

ギルガメーシユ物語の挿入畫について

古代、世界の文學に最も大なる影響を與へた神話はアッシリアのギルガメーシユの神話である (cf. Jensen: Gilgames Epos in der Weltliteratur) されは、エジプトに影響してはモーセの物語を成立せしめ、イスラエルに影響してはパウロの物語をも、イエス・クリストの神話 (→) とへをも成立せしむるに至つたとアッシリア學者、エンセンは説く (Jensen: Moses, Jesus, Paulus) 果して、然るか (委細次號)。

このギルガメーシユ神話を傳へ遺した文献は、アッシリア王、アツスールバニバル文庫の中に見出され、全部で十二枚の楔形文字版から成つて居る。それらは悉く、一八七〇年代、英のジョージ、スミス氏によつて數年、數度の發掘を経て初めて發見され、整頓され、公表さるるに至つたものである。以來、楔形文字に對する研究も進み、今は、可成り、精密に、また、確實に解し得るに至つて居る。

舊約、殊に、創世記の物語と並行したこのギルガメーシユ物語の内容紹介並びにそれについてのエンセンの所論の批評等に就いては次號に。(石橋智信)



晩餐式 (Eucharist) に潛める宗教思想(上)

日 野 眞 澄

一 儀式と宗教

如何なる宗教にしても全く儀式の存せぬものはあるまい。野蠻人が其神々を禮拜するに當りて或は首を垂れ、或は腰を屈して敬畏の至情を表はすのみならず、進んでは樂器を使用したり、讚美歌を唱へたり、供物を捧げたり、香を薫じたりする事は能く有り觸れたる現象である。況んや文明人の宗教に於ては其儀式は一層複雑となり、普通の素人には容易に其意義を解し得ざるまでに煩瑣となり遂に僧侶祭司などの専門家が現はれて儀式典禮を獨占するに至る程である。固より宗教本來の趣旨より論せば宗教は精神を主として形式や舉動を従として居るのである。故に此原理より推せば儀式の如きは全く存在せぬにしても宗教其者の成立し得ぬ筈はないのである。第四福音書記者の告ぐる所に據れば基督は「神は靈なれば拜する者も靈と眞とを以て之を拜すべきなり」(約翰傳四二四)と宣言したのである。即ち儀式や神殿がなくとも基督教は成立し得べきであるが、之を實際の基督

教史に徴するに、基督教の精神が具體化して既に制度と成れる基督教會には果して儀式の存せざりし時の如きは曾てありしやと尋ねるに、固より其儀式には繁簡の別こそあれ、全く之の缺如せる時代は曾てなかつたであらうと云はねばなるまい。使徒時代に在りては基督教會は概して猶太教の儀式に倣ひて讚美、祈禱、聖書朗讀、感話等を執行して神を禮拜して居つたのである。後ち希臘や埃及の密儀宗教(Mystery Religion)や藝術と接觸するやうになると、クレメント流の禮拜式(Clementine Liturgy)やビザンテウム式の禮拜式(Byzantine Liturgy)が交る交る採用せられたのである。更に羅馬の文化に接するに及んでは羅馬風の禮拜式(Roman Mass)が歐洲西部の諸教會に流行するやうになつたのである。近世に至りてプロテスタント主義が歐洲の西北部に住せる諸國民間に勢力を得るに及んで儀式は著しく質素又は簡略になしたれども、簡素になしたればとて儀式は決して消え失せたのではない。而して第二十世紀に入りてより清教徒風の趣味を疎んじ、音楽を遠ざけ優美の情操に無頓着なる貧寒極る儀式は今日の人々多く之を厭ふやうに成り、寧ろ複雑なる儀式を愛慕するの風生じ幾分か劇的氣分をさへ配合せる禮拜式を樂まんとする傾向の生じ來れるが如くにも見ゆるのである。靈と眞理とを以て其生命と爲したる基督教に於てさへ此の如くであるとせば魔術に近き幼稚なる宗教や現世の利益を増進するに汲々として、俗衆に媚ふるが如き宗教に於て之が儀式より全然獨立し得ないのは無理もない次第である。そこで宗教現象の内面より批判せらるべき筈のものな

るを知らざる俗衆が儀式其者を捕へて直ちに宗教の主要部であると判断するが如き事あるも敢て怪むに足らない。一體宗教が主義に於ては儀式より獨立し得べき筈のものなるにも拘はらず、事實上於ては之と密接の關係を保有し來れるは、抑も如何なる理由に基くのであるか。宗教上の儀式には少なくとも二個の宗教心理的要求が潜んで居ると思はれる。即ち第一の要求は人間が宗教的價值を認識した場合には何等かの莊嚴なる儀式を用ゐずしては其價值に對して懐ける恭敬愛慕の至情を満足せしめ得ぬ事である。之を卑近なる人事に照らして判ずるも明である。貴重品例へば寶物の如きにしても吾人が一旦之に相應の價值あるを認めたる場合には洵と之を鄭重に取扱はん事を冀ふものである。相對的價值以上の何物をも有せざる物品に對してすら人間の心理作用は斯くも奥床しく働くのである。況んや獨立の價值を具備せる人間同士に對しては更に一層深き敬意を懷き、禮節を以て之を遇するに非ざれば己の氣が咎めるのである。況んや自己の尊信する先達の士や長者に對する場合には恭敬の誠意を外に表さずば衷心愉快を覺えぬであらう。更に君主を迎へる時の如き、或は一生の重大事件たる生、死、婚姻等に對しては何等の儀式をも用ゐずして之を輕々しく濟すに於ては心中毫も安きを覺えぬ筈である。實に儀式は價值の度が嵩まるに隨つて一層鄭重懇切を極める事になるのである。吾人は死せる鼠を埋めるには敢て鄭重なる葬式を須るぬ、蓋し鼠に何等の價值を認めぬが爲めである。されど尊敬と愛慕との至情を致せる父母や妻子の死せる際には何等かの儀式

を須るずして其屍體を處理せんとする念慮は毛頭も起さぬのである。吾人が宇宙至高の絶対價値であるとする尊信する天地の神に對したる場合に何等かの儀式を用ゐずしては氣が濟まぬとの感じは蓋し宗教的信念ある者の皆な等しく懐く所の宗教的情操であらう。宗教上の儀式は價値觀念ありて始めて成立するのであるけれども、一旦一定の儀式が成立するに至れば、何等の價値觀念を懐かざる無宗教の輩と雖ども器械的に之を執行し得ないのでない。そこで往々精神の欲如せる儀式の勤行其儘を捕へてさへ之を宗教であると誤解する事もあり得るのである。

儀式に潜む第二の宗教心理的要求は尊信者が絶対價値を具體化(Veranschaulichung)して見たいとの願望である。若し絶対價値なる神にして純正哲學に於けるが如く唯一個の觀念たるに止まらば是のみにては到底宗教にはならない。若し神が空想であると云ふのならば、縦ひ之が如何に美麗であつても、人間が此空想に向て忠誠を披瀝して之に奉事すると云ふ譯には行くまい。信徒が忠誠の心にて神に事へると云ふ工合にならねば、結局宗教現象は成立せぬ。即ち吾人が神の徳を讚美したり、其祐助を求めて之に祈禱を捧げたり、犠牲を献じて神を祭りなどすれば、換言すれば一種の儀式を用ひて神を禮拜するやうになれば、神は吾人に取りて最早空想ではなくして恰も實在する聖賢や父母や師友にてもあるが如くに感じ易くなるのである。斯くなれば神に事ふる人は始めて神と親しみ、神と交はりたるが如くに感ずるに至るのである。如何なる信念にても之を外に向つて表現する事な

くば、如何にも空想なるが如くに見ゆるのである。之に反して縦ひ虚實不明の觀念であつても、一旦之を個人の舉動に表現し、特に社會組織中に應用せらるゝやうになれば、如何にも實在するが如くに感ぜらるゝのである。そこで宗教上の儀式は神を具體化せしむるに於て至大の效力を有して居るのである。

二 基督教の儀式に於ける晩餐の位置

基督教の儀式は其數決して少なくはないが、其中最も聖肅に守られて居る者を希臘教會にては (Mysterion) (英の Mystery) と呼び、拉典教會にては Sacramentum (假りに聖奠と譯す) と稱し、プロテスタント諸派も之に倣ふて Sacrament の語を用ゐて居る。聖奠の數は教派の別によりて多少の相違あり、時代の異なるによりて一樣ではないけれども、洗禮 (Baptism) と晩餐 (Eucharist, Communion, Lord's Supper 等の語が用ゐられて居るが古代には Eucharist, 即ち基督が晩餐を爲すに當りて神に感謝せる古事に因みて之を感謝祭と云ふのである) との二個は古今東西の教派を通じて一般に認められて居るのである。使徒時代に於ては聖奠は洗禮と晩餐とのみであつたが、教會の制度の尊重せらるゝに隨ひ、教會を指導すべき教職の尊嚴を保つのに必要が一層痛感せらるゝに連れ、按手禮 (Ordination 教職就任禮にて佛教の得度の如き類) を聖奠の中に入るべきや否やの問題生じたが、是

はアウグステヌース (Augustinus 三五四年—四三〇年) 以後の事である。然るに愈々之を聖奠中に
 入れて憚らなかつたのは ロンバード (Petrus Lombardus 一一〇〇年—一一六〇年) である。堅信禮
 (Confirmation) は嬰兒に洗禮を授くる習慣が普及したりしが爲めに生じたのである。即ち無意識狀
 態のまゝに受洗したる小兒が漸く成長して青春期に達したる際果して所期の信仰が其心に確立する
 に至れるや否やを檢して後ち之を授けるやうになつたのである。而して嬰兒の洗禮なる者は元來ア
 ダムの原罪より生ずべしと信せられたる害毒を小兒より排除せんとの苦心より起りたる者なれば、
 原罪説を主張したるアウグステヌース以後に至りて始めて普及するに至れるは明である。又教刑
 (Penance) は受洗後の罪が如何にして神の前に赦さるべきやとの議論が生じてより後に至りて教會
 内に行はるゝに至つたのである。受洗前の罪は悉く悔改と洗禮とによりて赦さるべき筈の者である
 とは基督教會の初代より一般に信仰した所であつたが、受洗後に犯せる罪に至りては、其性質に於て
 大に受洗前のと異なるを以て、之が果して神より赦さるべき害の者なりや否やとは第二世紀頃より
 痛く敬虔なる信徒の心を悩ませる問題であつた。若し假りに受洗後の罪にして全然赦さるべき道が
 ないものであるとせば、幼少の頃に受洗せる人に取りては、甚だ不安の結果を齎らすべき虞がある
 と思はれたのである。何となれば斯る人に取りては受洗當時より其死に至るまでには相當に永き歳
 月介在するを以て、其間には犯罪すべき誘惑に罹り易いのであつて、従つて地獄の處刑に遭ふべき

機會も多く之に伴ふやうになるからである。然るに若し假りに受洗を死際まで延期して置けば、爾後死する時まで犯罪すべき機會が絶無となる譯であつて、其人の受洗前に犯せる諸罪は其時綺麗に洗ひ去られて其人は一足飛びに天國に入れる事となる筈であるから、其方が幼時に受洗するよりも遙かに賢い方法であると思ふやうな狡猾なる迷信が産れたものと見える。現にコンスタンチヌース大帝の如きは受洗を崩御の前日まで遅延せしめて愈々瞑目すると云ふ間際になりて急遽ニコメデアのユーセピウス(Eusebius of Nicomedia)より領洗したと云ふ奇談もある程である。そこで斯の如き狡猾老獪なる迷信の跋扈するを防ぐ爲めには受洗後の犯罪が、之を受洗前に比すれば、其性質に於て甚だ悪いけれども、教刑(Penance)即ち教會の意を満足せしむるに足る程の宗教的刑罰に服して或は難行苦行を爲したり、或は慈善事業を起したり、或は教會の爲めに大金を寄附するが如き善行等を爲す事)を甘受せば赦さるべき道があると教ふるを信徒の修養上得策であると判じて遂に教刑を聖奠中に數へるやうに成つたのである。以上述べたる洗禮、晚餐、堅信禮の四個に婚禮を加へて聖奠を五個と爲したのはアペラド(Pierre Abeland)一〇七九年—一一四二年)である。然るに之に按手禮と末期の塗油(Extreme unction)とを加へて完全數と稱せらるゝ七個と爲したのはロンバート(Petrus Lombardus)一一〇〇年頃—一一六〇年)であつて、其頃より羅馬加特力教會にては聖奠を七個と看做して居るのであるが、遂に一四三九年のフロレンス會議は以上の七個を以て聖奠であると

公式に決議し、爾來加特力教會に於ては之を遵守して儉らぬのである。希臘教會に於ては聖奠は(Mysterion)(即ち英語のMysteryの原語であつて「密儀」とか「神物」とかに譯して然る可であると思はれるが、Hieronymusが此語をSacramentumと拉典譯したのが本となつて拉典教會にては一般に此語を採用するに至つたのである)と云つて居るが、羅馬地方に於けると同じく初代には洗禮と晩餐とのみが聖奠中に數へられたのであつたけれども、時の經過するに連れ、漸次其數を増しアレオバガスの人デオヌシオ(Dionysius the Areopagite)其年代は判然せぬが、史家一般に此人の名を帶ぶる書が史上に始めて引用せられたのは五三二年のコンスタンチノブル會議に於てであると言ふと看做して居るが、此書の著されたのは第五世紀の末頃であつたかも知れぬ。デオヌシオと云ふ名は勿論著者の本名ではない)の頃には洗禮、晩餐、堅信禮、按手禮、修道僧得度式、末期の塗油の六個に成つて居つたが、後ち修道僧の得度式を廢して、之に婚禮と教刑とを加へたれば、結局羅馬加特力教會の聖奠と其數に於ても、亦其種類に於ても全く同一となつたのである。

