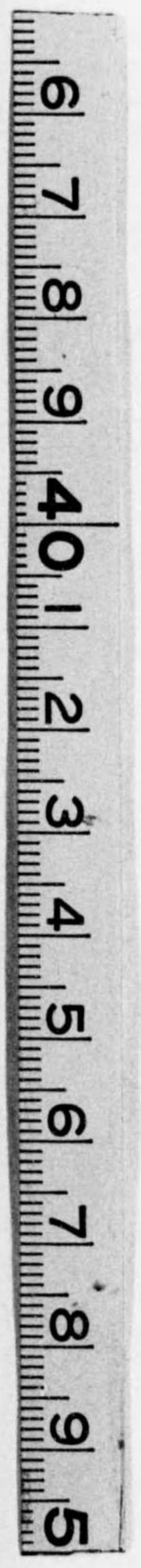
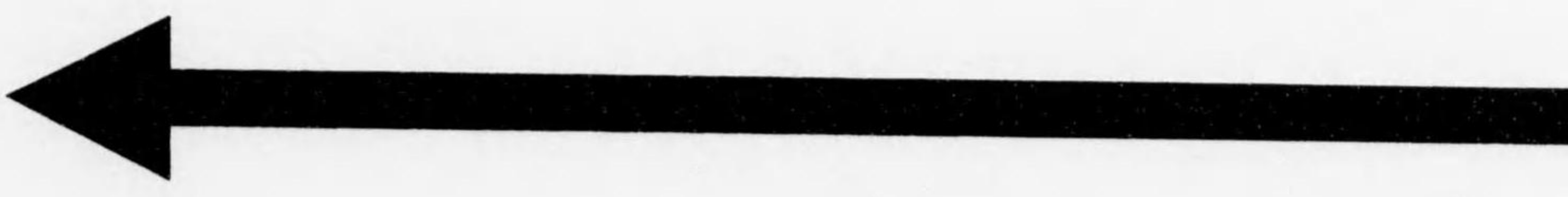


181-U56-25
1200500727812

181
U56
2



始



181
U56
21

宇井伯壽著

佛敎思想の基礎

大東出版社



181
U56
21

958

148

緒言

曾て根本佛教について、柄にもなく、連續講演をなしたことがあつて、其の際の速記に多少筆が加へられて根本佛教概観として公刊せられて居た。今回、それに増補加筆をなし、且つ佛陀觀の發達と意義を新に書き足して、ここに佛教思想の基礎といふ題名の下に一部の書として世に送ることにした。古いものに増補加筆したことについて少し申し述べよう。

佛教の研究はここ十年の間に頗る進歩した所があるが、然し、ここにいふ根本佛教の闡明については、今猶學界の進歩に後れて居るものでなく、むしろ最新の研究の結果を代表して居るものである。初期の佛教に對する研究資料は、與へられて居るものとしては、其の中に發達上の新古の層があり、變遷上の思想の異があることは何人にも否定せられ得ない程に明瞭であるから、この發達變遷は、何等かの基礎又は源泉から起つたと見るでなくば、發達變遷といふことそのことが説明せられ得ない。この點に基いて其の基礎源泉を考察解明したものが即ち根本佛教であつて、これは佛教

史上の最初期の佛教であり、同時に佛教の基礎源泉であると考へられるものである。かかる趣意方針によつて講述せられたのが根本佛教概観であるが、然し、然らばどうして佛教内にそのやうな發達變遷が起るに至つたかについては、更に究明するを要するから、それを、今、佛陀觀の發達變遷を中心として、説明せんとしたのが佛陀觀の發達と意義である。初期の佛教は佛法僧の三寶に包括せられ得るから、今、ここに單に佛寶に對する發達變遷を述べたのみでは、實際上不十分な點があり、少なくとも法寶に關する發達を概観せねば缺けた所があるのであるが、然し、法寶に關する方面は佛教教理の全面に互らざるを得ないし、互るとしては所謂小乘佛教、大乘佛教の一斑が述べられねばならぬことになるから、今の場合としては、それにまでは及ぶを得ないのである。然し、又佛寶に對する信仰の昂揚を跡づけると、その中心樞軸たるものを考察したことになるのであるから、必ずしも全然の不足ではないと考へられる。従つて、本書の第一部と第二部とが、互に相補うて、理解に資する點があるであらう。

昭和十八年十一月

著者

佛教思想の基礎 目次

前篇 根本佛教概観……………一

第一章 上世印度思想の二潮流……………三

 第一節 轉變説と積聚説……………三

 第二節 修定主義と苦行主義……………三

第二章 第三新潮流としての佛教……………三七

 第一節 佛傳の概要……………三七

 第二節 二潮流を捨てた所以……………四三

第三章 初期の佛教即ち根本佛教……………五三

 第一節 資料としての阿含經……………五三

 第二節 阿含佛教と原始佛教と根本佛教……………七五

第四章 根本佛教の根本思想…………… 八〇

 第一節 諸行無常・一切皆苦…………… 八〇

 第二節 諸法無我…………… 九

第五章 根本佛教の緣起說…………… 二四

 第一節 緣起と相依…………… 二四

 第二節 十二因緣の趣意…………… 二六

第六章 四聖諦…………… 二二

 第一節 四諦…………… 二二

 第二節 八正道…………… 二七

第七章 僧伽…………… 二八

 第一節 僧伽とは何ぞ…………… 二八

 第二節 僧伽の意義…………… 二九

後篇 佛陀觀の發達と意義…………… 二〇九

第一章 佛陀觀の意味…………… 二二

 一、佛陀觀の意義…………… 二二

 二、佛、佛陀は音譯…………… 二二

 三、佛、佛陀の意味…………… 二六

 四、佛とは何れの人か…………… 二〇

第二章 歴史上の釋尊…………… 二二

 一、釋迦牟尼佛…………… 二二

 一、釋尊の傳記…………… 二六

 三、釋尊と弟子…………… 二九

第三章 釋尊の成道…………… 二四

 一、釋尊の成道…………… 二四

二、佛 陀 の 自 信 二四二

三、佛 陀 の 自 稱 と 尊 稱 二四五

四、佛 陀 と 法 二五一

第四章 釋尊の入滅

一、佛 陀 の 入 滅 二五六

二、佛 陀 の 超 人 性 二六〇

三、三 十 二 相 二六六

四、十 八 不 共 佛 法 二七〇

甲、十力(三七)……乙、四無所畏(三七)……丙、三念住(二六三)……丁、大悲(二六四)

第五章 入滅の解釋

一、超 人 性 の 根 據 二八九

二、入 滅 の 解 釋 二九六

三、佛 陀 と 因 果 律 三三三

第六章 菩薩の意味

一、菩 薩 の 意 味 三二六

二、菩 薩 の 最 後 身 三二九

三、有 漏 身 と 無 漏 身 三三三

第七章 佛教史に就いて

一、初 期 の 佛 教 史 三三二

二、小 乘 と 大 乘 三四一

第八章 菩薩觀の二種

一、部 派 の 菩 薩 觀 三四五

二、小 乘 の 菩 薩 觀 三五〇

第九章 佛陀觀の二種

一、大 衆 部 系 統 の 佛 陀 觀 三五四

二、有 部 即 ち 小 乘 の 佛 陀 觀 三五六

三、化身と報身……………三六〇

四、報身と應身……………三六五

第十章 大乘の佛陀觀、一……………三七四

一、大乘に於ける佛陀の相好功德……………三七四

二、大乘經典の佛陀……………三七七

三、龍樹の佛陀觀……………三六七

第十一章 大乘の佛陀觀、二……………三六六

一、彌勒の佛陀觀……………三六六

二、無著の佛陀觀……………四〇〇

三、世親の佛陀觀……………四〇二

第十二章 大乘の佛陀觀、三……………四〇七

一、大乘起信論の説……………四〇七

二、清辨の説……………四〇九

三、護法の説……………四一〇

第十三章 天台、眞言、華嚴の説……………四一五

一、天台宗の佛陀觀……………四二三

二、眞言宗の三身説……………四二〇

三、華嚴宗の十身説……………四二二

第十四章 事理觀……………四二六

一、三身説と事理……………四二六

二、事と理との關係……………四二六

三、始覺門と本覺門……………四二四

第十五章 日本佛教の説……………四二六

一、本覺門の二つの見方……………四二六

二、日本佛教の佛……………四四六

二、結語……………四四六

前篇 根本佛教概觀

第一章 上世印度思想の二潮流

第一節 轉變説と積聚説

「私の観る根本佛教」 根本佛教といへば普通原始佛教と言はれる所の佛教よりもなほ以前の佛教を考へるのであります。原始佛教と言へば、現今の學界では、阿含經と云ふお經に述べられて居る説を組織して申すことになつて居るのであります。いろ／＼阿含經を讀んで見るとそれより以前の佛教を考へる必要があります。さう云ふやうに考へるために、阿含經に現はれた佛教より、少し前の佛教を考へて、それを根本佛教と云ふ名前で呼んで居るのであります。何故さう云ふものを根本佛教といふ名前で呼ぶ必要があるか。それは自然第二章のところでお話する事になりますが、それを申上げる前に少し他の事柄を申上げねばなりません。

「上世の印度思想」 極く最初の時期の佛教を考へることになると、特に其の當時の印度の全體の思想界に於て、佛教がどう云ふ地位を有つて居るか、重要な問題になつて來るのであります。そこ

で上世の印度の全體の思想がどう云ふやうになつて居たかの點を大體お話ししようと思ふのであります。即ち、上世印度思想の二潮流に關して、先づ主として轉變説と積聚説とについて述べ、次で修定主義と苦行主義とについて、お話し申します。

〔婆羅門について〕 御承知の通り印度は社會的の階級制度が非常に喧しくありまして、其の階級の中で最も上流に立つて居るものが所謂婆羅門であります。婆羅門が印度の社會上の階級で最上流のものと言はれて居ります。婆羅門と云ふのは、印度の言葉の音を取つて漢字で表はしたものであります。普通には翻譯して言はずに、單に音譯として婆羅門と其の儘に言つて居ります。婆羅門は宗教上の仕事に専門的に携つて居る階級の人々で我國で云ひますと僧或は神官ともいはるべき人でありまして、世襲的に社會上に一つの階級をなして居るのを指すのであります。さういふ人々は實際の職業をなすと云ふやうな事が割合尠ないものですから——實際の職業と云ふのは食べて行かねばならぬ、働いて食べると云ふやうな事ですが、彼等にはそれが比較的尠ないために——宗教及び哲學と云ふやうな方面の思想を昔から涵養し發達せしめて居つたのであります。

〔轉變説と梵の意義〕 其の婆羅門の方に傳はつた最も重要な思想が轉變説といふ名前と呼ばれてるのであります。轉變と云ふと文字が變であります。簡單に言へば變化と云ふ意味であります。

變化とは何かと、云ふと、婆羅門の方で、此の宇宙がどうして成立するかの問題を考へる場合に、變化と云ふ事で解釋して行くのであります。宇宙——若しくは人生も其の中に入れてよいのであります。宇宙がどうして成立するか、宇宙がどうして生じて來たか、さう云ふ問題を解釋する場合に、婆羅門の方では、宇宙の最初に一つの精神的の原理——ここでは精神的の物ですが——唯一の精神的の物が存在して居つた、まだ宇宙と云ふもの、開けない以前に、さう云ふ物のあつたことを假定して考へるのであります。宇宙の成立する以前に一つの精神的のものが存在して居つたと考へるその一つのものを婆羅門では、「梵」といふ名前を付けて呼んで居るのであります。神でも構ひませぬけれども、兎に角梵といふ精神的のものが、宇宙の生ずる以前に存在して居つたと考へます。これは勿論一つの假定でありますから、さう云ふ事が事實あるかないか、其の批評は暫く措きまして、さういふやうに初めから假定して居るのであります。其の梵が性質上活動性を有つて居る。初めからさう決めて居るのであります。唯だ靜止して居るのでなくして、活動性を持つて居る。その自己の持つて居る活動性によつて自ら變化を起し、轉變して、それから種々なるものが生じ、そして吾々の現在見るやうな宇宙が成立したのであると云ふ解釋をするのであります。一口に言へば轉變説と云ふのはさういふ考へであります。宇宙の最初に梵と云ふものがあつて、其の梵が自己自

身に持つて居る活動性によつて變化を起して、そして其の梵の中から種々なるものが生じて、今見る雑多の世界が成立したといふのであります。雑多の世界は梵以外のものから生ずるものではありません。梵以外には何もものなかつたのでありますから、雑多といはれる全體が悉く梵から生じたのであります。それ故に、梵は雑多の世界の材料となつたもので、而も雑多の世界となり終はつた時には、實際には、梵といふ特別なものは存在しないのであります。然し、一般には存在して居るやうに考へて居ます。梵が世界の材料であるから、之を梵は世界の質料因であるといひます。そして、梵の活動性が世界の生ずる基で、世界の發生に機會を興へたもので、それも梵の中に在るのでありますから、此の點で、梵は世界の生ずる動力因であります。即ち梵は世界の質料因であり、同時に動力因であります。かくして、雑多の世界が成立することになれば、吾々人間の如きも其の間に成立して來たことになるのであります。さういふ解釋をして、それで宇宙の生ずる所以を説明しようとしたのであります。無論婆羅門の方にもいろいろ細かい説を立て、居るものがありますけれども、婆羅門としての最も重要な根本の點を取ると、此の轉變説によつて宇宙を解釋すると云ふのが殆ど婆羅門の特色をなして居るのであります。

「一種の宇宙論」 この説は、現今の言葉で申しますと、哲學上の廣い意味での宇宙論——宇宙が

どうして生ずるか、さう云ふ事を解釋するものでありますから、一種の宇宙論であります。宇宙論と云ふものは御承知の通り哲學上でも形而上學に屬する一つの部門であります。形而上學と云ふ哲學の一つの部門の中で、更に宇宙論と云ふ細かい部門が設けられるのであります。然し婆羅門はただ此の説を主張するばかりではなくして、此の説を基として凡ての學説を立てることになつて居るのであります。従つて婆羅門の中で梵といふ唯一のものから此の世界が生じて來たと云ふやうに形而上學を出發點として、そして婆羅門としての總ての學説を、其の上に成立たせて居つたと云ふ事が言へるのであります。それが現今の考からいひますれば、餘りさう大いた勝れた考であるとは言はれないかも知れませぬけれども、印度は非常に古い國であり、従つて哲學上さういふ考の起つたと云ふ事も今から何千年と云ふ以前、幾ら少なくとも三千年前の事でもありますから、かほど古い時代の考としては決してつまらないものとのみはいへないでせう。殊に宗教家の間に、さう云ふ説が奉ぜられて居つたために、後の各時代を通じて、この古い時代に考へられた事が、殆ど其の儘奉ぜられて居ます。現今でも婆羅門の方で云ふ場合には、さう云ふ考が一番根本になつて居るのであります。無論其の儘に現今でも奉ぜられて居るとは行かぬ場合もありますけれども、形は變つても今言ふやうな轉變説が存在して居るのであります。然し婆羅門と云ふのは印度の社會的階級の中の

たゞ一つの階級に過ぎないものであります。

〔四つの社會的階級〕 印度には御承知の通り四姓と云ふことがいはれて居ります。此の四姓の姓の字が社會的の階級と云ふ意味でありますから、四つの社會的階級が行はれて居たのであります。婆羅門の次が刹帝利、其の次が毘舍、其の次が首陀羅と云ふのであります。現今の人々には縁遠いことばかりであります。これ等の名稱はすべて印度の言葉の音を取つて漢字を當てたのでありますから、自然妙な字が用ひられたのであります。刹帝利と云ふのは現今人々がクシャトリアと呼ぶのをいふのであります。クシャトリアが原語の音であります。支那で古くから刹帝利と音譯しましたから今はそれを用ひて居るのであります。刹帝利は王様とか軍人とか、さう云ふやうな階級の人々であります。日本の古い時代、徳川時代の士農工商の區別にあてゝ見ると、士と云ふのが丁度刹帝利に當る譯であります。王様になるものとか、軍人になるものとか、侍とか、さう云ふものが總て刹帝利の中に含まれるのであります。其の次の毘舍と云ふのは、それは士農工商で云ふ場合には、農工商であります。此の三つを總稱して毘舍と言つて居るのであります。最後の首陀羅、これは奴隸であります。奴隸でありますから首陀羅は殆ど人間並に扱はれないのであります。人間以下動物と人間との中間位に考へられて居る程低い階級のものであります。無論人々が漸次複雑になり

ますために此の四つの階級の「合の子」のやうなものが澤山出来るわけであります。其の場合にはそれは又いろ／＼に區別せられて、非常に細かい階級に區別せられる事になるのであります。根本としては、此の四つであります。此の四つで申しますと、今言つた轉變説と云ふやうな解釋を採つて居つたのは婆羅門ですが、併し其の婆羅門は印度全體から言へば一部分であります。

それならばそれと相對するだけの階級をなして居る刹帝利・毘舍の方でも、何とか考へて居たことがあつたらうと思はれますが、毘舍と云ふやうなものは農工商で、實際の職業に各々従事して居るから、自然に哲學上の考等を抱いて居ると云ふやうな事は割合に尠なかつたのであります。さうすればどうしても思想上の事柄は婆羅門を除いては刹帝利が携はつたと見られませう。従つて婆羅門を除いては刹帝利と云ふ事になるのであります。實際を言へば、さう簡單にも言へぬのであります。簡単に言へば婆羅門に對する刹帝利であります。其の刹帝利の方で云ふと、矢張り最初は宇宙がどうして生ずるかの問題があります。其の方面で云ふと、婆羅門と違つて、積聚説といふのを取るのであります。實際上で、細かに申しますと、毘舍の中にも思想上に關係するものもありませうし、又、婆羅門でも刹帝利や毘舍と思想上同一系統になつて居るものもありませうから、單に刹帝利とのみ申して居りますのは、簡單にするために申すのであります。私は通常は一般社會といふ

言葉を、これ等を凡て含めて掲げ、之に對して、前の婆羅門とのみ申しましたのを、正統婆羅門と呼んで居ます。それは、婆羅門にしましても古來からの宗教上のことにのみ關係するのでなくして却つて日常生産の事業に従事しつつあるものもありますし、これ等は婆羅門以外と接することが多いのでありますから、思想上のことは却つて刹帝利や毘舍と同一系統になります。然し、階級としては婆羅門であります。それ故、これ等の婆羅門を除くと、他は正統婆羅門になりますし、之に對して今いふ婆羅門や刹帝利毘舍を含めて一般社會、一般思想界といふのであります。然し、今は、思想に二系統あることを述べるのを主としますから、名稱の方は簡單に婆羅門と刹帝利と申して置くことに致します。

〔積聚説と轉變説〕 積聚とは文字の如く積み集まるといふ事であります。積み集まるとは、前の轉變説と相對して説くと、よく判ると思ひますが、さきに述べた轉變説と云ふのは、一番初めに、唯一の精神的の本體、實在と云ふものがあつて、其の唯一のものから雑多のものが生じ、そして吾々が現在生存して居るやうな斯う云ふ世界が生じたと云ふのであります。難しい言葉で云へば一と多との關係を時間上の因果の範疇で解釋した事になるのであります。時間上、宇宙の出来る以前に唯一なる梵と云ふ本體があつて、其の本體が變化をしたと云ふ事によつて、それより後の時間に雑

多の世界が其處に生じて來たのである。最初にあつた一と云ふのが原因で、さう云ふ原因の一つの本體實在から雑多と云ふ多のものが結果として時間を隔て、其處に現れたのである。一と多との關係は哲學上で相當難しい問題でありますが、その一と多との關係を、時間上の因果と云ふ關係で解釋して、そして宇宙の成立を説明しようと試みた、それが轉變説であります。此のやうに最初に一と云ふものを立てるのが婆羅門の特色であります。所が積聚説になると、積み集まると云ふのでありますから、積み集まると云ふ以上は、一と云ふ事は云へないのであります。それですから刹帝利の説として言へば、最初から多であります。一と云ふものが存在して居つたとは考へずに、宇宙のものものは多である。即ち多數の要素が存在して居つた。其多數獨立の要素が何等かの形式で結合して、積み集まつて、そして今現在吾々が見るやうに雑多の世界が成立したとなすのであります。多から多が成立すると解釋するのであります。これは多から多が生ずるのではなくして、雑多から雑多が成立すると云ふことをいふのであります。さう抽象的に言つて居つては判り難いので具體的に言へば、此の宇宙間には分析しても分析する事の出来ない多數のものが存在して居る。吾々の普通の考で言へば先づ物と心とであります。肉體と精神とであります。肉體から心が生ずるのでもなく、心から肉體が生ずるのでもない。肉體の方は物質、心は精神、精神と肉體は、一つものに歸ら

しめる事の出来ない獨立の二つのものであります。精神は何處まで行つても精神、肉體は何處まで行つても物質である。各々獨立である此の二つの外に猶また物でもない心でもないものが存在して居る。尠くとも物が二つあるといふ以上、其の二つのものを容れて置くべき場所と云ふ事を考へねばなりません。一であれば場所と云ふ考はなくとも濟むのであります。一以上若しくは二以上といふことになる、其の多數のものには、それを容れて置くべき場所と云ふ事が考へられなければなりません。印度の人はそれを虚空と言つて居るのであります。虚空と云ふのは空間の事でありませぬ。それは物でもないし心でもない。非心非物であります。

「地水火風空」さうすると尠なくとも物^と心とそれから物でもない心でもない虚空と云ふものが存在して居る。幾ら少なく考へてもこの三つは、一に歸着する事の出来ない獨立の根本要素であります。なほ其の他にも、物の方を區別する時にはまた多數になります。印度の人は物を地水火風の四つに區別するのであります。それは物と言へば一つの普通名詞で、而も此の四つを統べて含む所の物といふ意味に用ひるのでありますから、分けていふ場合には心と地水火風と虚空、少なくともこの三類六種のもものは獨立に存在して居ることになります。地から水が生ずるのでもなく、水から地が生ずるのでもない。それゆゑ少なくとも六のものが宇宙の獨立の根本要素として存在して居

ると考へるのであります。それを唯一といつて一つに歸着せしめることは出来ない。それが刹帝利の考へ方であります。さういふ多數の根本要素が元々存在して居るが、それが何等かの形で、何等かの方法で、結合することになつて、そして此の宇宙一切のものが其處に成立することになつたといふのであります。

吾々でいへば、吾々には肉體と精神とがあると普通さういふやうに考へて居る。それは所謂常識的二元論で、常識的に考へれば、印度人でも支那人でも西洋人でも、さういふやうに考へて居るのであります。印度人が考へて居る場合にも吾々は肉體と精神との二つから成つて居る。肉體は何かから出來て居るかといふと、印度人としては多くの場合に地水火風空の五つ、又は地水火風の四つから成つて居るといふのであります。吾々の肉は地から成つて居る、骨といふやうなものでも地から成つて居るといひます。また、吾々の血液は水から成つて居るし、身體にある體温といふのは火である。呼吸する場合、そこには風がある。そして身體中の處々に小さい穴があり、又食道であるとか胃であるとか、肺であるとか、空間がある。さういふものは無論空から成つて居る譯であります。さういふやうな地水火風空の五つが結合して吾々の肉體になつて居る。然し、空は必ずしも肉體の構成要素ではないと見るとしますれば、肉體は凡て地水火風の四つから成つて居ると考へることに

なります。ともかく、五つ又は四つから成る肉體といふものの中には吾々の心即ち靈魂とでもいへるやうなものが宿つて居る。印度人は心臓の上の方の小さい空處に心が存在して居ると考へて居る。吾々は普通頭にあると考へるが、これは現今の人の考なので、昔の人は胸にあるとか腹にあるとか考へて居つたやうであります。

「積聚説の由來」 兎も角肉體の何處かに吾々の心といふものが存在して居る、さういふ二元論は果して理論的に許すことが出来るかどうか問題でもありませんが、元々吾々の肉體と精神は異つたものであることをボンヤリなりと考へて、其の考から、肉體は肉體、精神は精神といふやうに吾々の考でもつて區別して來たのであります。誰も身體を解剖して、これだけが肉體、これだけが精神と知つて、そしてこの二つから吾々が成つて居ると考へて來たのではないのであります。吾々が肉體と精神とで成つて居るといふことは、吾々の概念上の分析に基いての考なので、實際の事實は果してさうなつて居るかどうか確實ではありません。従つて、さうきめてしまうと、そこにいろいろな問題も起りませうけれども、兎に角吾々の日常生活は肉體と精神の二つから成つて居るといふことに基いて行はれて居るのであります。それですら何處に行つても普通常識でいふ場合には二元論が採られて居るのであります。かういふ二元論は理論的には缺陷をもつて居るとか、又は、誤

であるとか論ぜられることもありますが、然し、何れの常識でもかく認めて居るとしますと、之を全く却けるべきものであるかどうかは問題ではないでせうか。哲學者は進歩した考をもてば、一元論を主張して、二元論を取ることはないやうであります。常識と哲學とは數の上から見て、常識の方が遙に多いのでありますし、常識は殆ど普遍的といつてもよいであらうと思はれる程であります。その普遍的のものが全く却けられねばならぬといふのは、どうも少し奇なことになりはせぬかと思はれるのであります。吾々はその缺陷の多い、而も誤とまでもいはれる二元論で實際の日常生活を營んで居て、それで何も缺陷も、大なるものが、あるのではなく、又、必ずしも誤つて居るでもないと思つて居るのであります。吾々の實際生活が全く誤であるというたのでは、それは通らないことではないでせうか。従つて、そこには一層考へて見ねばならぬ點が含まれて居ると思はれるのであります。此の如く二元論的の考は通常でありますから、印度人も肉體と精神との二つから成つて居ると考へ、肉體は精神から生ずるのではなく、精神は肉體から生ずるのでもないから二つが獨立に存在して居るとします。それですら宇宙全體のものも亦元來獨立多數の要素があつてそれが何等かの形で結合して雜多の世界が現はれて居るのであるといふやうに解釋して來るのであります。それが積聚説の要領であります。さうするとそれは前の轉變説のやうに、唯一といふこと

をいはない點で、思想上明かに區別すべきものであります。

〔宇宙成立の理論〕 婆羅門でいふ唯一を立てる轉變説と、刹帝利でいふ多數獨立の要素がもともと存在して居つたと考へる説とは全く別系統に屬するものである。それを私は二潮流と言ふのであります。尤も主として刹帝利の方は積聚説を奉じて居ると申しましても細かに申します場合には積聚説を奉じてをりながら轉變説を必ずしも排斥しない、さういふものもありません。若しくはこれより外にいろ／＼細かい説をなして居るものもありません。けれども、兎に角大別する場合には印度の上世には、此の二つの説が行はれて居たといへるのであります。積聚説も轉變説と同じやうに宇宙論であります。宇宙がどうして成立して居るかといふ問題に對する答であります。従つて形而上學に屬するものであります。此の如くでありますから、婆羅門に於ても、刹帝利に於ても、宗教上の考でも何でも、さういふ形而上學を根本として其の上にいる／＼の説を立て、居るのであります。

〔轉變説の由來〕 併し進んで、轉變説といふ説若しくは積聚説といふ説をどうして考へ出すに至つたか、さういふ點を考へて見ますとそれが次に述べようとする修定主義と苦行主義に關係して來るのであります。實際の修行の方に關係して來ることになるのであります。婆羅門として轉變説を

考へ出すに至つた經過を考へて見ますと、婆羅門は先づ最初には、吾々が現實に生存して居る此の世界を觀察して行つて、一步步と深入りして、だん／＼もとなるべきものを探究して行つたのであります。すると雑多の世界、即ち吾々以外のものを研究することを暫くやめて、吾々自身を深く考へて行きますと、肉體と精神といふよりも、其の中の何れか、又は、その根本を考へることになるものであります。勿論、吾々を離れて他のものを研究することもよいことには相違ありませんが、宗教的の要求でいふ時には、吾々自身をよく考へて見るのが適切な問題になるのであります。さういふ點から他のものは兎に角、吾々自身に就いて考へて見れば、それによつて他のものを類推することも出來ますから、吾々自身を考へれば、肉體と精神との二つからなつて居るといふその肉體と精神との中では、何れに多くの價値が置かれませうか。理論のみでいふ場合には何れに多くの價値を置くかはさう必要ではありませんが、印度では必ずそれが宗教の方に向いて來るのでありますから、宗教の方面としますと、そこに必ず理想的要求が加はつて來るのであります。現在の狀態で満足して何等求める所がなく此の儘の生存で少しも差支ないと考へて居る人々には宗教上の理想とか要求とかは起らないのであります。少しでも現實に満足せず幾分でもこれより進んだ生活に入りたいと考へるものには宗教上の理想的要求が起つて來ます。むしろ、理想的要

求から宗教が出るのであるといへますから、宗教的の眼を以て見る場合には、吾々は肉體と精神の二つによつて成つて居る中の、其の何れに一層多くの價値を認めるかの問題が起つて來るのであります。唯だ並んで居て、其處に要求的の眼を向けない時には精神も肉體も同格でありますけれども、これを宗教的に考へる以上は、心に重きを置くのが當然であります。吾々とは抑何を指すかといふときには、吾々は肉體其のものが吾々で、心が吾々たるものではないとは考へませぬ。即ち心が吾々であると考へるのは、肉體よりも心の方に一層多くの價値を認めて居ることに外ならないのであります。

〔心と宇宙との關係〕 印度にも唯物論者がありますから、心はつまらぬものである、肉體の方がいゝ。生きて居る間に飲みたいだけ飲み、食ひたいだけ食ふ、それが人生無上の目的であると考へるものもあります。さういふ場合には肉體に多くの價値があると思ふのでありませう。けれども、婆羅門はさうは考へませぬから、自然心の方に多くの價値があることになつて來るのであります。肉體よりも心である。心といふことになると、吾々の日常普通の心は善いことも考へれば悪いことも考へる。或は人によつては善いことばかり考へて居ることもありませうけれども、私自身などが自分の心を反省して見ると、決して善いことばかり考へては居りませぬ。悪いことを考へる方が、

