

自己をつくりあげてゆく内的生命のうごきであるといつてよからう。

四 地獄の實在

迷界の種類

普通に佛教では輪廻する迷界につき、三惡道または五趣・六道などの名を以て呼んでゐる。三惡道とはまた三惡趣といひ、地獄・餓鬼・畜生をさし、五趣とは五道ともいひ、三惡道の上に人間・天上の二界を加へたものであり六道とは六趣ともいひ、先の五趣中、畜生を開いて修羅を別立したものである。或は更にこれを廣く開いて二十五有界とすることもあるが、これら迷界の名は、要するにわれら罪惡心の反映を客觀化したるものとしての存在に外ならぬ。

五趣・六道

趣とは業因に應報したる結果に名づけたものであつて、これを道といつた

のは「因に従ひ果に至るが故に」と釋されてをる。地獄は地下にあつて寒熱の大苦を受けるところ、瞋恚の報ひとして受ける果報とせられてゐる。餓鬼は飢渴に苦しめらるゝところ、貪欲の報ひとして受ける果報である。畜生は獸類・虫魚の世界であつて愚痴の報ひとして受ける果報である。以上は只苦の世界とせられてゐる。人間は五戒に報ひあらはれたる果報であり、苦樂相半する世界、天上は十善の果報として樂の世界であるが、而も凋落すべき衰滅の樂とされ、これに六欲天・四禪天・四無色處が分たれてゐる。若し修羅を別立するとせば六道となるが、修羅は委しくは阿修羅といひ、常に鬭争きはまりなく苦しむ世界である。猜疑のこゝろの報ひとしてあらはれるものとされてゐる。

これら三惡趣または六道は、惑・業・苦の三道と同じく、われらが常に輪廻して窮りなきところの迷界をさしたものであつて、輪廻の場所として通常

見られてゐるやうである。けれども個體靈魂が一定の場所たる地獄より餓鬼へ、更に餓鬼より畜生へと移り住むことの不合理たるはいふまでもない。そのやうな靈魂が否定されるならば、輪廻の場所と考へられる六道の意味も亦考へ直さるべきである。

地獄へ落つること

いつたい私が地獄へおつるとはどんなことであらうか。それは自分の業が地獄の境界を感受することである。同じ一つの世界に住んでゐても、人間は人間界としてその生活を受けてゐるし、わが家の飼犬は畜生としてこの世界を感受してゐるのである。「水四見或は一處四見といふ言葉が示してゐるやうに、『無性攝論』卷四參照) 同じ一つの水に對して、人間はこれを水と見てゐるが、魚は住家と思ひ、餓鬼はこれを火(または膿血ともいふ)と見てゐる。また天上界ではこれを瑠璃るりと見てゐる。それぞれの感じ方、うけ容れ方によつて同じ一つのものがそれぞれ異つて見られるといふことは、各々の業報とし

一處四見一水四見

て感受してゆくためなのである。言ひ換るならば、業力が自らそれに應じた世界をつくり出すのだといつてよからう。

地獄の出典

蓋しわれら自ら造つた悪業に由り、趣入しゆにゅうする地下の牢獄として、三惡道の一たる地獄思想は、古くより極樂に對する對概念として、最も一般的に人口に膾炙し、輪廻の重要な場所の一とせられてゐる。これが出據も諸經論に互つてひろく見らるゝやうであり、阿含部の諸經典をはじめとして、『正法念經』(卷五)・『觀佛三昧經』(卷五)・『涅槃經』(卷十一)、並に『瑜伽論』(卷四)・『大毘婆沙論』(卷百七十二)・『大智度論』(卷十六)、及び『俱舍論』(卷十一)などその他に、地獄の名稱や種類、さては罪人を苛む苦具や墮獄の業因等について、それぞれ論せられてゐる。それが後代になればなるほど、記述が整頓してきてゐるところを見ると、地獄思想の變遷史がよくうかがはれる。恰も樂天思想に於ける淨土の考察が多種多様であつて、兜率淨土・十方諸佛淨土・極樂

淨土などがありながら、その間に自ら脈絡を保ちつゝ、遂には西方淨土の思想に移つていつてゐるものと對應すべきである。『俱舍論』の地獄説はその最もととのへられた形のものとしてよからう。それが後代、支那・日本に流布し、支那に傳來の『十王經』や、日本のそれに説かれるところを混入して、次第に俗説化していつたものと思はれる。

地獄の種類

『俱舍論』(卷十一)や『瑜伽論』(卷四)の記するところによると、地獄には八熱地獄・八寒地獄・孤地獄の三種あり、この中八熱地獄は單に八大地獄ともいひ、苦惱の有様によつて八つの區隔と名稱とがたてられてゐる。その一々に亦十六の小地獄が眷屬として説かれ、八大地獄と合して百三十六の地獄があるとせられる。八寒地獄もまた寒冷・寒風のためにはあらはれる苦相によつてその名が立てられてゐる。孤地獄とは定つた場所を設けずして、山野・地中・空中等にあるもので、後には現世に於ける或る特殊な罪業によつてあらはる

るものとして、例へば針の山・血の池・賽さいの河原かわらなどがあげられるに至つてをる。

就中、八寒地獄については、近時これを佛教が後代印度南部より北漸して寒さを厭ふ地方に流布せらるゝやうになつたとき附加されたもので、印度本土のやうな極熱の地には、八熱地獄こそ想起するに相應はしいところであるといふ説を立てる者もあるやうであるが、既に『增一阿含經』(卷三十六)に見える地獄の中に寒氷地獄があげられてゐるので、極寒の地獄説も可成り古いものゝやうに思はれる。

さいの河原

諸種の地獄説の中、わが國で中世以後俗説として汎ひろくいはれてゐるものにさいの河原があり、普通賽の河原と書かれてゐる。これは一種の孤地獄のうちに入れるべきものであつて、わが室町時代の『富士の人穴草紙』ひごあなさうしにその相狀を記してゐるのによると、幼兒・少年など稚いものが、死後其處の河原の

上に小石を集めて塔を積み、父母・兄弟・姉妹など眷屬を念ずるのであるが、それがみな悪風のために吹き散らされ、再び積もうとすれば火焰が出て石も河原も焰に燃えるので、稚い者等は焰の苦患に泣き叫び、燃えて白骨となる。その時、地藏菩薩が現れ、錫杖しゃくじょうを以て白骨をかき寄せ、元の形にして抱きかゝへてくれる。これは娑婆で母の胎内にゐて、九ヶ月あまりも母を苦しませておきながら、その恩をも報ひずして死んだ者の受くる業報であるといふのである。

恐らくこの説話の源は、『法華經』(卷一)方便品にある「童子が戯れに砂を集め佛塔を造る」の文から示唆を得たものであらうとせられてゐるが、幼童が河原で砂を集めて遊ぶことは、『華嚴經』(卷四十八)入法界品の善財童子の訪ねる善知識の一たる釋天主童子の上にも出て來る説話であつて、さういふ話題を地獄物語の上に加へ、人の世の親に憐愍さを誘ふものとして考案さ

れ、そこへ地藏菩薩が六道能化の大慈悲の徳を讃へる地藏讚嘆の思想が混入して、通俗に汎く知られるやうになつたものであらう。空也上人の作と傳へらるゝ『西院河原地藏和讃』など、これが流行に與つて力があつたと思はれる。

尤もその名の起つた所由については、さいの河原とはもと西院さいいんの河原であり、西院は洛都の西の院で、西院通りの加茂川と桂川との合流地を佐比の河原と名けられ、(現上鳥羽村塔森)その昔其處の葬處に小石多く、地藏尊もあつたので上の説話と結びつけてさいの河原の傳説が弘められるに至つたものであらうとされてゐる。(天野信景『鹽尻』・伴蒿溪『閑田耕筆』等参照)

併しこゝまで來ると、もはや業報思想なるものも全く庶民の間に俗化されつくし、一種の説話物語化してしまつてゐると見なければならぬが、それだけに業や地獄の思想が人のこゝろに抜くべからざるものとして、しつかり

地獄の業因

と把られてしまつてゐることが知られるのである。

さてかくの如きいろいろの地獄へ墮するための業因としては、一般的には三毒の煩惱中、瞋恚を以てあてられてゐるやうであるが、併し仔細にこれを見るならば、それぞれの地獄の種類によつてそれぞれの業因が定められ配當せられるのであつて、諸經論にはそれらの配當が委しく説き示されてゐる。就中、父を殺し、母を殺し、阿羅漢(聖者)を殺し、和合僧(出家)を破り、佛身より血を出すといふ五逆罪と、殺生・偷盜・邪淫・妄語・綺語・惡口・兩舌・貪欲・瞋恚・愚癡を合せた十種の惡業たる十惡、並に佛法を誹謗する謗法罪などを以てその主なる業因とされてゐる。これらの罪を犯した者は、それに應じて各別の地獄に墮するといふのであるが、蓋しかくの如き記述は自らに罪の意識なくして、只單純に讀み去り聞き流したのでは一種の通俗因果物語として以外に何等の意義をも見られない。

破地獄の文

そこでこれを自己の問題とするところに所謂破地獄の文が口にせらるゝやうになつたのであらう。それは古來感應傳などに記された傳説よりして、心に深く佛を念じて經典中の一文を讀誦することにより、法力に依つて地獄の苦を免れるものとして、『華嚴經』(卷十九)の唯心偈の文・『法華經』(卷一)方便品に出る十如是の文、並に『同』(卷二)譬喩品に出る三界火宅の文、更には『無量壽經』(卷下)に出る「其佛本願力等」の四句の偈などがあげられてゐる。それは要するに地獄の苦は單に客觀的な敘述としてのみ見過してしまふべきではないことを暗示してゐるものではなからうか。

閻魔王

隨つて地獄に於て罪惡に對する刑罰を司るための恐るべき冥界の王者としての閻魔王の説話の如きも、その典據としては古くから見られるとはいへ、今日一般に傳へられてゐるやうな概念は、後世『十王經』などの示すところによつて、全く通俗化されたものと見るべく、閻魔の廳の中央に懸つてゐる淨

頗黎鏡(業鏡)が、亡者生前の善惡の業狀を偽りなく寫し出すといふが如きも、因果應報説の正確にして、且つ自業自得なることをあらはした一般説話と見てよく、古代印度の吠陀ペーダがその神話として傳へる護世十二天中の南方の天たる焰摩天えんまの變化へんげとして、死者の靈魂を導いて樂土に至らしめ、以て福を享けしめるとの傳説が無雜作に後代の佛教中に混淆されて、その地獄説話に取り入れられたものとなすべく、學的に見て佛教の正統學説といふよりは、支那の道教思想やわが國の通俗的庶民思想も加り、一種の通俗佛教説に分流してゐるものといはなければならぬ。

地獄の有無

さうすればいつたい地獄はほんとうはないものかとの疑問がおこる。無いどころではない。瞋恚しんにの炎に燃え立つ人には、嚴然として地獄はその人の前にある。あるといふよりはその人が地獄を招いてゐる。若しくは造つてゐるといつた方がよいかも知れぬ。或る妙好人が、ひとから「地獄はほんとにあ

るのか」と問はれたとき、「それはお前さんの胸に問ふてみなさるがよい」と答へたといふ。答へになつてゐないこの答へが、實は立派な答へである。他人に問ふべき問題ではなくて、自己の内心に尋ねるべきものを、徒らに外に探し求める愚かさを、われらはその妙好人から叱られてゐるやうな氣がする可愛い、子供を亡くした父親が、しみじみと述懐して、「極樂があるか無いかの問題は、いま私には何の興味もなく、また理窟でもありません。死んだわが子がどうしてゐるかと思へたとき、極樂へ參つてゐてくれると思へねばゐても立つても居れないのが現在の私の心境です。この心境は佛さまに恵まれたものではありませんが、私には極樂の存在は、地球上の外國の存在よりもずつと確かなのです」といふて靜に念佛してゐる姿を見て、私は嚴肅な氣に打たれたことがある。

地獄の嚴存

地獄の存在を他に求めて、何かの方法でそれを證しやうとするのは愚の骨

頂ちやうである。他人の親切を分量ではからうとするよりもつと間違つたものゝ見方である。親切はこゝろで受け入れなくてはならない。六道輪廻さだまの狀を聞くと、私のこゝろが働いて、身にも口にも淺ましい狀をくりかへし、それによつて自ら恐ろしい世界をつくつてゆく、これがとりもなほさず輪廻の世界であり、そこに地獄が嚴存してゐるのである。さう思ふてみると、私は何と永い間、こゝろのふるさとである佛の國を離れて、遠くうらぶれのさすらひを旅してゐたことであらうかと、たゞ己が業を省みて、自らの愚かさに泣くばかりである。

自己に問ふ
問題

まことに地獄の有る無しの如きは他人に尋ねるべき問題ではなくて、自己の内心奥底に向つて自ら尋ねるべき問題である。既に『五苦章句經』には「心地獄を取り、心餓鬼をとる等」といひ、『八十華嚴經』(卷四世界成就品)には、「一切もろもろの國土みな業力に隨つて生ず」と説く。私は小さいとき地獄の

繪を見せてもらつたことがある。それは劔の山に鬼が亡者を押しあげてゐて、下の方には二人の亡者がつかみ會ひの喧嘩をしてゐる繪であつた。これは何かと老人に尋ねたら、兄弟喧嘩をするところのやうな目に遭ふぞと書いてあるのだと教へられた。地獄は遠いところにあるのかと思ふたが、兄弟喧嘩をするものが現に直面する恐ろしい世界だと、子供ごゝろにしみじみと味はされたことを今でもはつきり覚えてゐる。地獄は劔の山か、血の池か、さういふ詮索をとるよりも、内自ら省みるとき、何かそこにはつきりとしたものが把まれるやうな氣持ちがする。

刑務所は誰れが造つたか、それにはいろいろな答が與へられるでもあらう。すなはち或ものは政府がつくつたのだといふ。それも眞實である。また或ものは建築家がつくつたのだといふ。大工や左官が人夫をつかつてこしらへ上げたのだから、その答も嘘ではない。併しこれらの答へには何か外的な

もの、見方の淺薄さがある。さうではなしに、いちばん嚴肅な答は、其處に這入つてゐる受刑者が刑務所を造つたのだといふ答ほどはつきりしたものはない。罪さへつくらなかつたら刑務所は出来る筈がないのである。自らつくつた業力が自ら刑務所をつくり上げて自らそこで服役してゐるのだとの感じは、服罪者の内感としてひしひしと迫つて來なければならぬ氣持ちである。さう考へることによつて、如何にも落ちついた感じにすわることが出来るであらう。一切の環境は自らこれをつくりあげて、自らこれを受けつゝあるのだといふ内感ほど、眞面目な考へ方はないやうに思はれる。

佛教は唯心論的立場に立つてもものを見ろといふ。けれどもそれは思惟によつて達した結論といふよりも、むしろ深い宗教的内觀によつて生れ出た實感でなければならぬ、心が山をつくり河をあらはし、地獄を現じ極樂を生ずるとして、客觀を只單に主觀の産物とするのが唯心論だとするならば、佛教で

論 佛教の唯心

いふ眞の意味での唯心論ではないのであつて、客觀の眞相を、嚴肅なる自己の内觀を通して見てゆかうとするところにその眞意がある、と私は考へてゐる。靈魂の問題、地獄の有無はかういふ立場で自ら味ふてゆくべき性質のものではなからうか。

圖 地獄の變相

世に地獄變相圖といふものがある。單に地獄變ともまた地獄繪圖ともいはれてゐるが、遠く支那の唐代から、主として勸善懲惡のために、地獄で有情の苦しむ有様を繪卷物として、圖示されたものである。わが國に於ても、懺悔滅罪のために修する佛名會にあつて、この地獄變の繪の屏風を立てめぐらせたことが、草紙ものや物語もの、上にあらはれてゐる。『枕草紙』・『榮華物語』・『拾遺和歌集』卷九・『金葉和歌集』等参照)これはたゞ方便のために圖畫せられたものとはいへ、そこには一般に自己の罪業の恐ろしさを自覺せしめるための道徳的・宗教的な意圖が含まれてゐるやうである。

わが平安朝の末、念佛門を弘められた源信僧都が、その『往生要集』によつて地獄變相圖を畫かれ、畏くも宮中で催された佛名會ぶつみやう会の際に、御所の高官達にこれを見せられたところ、その夜地獄の罪人が數かぎりなく現れて、苛責かしゃくの鞭にたへかね泣き叫ぶ悲愴な有様に、女官たちが震ひおのゝき恐れて、顔をあげるものがなかつたと傳へられてゐるが、これは源信僧都の罪惡の自覺による内感の強さが、主觀的にこれを聞く者の心を打ち、以てそのやうな傳説を生んだものと解すべく、源信僧都のこゝろのうちに力強く動いてゐる切實な懺悔げんげの表白として、私はこの物語にいひやうのない嚴肅さを覺えるのである。

往生要集の
心讀

まことに『往生要集』を拜讀するとき、そこに描き出された恐ろしい描寫はもとより譬喩や臆説ではない。あれこそ僧都の偽らざるこゝろの告白を私に見せて下さつてゐることとして、そのまゝ素直にうけいれられると共に、私の輪廻の世界を示されてゐるものとして、一字一句を靜にうちに内感せしめられるのである。

銃劍をとつて征衣を正ただし、堂々と行進する列を見れば、皇國の精銳が正義の進軍だと一目でわかる。日頃の自分の心のすがたとそのうごきを内省するとき、「地獄は一定」の思ひがしみじみと味はれる。

五 十二因縁觀

惑業苦の三
道

迷界に住むわれらの現實はすべてこれ苦である。一見樂らくに見ゆるものも只表面そのやうに見えるだけであつて、内には苦を孕んでゐる。これは少しく眞面目に自己の生活を反省するものゝ直ちに感得する實感であらう。この苦を招く原因こそは他に求むべきではなくて、自己のかつて積みし業因のあら

はれである。而してその業は己が胸の中に巢喰ふてゐる惑より發せしものに外ならぬ。己に發するものは己にかへるといふが、すべての原因はこれを外に求むべきではない。外のものも或る一つの縁にはなるであらう。けれ共因となるものは是非とも自らの内に求むべきである。かくて惑・業・苦の三道こそは、われらが歩める永劫の軌道である。而してこの三道の上に種々の縁起系列が立てられてをり、その最も整へられた普通の形が所謂十二因縁いんえんにして、これを觀するの十二因縁觀、または十二縁起觀といはるゝものである。

十二縁起支の名稱については先に一言觸れるところがあつたが、これは迷ひの人間が自己の業を中心として、生れては死し死しては生れる無窮の縁起を、假に十二の支分を以て示したものである。

十二支の數

さて佛敎の縁起觀に於て明かに十二の數を定め十二因縁の名の附されたのは恐らく釋尊成道當時でないことは今日學者の一致する點である。こゝを以

て縁起の系列は敢て十二とのみ局らず、無明・行その他の支を含まないものもしばしば見うけられ、かくて或は六支・九支・十支等の説があり、更に進んでは十五支・十六支をも立てられてゐるところもある。のみならず、諸種の縁起系列を總じてあぐるならば、五十乃至六十を擧ぐることが出來るとさへいはれて居る。斯くの如き、諸種の縁起經に示し出されたる雑多な系列は、これを廣く論ずるならば必ずしも同一の立脚點よりその系列を立てたのではなくて、それぞれに特殊な立場を持つてゐる。而もこれを歴史的に見るならば、概して簡單なるものから精密なるものに及んでをり、十二縁起支はその最もとのへられた中正の系列たるやうである。

