

『舊約』のアントロポロギ

石 橋 智 信

『舊約』時代、古へのイスラエル人は、己等、『人間』について考ふるところ何如であつたらうか。『ヨブ記』の作者は、『ヨブ』をしてかく云はしめてをる(ヨブ記七ノ一七)

人とは何ぞや

神、これ「人」を大なりとし

神、これに御心をおき給ふ

人とは何ぞや

と。苦難のヨブは人の世をはかなみ、人の身を啣ち、己がいのちをいとひ、生よりは寧ろ死を希ふ。神は然し、これをゆるさず。人、人のいのちを思ふに勝りて、神、人のいのちを顧み重んずる。と云ふのが、ヨブ記の信念である。

舊約宗教の最後の時期、ヨブ記はかくの如き人間観を示す。そもそも、舊約宗教最初の時期からの人間観はいかやうであらう。

しま、以下に、*śōm hay* だとか、*tašših* *nesamah, naphās, ruah* だとか、*šad* *hādham, šs,*

anos等の原意をあとづけつゝ舊約の人間觀、生命觀の思想、信念内容を究明することとした。『詩篇』の『*nesamah*』の語は、*nesamah* は、例へば『*nesamah*』の「*nesamah*」の意味に用ゐられたものである。

『詩篇』の『*nesamah*』の語は、例へば『*nesamah*』の「*nesamah*」の意味に用ゐられたものである。三語とも、それぞれ「息」の意味に用ゐられたものである。*nesamah* は、例へば『*nesamah*』の「*nesamah*」の語であり（列王、上、一七、一七）、『鼻よりいりする^いき』である（イザヤ二、二二）。*nāphās* といふ語も、例へば『炭火を^す氣息』（ヨブ記四一、一三、和譯、二一、一）として用ゐられ、また、*ruah* も呼吸の息の意に用ゐられて『偶像の口には^いき無し』（詩篇一三五、一七）と云はれ、惱めるヨブを叙する際、彼の吐き出す^いきさへくさり、妻にさへいとはるに至るともなされ（ヨブ記一七、一、一九、一七）彼れをして「わがいのちは消え失す^いきのみ」と云はしめ（七、七）「神はなやめるわれに^いきさへつかしめず」と獨語せしめてをる。

要するに、後代、*nesamah* と云ふ意味をも併せもつに至つた *nesamah*, *nāphās*, *ruah* の三語は、*nesamah* もこれらの本來の語義が^いき（吐息又は呼吸）にあつたことが以上の用例から明らかである。

なほ、『心』といふ言葉にも、heart, Herz に於ける如く、元來、*physical* に「心臟」を意味する語であつた *leb* (od. *lehabah*) がある。（ヨブ記四一、一六（和譯、二四）等参照）。この言葉は、時には「なか」（中）の意味に用ゐられる（出埃、一五八、ヨナ、二、四、等）。日本語の「おなか」が「腹」の意味を持つのが聯想されるの^いきである。

如上「極めて physical な concrete な外的な、一部肉體的な「心臓」とか「吐息」とか云ふ意味をもつた上記の數語 nesāmāh, nāphās, ruah が、次には『いきするもの』『いきもの』の意に用ゐられてをる。mental でなく、やはり physical に abstract でなく、やはり concrete に、然し、例へば、「吐息」だとか「心臓」だとか部分的 einzeln に考へてでなく、『いきもの』と ganzheitlich 全部的に把握しての表現であるのが目立つて感ぜられる。例へば、申命記二〇、一六に『敵地に於ては凡ていきするものをいかしおくべからず』との語を見、こゝに nesāmāh なる語が一般的にいきするもの、の意に用ゐられたるを見る。但し、この法規の用語のみならず思想的にも、文献的にも影響をうけると考へられるヨシユア記一〇、四〇、一一、一一、列王、上、一五、二九等にも同一語を見る。但し、此等實例に照し考ふるに、此語は、實は凡ての人間の意味に過ぎず、人間以外の凡てのいきもの一切を含めての見である様には考へられぬ。従つて、古代、イスラエル人がいきから轉じて一般いきものを見るに至つた際、先づ、彼等の思考の視野のといいた範圍は、一般人間であつて、一般活物、一般生物ではなかつたのであらうと考へられる。

以上は nesāmāh としふ語についてであるが、nāphās としふ語についても同様である。ヨシユア記一一、一一に「即ち刃をもてその中なる一切の人（いきするもの nāphās）を繋ちてことごとく之れを滅ぼし、いきする者〔nesāmāh〕は一人だに遺さざりき」とあるによつても、極めてよく兩語が全く同じに一般いきするもの、實は、一般人間の意に考へられてをることが窺はれる。

かうした nāphās と云ふ語を「野獸」「匍ふもの」「家畜」の三種を總括する一部生物の意に術語的に用ゐ始

めたのは上記、申命記等より一世紀餘りあとの文献『僧令』Priester-Kodexである(創、一、二四、等)

要するに、いきと云ふ語が自然にいきものと云ふ意に擴められて用ゐられたあとを此に見るわけである。但し、それとても初めは人のみの意味、次ぎにむしろ、人以外の生物に擴めて轉用されてをるのを見るのである。

かく觀じ來つて、吾人は、上古、イスラエルの民が、先づ、いきを感覺し、その感じを以て活物、死物をけじめし、いきするものを以て「いきもの」と考へわけて行つたのではないかと考へる。して見ると、活きると云ふ言葉 hay なども語原不明瞭とされてをるが、實は呼吸を onomatopoeisch に寫し出したところにこの言葉のおこりをもつてをるのではあるまいか。また、たましひともなり、怒りともなる一語 rāh なども、もともと荒い鼻息を寫音したところに始まる言葉ではなからうか。

上記のいきと云ふ言葉は、遂に、イキノウチーイノチの意をも示すに至つてをる。

ら、ちとしても、そこに、いのちの考察の三方面がこれらの言葉によつて言ひ現はされてをる。第一には、いのちの云はゞ部分的な働き。第二には、それとやゝ正反對に全部的ないのち。そして、第三には、云はゞいのちの今一つ奥の原動力とでも考察されたかと思はれるたましひ。これら、三種のいのちの考察が上記 nesemah, nāphas, rāh 等の言葉のそれぞれにもられてをるやに窺はれる。

先づ、第一、いのちの部分的な働きと結びついて最も多く用ゐられる言葉は以上の三語のうちでも nāphas といふ言葉である。例へば、飢渴のことと關聯して nāphas 飢ゆ(箴言一〇、三)神は義しき者の nāphas を飢

をしめず云々」其他、詩篇一〇七、九、箴言二七、七」と述べられ、また箴言二五、二五、に於ても「遠き國より來るよきおとづれば渴きたる *robdas* に對する冷水の如し」とある。飢渴なぞと關聯しての *robdas*、それがこゝでは此語を以てよばれてをるわけである。飢渴する *robdas* はまた、食物により(箴言二七、七)飲料によつて(エレミア、三二、二五)飽くを知る肉體的ないのちの表現である。故に、また、この *robdas* が斷食するとも見られてをる(詩篇六九、一一、和譯、一〇)相等、感覺的なライフさへ(普通、たましひとのみ譯されるこの語のうちに)併せ考へられてをるのである。「空しき *naphas*」といへば空腹を意味し、(イザヤ二九、八)「満たされし *robd*」といへば満腹を意味する(箴言六、三〇)等、此語がもつ肉體的ライフの意味を極めて明かに示してをるものと思ふ。飢ゑ、また、渴く肉體的 *naphas* は、時には、また、憧憬、愉悅、愛心等の感情の主である(詩篇四二、三、六三、二、八六、四、創世、三四、三、等等)而して、また、知識、認識の主でもある(詩篇一三九、一四、箴言一九、二、サムエル、前二〇、四、等等)

認識の主、知識の持主としては、今一つの語 *nesamah* も、よく用ゐられる(箴言二〇、二七、ヨブ、二六、四三二、八、等)

かく、上古、*iski*(息)を知覺し、これを寫音して *hay, ruh* 等とよんでをつたイスラエル人は、次に一般活物にまで彼等の思考の視野を擴め、これらに名づくるに、*iski*もの即 *iski*するもの故を以て、先きに *iski*を指すに用ゐた言葉を擴大して、*iski*もの意をも持たせるに至つたものと考へられる。然し、又、他方、彼等の思考の對象は、*iski*もの *iski*ものたる所以——即ち、*iski*の問題にまでも及んで來た。そして、その *iski*の

なるものをよぶに元來、息いそを指すに用ゐた語を以てした。此に於てか、本來、息いそを意味した言葉が、更に、生命いのちをも意味する言葉となつて來た(邦語に於ていきのよい魚などと云ふ場合のいきがほゞ生命 *Lebensfunktion* の意をもつのを聯想する)

そのの働き *Lebensfunktion* を部分的に示すにいきと云ふ語が用ゐられるのみならず、他面、また、いのちを全部的 *ganzheitlich* に把握した場合の表現にも、これらのいきと云ふ語、*nešāmāh, nāphās, rāah* が用ゐられてをる。

即ち、活き(詩篇一一九、一七五)、また、死ぬいのち(士師、一六、三〇、エゼキエル二三、一九)救はれ(詩篇三四、二三(和譯、二二))保たれ行くべきいのち(創、九、五、申、四、一五)或は又、いのちを以て償はるべきいのち(出埃、一一、二三)等、吾人の生命が全部的に把握されて、こゝに、本來、息いそといふ意味だけをもつた *nāphās* といふ語を以て表現されてをるのである。

かうしたわれわれ人間のいのちの奥にイスラエル人は、更に、一種の原動力の様なものの存することを臆に信じてをつたか様の様に思はれる。これをよぶにも「舊約」の民は、やはり、本來息をよぶに用ゐた語を以てする。但し、これらは翻譯の場合、當然「靈」てふ語を以てせらるべきものであらう。例へば「彼れ死にのぞみてその靈(一)出で行かんとせる時」(創、三五、一八)などある場合の如き、また、「いのち果てん時靈(一)は神にかへる」(傳道書一一、七、詩篇一〇四、二九、ヨブ三四、一四、等)といふ如き、或は又、「エリヤ……神よ願くば

此の子の靈(！)を中に歸らしめ給へ』とよばはりしかば……其の子の靈(！)中に歸りて生きたり』といふ場合の如き、悉く、人間生活の背後の原動力とでも謂ふべき「靈」の信念の表現たる如く感ぜしめる。

以上のほか、血に寄せていのちのもとを考ふる考へ方も見出される。そのうちにあつても「血即生命 ein Lebenskräftiges」となすもの(申、一二、二三)と「肉のいのちは血のうちにある」(利未、一七、二一、創、九、四)となすものとの兩種がある。

以上は、凡て人のいのちに関して舊約の民がいかにこれを考察し、把握し、表現したかを見たのである。舊約は、いのちを *nesamah*, *nāphās*, *ruah*, *hay* 等と表現してをるが、それらの語は悉く、本來、息を意味してをる。それが後にいのちの意味に擴められてきたもの、恰も「息」から「活き」に轉じて來たのと同様である。生物と無生物とを見別くるに主として、呼吸如何に觀點をおいたものか、生物をなづくるに息爲るものいきもの否、いき(息)と云ふ語を以てしてをるのである。更に、また、いきものいきゆく根底、いのちの考察に於てもやはりあくまで息に重點をおいて考察したものか、息と云ふ語を以て、また、直ちにいのちをも意味せしめることとしてをる。

以上、人間のいのちについての考察は、また、神の信念内容にも充分、反映してをる。

人間のいきゆく根底のいのちをいきに寄せて考へてゐる舊約の信仰は當然、創世記第二章のいのちのいきの神話を産むべき信仰傾向にあつたと考へる。即ち、土もて像られた人の形にヤ・ウ＝神がいきを吹き入れた時、人

始めていのちを得ていきするものとなつたと云ふ神話は全くイスラエルのいき、いきもの、いのちの考察を神信念の内容にまで反映させ、徹底させたものと考へられよう。

なほ、舊約學の謎であるヤウエてふ、神名も、『いきせしむるもの』『いのちせしむるもの』『在らしむるもの』と解決して妥當ではなからうかと考へる。

Hay が呼吸を寫音していのち。それを動詞として hayah「いのちする」乃至「居る」。これと「在る hayah」とは、もと同一語が後ち分化したものはあるまいか。して見ると神名 yahwah はもと yahwah 即ちいきするの使役相 causativ で「いきせしむるもの」の意であるまいか)

なほ、神の屬性に關し、味ふべき今一節がある。それは出埃三、一四の I am that I am. の一語である。この語は古來解されて神の實在性を天啓した言葉であるとされてをつた。然し、かゝる上代のイスラエルの宗教に哲學乃至形而上學を見出さんとするのは無理である。そこで近時はこの語は形而上學的實在論には全然無關係に、ただ、あつさり、「昔に於ても神はあつた、これからもあるであらう。先に埃及に居つたときも庇護した神は今後も偕に在つて庇護し給ふであらう」と云ふだけの語だと解する。即ち「昔て在りし如く、今後も在るであらう」と解すべきだと云ふ。これが現在の舊約學上のほとゞ定説とも云ふべき解釋である。然し、これは肯じ得ぬ。と云ふのは、それならば文言 Wortlaut が I shall be that I was. とあるわけならぬ。原語では 'šhyāh 'asār hayīth. となければならぬ。然るに原文は 'šhyāh 'asār 'šhyāh (I shall be that I shall be.) とある。故

に「わが在りし如くわれあらん」と解することは原文がゆるまぬ、文法がゆるまぬ。

それらに反してこれは原文のまま、文法のまま、I shall be that I shall be と、とるべきである。として意味は「わたしはやはりわたしだらうぢやないか」「わたしだらうもので、わたしはやはりあるだらうぢやないか(I shall be that I shall be)」ととるべきだと考へる。これは、この話の筋からしてもさう解した方が遙かに解り易く、遙かに自然だと思ふ。即ち話の筋では、神がモーセに表はれたことになつてをる。そして其時、モーセが神に「あなたはどなたですか」と問ふたことになつてをる。その答としてのこのことばなのである。故に「わたしはわたしだ」(厳密には「わたしだらうものでわたしはあるだらう」とこのことばを解するならば文意はなだらかに解けて極めて自然ではなからうかと考へる。

そして、こゝに、舊約宗教本來の生命觀が不用意のうちに、然し、反つて鮮かに出てをるのではなからうかと思ふ。人、己れに己れの生命を、或は、また、人、よし、神にその生命をたづぬるならば、それは答ふるであらう I shall be that I shall be と。分析明らかに知識し得まい。然し、irrationaler Ganzheit 鮮かに味解し得よう、われはわれだと。

修行の素材としての心

——パタンジャリのヨーガスートラに於ける——

岸 本 英 夫

一

宗教神祕主義的な組織に於ける修行の素材としての心、その心の問題が、パタンジャリ Patanjali のヨーガスートラ Yoga-sutra の中で如何に取り扱はれてゐるか。一般の宗教神祕主義の場合と併せ考へながら、それを觀察して見たいと思ふ。

一般に、宗教神祕主義の究極の目的は、悟り或は救ひの高度の體驗である。それは豫期してゐない場合に、突然に襲ふ様にしてあらはれることもないが、組織的のものにあつては、冥想や祈禱や觀照による修行の結果として生ずるのが普通である。心を掘り下げて行つて、奥深く分け入つた處に、絶對的な宗教的境地が開けて來るのである。それは、理智を超え感情を絶した超絶の境地である。絶對の眞理の悟得による悟りの體驗であり、又、超絶の神との合一による救ひの體驗である。ヨーガ體系の場合には、ブルシャ (purusa 神我或は絶對我) の獨存 (kaivalya) がそれである。ブルシャは、適確な意味では超絶神でもなく超絶の眞理でもないが、

それ等と同じ様に現象界の一切を超えた究極の相を表現してゐるものである。

神祕主義の究極の目的がそれへの到達にある爲、修行者の關心は自ら其の方向に向つて牽きつけられる。神祕主義組織も一般にその絶對者を中心として組立てられ、その概念的な説明には特別な努力が拂はれるのを常とする。併し、それが神祕主義組織である以上は、究極相の説明だけに止つてゐない。概念的な知識だけでは躍如たる生命に満ちた神祕主義にはならないからである。如何にしてそれに到達するか、如何なる方法によつて超絶者を絶對の境地に於いて體驗するか、と云ふことが、同じ様な重要性を以つて問題とされる。それは即ち修行の問題である。キリスト教神祕主義の所謂「昇り路」(The ascending way)の問題である。

そして、更にこの修行の問題は、又直ちに心の問題である。如何にして修行を踐み行ふべきかと云ふ問題は、如何にして心を制御し、それを修練するかと云ふ問題に外ならない。修行によつてつくりかへられるものとして又、つくりかへられた結果より高い境地へ進展して行くものとして、心は大切な位地を占める。絶對者或は神が神祕主義の究極の目的として、靜的な重要性を持つに對し、心は、その目的を成就する主體として、神祕主義組織構成上、それに對立した動的な意義を持つものである。

この心が、神祕主義に於いては二つの種類の智を内容とする。そして、その夫々の智の背景として二つの種類の境地、即ち心の状態、の存在が考へられる。先づそれを理解することが、神祕主義の心の問題を正しく觀察する上に、極めて必要である。二つの種類の智とは、日常普通の概念的な智と、絶對智とである。概念的な智は、日常普通的環境に於ける心の状態を背景として、其處から生ずる。絶對智は修行によつて心が高められ、より高

い境地が開けて来た時に、その特殊な心の状態を通して得られるものである。東西古今を通じて、東洋神祕主義に於いても、キリスト教神祕主義に於いても、すべての神祕家によつて、その二つの差別は熱心に説かれてゐる。即ち、心の状態には層があるのである。より高い層に登ることによつてのみ、より深い境地は開けて来る。そのより高い境地を體得し、そこに立脚しないものは、未だ神祕家と云ふに足りないものである。又、日常普通の環境に於ける概念的な智のみを豫想して神祕主義の研究をするものは、その出發點に於いて既に決定的な誤謬を冒してゐるのである。

ヨーガ組織を觀察するにあつても、此の同じ問題が忘れられてはならない。原典の中では、プルシャに對して *citi, cetana* 等智を意味する言葉が附與されてゐるが、一方、ブラクリティ (*Prakṛti* 自性) から展開して来た現象界の中にも心 (*citta*) の作用を認めてゐる。プルシャの智と、ブラクリティから展開して来た心と、此の二重の存在を如何なる意味に於いて理解するか。この點に關する詳しい説明は他の機會に譲るが、今此處で必要な範圍の結論を述べれば、プルシャの智は、より高い境地の智を意味するものである。即ち絶対智である。それに對して、ブラクリティから出て来る心は、日常普通の環境に於ける心を意味する。斯く解してはじめて二重の心の存在の意味が釋然と解けるのである。

斯様な二つの種類の心の存在を豫想しながら、本稿で觀察しようとするのは、日常普通の環境に於ける心である。修行によつて心を究極の絶対境にまで導かうとする立場に立つた原典が、その修行の素材としての日常の心を、如何に觀察し、如何に分析してゐるか。それを觀察して見たいと思ふのである。

原典の中にあらはれて来る心の問題を取り扱ふにあたり、先づ明らかにしておかなければならないことがある。それは、原典の中で心 (citta) とよばれてゐるものと、我々が原典の中に於ける心の問題に關して取り上げ様とするものとの間の關係である。

原典中、心と云ふ意味に主として用ゐられてゐるのは、citta と云ふ言葉である。又その心 (citta) の作用は心作用 (cittavṛtti) と云はれてゐる。ヨーガ體系が負ふ處が多いと考へられる數論哲學の廿五諦にあてはめて見れば、心 (citta) は、覺 (buddhi)、我慢 (ahaṅkāra) 意 (manas) の三つの綜合に該當する。覺・我慢・意は廿五諦中、心に關する部分を占めるものである。citta (心) もそれと同じ意味で心を指す。その點はその儘に受け入れてよいのである。心 (citta) はこの現象界に於ける、日常普通の心である。併し我々が原典中に於いて心の説明であるとして取り上げるものは、この心 (citta) 及び心作用 (cittavṛtti) のみには止まらない。もつと廣く、それ以外のものにも及ぶのである。

それと云ふのは、後に詳述する如く、原典の心 (citta) と云ふ言葉は、極めて主知的な傾向のもののみを、その内容としてゐるのである。その爲に、本能的衝動、或は情意的作用とも云ふべきものは、その心 (citta) の作用の中にはいつてゐない。又、心統一の修行による深い内省的沈潛の結果、意識下の心の活動も當然問題となる性質のものであるが、其もその中には取り入れられてゐない。知的な觀念的な心の働きのみを心作用 (citta

vṛtti)としてゐるのである。

併しながら、心作用 (cittavṛtti) から除外された此等の心の作用が、原典中に全く取り落されてゐるか云ふにさうではなからのである。修行に對する障蔽として擧げられてゐる煩惱 (kleśa) は、明かに本能的、或は情意的作用である。又過去現在未來を結びつける潜行的な原動力として論じられてゐる潜力 (saṃskāra 行) は、その外形こそ形而上學的の色彩を帯びてゐるが、意識下の心の活動をも含むのである。原典中にあつた心の問題を、総合的に觀察しようとする以上、それ等も考への中に入れなければならぬ。斯様なわけで、我々が此處で、ヨーガ體系の心の問題として觀察しようとする處は、原典中に心 (citta) と云ふ言葉で指し示されてゐるものよりも、遙かに廣い範圍にわたることになる。

何故に心 (citta) は斯く主知的な傾向を持つてゐるか。その中でも殊に、何故本能的、情意的作用を、それから切り離して考へたか。此處で、ついでにその點の心理的意義をも考へて置き度い。それを明かにすることは、同時に一般の心の問題に對する原典の態度を明かにすることにもなる。

修行の素材となる日常普通の心に對して、原典は鋭い分析的態度をもつて臨んでゐる。併し、それは今日の心理學によつて求められる様な角度から觀察したものではない。それとは全く趣きを異にしたものである。原典の立場は純粹に客觀的な學問的興味から出發したものではなく、修行を豫想しての觀察である。絶對的境地への到達を目的とする修行を全からしめん爲の必要から生じた心の分析、觀察である。

「一般の神秘主義に於いても同様のことが見られるが、冥想修行の目的は、心を純一明澄の境地に導かん爲であ

る。心の中に五慾愛執の焰が燃え熾つてゐては、目指す境地に到達することは出来ない。そうした心の亂れは、修行によつて打ち破り、取り静められなければならない。斯様な目的を懷いて心に對する場合には、自ら觀察の方向、判斷の基準に一定の特徴を帯びて来る。如何なる作用が心の亂れの根源となるものであり、如何なる作用が心を純一明澄に導くものであるかと云ふ點が、大切な目安となる。心を搔き亂すものは排除せらるべきものであつて、眞の心の作用ではない。心を目的の境地に導く爲に役立つものこそ、眞の心の作用である、と考へられる。

さて、知的作用は本能的情意的作用に較べて、遙かに靜的な傾向をもつてゐる。本能的衝動や情意的昂奪が静められた後には、いつでも知的作用が残る。心がある一つの觀念に集中することによつて、情意的作用を制禦することも出来る。知的作用も、結局は制禦されなければならないものとしても、併し、これを本能的或は情意的作用と比較するならば、遙かに恒久的であり、遙かに堅實性に富んでゐる。知的作用は修行の道に於ける足場となることが出来るものである。情意的作用は、その攪亂者に過ぎない。

斯様に見て來ると、ヨーガ組織に於いて、情意的作用なる煩惱 (Kleśa) が心 (citta) の外に追ひ遣られて、修行の障礙と見做され、その結果、後に残つた心作用 (cittavṛtti) が極めて主知的なものを内容とすることになつた譯も、理解せられるのである。

かゝる觀點を前提として、知的作用を主とする心作用 (cittavṛtti)、本能的情意的作用を主とする煩惱 (Kleśa) 意識下の心の作用を含む潛力 (saṃskāra 行) を觀察して見ようと思ふ。

三

心 (citta) は物心二元の對立する現象界に屬する。日常普通の生活環境に於ける世界である。その現象界はヨーガ體系の建前からすれば、修行の成就とともに消滅すべき存在であるけれども、併し、少くとも、プルシャの獨存 (kaivalya) の理想を目指す修行の道場としての意義は持ち得る。その場合に現象界の一半としての心 (citta) は、直ちに修行の素材ともなるものである。先づその心 (citta) の作用 (vṛtti) から觀察をはじめることにする。それが如何なる知的内容を持つか。

原典が心作用 (cittavṛtti) として擧げらるるものは、正量 (pramāna)・似智 (viparyaya)・分別 (vikalpa)・睡眠 (nidra)・記憶 (smṛti) の五種類である。先づこれ等に關して、原典の説く處を引用する。

「心作用 (cittavṛtti) は五種類で、煩惱に冒されたもの (kṛṣṭa) と、冒されなすもの (akṛṣṭa) とある」(第一章第五節)

「正智 (pramāna) と、似智 (viparyaya) と、分別 (vikalpa) と、睡眠 (nidra) と、記憶 (smṛti) と、ある」(第一章第六節)

「正量 (pramāna) は、現量 (pratyakṣa) と、比量 (anumāna) と、傳承 (āgama) とである」(第一章第七節)

「そのものの本來の性質に基かならず (atadrūpapratīṣṭa) 誤つた智 (mithyajñāna) が似智 (viparyaya)

である」(第一章第八節)

「分別(vikalpa)は、言葉(vakta)と概念と(jāna)に従ひ、事物(vastu)の存在しないものである」
(第一章第九節)

「睡眠(nidra)は、非有の意識(abhāvapratyaya)に基づく(alambana)作用である」(第一章第十節)
「記憶(smṛti)は、知覺した對象(anubhūta-viśaya)を心から去らしめなśruti(asampramośa)である」(第二章第十一節)

一般の知識を分つて、外界から直接に與へられるものと、既に心中に形づくられてゐる概念と概念との關係の綜合から生ずる間接のものに分つならば、第一の正智(pramāna)は前者に屬し、第三の分別(vikalpa)は後者に屬する。

正量(pramāna)即ち外界から信據するに足る知識を得る方法として、三種を擧げてゐる。現量(pratyakṣa)と、比量(anumāna)と、傳承(aḡama)とである。現量(pratyakṣa)は五感を通じての直接經驗による知識である。月を月として見、人を人の姿に於いて見る知識である。比量(anumāna)は五感に直接さうとは映じないけれども、五感に映ずる事實から直ちに推察してそれと知られる事象の認識である。註釋者ビヤーサ(vyāsa)の示す例によれば、月は動く様に思はれないけれども、それが時間の經過に従つて場所を異にするのを見て、月は動くと判斷するが如きものであると云ふ。第三の傳承(aḡama)は、吠陀其の他の聖典を絶對のものとし、其處に示された處を眞實として遵奉するものである。

此等が正しい認識の行はれる方法であるが、認識は必ずしも正當に行はれるとは限らない。眼疾のあるものは二つあると思ふ様な場合もある。原典の記すが如く、事實のありの儘に従はぬ認識である。かゝる正當でない認識によつて得られた誤つた智が似智 (viparyaya) である。

次に分別 (vikalpa) は、先に述べた如く、間接の抽象的な知識である。原典は、言葉と概念とのみをその内容として對象としての事物を含まないもの、と説明してゐる。ビャーサの註釋には、牛とその所有者の例が示してある。甲と云ふ人と牛とがあるとす。それ等は、その儘の姿としては正量 (pramana) によつて認識し得る外界の事實である。併し、この牛は甲のものである、と云ふ総合的な判断は、單なる正量 (pramana) からは出て來ない。斯様に、直接には事實に即さない抽象的な判断が分別 (vikalpa) である。vikalpa と云ふ言葉は、場合によつては、幻想想像等の意味にもなり得るが、此處ではビャーサの註釋に従ふ限り (その當否は別として) もつと論理的な意味のものとしなければならぬ。

以上の三つは、正誤の別はあり、直接間接の差はあつても、認識と概念の作用を主點としてゐるものである。明かに主知的な傾向を示してゐる。

第四に心作用 (cittavrtti) として數へられてゐるのは、睡眠 (nidra) である。元來、意識活動が休止の状態に入ることを條件とする睡眠が、心の作用の一つとして數へられてゐるのは、誠に奇異のことに思はれる。原典は、非有の意識 (abhāvapratyaya) に基づく或はこれを縁とする (alanbhana) 心の作用と云つてゐる。非有の意識 (abhāvapratyaya) とは、ビャーサの數延する處によれば、覺醒後、眠つたと云ふ感じが残るその根本

になる意識である。それがある以上、睡眠中にもそれに應ずる作用があつたとしなければならぬ。その作用が睡眠であると云ふのである。

何故に睡眠 (nidra) を積極的な心の作用と見たか。それには系統的學史的反省も必要であり、簡單には云へないけれども、ヨーガ體系の範圍内で、その理由を付度して見ることは、困難ではない。

ヨーガ體系全體の機構から見れば、此の現象界は、すべて三素因 (guna徳) の活動に基づく。心 (citta) も現象界の一部として、その基本的組成は三素因 (guna) の活動による故、絶對的に靜止不動な存在としての心 (citta) は考へられない建前になつてゐるのである。睡眠 (nidra) は、その三素因 (guna) 中の一つなるタマス (tamas) が特に活動する結果とされる。それ故、これは猶根本的には活動状態であつて、靜止の状態ではない。その意味に於いて、心作用 (cittavrtti) の一つとして考へられる條件は具へてゐるわけである。

又、一方、ヨーガ體系の機構上、修行の結果としての到達境たる三昧等至の境地や、プルンナの獨存 (kaiva Iya) に至れば、心は休止の状態に入る。それ以前に心の休止があり得るとすることは、その二つの休止状態の間に、解釋上の困難が起り得る。其處にも、睡眠 (nidra) を心作用 (cittavrtti) の一つとして認むべき理由があるかと思はれる。此等の解釋の何れが何れ程正鴻を得てゐるかは、暫く措くとして、兎に角、睡眠 (nidra) が心作用 (cittavrtti) の一つとして加へられてゐることは、注意すべき事である。

第五に擧げられてゐるのは記憶 (smrti) である。知覺した (anubhuta) 對象 (visaya) を心から去らしめなすこと、と原典は云ふ、過去に於ける經驗が潜力 (samskara) となつて、意識下の世界に潛行してゐる。心

がある特殊の状態に置かれると、それが再び原形を再生して、意識の表面にあらはれて来る。それが記憶 (smṛti) である

心統一の修行を行ふ場合には、記憶 (smṛti) は顯着な存在となる。一つには、心が沈靜して来ると、今まで潜んでゐた觀念や想象が、過去からの記憶として意識の表面に上つて来るからである。併し、それにもまして記憶が重要視される所以は、修行により純一明澄に沈靜して行く心にあつて、それが最後まで残つて、妨害になる心の作用であるからである。これは獨りヨーガ體系のみに止らず、一般に冥想的な神祕主義に共通な事實であつて、例へばスペインの神祕家テレスは、神との交りの最後の妨げとして、記憶と幻想とを擧げてゐる。

此等の五つが心作用 (cittavṛtti) の内容である。純粹に知的な作用は最初の三つであるが、最後の記憶 (smṛti) も、それに準ずるものと考へられる。又、睡眠 (nidrā) は、知的作用と云ふことは出来ないが、決して情意的作用ではない。かくて、心作用 (cittavṛtti) が知的作用を主として、本能的或は情意的作用を全く含まないことを著しい特徴とすると云ふことは言ひ得る。

四

五種の心作用 (cittavṛtti) に對立するものとして擧げられてゐるものが、五種の煩惱 (kleśa) である。パツンチャリの原典にあらはれた範圍では、煩惱 (kleśa) は、ある一つの特定なものを指してゐるのではない。解脱と反對の方向に進み、苦惱の原因となる心の傾向を指すものである。修行の障礙となる様な心の傾向を總括し

此の煩惱 (kleśa) の内容として挙げられてゐるものは、無明 (avidyā)・我見 (asmitā)・欲執 (rāga)・憎惡 (dveṣa) 瞋 (dveṣa) 生存慾 (abhinivēśa) 有愛 (dveṣa) の五つである。此等に關して、原典は次の如く言つてゐる。

「煩惱 (kleśa) は、無明 (avidyā) と、我見 (asmitā) と、欲執 (rāga) と、憎惡 (dveṣa) と、生存慾 (abhinivēśa) とである」(第二章第三節)

「無明 (avidyā) は、休止せる (prasupta)・微弱の (tannu)・中断された (vicchinna)・或は活動中 (udārāṅga) の状態である他のものごつごつの如 (kṣetra) である」(第二章第四節)

「無明 (avidyā) は、常なるもの (anitya)・淨なるもの (asuci)・苦なる (duḥkha)・我なるもの (anātmān) 處に於つて、常淨樂我の見を抱へんと (khyāti) である」(第二章第五節)

「我見 (asmitā) は、(ブルシヤの) 見る (dṛṣ) 力と、(心の) 見る (darśana) 力とを、同一のものとしてとるものである」(第二章第六節)

「欲執 (rāga) は、樂 (sukha) に結びつた結果として生ずるもの (anusāvya) である」(第二章第七節)

「憎惡 (dveṣa) は、苦 (duḥkha) に結びつた結果として生ずるもの (anusāvya) である」(第二章第八節)

「生存慾 (abhinivēśa) は、本然の性質に驅られし (svarasavāhi) 賢者 (vidvā) も亦惱むものである」(第二章第九節)

此等の中、第一に挙げられてゐる無明 (avidyā) は、他の總ての煩惱 (kleśa) の根本となるものである。

極めて根底の深いものである。無明 (avidyā) は、前掲の原典第二章第四節に見る如く「他のもの」の畑 (Kṣeṭra) である。畑から作物が出来る様に、其處から他の煩惱 (kleśa) が生ずると云ふ意味である。註釋者ビヤーサが云つてゐる様に、無明 (avidyā) は、明 (vidyā) が無いと云ふ消極的な意味のものではない。もつと積極的な、人の此の世に於ける生命を驅り立て、已まなす一つの力である。一切の煩惱 (kleśa)、即ち此の世的の苦惱、の根源をなす心の根本的意慾とも云ふべきものである。更にこれをヨーガ體系の形而上學の見地から見れば、その根深さは未だ其處に止まらない。更に進んで、此の現象界の存在の根本原因にまで及ぶ。即ち、プルシャとブラクリテイとの結合の原因を無明 (avidyā) にありとするのである。

ヨーガ體系の機構からすれば、現象界の存在は、ブラクリテイの開展 (parinama) の結果である。その開展は、プルシャがブラクリテイと結合する際、ブラクリテイの内容である三素因 (guṇa) の平衡が破れて、運動がはじまる爲である。それ故、現象界存在の根源は、プルシャとブラクテイとの結合にあると云ひ得る。その結合の鍵をなしてゐるものが、無明 (avidyā) であると云ふのである。それ關する原典の所説を引用すれば、

「ブラクリテイ (sva) とプルシャ (svāmin) との力 (śakti) に關しては、その本來の性質 (svarūpa) を認識 (upalabdhi) する要因 (hetu) は、結合 (samyoga) である」(第二章第廿三節)

「その點に關しては、無明 (avidyā) が要因 (hetu) である」(第二章第廿四節)

「それ (無明) が存在しなければ、結合 (samyoga) も存在しない。それが離脱 (hana)、それが見者 (drś)

無明 (avidyā) は、此の現象界の存在と同じ深さの根底を持つてゐる。此の苦の世界を離脱して
ブルシヤが獨存 (kaivalya) の状態に入らない限り、無明 (avidyā) は常に付き纏つてゐるわけである。先に
擧げた五種の心作用 (cittavrtti) よりも、遙かに根の深いものである。心 (citta) はプラクリテイの開展
(parinama) がはじまつて後、ある段階に達した時に、はじめて現れて来るものであるからである。

斯く、根本的意欲として心理的な無明 (avidyā) と、現象界發生の形而上學的原因とを同一のものとしたの
は、理論的に押し詰めて行けば矛盾を抱含してゐることは争へない事實である。併し神祕主義組織としてこれ
を見れば、極めて興味あることである。ヨーガ體系の理論的構成が、一見純粹に形而上學の見地から組立てられた
ものの如く見えるに拘らず、その中には常に心理的な傾向のものを多分に含んでゐて、此處にもその一端があら
はれたと考へられるからである。心理的なものと理論的なものとが、常に相錯綜してゐるのは神祕主義の通型で
あるが、此處に、その一つの例を見るわけである。

無明 (avidyā) は斯く他の煩惱 (kleśa) の根源となる。それ自身に關する説明としては、原典は、實際は無
常・不淨・苦・無我なものを常淨樂我であるかの如く解すること、としてゐる。この説明は、實は、ヨーガ體系
の中の無明 (avidyā) に對するものとしては、満足なものではない。殊によると、此の一節に對して、原文批
評的な問題が潜んでゐるのではないかと思はれる節もある。併し、今それは暫く措いて此れを見れば、より高い
境地に入つて心が新しく開けて來て、はじめてものゝ見方が正しくなり得る神祕主義的事實に従ひ、それに基き
ながらその逆をもつて無明 (avidyā) の説明としたものと考へられる。

この無明(avidyā)を基礎として、四種の煩惱(kleśa)が生ずる。我見(asmitā)・欲執(rāga)・憎悪(dvēśā)・生存欲(abhiniveśā)である。

我見(asmitā)は、我と云ふ意識である。先に挙げた原典によれば、drⁱの能力と darśana の能力とを同一のものかの如くにとるものであると云ふ。dr とはプルシャの見る力である。プルシャの唯一の作用とされるもので、覺(buddhi)に對する超絶的直觀の作用を指す。darśana とは、現象界の心が外界を認識する能力である。普通の意味での心理的な作用一般である。我見(asmitā)は、この兩者の能力を同一のものかのように見做すと云ふのである。即ち、プルシャの働きと心の働きとを混同して、その間の差別を認め得ないと云ふのである。此れは或は言葉を代へて云へば、究極の絶對的境地と日常の環境に於ける普通の心の状態との差別を知らないことと云ふことである。然るに人が絶對的境地だけを知つて、現實の環境は知らないことと云ふことはあり得ない。それ故、それは一步突き詰めて考へれば、心にとつてより高い體騷の境地のあることを知らず、日常普通の心の状態を唯一のものとしてゐる考へ方を指すことである。心の外に深く大きい絶對我(プルシャ)のあることを知らず、日常の心の中にある私の意識を究極のものとして考へる。それが、我見(asmitā)である。されば、我見(asmitā)と云ふのは、結局、自我の意識に囚はれることを意味するのであるけれども、その囚はれ方の内容、以上の説明で明かな如く、神祕主義的なものであつて、道德的なものではない。

次に、欲執(rāga)と憎悪(dvēśā)とは、人間の心の根源的な情意作用を、その根本的傾向に従つて不快の二つに分けて見たものとして考へられる。欲執(rāga)は、樂(ānanda)即ち快の經驗の結果、それを更に

進み求める意欲的傾向である。註釋者ビヤーサは、同意語として、*arodha, tava, loha,* 等を擧げてゐる。

憎惡 (*dvesa*) は、それと反對に、苦 (*duhkha*)、即ち不快の經驗に對し、それを嫌ひ避け様とする傾向である。
pratisra, manyu, jighamsa, krodha 等の同意語が與へられてゐる。

最後の生存慾 (*abhinive'a*) は、生命を願ふ心である。此の世に於る生に對する執着である。原典はこれに對しては註釋的説明を與へず、その代りに、人間本然の性質に驅られて、賢者 (*vidusa*) も亦、それに引きづられるものであると説いてゐる。

斯様に、煩惱 (*klesa*) とよばれてゐる五種の作用は、主として人間の心に宿る根本的意欲、本能的衝動、情意的作用をあらはするものである。此等も廣い意味での心に相違ないのであるが、純一明澄に赴かうとする人の心を掻き亂すものであり、修行の成就の爲には、障礙となるものである。

五

斯くの如き心作用 (*cittavrtti*) と煩惱 (*klesa*) との関係について、その兩者を、ともに心の有機的内容の一半と見る見方については、最初に述べた通りである。併し、それは我々の見方であつて、パタンチャリの原典及び註釋者ビヤーサの見方ではない。此處では、その兩者、その中でも殊にビヤーサが、此の兩者の關係を如何に見ようとしてゐるかと言ふ點に關して、一寸觸れておきたい。

パタンチャリの原典は、兩者の關係に關して、積極的には實は何も説いてゐないのである。原典中、心作用

(cittavṛtti) に關する主な説明は、第一章三味品 (samādhi pāda) の最初にあらはれ、煩惱 (kleśa) の説明は、第二章方法品 (sādhana pāda) にあらはれ、各々獨立のものゝ様な外見を呈してゐる。唯、その間の關係を多少意味あらしむるものとしては、先に引用した原典中、第一章第五節の末尾の一句がある。即ち、五種の心作用 (cittavṛtti) 中には「煩惱に冒されたもの (kliṣṭa) と冒されなすもの (akliṣṭa) とある」と云ふ *akliṣṭa* の二語からなる極めて短き一句である。

さて、原典に關して、先づ、考へておかなければならないことは、その裏に資料上の問題が潜在し得ることである。現在のヨーガ、ストラが、それ以前に存在した諸小ヨーガ經典の、集大成的編纂であらうと云ふことは、今迄にしばしば下された想定である。現在の原典中到的處に見出される矛盾や重複や不徹底は、その編纂の技巧が完全でなかつたことを示すものとして考へられる。かゝる想定を前提として見れば、心作用 (cittavṛtti) と煩惱 (kleśa) が異つた原資料から別々に取り入れられたのではないか、と云ふ疑問の起るのは自然である。もとより例へ原資料は異つてゐても、それが一つの組織の中に完全に吸収され、その間にしつくり融和した關係が出来上つてゐれば、それで差し支へない筈ではある。併し、それが繼合せである以上、多少の無理の残るのは又己むを得ないことである。そして、それを承知して居れば、原典に接するものゝ心構へにも、それだけの相異が出て來るわけである。

註釋者ビャーサは、併し、かうした立場をとらうとはしない。原典全體を、一貫した組織として解釋しようとする。その方法として、煩惱 (kleśa) を心作用 (cittavṛtti) の一部と見る。心作用 (cittavṛtti) の中の第二

の似智 (viparyaya) が即ち煩惱 (kleśa) であるとするのである。

「煩惱 (kleśa) と云ふのは、五種の似智 (viparyaya) と云ふ意味である」(第二章第三節註釋)

と云つてゐる。此處でビャーサがその解釋の根據として把えて來たのは、先に擧げた、煩惱によつて冒されたもの (kṛstia) 冒されぬもの (akṛstia) と云ふ一句である。似智 (viparyaya) と云ふのは、そのものゝ本來の性質に基かない誤つた智である。五種の心作用 (cittavṛtti) の中、煩惱に冒されたもの (kṛstia) と云ふのは特に此の似智 (viparyaya) を指すものであるとする。それ故、似智 (viparyaya) のみが煩惱 (kṛstia) と結びつき得るものとして、五種の煩惱 (kleśa) はその内容であると云ふのである。