プロテスタント諸派はルーターが其著「巴比倫囚虜」に於て加特力教會の執行せる聖奠に痛烈なる批評を下し、聖奠の數を刪減して洗禮と晩餐との二個となしたる以來、多く之に従うて來たのである。固よりルーター教會や監督教會に於ては以上二個の聖奠以外に堅信禮を執行して居るし、又孰れの教會に於ても婚禮を重要なる宗教上の儀式であると看做して居るけれども、之を嚴重の意味に

於て聖奠であると看做して居るのではない。プロテスタント諸派にては單に洗禮晚餐の二個のみを聖奠と看做して居る。然るに獨りクエカルの徒は如何なる外的形式にても之を尊重する主義や習慣を厭ふこと甚だしきを以て、聖奠制度を全部否認したのである。

聖奠は基督教内の微弱なるクエカル一派を除けば全體に涉して最も莊嚴に守られて居る儀式である。故に加特力教會にては聖奠を以て神の恩寵が人心に降臨するに當りて必ず經由すべき徑路である。故に説いて居るのである。換言すれば聖奠を守らざる者には神恩が人心に働き得べき方法が今日の所全然無いと看做して居るのである。蓋し加特力教會の正統的見地に基きて論斷せば、加特力教會は神より人類救済の獨占機關として地上に設定せられたのであるから、其教會に於て靈奠のみを以て神の恩寵の下附せられん事を神に奏請すべき唯一の手續であると規定したるを以て、神に於ては其特許權を尊重して聖奠以外の手續を以てしては爾來恩寵を下附せぬと定めたと想定するのである。そこで加特力教會とても神が救済獨占權を加特力教會に與へざりし以前ならば、聖奠以外の手續に由りても恩寵を下附すべき可能性の存在すべきを認めて居るが、既に獨占權設定以後の今日となりては如何とも致方がないと云ふのである。故に若し人間には一人として罪を犯さざる、清淨無垢の者が無いとしたなら(而して是は基督教がパウロ以來一般に認めて來た所の信仰である)聖奠を守らざる場合には萬人等しく當然神罰を受けて地獄に墮つるやうになると看做さるゝは見易き道を

理である。プロテスタント諸派に於ては赦罪には信仰が主であつて聖奠は従であると看做されて居るから、聖奠嚴守を以て恩寵の降臨すべき唯一の方法であるとは觀て居らぬけれども、洗禮晩餐の二奠を以て最も敬虔にして且つ深刻なる精神的教化を受くべき好機であると信じて今日に至つたのである。そこで加特力教會とプロテスタント諸派との間に於ては聖奠の數と更に聖奠が果して恩寵下附の唯一方法なりや否やの問題に就いては、互に意見を異にすれども、晩餐式を以て聖奠中最も重要視すべき儀式であると斷するに於ては全然一致して居るのである。何故然るか。是は一には勿論基督の死を記念する晩餐式を以て如何なる他の聖奠よりも重要であると看做したが爲めである事は明瞭であるが、二には一般の人々の氣附かぬ理由が潜んで居る。夫は聖奠中幾回となく反覆しても差支なき者は獨り晩餐式のみであると云ふ事實である。七奠中洗禮と堅信禮と接手禮と末期の塗油の四個は如何にしても二回行ふことはあり得べからざる所である。勿論再洗禮の人々(Ambabap-pam)の如く洗禮を二回も施した例はあるけれども、是は此派の人々の見地より判せば嬰兒が無意識状態のままに受けたる洗禮は不法であり従つて無効であるから、即ち之を洗禮であると看做さぬのであるから、年長じて後ち洗禮を再びするのである故に再洗禮の人に云はすれば後の洗禮は第一回目なのである。云ふまでもなく再洗禮は加特力派ではなくてプロテスタントの一派で國教主義に反對して自由制度を主張したのである。婚禮と教刑とは反覆したりとて敢て必ずしも違法であると云

ふのではないけれども、是も一生涯に一回のみにて濟めば、最も悦ぶべき筈であると信じられたるは如何にも人情の自然に適うた美風であると云ふべきである。然るに晩餐式に至りては是が基督の壯烈の死を記念すべき筈の聖奠なるを以て、之を幾回繰返したりとて、何人も之を不都合であるとは思ひ得ぬのである。そこで第三世紀の初頃になれば晩餐式は亞非利加や羅馬やスペインやゴール等の地方に於ては毎日之を守るやうになつたのである。斯の如く他の聖奠は容易に反覆し得ざるに、獨り晩餐に限りて幾回繰返すも敢て不可なる筈なしとの考が一般に流布したのであるから、遂に晩餐式は聖奠を代表すべき特色の極めて鮮明なる儀式となり、信徒は之を經由して始めて神と交はり得るのみならず、進んで聖靈の恩化に浴するを得るのであると考へたのは無理もない次第である。實に中世紀の基督教會は晩餐式を中心として其周圍に宗教生活を廻轉せしめたのであると斷言しても差支はあるまいと思はれる。蓋し晩餐式には基督教の優秀點の現はれて居るは云ふを須るぬが、其迷信さへも著しく活躍して居るのである。故に晩餐式は基督教的生活の縮圖であると云ふも誣言ではあるまい。是れ吾人が晩餐式中に潜める思想の主要なる部分を明かにし、以て基督教の長短を判せんと試みるのである。

晩餐式には種々の思想と感情とが混入して居る。就中イエスの言行と猶太の宗教生活に基ける思想とが最も大なる役割を演じて居る事は云ふまでもない。されど其外に偶像教の感情も之を助成し、

希臘哲學と中古の思索も多大の影響を與へ、封建制度の下に養はれたる士風も尠なからざる感化を及ぼしたのである。今此等の思想や感情を鮮かに叙述せんとせば一大文豪の劇的詩筆を要すべきであつて予の如き鈍才の企て及ぶ所ではないが、今は唯最も著しく活躍せる五個の思想を散文的平凡さを以て考察して見ようとするのである。五個の思想とは、(1)イエスの記念祭としての晚餐式、(2)猶太式の犠牲觀、(3)希臘式の變體論(Transubstantiation)、(4)拉典式の教刑觀、(5)自然崇拜に伴ふ禮拜式である。

三 記念祭としての晚餐式

新約書中に晚餐式の起原を叙述したる文が四個處に現はれて居る。即ち馬太傳二六一七—二九、馬可傳一四二—二五、路加傳二二七—二〇及び哥林多前書一一三—三四である。以上四個の記事中最も古く書されたのは哥林多前書であつて、其年代は紀元五三四年頃であらうか。其次に來るのが馬可傳であつて是は六十五年頃の作であらう。馬太傳は云ふまでもなく馬可を材料として執筆したのであるし、路加傳の晚餐記事はパウロの感化を受けて居るに違ひはあるまいから、是はパウロの哥林多前書と聯結して始めて其史的價値を評定せねばならぬ。そこで原始基督教會に於ける晚餐式の意義如何を知らんが爲めには哥林多前書と馬可傳とが最も價値多き史料であると斷せねばならぬ。以

上四個の記事は大體に於て一致して居るが、細目に涉れば勿論多少の相違がある。馬太と馬可とは晚餐式を以てイエスの記念祭であると看做して居る様子は毛頭もないが、哥林多前書と路加とは明かに之を記念祭であると観て居るのである。前者は「主イエス賣さるゝ夜パンを取り祝して之を擘き云ひけるは取りて食せよ、此は爾曹の爲めに擘かるゝ我體なり、爾曹も如此行ひて我を憶えよ。食して後ち杯を取り前の如くして曰ひけるは此杯は我血にして立つる所の新約なり、爾曹も如此行ひて飲むことに我を憶えよ。爾曹此パンを食し此杯を飲むことに主の死を表して其來る時まで及びふなり」と明言して居る。路加の記事はパウロ程には鮮明ではないが、彼もイエスをして「此は爾曹の爲めに予ふる我が身體なり、我を記さん爲めに此を行せ」(路加二二一九)と斷言せしめて居る。以上四個の文を精讀して自然と吾人の心に起つて來る問題が二個ある。第一は晚餐式は果して記念祭であつたかと云ふ問で、第二は若しイエスの晚餐にして果して記念祭であつたと假定せば、晚餐式は何を記念したのであるかと云ふ質疑である。先づ第一問より研究を始めよう。此問も自ら二個に分れる。即ちイエスが自ら弟子と共に食せる晚餐を記念祭と爲さんとする積りであつたかと云ふ問と、パウロが之を記念祭であると思つて居つたか否かと云ふ問である。

イエスが死刑に處せらるゝ前夜に當りて其弟子等と共に晚餐を取りたと云ふ事に就いては何人も之を疑ふ者はあるまい。而して彼が其晚餐を爲すに當りて極めて深刻なる感慨に充たされて居つた

事は孰れの記事に照らしても明である。されど熟ら考ふるに晩餐と云ふ事は何人にでも亦如何なる日にでも必ず起つて來るべき食事である。斯くも平凡なる事が何故基督教會にて云ふが如き嚴肅なる晩餐式に變化せねばならぬ運命を有したのであるか。縦ひ問題となれるイエスの當夜の晩餐が日常の晩餐と異なり、曾て猶太民族が埃及の壓制を脱したりしを記念せる踰越節と云ふ國家の大典に近かりし際に行はれたりしが爲めに、イエスに於ては普通よりも莊重なる感慨の念と森嚴の態度とを以て弟子等と會食したと云ふ事は之を認むべきであつても、何故イエスが之を儀式であるやうに感じたか々疑問である。殊に是がイエスの精神に共鳴して神國に加入すべき多くの人々によりて後世に至るまでも聖肅に執行せらるべき儀式の第一回であると思ひ得たか々大なる疑問である。一體イエスの宗教は制度を重要視せなかつたのである。彼は當時の猶太人が安息日の制度を墨守して死せる誠律に囚はるゝ弊害を觀破して之を慨し、「安息日は人の爲めに設けられたる者にして人は安息日の爲めに設けられたる者に非ず」と斷言し(馬可二三七)、又當時の猶太人が神殿に出入して儀式や典禮や供物を献するに忙はしく、習慣の勵行に没頭するを觀て「我矜恤を欲みて祭祀を欲まず」(馬太九一三一二七)と云ふ古の預言者(ホセヤ書六六六ミカ書六六八參照)の言を引用して宗教生活に於ては、先づ精神を主とし儀式を従とすべき所以を諭したのである。固よりイエスに於ては祖先以來永く繼承し來れる猶太教の儀式を一々破壊しようなどと思つた事はあるまいが、其衷心に於ては

寧ろ儀禮の煩瑣なるに倦み疲れて居つたのであつたに相違ない。然るに此人が從來の儀式を以て足れりとせず。更に晩餐式と云ふ新儀式を追加しようと企つるが如きは思も寄らぬ事と云はねばならぬ。元來イエスは自分のメシヤである事は縦ひ自ら堅く信じて居つたにしても、其弟子等には成るべく之を吹聴せしめまいと苦心し、自分の爲めには何を要求するを欲せざりし程に謙虛の精神厚かりしが今や辭世に際して自己を記念せしめんとて態々晩餐式を創設したと云ふ如き想像は如何にも偉大なる宗教家の心事を味ひ得ぬ俗衆の英雄崇拜熱が産める誤解であるとしか判じられぬではないか。何れの宗教團體に於ても同様の現象であるが、其教團に於て一般に尊重せらるゝ儀式や習慣を捕へて、恰も直接教祖より傳承せるが如くに説き立て、之に權威を附けんとするのである。基督教會に於て一般に洗禮を以て基督より直傳せるが如くに考へて居るのも其一例である。勿論イエス自身はヨハネより洗禮を受けた程であるから洗禮を受けんと冀ふ者があつたからとて、之に反對などは爲さなかつたであらう。されどイエス自ら洗禮を施したと云ふ痕迹は何處にも見當らぬのみならむ、第四福音書に據ればイエス親ら洗禮を施した事は一回もなかつたやうに判じられるのである(約翰傳四一、二)。イエスは洗禮を以て神國に加入するに於て必要なる儀式であると看做した程の記事は聖書中何處にもないのである。されど教會にては一般に之をイエスより直傳したかの如くに考へて來たのである。晩餐式も之と同様の經緯を有して得るのではあるまいか。哥林多書と路加傳と

は晩餐式を以てイエスの設定せる記念祭の如くに考へて居るけれども、馬可傳と馬太傳とは之を記念祭であると思つて居らぬのは、明かにイエス自身が之を斯く記念祭にしようと思つて居らなかつた事の強き證據であると看做すべきである。されどイエスの没後其門弟と信徒等とは偉大なる先師の氣魄に感化せられて居るから、其高德英風を追憶して之を忘るゝを得ない。殊に磔刑と云ふ壯烈鬼神を哭せしむべき悲劇を記念せざるを得なかつたのである。従て晩餐式を以て信徒の守るべき儀式としてイエスより傳承したのであると判断したのは無理もない次第である。果して斯る事情であつたとすれば、吾人はイエス自身に於ては晩餐を以て記念祭の積りで行ふたのでもなければ亦後世に至りて信徒等が之を記念祭に作り上げるだらうと豫期して居つたのでもないと判断するに躊躇せぬ。勿論イエスに之を記念祭にしようと思ふ如き意志が毛頭無かつたからとて、其門弟に至るまでも其意志を有して居らなかつたと云ふのではない。基督教會に於て初代より之を記念祭であると思つて居つた事は極めて明なる事實である。然らば何時頃より之が記念祭に成つたのであるか。

既に述べた通りパウロは哥林多前書に於て判然と晩餐式を記念祭であると看做して居る。假りに哥林多前書の著作期を紀元五十三四年頃であるとせばイエスの没後二十餘年にして當時パウロの關係したりし諸教會即ちエルサレム、スリヤ、亞細亞、カラテヤ、マケドニヤ、アカヤ等に散在せる諸教會に於ては之を記念祭であると思つて居つたと觀ねばならぬ。實にパウロは之を記念祭とせよ

