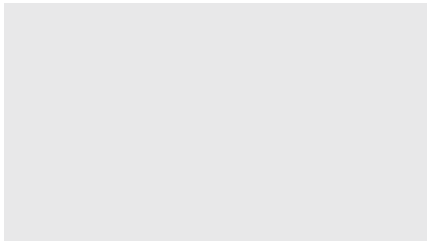


インド思想から仏教へ

SAMPLE
Shoshi-Shinsui.com



インド思想から仏教へ

仏教の根本思想とその真髄

高楠順次郎 著

書肆心水

ni-Shinsui.com

SAMPLE
Shoshi-Shinsui.com

インド思想から仏教へ 目次

仏教の根本思想

序 一七

第一講 仏教以前のインド思想 一九

- 第一 實在説の傾向 一九
- 第二 開展説——起の哲学 三〇
- 第三 積集説——具の哲学 三三
- 第四 宇宙我と個性我——我の哲学 三四

第二講 仏教の継承せる古教説 四二

- 第一 世界建立説——須弥山説 四二
- 第二 世界終滅説——劫滅説 四三
- 第三 惡趣説——地獄説 四四
- 第四 仏伝・仏説に顕れたる仏の態度 四五

第三講 仏教の完成せる諸教説 六七

第四講

第一	業力説	七
第二	輪廻説	七
第三	苦觀説	八
第四	禪觀説	八
第五	解脱説	八
仏教の根本教義——四法印		九

第五講

第一	実体の否認——無我説	九
第二	常住の否認——無常説	九
第三	安樂の否認——皆苦説	九
第四	愛欲の絶滅——涅槃説	一〇
仏教の特質		一四

第一	自己創造——無神主義	二四
第二	布教の創始——無階級主義	二五
第三	二重教団——僧伽	二五
第四	會議法——羯磨	二七
第五	法典——戒本・律註	二八
第六	一体三宝——仏宝・法宝・僧宝	三三
第七	修行三道——見道・修道・無学道	三三
第八	八聖道——見道の修行	四二
第九	自覚による救済	四七
第十	如来の理想	五一

仏教の真髓（抄）

序 一六九

一 インドの古俗 一七二

インド文明の本質 一七三

インドとアリヤ民族 一七四

インド人と乞食 一七五

雪山と瞑想 一七九

インドの古俗 一八〇

生存競争とインド思想 一八二

インド哲学の特質 一八四

インドにおける哲学と宗教 一八五

ウパニシャッドの哲学 一八七

主神思想 一八八

ヴェーダ文学 一九〇

六派哲学 一九三

インドとシナ 一九五

日本とインド 一九六

雪山 一九七

インドと森林生活 一九八

環境と天賦 二〇〇

SAMPLE
Shoshi-Shinsui.com

二 仏教とインド 101

仏教とインド 101

婆羅門教と仏教 105

ウパニシャッドと仏教 105

聖人優勝説 108

階級差別と仏教 109

仏教と時の観念 111

事の理化和理の事化 113

仏教の根本原理 116

三 無 我 119

無我主義の本質 119

仏による我の否認 121

涅槃 121

仏教的空の意味 124

実体の否認 126

自我の放棄と自我の再生 127

理智不二 127

無我主義 129

宇宙大の人格 130

仏教的無 131

理想 131

SAMPLE
Shoshi-Shinsui.com

四

無

神

二四二

個性を超えて 二三五

三界皆苦 二三八

無常観の本質 二三八

仏教と宇宙平等 二三九

親鸞聖人の絶対他力 二四〇

無神主義 二四二

無宗教の宗教 二四三

覚者の教えとしての仏教 二四五

三身即一と三位一体 二四六

釈尊と親鸞聖人 二四七

非師弟主義と非迷信主義 二四八

親鸞聖人と非迷信 二四九

超在神格と内在神格 二五〇

理想主義の宗教 二五一

宇宙平等主義 二五二

仏教と靈魂不滅 二五三

仏教は神人合一の宗教に非ず 二五五

自己創造としての仏教 二五七

唯物主義と無神主義 二五八

自己創造の説 二五九

SAMPLE
Shoshi-Shinsui.com

五 知性の宗教 二六三

理智主義	二六二
自覚智	二六三
光明	二六四
仏教と理智主義	二六五
見の仏教	二六六
思惟の仏教	二六七
法性	二七〇
人生の目標	二七二
禅觀の修養としての仏教	二七三
仏教の深みと禅定	二七四
大乘仏教の二大根本主義	二七六
四諦と八聖道	二八二
菩薩	二八四
仏智	二八四
仏教と知識	二八七
分析智・綜合智・自覺智	二八八
見道の宗教	二九二
仏教の研究と學術の研究	二九三
意志の自由と不自由	二九四
唯識思想の意義	二九五

SAMPLE
Shoshi-Shinsui.com

六 人間性の自覚 二九七

人間の可能性	二九七
人間の宗教	二九八
人間向上の宗教	二九九
人間学としての仏教	三〇〇
仏教の本質	三〇一
人間としての積尊	三〇二
人間の標尺	三〇三
仏教と生死観念	三〇四
釈迦より親鸞聖人	三〇六
自覚と覚他	三〇八
仏教の救済	三〇九
積尊の厭世	三〇九
心の厭世	三一
仏	三二
絶対人格	三三
中道理想としての仏教	三五
自然哲学と人文哲学	三七
浄性と染性	三八
人間学の主眼	三九
宗教	四〇

SAMPLE
Shoshi-Shinsui.com

七
理想主義 三三

理想主義 三三

法と律 三四

大乘の真意 三五

三藏経の排斥 三六

形式主義と理想主義 三〇

仏の理想と社会の理想 三三

大乘と小乗 三五

仏の正意 三六

理想主義 三八

大乘小乗 三〇

悟後の観念 三二

心の形式と身の形式 三二

世上道 三四

声聞道と菩薩道 三六

真善美 三四七

SAMPLE
Shoshi-Shinsui.com

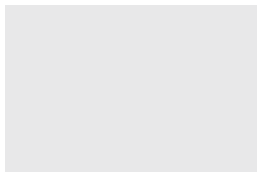
インド思想から仏教へ

仏教の根本思想とその真髄

SAMPLE
Shoshi-Shinsui.com

凡例

- 一、底本には『高楠順次郎全集』（教育新潮社刊行）を使用した。（『仏教の根本思想』初版一九三一年、大雄閣書房刊行、『仏教の真髓』初版一九四〇年、第一書房刊行。）
- 一、踊り字（繰り返し記号）は「々」のみを使用した。
- 一、現今一般に平仮名表記されることが多いものは平仮名に置き換えた。
- 一、読み仮名ルビは底本のものを取捨選択した。
- 一、二書の間で若干の表記を統一した。
- 一、些細な表記不統一はそのまま表記した。（例、インダス河、インダス川）
- 一、V音の片仮名表記に濁音化した「ワ」が用いられている場合があるが、これは「ヴァ」で表記した。
- 一、本書刊行所による注記は（ ）括りの二行割注で表記し、底本の注記と区別した。
- 一、書名の趣旨から逸れる記述、および、重複した印象の強い部分などを項単位で省いたところがある。



仏教の根本思想

SAMPLE



Shinshi-Shinsui.com

序

高遠なる仏教を、平易な言葉をもって、しかも組織的に講述して、仏教の大衆化をはかるという目的で、中央仏教会館に仏教研究会が開かれた。その最初に仏教の根本思想を講じたのは、昨秋（昭和五年）の九月二十二日から二十六日までの間であった。実を言えば、この講義の仕組みには相当に苦労したのであった。大衆化の目的のためには、なるべく仏教語を少なく用いなくてはならぬ、平生仏教を聞いているものに対しての話なれば、仏教語を混じっても差支えないのであるが、全く仏教を知らないものに対しての覚悟で話さねばならぬ。そのため随分苦心をしたのであったが、案ずるよりも産むが易く、話してみれば、さまでの障害もなく、会員も熱心に聴取せられたので、無事に終結することができた。

講義の内容は、自分ながら十分なものとは思わない。講義をなるべく簡潔にするために、仏教以前の思想の、全く排斥せられたものと、そのままに取り入れられたものと、取り入れてのち完成せられたものとを判別して、明了にしたつもりである。肝心の根本教義を四法印に限るとしてみたが、これでは却って分からないかと思っただけ、更に仏教の特質ともいふべきものを添加した、それでも四諦、十二因縁は全く除かれているのだから、まだまだ不十分な点はあるに相違ないと思う。

