

平安時代の彌陀本願思想に關する研究

裕 慈 弘

いはゆる一向專念彌陀名號主義を唱道し、專修念佛の新宗義をひらいた法然上人に於ては、もちろん乃至十念の念佛で、よし如何なるものも、皆往生せしめんと願じた第十八願を願力の主體とし、これを正しく衆生生因の本願と見たてゝ、四十八願の中には特に王本願であるとせられた。もちろん法然上人によれば、四十八願はみな悉く彌陀因位の選擇にかゝるもので、未だその一としてゆめおろそかなるはないのみか、また所謂本願樹立の根本精神よりこれをいへば、その全願みな攝衆生のためならざるはないのであり、みな衆生救済の本願に非ざるはないのである。然しそれと同時にまた、いはゆる衆生救済の慈念が全願に流れ、それが正に四十八大願を一貫する生命であり、攝受衆生が即ちこれ本願樹立の根本精神である限りに於て、普く一切の機類を攝し、よし如何なるものも皆絶待平等に、且つ必ずこれを往生せしめんがために、佛自ら選んで劣を去つて勝をとり、また難をすて易を取りて但稱名念佛の一事を擇み、これを以て正しく衆生の行と定め、一切衆生往生の唯一道と立てられ

た第十八願は、一四十八願の中にはこの願最もすぐる^(一)』といはねばならぬ。否この本願力によつてこそ、いかに罪惡生死の凡夫と雖も、みな直に彌陀の報身報土に生るゝことができる。されば我等は、須く彌陀の佛意に隨順して偏に淨土往生を求め、而して一切の諸行を抛つて、たゞ専ら稱名念佛の一事によらねばならぬといふ。

けだし斯の如きは、もとより第十八願の「乃至十念」を、直に十聲稱佛のことゝ解して稱名正因の説を建立し、而して「弘誓多門にして四十八願あれども、偏に念佛を標して最も親となす^(二)』といはれた善導大師によるはいふ迄もないが、とにかく彌陀選擇の願意に徹し、而して第十八願を正しく生因本願と見さだめて、これに絶對的價值と意義とを認めた法然上人は、「四十八願にあるひは無三惡趣とたて、あるひは不更惡趣とゞき、あるひは悉皆金色ともいふはみな第十八願のためなり^(三)』と了解し、また「凡そ四十八願みな本願なりと雖も、殊に念佛をもつて往生の規となす^(四)』と説かるゝのみならず、さらに「本願念佛には獨りだちをせさせて助さゝぬ^(五)』といつて、いはゆる本願念佛の獨立を強調し、きはめて鮮かな念佛救濟の宗をうち立てられて、わが淨土教史上に萬丈の氣焰を吐かれたのであつた。

さて然らば法然上人以前に於て、殊に近くはわが平安時代の彌陀信仰者に於ては、いはゆる本願に對して如何なる見解を抱き、就中その何れに心をよせ、いづれに重きを置いたであらうかどうか。けだし我が淨土教發展のあとを闡明し、特に同じく稱して淨土教とはいふも、しかも法然上人とそれ以前とに於て、その實質内容に、どれだけの違ひがあるかどうかを明瞭ならしむる上に於て、この一事また甚だ重要な課題たるを失はないであらう。されば今しばらくこれを主題とし、以下試みに、わが平安時代に於ける本願思想の一般大勢をながめる。

註 (一)、(三) 三部經釋。

(二) 法華贊卷上。

(四) 選擇本願念佛集。

(五) 念佛問答集。

二

凡そ彌陀淨土の一教存するところには、また自ら本願殊勝の信仰あり、本願力にたよるの思想信仰あるはいふまでもないのであつて、特に彌陀信仰澎湃として盛なるわが平安時代に至つては、もとよりその見るべきもの取て少くない。否一般的にも、既に「有漏のこの身をすてうて、無漏の身にこそならむずれ、阿彌陀ほとけの誓あれば、彌陀に近づきぬるぞかし」といふのみか、また殊に「阿彌陀ほとけの誓願ぞ、返す／＼もたのもしき、一度びみなを稱ふれば、佛になるとぞ説いたまふ」^(一)「彌陀の誓ひぞたのもしき、十惡五逆の人なれど、一度びみなを稱ふれば、來迎引接うたがはず」といつて、ひろく彌陀誓願のたのもしさを讃へ、彌陀の誓ひに乗じて西方淨土に迎へらるゝを頼みとしたが、また早くは比叡山の大僧正良源が、その作九品往生義に於て四十八願を釋し、源信また六八弘願、禮彌陀四十八願文などの諸書を作つといひ、また靜照・眞源等みな四十八願釋を製するといふばかりでない。よし然らざるまでもまた或は弘誓決定を説いて、たゞ専ら彌陀世尊の弘誓によるべきことを教へ、或は隨順本願故必得往生と強調するものもあつた。勿論その多くは早くに散佚し去つて、現在やうやく良源の九品往生義、靜照の四十八願釋を傳ふるに過ぎないのは甚だ遺憾であるが、いまとにかく此等によつて、以下

その説くところのあらましを聞き及ぶであらう。

まづ第一に良源の九品往生義に於ては、はじめ總論として「言ふ所の四十八願は、かの法藏菩薩が過去世無數劫に、世自在王佛のみまへに是の如き大願を發したまふ。然るに大寶積經、無量壽經には同じく四十八大願を説き、大阿彌陀經、清淨覺經には同じく二十四大願をいふ。此等の經は同本異譯にして、而もその發願に在いて多少の異あり。弘決に判じて云く、願數の不同は部異に見別なり。これを和會すべからず」といつて、いはゆる四十八大願の興起と、及び諸經に於ける願數の不同とに對して一言を加へ、ついで雙觀無量壽經によりて四十八願の一々を説くが、その中第一に注意をひくのは、もちろん第十八・十九・二十の三願分別である。

けだし四十八願そのものゝ總體論、特にこれが分類總説に於て、古來内外の諸説甚だ多端にわたるはいふ迄もないと同時に、また正しく衆生往生の因を願ぜる十八・十九・二十の三願に對する分別も、若し法然上人の門流に至つては、「人々の料簡まちまちに」^(四)分れて、諸説互にその美を競ふところがあつた。即ち近くは三ヶ願事の如きに於ては、いはゆる小坂義、長樂寺義、九品寺義、小松谷義、筑紫義の五流の別がかぞへらるゝ。然しこれを若し昔に溯るに於ては、三願分別の事例むしろ乏しいのであつて、外には新羅の憬興、また内にあつては恐らくわが良源にまづ指を屈すべきやに聞こゆる。さればこの意味に於て、良源の三願分別は甚だ注意すべきであるが、しかも今正しくその説く所によれば、まづ第十八願を聞名信樂十念定生願といひ、第十九願はこれを行者命終現前導生願と名け、また第二十を呼んで聞我係念修善定生願といふ。

而して五逆と誹謗正法のものとなを除く自餘一切の凡夫も、若し願へば必ず往生せしめんと願ぜるはこれ第十八

願である。然しかの人の善根なほ深妙ならざるが故に、こゝには未だ現前與衆迎攝の一事を説かざるに對して、かれすでに菩提心を發し、諸の善根功德を修す。故に大衆とゞもに現前し、必ずこれを引接せんことを願せるは即ち第十九願である。然るに唯これのみにては、若し娑婆に於て、決定業あらんものはよし彼の國を念ずと雖も、しかも如何がしてか忽ち往生することを得んやといふ疑ひがあらう。さればこの疑ひを釋かんとするために第二十の誓願あり、またその故に第二十の願には「欲生我國、不果遂者、不取正覺」といふ。即ちこの世界に於て、所謂決定業轉ずべからざる一類の徒あり、而して順次にわが國土に生ずることなしと雖も、しかも順後業によりて、また定んで往生することを得しめんとなし願じたものが、即ち第二十の願であるとするのがこれ良源の見解で、その本文正しく次のごとくにいふ。

此上三願、有何差別。釋曰、除造五逆、誹謗正法者、自餘凡夫、若有願者、必令得生、是第十八。彼人善根、非深妙故、不說現前與衆迎攝。第十九願者、彼發菩提心、修諸功德、故與大衆圍遶、現其人前攝。是爲二願之差別也。若於娑婆、有決定業者、雖念彼國、如何忽往生。爲釋此疑故、有第二十願。由此故、云欲生我國、不果遂者、不取正覺。此意顯云、若於此界、有決定業、不可轉者、雖無願次生我國土、而令順後業、定得生矣。さて然らば大僧正良源は、法然上人の王本願と唱へた第十八願を如何に解し、特にいはゆる乃至十念を指して、いかにこれを解するであらうかどうか。けだし十念とは即ち十念を經るの間、専らみ名を稱ふるを以て正に十念とし、而して六字の名號を稱ふる間を名けて一念となすと説いて、さらにその念々に、彌勒所問經所説の慈喜の十念を具するといふ義寂の疏を引く。若し然らば良源に於ては、いはゆる乃至十念の内容またはその行體に就く

ときは、即ちこれ稱名なりとするは疑ひないのであつて、この一事に關する限りは、法然上人の所説と凡そ擇ぶ所がないが、然し念とは寧ろ時間を意味し、十念を以て限極とすること亦疑ひないのであつて、こゝに至つては上蓋一形下至十聲一聲の念佛も、みな悉く往生すると説く法然上人の主張と大に異なる。

況やさらに三願分別の意を以てするときは、良源に於ては唯十念の稱名ばかりが本願の行ではなくして、諸行もまた本願に誓はれた生因の行であるのみならず、また若し諸行と稱名とを相對するときは、稱名は尙これ淺行であり、諸行は甚だ深妙であること明瞭である。何となれば乃至十念の稱名は、即ち第十八願に乗じて往生し、而してその行なほ深妙ならざるが故に、未だ聖衆の來迎にあづからずとなすに對して、若しさらに深妙の菩提心を發し、諸の善根功德を修するに於ては、即ち第十九願に乗じて親しく引接にあづかるとするからで、こゝに及では法然上人と全く正反對である。況やまた嘗て九品寺の覺明^(五)が、良源は十念を解して稱名とはするも、然しなほ寶積經の所有善根の文を引きて、以て第十八願の意を補助し、乃至といふは即ち諸行より念佛に至るの意なりとし、而して願中に諸行を合せしめたといつたが、事實まさに然るが如く了解せらるゝ。されば良源の意中あくまでも菩提心を發し、諸の善根功德を修することに價値と意義とを認めて、いはゆる深妙の諸行を甚だ尊ぶと同時に、また勿論第十八願よりも、むしろ第十九願を主眼としこれに價値を認めて、専ら深妙の菩提心を發し、諸の妙行を修してこの誓願に乗じ、以て聖衆の來迎にあづかるを無上の頼みとなしたといはねばならぬ。

然らば良源とほゞ同時存生とみなさるゝ人で、特に四十八願釋の一書を作るといふ靜照のみる所どうであつたか。けだし靜照その人については未だ甚だ詳かでないが、いまでも勅撰作者部類によるときは、もと從三位高階

成忠の子息であつたとせられ、而して僧綱補任に従ふときは、長保五年の正月八日をもつて入滅したことを傳へ、またこれよりさき長保二年の五月には、説經の賞によりて法橋上人位に叙せられたといふが、これが恐らく今いふ所の靜照であらう。否さらに寂昭入宋せんとするに當つて母公のために、山崎寶寺に八講を修して靜照を請じ、以てその講師となすといはるゝ靜照も、その他大江匡衡が、長徳四年十二月作るといふ熱田宮祭文に於ける靜照も、また續古事談つたふる所の靜昭も、みな年代その他の點から考へて、恐くみな同人とみなさるべきかに思へる。勿論あるものは靜照と名け、また或るものは靜昭と傳へてその名一定せぬ。即ち本朝往生傳・朝野群載などはみな前者に作り、僧綱補任や續古事談のそれらはみな後者に屬するが、しかし恐らくはこれ靜照と靜昭と、いはゆる同音寫誤に基く異傳と認めてよいであらう。

若し然らば今いふ靜照は、正しくこれ良源・源信等と同時の人であるのみならず、また長徳元年の四月宋の源清が、比叡山延曆寺に五部の新書を送つて批評を乞ふたに對して、やがて源信・覺蓮等の碩學とゝもに朝命を奉じ、特に佛國莊嚴論批評の任に當つた靜照(A)が即ちこの人で、當時の比叡山に於ける有數の學徳であつたこと疑ひない。けだし長西錄に無量壽經十取疏傳記一卷、無量壽經四十八願釋一卷の作者とせらるゝ靜照は、恐らくこの人であらうと同時に、またいま現在靜照の名に於て、世に傳ふる四十八願釋の一卷また恐らくは右の一書に相當するのであらう。

而して若しこれが今いふ靜照のそれに屬すとすれば、その序文に於て、「庚寅の歳の秋河落に淹留すること時已に久し、談論を絶つて遂に四十八願の釋を作る」といひ、而してまた前記のごとく、長保五年をもつて靜

照まさに滅すとせらるゝ點からいつて、恐らくこれ正暦元年の製作と推定されねばならぬ。乃ち常行堂念佛を中心として、阿彌陀佛の信仰まさに澎湃として興り、良源・源信・覺運等あひついでこれを鼓吹せる間に伍して、靜照また筆を走せたのが即ちこの一書であらう。否自らいつて、「僕は極樂を願樂する人常にその必然ならざるを恐る、故に想觀の義を學習して念佛の人に結縁す」といふ所を以てせば、この一書もとより相當の準備と抱負を以てできたに違ひないと思へる。

さて四十八願釋の一書は、具さにはこれを阿彌陀如來四十八願釋と名け、その内容まさに總論別釋の二段を分つ。即ち總とは始終を論ずといつて、彌陀發願の因地などを釋し、轉じて四十八願の一々を別釋せられてあるが、今また前に準じて、しばらく第十八願以下の三願に關する意見をきく。けだし靜照法橋は、第十八願はこれを念佛往生願と名け、第十九願を臨終現前願または聖衆來迎の願といひ、第二十はこれを欲生果遂の願または係念定生願と名け、而して凡そ次のごとくに解する。

第十八念佛往生願、經曰設我得佛、十方衆生、至心信樂、欲生我國、乃至十念、若不生者、不取正覺、唯除五逆、誹謗正法。釋曰、雖云稱名、語猶吝隱、須說涯分、今知決定云云。愍諸衆生、不多植善根、行願難成、菩薩自修、法界畢竟、無諸魔事、以與衆生、而發此願云云。觀經說五逆往生、引一類往生、以勸其心、此說決定、誓願不取不定者。

第十九臨終現前願聖衆來迎。乃至釋曰、雖聞稱名、皆得往生、然命終時、心多顛倒、弘誓大悲、不得曼然、故與大衆、現其人前云云。愍諸衆生、臨終顛倒、菩薩自修、悲一切病死悶絕、爲投身命、以與衆生、而發此願云

云。

第二十欲生果遂願係念定生、乃至釋曰、雖復聞臨終現前、而未知係念必意別。既云十念往生、知不必兼修云云。愍諸衆生、行願不遂、菩薩自修、不虛他求、爲與衆生、而發此願云云。

と、すなはち第十八願は、但念佛をもつて衆生往生の本願とし、第十九願は來迎引接を願じ、而して第二十はたゞ聞名係念によつて、また必ず往生せしめんことを願すとするのがこれ靜照の見解であらう。勿論その文甚だ簡にして、眞意なほ捕捉しがたいものもあるのみならず、特に第十八願釋については、古來の先輩見るところ必ずしもみな一定せぬ。すなはち覺明房長西によれば(九)、所謂「稱名といふと雖も語なほ杳隱なり、須く涯分を説くべし、今知んぬ決定云云」と、く靜照の言を引きて、「是則以十釋數爲定業也」と解し、「その意十念定生の義を立て、一念不定業を除く、故に一念を取らず」といつて、特に臨終十念説を立つる諸師と同類にこれを攝し、若し了慧によるときは、むしろ全く然らざるが如くに(一〇)。

蓋しこの兩説果していづれが當るや否や、これを決判すること甚だ困難である。何となれば長西いふ如く、「稱名といふと雖も語なほ杳隱なり、須く涯分を説くべし、今知んぬ決定云云」といひ、また特に「觀經には五逆往生を説いて、一類の往生を引いて以てその心を勸む。今こゝには決定を説く、誓願不定の者を取らず」といふに至ては、あたかもこれ往生要集(一一)に、「觀經下々品には五逆罪を造るものも、佛を十念するに由つて往生を得といふ」。「若し爾らば、云何ぞ雙觀經に十念往生を説いて、唯除五逆誹謗正法といふや」と問難し、而して諸師の解釋を引きたり、さらに轉じて「餘處には遍く往生の種類を顯はし、本願には唯定生の人をあぐ。故に爾らずん

ば正覺を取らずといふ。餘人の十念は定んで往生を得、逆者の一念は定んで生ずること能はず。逆十餘一は皆これ不定なるが故に、願には唯餘人の十念をあぐ云云」といふのと相對して、その文意は同一とすべく、従つてまた靜照解する所は、わが往生要集のそれと凡そ同意であつて、正に長西いふところ當るが如く思へる。況やまた第二十の願に對する釋文に於て、「既に十念往生といふ、知んぬ必ずしも修を兼ねざることを」と説くが如きも、また恐らくはこれ第十八願を指すに違ひないので、愈々以てわが靜照は、所謂る十念定生説を採るかに考へしむる。

然しながらまた一面よりこれをいへば、すでに第十八願そのものを、唯名けて念佛往生願とし、未だ大僧正良源のごとく十念定生願といはず、また眞源等のごとく十念往生願とも呼ばず。況や第十九願の解釋に至つても、なほ且つ「稱名皆往生を得るを聞くとは雖も、然も命終のときに臨んでは心多く顛倒する、故に弘誓の大悲憐然たることを得ず。即ち菩薩自ら修して、ために生命を投じて誓願を發し、以て大衆とゞもにその人の前に現す」といふ。即ち第十九願は、正にこれ來迎接を願はずと同時に、また第十八願は、恐らく但念佛往生を願はずとなすやに解せらるゝではないか。されば長西見るところ果してその意を得たるや否や、なほ一抹の疑念なき能はざるものが存する。

されば第十八願そのものについて、靜照説くところの眞意何れにありや不や、今にはかにこれを速斷し難いのであつて、なほ十分の思擇を要する。然し願文のいはゆる乃至十念を稱名念佛とし、而して大僧正良源の如く念とは時間を意味すとせず、また必ずしも諸行をこれに合せしむるに非ず、特に名けて念佛往生願となすに至つて

は、法然上人説くところと甚だ近きを覺ゆるではないか。否従前の學者往々いふ所に従へば、凡そ第十八願を名けて念佛往生願とすることは、正に法然上人より初まるとせらるゝけれども、然し事實は決して然るに非ず、早くもわが靜照法橋これをいふのみならず、またこの一義恐らくは、却て法然上人への影響絶無としがたい點からいつて、わが淨土教發展の史上甚だ重要な地位と意義とを含むといはねばならぬ。

勿論前來明かなるがごとく、わが靜照にては「此の誓願不定の者を取らず」といつて、善惡一切の衆機みな攝せざるをいふと同時に、また唯念佛ばかりが生因の行ではなくして、諸行もまた本願に誓はれた生因の行であるとし、所謂の諸行本願義に立つことに於て、法然上人の所立と大に異なる。すなはち靜照によれば、第十九願は恐らく臨終現前を願の正旨とし、而して發菩提心修諸功德によつて、正にその益を得べしとするを眞意となすかに思へるのみならず、特に第二十の誓願に至つては、これを説いて「また臨終現前すとときと雖も、而も未だ係念必ず意別なるを知らず。既に十念往生といふ、知んぬ必ずしも修を兼ねざることを」といつて、その間自ら第十八・十九の兩願と異なるを示し、特にその後半句に於て、第十八願は但稱名念佛の一行を本願とし、その餘の諸行を併せ願せざるをいふと同時に、また直に第二十の願の興起を説いて、「諸の衆生行願とけざらんことを愍んで、菩薩自ら修して他求をして虚しからしめず、ためにまた此の一願を發す」といふ、即ち第二十の誓願は、たゞ聞名係念し諸の徳本を植へて、亦必ず往生せしめんことを願すとなすは明瞭で、とにかく諸行本願義に立つは疑ひないであらう。

況やまた靜照によれば、すでに第十八願は念佛往生を願すとし、然もこれによつて皆往生を得るとは雖も、な

は命終のときに臨んでは心多く顛倒する。故に菩薩は一切の病死悶絶するを愍んで、さらたまた臨終現前の願を發すといふ。さればその意中自ら念佛の外に、また發菩提心修諸功德を加ふるに於ては、命終のとき正に安祥として往生すべしとするの義味を存し、従つて第十九願は、これを念佛諸行合願とするを寧ろ眞義となすやに了解せらるゝが、またよし然らずとするも實際問題として、その願望むしろ第十八願よりも第十九願にかゝり、いはゆる聖衆の來迎にあづかりて、臨終正念にして往生せんことを切願するは疑ひないのであつて、その釋意もとより至同ではないが、然し第十九願に歸するの事實に於ては、大僧正良源とほゞ同一の結果に入るといはねばならぬ。否いはゆる聖衆來迎の誓ひを頼みとし、特にこれを尊ぶはたゞ良源や靜照のみではない。或は彼等と師弟の間であり、或はまた恐らく同門であつたに違ひない源信僧都に於ては、なほ一層これを強調した。

もちろん源信僧都に於ては、良源や靜照等に於けるが如く、四十八願そのものについて、今日直にままとまつた意見を徵することができず、たゞ往生要集その他によつて、髣髴としてこれを窺ふに過ぎぬ。すなはち強てこれをいへば、まづ第十八願いふ所の乃至十念は、これをたゞ單なる稱名念佛とはせずして、寧ろ觀念相好にこれを屬せしめ、また所謂の十念定生を説くと解するやに思へる。何となれば往生要集には「問ふ一切の善業は、各利益あつて各往生を得、何が故にか唯念佛の一門を勸むるや。答ふ只これ男女貴賤行住坐臥を簡ばず、時處諸縁を論ぜずして、これを修するに難からず。乃至臨終に往生を願求するも、その便宜を得ること念佛に如かず」といひ、進んで諸聖教の中には、多く念佛を以て往生の業とす。いま略して十文を出ださんとて占察を初めとし、また双觀・觀經・彌陀・般舟・鼓音聲、及び往生論の諸文とゞもに第十八願文をかぞへ、而して「此の中觀經下々

品・阿彌陀經・鼓音聲經は、但名號を念するを以て往生の業とす。何に況や相好功德を觀念せんをや」といふではないか。^(一一)即ち第十八願の乃至十念は、正しくはこれを觀念相好に屬せしむるは言を俟たぬと同時に、また若し廣く前後の文を綜合し來るに於ては、むしろ觀稱二義ともに含ましむといひ得る。

否元來源信僧都に於ては、往生淨土の行業には念佛最も勝るとし、或は一往生之業念佛爲本^(一二)と云へ、或は

「諸行の中に於て、唯念佛の行のみ修し易く上位を證す。知んぬこれ最勝の行なることを^(一四)」と絶讃するが、然し念佛の語の用例必ずしも一準ならず、寧ろ多くは觀念・稱名ともに名けて念佛とする。勿論あくまでも觀念々佛は勝れ、たゞ但なる稱念は劣るといふ思想に立脚し、その主とし勸むる所常に觀念理觀にあつたが、然し但信稱念必ずしもまた遮するに非ず。むしろ觀念々佛に堪へざらん者は、即ち或は歸命想、引接想、往生想等によりて一心に稱念すべしといひ、また若し愍重の心念は、定散の念佛ともに往生す。されば「功德の勝劣を論ずることをせずして、事理の念佛俱に往生することをいはゞ、只頭然を救ふが如くにすべし、敢て餘の言事を致すことなかれ^(一五)」と誠むる。乃ちこれ念佛の證據をあぐるに於ても、觀念稱名ともに同列にあぐる所以であると同時に、またときに「十念とは多釋ありと雖も、然し一心に十遍南無阿彌陀佛と稱念する、これを十念」といふとの一義を存する。けだし覺明房長西をして、第十八願の乃至十念についても、また「源信僧都の義は觀稱を含む^(一六)」といひ、念佛に餘行を攝すといはしむる所以こゝにあつたに違ひないであらう。

而してまた往生要集問答料簡の一章、特にその第五臨終の念想を明す所によれば、觀經下々品の所謂「五逆罪を造るものも、佛を十念するに由りて往生を得」とするを引きて、以下まさにその然る所以を釋し、次でもし

爾らば双觀經には十念往生を説いて、唯除五逆誹謗正法といふは如何と難じ、而してまづ諸師の解釋を掲げ、さらに自説を加へて、

今試加釋、餘處遍顯、往生種類、本願唯舉、定生之人、故云、不爾不取正覺、餘人十念、定得往生、逆者一念、定不能生、逆十餘一、皆是不定故、願唯舉餘人十念、餘處兼取、逆十餘一云云

といふ。即ちこれ乃至十念の義を解しては、正に十念定生の義を説いて、以て逆十餘一の不定を除くとするは疑ひないのであつて、既に十念生本願の語を用ふる所によるも、^(一七)また凡そ其意をあらはすかに思へる。けだし決定往生緣起の一書もし親作となさば、源信僧都に於ては第十八願を、恐らく名けて十念往生願となすと解せらるゝが、とにかくその見解以上の如くんば、法然上人の所立と相去ること遠いといはねばならぬ。

況やまた「極樂を求むるもの必ずしも念佛を専らとせず、須く餘行を明して各の樂欲に任すべし」といひ、また「一目の羅は鳥を得ること能はず。萬術を以て、觀念を助けて往生の大事を成せよ」ともいつて、^(一八)特に菩提心や持戒を尊んだ僧都に於ては、またやがて諸行本願義に立つは寧ろ當然であらう。否もし往生要集別時念佛の一章、特に臨終勸念を明して十事を説くなかに、「凡そ彼の國に往生せんことを欲せば、須くその業を求むべし」とて第十九・二十の兩願をかぞへ、而して各々次の如くにいふと同時に、また觀心略要集によれば、第十九願は聖業來迎願と名け、第二十はこれを係念定生願といつたに違ひない。

凡欲往生彼國者、須求其業。如彼佛本願云、設我得佛、十方衆生、聞我名號、係念我國、植諸德本、至心廻向、欲生我國、不果遂者、不取正覺。佛子一生之間、偏修西方業、所修業雖多、所期唯極樂。今須重聚集、三際一

切善根、盡廻向極樂、應作是念、願由我所有一切善根力、今日決定往生極樂南無阿彌陀佛。

又本願云、設我得佛、十方衆生、發菩提心、修諸功德、至心發願、欲生我國、臨壽終時、假令不與、大衆圍繞、現其人前者、不取正覺。佛子久已、發菩提心、及諸善根、廻向極樂。今須重發菩提心、念彼佛、應作是念、願我爲利樂一切衆生、今日決定往生極樂南無阿彌陀佛。

けだし此等の諸文を概観しきたるに於ては、恐らく第十九願は聖衆來迎、第二十は係念定生を願じ、而して發菩提心修諸功德によつて聖衆來迎、植諸徳本によつて亦決定往生の益が得らるとし、且つ第二十の誓願は、これを順次往生の願とするに違ひないと思へる。

勿論かくの如きは凡そ可能の範圍に於て、私に強てこれを穿鑿するに過ぎないのであつて、源信僧都自らは、未だ直接にこれら諸願の意趣を説かず、如何にこれを解するかを明説せぬのであるから、果して當を得たるや否や、これを保し難きは言をまたない。然し上來みきたるが如くんば、少くとも双觀經説く所の第十八願に關する限り、乃至十念を解して恐らくは觀稱共にふくむとし、且つ十念定生を説くと解すると同時に、また更に諸行本願義に立つは疑ひないであらう。若し然らば源信僧都は、すでに顯密の教法、事理の業因は甚だ難しといつて淨土の一門に歸依し、いとも高らかに厭欣の旗幟を掲げ、而して特に往生之業念佛爲本と唱へたのみならず、またその所説はやがて法然上人に對して、甚だ大なる影響感化を與ふる所あつたが、然しその教義の實質に於ては頗る相隔たる。

特にわが源信僧都に於ては、いふ所の十念も特に臨終の十念を尊ぶ。否臨終の心力は最も強く、その一念よく

百年の業にもまさり、八十億劫生死の衆罪を滅す。況や臨終の十念即得往生すといつて、これを勸説すること甚だ丁重をきはめ、然る所また覺明房長西をして、第十八願の乃至十念についても、源信僧都は十念定生の義を立て、一念不定業を除く、故に一念を取らずといふのみならず、またその意「臨終に約するが故に一形を捨つ」ともいはしめた。勿論この批評正しく當るや否や問題ではあるが、然しとにかく源信僧都に於ては、臨終を重視すること頗る厚く、従つてまたその行儀を尊重し、聖衆來迎の誓ひを憧憬し、且つ盛にこれを強調讚歎し、布演するところがあつた。

すなはち往生要集によれば、いはゆる欣求淨土の一章に、彌陀淨土の功德無量なるを讀へて十樂をかぞへ、その劈頭第一に聖衆來迎の樂をあぐるのみならず、また正修觀記の一書に於ては、「來迎引接の誓願は獨り彌陀にあり、十方淨土の莊嚴悉く極樂に集まる」と絶讃し、また來迎和讃を作り迎講を修して、これを讚歎布演すること殆ど到らざるはなかつた。況やもし決定往生緣起の一書眞作となさば、「凡夫の往生は必ず菩提心の行と、阿彌陀佛の願とに依るべし。喩へば車の二輪の如く、片輪缺けぬれば地を馳するの能なし。乃至行願相具して往生すべし、願とは世自在王如來の所に法藏比丘とおほしますときに、四十八願を發す中の來迎引接の願なり」といつて、彌陀の本願即ち來迎引接願とし、これを尊ぶこと恰も法然上人の、第十八願に於けるが如き態度を示す。而してかくの如く聖衆來迎を憧憬し、これを尊びこれを期待することは、勿論經につけば觀經を主とし、觀經に基く思想信仰なるはいふまでもないが、然し上來説くが如く、若し彌陀の四十八願に約すれば、勿論みな第十九願を主とする思想の發露とせねばならぬので、源信僧都に於ても、また四十八願の中には、特に第十九願に心を

よせ、これに歸するはも早や説くを要せぬかに覺ゆる。

注 (一)、(二)、(三) 梁塵秘抄卷二。

(四) 廣疑瑞決集第一。

(五)、(九)、(一六)、(二〇) 念佛本願義。

(六) 續本朝往生傳。

(七) 朝野群載卷三。

(八) 日本紀略後篇十、法華玄義私記卷七等。

(一〇) 無量壽經鈔卷三。

(一一)、(一二)、(一四)、(一七) 往生要集卷下末。

(一三)、(一九) 往生要集卷中本。

(一五) 觀心略要集。

(一八) 往生要集卷下本。

三

以上きはめて概略ながら大僧正良源、靜照法橋、及び源信僧都について、彌陀の四十八願に對する見解、特にその主とする所いづれにあるかを眺めたが、然し彼等はみな叡山佛教に屬する人々である。然るに平安時代に於ては、なほこの外に禪林寺の永觀をはじめ、また重譽・珍海・昌海・實範等のごとき、奈良佛教系統に屬する一群の人々もあつて、當代淨土教史上の一大分野をなすのであるから、彼等についても亦當然その意見をきかねば

ならぬ。

勿論叡山系統の中にもなほ大僧正良源・源信等よりやゝ遅れて眞源あり、また特に四十八願釋を作るといふのであるから、これ亦逸すべからざるは言を俟たないが、然しこの一書また早くに散佚し去つて、いま漸く古來の諸書引く所によつてこれを窺ふに過ぎぬ。況やもし傳ふるが如くんば、眞源また第十八願を十念往生願とし、第十九願を聖衆來迎、第二十を係念定生願と名け、また第十八願の乃至十念を解して稱名とし、只十念を限るとなすと同時に、また第二十を順後往生願となすといふから、概してこれをいはゞ、大僧正良源の所説と甚だ類するかに思へる。されば今且らくこれを狎撃することをさしおいて、以下直に南部の人々に就くであらう。

然しながらまた甚だ遺憾なことには、由來奈良系統の諸師に於ては、未だ四十八願そのものについて、何等まとまつた意見を徴すべきものゝないことである。勿論早くは智光これを問題とし、下つてはまた木幡の廻心、生馬の良遍等みなこれに觸るゝ所があつた。然し正しく平安時代に屬する諸師に於ては、未だこの種の見解を吐瀉するもの殆どない。けだし凝然の淨土源流草いふ如く、平安朝淨土教史上の名匠として昌海あり、また良源・源信あり、乃至永觀・重譽・珍海・勝範・實範等あり。而してこれを大別するところ自ら北嶺・南部の二大系統を分ち、また若し宗につくときは、勿論天台・三論の兩宗これが主流を形成する。然るに彌陀の四十八願を解説し、これに對する見解を説くと説かざるとに於て、この兩系また實に著しき對照を示す。即ち古來の傳ふるところによれば、正しく四十八願を解説し、特にこれを取扱ふものに至ては、凡そ次の如くみな天台系統の人々(一)にのみ屬する。

四十八願釋一卷

良源

禮彌陀四十八願文一卷

源信

六八弘願一卷

源信

阿彌陀如來四十八願釋一卷

靜照

四十八願釋一卷

眞源

無量壽經四十八願釋一卷

澄憲

無量壽經與悲華經阿彌陀四十八願抄一卷

澄憲

四十八願釋五卷

聖覺

彌陀本願義四卷

隆寛

勿論これらに就ては、なほ多少の考證論議を要するものもあれば、またこの中いま現存するものは靜照・聖覺・隆寛等のそれであり、さらにまた澄憲・聖覺・隆寛等に至ては、寧ろこれを鎌倉時代に屬せしめて好いであらう。然し尙且つ比叡山の良源・源信・靜照・眞源等あひ次でこれを問題とし、みな早くにこれを解説討論せるに對して、奈良系統に於ては、智光以來未だ一人としてこれを説かず、比叡山のそれに匹敵すべき製作が、平安時代に於て全く無いのは不思議に感ずる。否同じく平安朝淨土教史上に於て、共に重大なる地位を分つ北嶺・南都の兩系あひ對して、正にかくの如き對照をなすは果して何によるのであるか。またこれ一個の問題を投ずと稱してよいのであるが、とにかく南都系淨土教そのものは、この點甚だ寂寥の憾みを残すといはねばならぬ。

もとより永觀律師のごときは、「幸にいま彌陀の願に値へり、渡りに船を得たるが如く、民の王を得たるが如し。巨石も舟に置きぬれば大海を萬里によぎり、蚊虻も鳳に附すれば蒼天を九空に翔ける。況や行者誠を致して本願に相應せんをや」といつて、阿彌陀佛の本願に値へるを喜び、本願に相應せんことを勸むるのみならず、特に十因の第十には「一心稱念阿彌陀佛、隨順本願故必得往生」となへて、まさに第十八願文を掲げてこれを釋し、而して「誠に彌陀の願は少縁の悲願に非ず、大悲に勝へずして不可得の願を立つ。彼の薬師の如きは、得菩提時と立て、不取正覺と誓はず。また千手の如きは、不取正覺と誓へども猶未だ菩提を證得せず。而るにわが法藏比丘は、恐くは不取正覺と誓つて、しかも成佛よりこのかた今に於て十劫なり。隨つて十方より彼國に生ずる者なほ駄雨の如し、不可得願と雖も今すでに満足したまへり。これ幾許の修行の功ぞや、これ幾許の大悲の力ぞや。誠に以て不可思議なり不可思議なり」と絶讃する。

況や「一心稱念阿彌陀佛、隨順本願故必得往生」とて第十八願文を掲げ、轉じてこの本願に隨順するの相を説いて、「善導和尚の云く行に二種あり。一には一心に彌陀の名號を專念す。これを正定業と名く、彼の佛の本願に順するが故に。若し禮誦等によるを即ち助業と名く、此の二行を除いては、自餘の諸善を悉く雜行と名くと。この故に行者は、念を悲願に係けて至心に稱念すべし。不至心の者を除くは本願に順せざるが故なり」と説くのみならず、また但一稱名號の功德廣大なるをいつて、身の淨不淨を簡ばず、心の專不專を論ぜず、稱名絶へざれば必ず往生を得とし、而して或は「傳聞す、聖あつて念佛を業とし専ら寸分を惜む。若し人來つて自他の要事をいはゞ、聖人陳べて曰く、今火急の事あつて既に旦暮に逼れりといひ、耳を塞いで念佛し、終つて往生を得たり

と。この故に寤寐にも稱念して片時も懈らざれ無間修、六時に禮敬して四儀に背かされ恭敬修、念佛を宗として餘業を雜へざれ無餘修、終に退轉なくして畢命を期とせよ長時修。念佛の一行既に四修を具す、往生の業何事かこれに如かん^(四)といふ。けだしこれらを一讀し來るに於ては、特に第十八願最も勝るとしてこれを選び、これによつて專修念佛を唱へた法然上人の域にせまり、もはや殆どその壘を磨するを感ずるではないか。否わが永觀の往生十因と、法然上人の選擇集とに於ては、その文の綱格氣脈あひ通ずるもの少くなく、兩者甚だ密接の間にあるは疑ふべくもないが、特にいま指摘する所の如きは、正に法然上人の先縱として、まことに由々しきものがあるかに思へる。

されど永觀律師に於ては、なほ第十八願を名けて十念往生願^(五)とし、而して十念の義については曇鸞の説をひききたり、「余この註に遇ふこと喜びなりと雖も、口授を傳へざるはこれ恨みなり」といふ^(六)。さればその依るところ勿論十念の念を憶念の義とし、若しは佛の總相、若しは別相を觀緣するに於ても、また但名號を稱ふるに於ても、心に他想なくして一心に彌陀を憶念し、この憶念を十遍相續するを以て十念とする。況やまた前述の如く、一に但稱名號の功德廣大なるをいひ、所謂る事の念佛を説くこと亦厚しと雖も、なほ且つ定心稱名必得往生、散心稱佛不得往生といひ、また特に往生淨土の業には觀地の法に如くものあることなしとて、元興寺の賴光・智光の逸事をひき來り、而して「十因の興るは意この因に在り、身命を愛せずして但三昧を惜め、若し實地を愛せば、必ず淨土に生ず^(七)」と勸むるに至つては、法然上人の所立とまた甚だ異なる。

況やまた更に永觀律師に於ては、すでに菩提心を尊び、觀念理觀をはけみ、また陀羅尼を誦して往生淨土のた

めに資し、いはゆる諸行往生思想による。殊に「淨土に往かんと欲せば、必ず道心を發すべし」。「道心はこれ實に長夜の明珠、淨土の玄軌なり」とて第十九願の文を掲げ、而して「この故に終焉の暮に於て、彌陀の引接に預らんと欲せば、各堅固の道心を發して菩提心を讚歎し、阿陀彌陀佛を禮拜すべし」といふ^(九)。けだし了慧によるときは、前記の如く、「一心稱念阿彌陀佛、隨順本願故必得往生」とて第十八願文を掲げ、さらに順願の相を説いて、善導大師の正定業の文を引くの一事を以て、永觀律師は「唯念佛を以て本願の行とし、自餘の諸行は本願に非すと存す^(九)」といふけれども、しかし果して然るか不や、寧ろ正しくは諸行本願義に立つとすべきであらう。

而してまた永觀律師は「善惡の二道に趣くこと只臨終の一念にあり^(一〇)」といひ、また「臨終の心は極めて猛利の故に、十念よく多劫の罪を滅す^(一〇)」といつて、臨終の大事用心を説くこと甚だ丁重なるのみならず、また所謂十念往生の本願は、與へてこれは謂はゞ、まさに尋常と臨終とに通ずと釋するが、特に「臨終の十念は謂く決定にあり^(一一)」とて、これを尊ぶこと頗る厚く、從てまた聖衆來迎の功德を讚歎し、これを憧憬するもの甚だ切なるものがあつた。否その生前四方に馳求し、菩薩の裝束二十具をとゝのへて、いはゆる迎接講を興行せる一事のごとき、またその臨終に於て、往生講を修せしめ來迎讚を唱へしめたといふ如き^(一二)。如何に聖衆の來迎を憧憬し、これを切願したかを證して餘りありといはねばならぬ。

永觀律師の教義と信仰とについては、この外になほ多少論すべき所もあるが、然し今且らく轉じて珍海已講につく。けだし珍海によれば、いはゆる決定往生の義を説いて依報法定、正果決定、昇道決定、種子決定、修因決定、除障決定、事緣決定、弘誓決定、攝取決定、圓滿決定の十門を開き^(一四)、特に弘誓決定章にはその劈頭第十八願

文を掲げて、「是の如く反覆簡別すること分明なり、故に決定と名く。また願力に由りて、諸の衆生をして定んで淨土に生ぜしむ。故に決定と名く。乃至下劣の凡愚三障重しと雖も、若し願力に乗ずれば速に生死を渡る。此れ即ち信を以て、佛號を稱念するを名けて乗となす」とも説けば、また「願力大なる故に、よく一念十念及び狐疑の者を接し、永く流轉を出して不退の處に置く。若し唯自力のみならば、何ぞよく此く如くならん」といふばかりでない。また更に修因決定章には往生の正業を説いて、善導大師のいはゆる正定業の文をひき、而して「今はく、稱名は實にこれ正中の正なり」とも説かるゝ。即ちいまこれらを一讀し來るところ、あたかもこれ永觀説く所の第十因と甚だ類し、從てまた法然上人の義と甚だ近きを覺ゆる。

けれども猶その一面に於て、總じては大小・定散・事理悉く淨土の因なりと教へ、また「念佛をもはらにせよ」といは、念佛をむねとして異行をこれによせよとなり。帝の幸といふに百官みな從ふが如し。念佛を君として、經をよめても念佛を進め助け、布施持戒をも念佛の道に入れよ(一四)ともし、殊に「但淨土に生ぜんことを求むれば、便ち往生を得るとやせん。要す菩提心を發すべしとやせん。答へていはく、要す菩提心を發して方に極樂に生ず」といつて、正に菩提心をもつて業主正因とし、更にまた「觀念をまさしき念佛といふ」とも説く(一五)。

況や「若しこれ一念は但よく因とはなるも、而も未だ定業には非ず。若し十念を具せば乃ち定業となる」ともいひ、また現生の十念、臨終の十念ともに決定業となすといふ如き、大體これ永觀律師とその傾向を同じうし、從て法然上人とは彌々あひ隔たる。而して殊に前述のごとく、往生の正業そのものを説いて、善導大師の正定業の文をひくけれども、然し所謂る願彼佛願故の文については、殊更に第二十の願文をひきて、「本願に願すとは

四十八願の中に云く、聞我名號係念我國云云と。今云く、稱名は實にこれ正中の正なり」と説くが如きは、甚だ以て異様に感ずる。否もし強て言を逞しうする時は、なほ四十八願に對する簡擇粗なるのみならず、これに對する信仰極めて通漫なるやに覺ゆると同時に、また「安心を決定往生に欲して、快く終焉の來迎を期せん」ことを求め^(一九)、「但よく往昔の悲願をたのみとなして、まさにその來迎を待つべし」と説くを以てする時は、遂にその願ふ所また來迎引接にあり、聖衆來迎の誓ひを恃みとするは疑ひないと考へる。

否もし前來いふが如くんば、永觀も珍海も、共に第十八願の功德大なるを讃じ、稱名念佛によりて必ず往生を得といふけれども、然しなほ且つこれを十念往生願として、或は業事成辯するまで憶念を相續すべしとし、或は十念具するを正に定業となすと説くのみならず、また所謂諸行本願の義に立ち、特に道心はこれ淨土の玄軌なりとてこれを正因とし、必ず菩提心を發して方に極樂に生ずといひ、更に臨終を尊び、聖衆の來迎を恃むの念頗る切なるものがあつた。されば彼等は第十八願によりて必ず往生することをいひつゝも、なほ實際的には寧ろその願望第十九願に移り、遂に第十九願に最も心をよせたとすべきでないであらうかどうか。

注 (一) 無量壽經鈔卷三。

(二) 長西錄、無量壽經鈔卷三、教典志所錄等。

(三) 往生十因序。

(四) 往生十因第一章。

(五)、(六)、(一〇)、(一一)、(一二) 往生十因第十章。

(七) 往生十因第八章。

(八) 往生講式。

(九) 往生十因私記卷下。

(一三) 拾遺往生傳卷下。

(一四)、(一六) 菩提心集卷上。

(一五)、(一七)、(一八)、(二〇) 決定往生集卷下。

(一九) 決定往生集卷上。

四

さて上來はなはだ難駁ではあるが、然しわが平安朝淨土教史上の名匠先達について、一往その四十八願に對する意見をたづね、特にその最も心をよせ、主としてその歸する所いづれにあるかを問ふた。勿論々じて尙及ばざるものも少くなく、またその觀察考究の途上に於て或は漏らし、或はまた誤るもの全くなきを保し難きのみならず、殊に南都に於ては、漸くにして永觀・珍海の兩師を尋ぬるに過ぎず、また彼等についても、なほ詳細なるを得ざるは甚だ遺憾に堪へない。然し前にもいふ如く、南都の諸師には正しく四十八願を釋し、特にこれに對する意見を吐露するもの全くないのみならず、諸家の撰述また多くは散滅に歸して、今傳はらないのであるから如何ともし難い。

されば尙多くの不滿と不備とを殘しつつも、これが補正をなほ今後の機會に期して、今しばらくこれで一往結末を告ぐるけれども、然しなほ上來みきたるが如くんば、勿論その釋義必ずしもみな一同ではないが、然しわが