と哥林多教會に勧誘したのではなくイエス自ら之を記念祭とせよと命じたのであるから、信徒は最も嚴肅に之を守らねばならぬと斷言したのである。故にパウロはイエス處刑前夜の晚餐を以てイエス親ら之を記念祭と爲さんとの目的より此儀式を設定したのであると信じて居つたに相違がないと云はねばならぬ。是は實に注意に値ひする事柄である。何となればパウロはイエスに劣らぬ程の精神主義を高唱した人であつて、律法を輕んじ儀式を重要視せず、猶太人の最も執着せる割禮の如きに對しては之を以て救の爲めに全然無用であるとの見解を持して憚る色なかつた程に靈の宗教を主張した人である。斯の如き自由論者にしてイエス自ら晚餐を記念祭と定めたこと主張するからには、之に餘程特別の理由がなければならぬ筈である。パウロは明かに晚餐式を以て「我が爾曹に傳へし事は主より授けられたるなり」(哥林多前書一一三)と斷言してキリストよりの直傳であると云ふのである。されどパウロはイエスの在世中曾てイエスに會見した事のなかつた人である。彼如何にして之をイエスより受けたなどと云ひ得るのであるか。蓋し彼の意たるや彼が直接イエスに學ばなかつたけれども晚餐式の事に關してはイエスの直弟子であるペテロやヨハネやヤコブの如く教會の「柱」(加拉太書二九)と云はれたりし使徒等より之がイエスの創設に成る者として確實に保證せられて居るのであるから、自らイエスより直接學びたるも同様であるとの事であらう。そこでパウロ本來の氣質よりせば儀式には淡泊であつたにも拘はらず、獨り晚餐式に對しては頗る嚴肅の態度に

て之の尊重すべき所以を説いたのであらう。

以上の所論に由りて之を觀ればイエスは記念祭の積りで弟子と共に晩餐を食したのではなかつたが、パウロの哥林多前書を認めた頃即ち紀元五十三四年頃には基督教會に於ては一般に記念祭として之を嚴守する習慣が嚴存して居つたと判斷せねばならぬ。

是より吾人は第二問に移りて晩餐式は何を記念するのが其目的であつたかを考察しよう。此問題も之を(1)イエス自身は如何なる趣意にて晩餐を取りたかと云ふ事と(2)パウロは何の目的を以て然か爲したかと云ふ事の二個に區分して考ふるのが便宜である。

イエスが磔刑の前夜弟子と食事を共にしたのは無論晩餐ではあつたが晩餐式ではなかつたと云はねばならぬ。何となればイエスは新たな儀式を創設した積りではなかつたから、之を特に改めて式と命名するは不釣合であるからである。されど當時イエスは身親ら殺さるべきを覺悟して其郷里よりエルサレムに上京したのであるのみならず、其上踰越節に接近した時であつたから、何時もと違ひ精神土の緊張が著しかつたに相違なく、弟子等も深刻なる感慨に打たれて居つた事は之を想像するに難くない。そこで弟子等も之を儀式にてもあるが如くに感じて永久に恩師の壯烈なる臨終を記念する事にしたのであらう。吾人は新約書中の晩餐記事を研究するに何處にもイエスが晩餐を爲せる時の目的が明記して居らぬのに驚かざるを得ぬのである。されど馬可一四二四、二五に所載の

記事即ち「イエス曰ひけるは此は新約の我血にして衆くの人の爲めに流す所のものなり。我誠に爾曹に告げん今より後ち新しきものを神の國にて飲まん日までは葡萄にて製れるものを飲む」は此謎を解くべき鍵ではあるまいか。當時イエスは其弟子に向つて自己の横死を遂ぐべきを少なくとも三回(馬可八三二以下九三〇以下一〇三三以下)までも豫告して置いたのであるから、弟子等と雖ども恩師の殺害さるべき時の迫れるを以心傳的に感じて居つたに違ひはあるまいと思ふが、何人も何故國民の崇敬を受くべき筈のメシヤなるイエスが殺さるゝと云ふやうな悲惨の最期を味はねばならぬかを解し得ず、皆な失望落膽して居つたのである。然るにイエスは自分の殺さるゝのは曾て豫言者エレミヤの懂れて止まざりし精神上の黄金時代即ち神人間の契約が石に刻まれたり、紙に記されたりしたる律法を主とするに非ずして實に人心に刻まれたる精神的理解に基きて神人融合の宗教の實現せられんが爲めに大に資する所あるべきを主張し、盛んに其弟子の精神を鼓舞したのである。彼が「新約の我血」と云ひ又「衆くの人の爲めに流す所のもの」と云ふのは之が爲めである(耶利米亞書三一三以下参照)。彼は更に進んで自分は今殺さるゝも、遠からずして神國完成すべきを告げ、其時には師弟互に再會し得べきを以て、漸時隱忍すべき所以を諭したのである。是が即ち「新しき物を神國にて飲ん日云々」と書いて居るのである。現今の人々の標準より論ずれば甦生とか、一旦死せるイエスが縦ひ古今絶倫のメシヤであるにしても、死後再臨すると云ふが如き思は結局不可解の空想と

して一笑に附し去るべき類に屬すべけれども、イエスは彼と同時代の敬虔なる猶太人と均しく甦生し特に義人の甦生—を信じて居つたのである。そこでイエスの晩餐を爲せる主要の目的は其弟子と永訣するに當りて自己の死の決して犬死に了るものでなく、實に神國實現の爲めに、從て弟子等の爲めに、資する所あるべきを説明して弟子の精神を鼓舞せんとしたのであると判断せねばならぬ。

次にパウロの懐いて居つた晩餐式嚴守の目的如何を考へて見ねばならぬ。是は幸にして極めて判明である。彼は明かに「爾曹此パンを食し、此杯を飲むことに主の死を表して其來る時まで[○]に及ぶなり」(哥林多前書二三六)と云つて居る。即ちキリストの死を記念してキリストの再臨を待ち望んで居る爲めの儀式である。此考の後半は前に述べたるキリストの趣旨と全然一致するのである。孰れの文に照らしてもキリストの死が主要問題である。兩者の異なる所はイエスは記念問題には絶對沈黙を守つて居るのにパウロはイエスの死を記念せよと主張して居るのである。更に強ひて差別點を求むればイエスに在りては其弟子を慰藉し其精神を鼓舞せんとするのが主要の目的であつたが、パウロに在りては晩餐式を嚴守するによりてイエスの大精神に融合し其徳化に浴せんとするのが趣旨である[○]と云ふべきであらう。彼が「我儕が祝ふ所の祝の酒杯は是れキリストの血に與る(Koinonia)に非ずや、我儕が擘く所のパンは是れキリストの體に與る(Koinonia)に非ずや、パンは一なれば多く我儕も一體なり。皆共に一のパンに與る」(哥林多前書一〇一六、一七)と云へるは能くキリストの一

致融合するの必要なるを高調したものである。茲に注意すべきは「與」と譯せる原語は *Koinonai* であつて「交際する」と云ふ意義である。イエスの血や其身體と交際するとは勿論譬喩であつて、イエスをして壯烈の死を取てせしめたる大精神の感化に接觸する事を指したのである。故にパウロの理解する所に據れば晩餐式はイエスの死を記念するのが目的であつて、其死を記念すれば勢ひイエスの壯烈崇高なる氣魄に接し、其徳化に薰育せらるゝやうに成ると看做したのである。而してパウロの此の議論に對しては當時異論の存した痕迹は原始基督教の文獻中何處にも之を發見し得ぬのである。斯の如く晩餐式に於てイエスの死を記念せんとする精神は亦著しくパウロの基督論の中心思想と一致するのであるから、基督の死を記念すべき儀式としての晩餐式中には深奥なるパウロの宗教思想が奥床しくも聯想せらるゝに至つたのである。

基督を評價するに當りて彼が言行中の孰れの點を捕へて中樞問題と爲すべきやとは原始基督教會に取りて可なり苦心を要したる問題であつたらうと思はれる。馬太福音書はイエスの教訓を中心として之を猶太の律法よりも優秀なる大法である所以を示さんとして居るし、馬可は英雄崇拜者の眼孔を以てイエスが人間以上の徳を備へ天地の諸靈も其威風に服するの止むなき有様を描き出さんとして居るし、約翰はイエスの生涯の神秘的なるを示さんとて筆を執つたので、彼の基督は半ば當時の所謂哲學者の如く、半ば神仙のやうに見えるのである。然るにパウロは基督の死を中心として基

督論を發展せしめたのである。彼は「我イエス、キリストと彼の十字架に釘けられし事の外は何をも知るまじと意を決めたり」(哥林多前書二二)と云ひ、又「キリストの我を遣はししはバプテスマを施こせんが爲めに非ず、福音を宣傳しめんが爲めなり、又我に言の智慧を用ひしめ給はず。是れキリストの十字架の虚しくならざらん爲めなり。それ十字架の教は沈倫者には愚なるもの、我儕教はるゝ者には神の能たるなり」(哥林多前書一七、一八)と揚言した。實に基督教を以て十字架の教であると一般に流布せしめたのはパウロである。パウロ以前にありては基督の死は世間一般に評判の芳はしきものではなかつた。一體世人は暗殺された人の場合に於てならば、刺客の不正なるを先天的に假定して居るから、殺された人に對して深き同情を寄するを常とするものなるが、國法に準じて死刑に處せられたる人であるとなれば其の此に到れる所以の経緯を稽ふるの違をも須るす直ちに之を悪人であると看做して其人を輕蔑するのである。熟ら考ふるにイエスは暗殺されたのではなくして死刑に處されたのである。固より當時の裁判の實情や之に聯關せる祭司長や猶太の彌次馬連の横暴なるを知れる者より冷靜に判ずれば、司法官にして同時に行政長官たりしピラトの判決は亂暴を極めたる奸邪の所業なるに相違なしと雖ども、一般の俗衆は斯る事情を詳にせなかつたのであるから、死刑囚の取扱を受けたりしイエスを善人であると思へなかつたのも無理ではない。而かもパウロは此危機に際してイエスの死を以て聊かも恥辱であると看做さざりしのみならず、之を以てイ

エスの人類に對して懐ける愛心の發露であり、靈の宗教の勝利であると主張し、十字架の死を以て人間が肉に死して靈に甦るべき高邁なる眞理の象徴であると宣傳したのである。洵にパウロの基督論は十字架中心であつた。彼固よりイエスの生涯の史的梗概位は之を知らなかつたのではあるまいが、不思議にも彼の遺稿中何處にもイエスの言行を擧げんとせる努力は見えぬ。而かも彼は單にイエスの死を説き、其死を基本として生起せる甦生を主張して止まぬのである。彼の十字架中心の基督論と基督教觀とは能くも晚餐式の目的を以てキリストの死を記念するにあると看做した考に符節を合して居るのである。

晚餐式を以て基督記念祭であると看做す見解は上はパウロより下はツウキングリー(Zwingli 一四八四—一五三一)に至るまで皆な一致して居る。ツウキングリー以後晚餐式觀には史的變遷の觀るべきものはない。是が基督記念祭であると思はれたから基督教會に於て晚餐式を守るに當り聖奠中最も莊嚴に又最も神秘的なる感慨の情を以て爲したのである。パウロの如きは洗禮に對しては多少輕快の筆を弄して「我神に謝す我はクリスポとガヨスの外爾曹の中一人にもバプテスマを施し」となし。此は我名に托りてバプテスマを施すと人に云はれんことを懼れたればなり。我またステバナの家族にバプテスマを施せり。此外には我人にバプテスマを施し。ことあるや否やを知らず、キリストの我を遣はしゝはバプテスマを施させん爲めに非ず福音を宣べ傳へしめん爲めなり」(哥林多

前書一四一七と云つて居るが、轉じて彼が晩餐式に筆を染めんとするや彼は極めて莊重森嚴の態度を持って居るのである。吾人は彼が洗禮よりも晩餐式を重大視したる痕を觀て彼の心事を察すべきである。爾來今日に來するまで基督敎各派に於て晩餐式を以て基督の死を記念せんとする者であると看做すに於て一致して居るのである。實に晩餐式に最も著しき特徴は記念祭であると斷言して憚るべき理由あるを觀ぬ。唯殘る問題は是が記念祭であると云ふ一事で晩餐式全部の意が竭きて居るかと云ふ事である。基督敎會の多くは記念祭以外にも尙は多くの意義が包含せられて居ると看做して晩餐式執行中にイエスに對する無限の尊敬を拂ひ、同時に人間無窮の願望を充たしめ、又煩悶の多くを醫するに足るべき一法の此に存すべきを信じて神秘幽玄の情趣を以て此式を守つて來たのである。(未完)

分別論者と部派の所屬に就て

(前號所載赤沼教授の所論を讀みて)

木 村 泰 賢

一 はしがき

本誌前號(新第二卷第五號)に於て赤沼智善教授は所謂「分別論者」に就て綿密な研究を發表された。そしてその中に於て度々私の所論にも觸れられた。蓋し私は先きに「阿毘達磨論書の研究」に於て南方論部の中心たる Vibhanga (分別論)と舍利弗阿毗曇論との關係を論じた序でに所謂、分別論者に言及しながら遂に適確なる結論を出しかねたのが教授の之に關する研究を促した一因となつたからであらう。私は同教授の飽くまで眞面目な學究的態度に對して不斷から敬意を表してゐるものであるが、殊にこの問題は言はず私の種を蒔いて置いたものだけに之に突入された同教授の努力に對して感謝措く能はざるものがある。併し同教授の達せられた結論に對しては、その後には於ける私の研究成績よりして遂に之を承認することの出来ないのを遺憾とせざるを得ぬ。勿論この問題に關する私の研究も今尙は途上にあつて眞に動かざる結論に達するまでには前途遼遠の感もあるけれども、ともかく、

前に之を論じた際よりは何程か見解の廣く従て何程の眼鼻がついて來たやうに感ぜられ、従つて前に私は一應片附けたつもりの部分でも、今では訂正せねばならぬ個所も尠くはなく、それだけまた赤沼教授の所論に對しても異議を呈出せねば、自分の心として收まりのつきかぬものを生じたのである。實をいへばこの問題は、私の種を蒔いたものだけに、私自身で、も少しよく研究してから纏まつた形で發表したき考であつたけれども、今已に赤沼教授によつて解決の一方針が提唱された以上、そして私はそれに對して不満を感じる以上、自分でも何んとか意見を發表すべきが、學界に對する一義務と感じたのは、こゝに即ち私はこの問題に對して再び筆をとることになつた所以である。