煩惱 (kleśa) を單なる障礙と見ず、それも亦心の活動であることを認め、然も一方に、心 (citta) と云ふ言葉は心全體を抱含すると云ふ建前をとる場合には、どうしても心 (citta) の作用 (vṛtti)、即ち心作用 (cittavṛtti) の中に、煩惱 (kleśa) を含めなければならぬことになる。五種の心作用 (cittavṛtti) 中に、煩惱 (kleśa) を含めるべく似智 (viparyaya) 以外に適當な場處はない。それ故、ビャーサの斯様な解釋が出て來たのかと思はれる。

併し、此の解釋に従はうとすると、原典の所説の上に矛盾を來し、辻褃の合はない困難な點を生ずる。少くとも次に述べる二つの點に於いてはさうである。

第一には、心作用 (cittavṛtti) と煩惱 (kleśa) との、ヨーガ體系の機構上に於ける位置の相異から來る困難である。五種の煩惱 (kleśa) 中、その根本となるものは無明 (avidyā) である。無明 (avidyā) は既に記し

た様に、その根底は極めて深く、現象界顯現の根本原因にまで達するものである。現象界は、無明 (avidya) を因 (hetu) として開展する。それに反して、心 (citta) は、現象界の開展が既にはじまつて後に、現はれたものである。それ故、全體として之を見れば、心 (citta) 或は心作用 (cittavrtti) は、煩惱 (kleśa) の一つなる無明 (avidya) の活動の結果としてあらはれて来たものとしなければならぬ。とすると、心作用 (cittavrtti) の一つになる似智 (viparyaya) の内容に煩惱 (kleśa) を擧げるとは、前後の順序を轉倒した矛盾に陥ることになる。正當に働くべき心作用 (cittavrtti) が、ある場合に煩惱 (kleśa) の爲に冒蝕されて、その結果、似智 (viparyaya) 的な作用になると云ふのならば差し支へはないが、似智 (viparyaya) が即ち煩惱 (kleśa) であるを見ることは、開展の順序として成り立たないのである。

第二には、心理的に見た場合に、似智 (viparyaya) と煩惱 (kleśa) との兩者の性質上の相異から来る困難である。煩惱 (kleśa) は、その五種の何れを見ても本能的或は情意的作用であつて、知的作用と見ることの出來難いもののみである。それに反して、似智 (viparyaya) は先に記した如く、誤つた智 (jñāna) である。若しその jñāna と云ふ言葉がもと廣い意味に用ゐられ、人間の心理活動の全體をも意味し得るならば、煩惱 (kleśa) を jñāna の一部と見ることとも心理的問題の範圍内では可能になり得る。併し、原典を通じて十九回用ゐられてゐる jñāna と云ふ言葉は、常に一貫して、智・知識・概念等を意味し、それ以上の廣い意味には及んでゐない。それ故、知的作用と本能的情意的作用とがその性質を異にするが如く、似智 (viparyaya) と煩惱 (kleśa) とも性質を異にする心理活動としなければならない。たとへ第一の機構上の困難は暫く措くとしても、その心理

的性質上兩者は同一視することの出来ないものである。

斯様な觀察が正しいとするならば、煩惱 (kleśa) と似智 (viparyaya) とを同じものとし、且、それを心作用 (cittavṛtti) の一部とする見方は成り立ち難い。即ち、ビヤーサの解釋には困難があると云ふことになる。

然らば、何故、ビヤーサは斯かる困難を排しまで、心作用 (cittavṛtti) と煩惱 (kleśa) とを斯様な關係に於いて見たか。敢えて付度することが許されるならば、次の考へ方が問題とされ得るかと思ふ。即ち、パタンチャリの原典に於ける心 (citta) の意味と、註釋者ビヤーサの抱懐する心 (citta) の意味との間に、多少の相異があつたのではなかつたか。云ひかへれば、ビヤーサに於いて、心 (citta) の觀念は新しい廣い意味に發展してゐたのではなかつたか。

パタンチャリの原典に於いては、修行の達成と云ふ實際的問題にのみ重きを置いてゐた故、修行の助けになる知的作用のみを心 (citta) の作用とした。その障礙になる本能的情意的作用は考惱 (kleśa) として、その心 (citta) の圏外に置かれたのみならず、根本的惡徳として多少形而上學的な意味まで附加されてゐた。併し、ビヤーサは、もつと綜合的客觀的に心 (citta) と云ふ言葉の意味を考へた。その結果、煩惱 (kleśa) も、形而上學的な香りを失つて、全く心理的のものとなり、ビヤーサの意味の心 (citta) の中には、當然それも含まれるべきものとなつた。それ故に、敢へて多少の無理を冒してまでも、煩惱 (citta) を似智 (viparyaya) と同じものにする事によつて、心作用 (cittavṛtti) の中に包含させ様としたのではあるまいか。即ち、實踐的な修行を主としようとするものと、客觀的な觀察にも重きを置かうとするものとの立場の析きが、其處にあらはれてゐる

のではないかと思はれる。

六

ヨーガ體系の中で、日常普通の環境に於ける心に關する主要な問題は、これまでに述べた心作用 (cittavrtti) と煩惱 (Kleśa) とで盡されたと言つてよい。併し、此れを修行を中心とする一つの組織として見る場合にもう一つ閑却してならないのは、意識下の心の持續活動がどう取り扱はれてゐるか、と云ふ問題である。

一般に沈潜冥想を事とする神祕主義的な組織にあつては、意識下の心の持續活動がどれだけか問題にされるのを常とする。心の騷亂が静まり、純一明澄の状態が保たれると、心の奥に隠れてゐた様々な觀念や表象が次第に表面に浮び出て来る。潜在してゐた意識が再生して來るのである。過去に於いてうけた體驗や印象が、如何に深く刻み込まれて、心の重荷となつてゐるかが實感され、生命の底力とも云ふべき、眼に見えない一つの力を感じる。

今日では、その力を一つの心理現象として見て、意識下の心の活動、或は潜在意識的持續と見ることに躊躇しない。併し、輪廻轉生が傳統的に信ぜられてゐる世界に於いて、それが、もつと根強い形而上學的な背景を有する特殊な力として考へられるのは、自然なことである。即ち、意識下の心の持續活動は、過去の生命と現在の生命とをつなぐ實體的な潜行力と同一視され、半ば形而上學的な表現法に従つて示されることになるのである。

バンデンチャリの原典中に、斯うした意味のものを求むれば、潜力 (caitanya, 行)、餘習 (āśaya) 薰習 (vāsa

ana)等が得られる。

これ等の中、餘習 (āśaya) と薰習 (vāsanā) とは、此の原典の範圍では、常に、煩惱 (kleśa)、業 (karmān) 果報 (vipāka) 等と相伴つて用ゐられてゐる。煩惱 (kleśa) の結果が、潜在的な力、即ち餘習 (āśaya) となつて薰習 (vāsanā) され、後に至つてその果報 (vipāka) をあらはす。その働きは、もう一つの潜力 (saṃskāra) と餘り異らなす。只、見様によつては、煩惱 (kleśa) の齎す處は常に餘習 (āśaya) 薰習 (vāsanā) となり、心作用 (cittavṛtti) の齎す處は潜力 (saṃskāra) としてあらはされ、其處に二つの異つた系統があるかの如くに思はれる。更に、此の兩者を比較して見ると、前者は善惡の行爲に對する應報と云ふ點に重きをおき心理的と云ふよりも寧ろ道德的或は社會的の傾向が強い様に思はれる。それに反して、潜力 (saṃskāra) は心作用 (cittavṛtti) との關係が濃く、だけ、心理的な傾向が強い。それ故、此處では、潜力 (saṃskāra) について原典中の各所に斷片的にあらはれてゐるものを綜合觀察し、それが意識下の心の持續活動を含むものであることを明かにしたいと思ふ。

一般に、意識的な作用と意識下の心の持續活動との關係は、二つの連結點に於いて觀察せらるべきものである。その一つは、ある意識された經驗が心の表面から没して、意識下の心の持續活動となる過程であり、他の一つはそれが再びある特殊な環境に置かれた時に、意識作用として心の表面に上つて來る過程である。普通の場合には此の往復的な關係は、偶然に與へられた環境を機縁にして起る。併し、心統一的な修行にあつては、有意的な操作によつてそれが行はれる處に、その特徴がある。

心統一の修行による心の作用の制御と云ふのは、先づすべての外部的な心の活動を抑制し、又、内心の思考・想像等を断ち、心の表面から一切の意識的な作用を拭ひ去ることである。その結果はじめて意識下の心の問題が生々しく現はれて来る。併し、其處まで實踐の上で到達するのは中々容易なことではない。修行による境地が餘程進んだ後でなければ、實踐上それが鮮明な輪畫をもつた問題になり得ないのである。原典に於いても潜力 (*sambhāra*) に關する記述は、主として、より高い境地との關聯に於いてあらはれてゐる。それ故、意識下の心の持續活動が潜力 (*sambhāra*) の中に包含されてゐることを明かにする爲には、日常の心の範圍を多少離れてより高い境地の問題にも及ぶことになる。

さて、先に起した二つの連結點の中、第一は、意識作用が意識下の心の持續活動に轉ずる過程である。原典に於ける有識三昧 (*samprajñāta samādhi*) と無識三昧 (*asamprajñāta samādhi*) との關係が、それを説明してゐる。三昧 (*samādhi*) は、心統一の修行の結果到達される心の状態で、此の現象界に於ける最高の境地である。二つの種類の三昧 (*samādhi*) は、ともに極めて高い境地であるが、その中でも有識三昧 (*samprajñāta samādhi*) にあつては、未だ意識がある。然るに、更に一步進むと、最後に残つた意識をも全く断滅するに至り、心そのものは存続しながらも、無意識の三昧状態に入る。それが無識三昧 (*asamprajñāta samādhi*) である。心の意識的活動を制御し盡して、遂に心作用 (*cittavṛtti*) を全くなくして仕舞つた状態である。原典では、これを潜力 (*sambhāra*) だけが残つた状態としてゐるのである。

「他のもの(即ち無識三昧)は、意識 (*pratyaya*) の断滅 (*virāma*) の修行の結果、潜力 (*sambhāra*) の

みの残つたものである」(第一章第十八節)

即ち、意識的活動を抑制した後の、意識下の心の持続活動は潛力 (saṃskāra) となつて保持されてゐるのである。

此の状態に於いては、心は潛力 (saṃskāra) の力により、無意識の儘靜かに流れてゐる。それは、原典の次の言葉によつても明かである。

「それは、潛力 (saṃskāra) の故に靜かに流れる (prāntavahita)」(第三章第一〇節)

次に、第二の關係は、此れとは反對に、意識作用が潛力 (saṃskāra) から出て來る過程である。それは、修行が高度に進み、心の一切を擧げて、究極の獨存解脫の境地に近づいてゐる時に、時折、他の意識の生ずることがある。併し、既に高い境地に進んでゐるのであるから、外界からの刺戟によつては、も早や心に雜念の活動は起らない筈である。その意識は何處から生ずるかについて、原典は次の如く云つてゐる。

「その切れ目切れ目に、諸々の潛力 (saṃskāra) から他の意識 (pratyaya) があらはれる」(第四章第廿七節)

潛力 (saṃskāra) から生ずるのである。潛力 (saṃskāra) は意識作用と云ふ胚珠を宿した種子の様なものである。それが存在する限り、それから芽吹いて、意識作用が萌えて來得るのである。その意味で原典は、潛力 (saṃskāra) を含む三昧状態を有種三昧 (sabhījasamādhi) とよんでゐる。

以上二つの連結點に於ける往復的な觀察により、潛力 (saṃskāra) が意識下の心の持続活動を包含すること

は明かになつたかと思ふ。

日常普通の環境に於ける心の作用、即ち心作用 (cittavrtti) の中、潜力 (saṃskāra) と最も密接な關係にあるのは記憶 (smṛti) である。五種の心作用 (cittavrtti) による過去の經驗が、潜力 (saṃskāra) を母體として、心身の如何なる變化にも影響されずに潜行して來た後、最も明確な姿で再生したものが記憶 (smṛti) である。原典の次の言葉は、この點の問題である。

「たとへ、生 (jati)、處 (deśa)、時 (kāla)、よつて隔つられたものでも、記憶 (smṛti) と潜力 (saṃskāra) とが相應する形を保つから、中斷せず繼續する」(第四章第十一節)

斯くて、原典に於いては、潜力 (saṃskāra) が意識下の心の持續活動を包含することは明かになつたが、此處で重ねて注意しておかなければならないのは、先に述べた如く、これが單に心理的なものではないことである。もつと形而上學的な、實體的な傾向を持つてゐる。今引用した記憶に關する原典の言葉の中にも、それがあらはれてゐる。生 (jati) とは、此の世に於ける生れ方と云ふ意味である。その生 (jati) によつて隔てられてゐるものをも結びつけると云ふのは、明かに潜力 (saṃskāra) を以つて、輪廻轉生を貫通する一つの力と考へてゐることを示すものである。此の點がもつとはつきりあらはれてゐるのは、超自然的能力 (神通 siddhi) の獲得に關する所である。

「潜力 (saṃskāra) を直觀 (sāksātkarāna) する結果、前生に關する智を得。」(第三章第十八節)

潜力 (saṃskāra) を直觀 (sāksātkarāna) する結果、前生に關する智を得。」(第三章第十八節)

ana) 三昧 (samādhi) 等の高麗の修行を重ねれば前生に關する智が得られると云ふのである。

結局、潜力 (saṃskāra) はヨーガ形而上學に於ける一つの宇宙的な根本的な力と見るべきである。併しそれは意識下の心の持続活動も包含し、極めて心理的傾向の濃いものである。

七

既に幾度か述べた通りボタンヂャリのヨーガ體系は、修行によつて絶對の境地に入ること、その究極の目的としてゐる。それ故、如何にして修行を成就して、絶對の境地に到達し得るかと云ふ實踐的要求が、日常の心の問題を取り扱ふ場合にもその根本にあることは明かである。今迄觀察して來た、知的作用としての心作用 (cittavṛtti)、本能的情意的作用としての煩惱 (kleśa)、意識下の心の作用を含む潜力 (saṃskāra) 等が、そのヨーガ體系の究極の目的と如何なる關係に置かれてゐるか。修行の素材としての心の分析が、修行の實行の上に極めて益あるものであることは云ふまでもないが、修行の結果として、結局それ等は如何なる取り扱ひをうけるか。心に關する觀察の最後に、この點を簡單に見をおき度い。

煩惱 (kleśa)、心作用 (cittavṛtti)、潜力 (saṃskāra) の中、煩惱 (kleśa) は、そのヨーガ組織の中に於ける位置がそれを明白に示してゐる様に、修行の最初から先づ排除されなければならないものとされてゐる。それは修行の障礙である。心 (citta) の作用 (vṛtti) を冒蝕するものである。原典は、行の心統一 (kriyā yoga) として、苦行 (tapas) と學誦 (svādhyāya) と神への献身 (īśvara prāṇidhāna) とを擧げ、その目的は煩

惱 (kleśa) を抑制し、三昧 (samādhi) を成就するにあると云つてゐる。

「行の心統一 (kriyayoga) は、苦行 (tapas) と學誦 (svādhyāya) と神への獻身 (īśvara prañidhāna) とである。(それは) 三昧の修練 (bhavana) の爲であり、煩惱 (kleśa) を微弱 (tanu) にする爲である。」(第二章第二節)

煩惱 (kleśa) が制禦せられるにつれて汚れなきものとなる心作用 (cittavṛtti) は、知的な作用であると同時に、煩惱 (kleśa) に較べれば比較的な意味では、修行の足場ともなるものである。併し、この心作用 (cittavṛtti) も亦、遂には制禦せらるべきものとされる。或は寧ろ、それをも制禦する處に、ヨーガ體系の最大の眼目があると云ふ方が適切であるかも知れない。原典のはじめに、

「心作用 (cittavṛtti) の制禦 (nirodha) が心統一 (yoga) である」(第一章第二節)

とはつきり斷言してゐる。此の一節を読む場合に、その心作用 (cittavṛtti) が如何なるもを内容としてゐるかを忘れてはならない。こゝに於て、ヨーガ體系は、合理主義を破ることを以つて、その旗幟として掲げてゐる。究極の絶対の境地は超合理の世界である。日常普通の概念的な智がその儘では、その境地に入る爲に役に立たないのみならず、却つて邪魔になる。心作用 (cittavṛtti) を完全に制し得て、はじめて絶対の境地が開けて來るのである。

原典のかゝる立場を心に留めて見てゆくと、修行の進展とともに、五種の心作用 (cittavṛtti) が制禦されて行く趣きが、その一つ一つに就いて現はれる。今は、詳しい説明は省きて、極めて簡単に、夫々について主要な

原典中の言葉を引證しておくことにする。

第一の正量 (pramāna) に就しては、三昧 (samādhi) の内容に關した處に、次の様な一節がある。正量 (pramāna) の三つの中、現量 (pratyakṣa) を除いた他の二つ、即ち推量 (anumāna) と傳承 (āgama) とに對するものである。

「(三昧に於ては) 特殊なものを對象 (artha) とするが故に、傳承した (śrūta) 智や、推量 (anumāna) の智とは異つた境涯である」(第一章第四十九節)

第二の似智 (viparyaya) は、煩惱 (akleśa) の影響で誤まられた智である。煩惱 (kleśa) が制禦せられず自ら解消する筈のものである。それ故、原典中には、特別にそれを説明した箇處は見當らなす。

第三の分別 (vikalpa) は、等至 (samāpatti) に關した處に見られる。等至 (samāpatti) は三昧 (samādhi) と同様な高度の體驗の境地である。等至 (samāpatti) の段階の中、有尋等至 (savitaraka samāpatti) に於ては、分別 (vikalpa) の存在は許されるが、その上の無尋等至 (nirvitarka samāpatti) に至る爲には、滅し去らなければならなす。

「その中(未だ)言葉 (śabda) と對象 (artha) と智 (jñāna) との分別 (vikalpa) の爲に、混同のあるものが、有尋等至 (savitaraka samāpatti) である」(第一章第四十二節)

第四の睡眠 (nidra) に就しては、原典中には、特にこれを制禦する必要を説いた處はない。併し、註釋者ビヤーサは次の如く云つてゐる。

「これは特殊な意識であつて、修行によつて、他の心の作用とともに、制禦されねばならない」(第一章第一節註釋)

第五の記憶 (smṛti) は、分別 (vikalpa) と同様に無尋等至 (nirvīṭarka samāpatti) に入る妨げとなるものとされてゐる。記憶 (smṛti) の作用が減じ去られてはじめて無尋等至 (nirvīṭarka samāpatti) の境地に達し得るのである。

「無尋等至 (nirvīṭarka samāpatti) は、記憶 (smṛti) が淨め去られた時に、自己自身は空虚の如く、対象のみが光り輝くものである」(第一章第四十三節)

究極に於いてかく制禦されなければならないのは、煩惱 (kleśa) 心作用 (cittavṛtti) 等の意識的な作用のみではなく、それは意識下の心の作用、即ち潜力 (saṃskāra) にも及ぶ。一體、現在に於ける心の作用の制禦停止は、將來への潜力 (saṃskāra) の源泉の涸渇を意味する。それ故、その状態を保つた儘、靜かに待つならば、未來に於いて潜力の自然の衰滅が來されるわけである。併し、原典が潜力 (saṃskāra) に對する態度はもつと積極的である。既に存在する潜力 (saṃskāra) 即ち意識下の心の作用も亦、制禦せらるべきものとする。これは容易なことではない。併し、原典中、三昧 (samādhi) に關する説明の中に、

「それ(即ち三昧)から生じた潜力 (saṃskāra) は、他の潜力 (saṃskāra) を抑制する」(第一章第五〇節)と云つてゐるのは、正しく此の點に觸れたものである。

此の如く見て來ると、心作用 (cittavṛtti) 煩惱 (kleśa) 潜力 (saṃskāra) 等、日常普通の環境に於ける心の

作用に關するものは一切、制禦され、滅却さるべきものと云ふことになる。これは表面的に見れば、日常の心の否定であるのみならず、ヨーガ體系の修行の意義を極めて消極的否定的にすることになる。

確かにヨーガ組織は、理論的な立場に關する限り、消極的である。究極の境地に於いて、現象界の一切は否定せられる。心も現象界の一部として、無に歸すべく運命づけられてゐる。その意味では、否定的神祕主義 *negative mysticism* の典型的なものである。併し、かく消極的否定的なのは表面の理論上の構成である。實踐の問題に眼を注いで、原典を見れば、その理論のすぐ裏に、修行による心の進展が説かれてゐるのを見る。修行の目的は、徒らなる心の制禦ではない。より高き境地に向つて心を進展させ、遂に究極の境地に達せしめんが爲の制禦である。原典中には、より深き智——*prajna*、絶對境の存在の理解——*vivekacaryati*、三昧の境地——*samadhi, samāpatti*、等、心の進展の状態を物語る言葉が數多くあらはれてゐる。最終の到達境たる絶對者（ブルシヤ）すら、理論の上では、一切の現象界と關係を斷つた孤立獨行のものであるけれども、これを最高の體驗の境地を象徴するものと考へて、考へられないことはない。

それ故、日常普通の環境に於ける心の觀察に續いて、修行による心の進展の問題が取り上げられなければならぬ。

四姓制度に關する一考察

大島 長三郎

一、序説

古代印度に四姓制度が、存在したか否かに就いては未だ種々の意見があつて、一定してゐない。或學者は在つたと見、或學者はなかつたと見、又は、近代の種姓制度が古代のそれから、發展したと見る學者もある而して、吾人は、古代印度には、種姓制度は存在せず近代の種姓制度は古代のそれから發達したのではなく、後代社會經濟の變遷から生じたといふ考を藏するものである。古代印度の社會は、種姓制度によつて組織せられた事も、種姓が階級の基本をなした事もなかつた。吾人は、當時の社會は、明に、有産特權階級

(擗取階級)と、無産大衆階級(被擗取階級)の二階

級から成つてゐた事、そして、特權階級は決して、婆羅門族、刈帝利族の兩者を包含し、被擗取階級は、必ずしも吠舍族、須陀羅族を意味するものではなく、之等種姓とは全く無關係な經濟的要因によつて、形成され、従つて、特權階級も無産階級も、此の四姓のいづれをも含んでゐた事を見る。初め、大舉して、印度の西北及東西に侵入したアリアン族の一團の中、その多くは、直に土地を占有して、自由農民となつたが、特に勇猛な貪慾な一團は、絶えず異民族の攻伐に従事してゐた。そして、多數の自由農民が、新に獲得した此の肥沃な、土地を安全に保有せんが爲には、此の好戰の一屬の保護を必要とした。従つて、彼等を支持せんが爲に、多數農民は、よろこんで、其の財力の幾分を

提供したのだつた。好戰的な一團は、それに依て、生活すると共に、一方その武力を以て、益々多くの土地を攻略し、同族の多數が武器を捨てて、農民として、新に生活を初めた後となつては、武力を有するものは今や、彼等の一團のみである。智力なきところでは、腕力が支配する。長年の戰爭により、彼等の有する軍隊は益々、強く、組織も、精密になつてゐた。彼等が此の新らしき土地に支配者として、君臨した事は當然である。此の戰士貴族階級には、多くの宗教家が依附してゐた。之は移住の際、伴ひ來たものか、移住した後に、必要に迫られて、——といふのは、神々の實在とその全強を信じてゐた彼等には、神と彼等との中介者なる祭司達はなくてはならないものであつたから——發生したものであつたかは、明かでないが、此の祭司達は、常に戰爭に従軍して、味方の勇士の爲に、神々を呼び寄せ、敵を滅す呪禱をなした。⁽¹⁾迷信深い太古の民は、實際に此等の祭司達にその様な奇蹟を行ふ魔力があると信じてゐた。祭司達は、戰士階級にとつ

ては、敬畏すべき、超人間的存在として、取扱はれでゐた。しかしもとより戰爭は、さう多くの専門祭司を従へる事は不可能であつたし、一般民間の祈禱禮拜には、神官を要する事がなかつたから彼等全體の數は、⁽²⁾決して、多數ではなかつたし、世襲制度でもなかつたから、彼等全體として見る時は、その社會的勢力は殆んどなく、いはゞ、王族によつて、特殊の尊敬を捧げられてゐた、王族に隸屬した寄生存在に過ぎなかつた。即ちこの時代（五河時代）に於ては、社會には、戰士階級と農民階級しかなかつた。⁽³⁾而して吾人は、此等祭司達——寄生蟲的存在なる——のみが、當時の社會にあつて、勞働とか戰爭とかの肉體的實務の一切を免除されてゐた唯一の一團だつたといふ事實に注意せねばならぬ。

此の故に彼等は、彼等の生活の糧なる祭儀の一つの宗教に組織する以外、往昔ギリシア海港都市の貴族階級が爲したと同一の社會的役目、即ち、科學思惟と哲學考察を獨占する事が出來た。好戰貴族達が飽くなき

貪欲から、近隣の征服に従事してゐる間に、彼等は彼等の任務に精を出すと共に、一方、彼等の地位を高め、彼等の寄生的存在を存続せしめるに都合のいゝ様な、歴史を捏造しつゝあつた。中國地方に於て、貴族達が從來の部落社會より遙か進んだ、國家らしいものを形成した頃には、社會的、科學的な凡ての智識、——天文數學、醫學政治歴史宗教哲學の所有者支配者となつてゐた。⁽⁴⁾ 彼等が中國居留時代に於て、國家及び社會に及ぼした影響は想像するに難くない。既に定住した人民の生活に何よりも必要であつたのは、智識であつたから、之等婆羅門達が、經濟的に刹帝利族よりも、どれ丈優越してゐたか、政治的に、どれ程の實勢力を揮つたかは、文獻の乏しい今、確言する事は出来ないが、ジャナメエジヤヤ王が馬祭の失錯から、婆羅門に依つて國を逐はれたと云ふ傳説から考へると、彼等の威勢は、刹帝利族を凌駕してゐたと見て差支へない。何時の世でも一つの卓越せる集團が一般民衆の尊敬を受け

封建國家では軍隊が、資本主義國家では富豪が、中國時代にあつては婆羅門が社會渴仰の的となつた。その外に、人間には多少の差はあれ、精神的勤勞に従事する人を、——唯物主義者の所謂精神勞働者を、肉體勞働者より上位に感ずる傾向とよき家柄といふものに對する、本能的尊敬がある。ラダクリシュナは「印度人の組織に於ては、教養のある者は最高で、物質的な者は最も卑しい」と云つてゐるが、之は孤り印度丈ではない。封建制度に於ても、資本主義に於ても、人間は、一身の榮達の爲に、軍人なり、富豪を望みもするが、それでも思想家に對しては、或尊敬を必ず有つてゐる。又よき家柄に對する尊敬の念は吾人にとつて、殆ど生來ならずやと思はれる程、深いところに根ざしてゐる。同じ貧乏人でも、其の一人が、公卿華族の出だと聞くと何だか奥床しく見えて來るなど此の一例である。婆羅門族は社會の上位であり、精神勞働階級であり、しかも彼等の造り上げた歴史に據れば、彼等は實に「梵の口から生れた」⁽⁶⁾ 神聖な家柄であつた。彼等

に對する人民の尊崇が熱烈を極めたのは當然すぎる程當然である。かくして、婆羅門階級は、刹帝利階級と相並んで（若くはその上に立つて）社會の擗取階級となつた。然しながら、此の宗教家階級が決して、同一氏族丈で形成もされず、世襲制度も嚴格ならず、必ずしも同族結婚ばかりでもなく、誰れでもなりたひものは宗教家となつて特權階級の仲間入りが出来た事、即ち之等宗教家の一團が如何に種姓確立に努力しても、それは次の刹帝利族の場合と同じく、決して成功しなかつた事はフイツク博士が驚くべき精密な檢討の結果指摘シデヴィズ博士も亦、之を認め⁽⁸⁾てゐるところである。然しながら、吾人は、決して、此の特權階級は、大多數は婆羅門族が占めてゐた事、世襲制度同族結婚が或程度まで行はれ、血統純正な家族が——自らの優越を誇り、他も之を許してゐた、所謂種姓らしき面貌を備へた何程かの家族があつた事を疑つてはならないその點、フイツク博士が、刹帝利族は、彼等の卓越せる地位に對する自負が、他姓との結婚を拒否せしめて

遂に明確な種姓らしい分立をなすに至つた。⁽⁹⁾と云ひながら、婆羅門族のそれをまるで認めてゐないのは、あまり資料に囚はれすぎて、ジャアタカや四阿舎が、所謂刹帝利文明下に於ける産物で、自然幾分か、刹帝利族の優越に對する高唱を含んでゐる（梵書の婆羅門に於ける如く）事を看過した爲に生じた認識の不足と云はざるを得ない。種姓らしき形體は、婆羅門族の中にもあつたのである。然しながら、社會的經濟的に見れば此の一團が、特に他の宗教家階級よりも多く酬いられ、支拂はれるといふ事もなく、従つて、彼等より上位の一階級をなす事もあり得なかつた。

彼等は、恐らく「何代續いた老舗」生え拔きの江戸つ兒「由緒正しい公卿華族」などが社會から受けると同じ尊敬と消極的な利益とを享けたに違ひない。然し之等の尊敬や、利益は、社會状態の本質的な動きに對しては何の力も有しない事も前者と同じである。

元祿時代江戸に於ける町人階級の勝利は必ずしも、江戸つ子のみを最上層に置かなかつた様に、又、公卿に

對する武家の勝利が、祖先來の武家を含む、武家階級に依つて、獲得された様に、婆羅門階級の優越は、純粹の婆羅門姓のみによつて將來されたのではなく、婆羅門階級即ち、前述の如きあらゆる學問を保有する宗教家の一團によつて、なされたものであつた。従つて、嚴密な意味よりすれば、たとへ、その中には如何に多數の婆羅門姓の者を包含してゐたとは云へ、社會の最上層を占めたのは、婆羅門階級であつた。(單一な種姓でなく)と云ふ方が至當である。マヌの法典には種姓と階級とを同一に見做して取り扱つてゐるに拘はらず、仔細に調査する時には、彼等が最重なものとして力説するのは、實に宗教家なる婆羅門である事を發見する。而して此の宗教家なる地位は、衆民も亦、望んで得られるところのものであつた。⁽¹⁰⁾

實に當時の社會狀態を決定したのは、いづれの國とも同じく、印度に於ても、階級であつて、種姓ではなかつたのである。故に吾人は、決して印度には、後世の制度の如き(之は明に經濟要因に基いて必然的に發

生し、社會狀態を決定した)種姓制度はなかつた。と斷言したい。血統家柄に對する誇り、それを純一に保たんとする努力は決して印度にのみ見られるものではない。デヴィズ博士は、結婚と食事の潔癖性はアリアン族のみならず、當時の世界的現象であつた。⁽¹¹⁾と云つてゐるが、當時のみならず、現今でさへ、吾人は世界各國の貴族社會に之を見る。我國に於ても、上流社會の風習が最もよき例ではないか「種姓らしき一團」は獨り印度のみならず、吾國でも之を見得るのである。

前に擧げた「公卿華族」その他がそれである。勿論唯心的な印度人のそれ等由緒正しい氏族に對する尊敬は我國民のそれとは比すべくもなかつたであらう。しかしその内容は、同性質のものであつた。世界一般國民のそれと、印度人の尊敬との差は所詮、質の差ではなくて、量の差であつた。そして此の量の差は、質の變化を起さしむる程には大ではなかつたのである。⁽¹²⁾即ち此種の尊敬は消極的利益しか與へず、社會狀勢に働きかける力を有しない。而して、印度人の尊敬量は、

莫大であつたとは云へ積極的社會力となる程の質の變化を惹起する程には多量ではなかつた) パアネット博士は、此の四姓制度は、一般には認められず、各種姓の限界もはつきりしなかつたが、大ざつばには此の事實はあつたらし⁽¹³⁾と云ひ、パネエルジエアは、四姓制度は、婆羅門時代に、確立して、その智識により益々地位を向上せしめた。と云つてゐるが、之等は、吾人の僭越な獨斷を許すならば、マヌの法典を取扱ふに際して、氏族と階級を混同し「家門の尊敬」の社會的性質に關する正當なる考察を缺いてゐた結果陥つた誤認ではあるまいか。

- (1) 印度哲學宗教史、P. 19
- (2) Bhasna: His Life and Teachings, P. 5
- (3) Cf. "The first division of men into the respectable and the servile. — N. C. S. Gupta "Sources of Law and Society in Ancient India" P. 15
- (4) 印度五千年史 P. 112—3.
- (5) Hindu View of Life. P. 117.

四姓制度に關する一考察

- (6) Manu, I 31. P. 13. R. V. 4 靡人歌(モリウ)
- (7) Die sociale Gliederung in nordöstlichen Indien zu Buddhas Zeit. Kapiter. I. VI. V 11
- (8) Buddhist India. P. 56
- (9) 前掲書 S. S. 54
- (10) Buddhist India. P. 56". Poor man could become noble and both could become brahman ; Hindu View of Life P. 121. "Even a candala is a Brahman if he is of pure of character....."
- (11) The Dialogue of the Buddha II P. 97 ; Buddhist India P. 62
- (12) 「量ノ變化ガ或程度ニ達スレバ質ノ變化ヲ生ズ」トハ科學者並ビニハーゲル哲學者ノ云フトコロデアラル
- (13) Antiquites of India, P. 132.

二、波羅門階級

さて、吾人は、宗教家の一團が、社會に於て、最大の勢力を占めるに至つた経過を見た。彼等はかくして王族、大衆から獻げられる財貨によつて、その生活を維持して行つたが、次第に、一族の子孫が増加するにつれて、彼等が從來受けてゐた収入だけで、それ等の

總てを、扶養する事が出来なくなるのは當然である。

無産大衆にあつては、成人した男女は、勞働によつて自分の口を糊する事が出来る。しかし此の上層階級に成人した子弟は、何等、生産の道を知らず、たゞ豊かな消費の道にのみ長じてゐた。吾人は、生産の道に直接與らない、特權階級が、經濟事情により、内部から分裂する有様を、歴史の到るところに發見する。吾國に於ても、その例は乏しくない。婆羅門族に於ては、此れが一層速かであつた。何故ならば、大衆は、王族と彼等の二階級を支持しなければならなかつた爲に、彼等の増加に適應する程、納附財物を増す事が出来なかつたから。(往昔歐洲にあつては、人民達の支持する階級は主に此の二つであつたが、僧侶は獨身であつて、その方面に於ける人口の増殖はなかつたから、まだよかつた)一方、王族は、勢力と智識とを増すと共に、之まで程彼等宗敎家を尊敬しなくなり、それどころか、次第に此の階級を壓伏して自ら之に代らんとする程であつたから、此の方面の收入も、減じてそすれ増

す事はなかつた。

經濟的悲運は次第に彼等を襲ひ出した。大多數の子弟は、自らの食を自らの手で、獲なければならなくなつた。彼らは相次いで、野に下つて、職業を求めた。又特權階級自身も、社會進化の理法によつて多くの職業的分裂をなすに到つた。從來「宗敎」の下に隸屬してゐたあらゆる學問哲學、科學、藝術——の獨立よりそれを管理してゐた彼等も夫々の専門家として立たねばならなかつた。かく、分化した、専門家の中で、何と云つても、一番尊敬されたのは、宗敎家である。従つて、後のある時期には、婆羅門階級の中、宗敎家のみが、特權階級としての從來の特權を享受するに到り哲學、科學等の専門家は、夫々精神勞働者たる地位に下落した。(もとより印度に於て、精神勞働者は十分尊敬されてはゐたが)彼等を襲つた此の生活難が如何に痛切深刻なものであつたかを吾人は、マヌの法典その他の法典に於て、遺憾なく發見する事が出来る。マヌの法典は決して單なる法典ではなく、實に彼等婆羅門

族の衰亡史であると云つても誤ではない。試に、マヌ法典の第一章、第二章、第十章を讀め。

先づ、自らを、梵の口から生じたと云ふ外に⁽¹⁾

「婆羅門は最高者として地上に生れぬ。又萬有の主として法の尊貴を守らんが爲に。(一、九十九)

「此の世なる一切のものは、婆羅門が有なり。婆羅門は、起元優れたれば、總ては彼に歸す。(一、百)

「婆羅門は、彼が入る家の者達を、七祖七裔に涉りて潔む彼のみ、此の全地上を所有するに足る。(一、百五)

と家系の最勝を誇り、その義務職業を説いて、曰く、

「梵は、婆羅門に吠陀を教へ、學び、自他の爲に犠牲を捧げ、施物を授受する事を指命し給ひぬ。(一、八十八)(十、七十五)

右六行の中、次の三種を以て、生活の糧となすべし。頼まれて犠牲を獻ぐる事。吠陀を教ふる事。生れ清き人よりの施物を受くる事。(十、七十六)

此の三業は、刹帝利吠舍族には禁ぜらる。(十、七十七、七十八)

四姓制度に關する一考察

寄食生活ほど不安定な包容性の乏しい生活法はない。次第に生活難に脅された婆羅門族は、自分の手で働かねばならなくなる。

先に述べし特殊の務にて口を糊する能はざる婆羅門は、刹帝利族に適用さるゝ法則に違つて生活するを得。如何とならば、後者は、婆羅門に次ぐ地位にあればなり。(十、八十一)

若し婆羅門刹帝利族の職業にて、暮し得ぬ者は如何にすべきと問はるれば、答こそあれ、即ち、農業牧畜に従事する吠舍族の生活法を採るを得。(十、八十二)

されど、吠舍族の生活法に依るとも、婆羅門刹帝利は、心して、農業に従事するを避けよ。農業は、多くの生物を賊ひ、他物に依頼する故に。(十、八十三)

されど生活費用の缺乏故に、彼の義務に關する嚴正を斷念する者は、彼の富を増さんが爲に次のものを除く外は、吠舍族によつて賣らるゝ商品を賣るを得。(十、八十五)

吾人は之を以て、當時既に、婆羅門階級はその本務なりし精神勞働以外に他の職業を副業とし、又は全く他の職業に轉ずる者のあつた證據と見做して差支へな

四七

いと信ずる。

最初はしかし、商品の中、衣食に關するものゝ殆ど全部が、婆羅門には賣る事が禁止されてゐた。⁽²⁾然しこの法則は、必要の前には、何んの役にも立たぬ。先づ胡麻が賣る事を許される。⁽³⁾それでもなほ瘦せ我慢を張つて、肉や鹽を賣れば、種姓外の者と見做し、ミルクを賣れば、三日間首陀羅と同じくなるなどと威嚇してゐるが、之などは單に彼等の體面を維持せんとする空文に過ぎない。賣つてはならぬ香料が交換してもいゝ事になる位ならまだしも、吠舍族の生活法は全く黙認され、それを決してせざる者は誰から施物を受けてもよく、⁽⁵⁾卑賤族に、吠陀を教へ、施物を受けても不淨でない、⁽⁶⁾空腹で死なんとする者は、誰れから食物を受けても罪惡ではないといふ事が云はれてゐる。⁽⁷⁾

法典の編纂者は、巧に、空が塵に染汚されざる如く婆羅門族は罪惡で汚されず。と云ふ風にこぢつけ、先聖にもかゝる例がある事を述べて居るが、これ等の記述を讀んで、その通りに信ずる者はもうないであらう

いかに編纂者が纏繞しやうとも、之等の成文は、嘗つて「此の世をば我が世とぞ」と思つた婆羅門階級が彼等の不自然な生活手段の爲に、分離衰退して行つた経過を歴然と示してゐるのである。更に吾人は、チャンドウグヤウパニシヤツド第一篇第十章に於て、チャクラの裔ウシヤステイ仙がその妻アアテイキイと共に、クル國イビヤ (Ibhya) 村で、空腹のあまり、村人から豆の食殘りを貰つて食べた。と云ふ記事を發見する又當時の賢者ウツダアラアカアルニヤ、ヤアジュナアブルキヤ達は、決して、彼等が羅婆門族である故にある。地位を得たのではなくして、全然家内の背景を離れて、獨立した一個の男子として、社會に乗り出し、自己の才分に應じて、その運命を開拓したものであつた。經濟事情か或は思想の相違から、とにかく、當時幾多の有爲な婆羅門が、彼等の階級を見捨て、新しく社會の第一階級たらんとした。一般の民衆に伍してつて、彼等の職を求めんとした。……ジャナカ王や、阿闍世王の官廷は實に此等の大衆

によつて滿されたものであつた。而して、智識階級に育つた彼等婆羅門の子弟は、精神勞働の方面では、民衆に敗けをとる筈はなかつた。彼等は或は王の祕書として、教師として、大臣として、雇はれた。そうした才分のなかつた者は一般民衆に交つて、農商業に従事した。(8)ウパニシャツド全書は實に一面に於て、そうした時代の風潮、云はゞ「婆羅門族の大衆化」とも云ふべき時代の空氣を、明瞭に傳へてゐると云つても間違ひではない。

ジャアタカに到つては、獨り空氣のみならず「大衆化」の多くの事實を示してゐるのである。而して此の様な現象は、次の刹帝利時代、即ち、社會生活の中心が中國より、東南に移り、刹帝利族が社會國家の實權を握るに到つて、益々甚しくなつた事は當然である。(9)

マヌの法典第十章、百三、百四によれば、婆羅門は首陀羅族(前の方には賤種なる語で表はされてゐるが、此處にははつきり明記されてある)から施を受けてもよい。百十二には、暮しが立たなくなつた婆羅門は、

他人の畑から穗や穀物を拾ふべし。穗を拾ふ事は施を受けるよりはつゝといふ事である云々とあり。百十六には

學ぶ事機械技術貨銀勞働、奉公、牛飼車挽農業薄謝で満足する事、受施金貨は、困窮の際全ての人に許される十の生活法である。

と書かれてある。之等は婆羅門が萬一零落した場合を豫想して、法典に書かれたものと思ふ人はあるまい。既に零落して行つた、その時、その時の状態に對して法典の編纂者が、後から相當の理屈をつけ加へて、條文として集録した事は明である。でなければ、最初の堂々たる宣言に對して、後半のいかにも慘な状態があまりに奇怪なものとなるではないか。ゴウタマの法典に於ても、吾人は略々同様の記述を見るのみならず、

第七章、第一には

窮迫時に際する原則として、羅婆門は、婆羅門に非ざる教師より學ぶを得。(10)

とあり、又

弟子（婆羅門族）は非婆羅門族なる師の後より従ひ歩むべし。(十)、(十一)

とある。此の法典の此の如き記述は、經濟的に敗者に立つた婆羅門が、學問的にも、劣敗者の地位に立つた事實を裏書するものでなくて、何であらう。

婆羅門族が優れたる智識故益々其の地位を高めたと言く學者は、之を如何に説明するであらうか。先にも一寸述べた如く、婆羅門階級は社會の事情に促されて、その一族の大多數を民衆の中に逐ひやつたばかりか、特權階級自身も、職業に依つて分立しなければならぬ破目に立ち至つた。哲學者、教育家、科學者、宗教家、天文學者、占術師、等々……