縁起の系列

然しこれら諸種の縁起系列が各特殊な立場を持つてゐるとはいひ條、必ずしもそれは系列數の多少によつて本質的な相異があるといふ意味ではない。これらは何れも認識論的若しくは心理的分析の加減が細密に施されてをる

か、或は比較的粗笨であるかの相異がそれら多くの系列をなり立たしめた主なる原因であつて、要するに立場の相異に歸すべきである。釋尊の根本原意は必ずしも何れのものとして固定せしむべきではなく、寧ろ後代種々に勘考せられたる諸種の縁起系列のものは、悉く佛陀の覺證のうち、に包含せられて居たと云ふべきであらう。既に『大毘婆沙論』(卷二十三)には、十二縁起につき學者のいふ所たる覺天の十二支時分縁起説、設摩達多の刹那説等種々の異説を並べあげ、これを繼承したところの『俱舍論』(卷九)にも亦『婆沙論』を稟けて、刹那・連縛・分位・遠續の四説をあげてゐる。然し昔から最も通俗的に分り易く解釋せられ、人口にも膾炙せられてゐるものは、過去・現在・未來の三世に互る時間的縁起に就ての説明法であらう。

時間的考察

通常大乘では二世一重の十二因縁を説き、小乗では三世兩重の十二因縁を説くとせられてゐるが、前者は護法系唯識派の解釋で、支那へ傳つた點から

云ふと新譯で用ひられてをるものであり、また後者は先に示した如く『婆沙論』や『俱舍論』等に見るところであり、有部の教理組織の可成り古くから採つた解釋法である。

胎生學的解釋

二世一重説にしても三世兩重説にしても、何れも十二因縁は生死を繰り返す所の輪廻の過程を示すものとして解釋されてをり、後になると、十二支の一々をわれらの實際上の托胎・出産・生活・死去等に配當し、これを全く胎生學的に解釋してゐる。

先に私は、現實の老死から溯つて最後の無明にまでその原因を求め、この無明より出發して生死はまちなき相狀を逆觀したのであつたが、いま有部の徒の胎生學的解釋によつてこれをもう一度順觀してみることにした。

但しこれが解釋の仕方については、果して『俱舍論』等に見るが如き時間的解釋によるのが正しいのか、それとも「此あるとき彼あり、此生ずるより彼

生じ、此なき時彼なく、此滅するより彼滅す」との經文によつて言ひ顯はされてゐるやうに、正しく相依相關の關係こそ緣起の意義であるとするのが、釋尊の本意なのかについて、近來學者の間に異論のあるところであるが、その論理的解釋は、マックス・ワレーザー氏の注意する所、わが國では宇井伯壽氏〔印度哲學研究〕卷二・和辻哲郎氏〔原始佛教の實踐哲學〕等はこれを説く。時間的な傳統的解釋は古來の佛教學者が多く従つたものであり、赤沼智善氏「十二因緣の傳統的解釋」〔宗教研究〕新二ノ一に新しい表現と文獻とに依て、これに傾いた所説が見られ、木村泰賢氏〔原始佛教思想論〕は、時代からいへば早い著述ではあるが、夙にこれら兩面を止揚せられたものであり、雜誌『思想』・『宗教研究』等の上で一時論戰の華を咲かせたものである。

緣起本來の意義が相關的相依關係を示すものなることはよくわかる。けれどもそれをたゞ條件と歸結との關係を追ふて列擧したもののみと解し、その

間に原因結果の關係を全然無視し去ることは果してどんなものであらうか。私はさういふ點で古來佛敎家の守り來つた時間的解釋も、あまりにそれに偏せぬ限り、修道實踐の觀法の内容として考慮の中に入れるべきではないかと考へる。

さて『俱舍論』の示すところに従へば、まづ第一に無明とは眞理に暗き慾望すなはち宿世の惑である。この先天的性行は、迷苦の生活に入る第一歩である。第二に行とは無明によりて身・口・意三業に起す活動の原動力で、この二は過去の因に屬する。第三に識とは、過去の惑業によつて現在母の體内に托胎した刹那についていふ。命終の時は識が最後に滅するといふに對し、入胎の時は識が先づ入るとするのである。第四に名色とは、名は精神であり、色は肉體であつて、母胎に生を托したる後、身の形はあるが未だ手足の形を具へぬ位に充つ。第五に六處とは、母の胎内にて眼・耳・鼻・舌・身・意の

六根を完全に具へて而も未だ生れぬ位に充つ。第六に觸そくとは母胎を出で、後外界の事物に觸れながら、火は焼き又は斬るなどを識別せざる乳兒の間に充つ。第七に受じゆとは、四五歳より十二三歳の間、意識漸く發達し、苦樂の感情を有する状態をいふ、第八に愛あいとは十四五歳より青春期にかけて、財産慾・色慾等の愛著盛なる時代を配し、第九に取しゆとは、成人以後、欲のために努め活動する時を配す。第十に有うとは、愛慾の感情に驅られて種々の善惡に互る行爲をなし業をつくるをいふ。第十一に生じゆとは現在に於てなせる愛・取・有の原因に由り、正しく未來に生を受くる位をいふ。第十二に老死らうしとは、未來に受生以後、次第に老ひ且つ死に歸する状態を配當する。

無明の縁によつて行が起るのであるから、無明のことを縁起と云ひ、行を縁已生えんいじやうと名づける。縁起は因であり、縁已生は果である。又行に依つて識起るが故に、行は縁起にして識は縁已生である。乃至生は縁起で老死は縁已生

である。

斯くの如き、三世に互る時間的胎生學的説明は、主として後代有部の徒が釋尊教説の上に加へたところの一種の解釋法で、いふまでもなく極めて通俗的な釋し方である。

『俱舍論』には十二因縁の說かれた理由を示して、「前後中際に於て、他の愚惑やうごを遣やんがためなり」といふてをる。前際とは過去であり、後際は未來であり、中際は現在のことであるが、この過・現・未三世に於て愚なるものは、過去の存在と未來の生存とを疑ふがゆへに、佛は十二因縁を說かれたといふのである。

このゆへに、十二因縁を順觀し逆觀して、惑・業・苦の三道の循環きはまりなき因果輪廻を免れるのである。而してかくの如き説明法は俗耳に極めて入り易きが故に、後には十二因縁とさへいへば、三世に互る時間的因果による胎生

學的なものとのみ後代一般の佛教學者には考へられるやうになつた。

而してこのやうな純胎生學的な解釋法は、初期の論たる『發智論』などには未だ明確にあらはれてゐないところであつて、時代からすれば有部の極く最初から説かれたものと斷言することは出来ないが、併しよほど古くから用ひられてゐたことは事實である。

先にも觸れたやうに、近代の新しい學者はかくの如き解釋法を嫌ひ、釋尊の説かれた原始的なものとしては、極力時間的解釋法を離れて、徹頭徹尾論理的に取扱はんとする傾向が強いやうである。かくて終には十二因縁の一二を概念的範疇として、老死を「過ぎゆくこと一般」とし、生を「生ずること一般」といふが如き解釋の仕方が敢てせられるやうになつた。假令かの阿含部に屬する經典の上に、胎生學的解釋に似た文獻が何程か見られるとしたところで、それは必ずしも、釋尊の直説であると決定するには躊躇をせねばならぬ。

さればとて單にこれを概念的にのみ取り扱つてしまふことは、十二縁起が釋尊の苦解脱のための實修を立場とし、觀法の形式内容とするを許す限り賛成出来ないところである。私はむしろそれを實踐的過程として取扱はんとした別の態度にこそ却つて深い意味を思はせられる。

釋尊が現實の實踐的立場を重んじられたことはしばしば觸れたところであるが、十二因縁觀の最初の目的は、われらが現に受けつゝある結果の事實を基點として、この事實の成立は如何なる條件のもとになされたものであらうかを觀じ、以て解脱に入ることに主點が置かれてゐる。

それは釋尊當時の印度の諸派哲學の立場が、やゝもすれば獨斷的形而上學に立つて、總てを論理的に推考せんとしたものに對する、異つた態度であつた。さういふ意味で釋尊にあつては現實の凝視と經驗を最も重要な視野のうちにとりいれ、以て解脱道を成立せられたとみると、**「現實のわれ」**の反

現實の實踐的立場

省が如何に佛教の中心問題となつてゐるか、思はれる。これ十二因縁を説くに觀法として見らるゝ所以である。

われらは何を措いてもまづ第一に現實の苦惱を去り度いと希ふ。けれ共宿業を背負ふて生れ來たわれらは、單に現實の苦惱のみをこの人生から取り除くといふが如き奇術を敢てする力はない。今の苦惱はちつとこれを抱へて靜に前業の所感としてこれをいとほしみ受けてゆくべきである。苦は捨てんとあせるときに却つて苦感が後から後からと追ひかけて來る。さうではなしにこれを靜にうけ容れてゆくとところに案外な落ちつきを見せてくれる。たとへば永い病氣を憎んでこれと闘はんとするよりも、病氣と仲よく手をとつて病氣を樂しむ境地に至るとき、病氣は却つて人にいろいろの教訓を與へ、苦しみの中にて苦しみに慰められる世界が生れて來るやうなものである。

そこで現に受けつゝある苦惱は、蒔いた種より萌した芽として、もはや逃

れ難きものであるが、これを縁として今後再びこの苦を受けない用意が考へられねば、苦を苦と知つた甲斐がない。それこそ業の目覺めである。苦を招くが如き業因さへ造らねば苦は招きたくとも近寄るものではない。而もその業因は根本たる無明の轉滅にまで溯らねばならぬ。最後にゆきつく一點は自己の恐ろしい無明煩惱でなくてはならぬ。まことに無明のあるところ、そこにもはや暗い苦惱のすがたが潜んでゐる。故に無明から時間的に行以下の各支が発生するといふのみではなく、眞理を眞理と知らずして人生の眞相に暗く、有情を惱ます根元を分析的に行支以下として示されたものが十二因縁である。この無明こそわれらを惡道にこき使ふがゆへに使ともいはれ、迷界に縛りつけるが故に纏とも説かれ、籠から水の漏れるやうに常に漏れ落つるが故に漏とも稱せられる。「十二因縁の首班は何であるか」といふことは、學問上では可成り重要な問題とされる所であるが、一般には無明こそ人の世の

解脱境に到
るの施設

苦惱の根本としてそのはじめに置かれてゐる理由もこゝに存するのである。
以上によつてわれらは十二因縁の何たるかを知つた。それは釋尊がわれらをして解脱の境に至らしめんがための施設しせつに外ならぬ。人生の苦惱と迷界の輪廻を説くことのみが佛陀としての最後の目的ではなくて、それはやがて解脱への發足に資するための教説であると知るとき、教理は單なる知解の對象ではなくて、そのまま體解の指針たり得るのである。

六 中有と幽靈

中有説

佛教に説く輪廻が外道げだうのそれとは意味を異にし、無我による業道輪廻説であり、その因果連續の相狀を十二支によつて説かれてゐることを知つたのであるが、この點に就て誤られ易い一つの思想がある。それは主として有部の

徒によつて説かれたところの中有説ちゆうせつである。今これを明にしておかなくてはやゝもすれば佛教の輪廻説、ひいてはその靈魂論に大きな誤解をきたし易いであらう。世に死者の魂がちゆう(宙)に迷ふといふのは、この中有の意味でかなり通俗説の中へこの思想がとりいれられてゐるやうである。

因果應報の
確實

さて佛教に語るところの因果關係の道德的方面が明示されてゐるのは、善因善果・惡因惡果の思想であり、この因果性が必然とせらるゝところに行爲の倫理的秩序が整然と保たれるとする。然るにこの必然の因果關係が明確に立證せられないで、却つてそれが恰も偶然の生起であるかの如く疑はしむることがある。そこでこれが必然のものであることを説くために、善因善果・惡因惡果の因果關係が不規律にあらはれ來ることを、現世の社會制度の不完全に歸せしめんと考へるのである。若しこの世に完全なる秩序が保たれ、正確に道德が履行せらるゝ社會を現出させ得るならば、當然この神聖なる事實

は、一分も冒瀆せられずして、完全に開顯されなければならぬ筈であるとする。

然るにこれが現世に於て立證せられないところから、人はその證明を未來に求めんとした。すなはちこの世で因果應報が完全に果遂せられないものは、人間の死後その應報の事實があらはれ、善人は善業によつて善越に生れ悪人は悪業によつて惡趣に生れなければならない。三世に亙る因果應報説はかくして成り立つのである。殊に強烈なる惡業によつては、雷に一處に止るのみならず、果報の盡きるまで、その業に隨つて展轉することは、既に先に輪廻説の條下に於て明らかにしたところである。

薄弱なる善
惡の業因

然るに、生前に於ける行爲の善惡が極端に強烈なれば、現世と未來との間に一分の間隙も置かず、直ちに感果受報するのであるが、若しその業が何れにも薄弱なる場合には、未來確定せられたる報を受くるまでに、それを批判

せらるべき、否寧ろそれ自らが自己の進路を決定すべきまでの中間の幾時期を待たねばならぬこととなる。かの基督教の煉獄説が不完全なる信徒の樂園に入るまでの中間の状態にあつて、刑罰的純化の苦痛を受けねばならぬとし、その純化の過程を火又は水に歸してゐるが、靈魂の汚濁は天に入ること許さるゝ前に焚き盡されるとする考へ方も、またこれに相似たるものがあるやうである。

三有・四有

さて、大體に於て佛教では有情生涯のありかたに就て三有或は四有を立て更に七有十有を立てることもある。三有とは、生有・死有・本有であつて、われらが母の胎内に宿つた一刹那を生有といひ、命終の一刹那を死有といひ、その中間を本有といふ。而して更に死後次生に移るまでの間に幾何かの時間ある場合にはこれを名づけて中有といひ、前の三有と合して四有と稱せられてゐる。中有は有部にあつては何れのところに生るゝにもこれありとするに

反し、他の一部はこれを認めず、殊に大乘では「極善極惡無中有」といひ、中有はすべての者が必ず是非共これを受けねばならぬと定つてゐるのではない。たゞ中有を招くべき事情のものゝみが感ずる一の變態的生涯であるとせられてをるやうである。

中有・中陰

さてこの中有は、支那の羅什以前の舊譯では中陰と呼ばれ、後代普通一般には舊譯の名が多く用ひられてをるやうである。通俗説に靈魂が宙に迷ふと云ふのはこのときの状態を指し、死有の後に配屬するよりも寧ろ生有の前に配屬すべきものとせられてゐる。

中有に關する諸説

併し斯る中有なる變態的存在が、果して實際に有るものか。若し有りとせばその期間はどうかであらうか。またその形は如何なるものであるか。更にその性質は如何。これらの問題は、佛教に於ても必ずしも古來一定した説があるといふわけではない。『鞞婆沙論』(卷十四中陰章)には、詳細にこの問題につ

いて論じ、『成唯識論述記』(卷六)・『法苑珠林』(卷六十九)等にも亦これについて關説されてゐる。

『異部宗輪論』によるに、同じく小乘諸部の中にあつても大衆部・一説部・説出世部・鷄胤部・化地部の各派では、中有の存在を認めない。『大毘婆沙論』(卷六十三以下)に中有に關する毘婆沙師の説を擧ぐるものによると、分別説部(經量部)も亦これを許さないといつてゐる。然し上座の根本有部は確實にその存在を認めてをる。随つて後世印度佛教徒の間にも、これを認むる者と否認するものがあり、一般には有無不定のものとなつてゐる。然し『大毘婆沙論』から無着菩薩・世親菩薩までの頃は、小乘教内にあつて大體これを認めるものが多かつたやうである。

これらの事情に關して、われらは慧遠の『大乘義章』に殊に公平にして總括的なる論説を見るであらう。その卷八に、中有のことに説き及び、生有と死

有の中間の陰形おんぎょうを中有と名づくといひ、この相を説明するに當つて九句を以て辯明し、その初に、

「一には其有無を定むるに經論同じからず。毘曇法びだんぼうの中には定んで中陰あり。成實法の中には一向に定んで無し。有無偏に定むるが故に諍論を成す。故に涅槃ねはんにいふ、我が諸弟子我が意を解せず。唱へて言く、如來中陰を宣説す。一向に定んで有、一向に定んで無、大乘の所説は有無不定なり等」

と説いてゐる。かの『中陰經ちんいん』(卷上)に佛不思議神變力を以て一切中陰の衆生を教化することを述べ、『涅槃經ねはん』(卷二十七)亦中陰の衆生に關して説いてゐるとはいへ、釋尊は直接これに關する決定的なものを説いてゐられるのではなく、恐らくこの思想は後代の佛教徒が業報思想より演繹したるものなるがために、これに關する種々の論議の沸騰したことは無理からぬところである。

蓋し中有の思想は業報論の變態的期間として極めて粗笨に信せられ易い點に於て、上座有部の人々にはこれが存在はかたく信せられ、後には全然これを通俗化し一般化して、そこに種々の解説が加へられて行つたものであらう。かの大衆部系だいじゆうぶけいでは、大體に於て我がに代るべき特別の識しきを立て、輪廻りんねを説明するのであるから、中有などの變態的なものを説かなくともよかつたのであるが、上座の有部系になると、たゞ六識のみを立て、無我に立脚しつつ而も業による輪廻を説き、且つ心は必ず物質を離れては存在せないとするところから、一處に死して他處に生れるとせば、その間何者かこれを連結させるものを必要とする。そこに我體を立つならば、その説明は容易につけ得られるのであるが、刹那生滅の五蘊假和合なる假我以外に我の實體を許さず、隨つて假我を以て不變の連續物とすることは到底許されない。かくて中有なるものを立てて輪廻の主體の代用たるものを説明せなければならなかつたわけ

である。

このことについて特に面白く思はれるのは、訶梨跋摩が『成實論』に中有の有無に關説せる中に、中有の存在を否定するものが、中有存在を肯定する論者に對しての非難攻撃に當り、その言葉つきが恰も有部の人々が犢子部の立てる一種特別の我たる補特伽羅説を非難するのと同じ論調を以てしてゐるといふ事實である。それより見れば、言葉の上には判然とあらはれてはゐないが、この中有説が明かに輪廻の主體の代用として考へられたものであることが推察されるのである。

健闍婆

併し中有の説の起つたのは、有部の徒によつて始められたものではなく、その根源は遠く古代印度の哲學者達の説いた健闍婆説から展開したものであつて、古代印度の學者達の考へた健闍婆には、大凡そ二つの意味を持つてゐた。一は神としての健闍婆であつて、それは太陽の光より脱化したる空中神

で、後には地上水邊の神となつた。そして好色の神として清淨なる婦を犯すものと考へられてゐる。二は婦女に對する愛欲であり、後には男女會合の不淨物をさして呼ぶやうになつた。佛教に説かれる中有は、この第二の意味に於ける健闍婆が轉化したものである（『婆沙論』卷六十九參照）中有は香を食するといふより、健闍婆の名が立てられたので、これを尋香と譯されてゐる。中陰の忌中に香をたいたり、香奠をおくるといふのも、これに關係するところが何程か見うけられる。

