

仏 陀

SAMPLE
Shoshi-Shinsui.com

SAMPLE
Shoshi-Shinsui.com

ヘルマン・オルデンベルク

仏陀 その生涯、教理、教団

木村泰賢・景山哲雄訳

書肆心水

Shoshi-Shinsui.com

SAMPLE
Shoshi-Shinsui.com

目次

緒論

第一章 インドと仏教

西インドと東インド バラモン族 二

一六

第二章

仏陀以前に於けるインドの汎神教と厭世観

二九

犠牲の信条 絶待 三九

絶待と物質世界 四三

厭世観 輪廻 解脱 五〇

誘惑者 梵天 仏教と僧伽哲学 五九

第三章 禁欲主義 僧団

七〇

詭弁 七六

第一篇 仏陀の生涯

第一章 伝説の性質 古譚と神話

八二

第二章 仏陀の少時

九八

SAMPLE
Shoshi-Shinsui.com

第三章 教化の開始 一一一

ベナレスの説教 二二八
その後の帰依 二二三

第四章 仏陀の事業 一二九

仏陀の日常生活 一三二
仏陀の弟子 一三八
女人 一四七
仏陀の敵 一五三
仏陀の説教法 一五九

第五章 仏陀の入滅 一七二

第二篇 仏教の教理

第一章 苦諦 一八〇

四聖諦 第一諦と仏教の厭世観 一八四

第二章 集諦と滅諦 一九四

因果系の定式 一九四
因果系の第三節 一九六
因果系の第四節ないし第十一節 二〇〇

SAMPLE
Shoshi-Shinsui.com

第三章 道 諦

因果系の第一節と第二節 二〇四

有と遷流 実体と形式 二〇一

靈魂 二〇五

聖者 我 涅槃 二〇三

隣人に対する義務 二四〇

自己内心の道徳修養 二五三

悪魔マーラ 二五六

聖道の最終階段 正定 聖者と仏陀 二五九

第三篇 仏弟子の教団

教団法と法典 二七四

教団と教区 入団と退団 二七七

所有 衣服 住居 扶持 二八七

祭 式 二九四

尼僧の教団 二九九

教団と俗人 三〇一

全篇の註 三〇七

SAMPLE
Shoshi-Shirushi.com

凡例

一、本書の原書は Hermann Oldenberg 著 Buddha : Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde. (初版 1881, Verlag von Wilhelm Hertz, Berlin) であり、その日本語訳である本書の底本は木村泰賢・景山哲雄共訳『仏陀』(初版一九二八年二月、大雄閣)である。底本が原書の何版を訳したものは記されていない。底本では原書の副題の訳出が省かれているが、本書では「その生涯、教理、教団」と訳して補った。また、底本の著者名表記はオルデンベルグであるが、現在の慣例に鑑み本書ではオルデンベルグと表記した。

一、本書では新漢字標準字体、新仮名遣いを使用し、その他、左記の要領で表記の現代化をはかった。

一、送り仮名は現今一般の感覚にほぼ即すように加減した。

一、読み仮名ルビを適宜補った。

一、踊り字(繰り返し記号)は、「々」一文字の用法のみ使用した。

一、読点を補ったところがわずかにある。

一、底本の鉤括弧使いは『「」』の形式であるが、本書では「『』」の形式で表記した。文献名を示す鉤括弧は『』を使用した。

一、片仮名語においては全面的に長音符記号を使用した。底本では、例えばアトマン、ナチケータスのように長音符記号が使用されている場合もあるが、多くの場合、例えばゴオタマ、パアリ、ヨオロッパのように長音符記号が使用されていない。それらをゴータマ、パーリ、ヨーロッパのように表記したということである。この処理は、直前の文字の母音が繰り返されている場合にそれを長音符記号に置き換えたということであって、例えばオウドをオードの表記に変えるような処理ではない。

一、片仮名語の不統一を統一した場合がある。例えば、ソククラテイスとソクラテスの混在をソククラテスに統一したということである。

一、通用しあう漢字同士が同義の語として共に使用されている場合は、一般的なもののように統一した(例えば「互る」を「互る」に、「検べる」を「検べる」に)。

一、強いて統一しにくい表記上の不統一はそのままにした。例えば、Suttanipāṭa と Sutta Nipāṭa、サーリプッタとシャリプトラなど。

- 一、正誤を判断しかねる場合、訂正しにくい場合などに原文のままの意味で行間に記す「ママ」の註記は（ ）で括って（ママ）と表記した。
- 一、ごく明らかな誤記は特にそれと断ることなく訂正した。訂正に際して原書が必要であった場合は第五版（1906, J. G. Cotta, Stuttgart）に照らして確認した。なお、底本では「迦葉 Kassapa」の片仮名表記が「カッサパ」であるがこれは「カッサバ」と置き換えて表記した。
- 一、原書の註はページごとに番号が起し直される脚註であるが、底本の註は各章通し番号の巻末註であるため、「第四二頁の註〔註六の事〕を参照」のように訳出されている。本書ではこれを「本章註六参照」のように表記した。
- 一、現今一般に仮名書きするほうが好まれていると考えられるものを仮名表記にした。底本において読み仮名ルビとして片仮名表記が示されているところがあるものは、その片仮名表記が現今の一般的な表記ではなくても、その片仮名表記とした。例えば、「耆那教」という表記が見られることに抛り、「耆那教」を「ジャイナ教」ではなく「ジナ教」に置き換えて表記してあるということである。片仮名への置き換えに伴って便宜的に中黒点（・）を加えた場合がある。例えば「婆羅門ジュージャカ」を「バラモン・ジュージャカ」と置き換えた場合などである。仮名表記に置き換えたものは五十音順に次のとおり（送り仮名と活用語尾は代表例のみを表示）。
- 嗚呼（ああ）、恰も（あたかも）、阿闍婆（アタルヴァ）、雖も（いえども）、聊か（いささか）、苟も（いやしくも）、愈々（いよいよ）、所謂る（いわゆる）、謂ゆる（いわゆる）、印度（インド）、吠陀（ヴェーダ）、吠壇多（ヴェーダーンタ）、約そ（およそ）、斯く（かく）、此く（かく）、此の如し（かくの如し）、且つ（かつ）、曾て（かつて）、嘗て（かつて）、哉（かな）、希臘（ギリシャ）、基督（キリスト）、呉れる（くれる）、此（こ）、此所（ここ）、茲（ここ）、悉く（ことごとく）、此（この）、此れ（これ）、然かも（しかも）、而も（しかも）、耆那（ジナ）、屢々（しばしば）、已に（すでに）、がら、然し（しかし）、併し（しかし）、然かも（しかも）、畜に（ただに）、忽ち（たちまち）、仮令（たとひ）、其（そ）、其処（そこ）、其所（そこ）、其の（その）、抑々（そもそも）、畜に（ただに）、忽ち（たちまち）、仮令（たとひ）、序で（ついで）、丁抹（デンマーク）、何う（どう）、兎角（とかく）、所が（ところが）、所で（ところで）、とに角（とにかく）、兎に角（とにかく）、何の（どの）、就中（なかんずく）、為す（なす）、許り（ばかり）、筈（はず）、婆羅門（バラモン）、尙か（ひそか）、可し（べし）、殆ど（ほとんど）、略ぼ（ほぼ）、哩（マイル）、亦（また）、亦復（またまた）、儘（まま）、寧ろ（むしろ）、若し（もし）、固より（もとより）、臆て（やがて）、耶柔（ヤジュス）、野柔（ヤジュス）、較や（やや）、動も（ややも）、瑜伽（ヨーガ）、梨俱（リグ）、僅か（わずか）

SAMPLE
Shoshi-Shinsui.com

仏

陀

その生涯、
教理、
教団

SAMPLE
Shoshi-Shinsui.com

訳者序

オルデンベルク氏の『仏陀とその教理』は或る意味に於て原始仏教に関する標準的研究書である。初版出版以来すでに約半世紀を経ているに關らず——この間に数次の訂正増補を経たとはいえ——今なお斯學に關する最高權威を以て目され、ほとんど古典化の域にまで高められたものである。

勿論、嚴格に云えば、本書は最新の研究書ではないから、今日の立場からすればこの間に首肯し難き箇所も尠くはなく、かつ余りに批評的ならんことを期した結果として、冷静過ぎて却つて皮肉と思わるる解釈もあり、少なくとも個々の点からすれば吾等の賛同し難い所も決して尠くはない。しかしこれを全体として見れば、その体系に於て、解釈法に於て、問題の取扱方に於て、他の追隨を許さぬ特長を具備し、あらゆる類書中、嶄然頭角を抜くものであることは争うべからざる定説である。

かくて、この書は今や、その所説に従うか否かは別問題として、いやしくも原始仏教を研究せんとする人において、少なくとも一度は必ず通過すべきの閥門を以て目せらるるものとなつたのである。

本書はかつて三並良氏によって一度邦訳されたことがあり、しかもその訳文も多少の欠陥があつたとしても、大体に於て成功したものであつた。しかし惜しいことには研究上、最も必要な脚註を省略したために、今日ではほとんど絶版の相になつてゐるのは誠に斯學のため遺憾と言わざるを得ぬ。殊更、最近数年来、原始仏教研究熱の最も盛んな時に當つて、標準書の一たるこの書の全訳を欠くは学界の一欠陥というも不可なからうと思う。

自分はこの憾みを懐き、その再訳の表われんことを希望しつつあった際に当りて、あたかもよし、同じ希望を抱いてしかも自らその任に当りて、少なくとも一端を荷負せんことを企図しつつあった篤学の士に逢うた。それは景山哲雄君である。君はショーペンハウエルに傾倒し、その著書を訳出すること教部に及び、更にシヨ氏思想の一淵源をなせる仏教の研究に向かい、先ず本書を熟読して、その学的態度の嚴肅にしてしかも表現法の匂い高きを欣び更にこの書の訳出を企てんと念願するに到ったのである。しかし同君は元来、仏教専門家ではないから、時に教理上の解釈や術語の使用法に於て妥当を欠く所なきを保せずとの懸念からして、私に協力を求められたのである。私はかねて同君の訳出されたシヨ氏の論文を読み、その語学的知識の確かにしてしかも思想的理解の正しいのに敬意を表していることとて、本書の訳者としても極めて適當の人なるを確信し、即ち欣んで氏の要求に応諾した次第である。

かくして、種々の点に関して同君と予め打ち合せを了し、同君の訳出した草稿をとってこれを原典に照合しながら、何程か加筆補修した結果は即ちこの訳書となったものである。訳として成功したか、否かは一に読者の判定に任せるとして、とにかく共訳と言いながらも、実は主として景山君の力になったもので、もしこの訳書に特長ありとすれば、これは全く同君の功に帰すべきものたることをここに明あきらかにして置きたいと思う。

しかし前にも述べた如く同君は仏教の専門家ではないから、時に不適當な箇所ありとすれば、これを見逃した罪は全く私の負うべきものである。

昭和三年一月中旬

高井戸松庵

木村泰賢誌

SAMPLE
Shoshi-Shins.com

SAMPLE
Shoshi-Shinsui.com

緒 論

SIMPLE

Shoshi-Shinsui.com

第一章 インドと仏教

仏教の歴史は、キリスト紀元前五百年の頃、恒河の流域に於て、仏陀ゴータマの身边に集まった乞食僧の一団にその端緒を発する。かく彼れ等結び付け、しかもその真面目な思想生活の根本基調をなしたものは、地上の万有はことごとく苦に充てるもの、而してこの苦より遁がるる唯一の解脱は捨離と久遠の安息とにあるのみという、活き活きと感ぜられ又明らかに言い表わされた意識であった。

一人の師と夥多の弟子とは、あたかも後年ガリラヤの地に「天国は近づけり」と触れ廻った一群れの人々と同じに、インドの国土を遍歴しつつ苦と死との教えを説き、「汝等耳を開け、死より解脱するの道は発見せられたり」と触れ伝えた。

仏陀の姿を中心にしたこのインドの歴史圏と世界歴史とさえ言えば誰人も通常直ぐ思い浮かべるユダヤの社会との間には深い区別の溝渠がある。

あの自然の変動は、高山巨岳の大障壁を作り出してインドを西北方の氣候涼しき国土から隔てしめた。而してこの結果として将来この天恵の豊かな国土に入り来べき民族のために予めその孤立自存の生活を定めておいたのである。かくしてインドの国民は異民族からは勿論、西の方に在って互いに親密な共同生活を営みつつ歴史の課した事業を成し遂げた同種族からも遠く隔り、己れの生活を単独に己れ自ら作り出したのである。かような国民は文明世界を通じてほとんどその類を見ないといって不可なからう。実にもインドは西欧同民族のなし遂げた事業には少しも与って居らぬ程没交渉であつて、仏陀がその教えを説き聞かせたインドの国民から見

れば、インド以外の国々を考え浮かべる事は、あたかもこの地球以外の地球、廣大無辺の空間に散在して別な太陽、別な太陰、別な地獄と共に別な宇宙を構成する幾多の地球を考えると同じ事で、何等、具体的意味を具えて居なかつたのである。

もとより、インドと西の国々との間のこの障壁も何時かは絶大の高手によって破らるべきであつた。而してアレクサンデルの手は即ちそれであつた。しかし、インドとギリシヤとがかく接触したのは仏教の出来あがつた時代よりもずっと後の事で、恐らく仏陀の入滅とアレクサンデルのインド遠征との間にはおよそ百六十年の歳月があろう。もし仮りにインド人の性質が恐らくはもつと活潑に又一層喜んで異国の影響を受け容れ得たに違いない時分、ずっと昔の時代にマケドニヤの軍隊やギリシヤ文化の侵入などいう事件がインド人に対して行われたとすれば、その結果には必ずや思い半ばに過ぐるものがある。インドのためにはアレクサンデルの来方が余りに遅過ぎた。アレクサンデルの現われた時分にはインドの国民はすでに業に余りに自己裡に没却し尽し、全然、特殊の行程をとつて幾多の民族間に特立し、インド以外の世界の標準では到底測り得ぬ生活の様式や思考の習慣に支配せられて居たのである。記憶に依わり残る過去もなければ、愛し又憎みつつ固執して、己れが物とせず居られぬ現在もなく、希望を托すべく努力の目当てとすべき未来をも知らず、インドの思想家達は唯だ一切の時間を超絶したものや、この久遠無窮な国土の中の特殊な王国に就いて、蒼白の又高慢な夢を見て居たに留まる。而してインドのかような特質は、仏陀の教えにも、仏弟子の生活様式にも、さながら烙印の如く非常に顯著に又異様に現われておるのである。

ところで、この遠く離れた国土とわれわれに近い世界との間の聯絡、民族の交通やその精神的所有物の交換などで出来あがるべき一切の外面聯絡がごとごとく断絶しておる様に見える程、その反面には又互いに遠く離れたものを密接に結び付ける一つの連鎖がいよいよ益々明らかに見えて来る。連鎖というのは、どの様に国土は相異つて居ても同じい法則の働きによって出て来る現象と現象との間には歴史的な類縁があるという事。

何所でも又何時でも見ることであるが、天賦の豊かな国民が初期から後代までの長い道を歩みつつその精神生活を純粹に又円滑に開展することに成功するとそこには、最高の宗教的興味の重点が外から内へ移るともいふべき現象が必ず出て来る。古い信仰では、謂わば神と人とが攻守同盟を結び、奉仕と報酬とを交換し、信ずるものに繁栄と勝利と敵の滅亡とを約束するが、かような信仰が或る場合にはほとんど眼にも見えぬ程な推移を経、又或る場合には大きな変革を経つつ、新しい考え方に克服せられ、その標語は最早や繁栄でも勝利でも支配でもなく、安息、平和、幸安になる。外界の財宝はその価値を失い、身外の敵は怖ろしくなくなる。克服しなければならぬのは、個人や国民の生活と苦悩とによって次第に隠れ潜む奥底まであばき出される内面の争闘である。しかも、その克服に対しては犠牲の血や外面の制度に対する奴隸的服従は最早や役に立たず、それ等はわななける心に少しの和らぎをも与えてくれないのである。そこで、靈魂を繫縛する一切の鎖を断じて正しく、純粹に、又安樂になるための新しい道を求め見付け出さねば居られなくなる。

かく変化した内面生活の実質内容が外面に表われて来ると、そこに宗教団体の新しい様式が始まる。古い状態では、家族なり民族なり国民なりの中に既におのずから宗教上の統一があり、この統一があるから信仰も祭式も勿論全体に共通しておる。それ故、何れか一つの民族に属しておるものは誰れでも皆その民族神の祭式に与るべき権利と義務とを有する。この民族の隣りには別な神々を拝する別な民族があり、而して一々の民族が何の神を己れに靈験の多い神として扱ふかは、自然必然による民族の由来という事実で定まっておる。民族神を礼拝する人々の圏は民族そのものの圏より狭くも広くもない故、教会と名付くべき特別な団体は在り得ない。

ところで、宗教生活の新しい様式は成熟した時代の要求や努力から生まれて来はするが、それが現象として成立する条件は上の場合とその性質を異にしておる。新しい様式とこの様式の出現を見た国民としては年齢が違ふ。新しい様式が生まれて来た時には、そこに既に已往からの信仰が頑張っており、これが国民の中に根をおろし、法律も習俗もこれに濃く薫染しておる。そこで、新進の勢力はこの信仰に対して戦争を始める。新進の勢力は個人の中で、むしろ唯一の個人、覇権を握る個性の中で強烈な力に結集するを常とするが、かく覇権を

握る個性のあり得る訳は、周囲の社会の中にも実存して活動しつつあるものがこの個性の中で最も強く自らを發表するが故である。かくの如くして、保守を事とする者や未覚醒なる大衆と対立して、或いは宗教型の勝れたる、或いは哲学型の勝れたる英雄偉人が出来あがるのである。そしてそれを崇拜する人々から言えば、かような英雄や偉人は類の無い特色を具えた人物、他人との比較をことごとく絶して何か特別に神秘的な完成の力にはぐくまれた気高い先達であり、少なくともその様に思われるに到る。これ等の先達が新しい信仰を説き弘めながら、それによつて信仰を異にする群集の中から個人としての一人々々をその弟子として集める。それ故ここでは最早や自然必然の理由からではなく、各自の良心と意思とによつて何所に救いを求むべきかを決する。かくして生まれて来るのが一人の師を中心とする学園、講社、教団などという様式で、これは約まり己れの靈魂を救おうための苦慮を至高、唯一の生活内容とする人々が互いに密接に結合して作り出した社会であるから、これ等の人々から見れば、この社会の外にあるものはことごとく盲者、希望も何もなしに暗中を迷つておるもの様に思える。かような特異の天分を受けて世界と人生とから身を退いた修業者達の狭い社会から段々大きな団体が出来、遂には一つの教会となり、既に無意味となれる国民的障壁を越え、あらゆる文明地域の限界を越して何処までも遠く大きく拡がってゆくのである。