平安時代に於ては、第十八願は多くこれを十念往生願とし、而してその乃至十念の内容を目しては、また多くこれを稱名念佛と解するけれども、然し概してはみな只十念を限るといひ、また稱名念佛ばかりが本願の行ではなく、諸行もまた本願に誓はれた生因の行であるとして、いはゆる諸行本願義に立つばかりでない。また第十八願説くところの念佛は淺行であり、諸行は更に深妙であるともすれば、また但稱念よりは寧ろ觀念理觀の念佛勝るとし、殊に菩提心を尊ぶに至つては甚だ厚く、さらに何れもみな臨終を重視し、然るところまた自ら發菩提心修諸功德によつて、來迎引接せんことを願じた第十九願に意をよせ、遂に皆これに歸するの大勢にあつたといひ得ると同時に、また若し四十八願に約し、今いはゆる本願思想につく時は、正にこれ第十九願の時代であつたと稱してよいであらう。

勿論然るなかにも永觀律師の往生十因に、「一心稱念阿彌陀佛、隨順本願故必得往生」として第十八願文を掲げ、而してこの本願に隨順するの相を説いて、善導大師の正定業の文を引く前後一段の如き、すでに法然上人の所立を髣髴たらしむるものが存する。況やまた第十八願を名けて獨り念佛往生願とし、而して稱名みな往生を得と説く靜照法橋の所立の如き、またこれ法然上人の先縱として甚だ注意を要する。否な元來法然上人に於ては、慈眼房寂空より早くに圓戒と往生要集とを相傳し、以來「慧心先徳のすゝめに任せて稱名念佛なつとめ」⁽¹⁾、「往生要集を先導として淨土門にはいられ」⁽²⁾たので、往生要集占むる所の地位甚だ大であると同時に、また從來法然上人の教義の發展を説くに於ては、みな専らこの系統一途を辿るの風あるのみならず、それはまた當然の常道でもあるは言を俟たない。けれども第十八願を特に念佛往生願とし、これによつて本願念佛の大義を唱へた法然上人の先

縦として、靜照・永觀等の所説また斷じてこれを逸すべからざるのみか、寧ろきはめて重且つ大なるものを含むといはねばならぬ。

然し概してこれをいはず、わが平安時代に於ては、未だ法然上人の如く第十八願に重をおかず、また勿論法然上人の如くこれを了解せず、よしこれによつて必ず往生を得るといひつゝも、尙これのみにては心もとなしとするのか否や、とにかく實際的にはみな第十九願に心をよせ、第十九願中心の淨土教を形成し、而して専ら聖衆の來迎をたのみ、來迎引接に預からんことを切願し、從てまたこの風潮滔々として世の上下を競ふた。否もし當代各種の往生傳によれば、すでに「五色の絲を以て佛手につけ、これを取つて念佛」し、「枕前に彌陀の尊像を奉安し、絲を以て佛手につけ、我が手に結著し」て往生をとぐるの事例甚だ多きに上り、また迎接房の名乗りをすら用ふるものゝあつたに徴して、この思想信仰の如何に盛であつたかが知らるゝのであつて、未だ全くこの時代以來の思想を脱却せざるまでも、なほ「念佛を信せん人は、臨終の沙汰をあながちにすべき様なし」と教へ、進で「本願寺聖人仰云、來迎は諸行往生にあり、自力の行者なるがゆへに、臨終まつこと來迎たのむことは、諸行往生のひとにいふべし。眞實信心の行人は、攝取不捨のゆへに正定聚に住す。正定聚に住するがゆへにならず滅度にいたる、かるがゆへに臨終まつことなし、來迎たのむことなし、これすなはち第十八願のこゝろなり。臨終をまち來迎をたのむことは、諸行往生のちかひまします第十九願のこゝろなり」といはれた法然上人以來の淨土教そのものと、まことに著しい對照をなすと同時に、然る所また自ら來迎文化の時代を現出した。

すなはち人宋僧寂昭作るといひ、また建禮門院大原隱遁所の障子にも、色紙にこれを記してかくるといふ「草

菴無人扶杖立、香爐有火向西眠、室歌遙聽孤書上、聖衆來迎落日前^(七)の一詩をはじめ、その他各種の來迎讚歌、來迎和讚の製作と愛誦との盛なるごとき、また迎接堂すなはち光堂建築のごとき、或はまた各種の來迎美術の創作のごとき、その他源信・永觀等が興すといふ迎接講または迎講の盛なる如き、いま一々これを詳説せざるまでも、とにかく文學、建築、美術、行事その他にわたつて、平安時代はまさに來迎文化の時代であつたと稱してよい。

勿論かくの如きは前にもいふ如く、若し經に就くときは即ち觀經により、觀經九品往生の説に基く所であつて、この時代にまた甚だ盛なる九品淨土の圖出、九體佛の造立と同一思想の發露によるとすべきであるが、然しもし四十八願に約し、これに對する教義信仰につくときは、畢竟これ第十九願を主とし、概して第十九願に歸する當代淨土教特異の思想の開展であつたといはねばならぬ。

注 (一) 法然上人行狀畫圖六。

(二) 淨土隨聞記第二。

(三) 拾遺往生傳卷中。

(四) 日本往生極樂記。

(五) 和語燈錄卷二。

(六) 執持鈔。末燈鈔參照。

(七) 續本朝往生傳、平家物語等。

本質上より見たる神社の特性

加藤 玄智

神社を發達史的に、其起原に就いて考察すれば、或は森から出發したものと云ふか、或は太古の住宅の延長と云ふか、色々の見方が出てくるのであるが、今はさう云ふ神社の發達史的研究で無く、その本質上から見た場合にどう云ふ性質特色がそこに存するかと云ふことを考察して見たいと思ふ。

神道即ち惟神道の本質神髓は何處に在るかと云へば、それは卑見を以てすると、畢竟、天皇に神を拜する所の明津神信仰、現人神信仰に、神道の精華たるその本質、神髓が能く表れてきてゐると思ふ。是れ則ち我が國體の眞原本質であつて、世に所謂國體神道とはこれである。それは則ち神皇信仰、神皇拜戴と云ふことに存する。斯の點から見れば、天皇即ち神皇を御祭神とした神社が一番能く神道即ち惟神道の特色を發揮してゐると云ふことは言を俟たないのである。それは宗教發達史的に見れば、自然敎期から文明敎期に通じて、天皇を御祭り申し上げた神社は本質上、神道の第一義諦を表はしてゐるので、此の神社神道は神道の精髓たる國體神道と表裏兩面又一體兩面の關係を成してゐるのである。天皇を御祭神とした神社を、私は假に第一類型の神社と名づける。之

れに繼いで、偉人忠臣を祭つた神社で、身を挺して神皇奉仕に精勵し、或は神皇御統治の神國日本の爲めに、誠忠を擡んで、偉功を樹てた偉人忠臣を御祭神とした神社が、神皇奉仕、神皇拜戴から、滾々として湧き出で、自然教期と文明教期とを問はず、宗教史上に於て、それは明津神信仰の本流と、一脉相通する支流支派と見ることが出来るから、明津神信仰を淵源とし、又はそれに歸着する忠臣偉人が、御祭神になつてをる神社は、之を第一類型の神社と呼び、是れ又神道の本質の指標とすることが出来ると思ふ。それは天皇を御祭り申し上げた第一類型の神社程直截克明に、神道の本質的表示でないとしても、第一類型の神社が直接に神道の本質的な表示であるのと聯關して、間接には神道の本質を能く表はしてをる神社だと思ふ。故に第二類型の神社も本質上から見て神道の機能を能く表したものであると思ふ。今實例としては、之れは明治神宮と靖國神社の關係を心に思ひ浮べれば、直に了解出来る事實であると思ふ。之れと同様に樞原神宮、平安神宮など、天皇を御祭神として齋き祀る神社と楠木正成公を祀る湊川神社、和氣清麻呂公を祀る護王神社などを心に浮べて、此第一及第二の類型の神社が、神道の本質を、第一次第二次の差異はあつても、能く表徴してをることが想見されるのである。この第一類型の神社は天皇崇拜又は神皇崇拜の神社であり、第二類型の神社は忠臣偉人崇拜の神社であつて、宗教學上からは之を人間崇拜として一括して考へることが出来る。

蓋し人間崇拜とは、人間を通じて、神の光を見、人間に現はれた神を拜する崇拜形式を云ふのである。之に次いで、神社の御祭神には始めには自然神を御祀り申したものと見られるものがまた存する。之を私は第三類型の神社と名づける。此第三類型の神社に於て、その淵源に遡つて考へてみると、自然神の祭祀に始つたと見えるも

のも少くないとしても、それは神道の發達史上、自然教期に於てはさうであつても、文明教期になると、その自然神は次第に人間神に代はられ、又は融合し、第三類型の神社は、事實第二類型の神社としての尊信を博してをると云ふ事實を看過することは出来ない。此に第三類型の神社も、又第二類型に移入して、其神社の生命を文明教期に持續してをるのである。

今左に一、二の實例を以て之を説明しよう。極めて近い例を擧げるが、福岡縣浮羽郡長野の水神社の如きは、それである。抑々この水神社は、筑後河畔に建つてをる神社で、その初徳川氏の寛文三年に此地方の水利が悪く、旱魃の時、百穀稔らず、人民の苦痛甚しかつた。そこで身命を賭して百姓の救済に當らんとした特志の獻身的熱誠に富んだ五人の庄屋（栗林次兵衛、山下助左衛門、本松平右衛門、重富平左衛門、猪山作之丞）が藩主に懇願して、御用金を借り、筑後川の水利事業に盡瘁した。それは墜道や支流開通を以て筑後川の本流を利用し、灌漑に便せんとしたのである。事若し成らなければ切腹して藩公に謝罪すると云ふ大決心を以て事を始めたのである。幸にその計劃は成功して、今日迄人民は五庄屋の恩恵を蒙つてをるのであるが、五庄屋が此水利事業の着手を始めた時、先づ筑後川の水神彌豆波能賣神を祀つて、その成功を祈つたのである。それが今日云ふ福岡縣浮羽郡長野の水神社で、今日では縣社になつてをる神社である。故に此水神社はその勸請の當初に於ては、第三類型の神社である。然るに五庄屋の獻身的努力その功を奏して庶民その堵に安んずることが出來た。物換り星移り、英雄首を回せば半は神仙で、其後明治十五年に至り、人民は此の五庄屋を筑後川の水神彌豆波能賣神に配祀して、長野の水神社として御祭りした。然るに大正元年に至つてその配祀が公認されて、長野の水神社は彌豆波能賣神と

五庄屋とを合祀した神社と云ふことになり、而て之に参拜する者の實際意識としては、長野の水神社と云へば、直に祭神五庄屋だと云ふことになり、彌豆波賣神に由つて表はした筑後川の河神たるその自然神はその意識中より逸脱してをる。斯くして第三類型の神社は第二類型の神社として、今日にその生命を發揮し、自然教期の信仰をあとにして、文明教期の信仰として、宗教學的には倫理的智的の宗教として、その存在を保持し、こゝにその神社の生命を止揚し來つてをる。斯くして長野の水神社は事實第二類型の神社として神道又は神社の本質を能く標幟してをるのである。

之れと同様の事例が、愛知縣安城町の明治川神社の御祭神大水御祖神、水分神、高麗神の三水神と都築彌高大人との合祀に就いても見ることが出来るのであるが、その詳細は紙面の都合上、之を省くこととする。

人若し伊豆の下田に遊び、吉田松陰大人と米艦との關係を以て有名な同港柿崎の辨天島に在る辨天神社の御祭神を尋ねると云ふと、今日では市杵島姫神と吉田松陰及その同志金子重輔の三柱であるが、恐くその遠い昔の淵源に遡れば、此辨天神社はあの美しい島そのものの地方的信仰に始つたものであらう。それを遂に幕末國家の爲に身を殺して仁を爲した吉田松陰と其同志金子重輔の二大人、二國士を合祀して、島そのものの自然神崇拜を止揚し、以て文明教期の偉人崇拜即ち人間崇拜に代へ、此にその第三類型の神社は第二類型の神社となつて今日一般の尊信を博してをるのである。今紙面の無い爲め、此點を以上の二例を以て説明する外に途がないのを遺憾とするし、又その第一類型や第二類型の神社關係に就いても、もう少し詳細に述べなくては不十分だと思ふけれども、それ等は凡て略することを餘儀なくされてをるから一先づ此に筆を擱き以て他日の機を待たう。

中世教派修驗道の形成とその特性

和歌森 太郎

序 教派成立の前景

嘗て詳論せる如く、所謂山臥らしき山臥の獨自な顯現は鎌倉初頭からであるが、一般に中世前期の山臥達は高峰修行を契機として多少衆結的に教團的組織を成し得る状態には在つても、吾々に馴染み深い修驗道教派本山派當山派を成すには到らず、たゞ山臥社會一般がありそれを支持する理念的教説が後の修驗道教義の萌芽として存在したといふ程度であつた(歴史教育十四ノ五・六・七、史潮九ノ三・四拙稿及び特に教義に關しては近く公刊)。鎌倉時代山臥界の隆盛に伴つて山臥の數が増すに比し、修行の根本道場の範域の方は既に略々一定してしまつてゐる關係上彼ら相互の接觸が多くなり、延いて山臥衆の擴張合流が進められ山臥社會に充溢した。現存「山伏帳」は熊野關係山臥の記録帳であるが、そこに「加入山伏」として建久四年の覺深・聖心以下應永廿四年宗辨まで六十名を擧げてゐる。これは時々熊野根據の山臥達に合流してきた諸處の山臥を列擧したものである。斯様な成員の増加は質

の多様化を伴ひ衆内各自に修行の深淺に對する自覺を促し相互の差別感を徹底せしめる故、その結果を愈々教團的たらしめ山臥の團體意識を強めたのであるが、斯様な團體意識・同胞感に従つて、各地に散在する熊野根據山臥達・金峰根據山臥達は夫々仲間の重大事件に關する場合、熊野側は熊野山臥を金峰側は金峰山臥を中心として各々聯絡融通し得る可能性をもつてゐた事、弘安十一年正月五日付熊野惣公文所良遍の書狀や（成發堂文庫文）乾元二年二月石走村公文藤原信兼言上案・石走村公文藤原氏女訴狀・天野社長床衆言上書案等（高野山文書又續寶簡三及寶簡集卅八ノ四四五）に見える如く鎌倉末よりの傾向である。さ様な融通聯絡には山臥の抖擻家性格に基く使者的活躍が與つたが、兎も角當時の山臥界は恰も同期の溪風拾葉集六に所謂「金峰側を金剛三昧耶形・熊野側を胎藏三昧耶形」となす如き差別觀を緣故として、夫々共通の同類意識に基く二大山臥衆群に分たれてゐた以上に更に積極的結束性をもつ二大結合體と化してゐた。少くも結合體化し得るとの自信が各衆群にあつた。然らば是ら衆群から結合體化への實際の推移は如何にして促されるかといへば、各衆群構成要素の何處かに、各員を精神的に牽引する客觀的拘束力が成長すべき必要がある。即ち山臥個人からみれば何處かに權威的中心が成長する事である。乃ち右の推移いはゞ山臥教派化の推移を追求する事は、熊野・金峰各衆群中の山臥達に權威的だつたものに主眼を注いでその周邊の動きを觀察する事となるのである。

一 本山派の形成

中古以來熊野は觀音の淨土を含むとされたので法華經を介してこの山が天台宗徒に關係しやうい事情にあつた

而して更に増譽が白河院熊野御幸に隨つてより皇室名門の御熊野詣の先達が殆ど天台系中寺門派の僧から選ばれた事は熊野と園城寺との關係を密接にした(以上前掲拙稿に詳し)。斯くて平治元年十一月熊野三所權現の祠が園城寺内に建てられ遷宮儀が行はれた由園城寺傳記にみえるが、この時期の眞僞は兎も角、右の事實が鎌倉前代には實行されてゐた事疑なく、又熊野檢校次第・寺門傳記補録の傳に増譽との功に依り熊野三山檢校職に補されてより代々寺門側殊に園城寺長吏がこの職に補任されたとあるのも、由緒に關しては疑問なくもないが、承久頃にはこの事慣例視されてゐたこと確實で、従つて八代定豪が七代長嚴と共に三井門流以外の異材としてこの職に就いたため寺門側の讞訴を蒙つたといはれるのである(菩提鏡承久三・四十一・六)。聖門御累代記所引古記云、斯様な三井・熊野關係から寺門側の熊野大峰ひいて葛城修行者が増し、この寺に山臥の出入を見ること繁くなつた(今鏡第六ノ下、明月記寛喜二・五・一)。茲に、園城寺所屬の者は顯密の學の他入峰苦行の行的方面にも通達すべしとされ、園城寺傳記に「當道有道條々事」は「顯宗密宗俱舍修驗能說聲明和歌武勇能書畫圍碁」とあるのが進んで、室町初期寺德集には彼らが顯密修驗三事を兼ねるといひ東大寺延曆寺は顯密兼學乍ら「其德猶隔修驗一也」と寺門の立場を誇るに至つてゐる。ここにみえる「修驗」の概念は既に源平盛衰記第四が熊野權現は「斗藪の行者を孚修驗の人を憐む」と述べた際に用ひた頃には山臥道に基く修驗の意味をもつてゐる。所謂修驗道の意味であつて寺門の重視するものもその意味の行であつた。斯くて園城寺は中世初頭山臥一般の獨立以來修驗道の實踐と研究とを傳統的特色とした故「三井の流れの修驗の人」が多かつた(源平盛衰記第三)。修驗道教義の中核が鎌倉後期にほゞ成立したのにも彼らに依る點多い。絶えず佛教界の高位に在つた園城寺が修驗道を重視する事、而もそれが傳統上熊野側根據の立場に在つた事、これが熊野側山臥

衆一般の心を先づ惹いたと共に寺門派末の修驗者をして凡て修行の根據を熊野側に寄せしめた所以である。

然るに室町中期以後の傳では増譽が御幸引導の功に依り三山檢校職に補された際、洛東に聖體護持の一寺聖護院を賜つてから、此處が修驗道の鎮守となつて一宗を弘めたといふ(寺門傳記補録十八)、斯くて「聖護院宮者高祖

智證大師之門葉而汲三井法水、故優婆塞之嫡的相承依爲修驗道之正統」熊野地方抖擻の修驗者は勿論吉野大

峰方面の者迄本院によつて統轄されるのだとの主張も應仁年間に出た(若王寺神社文書二、熊野三所權、現巡禮先達職之事應仁元二・一七)、即ち寺門

の修驗道は室町時代に入つては聖護院を中心とした事實が明確であるが、その所以は如何であらうか。聖護院の

事は早く兵範記(保元三・十・三十、仁安二・四・廿六)にも見えるけれど、その記し方を見ると當時世間にその存在は餘り熟知されて

ゐなかつた様で熊野との關係も當時明かでない。又増譽の跡をついで聖護院を管したと傳へられる、増智の事は中

右記(長承元五・廿七、保延二・九・廿三)に次の覺忠の事は玉葉に(治承元・十・十六)記され、いづれも寺門の僧たる事確實だが聖護院

とも熊野とも關係ありし實證なく、次の無品靜慧親王に至つてから全く「聖護院宮」として全面的にこれに關係

された事、傳の通りとなるのである(吉記元曆二・正・七、玉葉建久三・正・廿、明月記建久三・四・廿六)。この親王は三山檢校を兼ねられなかつたが、

熊野方面に所領を持たれてゐた由は明月記に窺へる(建仁元・十・十、條)。然しこれが寺門の修驗の中心點となるには未だ

遠い。たゞ宮門跡が居られるに至つて聖護院が活氣を呈した事は否めぬ。寺門には近くに圓滿院があつて平安後

期より宮門跡が居られ、鎌倉時代聖護院勃興の頃には兩院の勢威匹敵し各僧正門跡相並んで寺門全般の代表者として

檢校支配の力を持つてゐたが(吉黄記康元二・閏三・一、天、台座主記文永五・八・廿三)、京洛に在る聖護院の方が漸次勢を得て圓滿院を凌

ぎつゝやがて寺門の最高權となる傾きにあつた。さ様な聖護院の門跡僧正が入峰された事も花園天皇代より慣

例化するが(花園天皇宸記正)、これは寺門験者としての修験尊重の立場に従ふものだと、一般寺門の修験者の眼をこれに惹き寄せ、ひいて熊野根據系山臥達の焦點をもこれに凝集せしめるには十分となり、吉野時代には寺門の修験道研究は實は聖護院のそれといひ得る程になつた。それで聖護院の高僧は即ち修験道の練達者といへた。例へば後愚昧記に推讃された任承法印の如くである(貞治六・五・四及永徳三・七・二ノ條)。

斯く鎌倉末中世後期に及んで聖護院が修験道界の一權威たる地位に昇り熊野根據台密系いはゞ「熊野・寺門山臥衆群」の焦點となると、更に廣く天台系寺院に緣故ある山臥達迄をも刺戟し、殊に入峰修行に臨んでは自然と聖護院へと指向せしめ、進んで聖門の指揮下に入つて自己の立場を有利化せんとさせた故、この衆群の擴張合流益々進行しききに所謂「加入山伏」が殖え宛然「聖門山臥結合體」への化成を示すかの如く、衆内各自の同胞團體意識が強まつてきた。この情勢を負ふて覺助法親王は元享三年聖門出身最初の熊野三山檢校に補された。以後室町時代を通じ、結合度の強化は又一層權威を高めて各衆の内接化を促し、それが又權威となるといふ相互關聯で進んだ。當時京都新熊野に山臥が寄寓しそれが聖門の管領所たりしことは空華日工集(應安五・二・十二)・康富記(元徳三)・謡曲谷行等にも徵證されるが、そこは康富記(寶徳二・七・十九)に據れば諸國山臥が危機における結束の中心地だつた。それはここが聖門直屬たる權威において強かつた故であるが、この權威を中介として「熊野寺門山臥衆群」が結合體的に聯絡融通してゐた事實を示すのである。

右の如き地盤において聖護院宮は役行者の嫡流修験道の正統だと主張され得た譯である(龍揚若王寺(神社文書))而してその勢威は山臥の寄る本寺が眞言宗に屬するに拘らず、山臥衆のみは聖門方へ牽引支配されざるを得ぬ程強かつ

た事、尋尊大僧正記(明應元・八・廿三)に見える紀州根比山の「山伏共聖護院下方也」といはれる如くである。かくして

室町中期には各地山臥衆が「聖門山臥結合體」内に含められその規制に従ひつゝ、この結合體に独自の意味を與へるに至つた。斯くなつた事を山臥社會における聖護院中心教派の成立と認め得る。室町時代に聖護院は屢々

三山掄按に當つたが、三山掄按職は本來常住方たる社僧大衆掄斷を掌つたもので直接熊野山臥結合體に對する支配權をもつた譯でなく、偶々聖護院が修驗道を通じて三山に深い關係をもつたため自然この任に携る事多かつたのだとしても、その支配の徹底振り且そのための連絡に山臥を用ひてゐた事實は如上聖門の地位に則して諒解される(康富記文安元・八・六)。この聖門の三山支配が慣例視されてきた故、熊野掄按職の宣下が圓滿院宮に對してあつた際

「熊野三山掄按事聖護院近代相續之體也」との疑議も起つたが、それは「聖護院繼祿之仁也非沙汰之限乎」と考へて納得された程だつた(實際公記永正七・十二・十四)。如上聖護院中心の教派は一方やがて當山派として成立する三寶院中

心の「金峯山臥結合體」に對する意識から本山派と自稱するに至つた。それは前掲若王寺神社文書に「被補熊野三山奉行職、本山一家之令掌補任」とある如く熊野を本山となす觀念に基いてゐる。加之熊野からの入峯こそ役行者のあとを繼ぐ正當なものだと順峯と稱び金峯側のそれを逆峯と稱んだ。(順峯逆峯の觀念がいづ頃から生じたか中世史料にみえず不明だが各派が成立し、その入峯路の差別感が明かとなつたと共に古いと思ふ。本光國師日記慶長十六年十一月頃の記載に徴するとそれ以前早く世間公認の觀念だつたらしく、それが當時から即ち當山派の隆盛となる頃からこの順逆峰を右にいふ如く正逆の觀念とせず、順峯は「從因向果」の易行法、逆峯を「從果向因」難行法とし却つて逆峯を優越せしめたに至つた)

この教派は眞に結合體たる面目を維持して行く便宜上、各山臥衆を一括知行する者を或る群毎に適宜設けるに至つた。それが前掲若王寺神社文書の末に「從聖護院門跡諸國之叢置、先達年行事之職、而令守法式者也」

とある如き先達年行事である。霞は即ち「假住」で山臥を客僧的立場に則して稱ぶ概念だが、一般平山臥乃至その在り場所を指す語である。彼らに地方行政上の郡數箇内に纏めその中で比較的優位に在る者を選んで當該郡の年行事職となしたのである。更にこの年行事の上に數回入峯の修練を経た先達が居た譯である(近世には「年行事は壹郡貳郡と霞同行を支配仕、先達以上者一ヶ國二ヶ國と霞同行支配一」) 武州文書所收入間郡下南畑村十玉院藏聖門からの奉書二通(文
明十七・廿七・廿八)に據ると、年行事十玉房法印の知行範圍は少くも二郡に涉つてゐたらしく、且その職は山臥連中を形式的に支配するのみならず、彼等が熊野先達として民間に檀家を持つてゐた關係上その師檀相互の契約得分についても管理權をもつてゐた。又これと同類の文明十九年の書狀にも「御門跡先年武州御下向依忠節准據修學者御免之由被仰出候諸先達其旨可有存知旨也」とあるが、聖護院僧正道興が文明十八年七月關東下向の實録は廻國雜記として存する故右の「御門跡」は道興に相違なく、以て聖護院→年行事→一般山臥なる三段の支配關係を實證するのである。又年行事が聖護院門跡僧正入峯に際し地方門下に頭巾役を奉仕させる如き場合の中介者として働いたのもその一證である(武州文書八、久良岐郡杉本村權現堂藏大永七年三月十三日付)。前述十玉院は天文廿二年に上足立郡の年行事大行院と争を起し「武州上足立伊勢熊野先達衆分檀那職等之事」が已れに屬すべきを「號山山緒」して主張したが聖護院門跡の詮議に依り敗れた事がある(武州文書十二上足立郡大行院藏天正廿二・五・廿一火行院宛)。これは年行事職が熊野先達の檀那職管理權を含む有利なものだつた點から發した誘惑に由るものである。斯く年行事は山臥に對し師檀關係の管理權をもつてゐた故、檀那への「七五三拂」は年行事の諒解下になしてその役料納人を勵行すべく規定されてゐた(武州文書十六幡澤郡長命寺藏天正八・八・十八)。斯様な教派組織が整へられて近世に入ると、年行事が門跡に忠節を致す事は「勵入

峯之功」との句を以て表現されたりした(武州文書十六幡澤郡黒田村萬光院藏慶長三・九・廿六・慶長十四・五・十七等)。即ち山臥が山臥たるべき本義を盡す事が忠節となるとの觀念に基いて統轄されたのである。(年行事職程明瞭な意義をもたぬが或る範圍の山臥衆に對し支配權をもつたものに「山臥惣職」がある。その支配圏や性質は不明である。大日本史料十一ノ五天正十二・二・十四上井覺兼日記及多聞院日記文祿三・七・六參照)

二 當山派の形成

平安時代金峯山寺の勢威増強に伴ふ大衆の活動激化に従ひ金峯山檢校が設けられ一山の檢斷が委ねられた(史稿參照)。鎌倉時代にもこの檢校の活躍が窺はれ(猪隈關白記承元三・正・廿六)。殊に承久二年以來常設の如く(續左)、吉黄記等にもその名屢々みえるが、彼が金峯山根據山臥衆に對する位地如何は不明であり直接の管理權を持たなかつた事は三山檢校同様の事實である。即ちこの方面の山臥衆群を結合せしむべき權威の中心となるものはその以外のところにあつた。

紀淑人が記したといふ聖寶僧正傳に醍醐寺開祖聖寶が金峯山に如意輪觀音・多聞天・金剛藏王菩薩の大像を立て「金峯山要路吉野川邊設し船中置渡子係丁六人」とあるのは、精々、聖寶が金峯山に關係しその修行者に便な與へたといふ事だけが史實であつて、それが山臥修行界の發展に應じ種々變貌潤色傳承したもので、少くも承保四年以來聖寶直系とせられてきた醍醐寺(伊呂波字類抄には延喜十三・十・廿五、聖寶門徒に醍醐寺中の雜務を管せしめたりし聖寶僧正三衣五鎧等付醍醐寺御師一に徵せられた)並にその關係の金峯山修行者の所信だつた。元亨釋書(卷)の彼の傳ではこれが發展して彼を役行者以來金峯山修行再興者となす意識が著しい、これ即ち釋書の時代、

金峯山寄りの修行をなす諸山臥の中、當然聖寶を最も仰慕すべき醍醐關係山臥が比較的優越してゐた事實を背景にしてゐたからで、當時彼らは自分らの祖聖寶こそ金峯山修行の再興者だと主張した以上に、正安元年の奥書ある醍醐寺縁起に見える通り敢て修驗道の再興者だと説いたのである。それが醍醐寺自體の權勢を負つて一般金峯寄り山臥衆群にも承認されんとしてゐたのである。由來醍醐寺は聖寶のみならず四代座主貞崇の場合もあり（扶桑略記四年） 往々金峯山籠行者を出してきた寺である故、中世その門徒の大峯修行は自ら金峯山根據だつた。しかし醍醐山臥衆は如上聖寶を戴く事に依り一般「金峯山臥衆群」中に優位を占めたが、彼ら醍醐山臥衆は却つて醍醐寺自體に在つては、鎌倉後期には尙ほその高位に就き得なかつた事園城寺と趣を異にする。即ち文永十二年道朝が座主に補されんとした際「當寺座主計慮三十餘人未_レ有_レ斗_レ數行人補_二貫首_一之例_二」彼は「雖_レ暗_二山臥_一之一道_二未_レ伺_二淵府於三密_一」故を以て中止方を要求された程である（醍醐寺僧綱解所收文永十二年十二月付） たゞこの裏には、當時常住方を斯くも脅威した程山臥方の優勢化せんとしてゐた史實が潜んでゐる。

吉野時代官方武家方の對抗に遇つて醍醐寺が積極的に歸趨の態度を決する事はなかつたが、いづれかといへば武家方の庇護を蒙る事多く、就中六十五代座主三寶院正僧賢俊が武家方に與しての活躍は知られてゐる（後建武三年二月・五月、大日本史） 然し醍醐金峯の舊縁もある事故、六十三代座主三寶院道祐・報恩院隆基が吉野朝廷祇候の事實あり（三寶院文書道祐傳記傳法灌頂記） 又輪旨を以て（金峯神社文書延元四・六・二） 金峯山寺大夫律師に「令_レ轉_二受小野一流於當山_一」向後殊可_レ抽_二御祈禱之精誠_一として醍醐寺僧小野僧正文觀即ち六十四代座主に令せられた形跡あつて賢俊以前の相互關係は密接である（三寶院文書文和二・三・七闕所申狀案） 小野流とは後に醍醐山臥が則るべき密法だが、廣義には醍醐流を

も含め狹義にはこれと對する小野隨心院流を指すとしても(元亨釋書卷四仁海傳、神皇正統記字多天皇條)、醍醐・小野兩流は教相上一理

の二面觀であつて具體的儀禮には大差ない(權田雷斧「密教」綱要「一八頁」)。兎に角これより金峯山寺において醍醐系密法が勵行

されたといふ事實は、金峯山臥衆群中における醍醐山臥衆の地位を一層重からしめるに資したのである。一方醍

醐内においては山臥方の勃興愈々著しくなるが、彼らは、鎌倉後期より醍醐寺内の中樞的權門たりし三寶院(醍醐寺座)

(主讓補)即ち賢俊以來武家方の爲に貢獻して、その門跡の地位が聖護院門跡に匹敵するに至るべき室町密法界一方

の代表者たる三寶院の庇護下に入つてその立場を強固にした(中世を通じて三寶院門跡聖護院門跡の重ぜられた事を示す史料記録無数であるが、特に滿濟准后日記永享元・三、

十一及實隆公記文明)。それは既に貞治三年三寶院僧正光濟が本來東寺系の僧が當つてゐた所の伊豆走湯山密嚴院

別當職に就いて以來伊豆山臥に接觸を持つに至る頃から(三寶院文書、同八)、これを縁として初めはロボットの乍ら三

寶院主を戴きその指揮を請ふ様になつたのであり、延いて前言の如く醍醐山臥衆に特殊な敬意を拂はざるを得ぬ

狀況にあつた金峯山臥衆群の諸衆、東密系の教養をもつ山臥等をも自然と三寶院へ指向せしめてきた。寺門・熊

野側で頻りに結合體化の進行してゐる時勢に在つて、金峯側での斯様な進化は當然でもあらうが、此方は稍々遅

れ氣味で前述根來山の例の如く本山派の勢威に壓されてゐた。然し明應元年のこの記事に「根比山者別當三寶院

也」「然而山伏共聖護院下方也」といふ風に書かれた所以は、其頃山臥の派に三寶院系聖護院系が既に併存した

ため斯く特記する要があつたと解せられるし、同じ頃實隆公記(明應五、十一・十)にも聖護院准后が聖寶「山臥道中興一

の事を確信せる由みえるのも、醍醐・金峯系諸山臥衆間に積極的な教派的結束が行はれ聖寶を山臥道再興者とす

る主張、前掲醍醐寺縁起にみえる如き傳説が理念的に認められ本山派さへその事を確認する程の實狀にあつた事

を示すのである。即ち實在者としては金峯山に關係あるのみで大峯に縁のない聖寶を、大峯山中の蛇退治者として語らしめる事に依り、醍醐系にのみ偏せず一般修驗道界にとつての中興者として宣揚した。斯くて室町後期「醍醐・金峯山臥結合體」の形成且擴大に伴ひ、聖寶への修仰彌高まり、多聞院日記(永祿九・三・十七)にある説話では聖徳太子聖武天皇と同一菩薩の化身だとされてゐる。勿論修驗道故役行者を祖師と仰いだけれど、聖寶を尊信することと本山派が派祖圓珍に對するよりは熱心だつた。これは役行者直流と稱する本山派より遅れて成立するこの派の執る態度として無理もない。乃ち本山派が役行者供養法を修するに對し理源大師(寶)供養法がこの派で行はれた譯だ。又後述の如く聖寶尊信のためこの派の山臥は概して剃髮し本山派の有髮摘髮が多いのに對立した。而してこの派は本山派が熊野を本山と稱んだと同様の意味から、大峯乃至金峯を當山と稱んだので、永祿頃にはこの結合體を一括當山派と稱するに至り世間亦これを認めるに至つた(大日本史料永祿十二・八・十九)。且聖寶が開いたと傳へる金峯大峯路は、史實としては兎も角、當時の通念では本山派の熊野大峯路の本來的たるに比し第二次的である故これに従ふことを逆峯と言つたが、當山派の優越化に従ひ逆峯こそ、眞の修行だとの意を説く附會説の生れた事前述通りである。當山派も本山派同様年行事職を定め、「當山入峯方御法度」の如きものも出來、派内山臥への規制法が整つた(武州文書十二、足立郡南下谷村大行院藏天正十・六・十)。且その徹底化は近世初頭本山・當山兩派の激突を契機として愈々進められるのである。

三 山臥生活の深化擴張

如上室町中期には本山派遅くも後期には當山派の成立を認め得たが、斯かる形成の過程即ち集團的行動の進展は純粹に中世的な所謂個別的・封鎖的形態の社會が解放されつゝ大名領地制へと近世的に進行するに従つて行はれ易かつた譯である。その間派内にある個々の山臥にも背景の擴大に伴ふ自然の性格變化も行はれ、修驗道全般に涉つて擴張化・特殊化が進むので、恰もこれが他の佛敎諸宗と併立すべき一宗たるかの如く認められてきた(後鑑延徳元・四十一所引京)。修驗道なる語が本來或るニクルの特殊な一科として理解されたのに、近世にはこれ(華集青松院春盛老人像讚序)。修驗道なる語が本來或るニクルの特殊な一科として理解されたのに、近世にはこれが修驗宗・雜宗と通じて用ひられ外人の眼に「直接惡魔に仕ふる山臥の宗派」と認められてそれ自身が一ニクルと意識されてくる所以である(海老澤有道氏「耶穌會士と修驗道との交渉」史苑十二ノ二)。斯くして山臥に關する問題は夫々の教派における問題として解決さるべく要請せられ、教派を無視する各自の恣意を許さなくなつた。視覚を以て納得され易い山臥の衣儀行法を聖護院が描かした繪はその輩下山臥の規範だつたに相違ない(看聞御記永享八・五・十九、永享十・八・廿六、永享十・十・七)。又現存の修驗道教義書は殆ど凡て斯かる教派の背景を負ふた産だが、それは單なる行儀の根據づけ以上に、又說法の内容以上に(東京文理大「神道史」論叢所收拙稿參照)。觀念的展開を擴め豊かに敷衍した成文教典である。がその一部は咒術の秘法と共に教派意識特有の封鎖的傳統性を以て特定門弟にのみ秘傳された。これには室町中期以來歌界藝界で殊更秘密傳授の風を促した霧圍氣、更に基底的には時代一般に瀰滿した西田直二郎博士の所謂「小我の世界觀」が與つてゐよう(日本文化史序説四七五―四八五頁)。既定の所與を絶對視するこの態度は教派の神祕的權威の高まりに對する自負と信賴とに基くもので、以前成文教典をもたなかつた頃には口授による傳法は自然の事だつたが、出來て後もその中に「口傳」として明示を避けたり(寺門傳記補錄十七、修驗家諸物名書類字)。肝要な點は「縦雖」爲「入峯鍊行之仁」非「一流付法嫡家者」

敢不_レ可_レ示」としたり(修驗道取極三通之内四重、阿大事、永祿元・八・七付)、「凡鑑_ニ正器_ニ立_ニ吾道_ニ簡_ニ先達_ニ授_ニ此法_ニ若有_ニ人率同行之倫_ニ雖_レ望_ニ傳寫_ニ非_ニ正先達之位_ニ者努々不_レ可_レ許_レ之」としたりした(前掲三通之内山伏道付法、印證狀、日付同じ京大藏)。

右の如くなれば茲に教派成員たる山臥個々の性格身分が問題となる。即ち擴張合流を以て發達した教派内では山臥に種々個性差を生じ一概には教義を授け得ぬ者もある譯である。先づ性格上の差異には「下山伏」(長髮)

「摘山伏」(摘髮)「剃山伏」比丘形等頭髮の様子に依る區別がある(修驗家諸物、名言類字)。この三種は夫々法身・報身・

應身の三位に比定され修行上の立場が指示された。而して是等に對し「他宗假_ニ用山伏衣體者_ニ」は「非客」と稱されたが、斯様な名稱まで定まつた理由は後述の如き修驗道界の佛教界における優越化とその内容の豊雜化とにある。本山派の「得度作法」では「吾祖」役行者難行苦行して「如何有_レ願_ニ髮髮之有無僧俗之形姿_ニ之暇哉只即

身即心而向_レ因處」「勿_レ拘_ニ身形化相_ニ惟戒體_ニを根本とする故「憑_而思_レ擬_ニ宗祖_ニ者可_ニ生髮_ニ思_レ擬_ニ派祖_ニ者可_ニ剃髮_ニ擬_ニ於峯中之先哲_ニ可_ニ摘切_ニ」とに角これが選擇は自由だとし、夫々の場合の頌言と作法とを定め、剃髮は

「當願衆生斷_ニ除煩惱_ニ究_ニ意寂滅_ニ」の意義あり、長髮は肉身自然の髮を保持する效あり、摘髮は長髮が擧動を妨げ剃髮が父母より受くる肉身を傷ける如き憂ひなしとして三者各々に價値を附して修驗道の包容主義的特性を發揮してある、斯くて併せて名と鈴繫結袈裟とを受ける得度の儀禮があるのである。これは當山派でも同様乍ら、

この派が遅く成立した關係上宗祖よりは派祖聖寶を仰ぐ事厚く、以て剃髮の風が多かつた。兎に角宗祖・派祖・先達誰にもせよ一旦師匠と定めた以上彼らがこれに絶對歸依して衣儀擧動萬事これに做ふこと激しかつた。

次に山臥の身分的差異については祈禱奉仕の功如何に基く事もあるが(東大藏、古今熊野記録十一月廿一日付、本宮執行法印御房書狀)、多くは

修行上の深淺如何に基く。山臥の修行が入峯抖擻にあること依然變つてゐない。抖擻修行籠山苦行こそ彼らの生命である（一條兼良）。それだけにこれをなすには並ならぬ發心覺悟を要したから、「峯人と申すは難行捨身の行にておぼろにては適はぬ」とされた（謡曲谷行ワキの語、及びこれに關する續狂）。就中大峯年籠が尊重された事著しく各地方の山臥がこれをなすため遙々抖擻して来た。本稿には論外とするが遠く奥羽の修驗根本道場羽黒山の山臥もこの中央道場大峯に年籠修行した様子義經記・御伽草子（酒吞童子）狂言記の話等に認められる。教派成立によつて教義法則類も峯中灌頂儀則等諸作法に關する物が最も詳密に整へられた。所謂役君感得・聖寶撰として修驗道章疏に傳はる偽書は殆どこの關係のものである。凡て峯中儀禮は法螺振鈴頌讚配列などを嚴肅にし儀場の雰圍氣を莊嚴にしつゝ深遠な觀想へと導くものだが、その間絶えず身體的行爲特に手の動きを止めずにこれを介して觀念すべくなされてゐる點が特色である。當時恰も亂離動搖の時代、彼ら山臥にはたとひ無自覺的にせよ、肉體的荒行を以て精神の迷動を紛らはし山嶽に漲る幽遠な雰圍氣に浸りつゝ修驗道獨特の行儀觀想を續けて以て超越的世界觀を把握し宗教的安心を掴んで出峯するといふ、その過程が極めて自然な動きとして體感された筈である。殊に咒術師としてもさ様な體驗を積んだ狂言記の所謂「かけ出（出峯）の山伏」がもてはやされた點からもこの修行が尊ばれた。故に辨の草紙も記す如く修行中は如何なる俗事に依つても攪亂さるべからずとされた。現實が如何に轉變しようともこれには無縁に敬虔な修行をせねばならなかつた。應仁の亂に、入峯中の聖護院正が捲き込まれたのは餘蘖の事だつた（後鑑、應仁元・八・十一）。興福寺の如き他宗教團でも斯かる入峯修行の體驗者が重要な役割に就き得た事は、この行が當時如何に尊重されたかを語るものだ（神尊大僧正記、文明十八・四・十四）。斯様に尊重さるべき入峯修行

の體験深淺に基いて山臥の身分が區別された事は自然である。それが教派修驗道内では特に細分された。修驗家諸物名言類字に、大越家入峰三十六度、大宿家入越大先達九度以後正先達正灌頂（手東ト）先達五度以後新先達次第正度衆二度以後山伏也、新客初入峰入新客口初新客口、と分けられ又「精シツツ新客」の語もみえるが、これは入峯團體に新加入する者が特に先達の吟味を受けるを要したからである。

斯くて入峯儀禮は教派的背景の下に一層壯重にせられた。門跡其他貴僧の入峯は實に頻繁だつたがそれらには多數山臥の參與する大規模な入峯行が多かつた（滿濟准后日記、後法興院記、尋常大僧正記、言）。門跡の入峯には特に多くの門輩が従ふが、それに不参加の山臥は頭中役の如きものを奉納せねばならなかつた點に教派意識に従ふ入峯行の特色がある（武州文書八、久良岐）。斯様に大規模な入峯行は時に世人の見物みぶとなつた事さへある（多聞院日記、十三・九）。又祇園會の山や鉾の中には「山ふしほく」「ゑんの行者山」等修驗道關係のものが作られてあるが、特に明應九年六月六日付祇園會山鉾次第には九番に「山伏山」或は「ゑんの行者」がみえる他「廿二番山伏みね人山」とある（祇園社記十五）。以て山臥峯入の風が當時世間に馴染まれ、そこに魔障破滅の威力が印象づけられた有様が窺はれる（後には祇園會式其物に山伏の參列せる）。斯かる入峯行の隆盛に伴ひ大峯七十七宿の稱號や一帶の各峯々山々の名が一通り與へられてきた（寺門傳記補錄第十）。又その巡歴路順も一定すべく示され、入峯抖擻用の衣具も定まつた。本山派では修驗行人十六道具として、頭襟一頭・班蓋一蓋・鈴繫一具・結袈裟一領・法螺一面・念珠一連・錫杖一本・緣笈一丁・肩合一合・金剛杖一本・引敷一疋・脚半一疋・火扇一本・柴内一振・走索一筋・草鞋一疋を挙げ、たゞ九州彦山では最初の十二道具のみ指定通りとして余は自由とすべく定めてゐる（前掲）。彦山の

事は本稿の論外だが、恰も奥羽の羽黒における如く九州地方修驗の中心道場であり、本山派の管下に在つたけれども右にも知られる通り稍々客分的抜ひを受け何かにつけて自由裁量の余地が與へられてゐた。

入峯修行が教派的背景の下に大規模に行はれるに及び各地の山臥の動きも活潑となつた。「峯人山伏土佐可下向」(尊尊大僧正記、文(明五・十一・十五))等と彼らの動きが注目されてくるが、その下向道中の山臥が起した事件を題材とした狂言の頗る多い所以である。中世は行動性顯著な時期だが、就中室町中期がさうだつた事は容易に認められる處で

巡禮參詣の流行もその一世風だ。彼ら道者はその交通上種々便宜特權を與へられたので一層盛に巡詣を行ひ得た

(内山文書、上州大藏坊宛十月二日付書狀、武州文書、十六幡羅郡奈良村長慶寺藏、大永三・三・十二付)

その中特に聖護院門跡の巡詣の如きは山臥姿をとると共に多くの供奉山臥を従へ(高野山文書續寶前集二八六、應永二・四・廿付、蛭川親元記寛正六・五・廿七、後法興院記、宿所を成る(文正元年七月・八月、嚴助往年記天文四年三月、同七年三月、同十四・七・十一各條))