常識説の混入

釋尊の根本精神が、極めて現實的に現實の苦を除き去り、永劫の樂に趣かんとするにあり、これを一般化し普遍化せんとする態度に出られたため、その間に種々の常識的解釋や、在來の學説・信仰などがとり容れられた。釋尊の當時には未だ判然としてゐなかつたものが、後には有とし無とするなど、種々の論議を生むに至つたものであらう。

中有の理證
と教證

さて有部のとつた中有説について、『俱舍論』には相當重要問題としてこれを取扱つてゐるやうであり、その卷八には、その有に就て道理の上からと文獻の上からと、兩方面よりの證明をあげてゐるが、その理證として穀類の種がその實を結ぶまでには、芽があつて中間を相續させるといふ例を引き、刹那に有情が相續するについて、無間むけんにつゞくことに合法し、有情が一處に死せば次に受くべき本有の有情に至るまでに、後に生ずる有情の中有があつて、以て本有の有情に連絡することを説いてゐる。

それが七日乃至七七日の間に於て、本有の有情として母胎に成長するのであるが、かの十二因縁の三世輪廻を、只惑・業・苦の三道として説明するはその抽象論であり、これを胎生學的に有情生起にあてはめて説明するものが、具體的通俗的な説示であると考へられる。この具體的な説明に於ける本有の前の一期間を中有と立てたもので、前述の四有しうの説明は有部にとつては

必然的な輪廻の事實の開示でなければならぬ。ゆへに四有は多くの場合、長時に亙つて存在するものとせられるのである。

『俱舍論』は、この理を更に確實なものたらしめんとして、各種經典から七つの文獻を引用してゐるのであるが、それらが必ずしも釋尊の直説ちきせつであるかどうかは疑問とせられる。

中有存否の
論證

大衆部系だいしゆうぶけいに屬する部派ぶはいでは、中有を否定するに就て、有部の説を破るために一つの譬を用ひるのであるが、物の影が鏡に寫るとき、物と鏡との間には何程かの間隔がありながら、而もそこに別の物體を立てずとも、物は直ちに影像となつて鏡の面にあらはし出されるではないか。かくの如く死有と本有との間に假令間隔ありとするも、それは刹那につゞくものであつて、その間敢て中有を立つる必要はないと主張するのである。

この反攻に對して、有部の徒は次の如く辯駁する。鏡に寫つた影像は決し

て實在物ではなく、文字通りに影である。これを以て實在する本有の例とするのは當らない。且つ實に存する物と鏡に寫りし影像とは同時の存在であつて、物の無いところには勿論影像はない。今はさうでなく、死有が去つて而して後にあらはれる本有に至るまでの中間であるから、鏡に寫る影像の例は巧なるが如くにして而も適當とはいひ得ないといふのである。かく推論攻辯して中有の存在を認め、これに反するが如く見ゆる諸文を一々會通してその所説を強調しやうとしてゐる。

尙中有の名稱につき、『俱舍論』(卷十)には五の異名をあげて説明を施してゐるが、それによつて中有の性狀が如何なるものであるか、知られるやうである。

中有存在の
期間

中有存在の期間については、原始論部の間にいろいろの説が見えてゐるのであつて、必ずしも一定した確説はなかつたやうである。或る者は少時住と

立て、たゞ暫くの間住するとし、一定の時期を明言せなかつたやうでありまた或る者は長くとも七日を出でないとして最長七日説を立て、また或る者は七日を一期としてそれが生れるべき縁を求めてこれを繰り返し、最長七七日に及んで必ず本有に託生するといふてゐる。忌明四十九日法會や七日ごとの追善供養・感謝法要などは、このやうなところに根據を持つてゐる點も少くはないやうである。

七七日の法
會

但し七七日の法會は、わが國にありては早く上代より行はれたらしく、平安朝には文獻に見られ、鎌倉期には極めて盛に行はれてゐる。『禪林象器箋』によると、「四十九日の追薦は經文に見えたり」との『虛關散語』の語を引き、『梵網經』に「父母・兄弟・和上・阿闍梨、亡滅の日及び三七日乃至七七日も亦大乘の經律を讀誦し講説して齋會し、福を求むべし」と説くといふてゐるによれば、大乘戒に於ても見らるゝところであるから、必ずしも中有の期間

によつてのみ定められたとのみすべきでもないやうである。殊に七の數は佛敎では七世・七廟・累七・初果極七生、その他七の數を用ふるところ多く、(玄智師『考信錄』卷二參照)亦中有をすぎて生有たる母の胎内では、三十八箇の七日を経て人體としての形をととのふより、七日が一つの規定となつたとも考へられる(慧琳師『三餘隨筆』卷下參照)のではあるが、併し中有の期間になぞらへたとみるを、四十九日法會の第一根據とするが自然のやうに思はれる。

この中陰忌日を十王に配當したのが支那傳來の『十王經』である。十王とは、人の死後その罪を審判するといはれる十冥官であり、これは全く支那の道教思想が佛敎へ混入したものと思はれる。そして十王がそれぞれ、初七日・二七日乃至七七日・百ケ日・一年忌・三年忌の十回忌日に配當されるやうになつてゐる。

但しわが國では、支那の『十王經』を骨子として、別に一種の『十王經』が製

作せられ、支那傳來のものとは全くその姿をかへることゝなつたが、内容は更に通俗説が盛られてゐる。

中有の形状

また中有の形状については、『俱舍論』(卷九)の説明によると、小兒の五六歳にあたる年齢の如く見えるが、併し見たり聞いたりする感覺機能は非常に發達してゐるといはれる。また菩薩にも中有があると、それは普通の大人の形と異らない。そして立派な顔かたちをととのへてゐるとし、釋迦の前生から佛母ぶつちに胎托する有様を説明して、廣い世界を光明を以て莊嚴に照しわたすといひ、特にその立派なことを説いてゐる。

一般にいはるゝ中有の形は、必ずしも具體的に示されてはをらず、極めて微細ではあるが、それかといつて全然形のないものではないとする。そこで極く微細なる中有は、普通の人はこれを眼に見ることは出來ないが、極めて淨かなる天眼を得た者には、これを見ることも可能であるといふてゐる。

中有の別業

中有は本有の前に屬するものであつて、本有を引くまでの暫定的存在であるから、中有を引くための別の業があるのであるのではないとするのが普通である。只本有を引くべき業が、そこに至るまでの中間的存在であるが、然し善惡業の極めて弱いものが中有を引くと考へたものもあつたやうである。そこで大體としては本有の爲の中有であるといふ點で、本有が人間ならば中有も人間であり、本有が牛や馬ならば中有も亦牛馬であるとせらるゝやうであり、隨つてその相狀も一定しないことが知られる。たゞわれら人間が中有を語る場合そこに人間の形をとつた中有を最も親しく見るものとせられるは自然であらう。

中有思想と
幽靈

さてこの中有の思想に基調をおいて、これが人間の形をとつてわれらの前にあらはれた變態的存在として、昔から幽靈ゆうれいのことが俗説として信せられてをる。これは幽鬼ゆうき・亡靈はうれい・冥衆みようしゆうとも呼ばれ、人の前にあらはるゝ中有の存在

が、一種の半色體のものとして變態靈魂説を生み出したものである。而もそれが如何に一般的に信せられてゐるかは、たよりなきものに「幽靈手形」とか「幽靈すがた」などといはれ、「幽靈の正體見たり枯尾花」とうたはるゝ言が、ひろく用ひられてゐるによつても知られる。

既に中有説が釋尊の輪廻轉生に對する通俗化のものであるとすれば、更にこれを一層通俗化し變態化したる幽靈説の如きは、佛教の本義でないことは勿論である。中には幽靈が佛教の本筋から述べられたものゝやうに説いて、そのため民衆の間に幽靈が佛教と切り離されないものゝやうに考へしむるに至り、明治のある時代にはこれを科學的に證明しやうと努力したことさへあり、現代でも心靈學の立場から、幽靈の研究はなほ必ずしも消えてゐるとはいはれない状態におかれてゐる。然し現に畫かれてゐるやうな幽靈の有無は學説としては兎に角として、少くとも佛教の正しい本義ではないことだけは

確かである。

併しこれが中有の思想から流れ出たものであるといふ點で一言だけ觸れておき度い。

幽靈の概念

幽靈は文字に於て既に示されてゐるやうに、一般的な靈魂の具象的な一表顯として考へ出されたもので、その形は半有形的にして、固形の物に礙へられることなく、壁や襖を通してよくその相をあらはすものと考へられてゐる。尙それのみならず、聲だけ聞えてその姿の見えぬこともあり、半身を見せて半身を見せぬものなど、種々の類が示されてゐるが、恐らくこれらは所謂「幽」の文字によつて示される概念を、形の上にいるいとあらはし示したものであらう。後には怨恨えんこんと結びつけて、出来るだけ恐るべくものすごい形状を考へ出した人間の創作も、大分加つてゐるやうである。

生靈

且つまた幽靈は、多くの場合中有ちゆうゆうの存在として死靈しりやうを指すのであるが、時

には生靈いきりやうと稱せられるものもあつて、生存中の人の生靈いきりやうが、その強烈なる執念によつて人體を遊離し、特に怨を抱く人の前、若しくは最も親しき人の前にあらはれて、或は危害を加へ、若しくは對手の人の親情にうけこたへをすると考へられる場合もあるが、然し普通には死靈しりやうを指し、中有にあるものを幽靈と名づけられてゐるやうである。

怨靈

幽靈の出現は、多くの場合これと深い關係を有する者の前に現はれ、告知・訓誡・依頼その他怨みをはらさんとするものだと考へられ、主觀的な色彩の非常に濃いもので、これを客觀的に移してつひにその實在を信せられるやうになつたものと思はれる。そのあらはれる對者との關係はいろいろであらうが、好誼を以てあらはれるよりも、寧ろ敵意を以て示現する場合が多い。幽靈の相貌が多くの場合、極めて慘忍なる怨相を帯びたものとされ、且つ怨靈えんりやうの名を以て呼ばれることのあるのは、この怨に對する業報のあらはれといふ

ところに起因してをり、そこに人の臨終の恐ろしい相貌を聯想附加せしめてゐるやうに思はれる。

蓋し幽靈を魂魄こんぱくの語に寄せて示された支那の『左傳』や『禮記』・『朱子』などの説は、少しくこれと異つてゐるやうである。

足の無い幽靈

今日いふやうな幽靈のことは日本ではずつと後代に屬するもので、萬葉の歌人が「人魂ひとたまの佐青さあをなる」とうたつてゐるものを以て幽靈とする人もあるが、そは形や性能に於て今日考へられてゐるものに比し、非常に原始的なものであつたやうに思はれる。平安時代には「物の怪ものけ」としてあらはされるやうになつたが、『源氏物語』・『今昔物語』・『古今著聞集』などではみな此の世にゐたまゝの姿であらはれてゐる。江戸時代に下つても、なほ足の無い幽靈の描寫は初の間は見られないやうである。考古家のいふところによれば、わが天和版の臺本『柿本紀ノ僧正』には幽靈が水面から現はれてゐるし、元祿版の

『傾城淺間嶽』

には焰からあらはれ出で、下半身が隠れてゐる。それが元祿十四年に出た小説『いろ三味線』の挿繪の幽靈になると、裾の方がぼかされてなくなつてゐる。これで足の影がよほど薄くなつて、現實離れがしてきてゐるそれより江戸文化の爛熟期に歌舞伎の方面で幽靈の形式を一變して、今見るやうな形を案じ、「四谷怪談」や「小平次」などの日本の幽靈の形式を決定してしまつた。蓋し圓山應舉の描いた有名な女の幽靈の繪がその扮本となつたやうに思はれるとのことである。

要するに死者の魂魄未だ消散せずして、その形を現ずるとするのが儒教や道教あたりにはあらはれた幽靈思想である。そこへ佛教の後代附加せられた通俗的な輪廻思想による中有説がとり容れられ、わが國に來て愈々通俗説と結びついて、靈魂の變態的存在としての幽靈觀念が顯著になり、今日見るやうなものとして確定し來つたものであらう。

幽靈が持つ能力に就ては、極めて原始的な時代の人々は、これに出来るだけの變幻出沒可能の力と働きとを附與せしめて考へてゐたやうである。幽靈は肉眼に映するところよりいへば、單に無形なる精神的方面のものであると斷言出来ないし、またわれらが身根によつて觸れられないところよりいへば、全然物質的のものともいひ得ない。かくてその何れにも極めて都合のよい能力を持たしめてをる。

幽靈がかくの如き形態と能力を持つてゐることの典據を佛教に求むれば、また中有に於てみるゝものであり、中有の五陰おんが極めて微細にして見難く觸れ難く、「十方壁なく四面亦門なり」といはれ、何物も障礙とならず、距離も自在であり、そのため中有を意行いぎやうといはれてゐるものと考へ合はずならば、一見明瞭であらう。蓋し意こころは此處にありながら、自由に遠處を思ふことが出来る。遠近はたゞ形の上のことで、意こころには遠近の差別がないところか

ら中有の異名を意行と名づけられるにいたつたものであらう。

『婆沙論』や『俱舍論』には、中有の微細難見難觸、及びそれ自身業の引くところなるが故にとの二事によることを問答してゐるが、それらの考へ方と結びついたものであらう。『俱舍論』(卷九)に、中有の状態を示して

「淨天眼の見と同じく、業通疾ごうくに根こんを具す、無對不可轉にして、香を食ふて久しく住するに非ず、倒心さうしんにして欲境に趣く、濕化香處を染す」

といふ。この意によれば中有の眼力の不思議なることは天人の眼の如く、如何なる遠所をも徹見することが出来る。業の勢力によつて不思議の力あり、最も迅速にまた自由に虚空を飛揚することが出来る。如何なるものも中有の往來を阻むことが出来ない。これを無對不可轉むたいといつたのである。

中有にはかくの如き能力を持つことを説くより、これをその通俗化なる幽靈の上に直ちに説き及ぼし、それに種々の靈妙なる能力を附與したものであ

る。

幽靈の形相

すなはち中有は全然無形物ではないとする理由として、若しこれを無形物とせば、輪廻するものゝ宿り場がないことゝなるであらう。ゆゑにわれら現實生有の人間が、五蘊假和合の我の存在であると同じやうに、中有の身も五蘊より成り立つて居る微細なる存在でなければならぬとしたのである。これらの説が、通俗に云はれる幽靈説の上に結び付けられ、因果應報の道德的理念と相俟つてこれが佛教の通説であるかの如く考へらるゝに至つたものであらう。

然し嚴密にいつて中有と幽靈とを全然同一であると即斷してしまふことは出来ない。幽靈はその生前と同じ形態をとるものであるから、人が死ねばその幽靈はやはり人の形である。而して中有はそれ以前の死有の續きと見られながら、しかも中有はその後に引く後身と同じ形をとり、次の生有に屬する

佛教の本質
と幽靈説

ものとせられてゐる。また幽靈の大きはその前身と略同等であり、人間の形を備へてゐるが、今日わが國に於て一般にいはるゝところの幽靈には、多くの場合足は無いものとせられてをることは前述の如くである。

更に幽靈は多く白衣を着けてゐる。これは死者に對して遺族のものが最後の心づくしに着せる清淨なものとしての白衣が、幽靈にまで聯絡して考へられたものであらう。然るに中有身は裸形として記されてゐる。

斯くの如く、中有と幽靈との間には、多くの異つた特徴をも持つて居ることとは事實であるが、併し佛教に於ける幽靈説の根據を求むるならば、何と云つても中有の思想に探らねばならぬ。たゞこれがもつとわれらに直接にまた具體的に接近せしむるところに、通常いはるゝが如き幽靈説を生んだのであらう。

然し上來屢々繰り返したるが如く、佛教の本質より云へば固體的な靈魂説

が著しく誤謬を招き、佛教の特質を損ふであらうやうに、幽霊なるものを何等かの形態を採つた具象的靈魂であると俗説通りに首肯することが、著しく佛教の根本義を破壊することになり易いといふことは、われらの十分に注意せねばならぬところである。寧ろ世間の俗説に説かるゝ幽霊の如きは、佛教の靈魂論からいへば、極めて根柢の弱いもので、佛陀の第一義的靈魂觀とは著しくその距離を隔てたものである。従つて正當なる意味に於て、佛教には通常いはれてをるやうな幽霊説を、確然と記述された經典は見當らない。たゞ強ひていはゞ前に掲げた『婆沙論』・『俱舍論』の中有説を其典據として擧ぐべきか。或は近くわが國の日蓮上人が『十王經』に據つて選述したる『十王讚歎鈔』に「人死して三七日を過ぎ、宋帝王の廳に至らんとするに、業關と名づくる關所にて關守の鬼に脱衣せらるゝ」などの記事を見、また「業の悲しさは影の如くなる手足出來、自ら歩むこともなく、業風に吹かれ、兎角して宋帝

王の御前に參り泣々我身の罪なき由を奏す云々」といひ、或は『八大地獄鈔』にも、これに似たる記述あるが如き、こは恐らく極めて粗笨なる俗説を佛教中にとり容れたものといふべきである。

これを要するに、從來の教徒が極めて無反省に通俗説を佛教々理中に取り容れ、佛教を常識的に解釋してこれを一般に弘めやうとしたゝめに、佛教の本質を著しく害し、靈魂不滅といひ、靈魂の輪廻といひ、よほど注意して取扱はねば佛教と自ら稱しつゝ佛教に非ざる奇怪なものをつくりあげるに至るであらう。釋尊の説かれた業道の正意を凝視し、後より附加せられたる通俗説は通俗説としてその間に混亂を來さしめないだけの注意は、われらとしては充分に考慮せねばならぬところである。

七 輪廻の主體

問題外のこ
と
かくて輪廻の主體を以て個體的な靈魂とする考へ方が、佛教では強く排斥せられ、定つた一つの靈魂がふらふらと遊動し再生するといふやうなことは全く佛教のとらないところである。このやうな佛教の靈魂論にあつては、もはや「輪廻の主體は何か」との問題は全然問題にならないことが知られる。

生ずるもたゞ刹那生滅の業道のうつりゆく相のみであるから、輪廻する個體がないと共に輪廻させる主宰者もない。かの『雜阿含經』(卷三十一)に示すところの「一切のものは生ずる時來處あることなく、滅するるとき去處あることなし」と言へるものは、全くこの消息を傳へしものに外ならぬ。然らばわれらは普通に「業を造る」といふてゐるが、それは假我を立場として語をなし

業があらは
れる

てゐるのであり、更に業そのものを立場としていへば、「業があらはれる」といつた方が嚴密なる意義に適^{かな}つてゐる。有我論者の如き、業の力で個體靈魂が一定の場所から他の場所へ押され運ばれると考へるものにあつては、主體と附屬物とは一應分けて考へることも出来るが、今いふ如き佛教本來の意義より見るときは、有情組織は業を離れて別に獨存しない。業は單に生命に附屬する特別なるものではなくて、寧ろ生命が自己を創造してゆくときの内的規定である。

然らばわれらの主觀としては、わが身自らの上に今現にあらはれてゐる對象のみが現實の世界であつて、他人の見る世界、及び自分が過去に見た、若しくは未來に持つべき世界は、すべてこれ類推か理念の世界である。