会員諸君からの希望もあるので、非常に速記の校正を急いだため、疎漏の点多々あることと思われる。その

上に、第一日の速記は、ある事情のため不完のままであったから、ほとんど書き改めたのである。そのため、初講は講述の時よりも、難しくなったかも知れない、これは殊に会員諸君に対してお断りしておく。

要は仏教の大衆化であるから、不明のところがあったら、間接にでも、直接にでも、猶予なく質問してほしい、なるべく応答の方法を講ずるつもりである。近ごろ逝去された工学博士広田精一君はその遺言の中に、われわれの敬意を寄すべきことを数々書き残された。キリスト教に対しては、今から二千年の寿命あることを予測されたが、仏教に関しては、数字は明記されなかった、数ならぬ予の名前がその中に在るので、ここに挙げて、今いっそうの努力をなさんと思うのである。広田博士の言に「わが仏教も高楠博士のごとき優秀なる学者によりて大衆化され、教育、貧民救済等の活事業に活躍するに至らば、更に数千年の生命を保つことを得べし」とある。実際に仏教の内容から見れば、数千年は愚か、たしかに竜華三^{りゅうげさん}会の暁まで残るべき値打ちはあると思われる。しかも残ると残らぬは、遺弟の念力のいかによるのである。仏教は普遍性にも富んでいるが、永遠性にも富んでいる。われわれの仕事は大衆化とまではいかない、世間化ぐらいの程度である。われわれはいっそう驚馬に鞭打って、博士の期待に背かざるよう碎身努力したいものである。

昭和六年二月節分日

富士山麓楽山荘において

八葉峰中 雪頂 高楠順次郎識

第一講 仏教以前のインド思想

第一 實在説の傾向

仏教の根本思想を説くには、ずいぶん専門の言葉を用いなくては、十分に説明することが難しいのであるが、なるべく分かりやすく、専門語を避けて、平易な言葉で述べてみたい。第一に「仏教以前のインド思想」を述べて、話の順序として、インドの一般生活を描き、インド人の理想が、いずれの方向に向かって進んだか、ということを知るために、この題目を設けたのである。これがないと、いかにしてインドに仏教が起ったか、ということが分からないからである。

インドと東西両洋との関係 インドという国は関係が非常に広く、全く世界的である。インドは民族という関係では西洋各国と関係を持っている。インドの人種は元来ヨーロッパ人種と同じアリア民族で、その血統の関係からして、インドは欧米全土に連絡を持っている。また、インドは宗教という関係では、東洋各国と関係を持っており、インドの仏教は、ほとんど東洋の全人種を風化したのである。かく西洋全土とは民族的関係を有し、東洋全土とは歴史的関係を有している。そこで、インドは全世界と密接の関係を有しているといって差支えないのである。この広範な範囲で、インドを研究するということは、非常に興味のあることである。

インド民族の起原 インド人と西洋人とは今は東西に分かれ、色も違っているが、同じアリヤ民族である。この民族は、いづごろまで一処に同住しておったか、ということは一つの問題である。この人種が小アジア・バビロン地方に同住しておった時は、ヨーロッパ人もペルシャ人もインド人も、まだ別在していなかった。かかる地方に分かる以前に一処に住んでおった時代があったのである。これはおおよそ紀元前一千三百年ごろの状態である。それが宗教の相違か、または戦争の結果からして、一方は西に、一方は東に民族の移住が行われた。西に向かいヨーロッパに行ったのは、今日の白人種の一部であろう。東に向かったものは、西域地方に到達した時に、また二つに分かれた。一方はペルシャに入ってイラン民族となり、一方はインドに入ってインド民族となった。これは一般の戦争ではなく、宗教的信仰の相違から分派したようである。

インドでは神様として拝まれているインドラ Śakra devānām Indra (帝釈天) が、ペルシャでは悪魔とされており、インドで神か魔か判然しないアスラ asura (阿修羅) が、ペルシャでは大切な主神として拝まれている。かように宗教的意見から分派したらしい。右の方ペルシャに行ったのがイラン人種で、今のペルシャ人種である。左へ向かったのは大雪山 (ヒンドウクシュ Hindu Kush) を越してインドへ入った、インドのアリヤ民族である。

「アリヤ Arya」という字は、信仰の厚い、高貴の人という字である。この「アリヤ」の語の訛ったのが「アイラ」という字で、イラン Iran は「アイラ」の転であるから、実は同じ名前である。かかる人種の分流は、紀元前一千三百年以後のことで、比較的近代のことである。インドに入ったアリヤ民族も、欧州に入ったアリヤ民族と同じような性質を持っていたらしい。一般にきわめて客観的で、物質的で、現実主義、樂觀主義の傾向を持っておったのである。この特性はヨーロッパ人種に今なお残っているが、インド人種はその性質をなくしてしまった。

アリヤ民族の傾向とインドの自然 インド人種もインドに入った当時には、アリヤ人種の通有性を持って、何事も現実的に見、樂觀的に見る性質を持っていた。この人種は初めに「パンジャブ Panjab」(五河)の地方に

入った。パンジャブはインダス河の上流である。ここに五つの河がある、古伝には七河（サブタ・ナダ）となっている。その流域は非常に豊穰な地方で、非常に農牧に適している、羊も山羊も牛も思うままに牧養し得る、一般の農産物も豊かな収穫を得られる、まことに自然に恵まれた地方であった。そうして、雪山は常に千秋の雪をいただいて大自然の威力を示している、山の斜面には多くの氷河が流れつつある、虬竜きりぎりすが天から降下しつつあるの感を与える。インダス河の上流の環境は、実にアリア民族が新たに発見したる植民地として最上乘のものであった。

自然神の発生　そこで生活は日に豊かに向かい、性来の樂觀主義は、いよいよ樂觀主義となり、加うるに、至るところ土人を征服し、ますます武威を四方に振るうに至った。だんだんに勢力をたくましゅうするに至って、征服された土人とアリア民族との間に、区別を画するに至った。土人は永久に奴隸族としてアリア民族に奉仕すべき階級とせらるるようになった。大自然の威力に打たれる結果、もともと神を信ずること深き人種であるから、自然現象の動く光景を見て、一々これを神と見るようになった。そしてインドでも五河地方の氣候は、日本の氣候より夏は少し暑くて、冬はほとんど同じくらいに寒い地方であるから、自然現象をことごとく神視した。温と熱と光との太陽の力を認めて、ことごとくこれを神とした。また月が出れば月を神とし、雨が降れば雨を神とする、火の神、風の神、雷の神、何でも自然現象をみな神とする。われわれのいう火の神とか、風の神とか、水の神とかいうものは、風の神なら風を起こす神、水の神なら水を司どる神という意味であるが、当時の思想は決してそうではない。炎々と燃え上がる火そのものが神であり、滔々と流るる水そのものが神である、光そのものが神であり、風そのものが神である。インドに在る大小二十一の河そのものが神とせられている。インダス川はサラスヴァティー *Sarasvati*（弁天）と名づけられておった。弁天川も、初めは川そのものがそのまま神であったが、後に雄弁の神となり、音楽の神となり、文芸の神となり、ついに福運の神となって、日本までも流れ来

たったのである。

かくのごとく、あらゆる自然現象を神格視して、自然の力を認めるに至ったのである。自然現象を神格と見るのは、きわめて客観的であり、現実的であり、ついに實在主義に固まるべき基礎は、すでにこの時代に成立しているのである。

四姓階級の成立　かくも自然神の力を認め、その神の威光によって土人を征服し、自民族の版図を広めんとするには、神の意志をたしかめ、祈誓の式を行い、感謝の奉仕を表するなど、特に神に対する儀礼を司る祭官を必要とする、これが婆羅門族の起こったゆえんである。婆羅門という語は「ブラハマン Brāhmaṇa」という語から出たので、その字は「祈禱」または「信念」という意味の語である、宗教の方面を司る階級を婆羅門族と名づくるに至る、生まれながら教権を握るべき家系のものである。