この問題を論究するに際して使用すべき又は参照すべき文献的材料は、私の場合にあつても赤沼教授のそれと略ぼ同様である。たゞこゝに僅かではあるけれどもあれに追加したいのは、同教授の見逃した大毘婆沙論引用の二句である。それは即ち

△分別論者は説く預流一來も亦根本定を得 (大毘婆沙論第三百三十二卷卅版五六六左)

△分別論者の如きはたゞ初靜慮に(五)支を建立して餘所にはあらずといふ。所以いかんとなれば契經によるが故なり。契經に説くが如し。毗舍佉優波索迦が達摩陳那必芻尼の所に往いて問ふて言く、初靜慮に幾支ありやと。答へて言く、具壽よ五支あり、謂く尋、伺、喜、樂、心一境所な

り。と(而して)彼れ優波索迦は既に上の靜慮支を問はず彼の苾芻尼また説かざるが故に知んぬ上の諸靜慮に支を建てざるを (同上第六十卷出版六六四左)

の二句である。赤沼教授の併べた順に従はゞ暫らく前者をSIBとし、後者をSIBと數へたならば便利かと思ふ。その他は概ね同じ材料を使用して議論を進めたいと思ふから、この論文を讀まれん方は、必ず前號所載の赤沼教授の意見とその材料とを參考せんことを望むものである。

一一、赤沼教授の意見と私のそれと異なる主要點

先づ順序として、赤沼教授の意見と私のそれと異なる主要點に就て述べてかゝるの必要があらう。教授は分別説に關する種々の文献を調べ、且つ之を何部とすべきかに就て支那日本の學者の意見を檢討して、遂に分別論者とは所詮化地部の異名に外ならぬと論結せられた。而してその理由とする所は——從來分別論者の所屬を明にせんとしたものに、之を正量部とする説を初めとして、或は化地部、或は飲光部、或は説假部、或は大衆部と種々に意見が分れ、中には何部と限らず或る立場から種々の部派を包括するの名稱であると論じたものもある。中に就て之を説假部とする説は要するに *prajñapti vāda* (舊に分別部と翻す)の譯語に迷はされたもので、今の毘婆闍婆提 (*Vibhajja vādin* or *Vibhādya vādin*)を分別部とする主題からすれば論外に置いて可なるものであり(私も之には賛

成だ、その外、正量部とする説も飲光部とする説も文献上、甚だ不充分であり、大衆部とする説は「大衆部及び分別論者云々」の文献に矛盾するので之を許容することが出来ぬ。可能性として残るはたゞ化地部のみであるが今その宗義を大毘婆沙に引用された三十六種に渉る分別論者の説と比較するに極めて類似點多く、實にその中の十題目程合致する所を以てすれば分別論者とは遂に化地部の異名と歸着せざるを得ぬとは實に赤沼教授の論證法である。而もこの中には分別論者を以て諸部派に渉るの異名とする推定の誠にしからざることや、又之を大衆部の異名ともし難き理由などに關しては、私が先年論じた所に賛意を表された所もあるので誠に恐縮に堪へざるものがある。併し卒直に言へば、已に意見の變つてゐる私としては、右の論證法に對しても可なりの不満を感ぜざるを得ぬものがある。今その主なるものを擧ぐれば――

第一に、赤沼教授は婆沙論等に引かれた所謂分別論者の説を考證する材料として専ら漢譯所傳特に宗輪論に重きを置かれて、大切な南方所傳の論事(Kaṭṭha vatthu)の記録を比較的輕視された。分別論者即化地部といふことの立證には之を利用されたけれども、全體として之を公平に取扱ふて之によつて各部派の特徴を明にして、分別論者の考證に資するといふ用意を欠かれたやうに思ふ。勿論嚴格に云へば論事に於ける部派的記事は可なりに遅い佛音の註による外に道がないので、その信用を確めざる限りは部派に關する記録として安心して之を使用することが出来ぬといへば、それま

で、あるけれども、併しそうなれば有部を中心に編輯された宗輪論の記事も同様の欠點があるから、之を主とするも矢張不安心を免れぬ。許して宗輪論を使用する限りは矢張、同じ程度の信用を論事に拂ふの必要があらうではないかと思ふ。而もこの材料使用の輕重は、聽て教授の意見と私のそれと分るゝに致つた分岐點であるから、特に之に關して教授の態度を遺憾とせざるを得ぬ。

第二に、教授は毘婆沙に引用された分別説と化地部の宗義と一致する點、十ヶ條を數へ舉げられたのは疑もなく注目すべき成蹟として、私の敬意を拂ふ所であるけれども、教授のために惜むべきは、あの十ヶ條の一致點が、實をいへば獨り化地部の宗義に限つたものではなく、概ね大衆部系のそれと共通するものであると云ふことに對して、何等の顧慮をも拂はれなかつたことである。況して十ヶ條の合致するものありとした所で、大毘婆沙論だけでも尙ほ他に二十六ヶ條（私の追加を加へて廿八ヶ條）の合否不明のものが残るとすれば、單にそれだから化地部即分別論者の結論を引き出すは些か早計に過ぎるものありと思ふ。勿論、私は後に述ぶるが如く必ずしも化地部も所謂、分別論者の一種であることを否定せんとするものではないけれども、婆沙の分別論者とは専ら化地部を狙つたものであるといふ教授の意見には、あれだけではどうしても賛成する事が出来ぬ。少くも教授にして、あの合致する十ヶ條の宗義は元來化地部特有のものであつたのが次第にその影響を受けて、他派でも之を採用するに到つたものであるといふことを證明して呉れない限りは、論證の手

續に於てあれただけでは首肯せしむるに足らぬと思ふ。

第三に、之は私も以前にやつたことであるが、同教授も亦、分別論者を以て飽くまで一部派の異名とするの豫斷に餘り捕はれ過ぎたやうに思ふ。以前に私の最も苦んだ點は正統派中の正統派を以て自任する南方上座部が分別説部と稱せらるゝと同時に、之と可なりに距離のある宗義を婆沙論などは同じく分別論者と喚び而も少くも有部の立場からすれば相容れざる異端派の如くに取扱つたのはいかなる理由に基くかといふことの判明せざる點であつた。而も私は兩者を以て飽くまで一系統(一部派)又は最も近接した系統の分化であつてこの間に密接なる歴史的開展の迎り得べきものがあるらうと豫斷したものであつた。之が即ち嘗て私はあの問題に突き當つて大に苦んで遂に解決を得なかつた主因であつた。が、今や私は南方分別部と婆沙論の所謂、分別論者とを直接に連結する事の可なりに困難であることに氣がついてこの企てを放棄した。そして分別部とは特定部派の異名ではなく寧ろ態度又は主義の相違を或る立場から命名したものに外ならぬといふ結論に到達したのである。然るに赤沼教授の所論を見るに婆沙論、俱舍論、唯識系諸論書などに見ゆる分別論に對して、矢張、飽くまで之を一部派と豫斷して、その所屬を定めんと努力し毫も時代や立場によりて所謂分別論者に廣狹の區別があつたのではないかと云ふ事に注意されないのは、今の私からみれば大に物たらぬものがある。

右の三ヶ條は即ち先づ出發點に於て私が赤沼教授の態度に服し得ざる主要點で、而も之はまた私
 が以前の考へ方を訂正せねばならなくなつた主要點である。然らば、進んで私の具體的意見はいか
 にといふに、率直に結論を出せば——南方上座事は勿論、分別論者であつたと同時に、飲光部も分
 別論者の一種であり、化他部、正量部も必ずしも否定せぬが、殊に大毘婆沙論の所謂、分別論者と
 は主として大衆部系中、その最も進める數派の稱呼であつた——といふのが即ち私の到達した成績
 である。

以下逐條的に之を考證して見やうと思ふ。

二、大衆部系の主張と婆沙に於ける分別説

こはこの論文に於ける主眼點であるから、先づ大毘婆沙論の所謂、分別論者の正體から述ぶるこ
 とにしやう。

私は先きに婆沙論中に、大衆部及び分別論者は佛身を無漏法なりと主張すとある文献に基いて、分
 別説部と大衆部とは別種のものであらねばならぬと主張した。(阿毘論書の研究一五六頁)。赤沼教授によ
 れば、之より先き已に舟橋教授も同意意見を發表してあるといふ事であるが、今亦赤沼教授が分別説
 部が大衆部の異名でないことを證するに同じく右の文献を主とされた。併し私は前にも述べた如く、今

では右の推定を以て早計に過ぎたと悔いてゐるものである。蓋し概括的に大衆部と言つた所で、その中には總本家もあればその派に系統を引く種々の別家をも含む限り、本家としての大衆部と分家の異名としての分別説部とを併説したからとて大した不都合もあるまじく、從て右の文は分別部を大衆部系と判するの反證とならぬからである。況して宗輪論、論事カタケツツその他の材料によつて婆沙に散在する分別論者の意見と大衆部系のそれとを比較するに、その合致するものは遙かに化地部以上であるとすれば、傳説のいかに關らずその間の關係は、少くも一應は是非とも考へて見ねばならぬ問題と思ふ。不幸にして私は未だ婆沙引用の分別説の凡てを identity するの運びに到りかねてゐるけれども、今日までの乏しき攻究を以てしても優にその過半数は、大衆部系の主張と合致するを確めたつもりである。而もその中には化地部と共通するものゝ大部分を含む上に、更に化地部の宗義としては見當らず、寧ろ所謂分別論者特有の主張と思はるゝもの、——例せば心性本淨論の如き超人格化した佛身論の如き、廣き意味の無爲觀の如きを概ね含むのである。今引用の順に從て之を列擧するならば

一、分別論者は執す信等の五根はたゞ是れ無漏なり。(婆沙第二卷中版六左)。こは化地部の宗義であるけれども、宗輪論によれば亦大衆部の教理中にある「世間の信根なし」の條に當る。

二、或は執するあり緣起支性はこれ無爲なりと分別論者の如し。(婆二三中四九左)。こは宗輪論に從

へば化地部と大衆部。論事六・二によれば化地部と大衆部の支派たる東山部 (Pubbaseliyas) と

の宗義である。稱友は之を化地部と解した。(國譯論部第十一卷)
(P. 552 foot note)

三、或は執するあり心性本淨と分別論者の如し。(婆二七、卅版一一三)

四、分別論者、かれ説く、染汚、不染汚心その體異なることなし。謂く若し相應煩惱の未だ斷せざるを染汚心と名け、若し時に相應煩惱の已に斷するを不染汚心と名く銅器等の如し。未だ垢を除かざる時を有垢器等と名け、若し垢を除き已れるを無垢器等と名く、心も亦是の如し。(婆二

七、卅版一一三左)

△有隨眠心も無隨眠心もその性異らず、聖道現前すれば煩惱と相違するも心性と違せず、聖道は煩惱を對治せんがためにして心を對治するにあらず、恰も衣を脱ぎ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、聖道亦然り。(婆二三卅版八九右引用、一心相續論者主張)

右の三文は何れも同一主張に屬するもので、要するに心性自體の清淨無垢なる所以を主張したものである。而もこは佛身無漏説などと同じく、主張としては極めて際立てるものであるから何派が之を唱導したかを調ぶることは、分別論者の正體を明かにする上に於て極めて必要な契機點であらねばならぬ。之を宗輪論に徴するに心性本淨説は明かに大衆部、(一説部、説出世部、

鷄胤部を含めて) に於ける本宗同義の一條となつてゐるもので而も他派に共通せざる主張であ

分別論者ミ部派の所屬に就て

分別論者と部派の所屬に就て

三四

る。更に之を論事に徹するに論事には判然、心性本淨と纏めて説いた所がないけれども四及び△に擧げた、言ひ得るならば心性同一説に相當する主張は大衆部系に屬する案達羅派(Ardhaks)の主張に相當するものである。即ち論事、三、三に「貪欲ある心のみ解脱す」とあるに對して佛音は之を案達羅派の主張であるとして、次ぎの如き解釋を與へてゐる。「かの貪欲を離れたる心に對しては解脱を求むるの理由あることなし。恰も汚れたる衣服は洗滌によりてその垢膩より脱するが如く、かくの如く貪欲ある心のみが貪欲より解脱す」と。即ち明かに客塵煩惱説で之を四及び△の引用文と比較せよ。文に多少の相違あれど精神に於ては全く同一趣旨となるではないか。然れば宗輪論で大衆部の主張といへるは、詳しく云へばその系統に屬する案達羅派の主張の義で、この主張を大毘婆沙論では分別論者又は一心相續論者の名で喚んだものと解せざるを得ぬことになる。

五、分別論者は擇滅、非擇滅、無常滅の三を無爲となす。(婆三二五版一三〇右)。擇滅、非擇滅を無爲とすることは有部も化地部も大衆部も同じことであるが、特に無常滅を無爲としたのは蓋し、論事一一、八に案達羅派が無常は常規なり(aniccatā parinippanā)とあるに相當すべく、從て之も案達羅派の主張と解してよからうと思ふ。

六、分別論者は有爲相の體はこれ無爲なりと。(婆三九、卅一六〇左)。こは宗輪論で紹介されて

ある大衆部や化地部の九無爲中にも内含せらるゝ思想であるけれども、特に有爲相の體を無爲と主張する派といへば、蓋し論事一九、五に紹介されてある北道派(Upāyāyaka)の諸法の眞如は無爲なり(Sabbadhammānam tathata sasinikata)といふ主張を指すものであらう。何んとなれば一切法の眞如とは所詮、有爲法の本體に外ならぬと思はれるからである。併し若し有爲相の體を生住異滅の四相の二々に渉るの主體の義と解すべしとせば、私の調べた限り四相又は三相の二々を無爲と主張した派がないけれども、前「五」に擧げた無常滅を常規と主張した精神からすれば、之も矢張、案達羅派邊りの主張と解して然るべしと思ふ。總じて概念の常恒性より出發して無爲論を主張するを好む派は、論事による限り概ね案達羅派又はこれに接近した派に屬することを私達は忘れてはならぬ。

