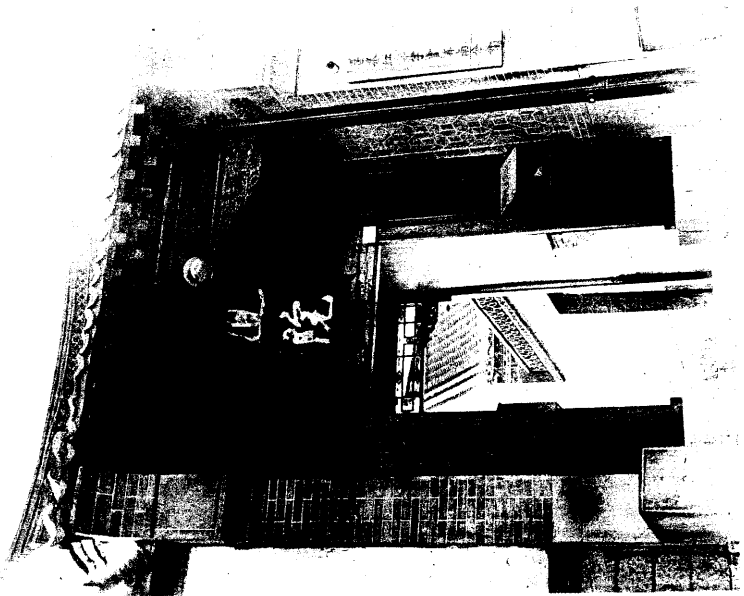




佛大窟石山歷縣城歷省東山



門總院道府南濟省東山

(本文——山東の佛蹟を叙して遼陽に及ぶ——参照)

佛教に於ける心理論發達の大觀(特に心體論を中心として)

木 村 泰 賢

佛教はその發達の過程中に於て種々の學術を發生したけれども、その特長といふべきは、何んと言つても、その心理論であらねばならぬ。蓋し佛教はその教理の立前として、先づ事實を正視するといふ所から出發した關係上、與へられた事實中、その最も直接なる心理的事實の觀察を重要視した結果である。かくして、かの無我論の如きも、之を修養の立場からすれば、無我的觀法に對する規範であつたけれども、事實判斷としてはその心理觀から來た結論であり、またかの十二因緣説の如きも心理特に認識關係を中心として生命活動進展の狀態を明にせんとした教理であるなど、凡そ佛教に於ける重要教條にして直接、間接に心理論に關係せぬものがないと言つても然るべき程である。

1 況して進んで小乗部派佛教となり、更に大乘唯識佛教となるや、その心理的觀察に於て彌々精緻を

加へ、少くも心理論の一科に於ては佛敎は印度の他學派は勿論、恐らく同時代に於ける世界の諸學派に對して嶄然、その頭角を抜くことになつたのである。

從て佛敎の心理論は昔より種々の立場から研究され來つたが、殊に近代になつてから、種々の學者の興味を惹き、之に關する二三の著述をさへ見るに到つたのである。例せば西洋にありては Mrs. Rlys Davids, *Buddhist Psychology* (London, 1914) の如く Dr. Wolfgang Bohn, *Die Psychologie und Ethik des Buddhismus* (München, 1921) の如きは比較的に纏まれる佛敎心理書であるが、我が日本にありては、嘗て井上圓了博士が、確か哲學館講義録に佛敎心理に就て講じたことがあつたと記憶してゐるが、數年前橋惠勝氏が「佛敎心理の研究」(大正五年東京)と題する一書を著はしてその研究成績を公にしたのも蓋しこの氣運に促された結果であらう。併し、吾人をして極めて忌憚なしに言はしむれば、その何れも未だ佛敎心理論として遺憾の點尠からざるものがある。デイヴィズ夫人のそれは、中に於て最も卓越したものであるけれども、その表題にも斷つてある通り、何分にもその材料は巴利文に限り、心理論の最も發達した漢譯阿毗達磨には少しも及ばぬ上にその組織に於ても尙ほ物足らず感せらるゝものがある。ユルフガング、ポーン氏のそれは書物としては短篇な上に材料も主として尼柯耶(阿含敎聖典)に限り而も概ね譯書に基いたと思はるゝ節もありて、デイヴィズ夫人のそれに比して更に不充份たるを免れぬ。井上氏のそれは不幸にして披閱することが出來ないので、何んとも

言ふことが出来ぬけれども、大凡、俱舍又は唯識の心所論を少し今風に説明したに過ぎまいと思はるゝ理由あり、橘氏の佛教心理の研究は要するに唯識論の五位を基礎として矢鱈に種々の引用句によりて之を説明せんとしたもので、時に殆ど何等の意なるかを解し難からしむる個處も尠くはない。かくして佛教心理論に關する三四の書あるは學界のため誠に欣ぶべしとするも、その何れも不完全で到底是等によりて佛教心理論の全景を見ることの出来ないのは寧ろ遺憾と言はざるを得ぬ。

所詮、佛教心理論の全景を見るためには、漢巴に渉る阿含聖典ニカヤは勿論、諸種の阿毗達磨論書より進んでは大乘唯識系の經論に及びて、一方に於てはその歴史的開展を明にすると同時に、他方には之を何程か現在の心理學の體系に整理するの必要がある。單に限られた經論に基いて、而もその所謂心心所論を羅列的に説明したからとて、到底、佛教心理論の要を盡したものと云ふことが出来ぬと心得ねばならぬ。従て、少くも材料の點からして、この問題に就て廣く研究し得べき便宜を有するは何んと言つても、吾等日本の學徒、殊に新教育を受けた學徒であらねばならぬ。何んとなれば西洋の學者は漢譯經論を使用する上に於て多くの不便を免れず、亦日本の學者と雖も所謂舊式の人、心理論といふ意味の概念に於て不完全たるを免れぬからである。

併しながら實をいへば、この問題を徹底的に研究するといふことは、中々の大事業であつて、何人と雖も到底、一朝一夕に爲し遂げ得べき性質のものではない。蓋し材料の史的取扱方はいかに、

問題の所在はいかに、組織法はいかにといふが如き、種々困難な問題が存するけれども、少くも全體としての立場からすれば、未だその方針さへもついて居らぬ現狀であるからである。

吾人、不肖、本よりこの問題に對して、未だ纏まれる意見を發表し得る程その研究が進んでゐない。しかしそれにも關らずこゝに敢てこの問題を提出した所以は、たとへ不完全なりとも、全體的研究に關するせめて大體の方針だけでも立て、置くことは、吾人自身としても、また將來この研究に進まんとする人にとりても、多少の便宜にならうと思ふからである。但し紙數の關係上、今は専ら心體論を基礎として佛教に於ける心理觀發達の全體を見んとするのが本論文の主意であることは豫め斷つてかゝる所である。勿論、心理學の主題は心體論にあるのではなく、寧ろ心作用に關する法則を見出す處にあり、佛教心理論の特長も實はこの點にある。しかし、全體的立場からすれば、佛教の心理論も矢張、心體論を中心として發達したので、こゝに中心を置くことは簡單にその發達の有様を見るに便なるものゝあるのが、右の方針をとつた所以である。又佛教心理論は、尅實して言へば、その發達に種々の階段を経てゐるけれども、今は眞に全體の方向を立つるに過ぎないので、原始佛教(尼柯耶佛教)より出發して部派佛教(阿毗達磨佛敎)を経て、唯識佛敎に進むの三階段に分つに過ぎないことも、亦豫め斷つてかゝる所である。

抑々佛陀當時の學界に於ける心理論を見るに、大體上、之を二類に分つことが出來よう。その一は言はゞ靈魂的心理論 (Die spiritualistische Psychologie) で他は唯物論的心理論 (Die materialistische Psychologie) であつた。前者は心を以て固定的な靈魂又は自我の活動に基く作用と見る説で、主として當時の有我論者によりて主張せられたものであり、後者は心理作用なるものも所詮は物質的生理活動の一變形に外ならぬといふ説で所謂順世派一流の唯物論者の主張であつた。

然らば佛陀は之に對していかなる心理觀を主張されたかといふに、右の兩説を共に非とすると同じ時に亦或る意味からすれば右の兩説を止揚して言はゞ中道的心理觀を樹てたのは佛教心理論の特徴であつたといふことが出来る。即ち吾等の心理作用なるものは、固定的靈魂の作用でもなければ、また物質の副産物でもなく、寧ろ與へられた事實としてはそれ自身獨立の作用である。併しそれは決して單獨な存在又は作用ではなく、種々の要素(蘊、處、界)と種々の關係(因縁)の上に成立する現象であつて而も一刻も停止することなき經過的現象である。之を總括して或は心 (Cittam) といひ或は意 (Manas) といひ乃至、識 (Vijñānam) といふけれども、決して一物ありて然るのではなく、要するに種々の要素間に於ける複合作用に暫らく命名したに過ぎざるものである。而もこの間に統一のある所以は、之を認識的に見る限り悟性(識)がその中心となり、情意的に見る限り活動性(行)がその中心となりて凡ての作用を統轄するによる。——とは即ち佛陀の心理觀の大體であつた。この

意味に於て佛陀の心理概は、若し之を近代風に言ひ得るならば所謂、經驗的心理學 (Die empirische Psychologie) にかなりに近い立場に立つたといふことが出來よう。(拙著、原始佛敎思想論中の心理論参照)

從てこの限り、佛敎の心理論なるものは、要するに心的要素を解剖し、その相互の連絡を明にし、心的活動の法則を見出す所にその主なる役目があつた譯で此間に別に心の本質に關する形而上學的問題のあるべき筈がなかつたのも勿論である。然り、この後に到りて佛敎心理論は大體に於て心理現象論の形に於て大に開展したことは争ふべからざる事實である。

併しながら、こゝで吾等の注意せねばならぬことは、佛敎の心理論は單に與へられた事實としての心理活動の状態を明にすればそれで足りるといふ筋合のものではなかつたといふことである。その輪廻論の關係上、之を過去未來にまで及ぼして考察すると同時に、之によりて輪廻の連鎖を明にせねばならぬ任務を帯びたものである。心は一種の經過的現象に過ぎないならば、三世に涉りて輪廻する者は何かといふことは、その心理論の重要問題として是非とも解決せねばならぬ點であつた。之を聖典に徴するに

業報あり、作者なし、この(五)陰、滅し終りて餘の(五)陰相續す(雜十三、辰二7a)
 諸業と愛と無明とが因となりて他世の(五)陰を積む(雜十三、辰二7b)

など、説き、三世に涉るの輪廻も要するに欲愛を根元としての五蘊の相續に外ならぬといふがその

解決案であつた。然り恐らく之で充分の説明であらうけれども、併しその眞意となれば、中々判明し難きものあり、少くも俗耳には容易に入り難きものゝあつたともまた争ひ難き事實であつた。こゝを以てか早く已に佛時代に於てすら、何か一種の固定的原理を立て、輪廻の主體たらしめんとした解決案の行はれたとは、かの茶啼比丘 (Sati) が識 (Vijñāna) を以て死後にも相續する原理だと主張した一例に徴しても明であらう (M³⁸ Mahābhā. sū. khaya 中五四茶啼經)。本よりかゝる見解は佛陀の立場からすれば由々しき誤解であつたので、直ちに取消さねばならぬことになつたけれども、併し數多き佛弟子中には必ずやこの種の見解を暗黙の間に抱いて、そのまゝ後まで繼續されたものもあつたことは容易に想見し得べき事實である。加ふるに佛陀は種々の意味に於て心の一大要素として所謂、無意識的要素を認められた。即ちそれは例の無明、業、などの觀念であつて、共に意識以前又は意識の根底として、心理活動の基礎と見たことは佛教々理上、改めて説明を加へる必要のない程、著明な事實である。而もこの無明及び業なるものは、單なる五蘊積聚説のみでは説明し難き或る意味を含蓄すと考へらるゝ限り、たとへ、茶啼流の解釋を排斥した所で、矢張、經驗的心理活動の根底として何物かを認めねば收まりがつかぬことにならう。

かくして、原始佛教の心理觀は、大體上、所謂經驗的心理學に極めて近い立場から出發したといひ條、最後には矢張、心の本質なる形而上學的考察を入れ得べき餘地を残すことになつた。この事

は佛教心理論發達の出發點として吾人の切に銘記せねばならぬ點で、この後に發達した佛教心理論の中心は實にこの點の解釋に外ならなかつたといふも過言ではない。

* * * * *

然らば右の思想を背景として、部派佛教(小乗教)に到りてその心理觀はいかに開展したかといふに、本より嚴密に言へば種々の問題に就て種々の異論を生じたけれども、大體からすれば之を二流又は三流に分けることが出來ようと思ふ。二流といふのは、言ひ得るならば機械論的考察(Mechanistic view)と生機論的考察(Vitalistic view)とであつて、三流といふのは之に更に心の本性に關する形而上學的考察を加へたものである。共に所謂小乘諸部派中に於て起つた考察であつて、而も歴史的に云へば相互に交渉し反撥しながら發達したものである。以下少しくその一々の特質を説明して見よう。

三

先づ機械論的觀察の側から初むるに、こは原始佛教に於ける五蘊假和合說の精神を成るべく忠實に守りて、心を以て飽くまで諸要素の集合體と見做し、この間に特に中心たるべき何物をも認めざらんとする流派である。即ちかのヴッチャー比丘尼(Vajira)が初めて歌ひ出してから有名になつた

車の喩の通り、部分の總合を離れて別に車の体がない如く、種々の要素の結合を離れて、別に心も人格もないといふ立場に立脚する心理觀である。之を個々の部派に徴するに、總じて言へば部派佛教の大半はこの流派に屬しようと思ふけれども、少くも文献上、南方に傳はる上座部の如き、北方に傳はる說一切有部の如きはその代表的なものであらう。蓋し兩派ともその學風の極めて煩瑣的機械的なるに應じて、その心理觀に於ても飽くまで心理要素の分拆を重じ、その統合的全一的方面の觀察を疎にして、以て機械的に無我論を主張せんとした點に於て其轆を一にするからである。勿論格式をいへば、何んと言つても南方上座部の方は素朴的であり、北方の說一切有部は一層複雑化し哲學化してゐるの相違があるけれども、ともかくその學風に於て近似したものであるといふことは争ふべからざる事實である。

然らば是等の部派に於ける心理觀の特長は何處にあつたかといふに、之を簡單に概括すれば大約、次の三項に纏め得ようと思ふ。

先づ第一は前にも述べた如く、心的要素を細かに分拆したことである。勿論、先是已に原始佛教にありても、五蘊を初めとして種々の立場から心を分拆して説明したけれども、未だ語りて精しくらざるものがあつたが、是等の流派に到りてその分拆的觀察を行く處まで行かしたためたのである。即ち外界認識の立場からは心の主なる作用を六識に分ち、更に内心作用を抽出しては之を心所(心所)

tasika; cetasika)と名け、次第に細かに心所の種類を數へあげ、以て心作用の所有そつする場合を盡さんとしたのである。實にも此心所論は部派佛敎に於ける最も大なる心理學的特長であつて、之によつて佛敎の心理論は大に精緻を加ふることになつたのであるが、之を開展せしめたのは實に主として機械論者の努力によつたものである。その第二に數ふべきは右の心所論と關連して所謂、因縁説を大に精しくしたことである。識も所詮、因縁(關係又は條件)の產物であることは、原始佛敎で説ける所であるけれ共、その因縁の何物なるかに關しては未だ精き説明を欠いたが、茲に到りてその心理論と伴ひてこの問題を大に精細に論じ出したのである。即ち心作用を種々に分拆するに從て、自然にその生起の條件を明にする必要に迫られた結果である。かくして南方論部では廿四縁を數へ(Praty-saṃpakkāraṇa參照)、北方の説一切有部は六因四縁を數ふる等、主として機械論的考察を立場とする部派によりてこの問題の開展を見るに到つたのである。勿論、嚴格に云へば、因縁論は必ずしも心理作用のみを説明せんがための理論ではない。廣く云へば世界觀の全部に關するものである。けれども、その主とする所の心理論にあつたことは、廿四縁説を見ても十縁説(舍利弗毘曇經 十五卷を見よ)を見ても、乃至は六因四縁説に徴しても明であつて、所詮、心理的分拆に伴うて發達したものであることは到底疑ふべからざる事實である。最後に第三として擧ぐべきは——實は因縁論の一部ではあるけれども——特に相應(Saṃprayoga)に對する考察の進んだことである。相應とは種々の心作用間に於ける

併起及び聯絡の義である。今風に言へば聯合の法則に近い考である。即ち主體としての意識と心作用としての心所とが共同作用を營むの條件はいかにと言ふことより、進んでは某心作用の起るためには、他の幾種類の心作用の併起共同を要するかといふが如き問題に對する考察である。蓋し心作用を種々の要素に分拆し抽出した結果として、更に之を具體的心理活動に纏むるの必要上、案出せられたもので、機械論的考察より自然に導き出されねばならぬ理論である。廿四縁中で相應縁(Samprayuttha-paccayo)といひ、六因中で相應因(Samprayuttha hetu)といふのは、即ちこの條件を指したものであるが、併し實をいへば、この問題は他の諸因縁に對して一ヶ獨立の題目たるの價値を有すと考へられたものである。この事は機械論的觀察に反對なる訶梨跋摩がその成實論(No. 65-67)に於て三品を費やして之を評論し辯難してゐる事實に徴しても明であらう。

右の三項は即ち南方上座部及び說一切有部等の機械論者によつて開展された主なる心理學的特徴である。彼等は之によつて心の複合作用たる所以と、その活動の法則を明にし、以て一方には事實の正しき見解に資すると同時に他方には之を應用してその修養に資せんとしたものである。その餘りに、機械的分拆に走つた所に、弊の免れざるものがあるけれども、又之によりて心理的考察を緻密に豊富にした點に於て、何人もその機能を認めざるを得ぬ。之を今風に直せば、この流派は心を以て觀念の束に過ぎずと宣言して聯合心理學を唱導したヒューム一流の立場に似たものありとい

12
ふことが出來ようと思ふ。

四

然り、機械的觀察によりて佛教の心理學は大に開展した。併しその弊といふべきは餘りに分拆に走りて、心の統合的にして且つ創造的なる方面を無視した所にある。早い話が彼等は好んで心を車に比してゐるけれども、實をいへば車は無機的結合であるから部分が先きにありて、後に全體が合成せられるけれども、吾等の心作用は有機的結合で、少くも發生的に云へば全體が先きにありて部分は寧ろ後に生じたものである。彼等機械論者はこの見易き道理を見逃して、何ぞといへば直ちに車の喩を出して心の集合體なることを論せんとしたことは、彌隣陀問答經より俱舍破我品に到るまで異なる所がないけれども到底、正しき比論と言はれぬ。況や機械論者に從つて諸蘊假和合と看破して、現實的心理活動を説明し得たとした所で、前にも述べた如く、その諸蘊を結合して一ケの有機體たらしむる膠料にして且つその原動力たる無明と業とに實質的意義を與ふるにあらざれば、遂に三世に渉る輪廻論に就て、多大の困難を來たすに於てをや。こゝに於てか諸蘊假和合説は、心的現象に關する限り、勿論、そのまゝ認むるとして、而も無明と業とに、も少し深い形而上的意義を與へ意識的現象は勿論、無意識活動をも含めて、遂に輪廻論を無理なしに説明し得べき考察法なかるべきかとは自然に起らねばならぬ要求である。生機的考察は實にかくして起つたものである。從て

この考察は、その性質上、機械論のあとに起つたものであるけれども、併し暗々裡には、前に述べた如く、早く已に佛陀時代に萌したと信じ得べき理由があるから、その系統となれば可なりに古きものと言はねばならぬ。之を部派に徴するに不幸にしてこの流派に關する纏まれる文献は一つも残つて居らぬけれども、斷片的に傳へらるゝ種々の文献からすれば、この流派に屬すと思はるゝ部派の數は豫想外に多きことを見逃してはならぬ。今試みにその名稱を擧ぐれば――

- (一) 犢子部(又は跋闍子部)。(二) 正量部。(三) 法上部。(四) 賢胃部。(五) 密林山部。(六) 經量部。(七) 化地部。
 (八) 赤銅葉部 (Tīrnāśāṭya, Tāmraparīya) (九) 大衆部末計(異部宗輪論。Kāśyapaṭṭhāna. I. 成業論。三) 彌底部論。大乘法苑義林章卷一。等參照)

等である。勿論、嚴格にいへば、この中には怪しき報告もありて、その儘信用し得ざる者もある。例せば化地部の如きは、世親の成業論に従へば窮生死蘊を立てたものになつてゐるけれども、宗輪論に従へば「定で少法をよく前世より轉じて後世に至るものなし」とて、明かに生機的原理の存在を否定してゐるが如き之である。併しともかく傳説上なりとも、かく多數の生機論(Vitalism)を主張する部派のあつたといふことは、機械的無我論に慣れてゐる從來の考からすれば、寧ろ驚くべきものがあるではないか。而もこの中、犢子部、正量部、經量部、化地部(世親に従ふとして)の如きは所謂十八部中でも錚々たる部派に屬することを思へば、機械的無我論者の側らには、生機の有我論者が、いかに活潑に活動したかゞ解らうと思ふ。

然らば是等の部派はいかなる主張を試みたかといふに、勿論、各々異なるものがあるけれども——中には判然し難きものもあるけれども——之を概括的に云へば、前にも述べた如く、その何れも諸蘊和合説を繼承しながら、それに即して、而もその統一的原理たるべき一種の生命的原理を認めんとする點に於て、略ぼ同一といふことが出來やうと思ふ。即ち犢子部は是を非即非離蘊といひ、經量部は一味蘊といひ、化地部は窮生死蘊と名け、少くも譯語による限り、何れも蘊の名稱を帶ぶる處、正しく上述の意味を發揮するものと解すべきである。但し單に蘊といふのみでは、生命論的意義が表はるゝとしても心理的意義が明かでないといふ意味からであらうが、時に蘊の代りに識の名を用ひ、或は根本識といひ或は有分識といひ乃至、細意識などゝ名くる派もあるけれども、併しその眞意となれば、所詮、略ぼ同一觀念を代表すと見るべきである。同様に勝義補特伽羅(Paramārtha Pudgala、實我)といふ場合もさうである。名稱は何れにしても、とにかく、普通の五蘊の根底に於て認識の主體となり、記憶の原理となり、而して遂に生死を貫く或物を認むる點に於て彼等は凡て共通の考の上に立つてゐるのである。若し迎へて解釋するに於ては、彼等は五蘊を以て言はゞ渾一的原理の種々相に外ならずとし、從てその結合といふも所詮は、その種々相が種々の關係によりて連絡する義に外ならずと考へたものであらう。即ち言ひ得るならば機械論者は原始佛敎の五蘊積聚觀から出發したとすれば、生機論者はその十二因緣觀から出發して、無明、行等に生命論的意義を與

へた結果として、かゝる結論に達したものである。従つて、その生命的原理なるものも、表面上は所謂外道の自我觀に似たものがあるけれども、その精神に於ては大に之と異なるものである。外道の自我の固定的なるに對して、佛教の生機論者は飽くまで之を流動的に見たとは、機械論者からは佛法の外道と酷評された犢子部すら、その非即非離蘊我を以て斷にあらず常にあらずと辯解してゐるに(俱舍論第廿九卷破我品參照) 徴しても明であらう。而も吾人を以て見るに、こは表面上からすれば、一見原始佛教の説相と可なりに異なるやうであるけれども、少くも佛陀の眞意を論理的に推しつむる時は遂にこゝまで進むべき餘地のあることは、吾人の已に餘處で論じた所である。(拙著、原始佛教思想論一三八頁——一四四頁參照)

五

是等生機論派の心理論も、大體からすれば、矢張、機械論派と同じ題目に就て論究したものである。即ち外界の認識から内心の諸機能に就て、その作用を明にすることを心理論の題目とした點に於ては、生機論者も機械論者も異なる所がなかつたといふことが出来る。併し、生機論者の特色とする所は、機械論者は心の諸機能を凡て切れ切れの寄せ集めの結果と見るに反して、飽くまで之を渾一體の種々相として、凡てを統一的に取扱はんとした所にある。今試みに當時、佛教界で諸派の間に問題となつた主なる心理論に就て、その特色を明にして見やう。

當時部派間に於て議題になつた種々の心理論があるけれども、その主なるものはと云へば大凡、

次ぎの如きものであつた。

イ、識體一異の論

ロ、心、心所同異論

ハ、識見根見論

ニ、纏(Bandha)と隨眠(Anusaya)との同異論

第一の識體一異論とは、之を認識機關として見る限り、吾等の心に眼、耳、鼻、舌、身(觸覺)、意の所謂、六感の作用あるといふことは已に原始佛敎時代から定まつてゐることであるが、部派佛敎時代に及びて問題となつたのは、是等六識の作用は別々な機能によるものであるか、はた一機能の異作用かといふことであつた。成實論第六十八多心品より第七十非多心品に到る三品は此問題を論究した代表的文献であるが、之を部派の主張に徴するに南方上座部や說一切有部等の機械論者は、六識を以て各々別種の機能に屬すとして、所謂六識別體論を主張したのは、その立場から來る當然の歸結であらねばならぬ(但し日本の俱舍學者中、六識一體論を主張した人を生じたのは別問題に屬す。)之に對して所謂、一體論を主張したのは、何派であつたかは、不幸にして、吾人の未だ判然と文獻的に確め得ぬ所であるけれども、大體に於て主として生機論者の主張にかゝることは、その立場の性質上、疑なき處である。之を犢子部に徴するに、識體同一論を主張した文献は見當らぬけれども犢子部が六識の染不染を論じて、前五識を

以て全く無記とし、染もなければ従て離染もないといひて、染、不染の責任を偏へに第六識に歸したることになつてゐる。(宗輪論、大乘義章卷一等) 斯の如きは即ちあらゆる心作用の本源を第六識（嚴格に云へば非即非離蘊我）にありとする所から來た當然の歸結であつて、従て之に準すれば所謂前五識の作用を凡て第六識よりの言はゞ派出に過ぎぬと見たに違ないと思ふ。又之を経量部に徴するに同じく、その識體一異に關する文献が見當らぬけれども、併し一體論者であつたことはこの經量部の感化を受けた訶梨跋摩がその成實論に於て判然、一體論を主張した事實によりて推知し得られる。更に、後に述ぶるが如く生機論者と密接の關係を有する所謂心性論者の説に徴するに、大毘婆娑論第二十二卷には之を「但有一心如說一心相續論者」(中版)と説き、所謂一心相續論者と名けた程で、明瞭に一體論を主張したることになつてゐる。かくして是等の材料からするに、假令、顯はに文献がないとした所で、生機論的系統に屬する部派が六識一體論を主張したといふことは、その立場と併せ考へて、到底疑ふべからざる事實である。即ち之を喩えて言へば機械論者は心識を以て五窓を有する一室に主猿を中心として五疋の僕猿あり合せて六猿ありて活動するが如くに解したるに對して生機論者の方はたゞ一猿ありて種々の窓からその顔を出して種々の用を辨するが如しと解したのである。之を今風に解すれば機械論者は吾等の心作用に種々の中樞ありと見たるに反して、生機論者は一中樞によりて種々の作用を起すと主張したものと云ふべきであらう。

第二の心、心所同異論も前の識體一異論と似た問題である。即ち心の主體と考へらるゝ識(心王)とその作用を抽出した所謂、心所との關係論であつて、心所と心王とは本來、別機能に屬するか、はた心王作用の種々相を直ちに心所と名くるかといふ議論である。之に對して機械論派にも意見の相違ありて、大毘婆娑論に従へば(例、卷一卅一版七丁右)有部の大論師たる法救や覺天の如きは、同體論を主張したことになるけれども、併し總じて云へば、心所別機能論は南方上座部を初めとして有部宗一般に適するの意見であつた。否、別機能論から出發して詳しく心所論を建設したのは、前に述べた如く、彼等機械論者の特色であつたのである。之に反して生機論者はその性質上總じて同體論を主張したもので、經部の先驅と稱せらるゝ所謂、比喻師は經說に従つて五蘊中、受、想、行の三心所は認むるけれども、他の所謂、心所は凡て心作用の種々相なりと主張したことになつてゐる。

(婆沙卷一、卅版七右。同第四卷
五二七六左、同一七七左等參照)その影響を受けた成實論は更に凡ての心所を獨立作用と見ることに反對したが(成實論
219)心性論派に屬すと思はるゝ義成部(Siddhāntika)王山部(Rājagiriika)の如きも論事にカライツトユ

従へば同じく心所を認めぬことになつてゐる(K.V.83)。即ちこゝにも生機論者は、その立場に基く統一的心理觀を主張した點に於て、機械論者に對して一流の主張を有したといふべきである。有部の法救や覺天が同體論を主張したのも——未だ能くは調べて居らぬけれども——或は所謂比喻師(先經部)の影響によるものではなからうかと思ふが、若し然りとすれば、右の特色は一層明瞭にな

らうと思ふ。

第三に根見、識見の論とは感覺的認識に際して感官(五根)はたゞ印象を受くるの門に過ぎぬか、將た何程か自らにも認識作用があるかといふ議論である。蓋し今風に云へば神經作用と意識作用との區別及び關係の問題である。然るにこの問題に對する各派の意見を見るに、可なりに種々に分れて一寸、その分野を定むるに困難を感じる程である。同じ有部内にも世友は根見を主張するに對して法救は識見論を主張し、妙音は心所としての慧によりて認識すといふなど、(婆十三品版)種々の異論あるを免れなかつた。更に之を大衆部の方に徵するに面白いことには宗輪論に従へば大衆部は明かに識見家に屬することになつてゐるけれども、論事一八、九によれば、却て根見家といふことになつてゐて、その何れが是なるかを定め難き有様である。所詮かくの如きは根即ち知覺神經の心理、生理に跨がる事實的性質から來る見解の相違に外ならぬのであるが、併し之を極めて大雜把に云へば、矢張、機械論者は何れかといへば、根見家に屬し、生機論者は識見家に屬すといふことが出來やうと思ふ。機械論者の代表といふべき有部では種々の意見ありながらも矢張、根見論を正義とするに反して、生機論に屬する比喻師は根と識との和合によると識の作用を考慮し(婆一三品)進んで成實論となれば明かに根を無知覺として識見論を主張する所(成實第四八品根無知參照)、決して偶然と思はれぬものがあるからである。蓋しその立場の性質上、機械論者は自然に根にも心理觀

上一種の獨立性を與へんと傾くに反し、生機論者は心理作用を凡て心に於て統一せんと要求するからである。

最後に第四の纏と隨眠との同異に關する異論とは、通例、纏とは煩惱の意識的活動を指すに對し、隨眠とは或は同じく意識的當體なりと解し、或はその無意識状態なりと解し、其間に見解の相違あるをいふのである。即ちこの問題の所在は、煩惱は凡て意識的であるか、將た習氣としての無意識的煩惱もあるかといふことである。從て一見すればこは特殊心理論の問題に關するやうではあるけれども、併しその背後には大切な一般論を豫想する點に於て、極めて重要な論題となることを見逃してはならぬ。即ち煩惱を凡て意識的なりと解する方は、吾等の心理を専ら意識的活動と見んとするに對して、纏以外に無意識的狀態としての隨眠を認むる方は、無意識的心理活動にも多大の意味を認めんとする立場を代表するもので、應て近代に於ける心理論の大問題に觸るゝものがある。今之を部派の主張に徴するに、この問題に關しても派によりて種々の説があるけれども、大凡、機械論者は隨眠を凡て意識的なりと解し、有部の如きは、「一切の隨眠は皆これ心所なり、心と相應す。有所緣境なり」(宗輪論有部の項)とて、明かにその無意識状態たることを否定したものである。勿論、有部でも纏と隨眠とを區別した所もあるけれども、そは要するに廣狹の範圍に就てだけで、意識的無意識的といふ意味に就てはなかつた。同様に南方上座部でも隨眠を以て意識状態としたことはその

論事に於て、「隨眠は無所緣なり」(四)とか「欲貪の隨眠とその現行とは異なる」(一四)とかいふ主張を異論として駁撃してゐるに徴して明である。之に對して生機論者の主張を見るに、所謂比喻師は「隨眠は所緣及び相應に於て隨増せず」(婆三二、)とて之を無意識的當體と解し、犢子部は「隨眠はたゞ補特伽羅に於て隨増す」(同上)とて、同じくその意識的たることを否定して之を非即非離蘊我に薰習する習氣と解したるを初めとして、この系統に關係ありと思はるゝ派は概ね纏と隨眠とを區別せんとしたのである。(婆六〇、五二四、五右。成實論第百廿一。品類相品宗輪論化地部の項等參照)。即ち彼等は隨眠を以て言はゞ煩惱の種子で、無意識的可能體なりとし、纏を以てその意識的に現行した當體と解し、以てその立つる所の生機的原理の意識以上に深いものたることを明にせんとしたものである。