べく各地の山臥房に選び廻つた(廻國雜記、文明)。是亦山臥の動きを刺戟した。俗人の巡詣にも、殊に修驗道關係

の靈地を廻る際には山臥の姿が假りられた(吉野雜記、天文)、熊野詣において山臥が先達を務めた他別に「走山伏

十二人」といはれる如き一群も參列してこれを賑はしたりした(看聞御記、應永)。これ山臥の嚮導者的性格の一發

展であるが、やがてそれも儀禮的に形式化するにせよ斯様な巡詣に山臥が關與する餘地が一般に擴大化する傾向

があり、以て山臥の事、修驗道の事が世間に一層馴染まれてきた事を注意すべきである。乃ち山臥姿も珍しくな

くなつた。後法興院記(文明十九(五・廿一))「聖護院被來一昨日上落云々今日被參云々山伏體也」とあるが、當

時門主は入峯拵敷時に山臥態を執る以上に日常の往來をもその姿でなした。況して加持修法のための參上には、

「御衣裳ときんす(音繼卿記、天(文六・正・十))と記された通りだつた。先述「非客」とは他宗徒が山臥體を假る者だが、これ

にも修驗道の普及に従ひ本格の山臥でなくともその姿を執る者の増した様が窺はれる(甞生郡志卷八所載)。この普及に依り山臥が屢々名門に入りし呪術・宗教家としての立場以外に通俗的交際をなし得る様になつた(長興宿禰六・九、後法興院記明應二・四・十九、後法成寺尙)。特にさ様な社交界における兒島山伏の存在は山臥貴族相互間に(記文明九通公記永正八年八月、言繼卿記天文十四年五月諸條)。

師檀關係の嚴肅さとは異なる和やかさを投じてゐた(歴史と國文學百冊)。固より斯かる事は師檀關係の密接化をも伴ふ譯だが、さういふ宗教的交渉の後に打融けた宴を張つたりして(言繼卿記、天文十八年正月・十一月の條)、「つねに御懇な山伏殿がある」様になつたのである(狂言記外、篇箇山伏)。

眞盛上人は眞言宗徒の事を「手結三密印契、口誦眞言三業更不應或名祈禱、或名加持、手持鈴散杖木尊腰檀那廻爲體」は「只不異驗者陰陽師」と非難したが(眞盛上人消息)、ここにある「驗者」は明かに修驗者山臥の意である故この非難の裏に當時山臥の檀家依存の生活ぶりが潜んでゐる。全く其頃の彼らは「大峯葛城に參詣いたし只今下向道でござる、よき序なれば檀那廻をいたさうと存する」態度を執つた(狂言記、柿山伏)。これが修驗道史上新傾向を産む。即ち近世的特性を帯びさすべき重要契機となるが、それに關しては別の折に論じ今はたゞ彼らの斯様な態度が山臥と世間との通俗的交渉を繁くさせるに與つたといふ點のみを考へておく。又抖擻家的性格に由來する傳達使的役割は中世初頭以來だが、これも殊に戰國爭覇の世に入つて頻りに利用され、その活躍範圍を擴めた(尋尊大僧正記明應二・二・廿五、鹿苑日錄天文六・七・八年諸條、八幡文書永祿十二・八・十二多聞院日記天正五・六・廿九、天正十九・五・四、他建内記の「玄厨房」)。信玄の如きは客僧即ち山臥は「遠國之便可相勤之事」と明規した(甲斐國志所收祇園寺文書)。中には行商的に物品賣買の取次をなした者さへあつた(多聞院日記天正四・七・六、同十二・九・二)。又山臥が帶劍を默認された性質上兵戰參與の可能性があつた事を嘗て説いたが(史淵九、ノ四)。

それは即ち武士社會と融通しやすいの性質である。されば兵器を執らずとも彼らのために特に便宜を圖る事もあり(史苑十二ノ二、海老澤氏前掲論文、
に於ける九州龍造寺氏の如き例)、山臥の坊寺が独自の秘密社會性をもつて交戦中の武士の籠居地となる事も斯の戦亂の時代には著しかつた(尋常大僧正記延徳四・五・十一の甲賀郡番
頭寺或は延徳三年頃の諸條に散見の桑實寺)。

四 山臥方の勢威向上

山臥本來の高踏的自負は修驗道教派の權威に包まれて自ら増長したが、更に如上入峯修行の隆盛世間的活躍範圍の擴大によつて一層實力を示してきた。各地方寺にて山臥方のみが結束行動し例へば彼ら相互間で憑支講を營むとか、經濟的に融通施設を造ることにより一層團結を固くした事も應永に既にみられた(大日本史料七ノ五、應永八年雜載勝尾寺文書)。その結束力に依り山臥方の地位が常住方に對抗的に高まつた。寺によつては常住方を東座山臥方を西座と稱し區別したが、これらもさ様な對立的傾向が一般に見えたのに基く(金剛寺文書二二八法橋快延慶俊連署
奉書觀心寺文書二七觀心寺申狀案)。金剛寺文書三〇(僧阿觀證文建、
久二・六・一付)は吉野室町の交頃、金剛寺の宗旨を純粹化せんとする運動のあつた頃、同寺の名僧たりし阿觀に託して其の根據を示すべく作られた偽文書だが、其處に「修驗行者專斗箴行輕住山緣故不和合之事出來歟仍」つて本宗の者の入峯修行を禁制するとあり、修驗道の一般的隆盛に影響された常住方の入峯抖擻が本質上その修學と相容れ得ぬ事を言つたのみでなく、寧ろ山臥衆の寄寓が本寺の統制上妨害になる程有力化した實狀を憂へてゐる。同書四四(金剛寺覺心置文、
建保元・三・八付)も右と同様同期の偽作入峯禁制狀で、當時は「專學青龍古風不交異類僧徒深浴東寺法水制止山臥道義」といひ、その理由は「咒驗行者上漫爲職他宗僧侶本宗爲評是則不

和合之因縁未來鬪諍基也」だといふ。是をみれば當時山臥方の自負増長には筆者の所謂天狗的性格に輪をかけたものがある(史潮四)。即ち教派的權威を背景にして純然たる一宗徒の如くに目され且さま様に振舞つて常住方を脅威してゐた様を認め得る。

同様の態度は同じ頃觀心寺でもとられた。觀心寺下僧一音請文(觀心寺文書四八九)に「山臥道事、當寺從_レ往昔堅爲_レ御禁制_二之上者向後全_レ可_レ立_レ其道_二不_レ可_レ交_レ其衆_二」とあり、同寺衆議評定事書追加(同四九一、正長)に

「東西若衆山伏事一廻(同)可_レ被_レ止之者也」とある。然し山臥道往古より禁制とはいふものの、小奉行慶俊折紙(同七二、明應三・十・)に據れば、鎌倉末より當寺に入峯修行の徒集り就中「聖護院」御門跡様御入峯等(一)に従ひ奉十付觀心寺諸山伏宛

公してきた實狀がある。それが金剛寺同様の理由から入峯無音となつたにつき聖護院より反省を促すため明應年間右の折紙が出た譯である。金剛寺へも同様入峯復活要求の狀が出されたが(金剛寺文書二二八)、兎も角その復活の結果

は以前同様の混亂だつた。即ち永正二年遊佐某が禪徒(山臥修行者の事)の入峯禁制につき訊問した處觀心寺は下僧(禪を輕蔑した語)の入峯禁制は往古からの法度であるが、その意趣は「諸寺諸山大都依_レ東西之評論_二破滅之儀出來候_一」故に存する(觀心寺文書二一七)、これに關しては衆議の決も同様であると印判狀を出した(同五)、次いで學侶方もこの禁制

に従ふ旨連判起請文を出した(同五)、然し斯くする間にも常住方に匹敵の位地に昇りつゝ兎角諍論の因をもつてくる山臥方の勢威抑へ難いものがあつたのである。斯様に彼らの存在がその寄寓寺にとり混亂迷惑となる様な反面にはその荒行を積み兵杖を帶し得た特性に基いて本寺の護衛に協力したりする事、殊に戰亂の世に入つてさ様な活躍が繁くなつた譯である(大日本史料七ノ五所載、勝尾寺文書應永八・二・廿一付)。

斯く山臥方はその實力を自負し互に結束したので、何處かで學侶方乃至常住方が彼らに對し強壓的態度に出る様な事あれば、同類諸山寺一聯の大問題を惹起しかねまじく思はれた。尋尊大僧正記(明應元・八・廿二)に紀州根比山の

「學衆方上百人號_ニ學侶_ニ此末衆爲_ニ大將分_ニ召_ニ仕山伏方_ニ云々此事爲_ニ事實_ニ者引_ニ繫諸山寺_ニ珍事也聖護院殿不_レ可_レ然事也」とあるのはその傾向を慮つた語句である。高野山でも山臥方が増強し越權的橫暴の所爲があつたので世

間の不安を唆つてゐた。例へば長享二年「高野山山伏方より聖方に用錢申懸之無_ニ先例_ニ旨申_レしたので双方合戦に及び「十一・二日大燒亡之由」風聞あつたが、尋尊これを「事實歟且如何」と氣遣つてゐる(同大僧正記、長享二・二・十五)。

近世初頭高野山の所謂「行人方」たりし木食上人は秀吉の知遇を受け一山汰沙權を握つた人だが(高野山文書續實九、秀吉)、又やがて大峯山上藏王堂再興の功により後水尾天皇より嘉賞された修驗道界の恩人である(金峰山寺藏朱印狀)。

この木食の問題に關して提出された學侶訴狀案に、行人方は「八十年以來山伏かた山の諸沙汰存來旨申上」けたと主張するが、それは「從_ニ何之天子何之將軍_ニ彼山へ山之諸職被_ニ仰付_ニ帶_ニ其證跡_ニ致_ニ其沙汰_ニ」

か謂はれなき事で、たゞ信長の野山征伐に山臥達が與して衆徒の諸職を強奪せる事實があつたにすぎぬ、これを根據とせば「武家の沙汰をも山伏かた存し當代武士乃上の諸沙汰をいたす法度と可_ニ相成_ニ事_ニ」になるではないかとある(高野山文書、又續實簡集一八八一、慶長六年付)。以て戰國の動亂に紛れて山臥方が越權の行動に出てゐた事を認め得る。

斯様な山臥の態度は關東において彼らと眞言・天台僧との衝突を惹起し徳川幕府を煩はす公事を産んだ。慶長見聞書(大日本史料十二ノ五所載、慶長十二・十二・八)に兩派の問答對決の記録があるが、山臥方の主張は「關東中にて百年以來山伏の先達とも峯に入候とも毎年兩度宛寺方より役錢を取事」を例とした。然るに「近年出すまじと申て不_レ出_レ錢も是に

より是非共前代の通取へし」との論である。これに對し出家方代表浦和玉藏院看海僧正は「先其方達の名を山伏とは何として申す弟子を假住カマと名付候事は何故ぞ出家より役錢を取事何故とるそ何事より取候と申由來子細を承候ハン」と理詰めで問ふた。山臥方この問には何も答へ得ず唯だ百年以來の先例だといふのみ。却つて僧正の方が山臥の由來を承知してゐてこれを説述したし、役錢を取ることも室町時代混亂の世に人々が山臥本來の抖擻家的性格を利用する事多かつたので、即ち交通不安の折彼らを通信使傳達使として遇する事多かつたその禮に報酬を與へてゐたものが、慣例的に山臥に役錢を納める形となつたのだと教へた。されば今太平の代に出家方から山臥へ役錢を出すべき要があらうかと論じた。斯くてこの對決は勿論出家方の勝利に歸した。中世山臥が常住方に對し勢威を揮ひ得た根據に、師檀關係の緊密に基く俗的活動範圍の擴大が存する旨前述したが、その由がこの看海僧正の論辨にも説明されてゐる點注目されると共に、この慶長頃を境として即ち近世に及んで、さきの高野山における例にもみえる通り山臥方の強勢越權を批判し、その恣意的行動を抑制する傾きに移る事が示されてゐる。近世修驗道の低調化についてはいづれ別に發表するが、さうなるべき崩しはここに見えるのである。その推移は恰も「總じてこのかけ出(山出)の山伏には貴人も下馬をなさるる殊に天下の山伏ぢや」と狂言「禰宜山伏」にみえる如き振舞ひがあつた實狀から、山臥が禰宜や出家に肩箱を持たせんとして結局失敗する筋の狂言をも作らせた實狀への推移であつた。

結

以上修驗道史上先づ山臥其者を發生させ多少衆結的形態を以て奔放に独自の活躍を成立させた中世前期第一次成立期のもとを承けて、中世後期それが教派的形態に進化した事實とそのため新たに帯び加へてきた中世山臥の特性とを略述し、以てこれが第二段階期の様態を特に世間との關聯に注意しつゝ史學的に釋いたが、實は山臥方の勢威向上は彼らが一般的な行政權迄獲得したり固定的な經濟上の得分を得たりした事にも認められるけれど、それは同時に抖擻性・行動性を本領とする山臥を定着化せしめた原因となるもので、一方世間で守護地頭制から大名制へと推移するに伴つた社會意識の拘束強化に基く定着化と共に、山臥の本質を揺がし修驗道の近世的變貌を促す大條件となるもの故、近世修驗道之論述する際に觸れたいと思ふ。(昭和十五・十・十二)——その一中世修驗道の近世的變質——については、歴史教育十五ノ十一・十二に發表した。御參照を賜はれば幸甚である。(昭和十六・三六・附記)——

佛教に於ける基層教理としての無我

佐藤密雄

—

宗教は客觀的に如何様に定義さるゝとしても、宗教内の事實は、個體の死を契機として欲求される生の獲得である。死は自己の存する時に他が失はるゝ事實から觀念せられて、このことから、自己が置かれてある世界から自己の失はるゝことが想到され、かくて未だ死せざるに、死苦は自己に迫る苦となる。此の苦は其れ故に、現に經驗する苦でなく、觀念的に死に依つて無になるとさるゝ現實への愛取から來る暗黒的不安である。⁽¹⁾ 肉體的な苦は堪えることを得るが、觀念的な苦は堪え難く、打開されねばならない。自殺するもの、苦行するものは、此の苦に破れて觀念的苦を肉體的苦に代へ忘れまぎらはさんとするもの、順世派的な生活者は觀念的打開に向ふ精神力を失つて、感覺的な享樂に酔ひ忘れんとする自棄的敗殘者である。共に不安苦に打ち勝たれたるものである。⁽²⁾

宗教の正常なるものは、此の不安的死苦を契機として、別な、死苦の伴はない永遠生の要請に於いて成立する。

一度その要請が理論づけらるゝと共に、此の永遠生が絶対眞實で、本來のものとせられ、現實生は一時的な虚假不眞のものとせられる。然も此の虚假不眞であることが、直ちに絶対生への唯一の絶対價値を持つのである。現實生活こそが絶対生への唯だ一つの、「明日ありと思ふ心」を許さざる、即時的機會なのである。

無常なることが常住への母であり、現實生が否定さるゝことが絶対生の肯定であり、現實は死とさるゝことに依つて生の創造者たるのである。宗教ほど現實が無價値とせられて絶対價値を興へらるゝものはない。歴史は一回性であり、歴史を創るは現實とせらるゝが、宗教こそ一回性であり、宗教的現實は死即生であり、死の過去が生の未來としてある所の、過去即未來の創造的現實である。宗教的實踐を示す言葉には、「行じた」とする過去形も、「行せん」とする未來形もなく、唯だ「行じて居る」現在形のみしかないのである。

(1) 私は此の敘述を、佛敎の根本的立場との關連に於いて述べて居るつもりで、此處では十二緣起を想起して居る。十二緣起の中核は愛取で(四諦との相對の上からも)、此の愛取の生活が有、此の有に於ける愛取の生活行動が生と老死を、即ち個體の生滅を苦とするのである。又た愛取に愛取さるゝ個的生活態が識・名色・六處・觸・受で、此れだけで一應完結したものが所謂十支緣起である。此れに無明行が加はつたのは、佛敎無我説からの反省で、行(samskara)は本論が後に論ずる如く全的存在、無明はその全的存在から個を抽象して自我的個の生活態を分別獨立せしむるものである。故に覺音(Buddhism)の如きも、一本性論者の本性とは異なる意味で根本原因として上ぐべきものは、無明とする。(Sammudaya, *ibid.*, p. 115, p. 116) 無明は自我なき自我を觀念的・無明的にあらしめるものである。此の意味の解釋は、推尾教授の著「佛敎哲學」の緣起の取扱ひ方にも見られる。

(2) 佛陀の立場は二邊を離れた中道だと言ふのは阿含經の成道・初轉法輪を記す所全部に記さるゝ所であるが、二邊は、

此處に言ふ如き若行主義と快樂主義である。佛教はかゝるものでなく、苦を直接に打開せんとするもので、此れが端的に示さるゝものは、彼の有名な中阿含箭喻經（南傳中部六十三）である。尙ほ、苦に打ち勝たれたるものと、佛陀が宗教的實踐に無能力たるものを稱呼した言葉で、此と反對の無能勝者（打ち勝つものなき）は佛陀のことである。

(3) 佛教で如何に此の迷妄の現實が絶對的價値を持つて居るかは、「生れ難き人間に生を受け、遭ひ難き佛法に遭ひ」(法然上人法語)の意味が、ほとんどの佛教の實踐家に依つて、如何に有り難きことなるかを示す種々の表現を以つて、言はれることから知れる。又た限りなき時間を生死しつゞけて出離の機縁がないとする考へは、此の今が唯だ一回の機縁たる重要性を示すものである。

二

佛教は死苦の解脱を目的とするが、此れを轉迷開悟なる詮表を以てする所に、その特徴的な意義がある。佛教に取つての死は、神に對する原罪的責罰ではなく、従つて又、神に對する贖罪はなく、其れ故に對神格の倫理的な意義はない。死苦は肉體の死が必然と感ぜらるゝことにあるが、佛教の解脱は此の肉體の死を避けんとするものでもなく、若しくは、肉體を脱出した個我が永遠生を享受する場合を持つものでもない。此處に個體を基礎として觀念せらるゝ個我の絶對性・永遠性を認めないアリアンの宗教の究竟的性格を見ることが出来る。(1)

佛教に於けるすべては現實の苦觀、否定から始まる。然も其れは、悲歎に止まり、若しくは遁世に依つて避けるのではなく、現狀に停まるを許さざる、遠離穢土せねばならぬ、絶對的否定の深刻さに於いてせらるゝ苦觀である。單なる悲歎や遁世的な苦觀は尙ほ消極的な現狀肯定であつて、進展創造への積極性がない。絶對に否定されるゝことを絶對に新たに創造されねばならぬことである。かゝる意味の絶對苦觀である。(2)

徹底的なる苦觀は現實の有り方への絶對否定であり、此の否定が無我与説かれる。無我は個我の否定であるが、其の否定の仕方は、先づ、その典型的體驗者たる生ける佛陀の生涯に依つて明にされるべきである。佛陀は成道の日から無私の生活に入つた。其の佛陀は悟りと同時に、その自覺内證を反省し跡づけて、此れを順と逆或ひは流轉と還滅の二つの仕方に依る十二緣起觀として明にしたのである。此の緣起の逆觀こそ、無私の體驗を佛陀自らが最も正確に語るものとすべきであるが、それに依れば、苦なる現實の有り方の根元たる無明の廢棄に依つて、識・名色・六處・觸・受の個體的生活態はなくなり、此の生活態の生ずる愛・取・有の現實生活は生じなくなり、従つてその生活に伴ふ生・老死の不安的苦は解脱されたとされる。故に悟れる佛陀には愛取される個體的生活態もなく、愛取の現實生活も起らない筈である。即ち文字通りに、地上から悟り以前の釋迦は消え去つたかくの如くである。然るに、悟れる佛陀は其の個體的生活態を嚴重な規律的生活に依つて養ひ保ち、佛陀としての四十五年の生涯を、休みなく傳道生活に行動しつゞけ、最後には老と共に病を得て鶴林の死をなして居る。然して死に當つては、個體の終りを死とは言はず、大般涅槃經に示さるゝ様に、一切の個體に必然の無常相の示現たることを述べて居る。此の生ける佛陀に見る、個體生活なきものの個體生活、死を解脱せるものの死と言ふ逆理的な事實こそ、佛敎無我觀の實相を明にする鍵である。

佛敎的無我とは、個を含む具體的全體（法界）から、抽象された個我觀を、全體へ還すことである。抽象我の否定的廢棄である。此れが佛敎の不安的現實の否定である。佛陀は悟りと共に自己の在る全體へ自己を還したのである。具體的全體から個を抽象して自我とする立場を捨てたのである。具體的全體的存在が佛陀の法身となり、

萬有を緣起する法界不斷の活動が生命となつたのである。然して、具體的全體の創造的活動が、丈六の個的肉體に具體的行態を表し、四十五年不斷の活動をなして居たのであり、個體の生死は全體が法身たるものには、不斷の緣起創造の一行態であり、個の生滅こそ全體者の生ける姿だつたのである。其れ故に、鶴林の夕には、個體の死は具體的全體者がすべての個物に就いてその活動相を明にする所の無常相とされたのである。

この様な意味が、佛教學の進みと共に明瞭にされて、大乘佛敎に至つて佛身論となり、眞應二身說若しくは法報應三身說となるのである。法身は全體の具體的一の姿に於ける法界であり、報身は法界を法身として獲得せる個體であつて、然も法界がその個に具現せるものである。應身は法身の自覺が働く個的活動相に外ならぬものである。法身は理、報身は理即事、應身は事相とも見られ、又は法身は理、報身は智、應身は施設ともされる。いづれにしても理としての法身の圓滿相を報身に見、法界の活動の一々を應身とするのである。又、法身たる全體者が不斷の創造的活動者である時、その活動相の一々が、法身の用としての應身として説かれ、此の法身を體として應身を用とする相に於いて報身は眺められて、一種の三位一體說が成立するのである。³⁾

無我説は個的なものを抽象として、その具體的な實在性を否定し、個の相依相關に依つて成る全體に、具體的實在性を見出させるものである。苦は、抽象的個を獨立した一個の具體者と固執する時に、其の個が他の個から、全體から支配され、具體的完全性を否定せられる時に生ずる。故に佛敎では苦は無我であり、一切皆苦は一切皆空とせらるゝのである。空は無我と同じく抽象我の否定であるが、同時に抽象我が抽象で具體性を持たない理由、即ち緣起無自性の理を含み、否定即肯定の思想的用を持たせて作られた佛敎術語である。又た此の無我・空が緣

起とされる。

全體と個の關係は、譬へばウパニシャツトの梵の如き全一なる不動のものがあつて個を發出するのでもなく、又た數論の自性と神我の如き全一上の諸點の如きものでもない。無數の角が圓である如きものである。圓をなす無數の角は相依相關の關係に於いて各々が角としてあり、角にして相依相關して圓である。此の相依相關が緣起と言はるゝが、從つて亦相依相關するのは特定の數個でなく、全體個である。即、緣起關係は全個に及ぶことは、一個は全體を荷負ふものであり、一個に全體が含まれることゝも言へる。彼の大乗至極の理論とさるゝ事々無碍緣起は元本的にはかゝる點に基礎づけらるゝものである。かゝる意味の全體が法身であり、此の意味に於ける個が應身で、生ける佛陀の生涯は應身としての生涯であつたのである。又た、かゝる意味の個を觀念的に抽象獨立せしめて、全體に於ける個の緣起性を無視せんとする立場が凡夫、即ち無知愚昧のものとさるゝのである。

全體から全體のものたる個體を觀念的に抽象して、此れに具體的完全性を抽象的に付與して居る時に、其の個の緣起性たることから觀念的な付與的具體性を否定せられ、即、假法非實とせられる。抽象個が全體を客觀化し支配せんとして、反對に全體から個の存在性を規定され、自立性を制約さるゝのが人生苦である。其れ故に苦は又、個が全體へ、抽象から具體へ進む媒介者である。人は全體から個體を、個體から自我をと、分別抽象を増上して主客對立の生活を深めて持ち、複重的な苦を生活に見る。此の抽象の複重的なことが個として具體的存在と誤認せしめ、確信づける理由であるが、又た無我・空・緣起は、その抽象性を個體的な及び社會的な複重苦に依つて示し、自我を個體へ、個體を全體へと、より具體的なものへと進ませるのである。五蘊無我説・阿毘達磨的

法分別は此の抽象個のより具體者への還元を其の學の全體的意圖とするもの、抽象我の否定としての佛教學をなすものと言ふべきである。⁽⁴⁾

(1) セムの宗教は、その大宗なるユダヤ教に見る如く、神の選民達なるイスラヘル人が、神の國に永遠生を受ける時を待望する宗教で、個人が永遠眞實に個人生活を享受せんとするものである。アリヤンでは、佛敎のみならず、梵哲學は、個我アトマンが大我若しくは宇宙原理たるアトマンに歸一し、アトマンに成ることである。アリアン宗教の性格は、轉變説的なものゝみならず、積集説的なものでも個我的生活の解消する所に、永遠なる全に歸宗することに窮極を求めると言ひ得る。此の様な考への最も合理的な完成者が佛敎であると、私は考へる。

(2) 苦・集・滅・道の四諦は佛敎の實踐哲學の基礎である。此の第一の苦諦は人生は完全に苦なりとする絶対苦觀である。此の苦觀を徹底する時、苦の迷妄であること(集諦)が知られ、苦のなき立場(滅諦)が示され、それへの實踐(正道)がなされる。

(3) 此の佛身論と無我との項については推尾教授佛敎哲學第一編一章三の法佛一如の考へ方と第三編佛陀論を参照すべきである。

(4) 五蘊無我説も、これの擴充である阿毘達磨の法分別も、等しく、個體を依事として内識が外境を攝して、個體的な自我的生活界を成立せる主觀的狀態を、客觀的な存在成立の法に法分別する時に、分別し盡して其處に何等の主觀的なものゝ残りぬことを明にする。我々が此れだけは最後の主觀であると考へる心も、六つの純粹了別の働きたる識とこれを心的に成立せしめ心所法とに分別されて、主觀者たる何物も殘留しなくなるのである。即ち主觀と考へられたものが全部客觀とせられたものへ還元されねばならぬことを明にするものである。

三

佛敎に於ける基層敎理としての無我

佛教に於ける存在の有り方を行 (*ananta*) と名づける。諸行無常の行であり、十二緣起の第二支なる行も是れである。行の行態は存在の時間性、時間的存在の存在の仕方、明瞭にするものである。行は無常變易性、造作遷流と言はれて其の行態 (*gati*) が示される。造作は造られたるものなること、遷流は變易すること、即ち造ることである。造られたること (*sanakriti*) が造ること (*sankri*) で、即ち有爲が無常で、此れが行 (*sankriya*) である。存在は此の様な行態で、存在するのである。⁽¹⁾

存在は行として時間的に存在するもので、停止して存在するのではなく、靜止的空間的には捉へられない。然し亦た存在は空間化された時間の中を過去から未來へ過ぎ移り行くのではない。存在が、その存在の行態に於いて時間を示し、時間的存在たるのである。所謂「世(時間)は行の義」で、存在の有り方が時間なのである。⁽²⁾

時間は依法而立のものとしてされる。ある法又は事柄が正作用位にある時が、其の法の現在、己作用位が過去、未作用位が未來である。一般に昨日・明日が過未であるが、法の場合は其の逆である。然し、昨日・明日の過・未の時間觀念は存在の現在位から與へられるのである。現在位の存在を法分別すれば、昨の果たる過去法と明の因たる未來法とである。此の現在位の存在は過去法と未來法とから成り、その過去法から過去法の現在位たりし過去時即ち昨日が指示せられるのである。未來時たる明日も同様である。存在の現在位をなす法に依つて、過去時・未來時が規定される。此のことは過去法と未來法から成る存在、即ち過去たることが未來であるのが存在の現在位であるからである。

今ま、法とは此處では、存在を分別して、存在成立の諸法と觀念せらるゝものゝことである。具體的に在るも

のが存在で、法はその存在から觀念的に分別抽出されたものである。所謂法分別されたものである。この法を捉へて見れば、法は存在の中を過去・現在・未來と移り行くと、一應考へられる。存在の中に法が生滅し、全體的世界の中に個人が生れ死し行くと考へられる。然し此の考へは、存在から時間性を奪つて抽象個に與へ、存在を空間化した見方である。實は、存在が時間的存在なのである。法の生滅、個人の生滅は存在の時間的形態なのである。抽象的な立場で分別された法又は個の生滅と見らるゝ行態(Actus)こそ、具體的存在が時間的存在たること、即ち行(Actus)としての行態をなして、存在することを示すものである。

具體的な存在、即ち行を空間的に法分別する時に、過去法・未來法が得られる。若し眞に存在が靜止的存在であるならば法分別して居らるゝものは現在法のみでなくてはならない。然し得らるゝものは現存在を現果せしめて居る過去法と次の存在を將に現果せんとする未來法とである。譬へば三世兩重の因果分別に依る十二緣起の現存在は過去苦果たる識乃至受と未來苦因たる愛乃至有とに分別さるゝ如きである。所謂三世實有は、「三世の法が現在にあり」であるが、此の三世の法は現在位の存在を法分別して得られたものである。又此の學説は三世實有とは言ふが、現在の中に過去法と未來法との有ることを論證するを専らとして居る。現在法が現在にある證明ではない。此れは三世實有論の從來の考へ方を改むべき理由にもなる。此のこと、即ち、有部の三世實有論の成り立つのは、結局存在の現在に過去位で未來位なるからである。過去位としての現在から過去法が、未來位としての現在から未來法が分別されて、「三世の法が(實は過去の法が)現在に有り」となるのである。

三世實有の學説は、學説の意圖の如何にかゝはらず、存在の現在に過去法と未來法とに法分別さるゝことを明

にするものである。即ち存在の現在位は過去が未來たることで、空間的な法分別の見方では過去法と未來法は相反のものであるが、此れが相即的一なることに、又は二物相合でない當體全是的の即一たる所に、存在の時間性が存するのである。又、其れが正作用位であり、時間的存在たる限り、過去にも未來にもなく、現在にのみ存在はあることにもなるのである。かくて存在は絶體に現在のもの、正作用位のもの、不斷に現在たるもので、その現在たる故に、過去・未來なるものも其の現在の中に成立するのである。

存在とは不斷の現在位のもので、所謂行 (*action*) としあるが、その具體的なものは、個人を含んだ全一の世界である。個人はその存在の法である。此の様に存在の最も具體的なものを、個人の生活を法とする全一的存在に見るのが佛教的な存在観である。凡夫の存在観は、全體者を客觀化し、個人を主觀的存在とするのである。それは、行としての具體的存在から、自なる個を抽出して、存在の行態から免れんとする立場である。行として生ける具體的存在から、自らを抽出して死するものとも言へる。然し如何様な觀念の仕方で全一的具體者から個を抽出したとしても、具體的に全を離るゝことが出来ないのである。所謂、非眞に分別されたる自我と非眞に分別されたる客觀で、虛妄分別と言はるゝものである。此の抽象されたる自我が具體的存在から具體的に離れざる所に、苦と悟りの明暗二者を即一に具する凡夫の立場がある。

自我を存在から觀念的に抽象分別して、然も具體的には存在を離れざる凡夫は、存在の行としての行態に支配され縛せられるものである。經典の隨處に言はるゝ如く有爲・無常・有縁のものとして、苦を受けるものである。有爲等は、存在が不斷に正作用位の現在を相續する行態だからである。従つて、此の抽象分別の立場にある限り、

死苦は決定的なもの、免れ得ざるものである。然し亦た、具體的には存在を離れざることは決定的な救ひを持つこと、觀念的に如何に離れんとしても、具體的には是れを攝して捨てざる法身の相である。大乘教の意義は、全一的存在から、抽象者が絶對に離れざるを、闡明した點にある。離れんとするもの、離れ得ざる苦こそ大乘攝化の成立根據である。法身・眞如・如來藏は此の存在の全一性を示すもの、所謂體大である。すべての個體を相とし、その相を現じ行く相大・用大は、存在の不斷の現在の行態である。その個相を捉へて凡夫は自我とし體大から觀念的に分別別離せんとするが、それは無明である。全體者たる佛は此の無明性を苦に依つて示して、此れを脱せしめ、全體者に攝せんとするのである。其れ故に苦は抽象個の空であり、苦が全體者への道である。離れ去るものを去らしめざる「佛心者大慈悲」であり、悪苦の者にこそ最も強い救済が感ぜらるる所以である。

(1) 行 (gati, sankhara, skt. sankhara) は存在である。此意味は五蘊や十二緣起を扱ふ人は必ず論及する。宇井教授印度哲學研究第二卷の「十二緣起」印度哲學史の根本佛教の章、和辻教授の著、原始佛教の實踐哲學の第一章第四節と五節、第二章六節は共に語學的な考へ、西歐學者の考へを考慮して佛教の諸種の實例から其の意義が示され、又推尾教授の佛教哲學第四編第二章では印度哲學的に其の意義が扱はれ、本論に扱ふ意味が暗示されてある。

(2) 「世は行の義」は有名な大毘婆沙論師の説で、此れを取扱つたものに、金子大榮氏著佛教の諸問題の第三編第二章がある。此章は又た三世實有論の考へ方に極めて有益なもので参照すべきである。(三世實有と其の時間的存在の意義に關しては、佛教學協會年報第十年の拙稿、ピカタ第八年九月號拙稿参照)

(3) 阿毘達磨佛教、特にその代表たる三世實有論の有部がそのまゝ大乘佛教的であると言ふのではない。阿毘達磨佛教の大乗に對して露はした缺陷は有爲法と無爲法とを別なものとし、行態不斷の造作變易自體が無爲眞實たるを見出得ざりし

所にある。不斷の法の相續が世間とされ、解脱涅槃が灰身滅智とさるゝ所以である。此のことを心得て阿毘達磨佛教を反省するならば、此の教學の缺陷不可解は理解されるし、此れを大乘的に補正すれば、そのまゝ大乘の精妙な教理となる筈である。又事實般若にしても、瑜伽論等にしても、有部の法相そのまゝを用ひて此れに空論を成立して居るのである。

四

佛陀の生涯の意義を考へても、又存在の在り方たる行 (Sankhara) について考へても、即ち根本佛教的觀點からするも、阿毘達磨佛教的觀點からするも、無我とは抽象我を否定することである。此の自我と抽象されて居るものを含むより大なる具體者の立場に立つことである。佛教的には、譬へば、個人より家庭が、家庭より社會が、社會より國家が、より具體的な存在である。そして最後の眞の具體的な存在とは、自己の住む世界である。然しその世界とは譬へば、古代日本人には日本が、近世界日本人には東洋が、その世界であつた様な世界である。然しそれは自己の生活が托されて居る意味の世界であり、此れが眞の具體的存在である。

従つて、眞に具體的な全一的存在は、その中の個に感ぜられぬ様な、把握されない様な世界ではなく、個から離れてある存在ではない。此の存在から個を抽象し、個を具體的な存在として獨立せしめ、個の自由に於いて生活界を持たんとする時に、それを制限し、苦と感ぜしめる世界である。抽象的に獨立した個我が客觀として持ち支配せんとして逆に支配され、制限さるゝ世界である。

若し我々が自己の個體を具體者とし、内心の意識が此の個體を媒介として外界を攝取する生活界を自我的に、恣意的に、完全な自由さに於いて、支配し得らるゝとすれば、それは具體的な存在の相に於いてあると言へる。

然し我々は、自己の此生活界の中に於いて、自然的、人爲的、文化的な制限を受ける。道德・習慣・政治・經濟がその勝手自由を許さない。尙ほ多くのものが日常の生活に制限を與へる。然し此れ等のものは自己に制限を及ぼすと共に、此の自己がそれを成立せしめ、その効果をあらしめて居るものである。自己に制限を與へるものは同時に自己がそれに關するものであり、相依相關の關係、所謂緣起關係に於いてあるものと云へやう。自己と共に此の緣起關係を持つ限りのものを不可分一として持つ世界、此の緣起關係にあるものだけで具體的の全一者なす世界が、眞の具體的存在である。大乘的に法身と見られ、眞如體大と言はれ、小乘的に行 (*samāra*) として有り方を表現さるゝ存在である。

此の眞の具體的存在はそれ自身個定したものでない。行として不斷の創造に依つて、譬へば日本の存在が東洋的存在となり、東洋的存在が世界的存在となる様に、或ひは自然的存在が文化的存在性を含み、自然・文化的存在が更に國家的存在性を持つ様に、量も質も不斷の創造に依つて進展する。

原始的な生活には、世界は自然だけであり、自然と人との關係が全生活であつた筈である。印度佛教でも存在は自然的な意味の存在とされた筈である。彼の阿毘達磨的な異常な精密さの努力に依つて、存在を法分別した五位七十五法や五位百法は、自然と個我の成立要素となる法のみで、色たる自然と自然への無明と自然認識の心理的條件であることから明らかである。其處に言語の如きものはあるが、眞に文化的・政治的等と言ふべき法がないことから知られる。日本佛教となれば、凡そ佛教的な論題は國家生活、社會生活、經濟生活、家庭生活に於いて宗教的生き方の問題を捉へて居ることから、存在の内容は極めて複雑化し、文化生活的なものとなつて居る。

現在の佛教がその生活面に問題とし、或ひは打開に精進して居る數々があるとすれば、更に質的に複雑な存在中に我々は存すると言へる。

かゝる世界を具體的存在者として、その具體的存在を成ずる個者としてあるのが、自己である。従つて具體的な存在界は自己の生活界以外のものでなく、具體的存在界と自己の生活界とは當體全是の即である。此處に我々は龍樹が「涅槃の實際と世間の實際と臺灣の差別もなし」（中論第廿五涅槃品）として居ることを想起すべきである。彼の言葉は、空論の産物でなく此のことを明にする爲の空論だつた筈である。従つて、抽象的個我的立場を否定して、無我となることは量的・質的の飛躍ではなく、距離的移行でもない。一つのものに於ける否定即肯定である。其れは當體全是の即である。自己の世界を否定して、その世界に生きることである。白光の世界を青く赤く等と抽象分別することをやめて、赤・青等の七色を無自性空にして、七色合一の空性たる白色となることである。白色は無色でなく七色からなる。然も白色は赤色でなくして、然も赤色を生かして白色となつて居るのである。空性にして一切を成じて居るのである。

政治界・道德界・他人の世界等はすべて自己に對する客觀世界である。然し、此れは自の世界を抽象し個執する爲に客觀世界となつて居り、自に對するものとさるゝのである。白色から赤を抽出する時、他の六色が此れに對立する様なものである。自らの世界を無にして具體的存在の立場に入ればそこに自己の世界に對立するものなく、唯一つの具體的存在のみである。青き赤き光にも譬へらるゝ此れ等の世界が、自からを無にして一の白光となる時に眞に具體的な存在となる。然も其處に政治界がなく道德界がないのではない。かへつて政治・道德

等が正しく生き働いて居るのである。具體的な存在を抽象分別すれば、政治世界あり、道德世界あり、自の世界あり、他の世界はある。然し此れは抽象分別である。其のいづれかゞ自性あり獨立的具體者たるを要求して、他の一切を規定支配せんとする時は、全一的具體的存在は成立しなくなる。分別抽象の立場は空とすべきであり、分別された個を空とせずして獨立性・自存性を與へるならば、具體的全一者を破ることゝなる。此の論理を明瞭にするのが、大乘の空論で、その目的が空即有の大乘實相論と言はるゝものであるが、其れは又、佛陀が自ら身に行じ示したものであり、小乗と言はるゝ阿毘達磨哲學が自らの學說に於いて、其の意途の如何に關はらず、其の必然性を明にして居るものである。

(1) 當體全是の即は、天台教學の術語である。即には三義がある。所謂二物相合の即、背面相翻の即、當體全是の即である。空・假・中即ち空に於ける否定と肯定と否定即肯定とが「三に即して然も一なり。合の義と異る」(止觀輔行傳弘決)ことを示さんが爲に分別された三義である。十不二門指要鈔卷上に「二物相合に非ず、及び背面相翻にあらず、直ちに當體全是なるに名づく」として、彼の達磨門下の三悟に譬へて、尼總持の「煩惱を斷じて菩提を得」と言ふは二物相合の即で、明と暗と所を同じくして體別なるを言ふとし、又た背面相翻の即は、道育が「迷はゞ即ち煩惱、悟らば即ち菩提」とせる如きであるときれ、當體全是の即は、感情に従へば煩惱と菩提は別あるも、本來一なるもので、慧可が「本と煩惱なく元と是れ菩提」とせるもの此れに當ると言ふ。分別抽象の立場には具體を分けて自他の世界ありとさるゝも、具體的立場は元來全一なるを言ふものである。

五

空は抽象的個我生活の抽象性を意味し、抽象的立場の不成立と、抽象的思考の矛盾を明にするものである。空

論に終始するとも言ふべき般若及び龍樹に依つて分別と名づけらるゝものは具體的なものを分別抽象する立場を意味し、無分別とは具體的なものを具體的な立場に於いて見ることである。例へば、「去る」と言ふ具體的な事實を去行・去者・去處に分別して、其の一々に自立性を持たせることが分別である。かゝる場合には、去ると言ふ事實すら成立しなくなる矛盾を來すことを明にして、分別抽象の立場を否定するのが空論の仕方である。

去ると言ふ具體的な事實に於いて、去行・去者・去處は分別さるべきであるが、然し去者が去處を去つて始めて去行と言はれ、去者が去行してこそ去處であり、去處を去行して去者たるのである。去者は去行と去處との相依相關に於いて去者であり、去行・去處と兩者についても同様である。従つて去者・去行・去處の三者は獨立自存のものでなく、三者の不可分の相依關係に依つて去者たり去行たる、所謂無自性空なるもの、緣起のものである。三つの者に具體的存在性なく、無自性空のものなる故に、此の三者の相依相關して一なる「去ることが」具體的事實としての存在たり得るのである。若し去處が自立的に具體的に去處であるならば人去らざるにその人の去處であり、本來去處なる故に人去らずして去つたこととなり、去者も去行も成立せず、其の結果は、去處等が其の中から分別された去ると言ふ具體的事實すら成立しなくなる。⁽¹⁾此の様な仕方では、存在の中から自我を分別抽象して自己主觀とし、其の立場で客觀を分別して居る觀念的把握のすべてを否定するのが其の空觀の仕方である。

龍樹の空觀を記す中論に於いて、特に目立つことは、論述の當面に於いて具體的事實たることを捉へて否定の論理をなすことである。生とか滅とか、現見の瓶とか共許の四諦とかであつて、すべて論の當面に於いて自明の具體的存在として許した上で、此の事實を構成するものを觀念的に分別して、分別されたものに具體的な存在性

を與へる時に、其の自明の事實が不成立となる矛盾を明にする。あたかもツェノンの飛ぶ矢が、その運動を無限の靜止點に分別される時に、飛ぶことが不成立たることゝ、相類した説き方である。此處で龍樹は具體的な事實として許して取上げたものゝ不成立を論證して、そのことを目的として居るのではない。即ち單なる否定をなすをことゝするのではない。かゝる不成立を來す分別抽象の誤りを明にするのである。此のことはツェノンの意途は何であるとしても、現に飛ぶ矢が飛ばないとせらるゝことに依つて、我々は具體的な一の運動を靜止點に分別抽象することの誤謬を知ると同様である。此のことを知れば、抽象的立場の消失と共に、事實の不成立空もなくなる故に、「空も亦た空」と言はるゝ意義も明らかであるし、惡取空の嫌棄さるゝことも明瞭である。

空は緣起と同じだと言はれる。此際、去ると言ふことを具體的な存在と許して、此の去ることは、去者・去行・去處の緣起關係から成立する意味で緣起のものとしてされし、又去行等も相互に相依相關の緣起のものと言はれ、緣起のものは一樣に「緣起の故に空」と説かれる。然し此の兩つのもものは一樣な意味で空と説かるべきものではない。去ると言ふ具體的事實は去行・去者・去法の緣起關係以外にあるのではない。此の意味で空性なる存在である。去行・去者・去法は、此の空性なる存在の中の無自性なる法である。去者等は相互に他の二に依存し合つて、去ると言ふ具體的事實の去者であり、去行であり、去所とせらるゝもので、自性なきものである。去ると言ふ具體的事實は、然し、此の三者の無自性なる緣起關係であつて、其れ以外に何物も加はらず、それだけの外の何物でもない。此の三者が無自性となつて、その存在性を各自が空じて居ることに依つて、具體的なものとして存在性を持つて居るのである。従つて去ると言ふ具體的事實は去者でもなく、去行でもなく、去處でもない空

性である。其れ故に去者ととなり、去行となり、去處となつて、去ると言ふ具體的事實の去者等たらしめるのである。此の場合の、去ると言ふ具體的事實の去者等は必然に他の二つを相即的に含んで、去所と去行を具する去者等であり、従つて去者即去事の去者である。又た去ると言ふ具體的事實は、その去る事實の去者等として、具體者の具體相を持つのである。若しかゝる意味の具體相を現じ得ず、具體相を持たないものならば具體的な存在ではなく。

去ると言ふ具體的事實は、去行でも去者でも去處でもない空性である。然も空性なる故に去行等のいづれにでも具體相を持つを得るのである。所謂空性ある故に一切法を成ずるを得るので、此の一切法は具體者を分別抽象した法ではなく、具體者の空性に依つて現ぜらるゝ具體相である。

(1) 中論觀去來品

若去者有去、則有二種法。一謂去者去、二謂去法去(第十偈)

若謂去者去、是人則有咎。離去有去者、說去者有去(第十一偈)

(2) 「緣起は空」なることを言ふものは中論四諦品第十八の三諦の偈である。此の十八偈と次の十九偈は、因緣生ものは空なりと説く、これは緣りて施設せられたるものにして、是れ即ち中道なり。(十八偈)