而も更に一面深く考察を廻らすとき、その個人といひまた刹那といふ中に、やがて深き普遍性と永遠性とを藏してゐる。何となれば、各個人が世界

業の永遠性
と普遍性

をつくつてゐる現實はそれぞれ各別であるとするも、それをなり立たしむる法則は必然にして普遍性を持つてゐるからである。こゝに因果律に基く業道の一般的妥當性が認められる。更にまた今の一刹那と云ふも、その刹那の中には無限の過去と無盡の未來とを包み、「一念即多劫」と後の大乘佛敎に説くが如く、まことに甚深である。一見刹那主義、個別主義の如く見ゆる佛敎の業論が、無窮の永遠性と廣い普遍性とを以てわれらの生活を規定してゆくのはこの所以である。

かくて輪廻と靈魂とは異つたものゝ二つの結びつきではなくて、全く内容を同じくする「業道の過ぎゆく過程」を、靜的に見たものが靈魂であり、これを動的にながめたものが輪廻である。この故に輪廻が止んで涅槃を得たとき靈魂は解脱げだつの境に安住する。この自覺に立つとき始めてこゝに眞の宗教的満足が味ひ得られるのである。

六、靈魂と解脱

一 靈魂論の歸結

解脱と涅槃

佛敎靈魂論の最後の歸結は、われら迷界めいかいに輪廻りんねするものをして、解脱げだつの境を得しむるにあり、涅槃ねはんの域に達せしむるにある。解脱は輪廻の轉滅であり、涅槃は靈魂の安住である。

尤も小乗有部にあつては、修行によつて業道流轉ごうだうるてんを止めさへすればそこに未來の生命を斷絶し、所謂灰身滅智けしんめつちして阿羅漢あらかんの證りを得、無餘涅槃むよねはんを證するといふところから、靈魂が斷滅に歸するやうにも解される。けれ共大乘佛敎にありては、解脱を得ることが眞に靈魂の安住を得ることであり、そこにこ

そ却つて大靈魂の發揚がある。何となれば、われらの眞の自由と活動は解脱境から恵まれるからである。

四聖諦

釋尊の説かれた苦・集・滅・道の四聖諦は、この解脱への過程を組織的に詮示せられたものである。迷の現相は苦であり、苦を招きしものは煩惱の集まりしがためである。故に一切の迷苦を滅するところ、そこに涅槃があり、そのためには道を修せねばならぬ。この嚴密なる因果の正理が、實に釋尊の根本教理の一として重視さるゝ所以は、「諦」をありのままに説示して、迷への靈魂の歸結を定めしめたまふがゆへである。

大死一番

こゝを以て靈魂の歸結とは要するに大死一番することである。いふところの死とは生死を相對させた死ではなくて、生死を超えた不死の死である。ゆへにそれはまたそのまゝに生であるといつてもよい。所謂生とは往生である。ゆへにこの生たるや亦生死相對の生ではなくて、實に無生の生であり生

死を超えた生である。かくて涅槃によつて得たところの永遠の死と、往生によりて得たところの永遠の生は決して別なるものとしてわかつべきではなく、生死一如である。かくの如き生死は共にこれ大死大生なるがゆへに因果を超え時間・空間に縛されざる自由の境といつてよからう。因果のうちにあるながら因果を超え、時間や空間を持ちながらそれらに縛られない世界に靈魂の安定があり得ることが思はれる。

二 因果の法則

人間の要請

われら人間はおしなべて因果の法則を要請する。これ因果を無視してはわれら現實の生活のあり得ないがためである。業の相續としての佛教靈魂論には、亦當然一糸亂れざる因果法則の實踐が思ひ浮べられる。

凡そ宇宙の森羅萬象は、その生起するところ決して偶然ではない。それが恰も偶然の如く見ゆるものは、必然を必然と知らぬからである。さればとて自在神・造物主といふが如き第三者がその意志によつて造りあげたと見るのは一種の獨斷である。釋尊はその當時の學者や修行者たちのやうに、單なる理想主義にかたよりもせず、苦行主義に偏することもなく、よく中道の立場を保ちつゝ、因果の法則を公正に守り、これを實踐に移して現實の果を自己の背中に負ひ、決して責任回避を企てやうとはせられなかつた。「自己のものは自己にかへる」これが釋尊の業思想に立つ嚴正な因果律の正視であつたのである。

而も單に現在一世の上に於てのみ因果を見るに止らず、廣く過去・現在・未來の三世に亙つてこれを見てゆかうとするところに非常に大きなひろがりを持つて來る。勿論三世といつても「永遠のいま」である。何となれば過ぎし

過去もその時は現在であり、未だ來らざる未來もその時になれば亦同じく現在であるから。けれ共それは實踐の立場に於て見られる感じであり、理論としては三世はやはり三世でなければならぬ。あはれなるわれらは、「いのちあつての物種」といふ言葉にあらはされてゐるやうに、三世を背負ふた「今」を單に前後と切り離した刹那の「今」と考へ、現在のみを後生大事に保持せんと努力する。それでは因果を語つても極めて小さいものになつてしまふであらう。

何れにしてもわれらの意志活動は、三世に亙る因果の法則に支配せられ、所謂靈魂なるものは、常に踏み外すことなくこの法則を辿りつゝある過程に名づけたものだとするれば、われらは業道思想に基く靈魂論を考察するとき、そこに因果の法則に就て正しい意義を探つておく必要を覺へる。

凡そ如何なる事物も、單にそれ自らのみ單獨に生起し存在してゐるものと

てはなく、それは必ず見ゆると見えざるとにかゝはらず、それ以外の他の一切の事物に影響せられ、また他の事物の存在理由となつてゐる。これを互爲因果いんぐわの關係といひ、因縁いんねんなる言葉でこれを説明してゐる。後の大乘佛教、ことに華嚴佛教では重重無盡じゅうじゅうむじんと説いて、その關係をたゞ一重にのみ止めず、相ひ重交する關係に於てこれを認め、相即相入さうそくさうにゅうといふてゐる。佛教の連帶責任感かんは、かかる思想から生じたものである。

無限の相關

まことにこれを時間的にみるならば、一切の生起するものは先の原因の結果であるのみならず、その原因はまたより先の原因の結果である。かくて原因を先に先にと溯るとき、無限に溯つてゆかねばならぬことに氣付くであらう。子は父の子であるが、その父は更にまた父の子であるがやうである。

またこれを同時的に見るならば、一塵一毛じんもうのわづかなる存在も全世界に關聯して、法界悉く無盡緣起むじんねんぎならざるはない。

萬一にもこれを造つたものとしての第三者たる造物主を固定するならば、更にこれを創造せし他の造物者を求めねばならぬことゝなり、結局造物主の意味がなくなるであらう。

かの自然科学にあつては、この因果關係が一切現象の起る有機的根據となり、哲學上に於ては、これが認識論上に重要な意義をもつて來ることゝなる。殊に宗教にあつては、因果は迷悟の實踐的範疇に於て迷の過程を示す普遍的原理であり、且つ人生究竟の目的たる證悟界に至るための經過を示す必然的原理として最も重大なる意義を持つてゐる。とりわけ佛教に於ては、業道論の論理的過程の上に常に引き合ひに出されるものが、この因果の法則である。

業思想と因果律

まことに業思想こそは一切の科學的認識の基礎となれる因果律に根據をおいてゐる。たゞ時間上の前後たる連続のみが因果の認識といふわけではない

のだから、一部の哲學者の主張するが如き因果律は、われらの思惟並に經驗上の必然的眞理とはいへないとしても、若しこの因果の法則を立てなかつたならば、世間法が動亂して紛亂極りなく何の統一もつけられなくなるばかりでなく、われらが抱く本來の理性にも満足を與へることが出来ない。われらは一つの解すべからざる事件に出會ふたとき、必ず「何故？」といふ疑問を呈出する。この疑問こそ因果律の嚴然たる存在を豫想し、それによつて満たされざる感を解いてゆかうとしてゐるのである。

たゞに斯くの如き内面的理性の満足や認識の假定たるのみならず、一切の科學や常識の發達も亦この基礎を全くとり除いてしまつてはその成立・發展が見られないであらう。佛教が餘他の哲學・宗教に比して勝れた幾多の點を持つてゐる中、この整然たる因果の體系を強調することは、確にその隨一である。

科學發達の基礎

實相論と縁起論

佛教を研究するにもその哲學的方面よりこれを大別して、實相論じつさうろんと縁起論えんぎろんとの二となし、系統的にこれを究明することは、近代の學者によつて屢々企てられたところである。實相論はあるがまゝなる存在世界の説明であり、縁起論は斯くの如き存在が如何にして現はれ來たかを説明するもの、然らば一は空間的縁起論であり、一は萬有因果を時間的に論ずるところの因果論である。

而して佛教の因果論には、斯る哲學的に深く根ざせる根據があるにも拘らず、唯單に善因善果・惡因惡果と云ふ倫理的色彩を濃厚に持つた道德的方面の因果關係のみを常識的に取扱ひ、これのみを以て唯一の佛教因果論と誤認し、これに對して輕卒なる非難を下すものもあつた。併し因果の理法を見極めたものが一切知者たる佛陀であるが、善いことをせば幸福の果を得、悪いことをすれば厄難の業報があらはれるといふことを知つたことが、決して成

佛教の道德的因果説

佛の内容の全部ではない。勿論釋尊は一般の人々に對する道德的生活の勸諭として屢々かゝる意味の因果法をも説かれたのであらう。たとへば『増一阿含經』(卷八)に、周利槃特しゅりはんたくの歡びの偈として、

「作せし所の善惡の行は、去來今現在億劫にも忘失せず。是の故に當に福をなすべし」

と言ひ、また『長阿含經』(卷六)に、人善を爲すときは善き報を得て壽命を長く保つことを述べ、「不善の行を行へば不善の報あり、黑冥こくめいの行を爲せば黑冥の報あり、善惡それごとく其果報に於て福と禍とを受ける」ことを説き、『中阿含經』(卷一)には、「愚痴の人不善不義を行ひ惡法報を受け」、「出家の學をなすものは、よく諸善處に生じ長壽を得て、人より衣服飲食床褥湯藥しやうじよくこうやくを施される」と説いてをるが如きは、單に道德的因果説とのみ見らるゝやうにもある。

然らば佛陀の説きたまふ因果法を道德的に解釋されることは間違ひではな

いが、これは明かに成佛の第一義的要素をなしてゐるのではなくて、ひとつの序門たるにすぎぬといはねばならぬ。

釋尊當時には極端なる無因外道がゐて、因果の理法を全然認めないことによつて利那的な快樂主義に耽溺たんじくし、道德を破り人倫を認めなかつた。この危険な思想によつて社會の秩序が無反省に攪亂せられて行くことには、正義の念の強い釋尊にとつては、默視することの出來ぬ重大事であつたにちがひない。こゝにいふ意味から釋尊が因果の理法を道德法に應用せられたことは無理からぬところである。然しこの因果の理法が、道德生活の消極的基礎をなすとされたことは、釋尊の道德上の考察に於てもその最高善を言つたものではなく、いはゞ釋尊の道德思想の一部たるに過ぎぬ。何となれば、一善を爲すにその報ひらるべき幸福を豫想して爲され、反對に一惡を避けるにその來るべき厄難を逃れるために道德がふみ行はれることは、決して道德の極致では

ない。善種を蒔いておくと、今直ちに幸福を得られないにしても、いつか後日に於て幸福を招くであらうし、今日の怠惰はやがて將來の苦を招いたねであるからとの豫想を以て爲されるが如きことは、假令性質に於て善事であつても、釋尊はこれを有漏善、または有所得善とし、極めて低く評價せられてゐる。所詮かゝる考へ方は一種の卑しい功利主義の見地に立つたものであつて、釋尊にとつてはそれは只道德説の序論であり、宗教説の入口であるといつてよい。實はその道德的生活に於ける基礎は、因果律による道を知ると共に、寧ろ因果律を辿りつゝこれを超越したる無所得の世界に入り込むところに眞の道德的な價值があるのである。

佛教の宗教
的因果説

そこで佛教にありては、道德は宗教の序門とは一致するも、その終門には立ち入ることはないとする。換言せば道德がその目的を豫め定めてそれに向つて行爲するのに對し、佛教は解脱涅槃を豫想するとはいへ、その究竟は實

は相對を超えたものなるが故に、實義は人間の豫想を超えてをる。教・行・信・證を以て佛教を規定するとすれば、道德は教と行とまではいひ得るも、信と證は佛教の宗教的獨り舞臺である。序門は一致すると先にいつたのは教と行とが相通することを意味し、終門に立ち入ることがないといつたのは、信と證とが宗教としての佛教の獨特なることをあらはすに外ならぬ。況んや相通するといつたその行といへ共、本質に於ては有所得と無所得との相違あるに於てをやである。

佛教因果の
種々相

かくの如く道德的方面にも宗教的方面にも、因果の法則を以てこれを律してゆかうとするのであつて、十界迷悟の顯現並にその失滅を説くにあたつて、佛教の説く因果の範圍は極めて廣く、世間の因果・出世の因果、迷界の因果・悟界の因果、同時の因果・異時の因果など、いろいろに論せられてゐる。

六因・四縁・
五果

まことに、縦には三世を貫き、横には十方に涉つて極めて廣い見方をするところから、有部の學徒は一切の因果關係を論じて、その作用の變化につきその影響を與へる親疎によつて、六因・四縁・五果といふが如き、複雑なる考察をなしてをる。一面煩瑣にすぎることの如く見ゆる佛教の因果論も、これを仔細に見るならば、如何に緻密な考察を以てその研究がなし續けられて来たかといふことに驚かされると共に、因果論なるものが佛教の上に持つてゐる深い重要性が思はれる。

いま私はこれらの複雑なる因・縁・果の内容を審にする違を持たないが、それに對して經量部の學徒は全幅の賛同を與へやうとはせず、種々の議論がその間にとり交されたといふことを知るに止めておかう。而も彼等學者の間に、かくの如き複雑にして而も整然たる因果觀のととのへられたわけは、あらゆる實際問題にゆきあたつて、簡單なる因果法則が次第に詳細にされて行

つたものと見るべきであらう。

直截簡明な
る因果の法
則

併し因果の法則そのものは極めて直截簡明である。われらは『因果經』に示された有名なる言葉、

「若し人過去の因を知らんと欲せば現在の果を見よ。若し來世の果の如何なるかを知らんと欲せば現在如何なる行をなしつゝあるやを見よ」といへるを以てその消息を知ることが出来る。

この内容は素朴ではあるが、われらの胸を強く打つものがある。省みてわが現實の生活を見ると、古き過去がしのばれ、遠き將來の約束が考へられ身のひきしまる悔の思ひと、これではならぬとの決意がこみあげる。それと共に私はわれをとりまく周圍の者へ、多少にかゝはらず迷惑を及ぼしてゐるせないかとの反省に、消えも入りたいたやうな愧しさに襲はれる。そして因果業報の嚴正さに襟を正すと共に、こゝに聖境への旅立ちを望む思ひがもりも

りと込みあげて來るのを覺えるのである。

二種の因果

さてわれらは佛敎に説く因果について、その相續のすがたに二通りのものゝあることを知る。一は同類因・等流果であり、他は異熟因・異熟果である

同類因・等流果

前者は因と果と同じ性質のものとしてあらはれることで、總てのものは念々に生滅しながらも、而も同じ状態を繼續するのはこの因果關係が存するからである。事實の上でいへば、一度嘘をついて相手をだまし得たとすると、それに段々興味を覺え、それをくりかへしやつてゐるうちに習慣となつて益々嘘をつくやうになる。嘘をつくことが因となつて嘘をつく習性をもち來す因も果も同じく嘘をつくといふので、同類因・等流果の關係といふ。

異熟因・異熟果

また異熟因・異熟果とは、因と果と異つて熟するといふ意味で、普通にいふところの因果とは多くはこれをさすのである。すなはち善行によつて幸を得、惡行によつて禍を得る。このとき、因は善惡であるが果は禍福といふこ

とになると、因と果とが異つて熟してゐるのである。たとへば他人を中傷したとする。そしてそれによつて自分は愉快を覺えたとしても、中傷された他人は非常に迷惑がり、誰が中傷したかといふことを知つて自分に對して何か不利益なことを仕向ける。そこで結局は大變な損害を招くことになる。そこでは自分の爲した中傷が直接に自分に悪い結果を齎すのではなくて、一度他人を通して再びわが上へ損害といふ結果となつて還つて來るのである。かくの如く異熟因は同類因と異つて、他のものと交渉する上に成り立つもので、對他的な關係をそこに深く覺えさせられる。

『中阿含經』(卷四十四)によると、天逝者・長命者・病身者・無病者・美貌者・醜貌者等の過去世に於ける業因を、殺生・慈心・多姪・博愛・柔和心・瞋心等にあてはめて説き、それら一つ一つの因果關係を必然的なものとし、

『增一阿含經』(卷四十三)には、十惡に對する果報を一々あげてゐるが、これ

らは異熟因・異熟果をいひあらはしたものに外ならぬ。蓋しそれは日常生活に對する訓戒と理解すべきであつて、今他人から卑められるのは過去世に於て自ら傲慢なりしたためであると聞いてみると、これは他人が悪いのではなくて、却つて自分に對して「謙讓なれ」と訓へてくれてゐるのだと解するとき、自己の行爲を嗜む氣持がわき起つて來るが如きである。

但しこれら二つの因果は別々に異つた體があるといふのではなく、たゞ一つの因果法則を二つの見方に立つてながめたもので、共に一の因果の範疇を出るのではない。何れにしてもわれらは業による嚴正な因果律に縛られて闇から闇へ流轉しつゞけてゐる。その内觀の上に因果の法則は宗教的に生きてゐることが知られる。

非因果の境

併しこの業による因果律は、われらの自由意志を束縛して一步もわが望みを叶へさせてはくれないのであらうか。さうではない。因果の法則が嚴正で

あればあるだけ、これに準じて進むものには、因果のうちにあるが、而も因果を超える心解脱しんげだつの境に到りつくことが可能なのである。これは非因果の境といつてもよからう。非因果と無因無果は判然と區別せねばならない。因果を超えて因果の正理に生きるものこそ解脱者である。かう見てくると、われらは世の運命論と佛教の業道説とが何だか似てゐるやうにも思はれまるで異つたやうにも考へられる。果してどちらであらうかの疑問を解かねばならないことゝなつた。

三 業道と運命

佛教を禍するもの

われら現在の生活は今日までの業因のあらはれであり、明日の生活はまた今日までにこれをつくつてゐるのであつて、「業の相續さうぞく」といふより外にはな

い。われら靈魂のゆくさはこの峻嚴なる因果律の規定によつて何物も左右することは許されず、自ら因果の軌道を辿るより外に途がないのである。

かくて「自業自得」の業説は、一方に於て自らの責任を問ふこと嚴肅なると共に、これはどうにも致し方のない宿命である、今苦しむのも過去世の業だ。今悪事を働くのさへ自己に負はされた業報であると考へねばならぬこととなり、すべてを成り行きの「諦め」にまかす投げやり主義に墮することになりはしないか。而してこのやうな考へ方が、今までどれほど佛教が一般世間から親しまれつゝも、亦非難の的となつたかわからない。蓋しこれは業報と運命とを混一させる結果より生じた誤解に外ならない。