この類の無い様式を作り出して古い信仰様式から新しい信仰様式へ趨る推移を最も単純に又極めて幽玄に表わし示し得た名譽はセム民族に帰する。この開展の途上にパレスチナで最後の一步を印した時がいわゆる人類の新時代の初めであるが、これよりもおよそ五百年程以前、インド・ヨーロッパ民族は空間で遠く離れ時間で近く接した二つの地域で互いに似よつた事業を遂行しておる。一つはギリシヤで一つはインド。

ギリシヤには秘教と秘儀とが擡頭した。オルフォイス教徒とピタゴラス盟社とが即ちそれ。祭事や聖訓、或いは「オルフォイス教徒の生活」とか「ピタゴラス教徒の生活」とかの制度で教徒を「清浄の徒」とし、それによつて彼岸の榮光に浴させようとするのである。それに次いで間もなくアテネ人の中から偉大な奇行家が現われ、信仰と空想との殻を破つて十分に科学的な確実を擲もうとし、人間の考察を理論で探求し、市場でも、酒

宴の席でも、アルキピアデスの前でも、プラトーンの前でも、徳の教え得べく又学び得べきものである事を証説した。一方、インドではどうかというところ、縋衣しゑいを着て衆生済度のために国中を遍歴した人は沢山にあり、その中の最も優れた人物として現われたのが貴族出のゾータマで、人類と八百万の神々に対してこの苦悩に充ちた生存の牢獄から自由な久遠の安息に赴くべき遁げ路を教える事を自らの天職と感じ、又その力を自らの中に感じ、自ら名付けて嵩高至聖の正覚者、仏陀と称したのである。

アテネの聖者と、インドの聖者との間には、——歴史の上から言えば更に第三の聖者（耶蘇）としてしかもこの二人の大きな対像として神秘に充ちた苦悩の姿をここに並べ得よう、——その思想や感情や而してその幽玄や明白などの要素の混合と調和の程度に関してほとんど他に類が無い程の非常な差別がある。しかしソクラテスと仏陀とキリストとこの三人の教えの本質——今も然るが如く昔より然りし——この本質の際立つた相違は正しく歴史的必然性より来れるものたることを忘れてはならぬ。蓋し上に言つた如き精神上の新更を準備し又要求しておる階段に達した時に、ギリシャの国民はこの要求を新しい哲学で充たし、ユダヤの国民は新しい信仰でそれに答えたのが、何れも歴史的必然であった。これに対してインドの精神は知らずに信じ得る単純さと信ぜずに知ろうとする大胆な明白さとを欠いていた結果として、宗教であつて同時に哲学でもある教え、それ故にまた宗教でも哲学でもないと言ひ得る教え、即ち仏教を作らずには居られなかつたという事になる。私は以下の叙述に於てこれ等の現象間に平行のある事を一々に就いて段々と証明したいと思う。それは私のこの叙述は、西の方の歴史現象の中から似よつたものを借りて来て光とし、当面の題目内に折々現われる暗い部分を照らしてその輪廓や形相を認め得る様に努めると同時に、また逆にこれによって一般に民族が抱く宗教思想の変遷を支配する遍通な規範の研究に寄与すべき確定した事実上の基礎を与えようとする所に在るからである。

私のこれから取るべき道は事柄の性質上、自ら明白に知れておる。第一の課題が歴史的、国民的の事件、即ち仏教の生い育つた下地、なかならず仏教以前のインドの宗教生活と哲学思弁とを明らかにするにあるは言うまでもない事である。インドでは仏陀出世以前の数百年の間に既に思想の活動が行われて仏教の出ずるに備えて

居たのであるから、これはどうしても叙述から除外するわけにはゆかない。次には仏教そのものを観察するのであるが、この観察はいわゆる三宝に相応しておのずから三つの部門に分かれる。三宝というのは仏教徒が早くも原始時代に礼拝語として用いたもので、この中には仏教徒にとって神聖なあらゆるものを総称した概念が分割して含められて居るもので、即ち仏法僧の三つを指すのである。仏陀その人の事は古き三宝の型にある通りこの叙述でも必ず先頭に記すべきで、その生涯を観察し、国民の師として出現した有様や仏陀を取り巻く弟子達の事、又貴賤貧富の人々と仏陀との交際などに就いて究めなければならぬ。次には更に転じて原始仏教の教義思想、なканずく、終始その思想界の中心となれるもの、即ち地上の万有は苦に悩むという教え、この苦悩を解脱する教え、而して解脱を求めるあらゆる努力の目標たる涅槃の教えを^{けんわ}検覈する。キリスト教のやはり左様であるが、仏教の根本特徴は同じ信仰により解脱を求める同じ努力によって一致しておるあらゆる衆徒を外形の上でも一つの教団に結集する所にある。上に言った、仏教の三位一体たる三宝の定式で見ても知れる通り、僧伽の一団は仏陀とその教えとに並べて第三に呼ばれておるのである。それ故、叙述もこの順序に従い、仏陀とその教えとに就いて説き終ったあとには教団と教団の生活とを見るべく、かくする時、仏教が狭き篤信家の団体たる僧尼の誓約をした人々や仏法に帰依して仏陀を礼拝する一般俗界の人々とに与えた制度も知れて来よう。これだけで原始仏教、というよりもわれわれに対して最も古い姿で現われておる仏教に就いての観察は終るわけで、従って以下の叙述は唯だこれだけの観察に留まるはずである。

西インドと東インド　バラモン族

仏教以前の歴史と仏教の最も古い歴史との舞台はインドの全土を通じて最もインドらしいガンガ河の流域である。これから述べようとする時代の頃には、半島全土にわたるアリヤン族の政治や文明の最も重要顯著な中樞はことごとくこのガンガ河の流域に集まっておった。ところで、この流域には天然自然の大きな区分があり、

民族の分布も古インド文明の普及も皆これで区別せられるが、この区分はまた宗教運動の開展過程にも関係がある。而してこの宗教運動はガンガ河流域の北西半部、即ち恒河地方とインド河地方とが接近せんとする地方よりかけて姉妹流であるガンガ河とヤムナ河との二つが互いに合せんとして貫流しておる地方に及べる、その一帯の地方にその端緒を發する。ここが、しかも長い間独りこの地方のみが即ちバラモン文明の眞の淵藪をなした所で、仏陀出世以前の數百年間に涉りてバラモンの思想家達が古いヴェーダの自然教から解脱の教えに趨る移推の準備をなし、終いにそれを仕遂げた思想を或いは祭場で、或いは孤寂な森林生活の中で思索し又發表した所も主としてこの地方であつた。

今言った思想と共にこの北西地方に生じた文明が、インドの生命の古來最も強く脈打つておる大動脈、ガンガ河を通じて南東の地方に流れてゆき、新しい民族の中で新しい姿を取つた。そして最後に仏陀の出世を見た頃には、ガンガ河流域の南東半部にコーサラ（オウドとネパールの境域）マガダ（ビハル）の二大國があつて、これ等の国土とその繁華な大都會とが主として仏陀の活動舞台になつた。かくの如く、仏教が仏陀の出世に遠く先き立つて自らその背景的準備を初めた地方と仏陀が自らの身辺に信徒を集めた地方とは遠く離れており、而してこの舞台や登場人物の変遷に色々の点から言つて重要な意義がある事は演技の進行に見れば知れて来る。

そこで、先ず、一つはこの宗教運動の創始者として、又一つはそれの完成者として前後相次いで現われて来る民族を一わたり調べて見る。

誰れも知る通り、インドのアリヤン族は西北地方からインド半島に入り込んで来たもので、元來はこの西北地方でイランのアリヤン族と一緒に一つの國族を作つておつたのである。しかしこの移住の行われたのは余程遠い昔の事で、現存しておる宗教詩歌（ヴェーダ）の一番古いのが出来た時代よりも遙かに古く、それ故インド人はこの移住の事を少しも記憶して居らず、恰もギリシヤ人やイタリヤ人がこれに似た事実を忘れ切つておるのと同班である。白色のアリヤン族は前へ前へと進んで「黒い膚」の土人、「法を知らず、神を知らぬ」原住

民の城塞を踏み破り、敵を駆逐したり、殲滅したり、或いは降伏させたりした。ヴェーダの詩歌が出来た頃には、アリヤン族の群れは、尤も個々の大胆な先鋒だけではあるが、既に遠く遠く進んで、西ではインド河が、又恐らく東ではガンガ河が、何れも滔々洋々の水を海に注ぐあたりに達して居たもので、この無尽に豊饒な地域の中で、アリヤン族の家畜は草を食み、アリヤン族の神々は祈禱と犠牲とで祭られたのである。

後に、ガンガ河とヤムナ河との合流する地点から東の方、ガンガ河の西側に住所を構えるに至った民族、鶯伽摩訶陀、韋提波、迦戸、憍薩羅などは、一団で来たか別々に来たかはよく分からぬけれども、恐らく最も早く移住をやり、それ故又最も遠く東の方へ突進したものに違ひなからう。

民族の大潮流はあとからあとと波を送り、アリヤン族の新しい群れ、互いに密接に結合した夥多の種族がそれに載って押し寄せて来た。が、これ等の種族は先きに来た同胞達よりも精神の上でずっと進んで居り、インド精神の紀念として現存しておるものの中でも最も古いもの、いわゆるヴェーダなるものを作りあげたのもこれ等の種族であった。尤も、これ等の種族もリグ・ヴェーダの讃歌に描かれてある時代の頃にはまだインド半島の入口近く、インド河の畔りや五河地方に居たのであって、更に東南に進んでガンガ河の上流やヤムナ河の畔りに国を立てたのはずっと後の事。而してマヌの法典にバラモン聖の国と言ってあるのはこれ等の地方に立てられた国の事で、神聖で、公正な生活の本拠、典型の地域と考えられたものである。法典の言に「この地に生まれし一人のバラモンによりて地上一切の人類はその行状を教えらるべし」とあるがこれである。このヴェーダ文明の栄えた、そして、豊かに発達した精神活動の国土として燦然と眼前に輝いておるこの古い地域に住んだ、夥多の民族の中でその名の最も著われたのがバラタ種族の名を有するクル、パンチャラなどの種族であった。而してこれ等よりも確かに先きに移住して来た爾余の種族の運命はこれ等同胞種族の文明に接触するまで依然と暗黒裡に彷徨しておったのである。

ヴェーダに「百道梵書」(Satapatha brahmana)と云う本があるが、それに出ておる古譚を見ると、ヴェーダの祭儀や文明の普及した有様がよく分かる。アグニ・ヴァイシヴァナーラ (Agni vatsvanara) と云って聖火

を現わす火神があり、ヴェーダ祭事の古い故土たるサラスヴァチー河（弁天河）を出でて東の方へ行く。幾多の河があつて行く手を遮るも、アグニは燃えながらそれ等をこごとく超えて行き、マータヴァ侯（Mathava）とバラモンの瞿曇（Gotama）とがそのあとから従いてゆく。最後に行きついた所は北方の雪山から流れ落ちるサダーニーラー河（Sadanira）³¹で、これはアグニも渡らなかつた。かくして「バラモンもかつてはこの河を超えたる事なかりき。アグニ・ヴァイシヴァーナラこれを渡らざりければなり。然れども今はその東の方に多くのバラモンありて住めり。この地かつては全くの悪土、湿润甚しき国土なりき。されど今は極めて良き国土となれり。バラモンあり、犠牲を捧げてこれを住むべきの地となしければなり」というのである。そこで知れる通り、インドでは悪土が良土になるのも、他の国々に見る如く鋤いたり掘ったりする農夫によるのではなく、犠牲を捧げるバラモンによるのである。サダーニーラー河の東、この悪土、アグニの顧みなかつた土地に住所を構えたのがマータヴァ侯で、その孫が韋提波の支配者になる。この古譚で見ると、東の韋提波と、ヴェーダの本性を理想的に代表するアグニ・ヴァイシヴァーナラの古い故土にいた西の種族とははっきりと対立しておる。そこで、仏教の端緒を観察するに忘れてならぬことは、その昔アグニ・ヴァイシヴァーナラが東へ遍歴した時に遂に渡らずに棄ておいた国土、少なくともこの国土の境界に接した地方に仏教の最も古い教団の郷土があつたという事である。

最初にアリヤン精神、次いでヴェーダ文明がガンガ河の広大な流域を攻略した戦い、この勝ち戦は果して何年の間に、或いは又何世紀の間に行われたか、それは到底分からぬ。がしかし私達はそれよりもなお重要な事に就いて、即ちこの民族の生活、なかならず西北の種族であるヴェーダ民族の生活が新しい郷土の影響を受けてどの様に変遷したか、又この民族的精神の特徴たる實際を欠くという弱点がどうして生じたかという事などに就いては夥しく残っておるヴェーダ文学を読めば想察し得るはずである。しかも運命は幾変転を経たに拘らずこの特徴のみは変わらず、又インド人の存する限りは消える事もなからう。

本来、この民族の身体組織はもっと清涼な山岳地帯で出来あがつたのであるけれども、ガンガ河流域たる蒸

しあつくて湿気が多く又豊かに天然の富饒に恵まれた熱帯に入り込むと共に、この民族は山の彼方に居残った同民族が長く何時までも保持して居る様な活き活きした少壮の氣力を無くしてしまった。インドでは個人でも民族でも熱帯の植物と同様に成熟が非常に早く、それ故にまた身心の衰弱も非常に早い。原住の黒人との混淆も免れ得ぬ所で、異民族の血や感情は移住民の血管や靈魂の中へ次第に濃く強く入り込んだ。かくして徐々と氣のつかぬ間に、ギリシヤ人やゲルマニヤ人の誇らしい親類筋にあたるアリヤン族に対して、遂にはもとのアリヤン族に代つて、柔弱で、撓み易い巧智を備え、神経質で又多感多情なヒンズー族となりて現われるに至つたのである。かくして彼等は安逸を貪り、怠惰な享楽を事とするのみで、民族を若々しく健全に維持し、郷土や国家や正義のための勤労と戦闘とを顧みるの氣力を失い、殊に、生命を創造し、それ故にまた死滅をも辞せざるあらゆる力の源泉たる自由の觀念に到りては、インドでは遂に知られず、又領会せられなかったのである。國民を王の意志に仕えさせ、特に僧侶の意志に従わせるのが梵天の世界秩序で、これを人間の勝手で動かしてはならぬ。インドでは社会や個人を包括する方式は国家でなく、陰鬱な強制と迷信との浸潤した階級である。インドの農夫が相戦つておる兩軍の間で悠々とその畑を耕えし続けておるのを見ては、ギリシヤ人も実際に驚歎せず居られなかつたであろう。「彼は神聖にして犯すべからず、敵にも味方にも同じく慈恵家なればなり」と。しかし、ギリシヤ人がインドの民族生活の持つ美しい又意味の深い特徴として語つておる事柄の中には、唯だ柔和な心があるのみでなく、それとは違つた別の意味も含まれておる。ハンニバルが侵入して来た時、ローマの農夫は畑を耕えし続けはしなかつたのである。インド人は健全な民族の生命を奥底から振り動かす至善な興味や理想を全く知らない。インド人の欲望は強く現われると遁世になり、実世活に向く行為するには力が欠けておる。思索が茂り過ぎるのである。総じて、一度び内面の平衡が破れ、精神と実世間との間に於ける自然的關係が失われると、思索も最早や健全なものを健全なりと理解するを得なくなる。インド人にとりてはその空想の枠内にあるものに比べて何もかもごとく値打ちの無いものに見えて来、しかもこの空想の作り出すまぼろしは熱帯植物の如く乱雑に又際限もなく繁茂して、終いには恐ろしい力でその作者に仇をする様に

なる。眞実の世界も、作者自らの夢が生む姿に蔽いかくされて、信ずる事も支配する事もできぬ未知の世界となり、この世の生活や幸福はあの世に關した思想の過度な重荷で圧しつぶされる。

インド人の本性にはかような特質がある。が、しかし、社会の総ての層や精神生活のあらゆる方面にこれと同じように強く現われておるかというと必ずしも左様な訳ではなかったのは言うまでもないことである。日常の實生活、例えば通商交易などの圈内に終始する生活にもこの氣風は現われてはおるが、しかし、これは事の自然として甚だ弱い。最も強くこの思想や氣分を具体しておるのはバラモン階級であつた。バラモンというのはこの世にありながら魔力に充ちてあの世を代表し、人類のために神に至る門を開き或いは閉じ得、又秘術によつて禍福を授け得る知者、能者の事で、政治生活の中に開展し得なかつた幾多の力は専らバラモン階級の中に活動の舞台を与えられたのである。が、その活動とは何か。運命がインド人に降し与えたのはリクルグスやテミストクレスの如き人物でなくてアールニ (Arjuni) やヤージナヴァルキヤ (Yajñavalkya) の徒で、祭火や祭酒の一切の秘密を極めて巧妙に証説するに通じ、又この世ならぬ国を代表する者のみの享くべき特権をこの世に対して甚だ巧妙に擁護するに通じた連中であつた。

インド思想開展の経過を會得するには、ギリシヤ人がバラモン族と名付けたこの哲學者の階級を明暗の二面から限なく眺めるを要する。なかならず忘れてならぬのは後世の精神活動や又仏教にとつて極めて重要な根本思想の出来あがつた時代、少なくともかような時代の僧侶階級は輕薄貪欲な僧徒とはいささか違つたものであつたという事で、彼等は、實にもインド民族の特有な本性、謂わば民族の悪靈が權化した必然の現象であつたのである。

窮屈な、むしろ苦痛な束縛が段々とバラモンを締めつけるに至つたが、この束縛はバラモン自ら保持した品位とバラモンの本性に滲み込んだ危険な幾多の力とがバラモンの心身両面に課したものだ。「聞きたる人」のみが眞のバラモンである故、バラモンは青年時代を通じて聖典を聞き又習うを要する。「聞きたり」という名譽を得た後には、階級の理想を實現するに努めるバラモンは、或いは村の中で、或いは日輪が東から照らす神聖化さ

