ吟味セラレタリ、相互ニ影響セザレバナリ。而モスカル性質ノモノハ結合セラレズ。」

〔釋〕「所合、所和合等」と言つて、等の語を以つて主と従等を含ましめる。「之ニヨリテ」即ち今言へる結合に關する一般の否定によつて「スベテ吟味セラレタリ」。故に、合等に於いて成立する眞の結合は存しない。第一に、和合せる物は結合しない。たとへば布に和合せる白なる性質は結合されない。此の兩者は「相互ニ影響セザレバナリ」。即ち兩者の間に於いては、

一が他を生じ、他によつて生ぜられるといふ關係は成立しないからである。所和合としての特相を有する

samavāyilakṣaṇaḥ 所の「斯カル性質ノモノ」即ち、

作用を及ぼさず又影響されざる所の物は「結合セラレズ」。何となれば、或物によりて影響せられる物は其によつて規定せられ、規定せられる物は其と結合するからである。白と布とは、然し斯様ではない。彼等は其の本質上完成してゐるから siddhasvarūpatvat である。更に保持者と被保持物との關係 adharādheya-

bhāvah についで言へば、之は因果の關係と異つた物

ではない。然し因果に關係するとすれば、此の場合と同じ過失が生ずる。尙又、白と布とは、因と果であり保持者と被保持物の關係にあるが故に結合してゐるといふ立場は、次の理由によつて支持し難し。即ち第一

に、普通の人 lokāḥ において、此の二つの間に、保持者と被保持物の關係は認められぬ。第二に、能生と所生の關係を特徴とする janyajanakabhāvalakṣaṇaḥ

保持者と被保持物の關係は、共通性と共通性の保持者

であり、又互に影響せざる二物の和合と稱せらるゝ結合を顯さなし。

janane 'pi hi kāryasya kenacit samavāyīnā |
samavāyī tadā nāsan na tato 'viprasaṅgataḥ || 20

(二〇)「或所和合が果ヲ生ズルモ、然ルトキハ其ハ所和合ニアラズ。ソレヲ許サバ過大ノ失アルガ故ニ。」

〔釋〕 論者曰く、果と名付けられる總體物 avaya-

virūpan を生ずる或所和合が存在する。故に、其は作用を及ぼすから、結合しないと云ふのは正しくない。

——答へて曰く、若し斯様に人が「或所和合ハ果ヲ生ズル」と認めても、「然ルトキハ其ハ和合ニアラズ」。

何となれば、發生の時に、生ぜられた物は未だ生じてゐない。従つて二物は同時に集合しないし、果が生じた後には、因は既に消滅してゐるからである。そして若し其が消滅せず、両者に同時の併存があるあとすれば

能作と受作の關係 upakāryopakarakabhāvaḥ は成立しないからである。然し或物が所和合であつても、それが果を生ずるといふ理由によつて、「其ハ所和合ニアラズ」。如何となれば、「過大ノ失アルガ故ニ」。即ち瓶師は瓶を生ずる故を以て其と結合してゐなければならぬ事になるからである。

tayor anupakāre 'pi samavāye paratra vā |
saṅbandho yadi viśvaṃ syāt samavāyi paras-
param || 21

(二二)「若シニツノ(所和合物ガ)和合又ハ他ニ影響ヲ與ヘズシテ結合ストセバ、一切ハ五ニ所和合タラム。」

〔釋〕若し人が斯かる過失に屈せず、二つの和合物は互に作用せず、又此の二つの結合せるものは、和合する物にも作用を及ぼさぬ、後者は永遠であるからと主張するならば、換言すれば、「若シニツハ和合又ハ

法稱に於ける結合の觀察

他ニ影響ヲ與ヘズシテ結合ス」と主張するならば、「一切」即ち互に結合せざる全世界は、「互に結合セム」。然し事實はさうでない。従つて影響ありと假定しても、影響なしと假定しても、和合は成立しない。而して之より他に可能なる場合は存しない。故に所合 saṅgyogī も亦解決せられた。

saṅgyogajānane 'piśṭau tataḥ saṅgyogīnau na
tau |
karmādyogitāpateḥ sthitiś ca pratīvarṇitā || 22

(二二)「タトヘ二物ハ合ヲ生ズルモ、ソレニヨリテ所合ナリト認ムルヲエズ。業等モ所合トナルベケレバナリ。而シテ、住ハ既ニ説キタリ。」

〔釋〕更に、合は結果であり、二物によつて生ずる物であるから、當該の二物は合一すると人が考へるならば、斯く「二物ハ合ヲ生ズルモ」、結果を生ずると

いふ理由によつて、「所合ナリト認ムルヲエズ」。何となれば、「業等モ所合トナルベケレバナリ」。即ち、合を生ずるが故に合一されてゐるとするならば、業（運動）も所合とならねばならぬ。何故なら、合は一物の業（運動）によつて生ずるか。或は二物の業（運動）によつて生ずると、人は考へるから。語等の使用によつて合が所合の如き物となるのが包含せられる。若し論者が、之等の物は、合を生ずるから、合一されてゐるのではない。然し其の住を惹起すのであると言ふならば、之も正しくない。住とは、住を起し又其の住の起される物の、能生と所生に他ならぬといふ事を、吾人は既に「量釋」Pramāṇavārtikam に於いて詳しく説いた。

— sbyor-ba-la-sogs-pa-yi-gnas —

— ruḥ-baḥi-dros-po-de-ḥgur-na —

— ruḥ-baḥi-dros-po rtag-na-ni —

— de-dan-bral-ba-ḥgal-phyir-ro 』 23

(二三)「物ハ合等ノ保持者タルニ適合スルニ至ルベシ。適合ノ性質ガ繼續セバ、ソハ離ト矛盾スルガ故ニ。」

〔釋〕 論者曰く、合等が存しないで合等の觀念が成

立するならば、分離せる物の性質が合一せる物の性質であるといふこととなり、同様に合一せる物の性質が分離せる物の性質となる。そして、住しない物が住することになる。即ち此の場合に何故に合等の觀念が成立しない事があらう。然るに事實はさうでない。故に、合一し又分離せる事物に於いて、合 *samyogaḥ*、離 *vibhāgaḥ*、或は業 *karma* が合等の觀念の因である。

——答へて曰く、之は正しくない。等しい過失を生ずるから。何となれば、汝等に於いても、物の性質が等しいとすれば、何故に合等が分離せる物を和合しないかといふ疑問が生ずるからである。——論者曰く、合は分離せる事物には存在しない。其を生ずる業 *karma* が存しないから。——答へて曰く、何故に業は存しな

ムル事ハ如何ナル意味アリヤ。」

いのであるか。何故に其の因は存しないのであるか。之に對して答へることができない。故に汝等は次の如く言はねばなるまい。即ち以前分離等の状態にては不適合なりし「物ガ」後に「合等」保持者タルニ適合スベシ」。何となれば、合等と結合するに「適合セル性質ガ繼續スレバ、ソハ離ト矛盾スルガ故ニ」。即ち合等との結合は離と矛盾する。合等は存在しないといふことを勿論豫想した上でのことであるが、吾人も亦、之と主張を同じくする者である。

〔釋〕「故ニ、離レタル、合セル、動ケル等ニヨリテ」即ち、離と合と業を表す語によつて「適合セル物ガ語ニテ表現セラルルナラバ、ソレニヨツテ物ノ性質ガ確實ニ言ヒ表サル。」故に無意味なる「特殊ノ業等ヲ認ムル事ハ、如何ナル意味アリヤ」。何等の意味なし「等」の語によつて、合、離、他なること、他ならざること等を含む。

| de-bas-bral-dan-ldan-pa-tan |

| hgro-sogs-ruñ-ba-brjod-pa-na |

| ño-bo-ñdi-la-ñes-pär-brjod |

| hgro-sogs-gshan-rtog-ci-shig-bya || 24

| de-dag-rnams-la-yod-na-yan |

| hdiñshes-ñbrel-pa-mi-ñgrub-ph-yir |

| skad-cig-so-so-skye-da-yi |

| ñnos-po-tha-dad-ñdi-yin-rigs || 25

(二四)「故ニ、離レタル、合セル、動ケル、等ニヨリテ適合セル物ガ表現セラルルナラバ、ソレニヨツテ此ノ性質ガ確實ニ言ヒ表サル。特殊ノ運動〔業〕等ヲ認

(二五)「ソレラニ於キテ、タトヘソレガ存在シテモ『ソレノ』ト言ヒウル結合ハ成立セズ、故ニ、之ハ各刹那ニ生ズル物ノ異レル状態ナラザルベカラズ。」

〔釋〕 何故に無意味であるか。「ソレラニ於キテ」即ち、業等に於いて、「タトヘソレガ存在シテモ」たとへ其を認めても、『ソレノ』ト言ヒウル結合 *asyeti sambandha* は成立しなからである。結合せる物、即ち依存せる物 *paratantram* 等は、何れにしても否定せられたのであるから、『その業、合と離』と言ひうる結合は、成立しない。従つて之に本づく表現法が如何して存しえようぞ。何となれば、或物に認めらるゝ業〔運動〕等が、何等の結合が成立しないために、他と結合しないと全く同じ事情が、假定せられた業等にも認められねばならないからである。斯く物は業等と結合することによつて動く等の作用をするのでないから、「之」即ち合、離、業等は「物ノ異レル状態 *bhava* ナラザルベカラズ」。そして其は不斷的に於いて成立し、常に他の因を基底として「各利那ニ生ズル」所のものである。之に反して、結合即ち合等を顯すべき永續の個體は存在しない。従つて合等

として標號せられる眞實の結合も全く存在しない。その結果一切事物の本性は結合せられる事がない。安穩 *sānti*.
(昭和九年三月一日脱稿)

合等を顯すべき永續の個體は存在しない。従つて合等

獅子造像について

厭勝と護法

鈴木 治

先般靖國神社の富士見町側に一對の大石獅が奉獻された時には、その形が普通の唐獅子と些か異なるので可成り世間の注目を惹いたが最近又新成の築地本願寺の印度式の大殿堂には正面石階の上下に一對宛非常にハイカラな大石獅が置かれてある。この外かゝる類で有名なものは東京で室町三越本店の獅子、上野表慶館の獅子、大阪で難波橋の獅子、京都祇園石段の八坂神社の唐獅子がある。是等は凡て青銅製であるが上は神社より下つてデパート、橋梁に至る迄、概して公共造營物の正面に獅子の像を置く風は勿論近世の發案ではなく、古く埃及にはカルナックの石獅の大列陣あり、小亞細亞のヒテイト文化にはボガツケウイの大石獅門

あり、又クリート島には有名な獅子門ライオンゲートがあつて、いづれも紀元前二千年前後のもので、是等に比する時は、獅子造像には必ず引例されるかのアッシリア王城のアシュルナシルパル王獅子狩の浮彫などは紀元前六百年代のものであるから遙かに新しいといはねばならない。何故にかくも獅子が愛用されるか、その原因は常識で考へても獅子が非常に勇猛な獸類であること、且その雄獸の完全な面貌及び姿態は非常に均勢のとれた雄大さを有せることの二つであつて、これがために第一の場合は「守護」として用ひられるに適し、第二の場合は「裝飾」として用ひられることとなる。美しきが故に飾りに用ひられ、強きが故に用心棒に適するわけであるが、かの葛飾北齋の作に「日新除魔帳」なる

ものあり、その描く所は唐獅子の百態で牡丹に狂ふもあり、又破れ傘をさし徳利をさげて酒の買出しに行く江戸趣味のものあり、之等は北齋が自ら日々の魔除けとして毎晨先づ獅子を描いたもので「日新除魔」の名の由つて来る所、その一癖ある筆端に此の狷介不羈の老畫客の氣魄が些か鬼氣を帯びて迫る感がある。如此く單なる「強力な守護」といふ所から一種の呪文的な「魔除け」の域に達することは大いにあり得べきことであるが、その間の意識内容には相當の飛躍がある。しかし、之も決して北齋の發案になるものではなくて漢代の支那以來「辟邪」なる語が「獅子」と非常に交錯して用ひられて居るのであつて、かゝる「厭勝」としての目的から獅子造像が非常に盛んに行はれたのであるが、此の外に獅子をして造型美術中に大活躍を演ぜしめた他の原因は佛典に於ける「獅子王」乃至は「護法」の聖獸としての觀念である。即ち支那文化中の土俗的觀念たる「厭勝」と、佛教文化による「護法」の二つをその機縁とすると見ることが出来る。

前述の如く獅子造像は上は埃及より下は一九三五年に至る迄洋の東西を通じて行はれて居て、上述の外に波斯、印度、歐羅巴諸邦は勿論のこと、亞米利加に於てもペブロ印度人の中にも古く行はれて居るのであるが、之等は凡てそれ自體として充分問題をなすもので、茲に於てはそれ等を盡すことは到底不可能の故に割愛し、唯東洋美術の範圍内を主とし、西方のことはたゞ時に援用することとするが、それに先立つて實際的の方面から先づ獅子の棲息地等につき大英百科全書の誌す所を雜觀し、ついで支那への渡來年代を述べやう。

獅子は現在に於てはアフリカ洲全部（狩獵により人為的に潰滅された所を除き）メソポタミア、イラン、及び西北インドで中部インドにも少數あり、古代に於ては古代ヘブライの古典に屢々獅子の引用あり、又羅馬のコロゼに於てはポンペイウスによつて催された際など殆んど信じ得ざる多數の獅子が使用されたのを見

ても淳澤な供給地が近くにあつた事が解る。古代希臘に居たかといふ問題に就いては少くともヘロドタスの時代には居なかつたらしいが、ヘロドタス及びアリストテレスに依ると紀元前五世紀頃には歐羅巴東部には棲息して居たやうで、彼のミケーネ出土の刀劍に付せられた獅子狩文様は明かに生態描寫より來て居る。そして史前時代には獅子は歐洲の大部分に棲み、又所謂フェリス アトロックス (felis atrox) も含めていふならば北アメリカに迄及んで居たと言ふ。次に世界文化史大系によるとミケーネの獅子狩り刀劍の示す所によつて B.C. 11000 年代には此の地方に多くの獅子が棲息したらしく、(同書一五七頁) 又同書にジョンソン (H. H. Johnson) の加へた註によると少くとも B.C. 四世紀まで獅子はバルカン半島に出没し新石器時代には獨逸にも居たといふ。又獅子は事實百獸の王として強力無双であるが、先きの百科全書の記によると、飢えたる牡獅が牝獅と獲物を争つて遂に先づ牝獅を斃して然る後にその獲物を咬ひたる實見談あり、獸王も亦

獅子造像について

禮節を備へるのは食足つて然る後のことと見られる。

一方支那の文獻に現はれた所を見ると先づ淵鑑類函(卷四百廿九獸部一、獅子一)に

本草集解曰獅子出西域諸國、狀如虎而小黃色、亦如金色、獠狗而頭大尾長、亦有青色者、銅頭鐵額鈎爪鋸牙犄弓昂鼻、目光如電、聲吼如雷、有髯髻、牡者尾上茸毛大如斗、怒則威在齒、喜則威在尾、每一吼則百獸辟易、馬皆溺血、其乳入牛羊馬乳中皆化水、雖死後虎豹不敢食其肉、西域畜之、七日內取其未開目者調習之、若稍長則難馴矣。

とあり且之に類する記述はこの他多數あるが、虚實相半ばする趣があるけれど以て漢人の獅子に對する觀念を知ることが出来る。而して之によつても獅子を西域の獸として居ることが解るが、此の他 Chinese Recorder (vol. VII. p. 12) によると獅子の名は前漢書卷九六(上)西域傳、烏弋山離國 (Uchiyeh-shan-ji) の條に現はれて居るが、之は西域に關する知識は B.C. 二百年代の張騫の西域行によつて獲られたものであるか

ら、獅子の名が B. C. 二世紀に於て支那文獻の上に現はれたのは當然であると言つて且、

“The character shi probably means ‘master.’”

There is some probability for this view that this character was first intended to render the Persian name of lion which is shir.”

とあり、即ちライオンは“Shir”なるペルシア名前によつて支那に輸入され、「師」と音譯された者であるとして居る。之を前漢書に照合して見ると(九六卷、九、十)

烏弋山離王國 去長安萬二千二百里 不屬都護 戶

口勝兵大國也、東北至都護地所六十日行 東與鬪賓

北與撲桃 西與犁軒條交接、行可百餘日 乃至條支、

國臨西海 暑濕田稻 有大鳥卵如甕 人衆甚多 往

々有小君長 安息役屬之 以爲外國善眩、安息長老

傳聞 條支有溺水西王母 亦未嘗見也、自條支乘水

要行 可百餘日 近日所入云烏弋、地暑熱莽平 其

草木畜產五穀果菜食飲宮室市列錢貨兵器金珠之屬

皆與鬪賓同、而有桃拔師子、犀牛(中略) 俗重妄殺

(中略) 其錢獨文爲人頭 幕爲騎馬 以金銀飾仗

(中略) 絕遠漢使希至、自玉門陽關出南直 歷鄯善而

南行至烏弋山離南道極矣、轉北而東得安息(以上)

かくして鬪賓(カシヤガル)安息(ペルチア)條支

(ペルシヤ)の地域に烏弋山離王國あつて獅子を出す

ことが知られるが之に就して Chinese Recorder の次の記は妥當であらう。

“It is stated that in the Kingdom of 訶弋三黠 Wo-ko-shan -ji the animal shi is found. The description of the country points evidently to some part of Persia.”

又魏書(卷百二列傳十)西域傳には

波斯國都宿利城、在忸密西、古條支國也、去代二萬

四千二百二十八里(中略)又出曰象獅子大鳥、卵有

鳥形橐駝有兩翼、飛而不能高、食草與肉亦能噉火

とあつて波斯に師子を出すことを明記し、又同書に

者至拔國都者至拔城 在疏勒西 去代一萬一千六百

二十里、其國東藩賀那山出美鐵及師子。

とあつて之又フェルガナの山地に獅子を出すといふ。

此の他漢魏叢書中に十洲記(卷七)に

聚窟州在南海中申未之地 地方三千里 北接崑崙二

十六萬里 去東岸二十四萬里(中略) 及有獅子。辟。

邪鑿齒 天祿長牙 銅頭鐵額之獸

又淵鑑頭函師子(一)には十洲記より

○天竺海濱出師子。

○西域師子國 能馴養師子。因以名國

とあり、此の「西域師子國」とはセイロン島の外如何なる國か不詳であるがかくて支那はその西方に波斯をはじめとして西域諸國に多くの師子が棲息する他、南方の天竺聚窟州にも師子の居ることとなる。之等の記は文字通り肯定することは出来ないが参考の爲め掲げておく。

斯くて東洋の支那の周圍に於ける獅子の生地は大體明かになつたが、この問題と、支那への獅子の輸入の問題とは當然關聯した問題であつて、次にそれ等に關

獅子造像について

する文獻を見ると最も著名なのは後漢書西域傳第七十八六

安息國居和檀城 去洛陽二萬五千里 北與康居接

南與烏弋山離接(中略)其東界木鹿城 號爲小安息

去洛陽二萬里 章帝章和元年遣使獻獅子符拔 符拔

形似麟而無角

即ち紀元A.D.八七年安息より入貢あり、此の時を

以つて普通禹城獅子將來の嚆矢といふことにされ、且此の項を以つて西方の藝術樣式が安息を通じて漢土に輸入されたものありといふ關野博士の唱導による通説の根元とされて居ることを付記する。「猶大村氏は此の「師子、符拔、符拔形似麟」を「師子符、拔符、拔形似麟」と讀まれて、獅形印符の將來された如く解せられ、「西方亞細亞の藝術多少漢土に輸入せられし徴とす」と斷ぜられたのは誤讀による誤解であらう。大村西涯氏、支那美術史彫塑篇、第四百頁參照」併し十洲記に於ては卷七に

征和三年武帝安定西胡 月支國王遣使獻香四兩(中

略)又猷猛獸一頭 形如五六十日犬子 犬似狸而色黃(中略)獅子名猛獸(下略)

とあり、その記述も「形如五六十日犬子」としておそらくは仔獅子を描いて眞を得たる如く、之を事實とせばB.C.九十年にして既に輸入あり、通説よりも遙かに古くなる。

此の他に師子獻納の記として淵鑑類函(師子二)に掲げる所を見ると

○南史曰梁武帝時波斯獻生獅子 帝問曰師子有何色 劉顯曰黃師子超不及白師子超 之は四百八十年代に當る。又

○唐太宗時西域康居國獻獅子 帝命虞世南作賦

○總章間訶毗施主奈塞獻師子

○舊唐書曰中宗時有大食國使請獻師子 姚璿上疏諫

詔停其獻

とあり、之は各々A.D.六百三十四年代、六百八十年末、及び七〇〇年前後と勘へられるが此の他に同書は宋太宗天嘉年中のこと、又元代の輸入を二件掲げて居

るが之は遙かに下つた年代でこゝには不用である。又同書師子(三)に於ては

○孝順帝陽嘉四年夏 疏勒國獻犛牛師子〔漢書西域傳〕
之はA.D.一三五年、此の外鷄跖集に載する所の唐玄宗開元末西域獻師のこと、及び洛陽伽藍記に載する莊帝永安年末波斯國所獻の師子のことあり、各々A.D.七百三十年代及び五〇〇年代のことで、又南史(七九)には梁簡文帝普通元年(A.D.五二〇年)西域滑國の黃師子、白貂裘、波斯錦等の奉獻を記して居る。勿論これ等の他に幾何の將來が行はれたかははかり知る可きでないが、前漢武帝の征和三年とするならばA.D.九十年、後漢章帝章和元年とするならばA.D.八七年の輸入を最初として南北朝より唐代に至る迄第五、六、七、世紀に各々若干の入貢が行はれたが、唐中宗の代に姚璿の上疏によつて波斯からの奉獻を詔して停められた所に徴すると、他の諸獸と異つて大唐宮室の園囿の備を以つてしても遂に養ひ得なかつた難物と知られる。

右に依つて知られる如く獅子は支那には絶対に棲息せず又その移入は一世紀宛て一頭有りや無しやの状態であつたからその生態等は一般人の表象の中には到底形成される筈はないので、従つて藝術に現れたその形態が非常な變形を蒙つたのは當然のことであるが、

然らば何の機縁として支那に獅子造像の風が起つたか先づ第一に考へられるのは佛教の傳來につぐ佛教美術の影響であつて佛像に附隨して南北朝時代以降非常に多數の遺品があるのは當然であるが、それ以前に於て既に漢代より獅子の作例がある。元來支那には周代より厚葬の風があつて陵墓の儀飾として陵墓の四圍或ひは神道(參詣道)に諸々の石獸を置くことは古くから行はれて居たがそれ等の石獸は麒麟、龍、鳳、梟、鵝、虎、牛、馬、羊等の禽獸であつたが漢代に至つてはじめて獅子が現はれた。之が果して如何なる外部關係によつて行はれたかは、南北朝隋唐の作が明かに佛教關係によると決し得る如くには斷じ得ない。唯漠然と前

漢武帝の大西征及び張騫の大月氏修交等の事實により一般的に西方との交通が頻繁となり、章帝章和元年(A.D. 八七)には安息國より獅子の獻納を見たといふ事實があると言ひ得るのみであるが、恐らくは如此きものより、より具體的な外部よりの影響が存するのであらう。

而して現存せる獅子造像の中最古のものは山東省嘉祥縣の所謂武氏林に在る二基一對の大石獅である。之は武氏祠石闕として知られた傍の石闕の壁畫に刻された緣起文により建和元年(A.D. 一四七)孫宗なるものをして錢四萬を以つて作らしめたことがわかる。此の像は巨大な步行狀をなせるもので臺座あり、今は四肢の足首の所より壞れて土上に轉落して居るが(大村氏前書五五頁、同附圖一三一圖)顔貌魁偉體軀堂々として文字通り漢土空前の傑作である。又之と少しおくれくて建安十四年(A.D. 一〇九)に卒せる益州太宗舉孝廉高順の墓(四川省雅安縣所在)にも石闕石獸あり。(大村氏七〇頁、同一九七圖)之も巨大なる步行型で、且胸邊に

羽翼の文様を有し明かに西方の影響を示した傑作があるが、之は實は獅子より虎と見られる。次に陵墓の儀飾として此の二者に勝る所の巨大な作例が南京の近在なる南朝諸室墓の遺跡にある。凡て五世紀末六世紀初頭に屬するが宋文帝陵及び齊武帝陵の石獸及び梁室の蕭愔、蕭景、蕭秀(本文末圖版参照)各墓の石獅が是である。之等は凡て高さ一丈に垂んとする步行形の巨像で各々胸側に大いなる羽翼を飾り、體の各部に過卷文を付し首を高く擡げ巨口を開け、舌を翻し胸を張つて江南の沃野を邁進する慨あり。然し此の前二者は帝王陵であり、後二者は王族墓であるが、凡て非常に形式化された獅子を表はす中にも、前二者は殊に甚しく、唯壯大なる獸形といふのみで獅子の特徴といふべき彫毛をさへ有して居ないので、之は單に獅子と稱することは出来なす。東亞美術の専門家オスワルド シノン(Oswald Sirén)は“Winged Chimaeras in Pairey Chinese Art” (Easter Art. vol. I. No. 2. Philadelphia. 1929) に上述の諸像を紹介して、之を“Lion”と稱へず有翼

怪獸(Winged Chimaera)として居る取扱は妥當と思はれる。而して同文は上述諸巨石獸の圖録を凡て掲げて居るが、此の他になほ米國費府美術館、(挿入第一圖)

第一圖



瑞典ストックホルム

極東美術館、巴里盧商會(C. T. Loo & co.)