以上出來得るだけ簡單に主なる心理問題に關して機械論に對する生機論の特質を擧げて見た。勿論嚴格に云へば、其主張の交錯する處ありて必ずしも、分野の判然たらざる點の尠からざることは、事實として吾人の認めねばならぬ所である。これ各部派は自然に相互影響を受け、中にはその根本的立脚地と必ずしも調和せぬ他説をそのまま採用したのもあるからである。しかし、その根本立脚地に從つて、個々の心理問題に關しても、異なる見解に達したといふことは、少くも大體としては認め得べき事實で、而も佛教心理論發達を調ふる上に於て極めて必要な契機點たることを忘れてはならぬ。

要するに度々繰返へすやうだが、機械論者は飽くまで與へられた心の種々に立脚して、之を分析的に論究して、而もその個々の要素にも多大の意義を認めんとしたるに對して、生機論者の方は、その種々相を出來得るだけ生命の根元に統一せんとした所にその相違點の根本が存するのである。かくしてこの意味に於て若し機械的論者の心理論的功績を廣く擴げて觀察した所にありといひ得るならば、生機論者のそれは之を統一の方に深めた所にありと言ふべきであらう。

六

かくして、原始佛敎から出發した心理觀は、部派時代になりて機械論と生機論とに分化した。乍併之を部派の所屬に徴するに、兩流とも大部分は上座部に屬するものである。南方上座部及び説一切有部の上座部所屬たるは勿論、先きに掲げた生機論の九派も、大衆部の末計を除いては、凡て、少くも名目上、上座部に屬するものゝみである。そこで問題となるのは、然らば大衆部派に於ける心理觀の特色はいかにといふことであらねばならぬ。之を個々に就て見れば、勿論、同じ大衆部でも派によりて種々の心理觀がある。心は身に逼す、心は依境に隨て卷舒す(宗輪論)といふが如き者那敎に似た考より、一切を假名無實體と見る唯象論的心理觀まである。併し若し總じて大衆部に於ける心理觀の特色を擧げることが出來るとすれば、それは心性に關する考察の開展であらねばならぬ。即ち卒直に言へば、吾等の心の本性は染か淨か、善か惡かといふ問題に關する考察である。蓋し吾

等の成立本源を無明にありとすれば、心の本性は染であらねばならぬけれども、少しく大乘的に解して、この無明の背後に永遠を求むるの要求が潜むとすれば、こゝに本性を淨と見ねばならぬ意味もあるのだ、その何れなるかを定むるの必要に迫られた結果である。然るに之を契經の説に徴するに、勿論、經中には未だ判然と、その何れなるかを明言した處はないけれども例へば巴利中阿第七服喻經(Vatthūpama Suttam)の如きとなれば、吾等の心に煩惱の起るは恰も衣服に垢膩の附着するが如きものであるといひ、煩惱を言ひ得るならば、本性に對する附着物の如くに説いた所がある。かくして、大衆部がこの問題を捕へたのは即ちその心性論で、遂に心性本淨説、又は心性同一説を主張することになつたのである。宗輪論大衆部の條下に曰く、

心性は本淨たり。客塵たる隨煩惱の雜染する所を説いて不淨となす。

と。これ即ち有名なる心性本淨論で、與へられた事實としては、吾等の心に染淨の兩方面があるけれども、清淨の方は主位で雜染の方は遂に客位に過ぎぬといふ主張である。尤もこの本淨論は大毘婆沙の第廿七卷には分別論者の説とあり(平版一、二三左)、又犢子部又は正量部の所傳とせらるゝ舍利弗阿毘曇論第廿七卷(秋三、七、二枚右)にも説かれてあるので、その何れ的首唱にかゝるかは、一寸判じ難きものがある。併し吾人は種々の徵證上、矢張、之を大衆部一派の首唱と解する者である。蓋し大衆部は總じて理想主義の上に立脚する派たるの關係上、修行を促進するに都合のよい理想を構成するの風があ

24 つた上に、南方の論事(Kethavartin)を参照するも亦大衆部の一流中にはかゝる考に近き主張を試み
た者もあるからである。例へば案達派(Andhaka)にて、有學の聖者中に已に無學の智慧あり(Pratyakhyati)俗
智も或る程度までは眞性に契ふ(Khyati)と主張するが如き之である。即ち未だ心性本淨説までは到ら
ぬとしても、吾等の心の中には聖者と等しき要素のあることを認めた所、かなりそこに近い考と
いふことが出來やう。而も案達派は大衆部に屬する數派の總名であるから、大衆部に心性本淨説の
あつたといふ宗輪論の報告は、信用し得ると思ふ。

次に心性同一説とは、右の本淨論と近い考ながらも必ずしも之を本淨と言はないで、寧ろ迷悟
同一であるといふ主張である。大毘婆沙論では之を一心相續論者と名けてゐるが、その主張は次の
如くである。

隨眠ある心も、隨眠なき心もその性異らず。聖道現前すれば煩惱と相違するも心性と違せず。煩
惱を對治せんがためにして、心を對治するにあらず。恰も衣を洗き、鏡を磨し金を鍊る等の如し。
物と垢等と相違すれど衣等に違せず。聖道亦爾り——(婆二二五 版八九右)

と、即ち正さしく前掲の服喻經(Vatthupama sutam)などの説から出發して、遂に心の本性を以て、
迷悟共に同一であるといふ結論に達したものである。勿論、この所謂、一心相續論なるものは、大
衆部の主張にかゝるとは大毘婆沙の明言せぬ所であるけれども前の心性本淨説に對照して、同じく

大衆部派の主張なることは容易に看取し得る所である。

然らばこの心性論と前の生機論との相違點は何處にあるかといふに、大體からすれば心性論も生機論に極めて似たものである。何となれば生機論は現象としての心理活動の根底として或る生命的原理を認めんとするに對して、心性論も同じ要求より出發して、たゞ専らその染淨の性質を明にするを主としたに過ぎぬからである。併し亦、この間に自ら相違する點もあるので、必ずしも兩者を同流とする譯には行かぬ。(一)先づ出發點に於て生機論は、何れかといへば輪廻論を適當に解決せんとしたるに對して、心性論の方は寧ろ修行論に根底を與へんとしたこと。(二)生機論の方は何れかといへば、無意識的生命に重きを置きたるに反し、心性論の方は全く精神自體に重きを置いたものである。(三)従つて、心性論は生機論に比して、少くもその傾向に於て、一層形而上學的に進むべき可能性を具備するもので、若し生機論を染識としての阿頼耶識の前驅といひ得るならば、心性論は淨識としての阿頼耶識又は如來藏識の前驅であつたといふことが出來やうと思ふ。現に般若流支譯の唯識論に於ける二識の立方を見るに、その淨識の説明は全く、前掲の一心相續論の開展に外ならぬに徴してこの事は明であらう。唯識論に曰く、

心に二種あり。何等をか二となす。一には相應心、二には不相應心なり。相應心とは所謂、一切煩惱、結使、受想行等の諸心と相應するもの。……………不相應心とは所謂、第一義諦、常住不變、

自性清淨心なり。(衆九。七)
八枚右)

と。即ち前掲、一心相續論者の心性に第一義諦常住不變の名を與へたに過ぎざることは、兩方を比較して見れば容易に分ることである。とにかく、生機論と心性論とは、右三點に於て區別の存する所、總て、吾人は兩者の接近した立場なることを認めつゝも、特に大衆部の主張といふことを願慮して心性論を生機論と別流にした所以である。

併しながら、何んと言つた所で、心性論は大體に於て生機論に似たものである。從て之を豫想しての心理現象論となれば、總じて、大衆部は矢張、生機論と駁を一にすることは争はれぬ事實である。即ち心心所同異論に於ては、前に述べた如く、少くも義成部王山部等では心の外に別に心所を認めず、根見識見の問題では、宗輪論に従ふ限り、大衆部は明かに識見論に屬し、更に隨眠と縁との關係に於ては隨眠を無意識的狀態と解する等、何れも機械論に反して生機論と一致するものである。この意味に於て心理現象論の立場からは、大體に於て、大衆部——特にその心性論派——をも生機論に攝して、多くの不都合があるまいと思ふけれども、特に心體の立場から之を三流に數へたことをこゝに繰り返へして斷つて置きたいと思ふ。

七

以上、略して心體論を中心として、原始佛教より部派佛教に到るまでの心理觀の大要を述べた。

而も特に部派佛教のそれを比較的に詳しくした所以は、佛教の心理觀はこゝで非常に複雑に發達し種々の特質を發揮したからである。最後に大乘唯識論の心理學的特質を、極めて簡單に纏めてこの小論文を終ることにしよう。

吾人は、強ひてヘーゲル流の歴史開展論を應用しようとは思はぬけれども、原始佛教より出發してその心理觀發達の經過を調ぶるに、何となしに、その正反合説がこゝに宛てはまるやうな氣がする。先づ原始佛教の心理觀は、前にも述べた如く、當時の唯物論的心理觀と唯心論的心理觀との合であつた。而してこゝは部派佛教に到りて、大體上、機械主義と生機主義との對立に分化した。然れば即ち更に之を綜合すべき一派を生ずべきも亦自然の數であるが、之を企てたのは即ち唯識佛教である。勿論、全體として言へば、唯識佛教は單に部派佛教を繼いで起つたものではない。この間に複雑なる思想的經過をとつてゐる。併し、今は暫らく心理論に限るの立場からすれば、唯識論の心理論は要するに右部派佛教に於ける二潮流の綜合の結果と見ることの出来るのである。今試みにその主なる特徴を數へて見よう。

第一、唯識哲學に於ける生命又は心理的原理は言ふまでもなく、阿頼耶識 (Ālaya vijñāna) であるがこの阿頼耶識なる思想は、もと原始佛教に於ける欲、無明、業等の觀念より出發し、部派佛教に於ける生機觀を経て、更に一層哲學的に進める考察の結果に外ならぬ。而も之を所謂、第八識と

高めた所以は、五蘊所成の現象心の中心を第六識とするの關係上、その奥底に潜むの原理をも第六識の範圍に接することが出來ぬといふ理由に基いて、次第に之を第七、第八と推しあげねば收まりがつかなくなつた爲である。この意味に於て唯識思想は其根本に於て部派時代の生機觀にその主なる系統を惹くものといふべきである。

第二、阿頼耶識の性質を淨とすべきか、染とすべきかは少くも支那に於ける翻譯者の間に大に異解の存する所であつた。かくの如きは、所詮阿頼耶識の背景となれる思想中に、之を染とせねばならぬ理由もあつたと同時に、例の心性本淨論の理由もあつたのを、綜合するに當つて阿頼耶識哲學の主唱者は未だ之を判然たらしむるまでに到らなかつた結果として後に異論が起つたものと解すべきである。

第三、阿頼耶識を根本識とする處は、部派時代に於ける識體唯一論の系統を惹くものであるけれども、之と同時に現象上、八識併立論を主張したのは六識別體論の系統を惹くものである。即ちこの點に於て機械主義と生機主義の調和と見ることが出来る。

第四、唯識哲學は一面に於て阿頼耶識に遠慮の作用即ち心理作用のあることを認めながら、他面に於ては所謂、緣即變とて、その遠慮作用を現象變現の意味に解した。之は部派時代に於て、例の纏と隨眠とを主題として争うた意識、無意識の論を調和して而も一般化した結果と見ることが出來よ

第五、唯識哲學は所謂七轉識と同様に種々の心作用(心所)を阿頼耶識よりの變現とする點に於て心々所一體論の系統を惹くものといふことが出来る。併しまた他面に於ては、現象上所謂八識心王の外に心所の獨立を認むる點に於ては疑もなく心々所別體論、殊に有部の心理觀に負ふ所の多いといふことは争はれぬ事實である。否、唯識の心所觀は有部のそれを僅かに變化したに過ぎぬといふも不可なき程である。即ちこの點に於ても亦、調和の產物といふことが出来るのである。

以上、専ら阿頼耶識を主題として五項を數へて見た。實をいへばかゝる特質を拾うて、その系統を部派時代に追ふ時はその他、尙幾多の事項を擧げることが出来るけれども、今は簡を欲してこの位にして置く。要するに阿頼耶識に基く心理論はその量に於ても質に於ても、部派佛教時代のそれに比して數段の發達を遂げたけれども、併しその材料となれるものは概ね部派時代のものである。而もその兩潮流の——生機論を主位としながらも——綜合調和の結果であるといふことは疑ふべからざる事實である。唯識に來りて佛教の心理論は大成の域に達したと考へらるゝの所以も、全く如上の背景思想が、凡てこゝで利用された爲である。勿論、西洋に於ける心理觀發達の傾向からすれば佛教のそれは、少くも態度に於て逆になつた形である。蓋し西洋の心理學は哲學から離れて次第に經驗主義、現實主義に進む處にその進歩のあつたに反して、佛教のそれは、却て哲學的に進んで

來たからである。併し之は佛敎の心理論はそれ自身獨立したのではなく、之によりて他の種々の宗教問題を解決せねばならぬ任務を帯びるの約束として、止むを得ざるに出でたものである。唯識に來りてこの約束を果たすと同時に、事實としての心理現象論が統一的に且つ廣く説明さるゝやうになつた意味に於て、最高の處まで進んだと言はるゝことを吾人は忘れてはならぬ。

乍併、こゝで少しく注意せねばならぬことは、かく唯識哲學は生機論と機械論とを調和し大成したといひながらも、嚴密に云へば、尙ほ其間には機械的結合に過ぎぬ處もあり、從つて種々難點の潜んでゐるものがあるといふことである。その最も著しき例を舉ぐれば、かの遍行の心所を八識の何れにも認めんとしたが如きその一であらう。唯識に於ける遍行の心所は、品類足論邊りから唱へ出された所謂、十大地法（あらゆる心理活動の根底となる心作用）の思想を精鍊して作意（注意）觸（感覺）、受（感情）、想（知覺、表象）、思（意志）の五種としたもので、之を心理活動の基礎と見た點に於ては實に立派な見解である。併しこはその性質上、所謂、第六意識のみにあてはまるものなるに關らず、唯識論に於ては、前五識にも第七識にも第八識にも通ずるものとした。即ち有部などがその十大地法の心所を機械的に六識の何れにも宛てはめた考をそのまゝ採用して更に之を八識の全體に及ぼしたものである。併し元來は、現實の意識活動を基礎として觀察した結果であるから、之を現實以上の殆ど無意識體に近き阿賴耶識體にまで及ばず時、こゝに非常の困難の生すべきは言ふ

までもない處ではないか。勿論、所謂、唯識の専門家からすればこゝにも種々の説明法があらうけれども、結局、不明瞭で不徹底に終らざるを得ぬのも、所詮、その適用を餘りに擴げた結果に外ならぬ。その外、唯識哲學に於て、難解と稱せらるゝ所には、その教理の深遠なるによるを別として、かゝる理由によつて、初より多少の無理を冒してゐた所に基くものゝ尠からざることを見逃してはならぬ。(二三、一一、二五)

十二因縁の傳統的解釋に就て

赤 沼 智 善

一

一切法因縁生と云ふ事は、釋尊の宗教唯一の原理であると云つても差支へない様に思はれる。釋尊の成道の夜の靜觀が、この縁起であつたことは、古い記録の一致して居る所であり、又釋尊自身「人々が糸の亂れたやうに、草のほつれたやうに、輪廻を離れることの出來ないのは、この縁起を了解しないからである」と仰せられ、舍利弗の證悟はこの縁起を了解したからであり、阿難のさとりを聞くことの出來ないのは、この縁起の甚深の意義を體得しないからであると解せられる。この種の文は、尙他にも多く拾ひ出すことが出來るが、既に縁起が、釋尊及びその弟子達のさとの内容、新生活の基本的思想であるとすると、この縁起思想が、原始佛教の中心をなす思想であり、同時に後世の發達佛教……それが正しく開展してゐる限り……その基本原理となつてゐることは自ら明か

なことであらう。

私は今茲では、縁起思想のこの方面の研究をしようと云ふのではなく、斯くの如く重大な意義を持つものであるから、今日の佛教研究に於て、この縁起論はかなり賑かに論議せられ、諸家の説の間にもいろいろ相違が顯はれて居るが、然し、大體に於ては、皆同一の方向を取り、それが殆んど總て、阿毘曇の傳統的解释と相違して居るので、阿毘曇の傳統的解释は如何なる根據を有するか、正當な根據があれば、その解釋に従はねばならぬのではないかを調べ、従つて出來得べくんば、十二縁起の系列の一々の支分の原始的意義を決定して見たいと思ふのである。

二

それで私は先づ、第一に、巴利尼柯耶及び漢澤阿含經中、この縁起に關する材料を左の如く整理して見たのである。

- | | | |
|----|-------------------------------------|-----------|
| a | 生は老死の縁、有は生の縁……痴は行の縁(Paṭiloma-dsaṇā) | Saṃduḍḍya |
| a' | (Anuloma-dsaṇā)痴に縁て行あり……生に縁て老死あり | 増法 |
| b | 生なき故老に死なし、有なき故に生なし……痴なき故に老行なし | Nirodha |
| b' | 痴滅する故に行なし……生滅する故に老死なし | 滅法 |

老死——生——有——取——愛——受——觸——六處——名色——識
三受 一人胎

D. 15. 21
 長. 大緣方便經(長9.50)
 M. 33. 18
 (識をGandhabbaとせり)
 同本中20) 唵帝經(長7.68) 香陰とれず。

1 老死——生——有——取——愛——受——觸——六處

{ S. 12. 24. 26
 雜 15. 9(但巴(十二支))

2 1). 四食←愛←受←觸←六處←名色←識←行←無明
 (四食とは四食所成の身の意にて有に同じ)
 無四食←無愛←無受……………無明滅

{ S. 12. 11
 雜 15. 9(長 83b)
 M. 38
 中. 唵帝經(長7. 67fol.)

2) 未來世生老死を四食に依て起すとすもの…………… 雜 15. 9(長2. 82b)

3) 四食中の識食を未來新生の緣とし→六處→觸→受→愛→取→有とするもの…………… S. 12. 12

雜 15. 10(長2. 83a)

4. 四食→食喜愛→識住增長→名色に入る→行增長→未來生老死

5. 四食→無食喜愛→無識住增長→無入名色→無行增長→無未來生老死

{ 雜 15. 12—4(長2. 83b)
 S. 12. 64

b. 眼←業←愛←無明←不正思惟←緣眼色

{ 雜 13. 33(長2. 75a)
 巴科にたし



雜 12. 12(長2. 68a)

Avijjanīyana } 身
 Tanhassamyūta } 名色
 愛 觸 → 受

S. 12, 19

iv. 無明觸 → 不受身

同上

j

1). 思 量 → 妄 想 → 攀 緣 → 識 住 → 未 來 世 生 老 病 死
 cetvī pakkippeṭṭi anna vā
 四種の境(意識の所)なる作(なり)。この識住增長ありて(再行あり)、再行ありて(未來世の)生老死あり

{ 雜 14, 19(辰2, 81a)

{ S. 12, 33

2). 思 量 → 妄 想 → 攀 緣 → 識 住 → 入 名 色 → 未 來 世 生 老 病 死
 名色来る → 六處 → 觸 → 受 → 取 → 有 → 未 來 世 生 老 死

{ 雜 14, 20(辰2, 81a)

{ S. 12, 39

3.) 思 量 → 妄 想 → 攀 緣 → 識 住 → 入 名 色 → 往 來 → 生 死 → 未 來 世 生 老 病 死
 (Gati) 渴 愛 → 往 來 → 生 死 → 未 來 世 生 老 病 死

{ 雜 14, 21(辰2, 81b)

{ S. 12, 40

ji

無 思 量 無 未 來 世 生 老 病 死

同上

k

相 境 識 } 愛 → 觸 → 受 → 取 生 → 老 死

{ 雜 8, 13(辰2, 14b)

{ 雜 8, 39(辰2, 44b)

{ S. 35, 106 | S. 12, 43, 44, 45

{ S. 35, 107

{ 雜 9, 1(辰2, 46a)

{ S. 35, 68(辰2, 57)

l

無 明 { 身(行) = 身 思 ----- 苦 樂
 語(行) = 語 思 ----- 苦 樂
 意(行) = 意 思 ----- 苦 樂

{ S. 12, 25

{ 雜 14, 1(辰2, 76b) 卍 C

m. 生←有←取←愛←欲

受を無常苦之知り、突に喜びを生ぜざれば解脱す

S. 12. 32
雑 14. 3(辰2.)77b
中. 23 智經(辰5. 28b foll)

n. 1)六内界→六觸→受

S. 14. 2—6
雑 16. 52, 53(辰2. 94a)

2)六外界→六想→思→欲→煩熱→求

S. 14. 7—8
雑 16. 54(辰2. 94b)

3)六外界→六想→思→觸→受→欲→煩熱→求

S. 14. 9—10
S. 12. 5—6
雑 3. 7(辰2. 14a)

o. 五蘊不如實知→愛→取→有→生→老死

S. 23. 3
雑 6. 1(辰2. 30b)
雑 2. 21(辰2. 10b)
雑 3. 11(辰2. 14b)

p. 所擊法に味樂(Asiḍḍa)を見れば←識生→入名色→六處

p⁺ 所擊法に觸(Adiṅṅa)を見れば系列滅ぶ

S. 12. 58, 59. 60
S. 12. 52. 53
S. 12. 57.
雑 12. 1(辰2. 64a)
S. 12. 55—6
雑 12. 2(辰2. 64b)

q. 老死←生……行←無明←五蓋←三惡行←不護諸根←不正念不正知

←不正思惟←不信←閉惡法←親近惡知識←惡人

中. 51. 本經經(辰5. 58)

28

五種の體と目と滅と道を知れば漏の滅あり、この滅の智に至る因→厭取→離食

→厭離→知賢知一定→慧→靜→喜→捨→信→苦→生→有→取→愛→受……………無明 S. 12, 23

十二支の系列に於て愛に二方面あり、一は取の縁となり輪廻の根本となる渴愛、一は果の縁となり、行爲に因はれる愛欲なり。この二が愛を通じて結合して顯はれるとすもの、

無明……………愛→求→得→分別→欲→著→執→貪→防護→伊圖

{D. 15, 9
}其、大緣方便經(尺9, 50a)

右に分類して示したものは、漢巴の阿含中、緣起に關する系列を有するものを、あらかた集めたつもりであるが、この中に、普通云ふ所の十二緣起支の全分又はその數支を用ゐて、他の異なる支分の加はらないものと、他の異なる支分の加つて居るものとの二種がある。便宜上、前者を正系と名け、後者を別系と名ける。正系の中にも、十二支のものと十支のものと、九支のものと、八支のものと五支のものとなる。⁽⁵⁾然し、この中九支緣起は、D. 15 Mahānidāna に出づるものであつて、六處を名色に攝して略したものであるから、十支緣起の略と見るべく、八支緣起は六處から始列て、老死に終るもの⁽⁶⁾、五支緣起は受愛取有生丈けを出すもので^(m)、共に十支又は十二支系列め一部分を出したものと見るべきであるから、問題として研究を要するのは、十二支系列と十支系の二つに就いてである。次に別系は、上の分類に見ゆるやうに、頗る區々になつてゐるが、これは緣

起を説明する場合、種々の意樂に依つて生れたものと見るべきものであり、十支又は十二支の正系の縁起系列を研究するに就て重要な意味を有するものである。それで私は茲に、

1. 正系と別系との關係

2. 十支と十二支との關係

3. 全系列の觀念と系列各支分の意義

との三問題として論究して見やう。

初めに別系の數を擧げて見ると、gに四、h、i、i'、jに三、j'、k、l、nに三、o、p、p'、q、r、sの二十二である。この二十二種を仔細に點驗して見ると、

sは十支系列中の愛支の顯はれる二方面を出したものに過ぎない。

gの(1)及びg'は、四食と云ふ別支分を、取有生老死の代りに出して居るのである。四食と云ふは段食、觸食、思食、識食であるが、この四食が愛を縁とするといふ意義は、註釋(錫蘭版二六七頁)に依れば、前生の愛に依つて、今生の托胎以後の身體を支へる四食を得るといふ意味だと云うてある。この場合、取は愛に攝まるから、従つて四食とは生老死を云ふに外ならず、普通の正系縁起に外ならない。

gの(2)は、巴利の方には出て居らないが、(4)と同様に考へ得るものであらうから次へ譲り、(3)の

40 識食を未來の新生の縁とするといふのは、識食とは托胎の時の識のこと、新生 (Punabhavo) とは

識の住家となる名色のことであるから、これも正系の十支縁起を示したものである。

g の (4) 及び (2) は人生及び人生の愉悅を四食を以て顯はし、この四食を貪求することから、識名色の系列を生じ、次で更に行 (未來輪廻の因となる) 註釋三三二頁に依る) を起して、次の生老死を生ずると云ふ三世に渡つての流轉相を示したものである。

j の三式、j', p, p' も、前者の如く、識支以前の説明をなすもので、前者と全く同じものである。

h は漢阿舎にのみあるものであつて、眼 (六根の代表として出したもの) が色を見て、思惟正しからざれば、貪愛を起し、行爲をなし、それが又眼に影響するといふやうな事を示したものと見えるが文句の意義がはつきり掴めない。

i 及び i' は、無明に覆はれ愛に繋がれて、この身體を生ずる、この身體には内に識あり、外に名色 (肉體) あり、この二相依つて六處を生じ、この六處に依り外境に觸れて苦樂を経験することを示したものである。過去と現在の二世に亘つて輪廻相を示したものである。

k は前者の六處が外境に觸れて苦樂を経験する心理經過を更に委しくしたものに外ならない。

n の三式も同様に、苦樂の經驗を心理的に解剖したもので、(1) は六内界を出したから、觸受と次

第し、(2)(3)は六外界を出したから、外境に撃發せられた想思欲愛の心理經過を委しく出したものである。みな十二支系列の六處觸受愛取の説明と見ることが出来る。

oは愛が不如實知に依つて活動することを示したものであつて、愛以下を委しく擧げてゐるのは所謂後際縁起を顯はすものと見ることが出来る。

rは無明から苦途が普通の十二支系列であり、信から以後はこの縁起の實相を如實に知り、三寶に對する信を得て、漸次に修行し、その苦滅に至る宗教的過程を示したものである。

lは無明行から老死(苦樂)に飛んで中間を略したものである。行に身語意の三行ありて、皆無明を縁とし、自發(Asañhārika)、他誘(Sasañhārika)、意識的(Sampajāno)、無意識的(Asampajāno)の四つの各々の場合、六十九合せて二百七十六の思業が生ずる、この思業が現行し、それらの異熟を取るから、苦樂の經驗が起るのである。若し無明が滅すれば、これらの思業が生ずる身口意の田がなくなるから苦樂の果がなくなるといふのである。⁽⁹⁾

qは十二支系列の無明の更に先へ遡つて、原因を尋ねたものであるが、巴利經典にこれに相應するものを見當て得ない。然し系列そのものを亂して居るものではない。

三

41 このやうに見て來ると、この別系の二十二種は、つまりは正系の縁起系列の説明補足に過ぎない

ものとはねばならない。それ故に縁起系列の研究としては、依然として、正系を研究すれば足ることとなるのであつて、只その研究資料として、別系のもを用ゆべきであるのである。勿論かく云へばとて所謂正系と曰はれるものぢやんと定つてゐて、その説明補足として別系のもをいろいろに説かれたと云ふのではない。何事も因縁に依つて生ずるものであり、殊に我々の生活上の諸相はこの縁起原理に依つて初めて解釋せられ得るものであると云ふのが、釋尊の本意であり、従つて縁起の精神と意義とを破壊せない限り、相手と機會に應じて、自由に説かれたものと見るべきものと思ふのである。

私はかくの如く論じ來つて、別系は尅實すれば正系に歸し、正系の中五支八支九支のものも、畢竟十支又は十二支に過ぎないことを云うたのである。然らばその十支と十二支との關係如何。この問題に就いて、次に考へねばならないこととなつた。

それで十支系列にも、十二支系列にも四つの式があることが、上に擧げた分類に依つて明かに解るのであるが、私はこれを $a, b, c, d, e, f, g, h, i, j, k, l, m, n, o, p, q, r, s, t, u, v, w, x, y, z$ と云ふ符號を以て顯はして進まうと思ふ。aにてもcにても、老死は何があつてあるのであるか、何に縁つてあるのであるかと考へて生を發見し、順次に遡つて、aにては無明、cにては識に至り、其處迄行いて、今度は無明(又は識)に縁つて行(又は名色)あり、生に縁つて老死ありと結論するのである。これがw又はvであつて、このa、

o が増法 (Samudaya) 又は流轉分 (Acaṅgami bhāga) と呼ばれるのである。今度は再び老死から出發して、老死は何が無くなればなくなるか、何の滅に依つて滅するかと尋ね、それは生の滅に縁つて滅すると知り、次第に押し、無明(又は識)に至り (b d)、其處から歸つて、無明(又は識)滅するが故に行滅し、乃至生滅するが故に老死滅す (b' d') と結論して終るのである。この b b', d' d' が滅法 (Nirodha) 又は還滅分 (Apaṇṇagāmi bhāga) と呼ばれるのである。

この流轉還滅の各この二形式、合せて四形式は、その儘釋尊成道の夜の考察の内容であつたであらう。又考察の順序も、古い記録が示す様に、a (或は e) と逆觀し a' と順觀し、b と逆觀し b' と順觀せられたものであらう。これは既に四諦の順序が示してゐるやうに、極めて現實的實際的生活中心のであつた釋尊としては、當然然かあるべきことと考へられるのである。考察の順序は斯のやうであつたとして、更にもつと内容的に云へば、これに e 形式が加へらるべきものゝやうに思はれる。e 形式とは分類の方では、各支分の出體のみにして置いたが、實は各支分の體と因と滅と道との四つを定めつゝ前進するのである。釋尊の思索形式は常にこのやうに兩端を叩き、前後を盡すものであつて、喩へば欲を考察の對象とすると、先づ欲の善方面 (Aṅgāda) を見、次に惡方面 (Adīnaṃ) を見、かく兩端を叩いて、其の離脫 (Nissaraṇa) を知るのである。或は又欲の體を押へ、その因を突きとめ、其の滅の状態を知り、その滅に至る道を極めるといふ遣方である。これは所謂四諦の形式

であつて、四諦は苦を考察の對象としてこの四段を踏んだものである。今成道の夜、さとりを得ずんばこの座を立たじと決心して。改めて生活の痛苦そのものから、考察の歩武を進められた時、釋尊考察の糸は釋尊特自の論理の正路を辿つて引かれたに相違ないと思ふ。それで若しそれを先きの形式に置いて見れば *ca.....a.....b.....c* (或は *ca.....e.....d.....c*) が、釋尊の其の夜の思索の糸筋であつたと曰へるであらうと思ふ。勿論この縁起の思想痛苦の生の原因を尋ね求むる考が、この夜に於て初めて起つたと云ふのではない。それは恐らく少年時代から萌し、修學の時代にも師を尋ねて修行せられた時にも、六年苦行の時にも屢々顯はれて、漸次に理路を正しくしたことであらう、只この夜、この理路は生けるものゝ如く、釋尊を動かし、釋尊自身となり、遂に縁起原理の體驗となり、新生活を釋尊に壽いだものと云ふことが出来るであらうと思ふ。

次に、釋尊の自覺内容として、又或は敎説として、十二支系列が古いか、十支系列が古いかの問題に入らなければならぬのであるが、この問題に就いては既に木村博士の原始佛敎思想論にかなり委しく論せられてゐる。⁶⁾ 博士は種々の考證の結果、十支縁起は極めて重要な而も原始的と思はるゝ經典に顯はれて居るから、敢て十二支を略説したものとは曰はれない。然しと曰つて無明と行とを後世の附加があると斷定することも出来ない。眞理は恐らく其の中間にあり、佛陀成覺の時、觀得した縁起觀を種々に説く間に、次第に内合的に豫想されてゐたものをも、その支分として立つる