七、分別論者は諸法は他性を攝して自性にあらずといふ。(婆五九卅版二四九右。同一〇六卅版四四八左)。こは赤沼教授の指摘された如く化地部のやゝ著しき宗義である。併し必ずしも化地部に限つたものではなく論事七、一によれば案達羅派の一派たる義成部(Siddhatika)も主張する所である。即ちその「いかなる法もいかなる他法によつて攝せられず」といふ説である。

八、或は執するあり、不染法も亦、有をして相續せしむと。分別論者の如し。——謂はく契經に説く菩薩は正しく母胎に入るを知り、正しく母胎に住するを知り、正しく母胎より出づる

分別論者と部派の所屬に就て

三六

を知ると(婆六〇卅版二五一右)。こは菩薩が衆生濟度のために別に染心なくも自發的に種々の衆生界に生ずることを主張したもので、宗輪論によれば大衆部及び雪山部、經量部の主張する所であり、論事二三、三によれば案達羅派の主張する所である。何れにしても大衆部系の一主張たるや疑の存せざる所で、而も化地部の主張中には見出し得ざる條項である。

九、阿羅漢に退なし(婆六〇卅版二五三左)。宗輪論によれば、こは化地部と同じく大衆部も主張する所で、論事四、一〇には安達羅派の主張と傳ふ。

一〇、隨眠はこれ纏の種子にして、隨眠の自性は心不相應なり。諸纏の自性と心と相應す。

(婆六〇卅版二五四左)。宗輪論に従へば、こは化地部及び大衆部の主張する所であるが、論事九、

四、同一四、五によれば案達羅派の主張と合す。

一一、或は説くあり四沙門果はたゞこれ無爲なりと分別論者の如し。(婆六五卅版二七三左) 論事

一九、三によれば案達羅派の一派たる東山部が、沙門果は無爲なり(Samāhaphalam asarikh-atan)と主張するに合す。

一二、分別論者は中有を撥無す。(婆六八卅版二八八左。同一三五卅版五七一左) 宗輪論によれば化地部及び大衆部の主張である。論事八、二によれば南方上座部もこの派に屬す。

一三、比喻者分別論者、かれは是の説をなす。世體はこれ常、行體はこれ無常、行は世を行く

時、器中の果の如し。この器より出で、轉じて彼の器に入り、亦は多人がこの舍より出で、轉じてかの舍に入るが如し。諸行も亦未來世より現在世に入り、現在世より過去世に入る。(婆七六出版三三〇左。全一三五版五七七一左。こは極めて著しき特色のある主張であるけれども、私には未だ之と全く合致する特定部派の主張を見出し得ぬ。併し若し之に接近した思想はと言へば、蓋し極めて簡單ではあるけれども論事一五、三に擧げてある「三世は豫め規定せらる」(Adhā parimphānā)といふのがそれであらうかと思ふ、不幸にしてこは何派の主張にかゝるかば佛音の説明せぬ所であるけれども、論事の英譯者も想定したやうに恐らく案達羅派邊りの主張と解して大差なからうと思ふ。(The Points of Controversy p. 259 foot note 参照)。

一四、分別論者の如きは世尊を讚してその心常に定にあり、善く念と正知とに安住するが故なりと説く。又佛を讚して佛は恒に睡眠せず諸蓋を離るゝが故にと説く(婆七九出版三三四)。宗輪論によれば「佛無睡夢」とは大衆部の主張である。又俱舍論第十三卷に有餘部が諸佛は常に定にあるので無記心なしといふを頌疏に之を解して「若し大衆部の宗によれば佛に無記心なし常に定にあるが故にといふ」といひ所謂、有餘部を大衆部と解した。私の見た限り論事にはこの問題がないやうであるから、その大衆部とは詳しくは何派を指すか明でないけれども、とにかく大衆部系の主張にかゝるものたるや疑がない。尙ほ序でに言つて置くが、宗輪論に

分別論者さ部派の所屬に就て

分別論者と部派の所屬に就て

三八

よれば大衆部は佛が常に定にあるので、名等を説かずと主張したことになつてゐるが、論事一八、二によればこは *Vetulyaka* 即ち大空派 (*Mahāsūtra vādin*) の主張といふことになつてゐる。この大空派は蓋し案達羅派より更に一步進んだもので、矢張、大衆部系の遊軍に屬する派と解して然るべきもので、とにかく佛身を超人的にまで理想化せんとしたのは、大衆部系の一特色で、而も婆沙で分別論者の主張といふに一致するものが多い。

一五、有るが説く。無色界に色ありと分別論者の如し。(婆八三卅版三五五右)。宗輪論によれば化地部及び大衆部の主張となつてゐるが、論事八、八では案達羅派の宗義として明かに *atthi t' upam arūpaṇu* (無色界に色あり)といつてゐる。

一六、有餘亦執す。道はこれ無爲なりと。分別論者の如し。(婆九三、卅版三九〇右)。こは宗輪論によれば化地部及び大衆部の所謂道支性無爲に當れど亦論事六、三に擧げられてある北道派が四諦無爲を唱導する中にも含まるべく、又論事六、一に案達羅派が *nyāmo asankhato* (道は無爲なり)といへるにも相當しやうと思ふ。

一七、或は説くあり、四聖諦に於て一時に現觀すと分別論者の如し。(婆一〇三卅版四三五右)。宗輪論によればこは化地部と大衆部の主張する所である。併し論事二、九によれば、案達羅派、有部、正量部、賢乗部等は皆、漸現觀に屬し、之に反して南方上座部は却て頓現觀に屬すること

になつてゐる。従つてこの限り大衆部と案達羅派と異なる意見を主張したことになるのであるが、この點は尙ほ研究を要するものがあらうと思ふ。

一八、犢子部及び分別論者は音聲はこれ異熟果なりと執す。(婆一八五版四九九左)。論事一二、二によればこは大衆部の主張で大衆部は *Saddo virāḅko* と「ふん」となつてゐる。尙ほ論事一六、八によれば案達羅派は總じて色法を異熟果と執することになつてゐるが、之も推しつむれば聲を異熟果と主張するであらう。

一九、分別論者説く、預流一來も亦根本靜慮を得と(婆一三三五版五六六右)。宗輪論に大衆部が「諸の預流も亦靜慮を得」と主張すと傳ふる所に合す。

二〇、譬喩者分別論師説く無想定にありても想滅せずと(婆一五二五版六三〇。全一五二五版六三三右)。論事三、一一によれば之は案達羅派の主張といふことになつてゐる。

二一、分別論者及び大衆部説く佛の生身はこれ無漏法なりと。(婆一七三三版七一右)。宗輪論によれば佛身無漏説を唱ふるは大衆部の主張となつてゐるが、論事二、一〇によれば案達羅派の主張になつてゐる。蓋しこの説は元來、本家大衆部の主張であつたことは、大毘婆沙論第四十四卷(五版一八六枚右)には單に大衆部のみを擧げて佛身無漏説を紹介してゐる事實に徴しても明であるが、恐らく後に案達羅派邊りでも之を繼承して更に一層盛に主張したので、右の

分別論者と部派の所屬に就て

四〇

如く大衆部及び分別論といつたものであらうと思ふ。

△若し分別説によれば一切凡聖の衆生、並びに空を以てその本となす。所以いかにとなれば凡聖の衆生皆空より出づるが故なり。空はこれ佛性、佛性はこれ大涅槃なり。(佛性論、権刷集第二卷七四右) 之は世觀の佛性論に出でゝゐる説で、こゝでは言はゞ附録であるけれども關係があるから出すことにした。所で私の調べた限りこの説は、判然と特定部派の主張中には見當し得ぬものであるけれども、その思想となれば、矢張、大衆部系のそれと密接に關連するものゝやうである。之を論事に徴するにその一七、六一九。同一八、一一二、などに *Vedullhaka* 即ち所謂大空派の説が紹介されてあるが、右の主張は蓋しこの大空派がその立前たる空説と心性本淨とを結び付けた結果と解して不可なからうと思ふ。而してこの大空派は佛陀を以て「人間界に住せず」(K. V. 18. 1)、「嘗て説法せず」(ibid 18. 2)と説く通り宗輪論に於ける大衆部の佛身論と合する所からすれば明かに大衆部に系統を惹くものと解せざるを得ぬ。(こは大乘でないことは佛性論に之を小乗教として取扱つてゐるに徴して明かである)

即ちかく擧げ來れば私の不完全なる調査の範圍内だけでも婆沙に引用された三十八題目中その過半数以上は大衆部系の主張と一致又は近接したものであるといふ驚くべき成績を示して來た。勿論、中には少々怪しきものもあるけれども、その代りこゝに出さぬものゝ中にも、少しく努力を加へれば

大衆部系の主張と合致せしめ得べく期待し得るものも尠くはないから、少くとも過半数の合致といふことは動かぬ所と思ふ。かくして婆沙による限り、その分別論者とは、之を化地部とするよりは寧ろ大衆部系と見る方が遙かに可能性に富むと言はざるを得ぬ。何んとなれば、大衆部系の立場と所謂分別論者の主張と相合するものゝ中には化地部と分別説と合するものゝ殆ど大部分を含む上に、更に化地部の明言せざるもの多数を包含するからである。

四、大衆部の遊軍派と分別論者

私は前に暫らく漠然と大衆部系といふ語を用いたけれども、こゝに到つて、更に進みて、然らば、所謂分別論者と合致するは大衆部の何派であるかといふことを確かめねばならぬ。異部宗輪論に従ふ限り所謂分別説に合するは本家大衆部とその分派たる一説部、説出部、鶏胤部に共通する所謂、本宗同義が大部分である。併し論事によれば、そは寧ろ大衆部の言はゞ遊軍派とも言はるべき案達羅の四派（この中に義成部、王山部、東山部、西山部を含む）を首として更に一層開展した北道派、大空派（*Yetuḥaka*）の主張が所謂、分別論者の説と合致することになつてゐる。而して私は、論事の方をとるものである。蓋し宗輪論に紹介された大衆部の教理は、初よりの主張としては餘りに進み過ぎてゐるに反して、之をその最後の遊軍派の説とすれば、いかにも肯かるゝものがあるからである。従てこ

の問題を徹底的に明にせんがためには、更に大衆部と案達羅派、北道派等の關係を一層明かにする必要があるけれども、實はこは一個獨立の大問題となるべき性質のものなれば、こゝでは深入りすることを避けて、簡單に吾人の推定を述ぶることにする。

惟ふに上座部も大衆部も次第に分化して略ぼ定數(所謂十八部)の定まらんとした頃に當りて、大衆部の系統を惹きながら、更に一躍した自由思想家が南印度の案達羅邊りを中心として崛起した。之は即ち南傳の所謂 *Anthakas* の四派である。而して之と關連して尙一層進んで恰ど大乘に近き思想を鼓吹したのは北道派及び大空派となつたものである。かくして、是等は可なりに際立てる主張を有する學派として大乘思想興起の氣運に應じて次第に有力となり、恐らく化地部邊りにも大影響を與ふる程のものとなつたけれども、學派の系統からすれば、大衆部からしても可なりに異分子に屬すといふので、之を大衆部派の遊軍として所謂十八部以外のものとして取扱つたのは、南傳に於ける分派史家の態度であつた。之を北傳に徵するにこの事實に相當する傳説はかの賊住大天を中心とした大衆部最後の分派で、即ち諸書に制多山部、北山住部、東山住部、西山住部、王山住部など稱せらるゝ諸派の堀起に關するものである。併し異部宗輪論や西藏に傳はるバヴィヤの分派史などとなれば、可なりの努力を費やして、其等の間に取捨を加へて何等かの形で矢張、之を十八部中に接したので、形式上はともかく正統大衆部中にその地位を占むることになつたのである。宗輪論

邊りが大衆部の教理として、主として、南傳からすれば、その遊軍派の主張にかゝるものを紹介してゐるのも、蓋し遊軍派をも正統大衆部中に攝取した關係上、その最も自由派の特色を發揮したものを大衆部の代表とした爲であらうと思ふ。大衆部がいかに進歩派であつたといへ、第一分派當時の立場に止まる限り、宗輪論に顯はるゝが如き佛身論や無爲論を初より主張したものは斷じて受取り難い、概括的推定からしてもこの事は略ぼ疑はなからうと思ふ。

以上の推定にして誤ることなしとすれば、何故に大毘婆沙論の所謂、分別説といへるは主として是等遊軍の主張に合致するかの理由も略ぼ理解し得られやう。それは即ち是等遊軍派は普通の上座部と異なるは勿論、大衆部の意見を繼承しながらも、普通の大衆部とも可なりに異なる特色ある主張を盛んに試みたので、凡てを批評して自家の意見を確定せんとした大毘婆沙の編者は之を批判するに部派名を擧ぐるの煩を避けて、一括して、或理由の下に之を分別論者と名けた爲めである。その何故に是等を分別論者と名けたかに就ては、正直の所、未だ私にも能くは分らぬけれども、恐らく彼等遊軍派は佛陀の態度たる分析、批判の精神を繼承するといふ名目を振りかざして、一流の主張を試みた爲めであらうかと思ふ。若し大膽に想像すれば或は彼等はその當時、已に暗々裡に興起してゐた大乘思想と在來の傳説思想とを調和するといふ意味で分別論と名乗つたかとも思はるゝ節もあるけれども、未だこの證據が見當らぬから、之は敢て私の主張せぬ所である。

併しながら、こゝで注意せねばならぬことはかく言へばとて、私は決して彼等遊軍派中に於ける各派の主張は、悉く大毘婆沙論で紹介したが如き所謂分別論者の説に合致すと考ふるものでないといふことである。多くの問題中には、彼等同志に於て亦相互に意見の異なるものもありて、例へば東山部は甲と主張するに對して王山部は乙と主張する問題も尠くはなく從て婆沙で概括的に分別論者の説と言つても時に案達羅派の或派が之を認めぬものもあつたといふことを忘れてはならぬ。婆沙の分別説とは要するに主として是等遊軍派の系統に屬する主張を概稱したもので、必ずしも一々の派が残らず左様だといふ意味ではなかつたのである。