收藏の石製怪獸三例を收めて居る。此等三者各若干の差異はあるが總て龍に非ず、麒麟に非ず、虎に非ず、獅子に非ず、長さ約六尺頭に角跖あり、首

に鬘あり、頬に髯あり、口を開き胸を張り肩には羽翼をつけ背には椎骨條々として現はれ、末は巨大なる尾部に連つて四肢と共に強靱無比、體の所々に花瓣様の

文様を装つて、全體は正にシレン謂ふ所の「伸展狀態」にある鋼鐵發條ウツツの如き緊張を示し、地を行くこと風の如く、水に入りて矢の如く、時に唸を生じて虚空を飛ぶが如く、漢代藝術の特色を十二分に發揮して居る而して之を文獻の上に對照すると、

「劉州南陽の北に御史中丞汝南太守宗資の墓あり。桓帝の時の人なり。(後漢書九十七黨錮列傳に見ゆ)墓前に二石獸を列す。高さ八尺。角と鱗とあり。鬣を分けて尾を曳く。膊上に刻して左に「天祿」右に「辟邪」と銘せり。(集古錄跋尾三。廣川書跋五)」(大村氏六五頁)

「犇縣故城の北に中常侍長樂大僕去成侯州輔(或ひは州苞とすとは誤なり)の家あり。兩石獸甚だ高壯。頭地を去ること一丈許。制作甚だ工にして、左膊上に「辟邪」の字を刻せり。(水經注卅一)宋の歐陽修が州君の碑を得たること、及天祿のその頃村民に毀たれしこと、金石錄十五に見えたり。州輔は桓帝の時の宦官にして後漢書百八宦者列傳曹騰傳にその名見えたり。」(同六五—六頁)

の二記あり、此の宗資墓及び州輔墓の石獸は前掲の挿圖のものといかにも同制を示すものであることが認められるので此の石製神獸は天祿、辟邪、と見做すことが出来る。而して桓帝の在位は建和元年より永康元年迄(A. D. 一四七—一六七)であるから、此等石獸の制作年代も第二世紀中葉と考へられ且A. D. 一四七年は先きの武氏祠石獅の建立の年である。先の南朝諸室の石獸は此等より約三百年の後にあたるものであるが、矢張り此の風を繼承したものと見られ、漢文化の正統王朝を以つて任ずる南朝として更に然るべきことと考へられる。(因みに北朝諸室の王陵は今に於ても殆んど知られて居ない。)

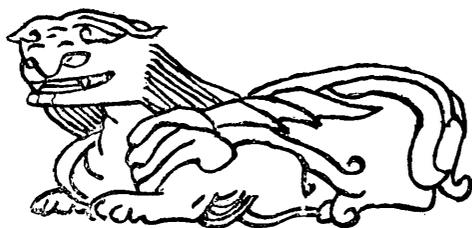
かくて元來は龍鳳麒麟虎牛羊犬の類であつた陵墓儀飾の石獸中に天祿、辟邪と稱する瑞獸が登場して、獅子がその驥尾に附して支那工藝史上に出現することゝなつたと見ることが出来る。

重ねて大村氏前書(六頁)より援用するならば、

「胡元の世陝西の耕夫太康禹の弟の墓 開封府太康縣

東南二里。(河南通志十九)を鋤いて玉辟邪(高二寸二分長徑四寸。第三圖(古玉圖下))。桃拔一名符拔。鹿に似て長尾。善く星變を知る。(集古錄跋尾三、廣川書跋五)を

第二圖



得、延祐中趙子昂これを
得て書鎮となせりといふ
もの或は當時の制作か。
今俄かに信ずること難し
と雖も、姑く收めて後考
の資となす。〔挿圖第二〕
と稱するものあり。又漢書
九六卷西域傳烏弋山離國の
記に

而有桃拔師子犀牛〔註〕

孟康曰桃拔一名符拔、似鹿

長尾、一角者或爲天鹿、兩

者角或爲辟邪、獅子似虎正

黃有傾軫、尾端茸尾、大如斗、師古曰獅子即爾雅所謂狻
狷也狻音酸、狷音侃、披音步葛反、軫亦頰旁毛也、音面、

茸音人庸反。

とあり。

之によると天祿辟邪は元來西域に在る鹿類の獸でそ
の一角、二角によつて稱を異にするものと考へられる
が集古錄跋尾三、廣川書跋五に重ねて「無角を浮屠鹿
といふ」(浮屠は素より佛に通じる)といふに至つては
些か非自然科学的な馬脚現はれたる如く、是等は實際
の動物と見るよりも鹿形を基礎とせる漢人一流の瑞獸
(fantastic animal)と見る可きで、純粹に厭勝の具で
ある。故に先きに換げた十洲記卷七、聚窟州の記に

○有獅子 辟邪鑿齒 天祿長牙 銅頭鐵額之獸也

○征和三年武帝安定西胡(中略)獅子名猛獸、蓋神

光無常 能爲大禽之宗王 乃攫天之元王 辟邪之

長師也

とて猛獸獅子に超自然的相貌と辟邪厭勝の魔力を負は
しめるに至つたので、その根本たるや、有り得べき所
の荒誕無稽の慮である。

次に掲げる挿圖第三は、故ラウフアー博士 (Dr. Luff)

fer: Jade. pl. XLIII) の示す緑黄色の玉製長さ十七
 糲、高さ十二三糲、幅六・七糲の玉辟邪で正に先に
 掲げた本草集解に謂ふ所の「尾端茸尾大如斗」の状
 第三圖



作と稱し得るものとは思はれない。併し此の辟邪は
 兎に角明かに「獅子」となすことを得、且前述江南
 の齊武帝陵の大石獸は殆んど此の邪辟を起立し擴大

獅子造像について

をなし、且ラ
 ウフアーは
 「Sigan」府
 (所在未詳)の
 大官の邸にて
 之を得素材、
 技巧、共に漢
 代に屬するこ
 と疑なしと稱
 して居るが
 (同頁三一二
 頁)、漢代の傑

した感あり(前出シレン氏、第二圖参照)、以つてそれ
 が獅子であり、且辟邪であることを證するものと思
 ふ。(猶此のラウフアー所載の辟邪の背腹の毛の處理
 法は南露西亞クミレヴァモジラ(Chmyreva Mog-
 lia)出土の希臘製黄金圓板上の人面(E. H. Minns;
 "Scythians and Greeks," p. 16 fig. 58)の髮髻の取扱法
 と全く同様であることを付記しておく。)

猶獅子の厭勝性そのものについては革めて記したる
 ものを見出さないが、唯淵鑑類函、獅子四に載せる所
 に、畫人顧光寶は建康の人陸灌の瘡を病める際に師子
 を畫いてよく之に祈禱すべしとて與へた所、翌日師子
 の口中に淋漓たる血あり、灌の病癒えて時人之を異と
 したことを志怪録より引用せるものがあるが、大して
 はかゞしき記とも考へられない。が兎もあれ師子に
 厭勝性を附する考へは以後も繼承され、我國に於ても
 宮中、南殿に「かげの狗」とて繪にかき「邪氣を避る
 のしるし也」(楡松次親著、神明馮談——狛犬考五頁)とい
 はれ、又順徳院御製「建歷御記」南殿篇に、

八七

「御帳間戸畫ニ獅子狛犬、障子上畫ニ負書之龜（下略）」
〔狛犬考三頁〕

又「上加茂の社こまいぬの後の板に同犬を繪がきて有り、是余社に希也、是をかげの犬といふ也、子細神祕也。」と同じく狛犬考九頁に白井宗因の説を載せてあるが、之等すべて、狛犬に神祕な厭勝性を認めた同系統のものである。（なほ狛犬については後に革めて詳記するが、此の神明馮記及び白井宗因二説とも狛犬を獅子にあらず犬なりとして居るのは明かに過誤である。）

右の如く「辟邪」として陵墓石獸に表はれた獅子は唐代に及んで非常に盛んに行はれ、徳宗崇陵、又明太祖孝陵は皆巨獅を有して居るが此處に注目されることは漢代作例が武氏祠石獅以下凡て步行形をなして居たのに對して、是等は蹲踞形をなし、今日神社寺閣に觸目のとほり、後肢を屈し腰をおろし、前肢を直立して前方を直視する姿態をなして居る。此の様式學上の不連続線の中に獅子が護法の聖獸と認められた佛教美術による形式上の影響が潛んで居る。（未完）



梁室安成康王燾秀墓石獅

「山」の神信仰

—— 機能的な方法による神觀念の研究 ——

杉 浦 健 一

序 説

我國の古文獻によつて古代の信仰生活を檢討する場合には、大洋を見、日月を仰ぐと等しく、大山を見て其の雄大、崇高さに畏敬を感ずる所謂山嶽崇拜の事實が明かにされるかも知れない。然し現在行なはれてゐる行事や信仰から想像することは困難である。

現状から究明し得ると思はれる。山に關する信仰、行事は山に登つて行事をするものと、山林原野の支配者を祀るものとに大別出来る。前者に就ては月山、羽黒山湯殿山、越中立山、伯耆大山、吉野の大峰を初め多數の名山は勿論、有名でない地方々々の山に登る信仰行事が到る所にあることによつて知れる。これは修驗道等に關連して考證されてゐるから此處には述べな

い。後者は今迄學問的な研究が行なはぬない。それは資料が民間の行事信仰にあるので、對象は勿論、研究方法まで一變しなければならぬことに依ると信ずる。

吾人はこれを新しい方法に基いて研究し、神觀念の究明に新しい方向を提示し度いと思ふ。方法は理論的にでなく、論文の實際を見て頂けばよいのであるが、その出發點となる立場に就て一言する。神觀念を明かにするに當つて、先づ事實の綿密な觀察とその分析、分類を重ねて、*impressions* と *hypotheses* の精練を行ひ。次にこれに基いて夫々の神々の *ceremonial customs* や *beliefs* の意味の *interpretation* を行ふ。吾人の扱ふ行事や信仰は集團の社會生活によつて規定せられるものである。従つて例へば胃や腸など

physical organ が人間と云ふ organism の中で如何なる function を行つてゐるかを見る様に、一〇の synthèse sui generis によつて出来てゐる社會に於て、行事や信仰が如何なる function を行つてゐるかを明かにすることによつて目的を達すると思ふ従つて現在残つてゐる事實の觀察から社會學的、心理學的究明をするのであつて、その歴史的檢討を行ふのではなす。

本論文に於ては「山」即ち山林、原野、田畑を支配する神格に對して、人々が行ふ行事、信仰の機能から、その意味を研究することにする。

一 生活に即した山の神祭り

斯かる意味の山の神に限定して考へると、第一に生活様式を初め一般の習俗、信仰と山の神の信仰との關係を明かにすることが必要である。そこで實生活に即した山の神の儀禮を觀察する。

嘗て神奈川縣内郷村の古地圖を見た所、一村の内に八十餘箇所も山の神と云ふ名稱のあるのを見て不思議

に思つたと云ふ話がある。然し山で仕事をする場合先づ山の神を祀らねばならないのである。従つて一つの山に多數の山の神の祀り場のあるのは當然である。唯だ獵の場合、木を伐り出す場合、山畑をつくる場合等仕事の種類によつて、祭りの場所にも、様式にも變化がある。

(1) 山を買つて材木を伐り出したり、薪を採つたり炭焼をしたりする時祀る山の神。

千葉縣君津郡龜山村では山を買つて仕事をする場合山の神の許可を得て、その土地を拜借すると云ふ意味で必ず祭りをするから、一つの山に幾つもの山の神がある。

信州上伊那地方では事業家が山で仕事を初める時は高い所に石を置いて山の神を祀る。

常陸新治郡地方の如きは、仕事の契約と山の神祀りとが密接に關聯してゐる。此處では山を買つて薪を伐り出す事業家が山で働く職人と仕事の契約をすること「山入り」と云ひ、職人等の案内で山に行き、標準

の大ききの薪を五十本伐らせ、その上に御幣を立て、山の神を祭り、酒宴をなし、貨銀の協定を行ひ、取引のしるしとする（郷土研究）。

(2) 獵に出て獲物を得た時祀る山の神

徳島縣海部郡地方では猪、鹿を取つた時は近くの樹下或は石上に獲物の耳を切つて、山の神に供へる。

日向ではコウザキと云つて心臓の先尖を切つて供へる（後狩詞記）

遠州ではヤブカケと云つて鹿の胃の右脇の臟腑を第一に抜き取つて木に掛け、或は石の上に置いて山の神を祀る（民族卷二）

猪や鹿は獵の場で屠つて分配するので、この時山の神祭りをするのが多い。従つて前述のもの外に彈丸の命中した所の又は足の蹄の後の毛等を取つて祀り又鹿兒島縣肝付郡では猪を獲つたら、必ず山の神前で空砲を放つ。更に赤紙の大きな幣を立てたり、赤紙を風に向つて飛ばしたりして祀る。

(3) 山畑をつくる時祀る山の神

徳島縣海部郡木頭村では、杉の植林をする前二三年間焼畑をする。山を焼く時土地を使用させてもらふと云ふ意味で山の神の祀り場をつくつて祀る。

高知縣香美郡横山村の奥では稗粟を作つて常食としてゐる。ここでは最初に山を焼く時祀つた山の神を（祠はない）山の神祭りの日（十一月の初め）に祀る。

(4) 山の神が田の神となつて降つて来るのを田の水口で祀る祭り。

安藝では田植の初めに田神を祭る（サンバイ祭り）と云ふ。田の水口に紙の御幣を立て或は竹木で圍ひ、前に座を設けて、柏葉又は桐葉に飯を盛り、瓶に酒を入れて供へる（藝藩通志卷四）

信州では田の神を祭るに水口を三個所高くして粟の木を立て、祭る。

阿波海部郡の奥では五月田植に山の神をおろす。それは田の水口に稻三把置き、その上に木の葉又はかづらの葉を載せ、米五粒供へる。

山形縣山寺村では田植の終つた日田の一部に一把の

苗を七株に植え、後直ちに之を取り集めて、よく洗つて二把となし、箕の上にキナコ、握飯、アサツキ、ワカメと共に載せて供へる（民族卷三）

(5) 旅人が峠で祀る山の神

峠や境を通る時小枝を折つて捧げる靈地は何處にもある。羽後雄勝郡では、これを「山の神の花立場」と云つてゐる（駒形日記）。道祖神や地藏さんを立ててゐる所は勿論、シバオリサン又はハナタテバと云ふ所でも、山の神を祀るとは考へてゐない所が多い。本來は山の神と云ふより Rite de passage を受ける境の神と見るべきであるが、これも山の神と考へられる様になつたものであらう。伊勢では、石を將棋の駒の形に作り山の神と彫付けて、村里の出口には必ず立ててある（西遊記）と云ふから道祖神に近いものである。愛知縣額田郡松平村でも橋のたもととの道祖神を祀る場所にある石の祠を山ノ神サンと云つてゐる。

(6) 忌むべきこと又は怪異のあつた場所に祀つた山の神

陸中遠野の町外れの辻に山の神と刻つた大きな石がある。これは嘗て或人がここを通ると赤い背の高い眼の怖ろしい眞裸の山の神にあつて氣絶した。そのため石塔を立てたと云ふ。（遠野物語）

日向の山村では里人がコバキリ（焼畑）をする際、木から墮ちて變死などした所は木を伐らず山の神と云つてゐる。駿河阿部郡の奥にも、これに似たことがある（郷土研究卷四）。

(7) 山林に於て一見奇異な木又は岩石を山の神として祀る。

この中には山の神の祭り場もあるが、座所と云ふ觀念の明白なものもある。

薩摩の長島では山の神の依坐となつる木をコクラ木と云ふ（山村語彙續編）

茨城縣多賀郡では峰の三岐の木、澤の二岐の木を山の神の木として残してゐる。

羽後増田町では燈蓋木と云つて三岐木を山の神の木として手向をする（雪出羽道）

三河と遠州の境の地方ではヒメツルギなど
云ふ木が山の神の木である。(民族卷二)

陸中遠野では二岐に分れて振れてゐるのは山の神が
十二月十二日に自分の領分の木を計算してメの記號と
して木を拗つたものだと言ふ(人類學雜誌三二ノ十)

山の神のオシミギ又は愛木と云つて伐ると罰があた
ると云ふ木、或はシメツリ木などと云つて注繩を張つ
て山の神祭りをする木は全国に見られる。木でなくて
特殊な岩石も又多い。

以上に於て實生活に即した山の神祭りの分析的 Interpretation によつて、その意味の概要を示し得たと
信ずる。

二 山の神の祭り場所

山の神祭りを function から研究するに當つて、第
一に問題となるのは、祭りの行なはれる場所である。
上述した様な山の神祭りは、常在の祠寺に於て行なは
れるよりも、隨所の樹下、石上を祀り場とするものが
多い。元來土地の神を祀り場は、時と處に臨んで設け

られる。一度祭り場となると、神聖視される様になり
次に祀りの行なはれる場合はこれが利用される。斯く
て臨時の祭り場から常在の祠社の方へ近づいて行く。
斯くて常在の祠社を持つ山の神に於ても、存在場合の
検討が性質を知る有力の手段となる。

人々の生活基體である山林原野を支配する神格即ち
山の神の祠社が如何なる場所にあるかと云ふことから
觀察することにする。

(1) 生活に即して、隨時隨所に祀る場合は既に述べ
た。

(2) 山口に總社として祠る場合前述の如く臨時、隨
所に祀つた山の神は一つの山にも多數ある。便宜上こ
れ等をまとめて、山の口に總社を置いて祀るもの。

徳島縣海部郡木頭村では一つの山にある多數の山の
神を總山の神として山の入口の谷にあたる所の道の傍
の大木の下などに木の祠を置いて祠る。

高知縣香美郡槇山村では谷口や鎮守社に近い道の傍
の大木を總山の神として祀る。

(3) 部落の附近の山々に幾つもの山の神があるもの
 福島縣大沼郡三谷村の諸部落では部落に近い山々に
 部落の山の神が幾つもある(石祠)。各部落は四つ五つ

の山の神を持ち、それ等は同様な祭りを受ける。山々
 にある所より總山の神かとも思はれるが、場所が谷口
 ではなく、山へ少し登つた所にある。この地方には一
 つの山に多數の山の神を祭た様には見えない。その神
 の機能から云つても、總山の神らしくない。その上そ
 の場所は親しむべき山の仕事場の一部と云ふよりは、
 神聖な場所と云ふ印象が強い。

愛知縣額田郡松平村日明では部落に二つの山の神の
 祠(石祠)があり春秋二回交代で祀る。これも祀り場
 及び祀りの機能から云つて山口の總社ではない。一つ
 の部落に幾つもの部落の山の神があつて同様の取り扱
 ひを受けてゐるのには色々の原因があつて一様には云
 へない。鎮守の如く唯一つに限るものでないから幾つ
 もあるのは奇とすべきではない。

(4) 鎮守に對立して一部落に一つあるもの

福島縣大沼郡中ノ川村、東川村の諸部落に於ては、
 鎮守の社とは別の場所に相當な社を持つた山の神が必
 ず一つ宛ある。

(5) 山の神が鎮守となつてゐる場合

信州諏訪の或る地方では山の神は部落の氏神即ち鎮
 守となつて居り、その新舊によつて部落の新舊が知れ
 ると云ふことであるが、吾人は實際調査してゐないの
 で如何なる性質のものかよく分らない。吾人が調査に
 あつた経験では、鎮守となつてゐるのは、山の神の
 祀つてある所に聚落が出来た場合が多い様である。例
 へば山の神のある場所に出來たと思はれる福島縣大沼
 郡昭和村大岐、徳島縣海部郡木頭村畦ヶ野の如き十戸
 以下の小部落では山の神を鎮守としてゐる。従つて山
 の神の祠が鎮守に進んだのみでなく、鎮守の祭りは山
 の神祭りの日に行ふ。然し山の神が鎮守となつたもの
 は總てさうであると云ふのではない。未だその他の場
 合の説明が付かない。

(6) 鎮守の境内に合併されてゐるもの

これには色々の種類がある。最も多いのは爲政者の意志によつたものである。(明治維新以後は甚だ多かつた様である)。斯かる制度の上から起つたものを除いても、美濃國武儀郡牧村地方の如く、山の神祭りの酒宴に拜殿を利用して、開くと云ふ様にして、鎮守の境内に祀るもの、或は高知縣香美郡横山村の奥の諸部落の様に、鎮守の境内の大本の下に總山の神が坐すとすもの等色々ある。

(7) 家の内で祀る山の神

屋敷神ではないから屋敷内には絶対にない。家の内に祭るのは山小屋のみである。山小屋では何よりも山の神を祭つてゐる。

徳島縣海部郡木頭村の山奥の小屋では他に神佛はなく唯大神宮のお札が竹に挿んでさしてあるのみであるが山の神だけは棚をつくつて丁寧に祭つてゐる。

鹿兒島縣肝付郡百引では普通の家の床柱にあたる山小屋の氏柱に竹筒を懸け、神、柴を挿して祀つてゐる。

三 山の神に關する行事(一)