決定論

いつたい佛教に於ける業道の峻嚴性は、因果律の規定と共に何物も左右することを許さない。この點は佛教が極端なる決定論、若しくは必然論に傾いてゐるものゝやうである。換言せば、われらは自己の自由意志を以て、自由

につくり畢つた業の道を轉向させることが出来ず、随つてそのまゝでは思ふがまゝに己が輪廻を止めることは出来ない。業の羈絆は佛でさへもこれを如何ともなし得ない嚴然たる法則のやうにも解せられる。これ因果の法則が普遍的必然性を持つてゐるが爲に、それは意志の不自由を意味するがゆへである。かう考へてくると、佛道修行もその意義が見出されぬこととなり、日常生活の規定に倫理的價值をも發見されぬこととなりはせないだらうかと思はれる。これは業道による流轉止むなきわれらが、輪廻を逃れて解脱の境に到ることの可能性を定むるについて、實に重要な鍵となるわけである。

いつたい運命と業とは非常によく似かよつてゐる點がある。併しこゝにはつきりさせておかねばならぬことは、業には倫理的分子が多分に含まれてゐるが、運命には何等倫理的分子をもつてゐないことである。

運命論は自己にめぐつて來る應報の一切の責任を、何等か他の第三者に轉

運命論の意義

嫁し、自然の力や宇宙の支配者にその全責任を持たせ、自己の意志の自由は全くそれらの支配下に束縛せらるゝものとするのである。

すなはち釋尊當時の宿作しゆくさいんげだう因外道の如きは、全くこの決定的運命論の考へにたてこもり、一切の人間の行動は、既に豫め運命によつて選ばれたる道程を辿つてゐるとする。このやうな考へ方は、敢て古に溯らなくとも、現にわれらの周圍にその類を多く見るやうである。單に卜占によつて一切を決せんとする迷信的な心の動きは運命を信するこゝろから起る。彼等にあつては、假令自ら自由に選んだやうに見える動機といへども、所詮は先天的に定められたものを、只感じの上で自己の自由選擇と思つてゐるに過ぎぬとするのである。

畢竟するに、運命の力は絶対の權威を以てわれらの上に君臨してゐるとする。「これも運命だ」わるい闡をひいた、致し方がない「こゝろいふてことを投

げてしまふ考へ方では、自己の行爲の責任は少しも自己が負ふ必要がないのである。興へらるゝ運命を掌る第三者こそ、その全責任を負はねばならぬ。すなはち、自己が自己に對する行爲の責任が軽いだけ、それだけ自由に自己の行爲の方向を自ら變更することは許されないとある。

このやうな考へ方によれば、己が輪廻は自らこれを止めることは不可能であり、日常生活に於ける倫理的價值も殆ど見出されない。道を修することまでが自己の發意でないとすれば、果して佛になることがそれほど宗教的にも意味のあることかどうか疑はれる。そして若しその運命を掌握する神を絶對者とするならば、絶對者が何故缺陷の満ちた世界や、不完全な人間を造つたかの疑問も起る。それは神の試練だといふかも知れぬが、試練をさせて苦しめるやうな神が、果して絶對者としての値打ちがあるかについても疑はれる。

要するに運命論には凡そ二つの傾向があつたやうである。その一は一種の法則性を定め、それによつて個人の運命が決定せられるとする考へ方であり、他の一は絶対的創造者としての神の意志を信じ、個人の禍福はその絶対者の意志による指圖さしづで決定するといふ。

その何れにしても自己に廻り來る果報の原因を、自己以外におくことに變りはない。

釋尊の立場

釋尊は實は人間は自由なりや否やについて、明確な答を直接に示すことを避けられたやうである。そこで或るところでは業力の絶対不可侵を説かれてゐるやうにみえ、われらが持つ意志の力は、この業力を如何にしても枉まげることとは出来ないと示されてゐる。然るに他の一方では、精進しやうじん努力りきよくして極力解脱だつの道を進めよと説かれるところには、人間の前途に個人の責任を大きく負はされてゐるやうである。

併しこの二つの立場は決して矛盾するものではなく、直接にこれを示すことを避けられたところに問題の重要性を思はせるものがあり、充分に深く業道と解脱の内意を理解するものにとつては、釋尊が世の運命論者に對する反對の態度がよくわかるであらう。

釋尊は倫理的若しくは宗教的に劣悪なる意志活動は、これを排斥するに努められたが、正しき意志の活潑なる運動を抑止せられるものでは決してない。感覺的な欲望の働き出ることを止めんとせられたことは、自らの悪業が邪道に向はんとする傾向性を轉じて、純眞なる倫理生活・宗教生活を自らの上に實現せしめんとの努力であつた。随つてその否定せられた生命欲求なるものと、單なる空寂主義とを混同することの誤りなるは勿論のこと、更に進んで正しき意志活動によつてよく自己の行爲を整調し、自らの努力精進さうよくしやうじんによつてその内面的統一を得よと極力主張するところには、運命にまかせて行爲

の責任を放任するものとは天地雲泥の相違がある。八正道しやうだうをすゝめ、六度の行を勵まされたころの奥には、この意圖が充分汲みとられるであらう。

こゝを以て業により性格が決定づけられ、これによつてその行動が定められるといつても、それは生れながらにして第三者より定められた道を行んでゐるのではなくて、自らが選んだ道を行き歩んでゐるのである。それゆゑ今後更にそのやうな道を行き歩むべきか否かは、當事者たる個人の上に委された自由である。

かくて釋尊は一度び決定論的運命論者に會はれたときには、力を極めて排斥に努められてゐるのを見る。例へば『中阿含經』(卷三)に、神意論・宿業論等を反駁されてゐるが如きこれである。

今現に受けてゐる苦樂の果報は、過去に行じたる業因の酬報であるが、現に爲しつゝある行爲は後天的原因となるのである。大乘唯識家ゆゐしきけが種子しゆうじを説く

にあたり、先天的の本有種子ほんねしゆうじと共に後天的新熏種子しんくんしゆうじを説き、現行げんぎやうの起る因由としてこの兩者を並べあげてゐるが如きは、全くこの意を明かに表示したる業思業の自由性に根據をおいてゐるものであるといつてよからう。

自己の責任

こゝにわれらは一般の運命なるものと業との間には、截然たる區別を見るのである。運命は一切の行爲や境遇の責任を他に譲るころから出るものであり、業はすべての全責任を自己自らの上に負ふとするころよりあらはれるとするところに、第一の大きな隔りを見る。

「貧乏な家に生れた」といふ一つの事實をつかまへて、「これは前世の約束である」とするのはよい。併しこれをわが身を生んでくれた親の責任に歸し、祖先の罪におしつけ、あの親が自分をこんな境遇の中へ産みおとしたから自分がかうして貧乏に苦勞せねばならぬといふやうに、自己の境遇を親に責任づけ、更にかうなるのも自分の運命かとあきらめる、さういふあきらめは決

して正しい業の感じとはいへない。勿論生れながらにしてさういふ境遇におかれること、或は弱い身體を持つて生れること、それは表面自分が此世で造つたものではないともいはれるけれども、よく考へてみると、さういふ親を持つたといふことは自分にとつて決して偶然ではなく、或は他の運命の力によるのではない。たゞ自分の持つた深い因縁の業力によるのである。それは自ら持つべき感知なのであつて、他からそれを強ひるべき性質のものではない。そこに運命なるものが眞に宗教的なこゝろとなつて來ないのに對し、業はまことに宗教のこゝろといはるゝ所以である。業には一面に於て自由意志の束縛を受けつゝ、他面これを離脱すべき方向が示されてゐるといふ點で、佛教に説く業道説は絶対的運命論でもなく、さればとて奔放なる快樂主義的な自由論でもないといつてよからう。それらの間に立つて正しい中道を確守しつゝ、業感に泣く涙を拂つて無漏の聖境へと旅立つべきことををし

無漏聖境への旅立

へるものである。これ個體的靈魂を排斥しつゝ、而も相續的靈魂の安定を解脱の境に求める所以である。

自由の概念

われらは業道と運命との相違を上來のやうにはつきりと知ることが出來たが、當然その間の相違の契機となれる自由の概念についてもつと穿鑿を進めておきたいと思ふ。それは業が單なる消極的なものではなく、解脱の境を切り拓いてゆくための資糧である點に於て、極めて積極的な意味を持つてゐることを知りたいためである。

いつたい自由の概念には少くとも二つの意味があるやうである。第一は形而上學的自由であつて、これは因果の法則にすべて拘束せられない自由である。第二は心理學的意味に於ける自由で、因果律の中にありながらこれに拘束される感じのないこと、言ひ換へれば因果の法則からは脱れられないが、これを自由に取扱ふ力を自らの内に認めることである。さうしてわれらの意志

活動は常に因果の法則に遵ふものであるから、第一の形而上學的自由は許されないとはいへ、第二の心理學的意味の自由はないとはいへない。第一の立場に於て正當なる意味での「あきらめ」がつけられると共に、第二の立場に於ては努力主義が生れ出る。すなはちわれらは假令因果の軌道に立ちながらも、直接經驗の感に於て自由を味ひ得る可能性を與へられてゐるのである。

そこで佛教に於ける業道説の上に見らるゝ自由性について考へてみるに、われらの意志活動なるものは、概ね前世の業及び他の事情によつて制約せられるといひ得るけれども、自發的なる行動を許さぬのではない。而も過去の業力によつて制約せられる方面からいへば、われらは是非とも過去の因果的法則性の束縛を被るのであつて、已に定められた業道を脱れ出ることとは到底不可能である。そこで先に示したる業道成立の時期についての業の種類の上でこれを見れば、順生業若しくは順後業としての過去の意志は、もはや決

業道の上に
見る自由性

定せられてゐる。然しそれだからとて、現在ある自己の意志はその總てを束縛せらるべきものではない。われらは自ら現在の意志の方向を向け換へることによつて、未來に對する意志の傾向を轉換し、隨つて未來に受くる果報を現在に於て自由に左右し得る自由さを有してゐる。この自由こそ實に心理學的意味に於ける眞の自由である。

これこれの因を修したからこれこれの果を得ると云ふ因果的法則性の支配を免れることは、形而上學的意味の自由であるが、かゝる意味の自由は實は許さるべきものではない。然しそれだからと云つて直接經驗の感に於ける心理學的意味では、内面的にも外面的にも他の拘束を受けなければならぬ理由はない。

そこで因果の法則を時間的に見るならば、現在は過去の果であるが、この果を既に招いてしまつた上で、過去の因と現在の果と相望の因果關係はもは

過去と現在の
相望

現在と未來
の相望

や動かすことの出来ぬ必然である。われらはこれを宿業として甘受せねばならぬ。併しながら現在は過去に比してこそ果であるが、同時に未來に對せば因である。この現在の因と未來の果とを相望する因果關係に於て、未來の果は現在の因の調制により、自由に方向を決定してゆくだけの自由性を持つてゐる。すなはち果を立場とするところから因に溯つての因果關係は決定的であるが、因を立場とするところから果に向つての因果關係には自由性が見られるのである。

三世相望

このやうな見方からわれらはいま過去に溯つて考へてみると、現在の果に對する過去の因も、その時を現在の立場として見直すとき、今は未來であつたのである。その場合、現在の因によつて未來の果は自在に選擇すべく自由が與へられてゐたといはねばならぬ。そこで今のこの結果も過去の因が自由を選んだものだといひ得る。而も佛教の業道説が宿命的決定論と混同され

るのは、形而上學的な自由と心理學的意味の自由との持つ二つの自由の概念を混同するところから生れる誤謬であるといつてよからう。つまりわれらの現在受けつゝある生活は因果の法則に由る必然であつて、そこには是非共過去より現在への因果法則の束縛を被るのである。併しそれだからといつて、現在働かさんとする己が意志の總てのものを束縛せられるものではない。心理學的立場からは、現在の意志の働きを如何なる方向にでも向けてゆくだけの支配力を内面に保持し、未來の生活を自由に轉換し決定するだけの力を有してゐるといはねばならぬ。

惡の性格を持つるものも修養の力によつてはこれに磨きがかけられ、善の性格者も怠惰によつて黒い影が塗られてゆく。

そこでわれらの倫理生活・宗教生活に於て最も樞要なる契機は、現在の生きた一刹那に存してゐるといつてよい。この一刹那たるや單なる孤立のもの

現在一刹那
の意義

ではなくて、實に久遠の古より流れ來り、永劫の未來にまで延びんとする時の一瞬である。外面から見ればたゞ物理的必然の因果としての一つの流れてあるが、内より見ればこの一刹那こそ最も嚴肅にして多角的な内容を持ち、その故にこの一刹那こそ未來を動すことの出来る自由性を孕んでるのである。

釋尊はその弟子達の悪い習性、並にその犯すところの罪惡を、各自の宿業として説示された例は至るところに見うけられる。それと同時に、智慧の鍊磨によつて一切の惡徳を打破し、以てまことの正しい智慧たる如實知見にじつちけんを得よと訓示してをられる。この必然より自由に解放する根據を、各自の精進しやうじんにおかれたことは、「今日一日を大切に」といふ今日主義と解してもよいが、われらはそれさへ眞面目に守り續けたら、やがて輝かしい明日を迎へる自由性を今日に發見することが出来る。

然らば業道は一面自ら輪廻を重ねてゆく道であるといふ點に於ては必然であるが、それはまた解脱に向つて自らを進めてゆく道であるといふ點に於ては自由であるといつてよからう。こゝに苦を増すも苦を滅するも、共に因果の法則に従つてゐることはいふまでもないが、所謂苦の滅とは意志の自由を立場とするとき、二つの意味が見られるであらう。

その一は苦の滅とは單に經驗的肉體的な苦を滅するといふのではなくて、世苦から自由になることである。それ故に苦は客觀的にありながら、主觀的にはもはやそれは苦とは受けとられないことゝなるのである。他力法門の信者が、聞信一念の當體に於て、正定聚不退しやうぢやうぢふふたいの位となり、あるがまゝの世に處しつゝその見方が自ら變つて來るといふのも、この消息をいつたものであらうか。信心を得たからといつても病氣にはかゝる、貧乏もする、死することもある。けれどもそれらがすべて感謝の對象、よろこびの種として受けとら

れてゆくといふことは、こゝにいふ第一の苦の滅の内容であるといつてよからう。

第二には、滅苦とは獨り山間幽谷に逃れて行ひすますことを目的とする羅漢らかん、もしくは家を捨て職業をかなぐりすてる形式的な出家のみが得る道ではなくて、生活形式はそのまゝにして而もその中に今までの苦を自由に處理してゆく力を得ることである。釋尊は一度びは家を棄て妻子を捨て、一切の地位財産を擲つてひとり入山して道を求められたが、菩提樹下に正覺しょうかくを成せられた後には、棄てた家に歸り、省みなかつた家郷に道を説いてをられる。今まで自己の環境が悉く苦の種であつたのは、自己の執着を以て環境に對してゐた爲に、苦そのものに繫縛けいばくを受けざるを得なかつた。苦は逃れやうとすればするほど、後から後からと追つかけて來るのであつた。然るに解脱の境に入つてみると、今まで追はれてゐた苦を反對に自由にとり扱ふことが出來

るやうになつたのである。そこで環境はもはや苦を強ふる對象とはならなくなつて、自由の感を抱かせるものとなつた。換言せば、今までは外界に支配せられてゐた自己が、今度は逆に外界を支配することが出來るやうになつたのである。苦の滅とはこの自由無碍の力を得ることを意味するのである。

かゝる感味は運命論者の到底味ひ知られぬところであり、業による意志の自由に於てこそ、始めて展開されうる世界である。一見宿命的に縛られたるが如く見ゆる業道も、或る意味に於ける自由意志を奪はれながら、而も自らの精進しやうじんによつて行を轉じ、迷ひの苦を脱れて涅槃ねはん寂靜じやくじやうに歸すべき意志の自由を持つ。かくて輪廻を脱することは、單に靈魂が迷ひの歩みを止めて、無に歸する灰身滅智けしんめつちの消極的意味にのみ解すべきではなくて、大靈の活潑なる活動をなし得る絶對自由の境に歸することを意味するものでなくてはならない。

意志の自由の根拠

苦にゐて苦を忘れる佛行こそは、眞に滅苦の世界でなければならぬ。業による輪廻が、意志の自由によつて滅苦の世界を招くことを論じ、以て運命論との差別を見た私は、佛教に於て意志の自由の根拠を何處においてゐるかにつき、更にこれを探らねばならぬことゝなつた。

思の心所に
よる自由性

さきにわれらは業の體が思の心所であると説かれてゐることを知つた。然るにこの思は三善根・三不善根の規定を受けてその方向を決定するのであるが、その限りに於て、思そのものは右へ行ふと左へ進まうと極めて自由な立場が與へられてゐるといつてよい。その將來方向の未決定のうちに、意志の自由の根拠が見出されるやうに思はれる。

十二因縁に
よる自由性

またいま一つは、かの十二因縁の原理を見るに、迷の第一原因として無明がとりあげられてゐるのであるが、これが縁起して行となると教へられる。併しいま認識論的に見れば、更にこの行より展開するところの識こそ、われ

らの主観として最も重要な地位を保つてゐることが知られる。これ識は認識の主體にして、行に導かれながら、またよく心身を統一あらしめる原理となり、以て行の方向をかへてゆくはたらきを持ち、次の名色をよく自由に縁起することが出来るからである。

こゝに十二因縁は、それぞれの支に於て何れを首班とし何を中心として考察してもよいわけであるが、若し上の立場から識を首班として観察するときわれらの境遇はこの主観のはたらきによつて、如何なるものを招き出さうとも自由であることが知られる。これ『華嚴經』(卷五十七)に、十種の意のはたらきあることを説き、意志が種々の目的を以てあらゆる方面に動き出し、以てあらゆる相を表現し得ることを説ける所以である。

所詮、われらは眞理にくらき無明のさし示すところによつて、差別的なる行が放漫にたち働くとき、そは當然流轉暗黒の旅立以外にはなく、そこには

所謂業道に牽かれてゆく淺ましい凡夫のすがたがあるばかりであり、無反省なるわれらの足取りがそこに見出されるばかりである。然るに、一度び宗教的自覺がこゝろの内に目覺めるや、われらの先天的意志の方向を轉じて、そのゆく先を光明に向け換へてゆく自由性が惠まれる。そこには實に雄々しい大菩薩の修道のすがたが見られるのである。

斯くの如くにして、後天的意志の活動が先天的意志の上にはたらきかける力が弱いときは、われらは只先天的な本能の動くまゝにその支配を受けてゆかなければならぬのであるが、識しきが後天的意志として強力に進路の方向を自ら決定することにより、識の自由性がわれらの新しくも輝しい世界を展開させてゆくことが出来るであらう。

因縁和合による自由性

更にわれらは佛教に説く意志の自由の根據を因縁和合説いんねんわごうせつの上に求め度いと思ふ。因縁和合とはものゝ生起についての必然論・多因論であることは前に

示したごとくであるが、一を因とすれば他は悉く縁となり、因縁和合して法は生起する。この時因はいふまでもなく第一原因として最も強い力を持つてゐるのは勿論のこと、さればとて只因のみで果を生ずることは許されない。植物の發芽を例にとつてみるならば、種子は因であるが、單にそれを倉庫中に何年藏しておいても發芽するためにはない。これを土に蒔き、太陽の光と水や肥料を加へて發芽し花を咲かせるのである。この場合雨露水土うろすゐどは扶助原因たる縁の力として、是非とも直接原因たる種子の發芽過程に加へられねばならぬ必須條件である。