豊穰の土地を選んで遠征を企てる人、いわば軍人として兵馬の権を握る階級がある、これが王族となった、つまり士族の階級である。これらの人々が出征する場合には、神に対して勝利を祈念する、戦争に勝てば凱旋のお礼をする。天界、空界、地界の神々は、実際に軍陣に伴うて、雨の神は雨を降らし、雷の神は雷を起こし、自然現象がそのまま神であるから、おのおのその方面で、勝利を助ける働きをするのである。かかる首尾になるのは婆羅門族の力であるというのである。ところが、内に留って農牧に親しみ、外に出でて新たに得た豊穰な土地を耕作するために農民の必要がある、また、農産物や畜産物を交易して、有無相通ずることも必要である、そこで農商民の階級ができたのである。

以上述べたとおり、インドに入ったアリヤ民族は、今や四姓に分かれた。第一は僧侶の階級婆羅門族、第二は王族の階級刹帝利族（クシャトリア Kṣatriya）、第三は農商民の階級吠舍族（ヴァイシャ Vaisya）、第四は征服された奴隷の階級首陀羅族（シュードラ Śūdra）の四姓である。この四姓の階級は自然にでき上がったのである。

恒河流域地帯

これからだんだんと良い地方を選んで、次から次と国土を占領し、東方に向かって歩武を進め、ついに恒河ガンジスの流域に達するを得た。恒河の流域付近一帯はすでに純熱帯である。そうしてその平原も、武蔵野や那須野を十倍百倍と集めたような大原野である。インドでは一つの郡でも、日本全体より広い郡もあるのである、そんな広い郡を英国人ただ一人で治めている処もある、平原の広さも、なかなかわれわれの想像も及ばぬ。太陽は野から出て野に没する、山もない、谷もない、鉄道を敷くにも大変に楽である、一万二千里を旅行して、ただ一つのトンネルしかないのであるから、鉄道を敷くにしても、レールを置けば、そのまま鉄道線路となるといような平坦な国である。

この大平野は赤道直下の熱気を浴びているのである。仏教に「三界は火宅のごとし」という語がある。これは火に燃えている家のようなものである、ということだと思っていた、そうではない。純熱帯の熱はまた格別で、五分間帽子なしに、日中に在れば、われわれは日射病で斃れる、窓に近く読書することは禁物で、これも日射病の恐れがある、日中には室の真ん中に椅子を置き、これに坐して毛布を身に捲いて休息するのが、一番に涼しくかつ安全である。この恐ろしい熱も、慣れたインドの人には平気である。永く熱帯国に住んだ人は、日本人でも日本に住めないようになる。日本でも福井の人が静岡に出て来て、暖地の気候に慣れると、帰って寒地に住むわけにいかなくなる。熱帯に慣れると、熱帯を離れるということができなくなる。しかし陽熱の苦しさはやはり感ずるのであるから、極暑の時は森林に逃れて暑熱を避くるようになる。この大平原にあって、北の方には世界一の高山のヒマラーヤ山がある、この大炎熱に対して大雪山がある。この稀有の対照に駆られて、自然に山を慕い、山林の仙生活をもって、理想とするようになるのである。

雪山と黒山　ここちょっと雪山の説明をしておきたいのである。「ヒマラーヤ Himalaya」は雪蔵山と訳する、略して雪山せつざんというのである。これも山の全体が雪山というわけではない、山といっても、富士山のように一つの

山が孤立しているのではなく、雪山は東の端から西の端まで連綿として横たわっている大山脈である、インドの人はこれを「世界の背骨」といつている。その長い山脈の処々に高峰がある、高いのは二万八千尺から二万尺、一万五千尺など、一目に四、五峰が見えている、これにはみな特別の名がついている。一万四千尺までは冬は雪があるが夏は雪がない、ここには、香木、薬木が栄えている、これを香醉山（ガンド・マードナ Gaudha-nādana）という。一万四千尺以上は四時常に雪がある、これを雪山（ヒマラーヤ Himālaya）と名づけるのである。この長い大山脈は孤立しているようでも、その両側には低い脇立（わきだて）の山がある、これが長蛇のように雪山に伴うて走っている、これには到るところ樹林が茂っている。雪山が白いのでこの青い山が黒く見える。本尊の雪山は白い山で、脇侍（きまつし）の山は青い山であるが、黒く見えるから、これを黒山と称える。「入山学道（にっせんがくどう）」といって、山に入り修行するのは、実は黒山に入るのである。黒山の森林に住んで、その樹の下に石の上に坐を占めて、雪山を目の前にながめて禅坐をするのを、「入雪山の修行」というのである。こういう森林生活の快味を覚えてくると、森林生活の清涼味は忘れ得ないこととなる。

森林文明 森林生活はすべての理想を包含するものと感ぜられる。少年時代の教育も森林で行われ、老年以後の修養も森林で行われ、音楽も、文芸も、宗教も、哲学も、みな森林をもつて、その根本道場とするようになる。一切の思想の結晶をウパニシャッド Upaniṣad（奥義書）というのであるが、これは梵書という文学の中に、特別の地歩を占むる森林文学「アーラヌヤカ」の部分に含まる哲学書である。一切の理想が、かくのごとく森林に傾き、森林に行われた仙生活が、哲学・宗教の理想を表するものとなったから、仏教時代に至っても、この習慣は残っている。仏教は実は山を捨てて村に出て、民衆を相手にする宗教である、これが「出山の釈尊」の意味である。それでも仏教の寺院を「アーラヌヤ āraṇya」阿蘭若（あらんじゃ）蘭若、練若（練若（森林）と名づける。また寺院の組織を「サンガアーラーマ saṅghārāma」僧伽藍摩、僧伽藍（そうがらんま、そうがらん）伽藍（衆園）と称する。また仏教の修学院を「叢林」、も

しくは「学林」と名づける。みな森林理想の記念ともいふべき名称である。

仏教の中心は王舎城の靈鷲山りやうじゆせんと舎衛城の祇園精舎とであった。いずれも仏が二十五年も遊住せられたと伝えらる。今仏跡と称する地方は、この両中心を往復せらるるとき、経過しまたは逗留せられた処である。靈鷲山も山に相違はないが、山を下って城内で托鉢して、山に還って食事をする範圍の処で、決して村里遠き山林に隠れて、仙生活を楽しむ風のものではない。祇園精舎も舎衛城外わずかに数丁の小高地で、決して遠隔の地ではない。日本でも聖徳太子の理想より出た寺には法隆寺、法輪寺、中宮寺、興隆寺、いずれも村里に在るので、決して高い山林に建てられたものではない。遠い山寺を好む風習は、シナの山寺の思想が日本に移ってから以後の話である。仏教のごとき、民衆に自己の理想を伝えるための寺院とすれば、市邑に近い処に在るべきである。それでもその大昔のインドの理想を忘れず、寺院の名称まで森林に擬するのは、インド古代の回顧であるといつてもよろしい。日本の寺院のごときは、多くは山号を有している。この日本寺院の山号も、シナ高山の僧生活も、ともにインド古代の仙生活の記念であるといつて差支えない。

雪山と冥想 インド雪山の南陲なんすいの黒山に入つて、樹下石上に坐して白皚々たる雪山に対して、心を冥想に専らにし、自分の心を統一する。心統一を目的とする冥想は、インド森林の仙居から生み出した精神生活の花である。冥想の対象としての雪山が、偉大であれば偉大なるだけ、その対象から受ける印象も、至って深いのである。太極であるとか、太元であるとか、宇宙の創造であるとか、人生の終滅であるとか、宇宙の本体であるとか、根本原理であるとか、すべて理想に関するようなものは、哲学的思索に基づくべきはもちろんであるが、これを単なる理想に終わらさずして信仰にまで築き上げ、さらに人生の経験にまで応用せんとするには、どうしても冥想の力によらなくてはならないのである。問題が大きければ大きいだけ、冥想の力を借りて、理事両方面から攻め寄せる方法によらねば、真の思索とはなり得ないのである。

冥想の初歩には、これを仰げば、いよいよ高く感ずるような、対象を選ばねばならぬ、これには雪山が選ぶべき第一の善者である、といわねばならぬ。

私が初めて雪山を見たときには、雲であろうか、山であろうかと、天外はるかに髣髴したのみであつた。二十マイルぐらゐも近く行つて見たときに、初めてその雄大さがはつきりと分かつたのである。東を見ても東に去る処を知らず、西を見ても西に尽くる処を知らず、純白の大山脈が連綿として横たわっている光景は、とても形容することは、われわれの筆でも口でもできない感じがする。十万の白竜、天に向かつて朝する勢いをなしている、その雄姿は何とも言い盡せない、広大無辺とか、絶対無限とかいうようなものが、現実には眼の前に現れたなら、あるいはこんなものであらうかと思つた。実に画にも、言葉にも、詩にも、文にも盡くせないのである。そういう大きな雪山が、眼前にあるのであるから、坐禅の意義もしだいに深くなる。婆羅門教が哲学的思索を思うままに発達せしめたのも、全く冥想の力であるといつてよろしいと思う。ウパニシャッド哲学書といううな、神秘の大哲学叢書を残すに至つたのも、ヴェーダーンタ Vedānta (吠檀多) 哲学が、インド思想の花といわるるに至つたのも、瑜伽哲学 (Yoga) という冥想専門の哲学派を生ずるに至つたのも、森林における冥想的思索の結果である。つまり、動くものの中に静かなものを見、静かなものの中に動くものを見る運心工夫の自由を発見したのである。