彼等は、往時の特權と威力を次第に失つた。従つて其の財源も。今や、刹帝利族の間にも民間にも、優秀な學者が出て、彼等を凌駕する程になつた。人民の尊敬は薄らいで行くばかりであつた。東方の國々の人間は、既に婆羅門族の權威をよくは知らなかつた。(十三)吾人はベナレスや、タツカシイラの様、刹帝利族社會が

ら甚だ遠い故郷で、三吠陀を教へ、名門の子弟を教育する。(十五)幾多の此の世から取り殘された、彼等「名門」を見る。彼等の中で、最も後まで、人民に尊敬される特權階級の地位を保つてゐたのは、勿論宗教を本務とする家柄、フキツク博士の所謂「本來」の婆羅門だつた。(十四)彼等は、梵書に書かれた彼等の義務即ち四期の修行を忠實に果した神聖な人格者として、敬重され、東國に於てさへも、ある特權を受けた。(十六)

布施を受け、租税を免除され、死刑は決して課される事がなかつた。(十七)然しながら彼等に對する尊敬は、往時のそれに比する時、量のみならず、質の違ひまであつた。往時のそれは、熱烈な、獻身的奴隸的な尊敬であつたが、今のは、何か稀らしいものに對するいはゞ骨董的存在に對する、好奇的のそれであつた。彼等は如何に尊敬され様とも、その爲に社會的勢力を獲得する力は失はれてゐた。彼等は實に生きたる偶像に等しかつた。

王は彼等をいかに尊敬しやうとも、王の權威をこそ

高むれ、權力を脅かされる心配は毫もなかつた。かくの如くして特權階級としての婆羅門は文明の中心が東方の國々に移つた時代には完全に没落したのであつた

東方諸國に於て、活躍したのは、嚮に吾人が言及した通り「族性」の背景はあつても、「階級」の背景を全然有しない、云はゞ「婆羅門出」の（無産）大衆であつた。明治になつて、士族階級が、農工商に伍して、新しく第三階級としての生活を初めねばならなかつた様に彼等婆羅門出の無産者達は「王族の土地」で浮世の荒浪と戦はねばならなかつた。フイツク博士の所謂「世間的婆羅門（worldy-Brahmana）」とは彼等を指すのである。

彼等が従事した雑多な職業の中に、宮廷祭官といふ職業がある。吾人は、之が前述の「本來婆羅門（Prop-er-Brahmana）」よりも、遙に、彼等の「華かなりし日」の面影を、存してゐたものと見たい。何故か？ 彼等は王族と緊密な接觸を有し、従つて酬いられる事も多く、權力も大であつて、その刹帝利族社會に對す

る有機的關係に於て、正に婆羅門時代の彼等の状態と類を同じくするものであつたから。

東方の刹帝利族でさへも、その富と權力に於て、いかに婆羅門に優つてゐたとしても、精神方面に於ては彼等は、婆羅門と同じレヴェルに立つ事を感じた。

而して此の一點では僧侶達に、彼等以上の權力を與へざるを得なかつた。（百八頁）

とフイツク博士は云つてゐる。元來祭官は、婆羅門族の濫觴をなすものであり、王族は、敵を害し、禍から身を守る爲には、嘗ては彼等の助力を要したものであつた。後特權階級化した婆羅門族が職業的に分裂するにつれて、婆羅門の實踐すべき代表的二義務——修行祭祀は、それ／＼の専門家に分れ、前者は所謂隱棲的な本來婆羅門となり、後者は、依然として王に附隨して東國に來り、その權力は次第に王に隷屬的になつたと云へ、社會の上層にあつて、擗取によつて生活してゐる事は、⁽¹⁹⁾以前と變らなかつた。

此の祭官達は、獻犠者、僧侶としてのみならず、又

王の相談役として、王子の傳導役として、根強い勢力を有してゐたのであつた。だが此の祭官と雖も、前云ふ如く、決して、婆羅門族によつてのみ、獨占されてゐた譯ではなかつたのである。

吾人は又、遊行僧と稱する一團が、彼等の階級から生じた事を知る。之は食を乞ひつゝ、思索する求道者であり、民間の祭祀を取扱ふ祭官でもあつた。デヴィズ博士は、彼等は、報酬では暮しが立たなかつた爲に他の職業に従事した婆羅門が多かつた事、そして、獻儀の仕事が忙がしくなかつた爲か彼等の人世觀や宗教觀が、彼等本来のものから次第に異つたものになつて行つた。(20)と云つて居るが、にも拘らず、それ等遊行僧の數は決して減じなかつた。彼等は佛陀時代には殆ど北印度全體に擴がつたが、首長と評議會を有するよく組織された集團を形成してはゐなかつた。(21)

吾人は上述したところによつて、婆羅門族は古代印度に於て、決して種姓を確立し得なかつた事、彼等の誇りに拘らず、彼等の制定した法規が社會を支配せず

社會情勢が、彼等を否應なしに支配したのを見た。同一の事を、吾人は利帝利族にも見るのである。

- (1) S. B. E. XX I, C. I. P. 14
- (2) S. B. E. II 86-89. P. 421
- (3) 同 X. 90
- (4) 同 X. 91
- (5) Manu X 101
- (6) 同 X 101
- (7) 同 104
- (8) Gautama Law-Books ハ本姓ノ變換ヲサヘ、明記シテキル。
即チ「七代ヲ經テ種姓ハ變ズ。或ハ上姓ニ、又下姓ニ。尊師ハ五代目ニテ此ノ變化生ズト云フ。」V 22-23。
- (9) Die soziale Gliederung im n-östlichen India. S. 213 參照。
- (10) S. B. E. I
- (11) Fick 前掲著書 SS. 13 木村博士昭和二年度ノ「印度哲學宗教史」P. 401 其他參照。
- (12) Banerjee 博士 Public Administration in Ancient India. P. 12.
- (13) Oldenberg Buddha. S. 75.
- (14) Susima JISS. 52 karu-Dhanna J. SS. 540 As

- anka. J. III, 271. n. 6
 (15) Fick 前掲書 SS125
 (16) 同上 SS. 135°
 (17) 同上 S. S. 135 脚註
 (18) 前掲書 SS. 135 參照。
 (19) 「彼等ハ報酬トシテ村ノ與ヘラレタ」ソレガ彼等ノ生活費デアッタ。Fick SS. 112
 (20) Buddhist India P. 239
 (21) Fick. SS 118.

三、刹帝利階級

第一に刹帝利階級は必ずしも、所謂刹帝利族ではなかつた。⁽¹⁾ 刹帝利の或者は、疑もなく、征服か協約によつて、彼等の社會的地位を維持したドラヴィダ族やコリア族の首長か貴族の後裔であつた。⁽²⁾ リツチャヴィ族は、マヌ法典に於て、ヴラトルヤ (Vratya-out-caste) として賤められてゐた。⁽³⁾ その祖先は、日種の王の僧官たるヴシシュウゴオトラ (Vasistha Gotra) から出たものであつた。⁽⁴⁾ フイツク博士は幾多の實例と共に云ふ。

刹帝利族のみが軍事を司り、軍隊は、刹帝利族からのみ成つてゐると思ふのは誤りである。⁽⁵⁾

同様に、刹帝利族のみが、支配階級、特權階級を成してゐたと思ふのも誤である。吾人は前に、婆羅門族出身の者が、宮廷に於て、如何に勢力があつたかを見たのみならず、ジャアタカを見れば、吾人は、婆羅門出の大⁽⁶⁾ 臣王をさへ發見するのである。その他大臣も王となり得たし、⁽⁷⁾ 庶民も稀にはなる事もあつた。⁽⁸⁾ 再生族中の或る氏族は、政治的重要性を次第に増し來り、より高い社會地位(刹帝利階級)に入つた。⁽⁹⁾ 更に英雄時代の王國に次いで希臘と同じく貴族的共和國が起るに到つて——即ち、ミチラとカリツチャヴィとか——⁽¹⁰⁾ 自族の支配者を有しない刹帝利族と云ふものも續々出來て來た。更に、ジャアタカや、マヌの法典等で、吾人は王族に生れながら、種々の職業に従事した者もある事を見る。此の擗取階級も、その一部が經濟の逼迫から第三階級即ち生産階級に投ずるに至つた事は明である但し此の階級にあつては、それが婆羅門に於ける程急

激ではなかつた。何故なら東方の國々では刹帝利族は物質精神の兩方面で婆羅門を凌駕し、政治上の實權を一手に握り、搾取した財貨は殆ど之を獨占する事を得て（従來は婆羅門が分有した）甚だ富強であつたから彼等は矢張り、種姓制度確立に努力した。が先づ、各々異なる支配種族の政治的利害の爭奪が、彼等が組織された一つの集團に結合する事を妨げた。その他婆羅門の場合に於ける諸種の原因の爲に、彼等は遂に近代的な意味でも、又梵書的の意味でも種姓を結成する事が出来なかつたのである。⁽¹¹⁾⁽¹²⁾

- (1) Radhakṛṣṇa ン云フ「外部カラノ多クノ種族ハ刹帝リトシテ見ナサレタ」 Hindu View of Life p.110.
- (2) Buddhist India. 56
- (3) S. B. E. xxv22. P. 406.
- (4) Bimala Charan Law, "Kastriya Clans in Buddhist India, P. 14.
- (5) Fick 前掲書
- (6) Satrbhuastu J. ■, 368 Padañjali, J. u. ö.
- (7) Saccentura II SS. 304.

- (8) Pandhara J. Tesakuna J. u. ö
- (9) Chandragupta, 〱 Sudra ナリト云フ。
- (10) Buddhist India, P. 56.
- (11) Fick SS. 53
- (12) 結婚ノ純正サガ保タレナカツタ事ハ云フマデモナイ
頻頭沙羅王ノ妻ハ床屋ノ娘デアツタトハ、雜阿含ノ傳ヘルトコロデアル（阿含部下162頁）Jatakaカラハ更ニ豐富ニソノ例ヲ引キ出シ得ル

四、吠舍階級

かく見て來ると、第三種姓として數へられてゐる吠舍族も決して、單一なる氏族ではない事は更めて云ふまでもなし。

フイツク博士は吠舍なる種姓はなかつたと云つてゐるし、セン・グプタ氏は、吠舍、首陀羅は、多くの異つた階級の集合であると云つてゐる。⁽²⁾

吠舍階級が必ずしも法典に規定された吠舍族ばかりで成立つてゐなかつた事、即ち、婆羅門族、刹帝利族も、之に交つて、同じく生産交易を從事した事は、動

に詳言した如く、法典自身から、知り得るところであると同時に、他方面から、吠舍族の總てが、決して、單なる被搾取勤勞階級に屬してはゐなかつた事を認めらる。勿論以前は所謂吠舍族は、どんな職業に従事しやうとも、施與する義務と租税の義務即ち、特權階級を扶養する義務を有する事に於て、一致してゐたが、農商業の發達につれて、彼等の間には、支配階級に對しては、勤勞者であり、一般人民に對しては、特權搾取階級であるところの一階級を生じた。ガハパティ (Gahapati-hapathy-householder) 即ち之である。之は、大商主又は地主を意味する。刹帝利族と同じく、彼等も亦、彼等の地位に關する自負とアリアン族出であると云ふ誇りで、一般大衆から、自らを區別した様に思はれる彼等は宮廷で、地位と富の爲に重要な役目を演じた。ガハパティなる概念は、婆羅門の種姓制度に依れば、「吠舍」なる語によつて解せられる概念とは決して一致しない。(何故なれば此の吠舍なる語は、婆羅門刹帝利族を除く他の一切のアリアン印度人を包含してゐる

から) 彼等は實に今日の資本主義社會下にある大資本大地主階級に似た地位と性能を有してゐた。即ち廣大な資本と土地を擁し支配階級と緊密に結びつき、之と利害を共にし、彼等の保護の下に、勤勞階級からの搾取を事情の許す限り激烈にすると云ふ性能をもとり、當時の印度には大企業もなく、經濟状態もそう進展してはゐなかつたけれど、彼等と支配階級との共通利害に基づく親密な妥協、彼等同志の組合、一般人民との間の、富の驚くべき懸隔等を見ると、彼等は正に吠舍族から興起した搾取階級に違ひなかつた。彼等が組織したギルドの外に當時、尙多くの小組合があり。なほ成立しつゝあつた。だが此等の組合は決して種姓をつくつてはゐなかつた。(8) 吾人はまた、ジャアタカに於て此等の商主や組合長の間に、多くの婆羅門を見出す。(9) かく見來れば、吠舍族及び吠舍階級に屬する個々の集團が、種姓といふべきものを作らなかつた事が明らかである。

(1) Fick SS. 136

- (2) Sources of Law and Society in Ancient India
P. 17
- (3) Manu. I 60 Gautama. X. 49
- (4) Gautama. X 24—27
- (5) Fick, SS164 166
- (6) 同上 K. 9 參照。
- (7) Oldenberg, Buddha SS. 76
- (8) Fick 前掲書 SS. 179.
- (9) Mahasutasoma J. 其他。

五、首陀羅階級

さて、最後の首陀羅であるが、之も亦、非アリアン族のみから成立してゐるものではなかつた。ヴシシュタ法典に曰く、

吠陀を教へず學ばず聖火を守らざる者は首陀羅に同じ。(一、三)吠陀を學ばざる再生族は、生きながら、首陀羅の地位に墮ち、子孫亦然り。(三、二。法典二、一六八)

肉、ラック、鹽を賣らば、婆羅門は直々種姓外となり、牛乳を賣る者は、三日を出でずして、首陀羅となる。(二、二七)マヌ法典十、九三)

又、マヌの法典には、

己が義務によつて存續し得ざる吠舍は、首陀羅の生活法によつて生活するを得。(十、九八)とある。

其他法典中には、之に類似した記述は甚だ多い。之等は、婆羅門族に就いて述べた際、吾人が擧げた理由よりして、此の第四階級には、貴族階級のなれの果や商業に失敗した商人達が混じてゐたものと見てゐる。首陀羅階級は、その人種の爲でなく、その職業の性質によつて決定される事は、之又法典により明である。

主は、此學三種姓に従順に奉仕すべき唯一つの義務を首陀羅に命じたり(マヌ法典。一、九一)

婆羅門の名の第二の部分をして幸福を意味する語たらしめ、刹帝利は守護を、吠舍は勤勞を、首陀羅のそれは奉仕を意味せしむべし。(同、二、三二)

此等傑れたる三種姓に仕ふる事は、首陀羅に對する生活の手段として定めらる。(ヴシシュタ法典、二、二

一)

即ち吠舍階級は、大體に於て勤勞階級たるに對し、首陀羅は奉仕階級であつた。彼等の奉仕とは、いかなる状態を意味し、如何なる性質を有するものであつたか。

再生族に對する勤めを見出し得ず、饑餓に迫り、妻子を失はんとするに至らば、手細工によりて、糊口の資をなすを得。(マヌ法典、十、九九)

之等の仕事に従事する事が、最も、再生族の利益になる様子、首陀羅をして、之等機械の仕事及び實際的技術に従事せしめよ。(同、十、百)

首陀羅は器械の仕事によつて生活せよ。(ゴッタマ法典、六十)

之等に依て見れば、彼等は、今日の所謂自由労働者(日傭、人夫)であり手工業者であつた。特權階級達には必要のある際には、彼等を極めて、安價な賃銀で雇ひ入れ、之に過激な労働を課して、莫大な利益を擧げ不必要になれば、即座に解雇したものに違ひない。また法典にある様に、雇入主は、彼等の一生の生活を保

障したとしても、それは殆ど、云ふに足らぬ種低い程度であつたらう。彼等——マルクスの所謂「産業豫備軍」は、一部は、手工業者となつて(手工業の或ものは、特殊部落民の生業であつた)⁽²⁾ルンペンプロレタリアートの境遇を脱し、中には組合をつくるものがあつたが、一方各階級、各職業の失敗者は、彼等に加はつて、その時代の經濟情勢により、増減があつた。之等の詳細は次節に於て論ずる事にして、吾人は、爰には首陀羅なる種姓も前三者同様存在しなかつた事實を明らかにした丈で満足しやうと思ふ。

(1) Gautama-Law-book, 61,

(2) Chandala, Uaua, Rainakara 等 cf Dialogue of the Buddha II P. 101,

六、結論

以上吾人は、多くの學者が四姓制度の存在の、重要な典據と認める、婆羅門法典を社會發達の一般法則を念頭に置いて吟味した結果は、此等法典こそ、四姓制

度が、實社會には、有史以前は勿論下つて佛陀時代に至つても、存在しなかつた重要な證據であると云ふ結論に達した。初め北印度に侵入したアリアン族が、放浪性を有する牧畜状態から脱して、農耕の定住生活に入つた頃になつて、社會が僧王（支配）平民、奴隸

（無産者を含む）の四大層に分れた此の状態は、經濟狀態の進展に併ひ各々の中に種々の變化を生じたとは云へ、佛陀時代に到つても、なほ依然として續いてゐた事は明である。しかし、初期の此の四大層が所謂四姓で、後期の四大層は此の種姓制度から、分裂發達したものであつたらうか。吾人は敢て印度のみならず、古代希臘に於て、ロオマに於て、埃及に於て、或は近世諸國家の經濟的發展の或段階に於て、必ず此の四大層を發見し得るのである。しかし、之は決して種姓ではなかつた。しかして、印度の四大層は一部學者の云ふ如く種姓でありとすれば、兩者の間に何等か確然たる相違がなければならぬ。學者達はその特徴として同族結婚。職業の世襲、同職業間の組合、他の組合と

の交際拒避等を擧げる。だが、同族結婚は當時の世界一般の風潮であり、それが印度人に於て、彼等の保守性と唯心的傾向により觀念的には甚だ強められて、それが實生活に於て幾分か影響を與へた事はあつたらうが、一つの社會力とはなり得なかつた。何故ならば、此を支持すべき經濟事情が生熟してゐなかつたから。

職業の世襲も亦同様である。殊に吾人は梵時代——その末期に種姓制度が確立したと云ふ。——に於て、なほ支配階級と僧侶階級との間には確然たる區別がなく彼等同志職業と地位の轉易があつたと察せらるゝ事實を見得るのである。即ち、ビシユマ時代に於ては、婆羅門は主として、王に教へ、祭祀を司り、又時に將軍であり、戰士であつた⁽¹⁾。當時の社會にあつては四姓制度は名稱はあつたが、内容はなく、結婚法も、ルウズで、また原始的で、掠奪結婚さへ行はれてゐた。⁽²⁾殆ど所謂梵書末期に近い時の王と思はれる、ジャナメエジヤ王は、婆羅門に追放され、婆羅門はその子を立て、王にしたといふ事はブラアナのグアエの方の釋の傳へ

るところである。たとへ傳説にしろ、かゝる説が梵書によつて傳へられてゐるとすれば、當時にもなほ、世襲制度は出来てゐなかつたと見做してもいゝ。

同業家のギルドに至つては、正にはるか後世の産物である事は、即ち商業が可なり行はれる様になつてからの事であるのは云ふまでもない。而してジャナメエジャヤ王の數代後には既にジャナカ王朝がジャアタカ、や梵書に現はれて来て、その時代及びそれ以後には、種姓制度は社會に行はれなかつた事は、四姓制度否定論者フイツク博士の言を俟つ迄もなく、四姓制度が一時成立したとの説を有してゐられる木村博士も認められるところである。⁽⁴⁾然らば、四姓制度が確立し、之が社會廣く行はれた時期如何と云ふに、木村博士は之を明にせられてないが、博士の説を迎へて考へれば、梵書末期から、ウパニシャッド時代前期にかけて、と見ていゝ。四姓制度が(假にありとして)一つの經濟組織から生ずるものであつて、觀念から生ずるものでなく、假に觀念から生ずるとしても、かゝる觀念を生ぜ

しめるには、それに先行する社會事情がある事は、人間が神を生んだので、神が人間を生んだのでない事を知つてゐる人々には、容易く領ける事である。即ち梵書末期時代に、四姓制度を確立せしめたのは、當時の社會狀態であり、それが社會狀態の推移につれて、段々崩れ、分化し、遂には職業が種姓に代つた。と云ふのが木村博士の説と見て、間違ひがないであらう。

然しながら、梵書末期の經濟狀態とウパニシャッド中期頃のそれとは、吾人の見るところでは多くの變動がなかつた。農業生産の緩漫な進歩は、保守的な印度人(四姓制度を望むものは獨り婆羅門丈でなくあらゆる再生族に共通してゐた)が拵へた彼等の特權を固守するに役立つところの此の制度を瓦解させる力のないのは云ふまでもない。勿論、その方面の文獻に甚だ乏しい古代印度の事であるから、之は一個の想像に過ぎぬかも知れぬ。しかし經濟史は、吾人に原始生産狀態からより高い生産狀態への推移は、いかなる土地、いかなる人民の間に於ても、ほど同一の社會現象を伴ふ事

を教へてくれる。今日残つてゐる文獻が古代印度の經濟狀態に關して、ほんの斷片的智識即ち、或時期或時期の狀態しか傳へてゐないとしても、吾人は、一方に經濟發展の一般法則を有してゐるが故に、それにその各時期を當てはめる事により、時期と時期との間の空白をある程度まで察し得るのである。丁度、初項と末項が解つてゐて、公差（或は公比）が解つてゐる級數問題の様に、又は項數と初項と末項が解つてゐるその様に。殊に印度に於ては、アリアン族が土地を開いてから何千年間外力の影響を受ける事は殆どなかつた。彼等の植民した地は、豊穰極まりなきガンガ、インダスの流域だつた。彼等の經濟狀態は、最も、順調に原則的に、又緩漫に進んだ事は當然である假に經濟狀態の或段階が四姓制度を確立せしめたとしても、之を崩壊せしめたのは如何なる特殊の經濟狀態であつたらう。商工業の殆ど起らない時代にどうして組合が生じたらう。特殊な潔癖性を有する彼等の同族結婚の慣習はどうしてあまりにもしばしば破れたらう今日残つ

てゐる記録が、彼等のつくつた古代社會と歐洲古代の諸國家のそれと殆ど違ひのなかつた事をどうして示してゐるだらう。僧侶と支配者との結託、彼等同志の争、奴隸の使用、人口の大多數を占める農民階級家門に對する誇り。……

木村博士は原始時代は階級は職業によつて分れそれが四姓制度を結成し、後更にその制度が、職業別になつた事を認めて居られる。然らば、途中何等突發的變化が起らなかつた單一順調な古代印度の經濟狀態（四姓制度は決して商業が特に盛になつた東國に入つて崩壊したものではない）の推移に於て、どの階級にその制度成立の原因を見出さんとせらるゝのであらうか。

此の特種な制度を生んだ、特殊な社會狀態は果して何んであつたらうか。吾人は「印度哲學宗教史」中に、その點に就いて、明瞭な答を見出し得ないのを遺憾とする。パネエルジェア氏は、矢張り、上古は階級は、生れよりも職業によつて分たれ、吠陀時代を経て、婆羅門時代に到つて更に完全に組織され、紀元前、七、八

世紀頃、其は殆ど全く完成された。⁵⁾と云ひメガステネスの断片から諸種の引用をなして證據として擧げてゐるがメガステネスの記録がいかに多くの誤謬を含んで居るかは、當時の社會には奴隸がなかつた。といひ或は佛徒をまるで無視してゐる事でも知られる。凡そ外國人の、或土地に關する印象記程、當てにならぬものはない。それがいかに、滑稽極まる到底信を置く能はざる誤謬を犯してゐるかは、マルコポオロの「日本印象記」がよく示してゐる。従つて氏がメガステネスの陳述を以て唯一の典據としてゐるのは、外に文獻がなければ兎も角、一方に於て、佛時代の社會狀態を傳へてゐるジャアタカの様なものがありそれが當時の四姓制度に對する幾多の反證を擧げてゐる以上、決して正當な態度とは云はれないものではあるまいか。前七、八世紀頃を四姓制度の確立と見たのは、恐らくマヌ法典の内容を悉しく實施された法律であるとして取扱つた爲如上の説が出て來たのであらうが、此れには重大な誤謬があるのでないかと吾人は思ふ。即ち婆羅門

階級が彼等の階級擁護の爲に持ちつたべた、いはゞ多くのゾレンを含んだ條文をザインのものとして見てゐる事、換言すれば、此の主觀によつて作られた原典に對して客觀的態度を失つてゐる事である。吾人ば決して、マヌその他の法典は、今日の六法全書の如き純粹な法律書であつたと誤認してはならぬ。之は聖徳太子の憲法十七條と等しく、規範と實際法律の混合で、前者に於ては、宗教家なる婆羅門の手になつた丈に、規範の部分が甚だ多く、従つてその違犯に對する罰の規定が深酷を極める事は、聖書に誌された律法と全く同じである。民法等の純粹な法文でさへ、之のみでその法が行はれた當時の社會狀態を形づくらんとするならば、實に多くの誤謬を伴ふといふのに、況んや、規範を以て、當時の社會制度の體現或は反映と見做す事は、大なる錯誤と云はねばならぬ。吾人は前に法典中に規範と思はるゝ部分と、實際の規定(例へば「⁶⁾困窮の場合」など)のそれとの成立を前後的に見て論を進めたが、之は一方、此の兩者を同時代的なものとし、

前者を規範とし、後者を民法と見る事も出来る。さすれば矢張り、民法の方に多くの權威を認める方が最も穩當ではあるまいか。繰り返して云ふ様だが、規定があつたと云つて、必ずしもそれが行はれるものではない。

吾人が中學等に入る時取られる宣誓書のいかに空文的形式的であり、それが中等學校が初めて出來た當時から今尙依然として行はれてゐるかを思へ。校風が振興し惰廢するには、決して校規の有無が重要な役目を演ずるものではない。されば、法典の條文によつて四姓制度の行はれた一時代を特に假定する如きは（それが、そう假定して、必然的經濟事情を明にするに非れば）あまりに、イージーな措置と云はねばならぬ氏は云ふ。

種姓制度の確立と共に婆羅門は、その地位と智識的向上のおかげで、次第に社會に於て他の階級を凌駕した。彼等は實際社會の本來の守護者として見られた。彼等は主の執事であり、國家の首臣であつた。（法律、行政いづれにも）

ガステネスは云ふ。……

マヌの法典所載を權威あるものとする氏の立場からすれば、後年の婆羅門の他職業従事は、婆羅門の退化四姓制度の崩壞と見るのが至當ではないか。氏の此の言葉には明に「種姓」と「階級」の概念の交錯が認められる。

さて爰で最後に一應考へねばならぬのは、四姓制度が東方諸國（東漸時代）に認められてゐなかつたに拘らず、四阿含や、ジャアタカには、此の事に關する論及が甚だ多いのは何故かと云ふ事である。或學者は之を以て、四姓制度が嘗ては存在した證據と見做してゐる。しかし此れに對しては、フィツク博士の實に卓拔明晰な論斷がある。

之等は（種制に關するアカデミカルの論議）僧侶的學問の反映に過ぎない。そして吾人に、婆羅門の理論は僧侶によく知られてゐた計りでなく、彼等の意識に強く入り込んでゐた事を示し、たとへ、あらゆる可能性に於て、其等の理論は實生活に適應しない事は種姓の繁榮と同一に懼らる

れてゐたにしろ、彼等は決して、その意識からのがれる事
が出事なかつた事を示してゐる。(8) 佛徒の間でさへも、吾人
は區別の概念即ち名門の尊重の概念が決して消えてゐない
のを見出す。(9)

吾人は、前に名門尊重、純粹好敬の氣持が、殆ど本
能に近い事、唯心的な印度人に於て、之が特に強烈な
事を述べて置いた。

パアリ原典の刹帝利が、種姓らしい特徴を備へて見えやう
とも、彼等が佛典の著者により種姓として見られたとして
も、吾人は驚いてはならぬ。婆羅門の法則に非常に影響さ
れ、彼等が印度人であるおかげで、何事も組織化しようと
する強い傾向が、彼等が階級種氏(CASTE)の一般的
地位と職業とを差別した結果と相俟つて、彼等は婆羅門に
於けると同じ種姓を刹帝利の内にも見出した。よつて、パ
アリ教典の到るところに、孫帝利が、婆羅門吠舍首陀一と
共に種姓として語られ、種姓の中の第一として何度も述べ
られてゐるものである。(10)

此は實に卓見と云はねばならぬ。而して、種姓に對

する彼等の考へ方は、刹帝利族を尊ばせたに違ひない
佛時代から可なり後世までつゞいた王權の隆盛は佛徒
並びに刹帝利族の此の信念を強めた。意識又は無意識
的に、まだ文字にならなかつた經典には、王族の強

盛に對する迎合の文辭が次第に附加された事も恐らく
は有り得たらう。比較的新しく出來たと見做される増
一阿舍の大半は、國王に關する譚で中でも波斯匿王⁽¹¹⁾
も多く、阿闍世王⁽¹²⁾頻毘沙羅王⁽¹³⁾などもなか／＼多い。

又原典を通覽すれば、「本來婆羅門よりは、長者(此
の中には多くの世間婆羅門を含んでゐる。)の方に多大
の好意を寄せてゐる事が解るが之も、東國地方に於て
商人階級が勃興隆昌しつゝあり、之が佛教を物質的に
支持するには與つて力があつたがためであらう。

(此の様な意味で、吾人は、刹帝利最勝を佛陀が説
いた。と云ふ様な經は、後世の竄入であると見たい)
轉輪王の思想——法と主權との一致の思想——曾ては
梵が宗教の最高理想であつたのに東國に於ては王にな
つた——此の思想が現はれるに至つたのは偶然ではな

い。ラダクリシュナ氏は印度に於ては常に有徳の婆羅門が最高理想で、刹帝利がさうではない。(15)と云ひ人間の地位は、經濟狀態如何で定まるものではない。(16)と云つてゐられるが、之は氏の視野の狭さ(個人主義的立場)から來た獨斷である事は、最も唯心的な宗教でさへ、此の如き必然的推移をなす事によつて證明される。

吾人は實社會の觀察にあつて、個人主義的觀念の世界に於ける價值判斷をそのまま持ち出して來てはならない。ともかく佛時代に於て種姓制度確立に對する欲望は、刹帝利階級にも商人階級にも廣く熱烈に行きわたつてゐた。(之が佛教の出現によつて少しも緩和されなかつた事はフイツク博士が説いてゐる。)(17)

此の種姓制度は、彼等が一旦得た地位を保守し、他から脅される事を防ぐには、最も有利な防壁と思はれた故に、轉輪王の思想は刹帝利族の此の願望と當時最も富強であつたマガダ帝國に於ける全印度統一の願望との結合に外ならず、それに佛徒が自教擁護の爲に、佛教の道德的宗教的色彩を混合したものであつた。恐

らくその思想の完成は、マガダ國の統一後であつたらう)

以上吾人は有史以前からの印度社會を通觀して、そのいづれの時代にも、所謂種姓制度が決して實在してゐなかつた事を認める。(これはいふまでもなく、爰で問題にしてゐるのは、個々の存在云々でなく一つの社會力としての存在如何である)吾人は、そこにいかなる古代社會にも共通な構造を見た。即ち僧侶階級支配者階級庶民階級、第四階級——而して各階級のいづれも決して、同族の者ばかりでは組織されてゐなかつた。バアネット博士が、此の四區分(婆羅門、刹帝利等のは……)決して種族的それではなく、社會的區分である。と云つてゐるのは正しい。此の四階級層は大別すれば、擯取階級と被擯取階級の二種になる。それに加はる要素は時代によつて異つてはゐた。最初は婆羅門と刹帝利。次は刹帝利。それから刹帝利と吠舍が特權階級を構成した。「梵分」を有する婆羅門僧も此の一員であつた。被擯取階級のMEMBA中に吾人は明に

今日の意味でのプロレタリアートを見出す。印度に於て後代確立した種姓制度は、第一に此の被搾取階級の間から生じたものであつた。後代の種姓制度は斷じてそれに對する願望から生じたものではなく、經濟事情から生じたのであつた。吾人はそれを説明する事がやがて、古代に於て、その制度がなかつた事を示すに最も役立つ事を信ずる。佛陀時代の社會經濟の研究は、而して吾人に重要な論據を與へてくれるのである。

- (1) Bhismh, His Life and Teachings, P. 11
- (2) Bhisma, His Life and Teachings, P. 11,
- (3) Political History of Ancient India, P. 10
- (4) 印度哲學宗教史 P. 421
- (5) Public Administration of Ancient India. P. 19
- (6) Manu P. 327 以下。
- (7) Public Administration in Ancient India P. 21
- (8) Fick 前掲書 SS. 20
- (9) 同上 SS. 21
- (10) Fick 前掲書 SS. 55
- (11) 第十三卷地王品二十三—第十八卷、四意斷品二十六—ノ五。第二十卷、聲聞品二十八ノ六等……
- (12) 第八卷、安般品ノ三ノ一一……第九卷慍愧品十八ノ

四姓制度に關する一考察

- 五 etc……
- (13) 第二十六卷、等見品三十四ノ五、ソノ他。
- (14) 長阿第十三卷、阿摩書經第一、刹帝生中勝、種姓亦純眞、明行悉見皇、天人中最勝」云々
- (15) Hindu View of Life, P. 117
- (16) 同上
- (17) 上掲書 SS. 21
- (18) Antiquites of India, P. 132

初期瑜伽唯識に於ける行觀の一型態

後 藤 惠 照

一、はしがき

佛教に於いて、行道 (prātipattimārga) の問題が常に涅槃佛果の問題と共に、その重要課題として廣く教學の中心をなせることは、正しく佛教當面の目的が那邊にあるかを明瞭に指示せるものと云つてよい。而して、この行の問題が佛教々學史上、最も強調されて來たのは、所謂、漢藏兩傳に傳る彌勒菩薩に歸せらるゝ初期瑜伽唯識の教學である。

今、この稿に述べんとする辯中邊論 (madhyānta-vibhāga 中邊分別論) も亦、その彌勒菩薩五部論の一として漢藏兩譯に存し、初期瑜伽唯識教學に於ける重要論書とされてゐる。が、宇井博士の云はるゝ如く

この論は重要課題の目録の如くであり、又その世親釋も極めて簡單なれば、内容理解には相當の困難なきを得なかつた。しかし、最近、山口益教授によつて、その安慧釋梵本が校訂出版され、本論理解に多大の利益を得たのみならず、廣く、初期瑜伽唯識教學研究の重要指針となるに至つた。

本論は、その論構成に於いて初期瑜伽唯識論書の一般的傾向なる通三乘、攝大乘の説述に立脚しており、又それら諸論書に見ゆる、あらゆる課題の組織的解釋にその述作の意圖があるやうである。されば、本論が初期瑜伽唯識論書中、如何に重要な位置にあるかと云ふことも、ほど推察し得ると思ふ。今、假に、西藏所傳のみから本論の位置を推定するならば、左の如く考

へらるべきではなからうか。

現觀莊嚴・最上要義・大乘經莊嚴・中邊分別・法々性分別。

この中、現觀莊嚴論は小品般若の要義であり、最上要義論は勝鬘經系の諸經の綱要であり、大乘經莊嚴論は華嚴經をその主立場とするものであると云はれてゐる。かく一面、個々の經典の解釋と思はれるこれら諸論にも幾多の内容的類似點が見え、そこに、佛陀教説の密意を顯彰せんとする大乘阿毘達磨の眞面目が窺はれる。中邊分別論は、前にも云へる如く、これら諸論に顯はされた深密義の、より組織的な解明に努力せる様であり、法々性分別論は中邊分別論の初品と類似の教説なることが知られる。故に、中邊分別論は初期瑜伽唯識教學の概論、總説の觀あるものである。茲にかゝる位置にある本論、特に、その「建立大乘章」とも云はるべき無上乘品に於ける中心問題を探り、いさゝか初期瑜伽唯識教學の本義の一端を述べようと思ふ。

註

初期瑜伽唯識に於ける行觀の一型態

(1) 宇井博士著「印度大乘佛教中心思想史」八六頁。
(2) 常盤博士佛敎論叢、五三五頁參照。
邊曆記念

二、無上乘品の中心問題

無上乘品は、中邊分別論がその論體として安立せる七義中、最終第七義として説かれてゐるが、そこに説かるゝものは、安慧釋に見ゆる七義解釋の四説中、第一、第二、及び無上乘品初め等に見らるゝ如く、前三品に於いて諸乘共通なる境行果を辨せるに對し、大乘無上の境行果、即ち、所緣 (ārambana) 正行 (prati-patti) 修證 (samutthāna) の三無上が明されてゐる。されば、この無上乘品は、大乘の理趣なる菩薩不共の波羅蜜完成を中心とせるものにして、境は其處に於いて行の行ぜらるゝ場所であり、行は正しく道であり、果はその行の結實である。故にこの境行果は次第の如く境に於いて行ぜられ、やがて無上の果を得るのである。然るにこの無上乘品は境なる所緣の先に行が置かれて行境果と次第開演されてゐる。(4) これに就いて

安慧は「行の無上 (prāṇītyāntaryam) 註に於

て、⁽⁵⁾「行は所縁を先とする故に所縁が先に説かるべきだが行が先に説かれてゐる。それは菩薩行の眞價を示さん爲である。」と云つてゐる。されば、こゝなる

無上の正行は、大乘菩薩の眞價なるかの波羅蜜行を説かんとしたのである。故に世親も「正行無上者謂十波

羅蜜多行」と云ふ。而も無上乘品がこの波羅蜜多行を説くことにその殆ど全部を費してゐることは、明らかに佛教本來の目的なる行の問題にその究明の焦點を置

かんとせる所以が知らるゝであらう。されば、所謂無上乘品の中心問題と云ふも亦この波羅蜜多行開宣の正

行無上を云ふのでなければならぬ。その正行無上には、六種の正行が説かれてゐて、初めに十二の最勝、

(Parama) を擧げて廣く波羅蜜行の勝るゝ所以を説き、次の作意正行 (manaskārapratipatti) に於いて

は、その波羅蜜に關して説かれた十二部經に對する如

理作意は聞思修の三慧によることを説き、その功德として長養善根と悟入實義と究竟實義とを擧げてゐる。

即ち聞思修の三慧を所依とする如理作意によつてこそ佛説は善解せられて波羅蜜の増上となりそこに善根の圓滿を得るに至るのである。又、この作意行については必ずその助伴として十種法行の相應あることが求められてゐる。この法行は諸論の處々に得地の行として説

かれてゐる。即ち、莊嚴經論行住品では菩薩の四種得

地差別として説かるゝ第二行得の世親釋に「由行者以

正行得諸地故諸菩薩於大乘法有十種正行」として十種名

を列擧し、次に「此十正行能生無量功德聚此行得地名行得」と云つて「信得」と共に入地への正行とされ

てゐる。⁽⁹⁾されば作意正行とはかゝる法行を具する三慧の行であるが、その中、修慧こそは大乘實踐行の智慧な

れば次に隨法正行 (anūdharmapratipatti) として無上乘品の重要課題となつてゐる。修慧が隨法正行とさ

れうる所以は共に奢摩他、毗鉢舍那を意味してゐるからである。即ち修慧が止觀であると云ふことは莊嚴經

論述求品第一偈の世親釋に「由聞故熏由思故覺由止故寂眼觀故通」とあつて聞思に由つて熏覺を得、止觀に

由つて寂通を得ることを説いてゐるがこの止觀が修慧なることは、この梵文によつて知られ得る、即ち修なる止によつて寂し、(修なる)觀によつて通す」と。

又、修慧が作意の内容であると云ふことから考へて、それが止觀であると云ひ得る論證となる文は述求品の「説求作意」下の十八種作意中の第十二自性作意に對する世親釋の「自性作者者此有二種一奢摩他二毗鉢舍那此二是道自性故」なる文である。次に、隨法正行が止觀であると云ふことは其の體とせらるゝ無散亂轉變 (avikṣītaparināta) と無顛倒轉變 (aviparyāsapa-⁽¹³⁾rina) とを安慧は止と觀であるとしており、又、眞諦譯攝大乘論釋の釋入因果修差別勝相第五の修相章第四には「言於地地中所修十波羅蜜通有二體一不散亂爲體二不顛倒爲體不散亂屬奢摩他不顛倒屬毗鉢舍那。」と云ふ適切明瞭な文を見ることである。

この止觀は實に瑜伽唯識教學に於ける行の本質としてその教學の全幅を占めてゐる。前引の攝大乘論釋の文にも見ゆる如く、凡そ菩提行として波羅蜜の義ある

ものは必ず止と觀とを體としており、この行の極成に於いてのみ唯識覺證の中道が完成するのである。この止と觀との増上過程が諸法空、空亦空と云はるゝ二邊捨遣の中道であり、定慧變行の如實觀である。この離二邊と云ふ行こそ隨法正行の體なる止觀の行なる故に次に離二邊正行が説かれて来る。このことに就いて安慧はその離二邊正行の釋に於いて「寶積と名づけらるゝ法門によつて正しき行の自性を説明する爲に中道のべられてゐる」と云つてゐる。この「正しき行の自性」とは正に隨法正行の體、止觀に外ならない。されば、この離二邊正行に説かるゝ十五種の中道も畢竟、隨法正行の體の説明の如きものであると云へる。この止觀を體とする十波羅蜜中道行の行ぜらるゝ場所が十地にして其處に於ける波羅蜜修習に差別すると無差別なるに依つて差別無差別の行が施設されてくるのである。

以上、私は六種の正行の關係を見てきたのであるが安慧もその無上乘の總義の釋に於いて、この六種行を

(16) 「何が、何によつて、如何にして、何がために、何處に於いて」と云ふ關係に於いて見てゐる。

かくの如き六種の正行が無上乘品の正行無上として示されてゐるが、これより見ても如何に初期瑜伽唯識教學がそれに先行する龍樹般若波羅蜜空觀の教學と密接な關係を持つてゐるかが窺はれるであらう。

註

(1) *madhyāntavibhāgāṭikā* 山口益先生校訂本八頁。

(2) *ibid.* 一九九頁。

(3) こゝに前三品と云へるは漢譯の第四、五、六品を指せるので、山口先生校訂梵本では、

(4) 中邊分別論では諸乘共通の修行果を説ける前三品でも行境果と次第してゐる。

(5) *madhyāntavibhāgāṭikā* 二〇一頁。
ālabhanapūrvikā pratipatir ity

ālabhanapūrvanirdeśayuktāu pratipatiḥ
pūrvam ukṭā | bodhisattvāṅgān pratipattisā-
raṭsanādarcanārtham |