何れかといへば多いやうであります。故に、普通の心と云ふ中に就ても、其の心の中で最も價値のあるべき方面は何れであるかといふことになります。心を區別することもおかしいやうですが、悪いことも考へるし善いことも考へるとすれば、其の場合どちらが價値があるか。それは善いことを考へる方に價値があるに相違ないとすに至るであります。心の本性が善であるか悪であるかを考へるならば勿論吾々としてもそれが善であることを要求することになるに相違ありません。實際は善でないかも知れませぬ。人の心は悪であるといふ説の人もありますが、吾々としては一般には善の心を要求します。悪い心を要求するのは極く特別の人であります。多くの人は善い心を要求するに相違ないのであります。自然、心だけ切離して考へると心の本性中最も完全な心の本性を考へることになります。この完全な本性は個人的にのみ有つて居るものでないとなすことになるのであります。各々心は有つて居つて、個人的に違ひますけれども、私の心といふ日常の心が、善いことも考へれば悪いことも考へるが、然しその根本の心を考へると、各々個人的に分れてゐる心でなく、總てに共通するやうな心其ものを考へるやうになつて來るのであります。即ち、心を更に深く考へれば總ての人に共通するやうな心其ものを考へるやうになつて來るのであります。だんだん深く行つた結果、心其ものを考へる。心其ものになれば個人的なものになつて、總てのもの

になければならぬ心の根本を考へて來ることになるのであります。さうすればそれは個人的ではなく、早く言へば、宇宙全體に通ずる心といふことになつて來るのであります。だん／＼深く突きつめて行つた結果はさういふ點まで立至るのであります。此の如きことは類推といふことにもよるものであります。見易い肉體で申ししても、凡て地水火風の四つから成るといへば、地水火風から成るといふことも個人一人に限ることではありませぬし、又、地水火風は凡てに行互つて普遍的に存しますから、各個物に限つて居るものでもありませぬ。それ故に、そこに個物以上のものが考へられませう。この具體的の地水火風が實例となつて心の方にも類推が行はれるといふ點も存するのであります。

斯様に宇宙全體に通ずる心に達しました後に、今度は更にそれをひつくり返していへば、その心は宇宙全體を包んで居る心であるといふことになります。も一度繰返して申しますと、雑多の世界から、肉體と精神とから、心に突進んで行き、其の心も日常善いことや悪いことを考へるものであるから、其の心から更に進んで心其のものを考へることになり、だん／＼深く進入つた結果、心其のものを考へ、個人的なものから離れて——個人的といふ時には、善いことも考へる心、悪いことも考へる心、さういふのが個人的の心であります——心の奥にある心其のものを考へた場合が總べ

てのものに共通する心であります。表面の雑多のものから、だん／＼深く求めて行つた結果は、表面の雑多の一番根柢に、總べてに通じて居るやうな心を考へて來たのであります。さういふ心を考へて來ると、それをひつくり返して言へば、それは總べてのものを含んで居る心であるといふことが出来るのであります。

かういふやうにだん／＼深く求めて行つた最後を逆に持つて來て宇宙全體を包括して居る心其のものをいへば、それは唯一でなければならぬ筈であります。澤山はない筈であります。總べてのものに根本にある心といふのは喩を言うて見ますれば海に澤山の島があるやうに考へて見ればよいと思はれます。松島といふ一つの灣の中に澤山の島があつて、いろ／＼の形をして居る。その島々が丁度各個人々々のやうなものであつて、松の木が上に生えて居る岩がある。岩といふのが心で、松の木が肉體である、さう考へると一つの松島が一人の個人である。松と岩とどちらが根本か、岩が根本である。其の岩も甲の島と乙の島とは異なるが、それをだん／＼底まで究めて行くと、其の底に相通じて居る大きな岩を見ることが出来ませう。個人の各々の島といふものが、底にある大きな岩の上に立つて居るから、それを底から、逆に見て來ると、凡ての島は一つの岩によつて包括せられて居るのであります。ですから唯一の心即ち底にある唯一の大きな岩である其の唯一の心か

ら個々のものが生じて来たといへるのであります。轉變説とは今いふやうに肉體と精神の二つの中に心を求めて、其の心の根本に行つて、其の根本の心が唯一でなければならぬと見透しをつけて求めて行つた道行きを逆にして、今度は宇宙成立の説明の仕方にして来たものであります。求めて行つた道行きを逆にして、そして宇宙がどうして生じて来るかを説明して来るのであります。それゆゑに轉變説といふのは唯轉變説といふことを聞いたゞけでは、古い時代の變な考のやうでありますけれども、實際いへば宗教的に心其のものを求めて行つて其の心其のものを本として、唯一の心其のものに梵といふ名前を付け、それから凡てが生じて来ると説くに至つたものであります。梵といふ名前は婆羅門が附けたゞけのものでありますから、その名に拘泥せず一般的にいひますれば、唯一の心から總てのものが生じて来たといふやうに説明して来るのが轉變説であるといつてもよいのであります。

次に其の轉變説に基く所謂宗教的の修行がどうなるか、と言へば、それは轉變説に基くものは、自然に修定主義を取ることになるのであります。

第二節 修定主義と苦行主義

〔修定の意義〕 修定主義といふのは定を修するといふことであります。定だけでもいふのであります。一字では變です。二文字使つたわけでありまして。定といふのは定めるといふ字が書いてあるけれども、これは佛教の言葉であつて、定めるとは心を定めること、心の落着きであります。佛教に禪宗といふ宗旨がありまして、その禪宗は所謂坐禪をなすを主とするのであります。坐つて——普通にあぐらをかくやうに坐つて考へるのであります。其の坐禪を主にするから禪宗といふのであるが、禪宗の禪といふ字は、時に禪定といふこともあります。禪定といふ場合には、これも文字が二つ重つて居るし、意味としても重複して居るのであります。禪といふのは印度の言葉の音譯で、もとはチャーナといふのであります。チャーナといふ語の終が少し變化して、チャーンとなつたのであります。そのチャーンといふ字の意味が難かしいから、支那に來た時に支那の字で音を現はして禪というたのであります。それです。禪といふ文字其ものに意味があるのではないのであります。禪といふ音が必要なのであります。従つて又禪といふ文字を用ひなければならぬことではないのであります。昔から禪の字を用ひて居るから其の儘用ひて居るに過ぎぬのであります。佛といふ場合でも、佛教でいふあの佛といふ字であります。これも訓でほとけと讀みますけれども、本來は佛又は佛陀といふのであります。其の音を支那で其の儘移して此の字を用ひた。それで

すから此の文字其のものに意味があるわけではなく借り字であります。この字でなければならぬといふのでないことは、支那でも古い時代には浮屠といふ文字を用ひたことによつても判ります。禪といふのも現今ではゼンといふ發音でありますが、支那で古い時代にはチャーンであつたに相違ないのであります。其のチャーンといつたのを譯する時には定となります。支那の文字に譯したのでありますから、此の場合には「定める」又は「定まつた」といふ意味が必要であつて、發音が必要なのではないのです。印度の言葉の本當の意味は定であります。それですから禪定といへば同じ意味の言葉を二つ重ねて居るわけで、梵語と支那の言葉と二つ重ねて居るのであります。そこで修定といふ場合の定は、禪といふのと同じ意味であります。禪といふを他の言葉でいへば靜慮ともいひますが靜慮といふのも心を靜める又は心を靜めたことであります。心が靜まつたらそれは定であります。さういふ心を靜める修行をするのが修定といふのであります。

〔何故修行するか〕 修定といふことは宗教上の修行であります。現在生活して居る吾々は通常、肉體と精神との二つから成つて居ると考へられて居ます。宗教上の修行をする場合には、此の二つに對してどういふやうな態度又は方法を取るかが問題になるのでありませうが、心を靜める方法を取るのはいち修定であります。何故に心を靜める方法を取るかといへば、それは吾々の肉體が勢ひ

を持つて居て、吾々の心がこの肉體のために束縛せられる點を重く見るからであります。心は本來善いものである。宗教的の眼で見ると場合には心其のものは善である。惡をも吾々は屢々考へるけれども、惡が心の本性であるべき道理はない。殊に宗教的に考へれば、さういふことになつて來るものであります。惡い事を心に常に考へて居るにしても、心としての本性としては、善い心が本當のものである。それが何故惡いことを考へるか。生きて居る間には肉體と結合して居るから、肉體といふ物質の影響によつて、精神が惱まされて惡いことも考へるやうになるとせられることになり、それから、肉體から吾々の精神の方を遠ざけて、肉體の影響の及ばないやうにするがよい。さういふ修行をするがよい。それで修定即ち定なり靜慮なりを修することになつたのであります。肉體の力が強くても精神に影響を及ぼさないやうな修行をする。それが進んで行けば、肉體の勢力如何に拘らず、心は其の本性を現はすことが出来るやうになる。さう考へて修定をするのであります。

轉變說の場合には、物質と精神との中では、精神を取つて、精神の中でも、これは善い事も考へるし惡いことも考へるから、それより一步進んだ心其のもの、心の純粹なるものを求めて行つたのでありますから、實際修行をする場合にも、肉體と精神と結合して居る場合、心を主とし、其の心も日常の心よりもつと靜まつた善い心となるやうに修行して行くのが當然であります。轉變說を取

るものは必ず禪定を修するといふ修行の仕方を取るに至るのであります。

〔修行の起原〕 印度は非常に暑い國であります。恰度、我國でいふ梅雨の頃は印度では殆んど三ヶ月間も毎日々々我國の梅雨と同じやうに雨が降る。其の頃は非常に暑い。室内は百度以上が普通であります。それ程暑い。従つて平常の暑い時には、一般に木陰に這入つて休む等の習慣が多いのであります。印度ばかりではない、昭南島などのあたりでもさうであります。大きな木の陰といへば、多くの人々の休み場所であります。かやうな習慣が古い時代から行はれて居ますから、佛教でも自然さやうになつて居ます。佛教の方では、非常に苦しい修行をする場合には樹下石上といふことをいひます。樹下石上の難行苦行で、佛が非常に苦しい修行をせられたといふやうなことをいふのであります。この言葉は印度で出来た言葉に相違ないのであります。印度では樹下石上は苦行ではなく却つて樂行であります。暑い時に木陰のいゝことは我國でも同じであります。又石は冷たいから、暑い時木陰の石上も非常にいゝものであります。さういふわけで、印度人は昔から、宗教上の修行をする人も、涼しい所で修行した方がいゝに相違なかつたのでありますから、それ林の中に入つて木陰の涼しい所で修行するといふ方法が行はれて居つたのであります。修行するのでありますから寝て居つていゝわけではありませぬ。従つて先づ坐る。坐つて見ても長い間やつて

ゐると睡くなる。普通の坐り方では轉びますから、轉ばないやうな坐り方をして居るのであります。さういふ坐り方を結跏趺坐といふのであります。結跏趺坐では自然に下腹に力がいいつて考へが纏まる。林の中に入つて修行する場合には自然坐つて居ますが、その坐り方も、今いふ結跏趺坐をなします。さういふことが古い時代から行はれて居つたのであります。其の趣意は、日常の心では時には善い事を考へ、時には悪い事を考へるといふやうに動搖して居るからその心を静めることあります。動搖して居る心を静めを得ますと、悪いことばかりを考へて居ることはないのでありますから、必ず善いことばかり考へるやうになりますし、又は何等考へないやうな禪定の状態に這入ることが出来るやうになります。さういふやうに考へて、修行の方法として修定といふのが起つたのであります。我國の現在の禪宗といふのも、さういふ點が起原としては重要なものになるのでありませうけれども、それを日本の禪宗に其の儘當てはめられても困りますから、それはしばらく別として置かねばなりません。今こゝでは單に古い時代の修行の仕方を申上げるだけであります。さういふやうにして心が静まれば安樂な心になる。かくすれば個人的の心がなくなつて、そして個人的より一層深く這入つた總ての人の心に通ずる普遍的の心に達することが出来る譯であります。それが禪定に入る最後の目的であります。轉變説の方でいへば、さういふ修定といふことが實際上の

修行になるのであります。

〔苦行の種々相〕 それと相對する積聚説でいへば、又少し仕方が違ふのであります。苦行主義は苦行をなすことであります。それは矢張り吾々は肉體と精神との二つから成つて居るといふ常識的の考を出發點と致して居るのであります。肉體が勢力を持つて居るために心がそれによつて穢されそして善いことも考へ悪いことも考へるといふ心になつて居る。併し肉體の影響がなかつた場合には、心は自ら善い心であることが可能であり得るから、それを考へて、此の際は、寧ろ積極的に肉體の力を殺ぐ方がいゝとなすことになるのであります。これが苦行の方の考へ方であります。修定の方は肉體は其の儘にして置いて、心を肉體より遠ざけ靜めるのであります。苦行の方はさうではなく、心は其の儘にして、置いて肉體の方を苦しめ、その力を殺ぐ、さうすれば心が亂されることがないやうになると考へるのであります。

従つて肉體を苦しめる苦行は、苦しい行ひ、又は苦しむ行ひ、若しくは肉體を苦しめる行ひであります。これも印度では非常に古くから行はれて居るものであります。印度人は極端になる人間でありますから、苦行でも非常に極端な事をするのであります。肉體を苦しめることが根本の考でありますから、肉體を苦しめさへすればいゝ。どうして苦しめるか。吾々の生活は通常は衣食住の三

つであります。印度は非常に暑い處でありますから、着物で肉體を苦しめる事は難かしい。印度では澤山着て居る必要はなく一般の人ならば多くの場合腰から下だけ覆うて、上は裸であります。それです。肉體を苦しめる點からいへば、着物の方はどうにも工合が悪い。それは全部裸で居てもいゝのでありますから、修行者には眞ッ裸で居る人もあるのであります。それ故に、着物で苦行をなすのは、普通は、困難なのであります。又住の方で申しましたも、家がなくとも野天に寝て居れる。その方が却つてよいことが多いのでありますから、これも苦行にはなりません。さうすれば、どうしても苦行は食物に限ることになります。食物の方から肉體を苦しめる。食物で肉體を苦しめるのに最も簡単な方法は斷食であります。食物を食はなければいゝ。食はなければ幾ら印度人でも苦行に相違ないのでありますから斷食をするのであります。一週間位はだん／＼食物を減らして行くのであります。つまり、初めは減食であります。減食にもいろ／＼あります。美味しいものを食べぬ、それも減食であります。澤山のものを食べずに一定の食物に限る。それを量を減して行く。だん／＼減して行つて、しまひには一日一粒のお米を食べ、水位飲んで、それで苦行をして最後には一粒のお米もやめてしまふ。水ばかりで全く斷食する。然しそれは長く續けることは出來ないから或る期日間續けるのであります。次には一粒づゝ食ひ始める。そしてだん／＼慣らして

行つて、普通の食物を食べるやうになる。それから或る期間は御馳走を食べる。前に身體を苦しめた償ひとして美味しい御馳走を食べ、身體を恢復する。そして又斷食に入る。週期的に食べたりやめたりやめたり食べたりのであります。印度人は無論一日一食であります。吾々は三度食べますけれども、印度の宗教的修行者はすべて一日中に一度食べるだけであります。朝晩の御飯は食べないのであります。印度の佛教の人々も一日一食でありまして、我國に來ても佛教の人は無論其の規則を守るべきであります。併しどうも我國としましては工合が悪いから晩の御飯も頂きますが然しこれは藥石といつて頂きます。日中だけ、御飯として頂いて幾分は御馳走がある譯であります。吾々の如き主として坐して居る者は、一般に三食たべなくとも餘り差支ないのですから、二度も食べて置けば十分であります。印度ではそれが日中の一食ですが、それをだん／＼減らして行つて斷食してしまふ。さういふ修行をするのが苦行の一つであります。

此の外極端になると印度人の苦行は全くひどいものであります。諺に針の蓆といふことをいひますが印度人の苦行は實際針の蓆に坐するのがあります。疊一疊敷位の板の臺がありまして、其の板の下から五寸釘を上に向けて打つのであります。釘の尖つた方が外に出て居る。其の上に自分の身體を寝かす。痛いですが、痛いことが必要なのであります。痛くないやうでは仕方がない。血も出

るでありませうが、出ても、肉體を苦しめるためですから差支ないわけであります。そしてじつと寝て居れば、そばに人が附いて居て、必要なことはしてくるのであります。それはまだいゝ方でもつとひどいになると、牛肉屋の店先に牛などが鉤で吊つてありますのと恰度同じやうに、上から鉤を吊して、それに自分の身體を吊すのがあります。痛いですが、痛いのが苦行である譯であります。或は兩手を始終擧げて居る。または足を始終爪立ちして居るのもあります。それから太陽の光を見つめて居る。それは眼が潰れませう。潰れないまでも眼が非常に悪くなる。又一切口をきかぬ、何があらうとも黙する。何れもかなり極端な修行ですが併しそれは極端になつたといふだけで、趣意としては肉體を苦しめるといふことであります。現今に於てはさういふ極端な修行をする人は、必ずしも今いふやうな肉體を苦しめて肉體の勢力が心に影響を及ぼさないやうにすることを考へて居るのではありませぬかも知れぬが、然し、苦行をするとなれば、その苦行することによつて天に生れることが出來ると考へて居るのであります。現今何と考へると致しましても、苦行一般の性質からいひますと、苦行は實に積聚説に基いてゐるのであります。

「轉變説の修定主義」所が考へて見ますと、轉變説の方の修定主義といふのは、修定からいつても、定に入るとは心を靜めることで、佛教の方でも常に言つて居ることでもあります。特殊の禪定に

入ると、普通の外界で騒いで居る音などは少しも聞えないやうな状態に入ることが出来る。もつとひどくなつて、滅盡定に入ると、呼吸することもなく考へることもなく、殆ど心がなくなつた状態になつて長く續いて居ることが出来る。殆ど死と異ならない。壽命があるとか其の他一二の事が異つて居るだけで、死と殆ど異ならないやうな状態に入ることが出来ると申します。然し或時期になれば其の滅盡定から覺める。覺めれば普通の状態になるのであります。ともかくさういふやうに心が非常に静まつた良い状態になることが禪定の效力の一つであります。事實さういふ效力があるかどうか、それは別問題として、兎に角さういふやうに考へて居るのであります。併し永久に禪定に入つて心が静まつて居るといふことになれば、それは肉體の影響を少しも受けない心の本性に立つことは出来ませうけれども、禪定といふものは如何に長くても、一定の期間だけである。永久に禪定に入つた心を有つて居ることは絶対に出来ないであります。長い短いの差はありましても或期間、心が禪定に入り得るだけであります。さうなると或期間を過ぎて、禪定から心が覺めた場合どうなるか。それは普通の状態であります。普通の状態であれば矢張り肉體の影響を受けることになるのであります。普通の生活に於ては、心が徹底的に肉體から解放されることは到底出来ることではないのであります。つまり禪定を修するが故に、肉體の影響を受けないやうな心の状態に、普通

の人より一層容易に入り得るといふ程度に止まるのであります。どうしても永久に心が禪定に入つて居ることが出来ないから度々入る。然し度々入つたゞけでは修定主義としての最後の目的には副はないわけであります。最後の目的は絶対に肉體の影響を受けないやうになるにありまして、禪定では永久にそれが出来ない。永久にさうなるためにはどうすればいゝか。それは死ぬから、禪定では永久にそれが出来ませう。修定主義の考によりますと、吾々は肉體と心とが結合して居るから悪いのであります。結合して居るために、心が其の本性を現はし得ないとすのであります。従つて其の結合を解くことが必要となるのであります。そのためには死んでしまふよりほかに方法は無いことになるのであります。一度死んでも、又次に結合して生れ出て來ることになりませうけれども、兎に角死の外に吾々には永久に禪定に入る事の可能性はないのでありますから、先づ死といふことが考へられて來るのであります。さうすると禪定を修するといふことは、最後は結局死のために禪定を修して居ることになるのであります。理論上さうなるのであります。然らば、修定といふのは、本來は最後の目的として心が永久に肉體の影響を受けないやうになることであるが、生前ではそれが出来ないから、結局死とならなければならぬ點で、死の準備をしつゝあることになるのであります。普通修行して居るのすら死の準備をしつゝあるに過ぎない。所が、又考へ

て見ますと、ただ死ぬる事だけでいふのではありませぬ。印度人が考へて居る所によりますと、死んでも永久に肉體と心が結び附かないやうになるとはいへませぬ。そこには輪廻があるからであります。死んでも又生れる。或程度の修行が完成しない限りは、今の世で死んでも、必ず人間として生れて来る。人間に限らない。畜生にも生れて来る。鬼に角肉體と精神と結合したものになる。さうすると唯無暗に死にさへすればよいといふわけではない。従つて實際に修定をして居る人は、現在の生存に於て幾分でも禪定の状態に入つた時には、其の期間だけは少くとも肉體の力を餘り受けないといふことになり得るから、さういふことを望んで禪定を修して居るといふ状態であります。最後の目的は兎も角と致しましても、禪定に入つて居る期間だけを目的として、禪定を修して居る。さういふことになるのであります。さうすると修定といふ手段方法であることを直に目的と看做して居ることになるのであります。即ち、手段に過ぎないものを目的となして居るのであります。手段と目的とを混同して居るのであります。此の意味を示す爲に主義といふ語を用ひて、これ等の人々のなす所を修定主義と呼ぶことにしたのであります。

〔苦行主義の意義〕 修定主義が今いふ如くであります。これはまた所謂苦行主義の方について見ましても全くさうであります。假令如何に苦行して肉體を苦しめても、永久に肉體を苦しめ得る

ことは出来ないであります。斷食でも永久に斷食することは出来なく、又、單に死んでしまへばそれでよいといふことでもないのでありますから、吾々が生きて居る限りは、最後の目的に達することは出来ない。さういふ缺點を持つて居るのであります。従つてこれも結局は永久の死の準備をして居るといふことになつてしまふのであります。それがなかなか出来ませぬから、生前に於て、苦行をなしつつある間は、ともかく、肉體の勢力は減じて、それだけ心を束縛することがなくなつて居ますから、苦行して居る間を目指して苦行をなすといふことになります。従つてこれも前と同じく、苦行といふ手段方法を遂に目的と混同することになつて居るのであります。其の點で苦行主義と名づけたのであります。

今まで申しましたやうな轉變説と積聚説といふのが、印度の上世に於ての哲學思想上二つの大なる潮流として行はれて居つたものであります。印度としては單に理論ばかりでなくして、必ず宗教上に適用するのでありますから、實際上の修行といふことになつて來ますが、實際の修行といふ方は、所謂修定主義と苦行主義、さういふ二つが行はれることになつて居たのであります。屢々申すやうに、此の外にもいろいろ行はれて居つたのでありませうが、大別して言ふ時には、理論の方面と實踐の方面とに於て唯此の二つが上世印度に於ける主なるものであるといへるのであります。



さういふ時代に佛教の釋尊が出られたことになつて居るのであります。その釋尊は一般的にいへは矢張り一つの宗教をお教へになつた。釋尊は然らば今まであつた二つの潮流に對して、どういふ態度を取られたか。それを考へるときに佛教の地位を示すことが出来るやうになるのであります。佛教が印度の上世の思想界に於て、どういふ地位に立つたか。それには釋尊の傳記を簡單に申上げて、どういふ態度を取られたかを申上げませう。

第二章 第三新潮流としての佛教

第一節 佛傳の概要

〔歴史の無い印度〕 釋尊の傳記は、嚴密に申しますと、よくは判らないのであります。實は判らぬのが當り前である事情があるのであります。佛教では、佛傳といふので、お經にもあり、又種々なるものにも書いてありますが、印度は一體に歴史のない國であります。無論何千年を経過してゐる國でありますから、歴史はあつたに相違ないのであります。歴史を記録したものがないのであります。さういふのが印度の一つの缺點でありますけれども、兎に角歴史の記録がないのであります。我國若しくは支那あたりでは、いろ／＼の歴史が朝廷の命によつて編纂せられて居るので、幾分でも歴史が明かにせられるやうな材料があるわけであります。所が印度では、さういふ材料が全く作られなくて、殆ど傳はつてゐないのであります。印度の政治史といふものは西洋人が印度研究に手を染めて以來、だん／＼、諸處を發掘したり、或は古錢を調べたり又は碑文を研究したりし

て、それによつて新に考へ出したのであります。考へ出したといつても、今まで印度になかつたものを創り出したといふのではなく、さういふものによつて印度の歴史は斯うであつたらうと歴史を書くやうになつたのであります。それ程に印度では歴史といふものの記録がないのであります。印度人の頭が歴史を重んじないのであります。國家として歴史がないのは、個人的には傳記がないといふのと同様でありまして、つまり印度人全體が歴史を餘り考へない國民でありますから、個人に就ても、其の人の傳記を重要視して居らぬのであります。そのみならず、殊に偉人といふやうな人々に對しては尙更である事情があります。勝れた人になると、印度人は、あれは神様の生れ代りであると考へるやうになります。あの人は本來神様であるが、吾々印度人を救ふがために吾々と同じやうな形を取つて生れて來たのであると考へてしまふのであります。神様の生れ代りなら傳記を書く必要はないし、多少書くとか傳へるとかするとしますれば、吾々人間とは異なるやうな不思議な事蹟があつたとしなければなりません。吾々と同じやうな平凡さでは、神様の生れ代りにはふさはしくないのであります。従つて其の人は全く神祕的なものになつてしまふのであります。正確な傳記などは全く要はないことになります。否、正確な傳記を傳へたのでは却つて邪魔にさへなるのであります。それ故に傳記などは書かない。さういふ事情もありますから、釋尊のやうな偉人に對

しては殊に傳記など傳はつてゐないのであります。それですから佛傳といつても傳説若しくは神話であつて、決して普通の傳記ではないのであります。従つて佛傳と稱して傳へられて居るものはありまして、それは決して通常いふ傳記ではないから、釋尊の傳記は判らないのであります。現今としまして、釋尊の正確な傳記を知らんとしても、それは到底出來ないことでもあります。

「釋尊の一代」然しともかく釋尊が印度で生れて、印度で亡くなつた人間であつたと考へて見れば傳はらないにしても傳記のあつたことは申すまでもないのであります。それを極く簡単に申しますと、釋尊が生れた事も事實でありませうし、生れてから後に普通の説でいへば、二十九歳の時に出家せられたのであります。十九歳出家といふ説もありますが、今は二十九歳と見ておきます。出家することが、印度では宗教者の修行の通常の仕方でありますから、その習慣に従つて出家せられたのであります。それが而も二十九の時でありますから、既に一人の羅睺羅といふ子供もありません。釋迦といふ國の王子でありました。印度では、國といつても、吾々のやうな國家ではなく、釋迦といふのは種族の名であり、民族であり、民族の小さい人種でありまして其の民族の住んで居る所を釋迦國といふやうにいふのであります。所が人間の住んでゐるところは、はつきり區別が附かぬから、何處から何處までが釋迦國やら明確には判りませぬ。従つて一國の境は判然しないので

あります。然し釋迦族全體は十人の長によつて治められて居り、十人の長が一つづつ城を有つて居たやうであります。確然と十人であつたかどうか判らないのでありますが、かかることは大體傳説によりますから、今も十人と見て置いて宜しいでせう。その十人の中から一人の長が選ばれ、それが九人を支配し、其の九人が釋迦族全體を支配したものであると考へられます。そしてその選ばれた一人を王といふのであります。その王は選ばれたにも拘らず世襲的でもあり得るのであります。釋尊のお父様は淨飯王といつて、其の選ばれた一人の王様であります。さういふ王様の子でありましたから釋尊は従つて王子であります。かくの如き王子でありながら何と考へられて出家せられたかといへば、現實の生活に満足して居なかつたからであります。前にも申しましたやうに、現實の生活に對して、全く満足して居るとしますれば、宗教的の要求などは何等起らぬものであります。これよりもなほ善い生活をしたといふ要求に驅られるから、此の現實と全く離れた出家の形を取るようになるのであります。佛教では、釋尊は、この一般の吾々の生存は生老死に苦しめられて居るから、それを遁れて絶對安樂な生存に入ることを目的として出家せられたのであるといふことになつて居ります。釋迦族の國は現今でいへば、ヒマラヤ山に近い所で、ネパールといふ國の南境にあつたのであります。そこに迦毘羅衛城といふ城があり、其處に釋尊のお父様も居られ、釋尊も

居られたのであります。出家をした時、其處を出られて直に、ヒマラヤ山の麓からずつと南の方、ガンヂス河の南の岸までお出でになつたといふことになつて居ます。其の當時ガンヂス河の北に憍薩羅といふ大きな國があり、憍薩羅國の都は舍衛城といふのであります。そこは波斯匿王が支配して居りました。有名な祇園精舎は其の郊外に建てられて居るのであります。ガンヂス河の南は摩揭陀國で、其の都が王舍城、其の當時の王は頻毘娑羅王で、この王が支配して居りました。其の都の北に法華經を説かれたといふ靈鷲山があります。其の王舍城近くまでお出でになつたのであります。宗教者として出家したのでありますから、其の當時有名であつた宗教者の許に行つて、いろいろ教を聞かれたと傳へられて居ます。阿邏羅迦蘭といふ仙人——仙人は聖人といふ意味であります。決して山に居て霞を吸ひ水を飲んで居るやうな神祕的な人をいふのではありませぬ——阿邏羅迦蘭といふ名前で、餘りに長いから普通阿邏羅ともいひます。其の阿邏羅仙人——の所に行つて教を聞かれ、全部を修行し盡くされた。それでも釋尊は、其の人の説に満足することが出来ずして、阿邏羅仙人の許を去り、更に近くの鬱陀迦羅摩子仙人——これもあまり長いから鬱陀迦仙人ともいひます——の教を乞ひ、またも教の通りに修行して、悟を開くことが出来たのであります。それにも満足することが出来ずして、其處を捨て、去られた、といふことになつてゐます。

阿邏羅仙人でも、鬱陀迦仙人でも其の人達は修定主義を奉じて居つた人々であります。禪定を修して最後に涅槃に入るとなして居たのであります。涅槃といふことは佛教ばかりでいふことではないのであります。阿邏羅でも鬱陀迦でも、さういふことを言つて居つたのであります。無論心の解脫した状態であります。前の説明からいへば心が肉體の影響を少しも受けないやうな状態になるのが涅槃であります。さういふことを目的として宗教上の修行をしてをつた人々でありますから、當時相當に有名な人々であつたのでありませう。それですから、釋尊も其の教を受けれることになつたのでありませう。

釋尊の出家後の修行、又は訪問せられた人については色々な説がありますが、今は必要なもののみを置いて置きます。釋尊の所謂傳記なるものには、本生譚といふ前生物語の混入が多いから、色に言はれて居るのでありますし、それが又長い間言ひ傳へられて居た爲に眞の傳記でもあるやうに信ぜられて居るのであります。例へば、出家後檀特山で修業したとなす如きも、其の一例であります。檀特山はヒマラヤの中の一の山とせられて居ますが、釋尊は出家後其方へ行つたことはないやうであります。其の外、修行に色々なことがいはれますが、中には、樹下石上の難行苦行などいはれるやうに實際上一致しないこともあります。