やうになり、晩年に至つて遂に十二支に確定したのであらう」と曰つてゐられる。私も至極同感である。成道に關した重要な經典は十支を記載し、巴長尼柯耶十四大本經、十五大緣經共に十支となつてゐるし、その漢譯の方には十二支になつてゐるが、これは同博士の説の如く後に補つたもので、原形を傳へたものではなく、巴利雜尼柯耶一二、四——一〇の七經は十二支になつてゐるが、これは巴利大會部及び五分律の記事と同じく、佛傳が可成に整つてから作られたものであらうから比較的新しいものとせねばならず、従つて私は成覺の時の緣起觀に、若し形式を與ふべきであるならば、十支系列の $\text{S} \rightarrow \text{Q} \rightarrow \text{P}$ を與へたいと思ふのである。無明と行とは、先きに別系の説明をしてゐた時にも明かである様に、既にその成道時にも充分に、内含的に豫想されてゐたのであるから、これが後の聽衆と機會に對する時加へられて、遂に十二支の形となつたものと思ふ。猶十支の時の「齊識」の意味及びこの無明と行の二支の加へられた意味に就いては、後に至つて再び説明するつもりである。

四

扱て最後に私は、緣起全系列の觀念、及び系列各支分の意義に就いて論じやうとするのであるが、先づ初めに各支分の意義を見て行きたいと思ふ。此の論文の最初に申したやうに、主なる支分の意義に關する近頃の新しい佛敎學者の解釋は、大抵阿毘曇の傳統的解釋と違つてゐるのであるが、

阿毘曇の由緒ある解釋は左様に容易に一蹴され得るものかどうか、阿毘曇の解釋の聖教量は何處にあるか、その根據は肯定され得るかどうか、これがこの節の主要な問題である。

縁起系列の各支分の意義を見るには、先きに云ふやうに、經典に既に各支分の出體があり、それに加へて別系の二十二種は、大體に於て正系系列の説明補足であるから、この二つを材料とし、それから縁起全體の觀念、及び釋尊の教の他の要素——云ひ得べくんば教全體の結果的印象——に參照して決定すべきであると思ふ。これが阿毘曇の解釋を肯定すれば、阿毘曇の解釋は猶今日に於ても採用せられなければならぬ理屈になるのである。十二支中茲に特に問題となるのは、有・名色・識・行等の四五支に過ぎないのであるが、ついででもあり又便宜でもあるから、他の支分にも亘つて記述して進まう。

先づ老死とは、釋尊の求道の原因であつた現實の實相である。經典の解釋に依れば、「それ／＼の衆生の群に於ける、それ／＼の衆生の老い衰へること、こはれること、毛髮の白くなること、皮膚の皺むこと、壽命の減ること、身體の機能の弱ることが老であり、それ／＼の衆生の群に於ける、それ／＼の衆生の死滅、破壊、沒すること、破滅、諸蘊の破壊、身體の抛棄が死である。⁽¹⁰⁾この老死の支分は、この老死が孕む愁悲苦憂惱を含むことは云ふ迄もない。

生とは、「それ／＼の衆生の群に於ける、それ／＼の衆生の生産、下降すること、生れること、

諸蘊の顯現、諸根處の獲得である。」

有とは經典に依れば何れもみな、欲界色界無色界の三としてあるが、阿毘曇の多くは未來の果を引く業のこととしてゐる。左にその三四を出して見ると、先づ舍利弗阿毘曇一二(秋二・七六)には、

云何んが、取に緣つて有なるか。欲取・見取・戒取・我取の緣、未だ斷ぜず、若し欲行・色行・無色行・有報の身口意業を作す。是を取に緣つて有と名く。

と云ひ、更に二説を出し、有とは三有なりとし、この有に生有業有の二種ありとしてゐる。

次に法蘊足論一二(秋四・五〇左)には、

或は三界五蘊を説いて有と名け、或は能く後有を感ずる業を説いて有と名け、或は生分の五蘊を説いて有と名く、

と有の解釋の三説を擧げ、一々其の經典の出據を示し、この下では何れの説をも取捨してゐないが、生支の下で、第二説の業有を擧げて居るから、正しくは第二説を用ゐて居るものである。

發智論一(秋五・四左)も、

取に緣つて有とは、此は業の現在生中、造作增長し、當有の異熟を得るを顯示す、

と業有を指し、集異門足論四(秋一・六一右)では十二因緣の説明に就ては「はないけれども、三有の解釋の下で、

欲有とは云何、答ふ、若し業の欲界繫なるもの、取を緣となして當有を感ぜん欲す、彼の業の異熟、是を欲有と謂ふ。

と業有に關する説明を擧げ、婆沙論二四(收一・一〇五右)には、發智論の前文を、委しく解釋して、更に、

何故に過去の生に造る所の業、果の己に熟せる者を行と名け、現在の生に造る所の業、此の生の中に於て、果の未だ熟せざる者を行と名くるや、

と問うて、その答に數説を出して居る。

智度論九〇(往五・五七)も、「今世の業、未來の有の爲めの故に名けて有と爲す」と云ひ、俱舍論九(收一・一六右)も同様にこの説を繼承して、「有とは謂く、正に能く當有の果を牽く業を造る」と云うて居る。更に南方論部を見るに、分別論一三七頁には、

二種の有、即ち、業有あり、生有あり業有とは何ぞや。福行、非福行、不動行、これが業有と呼ばる。生有とは何ぞや、欲有、色有、無色有、有想有、無想有、非想非々想有、これが生有と呼ばる。

と云ひ有に業有と生有を分ち、十二因縁の有を業有と解釋してゐる。後期の阿毘曇も亦、業有説を取つてゐる。⁽¹²⁾して見ると、阿毘曇の傳統的解釋は南北共に業有説であると云つてよろしいと思ふ。

前記の經典の出體を其儘に解釋すると、有とは三有とあるから、欲界色界無色界の結果的顯現を指すのであつて、原因としての業有を指して居らない。従つて阿毘曇の解釋は其の儘に依用さるべ

きものではないやうであるが、と云つて、生の原因は三界である。三界の原因は取であると云ふ系列は、何か知らはつきりしないものがある。これが十二因縁説は成功でなく、櫛の寄生樹の如く別段佛陀の根本教説を痛めずに取り去ることの出来るものであると曰はれる理由の一つであり。又その解釋にも種々の異説が生れる譯である。即ち老死の原因である生は三界の何れかに於ける存在といふ事を豫想せなければならぬ。而してこの三界の何れかに於ける存在は、取着追求する心（とその行爲）に依つて決定せられるから取・有・生の順序が作られたとも解釋が出来、又生は存在（有）と云ふことがあるから、更に委しく云へば三界の依報正報があるから有ると曰はれ得ることであり、この三界は取に依つて初めて、我々の境界となるものであるから、取・有・生と次第したものだとも解釋せられつ。⁽²⁵⁾然し何れにしても仕方がなくて、止むなくこの様に解釋したと云ふ風である。解釋の最もはつきりしてゐるのは、どうしても阿毘曇のそれである。然らば阿毘曇はその解釋の聖教量⁽²⁶⁾を何れに持つか。この疑問に對して答へるものは法蘊足論一二（秋四・五〇左）の、

云何んが、能く後有を感ずる業を説いて有と名くるか。世尊の阿難陀に告げて、若し業の能く後有を感ずるを有と名くと言ふが如し

の文と俱舍論、九の⁽²⁵⁾

取を縁となすに由て、種々後有を招く業を積集するを説いて名けて有と爲す。世尊の阿難陀に告げて、後有を招く業を説い

て名けて有と爲すと云ふが如し。

の文とである。この文は寂天の俱舍註釋には全文を引用してゐるのが、それに依つて見ると巴利増一阿含三の部七六經の文である。即ち阿難が有に就いてその意義を質問したに對し、「欲界(或は色界無色界)を異熟せしむる業(Kāmadhātū vepakkāṃ kammāni)がなければ欲界は顯はれるであらうか」。「顯はれませんが」。「阿難陀よ、それ故に、業は田である。識は種子である。渴愛は濕である。無明に蓋はれ、渴愛に縛められた衆生の識が下界に停まる。かくして未來の再有が生するのである」と教へられたものである。經意、頗る混亂し、從容としてゐるが、然し要するに、業は欲界を異熟せしむるもの、欲界に於ける我々の後有と云ふ草が生長するには、業(Janaka kamma)を田とし識(Īṇa sandhi vīṭṭina)を種子とするものである。後有を招く田としての業を有と云ふのであるといふ釋尊の教と解釋したものである。阿毘曇のこの解釋は正當であらう。而して若しこの解釋を正しとすれば、この經典は明かに前記の有を三有とする經典を解釋するものであつて、阿毘曇の解釋は正當な聖教量に根據するものであり。又從つて肯定されなければならぬものと私は考へるのである。それから、雜阿含一五卷に、

取に緣るが故に有、有は能く當來の有を招く觸生ず、是を有と名く。

とあるものも、その聖教量となるものであらうが、遺憾乍ら、この經に相當する所の巴利雜尼柯耶⁽²⁶⁾

には、この文がない。前記西藏文俱舍註釋に寂天が引用してゐる所を見ると、漢譯のそれと同じと云ふことであるから、價値は比較的高いものと見ねばならない。西藏の十二因緣圖に於て、有は妊婦を以て顯はしてあると云ふことだが、これも矢張り阿毘曇流の考を襲用し、善く表顯したものである。⁽⁵⁷⁾

取は四取であり、偏く馳求する心で、この心が有を招く業を作る。

愛は有愛、非有愛、欲愛の三愛とも、又六愛身とも出體してあるが、これは何れとも同じことである。この愛に二つの顯現の方向があつて、一は輪廻の根本となるもの(有愛)、二は直接行爲に顯はれるもの(欲愛)であり、この二つが愛を通し、結合して顯はれると云ふことは、既に前記の分類の處に出した通りである。かくの如く二種の愛があるから、愛は十二系列中でも特別に重く見られ、生死の根本は無明蓋と渴愛縛であるとせられ、阿毘曇等皆二際緣起を立てるのである。⁽⁵⁸⁾蓋し無明緣起は主智的に見たもの、渴愛緣起は情意的に見たもので、釋尊の唯心觀ともひたと合致するのである。

愛、觸、六處は前の分類の處の出體丈けのことで今茲に云ふべき程のこともない。

次には名色であるが、經典では名と色とに分つて、名は四無色蘊とも、又は愛想思觸思惟とも解釋し、色は四大及び四大所造色としてある。この名色は優婆尼沙土以來、我々の心身即ち個體を呼

ぶ熟字であつて、今釋尊にあつても五蘊即ち我々の個體を指すのである。個體と云つても、心は隱して、身體即ち心の宿る形を意味するのである。これを識住と呼んである。それ故に、巴利長尼柯耶一五大本經二二には、「識が名色に立場を得なければ後に生老病死と云ふ關係は顯はれない」と云うてある。

識はその身體即ち名色の形に宿るころであつて、經典では六識と出體してある。識があつての形であつて、識のない身體は顯はれない。名色の形の成立は實に識があるからである。これが名色と識との關係である。故に同じく巴利長尼柯耶一五大本經二二には、「識が胎内に宿つても若い時——男女とも——からその識が根絶されるならば増長發展を得るであらうか」と云うてある。この文と前に引いた「識が名色に立場を得なければ、後に生老病死と云ふ關係は顯はれない」と云ふ文とか識と名色との相互關係を物語るものであつて、所謂二本の束蘆が相倚り、持ちつ持たれつして居るのである。故にこの識と名色との關係は、考へられてゐる様に、主觀客觀の認識的關係を云ふのではなくて、心身の相待つて、一個體をなす關係を指すものである。それであるから、巴利中尼柯耶三八經の十八節にはこの識を健闍婆としてをり、増一阿含一一・三(一・四七右)には有三角縁識來受胎すと云つてある。所謂 *Patisandhi vithāna* と云はるゝものことである。阿毘曇ではこれを中有 (*Antara bhava*) と呼ぶのである。然らば釋尊は何故茲に、「識は茲にて戻る。名色を越えて行く

べきものでない」と曰はれたのであるか。

釋尊は現實の苦惱——老死に代表せしめて——の根元を求め、それは我々に生あるため、この生を受けるは前生の業あるため、業は煩惱あるためと次第に遡源して、畢竟それは識があるためであるとされた。誠に心は一切のもとである。「諸法は心に導かれ心に統べられ心に作られる」⁽²⁹⁾ものである。それ故に積極的に顯はせば、心を淨めれば衆生も世界も清まることになり、消極的に顯はせば、識が滅すれば一切は滅するのである。⁽³⁰⁾一切が滅するとは苦惱が滅するのである。苦惱の厭離で出發した人間の問題は、茲で解決せられて仕舞ふのであるから、有情數の系列的緣起論は茲に終極を告げるのである。釋尊成道の夜の考察は茲に來つて、これを頂點として更に逆戻りし、この順逆を繰り返して終つたものと思はれる。

五

次には愈々行の解釋である。經典自身の解釋に依れば、行とは身語意行 (Kāya...vacī,mano...Sañkhāra)である。身語意行とは、佛鳴の註に依れば、Kāya (Vacī, mano) Sañkhāra 即ち身語意業である。然るに巴利中尼柯耶四四には、⁽³¹⁾

出入息は身行、尋伺は語行、想受は意行。

身に屬する出入息、これらの法は身に依總せらるゝ故に。

十二因縁の傳統的解釋に就て

五四

前に尋伺して後に語を發するが故に、

想と受との心所法これらの法は心に依縛せらるゝ故に、

と云ひ、その註には *Sankhara* の意味を *Kiyyena sankharīyatī, nibbattiyathī* (身に依つて作られ生ぜしめられる) 等と解して居る。⁽³²⁾ *Sankhara* を *Samāvara* と解して仕舞へば文句はないやうのものであるが、何故にサンカアラの語が使はれたものか、その言語學上の意義如何の問題になると、解釋が頗る面倒になつて來るのである。

それで龍樹は、

行集、佛或時は、一切有爲法を説いて、名けて行と爲し、或は三行身行・口行・意行を説き、……………佛或は十二因縁中の三行福行・罪行・無動行を説く。……………阿毘曇は受想を除く餘の心所法及び無想定滅盡定等の心相應法、是を名づけて行衆となす⁽³³⁾

と云うて居る。つまり釋尊及び阿毘曇に互つて、行の用例に四種類あることを示すものである。この龍樹の見解は、婆娑論二五(收一・一〇〇)を承けて整理したものに相違なく、同處には行の聲は、

一、造作有損實行……………不善業

二、造作無損實行……………善業

三、造作有爲行……………思

四、心不相應行……………心不相應行蘊

- 五、五蘊中行……………相應不相應行蘊
- 六、五取蘊中行……………有漏不相應行蘊
- 七、身語意行……………入出息、尋伺、想思
- 八、有罪福不動行……………有漏業不善業
- 九、諸行中有五過患諸有智者不見此行云々……………有說不善法有說五取蘊
- 一〇、諸行無常……………有說一切有爲法有說五取蘊
- 一一、有罪行無罪行……………善不善業
- 一二、三妙行三惡行……………善不善業貪瞋邪見無貪無瞋正見
- 一三、一切行無常……………一切有爲法

の十三用例ありとして居る。⁽³⁴⁾こう云ふ具合に、行はいろ／＼な意味に用ゐられて居るが、この十二因縁の場合の行に就いては妙音は「唯諸業を説く」と云ひ、世親も「宿の諸業を行と名く」と云つてゐる。⁽³⁵⁾

既に縁想外に頁を費やしたので、經典中の行の用例について、龍樹や婆娑論の見解の正否を調べて居る事は止めるが、兎に角行の語がいろ／＼の意味に用ゐられ居るのであるから、それを一様に取り扱ふ事が無理であることは明白である。して見るとこの十二因縁の行は經典の出體の如く、又阿毘曇の解釋の如く業であり、五蘊の行は經典に従へば思であり。⁽³⁶⁾阿毘曇風に云へば相應不相應行

法であり、全然異なるものと見ねばならない。

然らば何故、このやうないろ／＼の行の語の使方が顯はれたものであらうか。その語の構成上からこうなつたものであらうか。この問題になると、私の力では何ともすることが出来ないのであるが、五蘊中の行は經典既に示すやうに *San + karoti* であり、諸行無常の行は *Saṅkharīyati nibbattīyati* であつて、*Saṅkharati* と同じ意味を持つものと思れる。*Kara* と *kata* とはこの關係で、時に全く混用せらるゝものと見え、S. 12. 17 に *Sayam katam para katam* と *Sayam karam para karam* と同じ様に用ゐてあり、又梵網經の *Sannidhikāra paribhoga* をその註釋では *Sannidhikataparibhoga* (鈔闍本三九頁) と解釋して居る。次に十二因縁の行を業と解釋するものとして、業を何故行と云ひ得るかと云ふに、これは身語意に依つて *Saṅkharīyati nibbattīyati* (身語意行の場合) と *Abhisankharoti vipākaṇa* (福非福不動行の場合) の二種あるやうに見える。何れにせよ、「前生の業の已に造作し已に還變するが故に、説いて名けて行と爲す」と云ふ婆娑論の説を依用すべきやうに思ふ。

最後に無明に就いては、巴利經典では四諦の無知と解し、漢譯阿含では、前後際と内外と業報と三寶と四諦を知らざることと、語を多くして解釋してゐる。巴利中尼柯耶四三大方廣經には、「無明に蓋はれ、渴愛に縛められる衆生の此處彼處に愛樂することから、未來の再有あり」と云つてある。前出の分類にも既に此と同じ文を出したのであるが、これに照し合して見ると、渴愛の性質

が盲目であること、生きんとする意欲の盲目的方面、更に碎いて云へば個人の不明とか、不正思惟とか云ふことを顯はしたものであつて、主智的な形而上學的名辭では無い。これは釋尊の智慧と曰はれるものが、所謂「有厭義無欲義見如眞義」であつて、解脱に必要な智慧、人生問題を解決し生活の根柢を培ふに役立つ智慧を云ひ、決して哲學的意義を入れてはならないのであるが、それに合しても考へ得ることである。

既に一度識にて終つたものを、何故無明行の二支が後に加へられたかについては、生老死を招き呼ぶ識がその背景として無明行を有するものであるから、内含してゐたものを、説明上打ち出されたものと答へれば充分であると思ふ。

以上所論、甚だ不完全であるが、私は十二縁起十二因縁に關する阿毘曇の傳統的解釋が、根本聖典そのものゝ上に、根據あるものであることは明かになし得たと思ふ。さうすると、當然十二因縁の各支分の意義及び全體の觀念に就いてはこれ迄稍ともすれば排斥せられんとした、南北兩阿毘曇の解釋を肯定し採用せねばならないことと思はれるのである。猶最後にアチャンタの壁畫にある十二因縁圖及び西藏等の十二因縁圖も、上述の阿毘曇流の解釋を表顯したものであるから、それ以上の意味を加へて解釋すべきものではないと思ふのである。(大正十三年十月二十日)

十二因縁の傳統的解釋に就て

五八

註 (1) S. 12. 65 *Nagara*

雜 十二・五(辰二・六五右) 增一・三一・四(辰二・五二左)

Vinaya Mahāvagga I. 1.

五分律一五(張一・八九右)

(2) D. 15. *Mahāvagga S. 1.*

長九大縁方便經(辰九・五〇右)。 中九七大因縁(辰六・一六)

S. 12. 60

(3) *Vinaya Mahāvagga I. 23—24*

四分律三三(列五・一七右)。五分律一六(張二・三右)

婆娑論二四

(2) の註に同じ

(5)(4) 婆娑論二四(收一・一〇二右)には、世尊爲受化者施設縁起少多不定として一支縁起から十二支縁起ありとしてゐる。涅槃經北本十五(盈五・七四左)またこれに同じ。

註釋 *Srutthapaksini P. 269*(錫蘭版)に依る。

註釋 同上 P. 219—220.

婆娑論二四(收一・一〇四左) 佛鳴は之を¹²支を示すものと云うて居る(*Srutthapaksini—P. 267*)

原始佛教思想論二四三頁以下

S. 12. 2 27, 28 etc.

(10)(9)(8)(7)(6) 雜一四・一四(辰二・八〇左)等。南北の阿毘曇の解釋はこれを繼承してゐる。

本文の分類表の下を見よ。

(11) Compendium of Philosophy p. 189 Note 1.

(12) Early Buddhism p. 86

(23) 原始佛教思想論二五二頁

(24) 旭雅本九・二一右

(25) 雜阿含一五・一〇(辰二・八二左)

(26) S. 12. 12

寂天の西藏文俱舍註釋の前記の個所を發見し、私の爲めに特に譯出の勞を取り、且つ雜阿含一五の文に就いても同様注意して下された大谷大學教授山口益氏に茲に謝意を表す。

(27) Rhys Davids Buddhism American Lectures p. 159

(28) 婆娑論二四(收一・一〇一一〇二)無明有三事故說在前際緣起之初……愛於後有能引勝故說在後際緣起之初

楞伽經四(黃四・九九右) 貪愛則爲母無明則是父

涅槃經師子吼品(藍六・三〇左) 生死本際凡有二種一者無明二者有愛

(29) Dhammapada v. 1.

(30) D. II Kevadda S. 14

(31) Culla-pedalia S. p. 285(座右にある錫蘭版に依る)

(32) Papanca sudani II. p. 492

Saunmoha-vinodani p. 142 144 Abhisankharoti vipakani katatta-rupani citi abhisankharo

(33) 智度論三六(往二・八九)

十二因縁の傳統的解釋に就て

十二因縁の傳統的解释に就て

六〇

- (34) 猶この外に *Āyusākhāra* 壽行がある。この行は Aggregate の意であるを曰はれて居る。一體この *Saṅkhara* と云ふ語程、いろ／＼の意味を持つものはない。 *Saṅkhāra nibbāna*, *saṅkhāra nibbāna* 有行般涅槃、無行般涅槃とか又は *Ānāhāriṇiaccita*, *Saṅkhārika* 自家放心、他誘發心などの用法もある。

旭雅本九・一〇左

- (36) (35) *52, 56, 57* には行とは六思身也として居る。又 *52, 53, 79*

saṅkhatam abhisankharoti bhikkhave tasmā saṅkhāretī vuccati kiṅca sokhataṃ abhisankharoti, rūpaṃ rūpatāya saṅkhatani abhisankharoti-----vīññāṇaṃ vīññāṇatāya saṅkhatani abhisankharoti.

(有爲を造作するが故に行と曰はる。如何に有爲を造作するか。色たるに依つて有爲なる識を造作し……識たるに依つて有爲なる識を造作す)。

同本雜二・一四(雜二・九左)爲作相是行受陰何所爲作、於色爲作、於受想行識爲作、是故爲作相是行受陰。

- (37) *vibhāṅga* p. 135 には *tattha kaṃme avijjapaccaya saṅkharā 2 Punnābhisaṅkharo, apuṇṇābhisaṅkharo, aneṇṇābhisaṅkharo, kiyāsāṅkharo, vuccasāṅkharo, cittaasāṅkharo* として居り乍ら更にそれを解釋して *kaṃsa cetaṇā akusala ceta-*

na とし、又 *2 p. 141, 142* には *ya cetaṇā saccetaṇā saccetaṇāyāni* として、五蘊中の行と同じに見て居るやうである。然しこれは同書が常に一剎那の十二因縁を談するためであつて、阿毘達磨傳統の解釋を基本にしての上であることは、始めに二種の行業を出してゐるので解る。それに同書に關係が深いと曰はれて居る舍利弗阿毘達磨二(秋二・七二左)に

は、福行非福行不動生を出し、云何非福行不善身行不善に行不善意行、云何不善身行、若人無慙無明不斷行殺盜淫及余不善身行、是名不善身行云々と云つて業に解釋して居る。

- (38) *Mahā-vedalla* S. 16

法華經史上に於ける龍樹 (下)

本 田 義 英

四

今便宜上簡單に世親造法華論に現はれたる法華經に一瞥を投ずる。

印度に於ける法華經註釋として殘存せるものは世親の法華論唯一である。勿論その印度原典は今日本未だ發見されないが、支那譯に於て吾人はこれを知ることが出来る、西藏々經中には法華經註釋なるものが數種あるやうであるが、しかしその總てが果して印度原典よりのものであるか否かも未だ決定されて居ないのであるから、茲にはそれに就ては未だ述ぶる事が出来ない。

さて然らば世親の見たる法華經は如何なるものであつたか、彼れの法華論は言ふまでもなく法華經の註釋であるが、併しその一々文々に就てこれをなしたのではなく、經一部を大體上品を追うて類別的に概括註釋したに過ぎないのであつて、隨つてその引用經文も頗る少量であり、その原典の

如何を知るに苦しむのであるが、その僅少なる經文を辿り、同時にその説かれたる品の順序よりこれを研究したる結果、他本の悉くとまた異りたる原典に依つたものであると想像される。

今各種異本に就てその品の順序を考ふるに、囑累品が什譯妙本に於てのみは神力品の次にあり(勿論これが眞を傳へたものである)、他本悉くこれが經の最後に置き換へられて居る。而して什譯妙本に於て普門品の次にある陀羅尼品が、他本に在りてはそれが神力品の次に加へられて居る。然るに今世親本に依れば、囑累品が「後品」として經の最後に置かれて居る事は、什譯以外の他本と一致するが、陀羅尼品の位置に就ては什譯妙本と一致する。而して什譯妙本のみこれを認めざる提婆品は、論に「如來彼の提婆達多に記を授くるは、如來には怨惡なきを示現せんが故なり」とあるに依つてこれを考ふれば、明かに他本と同じくその品の既に加はつて居た事を認めなければならぬ。(而して後に述ぶるが如く龍樹本が大體上什譯妙本と同一系統のものと思はせらるゝに對し、世親本がこれに反して他本と大體上その系統を同じくするが如く想像せらるゝ事は、法華經研究上何等かの參考史料になると考へらるゝ)。然らば龍樹は如何。

(一) 卷下、往六、六十五右、

(二) 同上、六十四右、

具體的に龍樹の法華經を知らんとすれば、智度論に依るより外に途がない。智度論に引用せられたる大乘經典の數は實に多數に上るのであるが、その中最も屢々引用せられたものは法華經である。その回數實に二十有餘に上つて居る。而してその引用の主旨よりこれを考ふるも、本經が如何に彼れの思想を助けたものであるかはこれを知る事が出来る。併し茲には彼れに對する本經の影響に就てはこれを述べない。逆に主として彼れの見たる本經に就て少しくこれを検討して見たいと思ふ。今彼れに依つて引用せられたる本經の品々を假りに什譯妙本を標準として、論中よりこれを摘出して見よう。

一、論第三十八卷^(三)、大劫小劫の説明に資せんがために引用せる、「法華經中に説くが如し、佛三昧より起つて六十小劫中に於て法華經を説く」なるものや、又同じく第五十卷^(四)に、佛菩薩能く多時をして少時となし、少時をして多時と作さしむといふ論據として、「又六十小劫法華經を説くに、人は且より食に至ると謂ふ」と引證せるものは、これ共に「佛三昧より起ちて……六十小劫座を起ち給はず、時の會の聽者も亦一處に坐して六十小劫身心動せず、佛の所説を聽くこと食頃の如しと謂へり^(三)」とある法華經序品の文と見なければならぬ。又同じく第三十卷^(四)に、「法華經に六趣の衆生ありと説く」とあるは、これ亦同品の「六趣衆生^(五)」、並に次の方便品に於ける「六道衆生^(六)」等に依つたものであらう。

二、論第七十九卷(卷)に、般若波羅蜜の功德を輕んじ、五波羅蜜を以て事足りりとなす問者が、「法華中説くが如し、人有りて或は一華を以て、或は少香を以て佛に供養す、乃至一たびも南無佛と稱すれば、是の如き等の人皆當に作佛すべし」なる文を引用しこれを證據となせるに對し、論主はこれにその然らざるを説いて居るが、その上引の經文、及び論第九十三卷(卷)に、「若し人好心を以て佛名を聞かば皆當に佛に至るべし、法華經に説くが如し、福徳者は大若は小、皆當に作佛すべし」とあるもの、及びまた同卷(卷)に、「法華經中に説く、佛に作す所少功德たりとも、乃至戲笑して一たび南無佛と稱するも、漸漸に必ず當に作佛すべし」、退あるべからざる事法華經中に説くが如く畢竟なり等と説ける引用經文は、これ皆共に、「乃至童子戯れに若は艸木及び筆、或は指の爪甲を以て佛像を畫作す、是の如き諸人等漸漸に功徳を積み、大悲心を具足し、皆已に佛道を成ず、……華香幡蓋を以て敬心に供養し、……乃至一華を以て畫像に供養し、……一たびも南無佛と稱し、……若し是の法を聞くこと有らんもの皆已に佛道を成ず」等とある方便品の文に相當する。また論同所(所)に、「是の國土佛の所に於て法華經を聞き、佛道を具足す、法華經に説くが如し、阿羅漢あつて若し法華經を聞かずして、自ら滅度を得たりと謂はゞ、我れ餘國に於て爲めに是の事を説く、汝皆當に作佛すべし」とあるものは、これ亦同品(品)に、「諸の比丘比丘尼自ら已に阿羅漢を得たり、是れ最後身なり、究竟の涅槃なりと謂うて、便ち復た阿耨多羅三藐三菩提を志求せざらん、當に知るべし此の輩は皆是れ増上慢

の人なり……若し餘佛に遇は、此の法の中に於て便ち決了することを得ん」とあるに基いて居るものであることは想像に難くないところである。

三、論第八十四卷に、三乘分別説を説き、その一證權として、「法華經に説くが如し、火宅三乘を以て諸子を引出す、但だ名相を以て諸法を説くも第一義を壞せず」とあるは、これ明かにかの有名なる長者火宅の譬喩の依つて存する譬喩品に依れるものなること説明するまでもない。

四、信解品、五、藥草品に就ては具體的には論中にこれを見ず。

六、論第三十八卷に、前にも擧げたが、劫を説明せんとして「法華經中説くが如し、正法世に住すること二十小劫、像法世に住すること二十小劫」とあるは、これ恐らく經に同一文の存する授記品(十四)に依つたものであらう。

七、論第三十二卷に、一石土の微塵尙數へ難し、況んや三千大千世界の土地及び諸山微塵の數、是れ信すべからずといふ問難に對し、論主は、無量世界の微塵、佛大菩薩智悉く盡く是れを知ると駁し、その證權として引用せる「法華經に説くが如し、譬へば三千大千世界の地及び諸山を末して以て塵となし、東方大千世界を過ぎて一塵を下し、是の如く千世界を過ぎて復た一塵を下し、是の如く三千世界の諸塵を盡す、佛比丘に告ぐ、是の微塵數の世界算數籌量して知ること得べきや不や、諸比丘言ふ、知ること得べからず、佛言ふ、著くべき所の微塵、著かざる微塵の諸國、盡く皆末し

て以て塵となす、大通慧佛出世已來劫數是の如し」とあるは、これ正しくかの化城喻品の所説なのである。

八、九、論第一百卷^(七)、「法華等の諸經、阿羅漢の受決作佛を説く」とあるは、法華經に就てこれを言はゞ一面前述授記品にも關係があるが、また他面五百弟子受記品並に人記品にも互つて居ると想像して差支がないと信する。

十、法師品、論に具體的引用なし。

十一、論第七卷^(七)に、請佛の要を述べ、「法華經中に説くが如く、多寶世尊人請することなきが故に便ち涅槃に入る、後化佛身及び七寶塔法華經を説くを證せんが故に一時出現す」と引證し、また同じく第三十二卷^(七)に、「諸の菩薩佛の當に法を説き給はんがための故に、先づ三千大千世界を莊嚴し、諸山を除き地をして平整ならしむ、法華經に説くが如く、佛諸の化佛を集めんと欲するが故に先づ地を平治す」とある。その引用の經文はこれ寶塔品所説^(七)なること疑ふべくもない。

十二、勸持品、十三、安樂行品亦是れその品所説に相當するもの論中具體的にこれを見ず。

十四、論第三十三卷^(七)、諸佛の眷屬を説く中、「法華經に説くが如し、地より涌出せる菩薩等は皆是れ内眷屬大眷屬なり」とあるは、言ふまでもなくこれ明かに涌出品の經文に依つたものである。

十五、論等二十六卷^(七)に、佛方便して涅槃を現じ給ふ因縁を説き、「衆生を度するに二種あり、或は

現前に得度するあり、或は滅後に得度するあり、法華經中に藥師諸子のために藥を合せ之を與へて捨ると説けるが如し、是故に涅槃に入る、復た次に衆生鈍根にして徳薄きが故に大事を成ずること能はず、但だ福徳因縁を種ゆべし、是故に涅槃に入る」と引證し、滅後得度の論證として居るが、これはかの良醫の喩の存する壽量品の經旨に依つたものであることは明かである。

十六、十七、分別隨喜の兩功德品、具體的にこれなし。

十八、論第三十八卷^(廿三)、諸根の利鈍を説く中、「服等の六根は法華經に説くが如し」とあるは、これ明かに法師功德品である。

十九、二十、不輕神力の兩品亦同じくこれなし。

二十一、論第一百卷^(廿三)、囑累を説くところ、問者の質問として「若し爾らば法華等諸餘の方等經、何を以て囑累あるか」と擧げられて居るが、これは囑累品を暗示して居るものであらう。