因緣生にあらざる如何なる法もなし、是れ故に空ならざる如何なる法もあることなし。(十九偈) 池田澄達氏譯中論無畏論疏より)

とする。即ち諸法には緣起性なる、無自性なることが空であり、それは諸法の空で諸法が成する具體者が空なのではない。同時に具體者の中に緣起無自性して存する諸法は緣起性に於いて存するのである。それを緣りてあるもの(施設)と言ふ

のである。故に縁起は諸法の無自性空を示し、同時に諸法の縁起關係の具體的全體のものとしてある縁起的有を示すものである。そこで縁起的空は縁起無自性的空と呼び、具體的存在の個別的無限定性を空性として區別するのが正しいと思ふ。其れは「空性ある故に一切法成ずるを得る」(中論觀四諦品第十四偈)と照應しても適當と思はれる。

六

人々は同一の世界を各自の世界として持つ。即ち一つの世界を各自の生活界として描くとも言ふべきである。若し七人の人が七色に生活世界を持つて居るとすれば、具體的な存在は七色が渾然一となる白色の世界であるとすべきである。かゝる意味で、各人の世界は白色をプリズムで分別した抽象分別の生活世界である。かゝる抽象分別の世界を、唯識所變の世界と言ふのである。唯識の識(vijñāna)は表象の意味で、その表象は非眞の表象であるから、唯識とは「非眞の表象のみ」の謂で、觀念的に抽象分別された世界と言ふに外ならない。

各自の生活體は此の存在界が生じ、存在界の成立の意義に於いてあるものである。然るに、此の生活體を存在から觀念的に抽象し獨立せしめて、具體性を與へ、此れを依事として、個體を通じて客觀を表象するのが、所謂赤き青き等の生活界である。

此の個體即ち五蘊身をば依事として執取し、此れを依事として生活界を表象し執取する。この二つの取を質料因(in-pañhiyana)取とし、全内容とするものが阿賴耶識と言はるゝ、個人的生活界維持の識である。此の識は從つて、抽象的な個人的生活界を識の名で呼ぶものであり、此の識の働きは個人生活界の行相たる主觀(能取)、客觀(所取)を表象顯現するものと言はれる。流轉相轉變の觀點に於いて「唯識の世界」とか若しくは「唯心の世

界」とか言はるゝものはすべて此の謂である。

然し此の様な阿頼耶識は別の言葉で言へば、觀念的抽象、虚妄分別の世界である。白色の世界を赤く表象して居る世界である。赤く抽象し、赤く觀念表象することを棄つれば、そこは白色の世界である。此れが阿頼耶の實性は眞如、圓成實性のものとされ、虚妄分別は空性とさるゝ所以である。虚妄分別が空性とさるゝは、虚妄分別の實體が空無たる意味ではなく、七色に對する白色の如く、虚妄に抽象分別、若しくは限定さるることなき、從つて何者をも成立し得る完全者の意味である。かゝる意味を明了にするものに邊中邊分別論の第一の論頌がある。

虚妄分別はあり、其處に（能取・所取の）二つは無し、されど空性はこゝにあり、其處に虚妄分別はあり、⁽³⁾

阿頼耶緣起説は夢の世界の顯現するに譬へられる。夢相は妄なる分別であるが夢見る心はある。夢中の主觀（能取）は非眞に働き、夢中の客觀は非眞に表象されてある故に、此の兩つのものは非眞非實で、なきものとされる⁽⁴⁾。されど、夢心は醒めて夢なき心であり、何物でも表象し、夢をも見得る空性なるものである。夢相の夢幻性から夢心の覺性が知られる様に、能取と所取の非眞非實性から、虚妄分別の空性はありと言はれる。然し夢心は、醒めざる限り、虚妄分別と言はれる。人の世界は現に夢の世界であるからである。

かくして、夢心は「夢」と「醒」の起點にある。かゝるものが個體に依る人間心（阿頼耶識）である。此の際の醒は、醒めては無我として具體的の全一者に入り、夢みて個的自我となり個我的觀念抽象の世界を展開する意味である。即ち醒むれば個人的な抽象の主我でなく、全一的存在の相であり、夢みて抽象の主觀である。此處に、龍樹的空觀を更に人間生活の有り方へ具體的ならしめた否定即肯定の施設がある。

唯識學說の存在觀をなすものに、三性三無性説がある⁽⁵⁾。遍計所執性(相無性)、依他起性(緣起無自性)、圓成實性(勝義無性||空性)の説である。此の三性(三無性)に依つて示さるゝ存在の存在性は、暗夜に麻繩を見て蛇とする蛇・繩・麻に譬へられる。此の三性説の法相的な論義と、其れに基づく異論的解釋をば別として、直接に最初の解釋者たる彼の無着が提出した此の蛇の譬喩に依つて、此の三性説を考へて見るならば、蛇は彼の夢相と等しく無的否定を受けるもの、所謂遍計に所執されて有るもの、體性なき存在者である。依他起性と言はるゝ繩は夢心と等しく、無的なものでなく、緣起無自性的否定を受けるもの、醒めて具體者に入り、繩たるを止めて麻たるものである。否定即肯定の否定を受けるものである。麻は糸とも布とも繩ともなり、麻布・麻繩・麻糸等所謂特殊を含んで麻であり、特殊のいづれでもなく、同時にいづれにも特殊たり得る空性のものである。所謂空性あるために一切法を成ずるを得る空性である。此の空性の存在性が圓成實性(完全無缺の存在性)と言はるゝ存在である。従つて、龍樹的な、緣起無自性的否定、即ち、否定即肯定の行はるゝのは依他起性の存在であり、否定即肯定に依つて示さるゝ、存在の具體性たる空性が圓成實性と言はるゝのである。

依他起性とは唯識説で阿頼耶識のことである。阿頼耶識は人間心であり、同時にその内容たる個人的生活界で、具體的存在を分別抽象して居る状態、言はゞ赤き若しくは青き世界である。此れが否定即肯定の緣起無自性的否定を媒介として、その肯定面に於いて空性なる具體者、白色なる具體的存在界へ入るのである。これは、龍樹の空觀と全く異なる所がない。三性説は龍樹空觀の分析的書換である。唯だ見逃してはならないのは、此の龍樹的否定の前に、遍計所執性に對する無的否定のあることである。

龍樹は其の空觀に於いて惡取空を恐れた。然し其れ以上に恐るべきは惡取有とでも言ふべきことである。煩惱即菩提に於いて、「盜み」が觀念的な否定の媒介に依つて「施し」とはならない。煩惱が菩提ではなからう。辨證法は奇術ではない筈である。煩惱する「もの」が菩提するのである。抽象されて居る世界が具體的世界である。抽象的表象が具體的存在ではない。夢相が醒めたる世界でなく、夢心が夢相することを否定して、夢心が醒むることとなる心である。夢相は消えるものである。否定即肯定は夢心であり、非眞の働きに課せられるものである。その爲めには夢相は無的否定を受けねばならない。佛教史上、空有水火の争ひと言はるゝ中觀瑜伽兩派の論争で、空の對象に關する假有的と都無的有の否定についての論争は、かゝることを想起せしめる意味では無意味ではなかつたと言へやう。色即是空は、惡取有、若しくは辨證法的な空を奇術的に考へることに依つて、惡は善なりの立場を導く危險性を充分に孕むて居るのである。「罪業深き程に救の強き」は、「罪業深きを思ふ者程救はれてある」のである。盜人の盜をつゞけることが施波羅蜜ではないのである。此處に、空論が單なる空論理でなくして無我の爲の實踐理論たるためには、單なる否定即肯定でなく、無的否定が前提されてあるものたるべき理由がある。單に否定即肯定の論理ならば、かゝることを必要としない。實踐的に自己を否定する場に持上げ、自己を客觀化した時に、自己を無自性的否定をなす時に、無的否定されねばならぬものがある筈である。そこでは自己を無的否定するのではなく、自己を色彩り、自己を被ふて見られない様にして居たものを無的否定するのである。かくてこそ自己を空論の行はる對象に見、無自性空の否定に依つて、具體的存在に於いて肯定されるのである。苦を媒介として、無我にすゝむと言はるゝが、苦を見せしめない、苦を反省せしめないものを無的否定するので

ある。(8) かゝる無的否定は唯だ教へるものへの絶對的信から生ずるものである。

理論理性の立場からは遍計所執性は、理性を被ふ感情である。感情的に個相をばら／＼に見るもの、生に喜び死に悲しむもの、所謂「彼々に悦喜する渴愛」に捉へられた存在相が遍計所執性である。かゝるものは唯だ苦が生ずるだけ、苦になるだけである。佛教的に此處に言ふ理論理性とは、存在の緣起的把握のことであるが、依他起性として存在を見ることと感情を拂つて緣起觀的な理性に依つて、ものを捉へることである。「依他起」の日本語譯は「緣起に依つてあるもの」である。生と死及びその他の個別を綜合的に連關して考へ、緣起の理に於いて見、緣起的存在とさるゝのが依他起性である。理論理性に依つて、緣起のものとして存在を見て、否定即肯定をなして、具體的存在者の立場へ自ら入るのであるが、入れば最早理論理性なく智である。此の智に於ける存在性が圓成實性である。此の存在の立場に入ることが悟りで、所謂轉識得智である。非眞に働き、抽象分別して、個人的生活界を展開して居た阿賴耶識とその行相であつた自我意識、客觀を分別した第六意識、眼識等前五識が、體性そのまゝに、大圓鏡智・平等性智・成所作智・妙觀察智となるのである。此の智の名稱が最もよく此の智性を表現して居るのであるが、大圓鏡智は全體的具体者的自覺、平等性智は抽象分別なき、成所作智は然もよく其の中に個を生かし、妙觀察智は個相を顯現することである。空即有の完成して得た空性が大圓鏡智である。空觀の向上論理は空即有で、差別即平等へと進むのであるが、具體的立場の存在者的智の行相は平等即差別に働く。大圓鏡智を依止として他の三者の働きを説かるゝのである。彼の龍樹が「空性あるが故に一切法成ず」となせるものゝ、具體的な様相に外ならない。

(1) vijraṇḍi の意を特に論及せるものに稻津紀三氏著「世親唯識説の根本的研究」があり、第一の第一章が全部是れに當てられてある。尙ほ、常盤大定博士「佛教論叢」中の山口益教授の「法法性分別管見」更に同氏譯、中邊分別論釋疏、本文六頁註等がある。

(2) 唯識三十頌第三偈「不可知の執受と處と了となり」は古來難解とされるが、此處の意味をつきつめて研究するものに前記稻津氏の書がある(同書第百七十九頁參照)。尙ほ解深密經心意識相品には「二つの執受に依る。(a)一には有色の諸根及び其の所依の執受にして、(b)二には相・名・分別の言說戲論の習氣の執受なり」とあり、此の文を哲學研究第二十五卷第三册で山口益教授が使用さるゝ際に原文から「有情身が現成せらるゝ時には(a)有所依の有色根なる取と(b)遍計所執性に執着する習氣なる取との二種の取に因つて一切種子識が異熟し生起する」とされた(同論文五頁及び其の譯に關する脚註參照)。

(3) 山口益氏譯、安慧阿遮梨耶造「中邊分別論釋疏」本文十三頁の譯より。

(4) 非眞と非實は前記安慧の註釋疏、本文廿五頁を參照。其處では所取相は無行相(了別の働きなき)なる故に非實とする。非眞は行相あるものゝ正しからざる行相を生ずることを意味すると考へられる。又此釋疏の本論漢譯辨中邊論の、此の箇所には「似の義と似の根とは行相なきが故に、似の我と似の了とは眞現に非ざるが故に、皆實有に非なるなり」とし、非實有にも二種の有り方を明示して居る。(尙ほ此れは安慧、眞諦系の學説であつて、護法玄奘系と異るは廣く既に知らるゝ所で此處に指摘の要はないと思ふ。又今ま此處では此の學説の相異は餘り千係する所がない様に考へる)

(5) 三性説は解深密經第二卷、無自性相品第五の説く所で、無着が瑜伽論七十七に論解するものである。此れも、依他起に染淨相即的合一を見るか否か其の他、遍計に能と所の體性を論ずること等で學説が二分されるが、然し今は其れに關係なく、無着がその理解の方式として與へて呉れた麻・繩・蛇相の説話で理解すべきものとする。

(6) 三性説をなす瑜伽系と對立的な、中觀派的實相論の究極を行く天台學の三諦圓融は、空假中の三者が三者相互に及び

三者と三者の各一との相即一如で、所謂「當體全是の即」の言葉が作られた論題である。此の三諦は、空は破情、假は立法、中は絶對とされる。破情は妄情の破で、假は縁起で、中は完全であるから、此れは三性説の遍計・依他・圓成と對比すべきものと思ふ。三諦圓融の重心は、私見を加へれば、假の「立法の徳」に重點があり、此れが否定即肯定の縁起無自性で、その肯定面が中、否定面が空であらう。而してその假の否定即肯定を空と中に即一なものとして即一性の積極化が三諦圓融の圖式的論理（全く思考論理と言ふべきでなく、圖式に依る相應關係の復重きの論理、見て知る論理の極致をなすものである）となつたと考へられる。又、其の實相の標語たる一色一香無非中道と言ふ點からも假（一色・一香）に重點があると考へる。

然して、今三諦の空破情は、當體全是的に假・中と圓融關係たるが、然し破情と言はるゝ限り無的否定があり、空・假中と主題の並べ方から見て、無的否定の後に肯定即否定があるべきである。此處では情は無的否定を受けるのである。情に對して「そうではない。そう考へられるものはこうだ」と言ふ、そうではないが無的否定であると思ふ。又た佛教一般に於いて、無的否定なくば眞如に無明なく、常に汎神論的論理が、陥入り易く曲解され易い、「修行するなくして出離する」ことの生じ得る可能性が生ずる。辨證法的論理に必要なきかの如き無的否定の必要の不可解さは、無明生起の不可解さと同様である。佛教が論理的、思辨の學として扱はるゝ時に、入れ所のないものは此の無明である。然し、現に迷ひとさるゝ現在、「死を持つ現在を否定すること」、「現狀を打開するべきだ」とすることが一つの重大な決定的（或ひは獨斷的）公理とされて、佛教は出發する。其れは又た「無明あり」と前提することである。かゝる「無明あり」から出發することが、無的否定を持たせる必然性である。又た此のことは信外の凡夫が虚かな身器清淨を前提として佛道を學び得、修道の聲聞となるべきことから考へられる。又信は認許澄淨とさるゝが認許澄淨は心を純化するで、此れも妄情の無的否定を意味し、それにつゞくものが空即有、否定即肯定の空觀、若しくはそれを内理とする信の行事である。「佛教は信を以つて能入とする」の時の信が不信に對する無的否定である。佛教が宗教で思辨の學でない所以である。

七

凡夫の生活は、その生活の依事となつて居る個體と安危共同する生活である。個體の生滅と共なる生活である。此れが個體の死苦不安を伴ふ生活である。譬へば木の葉と安危共同する生活で、木と安危共同する生活ではない。佛敎的に法身、體大、法界と言はるゝものを得た生活は、譬へば此の木と安危共同する生活で、自我の個體とされる葉を「木の葉」とし、「木の葉」の完全さに生きることが木の不斷の創造の所以となる生活のことである。平等即差別は葉も花も幹もその木たることでありつゝ、木としての存在の不可缺者たること、木がその生きることの不斷の創造の故に、單なる葉にあらざる、其の木の葉等を具體相として持つを言ふのである。従つて木の葉も、木の根も具體的木の具體相である。

人の個體の有り方は存在の具體相である。存在の不斷の創造、行 (Action) としての行態は如實に此の個體に具現されて居るものである。個體に生死とさるゝは存在の不斷の現在、造作遷流、造られたるものゝ造り行く相が見られるのである。日々不斷の行爲努力は、個體のある社會的・文化的存在の不斷の創造的進展の具體相である。かくして人は、抽象的個と安危共同することを棄てゝ、具體的存在と安危共同するならば、個體と共に死することから脱して、個に存在の具體相を示し、個體の努力が具體的存在を生かすに至る。

佛陀は沙門果經⁽¹⁾で、阿闍世王に沙門の現果を説いて

「心寂靜純淨にして煩惱なく、隨煩惱を遠離して、柔軟、恒に活動せんとして、しかも安住して不動の状態にある時、此丘は心を智見に傾け注ぐ。而して彼れは次の如く知る。「我がこの身は色より成り、四大種より成

り、父母の生むところ、飯と粥との長養せしものにして、無常・破壊・粉碎・斷絶・壞滅の法なり。また我が識はこれに依存し、これに關聯せるものなり」と。

「これ亦、大王よ、沙門の現世の果報にして、前のそれよりも更に微妙殊勝なるものなり」。

是の如く、心寂靜純淨にして煩惱なく、隨煩惱を遠離して柔軟、恒に活働せんとして、しかも安住して不動の状態にある時、比丘は意所成の身を化作することに心を傾け注ぐ。而して彼はその色身より、意所成にして一切の「大」肢と小肢と異常なる根とを有する他の身を化作す」云云

として居る。「柔軟恒に活動せん」とするのは不斷の創造的立場に到ることゝ解さるゝであらう。其の爲めには先づ、無我（空）の、抽象的個我の否定が行はれなくてはならない。かくして「此の身は四大種より成り」云云の無我觀の獲得とするのである。此の無我觀は、譬へば葉を木の葉として木に還すが如く、個體を現成せる存在へ、法分別的方法で還元する仕方である。かくして無我、即ち個體抽象の立場の否定と共に、具體的存在の立場に立つ時、存在そのものを法身とする、「一切の大肢と小肢と具へたる」もの、存在を完全に自己として一切の個相を現じ得る「異常の根を具へる意所成身」を現成するのである。大圓鏡智・空性にして、その中に平等即差別の平等性・成所作・妙觀察の三智を當體全是的即一に於いて具するものである。

然して、かゝる意所成身が「色身より」なるもので、沙門果經の此の個所の譬へからすれば、蛇が蛇皮から出る様に、成ぜらるゝのである。個我的抽象の立場が蛇皮である。然も意所成身は他より與へられず色身個體から成ぜられる。轉識得智であり、向上論理の否定即肯定に於いてある。かゝるものは勿論、本論初頭に指摘して、

此の論文の發足とした悟れる佛陀の生涯と照應すべきものである。

(一) 長部沙門果經 (Dhāraṇī, I, 11-13), 今は南傳大藏經第六卷百十四頁、百十五頁から。此の前後には同様な悟りの現果を修道の進みに依つて示す文があるが、此の經の此の箇所が、個我的身から、無我を觀じて所謂意所成身への轉換の場所であつて、私は此の沙門の聖果の進みの中で一番重要なものと考へるのである。

本論文は、佛教の現實否定とさるゝ無我の意義を、全佛教々理に於いて、その意義を明にせんとしたのである。論が混迷に陥入つたのは私の佛教學的把握が未だ不完全な爲である。然し私共は、新解釋學的に佛教學を再組織せんとするには佛教の基層的なものが、一貫性に於いて捉へられ、それが個々の佛教々理から確認さるゝことを前提とすべきである。

又、例へば、佛教が全一的存在と個我との關係にありとするならば、その存在の意義内容が明確にされねばならない。原始宗教にあつては自然が個を制約する全存在であつた。然しその後文化が、政治が、民族が、國家が個を制約する存在となつた。早き時代の佛教學はその時代の存在と個我とに於いて論ぜられるが、今日はそれは過去の佛教である。かゝる點に新解釋學的佛教學の成り立つ理由の一がある。勿論佛教の教理を變異するのは佛教ならざるものを作ることになるが、佛教の行はるゝ存左の新展に添ふ施設の進展なくば、此れこそ反佛教的である。かゝる意味で、施設の施設者たる、基層的佛教の證明が、特殊佛教吟味の完成近き現代佛教學界に科せられて居る問題と考へたい。此の論は、かゝ重大な事に需與する様なものでは勿論ない。唯だ此の機會に、筆者がそれを望み、諸師同學に教を求めるのである。(昭和一五・九・一五)

禪宗の「心」に就いて

上 田 大 助

禪宗は（佛心宗として）心を以て宗要とするものであるが、その所謂「心」とは果して如何なるものであらうか。その證の對象である本體たる心即ち佛心、妙心、本心、一心等とは果して（本體論的に）如何なるものであらうか。またその方法論上の格語である「直指人心、見性成佛」の人心とは如何なるものであらうか。それは本體たる心と如何なる關係に立つものであらうか。直に同一或は同質なるものであらうか、或は異なるものであらうか。また禪宗は此等の心によつて佛敎史上並哲學史上 大凡如何なる位地に立つものとなるであらうか。「不立文字」の禪宗に於ては、總て此等の事に尙いての明析なる説明を見ることが得ないのであるが（而してそれは恐らく「敎外別傳」として敎理に於ては敎禪致一なりとする所から、別に其の必要を見ずと考ふるに因るものであらうと考へらるゝのであるが）、此處に此等の點に就いて考察し、前論文「敎禪一致說に對する疑問」の續稿として、その大要を明かにし度いと思ふのである。と言ふのは同論文所説の如く禪の敎理は敎と致一では無く、少

からず相異する所があり、その「心」の意味に就いても大いに究明を要するものがあると考へられるからである。

(一) 宗教研究 第一年第三輯(昭和十四年十一月)

二

先づその本體たる「心」(佛心)とは本體論的に如何なるものであらうか。それは天台の心、否、中等と同じく實相論的のもの(中性的のもの——かく言ひ得るであらう)であるか、⁽¹⁾或は華嚴の一心の如き唯心論的のものであらうか。⁽²⁾或は華天何れとも異なる他の第三者であらうか。

知らるゝ如く禪家には同時に台家である人が少くないのであるが(例へば天台徳昭の如き)、かゝる人の解する「心」は恐らく天台の中と同じく實相論的(中性的)のものでなければならぬであらうと考へられる。また曾て台家であつた人の心も亦多く實相論的であらう(例へば永嘉大師の如き)。永嘉大師證道歌には「眞成認賊將爲子、損法財滅功德、莫不由斯心意識、是以禪門了却心、頓入無生知見力」、一性如來體自同、心是根法是塵、兩種猶如鏡上痕、痕垢盡除光始現、心法雙亡性則空」等とありて實相論的と考へらる。同様に華嚴家にして同時に禪家たる人の解する「心」は唯心論的でなければならぬと考へられる。圭峯宗密(原人論)の如きは明かにこれである。また同じく「心」の語を用ひ乍ら天台華嚴何れとも異なる第三者を意味するものも少くないと考へられる。黃檗希運、常濟大師等の如きはこれであらうと思ふ(後述)。また更には進んで「唯心」の語を用ひ乍ら、その實際に意味する所は實相論的である場合もあり、また更に天台とも異なる第三者を意味する場合もあるであらう。例へば黃檗、臨濟、道元等は後者であると考へられる(後述)。また他の禪師に於ては「心」の語を用ひず、他の語

を用ふるのであるが（例へば六祖は自性、本來面目等の語を用ひ、洞山は法等の語を用ふ）、こは或け特に本體を唯心論的に解さるゝ事を恐るゝに由るものではあるまいか。（而して實際六祖洞山等が實相論的と考へらるゝ事は後述の如くである。）また他の禪師は明かに本體を唯心に非ずと言ふ。（夢窓國師夢中間答集には「大乘の法門は皆自心是佛と談ず、しかるを見心成佛とはいはずして見性成佛といへる其の意いかん。答、昔僧ありて此疑を起して忠國師に參じて心と性ととの差別を問ひたてまつる、國師の云く、たとへば寒の時は水を結びて氷とし、暖の時は氷をとかして水となすがごとし、迷ふ時は性を結で心とし悟る時は心を融して性とす、心性同じといへ共、迷悟によりて差別せりと云云、忠國師かやうに心性のわけめをしめされたるも一往の説なり云々」、「大乘經の中に法性を談ずるについて諸宗の義理差別あり、禪門はこれ教外別傳なり、まさにしるべし見性といへども教門所談の法性の義にもあらざることを、いはんや外典等にあかせる性の義ならんや。人々本分の一段は心とも名くべからず、性とも談ずべからず云々」と言ひ、忽滑谷快天師は「禪學新論」に禪は唯物論にも非ず唯心論にも非ずとなし、菅原時保師は金剛經講義に「心に非ざるを假りに名づけて心と云ふ。」三四一頁と言ふ等。）

かくの如く禪宗の「心」は人によつて種々に理解せられるのであるが（而してかくの如き理解の相異にも不拘皆等しく禪であり得た所以は禪の宗要が専ら實踐實修にありとせられたからであると考へられる）、然らばその特に禪宗としての本來的に否、正統的に意味さるゝ所のものは果してその何れであるであらうか。「不立文字、教外別傳」の禪宗としては元よりこの問に對して何等明答を與ふる所は無いのであるが、此處に吾人は祖錄禪宗史等の研究の結果は必ず（必然）次の如き解答に導かれなければならぬものではないかと考へられるのである。

即ち先づ第一に禪宗の「心」は實相論的のものでなければならぬと考へられる。その理由は次の如くである。

(一) 用ふる經の種類が實相論系である。禪宗に於て最も多く用ひらるゝものは般若經であるが、般若の本體觀は實相論であつて唯心論ではない。金剛經心經等に「唯心」の思想無きことは極めて明かなことであるが（心經には心の語無く、金剛經には心の語はあるも、それは人性論的意味のものであつて後世の如き「唯心」を意味するものではない。禪に於て常に引用さるゝ同經の「過去心不可得、現在心不可得、未來心不可得」、「應無所住而生其心」等の心も、經中意味する所は人性論的であつて、これを宇宙大のものとして宇宙論的本體論的に解することは後世禪宗等に至つて始まるものであらうと考へられる。恐らく六祖大悟の機縁等が起始をなすものではあるまいか。それは兎に角少くとも經自身の内に於てこれをかく特に「唯心論」的に解すべき理由は毫も見出し得ないと考へられる。）大般若經等にも唯心の語は見出し難いと思ふ。（般若經の釋と稱せらるゝ龍樹の智度論には「一切従心生」（第八卷）、「三界所有皆心所作」（第二十九卷）等の語があるけれども、經自身にはかゝる種類の語は見出し難く。）

(木村泰賢氏「大乘佛教思想論」は般若を以て華嚴經起信論等と同じく唯心論的とするが如くであるけれども、その考證は充分では無く（寧ろ甚だ粗笨）、また般若經全體の調子から見てこれをかく解する事は曲解であらうと考へられる。知らるゝ如く般若の成立は主として小乘有部の有思想に對して「不動實際而建立諸法」、「不壞假名而演實相」と言ふ所又小乘の人空法有に對して人空法空を主張する所にあるのであつて——従つて「一切亦有亦空」と稱せられる——心の萬法中に於ける位置は有部に於けると（また原始佛教に於けると）左程の改變を見て

あるものではないと考へられる。此等何れも心を以て唯五蘊中の一蘊一要素と見做すのである。氏は唯心論を證するものとして「第一は認識論の見地からで、つまり凡ての觀念論者のいふが如く、この世界は我が心の表象なりといふ理由からである」として八千頌般若經原典(「三」)を引照するのであるが、然しその引用文中には何等唯心論的思想を見出すことが出来ぬ。また「般若の眞如も要するに心眞如で、遂に心の本性に外ならぬといふことに歸着せねばならぬ」として小品第十九甚深義品(「原典三」)を引照するも、此處にも何等唯心思想は見出し得ず、氏自身も「これだけでは要するに心と眞如とは、一にあらざる異にあらず、といふことになるけれども云々」として自ら考證の薄弱を認めてゐるのである。「氏のこの語は反つて般若の實相論を肯定するものではないかと考へられる。」のみならず他の個所に於ては「般若に従へば眞如は不可説不可思議の存在であるから、之を物的とも心的とも言ふことが出来ぬ」と言ふが如き矛盾をなしてゐるのである。般若經に「如夢幻」等の語はあるのであるけれども、これとて別に後世の唯識論の意味に用ひられたものではないと思はる。大般若經七論品第八十五には第一夢喻、第二鏡中像喻、第三響喻、第四焰喻、第五犍闍婆城喻、第六幻師喻、第七化人喻あり、金剛經には「如夢如幻影、如露亦如電、應作如是觀」とあつて別に唯識或は唯心と言ふことは無い。また萬法の統一或は全一が自覺されたと言ふことも、般若經ではたゞその相依相關一如一體を意味するが主であつて、心による統一と言ふことは未だ左程に深く注意されてゐないのではないかと考へられる。と言ふのは大乘に於て唯識論或は唯心論的思想の擡頭したのは後の華嚴經邊りとせられ又その充分なる發達を見たのは世親前後の時代とするが通例の見方であり、正しき見解であると考へられるからである。般若を基礎とする龍樹の思想が一般に實相

論系とせられることも周知の事である。(5)

禪宗はまた法華經を用ふるが、同經は諸法實相を明かにするものであつて(方便品等)、實相論的と考へられる。之を所依とする天台等が實相論系とせらるゝことも周知の事である。(白隱の如きは法華經を以て一心を明かすものとすすけれども、經には一つも一心或は唯心等の語は存しない。)

また維摩經も多く讀まるゝのであるが、これも同じく實相論系とせられる。(此處にも一心唯心の語が無く、諸法實相法身等の語があるのみである。)

反之初祖達磨によつて二祖に傳へられたと言ふ楞伽經は唯心論系であるが、これは禪の正系としては依用せられない(楞伽宗なる別系を形成してゐる)。

(二) 禪宗成立の歴史 禪宗は實相論系(空宗系)の羅什によつて傳へられた三論から發達せるものであつて、天台とは姉妹の關係にありとせられる。(村上專精師「佛教統一論」、境野哲師「支那佛教史綱」、宇井伯壽師「支那佛教史」等参照。統一論第二編原理論には「佛心宗は緣起的教系のものと密接ならずして、實體的教系のものと親密なることは問はずして知るべし。而もその實體的教系中に於て、最も密接なるものは三論佛教なり。是を以て余は三論宗一變し、禪宗と成りしものにあらざる乎の觀あり云々」(五二四頁)とし、支那佛教史綱は「然るに却て羅什から系統を引いて居る道生慧觀などの末流の説が、段々所謂禪宗らしいものになつて來て……これは多分佛教空宗の系統と、老莊の學と、南人の氣風との間に醸成せられたもので、即ち南禪の起源となつたものであらう。」(一一八頁)、「竺道生が南禪を開いた」(一二九頁)、「或は三論は禪宗となり四論が天台となつたと言つ

ても大過なしであらう。」(一五四頁)等とする。他方「佛心宗」と言ふことは「四卷楞伽經の諸品が悉く佛語心品と名づけられたるに始まる」のであつて、佛意即ち佛語によつて示されたものゝ當體を意味するのが主意であつて唯心を意味する爲のものではない。故に禪門では「禪はこれ佛心なり、經はこれ佛語なり、故に楞伽に、佛語心品あり、法華……涅槃……皆一道なり云々」(天光明藏)、「禪は佛心にして教は佛語なり、佛一代の教説はみな佛心より流出せる言相に過ぎず」、「されば正法眼藏は佛心なり、佛意なり」(秋野師)等の語が常に繰り返へし使せられる。即ち「教外別傳」を意味するのである。

(三)無の思想 前論文所説の如く禪宗に於ては特に認識論本體論の深化徹底によつて、心も他の萬法と一如に無に歸すとなすのであるから、従つてその本體たる實在を「唯心」とすることは考へ難いことである。(禪に於て無、無心等の語が用ひられるのも多くこれによる事と思ふ。他方唯心論系に於てはその「識」或は「心」が無に歸すと言ふことは夢也未見で常に昭々と停在するのである。)

(四)代表的禪家が皆實相論である。(五)先づ六祖であるが、六祖に無の思想のあることは前論文所述の如くである。而してそれは實相論によつて然るものであらうと考へられる。と言ふのは六祖所用の經は多く般若(又法華涅槃等)であり、また金剛經によつて大悟せられたとせらるゝからである。又六祖は佛性を呼ぶに心(唯心)の語を用ひず、多く自性本來面目無心等の語を用ひられた事も周知の事である。(茲に吾人は禪の代表者を求めて六祖以前に溯る必要はない。何んとなれば禪の大成者は六祖であり、殊に「南禪」の祖が六祖であるからである。)(六)慧忠國師、永嘉大師等。慧忠國師は身心の一如を力説して實相論的見解を示すと共に、「直指人心」

の心と「見性」の性とを嚴に區別してゐる。永嘉大師に就いては前述。(は)黄檗——臨濟。黄檗は傳心法要に「遇緣即施、緣息即寂」、「遇境即有、無境即無」、「且如瞥起一念便是境、若無一念便是境忘、心自滅、無復可追尋」、「若不應緣之時、不可言其有無、正應之時亦無蹤跡、既知如此、如今、但、向無中棲泊即是行諸佛路、經云、應無所住而生其心」、「心生種種法生、心滅種種法滅」等とし、また「無心」を唱へて無化實無の思想があること前論文所述の如くである。従つて同法要に「故萬法唯心、心亦不可得」、宛陵錄に「故知一切諸法皆由心造、乃至、人天地獄六道修羅盡由心造」等の唯心論的の語があるけれども、そは眞の唯心論を意味するものではないと考へられる。(唯心なる語の種々の用法に就いては後述參照。)臨濟にも同様に「三界唯心、萬法唯識、所以夢幻空華、何勞把握」等唯心の語はあるけれども同じく眞の唯心を意味するものでは無く、他方「變即有、不變即無」、「心生種種法生、心滅種種法滅、一心不生萬法無咎、世與出世無佛無法、亦不現前亦不曾失」等とあつて實無の思想があると考へられること前論文既説の如くである。(馬祖等にも同じく萬法唯心の語がある様であるけれども、その用ふる經の種類が法華經維摩經である所より見れば、その心は同じく實相論的のものであらうと考へられる。)(に)洞山良介。洞山が心、唯心の語を用ひざることば前述の如くであるが、またその語録に龍山との問答(左記)を記す所より見れば、また同じく無(無化實無)の思想が無ければならぬと考へられる。「師與密師伯經由次、見谿流菜葉、師曰深山無人因何有菜、隨流莫有道人居否、乃共議撥草、谿行五七里間、忽見羸形異貌人、乃龍山和尚是也、放下行李問訊、山曰此山無路闍黎從何處來、師曰無路且置、和尚從何而入、山曰我不從雲水來、師曰和尚住此山、多少時耶、山曰春秋不涉、師曰和尚先住、此山先住、山曰不知、師曰爲甚麼不知、

山曰我不從人天來、師曰和尚得何道理、僂住此山、山曰我見兩箇泥牛鬪入海、直至于今絕消息、師始具威儀禮拜
僂問如何是主中賓、山曰青山覆白雲、師曰如何是主中主、山曰長年不出戶、師曰主賓相去幾何、山曰長江水上波、
師曰賓主相見、有何言說、山曰清風拂白曰、師辭退。洞山錄（ほ）榮西。榮西は台密を兼ねたる人であるが、
その天台は元より實相論であり、また密教も六大緣起説であるから唯心論では無いと考へられる。興禪護國論に
は「其の般若とは禪宗なり」、「禪宗は金剛般若經維摩經を所依と爲す」等の語がある。（聖一國師も同様）。（へ）
道元——紹瑾（常濟大師）。道元禪師に實無の思想があることは前論文所述の如くであるが、また般若經法華經の
尊崇も亦その實相論を談るものではないかと考へられる。（禪師にも同じく三界唯心の語はあるのであるけれど
も、その心は「諸法實相心」であり、「有心の心あり、無心の心あり、有身の心あり、無身の心あり、身後の心
あり。云々」と言ふのであつて同じく眞の「唯心」を意味するものではないと思はれる。）常濟大師にも實無の
思想あること、またその所謂心も「唯心」を意味するものでは無いと考へられること前論文所述の如くである。

（と）夢窓同師。上述及前論文參照。

以上述ぶるが如き理由によつて吾人は禪宗の「心」は（正統的には）華嚴の如き唯心論では無く、天台等と同
じく實相論的のものでなければならぬと考ふるのである。従つてこれを「心」と呼ぶことも妥當ではないであら
うと考へられる。（然し天台に於て「一心一切法、一切法一心」と言ふが如く、禪も或る意味に於ては一切法一
心と稱することは恐らく差支ないことであらう。と言ふのは後にも述ぶる如く禪に於ては一切法と人心との結合
が、層深く、また廣く認識せられてゐるからである。然しこれをかく一心と稱するとしても、それは唯便、誼上の言

表はしに過ぎないのであつて、「唯心」の義とは嚴に區別しなければならぬのである。禪宗を佛心宗と呼ぶことも亦恐らく差支ないことであらう。何となればその佛心とは別に「唯心」を意味するのでは無く、前述の如く佛語に對して佛意即ち佛語によつて示されたものゝ當體を意味するものであるからである。

次に禪宗の「心」はかく天台と同じく實相論的ではあるが、然しそれは全然天台の本體（中）と同一ではない。少くとも次の四點に於て天台との相異が認められると思ふ。

(一)天台に於ては色心は全く等分であり、一念三千と色具三千とは全く同等とせられる。「一念三千」を取るのは唯實踐上の便誼からのみであつて、理論上は全く同等等價値である。また一念三千と三諦圓融とも同義とせられる。然るに禪に於ては認識論上から、従つて亦本體論上、心の特殊的地位（心が一切法と直接に關係結合し、従つて一切法を包括して認識論上並に本體論上極めて重要な役割を有つてゐる點即ち「心生種種法生、心滅種種法滅」の事實を認める。（この點華嚴の唯心論に甚だ相似たるものがある。多くの禪家によつて一心、唯心等の語が用ひらるゝのも多く、かゝる事からでは無いかと考へられる様である。然しこれは認識論上の觀念論と稱すべきものであつて、本體論上の唯心論とは區別して考へべきものと考へられる。）従つて同じく「一心一切法、一切法一心」と言ふも天台と禪とは意味を異にするのである。（摩訶止觀卷五には「若從一心生一切法者、此即是縱、若心一時含一切法者、此即是橫、縱亦不可、橫亦不可、只心是一切法、一切法是心、故非縱非橫非一非異云々」とありて、上記禪の理解と相異する。）而して禪宗に於けるかくの如き認識論的深化は或は（否恐らく）直接間接に唯心論系緣起論系の影響を受けたものであらう。然し禪がこれによつて毫も唯心論に墮するこ

と無く、反つてその一心によつて實相論を極めて理解把握し易からしめた事は禪の著しき効績として認むべきものであらうと考へられる。従つて禪宗の「心」は天台の長と華嚴の長（或は實相論と緣起論、或は般若經と楞伽經）とを良く集めて大成せるものと言ひ得るのでは無いかと考へられるのである。

(二)天台は「性具染淨」（所謂性惡説）であるが、禪は「染汚即不得」で一切が淨である（心淨説）。（此點も華嚴と相似たるものがある。）而して茲にこの心淨説は華嚴から受けたものでは無くして直接に般若經から得たものであると考へられる。（般若心經には知らるゝ如く「不垢不淨」の語も無いでは無いのであるが、大般若經には「畢竟淨故」（歡淨品第四十二）、「是諸法平等相我説是淨」（平等品第八十六）、等の語が極めて多く見出されるのである。而して「自性清淨心」と言ふことは般若に關して常に言はれてゐる事である。また上述の如く禪に於ては天台と異り、一切法一心として心が一切法を抱攝するのであるから、その心が淨ならば一切法が淨であり、染ならば一切が染となるべきは甚だ於かな事であらうと思ふ。）

(三)前論文所説の如く禪には「教」に無き、一切現象が（同時に）無（皆無）に歸すると言ふ思想及び實無の思想があり、従つてその佛性の意味も亦教のそれとは異らなければならぬのである。禪の佛性（或は「心」）は實無を含むもので、教のそれに比しては一層高次元の實在である。六祖黃檗臨濟道元常濟夢窓等々の代表的禪家（本來的禪家）によつて理解さるゝ佛性はかゝる實在でなければならぬと考へられる。而してこは後にも述ぶる如く天台等の實相論が認識論的に一層深化し、その心の觀察が一層精緻となつた結果（その無化を認むる等）として得られたものでは無いかと考へられるのである。（前論文にも述べたる如く「教」は常に現象せるまゝの實

在即ち所謂實有の有的状態をのみ考察しつゝあるのであるが、禪はこれに對して實有の無的状態並にその有化及無化をも併せ考察する。「一念三千」のみで無く、「一念未起以前」、「生佛未分以前」等を考察するのである。而して此無の思想は佛教史上禪に至つて始めて得たものであつて、全く他に（西洋にも）類例を見ないのであるから、こは禪宗の特色として大いに重視すべきものであらうと考へられるのである。（根本佛教原始佛教等にも未だこの無思想を見なかつた事は前論文所述の如くである。近代泰西學者中には佛陀の無餘涅槃を以て無的な物自體即ち實無となすものがある様であるけれども、然しこは史的に眞を得ざるものと考へられる。）

（四）天台の本體は靜的であるが、禪の本體は動的である。常に活潑に有化無化變動しつゝある。従つて禪に於ては「過去心不可得、現在心不可得、未來心不可得」、「應無所住而生其心」等の語が特別に重視せられる。（華嚴は天台に比すれば幾分動的でもあらうけれども禪に比しては、未だ遙かに及ばざるものがあると考へられる。前論文参照。禪では天地の開闢並に消滅が日常不斷の事として理解せられる。）

以上述ぶるが如く禪宗の「心」は華嚴の如き唯心論では無く、天台の如き實相論であり、而も甚だ華嚴の唯心論に近く、また華天何れとも異なる無の思想を有し、言はゞ華天の長を集めて其の上にて大成せるものと考へられるのであるが、今更に全佛教史上に於てその特色及び意義を考察すれば大凡如何なるものとなるであらうか。

（一）先づ第一に禪宗の「心」は原始佛教の因縁説を正しく發展せしむるものであると考へられる。何故とならば原始佛教の因縁説は五蘊或は六大の因縁和合を説くものであつて、心は唯一蘊一大たるに過ぎざるものとせ

られ、従つてそれは實相論であつて唯心論（華嚴の如き）では無いからである。

(二) 従つて禪宗の「心」は般若、法華、龍樹、三論、天台等と共に佛教本體論の正系を繼ぐものである。

(佛教は原始佛教、般若經、法華經、龍樹、天台等を尊重する限り、その正統的本體論は實相論でなければならぬと考へられるのであるが——而してこれが今日最も普通の見方ではないかと思はるゝのであるが、然し中には唯心論を以て佛教の眞の本體觀なるかに解する人が無いではない。例へば木村泰賢氏の如きは即ちこれである。氏は「大乘佛教思想論」、「眞空より妙有へ」等に於て、唯心論を以て佛教を一貫せる本體論なりとなすのであるけれども、吾人は通常の解釋に従つて上記の如く佛教史中に實相論系と唯心論系との二派を分かち、その前者を以て佛教本體論の正系とし、後者を以て傍系とし度く思ふのである。また史家或は實相論と唯心論とを明瞭に區別することをせず、従つて佛教の本體論を以て唯一なるかに説く如くであるけれども、これは充分嚴密に注意して區別考察する必要があるものと考へられるのである。)

(三) 禪の心淨説は小乘大乘部系以來の心淨説を大成せるものである。

(四) 禪はかく佛教の正統たる實相論系であると同時に、またその認識論並に無(有化無化流出流入)の思想によつて大乘の緣起論をも完成せるものと言ふことが出来るのではなからうか(上述及前論文一四六頁参照)。

(「一切法が因縁より成る否一切法が因縁に於てある」と言ふことは通佛教の言ひ得る所であると思はるゝのであるが、「一切法が因縁より生ず」と言ふことは、無の思想を有する禪にあつて始めて言ひ得られることであると考へられる、前論文及「有無の關係に就いて」(参照)。

(五) また禪は無の思想によつて空の意義並に理論に一步を進むる所がある(前論文一五三頁参照)。これを他面から見れば「諸行無常」(一切法が無常)と言ふことが禪に至つて始めて完全に言ひ得られるのである(前掲「有無の關係に就いて」参照)。

(六) 一般大乘に對しては特に人生問題人性論を良く本體論に即して理解實修せる點に就て——「身心一如」、「身心脱落」、「生死」等——大乘中最も良く原始佛教の精神を復興發展せしむるものと考へらる。

(七) 禪宗以後に發達せる大乘諸派(眞言淨土日蓮等)の本體論も禪に勝るものは見出し得ない(何れもその本體觀は天台華嚴と同じ或は同程度に止まる⁽¹⁹⁾)。従つて禪宗の「心」は佛教本論の最も發達せるものと言はなければならぬであらうと考へられる。

次にこれを更に溯つて古代奥義書思想との關係に於て見るに、

(一) 先づ禪宗の「心」は奥義書の實在觀をも正しく繼承發展せしめたものと言ふことが出来るであらう。何故とならば奥義書の一般的思想は唯心論的では無く、實在論的な汎神論であるとせられるからである。⁽¹⁹⁾(佛教の實相論はこれを正しく發展せしめたものであると考へられるのである。)

(二) 禪に於て(本體論的人生論に徹し)本體たる「心」を以て自我の本性本體なりとする思想(「自の本心」、「自の本性」、「昔時の我」等々)は奥義書の梵我同一論を發展大成せるものと言ふことが出来るのであらう。「經」「教」に於ても元より同様の思想はあるのではあるけれども、未だ禪の如くの確實證的となり得てゐないと思ふ。

禪は教と異り、能く自ら成佛してこの事を確證するのである。また他方數論、吠檀多派等の如き外學は何れも思辨的であつて、哲學的に良く成功せるものと言ふことを得ないのであらうと考へられる。