五、南方上座部及び飲光部と分別説部

右述べた如く、婆沙論による限り分別論とは主として大衆部の遊軍派を狙つたものといふことになるが、然らば分別部とは遂にそれのみかといふに、廣き意味からすれば決してそれのみに限らず他にもある。婆沙論には尙ほ未だ特定部派の主張と一致せしめかねる箇所が多いので、其等の中には、或は大衆部の遊軍派以外の部派を含むかも知れぬといふ可能性がある上に、更に俱舍系、唯識系の論書中には明白に遊軍以外の而も上座部系の部派を分別論と喚んだ例がある。その極めて明瞭なものに二派ある。一は南方上座部の場合で他は飲光部の場合である。

先づ南方上座部の方からするに、——南傳に従へば阿育王の時に當りて、多數の所謂賊住比丘のあつたのを沙汰するに際して目乾連子帝須が主任となつてその一々を試験し、佛を以て分別論者(Vijīhāvādīn)といふを及第として然らざるを落第としたといふことは大史や善見律などにある有名な事實である。而してこの標準によつて僧伽を淨化した結果として成立したのは即ち南方に傳はる上座部で、後に到れば上座部(Uthera vādī)即分別説部と考へらるゝに到つたことは周知の事實である。勿論實際をいへば、育王時代に果して帝須長老なるものあつてかゝる試験を試みたか否かといふ事は、尙ほ研究を要するものがあるけれども、ともかく正統上座部を以て任ずる南方所傳の部派が自らを分別説と名けたことは争ふべからざる事實である。たゞこゝに問題となるのは、婆沙以來寧ろ主として大衆部の極端派を分別部と言ひ慣はせる所謂北傳側からも亦セイロン派を分別説部と名けた例があるかといふことである。之を大毘婆沙論に徴するに、若し強めて求むれば、その分別説といふ中に南方上座部をも指すと解しても可なるもの二句を指摘することが出来る。その一つは婆沙第六十卷(卍版二五三左)同第百八十五卷(卍版七五八右)に引用されてある齋頂羅漢(Damastīraṇa 首等人)に關するものである。こゝは赤沼教授も言はれた如く化地部の一宗義であるけれども、亦南方派でも認むる所たるはその Pugzala Paṇḍita(P. 13)に之を擧げてゐるに徴して明である。而も私の調べた限り大衆部の遊軍派中には別に之を否定した所もないけれども亦判然と之を肯定した所もないから

この限りこの點に於て化地部と南方上座部とがその所謂、分別説に相當すと解することが出來やうと思ふ。その二は即ち四諦頓觀説で、こは前に述べた如く宗輪論に従へば化地部及び大衆部の主張になつてゐるけれども論事によれば、有部、案達羅派の認めざる所で、却て上座部自身の賛成してゐる處からすれば（漸觀説を異端とする限り）、この限り上座部も亦分別論者と倣見されたと言ふことも出來やうと思ふ。かく二點に於て婆沙の立場からしても、南方派は分別部と喚はれたと推定すれば推定し得られぬことはないけれども、併し、何分にも餘りに材料が不足で到底、案達羅派等の場合の如く、安心して然りと斷定することが出來ぬ。（尚、論事八、二によりて南方派を無中有論者とすれば、同じく分別論者の一流とならう。）

併し更に下りて唯識系の論書となれば、明かに之を分別説と名けた例を見出すことが出来る。それは即ち例の有分識(Bhavaṅga)の唱導者に關する稱呼からである。有分識といふは、言ひ得るならば無意識的心體の義で、術語としては未だ契經ニカキ中には表はれて居らぬけれども、*Nettipakaraṇam* 91 *Milinda paṭho* (text p. 300) 等になれば已に術語として立派に成立し、更に佛音の註釋書や *Dhammasaṅgaha* などに到れば心理論の説明上、欠くべからざる原理とせられたものである。蓋し元來、機械論的立脚地に立つた南方上座部が次第に生機論化するに際して、生じたものらしく、少くも命名上、南方上座部の特産といひ得るものである。然るに之を紹介した唯識系の論書を見るに、赤沼教授も引用してゐるやうに眞諦の譯にかゝる世親の攝論釋第二(往八、10a)には「上座部は立て、有分

識と名く」といひ、同じく無性の攝論釋第二(往九⁵¹⁶)には分別說部は亦この識を説いて有分識と名く」といひ更に世親の大乗成業論(來九³⁸⁸)には「赤銅鑠部の經中に有分識の名を建立す」と説き、成唯識論第三卷には「上座部の經と分別論者とは、俱に秘して之を説いて有分識となす」といひ、而も化地部の窮生死蘊と別物として説いてゐる。かくして是等を總括すれば、有分識の主張者として、分別論者、上座部、赤銅鑠部の三名あることになるのであるが、併し是等は決して別々の派ではなく、實は同一派の異名に外ならぬものである。蓋し赤銅鑠の原名は Tamraparī. 又は Tambapāṇī で即ちセイロンに於ける一都會の名であるから要するにセイロン派といふ意味に外ならぬ(西藏傳の Tamrasāṭya といふもこれ)而もこは上座部を以て自任する限り上座部と言ひ得べく、從てその分別論者といふのは、所詮セイロンに行はるゝ上座部(即ち分別說部)といふ意味に歸着せねばならぬ。尤も成唯識論は上座部の經と分別論者とを二つにしてゐるけれども、こは要するに南方所傳の契經を總じて上座部共通の聖典と見做し、更にセイロン派が特別にこの有分識をやかましく論じた所から暫らく二方面から證明しやうとしたものに外ならぬと解すべきである。

之を要するに南方上座部を分別部と名けることは、毘婆沙論からは決定的結論を出し得ぬとした所で、遅くも世親頃からは、北方の方でも、之を分別論者の一種と見做したといふことは、右の文献よりして到底、認めねばならぬ事實である。

次に飲光部であるが、その主張を分別説部と名けたのは蓋し俱舍論が初めであらう。即ち三世實有論を論究した序でに次ぎの如きことを言つてゐる。

若し人あり、たゞ現在世及び過去世の未だ與果せざる業のみありと説き、未來及び過去世の已に與果せる業はなしと説けば彼を許して、分別説部となすべし(俱舍新譯第廿卷。國譯論部第十二P. 412)と、然るにこの説を主張した部派はいへば、赤沼教授も言へるが如く、宗輪論に従ふも論事一、八によるも婆沙第五十一卷によるも飲光部に外ならぬことは、疑ふべき餘地がない。従つてこの限り飲光部も亦、分別説部と稱せられたものと言はねばならぬが、赤沼教授は之に對して、飲光部の教理と婆沙引用の分別説と合する所が多くないといふ理由で、こゝで分別説部と言つたのは極めて輕き意味で部派の異名としての名稱ではあるまいと片附けて、その化地部説に對する邪魔物を一掃されんとした。併し私をして忌憚なく言はしむれば、之は、度々言つた如く、分別論者を一派に限り、従つて婆沙の分別論者も俱舍唯識系の論書にあるそれも同一と見做すの先入見に捕はれた裁き方で斷じて正當な批判ではない。たとへ、それが極めて輕き意味で用ゐられたものとした所で、已に輕き意味で或る種の主張を許るして分別説部となすべしと評する背後には、分別説なる稱呼は可なりに廣く用ゐ得らるゝ習慣があつたといふことを看取せねばならぬと思ふ。況して衆賢の順正理論などに徴しても右飲光部の説を矢張、分別論者の説といつてゐる所からすれば、俱舍以後少くも右の

主張に關する限り飲光部は分別論者の一種と見做されたといふことは到底、否定することが出來まいと思ふ。順正理論に言はく、

謂はく増益論者は説く、眞實の補贖迦羅及び前の諸法ありと。分別論者はたゞ現(世)及び過去世の未だ與果せざるもののみありと説き、刹那論者はたゞ現世一刹那の中に十二處の體ありと説き、假有論者は現世のあらゆる諸法は亦假有なりと説き、都無論者は一切法は無自性にして皆空花に似たりと説く(正理第五十卷、冬五 50b)

と、即ち説一切有部に背反する諸主張を列擧した中で、特に飲光部の説を分別論者といつたもので、言はゞ析中論といふ意味で、その稱呼を附したものと解すべきである。尤もこの際飲光部を分別論者と言つたのは、恐らく飲光部自身がかく名乗り出したのではなく、寧ろ俱舍などが命名した稱呼が次第に正理などにも繼承されたものらしいけれども、何れにした處で、婆沙、俱舍、唯識等の研究に關連する問題として分別論者の本體を明にせんとする限り、飲光部もこの中に入れねば收まりがつかぬこととなる。

六、結 論

以上不完全ではあつたけれども、分別説に關する主なる文献を調べて私の結論を出して見た。之

を總括すれば要するに、(一)分別論者なるものは一派特定の部派に對する異名ではなく、寧ろ、總體に涉るの態度と同時に個々の問題を取扱ふ際の態度なり主義なりを、或る立場から命名したものである。(二)その範圍も必ずしも一定したものでなくて、時處位によつて、その稱呼に多少の相違もあれば何程かこの間に變遷もあつた。(三)之を具體的に云へば、大毘婆沙論で分別論者と云つたのは、明瞭する限り、主として大衆部の遊軍派を指したものであり、俱舍論に於て分別説と名指したのは、飲光部であり、唯識系の諸論書でいふたのは、婆沙のそれと同時に、特に有分識を中心としての南方上座部の主張であつた。——といふのは即ち私の到達した結論である。この意味に於て私は、大體上、唯識了義燈第三卷に之を何部と定むることなしに或る立場から大小乘の諸部を指したものであるといふ(佛教大系本、唯識論第二 p. 45)説や、西藏に傳はれる大衆部所傳の分派表に特に分別派(Vaibhadya vādin)といふを設けて、この中に化地部、飲光部、赤銅鑠部(Tamrasattva)、法藏部等を合ました説(國譯論部、宗輪論附録 pp. 32—33 参照)などに對して、私の前の反對を取消して、大體に於て賛成するものである。たゞ前者にありては大乗をもこの中に含むとしたのは肯ふことが出来ず、後者にありては、例の遊軍派を分別部に入れずして、他に別に大衆部中に攝したのは賛成し難い所であるけれども、ともかく之を一派に限らないで數部に涉るとした見解に對しては賛成せざるを得ぬことになつたのである。

そこで、最後に結論として、こゝで二つのことに就て述べねばならぬ。それは第一に、然らば何故に種々の部派を同じく分別説と名けたかといふこと、換言すれば分別といふ意義の變遷いかにといふこと、第二に習慣上、分別説部といふ中に幾何派を入れ得るかといふことの二點に就てある。實をいへば是等も前に已に多少觸れて置いたことであるけれども、最後に纏めて少し述べて見たいと思ふのである。

先づ第一の分別の意義からするに、之を尼柯耶に徴するに、勿論、未だ分別論(Vibhajja vāda)といふ語がないけれども、「分別する」(Vibhajati)といふ語は經中に屢々用ゐられたものである。(David's *Stede; Pali Dictionary* 参照)。而してこの際分別するとは、David's *Stede* の巴利字典も解するが如く、主として分類し詳説するを意味したものであるけれども、亦、この間に批判的論究より進んで兩極止揚の意味を含めた、所謂、兩邊を避けて中道によるの佛陀特有の態度の表はれてゐることは、種々の用例に徴して疑ふことが出来ぬ。殊にこの特質の最も判然としてゐるのは、例の四記答中の第二を分別記 (Vibhajja Vyākaranam or Vibhajya Vyākaranam) と名けたことである。蓋し分別記とは質問の趣意を分析してその一部分を肯定すると同時に他の一部分を否定するの答辯法をいふもので、言ひ得るならば中道的答辯とも名くべきものである。而もこの方法を分別と名けた所、尼柯耶に於ける「分別する」といふことのいかなる意味なるかを理解し得べきものがあらうではないか。か

くしてこの「分別」といふことは一方には分類詳説、他方には批判的中正と兩方に跨るの意味を持つことになり、この分別的態度を以て研究するのは臆て眞理に契ふの方法と信せらるゝやうになり、特に阿毘達磨に到りて盛にこの語は使用せらるゝことになつたのは即ち南方に *Vibhaṅga* (分別論) を生じ北方論部でも種々の題目を取扱ふに際して分別某々品などの章題を附するに到つた所以である。

南方上座部が自らを分別説部 (*Vibhaṅga vāda*) と稱したのはいつ頃から初まつたことかはよく判然せぬけれども、ともかくその命名の精神は、佛教界が漸やく一方に傾かんとする趨勢中にありて、最もよく批判的中正の態度を持って、佛陀の精神を繼承せる立場を守るの派といふことを表はさんがためであつたことは例の傳説に徴しても明である。而も實際上南方上座部は努めて極端を避け、悪く言へば平凡であるけれども、よく云へば中道の態度を持する點に於て、その命名に當るものがあると言はねばはらぬ。大智度論第十八卷に小乘論部を批判して「阿毘曇に入れれば即ち有中に墮し、若し空門に入れれば無中に墮し、若し毘勒門に入れれば有無中に墮す」(往一, *Iga*) とあるが、蓋し阿毘曇とは有部を指し空門とは大空派邊りを指し毘勒門とは南方論部を指すもので、即ち實有問題に就て言へば、南方派は有無の中間を行かんとしたものと一般から見られたことを示すもので (實は未分化と判した方が然るべきも)、而もかゝる態度をとることが所謂分別説部の特長と南方派が信じてゐたことを告ぐるものである。