れた領域で教育に従いつつ老年を過ごすのである。この領域のみこそは未開悟者に対して秘義を顕示し得べき場所であった。或いはまた梵祭といってヴェーダの言葉を日々に祈念する事を生涯の義務として行うのもある。或いは祭場にあつて己れ自らのために又報酬を得ては他人の依頼にも応じて聖務を行うのもある。聖務には無数の式法がある故、それを行うには煩雑至極な知識が要るのである。しかしもしバラモン通規の生活法によりぬものならば、——法規はこれを最高価値あるバラモンという——他人の為に祭らず、自ら拾ひ集めた落穂により、或いは乞わずして得た布施により、又は慈善家に乞うて得た布施によつて自らの生命をつなぐ生活法をとる。勿論、この様なのは真面目で厳格な僧侶というものの理想で、これと実際とは夙くの昔から既に業に甚しく違つて居たことは疑いを容れない事である。ヴェーダ文学の何れを見ても左様であるが、なかんずくりグ・ヴェーダを読めば分かる通り、バラモンの連中は僧侶として有する知識や能力を営利の用に働かせる事を実際によく心得て居り、祭礼のために作る詩歌を「蜂蜜と牛酪とから滴らせ」又富者の布施を巧言令色によつて思い通りの多額に高めるすべをもよく心得ておつたのである。それにも拘らず、バラモンは自らを貧者以上に、被支配者以上に高きものと感じたばかりではなく、これ等富者よりも、地上の支配権を有する人々よりもなお一層高いものとして敢えて自ら誇負したのである。実にもバラモンなるものは普通の貧富強弱を作りあげるものと全く別途な材料で出来たもので、自ら称して地上の神と名づけたのである。しかもこの地上の神々は天上の神々と同盟して地上の如何な武器をもことごとく粉碎し去るべき天上の武器を備えているものとバラモン自ら信じていたのである。ヴェーダの歌の一節にはこう言つてある。「バラモンは鋭き矢を携う。飛槍を持てり。その放つや過るあやまることなし。バラモンは聖き憤怒の烈火に燃えて奮進し、遠くより敵を刺し殺す」と。バラモンに膏油を注いで貰つて国民の支配者になつた君王は、バラモンの戴くべき君王ではない。それ故、即位式の時に僧侶は君王を国民に示してこう言う。「汝等人民よ、こは汝等の君王なり。而して我等バラモンを支配する君主はソウマなり」と。かくの如く、バラモンは種族外に立ち、民族の圏外にあつて、ヴェーダ律令の行わるる範囲内に結合して一つの大きな団体を作りあげた。それは一つの思想家階級であつて、その生活様式には最初から

長所もあったが短所もあり、思想の長所も短所も既にそこにあつたのである。バラモンは自ら作つた世界の中に閉じ籠つて活きた人生のさわやかな微風を知らず、自らと自らの全能とを際限もなく信じて微塵も疑わぬのであるから、一般人の生活に内容を与えておるものはこの全能に比べてことごとく小さなもの又卑しむべきものに見えずには居なかつた。その証拠に、バラモンの思想の中には、一切の可見世界を超越して空間も時間も無い世界へ抜け出ようとする世界蔑視の抽象、極度の大胆があり、又底無しの空想の中を際限もなく当て途もなしに彷徨しようとし、他人の批判にも己れの批判にも一切構わず、現実の平静な真理に対して正気を失つた人間のみが思い付き得る様な夢想の中に閉じこもろうとする病的な衝動もあつた。バラモンは一つの思想様式を作り出し、偉大なものと深奥なものとして幼稚な非理に合体させたが、これは甚だ珍奇な事で、人類が人生と世界とを会得しようとした努力の歴史の上でも二つとないもの。そこで、先ずかような思想の開展してゆく有様を探求するのがわれわれの第一の仕事になる。

SAMPLE
Shoshi-Shinsum.com

第二章 仏陀以前に於けるインドの汎神教と厭世観

犠牲の信条 絶待

インド思弁の端緒は、グ・ヴェーダの讃歌に発する。これがヴェーダ詩歌の最古の紀念物で、ここに吾等は、アグニやインドラに対して保護や繁栄や勝利を願う数多の祭歌や祈禱中に、早くすでに最初の大胆な試み、即ち雑多な神界や鬼界を脱して己れ自らの力を自覚的に信頼して、存在と生成とに関する謎を解こうとする思想の最初の大胆な試みの顕われて居るのを見出すことが出来る。

その時非有なく又有もなかりき。

空界もなく又その上なる天界もなかりき。

何物かそこに動きし。何所にありしや。誰れか護りし。

水ありしや、又底なしの深みありしか。

その時死もなく又不死もなかりき。

昼と夜とのすがたもなかりき。

SAMPLE
Shosni-Shinsui.com

第一篇 仏陀の生涯

SAMPLE
Shoshi-Shinsui.com

第一章 伝説の性質 古譚と神話

仏陀の生涯を語る経典は沢山あるが、その中でも従来歴史的的研究の上に重んぜられて居たものは北方諸国の仏教徒の間に、即ちネパールやチベットや支那に行われた方等本起経 (Talia vistara 普曜経) であった。これはサンスクリットと地方語とを独特の具合に混じた文体で書かれたもので、古譚風の仏陀伝である。然るに最近に及んで、大体に於てこれよりもずっと古いと認むべき一つの伝説が知れて来た。それ故、仏陀の生涯やその教え、その教団などを研究するにはこれを基礎とすべく、あたかも耶蘇の生涯を研究するに中世の古譚書籍の何れにも拠つてならず、新約全書を基礎としなければならぬと同じである。

この最近に知れて来た伝説、即ち仏教の最も古い伝説はセイロンで保存せられて来たもので、この島の僧侶達は今日にいたるもなおこれを研究しておるのである。

インドでは、少なくともインド本土の大部分では、仏教の経典は世紀を重ねるにつれて絶えず新しい変遷を受け、古い教団の記憶も段々と後世の詩や空想の背後にかくれるに至った。方等本起経にも、これに類似の沢山な経典にも、皆この変遷のあとが見える。これに反し、セイロンの教団は単純素朴のテラヴァーダ (Theravāda) 即ち「上座の語」を忠実に保守したもので、勿論これも一つの姿を取った伝統説で、古伝の外に比較的近世の産物を幾分か交えておりはするけれども、それ等は全く外面皮相の事柄のみで、古いものはこの新しいものに少しもおかされず、大切な所をそのままに保存しておるのである。この経典の偽作を防ぐに与つて力のあったものは経典を作りあげておる方言で、これはまだ十分確かには分からぬがインド大陸の或る地方、多分はセ

イロン方面へ仏教を弘めるに甚だ努めた教団や布教団のあった地方の言葉であるらしい。³³ セイロンの人々は大陸から渡来したこの經典の言葉、即ちパーリ (Pali) を聖語として尊び、仏陀も過去世の諸仏もことごとくこの言葉を使ったかに考えておった。その後、このセイロン島にも島の方言で書いた宗教上の典籍が現われるに至り、仏教に新しい古譚や思弁の侵入する門戸を開いたけれども、これと同時にこれがまたパーリ經典とかような異分子との混合を有効に防止する放水門ともなったのである。

年代の古い点でセイロン所伝の原本に劣らぬものが聖典結集の材料として今後なお出て来るかも知れぬ。又現に既にその様なものが二、三ある。サンスクリットで書いたり、方言で書いたりした經文の断片が最近にトルキスタンで発見せられた。今後の発見でこの様なのがなお段々出て来るかと思われる。³⁴ 而してこれ等の断片は全部が全部ことごとくパーリ經典と同じではないが、大体でも又色々細かな所でも非常によく一致しており、全体の特徴で見ても内容で見ても聖典の古い姿として典拠となし得べきものであることは確実である。支那訳で保存せられた經典の表題を見ると、原始仏教の各派の經典が網羅せられており³⁵ なかなか古いものが沢山にある。しかし、今までの所、これ等の翻訳經典の中でわれわれの知るを得たものは何れもパーリ經典に並行する典籍としても幾分か格が下がったもののみで、多数の甚だ重要なパーリ經典の信憑し得べきものである事を証明するに留まり、パーリ經典からいうと、かような証明は殆んど必要である。又、今までの経験で見れば、この中から果してパーリ經典よりもお古い大切なものが現われて来るかどうか疑わしい。³⁶ 従来早くから知られておるネパール所伝の經典、例えば上にあげた方等本起經、或いはディヴィヤ・アヴァダーナ (Divya Avadana) 或いはマハーヴァスツ (Mahavastu) などの如きと比較すれば、パーリ所伝³⁷ のものの方が確かに優れておると断言し得る。³⁸ 言葉にも、文体にも、作詩の技巧にも、ことごとくこれが見えておる。パーリ經典には古代の単純があり、ヴェーダ時代の面影を見せておる。³⁹ 古譚めいたものも沢山にあり、多過ぎるほど沢山にあるが、それも決して主な興味を与える内容、本来の宗教的な内容とは別な偶然的裝飾として出来たのではない。これと違って、ネパール諸伝の古譚書籍では技巧をこらしてあり、空想上の巨大な数や誇大な名で

飾り立てた幼稚の又際限もない描写と凄まじい恐ろしさやそれにも劣らず凄まじい敵かさが交々出て来る。セイロンに保存せられた沢山な經典の列序や構造をネパール（Nepal）のそれと比べて見ても結果は同じ事になる。例えば教団法に關した雜輯ヴイナヤ・ピタカ（Vinaya Pitaka）即ち律藏の構造もパーリ經典にある方が明らかに原始的である。この典籍は昔のパーチモックカー（Pāṭimokkha）即ち懺悔式文から出たもので、それ故原始仏教徒の教団生活の根本制度と關係がある事も甚だ明瞭であり、組織的に發達する間に段々と説明やら衍義やらが本来の核実に附加したものである。これを説明と義解との紛亂した混合物にしていわゆる「聖大衆部に属すと名づけらるる律藏の一部をなせるマハーヴァスツ」¹¹⁾に比較すれば判別力のある者なら誰れでも二つの相違の何たるかを十分に会得するはず。パーリの經典が形式でも内容でも単純である事、或いは色々の点で少なくとも比較的単純である事、この単純である事を何か第二義の事の様に考え、後世の趣味の傾向に影響せられて複雑な標本をあとから改竄して作ったものと見るのは断じて當を得て居ない。¹²⁾ 事實はむしろ反対で、仮りにパーリ經典が全く存しなかったとしても、北方仏教徒の著作の中に残っておる痕跡からしてパーリ校訂本の中に現に見えておる如き一つの類型を組み立て得べく、これが北方の宗教典籍の発足点であったと断じ得よう。北方經典の骨子をなしておる部分は後世の文体で書かれておるが、これ等の部分の間には、又はこれ等の部分の背後には、この新しい仕上げとは確かに著しく違ふ下地が往々大きな雄篇をなして、或は別な様式の残余として、或いはその痕跡として随所に現われており、それを見ればパーリ聖典が事實代表しておる類型と同一のもので、又この聖典の浩瀚な部分とびつたり一致しておるのさえ往々ある。¹³⁾

以上の事柄から考えれば、当面の問題、仏陀とその生涯とに就いて果して歴史と言い得べきものが伝わっておるかどうか、伝わっておるとすればどの程度に伝わっておるか、又どの程度に事實が詩と神話とでかくされておるか、こういう問題を解決するにはどうしてもパーリ伝説を検べて見るの外はない。非常に聡明なセナト（Senart）¹⁴⁾によって代表せられおる見解に聞けば、仏陀に關した伝説物語の主な部分はこの地上の人間の事蹟を回想したものでなく、太陽の輝かしい運行を説く原始時代の天然神話を基にしたものである。かよう

に見れば、歴史上の事実として見ようという要望もなくなり、諦めもつこうが、しかしこの様な甚だしい諦めは正しいかどうか。

パリー聖典の本文を読んで第一に知れるのは、仏教教団の中に最初から、勿論その宗教意識の発表を遡って知り得る限りでの事であるが、最初から次のことに關して堅固な確信があった事である。即ち信者のために淨化の明知と神聖な生活との門を開いてくれたものは教団を建立して世尊と言われ知者とも覺者とも言われた導師であり開山である一人の人物の教訓であったことである。この宗教の団体に加入を願うものは三度び次の様に言う。「我れは仏に歸依す。我れは法に歸依す。我れは僧に歸依す。」半月毎に行う懺悔式というのがあり、その式文は仏教徒の教団生活の最も古い記念物の一つであるが、この式を司宰する僧侶は式場に集まった会衆に忠告して犯した罪過をかくすなど言い、秘し隠すのは虚偽で「兄弟よ、知りて偽るは宗教生活の障りなり。世尊はかく宣えりき」と言う。外道を信ずる僧侶に対しては懺悔式文は「我れは世尊の宣える教えをかく会す」と言わしめて、他とこれを区別する。何れにしても真理と清浄な生活との源泉として認められて居たものは非人格の啓示でもなければ、己れ一個の思索でもなく祖師とも世尊とも仏陀ともいわれる人物であり、その言葉であった。

ところで、インド人は時代を測るのにとかく空想を逞しゅうして途方もなく大きい時間を数えたがるが、ここにいる祖師はかようにして測った遠い遠い昔の時代に現われた賢者でなく、余り遠くない過去に生きて居た人間と見做されておったのである。祖師の入滅から七百の長老がヴェンナーリーに集まって會議を催した時（キリスト紀元前三百八十年頃）まで百年を算し、始めから終りまで祖師の人格と教えとを中心にして祖師の生死を物語る聖典の浩瀚な主要部分がこの宗教會議以前に既に結集せられて居た事は確からしく、又この經典の最も古い部分、例えば上にあげた懺悔式文の如きは色々の点から見れば後第一世紀の終り頃に出来たものでなく、始め頃に出来たものらしい。それ故、供述する証人とこの証人が申し立てる事蹟とを隔てる時間は極めて短いもので、耶蘇の死と福音書編纂とを隔てる時間よりもさほど長いものでなく、もしかしたらこれほどあ

るまい。時間がこれほど短いのであるからして、仏陀の教団が太陽神の神話を仏陀の人格に移し、これで仏陀の生涯に関する正しい回想を多かれ少なかれ曖昧にしたという事は到底信じられない。残された多くの典籍で見ても、出家達の思想界で旺んな勢力を有しておったものはかような天然神話でなく、むしろ生きた妥当性を有したものであった。教団内にどうして、太陽神話などが侵入し伝えられようか。

それとも、また、聖典が仏陀の人格を描いた環境に何か神話の世界らしいものでもあるか。――偏見に囚われておらぬ読者はどうしてもこの印象を免れ得なからうと思われるが、――パーリ經典を読めば仏陀出世の時代に活動しておったインド宗教界の有様が非常に具体的な姿をとって眼前に浮んで来る。或いは単独で、或いは組織のある又は組織のない団体をなして、或いは深く或いは浅く、救いと解脱とを国民に教える幾多の聖者の姿が極めて明瞭に又詳細に見えて来るのである。何れの記事を見ても徹頭徹尾地上の實在という烙印を具えておるが、その記事の中に歴史上の事か左様でないかを判断する材料として比類なく都合のよい人物が一人二人特別な姿をとって出て来る。仏陀と時代を同じゅうして大導師といわれた人物が六人あり、勿論仏教徒から見れば危険な外道の教師であるが、それぞれ信仰を異にする六派の首領であった。その一人に、ナータプッタ、(Nāta-putta 若提子) というのがあり、ビュールとヤユビとの見事な発見によれば、これは今日なおインドに数多く存するジナ宗諸派の經典にこの宗派の開山と言ひ救い主と言つてある人物で、その宗派に於ける地位は仏教徒に於ける仏陀の地位と全く同じものである。この若提子とその教団とに關しては系統を異にする二つの証拠がある。一つは若提子を聖者と見、覺者と見、ジナ即ち勝者と見、又仏陀――ジナの經典にもこの仏陀という言葉を使ってある――とも見る弟子達の提供するもので、一つは若提子を外道隱者の首領と目する仏教徒の供述である。仏教徒の方の記録には幾らか不正確な所があり、誹毀した所もあるが、これはどうも止むを得ぬ事である。外ではジナ教徒の伝説と仏教徒の伝説とは両々相照して互いに他の真を証し合つておる。^四ジナの教義の色々な点に關しても左様であれば、ジナ僧が裸体であつたという事でも、又若提子がヴェサーリー城に強大な信徒の団体を有しておつたという記事でもことごとく左様である。特に注意すべきは、仏教徒もジナ教徒も偶

然ながら若提子の死所をかかげておる事で、何方のもパーヴァー城となつておる。

この外になお一人、マツ・カーリ・ゴサーラ (Makhal Gosala) というのがあり、これも上に言つた六人の導師の中の一人であるが、この人の事に就いても互いに関係のない別々な系統の記事が仏教の伝説とジナ教の伝説とにあり、^{二五} これでもやはり最も重要な点は両方全く一致しており、これ等の伝説の信すべきものである事は少しの疑いをも容れない。

人物や事情に關した幾多の証拠にかよふな一致があるのを見れば、そこに歴史的實在性という堅固な大地のある事をどうしても感得せずには居られぬ。ナータプッタが僧団の首領であり、ゴサーラが僧団の首領であつたと同じに、仏陀もまたその僧団の首領であつたといふことは確かである。又仏陀が着物でもその他何でも出家の外観を作りあげる総てのものを残らず具備して町から町へ遍歴し、教えを説き、弟子の一団を自らの身辺に集め、バラモンやその他の僧団がそれぞれその秩序を有しておつたと同様に仏陀も弟子の一団に秩序を与へたということも確かである。

一般にこの種の事柄に關した知識を確かなものと言ふことが出来れば、少なくとも以上の事だけはどんなに不利な場合にでも確かな知識と言つて差し支えなからう。

さすれば、知り得る所はこれごとく尽くしたか。伝説の提供する幾多の物語の中にはまだもつと特徴のはつきりした歴史上の事実が含まれて居りはせぬか。上にあげた第一の輪廓に生氣を与えるものがありはしないか。