第二節 二潮流を捨てた所以

〔二主義に就する釋尊の態度〕 ともかく、釋尊はさういふ人々の所に行つて修定主義を行つて、それに達することが出来たのであります。然し、それに満足することが出来なかつた。何故満足することが出来なかつたか。現在の吾々が其の當時の釋尊の考を忖度するなど、言ふことは、佛教徒としては随分畏れ多いといへば畏れ多いといへるではありませんが、併し吾々相應に考へて見ると、前にいつたやうに、禪定を修する修定主義の最後は死より外に方法がない。死んでもまだ十分でない、而も生きて居る間に禪定を修することは死の準備をして居るに外ならない。かくては生老死に苦しめられて居る此の人生を離れて、絶對安穩の人生に入るといふ目的で出家した其の目的には合はない、それでやめられたのであらうと思はれるのであります。さうすると釋尊は修定主義を絶對の眞理として奉ずることをやめたといふことになるのであります。之をいひ換へると、修定主義といふものは轉變説といふ理論に基いての實際修行の方面でありますから、實際修行の方面を捨てるといふことは、釋尊からいふ場合には、理論としての轉變説をも捨てるといふことになるのであります。理論としての轉變説を捨てるのは、前にいつたやうに、轉變説といふのは廣い意味で

いふ宇宙論でありますし、宇宙論といふのは形而上學の部門でありますから、其の形而上學の一つの説である轉變説を捨てることは、其の當時の印度としては、つまり宗教上の教として出發點を形而上學に置くことになつて居つたその事を捨てるといふことになるのであります。

佛教では屢々形而上學的の事をいひますけれども、私のいふ初期の佛教、根本佛教でいふと、出發點を形而上學に置くといふことはなかつたのであります。釋尊は、理論としての轉變説を捨て、それから實踐としての修定主義を絶対眞理と見るといふ方面も捨て、そして仙人の所を辭し去られたといふことになつてあります。

さうすれば修行方面のものとしての苦行主義、理論としての積聚説に對してはどういふ態度を取つたか。それを奉じたかといふと、決してさうでもないのであります。釋尊は二人の仙人の所を辭して後、自分自身で修行せられた。師匠とするものがなかつたから自分自身で修行せられた。其の間は苦行主義を奉じたのであります。それは前から屢々申しますやうに、其の當時の印度としては修定主義に行くか、苦行主義に行くか、この外に宗教上の實踐、宗教上の方法はなかつたのであります。其の中の修定主義を捨てたのでありますから、當然釋尊は苦行主義を取るべきであつたからであります。それで苦行主義を取られた。そして其の間は非常に長かつたのであります。六年間苦

行せられたのであります。この間を所謂樹下石上の苦行ともいふのであります。併しそれは吾々が想像していふことで、實際は樹下石上ではない。色々な苦行をせられたかどうか判りませぬが苦行は通常は食物の上での苦行でありますから、大體釋尊も食物の上の苦行をせられたのでありませう。六年間は古い書物では七年と書いたのもありますが、足掛け七年、滿六年とも見て置けばよいでせう。兎に角長い間苦行をせられたのであります。

然るに、六年後の或朝、尼連禪河といふ河で水を浴びられた。釋尊が成道せられた所が佛陀伽耶であります。今でも大なる塔が建つて居りますが其の近處に尼連禪河といふ河が流れて居ます。佛陀伽耶といふ所は尼連河の沿岸に近くあります。そして其の對岸で苦行せられて居つた。水を浴びるといふことは苦行としては非常な墮落であります。苦行者が水を浴びるといふことは贅澤極まるのであります。身體を苦しめるのが苦行であります。苦しめるべき身體に水を浴びるといふことは苦行の墮落に外ならぬのであります。其の當時五人ばかり釋尊と一緒に苦行して居つたものがあつた。つまり同行者であります。何も別段話をするわけでも何でもありません。近くで苦行して居つたのであります。其の五人のものがそれを見て居つた。瞿曇は墮落した。——瞿曇といふのは釋尊の苗字であります。漢字で讀んで、グドンといひます——あの瞿曇は非常に墮落したと驚い

た。水を浴びるのは吾々がお湯に這入ると同じことであります。印度では湯に入ることは殆どなく、水に入つて水浴をとるのであります。印度中央のガンヂス河は印度人には非常に神聖な河でありますから、此の河の水を浴びるのは宗教的に功德のあることであると信ぜられて居ます。ガンヂス河の岸にベナーレスといふ大きな町があります。古來宗教的都として有名な處であります。其處の人は皆早朝にガンヂス河に入つて水浴をします。まるで家鴨が水に這入つたやうに浴びてゐる。外國の人はその中流に船を浮べて見物する位であります。普通の時にはガンヂス河の水が非常に綺麗でありますけれども、九月半頃までは雨ばかり降るのでありますから、十月初めあたりはまだ水がはぐんでゐて、岸の上の方まで水が来て居る。其の岸の上の方に入つて水浴するのでありますから、水は土で濁りますが、それを浴びるのであります。それは中流に船を浮べて見る値のある位であります。ともかく非常に水をよく浴びる。宗教上の意味としましては、ガンヂス河の水を浴びるのは罪といふ垢を落すといふことになつて居るのであります。特にそれはガンヂス河の水がよいとせられるのであります。ベナーレスの町でもいろいろ河岸があつて、河岸々々によつて罪の落ち方が違ふとさへ考へられて居ます。水は流れて居るのでありますけれども、甲の場所と乙の場所とは、同じ河水でも罪の落ち方が違ふ。それが場所々々で決つて居るとなすのであります。

誠に面白いことでありますが、古くは必ずしも罪の垢を落す爲に水浴するとは限らなかつたのであらうと思はれます。それですから猶更釋尊が水を浴びたといふことは苦行としてはよくないに相違ないのであります。

水を浴びて岸に上つて來ると、朝早く其の邊の村の小娘が牛乳を持つて歸るに逢うた。それは小娘が朝早くに牧場などで牛乳を搾つて來たのであります。印度人は宗教上の施をすることを非常に喜ぶ。佛教でいふ比丘は、乞食をする人といふ意味であります。食物を乞うて、それによつて修行して行くといふ意味であります。乞食といふと我國では非常に工合が悪いのでありますが、印度では古くから宗教上の修行をする人は乞食をするのが普通であります。一方で算盤を弾きながら他方で宗教上の修行をするのはあまり工合がよい譯ではありますまい。さういふ人もないことのないのであります。兎に角宗教上の修行をする場合には食を求めてくらす方がよい。それで一般の人もさういふ宗教上の修行をする人に施をすることを非常に喜んで居る。佛教も全く此の印度の慣例に従つたのであります。今の場合と致しては、殊に苦行をして居られた釋尊が牛乳の施を受けるとは都合がよかつたに相違ありません。小娘が、牛乳を持つて來た時に、釋尊が水から上つて來られたから牛乳を施し申した。全部でありますまいが、一部分施した。それを釋尊が喜んでお上り

になつた。これを又五人のものが見て居つて、これはまた非常な墮落であると思ひ、瞿曇は、全く以前の贅澤な生活に歸つた、といつて驚いた。苦行者として、水を浴びた上に牛乳を飲んだ、斯ういふものは共に語るに足らずといつて、五人は其處を去つて、ペナーレスの郊外の鹿野苑といふ方に行つて仕舞つた。釋尊一人を置いとけぼりにして行つてしまつたのであります。釋尊自身からいふと、墮落でも何でもありません。今まで苦行主義で眞面目に修行して來たが、それでは満足することが出來ないがために、苦行主義を捨てたのであります。捨てたから苦行者として爲すことの出來ない水浴を爲し、牛乳を飲んだのであります。水浴を爲し牛乳を飲んだといふことは苦行者からいへば墮落でありませうけれども、釋尊からいへば、苦行するといふ苦行主義を全く捨てたといふことになるのであります。釋尊が此の苦行では出家の目的を十分達することが出來ないと考へて苦行主義を捨てたのであります。釋尊がこれを捨てたといふことは、同時に、又其の苦行主義の基く理論としての積聚説を捨てたといふことになるのであります。これは前の轉變説を捨てたといふことゝ合せて、宗教としての出發點を、宇宙論としての形而上學に取るといふことを捨てたといふことになるのであります。婆羅門の方面では轉變説といふ形而上學を出發點として其の上に宗教を立て、居るのであります。刹帝利の方面でも積聚説を根據として其上の宗教を立て、それを實際に修行

し、他の人々に教へるといふやうな行き方をして居つたのであります。釋尊は其の兩方ともに捨てたのであります。修定主義を眞理と見ることも、苦行主義を眞理と見ることも共に之を捨てる、同時に轉變説も積聚説も捨てる。さうすれば釋尊のそれから進むべき道といふものは、今まで印度に行はれて居つたものとは全く異なつた新しい立場で進んで行くといふことにならざるを得ないのであります。かかる點は非常に重要なことであります。之によつて佛教が上世印度の思想界に於て如何なる地位を占めるかを明かにすることが出來るのであります。

「新たな立場の佛教」 さういふやうに、兩方の學說なり立場なりを捨てて釋尊は新に教を説かれた。それが現今佛教として残つて居るのであります。かういふやうに私は考へるのであります。

従つて釋尊の佛教なるものを第三の新潮流としての佛教と申すのであります。上世印度の轉變説と積聚説との二潮流を捨て、しまつたために、新たな立場に立つて、佛教といふ教を其處に立てられたといふことになる、それで第三潮流と言へるわけでありませう。佛教は其の時に初めて起つたのみならず、西暦千二百年頃まで印度に於て宗教の形を有つて居つたのであります。千二百年にマホメット教が佛教の寺院を破壊して終つたために、佛教は印度では亡びたのであります。其の以前に已に支那に來り我國に來り、立派な系統をなして居るのであります。それを印度に引戻して見れば、

前の二潮流に對し、第三の新潮流を立てたことになると思ふのであります。さうすると佛教は印度の思想上どれだけ重要な地位を有つてゐるかといへば、全く新なる第三潮流として出て來たのでありますから、佛教は印度の思想潮流として重要なものであります。

從來學者は、佛教は印度に起つて、印度の諸思想のよい點のみを集めて一系統をなしたかの如くに見たり、又は佛教は印度の思想中の何れかの一の系統に屬するかの如く論述するのであります。私はさう見るべきではないと考へます。佛教は全く新な立場を取つた新しい系統であると考へます。人はよく、かかる見方も西洋學者の間にあるかの如く論じますが、西洋の學者で此の如く見た人は全くありませぬ。我國では少し新しいことをいふと、何時もそれが西洋の學者の間に既にあるかの如く言ふのでありますが、少なくとも、佛教に關しては西洋の學者は標準などにはなりませぬのみならず、却つて佛教が印度の諸思想の折衷であるかの如く見るのが、何れかといへば西洋の學者の見る所であります。然しそれでは佛教の地位は明かにせられないと思はれるのであります。

〔佛になつた釋尊〕 釋尊は今いふ水浴をして、牛乳を飲んで、五人の人々が去つてしまつて、一人になられてから、尼連禪河を渡つて佛陀伽耶まで來られたのであります。近い所ではありますが、其處に菩提樹といふ大きな木があつた。其の菩提樹の下に平たい石がある。其の石の上に坐禪して

考へておるでになりました。其の期間はさう長いことはなかつたのでありませうが、兎に角、其處で悟を開かれて佛になつたのであります。佛になつたといふことは、つまり出家の目的を完全に成就することが出來たといふことであります。即ち成佛したといふことは、つまり出家をなす時目的として居た生老死の苦の生存を脱して絶對安樂な生存に入るといふ其の目的を、佛になつたことによつて、完全に實現することが出來たといふことであります。普通佛になるといふと死んだことであるかの如く考へられて居ます。死んだ人を見て、あの人も佛になつたといふ。それだから死んだ人でなければ言はぬやうに思はれて居ます。死んでは却つて佛にならぬのであります。佛といふのは佛陀ともいふのでありますが、佛といふ漢字に訓を附けてほとけといふのであります。佛陀といふことは覺つた人といふ意味であります。なほ言葉のものと意味からいへば、覺めた人といふ意味であります。死んだ人が覺めた人になるというては反對であります。生きてゐる人が佛といはるべきであります。死んだ人は目覺めることにはない筈でありますから、佛様とはいはれない筈であります。生きて居つて本當の佛様になることが出來るのであります。釋尊自身が佛になつたといふことは覺つたといふことであります。前の出家の目的からいつて、絶對安樂の生存に入ることが出來たことを「覺つた」といふ言葉でいひ現はしたのであります。そして、此の時が佛教の實際の始りと

見てよいのであります。それから以後は長い間教を垂れさせられる。其の教の内容は、釋尊が覺つた所から出發するのでありますから、其の教は生きて居る間に總てが佛になることが出来るといふ教を垂れて下つたに相違ないのであります。自分だけは生きて居る間に佛になる、然し自らの教に従つて修行するものは生きて居る間には佛にはなれぬといふやうな教を説かるべき筈はない。釋尊が生きて居る間に佛になられたのであるから、其の教に従つて行けば、必ず生きて居る間に佛にならなければならぬ筈であります。さうすると佛教は修定主義や苦行主義のやうに死の準備をして居るものとは全く違ふのであります。のみならず修定主義や苦行主義は、死より外に目的を達することが出来ないやうな理論上の歸結になつて居つたのであります。佛教では死ぬ死なぬといふことはどうしてもよいことで、問題とはならぬのであります。死後ではなくて生きて居る間に佛になることが出来る、若しくは生存中に人間としての最後の最高目的を實現することが出来るといふ教を、佛が教へられたと考へられるのであります。其の點から申しましても前の修定主義、苦行主義の二つに對して、全く新しい教を其處に立てることになつたと考へるのであります。かういふ點から見て、此の根本佛教の教ふる所は、印度としても全く新しい第三の潮流であると思つて差支ないと思ふのであります。

第三章 初期の佛教即ち根本佛教

第一節 資料としての阿含經

〔阿含の意味〕 從來の佛教の研究で申しますと、普通は原始佛教といふので此の初期の佛教を指して居ることになつて居ます。それで原始佛教といふ名前を用ひても差支はありませんでしたけれども、原始佛教を知る資料が何でありますかについて考へて見ると、少し違つて來ますので、ここには特別な名を用ひて參つたのであります。

こゝで少しく資料の點について見ますのに、先づ、資料としての阿含經といふことにして置きました。此の阿含といふ經が、佛教の最も古い時代のことを知る材料になつて居るのであります。阿含といふのは傳承といふやうな意味であります。承けるといふ意味は必ずしもあるものではありません。傳はつて來れば自然誰かに承けるのでありますから、承の字が附いたわけでありませう。元來は來るといふ文字であります。阿含といふのは、印度の語でアーガマといふのであります。

す。アーガマといふのが支那に来る場合にアーガンと變化したのであります。それですから本來は阿含はアーガンと讀めばいゝのであります。従つて阿含をアーガンと讀んでも差支ないのであります。佛敎者は何時でも吳音で讀みますから、アゴンと讀んで居るのであります。來るといふ意味は昔から傳はつて來たものといふ意味になるのであります。さういふのが阿含といふ意味で、それが經であるから阿含經と、一般に稱して居るのであります。昔から傳はつて來たといふのは、佛敎以前より傳はつて來たといふ意味ではありませぬから、釋尊の説かれたものが、經となつて、傳はつて來たものといふ意味で、阿含といつて居るのであります。

「阿含經について」阿含經といふと、經ですから、小さいものゝやうに思はれるかも知れませぬけれども、澤山な卷數があります。阿含經は大體四つに區別するのであります。支那の方でいへば、四阿含といつて居ます。錫蘭佛敎でいへば五つに區別するのであります。四つの中の一つが、小さいものでも二十二卷、大きいものでは或は五十卷、或は六十卷といふやうに多くの卷數がありますから、まあ二百卷近い程の大きな經であります。さういふ經を、總稱して阿含經といつて居ます。其の阿含經に現はれてゐる説を組織して、それを原始佛敎といつて居るのであります。併しながら佛敎を歴史的に研究して來ることになりますと、阿含經に現はれて居る説を其の儘、佛陀の説

いた敎であると、さう簡單に片附けてしまうことは出來ないのであります。阿含經に現はれて居る所は、それは傳はつて來た經ですから、傳はつて來る間に佛陀の説かなかつたものも、其の中に入つて來て居るのであります。少くとも傳へた人々の考も其の中に入つて居る。それが經として纏まつて居るのであります。さうすると其の纏まつて居る經を其のままに見たのでは、傳へた人々の考まで其の中に含むで居ることになるから、佛が説かれた其の儘が其處に現はれ出されなことになることになりす。さう考へると阿含經に現はれて居る所よりなほ以前の、即ち阿含經として纏まる若しくは傳はる以前の、敎といふものがどういふものかと知りたくなるのであります。それで更に阿含經をいろ／＼研究しました結果、阿含經に説いてあることを其の儘纏めたものを原始佛敎とし、其の阿含經の中から更に一段古いと考へられるものを求め出して、之を原始佛敎よりなほ古いもの、廣くいへば原始佛敎の最初に立つて居るものを知る資料となすことが出來ることになるのであります。それですから、それを廣い意味に取つて、原始佛敎の最初のものといつてもよいのでありますけれども、然し、多少之を區別して根本佛敎といふ名前を附けたらどうかといふので、其の意味で、根本佛敎といふのであります。何故さういふやうになるかといふ點を以下少しお話致しませう。

「小乘佛敎と大乘佛敎」佛敎には御承知の通り小乘佛敎と大乘佛敎とがあります。佛敎の事を少

し聞いただけでも、さういふ區別を普通知つて居る程であります。どういふ點で小乗と大乘との區別をするかといふことになる、非常に面倒にもなりますけれども、兎も角もボンヤリながら小乗佛教と大乘佛教とに區別して居るのであります。大乘佛教を分り易く云へば、我國で現行はれて居るやうな佛教は凡て大乘佛教であります。我國では古來佛教が一つの宗教として實際に人心を感化したといふ方面からいへば、小乗佛教が行はれたことはないのであります。大乘佛教のみが我國に行はれて居るのであります。我國は大乘相應の地と昔からいはれて居る程であります。支那とか印度とかは大乘もあれば小乗も行はれて居たのであります。今いふのは、實際に宗教として人々の間に教を説く方面からいふと我國の佛教は總て大乘教であるといふのであります。併し佛教の學問といふ方面からいへば、小乗佛教も學問的に研究せられて居つたのであります。

〔南都六宗〕 歴史を見ますと、奈良時代には佛教は六宗あるといはれて居ます。所謂南都の六宗で、南都は平安時代になる以前の奈良のことをいふのであります。其の南都が政治の中心であつた時代に、六つの宗旨が行はれて居つた。其の宗旨は三論、法相、成實、俱舍、律、華嚴でありますから、それを南都の六宗と普通申して居るのであります。奈良時代に佛教の宗派としては此の六つが行はれて居たと申しましたが、其の中に於て俱舍、成實の二宗は小乗佛教であります。そしてそ

れは、實際一つの宗派としては行はれて居なかつたのであります。唯學問上研究せられたといふので、他の宗派と同じやうに俱舍宗とか成實宗とか、宗といふ字を付けて居るのみで、實際は宗派的に存在して居つたのではないのであります。此の二宗のことを附宗とか、寓宗とかいひます。恐らく、附けたりとか寄寓して居るとかいふ意味でせう。俱舍宗は法相宗の附宗、成實宗は三論宗の附宗とせられます。つまり、法相宗を學ぶ人々が必ず俱舍宗をも學び、三論宗を學ぶ人々が同時に成實宗をも學んだのであります。それ故に、六宗というても、實際は四宗であつたと見てもよいのであります。附宗、寓宗のことを依宗ともいひます。

併し此の中でも、三論宗は現今は失はれてしまつて、一つの宗派として立つて居りませぬ。徳川時代以前に已に三論宗は無くなつてしまつたので、現今は三論宗の寺はありません。法相宗は今でもあります。奈良に興福寺といふ寺がある。あれが法相宗の本山であります。有名な法隆寺も、また清水の舞台から飛下りるといふ京都にある寺も法相宗であります。さういふやうに法相宗といふ宗旨は残つて居つて奈良時代からずっと今日まで宗派として立つて居るのであります。法相宗は關西の一部に存在するのみで、東京の方面には全く存在しませぬ。然し、佛教の學問上で申しますと、法相宗と其の附宗の俱舍宗とは廣く行はれて居まして、専門的の學者も見受けられる程であり

ます。

律宗といふのは大乘といふのか、小乗といふのか問題にもなります。普通はこの律宗は分通大乘といひますから、大乘に通じて居る。それですから純粹に小乗と片付ける譯には行かぬのであります。律宗は本来いへば小乗であるべきでありまして、現に支那の唐代に於て、律宗が南山宗と相部宗と東塔宗との三派に分れましたが、相部宗と東塔宗とは小乗であります、南山宗のみが分通大乘で、我國に傳はつた律宗は此の南山宗でありますから、小乗とのみはいへないのであります。この律宗も矢張り奈良附近にあつて、唐招提寺が本山であります。それですから律宗も一つの宗派として今でも傳はつて居るのであります。華嚴宗は矢張り奈良附近だけですから、耳にしない人も多いかも知れませぬが、奈良の大佛といへば誰でも知つて居る。あの大佛のある東大寺は華嚴宗であります。奈良の大佛は華嚴宗の佛さまを現はし出したもので大きな佛様として据ゑられて居ます。五丈八尺五寸といふことになつて居ります。實際はどうか知りませぬが、吾々のやうに五尺ばかりとしては十分その佛を現はすことが出來ないから、それで非常に大きなものにかたどつて、大佛として彼處に出來て居るのであります。さういふやうに、六宗が奈良時代に行はれて居つたのであります。すが實際宗派としては四宗であります。現今としては不幸にして何れも盛に行はれて居るのではありませぬ。

〔平安、鎌倉の佛教〕 それから平安時代になると、傳教大師の天台宗即ち比叡山の天台宗、弘法大師の眞言宗即ち高野山の眞言宗、さういふ宗派が新に支那から傳はり、又我國で整へられましてそれで六つが八つになつて八宗といつて居るのであります。通俗には、非常に學問が廣くてどんなことにも通じて居る人であるといふことを八宗兼學といひます。八宗には限りませぬが、佛教は八宗で盡くされるわけでありますから、それによつて、八宗兼學といふやうなことをいふのであります。さういふやうに平安時代には八宗になり、更に鎌倉時代になると澤山な新しい日本佛教が其處に現はれて來たのであります。支那から傳はつたものもありますけれども、我國で特に出來た宗派が鎌倉時代に於て現はれて來たのであります。現今の佛教は殆ど鎌倉時代の佛教であります。鎌倉時代の佛教が、其の儘今勢力をもつて、佛教の宗派として立つて居るといふのであります。無論それから以後にも發達を致しましたがけれども、直接のものは鎌倉時代であります。其の鎌倉時代に現はれた宗派、或は融通念佛宗、淨土宗、臨濟宗、曹洞宗、眞宗、日蓮宗、時宗、或は後に黄檗宗、さういふ様な宗派も小乗でなくして大乘であります。それ故我國では小乗といふものは學問としては行はれたが、宗派としては行はれず、宗派としては、何れも大乘のみであつたと言はれる

をしてはいかぬ、あゝいふことをしてはならぬといふことを簡條書にしたものがもととなつて居るのでありますが、それにいろ／＼なものが説き書かれて、それで經と論とに對して律といふ一つの部類が立てられるやうになつて居るのであります。これらの中で、論によつて立つ宗派も其の論を元に還していへば、矢張り經であります。律といふのも、別に律となつて居りますけれども、佛が總て説いたものといふ方面からいへば、しばらく之を經の方に入れて見てもいゝわけであります。兎も角も佛教では經といふものが一番重要である。そしてそれが大乘にもあり小乗にもあるが、總て經は佛が説かれたものであるといふやうに、佛教者は考へて居るのであります。さういふ信仰を有つて居るのであります。それで明治の二、三十年に至る頃までは殆ど總ての學者が、苟くも經といふ名前の附いて居るものは總て佛の説いたものと信じて居つたのであります。殆どそれに反對意見を有つ様なものは、佛教者の中にはなかつたといつても差支ないのであります。

〔大乘非佛説論〕 然しかかる間に於て、佛教者の間に、經は非常に澤山ある、佛が一代の間に果してそれだけの經を説き得たかどうか、説いたとしても、それにしては大乘の經などは實際上古い時代には現はれて居なかつたではないか、又、大乘經の中には如何にも佛の時代になかつたことも説かれて居るではないか、其の上、それ等の經を説いて居る佛も、人間以上となつて居るではない

か、といふやうなことがいろ／＼問題になるやうになつて來ました。殊に西洋の學問が傳はつて、それに佛教の人々が感化せられるやうになつてからは、其の澤山の經を全部佛が説いたかどうかといふことが種々なる方面から考究せられるやうになつて、遂に經と雖も、少なくとも大乘の經は、必ずしも佛が説いたものではないといふ意見が現はれるやうになつたのであります。佛は佛陀伽耶で成道せられてから入滅せられるまでの四十五年間、或は五十年といふ説もありますけれども、三十五歳で成道して、八十歳で入滅せられたといふ説を取れば、其の四十五年の間に今行はれて居るやうな澤山な經を全部説かれたのであるかどうかと考へるやうになつて、だん／＼研究した結果、大乘非佛説、詳しくいへば大乘經非佛説論が盛んになり、大乘に屬する經は佛が説いたものではない、或は、ないと言はなくてはならぬ、ないだらうといふので、大乘非佛説といふことが喧くなつたのであります。現今でも大乘非佛説を蒸し返して、少し議論が出て居るやうであります。一度大乘非佛説の考へ方が起つて來てからは、大乘に屬する經は佛が説いたものでないといふ方が正しからうといふ意見が勢力を得ることになりました。佛教の信仰からいへば、總ての宗派は經によつて立つて居るので、其の經が佛の説いたものでないとなると、それでは佛教でないのではないか。若し佛教でないといふことになれば變なものでありませう。それですから大乘經が佛の説かれたも

のでないことになる、實際佛教に於て生活して居るもの、佛教を信仰して居るものに取つては、重大な問題になるのであります。併し、たとひ學問上でいふと、大乘經が全部佛の説かれたものとはいへないにしても、説いた意味を失はずに、それがだん／＼發達して大乘の經といふものになつたのであると解釋すれば、其の經に基いた宗派も佛教と稱するに差支ないといふことになるわけでありませうが、さうすると又佛教者の信仰の方からいへば、大乘の經だけは佛が説いたものでないといふことは、學問上已むを得ないと許すにしましても、佛は四十五年も教を説いて居つたのであるから、大乘經の外に何か説いたものが遺つて居るに相違ないといふやうに、佛の説いたものを求めることになるのであります。佛教を信するものからいへばさういふやうになるのが自然でありまして、無理もないと思はれます。さうすると大乘經の外に小乘經がある。その小乘經は即ち阿含經であるから、その阿含經は佛が説いたものであり、佛の説いたことを、其の儘傳へて居るのが阿含經であると考へて來ることになり、明治三十年以後になると一般に大體さういふやうな考になつたと考へられるのであります。

〔非佛説論と阿含經〕 所が明治の終から大正昭和にかけて、だん／＼研究が進んで參りますと、どうも今まで佛教者が、阿含經だけは佛の説いたものであつたらうと考へて居つた其の阿含經も、

一層詳しく讀んで研究して見ると、果してそれが佛の説いたものを其の儘傳へて居るかどうか疑問であるとなすやうになつて來たのであります。佛教としては基礎がぐらつくやうなことになつて、非常に工合が悪いのでありますけれども、研究の方面からいふと已むを得ないのであります。何故阿含經は佛が説いた其のままのものであるとはいはれないか。それは阿含經を注意して讀んで見れば判るのであります。佛が死なれた以後のことまで阿含經に傳へられて居ます。佛が死なれた後のことまで——佛の死ぬことを佛教では入滅といつて、死といふ言葉は用ひないのであります。涅槃に入るとか入滅とかいふのであります。涅槃に入るとか、入滅とかいふ意味は、普通死ぬといふ意味のみではありませんけれども、佛様に對してだけは、死ぬといはずに入滅といふのであります。阿含經を讀んで見ると佛が入滅せられた以後のことまでが述べられて居ます。如何に佛様でも、既に死なれた後に於てまで、説教せられることはなからう。然しそれは人間の考で、佛は死んでからも説教が出来るかと解釋する仕方もありませんけれども、然し一般にいへば、入滅すれば身體もなくなるのでありますから、少なくとも通常の口で説教することはなからうといふことになるのであります。阿含經は佛が説いたものであるといつても少なくとも入滅した後のことの傳へられて居る部分は、佛が説いたものでないといふことにならざるを得ないのであります。佛教では、豫言といふ

言葉は用ひませぬけれども、判り易くいへば豫言といはれ得ることを數々説いて居まして、佛は自分が死んでから後にかういふことが起るといふこともいはれたと經の中にも述べられて居るから、然らば、それは佛が説いたといふことになるわけでありませぬけれども、實際としては、この豫言といふことも、多くの場合に、後になつてさういふことを考出すもので、佛自身がさういふことを説いたといふことは餘りないのであります。さうすると佛滅後のことまで説いてあるから佛が説いたものでないと考へるのもまた已むを得ぬことであります。その他、阿含經の中には佛が説いたものでないと考へなければならぬやうな部分並びに明かに佛が説いたのでないとせられて居る部分も、かなり多いのであります。かゝる種類のものには佛説といふ中から省いて見るべきでせう。

勿論、佛敎の中には、經は佛が説いたものばかりではなくして、佛説、弟子説、仙人説、諸天説、化人説の五人説經といふことが言はれて居ますから、佛説のみでなくとも、經は凡て佛説と見做して何等差支ないのであります。然し、五人説經といふ如き説は、もともと經の中に佛説以外の弟子説などのあるのを見て、言ひ出した説であつて、決して、最初から、これ等五人の説いたものなら、經とせられ得るといふ意味ではありませぬ。後から見ると、經の中には、少なくとも、かかる五人の説いたものがあるといふのみの意味であります。實際からいへば、猶他の説經者もあります。