(A) 山の(神)講(定斯の山の神祭り)——獵で獲

物を得たとか、焼畑をつくるとか、木を切り出す等をする場合隨時、隨處で行ふ祀りの外平時に前述した様な場所にある常在の社祠に於ける山の神祭りを觀察する。第一は山の講又は山の神祭りと云つて最も一般的に行なはれてゐる祭りである。期日は大體春秋二回(二月と十一月が最も一般)である。中部地方より、關東、東北にかけては正月二月或は三月と九、十、十一或は十二月の十七日、及び十二日が多い。秋田、岩手、福島、新潟等では十二日が多く、群馬、栃木、東京、神奈川、山梨、長野等は十七日が多い。

中部地方より近畿、中國、四國は正月或は二、三月と十月又は十一月の七日に行ふ。九州では十一月の丑の日が多い。勿論この外例外はいくらもあり、同一村内に於ても部落によつて違ふ所もあるから一樣には行かない。

扱春秋二回の山の講は何處にも行なはれるので資料は多く得られるか、他の習慣、信仰と混合して甚だ複

雑な形をしてゐる。従つてこれを研究するには各地方の社會形態から生活、思惟、感情の様式まで考慮しなければならぬ、これ等は家々で行ふ場合もあるが、一般には部落、組その他の集團を單位とする祭りである。この集團的な祭場が主として社祠で行なはれるか、講宿で行なはれるかの區別から話を進める。山の神の社祠の内又は前で行ふものは祀りに特色を持つてゐるが講宿で行ふものは、他の信仰、行事と混合し易い。祠社で行ふものは後述することとして講宿で行ふものを見る。

和州洞川では二月と十一月の七日に宿に當つた家で山の神と稱して神を鏡に掛けた所を描いた掛圖を祭りにオコゼを供へ、山の神大明神と唱へて拜し、終つて酒宴をする。この種の山の講で最も整つた形式の一つは、信州小縣郡武石村堀之内組のものである。一月十七日と十一月十七日に行ひ、戸數三十六戸の組が隣保三戸宛當番をする（従つて十三回日に元へもどる）。十六日には當番三戸の主人主婦が頭屋に集り、準備と

して、頭中の各戸より白米五合を集め、費用はお頭の會計として酒肴をととのへる。十七日は早朝より頭屋の庭に大山祇神の幟を立て、床の間に神座を設けて、大山祇神の軸物をかけ、神酒を供へる。各家の主人は午前十時頃頭屋に集り、挨拶して後一同茶を戴き、次に膳に着席する。先づ世話役が神前に坐し、年長順に座す。座が定まると頭より始めて神酒を一盃宛次々へと汲みかはし、次に熱燗の酒が出る。頃を見計つて當番が挨拶に出て一同に酒をすゝめる。次に飯が出る、飯は當番の主人が盛り、高盛りと稱して山盛りにする。飯や汁は残してはいけないから食べられない時は助太刀を頼んで食べてもらふ。これなどは鎮守祭り、酒宴その他の習慣が渾然たる複合體となつたものである。定時の複合した山の神祭りは如何なる分裂集團を中心として行ふかを明かにして、分析的 interpretation をする。

(1) 地縁集團——土地の神の祭りであるから血縁集團とは全々關係なく、部落或は組等の地縁集團で行な

はれる。地縁集團の重要な祭りとして、戸主の行事となつてゐるものもある。

(2) 性——必ず男性で女性は参加しない。これは山の神は女性で嫉妬深い神であると云ふ信仰と結び付いてゐる。従つて女性を忌むのは勿論供物も男性が調理する所がある。

(3) 年齢——青年のみの山の講、小供の山の講と年齢による集團によつて行なはれる所もある。

青年の山の神祭り——福島縣大沼郡中ノ川村では一月と十一月の十一日が山の神講である。青年等は前夜から山の神の社に集り、酒を飲んで夜を明かし、十一日の夜まで遊ぶ。青年にとつては、この日が一年中で最も楽しい日の一つである。天草島では十一月の丑の日は山の神祭り、家々甘酒をつくる。青年等はこの日茶碗に一パイの米の粉と甘酒を持つて若者小屋に集り山の神祭りをする。(天草島民俗誌)

小供祭り——西三河學母町邊では山の講は「山の子」と思はれてゐる程小供に關係深い祭りである。小供等

は十月の初頃から宿をつくり、毎日宿に集つて、山の神と氏神との間を騒いで廻る。六日には小供が二組に分れて、燃料を集め、他方村總代立會の下に松の木數本伐り、小供の集めた燃料と村有地で刈つた柴とで高さ三間程のピラミット型のウチをつくり、夜半の十二時頃から夜明へかけてウチを焼く(民族卷二)。伊勢河藝郡栗真村では十一月と正月六日七日に行ふ。山祇命を祀る石に、子供等が紅殻を一面に塗りつけ「山の神のぞにしよ、ぜに一せんに藁三把、お家はどはんじよぜに三把あげとくれ、よいくくくの山の神」と云つて錢と藁とを集めて、山の神前で火祭をする。

小供祭りには火祭りが伴ひ、道祖神祭りと同じ形式で行なはれる。

(4) 職業による集團——

農家の山の神祭り——越後北蒲原郡笹岡村澤にては十二月十二日山の神祭りを行ふ。農家はこの日仕事を休み、白米を搗いて粉にし、カラコ(團子)を造り藁に包んで山の神に備へる。(團子をつくるは男子に限

る。天草島では十一月丑の日甘酒とシトギの苞と一處に持つて行つて山の神に供へる。シトギの苞の藁は田植の時の稻をくぐるに用ふ。(供物の藁を田植に使ふ所に農耕型の山の神祭りの特色がある)。

獵師の山の神祭り——茨城縣久慈郡八溝山附近一帯の部落は以前は各戸皆狩を渡世としてゐた。二月と十一月の五日の山の神祭りのためには前日山追ひと云つて狩をなし猪、鹿をとつた。當日はその頭の皮を剥いて祠の前に備へて形ばかりの酒宴を張つた。又この日は狩人等が山の神の前で奉射を行つた。(民族卷四)。筑前志賀島では山の神祭りを山譽の祭り又はシンガリと云つて、二月と十一月の十五日に行つた。これには志賀神社の社人等も参加したと云ふ(山村語彙)

山仕事をする者の山の神祭り——秋田では十二月十二日を山の神祭りと云ひ、金、銀、銅の山師、大工、石工、鑄物師など祝ふ事にて神供は黍トウモロコシを十二備ふる也。

農家も木樵も炭やく事などなし候故戸ごとに祭る事に候(秋田風俗問答)。愛知縣岡崎市地方では大工、指

物師、石工、材木商等山に關係ある職業のものは、山の講と云つて一日仕事を休み牡丹餅をつくつて、山の神を祭る。神奈川縣津久井郡青根村では一月、四月及び九月の十七日に行ふ。山の神には御酒、魚(鯛などを二つ藁に通したもの)、御散米、轆二本を供へ、炭焼木樵、砂防工夫等山仕事をするものは仕事を休み、山に入るのを忌む。

特に山持のみ自分の持山の山の神祭りをする所もある。九州の戒島では山持は各自酒と御幣を持つて行つて山の神に供へる。徳島縣海部郡木頭村では山持ちの丁寧な人は毎月七日に山の神をまつり、一年に一回程は大夫(私の神主、祈禱、厭勝を行ふ)に持山の山の神の所に行つておがんで貰ふ。

山小屋の祭り——岩手縣雫石地方では山小屋で仕事をするものは、毎朝、毎夕新しい御飯が出来た度に食事の初まる前、御飯を少し許り鍋の蓋にとつて、山の神の棚へ拍手を打つて供へる(山村民俗誌)。

(B) 山に入ることを忌む

日向南那珂郡福島村では十二月二十日の山の神祭りの日を「山の神の洗濯日」と云つて山に入らない（郷土研究卷四ノ一）。筑前の海岸では十二月十四日又は二十四日を「山の神の節洗ひ」と云つて山に入らない（山村語彙續編）。豊岐では「山姥の洗濯日」、筑前早良郡では「山の神に竿をあげる」と云つて洗濯をしない。

相州内郷村では正月二十一日が山の神祭りである、この日は「山の神の冠落し」と云つて山に入るを忌む（山村語彙續編）。遠州磐田郡光明村では二月七日に山の講を行ひ、この日山に行くと山の神が頭巾を落して捜してゐるからとて入るを忌む（土ノ香三卷ノ六）。

豊後直入郡地方では十二月二十四日を「山の神の味喰焚日」と云つて山に入らず、この日山に入つて味噌の香をかぐと死ぬと云ふ（民俗學卷一ノ五）。

陸中遠野では「山の神の木算へ日」とて、山に入るに木になる、或は山の神につれて行かれると云ふ。信州諏訪では山の神の弓を射る妨げになるとて入らぬ。美濃國武儀郡下之保では山の講に山で白狐を見ると悪

事があると云つて入らぬ。この他色々の理由をつけて山に入ることをタブーしてゐる。

四 山の神に關する行事（二）

(C) 山入り——山の神講と共に全國一般に行なはれる行事である。これは祭りと云ふより、山へ入り初めの行事である。本質的には新年の儀禮であるが、それが山の神に向けられるのである。

(1) 農家の山入り——正月の初め一年中に使ふ薪その他の木の切り初めとして、山の神に挨拶に行く行事である。その年の明の方を向いて木を切り、シメを掛けて來ることは全國同じである。

福島縣大沼郡地方では正月二日に家の男の數だけ藁のシメをつくり、（男の數と云ふのも山の神が女性であることに關係がある）木を切りシメを掛けて來ると共に、山の神の祠にも參つてシメを置いて來る。このシメを山の神と云ふ。徳島縣海部郡地方では紙のシメでこれを山の神サンのミヤゲと云ふ。岡山縣邑久郡では紙のシメで山の神の紐と云ふ（岡山縣文化資料一卷ノ

四) 徳島縣那賀郡日野谷では正月二日の夜の行事として各戸から米を集め、之を苞に入れて神木につるし、鎌にて切り、米の散亂の仕方て農事を占ふ。鹿兒島縣肝付郡百引では正月二日を「山の口あけ」と云つて、牛を曳いて山に出掛け、何木でもよいから四木切つて来る。(この切つて来た木の處理が問題であるが略す。

唯だ羽後由利郡で正月六日を初山又は「門松迎へ」と云つて小正月に門口立てる木を切つたり、靜岡縣周智郡で初山と云つて木を取つて立春大吉又は十二月と書いて立てる等、門松との關係することを注意して置く。

(2) 獵師の山入り——徳島縣海部郡木頭村では正月七日にハツヤマオヒと云つて獵師の仕事初めを行ひ、獲物で山の神を祀つて食ふと共に部落の人々にも分けた。

(3) 木を切る人の山入り——喜界島では正月十六日に山祝ひを行ひ、山に行き其年代らうとする木の下に酒食を供して山の神を祭ると云ふ(趣味の喜界島史)。

年頭の仕事初めにあたつて、山の神の sanction を得て一年間安全に仕事の出来る様にと云ふ行事が全國一般に行なはれてゐることは、山の神の管理區域が那邊にあつたかを示すと共に、一般生活に如何程廣く且つ、深く關係してゐたかを物語るものである。

定つた ceremonial customs に限らず、山林、原野に起つた事件は總べて山の神に關係する。例へば死者を出すと、怪異があつたと云ふ重大事は勿論、鈍を失つたとか、變な音を聞いたとか、云ふ小事件にも直ちに山の神に祈禱する。斯くて山の神に對する多くの特殊な祭りや、特殊の供物が起つて来る。

(D) 山の神の特殊な祭り——これは數限り無くあるが、神の觀念と離るべからざるもののみ擧げる。

(1) 山の神と田の神——山林、原野のみならず田畑まで山の神に關係する。即ち春の山の神祭りは山の神が田へ降つて田の神となるのを迎へる祭りであり、秋のそれは田の神が山に昇つて、山の神となるのを送る行事と考へられてゐる所が多くある。

盛岡市の南郊簸川村の山の神は春の祭りに山から降つて里の神となり、秋の祭りに昇つて山の神となる。

(民族卷二)。信州では春田植にミナクチャツリをして山の神を迎へ、秋ソメ(案山子)祭りをして田の歸を山へ歸へす。陸奥西津輕郡大戸村では山の神は五月の節句に田に下つて田の神となり、十二月十二日に山へ上る(むつ二號)若手縣雫石地方では三月十六日に里の神即ち農神と山の神とが交代する日であると云つて「ノガミ鬮子」を作る(山村民俗誌)。美濃國武儀郡牧山村では、山の神は二月初寅の日に田に下り、秋の山の講に山に入る、山と田を兼ねる神である(民俗學卷二ノ十)。と云ふ。

更に藝能の方面より見ても、盛岡地方では正月萬歳が來て春田打と云ふ舞をする。初めは若い美女の面を被つて田をつくる處作をするか、最後には眞黒な醜女のお面に早變りする。美しい方が田の神で、醜い方が山の神であると云ふ(民族卷二)。一層特殊な神事は正月七日伊賀上野地方に行なはれる「カビヒキ」である

これば山の神の神木にシメを結び付けて、村の男が出て、頌文を唱へて、これを引く。これは山の神を田畑の神として勧請する祭りであると云ふ。

稲の生育と收穫の時期に定期の山の神祭りがあり、これが山の神と田の神との交代であると考へられてゐることは注意すべきである。

(2) 山の神と道祖神——既に火祭りを伴ふ小供の山の神祭りが、道祖神祭りと同へ式であることを述べたが、兩者を同じものと考へてゐる地方もある。栃木縣芳賀郡逆川村木幡では十一月六日に山の神と云つて坪々の道祖神に夕食を持參し合つて、藁を焼き「山の神の道樂神、さてもお腹がくちいね」と歌ひながら、石を焼いて道祖神にあげる。(旅と傳説二ノ九)。更に山の神の火祭りを同祖神の火祭りと同様に「山の神が商賣で損をして、まかなひがつかなくなつた爲め、家に火を掛けて夜逃げした。それで今も祭りに火事をする」と云ふ説明説話で解いてゐるものもある(三河舉母)。山の神の支配する領分は山のみでなく山林、原野を

領分とし、田畑へも田の神、農神として力を及ぼし境の神道祖神の領域まで食ひ入る。斯くて *god of mountens* に限らず *god of earth* の代表的なものである。

(3) 非常に特殊な行事——山の神の觀念を知る手掛りとなるものを擧げる。勿論ここにあけないものの中にも觀念を知るに大切なものもあらうが、現在は地方の習俗との關係がついてないので略す。

農神としての機能を持つ山の神——前述の徳島縣那賀郡日野谷村のヤマムケに附隨する作物の占ひ。江州蒲生郡北比都佐村中山の山の神祭り、芋競べ神事も、作物のよい様にと云ふ意味であらう。滋賀縣栗太郡栗山村梅ノ木では正月七日を山の神と云ひ、松ノ木で作つた男女の人形、藁櫃に入れた飯、青竹の弓矢等を七人の小供に持たせて、山の神に供へる。これは五穀豊熟を祈る祭りだと云はれてゐる。人形や弓矢を持つて行く所に人身御供などを想像させる、*brutality* があつて、如何にも土地或は豊饒の神らしい。何處のもの

が知らぬが「民謡の國」の中にある田唄に「これから拜むぞ野の嶽を、よい米とれる様に拜みます」と云ふのである（野の嶽こそ山の意をよく表現した言葉である）。實際陸前黒川地方では村の山の嶺に「作の神」と云はれる石があつて、植付の時に此れを祭ると云ふ、（民族卷三）。

山に入る者の神として矢弓等を納めるもの——信州南佐久郡では山へ物を取りに入つた時災害のない様にと御酒、供物の外に弓矢をあげる。三河北設樂郡では秋の山の神祭りには木製の劍と鉾を納む、又祭事と關係なく狩人は山の神に鐵製の弓矢を奉納する（民族卷三）。

鳥勸請——山の神の使ひである鳥に正月の餅をシメに挿んで投げる所は多い。栃木縣芳賀郡逆川村では山入りの日、若木を切り、シメを掛け「鳥來い／＼」と呼んで歸る。三州渥美郡福江町では山の神祭りの時、鳥に餅をやることを儀禮化して、小供が鳥の眞似をして餅を食ふ行事がある。

この外信州の「山の神の花あそび」を初め意味が分らないのみでなく習俗との關係も明かでない、特殊な祭りがあるが省く。

(E) 特殊の供物と山の神の觀念

(1) 片足の草鞋——山の神には大きな片足の草鞋をあげる。茨城縣多賀郡高岡村では、山で失せ物をして出る様に御願をかける時、片足の草鞋をあげる。

(2) コブクロー 秋田縣由利郡矢島町の奥檜澤では紅木綿をどで乳の形をつくり、丁度繪にある山姥の乳の如きものをコブクローと云つて、山の神に供へてある。

山の神は何ですかと聞いたら、十二人の女房であると云つたと云ふ。山の神が女性であり、山姥と一致して考へられてゐることの多いのは興味あることである。

(3) 山の神の産着——想山著聞集によると子供が出來た時、山の神に大きな産着をあげて安産を祈る。

(4) 箒——ホウキ神、ハキシ神等と云つて山の神に關係ある神がある。これが産れた子の運を授けに行くと言ふ傳説がある。平町の山の神の社には安産の祈願と

して多數の箒があげてある。更に又お産の時困ると馬に鞍を置いて行く、馬が止ると山の神が乗つたのだといつて家へ歸つて來る風習がある。これによつて山の神を迎へて安産をさせて貰ふのである。

(5) 陽物——山の神に陽物をあげてゐるのは諸方に見られる。色々の神と混合されてゐるが、最も多いのはタカガミ(天狗)である。信州や越後の山の神、即ちタカガミサマには、多數の陽物が置いてある。

(6) 獵、山焼作りの道具又は得たものを捧げるもの——弓矢は獵師の仕事道具として、カギは鋏として、奉納せられる。獵師が獲物を得た時耳、臟腑等を供へと同様焼畑作りの場合は米麥等の如き穀物でなく、山畑で出來る稗、粟の類を必ず穂のまゝ供へると云ふ所もある。

(7) 山に關係する食物——山小屋での御馳走であるゴヘイモチは山の神と共に山に生活する人々の好物である。

オコゼ(魚)は如何なる理由か知らないが、山の神

の最も好む所で、失せ物をした時などは、これを懐に入れて、その附近に行き、少し出して見せて山の神に出してくれたら全部やると云つて祈願する風習がある。オコゼは山の神への供物として、山に生活する者になくてはならないものである。

五 山の神の觀念

山の神の觀念は前述した如く ceremonial custom の interpretation によつて知るものと、傳説や昔噺に直接あらはれてゐるものとの二つがある。勿論 ceremonial custom や belief と傳説や昔噺とを切り離すことは、困難であるが、現在の資料の状態から云つて一應區別した方が好い様であり、且又吾人の研究態度は行事、信仰の社會學的、心理學的 interpretation を中心とするものである。従つて歴史的吟味をも要求することの強い、傳説、昔噺は、取り扱ひに差を付ける必要がある。そこで行事信仰と關連しながら、觀念の様相を列擧するに止める。

- (1) 女性であること——信仰に於て一般的であるの

みでなく、ceremonial customs の方にも明瞭にあらはれてゐる。(女が祭りに参加しないのを初め、山入のシメは男の數だけつくること、供物は男がつくらねばならんこと等、これを實證する ceremonial customs は多數ある。)一方では醜女で欲深で女をひどく嫌はれ夫婦そろつて參詣してはならんと云はれてゐる。然るに他方では非常に醜女であつて一生結婚が出来なかつたから、女の守り神となつて結婚、お産等女の大事には力添へをおしまれないと云ふ信仰ともなつてゐる。

- (2) 片足片目の神——片足の神であると云ふことは片足の草鞋をあげることで知られるが、傳説としては岩に大人の一本足の迹がある、これは昔山の神の垂跡の處と云つたり、或は山の神祭りの日には必ず雪が降る。それは山の神が一本足だから通つた跡をかくすためだと云つたりしてゐる。片目の方の云ひ傳へとしては、山の神とオイベッサマとは十月凡ての神が出雲へ行かれたあと祭りをする。それは山の神は片目、片足オイベッサマは骨無しだから、恥ぢて出雲に行かない

からだと云ふ。

(3) ハキガミ——黍帚などをあげて安産を祈るが、傳説としては、子供が生れる時道祖神と一處にハキガミサンが行つて産れた子の運を授けると云はれてゐる

(4) タカガミサマ(天狗)——山にゐる danon として山の神と一處にされたのであらう。行事、信仰はこれによつてタカガミサマのそれと一致する様になつた。この外山にゐる怪物と山の神とが一致してゐる例が頗る多い。以下に略述することにする。

(5) 山男——山に出る怪物として山の神と連聯され、両者が一致してゐる言ひ傳へが非常に多い。眼一つの山男を山の神とする如きは兩者の混合である。

(6) 山姥——山の神は本質的には女性と觀念されてゐるから、山男と結合するよりは、山女と結合する。従つて山姥と山の神との結合には根深いものがある。従つて兩者の關係には傳説の歴史的研究によつて興味ある問題まで提出されてゐるが、ここには略す。寛永十九年高知城内に異人が出現した時も山ミコと云つて

山に送り歸へした。日向飯肥嶺山中で獲つた赤裸の女の怪物も山女と云つて畏敬した。山の中にゐる女の怪物の觀念は民間には強くある。

(7) 山彦、山獾、山ガラツバ等山に居ると云ふ怪物は皆んな山の神と關係を結ぶ傾向が強い。然しよく聞いて見ると神としての山の神と山の怪物としての山の神とは、かすかながら區別してゐる。鳥取縣の一地方の如く山の神の觀念が明瞭でない所でさへ、神としての山の神は荒神サンと一致させ、怪物の山の神とは別に考へてゐる様である。

(8) 狼——山の神或はその使ひとして信仰されてゐる。秩父の三峰、遠州春野山を初め、オイヌサマ(狼)を山の神或はその使者と考へてゐる所は多い。昔噺に於ては、山の神が盲法師の琵琶を聞いた時、歸りに狼に送らせた事と云ひ傳へられてゐる。

(9) 狒々、大蛇、猿——これ等の brutal な山の神は村人に人身御供を要求して苦しめ、岩見重太郎や宮本武藏の活躍となる。

これ等は怪物と山の神とが identify されたもので、その中に山の神的性質も混入してゐる。神の觀念はその神に歸依の心が強くなると共に他の性質を包攝する。

結語

以上に於て所謂山嶽崇拜とは別な山の神の意味を明かにし得たと信ずる。機能方法によつて ceremonial customs や beliefs より interpretation を行ひ傳説、昔噺等との一致を確めて得た山の神の觀念を要約すれば次の如くである。(1)女性であること。(2)出産に關係する神であること。(3)物産を豊に與へる神であること。

(4)稻(或はその他の穀物)を植える時と刈り取る時に交代することは、annual growth and decay of vegetation の時期と神の death and resurrection が一致する大地女神を思はせること等が目立つてゐる。然し吾人は日本の山の神が spirit of the corn and of the wild であると結論するのではなからず、吾人の研究態度は Frazer のそれとは全く違つてゐるか

ら、結果に同じ傾向が出て、意味は全々同一であると云へない。然し今迄宗教學者その他の人々が、概念的な用意を持つて、その一部分を觀察して、山嶽崇拜などと同列にしてゐたのに比すれば、大地女神の意味もあることを強調したい。吾人の目的とする所は大地女神たることを主張することではなくて、總べての神觀念を機能的方法によつて、具體的に研究し、概念的統一に重きを置く宗教學が屢々犯した悲しむべき滑稽を繰り返へして演じないことにある。