「梵我不二」自然現象の動くものを神格視したということは、つまり動くものの中に動かないものを見いだしたので、ついには實在主義に結晶するような傾向を生ずるに至るのである。しだいに万有の実体を究め、宇宙の本体を尋求するようになる。したがつて宇宙の起源をも思索し尽くさんとするに至るのである。その根本時代においては、きわめて幼稚な宇宙創造説が行われている。宇宙の主神が、あたかも親が子を産むように、生類や物体を産み出すのであるというのは、最初に起こつた造物説である。これは何と名づけてよいか、生殖的造化説と

でも名づけよう。生物の生殖作用を宇宙に応用したものである。また大工が家を建てるように、宇宙はある材料をもって、ある技巧により、主神が造化したものとす。これは工芸的造化説とも名づけよう。また一の原始人があった、この原人（プルシャ Purusa）の大きな身体がしだいに分化して、生不生の万有ができたとする。原人の頭から婆羅門族が生まれ、脇から王族が生まれ、農商民族は股から生まれ、奴隷族は足から生まれる。そういうように、万有がことごとく分化によって生じ、頭より天界が生じ、臍より空界、足より地界が生じたとし、一々これを指示してある。これは分化的創造説とも名づけよう。結局、一切の神格を帰一して、万神を一神となし、世界を創造した造物神と、世界を支配する主宰神と、世界を審判する司法神と、この三類の思想が合流して、ついに純一神観を生じた。ここには實在的傾向が結晶したように見えたが、汎神思想が勃興したために、ついには宇宙神観に転ずるようになったのである。つまり、宇宙の根本原理の問題は實在主義に結晶した。宇宙の實在、すなわち宇宙の本体は「梵」という一語に固定した。これは外に向かって宇宙の中心を尋求した結果、ここに到達したのである。

「梵」は一神的に考えられても、汎神的に考えられても、万有の個性として顕れたる結果が思索せらるようになる。しだいに内に向かって個性の中心を尋求するようになる、その結果として発見したものは「我」であった。彼の宇宙の本体たる「梵」と、個性の本体たる「我」と、この二はともに實在であって、唯一不二であるという思想に到着した。すなわち主観的に見いだした我は、個性我であるから小我であるが、客観的に見いだした我は、宇宙我であるから大我であり、結局、同一實在で「梵我不二」であるというのである。

我の哲学の實現 インドにおける仙生活より得たる冥想の結果は、実に広大なる波紋を生じた。宇宙に向かって拡大した外観の広さも、無限に広く見極めたが、個性に向かって縮小した内観の深みも、無限に深く見極めたといつて差支えない。しかしこれは宇宙的に発見した實在を、われわれの個性のうちに応用して、個性的實在を

見いだしたまでで、つまり、實在の宇宙的存在を発見したまでである。西洋の学者は、ウパニシャッド哲学が、私の説に重きを置き、正系のヴェーダンタ哲学派が、同じく我を力説するを見て、これを理想主義と見て、インド哲学の花と賛仰するものが多いが、インド哲学は決して理想主義ではなく、徹底的に實在主義であり、アリヤ民族の現実的、実質的、實在的傾向が、哲学的に果実を結んで、私の哲学となって実現したに外ならないのである。

梵と我 ここで「梵」と「我」との字義を少し解釈しておく必要があると考える。「梵」は元は外に現れたら「祈禱」という字であり、内に隠れたら「信念」という字である。その性質からして「清浄」という意味もある。そこで時には「清浄」とも翻訳するが、多くは不翻のままで「梵」と音訳するのが通例である。インドの国を梵国（ブラフマー・ヴァルタ brahma-varta）といい、インドの文字を梵書（ブラフミー・リピ brahmi-lipi）といい、清浄行を梵行（ブラフマ・チャーリン brahma-cārin）といい、根本原理たる「梵」を神格としたときの創造神を梵天（ブラフマー Brahman）という類である。その原意たる「祈禱」も「信念」も、みな自然界の神格に対する敬虔清浄の心であるから、ついに宇宙の本体と見らるるに至ったものであろう。純浄實在というような意味であろう。インドでは解釈を待たずして、根本原理をさす第一語となっているのである。

「我」は自己のことである。自己に違ひはないが、自己中の自己、自我中の自我である。「我」は「主宰」の義であるというのである。自己の全体を自由に扱う自在力の主をさすのである。つまり自己の中心、自我の本体をいうのである。われわれが「われ」といい、「わたくし」というのは、仮に広い意味で、自我をさしているのだから、これを仮我といふのである。仮我の本体は実我といって真実の我である。インドの正統の哲学が到達したのは「我」の哲学である。この我を発見したのが、婆羅門哲学の終極である。

「梵」を根本原理とするインド哲学の教義によると、われわれ人類は「梵」から出てきた。そうしてわれわれは

ついに「梵」に帰るべき道を学ぶのが、われわれの宗教的修養である。結局、「梵我不二」の理想を実現するのがインドの宗教である。宗教的修養をとげた者は「梵」に帰るのであるが、修養のない者はまた生まれて来ると考えている。「梵」は大きな実在であり、「我」は小さな実在であるが、小さい実在も大きな実在も、つまり唯一不二なものであると信ずるのが、「梵我不二」の哲学である。仏教はこれとは正反対であって、根本原理としての「梵」の存在を許さない。創造神、造物主としての梵天の存在はなおさら許さない。大我の実在は、仏教は正面に抗撃するところである。実在の存在も許さない。自我の本体というような実在性は、仏教は決してこれを許さないのである。何となれば、仏教は徹底的理想主義で、徹底的実在主義の婆羅門哲学とは、正面反対であるからである。

婆羅門哲学の実在主義と仏教の理想主義 インドの「我」の哲学を指して、理想主義だと思うのは、一種の錯覚であることを忘れてはならないのである。今一応詳しく実在主義と理想主義の違い目を明白にすれば、実在主義というのは、動く自然現象の中に動かない実体を見つけ、変わる精神作用の中に変わらぬ本体を見つけたと信ずる学説である。仏教の理想主義では、宇宙の自然現象の中には、本体とか実体とかいうものもなく、常一主宰の神とか、造物主とかいうものは、絶対に存在を許さない。われわれの精神作用は無常であって、つねに変わりに常に動いているもので、刹那刹那に生滅しつづるものである。それゆえに個性の中心とか、自我の本体とかいうものが存在すべき理由がない。靈魂というような、永久不変の実在があるはずもない。この問題は後に至って再び詳説するつもりであるが、ここでは、仏教の主張の大体を述べるに止めておく。仏教の説くところでは、別在的にも、内在的にも、神と名づけ、本体と名づけ、根本原理と名づくるようなものは、一切認めないのである。

第二 開展説——起の哲学

一元説——起の哲学 インドの森林生活が結びたる最上乘の果実の一として得たものは、たしかに冥想であった。しかして冥想の方法も、相当に研究せられた。哲学的思索の方面にも遺憾なく応用せられ、理想の建設も、まずその頂点に到達したといつて差支えない。その上に冥想は、理想建設の方面ばかりでなく、宗教的工夫の方面にも、十二分に利用せられ、理想実現の方面にも、同じく著しい効果を顕した。大体として冥想は、インド正系の哲学を全く一元説に向かわしめた。一元説は造物主であることもあり、また根本原理であることもあるが、とにかく、一から多を導き出す一多関係の宇宙創造説であるのである。こういうように、一から多が出るふうの学説を「開展説」と名づけたらよろしいと思うのである。