併し之を他方面から觀察するに由來、批判的態度とか分析的態度とか中正的態度といふが如きは、具體的に云へば必ずしも、その範圍が一定したものではない。見様によつては正反對の立場をとつても、同じ標語のあてはめらるゝことは、例へば大乘で中道といふ語を眞理に與ふるの態度と見る點に於て一致しながらも、その適用となれば殆ど正反對の場合のあるに徴しても明であらう。かくして、部派佛教の教理が次第に分化するに及ぶや、中には可なりに極端に進めるものでもその標語としては矢張、分別的態度といふことを振りかざして、傳統的精神に契ふものたることを主張したるものも尠くはなかつたらうと思ふ。就中私の見解にして誤まらずとせば、最も極端に進める大衆部の遊軍派がその一流の觀念論的理想論的考察を下すに當つて好んで分別的論究法の結果によればと言つた如き口實を弄したのは即ち大毘婆沙論邊りから、主としてこの流派を分別論者と名けた所以であらねばならぬ。従つてこの際に於ける分別論とは中正といふよりは寧ろ理論的態度といふ方が意味強くなり、反對派の側からは、却つて小理屈を弄する自由論者といふ位の意味にまで轉化せしめらるゝに到るも亦、自然の數であらねばならぬ。上座部を以て自任する大毘婆沙論は、自己の主張に合する立場をとるものを應理論者 (Yukta vadi 育多婆提) といふに對して、毘婆闍婆提即ち分別論者を、殆ど異端視して、かゝつてゐるのも實に之がためであらう。正統上座部と同様に極端なる反對派が同じ稱呼で喚ばるゝやうになつた理由もかく解することによつて初めて理解され得べきである。

かく分別説なる語が廣く使用されるやうになるや、その中に含まる拆衷の意味も亦次第に擡頭し來るもまた自然の數で、飲光部が三世實有論と恐らく現在一刹那主義とを調和して、言はゞ條件的實有論を主張したのを、俱舍論が評して許るして分別説部となすべしと言つたのも、この立場からしたものである。若し赤沼教授のいへるが如く、化地部も亦分別論者と喚はれたことがあつたとすれば、その根據は、化地部の教理が大衆部遊軍派と共通する點多しといふよりは寧ろ、化地部は上座部より次第に大衆部系に傾ける一種の拆衷派といふ意味からであつたらうかと思ふ。

次に第二に、習慣上この分別説部中に幾派を攝し得るかといふに、そも分別説なる稱呼はかく廣く適用し得らるゝとすれば、遂にいかなる部派をも或る意味から、この中に攝し得るではないかとの疑問が起るであらうが、之は左様ではない。蓋しこの稱呼は自稱にせよ他稱にせよ、要するに習慣の結果であるから、かく喚はれた習慣を有せざる派をばこの中に入れることが出來ぬからである。例へば有部、犢子部、比喻師の如きは、たとへその教理中、所謂分別説部と共通する主張を寓しながらも、嘗て分別論者と自稱もせねば他からも左様に喚はれたことのない限り、是等を分別部中に攝し得ざる類である。そこで問題となるのは、幾何部派をこの中に攝するのが歴史的習慣と部派の性質に契ふ所以であるかといふことになるのであるが、私の推定にして誤まらずとせば、前に述べた如く、その明白なるは大體上、三部類で擴ぐれば大凡七八派である。

一、南方上座部（一名、赤銅鑠部）

二、飲光部

上座部系

三、大衆部系遊軍派（東山部、西山部、王山部、義成部_{II}以上案達羅派）及び北道派、大空派。

である。たゞこゝに問題となるのは Bhayya の第二傳で分別部に攝せられた法藏部や、支那に於ける註釋家によつてそれに擬せられた正量部、殊には今赤沼教授によつて大に主張された化地部等をいかに處置して然るべきかといふことである。中に就て法藏部は宗輪論に従へば大衆部の教理と一致するもの多しといひ、正量部は論事によれば、有我説を主張する點に於て、犢子部に似てゐるけれども、他の點に於ては、大衆部及び案達羅派に共通する主張が多いことになつてゐるから、或る意味に於て所謂婆沙の分別論者の主張と合致するものが尠くないのである。併し私の調べた限り、特に取り立てゝ分別論的特徴を發揮してゐると思はるゝ點が見出し得られぬから、私は必ずしも之を頭から否定しやうとはせぬけれども、こゝ暫らく懸案として斷定を保留して置きたいと思ふ。若しそれ化地部に到りては赤沼教授の綿密な考證もあり、且つ稱友もその俱舍註で婆娑の分別説を化地部と解した所あり支那でも西藏でも之を分別部に擬した説の行はれた事でもあるから、私は之をも矢張、分別論者の一類に數ふるが妥當であらうかと思ふものである。少くも許るして分別説部となすべしの程度で之を許容するを穩當と思ふ。たゞ之をその正體であるかの如くに解する説には到

底、左袒することが出来ないの、即ちこゝに種々の辨を費した所以である。

簡單にと心掛けて筆をとつたけれども意外に長くなつた。にも關らず尙ほ幾多の疑問點を残したのは誠に慚愧に堪へぬ。尙ほ將來を期して根本的にこの問題を論究して見たいと思ふが、今は言はゞ赤沼教授に引づられて、「阿毘達磨論書の研究」以後、私の考へ直ほした點を暫らくこゝに發表して赤沼教授その他の批判を仰いで更に將來の備考にしたいと思ふ。加之、この問題は一見、些細な題目の様に見ゆるけれども他方からすれば部派史の研究に於て、宗輪論などの取扱方に於て、大毘婆沙論の背景を明にする上に於て、進んでは初期大乘の有様を推定する上に於て、重大な關係を有するものであるから、不完全ながらも、之に關する意見を出して置くことは、少くもこの問題に對して一般の注意を向くるの効果があらうと信じたのは私をしてこの問題に對して筆をとらしめた一因である、私は勿論前に述べた處を以て少くも今の所眞實に近いものと考へてゐるけれども、尙ほ多くの不完全を認むるだけ、決して將來飽くまで之を固執せんとするものではない。本誌前號所載の赤沼教授の所論と併せ研究の上、何人からか更に訂正を受くるを得ば眞に欣幸とする所である。

尙、赤沼教授に對しては、不幸その結論に於て一致することが出来なかつたけれども、同教授の眞摯なる態度に敬服すると同時に、種々の點に於てあの論文から利益する處の多かつたことを感謝するものである。

(大正十四年十月二日)

中道思想の起源

羽 溪 了 諦

中道といへば、直ちに佛陀の教法が想起せられるほど、之は佛教を特徴づけてをる思想である。佛陀の鹿野苑に於ける初轉法輪を始めとして、後世の發達に係る大乘佛教に至るまで、中道思想を基本とせないものは殆んど絶えて無いと謂つて可い。従つて此の中道の語は大小兩乘教に亘つて廣く用ゐられ、而も其の意義は宗派の異なるに隨つて必ずしも同一ではないけれ共、由つて以て其の教説の眞髓を顯はしてをることに於ては一致してをる。

扱かゝる佛教一貫の核心たる中道説の最初詮表せられたのは、言ふまでもなく鹿野苑に於ける五比丘に對する佛陀の説法である。此の時の説法の内容が律藏の小品に次のやうに傳へられてをる。

「比丘衆よ出家の避くべき二端(dve anga)あり。之等の二端とは何ぞや。快樂に耽り欲樂に執する生活は、下賤肉慾凡俗卑劣にして利する所なし。又苦行に耽る生活は、苦痛卑劣にして利する所なし。比丘衆よ、如來は之等兩端を避くるこゝによりて中道(Majjhimāpāṭipada)を證悟せり。そは眼(Cakkhū)を成じ、智を成じ、寂靜無上智正覺涅槃に赴く。」¹⁾

かくて佛陀は五比丘に對して中道として所謂八聖道(Ariyamagga)を説かれたのである。佛陀が

最初かゝる修養的生活態度として中道を説かれたことは、巴漢兩佛典を通じて再三傳へられてをる。抑佛陀時代の宗教界には、一方に於ては物質的快樂を以て人生の目的と主張して之に耽溺した沙門婆羅門があつたと同時に、他方に於ては嚴肅な禁欲苦行の生活を營むことを以て解脱の要道と信じて之を實修した沙門婆羅門があつたのである。前者のうち其の代表的ものは阿夷多翅舍欽婆羅 (Ajita Kesa-Kambala) などの順世外道 (Lokāyata) を始めとして、梵語聖典に所謂阿修羅族 (Asura-sampā) その他墮落せる沙門婆羅門であつて、巴利長尼柯耶梵網經及び之に相當する漢譯長阿含梵動經には彼等の物質的快樂生活の様態が詳細に列擧せられ、而して其の各項の下に「沙門瞿曇無如是事」と記されてをる。⁽¹⁾ 後者のうち最も極端なものは摩訶毗羅 (Mahāvīra) の率ゐた尼乾子 (Nigaṇṭha) 即ち耆那教徒及び末伽梨拘舍羅 (Makkhali Gosāla) の一派たる邪命外道 (Ajīvika; Ajīvaka) であつて、漢譯佛典の中阿含師子經・巴利長尼柯耶のカッサパシーハナーダスッタ (Kassapashanda-sutta) 及び之に相當する漢譯長阿含楞伽志經などには彼等の苦行生活の状態が詳説せられ、佛陀は其の各種の苦行に對して「此苦行爲下賤業、至苦至困、凡人所行、非是聖道、」若しくは「苦行穢活」と批判を加へ、⁽²⁾ すべての無意味な苦行を排斥せられた。

かやうに佛陀が苦樂兩端の生活を以ていづれも解脱の聖道にあらずとして、之等を拒否せられたのは、全く佛陀體驗の結果であつたことは疑ひを容れない。佛陀は出家以前の宮中生活に於て青春

の血燃ゆる身を以てあらゆる物質的快樂を享受せられたけれ共、かゝる世俗の享樂生活は涅槃の理想に遠からしめるものなることを體驗して、二十九歳の時一切の世俗的快樂を捨離して出家し、其の後六年間苦行生活を送られた。が併し是れ亦涅槃の理想實現に無効なることを體驗して之を捨棄し、最後に菩提樹下に靜座冥想して以て大覺成道せられたのである。故に佛陀の證悟は苦樂兩端の生活を捨離することに由つて體得されたものであることは言ふまでもない。之は先きに掲げた五比丘に對する佛陀の宣説に徴しても炳かである。

然しながら佛陀の所謂中道を單に苦樂兩端を避ける修養的生活態度とのみ解してはならぬ。若し佛陀の所謂中道が極端な快樂生活に溺れないと同時に極端な苦行生活に流れない中庸な求道的生活といふ意味にのみ止るものならば、それは甚だ淺薄平凡なものであつて、兩端を固執せる人々から不徹底な生活態度として非難せられるに過ぎないであらう。現に佛陀在世當時既に佛徒の出家生活の形式に對して快樂主義者と苦行主義者との双方から攻撃の矢が放たれたのである。一方に於て、摩揭陀國の阿闍世王が最初佛陀に道を求めた時、王は現世に於て各自の職業の目に見ゆる効果を享樂せる一般の俗人が彼等自身も彼等の兩親子供及び朋友も皆幸福愉快に生活してをることを言ひ、如何にも出家生活の現實的效果を疑ふてをるやうな態度で、斯る現世に於て目撃し得る何等か直接の効果が出家生活から賣されるか何うかを佛陀に尋ねた。これに由つて當時俗世の快樂生活に耽つ

てゐた人々が彼等自身の生活に比して佛徒の出家生活を以て現實上價値の乏しいものと看做してゐたことが推知せられる。他方に於て苦行の効果を確信して、解脱の目的を達した以後と雖も依然苦行生活を捨てなかつた摩訶毗羅の如きは佛徒を以て只出家を装ふに過ぎないものと非難し、彼等の行爲は在家生活と何等違ふところが無いと罵詈のちした。大體、生活上にせよ思想上にせよ中正穩健を主義とする場合には、由來その兩極端派から不徹底として誹謗せられることが普通である。今佛徒の生活態度が當時に於ける快樂主義の一端と之に反する苦行主義の一端との孰れかに偏執せる徒輩から非難せられたといふことは、偶以て佛徒の出家生活が當時に在つては如何に中道的であつたかを反證するものであると謂つて然るべきであらう。實に佛陀は之等兩端の生活を抑止すると同時に、更にそれ等を素材として茲に新しい統合を試みて、中道の生活を發揚せられたのであると言ひ得る。併し之には嚴然たる思想的根據のあることを看過してはならぬ。

二

一般の佛教學者は佛陀の中道といへば單に修養的生活としての中道的態度とのみ解してをるが、それは洵に淺薄な見方である。鹿野苑に於ける佛陀最初の説法に詮表せられてをるやうに、佛陀の所謂中道は即ち八聖道を指してをるのである。而して八聖道の第一位を占むる正見(Sammāditthi)は、既に原始佛典に説かれてをる如く、四聖諦(Ariyasaccāni)に對する正しい見解であるとすれば、

四聖諦は畢竟するに佛陀獨自の新しい思想的立場たる十二緣起 (Paṭicasamuppāda) の順逆兩觀に外ならないのであるから、正見とは即ち十二緣起に對する正しい見解といふことになる。古傳に従へば、佛陀成道の後解脫の妙法を樂みて、菩提樹下に結跏趺坐すること七日、その第七日の初夜更に禪定三昧に入つて、十二緣起を順逆無盡に觀せられたといふことであるが、此の古傳に徴しても、尙又佛陀が「緣起を觀る者は法を觀る、法を觀る者は緣起を觀る。」(Yo paṭicasamuppādanī passati so dhammanī passati, yo dhammanī passati so paṭicasamuppādanī passati) と宣へて、佛教の中心觀念たる法と緣起とを同一視せられた所に基いて考へてみても、此の十二緣起觀が佛陀自内證の中心であつたに違ひない。されば此の十二緣起に對する正しい見解たる正見は、佛陀の根本思想を體得することに外ならないのである。佛陀の根本思想を體得することが一切の清淨な心身生活の基礎となるのであつて、言ひ換へれば正見の獲得によつて、それ以下の正思乃至正定が必然的に實現するのである、八聖道の組織に於て、恒に正見が必ず其の第一位を占むる所以は實に茲に在る。

佛陀の十二緣起説は時間的因果の關係に基くものではなくて、「彼あれば此あり、彼起るによりて此起る。彼あらずれば此あらず、彼滅するにありて此滅す。」(Imasmiṃ sati, idaṃ hoti; imas' uppa-
dā idanī upapajjati; imasmiṃ esati, idaṃ na hoti; imasū nirodhā imanī nirujjhatī.) を説明せられ
てあるやうに、全く相依相成の關係に立つてをるものであることは今更言ふを須ゐない。佛陀當時