(三) 更に禪に於ける無思想は劫波説の世界成壞や或は更には古き無有歌の無思想等の發展せるものと見得るものではあるまいか。

(1) 山外派に依らず、正統的な山家派に依る。猶以下本文参照。

(2) 華嚴が唯心論であることは殆ど説明を要しないことと思ふ。十玄緣起第九門には唯心廻轉善成門があり(五教章)、「一切從心生」、「應觀法界性一切唯心造」、「三界唯一心」等が常に華嚴に就いて言はるゝのである。又華嚴が唯識佛教の十地論から發達せるものであることも廣く知らるゝ所である。前田慧雲師「三論宗綱要」に「天台家には、宇宙は心に偏するものに非ず、物に偏するものにも非ず、故に心を擧ぐるときは、宇宙は心に收り物を擧ぐるときは、宇宙は物に收まる所謂一切法趣一と考へるは、是の謂なりと云ふ。此の如く宇宙は唯心にあらず、唯物にもあらずして、而も唯心ともなり、唯心ともなるものなるが故に、緣起論を以て立つ所の華嚴家等にては、之を唯心の一方に取れるものなり、即ち心の側から宇宙を説て唯心と説きたるなり。云々(一一八二頁)として特に天台との差を認めざるが如きは誤れるものであると考へられる。

(3) 「大乘佛教思想論」八四、二四七、二六〇、二六四、五二二頁等。

(4) 同上二六〇頁。

(5) 龍樹に「一切從心生」(智度論第八卷)、「三界所有皆心所作」(同第二十九卷)等の語があることから、直に龍樹の思想を唯心論的であるとするのは恐らく妥當ではないであらう。大なる思想家には未だ調和せずして單に併存する或は借用せらるゝのみと言ふことも常にあることであるし、又前田慧雲師「三論宗綱要」(一四八頁以下)の如く此等の言句を

「小乗と同じく由心説なり」と解することも可能であると考へられるから（智度論第二十九卷本文「心の念ずる所に隨つて悉く見ることを得ればなり。心佛を見るを以て、心を以て佛を作るなり。心即ち是れ佛にして、心は即ち我身なり。云々」等）。而して實際此等の言句の用ひられてゐる所を見るに、その意圖する所は「唯心」を示すためでは無く、諸法實相及空を示すにある様に思はれる。（第二十九卷には「是の心相に因つて、即ち諸法實相に入る、所謂常空なり。云々」、第八卷には「若し法の實なきことを知らば、是の心も亦復空なり。若し人あり空を念せば、是れ即ち道行に非ず。諸法は生滅せず。念あるが故に相を失す、云々」。國譯大藏經）

(6) 島地大等師「法華經」。宇井伯壽氏「印度哲學史」等參照。

(7) 白隱禪師「遠羅天釜」（白隱の此語が唯心論を意味するものであるか否かは此處に論ぜず）

(8) 滑怒谷快天師「禪學思想史」三二八頁。（又師は「馬祖道一は。楞伽經以佛語心爲宗といひ。佛心宗なる名の權輿をなす」とす）

(9) 前論文には六祖の「應無所住而生其心」等の心を暫らく唯心論として置いたのであるが、これは通常の心即ち人性論的——心理的の心に對して宇宙大となる心、心外無法的の心を意味したのであつて、眞の唯識論的唯心論的意味ではなかつたのである。此處にこれを辭つて置く。然しこの事は同論文附記等に見ても明かにせらるゝ事と思ふ。（一般に唯心なる語が極めて種々なる意味に用ひらるゝ事に就いては後註(17)參照）

(10) 宇井伯壽氏「禪宗史研究」三九五頁參照

(11) 正法眼藏摩訶般若波羅密、同歸依三寶、同諸法實相等々。

(12) 島地大等師「十不二門論講義」、境野哲氏「支那佛教史綱」、宇井伯壽氏「支那佛教史」、石津照靈氏論文「實相に於ける身體性・國土性」（哲學雜誌第六〇八號）等。

(13) 島地大等師「十不二門論講義」（一八四頁以下）參照。

(14) Yogi Ramacharaka, The philosophies and religions of India,

(15) 木村泰賢氏「大乘佛教思想論」には「従つて法といひ、緣起といふも、所詮、我が一心の種々相に外ならぬといふが原始佛教より大乘に到るまでを一貫した佛教の極意で云々」(四三頁)、「改めて言ふまでもなく、初期大乘の教理的特質は、少くも第一義諦の立場からは、空説を主張する所にあつた。即ち一切は心の變幻に外ならぬもので、それ自身としての存在性なしといふが般若を中心としての大乗佛教の立場となつたものである。」(五二二頁)とあり、「眞空より、妙有へ」には「華嚴經に心佛衆生是三無差別といひまた緣起分皆由一心とあるが……實は右の佛教精神を端的に言ひ表はしたもので云々」(四九頁)とあり。また氏は般若をも華嚴經起信論等と同じく唯心論とすること前述の如し。(然るに他方「原始佛教思想論」には諸家と同じく色心等分の實相論を説いてゐる。又「大乘佛教思想論」にも原始佛教を以て「倫理的唯心論」なりとせる所がある。)

(16) 例へば推尾辨匡氏「佛教經典概説」には「大小兩經は其教義の骨子に於ては同一で、異なる所は莊嚴にある。」(九八頁)、「詳細は後頁に詳に辨ずるが、大乘經典の所詮は原始佛教一代教述の本義に外ならぬことを認るに難くない。」(四一九頁)、「其原意(十二因緣の)や遂に一切の實相論緣起論を籠蓋して更に大なる開展を待つものゝやうである云々」(六七五頁)等とあり、また宇井伯壽氏印度哲學史にも「華嚴十地經第六現前地の三界處安但是一心作の)唯心も一心作も諸法實相に立つたと同じことである。」(二八一頁)、「この如來藏緣起の説は全佛教の説中の最も重要なものであつて、根本佛教の趣意を的確に示す説である。そして而も此説の直接の起源は全くこゝに存するのであり明に般若思想の發達系統に屬するものなるを示して居る。」(二八二頁)、一故に非有非空が其まゝ中道(龍樹の中道)であるともなり、又は非有非空によつて中道が顯はるともなる。數々いふ如くこれ能統一諸法實相であるが、他の名稱でいへば、自性清淨心であり一心であり法身佛性である。此點に基いて龍樹は如來藏緣起の説をなし般若華嚴の正系説を發揮して居る。」(二九五頁)、「一度般若皆空によつて遺蕩せば、三界唯一心に立つに至るべく、人法二空によつて顯はざるゝ佛智に契證して遺すな禪宗の「心」に就して

きを得るのである。」(二九八頁)等とあつて、實相論と唯心論との區別が無視せらるゝのでは無いかと考へられる様である。然しまた他方「根本佛教はかゝる能統一に根本の立場を置くのであつて、之を中又は中道と稱し、後世一心と名づくるに當つて居る。」(八九頁)、「諸法實相の中道は通常いふ物心などの對立を凡て無みし若しくは含むでの心であり、自他を統一した自であるから云々」(二七三頁)、「三界虚妄は般若の空と同じ意味で、唯心も一心作も諸法實相に立つたと同じことである。云々」(二八一頁)、「蓋し一心といひ法身如來といひ凡てこれ實體たるものでなく又形而上學的實在でもないから、通俗に之を宇宙の第一原因なるかの如く見て本體と稱し、この一心が萬法を生ずとなすが、此の如きは實在觀に立つて解釋したものであつて如來藏緣起の意味とは全く相反するものである。一心といひ法身といひ、之を實在觀の言葉借りていへば、物心凡てを含めて呼んで居るのであるから、かゝるものが實在として存する所以はない筈である。」(三二二頁)、「眞如を以て、眞如緣起論の名の爲に、宇宙の萬法を生起する實體としての第一原因の如く解するの誤なることは、何れの方面の佛教思想に於ても明知せられ得るが、特に此論(起信論)に於て明確一點の疑もない。」(四二八頁)等とある所より見れば、その一心或は唯心の語の意味は必しも華嚴の如き唯識論的の唯心ではないのかとも思はれる。然し何れにしても充分明瞭を缺くものと考へられる。猶此處に唯心なる語は從來甚だ區々に用ひられてゐるのであつて、例へば天台十不二門には「因果唯心」、「二諦三諦、皆俗具色心、眞中唯心」、「是則、非色非心、而色而心、唯色唯心、良由於此」(第三章)等とあり、前田慧雲師「三論宗綱要」にも同様な唯心唯物の用法がある。(前掲註(3)参照)。村上專精師佛教統一論にも「然るに元來物外に心なく心外に物なし、物心同體の關係あるが故に世界は唯物と同時に唯心なり云々」等の語がある(原理論、三六六頁)。また松本文三郎氏「達磨」には「要するに佛説でも中觀でも、總べて認識論的唯心論の立脚地に立ち、一切萬有は其心と物とを問はば、本體空にして實なきことを説いたものである。所が起信から以後の大乗教となると議論が本體論的となつて、眞如なるものを立て、之を以て萬有の根本實在としたのである。何故に從來の認識論的唯心論が本體論に變つて來たかに就いては、内外諸種の原因があるが、

今此では教理史を述ぶるのでないから姑らく之を略し、唯其變つて來た事實だけを述ぶるに止めて置く。」(二〇九頁)等とあつて、何れも嚴格なる意味の唯心(本文に意味する如き)を意味さない様である(木村泰賢氏に倫理的唯心論の語があり、天台智溪湛然には由心論の語がある)。従つて祖錄に「三界唯一心、心外無別法」などの語があつても、それが眞の「唯心」を意味するものであるかどうかは容易に判じ難いのである。多くは「心外無別法」、「即心即佛」、「一切法一心」等の義に用ひらるゝのでは無いかと考へられる様である。然し唯心の語はこれを充分注意して使用するの
でなければ、上記引例の如く、佛教本體論が總て曖昧模糊の中に葬り去らるゝことを免れないと考へられる。

(17) 哲學研究第二六九號拙稿

(18) 眞言の本體論は六大緣起であつて本質的に實相論と考へられ(密教にも禪宗の場合と同じく天台系と華嚴系との二派がある如くであるが、日本の眞言が特に六大緣起を主唱し、胎藏界曼荼羅を因曼荼羅、金剛界曼荼羅を果曼荼羅とする所等から考ふれば、本體論に於ては實相論を取るものではないかと考へられる。通常眞言を以て華嚴系緣起系とするのは必しも唯心論を意味するのでは無く、主として「帝網無盡」の緣起を意味するものではないかと考へられる。)日連の本體論は天台のそれである。淨土の本體論は村上專精師佛教統一論によれば緣起論系であるが(但し同師日本佛教史綱に依れば日本の淨土は天台より由來するものゝ如し)、前田慧雲師によれば實相論系である(三論宗綱要、眞言教史序論、佛教人生觀等)。此等の諸宗は何れも(哲學的には無く)宗教的、發達せるものと一般に見られて居ることも周知の事である。

(19) 高橋、木村兩博士著印度哲學宗教史三四一頁

三

次に「直指人心、見性成佛」の人心とは(本體論的に)如何なるものであらうか。それは本體たる「心」(即ち佛

心」と如何なる關係に立つものであらうか。本體たる心と直に同一或は同質であるであらうか、またその「直指人心」の方法論上の特色（佛教史上並に哲學史上の）は大凡如何なるものであるであらうか。

此處に改めて言ふ迄も無く「人心」の心とは各個人の心（即ち日常心）であつて、考察の始めに於ては本體としての心即ち性とは異なるものでなければならぬ。然らざればかゝる命題も意味をなさないのであらう。然し佛教は一如圓融萬物相關が建前であり、従つて相依相俟の因縁關係によつて心（人心）が一切萬法と一如一體を成すものであることが知られて居り、又特に禪に於ては認識論的に洞察が深められて、人心が實は宇宙大のものであつて認識論的には直に宇宙の一切を知り得となし、本體論的には一切萬法と残り無く直接に結合すとなすのであるから、此人心の觀察はまた直に本體たる佛心の看取即ち「見性」に迄導くことゝなるに至るのである。即ち禪に於ては「人心」の觀察が（科學等に於ける如く）單に人性論に終ること無く、直に本體論的——宇宙論的意義を有し本體佛心を全露せしめるのである。而して此處にその本體たる「心」は上述の如く唯心論的の一心では無く、實相論的の實在（法）であるから、この「人心」五蘊の一としての心は直に佛心 \parallel 性（法）とは同一ではあり得ず、「不一不異」として唯相即するに止まるものとせられなければならぬことは甚だ明かである（「心與性是一是二」）。華嚴等の唯心論系に於ては人心と佛心とは直に否全く同一、或は少くとも同質とせられなければならぬと思はれるのであるが（然らざればそれは唯心論とは稱し得られないであらう）、禪に於ては此二心は全く同一と言ふことは許されない。また同質と稱することも出来ぬ。（「身心一如」、「身心脫落」、「心法雙忘」等々として人心は本體の一要素一屬性一部分であり、従つて本體たる心とは質を異にするものでなければならぬ。）但し茲にそ

の人心が佛心の一部を成すと言ふも、それが例へばデカルトに於ける如くこれと同質なる他のより大なる心の一部を成すと言ふのでは無いのであつて、心は直接には人心として唯一絶対の存在を成すのである。(従つて岡田宜法氏「禪學概論」に「斯の如く相對主觀の心と絶対佛心とを分つけれども、この兩心はこれ一體であつて二あるものでは無い、即ち吾人の心靈は絶対心靈の分化であるから、これを大宇宙的心靈と云ふならば、彼は小宇宙的心靈である。而して一切の萬有も等しくこの心靈の分現として一々有心的存在と見られ、尙ほこの心直ちに釋迦牟尼佛とすることが出来るのであるから、萬有も亦この意味に於ける釋迦牟尼佛の化現と稱して差支はない筈である。」と言ふが如きは正しき禪の見方とは言へないと思はれる。)かくの如く禪の「人心」は佛心と直に同一でも無く、また同質でも無いのであるから、これを例へば起信論の衆生心の如きものと比較することは誤りであつて(起信論の衆生心は直に佛心と同一とせられて居り且それは唯心論である)、それは寧ろ天台の一念一心と比較さるべきものと考へられる。然しこれを天台の一念と比較する時は其處に猶(一)禪の心(人心)は天台の如く色心等分で無く、一切法に對して特殊の位地を占むるものであることが認識せられてゐること(従つて心の觀察が一層重視せられること)、(二)心が淨であること、(三)一切萬法が心(人心)と共に一全體として常に生滅變化(有化無化)しつゝあること(従つて禪の本體は教と異り心を超ゆるより高き次元の無的或者であること)等に於て天台と相異すること前節述ぶるが如くである。(天台に於ては常に實在の有的狀態のみが觀察せられてゐるのであるが、禪に於ては實在の無的狀態が考察せられてゐる。一念三千のみで無く無念無三千が思惟せられる。)即ち禪に於ては(止觀の方法論に於ては差等なしとするも)天台に比して人心の觀察が一層精彩精緻となり、そ

の人心の認識論上並に本體論上に於ける特殊なる位地役割が深く認識され、且その微妙なる變化が注意せられてゐるのである。而してかくの如き佛心に關する一切の認識は總て唯人心に即してのみ、人心に依つてのみなされ得るのであるから——而してこれが見性成佛のための「必要にして且充分なる」條件なのである（心の無化したる所謂無的狀態を認識すと言ふことも亦同じく現實の人心に於てなざるゝの外は無い）、かゝる意味に於て「直指人心、見性成佛」はまた「即心是佛」、「即心即佛」を以て置き換へることが出来るのであらうと考へられる。（雲門廣錄には「若言即心即佛、權且認奴作郎」の語があるのであるが、その意味は如何にもあれ、佛性は總て人心に於て認識するの外はあり能はぬのであるから、此意味に於て「即心即佛」は絶対的の眞理であると言ふことが出来るであらうと考へられる。）

次に然らば禪の方法論上の特色或は「直指人心」の意義は如何なるものであるであらうか。

(一) 先づ佛教は知らるゝ如く原始佛教以來思辨的方法を排し、専ら經驗的方法に依らんとするものであるが（佛陀に於ける「如實知見」、「一切」等、初期大乘に於ける「世間現見故」、天台の「一心三觀」等々）、禪はその最も進歩發達せるものと考へられる。即ち前述の如く、(い) 經驗の觀察（觀心觀法）が極めて精彩精緻となり、

(ろ) 認識論的に深化して認識論上並に本體論上「人心」の重要性を一層深く認識するに至つたこと（前述「一切法一心」の深化等）、従つて本體の把握（見性）が一層容易となつたこと、(は) 人心の否一切萬法の一全體としての動き（有化無化）に注意することゝなり（過去心不可得、現在心不可得、未來心不可得）、⁽⁵⁾「應無所住而生其心」等）、これによつて本體論上實無の思想を生じ又宇宙論が動的となつたこと（前述）、(に) 全く「經」「教」に依

據せず（即ち「教權」に依據せず）、たゞ「人心」に於ける觀察即ち觀法を以て唯一の、「必要にして且充分」なる方法とするに至つたこと（これによつて「算沙」或は「他人の寶を數ふる」如き不必要なる學習が避けられ、眞理を眞に確實なる體驗の上に確立することが出来る、また所謂大悟の機縁は或は人心の觀察に依らざる場合があり得るでもあらうが、佛心の完全なる理解には必ずこの事が必要である、）等がこれである。

(二)「人心」に於て觀察する所が即ち圓融一如的な「一切」であり、その經驗（經驗せらるゝものと經驗することゝの一切）が直に實在在者、實在の眞相共者とせられるのであるから、それは方法であると共に亦目的であり、出發點立脚地であると共に亦終局地歸着點である。また認識論であると共に本體論である。禪に於ては特に此事が「身心」に即して的確懇切に體驗せられるのである。（即ち人心經驗の觀察が單に認識論或は實證論の如きものに終ること無く、直に形而上學の本質本體をなすのである。而してかゝる事は西洋の哲學に於ては殆ど類を見ないことである。西洋に於ては經驗説は多く非形而上學或は反形而上學的であり、他方形而上學は思辨的非經驗的であるに反し、佛敎に於ては經驗の攻究即ち形而上學に外ならぬのである。）

(三)外道の禪に對しては一切の假定に立たず（從つて迷信に墮せず、また手段に墮せず）、定中よりも寧ろ平常の經驗を貴ぶ（「平常心是道」等）。（禪に於ても元より坐中の體驗が貴ばれなくてはならないのであるけれども、それはそれ自身の爲と言ふよりも寧ろ平常生活の爲に貴いのである。道元禪師の如く祇管打坐を高唱する人に於ても、「豈拘坐臥乎」であり、また坐は「守るとも思はずながら小山田のいたづらならぬかゞしなりけり」である。

「祇管打坐」とか「默照」とか言はるゝも、人心の觀察或は觀法は唯坐中にのみ限ると言ふ譯では無く、行住坐

臥何れに於ても等しく行はれて然るべきものである。然らざれば坐中の體驗も融通のきかぬもの即ち普遍性を有しないものとなり終るであらう。佛教の禪の優るゝ所は實に此點にあるのであらうと考へられる。

(四) 禪の認識論上の立場は主觀的觀念論である。茲に觀念論と言ふのはその認識する心が一切萬法と直接に結合し、これを總て内に含むと言ふ意味に於てあり、また主觀的と言ふのはその心が直接自己自身の心であつて、「客觀的な心」ではないからである。(天台に於ては心は唯色と「等分」に並列するのみに止まるのであるから、これを禪と同じ意味に於て觀念論と稱することは出來ぬと思はれ、また華嚴は觀念論ではあらうけれども、主觀的ではなく客觀的である。猶觀念論の語義に就いては拙稿「直接經驗説の認識論」(6)参照)。また同時に素朴實在論である。(西洋の如く現象論或は不可知論等とならず、素朴的に實在に直面してこれを正しく即ち如實に認識把握し得となす。また同時に模寫説の如きものともならぬ。此處に佛教認識論の良さがあると考へられる。經驗説の立場は必然かくの如きものとならなければならぬと考へられるのである。) 然しまた近代の批判的意識は、かくの如き素朴にのみ止まらず、各人幾分見る所を異にすると云ふ「批判的素朴實在論」なるものを考へ得ること前掲論文「直接經驗説の認識論」所述の如くである。

(五) 然し佛教の立場はかく素朴的であつて、最も進みたる禪に於ても猶其處に多くの無批判が殘留すること(7)を免れぬのである(この事に就いては論文「佛教に於ける獨斷に就いて」参照。一般に佛教の哲學が所謂「對象の論理」に對して深い考察を有せざること(8)は西洋學術の批判的理論的なるに對比して大いに注意すべきことであらうと考へられる。「自然科學」、「歴史」等の如きものに對しては免も角、佛教信仰の本質である佛性輪廻等の如

き形而上學的對象に對しては、今日の如き時代には充分嚴密なる「論理」が必要となるのであるまゝかと考へられる。

(1) 岡田宜法氏「禪學概論」二五七頁。

(2) 木村泰賢氏「原始佛教思想論」一一八頁參照(註文、p. 15 雜、十三、閣本 p. 334)

(3) 佛陀が非否反形而上學であつた事は常に言はれてゐる所であるが、マックス・ミュラーは *The Vedānta philosophy* (Collected Works XVI. p. 114) に次の如き句を引照してゐる。

“In The Kalama Sutta Buddha says: ‘Do not believe in what ye have heard do not believe in traditions because they have been handed down for many generations; do not believe in anything because it is rumoured and spoken of by many; do not believe merely because the written statement of some old sage is produced; do not believe in conjectures; do not believe in that as truth to which you have become attached by habit; do not believe merely on the authority of your teachers and elders; — after observation and analysis, when it agrees with reason and is conducive to the good and benefit of one and all, then accept it and live up to it.’ (Anguttara Nikāy, quoted in *Translations of the Pāli of Bali*, vol. II, p. 369).”

(4) 永嘉大師傳法の問答に「覺曰く生死事大、無常迅速、師(六祖)曰く何んぞ無生を體取し無速を了せざるや。曰く體するに、即ち無生、了ずるに本無速、師曰く如是如是、玄覺方に威儀を具して禮拜す、須臾に辭を告ぐ、師曰く、返ること太速なるか、曰く本自ら動ずるに非ず、豈速きこと有らんや、師曰く誰か動に非ることを知る、曰く、仁者自ら分別を生ず、師曰く汝甚だ無生の意を得たり、曰く無生豈意有んや、師曰く意無し誰か當に分別すべき、曰く分別も亦意に非らず云々(六祖壇經)、道元禪師に「しかあるを愚人おもはくは、雲のはしるによりてうごかざる月をうごくとみる、舟のゆくによりてうつらざる岸をうつるとみゆると、見解せり。もし愚人のいふがごとくならんば、いかでか如來の道

ならん。云々(正法眼藏都機)等とあるが如き觀法の精彩は教等には餘り見ないことである。

(5) 道元禪師は「おほよそ心不可得とは、畫餅一枚を買弄して、一口に咬著嚼著するをいふ。」と言ふ(正法眼藏心不可得)。

(6) 哲學雜誌 第六二〇號

(7) 佛教研究 第四卷第四號 拙稿

四

禪宗の「心」の佛教史上に於ける位地は哲學的にほゞ以上述ぶるが如きものではないかと考へられるのであるが、次にこれを西洋に於ける類似の思想と比較する時は凡そ如何なるものとなるであらうか。こは「比較宗教」或は比較哲學の問題として極めて興味あることゝ思はれるのであるが、此處には元より此事に深く立入ることを得ず、唯大凡の位地關係を定むるものとして、試みに近代汎神論の代表と考へらるゝスピノザの汎神論と基督教汎神論との二を取つて、その本體論の間の主なる同異を見ることゝし度いと思ふ。

スピノザの汎神論との比較

(一) スピノザの汎神論に於ては神或は本體が(一者、一即一切者として)唯假定(理、念、思、辨、獨、斷)せられるに過ぎないのであるが、⁽¹⁾禪に於ては一切の假定思辨を去つて直接に事々物々相互間の關係を觀察して、「一如」、「圓融」、「一即一切」、「空」を直接に把握、實證するのである。即ち眼前現實の事實として經驗的にこれを認識するのである。前者は所謂 *von oben* であるが後者は *von unten* である。(茲に言ふ迄も無く禪の汎神論は奧義書時代の思辨的汎神論の域を脱し、經驗に基く原始佛教の因縁說、般若法華の實相論等を経て大成したるもの

である。西洋に於ては汎神論は未だ思辨的に止まり、經驗説は未だ形而上學の體系を作るに至らざること前述の如くである。(二) 物心の二要素(屬性)を認むること、またその各要素の範圍内に於ては事物の連續相關を認むること等に於ては二者相似たるものがあるけれども、前者は異種要素間の交渉を認めない⁽²⁾。従つてこれを「一者」の内に統合すると言ふも(たゞ思辨による)所謂不可知的一元論とならざるを得ない。即ち前者に於ては圓融一如空(依他起生)の思想が完全でない。知らるゝ如く汎神論の思想中には「部分對全體の關係」と「部分相互の關係」とが區別し得られるのであるが、スピノザに於ては主としてその「部分對全體の關係」が考察せられ、そは「内在」として思辨せられてゐるのであるけれども、「部分相互の關係」は一如相關として充分樹立せられない。(此事は基督教汎神論も大體同様であると思ふ。) 異種要素間に就いて「物心の平行」は思辨せられてゐるが、その「一如」「相關」は指摘論證せられない。然るに佛教に於ては特に因緣説によつて、後者即ち「部分相互の關係」が注意力説せられるのである。従つてそれは不可知的一元論では無く可知的一元論となる。故に彼の有名なる「水と波との喩」の如きも二者全く同等に見ることは出来ないのである。(茲に西洋の哲學に於ても「部分相互の關係」が全く考へられなくは無いのであつて、例へばアナクサゴラスには「凡てが凡の部分をも其の中に含む」とか、「世界は一なり、其の中のもの相分かれたるはなし、斧を以て斷ち割られたるはなし、熱も寒と離れず、寒も熱と離れず」等と恰も華嚴を想はせる如きものがあるのではあるけれども、こは佛教の如く經驗的實證的に觀察せられたものではなく、唯思辨せられたるものに過ぎないのである。) 而してまた特に禪に於ては心の無化による一切の無化が認識の相關々係として、極めて的確懇切に認識せられてゐるのである。

(三) スピノザの屬性(要素)の一である「物質」は物理學的物質であるが(かく獨斷せられてゐる)、禪の物質は物理學以前の直接なる知覺、其者である。これによつて禪に於ては「物心一如」、「物心平行」が完全に經驗的實證的に樹立し得られるのである。(この知覺物質の事並に物心の「一如」、「平行」の事に就いては拙論「物心の關係に就いて」⁽³⁾参照)。(四) スピノザには「直指人心、見性成佛」と言ふが如き深き洞察が無く、従つて「一切法、一切法一心」の一心(全實在を抱攝統一する人心)と言ふものが無い。(スピノザの本體論は神の外を認めざる無宇宙論ともせらるゝのであるが、その神は有神論的人格神でも無く、また禪の如き「一心」でも無い)。(五) スピノザの本體は靜的であるが(「永恆の相に於て」*sub specie aeternitatis*)、禪の本體論宇宙論は動的である(有化無化流出流入が不斷に行はれ、眞善美が絶えず交代去來しつゝある)。(六) スピノザの本體は所謂的狀態に止まるが、禪の本體は實無を含むより高次元の實在である。

基督教汎神論との比較

(一) その思辨的であること、圓融或は空の思想が不完全であること等はスピノザの場合と同様であるが、其外に基督教汎神論に於ては、(二) 人の外に神(人格神、「絕對的人格」)があつて、人と同等同格でない。人は常に神より小さく、常に宇宙の一部分である。故に「見性成佛」とか「含生同一眞性」等と言ふことがない。(至善至美等と言ふことも常に神の事であつて、禪の如く人の事とはなり得ない)。(三) 宇宙論は(神の不斷の或は時々の創造を認むることによつて)スピノザよりは動的であるとしても、猶未だ甚だ靜的である(「有」宇宙を「固定」⁽⁵⁾する)。(四) 人が神と不離一體として行爲行動すると言ふ點は二者同様であるが、基督教に於ては神が信

じられた實在（從つて間接である）に對して、禪に於ては實在が直接に體驗せられて居り、世界創造の事が（思惟思辨のことで無く）日常不斷の事實（經驗）として理解把握せられて居ると言ふ點に於て、二者の間には極めて大なる相異が存するのである。（この點が禪に於て特に強調力說せられなければならぬ所であらうと考へられる。鈴木大拙氏の如きは禪は世界到る處にありとするけれども（禪の第一義）、右の如き禪の思想は世界到る處には無く、全く他に類を見ないのであると思はれる。碧巖錄の龐居士好雪片々、鏡清雨滴聲など、これを唯スピノザや基督教の汎神論の如くにのみ解するならば、禪の意を得ざること實に遠くして遠しと言ふべきであらうと考へられる。又氏は「汎神論は禪には全く縁遠いものである」（禪と日本文化）とも言はるゝが、「禪では一と云ひ、多と言ふものが相互獨立してゐるものとは認めぬのである。『一即多、多即一』と云ふのは、それだけで絶對の事實を完全に敘述したものととして理解するべきである」（同書）と言ふのは、即ち自らその汎神論を證するものでなくて何であらうか。）

以上甚だ簡單なる考察ではあるが、これによつても禪の汎神論が他の汎神論に比較して如何に勝れてゐるものであるかと言ふことが知らるゝではないかと考へられるのである。

(1) エチカ第一部定義六、定理十一等

(2) エチカ第一部 定義二、同定理二、同定理十等

(3) 哲學研究 第二四四・五號

(4) 基督教汎神論に關する最も手近かの文獻はケーベル博士「小品集」二篇である。

(5) 此等の語の意味に就いては拙稿「有無の關係に就いて」(哲學研究第二六九號)參照。

五

以上は主として禪宗の心(佛心並に人心)の哲學的特色に就いて考察したのであるが、猶此處に禪宗の「心」に直接關係あるものとして、禪の宗教的特色に就いても寸言を附加することを許され度いと思ふ。

(一) 先づ禪に於ては人は「頓悟」によつて容易に佛即ち絶對者となり得るとせられ、また悟後は佛(至高人格者或は絶對者)として接化の事に從ふのであるが、かゝる事は通大乘殊に「教」には見ることを得ざることである(通大乘は「上求菩提、下化衆生」の菩薩として成佛を長遠の彼方に見るものである。此點大乘中禪が最も佛陀に近いと考へられる)。また基督教等には元より全く見ないことである。

(二) 不死の事が經驗的に否經驗に基いて最も深く考へられてゐると思はれる。佛教史中原始佛教に於ては生死が極めて切實な問題とせられたけれども、認識論が未だ左程に深化徹底せず、天台華嚴等に於ては(本體論的考察は大いに進歩せるも)生死の事が左程に問題とせられてゐない。また他の宗教に於ては哲學が未だ禪程に深化せられないと考へられる。従つて禪の方法である「直指人心」の直接經驗に基く不死の攻究考察は、他に類を見ざる深みを持つものとして大いに傾聽に價するものではないかと考へられる様である。

(三) 禪は窮局に於ては非宗教的であり、道德實踐を以て主たる性格とする。と言ふのは禪の禪たる特質は主として悟後(成佛後)の實踐にありとせらるゝのであるが、その悟後に於ては最早や自己の依るべき(自己以外或は以上の)何物をも有しないのであるから、其處には最早や宗教(歸依の完教)の成立する餘地は存しない。

此點未だ成佛を得ざる「教」殊に淨土門等とは大いに趣きを異にするものがあると考へられる。(元より禪に於ても淨土の考へが無いでは無いのであるが、然しこれは淨土門の淨土とは意味を異にする。淨土門の淨土は心外であるが、禪の淨土は心内である。前掲論文「佛教に於ける獨斷に就いて」(參照)。未悟の修道中(此處では歸依の宗教が可能であるが)に於ても禪は所謂自力聖道門として、その態度心情が淨土門等の宗教的(歸依の宗教)なるとは甚だ趣きを異にしてゐると思ふ(鎌倉時代の禪が如何に淨土門と對蹠的な對比をなしたかは周知の事である)。他方悟後の實踐は「隨處作主」、慈悲に満ちて、恐らく道德の極致をなすものではないかと考へられるのである。

然しまた他の解釋或は定義に従つて、「超越界に在ること」を以て宗教とするならば、禪の如きは恐らく最も勝れた宗教の一と言はなければならぬのであらう。「宗教の極致これ禪」など謂ふは恐らくかゝる意味に於て言ふのであらう。

(四) 禪の信仰の對象は(直接には)人格神で無く「心」(心ケルマ法)である。此點淨土門、基督教等とは異なる所がある。

(五) 若し佛に「大佛小佛人佛天佛」等の如き差等を認むるとせば、禪は(悟後に於ても)淨土門基督教等と同じく「歸依の宗教」(或は至高の人格神を信する宗教)となることが出来ると思ふ。また若し佛の内容に「美」を加ふるならば、(佛教中美的觀照の態度を取ることの最も多きものは恐らく禪であらう)、基督教等と同じく文化的のものとなる(プラトンの神や近代基督教の神等は至美として考へられてゐると思ふ)。

(六) 知識社會の宗教は必ず形而上學の基礎に立たなければならぬ(即ち合理的のものとならなければならぬ)と思はれるのであるが(これは近代ウオツパーミン、ブライデラー等の宗教論を待つ迄も無く、東西の宗教史が總て此事を證してゐると思ふ)、禪は上述の如く古來の形而上學中最も經驗的なものと考へられるのであるから、禪の宗教は既成の宗教中經驗的に最も合理的なものとなるのではないかと考へられ得る様に思ふ。

(1) 「禪家は即ち教家の最後となすものを最初となして、以て一切を處理せんとするのである。」(宇井伯壽氏「禪宗史研究」四一六頁)、「教は理論によつてそれを實踐に現はし以て究竟に契證せむとす、禪は直に究竟に契證してそれによつて實踐を規定して日常生活に現はさむとするのである。」(同「支那佛教史」二二二頁)、「然らばこの間に立ちて如來禪又は祖師禪と稱せらるゝ達磨禪の特色は何處にあるかといふに、一と口に云へば、自内證としての悟りを開くのは勿論その目的とする處ではあるけれども、寧ろ向下門的に之を生活の凡てに活用する所にその主なる特色があるといふことが出来る云々。」(木村泰賢氏「大乘佛教思想論二八八頁」等。其他碧巖錄等皆是。

(2) 例へば鈴木大拙氏「禪の第一義」等。

(3) 道元正法眼藏 行佛威儀、佛向上事、自證三昧、唯佛與佛等參照。(近代の意識は一層かゝるものを認むるに至るのではないかと思はれる。)

佛教の禁殺戒律が宋代の民衆生活に 及せる影響について

鈴木中正

佛教が支那民衆の間に宣布せらるゝや、その生活に種々の影響を及したが、私は本論致に於て、佛教戒律中の不殺生戒が、宋代の民衆生活に及せる影響を論述しようと思ふ。茲に生活と言へるは便宜的に用ひた莫然たる用語であるが、私の意圖するは所は次の如き三方面に於て研究を進めんとするにある。即ち先づ第一に個人の生活に於て、物命を殺害すること及びその體肉を食することの禁止と、進んで殺害せらるべき運命にある所の物命を救済する放生の行爲の實現である。この場合の物命と言ふは單に人類の生命に限らず、佛教が非情に對して有情と認むる所の生物の生命をも含むのであるから、人格相互間の内面的規範と言ふ如き近世の意味に於ける道德觀念との間には大なる相異が存するが、而もその内容上に相似點があり、又他に適當なる用語がないから、假に之を道德と呼稱することとする。次に宗教への影響である。即ち從來の自然神や土俗神等の宗教的對象に對しては種々の犠牲が供へられたが、佛教不殺戒の影響を受けて徐々ではあるがそれが廢せられ、或は植物性の供物に替へられて行つたのである。第三に放生池の開設である。不殺の思想が積極化すれば放生にまで進むのは當然であ

佛教の禁殺戒律が宋代の民衆生活に及せる影響について

つて、最もよく人の食物となる所の魚類を放つ爲に造られたのが放生池である。放生の行爲は先述の意味に於ての道德的なることは勿論であるが、放生池なる有形物が設けられ、それに依つて放生の行爲が行はるゝに至ると、その行動には社會性外面性が濃厚となつて來る。隨つて放生池の開設と、それによつて行はれたる放生の行爲とは、内心的積極性を有しつゝも之を風習と見ることが出來ると思ふ。私が先に民衆の生活と言つたのは、斯の如き意味に於ける道德宗教及び風習を含むのである。私は宋代宗教社會史研究の途上に於て圖らずもこの問題に關心を拂ふに至つたが、史料探搜の不足と考察の未熟とは研究の完成が將來に負ふ所大なるを思はしめる。が併し茲に敢て愚見を開陳して大方諸賢の御教導を仰ぐことゝした。この問題に關しては多くの西洋人の支那宗教史家が關心を拂つて居り、特にデフロートの *Le Code de Mahayana en Chine, 1893* の中 *Devoir de sauver les êtres vivants de la mort et de les amener à la bonté* なる章が存するが、寡聞なる筆者は未だ日本に於てこの問題の専門に取扱はれたるをきかず、従つてこの小論も強ち無用の贅言ではないと思ふ。

一 不殺生道德の發達

民衆の間に於ける不殺生道德の發達を論述するに當つて、先づ佛教の不殺生戒について簡單に説明して置かねばならない。不殺生戒の起源は、佛陀が曾て毘舍離に在つて不淨觀を説かれたるに、諸比丘はその身命を厭患し、婆耆那河邊の園中に於て勿力伽羅提カランダイクをしてその命を斷ぜしめたるにより、佛はその罪を呵して人命を斷ずるを制止、之を犯すものは波羅夷罪なりと宣示せられた所にあると言はれる。禁殺律はその内容に於ても又他の戒律に

對する地位關係に於ても諸律によつて相異するが、支那及び日本に於て最も廣く用ひられたる大乘戒の經典たる梵網經（羅什譯）によつてその大要を左に示さう。同卷下に

佛言、佛子若自殺、教人殺、方便讚殺、見作隨喜、並至呪殺、殺因殺緣殺法殺業、乃至一切有命者不得殺、若菩薩應起常住慈悲心、方便救護一切衆生。而恣心快意殺生者、是菩薩波羅夷罪。

とのべて方法の如何を向はず、人及び一切の生命あるものゝ殺害を以て極重の罪惡なりとし、之を嚴禁してゐる。更に、

若佛子、以慈心故、行放生業、一切男子是我父、一切女人是我母、我生生無不從此受生、故六道衆生皆是我父母、而殺而食者、即殺我父母、亦殺我故身。——（中略）——若見世間殺畜生一時、應方便救護解其苦難、常教化講說菩薩戒、救度衆生。

と見える如く、單に殺生を禁ずると言ふ消極的方面のみに限らず、殺害を受くべき運命にある衆生を救度すべきを説いてゐる。

偕て斯の如き道德が佛教と共に支那に將來せられ、出家僧團の重要なる行動規範となつたが、今出家者が在家の民衆に對してこの様な精神を注入したる例を二三示せば、隋代の人知舜の傳に、

又獵者逐雉飛入舜房。苦加勸勉。終不肯止。遂將歸去。情不忍此。因割耳遺之。感舜苦諫。遂投弓解鷹。從舜訪道。漸學經義。於是諫篇數村。捨其獵業。其則仁濟之誠也。と見え、天台大師に就ては、

佛教の禁殺戒律が宋代の民衆生活に及せる影響について

佛敎の禁殺戒律が宋代の民衆生活に及せる影響について

一一八

智者禪師至岳州。講金光明經。化一郡五縣。一千餘處各捨魚捕。とあり、梁の惠集に關しては、

梁朝高僧法名惠集。偏歷諸州。旋燒兩臂。或遠於廓市。村落無乞錢處。遇漁船者輒便翻於水中。將身抵魚。人擲打。行化至睦州。兩臂燒盡遂便命終。故今畫彼形容。偏示信者。雖彼出家。痛痒何異。

と見えてゐる。同様の記事は僧傳の隨所に見え、熱心なる僧徒によつて戒殺放生の道德が次第に一般社會に普及せられつゝ宋代に及んだことを知り得る。

他面斯の如き道德の布及化に關して、歷代帝王の多くが勅代を以て戒殺を行つたことも一の大なる推進力となつた思ふ。その顯著なるものを示せば、佛敎信仰に熱狂的なりし梁の武帝について、

又勅太醫不得以生類合藥。公家職官紋錦並斷。仙人鳥獸之形。以爲褻衣。裁剪有乘仁恕。

と見え、極單なるフアナチシズムが窺はれる。隋の文帝は開皇三年に

正五九月及六齋日不得殺生命。

なる詔を發してゐる。正月五月九月は三長齋月で、梵網經卷下に

於三大齋日年三長齋月。作殺生。劫盜。破齋犯戒。犯輕垢戒一也。

と見えてゐる。六齋日とは八、十四、十五、二十四、二十九、三十の六日で、この日に四天王が人の善惡を窺ふと言はれる。隨つてこの日は諸事を謹み、特に過中食物を斷ずる所の齋を行つたが、佛出世後はこの齋月齋日に八戒を持たしめたと言はれる。次に佛祖統紀卷三九には、

武徳二年詔、依佛制、正五九月及月十齋日、不得行刑屠釣、永爲國式。

と言ふ詔を出したと言つてゐる。他方唐大詔全集卷一一三を見ると、

禁正月五月九月屠宰詔

釋典微妙淨業始於慈悲、道教虛沖至德去其殘殺。——(中略)——自今已後每年正月五月九月凡關屠宰殘戮、

網捕略獵、並宜禁止。(武徳二年正月)

と言ふ詔が見えるから、恐らく志盤はこの詔勅に多少の改變を加へて先の如き記事を作成したものと思はれる。これによれば六齋日の存在は明かでないが、全唐文卷三九の加應道尊號大赦文によつて玄宗時代に六齋日祭屠の存在したことが知られる。その後かゝる月及び日の定め方には屢々變革があつたが、大體類似の制度が唐宋まで存続した如くである。然るに舊唐書の武宗本紀會昌四年の條に、

正月朔齋月斷屠出於釋氏。國家創業猶近梁隋。卿相大臣咸訟茲弊。鼓刀者既獲厚利。糾察者潛受請求。正月以萬物生植之初。宜斷三日。列聖忌斷一日。乃准開元二十二年勅。三元日各斷三日。餘月不。斷。

とあり、例の會昌の破佛を斷行したる武宗によつて從來の齋日月の制度は非常なる制限を受くるに至つたのであるが、兎に角唐代に於ては三長齋月齋日國忌日等に於て屠殺を禁ずるの制度が大體に於て存在してゐたと考へられる。斯かる制度が實際どの程度實行せられたかは別として、それが戒殺道德の民間への浸潤に對する大大推進力となつたことは疑問の容地がない。又唐大詔令集一〇八によると武徳二年二月に「關内諸州斷屠詔」翌三年に「關内諸州斷屠殺詔」が出てゐることが知られる。先の詔の要點は、

佛教の禁殺戒律が宋代の民衆生活に及せる影響について

佛教の禁殺戒律が宋代の民衆生活に及せる影響について

一一〇

要在_二權宜_一。令_二關内諸州官民_一且斷_二屠酷_一。

と言ふのであり、その理由とする所も、食肉飲酒が國初の不安なる民衆の經濟生活を一層窮迫せしめると言ふにあり、後の詔も大體同様なるものである。これら期間及び地域を限つて屠殺を停止する禁令は唐宋時代を通じて絶えず發令せられてゐるが、後にも述ぶる如くこの種のものには佛教起源のものとはなし得ない。併しそれも亦民衆の間に於ける戒殺道德の流布を側面的に助成したことは想像に難くない。茲に於て唐代に於ける戒殺道德布及の状況を實例を以て示すべきであるが、今は簡略に従つて説明を直ちに宋代に移すこととする。

佛教は支那渡來以來次第に支那社會に浸潤して行つたが、それが支那人の宗教として民衆生活に根を却すに至るのは宋代に入つてからであると思ふ。隨つて佛教信仰に伴ふ戒殺の道德も漸くこの時代に入つて廣く一般社會に行はるゝに至つたものと言ひ得るのである。以下之について説明を加へよう。宋代に於ても引續いて熱心なる僧徒によつて戒殺放生の道德の弘められたことは前代と同様である。宋初の天台の碩德慈雲遵式傳に

(大中祥符八年)蘇人以_二那符_一逐_二師於開元_一建_レ講。緇素畢集。不_レ葷酒者傾_二市邑_一。屠酷不_レ售。官監有_二失課之言_一。師辭_二其徒_一曰。智者遣_二普王_一書_レ有_レ言_二六恨_一。其一謂_二以_レ法集_一動_レ衆妨_レ官爲_二人所_レ忌_一。今余德簿。安可久留。遂幡然復_レ杭。

と傳へられる。同傳によれば、その後波が臺州に在つた時多くの漁人が彼の感化によつて業を改めたことを知り得る。又宋初の禪の巨匠永明慈覺大師延壽が出家前吳越王に仕へて稅務を掌つた時、官錢を以て魚鰕を贖つて放生し、斬罪に處せられんとしたが許されて出家したことは諸書に載せられてゐる。元豐五年に示寂せる繼忠に就

ては

毎歲正月上八於郡授「菩薩戒」行放生事。土庶嘗至數萬人

と傳へられ、同様の趣は後説する放生池開設に關しても多數傳へられてゐる。又遵式の「放生慈曇法門並序」佛印禪師戒殺文、「眞歇禪師戒殺文」、「東坡居士飲食説」等の如き戒殺放生を勸むる記文も多數現れるのみならず、この時代に於ては在俗信者の多くのものがこの道德の普及に努力してゐる。例へば南宋の乾道年間に死したる王日休は、その著龍舒淨土文卷六に於て、屠者漁者養鷄者等に對し、殺業の恐るべきこと、己むを得ずしてこれらの業務に服するものは念佛往生して神通を得て後これらの有情を濟度せんと發願すべきことを老婆親切を以て勸め、病苦を受くる者に對しては、それを以て殺生の餘報食肉の正報なりとして有情に對して慈悲心を抱くべきことを説いてゐる。「東坡居士飲食説」も大體同じもので、宋代に於ては多くの熱心なる在俗淨土教信者が現れ、それらの人々によつて念佛門の宣布と共に戒殺の道德が説き勧められてゐるのである。