インドでは、根本原理たる「梵」が自己の幻力によって、迷妄的に宇宙の形を取つて顕れるのは、これを化現説（ヴィヴルタ・ヴァーダ Vivarta-vāda）と名づけている。例えば、インドのヴェーダーンタ哲学派のごとき学説である。また、ある根本因からして、しだいに活動し変化することによって、宇宙は現出するというのは、これを名づけて転変説（バリマーナ・ヴァーダ parimāṇa-vāda）というのである。例えば、造物主が世界を創造するという梵天創造説も、根本物質が我と体托して変化するという自性転変説も、みなこの中に入るのである。要するに、化現説も転変説も大した相違はないのであるから、この二説を合流して開展説と称するのが便利である。

婆羅門正系の学説 開展の学説は、一因から多現象が転現するのであるから、自然に因中有果論にもなり、太初の一元が多様に変現するという一元論にもなる。つまり転変か、化現か、開展説に外ならないのであるから、これは全く「起の哲学」である。次に説く多元結合論の積集説、すなわち「具の哲学」とは、全くその趣を異にしているのである。「起の哲学」は婆羅門正系の学説で、少数階級の主張に基づくものである。森林における仙生

活の冥想より起これる結果である。

第三 積集説——具の哲学

多元説——具の哲学 冥想は心統一の方法である。冥想によって心統一を得んとしても、時にわれわれの肉体が邪魔して、容易に精神を統一することができない。われわれの肉体が組織されている原物質は四大である、四大とは、地大と水大と火大と風大とである。これを大というのは、粗大な原素という意味である。粗大な原素というならば、細小の原素もあるかというに、もちろんこれもある。数論（サーンクヤ Sāṅkhya）という哲学では、五大と五細とを立てる。五大は地・水・火・風・空であり、五細は色・声・香・味・触である。色は「いろ」で、火の細なるもの、声は「こえ」で、風の細なるもの、香は地の細、味は水の細、触は空の細というように相当せしめてある。これよりも今一層微妙な根本的要素として、地性・水性・火性・風性というような、四大の本性が太初から存在しておって、それが種々配合せられ、積集せられて、万有は、今日のごとき如是相を呈しているのであるとするのである。

反正系の民間学説 これは造物主のお世話にもならず、根本原理の問題もなく、宇宙は太初からかくあるべき原素を有しており、その結合によって、万有の生成を見たのである。そこで一元から多くの現象が現れたのではなく、初めから多元が存在して、その配合変化によって、宇宙はかくなつたとする。この「積集説」（アーランバ・ヴァーダ āraṇha-vāda）は正系の婆羅門説ではなく、邪系の民間学説から出たもので、第一に尼乾子教系のものによって主張せられた。尼乾子外道はまた耆那教（じやなけう）といひ、今はジャイナ教 Jainaism と称せられている。大体において仏教の模倣者で、形式において仏教をまねて、教祖は自ら仏陀（覚者）と称し、仏と同じく「勝者」（耆那）と称しておつたため、耆那教と名づけらるるに至つた。この教派は、宇宙は多数の極微（ごくびみ）、すなわち原子が互

いに結合するによって、成ったと主張するのである。字井博士の説によると、耆那教が最初にこの説を主張し、勝論学派かつろんという物理的哲学派がこれを継承し、組織し、正理学派という論理的哲学派が、更にこれを受け継ぎ、後には正系学派のミーマーンサ哲学派の一部までも、これを取り入れておったのである。

「具の哲学」と仏教の因縁論 以上の諸学派は、この積集説を主張する点において、全く無神論者である。それゆえに「起の哲学」ではなく、「具の哲学」である。宇宙は本来このとき現相となるべき多数の原子を具有しておったのであるとする。この点において、仏教とその方向を同じゅうしている。仏教は因縁論であって、万有は、ことごとく因と縁との結合によって、生成するものであるが、これは決して一因が他の縁と結合して、生じるというのでなく、その因というものは、決して一元的の本因ではなく、因も縁も、いずれも同格のものであるが、その場合場合に依じて、最も主となるものと、比較的関係の薄きものとがある。その主因たるものを因と名づけ、その伴因たるものを縁と名づける。そこで因といえは、みな因であり、縁といえは、いずれもみな縁である、要は軽重の差のみである。単に幾つかのものが結合して、いろいろのものが生ずるということである。万有の種々相は、一々是の如くにして、でき上がったのである。今日、如是相を呈している身心結合の肉体と五感による精神作用、これらを統一して冥想する。心統一の結果は、ついに人類の太元や、人生の終極を考えるようになるのである。結局、冥想は「起の哲学」に集中する。または「起の哲学」は冥想によらなければ、その思索の目的を達し得ないともいい得るのである。

苦行は「具の哲学」を根底とした修養方法 されど、冥想によって心統一の結果を得んとするには、肉体が邪魔になり、欲念、邪念が時に頭をもたげるために邪魔されて、ついにその目的を達せないこともある。そこでこの肉体をこなすということが必要となってくる。これは現に有るものを有るとして、これを整理する方法であるから、「具の哲学」の行き道である。その肉体をこなすということは、結局、肉体の安全を保つための衣食住の

三つをこなすこととなるのである。ところが、インドは一般に言えば、裸体生活の熱帯国であるから、衣類は問題でない。それから住所の方も、木の下や石の上におつても住まい得るのであるから、特に心配のいる程でもない。衣食住の中で、衣と住とは心配しないが、食物だけには、インドの人もずいぶん困難を感じるのである。困難を感じるのは、食物が得難いということではない。食物も天然に恵まれた国であるから、きわめて楽であるが、食事の加減は直接に精神作用に影響があるから、困難を感じるのである。飽食すると心が緩んで、心統一ができなくなる。そこでまず、飽食の反対に、断食によつて肉体を調節し、この方面から苦行を始める。これが初めとなつて、身体の各方面にわたつて苦行を行うようになった。インド人は、この苦行に対して、非常に骨を折つたものである。後には苦行が行者の一つの特徴となつて、苦行をしていると、宗教を信ずる人々はみな日々集まつて、供物を持つて来るようになる。その苦行の方法は、今も昔も同じことらしい。

諸種の苦行の例 その例を挙げれば、路傍に竹があり、これを切つて、その尖りたる切株に手首を当てて押さえている、その竹の尖が手首の上の面に抜け願っている。このくらいになれば、供養は相当に集まるのである。また、右の手で木の枝をつかみ、終日全身をぶら下げてゐるものもある、これは太古からあつた苦行の方法である。また、寢床に五寸釘が全面に下から打ち出してある、すなわち釘の寢床である、この上に身を横たえて、仰臥しているのであるから、血も流れてきて、痛苦はきわめてはなはだしいに違ひないが、自身は何か期待するところがあるか、苦もなさそうに安臥している。そこにじいさんも、ばあさんも、子供も皆来て、何か供えていくという有様である、この苦行法は政府が禁じたのである。また、恒河ガンジスの水の中に木が一本立ててあり、片足でその上に立っているものもある。また、一生苦ばかり食つてゐるものもあるということである。かくのごとく、いろいろな苦行の仕方を発明して、何でも苦しければ苦しいだけ、功能があるというふうである。

後に述べるつもりであるが、冥想法の初めに、数息観シュウソクカンというのがある。心統一をなすときに、呼吸が邪魔と

なって身体が動揺し、そのために心統一ができない。そこで出入の息を調節して、身体の安全を保つことが必要である。そのため自分の呼吸を数える方法がある。これは単に冥想の準備時代の一つの観法にすぎないのであるが、苦行に重きを置く行者は、これを数息法とせず、止息法として、十分なり三十分なり呼吸の息を止めているものもある。三十分止息し得る行者は、インドには往々あるのである。これはあたかも飽食がいかにぬというので、その反対に絶食を行って、苦行の一としたと同じように、苦行を主とする方向の自然の傾向である。仏教では断食もしない、止息もしない、節食、数息をもつて、冥想初期の方法とするのである。

苦行と冥想は分離 積集の学説は、一から多が出るのではなく、多が多を生ずるというのであるから、一元説に対して多元説とも名づけ得るのである。これは反正系の民間学説であって、「起の哲学」に反する「具の哲学」である。苦行は「具の哲学」を根底とした修養の方法である。しかし、われわれが忘れてはならぬことは、苦行も冥想も全く離れて行うものではなく、苦行を主とするものは、冥想を伴として用い、冥想を主とするものは、苦行を伴として行うのが普通である。