(6) 辯中邊論卷下 來九 十二丁左。

(7) 莊嚴經論述求品の一説求長發善根(下(暑四、二十丁右)に「所謂作意滿足諸波羅蜜、此作意有四十

四種。」と云ひ、又、「以此諸作意 修習於諸度 菩薩一切時 善根得圓滿。」(暑四、二十八丁左)とあるによつても作意行が波羅蜜完成の因たることが知られる。

(8) 大乘莊嚴經論第十三、暑四、六十八丁左。

(9) 前註の莊嚴經論行住品の世親釋は恐らく、世親が中邊分別論の十種正行の頌によつて行得を理解したもののならん。何となれば、莊嚴經論は是を説く前に十度十地の説があり、中邊分別論も亦十二最勝行即ち波羅蜜行地が説かれてゐる故である。

攝大乘論も亦その彼修差別分(漢譯四本對照攝大乘論七十五頁)に同じく得地の四種相を説く第二行得に地と相應する十種正行なる句が見える。解深蜜經第四、(黄八、六十丁右)にも「十種法行に於いて聞思修所成の妙智を以つて精進修行する。」ことが説かれてゐる。

(10) 大乘莊嚴經論第四、暑四、二十一丁右
 「眼觀故道」の「眼」は由の誤か。

(11) *mahāyānasūtrālakṣānā* 五十四頁。
bhāvanāyā śamathena śamanataḥ |
vipaśyanāyā prativedhataḥ |

又、攝大乘論の最初の阿毘達磨大乘經を釋するに、世親は、莊嚴經論述求品の最初の五偈の自釋を悉く依用してゐる。その中、玄奘譯世親釋が現存莊嚴經

論梵本と全同であり笈多譯之に次ぐが、この玄奘笈多兩譯にこの梵本の *Dhāvanaya* を譯出してゐる。

(12) 大乘莊嚴經論第四、卷四、二十二丁右

(13) *nadhvāntavibhāṅgaika*、二一四頁。

世親も「六正行總義」解釋に於いて無觀、無倒の轉變を止と觀とに配してゐる。(辯中邊論卷下、來九、十五丁左)

(14) 眞諦譯攝大乘論釋第十、往八、七十一丁左。

(15) *nadhvāntavibhāṅgaika*、二三三頁。

yā Ratnakūṭānāmadharmaparyāyena samyakp-ratipatteḥ svabhāvapratiṣṭādanārthan nadhvānā pratipad upadiṣṭā |

(16) *ibid.*、二十一—二十二頁。

三、十無倒の概観

先に私は無上乘品の中心問題が正行無上であり、その正行に六種あつて何れも波羅蜜の内景にして波羅蜜完成の行なることを述べたが、それらの六種正行中、最も重要、且つ興味多きものは止觀を體とする隨法正行、就中、觀の修習を體とする無顛倒轉變であらう。⁽¹⁾この無顛倒轉變は次第相聯關せる十種の事項に對する

誤りなき觀察、即ち如實見を與へ、それによつて迷界を出離せしめんとする一行觀の型をなしてゐるものである。故に今、此等十種の内容を理解してこの十無倒觀が如何に重要な菩提行であるかを尋ねて見ることにする。

(1) 文 無 倒

十種無倒中、最初に

相應の故に串習の故に又不相應の故に不串習の故に、有義と無義とがある。此が文に於ける無倒である。⁽²⁾

と云はれてゐる。文 (*vyāñjana*) とは表明發表と云ふ意で法數を擧ぐる諸論の心不相應行法の下に名身句身文身とある文身をさすのである。この文身は名句身(諸法の自性差別の假立増語)の所依なる諸字とされてゐる。即ち a, ā, i, ī, 等の諸文字である。故に文とは唯單なる種々の音聲で、そこに何の義もない。之に反し、名句(言說)とは必ず何等かの意義が含ま

れてゐる。即ち何か或る對象を持つてゐる。

然らば、無義なる文は如何にして有義なる名句となり得るのであらうか。それが偈に「相應の故に串習の故に。」と云はれてゐるのである。この相應と云ふこと(3)を安慧は音聲の相連續することであると云ひ、而も

諸文には相應と云ふことはないと言へ、この矛盾の疑を除くために世親が「無間斷なる發音によりて」と云ふを引き、それに由り串習に關係せしめんとした。即ち相應串習とは何かに對して、此の物の名は此だと無間斷に數々訓練することとそこに諸文に義が生じ名句となるのである。若し文に相應串習がなければ無義なる音に過ぬ。と、かく觀るのが文無倒の主要である。

しかし、こゝに一往考ふべきは、何故に文の有義無義と云ふことの觀察が菩薩行たる十無倒の初に置かれてゐるか(4)と云ふことである。これに答へるものは安慧の「かゝる無倒によりて菩薩は聲の義と離れたる一切法を了解するのである。」と云ふ文である。こゝに「聲の義と離れたる」とは文言通りではないと云ふことで

ある。文言通りの義はたゞ文の相應串習による分別所生のものである。この分別の捨離こそ無倒觀の目的なれば、こゝに言説の所依なる文の無自性を觀じて言説が分別性なる所以を知らしめんとしたかく十無倒觀の初めに於いて、言説に著することの不可なるを説くことによつて以下の無倒觀をより正しく理解せしめる。

(2) 義 無 倒

文無倒では諸文の有義無義に就いての正觀であつたが、然らばその文の相應串習による言説の「義」とは如何なるものであらうか。是を説くのが此の義に對する無倒である。

二として顯現せるものがあるが、その如く實にはあるのでない。(5) かく有無の二性離れてゐる。此が義に於ける無倒である。

凡そ、事物 (vastu) が事物として分別覺知されるには必ず言説によらねばならぬ。言説の表現的限定に印定する所に事物の義がある。換言せば其は常に對象

性 (ar hatva) に於てあるのである。故に義は常に所取 (grāhya) として顯現してゐると云はれる。併し所取は必ず能取 (grāhaka) が豫想されてゐるから義は所取能取として顯現してゐるのである。然らば何がかく二として顯現するのであらうか。それは安慧も云ふ如く無始來の戲論熏習を因とする依他起自性に外ならない。而してこの依他起自性の顯現相こそ正に此處に善解せられんとする「義」なるものである。今この顯現相を最も詳述せる攝大乘論を見ると、依他起性の相は阿頼耶識を種子とする虚妄分別所攝の諸識 (vijñāna) (十一識) であると示されており、その眞諦譯攝論釋にはこの略説として四種識を擧げ、そこに三界の (trāidhātuka) 十八界を攝してゐる。これは中邊分別論相品第一の第三偈と同じで、即ち外境、有情、我了別はすべて、それ等に似る識 (vijñāna) の顯現に外ならぬ。と云ふのである。この中、外境、有情は所取相としての顯現であり、我、了別は能取相としての顯現なれば「二として顯現せるもの」と云つたのであ

る。然し、この二としての顯現は言説等の熏習を種子とする亂識の變異に外ならぬからすべて分別虚妄に過ぎない。即ち外境等と分別することの識への熏習が增長し、又我等と分別することの識への熏習が増長して、その識より無行相なる所取相として非眞現なる能取相として顯現するのである。故に「義」はその形相に於いて、所取能取の二として顯現する亂識はあるが、それ自體自性として二相あるのではない。かく理解することにより諸法 (義) に對する有無、増益損減の二邊を捨離して、その正觀に住するを得るのである。

(3) 言作意無倒

かくの如く亂識の顯現相 (諸法、義) の正觀が示めされたが、今は更に進んでその亂識顯現の因が理解されんとする。

かの言葉によりて熏習せられたものは言作意にして、かの言葉の所依である。何となれば二として顯現する因だからである。此が作意に於ける無倒

である。

識は言葉を媒介として轉變する。而してこの言葉は必ず所取能取分別の上に成立する分別性のもなれば世親は言葉の想 (abhidāpasamjñā) と云つて言葉の分別作用と云ふ意味を補足してゐる。この言葉による二相分別即ち二取の熏習々氣が言作意と云はれるのであるから言作意とは必ず種子性のものである。安慧は此のことを「言葉と云はれる所取能取の分別の種子を能く持する故」と云つてゐる。従つて其は次第増上して未來の二相として顯現するのであり、それ故に又、言説分別の生起となり、習氣の長養となつて無間に轉變するのである。これが所謂、種生現、現熏種の行相であつて阿頼耶と名づけらるゝ識の行相である。故に安慧は、この言作意を「阿頼耶識の特徵性を自體とする」と云つたのである。今、私はこの阿頼耶識の特徴なる言作意が識轉變上如何なる位置にあるかを考へて見よう。

(19) 攝大乘論所知依分を見ると阿頼耶識の差別即ち特徴

として三種熏習差別を説ける中、第一の名言熏習差別とは正しく言作意に概當するものと考へられる。かく前提して更に攝論所知相分を見ると、依他起相の叙述に於いて三熏習種子を因とする十一識が擧げられてゐるその始め九識が阿頼耶識の第一特徴なる名言(言説)熏習の種子を因とするものとされて居り、更にその始め五識が真諦譯釋論に見ゆる四種識の内容となつて三界の (trāḍhātuka) 十八界を攝してゐる。故にこの名言熏習が阿頼耶識の最も重要な内容をなせるものゝ如くである。このことを尙明瞭ならしめるものは中邊分別論相品第三偈(四種識を説く)に對する安慧の註釋である。それによると、この四種識は三種の識轉變なることが知られる。此は攝大乘論によれば阿頼耶本識を種子とする虚妄分別の顯現相なれば果相即ち、果轉變である。この果轉變を因轉變と關係せしめて説けるは唯識三十頌第一偈の三種轉變に對する安慧の釋である。そこでは、外境と有情としての顯現は阿頼耶識に於ける異熟習氣の作用であり、我と了別としての顯

現はその等流習氣の作用であると云ふことが説かれてゐる。これ等の果轉變はすべて言説熏習種子を因としてゐる。即ち境を言説することより起る二取習氣が阿頼耶識中に於いて異熟習氣として、等流習氣として生長し、その二種習氣の作用によつて或は外境等として、或は我等として顯現するのである。然るに、先に云ふ「境を言説するより」の境とは外境等であり、言説するは我等である。而も外境等なる顯現は阿頼耶識なれば「境を言説する」とは阿頼耶識を我と執することとに外ならぬ。この轉識染汚の意が阿頼耶識を我執することそのまゝが阿頼耶識の異熟、思量、了別としての轉變となるのである。故に阿頼耶識は永遠に言説分別されたるもの種子にして、それ故に又、永遠に縁起轉生するのである。以上述ぶる所より阿頼耶識の第一の特徴として名言（言説）熏習とも言作意とも云はれ得る所以が知られると思ふ。

(4) 不動無倒

初期瑜伽唯識に於ける行觀の一型態

義の無性と有性とは幻等の如く考へらる。此は不動に於ける無倒である。有と無とに動かざる故に。

先に顯現相（義）を知り、顯現因（作意）を知り、一切法は亂識の故に有るが自性としては無なるを知つた。それは丁度、幻等が有にして又無なると等しき相ある故に、こゝに義を幻に喩へて理解せしめんとしたされば世親も註する如くこの無倒は前の義無倒と其内容は等しく義の有無性に關するものであるが、そこに幻等の喩を出すことによつて、一層、義の有無性の關係を明瞭にし以つて一切法の有無二邊に心動かざしめんとしたのである。かく幻等を義の喩として義に對する正觀を説くことは經論の處々に見えるが、それによつて最もよく唯識説を明せるものは大乘莊嚴經論述求品の説求真實譬喩下の偈釋であり、就中此の無倒偈と直接關係するものは梵本第十九偈―第二十三偈（漢譯第十七偈―第二十一偈）である。そこでは先づ、幻の有無、有無々差別を説いてゐる。幻は象等としての顯

(5) 自相無倒

現であるが、それは迷亂の故の顯現なればそこに象の體があるのではない。しかし、こゝに無體と云つても全無體と云ふのではなく非無の體が體なれば無體と云ふのであつて畢竟、體と云ふも、無體と云ふも自性として差別があるのではない。此と同じく次に色等(義)

一切には名のみなる義がある。それは一切の分別が起らないから⁽²⁶⁾。此は自相に於ける無倒である。

〔それは〕勝義の自相に於いてである。

もそこに二としての顯現體あるが如くその體あるのではない。しかし、これも亦、無體と云ふも非無の體が體なればである。かく幻、義共に等しく迷亂を因とする依他緣起のものなれば、その有無は有無性としてあるのではなく空性即ち、有無共になき無差別のものである。かく義を幻と觀するに由つて無の無たる所以、有の有たる所以を知りて増益、損減を離れ、又かの二の無差別を知りて有より心動亂せず、それ故に有を捨て無に向はんとする彼の灰身滅智の寂滅を理想とする二乗劣乘に落つることなく、大乘般若の空智より諸法の無體、可得、有無兩面を觀じ、勝義、世俗兩諦に住して一切法に對する眞實不動の地に安住するのである。

この無倒では、前の諸無倒を基礎として諸法の自相を正觀せんとしたのである。こゝに一切唯名とは前の義無倒の始めにも云へる如く一切法は必ず名言によつて覺知されると云ふことである。⁽²⁷⁾即ち、それは種々の言說に限定さるゝ場所として言說に於いてのみあるのである。しかもこの「種々の言說に限定さるゝ場所」と云ふ命題は一面、又、阿頼耶識の根本行相とも云ひ得る⁽²⁸⁾。故に一切法は阿頼耶識なりと云はれ、唯名、唯識と云はれるのである。然るに凡夫はその假設なる名言を執してそれより諸法に自性ありと見て諸法の自相に對する顛倒分別を起す⁽²⁹⁾。故に、こゝに「一切唯名」と説くことによつて自相に對する分別見を捨せんとしたのである。

凡そ、凡夫にありては諸法に對する無見、即ち損減見よりも、有見、即ち増益見がその主體となつてゐる。この事を説くに顯揚聖教論では、徧計所執性を増益相依他起性を増益所起相と云つてゐる。然らば何故に徧計所執性を増益相なりとするかと云へば徧計所執性相は二として顯現せるものなるが、それは亂識に依るものなれば實には無である。然るに凡夫はこれを實に有りとする故にこれを増益相と云ふのである。さればこゝに諸法が實には無たる所以、即ち一切は唯名のみと云ふことを知らしめることによつてこの増益分別は捨離せしめられるのである。かく所縁の法（義、境）の無を觀すれば、やがて又、能縁の識（名言）も無となるから、莊嚴經論でも「かく（唯識のみを）見る時は後に彼（唯識）をも見ず。義なきときは彼（義を *vi-jāpayaṭi* する彼義）の識（*viññapāṭi*）も見られぬから。」と云ふ此は無所得にして解脱なり。」と云つて所施設の無より能施設の無を觀じ、所謂、境識俱泯の心性性に住して解脱を得すとすのである。かくの如

初期瑜伽唯識に於ける行觀の一型體

く一切唯名唯識と觀ることによつて一切分別を離れた無分別なる境、諸法の共相に悟入するのである。

(6) 共相無倒

前項では、現にある諸法の差別相はそれ自體としての差別相ではなく名言に於いての差別相にすぎないと云ふ觀察より凡夫の差別相に對する増益見を捨離せしめたが、然らば、その捨離せらるべき増益相なる所執性と正に作證せらるべき眞實性とは如何なる關係にあるかと云ふこの問題が今、「法界を離れて法は存しない。」と云ふこゝなる諸法の共相理解の根本基底をなすのである。即ち、

法界を離れて法は存しない。⁽³²⁾ かくの如く知ると云ふこと、此は共相に於ける無倒である。

かの増益すとは、實には無なる諸法を迷亂の故に有と執することなれば、その増益相なる所計執のものは丁度、幻等の如く自相として無自性である。故に空性である。これを説くのが、「虛妄分別は有り、そこに

兩者あるにあらず、されど空性はこゝにあり、そこに又彼あり。」と云ふ⁽³³⁾偈の前三句であらう。こゝに空性とは縁起一切法の本性なれば、それは諸法の眞實性である。故に對治さるべき所執性も、作證さるべき眞實性も共にその本性に於いては何等差別あるものではない。かく觀ることによつて法界を離れて法は存しない⁽³⁴⁾と云はるゝ諸法共相の觀察が成立するのである。法界⁽³⁴⁾(dharma-dhātu)とは眞如、實際、無相等と共に空性の異門 (pariyāya) として説かるゝ故に「法界を離れて」とは又「空性を離れて」と換言せられるものでありその空性は又無我でもある故に世親は「法無我なる義なくして如何なる法も存せない」と云つてゐる⁽³⁵⁾。されば、前にも云ふ如くこの共相無倒では、凡そ法なるものは、それが染にもあれ、淨にもあれ、悉く縁起性のもの故、等しく空、無我を本性として差別なきものであると云ふことを觀せんとしたのである。この諸法無差別と云ふ第一義觀に就いては、莊嚴經論ではその眞實品に五種無二相を説き、⁽³⁷⁾論には勝義諦五種

相として説いてゐる。その他、大乘諸論のいたる處に説かれてゐて、この問題の善解こそ大乘教の意圖の全體であり、その覺證の最後に實證せられるものである。

(7) 染淨無倒

已に諸法は本性に於いては悉く空、無我であつて差別無きものと觀たが、次には然らば何故に現に法界諸法に染淨等の差別があるのであるかと云ふことが觀られねばならぬ。故に、

顛倒の作意の未だ滅せざると已に滅したるとより⁽³⁸⁾
法界に染と淨とがある。此が染淨に於ける無倒である。

と云つて、法界の染淨が顛倒の作意の未滅、已滅によるものであるとしてゐる。この顛倒の作意を安慧は「阿頼耶識を因とする顛倒の分別である。(alayavijñāna-
hetur viparyayavikalpaḥ)」と云つてゐる⁽³⁹⁾。これは⁽⁴⁰⁾かの「阿頼耶識を種子とする虛妄分別云云」と云へる⁽⁴⁰⁾攝大乘論の文と同意であらう。若し然りとせば、こゝ

なる顛倒の作意とは畢竟、虛妄分別、即ち三界の心心所に外ならない。⁽⁴¹⁾而も虛妄分別は無始以來の迷亂より生ぜる亂相のものなれば、それ自體は無にして雜染性のものである。⁽⁴²⁾故に、顛倒の作意も亦雜染性のもので云はねばならぬ。さればこの雜染なる顛倒の作意のあると云ふことは畢竟、法界の染であり、その滅するに於いてこそ法界は淨なのである。かく觀ることによつて、法界空性にも染淨の差別あることが知られる。⁽⁴³⁾

更に私はこの項の説明として依他起性の無にして顯現すると云ふことを論證せる攝大乘論、法々性分別論の文を擧げ得ると思ふ。即ち攝大乘論所知相分では莊嚴經論の偈を引用せる次に、「復次何故如⁽⁴⁴⁾此所顯現⁽⁴⁵⁾實無所有而依他起自性非⁽⁴⁶⁾一切皆無所有⁽⁴⁷⁾。此若無者圓成實自性亦無所有⁽⁴⁸⁾。此若無者則一切皆無⁽⁴⁹⁾。若依他起及圓成實自性無⁽⁵⁰⁾有⁽⁵¹⁾應成⁽⁵²⁾無⁽⁵³⁾有⁽⁵⁴⁾染淨⁽⁵⁵⁾過失⁽⁵⁶⁾既現⁽⁵⁷⁾可得⁽⁵⁸⁾雜染清淨⁽⁵⁹⁾。是故不應⁽⁶⁰⁾一切皆無⁽⁶¹⁾と云つて、依他起性の無體にして可得なる所以をのべてあり、法々性分別⁽⁴⁶⁾でも同じく、依他起性相（法相）が無にして而も顯

現する所以を説き、若し一方がなき時は亂と不亂と雜染と清淨とがあり得ないこととなると説かれてゐる。されば、これを他面から考へる時、即ち、現に雜染と清淨があると云ふことは畢竟、無にして顯現する依他起性なる亂識虛妄分別が存する故であると云ふことが出来るのである。故に顛倒の作意（虛妄分別）の未滅が法界の染と云はれ、已滅が清淨と云はれるのである。

(8) 客 無 倒

先には法界空性にも染淨差別のあることを觀たが次にその染淨が法界の自性として「主」としてあるのではないと云ふことを説かんとして、

又法界は本性として清淨であるから虛空の如くである。⁽⁴⁷⁾故に不淨と清淨と二つながら客性である。

此が客に於ける無倒である。

と云つたのである。こゝに法界の本性清淨なるを虛空に喩へてゐるが、これは佛教論書の慣用にして、多く水、金の譬と併せて説かれてゐる。辯中邊論では相品⁽⁴⁸⁾

空性差別下に法界空性の喩として示され、法々性分別⁽⁴⁹⁾論でも轉依の喩として説かれてゐる。今、そこに見ゆる世親、安慧の註釋によると、水、金、空は何れも本性は明性、妙性、淨性であるが、それが外より來れる塵垢に汚される故に不淨となるのであり、又その垢が除滅される時にその本性淨が現はれるのである。されば淨が不淨となり、不淨が淨となるのは自性としての變異ではなくて客性としての塵の有無による變異である。これと同じく、自性淨なる法界も客障の顯現により染相となり、その捨離によりて淨相は顯れるのである。されば法界の雜染は本性淨に對して客性である。然し頌に云はるゝ如き法界の淨相も客性であるとは如何なることであらうか。安慧もこれに就いて「本性清淨の不淨なるは偶來とならうが、然し清淨は常に清淨なれば如何にして偶來とならうか」と設問して「垢と離れたことを體とせるよりして清淨をこゝに語らんとしてゐる故にそれは過失ではない」と答へてゐる。その意は、後に淨と云ふことは本性淨に對して、無垢と

なれる淨と云ふ意味で客である。即ち本來淨と云つても、凡夫の境界は久遠劫よりの流轉に染汚せられたるもの故、その塵垢を捨離して本來淨に歸へり來ると云ふ意味に於いて客來と云はれ得る。この本來淨と無垢淨とは多く、論書に見え、心性本淨と云ふことを示すと共に、如何なる種性も佛道修行の可能なることを示してゐる。即ち佛道修行は唯、客塵の捨離と云ふことにあるのである。かくの如く法界の染淨を善解することによつて、やがて修道の上に無怖、無高なる心を獲得するに至るのである。

(9)(10) 無怖、無高無倒

人法の二つには、實に雜染も清淨もない⁽⁵¹⁾。此を知るが無怖、無高に於ける無倒である。

已に共相無倒以後で説かれた如く、一切法は空性を離れてはあるものでないから遍計所執の體としての人法も亦空性を離れてあるものではない。かく一切空なれば、そこに見ゆる染淨の變異もそれ自體の變異では

なく客障の有無の故なれば染淨も亦それ自體としては無である。即ち人法に於ける染淨の差別は緣起性、客性のものなれば、たとへ、雜染分なりとも清淨分となれないと云ふ怖畏もなく、清淨分と雖も雜染分となることもあらう。換言せば、雜染分も客塵の滅によりて清淨分となり、清淨分も客塵きたれば雜染分となる。その變異は唯、客塵によるのみにして、法界は虛空の如くなれば、そこに何ら減するものなく増すものない。故に雜染分に於いても怖れなく、清淨分に於いても高慢すべき何ものもない。かく觀ることが無怖、無高に對する正觀と名づけられるのである。

註

- (1) 十無倒に關する偈が無上乘品中、最も多くを有し、又、世親が十無倒の總義を無上乘總義より更に別開詳述せるよりしても、その無上乘品に於ける重要課題たることが知られる。(山口益教授著「中邊分別論釋疏譯註」序論第一四頁參照)。
- (2) *mādhyaṅtavibhāṅgīkā* 山口先生校訂本、頁二一六—二一七。
saṃyogāt sambhavāc cāiva vijogād apy a-

初期瑜伽唯識に於ける行觀の一型態

sambhavatī ||
arthasattvam asattvān ca vyañjane so 'viparyayaḥ |

- (3) この安慧の釋と同じ論述が稱友の俱舍論疏(荻原博士校訂本、頁一八三—一八五、和譯一四九—一五一頁)に詳述されてゐる。
- (4) *mādhyaṅtavibhāṅgīkā* 二一七頁。
anekāviparyāseṇa bodhisattvaḥ sabdr̥tha-
rahitān sarvadharmān pratividyanti |
ibid.
- (5) *dvayena prātibhāsattvān tathā cāvīdyamānatāḥ*
madhyaṅtavibhāṅgīkā 二一七頁。
- (6) 玄奘譯攝大乘論釋、往七、二十丁右。
- (7) *mādhyaṅtavibhāṅgīkā* 二一七頁。
- (8) 漢譯四本對照攝大乘論、二十九頁、
- (9) 眞諦譯攝大乘論釋、往八、三十丁左、
- (10) *mādhyaṅtavibhāṅgīkā* 一六頁。
arthasattvātmavijñāpīpratiḥāsān prajāyate |
vijñānān nasti cāsyārthas tadābhāvāt tad apy asat ||
- (11) この識の顯現相について莊嚴經論述求品(卷四、二十五丁右、梵本、六十四頁)に「虛妄分別は實に三種三種の顯現あり、所取能取の相ありて依他起相なり」とあり、その世親釋を見ると、所取相に處(*pada*)、義(*artha*)、き(*deha*)と云ふの顯現と能取相に實

(Manas) 執 (udgrāha) 分別 (vikalpa) としつゝの顯現とがあるときれてある。又、中邊分別論眞實品善巧眞實下(來九、二十三丁右、山口先生校訂梵本一六一頁)の「有爲無爲の義を示す偈中の相 (nimitta) に對する世親釋にも處 (pratiṣṭha) 及び (dēha) 所受用 (bhoga) の三種と意 (manas) 執 (udgrāha) 分別 (vikalpa) とあつて兩者悉く同一である。その中、義 (artha) と所受用 (bhoga) とが一見異なる如きも、この兩語は共に「望まれてゐるもの」と云ふ義があり、又攝大乘論の十一識中、所受識が色等の六外界を示せるより義と所受用とは同義と見てよい。次に此等の中邊分別論相品第三偈の四種識に比較すると、義(所受用) || 外境、身 || 有情、意 || 我、執、分別 || 了別、となり、「處」のみは中邊分別論にはない。が然し、これは攝大乘論十一識中であつてある。故に結局、最も重要なものは莊嚴、中邊を通じてある四種識である。これ即ち、三種識轉變をなすものである。

(12) 無性釋攝大乘論(往九、六十四丁右)には「所取色等名無所有、能取識等名非眞實、此二皆是遍計所執並名爲義」是は又、中邊分別論相品第三偈の世親釋の「外境と有情としての顯現は無行相の故に、我と了別としての顯現は非眞現の故に (madhyānta-vibhāgaika 一八頁)であり、その安慧釋は誠に熟

讀すべきものがある。

(13) madhyāntavibhāgaika 二〇頁二行一二頁四行參照。

(14) *ibid.* 二一八頁。

(15) *tajjalpabhāvito jalpamanāskaras tadāśrayaḥ* || 阿毘曇に於つて「心辨覺性」を意味する作意 (manāskara) と云ふ字が何故に種子性なる阿頼耶識の特徵性を示す言葉とされたか、それは作意には常に心を動かし、心を境に引くと云ふ意味がある如く、種子は常に動いて境を取るからであらう。

(16) 想 (sañjñā) とは中邊分別論眞實品善巧眞實下の「處の義」下 (madhyāntavibhāgaika 一四五頁) 安慧釋に arthaparicchedaḥ sañjñā arthanimitto-dgrahaṇātmakatvāt | sāivārthaprāpṭyattūmakatvād viśayam upabhunkte |

(17) madhyāntavibhāgaika 二一八頁。

(18) *tasya grāhyagrāhākavikalpasya jalpākhyasya bijadhāratvāt* | *ibid.* 二一九頁。

(19) *ñayaavināvaṣeṣātmanaka ity arthah* | 漢譯四本對照攝大乘論 二十五頁。

(20) *ibid.* 二十九頁。

(21) 眞諦譯攝大乘論釋、往八、三十一丁左。

(22) madhyāntavibhāgaika 一七頁。

(23) 梵本、一八頁、萩原博士和譯、一五頁。

(24) madhyāntavibhāgāṅkā 二一九頁。

māyādivad asatvān ca sattvān cārhasya tan
matam ||

(25) 大乘莊嚴經論、暑四、二十二丁左。梵本、五九頁。

(26) madhyāntavibhāgāṅkā 二二〇頁。

sarvasya nāmanāratvān sarvakalpāpīpravarta-
nāt ||

(27) 大乘莊嚴經論(暑四、二十九丁右)では、般若經の

文「此色唯名」を引き自相分別を對治すると云つて
ゐる。

(28) 言作爲無倒 參照。

(29) 自相に對する分別とは、受ならば受の領納と云ふ自
相、識ならば識の了別と云ふ自相が實にありとする

分別である。されば又、この分別を自性分別とも云
はれる。顯揚聖教論成無性品に「自性遍計、謂遍計
色等實有「自相」とあるが即ちこれである。(印度哲

學研究、第六、二一九頁參照。)

顯揚聖教論、來七、五丁右。

(30) mahāyānasūtrālamkāra 六七頁。

(31) madhyāntavibhāgāṅkā 二二二頁。

dharmadhātū vinirmukto yasmād dharmo na
vidyate ||

此の偈と同じきものが莊嚴經論行品(梵本、八七頁)

初期瑜伽唯識に於ける行觀の一型態

にある。

(33) ibid. 一〇頁。

(34) ibid. 四九頁。

(35) ibid. 二二二頁。

(36) 大乘莊嚴經論、暑四、十丁右。

(37) 瑜伽師地論、來四、五十九丁左。

(38) madhyāntavibhāgāṅkā 二二三頁。
viparyastumānaskārāvihānīparihānitāḥ ||

(39) ibid. 二二三頁。

(40) 漢譯四 本對照攝大乘論、二九頁。

(41) madhyāntavibhāgāṅkā 三〇頁。
abhūtaparikalpas tu cittacittās tridhatukāḥ

ibid. 一三頁、二行目。參照。

(43) ibid. 五一頁、空性の差別下參照。

(44) mahāyānasūtrālamkāra 八八頁。
dharmābhāvopalaśhiṣca nīṣankleṣavijūdhī-

tā
nāvādisadyi jneyā akāśasadyi tathā ||16||
漢譯四 本對照攝大乘論、四〇頁、四一頁。

(46) [常盤博士還曆記念] 佛教論叢、五四二頁。

(47) madhyāntavibhāgāṅkā 二二三頁。
dharmadhātō vijūdhā vāt prakṛityā vyoma-

vat punah ||

(48) ibid. 五二頁。

- (49) 「常盤博士還曆記念」 佛教論叢、五六〇頁。
 (50) *mādhyan avibhagika*. 二二三頁。
 (51) *ibid.* 二二三頁。

*sankleṣaḥ ca vicuddhiḥ ca dharmapudgalayor
na hi*

(附) 十金剛句 (Daca vajrapādāni) に就て。

十金剛句は十無倒叙述の次に説かれた世親釋中にあるもので、安慧の釋より推せば世親が、「論」としての十無倒が「經」中に如何に説かれてゐるかを示さんとしたものであらう。今、漢譯二本を見ると辯中邊論述記(支那本、卷六、一丁左)にも云へる如く、舊譯は唯、十金剛句の長行列名のみであるが、新譯は、更に攝頌及び安立句二種自性が説れており、現存安慧釋梵本も、亦それに相當の文があり、西藏譯も然りとのことである。この相違は恐らく世親が、初に經證として十金剛句の名のみ擧げてゐたが、後更にそれが増補説明をなしたものと考へられる。今、次にその説明を略述すれば、先づ初に、十金剛句の體の安立と云へる「體」とは、十金剛句が立てられる因とも云はるべきものでそれに四種(自性、所緣、無分別、難釋)を擧げてゐる。自性とは三自性で有無、不顛倒、所依の金剛句の示すところの有無即ち文の有義、無義を知ることとはやがて義の非有、非無を知ることなればこれによりて圓成實が示され、義無倒は義を不顛倒に觀る故不顛倒金剛句に於いてであり、義は遍計所執性な

れば不顛倒によりて遍計所執が示され、所依とは因、即ち一切法の起る因なれば所依によりて依他起が示されてゐる。次の所緣とは、所觀の境にして正しく所知と云はるゝ三性である。次に無分別とは法界の自相は無分別である。それは又、法界の共相なる本性清淨であるから無分別に於いて無分別、本性清淨の金剛句が立てられる。次に難釋とは難問、答釋で、即ち、諸法は何故に無體にして可得なりやとの難に對し、幻の如き故にと答へ、又諸法本性清淨は何故に染淨があるかとの難には虛空の如しと答へ、無量の佛の出現に於いても、染品の斷滅もなく淨品の増すことなきかとの難に對し、染淨は無滅、無増であり、有情、清淨品が無量であるからと答へてゐるのである。次に復、他の面より第二の體を立てゝゐる。即ち「亂のある處。亂なるもの。亂の來る處。無亂なるもの。無亂のある處。亂無亂なるもの。亂無亂なるもの。無亂の極り」とある。文の有義、無義に於いて亂起る故に文は亂ある處。二として顯るが實には無なる義は亂の性。言說熏習の作意より亂起る故に作意は亂の來る處。義の有無は幻の如しと知り、その一切は唯名と知ることより無分別なるは無亂なるもの。無分別法界は無亂のある處。遍計所執なる雜染品は亂の果。無分別なる清淨品は無亂の果。しかもこの亂無亂なる染淨は虛空のそれの如く無増減なれば邊際の極みである。

以上十金剛句の略叙を終つたが、この十金剛句理解に

就いて慈恩の辯中邊論述記は安慧釋と共に參照すべく極めて重要なるものである。

四、瑜伽師地論に見ゆる十種無顛倒道

(1)

瑜伽師地論第七十五、攝決擇分中菩薩地之四の中程即ち解深密經引用の前に、十種無顛倒道と云ふ語を見るが、これは無上乘品の十無倒と、その内容の同異に於いて如何なるものがあらうか。これを知るために今次にその全文を掲ぐれば、

復次、依十二處自相共相觀故有十種無顛倒道。能證所有不共佛法。當知此中六種觀自相。四種觀共相。

謂、於十二處眼等名言假立相中、能遍了知唯名言相。是名第一無顛倒道。能證所有不共佛法。

復次、於十二處、能遍了知攝受虛妄分別種種生相。是名第二無顛倒道。能證所有不共佛法。

復次、於十二處、能遍了知依因轉相。是名第三無顛倒道。能證所有不共佛法。

復次、於十二處、能遍了知相壞轉相。是名第四

無顛倒道。能證所有不共佛法。

復次、於十二處、能遍了知清淨轉相。是名第五

無顛倒道。能證所有不共佛法。當知此中依二種業有二清淨。一生起清淨、二、寂滅清淨。

復次、於十二處、能遍了知所有名言安足處相。是名第六無顛倒道。能證所有不共佛法。

如是六種觀察自相。

復次、即於如是十二處中、能遍了知共相自性。是名第七無顛倒道。能證所有不共佛法。

復次、即於如是十二處中、能遍了知共相無分別所行相。是名第八無顛倒道。能證所有不共佛法。

復次、即於如是十二處中、能遍了知共相出世法所行相。是名第九無顛倒道。能證所有不共佛法。

復次、即於如是十二處中、能遍了知共相淨因相。是名第十無顛倒道。能證所有不共佛法。

如是四種觀察共相。

右全文には線言が多いから右傍線を引ける所を摘出すれば、

(一)、唯名言相。

(二)、攝受虛妄分別種種生相。

(三)、依因轉相。

(四)、相壞轉相。

(五)、清淨轉相。

當知、此中依二種業有二清淨。

一、生起清淨。二、寂滅清淨。

(六)、所有名言安足處相。

如是六種觀察自相。

(七)、共相自性(相)。

(八)、共相無分別所行相。

(九)、共相出世法所行相。

(十)、共相清淨因相。

如是四種觀察共相。

右全文に見らるゝ如く、この十種無顛倒道は、十二處なる諸法の自相、共相を觀察するための顛倒なき道として説かれてゐる。しかして各々十種の終りには等しく「能證所有不共佛法。」とあつて、丁度、辯中邊論

の十無倒が、その無上乘品の行無上即ち菩薩不共の行とされると同位である。又この十種中、第二より第六までの各々の初の「於十二處」とあるは當然第一の初にある「眼等名言假立相中」なる文が略されてゐるのであらうし、復、第七より第十までの「即於如是十二處中」にも「眼等名言假立相」なる文を入れて見るべきである。かく見る時、名言假立相とは明らかに世俗相なれば、この十種觀も、無上乘品の十種觀各々の安慧釋終りに、「世俗としての無倒」と云へると同意趣の様である。次にこれら十種の一一に就いて比較すると、第一無顛倒道は第一文無倒に一致せぬが第五自相無倒に同じ様である。勿論、唯「能遍了知唯名言相」なる文のみではその内容は知りたいが恐らく自相無倒の「一切唯名」と云ふと同意であらう。瑜伽論記もあまり詳しくはないが幾分意味を補ひ得ると思ふ。即ち「一者了知隨眼等名遍計構畫唯有名言即顯眼等自性不可言說」とあるから自相無倒下の世親釋「一切眼色乃至意法皆唯有名」(玄奘釋)とあるより、又安慧が「勝」

義の自相には不可言説の義があるから」と云へるより恐らく同一事項に對する無倒觀であらう。第二無顛倒道の「攝受虛妄分別種種生相」に對する瑜伽論記には「二者了知於處遍計所執攝受虛妄即顯外處之自相」とあるから、明らかに第二義無倒をさすと見てよい。義とは實には無なるに二として種々に顯現する虛妄分別遍計所執のものなればこゝに「虛妄分別種種生相」と云つたのである。第三の「依因轉相」とは、瑜伽論記に「依他從因轉生」とあるから、依他顯現の因に關するもの故第三作意無倒の内容と等しい。第四の「相壞轉相」とは瑜伽論記に「依他自然而滅名壞轉相」といつて依他起性の滅する相の觀察である。こゝに想起せらるゝことは大乘莊嚴經論功德品の第三十七偈である即ち、

若智緣眞如 遠離彼二執 亦知熏聚因 依他性即盡

この偈は、世親釋によれば、三性を具知すれば依他性滅盡して眞實性があらはれると云ふのである。今この相壞轉相が依他性の轉滅して行く相なれば眞實性の

顯現する相である。相壞轉の「相」とは正しく、轉、名、

分別、眞如、正智の五法中の相 (nimitta) である。或は

「所有言談安足處事」(瑜伽論第七十二)と云はれ、阿

頼耶識と染汚の意と轉識」と云はれてゐる故に前の依

因轉相の因 (nimitta) と同じであらう。依因轉相は

依他の轉生相であり、相壞轉相は依他の轉滅相である。

即ちこの第四無顛倒道は前の第二、第三にて分別、依

他の顯現轉生相を觀する故に、こゝにその滅の相を觀

するのである。故にその説相こそちがへ、その内容は

共に眞實性に關する第五不動無倒に相似してゐる。次

の第五清淨轉相は前の第四無顛倒道の清淨と云ふこと

を別開せるものであらう。かく云ふは、この下に二種

清淨があり、その瑜伽論記に「一生起清淨是道、二寂

滅清淨是滅」と云はれてゐる。この道と滅とは苦集の

滅し行く處、即ち相の壞する處だからである。次の第

六の「所有名言安足處相」とは第四相壞轉相の相 (ni-

mitia) なることその下に説ける如くである。故にこ

れは廣く識の三轉變を觀ぜんとするのであつて、一切

唯名と觀する根底をなすものである。

以上の六種が自相に對する如實觀であるとされるがそれは右の如く無上乘品の十無倒の前半と殆んど相似してゐることが知られる。

次に第七共相自性の了知は、瑜伽論記には「了知無常空及無我」と云つてゐるから、かの第六共相無倒と相似する。第八以下第十まではかの十無倒の第七より第十までと一一は一致せぬが、その内容は共に共相自性の特質差別を説けるものである。

以上瑜伽師地論の十種無顛倒道を無上乘品の十無倒と比較して、その内容共に等しきことを知り得た。

次に私が、この比較考證から理解したい事は、瑜伽師地論が十種を前六と後四とに分ちて諸法の自相、共相の觀察とせるに基いて、無上乘品十無倒を今前後二分して前五を自相觀とし、後五を共相觀とせんとすることである。勿論、十無倒の安慧釋では、その十種を釋して後、「他のもの曰く」として、それ等十種が三性の上に安立されんとする處では丁度、瑜伽師地論の

十種の二分類とは反對に前四と後六とに分つて、前四を三性に配し、後六を法界に於いてあるものとしてゐる。⁽⁷⁾しかし、今、私は瑜伽師地論の説相に従つて十無倒を前後等分して、それぞれを自相、共相の觀察として見やうと思ふ。何となれば、先に考證せる如く、瑜伽師地論の十種中、自相觀とされるものゝ内容と十無倒中、自相無倒までの内容とが殆んど一致せるより、又かの共相觀とされる處と、この共相無倒以下とがその内容相似するより、しか考へらるゝのである。しかしかく見る時、こゝに一往考ふべきことは、安慧が自相無倒を共相無倒と共に法界に關する無倒と云つており、又、義として兩者の差別があるのではないと云へる⁽⁸⁾と相違してこないであらうかと云ふことである。この問題も自相と共相の關係を理解することによつて容易に解けらるのである。即ち自相⁽⁹⁾とは諸法を分別により差別した相、換言せば、依他起の虛妄分別諸識似現の一切差別相であり、それら差別して現れた一切も本性としては無差別空なれば共相と云はれるのである。

即ち法界を離れては一法も存せぬのであつて、自相、共相とて、義として差別あるのではなし。一切唯名言と観ずるは、畢竟、諸法一切の無差別空性を観ずることなれば共相観と異なるものではない。しかし、諸法の顯現相としての自相と本性としての共相とは一往區別して考ふべきである。それは又、世俗と勝義との觀察とも考へられる。かく見る時、この十無倒觀は中邊分別論相品第一の教理を一つの行の型態の上に理解せんとしたのではなからうかと考へられる。(11) 即ちかの相品の虛妄分別、法界の雜染相なる自相の正觀が、この十無倒の前半自相の無倒觀であり、法界空性即ち清淨相なる共相の正觀が後半共相の無倒觀である。又このことは、相品の教理を全攝したとも云はるべき相品第一偈「虛妄分別は有り、そこに兩者あるにあらず、されど空性は有り、そこに又彼あり」に對する顛倒なき行觀であると斷定し得る。されば復、この十無倒は法々性分別論に於ける法と法性との如實觀であり、その法より、法性への現觀莊嚴である。