偕て次に宋の朝廷の態度を見るに、宋史卷一建隆二年二月の條に

禁春夏捕魚射鳥。

とあり、この外地域及び期間を限つて屠殺を禁止する詔令は北宋南宋に互つて凡んど無數に出されてゐる。併し三長齋月六齋日等の記事は宋史や佛祖統紀等に見えない。唯祥符三年に承天節を以て屠宰刑罰を禁止したことが宋史に見え、又宋史の禮志（卷六六）には端拱二年及び淳化元年旱天の際帝が蔬食祈雨したと言ひ、老學庵筆記に帝が即位するや詔して、月の三・七・十七・二十七日皆素膳を進めしめたと見える等にすぎない。これに關す

佛教の禁殺戒律が宋代の民衆生活に及せる影響について

佛教の禁殺戒律が宋代の民衆生活に及せる影響について

一一二

私の史料探攷は尙不充分であるが、齋月齋日等の制度は宋代に於ては餘り行はれなかつた様である。然も尙後述する如き放生池開設の詔令發布は戒殺道徳の布及に資する所決して少くなかつたのである。

斯の如く、熱心なる僧徒在俗の居士及び朝廷の政策等によつて戒殺の道徳が民衆の間に次第に流布する様になつたのであるが、次にその實狀を記述しよう。

金夷家會稽。業_ニ網魚_ニ。因_テ天華寺利行人結_ニ生蓮社_ニ、蒙_テ勸_テ念佛。頓_ニ葉_ニ前業_ニ。

と傳へられ、

徐六公嘉興農夫也。翁婆蔬食設_レ像繫念。

とあり、

唐世良會稽人。持戒茹素。念_レ佛禮拜。云云。

と傳へられ、その他佛祖統紀卷四一に見える衛州別駕周伯達の傳、卷二八に見える錢塘袁氏傳、沈氏妙智傳、咸淳臨安志卷九二に見える忠訓郎王良佐の傳等、貴賤男女を問はずかゝる道徳の行はれたる例は凡んど杖擧に違がない。そしてかゝる道徳を巡つて次に述ぶる如き種々の説話が作らるゝに至つた。佛祖統紀卷五二に、

諸賢縣令潘華。以_ニ普賢懺法_ニ不_レ令_レ捕_ニ江湖間魚_ニ。及_ニ奉_レ詔還_レ闕。夢魚爲_ニ人形_ニ者數萬。號告涕_レ天。皆云。長者去矣。吾輩不_レ免_レ烹。云云

とあるが、彼がその體驗を記述したる「夢魚記」(守尙書屯田員外郎知越州諸賢縣事潘華記)なるものが四明教行錄中に收められてゐる。又夷堅志丁集卷十六の「吳子放鱸」の傳説は、屠漁を營むものがそれを罪業なりと感じ、

貧困の爲己むを得ずして従事してゐるのであるけれども、他に適當なる職があれば轉業をなしたいと考へてゐたことを反映したものである。更に殺生が地獄に墮いる業因なることを中心として造られた説話も多く存する。例へば夷堅志丙集卷八に次の如き説話が見えてゐる。浦城の人黃十翁は紹興二十七年死して地獄に至り、獄吏の取調を受けた。生存中に何か善事をなしたるかと言ふ問に答へて言ふには、「嘗て財を盜まんとして潛入したる二人の盜賊が捕へられた。保伍は之を殺さんとしたるも錢二十千を以て之を贖ひ助けたことがある。その他戒殺・持經・造像等をなすこと數十事に及ぶ」と。そこで獄吏が巨鏡を以て之を照すと正しくその通りであつたので、地獄の總管司は之に一紀の年限を許し與へることとし、「汝は人間世界に還つたならば、人に勸むるに、善を修し天地を敬畏し、父母に孝養をなし、三寶に歸向し、平等心を行ひ、生命を殺すことなく、己が物に非ざるを愛することなき等のことを以てせよ。佛經中に百種勸戒する所は嘘言ならざるを以て謹んで遵奉せよ。歲時に物命を殺して祖先を祭るも祖先の受くる所でないから、かゝることは止めよ云云。」この様な訓戒を與へて蘇生せしめたと言ふ物語がのせられてゐる。更に同書甲集卷四の鄭鄰再生、丙集卷十九の屈師放鯉等の説話も殺生と地獄との關係を中心として出來たものである。かゝる説話は民間に行はれたる戒殺道德の反映でありその所産であるが、一度それが成立すれば強き社會的傳搬性を有するのであるから、それによつて積極的に道德の速進を來らしめたことも想像に難くない。

併し他面から考へれば、斯の如き道德を徹底的に遵守することは在家生活を營むものにとつては不可能である。されば屠殺漁獵養蠶等を營むものもその業を廢し得ざるは當然で、事實としては王日休の勸むる如く、それらの

職業に携りつゝも慈悲心を以て臨み、自己が先づ神通を得て後これらの有情を往生せしめんとする程度に停つたのであらうし、その他の在家者としても常に肉食を絶つことは不可能であるから、「預修超薦戒殺文」に

或曰。世之預修者頗多。立志持齋者不_レ一。或持三年者。或持一年者。或持正五九_一者。或持正七十一者。或持佛誕日者。或持十齋者。或持六齋者。或持朔望三八_一者。此等未齋之先多有殺生買肉云云。とある如く、一定の期間中佛戒に従て素食すると言ふことが最も普通に行はれたのであらう。斯の如く戒殺道德の完全なる遂行は人間にとつて不可能なることであるが、併しそれが一の道德的理想として人間精神の發達の上に残したる足跡は小ならざるものであると思ふ。

二 宗教への影響

偕て本章に於て私は、祖先祭祀や祈病禱福等の爲に祖靈や神明に犠牲を獻供する古來の風習に對して戒殺道德の與へた影響を述べようと思ふ。

これに關して唐以前に於て最も顯著なるは梁の武帝と北魏の獻文帝とである。統紀卷三七法運通塞志に、

天監十六年勅、勅太醫_二不得_レ以_二生類_一爲_レ藥、郊廟牲脄皆代以_レ麩、宗廟薦羞始用_二蔬果_一。

と見える。廣弘明集卷二六によれば、斷殺絶宗廟犧牲詔は天監十二年に出たことになつてゐるが、梁書にも天監十六年四月初めて宗廟の牲を去ると記してゐるから、十六年となすのが正しからう。この詔が發布せらるゝに就ては種々活潑なる議論が闘されたのであるが、その顛末は略す。次に統紀卷三八に、

延興二年上皇勅。自今祭天地宗社。勿復用牲。唯薦以酒脯。歲活七萬五千牲命。
と見えてゐる。斯の如くして戒殺の思想は朝廷の祭祀にも影響してゐるのである。次に民間の祭祀に對して朝廷の如上の態度は必しも大なる影響を與へなかつた如くであるが、而も犠牲の獻供は次第に廢せられて行つた如くである。⁽¹⁶⁾ 佛祖統紀卷四二に

(太和元年) 善信大師學於馬祖。悟佛法大意。師依教至大洪山。(湖南隨縣西南一百二十里)。適居人以牲物請雨於山之龍池。師止之曰。勿殺而牲。吾當爲汝禱。乃登山安坐甘露沛然。

と見える等はその一例である。全唐文卷三十所收の祭祀復用牲字詔(玄宗時代)に、

春秋祈報郡縣常禮。比不用牲。豈云血祭陰祀責。臭神何以欸。自今以後州縣祭祀特以牲字。宜依常式。とあるが、この詔が以て不可となしてゐる如き犠牲廢止は殺戒道德普及の結果ではなかつたであらうか。

宋代に於て特にこの問題に對して熱意を有したるは慈雲遵式で、統紀卷十の彼の傳に、

師歸天台。主東掖。——(中略)——有白鶴廟。居人甚神之。師與神授戒。改祭爲齋。神與民俱聽命。御爲著野廟志以戒之。

と見えるが、その野廟志と言ふのが金闈集卷下に收められてゐる。短い記文ではあるが當時の小民が水や樹の精靈に對して種々の祈禱をなしたることを巧妙に物語るもので、佛教主義の立場からかゝる俗信の不合理を指摘し、改祭修齋決疑頌⁽¹⁷⁾に於ては、佛教の儀禮に従つて一器の淨飯を供へれば事足ると述べてゐる。又遵式は保安田産人口靈廟に於て改祭修齋をなして居り、會稽續志卷三上虞縣の遺德廟の條に、天臺の僧德曇がその廟の祭神を化導

して正覺に歸せしめ、祭典も唯茹素を用ふるに至つたことが記されてゐる。歸元直指集卷上に見える「普庵禪師戒殺文」同卷下に見える「天地神明戒殺文」等の趣旨は何れも祖靈鬼神の祭祀に於ける犠牲獻供を停止せんとしたものである。そして遵式の「改祭修齋決疑頌」に、

近見_下多改_ニ祭祀_ニ競習_ニ齋福_ニ。斷_レ肉止_レ殺。正信念佛甚爲_ニ希有_ニ。其間未_レ知_ニ損益_ニ者。妄生_ニ破毀_ニ。便言_ニ在_レ俗祭祀爲_レ先。或云_ニ齋戒不能_レ救急_ニ。云云

とあつて、淨土教の普及と共に一般祭祀に於ける犠牲獻供の改められたことの多かつたことを傳へ、先に述べた夷堅志の黃十翁の傳説も、かゝる事實を反映したものと見ることが出来る。併しながら宗教儀禮に於ける傳統力の強固なることは先掲の決疑頌の後半に見らるゝ通りであり、梁の武帝や魏の獻文帝の改革も間もなく復舊せられ、在來の宗教の根強さを克明に示してゐる。而も尙上述の如く佛教の戒殺道德はこの方面に於て緩漫ながらも見逃すべからざる作用を及ぼして居り、支那宗教史上注目し得る事實たるを失はない。尙志盤はその著佛祖統紀卷三七の梁武改祭の條の後に左の如き比評を加へてゐる。即ち上帝皇天后土等は天地の化を掌るものである。然るに上古人間が固陋素朴なりし時代、彼等の毛を茹ひ血を飲むの風習から、同じ仕方て神に仕へた。然るにその後聖賢が出て、古法を師とする所から之を禮典に著し、爲に代々之を行ふこととなつた。併し供饗のことは神を瀆する不義であり、天の化を害する不仁である。佛教の所説によつて宜しく之を改むべきであると言ふのである。斯の如き態度は種々の戒殺文にも窺はれるのであるが、徹底的に尙古主義的なる支那人も、印度文化の流入によつて自國古來の文化に對する批判の眼を開かしめられたのであり、近世西洋文明の渡來を以て第二の佛教傳

來であると言つた胡適の言葉は意味深きものであると思ふ。

三 放生池の開設

放生池の意義に就ては既に述べたから、本章に於ては先づ勅令によつて開設せられたるものゝ説明から始めよう。之に關しては嘉泰會稽志卷十の會稽縣の放生池の條に纏つた記述があつてその概略を知り得るから、次にそれを紹介しよう。

會稽縣。

放生池。在_ニ府東南一十里。天寶二年秘書監費知章表乞_ニ永周湖數頃爲_ニ放生池。詔許_レ之。明年春以_ニ黃冠_一歸_ニ故鄉。賜_ニ鑑湖剡中一曲。勅永周湖爲_ニ放生池。府有_レ池放生始見_ニ於此。先是梁元帝時。荊州請立_ニ放生湖。其碑文見_ニ藝文類聚。唐初州縣未_レ有_ニ其制。自_ニ天寶後李愔於_ニ襄州_一置_ニ放生江。顏真卿於_ニ昇州采石及湖州_一各置_ニ放生池。至_ニ乾元元年。沿江諸州自_レ池至_レ洋八十一所。各置_ニ池一所。其勅書有_レ云。所_レ以宣_ニ皇恩_一廣_ニ慈愛_一也。國朝天禧元年詔。江浙淮南荆湖路諸州舊有_ニ放生池。廢者悉興_レ之。元無_レ處沿_ニ江淮_一州軍。近城上下五里並禁_ニ採捕。天聖二年詔。諸州縣未_レ置者。於_ニ附廓三里_一浚_レ之。紹興十三年勅有_ニ司。以_レ時省視。網罟人者以_レ盜論。自_ニ永周歲久湮沒更爲_ニ民田。舊池浸處歲遇_ニ禱節_一放生無_ニ定所。隆興二年二百七十頃以爲_ニ放生池_一奏聞。詔從_レ之。又於_ニ池側_一置_ニ咸若亭。曾文清公撰記。

勅令による放生池開設に關しては佛祖統紀その他に部分的なる記事が見えるが、右の記文は最も簡明にその全貌

を傳へるものである。私は之を基礎として記述を進めることゝしよう。

梁代荊州に置かれたる放生湖に就ては、藝文類聚卷七七に、「梁元帝荊州放生亭碑」がのせられてゐるが、他に關係記事は見當らず、設立年代やその規模等は一切不明である。唐の肅宗によつて放生池の勅建せられたことに就ては佛祖統紀卷四十に、

乾元二年三月詔。天下州軍臨江帶郭上下五里。置放生池凡八十一所。昇州刺史顏真卿撰碑。云云

とあるが、この顏真郷の撰せる天下放生池碑の全文が全唐文卷三三九にのせられてゐる。その中に、

以乾元二年太歲己亥春三月己丑。左端驍衛右郎將史元琮・中使張庭玉、奉明詔「布德音。始於洋州之輿道、洎山南劍南黔中荆南嶺南浙江西諸道。訖於昇州之江寧秦淮太平橋。臨江帶郭上下五里、各置放生池凡八十一所。

蓋所下以宣皇明而廣慈悲也。……(中略)……今日勅著植者水居陸居。舉天下而蒙福。乘陀羅尼加持之力、竭煩惱海生死之津。

と記されてゐる。先掲せる會稽志の記文では乾元元年に八十一所の放生池が置かれた如くになつて居り、この碑文では二年のことになつてゐる。併しこの碑文は必しも放生池開設の詔令が乾元二年に發布せられたことを示すものではないから、詔令は元年に出され、二年三月に至つて八十一所の放生池が設立せられるに至つたものと見て差支なからうと思ふ。従つて統紀に二年三月詔の出た如くに言つてゐるのは恐らく誤であらうと考へる。この時洋州(漢水に臨み南郷のやゝ下流)より江寧に至るまでの廣範なる地圍に恒る八十一州に於て、江に臨み郭を帶ぶる上下五里の地點に於て放生池が設けられたのである。そしてこれら勅建放生池の沿邊には先に紹介したる

顔真卿の撰文を刻せる碑石が建てられた如くである。⁽¹⁶⁾併し斯の如き勅建放生池の開設は突然行はれたものではなく、當時既に放生池設置のことが可なり廣く民間に行はれて居り、かゝる一般の風潮が勅建放生池開設の背景をなしてゐたに相違ない。即ち佛祖統紀卷九に、

初智者勸沿江居民舍蘆梁爲放生池。

と見え、宋高僧傳卷二六の法成傳によれば、中宗の頃長安の西市に大坎を掘つて永安渠の水を導入して放生池とし、池の畔に佛殿經樓の建てられたことを知り得、謙去矜の臨平記によれば開元中僧元覽は刺史哀仁の許を得て臨平湖（杭州臨平山下）を以て放生池となして居り、臨安府新城縣の放生池は唐の天寶中に置かれたものなることが咸淳臨安志卷三八によつて知られ、會稽縣の放生池が天寶二年賀知章の表乞によつて勅許せられたことは先揚の引用文に見える如くである。又宗敏求の長安志によると、長安開化坊の大薦福寺の東院、進昌坊楚國寺の中間の側、永崇坊及び東市の西南隅等に放生池のあつたことを知り得るが、設立の年代は明かでない。肅宗の勅建後も佛教の庶民化と共に一般民間に於ける放生池開設は漸時盛になつたものと思はれ、會稽志卷十に、諸暨縣の古放生湖は大歷年間程希賓が諸道に往つて放生し、遂にこの湖に於て放生して採捕を禁じたことに始まり、その他五ヶ所に於て放生池を建てたと見える等はその一例であると見られる。

偕てこれから宋代に於ける放生池の開設の説明に入るのであるが、先づその勅建によるものから始めよう。宋史卷八眞宗本紀に、

天禧元年十一月任寅。詔淮浙荆湖置放生池。禁漁捕。

佛教の禁殺戒律が宋代の民衆生活に及せる影響について

とあるが、續資治鑑通長編卷九十の同月同日の條に、

詔淮南江浙荆湖舊放生池。廢者悉興之。元無池處沿江淮一州軍。近城上下五里並禁採捕。

と見え、これは會稽志の記文と同じものである。佛祖統紀卷五二にも大體同様な記事が見える。更に七年後の天聖二年には、諸郡縣の未だ放生池を置かざるものは附郭三里の地點に於て之を浚へしめたと先掲の會稽志の記文に見えるから、この頃にもまだ開設又は復興されなかつたものがあつたのであらう。次の詔勅は南宋の高宗の紹興十三年に出てゐる。即ち宋史卷三十に、

紹興十三年五月乙亥、命諸道置放生池。

とあるが建炎以來繫年要錄卷百四十九には、

紹興十三年五月乙亥、中書舍人侍讀楊愿、請倣唐乾元及國朝故事。詔天下置放生池。祝聖萬工部郎中林父。又請臨安府西湖爲放生池。從之。既而上恐其妨民。諭補臣。舊有者令復之。不然則否。又允溪人也。

と見え、臨安志卷八九にも同様の詔が見える。又先の會稽志の記文に、紹興十三年有司に詔して時を以て省視し、網罟を以て入るものは盜を以て論ぜしめたとある。このことは他の史料に見當らないが、事件後間もなく出来た記録であるから、この様な詔が實際出されたものと見て差支なからう。斯の如く、宋代に於ては放生池の開設又は復興に關する數度の詔勅が出されて居り、これらの詔勅によつて一度開設せられたものも時を過るにつれて廢没するものゝ少くなかつたことを知り得るが、兎に角朝廷のかゝる行爲によつて民間に於ける放生の風習の促進

開發せられたことは疑問の餘地がない。

斯くて佛教信仰の普及と朝廷の對策とによつて次第に多くの放生池が設けらるゝに至つたが、杭州の西湖はその白眉であつて、之によつて盛大なる放生の行事が行はれたのであるから、次にそれを説明しよう。佛祖統紀卷十の蓮式傳に、

師(蓮式)以下智者昔於天台江上護生事。白於公(王欽若)。因奏請西湖爲放生池。爲主上祝壽。

と見えてゐる。蓮式の勧めによつて當時杭州の刺史なりし王欽若が奏請して西湖を以て放生池となし、皇帝の聖壽を祝延したのである。統紀卷四四の法運通塞志によつて、その年代が天禧三年であつたことを知り得る。西湖を放生池に設定したのはこれが最初であつたことは、元祐五年蘇東坡が廢没に頻せる西湖の復興を奏請せる上奏文によつて知り得る。臨安志卷三二に見えるその上奏文は次の如くである。

天禧中故相王欽若。始奏以下西湖爲放生池。禁捕魚鳥。爲主上祈福。自是以來每歲四月八日、郡人數萬會於湖上。所活羽毛鱗介、以百萬數。皆西北向稽首、仰祝千萬歲壽。若一旦堙塞、使蚊龍魚鼈、同爲涸轍之鮒、臣子坐觀亦何心哉。此西湖之不可廢者一也。

と見えてゐる。每歲四月八日西湖に於て放生會を開き主上の爲に祝壽することは既に蓮式の時に始まつたのであるが、それが如何に盛大なものであつたかをこの上奏文が如實に物語つてゐるのである。これに續いて、西湖が市民によき飲料水を供給すること、湖水を灌漑して千餘頃の田を稔らせ得ること、運河の水を適じ得て交通を助くること、造酒に對して良水を給して便を與ふることの五ヶ條の理由を擧げてゐるが、放生のことが第一の理由

になつてゐることから、如何にそれが重大なる年中行事であつたかを知り得る。宋史の河渠志や蘇東坡傳を見ると、彼の盡力によつて西湖の修理がなされ、隄に柳楊を植え、水面に芙蓉を泛べた西湖の眺望は洵に一幅の名畫を見るが如くであつたことを知り得る。先の繫年要録の記事によれば、林又が紹興年間再び西湖を以て放生池となさんことを請ふてゐるから、恐らく金の侵入による兵亂の時代に於て放生のことが一時廢せられたのであらうが、夢梁錄卷一九社會の條に、

四月八日西湖放生池建放生會。頃者此會所集數萬人耳。

とあるから、南宋時代に於ても依然盛大なる行事の營まれてゐたことを知り得るのである。更に臨安志卷三二に紹興間臣寮言、鸞輿駐蹕王氣所存。允宜涵養以示渥澤。乞仍以西湖爲放生池。禁勿採捕。慶元四年趙安撫師彛創德生堂於石函橋之西、又作一亭、其一濱湖爲祝網縱鱗之所。曰泳飛。其一枕山。凡舊刻新銘峙焉見高。內翰文虎所爲記、淳祐八年趙安撫與籟既更爲堂。又新濱湖之亭。二偏皆乞理宗皇帝奎畫、又有御戒烹宰。刻石立堂上。と見える如く、放生の爲種々の堂亭が建てられたのである。

偕て西湖に關する説明は以上にとゞめ、それ以外の放生池若干に就て記述しよう。四明智禮は、眞宗が天禧元年天下に放生池を建つるの詔を發せられたるにより、聖化を廣めんため佛生日に遇ふ毎に、衆を募つて南湖に於て放生の業を行つた。郡守このことを以て上聞するや、帝は樞密劉筠に命じて碑を撰せしめ、天聖三年に至つて、郡守曾會の手によつて四明延慶院の寺門にその碑が建てられたのである。嘉泰會稽志によれば南宋末の當時諸賢

縣、會稽縣、餘曠縣等に放生池のあつたことが知られ、又咸淳臨安志によれば、於潛縣、富陽縣、新城縣、鹽官縣、昌化縣等が放生池を有して居り、景定建康志卷一九によれば、建康の放生池は淳熙間史正志によつて青溪に移され、その上に閣が建てられ、聖節天禧節等の際そこに於て放生祝聖の行はれたことを知り得る。その他夷堅志甲集卷十一松江鯉の條によれば、南宋時代松江に於て四月八日放生會が行はれて居り、何光遠の鑑戒錄には蜀人は三元日を以て大慈寺東の放生池に於て鵝鴨を放生したことを記してゐる。

宋代放生池については私は大體以上の如き事實を知り得たにすぎない。これは私の史料探搜の不充分であつた爲であるが、數少い宋代の地志中、會稽志や臨安志の如きは別として、記述の精細なるものに乏しいことは史料獲得を一層困難ならしめる。更に寺志山志の類に眼を通さなかつたから、將來この方面から幾多の史料が出ることを思ふ。尙勅建による公的なるものと寺院に附屬する私的なものとの區別も分明になし得なかつたが、現在の史料では己むを得ない。併し私は第一章に述べた如く、宋代に於て佛教信仰が普遍化すると共に、それに基く戒殺道德が浸潤し、それと相表裏する放生の行業が廣く一般に流行する様になつたものと考へる。而もそれが放生池なる有形物を通じ、一定の期日を定めて行はれるに至ると、道德的積極性を缺いて形式的風習となり易い。天禧元年の詔には祝壽即ち聖壽の萬歳を祝ふことは見えぬが、その當時から西湖の放生會に於ては放生と祝壽とは不可分離の關係にあつたのであり、紹興十三年にはこのことが明記せられてゐる。次に臨安志卷四に見える所の淳祐五年發布の聖節戒勅烹宰の詔に、

朕惟誕節放生祝壽乃臣子忠愛。賜_ニ宴食_ニ品自有_ニ彝式。如_レ閩州軍縣鎮緣_レ此廣務_ニ烹宰_一。殊失_ニ好生之意_一。今宜_ト

佛教の禁殺戒律が宋代の民衆生活に及せる影響について

戒殺。不_レ得_ニ多殺_ニ物命_一。一如_ニ景祐三年詔書_一。務令_ニ遵守_一。仍於_ニ所在放生池_一刻石。

とある。景祐年間にも同様なる詔が出たのであるが、勅建の放生池に於ては放生と祝壽とが密接に結合して一聯の宗教儀禮をなしてゐたことが之によつて知られ、その他寺院附屬の放生池に於て、佛生日や誕節に營まれたる放生會も多くは同様なものであつたと思ふ。放生池勅建の政治的意義は後に一言するのであるが、斯の如く放生が祝壽と密接に關係するに至るや、それが益々社會的外面的となつて一層風習に近づく譯である。

宋代の放生池に對する説明は如上に盡きるが、次に明清時代のそれについて一言しよう。明代に於て最も顯れてゐるのは雲棲株宏である。彼は蓮池大師と稱せられ、禪と念佛とを兼修せる明代屈指の頌徳であるが、戒殺放生にも熱心で、杭州の昭慶寺に住し、寺前の萬工池を贖つて蓮を植ゑて放生池とし、又城中の上方、長壽の二池を合して、放生池とし、放生文を著して大いに世に行はれたのである。又說郛續編に明の虞淳熙の勝蓮社約なる一文が收められてゐる。それによれば、勝蓮社とは、明代に於て放生念佛するを目的として組織せられたる結社で、その成員は月の六齋日を以て集合し、蔬食の午餐を共にし、樓船に打乗して湖に泛び水中に放生し、放生し畢つて會首の先達によつて念佛誦名と言ふ風雅なる情趣をもつものであつた。その結社は南宋時代の放生會の如く散漫なるものではなく、可なり秩序ある組織をもつてゐたのである。又虞淳熙は株宏の俗弟子であるから勝蓮社は株宏の發願によつて結成せられたものでなからうかと思ふ。次に同じく說郛の續編に株宏の俗弟子陶望齡の撰せる放生辯惑が存する。この文は芝亭の張子雲等が萬曆二十九年中夏朝會稽城南に放生會を創建したる時、陶望齡が放生に對する反駁や冷笑に應へんために造つたものである。次に昭代叢書別集に錢塘の吳陳炎の放生會

約が見える。この放生會は康熙年間杭州の蓮池上人放生の別院に於て開かれたもので、十個條の社則を掲げてゐるが、大體先の膠蓮社約と同様のものである。次に武林掌故叢編卷十に、楊日禮の小雲棲放生録が存する。初め武林の諸大居士は西湖の六橋に於て放生の故事を復さうとしたが、嘉慶九年城東の小雲棲禪院に於て、二百年來絶えてゐた雲棲大師の古意を繼いで放生念佛のことを復したと見える。釋與楷の撰せる同集の後記はその間の事情を詳かに説明してゐる。更にその後、載文節が光緒十二年に記せる録表があり、それによつて次の如きその後の状態を知り得る。道光二十年阿片戰爭に際して四明の海警急を告ぐるや、小雲棲の地に於て火藥の製造が行はれ、淨域聖地は化して赤煙黒煙の巷となつた。咸豐十年二月太平軍が杭州を陥れると、火藥の賊用となるを恐れて夜中その全部が池中に沈められたが、同治三年官軍が杭州を復すると共に、再び儲藥の所となつて規模次第に擴大せられた。そこで光緒元年に至つて同人相議して、放生池を孝慈庵に移し、魚池豚棚にも重復を加へたのである。尙與楷の後記によると、小雲棲禪院には牲所なるものがあり、そこに飼養する動物の食糧に充てる爲に牲食銀が募集せられたことが知られ、デフロートも先にのべた書中に於て、放生池と共に放生園を有する寺院が數多く存在し、午頭師・猪頭師・鶏頭師等と呼ばれる役僧があつて、その飼養に當つてゐたことを述べてゐる。この放生園と言ふのが牲所にあたり、廢物になつた午馬家禽の類を放生飼養する爲の場所で、寺院はその飼養の爲に參拜者又は信者から金子を募集し、それが寺院收入の一財源となつてゐたことをのべてゐる。私はかゝる牲所又は放生園の起源を明にし得なかつたが、兎に角放生池と相並んで興味深き問題たるを失はない。

以上をもつて宋代の民衆生活に及せる佛教不殺戒の影響について私の企畫したる論述の大體を終つたのである

が、こゝに論じ残したる若干の點を附足して以て結論に代へようと思ふ。

第一に佛教の戒殺思想と儒教との關係である。既に述べた如く唐宋時代に於ては、多くは春夏の候に全國的に又は地域を限定して漁採を禁ずるの令が出て居り、それらを以て佛教起源のものとなすことは出来ない。それについて論語の述而第七に、

子釣而不網。弋不射宿。

とあることや、郷黨第十に、

雖疏食菜羹瓜祭。必齊如也。

とあることを思出し、又禮記月令の孟春の月の條に、

是月也命ニ農正ニ入レ學習レ武。乃修ニ祭典。命祀ニ山林川澤。犧牲勿レ用レ牝。禁ニ止伐木。毋レ殺ニ孫蟲胎天飛鳥。

毋レ麝毋レ印。云云

とあり、仲春の條に、

是月也祀不レ用ニ犧牲。

とあり、季春の條に、

田臘。置ニ罟羅網。畢ニ罝。餒獸之藥毋レ出ニ九門。

と見えることを想起するのである。即ち孔子その人は動物の殺害に對して人間の恣意を許さず、何らかの方法的制限を加ふべきであると考へてゐた如くである。併し乍らここに於ては制限の必要なる理由乃至理論的根據には

少しも觸れられず、又かゝる制限が實際上どの程度まで唱道力説せられたかについても疑問の餘地が充分に存する。瓜祭の説は可能ならば避くべき消極的意味のもので、戒殺思想とは一層縁遠いものである。併し月令の記事には注意すべきで、後代の諸帝王が屢々漁捕の禁令を出してゐるのは、主として實際的政策の必要から行はれたとしても、その政策實行の典據はかゝる所にあるのであらう。これらの記事のみでは必くもその思想的根據は明かでないが、生物の發育旺盛なる陽春の候に於てそれを殺害することは、萬物を化育する天の意志に相反するものであるとなす思想が窺はれる。併し天の意志に對して責任を有するのが天子であり、天を祭ることを許されぬ民衆が、天の意志に對して責任なきものとすれば、天子が如上の禁令を發したとしても、民衆に於ける戒殺の道德を積極的に開拓したとは考へ得ない。然も尙他面に於て、かゝる思想の存在が、佛教と共に渡來し來れる戒殺道德を取入れ擴大し得る可能的地盤をなしてゐたことは認めて差支なからうと思ふ。因みに道教との關係に就て教究し得なかつたことは遺憾であるが、⁽³³⁾道教に於ける戒殺主義も佛教の影響を受けたものと見て大過なからう。

次に放生池勅建の政治的意義を考へる。既述の如く、宋代の放生池に於ては放生と祝壽とが兼ね行はれて國家的行事となつたのであるから、平和の精神を鼓吹し、朝廷に對する忠誠の念を増さしめ、以て世道人心を收斂せんとする文化工作的意味が充分に窺はれる。唐の肅宗の勅建放生池に就ては祝壽の行はれたるか否かは知り得ないが、皇明を宣し慈悲を廣むる所以なりと顏真卿が言つてゐる所から推して、そこに政策的意味の存したことは疑ないと思ふ。顏真卿の碑文の撰せられた乾符二年三月と言へば、安氏の亂が漸く一段落を告げたるに又もや史思明が安慶緒を殺して大燕皇帝と號した月である。放生池建設の詔の出たのはその前年長安收復後政局や、少康

を得た頃であると思はれるが、その當時に於ては民心の安定を計ることが政府の急務であつたに相違なく、かゝる間に於て發布せられた勅建の詔が文化工作宣撫工作としての意義を有することは充分に認むべきである。眞宗の詔の出た天禧元年は澶淵の盟より十數年を経て居り、宋の社稷の安定せる時代であつたが、南宋の高宗の放生池勅建の詔は、紹興十二年十一月、屈辱的ではあるが金との間に和議が成立して民心やゝ安堵した後半ケ年に於て發布せられたもので、これ亦文化工作的意義が充分窺はれるのである。

次に戒殺主義の行はれたる地盤としての經濟的事情に一考を加へよう。唐初の屠殺禁令に經濟的理由の述べられてゐることは既に述べたが、尙佛祖統紀卷五四に、

今摩尼尙偏於三山。而白蓮白雲處處有習之者。大氏不事葷酒。故易於裕足。而不殺物命。故近於爲善。愚民無知皆樂趨之。故其黨不勸而自盛。

と見えて、白蓮白雲等の在俗結社の成員が酒肉を避けたのは、一面に於てそれが經濟的安定を來らしめ易いことによるを物語つてゐる。南宋時代の如く、民衆の經濟生活の困難なりし時代に於ては、特にこの經濟的事情を見逃すことは出来ぬと思ふ。更に之を犠牲獻供の方面に就て見るに、遵式の野廟志中に、

乃小牲不已乃大牲。年或三四其祀。貧賤之夫若爲其事神乎。

と見え、時代が懸隔するが、後漢書卷七一の第五倫傳や隋書卷五五高勵傳にも、酒肉を神に供へる風習の爲貧民の破産するものゝ多かつたことを傳へて居り、宋代に於ても同じ事情にあつたものと思ふ。犠牲廢止の一面にかゝる經濟的理由の存じたことも否み難い事實であらう。

次に南宋時代の下層庶民の間に行はれたる避妊・墮胎・嬰兒の溺殺等に對して佛教の戒殺道德が可なりに防止的役割を果してゐると考へられるか、今は煩を避けて説明を略す。⁽²⁴⁾

斯の如く、戒殺乃至放生の行はれたる地盤として如上の政治的經濟的理由を見逃すことは出来ないが、更に戒殺・放生の行爲の動機を考へると、そこには因果思想を背景として、禁殺放生等の善業を行ふことによつて健康長壽乃至は福樂を得んとする現實的慾求が可なり濃厚に窺はれる。この點に就てはデフロイトの所論の如くである。斯の如き種々の第二義的要素を含みつゝ、而も尙戒殺禁殺と言ふことが支那人の宗教的慈愛の精神を開拓し、人間精神の發達の上に大なる貢獻をなしたることは否み難い事實であると思ふ。このことは支那のみに限らず、日本その他佛教の流布せる國々に於て大體同様であつたものと考へられる。かゝる道德乃至風習は近世に入つて佛教の衰退するにつれて次第に衰へたが、それを決定的ならしめたのは西洋思想の核心をなせるヒューマニズムの考の渡來であると思ふ。そこに於ては人間以外の生物も無生物も、人間存在の爲に奉仕すべき手段と考へられるのであるから、戒殺や放生の如き道德や行事が一笑に附せられるのは當然である。併しながら、東洋的なるものゝ自覺が叫ばれる現在、東洋人がその過去に於て如上の如き精神を有してゐたことについても、一應の反省がなされて然るべきではなからうかと思ふ次第である。(昭和十五、六、九)

(1) 四分律では主なる戒律を以て姪盜殺妄とし、梵網經等では殺盜姪妄となす。これらに關しては望月博士の佛教大辭典によつた。

(2) 續高僧傳卷十七。

佛教の禁殺戒律が宋代の民衆生活に及せる影響について

一四〇

(3) 佛祖統紀卷五二。

(4) 金園集卷中所收「梁朝高僧放生文」。

(5) 廣弘明集卷二八、斷殺絕宗廟犧牲詔。

(6) 佛祖統紀卷二八。

(7) 同書卷十。

(8) 佛祖統紀卷二六、東坡志林卷二、佛祖歷代通載卷十、等。

(9) 佛祖統紀卷十三。

(10) 歸元直指集卷上。

(11) 佛祖統紀卷二八。

(12) 同卷。

(13) 同卷。

(14) 歸元直指集卷下。

(15) 廣弘明集卷二六、斷殺絕宗廟犧牲詔。

(16) 宮川尙志氏「項羽神の研究」(東洲史研究三の六)

(17) 金園集卷下。

(18) 金園集卷下、「改祭修齋疏文」

(19) 輿地紀勝卷四によれば、宋代安吉州(嘉興)の文宣王廟の中に顔真卿撰文の「勅天下放生池碑」があり、それが大歴八年に建てられたものなるを記してゐる。

(20) 佛祖統紀卷五二。

- (21) 四明教行錄所收の智禮の年譜。劉筠撰の「勅延慶院放生池並序」、佛祖統紀卷三三、四五、五五、等參照。
- (22) 滑忽谷快天博士「禪學思想史」卷下六八七頁參照。
- (23) 唐の玄宗が屠殺を禁止したる詔令の中に、それが道教起源なることを示すものが存する。又燕翼詒謀錄卷三に、
北俗遇月三七日不酒肉。蓋重道教之故。と見える。
- (24) 拙論「宋代佛教結社の研究」(史學雜誌昭和十六年一、二、三月號)參照。

佛教の禁殺戒律が宋代の民衆生活に及せる影響について

宗教儀禮の衝動性

竹 中 信 常

一

心は元來行動に對する生理的機關である。故に人間の行動の中には本能的衝動に起因し、乃至は傾向づけられるものが多分に存在してゐる。それ等は何等目的表象を内包する事なく、生物をして行爲にまで作動する心的要素が反射運動より以前に衝動々作として存在してゐると云ふ事實によるものであると見て差支えないであらう。

一方行動の宗教化は「宗教的な存在を直接間接の對象とし、宗教的情操と密接に結合した」場合に^二行はれる。而して此様にして行動が宗教化されるとき、それは態度に内包せられる意志過程として宗教的觀念を構成する一方衝動的な起源をその根底に認めなければならぬ。^三意志そのものに働く本能の生理的必然は生物學に據るものとしても、宗教的行動の一面に無意識的な表出作用のある事は非宗教的な一般的動機を認める以上當然認めなければならぬ。^四此様な内容を持つ宗教的行動を形式的に決定した處の儀禮のそれぞれの相にも衝動的表出の運動が見られるし、^五その根底には諸本能の参加をも許るべきであらう。儀禮が個人的なものにしる社會的なものに

しる何等かの意味で規律付けられてゐる事を更に一步進めて考へて見ると、斯る形式化規律化のもとには、その權威を絶對的なものにする^{と云ふ}有意的な意圖の前に、儀禮的^{儀禮的}行爲が人間の生活價值と結合し、その都度々々の行動形式が反復せられる事によつて習慣化され規律化されて、そこに規律外の行爲を不可とする心理的効果が現はれるのである^六。従つて儀禮が儀禮としての或る規律性を得る前には、生存に必要な需要に對する無意識的衝動の反復が存在すると云ふ事は否定出來ない。更に又宗教が一つの生活態度であると云ふ意味で自己保存の上に立ち^七、恐怖及び願望を心理的内容として發生した事は生物としての人間の當然の歸結であり、事實儀禮の發生には具體的な目的の参加と共に、斯る深所より起因する原動力が存在する。なほまた衝動々作が不快感情を隨伴するといふ事實自體には生物學的な意味がある。然も宗教的行爲を宗教的目的達成のためのものであるとすれば、行爲の源泉にまつはる不快感情は宗教的に粉飾されて、渴仰となり罪の意識となり焦燥となり危惧となる。斯る理論も今の場合當然認められると同時に、宗教儀禮の實踐にあつて以上の様な諸情緒が存在すると云ふ事は、宗教儀禮が衝動性を多分に含有してゐる事の一つの證左ともなし得る。

然し以下に於いて試みる論述は、かゝる儀禮成立のための原理的説明——即ち習慣とか傳承とか權威とか又はそれに感ぜられる感情情緒とか——を目標とするものではなく、個々の宗教的儀禮の基底に横はる心理的動因の究明を志すものである。従つて本論に謂ふ衝動々作とは習得的衝動々作を除いたものに表出運動の若干を加味したものの意である。

註一 高橋襄・心理學（一九二五）三六三—三五頁。

- 二 宇野博士・宗教學(一九三一)三二三頁。
- 三 Marett, *The Threshold of Religion* (1909) X.XI; Ames, *The Psychology of Religious Experience* (1910) p. 34.
- 四 宇野博士・宗教學・二五二頁。
- 五 オルトラマールやセルビーは儀禮そのものは人間の表現欲によるものであるとしている。(Selbie, *The Psychology of Religion* (1924) pp. 108—110)
- 六 Sumner, W. G, *Folkways*, pp. 4f (Cited by Ames, op. cit., p. 39)
- 七 Moore, *The Birth and Growth of Religion* (1923) pp. 34, 35; Karsten, *Origin of Religion* (1925) p. 201

二

事實に即して考へた場合宗教と呪術との原理的區分が困難であると共に、それぞれの儀禮についてもまた概念的區別さえ仲々許され難い状態である。今こゝに兩者が最も飽和的に混在してゐると考へられる屍體に對する諸々の儀禮的態度について見ると、そこには逃走を基底とする恐怖の情緒が多分に存在してゐる事を知る。即ち變裝・渡河・迷路・遺物・焼却等はいづれも死靈への恐怖を要素とし逃避を表示した儀禮と云ひ得よう。勿論この外に屍體に對する呪術的行爲は多様に見出され、恐怖のみ云ひ切れぬ哀悼・衝哭・刺肉・焼肉等の行爲が見られるが、これ等は同情・献身等に多少は功利的な目的意識を包含する情緒的悲哀を添加することに依つて惹きおこされたものと云へる。

更に戦闘に際しての諸々の呪術的儀禮は、いづれも敵に勝たうとする目的を持つ意志行爲である以外に、激情の併出、家族の戰士に對するその身の危惧、出陣者の血管に流れる猛烈な争鬪意欲、敵を嫌惡する排斥本能、更

に擴張して種族保存をも含む衝動々々作でもある。一方個人的な排斥とか敵視とか收得とかが強請の線に沿つて呪術的行動のもとにまで横はつてゐる事は廣く見られる事柄である。此等はフイリアカントの感情的表出運動、マレットの目的行動に隨伴する模倣表現行動、キングの無目的隨伴行動、ハートランドの生物學的自發的自動行動等と呼ばれ、呪術行動の原型としてまとめられてゐる^二。

然しながら呪術儀禮と宗教儀禮とが、呪術と宗教そのものゝ原理的區分が不可能である以上に區別し得ぬものであることを考へ時、吾人はむしろ上記の如き諸原型が眞の意味で原型であるからには、これを宗教的行動の基底にも認めてよいのではないかと考へる。これ等が目的を意識せぬ衝動々々作の心的動因である限りに於いて、これ等の要因は後述するが如くに宗教儀禮の中にも見出し得るのである。呪術行動と宗教行動との本質的差異は心理學的探求にまつ處大であるが、かゝる心理的差異は吾人が茲で扱はんとするものより一步構成的に體系づけられた情緒・情操の分析を試みる事によつて見出し得べきである。

註一 Hartland, *Ritual and Belief* (1914) pp. 74f. James, E. O. *An Introduction to Anthropology*, (1919) pp. 113-4.

二 宇野博士・「呪術行動の原型」(宗教研究新二の五)二頁。

三

多分に呪術的性格を持つ *votive offering*¹ は茲に除くとして、嚴密な意味で「本來その誠意熱情もしくは嫌惡の念の表現として出立した行動の儀禮化である^二」と云はれる處の供儀は、感謝・宥和・從屬・給與から更に呪力觀生命觀による共食のための供儀にまでその基本的性格を保存してゐる。一般に供儀はなにかを得るためとか、

なにかゝら免れるためとか、又はそれを宥めたりそれと親しくならうとか云ふ様な、色々の欲望や恐怖から生ずるとされてゐる。従つてツエーマーは從屬・感謝・宥和を供儀の基本的觀念としてゐるが、これ等の觀念は、さらに根元的なものに還元し得るであらう。即ち宥和に於ける逃走、感謝に於ける卑下、從屬に於ける卑下と逃走その上に第二次的な給與に於ける榮養・收得の様な欲求的な衝動が付加されることによつて供儀の心理的組織が構成されてゐる。

トートム集團に多く見られる合同供儀は、意識されると否とに拘らず供儀行爲に添加された社交性の間接的結果であると思得ると共に、反面かゝる社交性が對象と人間と供物との連關づけの起動となつたとも云へる。供儀が他の儀禮と同じく原始においては利己を基本とする交換的性格を持つとするカーステンの立場も今の場合一應留意する必要がある。

要するに供儀が聖化・共食を本質とする以上には、目的意識のあるなしに拘らず結果から見てそれは純然たる求食衝動の作用の大なるを見る。カーステンも、後世に至つては儀禮的な特殊な形式を一部の食事が持つ様になつたが、原始では食事そのことが既に一つの儀式であつたのであるとしてゐる。即ち後世では儀式的になされる食事と平常の食事とが分けられてゐるが、原始では喰べる事その事がタブーを解きマナを得る儀式であつたのである。このことは結局未開生活においてはいかに求食乃至攝食が重要なことであるかを物語り、且つ供儀の必要を表示するものである。

けれども吾人は供儀の心理的起源として單なる求食衝動に止まるものではなく、共食より共同、更に共同より

神との交通へと云ふ如き高次な宗教的觀念の内在してゐる事を無視するものではない。然しながら供儀をコンミユニオンと奉獻とに分けた場合、コンミユニオンが投托を内包してゐることは首肯し得るが、奉獻が、人間が存在するために聖並びに萬物の存續が必要であり、それを願ふためになされるのであるとするのはいさゝか實利主義的見解に傾きすぎたものであると云ふべきであらう。

註一 Karsten, *Origin of Religion*, p. 254.

二 宇野博士・宗教民族學(一九二九)四九四—五頁。

三 Hopkins, *The Origin and Evolution of Religion*, (1924) p. 51.

四 Zwiener, *Origin of Religion* (1885) p. 145.

五 Karsten, *op. cit.*, p. 254.

六 Ames, *The Psychology of Religious Experience*, p. 117; Coe, *The Psychology of Religion*, p. 79; Wright,

The Student's Philosophy of Religion (1925) p. 59.