第四 宇宙我と個性我——我の哲学

哲学と宗教の不可分 私は開展説を「起の哲学」と名づけ、積集説を「具の哲学」と名づけた。宇宙はこのごとくにして起こったというのも、宇宙は元からこのごとくにして具わっておったといっても、またこのごとくなるべき多元を具しておったといっても、とにかく、宇宙の太元を論議するのであるから、これを哲学と名づけても差支えない。しかし、この二哲学に関係して、冥想と苦行との二方法ができたとなると、その趣が全く異なってくる。冥想は、理想を建設する哲学思索法の進歩したものであるが、苦行は、哲学に関係なく、理想を実現する宗教修行法の墮落したものである。インドでは、哲学でも宗教でも、この二方法を行っているのは、そこには

大なる理由が存するのである。

一般にインドには宗教を離れた哲学もなく、哲学を離れた宗教もない。それに哲学と宗教とは、元から別であつたものを一緒にしたのではなく、本来一緒であるべきものである。西洋の学者は、インドでは哲学と宗教とが、まだ分化しないのであると思つてゐるが、それは大なる錯覚である。インドでは、この二がかつて別れたこともないが、離るべきものでもない。冷たい哲学の理論と、温かな宗教の実際とが、一緒であるとは、受け取れないように見えるが、不可分のものは、いつまでも不可分であるべきである。われわれの人格に、冷静に生きる智と、熱烈に生きる情とが、不可分的に内在していると同じように、決して離るべきものではない。それを可分的に考え、別個のものと考えるのは、分離、分析に生きる科学の弊害を受けたのである。

欧州の哲学と宗教 欧州における哲学と宗教との實際に教えた事実に誤られたのである。ユダヤに生まれたヤソ教は、智の方面を度外視した信仰一式の宗教であつた。これが最初に思索一式のギリシャ哲学に触れて、ついに相抱合して近世に至つた。しかるに、哲学はかかる足弱き宗教を道連れとしておつては、とうてい哲学の進歩はおぼつかないといふので、欧州の哲学と宗教とは永遠に離婚した。これはもともと別のものが、一緒になつたのであるから、別れるのが当然である。人間の自然からいえば、哲学と宗教とは、決して別在すべきものではないのである。

仏教の見・修の両道 ことに仏教は、見る道と歩む道とを、いつも相離れず教える宗教である。まず正見しょうけんの眼を開いて、本然の道を見つけないといけぬ。正しい道を見つけたら、過ちなくその道を歩まねばならぬ。見る道は、仏教では「見道」といい、歩む道は、仏教では「修道」という。修道にのみ重きを置くのが、一般の宗教であるが、仏教は、迷える道はいかに正しく歩んでも、結局、迷える道に外ならぬと教える。それで、哲学も宗教も双方を含んで、哲学的に十分に思索するの道を教え、宗教的に最後まで正しき道を歩み続ける。理想を考

えもするが、また、実現もする。理論と実際とが、車の両輪のごとくに行われなければならない、と教えるのが仏教である、仏教は総合宗教である。総合宗教には、哲学と芸術との原素を必然的に含有しているべきである。ゆえに、これは総合哲学でもあり、総合芸術でもあり得るのである。

仏教の冥想 冥想と苦行とは、インド一般宗教の哲学的、宗教的方面を表現しているのである。冥想という文字は、広く用いられているが、あまり適当の語ではない。冥想というと、何だか瞑目して考えるような心地がある。全体、実際に心統一とか、心一境相とかいう心境を得んとするなら、全く目をふさいでは、その目的は達せない。冥想に慣れたら、閉目でも開目でも自由であるが、練習の方法としては、目を全く開けば客観に心が捕らわれ、目を全く閉じれば主観に心が縛せられて、過去や未来に関する妄想が起る。そこで、目を閉目開目の間に置き、ただ一線ひすしの視線を開いて、対象として、雪山なり富士山なりの雄姿を置き、これに向かって心統一をはかるのである。この点からして、「冥想」よりは「**緬想**」という方が適当である。「**凝想**」という語も適当である。冥想は深く思う、緬想は遙かに思う、凝想は凝り固まりて思うの意であるから、いずれでも意を得て、使用されれば妨げはないのである。仏教ではこれらの語は、いずれも使わないで、「坐禅」とか、「**観想**」とか、「**一念**」とか、「**黙念**」とか、「**運心工夫**」とか、「**禪定**」とか、いろいろの語が用いられる。いずれも、われわれの思想をまとめて、定心を得るということが主眼である。

冥想詩人タゴール 現代インドの冥想詩人といえば、ラビンドラナート・タゴールその人であるが、東西両洋に向かつて、冥想の意味を広く宣示したことは、この人に及ぶものはない。タゴールは生まれながらの冥想詩人である、小児のときに庭の木の青葉を見つめっていると、その青葉が静かに動いて、自分を招きつつあるような感じがした、その後も常に自然と対話する気持となって、冥想的自然詩宗の本色を発揮した哲学者である。タゴール哲学は一口にいえば、「直ちに大自然の説法を聞け」というのである。真理を悟らんとする心持は、何人なんびとも同じ

ことであるが、千百の経文を読んで、真理を探り出さんとするのは、恒河の砂の中から、金砂を拾い出さんとすると同じことであり、そんなまだるいことをするよりは、直ちに大自然の説法を聞け、大自然は、日夜われわれに向かつて、真理を説法しつつあるのであるというのが、その哲学の大意である。

自然の説法の二つの受け取り方 自然の説法を聞くといいにも、二様の意味がある。一つは自然界は神の造化に成るものであり、造物主の意志がそのままに現れていると思ひ、神の存在を眼前に見る考えになる。これはヤソ教者などの自然に対する考えである。また、一つはこれとは全く違った考えで、自然界は自然界で、これに自然現象だけの意味より外はないが、われわれの心が進むと、一切の自然現象に対して、特別の意味を感じるようになる。鳥が空中に飛ぶのを見ても、飛行機を発明するに至るのは、こちらが進んだからであり、魚が水中に泳ぐのを見ても、潜航艇を発明するのは、発明者の力が進んだからである。蘇東坡が溪声を聞いて、仏の長広舌の説法と聞き、山色をそのままに仏の清浄身と見るのは、東坡の心の眼、心の耳が進んだからである。白隠禪師は富士山を自分の恋人と見られた。「恋人は雲の上なるお富士さん、晴れて逢う日は雪の肌見る」とか、「お富士さん霞の衣とらんせ、雪の膚が見とうござんす」とかいふ歌が、禪師の歌の中にある。つまり実在を実在と見るのは、何でもないことであるが、われわれの理想を通して実在を見て、これに特殊の意義を見いだすというのが、仏教に説く大自然の説法の意味である。

婆羅門哲学の梵我不二 宇宙を実在的に見て、宇宙の本体を見いだし、ついに個性の本体も見いだしたのが婆羅門教であるが、宇宙を理想的に見て、宇宙の本体をも否認し、個性の本体をも否認し、万有を人間の理想の表現と見るのが仏教である。一元説に出発した婆羅門教は、一元に終始せんとするのが当然である。一から多が生じたが、結局、多は一に帰するというのが、その中心思想である。そこで、一方には「宇宙我」と名づけて、宇宙の本体を認め、他方には「個性我」と名づけて、個人の本体を認めた時は、単に宇宙の中に向かつて実在を

求め、さらに方向を改めて、個性の中に向かって本体を求めて、本体が両々相対立したにすぎない。しかし、この両本体はいずれも実在であり、多の実在は一の実在から出発したものであるから、結局、この多は一に帰せざるを得ない。多の「小我」は、ついに一の「大我」に没入するのである。「梵」は大我であり、「我」は小我であるとするれば、「小我」は「大我」に帰するのであるから、「梵」から出た「我」は、「梵」に帰るのである。「梵」の世界は超個性の世界であるが、それから出た「我」は個性界であるから、別界はついに統一されて、総界に帰するといふのである。しかし「梵」に帰るといっても、単に死によって帰り得るものではない。これには相当の修養を積まなければならぬ。そのなすべき仕事は冥想と苦行とである。その修養よろしきを得て進境に入り、窮極に達したなれば、その人は死によって、世を辞すると同時に「梵」に帰る。すなわち「梵」となるのである。そこで「梵我不二」の結果を得るのが、婆羅門哲学の終極の目的である。

「起の哲学」と仏教の縁起説 私「起の哲学」と「具の哲学」という名をつけたに関して、一言しておきたいのである。仏教で「縁起説」と「互具説」との二説がある。今は詳しくは述べぬが、略してその大意を示せば、縁起説というのは、諸法は縁によって起こるという意味であるから、決して宇宙の太元だの、人生の起原だの、というような意味ではないが、仏教学者がとみると、世間の哲学に迎合せんとして、縁起説を創造説と同一に扱わんとするのは、大なる錯覚である。