これはたゞ世間の事象上に於ける一例にすぎないが、その他萬般のこと、物質上精神上にかゝはらず、すべて因縁和合を待たなくてはならないとするのが佛教の通則である。

縁缺不生

「縁缺不生」といふ言葉があるが、これは「因縁所生法いんねんしよしやうほう」の原則を裏から言つ

たものであつて、縁が因の上にたち働く力の大きなことをあらはしたものである。植物に立派な花を咲かさうと思へば、なるべく合理的に良い肥料を與へ日光を充分受けさせ、適宜な潤ひと耕作とを必要とする。假令品種の悪い種であつても、後から加へるこの縁の力が、至れり盡せりであつたならば、開花の時に可成りの成績を收めることが出来るのである。これに反して、如何に優れた品種の種であつても、これを蒔きつばなしにして放ておいたので、は決してよい結果はあらはれない。こゝに花を育てる人は、そもそも種を蒔いたときから、わが子を育てるやうに手入れをせねばならぬといはれる所以がある。

すなはちわれらはこゝに後天的な縁の力が先天的な因の引果について、或る程度までの掣肘を加へ得ることが知られる。われらは過去の業因によつて今の果報を自ら招いたとするも、更にこれに強い道德的訓練と宗教的な努力

を加へることによつて努めて善淨くんじゆうの熏習くんじゆうを加へ、嘗て行ひし悪業はその持續顯現の力に何程かの掣肘を受け、やがてこの後にはあらはれ出るところの果報には、その後天的な縁力が影響せぬ筈がない。否見方によれば、この縁を因と見做すとき、今まで因といふてゐたものが、却つて縁の立場におかれるとさへ説かれてゐる。こゝに縁力えんりきの強大なるを思はしめられる。

われらの現實を省みると、過去の業因の如何に恐ろしいものであつたかを知ると共に、それは只過去のことだけではなく、現に過去にも増した恐ろしい罪過を重ねつゝあるのがその日常であることに氣付かせられる。併しそれが恐るべき業果を導くものであると知られたら、假令一步たりともその恐ろしい悪業を消滅させるだけの營みに氣付かなければならぬ。そして少しづつなりともその營みが繰り返されてゆくうちには、やがてその縁の力が却つて因となつて、恐ろしい業道の轉滅せられる境地が惠まれるであらう。

縁の力を加へる

この確信こそ、佛教のをしへる努力主義向上主義でなければならぬ。自己の墮落を救ふ道は、まさしく自己に與へられてゐるのである。

あきらめの
眞義

われらはどんなに苦惱の底に沈んでも、それに落膽して自暴自棄に陥つてはならない。佛教に説く「あきらめ」が單なる斷念であつてはならないのである。單に斷念としての「あきらめ」には希望がない。然し佛教の「あきらめ」は諦見である。因果の道理を「あきらかに見る」、そこには只悲觀の淵に沈むことを警告すると共に、更に起ち上つて新しい世界を建設してゆくことを意味してゐる。一面には靜にもものを諦觀し、一面には雄々しく光に輝く結果の獲得に邁進する勇氣を生み出してゆく。苦惱の中に喘ぐたましひが、自由と希望に恵まれる宗教的な發足は、各自に與へられた大きな頂戴ものである。その途をこそ修道といひまた本願信受といはれる。

解脱境の超
越性

靈魂の當爲としての歸結が解脱にありとすれば、いつたいその解脱とは如何なるものであるか。勿論解脱はこれを體得したものでなくては語るを許されない超越境であるともいへる。併しそこにはわれらの相對的思惟を以て表し得るものが全然見られないものであらうか。

既に眞如しんによについて『起信論』では離言りごんと依言えごんの二つを立て、依言眞如にまた空くうの義ぎと不空ふくうの義ぎとを説いてゐる。眞如そのものは實はわれらの相對智さうたいちを絶したもので、言亡慮絶ごんもうりよぜつといふよりほかにはない。けれ共一應これを言葉かを藉りて示されないこともない。何となれば眞如は嚴然たる宇宙の本體として、われらに迫り來るものであり、われらはまたわれらの要請としてその實在を

四 解脱の内容

あらしめるものであるから、そこに何等かの表現をかればその面貌の少くとも一部は把握されうる可能性がある。況んや體驗的意義となれば眞如は遠く現象を超えた固然たる實體ではなく、一々の現象の上に直ちにそのすがたを全現せる生きた事實として把握され得るものなるに於ておやである。かくて眞如はこれを言慮を絶して空なるものといひ、萬徳圓備の法なりとするが如き、われらの説明や思惟にものぼらせることが出来るとせられてゐる。

解脱の二義

解脱げだつはこれを消極的にみれば向下的に意志否定であり、これを積極的にみれば向上的に宇宙實在を自己の上に實現せし境地といつてよい。その何れにしても解脱は一面からいへば各個人の主觀的理想であると共に、それに達するための各々の意志が、本質的に見て各人に共通なる限り、それはまた同時に客觀的普遍的意義の存することも見逃してはならない。

羅漢

かの小乗教に立つる羅漢らかんの位を解脱とすることは、一切の意志の欲望を斷

ちきり、あらゆる三業さんごうのはたらきを滅したところに得る境であるから、解脱とは畢竟するに「何もなくなる」といふことに解せられる。解脱の異名たる涅槃ねはんの原語はニルバーナであり、もともと「吹き消す」との意味を持つてゐることから見てもこの義が知られる。後の大乘教にあつても、かの般若思想はんにやでは空と説き、畢竟空こそ宇宙の眞相なりとしてゐるのは、蓋しその内容に於ては非常な相異が見られるにしても、少くとも表現に於ては同じ傾向を辿つてゐるものとみてよからう。

永遠の自由と歡喜

併し佛教では解脱の眞義は決してそのやうな消極的なものに満足せず、解脱の積極面を認め、一度は我欲的束縛から脱するが、そこには直ちに永遠の自由と歡喜とを認める。故に解脱したからとて此の世界の價値を認めないのではない。否解脱すればこそ、この世の眞價がはつきりと自認せられるのである。一度は否定による道をとるが、更に再び現實にかへり來るのがまこと

の解脱であるとする。こゝに大乘佛教の汎神觀の意味がある。まことに佛教の究竟は、最後には「佛になる」ことであり、如來藏にょらいざうとして眞我を認め、現象即實在の立場より即身是佛・即身成佛を語るものとして發展し來つたのである。業道の推移はかくて究竟に於て佛格に歸着し、自己と人類全體の、幸福と満足を完成せしめるのである。「ほとけ」とはまことにこの自由境を得たるものゝ名である。

ほとけ

それにもかゝはらず、われらの間には「ほとけ」について如何に多くの誤解を抱いてゐるものゝ多いことであらう。多くの人々は「ほとけ」といへば死を聯想し、木佛きぶつ・金佛かなぶつの言葉によつて動かざる不自由を想ひ起し、「知らぬがほとけ」の俗言によつて無知を意味させやうとする。「ほとけ」は佛陀であり、それは覺者であり、まことの自由と活動と正知とをあらはすものである。わが靈魂の最後にかへりつくべき理想的表現であり、完全そのものゝ生態であ

る。業道の束縛を脱し、因果律に支配されないで、却つてこれを自由に取扱ふはたらきが事實に於て得られる世界である。

業道の推移は、かくして最後の段階に於て、この自由境たる解脱に達し、流轉きはまりなくさまよひしわがたましひは、終に大我の佛格に一致して、すべてを完成せしめるのである。

無住般涅槃

既にこの境地に達すれば、現實のすべてが無羈絆きはんのものとなり、涅槃ねはんの境界が不住のものとなる。この統合的なものをあらはしたのが所謂大乘菩薩の「無住般涅槃」の思想である。ここでは解脱を内容とせる涅槃を最高の理想としながら、上求菩提じやうくほだい・下化衆生げけしゆじやうの誓願せいぐわんに動かされて、涅槃道を歩みつゝ涅槃に止住せず、迷界にありながらこれに縛られない。流轉るてんと解脱げだつを止揚して、

往相・還相

眞に靈魂の自由を獲得するに至るのである。淨土門に於ける往相わうさうと還相げんさうが一の廻向えかうによつて統一せられ、如來二種の廻向として絶對救濟の顯現とせらる

ゝのも、亦この意をあらはしたものに外ならぬ。

われらが解脱を得しものを佛ほつぎといふについて、和語の「ほとけ」をほどけるから轉じた言葉と解釋し、煩惱業のむすばれから「ほどかれた」自由さをあらはしたものとする一種の解釋法や、眞如に對してはつきりと解決をつけ得た人とする釋し方があるが、これは如何にも牽強附會じみてをるとはいへ、それも亦一分の眞實を物語つてゐるものではないかと考へるのである。

五 業感と如來他力

業道斷絶の
方法

人間の靈魂を業の相續に於てながめ、業道の移りゆく過程の上に體認すべきを繰り返して來た私は、その安定を解脱の境に於て約束せられることを述べた。而してこの業の絆きづなを斷ちきる道について、一般的に三の方法があ

る。第一は煩惱は客塵きやくじんにして、わが本性は「一切衆生悉有佛性」さいしゆじやうしつうぶつしやうの清淨心しやうじやうしんである。客たる煩惱を取り除くところに、主人公たる清淨の自性が自由を得るのだとして、専ら斷惑の道を辿らんとするゆきかたである。第二には無数の煩惱を統一して、煩惱即菩提と見てゆく行き方である。煩惱は客にちがひはないが、これを家族の中にとり入れて窮屈に取扱はず、そのまゝが大きな一つの家族のものとして見てゆく行き方、恰も上手な騎手が荒れ馬を巧に使ひこなして、それが荒れ馬であるだけ練達の腕を振つて上手に乗りこなすと同様に、座禪觀念ざぜんくわんねんによつて、或は三密止觀みつしくわんによつて、煩惱を直ちに菩提と見てゆくのである。

自力教

その第一は斷惑の可能を豫想して、一より二、二より三と次第に段階を踏んでこれを斷じてゆく小乗教や權大乘ごんだいじやうのゆき方であり、第二はむしろ一斷一切斷、一成一切成と説き、分斷・漸斷を経ないゆき方である。われらはこれ

を自力の教といふてゐる。自力の教によつて佛を目指せるものは、自己の心性に高あがりをしてゐるのだと評する者があるが、決してさうではない。自己の心性は清淨であるとはいへ、現實の自己が不完全であるとの自覺が深ければこそ修行の努力が生れ来る。また現實の自己と清淨なる本性とが相矛盾することに氣付けばこそ、そこに煩惱ぼんごう即菩提ぼだいの強い實感の自覺を呼び覺さんとするのである。所謂自力修行者の、法に熱烈な態度をゆめ輕んじてはならない。

他力教

さて第三に、煩惱を邪魔もの扱ひとせず、むしろこれに感謝する氣持ちを抱き、煩惱あるがまゝに絶對の風光中に歸入し、そこに安住を得んとする態度である。この立場では、煩惱は恐ろしい闇黒にはちがひないが、如何にしてもこれを免れ得ぬ凡夫性を自覺して、只如來の大願業力のうちに小さい自己の計ひをうちすて、それに全體を委せ切つてしまふのである。支那の善

導師だうだいしの『玄義分げんぎぶん』には

「一切善惡の凡夫、生を得るもの皆かの阿彌陀佛の大願業力だいがんごうりきに乗じて増上縁ぞうじやうえんとせざるはなし」

といはれてある。われらは思しの心所しんじよが三毒の煩惱に追ひ廻されて、たへず惡業を積み重ねてゐるのであるが、より強き如來の大願業力は無漏の淨業なるがゆへに、われら汚穢の業縛ごうばくが悉くこれに融じ盡される。救はずにをれないのが如來の業ごうであるといつてよいかも知れぬ。この絶對の大慈悲に浴するときはじめてわがたましひの安住を得、往生淨土の果報によつて成佛に到るとするのが淨土他力の法門である。

法悦

淨土眞宗の開祖親鸞聖人しんらんしやうにんは、斯くの如き法悦のうちにつよい業感ごうかんをかみしめつゝ、

「彌陀の五劫思惟の願をよくよく案ずればひとへに親鸞一人がためなりけ

り。さればそくばくの業を持ちける身にありけるを、たすけんとおぼしたちける本願のかたじけなさよ『歎異鈔』

と述懐せられてゐる。自分の悪業に泣く涙が、直ちに法を悦ぶ感激の涙にかはる尊い念佛行者のすがたが目につる。

この法悦のうちにこそ、世界を観る眼がすつかり轉せられる。まことに信仰によつて新しく人生に於ける態度が決定せられ、人生の價值轉換が行はれる。地獄ゆきの私_がそのまゝ、如來の懷ろに抱かれて、地獄へと走りつゝ淨土へと召されゆく論理の矛盾は、信の上には何もでもない。業感の深いだけそれだけ他力廻向の尊とさが光る。信機信法二種一具の信の風光は、實際に信仰生活を送るものゝ上にのみ感得せらるゝ實感である。そこにはわれにあれば重要であつた靈魂の問題が、もはや問題とはならない世界が惠まれるのである。それは靈魂が落ちつくところに落ちついた何よりの證據であると

信機・信法
二種一具

いつてよからう。かういへばわれらは再び靈魂を何か一つの個體的なものゝ有り場所を見つけたかのやうな口吻に不審を抱くかもしれない。けれ共靈魂の意義を今再びくりかへし述べなくとも、先に説いた所を了得して、大願業力_のよろこびを獲得するものにとつては、私の言はんとするところは誤りなく感知していたゞけることゝ信ずる。

救済の實感

救ひは理窟ではない。實感であり體驗である。信仰體驗の前には、業報輪廻の當相がそのまゝ、如來大悲の善巧_{ぜんぎょう}とうちよろこばれ、一切の境遇を直ちに如來より惠まれた尊い機縁として淨化し、現實の業報をたよりとして却つて法悦生活にまで飛躍されうるのである。現にわれらは古來の念佛者が、如何にも客觀的には苦難そのものゝ中にありながら、主觀的には喜悅そのものとして現實の生活をいたゞき奉じてゐる尊いすがたに打たれるのである。そこには如來の大願業力によるものとして、自己の業縛を少くとも精神的に解脱

五、業感と如來他力

してゐる自由な心境を見うけるであらう。

六 廻向と滅罪

滅罪

曠劫以來造つた罪はどうして消へるか。罪は報をうけて決裁がつく筈である。これが只消へるといつたのでは因果の道理に違背しはせないか。淨土他力門のうへに持たれる非難はまづこゝらあたりから始められる。私はいま靈魂と解脱の項目の中の一題目として、この點を明にしておきたいと思ふ。

滅罪のいわれ

實は淨土眞宗に於ては罪あるまゝに救濟されるといふのであるが、それは法悦の内容をいつたもので、そこには理として罪の滅せられてゆくいわれがなければならぬ筈である。果然、眞宗では滅罪のいわれとして學者の間に三つの論據があげられてゐる。

淨土の土徳

その第一は凡夫が往生する彌陀淨土の土徳として滅罪のいわれありとするのである。それは天親菩薩の『淨土論』初に、「彼の世界の相を觀するに三界の道に勝過せり」と説かれてあるやうに、彌陀の淨土は法藏菩薩因位の誓願に酬ひあらはれた眞如法性全顯の國土であるから、如何に煩惱具足の凡夫といへども、一度び彼の國に往生すれば、自然に煩惱惡業は土徳として打ち斷たれ、往生即成佛の果を得ることが出来るといふのである。

此土の滅罪

第二に此土の滅罪である。勿論現實の私は淨土に往生するまでは罪惡そのものゝ外に出でないものであるが、併し既に如來の慈悲に目覺めたものは、此土に於て滅罪の謂れがありとする。この中にも、具徳による名號滅罪を説くものあり、稱名滅罪をいふものあり、信心滅罪を語るものあり、如來の名號は悲智圓滿の覺體にして、法性に隨順する。故に「彼の無碍光如來の名號は、能く衆生一切の無明を破し、能く衆生一切の志願を満す」とも説かれて

あるとするのが名號滅罪説のいふところである。然るに稱名滅罪論者は、善導大師の『觀經疏』に於ける「稱名正定業」の義、法然上人の「念佛爲本」の義によるもののやうである。而も稱名の功は稱へる衆生の方に許さないもので結局は名號のところ破滿の徳をおくりこまねばならない。更に信心滅罪の論者は、信心正因の宗義を強調するところから、滅罪の徳ある名號を聞信領受し、一切の煩惱惡業は自ら斷せずして而も斷じたる徳を得る。正定聚不退の位を聞信の一念に於て獲得するといふ。

このやうな推究は學者の論議するところであるが、理としては、信ずると同時に三界流轉の根は斷ち切られるといふべく、薄如上人の寶章に「無始以來つくりとつくる惡業煩惱をのころもなく願力不思議をもて消滅するいわれあるが故に……」と述べられてあるが如くである。併し機相の上では、淨土に往生するとき直に成佛して彌陀と同體の證りを開くと悦ばねばな

自作他受
他作自受

らない。

さて以上のやうだとせば、彌陀の願力によつて衆生の煩惱惡業が破られることとなり、如來よりいへば自作他受であり、衆生からいへば他作自受といふことになりはせないか。このことは自因自果の佛教の通説に違背しはせないかとの問題が残される。

私はいまこの問題は、親鸞聖人の『教行信證文類』により解決の暗示が與へられてゐるのを見るやうに思ふのである。すなはちその信卷に、

「若しは行若しは信、一事として阿彌陀如來清淨願心の廻向成就したまふところにあらざるなし。因なくして他の因の有るにあらざるなり」と説かれてゐる。これは直接に他作自受到答へたものではないが、この問題に非常に深い示唆を與へてゐる。「因なくして」とは無因を遮し、「他の因の有るにあらず」とは他因を遮したものである。そしてその論理的な根據として「廻向」

を以てせられる。淨土眞宗は廻向の宗教である。如來より凡夫に廻向するところ、一切の問題解決の鍵を秘めてゐる。こゝに廻向の意味が光つてくる。

南無阿彌陀
佛の成就

法藏菩薩が大なる願心を起して成就せられた南無阿彌陀佛の不行は、たゞ佛自ら正覺を成すればそれでよいとのさゝやかな利己的念慮を以てせられたのでは毛頭ない。一々の願、一々の行は皆悉く衆生の爲の願行であり、衆生往生の行體として成就せられたものである。萬一にも法藏菩薩が自らの正覺をのみ目的として成せられたる名號を、後に衆生にふりむけたまふのであるならば、それは他因論であるともいつてよからう。併しいま南無阿彌陀佛の成就は、その初から廻向法として成就せられたものであり、法藏發願の背後には十方衆生といふ全人を負背ふて立つてをる。この全人たるや只抽象的な人間一般といふのではなくて、實に具體的な「私」なるものが統攝されてゐる。所謂「親鸞一人がためなり」の味ひがこもつてゐる。これが無因でないこ

論理的立場
と體驗的立
場

とはいふまでもなく、單に他作自受の如く見やうとするものは廻向の眞義に通達せず、法藏菩薩のおこされたる願行を單に客觀的概念として知識の上のぼせやうとするところから生ずる疑問である。學者はこれを機法一體きほういつたいと呼んでゐるが、如來の廻向に於て衆生罪業の斷除は内面的に衆生自らのものとして信樂しんげうされなくてはならない。これこそ「義なきを義とする」念佛の開顯であり、「不可稱不可說不可思議の功德」とされる超論理的體驗の極致である。