七 Karsten, *op. cit.* p. 225.

八 Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life* (Trans. by J. W. Swain) pp. 333—344.

四

一般的な舞踊が表象形式による情緒の表現であると云ふ事を考慮に容れれば、宗教儀禮特に集團的な儀禮に往々見られる多くの舞踊は強烈な情緒的興奮を以てなされると云ひ得る。かゝる舞踊において第一に云はるべきことは、未開にあつてはそれが集團的に多くなされると云ふ事である。グロッセの云ふ様に同一行動をとる事によ

つて集結力を強めんとする意圖のある事は否定せられるであらうが、群居を利益とする未開集團に於ては個人的感情より以上に強い紐帯を以て相互に繫縛され、従つて好むと好まざるとに拘らず亂舞の中に誘引せられる心の因子が潜在してゐる。集團的行動への不参加が叛逆であると觀念づけられてゐる根底には、孤獨の生存が事實上不可能な處から、本能的に群居とそれに伴ふ模倣・同情・獻身が要請せられてゐるのである。

次に云はるべき事は舞踊の模倣性についてである。舞踊が表象的行動であると同時に、それが表現的儀禮であるからには對象物の形態・動作・音聲等を模倣する場合が多いのであるが、舞踊に限らず此様に宗教的對象に對して模倣行為をなすと云ふ事は、呪術的更現の場合を除いては一層根本的に無意識的衝動的なものにその發生を求めべきである。

最後に舞踊そのものゝ理解に於て、個人の生命に關するもの、例へば出生・入信・成年・結婚・死などの如きいづれもそれが一つの生活行為である處に生命を完うせんとする意欲を内包的な潛勢力として、悲しみを恐れを憤怒を喜びを身體的律動の内に迷出し表現せんとする衝動が存在する。これに反して能動的に精靈を支配するものとしての呪術的舞踊は目的を意識する意志行為ではあるが、しかしこれとても結果から見た場合には相當程度的人間的意欲に内在する「生存に向つて發動性」が觀取される。一方集團的な戦闘・耕作・狩獵・漁撈等に表示せられる心理的内容は争闘・收得・狩獵のそれぞれに付隨する諸情緒である。そしてこれ等の表現形式の一つである舞踊は「戰士に超自然的な武力を與へるためであるとか敵の怨靈を宥和するのが目的であると考へられ、さらに祖靈の冥助を乞ひ神々に感謝する祭だとも云はれる。そしてこれらの意味は時によりこれを行ふ人々の心持

によつて様々ではあるが、多くは後から付加つた説明でなければ觀察者の解釋であつて、その根源に於てはたゞ盛んな士氣や敵愾心が自然に溢れ出た行爲であり、凱旋の歡喜の抑へがたい表出である事は疑はれない^二。そして集團にあつてはこれ等の諸因を更に大きく包む上述の如き本能的紐帶が存在しその行動を一層共同なものにしてゐる、更にシャマニズム及び密儀宗教などに見られる忘我的舞踊についても無意識よりもたらされる積極的本性の強い調子が見られる。最後に所謂舞踊が本能的な遊戯行爲から發生したものであり、宗教儀禮の中にもかかる根本的動因が可成り廣い範圍で浸徹してゐるとする説^三の存在する事は吾人の立論に合致するものとして付記し得るものである。

註一 宇野博士・宗教學・二五六頁。

二 宇野博士・「宗教的儀禮とその態度」(宗教研究新四の五) 十七頁。

三 King, *The Development of Religion* (1910) pp. 38—39, 100—103.

五

言葉が「各種の刺戟に應じて起る全面的本能的な比較的無意識的な反應^一」と云ふ發生的な意味を以て説明されるなら、呼稱・咏嘆・求助等の無意義音から出發して有意義語に至る構成過程を持つ祈禱には、意志傳達より以上に根源的な心的要因が認められなければならない。咒術の功利性が一面的に許容せられるとして、その下に濫く利得的功利觀はいづれも利己的なものであり咒術には之が多い。而してそれに言葉の伴ふ咒術的祈禱に於てはその言語發動は、無意識的に、咒術的結果の豫想を含む實利的行爲である以前になさるべき衝動的な叫びであら

ねばならない。敵を怨ずる餘りの強烈な憎惡恐怖、愛人獲得のための必死なる咏嘆讚美、乃至は狩獵に際して行ふ咒術に含まれたる模倣交換の強烈な諸情緒の言語表出、此等はいづれも意圖せざる音聲の溢出である。とにかく咒術をより一層効果的にしようとの意圖の前に心の底から湧きあがる叫びがあり、従つてそれは即興的なものである。即ちその場合に臨んで無意識的に不規則に口を衝いて出た言葉であり未だ規定化されてゐるものでなく、所謂 extempore なるものである。この様な根本的な心理的原理は咒術的祈禱に限らず祈禱そのもの、原始の姿にも求め得べきものである。エームズによれば祈禱は直接には個人の需要の發表であるとされるが、この事は更に敷衍して次の如くに云はなければならない。即ち個人的需要は敢て祈禱に限らず咒術自體及びその他の宗教的諸形態にも見られるが、咒術乃至咒術的祈禱が需要の達成のために試みられる功利的態度であるに對して、宗教的な祈禱はかゝる目的意識を内包せず、單に己れの需要を發表するに止まりその成否のいかんは直接に意識にはのぼらぬものである。この事は祈禱が感情を表示する感嘆詞を多く持つてゐる事と、その對象が超越的であると云ふ事とに理論的根據を得てゐる。

無意味な叫びが感嘆詞から音律的發音になり、一定の有義語になる過程には祈禱自體の發達も見られるし種別も認められるであらう。然し勸請・尊仰・懺悔・投托等の純然たる宗教的態度になり切らぬ咒術や利益交換の祈禱にも發生的には衝動的なものが存在し、その衝動は咒術的態度に豫想される基本的本能から派生するものなのである。出陣の際の諸々の害敵咒術は感情的興奮に伴ひ必然的に怨嗟・威嚇の叫びが加はる事が認められる。又出獵の際に身の安全と收獲の多量とを祈る事はそれ自體は有目的意志行爲であるが、それと同時に直接に本能と

聯關する衝動的欲求の表示でもある。これに對して何等實利的目的を持たぬ尊仰投托の祈禱には強い謙虛及び恐怖の情緒が支配し、それは對象の高揚に比例して深まり、その祈禱内容もより深刻なものとなり五體投地・禮拜・叩頭等の身體的動作をも表示するに至る。かゝる情緒の高揚はむしろ咒術的範圍を脱した高次なる宗教の内に多く見られるもので、これは純粹なる宗教的態度と云ふ事が出来る。勿論祈禱と身體的表示との聯關は此様に心理的過程を正しく進んで行くものではなくより微妙である事は云ふまでもない。

又言葉そのものに力を認める呪文・呪咀が發生的に祈禱に先立たれると云ふ事は、今の場合に依れば、呪文呪咀が祈禱の如く純粹な衝動的原因を持つものではなくして、言葉そのものに効果を認める外部的第二次的な心的作用の結果であるからと云へる。そこには純粹な情緒のみでない實利的な思意的分子が介在してゐるのである。また言葉そのものが原義的には意志的なものからではなしに「感情の爆發的附加物」として發生したものであると云ふ事を以て見ても此の間の事情が説明し得るであらう。最後に言葉自體が社會的なものである事によつて、言葉を根本的要素とする祈禱は「單なる表出や表現としての言葉でもこれを發聲する時に何ほどか、又何ものかに訴へる態度を伴ふ」が故に對人的態度であると云はれるが、その關係態度はあくまでも從屬的であり自己卑下の謙虛が主要な心的態度を決定してゐる事は否定出來ない。

註 1 Ames, *The Psychology of Religions Experiences*, p. 135.

II Archer, J. C; *Faith's Men Live By*, p. 21 (Cited by Ziemer, p. 128)

III Ames, *op. cit.*, p. 146.

- 四 宇野博士・宗教の史實と理論（一九二一）三二三頁。
- 五 Zwenner, *Origin of Religion*, pp. 137, 138.
- 六 フアレイスは「未開人の尊敬は——凡ての靈が善かれ悪しかれ危険と考へられてゐるが故に——恐怖を以て彩られてゐる」と云ふ。（*Hastings Encyclopedia of Religion and Ethics*, N, p. 154）
- 七 Ames, *op. cit.*, pp. 142—3.
- 八 Karsten, *Origin of Religion* p. 270.
- 九 宇野博士・宗教學・二八四頁・Karsten, *op. cit.*, p. 271.
- 一〇 Ames, *op. cit.*, p. 136.
- 一一 Heiler, *Prayer* (Trans. by S. Mc Comb, 1932) p. 58.
- 一二 Coe, *The Psychology of Religion* (1916) pp. 303, 304; Moore, *The Birth and Growth of Religion*, p. 53.
- 一三 ハイラーは祈禱の經驗内容の要素として、神の存在とその顯現とその神への從屬との三つを上げてゐる。（Heiler, *op. cit.*, p. 326）

六

事實上禮拜が何等かの對象の存在を豫想しての身體的行動であることに異論はない。對象を認めると云ふ事は宗教に於ては自己卑下による尊崇・感謝の態度乃至は畏怖の情緒を以て臨む事を意味し、その身體的表現も必然無力的・從屬的・喜悅的態度に呈示する。即ち起立・蹲踞・跪坐・平伏・敬屈は從屬を、手の伸擧・拍手・合掌・叉手・按手は無力投托を、接吻・跳躍・周同等は感謝・喜悅をそれぞれの内因としてゐる。此様な圖式化は危険

ではあるがそこに若干の出入・錯綜を認めて置けばあながち不當ではない。然し「動作そのものゝ力による直接の効果を期待する呪術的舉動や、こんな實利的目的はなくとも全く對物的な宗教的動作は宗教生活には可なり多に拘らず、いかなる意味に於ても之を禮拜と見なす事は無理である」と云ふ事は祈禱の場合と同様であり、禮拜がそれ自身衝動的なものであるのに對して呪術的舉動が目的意識を内包する行爲である事を指摘し得る。祈禱の場合の發聲と同じく禮拜は尊仰・畏怖・投托の情緒の恃らす衝動々々に起因する。合掌する事に依つて意識的に宗教的對象に祈念を凝すのみではなくして、自己卑下の將來する無力感が無意識の内に又手の掌に力をこめさせるのである。儀禮が傳統的に形式化されて始めて宗教的儀禮としての不動の意義を持つ事は禮拜の場合にも云へる事なのである。そして發生的意味に於ける表現様式が尊仰とか畏怖とか投托とか大體その心的態度に相應し、且つ各種族にも傾向的に大體その形式の一致の見られる底には人間の衝動の一様性が伺はれる。

更に上述の祈禱・舞踊・禮拜等を一括して表現儀禮として見る場合、こゝにセルビー及びハイラーの言ふ人間の表現欲と云ふ演劇本能の一衝動形式も又宗教儀禮の中に有力な地位を占めてゐるものであると云はなければならぬ。

註一 宇野博士・宗教學・二九二頁。

二 ツェマーは仲腕・平伏・裸足・裸體・被頭・露頭等の行爲は畏怖乃至は恐怖に歸するものであるとしてゐる (On the Psychology of Religion, p. 135)

七

タブーがトートテム動物とか變異々形なものとか有害なものとかに對する嫌惡とか恐怖とかに起因すると云はれるが、一方にはその語源的意義より戒慎禁止として理解されてゐる場合も多い。そのいづれにしてもタブーは、原始的なものほど却つて實利的な目的を持たず、たゞその神秘的權威に對する無意的衝動的な表出運動やその他の態度としてあらはれてゐる。この事はまたデュルケームの所謂宗教的禁制と呪術的禁制との間に見られる心的差異でもあり、宗教的禁制が無上命法として絶對的のものであるのに對して、呪術的禁制は明かに功利的な目的を意識してゐるものであると云へる。衝動々作が必ずしもまとまつた本能から派生するとは限らないが、タブーに見られる習慣化されて社會的慣習として一の裁可 (concoction) を持つに至つたものから逸れた事物や偶發事の無條件な危険視は生存努力といふ生物學的機能より湧出する反射運動本能的反應として承認する事が出来る。従つて固定した本能には歸し得ぬが、タブーに見られる消極的行動をそこにまで還元して始めてその行動の源泉が把握し得るのである。然しながらタブー行爲自身には何等社會的權威の壓力も罪惡の感もなく、禁忌されたものから發せられる無條件的に強力な力についての豫感があるのみである。即ち恐怖・嫌惡・驚異の情緒を基底としての意識的ならざる衝動にタブーの峻嚴な規律性の基礎が存在するのである。かゝる根源性はジェヴォンスが an inherent tendency of the human mind として認めたものであり、マレットの所謂マナに對する人間心理の必然的態度である。故に斯る心的態度が身體的な禁忌的態度となる場合にもこの根元的心的傾向のある事が認められる。これ等を直ちに機能的に意義付ける事は勿論許されぬ處であるが、そこに目的を意識せぬ純粹に本能的な反射運動が動因として横はつてゐる事は認められる。

註一 Oeg, The Parichology of Religion, p. 82; Wundt, myth and Religion (1920) I. S. 3081.

二 宇野博士・宗教民族學・五〇四頁。

三 宇野博士・宗教學・二六九頁。

四 Durkheim, The Elementary Forms of Religious Life, p. 300.

五 Ames, The Psychology of Religious Experience, pp. 50—51. カーステンは死者と病氣とをタブーの主原因として

みる (Origin of Religion, p. 60)

六 ハッドンは原始心理にては「……すべし」より「……すべからず」方が實行し易い處に禁止の能動性が何へるとし
つるゝ (Haddon, Magic and Fetishism (1906) p. 28.)

七 Jevons, Introduction to the History of Religion (1912) p. 85.

八

宗教的儀禮を更に敷衍して苦行・參籠・巡禮・讀誦その他の儀禮形式にまで擴張する必要もあるであらうが今は上述に限つて、宗教儀禮が上述の個人的色彩の多い見方の上に儀禮そのもの持つ社會性を觀取してみると、それがいかに社交性・同情・獻身・模倣等の幾多の社會的本能の心理的制扼のもとにあるかゞ概言し得られるであらう。なほ又上來の所論が許るされるとしても、吾人は全面的に主意的見地に立つて對象に對する興味・關心と、斯る興味・關心を生起せしめる生理學的過程とを混同せしめるものではない。吾人は此様な價值意識の根底としての衝動は宗教に限らずまた一般的生物學的現象として問はぬが、たゞ宗教に於ける諸々の様相の中で表現儀禮がその内的動向の肉體的表示である限り、儀禮そのものが根源的なる動力に動され易い事を明示しようとし

たものなのである。随つていかなる單獨の本能によつても宗教儀禮は發生しはしない。即ち「宗教的生活に於る衝動の表現は多くその形式に於て單純に本能的なものではないが、その動向の根源はこれらの衝動にある」のである。そこで吾人はカーステンが儀禮の發生に於て取り上げた *impulse or control* として表はれたる單なる人間の自己保存の本能に満足するものではなく、その間により動的であり、より原理的なるものゝ存在する事を提示したのである。他面發生論的立場が宗教的觀念の發達を跡付け得るならば、その原始の相において宗教が一つの形をとつて發生した事は承認せねばならず、その場合他の生活行爲とは異つた要素の參加が不可欠である。さらに又原始未開の社會が單純であり綜括的であると云ふ事は云ひ得る事であり、それ故に上述宗教發生の根本的要素への心理的反應も必然生存欲求の根本的衝動たるを免れない。その上それ等行爲の社會的固定は發生の段階に於て當然多分に衝動性を内包してゐると云へる。吾人は先にも觸れて置いた如く、單なる欲望達成のための意志的態度に宗教儀禮の發生を求めるものではなく、又單なる生物學的本能の中にその本質を探ぐるものでもない。即ち宗教儀禮を盲目的な本能的行爲とまでは遡源せぬが、せめて有意的意志行爲よりは内奥に横はる、人間の本來具備してゐる心的要素にその根源を認めたいと考へるものである。

註 1 Darkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, pp. 317, 375.

二 宇野博士・宗教學・一五三頁。

三 Karsten, *Origin of Religion*, pp. 201—204.

四 Ames, *The Psychology of Religious Experience*, p. 33.

双子の崇拜とタブー

中 西 定 雄

は し が き

未開民族（若くは古代文化民族）の思考法が、吾々文化民族のそれとは違つた特異のもの、即ち、彼等が、Hartland の “Think Black”（黒く考へる事）、A. Vierkandt の “die mythologische Denkweise”（神話的的思考法）、Lévy-Bruhl の “Lai de participation”（融即の法則）等の支配下に在る事よりして、茲に述べる双子に對しても亦、斯る彼等の思考の下に、崇拜もシタブーもするといふことが出来るであらう。

一 双子の崇拜

一 先づ双子崇拜の一般的な例を、吾國から見てゆきたいと思ふが、残念ながら今の處、寡聞な私には一向持ち合せがないので、大方の御教示に預りたいと思つてゐる。唯、双子の信仰上の名残を止めて居るものと思はれるものに

(1) 長野縣南佐久郡切原村の双子池（小泉清見氏が雑誌民俗學（三の十）の資料報告欄に長野縣傳説集として、書かれてゐる『双子池の主』の物語。）

(2) 福岡縣京都郡花隈の二兒神社（祭神——景行天皇、稻日太郎姫、双子に在しませし大碓命と小碓命。）

(3) 歌垣の行はれた諸山（二つの峯の山が多いらしい處より、天^{アマノ}双子——*Heavenly Twins*——の觀念が想起さる。）

があると思ふが、これは双子そのものの崇拜に直接觸れ得た底の資料ではないので、他日この事に就いては管見を發表する事として、以下未開社會に於けるものに就いて觀てゆくことにする。

私は、まだバチェラー氏 (Bachelot) の『アイヌとその民間傳承』(The Ainu and their Folk-lore) は讀んでゐないが、明かに、アイヌの間には双子崇拜が存してゐるとの事である。⁽¹⁾ 又西アフリカの諸部族では、特殊の贖罪の儀禮執行によりて、双子を崇拜し、南アフリカの或る部族では、双子を天惠だと考へ、特にテムベ (Tembe) やマトロ (Matlo) では、女達は將來双子の母親になりたいと希望し、双子の母親から脂肪の幾分を乞ひ、若し出来る事なら膏藥で多産を移したいとて、貰つた脂肪を自分等の子供に塗り付ける。従つて、双子達は、これ等の者達の間では、自分等が双子である事を誇として居る。これと同様に、西南アフリカのヘレオ人 (Hereros) は、双子の出産を自分等に降下する最上の幸福の一と考へて居り、⁽²⁾ 古代ズーメル人は双子分婉を幸運の魁なりと信じてゐた。それは古代ニニベの廢墟から掘り出された王の圖書館の壁に、當時のズーメルの僧が、皇后の双子分婉に就いて書いた次の文字によつても充分察知し得られるのである。

『王后にして、男性双子を産むは、王に幸運の來る徵あり、若し一男一女をばりせば、國土の増大を見るべし。二女亦之に同

二子

とあり、

二 然らば、未開社會（若くは古代文化民族）に於ける双子は、何故に斯く崇拜されるであらうか？ 以下に双子の役割に就いての事例を擧げる事とする。

(1) 天候（特に降雨）の支配者として

東南アフリカのバロンガ人の間では、「空」に對する双子の想定關係は、甚だ明瞭に現はれてゐる。彼等は双子の母を『天神』(Tilo)を意味する名前と呼び、双子を一樣に『天神の子』(Bana ba Tilo)と呼ぶ。

歐洲及西方アジアに於ける航海神としては、『雷電の双子』が特に崇拜された。ギリシヤ語 *Boazvnotes* 及び *Atokopos* (*Atokopos*) がそれに當る。*Boazvnotes* は主としてパレスチナで用ゐられた名で、恐らくヘブライ語の轉化であらう。*Boazvnotes* は (ヘブライ語の *Banê* (= sons of) で、*otet* は同 *re'em* (= thunder) だらう。(re'em の最初の e は所謂 middle letter である故に、希臘語に移さるときは、往々に變化する)。Atokopos は *Ats* (= Zeus) + *kopos* (= sons) で、即ち「ヤウスの子」なる意味を持つ。ゼウスは元來「晴れ渡れる空」を意味する *oanos* より來た語で、従つて「空の神」を意味してゐたが、希臘・羅馬時代には、轉じて多くの場合「雷神」を意味する様になつてゐた。故に *Atokopos* も亦 sons of thunder である。

斯くて尙、スキスのユノー牧師が始めて發表した本文記載の *Bana ba Tilo* (= children of Tilo) も、*ure* (*Atokopos*) と同一意味の神であらう。(M. Juod, Les Bar-agra. étude ethnographique sur les indigènes de la Bie de Delagon. 参照)。而して、この sons とは「双子」を意味することは言ふまでもない。故に以上の語は、いづれも普通名詞として

は双子の意味を表す^(四)。

母は『天神を作り』、『天神を齎した』、斯くて『天神になつた』とさへ、言はれてゐる。一方で母と双子、他方に於ける空との間に存すると信じられて居る這般の關係は、バロンガ人が早魃時に降雨を得んが爲に遵奉する風習に、明かに現はれてゐる。彼等は、双子の母親を捕へて穴に入れ、あらゆる井戸から汲んだ水を、穴の半分迄になつて母親の胸のあたりにくるまでかける。これは雨を降らせるのだと考へて居るが爲である。或は又、降雨を得んとして、双子の母親を先頭に、女達は腰帶と草の頭巾以外には身に何も纏はず、全裸となり、行列を作つて双子の墓に進んで行き、墓に水を注ぐ。そして、若し双子の體が乾燥した地中に葬られてゐたら、屍を發掘して河の近くに再葬する。即ち、彼等の考へでは、双子の墓は常に濕つてゐなければならぬのだからである。斯くて、彼等は早魃の地に降雨のあるのを待望するのである。又大雷雨が村を襲はんと猛烈に光りつゝ雷鳴を轟かして來る時は、彼等は双子に『助け結へ！ 貴方達は天神の御子である！ それ故、貴方達は天神と闘ふ事が出來ます』と言ふ。そこで双子は、小屋から出て行つて『行つてしまへ！ 吾々を憐れなすこと勿れ！ 吾々は心配なのだ。行つて遠方で鳴れ』と天神に祈る。大雷雨が終るや、双子は斯る役目をした事を感謝される。双子の母親も亦これと同じ方法で助ける事が出來ると考へられて居る^(五)。

此の他、リベリヤの一ネグロ族のカベル人、西アフリカのカメロンの一部族であるファンング人、英領コロンビアのチムシア・インディアン^(七) (Tsimshian Indians)、同じこの地方に住むクッキントル・インディアン (Kwakiwilt Indians)、同じくノオトカ・インディアン^(八) (Nootka Indians)、ニューサップ・インディアン^(九) (Shuswap Indians)、曾

つてのペルー人等も亦双子を天候の支配者特に降雨の呪力者と見てゐる。⁽¹⁰⁾

(2) 植物豊穡の呪力者として

中央アフリカのブソングの中部地方では、双子を産むと、産んだ彼女の屬する氏族の者達は、双子が畑に持つて行かれる迄は種が蒔かれない。先づ一杯の調理した穀物が胡麻の果実と播種する筈になつてゐる種子と共に、双子の前に置かれ、此の食物が集つた人達に依つて食べられてから、双子を畑に連れて行き、その面前で播種されるが、これは双子の母親が氏族の人達よりも前に播種しなければならぬ事になつて居る。斯る風習は、明かに双子及びその母親が種子結實に特殊の勢能を有するものだ、との信仰を暗示して居る。⁽¹¹⁾

此の他、セミチツク人の間では双子を豊饒の保護者と考へ、ウガング(Uganda)の土人はプランテン(Plantain)の收穫の多きを双子の母親に期待し、バガンダ族はバナナの豊饒を兩親に歸してゐる。⁽¹²⁾

(3) 害蟲驅除者として

例へば、デラゴア灣の海濱では、豆類や玉蜀黍に非常に有害な小さい褐色の甲蟲が澤山居て、バロンガ人は此の蟲をノオノオ(Moano)と呼んで居る。十二月か一月かに、此の蟲が群がり巢立つと、女達は豆の莖から、貝殻の中に蟲を集めにやられ、蒐め終ると双子の娘は横の湖の中に、蟲を投げ込む役目を仰せつかる。年頃の女と連れ立つて湖邊に甲蟲を入れ、双子の娘は他の者には一言も口を利かず自分の役目を續ける。双子の娘の後には、女達の全部がその腕・腰・頭に草を纏ひ、手には大きな葉のあるマニオカの枝を持つて、彼方此方と振り『ノオノオ行つてしまへ！ 吾々の田畑を去れ！ ノオノオ行つてしまへ！ 吾々の田畑を去れ！』と言ひながら、續

いて進んで行く。双子の娘は後を振り向かずに、水中で甲蟲を葫蘆と一緒に投げ込む。さうすると、直に女達は、斯る場合と降雨の儀禮とに際して以外は決して口にしない淫らな歌を、大聲で叫ぶのである。^(一五)

(4) 動物繁殖の呪力者として

北部ロシアの或諸部族は、部落に鳩を飼つてゐて、鳩舎を建てるに鳩が倍加する様に、双子を産んだ女に依つて、眞先の杭が打ち込まれることを念じて居る。此の地方の二、三のバンツ―諸部族は、双子の父母双方に、同様の徳を認め、鳩舎・鶴舎・草小屋・或は其他の飼育場の土臺を築くに、大いに裨益するところがあると考へてゐるのである。^(一六)

(5) 魚撈に於ける呪力者として

例へば、前記の英領コロンビアのチムシア・インデアンでも、またノオトカ・インデアンにしろ、クワキントル・インデアンにしてもが、みな双子は兎に角鮭と關繋があると信じ、鮭を呼ぶ事が出来ると信じて居る。^(一七)

(6) 治療者として

例へば、これ亦前記の英領コロンビアのクワキントル・インデアンでは、双子は大樹を鳴動せしめて病氣を癒やす事が出来る、と信じられてゐる。^(一八)

(7) 航海神として

(1)に於て述べた双子の天候の支配者としての觀念は、航海神としての考へと必然的に結合されて居る。例へば、オメロス頌歌に

かくて忽ち彼等（双子）は打騒ぐ嵐を鎮め、

大海原の白き波を滑かに走せたり——

そは船人によき表徴

とあるが如き、又船が風を必要とする時は、双子の身體に香油又は獸油グリムスを塗れば、忽ち風が起ると信じられたが如きである。

三 右に、双子が如何なる意味の下に崇拜されるか？ に就いて簡單に諸例を掲げたが、ステルンベルグ氏（L. Sternberg）は世界各方面から蒐集せる材料に據つて『双子の出生は多くの民族によつて神力の介在したものとなし、若しこの神力が人に恵みあるものとする節には、生れば直に双子に對して禮拜と神に拂ふ様な尊敬が始まる。又この神力が人に不祥なものとする時には、通常双子の一人若くは二人を殺して、死後崇拜する』と述べてゐるのは、這般の習俗を明確に物語つたものと言へる。

然らば、問題として残るは、這般の神力獲得乃至崇拜に到りし過程は如何？ であるが、それは主として、

(1) 女性と農業——出産と結實——双子と豊饒——の聯想觀念に因る事

(2) 右に因つて農作物豊饒の呪力者、従つて又天候の支配者と崇められるに至れば、双子はここに於て當然『天空兒達』（children of the sky）として天上界のものにまで昂揚昇華せられ、卜占的力能者としてのみならず、種々の超自然的呪力者としての資格が附與されるに至るは、必然の過程と言はねばならぬ。

カストロール（Castro）とボルツクス（Bolts）とに就いて『普通誓言や契約に於て人々の哀訴を受けたのは、

此の双子神が *children of the sky* として認められた時代に屬し、天空神 (*sky god*) 即ち雷神 (*Thunder god*) 或はその輔佐役として太陽神と結び付いたからであつて、一般の眞の守護者となるのは、此の關係の爲であり、人々はジュピター (*Jupiter*) が *sky god* として此の世に生起したあらゆる事を知り得たが爲に、此の神に誓を立てたのである——そして双子神は *sky god* の輔佐役であつたので、*sky god* の通曉力を分擔し、盟誓の神として崇められたのである』とハリス氏が述べてゐるのは、洵に傾聽すべき言葉であると思ふ事

に依り略々解答し得られるのではあるまいかと思ふ。精神分析學の立場からオットー・ランク氏 (*O. Rank*) が、双子崇拜の起源に關する見解を發表して居るが、私には未だ充分納得出來かねるので、敘述は他日の機會に譲る事にした⁽¹⁾。

二 双子のタブー

一 前篇で双子の主として、山幸・海幸の賦與者としての場合を列擧したが、吾國に於ては、皆無と思はれる位に、寡聞な私にはその發見に苦しむのに反して、タブーに關する方面は、枚擧に遑のない程であつて、人のよく知る如く、畜生孕み、畜生胎、狗兒胎、夫婦子等の言葉が今尙各地方で使はれて居る事をみれば、今更ら説明を要しない程である。世界各地に就いてみても、その到る處に双子タブーの觀念が瀰漫してゐる^(二四)。

然らば、如何なる觀念の下に、双子の出産が人々にタブーとされるのであらうか？ それは

(1) 旱魃・饑饉・洪水等の災禍若くは天災の凶兆或は不祥の前兆と見るもの

北樺太のギリヤーク族では、双子は山の神、森の神の子供であると信じ、凶變に對する神靈の表示であると考へてゐる。そして、双子が健全に育つと、これが子孫や知己に惡運を齎す前兆だと思ふ。そして、双子に對しては、一種の恐怖を抱き、山靈の暫時俗界に降り給ふたのであると稱して、色々なお祭りをする。又双子が死ねば、再び凶事の來らん事を恐れて、小さな木像を造つて、澤山の供物を供へ神靈を慰める。若し、此のお祭を怠ると、神の怒にふれて惡疫の流行があると信じてゐる。

アイヌに於ても亦、双子を以つて凶事の前兆と信じ、双子に色々な供物を捧げて、惡魔の退散を祈る風習があり、臺灣の生蕃やニグル人の如きも、不祥の前兆と考へて居る。^(二五)又東アフリカのマコンデ人やアカンバ人は、双子の出生を異常現象 (unusual phenomenon) の出現と觀じ、明かに『幸運』の破壊としてゐる。即ち、普通の人間の經驗以外に、思ひ設けぬ神秘的突發事件の或るものとして、大きな不安と變調とを作るのである。故に前者の部族に於ては、あらゆる種類の壽文に依つて、何とかして此の危機を避けんとし、後者の部族では、惡運を齎す不自然なものとして双子は直に殺される。そして、母親は、斯る凶兆の双子を産んだ事よりして、犬や豚の性と考へられたり又は姦通の所爲だとせられ、その爲、時には母親はその身の潔白を證明するため、悲惨な神判 (judicial) に服せねばならぬ事もあり、^(二七)又産後の母親の餘生は隔離のうちに送られる事もあるのである。女に對して『双子を産める者』と呼んだり、或は二本の指を擧げて見せる程、罪な事はない、との事である。^(二八)

斯の如く、未開民族は素より古代文化民族にあつても、双子の誕生は一の大きな災禍として恐怖せられたのである。それで、何とかして之れに始末をつけなければならなかつたのである。其の方法に就いては、後に述べる

事とするが、因にさうした爲事に當る者は、母系制の社會集團にあつては、生母の伯叔父であるのが常であつた。^(二九)
 (2) 鬼神・惡魔の所爲と見るもの

例へば、シベリヤの土人中の或るものは、鬼神、惡魔の所爲と見^(三〇)、南アフリカのワヘヘ地方では、双子を殺して終ふ様な事はないが、非常に之を恥じ、又不吉の前兆として恐れる風習がある。双子が生れると、両親が二ヶ月謹慎の意味で門を閉して出て來ない。三ヶ月目に漸く祭典を擧げ、ダンスと祝宴の裡に開門される。そして酋長は、自分の領地に現はれた惡靈(双子)に對して、白い鶏と眞珠とを供へ、子供は毛皮の中に入れられ、ダワと言ふ靈藥によつて洗ひ清められる。其の周圍に集つた土人達は鶏や羊の血を啜つて、惡魔退散の式を行ふ。斯くして、子供も部落も安らかになると信じてゐる。^(三一)

(3) 母親の姦通の證となすもの

例へば、前記のアカンバ人が姦通の所爲だとして、産後の母親の餘生を隔離のうちに送らせる事は述べたが、英國のナウル島では、男女組の双子は、母親の姦通に依つて生れるものであると信じて、常に男兒が殺され、母親も亦殺害されるとの事である。^(三二) 又南米のオリノコ・インディアン (Orinoco Indian) でも、双子の出産を母親の姦通に歸してゐる。^(三三)

(4) 劣等動物の所爲と同様と考へるもの

曩に、吾國に於て、双子を呼ぶに畜生孕み、畜生胎・狗兒胎といふ言葉を以つてする事を述べたが、これみな双子出産を動物の所爲と同一視した觀念より出でた事は言ふ迄もない。例へば、ハシア人 (Hassias) は双子の出

産を、劣等な動物の有様に同じ所爲と觀じ、一兒を殺す風がある。^(三四)

二 右に述べた如き觀念によつて、双子の出生を嫌惡するところより、必然的に双子の出産を避けんと念願する事は當然であつて、その爲に、タブーすべき種々の言傳イモツクが生じて來るのである。即ち、今吾國の例に見ても、若狭地方では、手を洗つた雫を人にかけてと、紀州地方では、疊の敷き合せて交接すると、津輕地方では二人同時に同一の火を吹くか又は男女同一の鍋よりつつき食ふと、陸前登米郡地方では、双子を産んだ女を相手に機を延べると、大隅國地方では、妊娠中兩手で後手を突くと、土佐高岡地方では、双子を産んだ家の機道具を借り(三五)と、豊後の大野郡では、二股大根を食べると、下總海上郡地方では、飯櫃に二本の杓子を置くと、丹後の多紀郡では、嫁入の時に二子山の麓を通ると、上總では、双子の親と同じ皿のものを食へば、常陸では、柄杓から直接水を飲むと、紀伊では、婦女子が天秤棒を跨ぐと、陸中遠野地方では、次回の双子出産を防ぐ爲に、最初の双子出産の際、その父は吾家の屋根の上に登つて、必ず近所に聞えるだけの大聲で『おらかかア双兒を生んだア』と三べん喚はら(三七)なくては、長野縣諏訪湖地方では、上りかま(三八)ちに座ると、——双子が生れるといふ。

臺灣のアタル族では、双子の生れるのはタブーを犯した(此の族ではこれをブサネクと言ふ)爲だと考へられてゐる。又クツツキの果物を喰べると双子が生れるとの俗信は、吾國は勿論の事、(三九)世界到る處での信仰で、例へば、アムボン島、ウキリアゼ島に於ては、二つの纏着したピナツやピサンの實を喰べると双子が生れると信じ、クツツキの果物は食はないし、獨逸の田舎に於ても同様の俗信がある。(四〇)又ルゾンのタガル人 (Tigala of Luzon) の如きは、母親のみならず、父親も亦、クツツキの果物を食つてはならない。若し喰べでもすると、妻が双子を

産むと考へて居る。^(四一)

斯くて、斯るタブーの發生は、ひいては双子の出生を、這般のタブー侵犯の爲と見る逆の因果關係の觀念をも生むに至つたのである。

然し、斯くした嫌惡と戒慎とに基いた逃避手段、即ち、右の禁忌遵奉にも拘らず、双子の出産をみる時は、如何なる所置に出るか？ を觀るに、凡そ次の如き方法によつてゐる。

(1) 双子の一方の殺害

吾國では、大昔は双子の内の一方を殺す風習があつたとの事であるが^(四二)、臺灣のパイワン族では、双子の内の一兒を殺し、殺した後は樹梢に縛つて置く^(四三)、又多くの部族中では、双子は不吉であるとして、後から生れた子は、殺されるとのことである^(四四)。印度の前記ハシア人(Khassias)やアメリカ・インディアンの或るものは、双子の中の一兒を殺す代表的のものと言はれてゐる^(四五)。コベウ・インディアン(Kobewu Indian)では、双子出産の場合、後から生れた方を殺し、異性の出産の時は、女の子の方を殺し、妖術師が除魔の儀禮を行ふのである^(四六)。又マダガスカル(Madagascar)では、双子は惡運を齎するものとして、一人は追放されるか若くは殺されるとの事である^(四七)。斯くした一兒の殺害に於て、双子が異性の場合、その何れが殺害され何れが助けられるか？ に就いて、ミラー氏(Miller)は

「異性の双子で、何れか一方を助ける事的選擇が母親に委せられてゐる處では、女兒は助けられ勝ちである。斯る場合に於ける女兒は、母方の系統を繼ぐ意味よりして必要と考へられる場合であり、これに反して男兒が助けられる場合は、後期の

男性の社會統治組織の下に於ける父親の力の反映であるといわれるのである。^(四八)

と述べて居るのは、傾聴すべき見解であらう。

(2) 双子の双方の殺害

これは、アフリカが一番猖んであるらしい。例へば、ウンヤンエンバ (Unyanyembe) のニグル人 (Ngunu) 等は代表的である。^(四九) 又、ハリス氏はキングスレイ女史の『西アフリカ旅行記』(Miss Mary Kingsley; Travels in West Africa, P. 324) を引用して、普通一般の方法で (一兒の出産を指す) 此の世に生れなかつた凡ての子は叢の中に投げ込まれてしまふし、ニゼル三角洲の諸部族の凡てでは、双子は殺されると述べて居る。^(五〇) 又、フィリピンのポントク (Bontok) のイゴロ人 (Igorot) の間では、双子が生れると、それは母の睡眠中に悪靈が關係した爲に出来たのだと考へ、出生直後に家の附近に、生きながら埋められる。^(五一) 又、臺灣の高砂族サイシャットは、双子を畸形として忌み、例令育てたとしても、將來普通に生れた子を壓倒して汚れを残すからといつて、双方を殺して了つたといふことである。^(五二)

(3) 母子共に殺害

例へば、右のニゼル三角洲の中で英國統治の及ばぬ地方では、聖所たるオモンを除き、母親も亦殺されること事であり、^(五三) アフリカのギニア (Guinea) 地方のアレボ人 (Alo) は母子共に殺す風がある。^(五四)

(4) 母子の一時的避寓若くは神聖な場所への籠居

パリサイ人にあつては、婦人が異性の双子を生むと、分娩後、母は直に二人の子供を連れて墓場に行かねばな

らない。そして、堀立小屋に三ヶ月閉込められ、食事はそこに運ばれる。彼女の元の家は焼かれ、夫及び残りの家族も、他所に移らねばならない。そして、村全體は淨められ、殆ど凡ての寺院は六十日間閉され、酋長の妻と波羅門教祭主の妻とはここを退散しなければならぬといふ大騒動を演じる。^(五五) ジャバ (Java) に近いバリ (Bali) 島土人は、産婦は双子と夫と共に、或る定期の間、村を去つて他所に避寓、若しくは神聖な臺塔に籠居し、その不祥の穢れを祓ひ淨める。^(五六)

ハリス氏はユノー氏の記述 (この書は Bulletin de la Société Neuchâtoise de Géographie の第十卷として一八九八年に Neuchâtel で發行せられた "Les Barbares" で、本論文前篇 (一) の (1) 記載書と同一) より引用して、次の如く述べてゐる。ジブラフラ氏族では、双子が生れると妖術師が直に迎へられ、拂淨の儀禮が行はれる。そして、双子と母親とは、當分の間自分の村を去り、他の場所に建てられた慘めな小屋で、生活を始めるのである。小屋の中の火氣や家具に就いては、使用の制限を受け、寂しい住ひの一年後に、未知の遠方に出かけて行く事が先づ許され、二年後に始めて夫の下に歸つて行く事が許される事もあると。^(五七) そして、這般の一時的他所への隔離又は寓居に就いては、ハリス氏は、それは曾つての母子放逐の名残であると述べてゐる。^(五八)

(5) 母子の他所への永久的隔離

例へば、前記ニゼル三角洲の或る諸部族では、双子の母親と双子とは、河の交叉點の島に流され、此の島で暮さねばならない。若し誰かが此の島に渡つて、島の者と結婚するとすれば、彼も亦此の島に止まらねばならないのである。^(五九) 這般の母子の一時的若くは永久的隔離について、オットー・ランク氏 (O. Rank) は原始民族の間に

於ける國邑創立と結び付けて

『吾々は原始民族の間に於ける國邑創立の端緒を研究せねばならぬ。その痕跡は今日でも未だアフリカの或る地方で見られ、其所には各種の聖域があるが、禁忌された双子と其の母とは、死を避けなければ、或る期間又は永遠に其所に移住し、其所で生活せざるを得ない。此の母の負ふ禁忌にも拘らず、彼女と結婚同棲を望む男は、同じく此の双子邑の住人となるより仕方がない。鳥や森で隔絶した土地にある此の邑は、斯様に『禁忌された者』の住地に漸次なるのである。……（そして）吾々が唯記憶して置きたい事は、而もそれは最も重要な事だが、原始民族と開化民族の間に存する國邑創立の仕方の相違である。此の區別は、吾々の説明にとつて、甚だ重要性を有してゐる。即ち、原始民族の間では、安全地域（聖域）は双子と一緒に追放される母の手で創立されるに反し、幾分文化の進んだ民族に在つては、國邑は成長した双子の一人の手で、母の没後、又はその一人の殺害後、創立されるといふ事である。吾々は、人類の全精神領域に亘つて、文化一般及び個人の發達は母性支配からの累次的解放によつて、行はれるといふ事實を確認し得る。』^(六〇)

との興味ある見解を述べて居る。

(6) 父親又は兩親の贖罪若くは除災の苦行

ウガング (Uganda) では、双子の父親は、双子の出産後或る期間タブーである。このタブーの期間中は、髪の毛の手入をしてはいけないし、指の爪を剪つてもいけない。此のタブーの状態は、次の戦の勃發する迄続く。軍隊に進軍命令が下つて居る時、父親は身體の各部分々々の毛と、剪つた爪とを一個の球の中に包裝する。此の球を、双子出生後の儀式的舞踊に着た樹皮の着物と一緒に戦争に持つて行く。そして彼が敵を殺した時、彼は死んだ敵の口中に持參の球を詰込み、敵の屍の首を持參の樹皮の着物で縛り、そのまゝにして立去るのである。これ

は曾つての双子出生に依つて、父親の髪、爪及び着てゐた着物に附着して居ると思はれてゐるタブーの感染を、他に移す事で取り除く事が出来る、と考へて居る様である。^(六二) 又、フレイザー氏はゼウイット氏がノオトカ人と暮

した折の報告 (Narrative of the Adventures and Suffering of John R. Jewitt (Middle-town, 1820) pp. 173-4.