縁起というものが四種ある、一には業感縁起説、これは十二の因縁が互いに相因って生ずるというのであるから、決して宇宙の起こりでも、人生の始めでもない。われわれのなした業（行為）の勢力（感応）が、いつまでも存在して、人生は永遠に続くというのである。惑（心の迷い）が、業（身の罪惡）を起こし、業が苦（生死の果）を生ずる光景を示されたものである、これは一般仏教の説である。二には頼耶縁起説、われわれに阿頼耶識（しき）という蔵識があり、ここに「種子」といって、人間活動の根元となるものが貯蔵されてある。この種子が現

行^{ぎやう}して、内にも外にも現れると、その現行が種子を藏識に薰^{くわんじゆ}じつける。種子は現行を生じ、現行は種子を薰^{くわんじゆ}ずる。この作用は常に行われる。そこで藏識には種子が二種ある。本来具有した種子と、新機に薰^{くわんじゆ}習した種子との二様ある。かくのごとく本具の種子と新薰の種子とが、阿頼耶識の中に藏せられている。これによって個性も生じ、宇宙も生ずる。つまり万法唯一心で、一切の物は心一つから起こるとする。これを唯心説とも、唯識説ともいうのである、これは法相宗の説である。三には真如縁起説、この説はまた如来藏縁起説ともいう。これは如来藏、すなわち如来の藏識とでもいうような真如、覚の本性を、あたかも根本原理のように取扱った学説である。これは下手に扱うと、外道説となるのである。上手に扱い得る仏教学者も、多く外道説に陥っているのである。ここで、あまり専門的に陥ってはならぬため、これ以上に深入りすることをさけるが、これは「起信論」という論本の説である。四には法界縁起説、法界とは万有界^{ほふかい}のことで、万法は互いに融通し、互いに相入して、如是相を呈している。つまり、万有は万有自身が、相互に変現生起しているものであるとする説である。これは華嚴宗の説である。

「具の哲学」と仏教の互具説 この縁起説がある上に、互具説というのがある。これは縁起ということとは考えないで、十界、すなわち生類の住める世界は、互いに相具有しているというのである。地獄の世界にも、他の九界は具わっている。鬼の目にも涙というと同じように、きわめて微少であるかもしれぬが、仏の心も鬼は具有している。人間の世界にも、他の九界は具している。われわれ人間にも、仏の心もあり、野獣の心もあり、鬼の心もあり、餓鬼の心もある、他の九界の心は、みな具有している。しかし、仏の世界は、悟りの果ての世界であるから、鬼や人のような迷いの心は、ないであらうと考えられるが、それでも、仏は常に衆生、すなわちわれわれ生類を救わんとし、護らんとしておられ、かつて迷いの生類を、その心から離されることはない。それゆえに、仏の心の中にも、他の九界は歴々と存在している。仏とか菩薩とかいう聖者は、人の悩みを悩むというのが特性で

あるから、苦の生類を救わんとして、苦の生類を忘れない、悩みの人生を救わんとして、悩みの人生を忘れない。そこで、清き仏の心の中にも、濁れる人間の心も具存しておられる。これは自身が迷われるからではなく、他に迷いの生類があるから、その御心を離れないのである、これは天台宗の説である。

かくのごとく、「起の教義」と「具の教義」とが現に仏教にある。この両教義を十分に会得するということが、仏教研究には大切なことである。それであるから、ことにこの名を用いて、インドの古学説を分類したのである。

SAMPLE
Shoshi-Shinsui.com

第二講 仏教の継承せる古教説

第一 世界建立説——須弥山説

「起」と「具」の二哲学 アリヤ人種は、一般に樂觀主義であつて、何事をも實際的に考えておつた。それがために、實在主義に向かつていたのが、ついには冥想的に向かうようになった。そのために、むしろ現世を苦しい世の中と見るようになり、冥想と苦行との二方面が、深酷に考えられるようになった。その結果は、宇宙の中心、個性の中心というような、深い問題を思索するようになり、とうとう一元説となり、實在を根本として、一切万有を引き出すような方向を取るようになり、哲学的に進んできた。

その正系の哲学、すなわち婆羅門教の正系の哲学思想は、「起」の哲学であり、一からしてすべてのものが起つて出るとする。一多関係の「起の哲学」が正系の学派であつた。それに反して、正統でない非正系派の民間の宗教者、哲学者は、むしろ一元説でなく、多元説に傾いた。これは「具の哲学」の系統である。「起の哲学」と「具の哲学」、あまり言葉がおかしいから頭に入らないかもしれぬが、これは開展説 (parimāṇa-vāda) と積集説 (arambha-vāda) 、「こういつてもよろしいのである。かくして、一元説と多元説との区別が、はっきりとできたのである。この二つの哲学のいずれによるとしても、でき上がった世界は、いかなる現状に在るかという問題につ

いて、仏教以前に行われた世界建立説があった。建立こんりゅうというのは仏教語であるが、世界がどういう工合に組み立てられてあるか、ということを書くのである。また、これを世間施設論せせつとも名づける、施設も仏教語で、構造といたって同じ意味である。この世界はどういうようになってゐるか、ということの説明である。それに「須弥山説」というのがある。

大雪山と須弥山説 須弥山説は、どういふものかというところ、一小世界の中心にある山を須弥山という。須弥は「妙高」と訳する。須弥山は水に入ること八万由旬、水を出ること八万由旬、その頂上を帝釈天とし、その半腹を四天王の所居とす。その周囲に七香海と七金山とがあり、その第七金山の外に鹹海がある。その海の外圍を鉄围山てつゐせんという。すべて九山八海あり、戲海の四方に四大洲がある。その南方に在るのが瞻部洲と名づけられ、これがわれわれのいるこの世界であるといふのである。須弥山の中腹を日月が回っており、実に高大な山である。

今の地球説の代わりに、インドには、古くからこの須弥山説が行われておった。インドは世界第一といわれるような高山系の大雪山を持っており、インドでは、雪山を「世界の背骨」とあるといっている、これより大きいものはない。これのぐるりに、世界が存在しているといふような考えを出すのは、インドでなければできない。雪山を目の前に見ているのであるから、須弥山説も起こったのである。雪山でも一万四千尺以下の処は、冬は雪があるが夏は消える、ここに香木、薬木が繁茂している、これを香醉山こうすいざんと名づける。それから、七香山というような名も出たのであろう。地球は円いものだというのであるが、インド人は、山だといふので、むしろ三角形として見たのである。いま西洋学者の中でも、地球は円いものではなく、むしろ尖っているではあるまいか、到るところ三角形をなしており、山は全形の代表をなしていると唱えている人がある。大体でいったら、円いといっても、三角といつても、よいのかもしれない。みなわれわれの仮定の上になつてゐるのである。

インド特有の地球説 つまりインド人は、こういうふうな、山としての仮定説を持っておったのである。この

山の仮定をするということは、どうしてもインドでなければできない、インド特有の地球説なのである。何も彼もこれによって割り出し、日食でも月食でも計算するけれども、今ごろの計算のように、何分何秒に始まって、何分何秒に終わるというように、確実にはいかなかったらしい。研究が足らなかったのかしれぬが、日食、月食の日ぐらいいは出ておっつらしい。とにかく、この須弥山説というものが虚構であるか、実際であるかは別として、こういうような考えを、昔から持っておったのである。それだから、「起の哲学」というものと、「具の哲学」というものができていく上に、実際の話になると、現実の世界は、須弥山によって施設されてあると信じておった、これが世界建立説である。

第二 世界終滅説——劫滅説

劫の意味 次に、その世界はできたものであるから、できた世界は必ず滅する、すなわち世界終滅説である。それを「劫滅説」と名づけたのである。劫というのは長い時期ということ、世界の存在している時期を劫というのである。これは、ただ時間ばかりでなく、空間をも含んでいる。時と処とを通じて、一時代の開けていることを劫というのである。インドでは、すべて時といったら処が具わっている。宇宙というのは、字の字は無限の空間、宙の字は無限の時間で、空間と時間と、時と処と両方を具足している。世界というのも、世は時間であるが、界は空間である。劫というのは時であるが、形式を具えた空間を予想している。それで、劫が開けているというのは、時代ばかり開けているのではなく、場所も同時に開けているのである。現に開けている世界を現劫という。