この疑問に答へるには、先づこの伝説の何たるかを立ち入つて検べるの必要がある。

先づ主文として言つておくが、早くに即ちパーリ聖典の出来た時代に編まれた仏陀伝といふものは今日に伝つて居ず、むしろ左様なものは存しなかつたと確かに言ひ得る。伝記といふ概念は当時の意識の全く知らぬ所であつた。人間の一生を捉えて統一ある文学上の草案にするといふ、かような思想はわれわれには如何にも自然な事に思へるが、当時ではまだ考えもつかぬ事であつた。

それのみでなく、当時であつては祖師の生涯に関する興味よりもその教えに関する興味の方がずっと強かつたのである。しかも、これはソクラテス派の団体にあつても同様で、又原始キリスト教の団体にあつても同様であつたらしい。誰れも認めておる通り、耶蘇の生涯を福音書にあるごとき体裁に編む前に既に初期の教団は *logia xupoyá* といつて耶蘇の法話や箴言を集めたものを用いており、而してこの集録には法話をするに至つた機縁や外圍の事情を説明するに必要なだけしか本当な意味でいう叙事はなかつた。歴史風の実際主義とか、年代記風の忠実とか、かような事は耶蘇法話集の関する所でなかつたものである。クセノフォンのソクラテス記念録もこれに似ておる。ソクラテスの一々の談論を沢山に集めてあるから、それを読めばソクラテスの行状の種類や具合がありありと見える。しかし、ソクラテスの生涯についてはクセノフォンも伝えず、その他初期ソクラテス派の誰れも伝えておらぬ。又、それを伝える必要もなかつたはず。ソクラテスの姿がソクラテス派の人々にとつて尊く見えたのもこの偉大な奇人の唇を洩れた知慧の言葉によるのであつて、その生涯の運命、外面の惨めな運命によるのではない。

仏陀に關した伝説の發達はこれ等の対象に酷似しておる。人々は早くにこの大導師の法語をそのままに、或いは少なくとも大導師の語つたのと同じ様な具合に結集し、それを教団の中で伝え初めたのである。これこれの言葉は何所で又誰れに対して語られたとか、或いは語られたそうだとか、これを一々忘れずに註記して、當時の事情を具体的に明示し、又それによつて或る程度までそれが確かに仏陀の言葉で信憑すべきものである事を保証しようとしておる。然るに、仏陀はこれこれの言葉を何時語つたか、これに就いては少しも記していない。物語はいつでも或る時とか、又はこの時世尊仏陀某々の地に在りきで初まる。總じてインド人は物事の時日に關して正しい興味を持って居ない。その上にまた仏陀の如き出家の生活では来る年も来る年も全く同様に平々坦々と流れ去るからして、この事は何時生じ、この言葉は何時語られたかなどと問うのは、仮りにこの様な問いを出し得たにした所で、^二教団にとつて甚だ煩わしい余計な事であつたに違ひなからう。

仏陀の遍歴時代の出来事、例えば外道のあれやこれやの教師と邂逅したり、俗界のあれやこれやの有力者と

面会したりした事は実際の法話や虚構の法話に關した回想と結び付いて居り、或いは結び付けられておる。な
かなく仏陀の公けな生涯の初まりや最初の弟子達が帰依した事、或は公けな生涯の終りや弟子達に対する訣
れの法話、仏陀の入滅などはこの回想の最たるものであるが、これは当然なことである。かくの如く伝記の断
片は既にあつたが、一つの纏まつた伝記はずつと後の時代にこれらの断片を基礎にして作られたものである。

古い文書の中には仏陀の生涯の初期や説教開始以前の時代、インド人の言葉を借りていうと、仏陀がまだ人
天の導師となるべき解脱智を得ず、それを採し求めておる時代、即ち仏道を成就する以前の時代に關した記録
は割り合いに少ない。しかもこの時代に關してかく聞く所の少ない訳は説明がつく。教団にとつて興味のある
ものは釈迦家に生まれた子供とか青年とかいう浮き世の人物でなく「尊貴清浄にして遍満なる仏陀」という人
物である。人々の知ろうとしたのはこの人物が仏陀となつた時から語つたことで、その他の興味はことごとく
その背後にかくれ、仏道を成就するための仏陀の苦闘さえもたいした興味を与えなかつたのである。¹¹實際の
無い空想の奔放極まる創作でこの祝福せられた子供姿を飾り立てたのは、古い時代のとは全く別な標準で仏
陀の歴史を見、奇蹟に奇蹟を積み重ねた後世になつてからのこと。

勿論パーリ聖典の中に保存せられておる古い伝説にも色々な古譚分子があり、これは前に既に述べておいた
通りで、又事柄として自然の数である。蓋しこれ等の分子の大部分は信仰意識の自然な要求、即ち救い主がこ
の世に現われたのを外形の上でも無比に重大な出来事として眺めたいという自然な要求で生じたものであるか
らである。一体インド人は、昔も今も左様であるが、己れの日常生活に現われる極々些細な出来事に關しても
それに伴う兆候に極度の注意を払う癖を持つてゐる。況して、かようなインド人から見れば、尊貴清浄にして
遍満なる仏陀といわれる程の人物が受胎せられるのに極めて顯著な兆候や奇蹟が前触れとして現われぬはずは
なく、謂わば全宇宙が挙つてこれを祝賀しないはずはなく、そんな事は全くないなどとは到底考えられぬ事に
違いない。無量の光輝が一切を貫いて照らし、全世界はことごとく震動し、宇宙の四方をあざかり治める四天
王の神は受胎した仏母を警護するために下降した。降誕にもやはり奇蹟が伴つた。¹²通例パラモンは人間の禍

福を示す肉体上の兆候を数えておるが、勿論仏陀は子供の時分から十分円満に、世界を支配する王者（転輪王）が具足しておると同様十分円満に天祐のある事を示す一切の兆候を具足して居なければならぬ。ト者は言う。「世俗の生活を扱ばば世界之王となるべく、世界を捨離すれば仏陀となるべし」と。

この種類の古譚分子を数えたての必要はない。それ等の性質は誰れにもほとんど誤解せられる憂いのないものである。キリスト教教団の意識からすれば、耶蘇の人格は旧約の予言者達がもっておったあらゆる能力や栄光を一層輝かしく具足して居なければならぬはずで、又そう考えるのが当然の事であったが、それと同じく、仏教徒もインド風の考え方から偉大な英雄や賢者の具足しておるべきものとして一切の奇蹟や円満を教団の開山に附与したのである。勿論極めて強大な英雄とか世界征服者とかの性質に關したインド思想の基礎になったものの中には、夙くの昔にその本来の意味を忘れられた古い天然神話もないことはなく、それ故、仏陀を莊嚴に飾るため信徒の社会で語られておる幾多の性質の中に、勿論沢山の仲介を経てではあるが結局、ヴェーダ時代の、或いはヴェーダ時代よりもなお数百年も数千年も遠い昔の牧者や農夫達が天然神話の神々しい英雄、地上のあらゆる英傑の金甌無欠な模範に就いて歌ったり語ったりしたのと実際に聯絡のあるものがあつたとして、敢えて驚くには当らないことである。仏陀を太陽神とするセナールの理論に正当で又重要な分子のあることを一概に拒み得ぬ理由もここにある。^{一六}

古譚分子にはこの外になお一類あるが、この分はその中に歴史上の回想が含まれておるかどうか多少とも疑わしい。今までに述べた伝説の分子は仏陀の一切に卓越する能力と栄光とに關した一般の信仰から流れ出たものであるが、これから述べる分子にはこれと違つた極めて顕著な特徴がある。その一部は仏教徒の思弁が聖者であり知者であり解脱者である人物に加えた特殊の神学的な形容を基にしたもので、他の一部はインドの出家の生涯に普通な出来事、従つて、何れの古譚も常にする通りの結論をこども下して、従つて仏陀の生涯、この理想的な出家の生涯にも必ずなくてはならぬとした外面の出来事を基にしたものである。

仏陀を仏陀たらしむるものはその名の示す如く仏陀の明知である。キリストはその本性に人間的なものをこ

とごとく超越した形而上の尊嚴を具備しておったからしてあの如き知識を得たといわれるが、仏陀のは左様でなく、仏陀はこの明知を自ら獲得したのである。もつと適切に言えば、戦つて獲得したのである。仏陀は覺者（仏陀）であると同時に勝者（ジナ）である。それ故、仏陀の歴史の巻頭を飾るものは仏道を成就せんがための戦いの歴史でなくてはならぬ。

戦いであるから敵が居なくてはならず、勝つ者が居れば敗ける者も居らねばならぬはず。苦と死とを征服する者が居れば、その對手として死の君王が居なくてはならぬ。前に述べた如く、インド人の意識では死の国と現世の国とが同じになっており、ナチケータスに關したヴェーダの詩中で死神の務めた役目をここで憶い起していうと、死神はこの青年に明知を得ることを断念させようとして長命とあらゆる歡樂とを約束する。それと同じに、仏道を成就せんがために奮闘しておる修業者に対しては死神マーラが現われる。これは現世のあらゆる歡樂の君主で、而して歡樂はその実覆面の死に外ならぬのである。このマーラは影の形に添う如く敵のうしろに付き従い、敵の靈魂を征服し得る機會、乗ずべき弱点の現われる機會をねらつておる。ところが、かような機會は遂に来ぬのである。色々な失敗を重ねもし内実^ニに苦闘もしたが、仏陀は遂に動かなかったのである。

解脱智、あらゆる苦闘も唯だそのためである解脱智、この解脱智を今將に得ようとしておる時、仏陀の前へマーラが現われて言葉巧みに救いの正道から誘惑しようとする。それも駄目。仏陀は遂に浄化の明知と至高の靈福とを得るのである。

この様な古譚の本性に關したセナールの見解とわれわれの見解との相違を明らかにするには、この非常に大切な出来事を伝えた物語りを見るに如くはない。

初期の教団はこの出来事を考えるに當つて何に最も重きをおいたか。唯だ次の一事である。仏陀が或る樹の蔭に座し、恍惚の状態を持續して寝ねざること三夜に及び、遂に或る夜に至つて三つの聖智を獲得し、靈魂を一切の不浄から離脱せしめ、解脱と解脱の智慧とを自得したという事^ニ。唯だこの一事である。昔はこの物語にあるかような純粹に神学的な分子の方がマーラに対する戦いの事よりも遙かに重く視られておつたので、

パトリ聖典の中で仏道成就の事を記した所を見ても、マーラの事は何処にも、或いはほとんど何所にも出て来ない。

但し、自分の見る所では、例外というべきものが唯一つある。スッタニパータの詩^三を見ると、まだ解脱を得て居ず、専ら解脱に精進しつつある人物をマーラが誘惑の言葉で俗界の生活へ引き戻そうと試みる所を書いてあるのがそれである。マーラは誘惑に努めるが、この人物は少しも動揺しない。「我れ、出でてマーラとその軍とに戦わん。彼れ、我がある所より我れを逐うを得ざるべし、全世界と神々と力をあわせてなお勝ち得ざるマーラの軍を我れは滅ぼさん。」マーラは、敵が巖の如く堅固で、どんな攻撃によってもびくともしないのを見、遂に心ならずも遁げ去る。これとは違う別な經典^四で見ると、マーラは仏陀が仏道を成就した後、アジャパーラ樹^五の陰で誘惑して居り、又マーラ自身がごとごとく誘惑に失敗すると、今度はマーラの娘で貪欲とか不安とか渴愛とかいう名のついた魔性の女が現われて新たに戦いを開始したと言っている。仏陀はそれでも清浄に安居して動かない。

これが初期の教団の抱いておった飾りけのない思想である。而してこれの基になった単純な思想もその意味が極めて明白であるように思われる。後代の奇怪な趣味は昔の物語を一変して魔法のお伽話にしてしまったが、これ等の単純な思想をいかで味ますることが出来よう。仏陀は解脱智を得るまで座を立たぬという堅い決心を抱いて菩提樹の蔭に座る。すると、マーラが大軍をひきつれて押し寄せ、雲霞の如き魔軍は、或いは旋風を捲き起こし、或いは全世界を暗黒にし、或いは大河の注ぐような大雨を降らしつつ、火箭で仏陀を攻撃し、仏陀を樹下から追い立てようとする。然るに仏陀は微動^六もしない、結局、魔軍の方が遁げてしまう。

セナールは何事をも神話風に見るからして(第八四頁参照)この戦話をも大雷雨の戦いを表わす神話と考えておる。しかし、かような見解はわれわれの到底首肯し得ぬ所である。そこで右の見方でこの物語を解釈した二、三の解説を検査して見よう。

樹があつて、その蔭に仏陀が座つた。するとマーラがこの樹蔭から仏陀を追いのけようとした。悪魔は言う

のである。そこはお前の座る所ではなく、俺の座る所だと。

セナールはこれを解釈して、戦の真の目的は樹だという。その樹はマールラのもので仏陀がそれを奪ったのである。解脱のために争うのと樹のために争うのとは一つの事である。さすれば、樹は何故この様に大切なものになったか。樹を所有する事と解脱智、仏陀が全力を挙げてそれを得る為に努めたこの解脱智を所有することをその様に結びつけた紐は何か。

ヴェーダを見ると電光で粉碎せられた天樹の事が出ており、フィンランドの神話にも天界（かしま）の木があって、それを太陽の一寸法師がひっくり返すという話がある。ヴェーダでは死の神ヤマが幸福を得たものの一団と共に緑葉の美しく茂った樹の蔭に座って甘露を飲むし、北方の神話でもヘール（Hel）の座所はイグドラシル（Yggdrasil）と云う秦皮樹の根元にある。

この樹は雲樹で、その雲の中には天界の湿気が囚われており、暗黒の悪魔がそれを見張っておる。又ヴェーダの神話でも雲とこの雲のかくしておる甘露とのために光明と暗黒との二つの力が大戦争を仕出來す。これが取りも直さず仏陀とマールラの大軍との戦争である。雲の中にかくされた甘露（amrita）は雲中の戦争で結局は奪われてしまうが、仏陀のかち得た光明も解脱もやはり甘露（amrita ≡ 不死）と言われており、智慧の国は即ち不死の国（Padam amritam）である。

セナールの解釈は以上の通り。

ところで、この樹下の出來事を伝えた古い物語が仏陀の獲得したいわゆる三明や四禪に関する記事の如き教義分子のみで出來ておるのを知っても、なお、この卓越した学者のここにとった道に従いゆくべきか、どうか。上に（第九二頁）あげたスッタニパータ（Suttanipata 経集）にも樹に就いて明白な記事はないが、とにかくこの經典だけを別にすると、古い經典の中には仏陀とマールラとが樹下で戦った事は少しも記してなく、樹の争奪をしたなどは尚更言っていない。雲樹か甘露樹か知らぬが、とにかく智慧の樹について經典の中に言っている事は極々わずかで、仏陀が瞑想に入って遂に至高の智慧を得た時、仏陀は樹蔭に座っておったとあ

るのみ。この物語の何所かに何か甚だ奇異で実際に比較神話学の方から説明しなければならぬ様な事があるか。今日のインドでも、仏陀時代のインドでも、宿をかるべき軒端も持たぬ出家や漂浪の民草は樹蔭に座らないでもそも何処に座り又座ったか。¹⁰⁾

それから、またこれとは別な分子、¹¹⁾ 物語の別な分子に神話から来た内容を見ようとしても知慧の樹の場合と同様で、やはりうまくゆかない。悪魔の群れは仏陀を襲って火焰の山や根こそぎの木や灼熱した鉄塊を雨の如く投げつける。「これは如何にも明白で又甚だありふれた象徴であるが、これだけではまだ描写が足りぬとならば雨と暗黒と電光とを加えればよく、光景全体の特徴を表わし得よう。」¹²⁾ ところで、かような描写は実際にそれ程特色のあるものかどうか。悪魔の軍勢が進撃する所を描くに当って、その取り合わせものとして最も自然に空想に浮かんで来るものは電光や雷鳴や暗黒などではないか。¹³⁾

ヴェーダではインドラが雷電で粉碎した雲魔ヴリトラを指して「足なし、手なし」と言っているが、戦に敗けたマラーもやはり形容して手も足もない胴と言われている。¹⁴⁾ しかし、ここでマラーに就いて言っていることは、所詮、マラーを形容するに用いた沢山な比喻の中の一つに過ぎず、それ故これでは何も証明するを得ない。大雷雨の戦場でなくても、他の戦場ででも手や足をなくすることはあるでないか。仏陀の或る説教の中にも聖果を得たものを指して「彼れはマラーを盲目無足にせり」と言っており、その意味はマラーをして最早彼れを見るを得ず、追うを得ざらしめたというに在る。マラー戦争の物語に使用してある形容、上にあげた如き形容は仏陀のこの言葉から紡ぎ出されたものと考える方がむしろ正しい仮定ではないか。¹⁵⁾

細かな事はこれだけで沢山。そこで、われわれの確信を要約しよう、仏陀譚にある仏道成就の物語を作りあげ、多分はまたこれに類似の沢山な物語をも作りあげておる色々な事柄は神話思想の方から説明すべきものでなく、仏教の解脱論にある教義思想と仏教の出家生活にある外的条件や習慣とから説明すべきものであると。¹⁶⁾

しかし、この様な説明の仕方によってもまだ十分に除き得ない疑問が確かになお一つある。伝説にある如き

仏陀の体験をインドの出家生活に一樣にしばしば現われ、或いは必ず規則正しく現われる出来事として証明される場合には、いつでもその結論を二様の具合に引き出し得る。一つは、これ等の事はいつもこの様に生ずるのであるからして、この記録は確かに信すべきものだといふに在る。も一つは、出家生活は何れも同じな経歴を取り、ここにあるのもその規則正しい経歴の一つであるからして、仏陀の生涯もやはりこの規則正しい経歴で構らえた作り話に過ぎず、それ故この記録は全く信ずるに足らぬものだというにある。仏教の伝説とこれに相応するジナ伝説とを比較して見れば、そこに研究の依所を見出し得るが、今言った二つの推論の何れが正しいか、それを確定する事は多くの場合まず不可能である。これを一定に決めようとすればどうしても研究の限界をつき破る様になり、せいぜい二つの中の何れか一つが割り合いに真で、何れか一つが割り合いに真でないとする程度で満足しなければならぬ。勿論この場合では問題を決定する重大な要素に主観の感情を少しも交えない様にするなどは到底望めない事。

今まで述べて来た分子は何れも歴史上の事柄でなく又はどうも歴史上の事柄でない様に疑えるものばかりであるが、これ等の分子を伝説の中から除けてしまうと、そのあとに仏陀物語の堅固な核実として一つづきの積極な事実が残って来る。素晴らしいものではないか知れぬが十分に確かな歴史上の所有と言い得べきものである。