二十二、論第十卷^(廿四)、諸佛供養の條下を見ると、「法華經中藥王菩薩佛に従つて一切變現色身三昧を得、是の思惟を作す、我れ當に云何か佛及び法華三昧に供養すべきかと、即ち飛んで天上に到り、三昧力を以て七寶の華香幡蓋を雨らし佛を供養す、三昧より出で已りて意猶は足らず、千二百歳に於て衆香を服食し、諸の香油を飲み、然る後天白曇を以て身に纏うて焼く、自ら誓言を作す、我身の光明をして八十恒河沙等の佛世界、是の八十恒河沙等の世界中を照らさしめんと、諸佛讚めて言

く、善哉、善哉、善男子、身を以て供養することは是れ第一勝たり、國城妻子を以ての供養に百千萬

倍す、譬喩を以て比となすべからずと、千二百歳に於て身然えて滅せず」とあるもの、及び次下に

「復た次に是の佛に供養することは、無量の名聞福徳利益を得、諸の不善事皆悉く滅除し、諸の善根増長するを得、今世後世常に供養の報を得、久しうして後作佛を得、是の如く供養すれば種種無量の利を得」とあるもの、及びまた、論第八十八卷に、「法華經中藥王菩薩外物珍寶を以て佛に供養するも意猶ほ満たず、身を以て燈となし佛に供養し、爾して乃ち満足す」とあるが如き、これ皆明かに藥王品經文及び經旨に基くものなのである。

二十三、四、五、六、妙音、普門、羅陀尼、嚴王の四品に就ては論中明かにこれを示さず。

二十七、論第九卷（第六）、十方佛の存在を説く條下、復た一國中一阿蘭若比丘あり、……國王その比丘の所に到りしに、此の比丘窟中に在りて法華經を讀む、一金色光明人白象に騎り手を合せて供養せるを見る、我れ(王)轉じ近けば便ち滅す、我れ即ち問ふ、大徳よ、我れ來るを以ての故に金色光明人滅するやと、比丘言ふ、此れ即ち遍吉菩薩なり、遍吉菩薩自ら言へるあり、若し人あつて法華經を讀誦すれば、我れ當に白象に乗り來りて之を教導せんと、我れ法華經を誦するが故に遍吉自ら來ると傳へられて居るのは、言ふまでもなく普賢品に基ける傳説であつて、普賢本願の具體化を説いたに過ぎないのである。蓋しこゝに言ふ遍吉とは普賢の事であるからである。尙この直前に普賢を以て

癩風病の神となした信仰の存在を述べて居るが、これ亦同品に於ける普賢本願の一として、「法華經受持者の過惡を出さんものは現世に於て白癩の病を得ん」とあるのから由來したものであらうと信せらるゝ。^(七七)

尙他に數箇所法華經を引用して居るが、^(七五)それ等は要するに法華經を以て方等經即ち摩訶衍中の一經としてこれを擧げて居るに過ぎないのであるから、こゝには述ぶる必要が無い。

以上煩を厭はず述べ來りしところ、之を要するに智度論に於ける法華經引用の範圍は、如上具體的事例に依つてこれを見るも、什譯妙本二十七品中半數の多きに達して居る。而して藥王普賢の兩品が既に認められて居るのであるから、その間に存在する妙音等の四品が亦龍樹本中に既に存在したと見なければならぬ。この點より觀察すればそれ等が餘程古代に於て既に竄入せられて居たと考へなければならぬ。蓋し龍樹が大乗經典を索搜するや、四方に周遊してこれを發見したのであるから、隨つてその法華經も原典を去ること遠からざるものであると想像さるゝからである。

尙論中法華經とは明示しないが、殆んどその經文と認めらるゝものを求むれば、また幾多その資料に接するのである。併しその方面に於ける研究は到底この一小稿の能く盡す所でないから、こゝにはこれを割愛する。

然り、而して唯一事の割愛すべからざるものがある。即ち龍樹本に於ける提婆品の問題これであ

- (一) 往二、百左、
- (三) 第一卷、盈一、九左、
- (五) 同上、八左、
- (七) 往四、百六左、
- (九) 同上、七十一右一左、
- (十一) 同上、十二右、
- (十三) 往二、百左、
- (十五) 往二、六十八右、
- (十七) 往一、四十八右、
- (十九) 第四卷、盈一、三十一右一左、
- (二十一) 同上、二十八左、
- (二十三) 往五、百三左、
- (二十五) 往五、四十六右、
- (二十七) 龍谷大學論叢第二百五十三號所載拙稿「普賢信仰の變遷暨見」参照、
- (二十九) 第三十三卷(往二、七十四左)、第四十六卷(往三、三十一右)、第五十七卷(同上、八十八左)、第一百卷(往五、百五右)等参照、
- (三十一) 往三、五十二右、
- (三十三) 往二、五十二左、
- (三十五) 同上、十三左、
- (三十七) 往五、七十右、
- (三十九) 第一卷、盈一、十三右、
- (四十一) 往五、十九右、
- (四十三) 第三卷、盈一、二十一左、
- (四十五) 往五、百三左、
- (四十七) 往二、六十八左、
- (四十九) 往二、七十一右、
- (五十一) 同上、百右、
- (五十三) 往一、六十五右、
- (五十五) 往一、六十二右、

六

提婆品が元來什譯妙本にはなく、齊の遼磨提の譯に係るものを後人これに加へたものが現行妙

本であることは皆人の知る所である。智度論に依ると上引法華經からの具體的引證に依つて之を知る如く、その中には勿論提婆品は存しない。乍併現に寶塔品が引用されて居る。而して現行妙本以外提婆品を存する各本(勿論世親本はこれを除く)は言ふに及ばず、法華經文學史上頗る重要な位置を占めて居る中亞本に於ても、本品が寶塔品と合品の形式をなして居たものも存在するやうに想像さるゝ事實からこれを考へると、かの龍樹の引用せる寶塔品なるものも、如上各本の如く提婆品と合品のものであつたのではなからうか否か。或は又それが別品であつてもこれを引用する必要がなかつたのであらうか否か。或は又元來それを缺いて居たものであらうか否か。本經史上尠からざる興味を喚起する問題でなければならぬ。

智度論第二卷、佛十號の中丈夫調御師を釋する條下に、「問うて曰く、女人を佛亦化して道を得せしむ、何を以て獨り丈夫と言ふ、答へて曰く、男尊女卑なるが故に、女は男に従ふが故に、男は事業の主なるが故に、復た次に女人には五礙あり、轉輪王、釋天王、魔天王、梵天王、佛に作ることを得ず、是れを以ての故に説かず、復た次に若し佛女人の調御師たりと言は、爲めに尊重せず、若し丈夫を説かば一切却て攝す」と説き、又、同第九卷にも全然同一の女人五礙説を擧げ、又、同第二十四卷には、「女身轉輪聖王と作ること、是の處あることなし、何を以ての故に、一切女人皆男子に屬し自在を得ざるが故に、女人尙轉輪聖王と作ることを得ず、何に況んや作佛することをや、若し

72
女人解脱涅槃を得るも亦男子に因て得、自然に道を得ることなし」と説き、又、同第五十六卷^(五)、善男子善女子を釋する中に、「復た次に經中に説く、女人には五礙あり……と、是の五礙ありて佛と作ることを得ずと聞いて、女人は心退く發意すること能はず、或は法を説くもの女人のために佛道を説かざるものあり、是の故に佛此の間に善男子善女人と説く、女人は佛と作ることを得べし、女身を轉せざるに非ざる也、五礙とは一身の事を説く」と述べられて居る。こゝに所謂女人五礙が、提婆品説く所の女人五障^(六)と同一なるのみならず、論第二卷の文、殊に第五十六卷の女人轉身作佛の思想は、同品龍女の轉身成佛を説く教説と頗るその趣を同じうするものがある。然るにも拘らず法華經との交渉は全くこれを明示してない。因とよりその一箇所には「經中に説く」とあるが、併しそれには單に「女人には五礙あり」と説くのみであつて、その轉身作佛はその經の所説ではない。由つて思ふにその所謂經とは恐らくかの女人五礙説を説ける中阿含^(七)の經を指して居るものであらう。若しかの五礙が提婆品に基いてのものならば、これを引用する場合、たとへそれが寶塔品中に附隨して居たにしても、何等か本經との交渉を明示すべき筈である。殊に泥んや女人成佛の教説あるに於てをやである。しかも尙その五礙説が數度現はれて居るに拘らず何等これを示すなきは、これ這般の消息を裏書して居るものではなからうか。

尙一步を進めて之を見る。論の第七十五卷^(八)に、女人受記に關し、「經には女人の五礙を説くも、受

記を得ずとは説かず、是の故に難を生ずべからず」とある。その「受記を得ずとは説かず云々」とは、その經に受記に關する何等の記事がなかつたといふ事を證明せるものではなからうか。若し然りとすれば中阿含等の所説は正しくこれに相當するのである。若し龍樹が提婆品を知つて居たとすれば、何を窮して是の如き説をなすか。同品は女人の成佛を説いたものである。況んや受記に於てをや。由是觀之、こゝに所謂經とは斷じて提婆品ではないと信ずる。換言すれば龍樹は所謂提婆品なるものを全然知らなかつたと言へる。尙論同じ所に「女身を轉せずして受記を得」等と説いて居るが、それはその箇所に存する般若經本文に於ける女人發心修行成佛の註釋であつて、提婆品とは全然無關係のものである事を附言し置く。

以上論ずるところ、之を要するに龍樹の法華經には、什譯妙本と等しく提婆品は全然これを存しなかつたものと見なければならぬ。因て推求するに龍樹本は什譯妙本の原典と餘程近いものではなかつたかと想像される。勿論兩者經文の間に多少の相違あるはこれを認むることが出來、又、龍樹本は唯僅かにその引文に依つて之を知り得るのみであるから、その組織等は全く之を探知することが出來ないが、併し尠くとも法華經古典異本斷簡として之を見るの價值は充分に存すると思ふ。加之、その引用の方法及びその經旨に對する觀察が頗る素朴的である事は、本經の原意に索尋せんとするものに取つては屈強なる資料になると信ずる。

本稿論究する所、大海に比するに牛跡の水にも及ばず、僅かに一二の資料を提供し得たに過ぎない。けれども將來に於て益々、智度論を背景として龍樹が暗示する法華經の外廓並にその内容を、具體的に、また抽象的に内外方面より研究して法華經史上に於ける彼れの位置を明かにする事も尊き事業であり、その結果得られたる諸の史料と他の史料とを比較し且つ批判し、依つて以てその經原意の眞實義を如實に發揚するの資料に供する事は、その經出現の一大事因縁に報ゆる所以の途たるのみならず、廣くは佛敎史上より言ふも正に開拓すべき眞の一福田であり、決して閑人の閑事業ではないと確信して止まぬ。(二三、九、三〇、稿)

- (一) 舊「宗教研究」第二年第七號所載拙稿「干闥出土梵本法華經と妙本との關係」參照、
 往一、十九左、
- (二) 往一、十九左、
- (三) 同上六十左、
- (四) 往二、十八左、
- (五) 往三、八十三右、
- (六) 第四卷、盈一、三十三左、
- (七) 第二十八卷、及六、三十八左—十九右、「女人不得行五事、若女人作如來無所著等正覺、及轉輪王、天帝釋、寃王、大梵天者、
 終無是處、」
- (八) 往四、八十四左、

潜伏のキリシタン宗門 (下)

姉 崎 正 治

二、潜伏宗門徒の苦心とその生活状態

厳しい禁断の中を二百年以上に亘つて潜伏して、信仰傳統を失はなかつたのは、一つの不思議であるが、彼等の生活は外面は政府に従順にしてゐたのである。旦那寺をもち、葬式には住僧を來て貰ふが、その立去つた後に葬式のやり直しをし、棺の内には木の十字架を納めるなどした。踏畫には出た。然し家に歸つてコンチリサンの爲にオラシヨを唱へる。信徒間には組合があつて、觸役たてやく、水役など多少の分業をして、祝日を知らせ、洗禮を施すなどの事、皆その仲間だけで秘密に行つた。但しその他は多くは家庭内部だけの事で、祝日を守るが最も主要事であつた。親は子にオラシヨを教へ。又教の大意を傳へた、問答書の寫本を傳へ來つたのも其爲であつた。信仰、行事、傳説に轉訛もあつたが、後にフランス宣教師が彼等に接觸した時分の事や、今段々出て來る書類に徴して見

れば、割合によく宗門の傳統を傳へて來たので、今日でも長崎附近の老人は、ドミンゴ、サバトなどいふ日の呼方のみを用ひ、デウス、ハラインは勿論、ゼンチヨ、エレンシアなど古のポルトガル語を用ひてゐる、著者は其等の部落に行つて、老人と話すに當つて、それ等の語を用ひたので、老人の信用を得た經驗を持つてゐる。此は明治初年に「公教會の復活」を擔任したブテジエアン師が古來の傳統を重んじた用意の結果であるが、その時まで彼等は、慶長以來の傳統を忠實に守つてゐたのである。此の如き二百年の潜伏生活で、宗門者の苦心に秘密を漏らさない様にといふ點を第一としたのは勿論である。而して事露顯に及むだ場合には、嚴科を辭せず、マルチルの覺悟をする事を常々に子供等に教へ込むであつた。安政四年に捕はれた吉藏に關する取調報告に左の一節がある。

右之趣、他え聞こえ候ては、天機を漏らし候罪、近れ難き事の趣に付、内儀信仰いたし候儀に有之、且又萬一露顯に及び、吟味受け候場合に至り候は、不動心を凝し、何程責問等に逢ひ候ても、宗旨の修行と觀念いたし、白狀に及ぶまじく、其上にも察度(嗽問か)を受け嚴科に行はれ候へば、卽身成佛を遂げ候趣にて、先年より(卽ち前時代に)詮議に逢ひ、白狀に及ばず事済相成候もの共は、格別に尊敬いたし、死後は名前を書留めおき、永世忌日には供物等相備候事の由(卽ちマルチルの禮拜)都て宗體の儀を洩らさざる心掛肝要の旨、不斷、親共より承及び罷あり、尤も右名前忌日の書留は讓受けず候故、其營み等も不致候。

この中、マルチルの名前書を譲受けずといふのは精確でなく、古代のマルチルはちやんと暦で傳へてゐた事は、次の暦の項に述べる。兎に角、此の如くマルチリオの精神は傳はつてゐたので、中にはそれを貫かずに轉むだ者もあらうが、明治初年の迫害には、浦上四千人の信徒が多数立派に之貫き、事實多くのマルチルを生じたのである。一つの秘密團體、而してその中で守るべき大切な事柄の一つは祝祭日を守ることで、それには教會の暦が必要である。一般キリスト教の日曜の外に、天主教には毎週金曜の精進日があり、又その日その日の聖人の名を記憶して、それに相當するオラシヨを捧げ、又は式を營む。然るに外國教師との聯絡を失ひ、而して日本の太陰暦の外にたよりのない宗門にとつては、如何にして祭日を知るかといふのが一大事であつた。日曜即ち Domingos (主の日) は、七日づゝ忠實に守つて行けば間違を生じないが、その他は一度聯絡を失へば、全くわからなくなる。潜伏の宗門にとつて大苦心の種であつた。傳説によれば、長崎外海地方の一教師セバスタアンが神祕にその傳を得たといふが、而して彼の暦といふのが傳はつてゐる。「公教會の復活」にはそれを載せて多少の註釋を施してある。而して寛政沒收教書には、又その一本があつて、天明七年(1787)ト見イス幾助が寫した本である。二者を比較して見れば、異同があり、つまり元は一本であつたものから段々に轉訛したのを示してゐる。「復活」本には、始に「御出生來千六百三十四年」とあり、幾助

本にはそれはないが、その太陰曆の月割で見ても、その年が寛永十一年たることは明である。其で見れば、浦上外海地方の信徒は、その年、或はその前に教師との聯絡を失ひ、その年の曆を後生大事に保ち、それを毎年適用したに違ひない。但し年々月割日取の變る太陰曆日に、そのまゝ適用は出來ないことは彼等も知つてゐたであらうが、一つの手がゝりは、太陰曆の日本でも用ひた春の彼岸中日が、ハスクワ (Haskwa) 即ちイースター祭が出發點になり(但し此も動くが)、尙一つは冬至とナタル (Natal) 即キリスマスの聯絡であつた。それ以外をどうして知り分けて來たか、又は傳を失つたか、確定し得ないが(先づ吉藏の白狀によれば、傳を失つたらしい)兎に角、「冬に祝ひ、春に悲む」祭日はどうにかして守つて來た。

兎に角、祝祭日を守る苦心のしるし、又傳統が如何に轉訛を來したかといふ標本として、その教會曆を見るに、「復活」本と幾助本との違ひは語句に多いのみならず、日取の違ひも多少はある。幾助本が日本公教會特定祭日たる「御守りのサンタマリヤ」を脱して居るのは最も著しい。此等の違ひがどうして生じたか、又兩方共、ポルトガル語から來たか、又はイスパニア語が交つてゐるか、不明である。その中には現在の教會曆と一致したものもあるが、又どれを指してゐるか不明なのもある。現行教會曆と違ふ著しい點は、「一切死靈」の日が十一月三日でなくて二日になつてゐる、如き、その一つで、その他、各日にあてた聖者の違ふのも少々あり、又現教會曆に見附からぬものもある。

祝祭日を守る、而してそれに必要なのはオラシヨ、即ち祈の詞で、それは又毎日の禮拜祈念にも必要である。有司は之を呪文と稱してゐるが、天主教會では可なり呪文的に色々の事に祈りを唱へる。特に潜伏の宗門徒にとつては、それが神を頼む唯一のたよりであつたから、益々呪文的になり、惡を拂ひ、福を招くも、皆その功力くつきによるといふ考に固まつて來たのは自然である。それ故に、オラシヨの保存は、信仰上の大要點になり、口から口へ傳へるのは勿論、心覺にそれを記し、又親から子に傳へた。寛政沒收教書に附屬して居る慶長五年の「おらしよの翻譯」は、キリシタンの盛時に出來て、潜伏宗門徒にとつての最重要であつた。近頃攝津音羽村から出た「ミイサの拜み様並に觀念の事」(新村出氏研究)の如きも同様であつた。然しそれらも、慶長以來の迫害で多くは沒收せられ、信徒の間には、段々寫して傳へる外はなかつた。それには纏まつたものもあつたが、多くは小冊子の覺帳にしるしたもので、今日尙大分残つて處々から出て來る。オラシヨそのものもあれば、又オラシヨの心得もあり、その功力を説いたのもある。

其等の中にはラテン文の假名書もあるが、今ここには日本文の方について、潜伏宗門徒が、二百年の間にどれだけ苦心し、而も段々に意味を失つて轉訛したオラシヨを用ひてゐたかといふことを示さう。先づ第一は「ワンメンシウシ十ヶ中」とあるもので、「くわんねん宗旨十ヶ條」といふ意味だと推測するが、その數節、割合にわかり易い分を掲げよう、(總て原文に従つて、只句讀は新附、洋

名と漢字を左測に附して)。

第五、御主ジス切シト、人のくるしみをのかる道致へき御はつと、念すべきほどの事をとな

Joan Curzio

を致ふべき 法度(規定)

へたまへ、諸惡をのがれ、せんじをつとめへきみに、マングメントとて十ケ中の御おきてをと

音 邪

Mandamento

なへたもふ也、又くりき、ハジスモそれほかのくりき、サカラメト御定たもふ也、又重々サカラ

功カ

Capitolo

Sacramento

メントをもつて、右の十ケ中のたもるべき身に、今方となるから我をとなえたもふ物也、されば、

くるしみをのがれんとおもわん物は、くりきハチスものを、カリ、又は御主ジス切シトの御と

授(?)

Capitolo

なえおもちい、十ケ中の御をきてをもち、又は御主ジス切シト、サンタエケレンシヤの御定め、

Santa Ekeza

まかせのこりのサガラメントの御こんりきをうけ奉らずして、かまはざると言こと。

(ジエスが死後に遺した)

功カ

叶は

第十、デウス、ハアテレと、御子にてましますビス切シトと、スピリツサント、みつのペリソツ

Deus

Pater

Spirito Sancto

三

Personae

ナ、共に實正の御作物の、又は今の生れ、のちの生れのくりきの、御身にて御座まうによつて、

(脱文)

功カ

其道のペリソツナをどうせんに〇へきように、其御身をとわりわけ、やうしるくしう頼懸奉り、

Personae

請しう(?)

アニマ、いろ身の用ある時、其御身と、サンタエケレンシヤよりさだめなき給ふオラツシヨを

Anima 色身(肉體)

Santa Ekeza

Oratio

以、とものマダメントをまもりさだめ、サカラメントをのがるべき事善悪なり。汝此つとめを

するにおいて、ついにはバライズのたのしみをこふむり、インヘルのくるしみ、とかはるべき

Paraiso

Inferno

解かる(?)

事うたがひなし。

疑

その次は、「オラシヨの功力」と假に名けるものであるが、轉訛混亂甚しく、處々に同じ様な文句を繰返すかと思へば、又聯絡を缺いた文句もある。然し全體を熟讀して見ると、その言はんと欲する所を知り得る。先づ本文を出して後に少しく註解を加へう。

御身ゼス切シト御出情以來五百九十一年目に、コンバンヤのハアテレアロンスサンチヒスの御

Jesus Christo 出生
こんほふによつて、十四だいのハツハケレコウリヨのけ、となえへと給ふコンタ、イマゼベ

悪法 代目 Papa Gregorio
ロウニカ、クルス、アネイステイ、レリキアの御くりきしたい。

右の内、何れ成共、一しよもちねざあならば、おきあつるときは、うやまひをもつて、ヤネチ

イタシツ、サンタ、チリニタスのくりき、うえのくりき、チリンダアテのくりき、とまりたま

へととなえ、其日もとにを下さるやうに年願じ、ルソンの切支丹ダアテの上をテウスに願奉ら

ば、元半分の御ゆるしをこうむり爲成、御身ゼスキリシトの人となり給也。……

ヒルゼンのサンタ丸ヤのしサルヘレシナ一べん申ならば、アン所のコウロスにたひして、アヘ

Virgin Santa Maria Salve Regina 偈 Anjo Choros Ave
丸ヤ九へん、ハーテレンフステル一べん申て、インシヤスの切支丹ダアテの上をテウスに願奉

らば、元半分の御ゆるしをかうむるなり。又これをする人一人の身にえかうするに於ては、ア

ニマー一本召上給ふ也。……

何れの道よりなりとも、ルソンの切支丹ダアテ、そんしやうある様に、ちからおそのるならば、

潜伏のキリシタン宗門

繁昌

力

入一

其國に渡合カ(?)てこんりさすべきと思ひさだむるならば、ルソンの切支丹タアテの品定の身に此國を
 かいをせんと思ひたつ様に、人のこゝろをおこし給へと、デウスを願奉りて、ころは一くり申
 に渡海

すたびごとに、

Indulgencia

Perannia

Contio

縁

めしする迄、其道にとゞき、又は切支丹タアテの爲に身をおしすふせきた、かう人の身に、

Christendom

信 助 職

Pater noster

Ave Maria

毎

アニマ一本召上給ふ也。……

何れのエケレンジャにてもあれ、右之一書あへき所に參詣して、御身セス、の御手足、御くし、

御後の御さすにたいし奉りて、ハアテルノフステル七へん、アベ丸ヤ七へん申たびとにロウマ髪

の落中落外傷 對にいきたる人、死したる人の身に、定置給ふほどの御くりきをかうむる也。……

浴

活き

効力

Eccelesia

Copelia

Emilia

遊

いづれのエケレンジャ、カベラ、エルミタにてあれ、其所の祝ひのたい夜よりあくる正日の暮

迄の内に、參詣するにおいては、ゆるしたるジュヒレヨおかうむる也。……又此御くりきそな

備

わりたるもの一所にこめたらんところは、たとへたいはにおよびた所えうつえ、ふたゞびそふ

べする共、其くりきすたる事有べからず。又此コンタを初めとて、みに有すいづれのうもにて

もある也。はわれなりはうするにおいては、一度は其がひひゆうを定むる事也。

葉 籠 處 大 破 及 再

もある也。はわれなりはうするにおいては、一度は其がひひゆうを定むる事也。

右條々の内に、コロコとあるわ、五十べんのオラスシヨを申ても同前也。ミイ座をおかめとあ

る所は、たとへよのオイリカタンをもつておかみ、又はおこなふといふとも、同前のくりきた

る所は、たとへよのオイリカタンをもつておかみ、又はおこなふといふとも、同前のくりきた

る所は、たとへよのオイリカタンをもつておかみ、又はおこなふといふとも、同前のくりきた

る所は、たとへよのオイリカタンをもつておかみ、又はおこなふといふとも、同前のくりきた

る所は、たとへよのオイリカタンをもつておかみ、又はおこなふといふとも、同前のくりきた

る所は、たとへよのオイリカタンをもつておかみ、又はおこなふといふとも、同前のくりきた

る所は、たとへよのオイリカタンをもつておかみ、又はおこなふといふとも、同前のくりきた

る所は、たとへよのオイリカタンをもつておかみ、又はおこなふといふとも、同前のくりきた

る所は、たとへよのオイリカタンをもつておかみ、又はおこなふといふとも、同前のくりきた

る所は、たとへよのオイリカタンをもつておかみ、又はおこなふといふとも、同前のくりきた

る所は、たとへよのオイリカタンをもつておかみ、又はおこなふといふとも、同前のくりきた

る物なり、以上。

此の如く随分變なものであるが、オラシオの功力を述べて、事毎にそれを奨励し、特に度数を繰返す功德を説くだけは明である。而してその中に髣髴と現れてゐる觀念としては、日常生活の爲並に死んだ人の爲の祈りの外に、印度やルソンなど東洋の教會の爲に祈れといふ事、特にルソンの教會が繁昌すれば、それによつて日本の方も回復し得やうとの熱望を表してゐる。即ち祈の誠をさぐれば、ルソンにゐる人々が渡海の志を起して、此國に來るであらう、其時は即ちキリシタン復活の時だと信じて、それを祈る心である。然しその祈りには、常にその利益が自分や死んだ人の上に加はるといふ觀念が加はつてゐる。従つて、ゼンチヨの國、日本などで布教の爲に戦ひ、迫害の防戦に従事する人の爲に祈れば、その祈毎に、迫害に死する人の魂を一つ々救ひ得るといふのである。ゼンチヨ云々の次に省略した分には、ロマ教皇の御許しに關する一項があるが、意味は不明である。多分直接に教皇から免罪を得ずとも、祈りの功力はそれと同一効力があるとの意であらう。即ち母なる教會と全くかけ離れて、迫害の中にあへぎつゝ潜伏してゐる教徒の心持をよく現はし、此の如く變態な文章の中にもそのあはれな心情を伺ふに足る。

最後の項は、聖處巡拜と、その所々でのオラシヨの功力に關する事であるが、此も聖堂や聖處のなくなつた潜伏宗門にとつては空文であるから、その場所が如何に大破してゐても、功力は變らぬ

と教へてある。此で見れば、其昔、禮拜所のあつた跡や、又殉教者の埋まつたといふあたりへ行つて、それとなく祈念を捧げた有様を眼前に髣髴せしめる。寛政年間の天草調書にも、教徒が殉教者の跡を大事にするといふ事があり、又浦上地方の傳説にも、そいふ遺跡に樹木があつて、そこへ行くとか、遙拜したといふ事が残つてゐる。此く見れば、此の「オラシヨの功力」一篇は、オラシヨ保存の一遺物である外に、此の如き潜伏宗門の生活を物語つてゐるのである。

次に潜伏宗門の生活に重要な他の一事は、その信仰教理の傳統を維持する事である。彼等は正式の教師を失ひ、村の長老が聞役として多少指導し、又家長が家族を率ひる外に、教導者を持たなかつた。而して信仰教理を傳へるにも、集會は危険であるから、時々秘密集會の外は、家々で觀が子に傳へたに止まる。それには口傳を主にしたらうが、又前代からのカテキズムを保存して、それを授けた場合もあつた。「沒收教書」に残つてゐる「ケレント」はその一例である。前のと同様の方法で之を掲げる。

ケレントの大一ケしうをかたりなされ。

Grego 第 條 語

ばうじかないたも、天地つくらせたも、天帝の御おやさま、ことにしんじたてまつる。

萬事 叶 給 作 親 樣 特 信

御身天帝さま、ばんじかなたもうと申奉は、なんのこゝろぞや。

萬事 叶 給 何 心

萬ずの物が御身天帝さまのごがてしだいにしたかて、やすくできますすにやて、萬じかないたも

御勝手次第 隨 出來 依

うと奉申事。

そうすれば、御身天帝さまはなんでござるか。

何

はんじかないたも、天地しんだまんぞ御つくらせたまいて、それくの御はからいの御物でござる。
萬事叶 森羅 萬像を作 給 計

ケレントの第二ケちやうの事。

Credo

條

御主せおばキリシトさまと申たてまつるは、なん物でござるか。

出世

Christo

何

へ、いつさい人間をすくい上げたまわんがために、人かいをうけなされた御身天帝様でござる。
一切 救 助 給 界

御主セス、キリ人さまは、まここな天帝さまでござるか。

Jesus Christo

へ、御主セス、キリ人さまは、天帝ヒリヨさまでござるよて、ちよど、バデルとスピリトサン

Jesus Christo

Filho

Pater

Shiita Sario

トとの天帝さまでござる。

ケレント第五ケちやう

薄伏のキリシタン禁門

大地のそこにくだらもく、三日目にはよみかやらせたまふと、まことにしんじたてまつる。

大地のそこにくだらせたもといふわ、なんの心でござるか。

底 底 給て 給 何

御主セズスキリ人トノ御アリマ、御しきしんにはなれさせられたんてき、大地のそこにおる、

リンボウとゆ所えくだらせたまふとい心なる。

そうすればなせ御主セズ、キリ人さまは、リンボといふところえくだりなされたか。

此ところにあつまらせたせん人たちとアニマを、ことくくめすけだされ、それくりにゴロン

ヤの御けらくをとけさせんかためなり。

集 善 爲 快樂

第十二ケちよふ、をわりなきをんいのちをまことにしんじ奉。

をわりなき御いのちとわゆ、なにの物ぞや。

人々、にくしんによみがえりてのち、ふたゝびしする事なし、それによつてをわりなき御いのち。

ち。

あく人がためにをわりなき御いのちといふ、なんの心ろぞや。

てんぐとゝもに、アニマにもしきしんにも、はてしもなきインベルノに、をわりなき御いのち

といふべし。

惡 給 何 色 身 後 再 死 命 何 天狗 Anima 色 身 Inferno (脱文あるべし)

せん人かために、此をわりなき御いのちといふわ、なんの心ろぞや。

善

命

何

御身天帝さまとベアトスさま、ともにアニも、しきしんにも、バライズの御ごけらくの御いのち。

Deatos

アニマにも 色身

Paraiso

快樂

せん人といふわ、なにでござるか。

善

何

つみとがにおちづして、御身さまとサンタエキレンジャとの御おきてをよくまもる人がせん人

罪科

落

Santa Ecclasia

提

善

ともし奉。又もつみとがにをちたる物わ、たのもしき心をうしなわすして、かうくわいのみち

申

罪科

失

後悔

道

をもつて、御身天帝さまにたちかへりて、ガラサのくらいをふたゝびうけ奉れば、おなじきせ

立歸

シテ

位

善

ん人ともし奉物なり。

申

まことにしんじ奉とゆは、なのこゝろぞや。

信

云何 信心

ケレンドの第十二ヶ帳、いづはりたもかないたまわざる、御身天帝さまのをんことばでござる

Credo

條

四

給(ふ事)叶

給

御言葉

によりて、此第十二ヶちよふを、みなのこらすにうたがわずに、まことにしんじ奉べし。

依

皆

疑

誠

信

此十二ヶ町、まことにあんじ奉べし。

條

暗

此の如きクレドの間答を、家内で祕密に親から子に授け、おぼつつかない假名書で帳面にかき込んで。大切に暗誦した潜伏宗門の状態を、ありくくと眼前に想像し得る。

尙ほ潜伏宗門の生活を見るには、安政迫害の時、奉行が彼等の自白に基いて、處置伺を幕府に出した書類に、かなり詳しく出てゐる。その數通の中で、吉藏といふ者が最も詳しい。彼は安政四