劫滅説 劫に大・中・小の三劫がある。小劫の中にも、また大・中・小の時期がある。その三時期が済んでしまつて中劫となり、中劫に、また大・中・小の三通りある。その中劫が済んでしまつて、だんだん進んで大劫と

なる。大劫にも、また大・中・小とある。これが済んでしまった時に、一大劫という全体が終結を告げる。それが劫滅説、すなわち世界終滅説である。

一つの世界は、成・住・壞・空の四時期に分かれる。初めに成劫、すなわち成る時代がある、成る時代というのは、生成時代である。でき上がったら、次には住劫、すなわち持続する時代である。持続ができなくなつて、壊れる時代が壞劫、そしてなくなつてしまった時代が空劫である。空劫は無い時代であるから、説かなくてもよろしいのであるけれども、また次にできて来る時代が来るから、それで空劫を置くのである。実際は成劫・住劫・壞劫の三である。一劫は小・中・大の三劫あつて、小劫が終わりその次に中劫が来て、また次に大劫が来る。そして世界が無くなつてしまう。無くなつてしまったら、それで責任解除かというに、そうでなく、空劫の間だけは潜在している。あたかも蛇や蛙が冬眠の時期に、土の中に眠っていると同じことである。春になって暖かになると出て来る。それと同じように、われわれは潜在の期間は屏息している。しかし悪事も善事も、決して責任解除にはならない。次の世界ができる時、すなわち成劫の初めになると、各自異なつた性格をもつて現出して来る。初めから人類はみな異なつてゐる。善い人間もあり、悪い人間もある。大きい人格もあれば、小さい人格もある。その前からの自分の潜在力が顕れて来る、常にこれを繰り返すのである。これが劫滅説と名づけられるので、この終滅の思想も、仏以前にちゃんとでき上がつてゐるのである、これが劫滅説である。劫滅の時は責任解除かという、そうでない。劫滅の時は一切の善業、悪業は潜在力となつて、次の成劫の時まで存在するのである。

第三 悪趣説——地獄説

因果応報は自然の賞罰 通常の死の時は、まだ世界があるうちに、自分の命がなくなるから、罪惡の責任があ

ることがよく分かる、善も悪も自分のした行為には、自分が責任を負わなければならぬ。種をまいた人が、その收穫を得る、自業自得というのが仏教の建て前である。これは人間には、必ず自然の賞罰があつて、善因善果・悪因悪果で、因果応報は自然の教えである。これは決して神に裁かれるとか、天罰を受けるとかいうものではない。人間に具足した自然の賞罰である。自然の賞罰ということは、実は賞罰ではない。自分のした行為の自然の收穫を得るのである。善をなせば善の結果を得、悪をなせば悪の結果を得る。これは外から来て、裁こうとしても裁く余地がない。実際自分のしたとおりの結果を得るのだから、まいた種そのものが生ずるのだから、外から裁判することはできない。それだから、これは自己審判とでもいうべきで、自己審判、すなわち自身裁判の結果として、最悪な人間は最悪の地位に生まれる、ということは決まっている、賞もあるが罰もある。最悪趣は、われわれが最も悪い、最大悪の生活をせねばならぬ、これが「地獄説」である。

けれども、地獄というたのは、シナ人が翻訳する時に、この人間世界の牢獄になぞらえて、牢のような感じをもつて翻訳したのである、本当の梵語の言葉には、そういう意味はないのである。これは捺落迦ナラカ（*naraka*）というのである、また略して奈落ということもある。奈落の底などといって、芝居でも舞台の下を奈落というのである、奈落という言葉は、人間の墮落したものというような意味で、一番低下の下の生類という意味である。地獄というのは閻魔王やま（*Yama*）がおつて裁判している、賞罰を与える法王という意味は、インドでも比較的新しい思想である。

三悪道の最低の地獄 太初はヤマは人間の先達というような考えであつた、やはり牢獄でなくして、自分が正當に行くべき所の悪処とすれば、地獄があるであろうか、ないであろうかというような問題は、出せない訳である。自分がそんな処に行くべき人間であるか、ないかということが、吟味すべき問題である。最下等の人間の行く処はないといって、威張ったところが、最下等のものはいるのであるから、どうしても地獄の必要がある。閻

魔王が裁判している処だと思うから、そんな処はないといいたくなる。ところが、最下等の人間があるのであるから、つまり地獄的の人間がいるから、地獄もあるということになる。その問題はインドには前からあるのである。この地獄の思想は、仏教以前からあったのである、それが仏教に入ってから、仏教の十界の一界となった。われわれの生きている世界を十界というのである、十界の中の一つの世界が地獄である。地獄は世界の中で、一番悪い世界であるから、三悪道の一つである。悪い処が三つある、地獄と餓鬼と畜生である。獣類も人間以下相当に下等である、餓鬼というのも始終飢餓に迫られながら、食うことができない、飲まんとすれば、水は火となるというような、苦痛を感じる亡者である、餓えたる鬼というのであるから、これも下等の生活である。餓鬼の世界は精神的の糧のないもの、畜生の世界は機関的に恵まれないもの、地獄の世界は罪惡の心に染みたるものである。これは別々に立ててあるが、実はわれわれの心の変調から起こるので、貪欲とんよくを起して、常に貪る我利我利亡者が餓鬼に生まれる。始終鬭争でもしているような人間は、瞋恚しんにの心に迷わされているのであるから、怒りの心にかたまつた人間は、地獄の世界を造る。愚痴しんといって無明の闇に覆われて、智慧の光に浴することのできないようなものが、畜生の世界に陥るのである。

六道の最下等の地獄 この貪慾・瞋恚・愚痴という三毒の煩惱というものの結果が三悪道になる。その中で一番悪いのが地獄である。六道というのは、三悪道の上に今少しよろしいのを入れてある。地獄・餓鬼・畜生・阿修羅と人間と、それから天上界を入れて六道となるのである。阿修羅というのは始終戦争ばかりしている、しかし人間とは性質が上等なので、天神に近いものである。つまり天上・人間・阿修羅・畜生・餓鬼・地獄で、六道の中の最も下が地獄、三悪道の中の最低が地獄である、十界の中の最も低いのが地獄である、どっちでも最下等が地獄である。六道の最上等が天上で、すなわち天国であるが、これとても永遠の世界ではなく、いずれ幻滅に帰する世界である。仏教の中に入ると、地獄も天国も十界の組織の中に入るのである。十界の中でも、悟りの世

界を代表している仏・菩薩・縁覚（仏の教えを受けず独りで悟るもの）・声聞（仏の教えの声を聞いて悟るもの）の四つは仏教特有であるが、外のものは、たいてい前からあるのである。

仏教組織の一部に取り入れた諸説 この地獄説と劫滅説と須弥山説、この三つは、仏教以前からはつきりと行われておったのである。それを仏教は受け取って、それをそのまま採用したのである。事實は須弥山説のようなものでないかもしれない、しかし仏にとって、かくのごときものは問題でない。今世界が円かろうが三角であろうが、人間の生活、すなわち人生の実生活には少しも差支えない、劫滅は相当に関係がある、世界が無くなった、生じたりするということになる、それにはわれわれの倫理的責任の考えが、そこに入ってきて来るのであるから、人間が生まれ出るのは、どういうわけか、自然の差別のあるのは、いかなる理由か、生まれて種々の結果を受けるのは、どういうわけか、終わりには行なった罪は、何となるかというような問題がある。それから地獄説も、六道、三惡道の階段がある以上、倫理的欠陥の結果を示しているのである。以上はみな、仏教以前にあった思想を、仏教中に取り入れて、その組織の一部分を占めるようになったのである。

第四 仏伝・仏説に顯れたる仏の態度

仏教以前にあった思想は、すでに述べたごとく、「起の説」と「具の説」、それから「須弥山説」と「劫滅説」と「地獄説」である。これに対し、仏がどういう態度を取られたかを吟味しなければならぬ。こういうようにして説くのは、どうしてかという、と、仏教は、いろいろの方面に、いろいろの説を持っている宗教であるから、その中の根本思想を容易にわかるように説くには、その特有でないものを一々除けていって、残る所を詳しく説きたいと思うからである。そこで、仏がどういう態度を取られたかというのであるから、ここで仏に出てもらわねば困る。だから、ここで簡単に仏伝を述べなければならぬ。