仏陀の故郷も知れておれば、仏陀の出た種族の事も知れておる。仏陀の両親の事も知れておれば、仏陀の母親が若死した事も、母親の妹が幼年の仏陀を養育した事も知れておる。この種の記録は沢山にあって仏陀の一生の色々な部分を伝えて居り、しかも仏陀の競争者である若提子（ナゲタラ）（第八六頁参照）に関するこれに似た記録に参照して、それと仏陀を伝える記録とのほつきり違つて居る所からして信すべきものであることを示しておる。何もかもが千百の古譚で覆いかくされたにした所で、釈迦族の子の名を冠する教団ともあろうものが、仏陀の死後百年そこそこで既に、仏陀の周囲に居つた重要人物の名についても、生涯の表面に現われた二、三の重要事実についても、ことごとく具体的な記憶をなくしてしまつたなどとは如何にインドだからとて到底考

えられる事でなからう。第一世紀の若々しいキリスト教教会がマリヤやヨゼフ、ペテロやヨハネ、ユダやピラト、或いはナザレやゴルゴタなどの事をすっかり忘れておったとか、或いは虚構の事で替えてしまったとか考え得るものはまずまずないはず。どんな場合にでも左様であるが、ここでも単純な事実は単純に認めておくが宜しい。

それとも、かく言うのが私の誤まりで、ここでも批判して甚だしい虚偽をあげ出すに努めるのが正しいか。仏陀の故郷カピラヴァットゥ、「迦維羅衛城」の名も既に疑うべきではないか。それは僧侶派の開祖、神話風の賢人カピラ、このカピラの住所という意味であるからである。かような名の中にも、探れば神話風の秘密や寓意、或いは文学史上の秘密が見付かるうではないか。

しかしこの都がかつて実際に存在しておったという事は、ワッデルの劃期的な研究やフューレルの幸福な発見（一八九六年）を俟たないでも、伝説にある幾多の証拠だけで既に十分うなずける様に思われる。スッタニパータの中にバラモンの遍歴した旅路を記した古い詩があり、バラモンはコサンビー (Kosambi) からサーケタ (Saketa) へ、そこからサーヴァッチー (Savathi 舍衛城) へ、セタバヤー (Setabya) へ、カピラヴァットゥ (Kapilavattu) へ、それからなお進んでクシナーラー (Kushnara) へ、パーヴァー (Pava) へ、ヴェサーリー (Vesali) へ行ったと出ておるが、事実をありのまま伝えたものとしてこれにまさるものは恐らく他になからう。キリスト紀元第五世紀と第七世紀とにインドを遍歴した支那の巡礼僧もカピラヴァットゥの遺跡を見ておる。これ等の支那人がその旅路について書き残した記録と、パーリ聖典に偶々残っておる直接の記事や間接の暗示とを比べて見れば、色々な都会の位置が非常によく一致しており、かつて巡礼僧玄奘三蔵が見たという碑柱をネパールのパデリヤ村 (Paderia)、バグヴァーンプール市 (Bhagrapur 世尊村) の北方二英マイルの所に再び発見し得たのもこれ等支那人の記録に基づいて探ったからである。この碑柱はキリスト紀元前第三世紀の中頃、アソカ「阿育」王が仏陀の降誕地嵐毘尼園に建立したものであるが、最近に発見せられたその銘にはこう書いてある。「伝えて言う、釈迦族の聖者仏陀ここに降誕したりと。……ここに即ち世尊のここに降誕せるを告ぐ

る一個の石柱を建立せり。」^{四一}その後、ここより数マイル北西のピプラーヴァー (Piprava) で煉瓦造りの靈宝塚の中から一つの甕を発見したが、その銘によると、この甕は「世尊仏陀の舍利藏器にして、釈迦の一族、兄弟姉妹、諸々の子女、謹みて建立せるもの」^{四二}である。この様な証拠があってもなお釈迦族がここに實際栄えておったという事を疑う人があるか。

このカピラヴァットゥと同様、仏母マヤー (摩耶) (不可思議力を意味する) もやはりその多義な名の故にやまましい批判を受けるようになった。セナールに言わせると、仏陀降誕の後数日で死んだ摩耶は旭光を迎えて消滅する朝霧である。しかし、ナータプッタの母親は幸福であったが、この世にはお産で死ぬる母親が無数にあるではないか。そうかと思うと、ウエーベル^{四三}はマヤーという名を僧法哲学に世界創造の勢力として出て来るマヤーに結び付けようとした。尤も後にこの見解を捨て、マヤーという概念は本来僧法哲学のものでなく、ヴェーダーンタ哲学のものである事を指摘した。しかし、ついだから附け加えていうが、この哲学的で又神秘的な概念、マヤーという概念は一般に原始仏教の經典に全くないもので、それ故この概念を使ったくてあの様な名を仏母のために工風したなどは到底あり得ぬ事。^{四四}

明けすけに言うと、われわれは伝説の方に一層大なる信頼をおく者である。われわれの信ずる所では、仏陀は実際にその少時をカピラヴァットゥという都で過ごしたのであり、又聖典に仏母をマヤーと称してあるのも、この言葉に神秘の或いは寓意の秘密がある故でなく、夫人の名が実際にそうであったからである。

これで伝説の値打ちに關した意見を述べ終ったからして、これから仏陀伝の叙述へうつることにする。

SAMPLE
Shoshin.com

第二章 仏陀の少時

キリスト紀元前第六世紀の中頃、釈迦（有力者の義）の国に又釈迦の族にシッダータ〔悉達多〕という貴公子が生れた。この名は家族の間で呼ばれたものらしいが、しかしこれとは別な名の方が一層よく世に知られておる。即ちそれは説法しながらインドを遍歴する出家として同時代の人々から「沙門ゴータマ」と呼ばれたことである。この異名は釈迦族の人々がインド貴族の習慣に従い古いヴェーダの詩人の姓の中から択んでつけたものである。がしかしこの有名な人物、インド人全体の中で一番名高い人物の名として人口に最も膾炙しておるのは「覚者、知者」を意味する仏陀である。これは元来が固有名でなく、迷いを克服する者、解脱の真理を知る者という教義上の品位を言い表わして信徒がつけた称号である。仏陀と同時代の人物でジナ教団の開山である若提子イダグダもやはり同様で、そのみでなく、当時のインドに宗派を開いた人々の中には、その信徒からこれに似た異名で呼ばれ、仏陀という称号をつけられた人も沢山にあったらしい。仏陀ゴータマを釈迦牟尼と呼ぶのは詩の方の言い方で、最も古い典籍には全然無いが、その意味は「釈種の聖者」である。

仏陀の故郷はインドの地図の上で十分正確に知り得る。

ネパール国に属するヒマラヤの前高地とオウド国の北東部を貫流するラプチ河 (Rapti) ① の中流との間に、一部はネパール国に属し、一部はバズチ (Basti) 地域とゴラクプル (Gorakhpur) 地域とに属して、幅約三十英マイルばかりの平地がある。北方は連山に面しており、連山の斜面をとり巻く一帯の広大な低地、非常に湿潤な森林低地テライ (Terai) の一部をなし、その叢林と叢林との間には魚類の豊かな湖沼に富む極めて肥沃

第二篇 仏教の教理

SAMPLE
Shoshi-Shinsui.com

第一章 苦諦

經典^三に言う。「ある時、世尊、コサンビー（Kosambi 橋賞弥）のシンサパー林（Sinsapā）に在ましき。その時、世尊、少しばかりのシンサパー葉を手に取りて弟子に語るらく、汝等弟子よ、汝等如何に思うや。我が手に取りしこの少しばかりのシンサパー葉とシンサパー林の樹上にある彼の葉と何れが多きやと。

答うらく、主よ、世尊の手に取り給いし少しばかりの葉は少なし、而してシンサパー林の樹上にある彼の葉は甚だ多しと。

世尊の宣わく、汝等弟子よ、恰もその如く、我が悟りて汝等に未だ教えざる所は既に汝等に教えし所よりも甚だ多し。汝等弟子よ、然らば我れのこれを汝等に教えざりしは何の故ぞや。汝等弟子よ、これ何の利益をも汝等に与えざるを以ての故に。これ聖道をすすめざるを以ての故に。これ現世の事に背かしめず、一切の欲楽を捨てしめず、無常の事を断ぜしめず、平和に導かず、智慧に導かず、正覚に導かず、涅槃に導かざるを以ての故に。この故を以て我れこれを汝等に教えざりき。汝等弟子よ、然らば我れの汝等に教えし所は何ぞや。汝等弟子よ、我れは苦の何たるを汝等に教えたりき。汝等弟子よ、我れは苦の集因の何たるを汝等に教えたりき。汝等弟子よ、我れは苦の断滅の何たるを汝等に教えたりき。汝等弟子よ、我れは苦を断滅する道の何たるを汝等に教えたりきと。」

これ等の言葉は仏陀の教えの本領と本領でない所、むしろ断乎として排斥した所とを簡單明瞭に示すものである。仏陀の教えの期する所は、認識の快樂に駆られつつ事物の最後の根拠を究めて宇宙の廣大と深遠とを考

え明らめる哲学たらんとするにあるのでない。仏教徒に言わせれば、この様な認識の快樂も所詮は人間の心を無常なものに縛りつけ、久遠なものを渴仰する心を鈍くして迷路に導くものに過ぎぬ。多種多様な姿をとってインドの色々な学派の中に充滿し、巷間路上に大きな声で喧伝せられる思弁の思想界の如きは、仏教徒に言わせると、要するに「意見の道、意見の叢、意見の野、意見の劇、意見の痙攣、意見の繫鎖にして、苦に充ち、腐毒に充ち、騷擾に充ち、憂悶に充ちたるもの」⁴³に外ならぬ。この様な意見に執着するものは一頭の象を撫でてみる盲者に同じい。一人の盲者は象の頭を撫で、一人の盲者は鼻を撫で、も一人の盲者は尾を撫でて見、めいめいが象とはこんなものだ、いや左様でない、象とはこんなものだと言ひ、結局は意見の争いが拳の争いに移つてしまふ。⁴⁴ 野獸が獵夫の手に陥入る如くに悪魔マーラの掌中に陥入るのは唯だ単に浮き世の快樂に耽る者のみではない。世界は有限か無限か、心身は一つか一つでないか、こうしたことの議論に耽る者も同断である。⁴⁵ 賢者が思索すべき問題は他にある。賢者は苦悩に沈淪した人間の生存を究め、この苦悩を会得して、これを絶滅する道を見出すのである。「汝等弟子よ、大海は唯、⁴⁶の味として鹹味を有する如く、汝等弟子よ、この法とこの律ともまたまたその如く、唯一、⁴⁷の味として解脫味を有するのみ。」⁴⁸

かくの如くである故、仏教で思索すべき問題は一定の狭い境界に限られることになるが、しかし、真面目な思索そのものの必要や、解脫に精進するものが抽象的概念を駆使する必要をも全然無視した訳ではない。解脫は精神に貧しい者のものでなく、唯だ知者のみの有である。かく言うに至ったのは当然なことで、由来インドには知者、見者を思想の無い者や盲目なものよりも優れておるとする意識があり、仏教徒の心の中にもこの意識が充滿しておいたのである。万物の大秩序を会し得るのも唯だ思想家のみであれば、この万物を突き貫いて久遠の平和に至る道を見出で得るのも唯だこの思想家のみである。それ故、仏教の解脫論は、専ら純な心の感情に訴える単純な道徳上の反省だけでは到底満足に分からない。教理の根本要領の二、三に就いては、教団の中でも潑刺な感情の持ち主ならば誰れも会得するを得たであろうが、その立ち入った解釈は、インド人の中でも、又生涯をこの思想に捧げた宗教者の中でも、割り合いに少数の人々のみの会し得た所で、しかもかく立

ち入って会得するということは決して無用の業ではなかつたのである。「地上の営みに動き、地上の営みを居宅とし歓楽となす人類に、この一事、原因結果の連鎖たる因果律（因縁）は会するに難からん。」これは仏陀が説法に着手する前に自語した言葉である。（第二一六頁）聖典を繙けば、到る所に法句經に見る如き単純で美しい格言と並んで、抽象を極めた教義の論述、沉長で互いに錯綜した概念の系統、定式化した分類、因果律（因縁）やその他の論理上の紐で結びつけた範疇の長い長い系列などが出て来る。「このこと存すれば彼のことまた存し、このこと生ずれば彼のことまた生ず。このこと存せざれば彼のことまた存せず、このこと滅すれば彼のことまた滅す。」⁶これは經典の出来た時代の人々が常に用いた論法で、先きに（第一六六―七頁）既に明らかにしておいた如く、仏陀自らの考え方も、話し方も、全くこれと同一の轍を履み、技巧的で又往々スコラ派の表わし方を用い、拙劣ではあつたが弁証の方法をも使つて居たらしいのである。ところで、一方で小心翼翼々として思弁の境界へ近づくのを避けるに努めながら、他方でこの様な弁証の方法を用いれば、事実では思弁の境界へ近づいたことになりはせぬか、どうか。この事はなお後に検べて見る。しかし、解脱の中に心の平和を見出でる人々がこの解脱の学をいわゆる「意見の森、意見の痙攣」とは天地ほども違つた別なものと見て居たのは疑いを容れないことである。

大体で見ても確かに言い得るのは、聖典に出て来る思想の中でも割り合ひに重要なものごとく仏陀自らに帰するということである。又、解脱の説法の中に仏陀の唇から洩れた通りに保存せられておる言葉があちこちにあると信じてても、恐らく大胆に過ぎはしなからう。原始仏教の夥しい典籍を通過して見ると、或る種の標語とか、定式とか、宗教思索の最も重要な問題に關した仏教の諦認を表わすものが、いつもきまり切つた姿を取つて反覆して出て来るのを知り得る。これ等の言葉は仏教の開祖から特色を与えられたもの、法に捧げた長い生涯の間に幾百幾千度となく反覆して使われたものであるに違ひなからう。

公平に批判すると、かような言葉の思想内容が、深さに於ても、独特さに於ても、教団の有する想念とことごとく一致しておるとは到底言えない。仏陀は思想界の先達ではなかつた。仏陀の偉大は別な方面にあるので

ある。仏陀に見えた世界の姿は大体に於て非常に特色のある外観を具えて居たに違ひなからう。しかし、この姿の根本要素は過去から受け伝えたもので、一々の点には不明瞭な所があり、矛盾もあれば不可解な所もある。これは強ちわれわれだけに左様思えるのではない。仏陀の時代にはまだ定義の方法が知られて居ず、証明の方法もわずかに発達の初期にあつたに過ぎない。そこで、益々熱心に列挙やら分類やらに没頭し、教義上の術語をあつちへやり、こつちへやりして、あらゆる種類の置き換えや組み合せを用いたので、弁証的活動の活き活きた流ればそれ等の中に通貫し得なかつたのである。同じ一つの言葉を違つた意味で使つてあることもしばしばあり、昔の思想界から伝わつたもので仏教の考え方には無く又前後の言葉と融合しない様な言葉もしばしば使つてある。しかし、この思想の最も格段な特色は——最も格段な弱点とも言い得ようが——前にもちよいと言つておいた如き傾向、即ち物事をその最後の原理まで遡つて観察するのを嫌う傾向のあることで、經典の思想や言葉で言うところ「現世の事に背かしめず、一切の欲樂を捨てしめず、無常の事を断ぜしめず、平和に導かず、智慧に導かず、正覺に導かず、涅槃に導かざる」ものをごとく雲煙過眼視する黙殺のあることである。佛教の思弁は謂つて見れば円か円の断片を描くが様なもので、その中心を求めるとは、解脱を得たり聖果を得たりするに役に立たぬ事柄をさぐるのと同じであるからやらない。佛教の思想をわれわれの言葉で新たに伝えようとすると、聖典に言つてある言葉、如来は弟子達に益ありと考へて語つたことよりもなお無限に多くを知つておると言つてある言葉を成る程と感じ、どうしても無意味な言葉ではなさそうだと感ぜざるを得なくなる。言葉で表わされたものは、それを説明し又補足するものとして、まだ言葉で表わされておらぬものを指さして居り、この表わされておらぬものを平和や正覺や涅槃を得る上に役に立たぬものと見做したのである。但し、仏陀や經典を編纂した弟子達が実際にかく考へておつたかどうか、これは容易には言い難い。

四聖諦 第一諦と仏教の厭世観

仏教の教理を叙述するための発足点は、伝説で見ても、事柄の性質で見ても、明らかに知れておる。仏教の思想界全体の根柢を作りあげておるのは、一切の生存をことごとく苦と見る思想で、これが全体に一貫した前提になっておるのである。⁴ 仏教徒のいわゆる四聖諦は苦と、苦の集因と、苦の断滅と、苦を断滅する道とを説いたもので、仏教思想の基調をなすものは何時も苦という言葉である。

この四聖諦は仏教思想の最も古い又典拠となるべき発表である。仏教の信条と称しても差し支えない。仏教の中に説き出されておる大抵の範疇や命題は仏教の信仰のみに特有なものでなく、総て宗教思索をするもののも有すべき当然自明な共有物と見るべきであるが⁵、この四聖諦のみは仏教徒が非仏教徒に優れて所有しておるので⁶、法の核実であり、中枢である。仏陀は仏道成就までの長い道を歩むのに知慧の沢山な階段を通ったが、何所まで行ってもまだ欠くる所があつて解脱の知慧を獲得し得なかつた。それが、あの夜に至つて、ウルヴェラーの聖樹の蔭で、遂に四つの真理を悟り得たのである。この四つの真理は仏陀の知慧の留め石の如きもので、この時から仏陀も仏陀になつたのである。それから仏陀はベナレスへ行き、自ら悟り得た所を五人の比丘に説き教える。「汝等比丘よ、汝等の耳を開け。死より解脱するの道は発見せられたり。我れ、汝等を教えん。我れ、法を説かん。」この時に、新たに開かれた救い道として宣べ伝えられたのもやはりこの四聖諦であつた。(第二二〇頁以下参照) 聖典の記述で見ても、仏陀の活動全体を終始一貫しておるものは、諸仏の最も貴き教法で、即ちこの四聖諦に關した説法である。四聖諦はその中に一切の善を概括して居り、恰も象の大きな足跡がその他の動物の足跡をことごとく包容し得ると同じい。⁷ 世界のあらゆる苦の根本を指して、仏教徒は無明と名付ける。何事に關した無明がその様に怖ろしい力を持つて居るかと問えば、仏教徒は何時でも四聖諦に關した無明だと答える。この様な命題は聖典の中に幾度となく反復して出て來、その重要を誇張の言葉で力説してある。それ