(p. 198, Edinburgh, 1824)) を記載してゐる。

『双子の父は、いつも非常に用心深く陰鬱に見え、他の人々とは決して一緒にならなかつた。頭には赤の樹皮の繻帯を巻き付け、日々の仕事としては、自分等の海に魚が来る様に、酋長のガラ々々を持つて、歌ひ且つ祈りに、山に贖罪に行く事であつた。』^(六三)

次に、両親の除災的苦行としては、例へば、ペルー人の間では、曾つて次の様な事があつた。双子の両親は出産後相當の期間、鹽や胡椒を斷つて斷食しなければならぬと同時に、此の期間中は性交をしてはならない。又或る諸地方では、此の斷食と禁慾との期間が半年も續く事があり、他の諸地方では、両親共に片足を擧げて横向きに寝らねばならない。そして、一個の豆が臍の凹んだ部分に置かれるのである。斯る姿勢で寝てゐて、自分等の體温と汗とで、その豆の芽が出る迄、五日間身動きせず寝てゐなければならぬ。それから反對側に寝返りをし、同様な方法で、もう五日間、前と同じ仕方^(六三)で斷食をしながら寝てゐなければならなかつた。

三 右に、私は双子タブーの觀念に就いて述べたが、然らば這般の觀念は如何なる動機若しくは起源を有るものであらうか？ それは、列擧した諸例中で略々觸れた所であり、キング氏 (King) やウエスターマーク氏 (Westermarck) は、双子は不自然であるとして殺されたが、これは一部は、その土人が異常な事や稀有の

物を恐れるといふ事に依つて説明されると述べて居り、一方でミラー氏 (Miriam Miller) は

『双子の出産は二つの見方を提出する——數量的重壓と出産に於ける淘汰の可能性とである。若し、附隨の子供 (additional child) の前途が屢々判断に苦しむものであるなれば、二兒の出現は、立所に此の問題を明かに二重に尖鋭化する。人口上の斯る慘らしい増加を防ぐんとする苦心は、双子の出産直後、殺害する殆ど主な動機となつてゐる。而も尙、斯る異常現象の出現は、明かに「好運」の破壊である。即ち、双子の出産は、人々の普通經驗以外に、不意の、神秘的の突發的事件として、甚大な不安と混亂とを惹起するのである。^(六五)』

と述べてゐる通り、要するに、

- (1) 生存自適の已むなき境遇上、換言すれば、生活の困難よりする嬰兒殺害と同様、双子の場合も一兒若くは二兒を殺害したる事。
 - (2) 普通の一兒の出産と違つた二兒出産を、全くの異常現象と観る呪術宗教的觀念に基く事。
- の二つに双子タプーの觀念の起源を究める事が出来るであらう。

む す び

以上双子に就いての民俗の二方面、即ち一は崇拜し他はタプーとする觀念に就いて述べたが、或る學徒は此の兩方面に就き、前後或は先行の關係を認めんとしてゐる。

然し、斯る崇拜とタプーとの信念は、夫々双子に對する觀念の兩面であつて、二にして一であり、一にして二

である。換言すれば、各諸地方の廣義の意味での環境に因つて、夫々の當該地方に、その何れかがより、濃厚に發生の芽萌えを見せるか、であると私は思ふ。松村武雄博士が『祭儀の二面性』に就いて

『祭儀といふものは、一體に兩面的なものである。表べから見ると、一面的な形相を呈してゐるものでも、仔細にその潜在的な内容に探りを入れるか、若くはその本原的な姿に遡つて行くと、多くの場合他の一面に逢着するものである。そして祭儀が兩面的であるといふ事象は、生きることに対する人間の心持が、兩面であることの具現の一つに他ならぬ。しかし祭儀が、二面的であるといふことは、二面が、各々異つた心の働きに支配せられてゐることを意味しない。二つの形相は、その奥に潜む或るものによつて、一つに歸してゐる。

兎角えらさうなことを言つてはゐるが、畢竟するに、人間も一個の生物であり、そして生物である以上、生物界を支配する自然法則に、その考方と動向とを左右せられざるを得ない。自己保存と種の保存との衝動がこれである。かくて人間の究竟目的は、ただ一つ——生命の保存と安全化とでなくてはならぬ。ところでこの目的は、二つの方法によつて達せられるはかはない。一は、消極的な方法であり、他は、積極的な方法である。生命の保存と安全化とを脅すものから遁れようとするのは、前者であり、これを確保してくれるものを獲ようとするのは、後者である。

かくて祭儀もまた、それが呪術的なものであらうと、呪術宗教的なものであらうと、はた宗教的なものであらうと、本原的には、ただ二つの種類しかない。「驅除」の祭儀と、「招迎」の祭儀とが、これである。デューン・エレン・ハリスン女史 (Jane Ellen Harrison) の言葉を引用するならば、*exorcism* の祭儀と、*imprecatio* の祭儀といふことになる。そして人間の究竟目的が何であるかといふことからの當然の歸趨として、驅除の希求の対象となるものが、生活や生命を危うくするすべての悪しきものであり、招迎の欲求の対象となるものが、それ等を安固にするすべての善きものであることは、云ふまでもない。

しかし人間の究竟目的はただ一つである。いかにさまざまの形を採つて、外部に現れるとしても、生きんとする衝動の一

つに歸する。だから祭儀に正負の二面があつても、その根は、一つにつながつてゐる。二面は、相互ひに補充的であつて、常に一は他を豫想してゐる。鬼は外といふことは、福は内といふことを豫定して、始めて充分な意義を持つて來る。多くの民族の年中行事の重要な一成素をなしてゐる唱言が、多く相對的になつてゐるのは、かうした心持の致すところである。

ただ人間の心持は、常恒的に規則正しく動くものではない。おのれをめぐる季節、おのれが對する事物現象、その他いろんな條件に支配せられて、ある時には、悪しきものを避けんとする欲求が、心的動向を決定し、或る時には、善きものを迎へんとする欲求が、優越的地位を占める。或る祭儀が、特に驅除の調子を帶び、他の祭儀が、専ら招迎的色彩を呈するのは、さうした心の振子の揺れ方によるのであつて、決して、一が他を排斥するのではない。祭儀に見出される二色を、本原的に、質の區別となす考方は、自分には、どうしても正しいとは思はれぬ。

驅除の祭儀の底に、招迎の心がほのめき、招迎の祭儀の奥に、驅除の願ひが潜んでゐる。民俗の究明に従ふものは、さうしたほのかな民衆の心持の閃めきを見のがさないやうにしなければならぬ。機械的な區別を立てることは、かうしたことには、殊に禁物である。^(六六)

と述べておられることは、双子の崇拜とタブーとの二面に於ても亦言ひ得ることであらう。

即ち、双子崇拜は積極的方面としての *immitation* の觀念の表れであり、双子タブーは消極的方面としての *expulsion* の欲求の表れであると、私は觀てゐる。

註

- (一) 蘭川四郎氏『神聖樹としての樞に就いて』宗教研究、新五の六。
- (二) J. Rendel Harris, 'The Cult of the Heavenly Twins. 1906. p. 16, 18, 30—31.
- (三) 谷口虎年博士『雙胎の研究』第四編。

(四) 蘭川四郎氏、前掲誌。

- (五) J. G. Frazer; *The Belief in Immortality and the Worship of the Dead*. 1922. vol II, p. 258. *The Golden Bough, The Magic Art and the Evolution of Kings*. 1922. vol I, p. 267. それと殆ど同じ様な事を、同じペンガ人に就いて稍々詳細に、同じ記述者であるナーチャー氏が *Study in Magic and Religion*. 1923. p. 67. でも述べて居る。
- (六) J. G. Frazer; *The Belief in Immortality and the Worship of the Dead*. 1922. vol II, p. 248—249. *The Golden Bough, The Magic Art and the Evolution of Kings*. 1922. vol I, p. 267.
- (七) J. G. Frazer; *The Golden Bough, Study in Magic and Religion*. 1923. p. 66. *The Magic Art and the Evolution of Kings*. 1922. vol I, p. 262.
- (八) J. G. Frazer; *The Golden Bough, Study in Magic and Religion*. 1923. p. 66.
- (九) J. G. Frazer; *The Golden Bough, The Magic Art and the Evolution of Kings*. 1922. vol I, p. 265.
- (一〇) J. G. Frazer; *ibid.* p. 266.
- (一一) J. G. Frazer; *The Belief in Immortality and the Worship of the Dead*. 1922. vol II, p. 270.
- (一二) J. Rendel Harris; *The Cult of the Heavenly Twins*. 1904. chap. 4.
- (一三) J. Rendel Harris; *ibid.* p. 26.
- (一四) 光吉夏彌氏『原始舞踊の一斑』——原始社會に於ける舞踊の職能——雜誌人情地理、一〇五。
- (一五) J. G. Frazer; *The Golden Bough, Spirits of the Corn and of the Wild*. 1914. p. 230.
- (一六) J. G. Frazer; *The Belief in Immortality of the Worship of the Dead*. 1922. vol II, p. 249—270.
- (一七) J. G. Frazer; *The Golden Bough, Study in Magic and Religion*. 1923. p. 66. *The Magic Art and the Evolution of Kings*. 1922. vol I, p. 262.

(一八) J. G. Frazer: *Ibid.* p. 362. *The Golden Bough, Study in Magic and Religion.* 1923. p. 66.

(一九) 南川四郎氏、前掲書。

(二〇) ネフスキ氏『故シュテルンベルグ氏』雜誌民族、二の三。

(二一) J. Rendel Harris: *The Cult of the Heavenly Twins.* 1906. p. 52—56.

(二二) Dualistische Auffassung der Seele und die Zwillingenkult. 延島英一氏譯『靈魂二元觀と雙生兒崇拜』雜誌精神分析、五の二。

- (二三) 男女の双子は、例へば、宇都宮地方では情死した男女の生れ代りだと稱されて居り(旅と傳説、昭和八年七月、瀝生と葬禮號)、滋賀縣高島郡西庄村では男女の双子を生んだ人は、畜生腹と言はれて前世では獣であつたのだとの悪口を言はれるとの事であり(前記の旅と傳説)、又同縣の或る地方では、双子出生の場合、後生を兄又は姉、先生を弟又は妹とする。男女組合せの時は、心中者の生れ變り、夫婦兒と稱して夫婦にしてやる。山梨縣八代郡地方では、男女組合せのときは、二人には決して双子の片割れる事を知らせずに、成長後結婚させると、その家は大いに繁榮すると考へて居るが、古老の言によれば、最近では實際夫婦にさせた例はないとの事である。長野縣諏訪地方では、男女の組合せのときは夫婦子ネオトコと稱して夫婦にしてやるものだと言ひ、又は心中者の生れ變りとも言はれる。埼玉縣越ヶ谷方面では、男女組合せのときは、心中者の生れ變り、畜生孕みとして殊に嫌はれる。神奈川縣の或る地方では、男女組合せを心中者の生れ變りと考へる事は他縣と同様である。横須賀地方では夫婦子は戀で二人を結婚さすべきであるとも稱してゐる。(谷口博士の前掲書)
- (二四) J. Rendel Harris: *The Cult of the Heavenly Twins.* 1906. p. 10—23.
- (二五) 岸孝義博士『双胎兒叢話』犯罪學雜誌、二の四。
- (二六) Y. i. 生『臺灣土蕃の雙生兒を忌む風』東京人類學會雜誌、二二の二四八。
- (二七) 白鳥清氏『古代日本の神判に就いて』史苑、四の一。

- (一八) Nathan Miller: *The Child in Primitive Society*. 1928. p. 44—45.
- (一九) 松村武雄博士『嘲笑の心理』——與太を飛ばす意義——昭和十一年五月二日附東京日々新聞。
- (三〇) Y i 生、前掲誌。(三一) 岸孝義博士、前掲誌。(三二) 谷口虎年博士、前掲書。(三三) Y i 生、前掲誌。
- (三四) 同右。
- (三五) 坂井千代氏『兒童に關する迷信』中山文化研究所紀要、第四册。
- (三六) 谷口虎年博士、前掲書。
- (三七) 佐々木喜善氏『陸中遠野地方俗信』民族、三の六。
- (三八) 前掲の旅と傳説、二五三頁。
- (三九) 坂井千代氏、前掲書。中川さだ子氏『陸前高田町地方俗信』民俗學、五の四。辰井隆氏『神戸の俗信』ドルメン、昭和九年十月號。柳田國男氏編『山村生活の研究』三九五頁。谷口虎年博士、前掲書。
- (四〇) 岸孝義博士、前掲誌。
- (四一) Warren R. Dawson: *The Custom of (Kavvade)*. 1929. p. 36. 尙、フロインドシャフト島のニナタブア人の間では、一人の男が糞丸を二つも持つて居る事は、双子を産む原因となると考へる事より、彼等はこれを豫防せんとして、一丸を剔除する風がある。(拙稿『未開社會に於ける性器の施術』法政大學社會學論集、一九三五年參照)。
- (四二) 中山太郎氏『愛慾三千年史』一二九頁。
- (四三) Y i 生、前掲誌。
- (四四) H. Rehinger: *Das Geschlechtsleben der Naturvölker*. 1921. p. 58. trans. by N. Herbert and Mrs. N. Herbert: *Sexual Life of Primitive People*. 1921. p. 79.
- (四五) Y i 生、前掲誌。レギ・ブリエール氏 (Lévy-Bruhl) はリビングストーン氏 (Livingstone) の記事を引用して、

他にも理由があるであらうが、アメリカの幾つかの部族では、双子の中の一人だけが生存を許されると述べてゐる (Larson's *mentales dans les sociétés inférieures*, 1922, p. 257)。

(四六) H. Fehlinger: *Das Geschlechtsleben der Naturvölker*, 1921, p. 65—66, trans by S. Herbert and Mrs. S.

Herbert: *Sexual Life of Primitive People*, 1921, p. 90—91.

(四七) J. Kendel Harris: *The Cult of the Heavenly Twins*, 1906, p. 13. 註に、ウィスター・マーティ氏 (Westermarck)

は『若し赤ん坊が双子の場合には、その一方は常に變則の子であると思われ、様々の野蠻人の間では、若し女が双子を産む時は、子供の一人或は双方が殺害される慣習がある。双子は時に、母の方に——一人の夫は同時に二人の子供の父親であり得ないといふ觀念に因つて——不正な事のあることを、指示するものと看做れ、又時には凶兆或は兇物 (fetish) の憤怒の結果だと看做れてゐる』と述べてゐる。(The Origin and Development of the Moral Ideas, 1912, vol. I, sec. P., 395—408.)

(四八) *The Child in Primitive Society*, 1928, p. 45—46.

(四九) Y. 生、前掲誌。

(五〇) J. Kendel Harris: *The Cult of the Heavenly Twins*, 1906, p. 10.

(五一) H. Fehlinger: *Das Geschlechtsleben der Naturvölker*, 1921, p. 59, trans by S. Herbert and Mrs. S. Herbert: *Sexual Life of Primitive People*, 1921, p. 80.

(五二) 古野詩人氏『サイシャット族の推移儀禮』民族學研究、六の二。

(五三) J. Kendel Harris: *The Cult of the Heavenly Twins*, 1906, p. 10.

(五四) Y. 生、前掲誌。(五五) 岸孝義博士、前掲誌。(五六) Y. 生、前掲誌。

(五七) J. Kendel Harris: *The Cult of the Heavenly Twins*, 1906, p. 19.

双子の崇拜とタプ

- (五八) J. Rendel Harris; *ibid.* p. 19.
(五九) J. Rendel Harris; *ibid.* p. 10.
(六〇) 延島英一氏譯、前掲誌。
(六一) J. G. Frazer; *The Golden Bough, Taboo and the Perils of the Soul*. 1919. p. 284.
(六二) J. G. Frazer; *The Golden Bough, The Magic Art and the Devotion of Kings*. 1922. vol. I, p. 254.
(六三) J. G. Frazer; *ibid.* p. 266.
(六四) Irving King; *The Development of Religion*. 1910. 寺澤智了氏、高野正治氏共譯『宗教の發達』三六三頁。
Westermarck; *The History of Human Marriage*. 1921. vol. II, p. 164.
(六五) *The Child in Primitive Society*. 1928. p. 44.
(六六) 『民俗學論考』一〇四頁—一〇六頁。

古野清人氏著「宗教心理の研究」

小口偉一

最近では宗教學を宗教心理學、宗教社會學、宗教民族學の三つの分科に區分することが常識のやうになつてゐる。しかしこの三つの個別科學を單に平面的に寄せ集めたものが宗教學であるのではない。むしろこれらが、それぞれ緊密な關聯の下に宗教學を構成してゐるといつた方が適當である。従つて、これらの分科が個別科學であるといふことは、學問形態として假に分業的にそれぞれの研究對象に向つてゐるといふに過ぎない。宗教學の分野が方法的に截然と區分され、相互にその領域を濶括して譲らぬといふやうなことにすれば、かへつて對象たる宗教の理解を誤るにいたるであらう。従來は、宗教現象のうち社會的な要素を捨象し、特に心理的を部分に重點を置いて、これを心理學的に研究するのが宗教心理

學であるといふやうな素朴な考へ方が支配的であつた。宗教心理學は個人的なものを取扱ひ、宗教社會學は社會的なものの研究であると解されて來た。しかしこの考へ方はそのまゝ通用さるべきではない。實際の諸現象に於ては、心理的なものと社會的なものとは、個人的と社會的の相異として存するのではなく、相互に密接な關係をなし、また複雑な様相を展開してゐるのである。特に宗教現象には、それが屢々複合的な現象として指摘されるやうに、心理的、社會的と明瞭に區別し得ないものがある。最も嚴密にその方法を確保したと思はれるデュルケムの社會學主義の如きものによつて、その根柢には心理主義が潜んでゐるとの批評が投ぜられてゐる状態である。宗教學的方法論的な困難はかうした點に存してゐる。

ここに紹介する古野氏の「宗教心理の研究」も、この意味で從來の宗教心理學とは異つた形態をなしてゐる。その著しい特徴は、單に個人心理の探究にのみ沈潜してゐない點にある。個人心理學でないといふことは、直ちに社會心理學といふ言葉を想起させるが、著者の立場は從來の社會心理學とも異つてゐる。それはむしろ心理學、社會學、民族學等に對する著者の廣い視野と深い洞察から生れたものである。

著者はさきにドラクロアの「宗教心理」と、デュルケムの

『宗教生活の原初形態』とを譯出した最近『宗教社會學』(昭和十三年)を著して、フランス宗教學への深く正しい理解を示した學究である。『宗教社會學』が宗教の社會學的研究の書として、本邦に於ける唯一のしかも最高の水準にある書であることは、既に多くの人々によつて認められてゐる。吾々は、著者の序文の中に、『宗教社會學』も『宗教心理の研究』も、決して體系的な書ではないといふ謙虛な言葉を見過すが、それは形式上の點であつて、内容的にはこの二書によつて著者自身の宗教學的體系をいふことができる。たゞこの二書の間には叙述の態度の上に、多少の相異があるといへるであらう。それは『宗教社會學』に於ては、いはゞ集團表象説に著者自身の立場をおき、確信をもつてその論旨を展開したことである。同時に、それ以上に讀者に共感をいだかせたのは、學的情熱をもつて高い科學的精神を説いたことである。これに對して、『宗教心理の研究』に於ては、冷靜な批判者としての立場から、諸學説の檢討が行はれてゐるのである。讀者はこの點に前書とは異つた意味での本書のすぐれた特徴を見出すことであらう。

本書は前篇五論文と後篇十二論文とから成つてゐる。大部分が嘗て諸雜誌に發表されたものである。各章は全く獨立の論文であるが、全體的には、宗教の病理學的研究としての關聯を有し、特に未開人の宗教經驗の問題を主たる對象としてゐる。その内容の性質上からも、各章を分散的に紹介すべきではないが、こゝには極く簡単にその要旨を記すこととする。前篇はいづれも學史的研究である。

一、現代フランスの宗教心理學　アメリカに於ける宗教心理學の發生からフランス學者の學的地位を論じ、ヒネル、エスキロルの宗教の病理學的研究からシャルコ、リボを経てブリエヤレギ・ブリユル等の最近の傾向までを概説したものである。アメリカの宗教心理學が宗教と教育との關係に重點をおいてその研究を行つてゐるに對し、フランスに於ては神祕主義特にその精神病理學的研究の發達してゐることを叙述したもので、本書の序説的な部分といへるであらう。著者は、これらの病理學的研究が單に宗教を病的現象として取扱つたり、或は神祕主義を経験心理學的のみ研究してゐるのではなく、教義的歴史的にも深い理解を有し、その顧慮の下に研究してゐる點にフランス宗教心理學の特徴を認めてゐる。

二

二、ドラクロアの宗教心理學　ドラクロアの諸著作、例

へば初期に於けるエックハルトの神秘主義や、テレスの神秘
状態、キリスト教大神祕家等の研究、中期に於ける宗教、言
語、藝術の問題、晩年に於ける子供と言語の問題や或は心的
生活の主要形態等の諸研究を回顧し彼の宗教心理學説を詳細
に紹介したものである。ドラクロアは哲學を心理學的に取扱
ふことから始めたのであるが、科學的心理學は事實に基礎を
置かねばならぬとした。また彼は、人間活動に於ける精神の
先存を假定して意識の事實は他に歸し得ないものであると考
へたが、しかし彼の採つた方法は實證的精神に基いたもので
あつて「その方法とは他の源泉からの教訓をすべて蒐集する
と共に、常に内的觀察を自らが行する認識の本質的源泉と看
做して、心理的分析と綜合とを併用するにあつた。その方法
の特質は精神を働きに於て行爲に於て探究するにあつた」。
この學的態度はドイツ思想の理解によつて一層發展したので
彼は反主知主義者、形而上的・精神主義的實證主義者として
非難されるにいたつたのである。しかし彼は、むしろ科學的
實驗的實證主義者といはれるべきである。彼は心的實在を假
定したが、これには形而上學的臭味はなく、かへつて實證的
な分析、綜合が行はれたからである。従つて彼の心理學は具
體的な科學であり、その資料も歴史的、民族的なものが用ひ

られたのである。彼はまたフランス社會學派の社會學主義を
もつた程度まで認めてゐる。一ある場合、一定の社會的傳承
が、各個人が形成され生活し且また思考する環境であること
を疑はない。しかし結局彼は心理學主義に立つてゐたので
ある。その學説は、ジ・イムズ、ブラット、ホツキングに近
く、それらの綜合的なものともいへる。宗教心理學的には信
仰と理性との區別、信仰の分類、禮拜の基本動因、呪術論、
神秘主義特にエクスタズの問題、豫言主義、狂信、良心等の
問題から更に宗教の形成や神話、傳承、制度の構成に對して
信仰の有する役割を論じてゐる。一言にしていへば彼の宗教
學説は知性主義の學説であつて、宗教を創造的信仰の所産と
見てゐる。ドラクロアのデュルケム學説との關係乃至批判と
して、吾々は著者から、次の言葉を聞くことが出来る。「少
くともドラクロアは宗教を社會生活から引出す學説に對して
は無條件に贊同しえないのである。勿論人間においては社會
なしには何も作られぬが、しかし社會においても人間なしに
は何ものも作られない。従つて宗教の如きあらゆる人間社會
に共通なる人間現象は社會と同じく人間精神にも依存してゐ
るといふのがドラクロアの常に重點を置いて論ずるところな
のである。彼は一般に人間心理學に生物學からも社會學から

も解放された独自の領域を認めて、かゝる心理學の構造を分析し綜合することに力點を置いてゐるのである」と。

三、ジャネの宗教病理學　ジャネの學説は精神病理學的研究として代表的なものである。彼は精神病の臨床的研究や治療にも従事したが、その學説にはリポバやシャルコの影響がある。彼は最初人間活動の最も初歩的な状態たる「自働的活動」を研究したが、その場合にも、科學的心理學をその方法とした。しかし、これのみでは不十分で、その研究過程を限定し明白にするには精神病理學が不可欠であると考へたのであつた。著者はジャネの學説をその著『苦惱から忘我へ』によつて紹介してゐる。特に患者マドレメに關する實證的研究の部分と比較的詳細に紹介してゐるが、これは資料的にも興味深く、また貴重な記録といふべきであらう。ジャネが理論的に教へるところは、宗教心理特に神祕の状態の研究には愛の感情を重要視せねばならぬといふことである。また彼は宗教的思考と忘我的思考の結びつきを省察してゐるが、これを高級な思考としてゐるのではなく、如何なる神祕家といへども忘我に於ては思考が低下するとしてゐる。ジャネは神祕主義と宗教との關係、神祕家と精神衰弱症の患者との相違等をも論じた。

四、リュバの宗教心理學　アメリカ宗教心理學の先驅者であり、一方に於てフランスの病理學的心理學の影響を受けたリュバの學説の基本的な見地を紹介し、これに批判を加へたのが本章である。リュバの學説はわが國にもよく知られてゐるので、こゝには著者の批評の言葉を紹介するにとゞめよう。著者によれば、「宗教心理學を體系づけるに際し、リュバは當時の比較宗教學上の諸文獻、文化人類學上の諸資料を涉獵し或ひはまた社會學的理論等に對しても若干の關心を示したにも拘らず、既に凝結してゐる自らの前概念に執着し過ぎてゐる如き嫌ひがある。」例へば「リュバは非人格的な力への信仰は人格的な力への信仰に先行してゐると主張してゐる。……しかし乍ら、少くとも現存してゐる未開民族では概して人格的な力の觀念と非人格的な力の觀念とは截然と區別されてゐない。」リュバはまた非常に原始的な部族に於ても機制的、強制的、人間感的の三つの行動型が鋭く分化されて存してゐると主張してゐる。」しかし「原始社會では、呪術的、宗教的及び科學的の行動は寧ろ一つの原形質の混沌の下にある。」また著者は、リュバが宗教の發生に於ける情緒の役割を輕視し、一方宗教と道徳とを明瞭に區別してゐることに對し、これが必ずしも妥當でないことを指摘してゐる。

著者はリュバの「宗教的神祕主義の心理」に關する批評はドラクロアのそれに譲つてゐるが、未開人の神祕經驗に關するリュバの記述はすぐれたものであることを指摘するとともに、その學說の獨自性を、經驗科學の方法を徹底せしめてゐる點に認めてゐる。しかし同時に著者は、リュバが未開社會に於ける集團的エクスタズを看過してゐること及び神祕經驗の生理的條件を餘りに重要視してゐることの二點を缺點として明かにしてゐる。

五、兒童の宗教心理　　兒童の宗教の特徴は内部的であるよりは、外部的の意味をもつ點にあると考へられて來た。しかし、著者によればこれは皮相的な見解である。「兒童は生來の心的特性からして因習的な宗教觀念を多少とも變形し打破して、斷えず躍動しつゝある生命的創造を怠らぬことを看過してはならない。」機能心理學を強調するクラバレットは「子供は成人の雛形ではなく、その心意は成人のとははらのみでなく質を異にした別箇のものであると力説した」。そこで著者は、クラバレット門下のジャン・ピアジェとピエール・ボヴエの學說を詳細に紹介してゐる。ピアジェは兒童心理の研究に彼が「臨床法」と呼んだ一種の觀察法を用ひて、多數の記録を蒐集し、兒童の實在主義、アニミズム、人工主義的特質を

明かにした。これらの特質は直ちに未開人に適用することは出来ないが、夢や呪術の問題は未開人研究にも多大の暗示を與へるものである。ボヴエは兒童の宗教經驗が成人のそれと大差のないこと、また兒童があらゆるものを人物と考へてゐることに注意して、かゝる人物的感情に宗教感情の起源を求めてゐる。そして宗教の起源を愛の感情に結びつけて考へたのである。ボヴエはいふ、「宗教感情とは子としての感情である。兒童に於けるこの感情の最初の對象は両親である。

父母は子供の神様である。共に神の如くに完全である。しかるに生活上の經驗が子供に宗教を變へることでなくとも神を代ることを餘儀なくせしめる。最初はわが両親に歸してゐた驚異的な屬性を更に遠い存在へと移行するの已むなきに至らしめる」と。著者はかゝる個人意識からの宗教の説明とデュルケムの見解とを比較し、更に著者自身の批判としてボヴエの研究が社會的條件を無視して行はれてゐる點を非難してゐる。「兒童の宗教經驗の獨自性を大いに認めるにしても、それは單に發生學上の過程と看做すに止らず、更にいはゞ横に社會集團との關連によつてその宗教經驗の相對性に注目すべきであつた。」

三

後篇は特殊研究であるが、特に宗教經驗と毒物の問題、高砂族に關する現地調査の資料等は注目されるべきものである。

一、未開人の宗教經驗 未開人の宗教經驗が單に集團的

社會的であるのではなく、そこになほ個人性を見出し得ることを論じたものである。著者は未開人にも一種の宗教的天才の存在することを述べてゐる。彼等の神秘經驗は禁欲的過程をとると共に麻酔性の植物を用ゐることによつて達せられた。これらの植物によつて彼等は感性的な幻覺を得たのであるが、同時にこれらの植物そのものが神化されて崇拜の對象ともなつた。著者は特にメキシコ土人のメスカル幻覺について述べてゐるが、これは仙人掌に屬するペヨトによるものである。またストロングの『南カルフォルニアに於ける土人社會』によつて朝鮮朝顔の煎汁の喫飲による成年式の儀禮を究明してゐるが、著者の主張する點は朝鮮朝顔の存在するところによつてこの種の儀禮が存在するのではないといふことにある。

「麻酔性植物の自然地理的分布がそのまゝ、該地に居住する民族の宗教的信仰及び行事の對象となるのでなく、寧ろ逆に民族そのものが宗教的にそれらの植物を選擇又は淘汰をなすの

である」。

二、文學と毒物

十九世紀のフランスの作家に毒物、麻

酔藥等が如何なる影響を與へたかを取扱つたものである。實例としては、バルザックのコヒ、茶、ポオドレエルのハシジュ、阿片、モオパッサンのエテル、フロオベルのハシジュ等。著者は毒物的靈感も彼等に藝術的天稟がなかつたならば、何等役立たなかつたであらうと述べてゐる。「毒物は決して詩的靈感を虛無から創造するのではない。」「精神が既にそれを有してゐなければ、毒物は單に自分の力のみでは人間の高級な精神生活に何らの創造的貢獻をなしえないのである。」本章は文學の心理的研究特に精神病理學的研究を示唆するものであるが、宗教の精神病理學的研究とも關聯してゐる。

三、宗教現象に於ける病的なもの 初期の宗教心理學は

宗教現象を多少とも病的現象と見てゐた。リボ、デュマ、ジナネによつて、この見解は修正されたが、特にドラクロワによつて、低級な神秘家や模倣的な神秘家は別とし、偉大なる神秘家には天稟の存することが指摘された。神秘的現象の中には病的なものも存するが、宗教現象を直ちに病的現象と見ることが出来ない。精神病理學者の見解もこれと同じ傾向にある。宗教を病的現象として強調するのはフロイドとその學

派に著しい。著者はこれらの學說に觸れ、たゞ特殊な場合として「呪術宗教現象の心理學的研究に精神病理學的立場を重視してゆかねばならぬ」ことを述べてゐる。

四、デメンチア・ブレイクスと毒植物 精神病理學の實驗的研究が未開社會に於ける巫者、呪醫、豫言者、神秘家の研究にも役立つことを述べたものである。

五、舞踊の宗教的起源 舞踊は集團的・宗教的起源を有つといへるであらう。未開社會に於ける舞踊は一種の社會的制衡として集團統合の機能を果したが、その表現形式は呪術宗教的儀禮としてであつた。舞踊以外に宗教的表現を知らぬ種族も存する。舞踊は呪術宗教的起源を有すると同時に、舞踊こそ典型的な禮拜の形式であつたのである。宗教に於ける舞踊の重要性は、未開人のそれに限らず、デイオニソス等の密儀宗教にも見られる。

六、馴鹿人の藝術に現はれた宗教と呪術 ムステリアン期の人類は美的感情を有たなかつたと考へられてゐるが、死者の埋葬には宗教的信念の萌芽が見られる。そしてこの期に次ぐ馴鹿期の藝術の中に呪術宗教的要素の存すること、即ち「藝術の分野に何と敏捷に呪術や宗教の蠶食が企てられたかの事實」は注目されねばならぬ。また未開人の藝術に於ける

呪術宗教的要素も看過し得ない。藝術社會學に見て、ラロのいふ如く「すべての藝術及びその漸次的分化が宗教的起源であることは、歴史の一般法則である」。

七、都市下層階級の宗教心理 東京市要保護者の中、本所區の一・一五世帯の宗教調査の報告。即ち月收三十圓から五十圓、教育は小學校卒業程度の人々の、家の宗教・世帯主の宗教・配偶者の宗教等に關する調査であつて、これによれば彼等の屬する宗派は、多いものから順次に擧げると眞宗、日蓮宗、禪宗、眞言宗、淨土宗、天台宗等で、いはゆる新興宗教とキリスト教とは殆どない。世帯主の宗教が祖先以來の宗教を傳統的に繼承してゐるに過ぎないこと、また全體として決して迷信的でないことは注目されるべきである。

八、民間宗教に於ける人間の表象 シヤマネズムを中心として民間信仰を概説したものである。著者は結論的に民間信仰の特徴を次の如く把ててゐる。「民間宗教はそのもつ精靈觀によつて、人間を神としてまた他の動物と隔絶して考へてゐない——少くとも特定の人間は神となりうるし、また特定の人間は特定の動物と化身しうるのである」。

九、高砂族の巫女に關する資料 高砂族中、バイソン、ルカイ、バナバナヤン、ツォウ、ブヌン、アタヤルの諸族に

於けるシヤマニズム、特に成巫の條件、成巫の動機、修巫の期間、成巫の儀式、呪文・用具、他の巫女や師巫との關係、謝禮、職能、巫術の方法と入神狀態等に關する調査資料であつて、シヤマニズムの研究のためには看過し得ぬものである。

この巫術の特色は、本質的には個人生活の危機に際しての個人的救済を目的として營れ、個人の吉凶禍福に關するものである。これに關聯して著者は、巫者と祭司との起源或は關係について問題を提供してゐる。著者の調査の範圍に於て云ひ得ることは次の諸點である。入神狀態に於ても特に激烈な興奮、忘我の現象は見られないこと。複雑な儀禮的動作を伴はないこと。巫者は女性に限らぬこと。また職業として巫術を專業とするのではないこと。職能は病氣治療が主であること。巫者の對象とする神靈の觀念が不明瞭であること。この點に於て著者は高砂族に於ける精靈觀念、靈魂觀念の研究の重要性をも指摘してゐる。

一〇、高砂族の祭司に關する資料　パイソン族、ルカイ族の祭司に關する調査報告であるが、著者は諸族、諸社間に著しい相異を認め、祭司の類型化を試みることに困難を述べてゐる。そして特に巫者と祭司との關係に觸れ、「巫の機能上の特色が本質的には個人的救済に限定されてゐるに反し、

祭司の役割が蕃社、組合の共同的福祉を神靈・精靈に求め集團的災厄を避けんとすることに注意してゐる。政治的組織の弱い部族では巫者が最高位にあることもあるので、巫者や祭司の地位、職能はその社會的・經濟的組織と密接な關係があるといはねばならない。巫者と祭司との起源が如何なるものであつたか、それらが同一の原型から發生して個人的と社會的との兩方面に分化したものであるか、また巫者から祭司へと發展したか、或は兩者並行して存在したものであるか、これらの研究は今後に残された課題である。

一一、アタヤル族の信仰心理　本章は老蕃の語つたとこゝを記載したもので、よき資料たるはいふまでもないが、また最も興味深いものである。特に注意すべきことは、彼等の他界表象には嚴密な不滅信仰の存しないこと、黒呪術の信仰の存すること、特に神靈の加護を信じ、禁忌にも神靈との強い關聯が見出されること等である。

一二、レギ・ブリムルと未開人の心理研究　レギ・ブリムルの著書『原始人の魂』と『原始神話學、オーストラリア人及びバブア人の神話界』を紹介したものである。

以上簡單な紹介を試みたが、充分に意を盡し得ないことを遺憾とする。さきにも觸れたやうに、本書の特徴はその敘述が宗教の病理學的研究に集注してゐる點にある。しかし著者は宗教を病的現象として觀察してゐるのではない。たゞ、未開社會に於ける呪術宗教的現象の研究には病理學的方法をも適用すべきことを述べてゐるのである。本邦に於ける宗教の病理學的研究は、姉崎博士の『宗教學概論』で取扱はれて以來既に久しい年月を経てゐるが、その間、宗教學專攻者の間では餘り探究されず、精神病理學者によつてのみ論ぜられて來た。いま古野氏によつてこの問題が再び喚起されたことは宗教學上特に注意されねばならない。

また著者は本書に於て宗教的天才をかなり重要視してゐる。それは著者が宗教心理學の主なる課題を「宗教的人間」の研究においてゐることによつても知られる。宗教心理學としては、これは當然の問題である。從來の宗教心理學が取扱つて來た對象もかゝるものであつた。しかし今後の宗教心理學はジンメルのいふやうな人間關係に於ける宗教性、或は人間の宗教性の究明にまで進まねばならぬのではなからうか。著者も述べてゐる。「われらには人類の歴史は集團的又は個人的の輒情性の連續であるかに映ずる。信ずることは即ち生きる

ことであつたり看做されるのである。宗教心理の研究は既成宗教の圏外にあつても亦ひろく人間心理一般に關する鏡像なる示唆を興へてくれると確信する者である」と。

この課題は、或は宗教の哲學的人間學や宗教人間學の領域に屬するものであるかも知れない。しかしその場合にも、宗教心理學的な基礎づけが行はねばならぬであらう。本書は必ずしもかゝる目標に向つてゐるものではないが、この問題に對しても重要な資料を提供してゐるものといへよう。(昭和十五年四月、河出書房發行)

堀 一郎氏著「日本佛教史論」

梶 芳 光 運

佛教は印度に發芽成育し、中央亞細亞を経て、支那に移植せられ、そこに絢爛たる花を開き、朝鮮に及び、更に我が國に移植せられて、他邦に比類なき圓滿なる實を結び、我が國を盟土として成育し、以て今日に及んだのであるが、その發達變遷の記録は支那と我が國のみに存する。

支那の記録としては、梁代慧嚴の高僧傳十四卷、唐代道宣

の續高僧傳三十卷、宋代養寧等の宋高僧傳三十卷、明代如惺の大明高僧傳六卷、元代念常の佛祖歷代通載三十六卷、そして元代覺岸の釋氏稽古略四卷の如きを數ふるに過ぎない。然しそれ等は何れも編年體のもので、内外の狀況乃至時代の特質等に注意が拂はれてはゐない。

我が國の記録としても、この支那の記録の範圍程度を出づることなく、本朝高僧傳の如き、その性質も異なる所がなかつたと云ひ得るのである。鎌倉時代に出でた東大寺の凝然大徳の三國佛法傳通緣起の如きは最も注目するものであり、歴史研究に於ける曉天の明星であつたと云ひ得るであらう。明治以後西歐の學術が輸入せられるに及んで、各種の學問分野と同じく、佛教に於ても史的分野が開拓せられることとなり、またそれを研究することが最も必要且つ嶄新な分野として登場するに至つた。この研究の魁をなした者が村上專精博士であつた。實に博士は現代佛敎史家の先達であり、研究に携はるもの、一人としてその學績に負はざるものはない。

明治三十一年村上專精博士の『日本佛敎史綱』が上梓せられ、次いで橋川正氏の『日本佛敎史概説』、境野黃洋氏の『日本佛敎史講話』等が出版せられ、更に最近に至つては金子大榮氏の『日本佛敎史觀』、西光義遵氏の『日本佛敎史概説』、

圭宰諦成氏の『日本佛敎概説』等陸續として公刊せられるに至り、村上博士を先匠として幾多の學者によつて研究、整理、組織の成果が擧げられつゝある。

今此處で紹介せんとする堀氏の『日本佛敎史論』は「上代に於ける文化と國家的攝受に關する根本命題」と内題せらるゝが如く、上代文化と佛敎攝受の文化史的意義、並に上代佛敎の本質とを日本書紀を中心として究明せられしものであり、四篇に分つ、即ち、

第一篇 日本書紀と佛敎

第二篇 書紀佛敎の文化史的背景とその日本的展開

第三篇 佛敎公傳と聖德太子一篤敬三誓一に到る國史的事

情

第四篇 天皇の愛民と上代の國家佛敎

とである。既にその内題に示す如く文化史的見地に立つて、佛敎史を研究せんとするものである。氏も言ふ如く、從來往々にして見られた佛敎を單に外來文化として取扱つて國史に内容化せられたるものを故意に黙殺する態度、或は佛敎を人文と共に發達せる史實に於て見る文化史眼によらず、従つて日本精神の眞髓の把握に至らず、單に地域的な特殊化を以て地方相としての日本佛敎を觀察せんとする史論に對しては修

正を施さなければならぬ。凡そ一個の精神文化が未知の國士に來つて、そこに本質的な根を張り華を開くには、既にその國土の根柢に、この文化を育成するに足る胎盤と、更に之を受胎する能力が存して居らなければならない。受胎とは征服でもなく又悲劇でもない。新しき國民文化の創造であり、生成であり、而して圓熟である。この限り日本佛教とは、それ自體の發生、發展の經過の如何に拘らず、之が國家國民の最も本質の生活内に攝受せられた部分は、日本人が神代の昔から傳統して來た惟神道のうちに行ぜられた一形態であり、日本の生活の表出以外のものではない。この事實の指摘は、常に佛教史研究の領域が擧ふ問題であるばかりではない。一般に日本文化史のあらゆる部門に強調され得る一つの常識でなければならぬ。然しこの常識が佛教史研究の上に如何に缺如して居つたか。印度に於てこれを求めることは不可能に近く、又支那に於ても難事と云はなければならぬ。して見れば獨り我が國にのみ強調され得るものでなければならぬ。從來は教理史的・教學史的研究に、又教會史的・高僧傳的研究に、或は社會經濟史的研究に、乃至精神史的研究に、その精細緻密なる研究成果は蓋し偉大であつた。然しそれ等は如何に絢爛玲瓏たるものにもせよ、畢竟文化史的地盤の上に咲

いた華實に過ぎぬとも言ひ得よう。蓋し地盤は是であり根であつて、華實は頭である。國家國民の信仰に根を張れる地盤の上にこそ蘭菊梅花はあれ、その足下を見ずして容姿にのみ捉はれるとせば、その成果は如何に輝かしきものであつても、我々はそれを「幽靈美人」と名付け得るであらう。蓋し足無きが故である。佛教が我が國家國民の生活内に如何に繁々乎として滲透し、その根莖を張れるか、史實の究明と共に驚嘆するであらう。假令印度乃至支那に於て、その究明が不可能であるとしても、とつて以てそれが我が國に於ても不可能と云ふことは出来ない。寧ろかくの如き究明こそ、日本佛教の闡明たる所以を知らなければならぬ。とすれば、日本佛教研究に課された立場は自ら明らかであらう。かくして文化史的立場に立つことは、氏のいみじくも言ひ現はせる一強調され得る一つの常識でなければならぬ。今や釋根灌枝の態度は一擲して、新たなる立場に立つべきである。氏は謙虚にも「將來の一楷梯ともなり得れば」と念願して居られる。これ正に一期を劃するもの、本書の決定的特質として第一に擧げなければならぬ。

かくの如き立場に立脚して、第一篇「日本書紀と佛教」は、日本書紀の構成とその成立を分析解明して精密なる研究を遂

げ、次いで日本書紀の佛教觀を究明し、かくして一日本佛教の根本性格は、常にこの國民の日常生活の中に、之を生成發展せしむべき動力として、又行じゆかるべき法として、更に是之を意義あらしめ向上せしむべきものとして信奉せられたのであつた。しかもそれを特に金光明經を以て裏打ちすることによつて、書紀の編者は佛教が眞に皇國の教法としての存在意義を見出し、且つ附與せしめたことは、甚だしく含蓄深いこと、云はなければならぬ。これは書紀編者の偉大なる史觀であると共に、又日本の眞に純粹なる意圖である。是を地盤とし背景とする限りに於て、日本佛教は遂に單なる個人の現世利益の爲めにのみ信仰せられてはならず、又單なる個人の解脱に終つてはならない」と論斷してをられるのである。

よる佛國土建設への大願象徴にまで轉開せしめ得たのであると結んでをられる。書紀佛教を中心として遠く印度に溯り、又後代に及ぶ。鎌倉時代の新佛教も亦此處に負ふ所多きを想へば、書紀佛教の究明こそは日本佛教を一貫する精神たることを知らねばならない。

第二篇「書紀佛教の文化史的背景とその日本的展開」は、前篇に解明せる書紀佛教の文化史的背景を追究して、轉輪聖王思想を詳細に研討し、「日の御子—文化圏に於ては我が國のみが最も本質的な主體者である」と論證し、かくて釋迦傳説から阿育王の正法立國、次いで佛法東流の必然を究明し、轉輪聖王思想によつて裏打ちせられたる金光明經によつて顯明せられし佛教は、これを盧舍那佛に統合することによつて、輝かしい而して最も純粹なる政教一致に到達し、天皇政治に

第三篇「佛教公傳と聖德太子應敬三寶に到る國史的事情」は上代民族社會制度を解明し、更に部族信仰より國家的信仰への展開の事情を明かにしたものである。

第四篇「天皇愛民と上代の國家佛教」は聖德太子に創る國家佛教の具體的發展を究明したものである。そして天皇の愛民と臣民の忠貞とによつて構成せらるべき「和」の國家理想は、即ち惟神道の根本形態であつて、國家神道の依つて以て立つ地盤であり究竟である。これに對して佛教は、我が國民が古來自然の間に把握し繼承し來つた根本性格に觸れ、その本來性的精神活動に對して有形無形の表現法と組織體系とを寄贈し、更に深く浸潤しつ、之を護持養育し來つた。これ獨り上代佛教の一大特色のみならず、又日本佛教がその祖國の精神文化史上に一貫して保有し來れる榮養であると論述してをられる。

全篇を通じて皆これ新研究、學界を裨益する所大なるもの

があり、私の此處に辯々を弊するは寧ろこの書の功績に對する冒瀆であるが、唯「日本書紀と佛教」、「書紀佛教の文化史的背景と日本の展開」、「太子篤敬三寶に到る國史的事情」、「天皇の愛民と國家佛教」等、すべてこれ學界に偉大なる功績を寄與せる雄篇であることは言ふ迄もない。その内容の一々に互つては私のよくなし得る所のものではない。

かくして上述の如く調期的な新しき立場に立つ新研究、そして今この書の最後の篇として結ぶ「天皇の愛民と上代の國家佛教」は本書の有する終始を結ぶ二大特質でなければならぬ。私は曩きに近代佛教研究は村上專精博士を先達として發展し來つたことを述べた。博士は實に明治二十二年四月八日雜誌佛教史林を發刊したのであるが、その「佛教史研究の必要を述べて發刊の由來となし併せて本誌の主義目的を表す」のうちに、「余輩一片の精神は凝結して金石よりも堅く、之を破くに碎けず、之を打つに破れざるものあり、抑も余輩の精神此の如く凝結する所以は、一に佛教史は日本の國史に至大の關係あるが故に國家を思ふ忠義心に指導せらるゝと、二に佛教史は吾身の栖息する自家の經歷なるが故に佛教其者と思ひ祖先其人を思ふ義務心に勸發せらるゝとに由るものなり、余輩は此の二由に依つて一心已に凝結せるが故に是より

泰山を挾んで北海を越えんとするにさも似たる業務に大膽ながらも従事せんとす」と表白してをられる。博士の日本佛教史綱等皆この二由の發露であり、これに依つて博士を我々は先達と仰ぎ奉るのである。博士の偉業は多くの門下後輩に依つて繼承せられ、以て現今に至つてをり、その間多くの成果が擧げられてゐる。然し忠義心と義務心との二由による學的成果に俟つものは洵に遠々たるものではなかつたか。堀氏の如き書が以前公刊せられるに至つたことがあらうか。本書には「祖國の精神」、「天皇の愛民」、「國家佛教」等々の言葉に依つても見らるゝが如く、祖國への愛と佛教への探究仰景と烈々たる血に燃えてをらるゝのであり、博士の忠義心と義務心による二由は今氏によつて忌憚なく發揮されたと云ふことが出来るであらう。私は此處に博士と本書の間にかゝる一線を迎ふることによつて、本書の學界に於ける價值と功績とを偲はんとするのである。(昭和十五年七月、目黒書店發行)

會
報

會
報

一
九
四

本誌寄稿者紹介

裕 慈 弘氏 大正大學教授

加藤 玄 智氏 國學院大學教授

和歌森 太郎氏 東京文理科大学助手

佐藤 密 雄氏 大正大學講師

上田 大 助氏 早稻田大學教授

鈴木 中正氏 東京帝國大學東洋史學科出身

竹 中 信 常氏 大正大學宗教學研究室助手

中西 定 雄氏 日本勞働科學研究所勤務