直ほ資料は柳田國男先生の下で行つてゐる山村生活調査の同志の得たものを中心とし、それに今迄報告されてゐるものを補助とした。報告者の氏名を付して敬意を表す筈の所、紙数の都合で省略の已むなきに至ることをお詫びして置く。

清淨道論を中心とする南傳阿毘達磨の教義に就いて

舟橋一哉

序言

南傳の阿毘達磨の諸論書に就いての今迄の研究は、多くは其の形式的方面を主として論じたものであつて未だ其の教義に就いての纏つた研究は極めて少い様である。昨秋刊行せられた水野弘元氏の「⁽¹⁾南方上座部論書解説」は、此の方面に於て始めて處女地を開拓した所の貴い勞作であつて、此の書によつて始めて南傳の阿毘達磨の教義も、稍其の全貌を窺ひ得たと言つても過言では無い。然し乍ら本書は元來論書の「解説」であつて、教義の研究では無い爲に、そして又限られた極僅かの紙數の中で、總ての論書を解説しなくてはならないと言ふ困難な仕事の爲に、南方上座部所傳の阿毘達磨の教義を、之れによつて組織的、綜合的に把握す

ることは甚だ容易でないのみならず、恐らく此の方面に關する何等の豫備知識をも持たずして本書に接する者は、南方所傳の阿毘達磨の教義の特徴すら完全には掴み得ないであらう。今私は、其の阿毘達磨の教義の中から特に注意すべき、そして又興味ある諸點のみを摘出して、此れに對する卑見を加へつゝ出来る丈組織的に述べて見やうと思ふ。勿論之れによつて南方の教義を全體的に知ることが出来るとも思はないし、又其の特徴を全部網羅し得たと信する者でも決してない。寧ろ其の特徴と言ふ様なことよりは、有部教義との比較の上に於て特に興味深いと思はれるもの、又は南方上座部内に於ける教義發展の過程を跡付け得るもの等に就いての卑見を述べる事が、此の稿の目的であつ

て、言はず、水野氏の「解説」に對する或る部分に於ける補足に過ぎないものである。

次に其の資料に就いては成るべく廣範圍に互る様努力はしたが、何と言つても清淨道論 Visuddhimagga が中心である。何故なれば佛音の清淨道論こそは、巴利上座部所傳の阿毘達磨の教義が始めて體系的な組織を以つて纏められた所のものであつて、巴利の阿毘達磨の發達した教義を知る上に最も重要な論書であることは恰も有部に於ける大毘婆沙論にも比すべきものであるからである。唯此の清淨道論に於て、有部所傳の諸論書、殊に俱舍論等に親しみある我々が、或る意味で隔りを感じるのは、此の論の組織が戒定慧の順序に配列せられてゐて、然も其の定に關する部分が極めて詳細なことである。所が此の定に關する部分は我々には殆ど興味が無くて俱舍論で言へばその定品と破我品とを除く他の七品の大部分に相當する所の清淨道論の慧論、其の中でも殊に慧の地 bhūmi 即ち慧の對象を説く部分は俱舍論の界・根・世三品に相當するもので

あつて我々には此の部分が最も興味が高い。以下に述べる各項も出来る丈俱舍論等と同じ順序に従つて配列した積りである。

註

1、佛敎年鑑社發行「佛敎大學講座」第十一回配本中。

一 四大種色

四大及び四大所造の色を色蘊と名付けることは南北兩傳共同様であるが、其の中で四大即ち大種色 dhī-tarūpa に就いて注意すべきことは、有部の論書では恒に其の自性は夫々堅濕煖動であり、其の作業は夫々持攝熟長であると爲して一定してゐるが、之れに反して南傳に於ては、清淨道論等の説明を見ると、之れに對するものが種々に説かれてゐて、其の間に一定した標準が無いことゝ、及び水界を觸處より除くことゝである。

或る法を説明する場合に、其の法の相 ⁽ⁱ⁾ lakkaṇa と味 paṣa と起 paccupatthāna と是處 padatthāna とが何であるかを示すことによつて、簡單に其の法の

概念を把握せしめることは、清淨道論(及び解脫道論)の常(2)に用ふる所の一つの型であるが、今四つの大種色に就いては、其の相等は次の如きものであるとされてゐる。但し此處に足處が示されてゐないのは、夫々四大は自己以外の三大を足處としてゐるからである。(3)

(相) (味) (起)

| | | |
|--------------|-------------|-------------------|
| 地界——固(1)こと。 | 建立處たること。 | 受容すること。 |
| kakkhala-tta | patitthāna | sampatic-hana |
| 水界——滴り流れること。 | 擴がること。 | 攝受すること。 |
| pagghara-ṇa | blūhana | sangaha |
| 火界——熱きこと。 | 成熟せしめること。 | 乾燥せしめること。 |
| unhatta | paripācana | maddavān-uppadāna |
| 風界——支持。 | 動くこと。 | 引き出すこと。 |
| vithamb-hana | samudira-ṇa | abhinhāra |

之れは清淨道論の第十一章三昧品 samādhiniddesa

南傳阿毘達磨の教義に就いて

に於て四界安立 catudhātu vavathāna の修習を説く中に出て来るものであるが、其の四界安立とは、要するに我々の肉體も分析すれば四大の結合に過ぎず、其の外に有情と稱せられる質體の存在しないことを知つて、我執を離れんとするものであり、彼の四十の業處 kammaṭṭhāna の中の一つに數へられてゐるものである。従つて此處に言ふ四大の相等も實は四大一般に就いて述べたものでは無くして、我々の肉體を構成する要素としての四大に對してのみ妥當性を有するものであるとも考へられるが、然し清淨道論の第十四章 蘊品 khandha niddesa に於て、大種色一般を説く場合、「其の相と味と起とは四界安立に於て既に言はれたり」(Visn. P. 443.)と言つて別に説いてゐない所より見て、矢張り之等の説明を四大の一般論と見るも誤りでは無からうと思ふ。然し乍ら次に述べるものは四大の一般論では無い様である。即ち清淨道論に於て四界安立を説く中に更に又次の如く言ふ。

「硬(1)相(2)の yanī thaddhalakkhaṇam は是れ

地界なり。著なる相のもの yam ābandhanalake-
haṇam は是れ水界なり。成熟 paripācana なる
相のものは是れ火界なり。支持 vitthambhana な
る相のものは是れ風界なり」(Vism P. 351.)と。
又言ふ。

「此の身に於て硬しもの thaddhabhava 或は堅な
るもの kharabhava は是れ地界なり。著するもの
ābandhanbhava 或は流るゝもの dravabhava は是
れ水界なり。成熟せしめるもの paripācanabhava
或は熱きもの unhabhava は是れ火界なり。支持
を爲すもの vitthambhanabhava 或は動くもの
samudhāṇa は是れ風界なり。」(Vism P. 351—2.)
と。又、

「此の身に於て……地界は……水界によつて攝受せ
られ sangahita⁴ 火界によつて守護せられ anupa-
rita 風界によつて支持せられ vitthambhita てみ
て離散せず、摧破されない。……水界は地に於て建
立され āpvatatu pathavīpatiffhiā 火によつて

守護され、風によつて支持せられてゐて……(火界風
界に就いても所應の如く説く。)(Vism P. 355.)と。

此の最後のものは我々の身體を構成する要素として
の四大各々の作用を示したものであると想はれるが、
之れに對して清淨道論の蘊品では四大一般の所作 五
cca を夫々次第の如く、受持 sandhāraṇa と結著
bandhana と成熟 paripācana と動 samudhāraṇa と
あると爲してゐる。次に法聚論 dhammasaṅgani S.
962—6 を見るに、色法を地界等の四と所造色との五
つに分つて、其の一々を説明してゐるが、要するに地
界をば固き kakkhala もの、堅なるもの kharagata⁵、
水界をば濕なる sineha もの、色の結著せること ban-
udhanattani rūpassa⁶ 火界をば煖なる usmā もの、
風界をば色の動搖すること、膨張すること chambhi-
tattam thambhitattam rūpassa として説明してゐ
る。之等によつて南傳の阿毘達磨に於ける四大各々の
特性を見るならば、北傳の其れと比較して如何にその
教義が混亂してゐるかを知り得ると共に、又其の北傳

の言ふ堅 khara 濕 sneha 煖 usṇa 動 irana 持 dhṛti 攝 sū-graha 熟 pakti 長 vyūhana の中「長」を除く残り全部は南傳の阿毘達磨中に於ても亦其の同じ語、或は其の類語を見出し得ることに氣附くであらう。

次に注意すべきは、南傳の阿毘達磨の特徴として、水界が常に觸處より除かれてゐることである。有部では觸處と言へば四大全部と及び其の外に、滑澁重等の所造色をも含んでゐるが、南傳では觸處は地火風の三大を攝するのみである。然るに之れに對して、法聚論 (§ 638) では觸處を分類して、「地界、火界、風界、固 kakkhala 軟 muduka 滑 saṅha 粗 pharusa 樂 觸 sukhassamphassa 苦觸 dukkhasamphassa 重 garuka 輕 lahuka……」と言つてゐるから、觸處は三大の外に固軟等をも攝する様にも想はれるが、同じ法聚論で所造色を分類してゐる所 (§ 596) に觸處が除かれてゐるので、法聚論に於ては觸處中に所造色を攝することは、絶対に許されないのである。其れ故に

南傳阿毘達磨の教義に就いて

法聚論註 (§ 660) では觸處中の固軟等を地等の三大の屬性として解釋してゐる。即ち樂觸と苦觸とは地火風の三大に通じ、固等の残り全部は地大に屬すると言ふのである。従つて觸處は地火風の三大のみを攝することとは明瞭である。然らば水界は何れの所攝であるかと、言ふに之れは法處の攝である。従つて其れは不可見、無對であつて、唯、意識の對象となるのみである。之れに對して地火風の三大は身識の對象であつて、衝撃 ghattana によつて執らるべきものである。斯く水界のみを特別に取扱ふのは如何なる理由によるものであるか、未だ私には解らないが、此の爲に法聚論に於ては觸處を有對と爲すに對して、水界を無對と爲してゐる。唯かゝる取扱ひに對する一つの手懸りは、前述の如く法聚論に於て、水界を説明するに「色の結著せること」と言ふ字を以つてしてゐる事であつて、地界は堅なるもの、火界は煖なるものと言へるに對比して見る時は、此の水界の解釋は所謂假の水界とは餘程異つた、言はゞ「色を結び附ける性質」と言ふ様なものを

意味するのでは無いかと想はれる。之れに就いては風界を説明する時にも、同處に於て水界と同じ様に、「色の動搖すること、膨張すること」と言つてゐるから、斯く論ずるならば風界をも水界と同じく無對とすべしとの難も有り得るが、然し色が動搖し膨張する時は、身識によつて識られるが、色の結著せることは身識の對象では無いからであると考へられないこともあるま

註

- (1) 清淨道論の英譯者は相等の四を次第の如く、characteristics, property, manifestation, proximate cause と譯す。
- (2) Vism. P. 365.
- (3) Vism. P. 443—4.
- (4) 業處とは四禪を修める場合、其れに向つて心を集中する所の對象になるものを言ふらしく、之れに四十を數へてゐる。「解説」九九頁参照。
- (5) 辭書になし。英譯による。
- (6) Vism. P. 445. 但しこれは眼等の五根に對する四大の所作として説明されてゐるものである。

(7) 従つて觸處は粗 *ōrīka* であり、近 *sanūke* であるに對して、水界は細 *sukkhuma* であり、遠 *dūre* であるとされてゐる。

二 廿四所造色

有部では色蘊と言へば五根と五境と、及び法處所攝の色である所の無表色とであるが、四大は其の中で觸處の一分に收まるから、所造の色も同じく五根と五境(但し觸處の一分を除く)と無表色との中に攝せられる。

(此の無表色は、有部特有の教義であるから南傳には無い。)之れに對して南傳の阿毘達磨では前述の如く觸處には所造色を含まないから、所造色と言へば五根と四境(觸境を除く)と、及び無表色を含まざる法處所攝の色(但し前述の水界を除く)とであつて、其の法處所攝の色に十五或は十四を數へて、合して廿四或は廿三の所造色を立てゝゐる。即ち法聚論では心事 *ādāyavathu* を除いて廿三を數へ、清淨道論及び其れ以後の論書は心事を加へて廿四としてゐる。⁽¹⁾ 其の中で五根と、及び色の積集等の四つの相色に就いては次に

夫々項を改めて論ずるから、此處では其の他のもので注意すべき點のみを指摘するに止めて置く。色⁽²⁾馨香味の四境に就いては特に注意すべきものは無い。次の女⁽³⁾男根は、有部の考へ方と比較すれば、南傳では餘程抽象的なものとなつてゐる。即ち女男をして女男ならしめる一種の精氣とも言ふべきものを指して、斯く名付ける意趣であるらしく、北傳の諸論書の中では、舍利弗阿毘曇論の解釋が最も之に近い様である。次の命⁽⁴⁾根は一般的に言へば、南傳の阿毘達磨では有色の命根と無色の命根との二種に分れるが、其の無色の命根は後に言ふ心所法中に攝せられるので、此處なる法處所攝の色としての命根は、其の有色の命根の方のみである。次に心事は清淨道論に到つて始めて所造色中に加へられたものであつて、意識界の據り所、足場、土臺となるものである。次の身表⁽⁵⁾ *kāyaviññatti* 語表 *vaçivihññatti* の考へ方は、女・男根と同様に有部よりは餘程抽象的であり、次の空界 *ākāśadhātu* は有部と殆ど同様、次の色の輕性 *rūpassa lahutā* 色の

南傳阿毘達磨の教義に就いて

軟性 *rūpassa mudutā* 色の堪任性 *rūpassa kammi-ānātā* の三つは極めて通俗的な考へ方に據るものであり、最後の段食⁽⁷⁾は亦有部と比較すれば餘程抽象的なものゝ様である。

註

- (一) 廿四所造色の名目は「解説」一一五頁に經めて掲げられてゐるが、説明は全く省略されてゐる。解脫道論では廿六の所造色を立てゝゐるが、其の中で色増長は、後に之れを説明してゐる所では色聚となつてゐるから恐らく巴利の色の積集 *rūpassa upacaya* と同じものであり、界處色又は處色は其の説明より見て、恐らく巴利の心事と同じものであらう。解脫道論で廿六になつてゐるのは睡眠色と色生とが餘分に加へられてゐるからであるが、睡眠色 *middha-rūpa* を立てることは、清淨道論 (*Vism. P. 450*) では異執として排せられて居り、色生は其の原語が *jaññāpa* ならば、清淨道論 (*Vism. P. 450*) に隨ふ限り色の積集と色の住 *rūpassa santati* との攝である。(國譯一切經論集部七、干渴龍祥氏譯、解脫道論二〇四頁、二〇六頁下註參照)

南傳阿毘達磨の教義に就いて

一一四

(2)

色聲香味のことは清淨道論では四四六頁―七頁に出てゐるが、之れは明かに法聚論一三九頁以下に於ける色處等の四處の説明を豫想するものである。其の法聚論の説明は有部で色處等の五處(觸處を加ふ)が夫々整然と分類されてゐるのに比較すれば、極めて亂雑なものであつて、唯漫然と其の種類を列擧したに過ぎないものであるが、然し其れでも色處の説明中、北傳の所謂顯色と形色とを自らにして其の中に含んでゐることは注意に價する。

(3)

女男根以下段食に到る十一と、後に述べる色の積集等の四つの相色との十五が、清淨道論で所造色とせられてゐるものである。

其中、女根に就いての南傳の説明を見ると、先づ清淨道論四四七頁では、女たる状態 *itthbhāva* が其の相であり、「女なり」と顯示すること、*itthi ti pakāsana* が其の味であり、女の根 *linga* 相 *nimitta* 行儀 *kutta* 装ひ *ākappa* の因たること *kāraṇabhāva* が其の起であるとされてゐる。此處に足處が説かれてゐないのは、恐らく四大種を足處とするからであらう。男根は女

根に順じて同様である。そして之等女男根は身(根)の淨色の如くに一切の身體に遍滿せるものであるとされてゐる。法聚論一四三頁でも同様に、「女に取つての女根、女相、女行儀、女の装ひ、女たること、*itthatta* 女たる状態 *itthbhāva* である所のものが女根である」と言つてゐる。是くの如く女男根は南傳の阿毘達磨では、女男をして女男たらしめる一種の精氣を言ふのであつて、肉體の一部分其のものを言ふのでは決して無い。従つて有部が身根の一部を別立して女男根を立て、此の處少しく餘處の身根と異なるが故に「俱舍三卷三丁右」とか、又は「女根の極微は女形中に住して猶し鼓縵の如し」(婆沙十三卷正藏廿七卷六三頁中)とか言つてゐるのは大いに其の趣きを異にしてゐるものである。法蘊足論十(正藏廿六卷四九九頁上)は、「云何んが女根なる、謂はく、女の女體女性女勢分女作用なり、」と極めて南傳に近い解釋を爲してゐ乍ら、其の次に到つて、「此れ復云何。謂はく臍輪の下、膝輪の上、所有の肉身筋脈流注、若し是の處に於て男と交會すれば、平等領納の樂受を發生するを、是れを女根と名づく、」と言つて矢張り具體的な考へ方に陥つてゐる。漢譯の論書の中では舍利弗阿毘曇論五(正藏廿八卷五六〇頁

上)に「云何んが女根なる。若しは女、女性、女形、女相なる、是れを女色と名づく」と言はれてゐるものが、南傳の考へ方に最も近いものであらう。

(4) 命根に有色と無色との二種を分つことは法聚論に始まる。Dhs 8, 635. & 19 etc.

(5) 有部では身表の體は形色であり、語表の體は音聲であると爲して、行動を身表の體と爲すを異執として卻けてゐる。(俱舍十三卷二丁左以下) 有部が身語表に對して、斯る外面的なる觀察を爲せるに反して、清淨道論四四七—八頁、又は法聚論註三二—三五頁に據れば、南傳の阿毘達磨では單に外面に顯はれた相や語音のみを取つて、身語表と爲すのでは無く、其れ等によつて自己の意趣を他人に傳へることを得る、其の間に一種の力を認めて其れを身語表と爲したものと如くである。

(6) 之れは有部の空 akāsa 即ち虚空無爲と異り、有部に於ても空界と名付けて、明闇を體とする顯色であるとされてゐるものである。

(7) 有部では段食に粗細を分ち、其の粗なる段食の體は香味觸であると爲してゐるが、清淨道論四五〇頁では斯くの如く粗細を分つこと無くして、一樣に其れによつて有情が生命を持續することの出來

南傳阿毘達磨の教義に就いて

る所の栄養素 〇四 のことであると爲してゐる。

即ち我々の言ふ食物(これが有部の所謂粗なる段食なるべし)の上に想定されたる所の、我々を養ふ能力ある一種の精力を意味するものと想はれる。

然し乍ら法聚論(8 646)迄遡ると、殆ど有部の粗なる段食と同じく、單なる食物と言ふ粒の意味であるらしい。次に有部に於て細なる段食と言へば、影光炎涼塗洗等のことであるが、斯く段食に粗細を分つことは阿含尼柯耶以來の常識であるにも拘らず、南傳の阿毘達磨中に之れに對する説明が無いのは全く不可解である。

三 有資糧眼と淨色眼

法聚論註六一五項に眼處を慧眼 paññācakkhu と肉眼 mañsacakkhu との二つに分ち、更に其の肉眼を有資糧眼 sasambhāracakkhu と淨色眼 pasāda cakkhu との二つに分類して説明してゐるが、其の說明を見ると有資糧眼は有部の扶塵根に相當し、淨色眼は其の勝義根に相當するものゝ様である。そして普通單に「眼」と言へば此の有資糧眼の方を指さずして、淨色眼の方を意味すると想はれることも亦、有部の扶塵

根、勝義根の考へ方と同様である。以上のことは眼根以外の他の四根に就いても同様であらう。

註

- (1) 法衆論註の説明によると、有資糧眼は略説すれば十四、廣説すれば四十四の資糧即ち構成要素を有してゐるとされ、そして更に次の如く説明してゐる。「世間では白き大なる擴がれる廣き眼を眼なりと想つて(眞の)眼を想はず、(斯く眞の眼の)土藁である(所の其れ等の)ものを眼なりと想ふ。其れは肉の塊りであつて、目 *akkha* と云ふ家に住して居り、臆の糸によつて腦に縛り付けられてゐる。……痰が増大すれば白くなり、膽汁が増大すれば黒くなり、……其の眼が是れ有資糧眼なりと言はれる」と。之れに對して淨色眼とは此の有資糧眼中に閉ぢ込められてゐる *etha sito etha pañādhā* 所 *o cāhanu pī ānāyānā* なる。
- (2) 勝義根、扶塵根の考へ方は有部の諸論書の上にも顯はれてゐるが、然し斯る名稱は餘程後世のものであるらしく、恐らく支那の註釋家の創造せる所であらうと思ふ。六足發智より正理顯宗に到る有部の論書の上に、未だ其の語あるを見出し得ず、又其の原語も知り得ない。識者の御教示を待つ次

第2である。

(3) *Vism. P. 445.*

四 三相説と四相説

清淨道論で三相 *tiakkhāna* と云へば必ず無常苦無我の三相のことであるが、此處に言ふ三相は之れと異り、有部の四相説に相當する所の南傳の生 *uppa-* *da* 住 *thiti* 滅 *bhāṅga* を、有部に倣つて假りに斯く名付けたのである。次に四相色とは之れも斯る熟語は存在しないが、南傳に於て法處所攝の所造色中に數へられてゐる所の色の積集、色の住、色の老性 *rūpassa jarata* 色の無常性 *rūpassa aniccata* の四が、攝阿毘達磨義論 *abhidhammathasāṅgaha* (P. 27) に於て、(清淨道論 (P. 42) の同意 *āśā* が) 相色 *lakkaṇārūpa* と言はれてゐる所からして、斯く名付けたのである。即ち此の一項は、清淨道論を中心とする南傳の阿毘達磨に於て、所謂三相説と四相説とが混入してゐること、換言すれば南傳に於ては、清淨道論が製作された頃三相説より四相説へ移らんとする形勢

を示したが遂に所謂三相説を脱し切ることが出来なかつた？と想はれることを言はんとするものである。

然し斯く斷定するに就いては少なからざる不安をも伴ふ譯であつて、言はず之れは一つの臆説に過ぎないとも言へる。

先づ四つの相色に就いて見るに色の住、色の老性、色の無常性を夫々四相説の住異滅に配當することは、何人も異論の無い所であらうと思ふ。問題は色の積集が如何にして「生」に配當し得られるかと言ふことであつて、これには相當の困難もあるが、然し私は清淨道論の説明より見る時は、大體に於て之れを「生」に配當するも誤りで無いことを信ずる。そこで今之れを生に配當することが許されるならば、四つの相色は次第の如く生住異滅の四相に相當する譯であるから、之れより推論すれば、南傳に於ても有部と同じく四相説を採用してゐたかに想はれる。然し乍ら再び清淨道論を見ると、生住異滅のことは何處にも説かれて居らず却つて生住滅のことが諸處(2)に説かれてゐて、之れが其