故、これ等の説は内容でも、言葉でも、仏陀の最初の弟子達から出たものに違いなく、仏陀自身から出たと言つてならぬ理由も無いはず。どうしてもこの様な印象を受けるのを禁じ得ない。

ベナレスの説教の中で既に見ておいた文句をここへもう一度再録して、仏教の教理を叙述する基礎に用いた。

「汝等比丘よ、苦の聖諦はこれなり。生は苦なり。老は苦なり。病は苦なり。死は苦なり。憎む者と会するは苦なり。愛する者と離るるは苦なり。求むる所を得ざるは苦なり。約すれば、執着二一の五蘊はこれ苦なり。

汝等比丘よ、集二二〔苦の集因〕の聖諦はこれなり。再生より再生に至らしむる渴愛、悦樂と貪欲とを伴い到る所に悦樂を求むるもの、これ集なり。いわゆる愛欲、有欲、無有欲はこれ集なり。

汝等比丘よ、滅二三〔苦を断滅する道〕の聖諦はこれなり。貪欲をことごとく絶してこの渴愛を断じ、これを顧みず、これを捨て、これを離れ、これにそのある所を許さざるはこれ滅なり。

汝等比丘よ、道二四〔苦を断滅する道〕の聖諦はこれなり。そはこの聖八正道なり。曰く正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定、即ちこれなり。二五

この四諦は仏教の厭世観の特質を最もよく表わしたものでしかもまたこの厭世観の厭世観、たらざる、所を表わしたものである。

一般に広く流布しておる考えによると、仏教の核実は一切衆生の眞の本性を虚無と見る思想に在る。二六 存し得るものは虚無のみ。たといわれわれを困んで居る又は困んで居るかの如く見える世界は全くの無ではなく稀薄なりとも、とにかく否み得ない或る種の存在であるとするならば、その中にあるのは唯だ不幸のみである。唯だ不義のみである。故に存在の権利を有するのは唯だ無のみである。不義は断滅せられなくてはならぬ。われわれはそれを断滅しなければならぬ。無から無によって成る有は再び無にならなくてはならぬ。本来が無である故に。

しかし、仏教の真面目をこの様に考えるのは奇体な迷妄である。後世の思弁をたずねるのでなく、最も古い

伝説が仏陀の説法として又遊行の乞食僧団の信仰として教えておる所をたずねて見れば、無に關したこの様な思想は陰にも陽にも一つも無いのである。^{一六} 聖諦の語句はこれを明らかに示して居り、仏教徒がこの世界を思量して甚だ輕視するに至つたのも、この世界が人目をくらます虚幻で、その実は空虚な無である故ではなく、この世界が苦に充滿し、唯だ苦のみを包蔵する故であつた。

一切の生命はことごとく苦なり。これが或いは概念的な説明により、或いは詩的な箴言によつて仏教徒のいつも語り聞かせる不断の題目である。而してこの思想を最も明白に又弁証的に發表した説教は、伝説によると、仏陀がやはりベナレスで最初の五人の弟子達に聞かせた説教で、約り仏陀がこの五人の弟子達に四聖諦の何たるを先ず教えておいて、そのあとで、この最初の法話のすんだあとで、やはり五人の弟子達に聞かせた説教である。^{一七}

伝説に曰う。「その時、世尊、五人の弟子に語りてかく言いき。

汝等弟子よ、色は我に非ず。汝等弟子よ、色もし我ならば、この色は病に服する能わざるべく、人は色に於てかく言うを得ん。我が身はかくあるべし、我が身はかくあるべからずと。然れども、汝等弟子よ、色は我に非ざるが故に、この故を以て色は病に服し、人は色に於てかく言うを得ず。我が身はかくあるべし、我が身はかくあるべからずと。

汝等弟子よ、受は我に非ず。」ここで先きに身体について言つたのと同じ事を感じに就いて繰り返す。^{一八} それから、また、この色と受と共に人間の身心二つながらの存在を作りあげる要素である三つの蘊、想と行^{一九}と識とに就いて同じ説明をする。それから仏陀の続けて言うには、

「汝等弟子よ、汝等如何に思うや。色は常なりや、將た無常なりや。

主よ、無常なり。

然らば、無常のものは苦なりや、將た楽なりや。

主よ、苦なり。

然らば、人は無常にして苦に充ち転変に服するものを見てなおかく言い得んか。そは我がものなり、そは我れなり、そは我が自我なりと。

主よ、人はかく言うを得ず。」

それからまた受と想と行と識とに就いても同じ様なことを言う。法話は続く。

「汝等弟子よ、この故に、内と外とを問わず、強と弱とを問わず、卑と高とを問わず、遠と近とを問わず、総ての色（受、想等）は、過去と未来と現在とを問わず、かくの如き一切の色は我がものに非ず、我れに非ず、我が自我に非ず。正しき知慧を有するものは誠にかくの如く観ぜざるべからず。汝等弟子よ、かくの如く観ずる者、この道の賢き貴き声聞は色を捨て、受と想とを捨て、行と識とを捨つ。彼れ、これを捨つる時、貪婪を離れん、貪婪を断滅して解脱を得ん。解脱せば我れ解脱せりとの知慧を得ん。転生は断ぜられ、浄行は完くせられ、所作すでに弁じたり。再び後有を受くることなし。彼れは即ちかく知る。」

仏陀以前の思索の根本特徴は仏陀のこの法話の中にも甚だ有力に現われておる。先きに示しておいた通り、仏陀以前の思索は二元を觀じておる。ウパニシャッドでは、一方に無上の靈福という寶位を具備した久遠に不変なものとして梵を立て、而してこの梵を人間自身の自我（アートマン）と見る。それから、他方にはこの梵の顕現を立て、遷流、無常、生と老と死との世界を梵の発表とする。それから、これも既に（第五〇頁）示しておいたが、この二元論がなお一層深酷になって、宇宙を何か至高な神性の啓示と見るを止め、独自の秩序によって自ら開展する苦の世界と見、この苦に關した観じ方が段々暗澹たるものになったのも恐らくは仏陀以前の事であつたらしい。非我に關した仏陀の説教に見えておる根本公理はこの二元論から出たもので、仏教徒が何等の証明をも要しないとしておる命題、救いは生滅の届かぬ所のみあり得るといふ命題も左様であれば、無常と苦とこの二つの概念と同じに見るのも、人間の自我（atta）即ちサンスクリットのアートマン（ātman）この自我は古い思弁では絶待の自我、梵と同じものであるが、この人間の自我を生滅の世界に属しないものと見る信念もやはり左様である。¹⁾ 総て人間の存在を作りあげておる要素はことごとく不断の変遷を受け、精神の生

活も肉体の生活も共に流れ去り、流れる途中の出来事は互いに連絡しつつ又互いに押し合いへしあいする。人間は無力のままにこの流れのまん中に立っておるのみで、この流れの波を留めることも出来なければ、左右することも出来ない。持続は少しも無く、唯だ不断の転変のみのある所に、どうして歓楽があり得るか。どうして平和があり得るか。しかし、人間は無常を制禦して駆使するを得なくとも、これから離れることは人間にも出来るはず。一切の出来事に対して、精神の出来事に対してさえ、思想や欲望や歓楽や苦痛などのあらゆる戯れに対してさえ、人間は、それは自分でない、それは自分のものでないと言う。かく言い得れば、地上の転変は最早や人間の関する所でなく、人間に属するは唯だただそれからの解脱のみであり、唯だ自由のみである。

ところで、上にあげた法話には、一つの間隙があり、後に示す通り、これは故意に充足するを避けたものである。ウパニシャッドに在る二元論の一面、この物質世界を遷流と無常と苦とに囚われたものとする見方は遺憾なく採用せられておる。がしかし、他の一面、久遠のもの、アートマンに関した思想と仏陀の法話との関係はどうか。転変と苦とに服するものは自我であるを得ぬと言っている。総て現象界に現われる生命の発表は、色から識に至るまで、何れも自我でない。さすれば、自我はこの現象界と全く別なもの、現象界を超絶したのか、それとも本来その様なものは存しないのか。解脱とは無常に囚われた自我が正気に還り、自らの自由に帰ることか。それとも、無常なものが消滅する時にあとに持続して残る所の本性とでもいべきものは本来存しないのか。今も言った通り、ベナレスの説教はこれ等の疑問に少しも答えておらぬ。しかし仏教がこの様な問題に対して与えた回答については他の所で述べることにしよう。

差当りて地上のことはことごとく無常で苦だと見る仏教の思想へ還ることにするが、その概括した説明は法話の中で既に見ておいた。しかし、これは唯だ一面の発表に過ぎぬ。仏教徒には何時でも苦に沈んだ世界と人類との姿が、苦痛に充ちた実在を誰れにも納得させるに足る強い言葉を伴って、はつきりした具体の形を取って眼前に見えておるのである。それは生命の上へ苦と死とが投げかける影でもなければ、雲でもなく、苦と死とはあらゆる存在に固着して離れぬものである。自分がこの世の中で持つておる愛するものの数だけ自分は苦

をも持つておるのである。苦に充ちた現在の背後には苦に充ちた無量の過去があり、まだ解脱を得ず「苦を断ずる」に成功し得ないものには、同様に無限の遠きに亘って苦に充ちた不可測の未来があるのである。輪廻の信仰は恐怖に戦く空想にかく教えるのである。

仏陀は言う。「汝等弟子よ、衆生の輪廻はその太初を久遠に有す。衆生が無明に囚われ、存在を願う渴愛（有愛）に繋がれて彷徨し輪廻するに至れる太初は得て知るべからず。汝等弟子よ、汝等如何に思うや。四大海に湛ゆる水と、將た汝等がその憎む所を与えられたるの故に、汝等がその好む所を与えられざりし故に、この遠き道をさまよい、歩き、悲しみ、歎きし時、流れたる、又汝等の注ぎたる涙と、何れか多き。……母の死、父の死、兄弟の死、姉妹の死、息子の死、息女の死、親戚の失、財宝の失、これ皆汝等が久しき間に経験せし所なり。而して汝等が久しき間にこれを経験しつつ、汝等がその憎む所を与えられたるの故に、その好む所を与えられざりし故に、この遠き道をさまよい、歩き、悲しみ、歎きし時、流れたる又汝等の注ぎたる涙は四大海に湛ゆる悉皆の水よりも更に多し。母はその女の死を歎き悲しみて貴き名を呼ぶ。ジーヴァー（Jivā 命子）よ、ジーヴァーよと。人あり、彼女に語りて言う。ジーヴァーと呼ばれし八万四千の少女は皆ことごとくこの屍場に焼かれたり。汝が哭する所のはその何れぞやと。」

生と老と死と、これが現世のものの苦を表わす根本方式である。「汝等弟子よ、もしこの三事にして現世に存せざりせば、如来は現世に現われざりしなるべく、神聖無上の仏陀は如来の説きたりし如き法と律とを現世に輝かさざりしならん。この三事とは何ぞや。生、老、死、即ちこれなり。」無常の力は自然必然の争うべからざる力で働く。「この五事あり、沙門もこれを得る能わず。バラモンも、神も、マラーも、梵天も、現世に於ける何物もこれを得る能わず。この五事とは何ぞや。老に属せるものの老いず、病に属せるものの病まず、死に属せるものの死せず、腐に属せるものの腐せず、滅に属せるものの滅せざることこれなり。これ即ち沙門も得る能わず、バラモンも、神も、マラーも、梵天も、現世に於ける何物も得る能わざる所なり。」

現世の幸福を目途にする人間の行動は徒勞、無益の呪詛を受ける。愚者、解脱しない者は「堅固の杭、もし

くは柱に繫縛せられし犬の如く」^{一六}に現世の存在という柱の周囲をぐるぐる廻るのである。苦しめ、欺き、毀ち、腐らし、人の望んだ快樂を苦と死とに変じつつ、無情苛酷な必然は到る所を支配する。財宝を得ようとすれば、商人だろろうが、農夫だろろうが、牧人だろろうが、軍人だろろうが、或いは国王の役人だろろうが、何れも皆寒暑の辛苦や、毒蛇の口や、或いは飢や渴にその身をさらさねばならぬ。もし、求めて得られぬと、歎き悲しんで、自分が起ったのは無益だった、自分の仕事はことごとく無駄だったと痛惜する。もし、目的を成就したとなると、この得たものを国王や盜賊に奪われぬ様に、火に焼かれぬ様に、水に流されぬ様に、敵意を抱く親戚の手中に陥らぬ様に、絶えず骨を折り、苦慮して守らねばならない。財宝と歎樂とを勝ち得るがために、国王は戦争を起こし、父や母はその子と争い、兄弟は兄弟同志で喧嘩をし、戦士は矢を放ち、劍を閃めかし、死と死の如き苦とを嘗める。歎樂を得るがために、人間はその言葉を食べ、掠奪や殺戮や姦淫をも敢えてし現世の罰としては苦痛のひどい拷問を受け、身体がこわれたあとでは彼岸で悪人の道を彷徨する。

經典に再三再四反覆して言っている所によると、死んで再び人間となり又は神となって生まれて来るものは極めて少数で、無限に多数のものは魔界とか、動物界とか、地獄とか、下界で苦痛の多い世界へ沈淪する。地獄の番卒は悪人を熱鉄の鎖で縛り、或いは熱い血の池へ突き落とし、或いは炎々と燃えておる山の上で責め苦しめる。その苦痛は罪業が残らず償われてしまうまで止まぬのである。この苦に充ちた無常の力、人間の生活を支配し又あらゆる地獄をも支配する、この無常の力は天界をもやはり支配する。諸天は地上の人間のそれとは比較にならない程に長い又歎樂の多い存在を許されておるが、かような諸天も不死ではないのである。^{一七}「三十三天、耶摩諸天、都率天、樂變化天、他化自在天に到るまで貪婪の桎梏に繫縛せられたるの故を以てマールアの掌中に歸す。全世界は火焰の焼きつくす所となり、全世界は煙の蔽う所となり、全世界は熱火の中にあり、全世界は震動す。」^{一八}

仏教徒の感情を最も忠実に写す鏡といふべきは法句經の箴言で、これを読めば仏陀の弟子達が地上のあらゆるものの中に唯だ一つの事、無益と無常とを見ておった有様を最もよく知り得る。

箴言に言う。「何をか笑い、何をか樂しむ。火は断ゆるなく燃えつつあるを。暗黒深く蔽えるに、汝等よ、など光を求めざる。」

又言う。「人は花を採り、その心、欲楽に執す。深夜、洪水の村を洗う如く、死は人を襲い人を奪う。」

又言う。「人は花を採り、その心、欲楽に執す。採り採りて飽かぬまに、死は人を伴れ行かん。」

又言う。「空に上ぼるも、海に沈むも山の巖の間に潜むとも、死の力を脱がるべき地をこの世に見出ざるを得じ。」

又言う。「欲楽は苦を生じ、欲楽は畏を生ず。欲楽を離脱せば何をか苦しみ、何をか畏れん。」

又言う。「愛欲は苦を生じ、愛欲は畏を生ず。愛欲を離脱せば何をか苦しみ、何をか畏れん。」

又言う。「泡沫を見る如く、陽炎を見る如く、この世を爾く観ぜんものは、死王の見るを免れん。」

又言う。「輪廻の悪道に克ち、行き難き迷路を行き抜け、彼岸に渡り、思いを深くして欲なく、痴なく、絆を脱し、隠没して現ぜず、これをこれ真の梵志という。」

仏教徒が現世をかくの如く苦に充ちた荒野と観ずるに至ったのは、果して単に遷流とか無常とか苦とか、そういう概念同志を比較した弁証のみのせいであったか、どうか。

国民精神が歴史的な事業という堅固で明白な事実の中に安固な基礎根柢を持って居ず、思想の跳梁跋扈に委して、これに逆らい得ない場合には、思弁はその実際上の又は仮想上の論断の力を振り、この世は生くるに足りるかどうかの問題を決定する上に確かに無量の影響を及ぼす。しかし、ここで勢力を振ったのは独りインド人の思弁のみではない。ここではこの思弁があらゆる不安、際限の無い未来の困苦や予測の出来ぬ地獄の苛責に対する不安、戦く心ぶくろに充ち満ちたこのあらゆる不安と結び付いて居り、更にまた甚だ性急な願望や希望とも結び付いて居り、現実で訓練せられておらぬインド人のせつちちな性質はこの二つから来る。一々個々のものごとごとく飛び超え、一躍して絶待に達しようと考えるのは、最終の珍宝、久遠の珍宝でない一切の財宝を空無なものとして捨て去ろうという願いを抱くのと同じことである。しかし、この最終の珍宝とは一体何か。イ

ンドに輝く太陽の苦熱は疲れた身体をして涼蔭の休息を財宝中の至宝と思わせるが、それと同じく疲れた心には安息が、久遠の安息が唯一に望ましいものに見える。新鮮に又堅実に活動し奮闘する国民は人生から数千の仕事と数千の財宝とを与えられるが、疲れた人々はかような人生の表面に触れるのみで、直ぐに疲れ果ててこれを厭離する。奴隷は奴隷たるに倦み、専横の君王はなお速かに、なお甚だしく自らの全能に飽き、際辺のない享楽に疲れ果てる。無常なものの苦を説く仏教の苦諦は、かような気分の作り出した極めて深刻な言葉で、この言葉を註釈するものは単にベナレスの説教や法句経の箴言のみでなく、インド国民の多苦な歴史全体はこれが不磨の註釈である。