又、阿含經を見ましても、現今のものには、この五人説經にあてはまる場合がありますし、又、其の外の説經者もあります。然し、今は經の出來た後のことでは言はんとするのではありませぬ。經の出來る以前に文字通り佛説であるかどうかを考へんとするのであります。佛が説いたものはどんなものであつたかを知らんとする方法を考へるのであります。

〔説法傳承の方法〕全體佛が法を説いたのはどういふやうにして説いたか。その點をよく考へて見るとよいと思ひます。其の當時の印度の事情を考へて見ると、此處で私の話が筆記されるやうに佛の説敎が筆記されて、筆記が經になつて傳はつたか。筆記が傳はつたとすれば佛が説いた其の儘が傳はつて居るといへるのであります。又私が此處でお話をするのに、草稿でも書いて來るとしますと、其の草稿を別に印刷しなくても、其の儘傳へておけば、私が言つたことが傳はつたことにならう。佛が説法せられる前に草稿でも持つて居れば、それは佛が説いたものと考へられませうが、さういふことがあつたかどうか。

印度は非常に古い國でありますから、印度人が文字を知つたのは西洋紀元前八百年頃であるといはれて居ます。現今より二千七百年も前に印度の人は文字を知つて居つたのであります。非常に古いことでもあります。併し印度人が世界で一番古く文字を知つたではないので、印度人が文字を知つ

たのは小亞細亞の方から傳はつて、そしてそれを知るやうになつたのであります。古くから小亞細亞の商人が印度に屢々往來して居つたし、又印度人もそつちに往來して居たのであります。印度の西のペルシャ灣を船で渡つて、インダス河口に来て、印度に上陸して商業をする。印度人もまた之を逆にして小亞細亞の方に行くので、相當に頻繁な交通が行はれたのであります。紀元前八百年頃に、商人が小亞細亞地方から持つて來たか印度人が彼の地方に行つて覺えて來たか、兎に角商業上の交通の間に、小亞細亞の一地方で用ひて居つた文字が、印度人に知られるやうになつたといふのであります。支那あたりでは文字の出來なかつた前には、繩を結むで書いて、それによつて記憶して居つたから、結繩といふことがいはれて居るのであります。文字を知らぬ間は仕方がないので、さういふ方法でも取る外はなかつたでせうが、このやうな不便な事から想像して見ると、文字を一度知つたといふことは、どれ程便利を感じたか判らぬのであります。今日の吾々としては想像もつかない程であります。吾々は現今では文字を書かなくとも、其の他の方法でも、自分の意見を人に傳へることが出來ます。一度書けば、それが活字にでもなつて、總ての人々に行渡る程便利な方法をも知つて居ますから、文字を知らなかつた時の不便は想像も出來ないのであります。兎に角文字を知らなかつたものが、これを知つたといふことは、非常に便利を感じたに違ひないのであります。

す。當時商人がさういふものを傳へたとすれば、間もなく印度人の多數の間にそれが傳はつたといふことも想像せられるのであります。紀元前八百年頃に文字を知つたのでありますから、それから百年も経てば多くの印度人が文字を知るやうになつたことでありませう。釋尊が生れた時代については非常に問題があつて、よく判りませぬが、入滅せられたのは西洋紀元でいへば、凡そ紀元前三百八十年頃であらうと思はれます。四百八十年頃といふ説もあり、なほ古くいふ人もあります。兎も角も四百年とか五百年といふ頃に入滅せられたのであります。さうすると印度としては文字が傳はつてから餘程後でありますから、釋尊の時代には印度の人々は餘程文字を知つて居つたことでありませう。従つて釋尊が說法すれば、其の說法を書取ることも出來る弟子もあつたに相違ないと思はれます。けれども其の當時の事情を考へて見ても、釋尊は說法せられるのに、自ら草稿をお持ちになつたやうな想像も出來ませぬ。原稿持ちの説教などは活きた教にはならないのでありませう。原稿があれば、その言ふことは定まつて居ます。活きた適切な言葉などは出るものではありません。又聽くものが活々とした教を得ることなどは到底出來ることではありませぬ。人類始まつて以來偉大な宗教家で、原稿持ちの説教をしたものなどは全くありません。然らば釋尊の說法は弟子等によつて筆記でもせられたかといふに、これも釋尊が說法せられたのを、片一方で筆記して居つ

たといふことはないらしいのであります。筆記せられ得るやうなまぬい説教は到底傳はるものではないです。釋尊が法を説かれるといふ時には、會場に大勢の自分の弟子や信者を集めて、そして高い所にも上つて説法せられたこともあつたであります。或は少數の弟子等と共に歩行しつゝある時何か目前に見たものについて淳々として説いたやうなこともありましてせう。又人の二三人居る所に行つて教を説かれたこともありませう。或は唯一人を呼んで其の人に訓誡するといふやうなこともあつたでせう。齋に招待せられて、食後其の主人に話をせられたこともあつたであります。其の外いろ／＼の場合があつたであります。さういふ場合に、何時でも筆記したといふ形跡はないのであります。それでは佛の教はどうして傳はるか。もし公の席で佛が法を説かれたといふ場合、それを聞いて居つて、何等筆記もなさなかつたとしますれば聞いて居た人はそれを聞いて頭で覚えてをつたのみに過ぎなかつたに相違ないでせう。覚えて居るとすれば、佛の説く言葉を始めから終まで覚えて居るといふことは、人間としては、事實上出來ないのであります。印度人は記憶のいゝ人間であるといはれて居ますけれども、佛が數萬言説いたことを、始から終まで一言も残さず記憶するといふことは到底出來ないことでもあります。さうすると佛が何を説いたかといふことの要點を記憶して居るより他に方法はないのであります。始から終まで覚えて居るのでは

ありませぬから、かういふ趣意のことを説いたといふことを覚えて居るだけであります。かういふ點については、吾々自身の場合と比較して考へて見て差支ないと思ひます。長い講演を聞いても吾はその簡単な要領を覚えて居るのみで、何か特別な言ひ詮はしでもなければ、其の人の言葉などを記憶するものではありません。釋尊の説法を聞く弟子信者も全くさうであつたであらうと考へられます。佛の説法を聞くに、そんなことでは誠に勿體ないと思はれますが、然し實際はさうであつたと考へる外には考へやうはありません。之に反して、個人に説法する場合、甲の人を呼んで教へたときにはどう傳はるか。さういふ場合のことを教として書いてあるのでありますから、矢張り呼ばれた甲の人が覚えて居つて、乙の人に話をしなければ傳はるわけではないのであります。それを他の人々に教へて、それを傳へた、さういふことでもなければ傳はる筈はないのであります。ですから佛の教は總て要領が傳はつたに過ぎないのであります。佛のいつた言葉が其の儘傳はるといふことは、人間の世界としては、到底出來得ることではない。佛様ばかりの世界であつたら、さういふことも出來るのでありませうけれども、弟子信者といふ人間、それらに説いたものが、其の儘殘る所なく人々の間に傳はつて居るといふことは絶対に出來ないことでもあります。

〔經典成立の経路〕 それなら經はどうして出來たか。それは佛の説いた要領がだん／＼人から人

に傳はつて居つて、それがある時期に文字になつて、それを經と稱するのであるといふより外に經が出来た経路はないのであります。佛が説いた時に皆が筆記したのではないとしましても、其の梗概要領を覚えて居たのでありますから、それを直ぐ其の後に書物に書いたかといふと、さうでもない。其の時代に直に本に書いたのでもないであります。さうすると、佛に従つて居た弟子が佛の説いた教を聞いて、其の要領を覚えて居、其の弟子が自分の弟子——佛からいふと孫弟子になる——に佛の教として其の要領を教へる、更に其の教へて貰つた佛の孫弟子が自分の弟子に教へる。その場合にも矢張教へて貰つた教の要領を教へる。其の又弟子が自分の弟子に教へる時にも其の要領を教へる。さういふやうに代々要領だけが傳はつて行くわけでありませぬ。佛の教は難しいと稱せられて居るのでありますから。單に要領だけ言つて聞かせても判らぬのであります。非常に利巧なものばかり居れば、それは全く可能であるには相違ないのでありませぬが、實際は必ずしもさうばかりではありませぬ、佛教者必ずしも利巧なものばかりは居りませぬ。案外愚な人も居つたに相違ない。愚な人に簡単に要領だけいつても判る道理はないのであります。さうすると、師匠たる或時代の人が、要領を覚えて居つて、それを自分の弟子に教へる場合には、要領を教へると同時に、それを布衍して教へなければならぬのであります。要領に基いて其の趣意を布衍して、よく判るやうに

自分の弟子に教へるといふことになるのであります。それですから要領といふものは極く簡單なものが傳はつて居つて、其の傳はる間に、其の傳へて居る人々が、他に説く時には、要領に基いて布衍して行くのであります。布衍して行く時には、説く人の考が、其の中に、どうしても入つて來るのであります。又、其の時代の考なり影響なりが入り込むのであります。それですから佛の教へた要領が傳はりつゝある間に、それを教へる人が更に各々自分の考を入れながら大體を教へて來ることになるのであります。そして而も經は決してかく傳はる最初の時期から出來たものではないのであります。現今の研究状態では、猶未だ、阿含經が何時頃出來たかといふことは、はつきり定めることは出來ない状態になつて居るのであります。兎に角さういふやうに何代か傳はつて來て、或時期にそれが阿含經といふ書物になつて現はれることになつたと考へられるのであります。それですから、この經が阿含經即ち傳來のもの、傳承の經と稱せられるのであります。かくして書物に現はれる頃になると、其の以前に傳へて居つた人々の考が其の中に入つて居るのであります。根本は佛の教に相違ないのであります。けれども、或は之を布衍するとか、或はそれを判り易く説くとかいふ時には、其の傳へる人の考が其の中に入つて來るのが自然であり、又避けることの出來なかつたことでもあります。それ等の要領と布衍とが纏まつて阿含經になつて居るに外ならぬのであります。

す。さうすると阿含經は佛が説いたものであるといふ意味も、佛が説いた其の儘が阿含經に傳はつて居るのであるといふことにはならないのであります。阿含經に於ける肝要なる點のみが、佛の説いた教の要領であるといふことになるのみであります。従つて或點からいへば、阿含經も佛が説いたものでないといへるのであります。少なくとも阿含經の中に入り込んで居る後の人の考までをも、之を佛の説いたものであるとはいへませぬし、佛の説いたまゝのものでもありません。故に阿含經非佛説論も成立つのであります。現今としては結局さういふことになつたのであります。私は實際に佛敎の生活をして居るものでありますから、私自身の心持ちからいへば、此の如きことは言ひたくはないのであります。經の大部分は凡て佛説として信受奉行する所に大なる安心が得られるのでありますし、又世間には凡て佛敎信者といふものばかりが居るのではありませぬから、常にかういふことばかりいうて居るのでもありません。決して隠すとか、態々良く言はうと考へるのでもありませんが、言はでもがなの場合には言はないことにして居るのであります。又、經は凡て佛説であるとして、それを鵜呑みに信じてそれで安心して居る人には、決してかゝることは申しませぬ。申したとすれば、それは其の人の信仰を破壊するのみで、私としては、それに代るものを與へることが出来ないからであります。破壊のみをなして快とするやうな無責任はしたくないからであ

ります。ですから、今も佛敎者としては、むしろ佛の説いた要領が傳はり、其の要領に基いて發達して、それが經となつたといふ方面に基いて、現に成立して居る經を見て行き、經は佛が説いたものであるといふ方を重く見るのがよいと考へます。さうしなければ宗旨の成立ちが多少いけなくなるのではないかとも思ひ及ばれます。成立宗派は凡て歴史を荷うて居ますから必ず歴史を通して見るべきで、決して根本原始の研究のみから直に批評的のばかり見るべきではありません。然し、今の場合と致しましては、成立宗派には何等關係があるのではありませぬし、また根本原始の考を知ることが目的として居るのでありますから、最初から阿含經成立までの間の變遷を考へて述べて居るのであります。それで阿含經ですら其の凡てまでが決して佛が説いたものであるとはいへないといふことをいふのであります。然らば阿含經だけは少なくとも佛の説いたものであらうといふ佛敎者の望も失望に終るわけであります。此の如き次第でありますから阿含經に傳はつてゐる説を其の儘組織した所で、それは佛の説いた教其の儘であるといふことはいへないのであります。

第二節 阿含佛敎と原始佛敎と根本佛敎

それでは佛の説いた其の儘の教はどうして知ることが出来るか。そこで資料としての阿含經とい

ふことの意味が問題になつて来るのであります。阿含經の全體其の儘が佛の説いた其の儘のものではなく、其の中にある要領、最も肝要な點だけが、佛の説いた要領であると、さういふことになると、佛の説を知る場合に、要領だけを選び取るといふ方法を取らねばならぬことになりませう。阿含經に傳つて居る説を其の儘組織した場合には、それは所謂阿含佛教であります。他の言葉でいへばそれが原始佛教といふことになるのであります。其の阿含佛教の中から更に古いと思はれる部分を出出して特別にそれを見て來るといふことになると、どうしても阿含佛教又は原始佛教と名を付けて置いたのみでは工合が悪いのであります。それで、それを特に根本佛教と呼ぶことになるのであります。従つて、根本佛教が資料として用ひるのは阿含經の一部分であるといふことになりませう。然し簡単に説かれて居る阿含經中の一部分だけでは根本佛教を知るに十分でないといふ點もありませんから、そこで又、上世印度に於ける思想と佛陀の傳記の極く概略とが必要になるのであります。前に述べました印度思想の二潮流はその梗概でありますし、佛陀の傳記は、その概略であります。佛陀の傳記の中でも特に、出家せられたといふこと、佛になられたこと、さういふ二つが主なる點であつたのであります。今も、その二つは重大なことになるのであります。其の出家せられたのは生老死によつて苦となつて居る普通の生活を脱して、そして絶對安穩な生活に入るといふ

ことを目的としたものであつたのであります。

これは根本佛教を知るに重要な點であります。そして出家せられた後に、轉變説を捨て積聚説をも捨て、しまひ、そして自ら獨立の立場に立つて、新に悟を開かれて佛になられた。これも根本佛教を知るに缺くべからざる點であります。これらの方面を互に關係せしめて、その上に根本佛教を考へて來ようとなすのであります。阿含經は現存のものは著しく小乘佛教的になつて居ます。それですから、この阿含經に現はれた説を其のまゝ組織した阿含佛教は決して佛陀の説いた佛教其のまゝではありませぬ。そして此の阿含佛教が即ち原始佛教であるとしませば、原始佛教も決して佛陀の説其のまゝのものではありませぬ。前に述べたやうに、阿含經にある説は説法の要領に基いて發達したものでありますから、佛教を歴史的に研究する際には、どうしても發達した後のものを以て、發達の最初のものとは見做すことは出來ぬのであります。然し、更に考へますと、今いふ如くにして、果して根本佛教なるものが成立し得るに至るかどうかは、事實に於て、危ぶまれる點もあるのではあります。今は成立させることに努めむとするのであります。

右にいふやうな根本佛教といふ名は、全く此處に限る名でありまして、他の學者に通じて居るものではありません。私の書に特有なものであります。そして、この根本佛教を纏めて見ました所で

根本に於ては、推論の上に成上つに外ならぬのであります。推論の上に成立つといふについても二つの重要なことが含まれて居ると考へられます。第一は推論は凡て其の根據の取りようによつて、結論が同一でないことにもなります。又、推論者の能力器量によつて異なつたものになつて参りませう。私としましては、私に相應したことしか出来ませぬ。蟹は甲に似せて穴を掘るのでありますし、函が小ならば蓋は小ならざるを得ませぬ。佛教としましては、殊に、其の言ふ所が實踐に現はれねばなりません。空論は佛教ではありませんから、何としても推論者の機根に應ずる外には致方はないのであります。それですから、第二に、成立した根本佛教の説が凡ての人々に承認されるといふことにはなりません。人々によつて異なつて来るのでありますから、甲の人の論ずる所が乙の人に、其のままに、認められるには至らないでせうが、それは認められなくとも止むを得ませぬ。然し、かゝることは獨りよがりて居るべきことでもありますまいから、たとひ他の人は其のままには許さないにしても、甲があればだけの資料によつてあれだけの結論を出すのは必ずしも不可ではない、不要でもない、實際はもつと優れた結論が、吾々によつては、出され得るが、甲としてはあれでよいであらうと、言はれる程度には認められることを要するであります。

更に又、既に推論の上に出したものなどは實際あつたことではないから、何にもならないといふ考になるかも知れませぬ。それも一理あることであります。事實、あつたといへないやうなことを、とやかく論じた所で、それは閑事業で、論ずる人には興味があるかも知れぬが、他の人には何にもならぬといへば、それもさうであります。然し、論ずる私どもと致しますと、阿含經を見れば、何人が見たにしても、既に明かに變遷した以後のものなることは否定出来ませぬから、然らばその變遷以前のものは何かと考へて來ない譯には行かぬのであります。人間は人間として存することを考へ、如何に正しく生活すべきかを研究すればよいから、何も猿か何かの一種から發達したなどを研究するのは不要であるといへば、不要であるには相違ないであります。そこには又研究者に相應な考方もあつてのことでありますから、止むを得ぬ點は許されてもよからうと思はれません。凡て假定しても何にもならぬとはいへますまいことは、假定は説明により證明によつて遂には實際となつて來ませうから、今いふやうな推論も或は無駄にならぬかと思はれるのであります。

第四章 根本佛教の根本思想

第一節 諸行無常、一切皆苦

〔根本佛教の特性〕 實際申しますと、根本佛教といふものは、書物として其のまゝ資料になるものがありませぬから、研究する人々の、研究の仕方といひますか、若しくは、其の人の分に應じた仕方といひますか、今申しましたやうに、その人に應じただけのそれだけの根本佛教しか考へられないといふことになるわけでありませぬ。私共が考へれば、私共の分に應じた根本佛教が其處に出て來るに過ぎませぬ。最も大なる人が根本佛教を考へてくれたならば、私共のいふよりもなほ勝れた最もよい根本佛教を考へてくれるでありませうけれども、私共としては自分に相應したことしか考へられないのであります。さうなると根本佛教は研究する人の能力に應じて大なり小なり其處に現はれるといふことになるのであります。従つて私共の考へる根本佛教は私共の根本佛教、他の人の考へる根本佛教は他の人の根本佛教で、總ての人に通ずるといふやうなことを説くことは出來ない

ことであります。併し全く個人的なことばかり説くのでありませぬから、根本に於ては佛教の方でいはれる所で推論するのであります。

〔三・四法印〕 佛教では大乘なり小乘なり總てを通じて最も重要な事柄に四法印又は三法印といふことをいふのであります。諸行無常・一切皆苦・諸法無我・涅槃寂靜、此四つの項目を四法印と總稱するので、此の中から一切皆苦だけを省いたのを三法印といふのであります。法印の印とは判といふ意味に見ますれば普通吾々の捺す判であります。さういふ三つ若しくは四つのことに適したことをいうて居れば、佛教に違ひないと證明の判を捺すことが出來るのであります。印といふのは許す、承認するといふ意味であります。自分が判を捺すといふのは、勿論、そのことを許して、それでよいと承認したしるしとして自ら、自分の名の下に、判を捺するのであります。承認で判り難ければ、現今の言葉でいへば、標準といふ意味でもよいので、三つの標準・四つの標準と見てもよいのであります。法といふのは佛の教のことをいふのでありますから、教の標準であります。何を考へても佛教か。それは或意味からいへばさう云へますが、さう漠然たることをいつても仕方がないから、どういふ點を考へれば、それが本當の佛教として許し得るか。それは此三つ若しくは四つを標準として、それを區別し得るのであるといふので、法印といつたのであります。然し、これは漢

字の上で説明することでありまして、譯語の上の字義としての解釋であります。印度の語の意味で申しますと、直接の意味は總括といふやうな意味であります。詳しく説いた説を簡潔に纏めたものを指すのであります。支那でも集散、攝頌など譯したこともあり、散じて居るのを集めて居るといふ意味で集散、又、これが多くは詩になつて居りますから、詩のことを頌といひ、それが多義を攝して居るから攝頌といふのであります。故に詳しく廣く説かれたことを簡單な句又は文に總括したものを指すのであります。故に要點とか精髓とかの意味に見てもよいでせう。佛教思想の要領が此の四又は三の句に總括せられるといふのであります。阿含經の根本が既に佛の説法の要領であります。然らば、之にも亦時世の考が入つて居るかの如くにも考へられるかも知れませぬが、要領の要領などにはさういふことはありません。或はかかる法印はこれ全く佛の説法を聞いたものの理解にのみ基くことで、必ずしも佛自らが要領と考へたものたることにはならぬと考へられるかも知れませぬが、然し、凡ての佛教は聞いた人のみから傳はつたのでありますから、それは止むを得ませぬ。

佛教では、佛教で説くから眞理である、佛教以外で説くから眞理でないといふやうには考へないのであります。佛教の方では、苟くも眞理であるなればそれは凡て佛教であると考へるのであります。

す。佛教で説くから眞理であるとするのではないのであります。それですから佛教では自分の教の方で説くのと異なつたことを他の宗教が説くとすれば、自分の方で説かないから他の宗教で説く所は間違つてゐるとはいはないのであります。若しさういふのでなくして、自分の宗教の方で説くことだけが唯一の眞理である、他で説くことはどんなことを説いても誤であるといふやうに考へてゐると、どうしても他の宗教を排斥せねばならぬといふ態度になるのであります。けれども佛教ではさうではありません。佛教は自分の教で説くから眞理であると限つてゐないのであります。如何なるものに於て説かれることでも、又どういふ人が説くことでも、それが眞理であれば佛教であるといひますから、佛教は漠然たるもので、取止めがないといへば取止がないのでありませうが、佛教者はさういふやうに考へて居るのであります。

それなら法印は要らぬではないか、何でも眞理であればいゝのではないかといふことになりませうが、眞理と考へられるものを佛教でいふ時には、諸行無常・一切皆苦・諸法無我・涅槃寂靜の四つに纏めることになるのであります。若しくは三つに纏めるのであります。それだからそれに適ふものは總て佛教であり眞理であるといふのであります。時には、その四又は三の法印は、必ずしも大乘でも小乗でも通じて、言つて居るのではなくして、それは主に小乗でいふことであり、大乘で

は一實相印のみを指していうて居るとも申しませんが、併し大乘にも通じて居るといふて決して差支のあるものではありません。四又は三の法印が大乘でいふと一實相印に歸著するといふことになるのであります。そしてこの法印のことは極く古い時代の佛教でもいうて居ることでもあります。前にいつた事柄でいへば、阿含經で最も古いと思はれる部分、最も重要な點を述べて居る所にも矢張りさういふ四つ若しくは三つの事柄が現はれて居るのであります。さうすると法印は佛教の一番最初から今日に至るまで認められて居るものである、それ程佛教の標準になるものであるといふてもよいものであると考へられるのであります。それゆゑに、さういふものによつて根本佛教を考へて行けば、其處に正しいものが考へられて來るであらうといふことになりす。

〔諸行無常〕 それでは諸行無常といふことばどういふことかといふと、行といふことは、難しい意味にもいひますけれども、ここでは簡単に總てのものと考へておけばよいのであります。總てのものは無常である。無常といふのは變化する、常に變化して居るといふことであります。何故さういふことを佛教で最初に佛がいふことになつたかといふと、前にもいつたやうに、佛教の最初は轉變説とか積聚説とか、さういふやうな宇宙論、若しくは形而上學をもととする立て方ではなかつた。形而上學を總て捨てるといふことであつたのでありますから、従つて、どうしても自分が現在生活

して居るこの現實を見て行くやうになる外はないのであります。形而上學を總て捨てるといふことになれば、自分等の實際生活の相を觀察するより外には觀察のしようはないのであります。釋尊の進まれたのも、其の點が最初であつたと思はれるのであります。吾々の人生、若しくは吾々といふ世界、さういふものを眺めて見れば、總てのものは變化して居るものであると考へるより仕方がないのであります。如何なるものでも常住に變化なく其の儘に存して居るものはない筈であります。變化して居ることを諸行無常といふのであります。極めて平凡なやうなことであります。さういへば誰にでも判ることでもあります。

譬へば机を見た場合に、何も見て居る間に變化して居るわけではない、昨日もあつたし、今日もある、明日見ても恐らくはあるでせうから、さうすると何も變化はないわけで、物も變化しない、形も變化しないと思はれませう。然らば諸行無常といふやうなことはいはれないことで、少なくとも或期間だけは變化せず存するではないかといふことにもなりますけれども、佛教では、變化とか無常とかいふ場合に、机とか吾々の周圍に見る特別の物を考へるよりも、寧ろ吾々の心を考へて見るのであります。又肉體も變化して居るに相違ないのでありますし、机といふやうな物も決して變化して居ないといへませぬ。吾々が五十年生存するとしても、生れた時から死ぬ時まで同じで

あるか。それは變化して居るやうに見えなくとも、時々刻々に變化して居るに相違ないのであります。佛教では刹那無常といふ。刹那といふのは、極く短い時間のことをいふのであります。瞬間といつてもよいでせう。其の瞬間々々に變化して居る。佛教で無常といふ時にはさういふことをいふのであります。それを單に無常といふのでありますが、詳しくいふ時には刹那無常といふのであります。吾々の身體を考へて見ても、それは一瞬間々々に變化して居るといはねばならぬでせう。注意しなければ別にさうも考へませぬけれども、よく注意して見れば一瞬間毎に變化して居るのであります。生れた時と死ぬ時とが其の儘でなく變化して居るといふことは誰にも判つて居る。それなら一瞬間は變化せず居て、次の瞬間に突然非常に變化するか。さういふこともないのでありますから、矢張り切り詰めていへば一瞬間々々に變化しつゝあるに相違ないのであります。肉體の上でもかく一瞬間々々に變化して居ると言ひ得るのであります。さう難しいことをいはずとも、吾々の心を考へれば暫らくも其の儘になつて居ないといふことはよく判るのであります。佛教は特に心を考へるといふことが何時でも主であります。宗教的の考で見ると、肉體と精神といふやうなことを佛教では喧しくいふのではありませぬけれども、常識上さういふやうに考へるから、その常識上のことに當はめていふ時には、自然に肉體と精神といひ、其の中では、肉體よりも精神

の方に重きをおくのであります。それで、心を考へて見れば、諸行無常といふことは何人にもよく判るのであります。吾々の心が無常であれば、他のものもそれに當はめて考へて見ると、一瞬間々々に變化して居るといふことは誰にでも判るのであります。それ故に諸行無常といふことを初めに出發點として説いて居るのであります。然し、進んで申しますと、佛教でいふ無常といふのは、唯心が一瞬一瞬變化しつゝあるといふのみの意味ではありませぬ。實際は凡てが一切變遷しつゝあるといふことで一切は常に無常にして流れつゝあるといふことであるのであります。

所で吾々は諸行無常であるといふことで差支ないかどうか。差支があるといつてもさうなつて居れば仕方がないのであります。無常であつてそれで満足出来るか。吾々は一方に於ては變化を好むものであります。然し凡てのことが一瞬間々々に變化して無くなつてしまふのでは満足出来ないものであります。それですから他方に於ては吾々は變化しないことと、そして又凡てが自分の思ふやうになることを望むものであります。年を取ることを喜ぶ人はありますまい。子供の時には、早く大きくなればよいと考へるか知れませぬが、少し大きくなると自分の年を取ることを希望しない。少くとも老境に入る方に變化することはお互に望ましくない。此の儘、何時も若くあつて欲しいと考へる。さういふことは實際に出来ないものであります。變化を吾々は好まないし、自分の思

ふまゝになることを望んで止まぬのであります。變化を好む場合もありますけれども、先づ吾々としては無限常住で變化しないものを一つ求めて、そして自分が其の中に安住して、凡てが自分の思ふまゝになるやうにと考へるものであります。一般の人々がさうであります。

〔根本慾としての愛〕 佛教の方ではさういふ無限常住を望み、自分の思ふまゝになるを欲する心を總ての人が有つて居ると考へて居るのであります。そしてそれを特に愛といふ言葉で言ひ詮はすのであります。愛といふのは愛らしいとか可愛いゝとか、さういふやうな文字であります。佛教の術語として用ひる場合にはさういふ意味ではありません。これは渴愛ともいうて、無限常住を求めて自分を主張して止まない根本的の慾望を愛といつたのであります。それですから愛といふ文字其のものゝ意味にも、さういふ點も無論ありませうけれども、特に渴の字が附いてゐるのであります。渴の字は口が乾いて水が飲みたたくて仕方がないといふ心の状態でありますから、それゆゑ、非常に緊切な、非常に強い緊張した慾望を愛といふ言葉で言ひ詮はしたのであります。咽が乾いて水が飲みたたくて仕方がないやうな、さういふ状態を根本的の慾望の譬として、言ひ詮はして居るのであります。それですから佛教でいふ渴愛とか又は單に愛とかいふ場合には無限常住を求めて自己を主張してやまぬ極く根本的の慾望のことをいつて居るのであります。此の如き愛は一般的の意味でい

へば必ずしも悪いとはいへないのであるか、即ち愛を肯定して之を助長せしめても何等差支ないでないかともいへるかも知れませぬ。然し佛教では必ず悪いものと考へて居ます。慾望は一般に心の平靜を破るものであります。そして執着になるのであります。而も根本的の慾望は、一度多少満足せられても、依然として繰返し起るものであります。そのみならず、他の色々の枝末的慾望を引起して來るものであります。又自分の思ふまゝになることを望むのは、自己のみを主張すること、他と對立することを止めることなく、他を排して止まぬことになるのであります。これも執着となるのであります。佛教の根本趣意は執着を離れ、對立觀を無みし、心の平靜を得て、心の本性に還り、自他を融没した無差別平等に達し、更に凡てを自己と見、其の上で、現實のありのまゝを活かして來るのであります。言ひ換へますと、現實に無差別の根據を與へて眞の現實たらしむるのであります。然るに愛といふ根本慾望は對立を無みするに反對するものであり、心の平靜を持たせ得ない根本をなすものでありますから、愛を其のまゝに肯定し助長させてよいとはならないのであります。愛が根本で、凡ての煩惱がこれから起るのであります。煩惱は心を煩擾し惱亂するもの又は心の汚れであります。故に宗教的に見ます以上は愛は惡徳の根本であります。