南傳阿毘達磨の教義に就いて

の説明よりして、有部の四相説に相當するものであることには殆ど疑ひが無い。そこで等生住滅の三つと色の積集等の四つの相色とが如何に關係するかと問題となるのであるが、此の問題に關聯して更に之れを複雑にするものは、南傳に於ける有爲相 *sankhata jā-khāna* の考へ方である。即ち清淨道論では生住滅の三つを立て乍ら、之れ等を三相とも三有爲相とも又は單に有爲相とも名付けること無く、却つて生 *jāti* 老 *jāta* 死 *maraṇa* に夫々有爲相としての生老死と、然らざる生老死とあることを述べてゐるが、(Vism. P. 498 ff.) その有爲相としての生老死とは「生は二蘊の攝なり *jāti dvīhi khandhehi sangahita*」等と言はれたるものであると言つてゐる。之れは校訂者の下註にもある如く、界説論 *dhātukatha* に出づる句であつて、即ち界説論一五頁によれば、生老死は二蘊一處一界の攝であつて、三蘊十一處十七界の攝ではなからずとされてゐる。之れを佛音の註釋(一一九頁)では「色の生は色蘊の(攝)であり、無色の生は行蘊の(攝)」

である。老死も亦之れと同じ方法である。」と言つてゐる。之れより見る時は佛音の頃の南傳の教義としては有爲相に色蘊の攝なる有爲相と、行蘊の攝なる有爲相とあり、そして其の各々に生老死の三種があると説いてゐたことになる。此の中で色蘊の攝なる有爲相は、

行蘊の攝なる有爲相と同一の處、同一の界に攝せられてゐるので、其れは必らず法處所攝の色法でなくてはならない。従つて此の色蘊の攝なる有爲相は、今此處に言ふ色の積集等の四つの相色と極めて接近したものを意味することになる。そこで更に次のことが問題となる。即ち清淨道論では前述の如く一方に於て色の輕性、色の軟性、色の堪任性を別立して法處所攝の色中に攝してゐるに對して、他方後に言ふ如く身輕性、心輕性身軟性、心軟性、身堪任性、心堪任性を別立して心所法中に攝してゐ乍ら、同じく法處所攝の色である所の色の積集等の四つに對しては「無色の積集」等の四つを別立して心所法中に攝することを爲さず、唯色法にのみ之等四つを立てゝゐるのであるが、遡つて界

説論に到れば、行蘊の攝なる無色の生老死もあるとされて居り、清淨道論は之れ等無色の生老死を取つて、色蘊の攝なる生老死と共に之等を有爲相としての生老死であると言つてゐることである。之等に就いて今私には充分なる解答を與へ得るだけの準備が無いが、然し次のことだけは想像出來ると思ふ。

(4) 一般に四相説よりも三相説の方が古い時代の成立に屬すと考へられて居り、三相説の中でも生住滅と言ふ三相よりは生異滅と言ふ三相の方がより古いであらうと言ふことは阿舍や尼柯耶に於て生 *uppada* 住異 *thi-* *tassa aṇṇathata* 壞 *vaya* の三つが有爲の有爲相 *sankhatassa sankhatalakkhaṇāni* であると言はれてゐることによつても想像せられ、又俱舍や婆沙で此の經説を引用して四相説が佛教なることを證し、更に俱舍では三相説を廢して四相説を建立する爲に、住異は一なるか二なるかに就いて論議を生じてゐるによつて見ても明かである。今生老死と言ふ有爲相は此の生、住異、壞に相當するものであるから、有爲相としては

最古のものに屬する譯である。(但し有爲相の概念は南北兩傳に於て必ずしも同一でない)然るに此の界說論に説かれた所の二蘊の攝なる生老死の中で、色蘊の攝なる生老死が、今言ふ所の四つの色相と一脈の連關を有してゐると想はれることは前述の如くであるから、事實としては恐らく此れ等界說論所説の二種の生老死の中で、色蘊の攝なる生老死のみ致義的に發達を遂げ更に恐らくは其處に有部一派の四相説の影響をも受けて? 法聚論に廿三の所造色を列擧する中の色の積集等の四を、四相説に據つて解釋する結果となつたのであらう。そして此の場合之等色の積集等の四は、有爲相であると言ひ得られるか否かに就いては明かでないが、清淨道論の説明を見ると之等色の積集等の四は變易其のものでは無く、色法の上に顯はれた變易の相を意味する様であるから、若し有爲相を有部の如く、變易其のもの、或は變易の原理であるとすれば、之等は有爲相では無いが、諸法の上に顯はれた具體的な變易の相を有爲相と名付けたものとすれば、之等をも有

爲相と言ひ得るであらう。然し清淨道論(P. 498—500)で苦諦の内容としての生老死を説明するに、其は有爲相としての生老死では無いと言つて居り、更に其の有爲相に非ざる老は、壞れたる齒 *Khandicca* 等と考へられたる所のであると言つてゐる此の解釋が、色の老性の解釋とよく一致してゐる所より見て、恐らく前の場合の方が事實に近いであらう。次に界說論に言ふ行蘊の攝なる無色法の生老死が、清淨道論に於て行蘊の攝なる心所法としての「無色の積集」等の四として別立されなかつたのは、清淨道論に言ふが如く。「無色の法には變易の相が見られないから」、と言ふことも、其の一つの原因であつたではあらうが、其れよりも大なる原因の一つは、後に言ふ如く既に法聚論に於て、身輕性等を心所法と名付けてゐ乍ら、之等無色の積集等の四を別立してこれを心所法と言つてゐないからであると思はれる。かくて法聚論に出づる色の積集等の四は、其の儘其の背後に四相説を豫想するものでは決して無いが、少く共清淨道論に於て此の四を法

處所攝の色法として解釋してゐる其の解釋が、四相説に傾いてゐることは略明瞭であり、従つて南傳に於て三相説と四相説とが混亂して入り込んでゐると想はれることにも亦疑ひの餘地が無い。

註

(1) 清淨道論四四九頁に據れば、色の積集は堆積 *agga* *ya* を相と爲し、前際よりして色を生起せしめること *pubbantato rūpanāni ummujiāpana* を味となし導くこと *niyyāta* 或は成滿されたる状態 *paripunnabhāva* を起と爲し、積集されたる色 *upacītarūpa* を足處と爲してゐると言ふ。又同論四五〇頁には「廿四の所造色以外に生色 *jarūpa* を立てることもあるが、之れは色の積集と色の住との攝である。」と言つてゐる。尙同論四四九頁には、註釋 *arthakathā* (恐らく七論に對する佛音以前の古註なるべし) を引用して、堆積 *agga* と積集 *upacaya* と住 *santati* との差別を論じてゐるが、其れによると先づ色が最初に生ずる *abhinibbati* のが堆積であり、之等の上に他のものも亦生起しつゝあるのが積集であり、更に之等の上に再三再四、他のものも亦生起しつゝあるのが住であると言はれてゐる。従つて嚴密に言へば堆

積が生住異滅の生に相當する譯であらうが、色の積集が此の堆積を相と爲してゐると言はれてゐるのは、如何なる理由によるか不明である。何れにもせよ、色の積集が時間的に色の住より以前にあること又は明かである。尙この色の積集を「生」に相當することに就いては、逆に四つの相色と四相説との類似も其の一資料たり得る譯であり、又攝阿毘達磨義論や清淨道論で、色の積集等の四つが相色と言はれてゐること、及び解脫道論(正藏卅二卷四四七頁中)では、其れ等が相色と言はれる理由を示して、「以有爲相義」と言つてゐることも併せて考ふべきである。

(2) 次項参照。

(3) 老に就いては唯、有爲相としての老と然らざる老とあることを説くのみで、界説論を引用してゐない。

(4) 三相説と四相説とのことに就いては宮本正登氏「佛論考、大德法救、童爰、論證論の研究」(日本佛教學協會年報第一年、一七六頁—一七頁) 参照。
 (5) 清淨道論四四九頁に於ける色の老性の解釋に於て著しい。

五 法體暫住

有部では生住異滅の四相を立て、そして之等四相は一法が一刹那に具有する所の四相であると爲して、有部教義の一特徴である所の刹那滅との矛盾を會通してゐるのに對して、清淨道論 (P. 613f) では前述の如く生住滅の三つを立て、然も刹那滅を説かずして法體は暫住するものであると爲してゐる。即ち一般的に言へば、心法は最小限一刹那住するから、其の生と滅との刹那を加ふれば三刹那を有する譯である。速行 *ja-vana* 心の如きは通常? 七つの心の量即ち七刹那を有してゐると言はれてゐるが、(Vism P. 601 P. 67a. etc) 之れも生と滅との刹那を加へると九刹那になるものと想はれ、又色法は十六刹那であるから、同様に計算すれば十八刹那となるらしい。

註

(1) 此の邊り文章稍明瞭を缺くも斯く解す。

六色 聚

之れは南傳阿毘達磨の一特徴とも言ふべき重要な教義である。今色聚 *rūpa-kalāpa* と言ふ名稱は攝阿毘

南傳阿毘達磨の教義に就いて

達磨義論 (P. 68.) に出づる所であつて、清淨道論には出てゐないが、然し思想としては既に清淨道論中にも見られる。攝阿毘達磨義論の解釋に従へば、「色聚」とは、幾多の色法が夫々生 *uppāda* を一にし、滅 *nir-odha* を一にし、所依 *nissaya* を一にする意味であると言ふ。即ち四大及び四大所造の色法(但し四つの相色と空界とを除く)が存在する場合には決して單獨に離れなく存在するものでは無く、八乃至十三種づゝ結合して存在するものであつて、其の結合の規則が色聚と言はれるのである。従つて俱舍の有名な「八事俱生隨一不滅」説にも比すべきものであり、殊に「八」なる數の上に於て一致してゐるのは、偶然の暗合とは言へ注意を要する。所が此の法相に就いて清淨道論中には諸處に於て之れに關説してはゐるが、之れを纏めて説明した所が無いので、之れを理解する爲には、攝阿毘達磨義論迄下らなくてはならない。其の攝阿毘達磨義論に説かれた一般論を以つて、清淨道論に散説された説明に當て填めて見るに、此の法相に關する限り、

決して矛盾しない様であるから、今は暫らく攝阿毘達磨義論に據つて、此の教義を簡單に窺ふこととする。

さて南傳の阿毘達磨の諸論書（清淨道論及び其れ以後。）では、色法は四より等起 samutthāna するものであるとされてゐる。其の四とは、業 kamma と

心 citta と時節 utu と食 āhāra とであつて、此處に言ふ「時節」とは、攝阿毘達磨義論 (P. 28) の説明に従へば、寒とか熱とか言はれる所の、火界のことであると云ふ。所で廿八種の色の中で、四つの相色は何れより等起するものでも無いので、残りの廿四種の色に就いて等起の關係を見ると、業より等起するものに十八、心より等起するものに十五、時節より等起するものに十三、食より等起するものに十二、合して五十八の色法があることになる。即ち表示すれば次の如くである。

業等起色(18)——眼、耳、鼻、舌、身、女根

男根、命根、心事、色、香味、地、水、火、風、空界

段食。

心等起色(15)——身表、語表、聲、色の輕性

色の軟性、色の堪任性、色香、味、地、水、火、風、空界、段食。

時節等起色(13)——聲、色の輕性、色の軟性、

色の堪任性、色、香、味、地、水、火、風、空界、段食。

食等起色(12)——色の輕性、色の軟性、色の

堪任性、色、香、味、地、水、火、風、空界、段食。

以上の五十八の色の中で、四つの空界を除く残りの五十四の色法が夫々存在する場合に、少く共幾何の色が必らず共に結合して存在するかを分別するものが此處に「色聚」と言はれるのである。

先づ業より等起する十七種の色法(空界を除く)に就いて言へば、之等十七種の色法が幾分かづゝ有機的に

結合して存在する其の場合々々を數へて見ると、九つある。先づ色澤 *varāṇa* (色に相當す)、香、味、榮養素 *oja* (段食に相當す) と四大との八種の色は不分離 *avinibbhoga-rūpa* と言はれて、純なる八者一具 *su-dhathaka* を形造つてゐる。即ち此の中に攝せられてゐる八種の色法は、恒に俱行 *sahavutti* してゐるので、之等の中の一つが存在する時には、他の七種も必らず之れと結合して存在しなくてはならない。換言すれば之れは色法等起の最小限度である。即ち苟も色法が存在すると言はれる以上、之等八種の色は必らず其處に存在する譯であつて、之れより少くは有り得ないのである。所が此の純なる八者一具は、心と時節と食とより等起することはあるが、業等起の場合は必らず、之れ等に更に幾らかの色法が伴はれて生ずるのであつて、其の伴はれる色法の種類によつて次の九つの場合が成立する。

、命の九者一具 *jīvita-nāvaka*。

命根がある時には、「純なる八者一具」も恒に俱行

するので、其れに命 *jīvita* (命根に相當す) を加へて九種の色法がある譯である。

2、眼の十者一具 *cakkhu-dasaka*。

眼根がある時には「命の九者一具」が必らず俱行するので、十種の色が其處に存在する。

3、一6、耳、鼻、舌、身の十者一具、

眼根に順ず。

7、女性の十者一具、*itthihva-dasaka*。

女根がある時にも命の九者一具が必らず俱行して十となる。

8、男性の十者一具、*pumbhāva-dasaka*。

女性に順ず。

9、事の十者一具、*vatthu-dasaka*。

心事の存在する時にも命の九者一具が必らず俱行して十となる。

次に心より等起する十四種の色法に就いて見れば次の如くである。

1、純なる八者一具、——不分離色のみ存在する時。

2、身表の九者一具、——身表と不分離色。

3、語表の十者一具、——語表と聲と不分離色。

4、輕性等の十一者一具、——色の輕性、色の軟性、

色の堪任性と不分離色。色の輕性等の三は必ず

俱時に存在する。

5、身表と輕性等との十二者一具、——身表の九者一

具と色の輕性等の三とが俱行する時。

6、語表と聲と輕性等の十三者一具、——語表の十者

一具と、色の輕性等の三とが俱行する時。

次に時節より等起する十二種の色法に就いて見れば

次の如くである。

1、純なる八者一具、——不分離色のみ存在する時。

2、聲の九者一具、——聲と不分離色。

3、輕性等の十一者一具、——色の輕性等の三と不分

離色。

4、聲と輕性等との十二者一具、——更に聲を加ふ。

次に食より等起する十一種の色法に就いて見れば次の如くである。

1、純なる八者一具、——不分離色のみ存在する時。

2、輕性等の十一者一具、——色の輕性等の三と不分

離色。

以上は攝阿毘達磨義論の説を私の理解に従つて敷衍して述べたのであるが、之れは前にも言へる如く抽象的な一般論であつて、實際に色法が存在する場合には之等のものが錯雜して極めて繁雜なものとして存在する。清淨道論五八八頁に依れば、苟も髮 *torā* がある所には、四十四の色法が有機的に結合して存在することになつてゐる。即ち業より等起する色に二十、心と時節と食とより等起する色に各々八あり、合して四十四の色となる。其れは髮は先づ第一に身處の一分であるが、身處は必ず業より等起せるものであつて、然も身處の有る所には恒に身根と八つの不分離色と命(根)との十の色法が互ひに結合して身の十者一具として存在する。然るに髮は必ず女か男かに屬するものであるから、其處には同様にして、女性或は男性の十者一具があるが故に、合して業より等起せる二十の色

法がある。次に髪は色處の一分であるが、或は香、味四大、段食中の何れかに屬するものと爲しても同様であるが、色處は業、心、時節、食の四より等起せるものであつて、其れは八つの不分離色として、他の香味等と共に純なる八者一具を形作つて存在する。然るに此の純なる八者一具は前述の如く業より等起することはない。従つて、此處に於ては心、時節、食より等起する三種の純なる八者一具で合して二十四色、之れを前の二十色と合して合計四十四色が存在すると説く。以上の如く計算すれば我々の身體は莫大なる數の色法から出來上つてゐることになり、殆ど想像も及ばざる程の範圍に屬する。

註

(一) *Vism* P.364, P.552—3, P.559, P.588, P.623 etc.

六 異熟と色法

七論以後南傳の阿毘達磨では總て色蘊は異熟vipāka⁽¹⁾でもなく、又異熟生法vipākadharmadhamma⁽²⁾でも無いとされてゐる。有部では我々の身體は勿論、山河

南傳阿毘達磨の教義に就いて

大地の如き器世間に到る迄、總て業の異熟であると考へてゐるが、南傳では異熟と言へば恒に⁽²⁾心心所法(多くの場合心法なり)にのみ眼られてゐる様であつて、業所生の色法を言ふ場合、法聚論では異熟と言ふ代りに何時でも、「業の爲⁽³⁾されたることよりしてある所の *kammassa katatta*」と言ふ語が用ひられてゐる。此の語は法聚論で異熟を言ふ場合にも加へられてゐることがあつて、其の場合には「業の爲⁽⁴⁾されたることよりしてある所の、積まれたることよりしてある所の異熟である(意界) *kammassa katatta upacitatta vipākā* (manodhātu)」と言はれてゐるから、我々の考へ方よりすれば、色法を異熟であると見ても誤りでない様に想はれるのであるが、何故か色法は何時でも異熟の中から省かれてゐる。南傳に於ける異熟の考へ方に就いては未だ其の詳しい定義を南傳の論書中に發見し得ないので、其の他のことは全く不明であるが、何れにしても色法を異熟としな⁽⁵⁾うことは、南傳の阿毘達磨の一特徴と考へてよいと思ふ。

唯識四分説に於ける二の問題

富貴原章信

四分と四縁

一

四縁とは、云ふ迄もなく、因縁、等無間縁、所縁々増上縁の四縁である。そして先づ因縁とは、結果を生ずる作用の中で、最も根本的なものをいふ。因縁とは結果の生起を制約する、最も根本的な作用 *die Bedingung* を意味する。故に唯識論には、因縁を有爲法の親しく果を辨ずるものと云ひ、またその體を出して、能生の種子と能熏の現行であるとしてゐる。第八識中の種子が、刹那々に連続するとき、種子生種子の關係を生ずる。この前念の種子を後念の種子に對して因縁とする。またこの種子は因縁の合するとき、おのれの自らの現行を生ずる。この種子生現行の關係に於て

種子を現行に望めて因縁とする。また能熏の現行は、現行の刹那に於て、自類の種子を第八識に熏ずる。この現行熏種子の關係に於て、現行を種子に望めて、因縁とするのである。凡そ諸法の親因縁となるものは、唯識説に於ては、以上の關係以外にはない。俱舍等に俱有因、同類因等の五因を因縁とするのとは別である。

(一)卷七、二七右

次に等無間縁とは、唯識説に依れば、まづ等と云ふは、齊等にして開導する義、前念の心々所が後念のそれを生ずる縁となること、そして無間と云ふは、前後のために無間に縁となることであつて、その中間に他のものゝ入る餘地のないことを表す。つまり等無間縁とは、生起してゐる現象が、その生起の過程におい

て、不斷に連續しつゝあること *die unmittelbare* Forge, die Reihenförge を表す。故にまた唯識論にも、前滅の八の現識等が、後の自類のために、無間に開導して、その果を生ぜしめることを云ふとしてゐる諸八識の一聚の心々所を、後刹那の同一の識聚に望むるとき、開導引導して生ぜしむる作用がある。この關係に於て、前刹那の一聚を等無間縁と名ける。この縁は心々所の現起にのみあり、色法の現起には存しない有部にあつては、前刹那の一聚の心々所と、後刹那の別を一聚の心々所との間にも、等無間縁をみとめるがしかし唯識説においては、諸識の俱轉を許し、八識各自の等無間縁であつて、異識聚には開導の作用あることを認めず、同一識聚の前後にのみ、この縁をたてる固よりこの縁は、現行と現行との相望であつて、種現の關係ではない。

(二)七末五三右

次に所縁々とは、縁するものゝ所依となり、而してまたその縁するものに依て、縁成されることである。

了別作用は了別するものと、了別されるものとのに於て初めて成立するとすれば、茲に了別されるものとは、固より所縁に外ならぬが、しかしその了別作用は、この所縁と能縁との依屬關係に於て、成立すると考へられる。故にこの意味に於て、所縁、即ち了別されるものは、所慮でもあり、所託でもあると云へる。そしてこの所慮であり、所託であること *die Abhängigkeit* は所縁々に外ならない。故にまた唯識論には、所縁々を定義して、若し有法の、これ己が相を帶せる心と、或は相應との、所慮所託たるぞと云つてゐる。そしてこの所縁々には、親と疎との二がある。親所縁々とは能縁と相離れないで、所慮、所託となるもの、即ち見分に對する相分の如きものを表す。また無爲法は相分なくとも、見分の觀所縁々なることは言を俟たない。疎所縁々とは、能縁とその體は別であるが、よくその本質となるものである。親所縁々は一般に、すべての能縁に具してゐるが、しかし疎所縁は有無不定である又この所縁々の第二の縁 *pratyaya* につゞいては、これ

を所託の意味とするか、或は四縁の中の一縁の意味とするか、謂ゆる南北兩寺の諍（あらがひ）の存する所であるが、しかし今これ等のことを茲に記すことは暫らく略する。

（三）法相灯明記、内明十義中、第五。本文抄第三十三（大正五六七七）。同學抄七之五、所縁々第二字之論議。

終りに増上縁とは、果を生起するために必要な凡ゆる勢用である。六根が諸識の現起を助くる如き、善惡の業種が苦樂趣の種を助くる如き、みなこの縁に外ならない。故にこの意味に於ては、前の三縁もまた増上縁ではあるが、しかし前の三縁は、とくにその相が區別して考へられる點に於て、これを除き、他の作用をとるのである。故にこの増上縁は、果の生起を支配する一切の勢用 *das Beherrschende* を表す。すべての法を生ずると、住すると、凡ての有爲法を成就すると有爲無爲の法を得るとの四事に於て、順・違・不障の用あるものを増上縁とする。順とは四事を成ずるに就て何らかの力を與ふることを云ひ、違とは違縁、即ち障

碍、障碍は現法の生起、相續を遮し後法の生因となる固より現法が剎那々に生滅するのは、有爲法の自性であつて、別に何らの縁を待たない。秋霜は青葉を變じて黄葉たらしむ。秋霜は青葉の違縁であるが、しかし實は青色が剎那に現起、相續するを障碍して、黄色の生起を導きたるにすぎない。故に違縁といふも、後法より考ふれば、また順縁でもある。また不障とは、四事の成ずるに對して障碍しないことをいふ。凡そ生縁といへば、たゞ順縁の力のみにて充分のやうであるが、若しこれを障碍する違縁の生ずる場合には、結果を見ることは出来ない。故にこの意味に於て、不障もまた必要な生縁となるのである。故にまた唯識論にも増上縁を論じて、若し有法の勝れたる勢用あつて、よく餘の法に於て、或は順し、或は違せるぞと云つてゐる。

（四）卷七、前引

二

凡そ以上に於て、四縁が如何なるものであるか、極めて大略は記されたであらう。^(二)無論、四縁は更にそれを十因、十五依處との相攝關係、或は現起の分別などについて考ふれば、なほ明かとなるのであるが、しかし今は直ちに、かゝる四縁と、四分との關係に就て考へたいと思ふ。而して先づ茲には、因位の同一體の四分について考へよう。凡そ四分といへば、相分、見分、自證分、證自證分であるから、従つてこれ等の四分と四縁との相關々係を考へるには、