法句経の箴言には、この世を無常と見、仮現と見る思想とこの牢獄から遁れ出る道を開いた人に捧げる讚美と、この二つを結び付けたのが二、三ある。それ故、ここでもう少し言い足しておく要があり、それでないとならば、仏教の厭世観に關した記述が甚だ不完全なものになる。世には仏教の主な気分を論じて、その真の根本特徴を生存の空無を限りなく悲しむ憂鬱の感情に見ようとする人々がある。しかしこれは仏教を根本から誤解したものである。勿論、仏陀の弟子はこの世界を不断の苦の所と観じたが、この苦が仏弟子の中に喚び起こしたものはまだこの世の中に居る人々に対する同情の念のみで、仏弟子自らは自らに對して悲哀をも同情をも感じて居ず、一切の上に超絶して莊嚴に輝いておる目標に既に近づき得たのを知っておった。この目標は無でなかつたか。或いは左様かも知れん。この問題に就いてはここではまだ答へ得ない。しかし、目標は何であろうと、仏教徒は決して物事の秩序、存在にかくの如き目標、唯だかくの如き目標のみを与えた物事の秩序を不幸と見たり、非理と観じたりして悲歎しては居ず、又暗いあきらめの心で不変の命数に従う如くにこの秩序に服して居るでもない。仏教徒はキリスト教徒がその目標を見上げ、久遠の生命を望み見る時に感じるのと同じ勝利の歓喜を抱いて涅槃を得るに精進するのである。

この気分も法句経の箴言の中に明白に映し出されておる。

「諸根を静むること、馭者のよく馬を制する如く、橋慢の習を捨てて諸々の不浄に克つは如来なり。諸天もこ

れを羨む。」

又言う。「我が生至って安し。怨を抱く者に伍して怨まず。衆人怨を抱くも我れ無怨を行ず。」

又言う。「我が生至って安し。病める者に伍して病まず。衆人病むに我れ無病を行ず。」

又言う。「我が生至って安し。貪る者に伍して貪らず。衆人貪るも、我れ無欲を行ず。」

又言う。「我が生至って安し。一物も属するなし。樂を以て食となす、光音天の如し。」

又言う。「空無の所に住み心澄みて静けく、一心に法を觀する比丘は、この世の外の福を樂しむ。」

仏教徒が苦の世界から遁れて至りつこうとする目標は涅槃であるといっただけではまだ十分でない。仏教徒がこの目標に精進するに当って何れの諦觀とも似て居らぬ全く別な内実の歡喜を抱いておるのは一点の疑いをも容れぬ確かな証拠のある事実で、このことは特に言っておく要がある。

SAMPLE
Shoshi-Shinshu.com

第二章 集諦と滅諦

因果系の定式

仏教徒が四聖諦の第一諦、苦諦の内容として考えておることを知るには、先ず仏陀がその説教の中で日常生活の出来事や人間の行動に伴う気分や傾向、或いは行動の結果などに就いて下した批判を観察しておく要がある。集諦と滅諦とは通俗な人生観の領域から仏教教義の抽象的な概念界へわれわれを伴れてゆくが、そこは一足毎に脚下の大地を失いそうな危険極まる領域である。

集と滅と、この二諦は次の通り。「汝等比丘よ、集〔苦の集因〕の聖諦はこれなり。再生より再生に至らしむる渴愛、貪欲と悦楽とを伴い到る所に悦楽を求めしむるもの、これ即ち集なり。いわゆる、愛欲、有欲、非有欲これなり。

汝等比丘よ、滅〔苦の断滅〕の聖諦はこれなり。貪欲をことごとく絶することによってこの渴愛を断じ、これを顧みず、これを捨て、これを離れ、これにそのある所を許さざるはこれ滅なり。」

この世の中で身辺を取り巻いておる存在、生と滅との間を休みなく流転しておる存在、この存在はわれわれの不幸である。而してこの存在の根本はわれわれの意志である。存在しようと欲し、樂しみつつ自らの存在を他の存在と融和し又拡張しようと欲する意志である。この意志を無くしさえすれば存在も無くなる。それ故、上

第三篇 仏弟子の教団

SAMPLE
Shoshi-Shinsui.com

教団法と法典

以上で沢山な仏弟子を結合した信仰を述べ終ったからして、今度は宗教上の風習や法律がこの僧団に与えた外面の秩序に就いて述べる。僧団の生活は最初から法律的に秩序のある生活であった様に思われる。新しい団員を教団に迎え入れるには法律行為を必要とした。教団法は団員のなすべき事となすべからざる事と規定する。教団は自ら規律監督所となり、所定の法律手続を厳守し、宗教制度が遵守せられつつあるかどうかを監視する。

教団生活にかくの如く堅固な法律形式が早くから生じたのも別に驚くには足りない。これは完備した又堅固な定式となった教義が同様に早くから現われたのと一對をなすもので、仏教の発達した時代の特性を見、仏教の基礎になった仏教以前の歴史の要素を考えれば、この二つの現象の何れをも領会し得る。仏陀の教団よりも以前に出来、或いは仏陀の教団と同時代にあった色々な異教の僧団、それからこれ等諸宗派の共通な源泉であるバラモン教、この二つが教義上の思弁にも、宗教生活の法律にも風習にも幾多の完備した方式を作り与えたもので、仏教は唯だ出来あがった方式を採り入れさえすればよかつたのである。¹⁾

教団の制度は如何にも急速に出来あがった様に見えるが、勿論瞬時の事業であり得るはずなく、これは説明を要しないことである。教団生活を定める法規の載っておる経典を見ると、この発達を初期と後期とに區別するを許す痕跡が明白に残っておる。先ず、満月や新月の頃に必ず教団の懺悔会（布薩）で朗読せられる沢山な法規を集録した事情を知り得べく、何時も繰り返して出て来る術語は、この法規の何れに就いても、これを犯した比丘は必ずどれだけの罰を受けねばならぬと言っておる。パーチモッカ（Pātimokkha 解脱戒本）と題して古くから伝わっておる禁戒集は仏教教団法全体の基礎であるが、これは仏陀在世の時代に出来たもので、仏陀が弟子達と共に行った懺悔の儀式に淵源を有すると見てよからう。²⁾ 後世に出来た経典を見ると、時を経る

につれ、この戒^{ハルモセウカ}本に並べてある規定を新しい法律で補う必要を感ずるに至った有様が分かる。しかし、誰れもこの昔から神聖視せられて来た式文を勝手に改変するを得なかつた。そこで、解脱戒本そのものには手を触れないで、唯だその註釈や新たな著作で教団の法規を校訂したり増補したりしようとしたのである。解脱戒本では罪としてない事にも今度は憚りなく罰を課し、唯だそれを言うのに解脱戒本に何時も用いてある言葉をそのまま使うのを遠慮して新しい言葉を用い、又新しく作つた法規に対する違背を罰するのにも新しい形式の懲戒処分を制定したのである。^四かくの如く、発達の初期と後期との別を確実に又明白に知る上では、教団法の研究の方が教義研究よりも容易である。

実際に法律を制定するに与つたものと言うまでもなく仏弟子の教団、もしくはこの方面に特別の才能を有した団員であつたに違いないが、理論の上で見ると、教団そのものは如何な立法の権能をも与えられて居らぬのである。仏教の見方によれば、教団のための立法は独り仏陀のみに属する。教徒の信ずる所によると、総ての禁戒に力のある所以は、これ等の禁戒が仏陀によつて語られたからである。仏陀の死と共に、新しい法律を制定する可能性は無くなり、又その様な必要も消えたのである。教団は唯だ仏陀の定めた法規を運用し、説明すれば足り、それは仏陀の説いた法を墨守すれば足ると同じ事で、教団にはそれを改良したり補修したりする任務もなければ資格もない。仏滅後間もなく行われた結集の決議には伝説によるとこう言つてある。「教団は（仏陀の）確定せざりし所を確定せず、仏陀の確定せし所を廢せず。教団は仏陀の確定せし法規を遵奉してこれを墨守す。」^五それ故、聖典の中では法令といふ法令がごとごとく仏陀自ら發布したものの様になつて居り、明らかに後世に出来たものさえも左様である。矛盾に陥るまいと努めて却つて矛盾に陥つたわけで、自ら制定した規則を古くから神聖視せられて来たパーチモッカの式文と同じ形式で飾るのを憚りながら、神聖な世尊仏陀の与えた法令だと称して少しも怪しまぬのである。何れの時代のインド人も文学上や歴史上の典拠を考へるのに、或いは恐らく考へないのに全くの無頓着振りを發揮するが、この無頓着を歴史に關した良心と言ひ得れば、式文に關した良心の方が歴史に關した良心よりも余程強いらしい。

仏教教義の二、三の章を読むと道無く行き難い境界へ踏み込んだ様な感じがするが、教団法に關した古い叙述もそうした特質をことごとく具備しておる。何方にも同じ老獪な詭弁があり、概念の系列を長々と並べ、並べたてるのを娛しんで飽かぬという能力も同じに何方にもある。実をいうと、これは人生のために人生から取つて来た法規ではなく、スコラ風な夜なべ仕事で、実用にも向かなければ、根本から明瞭でもない。叙述の形も多くは極めて単純である。到る所に同じな様式があり、或る時世尊がこれこれの所に在わしたが、その時にしかじかの違法があつたと説き起こす。それから、この違法を見聞した人々が甚だ憤怒し、不平を鳴らし、釈迦族の子を奉ずる比丘ともあろうものが、こんな場合に放逸な俗人や不信な外道のするのと同じ様な事をしてもよいのかと言つて批難する。それから、同宗の兄弟達も世人のこうした批難を耳にして、これもまた同様に憤怒し、不平を鳴らし、尊者某々はどうしてあんなことをするのかと言つて批難する。それから兄弟達は事件を仏陀に報告し、仏陀はもろもろの弟子達を集めて訓誡の法話をし、次いで戒を授ける。汝等弟子よ、わしはこれこれのことをなすべし、これこれの事をなすべからずと命ずる。それ故、これを犯すものはかくかくの罰を負うべし。物語は千度びも反覆せられるが、どれもこれも判で押した様に同じで、その中に出て来る罪人、仏陀に干渉の機会を与える行為をした罪人の姿もやはり何時もきまり切つておる。敬虔な慈善を無理に強請したものがあるとすれば、それは必ず兄弟中の誰れかであり、放蕩に關した犯行あれば、その犯人は大抵の場合尊者優陀夷（Udayi）である。特にしばしば出て来る二群れの罪人は六群（Chabbaggiya）といつて何時も党をなしてあらゆる悪行をする六人組の比丘である。仏陀が何かを規定すると、いわゆる六群の連中は必ず何かの方法でその規定をくぐりぬけ、規定を遵奉しておる場合にも必ずそれで何かの悪事をしておる。仏陀がこれこれの樹の枝で齒を磨くべしと定めれば、六群比丘等は長い太い枝を取つて来てそれで新參の比丘を毆打した。悪行をしたものを教団の前で譴責しようとする、六群の連中は異議を立て、それで懲戒処分を無効にする。或る時、二、三の比丘尼が比丘衆から汚水を浴びせられた事があつたが、犯人はやはりこの六群の連中であつた。かくの如く、六群の連中は教団の法規を記した沢山な經典の中に何時も大悪人として出て来、仏陀の行つた宗

教立法はこの連中が新しく工夫しては犯したあらゆる種類の不法を追っかけた形になっておる。勿論これ等の物語にはこの種の嫌悪すべき墮落坊主の悪業に關した實際の記憶も含まれておるに違いない。しかし、大体で見ても、教団の中で実際に行われて居た事柄をこれ等の宗教法上の事件で知ろうとするのは、今更言うまでもないが、恰もローマ法に有名な奴隷ステイクス (Stichus) を模型にしてローマの奴隷制度を想像しようとするのと同じい。

聖典は無数に沢山な場合を挙げて教団の法規を示しておるが、説明が散り散りばらばらになっておる故、これからそれを概括する。

教団と教区 入団と退団

当時のインドに存した多数の僧団も総て皆確かに左様であつたが、仏陀の身边に集まつた弟子達の生活もやはり旧来のバラモン教の制度にある如き形式、宗徒と宗師との關係を規定する形式の支配を受けておつた。この關係を莊重に言い表わすに使つた言葉が何方のも同じであるのを見れば、關係そのものも同じであつたに違いない。ヴェーダを学ぼうがためにバラモン教の教師に師事せんとする青年は教師の前へ進み出てかく言う。「梵行 (宗教修行) を成ぜんがために我れは来れり。我れは梵志 (宗教修行者) たらんと欲す。」すると、教師は「彼れの身に帯を結び彼れの手に杖を与え、彼れに梵行を説示し、かつ言う、汝はこれ一個の梵志なり、水を飲め、務めをなせ、日中に眠らざれ、師に従順してヴェーダを学ぶべしと。」⁶ 仏教の伝説によると、将来の仏陀もやはり解脱の智慧を探求する時分にウッダカ (Uddaka Rāmaputta) という宗師の所へ行き「友よ我れは汝の法と汝の律とに従いて梵行を成ぜんことを願う」と言つた。ウッダカは仏陀の請いを容れる、而して二人の關係はバラモン教の用語として常に使われる言葉で表わされ、阿闍梨 (Acārya 教師) と弟子 (Antevāsin) との關係になつておる。⁶ 又、伝説によると、仏陀は後に自ら教師となつて最初の弟子を取る時にやはりこん

な言葉を使っておる。「汝等比丘よ、来るべし。誠に法は既に説かれたり。一切の苦を断ずべく、梵行を成ずべし。」

かくの如く、祖師の存命中は、仏教の教団もやはりバラモン教の範例に倣って師弟の関係を規定したのである。ところが、仏陀の入滅と共に、当時既にほとんどインド全体に散在しておった弟子達は一個の僧団として残りはしたが、これには最早や眼に見える頭がなく、唯だ祖師の宣べた法と律とを頭として戴いたのである。仏陀は臨終に際してこう言った。「汝は汝自らの光明たれ。汝は汝自らの依所たれ。他に依所を求めざれ。真理をして汝の光明たらしめ、汝の依所たらしめよ。他に依所を求めざれ。」かくの如くにして、仏教のいわゆる三宝、仏法僧というこの三つの神聖な勢力が確立し、新たに入団する比丘や在家の信徒は必ずこれに「帰依する」事を莊嚴に宣明するのである。伝説に根拠があるのでなく、又あり得るわけもないから、自分も躊躇しないではないが、敢えて臆測すれば、この神聖な三宝という定式は仏陀在世の時代に出来たものでなく、その成立は上に述べた如き変化、仏陀の入滅が弟子達の教団に与えた変化と関聯しておる様に思われる。仏陀の存命中は、仏陀と仏陀の説く法とが専ら信者の帰依すべき所であったに違いなからう。師が存命しておるのに弟子へ帰依するとは言えなからう。仏陀の入滅で一切が変化したのである。かつては仏陀の具現しておった思想を今度は教団が具現し、教団が唯一の可見体として拠って立ち、解脱を与うる真理を所有する唯一のものとなり、そこでこの真理を授かるうとするものはこの教団へ帰依しなければならなくなったのである。

この神聖な三宝に対する帰依を三個条で告白し、第四条で聖浄な生活に必須な戒律を厳守するという意志を表明する。式文は次の通り。

「我れは正見を以て仏に帰依す。彼れ、世尊は神聖無上の仏陀なり、世界を知れる人、知者、福者にして、人間を牡牛の如くに馭する無上者、人天の導師、尊貴の仏陀なり。

我れは正見を以て法に帰依す。誠によく法は世尊によりて説かれたり。法は明らかに顕現せり、法は時を要せず、来りて而して見よと称せらるもの、人を聖果に導くもの、而して賢者はそれを自己の内面に於て体験する

ものなり。

我れは正見を以て僧に帰依す。誠に世尊の声聞衆は正を行い、世尊の声聞衆は直を行い、世尊の声聞衆は真を行い、世尊の声聞衆は義を行う。四双八輩はこれ世尊の声聞衆にして、供艱を受くるに足り、寄進を受くるに足り、布施を受くるに足り、恭敬の念を以てその前に手を挙げらるるに足り、誠に人々の美事を行うべき世間最高の福田たり。

我れは聖者の愛する正律の戒を行ぜんとす。これ誠に害せられず、傷つけられず、純淨無染、自由にして聖者の讚する所、而して正しく禪定に至らしむるものなり。」一〇

かくの如く、教団は地上全体の信心深い比丘を統一する理想的なものとして、仏陀とその法との神聖に同じい神聖を保持するものとして考えられたのであるが、実際の上では、この様に遍通な意味の教団は何所にも現われはしなかつたのである。実際で見れば、唯一の教団というものは何所にもなく、同一の教区に止住する比丘達の団体として沢山な教団があつたのである。勿論、敬虔な信者達は「在と不在との四維の教団」に布施や寄進をしたのであるべく、又この場合には丁度そこに居合わせた比丘、もしくはその教区に在住する比丘衆が「四維の教団」の正当な代表者と見なされ、これがその様な布施を受納し、かくして生ずる財産を管理するという事になって居たらしい。しかし、教団全体に通じてこの様な事件を監督する適法な常置機関というものはなく、又、教団全体の名で決議したり、或いは何かの行為を実行するという様なことに関した法律も全く無かつたのである。

そこで、ここに色々な困難が生ぜざるを得ないのは明白なことで又実際に色々な困難が生じたのである。仏陀の身边に集まつた弟子達の団体は急速に生長して宗教上の大きな勢力になつた。仏教の比丘衆は、インドの全土に、幾何もなくインドの国外へも、森の中と言わず、村の中と言わず、到る所で説法をし、乞食しつつ遍歴したのであつた。だからして、「在と不在との四維の教団」は共有の事件を管理監督するのに実際どうすればよかつたか。この問題を解決する唯一の方法は有力な中央機関、教団全体の意志を集中した宗教政府を設置す