〔我〕 根本的慾望といつても判り難いけれども、普通吾々が考へる場合には、吾々には實體我と

いふものが存在して居ると考へて居る。肉體に對する精神といふ場合にはすべて實體として考へて居るのであります。單に精神といふ言葉其のものには別に實體といふ考は入つて居ないやうですけれども、之を肉體で申しますれば、肉體は物でありますから、吾々が捉へることの出来る形のあるものであります。之と相對するものとして考へますから、その精神はたとひ捉へることは出来ないにしましても、兎に角同じく物であると考へ易いのであります。故に肉體に對する精神——精神といふ言葉を用ひれば判り難いがここでは實體又は單に我といひませう——その實體を考へて居るのであります。之を我といふ言葉で言ひ詮はしますが、通俗的にいへば、マア靈魂とでも考へたならばよいかと思はれます。

我は靈魂といふ意味にもなりますから、以下判りよく靈魂といふ言葉を用ひて置いて後に我について御話することに致しませう。靈魂が變化するといふことは、吾々は希望しない。自分の靈魂が刻々變化してゐるといふことでは吾々としての據り處がないのでありますから、吾々としては確乎たる據り處を考へる時に、昨日の靈魂と異なるとは考へないのであります。さういふことは時には或は意識に上らないこともありすけれども、それでも昨日の靈魂と今日の靈魂と同じものが一貫して居ると考へて居るのであります。それが自分其のものなのですから、自分が毎日變るといふやうに考へるものは全くありません。年を取るといふことはあつても、靈魂そのものには變化はない、さういふ靈魂を吾々は考へて居るのであります。それが愛の起る根本であります。それだから肉體が變化し、それと同じく心もあれを考へこれを考へるやうに働いて居ても、其の根本には昨日の我といふ靈魂と今日の我といふ靈魂とが少しも變化せずに一貫して居ることを考へて居るのであります。昨日の自分と今日の自分と異なると考へたら奇なものであります。それでは日常生活は出来ないのであります。昨日と今日と變化すると、昨日したことに対して、今日は責任は持てない。判を押してもそれは昨日の俺で今日の俺でない。そんなことをいうては通らぬのであります。必ずそれは同じ人でなければならぬ。それは其處に我といふものが一貫して居るから、責任を負ふことが出来ることになると考へるのであります。凡ては無常なるものであるが、其の無常なるものの中に變化しない常住のものを吾々は要求して居るのであります。さういふ靈魂が果して存在するかどうかは問題でありませうけれども、吾々は日常生活の上で、さういふものがあることを望んで居るのであります。それが愛の起る本であります。そして又その愛はさういふ變化しない一貫して居るやうなものを要求して居るのであります。それゆえ何人もさういふ根本的の慾望を有つて居るのであります。さういふ慾望を持つてゐるが、然しさういふ慾望が果してそれ自らを満足せしめ得るか

どうか。欲望を起すのは無論自らそれを満足させることを期待して居るのであります。満足せられない欲望を起すことはないわけでありませぬが、時には有り得るかも知れませぬが、しかしあり得るとすれば、それは欲望ではなくして妄想といふものになり終ることになりませう。それ故に欲望を起せば必ずそれが満足せられることを望むのであります。それが欲望であります。満足せられなくとも、どうでもいふといふ欲望はあり得ないのであります。満足せられることを望む、それが欲望でありますから、従つて愛が起るとすれば其の愛は満足せられることを望んでの欲望であります。

所がさういふ愛が果して實際上満足せられ得るかといへば、前申しましたやうに、諸行無常といふことが、佛教では第一番の出発点でありますから、常住の靈魂といふものを考へて居るのは、普通のものが考へてゐるのみでありまして、佛教ではさういふものも變化して居る、それだから一切のものが無常であるといつて居るのであります。それならば諸行無常といふことからいつて、吾々が普通持つて居るやうな愛といふものは、満足せられるわけではないのであります。満足せられるとすれば諸行無常といふことにはならないのであります。諸行無常といふことは佛の方でいふことであります。吾々でも考へれば判りますけれども、佛の立場から言ふのであります。愛といふ常住に對する欲望を起すといふことは、吾々凡夫の方面であります。佛教では凡夫といふ言葉を用ひます

が、凡夫といふと如何にもよくないやうに思はれるのでありますけれども、必ずしも悪いといふ意味を有つて居るのではないのであります。凡といふのは總てといふ意味でありますから、凡夫は一般の人といふ意味であります。夫は男であります。寧ろ人であります。女は入らぬといふのではありませぬが、男が代表して居るわけでありませぬ。さすればこそ兩方入るのであります。婦人方の居られる時にさういふことをいうては悪いかも知れませぬけれども、人をば男で代表することが多いのであります。西洋でも人をマンといふけれども、人間全體をウーマンとはいはぬのであります。人類全體を代表する時には男で呼んで、女で呼ばぬのが習慣になつて居ます。東洋人種には此の習慣が多く、印度あたりには殊に多いのであります。男が上で女は男以下であります。さう考へて居るのでありますから、佛教でも——印度で出來た宗教であるために、さういふことも考へて居るのであります。佛教では、女は其の儘では佛になることは出來ないままでいひます。のみならず世界を統一するやうな王様にも女其の儘ではなることが出來ないともいうて居ます。けれども佛教では男だけ佛になつて、女は佛になることは出來ないといふやうな偏頗な教を説くわけではありませぬ。總ての人が佛になることを教へるのであります。佛が説いたから佛の教であるし、總てのものが佛になることを教へる教でもあるのが佛教であります。女であるから佛になることが出來ないと

いふのは、印度の習慣に基いてさういふことを言つて居るのみのことで、大乘佛教では女でも凡て成佛することになつて居ます。根本佛教では無論男でも女でも成佛するのであります。併しそれが長い間印度の習慣に支配せられて、女としては成佛することが出来ないといふことがいはれるやうになつたために、小乗佛教ではそれに従うて居るのであります。大乘佛教になると、それでは佛教の趣意が徹底しないので男女凡ての成佛が許されます。それにも拘らず印度の國で説く場合には印度の習慣を全く捨て去ることが出来ない點がある爲でせう、女其の儘では佛になることは出来ない、女が成佛する時には男の形に變つて成佛するといふことをいふに至つて居るのであります。さうすれば印度の習慣に従つて居つても、何等差支ないわけでありませぬ。さういふ苦しい解釋をするのでありますけれども、それは印度の習慣に準じて居るから仕方がないので、かかる苦しい説明をしてまでも、女も佛になることが出来るといへば、それで佛教の趣意がよく立つことになるのであります。それですから男だけ代表的に呼んでもそれは許して頂かなければなりません。凡夫といふ場合には、單に一般の人といふ意味で、決して平凡な人といふ意味ではないのであります。文字の用ひ方は決して平凡といふ意味ではない、一般の人といふ意味であります。けれども佛教では多くの場合佛に對して凡夫といふのが普通であります。佛は凡夫ではなく遙かに凡夫以上でありますか

ら、凡夫と相對する人を考へ、若しくは凡夫と相對する言葉を用ふれば、佛といふことになるのでありますから、自然に凡夫は悪いといふことになつて、悪いといふことが其處に入つて來るのであります。悪いというては強過ぎる言葉になります。少なくとも佛よりは劣つたものを意味することになるのであります。文字其のもの、考其ものには初めから悪いとか劣つて居るとかといふ意味は有つて居らぬのでありますけれども、佛と相對して考へるから、どうしてもさういふ意味になつて來ることになるのであります。然し劣るというても、これは決してケナしていふ意味ではありませぬ。世間の一般が立派に生活して居なざるのを、佛教者が劣つた生活をして居るとか、又はよくいふやうに迷ひの生活をして居るとかいうて卑めるやうな考をもつて言うて居るのではありませぬ。佛を絶対完全なものと認めますから、世間一般のものが如何に立派な生活をして居ても、それを佛と同格とはなすを得ないのであります。なぜなすを得ないか。それは實際上絶対完全でないからでもあります。其の外に重要なことは、立派な生活だとのみ考へて居ては、そこに何等向上心が起らないから、この向上心を起させる爲に、ケナしたやうな言ひ詮はしをなすことになるのであります。向上心のないぐらるよくないことはありますまい。人生に於て全く向上心がなかつて御覽なさい。人々は日常職にいそむといふこともなくなつてしまひませう。日常の職業をなすのも、凡て

現在のままの生活に満足せずに、一步たりとも、よりよき生活をなさんが爲に努力するに外ならぬのでありますから、その自ら満足しない所を、満足するやうになすことをしてはならないのであります。益々向上進歩するやうに行かねばならぬのでありますから、劣つて居るとか迷であるとかというて、一步たりとも絶対完全態に近づかしめようとなす意味に外ならないのであります。

凡夫たる所以は何處にあるかといふと、それは愛を有つて居る點でありますし愛の爲に引づられて生活して居る者を意味するのであります。それですから、此の點でいへば凡夫といふ言葉の中には幾分悪いといふ意味も無論入つて居るのであります。佛は愛のない人であります。愛を全く征服することの出来た人であります。佛も、以前は曾て愛を有つて居つたといつてもいゝのであります。其の愛を全部征服することの出来た人であります。凡夫はそれを征服することが出来ず、愛によつて征服せられ、愛に支配せられて生活して居るものであります。これが凡夫であります。それですから佛教では、佛を除いての總てのものは愛に支配せられた生活をして居ると考へて居るのであります。さうすると凡夫としては必ず愛を有つて居るべきであります。有つて居らなければ佛でありますから、凡夫としては必ず愛を有つて居るのであります。さういふ愛を有つて居る其の愛が果して満足せられるかどうか。吾々が生存して居る處は一切無常である。その無常の中に住んで居

りながら、凡夫として愛を有つて居つても其の愛が満足せられるといふことはないわけでありませぬ。ありとすれば、諸行無常といふことが成立たないのであります。

〔一切皆苦〕 愛といふ非常に根本的な強い欲望が如何なる場合にも——理論上でも、或は實際上でも、到底満足せられることは不可能である。かく満足せられることが不可能だといふことを一切皆苦といふのであります。苦といふことは單に苦しいといふやうな意味ではないのであります。苦といふ字は無論樂といふ字に對するのであります。樂といふのも本來はウマク行くとか具合がよいとかいふのが原意であります。私は、漢字についての知識はありませぬから、よくは判りませぬが、漢字としての樂といふ字にも、苦といふ字についても、今いふやうな意味はないかも知れませぬ。従つて、それが原意であるなどとはいへないかも知れませぬ。然し、今ここでいふ場合には、印度の語の譯語としていうて居るのであります。それ故に、印度の語にさういふ意味があるとするば、それを譯した漢字にも、少なくとも其の場合だけは、それだけの意味がなければならぬのであります。従つて、今いうたやうな意味が漢字の辭典に出て居なくとも、決して勝手に解釋するとか、無い意味を結付けるとかいふことにはならないのであります。印度の語にさういふ意味があるから、譯語としてそれを代表する漢字にも、亦さういふ意味があると見なければならぬのであります。

す。佛教にはかかる解釋が屢々行はれて居る所があります。それで今いふ苦といふ字でも樂といふ字でも印度の語としては、ウマク行かぬ、ウマク適合せぬとか、ウマク行く、ウマク適合するといふ意味でありますから、漢字を其の意味に解してもよいと考へるのであります。苦といふのは一般的にいひますれば、肉體的に打撃でもした場合には苦しい、或は病氣した場合に肉體的にも苦しい精神的にも苦しい、其の他非常に悲しいことでもあれば精神的に苦しい、さういふことも苦であります。一切皆苦といふ時には、單にさういふ生理的、心理的の苦しいといふ意味のみではなくして、つまり總ての愛が満足せられないことがない、欲望が満足せられない、その満足せられない點を苦といふのであります。

苦といふことは、それですから平たい言葉でいへば、苦しいといふよりも、工合よく行かない、ウマク行かない、といふやうな意味であります。欲望を起しても、すべてがそれに副うて來ないのでありますから、ウマク行かないといふやうな意味であります。欲望どほりに一切が副うて來ない所を苦といふのであります。一切皆苦といふ時には、それは人生觀としていうて居るのであります。従つて苦痛といふやうな意味のみではないのであります。それ故に諸行無常といふこと、一切皆苦といふこととは、殆ど表裏をなして居るやうなことであります。諸行無常の中に吾々凡夫は住んで

居る、凡夫は必ず愛といふものを有つて居る、有つて居るに拘らずそれは全く満足せられることはない、それで一切皆苦であります。

第二節 諸法無我

「我—常—主宰」さういふやうに、凡夫として諸行無常の世界に住んで居る吾々が、何故に愛などを有つやうになつて居るのか。初めから諸行無常である。それは一つの事實でもあるのであります。何も證明を要するとか特別に考へるとかの必要もなく實際上の事實でもあるのであります。さういふ事實の世界に住んで居りながら、それに矛盾した愛を有つて居る。どうしてさういふことになつて居るのか。それは全く吾々が常に我といふものを考へて居るからであります。佛教ではさう解釋するのであります。従つて諸法無我といふことをいふのであります。諸法無我といふのは、今いふやうなさういふ我はないといふのであります。我がないといふことは、諸行無常、一切皆苦と密接な關係を有つて居る一項目であります。

佛教で我といふ時には、今まで屢々述べたやうに、靈魂といふ意味にもなるのであります。印度の言葉には、靈魂といふ字を用ふるに適したやうな、さういふ文字を用ひて居らぬのであります。

から、支那に於て翻譯する時に我といふ文字で譯したのでありまして、それを現今の吾々の通俗の言葉でいへば靈魂といふことにもなるといふのであります。佛教で解釋する時には、我を常一主宰の義と申します。義といふのは意味といふことであります。我といふ意味は常一主宰といふことである。我といつた方が簡單で、常一主宰といふと難しく聞えますけれども、文字の解釋をするときには、もとの文字よりも解釋する文字の方が却つて難しいことが多いのであります。我といふ一字を常一主宰といふ四文字で解釋するのが却つて難しくなるのかも知れませぬが、然しこれは必要な解釋であります。我は又實體我というてもよいのであります。

常一主宰といふ中の常といふのは變化がないといふことであります。我といふ時は、我は變化がないといふことを先づ一つの意味として考へて居るのであります。昨日の我と今日の我とが全く變化するといふことは有り得ないのであります。又さういふことでは困るのでありますから、我といふ以上は變化はしない。それで常の字が附くのであります。一といふのは一つであります。吾々の身體の中に我が二つあつても困る。一つの我が西に行かうと考へ、一つの我は東に行かうと考へた時には、工合が悪いから、一つの我に統一せられて居らなければならぬ。二重人格の人があるから二つの我があることもあり得るではないかといふことも言へませうが、二重人格は其の間に多くは

時間の相違があるのであります。今日考へたことが明日變るとしても、その間に時間がある。今考へたことが直に變るとしましてもそこに時間の経過があつて、決して同一時間ではありませぬ。或人が突然何處かに行つてしまつて、三年も五年も何處に居るか判らなかつた、生きて居るのか死んだのか判らなかつた、それが又突然歸つて來た、其の間何をして居つたか、本人自身は全く知らない。だん／＼取調べると、遠くへ行つて何か職業をして居つた。そして三年、五年経つうちに元の人格に歸つた。商賣をして居た時には他の人格ですが、又元の人格に歸つたから元の所に歸つて來た。さういふ人もあり得るから、かゝる場合には人格が二つあるといつてよいのでありませうが、然し、それは決して同時のことではありませぬ。同一時に二つ並んで居るといふことは全く無い。それは一つでなければならぬ。それで我といふ意味には一つといふことも含まれて居る。それで常一であります。

主といふことは身體の主人であります。身體の主たるだけの力を持つて居る、主たるべき性質を有つて居らなければならぬといふのであります。それは身體に影響せられて、我の方が身體の力に負けるといふこともあり得ませうが、我の方が主でありまして、身體を使ふといふことでなければならぬのであります。然らざれば、我といふことに缺けるのであります。

宰といふのは支配であります。主人として支配するのであります。それですから主宰を直に支配といつても差支ないのであります。又は統一ある支配というてもよいのであります。此の如く我といふ字を佛教で解釋する場合には、常といふこと、一といふこと、主といふこと、宰といふことの意味を有つて居るとなすのであります。概念内容としてさういふ意味を有つて居ると解釋します。吾々が我といふ時にはこの四つの意味を含んで居るといふことは少し考へて見ればよく判ることです。吾々は常にさういふものを我と考へて居る。少なくとも吾々は我は常住で變化はないといふことを要求して居る。それは、或は變化するかも知れませぬが、吾々の要求からいへば、吾の我は變化しないと豫想して居るのであります。又さういふ豫想の下に日常生活をなして居るのであります。かゝる常住の我があるのでありますから、其の我に基く欲望が即ち愛といふことにならるのであります。それですから吾々は全く無常の中に住んで居りながら、愛といふ矛盾した欲望を起すことになるかと解釋せられるのであります。我は實際上實體即ち「もの」と考へられて居るのでありますから、そこを實體我といふのであります。これが而も吾々其のものなのであります。常一主宰といへば、既に其の中には、吾々は肉體と我とから成つて居るといふことを豫想して居るのであります。この二の中では吾々其のものは何れであるかといへば、先づ何人でもそれは我であ

ると考へるでせう。従つて、我が吾々なのであります。この我によつて愛が起るのでありますから愛は吾々に固有なものであります。

〔無我主義〕 所が佛教は無我主義であります。我といふものを認めないのであります。今いふやうな意味の我といふものを佛教では存在するとはなして居ないのであります。これを無我といふのであります。我は常の義をもつて居ますから何時までも變化しないで居る。無論子供の時から老年になり、死に至るまで變化しない。死んでも變化しない。今の世では今私が此處に居る、此の私が死んでしまふと私の我といふものはどうなるか。無くなつてしまふか。佛教でない普通の考でいふと、印度人は、此の私の我は無くなるとは考へませぬ。我は死するといふことはなく、身體の外に出て行くのでありませう。出て行つて次に生れる。必ず生れる。其の同じ我が新しい生存を得て來るのであります。新しい生存を得て、又或時期になつて死ぬと、それは肉體が死ぬのみで、我が死ぬのではありません。又新しい生存を得て同じ我が其の新しい身體で生存を續けると考へて居ます。生れるといふこと、死ぬといふこと、を繰返す。それが輪廻といはれることでもあります。

輪廻といへば別に字を書かない方が大抵の御方には判りませうが、輪廻といふ文字を書き示すと却つて判らぬかも知れませぬ。中にはワマハシと讀んだ人もあるさうです。リンカイと讀んだ人

もあるさうですが、それも恐らく無理ではないのでありませう。寧ろリンネと讀む方が無理かも知れませぬ。兎に角輪廻といふことは、此の世即ち今の生存では死んでも必ず次の生存を受ける。次の生存で死んでも又必ず其の次の生存を受ける。生死といふことが繰返されて行くといふことです。従つて、輪廻のことを單に生死ともいひます。其の輪廻の間に我といふものが存在して居つて、肉體には生れるとか死ぬとかいふ變化があるにも拘らず其の儘に繼續して居ると考へて居るのであります。印度人は一般にさういふ考を有つて居るのであります。佛教でも輪廻といふことをいひますが、佛教でいふ場合には、我が輪廻するとはいひないのであります。前申しましたやうに我といふものは認めないのでありますから、我が此の身體を去つて新しい身體を受けるといひないのであります。併し佛教でもさう理解せられるやうに、時には説いて居ることも絶無ではないのであります。ともかく印度人一般として、輪廻といふ時には、必ずそこには我の考が入つて居ます。其の我といふのを靈魂といふ文字で表はすとしますれば、靈魂が、自ら變化なく、而も新しい身體を受けては、何時までも生存を續けるのであります。

現今で考へて見てもさういふ考の起るのも無理もないと思はれるのであります。現今の研究から考へますと、吾々の精神作用、吾々の心的活動の中には、實體として固まつて居るやうなものが存

するといふわけではないのでありますから、決して我といふ常一主宰の一つの纏つたものがあるとはいひないのであります。それにも拘らず、同じくさういふものを考へるやうになつてくるといふのであります。然らばどうしてさういふ考を起すやうになるかといひますと、吾々の精神作用の中には比較的變化しないやうな部分、部分というてはおかしいのですが、餘り變化しないと認められる永久的の作用が要素として存するのであります。少なくとも永久的と思はれる要素が含まれて居るのであります。それが昨日の私の心と今日の私の心、昨日の精神作用と今日の精神作用が連續して居ると考へさせることになるのであります。吾々が眠つた場合に吾々の精神作用は、意識的のものは斷絶するのであります。眠る前に考へたことは眠ると其の考は全くなくなる。意識作用は全くなくなる。そして朝、眼を開いて意識作用が起つた場合に、一種の作用だけは昨晚のものに連續して居ると認められるのであります。さういふ永久的の作用が其處に存在します。若し永久的の要素が存しなかつたら變なものである。昨日の私の精神作用と、今日の精神作用とが異なる。熟睡した爲に全く別なものになるといふことになる。今私が此處で佛教を説くといふことを考へ出すわけはないのであります。明日も亦來るといふことは、今晚寝ても、そして意識は斷絶しても、又眼が覺めれば連續するか爲であります。さういふ永久的の要素があるのを、吾々は普通の場合

に、それを連続して居て變化しない一つのものと考へ易いのであります。それが我を考へる基となるのであります。靈魂の考は全くさういふ所から起つたものであります。

前にも申しましたやうに、常識的の二元論で、精神と肉體との二つをいふ場合に、肉體は一つのものであります。さういふものと相對する精神、我、心、が結び附いて此の二つで吾々が成立つて居ると考へた時には、心をも一つのものとして考へて居るのであります。實體として考へて居るのであります。さういふやうに肉體に對する心を、ものとして考へ易いやうな習慣性を吾々が有つて居る。其の習慣性によつて昨日と今日とを連続させるやうな恒久的の要求を、矢張り一つのものとして考へて來るのであります。それが人間の常識としては普通の考へ方であります。

印度人の考へ方も無論吾々と同じことであるし、殊に古い時代の印度人でありますから、矢張り變化しないものと考へたのであります。ものと考へるから實體我と考へるに至るのであります。昨日も今日も變化しないといへば、吾々が五十年生存して居る間の昨日と今日とで變化しないのであるから、一昨日と今日とでそこに變化があるといふことにはならないのであります。昨日と今日と變化しないといへば、吾々は一昨日も變化しなかつたに相違ないといふやうに考へるから、變化をせず其の間を一貫して居る我といふものが存すると考へるやうになるのは當然であります。さう

考へると、死ねばそれで總てが斷絶するといふことも一寸考へられぬことになるのであります。さう考へる人があれば已むを得ませぬけれども、死ぬといふことは、刹那無常からいへば、念々刻々に變化しつゝある其の變化の一つの特別の大きな場合であると考へられるのであります。生れるといふことも其の變化の特別の大きな場合であつて、同じく變化といふ中に入るのであります。今私が生存して居る間の一刹那と、次の刹那とが、何等かの意味で連續があるとすれば、即ち決して違つたものではなくして連續するものであるとすれば、死といふ特別の變化の時にでも、決して凡てが斷絶してなくなるといふことにはならないのであります。次の生存にも連續して行かねばならぬと、さう考へても必ずしも誤ではないわけであります。さういふやうな點で我は肉體が死んでもなくなるものでない、來世まで連續して行くものであると印度人は考へて來るのであります。

佛教ではさういふ場合に現今の研究と同じやうに、單なる心的作用のみであるといふのであります。心のはたらきは刹那々に生滅するのではあるけれども、其の中には又昨日と今日と連續して居るやうに思はれるものがあるとなすのであります。そしてかくの如くにそこに連續があるやうに吾々をして考へさせるものがあつても、それは決して實體のものとしての我が存在するのではないといふのであります。既に我といふものが存在せぬといふことになる、心を本として佛教は説

きますから、他の方面の如何なるものにも、實體的のものは存在しないと考へるのであります。机といふものは、机其ものに就いていへば机其物があるのでないかといふことにもなりますけれども、佛教では、机といふものはいろ／＼の要素が集まつて、机になつて居るに過ぎぬとなすのであります。假にこれをバラ／＼に見れば机はなくなる。無くなつたものを考へると、机の表面であるとか脚であるとか、横の板であるとか、さういふ材料が集まつて机といふものが存在するやうになつたに過ぎぬことがよく判る。故に、机其のものといふ實體としての机は存在しないと考へるのであります。如何なる場合でも實體を認めない。吾々の我を認めないと同じやうに、如何なるものにも實體を認めないといふことにはなりません。それが佛教でいふ諸法無我であります。

然し、かゝる場合に机を例となすことはよいことではありませぬ。机は全く第二次的のものであります。材料としての木は死物になつて居て、而もそれに人工が加はつて出来上がったものであります。例に取るとしますれば、生きて居る木の方がよいのであります。植物で申しましても、同じく實體を認めないといふのが無我の考であります。勿論、我といふ言葉は元來は人間の上でいうたことでありまして植物などから言うて來たことではないのであります。これには印度の古くからの思想が根柢となつて居る點があるのであります。印度の轉變説では、前に申しましたやうに、此

の宇宙の未だ出来な以前即ち太初に於て、梵のみがあつたとします。その梵を又直に我とも呼びます。それですから、梵が轉變して雑多の世界が生じたと言ふのを同時に、我が轉變して我から一切の雑多のものが生じたと言ふのであります。然らば、其の生じたものは凡てこれ我に外ならないもので我以外のものは一も存しないといひます。一切のものの中には吾々も、又、吾々以外の一切の動植物等凡てが含まれます。故に我といふのは吾々の間でのみいふことではなくして動植物の上にもいへるのであります。机の如きものは此の一切といふ中に直接に入るではありません。然らば、机を例となすのはよくないのであります。今は判り易くいふ爲に、机を例としたのであります。植物を例とすればよいのですから、植物にした方がよいのですが、植物にも我があるといへるのであります。

「人法二空」法といふはものといふ意味に考へておいて下さればよいのであります。四法印といふ場合には、佛の教の標準でありますから、同じ法といふ文字でも教の意味に用ひられて居るのであります。諸法無我といふ場合には、法はものといふ意味であります。法といふ字には意味が澤山あつて、その場合々々で判断すべきであります。諸法無我——法に我がないといふことをもう少し申し上げます。佛教の方では根本佛教の時代にかゝる言葉を用ひて居るのではないのであり

ますが、判り易くいふために、後の佛教の言葉を借りていひますれば、我を區別して人我と法我との二つとします。それ等の二つの我が、何れもないといふのでありますから、ないといふことを空といふ字で詮はして、人法二空ともいふのであります。人といふ我も、法といふ我もないといふ意味で人法二空といつたのであります。人法俱空でもいふのでありませう。俱はくと讀んで濁音には讀みませぬ。靈魂がないといふ場合には、靈魂は人我であります。人の方であります。吾々人間の方でありますから人我といふのであります。ものを我といふのは變であるといひますれば、法我といふ時には法の我といふことよりも、むしろ法の實體とかいふことにしませう。我といふことは、人間でいへば靈魂、人間でない他のものでいふ場合には、例へば具體的の目前の植物などいへば、植物其のもの、植物の主體、或は本體といふやうなことになります。我がないといふことを詳しく述べる場合に、人と法との二つでいふのであります。人我の方は靈魂といふ固まつたものがあるのではないといふ意味でありますし、法我の方は固定的の實體がないといふ意味をいふのであります。實體我の考の起る所以については既に前に申しましたが、更に人我と法我といふやうに、人と法とに共通した我——即ちこれも勿論實體我ですが——の起る所以については、また、他の所以も考へられるのであります。吾々は凡て日常具體的の個々の經驗を纏めて概念を作る習慣をもつて

居ます。例へば、机、今は机の例でよろしいのですが、机は吾々の經驗では個々の具體的の机でありまして、形も色も凡て實際に結付いて居るものであります。經驗が廣いと色々の机を經驗しますが、かゝる場合吾々は此の色々を異なつた机に共通した机といふ概念を、自然に作るものであります。概念としての机には色も形もありません。どんな色の机でも、どんな形の机でも、机でさへあれば、皆其の中に入れられます。かゝる概念を作るのは日常生活上非常に便利なことであります。個々の机を何時でも言はねばならぬとしたら、こんな不便なことはありません。それを唯机といふ一語で纏めて言ふのでありますから非常に便利であり、思惟上經濟的であります。印度としますとかゝる概念には必ずそれに相對應する實在物が机の中に入つて居ると見て居ます。机といふものが個々の机の中に存するから、どんな色や形をして居ても机であるのでありますし、椅子は如何に机と似て居るにしましても、机といふ概念に對應する實在物が其の中に入つて居ないから、机ではないのであります。この實在物を机の實體となすのであります。此の例を人なり法なりに適用すると、人にも法にも實體があるとせられることになる點がよく判りませう。その實體に常一主宰の義があれば、それが人我であるのであります。それ故に、人我法我の考はかゝる方面からも起つて來たのであります。

ます。現今の人々の間では、さういふことをいつても成程と承知する人は少ないでありませう。佛教では、かゝる説明は小乗で説くだけでありまして、大乘でさう説くのではないとなして居るのであります。従つて、析空觀のいふ所は決して、絶対に眞理を現はして居るとはいへないのであります。通常、物を分析して考へる場合には、部分々々だけを見て行くものであります。部分々々に分けて、それだけを見て行きますから分析なのであります。此の如くに部分々々のみを見て考へる時には、全體といふものは現はれて來ないのであります。吾々が手の一部分を考へた時に、吾々といふ全體は現はれない。ですから表面の板といふ部分だけを考へ、引出しといふ部分だけを考へ、脚といふ部分だけを考へるやうに、一部分だけを考へて居る時には、全體としての机といふものは現はれないのであります。机全體が机でありますから、表面の板だけが机ではない。それは初めから判り切つて居るのであります。判り易くいへば部分々々が或一定の仕方集まつた時に、全體としての机が考へられるのであります。部分が其の儘全體ではない。部分と全體とは別物ではないが、同一のものでもない。机の部分をバラ／＼にして、それを唯漫然と集めても机にはならない。部分といふものが無暗に集まつたからといつて、全體が現はれて來るわけでもないのであります。それゆゑに部分と全體とが全然同一だといふことはいへないのであります。部分が統一的に其處に集ま