年(1687)五月廿七日入牢、同六年七月に牢死してゐるが、その調書の全文は「公教會の復活」に出てゐるから其の大略を記すに留める。

彼が捕はれた時には、白焼(觀音像に似た)の聖母像とロヨラの銅像とを持つてゐたが、その他銅牌やコンタスなど、他にも澤山あつた。此等の遺物は、多く上野の博物館に轉藏し、その他好事家の藏品にもあるが、二百年の迫害を通して、此等の禮拜をつゞけて來たしるしの形見である。

彼等の信仰告白を見れば、大體に於て二百年來傳統の要領を得て誤つてゐない。農作漁業などの利益を祈ることも、多少迷信的になつてゐたやに見へるが、天主教には珍らし事ではない。祝祭日を大切にしたのは前に述べた通りで、信心の大部分はそれに注がれたといつてもよい位である。毎日曜はドメゴス(Domingo)、即ち主の日として大切にし、以下シクタ(Scundia)、テルチャ(Tertia)、クワリタ(Quarta)、而して五日目のキンタ(Quinta)は金曜日でジェジュン(Tejun)を守り、次のサハタ(Sabado)で一週を終る。集會は多くは觸頭の家で行ひ、之を茶講と唱へ、共にガラサなどのオラシヨを唱へ、その跡で酒を飲むだといふ。祭の中では復活祭のバスコアと降誕節のナタルとが最も大切であつたのはいふまでもなく、バスコアの前「悲みの内」の斷食等は嚴密に守つたが、復活祭の式は、盛には行はなかつたらしい。之に反してナタルには、前夜から家内一同に通夜して、ジェヌス様御誕生の「お伽」をして、オラシヨを唱へ、牛には特に御馳走をしてやつた。

洗禮、即ちボウチイスモ(Baptism)は勿論大切で、信徒は受洗の名をもつてゐたが、他に漏れるのを恐れ、常にはそれを用ひなかつた。洗禮を施すには別に水役といふ者のあつた地方もある。死んだ時は前に述べた如く、内密で宗門の葬式をし、墓石には佛敎の戒名を附せず(表面は戒名を貫ふた譯だが)多くは石を据えておいた。儀式の中で聖體式は、司祭のない爲行はなかつたらしい。右調査以外に尙一つ重要な點は、敎師の再渡來によつて母敎會との聯絡のつくといふ豫言的希望で、それは前に示した「オラシヨの功力」に現れてゐるが、それについても色々の傳説があつたといふ。それ故、安政條約の結果として、文久三年(1863)表面には外國居留民の爲と稱し、内心には二百年前の傳道を回復する爲に、フランス宣敎師が渡來したのは、宗門徒にとつては、眞に豫言の成就、デウス御内證の御計らひであつた。但し、彼等が外國居留地に建つた堂がデウスのものだと言ふ、宣敎師も愈よ二百年來の信徒の残つてゐるのを確めたのは、慶應元年(1865)三月十七日(陽曆)金曜の日で此の相互知り合の證人となつたのは、今も大浦の天主堂にある聖母像であつた。それから即ち「公敎會の復活」の幕であるが、其等は別の研究に譲る。

Immortality の信仰に就て

大塚道光

一

宗教現象はデュルケイムも言つてゐる様に、信仰と儀禮とから成立し、就中信仰が基本となり、其内容が必然的に外面的形式に現はれて來て、儀禮となる事は常識的に考へらるゝ事である。随つて宗教の發生的起原或は基本を研究するに當りては、先づ此の信仰内容から究めてかゝらねばならぬ。其の信仰内容を心理學的に分拆すると、更に信仰の對象と夫に對する信者の心持、即ち客觀的内容と主觀的内容との二要素にする事が出来るであらう。從來の言語學的、人類學的の所謂比較宗教學に於ては、主として信仰の對象即客觀的内容が研究せられたのであるが、靈魂や神の觀念はデュルケイムの言ふが如く、原始的人類の精神生活には、判然と發生しなかつた事であらうと思はるゝのみならず、我等の心的作用に於てもさうした信仰對象の客觀的觀念内容は、エレメンタルなもの

ではないと言へる。随つて従來のかゝる立場には非常な缺陷があると云はねばならぬ。然るに心理學的、社會學的の研究が新しく試みられる様になつて始めて、主として信仰の主觀的内容が研究の對象となる様になつたと、言ふ事が出来るであらう。此等の立場からして、宗教の發生的起原を人間の心理作用の一に歸せむとしたり、ヴントの様に社會的慣習に歸せむとしたり、ヂュルケイムの様に神聖觀念に歸せむとしたりする様になつたのである。然し此等は眞に信仰の主觀的内容を示すものであるかどうかを考へて見ると、主觀的内容を組成する所の重要分子である事が多いが、しかし眞の中心要素をなすものではない。所謂助縁となるものであるが、實際の主因をなすものでないと斷言する事が出来やうと思ふ。

然らば信仰起源の中心要素とは何であるか。それは勿論信仰の對象たる靈魂や神の觀念でもなく、人間の心的機能の何れかでもなく、社會的慣習や社會に對する神聖觀念でもない。すべて此等は第二義的な派生的（發生的にも價值的にも）なものであつて、此等の觀念や機能を創造すとも言ふべき、全人的な然も非社會的でない處の人間の欲求でなければならぬ。即ち古い言葉での生存欲であるが、それはシヨペンハウエル流の盲目的意志ではなく、無意識的にしても少くとも其社會其時代の制度慣習の範圍内に行はるゝ生存欲である。私は夫は即 Immortality (永生不滅の生命) を獲得せむとする人間の要望であると思惟し、そして夫が宗教信仰の中心要素をなすものなりとの前提をか

92 ざして、以下主として原始的宗教現象に於て、其の大要を纏めて見たいと思ふのである。

二

普通に Immortality の信仰とは、Immortality of soul の信仰を言ふのであるが、原始人が靈魂崇拜をなすに至つたのは、比較的后代に屬するものと見られて居るからして、Immortality of Soul の信仰は、やはり可成後代の現象なりとする事が出来やう。例せばキリストの再降説の如きも其當初にありては、猶太人の様な宗教的に恵まれた民族に於てさへ、一般社會の實際信仰を支配して居たものは、純粹の靈の再誕ではなくて、むしろキリストの現身の再降説であつたらしいのである。況や靈魂や神の信仰、随つて夫等の明白な觀念を有せざるが如き原始人にありては、靈魂不滅又は靈魂輪廻の思想信仰が生れたのは、比較的後代の現象だと見て差支はなからうと思はれる。随つて原始人の精神生活を支配したものは、靈魂よりはむしろ肉身そのもの、Immortality に對する信仰であつたと見るのが、事實に庶幾いであらうと思はれる。

然らば原始人が此の信仰を生むに至つた原因は何であらうか。此處に就ては色々の説がある。

フレーザーは其著『The Belief in Immortality』に於て、此問題に關する詳細な説明を試みて居る。彼は Immortality の信仰をば始めから「永生不滅即ち人間が死後も意識的に其人格を存続すると言ふ事實に就ての信仰」となし、更に卷頭の序言には「永生不滅の信仰と死者崇拜」となして居るからして、

純粹に靈魂又は死者崇拜の信仰に限つて居るものと見る事が出来るが、此の信仰は野蠻人が死人を神化すると言ふ事實から類推し前提して、その死人の神化は人間靈魂の永生即死後に於ける靈魂の存続に對する信仰があるに因るのであるとして居る。即ち死人の神化に對する當然の前提條件として居る。而て更にその永生の信仰は如何なる原因に依るかと言ふに、夫は人間の經驗から生じた類推作用に依るのであるが、その經驗には内的なものと外的なものとのある。

一、内的經驗とは夢や幽靈の經驗の如きであつて、死んでなくなつた人の姿や形を夢や幽靈の中に見る事から、夫れが實在し現存するものゝ如く信するのである。

二、外的經驗とは死んだ近しい親族の姿、聲、顔、性格等が、後に生れる子供や孫等によく似た形で現はれて來る。随つて夫等の死人の靈魂の存続を信する所謂靈魂輪廻の思想信仰も生じて來たのであると。

ジー、エフ、ムーアなどもその *Metempsychosis* に於て、大體フレーザーの如き説をなし、更に動物などが人間以上の能力を持ち、神秘的な行爲をする處から、すぐれた人間の靈魂が夫れに乗りうつつて居ると、信する傾向がある事を指摘して居る。

次にデュルケイムは彼の實證哲學の立場から、此等の説を批評して其の嚴正批判の上に自らの説を立てゝ居る。

一、彼は現世に於ける善行の正常なる報償を、來世に於て獲得せむが爲に生命を存続するのであると言ふ道德説や、死後に於ける虚無の世界の苦痛を避けむとして考へられたのが、此世以外の彼世の世界の生活であると言ふ説等を破し、更にアニミズム一派の夢の説も、*Illucination theory* として一蹴し、最後に祖先の靈魂が *emigrate* したものが新たに生れた子供の靈魂だと言ふ説を自家癡籠中のものとし、之を換骨脱胎して彼の社會學的立場に應用した。

二、即ち原始人の神話には新たに生れた子供は、先の存在者の更生せるものなりとの思想がある。之は原始人にとりては個人の死は非常に無関心的なもので、*Clan* の存続が注意の焦點となる。個人は死ぬが社會は殘存する。團體の生命は個人の生命の斷續によつて、その恒久性を保つ事が出來ると言ふのがデュルケイムの立場である。即ち永生不滅の個人ではなくて團體即ち *Clan* の永生不滅であると巧妙に説明して居る。

デエボンスの舊著は不幸にしてまだ讀む機會がなかつたがデュルケイムによるとフレーザーやタイラーの立場を是認して居る様である。然るに彼の近著 (*Introduction to the Study of Comparative Religion*) によると、フレーザーなどの夢や幽霊の説を知識的要素として是認すると共に、一方情意的要素を説き出して、永生の信仰の源流をなすものは生存欲 (*Desire to live*) である。而してそれも個人的欲望ではなくて、團體の欲求詳言せば共同の信仰によりて團結せる一社會の欲求なりとして居

る。茲になるとヂュルケイム説を多分に採り入れたものと見るべきであるが、更に生存欲と言ふ情意的要素を挿入した點に於て、新しい研究の方向を指示したものと見るべきであらう。

上述の如く永生信仰の起源に關する説は種々あるが、大體に於て夫等の説を要約した心算である。處が此等は所謂靈魂不滅又は死者崇拜の範圍に屬するものであるが、果して之で完全に事實を説明したものと見る事が出来るであらうか。

タイラーやフレーザー等のアニミズムから生ずる永生不滅の信仰の説はヂュルケイムの批評に譲らうと思ふ。ムーアの動物を神聖視して其處に靈魂不滅を認めむとするものなりとの説は、トテムズムに深い關係を有つものであらうが、ムーアは其點には言及して居ない様である。

次にヂュルケイムの説はフレーザーなどの更生説 (Reincarnation theory) を、社會學的に應用したもので注意すべきであるが、只原始人は個人之死と言ふ事實には全く無關心であつたと言ふ事は、再考の餘地があるのではあるまいか。特に原始人は集團的生活をなす場合 (特に儀式や祭禮等) に於てのみ宗教的であつて、其他の場合には宗教に無關心で日常の俗生活に没頭して居ると言ふのは、稍々偏した論斷の様である。換言すれば集團的な感覺の刺激によつてのみ宗教生活に入る事が出来、隨つて永生信仰は個人的ではなくて全然集團生活の永生不滅であると言ふのは、如何なるものであらうか。

此點に就てデエボンスは生存欲の要素を持ち來り、その生存欲は最初から利己的のものではなくて、先づ死んだ愛する者に對する願望、即ち母の其子に對する願望、子の其母に對する願望の如きものが、最初に經驗されるのであると言つて居るが、此點に於て彼はヂュルケイムよりも餘程個人的要素（利己的ではない）を重く見て居る。そしてそれは死んだ親しい愛する者の靈魂に再會し感應せむとする願望であるとし、これから共同信仰に依つて團結せるその社會の欲求が發展するものとして居るが、再會し感應せむとするは、個人々々の欲求に外ならないから、此點はヂュルケイムのように始めからコムミュニテイ又は克蘭の靈が、新しく生れる子供に更生するのみで、個人はその克蘭の靈の永生を欣求する外はないと言ふよりは、事實に近いと思はれる。

三

原始人は人間の自然の死が本當の生命の終極ではないと信じて居たと云ふ説は、一般に認められて居るのであるが、フレーザーは其著 *Immortality* に於て、死の起源に關する神話の中、三種の重なるタイプを掲げて居る。それを要約すると、人間の生命は本來不滅であるべきであつたのが、色々な手違ひからモータルとなつたのであると言ふので、やはり死は自然的には起らないものであると言ふ、人間の願望を神話化したものに外ならない。而してフレーザーは此信仰は始めから、死が不自然であり人間は本來不滅のものであると言ふ、認識的な概念から來て居るものゝ如く説いて

居るが、それは根本的説明ではなくて、やはりヂエボンスの様に人間の生存欲から來たものであり、その欲求のポスチュラートとして、かゝる神話及信仰が生じて來たものと見なければならぬ。しかしヂエボンスの説明には可成の飛躍があるが、茲に嚴正なる歴史的研究の立場から、豊富な具體的データを掲げて、此の問題を詳論したのは、マンチエスター大學比較宗教學の講師 Perry 氏である。私は彼の近著 (Origin of Magic & Religion, 1923. に據り彼の Immortality) に關する説の概要を説明しよう。

彼の説に依ると原始人には死と言ふ事實が、身體の障害に依るもので矢張自然的な現象ではないと見られて居る。其事實は考古學的な研究によつて明かである。即ち石器時代に於ける原始人の墓を見ると、多くは蹲踞の形に埋められた屍體が、赭土で包まれ、獵獸の齒や骨の破片、貝殻などをつけて居るのであるが、赭土の赤は血液を象徴して居る。

一、血液、原始人は死と言ふ現象は血液のなくなる事から起ると考へた。隨つて屍體に血液を返してやれば、生命は再び活動し始めると言ふ信念から、血液の象徴たる赭土を以て屍體を包むだけであらう。

二、貝殻、血液がなくなると死ぬのであるが、その觀念に聯關して、人間の子供は婦人の生殖器から生れて來る。この生殖器は生殖の關門であると共に、事實上生命の賦與者であると想像する。其所で形の類似から聯想して、婦人の生殖器のシムボルとして貝殻を用ひ、特に紅海産の子

安貝などが珍重される様になる。

三、齒及骨、之と同様に獸類（特に猛獸）の齒は、其の獸物の異常な力から聯想して、生命保護の用に供せむとする。骨も同様であつて長壽性の動物の骨などを愛用する。

かうした事實から類推して、原始時代の人々は常に不老長生の藥を求めて、死人には生命力を與へ、生存者に對してその生命を長くし、青年期を永遠に保留し、時間並に環境から來るすべての障害を除いて、人間の生命を守護せむとしたものであると、ペリーは主張して居る。

此の事實が次第に分化發展して、色々な *Gifts of Life* が生じて來る。埃及に於ては子宮の機能から暗示されて *magic wand* が出來、婦人の生殖器から男子の生殖器も *Lifegiver* となつた。更に紅海に於ける子安貝が容易に得られない様な海に遠い所では、土や石で貝の形を作つたのであるが、その中に貝殻よりも堅固な長く保管に堪へる黄金を發見すると、其の偶然な機會から貝殻に對して黄金の需要が盛になり、通貨としての貝から黄金の通貨が生ずる様になつて來た。着物などの使用も矢張保護又は裝飾（性的牽引の目的）として起つて來たものである。

以上の *Lifegivers* の觀念が發達し精化されて、之が人格化される様になり、一面には母系中心社會制度の事實からも聯想されて、*Great mother* と言ふ觀念が出て來る様になり、先の子安貝などに手足をつけ頭をつけ、ある身體の一部分（例へば腹部）を特に大きくしたりする様になつて來た。へ

リーは茲に於て宗教の起源を此の Great mother の觀念に置き、先の Life-giver は魔術の要具と見て居る。が兩者共に生存欲が根本となつて、起つたものである點に於て同様である。

而して Great mother は女の月經の周期性から、月に聯想されて「月の女神」の形をとる様になる。更に灌漑作業が發明されると水の機能が重せられて、水が Life-giver となり、更に水壘製作に聯想がうつり、水壘は女性の象徴となる。灌漑によつて穀物が生じて來るが、大麥などの實が子安貝に似て居る處から、女の生殖器に結付いて Great mother のシムボンとなり、Corn mother が出來て來た、日本の神話にも此例が見られると。

四

かくして生存欲が永生不滅の觀念を作る處の源流となつた事を論證して居る。

ペリー一派の説によると、世界の文化は食物蒐集文化の時代から食物生産文化の時代に進む。即ち遊獵時代から農牧時代に進んだのであるが、その農業文化を發明したのは埃及人であり、之を世界各地に傳播したのも、彼等が Life-giver を求めむとして世界各方面に出掛けた爲であるとなし、よつてすべての古代文化の根源を埃及に置かむとし、古代原始人の宗教も亦此埃及人によつて傳播されたものであると言ふのである。古代文化の一切の根源を埃及に置くと云ふ説の當否は茲では論じないとして、少くとも埃及が古代文化の發祥地の中の最重要なるものであり、隨つて古代宗教の

最も要素的な根源が、埃及に發して居ると見る事は當然許されなければならぬ。特に「永生不滅」の信仰に至りては埃及に於て最も早く、又最も高い程度に於て發展したものであると言ふ事は、何人も之を認める事が出来る。

一、木伊乃、埃及人は人間の存在を其肉體から切離しては考へなかつた。即ち精神と肉體との明確なる差別觀念がなかつた。随つて靈魂と言ふ觀念が判然としなかつた。故に埃及人の永生不滅は普通の所謂 *Immortality of Soul* ではなくて、*Immortality of body itself* を信じて居たのである。木乃伊はこの永生不死の要求から生じた文化現象であつて、其要求の根底をなすものは勿論生存欲である。埃及の王朝時代以前 (*Myer*によれば B. C. 4500 以前) に於ては、屍體を熱い砂の中に埋めた爲に、不思議に其屍體がその儘形をくづさずに殘存する事があつた。然るに埋葬法が次第に複雑化して、貴族や金持が色々な棺の中へ屍體を入れる様になると、それが直ぐ腐蝕する様になつて來た。此の腐蝕を防ぐ爲に色々苦心研究の結果として生れたのが、「木乃伊」の方法であると言ふのである。それは人體を出来るだけ手に觸れないで、その儘の形で其の人の生前の姿のまゝに保存しやうと言ふのである。その結果その人體に似た肖像を彫刻する事が一方にて考へられ、それを夫々の墓の上に安置し、之を入れる小さい祠堂が出來、更に死者に供物を捧げてコミュニケーションする事の出來る、小さい禮拜堂が出来る様になつた。かくして屍體が完全に保存され、生けるが如き肖像が出來

る様になると、ずつと古い時代に於ける原始人の考へが、一層力強い要求として起り、死と言ふ事實によつて人體からなくなつてしまつた物質を、此の肖像に注ぎ込むで屍體を甦らしめ、かくて永生不滅の生命を存続する事が出来ると信するに至つた。永生不滅の觀念が判然と彼の信仰内容を形成するに至つたのは之に據るのである。

二、死及再生の儀式、木乃伊には永生不滅を獲得せむとするシムボルとして、必要な儀式がある。元來埃及に於ては木乃伊は最初王様に限られて居た。そこで王様が死んだ場合其の屍體を墓地に入それその肖像をつくるのであるが、永生不滅を獲るが爲には、死の神オシリスと合一しなければならぬ。その爲の儀式の次第書に三様ある。

一、御酒 (Libation) を灌ぎかける事

二、香 (Incense) を焼く事

三、最後に開口 (Opening of the mouth) の式

御酒が灌がれるのは、死に因つて失はれた體液をかへさむが爲である。焼香するのは體嗅をかへさむとするのである。何れも屍體がひからびて強ばつて臭が違つて居る處から、夫等の失はれたものを與へて、身體に活を入れむとするのである。最後に開口式は、銅の鑿で肖像の口、眼、鼻、耳等に觸れ、永遠の生命を與へむとする。かくして死んで甦生する。所謂死及再生の儀式 (Ritual Death and

102 Rebirth) の觀念が生じて來たのである。

三、地上極樂の探險(Search for the Earthly Paradise)、永生不滅の信仰は更に、人類文化の發展に關して重大なる影響を與へた、即ち地上の極樂を尋ね歩くと言ふ事である。埃及人は木乃伊によつて人間の永生不滅を求めむとしたばかりでなく、之れから暗示されて、單に人間の永生不滅に止まらず、自分の生命の存續、青年期の保存、死の回避、さては此世の榮華快樂を求めむとの欲念が生じて來た。そして上述の紅い子安貝、金、齒及其他の所謂不死の靈藥を色々に想像し、その所在地を求めて世界の果てから果てへ散在したのである。「地上の極樂」の觀念は此の事實から生じて來たもので、その極樂に於ては所謂 Givers of life を恣まに所有する事が出來、隨つて所謂永生不滅を享受する事が出來るのである。ペリーは此の事實の論證として世界の到る處、特に埃及を中心として航海の便ある地方、即ち埃及から印度、インドネシア、南北アメリカ、地中海沿岸、英國等の海岸地方の到る處に見らるゝ、ドルメンやピラミッドの趾、灌漑作業のシステム、磨いた石器、さては此等の地方に今日も尙殘れる神話や傳説、及び古代の國家組織などを擧げ、凡て之が根源を埃及に置き、此等の文化は實に埃及人が地上の極樂及其所にあるべき Givers of life を、捜し歩いた跡を示すものであるとなして居る。

地上の極樂(Earthly paradise)の觀念は、ペリー一派の言ふが如く、その根源を悉く埃及に求め

る事が出来るか否かは、私としては直ちに断言し兼ねるが、とにかく聖書等には明かにイストラヘルに於て此の觀念信仰のあつた事を示して居るし、希臘神話は言ふまでもなく、佛教の西方極樂淨土支那及日本の蓬萊山説も、之に類似したもので古代人の觀念を力強く支配して居たものと見らるゝのである。要するに古代人が永生不滅を求めむとして、地上極樂を想像し盛に之を搜し歩いた事はユニブーサルな事實であらうと思はれる。

五

以上は埃及人の信仰を中心としてのペリーの所謂、肉體夫自身の永生不滅の信仰に關する大要であるが、然らば所謂靈魂不滅の信仰と以上の事實との關係は如何なるものであらうか。

此點並に靈魂不滅の問題は、肉體自身の永生不滅の問題よりも一層重大なる意味を有つて居るのであるが、一般的に先覺者の研究もあり、自分としては此點に就て殆どまだ何の用意もないから、茲ではペリーの見方から暗示を受けて、極めて簡単に要點だけを擧げて見やうと思ふ。

第一に此の問題に關しては、魔術と宗教との異同關係を明かにする必要があるが、之は夫自身重大な研究問題であるから、暫定的な結論だけを述べたいと思ふ。ペリーはその著 *Origin of Magic and Religion* の名が示す様に、前述の永生不滅の觀念を中心にして、魔術と宗教の起源を研究して居るが、兩者の異同關係を明確にして居ない恨みがある。然しながら彼の研究は種々なる暗示に富むで

居る。自分は魔術と宗教とは其の發生の根源を一にし、常に密接なる關係を保つて居るが故に、如何なる宗教にも魔術的要素があり、又反對に如何なる魔術にも純なる宗教的要素が潜在して居る。然し兩者の本質に至りては截然と區別しなければならぬと思ふ。

一、宗教では第一に靈魂と肉體との觀念がハッキリと區別され、肉體に關する色々な欲求を必ずしも拒みはしないが、先づ靈魂に關する願求を前提とする。然るに魔術では肉體と靈魂との觀念がハッキリと區別されないから、有形的な肉體に關する願求が主要な位置を占めて居る。

二、第二に宗教に於ては時間の觀念がハッキリとして居て、現世に關する欲求よりも未來又は永劫に關する願望に充ちて居る。魔術に於てはそれがハッキリとせず、多くは現世目前の利益の欲求にのみ束縛される。

三、第三に宗教では社會と個人との關係が明確になり、隨つて個人よりも社會を重んじ、個人の願望を犠牲にしても、社會の福祉を望むのであるけれども、魔術は先づ個人的欲望を第一の對象とする。

大體以上の三項目に於て宗教と魔術との區別をなす事が出来るだらうと思ふ。然し此の區別も事實問題としては、中々判別する事が難しいから、比較的な程度の區別をなすより外はない事となる。そこで第二に以上の問題を永生不滅の信仰に當て箴めなければならぬ。前述のペリーの研究に依

ると、埃及人を中心とした古代の人々は、肉體の永生不滅を得むとして、木乃伊をつくつたり、地上の極樂を求めたり、色々な不死の靈藥を求めて、死人に供へ自らも之を珍重した。即ち *Litho-givers* (生命を賦與するもの) の魔力によつて、永遠の生命を保ち死を回避し幸福を享受せむとした。然しそれが豫想通りに成功しなかつた事は想像の出來る事であるが、一方この永生不滅の觀念が次第に純化されて靈魂の觀念が發達し、肉體の保存よりも靈魂の不滅を望む様になつたと推断する事が出来る。ヂュルケイムは靈魂の觀念は團體生活から發生したものであると言つて居る。勿論その點を否定すべきでないが、肉體の保存が思ふ様にならなかつたり、夢に死人の姿を見たり、新生の子供の姿が死んだ親近者の夫れに似て居ると言ふ所からも、靈魂の觀念が發生する縁をなしたのであらう。しかし結局は生命を保存せむとする切なる欲求が純化して、靈魂不滅の信仰に轉じたものであらう。

第三に上述の如く肉身の永生不滅を求めて居る間は、原始人の精神には現在又は未來と言ふ様な時間の觀念が判然としなかつたと見なければならぬ。随つて眞の永生不滅の信仰もなかつたと言ふ奇妙な現象を呈する事になるのである。之は空間の觀念にも關係して來るが、原始人は前述の様に地上の極樂を氷めむとしたが、その發見の困難にして結果の思はしくない處から、既にすつと前から發達した「天」の觀念も手傳つて、地上の極樂の外に天上の極樂をも考へた事であらう。古代の神

話に出て来る理想國がそれである。而して更に之に對して未來と言ふ時間の觀念が加つて、死後未來の世界、永劫不滅の生命を、現在現世以外に願求するに至つたのではあるまいか。佛教や基督教の天國極樂の信仰は、慥にさうした發展の過程を経て來たものと見るのが自然に庶幾いであらう。

第四に原始人が先づ個性に目覺めたのか或は社會性に目覺めたのかと言ふ問題も重大な懸案であるけれども、一番プロバブルな見方としては、さうした意識が明確でなかつたと見る事であらうと思はれる。随つて永生不滅の信仰にしても、多くは個人の生命を具體的に存續させるにあつたのであるけれども、色々の事由に依つて社會生活が重要な位置を占むるに至つて、團體の生活生命の存續は個人の生命の存續よりも重要になつて來たのであると思はれる。

要之宗教的要素を有する魔術の信仰が、肉體から靈魂、現世から來世、個體生活から團體生活へと、信仰の對象を轉じて行く過程に於て、宗教的色彩が濃厚となり、魔術的要素を含む宗教信仰として、程度の差等が同時に質の相違を來す事になつたのであらう。而して兩者を一貫して流るゝ信仰の主觀的要素は、永遠の生命を欣求する人間本來の欲望でなければならぬ。

最後に永生不滅の信仰の最も具體的な例證をあげて結論とする。それは所謂入團式の事である。原始的社會はトテムを中心とするクランの組織をなして居るのであるが、そのクランの成員は色々な神祕的な能力を有して居る。それは祖先傳來のものであるが、その祖先はペリーの所謂 Culture

hero 即ち Mythical hero に外ならない。彼等は半神半獸の Children of the Sun 即所謂天孫であつて、その祖先の文化の傳統を受けたるものが、法術師 (Magicians-man) であり、魔術師であり、有司であり、クランの酋長でもある。此のトテム、クランは色々の神祕的な知識が傳はつて居る祕密社會であつて、そのメンバーのみがその神祕的知識を得て、永遠の生命を享受する事が出来る。故に此の祕密社會に入るには嚴肅なる所謂入團式を必要とする。その式の細目を茲に贅する要はないのであるが、式の中心觀念は所謂死及再生 (Death and rebirth) の式である。即ち祕密社會に入るべき新參者は、先づ斷食したり苦行したりして、とにかく一度在來の汚れた俗身を殺してしまつて、新たに再生した上にトテムに關する新しい名前を受け、かくて始めて其の社會に入る事が出来る。随つて遠い祖先の生命及其社會の靈的生命に合一して、永生不滅の生命を享受する事が出来ると言ふのである。

要するに個人的な現身を離れて神祕的な社會に入り、その社會の靈的生命と合一して、永生不滅の位に入る。之れが入團式の根本精神であると共に、すべての宗教信仰に共通せる中心要素でもあつて、此意味に於てならば、後來の發達せる宗教の中心要素は、原始的宗教に於てこそ、最も純なる形式を以て現はれて居るものと見るべきである。

『題目』の史的考察

布 施 浩 岳

一

現代日本の佛教信仰に於て相對立して實際的に可なりの勢力を有し且つ或る意味の活氣を存してゐるものは念佛思想と唱題思想とである。念佛思想は印度支那日本の各佛教を通じて常に相當の勢力を保持し又發達もし且つ其の研究も可なりに進められて來た。然るに唱題思想特に妙法蓮華經の經題を唱へると言ふ事は前者に比して其の研究の到らざる所多く、其の發達を知るにも甚だ困難を感ずる次第である。尤も『題目』の哲學は隋代に於て已に天台師の組織する所であり其の後支那及び日本をへて隨分研究もされたのであるが唱題と言ふ事實に至つては未だに其の發達の過程が不明のやうに思はれる。或は言ふ、日蓮師の獨創なりと。果してさうであるか。一の新思想は忽然顯れるものではない。況んや日蓮師自らも其の著三犬秘法鈔の中に正法には天親菩薩龍樹菩薩題目を唱

へさせ給ひしかども自行ばかりにしてさて止みぬ。像法には南岳天台亦題目ばかり南無妙法蓮華經と唱へ給ひて自行の爲にして廣く他の爲に説かず、是れ理行の題目なり。未法に入つて今、日蓮が唱ふる題目は前代に異り自行化他にわたりて南無妙法蓮華經なりと言つて師已前に於て唱題の事實を認めてゐる。であるから内容はともあれ其の形式上にあつては唱題は日蓮師の獨創ではない。言ひ換へれば日蓮師已前に唱題の事實ありしを認めねばならない。日本のみならず支那佛教にあつても研究の餘地は充分ある。傳統的教理史或は血脈譜を其のまゝ採用すればそれまでであるがそれでは佛教の研究發達を期する事は出来ない。又それは吾人の本意でない。

日蓮師は天台師や傳教師に於てのみならず龍樹世親の兩師に於ても唱題の事實を認容して居るが一般には支那に於て否、傳教師に於てすら唱題思想の存在を承認し得ないのである。日蓮師の唱題思想は日本化せる佛教の一であり現在に於ても民間信仰に相當の勢力を有してゐる。であるから其の思想發達の過程は日本の宗教問題としても研究すべき重要なものの一でなければならぬ。此の一小論文もその意味から特に支那佛教史上に於て一考察を試みんとするものなのである。

支那佛教の經典崇拜が法寶觀念に出發する如く、日蓮師の題目觀も、それは非常に複雑ではあるが、其の源はやはり原始佛教の法寶崇拜の觀念から出發しなければならぬ。従つて唱題思想の發達を見んとする限り當然原始佛教に筆を染めねばならぬ。此の意味から原始佛教に於ける法觀を一

瞥し、而して支那佛教唱題思想の發達を探つて見ようと思ふ。

二

佛陀の教説中、原始佛教の法觀ゾクアは種々の意義を有し場合によつては異なる意味に使用せられてゐる事は何人も承認する所であらう。多くの場合に法は佛陀の説かれたる教法であり戒律であるが他の場合には現象界の諸法であり又宇宙の本體である。斯様にダルマは種々の意味に用ゐられた。その結果は法其ものの觀念をして漠然たらしめたのである。斯くダルマの觀念が漠然たる所に佛滅後の大乘思想發達の萌芽を含んでゐると思ふ。特にダルマを佛陀の教説と見、若しくは絶對的本體即ち佛陀自身の信仰の對象と見る所に唱題思想の起原があると見なければならぬ。例せば長阿含經に