るにあつたに違いなからう。^{三〇}ところが、古い教団法を見ると、この様な施設をしようという企図は少しもないのである。^{三一}教会政治という言葉をここでも使い得るとすれば、この政治活動の重心は同一の教区に在住する兄弟達の衆団、小さな教団にあつた。しかも、これ等の乞食僧達はわずかに兩期の三個月を安居するのみで、絶えず去来して遊歴生活を営んでおるのであるから、この小さな団体の団員も事の自然として不断に動揺する。今日はこれこれの比丘がここに集まるが、明日はまたしかじかの比丘がそこに落ち合い、今日はこれこれの比丘が勢力を振り、明日はまたかくかくの比丘が勢力を振る。事情がかくの如くであるからして、共有の事件を指揮する上に前後の聯絡や終始の一貫を望むことは到底出来ず、この様に大規模な教団生活であるから一貫した指揮を要する事件も必ずあつたに違いなからうが、左様な指揮を望み得ないのである。或る教区の教団は何かの疑点についてこれこれの解釈を下し、或いは同行達の葛藤についてその義不義をかくかくに裁決したとしても、他の教団はそれと反対な決定をして差し支えなく、紛擾を起こした教団を鎮めようにも、或いは教団と教団との争いを和らげようにも、それに必要な一段高い権威というものが無いのである。^{三二}仏滅後の最初の時代には、仏陀に最も近侍した弟子達の個人権威が調和の力として働き、重大な分裂の勃発するを阻止し得たのである。しかし、重点を個人に置き、組織の堅固な法律制度に置かない状態はそれ自らの中に崩壊の萌芽を蔵する。仏滅後第一世紀の終り頃に結集せられた聖典を見ると、当時の教団内の不秩序が明白に分かり、経文は同行の分裂を来さしめざるを得ない又既に来さしてもおる不祥事を深く歎く感情を反映しており、同時にこの様な不祥事を阻止する力が全く無いことを表白しておる。宗教生活を語つてある所には必ず教団の分裂に關した一章があり、かような分裂の機縁を与えたものの罪は重い罪に数えてあり、兄弟達に対する勸誡、互に一致親睦して生活し、己れの方が正しい場合にも教団の分裂を来さんよりはむしろ自ら進んで讓歩せよという切実な勸誡を仏説として載せておるのである。

原始仏教の伝説の中で非常に重要視せられておるのは大会議で、輕卒に觀察するとこれが如何にも教団の制度にある間隙を充足するものであるかに見えるが、実をいうとこの現象ほど今言った間隙を明白に示すものは

他に無いのである。聖典で見ると会議は二回あった。最初の会議は仏陀の法話や法規を正しく結集するために仏滅後数月にして王舎城^{ワシヤガハ}で催された。二度目の会議は、伝説によると、百年後に毘舍利^{Vesali}で行われたものでしかもこの会議開催の機縁は同市の比丘達の間に行われておった或る種の特権に関する争論であった。王舎城会議の物語はどう見ても歴史に反しておるが、これの基になっておる法律組織を検べて見るのはあながち無益ではない。仏陀の死後、沢山な弟子達が拘尸那城^{クシナガ}に集まったが、その時に弟子達は祖師の法話を結集し、整理して、これを驕慢な改革者に対する武器にしようと思いついた。そこで、聖果を得ておると認められた五百人の兄弟を選び、この五百人をして王舎城で大業を遂行せしめることに決定し、集まった比丘達は正式の決議をして五百人の聖者にこの任務を委託したのである。又、この決議によると、五百人の聖者は兩期を王舎城に留るべく、その間他の比丘は一人もこの都に残って居てはいけない。かくして会議が開かれ、五百人の聖者は聖典本文の順序や言葉を一々確定したのである。ところで、この会議の法律上の性質はどうかというと、王舎城教区に在住する兄弟達の集会和少しも変わったことはない。拘尸那城で行われた決議に基づいて、特に多数の又特に資格のある人物がここに集まり、又同じ決議に基づいて、資格の無い人物がごとくこの教区から遠ざかったというだけのことである。^{二四}このいわゆる会議の商議も実際は唯だ特別に大きな一つの教区の会議、同じ種類の別な教区の集會決議に促されて出来た会議に過ぎず、「四維の教団」という權威に基づいた宗教行為ではない。伝説もこの事実を感じ又これを言い表わしており、その証拠に例えばこんなことを書いてある。會議が終つて後、この會議に出席しなかつた一人の比丘、尊者富樓那^{Putana}を王舎城へ呼び寄せ、これに「愛する富樓那よ、諸々の上座は法と律との經典を確定したり。汝もこの經典を奉ぜよ」と言った。ところが、富樓那は「汝等友よ、誠に法と律との經典は諸々の上座によりていみじくも確定せられたり。さあれ、我れは世尊より親しく聴き、親しく受けし所を奉ぜんと欲す」と言つて答えた。長老達はそれに対して何とも答えず、又実際に何とも言い得なかつたのである。王舎城會議の如き會議の決議を尊重しようが、しまいが、それは各自の任意で、ここにある様な教団憲法では各自のかくの如き權利をどうすることも出来ないものである。^{二五}

実際の事情とか、有力な人物の権威とか、そういったもので制度の欠陥を一時は弥縫し得、糊塗するを得ようが、教会政治の機関を有しない教会、単に一つの教団という狭い範囲にしか通用しない法規のみを有する教会の成立は元来が不可能なことであるからして、この様な教会は永い間には必ず不幸な結果に陥らざるを得ない。深酷な分裂が早くから生じて遂に融和するを得なくなったのも、バラモン教に対して初めの間は大いに勝利を得て居た抵抗が段々に弱くなったのも、総て皆仏教の教団組織の根本欠陥と関聯した現象である。永い奮闘の後に仏教は終に故国のインドから痕かたもなく消えてしまったが、考えて見れば、昔の教団法規の中に既にすでにこの遠い後世の出来事の少なからぬ部分が、明言してあると無いとに拘らず、前史として明らかに書き込まれておるのである。

入団は原則として誰れにでも出来ることになっておった。^{二六}地上の苦は万人の免れ得ぬことであり、人間として輪廻の道をさまよわぬものは一人もないのであるからして、仏陀の約束する解脱、繫縛からの離脱は、それを望む者には誰れにでも与えられなくてはならぬのである。それ故、仏陀も教化を開始するに当ってこう言っておる。

不死の門は一切衆生に開かれん。
耳ある者は道を聴いて信ずべし。

しかし、實際上の必要からして入団の許可に幾少の制限を加えざるを得なかったのは、事の自然で、どうも仕方がない。身体の甚だ虚弱な者や重い病氣にかかっておる者は収容を拒絶せられ、重罪の犯人もまた同様である。それから、当人が僧籍に入るとそのために第三者の権利が侵害せられるに至る恐れのある種類の人々は収容を拒絶せられる。例えば国王に仕えておる人々、特に兵士。兵士を収容すると大元帥の権利を侵害する事になる故である。それから、債務者や奴隷。これを収容すると債権者や主人の権利に干渉することになる故

である。それから親の許さぬ子弟も收容を拒絶せられる。小児は入団の資格を有せず、十五歳になれば見習として入団するを得、二十歳^{一七}になって初めて正當な団員として收容せられる。^{一八}

授戒には二つの階級があり、一つは低級の、謂わば準備の授戒で、出家戒 (Pabbajja) と言い、棄家を意味し、も一つは高級の授戒で、具足戒 (upasampada) と言い、得道を意味する。出家戒は従來の身分を棄捨し、在俗の生活や他宗の信仰を出離する事で、具足戒は比丘衆の圈内へ、仏教教団の正當な団員の圈内へはいることである。仏陀自らの生涯にもこれがあり、家郷を出離したのは出家 (戒?) で、解脱の智慧を得て教団を建設したのは具足 (戒) である。^{一九} 收容せらるべきものがまだ二十歳に達しておらぬ場合には、この二つの授戒の間に修行期があり、收容せらるべきものがそれまで他宗の僧団に属しておつたとすれば、四ヶ月の試験期がある。^{二〇} 教団を唯だ全体として眺めるに留まり、その内面の事情に基づいた区別を注意しない局外者から見れば、かような期間にある兄弟達も眞の団員と同様にやはり「釈迦族の子を奉ずる比丘^{二一} 釈氏沙門」であつたが、^{二二} 教団の中では、高級の授戒をすまして初めて比丘となり、眞の団員となるのである。二つの授戒を分離しなければならぬ理由、上に言つた様な理由が存しない場合には、通例、二つを同時に行う。

前に (第二七七頁) 述べておいた如く、仏教で教団が信徒を收容するのとバラモン教で教師が弟子を收容するのとは類似がある。ところで、仏教の二つの授戒の中、その第一の授戒に比し得べきものがバラモン教の方にもあり、バラモンは先ず林中の隠者とか或いは遊方の乞食とかいふ境界にはいるのである。マヌ法典にいう。「家庭に生活するバラモンは、その皮膚の既に皺を生じ、その毛髮の既に灰白色を呈し、その子の子を見るに至らば、出でて森林に行くべし。彼れは村里に於て人の食う如き一切の食物と一切の家具とを捨離し、己が妻を児等に托しおきて森林に行くべし、もしくは妻を携えて行くべし。バラモンはプラジャーパティ祭 (生主祭) を行い、己が所有をことごとく祭事の報酬として与うべし。彼れは聖火を己が体中に取り、而して己が家より出離すべし。」^{二三} バラモンがその家郷を捨てて家郷の無い出家となるには唯だこの出離を実行すればよいので、而してこの出離に相當するのが仏教徒の第一授戒、Pabbajja (出家戒) で棄家出離を意味し、これによって俗人が

出家になるのである。「家を出でて一所不住の生活に入る」のである。

出家戒は「棄家出離する者」の方からする一方行為である。当人のみが語り、その語る所に就いて教団は何等の干渉もせず、資格のある年長の比丘ならば誰れでもその宣明を聴くことが出来る。候補者は黄色の僧衣を着け、髪も鬚も剃り落し、敬虔な態度で現前の比丘もしくは現前の比丘衆に向って三度び「我れは仏に帰依す、我れは法に帰依す、我れは僧に帰依す」と言うのである。

修行期にあるものが教団の正当な団員、比丘となるには *upasampada*（具足戒）という授戒が必要で、これは低級の授戒と違って教団の面前でもしくは教団の参加の下に行われる法律行為である。外形は極めて簡単である。総じて原始の教団は、莊嚴な行動をなす場合にも唯だどうしても表示しなければならぬことのみを素朴に又事務的に精確に発表するを常とし、それ以上のことを言うを好まなかった。それであるからして、授戒の儀式にしても、誰れしもが宗教行為に期待しておる如き莊嚴は少しも無く、又宗教思想の深い奥底を感得させる如き音調も聞かれない。その代りに、如何にもインド人のやりそうなこと、新しい団員を迎え入れる前に教団の行う警戒の極めて用意周到なのを発見するのである。入団すべきものは沢山集まった比丘達の面前で恭しく地上に脆き、合掌した手を額の所まであげて「汝等尊者よ、我れは教団の戒を授けんことを願う。汝等尊者よ、願わくば教団の我れを採用せんことを。願わくば教団の我れを憫まんことを。」と言ひ、これを二度も三度も繰り返して、「汝等尊者よ、我れは教団の戒を授けんことを願う。汝等尊者よ、願わくば教団の我れを採用せんことを。願わくば教団の我れを憫まんことを。」と言ひ。すると、今度は入団すべきものに対して正式の審問が初まる。「某々よ、汝我が言う所を聞かや。今はこれ汝が真を語り正を語るべきの時なり。我れ、事の如何を汝に問わん。在れば、これ即ち在りと言わざるべからず。在らざれば、これ即ち在らずと言わざるべからず。汝は癩病、腺病、白癩病、勞症、癩疖、かくの如き疾病にかかりしことありや。汝は人間なりや。……汝は男子なりや。汝は汝自らの主なりや。（奴隸ならざるやの意。）汝は負債を有せざるや、汝は王家に仕うる者にあらずや。汝は父母の許諾を得たりや。汝は満二十歳に達せるや。汝は鉢盂と衣服とを有するや。汝の名は如何。汝

の師は何と呼ぶるや。」これ等の審問に対する回答がことごとく満足なものであれば、そこで初めて授戒を教団へ提議するのであるが、この提議も三度び繰り返されるのである。「汝等尊者よ、願わくば教団の我が言う所を聴かんことを。ここに控ゆる某々は尊者某々の徒弟にして戒を受けんことを願う。彼れに授戒の障碍無し。彼れは鉢盂と衣服とを有す。某々は教団が彼れの師某々を以て戒を授けんことを願う。教団は某々に彼れの師某々を以て戒を授くべし。尊者の中、某々に彼れの師某々を以て戒を授くるに同意する者あらば、即ち黙せよ。これに同意せざる者は即ち言え。」この提議を三度び繰り返し、反対の声が起きなければ、提議は採用せられたのである。「某々は教団より彼れの師某々を以て戒を受けたり。教団はこれに同意す。故に黙す。我れは即ちかく会す。」それから、新入者の年次を確定しておくために影を測り、即ち時刻を定め、それを日付けを加えて発表し、そのあとで比丘が日常に厳守すべき四つの規則を新入者に教えてやる。家郷を捨てて家郷の無い生活にはいったものの食物は自ら乞食して得たものでなくてはならぬ。その衣服は自ら集め得た襤褸で作ったものでなくてはならぬ。その憩う所は森林の樹蔭でなくてはならぬ。その医薬は家畜の悪臭を放つ尿でなくてはならぬ。在家の信者が食事を振るまってくれたり、衣服や宿舎や医薬をくれたりした場合には、それを受けるのは差し支えないが、比丘は上に言った如き嚴重な乞食生活を正しい又定められた生活法と見做すを要する。

それから、新入者は最後に四つの大禁戒を教えられる。この四つは比丘生活の根本義務で、これを犯したものは否応なしに直ちに教団を放逐せられるのである。

「戒を受けたる比丘は動物との間に於てもまた姪を行うべからず。姪を行える比丘は既に比丘にあらず、釈氏沙門にあらざるなり。恰も頭を斬られし人の胴を以て生くるを得ざる如く、姪を行える比丘は既に比丘にあらず、釈氏沙門に非ざるなり。汝の一生を通じて、汝はこれを遠ざけざるべからず。」¹⁴

戒を受けたる比丘は一茎の草といえども与えられざるものを盗むべからず。与えられずして一パーダ (pada)¹⁵ もしくは一パーダの価値を有するもの、もしくは一パーダ以上を盗める比丘は既に比丘にあらず、釈氏沙門にあらざるなり。恰も茎を離れて枯れし葉の再び緑するを得ざる如く、与えられずして一パーダ、もしくは一パー

ダの価値を有するもの、もしくは一パーダ以上を盗める比丘は既に比丘にあらず、釈氏沙門にあらざるなり。汝の一生を通じて、汝はこれを遠ざけざるべからず。

戒を受けたる比丘は一匹の蛆もしくは一匹の蟻といえども生類を知りつつ殺すべからず。ないし胎子に到るまで人間の生命を知りつつ奪える比丘は既に比丘にあらず、釈氏沙門にあらざるなり。恰も二つに割れし大石の再び一つに合し得ざる如く、云々。

戒を受けたる比丘は、我れ好みて空室に止住すという如きことに至るまで、超世間の円満を誇るべからず。或いは禅定、或いは禅悦、或いは止念、或いは高逸、或いは解脱道、或いは解脱果、かくの如き境地の何れたるを問わず、超世間の円満を悪意と貪心とを以て不実に偽り誇れる比丘は既に比丘にあらず、釈氏沙門にあらざるなり。恰もその梢を折られたる棕櫚樹の再び生長するを得ざる如く、云々。」^六

この四大禁を与えれば、それで授戒の式も終るのである。かくの如く、普通人の旧套を脱ぎ捨てて新しい人間の着物を着けるとか、古参の団員と新参の団員とが結合して一つの宗教団体を作りあげるとか、そういった事を莊嚴な象徴で表わすための式文らしいものは全く無いのである。ここにあるのは単に法律行為のみで、受戒者の人格を把え又貫く様な神秘的な事柄は少しもない。^七 徹頭徹尾領會に訴え、思慮分別に訴えるのであるから、かようにして建設した關係から脱退することも自由で、教団の側にも、^八 受戒者の側にも、何等これを妨げるものはない。受戒者が重罪を犯し、特に受戒の際に領承した四大禁を犯せば、教団は権利の上からも義務の上からもかような比丘と關係を絶たねばならぬ。又、在俗の生活に還りたくなつた比丘は何時でも教団を脱退し得、教団はこの様な比丘を少しも引き留めようとなしない。僧籍に身を置いて罪を犯すよりも「比丘の修行を廢して自らの弱きを告白する」方が宜しい。「念頭に我が父あり」とか「念頭に我が母あり」とか「念頭に我が妻あり」とか、或いは「旧時の嬉笑諧謔、往時の快樂、我が念頭にあり」とか語るものは還俗するが宜しい。黙つて還俗することも出来、教団も去るものを決して追わぬが、仏法僧から離れたらぬという意志を証人の面前で發表し、証人にそれを聴き又領會して貰うのが正式のやり方である。^九 去る者も何等怨恨を抱かず去り、

しかも更に在俗の信徒として、或いは再び沙弥として、今までの宗教生活の同行とやはり従来 of 関係を維持してゆきたければ、同行もそれを拒みはしない。かくの如く還俗を無制限に許すと悪い結果を招き易く、誰れも知る通り、実際に今日ではこれが濫用せられておるが、しかし、出家生活を道徳的に健全ならしめる上には非常 に有益であった様に思われる。勿論、教団はこれがために団員を何等かの強制手段で結束する外面の能力を失うことになるが、実をいうと、この様な強制ほど甚だしく仏教の本性と矛盾するものはないのである。各人はその天性の強弱なり過去世の功罪なりが導く所に従つて歩むべく、教団の扉は常に開かれてはおるが、躊躇逡巡する者を性急尚早に引きつり込んだり、弱いもの、不満を感じつつあるものが還俗するのを妨げたりしはせぬのである。

所有 衣服 住居 扶持

戒を受けて資格を具備した比丘達は自ら仲間を称して「乞食の団体＝比丘衆」と称した。この名称の示す通り、ここでは貞潔の義務と並んで貧乏の義務も重んぜられておったのである。而してこれはインドに出家生活が見られて以来厳守せられたことである。出家生活が初めて現われた時代に出来たヴェーダ經典を見ると世界を捨離したバラモンに就いてこう書いてある。「彼等は子を求め、宝を求め、天界を求むるを止め、乞食となりて遍歴す。子を求むるは即ち宝を求むるなり。宝を求むるは即ち天界を求むるなり。求むるは彼此共に一なり。」¹⁾ それと同じに、仏教の比丘も一切の所有を捨離する。貧乏の義務を課する明白な誓約はないが、世界を捨離するものは「家郷を出でて一所不住の生活に入る」のであるから、おのずから夫婦の關係や所有権をも捨離すると見ねばならぬ。²⁾ 所有は自由を求めて精進する心を捕えて離さぬ繫縛の鎖で、それ故に言う。「家庭の生活は狹隘なり、暗澹の所なり。自由は家庭を棄捨するに在り。」³⁾ 又言う。「一切の所有を棄捨して出離せざるべからず。」⁴⁾ 又言う。「一物をも有せざる我等は大満足を以て生活す。満足は光音天に於けるが如く我等の