註

- (1) 瑜伽師地論、第七十五、來四、五十九丁右一左。
 (2) 瑜伽師地論記、第二十五、大四十二、七七一頁、上段。
 (3) madhyantavibhagaika. 二二一頁。
 (4) 大乘莊嚴經論、卷四、六十三丁右。
 (5) madhyantavibhaga. ika. 一三一頁。
 nimitam alayavijnānani kṛṣṇamanah
 pravṛtṭivijñānani ca |
 ibid. 二二五—二二六頁。
 (7) 十無倒中、自相、共相無倒以下を圓成性に攝めずして法界上に攝めたことに就いて、山口先生は昭和八年度、大谷大學大乘佛教學講座に於いて、安慧釋唯識三十頌の第二十五偈下や、中邊分別論眞實品蠲細眞實第五の勝義諦說下や、差別眞實第九下の理解より、能觀の智と所觀の境を說示せるものと註せられたことは注意すべきである。
 (8) madhyantavibhagaika. 二二六頁。
 (9) ibid. 二二三頁。
 (10) 瑜伽師地論、第七十九、來四、七十八丁右、言自相者、謂於相名分別眞如正智所攝一切法中由遍計所執自性故、自性不成實法無我性。
 (11) 相品教理の理解は、またそのまゝ障品、眞實品の理解となる。即ち雜染は障りあるが故に雜染であり、

清淨空性はその障り滅したる眞實顯現の故に清淨だからである。

五、結 語

以上、私は初期瑜伽唯識論書なる中邊分別論の無上乘品の中心問題たる十無倒を概論し、更に、瑜伽師地論の十種無顛倒道と比較し來つたが、それによつて知らるゝ如く、この十無倒は雜染、清淨一切法に互つて重要な事項を摘出し、それを行觀の次第に随ひつゝ、雜染より清淨への漸々の發展系列をたどつて如實に觀察されてゐるのである。故にそれら十種の次第は一行觀の型態として雜染より清淨へ、世俗より勝義へ、流轉門より還滅門への發展増上をなしてゐるのである。しかして、その發展増上は常に諸法緣起空觀の上に立脚して龍樹教學の根本義を闡明ならしめ、以つて佛陀の正法なる離二邊中道說に契當せんとしてゐることが知られる。

(追補) 本稿では十無倒が初期瑜伽の一行觀をなすことを述べたが、然らば、これが所謂唯識五位の上に如何に見らるべきかを説くべきだが、その論述を他の機會に譲つてこゝにこれを制愛する。尙、本稿を草するに當つて、山口益先生の一方ならぬ御教示に與りしを感謝して擱筆する。

眞知への道

伊藤 和男

正理學派は所謂至善或は解脱の問題に聯關して眞知といふやうなものを特に尊重し且つこれをかなり精細に論述してゐるが、爰に謂ふ所の眞知とは果して如何なるものをいふのか、又これが證得せらるゝためには如何なる道が辿られねばならぬかに就いてヴーツスヤーヤナの思想を中心として論究してみようと思ふ。

ヴーツスヤーヤナは正理經一・一・一に對する彼の紹介詞に於て「量によつて對象を會得するとき活動は果と關係する能力があるから量は有効である。量がなければ對象を會得するといふことはない。對象を會得するといふことがなければ活動が果と關係する能力はないのである。實に、この認識者は量によつて對象を認知して後にその對象を取らむと欲し、或は捨てむと

欲するのである。この對象の欲取と欲捨とによつて動かされた人の努力が活動と呼ばれ、又この活動が果と關係するとき能力があるのであり、努力しつゝある者はその對象を取らむと欲し、或は捨てむと欲してそのものを取り、或は捨てるのである」と冒頭し 爰に謂ふ所の量の對象を價值的に類別して樂、樂因、苦、苦因の四種となし、這般の「量の對象」(Pratīyānā)は生類の種類が無數であるから數へられぬ、といふ。もつとも、この見解はウツゾヨータカロアによつて、ヴーツスヤーヤナは樂と苦並びに樂と苦との因との二種を事實數へてゐるのであるからこの箇所を解釋して「量の對象は生類の種類が無數であるから數へられない」となすのは支離滅裂の論であつて、artha

は目的（又は動機）Prayojanaの意味で對境 viśayaの意味ではなく、同一物も甲には樂因であつても乙には苦因ともなりうるから「量の目的（又は動機）が數へられない」との意味であるといふ風に評釋されてはゐるが、ブーツスヤヤーナに於ては何れの對象も樂等の何れか一に歸せらるゝが生類の數が無數であるから勢ひ量の對象も無數あることゝなるといふ意味でやはり對象そのものを主として考へてゐるのであらうと思ふ。そしてこれが量によつて限定されてくれば我などの所量を指すものと考へらるゝであらう。ともかく、この量が有効である時には量者と所量と量知（又は量果）とが有効となる、とブーツスヤヤーナはいふのである。そしてこの理由は「最も有効なもの」（即ち、量）を缺くならば對象はありえないからであるとされる。

* ブーツスヤヤーナは anyatama なる語を用ふるが、この語は普通の讀方としては量、所量、量者並びに量知（又は量果）中の何れか一者を指すものと看られらるのであるが、ウツツヨータカローに従へば、「文脈上、

anyatamatva の意味は、最も有効なものの意味と看るべきである。何となれば、四種のものゝうちで量が最も勝れた要素であると文脈は説明せらるゝから（大疏八頁、十九行）といふのである。このウツツヨータカローの見解はブーツスヤヤーナに於ても亦さうであるやうに、量を最も重んずる點より來れる必然の結果で、ブーツスヤヤーナの思想を一層強調したものと云つてよい。今はこれによつて解釋して置かうと思ふ。

又、この中、欲取と欲捨とによつて動かされた人が活動を有する時その人が量者であり、その量者が依つて以て對象を判別するところのものが量で、認知せらるゝところのものが所量で、對豪の認知が量知（又は量果）である。

* Pramiṇi (五類動詞 pra-v-mi)

** Pratiyate (prati-v-i) 欄外の註記の異本には Pramīyate が擧げられてゐる。Pramīyate はその語根が Pra-v-mi (五類動詞) であるが、Pra-v-ma (三類動詞) であるか、その受動形を同じうするから不明である。又、Pra-v-mi (九類動詞) の受動形も亦これらと同一の形を有するが、この語は「消滅する」「變ずる」などの意味を有するからその意味上、この箇所には全然妥當しないことは明白である。量の原語 Pram

āga が Prāṇmā より出づる點より考察すれば、Prāṇmīyate は Prāṇmā より出づるものとも看られうるが、Prāṇmi を語根とする Pāṇinoti なる語も用ひられてゐる點よりすれば Prāṇmi より出づるものとも看られうるのである。併し乍ら、何れにしても意味の上では大した運庭はないであらう。

そして、本學派はこの量のうちに本來の量として現、譬喩、聖教の四量を數ふるが、ともかく「對象(事物)の眞性」(Artha-tattva) が這般の四種の要素のうちに含まれてゐるとされるのである。然らば爰に眞性とは果して如何なるものであらうか。眞性即ち *tva* とは正しく *tattva* (それなること) に外ならぬが、ウツツヨータカロアは「それなること」は、その性質である」(*asya bhāvah tattvam*) といふ。然らば更にそれとは何であるかといふならば、ウツツヨータカロアは「それとは存在と非存在とである」といひ、又「その性質が存在性と非存在性である」ともいつてゐるが、この解釋はブツツサヤナノ思想を綜合的に敍ぶる所のもので、彼によれば、眞性とは

「存在物の現存と非存在物の非現存とである」が、存在物は存在すると如實に顛倒することなく認知せらるゝとき眞性があるのであり、又非存在物は非存在であると如實に顛倒することなく認知せらるゝとき眞性があるとされる。従つて、存在物を非存在、非存在物を存在なりと認知するならばそれは顛倒の見でなければならぬ。又この場合に如何にして後者即ち、非存在物の非存在が量によつて認知せらるゝかといへば、譬へば見せしむる燈によつて見らるべきものが認知せらるゝときこの見らるべきものが認知せらるゝと等しく認知せられない所のものは存在しないのである。若しも存在するならばこれと等しく知らるゝ筈であるが知られないから存在しないのである。量によつて非存在物の非存在が認知せらるゝのは恰もこの燈と同様な關係に於て理解せらるゝとされるのであるが、かくの如くに存在物を明白ならしむる量が非存在物をも明白ならしむるのである。

眞性とは正しくかくの如きものであるとすれば眞知

とはこの眞性に關する知に外ならないが、經は開卷第一經に於て「量等の眞知によつて至善の證得がある」といひ、ブツツスヤヤーナは本經の註釋に於て「眞知」(tattva-jñāna)とは「眞性を知ること」*であると説明してゐる。

* 「眞性の知」至善の證得」なる二個の合成語に含まるゝこれら二個の屬格は業格に於て用ひられてゐるとされ、又大疏は「眞性は知られんとする時、業格（對象）となり、至善は證得せられんとする時、業格（對象）となる」（大疏、十一頁、六行）ともいつてゐるから「至善の證得」が「至善を證得すること」の意味であると同樣に、「眞性の知」に外ならぬ眞知は「眞性を知ること」を意味すると考へられる。即ち、六合釋によつて説明するならば「眞性」なる前節「が知ること」なる後節に對して業格の關係を有する場合の依主釋であると解せられる。従つて第一經はブツツスヤヤーナによれば「量等の眞性を知ることによつて至善を證得する」といふ意味である。

又、本經は全學說の目的が「綜合的に」説示せられたものと考へられねばならぬとせられ、更に「我などの所量の眞知によつて至善の證得がある」ともいはる

ゝが、これを發したものが「四種の artha-pada」*を正覺して後に至善を證得する」といふことである。そして、この四種の artha-pada の内容は次の如きものであるとされる。

* Padārtha と artha-pada とは互にその前節と後節とが前後してゐるが合成語に於ては屢々かゝる形は看らるゝ所のものである。この artha-pada は欄外の註記によれば「聖典によつて會得さるべき對象」といふ意味であるとされてゐる。padārtha は文字通りには「意味を有する言葉の對象」といふ義である。

(一)所捨、(二)これが起因、(三)絶對的捨離、(四)これが證得さるべき方便

この四種の artha-pada の内容は第一經の註には説明されてをらず、又別の箇所にもこれを詳説してゐないのであるが、經四・二・一の紹介詞には眞知が論ぜられ、この紹介詞の末尾に於て恐らくこれを再言したものであらうと看られる箇所が存するが、それに據ると以下のやうに説明されてゐる。即ち、

「反之、苦、苦の依處（即ち身）苦によつて膠著せら

れた樂、これら一切を苦なりと見る者は苦を完全を知る者で、苦が完全知られた時には恰も有毒の食餌の如くに、苦は執受されないから捨てられたものとなるのである。かくの如く諸々の過失と業とを苦の因なりと彼（解脱者）は見る。又、諸々の過失が捨てられる迄は苦の相續の斷滅は生じえないから諸々の過失を捨てるのである。又、過失が捨てられた時には活動は結合（即ち、死後の生存）のためではなくなるといふことは既述の通りである。（四・一・六四）そして、死後の生存と果と苦とは所知であり、業と過失とは所捨なりと彼は決定するのである。又、解脱は證得さるべきものであり、これが證得の方便が眞知である。

かくの如くに四種^{*}に區分せられたる所量を實修し、修習し、省察する者には正見であり、如實の覺證たる眞知が生ずる」と。

* 私の依用本には *Ca tisphir vidhāhīh* とあるが、恐らく *Caṭasphir vidhāhīh* の誤謬であらう。若しこのまゝ讀まるべきであるならば實修、修習、省察の三方法を指すものと見るより外ないが文脈上穩當

眞知への道

を缺くやうである。

今、爰に敘べらるゝ四種の所量を嚮の四種の *arh* *arāda* と對比せしむるときは次の如くなるであらう

- (一) 所捨——所知（死後の生存、果、苦）
- (二) これが起因——所捨（業、過失）
- (三) 絶對的捨離——證得さるべきもの（解脱）
- (四) これが證得さるべき方便——これが證得の方便（眞知）

右の對照に於て上段の(一)が下段の(二)に出されてゐるが如くであるがそれは單に上段の(二)がその表現を代へて下段の(二)として出されてゐるだけのことと下段の説明に於てブーツスヤヤーナの掲ぐる(一)と(二)との内容から考察しても明かに(二)は(一)の因たるべき性質のものであり、下段の(二)に於て上段の(二)を所捨として表白したのは上來の説明によつても知らるゝやうに業及び過失が捨離せられたらばこれらによつて生ぜしめらるゝ死後の生存、果、苦が滅せらるゝこととなるといふ理由からであつて、上段の

(一)と(二)との配列の順序を前後轉換せしめてこれを

出したのではなからうと思ふ。若しも註に對する卓見にして謬なしとするならば註の立場は大疏などの解釋とは聊か齟齬するのではなからうか。第一經の紹介詞

中の大疏の解釋に於ては(大疏、四頁五行)四種の

rtha-pada とは(一)所捨、(二)捨離、(三)方便、(四)

證得さるべきもの、の如く看られ、その一々の内容を

説明して、(一)は苦とその原因とで、苦は既述の通り

で、苦の原因は無明と渴愛と法・非法とであり、(二)

は眞知で、又この眞知とは「ありのままの句義の證得」

であり、又これは量である。(三)は聖典で、これも亦

既述の通りである。又、(四)は解脫で、これは絶対に

苦なきことである、と解釋されてゐる。更に、第一經

の大疏に據れば、(大疏、十二頁、三行)この説明は稍

々簡略せられ、(一)は苦で、苦の起因が無明と渴愛と

法・非法とで、(二)は眞知、(三)は眞知の方便が聖典、

(四)は解脫で、これら四種の artha-pada は一切の

「アーツマンに關する學」に於て一切の阿闍梨耶によつ

て説示せらるゝといふのである。

この大疏の分類は註の所謂(一)の所捨と(二)の「これが起因」とを分離せしめずして(一)のうちに(二)を包攝せしめ、その代りに方便と「證得さるべきもの」とを分離させてゐる。卓見の場合に於ても「これが方便」と「證得さるべきもの」とを併合して讀むことは

聊か通じない憾がないでもなく、註の後の説明と照應

させて理解しようとする時はこれらは分離せしめて讀

まらすべきではなからうかとも看られるが、これらを分

讀するならば(一)の所捨と(二)の「これが起因」と

を併讀せねば五種を數ふることゝなるから不合理であ

り、而も(一)と(二)とは註の後の説明の内容に照らし

ても分讀さるべき性質のものであらう。それ故に、私

は註の態度を尊重するならば以上の如く讀まらべきで

はなからうかと僭思するのである。そして、この四種

の分類は既述の如く、アーツスマンヤナが量の對象界を

類別して樂、樂因、苦、苦因——假令、その配列の順

序やその内容の仔細に於ては彼此相異なるところが存

在する

するとしても——となしたると或る意味に於て通ずるものであり、(一)は果、(二)はその因、(三)は果、(四)はその因で、(一)(二)は輪廻の相を語ると同時に(三)(四)へ向はしむる滅の側面を暗示するものであり、尙ほ、(三)、(四)は解脱の境地を指差すと同時にそれへの正しき道を示唆するものであつてその内容の詳細に就いては更に論究せらるべきであるとしても、佛教の謂ふ所の苦・集・滅・道の四聖諦の内容や類別の方法とも一脈相通するものであるといつてよいであらう。

既に一言したやうに、「我などの所量の眞知によつて至善の證得がある」のであり、論難者も「この中(十六諦の中)疑惑等は矛盾なく量と所量とのうちに含まれてつて別物でないから疑惑等を別説するのは無意味である」と難じ、グーツスヤヤーナもこの論難を「これは尤もだ」と首肯してはゐるが、彼は疑惑等を本派が別説する理由を大略以下のやうに説明してゐる。即ち、生類攝取の爲めに説示せられた四明即ち、神學、農藝、律法、哲學のうち第四の哲學が因明學であり、

因明論であるが、因明とは諸量によつて對象を吟味することであり、哲學とは「推究」に準據して活動することである。「推究」とは現量と聖教量とに基づく比量で、現量と聖教量とに據つて前に知られたものを「推究すること」である。この哲學に外ならぬ因明學を發いたものが疑惑等の句義で、これらを別説せねば優波尼砂土のやうに單なる「アーツマンに關する學」となり終るのである。そして、凡そ如何なる對象でもそれが認知されない場合や、決定せられた場合には因明は働かないからこれは措くとしても、對象が疑はれ考慮せられて主張と反主張とに於て因明が働らいて對象の確定することが決定であり、これ正しく眞知に外ならぬのである。つまり、この決定たる眞知は諸量の果である(註、八頁)が、この決定の前提たるものは思擇で「思擇とは眞性の未知なるものに於て眞性を知らんがために因を適用して熟慮することである」(一・一四〇)と定義せられる。本經を解釋するに當つてグーツスヤヤーナは思擇が何故に眞性を知らんがためのも

のであるかを説明して、「眞知の對象の承認を微相とすることにより、熟慮により、^{*}省慮せらるゝことにより妨げられざるることによつて直ちに、量の力によつて眞知が生ずるから眞性を知らんがために外ならぬ。所謂思擇は諸量を結合して量を承認するから論議の中で量と共に説示せらるゝによつて眞性の未知なるものを隨知するのである。そのものゝ存在するまゝがそのものゝ如實の存在であり、眞性であり、不顛倒であり、如實性である」といふ。

* この箇所は欄外に掲げらるゝ異本に據つた。

lakṣaṇad ūhād bhā.

そして、主張と反主張とによつて考慮して後に對象の確定することが決定である〔一・一・四一〕が、グーツスヤーナに従へば本經をあらゆる種類の決定に妥當する所の通則であるとは看做さずして、根と對象との接觸によつて生じた現象に於て對象の確定することも決定ではあるが吟味の對象に於ては主張と反主張とによつて考慮して後に對象の確定することが決定で

聖典と論議とは考慮はない、といつてゐる。又、論議とはこの思擇と決定とを五分作法によつて論證せんとするもので、論議とは量と思擇とによる能立と非難とで、定説に悖ることなく五分を具へて主張と反主張とを綜括するものである〔一・二・一〕とせらるゝのである。

以上蕪雜ながら敘述せられたやうに、諸量の果として得られた所の決定こそ正しく眞知に外ならぬには相違ないが、それにも拘らず又一面に於て眞知證得の方法として瑜伽の修習が奨められ、經四・二・三六以下には眞知と解脫とが瑜伽三昧によつて證得さるべきを論證してゐる。今、その詳細は暫くこれを割愛し、要點のみを考察するならば先づ定説を掲げて、「特殊の三昧の修習によつて眞知が生ずる」〔四・二・三六〕といひ、グーツスヤーナは「けれども意が諸根から抑制せられ、等持せしむる努力によつて等持せしめらるゝとき意と我との合の合が眞性を悟らむとの欲求を具へるのである。何となればかの合が存在するときには根

の諸對象に對して諸覺(雜念)は起らないからである。これの修習によつて「眞覺」が生ずる」と説明してゐる。又「前に爲されし果の相續によつてかの三昧は生ずる」(四・二・三九)といひ、註にはこれを解釋して「前に爲されし」とは他生に於て積集せられた、眞知の因たる「法と智」(dharma-pravivaka)で、果の相續とは瑜伽修習の勢用で、若しも修習が無果ならば人は修習を尊重しないことゝならう。世俗の諸業に於て修習の勢用が經驗されるから」といつてゐる。又次の經には「森林、洞穴、砂堤等に於て瑜伽の修習を行ふべし」(四・二・四〇)といひ、ブーツスヤヤーナは、「瑜伽の修習所生の法は他生に於ても亦隨起する。眞知の因たる法が増長の極限に達したとき、三昧の觀想が優れてゐるときには眞知が生ずる。又、三昧によつて世人の所謂「私はこれを聞かなかつた」「私はこれを知らなかつた」「私はうつかりしてゐた」として種々の對象の優勢を凌駕することが經驗される」と解釋してゐる。この箇所に於ては對象によつていはゞ主觀が支配

せらるゝといふことなく反つて對象の力を凌駕するところの瑜伽三昧の可能なるべきを暗示せんとしたに外ならないが、爰に謂ふ所の眞知の因としての法は前經の註に於ても敍べられてゐるやうに、瑜伽所生の法であるがこの法に就いては既に註一・一・二二の箇所(註、三九頁)に於ても關說せらるゝ所のものである。

そして、この法は勝論經が「實・徳・業・同・異・合の諸句義の、同法と異法とにより、特殊の法より生ぜる眞知によりて至善あり」(一・一・四)といひ、又ブリアシアスタバーダが彼の註釋に於て「實・徳・業同・異・和合の六句義の同法と異法との眞知が至善の因なり、又、かの眞知は實に神の教令より顯現せる法より生ず」といへる所の法とゝもに何れも眞知の根柢に置かれてゐる點に於ては互にその旨趣を同じうするものといつてよい。もとより、この法が正理派の謂ふ所のそれと同一の内容のものであるかどうか、或は又ブリアシアスタバーダがこの法を更に神の教令に歸せしめたのは原始勝論説の傳統を超越るもので果して原

始勝論經と全く歸を一にするものといひうるかどうかの點に就いても更に論究の餘地の存することは認めらるべきであらうと思ふ。

尙ほ又、「さうではない。諸覺（雜念）は所生の身に於て必然的に存在するものであるから」（四・二・四二）として解脱者にも外境の勢用によつて諸覺（雜念）が生ずる筈であるとなす前經（四・二・四一）の敵者の説を答破し、グーツスチャーヤナは「業力によつて生じた身が動作と根と境との依處である場合には（經一・一・十一）この原因の存在によつて諸覺（雜念）の生起は必然的に存在するものである。又、外境が優勢であつても我に於て覺を起さしむる勢用はない。かの外境と根との合によつて覺が生ずる場合には諸覺（雜念）を起させるといふ外境の勢用が經驗される」と解釋してゐるがこの説明の内容は次の經によつて一層陽にされてゐる。即ち、「又、解脱に於てはこれなし」（四・二・四三）といひ、「これとは覺の諸原因の依處たる身と根とで、法・非法がないから解脱に於てはこれがないの

である。爰に既述の「解脱に於ても亦同様であらう」（四・二・四一）といふは正しくない。それ故に、解脱とは一切苦からの離脱である。一切苦の種子と一切苦の依處とが解脱に於て斷滅せらるゝと同じ理由によつて一切苦からの離脱が解脱であり、種子なく依處がないから苦は生じないのである」と説明されてゐる。

グーツスチャーヤナの這般の解釋によつても明白であるやうに、瑜伽三昧によつて解脱に體達した者には覺や苦の依處としての身や根はも早や存在しないのであるから非瑜伽者に於ける根と外境との接觸によつて生ずる如き單なる現量や、又これに基づく單なる比量の如きものをも超え、その認識の領域を全く異にしたものでなければならぬことはいふ迄もない。上來既述の如く諸量の果として決定せられた所のものも眞知であるには相違ないが又一面、寧ろ諸量の絶對的に撥無せらるゝ瑜伽三昧によつて證得せられた所のものも亦眞知に外ならぬとすれば眞知とはいはゞあれでもあり、これでもあるところの二義的性質のものであるかのや

うに看らるゝが、果してこの兩側面は如何に矛盾なく融合さるべきであらうか、又これらが峻別せらるゝとすればそは如何なる意味に於てゝあらうか。

ブーツスヤヤーナもいつてゐるやうに(經一・一・一〇紹介詞)例へば我は現量によつては覺知されないものであるが、又唯と聖教量によつてのみ會得せらるゝものかといふにさうではなくして比量によつても會得されねばならぬものであるとされる。すなはち「我あり」とは信賴すべき人の教示によつて知らるゝのであるが、又欲・瞋・勤勇・樂・苦・知が我存在の微相であるから比量によつても亦我的存在せねばならぬことが知らるゝのである。(註一・一・三)そして、斯くの如き方法で我が知らるゝといふことは正理學派の教説に悖らぬ知であり、正しく眞知でなければならぬ筈である。にも拘らず、「我と意との特殊の合によつて我はまのあたり知られる。(Pratyakṣa)これが瑜伽三昧所生の瑜伽者の現量である」(註一・一・三)ともいはるゝが、本派に於ては瑜伽の状態は我と意との特殊

の合にあるとせられ、この見解は既述の箇所(註四・二・三六)とも一致し、又勝論經に於ても「意が我に於て住する時、かの意の業生せず、身の苦なきところのものそは瑜伽なり(五二・一六)といはるゝのである。そして、この現量は一般には「瑜伽者の現量」として呼稱せらるゝところのもので、プロアシアスタパーダも彼の註釋の現量品中に於てこれを説き、法稱も正理一滴の現量論に於て「瑜伽者の智」としてこれを現量一般中に加へてゐるのである。もとより、ブーツスヤヤーナが斯くの如き現量に、現量一般中に併擧する程の場所を與へなかつたとしても瑜伽者と非瑜伽者との智の限界を認めてをつたことは明かであらうと思ふ。そして、斯くの如く瑜伽によつて證得せられた我に關する明晰判明なる覺知も亦眞知に外ならぬのでなければならぬ。又、覺即ち知が我、根、意、境の何れの徳であるかゞ吟味せられて「又、同時に一切の所知を認知せざるが故に知は意の徳ではなし」(三二・一二〇)といへる箇所にてブーツスヤヤーナは「又とは非

瑜伽者は同時に一切の所知を認知しないからといふ意味である。實に、瑜伽者は神通力が現生した時には異常な感官を具ふる者となつて別に諸々の有根身を化作して彼此の事物に於て同時に一切の所知を認知する」といひ、これは認識の主體が遍在であるから可能であるが若しも知が意の徳であるとすれば意は微であるからかういふことはありえない。或は又、意が遍在のものであるとしても知が我の徳であるといふことを撥無するといふことにはならぬのである。何故なら、若しも意が遍在で内官をなしてゐるとすれば意は一切の根と同時に合するから同時に諸知が生ずる筈であるが非瑜伽者たる一般人にはかういふことは不可能であるから知は我の徳でなければならぬ」といふのである。この箇所は知が我の徳なることを瑜伽者の場合を例にとつて論證せんとしたまでであるが瑜伽者と非瑜伽者とがその認識の領域を異にしてゐることはこれによつて明白に窺はるゝであらうと思ふ。

上來所説の如く、**瑜伽者と非瑜伽者とはその智の眼**

界に於て彼此これを異にし、その方法も亦自ら峻別せらるべきものであるとすれば、夫々證得せられた眞知の内容に於ても亦互に異なるものでなければならぬ。それ故に、ウツツヨータカローが第二經の紹介詞に於て至善に段階をまうけて至上善と下至善となした理由も爰に存すると看るべきではなからうかと思はれる。併し乍ら、眞知を勝義に於て二義的性質のものと解せざる限り——又、斯く看るべきが當然である——量等の施設は正しく瑜伽三昧所生の眞知を論證せんがためのもので、創始者は先づ瑜伽の修習によつて眞知を證得し依つて以てこの眞知を發き示さんがために量等の部門をまうけたものといふべきである、つまり、量の根柢には既にそれ以前に眞知が豫想されてゐるのでなければならぬ。

そして、この場合に論證さるべきものが論證以前に知られてをらねばならぬことはいふまでもないが、論證さるべきものが經驗上疑ふべからざる事實に基づいて論證せらるゝとき、この論證によつて導かれたもの

と論議以前に知られておつたものとが全く同一のものでなければならぬことを許してこれらを一致せしむる場合にそこに何らかの飛躍がありはしないかといふ如きいはゞ論證方法の難點とも看らるべきものが更に問題にせらるゝとしても本派は尠くとも眞知を論證せんがための施設を十全のものでないとはしてゐないことは認めらるべきであらう。

ブーツスヤヤーナに従へば、量等の眞知によつて至善を證得することは解脱を體得することに外ならなく解脱とは眞知によつて邪知、過失、活動、生、苦の五法が邪知から順次滅し行くことであるとされるのであるが、爰に第一經は論證的施設即ち知識門を通じ、第二經は瑜伽三昧による實踐門を通じて最高趣に體達すべき道を教へたものであらう。つまり、眞知は解るものであると同時に解らしうるものでなければならぬとなした處に本派の根本的立場が存するともいひるのではなからうか。

更に爰に問題とせらるべきは若しも以上の如き方法

眞知への道

が別に神の存在を承認したる態度は正理派てふ一體系に於て如何にしてこれらと矛盾なく融合せしめうるであらうかといふことである。もとより神を説くこと纒に三經にとゞまり、解脱又は至善を教ふる本派に於てこれを説示することは明かに蛇足の感なきをえないうとしても本派が神を承認したる理由と根據とには一應の疑問が投げらるべきであらうと思ふ。内面的には解脱又は至善の境涯に體達すればその時こそ對象的に神が顯現するのではないかとも看られるが記録に徴する限りこの消息は必ずしも陽にされてゐるとはいひ難い。たゞブーツスヤヤーナが第二經の註に於て活動を細説する中、惡業としての意業の隨一として無神論を擧げ、又善業としての意業の隨一として敬虔を獎むる點に於てブーツスヤヤーナも亦ウツゾヨタカロアと等しく有神論者ではなかつたかとも推察せられるが理由として擧ぐるには餘りに薄弱の憾がないではない。

惟ふに最高趣に到達すべき印度的方法としては一般

に三つの「道」(marga 又は patha) が説かれ、この三つの道は印度に於ては常套手法ともいはるべきものであるが、この三つの道が正理經全體の構造を形造つてゐるとも看られうるのではなからうか。もとより一々の内容が直ちに一致してゐるとはいひ難いにしても、この中、「知道」(jñāna-marga) に相當すべきものが、第一經の量等の眞知による至善の證得であり、「行道」(karma-marga) にも當嵌まるべきものが第二經の解脫觀で、それはゆる「信道」(bhakti-marga) に契合すべき要素は正しく本派が神の攝取を説く點に於てこれを見るより外ないといひうるのではなからうか。

『結び付き點』問題をめぐりて

菅 圓 吉

辯證法的神學の發展は、バルトとブルンナーの間に於ける『結び付き點』問題論争と共に、夫れの達すべき所に迄、達したかの様である。否、夫ればかりでない恐らく夫れは、キリスト教神學に於ける根本問題として昔から斷えず論争の中心となつた所の理性と啓示、信仰と文化、命令と秩序、の關係に關してキリスト教の立場よりする最後の分れ目に直面して來たと云つてよい。私は今この重大な『結び付き點』問題の全面に就て論ずる暇を持たない故に、此處では唯だ此の問題をめぐる二三の點に就て少しばかり私見を述べて見度いと思ふ。

『結び付き點』に對するバルトの見解は、彼がブルンナーの挑戦に答へた論争書『否！』よりも、寧ろ彼の

教義學の中に於て明白に見られると思ふ。其處ではバルトは『結び付き點』を全然否定してはゐない。彼は云つてゐる「たとへ神と人間との間に、如何なる差違區別があらうとも、語る神と聞く人間との間に或る共通點、類比、同似性がなくしては、人間は神の言葉を聞きえない。そういふ共通點、類比、同似性を我々は神と人間との間の『結び付き點』と云つてよい」と。然しバルトに従へば、此の『結び付き點』即ち神と人間との間の共通點はアプリアリに、自然的人間（生れつきのままの人間）の中には存在しない。人間は罪に墮落した爲めに、神に向ひうる凡ゆる能力を全く失つてしまつてゐる。従つて若し人間に神を信する事の可能性があるとすれば、夫れは神自身が人間を捉へると云

ふ仕方によつてしか起りえない。即ちキリストの中に於て、又キリストによつて啓示された神の言葉の中に於てのみ、神と人との結び付きの新しい可能性がつくられる。人間が罪に墮落した爲めに失つてしまつた所の神に似た姿(神の映像)は、キリストに於ける贖罪によつてのみ再び恢復せしめられ『結び付き點』が新しくつくられる。然し此の『結び付き點』は、信仰の中に於てのみ可能であり又現實となる。人間は信仰の中に於てのみ、神の言葉によつて神の言葉を受ける者とならしめられる。従つてバルトにとつては、信仰は第一には神の言葉を聞きうる爲めの前提であり、第二には然し又、神の言葉を聞いた結果である——即ち信仰は人間にとつては神の言葉に基いて始めて可能となるのである。

バルトに反對する人々は、此處に信仰と神の言葉との『悪しき循環』を見て、かう質問する。若し神の言葉が信仰の前提であるならば、此の神の言葉によつて始めて惹起される所の信仰が、如何うして又、神の言

葉を聞く可能性の前提となりうるか? 神の言葉を聞き之を理解する事は、全く神の行爲であつて、其處では人間の努力が全く排除されてしまふのであるか?

神と人と云ふ二つの因素が並行し又共立すると云ふ事はありえないのであるか? 神が人間に語りうる前に人間自身が神の言葉を聞きうる者でなくてはならぬのではないか? と。而してバルトに反對する人々の中でも特にブルンナーは、此處で神の言葉を聞きうる能力、即ち『結び付き點』が人間——未だ神の言葉を受けない人間——の中にもある事を肯定するばかりでなく、進んで、そういふ『結び付き點』を否定する事は、非聖書的であるとさへ云つてゐる。

惟、此處で注意して置き度い事は、同じく『結び付き點』と云つても、バルトの云ふ夫れとブルンナーの云ふ夫れとの間には大きい差違のあると云ふ事である。バルトに於ける『結び付き點』は、神の言葉によつて人間に信仰がつくられた後の、神と人との間の『結び付き點』であり、ブルンナーの夫れは、神が人

間に語る時に、否、語る前に既に人間の中に於てある所の神の言葉を聞きうる能力を云ふのである。而してブルンナーは斯かる能力を *inago Dei* (神の映像) の概念から導き出して來ようとする。

然しブルンナーは其の著『自然と恩寵』の中で、極めて注意深く *inago Dei* の概念を二つに分けて、形式的と内容的となし、内容的意味に於ける神の映像はくだけてしまつてゐるが、形式的意味に於ける夫れはくだけてしまつてゐないと云つてゐる。形式的映像とは、ブルンナーに従へば、人間が他の生物と異つて人間である所以のものを意味する。其の點では罪人であるか否かを問はず總て人間をして人間たらしめる所の特徴を云ふ。換言すれば、夫れは人間が萬物の中に於て占める特別な優越の地位を云ふ。舊約聖書の中に於て、人間が神にかたどつてつくられたと述べられてある其の言葉は、此の意味に解さるべきである。夫れは神が人間をば神の姿を擔ふ者としてつくつたと云ふ人間の特別な神との關係を云ふのである。而して斯

如く人間が神の姿を擔ふと云ふ機能と目的とは、罪に墮落した爲めに失はれてしまつてゐないばかりでなく寧ろ夫れは人間が罪を犯しうる前提なのである。ブルンナーは更に、此の人間が神の映像を持つてゐると云ふ事の内容を、二つの言葉で明かにしてゐる。夫れは、人間が主體である事と、責任を感じうると云ふ事である。人間が他の生物と異つてゐる點は、神の如くに主體であり、理性を持つた存在であると云ふ事である。人間は罪に墮落しても主體である事を止めはしない。即ち人間は、たとへ罪人であつても、他人から語りかけられ、又神から語りかけられる事の出來る者である。従つて又そこからして、人間は本來、責任を感じうる存在であると云ふ人間の根本特徴が出て來る。人間は罪に墮落しても責任を感じうる。かくてブルンナーは人間をして人間たらしめる特徴をば、神の言葉を聞きうる能力と、責任を感じうる能力と云ふ二つの言葉で表現してゐる。之に對して内容的映像とは「*in situ originalis* 即ち人間が罪に墮落する以前の正し

き状態を云ふ。而してブルンナーに従へば此の映像は全くだけてしまつてゐるのである。然し既に述べた様に、形式的には神の映像は少しも失はれてゐない。換言すれば人間は罪人であると否とを問はず、常に主體であり又責任を感じうると云ふ特徴を失つてゐないが、内容的には映像は全く失はれてしまつてゐる故に、人間は徹頭徹尾、罪人である。従つて人間の中には罪に汚れてゐない何物もない。同じ事をブルンナーは更に云ひかへてかう述べてゐる。人間は罪に墮落した後も、以前の如く人格的存在として神の原型の寫しである事を止めはしない。然し人間は罪に墮落した後には、正しい意味での人格的人格存在でなくして、反人格的人格存在となる。正しい意味での人格的存在とは、愛の中にある事、神の命ずるまゝに動く事、換言すれば神に仕へる結果として人に仕へる事を云ふ。而して斯如き人格的存在の内容は、罪の爲めに拒否され失はれてしまつてゐるが、然し其の人格的存在の形式、即ち人間である事は一般に、罪人と雖も失つてゐない。

次にブルンナーは、キリストの啓示なくしても神を——不完全ながら——認識しうる能力が人間にある事を示さうとして、自然界に於ける神認識と、『良心』による神認識とを提出して来る。ブルンナーに従へば世界、宇宙は神の創造したものであるが故に、凡ゆる天地萬物の中に於て、其の創造者の靈が何らかの形で認識される。名人の眞價は其の作品に現はれると云ふ言葉が、我々罪人なる人間が行爲をする舞臺としての世界、自然界に就ても通用すると云ふ事は、舊約聖書も新約聖書も共に證據立てる所である。そういう意味に於て、此の世の天地萬物は神の自己啓示である。而して聖書の何處を見ても、人間は罪を犯した爲めに、神が天地萬物の中に於て認識されると云ふ事が、たとへ妨げられはしても、全然なくなつてしまつてゐるとは書いてない。と云ふ事は、つまり、我々人間は罪の爲めに盲目となり、我々の目の前に可見的に立つてゐる所のものが見えなくなつてゐると云ふ事を意味してゐるのである。即ち神は天地萬物の中に於て人間に明

白に自分を啓示してゐるのであるが故に、其の神を認識しないのは人間の責任なのである。

同じ事は又人間の『良心』即ち責任感に就ても云へる。總ての人間は、單に責任を感じうるばかりでなく、事實、責任を感じてゐる。人間は何らかの形で神の意志を知つてゐるが故にこそ、罪を犯しうるのである。神の律法に就ても知らない者は、罪を犯しえないと云ふ事は、禽獸を見れば解るであらう。罪人が責任感を持つてゐると云ふ事と、律法を命ずる者としての神を知つてゐると云ふ事とは同一の事である。夫れ故に、神の律法を知つてゐると云ふ事は、何らかの形で神を知つてゐると云ふ事であると聖書も明かに述べてゐる。

兎に角かういふ風にしてブルンナーは、自然的啓示を認め、キリストの啓示なくしても、人間は神を何らかの形で——たとへ不完全であり又不明白ではあらうとも——認識が出来るたと述べてゐる。従つてブルンナーにとつては自然的啓示と聖書の啓示との二種類の啓

示があると云ふ事は問題でないばかりでなく、聖書そのものが始めから肯定してゐる所である。問題はそれらの二種類の啓示がどう關係するかと云ふ事である。

ブルンナーは、之に對するキリスト教の——或は寧ろ聖書の——答は我々罪人には、第一の自然的啓示のみでは、我々に救ひをもたらしうる様な神認識を得るに十分でないたと云ふ事であると云つてゐる。此の世の中に於ける神の啓示は、人間をして此の世の中に神の壯嚴さと慧智とを認識せしめるには十分であるが、然し罪によつては人間の目がくらまされた結果、人間は神の代りに神々を認識したり、空想したりする様になる。つまり人間は、此の世の中に於ける神の啓示をば偶像崇拜に變ずるのである。かくて人間は、イエス・キリストの中に於て新しく啓示される所の神の眞の姿——尤も此の世の中に於ても其の一部分は啓示されるが——を認識する事が出来なくなつてしまふのである。之に反して、イエス・キリストの中に於ける神の啓示に基いて信仰を持つた者には、此の世の中に於ける

自然的啓示が其の全體にわたつて、而も亦、明白に認識される様になる。つまり正しい自然的神認識は、キリストを信する者、換言すればキリストの啓示を受けた者にのみありうる。此處でブルナーは自然的神認識とか自然的啓示とかと云はれる時の『自然』に客觀的側面と主觀的側面とがあると云ふ。而して其の客觀的側面、即ち認識される對象としての自然に於ては、神は不斷に自分自身の本質を啓示して之を人間に認識せしめんとするが、其の主觀的側面、即ち人間によつて認識された自然に於ては、人間は自分が罪人である爲めに、其の客觀的自然的姿の一部分をしか認識してゐない。同じ事を人間自身に就て云へば、人間の本性の中に印刻された神の映像は毀れないであるが、然し常に罪の爲めに暗まされてゐると云ふ事になる。夫れ故にイエス・キリストによつて我々が了解出来る事は、神は自分を既に以前から啓示してゐるのであるが、我々罪人は其の啓示を正しく認めないと云ふ事なのである。

いづれにせよブルナーはキリストの啓示を受ける以前の人間も此の世の中に於て神を認識する事が出来ると考へてゐる。尤もそこで彼は、罪によつてさういふ神認識が妨げられてゐる事は認めて居り、而して斯如く罪によつて妨げられた神認識が偶像崇拜になると述べてゐる。然しブルナーに従へば、其の偶像崇拜の中に於て、神認識が妨げ、暗まされてはゐるが、全くなくなつてしまつてはゐない。而してさういふ妨げられ、暗まされてはゐるがなくなつてはゐない所の自然的神認識を補充し明白にして完成するものが聖書の啓示なのである。ブルナーは此の自然的神認識と聖書的神認識、一般的啓示と特殊の啓示、自然神學と啓示神學との關係をばいろいろと説明してゐる。彼に従へば、自然からの神認識は部分的なものにすぎない。夫れは神の手と足とだけの認識であつて、神の心の認識ではない。従つて自然からの神認識は不完全ではあるが、然し不完全であると云ふ理由のもとに之を無視する事は出来ない。聖書に於けるキリストの啓示は、

此の自然に於ける神の啓示を明白にし同時に又、補足するものである。聖書は、自然的啓示を擴大するレンズの如きものである。或は例をかへると、聖書の啓示によつて自然的啓示の中に於ける神の聲が強められ、其の結果、睡れる人間も之を聞く事が出来る様になるとも云へる。然し夫れだけではない。聖書は更に神の心を啓示する。自然的啓示によつては、神の心の最も奥深い祕密を知る事は出来ないのである。ブルンナーは以上の如き説明をする際にカルピンから多くの言葉を引用してゐるが、私は今ブルンナーがカルピンを正しく引用してゐるかどうかの問題には立入る必要はない。此處では我々は唯だ此らの言葉によつてブルンナーが、聖書の啓示以外に自然的啓示があり、而して聖書の啓示は自然的啓示を其のまゝ取上げて之を擴大し且つ夫れに不足なものを補ふだけであると云はんとしてゐる事が明かになればよいのである。従つてブルンナーに於ては、所謂自然神學が可能となり、啓示神學は唯だ其の自然神學の上に附加されるが如き觀を抱か

せる。かくてバルトが夫れを批評してトミススムスへの復讐であると述べてゐるのは一應尤もと云はねばならぬ。之に對してブルンナーは自分の見解がカトリスムスの夫れでない事をしきりに辯護してゐる。ブルンナーに従へば、カトリスムスに於ては、破れざる自然神學がありうる。換言すれば、啓示神學から離れて夫れ自身として存在する所の、而して啓示神學に對して堅固な基礎となる所の理性の思想體系としての神學がありうる。之が宗教改革者達の立場と正反對の點である。カトリックの立場では、自然神學は理性だけで立てられる。従つて其處では自然は理性によつて完全に理解されうる。唯だ救ひに關する超自然のみは信仰によらねばならぬ。かくては自然的神認識の持つ不明さがなくなつてしまふ。而して其處では自然的神認識と啓示的神認識との間に分裂がなくなつて、分裂の代りに二區分が這入つて来る。自然と恩寵、又は理性と啓示とは段階的に區分されるのみであつて、其の間に何の分裂もない。之に反して宗教改革者達の立場からする