吾れ般涅槃に入るを見て正法ソウホフに永く絶へるを謂ふ事勿れ、我れ昔諸比丘の爲に戒を制し、及び種々の妙法ミョウホフを設けり、是れ即ち汝等が師なり、吾が世に在るに異なること無し、

と言はれたのは法を教説、即ち教徒の指針と見たものである。次に増一阿含經に、

如來は法を恭敬するが故にその法を供養する者は則ち我れを恭敬するなり、已に其の法を觀る者は則ち我を觀、已に法あれば則ち我れあり、乃至、是の故に比丘當に善く法を恭敬すべし、

とあるのは第一の法は佛陀自身の信仰の對象を意味し、第二の法は本體的法であつて同時に佛陀を意味し、第三及び第四の法は種々の意味を含んでゐるが大體、法即佛陀の考へである。日蓮師の題目觀は斯かる法觀に善く類似してゐる。唱題思想の起原は此の邊に求むるが至當であらう。尙又佛

陀が毘舍離にあつて病氣に罹られた時阿難の憂慮に對して答へられた語に、(長阿含經)

「妙法身長へに存す、何ぞ我がこの身を用ひん」とあるのは法を人格化してゐるものである、法即佛陀の考である。而して特に妙法身と言へる所に後の三身思想の起源を求める事も出来やう。

已上列擧した法觀に於て法即佛陀、法即絕對的本體、絕對的本體即佛陀の觀念が原始佛教に存在した事を認容する事が出来る。是等の觀念特に教法即佛陀觀の開展せるものが大乘佛教の經典崇拜である。此の思想と法即絕對的本體、絕對的本體即佛陀の觀念と結合せる觀念が唱題思想の起源と言ふべきである。

三

漠然たる廣義の法實崇拜、それは原始佛教の法觀であつた。此の廣義の法觀が限局され若しくは歸納されて狹義となり或る一部の經典を意味するやうになつた。それが大乘思想中の經典崇拜であると思ふ。例へば大般若經及び法華經等に現れたる思想がそれである。大乘經典は概して自經の優れたるを説き他經の劣れるを力説し且つ其の經典全體を佛陀と見てゐる。例へば法華經に、

又土山累山小鐵圍山大鐵圍山及び十寶山、衆山の中に須彌山是れ第一なるが如く此の法華經も亦復是くの如し、諸經の中に於て最も其の上たり。又衆星の中に月天子最も第一なる如く、此の法華經も亦復是くの如し、千萬億種の諸の經法中に於て最もこれ照明なり。又帝釋の三十三天中に於て王なるが如く此の經も亦復是くの如し諸經中の王なり等、

とあるが如き明白に一經典の最勝を力説し、反面には他經典の低劣なるを説いて居るものである。

言ひ換れば佛陀教説の廣義の法を一局部に歸納せるものである。斯く、一部の經典を最勝と見ると同時にその經全體を佛陀と見てゐる。法華經に

能く此の經を持つ者は則ちこれ已に我れを見、亦多寶佛及び諸の分身者を見、又我が今日教化せる諸の菩薩を見るなり。(我れは佛陀なり)

とあるが如きそれである。斯くの如き經典そのものを佛陀と見るが故に斯かる經典を供養し受持する功德も偉大でなければならぬ。同じく法華經に、

此の法華經の乃至一四句偈を受持せんに其の福最多なるには如かず。

我が滅度に後に於てこの經を受持すべし、此の人佛道に於て決定して疑ひあること無けん。

我れ(毘沙門天王)も亦白から是の法華經を持つ者を擁護し、百由旬の内に諸の衰患無からしむべし、等

とあるのがそれである。斯くの如き思想を有する經典は何も法華經に限つた事ではない。般若經金光明經等皆大同小異である。法華經を中心として法觀の變遷を論ずるが此の論の主意なる故煩をさけて法華經のみを擧げたのである。かく經典を佛陀と見ての經典崇拜の思潮は支那及び日本を通じてつきせぬ流れをなしてゐる、がそれは別の問題である。

要するに原始佛教に於ける漠然廣義の法觀は大乗經典に至つて斯く一局部に歸納されるに至つた。

四

廣義の原始法觀は一經典即佛陀觀となり、更に發達して經題即佛陀なる思想を生ずるに至る。斯

くして法觀は遂に或る一部の經題にまで歸納されるに至るのである。龍樹師が此の思想の先驅者であらう。彼の著大智度論に依れば大小乗一切の經典は般若の一事を分別せるものであり、般若は佛陀であり、又諸佛の慈母である。従つて他の一切の法は忘るとも般若の一句を忘れてはならぬものであると言つてゐる。大智度論に、

諸の菩薩は辨才樂說無礙智の中に住し、衆生の爲に十二部經八萬四千の法聚を説く、皆是れ般若波羅蜜の一事にして分別して説けるものなり。般若を除き十二部經を悉く皆忘失する事ありと雖その過は尙少なり、若し般若の一句を失はばその過は大に多し。何となればこの深般若の法觀は是れ十方三世の諸佛の母にして能く人をして速かに佛道に至らしむればなり。

佛、般若、涅槃この三則ち一相なり、そは實に異なる事なし。

般若は大明呪なり。等、

とある。已上は一例であるが是だけでも龍樹の般若觀の中、般若即佛陀觀を窺ふ事は出来る。文中に般若の一句とあるは摩訶般若波羅蜜多なる經題である。とにかく龍樹は般若經全體を其の經題に歸納して經題即佛陀なる見解を有つてゐたのである。此の思想が天台教學の根本に影響を及したと見てよからう。佛教法觀發達の見地からすれば當然さう見なければならぬまい。天台の相承に依れば北齊の慧文が先づ龍樹の影響を受けてゐるのであるが文献無く不明である。従つて此の法觀思想發達の徑路は次の南岳師に探らなければならない。南岳師は明かに般若思想の影響を受けてゐる。彼は西紀五五八年大蘇山にあつて金字の般若經及び法華經を造らしめ、更に瑠璃の寶函を造らしめて此の兩經を盛り、此の功德によつて種々の災難を免かれ、又一切衆生をも利益度脱せしめんと願つ

たのである。是で見ると彼は法顯傳、法華經、龍樹已前におかるべき經典崇拝者であつたやうに見える。がさう見るのは妥當でないと思ふ。彼は龍樹思想の影響を受けたる經題崇拝者であつた。般若波羅蜜多を念じて口に唱へると共に妙法蓮華經をも心に念じ口に唱へたと見るべきである。西紀五五三年彼れ三十九歳にして鄴州に居つた時刺史劉懷寶の爲に大乘教を講じた。この時惡論師の爲に毒藥を盛られ、重懲に陥つてしまつた。ここに於て彼は一心に般若波羅蜜を念じて漸く回復する事が出来たと傳にある。此の重懲の折に般若波羅蜜を念じ唱へると共に彼は妙法蓮華經をも念じ唱へたに違ひない。なせなれば彼はその著立誓願文の中に

正法を護りこの願を起さんが爲の故に金字般若經を造り、衆生及び己身を護らんが爲にまた金字法華經を造る、と言ひ、又

金字威力、或は、金經寶函威神力と言ひ、更に一切護法諸善神、梵王帝釋四天王護法大將、諸天善神等に正法久住の祈を捧げてゐる。であるから彼が毒藥の災難に遭つた時、祈禱と利益との關係を彼が承認してゐる以上、衆生及び己身を護る方ありとした妙法蓮華經を念じ唱へざるを得まい。のみならず彼は次の如く唱題を勧めてゐる。

釋迦如來の名號、金經寶函、及び我が名字を稱へよ、この故に音聲遍く十方の一切世界に至つて衆生轉く聞き道に入る事を得ん、と

金經寶函とは般若經及法華經を内容とする。般若を唱へる己上法華經も唱へざるを得まい。

要するに南岳師の經題觀は龍樹師の影響を受けて經題即佛陀の見地に立つて居たと見て差しつか

へがない。只、龍樹師は般若即佛陀であつたに比して南岳師は是に法華經題をも加へた所に後の法觀發達の萌芽を認める事が出来る。

五

法觀の發達は遂に經題即佛陀の觀念にまで到達した。が單なる經題即佛陀の觀念には或る物足りなさがある。龍樹及び南岳の題目觀がそれである。彼等の題目觀には組織ある哲學の背景がない、只直觀と獨斷とに終始せるのみである。此の不滿、此の難點を補足せんとする傾向を生じた。それが支那隋唐の代に組織せられたる天台學である。言ひ換へれば原始法觀より漸次に歸納せられて生まれた經題即佛陀觀は更に一轉して經題より諸法を演繹する大哲學を組織し以て前代の難點を補はんとした。是が隋の天台師である。尙又法觀は廣義の法から經典、經典から經題と漸次に歸納されて發達を來したのであるが一方佛陀の歸納は等閑視せられた觀がある。龍樹及び南岳の法觀がそれである。法は般若波羅蜜に歸納されても法即佛陀なりと言はれた佛陀そのものは已然として二身若しくは三身であり、十方三世一切の諸佛であつた。法觀の歸納發達と共に佛陀そのものも歸納され、佛陀觀の發達を促さなければならなかつたのである。佛陀觀が法觀と平行して發達しない限り法觀の不備は避ける事が出来ない。此の難點を補はんとしたのが亦天台師である。前者は法華題目の哲學であり、後者は釋迦牟尼中心の宗教觀である。始に彼れの經題即ち妙法蓮華經の哲學を見やう。

彼の著法華玄義に依れば釋名辨體明宗論用判教の五段に分けて妙法蓮華經を解説し高調してゐる、是れ所謂妙法蓮華經の五重の玄義である。是に依れば

法とは十界十如權實の法なり、

妙は不可思議に名づくるなり。

又更に妙法五字の全體に就ては、

この妙法蓮華經は本地甚深の奥藏なり。三世の如來の證得し給へる所なり。

妙とは十法界十妙の法、この法即妙、この妙即法、二なく別なし。

妙とは最勝修多羅甘露の門。

等と述べ、中心を妙法におき、妙法の屬性として十如を説き、更に十二因縁觀を結合せしめて十界互具一念三千と説き三千の諸法を演繹してゐる。細論は煩はしき故避けるがとにかく妙法蓮華經なる法を中心として十界三千の諸法を演繹し以て前代の哲學なき經題觀の不備を補つたのである。

次に彼れの宗教觀を見やう。五重玄義の第二辨體段に依れば妙法蓮華經の體即ち本體を論じて

正しく實相を指して正體とす。

體とは一部の指歸、衆議の都會なり。

と言ひ法華經の中から『諸法實相の義已に汝等が爲に説けり、』「唯佛と佛とのみよく諸法の實相を究盡す」等の文を引いて、

正しく體を顯せば一實相印なり、

と言つてゐる。是は法華經の本體即ち法華經の眼目を表言したものであるがそれは實相の理である。法華經方便品に説かれたる諸法實相の理を以て妙法蓮華經の體と見てゐるのである。

一方に於て壽量の顯本は彼に従へば正しくは釋迦報身佛にあると言つて絶對的佛身觀ではない。且つ此の壽量品の顯本は彼に従ふかぎり法華經の體ではないのである。

こゝに於て彼の經題哲學の根本たる妙法五字は三千の諸法を演繹する本體的法であつて經の正體たる實相の理によつて開展するものなる事が分る。故に題目と實相の理とは融合する。が佛身觀に於ける報身佛と絶對法なる妙法五字と融合する事は困難である。勿論、天台師の言ふ實相印を以て題目を開展すれば題目と佛陀との融合は説けるがそれは理佛であつて歸命の對象とはなり得ない。

こゝに不備がある。天台師は法華玄義十卷を説いて法華題目の哲學を組織しながら、其の中心たる法はあくまでも法であつて佛陀と融合せしめなかつた。換言すれば彼の哲學と宗教とは眞の融合を見るに至らなかつたのである。斯くの如く彼れの題目に對する觀念は佛陀觀と一致し得なかつたと見るのが妥當である以上、南岳師より一步進んで經題の哲學を組織し唱題史上に一段階を示したのであるが、唱題の事實は無かつたもののやうに思はれる。勿論彼れの述作中に唱題の句はある、例へば法華三昧懺儀の中に、

南無十方佛 南無十方法 南無十方僧 南無釋迦牟尼佛 南無多寶佛 南無釋迦牟尼分身佛 南無妙法蓮華經云云（註に曰く斯くの如く稱へて後誦經すべし）

等とあるが如きである。文中に南無妙法蓮華經とあるが是は日蓮宗で言ふ唱題とは違ふと見ねばならぬ、それは經典即佛陀の考へによるものであつて大乘經典已來の古い流れである。最等の他には述作がないので困るが傳教大師全集の中に修禪寺相傳書がある。是によれば天台師は臨終の一念三千觀、臨終の一心三觀として唱題の行を勧めて居るばかりでなく自ら修行の爲に毎日一萬反づつ題目を唱へたと言ふ事になつてゐる。然し此の相傳書はあやしい。従つて天台師の唱題觀は已然不明に終るのであるが尙一つ問題がある。

灌頂師撰智者大師別傳の中に天台師臨終の際を述べて、最後の聞思の爲に法華經を聞き讀して曰く法門の父母慧解由て生ず、本迹曠大微妙測り難しとある。然るに續高僧傳に依れば灌頂師別傳の句を引用しながら、「便ち法華經題を唱へしむ、頸讚して曰く法門の父母慧解由て生ず云云」とあるのである。續高僧傳は道宣師の作で師は灌頂師より少し後の人である。智者大師別傳の句を引用しながら何故に「經題を唱へしむ」と書いたのであるか。道宣師は南山律宗の開祖である。殊更に天台師の傳を書き改める必要の認められない人であり、又斯かる事は書き改める必要を認めない事實である。然らば何故に書き改めたのであるか。思ふに當時天台山にありては天台師より相承の唱題修行が行はれてゐた爲に斯くは書き改めたのであらう。因みに湛然と同時代と思はれる道誥師作の往生瑞應剛傳にも天台師の傳を叙して最後に門人をして法華經題を唱へしめたのである。従

つて教理上からは天台師に唱題の事實は有り得ないと言はれやうが全然無かつたと斷言は出來ない。少くとも道宣師と同時代なる智威師の時代には唱題の事實があつたと見ねばならないのであるまいか。修禪寺相傳書に依れば智威師は妙の一字による唱題成佛を高潮したときへ記されてゐるのである。とにかく唱題史論は修禪寺決や血脈口傳の類の研究によつて自然に氷解する問題と思ふ。

○

天台師の題目觀即ち法觀はそれに哲學的根據を與へた事によつて法觀發達史上一段の進歩を認む可きであるがその法觀は佛陀觀と融合しなかつた。即ち彼の哲學と宗教とは一致する事が出來なかつたのである。こゝに大いなる難點がある。此の難點を補つて題目觀の宗教的方面を高調し以て法觀に於ける哲學と宗教とを融合せしめたのは確かな文獻による限り日本の日蓮師である。日蓮師によれば妙法蓮華經の五字は天台師によつて組織せられたる題目の哲學を背景に有すると同時に壽量品によつて顯はされたる本門本佛の御名である。三世十方の諸佛の師であり本體である、詳論は避けるが要するに日蓮師は題目の宗教的方面を高潮したのである。斯くして經題とその哲學と佛陀とは融合し、經題即佛陀觀はその到るべきに到つたのである。原始佛教に顯れたる法觀即ち法即佛陀觀は經典即佛陀觀となり更に發達して經題即佛陀觀となり遂に妙法蓮華經の五字の題目に歸納されるに至つたのである。

アメリカに於ける宗教事情の一側面

矢 吹 慶 輝

一

前號「ワチカンの廷外より」によつて「古きもの必らずしも滅びざること」を述べしが、今アメリカに於ける宗教事情の變化によりて「新しきものも亦變ること」を述べることにする。

アメリカ合衆國は歐米各國の中で由來最も宗教的であると言はれてゐるが、最近に於ける思想並びに運動の方面で以前と餘程違つて來たことは確かである。

最近、實際的方面では各派聯合の新運動たるインター・チャーチ・ムーヴメントあり、僧職を除いて俗人のみによりての傳道事業たるレーメンズ・ムーヴメントあり、極端なる自由主義の教會たるコムミュニティー・チャーチあり（本誌新第一卷第一號今岡信一郎氏の論文参照）、此他に勞働教會たるレーバー・テムブルあり、更に教義の新解釋の方面では、縱令、それ等は未だ體系を整頓した

とは言へないが、社會的宗教、社會的キリスト教、社會的福音(日本讀書協會々報第貳號、拙篇神學の改造)參照)、進歩的キリスト教などの標語により専ら新方面を開拓せんとしてゐる。

アメリカに於ける宗教團體の數は暫らく基督教だけでも百四十七若しくは百五十の宗派に達し、もしキリスト教以外の諸團體を數ふることになれば優に三百の達つた宗派或は團體があるといはれてゐる。謂はゞ世界に於ける諸宗教の一大展覽會場といつてもよい。由來アングロサクソン人種は最も宗教的であり又宗派を分つことを平氣でやつた。ヨーロッパ各國中でもイギリスが一番多くの宗派を持ち、國教會と國教以外との諸派を合すれば優に百十八派若しくはそれ以上に達してゐる。是は一面信仰を重んじ主觀の敬意を尊ぶ結果、個人主義的になるためでもあるが、同時に又多少宗教をコンベンションナルに取扱ふ傾向を表はしたるものとも見られる。若夫れ第十八世紀末より起つた現代の個人主義的資本主義、自由貿易主義の起つた元はフランスにも關係はあるが、正しくはアングロサクソンのイギリスからであつた。アングロサクソンには科學者中にニュートンやダーウキンやアダム・スミスなどの傑出した學者が出たが、ドイツのやうに哲學者としての偉大な人が出なかつた。「役に立たぬ論理を使はぬ」氣質であるから、フランスのやうに新機軸オリガリチを出さないが、論理を使つたら必ず役に立てるのがその特色である。此の實用の論理を使ふプラグマチックな氣質や個人主義的資本主義を生み出して、今現に世界に於ける資本主義國家の兩大闢たる、イギリスとアメリカと

を有つてゐるのは他面、宗教上に於ける宗派分裂、實用宗教とも關係を有つてゐるやうである。

勿論是等の諸宗派が同じキリスト教の内にあつて教義や儀式の組織が全然違つてゐるものではない。全體佛教とキリスト教とに就いて分派の動機を觀察すると、佛教は主に教義や學派の見解の相違より宗派の分裂を見、實際問題例へば儀式や道德上の意見の相違より分れたことは極めて稀であり、特に政治上の意見より分裂したことは殆どなかつたといつてもよい。従つて分派の動機としてはむしろ従である。然るにキリスト教の分派殊にイギリスやアメリカの諸宗派の分裂の事情は教義上の問題よりも實際上の意見の相違即ち儀式、倫理、政治問題と關聯してゐる場合が多かつた。就中アメリカの宗派分裂には例の南北戦争が大原因をなしてゐる。

是等の百四十餘のキリスト教各宗派は色々に分類されるが、暫らく教會制度の側から見て監督(僧(正制度と長老制度と組合制度との三種即ち三級制、二級制、一級制の別として、同じ監督制度でもローマ教會の法王制度は他のギリシヤ正教會やアングリカン教會(アメリカでのエビスコバル即ちイギリスに於けるイングランド及びエールズの國教會)の監督制度と異なるから、之を別とすれば全體で制度の上から四種に分れることになる。然るにローマ教會以外でカトリックを標榜してゐるものに、ギリシア教會即ち東方諸教會があつて、リフォームド・カトリック教會(二十餘年前ニューヨーク市に於ける或るローマ教會僧によつて唱へられし改革派)を除いても他に五派がある。一、

ロシアから來てゐるロシア正教會、二、ギリシヤから來てゐるギリシヤ正教會、三、ユニエト形即ちギリシヤ・カトリック教會（オーストラリヤ、ハンガリー、トルコを中心として東ヨーロッパ及び、西アジアに散在し、ローマ教會とギリシヤ教會との間に介在する一派）、四、アルメニア教會及び、五、オールド・キャブリック・チャーチが之である。此の五派の内、第三、第五を除けば純然たるギリシヤ教會で、第三はギリシヤ教會に近く、第四はローマ、ギリシヤの二教會の間に介在し、第五はローマ教會より出でしものである。勿論是等五派の全部を合せても信徒の數よりすればむしろ微弱なる一派にも及ばないが、宗教展覽會場たるアメリカには世界の諸宗教が集められてゐることがわかる。アメリカは最大最高最上を御國自慢にする風があるが、宗教上では確に最多の宗派を有つてゐることは事實である。此の外、同じ監督制度を採つてゐるものにイギリスでの國教會即ちアングリカン教會、アメリカでのエビスコパル教會（日本に於ける聖公會）がある。更に又メソヂスト教會もプロテスタントとして以上の諸派の監督制度と稍異つた一種の監督制度を持つてゐる。かくしてアメリカに於ける教會制度は此の一例によつても知らるゝ様に可成り複雑である。

二

暫くアメリカに於けるローマ・カトリック教會の變遷を見るに、その昔一四九四年にコロンブスが第二回航海の時に十二人のカトリック僧を伴つて來て、始めて新世界にカトリック教會の禮拜堂

を建てた。コロンブス発見後の五十年間は主にスペイン人がアメリカの諸所に十字架を建て、久しからずメキシコにも東部アメリカにもカナダにも傳道するゝことになった。そして初代教會の殉教者にも劣らぬ傳道史蹟を此の新開教區に残した。原住アメリカ印度人はその習慣に従つて或は是等傳道師の面皮を剥ぎ或は身を倒さにつるして煙に窒息せしむるなどの蠻行を敢へてした。カリフォルニアの地は會つて第十六世紀の末年に既にフランススカンの傳道師がその足跡を叩せし地であつたし、今や世界第一の大都たらんとしつゝあるニューヨークも第十七世紀の中頃にはオノンデーガその他のアメリカ印度人の改宗者を出せし地であつたし、イギリス植民地に於けるローマ教會の傳道史も一六三四年から始つてをる。恰も西の世界に於てはインクエジション(宗教略味)の暴逆を行つた贖罪のために東の世界に於て殉教の血を流しつゝあつたと云つてもよい。謂はゞ西の世界で宗教改革やその他の事情によつて法皇廳が鼎の輕重を問はれ、その失墜せる教勢を此の新開地に於て恢復せんとしつゝあつたとも見らるゝ。

顧みて十九世紀の初十年に於ける全アメリカのローマ教會数は約八十、信徒總數十五萬人に過ぎなかつたが、それより約五十年を経て四百五十萬人に達し、十九世紀最後の十年にあつては九歳以下の兒童を除いて六百二十三萬人に達し、一九〇八年の政府の統計は全信徒總數千二百萬人を數へ、更らに一九一三年出版の統計學者キャロル氏の「合衆國教勢」にはコンミュニカントのみにて一九〇

〇年に八百七十萬人であつたのが、十年後の一九一〇年に千二百四十萬人に増加したと云つてゐる。最近では信徒總數三千數百萬人を數へ、現にカーディナルが三人、又ワシントンには法皇廳の代表者が駐節してゐる。かく信者の急激なる増加は主として新來移民の増加によるものであるが、此の驚くべき信徒數の増加は何よりも能辯に、由來ビュリタンによつての建國、プロテスタントのキリスト教國と見做されたるアメリカに於ける宗教事情の一大變化である。

元來ローマ・カトリック教會は教權主義をその特色としてゐるので、ヨーロッパに於ける宗教の自由を壓迫せるは先づ第一にカトリック教會であつた。然るにアメリカに於けるカトリック教會の發達史は全く事情を異にし、由來因襲に捉はれし此の古教會が新大陸に来てはいつも寛容主義をと、ひたすら各宗派平等の待遇を得んことに努力した。謂はゞヨーロッパにあつて迫害者たりしものがアメリカに來つて全くその位置を轉倒した觀がある。

アメリカの獨立宣言書にはメーリランドの軍務知事たりしトーマス・リーを始めとして四人のカトリック信者が署名してゐるし、カトリックの陸海軍人が獨立戰爭に参加してゐるし、メーン地方からはアメリカ印度人のカトリック信者の一體までが獨立軍に應援してをるし、殊にフランスから來た應援將校中にはカトリックの信者をつたし、色々力を盡したが、併し獨立戰爭後直ちに各地方一齊に信教自由を認めなかつた。現時のアメリカ憲法に於ける第六條第三節及びその追加箇條に

於ける信教自由の規定は一七八七年のフネラデルフェア會議の後に出來たもので、當時キャロル監督の提案に基きカトリック教會も漸く各宗派と對等の自由を獲るに至つたものである。

アメリカに於ける初期のローマ教會は國家對教會の外部問題に苦んだばかりでなく同時に教會内部にも種々困難な問題があつた。例へば一七八五年にトラスターズム(教會委員主義謂はゞ信徒總代主義)が起つて、ニューヨーク市で教會のために信者等が土地を購つた場合、單にその土地の所有權を信徒の掌中に保留するに満足せず、それから委員は教會の僧侶を選定し又退職せしむる權利ありと主張した。此の主張はいふまでもなく教會の僧權主義に反對せしものであつたから教會は極力反對した。

又カトリックの信者には移民が多く、フランス人、アイルランド人、ドイツ人、スラブ人、次いでイタリー人その他のヨーロッパ人が移住し來つて、教會で各その本國の國語を使つたので言語の上からアメリカに親まず、言語によつて教會を分つ風があつたもので、此の點でも反對を受けた。

又殊にNo. Nothing Movement が起つてローマ教會は法皇の獨裁政治に服従し、國外の勢力に忠實なるものであるから、アメリカ建國の精神に背くものだとして十九世紀の前半以來可成り壓迫された。又殊に教育問題に於てはローマ教會の信者はその子弟をしてカトリック教會の教區學校パリスケールに入れた。宗教的訓練を授けんとしたので、教育と宗教との分離制度を採れるアメリカにあつては幾度か攻撃

の焦點になつた。

三

アメリカに於ける何れの教會も皆短かい乍らに多少複雑なる歴史を持つてゐないものはない。エピスコパル教會が獨立の教會となつたのは一七八五年であるが、その傳來史は第十六世紀に遡らなければならぬ。イギリス人は新地發見の航海に必らず布教師を伴つた。一五七九年以來東にも中央にも更らに西にも傳道區域を擴張した。併しその間に起つた問題としては第一に本國より派遣せられし教師が殖民に満足を與へざりしことである。かのジェームス・ブレーアが十七世紀の終に殊に選ばれてアメリカに來て牧師養成所を設けたのもこの問題に關聯してゐる。次にはニューイングランドにありしピューリタン清教徒との葛藤是れである。元來ピューリタンはイギリスの分離派の先鋒で長老、組合、浸禮等の新教諸派は多く此の派の流を汲んだものである。即ちニューイングランド地方は是等ピューリタンの根據地であつたから、この地方ではイギリスに於て壓迫を加へたイギリス教會の傳道を喜ばなかつた。最初ニューイングランドのピューリタンはイギリス教會の傳道を禁止した。此の禁止令の取消されしは一六八六年にして今ユニテリアンに屬してみるボストン市のキングス・チャペルは此の禁止令取消の後、四年を経て初めてニューイングランドに建てられた教會である。又アメリカの獨立戰爭はいふまでもなくイギリス教會に大打撃を與へた。當時牧師の多くはイ

ギリスか或はキヤナダに逃れ信者が著しく減じ、遽かにイギリス皇室に對する祈禱文を省略し、すべてイギリスといふ名を嫌つたので、一七八〇年プロテスタント・エビスコバル教會と改め獨立戰爭の濟んだ後メーリランドを中心として恢復運動を起した。此の教會では使徒相承權を主張したから、監督が居なくては牧師を作ることが出来ない。そこで戰爭直後監督が居なかつたから新たに教師を作ることが出来なかつたので、サミュエル・シーベリーが慫慂イギリスに行き、カンタベリの大監督に聖別を請うたが目的を果さず、僅かにスコットランドの監督によつて按手禮を受けたと傳へられてをる。但し後イギリス教會の監督より聖別を受くるの道を開いた。此の他種々複雑なる難問題が横はつてゐた。

此の他長老教會にしても、ニューイングランドに於ける長老主義の初期よりして新舊兩派の軋轢や教義制度上の争ひ、例せば南北兩派の争、ニューイングランド神學上の争、次いで十二派分裂の動機及び成行きには幾多の變遷が含まれてをる。

又組合制度を採つてゐる諸派にしても種々複雑なる歴史を持つてをる。元來ニューイングランドはボストン市を中心としてアメリカ組合派の搖籃地であつた。ピルグリム・ファーザーズは當地組合派の起源をなしたものである。然るにハーブート大學はもと組合派であつたのに、中頃ユニテリアン派の勃興の結果、ユニテリアンに傾いたため、組合派の教授等は分れてアンドリュー神學校

を別立したが最近になつて又ハーヰットに合併した。ニューイングランド神學の爭論も亦此の派に關係してゐる。三百餘年の歴史中その初めにあつてはニューイングランドの國教たりし時代、長老派との合同問題、十八世紀中頃の神學問題、外國傳道計畫(十九世紀初めより最も古きアメリカ傳道會社の創設者)の如きは此の派の歴史にて注目すべき點で此らの史實には興味少なからざるものがある。

今各宗派の詳細の歴史を述べる邊はないがアメリカ教會史叢書 (The American Church History Series, 13 Vols.)中に前述のキャロル氏の Religious Forces in United Statesをその第一卷として、浸禮派、組合派、ルーテル派、メソヂスト派、長老派、プロテスタント・エビスコバル派、リフォームド・チャーチ、ローマ教會等に各一卷を配し、その他の諸派を他の三卷に納め、最後にアメリカ・キリスト教概史一卷を加へてゐるからそれに譲ることとする。尙ほ現勢に就ては各派夫々報告や年報を出してゐることを附記するに止める。

四

ジョージ・ハリズ George Harris (アムハースト・カレッヂの名譽總長、以前アンドルー神學校教授)の A Century's Change in Religion, 1914. は主としてアメリカに於ける一世紀の宗教上の變化を叙せるもので、全卷十三章より成る。一、一世紀前の宗教。二、カルヴィン主義の衰退。三、

進化論の神學。四、聖書批評。五、キリストの身位。六、救と回心。七、精神主義。八、永生。九、神國。十、教會。十一、宗教の實際方面。十二、信仰の遺産。十三、信仰の擴大である。教義と實際との兩面を叙べてるが、先づ自然を利用する人智の力が近代の進歩を促せるは驚くべきもので、急激なる進歩の結果、従來の神の信仰、人の運命等の問題にも著しき影響を與ふるやうになつたが、概して教會は保守的にして外部の事情に順應しようと務めなかつたので、やゝともすれば知識と信仰との背馳を見るやうになつた。兎に角十八世紀末より十九世紀に亘つての約一百年間に甚しく宗教信仰の變化を見、今や近代思潮と宗教信仰との關係問題は世界的になつた事情を述べてゐる。この中、主として第一章と第十一章と第十三章との三章に依つて、専らアメリカを中心として約一世紀間の宗教事情の變遷を述べて居る中で、讀過の際に於ける印象を略記することにする。

五

アメリカの建國にはビルグリムス並にピューリタン清教徒の宗教的熱情が遺傳した。従つて以前のアメリカ人の生活は清教主義を實行した。大體ウェストミンスター告白書にしても、組合派や長老派の間答書にしても改革派のハイデルベルグ告白書にしても、略神學上の一致を得て清新の熱情が籠つて居た。然るにフランス革命は天賦人權といふ新しい思想の外に人間萬能主義を鼓吹したので、懷疑的氣分が漲つて其の結果は無神論が行はるゝに至つた。一部は政治上の要求より、又一面

は思想上の要求より出て、從來の信仰に動搖を來した。而してアメリカは此の革命運動に最も同情せし國であつた爲に、その懷疑的氣分や無神論等が幾分アメリカの思想に入り込んで來た。又教會内部にはユニテリアン主義とユニヴァーサルイズムとが起つて來て、ユニテリアンは三位一體、キリストの神性、原罪、人類全體の墮落等の説に反對し、人間の善行を認め、又キリストの人性を説いた。そこで從來の諸派はことさらに教會にトリニテリアンとか、コングレゲーショナル等といふ名稱を附して、ユニテリアンの教會と區別するやうになり、ユニテリアンでは又之に對してユニテリアン或は第一教會等の名稱を使つた。アメリカに於ける最初のユニテリアンの教會はボストン市のキングス、チャペルが一七八七年に同派に屬したことを以つて起りとする。(前出、エビスコバル教會の下參照) 第十九世紀に入つて第五年目にハーヴァート大學の神學部で、ユニテリアン派のヘンリー ウェアーを教授とした時から、ハーヴァート大學は一般からユニテリアン派と考へらるゝ様になつた。(此のためアンドリュー神學校の分離問題が起つたことは前に述べた通りである)。