論理的立場で考へてみると、願力廻向の根柢には、自と他との平等を忘れずして而も他作自受の意義が含んでゐることは否定出來ないところである。何となれば、廻向とは自と他と差別してゐることを豫想せずしてはなり立たない言葉だからである。併し眞の廻向が成就するためには自他平等の立場を見なければならぬ。こゝになると、論理的には他作自受なるも、體驗の極致に在てはそのまゝに他因論のすがたを消すことゝなる。而も他力の味ひは

論理を超えた信の體驗でなければならぬことに思ひ到るならば、他作自受の論理が他因としてではなく、そのまゝ信のうちに正因として頂戴されてゆくのである。

絶対の慈悲

まことに如來の本願こそは眞に絶対の慈悲である。それはわが業力の強さに驚くわれらにとつて更に驚くべき偉大なる功能でなくてはならぬ。この驚きはそのまゝが限りなき悦びであり、それはまことに念佛によつて自證せられたる境地である。この自證の世界ほど大きいものはない。それは如來によつて自證せしめられたるものなるが故である。かゝる自證の前には、如何なる理證が外人によつて持ち出されやうとも、それは要するに群萌の他證に過ぎないのである。自證にこそ彌陀の絶対救済が内なる力となつて、一切の問題の解決がつけられる。

この意味に於て、佛教の修道がわれらの業道を自在に善處して、靈魂問題

の解決のよき契機であるが如く、念佛はそれにも増してわれらの上に靈魂問題に對する價值的な光となる。而してこの理が眞に信知せられるとき、單なる祈禱や呪術に由る個體靈魂に付きものゝ造作は、謂れなき凡人の魔術的希求に外ならぬことが知られるであらう。

七 信 と 懺 悔

うれし恥し

輪廻の凡夫が自らの迷に氣付いて自己の業報に泣くとき、そこに懺悔のころが自ら浮んで来る。世には懺悔を神の前に強要し、それによつて神の恕しを乞ひ、救ひを要請せんとする宗教がある。けれども眞實の懺悔は決して他より強ひらるゝ性質のものではなく、自ら内に萌すころでなければならぬ。懺悔は信の裏付けとして、法に向つて信のよろこびがあらはれるとすれ

ば、機に向ひ背徳を悲しむ自悔の涙でなくてはならぬ。すなはち浄土眞宗で信機信法二種一具を後續ごぞくの上にもみるとき、信機は懺悔生活となり信法は法悦生活となり、「うれし恥し」の一混然態としての生活がのびてゆくとせられるのである。

懺悔滅罪

蓋しこれは古來ひろく佛教の實踐上、重要な精神的改善の表白として、深く心中よりわき起る悔悟の告白を、佛・菩薩・師長・同衆に對して明かに覆ふところなく披瀝し、惡業はこれによつて消滅するとせられてゐる。かの『業報差別經』には、

「若し人重罪じゆうざいを造り、作し己おほつて自ら責め、懺悔して更に造らざれば、能く根本の業を抜く」

と言ひ、『心地觀經』(卷三)には

「若し能く如法によほうに懺悔せば、所有煩惱悉く皆除かるること、猶し劫火きやくわ世間

を壊し、須彌並に巨海を燒くが如し」

と説き、その功德を示して、

「煩惱の薪を燒き、能く天路に往生し、よく四禪の樂を得、摩尼寶珠まにほうしゆを雨らし、金剛壽こんごうじゆを延し、よく常樂宮に入り、よく三界の獄を出で、よく菩提ぼだいの華を開き、よく佛の大圓鏡えんきやうを見、よく寶所に至るの途なり」

と言ふてゐる。更に『金光明經』(卷一)には、

「千劫に作すところの極重惡業、若しよく至心に一たび懺悔せば、是の如き衆罪悉く皆滅罪す」

と言ひ、『長阿含經』(卷十七)にも亦その徳を説いて、釋尊が阿闍世王あじやせの懺悔を容れ、過去の生涯に造りし罪は、自ら深き王の懺過けかによつて損滅し重咎を免れることを説いてゐる。

殊にこの阿闍世王物語に關しては『觀無量壽經』に出て來る阿闍世が、父を

殺し母を苦しめるやうな大罪を犯しながら、『涅槃經』になると過去の罪を心から悔ひ、釋尊の月愛三昧がつあいさんまいといふ大きな慈悲の中にいたわり慰められてゆく尊いすがたが、はつきりと示されてゐる。

また龍樹菩薩の『大智度論』には「懺悔の淨水」といひ、罪の穢れを洗ひ清めるものとして、極力その徳を讚嘆し、「人にして懺悔を知らざるは畜生に等し」とまで極言せられてゐる。

布薩・自恣

このことは釋尊の教團にあつて、事實の上に屢々問題とせられたらしく、布薩ふさつや自恣じしの場合よく懺悔が行はれたことが、諸部の律の中に見えてゐる。

布薩ふさつとはもと近住こんじゆうとて、多くの修行者が集合して近く坐するとの意味である。毎月十五日と三十日に、集會の便利な一定場所に僧侶が相會合して、半ヶ月の修道のあとを顧み、自ら足らぬところがあると氣付いたらこれを大衆の前に告白し、戒を犯したものがあればこれを懺悔して過ちを悔ひ改め、以

て反省して道に進まんことを希ふ一つの式典である。

安居

また自恣じしとは三ヶ月も續いて雨の降る雨期うきに、僧たちは外出することをさし控へ、その間中、安居あんごと名づけられる一種の講習會をひらく。それが終つた日、全體の大衆に向つて安居中犯罪あんごについて疑があれば恣ほしまに告白して責められんことを請ふといふ意味であつて、宗教的講習を終つてその總勘定を受ける謂である。

波羅提木叉

そこで律藏りつぞうでは罪科をいろいろに分類したものを波羅提木叉はらだいもくしゃといふのであるが、これは比丘びくや比丘尼びくにに對する一種の刑法とも見てよろしく、種々の分類がされてゐる。そしてそれら一切の罪科には、それに相應せる刑罰が具體的に定められてゐるのであるが、われらは釋尊の原始教團に於て、如何に罪科が實際的に重視されてゐたかを知ることが出来る。その中、最も罪の軽いものは、「自分は他人から非難されるに價するだけの罪を犯した。これを懺

悔する」と告白することによつて罪を減することが出来ると規定され、たゞ輕罪にのみ懺悔があげられてゐるのであるが、併し罪過に服する人が、如何なる場合にでも懐かねばならぬ對罪過の心の用意こそは、懺悔のおもひでなければならぬ。たゞ輕罪にのみ懺悔の徳の示されてゐるのは、これによつて輕罪の消滅することをあらはして懺悔の徳を讃嘆し、それより重罪の場合のこゝろの用意を條外に暗示してゐるに止るものとみてよからう。こゝを以て輕罪なほ然り、重罪なれば重罪ほど、一層深い懺悔のこゝろが動かかねばならぬことを意味するものと解さなくてはならない。

げにや佛弟子傳中には、過つて罪を犯した弟子たちが、佛前に跪ひざまづいて敬虔なる懺悔の念慮を運んだ麗しい光景が、到るところに記述せられてゐるのを見るであらう。まことに佛敎々團にあつては、過つて罪を犯した者が深く懺悔してその罪業を免れ、また今後更に犯すことなきための一つの誓ひとして

極めて眞面目に行はれ、その宗教生活の深い内容を爲して行つたものゝやうである。

運命と懺悔

こゝに考へ合はされることは、かの運命論には懺悔が全然意味を爲さぬといふことである。それは罪過の責任が既に當事者にはないのだから、假令罪過を自覺しても自ら懺悔する必要を見ず、若し懺悔することが必要ならば、罪を犯さしめたる運命の神たる主宰者こそ、罪過者に代つて懺悔すべきであるといふやうな結果が導き出されるからである。

然らば何故懺悔がそのやうに重んぜられるのであらうか。それは一の行爲が完結するためには前後を通じてその準備的決意と、主行爲に必要な努力と、更に主行爲に引きつゞいて起る後續行爲の三部が成立して、はじめて業因に對する結果の業道が完全に結ばれる。勿論主たる行爲が既に爲されるときは、それで業道の成立は果されることもあるのであるが、若しその行爲に

懺悔の重んぜらるゝ所以

引續いてなされる行爲がありとすれば、完全なる業道の成立は後續行爲がなし果されたときに來るべきものであると見ねばならぬ。懺悔はすなはち主たる行爲のなされた後へ引きつゝいて起される所謂後續行爲なのであつて、これによつて主行爲は強い制約を受けなければならぬ筈である。

それ故に、假令布施をなしても、あとで惜しいことをしたと思ふやうな場合には、布施の主行爲はその後に起つた貪着の染心に制約せられて、全體としての功德が著しく底下されねばならぬ。それと同じく、罪惡を犯した場合にも心からそれを後悔して愧ぢ入るならば、罪惡の行爲が完全な罪惡として結實せずすむわけである。

まことの懺悔は斯くの如く、一面に於てはそれがなされる前に行はれたる行爲——當該懺悔と同行動の中に入れらるべき——の方向を變へるべき大きな力を持つて居ると共に、更に罪惡を繰り返さないといふ誓の實行たる意味

に於て、これが萬一形式的に行はるゝ時はその意義を失ひ、他の爲に見せてやると云ふ自負が添ふ場合は、全くその價値は見られないものといはなければならぬ。

こゝを以て懺悔を條件とする宗教にあつては、懺悔は神に對する律法的阿諛に過ぎないのであつて、犯した罪との交渉はさほど深いものではない。この意よりして、懺悔は外部からこれを強ひて而して後初めてなさるべきではなく、内なる心性が罪惡行爲の連續として自然に流出するところに意義があるのである。随つて外部より強要せられてなす懺悔は、外部より見れば内なる心性の發露と大きな變りはないのであるから、道徳的には幾分の意義もあるかも知れない。然しそれは宗教の本質には可成りの隔りを持つてゐるものといはねばならぬ。

淨土眞宗に於てはその念佛生活者が念佛しつゝ常懺悔じょうざんげするところに、泥の

中から清淨なる蓮華の開くが如く、濁亂じよくらんの中から美しい感情が生れるものと見られてゐる。それなればこそ、その度しい懺悔が佛力による業力轉化のみに契ふものとせられるのである。

大善地法と
大不善地法

小乗佛教では心の差別的方面たる心所について六別四十六法を分つてゐるが、その中に大善地法なるものを設け、その初に信すなはち澄淨なるこゝろをあげてをる。而して善に相對するものとして大不善地法なるものを設けてをるが、その中には無慚と無愧との二つのこゝろをあげてゐる。すなはち善と惡とのこゝろの對立が信等と無慚無愧とに配せられてゐることは、まことに興趣ぶかく思はれる。信とは澄淨ちようじやうなるこゝろであるが、それは無慚無愧と對遮たいしや的なるもの、換言せば信こそ懺悔のこゝろと一體である。信よりしてまことの懺悔があらはれることを暗示してゐるのではあるまいか。

淨土眞宗の信と小乗教の大善地法の信を内容に於て全く一致してゐるとい

眞宗の信の
内容

ふのではない。併しそこに何か一脈相通するものが見受けられるやうである。親鸞聖人はその『和讃』に「無慚無愧のこの身にて、まことの信はなければ……」と告白されてゐる。「われはかくの如く懺悔せり」といふのはほんとうの懺悔をしてゐるすがたではなくて「無慚無愧の私です」と佛前にひざまづいて泣く凡夫の涙にこそ、まことの懺悔がかゝやいてゐることが思はれる。

懺悔は救ひの條件とはならない。若し懺悔することによつて何かをそこへ求めやうとする者あらば、それは懺悔の徳に泥を塗つて、攝取せつしゆの願力を見失ふこととなる。『唯信鈔文意』にあるが如く、「廻心えしんといふは自力のこゝろをひるがへしつるをいふなり」であつて、捏造の懺悔は相對の懺悔であり、まことの廻心ではない。かくて信心こそ「救濟の條件」としての懺悔から「救濟の隨順」としての懺悔に移つた美しい如來廻向のこゝろなることが思はれる。

「有漏の穢身はかはらねど、こゝろは淨土にすみあそぶ」

との『和讃』をしみじみ拜誦してゐると、何とも知れぬたましひの落付きを覚えさせられるのは、靈魂問題の解決を事實の上になし遂げられた聖者の口を通して、そのかほり高き句がうたの文字に浸みわたつてゐるがためであらう。

釋尊は、その弟子達の修行時に於ける過失に對し、永久の叱責を加へることとはなく、限りなき慈念を以てこれを勞られた。その契機こそ懺悔であり、弟子自らにとつては、修道の途上に於て、古い自己を破つて新しい自己を磨き出してゆくつづまじき挑戦が懺悔であつたのである。

それが親鸞聖人により、他力の信の内容に轉せられ、愧づべき凡夫生活のうちに見らるゝ、一點美しい生活の面として、とりあげらるゝに至つたものといつてよい。

七、佛教靈魂論の合理性

一 日常生活と佛教思想

日本佛教

わが日本佛教は、この國土の特徴といふか、わが民族の優れた美點といふか、千四百年の歴史がすつかり日本的なものに消化しつくしてゐる。否既に佛教渡來後、間もなく「日本佛教」なる特殊の性格をつくり上げてしまつたのである。就中、聖德太子の佛教受容じゅうようの御態度が、これを單なる外來思想としてではなく、おほらかなるかむながら惟神だいでうの大道の中に完全にこれを溶け込ませられた。續いて平安時代には傳教・弘法の二大師により、更に續いて鎌倉時代には、法然上人・親鸞聖人・道元禪師・日蓮上人その他のすぐれた宗教的天才

により、佛教はいよいよ明確にその日本的性格を發揮することゝなつたのである。

日本文化の
根柢

随つてそれはわが國の文學・藝術・音樂・倫理・哲學など、百般の日本文化の根柢となると共に、われらが日常生活の規範となつて、親しく國民生活の中に織り込まれるに至つた。それはたゞ過去の佛教が日本人の生活を支配したといふが如き夢ものがたりではない。見ると見えざるところにかゝはらず現にわれらが日常生活の基礎となり、行動の推進力となつてゐることは、少しく仔細に生活の内面を檢討するものゝ直ちに感得するところであらう。

日常の言葉

われらが日常不用意に使用してゐる言葉のうちにも、佛教から生れたもの或は佛教思想を表現せるものが、どれだけあるかわからない。南無三寶・佛頂面・普請・冥加・檀那・無盡・無我夢中・我慢・油斷・立ち往生・縁起・大乘的・佛ごころ・精進、こうして無雜作に言葉を並べてみても佛教から出

平常の思想

た用語を、不用意のうちに使つてゐるものがどれだけ多いことか。たゞに言葉のみならず、思想的な方面にも、寂をなつかしむ氣風、無我の勇氣を以て國家につくすなど、佛教に育まれた思想なり態度なりが、如何ほどわれらの日常を支配してゐることか。

東亞共榮圈
の紐帶

殊に佛教は東亞民族を一つにつなぐ思想的鎖である。大東亞共榮圈の一紐帶としての佛教が、どんな役割を國家の上に持つてゐるかといふことは、如何に眼を蔽ふて佛教を度外視そうとしても、恐らく無視されない深いものがある。

日本精神

日本人の美德とせられた慈悲平等の觀念も、亦佛教に育まれたところ多く、人間に對するばかりでなく廣く他の動植物に對してさへ優しい同情をよせる。どんなに一時は争ふても、一旦和解すればさらりと打ち解けてゆく恬淡なる性情、自然物に對して單なる自然物として冷く見過さず、限りなき美

的情操を以て自然を懐んでゆく気持ち、それらは日本精神の全き内容を爲してゐるものであるが、かうして並べあげてみると、たゞわが國民の歴史的背景に浸潤してゐるといふのみならず、現に今のわれら日常生活に深い交渉を持つてゐる佛教思想の影響の大なることは、殆ど枚擧に違なきほどである。

業思想の影響

就中、業についての深い影響が言はず語らずのうちにわれらの内面生活を支配してゐることの大なるを思はねばならぬ。われらは、「時かぬ種は生えぬ」といつては善行を勵み、「こんなに物を粗末にしては果報につきる」といつては物資を愛護する。「これも前世の約束です」といつては自己にふりかゝる不幸や禍をぢつと抱きかゝえてたへ忍んでゆく。「ものがあるからといつて贅澤三昧に耽ると冥加にあまるよ」といふては、ともすれば高上りするこゝろを抑えつけてゆく。かうした道德的・宗教的に深みのある人生觀といふものは、佛教の持つ深い教理、就中業思想によつて培はれて來たものが非常

に多いことに氣付かされる。それだけにわれら日本人は、佛教の靈魂論に直接間接深い思想的な影響を持ちつゞけて來たといつてよい。勿論、先にいふごとく、幽靈や精靈棚などがいかにわれらの生活や話題の中に深入りしてゐやうとも、それは寧ろ佛教の變態的通俗化であつて、佛教靈魂論の本質的なものに直接觸れてゐるわけのものではないが、それが通俗化し一般化して人々の間に親しまれてゐるといふことは、その本質的なものゝ流れ出た一つのすがたとして看過してはならない。われらは一般化されたものを通してその本質的なものゝ有力に内面生活の上へ立ち働いてゐることに氣付かなくてはならぬ。佛教靈魂論について私は批判をせねばならぬのであるが、これを批判する前に、さういふ一つの思想的な流れが國民生活を支配してゐることの非常に大なるものゝあることに注意し、更にこれを今後の日本の光輝ある進展に何程かの役割を果させるべきを切に念するのである。

二 學的 觀 點

學的根據

われらは業思想による佛教の靈魂論を述べて、これが理窟をぬきにしてわれらの思想になり切つてしまつてをり、生活に深入りしつくしてゐることを論じたが、併しそのことはこの思想が學的根據の薄弱さを物語つてゐるのではない。深い學的な根據を持ちつゝ、これを只高い棚の上にあげておかずに廣く一般化されてゐる普遍性をあげたのにすぎない。

佛教はいふまでもなく、その始め釋尊が當時の哲學諸派の影響を一面に受けながら、加ふるに釋尊自らの豊富なる智的才能を働かせて築きあげられたものであるから、その組織せられたる教理には多分の哲學的思辨を含んでゐる。その靈魂論の如きも、常識的な缺陷を避けつゝ、學的な合理性を持つて

ゐることは既にこれを示したところである。殊に後代教理の發展に伴ひ、哲學的思索が愈々深められ、大乘佛教の汎神論的思想の發達究極されたものになると、その靈魂論の如きも所謂大我・眞我となつて、個人的なものから次第に宇宙論的なものに變遷して行つた。そして極めて素朴な業感説から次第に幽遠廣大なる靈魂説にうつゝて行き、本のまゝの業論とは可成りな隔りを見せるに至つたのである。併し如何に教理が發達しても、そのどこかには釋尊の根本原理が根柢的な基礎をみせて居り、素朴な業説が何等かの意味ですべての佛教の上に遺されてゐることを見逃してはならない。