と自然に就ての凡ゆる陳述はキリストよりしてのみ始め正しくなりうる。従つて人間に本來具備されてゐる理性の光りは、或る程度迄は自然的啓示に關する事柄を取扱ひうるが、夫れだけでは十分ではないと云ふ事になる。之に反してカトリツクの立場では、理性の光りだけで自然に就ての認識をうるに十分なのである。

かくてブルンナーは、宗教改革者達に於ては自然神學は辯證法的に解されてゐるが、カトリツクに於ては非辯證的に解されてゐると云つてゐる。

此處で自然神學が辯證法的に解されるとは如何なる事を意味するのであらうか。ブルンナーに於ては、前述した所によると、自然的啓示による神認識だけでは不明であり不足である故に、夫れを擴大し又補充するものとしての聖書の啓示が必要であると解される。然し辯證法的と云ふ意味は、ブルンナー自身の著『新敎神學の宗敎哲學』などに於ても窺はれる様に、もつと積極的に解さるべきであつて、自然的啓示は只だに不明であり不足であるばかりでなく不良であると云はぬ

ばならぬのではないか。換言すれば自然的神認識は我々を神に近づけると同時に神より離す所のもの、或は神をあこがれさせつゝ、神にそむかせる所のもの、即ち凡ゆる形に於ける偶像崇拜に外ならぬ。従つて夫れを擴大し又補充するだけでは十分でなくして、更に而して何よりも先きに夫れを審判し訂正し改造しなければならぬ。夫れ故に、自然的人間に備はれる理性の光りは自然的啓示によつて人間に神を或る程度迄正しく認識させるのではなくして、寧ろ始めから誤てる神認識を與へると云ふべきである。誤てる神認識にしても神認識である以上、そこには正しい神認識の要素が含まれてゐるのではないか、と云ふ人があるかも知れないが、然し少くともキリスト敎の立場よりしては、キリストの啓示によらずしては、正しい完全な神認識の標準がありえない限り、キリストの啓示を受けざる人間が、自分の持つてゐる神認識の中に、正しい神認識の要素が含まれてゐるともゐないとも云へない筈である。夫れはキリストの啓示を受けた後に於て始めて云

へる事である。偶像崇拜の中にも眞の神へのあこがれがある。云ふ事は、キリストの啓示によつて神を認識した者にして始めて云へる事であつて、キリストを知らざる偶像崇拜者自身に於てはさういふ事は云へない筈である。従つてブルンナーの考へる如く、キリストを知る以前にも既に神をたとへ不明白ながらも知る能力が人間にあると云へるのは、既にキリストを知つた者のみであつて、キリストを未だ知らざる者は、自分の持つてゐる神認識がキリストの啓示によつて完成されるなどとは考へてゐない。寧ろ反對に其の人の宗教的確信が強ければ強い程、自分の神認識こそがキリスト教の神認識を完成するものと考へてゐるのであらう。

夫れは丁度、ブルンナーの宗教史觀が神學的宗教史觀である故に、キリストを知つた者には理解されるけれども未だキリストを知らざる者には夫れが全く無意味であるのと同様である。兎に角、既にキリストを知つた者が、未だ知らざりし以前の狀態をふりかへつて見て、夫れに就て下す判断と、未だ全然キリストを知ら

ざる者が自分の狀態に就て意識してゐる所とは決して同一ではありえない。夫れ故に、キリストの啓示を受けざる以前に於ても人間は自然を通して神を認識する能力を持つて居り、而して其の能力を結び付き點としてキリストの啓示が其の人間に興へられるのではない。キリストの啓示を受けた者のみが、斯かる『結び付き點』を見出す事が出来るのである。従つて、神の言葉聞いて信仰を起した人には『結び付き點』は存するが、未だ信仰を起さない人には『結び付き點』は存しない。信仰ある者が、信仰なき者にキリストの話をして聞かせる場合、即ち説教や聖書註釋に於て、信仰なき者の解しうる——即ち其の人の用ひ慣れてゐる——思想や概念を用ひるとしても、其の人がキリストを解した時には、夫れは其の思想や概念によつたのではなくして、神の働きによつたのである。若し神の働きがないとすれば、如何に相手に解り易い思想や概念を借りて來ても、無駄である。夫れ故に、未だキリストを解せざる人に、キリストが解せられる——即ち其の

人が信仰を起す——のは、全く神の働き——神の言葉の働き——神が語るから——である。而して、斯如き神の働きを受けて信仰を起した人が、後から自分をふりかへつて見る時に、信仰以後と信仰以前との間に『結び付き點』を見出す事が出来るからとて、其の『結び付き點』を直ちに未だ信仰を起さなかつた——即ち未だ神の働きのなかつた——時に迄、持つて行く事はゆるされないのであらう。其の意味に於て、信仰は神の言葉によつて起さしめられるのであり、而して又、信仰があるによつて神の言葉を聞く事が出来ると云ふバルトの言葉は正しいと云はねばならぬ。夫れは決して悪しき循環ではない。然し夫れと同時に又、一度信仰を起さしめられた者が、信仰以前の状態をふりかつて、夫れと信仰以後の状態との關係に就ての理論を立てる事はゆるされねばならぬ。但し其の場合、信仰以前の状態の中に『結び付き點』を見出し得るとしても、夫れは既にキリストの啓示を知つた者が、未だ知らざる以前の神認識を反省する事によつて見出した所の一

つの抽象にすぎない故に、斯かるものが夫れ自身、獨立して具體的に信仰以前に存在すると見てはならないのである。ブルンナーは斯かるものが存在すると考へたが故に、神の映像を形式的と内容的とに分ち、其の中の形式的映像だけはなくなつてゐないなどと云はねばならなくなつたのである。今若し斯かるものが存在しないとすれば神の映像を二つに分つ必要もない。神の映像は全く毀れてなくなつてしまつてゐると云へばよい。従つて又『結び付き點』は唯だ神によつてのみ與へられねばならぬ。バルトの云ふのは此の點である。然し一度『結び付き點』が與へられた後、信仰以前の神認識の中にもキリストの啓示と『結び付き點』のある事を見出す事は、少しも差支へない。ブルンナーは此の點を云はうとするのであらう。従つて我々はバルトの『結び付き點』は信仰・實存的性格のものであり、ブルンナーの夫れは理論的性格のものであると云ふ差違があると云ひうると思ふのである。

夫れは既にキリストの啓示を知つた者が、未だ知らざる以前の神認識を反省する事によつて見出した所の一

馬鳴作『端正なる難陀』とその思想

松 濤 誠 廉

印度文學史上に於ても佛教史上に於ても重大なる地位に在る馬鳴、ことにその著とされて居る起信論は吾人の學生時代望月常盤兩恩師の間に問題にされて居た關係もありて興味を中心となつて居たのであるが、或る所で偶然に E. H. Johnston 氏の發行の *The Saundarananda of Āsvaghōṣa* を手にして興味に任せて大部分獨譯したが、一九三二年同氏が英譯を出したので獨譯を止めてしまつた。この頃漸く思想研究に重大な所を日本譯にしたので筆を取る次第である。(以下 Sau の字を Saundarana-nda に代用する)

この馬鳴の著作の原本は二つ發見されて居る、西紀一八九八年 Haraprasāda Śāstri が Nepāl の Dur

Bar Library で貝葉の原本(一一六五年寫)を發見し他の紙のマスキリプトで十八世紀に寫されたと思像されるものを参照して、一九一〇年 *Bibliotheca Indica* 百五十一號として出したのが初めてその後 Gawronski, Hultsch 等の大家の訂正努力を経て成立したのがジョンストン氏の發行である。これは殆んど完全に近いものと見てよいが、同氏の譯も努力の作であることは其脚註を見ても明かであるが、譯文は所々訂正せねばならぬ所がある様である。この詩の梗概及び思想を取扱つたのは發見者ハラプラーダ氏がその發行の序中に、また Winternitz が例の印度文學史中に物した以外に無い様であるが其れも甚だ簡單で、思想に關しては前者は、馬鳴は佛陀をして解脱せ

る難陀に餘生を衆生濟度に用ひよと云はしめて居るから大乘的氣運あり、更にまた瑜伽の修行を進めるのみでなく Yogācāra の語が二度も出て來るから馬鳴は瑜伽派に屬する人であらうと想像するに過ぎない。また Winternitz は、前半の大乘氣分を説くのみであるが孰れにしても想像に過ぎないので危険でもあるし、これだけの大著をそれだけで葬るのは誠に惜しい。

梗概は繁を恐れて Haraprasāda と Winternitz をお進めしてこゝに記さないがこの作は『唵、佛陀に歸命す』に始まつて、僧侶として何故 Mahāyāna を書いたかと云ふ理由二句に終るまで全十八章からなり、内容は難陀の入道修業解脱を經とし、その中に思想を編入れたものである。この著が佛所行讚を書いた馬鳴の作であることは今まで疑つた人が無いが、その理由を見たい方には Haraprasāda の序をお進めする。また同氏が佛所行讚がこの詩より以前の作であると云ふのは、吾人も彼の序文を讀む以前から考へて居たことで（一）その流暢さ、（二）無理のない合釋法

(三)美しき Yamaka の作法等に於て Sau は確かに Buddhacarita (以下 Bu を以て代用す) より勝れて居る。其他 (四)形容譬喩書方等も Bu の方には若々しさがあり、(五)兩詩共に Mahāyāna の性質上主要素の一部とされて居る愛慾の描寫にも Bu の方には鋭利と熱烈さがあり、(六)更に理論的に考へて見て、難陀に解脱して後衆生を濟度せよと進めるのは馬鳴の思想であつて、一方 Sau の最後の句に依て見ると馬鳴は人々の好む Kāya の形を以て衆生濟度のためにこの詩を作つたとして居るのであるから Sau は馬鳴が相當修行的に進んだ境地を得た時の作であると考へられるが事實一般思想内容として Bu では十二因縁がその主要部で Sau 中の比ではない。彼は傳説によると音楽をもよくしたと云ふ詩人であるから非常に感情方面も強かつたものと想像される、従つて Bu はより若い時に佛陀歸依の感情から就れかと云へば自己のために作つたものであらうと思ふ。右の理由の中五までは一々例を引用し得るのであるがあまりに文學

論に互るのを恐れてこゝに省く。

馬鳴は最後に作詩の理由として

以上の作は寂靜のため (vyupasāntaye) にして歡樂 (raḥ) のためならず、解脫の義を中心とせるものにして、他意者の耳を捕へんが爲めに詩の形にて作られたり。實にその中に於て如何にせば蜜を混ぜられたる苦き藥を飲まむが如く心よくあらんかと一方解脫 (法) より作りしものを同時に詩の法より吾は作りたり。概して世間は境界の歡樂を最上とし解脫より離れたるを見て、解脫は最上なりと云ふ眞理を吾は詩の形を以てここに語れり、そ (の故) を知りて、中に置かれたる寂靜なるものがそれ (詩) より取らるべくして遊戯的なるものは然らず、鑛石より生ぜざる塵砂より集められたる集積物が金なりと (知りて)

と云ふて居るからこの作の中心が解脫道にあることを知り得るが事實馬鳴は懇切にこれを説いて居る。第一には佛陀の口を借りて第十二章の十九節から第十六章

馬鳴作端正なる難陀とその思想

の終まで平面的に比丘の生活修行の心得を説き次に第十七章に難陀の修行の形で立體的に書いてある。今その綱目だけを擧げて見ると第十一、天界非難の章では難陀は天女と同棲を願ふ故に佛道を修するのを阿難に非難されると難陀は恥ぢて佛陀の所へ行き眞の意味で求道する。佛陀は難陀の決心を稱讚して (12 二九) 始めに (A) 法に對する信と覺知の必要を説き第十三章の始めに難陀の正法に對する信確立するや如來は難陀が法の機となつたのを知つて

今より後更に信根を先として汝は不死を得んが爲めに友よ、行爲を守るべし (十)

と始めて (B) 身口の清淨の必要を示しその明白 (ut tana) と演開 (vivita) と守護 (gupta) と無缺 (anavadya) をすゝめ (一一) 身口の七業を清淨にし (一三) 詭詐等の五の過失と天文等の四の正しからざる生活を捨て (一四) 生物穀類財を捨て、乞食支分を持つることによりて生活に満足することを進め (一一一六) 戒の必要を説いて戒は解脫の根本である

とこれを心理的に——或は馬鳴の新説か——説明し（——二六）て居る。次に（C）根と境の關係を説いて根は恐しきものなる故に制せよと云ふ事にてこの章を終る。

第十四章初發趣(Adiprashana)では(D)食の量を制しその中庸を得ることを進め(一——一九)(E)睡眠をさけ、その方法をとき(二〇——三四)(F)正念に(smṛti)住し(G)獨居して瑜伽(yoga)を行すべきことを説いて終る。第十五章斷尋思(vitarikā-prahāṇa)は意に關する退治の注意でこれは前二章が身口に限られて居たのでこの章には意に就てのべるものと思はれる。始めに(H)愛慾(kāma)を觀察(pratisakhyāna)にて破れるものを更に反對概念(prati-pakṣa)を以て亡ぼし(四)(I)惰眠(anusāya)を修習(bhāvanā)を以て滅し(五)(J)再びkāmaの害を止む artha, kāma, svarga を望むべからずとなし(——一一)(K)衆生に對する慈悲心を以て惡意(vyāpāda)害心(vihimsā)を除き

不善法を捨て善法をなせ。何故ならば人は執せるものを尋しその習(abhyāsa)により心(cetas)曲る、故に意を觀察して不善法も尋する勿れと説く(——一九)(L)親類、國地方に對する偏愛を去り最後に自己の生命に對する執を破せしめるのである。次の第十六章の聖眞理の説明(Aryasatya-vyakhyāna)では其の題の示す如くに所謂佛敎の中心敎理を以て説くのであるが(M)始めに四彈を修し五神通を得べきことを説き(N)四諦を説明し(O)善知識の必要(——三九)(P)更に附加的に四諦の説を pravṛtti と nivṛtti に分けて説き(Q)更に nāma-rūpa の觀察法並に地等六界に依る觀察(四四——四八)(R)最後に yoga は kleśa を除くために必要なりとし、瑜伽行中應用すべき反對概念の必要を力説し(四九——六七)その注意を懇説して(S)精進の必要を説いて終るのである。

以上は吾人の所謂平面的解脱方法の説明であるが大體の主題と目的は一般の小乘の敎理と異なる所がない

然しその方法、説明に於てかなりの開きがある様である。ことに注意すべきは信、瑜伽、尋思排斥、その反對概念の應用等であるが後に述べることにする。

所謂立體的解脫道は第十七章自證不死に説かれて居る、難陀は佛陀に教へられた様に静かな山林に入り（——二）瑜伽を行す（——四）心初治地 (*cetahpa rikarma-bhumi*) に於て世間智（苦集）と寂（*sama*）に依り堅固心と精進を得、執（*sakti*）を除き力（*sakti*）を取り、境によらず自立し寂心と決定を得る（四）も慾想に（*kamasamjñā*）心惱まざる（七）纏を捨て（八）不善の尋起れるを（九）瑜伽に適する善相を以て破り（十）心を自己に置く（一四）諸法と身體を觀察し（一六）世間法苦集によつて無常、空、無我を觀察することに依りて煩惱を搖がす（一九）その再説（二一）出世間道（滅道）を得（二二）正智と念（*smṛti*）と戒とにより煩惱と戦ひ（二三）菩提分道分、力により漸く煩惱を亡ぼし（——二六）一切我見を去り四諦に疑なく清淨なる戒禁と見を持して第一

果を得（二七）四諦を見るが故に一部の煩惱を除き現量に智の安樂を自覺し、相異を得るが故に信（*prasaṅga*）と堅固心の確立を得、四諦に暗からず、不斷に最上戒を持し法儀に疑なく（二九）惡見より離れ世間を如實に（*tathahitām*）見て、智より出る喜びに近づき、師をより強く信す（三〇）法の發成の有因なると因縁とを知りて正法の決定を見（三一）法を見て佛をも尊敬し（三二）佛を憶念しその慈と智に満足し（三四）*nāsaka* より脱し再生の終末を知り死を恐れず（三五）身體を觀じて不淨無體とし（三六）愛染と瞋とを瑜伽によつて少くして第二果を得（三七）次に貧と妄分別（*parikalpa*）を瑜伽にて破り（三八）瞋（*vaiśāda*）を慈と堅固心と忍とにて破す（三九）不淨淨の根本を三解脱處にて斷ず（四〇）欲界を出離せんが爲めに煩惱の毘軍を征し、瑜伽により不還果を得（四一）第一禪を得（四二）尋と伺とを意を動じ非寂靜なりとして去ることに思をなし（四四）これを滅して第二禪に入り（四七）喜を滅して第三禪に入る（五

○) 意の轉變なる苦樂を滅して第四禪に入る(五四) 阿羅漢果を得んと念じ(五六) 五慧によりて五上分結を破り(五七) 七菩提分によりて七隨眠を滅し(五八) 生死の苦河を脱するに八正道を以てして(六〇) 阿羅漢果を得るのである。

これを見ると解脱の階程や生活用式は所謂原始佛教に近いもので殆んど變がないが、ことに注意すべきは四禪は欲界の禪と見て居る様であるが、その上に色界無色界の禪とされて居る四無邊處を説かぬ事であるこれは恐らく吾人が卒業論文中に耆耶教の禪定を扱つた時佛敎の四禪はその内容上四無邊處の以下に結合さるべきでなく寧ろ別固のもので禪定の淺深を計る尺度であらうと種々理由を擧げたことかあるが、吾人はこゝにもう一つの論據を得た様に思ふ。勿論馬鳴が四禪と四無邊處の結合を知らなかつたとは云ひ得ないが

の12四九——六三に *Arāda* をして説かして居るからである。然し一方また14——二に降魔後の佛陀をして一切禪定を踏ましあて居るがそれも亦かくすること

とに依つて佛陀が宿命通を得たことを中心として考へて見て *Sau* 16 始めと對照するとこの一切禪定と云ふのも四禪より外に出ない様である。この一般的禪定論は別としてこの馬鳴の説は恐らく部派の一部で説く『出世の靜慮なし』と云ふ説に合するのであらう。 *Sau*

四七に『牟尼よ、爾は禪定の最勝安樂 (*dhyaṇa-sukha*) を捨て、他の苦を止めんために努力し給ふ』とあるがこの *dhyaṇa* は個々の禪定を指したのでなく寧ろ馬鳴の有する後世一般に説かれる大乘的思想から書かれたのであると見るのが當然であらう。

更にここに注意すべきことは *dhyaṇa* と *yoga* が判然と區別されて用ひられ(18四九參照) 上は心狀で下は方法である。 *yoga* の語は佛敎初期では耆耶と同様結と譯されて煩惱の意味に用ひられたがここでは明かに坐禪である(耆耶の最も後期に用ひた語義) その坐法の形式は *Sau* 16 二と八三、17 三——四に述べられてある通り靜處に正坐し念を身に置き、五根を内におさめ (*Bu* 2 四五參照) 齒に齒を置き舌を以て上脛を

支へ、意を以て意を制し、或は鼻端或は額、眉間に集中し、意中に動く煩惱を捕へてそれに對して正しき時に正しい反對概念を以て破り、これが解脱にいたる主なる方法である (Sau 5 四九参照) 故に馬鳴の瑜伽は只漠然と坐するのではなく煩惱を破する直接方法である。この瑜伽尊重の態度も馬鳴が知つて居たと想像される Mahābhārata の yoga 思想の影響を受けたのかも知れぬが彼が薦める反對概念をしらべて見ると (16 五三以下) 寂の相 (samanimitta) 能動的相 (pragrahaka-nimitta) 捨・慈觀、不淨觀、因緣觀其他各自の適當と見るものとあるところを見ても、佛陀が愛慾ある者に不淨觀を行はしめたこと等にヒントを得てこの大々的な退治方法となつたことは確實と思ふからこゝに充分佛教的と云ひ得る (然しこゝには數息觀は見えて居なす) これが後に教理が發達して來ると起信論、天台等で説く止觀兼用の思想になつたと見るとも出來やう。Haraprasāda Śāstri は概述せる通り想像して馬鳴は瑜伽派に屬するのであらうと説いて

居るが更らに、進んで馬鳴のこの説が未だ學派的に固定して居ないところを見ると瑜伽派の祖か或はそれに近い地位にあると見られ、従つて大乘の祖師と傳へられる理由もこゝに確立するのみならず、後世瑜伽が何故そう名けられるかその理由も判らなくなつて種々こじつけた説明をして居ることも教理の轉變と云ふことで説明出來やうと思ふ。その他の理由は後節に譲る。

右の點で馬鳴の大乘的なのが考へられるのであるが更に一般小乘思想より發達したところを見ると

- 一、佛陀觀、馬鳴には過去七佛の思想がないと同時に三身思想も十方諸佛思想もないが、一方 Bu 2 五六では諸菩薩を認めて居るからこの關係が私には確然せぬが然し六牙の象となつて胎に入り (Bu 1 10 Sau 2 五〇) 脇より生れ (Bu 1 二四——二五) 手に車印を有し (Sau 5 11 Bu 1 六五) 神通を行ふ (Sau 11 一——二四、10 全章) 諸所に醫師と比せられ應病與藥的な説法をなさるゝは新しくは無しにしてもその程度は極端になど或者には軟語を以てあるものには烈しい語

をもち最後のものにはこの兩者を合して導き(13三、と七)主なる能力は確然と智慧と慈悲に二分され(17三四・Bu 五七以下の天人の語參照)殊にその慈悲は殆んど絶對の慈悲と名けらるべく只に彼の佛陀は梵天の勸請を待たずして衆生に同情の心を起し(Bu西藏譯Waller 16九七、九九)て說法す(Saue十)るのみでなく、自己の禪定の安樂を捨て、他の苦を止めんと努力し(18四七)『吾、如何にして諸衆生を渡せん』と悲者は大悲を以て身體を持す(13八)るのである。この大悲の思想は Winternitz も指示した様に最後に佛陀をして難陀に『說法に一生を費せそれが最も勝れた種類の人である』と云はしめて居る中にも充分に現れて居ると思ふ。そのみならず佛陀は金の塵砂より出て汚れず(13四)蓮の葉の水中にありて上下より水に濡れざる如く(13五)世間に生れ世間を利して世間に染られずして住し給ふのである。また如來の境地は高く尊敬せられて『已辨者阿羅漢寂意者の如來人調御者を解する如くには眞理を見たるものも解せず、

知ありとも異生を如何せん』(18五一)と解脱者のみ如來を解すると云ふ所謂唯佛與佛の見界をも見せて居る

11. 信の問題 (bhakti, prasada, śraddha) かく佛陀の人格を信仰の客體として適する様に向上せしめていつたと共に他方『信は諸財中最勝のものなり』(二四)と力説して居る、その信は歸依三寶の原始思想から出たのであらうが馬鳴のは難陀が比丘であつた關係もあるかも知れぬが、佛と法(12三〇)に限られて居る(僧團は善知識の必要の意味で表されて居るのであらう)難陀が求道の決心が就いて佛陀を訪れて說法を求めた時佛陀の最初の言葉は信の必要であつた。何故ならば法の發生に信は最上の緣なるが故で(12四〇)恰も根盛になれば木榮えるが如く(四一)であるから恰も地中に水あることを信ぜずば水を求むべく地を掘る者が無い様に(三三)燂木に火が潜在するのを信ぜねばそれを燂る人が無い様に(三四)地上に稻の生ずるのを信じなければ種を蒔く人が無い様に(三五)信は大切である。故に信は正法を捕持するものなるが故

に手（三六）勝れたるが故に根、確實なるが故に力、徳の貧をなくす故に財（三七）法を守るが故にイシー

カ草、世に得難き故に寶（三八）勝諦がこれより發生するが故に種、惡を淨めるが故に河（三九）と佛陀によつて名付られたとして居る。以上は法に對する信仰で且つ一般的に信の必要を説いて居るのであるから、佛陀に對する信仰心もその中に容れてもよいのであらうが事實難陀の求道生活は佛陀に對する歸依信仰で終始一貫して居る。即ち難陀が佛陀の神力によつてアプサラスを見てこれに強い愛着を感じた時

救へ、吾沈まん、離脱せしめよ 吾を 牟尼よ

地の如く堅固なるものよ 吾に堅固なし

吾呼吸を捨脱せん 意解脱せるものよ

死せんとする吾に 不死の語を與へよ（一〇五四）

等以下の熱烈なる信心を起し、佛陀が然らばその爲めに法を行ぜよと教へられるや『彼難陀は最上の牟尼に最上の決定心をなし』て居る（一〇六四）かくして難陀は始めて佛陀の教説を受容れたのであるが、最後に解

脱した時も第一に言ふた言葉は佛陀への歸依の心であつた。

彼の善逝に歸命あれ、彼自性悲者にして吾が爲めに幸福を望むものによりて多くの苦は除かれ更に多くの安樂は附加せしめられたり（一七六三）

に始まり七三に至る感謝と讚美の情である。これに依つても馬鳴が如何に佛陀に對して信仰觀念が強かつたか知り得るが、これが骨となつて後世の他力淨土思想に發展して行つたことも想像し得ると思ふ。

三、方便説 馬鳴の佛陀が種々の方便を以て衆生を濟度することは前述したが更に衆生の意を汲んで先づ自己を低くして漸定的に導かんとする、法華經などに顯れて居る大乘獨特の方便と云ふべきものが見えて居ることである。それは馬鳴自身の作詩理由を讀んでも判るし、夫を失つて悲嘆して居るスンダリーの悲しみを止めるのに始めの老婦は淳々と理を説いて『何故この喜の時に心亂れて汝は泣くや』と云ふたのにはスンダリーは自分の心を抑へることが出来なかつたが（六

四三)却つて他の者がスンダリーの意に適ひその場合に適する語(四四)を云つて『難陀は御身なくしては存せざるべし恰も生力に依るも思(cetana)なき者の如くに(四五)ラクシュミーの膝の上にてても、御身彼の側に在らずば彼は靜心なかるべし、烈しき不幸せまるとも御身を見れば彼に苦なかるべし(四六)故に御身は直ちに彼の到着するを見るべし』と云ふたのに初めてスンダリーは涙を止めて居る詩の筋から見ても判る。またこの詩全體の佛陀の指導法を見ても判るが最も注意すべきは染を以て染を消すべしと云ふ思想である。これは佛陀が難陀の妻に對する愛着を破するに天女への愛着を以てしたことで(10四二——四七)後世觀音を中心として起つた思想に似て居るが馬鳴はこの方法を睡眠を退けるにも用ひて居る(14二六——七)その説明として種々述べて居るが10四五に

大なる色は小なる色を破しまた大なる聲は小なる聲を破す。また重病は輕病を打し、すべて大なるものは小なるものを害するの因なり。

と説いて居るがこれが何となく起信論の以言遺言と云ふ名言に形式的ではあるが通じて居る様にも思へる。

四、本覺思想 起信論其他に説く大乘の本覺思想は大衆部の心性本淨説の延長と見ることは當然であるがその思想も簡單ながら現れて居る。即ち難陀の決心なつて佛陀の許へ求法に來た時12二八と二九に佛陀は

かくの如き汝の覺(buddhi)は實に染(rajas)によりて障礙せられてありき、太陽の光の烈しき風を伴ふ塵によりての如くに。

今増し來れるそ(Buddhi)は心中の迷妄(tamas)を破せんとす、恰も須彌を通して流出たる太陽の光の夜の暗をの如くに。

と言はれて居る。この内始めのものはそのまま本覺思想と考へられ後者は始覺の考とさへ取り得るのである。また12五二の *Kiṣṭha-buddhi* 18三五の *buddhimatā* と同五一の *buddhiman* の語が前後の關係上本覺思想とも見えるが後者は二三では唯單に賢きものの意味に用ひられて居るから吾人は未だ確言出來ない。更に

解説の爲に決意せるものは始めに大なる過失を捨て、
そ(意)を淨めんために微細なる(過失)を捨て、
法分(dharmāvayava)を淨めし止す。

と云ひ更にそれによつて意の自由を得ることを(六九)
説くがここに當然示さるべき本覺思想は見えて居ない
ことに buddhi の語も本覺始覺の義以外に種々の意
味に用ひられて(2一五、二〇、5一七、二二、四九
7二七、8六二、17七等参照)一定して居ない様であ
るから馬鳴にはこの詩中では本覺思想は確立しては居
らなかつたと見るより外ない。然し心本淨説的な點は
充分あつた爲めか幾度も用ひられる rajas, tamas の
語は常に客塵煩惱の意味に用ひられて居る様である。
例へば

若しその自我迷妄に覆れたるもの(tanovrātām
anah) 意は染惡に厭倒せらるとせばそこに不思議
なし。何故ならば迷妄(tamas) 微細にして終りた
る時は常に人の惡は退轉すればなり(9三)

馬鳴作端正なる難陀とその思想

さて意よりなるかの苦を語れ、然らばそれに對する
癡藥を語らむ、何とならば塵と迷妄ある意に對して
は内我を知れる(adhyātma-vid) 觀察者が醫師な
ればなり(8五)

その時、月が夜、出たる暗をの如くに彼(難陀)の
心にあるかの迷妄を破せんと欲して、一切衆生の迷
妄破者にして迷妄なく大仙の月なる瞿曇はのたまへ
り(10五八)

また17一四には『如何なる出家者にても迷妄の家なら
ば眞理を聞きても怠慢なるべし』18五二に『塵と迷妄
より心解脱せる(parimukta-cetas) 汝にかくの如
きこの所作智性あり』

かるが故にこの世に於て自己の行を捨て、自己確
立せるものよなほ他人のための行爲をなせ。その自
我迷妄に覆はれて(tanovrātamasu) さまよふ衆
生の間に夜の聞智の燈明かかげらるべし。18五七
等によつて知られるが更に見逃してはならぬ事は右に
舉げた例の中に adhyātma, manas, ātma の諸語が

何か個體的に考へられ小乗の無我思想と大いに異なる様でまた17七三には佛陀を形容して *praktigunajña* と云ひ17五四には第三禪中の苦樂の感を意の轉變 (*manovikāra*) と説明して居るところを見ても何か本來不動的、本質的のものと考へて居る様で大乗の所謂我の思想もここに芽生えて居る様である(常樂淨の思想については12一六、二四、14五二、16二六、三七、11六一、六二、12二四等参照)

五、其他の大乗的思想(A)これは信の問題と關聯したことであるがかの初發地に菩提を成ずとか歡喜地の思想も見えて居る様である。即ち難陀がアプサラスと同棲せん爲めに梵行を修して居ることを阿難に呵嘖され恥ぢてアプサラスを思止つた時

大なる生類にも(*mahatam bhūtanam* 天等を云ふて大種の意には非ざるべし)轉生(*āvṛiti*)ありと

考へて彼(難陀)は染ありしも厭惡の故に (*sam-vegāt*) 離染者の如くありき (12八)

とかまた『難陀、大仙によつて信に關して勸發されて

恰も醍醐を以て注がれた如く最上の歡喜を得た時に正覺者はその信仰により彼を所作已辨者の如く考へ給へり。彼(難陀)も亦佛陀によりて成就せしめられて最勝を得たるが如く考へたり(13二)

と馬鳴は述べて居る。(B)在家生活を幾分承認して在家と出家とを結合せんとする傾向或は聲聞より *kula-putra* を主とするのは大乗の一特長であるが、この傾向もこの詩に種々な點で現れて居る。例へば3二六——終に、*Iksvaku* 族の國家政治の理想的なるを説き更に18三一には難陀は解脱せりかるが故に始めて、*Suddhodana* 王の子と呼び得るとかまた15一九に、故に不善を捨て、善を汝は禪思すべし、善はこの世に於て汝の利益のためなるべくまた勝義を得るのためなるべし。

と云ふ等所々に諸善を集めて居る點があるのを見ても判る。ことに最後のものは起信論と同じ行き方で部派で云へばこれも亦化地部の一特長である。大いに注目に價する。化地部は『善は有の因に非ず』と主張す

六、對境の問題 以上の如く間接的教理中に大乘的芳薫が充分あることが判つたが、大乘の中心思想と見らるべき空、眞如、學問的唯識の思想は全く明示されて無い。中にも空の思想の無いことは彼が空思想大成者龍樹以前の人であるから當然のことで（一説には龍樹は馬鳴の孫弟子になつて居る）且つ空の名による解説内容の哲學的表出の努力もまた努力ありと見らるゝ餘地も存せぬのは馬鳴が瑜伽派の祖師に近い人であると云ふ主張のための一理由ともなる。然し唯識或は眞如の思想の根柢は果して馬鳴にあつたであらうかそれ等の哲學の中心は對境論にあると思ふのでそれに關するものを擧ると

各自の範圍内に必然的に諸根は轉ぜらるべし（直譯諸根によりて轉あるべし）そこに（gocare）相がとらへらるべきにあらず隨形好も亦（13 四一）
汝目を以て色を見れば界にのみ（dhatu-matre）住すべし。或は女なり或は男なりと妄分別すべからず（na kalpayitum arhasi）（同、四二）

馬鳴作端正なる難陀とその思想

若しある所に於て何等かの男（或は）女の認識（stri-puruṣa-grāhas）あらば汝は髮齒等を淨の境地より遂ふべからず（同、四三）

それより何等取去らるべきものなく、また附加さるべきものなし、實體は實體よりして見らるべし（*dhāsiṣavyam bhūta bhūtam*）如見に、如眞に、そのものを。（同、四四）

そこに意の虚妄分別（*parikalpas*）の轉ぜざる限り、境に置れたる根は生起せしめらるとも境に執せず（同、四九）

恰も薪と風とありて火の燃ゆるが如く、境と虚妄分別よりして煩惱の火生ず（同、五〇）

境に對する不如實の虚妄分別によりて（*abhūta-parikalpena*）人は縛せられ、その境をそのものより（*bhūtatā*）見づゝ人を離脱す（同、五一）

一色を見てある人は染し、ある人は滅し（*pradyasyati*）ある人は中に住し（*nadyastha*）同じそのものに於て他の人は憐をすだく（*ghrñāyate*）（同、

五二)

故に境は縛のための因にもあらず、解脱のためにも亦然らず、特種の虚妄分別によりて (parikalpa-vi-seṣeṇa) 執着あるにあらずや、否や (同、五三) 等であるがこれ等は大體二つの見方に分られると思ふその中一つは『妄分別によりて執あり、故に妄分別を去るべし』と云ふ見方と『對境をそのまゝ見よ』と云ふ見地である。前者に云ふ *vikalpa* は偏計の心で、それを觀察並に生活を害するが故に除去すべしと云ふのは瑜伽派の經典である、解深密經或は楞伽經の三性説に關係ありと見える。かく見得るならばその中には他に因縁所生の説明もありまた右に擧げた詩文中に對境は解脱或は結縛の因にあらずと説いたのはこの意味にも關係して居ると見るならば馬鳴の思想中に依他起性の考へもあつたとせねばならない。後者の『境をそのまゝ見よ』と云ふ見地はなほ論議の餘地がある。それは前にあげた諸詩句中の *bhūta* の語を、16 二二に *ma habhūta* の考へも出て居るから大種と譯すべきか、或

はかく原素的に考へずして吾人の譯した様に物そのものと考へるかである。然し前の妄分別から逃れることを強力主張するところに立脚して、然らば妄分別のなくなつた時にどう對境を見るのかと考へるならば、一方馬鳴は *vitarka, manovikāra* さへ一蹴すべきことを薦めるのであるから、ありのまゝに物を見るより外に方法がない。また單に *bhūta* と云ふ言葉の上から考へても 13 五一 17 三〇に *abhūta-vikalpa* と *tathā-bhūtam* と云ふ語があるが大種の意で譯すことは全く不可能である。若しこの考へが許されるならば、そして解脱した心を以て對境をありのまゝに見るとするならばそこに既に眞如の考へに到る根柢はあるものと考へ得やう。即ち確言もしてなく言葉さへ無いが圓成實性への道程はあつたと見ねばならぬ。また妄分別の有無によつて對境に對して執離の關係があるとか人によつて同一對境から受ける結果が異なるとか云ふ見地は明かに唯心的で(勿論後世の如き學問的唯識ではないが)その例を他に擧ると 15 三九に

恰も畫師の自ら婦女を畫きて愛着せんが如く人は自ら愛 (sneha) を作りて人に執着す。

とある。

結論、上來馬鳴の思想は化地部のそれに似て居る事を述べて來たが、その外に馬鳴が尋思を強力排斥するのは化地部の「無漏の尋なし」と主張するのに符合するが他に大衆部的な點も多いので單なる化地部とも大衆部とも云ひ得ない。また今まで馬鳴は有部系の人とされて居たが單なる説一切有部の主張とも異なる。そこで瑜伽派の初期の人と見るより外無いのであるがさうすれば總ての馬鳴の特長が擧げて容られる様に思ふ例へばこゝで説いた尋思の問題も解深密經勝義諦相品第二中に佛陀と法涌菩薩との問答の中に明示されて居る。また馬鳴がSau 18 五五、五六に人の種類を類別して adhama, vinadyama, nadyama, visiṣṭa-dharma (uttama?) uttamebhya uttama の五つに分けて居るのも五性各別の思想と同方向と見得る。然し總ての點でSauの思想は解深密經や楞伽經の如く

には進んで居ないから年代的にそれ以前にもつて行かねばならぬ兎に角 Haraprasāda śāstri の單なる想像はこゝに適中したものと私は信ずる。

前述中に起信論と似た點をも擧げたが楞伽と起信の關係は既に問題にされて居るからこれも當然なことであらうが、更に附記したい事はSauでは物を二つ二つに分けて行く傾向が著しい。例へば5一六、一七、8三、六、二三、13四五、四六、四七、四八、18四、等は單に私の目に止つた例に過ぎないがこの傾向は起信の論法と非常によく似て居る。また他に龍樹以前に小品般若、大無量壽經等が存在して居た事實をこゝに考へて見るとSauの馬鳴と起信論の關係は存外近くにあるかも知れない。この問題に關しては、尙起信論の解釋方法について幼少の時から疑問にして居る點もあるのがSauの全譯を發表し得る時に論じて見たい。然し馬鳴の思想研究のため吳々も残念なのは智慧第一とされて居る舍利弗を中心とした Śāriputradāraṇam の斷片しか見出し得ぬことである。

綜合的組織的佛敎史觀に就て

——林屋友次郎敎授「佛敎研究」第一卷——

西 義 雄

一

明治以來の印度哲學又は佛敎研究には大體二つの潮流が顯著に看取されると思ふ。其一は歴史的研究に重點を置くもの、他は近代思想を考慮しながら組織化を主目的とするものである。然も此等の研究法は屢々學者の個性と結び付き易く、自らそこに夫々研究者の學風を形成してゐることも亦、否み難い自然の傾向である。此中、歴史的研究に重きを置く方面の學者の著述は往々にして考證學を尊ぶ關係上確實を旨とする爲、其文章も可なりに複雑に亘り、一見難澁であると考へられる方面に向ひ易く、組織化を主目的とするものは文章は大觀的で現代人に訴へることを中心とする爲、

その著作は比較的理解し易いが亦、一面史實的考證に關して嚴密を缺くと思はれる方面に向ひ易い。何れも一長一短は免れ難い恨みはあるが然し一は學問大成の上に、一は敎導と今後の創造的思索を誘致する上に學術上何れも重且つ不可缺であると私は考へる。換言すれば、史的研究と組織體系的研究とは廣義の學問の兩面を構成するからである。勿論、一人にして能く兩面を兼ねるが如き著述も絶無ではないが、こは一般學問にとりて可なりに困難なるを免れない。

さて如上の各傾向の學者の著書を繙くものが、其著者の學を理解し又は評價せんとする場合には夫々著者の學風理解の上になされるを便とする。若し然らずして輕々に或は其文章の難澁なると興味索然たるを嘆じ

或はその大まかなる點をのみ攻撃するが如きは、學者努力の眞價を認める所以でないと思ふ。此點は自らヂヤーナリストを以て任ずる人々にも特に注意を促したい所である。

此意味に於て、今佛教學界の新人、林屋友次郎教授の「佛敎研究」を紹介するに際しても、先づ敎授の學風を一瞥して置きたいと思ふ。

本研究を通讀して最も深く感ずる所は、著者が常識に於て非常に勝れて居られると共に、その佛敎々理に對しては何處迄も自らの經驗に照して味つて見る行方がなされ、史的敎究に於てもその常識を活用して從來の傳統傳説などを再吟味して自説を立てて行くと言つた態度であり、従つてその文章は平易で、その完不完は別としても史的考證學的敎究に大觀的組織的見方を兼行ひ、前述の二潮流の長所を生かし行かんとせられてゐると思ふが、此間、自ら著者自身の獨特の學風の存在が看取出來るのである。

著者は本研究の序文にも明示されてゐる通り、大正

十五年迄は經濟界に活躍し、人生の經驗を多くこの方面に積み社會人として一應成功の域に達した人である。従つてその活社會に於ける人生經驗は、一般象牙の塔にのみ籠勝ちな學究専門の學者に比して非常に豊富であり、徹底しておられる様である。

元來佛敎は思辨學の平面的なるに比して、體驗を尊び綜合的立體的である關係上、人世經驗の多い人程、其理解の程度も深くなることは否み難い。此點は佛敎敎理の内容及び其修行道を視れば自ら明である。本研究にも引用されてゐる雜阿含の無間等法經に於て、未見諦位の行者より阿羅漢位迄同じく一つの敎學的組織としての五蘊法を觀ずる修行品の趣意（六二六頁）にても明であるし、天台敎學に説く六即位に於ける修行法が名字即位より究竟即位に進み行く間、行者は凡て同じく三千三諦の理を觀照するとせられてゐる所以も此事を裏書きするものであらう。現代の若き佛敎研究者は敎理又は法相名目はたとへ知つてゐても、その味の點に於て徹底せぬ憾みのあるのは、聞知の方面

に氣を取られ、如實の人生經驗に不足勝であることに基くのではなからうか。吾々學究の三省を要する所と思ふ。本研究の著者林屋教授は佛教専門の學徒としての經歷は比較的短いにしても——此意味で私は教授を佛教學界の新八と言つたのであるが——味得の資格に於てはより多分に得て居られると思ふ。この儀は教授の他の著「般若心經の講義」上卷に最も顯著に現れてゐると思ふが、本研究に於ても其面影が偲ばれる。