ユニヴァーサルイズムは永罰、地獄等の考に反對し、殊にリプロヴェシヨンの思想に反對し、最初救ひの普遍を主張することが主眼であつたが、後にはキリストの事業並に人格に關して、ユニテリアンと同意見をとるやうになつた。

聖書は凡べてのものに教權と信せられた。されば一八八〇年に新約聖書の改訂版が出た時、一部では従來の聖書を改むる必要なしといふ議論が盛であつたので、此の時の校訂に軼つた人々が決して改訂をしても聖書の本質には何等の變化なきこと、且つ此の改訂は唯不明の個處を明了にするにすぎぬといふことを説明して廻らねばならなかつた。元來宗教改革はローマ教會の法王教權主義を聖書教權主義に移したことから始るが、バイブルの教權は其後間もなく科學との衝突、歴史的研究並に批評的研究と兩立せざるものあるを發見するに至り、聖書の教權を疑ふものが出來て來た。

以前にはマサチューセツ州では、すべての市民は組合教會のために税金を課せられたが、同州では一八一一年に又コンネチカト州では一八一八年に教會のための課税を徹廢した。茲で始めて州政と教會とは全然分離するに至つた。

色々な變化の中で殊に目立つのは日曜日嚴守の風が衰へたことである。當時牧師志望の青年は學校を出て來て、先づ牧師の家に來て神學上の手引を受けた。そしてそれ等牧師の妻たるものが多く牧師の娘であつた。現に本書の著者の先祖の一人は七人娘を持つてゐたが皆牧師に娶せた。かくして東部アメリカ、ニュー・イングランド地方の日常生活は他と異なる氣分を作り出したのは無理からぬことである。即ち日曜日は全體宗教上のことに使はれた。ニュー・イングランド地方ではアメリカ獨立後第十九世紀迄、此の状態が續き、日曜日には働くことも出來ねば、又遊ぶことも禁せら

れた。安息日を守らぬものは罰金に處せられた。日曜日に鳥を捕へたといふので鞭たれたものがある。一六五八年にジエームス・ウアットが商賣上の書付けを書いたといふので非難された。尤も之より二年前に、ボストンのケムブル船長が三年間の航海を終へてやつと歸宅したので、自家の入口で其の妻にキッスした。相憎日曜であつたので此日にキッスをしたことは姪亂にして卑猥の行動なりとして二時間拘留に處せられた。之より前、一六四九年の法令で日曜を嚴守せざるものは十志の罰金か或は笞罰に處する規則を作つて居た。そして此の法令は時々實行されたものだといふことである。メーン地方で或人が日曜の朝たま／＼溺死者を救はんが爲に驅足をしたので日曜にふさはしからぬ歩みをしたといふので又罰せられた。アリス・モース・アールの「清教徒のニューイングランドに於ける安息日」中に日曜の光景を記して、日曜には仕事も遊びも何も見られないで、いはゞ生きた人間の何のしるしも見られなかつたと書いて居る。

汽車が出来ても暫くは日曜には列車が動かかなかつた。日曜日は一日二度の教會行の外、外出は禁せられ、俗事の談話は成可く避けて、人間の言葉や人間の思想よりも、神の言葉並に神の思想を主とすべしと教へた。日曜日には新聞はなかつた。子供等は御話の本を讀むにも家人に見付けられぬやうに隠れてやつた。一七六〇年に出来たマサチューセツツ州の法律には、日曜に病によらずして教會に出席せざるものは十志の罰金に處すると規定した。教會にはストーヴ等がなかつたのでアメリ

カの祖先等は約二百年間ストゥヴなしの教會で寒さに苦んだ。ポストンのファースト・チャーチがストゥヴを取つたのは十九世紀の始であつた。

家庭に於ける祈禱は朝夕二回で、大抵長男が聖書を讀み父が祈る。子供等は日曜の來る前にパイブルと問答書とを暗記させられた。芝居は不道德の學校と見做され、カルタ遊びはサタンの眞似と考へられた。日曜日にそんなことをする人は良心が鈍つたといはれた。或教會では一八五二年頃迄日曜日に舞踏、カルタ遊び、芝居見物、旅行、郵便局行きはキリスト教徒に不似合のことだと揭示したものすらあつた。然るに今日は丸で事情が變つて來た。

六

現代にては宗教的行事が單に宗教上のみならず大いに其範圍が擴げられた。即ち家業をなすも、働くも勿論宗教的行事も皆宗教的意義あるものとせらるゝ様になり、以前は日曜日は仕事の出來ないのは勿論リクリエーションをもなし得なかつたが、今日では日曜日に極く一部ではあるが、仕事を休まないことになり、又享樂のために費さるゝことも頗る多くなつた。全體一八六一年から一八六五年迄の南北戦争が今迄の日曜嚴守の風習を破つたものである。當時新聞の發行、戦地よりの手紙の往復等で、日曜でも郵便局に往復しなければならなくなつたし、軍隊の輸送即ち旅行を禁ずることも出來なくなつたし、日曜だからとて傷病者看護のためには活動を休息することが出來なかつ

たし、談話には戦争が話題になり、教會に集る人は戦勝の祈をなし、説教とても何れ戦争に無關係ではなかつた。要するに此の戦争のために日曜に於ける制裁力がなくなつてきた。今にして殖民地時代から十九世紀上半迄の日曜嚴守の風に比べると今は僅かに習慣の一部のみが保存せられてをるにすぎない。今日交通機關の大部分は日曜でも休まない。今日では安息日としての休日よりも寧ろ勞働問題より來る休日の意味が重要となつてきた。たとへばフランスでは七日の中一日丈けを休日とさめて其日は必ずしも日曜たるを要しないと規定さるゝ様になつた。アメリカでは現在約十分の一位は日曜でも仕事を休まない。加之、教會行きが一般に行はれなくなり、大ニューヨーク市には千六百の教會があるが、人口百萬位が一日一回丈け教會に行くと思像さるゝのみである。昔は日曜日に病人を除く外訪問を許さなかつたが、今日では訪問も招客も何等差支なく、イエスの云ひしが如く安息日は人のために設けられしもので人が安息日のためにあるものでないといふ意味に返つたともいへる。一般に日曜は社交に使はれてゐる。物見遊山のために費されても何等別状なく、日曜日には殊に音樂會等が流行し、劇場やオペラは閉さるゝか或は宗教關係のものを演ぜらるゝが、圖書館は開かれ、日曜學校は聖書からの話はあるが、以前の様に問答書は最早使はれなくなつた。

近來、宗教は仕事をなすつゝそこに意味を見出しうると考へられ勞働の中に宗教ありと教ふる様になつた、自己の能力を發揮することにより人生のためにする位満足のことはないといふ感じを鼓

吹するやうになつて來た。宗教は業務より獨立のものでなく、富んで仕事をせぬ人位卑しきものはないといふ感じも起り、要するに世間と出世間との間に差別がなくなり、良心に背かず忠實に仕事をするといふことが寧ろ神意に服従する所以と解釋されるに至つた。キリスト者の生活は同胞の奉仕であるといふ考が以前よりも明白に意識せらるゝこととなり、就中慈善心が他の如何なる時代にも見なかつた程現代の特長とせらるゝ様になつた。人に助けをするといふことが宗教的義務と考へらるゝに至つた。かくて慈善事業が益獎勵せらるゝこととなり、富豪は何等か此の種の團體に關係のないものはなくなつた。大學生はユニヴァーシテイ、セトルメントや社會事業に従事することになつた。

享樂に對しても以前の如くではない。獨立以後暫くの間、劇場のあつたのはポストンと、ニューヨークとフキデルフキヤ等であつた。而るに一八三〇年後芝居が盛に行はるゝやうになり、昔は牧師が劇場等に行くといふことは觀客の驚きであつたが、今や享樂は正當とせられてをるのみならず必要のものとせらるゝに至り、人間個有の遊戯衝動を傷ふといふことは害あつて益なきものとせらるゝ。且つや演劇には大天才の精神が現はれて居てその了解の出來ないことは人としての缺點とすら考へらるゝ。演劇の善惡は問題となるが演劇が悪いといふ考はなくなつた。仕事に熱心になるためのリクリエーションであると解せらるゝ。

家庭は奉仕と享樂との場所とせられ、社會改良は茲に其本源があると見られ、家庭を良くすると
いふことは理想社會の縮圖であると見らるゝやうになつた。要するに現代に於ける宗教的なる人
は神をあげめ働き且つ樂み、人を愛し人のためにする人といふことが理想とせらるゝに至つた。

七

近代に至つて神の概念が主權者としてよりも父の愛に代つて來た。ラテン神學は凡て主權の概念
を中心とした。アウグステイヌスは神を全能の支配者と考へた。従つて定罪、豫定等の教義が有力
だつた。神は恐ろしきものとされ、愛すべきものとはされなかつた。ピューリタンも亦カルヴィン派
も皆此の傾向を有つて居て、夫が組合派にも長老派にも傳へられた。正義と慈愛とでは正義がより
大切に論せられ、神は第一正義で、同時に慈善深くあることもできるといふ様に愛を第二次的に見
んとする傾向があつた。然るに近時愛の方面で神を描くことが強くなつて來た。四海同胞主義の宗
教としてキリスト教が特に現代に於てそれを特色とするやうになつた。現代は階級とか貧富とかい
ふものゝ障壁が破壊されて同胞の思想、相互扶助の考が高調さるゝ、教會に對する批評は信仰や教
義の説明よりも寧ろ實際上の行爲の方面に向けられて來た。例へば教會が社會事業等に同情を持た
ぬといふが如き是である。之等悉く從來の信仰其儘では通らなくなつて來て是非とも信仰の擴大を
必要とするに至つた。當面の問題に會つて色々宗教事情を異にする様になつたが宗派同志の競争が

薄らぎ、従つて敵意がなくなりキリスト教合同運動が起つた。

併し斯く變化はあつても一面から見れば現代は確かに宗教復興の時代である、宗教史、宗教經驗、宗教の心理的研究、神秘主義、宗教進化等の題目は一般の印刷物に何時も見受ける。そして第十八世紀に比すると、反基督教の態度が社會にも學校にも薄らいできて、今や學生は宗教について語るを恥とせぬやうになつてきた。之等の事情を綜合するに宗教信仰の範圍を擴大しもつと内容を充實させる必要のあることは拒むべからざることである。

以上はハリスの著述の印象記を抜抄したに過ぎないが、是に由りて世界の宗教事情の變化にも參考となることと思ふ。その詳細は更に他日に譲ることにする。

山東の佛蹟を叙して道院に及ぶ

常 盤 大 定

支那山東省は、古昔の齊魯で、儒道二教の發祥地である。曲阜を南とし、泰山を北とし、孔子廟あり、岱廟あり、古今を通じて、儒教道教の隆盛なる事、他の地方の上にある。にも闕らす六朝より隋唐時代に互る佛教の遺物が頗る多い。支那文化といふよりも、寧、世界文化の精華と言ふべき是等の遺物は、親しく當時の精神に接せしむる重要な媒介である。儒道二教の根本地である爲にや、古來山東省に住せる佛教の高僧名徳が、左程に多くない。東晉道安と同門なる竺僧朗が秦陰に住して、山東佛教の開祖たる位置を占むる外には、唐代の唯識學者たる懷陽智周と、淄洲惠沼の二人、宋代の開元寺義楚ぐらゐのものであらうと思ふ。此他に、史外に逸し去れる人は多いが、史上に名を残せる人は、他の地方に比して寥々の感がある、随つて佛教の隆昌は、他の地方に比して下位にあ

つたと見ねばならぬ。佛教が隆盛で無い爲に、世上の注目から洩れた爲であらうか、佛教的遺物の破壊が割合に少くして、當時のまゝに残されて居るのが、殊に愉快である。破壊には二様がある。一は、その一部を缺損し、又は全身を持ち去るが如きであり、他は之を修理せんとして、塑を加へ、彩を施すが如きである。山東の佛蹟は世上の注意を逸せる爲であらう。一部の缺損も、全身の搬出も、割合に少く、また寺院の衰頹の爲に、之が修理も加へられて無い。予は三年前一たび此地を過ぎたが、當時踏査に逸せるものもあり、之が再訪を期しつゝあつたが、本年機を得て、數年の渴慾の一端を癒するを得た。今は之が詳細を記述するの餘裕が無いから、こゝに其地點のみを擧ぐる。

二

青島より上陸して、濟南府に向ふ中途に青州城即ち益都がある。こゝは頗る金石の貯藏に富み、城の内外に亘り、有名なものが甚だ多い。時代の變遷によつて、古記の目録のまゝでは無いけれど、それにしても猶多い。その一々は之を略するとしても、城南二里許の駝山の隋唐の石窟、雲門山の隋の石窟は、共に隋代の代表的神品たるの價値がある。進んで濟南府に至れば、山東佛教の開祖たる竺僧朗の遺址たる泰陰神通寺には、唐代の石窟たる千佛山がある。勿論、山西の雲岡や、河南の龍門の如き大規模のものでは無いが、殆んど完全に近きまでに遺つて居るのが、他地方のいづれにも勝つて、打ち向ふからに、當時全民族を支配した大精神が、ひた／＼と吾人の心靈に迫り來る思

がせらるゝ。雲岡や龍門にては、その破壊の程度の甚しいに打たるゝ感情が、我カ至ルを以て、
 まだに湧き出るので、十分之と同化するを妨ぐるけれども、神通寺の千佛山の如きは、かゝる感情
 が交らぬので、心の底からの喜びと懨れとを満足せしむる事が出来る。更に僧朗の他の遺蹟たる秦
 陰靈巖寺は、所謂天下の四絶の随一として、天台の國清、荊州の玉泉、金陵の栖霞と比肩せられた名
 刹であるが、こゝにも六朝の石窟がある。靈巖寺は濟南府の南方十二里の距離、神通寺は八里餘の
 距離にあり、靈巖寺には鐵路の便があるけれど、神通寺にはその便が無い。いづれも多少の調査を
 爲さんには、二日程には骨が折れる。又、神通寺の半里強の南方に、九塔寺の唐刻摩崖があり。神通
 寺と濟南府の間歴山の最南に六朝の大佛がある。此大佛の如きは全く埋木の運命に遭つて居るので、
 それだけ完全無缺に儼存して居る。又、神道寺より濟南府に向ひ、府を去る二里強の地點に來れば、
 興龍山といふのがあつて、そこには隋代の石窟がある。新に色彩が加へられて居るので、之を味は
 しむる妨害となるけれども、中には原形を維持せるものも見らるゝ。更に府の東南の方には、近く
 千佛山及び開元寺の隋窟がある。この兩者は、積極消極の破壊の爲に、見る影も無いまでに荒涼を
 極めて居るが、その間にある黃石崖の魏窟は、至つて小規模であり、又可なりに破壊せられてある
 けれども、魏代の特色を知らしむるには十分である。少しく離るれば、龍洞及佛峪の隋窟がある。
 佛峪のは多く色彩が施されて居るけれども、龍洞のは、原形のまゝの優秀なものを保存して居る。

この他にも猶あるけれども、今間の踏査のものだけを擧ぐるも、以上の多きを數ふる。重ねていふが、山東の地は、古來佛敎の隆昌な土地では無つたのである。にも關らず、斯くまで多數の遺物がある。他の地方に至つては、更に之に倍加したに相違ないと思ふ。

三

濟南府には、金元時代の交に江北全般を風靡した全真敎祖邱長春の故址たる長春觀がある。全真敎の遠祖呂洞賓を主尊とせる呂祖閣がある。佛寺は見る影もなく廢頽を極めて、多くは無住のまゝに残されて居るが、道敎の方は相當の勢力を張つて居るらしい。こゝに四年以來のものではあるが、俄に敎線を四方に擴張して内外の驚異を惹きつゝある道院といふ新宗敎がある。紅圻宗敎の名を以て、最近邦人の間にも相當知られて居り、特に大本敎との連絡から若しく注目を集め來つた事は、世人の耳に新しい所のものである。予は一日こゝを過ぎて、一應内部を參觀した因縁を以て、こゝに見聞に觸れたまゝを紹介する事とする。この新宗敎は、門内に入れるものに非んば、決してその聖典を示す事すらせぬから、何人が之について報告しやうとも、畢竟外面的のものに止らねばならぬ仕組になつて居る。蓋、儒敎は新時代を指導するに足らず、佛敎は社會と沒交渉の状態になり、道敎は迷信の巢窟に墮し下り、今日世道人心を救ふべき何物も無い、無告の民衆は、歸すべき何物をも有たず、頽廢に頽廢し行く現代人心はいづこに歸趨すべきかを知らぬ所に激發せられて、こゝ

に新しい形式を取つて起つたのである。

道院の使命とする所は、社會的經營にあるが、これに根柢あらしめんが爲に、先づ深く靜坐内省せしむる。詮じつめれば、内修と外功との二つに收まり、内修の力を外功に向はしむるのであつて、内修は道院の司る所、外功は紅圻宗教の司る所である。その聖典として真經なるものを有するが、儒佛道基回の五教の真髓をその中に含ましめてあるとの抱負の下に、五教を統一せんといふ世界的の自信を有して居る。支那には、世界的の語が、現今頗る流行して居るが、この新宗教は、その抱負と自信の上からいへば、如何にも世界的である。敢て五教のものをして、自を捨て、これに歸せしめんといふので無い。五教の信者は、その信仰をそのまゝとして、而もこの新宗教の旗幟の下に参加するを得べしといふので、そこには大陸的な自由があり、寛宏がある。聞く所によれば、支那には百八の支院があり、日本にも獨逸にも支院があり、少くも支那に於ては、今や大原の火の如き勢力を有する。

四

斯の如く、道院の設置は、獨り支那本土のみで無く、遠く日獨にまで及んで居るが、濟南府のものは、實にその本院で、之を母院と稱し、北京に總院を有する。先づ道院の組織を見る事とする。

道院は五院から成る。中央は統院といひ、壇院を之に附設してある。之を中央として、四維に四院

がある。東南のは坐院、東北のは經院、西北のは慈院、西南のは宣院である。統院には至聖先天老祖を本尊とし、老子・項橐・釋迦・耶蘇・摩哈墨を從尊とする。宇宙には古今を通じ、東西を貫ぬく唯一の靈がある。之を老祖といふ。この唯一の靈が、時處によつて種々に發現する、五位の從尊は、その時代、その地方に應じて、特殊の形式を以て表はれたものに外ならぬから、結局は唯一の靈に歸すべきもので、この唯一の靈たる老祖こそは大道の根柢、天地の本源であるといふのである。五位の中、項橐といふのは、年七歳にして孔子の師であつたといふ傳記に基づいて居るのであるが、予は特に孔子を憚つたもので無いかと思ふ。壇院には、濟顛祖師、孫真人思邈を尊位とし、坐院には、達磨祖師、普靜尊者を尊位とし、經院には文殊祖師、普賢尊者を尊位とし、慈院には三尊佛喇嘛佛を尊位とし、宣院には尊位が無い。坐院は靜坐内省を司り、經院は教義經籍を司り、慈院は慈善外功を司り、宣院は宣傳布教を司り、而して統院は他の諸院を總括し、之に附隨せる壇院は祈念乩示を司るのである。教義經籍の指示する所に従ひ、靜坐内省を嚴修し、而して一般人類に向つて相互扶助の慈善外功に出で、また布教宣傳に従事するので、而して施設の方向も方法も、一に祈念乩示に訴へ、老祖の啓發を養つて、萬事を之に支するのである。乩示は敢て壇院のみによらず、四院のどれにも、その設備がある。

乩示といふは、又は扶乩といひ、道院に取つて頗る重要なものであり、最もよく支那の民族性を具

體化したものである。天啓の試示とかいふに同じもので、先祖の神意が表はるべき機縁に外ならぬが、而も之を物的のものに之つて居る所に、國民性が露はれて居る。全體扶亂といふものは、服部教授によれば、古來あつたもので、天井より絲を吊して、絲の尖端にあげたる筆が、砂上に動く所に神意を讀破するのである。道院は主としてこの試示を司る所であるが、他の四院にも同じくその設備がある。以て道院に取つて、この試示の如何に重要なかが分る。約長二尺幅一尺五寸の長方形の箱に、清砂を盛り、その上に一本の木を横へ、木の中に指の如き支木を加へ、兩人對坐して、默念空心して、木の動くまゝに砂上に畫いたものを、一人ありて之を文字に翻譯したものが、試示となるのである。或は筆を以て、直に紙上に畫く法もある。この試示は神意で、乃はち批評以上のもの、直に以て天下に指し示令せらるべきものである。壇院の壁間に、又經院の壁間などに、夥しくこの試示が掲げられてゐたが、形式からいへば、句あり、文あり、詩あり、種類からいへば、關帝に關するもの、文天祥に關するもの、孔明に關するもの等、種々であるが、要するに支那的思想の範圍を離れたものが無い。

五

道院の搖籃は、山東濱縣で、といふ。民國五年の頃であつた、知事の吳幼琴といふ、頗る敬虔の念に富める人が、この試示に、つて、公私一切の事務を裁斷して、内外の功績が目覺しかつたので、

山東の佛蹟を叙して道院に五

大に人心を收攬し、乩示の信徒、次第に増加するに至つた。その中に杜秉質(賦靖)、劉紹基(福縁)、洪士陶(解空)といふ様な有識者があり、四十八人の同志を率ゐて、濱縣の神壇を濟南に移したのが道院の初りで、民國十年であつた。此時、杜賦靖が乩示によつて感得したものが、「太乙北極真經」といふ十二集であつて、それが道院の根本聖典となつて居る。この書は、信徒にあらすんば、願付せざるのみか、之が一瞥さへも許容せられぬから、内容を知る事が出来ぬけれども、靜坐修己を根柢とし、相互扶助の外功によつて、同化の世界を創造せんとするもので、その基礎を天地同根、萬物一體の大靈に置く事は、争はれぬ。現代の政事の混亂、民衆の困苦が、之を生ましめたものである事は、諸所の道院に降れる乩示の上に明白に看取せられる。

近代に至りて綱紀廢弛し、人心淪胥遂に收拾すべからざるの象あり。予にして之を拯はすんば、また誰か之を拯はん。是予が天神佛の請に應じて、經を傳へ道を授くる所以なり。

世風不古、道德淪亡、人心の險惡茲に至りて極まる。求利求慾厭くところなく、争擾の風日に熾なり。予時難を視、坐視するに忍びず、遍ねく道院を立て、以て人民を拯はしめんとす。

然らば、之を救済するには如何にすべきか。自利利他并修の外は無い。内功外功といひ、内修外功といひ、修己濟他といひ、内外兼修といふのは、これである。

我が道、内外兼修、内功は心を正して身を修め、外功は衆生を普渡す。此二功孰れも並び重んじ、

稍偏すべからず。

内修外功、偏廢せずして我が道に合ふ。予の諸子に期望するものは、修己濟他の功を以て、世界をして永遠爭執する所なからしめ、人類をして永劫苦痛なからしむるにあり。

内修外功を兼ねるといふが、現代の急務はいふまでもなく外功で、その外功に動力を與ふるものは内修であり、而して内を忘れて外に走るの通弊に陥らざらんが爲に、内修を極言し、殊に道院の名を用ふる。さて、外功とは何ぞといふに、これに物質的救濟と、精神的救濟とがある。

我が信徒の中、獨善主義を抱くものあり。獨善は今日尙其時に非ず。我が道、自他の拯渡を以て要義とし、斷じて獨善の心を存す可らず。外功なるものは、たゞ金錢物質の抽出のみに非ず。各々心に善を存し、或は出で、勸化に務むるも、亦外功の一なり。

濟他の要、曰く慈、曰く愛。慈なるものは、既に沈淪せるを拯ふことにして、愛なるものは、未だ沈淪せざるを豫防することなり。慈拯は易く、愛拯は難し。

これによつて、四維四院の中、坐院は内修を司り、慈院・宣院は外功を司り、外功の中に於て、慈院は慈拯を司り、宣院は愛拯を司る所以のものたるを知る事が出来る。更にこの慈拯が、いよいよ外面に向つて働き出したものが、世界紅卍字會である。紅卍字會は、特にその機關を有し、その事業として、新聞あり、印刷所あり、工作所あり、學校あり、銀行あり。今や支那に於ける社會的

事業の活潑な中心となつて居る。其期する所は、世界を題せるに明白なるが如く、これを世界に擴張して、人類全體の平和を共同したいといふにある。道院には教育・救恤・辨業などの五則があるが、如何にも能くそれが實現せられて居る。道院の社會上に於ける實力と、名聲とは、實にこの紅卍字會の存するが爲といふも不可なく、之が歸依者の中には、張作霖もあれば、吳佩孚もあり、盧永祥もあれば、齊燮元もあり、曹錕もあり、段祺瑞もあり、錢能訓もあり、田中玉もあり、何豐林もあるといふ風に、文武百官が、敵も味方も一味となつて居る。そこには滑稽な感じも起るが、然し純な精神の前には、對立が無いと見た方が宜しからう。

六

道院は、斯の如く五教を打して、一團とせんとの大抱負を以て自任して居るが、然し教義の基礎を爲すものは、遠慮なく言ふ時は、道教に外ならぬ。その統一原理は、言ふまでもなく大道で、古來或は玉皇といひ、或は上帝といひ、或は元始天尊と言つたものを、至聖先天老祖の名に改めたまでである。既に老祖といふ名稱の中に、道教といふ事を表白して居り、又、扶乩の道教に出る事は、これまた言ふまでも無い。老祖の靈命にいふ、

大道なるものは、陰陽根源の蘊成なり。我が道萬物を包含す。大道の謂なり。

大道を統一原理として、これに加ふるに、儒佛二教を以てし、以て道教の骨格を修飾する血肉と

して居る。

陰陽の化育、造化の樞紐は、理氣に外ならずと雖も、維繫の本は即ち道是なり。人情氣を得て全く、故に萬物の靈たり。其道たるや人に由る。賦理性となり、仁義發して中和、五常立ちて道德全し。所謂天賦の秉彝是なり。(宋儒の思想)

夫れ人の塵寰の上に生るゝや、夢幻泡影、露の如く電の如く、曇花一現、眼を轉すれば、是れ空名を競ひ利を争ふ者、何ぞ夫れ靜に審思せざる。(般若の思想)。

斯の如く、道教に儒佛二教を加へたものであるが、更に推しつむれば、道教に佛教を加へたものといふ事が出来る。佛教が道院の重要な要素であるといふ事は、その教義の上よりも、寧ろ靜坐の上、殊に慈愛の精神の上にある。靜坐は儒道二教の上にもあつたが、然し、二教のものも、其本は佛教の禪定によつて養はれたものであつた。坐院には達磨を祖師とし、經院には文殊を祖師とし、慈院には三尊を祖師とする上にも、明白に佛教が道院の血肉たる事を知らしむるものがある。若し老祖を父に比するならば、是等の達磨や文殊や三尊は、母に比すべきである。

道院の中に、佛教が大なる要素を占めて居る事は、以上の如くであるが、さて基同の兩教との關係如何といふに、その宇宙唯一の靈といふのは、考へ方によつては、兩教に共通する獨一眞神とも見られやうが、其實は大に異なる。その慈拯愛拯の施設は、基督教徒の所爲に倣ふ所あるに相違ないが、

それは末の事である。又、眞經を門内のものに非ざれば、示さぬといふのは、或は回教の態度に羨げたものと思はるゝが、これまた末の事である。殊に眞經を公にせぬ事は、その宣傳教化を重要な事とする上から見て、矛盾と言はねばならぬ。而して又、儒教の教義を取り入れてあるけれども、その大道觀は儒教のそれと異るし、殊に乩示の如きに至りては、儒教徒の所謂怪力亂神に墮したものに相違ない。斯くて、道院と儒基回の三教とは、眞の調和は得がたいと思はるゝ。道院の同情者は、道教徒を主とし、佛教徒之に次ぐけれども、他の三教徒は、多くの接觸を有たぬといふ事は、事實上に於て、道院が道佛二教の混和たる事を立證するのである。社會と交渉の薄い佛教は、斯る状態に於ても、佛教が多少の生氣を得つゝある事を喜ぶのであらうと思ふ。

七

予は道院を一應の觀察して後に、これ實に金元時代の全眞教の再現に外ならぬといふ感想を起さず居られなんだ。全眞教は、修南山に修道し、汴梁に開教し、山東蓬萊に於て教團を組織した王重陽に起り、其教線は江北全般に及んだけれども、而もその中心地は邱劉譚馬の四傑を出した山東であつた。山東の至る所に、衰へたりと雖も、猶全眞教の跡を残して居る。青州雲門山には、馬丹陽の打坐眞相を刻せる崖あり、濟南府には長春宮があり、淄川には長春門徒王史廓公碑がある。こゝには之を略するが、全眞教徒の故址や古碑が、至る所に存して居る。而して全眞教の起つた時

代の世態人情は、恰も現代に同じかつた。道院の精神も、方法も、組織も、殆んど當時の全真教そのまゝと言つてよい。當時は儒佛道の三教しか無つたから、之を統一せんとの要望より出で、或は金蓮正宗ともいひ、或は金丹宗ともいつたが、常に三教を冠したものであつた。打坐の内修も、慈悲の外功も、寸分今日の道院に異らぬもので、王公將相以下、社會の全般が翕然として之に歸向した状態まで、極めてよく類似して居る。この山東の地より、今日道院の崛起したのも、因縁成からずと思ふ。今日は三教のみに止らず、五教があるから、三教が五教と變つたけれども、その精神も組織も、方法も異らぬ。但、全真教には扶乩といふ様なものが無く、一層多く心靈を主眼とした様であるから、その點からいへば、道院の方は、一層多く道教的といふ事が出来る。勿論、泰西文化の刺激に負ふ今日の慈拯の方法は、全真教よりも進んで居やうが、それは時勢の影響で、宗教そのものゝ相違では無い。猶時機を得て、道院と全真教とを比較して見たいと思ふ。

八

予が今回の一月は、佛蹟の調査であつたが、その複産物として道院の一瞥より、この簡單なる一文を草する事とした。門外の子に取つては、道院の経籍が一部も手に入らず、單に一應の參觀に得た所に、北京滿鐵月報第一年第四號の黃氏の報告を参照し、これに私言を交へた、未定稿のものである事を、最後に附言して、大方の宏量を仰ぐ事とする。(大正十三年十一月廿二日)

新刊紹介並批評

The Birth and Growth of Religion

By Prof. G. F. Moore.

New York, 1923.