つて居る場合に、全體といふものが現はれるのであります。表面の板は表面の板、引出しは引出しとして、凡てがあるべきやうに、統一的に集まつて居る場合に、机といふ全體が現はれて居るのであります。部分と全體とは一つものではないのですから、其の部分だけを分析してしまつて、全體が何處にあるかと言つても、それは言ふ方が無理であります。さういふつまらぬ理窟は到底成り立つことは出来ぬでせう。けれども小乗でいふ場合には、さういふやうに總て分析的に考へて、物の主體、物の實體、我といふ實體の考をやめさせるのであります。やめさす爲に、小乗ではさういふ分析觀を用ひて、空といふ事を説くのであります。それですから小乗の教は十分ではないのでありますけれども、説き方が十分でないといふことは、唯手段が悪いといふことに過ぎぬものであります。目的としては我はあるものでないと觀じさせることですから、そのためには、それでも差支ないことになるのであります。佛教の説におきましては此の點を常に考へて置くことが必要であると思ひます。たとひ理論としては完全無缺でないにしても、それが實踐的に目的に適ふ點があれば、それで理論の方面の缺點は却つて補はれることになるのであります。此の如く申しますと、理論の方面に研究を向けて居るに對して、何だか妙なことを言ふやうにも聞えるかも知れませぬが、決してさういふ意味で申すのではありませぬ。佛教の立場で申しますと、佛教は文字通り教であり

ます。教は必ず教へられるものを豫想します。教へられる者があつてこそ教でありまして、教へられる者のない教といふものはあり得ませぬ。その教へられる者の間にはそれ〴〵程度の相違なり素質の相違なりがあつて、それに對する教は決して一樣であることは出來ないのであります。一樣の教を言うて居るのみでは、或ものにはそれでもよいかも知れませぬが、他の者にはよくはありませぬ。一によくして他によくはないといふのでは教といふ趣意が徹底致しませぬ。そこで、教といふ以上は、それ〴〵教へられる者の相違に應ずるだけの各部門といふか程度の異なる教といふか、色々な説をもつて居なければなりません。甲の説は乙には適切でも丙には適切でない、丙には適切でも乙には適切でないことがありませうが、教の中には其の兩者を含んで居らなければ、教としては不完全であります。この乙と丙とが教養の相違であつて御覽なさい。乙の教養が低く、丙の教養が高いと致しまして、甲の説が乙に適切で、丙に適切でないといふ時、丙からいへば甲の説は無くてもよいかも知れませぬが、乙からいへばさうではなく、どうしてもあらねばならぬのであります。甲の説がたとひ程度が低く不完全であつたとしましても、乙といふそれを要するものがあるのでありますから、それだけ必要でありますし、必要なはその甲の説によつて乙は目的に達することが出来るからであります。それ故に、理論が優れて居なくとも、それは目的を達し得ることによつて補は

れ得るのであります。析空觀も亦全くさうであります。この析空觀をなす最後の目的は何處にあるかといへば、我を觀念して、實體我のないことを悟る處にあるのであります。吾々は例へば首なら首、手なら手、足なら足、又はこれ等を構成する要素の一一といふものを分析して考へて見ると、我といふものは何處にも存在しない、さう考へることが出來、さう觀念することが出来るのが最も重要なのであります。別々に分析したゞけでは全體としての我といふものは現はれないから、析空觀はその説明としては工合が悪いのであります。分析して、我といふ實體は存在しないと觀念することが出來さへすれば目的は達せられるのであります。さういふわけでありますから、分析觀を用ひても、我を破することが出来るのであります。法我を破すれば、更に進むでいへば、人我を破すると同じことにもなり得ますから我の考をやめさせることになるのであります。それが諸法無我といふことになるのであります。

〔無我の實踐的意味〕 諸法無我の最も重要な點は、法我といふものも、人我といふものもないといふことで、我といふものはないから、此の自分に執着しないと云ふ所にあるのであります。諸法無我の實際上重要な點は、自我といふものは靈魂的のものでないから、それに執着することにならぬ所にあるのであります。自分を主にすることがなくなつて而も生活することが出来るか出來ぬか

知れぬといふかも判りませぬが、それを佛教者はしようといふのであります。佛教の最も重要な事は無我といふことを、自分の生活に現はして來ることでありませぬ。私自身がそれ程無我の生活をして居るものではありませぬから、佛教はかういふことを教へて居るといふのみで、誠に工合が悪いのでありますけれども、修行の完成したものが説くことも、修行しようとするものが説くことも、共にいふことであらうと思ひますので、こゝに述べることになるのであります。で佛教では諸法無我といふのは根本的に重要な思想であります。理論の上でも重要でありますけれども、實際上の意味に於て、吾々の日常生活上に於て、我といふものに執着しないといふことを教へようとするのであります。我に執着しない、それでは自分の所有物等一切なかつたらいゝ。それが執着しないことになる所以であらうといふかも知れませぬが、それでは實際の生活が出来ない。要するに心がけの如何によるのであります。現在の生活に於て自分の所有物を全く持たぬやうな生活をしようとしても、それは出来ないことでせう。併し何もかも我に執着するといふことは、言ひかへれば極端な利己主義になるのであります。

〔利己主義と利他主義〕 何ごとに對しても自分さへ都合のいゝやうになればそれでよいといふことになりませぬから我に執着することは、利己主義に陥るといふことになるのであります。利己主義から、最も嫌ふのであります。それでですからその反對に利他といふことをいひます。小乗は利己主義である。大乘は利他主義である。實際の心がけの上からいふ時には、利己主義的に考へるのは總て小乗である。利他主義的に考へるのは大乘であるといふやうにいふのであります。利他といふことも實際上出来ないこともありませうが、それは心がけであります。實際出来ぬに拘らず、それでも利他といふことをしなければならぬと心がけることが必要であるとなすのであります。人法二無我は人々各別、法々別體といふ對立局限の世界を泯滅せしめることで、その上に初めて眞の利他が行はれることになるのであります。こゝに至り得ないのは、前にも申しましたやうに、愛に支配せられて執着對立を脱し得ないからであります。愛の支配を脱することは佛になることでありますから、凡夫としての吾々では、今直に之を爲し遂げ得ることにはなりません。然し、ならずともよいといふのではありませぬから、心がけといふことになるのであります。同じことをなすにしても心がけのいゝのと悪いのとでその間柄が異なつて來るといふことが事實認められます。

吾々はすべて社會的に生活をして居りますから、いはゞ個人的と社會的との兩方面をもつて居る

のであります。若し吾々が其の中の個人的の方面のみを主として生活することになりますれば、それは利己主義になるのであります。之に反して、社會的の方面を主にすれば、それは利他になるのであります。それ故に其の何れを主となして生活するかを定めるのは全く心がけによるのであります。吾々の如くに已に社會的に生活して居る以上は、利己主義のみでやつて行くといふことは、社會的生活に順應して居る考へ方ではないのであります。さうすれば佛教で教へるやうに他人のためになることを主とした方が遙に社會的生活が平安なものになるではないでせうか。佛教でいふ利他はさういふやうにいふのであります。利己を多くは自利といひます。

利他といふことも、自分を全く捨て、他人の爲によいといふことのみをなすことでありまして、實際の場合として常にこれをすゝめて居るのであります。尤も佛教を修行する場合には、自分を犠牲にして他のものを救はうと考へるのでありますから、吾々としてはさういふことは多くの場合に實際上出来ないかも知れませぬ。それで、すから、多くの場合、少なくとも心掛の上で、さういふ利他的な大乘精神を以て居らねばならぬといふことになるのであります。それにはどうしても諸法無我といふ根本的の考があるのでなければ他に對してよくするといふことに心が向かないのであります。さういふ點から佛教は無我といふことを非常に重んずることになるのであります。事實的に考

へて見ますと、自利と利他とは互に關係的のことでありまして、純粹に自利のみで、少しも利他の加はらないといふ如きことはあり得ずまいし、又、利他のみで何等自利の入つて居らぬといふこともないであります。然らば、吾々は此の間に處しては、利他を主にするといふ心掛けをもたねばならぬものであります。話が少し功利主義的になりますが、判りよく申しますと、利他のみを主として生活すると致しまして、自然にそれが自利ともなつて來るものであります。古徳の言葉にも愚人思はくは利他を先とせば自らが利省かれぬべしと、しかには非ざるなりとありますが、例へば、渡船で人を渡すと致しますと、安全に人を渡すといふことのみを考へ自分のことは少しも考へずに船を操縦致しましても、それで十分自利となつて行くのであります。無論、此の際自利のみを考へても、人を渡すといふことにはなりません。唯渡しさへすればよいと考へるよりも、安樂に渡さうと心掛けて渡す方がよいに相違ありますまい。情は人の爲ならずともいひますから、人の爲の方を先としても、自ら失ふことにはならぬものであります。決して、報酬を求めるといふ心で、利他を先とせよといふのではありませぬが、吾々は元來社會的のものでありますから、社會的に奉仕することが、社會的に生れて來たものゝ先天的の約束であります。その吾々に利己心が多く、常に利己心が先に出がちですから、利己心が出る基の我を殺して社會的に奉仕する心掛けにならぬばならぬ

のであります。滅私奉公の私は即ち我であります。我を殺して利他をなすのが吾々の正しい生活であるといふのであります。即ち佛教では理論の方面でも實踐の方面でも無我といふのを最も重要となすのであります。無我であれば、總てのものが無常であるといふことがいへるのでありますし、また無常であるものの中には、我といふものは存在しないといふことになります。我は唯一、常住であるから、さういふ常住のものが無いといふことになれば、愛といふものが起るわけではないのであります。それですから愛を起して居るのは凡夫の状態であります。此の點に基きますから佛教の修行の根本は愛を制して、たとひそれを無となすことは出来なくとも愛を制して、自分が愛のために束縛せられないやうに、利己主義に束縛せられないやうになるのを中心となすのであります。さういふのが根本佛教の最も重要な趣意になつて居るのであります。如何に色々な理論を説いたに致たしましても、最後の歸着點は愛を制するといふ一點にあるのであります。それは實際難しい、凡夫としての本質である愛を制するといふことは難しいには相違ないが、其の難しいことを完成するために修行する。それにはいろいろの方法を考へますから、従つて非常に複雑でありますけれども、根本をいへば、愛を制するといふことになるのであります。

〔涅槃寂靜〕以上の如く、三法印若しくは四法印の中の初の諸行無常、一切皆苦、諸法無我といふことを説いて、涅槃寂靜といふことは今説く必要はないので述べないのであります。愛を制し切つて仕舞つて、實際愛に束縛せられないやうな状態になつた時が涅槃寂靜であります。それが佛教の最後の目的であります。涅槃寂靜を得れば、佛になつたのであります。それは最後の目的でありますから、今の所ではさう詳しく述べる必要はないのであります。涅槃寂靜といふのは涅槃と寂靜と同じ意味が重複して居るのであります。涅槃は印度の語の音を取つて、此の二字で表はしたものであります。それを支那語に譯すと寂靜となるのであります。寂滅と譯すこともあり、單に滅と譯すこともあり。前の三つが凡て四字を用ひたから、こゝにも四字を用ふるのが釣合上よろしいから、涅槃寂靜と四字を使ふのであります。涅槃寂滅でも何等差支はないのであります。が、かゝる場合には慣例に従ひますから、涅槃寂靜と云うて居るのであります。寂靜は靜になつたことですから、何事もせずにゾットして居ることのやうに思はれますが、實際は決してさうではありませぬ。言葉は消極的でありますし、一應の考へ方も消極的であります。内容は大に積極的であるのであります。涅槃のことについては後にお話致すことにしませう。

第五章 根本佛教の縁起説

第一節 縁起と相依

〔統一と相互關係〕 無我といふことは前に屢々申したやうに、人に就ても法に就ても、總てのものに實體を認めず、そして、それを實際の方面に當て、自我といふものに執着しないといふ實踐的の意味を有つものであつて、それが佛教でいふ無我といふことの意味なのであります。

凡てのものに實體を認めないといふことになる、其處に何等統一のないバラ／＼した世界が現はれてゐることになるでないかといふやうに考へられるかも知れませぬが、必ずしもさういふ譯ではありませぬ。その中に統一のあることを認めねばならぬのであります。統一は若し自分を主として、統一の中心を自分に取つた場合には、世界は自己中心となり、總てのものが自分の中に收まるやうに、自分といふものに依つて統一せられて居ることを見て行くのであります。無論自分だけの統一のみをいふのでなくして、他の人が統一する場合に於ては、自分は其の人の世界に入つて仕舞

うのであります。統一の中心をいづこに取るかといふことに依つて各々の世界が存してゐることになる。かくいへば如何にも利己主義を中心となす説の如くに思はれるかも知れませぬが決してさうではありませぬ。統一を自己に取つて凡てが自己の中に攝まるとしますと、其の自己は他と對立した自己ではありませぬ。却つて對立としての自他を總て包含した所を自己と名づけたに過ぎぬ自己であります。此の如くでありますから實體を認めないといふ立場でも、統一がないとか、ゴタ／＼した状態であるとかといふやうになるといふのではないのであります。物が何處までも其の物としての一面のみでなければならぬといふ固定的の實體を認めない、何處までも其の物として本來の自性をもつて居るものでなければならぬといふ實體を認めぬといふことになる、つまり總てのものが持ちつ持たれつであります。お互に關係し合ひ、關係し合つた上に存在して居るものであるといふことを言ひ詮すのであります。實體を認めないといふ點で、總てのものが相互に關係し合つて居る。持ちつ持たれつといふやうな此の互に關係し合つて居ることを、縁起と稱するのであります。

〔因縁所生〕 縁起といふことは通俗にいひますと、縁に依つて起る。若しくは、縁に依つてでなく單に「縁つて」と讀んで、縁つて起ると解釋するのであります。根本佛教ではさうではなくして縁つて起つて居るといふ意味であります。起るといふ過程が必要ではなくして、現にさういふや

うな持ちつ持たれつになつて起つて居る、縁つて居るといふのであります。普通の場合には、縁つて起るといふやうに説明した方が分り易いから、さういふやうに説明して居るのでありますし、又幾分その方面も含まれて居るには相違ありませんが、今いふやうに此處で説く場合には、縁つて起つて居ることでありませぬ。従つて、縁起といふことは相依といふことでもあります。相互にかゝり合つて居る、持ちつ持たれつで、相互に相扶け合つて其處に現はれて居るといふのであります。縁起といふことと相依といふことは同じ意味であります。根本佛教でいふ場合にはかく解釋したいのであります。普通は縁起といふのを因縁所生というて居ます。若しくは因縁所成、この方がよいと思はれますが、因縁所生といつて居ます。因縁といふのを佛教でいふ一般の場合として見ますと、因と縁との兩方と見て居ます。吾々が平常用ひる言葉にも、何事も因縁であるといつて用ひて居ますが、それは俗にさういつて居るまで、俗に用ひられる以前でいひますと因と縁と兩方で、此の二つは必ずしも同一ではありません。

因といふのが直接の原因で、物が起るなら起る、變化を及ぼすなら變化を及ぼす所の直接の原因が因であります。自然科学でいふ原因が佛教でいふ因であります。縁といふのは其の原因を助けるもの又は其の原因を妨げないものであります。縁は直接ではないから間接的原因ですが、つまり

原因といふものを廣い意味に取つて、間接の原因を縁といつて居るのであります。例を擧げていへばよく判りませう。水を湯にするといふことで考へて見ると、土瓶に水を入れて、瓦斯にかける、そして瓦斯に火をつけるとその水が湯になる。さういふ場合に、瓦斯が燃えて、熱を與へるといふことが、水が湯に變化する直接の原因であると致して見ます。さうすると、瓦斯が燃えて、熱を與へるといふことが佛教でいふ場合の因であります。瓦斯が燃えて熱を與へるといふのが直接の原因であるかどうか知りませんが、熱を與へるのも、瓦斯が燃えるのも同じと見て、水が湯に變化する直接原因は瓦斯が燃えて熱を與へるといふことであると致しますと、瓦斯は自然に燃えるものではないから、吾々が普通瓦斯を燃やす場合にマッチをすつて瓦斯に火をつけて瓦斯が燃えるやうにする。マッチを擦るといふ事も、水が湯に變化する爲の廣い意味での原因の一つであります。廣い意味に原因を見れば、マッチをすつて瓦斯に火をつけるとき、そのマッチをするといふことも間接的原因になるわけでありませぬ。さういふ間接的原因を、佛教では、縁と稱するのであります。マッチをすつた場合に、不幸にして、風がフツと吹いて來ると、マッチの火が消える。さうすると瓦斯に火がつかない。さすれば水が湯に變化することにならぬのであります。マッチをするとは、水が湯に變化する原因の内で幾分近い方のものでありますけれども、風が吹いたならば瓦斯

が燃えないから、風の吹かなかつたことも、廣くいへば水が湯に變化する原因の内に入るわけでありませぬ。原因といふものを、自然科学的の唯一の原因とせず、廣い意味に考へるのであります。マッチをするといふことは、瓦斯に火を點けるに力を與へるのであるから、さういふ積極的の方面は、無論縁の中に入るのであります。風が吹かなかつたといふことも、マッチが燃えるに都合がよく、何等の妨げをもしなかつたのでありますから、風が吹かず、従つて妨げをしなかつたといふことは消極的のものであります。何も直接に力を與へるわけではありませぬが、若し其の際風が吹いて來たならば、水が湯になることにはなりませんから、それで、さういふ消極的のことでも佛教では縁といふ中に入れるのであります。

又、譬へば私が此の場所へ來るとき、若し途中何か故障でもあつたとしますれば、私は此處には來られなかつたかも知れませぬが、幸にも何事もなく、安全であつたから、此處に來て居るのであります。然らば、この故障のなかつたことも、私が此處に達することに對しての一の縁であるわけでありませぬ。また我國の氣候は、遙遠いヒマラヤ山に幾分支配せられて居るといふこともあり得るのであります。決してさういふことはないとはいへないでせう。直接ひどい影響を及ぼすかどうか知りませぬけれども、地球上のあらゆることが幾分なりとも、多少力を及ぼす、變化を與へるとい

ふことはあり得るに相違ない。さうすると我國の氣候の變化に、ヒマラヤ山の存在が僅かであつたにしても積極的の一つの力を與へて居るといはなければなりません。我國の氣候の變化に對してヒマラヤ山の存在が縁をなして居る。さういふ廣い、しかも縁遠いものまでをも考へるのであります。これ等の中で積極的に力を與へる方面の縁と、消極的に妨げをしないといふ方面の縁とを有力無力といつて居ます。有力といふのが積極的に力を及ぼす方で、ヒマラヤ山が存在するといふ方でありませぬ。力を及ぼす方でありませぬ。何等故障もなく安全に此處に達したといふことは、別段力を與へる所以ではないのでありますから、それは消極的のものであつて、無力と稱するのであります。何等の力をも與へないけれども、縁の中には入るのであります。さういふやうに考へますと、或一つの事柄が其の事柄として起つて居り存在する場合には、有らゆるものが因と縁とに入つて居るわけでありませぬ。それですから因縁によつて總てのものが出來て居るといふのであります。

これを因縁所生、因縁によつて生ぜられるというて居ても差支はありません。が、然し因縁所成、即ち因縁によつて成立して居るといつた方がよいかも知れませぬ。私が此處でお話をして居るといふことも因縁所成であります。貴方達が此處に之をお聴きになり、又は讀書してお読みになるといふことも皆因縁所成であります。さういふやうに考へて、何事をも因縁所成といふことで解釋

するのであります。机が此處に存在するといふ事もまた全く因縁所成であります。机の場合の因といふのは、机を構成する木材であります。木材を直接の原因と暫く假定します。机の材料としての木材は板である。然し板があるといふことだけで、机が出来るわけではないのであります。板があつても机にならずに他のものになることもある。さうすると因のみ一つあつたゞけでは物が起つてゐるとか、若しくは生ずるとかいふことにはならないのであります。縁がそれに加はつて來なければならぬ。机が出来るためには指物師の頭で、かういふ机を作らうと考へ、手が動き、實際に材料を組合はせ、ニスを塗るとか、種々なることが集まつて机が出来るわけであります。即ち木材といふ因があつたにしても、指物師の頭の計畫なり指物師の力なり、其の他の事柄がなければ、机は出來ないのであります。因と縁とが集まつて机が出来るのであります。出來たからとて、それが又必ずこゝにあることになるとは限りませぬから、こゝにある爲には、またまたそれだけの因縁によるのであります。木材といふものは何も机にならなければならぬといふ約束を有つて居るのであります。此の木が何處ぞに生えて居た當時から、此の木が伐られて、この机にならなければならぬといふ決まつた運命を有つて居るわけではありますまい。それが色々の事情によつて、その生えて居つた木を伐つて、遂にこの机にせられたといふわけであります。其の木は其の儘其處に置かれたな

らば、何か他のものになつたに相違ありませんまい。或は廊下の板になつたかも知れませぬ。どうして廊下の板にならずに机になつたか。それは矢張因縁であります。机になつて又それが何れの或家へ備へられると限つて居るのでもありませんから、それが他の家に行かずここに据ゑられることになつたのも同じく因縁といふ外はないでせう。それですから總てのものが因縁の集まりによつて生じて來る、また成立つて居るといふのであります。因縁所成であります。

猶進むで考へて見ますと、何も或る一定の形をしたものを机と呼ぶなければならぬといふこともないともいへます。吾々人類の最初から考へて見ると、それに机といふ名をつけなければならぬといふキマリもなかつたのであらうと思はれます。吾々の祖先がこれに机といふ名をつけたから、現今でも机といつて居るに過ぎないのであります。つまり吾々に取つては、かういふものは机である、かういふものは椅子である、かういふものはコップであるといふやうに、吾々が生れて來る前から決まつて居るから、それを其の儘吾々は奉じて居るに過ぎないのであります。またコップにしてもコップといふ名でなければならぬといふ絶対的條件はないのでありますから、これも因縁所成で、コップといふ名が起つて居るのであります。吾々はかういふ世界に生まれて居るから、吾々自身で勝手にこれを變更しないのみであります。變更してはならぬといふのではありますまいから、

したい人はしてもよいでせうが、しかし、それでは日常生活に不便である。コップを持つて来いといふと、椅子を持つて来たり、机を持つて来いといふのに椅子を持つて来たりすると、日常生活が不便でありますから、それでコップはコップ、机は机といふことにして居るのであります。それですからこれも矢張因縁所成である。出来たのも因縁所成であり、机と呼ぶのも因縁所成であり、此處に存するのも因縁所成である。何も彼も因縁所成である。机でなければならぬといひますと、前に述べた無我といふことにはならないことになるのであります。無我といふは實體主體といふものを認めるのではない意味であつて、而もまたさういふ互の關係の上に、吾々の日常生活が都合いゝやうに成立つて居るのをいふのであります。我があるとか、實體といふものがあるとかいふ場合には、これは机でなければならぬ、甲と乙と取換へることは出来ないといふことになりませうけれども、我といふもの、實體といふものを認めずに關係の上にすべてのものを見て行くに於ては、さういふことにはないことになるのであります。總てのものが持ちつ持たれつである。それを縁起或は相依といつて居るのであります。

それですから縁起といふことは、因縁によつて生ぜられるといつてもいゝのであります。必ず所成でなければならぬと喧しくいはすとも、一つの机が此處にあるといふ場合に、材木がいろ／＼變つて、机として此處に生じたともいへるし、成立つたともいへますから、因縁所成でも、因縁所成でも構はぬのであります。兎に角さういふ關係の上に物が成立つて居るのでありますから、甲と乙とは絶対に取換へることが出来ないのではない。かゝることは唯單に理論の上でのみ考へるのでなくして、もう少し實際上の意味をもつて居るのであります。

〔佛凡一體〕 佛教では佛は何處までも佛といふ本體を持つて居るし、凡夫とか衆生——生きて居るものといふ意味で、衆生といふのであります——とかいはれるものはまた何處までも凡夫といふ本體を持つて居つて、互に交換することが出来ないといふことを主張するのではありませぬ。若し交換することが出来ぬといふことになる、それが所謂我があるといふことを主張する所以であります。我があるといふことを何處までも主張する場合には、凡夫はどこまでも凡夫、佛と成ることとは出来ない。佛は佛といふ我を有つて居つて凡夫が佛になることは出来ないといふことになるのであります。佛教は凡夫が佛になることを教へるのであります。若しくは凡夫が佛になることが佛教であるとなすのであります。それ故に、我といふものを考へて居る場合には凡夫はどこまでも凡夫で、凡夫たることを換へることは出来ない、凡夫は佛となることが出来ないといふことにならざるを得ぬのであります。さういふ實際の方面からいつても、佛教では何處までも我と考へるものを

許さないであります。凡夫と佛との二つだけでいへば、それはお互の関係で、片方は凡夫と稱し片方は佛と稱するだけである、因縁所成である。凡夫は何處までも凡夫でなければならぬ、他のものと交換が出来ないといふことではないのであります。因縁所成、持ちつ持たれつの上、相関の上若しくは相依の上で、凡夫となつて居るのであるといふやうに見るのであります。其の相関々係は相依る縁の関係でありますから、若し其の関係が違つて來れば、凡夫の其の儘が佛になるのであります。又さうならなければならぬのであります。又さうなるので佛敎といふ實際の敎が生きて來るのであります。縁起といふ関係の上で、若しくは因縁所成の上で、因縁所生の上でさういふやうになつて來るのであります。それで無我の説が重要なものであることが明かになると思はれるのであります。そして今まで説いた意味が縁起とか若しくは相依といふことなのであります。無我といふことを申しますと、人々には恐らく、佛敎では、然らば、吾々の人格なるものを如何に考へるか、人格を全く否定することになるではないか、と考へられるでせう。人格といふ語の意味によつては佛敎は之を否定することになりませう。即ち、人格といふのを吾々の内に在る一種固然たる實體と見做すいたしますと、それは佛敎では否定せざるを得ませぬ。それは、かかる人格は、實體我といふのと同じものであるからであります。然し人格は本來固然たる實體たるべきものではありませんまい。

我といふのも本來は固然たる實體ではない筈であります。それを一般に固然たる實體であると考へて來るのでありますから、人格についても亦同じやうに固然たる實體と考へて來たまでのことでもあります。人格は決してそんなものでなくして、所謂自覺に基く自己で、自己の凡てを創り出して行くものでせうから、これは佛敎の否定する所ではありません。因縁所生の上の自己ならば、佛敎は之を認めます。認めなければ修行も努力も認めることは出來ず、凡夫が佛に成るといふ大本が言はれないことになりませぬ。我にしましてもさうであります。因縁所生の上の我は無なりとなすのではありませぬ。然しさういふものを我とは、一般に、呼んで居ないから、我は必ず常一主宰でありますから、之を無といふのであります。固然たる實體としての我を否定しますと、そこには同時に必ず肯定がある筈です。否定は必ず肯定を伴うて居ます。この物は白くないといへば、必ず白以外の色を肯定して居るのであります。従つて我を存しないと否定すれば、そこに肯定せられるものは縁起といふことになるのであります。凡て實體を除けば関係のみとなるのであります。關係は凡てのものが關係の上に現はれて居ることを言ふのでありますから、人格でも我でも其の意味のものは否定せられるではありません。關係の上には一切が其のまま現はれて居るのであります。決して全く異なつたものが現はれて來るのではありませぬ。

第二節 十二因縁の趣意

〔悟りを開く階程〕 縁起とか相依とかいふことは、一見した所では、諸行無常、一切皆苦、諸法無我、涅槃寂靜と無關係であるかの如くに見えるかも知れませぬが、實際に於てはさうではなくして、諸行無常、一切皆苦、諸法無我、涅槃寂靜といふ四つの項目を一つに纏めて、而も總てかういふ趣意であると示すために、一つの名前にして縁起と呼んだのであるといつても差支ないのであります。つまり縁起といふことは前に述べたやうな諸行無常、一切皆苦、諸法無我、涅槃寂靜と何等變つた趣意ではないのでありますから、他の方面から、それに縁起といふ名前をつけたゞけであるとしてもよいのであります。それが佛教としては最も重要な考で、前にいつたやうに、三法印若しくは四法印と稱せられ、極く古い時代から現今に至るまで、さういふことを中心に考へて居るのでありますから、或は時代によつて名前は違ふやうなことがありましても、それでも趣意としては、佛教全般を通じて居るといへるのであります。従つて根本佛教の場合にも、これが其の趣意でなければならぬと考へるのであります。それを古い時代の佛教でいふ時には、説明するために十二因縁といつて居るのであります。因縁といふことも縁起といふことと同じであります。因縁所生ともいひ

單に因縁ともいひ、或は縁起ともいふのであります。詳しくいへば因縁所生若しくは因縁所成、簡單にいへば因縁、他の言葉でいへば、縁起或は相依、さういふ異なつた名前と呼ぶと見ればよいのであります。無論佛教は最初支那で起つたのでなくして、印度で興つて支那に傳はり、印度の言葉が支那語に譯せられたのでありますから、譯す人と時代とが違ひました爲に、同じ印度の言葉でも因縁所生と詳しく譯されたり、單に因縁と譯されたり、又縁起と譯されたりしたのであります。或は縁生と譯す人もあります。十二因縁といふ場合には、縁起を説くために十二の事柄を立て、説いたのでありますから、十二因縁といふのが其のまゝ、因縁或は縁起と同じことになるのであります。十二で説明する縁起といふ意味で十二因縁といふのであると解すればよい譯であります。

十二の一つ／＼を説いて居ると煩雜なことになつて仕方ありませんから、特別に詳しく説く積りではありませぬが、十二は無明、行、識、名色、六入、觸、受、愛、取、有、生、老死であります。それが十二ありますし此の十二によつて縁起を説くのでありますから、普通に之を十二因縁又は十二縁起或は十二縁生ともいひます。今は趣意だけを極く簡単に述べることにしますが、佛教の傳説によりますと、——傳説といふのは佛陀の傳記がはつきりして居りませぬから、つまり傳説になるのであります。——一番最初にいひましたやうに、釋尊が出家せられてから、阿邏羅仙人と

鬱陀迦仙人との二人の所に行かれて、そして修行せられたが、それに満足することが出来なくして其處を去つて、自分一人で修行をせられた。所謂苦行をせられたけれども、それでも満足することが出来ず、尼連禪河で水浴して、牛乳を飲んで、それから菩提樹下に行つて坐禪をして、それを悟を開かせられた。この坐禪といふのは如何にも前に申しました修定主義をそのまま採用したかの如くに見せしめるものと考へられるかも知れませぬが、これは單に方法仕方が似て居るといふだけで決して其の趣意や目的や意味は同一ではないのであります。方法としては修行主義の方法も、又、苦行主義の方法も、それが極端でないならば、何等排すべきものではありません。苦行といふのも之を精神的に解して、身體の方面での表面的又は極端なものに奔らないならば、如何なる修行にも含まれて居るものであります。樂行は修行にはなりません。それ故に、釋尊は坐禪の方法を取つて遂に悟りに至られたのであります。其の悟を開かれた時の釋尊の心的状態、悟を開く心の進み行きが十二因縁であつたといはれて居るのであります。だから十二因縁の趣意が、全く自分で完全に判るやうになれば佛になる所以であります。吾々としては完全には判らない。判らないといへば實際判らないに相違ないのであります。然し多分マアかういふ意味であらうと佛敎者が解釋するのでありますから、それによつて考へて行くことに致しませう。