印度に於ける大乘佛教について、古來これを中觀系ちゆうくわんと瑜伽系ゆがとの二大體系とすることは既に學者のいふところであるが、前者は主として「法とは何であるか」の實相を觀やうとするものであり、後者は「法は如何にしてあらはれたか」との緣起の面に觸れやうとするものといつてよい。こゝを以て、此の

大乘佛教の
大靈説

兩者の立場は決して相對立し反噬すべき性質のものではなく、兩々相俟つて法の眞實をあらはすものといはなければならぬ。これらは何れも佛教の哲學的な教理の發達によつて示された分野であつて、もとより釋尊の根本教説の増廣發展に外ならぬ。業道の轉滅による無爲寂靜の境に對して、中觀系ではこれを一切皆空と説き、而も空の内容には積極的な妙有を示してゐる。また瑜伽系ではこれを圓成實性と説き、眞實有の把握としてゐるが、而もその有の内容には勝義無性の空義を孕むものとする。

斯くてその空といふも有と説くも、これを眞諦の兩面觀と見るべきであり要は空有相即の妙境界たるに外ならぬ。

こゝを以て支那佛教史上華を咲かせたところの華嚴・天台にあつては、これらの兩系の傾向を牽きながら、何れも現象即本體・本體即現象と説いて、ありのまゝに即して眞如法性を見やうとしてゐる。「春は何處にあるのか」と

終日駈けまはりて春の所在を探しまはつた男が、どこにも春を把むことが出來ずして空しくわが家へ辿りかへつたとき、「庭前一蕾の梅花に春の全相を見る」と支那の詩人はうたつてゐる。小さい己が靈魂が、あくせくとして業道輪廻を續けてゐると思つてゐると、それはそのまゝ宇宙の大靈として全法界に遍くゆきわたり、到るところわが靈ならざるはなく、己に即して宇宙の靈ならざるはなき境に達せられるのである。

既にかくの如き境地は、大乘佛教の至極としての哲學的な幽遠性を見せてゐるのであるが、かゝる發達を見せるに至るためには、長い歴史と多くの宗教的天才の努力に充てる學的組織の手腕を要したのであつて、決して一朝一夕にその成果を見せたものではない。かくて發達佛教に於てその學的な價値が極めて高く買はれるばかりでなく、根本佛教・原始佛教に於て既に學的な觀點からみて合理的なものたることを、われらは觀察せしめられる。

泰西學者の
佛教觀

こゝを以て泰西の佛教學者は何れも佛教を以て極めて合理的な宗教とし、學的内容の豊富なる點に於て世界に於けるあらゆる宗教の第一に推してゐる。(獨逸のエルンスト・ホフマン氏『佛教の根本思想、並に神觀に對するその關係』一二九〇—友松圓諦氏譯『現代思潮より見たる佛教の根本思想』、並にベルギーのヴァレーブーザン氏『涅槃への道』一九一六—木村善堯氏譯本等)

すなはち佛教々理中、とりわけ業道説の合理的なることを取りあげ、或は哲學的考察に於ける現象界活動の原理として、或は物理學的考察に於ける勢力保存の原理として、また生物學的考察に於ける進化及び遺傳の原理として、更には今日の心理學と提携して少しも損色なきものとして、各自の先天的性行を根柢としたる思の心所のはたらきをとりあげるなど、その學的に極めて妥當なることはあらゆる學者の認めるところである。まことに佛教はその始め、迷信や神祕的傾向に富む環境に發生しながら、その世界觀や人生觀

に於て極力迷信的なものを芟除せんとつとめてゐるやうである。

併し私は佛教の靈魂論が學的に高い地位を持つてゐることを決して誇らうとはせない。何となれば佛教の本質が宗教であり、輪廻を脱れて解脱に到達するを以て最後の目的とし、その靈魂論の如きも基調を宗教的直觀の上において自己を内省し、以て靈魂の開放を目論見るを最終の、そして第一の目的とするを知悉するが故である。

三 道德的觀點

自律的道德

業道移推の過程の上に靈魂を見んとする佛教の行き方に於て、最も特異なる點は「自業自得」の言葉を以て表現される行爲の責任の自己負擔である。そこには嚴正なる自律的道德がなり立つ。單に表面如何に立派に見ゆる行爲も

他人へ對する自己偽瞞じこぎまんであつてはならぬ。業の道德性はこの自己偽瞞を一分もさし許さないのである。自己の罪惡の責任は他に分つべきではなく、如何に些細なる過失といへども全責任を自ら負ふてゆくべきであるとする嚴正なる原理が、如何にわれらの生活を正しく支配してゆくことか。この道德的合理性についても泰西の學者は何れも讚辭をさゝげてゐるやうである。すなはち假令三世因果觀に立つ超經驗的業説を信せない學者といへ共、その道德的價值については一様にこれを高く評價してゐる。

矛盾の解決

まことに人間は善因善果・惡因惡果の道德的要請を誰しも抱いてゐる。併し現實の事實としては必ずしもその要求通りには現はれて來ない。そこでこの要請と現實との間にあらはれる矛盾を何とかして合理的に解決せねば、われらの道德生活は常に不安に脅かされなければならぬ。そこに未來神みらいしんの審判しんはんにまつとか、良心の苛責かじやく、社會的賞罰、或は子孫への報ひなどによる解決法

が考へ出されるのであるが、それらは何れも一應の満足は與へても結局は不徹底たるを免れない。こゝに佛教の業による道德律の確立が、われらの抱く普遍的因果律の要請に基く理論的合理主義として讚仰せらるゝ所以である。

たましひの交流

善に業は自己の性格や境遇に變化を與へてゆく原理たるばかりでなく、自己の行動は他人の上に、また他の行動は自己の上に、直接・間接作用してゆく。依つて常に善行を爲す者は益々善良なる人格をつくり上げてゆくと共に周圍にも亦善良なる影響を與へて他を感化してゆくのである。「たましひの交流」とはかゝる意味のことを言つたものであらう。こゝに社會道德が履行されてゆき、また正しい教育道が成立してゆく。

但しかゝる言ひ方を以て、自己の業因が他人に及びまた他人の業因が自己に報ひられると解釋するならば、自業自得の業本來の意義を遠ざかつてしまふことは勿論である。自分の善行によつて他人が善良になるといふことは、

どこまでもこれを主觀的に味はねばならぬのであつて、他人の善良はその場合客觀化された主觀として自己の中へとり容れられるべきである。教育者が他人を教育するといふ冷い觀念で、職業として教育に従事するとき教育は死んでしまふので、他人を教育しつゝ實は自らの理想的世界を造りつゝあるのだとの切り詰めた態度によつてこそ、教育道がほんとうに生きて來るのだと私は思ふのであるが、かうした考へ方にも、業道の主觀的な味ひが浮び上つてくるのではなからうか。

一家の中の誰か一人が病氣になつて、他者がそのため苦しい經驗を嘗めねばならぬとする。病氣になつた本人はさうした苦しい艱苦を受けるのが病者自らの業報であると共に、家族が苦しい經驗を嘗めることそのことは、同じく家族人としての、一つの業報でなければならぬと同様である。結局業の報ひは各人別々であるといふことは、業感が客觀的な實在や形而上學的な理論

主觀的な感
受

ではなくて、一人一人が背負ふて歩かねばならぬ主觀的な感じであるが爲である。

かくてどこまでも自律的な永遠の道德性は、感じとしては個人的なものでありながら、而も批判的には決して卑しく且つ功利的なものではなく、極めて公正にして高い道德をうち樹て、ゆくのが業道説に見らるゝ道德性である。

尤もかくの如き三世因果による業道説の如き、われらの經驗を超越したことであるから、われらの持ち合せの知識を以て科學的に證明し論證することは難しく、靈魂問題を「知」で處理してゆくことの妥當でないことはいふまでもないが、われらの道德的價值要求として善惡禍福の一致に對する理性的満足は、これに由るより外適當なる解決法を見出せないといつて過言ではあるまい。道德的觀點に於て、業道による靈魂論が合理的に極めて高く評價され

道德と宗教

るのは、洵に所由あるところといはねばならぬ。

尙佛教の道德的な面に於て、たとへば釋尊は「惡業によつて三惡趣に生れ、善業によつて天上界に生れる」と説き示され、如何にも卑しい功利主義的な道德説のやうに思はれぬ點もないではないが、それは初信者に對して深い佛法道に引き入れるための説法と見るべきであつて、第二義的な誘引手段である。初から深い教理や實踐を強要することは、却つて初信者をして途方に迷はしめるとの慈心より、まづ何かの方法で初信者の生活を淨めしめ、これを手がかりとして彼等を第一義的な内容に深入りせしめ、以て終には絶對自由の解脱境に到らしめやうとせられたものと考へるべきであらう。換言せば、佛教には道德的な面が非常に強くあらはれてゐるが、それがそのまゝ解脱を裏付けることによつて、宗教的なものにまで深められてゆくことを知るならば、所謂道德的な面も決して粗略に見過すべきではないことが知られる。

四 宗教的觀點

超理論の感受性

われらは、佛教靈魂論が業道相續の上に見らるゝ點に於て、二三の觀點から極めて合理性を持つてゐることを知つた。併しそれが合理的であるよりも宗教的に深い感じをわれらに與へ、それが輪廻りんねを脱れて解脱に到る爲の實踐上に不可闕の重要な役割をなす點を特にこゝにとりあげ、超理論の感受性を宗教的に内藏せることに、われらは眞の佛教靈魂論の價値を見出したいと思ふのである。

宗教の尊嚴

いふまでもなく、宗教はどこまでも宗教としての分野があるのであつて、決してそれは科學や哲學ではないといふ議論は、宗教家の口から屢々吐かれるところであり、宗教と科學は範疇を異にするが故に、これら兩者は相背反

するのが寧ろ當然であるとさへ説くものもある。併しわれらの注意せねばならぬことは、宗教に説く眞理が科學や哲學そのものではないにしても、科學的であり哲學的であり得ることは、毫も宗教の尊嚴を傷くるのみならず、然ることによつて宗教が科學や哲學の分野にわけ入れる人々の間へ、容易に受け容れられ易いことを知らなければならぬ。それ故に、佛教があらゆる點に於て順應性のあることは、その宗教的生命の保持さるゝ限り寧ろ望ましいこととでなければならぬ。

善惡の標準

佛教に於ては何が善であり何が惡であるかは學者によつて問題にせられたところである。普通一般に倫理學の立場では、價值あるものを善と呼び然らざるものを惡といふてゐるやうである。されど價值あるものが同時にすべて道德的善であるとは限らない。例へば旱天に雨の降ることは農作物にとつては價值あるものではあらう。また醜惡な容貌は美的鑑賞よりすれば價值の低

いものである。然しそれらは何れも道德的に善惡何れども批判され得ない。そこで價值の有無によつて善惡を定めるとしても、その價值材をして道德的なものたらしめなければ無意義である。佛教に於ては、かの『瓔珞經』に、

「理に順じて心を起すを善となし、理に違ふて心を起すを惡と名く」

と言ふが如く、無漏法たる眞如の理を規準として、それに契ふを善とし相背くを惡とせられてゐる。すなはち涅槃に向つて進む爲の道は善であり、然らざるものを惡とする。それは必ずしも感覺的な禍福を意味せないかも知れない。併し常・樂・我・淨の四徳を具備せる解脱境を標準とするが故に、有漏の善は相對的な一應の善であり、第二次的な善淨法とせられるも、これを出世の無漏善に比すれば第二次的聖道たる有所得に墮する。業報思想が萬一にも、單に禍を避け福につく爲に廢惡修善するといふ相對的な道德的意味にのみ終始するものとすれば、それは如何ほど合理的であるとするも、佛教を決

して高い地位に引き上げるものではない。われらは何處までもこれを宗教的直觀に於て自らの上に業道を感じてゆくところに、業の相續による佛教靈魂論のすぐれた點を見る。

般若に統一
せらるゝ六
波羅蜜

こゝに菩薩の行法として普通一般にあげられる六波羅蜜を例にとつてみるに、布施や持戒乃至精進等の諸善行が、たゞ世間的に行はれるものとするればそれは必ずしも佛道と名指されるほどのものでもない。佛教を信奉せない者も人にさゝやかな物を施すこと、或は努力することを全然せないのではない。併し六波羅蜜行が最後に智慧をおいてゐること、すなはち般若ですべてを統一することによつて、そこに宗教的な聖行として聖道の善行たりうるのである。『般若經』が六波羅蜜中、特に般若を重視することにより、所謂般若教學を成り立たしむる基礎原理としてをるのはこの消息を物語つてゐる。ここでは行爲の價値は分量よりも性質の重んぜらるべきことが知られる。布施

は多く施すに越したことはないが、惜しみつゝまた受報を念じつゝ、或は他人を眞似た形式的布施にはまことの布施の意味は消へる。布施者も被布施者も布施物も何れも般若の智慧に照し出され、所謂施者・受者・施物の三つの觀念を超へた絶對自由の立場から發動してこそ、質的にまことの布施としての意味が出て來るのである。「貧者の一燈」といふ言葉は決して量を重んじてゐるのではなく、むしろ心持ちによつて質を高度に高めることをあらはしてゐるがやうである。

誤解の芟除

斯くの如く考へてくると、業の相續の上に立てらるゝ靈魂論は、いろいろな意味で極めてすぐれたものを持つてゐるといはねばならぬ。併し如何に正しい思想もこれを僻目でみればそこに多少の缺點は免れ難い。今業相續の上に立てられる靈魂論も、見方によれば何となく把みどころのないたよりなさを覚えぬでもない。殊に業説が悪用されることによつて、一時非難されたや

うな特權階級への擁護の思想となり、或は一種の運命論と同一視され、人間を骨ぬきにするといふが如き弊害もなかつたわけではない。併し眞にその宗教的意義を掘り下げて、佛教で業が説かれる根本的な立場を探るならば、それは決して不純な動機から説かれたものでもなく、また決して把み難い空論でもないことが明に知られるであらう。

佛教の靈魂論はかくして只單なる形而上學的な論究の對象たるに止らず、さればとて單に道德的なる處世の誠めとなるのみにあらず、佛を念じて宗教的最高の道を辿るべく指示せられた求道者への最高理念であり、客觀的實在といふよりも寧ろ主觀的直覺に消化せらるゝ感でなければならぬ。まことに靈魂は宗教のこゝろでこれを味ふを本義とするのである。

五　む　す　び

上來兪雜な論述によつて靈魂についての概説を試みた。あとふりかへつてみると、果してこれが正しく題意に適へるや否や、甚だ心許ない氣がせぬでもない。且つまた學的な文獻や論據に於て多少缺けてゐると思はれることも非常に多い。けれ共記述の意圖がその初から宗教的感しをこの題目の上に盛りあげることが希念した爲め、且つまたさういふ意圖こそ眞に靈魂論の眞髓に觸れるものであると考へたので、表現の結果が自ら右のやうにならざるを得なかつたのである。

翻つて考へてみるに、今日ほど佛教が皇國日本の爲にその全體を投げ出して働かねばならぬ時はまたとないやうである。それは佛教者の人的活動の要

請せられてゐることは勿論のこと、教理の實踐化によつて時代を導く推進力としても、もつともつと活潑な動きが望まれてゐるのである。われらは内に至寶を抱きながら、これを活用させないために、佛教そのものゝ本質までをも疑はれ、只老人の暇つぶしであつたり、高閣に遊ぶ思辨の玩具に過ぎざる如く誤解せられ、甚しきに至つては皇國日本の進路を邪魔するものゝ如き、徒に厄介視するものもないとはいへない現状である。そこには佛教者の反省を要するものがある。埋もれた寶を磨き出す責任感に佛教者は眞に目覺めなくてはならない。

勿論現實の問題としては、古い佛教が古いすがたのまゝで新しい時代の人々に呼びかけたところで、到底その共鳴をひかないであらうことが思はれる。現實に即した、生活味の溢れる新しい表現をとるべきは極めて緊要のこととに屬する。併しそれはどこまでも組織の上のことであつて、そのためにわ


れらは内に盛られた寶珠を取り逃す愚を敢てしない用意だけは持つてゐなければならぬ。否、佛教本來の性格なり日本佛教の特質を、新しい時代に合致するやうに仕立直し、これを今こそ皇國に獻げまつるべきである。

なほ現代は冷い理窟よりも温い信仰を要求してゐる。超人間的な理論よりも生活を離れない血と涙のこもつた力を求めてゐる。そのゆへに現代は語るよりも行ふべき時代であるといつてよく、考へるよりも爲すべき時であるといはれる。私は上來靈魂を論じつゝも、主として佛教の靈魂について考へてきた。そして説いてきた。併し只そのみに止るべきでないことは、これを文字と文字との間に浸み出さしめた筈である。まづ己が靈性に目覺め、内に深く思索して國家のために出直すべきである。これこそ有難きわが日本に生れさせていたゞいた日本佛教徒の限りなき榮光でなければならぬ。

いまや筆を擱くにあたり、私は支那事變を包括せる大東亞戦争のたゞ中に

あつて、一切の寒熱苦難をもともせず、命をさゝげて皇國の前途を開拓し、戦つて下さつてをるわが忠勇なる陸海空軍、並に名譽の傷病將士各位に對し、心からなる感謝をさゝげ、且ついさぎよくも戰場に散られし護國の英靈に對し、安らげくしづまりたまへかすと深く念ずると共に、大御稜威のもと、光輝あるわが日の本に生をうけたるわれら銃後の臣民は、おのがじゝ人生の重要課題たる靈魂問題の解決を急ぎ、以てその如何なる持場に立てるに關らず、一死報國の希念と行動を、ゆめ忘れざらむことを誓ひあひたいと思ふ。

靈魂論 (終)

<p>書叢乘大</p>  <p>落丁亂丁の場合はお取換しませす</p>	<p>著者 明治二十四年十二月兵庫縣出生 京都佛敎大學卒業後考院に於て華嚴學專攻す 昭和十年本派本願寺學階司教を受く 現、龍谷大學教授 住、京都市東山區今熊野日吉町四七の五</p>
<p>發行所 合資會社 興教書院 文協會員一〇五〇五番 電話下⑤二六六七番 振替京都三三六六番</p> <p>配給所 日本出版配給株式會社</p>	<p>昭和十七年三月二十五日印刷 昭和十七年四月十日發行 定價 金貳圓</p> <p>著者 龜川教信</p> <p>發行者 清水精一郎 京都市油小路正面ル</p> <p>印刷者 須磨勘兵衛 京都市北小路新町西入</p>

ト工1F-42

阿彌陀佛の信仰	謠曲に現れたる佛教	佛教の見方教へ方考方	國土莊嚴	宗教的表現	佛教文學物語	佛教文化物語	道を聞く魂	皇國教化の本義	佛教概論
羽溪了諦著	花田凌雲著	高楠順次郎著	大谷尊由著	藤秀環著	深浦正文著	深浦正文著	白井成允著	福島政雄著	龜川教信著
送料 定價 壹圓 十四錢	送料 定價 壹圓 十四錢	送料 定價 壹圓 十四錢	送料 定價 參圓 二十二錢	送料 定價 貳圓 十四錢	送料 定價 貳圓 八拾錢	送料 定價 參圓 五拾錢	送料 定價 貳圓 十四錢	送料 定價 壹圓 貳拾錢	送料 定價 貳圓 五拾錢

— 行刊院書教興 —



終