佐野勝也

曩に宗教史二卷を著して宗教史家としての世界的名聲を博した著者は、云はゞ曩の二著の「コデンヌ」とも稱すべき此の著「宗教の誕生と生長」を發表された。曩の二著に比べると分量からすれば片々たる小冊子に過ぎない。が、著者自らの宗教観は今度の著述において遙かに良く現はれてゐることは云ふまでも無い。著者はありあまる資料を自家藥籠中に容れ、之を思ふがまゝに、然もあくまでも歴史家らしい忠實さを失はないで、操縦し得る非凡の才能の持主である。著者は冗漫なる叙述と、不必要なる資料の羅列を厭ふ。然も豊富なる資料を持ちながら。

著者の此の重重すべき特徴は、最も良く近著に現はれてゐる。

「宗教とは何ぞ」著者はまづ此の問題に答へようとする。彼は云ふ宗教を發生せしめる一般的な動機は自己保存の衝動だと。が、單なる自己保存への衝動は、何等宗教的なるものを有して居ない。もし人間が何等不思議なる危険に曝されず、自己の願望は充分これを満足せしめ得るならば、宗教の發生し得る餘地はあるまい。ところが人間は未開時代から此方、さまざまなる原因不明な危険に面して居る。かくして人間は、自分が熟知してゐるところ以外に何物かがあつて、これが人間に對して働きを及ぼし、然も人間はその或物の爲すところを先見することもできず、且つ又これを統御することもできない。著者は此の或物を力 (Powers) と呼ぶ。此の力と云ふのは、極めて大まかな意味に用ひ、その力の性質に關して何等特殊の意味も含有させて居ない。只人間に對して何事かを爲すところの

「或物」と云ふほどの意味のほか有たさない。けれども、力の概念が成立したからとて、それで以て直ちに宗教は發生しない。宗教が發生する爲には、人間の幸福如何が此の力に依存し、此の力が人間と相似た動機で動かされ、人間が何等かの方法で此の力を利用し得ると信じ、此の信仰の上に立つて行爲しなければならぬ。此の内容、性質を如何に見るかは、人々の力に對する要求如何で決定する。食物の供給が主として人間の希ふところであれば、此の力は食物の供給者である。個人の自我が重要となれば、此の力は完全なる自我の實現者となる。著者は原始佛教がかゝる力の觀念なしとする考に對しても辯解して、原始佛教においては、現世的束縛から自己の解放する力が人間のうちにあると考へてゐた點に、矢張力の觀念があると云ふ。

私は比較的詳しく著者の宗教發生觀を紹介した。今簡単に私の考を述べよう。著者において疑問となるのは、力は一方において人間がこれ

を統制することのできないものであることを述べながら（九頁）他方でこれを統制し得るものと述べてある（十五頁）點だ。勿論私は此の矛盾そのものに反對するわけでは無い。それはむしろ當然の矛盾であつて、何等非難すべきことでは無い。だが、此の當然の矛盾に就いて著者はあまり多くの注意を拂つて居られないのであるまいか。此の當然の矛盾の存するところに宗教の真相をとらへ得る筈ではあるまいか。宗教を發生せしめる爲には、その力が我ら人間の制御の及ばぬものでありながら、然もこれを利用し得るものでなければならぬではあるまいか。

宗教の發達に關する著者の考は、「第三章の神々の發現」において最も良く現はれてゐる。著者はその宗教發達の原理、即ち人間欲求の進歩と共に宗教が發達すとの考に従つて、野蠻時代、遊牧時代、農業時代、更に社會組織の複雑化と文明の進歩とに依る神々の進化に就いて述べて

ある。その他の各章において、世界各国に存在する諸宗教に就いて、極めて簡單な、要領を得た叙述がある。それ等の叙述の仕方はいづれも歴史的事であつて、體系的、組織的では無い。こゝに著者の特長もあれば、欠點もある。欠點から云へば、各宗教の特質を比較研究し、諸宗教中に普遍に存する宗教の本質をとらへ得ない。だが、著者はむしろそんなことを望んで居られないらしい。飽くまでも歴史家として、客觀的立場を失はないで、ありのまゝの事實を、あるがまゝに處理し、宗教に對する公平無私の理解を與へんとされたのである。終りに臨み老齡なほ壯者をしのぐの概ある恩師モリア先生の健康を世界の宗教學界の爲に祈り、且つ先生畢生の事業たる「原始キリスト教時代のユダヤ教」の完成を希願する。

* * * * *

* * * * *

Religion and the New Psychology.

(A Psycho-analytic Study of Religion)

By Walter Samuel Swisher, B.D.

Boston Marshal Jones Co. 1920.

大友抱璞

フロイデアンサイコロチイは未だ種々の問題を殘して居る。然し人間生活の最も深い方面に關係した宗教意識の研究に於ては、單なる意識的方面の研究のみでは解決し得ない問題も、潜在意識的方面の研究から與へられる暗示によつて容易に解決せられる事もある。

此書はかなりポピュラーな書物ではあるが、上述の意味に於て宗教研究上かなり面白い暗示を與へてゐる。

著者は第一章に於て「宗教問題の性質」から筆を起して原始宗教と基督教の精神分析上の問題を提出してゐる。普通宗教問題は宇宙問題と人生問題とに分けられて居る。けれども其は結局

同一の要求——自己に満足を與へる様な秩序法則を導き出さんとする要求——から生れたものである。人は社會的生活によつて反社會的性情を壓へつけ様とする。然も全ての人は反社會的性情を自己の中心に有してゐる。住みよき調和の世界を求むる吾人の心は、反社會の性情の存在に對して鋭い心的苦惱を感じる。其が基督教の罪の意識である——と云ふ。

第二章に於ては、潜在意識の性質を論じ、其が宗教意識及生活の上に如何に深い影響を及ぼして居るかと云ふ事に就て述べて居る。壓迫されたる欲望は潜在意識として心の裏に潜在する。其に色々變装して意識の表面に現はれる。故に表面に表はれた意識の研究のみでは其眞意識を明にする事は出来ない。キリストの生れた時イスラヘル國民は大ローマに壓へつけられてゐた。メシヤの出現によつて地上に新らしいエルサレムの健設を望んで居た。其は天國を求めめる心に變つてしまつた。キリストはユダヤの

宗教が抑へてゐた愛の生活の自由を許した。此も國民の潜在的な要求であつた。

抑壓せられたる潜在意識的要求は、稍もすれば病的な錯綜となつて神經病の原因を爲す事がある著者はポロを色々な方面から分析して、ポロは明にサチスチックなヒステリーの錯覺を有する神經病患者であり癲癇の患者であると云ふ。彼の出現は基督教に於て全く不吉のものであり現今基督教に拭ふべからざる神經病的影響を與へてゐると論じ色々な分析と説明とを加へてゐる。

第三章及第四章に於ては人間の生活動機が如何に潜在意識によつて支配され決定せられるかと云ふ事に就て述べてゐる。全ての精神分析者が爲す様に夢に就て多くの研究と材料を擧げてゐる。全ての宗教意識生活も潜在意識によつて着色せられ決定せられる。或る者は——恐怖病的神經病者——世界を惡神によつて支配されてゐる様に感じ、或る者は憂鬱な生甲斐なき世界

と見る。全て宇宙觀人生觀の相違、從て其人の宗教的態度の相違は全く潜在意識の相違によつて定まるのである。——と。

第五章には神秘主義と神經病的狀態とに就て述べ。神經病の一つの特長は現實を嫌て他の世界を憧れる事である。健全なる人は決して俗界を捨てて事を欲しない。一時俗界を離れる様な事があつても其は他日を期して大いに俗界に優れた地位を得る爲である。何處までも興味の中心は人間の世界である。然るに神秘主義者は俗界を離れて狐獨の生活をす。この意味に於て兩者は共通してゐる。其して其理由は二つながらエヂボス錯綜に歸因せしむる事が出来る。今一つ共通點を有するのは抑壓である。神經病に不自然なる抑壓が身體的弱點と合して起る。神秘主義者は自ら抑壓する。其動機及順序は異てゐても共に抑壓的禁欲的狀態にある事は共通して居る。遁世と抑壓とは兩者の共通點である。從て其現はれに於ても大いに似通た所がある。

——と云つて、中世期ドミニカン派の神秘主義者が神殿に爲した告追、祈りと神經病者が病院の一室で見た幻影とを種々比較して居る。著者は云ふ「長く續いた抑壓、強い抵抗、其集てゐる力との鬭争、其所には必らず閉ぢ込められたる情緒の爆發が来る」。此が神秘主義者の神秘的經驗である。感情の湧出は分裂してゐた要素を總合する。感情の湧出は心的洗滌の様な作用を爲す。相當な條件を具ふれば誰でも或る程度の神秘的經驗を爲す事が出来る。そして此はヒステリーの發作に類するものである。——と云ふ。

第六章に於ては惡の問題を述べて居る。「人間生活の最も悪い惡は全く客觀的に存在して居るのではなく人間の内部の心的世界に創造されるものである」完全なる神によつて組織されたる宇宙に何故惡が存在するかは古來からの問題であつたが、著者は病理學の上から其問題に解答を與へて居る。又死や未來に對する恐怖、許されない罪に對する恐怖等は宗教的であるが其根

據は神經病にある。と述べ。

第七章に就つて其等病理學的宗教形式を説明し中世期僧院生活者及其他の宗教内に於てザディズム的、マソヒズム的傾向の實例を上げて居る。ポーロの宗教團體の規則や中世期のスベイン宗教裁判、ドミニカン派の僧院の牢獄、當時の刑罰に就てザディズムを見る。其等をエデボス錯綜に原因を求めて居る。「彼等の人生、哲學は馬鹿らしいものである。彼には實感する事は出来ない。彼等自身の病的欠陥から人生を悲しい色に着せしむる、異性嫌いで悲觀的で皮肉である」。反對に苦行者の心理にマソヒズムを見出し、フランシスの一生、印度苦行者、僧院の生活等を分析して居る。「宗教其自身は決して常態の人を精神病に導かない。然し余りに苦行的な幼年時代の教育、余りに宗教的である父母の苛酷は神經病を助ける。——

第八章に於ては近世宗教系統に於ける心靈問題に就て述べて居る。色々の心靈問題をあげて

次の如く云て居る。「潜在意識の深いかくれが精神分析で叩かれて明るみへ持ち出された時、其は驗者自身の過去の經驗、彼の小供時代の記憶、全く忘れて居た過去の事件、人物、其して其以上何物をも見出す事は出来ない。多くの心靈に關する非科學的の見解は研究の光に耐ゆる事は出来ない。十分に潜在意識が研究されるれば此等の空想的學説は保存されることは出来ない。——」

第九章は回心に就て述べ、第十章第十一章は精神分析によつて宗教の基礎及目的を變更させる事が出来ることを説き、精神分析的療法的療法に就て述べて居る。この療法によつて平靜に常態に樂天的になる。禍根が潜在意識より引き出されるれば今まで日夜苦しめて居た憂鬱な問題は其必要を認めなくなるだらう。何となれば彼等の形而上的苦悶は彼等自身の内的鬭争の客觀化に他ならないからである。彼の努力を無用な憂鬱で費すよりも彼等の努力で世界をよりよきもの

にしようとなつて努力するであらう——と云つてゐる。

第十二章は今まで述べ來たつた諸問題を教育の問題として述べて居る。

彼は云ふ。自分は宗教に對して余りに同情の無い事を述べた。然し記憶して欲しいのは宗教的信仰の正否、神の存在其他神秘論者の經驗の内客に就て云ふのではない。其は神學の問題であつて心理學の問題でない。心理學は人間行爲の中に證明されるものに就てのみ述べる權利がある。——と。

* * * * *

Medicine, Magic, and Religion.

By W. H. R. Rivers.

Lond., Kegan Paul & Co. LTD. 1924.

原田敏明

著者は既に早くより南洋土人の研究調査に従

事し、Anthropological Expedition to Torres Straits, History of Melanesian Society 等の著あり、南方印度の調査の結果は The Todas となつて現はれてゐる。其の他 Instinct and Unconsciousness, Psychology and Politics, Conflict and Dream, Psychology of Ethnology 等々の著極めて多いが今は既に故人である。

本書は已に一九一五年に講義されたもので、その序文は G. Elliot Smith に依つて書かれてゐるが、同氏は曰く。Rivers は W. J. Perry の The Origin of Magic and Religion (1923) (前號大塚氏批評参照) に見る説までには達してゐないが、かゝる一般の方則を見出す以前に細心の注意を拂つてゐると。著者自から G. Elliot Smith に謂つて曰く、Perry は廣大な範圍に一般性を求め、大膽な提案をするが、自分の本領は歩一步と着實に進めて收穫を確かかり握むにあると。兩者の言分とも大體要領を言ひ表してゐるやうである。かくて著者は本書の問題を取扱ふ

にも、なるべく材料の範圍を狭くしてメラネシヤ及びニューギニアに限つたのである。

先づ第一章、第二章に於ては社會學及び心理學の方面よりメデイシン、マジック、及び宗教の關係を取扱ひ、現代文化人には全然別種となつてゐるものが、メラネシア、ニューギニアに於ては三者は密接なる關係にあることを述べ、第三章第四章に於ては歴史的に進化的に此の問題を取扱つてゐる。第五章には之と密接なる問題として Mind and Medicine に就いて述べてゐる。

第一章の始めにその研究法が擧げてある。曰く、凡そ社會的の制度慣習の研究法に三種ある。歴史的方法によつてその起原を辿るもの、心理學的方法によつて個人心團體心の研究に進むもの、及び社會的方法によつて社會的過程の間に於ける關係交渉を明かにするものである。今此書はその第一の歴史的方法を採るのであるが、廣く一般に亘つて究むることは困難なるが故に、今は著者の最も關係深きメラネシアとニュー

ギニアに限るのである。然しかゝる研究の結果はそれが果して一般に適用することが出来るか否かを吟味することになると云つてゐる。

原始人の間にはマジックと宗教との區別は判然しないから、之を Magic-religions と云ひ、著者も時々使つてゐるが、メデイシンの本質は疾病を自然法に従ふ現象と見、前者との區別を疾病の概念の差異に歸してゐる。著者の考ではマジックとは自分の力、又は行事に使用する道具に籠つてゐる力を以て行事を行ふものであり、宗教とは祈願すれば冥加を賜はる或るより高き力の意志に係はるもので、共に宇宙に働掛ける手段に依つて分化したものであるが、メデイシンに至つては活力を減退し死に致らしむる一種の自然現象を支配せんとする行爲である。疾病に關しては因果關係の考が重要であるがその原因に就ては(一)人體の一部に直接に働き掛ける人間の働、(二)人間に非ず人の形をした或る靈的なもの、働、及(三)所謂自然的原因と

であり、原始人の場合は大體前二者に限られてゐる。疾病や障害は靈力的の影響なりと考へられてゐるが、宗教の定義に必要な祈禱の如き要素は少しもない。

疾病の原因を分つて三となす。(一)被害者の身體の中に病源となるものを投入すること、(二)身體から或るものを奪去ること、及び(三)人間の身體の一部又はそれに關係あるものにして用して、身體全部に及ぼす魔術師の行爲である。第一は人間の働と否とにより二に分れるが、魔術師や精靈が石や骨片を體內に投込むと信せられる如きもの。第二は例へば肥えた腎臓を取去る如き、多くは精靈の所作である。第三、此種のマジックは同感的マジック (Sympathetic magic) と云はれてゐる。

又マジックに關してフレザーを批評して曰く、「フレザーは傳繙するマジック (Contagious magic) に就ては野蠻人の行爲を決定する思考様式の形式的説明以上に出でない。此の傳繙す

るマジックの根底をなす觀念は野蠻人の具體的な心的過程とは性質を異にしてゐる」と。

第二章に入つて疾病の精靈又はタブーの信仰に於る關係を論じてゐる。疾病の原因は疾病にならせる力を持つてゐるやうに信せられてゐる人若くは靈に對して病人が嘗つて悪いことをしたからであるとし、トールレス海峽地方では、*Nguz*と稱するものを有し、之を支配する方法を知つてゐる人が病氣を蒙らすとされてゐる。而して此の原因をトふには宗教的特性も現はるれば、マジックの要素も加味されてゐる。又疾病はタブー違反により生じ、此の兩者の關係は他を無視しては、一方の説明は殆んど不可能のことに屬する。殊にトールテム制度のある所では、疾病はトールテムと關係し、トールテムとなつてゐる動植物に關するタブーを犯して、之を殺したり食つたりしたものは疾病となる。

更らに治療者が魔術師や司祭から分化すると、及び *Medico-magical* 若くは *Medico-religious*

の状態からメデイシンの分化することを叙し、或る場合には現代よりも却つて分化した點があり、無論宗教的要素を含むにした處で同じ疾病でも疾病によつて取扱方は異り、非常に専門的になつてゐる。例へば熱病、癩痢、レウマチスなど、各、そのメデイシンを異にする。但し之は後世メデイシンが社會上全然獨立のものに發展して行つた行方とは正反對の方向であると述べてゐる。

經濟的方面に論及しては、例へばエッヂェストーン島に於て Kanjo (特殊なる木の實にして特別な力がある)と云はれるものは單にメデイシンと宗教との混同せるを示すのみならず、同時に私有財産の制を説明するものである。彼の島に於ては原始的共産組織になつてゐるが、その社會的關係を調べてみれば、或種の財物は各個人に特殊の用途を有するものとなるので、此らの方向に従つて共産的人民は漸次個人主義に進んで行つたと云つてゐる。

第三章に入つて先づ人類發展史上一般的問題より始め、メデイシンの問題は他の社會的事象と同様に社會的事象なるが故に、同様の方法にて同様の法則の下に取扱はるべきものであるとし、本書の主要問題はメデイシン、マジック、及び宗教の關係から一般的社會制度の歴史的研究を指導し、その方向を示すにある。而して此の三者の關係は一種の社會的勢力が社會生活の三主要方面に分化する段階を示してをり、メラネシア、ニューギニアに於ては未だ充分なる分化を遂げず、三者の區別は極めて困難である。

メデイシンの信仰實行とマジック及宗教の信仰實行との間に同一性の存することを述べ、殊に疾病と死との直接の關係は自然にメデイシンと宗教とを結合するものである。然しそれは漸次分化して行くと云つてゐる。

かくて更らに諸他の地方にも互つて、その實例を調べて、三者の關係を見てゐる。オーストラリア、ポリネシア、インドネシア、印度、日

本及び支那、アフリカ、アメリカに互つてゐるが、日本のメデイシンは主として支那の影響を受けてゐるが、十六世紀以前頃から多くの醫者によつて漸次合理的基礎を持つやうになつて來たと述べてゐる。

之らの調査によつて見れば、地球上到る處、疾病の原因について極めて類似性に富み、それに對する方法を一にしてゐる。之れについて多くの學者は畢竟、環境に對する人の心の働に同一性があるからととしてゐる。然し又考へ様によつてはもし此の同一性があるとすれば、その環境は何れの場合にも全然等しいことは有り得ないから、従つて種々の異つた形式をとつて現はるべきである。但し人間の直接關係する出産、死亡等の現象は何れの地と雖も殆んど同様である。故にもし疾病に對する人間の考の同一なことが、各地獨立に生じたとするならば、心作用の類似性を一元的に見ることは得て望むべからざることである。

疾病原因に關する信仰に就ては二種類ありとし、(一)靈魂又はその一部を取去る爲めに疾病に罹るとするのはインドネシア。パプォメラネシア及びアメリカに限り、アジアには全く之れなし。(二)何物か取付くために疾病に罹るとするので、印度とアフリカは之である。此の兩者は一方は取去るため、他は取付くためで全く正反對をなす。之果して何のためであらうか。之に就て著者はアメリカを界として自から東西兩者に分れてゐると云つてゐる。

第四章には前章に於て述べたるメデイシンとマジック及び宗教の間に存する密接なる關係が、世界一般に存するのに就いて、その類似は各地獨立的に發生したものであるか、若くは又人類移動の結果、相似たるものが各地に散布するに至つたかを述べてゐる。獨自在發生したといふ説は、疾病原因の相反する理由の存するに依つても困難なることは既に之を叙した。それよりも人類の移動を想定すると一層よく説明され

るやうである。それには類似な慣習の起原を或る一定地方とし、それより各地に分布したものと云ふことになれば、類似性の説明は完全に出来る。かゝる前提を置いて本章を叙してゐる。

それにしても人類發展史上、種々なる要素が織込まれ、複雑となるので、もし一特殊問題に限定して考究して行かねば到底不可能のことである。此の意味でメデイシン、マジック及び宗教の相互關係の問題を採つて研究を進めるのであるとしてゐる。

今數に關する類似に就いて調査してみると、醫療に關して四日とか四ヶ月とか、兎に角四といふ數が普通になつてゐることは、エジプト、イン島、古代埃及、北米のチエロツキー皆同様である。之に依つて上記の地方は同一文化分布の結果であるか、又は獨自在發生したものであるかは單なる一二の事實で決定出来るものではない。然しメデイシンの場合もマジック又は宗教の場合も同様に四といふ數が特別なるものとさ

れてゐる。尙更らに調査すると、その他の場合にも之を澤山見ることが出来る。茲に於て問題は非常に大きなもので、之等埃及、希臘、インドネシア、日本、ソロモン諸島及び北米地方に於て、四といふ數が重要視されるやうな理由が、地理的にか又は氣候上に存するや否や。それとも此の數が移動する文化の主要素として移行行き、宗教的に重んぜられるに至つたのであるかの問題となると。

著者は元より文化の移動を認むるものであるが、太陽崇拜と巨石建造物 *Megalithic Monuments* との間には自然的連鎖はあり得ないと云つてゐる。

一文化が新しい地方に移ればその文化の主要素は新しい地方の環境と物的に又文化的性質の一致しただけ移植されることになり、次でその土地に同化されて、その地方の文化の傾向によつて潤飾されて来る。茲に二つの問題がある。即ち新しい文化の要素が新しい土地に行つて生

する興廢の關係と、多少に拘らず潤飾される傾向とで、之等について更らに詳述し、例へば

Blood-letting, Massage, Sweet-baths, Circumcision 等について、此らは各地に至つて修飾されてゐるとして論じてゐる。

尙更らに之らに心理學的理解を與へるために、著者は附録の意味として第五章にメデイシンの心的關係を述べてゐる。

要之、著者は G. Elliot Smith と共に人種學上に於ける歴史派ともいふべく、本書も亦その見地に立脚せるものである。一方進化派 (Evolution School) と、その趣を異にするが、その學說の批判については、大いに問題となる點があると思ふ。

* * * *

切支丹宗門の迫害と潜伏

文學博士 姉崎正治氏著

東京 同文館出版

比屋根安定

本誌「宗教研究」の編輯原田敏明君が表題の書の校正刷を携へて、わたくしに囁するに紹介批評の稿を以てした。わたくしは暫らくたゆたうた。先生の如き碩學の研究に就いて云云する事は、後進にとり負ひ難き重荷であり、況んや恩師の近業に對しては此の感さらには痛切なるを覺ゆるが爲である。然し念を繚せば、わたくしはキリスト教に交渉ある者で、所謂切支丹文書に就いて些か眼を曝さうと志し、最近は日本宗教史の稿を續けて先生の苦心の甚大なるを知つたので、鳴辭がましくも短文を草する旨を答へておいた。わたくしは筆を執りつつも、躊躇の念いまだ去らない。わたくしは、著者姉崎先生に、稿をわたくしの如きに徵求した原田君に、そして讀者に向つて、分疏せざるを得ない。

姉崎先生は、何ゆゑに潜伏せる切支丹を穿鑿しようと思はれたのか。わたくしは先生の心境

を垣間見たい。われら宗教を信じ或は研究する徒には、二種の型がありはしないか。詞を換へると、「聖なるもの」に參するに、二の道がありはせぬか。即ち或る人人は研究の範圍を狭く定めて、これを深く深く掘り貫いて底流の永遠者に觸れるが、一方また或る人人は視野を擴げて四通八達する間に永遠者に參する。前者は、一つの穴に息を吹き込める笛になぞらへ、後者は鍵盤の數十の諸音の交響するピヤノに擬す事もできよう。わたくしの僻見は、著者姉崎先生を後者の典型と數へる。先生が、あるは宗教哲學に、あるは佛教學に、あるは日本宗教史に、あるはカソリシズムに、あるは之に、あるは彼にと千變萬化に端睨すべからざるは、實に之に基く爲であるまいか。今や先生の研究は、潜伏切支丹に及んだ。わたくしは、先生が宗教諸相の全野を蓋はんとするに驚嘆し、先生の學究の瑞しく、好尚の新鮮なるを羨むの情に堪へない。

わたくしは日本宗教史を敍して、この困難なる題目に逢著した。前にしては神話時代、後にしては潜伏切支丹、共に材料が不確實にして推測し難いからである。尤も神話時代の研究は困難にしても、先人のこれに關する研究は堆重して、參考に資す事ができる。しかし潜伏切支丹の研究に至つては、材料が既に稀觀の書に屬すのみならず、材料そのものが潜伏してゐる。暗中を見うる鼻の眼を備へねば、この研究に手を下す事ができない。潜伏せるキリスト教徒は、爲政者の峻嚴なる迫害高壓のため潜伏するに努めたもの、これを穿鑿して闇黒裡より白日の下に陳ねる事は、決して容易の業でない。わたくしは、この困難なる研究に敢て手を下した先生の勇氣をたたへ、その苦勞を謝せざるをえない。

内容を紹介するに、第一章總論は鳥原亂平定後の宗門根絶と題し、キリシタン禁制と宗門改役、殘留及潛人パチレンの處分と運命、宗門改

の方法と處分の寛嚴、表面の根絶と裏面の潜伏、邪宗門の罪狀と宗門者の精神狀態の五節に分れ、委曲を盡してある。先生は心理解剖を三代將軍や奉行や伴天連や切支丹宗徒に試み、徴するに「契利斯督記」を初め諸文獻を以てした。

第二章は契利斯督記と耶蘇教叢書で、サブタイトルは北條安房守宗門改記録と寛政沒收教書と題し、上敎文獻の解題である。第三章は宗門の傳播と宗門者の召捕とを敎し、一は吉利支丹の覺で、専ら宗門改記録を材として、綿密なる人數を擧げ地圖を参照させてある。第四章は宗門糺明の槩で、一は井上筑後守と宗門糺明の思想的內容、二はバテレン根絶始末、三は宗門穿鑿式、四は宗門穿鑿式心持の事、五は宗門糺明の論點、六はバテレンの自狀、七は宗門大要で、諸書を参照考證して微に入り細を穿つてゐる。第五章はマルチリヨの槩といふ題で、一節は總説解説、二節はマルチリヨで、ビル前アナスタ

ジャ御作業、ビル前サンタカテレナの御作業、サンタマリナの御作業、聖女カタリナの話之事に分れ、三節はマルチリヨノ勸めで、一は第一Cの上にヘルセギサンある様にD計ひ玉ふ子細の事、二はCに障礙を成す人の上に御罰の顯れざる子細の事、三はDを陳じ奉る事は如何程の重罪ぞといふ事並に了簡を加ふる事、四はヒイステスに届く事は如何程の面目亦深き功方ぞといふ事、五はDに對し奉て命を捧げ丸血留になる事は如何程の位ぞといふ事、六は丸血留の覺悟の事にわかれ、四節は、一はCの宗門の上妨ある時分ヒイデスに付てなすべき心持を敎ふる古文で、第一、諸のCヒイデスを堅固に保つべき事、第二、ヒイテスを背き科となるべき所作は何れぞといふ事並に何たる科に依りヒデスを失ふぞといふ事、第三、ヒイテスを背かずしてなすこと叶ふ條々の事、第四、丸血留になる程の難儀出て來るに於ては如何にすべきぞといふ事に小分してある。本章は、マルチリヨ即

ち殉教者に關する五種を擧げ、先づこれが解題を記してのち内容を引用し、多くの脚註を付し、第五章だけで百頁を越してゐる。第六章は寛文年間の豊後宗門召捕と題し、一は迫害の更新と召捕書及宗門者親類書、二は召捕の統計的觀察、三は召捕宗門者の親類關係と個人の運命、頗る詳細を極めてゐる。先生の筆を下すや甚だ用意周到で、その穿鑿の眼はいかなる細事をも看過さない。殊に二の統計的觀察のごときは、先生の苦心の一方ならぬを思はせ、後進を益すること甚大である。第七章は潜伏のキリシタン宗門で、一は潜伏宗門徒に對する當局有司、二は潜伏宗門徒の苦心とその生活狀態、三は明治初年の迫害三千餘人の流離に分れる。本文は第七章にてをはり、附録として迫害の心理といふ一文が、四十五頁に亘つてゐる。附録の題目とするところは、概念の上から迫害の境界を定めるよりも、動的に迫害の起る事情や成り行を觀察し、迫害する者と之を受ける者の心理に基く研究で

ある。かくて先生は、東西諸宗教の史實をひろく史料に徴し、社會學と宗教心理學との立場から縦横に論述しておられる。そして、「大體の結果として迫害は多くの場合に其の目的を達しないといふ事情を、心理的并に社會的方面から看取し得た様に思ふ」と述べ、四世紀の護教家テクタンチの「強制や壓迫は何の役に立つか。宗教に此を適用せうといふならば、宗教は強制し得るものでない。畏怖を起させる爲の鞭は之に用ふべきでなく、用ふべきは、只人に信を起させる愛の言葉のみ」云々の詞をもつて結論とせられた。わたくしは、先生が仔細に史實を徴して、また心理上の實證に據つて、宗教迫害の功果怪しきを述べらるゝを讀み、宗教を強制すべからざる所以を學んだ。そして眞理を迫害する事の盛にして、一方では眞理を強制するに熱心なる我が國の近事を見て、先生の近著の附録「迫害の心理」が世を警める文字なるを思ふこと頻りである。

本書の内容は、大略上叙の如くである。四百頁に垂垂とする書冊であるから、紹介の短文に悉くし得ざるを、わたくしは遺憾とする。先生の近業の放つ毫光は、千差萬別である。わたくしは一箇のスペクトラムで分光させ、その重なる二三を拵うて妄評の筆を投じよう。一に、本書が日本キリスト教史に與へた照明に就いてである。日本キリスト教史の初代に就いては、文獻必すしも稀でない。日本や西歐の文書、アアネスト サトゥ氏の解題した書目がある。然るに先生の取扱はれたのは、極めて僅の材料しか従來公けにされぬ中期、即ち島原騒動以後潜伏時代に屬する。隨て先生が史料とせるものは、所謂稀觀の書か、全く埋没せるもの、發見である。先生は、不明なる境地に手を下して、誤謬や陰蔽の厚い灰土を除いて、埋もれたるボンベイを發掘された。そして先生の同情は、死屍に温い血脈を傳へてラザロを甦らすが如き事すら敢て爲した。日本キリスト教史の開黒時代の幕

を、先生は切つて落された。日本キリスト教の史乘を叙する者は、本書において貴重なる史料を發見する譯である。二に、先生が通常の史家の如く事件を平面的に羅列しないで、一貫して迫害する官憲と迫害される切支丹宗徒の心理的狀態を重する點が分明である。島原騒動を叙するや、概ね史家は年月や人名や數や場所を詳叙するが、先生は將軍家光の心理を主にして論じ、「特に將軍家光はその獨裁君主の性格を發揮して、自分の代に恐るべき兵亂を起して、自分の自尊心を毀けた宗門徒に對して、極端に憎惡を抱き、それを根絶するにあらずんば、自分の名譽にも、又徳川家の威信にも關するとして、大いに焦慮した」と記された。先生は家光の心理を叙すると同じ筆を用ゐて、幕府の役人や切支丹宗徒の心理を詳述し、迫害や殉教の事實とともに何ゆゑに迫害し或は教に殉ずるかといふ心理を特に注目してゐられる。隨て本文の附録の「迫害の心理」とは密接に關係し、本書は一面

から見ると、宗教心理の臨床學的的研究と稱して

憚らぬと思ふ。三に、第五章マルチリヨの彙約百頁を繙くと、本書は切支丹文選とも見えやう。先生はこの稀觀の文獻を丁寧抄記し、意義不明や脱字のところには字を補ひて解するに易からしめ、脚註には原語や出所や字義や疑問を記してある。本書を以て切支丹文學の集録と見るも、何の障げがあらう。四に、第六・七章における信徒の系圖や親類關係や統計的研究に就いてである。今まで公けにされた切支丹研究では、わたくしの知る所では、この種の社會學的研究が殆ど絶無であつた。斯かる研究は、結果となつて表はれる場合は單純平面に見えるが、そこに至るまでの材料の集中や、考察や實測は、多くの面倒と時日とを要するものである。わたくしは、先生が此の煩雜なる調査を爲しおはせた根氣の強さに呆然たらざるを得ない。本書がわたくしに與へる光明は他に多々あるが、原田君の求ある紙白を越えんとするを恐

れて擲筆する。

帝大圖書館長の激務に忙殺される先生が、潜伏といふよりも埋没した難問題を發掘し、各方面に亘つた研究を重ね、遂に著述された事は、學界の慶事である。わたくしは先生の倦ます怠らぬ精進を祝し、加餐自重を希ふの情に堪へない。わたくしは先生と相見ずして半歳に近い。薄闇ひ地下室の書冊裡に籠居せられる先生に對し、これを機縁として、わたくしは安否を問ふ。

會 告

昨秋以來誠を逐うて糾糾並びに事務も整頓されて來ましたが、最初の内は諸種會務に不慣であつたため、會員その他の諸氏に對して或は不行届もあり、或は御申込なきに拘らず發送したり、或は間違つた取扱をして失禮を敢へてした點もあるかと思ひます。若し誤つて御迷惑を懸けてゐる積なことが御座いましたら何卒此の際その旨御通知下さるやうにお願いしておきます。

宗 教 研 究 定 價 一 冊 金 壹 圓 送 料 六 錢

錢 六 料 送	圓 壹 金	冊 一	一 隔 日 發 行 一 回
共 料 送	圓 三 金	(分 年 半) 冊 三	
共 料 送	錢 拾 八 圓 五 金	(分 年 一) 冊 六	

不 許 複 製

大正十三年十二月廿五日印刷
大正十四年一月一日發行

新第一卷・第一號

(定價金壹圓)

編輯者 宗 教 研 究 會

東京帝國大學・宗教學研究室內

右代表者 姉 崎 正 治

印刷者 宗 教 研 究 發 行 所

東京市神田區表神保町二番地株式會社同文館

右代表者 田 中 六 藏

印刷所 宮 本 印 刷 所

東京市神田區區船子町青田番地

東京市神田區表神保町二番地株式會社同文館

發行所 宗 教 研 究 發 行 所

東京市神田區區船子町青田番地
電話東京二七四六番、電報大平五九一九番