話が一寸餘談になりますが、少し申して置ませう。私は常に釋尊々と申して居ます。私は、佛敎徒でありますから、釋迦といふやうに呼捨てにすることが自分としては出来ないのです。釋尊と呼ぶのであります。普通は釋迦と呼んでも決して呼捨てといふのではありませぬけれども、どうも私には呼捨のやうな氣が致しますので、それでいへないのであります。本來、釋迦といふのは普通釋迦牟尼といふのを略して呼んだのであります。釋迦は、上にも述べたやうに、釋迦といふ種族の名前であります。牟尼といふのは現今の言葉でいへば聖人であります。釋迦種族から出た聖人といふ意味で釋迦牟尼と呼んで居るのであります。釋迦牟尼といふのが如何にも長いものですから、單に釋迦といふのであります。現今、人々はよく釋迦といひます。お釋迦様といふ人も勿論澤山ありますが、然しお釋迦様というたのでは何となく古臭いともいふかあまり學問的でないといふか何とか無意識の考が働いて釋迦といふ人があるやうであります。釋迦と呼ぶのは決して現代又は近代に始まつたことではありませぬ。支那で既に古く言はれて居ることでありませぬ。支那人は、現今ではどうか知りませぬが、昔の支那人は四文字を使ふやうな名前を嫌つたと見えまして、大抵二字で現はすのであります。多分自分等の名が殆ど二字に定まつて居るからでせう。それゆゑ印度から來た人とか、中央亞細亞から來た人とかの名前を支那の文字で現はすと非常に長くなりますから

——長い名前でありますから仕方がありませぬけれども——支那人は自分の習慣に従つて二文字位に切詰めてしまふのであります。本人は呼ばれても判りませぬでせうが支那の人は切詰めてしまうのであります。然し、妙に思はれるのは、さういふ人の生存時に既に二字ぐらゐでいはれて居ますから、その人自身もさういふやうに言うて居たのでありませう。古い東晋の時代に羅什といふ有名な人があります。羅什の弟子が既にかういうて居るのでありますから、或は羅什自身も羅什というて居たのではないかと思はれるのであります。或は什公などともいひます。什は羅什を省略して單に什とし、それに尊稱として公を付けたのであります。これは支那で行はれる慣例でありますから、前に羅什とせられて居れば、それを什公といふのは殆ど當然のことでもあります。所が、本來の名はクマーラデーヴといふのであります。鳩摩羅什と漢字で表はします。この時は鳩摩羅はクモラと讀むのが讀み癖となつて居つて、クマラとは言ひませぬ。デーヴとあるのを什と寫したのは奇のやうに思はれませうが、これはデーヴの最後の母音が落ちて、子音だけが残り、デーヴの如く發音せられ、而もヅが軽く發音せられたから、殆どデーで、従つて什と寫されたのであると思はれます。それはともかくとしまして、此の名はクマーラとデーヴとの二字から成つて居まして、クマーラは童子の意、デーヴは壽、命の意味であります。それで童壽と譯しますが、其の中のクマーラのラの

みを取り、デーヴを什として、羅什といふのですから、甚だ妙なものであります。單に什とした方がよい譯であります。羅を加へる所が妙であります。然し、かくしてまで二字にしようとするのですから、無理をしても支那風になすのが甚だ面白いと思れます。それにしますれば、釋迦牟尼を釋迦となすのは何んでもないのでありませう。それ故に、釋迦というても、それは釋迦牟尼といふことでもあります。従つて釋迦と申しまして、それで既に尊稱になつて居るのであります。けれども私共としましては、何となくそれでは工合が悪いので釋尊と呼んでゐるのであります。釋尊といふのも妙といへば妙なものでありませう。釋迦の迦の字を抜いて、其の代りに尊といふ字を持つて來て、それで尊敬の意を現はさんとするのであります。人の名前を半分に詰めて尊敬して居るのはまだ蟲のいゝ方で、それを更に半分にして、それに尊稱を加へるのであります。省いたのと加へたのとで相殺して、或は尊敬にならぬかも知れませぬ。それですら尊稱と考へて釋尊々々と呼ぶのであります。釋迦尊といへばよろしいのでありませうが、釋迦尊は普通にはあまり用ひられたことがないやうであります。

兎に角今申しましたやうに、釋尊は菩提樹下に於て坐禪せられて、悟を開かせられた。其の悟を開かれた釋尊の心の進み方が十二因縁の趣意のやうな進み方であつたのであります。さういふやう

にいはれて居るのであります。然しお經を見ますと、十二因縁といふのが必ずしも何時も十二と定まつて説かれて居るといふのではなくして、いろ／＼な説き方が出て居るのであります。従つて學者によつて解釋が違ふ。それで説明することが難しいことになりませんが、こゝでは一應の趣意を簡単に説明する外ありません。一番最初にいつたやうに、釋尊が生れ給うた釋迦族の國は、さう大きな國ではないのであります。小さい國であつたが兎に角釋尊は王子として生活して居られたのであります。さういふ立派な生活を捨て、殆ど食ふか食はぬかのやうな宗教修行者の中に入つたのであります。それは生老死によつて苦しめられて居る此の吾々の生存を脱せむが爲でありました。凡夫としての生存は總て生老死によつて苦しめられて居る。生老死といふことは、人の變化の著しいものを擧げていたのであります。生と老と死を代表的に持つて來たのであります。それですから、變化といふことであります。變化といふことは無常といふことで、吾々の生存は總て無常であるといふことに當るのであります。それに吾々が愛といふものを有つて居る。其の愛はどうしても満足せられないことがない。さういふ一切皆苦の世界に住んで居るが、かゝる生活を捨て、そしてさういふ苦のない世界に至る。世界に至るといふのはさういふ生存に入ること、釋尊はそれを目的として出家せられたのであります。

〔十二因縁の見方〕 さうすれば十二因縁によつて悟られたといふことは、最後に一切皆苦の生存から脱したといふことになるのであります。悟るまでの出家の目的が、既に生老死によつて束縛せられて居る生存を離れるといふのでありますから、悟らむとする場合の一番の心の向け所も最初は生老死であるべきで、生老死から始めて漸次に進み行くべきであります。それで、普通の形式では生老死は十二因縁の一番最後の所に書いてありますが、悟つて行く順序になると、此の終の方からだんだん進んだものであるに相違ないのであります。普通十二因縁といふときには、前に十二擧げたやうな順序で呼んで居るのに、何故さういふやうに逆になつたか。それも最初に申したこと、同じことになるのであります。轉變説といふのは、印度人が物質よりもむしろ心を求めて行く、其の心のなほ一層深いものを求めて行き、そして總てのものに通ずる一切のものを包括するやうな心まで進入つて、個人的でない心にまで到達して、その心を求めたそれが最後のものとして、其處に見出されたのであります。それですから、それは求める方からいへば、最後の原理であります。それを轉變説として立てる場合には、其の最後の原理に梵といふ名を與へて、最初の原理として來るのであります。吾々が現在見るやうな、かういふ宇宙の起らない前に、精神的の梵といふものが存したといふやうに、求めた時に得られた最後の原理であつたのが、轉變説として、宇宙の生起を解

釋説明する場合には、最初の原理になるのであります。最初の原理になつて、その梵が分化して、それによつて總てのものが生じて來たのであると、時間的に説明して來るのであります。轉變説といふのは説明解釋の學説でありますから、本來は求めて行つた最後の原理が、説明する時に最初の原理に變つたのであります。かういふのが印度人の考へ方であります。これは決して印度人に限る考へ方ではありません。どこの國に於ても、凡てかういふ逆の順序になして來るものであります。人類一般に通ずる考へ方であります。佛教でも求めて行つた時には、先づ眼前の老死といふことかからだん／＼求めて行つたのであります。老死を離れるために、老死の條件として、それが何であるか。さういふやうに求めて行つて最後に得られたものを、説明する時には、最初のもとなして説明して來たのであります。それゆゑに普通十二因縁といふ時には説明の形になつて、無明を最初において、無明、行、識、名色といふやうにして居るのであります。それで釋尊自身が成道の時考へられた場合には、それは老死が最初であつたに相違ないのであります。出家をする時が既に老死によつて束縛せられ居る人生を脱するといふのにあつたのでありますから、悟る場合にも老死が最初であつたに相違ないと考へられるのであります。又、古い形の偈ばれる經ではさう説いてあるのであります。

さうすると老死を考へる爲に、其の條件たるものを求めますから、先づ初めに老死と生とが問題になるのであります。生は生れることでありますから、老死が存在するためには、生といふことがなければならぬといふやうに、老死と生との間の關係を考へ、生を老死の條件として考へて來ることになるのであります。老死といふものが、獨立に其處に存するわけのものではありません。現在の此の吾々からいへば、生れるといふことがあつて始めて老死といふことになつて來るといへるのであります。即ち老死の條件といふものを求めて行けば、生といふことになるのであります。それ故に老死といふことを最初に考へて、其の條件として、生といふを考へて來たと思はれるのであります。生といふのは老死に對すると、それは一つの條件になつて居るのであります。これをまた生の方からいふ場合には、老死といふ方は、條件づけられるものであるから、被條件といへるわけでありませぬ。その生といふのを更に考へると、即ちこれをもう一つ前に遡つた時には、有といふことになつて來るのであります。有といふことは吾々の生存といふことで、吾々の個人々々の生存といふことを有と稱するのであります。尤も有といふことは存在といふことであります。無論有るといふことは其處に存するといふことで存在といふ意味に相違ないのでありますけれども、佛教で廣くいふ場合には、若しくは後の佛教でいふことになると、有といふことは生存と存在とを指しま

す。生存は具體的には何處かに生存することでありますから、生存と存在の場所をいふやうにも解せられることになるのであります。生存の場所はつまり世界である。世界即ち場所と考へる時には、佛教は印度の考へ方によりますから、其の世界が三つになる。欲界、色界、無色界、これが所謂三界であります。

〔欲界、色界、無色界〕 欲界といふのは大體吾々の生存してゐる世界というてもよいであります。實際いへば、もつと廣いのですから、だんだんお話致しませう。吾々は愛といふ欲望を持つて居るし、其の他の色々の欲望を持つて居りますから、欲が特質をなして居る。それで欲界といふのであります。色界といふのは欲界の上にあるいろ／＼の天の世界をいふのであります。無色界は猶其の外の世界を指すのであります。欲界の場合にも、六欲天といふのでありますから、細かにいふ時には六つに分たれる。だん／＼上の方に世界がある。其の中の六つだけを欲界といふのであります。吾々は其の中の人界に住んで居るわけでありす。欲界は六つありますが、その下部が、吾々人間の住んで居る世界であります。その上には四天王天といつて四方を守つてゐる神の天があります。天といふ字は世界といふことを意味するし、同時に神といふ意味もあります。兩方の意味に用ひるのであります。四天王天は四つの主なる神の世界で、四天王天の下の天の字は世界を意味し、

上の天の字は神の意味となるわけでありす。四天王天など、今頃いつても耳に遠いことですが、四天王の像などは我國で最も多く作られたものでありまして、印度支那でも我國ほどに四天王の像はないといはれて居ます。然らば、それだけ我國では、四天王のことを多く考へて居たのであります。楠正成が多聞丸といふ幼名であつたといはれますが、多聞といふのは四天王の一人の名から来て居るのであります。多聞天、或は毘沙門天ともいふのであります。あれは四天王の中の北方の一神であります。南方增長天王、東方持國天王、西方廣目天王で、それにそれぞれ眷屬があるのであります。この四天王及び眷屬の居る世界が四天王天であります。其の上はまだいろ／＼の世界があります。三十三天又は忉利天とか、夜摩天とか或は兜率天とか、化樂天とかありまして、一番上が他化自在天といふ世界で、他化自在天子といふ魔王が支配して居ます。

印度の昔の神話で、クダラぬことをいふやうでありますけれども、東京の中にも、小石川區に第六天町といふ町名があります。之を私はよくいひますから、或は話にお聞きになつたこともあるかも知れませぬが、私の考へます所では、さういふ名前が何故附いたかといふと、欲界の最上は第六天といふのであります。第六天町は以前には町の左側と右側とが段々になつて居まして、西は江戸川畔に近くて低く、東は高くなつて居ました。高い方の町の真中に木が少し生えて居て、それが垣

か何かで圍んであつて、小さい祠がありました。現今はどうか知りませぬが、兎に角社のやうな小さい祠があつたことを記憶して居ます。祠の中を見た譯ではありませぬが、恐らくそれは他化自在天の他化自在天子を祀つたのでありませう。それで第六天町といふ名前がつけられて居るのであるに相違ないと思ふのであります。これは私の解釋でありますから、違つて居るかも知れませぬが、一寸當てはまるのであります。第六天の魔王といへば、釋尊の成道の時に現はれ出て、其の眷屬などと共に、成道することを妨げたといはれて居る魔王であります。一般に魔といふものとしては、これが眞の魔であります。第六天町といふ名から想像したのであります。若しこれが眞實であるとしても、印度としての非常に古いことを語るやうであります。東京の現在にも何かの關係が皆無ではないともいへるのであります。屢々さういふのがあるのであります。實際上のことをいふと、差障が出来ても困りますから詳しいことはいひませぬが、柴又の帝釋天も印度の神であります。帝釋天は欲界の中の神であります。さういふ印度の極く古い時代からの神であります。現今でも大變信仰せられて居るのであります。して見ますと印度に於ける古い時代の神話的のことが現今の我國でも生きて居るといへるのでありませう。

兎に角六欲天があつて、其の上に色界があるのであります。色といふ字であります。佛敎では此の字をいろと讀むことは殆どないのであります。形といふ意味が含まれて居るのであります。色と形と兩方でありますから色界は色と形とが優れて居る天といふのであります。住んで居るもの、形なり色なりが勝れて居て、吾々とは違ふやうに勝れて居る。さういふ意味で色界といふ名前がついて居るのであります。色界は大きく分けて四つになる。更にそれを分けると澤山のものになるのであります。四つの中の最初が初禪天で、これに三天ある。次の第二禪天、第三禪天にも各三天あります。第四禪天は七つ乃至は九つあるといふのであります。澤山の天が重なつて居る。

最後の無色界といふのは、色がないので、形も色もないのでありますから、特別に何處にあるといふことではないのであります。何處にあるといふことになる。形なり色があるわけでありませぬが、無色界は吾々の此處にもあり得ることになるのであります。それはいろいろ他に理由があつて、さういふ無色界といふものを立てるやうになつたのであります。

さういふことを説いてを つても仕方がないでせうが、これは印度の、前にいつた修定主義を奉ずる人々が禪定に入ることを中心として居ました所から起つた説であります。修定主義の人々が禪定に入り、觀念を凝らす場合を色々に考究し、其の間の心的状態を、階段的に區別するといふ説が出て居つた。此の場合、それ等の人々には、禪定に入つた心の状態は、其の心が特別の世界に住むとい

ふやうに考へて居たのでありませう。禪定の階段を考へると同時に、其の禪定に入つた心の相をだん／＼考へて、更に、死後に其の禪定の相に應じてそれぞれの天界に生れると考へて、そこに世界の形態を説く一種の學説が立てられたのであります。そして吾々の世界が實際さうなつて居ると考へたのであります。それだから無色界といふのは何處にあるか判らぬといふやうな場合でも、禪定の階段が進んだときに入る世界といふやうに考へられ、それを形もない色もない世界と考へて來るやうになつたのであります。さういふことが佛教以前に考へられて居つたのであります。それを佛教で其のまゝに凡て佛教の許す説として採用したのではなく、又、佛教はさういふことを説くのはなかつたのであります。他にさういふことを説いて居るといふことがお經の中に書いてある點から、後の人が色々かの理由によつて佛教の説といふことにしてしまつたのであります。それでだん／＼それも佛教の説であるといふことになつてしまつたのであります。佛教以外のものが説いて居つたことが、佛教の説になつたことは澤山あるのであります。

兎に角三界といふことはさういふことであります。有といふことを、生存して居る場所といふことに考へると、普通佛教で三界といふことをいうて居るから、有とは即ち欲界、色界、無色界の三界をいふのであるといふやうに解釋するのであります。然し、前に述べましたやうに、根本佛教

といふ初期の佛教でいふと、吾々といふ事を考へずに、吾々から全く獨立した世界といふやうなものを考へるといふことはないのであります。自分の世界であります。緣起の世界でありますから、緣起といふ時には、何か統一すべき中心を執らなければならぬ。其の場合に自分といふものを中心として考へる。それ故に自分を除いた獨立の世界といふことは初期の佛教では考へない。若し初期の佛教でさういふことを考へるといふことになると、形而上學に戻るといふことになるのであります。形而上學を出發點とするのではないといふのが初期の佛教の特色であります。印度でも他の宗教は形而上學が出發點である。それを全くとらないのが初期の佛教であります。有といふ場合でも自分と全く離れた獨立の世界としての欲界、色界、無色界といふことを考へるのではない。それですから、有といふこの生存と生存の場所といふ中の生存の方だけを指すのであります。従つて、有といふのは自分を中心としての自分の生活、自分の人生といつてよいものであります。それを有といふのであります。生れるといふ以上は、有といふものが其處に豫想せられて居るのであります。生といふことの條件として、有といふことがどうしても其處に考へられなければならぬ。さういふ點で生の條件を求めた場合に有というて來たのであります。

さうすると、前と同じやうにいへば、此の生に對して有といふものは條件になるのでありますか

ら、有に對していふ時には、此の生は被條件になるわけでありませぬ。それに條件づけられて居るのであります。此の二つが相關係する。さういふやうに條件づけられて居るのであります。此の生が上に向つた場合には被條件であり、下に向つた場合には條件である。同じものが向ふべき方向の差によつて、條件ともなり被條件ともなるといふ關係になつて居るのであります。それと同じやうに有も上に向つていふ時には、取といふのが條件になるから、有といふのはそれに對しては被條件になる。同じものが條件にもなり被條件にもなるといふ關係になるのであります。持ちつ持たれつであります。ただ向きの差によつて——上に向くか下に向くかによつて差別せられて居るのであります。貴方方と私とが相對して居つて、私が條件となれば貴方方は被條件。私は甲、貴方方は乙、貴方方が甲なら私は乙、何處までも私が甲でなければならぬといふことはない。見方であります。互に相關係して居るから條件であり被條件である。十二の間は何處まで行つても同じであります。皆二つ宛條件、被條件となるのであります。次の取といふのも愛といふのも、何れも煩惱であります。愛は根本的な欲望で、従つて一般的であります。具體的に何々をしようと思へる其の考の猶未だ定まらない場合の欲望を指していひます。勿論、定まつた場合の欲望も愛といはれないのではありませぬが、今は取と相對して考へて居ますから定まらない以前を指すと見る方がよいのであります。

す。定まつた以後の煩惱は取であります。取は取るといふ字でありますやうに、擱へ所がある煩惱で、具體的に何をなすといふ欲望であります。それですから、この取によつて有となるのであります。同時に取は根本の愛に制約せられて居るのであります。更に愛はそれ自ら活動的であります。次に受のある所から申しますと、反動として起る根本的な欲望であります。受は外界からの印象感を受へ込むことですから、これに制約せられて愛が起るのであります。この反動としての愛の方向が、自ら動く愛よりも強いのであります。受は又觸に制約せられ條件づけられます。觸は内的の六根と外的の六境との接觸感情で、已に識も起つて居る所ですから、そこに具體的な受があるのであります。觸は更に、六入を要します。六入は六根と同じで、眼耳鼻舌身意であります。これは色聲香味觸法の六境と相對して、そこに觸が起るのでありますから、六入は觸の起る場所、これなくしては觸は起りませぬ。故に、觸の條件であります。又、六入は身體を豫想して居ます。身體あつて六入があるので申すまでもありません。然し、身體があれば、通常の考に従へば、そこに心があるといはねばなりません。身と心とを根本佛教では、必ずしも二元と見るのではありませぬが、通常の考に従つていへば、二元であります。身は色、心は働きから見て名と呼びますから之を名色といひ、これが六入の存する條件で、而も名色で吾々並びに環境世界を含めていうて居る

のであります。この名色は識に統一せられて居ます。識も心の動きですが、ここでは統一の働を指すのであります。識は眼耳鼻舌身意の六識に分たれますが、六識はバラバラになつて居るのではありませぬ。それ等が統一せられて居らねばなりません。吾々の心が六つあるとはいへませぬから、六根によつて六識が起るといふ點で、六識と申すのでありますが、それは、必ず統一せられて居ます。この統一の識によつて名色が統一せられますから、吾々並びに環境は心に統一せられて居るのであります。心以外には出でぬのであります。心に浮んだ限りの吾々並びに環境となるのであります。この心の統一をなさしめる基が行といはれるのでありますし、統一せられて居る所も行といふのであります。行は歩行などの意味ではなく、凡てのもの成り立つこと、又、成立つたことをいふのであります。もの成り立つのは心の發動によるのでありますから、成立つた凡てのものも心の發動によつたに外ならぬのであります。この成立つた所を行と呼ぶのが前の諸行無常の行であります。然し、心の發動も、もの成立つても、もの成立つたのも、それは凡て無明に制約せられ、無明を條件となして居ますから、最後に無明が擧げられるのであります。唯この一つの無明は通常は條件だけであります。

十二因縁で申します場合には、十二で總てのものが包括せられて、これで全部が盡きるのであります。私なら私の生存總てが十二で盡きるのであります。昔の考であるから、現今としては適切でないかも知れませぬが、兎に角佛教では此の十二で生存の總てが盡きるとなすのであります。私の生存、私の世界の總てを十二で現はして來たのであります。其の十二の一つ／＼が條件、被條件で互に關係し合つて居る。それ故に私の生存して居る世界は相關の世界である。従つて十二因縁は已にそこに生存のあることを豫想して居ます。それ故に十二因縁の説は決して吾々の生存の生ずることを説くものではありません。

〔無明の眞意〕 最後に無明はどうかといふと、此の一つは通常は條件のみであります。そこで無明といふことはどういふことかといふ問題が適切なことになります。無明の明の字は特別な譯語でありますけれども、明といふのは知といふ意味で、従つて無明は無知であります。唯無知といつても差支ないのでありますけれども、それも昔からさういふやうに譯して用ひて居るから其の儘にかういふ言葉で詮はして居るのであります。昔から言ひ慣はして居ますから、佛教を教へる先生方も何時も無明というて、曾て無知というたことはありませぬ。それですから聞く方もそれに慣れて、矢張り無明とのみいうて居ますから、今更これを變更する要もないことになつて居るのであります。意味としては無知といふことであります。無知といふ以上知らないことでありますから、何に

對する知がないのか、何を知らないものであるかといふ問題が起ることになりませう。佛教でいふ以上、佛の教を知らないといふことであるに相違ありません。佛の説く根本の教義を知らないといふことでもあります。それは同時に眞理を知らないといふことになるのであります。佛教者の信仰からいへば、佛の説く所は絶対眞理である。さう信じなければ佛教徒ではないのであります。佛教は前にもいうたやうに、佛教の中で説くことであるから或事柄が眞理であるといふのではなくして、眞理でありさへすれば佛教であると考へて居るのであります。佛教は最初からさういふやうに考へるのであります。然しその如何に拘らず、佛教徒は佛の説く所は悉く眞理であると考へるのであります。

佛陀の時代には、現今の如き進んだ學問もなかつたから、今の電氣などは佛の知らなかつたことであらうといふことにもなりますけれども、佛教の上からいへば、佛は一切知の人である。どんなことでも知らぬことはないと考へなければならぬのであります。電氣のことを佛は知らなかつた、それでは佛は一切知といはれぬではないか、世の中が進むに従つて、いろ／＼のことが出て來るのであるから、一切知とはいはれぬではないかと反駁も出來ませうが、それは少し問題が違ふのであります。佛を一切知の人と信ずる時にはさういふ事實問題ではありませぬから、問題の提出がよく

ないのであります。それですから、佛教徒からいへば、佛は一切知である。佛が一切知の人でないといふことは佛教徒としては考へないのでありますから縱令どんなことが新に發見せられたとしてそして佛は具體的にそれを知つてをつたとまでは説くことは出來ないにしても、佛に缺けて居るところは在はさぬ、佛は完全無缺である、さう信じて居るのであります。佛にも知らないことがあるといふやうにいふのはそれは吾々の小さな計ひである。吾々といふものは小さいものであるから、その小さいもので大なる佛陀を見ることになる。天を見るに吾々が見れば天の一部分しか見て居らぬわけでありませう。若しくは管で天を見ろといふ場合には、管で見える天しか見て居らぬ。それでも吾々にはそれが天の總てであるかの如くに考へられて居る。所が、天はそれよりもどれほど廣いか判らぬ。吾々は其の中の一部しか見ることは出來ない。これと同じやうに、吾々として果して佛の全部を見ることが出来るか。到底見ることは出來ない。従つて佛に智慧が缺けて居るとはいへないことになるのであります。若し又箱で申しますれば、蓋の大きい場合には、箱の方も大きいに相違ない。小さな重箱に、非常に大きな蓋をするといふことはないのでありますから、吾々としては、吾々の身體なり智慧なり心なりを一つの箱のやうに考へると、吾々の知るといふことは丁度其の箱に相當した蓋に當るのであります。吾々のは凡て小さいが、佛のは絶対無限に大きいから

知るといふ蓋の方も絶対無限に大きいものでなければならぬと解釋せられることになるのであります。佛は一切知者である。さすれば知り得ないといふことは有り得ないと考へるのであります。

かう申上げた所で、それは佛教徒がさう信仰してゐる丈であるといはれませうが、まあさういふことにもなりませうが、然し、佛教で佛といふ時には、今まで申上げた歴史上の佛のみを指すのでありませぬ。初期の佛教としていふ場合には、歴史上の佛でいふのでありますから、現に生れて八十で死んだ其の佛を考へて居るのでありますが、併し後の佛教でいふ時には、佛といふものは歴史上の佛のみではないのであります。吾々の理想としての佛をいふのであります。理想としての佛でありますから、吾々の理想が進めば進む程、佛は大きくなるのであります。吾々の理想は時々刻々實現されて行きつゝありますが、理想といふものは總て實現し盡されるものではない。又實現されたら、最早や理想ではないわけでありませぬ。吾々が進むなり、世界が進歩するなりすれば、理想がそれだけ大きくなり、大きくなるのが理想たるものの性質であります。佛は理想であります。普通の人間ではありませぬから、佛はいくらでも大きくなつて行くべきであります。小さい佛はあり得ないのであります。かういふやうに理想をその儘佛と見るのでありますから、吾々の佛は何時でも一切知であるべき筈であります。佛像を見ると、からだつきは人間らしくありますけれども、

到底人間としてあり得ないやうな形になつて居るでせう。極く平凡な、吾々と同じやうな木像を出しておいて、それで吾々の佛をかたどり得るといふことはあり得べからざることでありませぬ。現實と異なつた形を其處に出して居るのでなければ佛を現はすことは出来ないのであります。それでありませぬから、前に述べましたやうに、奈良の大佛は、五丈八尺もあるといふ途徹もない大きなものであります。かういふ大きなものを出すのでなければ、吾々の佛といふものを現はすことが出来ないのであります。五十八丈でも五百八十丈でも五千八百丈でもよい。大きければ大きい程よいのであります。それは吾々の理想としての佛を出す場合にさういふやうになるのであります。それですから吾々の信仰して居る佛といふのは、一切知でなければならぬのであります。そして其のいふ所は絶対に眞理であるべき筈であります。さういふ佛が悟るといふことをいふ場合には、それは眞理に對して、まだ佛にならぬ場合をいふのでありますから、幾分かは無知を持つて居つたわけになるのであります。其の無知のなくなつた所、それが佛になつた所以であります。それですから、最後の無知といふのはたゞ條件の一つのみであります。何等被條件となつて居るものはないのであります。それを佛は觀念をなし悟によつて破り去つて一切知になつたのであります。そして其の佛の修行といふのは其のまゝ吾々の修行になるべきものであります。佛の修行と吾々の修行とが違ふと

いふことは、初期の佛教としてはいぬのであります。大乘でもさういふことはいぬのであります。さうでなければ吾々は佛になれぬのでありますから、必ずさう考へねばならぬのであります。小乗だけは、吾々が佛になることを目的と致しませぬから、さうは説きませぬ。

それゆゑに佛教の中でも、小乗だけは一種特別であります。佛教といへば佛になることを教へる教である。併し小乗は其の主とする所をいひますれば、佛になることを教へないのであります。必ずしも教へぬとのみ斷言する譯には參りませぬが、主たる所でいへば、佛になる教とは申して居ないのであります。小乗は器が小さいためでもあります。他方からいへば、非常に敬虔謙虚な態度を取るが爲でもあるといへます。佛といふ一切知のやうな、非常に勝れたものに、吾々のやうなものになり得るとは考へて居ない。それ程に吾々自身を小さく見て、敬虔な態度で考へて、吾々としては吾々の分に應じた修行をすればいゝといふ立場から教をなして居るのであります。小乗では阿羅漢が理想であります。阿羅漢は佛よりずっと小さい、まだ修行の十分に完成して居ないものであります。しばしば述べますやうにもとゞ佛教といふものは佛になることを教へる教であります。即ち佛の教であり、同時に佛になることを教へる教であるのに、小乗のやうに阿羅漢になることを教へる教では満足することが出来ないから、大乘佛教のやうに、佛になることを理想とする教が、

一般の人々の間に勢力を得るやうになつたのであります。

さうして釋尊自身が十二因縁によつて悟ることが出来たとすれば、其の悟の道行きは、矢張り吾々の悟の道行きにならなければならぬ筈であります。そこで吾々に當てはめていへば、無明といひ無知といふことは佛の教を十分に理解しないといふことになるのであります。佛の教に對する無知であります。それが根柢に存するから、吾々は佛になることが出来ないといふことになるのであります。従つて若し總ての無知を破ることが出来て、佛の教が其の儘我々の胸にびたりと來るやうになれば、それは佛になつた筈であるといふことがいへるのであります。