I 相分に約する場合

II 見分に約する場合

III 自證分に約する場合

IV 證自證分に約する場合

の四類に分けて考へられる。

(一)百法問答抄卷三、二二右、覺夢抄補缺法門卷上等參照

而してこの四類の中、先づその第一類を考ふれば、

これはまた三に分けられる。即ち(一)相分が見分に對するとき、(二)相分が自證分に對するとき、(三)相

分が證自證分に對するときの三である。いま此の三の場合の中、先づその(一)相分が見分に對するときを考ふれば、所縁々と増上縁との二縁がある。尤もこれは唯識論にもあるやうに、同一體の、しかも現行に就て考へる場合であつて、若し種子を相分とする點よりすれば、因縁の一縁の加はることは言を俟たない。故にまた分量決にも、この一縁を加へるのである。

(三)卷八、九左

次に(二)相分が自證分に對するときを考ふれば、たゞ増上の一縁あるのみ。故に唯識疏^(四)には、相は見分の餘の分のためには、但し増上のみとなると述べてゐる。尤も種子を相分と考ふれば、前に同じく、更に因縁の一縁が加へられることは、分量決にも、また四分義私記にも記される通りである。

(四)八本四八左

次に(三)相分が證自證分に對するときを考ふれば、これにもたゞ増上の一縁あるのみ。尤も分量決、四分義私記には、このiiiの場合には缺けてゐるが、しかし唯

識疏を見ると、相(分)は(見分の)餘の分のために、但し増上のみありと云ふ點よりすれば、やはり相分が證自證分に對する場合もあると見てよく、そして此の場合にあつては、増上の一縁があることは言を俟たない。因よりこれ等の關係は、同一刹那において考へられるのであるから、従つて等無間縁はあり得ない總じて云へば、相分に約する三の場合にあつては、次のやうな諸縁がある。

I 相分に約する場合

- i 相分↓見 分(因縁)、所縁々、増上縁
 - ii 相分↓自證分(因縁)、増上縁
 - iii 相分↓證自證分 増上縁
- (五)八本、前引

三

次に(II)見分に約する場合を考ふれば、これには(i)見分が相分に對するとき、(ii)見分が自證分に對するとき、(iii)見分が證自證分に對するときの三に分

けられる。いま此の中まで(i)見分が相分に對するときを考ふれば、これは固より相分が見分に對するときの逆であるが、しかし見分が相分に對するときには所縁々はあり得ないから、従つてたゞ増上の一縁あるのみ。故にまた唯識論にも、見分は彼(相分)に於て但し増上のみありといふ。而して分量決には之について、何にも記されぬのであるが、しかしやはり増上縁はあると見て妨はない。また四分義私記には、此の場合に、増上の一縁があるとしてゐる。

(一)四分義私記卷下(四緣分別門第九) 十二左四

但しこの一門には、多くの寫誤、或は脱文があり、とちうてこの儘であつては、意味の通じがたい部分もある。板本(十二左四)には、問以見分、於證自證分、有何縁耶とあるが、しかし分量決において、此の文に相當する文、即ち見於第四……唯一増上の文は、更にこの一門の終りの部分にある點より考ふれば、また私記にあつても、この間以見分等の文は、更に後になくはならない。而して版本では脱落してゐるのであるが(十三右七)、しかし法隆寺の和上の校本によれば、この脱落の部分に、古本には、問以見分、望第四分、

有機縁等とあり、明かに、この文は分量決の、かの見於第四等の文を釋したものと考へられる。して見ると前の私記の間以見分、望證自證分等の文は、無用であるか、若しは字誤がある理であつて、いまは和上の校正に從つて、この文を間以見分、望於相分、有何縁耶と改めて、引用したのである。

次に(ii)見分が自證分に對するときは、所縁々と増上縁との二縁がある。故にまた唯識疏にも、見分自證がためには……二縁となると云つてゐる。

終りに(iii)見分が證自證分に對するときは、たと増上の一縁あるのみ。四分義私記には、これに就ても何にも記さないが、しかし法隆寺の和上の校本によれば、見分が第四分に對するときは、増上縁のあることが、訂正附加され、また分量決にも、見能第四、唯一増上と云つて、増上の一縁のめることを記し、また唯識疏にも、見は第四がためには、また但し一の(増上)縁のみと云つてゐる。而してこれ等の關係は、同一刹那において考へられる點よりすれば、等無間縁のないことは、また前の場合に同じい。總じて云へば、

見分に約する場合に於ては、次の如き諸縁がある。

II 見分に約する場合

- i 見分↓相分 増上縁
- ii 見分↓自證分 所縁々、増上縁
- iii 見分↓證自證分 増上縁

四

次に(III)自證分に約する場合を考ふれば、これには(i)自證分が相分に對するときは、(ii)自證分が見分に對するときは、(iii)自證分が證自證分に對するときに三に分けられる。いま此の中まづ(i)自證分が相分に對するときは考ふれば、相分は自證分の所縁でないから、從つてこのときに所縁々があるとは云へない故にたと増上の一縁あるのみ。四分義私記には之について、何にも記されないのであるが、分量決に於ては第三望第一分、唯一増上とある點よりすれば、當然に私記に於ても、之に相當すべき文がなければならぬいま和上の校本を見ると、これに脱落があるとせられ

第三分を相分に望めては、唯一の増上縁があるといふ文が附加へられてゐる。^(一)して見ると、自證分が相分に對するときは、増上縁の一縁のみありと考へて妨はない。故にまた唯識疏には、^(二)(後)二(分)は相分のためには、但し増上のみとなると云つてゐる。

(一) 卷下十二左八

(二) 八本四九右二

次に (ii) 自證分が見分に對するときは、たゞ増上の一縁あるのみ。これは分量決にもまた四分義私記にも記され、また唯識疏にも、^(三)(後)二は見のために、但し増上のみとなると云つてゐる。

(三) 前引

終りに (iii) 自證分が證自證分に對するときは、所縁々と増上縁との二縁がある。これもまた分量決、四分義私記ともに記され、また唯識論にも、^(四)餘(後)の二は展轉して、ともに二縁となると云ひ、所縁々と増上縁とあることを論じてゐる。而してこれ等の關係は、同一刹那に於て考へられる點に於て、等無間縁の

ないことは前の場合に同じい。總じて云へば、自證分に約する場合に於ては、次のやうな諸縁がある。

III 自證分に約する場合

i 自證分↓相 分 増上縁

ii 自證分↓見 分 増上縁

iii 自證分↓證自證分 所縁々、増上縁

(四) 卷八、九左五

五

終りに (IV) 證自證分に約する場合を考ふれば、これにもまた (i) 證自證分が相分に對するときは、(ii) 證自證分が見分に對するときは、(iii) 證自證分が自證分に對するときはの三に分けられる。いま此の中まづ (i) 證自證分が相分に對するときは考ふれば、これにはたゞ増上の一縁あるのみ。これは分量決にもまた四分義私記にも記され、また唯識疏にも、^(一)(後)には相分がためには、但し増上のみとなると云つてゐる。

(一) 八本四九右二

次に (ii) 證自證分が見分に對するときは考ふればこれもまた増上の一縁あるのみ。四分義私記には之について、何も記されないのであるが、分量決には、第四於見、唯一増上と云つて、増上の一縁のあることを記してゐる。また唯識疏にも、(後)二は見分のために但し増上のみとなると云つて、證自證分が見分に對するときは、増上の一縁のあることを記してゐる。

(二)前引

終りに (iii) 證自證分が自證分に對するときは考ふれば、これには所縁々と増上縁との二縁がある。四分義私記にはこれに就て、何も記されないのであるが、しかし分量決には之を記してゐる。また唯識論にも、餘の二は展轉して、ともに二縁となると云ひ、この場合には、所縁と増上との二縁のあることを記してゐる而してこれ等の關係は、同一刹那において考へられる點に於て、等無間縁のないことは、前の場合に同じい總じて云へば、證自證分に約する場合に於ては、次の如き諸縁がある。

IV 證自證分に約する場合

- i 證自證分↓相分 増上縁
- ii 證自證分↓見分 増上縁
- iii 證自證分↓自證分 所縁々、増上縁

凡そ以上に於て、同一體の四分が相對するとき、四縁の中、如何なる縁があるかと云ふことは、記されたであらう。いま、

- 因縁 a
- 等無 B
- 所縁 C
- 増上 D

として全體を表示すれば、左の如くである。

| | | | |
|---|-----|-----|---|
| | | 能 | 所 |
| 見 | 相 | | 相 |
| D | | D a | 見 |
| | | C | 自 |
| D | D a | | 證 |
| C | | | |
| D | D | | |

| | |
|---|---|
| 證 | 自 |
| D | D |
| D | D |
| D | |
| C | |
| | D |
| | C |

凡そ以上に記すところは、因位に就いて考へたのであるが、しかし果位の四分は遍縁する。果位の四分が三通縁四なることは、前に記した通りである。故にかゝる四分に於て、みな所縁々のあることは言を俟たない。尤も相分は能縁とならないから、従つて相分が見分に對するときには、所縁々はあるにしても、しかし見分が相分に對するときは、所縁々はあり得ない。故にまた唯識論^(三)には、淨の八識聚は、自と他と展轉してみな所縁あり。よく遍く縁する故に。見分の相(分)が所縁に非るをば除く。相分の理い能縁の用なき故にと論じてゐる。また増上縁については、應に隨つて考ふべきである。

(三)卷八、九左

四分の種生

唯識四分説に於ける二の問題

一

四分と四縁と、それは如何なる關係にあるか、凡そ以上に於て記されたであらう。次に四分は同種生か、別種生であるかに就て、考へて見たいと思ふ。固より四分は識作用の四箇の分量、分限であるが、しかもこの中、相分と見分とは、同一の種子より生ずるか、どうであらうか。云ふ迄もなく相分は、内在的な所縁である。縁するものは一般に、縁ぜられるものを、直接了別するのではない。了別者はその内面に、了別されるものゝ像をうつし、この像に於て、彼々の分別を起すのである。故にこの意味に於て、相分は、了別するものと、了別されるものとの間に存する、内在的な中間項でもある。見分は一般にこの中間項を縁するのである。無論、見分は作用であつて、従つてその體について云へば、自證分に離れないが、しかしその用について云へば、自證分に異なる。相分を縁する作用は、自證分ではなく見分である。見分は相分を縁じ、相分を

見照するのである。而して自證分はこの見分を明了に

自照して、證解、審決する。自證分は見分を明了に證

解する點に於て、見分を緣するのである。凡そ相分、

見分、及び自證分を、能緣、所緣の關係に於て考ふれば、

以上の如くであるが、しかしこの相分と見相とは

數々繰返したやうに作用である。作用は體性を離れて

別にあり得ない。一の識自體分が、宛も一の蝸牛が二

角を生ずるやうに、二の相分見分に似て生ずるのであ

る。故にかく考ふれば、相分と見分とは、同一の種子

より生ずると考へられる。加之、相分と見分とが、同

一の種子より生じなくては、もし見分が識であれば、

相分は識でなくなり、従つて唯識の理は成立しない點

よりしても、やはり相分と見分とは同種生であると考

へられる。そして義灯を見ると、この同種生の説につ

いて、有體法においては、本質、相分、見分の三が同

種生であり、無體法においては、相分、見分の二が同

種生といふ説と、及び有體法、無體法ともに、相分、

見分の二が同種生といふ説と、この二説が擧げられて

ゐる。

(一)唯識疏一本五七左參照。又、顯幽抄云、若(版本作不

字)言有二分者、即須(版本作謂字)定有自證分、譬

如牛頭、牛頭自證分、牛角譬見相二分(四分義私記

卷上十一左引)。

(二)一未二二右

そして秋篠の增明記を見ると、この同種生の説は、

龍軍、無性、及び佛地論の一師の説であるといひ、ま

た新羅の記を引いて、佛地論にこのことは記されない

が、親光とも傳へられると云つてゐる。無性は前にも

記したやうに、陳那と護法の中間に位する論師であつ

て、しかも彼は佛不説法の説、或は前十五界唯有漏の

説を立てる。およそ前十五界唯有漏であれば、果位に

聲境はなく、従つて佛が説法するとは云へない。衆生

自身の善根力が親縁となり、如來の慈悲本願が増上

縁となつて、自の第八識の中に存する、色聲の種子を

繋發し、現行を生ぜしめる。そしてこの現行を本質と

し、自の第六識の上に文義の相を生じ、それが如來の

説法に似るのである。故にこの意味に於ては、一の色聲等の種子において、三の功能があり、本質と相分と見分との三を生じ、こゝに三法同種の説が成り立つ故にかく考ふれば、無性は三法同種の説を立てると考へて妨はない。またこの同種の説を親光とするに就て考ふれば、親光は云ふ迄もなく佛地論の著者である。而して増明記には、この同種の説を、佛地論の一師の説であるといひ、また傳説としては親光ともされる^(九)と記してゐる。して見ると、この佛地論の一師は親光と考へられぬでもないが、しかし凡そ親光が、佛地論に於て正しいとする説は、如實義者の説であり、そしてこの如實義者の説は、多くは護法と一致すること、及び佛説法、不説法については、親光は護法に同じく、不説法ではなく、むしろ説法の説をとること等を考ふれば、やはりこの相見二分が同種生か、別種生かに就ては、尠くとも同種生の説でないことが知られる。たとへ親光は護法の門人であつても、師説をそのまゝ奉ずるとも考へられぬが、併しそれかと云つて、

唯識四分説に於ける二の問題

護法と全く反對の説に従ふとは云へない、四分義私記を見ると、同種の説の下に、親光菩薩の義なりと夾註してゐる。思ふにこれは増明社の第二説に據るのであるが、しかし凡そこの説は以上の如く考ふれば、正しいとは云へないのである。^(二)

(三) 卷四 (大正六五、三九〇)

(四) 義鏡云、龍軍論師者、卽是舊翻三身論主、彼説、佛果唯有眞女及眞如智、死色聲等、塵相功德、堅難論師及金剛軍皆同此尺立——本文抄第三(大正六五、四二八) 引

(五) 佛地論卷一(大正二六、二九一)云、有説、如來慈悲本願増上緣力、聞者認上文義相生、此文義相、雌親依自善根爲起、而就強緣名爲佛説、由耳根力自心變現故名我聞文

(六) 唯識疏一本四左、義林章一本廿四右、理趣分述讚卷一(大正三三、二八)法華玄贊卷一(大正三四、六六三) 西明、仁王疏卷上本(大正三三、三六二)

(七) 唯識論卷十、二〇右

(八) 學抄一之三、無性教體之論義

(九) 唯識疏一本五右

(一〇) 卷下十三右

(一) 法隆寺の和上の四分義私記の朱註には、增明記の第一説を以て、可也としてある。

また唯識二十論に依ると、その第八頌に、

識い自種より生じて

境相に似て轉ず

内外處を成せんとして

佛かれを説て十となす^(一一)

とある。長行釋によると、色に似て現する識(了別)

は、他の種子より轉變し、變現して生ずる。而してかの種子と、及び所見の色とが、それ／＼眼處と及び色處とである。乃至觸に似て現する識は、自の種子より轉變して生ずる。而してかの種子と及び所現の觸とがそれ／＼身處と及び觸處とであるとしてゐる。固より眼處乃至身處は五の内處、即ち五根、色處乃至觸處は五の外處、即ち五境に外ならないが、しかもこの外境は識所現の似相、また内根は識の種子とするのである故にまた二十唯識疏にも、種を名けて根となし、相を名けて色となすと云つてゐる。そしてこの第八頌は、

唯識論の第四卷に、俱有依をとく四師の中、その第一師の引證の文として擧げられてゐる。固よりこの第一師とは、唯識疏にもあるやうに、難陀等であるが、いまその釋文を見ると、五識の種子を眼等の五根とし、また五識の相分を色等の五境とすると釋してゐるから従つてこの解釋は、唯識二十論の説と變らない。難陀に於ては、眼等五根が五識の種子なる點に於て、五識の俱有依とならないと云ふのである。

(一一) 所有ゆる自の種子より了別が生じ

又た所有ゆる境に似て現する了別が生ず

此の種子と似て現する了別との二を

牟尼は了別の二種の性に由て説けり

(荻原博士譯、性相誌第二輯所收)

(一三) 卷上四二右

(一四) 同卷十四左

(一五) 四末六五右、太賢學記卷四同之(藏藏八〇、四七右)

而して更に唯識疏に依ると、この頌文に、識從自種生といふ、その自種について、これに見分種と相分種とがあるとしてゐる。見分種とは因縁となる自種であ

り、相分種とは所縁々となる自種である。いま自種を見分種とすれば、その見分種より生ずる識は見分識であり、そして既に見分識が現行すれば、それは必ず境相を帯して起つてゐる理であつて、従つて相分もまたかの所執の外境に似て現するのである。故にかく考ふれば、見分種が五根であり、所帯の似境が五境であつて、心外に別の五境等を立てる要はないであらう（義灯第一解^{（五六）}）。また自種を相分種とすれば、その自種より生ずる識は相分識であり、そしてこの相分識は、見分識に離れない點に於て、境ではなく識であるが、しかもそれは外境に似て現するから色等五境とされるのである。故にかく考ふれば、色等五境は所變の相分、眼等五根は種子であると考へて妨はない（義灯第二解）凡そ以上の二解は、自種をそれ／＼見分種、若しは相分種に限つて解釋したものであり、従つて、かくの如く考ふれば、相分と見分と別種生なることは言ふ迄もない。併しまつたこの自種とは、見分ともなり相分ともなる種子であつて、それ故に見分と相分とは同一の自

種より生ずるとも考へられる。若し見分と相分と同一の自種より生ずれば、所生の識の一分が相分、他の一分が見分である。そしてこの相分に於て色等五境を、また種子に於て眼等五根を説くのであつて、別に大種所造の五根等はありませんのである（義灯第三解）。故にかく考ふれば、この第三解は自種の意味を同種生において解釋するのであるが、それではこの三解の中、何れが正しいであらうか。これに就て唯識疏にも義灯にも何にも記されてゐない。思ふに難陀は前記の如く心實境處の説を立てる。内識見分は轉變して依他の相分を生ずるが、しかしこの相分は執せられて、妄つて我法の外境の相に似て現するのである。唯識論に、或はまた内識に轉じて外境に似るとあるはこれを表す。^{（六七）}故にこの意味に於ては、虚なる外境を遮して、實の内識を存する意味に於て、唯識の理は成立するが、しかしこの内識見分は自種より生ずるとき、必ず相分を變常して起るとすれば、やはりこの相分と見分とは、別種生と云ふより、むしろは種生とする方が、難陀の説

としては相應しいと考へられる。唯識疏に、見分と相分とを俱に自種と名くとあるは、この同種生の意味を表す。故にまた同學抄にも、この同種生の釋を以て、かの(難陀)師の實義とすべきなりと云つてゐる。凡そ以上の如く考ふれば、難陀は同種生の説と見て妨はない。そして唯識二十論の第八頌に於て、難陀の釋と世親の説と變らないとすれば、やはり世親も難陀と同じく、同種生の説と見て妨はない。

また陳那の觀所緣論の最後の(第八)頌には、
識か上の色の機能を

(一六)四末十三右

(一七)前引

(一八)泉抄四之二云、私云、灯三解爲勝歟。則是學抄依二分同種義、見分種子、云釋成見云々

五根と名くること理に應せり

功能と境色とは

无始より互に因となる

とある。長行釋に依ると、こゝに色の功能といふは

第八識において、よく眼等の色識を生ずる種子であり、そしてこの種子を眼等の五根と名ける。種子(五根)と色識(現行)と、また能熏(現行)と種子(五根)とは、互に展轉して因となり、一異であり、非一異であると論じてゐる。そしてこの頌文は、また唯識論の第四卷に、俱有依をとく第一師の引證の文として、唯識二十論の第八頌とともに引かれてゐる。して見ると陳那もまた、難陀と同じく、五根唯種の説を立てると考へて妨はない。そして唯識疏によると、この頌文の機能を釋するにも、また二十論の自種に同じく、見分の種と相分の種とに分けて考へられると云ひ、見分の識は變じて色に似るから色識といひ(第一釋)、また相分の色は識に不離であるから色識といひ(第二釋)、また相分を色、見分を識となし、この二は同種生であるから、色識と種子といふ(第三釋)としてゐる。思ふにこの三釋の中、前の二釋は別種生、後の釋は同種生の説であるが、しかしまた此の三釋が、前の二十論の三解と、同一であり、そしてこの三釋の中難陀は前に

記したやうに、同種生の説をとるとすれば、また陳那も之に同じく、同種生の説であると考へて妨はない。

また前に行相、所縁の行相を考へるについて、相分名行相といふ説は、唯識説においては、世親、陳那、難陀等の説であり、見分名行相は護法の説なることを記したのであるが、今こゝにそれを考へ合せてみれば、やはり同種生の説もまた、世親、陳那、無性、難陀等によつて、共に認められてゐたと考へて妨はない。

故に凡そ以上の如く考ふれば、増明記に佛地論の一師といふは、固より佛不說法家の論師であるが、しかしまたそれは陳那、無性、難陀等を指すとも考へられる

(一九)大正三一、八八八、秘四本二九右引

(二〇)唯識疏(二本十三右)云、若約觀所緣論、陳那即以

五識種子、名爲五根文

(二一)義演云、此(陳那)師云、識者第八識也、功能者五識見相種子、以同種故、此相見種依成處義、說爲五根、此與境色、无始時來、能香所香、互爲田也文

二

唯識四分説に於ける二の問題

いま更に同種生の説について、具體的な例によつて考へてみよう。例へば眼識が色境を緣する場合、緣ぜられた色(本質)の相分は、眼識の内面に寫し出される。この緣ぜられた色(本質)と、寫し出された相分と、及びこれを緣する見分と、此の三は同一の種子より生ずるのである。固よりこの本質は、一般には第八識所變の相分に外ならないが、それではこの相分は第八識の見分と同種生か、どうであらうか。およそ眼識が色境を緣する場合、能熏の眼識は所熏の第八識の中に、本質を生ずる種子と、相分を生ずる種子と、見分を生ずる種子と、この三を熏じてゐる理であつて、しかもこの本質を生ずる種子、即ち第八識の相分を生ずる種子が、眼識の見分を生ずる種子と同種であるとすれば、それは第八識の見分を生ずる種子と別種でなくてはならない。そして若し第八識に於て、相見二分が別種生であれば、同種生の説は成り立たないのである(義灯第八相例失)。また三法同種生であれば、第六識が頓に十八界の諸法を緣するとき、十八界の種子はお

のく別ではなくなり、諸法は雜亂するであらう(義灯諸法雜亂失)。次に二法同種生について考ふれば、これは相見二分が同種生であるとする。して見ると、本質は別種生なる場合もあり、そしてこの本質が別種生なるためには、七轉識が第八識の種子を熏ぜず、たゞ本有の種子より生じなくてはならない。然るに此の如く考ふれば、阿毘達磨經に、諸法(果)は識(因)に於て藏せらる。識(果)も法(因)に於てまた同なり。更に互に果性ともなり、亦つねに因性ともなると云つて、七轉識と第八識とは、互に因とも果ともなるとあるに相違する(義灯違教失)。また欲界にあるものが、上界の天眼耳根を起す場合、能縁の見分、即ち第八識は欲界繫、所縁の相分、即ち天眼耳根は上界繫である。若し相分と見分と、同種より生ずれば、下界の第八識(見分)と、上界の眼根等(相分)と同種となる(義灯果離亂失)。凡そ以上の如く考ふれば、三法同種生も、また二法同種生も、何れも盡理の説とは云へないのである。