次に私が本研究中に於て感じたことは、現在の學者の已發表の學說に就ての取扱ひ方に關してである。一般に自己の見解と異なる已發表の現存學者の學說に對して近時の佛教研究者の論文を讀むと其取扱ひ方が一樣でないのみならず、他の學科の人々の方法に比して必ずしも勝れてゐるとのみ言ひ得ない節が少くない。此に就て望ましい方法は二つあると思ふ。其一是、已發表の一切の研究を知つて其長所及び短所を充分認めるのであるが、現存の學者なるが故に、特に其點據を明示しない發表法である。これは、假令論者自身は冷

靜にて純學術的な研究發表をなした場合でも反對するときは相手により時により私怨を誘引することを避けんとする深き用意に出るものである。然し、欲を言へば此方法では初心の獨學者等にとつて多少の不便を感じさせる憂が無いではない。其二是知つて其長所を認賞し、短所と思はれ又は自ら不審と思ふ所を敬意を失せざる限度に於て之を指摘舉示して、自らの見解を呈示し廣く教を乞はんとする書方である。こは困難であるけれども、最も好ましい研究發表法であらうと思ふ。本研究の著者の自說發表の形式は此方法が取られて居り、而も可なりに圓滑に行はれてゐるのではないかと思ふ。此は著者の學問的良心の然らしむる所であらうが、又その勝れた常識に歸すべき點が多いであらう。血氣にはやる吾人學究の學ぶべき點である。勿論、斯る研究發表形式に本研究の著者に限つたことではない。但、ひとしほ巧みに行はれてゐると思つたのである。

以上に依りて本研究著者の學風の一面を明したと思ふから、次に本研究の内容を概観しよう。

本研究の組織は、全體としては必ずしも一貫せる題目に就ての論述ではない。序文に斷書がある様に宇井博士の「印度哲學研究」の組織に倣つての種々の論文の集成である。又、其論文も諸種の研究雜誌に獨立に已發表のものも少くない。然し本研究自體が自ら一體系をなす如く編纂されてゐると見做し得ないことはないが、私は便宜上、之を（一）歴史に關するもの、（二）教理に關するもの、（三）資糧に關するもの、三段に分つて紹介することとした。

右の中、歴史に關するものには、（一）佛滅年代私考、（二）佛教の支那東漸年代の研究、（三）龍樹の出世年代の研究、（五）無着・世親の紀傳、及び年代の研究の五論文があり、教理に關するものには、（七）中論の八不の偈の讀方に就て（八）佛教教理の不發展性に就ての二論文がある。最後に資糧の研究に屬するものには、（四）西晋代譯出の龍樹の撰著に就て（六）般

若小品の譯出者に就て、（九）十二部經に關する研究の三論文がある。

第一、「佛滅年代私考」——

元來、佛滅年代の解決は佛教史又は印度哲學史の上からは勿論のこと、東洋史乃至世界文化史の上から見ても重要な問題であつて、佛教徒全體としても、より多くの關心を持つべきものであらう、宗教の教祖も少くないが、佛教徒教祖の年代に多くの異説の存するものも珍らしい。勿論、キリスト年代論にも決して異説が無い譯ではないが、其の開きは有力なるものに於ては近々數年に過ぎないのに、佛陀の年代論となれば、現在學界に最も有力視せられるもの丈でも百年内外の相違がある。況して諸種の傳説又は各宗祖の所説などを見るとその甚しき距りに一驚せざるを得ない程である。その中、現在學界の略々通説と稱してもよい佛滅年代は西紀前四八五年説であつて、此説に従つて昨年佛誕二千五百年紀念學界が舉行されたのであるが、然も此説が學術的に確定され終つたと言ひ得るものでは

ないことは、主唱者の一人なる高楠博士御自身すら屢々懸念されてゐる程である。現在此方面に於ける學界の權威と目せられる宇井博士の如きは、西紀前三八六年を説を主張され、それに據つて印度哲學史が論述されて居り、小野玄妙博士も亦、宇井博士より前に別個の立場から、西紀前三八四年説を主張されて居る。此等有力なる學説に對して本研究の著者は、亦、西紀前五八七年説を主張せんとして居られるのである。

然らば、如何なる立場に立ち、如何なる資糧に基いて著者が斯る説を提唱せんとされるのであらうか。

著者は先づ従前の佛滅年代に關する諸種の説を概観し、學界通説たらんとする西紀前四八五年説に鋭き批判の眼を向け、其論據を三點に纏め、其一一が學的には大いに考慮すべきものありとし、其常識的暫定説的なるに多大の不滿の意を表せられてゐる。次に特に綿密詳細なる論證に據りて學界を震撼した宇井博士の西紀前三八六年説に關しては、其主張根據が(一)阿育王の誥文より見た阿育王即位の年代の研究と(二)漢

譯所傳に據る阿育王の即位に至る年數の研究との二部門よりなることを注意し、前部門に於ては博士自身の獨持の研究がされてゐるに拘らず大體に於ては泰西の歴史の専門家の所説を骨子とされてること、寧ろ博士の西紀前三八六年説の特性が後の部門にあり、即ち佛滅より阿育王即位迄の年數の研究に於て從來他の諸説が錫蘭所傳に基きて此間の年數を二一九年と解して居るに對して、博士は漢譯所傳に依りて此間の年數を一六六年と解せられる點にありとし、此部門に關する限り著者は博士の説に大體傾聽してよいと言はれてゐる。同時に著者は、然し「博士の研究に依りて當然所破を受くるものは、

(一)阿育王の誥文を媒介とせざるもの、錫蘭傳説に依り又は錫蘭傳説の力を藉りて阿育王即位の年代、又は佛滅年代を西曆に換算してゐるもの、

(二)阿育王の年代を同王の誥文を媒介として算定してゐても、佛滅より阿育王に至る年數を錫蘭所傳に依りて算定してゐるもの、

の二種類である。乍併、此二種以外の漢譯所傳や西藏所傳や緬甸所傳の如き別個の立場から説かれてゐるものは、——其實質の誤りは暫く別として——尠くとも博士の所論上、未だ公然と破却されてゐないとし、而

も漢譯所傳中には宇井博士御自身が嘗て採用されたことのある羅什年紀の如きが存在するが故に、博士自身は漢譯所傳中には信を置けないものも多くして其取扱ひが面倒であるから暫く之を研究範圍外に置かれたものであらうと想像し、自分は其中信用すべき漢譯所傳を研究し、之を中心に佛滅年代を考へて見よう」とする意を述べて自己所論の出發點とされてゐる。尙博士所述の二部門中、前部門即ち泰西學者の研究に屬する部門には、支那の正史の所説に比して理解し難い多くの諸點及び不確實の點の存すること、及び次章に論ずる佛教の支那傳來の年代論、特に第三章に述べる龍樹の年代論等の立場から、西紀前三八六年説にては著者自身多くの會通困難な問題が存することを述べ、而も著者自身には此説を正當に批判する力を有せぬから、

此は暫く疑問を呈する迄に止め、自分自身が最も確實と考へる支那の正史等の所傳を中心に、別箇の立場から佛滅年代を學界に提示して、公正なる批判を受けたいと謙遜に且つ卒直に述べられてゐる。

元來、佛滅年代に關する支那の所傳は頗る多く、且つ玉石混交の有様であるが、著者が其中より寶玉を雜石より分類する手段として擧げられた選擇標準は五ヶ條ある。(一)其所傳が西紀第五世紀の初頭より下らないものなること、(二)其所傳の系統が明瞭にして、且つ所傳者に相當の信用が認められるものなること、(三)其所傳の年代が支那史の年代の上に直接に述べられたものなること、(四)他の異説との相違が出來得る限り合理的に解釋し得られるものなること、(五)其所傳の年代を佛教史上の諸問題の上に適用しても餘り矛盾を感じないものなること——である。而して以上の五箇の條件を具備するものならば、大體その所傳が相當に信用すべきものであると云ふのである。斯して著者は此中、先づ前三ヶの條件に適ふものを漢譯所

傳中より選擇して、(一) 佛般泥洹經後記の説と、(二) 羅什年紀と稱せられるものと、(三) 法顯傳記載の佛滅年代との三種を選出し、此等を更に後の二ヶ條に依り吟味すると言ふ順序が取られてゐる。勿論、この三種の所傳にも幾多の疑問が存するので、著者はあくまで詳細に之を檢討することを怠つてゐない。然も此三種の所傳が殆んど一致して佛滅を西紀前五八七年としてゐると論證し得る上に、此所説は宇井博士が數多くの佛滅年代所説中最も正公なるものを選択する標準として列擧せられてゐる四條件——即ち(一) 印度本土殊に摩竭陀を中心とする地方の傳説であること、(二) 其他の地方に於ても亦これを一致して傳へてゐること(三) 此一致は互に系統の異なる部派の間にも存すること(四) 古くそれが記録されてゐること——に最も善く當倣つてゐると言はれるのである。更に尙、佛滅西紀前四八五年説の最重の論據としての衆聖點記の所説も、玄奘所傳の四説中の二説も略々自分の説に合するものありとし、特に衆聖點記の説に就いては、この説

が據つて來る律藏の成立年代より考查する必要ありとし、衆聖點記は律藏成立第一年より點下されたものであらうが、抑々律藏の成立年代は決して佛滅第一年にあるのでなくして佛滅後一一〇年目の第二結集の時であらうと推定し、若しかく解するならば、衆聖點記に據る佛滅年代も西紀前五九四年となつて、略々自己提出の五八七年前説に合致して來ると解釋されてゐる。勿論此著者の佛滅年代説は次下に論ずる第二章と密接な遠關の上に立論せられてゐる點が多いから、著者の所説の批判は此等各章の所説の檢討と相俟たねばならぬ。但し本章は、著者の論述振りの一端を示さんが爲に比較的詳細にその論旨を紹介したが、以下は論文の重要な筋道とその結論と考へられる點とを紹介するに止めなければならぬことを預めお断りして置きたい。

三

第二、「佛教の支那東漸年代の研究」——

こは九十頁に亘る長論文であつて、其研究法は(一)

東漸年代と公傳年代との區別を明にし、(二) 佛教の公傳に關する傳説を討究して後漢の明帝の求法の史實を認め、更に(三) 公傳以前の佛教傳來に關する諸傳説を考へ、(四) 漢武の金人説の吟味によりて西紀前二二一年即ち元狩二年に佛教が西域より支那に渡來された事を認許し、進んで(五) 始皇の金人説を究明して西紀前二二〇年に佛教が西域に布教されたことの論證から、始皇の金人が佛像を指すに外ならないと推定し、(六) 又、始皇二十九年即ち西紀前二一八年(一説には始皇四年)の釋利房の傳經説も、朱子行録、帝王世紀、道安錄の如き魏代普代の選著の上に現はれて居るものであるから、その史實を肯定することは強に不自然であるまいと決し、結局「佛教が支那に國家として正式に求められたのは後漢の明帝の永平年中と考へられるのであるが、佛教が支那に始めて紹介された時とすると、それより一層遡つて、秦の始皇の二十六年(西紀前二二一年)前後に既にそれがあつたと認めなければならぬ」と結論されてゐる。

綜合的組織的佛教史觀に就て

第三、「龍樹の出世年代の研究」——

本論文に於て著者は先づ(一) 現在の學界に於ける龍樹出世年代に關する通説としての西紀二世紀前後説を檢討して、其根據が龍樹の選著の最初の支那への將來者を羅什とすることに對する疑問を起し(二) その選著の成立から、それが支那に將來せられる迄に要した流轉期間の推定方法が甚だ獨斷的であること、(三) 斯くして見出されたものが龍樹年代の下限に他ならないものであることを忘れて其を實際の年代と誤認してゐること、(四) 斯る譯經史上より見出した年代を昔より言傳へてゐる龍樹の年代説と比較する場合に於ても非常に無理の行はれて居ること等を指摘し、著者自身としては、一方に於て、譯經史上の研究から龍樹の選著の推定年代を研究してそれから龍樹の出世年代を見出し、次にそれと全然別個の立場から從來傳へられてゐる龍樹に關する各種の傳説を比較研究して其出世年代を見出し、最後に此兩者の比較對攻の上に最も眞實に近い龍樹の年代なるものを見定めんとして居

られるが、此等の手續により著者に由つて見定められた結論を言へば、傳統所傳の綜合を中心にした結果は、その出生年代を西紀前三〇年とし、論著の述作年代は西紀四〇年より西紀九〇年に至る間、布敎活動の年代は西紀九〇年より西紀一五〇年代、入滅は西紀一五〇年代とせられてゐる。

然も此龍樹の出世年代の確定に最も重大な役目をなすものは、後の資糧門の所で紹介する次章の「西晋代譯出の龍樹の選著に就て」の一論文であるから、彼と此とは併讀さるべきものである。

第五、「無着・世親の紀傳及び年代の研究」——

本文は本研究中堂々二百頁に餘る最長の論文であつて且つ新發表表の一である。著者は印度佛敎史及び聖典成立史の研究上、その基點をなすべき年代として佛滅年代を先づ論じ、次に龍樹の年代を求めたが、今又引續いて史上に重要な地位を占める無着・世親兄弟の年代を明にして、著者今後の諸研究の足場を固めんと試みられてゐる。

さて無着・世親の年代の研究に際しても、先づ兩者の傳記の詳細な研究より始める必要ありとし、之を基として譯經史的方面よりの研究と、之と別個の立場より無着・世親に關する諸家所傳の年代説の研究とをなして兩方面より的一致點を求め、最後に此年代説の確説を決せんとせられること前と略々同じである。

右の中、傳記研究の部門に於ては、年代研究の準備として是非とも傳記研究の必要ありとし、その諸傳記中にて最も重要視すべきものは眞諦三藏所傳の婆藪槃豆法師傳と玄奘法師所傳中の西域記であることを論證して、次で無著の傳記を考査するに際しては、宇井博士によりて呈出された無着の師、彌勒の史上實在人物説を詳細に吟味して、殊更に彌勒の史的人物説の如き昔來よりの傳統に反した新説を立つる必要がないのではなからうかと結論し、古傳説尊重に立返り、更に婆藪槃豆法師傳と西域記とに現れた世親の傳記を比較検討することに據つて綜合的に簡單な傳記を叙述されてゐる。

次に無着世親の年代を研究する部門に來り、先づ傳統の年代説を研し、序いで之を譯經史上より論證せんとして居られるが、結論は

無着
 出生——西紀二九四年
 死去——西紀三五三年

世親
 出生——西紀三〇四年
 死去——西紀三八三年

でなければなるまいと言はれるのである。

但し著者は茲に得た結論を猶、無着・世親の引用經からも其上限を確める必要があるが、こは龍樹のそれと關連して論述するを便宜とするの故を以て、今後引

續き出版されるべき本研究第二卷に譲られてゐる。

四

以上、本著者に依り新しく提出された佛陀・龍樹・無着・世親の年代を、近代日本に於ける印度哲學及び印度佛敎史の先驅的論述をされた故木村泰賢博士の所説と、印度哲學研究六卷の基礎工事の上にもされた宇井博士の印度哲學史上に於ける其等の年代論とを比較して見ると其間可なりの開きが見出されるので、參考の爲、三學説の相違を表示して置かう。

	佛	陀	龍	樹	無	着	世	親
木村博士採用説	西紀前 五六〇	四八〇	後 二世紀	三世紀	後 四世紀末	五世紀半	同	上
宇井博士所説	同	四六六	後 一五〇	二五〇	後 三一〇	三九〇	後 三二〇	四〇〇
林尾氏提説	同	六六七	前 後 三〇	一五〇	後 二九四	三五三	後 三〇四	三八三

以上總じて本著者の歴史觀としては、従來の古傳古説を能ふ限り尊重する態度が濃厚に看出されるが、暫

て此が著者歴史觀の特色であると考へられる。

五

次に教理に關する二論文に就きて概観しよう。

第七、「中論の八不の偈の讀方に就て」——

本論は、要するに、龍樹の中論觀因緣品中にある。

不生亦不滅 不常亦不斷

不一亦不異 不來亦不出

能說是因緣 善滅諸戲論

我稽首禮佛 諸說中第一

なる二偈を著者は大乘起信論の論旨に基き

「心眞如は不生にして亦不滅なり

心生滅は不常にして亦不斷なり

心眞如と心生滅とは不一にして亦不異なり

眞如に即する生滅は不來にして亦不出なり

是の關係を十二因緣として説き、能く諸の戲論を滅

し給へる佛陀に我れは稽首す、即ち十二因緣は諸説

中第一なり、と。

と讀解せんとせられるのであり、其結果として「中論

と起信論との間には殆んどその内容上に相違を見ることが出来ないと言ひ、「中論は、起信論が顯示正義の立場に立ちて眞如生滅二門の關係を説明したものであるのに對して、對治邪執の立場から眞如の意味を誤解してゐるものを破斥して居るものと見るべきである」と言ひ、中論と起信論との成立の前後に關しても、少くも教理上のみからは中論前、起信論後といふ近代の學説には遠かに讚意を表しかねると言ふ意味が述べられてある。

成立の前後の問題は詳論されていないから今は觸れぬとして、右の如き八不の偈の讀方は、少くとも従來の註解とは全く異り、學界にとりては寧ろ可なり新奇な解釋であるので、著者が豫想されてゐる如く、一般敎相學の常識からは一見して甚だ誤つた考方の様に解される恐が無いとは言へない。然し著者自身の立場は「私の考方から言へば、そこに讀まれるものが佛敎の論書である限り、それが起信論であらうと、中論であらうと、攝大乘論であらうと、唯識論であらうと、何れ

もその内容をなしてゐるものは皆同一なる佛陀成道の内觀を説明して居るものであつて、決して別個のものを説いて居るものでない。それに拘らず其等の諸論の外觀が皆悉く異つて見えるのは、同一なる佛陀の内觀を説明せんとする場合に於てもその説明を異にして居ることから生じてゐるものである……」と言ふ根本信念に立ちて、どんな經論を研究する場合でも「先づ最初にその原典を讀み、その原典に不通の場處がある場合には、これを他の經論の研究に依つて得たものによつてそれを通ぜしめ、兎も角もその上に一通りの理解が出来たならば、それを權威ある註釋者の註釋と比較して自分が理解してゐるところに誤りが存して居らないかを見究める」と言ふ著者独自の研究法に依つて得られた解釋なのである。従つて著者自身は此解釋を嘉祥の中論疏の見解と比較して見るに、「大した矛盾もありさうには考へられなかつた」と信じられてゐるのである。

右の中、著者の所謂、如何なる諸論もそれが佛教の

經論たる限り「皆同一なる佛陀成道の内觀を説明してゐる」と言ふ信念は、次の

第八、「佛教々理の不發展性に就いて」——

の中に、より精細に述べられてゐる。今この教理不發展性論の要目を拾へば、「(一) 今日の佛教研究法に對する疑念、(二) 現代學者の佛教研究上の出發點、(三) 大乘非佛説論の批判、結集傳説の眞意義、(四) 出家佛教と在家佛教、(五) 言教と義理との關係、(六) 阿含と大乘經典との關係、(七) 大乘教理間に於ける發展の有無、(八) 大乘佛教は何故に小乘佛教を故意に排斥せんとしたか」等である。本論文は必ずしも著者年來の主張の意圖が充全に表現し盡されてゐない様にと感ぜられるが、其要領を一言にして言へば、富永仲基の「出定後語」以來の佛教史觀の上に表れた加上説を破斥して、佛教々理の義理上に一貫性を認め、言詮上はともかく少くとも義理内容上に發展加上の如きを考ふべきでないことを力説せんとされると思ふ。而して若し著者の此主張が完成さるゝことがあれば、現在の

學界に少からぬ波紋を投ずることは疑ひない所である。

六

最後に資糧論關係の諸論文に就て一瞥しよう。

第四、「西晋代譯出の龍樹の撰述に就て」——

こは、昭和二年の宗教研究（六ノ二）に發表されたものであるが、要するに、歴代三寶紀中の西晋竺法護

（A. D. 230——308）の譯經の條下に、「菩薩悔過法

一卷或無經字下注云
出龍樹十住論

とある其法護譯の研究であり、著

者は此記事を、種々論證の上、事實と見て、この菩薩悔過法經は「龍樹の十住毘婆沙論の易行品の別抄經と

見てよ」と主張されるのである。然も此議論は當時

支那佛敎史研究の權威境野博士の「羅什以前に大乘論

の譯出無し」との主張を破ることになるので、博士は

其著「支那佛敎史の研究」で、此の論破に勉めて居ら

れるが、本研究内には、更に「境野博士の本論に對す

る駁論に就て」の一論を附加し博士の説を其まゝ引用

して之を批評し、著者自身の學說が博士の駁論あるに拘らず、其大綱に於て何等訂正を要しない旨が會通されてゐる。

第六、「般若小品の譯出者に就て」——

こは羅什以前の般若小品異譯として現存するものは、支婁迦讖譯の明度無極經と、康僧會譯の般若鈔經と、竺法護譯の道行般若經であることを論證したもので、新舊譯語の比較研究など、可なりに綿密な研究法がなされてゐる。但し此論文は序文に於て、「今日から見ると根本的に修正を要するもの」の一として著者の斷書の存するものであるから、此批評は本研究の續刊に於て著者の譯經目錄等の研究發表を待つてなさるべきであらう。

第九、「十二部經に關する研究」——

現存の阿含經の原型として最も原本的な經典は九部經であつたと推尾・宇井兩博士を始め、前駒澤大學敎授今津洪嶽氏等の主張であるが、之に對して著者は、北傳諸論の記述を主なる資糧として十二部經（又は十

二分教)を以て最初の經典であることを提唱し、九部經は寧ろ十二部經より拔出せられたものであるとし、次で十二部經各自の具體的研究がなされてゐるのが、此論文である。

七

以上、本研究の論述振りを總觀するに、一一の論文の内容構想に於ては言ふ迄もなく、諸種の年代論の相互の考察も亦相關的であり、その上、史糧論と年代論とも亦密接な關係が保持せしめられてゐて、此を史觀として見る時、能く之を組織的であり體系的たらしめんとせし著者の意圖が推量せられ得ると思ふ。而もあらゆる傳統傳説をも其の據つて來る論據を推究し、夫々の意義を明にし、能限り之を生かさんとせる點は、正しく綜合的であると言ひ得るであらう。是れ私が本研究を以て「綜合的組織的なる佛教史觀」の一成果とみなさんとする所以である。

勿論、本研究の内容の一一に關しては、各學者の立

場の異りや見方の相違によりて、多くの批評又は意見もあり反對もあらうが、ともかく著者が佛教研究に思立たれてから僅々九ヶ年の間に廣く佛教史研究上、最も重要な諸問題に對して、第一流の學者と自他共に許される専門學者の向ふを張つて斯くも堂々の論陣を展開され、其上著者の論文に據れば、此外にも尙多くの研究の成果が收められてゐて、本研究と同程度の著書の五六冊分が残されてゐると言はれるのであるから、著者の研究が如何に驚異的であり、研究法に要領宜敷く、且つ亦如何に學的精進力の旺盛なるかゞ伺はれるであらうと思ふ。

私は以上不完全ながら本研究の内容の寸觀を述べたつもりであるが、眞呼批評紹介まで行きかねたことは紙數の限定がある關係からといへ、著者及び一般讀者に對して深く御寛恕を乞ふ次第である。

展 望

神道學の組織と國體論

神道は今、時代的指導精神の王者として君臨してゐる如く思はれてゐる。併しながら其れは學的位置の問題ではない。

見方によつては學としての神道は却つて危機に置かれてゐるとも考へられる。群雄雲の如く現はれて操縦を競ひ合つてゐる爲に、神道の孤舟は其の異常な競合力に推されて、思ひもかけない非航路に乗り進みはしないかとさへ懸念される。最も憂へられるのは、日本人精神の眞實の姿を發見しようとする眞摯な學的努力が、ともすると別個な力の爲に横斜されて正しい進みを遮止される事である。私は此の一般論的立脚點に自分を置いて現下の神道學界を見渡す。

此際若しも無遠慮な發言を許されるならば、神道學は依然として傳統的な方法論の線上を歩いてゐると言ふのが至當だらう。或は、さうする事が時代の必然的な要求に適してゐるのだとも云へよう。とにかく凡てか一糸亂れぬ隊形を整へて秩序正しく先人の足跡を踏みつゝ、行進し、そして其の中でも

國史的な研究方法が、本幹的な最も太い線を描いてゐる。宗教學的な研究方法も、所謂の神道の國教運動と聯關して進んでゐるが、併しながら此の方面は神社の宗教性が表面的に公認されぬ以上、劃期的な進みを期待することを得難い關係にある。従前の傳統的な研究方面とは全く異つた新角度から放たれる學的視線が、將來に於て、何時、そして何處から先づ發せられるかは、久しい以前から我々にとつての興味ある豫期であつたが、僅に國學院大學方面で、祝宮靜君が一兩年前から經濟史的な方面から神道に搜りを入れてゐるのが、成形に近づいてゐることを報告せられた外に、學界の耳目を刺戟するものが無いのは寂しい。Philipp 的乃至 Hengstenberg 的な傳統的の神道の繼承者は餘りに多い事に困む程であるから、全く別個の方面に新しく單調を破つて出る學者が、一人や二人はあつても可いのである。神道と云ふと一概に時代迎合的非學問的なものとして蔑視してかゝる誤まつた獨斷を打破する爲にも、不快と結合する沈靜感情から明朗なそれ自身の本性へ救ひ返す爲にも、神道には學問的な新生面が拓かれねばならぬのである。

神道に學問的な組織體系を與へねばならぬとする我々の提唱は、既にそれが公認されたのみならず、如何に之を現實にすべきかと云ふ線まで前進した事と信じられるが、併しながら其れはまだ神道學者たちの慎重なる研究中に屬してゐるのであらう。凡てが只自己の研究線上を進んでゐるだけで、汎

く學としての神道を體系づける具體的な案を提示する者を聞かない。

最近に法學士澤田五郎君が『神道組織體系論』講案を發表した。勿論單なる案其のもので、之に據つて直ちに同君の學的立場を許隨するのは謬つてゐるだらうが、兎に角澤田法學士は、宗派神道人たるが故に、神道信仰を、「日本民族固有の民族的信仰であり、大日本帝國の國家的信仰であり、日本國民の社會的・大衆的な國民的信仰」であるのみならず、「日本人の本質的に持つてゐる永遠絶對の個人的信仰である」と解し、其の立場から、神道の組織的體系を、(一)國體神道の組織體系と、(二)神社神道の組織的體系(三)宗教神道の組織體系とに別つて、第一の國體神道を、「萬世一系の天皇と國家と神社と宗教神道との完全に體系づけられたものでなければならぬ」とし、第二の神社神道も亦、「國家の宗祀としての神社たるのみならず、國民的信仰の道場としての神社であること」に視點を強めて、單に國家と神社との間を組織體系づけるのみならず、「神社と宗教神道との間の組織體系を完成せねばならぬ」とし、最後に宗教神道に移つて、神道の神觀、教典、國家及び神社と宗教神道との關係を組織體系づけねばならぬとしてゐる。神道の宗教性をヨリ強調しようとする運動が類に萌してゐる他の一方で、神道を本質的に皇道に限定し、宗派神道を殆ど全部的に非神道視する傾向が相當強く現はれてゐる現代の神道界に投げられた澤田君の此の組

織體系案が、どの程度まで受容されるかは大きな疑問であるが、神道が將來若しも神社中心に宗教的な動きをするのであるならば、それと宗派神道との離合問題は、可なり重要性を帯びて来るだらうと同時に、それは單なる社會的問題たるに止まらないで、宗教學又は日本宗教史の上から觀ての大きな問題でもあるだらう。

次には文學士鶴藤幾太氏の神道天皇教說批判が注視せられる。皇國時報の五九五號に出た『神社神道の中心問題』と云ふ論文が其れだ。此の論文は其の前號に出た國教學館長田中治吾平氏の『古神道の二重心と神社神道の歸趨』を直接標的とし、加藤玄智博士の著書『神道の宗教發達史的研究』を間接標的として論陣を張つてゐる。田中氏が、維新當時に國教であつた神道が遂に神社神道と宗教神道とに二分するに至つた事情を述べて、「神社神道は國家的・道德的・歴史的であるに對して、宗教神道は個人的・世界的であり、信仰的であり、哲學的であらねばならぬ處に、兩者は各其の異つた立場を取らねばならなかつたのであつた」としてゐるのは、前の澤田法學士の神道學組織體系論と比べて見て面白い對照であるが、鶴藤氏は其の點には觸れないで、神社神道が天皇中心の天皇教と本元神中心の統一神教と思想的に二分する状態を現はさんとしてゐると説く田中氏の論點を捉へて、二重心説を排撃し、「天皇崇拜は宗教ではなく、道德である。宗教としての神道は、凡て本元神の崇拜を意味するものでなくて

はならぬ。乃木將軍を神として祭る場合にも、將軍の人格を崇拜するのみのものならば、道德的の範圍を出ない。少くとも宗教として無力である。之を宗教的に崇拜する場合には、不滅なる靈といふ如き人格以上の超人間的なものが加はつて居るのである」と論じてゐる。此の論向は、一部外國人の神道觀と符合する基礎の上に立つてゐるが、田中氏が如何なる駁論を之に酬いるかは別問題として、神を必ずしも超人間的な絶對の存在と見ず、崇高なる人格の中に神の光を認める宗教信仰は、現代にもなほ其の存在を認めらるべきものであらう。此の點に向つても鶴藤氏が更に其の論歩を進められんことを期待する。

鶴藤氏は別に神靈の實體を論じて、或る神の靈が人爲的に分割される事に依つて個の獨立存在性を附與され、數多の神社の祭神となるに至る根據を疑つてゐるが、之に對しては改めて論ずる他日の機會を豫約して、こゝには觸れないで置かう。

更に今一つ鶴藤氏は、同じ皇國時報の五九二號に「國家主義の國柄」と云ふ題で日本の特色としての君民一體の國柄に觸れて論じ、なほ君民一如の事實に論及し、故に畢竟天皇と國家とは一であるとして、茲に氏の所謂國家主義の國柄を認め、個人主義の國では國家よりも個人が重きをなすから、國家は個人生活を完了する爲の方便に過ぎないのであるが、「之に反して國家主義の國にあつては個人よりも國家が重き

を成し、個人生存の目的は國家の完成にある」とし、斯くして天皇の大御心に國家の表現を強く認識すると共に、その大御心を己が心として奉戴し、國家主義的生活原理に従つて生きる所に、君主と國家と國民との完全なる一體的融合があり、其處に我が國柄の特色が見られると説いてゐるのは、國體論として格別他奇もない主張であるが、氏が聊か筆を滑らせて「天皇は國家の表現者に在します」と書いた事は、近頃甚だ敏感になつてゐる神道界の一部神經を刺戟して、機關説類似の説と銘を打たれた。此の鶴藤氏の主張と好個の對照を成すものは今泉定助氏の新著『國體原理』であらう。氏は我が國祖神の神勅に日本民族の宇宙觀・萬有觀の根柢、日本國體の宗教的・哲學的・科學的の基礎を認め、我が日本國御歴代の天皇は、此の神勅を其のまゝに大御心として、世界人類に對する一視同仁の思ひを以て、之を哺育し、愛撫し、同化し、統一せさせ給ふのであつて、其所に、日本國家生成發展の原則があるとし、現代世界を動搖と混亂、戰爭と革命の中から救ひ上げて、全人類社會をその創造發展の爲の本然の路程に還し、全世界を思想的に統一して、全人類の理想を實現する事こそは、天津日嗣の天皇の神的御使命であり、これが爲に萬世一系、天壤無窮の事實が存するのである、と説いてゐるのである。本居・平田二翁以來の説ではあるが、之に新衣を着せて新時代の前に押出した所に注目すべきものが存するであらう。(溝口駒造)

海外雜誌論文

(一九三五年)

一、宗教學關係論文

Archiv fuer Religionswissenschaft (Bd. XXXII.)
Heft 1—2.

Will-Erich Peuckert : Germanische Eschatologien.
P. Schebesta : Die Religion der Bacwa-Pygmoiden
am Equateur (Belg.-Kongo).

K. Kurunioitis : Das Eleusinische Heiligtum von den
Anfängen bis zur vorperikleischen Zeit.

Martin P. Nilsson : Die Eleusinischen Gottheiten.
Severin Solders : Der ursprünglich Apollon.
Heft 3—4.

Otto Huth : Der Durchzug des Wilden Heeres.
Ernst Wüst : Ueber einige Probleme der Mithras-
mysterien.

Ludwig Bieler : Totenerweckung durch *εὐνοίας*.
Ein mitteralterlicher Legenden Typus und das
Wunder des Elisa.

海外雜誌論文

Otto Weinreich : Zum Wundertypus der *εὐνοίας*.
Georg Bertram : Der Hellenismus in der Urheimat
des Evangeliums.

Fritz Taeger : Zum Kampf gegen den antiken Her-
scherkult.

Albert Brock-Utne : Gen. 11, 1—9 im Lichte der
Kulturgeschichte des nahen Orients.

Harvard Theological Review (Vol. XXVIII.)
No. 1

Alexander Sonter : Greek and Hebrew Words in
Jerom's Commentar on St. Matthew's Gospel.
Martin Percival Charlesworth : Some Observations
on Ruler-Cult, especially in Rome.

Hermann Ranke : The Origin of the Egyptian To-
mb Statue.
No. 2.

Harry Austryn Wolfson : The Internal Senses in
Latin, Arabic, and Hebrew Philosophic Texts.
Leslie Webber Jones : The Text of the Bible and
the Art of Tours.

No. 3.
Martin P. Nilsson : Early Orphism and Kindred Re-
ligious Movements.

No. 4.

Hebert Jennings Rose : Numen inest : 'Animism' in Greek and Roman Religion.

The Journal of Religion (Vol. XV.)

No. 1.

John Wright Buckham : God and the Ideal : Professor Dewey Reinterprets Religion.

Henry Nelson Wieman : Dewey and Buckham on Religion.

A. Eustace Haydon : Mr. Dewey on Religion and God.

Charl E. Schneider : The Genius of the Reformed Church in the United States.

Gilbert Kelly Robinson : Dualism, Naturalism and Spiritual Life.

R. A. Schermerhorn : Salvaging Secularism. George Brockwell King : The "Negative" Golden Rule.

Martin Rist : Is Matt. 11 : 25-30 a Primitive Baptist Hymn ?

No. 2.

Paul Tillich : What Is Wrong with the "Dialectic" Theology ?

Wilhelm Pauck : What Is Wrong with Liberalism ?

A. C. Mc Giffert : The Future of Liberal Christianity in America.

A. G. Baker : The Modern Missions Movement.

Ernst Cadman Colwell : The Fourth Gospel and Early Christian Art.

Ellsworth Farris : The Sociology of Religious Strife.

Eldred C. Vanderlaan : Is Unbelief out of Date ?

No. 3.

Willard L. Sperry : Religion in an Age of Science.

H. Richard Niebuhr : Man the Sinner.

Stewart G. Cole : The Relevancy of Jesus.

Julius Seelye Bixler : The Mystic and his Absolutes.

John Wright Buckham : Religions Experience and Personality.

George Dykhuisen : Royce's Early Philosophy of Religion.

No. 4.

Millar Burrows : The Bible in the Theological Curriculum.

Shirley Jackson Case : The Ethics of Jesus from Strauss to Barth.

R. E. E. Harkness : Roger Williams-Prophet of Tomorrow.

Edwin Ewart Aubrey : What is Modernism ?

Albert C. Knudson : The Apoc'getic Value of Religious Experience.

Thornton W. Merriam : Religion in the College Curriculum Today.

Charles C. Josey : On the Decline of Worship.

Revue de l'Histoire des Religions.

Tome CXI, No. 1—2.

R. Dussaud : Le Mythe de Baéal et d'Aliyan d'après des documents nouveaux.

G. Dumézil : Трѣвоѣ.

Du Mesnil du Buisson : Le miracle de l'eau dans le désert d'après les peintures de la synagogue de Doura Europos.

A. Dupont-Sommer : Les <Impies> du livre de la Sagesse sont-ils des Epicuriens ?

Fr. Cunmont : Homélie manichéenne.

J. Przyłuski : L'Inde et l'Histoire des religions à propos d'un livre récent.

No. 3.

M. Olsen : Le prêtre-magicien et le dieu-magicien

dans la Norvège ancienne.

Ch. Picard : La Jalousie des dieux et le droit criminel à Athènes.

M. Goguel : Esquisse d'une solution nouvelle du problème de l'épître aux Ephésiens.

Tome CXII, No. 1.

M. Olsen : Le prêtre-magicien et le dieu-magicien dans la Norvège ancienne.

W. Deonna : Μορονόγγραφα.

M. Goguel : Esquisse d'une solution nouvelle de l'épître aux Ephésiens.

No. 2—3.

J. W. Jack : La situation religieux d'Israël au temps d'Achab.

E. Bickermann : Utilitas crucis. Observations sur les récits du Procès de Jésus dans les Évangiles canoniques.

E. Aegerter : L'Affaire du De Periculis novissimum Temporum.

Zeitschrift fuer Religionspsychologie 8. Jahrgang) Heft 1.

Karl Beth : Das religionspsychologische Verstehen in sonderlicher Rücksicht auf den existenziell-

religiösen Komplex.

Oskar Pfister : Der verschiedenen Arten des Unglaubens in psychanalytischer Beleuchtung.

Norbert F. Čapek : Die Beeinflussung des religiösen Selbstgefühls.

Heft 2.

Erwin Stransky : Subordination und Autorität.

Johannes Neumann : Erweiterung der Gigensohnchen experimentellen Methode durch ganzheitliche und tiefenpsychologische Methoden.

Heft 3.

Karl Beth : Unsere seltsame Situation.

Lore Sogemeier : Philipp Jakob Spencer.

H. Schaedel und E. Handtmann : Neuer Evangeliumsfund in Aegypten.

Heft 4.

J. Thomä : Vom stellvertretenden Glauben in der seelsorgerlichen Gemeindezielung.

Marianne Beth : Unglaube als Ausfalls-Erscheinung.

Zeitschrift fuer Theologie und Kirche (16. Jahrgang) Heft 1.

Heinrich Erick : Wider die Skepsis in der Leben-

Jesu-Forschung : R. Ottos Jesus-Buch.

Horst Stephan : Albrecht Ritschl und die Gegenwart.

Otto Ritschl : Albrecht Ritschls Theologie und ihre bisherigen Schicksale.

Joachim Konrad : Zum Begriff der Religionsphilosophie unter besonderer Berücksichtigung ihres Verhältnisses zur Theologie.

Friedrich Knorr : Welt und Mensch in Worfams „Parzival“.

Heft 2.

Hans Gerber : Recht-Staat-Bekennnis. Eine Untersuchung zum Verhältnis von Recht und Religion, Staat und Kirche.

Heinrich Weinel : Kirche und Volk.

Hinrich Knittermeyer : Der Mensch der Erkenntnis und die Kirche.

Wilhelm Thimme : Das Führerprinzip in der evangelischen Kirche.

Friedrich Traub : Die Kirche und das Alte Testament.

Heft 3.

Georg Wünsch : Theologische Ethik des Politischen in der Gegenwart.

Werner Schulz : Vom Wesen der Treue. Ein Beit-

rag zurthe logischen Wertinterpretation.

Johannes Hennig : Probleme der christlichen Kultur in der jüngsten evangelischen Theologie der Niederlande.

Käte Nadler : Volksreligion und Christentum in Hegels Theologischen Jugendschriften.

Heft 4.

Karl Heim : Schuld und Schicksal in der „Deutschen Gottschau“ und im biblisch-reformatorischen Evangelium.

Kurt Leese : Theologie und Glaube. Ein Beitrag zur Frage nach dem „Wesen des Christentums“ und zugleich eine Antwort an W. Hauser.

Th. Steinmann : Ernsthafte Fragen in Reventlows Angriff auf das Christentum.

H. Sauer : Rechtfertigung und „Mythus“.

二、印度關係宗教・哲學論文(十一)

Acta Orientalia. vol. xiv. 1935.

Die Grundlegung der Moral nach indischen Auffassung. Von Poul Tuxen. pp. 1—25.

Bemerkungen zur soghdischen Vajracchedikā. Von

Fr. Weller. pp. 112—146.

Journal of the American Oriental Society. vol. 55. 1935.

Political Theology in Early Islam. By I. Obermann. pp. 138—162.

Chāvā. By A. K. Coomaraswamy. pp. 278—283.

Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona.

Volume XVI. 1934—35

Influence of Tantra on the Smṛti-Nibandhas. By R. Ch. Hazra. pp. 202—211.

The Jaina Commentaries. By H. R. Kapadia. pp. 292—312.

Allahabad University Studies. vol. xi.—(Arts & Science). 1935.

The References to the Brahmanical Religion in the Pali Canon. By D. Ch. Sharma pp. 121—153.

Materials for the Study of the Puṣṭimārga. By G. P. Tandon. pp. 155.—259.

Some Aspects of the Philosophy of Religion. By I. S. Mathur. pp. 301—342.

The Calcutta Oriental Journal. Vol. II. 1934—35.

The Theory of Perception in Indian Philosophy—a critical and comparative Study. By S. Ch. Chatterjee. pp. 1—13.

Saktivāda and Saktism. By P. Ch. Chakravarti. pp. 33—40; 65—72; 157—164.

Some Laukika Nyāyas. By K. Ch. Chatterji. pp. 135—136.

Date of Anandabodha Yati, the author of Nyāyama-karanda and other works on Vedānta.—Between A. D. 1200 and 1297 or the middle of the 13th century. By P. K. Gode. pp. 137—139.

Two View-Points in Vedānta. By K. Sastri. pp. 145—149.

The Theory of Extraordinary Perception in Indian Philosophy. By S. Chatterjee. pp. 165—181.

The Tattvāloka or Vedāntatattvāloka of Janārdana and its reference to Bhūṣaṅakāra, the author of the commentary Nyāyabhūṣaṅa on Bhāsarva-jña's Nyāyasāra. By P. K. Gode. pp. 201—204.

Divine Purpose in Śaṅkara Vedānta. By K. S. Vid-yaratna. pp. 205—214.

Who was the guru of Ānandabodha? — Vimuktāt-man or Ātmavasa. By P. K. Gode. pp. 229—232.

Authorship of Sarasvativilāsa, a digest of civil and religious law. By P. K. Gode. pp. 233—234.

Bhāskaraṛāya and his 'Varivasyā-Rahasya'. By S. Jagadiswarananda. pp. 249—253.

The Indian Historical Quarterly. Vol. xl, 1935.

The Nyāyavārttika of Uddyotakara and the Vādan-yaya of Dharmakīrti. By A. Vostrikov. pp. 1—31.

A Sanskrit Version of kem-nā Mazdā. By P. Trivedi. pp. 46—56.

The Conception of Soul in Jainism. By I. Ch. Jain. pp. 137—141.

Ancient Gītā Commentaries A Rejoinder, By B. N. K. Sarma. pp. 169—179.

Cults and Cult-acts of Kerala. (Man-cult and Tree-cult) By K. R. Pisharoti. pp. 474—486.

A Study of the Kaṭha-Upaniṣad (IV. 1). By A. K. Coomaraswamy. pp. 570—581.