第六章 四 聖 諦

第一節 四 諦

それならば佛の教を知らない無知といふものを、どうして破ることになるか。それはこの四聖諦の説によるのでありまして、四聖諦はつまり其の無知を破る爲に知り、又行ふべきものでありまして、佛教の修行の方法を明かにして居るものといふことになるのであります。そこで自然話が四聖諦に移りますが、四聖諦といふのは或は四諦ともいふのであります。苦諦、集諦、滅諦、道諦、此の四つを四諦とか或は四聖諦とかいふのであります。聖の字は最も勝れて居るといふ意味であります。四つの最も勝れて居る眞理といふ意味で四聖諦、或は聖の字を抜いて四諦といふのであります。前に述べた十二因縁といふのは、佛自身が悟つた其の悟の道行きであります。佛の心に於ける悟の道行きをいつたものである。普通さういふやうに傳へて居ます。又さうであつたのでありませう。さうすると、これを吾々の方に當てはめて行く時には、吾々自身が心の中で觀念をする其の仕方を

いうたものになりますのであります。その十二因縁を吾々の修行の仕方、觀念の仕方となしても勿論よいのでありますから、さういふやうに説かれても居ますが、更に又佛の方からいへば、それを教へるといふことになる、多少説き方を異にして來るのも自然のことでありまして、勿論佛が自分が觀念したその仕方を其の儘示し、それを聞くものの中にも正しくそれを理解し、それによつて修行することの出来るやうな勝れたものもありませうけれども、中には、それでは餘り高尚過ぎるといふ人も有り得るわけでありませうから自然教へる場合には、組織の取り方が違つて來るのも當然のこととあります。教といふのは一つの方、一つの手段でありますから、なるべく人々に判り易く説くがよいのであります。さういふ譯でありますから誰にでも判りいゝやうに説くといふことが必要であります。判らぬことを教へて居つても仕方がない。それでは教へることの趣意に叶はぬ。それで同一のことも其の説き方が色々になるのであります。四聖諦もさういふ意味で説き教へる爲に組織立てられたものと見るべきものであります。

〔苦諦〕 四聖諦の中で、一番初めの苦諦といふのは、再び述べる必要もないと考へられるものであります。吾々の生存總てが苦であるといふことをいふのであります。總ての生存が苦であるといふことを、普通の人々に成程と合點させるために苦諦といふことを説くのであります。それは凡夫

として生存して居る場合には、佛教で教へるといふ立場からいへば、人々は一切皆苦であるといふことを適切に感じて居らぬと考へますから、それを適切に感ぜしめる爲に、最初に苦諦を説くのであります。誰でも痛切に感じて居ればそれに越したことはありませんけれども、教へるといふ人からいふ時には、假令其の人は適切に考へて居ると思つたにしても、まだ十分には一切皆苦を考へては居らぬと見て、それを諄々として教へるのでありますから、それで最初に苦諦が説いてあるのであります。それは事例を擧げていへば誰でも理解出来るやうな事柄でありますから、何も難しいこととはないのであります。單に生老死が苦である、生老死が苦であるといへば誰にでも判ることでありませぬ。然し、人は其の性質によりまして、宗教心の起るものと起らないものとがあるものであります。宗教心といふのは佛教語としましては菩提心といふ中に含まれます。宗教心を起すといふのは發菩提心の中に入ります。發菩提心のことを通常發心といひますが、發菩提心は佛道修行の心を發するといふことであります。佛道修行というても何も特別な苦行や難行をするといふのではありませぬ。平たくいへば宗教心を起すのであります。その菩提心は無常を觀する心とも言はれますが無常を觀するといふのを、今まで申したことに當てはめて申しますれば、一切皆苦を觀することになります。一切皆苦を吾々の日常生存に當てて申しまして、生老病死の四苦に愛別離苦、怨憎會苦

所求不得苦、五盛陰苦を加へて八苦として説き、これで一切皆苦であることを痛切に感ぜしめんとするのであります。之を四苦八苦ともいひます。苦しいことをよく四苦八苦の苦みといふのはこれから出たことであります。四苦は八苦の中に入つて居ますが、それを特別に出して、四苦八苦といふのであります。かういふ言ひ方はよくあります。生老病の苦なることは説明の要もありませぬが愛別離苦といふのは愛する者から別離するの苦でありますし、怨憎會苦は會ひたくない悪いもの仇敵などと會はざるを得ない苦でありますし、所求不得苦はああありたいかうありたいと求める所を得るに至らない苦であります。五盛陰苦は吾々のこの煩惱のある身心が總體に苦であることをいふのであります。これによつて、人生の苦なることをいふのであります。之を切實に感ぜしめるのが先づ初めに必要なのであります。然し、前にも申しましたやうに、苦といふのは決して生理的心的の苦痛苦惱などのみをいふのではありませぬが、今ここでは苦を痛切に感ぜしめるのが趣意ですから、何人にも適切なものを擧げて居るのであります。かく人生は苦であるといひますから、佛教は一般に厭世觀であるといはれますし、極端になると世間を離れて山奥にでも入つて住するやうにもなるのであります。苦といふのを、前申しましたやうに、佛教の本來の意味に取りますと、一概に厭世觀とのみいうて片付けてしまふわけには行かぬのであります。佛教を宗教としますれば

宗教は凡て何等かの意味で厭世観であります。樂天觀では宗教にはなりません。又、普通生活して居る人も或意味での厭世観をもつて居るものであります。日常職業に従事して居るのは現在の此のままの生活に満足せずして、少しでも良き生活を得んとして居るのでありますから、その満足して居ない所が苦であり厭世観であります。その厭世観は消極避遁のものではありません。進んで向上せんとする厭世観であります。醉生夢死に甘んじない以上は、何人にも凡てさうであります。佛教の厭世観も元來此の意味であります。苦であることを痛切に感じて向上心を起させんとするのであります。従つて、厭世観として之を避遁消極の生活を教へるものと見るべきではありません。又、さうではないのであります。

〔集諦〕 次に集諦。集といふのは集めるといふ文字であります。これは理由とか根據とかいふ意味であります。通常は因といふ意味であると解しますが、それは適切ではありません。尤も古い時代には理由とか根據とかいふ語は用ひませなんだから、因といふ言葉の中に、現今いふ原因の意味も理由といふ意味も含まれて居るのであります。今はその中の理由といふ意味に解すべきであります。何故に苦であるか。其の理由を説くのが集諦であります。この何故に苦であるかといふことも繰返して説く必要はないほどであります。愛を有つて居るから、總てのものが其の愛の向ふ通り

に、即ち、要求する通りに、副うて來ない、それで苦であるといふのであります。従つて愛を有つて居るといふことが苦の理由であり、根據であり、條件である。さういふのが集諦の説くところでもあります。さうすると愛を制するといふことになり、愛を制伏し盡くせば一切皆苦ではなくなるのであります。生老死によつて束縛せられて居る此の苦の生活を脱するといふことが釋尊の目的であつたのであります。又吾々のすべての目的であるべきであります。縦令生老死があつたとしても、愛を制することになれば、其の生老死が苦といふことにならないのであります。生老死に對して愛といふ欲望があるから、それで苦の生老死となつて居るのでありますから、愛を制することになれば一切皆苦といふ苦はなくなるのであります。つまり愛といふのは凡夫の本質であるから、愛を全くなくすることは出來ないかも知れませぬけれども、さういふ場合には愛を完全に制すればよいといふのであります。制するでも滅するでも實際は同じでありますから、しばらく制するといつておきませう。吾々は、凡て欲望の爲に制せられて居るから、つまり不自主であります。自主とは自分で思ひ通りにすることが出來る意味ですから、愛に就いていへば愛に支配せられ、愛に引ずられて生活して居るのは不自主である。不自主は苦といふことでありますから、さういふ不自主の生活を脱すればいゝのであります。愛に制せられて居たのを、逆に愛を制することになれば

自主となるのであります。これは自律でなかつたのが自律になることであります。自分が自分を律するのでなくして愛に律せられた他律の生活、即ち從屬的であつた生活を、愛を制することによつて自律となるのであります。或は又愛に制せられて居るのは不自由ですから、完全に愛を制し得れば、つまり自由となつたともいへるでせう。此の如くに不自主他律不自由であつたのが、全く自主自律自由にならなければ愛を制したとはいはれないのであります。それですから愛を制してしまつて、そして自主になり自律になり、自由になつた生活が即ち苦を脱した絶對安穩の生活となるのであります。かく愛を制し盡したとしますれば、それを、愛を滅したと言ひ詮はしましても何等差支はないのであります。然し、これは凡て一般にいふ欲望をもつてはならぬといふ意味とのみ解してはならぬと思ひます。愛は、無明と同じく、煩惱の代表的のもの、否、煩惱の根本たるものであります。煩惱といふのは心を煩はし惱まし、亂すものといふ意味であります。心の汚れといふことでもあります。汚れが内部から外部に漏れ出るといふ意味で煩惱のことを漏ともいひます。吾々凡夫のなすことは凡て煩惱即ち漏を有するものですから有漏といはれますが、欲望も凡て有漏のものであります。有漏ならば、其のままではよくないのであります。然し發菩提心の如き菩提心は有漏とのみはいへないものであります。従つて、菩提心は大いに發す方がよいのであります。菩提心

と雖、極めて廣い意味で申しますれば、一種の欲望に相違ありますまい。又、この菩提心に基く善の欲望は起すべきものであります。菩提といへば、六ヶしいことにもなりますから、吾々としては眞の菩提心はなか／＼發せないものでありませう。それかというて全く發さずともよいと考へてはなりませんまい。眞の菩提心でなくとも、通常いふ宗教心でもよいし、又、單に善心といはれるものでもよし、或は、善心のまね心でもよいから、起すべきであります。嚴密にいへば、吾々はすべてまねごとしか出來ないかも知れませぬが、善心善事ならまねごとでもよろしいと考へられます。逆に惡のまねごとをしたとして考へて見ますと、例へば、まねごととして人の物を取れば、それはまねごととしてはすまされませぬ。直にそれが惡事でありますから、之に比例して申しますと、まねごとでも善事は善事ですから、善事をなすのがよいのですし、よい欲望を發すがよいのであらうと思はれます。欲望といふから、よくない響があるかも知れませぬ。希望といふ語を用ふれば、よい意味にもなりませう。

〔滅諦〕 次には滅諦であります。苦に引ずられ、苦に束縛せられることがなくなると、これ程絶對安樂な生活はない。さういふ絶對安樂な生活に入つた所を滅諦といふのであります。滅といふ字は必ずしも物がなくなつたことを意味するのではなく、愛によつて支配せられて居ることが滅して

仕舞つた状態であります。これを其のまま直に樂といふ言葉で言ひ詮はすわけに行かぬこともあり、ますから、滅といつて居るのであります。それが一番初めにあつた四法印とか、三法印とかいふ場合の最後の涅槃寂靜といふことであります。寂靜といふのも滅といふのも同じ意味であります。滅して仕舞ふからそれで寂靜であります。滅とか寂靜とかいふのは現今の語で適切なものを求むれば轉回というてもよいでせう。今まで愛の爲に不自主、不自由、他律的であつた生活を全く自主自由律の生活に轉回するのであります。従つて、之を愛を全く滅することというてもまた差支ないのであります。

涅槃といふ言葉も印度の言葉を其の儘音譯したのであります。大體は吹消された状態といふ程の意味であります。之を通常滅と譯するのであります。何が吹消された状態か。佛教では愛が根本となつて、それからいろ／＼の悪い心が起ることを説きますが、それ等を總稱して煩惱といつて居ます。吾々の日常起す貪欲とか瞋恚とか愚痴とか、さういふ色々の悪い心を總べて煩惱といつて居るのであります。煩惱は心の穢れであります。心其のものは善いものに相違ないのであります。が、其の善い心が、吾々の日常生活の場合には、善い心になつて居らぬのであります。貪とか瞋とかが起るのはいゝことではありませぬから、つまり心の穢れであります。或は煩惱は靜な善い心を

煩はし惱ますものでありますから、煩惱であります。煩惱の根本は愛であります。愛があるために澤山の煩惱が起つて來て制することは容易でない。恰度火事で燃えて居るやうな状態で、煩惱の火というて火に譬へるのであります。火が燃えて居て、吾々の善い心をも全部燒盡さなければ止まぬと見て、それを喩へて煩惱の火といふのであります。痲癩でも起つて居る場合には瞋恚といふ火のために、自分を燒盡すといふやうな状態になるものであります。それだから吾々の煩惱を火に喩へる。吾々が煩惱を總て制して煩惱を起さぬやうになれば、火は燃えないから、愛を總て制することになると、それは煩惱の火を消したわけでありませぬ。

煩惱といふ火が吹消された状態は、火が燃えて居て非常に騒々しいのが吹消された状態であるから、滅であり寂靜であるに相違ない。靜かであるに相違ない、それを寂靜といふのであります。煩惱を滅するといふことは凡夫たることを失ふ所以であります。愛のあることが凡夫たる所以でありますから、愛を滅し愛を制するといへば凡夫の本性を失ふ所以であります。かゝる人はもう凡夫とはいへない。さうすればこの人は涅槃に入り、佛になつたのであります。それは確かに容易なことではありますまい。自分々に考へて見てもよく判りませう。私自身種々なる煩惱をもつて居ますから、煩惱の火に燒かれることも自分でよく經驗してゐますが、その煩惱を起さぬやうにしようと

考へないこともないのでありますが、突嗟の間に起ることが多いものですから、どうしてもそれを制し盡くすことは出来ないのであります。それは全く愛のために制せられて居る他律的の生活であるからであります。それを全部自律的に轉回するといふことは、なか／＼容易なことではないのであります。言ふは簡單でも行ふことは容易なことではありませぬ。それで修行することが必要でありますから、次の道諦が説かれるのであります。これが實際の修行であります。

第二節 八正道（道諦）

道といふことは、吾々凡夫の生存を、滅諦といふ佛の生存まで導いて行く道といふ意味で、それを修行の道といつたのであります。それには八正道というて、八つの事柄があるのであります。實際修行としては之を實踐することは難しいことなのですが、言つて見るのみならば比較的簡單であります。八つに區別して説くから八正道。八道でもよいのでありませうが、正しいものに相違ないから特に正しいといふ字を附けてゐるのであります。或は正はまさしきといふ意味に見てもよいのでありませう。滅諦涅槃に導く道はまさしくこの八つでありますから、八つのまさしき道といふと解しても差支ありますまい。或は八聖道と書くこともあります。聖は聖者の道であるからであると

も、優れて居るからであるとも、聖は正の意味であるともいひます。

八正道を一々説明するとくどいかも知れませぬけれども、一通り説明せねばなりません。正見、正思、正語、正業、正命、正精進、正念、正定と、八つ並べるから八正道といふのであります。一番初めの正見といふのは、正しい意見又は學說思想といふ意味であります。見るといふ字が書いてあります。正しい意見とか見解とかいふ意味であります。従つて、正しい學說、正しい思想といふことであります。見といふ字で考といふ意味を現はするのが普通であります。吾人の見る所によればなどと屢々いはれますが、實は眼で見るのではなくして、心で考へることを指して居ます。つまり、吾々の精神的の働きを眼の働きによつて代表させるのであります。従つて、見は考であります。見の一字を用ひると、佛敎では邪まな考を指すこともあります。又、見といへば、多くは自身の考となり、自分の思想學說となつた所を指すことが多いのであります。邪まではありませぬから正見であります。又、正見はここでは佛の根本的思想を特に正見といつたのであります。佛の根本的思想——つまり緣起の考——それが佛の根本思想でありますから、それを正見といつたのであります。其の正見を知らないのが十二因緣の無明であります。無知であります。佛の意見、學說、思想といふものを知らないから、愛に支配せられて居るやうな凡夫の生存をいつまでもして

居るのであります。それですから先づ修行の最初に少くとも佛の思想はどういふものであるかといふことを、一應の理解だけはしておかねばならぬのであります。然し最初から佛の思想が全部理解し得たといふことにはならぬかも知れませぬが、それでも兎に角一應知つておく必要があるから、それで最初にこれを説くのであります。今申しましたやうに、一體見といふことは自分の意見といふ意味であります。他人の思想を見といふことは、必ずしもいはぬことではありませぬが實際にはそれが自分の學説、自分の思想になつた時、それが本當の見となるのであります。さうすると佛の根本思想を正見といふ時、其の佛の根本思想が、自分の根本思想になり終らなければ、之を見といふのは適當とはいへぬのであります。實際佛の思想は容易には自分の思想にならぬから修行をすることになるのであります。それですから、自分の凡てが佛の思想になり終れば其の人はもう佛になつたわけであります。修行の最後には、佛の思想が其のまま自分の思想になつてしまふ。それで本當の正見といふことになるのであります。けれども修行の最初には、佛の思想が自分の思想になり切ることが出来ないのは勿論、それを理解することも決して容易なことではないのであります。それです。かかる場合には佛の根本思想を信するのであります。見の字を信の意味に解釋することも例のないことではありませぬ。佛教と殆ど同時頃印度に興つた宗教にヂャイナといふのがあり

ます。現今はヂャインともいひますが、それはヂャイナの最後の母音が落ちて發音せられるからであります。此のヂャイナは現今でも印度に行はれて居るものであります。其の學説を正信、正知、正行の三寶——ヂャイナでは之を三寶というて居ます——に纏めますが、この中の正信は原語では正見であります。その見を他國語に譯すときに信と譯するのでありますが、見が信の意味となつて居るからであります。それ故に、佛教でも、正見の見に信の意味が含まれて居ると見ても差支ないと思ひます。然し、このことは佛教者は曾ていうたことはありません。私は差支ないと思ふのであります。若し差支へるといふならば、之を實際の場合として考へて、八正道の修行の最初には信がなければならぬといへばよいであります。一般に最初期の佛教では信といふことを、後の佛教程には、比較的によくは言ひませぬ。それは、恐らく、佛陀を眼前に見得る時期には、信といふことは、あまり口にせずともよかつたからであらうと思はれます。然し、いかに口にせずとも、事實上凡て絶對的の信をもつて居たのでありますから、後から見れば、信は先づ第一に重要なことであつたに相違ないことは申すまでもありませぬ。この信によつて佛陀の根本思想が一應は自分自身のものとなされるのであります。

それから次の正思とは何か。勿論思は考へるといふ意味。正思は正思惟でありますから、吾々の

考を佛の正見通りに一致させてしまふ。従つて正思は心に於て正見を常に思惟して居ることであり
ます。

心に於て佛の正見を顯はすと同時に、言葉に於ても、佛の正見に適ふやうにするのが正語、勿論
嘘をいふといふやうなことは佛の正見に適はないから、嘘などをいはぬのみならず、それ以上に、
口に於ける言語が正見通りにならねばならぬとなすのであります。

また正見を自身の身體に於ける所作に現はすのが正業であります。所作を凡て正見に適ふやうに
し、正見を顯はすのであります。言葉に於ても行爲に於ても其の凡てが佛の正見に適ふやうにする
ことをいへば、前の正思は當然意即ち心に關すること、此の三で身口意の三業凡てが正見と一致
する事を要求する意味になるのであります。身口意といへば、それで吾々の生活でも何でも一切を
含めるのであります。意に於て考へるのがもとで、それは言語に出るか行爲に現はれるかするので
ありまして、働く方でいへば、此の三以外には何のものもないのでありますから、此の三で凡てが盡
きるのであります。身口意の三つをいふことは印度一般のことでありまして、佛敎のみに限ること
ではありませぬ。

正命の命といふのは生活といふことであります。吾々の日常の生活が、佛の正見と一致するやう

にし、又、一致したやうな生活をしなければならぬことを正命といふのであります。それ故に正命
は前の三つを一括していうて居ると解してもよいのであります。生活の凡てが正見に適ふといふの
はつまり縁起といふことを心得ての生活をしなければならぬといふことになるのであります。

其の次の正精進の精進といふのは努力勉強といふことであります。吾々の生活が佛の正見と總て
一致するやうに勉強し努力するといふのが正精進であります。従つて正精進は正命に必然的に結付
いて居ることあります。精進といふと、精進料理などの精進を考へるかもしれませぬが、あれは
轉用せられた意味で、もとの意味ではありませぬ。

正念の念といふのは忘れないといふことであります。常にそれを注意して居つて忘れないといふ
ことが念であります。念は本來は思ひ起すといふことでありますから、記憶の憶の字を使ふことも
あり、憶念ともいひますが、思ひ起すでは、忘れて居たといふ意味も含まれますから、むしろ念の
字を用ひて常念不忘の意味を明かにし、常に佛の根本思想を考へて居つて一瞬の間でも吾々の總べ
てを正見に適はしめることを正念となすのであります。

正定といふことは、前にいつたやうに心を靜めることであります。吾々の心が散つて居つては眞
の修行にはならぬのでありますから、常に心を靜めて、散亂しないやうにするのが正定であります。

定は詳しくいふことになると、難しい問題にも觸れますが、正定の定は、いつもいふ禪定の定とは文字は同一でも、ここでは同一ではありません。禪定といふ時は原語はチャーナがチャーンとなつたのを禪と音譯し、それを譯して定といふのでありますが、正定の定は原語はサマーディで、三昧又は三摩地と音譯する字ですから、同一の原語ではありません。三昧の定の時禪といふ定よりも一層深く心が静まり、心が專注、專一になつた所をいふのであります。三昧によつて、心を静めて佛の正見に専念し、佛の正見が自分のものになるに至るのが正定といふことの意味であります。正定が完成することになれば、當然佛の思想が全部自分の思想になつてしまふのであります。佛の思想が全部自分の思想になり切るといふことは、つまり愛を全部制することが出来たといふことになるわけであります。專注専念によつて愛が制せられ終るのでありますから佛の根本思想が體得せられて、もはや佛の思想たるのみならず自分自身の思想となり切るのであります。それですから最後の到達點は愛を制するといふことになるのであります。さうすればそれで佛敎の修行も完成するのでありますから、それが佛になることが出来たといふのであります。このやうに心を静めるといふことが何時でも重要な點でありますから、佛敎ではそれ程心を重んずるのであります。

吾々日常の實際職務に従事して居るものは正定を守つて、何時も心を静めるといふことを致しか

ねます。然らば一般のものには正定は無意味になるのではないかといふ人もありませうが、佛敎では何人も必ず何時も文字通りの正定をせねばならぬとは教へませぬ。心を静めるといふことは心の持ち方を良くするといふことにもなるのであります。心がけをよくするといふ心の持ち方を主とするのが重要であります。何時もいゝ心を有つて居れば、それが心を静める所以で、何も脚を組む方法をしなくとも、心の持ち方さへよくして居れば、それでもよいといふことに歸着すると思ふのであります。心を静めることは心の本性に還ることですから、心の本性である善心を現はし出すことでもあります。それですから、何時も善い心を持つやうによい心掛けをなして居れば、勿論それに近いに居るのであります。實際上からいつても、心の持ち方は極めて重要なことでありまして、心の持ち方一つで吾々の生活は違つて來ることが考へられます。例へば泥棒の世界は必ず恐怖の世界であらうと想像せられるのであります。一寸人が來ても自分を掴まへに來たのではなからうかと思ふでありませう。普通の人としては極めて安穩な世界に住んで居つても、泥棒にはそれが必ず恐怖の世界であるに相違ないのであります。それは心の持ち方によつて、通常でいへば同じ世界と見えるものでありながら、泥棒には恐怖の世界として現はれるのであります。泥棒の世界は確に恐怖の世界であるといふのはつまり泥棒自ら恐怖の世界を出して居るのであります。吾々の世界は比較的

安樂な世界でありますから此の點から考へますと、佛の世界は絶對安樂な、總てが善なる世界でなければならぬと考へられるのであります。假令個人的に悪いものが居つても、佛の目で見れば、佛の世界といふものは必ず絶對善の世界でなければならぬ。泥棒の世界は恐怖であるといふのをしばらく客觀的に眺めて御覽なさい。其の中には善人も住して居るし、恐怖と全く關係のない人も住して居るのですが、それでも泥棒にはすべて一様に恐怖であるから、恐怖の世界に住して居るのであります。吾々の世界は比較的に安樂であるといふのも吾々の心の持ちやうがさうであるからに外ならぬのであります。また佛の世界を考へて見れば、佛の心は清淨であるから、それに映る世界は全く清淨であるに相違ありません。善い世界でなければならぬのであります。心の持ち方一つで、吾々でも佛の絶對安樂の世界に入ることが出来る。吾々でも心がけ一つで佛の世界を現はすことが出来ます。それが前からいつたやうに縁起の世界で、互にも持ちつ持たれつの世界であるから、吾々が其處に善なる世界を現はす爲に、心の持ち方を善くすることをなしさへすれば、凡てが同じ心のもことになることが出来るのであります。お互にさういふやうにすれば、それが佛の淨土を現はす所以であります。さういふ世界が確に淨土であります。それ故に絶對に善なる世界を現はし出すといふことは決して不可能のことではなく、また決して非常に難しいことではないと思ふのであります。

ます。佛敎で説く所は空想ではなく、吾々の心の持ち方がどんな世界でも其處に現はすことが出来るといふのであります。

第七章 僧 伽

第一節 僧伽とは何ぞ

〔僧と僧伽〕 佛教では、佛法僧の三寶と申しまして、此の三つで佛教の凡てを總括すると申して居ます。今まで述べた所で申しますと、初めの中に佛陀の傳記などに關することを述べました部分が佛寶に當ると見ますれば、次に三又は四法印や十二因縁や四諦のことを述べたのが法寶に當りません。依つて僧寶について述べますと、先づ一應整ふことになる次第であります。勿論これ等は十分な點も多いのでありますし、殊に佛寶につきましては、元來から判らない傳記のことを述べたのでは到底佛寶を表はし出すことは出来ませぬから、これは又特別な方法で申上げる外には致し方がないのであります。従つて、ここでは僧寶のことのみを申し述べて、それで一應の終結と致しませう。

僧といふのは僧伽といふのと同じであります。僧伽と書いてサンガと讀んで頂くのですが、無論ソウギャと讀んでも、漢字の讀方でありますから、差支ありませぬ。サンガと讀めば印度の原語の音を表はすに近づいて居るのであります。サンガといふ語が、其の最後の母音を落して、恐らく、サンクといふやうに發音せられて居たのであらうと思はれるのですが、サンクのクは軽いから、サンだけが音寫せられまして、僧の字を當てたのであります。僧といふ字を發音するのに現今吾々は鼻音を加へませぬが、元來は鼻音があつたのでせうし、現代支那の發音にも鼻音があるやうであります。一般には、僧は僧伽を略して、一字となしたものと解釋して居ますが、實際はさうではなからうと思はれます。僧の一字で完全なもので、決して省略してあるのではありますまい。此の方が支那に古く現はれて居ますが、後に正音サンガが傳はりましたから僧伽と音寫するに至つたのであらうと思ひます。何れにしましても、僧も僧伽も同じ意味を表はして居るのであります。現今の語を以てしますれば、それは團體といふ意味であります。團體といひましても決して單なる烏合の衆を指すものではありません。統制のある組織體でありますから、社會といふにも當ると思ひます。然らば、何の統制團體であるかといへば、勿論、佛陀の弟子信者のそれです。弟子といふのは一定の儀式を経て、佛陀の下で、佛教の修行をなす人々であります。信者といふのはさういふ一定の儀式を受けずに、佛陀の教を奉じて修身齊家して居る人々を指すのであります。佛陀の弟子

信者は、佛陀が鹿野苑で初めて説法せられました以後、月を逐ひ年を逐うて漸次多數となり、佛陀の晩年には驚くべき多數になつたと考へられますが、これ等の弟子信者を總稱して單に僧、又は僧伽と申します。然し同時に其の中の小部分のみでもそれを僧伽と呼ぶこともあります。つまり其の小部分だけを一の全體と見て呼ぶ譯であると見ればよいのでありませう。従つて、僧又は僧伽は現今いふ教團であります。

〔沙彌と比丘〕 佛陀の弟子といふのは一般に比丘、及び比丘尼と言はれて、男姓のものと女姓のものとは指します。比丘といふのは、前にも申しましたやうに、乞士こしと譯しまして、乞食生活をなすものといふ意味であります。印度では、古い時代から婆羅門は凡て一生涯に學生期と家長期と林棲期と遊行期との四時期を経るのを原則として居ました。學生期は家長となる以前に、師の家に入つて吠陀を學習し、將來の爲の素養を積む時期、家長期は家に歸つて戸主として祭祀其の他のことを行つて家を繼いで居る時期、林棲期は家長を退いて祭祀の内的意義を考察觀念する時期、遊行期は諸所を巡遊し宇宙人生の眞理を冥想し死の準備をなす時期であります。遊行するのは同一所に永住してそこに執著などを起さぬ爲ですから、實社會を離れた行雲流水の生活をなすのであります。従つて遁世期ともいひますが、この期にある人を遊行者とも遁世者とも、又は比丘とも瑜伽行者と

も呼びます。比丘は其の生活法を基にして名づけた名ですし、瑜伽行者は其の修行の仕方から見ても呼ばれます。かく第四時期を比丘と稱して居たのが、佛教の比丘の名の起る基であります。婆羅門でも、第三期で終るものもありますし、第二期から直に第四期の生活に入るものもあります。殊に佛陀以前に、婆羅門のみならず、其の他の階級から出て、宗教家となり、學生期に相當する時から直に第四期に入るものもありましたが、かかる宗教家を一般に沙門と稱し、沙門婆羅門といふ複合的名で一般の宗教家を呼んで居ることが多く見られます。沙門といふ名も佛教の比丘の一名ともなつて居ますが、印度一般に用ひられた名であつたのであります。沙門は勤息じんそくと譯しますが、修行に努力する者、行者といふほどの意味であります。此の如く、比丘といふ名でも、佛教以前の宗教家の生活方法によつて呼ばれて居たのが、其のままに適用せられることになつたのであります。従つて又學生期に當るもの、又は家長期の初期に當るものが佛陀の弟子になるとしますと、それは直には比丘とも沙門とも呼ばれないのでありまして、其の際は沙彌しゃみと呼んで居ます。沙彌はお小僧のことです。佛陀の時代でも沙彌は十五歳以上となつて居ました。然し、十五歳以前のものが弟子となつた時には特に驅鳥の沙彌と申します。沙彌は凡て師たる人に依るのが原則であり