(一)四分義私記卷下十四左参照。

三

次には相分と見分とは別種より生ずると云ふ説である。凡そ別種生の説は、前の同種生の説と共に、ひとり義灯のみではなく、また唯識疏、及び樞要に出される説であるが、しかし此の別種生の説については、唯識疏、及び樞要は、有體の相分について別種生と云ふのであつて、従つて義灯の別種生の説の、有體、無體に通ずるのとは別である。そして此の義灯の第二説について、増明記、分量決等を見ても、とくにそれが誰の説であるとも記されないが、四分義私記を見ると、これは護法別義、または佛地論の一師の説であるとしてゐる。こゝに佛地論の一師とは、明かに佛説法の説であり、佛に五蘊、十八界等あり、また實に説法の利他の事業ありとする説であつて、護法、親光等の説である。(二)尤もこの種生することに就ては、護法正義としては、後にも記すやうに、或は同異の説をとるるのであ

から、従つてこの別種生の説は、正義説ではなく、そしてまた佛説法の説に通ずるとすれば、やはり護法別義であると考へられる。また四分義私記には、前記の如く、同種生の説を親光とするのであるが、しかし凡そ以上の如く考ふれば、同種生より、むしろ別種生の説を親光とする方がよいであらう。

(一)佛地論卷一(大正二六、二九一)云、有義 聞者善根 本願増上緣力、如來識上、文義相生、此文義相、是佛 利他善根所起、名爲佛説、聞者誠心、雖不取彼、然似 彼相分明顯現、放名我聞文

而して義灯を見ると、この別種生の説について、三の缺點をあげて批評してゐる。初めに第六識が極微を緣する場合を考へると、極微は唯識説に於ては無體であり、無生無滅であつて、觀行者が假想の慧によつて麁色を微かに分析し、それを極微と觀するのである。故にこの意味においては、極微の體は無でなければならぬ。そして若し相見二分が別種より生ずれば、この極微の相分は別に種子を熏成する。そして若しその

種子を熏すれば、後にその現行が生ずるとき、有體のものとなるであらう(假法種生失)。また瑜伽論^(二)には、極微を建立するは、體あるに由るには非ず。この故に極微は無生無滅なりといひ、或は顯揚論^(三)には、もろもろの極微はたゞ假想を以て立つるのみ。自體は實に無なりともある。そして若も相見二分が別種より生ずれば、有體となり、諸論には無體とあるに相違するであらう(違聖教失)。また極微は假法であつて、種子を熏することはできない。然るに相見二分が別種より生ずれば、假法もまた能熏となるであらう(假法能熏失)。

凡そ義灯に示される三の缺點は以上の如くであるが、しかもこれ等の缺點は無本質の場合に起る。一般に無本質の場合においては、相分は無體となるから、従つてこの相分を見分とは別種生とすれば、以上の如き缺點を生ずるのである。故にまたこの別種生の説も、同種生に同じく、盡理の説とは云へない。

- (二)卷五四(大正三〇、五九七)
(三)卷一八(大正三一、五六九)

四

かくて前の同種生の説にしても、また後の別種生の説にしても、これを嚴密に考ふれば、盡理の説とは云へない。故にこの理を盡す場合においては、相見二分について或同或異の説が生ずることは當然でもある。

或同或異の説とは、無體法において同種生、有體法において別種生とする説である。實體ある五塵の相分は見分と別種生なることは言ふ迄もない。性境不隨心である。無體なる空華等の相分は、見分と同種生でなければならぬ。獨影唯從見である。また因位の第七識の見分が、第八識の見分を緣する如き、その相分は所緣の第八識より生じ、また能緣の第七識よりも生ずる

帶質通情本である。そしてこゝに性境、獨影境、帶質境といふは、謂ゆる三類境であつて、この三類境については、更に委しく考へなくてはならないが、しかしそれは更に別に記したいと思ふ。そしてこの或同或異の説が、增明記にもあるやうに、護法正義なることは

言を俟たない。また唯識疏には、前にも記したやうに相見別種生の説を於理爲勝といつて、同種生の説より勝れるとするのであるが、しかしこれは五塵の性境を緣する點に於て、別種生の説を立てるのであるから、從つて義灯の三説では、或同或異の説の或異の邊に當ると見て差支はない。また樞要にも、同種生と別種生との説が記され、或同或異の説は出されぬのであるがしかし樞要の第一説は義灯の同種生の説、また樞要の第二説は義灯の或同或異の説に通ずるのである。^(四)かくて相見二分が同種生か別種生であるかについては、或同或異の説が正しいのである。

(一)卷四(大正六五、三九二)

(二)一本五八右三

(三)上未二左

(四)學抄一之六相見別種是此正義之論義

五

では本質と相分とは、同種生か別種生であらうか。

義灯を見ると、これに就て、同種といふ説と別種といふ説とを擧げ、そして親所縁と疎所縁とは、その種子が各別なる點に於て、別種とする説が勝れてゐるとしてゐる。第六識が第八識を緣する場合、相分と本質と即ち第六識の相分と第八識の見分と、この二が同種生であれば、同一の種子より、緣慮の法（第八見）と非緣慮の法（第六相）と生ずることになるであらう（慮非慮失）。また眼等五根において、第八識に變ぜられたものは、因緣變なる點に於て、根としての發識取境の實用をもつてゐるが、しかし第六識に變ぜられたものは、分別變なる點に於て、たとへ龜毛等の如く無體ではないにしても、しかしそれかと云つて發識取境の實用があるとは云へない。故にこの意味に於て、五根には實と假とあるのであるが、しかし若し本質と相分と同種生であれば、假法と實法と同一の種子より生ずることゝなつて、二の身根は相等しくなるであらう。（二身根等俱失）。また一種より實法（第八相分）と、假法（第六相分）と生ずれば、一種より實と假と生ず

ることにもなるであらう（一種生假實失）。故にかくの如く考ふれば、本質と相分と同種生とする説については、以上の如き缺點を免れぬから、従つて別種生の説を勝れるとするのである。本質と相分とは別種生でなければならぬ。そして相分と見分とは、或は同種生でもあり、或は別種生でもあるが、しかし固より後三分は同一種である。

（一）義灯（一未二四右）云、然相與質、一云同種、一云別種
雖有二義、相質種別、理亦應好文

（二）學抄一之六、相質種別理亦應好之論義

六

凡そ以上の説は、護法説を中心として考へたのである。ではこれに就て安慧は、如何なる説を有してゐたであらうか。固よりこの同種生、別種生の説は、唯識論において明かに説かれてゐない。佛地論には、佛不説法の説と、佛説法の説とが記され、そしてこれ等の説は、同種生、別種生の説を豫想せしめる點において

關接に向種生、別種生の説が示されるとも云へるが、しかしそれにしても直接に説かれてゐるのではない。およそ同種生、別種生の説の出されるのは、唯識疏、及び樞要である。そして樞要に於て、また後の了義灯に於ても、この同種生、別種生の説が記された直ぐ後に、三類境の頌文が擧げられ、この頌文は、唯識論にはなくして、玄奘三藏の印度相傳の頌文なることを考ふれば、やはり此の同種生、別種生の説もまた、三藏相傳の説であるとも考へられる。そして唯識疏、及び樞要に於ては、同種生と別種生との二説が擧げられ、義灯の第三説、即ち或同或異の説は省かれてゐる。故に古來の學者は、唯識疏等の別種生の説が、義灯の第三説の中、有本法において、或異の點を示すとして、會通するのであるが、しかしそれは兎に角、相見二分が同種生か、別種生かに就ては、或同或異の説が護法正義なることは、また護法が種子の新舊合生説をとることに徴しても知られるのである。

では安慧の相見二分は、同種生か、別種生であらう

か。また之についても唯識論に於ては、何も論ぜられてゐないし、また三十頌の安慧釋にも記されてゐない且らく樞要によると、安慧は相見二分もまた自體分と同じく、種より生ずる。即ち見分は自體分と同種生であり、相分は或は同種生ともいひ、また別種生ともするのである。して見るとこの説は、殆んど護法と變らないのであるが、しかし凡そ安慧の二分は所執の無であり、また種子は實ではなく假である。假なる種子より實の現行を生ずることはできない。また同種より他の自體分と、所執の見分とを生ずることはできないとも考へられる。併し安慧の種子には、増明記によれば、實法を生ずる種子と、假法を生ずる種子とあつてこの二がともに和合して、一に似てゐるのであるが、しかもこの種子とは、心生起の意味に於ては、假有であるとされる。月藏、即ち護月もまた種子の意味を、かく考へるのであるが、して見ると、依他の自體分と所執の見分と、同一の假の種子より生ずるとも考へられる。この點に於ては、明かに護法の説と同一ではな

い。また相分が自體分と或同或異といふは、相分と自體分と同一の種子より生じても、しかしこれは同一の穀種より、實なる果と虚なる果と生ずるに同じいのである。また或異といふは、相分と自體分と別種より生ずることをいふ。虚なる果を生ずる種子は、別になければならぬのである。凡そ安慧の説を記せば、以上の如くであるが、して見ると安慧に於ては、相見二分は、或同或異となるであらう。明かにその點に於ては護法と變らないのであるが、併しその種子の考へ方に於ては同一ではない。かくて凡そ以上の如く考ふれば同種生、別種生の説においては、世親、陳那、無性、難陀等は、同種生の説であり、これに對して、安慧、護法、親光等は、別種生、若しは或同異の説であると云へるであらう。

(一)卷四(大正六五、三九一)

展 望

最近英米の宗教哲學界

十九世紀以來の華かな英國思想の主潮は勿論「内在論」であつたが、最近の思想は内在論の反動としての、内在論的方法の再批判が行はれ、趣くところリアリズムの傾向を帯びつゝある。然し英國思想史から推して其は決して所謂リアリズムに終るものではなく、今のところ總括的に、内攻しては The existent Reality の把握に、外現して Staterman Ship としたる Community の組立である。

オックスフォードの哲學思想は今後も當分ヘーゲルの影響を棄て得ないであらうが、ケムブリヂの哲學思想はグリーンに起れる新カント學派の影響が残つてゐる。ウオード、シヂキク、バルフォアの影響は勿論強い。ケンブリヂのテナント教授はジェームズウオードの門下であるが小菲學者と共に獨逸の危機神學の反響としての超越神の提唱に耽つてゐるのも面白い。

一體にこゝの思想には聖書の批判的研究から動きを受ける

宗教思潮がなべての方面へ相當の内燃力を有つてゐるので此の方面の關心は決して忽せにすることが出来ぬ。ニューマンやコールリヂの系統は今尙社會思潮の強力なフアクターである。現在の英國宗教思潮は倫理的研究が濃厚である。此は實に英國思想史を一貫しての問題であらうと思はれるが、例へば英國觀念論派と言はるムブラドレー、ボザンケツト、グリーン、ケアーズ、プリングルバチソン等は自我實現を目的として「自律」を尊重した。彼等は要するに神と人間との間に究極の宇宙を畫き、その裡に實在を求めて、然してかゝる精神力の所産を宗教と心得てゐた。彼等一群の思想にはカントとヘーゲルの思想形態を完全に抜け切ることが出来てゐなかつた。(人格的理想主義を説くソーレー教授もそうである。)

英國思想の特異性を鮮明に爲したは實にパーソナルアイディアリズムの英國觀念論者である。即ち、スタウト、シラー、ヘースチングラツシダ、マクタガルト、ジェームズマルチノー、ジョンクツクウキルソン等は明かにカントやヘーゲルの人格論とは構想を異にした。ロツチエとは幾分接近してゐるが方法を別にしてゐると思はれる。その所求は等しく自我實現であるが、共同體、義務、忠誠を語るを本旨とし、國家と社會的意識としてそのまゝ、顯現される人格的意識に宗教を意味付けてゐる。教會を中心として獨立する宗教意識を好まない。

此の思想はブレイトーの *Republic* の如き世界を構成すべきであるが、果せる哉、此のブレイトーの思想の實現を目してゐる。學者が相當に集つてゐる今のエディンバラのテイラーは實にその代表者である。サンタヤナ及び僧上インヂ

も此の傾向を強く有つてゐるのは周知のこと故、紹介しなす。テイラーの近著は *The Faith of a Moralists* (S. I. Theological Implication of Morality. S. ii. Natural Theology and the positive Religions) 1930 は以上の思想的機關

に基づいて正に最近の名著である。此の書に就いての私見を近く發表する豫定であるが一言すれば彼は從來の内在論に反對する。テイラーは超越神の確信を保護することに依つて自我の實在を認める人である。彼に従へば神は單に内在論的證明で終るべきものでばない。權威の確立を認め命を高めるキリスト教の根柢に思索的奉仕を續けることが哲學であらねばならぬと。 *The Problem of Conduct* に明かなる如く、一面に於いて彼の倫理觀にはブラドレーの餘影が残つてゐる。彼はブラドレーの門下であつた。又バルフォアの思想の反映も多分にある。

同じくブレイトーのアイディアを以つて人格の神聖化を達成せんとする宗教哲學者として有名なクレメントウエブが居る。何程かヘーゲルに通ずるものなしとはいへないが、キリスト教の歴史的井戸より絶えず人格の素を汲み上げ、寧ろカントを通ずることに依つてその個性の神性を仕遂げてゐる。彼

は人格的理想主義者として英國の今日最も有力なイギリスムを受け續ぐ人であらう。ウエブは曰ふ「宗教史は全的人格が全一的個性の「振舞」を形成する一過程と見るのが正當である」と。但彼の神性は英國思想特有の人間主義的限界に止る。(近著 Webb, C. C. J. Religion and Theism; A Study of Religious Thought in England from 1850.)

同じく人本主義的研究としてターナーの「宗教の發達に於ける諸要件(哲學的及心理學的研究)」(一九三四年)は面白い。其他英國哲學協會一派のアレキサンダー、スタウト、ブロード、ミューアヘッド、ラツセル、ブラウン、マツケンジー、ヒックス等古豪の活動、ロヂ、マクヅガル、インヂ等の研究、別してサンタヤナの動きは括目すべきものがある。

米國は今や學術研究の熱意が澎湃として滾り多くの小壯學者を輩出せしめてゐる。此等の指導的役割を演じてゐるのはラヴジョイ、マクギルヴアリー、モンターギユを初め嘗てサンタヤナを中心として動ける新實存論の一群、ホルト、ペリー、プラット、ローデアース、ドレック、ウドブリデ及びデューキーなどである。此等は科學的構想と分析に基づいて人本主義研究に興味を有するものであつて、且、ジエームズのブラグマチズムは最早抜き切ることの出来ない方法上の要素になつてゐる。

米國思想史は精神の哲學を科學的解釋に依る宇宙論に解き擴げて見る傾向が特色であつて、その種蒔きは實にフイスク

であつた。アルコット、エマーソン、カボット、ハワイソン、ハリス、ブルックメーヤー、ダウキドソン、バルマー、ジェームズ、ロイスなど皆その傾向を襲ひ、終に今の新實在論者に及んでゐる。

宗教哲學者として著明なエマーソン、ロイス、サンタヤナ、ホッキング等の系統は別に新理想主義の特色を持つのであるが、然しフィスクの宇宙哲學概論全五巻の初頭に於けるロイスのあの長い解題を見ても矢張り科學批判の傍證に立つ宇宙論者に一括して考へられてもよい。エームズの宗教論もブラグマチズム以後の右の正統を受くる米國思想の特質を多分に發揮してゐる。

米大陸には今や二人の大思想家が世界の人氣を博して居る一人は人も知るデューキーであるが、他はハーバードのアルフレドノースホアイトヘッド教授である。

ホアイトヘッド教授の近著はの Progress and Reality: Adventure of Idea; Nature and Life; 三種である。此の思想は素々、英國ケムブリヂよりの輸入であるが右に述べたフィスク以來の米國思想の宇宙論をたのしくも亦いみじく大成せしめた觀がある。米國思想にては「Pragmatism-empiricism-realism-creative-novelty-Interpretation」の概念に常に接するが、ホ教授に至つては此れらを用ひて獨自の形而上學を組織し、其等概念の主觀性を消去して人間主義的知識は大自然の

一型に歸せぬことを證明してゐる。神聖主義も彼に於いて

は「知界に咲けぬうるはしい頌歌」に過ぎぬ。自我創造は超絶體でなく、自然の條件として作用してゐる直接にして情感的な自我愉樂の型様として我が自然體の中から受取る物理的精神的過程である。

彼はニユートンの力の説明を排して「説得の方法」を哲學は重んずべきことを主張し、内在論的方法や自然主義の敘述方法を排し「世間的解釋」を哲學の方法として採用してゐる。その世間的解釋はプレトリーの方法を再現せんとしてゐる。究極に於て、ホアイトヘッドも亦プレトリーの學徒に過ぎない。

（創造力に非ず）表象なる故、神は世界と融合を求め、自我は此の世界と結合共存に在る故、自我實現の神はなく個性の愛が實在する。創造力は説得力の要素として實現さるゝものにして、此の點でキリスト教義はプレトリーの教義に通ずるものと考へてゐる。又、ホアイトヘッドの「永遠の對象」はプレトリーの「永久の相」と共通のものである。彼に従へば神とは一切の創造以前ではなく、一切創造と共に創造可能の絶對的富源が無制限的及び概念的に顯はれたものであつて、神の原性は彼の永遠對象を含める概念的感情の簇生せるものである。而して生命は一つは個人の經驗の時、一つは最も手短かに自己愉樂の状態にあること。即ち無限に創造し意圖して漸新性の汪溢してゐることであつて、それをば世界の一型態と決定すべきものである。

靈魂は此等の生命——世界をつゝみ、且構成してゐるもの

で、情意は靈魂の世界に對する反應にして、云はゞ「人の經驗の流」であつて終に自然界に歸一するものである。敢て意識の流れでない。

自我も靈魂も世界も神も「經驗の流れ」として自己統一の永久の相たる自然に同一のものであつて認識論は意識や感覺の狭い視野に閉塞されるべきものでない。従つて近代の分類科學は根本的に誤つてゐて、生命を知ることが出来ない欠陥を持つてゐる。ホアイトヘッド教授の認識論は却つて分類出来ない事實を認定することに依つて世界の意義價値を發見せんとするものである。

今や因果律的世界觀は列國思想に於いて單なる可能性の原理に代つてゐるが、ホ教授に於ては既にその臭味すら見當らない全一の生命に歸して了つてゐる。

要するに彼の方法は自身も云へる如く、デカルト、ヒューム、ロック、ジェームズ、ベルグソンの影響を受けてプレローに世界を再建せんとしてゐる。餘裕派の如き面影はサンタヤナル酷似してゐるが、サンタヤナの如き理想主義、及び浪漫主義觀念は殆ど持つてゐないのでホアイトヘッド宗教哲學なるものが果して何時建設されるか待遠く思つてゐる。

(英國にデヨーデホアイトヘッド氏あつて優生學、精神分析方面の研究より社會改造を志し、宗教道德の檢討にも配意して續々大著を出し與論を動かしてゐる。同姓なる故附言

しておく)

新刊紹介

熊野義孝著

基督教要義

新 生 堂

先には辨證法神學概説を著し、近くは基督教教理の重要テーマである終末論を、更にキリスト論を、それぞれ該博銳利な筆を以てものされた著者が、その深い教理の理解を底に潜めて平易に坦々と書き綴つた基督教概説である。二論に分れ、前論は基督教信仰の本義とし、後論は基督教者生活の要義として基督教の教の根本、中心項目を二〇に分けて綿密に論述し、それに依つてなすべき生活態度を又十五章に分けて述べられてある。勿論著者の貫くところは福音主義であり、潑刺として而も敬虔な信仰をその學識に包んだ良書である。基督教に關する入門書としては最も手頃なものであらう。(大井)

増谷文雄著

明治高僧傳

日本評論社

徳川時代に殆んど國教として君臨する勢力を有してゐた佛敎は、明治の新政の始まると共に甚だしい迫害の嵐に遭遇した。この嵐に練磨されて佛敎は更に新たな勢力となつて甦つた。この嵐に抗して佛敎の眞理の爲に戦つて來た人々、更にその後、入り來たつた異敎異學に對して護敎に盡し、法の爲に身を獻げた人々——かゝる先驅者の心に生きる時初めて今日の佛敎復興も單に表面の華奢に終らぬ底力を把持し得るであらう。本著者は既に雜誌「眞理」誌上に明治高僧傳を興味ある讀み物として連載しつゝあつた。本書はその稿をも含んでゐるが大體に於て新たな筆致と統一ある體裁とをもち、傳記的明治佛敎史としても見得るものである。選ばれたる高僧八人福田行誠、島地默雷、原坦山、釋雲照、南條文雄、井上圓了、清澤滿之、渡邊海旭、それ／＼學に行に識見に社會的活動に多くの功績を残した人々である。尤もこれら謂ふ所の高僧を選ぶに當つて、その肯定に於て難はないとしても否定に於て異を立つる人もあるであらうが、限られたる著書の性質として敢て難ずるまでもないであらう。著者の輕快な筆さばきは既に人の知るところ、資料を巧に驅使して各人の面目を躍動させつゝ明治佛敎の動きを傳へてゐる。(丸川)

日本宗教史研究會編

寺院經濟史研究

三教書院

本書は嘗て本欄に紹介した「日本宗教史研究第一輯」に次ぐ第二輯である。研究態度や組織に就ては既に述べたので此處には繰り返へさないが、この中に述べられた五つの論文中三つが中世の興福寺に關する寺院經濟史的研究である。これのみより見ても、同じ部類に屬する問題が新進の學者によつて、色々の方面から研究されてゐることに快哉を叫ばざるを得ない。

竹内理三氏の成功榮僣考——日本寺院經濟史の一節としては興味深い研究である。成功榮僣の源流を贖の制即ち以財獻罪出金當罪にあると指適され、これが官人に於ける贖勞となり更には賣官となる過程を論ぜられてゐる。吾人は宗教の立場より氏が多く扱つて居られる寺社の建立維持に關する件に就て一言述べたい。氏は宗教的な場合にも、榮僣成功と云ふ立場のみから、封戸を有しても莊園なき寺院に於ける經營、維持費の主要財源は成功榮僣にあると言ひ得やうと云はれてゐる。一面にこの要素を重要視しなければならぬことは勿論である。特に榮僣成功を受ける様な上の人に於ては確かに氏の論ぜられる通りであるが、その内心に宗教心の満足をも

考へねばならない。それはこれに参加した下の多數の人々を考へる時明かとなることである。即ち彼等は榮耀や成功を受けずとも喜んで財物や勞力を提供してゐる。これは以財破罪と云ふ exchange が相替らず残り佛教的意味を多く持つた Exchange として、金錢、勞力を提供して、成佛或は不滅と云ふ反對給付を受けることを目的としたものである。財物と榮耀成功とを交換することは、其身を高貴にし、子孫の安泰を計る有力な手段であるが、寺社の建立、維持は榮耀成功を得なくとも、そのこと自體が人を神聖なものとなし、死後の冥福或は不滅を保證するものである。これが後にはより現世的の exchange となるにしても、宗教的要素を全く無視しては不可である。この後盛んになる勸進の廻國もこれと一連の社會經濟史の變化の中にあるものである。勸進に宗教的要素が強くあらはれてゐる以上、本論文に無視されてはならない。

寶月圭吾氏の中世興福寺に於ける用水の統制、中村吉治氏の田地に神木を立てること、小野晃嗣氏の興福寺山座衆の研究は何れも中世庶民と寺との關係をあらはすものとして、吾人の問題とする民間佛教史に益する所が非常に多い。

阿部眞琴氏の明治維新に於ける社寺領の處分は史學の人々に研究態度の根本的反省をして貰ふ最もよい論文である。明治維新の社寺領の處分に關しては記録のみによらなくて、當時の事情を知つてゐる人々が（直接でなくとも）まだ多い傳説として一層大きな變形をしない現在の中にこれを集められ

ねば恐らく取り返へしの付かないことにならう。これに氣付かれてこれに關係した人々の心の動きと云ふ様な文獻のみでは見られない機能方面を知り、これを文獻の上にも及ぼされたら、史學に於ける文獻の見方に革新をもたらすことが出来るやう。文化は一つの複合體である、注意して全般を見れば一つの動きが目につき機能的な研究が出来る筈である。史料の多きに負けて、白から迷路に入るの、うらみはないであらうか。妄言多謝。

（杉浦）

椎 尼 辨 匡 著

佛 教 哲 學

大 東 出 版 社

佛教の哲學的究明といふことは現在に於てきわめて魅力ある言葉である。究明の場合、おそらく二つの方途があるであらう、その一つはわれわれが現に通念としてをる「哲學」といふ範疇から、佛教の教義組織、歴史を整理、體策化することであり、他は謂る佛教に據つて哲學組織を考へることであらう。しかしその兩ながら未だ必ずしも全きものを見ることが出来なかつた。最近にをいて、椎尼博士の本著は金子大榮氏の近著とともにこの方面に於ける白眉である。本書も亦いひうるならば右にいふ前者に屬するものとして、將來佛教哲學を究めるものの標準、道標となるべきものであらう。

序論から佛教認識論、佛陀論、實相論、人生論に分けられ在世佛教から成立佛教、發展佛教に極めて鋭敏な理路が大綱的に辿られてをる。特に在世佛教は哲學だとせられて論議の中心がをからてをるやうで、又成立經典の解釋、究明も若き頃の著書の造詣がこゝでも光つてをる。

全巻四〇〇頁の大冊であるが、重點は、佛教の認識論の特質を究明するにをかれ、就中、ものの全體を心理的立脚から解き明かしてゆく佛教思维の特色が抉出されてをる。第四編の實相論に於てはしかし著者独自の見識が澎湃として溢れ、佛教の歴史哲學的解釋や右にあげた第一の態度の如きが指示せられてをる。

講學、傳道に多端なる著者が充分に良心的な本著を送られたことに對して學界は深い感謝をなすべきであらう。(石津)

Balca, Nicolae.