The Buddhist Meditation. By Nalinaksha Dutt. pp. 710—740.

The Dhammapada and the Uddānavarṅga. By P. K. Mukherjee. pp. 741—760.

On Gaudapādāś Āgamaśāstra. By A. Venkatasubbiah. pp. 783—790.

新刊紹介

服部如實編

修驗諸經常用集

京都 藤井文政堂

修驗道そのものと均しく修驗の行事も、最初から一定してゐたものではなく、時代により、諸山により、門流によつて可成りの差異があつた。大峰の如き集團的入峰の行はれた所に於いてさへ、各自異なる行法を持してゐた。所謂當山派の傳法學院の學監たる服部氏が、現在の入峰・峰中の行事に於いて口唱する諸經を集めたもので、「修驗聖典」に收められてゐるものなどを餘程簡易化してゐる。況や天臺の本山派のそれや、地方の修驗行などは相異のあるは當然である。この書から見ても、現在の入峰行事や峰中の作法が非常に、簡單なものとなつてゐることを知ることが出来る。

長井眞琴博士著

南方佛典の研究

東京 中文館

南方所傳巴利佛典の研究は西洋の學者間に於ては夙に盛んに行はれて居たのであるが、その漢譯との對照研究にありては獨り我が國の學者のみに與へられた特權であり、使命でもあり、又かくしてのみ完全なる研究が進められ得るものである。

斯界の權威たる博士は此の新分野開拓の第一線に立たれて以來三十年、幾多の輝しき功績を學界に残されてゐるが、就中、vineya-piṭaka の註釋たる Samantapāsādikā の校訂事業はその學勳の最も大なるものの一であらう。本書は博士が過去三十年に亘つて發表せられた諸論文を集成したもので、全て十七論文より、成りその中初の十論文は既に絶版となつてをつた名著「根本佛典の研究」から選び取つて、これを訂正したものである。本書は實に南傳佛教研究の最高峰であり、博士にとつては巴利佛教研究の完成を記念する會心の御勞作である。

その内容を見るに、第一、善見律毘婆沙と「サマタパーサーディカー」との對照研究、第二、四禪定に就いて、第三巴利善見律序文和譯、第四根本律藏の研究、第五、巴利律藏中の本生話的要素、第六、解脱道論と「ヴェイスツディマツガ」との對照研究、第七、巴利語とは何ぞや、第八章酒禁制の巴利典據、第九優婆塞五戒の研究、第十波羅提木叉の二戒に就いて、第十一巴利論藏の成立並に論の意義に就いて、第十二巴利佛教の特徴に就いて、第十三五逆罪の成立に就いて、第

十四、諸部戒本の對照研究及び諸部戒本對照表。第十五、金利供養に就いて、第十六佛典批判、第十七巴利原典の出版事業に就いて。

特殊研究あり、概説あり、南傳佛典を知らんとするものは必ず座右の寶となすべきものである。時恰も南傳大傳大藏經が續々と出版せらるるにあたり、本書の存在は誠に畫龍點睛の感を深うする次第である。

(勝又俊教)

日本佛教學協會年報 第八年

本書は昨年十月、智山専門學校に於て開催せられた日本佛教學協會の大會に於て發表せられた研究諸論文を蒐録したものである。本協會は言ふまでもなく、日本の佛教學者を總動員し、その研究發表を蒐録せる年報は我が佛教學界の最高權威である。

初に鈴木宗忠博士の「唯識哲學に於ける第七識の問題」は所謂八識體別・用別の意義及び第七識の起源を文獻に求めて博士独自の見界を示され、西光義遠氏の「神祇史上に於ける淨土教」は、神道と淨土教との關係を歴史的に考察し、日本精神史上如何に淨土教が神道に鎔融し、或は神道を意義付けたか、氏は特に彌陀信仰者たる人の至心恭敬と人の至誠恭敬を欽び享けたまふ神との關係に淨土教の盛興を見る。次に田中順照氏の「起信論所説の眞如」は、從來の哲學的無反省を

暴露し、只博引旁證を以て事足れりとする教理解の態度に飽き足らず、一步進めて、義記を通じて専ら氏独自の深い哲學的思索の下に眞如の意義を開顯せるもので極めて示峻に富めるものがある。安田一雄氏の「賢首教學に於ける空思想」は、首賢教學の根本核心としての海印定の意義を究明し、その全一的人格の根據としての空を明し、空に就ての彼の解釋は般若空觀佛敎に於ける空義以上に獨創的見解の存することを指適せられ、神隆淨氏の「四家大乘と純密敎思想」は、法相・三論・天臺・華嚴の四家大乘の所依の經論の思想が如何に純密敎の兩部大經にいみじくも一系亂れぬ統制の下に攝取せられ體系付けられてあるかを、一々文獻的に實證せられ、山口進氏の「智吉祥賢の入楞伽經註について」は、從來の楞伽研究に一大光明を與ふる新資糧を紹介せられ、且つ、此の入楞伽經註の特色、並に著者、此の註に於ける楞伽經の品段此の註に引用せらるる經論文及び外敎に就て新分野を開拓せられ、石川海淨氏の「長阿含世記經の成立に就て」は、世記經の經典的地位、經の組織、異譯諸經との關係を説き、次いで世記經の成立過程その年代に及び最後に編纂の目的及び經の部派關係を明し、佛敎世界觀の研究に貢獻せられ、金山穆詔氏の「辯顯密二敎論に就て」は、此の論を通じて弘法大師の顯密二敎に對する眞意を探り、大師が本有爲本、大我爲本表德爲本、人爲本、果爲本、法身爲本、即身成佛の佛敎を開顯せられたことを強調せられ、西義雄氏の「部派佛敎の智識

論」は、部派佛教特に有部の論書に於ける智と識との意義、此の智識特に智慧を如何に重要視したか、智識論の特長及びその認識論的意義、知識論に於て有部教義の残した業績を述べて有部の佛教教學上の眞面目を表明せんとし、山本快龍氏の「阿含に現はれた外教」は、之を文獻、諸派、諸説、特種問題、類似表現なる項目のもとに外教を見、ウパニシャッド思想、六師外道、六派哲學、印度教等が如何に取扱はれ、或は取扱はれてゐないかを明瞭にせられ、若木快信氏の「興教大師の往生思想」は、往生に現身往生と順次往生とあり、前者は即身成佛の同義語、後者は未來隔世の成佛を意味するが、此の往生思想は眞言宗義に違背せざるのみならず、却つて高祖の即身成佛の宗義に於ける方法論に關して一大進展を將來し、萬機普益の眞言宗乘を具體的に擴充完成せしめたものと斷じてゐる。

(勝又俊教)

大三輪 天愚著

神變大菩薩

京都 興教書院

神變大菩薩とは言ふまでもなく、光格天皇の寛政十一年、役小角に賜つた謚號である。役行者、從つて修驗道が色々な意味から注意されて來た。夙に修驗者の團體を督し、又雜誌「神變」の主筆として、更に伊豆大島の行者窟の舊跡を莊嚴

する等、驗門に活躍して來た本書の著者、大三輪信哉師の如きは、世人の行者に對するこの注目に一役を買つたとも言はれよう。師の役行者に對する熱烈な信仰から出發してこの書がものされた。

神祕的雲に覆はれた役行者の姿を明にし、その宗教と精神を何とかして現代に生かそうとする所に著者の意圖がある様に思はれる。流石驗門の人だけに、修驗の情調はよく出てゐる。又修驗山伏の徒が戦亂の時代を背景として所在に活躍した所の時代及び社會との交渉の跡も、斷片的ではあるが連つてある。企圖する如く役行者の精神を現代に汲み出さうとするならば、先づ嚴密なる歴史的究明によつて、役行者の姿を捕へ、修驗の宗教的性情を理解してかゝらなければならぬ。所々相當うがつた觀察があり、私自身多くのものを暗示されたことを謝する一人であるが、歴史的感覺に遺憾の點が多いのは甚だ物足りない。役行者の事實と役行者に就いての信仰の事實との混同からする判斷と結論とか、文獻に就いても時代に就いても、隨所に見られる。然しこれは強ち著者のみ攻める譯には行かない。新興の科學的方法による當代一流の歴史家に於いてさへ、特に文獻に就いての誤認と不用意さから生ずる混亂を見るのである。それは未だ役行者に就いての資料批判が完うせられてない實狀からは誠に止み難いものである。書中著者の意氣と熱と主張とに接することの出來るのは嬉しいが、キリストと比較したりする邊りどうかと思

はれる。然しこの書によつて役行者の宗教が大體如何なるものであるかを味ふことが出来るだけでも本書の價値はあると言へよう。(村上俊雄)

吉岡修一郎著

ベルグソンと科學精神

東京野田書房

ベルグソン哲學が初めて日本に移植された一九一〇年代と現在との間には、インテリゲンツィヤの置かれてゐる状態に就いて、一應の類似が認められなくてはならない。社會の基礎的分野に於ける停滞、行詰り、方向轉換が、文化の領域に於いては、當時で云へば、自然主義、現在で云へばマルクス主義への反動といふ形で現れるのである。そして、この反動の波の一方の先頭に立つたものが當時でベルグソン哲學であり、現在に於いても、ベルグソンは忘却の淵から再び呼戻されつゝある。けれども、當時と現在その間の類似の一方には、重大な差異も存する。社會の基礎的分野に於ける行詰りは今や最後のに深刻であり、反動の波の當の對手も自然主義の如き基礎薄弱なものではない。かくして、現在に於けるベルグソン主義の再登場は、フアンシズムとの關聯に於いて理解されねばならぬのである。

メーソン氏は自らベルグソン主義者と稱しつゝ、神道の基

礎づけを演じてゐる。氏の行き方はベルグソン哲學の反主知主義、行動主義、全體主義の俗流版的誇張によつて自慰行爲を鼓舞するにあつて、東洋主義、國粹主義の名の下に知的無能と怠惰とを烟幕に包まうとする人々の喝采を博するゆえんである。

吉岡氏はこれとは異つた方向に於いてベルグソンを再生させようとする。本書はむしろ啓蒙的な暢達明快な筆致によつてベルグソン哲學の全貌を解説する立場に在るのだが、そして、この試は見事に成功してゐるのだが、氏が特に強調する點は、一九一〇年代の解説書とは異つた處にをかれてゐる。

すなはち、氏はブルソソンの直観は分析的、科學的——典型的には自然科學的——思索を地盤とするもので、その哲學は觀念論では決して無くむしろ唯物論的——といふより即事的——立場に立つものだ、といふことを強調してゐるのである。これは既に安易なブルジョアの觀念的自由主義、生命主義に夢中になるだけのおめでたさも、フアンシズムの前にひれ伏すだけの痴鈍さをも厚かましさをもち得ない立場にをかれてゐる現在の彷彿的インテリに訴へるところのものである。アインスタイン、ジーンズ、エディントン、ハルディン等の一聯の神祕的自然科學者や、日本で云へば佛教無神論のイデオログたちやに接近したこれは立場なのである。文學上の行動主義をや、廣く解するならば、これはその哲學的基礎づけの役をも擔ふであらう。全體主義や行動主義も知性を蹂躪し

ては市市民権を獲られない、といふことを強調する點は、一面進歩的なものに連なるのだけれども、對象、經驗の取捨、「場」の取材が神秘的に爲されてゐることは、思想的娯樂性の危険を多分に孕むものである。

著者は唯物論を云ひ、また稀に辯證法を云ふ。しかしその規定は曖昧である。著者はまた歴史に關しては全く黙してゐる。マルグソンを眞に再生させようとするなら、彼の最大缺陷たるこの點を發展さすべきではなからうか。まことに、社會的行動を離れては「行動」は無く、社會科學を包攝しない「科學」はあり得ないのだから。(佐木秋夫)

Arberry, A. J.,

The Doctrine of the Sūfis.

Cambridge 1935.

一九三五年に於て期せずしてスーフィー教に關する二つの重要な出版が見られた。其一是波斯の初期スーフィー哲學を代表する Suhrawardī の「スーンイー三論」の原文及び翻譯で、其二是即本書である。本書はアラビアに於ける濫觴期(スーンイー)研究に缺くべからざる Kalābādhi "Kitāb al-Ta'arruf li-Madhab Ahl al-Faṣawwūf" (スーフィー教徒の教理に關する研究書の意)の英譯を譯者 Arberry 氏

は有名なアラビア文學の泰斗、R. A. Nicholson の高弟である。テキストは主として從來歐洲學者の一般利用圏外に置かれてゐたカイロの國立圖書館所蔵のもの及び最近解禁された Timur Pasha の私藏に係る寫本を校合したもので、最近頗る盛になつたカイロ及びイスタンブールの寫本探究(最近 Nizami の新しい詩が発見されたりしてゐる)の一成果とも言へべきである。

原著者 Abū Bakr ibn Abi Ishāq Muḥammad ibn Ibrāhīm ibn Ya'qūb al-Bukhārī al-Kalābādhi は多く(スーフィー關係文献に 380/990 AD 歿となつてゐるが)ヒロニムスの *Literary History of the Arabs*, p. 338 に於ては千年頃と書かれてゐる。其他彼に關する傳記的資料は皆無であるが今一〇現存の著作に Baḥr al-Fa'ā'id fī Ma'ānī al-Akhbār (傳統解義の諸法則集成)なる註釋本があるが全く本書とは別個の範疇に屬し其學的價値も低く、實に著者カラーミーザーの名聲は擧げて本書に係るもの、Thaṭāth Rasā'il (Cf. *Three Treatises on Mysticism* by Shihāb uddīn Suhrawardī Magtūl ed. & transl. by O. Spies & S. K. Khatak, *Bonner Orientalische Studien*, Heft 12, 1935, Stuttgart) に於てもスーフィー主義の源流は、Ta'arruf に在ると迄極言されてゐるのを見ても如何に本書が爾後該教義の展開に重要な point de départ たりしことを知り得るべきである。

スーフィーズムは決して單一なる *Disciplin* の論理的伸長でなく其初期の教義的内容は後期、特にアバシッド朝以後の思想體系に於ては漸次止揚されて次第に汎神論的傾向をとるに至つて居り該教を指して神祕派と稱し得るのはイラーン民族の世界觀に參入し佛教思想、ヴェネーダンタ哲學、ネオ・プラトニズムの影響の動き始めた第二期以後に於てあり特に初期スーフィーズム、換言すればアラビア的、同教的、或は唯神論的スーフィーズムは斷然從來の神祕主義一點張りの傾向より解放して再檢討さるべき理由を充分持つものであることを本書は明瞭に示唆してゐるのである。Abu 'Abd al

Rahman al-Salamī ḡ Tabaqātu 'l-Sūfiyya、スーフィー教徒 ḡ 諸階) Abu Nū'aym al-Isfahānī ḡ Hilyatu 'l-Awliyā (聖者 ḡ 法範) Qasim al Qushayrī ḡ Risālatu 'l-Qushayriyya (クシャイリ宗論) 等と共に當時のスーフィー教の動向を集大成した本書の代表する教理の本質は十三世紀の Ferīd uddīn Aḡḡar ḡ Taḡḡkīrātu 'l-Awliyā (聖者列) 乃至以降のダルズイーン僧團に發達した禪三昧境的法觀及び別派の中世波斯文献中の Hafī Vazī (七谷尊) 等に於て代表される幽遠なるイラーンの神祕觀等に對立し Heretic な要素を放棄せりとは云へ未だアラシーへの態度は明瞭に回教の一現象形式として文字通り *l'islam* の特徴を保有してゐることに存するも又一方 *Islamic Orthodoxy* の從來把持した

素を具體する行哲學として漸く體系化されんとしてゐることも見過し難い事實である。

本書の體裁に就いて一言するならば總章數七十五、更に之に *Prooemium* を加へてゐる。之は本書の取扱ふ諸問題に對する概論的部分でスーフィーなる語の意味、語原、並に往時からの有名な同教徒の名を列擧してゐる。

茲にスーフィーの語原に關して一言し度いのは本書に多數の *Volksetymologie* が取入れられてゐることで「純眞な精神を持つもの」として *safa* 人間中、神に最も近接する覺者の意で、*saffi* 往時の聖者の座した *suffan* 及び裘を纏ふ者として羊毛 *suf* から *ableiten* するもの等が擧げられてゐるが文法的に最後者を語根に立てるのが最も合理的で波斯語でも *Peshmine-pōsh* 「羊毛を纏ぐる」なる語を以て彼等と呼んで居り回教初期に於ける簡素なる着物として多くの聖人聖者が之を纏つてゐたことが傳へられてゐるのに徴しても明瞭である。(尙スーフィー教徒の衣服に關しては *Bulletin of the School of Oriental Studies*, Vol. V, part 5, P. 477 参照) 語義史的にも、文法的にも妥當性のある *suf* ḡ *sūfi* が應々にして輕視され語形上、内容上一見適當に思はれる *safa* (清澄なる) ḡ *safawīyah* が支持され波斯に於ても

“*Mastūr ābsh chūn 'itḡḡād-i safiyān skfi* (秘められたれ其水の清澄なることは、スーフィー聖者の信條にも似た

り——'Anv'ri Suhali' (第一章)等が見られるのは面白いと思ふ。

第五——三十章は當時のスーフイー教者によつて把握されてゐたイスラーム教義の解説で Orthodoxy に對する當時のスーフイーズムの態度が闡明されてゐる。

第三——五一章は本教に於て取扱はれる諸種の精神的問題、乃至スーフイー哲學の對象となる諸屬性に關聯したものであり、

第五二——六三章はスーフイー形而上學の根本と見做るべき最も重要な部分で特種な術語の解説が試みられて居り

第六四——七五章はスーフイー教觀上のアラーの顯現としての諸現象を説明して全篇の結尾としスーフイー者と神との合一境を證してゐる。(八木龜太郎)

Barth Karl.

Calvin (Theologische Existenz heute.
Heft 37)

München, 1936

これは今年一月二十二日チューリヒ大學の大講堂に於ける
ホツチンゲン讀書會主催カルヴァン紀念會のための講演であ
る。

バルトは先づ今年の百年祭に一八三六年の Das Leben

「Jesus」を著したシトラウスが紀念されないので一五三六年に
Christiane Religions Institutio を公にしたカルヴァン

が紀念されることに對して簡單に然し深長に祝意を表明して
居る。次にバルトは凡そカルヴァン講演といふ場合に取扱は
れ得るであらうカルヴァンに就いての様々の主題を數へ挙げ
た後、カルヴァンよりは多分にバルトを聽かんと集つた公衆
を前にしながら、カルヴァンに就いてバルトく自身の言葉を
語る意圖の皆無なること却つてカルヴァン自らをして語らし
めんとすること斯くて聽衆が直接カルヴァンと交渉して何等
かの意味でカルヴァンに對する態度決定を新にし得るならば
それこそ最も實質的なカルヴァン紀念會であるであらうこと
を卒直に述べ、此の目的のために一五四五年のジュネーヴ教
會信仰問答の第三項と一五五九年の Institutio 決定版の第
三卷第廿章三五——四七節と一五五五年の三福音書釋義中マ
タイ傳六・九以下及びルカ傳一一・二以下に關する部分との
三箇の資料によつて Unser Vater (主の祈)に就いてのカル
ヴァンの釋義を出来るだけ客觀的に、是非の批判を控へて再
現せんとする試みを以て本論として居る。

別に昨年十二月一日に十四年ぶりに會つて永年牧會に從
事した Salenw. III の教會に於いて爲されたマタイ傳二一・一
——一一に就いての釋義的說教が添へられて居る。(橋本鑑)

Bliz, Jakob.

Einführung in die Theologie.

Freiburg i. Br., 1935

カトリック神學への入門書。「神學」及び「神學者」の二部から成り「神學」に於ては、カトリック神學の本質、學としての神學、神學の歴史を叙述してゐるが、本書の特徴は、むしろ第二部に於て神學者のベールを明かにした點にある。

著者によれば、神學は中世まで「神に關する教説」であつたが、我々の神學は、超自然的宗教、即ち基督教と教會に關するものであらねばならない。元來、自然神學と超自然神學とは、客觀的認識原理及び内容的領域の二者に基いて區別される。先づ認識原理についていふならば、自然神學に於ける啓示は自然的啓示であり、超自然神學のそれは超自然的啓示である。内容的には、超自然神學の理性は信仰に基く理性であつて、かくして超自然神學は信仰の學として性格づけられそれを特質とするのである。いふまでもなくその根據は、さうした神學が客觀的意味に於ける信仰を對象とし、主觀的意味に於ける信仰を前提としてゐるからである。しかし、信仰はそのまゝ、神學的知識ではあり得ない。それはたゞ、前提であり、基礎である。神學であるためには、信仰内容の學的加工が必要である。神學的知識と宗教的信仰とは、本質的に、

また認識方法によつて、或は對象によつてその相違を見出されるであらうが、基礎的には、神學は信仰に從屬するといへるであらう。我々の神學、即ちカトリック神學は、積極的、基督教的、教會的學としての神學である。「積極的」とは、對象を歴史的に啓示に於て與へられたものの謂ひであり、「基督教的」とは、基督に於て、また基督によつて完成された宗教といふことであり、「教會的」とは、基督教の啓示に積極的に與へられてゐるものは、基督が教會に委ねたところのものだからである。この意味に於て、カトリック神學は教會的神學である。教會なしに教義は存しない。教義なくしては、超自然神學の本來の對象はないのである。

かくして著者は、結論的にかう述べてゐる。基督教こそ唯一の眞の宗教であり、その具體的な形態は基督の意志によつて、カトリック教會にのみ見られる。カトリック神學こそ唯一の眞の神學である」と。

更に著者は、カトリック神學が、宗教學、プロテスタント神學、辯證法神學と相違する諸點を示し、著者の「神學」の獨自性と、「神學者」の天職とを叙述してゐる。(小口偉一)

Henry, Lucien

Les origines des religions.

Paris, 1935

あり、基礎である。神學であるためには、信仰内容の學的加工が必要である。神學的知識と宗教的信仰とは、本質的に、

唯物史觀の立場から宗教の起源——未開宗教およびキリスト教の起源の問題を取扱つたもの。獨創的論文といふよりもむしろ要約書で、同方面の最高權威とされてゐるルカチエフスキの諸著に依るところが多い。ルカチエフスキの「宗教の起源」(邦譯永田、一九三二年)に比べると、未開宗教の部分をすつと詳細に扱つてゐる。同氏の「宗教の起源及本質」(邦譯岩村、一九三二年)は右の著よりも一層理論的に書かれてゐて諸々の宗教論への批判を含むが、アンリの書はこの方面に於いてもルカチエフスキを基準としてゐる。但し、年代が新しいことと、フランス讀者を目標としてゐることのために、マリノウスキの最近の勞作や、フランス系統の宗教論を大いに採入れて、批判の對象としてゐる點に、特色が見られる。本書の獨創ではなくとも、主要な二三の點を次に紹介しよう。

未開宗教を研究するのに必要な科學は、先史考古學、民族學、民俗學、言語學および人類學で、この方面の學者としては、マルの如き優れた學者もゐるが、モルガンの地位は動かない。さて、端緒的な前民族的社會に於いては、宗教は存在しなかつた。自然に對する恐怖はあつたが、それだけでは宗教は生れない。生産手段の共産的占有とその個人的使用(所有と勞働)との間の矛盾こそ、宗教發生の基礎となつてゐる。かゝる矛盾が人間意識に反映して多少とも一定した形を採るためには、半定住的生活を必要とした。

宗教の原始的形態はアニミズムと呪術とである。プレアニミズム、アニマティズムなどの説は、實證されてゐない。精々のところ、それらは心理學的假説にすぎぬ。宗教の根元にアニミズムを認めることは、宗教を對象の產物と見做すことを意味し、一九世紀の學者の中には、一定の社會的潮流に押されて、敢えてかゝる立場を徹底させた者もあるが、帝國主義の現在では、宗教の根元にプレアニミズムを置くことによつて、力の概念とか社會とかの非幻學的なものにしつかりと宗教を結びつけてをかうとの反動的な企てが現れるのである。フロイド説も、原始一神教論も、かゝる根本的立場に於いては共通の奉仕的目的に立つてゐる。ニコリスキーはソヴエート大百科のアニミズムの項に於いて、プレアニミズム説を認めてゐるが、これは誤謬で、ユベール、モリス、デニルケムの著書自體からも汲みとることができる。

呪術は、宗教に先行するものでも、全原始人に共通のものでもない。これも、宗教と共に一定の社會經濟的條件を待つて發生したものである。ヌーアトアミズムは食料と分業との問題に擱んで生じた。外婚はトアミズムの不可欠の要素ではないが、トアミズム體制の強化のためにその必要を認められる(もちろん半無意識的に)に到つたのである。

右の如くにして、著者は更に農耕儀禮からキリスト教の發生へと進めてゐるが、急テムボで發展しつゝある宗教の唯物史觀的研究の輪廓を窺ふのに、恰好の書といふことができよ

う。(佐木秋夫)

Ince, Richard.

A Dictionary of Religion and Religions

London, 1935.

歴史家にして同時に神學に熟達せる Richard Ince は宗教並に諸宗教の辭典、詳しくは A Dictionary of Religion and Religions including Theological and Ecclesiastical Terms の編著者としては其の教養に於て其ことに適任であると註されてゐる。

種々あつて見るに此の辭典の特色と言ふべきは非常に簡單であると言ふ事である。著者が神學者であるだけに、マヤやセクトからは獨立して公正な立場にあるけれども、宗教學的な問題には案外役立たぬのは残念である。殊に原始宗教などに關しては我々には此の書から何の教示をも得る事が出來ない。然し諸大宗教の學的研究としてはいはなく用語、人物等の宗教史的事實に關しては一寸便利な辭典である様に思ふ。此の辭典はある項目に就て一二の基礎的な文献を挙げてゐて呉れる。例へばギリシヤの宗教を論じては L. Campbell: Religion in Greek Literature と Jane Harrison: Religion of Ancient Greece を擧げ、Baro S 頁に於ては W. Y. Evans-Wenzel the Tibetan Book of the Dead を擧げ

るが如きである。勿論之等とても専門學徒を相手にするものではないが宗教學の初學者、或は専門學徒以外にして宗教に興味を有し宗教を語らんとするものには都合のよいものであらうと思ふ。

宗教の辭典も R. G. G. や E. R. E. の様なものから佛教辭典、キリスト教辭典等まで種々あり、非常に優れたものも存在するが、本書の様な通俗的な、然も各宗教に亘る辭典の存在も案外意味のあるものゝ様に思ふ。(柳瀬日出庵)

Mackenzie, Donald A.

Buddhism In Pre-Christian Britain

London and Glasgow, 1928

佛教が東洋文化の一大根幹をなしたことは誰しもが首肯するところである。今、考古學的遺物の研究から、この佛教が西歐の地に影響を與へ、それがキリスト教の傳道されし以前今日のイギリスの地に迄も佛教影響の痕跡を認むることが出來ると説く本書の著者の發言には、誰しも驚奇の眼を瞭らざるを得ない。古來、東西兩洋の文化の交錯は西紀前四世紀のアレキサンダの印度遠征後に始まり、當時高き文明を有する印度思想が漸次東歐の地に向けて輸出され、相互の接觸の深まつて行つたことは考へられてゐる。佛教の傳道が遠くエサ

プト、及び東歐の地方に及びに至つた第一の事實は紀元前第三世紀に於けるアソカ王の傳道使節派遣の事實であるが、續いて紀元前第二世紀、希臘植民地の王 Menandros と一佛敎比丘との間に交はされた問答を傳ふる *Mihindakāha* に見るに、其の後に於て佛敎が盛んに西方の地に向けて傳道されてゐた事實を充分に物語るものであらう。これより後、佛敎は中央亞細亞の地を経て支那に輸入されたと共に、小亞細亞の地を経て、東歐の地に住した民族に影響を興へてゐたことは想像するに難くはあるまい。然しながらこれが證據を物語る文獻の少きために、没却されてゐたこの方面の研究に、著者は、新たに考古學的遺物の研究解釋と從來の文獻のより深き認識と、今日に傳ふる傳唱の中より此の驚くべき提言を立證せんとしてゐる。

著者の言に従てその企圖される概要をあぐるに、佛敎傳道の記録なるアソカ王の勅法令に於て、アソカは歐羅巴の宗教的征服を唱へてゐた。然し近代のある學者は此の主張を公然と疑惑の眼を以て見てゐる。それはギリシヤ及びローマに於ける之を確證する文獻的證據がないからに過ぎない。更に、初期のキリスト敎の敎父オリゲン (Origen) が、紀元後第三世紀のブリテンの地は、先にドルイド (Druids) 一古代ケルト族の僧一及び佛敎傳道者の敎義を通じて長く準備されてゐたため、キリスト敎の發展に好適の地であつたといふてゐる。然しこの驚くべきステートメントに對しては從來餘

り重き意味を考へてはゐなかつた。オリゲンはブリテンの地及び、其のキリスト敎は前の宗教の性質に關して誤つて傳へてゐるものと見られてゐた。然しながら今日 *Jutland* からの *Gundestrup bowl* の發見は、此のオリゲンの提言とアソカ王の提唱とを更に重要な意味に迄高めた。その銀鉢はコペンハーゲンの *National Museum* に保管されてゐて西紀前一世紀のものと思はれてゐる。その鉢の表面には、ケルトチックの神 *Cernunnos* が畫かれてゐる。此の神の屬性を研究するに佛敎の四天王の一人なる *Vīrūpākṣa* (廣目天) の屬性に類似するといふ事實のためである。

此の *Gundestrup bowl* に表はれたケルト佛敎徒の像は孤立的な標本ではなく。ユーロ人の石や貨幣に彫られてゐた *Cernunnos* の不思議な膝を折つた像と密接な關係をもつもので、*Rhys* 氏は遠くアリアン (*Aryan*) に起源をもつものと見てゐる。*Cernunnos* はウエールズの地に於ても、ブリテンの地にキリスト敎を輸入した *Brian the Blessed* として記憶されてゐる。イングランドの地に於ても *Herne the Hunter* として森の惡魔となり、*Shakespeare* は彼の曲の一つに興味ある記録を残してゐる。同一の神がスコットランドにも知られ、實在的には居たか居なかつたか分らないが、*グラスゴー* の保護の聖者としての *St. Kentigern* と結びついて傳へられてゐる。即ち *Gundestrup bowl* の上に彫られてゐる *Cernunnos* は狼と牡鹿とを伴ふてゐる。而して

St. Kenningern はかゝる動物を鋤に結へてガラスゴの不毛の土地を豊饒にしたと傳へてゐる。

此の Gunderup bowl に彫られてゐる Cernunnos に關して更に他の關係で一層の興味がある。ケルトの研究者が長く疑問視してゐた horned serpent 即ち角の生えた蛇に關する解釋である。これはゴール人の石の彫刻や、ケルト・ブリツチシニ、ケルト・アイリツシニの民謡の中にも屢出て來るからである。此の神は左手に此の怪物を握つてゐる。

丁度それは佛教の西方の守護神としての Virūpi ksha の如くである。明らかに此の不思議な角のある蛇は印度の Nāga に外ならない。これが支那に入つて龍の原型となり、スコットの horned serpent の原型となつたやうである。このナガ王は水を給するものであり、穀物を與ふるものであり、四季の順次に廻らす神であり、これが西方の守護神として Virūpi ksha となり、Cernunnos も佛教的内容を取り入れて西部歐羅巴の古き思想の影の中に神として表はされてゐるのであると著者は關係を説明してゐる。

かゝる考古學的な遺物はその推定年代の紀元前一世紀以前に既に此の地方に佛教の思想が輸され、ある程度同化されてゐたことを物語るものである。加ふるに餘りにも閑却されてゐたオリゲンのステートメントの意味を顧る時、今日のブリテンの地に、キリスト教の傳はる以前佛教が相當深く影響してゐた事實を辿ることが出來ると云ふのが本書の企圖で

ある。今、私には之を過大視することも、過小視することも又、出來るだけの批判を加ふるに足る文献も知らない。たゞ此の方面に關しては先人未踏の新しき研究分野にして、忠實に著者の言と企圖とを紹介して置く。(宮田凌道)

Luther, Martin.

Vorlesung über den Roemerbrief.

1515/1516.

Uebertagen von Lic. Eduard Ilkwein, dritte vollständig neu bearbeitete Ausgabe

München, 1935.

ハ・ウ・ロとルツターとの距離を主張し宗教改革を批判せんとする独自の確信に立つシエラツター一九一七年に Luthers Deutung des Römerbriefes なる小冊子を著してルツターのロマ書釋義がハウロの義認信仰を罪の赦しのみ局限し新しき生活といふ他の面を無視して居ることを指摘したが、これに對してエルワイン牧師は此の釋義に於ける新しき生活の終末論的現實性を説き、終末論的場所のみ此の釋義を理解する鍵を藏して居りそしてシエラツターの神學は實に此の終末論的場所から批判されるべき神學であると再批判をした。

(Zwischen den Zeiten, 1927, Heft 6.)

此のエルワイン牧師によつて一九二七年九月初めて獨逸譯

せられたルツターのロマ書釋義の第三版なる本書は、驚くべく精密周到に改訂増補せられて全く面目を一新し改めてホルヒニルト教授及びメルツ博士監修の新ミューンヘン版ルツター選集の續篇第二巻として出版されたものである。

一九〇五年に伯林國立圖書館の陳列管中に發見された羅句語原本は、行間・欄外にルツター自ら傍註 (Glosse) を書き込んだ羅句譯ロマ書廿八枚と矢張りルツター自筆の讀み難い釋義 (Schole) 百廿三枚とから成り、一五一五年十一月三日から翌年九月七日まで嵐の前の静けさの中にウキッテンベルクの學生を前にして物されたロマ書講解準備の手記である。ハルレのヨハネス・フイツカー教授によつて苦心研究の後一九〇八年に傍註・釋義の二部に分けて初めて公にされ、二三年に第二版二五年に教三版を重ねた。宗教改革者の神學的認識が比類なく鮮明に記されて居るとも言はれ、これに據つて幾多の重要な研究が爲されて居る。

獨逸譯舊版は Scholie のみの翻譯であるが、Glosse は僅少のものが脚註とされて居たに過ぎないが、新版には此の

C Glosse が夥しく追加増補され本文の間に挿入されて居る。また最近のルツター研究を顧慮しつつ、ルツターの他の著作及びアリストテレスやスコラ神學の關係文献を参照しつつ大部分新しく作製された忠實な註が卷末に一括された細字で四十餘頁に及んで居り譯文も亦入念に修正されて居る。羅句原典の譯讀上のみならずその研究上にも不可欠の書となつたと

言ふことが出來やう。(橋本鑑)

Wach, Joachim.

Das Problem des Todes in der Philosophie unserer Zeit.

Tübingen, 1934.

死の問題は死の反省によつて生れる。人間と死との關係その思辨的形式、その多様性の例證を著者は、近代の哲學者思想家に求める。だが、それは氣まぐれな試みではない。著者に於て、生と死といふ中心的なダーザインの問題は、何等かの意味で信仰の規範と聯關するものである。こゝに代表的にあげられた四人の思想家(シヨベンハウエル、フオイエルバツハ、ジンメル、ハイデツガー)に著者は夫々個性を認めらる。シヨベンハウエルの意志の形而上學、フオイエルバツハの精神の形而上學、それは夫々死の必然と自由に聯關してゐる。ジンメルの死の哲學は死の内在的性情を説くものであるし、ハイデツガーに於ては、それはゼルブスト・ザインによつて解かれるであらう。そして著者は死の問題をキエルクゴールにまで追求してゆく。(小口偉一)



一、鐵は熱せる間に鍛ふべく、本誌に就いても革新の要望せられる諸點は今や斷行整理の機に會す。

一、宗教學、印哲梵文兩研究室とも、俄に移轉を強行しなければならぬ事となり、爲に本號發行の遅延を來した。

一、本號執筆者中、初めての方を紹介させていたゞく。大島長三郎氏は昭和四年、松濤誠廉氏は昭和五年、共に東大印度哲學科卒業の中堅。後藤惠照氏は昭和九年大谷大學卒業の新進。

不許複製

昭和十一年五月廿五日印刷
昭和十一年六月一日發行

新第十三卷・第三號

編輯者 宗教研究編輯部

右代表者 東京帝國大學文學部研究室內

發行者 岩野真雄

印刷者 萩原芳雄

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
電話芝二一一六一番

五輪九字秘釋の研究

留山専門
學校教授 那須政隆 著

學界待望の
名著遂に出づ
菊判 三百八十頁
總布裝 函入
定價 二圓五十錢
送料 十四錢

(最新刊)

眞言教學の根本義を闡明し
併て淨土教との融合を示す
興教大師不朽の名篇!

五輪とは大日如來の三昧耶曼荼羅たる空風水金地、九字とは阿彌陀如來の眞言であり、兩者同一體を説けるもの、即ち眞言宗と淨土教を説く新主張にして、佛教々理史より見れば聖道門より淨土門への架橋とも云ふべきものである。著者は眞言學界の新鋭よくこの大著の眞髓を闡明す。

淨土宗全書

全廿三卷
校訂増補
完成記念
豫約募集

學界の
至寶と
稱讚激
し!

校訂

増補

昭和三年以來着手し、廿卷に對し嚴密に校訂誤植を一掃す。
第一卷別卷——梵藏和英對照淨土三部經秋原・高楠兩博士・河口慧海・マックスミユラー氏
解題——全卷内容に付き各學者責任の執筆
總索引——九篇に分ち一目して内容明瞭

五百部限定
メ切六
月十日 詳細内見本呈

每卷二圓五十錢、但別卷三四
五十錢・解題五圓・索引六圓
一時拂八十四圓・五月より毎月
配本す。送料廿錢
分冊購入に應ず
照會の事

淨土宗典刊行會

東京芝公園七ノ一
芝公園五ノ四
芝公園四ノ五
芝公園六ノ四
芝公園七ノ一

大東出版社

東京芝公園七ノ一
芝公園九ノ一
芝公園七ノ一
芝公園七ノ一

國譯一切經

和漢撰述部
全八拾卷

▽八十卷二月分ヨリ毎月一卷宛配本▽菊判五百頁平均▽各金貳圓・一時拂百五十圓(申込金ナシ)送料十四錢。内容見本送呈。

昭和最高の文獻として數萬讀者の絶讚裡に印度部百五十五卷完了につき、更にその經典の原理が人間生活に接觸し來る支那日本の代表著作八拾卷續刊の計を立つ。從來の讀者の繼續購讀を切望すると共に、廣く學界、愛書家、寺院信徒の新購讀を勸む。

經疏部 十三卷 律疏部 二卷 執筆諸

論疏部 十六卷 諸宗部 十九卷 現代

史傳部 廿四卷 護教部 四卷 佛教學

事彙部 一卷 目錄部 一卷 數名家

第一回配本・史傳部十六卷 法顯傳・大唐西域記。文學博士

南海寄歸傳 地圖五葉附 小野 玄妙

第二回配本・史傳部六卷 釋迦譜・阿育王經・馬鳴菩薩傳・龍樹菩薩傳・提婆菩薩傳・婆藪槃豆法師傳

前高野山大學教授 蓮澤 成淳

第三回配本・護教部一卷 弘明集・廣弘明集 文學士 太田 悌藏

第四回配本・諸宗部十六卷 宗義 決擇集 小田 慈舟

國譯一切經 印度撰述部 百五十五卷完成

阿含部十卷、本緣部十卷、般若部六卷、法華部一卷、華嚴部四卷、寶積部七卷、大集部十卷、經集部六卷、密教部五卷、律部廿六卷、釋經論部九卷、毘曇部卅一卷、中觀部三卷、瑜伽部十二卷、論集部七卷、(總索引十一年秋刊行千二百頁五圓の豫定)

内容見本送呈

菊判クローソル函入 四百頁平均 各册一冊 一時拂百四十五圓 分册賣一圓半 全卷出來餘裕あり全經名及譯者名等一切明瞭 申込次第何巻でもすぐ送る。

注意……特に休讀中の會員は殘部送金次第あり此の際至急送金取揃へあれ

唯心の實踐

文學博士 宇井伯壽著

本書は博士最近の執筆に成る「唯心の實踐」を始め「成道の一意味」「佛教の倫理想」等十論を収む。博士の所論はよく學界を指導する。

菊判二百頁
總布裝函入
定價貳圓參拾錢
送料十四錢

原華嚴哲學の研究

文學博士 鈴木宗忠著

支那に於ける華嚴宗の發達に關する研究を以て華嚴研究の新方途を示す。附録に「佛教の新しき見方」「華嚴經五教章對照本」を載す。

菊判二百五十頁
總布裝函入
定價貳圓參拾錢
送料十四錢

法華經成立史

立正大學教授 布施浩岳著

世に弘く法華經の研究行はるゝも其成立史については未だ據るべき一の文獻なし。著者は印度哲學界の新進權威よく梵巴等の原典と對象せしめ蘊奥を究む。

菊判三百五十頁
總布裝函入
定價貳圓五拾錢
送料十四錢

龍樹空觀の研究

大谷大學教授 稻津紀三著

空の研究は佛教研究の全部で而も其中心とする所は龍樹の空觀である著者は龍樹研究の新鋭今龍樹の空觀を現實に捉へ縱横に解明す。

菊判三百五十頁
總布裝函入
定價貳圓五拾錢
送料十四錢

佛教研究法

文學博士 境野黃洋著

佛教研究に就て懇切を極めた博士晩年の名著「根本聖典の研究法」「歴史的研究」「理論的研究」「原始佛教研究」「宗派教義の研究」の五篇。

菊判四百五十頁
總布裝函入
定價貳圓五拾錢
送料十四錢

佛弟子傳

山邊習學著

釋尊教團の人々を一々に物語る。その幾多の挿話、教訓の中、悲劇喜劇相ついで起る所、一貫の信火燃えて大教團を輝かす。

菊判四百五十頁
總布裝函入
定價貳圓五拾錢
送料十四錢

佛教哲學

文學博士 椎尾辨匡著

該博なる博士に依りて明快に打開、研磨されたる不朽の著——序論、認識論、佛陀論、實相論、人生論に分つて詳論したるもの。

菊判四百五十頁
總布裝函入
定價貳圓五拾錢
送料十四錢

佛教論理學

文學博士 宇井伯壽著

佛教論理學は何ぞや、先づ研究の方途を明し、新因明の論理より空觀展開の論理を叙述し、本邦佛教論理學を樹立したる博士の快著。

菊判三百五十頁
總布裝函入
定價貳圓五拾錢
送料十四錢

佛教神話

文學博士 小野玄妙著

原始佛教の研究上欠くべからざる本書は、今佛教學者未開拓の神話學を整備し、研究者は勿論、一般學者にも興味津々たるもの。

菊判三百五十頁
總布裝函入
定價貳圓五拾錢
送料十四錢

佛教文學

山邊習學著

佛教文學の發生の動機より佛傳文學、求道文學等を始め、幾多の資料を挙げ、佛教文學の母胎としての研究の方途を明したる名著。

菊判三百五十頁
總布裝函入
定價貳圓五拾錢
送料十四錢