Die Bedeutung Gogartens und seines Kreises für die Pädagogik der Gegenwart.

Weimar, 1934.

經濟的政治的苦難に伴うて思想的紛亂も現世界に共通の大問題である。殊に獨乙はその中心地帯の一つであり、苦惱の道を進みつゝある。精神界の確立と指導との爲には外部からの壓抑、制禦のみでは不可能である。人々の心を如何に養ひ

育むか、そこに色々の指導原理がある筈である。現時の獨乙の言論は勿論多大な外部の壓迫の許にあるが、併し教育を如何にすべきかに關しては多方面の研究が試みられつゝある。

“Pädagogische Studien und Kritiken” 叢書もそれらの試みの一つであり、本書はこの叢書の一つ(第九卷)として出版されたものである。ユーガルテンはもとゞ神學者であり教育者ではない。教育學に對して何の理論を呈出してゐる譯でもない。けれども彼の世界の解釋、人間の運命に關する諸問題の呈出と追求は、教育の原理としても當然問題になるべきものであり、殊に、觀念論、自由主義、個人主義等に抗して現下困苦の状態の中にある人間の幻想を拂ひ、神學的人間學を以て現在の狀態の中に更に一步深く人間の位置を見定めて行かうとする態度は教育界にとつても重要な指針を與へるものである。我國の現状に於ても亦興味を以て考へ得る問題であらう。(木下)

Bischoff, Dietrich.

Wilhelm Diltheys geschichtliche Lebensphilosophie.

Berlin, 1935.

最近の哲學の流はデイルタイ的の線の上にある。ステテンツエルをはじめリーゼヤリーベルト等がいつてをるとほりであ

る。それはわれわれの現實、われわれの世界を生に於て、現實存在に於てそこに通ふ呼吸を究めやうとする動きである。實存の哲學がわれわれの現實を内向的に問題とするといふことが出来るならば、デイルタイのそれはその外劃をうけたまわるとも考へられよう。

われわれの現實の全體を人格にをき精神生活におき、その中心から放射して時代、社會、雰圍を究める。了解心理、型、靈心理の學派的立場から近くはヤスペルスやロータツケルををり、宗教方面ではワツハがをる。

彼の生の究め方が右のやうに歴史的方法をとり、その仕方は歴史に皮肉血實を蘇らしめるものとして、方法論上の難點はあるにしても、そのメリツトを約束する點に於てデイルタイ哲學は當代一方の覇である。本書はミツシユヤ最近のデゲナーの著とともに彼の生の哲學を求るものにとつては好個の參考であり、とくにカントとの關係が詳論せられてをる。(石津)

Congrès International des Sciences Anthropologiques et Ethnologiques. Comptes-rendus de la Première Session Londres, 1934.

London, 1934.

昨年の夏ロンドンで開催された第一回國際人類學民族學會議の結果に就ては、待望してゐた所であるが早くも昨年中

に、ここに紹介する報告が出版されたことには驚かすに足りない。最初は何れの紀要にも見る役員各國代表者會員組織その他であるから省略するが、唯だ姉崎先生が出席されてゐることを一言して置く。

内容としては會長の演説、ハツクスレー記念會演説及び聯合會の演説を載せて分科會の記事に移つてゐる。分科會はA a解剖學及び體質人類學、A b人類計測學及び技法標定、B心理學と人口學及び人口問題、D a民族誌一般、D b民族誌——アフリカ、D c民族誌——アメリカ、E工藝學、F社會學、G宗教、H言語及び文字に分かれてゐる。

宗教學に關係深い部分のみを略述すれば、宗教學の部はE O. James が Chairmann で Cooté Lake が Secretary である。有名な人の論文の名前を擧げるなら、Schmidt の「最古の人々に於ける原始的供儀」Pettazzoni の「未開人に於ける信仰告白」Koppers の「トーテムイズムに關する研究」等が特に目に立つ。古代宗教史の方面では Murry のエヂプト、Hooke のペロロニヤの宗教の研究があり、呪術、宗教に關するものは非常に多い。S. A. Cook の如きは呪術宗教的觀念から神學哲學の關係にまで及んでゐる。

社會學の部これは宗教學にとつて非常に重要視しなければならぬ。社會學と云つても、宗教と儀禮の社會的様相を研究するもので、Sociology of Ritual などと言葉さへ現はれてゐる次第で、宗教儀禮の社會學的研究とも云ふべきものが

華々しく論ぜらしてゐる。これこそ今後の宗教學研究者にとつて忽せに出来ない傾向である。この部會は Seligman が Chairman で、Firth が Secretary である。Mauss の儀禮の研究、Lévy-Bruhl の祖先崇拜等佛蘭西の宿將の發表に對して英國では、Marrett の「宗教の病氣としての儀禮主義」を初め Hocart, Evans Pritchard, Firth, Raglan 以下優秀の學者の儀禮論より、近年賣出しの Mead 女史等の儀禮に關する意見まで、すうつと並んで壯觀を極めてゐる。尙ほ此處に最近歸朝された岡正雄氏の「日本に於ける祕密團體」と云ふ發表のあることを附言して置く。

この外心理學の部會では Chairman の Bartlett を初め、Mc Dougal, Ginsberg、民族誌の方では、Hoddon, Anker-Hann 以下宗教學に親しみの深い人々の研究發表が多数にある。然しこれ等はフルベーパーでなくてレジニメであるため、充分な内容を知ることが出来ないのが甚だ残念である。何とかしてフルベーパーの出版物を得たいものである。(杉浦)

Dien, Hermann.

Kritischer Idealismus in theologischer

Sicht.

München, 1934.

ものである。その意味でまた彼の辨證法神學の批評にもその論據の根本に於ては同意したいと思ふものである。

實存主義哲學と辨證法神學、或は觀念論的哲學といふ問題は今日の形而上學乃至神學問題のうちで反省、究明するべき最急の問題の一つであらうかと思はれる。とくに人間「實存」の境地在成立神學に直接連繫し得るか如何か、兩者はことわりなしに接ぎ合はせることの出來ぬものではなからうか。われわれはカトリックに興つてをる自然神學の問題と思ひ合はせても、今のプロテスタント神學はまた新らしきクリシスをもつてをるのではなからうかとみてよいのではないかと思ふ。われわれの疑問に近い問題を投げ與へたのがデウムであつた。本書はその中心問題として、實存の哲學の特質を究明しその神學との關係を論じてをる。バルト神學批評の偉大な參考書の一つ。(石津)

Gerber, Karl.

L'er Universalismus bei Ohnar Spann im

Hinblick auf seine Religionsphilosophie.

Bonn, 1934.

本書は學位請求論文であり、シュパンの宗教哲學を取扱つた點で特殊なものではあるが、批判的な態度で叙述されてゐる。

先づ第一部に於て、自然主義社會學（コムト、スペンサー、シエフレ）形式社會學（ジムメル、ヴント、フイアカント）及びマックス・ウーベルの宗説を全體主義に對立する個人主義であるとしてこれに對するシュパンの批評を概見してをり第二部に於てシュパンの全體主義を敘述すると同時に他の全體主義者（プラトン、アリストテレス、トマス・フオン・アクイノ、浪漫主義、シエリング、ヘーゲル）に對するシュパンの見解を述べてゐる。こゝで著者はすこしばかりシュパンの宗教社會學にも觸れ、第三部に於てその宗教哲學を紹介してゐる。シュパンによれば、宗教は精神的全體性として把握されるべきであつた、經驗主義や實證主義は排斥されねばならない。神の概念への到達も全體性及び實在の概念によつてなされ、これによつて神の存在の證明も可能である。信仰は知識に先行し、あらゆる科學の基礎をなすものであつて、信仰と知識との結びつきは全體性的世界觀によつて可能であるといふ。（小口）

Nalinaksha Dutt.

The Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāra-
mitā, With critical notes and introduction.

新刊紹介

現在の二萬五千頌般若經の何れもが彌勒の現觀莊嚴論を卷頭に附し、經の本文中にも亦隨所に釋頌の文句を挿入せるものなることは周知の事實である。即ち現存の原典は何れも彌勒の現觀莊嚴論に依つて註釋せられてゐるのである。漢譯系統の經は多くはこの彌勒以前の翻譯であり、この點原典に譯本とに大きな相違が存する。而も譯本系統の註釋としては龍樹の大智度論とこの流れを汲む嘉祥大師の小品經義疏が代表的のものとして現存する。従つて、この龍樹系のものに對して彌勒系の註釋が對等のものとなつて價値を有するものである。註釋に於けるのみならず亦經典そのものの内容も決して現存漢譯經典と一致するとは限らない。即ち、帝大所藏の河口師將來本二種をとつて見ても或は玄奘譯に一致する部分あり、或は羅什譯に一致する個處あり、何れのものとも相違した同類異本たることを示してゐる。従つて、この寫本の出版は一面漢譯經典に對する異本として、亦漢譯系註釋書に對する異つた註釋書として、二重の價値を有するものである。今氏の出版はこの經と註釋とを合採した二萬五千頌般若の無生品第二十六即ち小品に該當すればその初品迄であり、註釋の方からすれば第一章の *saṃkāraṇāṅga* 迄であり、後七章を残すのである。然し、この一部分の出版も初めに彌勒の頌文を出しその本文との相應個處を指示してあるので二者對照して研究に至便である。唯我々としてはこれに加ふるに漢譯

系のものを脚註に附して始めて研究上の完璧を窺みうると考へるのであるが、それは氏に對する註文としては無理である。唯この書の出版が近き將來に完成せらるるならば、漢譯系のものとの對照し、般若研究の上に新轉回を望むことも亦程遠からぬと云ひうるであらう。(梶芳)

Obermiller, E.

The Doctrine of Prajāpāramitā as exposed in the Abhisamayālaṅkāra of Maītreya.
Leningrad, 1932—33.

この書は標題の示す如く、Abhisamayālaṅkāra の解題であることは言ふ迄もない。先づ第一章に於てこの書と關係する諸書を擧ぐるのであるが、その初めにこの書の註釋書を擧げ、次いでこの書と關係ある二萬五千頌乃至八千頌般若等の經論に就いて解説を施し、第二章に於いて、この書に説く梗概を略説するのである。就中、三乘地に分ち、saṃbhāra-mārga, pratyeka-mārga, darsana-mārga, bhāvanā-mārga, śāstika-mārga の五種道に就いて初めに小乘に説かるる聲聞地及び緣覺地を概説し、次いで大乘に於いて説かるる説を紹介する。第三章に至つて大品般若經變趣品第二十及びその他に散見する所謂三乘共の十地及び華嚴經等に説かるる不共の十地に就いて略説する。此處に發達史として注意せらるべき

ものは共の十地に於ける前八地の聲聞地と菩薩地との内面的いて、初めてこの書と不共の十地との關係である。然しこの内面的交渉發展の歴史的認識は龍樹にしても亦この書の著者彌勒にしても既に出來上つたものの上に於いて關係交渉を求めてゐるのであるから、更にこの書の理解を通して原典の批評に迄進むべきである。然しこの解説書としてはそこ迄進むことを無論任務としてゐるのではなからう。更に第四章に於て關係交渉及びそれ等の眼目とする sarvākāraṅgatā 以下 dharmakāya に至る八章の梗概を説明するのである。然しこの種の概説は既に我が國では荻原博士に依つて日本佛敎學協會年報第一年に詳説せられてゐる。唯博士のは第一章即ち sarvākāraṅgatā のみ詳説せられて他は未發表であるから、余の部分は之に依つて補ひ得ると云ひえられやう。又梵語と同時に西藏語も對照せられてをり、之に依つて Scherbaty 氏に依つて出版せられてゐる原著 Abhisamayālaṅkāra 或は荻原氏出版の八千頌般若經乃至 N. Dutt 氏最近の出版二萬五千頌般若經等の研究の手引きとなるものであらう。第五章に於いて重ねて上述八章の細目を詳説し、最後の第六章に於いてこの書現觀莊嚴論の著者とその體系を述べる。この書の著者に就いては先づ彌勒の所謂五蓋書を擧げ、その中大乘莊嚴經論、中邊分別論、法法性分別論の三部は唯識系究竟一乘實性論と現觀莊嚴論との二部を非唯識系とし、これに依つて現觀莊嚴論を彌勒著とすることに疑問を抱き、結局後の二

部を般若經と純粹一元的のものと思し、前三部をその中間妥協的のものと推定し、この異つた二系統は何れも無著が異つた觀點から著したものであり、無著の内にはこの二系統が内藏せられてゐたと結ぶのである。我々は既に上述の五部は宇井博士の論證の如く彌勒著と考へるものであるが、純粹學術的には我々に對する異説として尊重し亦注目すべきもが存する。

最後に附表として、梵語と西藏語とを對照して熟語のグロサリーを附してあることは論の理解の上からも亦佛教梵語のグロサリーの上からも大なる便益を與ふるものとして充分の敬意を表さなければならぬ。(梶芳)

Temple, William.

Nature, man and God.

London, 1934

知らるゝ如くウイリアムテムブル(1881—)師は現代に於て最も著名なるイギリスの宗教家の一人であり、曾つてオクスフォードのクイーンズ、カレッジに哲學を講じた事もあるが二九年以來ヨーク大監督の地位にある。著書としても既に *Studies in the Spirit and Truth of Christianity*; *Plato and Christianity* 1916; *Christus Veritas*, 1924; *Personal Religion and the Life of Fellowship*, 1926 など多くの名聲を添

にしてゐる。こゝに紹介する「自然、人及び神」は一九三二——一九三四年グラスゴー大學に於いてなされた宗教講演の王座、ギフォードレクチュアの出版されたものである。テムブル師の宗教著述の中でも彼の立場なり宗教に對する見解が最もよく示された大著である。

かゝる大著であるだけに問題が多方面に亘ると共に、極めて注意ぶかく研究されねばならぬものである。自然的宗教と啓示宗教の關係、哲學と宗教の關係、有神論、權威と經驗、恩寵と自由、歴史の意味等、學徒の熟讀をまつ問題が圓熟した姿に於て提示されてゐる。(棚瀬)

△充實した内容を盛つて第三號を送りえた。編輯の内容について、種々の案はあるのだけれども、雜誌の性質上徐々にこれを實現してゆく外はない。

△この號から印刷所が變り、書肆とその方の交渉のために發行日がおくれてしまったことを讀者諸彦に謝する次第である。

次號からは調子がそろつたから早く出せる筈である。

△最近の氣運のおもむくところ、教界學界を通じて種々宗教關係の雜誌等が刊行せられてきた。それらに對しては誠意その將來を祝福するとともに、また本誌自らの使命をも更めて意識しなければならぬ。

(T・I)

昭和十年四月二十五日印刷
昭和十年五月一日發行

新第十二卷・第三號

不許複製

編輯者 宗教研究編輯部
東京帝國大學宗教學研究室內

石代表者 岩野眞雄
姉崎正治

發行者 岩野眞雄
東京市芝區芝公園七ノ十

印刷者 萩原芳雄
東京市牛込區山吹町一九八

印刷所 萩原印刷所
東京市牛込區山吹町一九八

一册 金一〇〇(送・〇)
三册(半年)金三〇〇(送共)
六册(一年)金五八〇(送共)
六册(會員)金五〇〇(送共)
會員希望の方は現會員の紹介に金五圓を添へて發行所へ御申込下さい。

宗教研究發行所

大東出版社

東京市芝區芝公園七ノ十
振替東京一九四七一番
電話芝二一六一番

文學博士

荻原雲來著 (新刊)

菊判二百八十頁・布製函入
定價壹圓八拾錢送料十四錢

釋迦牟尼聖訓集

パーリー原文
スツタニバー
タ譯文

釋尊の教訓をありのまゝに傳へたる原始佛典中の最も原始なるもの。釋尊の說話そのまゝが明瞭に現る。然も其を梵語界の世界的權威荻原博士が嚴譯す。

佛敎思想大系

錢四十料送・圓貳價定約豫・分刊既

| | | | | | | | | |
|------|------|------|------|------|------|------------|------------|------------|
| 佛敎研究 | 佛敎哲學 | 佛敎論理 | 佛敎文法 | 佛敎神學 | 佛敎思想 | 弘法大師の思想と宗教 | 法然上人の思想と宗教 | 日蓮上人の思想と宗教 |
| 文學博士 | 文學博士 | 文學博士 | 文學博士 | 文學博士 | 文學博士 | 大正大學教授 | 關西大學教授 | 立正大學教授 |
| 境野黃洋 | 椎尾辨匡 | 宇井伯壽 | 山邊習學 | 長井眞琴 | 小野玄妙 | 神林隆淨 | 前田聽瑞 | 馬田行啓 |

振替東京芝一七四一
電話芝二一六
番一六

大東出版社

發行所 東京芝一七四一 芝一七四一

文學博士 宇井伯壽著
唯心の實踐
 菊判二百五十頁
 定價貳圓參拾錢
 送料十四錢

文學博士 鈴木宗忠著
 原**華嚴哲學の研究**
 菊判二百頁
 定價貳圓參拾錢
 送料十四錢

立正大學教授 布施浩岳著
法華經成立史
 菊判三百五十頁
 定價貳圓五拾錢
 送料十四錢

谷大教授 稻津紀三著
龍樹空觀の研究
 菊判三百五十頁
 定價貳圓五拾錢
 送料十四錢

文學博士 境野黃洋著
佛敎研究法
 菊判四百五十頁
 定價貳圓五拾錢
 送料十四錢

前大谷大學教授 曾我暲著
本願の佛地
 四六判三百頁
 定價壹圓八錢
 送料十四錢

前大谷大學教授 山邊習學著
佛弟子傳
 菊判四百五十頁
 定價貳圓五拾錢
 送料十四錢

梵藏和淨土三部經
 菊判五百頁
 定價貳圓五拾錢
 送料十四錢

荻原博士序文 文學士 佐藤密雄
 椎尾博士解說 文學士 佐藤良智 共譯
 巴利文和譯**論事及び覺音註**
 菊判八百八十頁
 定價六圓五拾錢
 送料六圓二十二錢

文學博士 荻原雲來譯
釋迦牟尼聖訓集
 巴利文スッタニパータ
 菊判二百八十頁
 定價壹圓八拾錢
 送料十二錢

◇佛敎研究叢書 (既刊十冊)
 各卷四六判、平均百五十頁、定價金六拾錢
 送料六錢、各卷獨立、選擇自由

文學博士 宇井伯壽著
根本佛敎概觀

文學博士 境野黃洋著
日本佛敎發達概觀

文學博士 宇野圓空著
佛敎が要求する宗教生活

倉田百三著
生活と一枚の宗教

顯眞學苑主幹 梅原眞隆著
淨土敎の實踐

大正大學教授 加藤精神著
佛敎哲理の發達

理學博士 海野三朗著
科學と宗教

本莊可宗著
念佛生活の論理的根據

曉鳥敏著
親鸞聖人の信念と神道

文學博士 姊崎正治著

菊判五百六十頁
定價 四圓・送料 十八錢

嘲風會編纂

明治三十年代より現代に至る迄の博士述作の宗教論文二十七篇を收む

巴雜集

近代日本の思想文化に道を與へ、その水準を高めたる名論集

次 目 容 内

我邦現時の學術と古典の研究
 佛教聖典史論
 基督教聖書批評略史
 薄伽梵歌の哲學及宗教
 薄伽梵歌と新約全書
 佛教に於ける身口意三業觀
 文化の原動力としての日本佛教
 教祖の人格に觀する觀念
 上宮太子聖德王
 宗教研究の意味
 人心の感應生活と宗教信仰の意義
 事實の法則と理想と
 探求の態度と安立の態度
 人生の構成と理想信仰

宗教的理想と生活の事實
 現代的と宗教的
 いのちの聯絡
 宗教のいのち
 時代思潮發行の趣旨
 現時青年の苦悶について
 久遠の女性
 (女性に對する佛教と基督教)
 ジャン・ヌダークの示現
 高山樗牛に答へてドイツの文化を論ず
 田園制度
 大學教授の自由とその制裁
 大學教授の任意退職と強制退職
 宗教學講座二十五年の想出

振替東京一七四一番
電話芝一二六一番

大東出版社

發行所 東京芝公園一〇

漢籍を語る叢書

全拾卷

卷別 * 印五月迄配本濟ノ分

- | | | | | | | | | | |
|---------|------------|---------|------|------|--------|------|---------|-------|---------|
| 一、漢籍を語る | 二、論語・大學・中庸 | 三、孟子・孝經 | 四、詩經 | 五、易經 | 六、老子 | 七、莊子 | 八、墨子・荀子 | 九、傳習錄 | 十、孫子・吳子 |
| 德富猪一郎 | 田中貢太郎 | 内野台嶺 | 佐藤春夫 | 山口察常 | 長谷川如是閑 | 室伏高信 | 武者小路實篤 | 山田準 | 飯島忠夫 |
| 宇野哲人 | | | | | | | | | 大佛次郎 |

清新卓抜、親しみ難き代表漢籍の全貌、眞髓が樂々わかる。筆者は何れも斯界の權威姉妹刊「佛教聖典を語る叢書」と共に必備の寶典としてこれを薦む

△各卷金一圓五十錢
 △一時拂金十四圓
 △送料各十二錢
 内容見本
 送呈

發行所 東京芝園公大東出版社 電話 芝一七四九番 芝一七四九番