の印度思想界を風靡してゐた獨斷論——有無斷常等の相對的概念の一邊を固執する偏見——を離れて、中道的見地から解脫問題を解決したのが、佛陀獨特の思想たる十二緣起觀であるから、原始佛典に於ては之が屢々中道法若しくは中法(Majjhima-dhamma)と呼ばれてゐる。巴利雜尼柯耶(一一・三五)によると、佛陀が舍衛城(Savatthi)に住せられた時、比丘衆に向つて「無明(Avidya)によりて行(Sankhara)あり、行によりて識(Vinnana)あり、………生(Jati)によりて老死(Jaramarana)あり。」と十二緣起の順觀を説き、苦界現出の由來を教へられたところが、比丘衆は「世尊よ、老死は何ぞや、此の老死は何人に屬するや。」と問ふた。之に對して佛陀は先づ此の質問の當を得てゐないことを答へた後、

「比丘衆よ、老死は何ぞや、又此の老死は何人に屬するやといふこと、及び老死と此の老死を生ずる者とは別事なりといふこと、之等兩者はその義一にして只表現を異にせるのみ。比丘衆よ、若し命(Jiva)と身(Sarira)とは同一なりとの偏見の存するところは清淨なる生活(Brahmacariyavasa)あることなし。比丘衆よ、若し命と身とは異なるものなりとの偏見の存するところは清淨なる生活あることなし。比丘衆よ、如來は之等の兩端を離れて、中法を説く、生によりて老死あり、と。」

宣べ、更に十二緣起の他の各個に就いても亦之と同じく兩端を離れた中道的態度を以て彼此相依の理を示された。⁽⁵⁾尙又巴利雜尼柯耶(一一・九〇・一七)には「迦旃延(Kaccana)よ、一切は有なりといふも一端なり、一切は無有なりといふも他の一端なり。如來は之等二端を避けて中法を説く。」と冒頭して、それより順逆兩觀の十二緣起が説かれてゐる。⁽⁶⁾

これに由つて観ると、佛陀の所謂中道の思想的骨子が十二緣起觀に在つたことは炳かである。故に覺音の如きは其の撰出に係る淨道論(Visuddhi-imagga)第十七章に於て、既に緣起といふ言葉によつて中道が表示せられてをる所以を論述した。

之を要するに、不苦不樂の清淨な中道に立脚せる佛陀の修養的生活は八聖道の第一たる正見體得の必然的結果としておのづから實現せられ、而も其の正見たるや、佛陀の根本思想たる緣起法を證悟することに外ならないのであるから、つまり此の緣起法が佛陀中道の思想的根據になつてをると謂つて然るべきである。

三

すでに一言したやうに、佛陀時代の印度思想界には、世界に關する有邊無邊論、靈魂に關する斷常二見、身體と生命とに關する異同論などの形而上學的論議が勃興して、無數の哲學者は各自獨斷的にいづれか一方の見解に偏執して、甲論乙駁、さらに歸一する所がなかつたのである。そこで佛陀は一方に於ては吾人の知識を以てしては總て事物の眞を得ることが出來ないといふ批判哲學と是非有無などの相對的判斷に固執することによつて道德的害毒を生じて心の平靜を攪亂せられるといふ修養的見地とに立脚して一切の判斷中止を提唱した散惹耶(Sattva)と同じく、かゝる紛亂せる思想界に對して超越的中立的態度を以て莅み、上に掲げた形而上學的問題に對してはすべて無記説を

執られたと同時に、他方に於ては斯る否定的批判哲學を基礎として更に積極的のそれに進み、當時に於ける一切の異論偏見を止揚して、相依縁起の中道觀を高調せられたのである。かゝる佛陀の思想的態度はその同時の先輩たる散惹耶の教説に影響せられて確立したものであると推定することが當然であらう。^(C11D)

勿論十二緣起説の如き整然たる大組織は佛陀の獨創に係るものであるが、其組織の基本觀念即ち獨斷的偏見を超越せる中道思想は夙に梨俱吠陀 (Rg-Veda) 中最も哲學的傾向の著しい無有歌 (Nisadātāya sukta) に於てその萌芽を認めることが出来る。抑當時の思想界に於ては、一方には祈禱主歌 (Brahmaṅspati sukta) に示されてをるやうに、「未だ諸神の出現せざる古代に於て、有は無より發生せり。」^(C11D)といふ見解があり、他方には之に反して有は有より發現したといふ見解が一般に行はれてゐたのである。然るに無有歌に於ては、之等の反對説を否定して、「その時には(太初には)無もなく又有もなし。」^(Nisad āta no sadasit tadānim.)^(E1)といふ主張が發表せられた。此の主張は惟ふに原始的實體は吾人の相對的觀念たる有若しくは無といふ定義の下に律せらるべきものでないといふ趣意であらねばならぬ。固より其の思想は素樸的たるを免れないけれ共、有無の相對的觀念に囚はれた偏見を超越せる中道的態度を表示するものと謂つて然るべきである。

更に下つて、最古のウパニシャツト (Upanisad) 時代に於ける大哲學者ヤージュニヤヴルクヤ (Yā-

Janakya) の教説中にも亦相依縁起の中道思想を認めることが出来る。彼がその愛妻マイトレーイ (Maitreyi) に對して不死の道を説いた時、人は五大より生じて五大と共に滅するから、その死後には何等の意識 (Sankhya) が無いといふことを宣べたが、之を言ひ換へれば、意識まづあつて肉體之に従ひ生ずるのでもなく、又肉體まづあつて意識之に従ひ來るのでもなく、精神と物質とは同時に生じ同時に滅するのであつて、兩々相待ち相依つて茲に有情が成立するのであるといふことに外ならぬ。不死の道を求めんとして、而も人の死後意識なしといふ説を聞かされたマイトレーイ夫人はその心中大いに惑はざるを得なかつた。こゝに於てヤージュニャプルキヤ仙は更に進んで、其の理由を説明して、次のやうに宣べた。

「何さなれば、若し相對さいふ如きもの存するところには、一は他を見、一は他を嗅ぎ、一は他を味ひ、一は他に語り、一は他を聞き、一は他を思ひ、一は他に觸れ、一は他を認む。されど一切皆自我と一たらば、彼何によりて何人を見得べき、何人かを嗅ぎ得べき、何人かを味ひ得べき、何人にか語り得べき、何人かを聞き得べき、何人かを思ひ得べき、何人にか觸れ得べき、何人かを認め得べき、何によりてか此の一切を認識するところの彼を認識し得べき。」二〇

此の説明に従へば、吾人の經驗する相對世界は見聞覺知する認識の主觀的要素と見聞覺知せらるる認識の客觀的要素とが相依り相助けて、兩者合一することによつて成立するものであつて、客觀的要素を缺ける純粹主觀は吾人認識の對象とならない超經驗的のものであるといふことに外ならぬ。是れ全く佛陀が「識 (vijñāna) によりて名色 (nāmarūpa) あり、名色によりて識あり。」と屢々重説し、

認識の主觀的要素を意味する識と物心現象即ち認識の客觀的要素を意味する名色とが相依つて、無常轉變の苦界を現出することを高調せられた其の中道的思索態度と一致する。要するに、ヤージュニャプルクヤの物質と精神若しくは主觀と客觀とに對する相依相成觀は佛說十二緣起の基本觀念と其の規を一にするものと謂ふべきである。

形式上から觀た十二緣起の系列が他派の思想を基礎とし背景として構成せられたものであらうことと就いては、既に一部の東西學者によつて論議せられた所であるが、今は只佛陀の中道的思索態度に對して暗示を與へたと考へられる先驅思想に就いて述べたに過ぎない。

四

併しながら、假令無有歌やヤージュニャプルクヤ仙の思想中佛陀の根本觀念たる中道と一致する所があるとしても、果して之等が佛陀の思想に影響を與へたと言ひ得るだらうか。勿論之に對して積極的證權を提示することは困難であるが、少くとも佛陀が無有歌の含まれてをる梨俱吠陀やヤージュニャプルクヤの思想の發表せられてをるブリハドアーラヌヤカ・ウバニシヤッドを熟知してをられたといふことだけは確かに推定することが出来る。

巴利長尼柯耶中の三明經 *Tevijja-sutta* に於て、佛陀は後世の婆羅門教師と古代吠陀の詩聖とを劃然區別し、後者に關しては三吠陀の著者諷誦者として十人の名——*Aṅhaka*(梵 *Aśvaka*), *Vamaka*, *Va-*

madeva, Vessāmita (梵Vīśvāmītra), Yamataggi (梵Yamadagni), Angirasa (梵Angiras), Bhāradvāja, Vācītha (梵Vasiṣṭha), Kassapa (梵Kāśyapa), Bhagu (梵Bhṛgu)——を列舉し、彼等は人をして眞に婆羅門たらしむる徳を修することなく、却つて人をして眞に非婆羅門たらしむる徳を行じて、因陀羅 (Indra) 蘇摩 (Soma) 娑樓那 (Varuṇa) 伊奢那 (Isāna) 天主 (Prajapati) 梵 (Brahmā) マヒドヤ (Mahiddya)——梨俱吠陀に所謂造作 (『Vasīṣṭ』) か——及び夜摩 (Yama) の如き神々に祈禱讃歌を捧げてをると非難せられた。茲に示されてをる詩聖及び神々の多くが梨俱吠陀時代のものであることは今更言ふまでもない。殊に同尼柯耶中のアッガンナ・スッタタ (Agganna-suttanta) に於て、佛陀が婆悉吒 (Vācītha) に對してアールヤ人種中の階級的差別は本來人種的根據よりも寧ろ道徳的のそれに基くものであるといふ見地に立つて古代の宇宙論を陳べられた際、「扱その時たゞ水 (udaka) のみの世界となり、闇黒 (andhakara)——盲目たらしむる闇黒 (timisa) のみ存在せり。日月も現はれず、星辰も見えず、晝夜も分たず、月も半月も年も季節も男も女も知られざりき。」と説かれたが、少くとも此の一節は無有歌第三節に於ける「唯闇黒 (emas) のみ存在せり。此の一切は闇黒によりて覆はれたる光なき水の世界なりき。」といふ思索を豫想したものであることは秋毫疑ひを挿むべき餘地がない。故に佛陀は梨俱吠陀の敎説、就中その無有歌の思想に通曉してをられたことは確實であると謂はねばならぬ。

次にウバニシャッドと佛陀との關係に就いて一言しよう。佛陀はウバニシャッドの基本觀念たる本體アートマン(Ātman)に就いては些しも直接論及せられなかつたけれ共、ウバニシャッドの教説と佛陀のそれとの間に幾多の共通點の存することは既に多くの學者によつて指摘論證せられた所である。今問題となつてをるブリハドアーラヌヤカ・ウバニシャッドの第一篇第四章にはアートマン(我)即ちブラフマ(梵)の萬有創造説を論じ、「太初には只人の形を有せる我のみ存したりき。」とか、「太初には茲に只梵のみ存したりき。」とか説いて、世界の始原を梵に歸し、彼が獨住するを樂まずして、第二者の來らんことを願望して、茲に夫婦・家畜・火・蘇摩及び因陀羅・婆樓那等の諸神その他生民・四姓・法等を造つたことが詳述せられ、尙又「彼(アートマン)は知れり、我は實に此の造化なり、何となれば我はこの一切を造れるを以てなり、と。それより造化生起す。眞に此の知を有する者はその彼の造化の中に存すべし。」と説かれてをるが、之と密接な思想的關係のある古傳が再三佛陀によつて宣べられたのである。即ち長尼柯耶中の梵網經に於て、佛陀は六十二見の一として次の如き説を示された。

「永き劫波を經たる後、度々此の世界(lobe)の消散する時來る。これ起るや、有情最も多く光音天(Chhasara Kāra)に生じ、意より成りて喜悅を食とし、自ら輝き、空中を飛行し、華美に満ちて、永き劫波の轉する間此の所に住す。其の後復早晚此の世界の開展を始むる時來る。これ起るや、空(sūta)なる梵處(Brahma-Vimāna)現はる。時過ぎて、或衆生は命盡き若しくは福盡くるが故に、光音天より墮して梵處に生ず。此の處に於て彼はなほまた意より成りて喜悅を食とし、自ら輝き、空中を飛

行し、華美に満ちて、永き劫波の轉するあいだ留り住す。されど永く獨り住するに由り、彼は「噓我と交る爲に他の有情も亦此の處に來れかし。」といふ不満と渴望を感ぜしむ。恰もその時他の有情命盡き若しくは福盡きたるが故に光音天より墮して彼の友として梵處に現はれ、總ての點に於て彼に類す。こゝに於て先生の有情便ち此の念を爲す。我は梵天(Brahma)なり、大梵天なり、征服者にして征服せられざる者なり、一切見者なり、整調者なり、自在主なり、作者・創造主・最上者・指定者・自制者にして、現に存するもの及び將に來らんとするもの、父なり。之等他の有情は我によりて造作せらる。何が故に然るか。少しく以前、我は考へぬ、他の有情も亦此の境界に來れかし。我が心の願望かくの如くにして、而も見よ、之等の有情は來れりと。而して彼の後に現はれし之等の有情も亦自ら念すらく、これ實に梵天・大梵天……現に存するもの及び將に來るべきもの、父たらざるべからず。而して我等は此の梵天によりて造作せられたるものなり。何が故に然るか。我等の知る如く、彼は最初にこの所に生ぜしもの、我等はその後生ぜしものなればなり。……」
etc.

尙又長尼柯耶中のパーティカ・スッタ(Parika-suttanta)に於て、佛陀は房伽婆(Bhāragava)に對して事物の始原(Pubbantia)問題に關する四種の異説を陳べられた際「世界の創造を自在天(Isvara)——梵(Brahma)の所作に歸することを彼等の傳承的敎説として宣揚するところの沙門婆羅門がある。」と敎へ、更に佛陀は彼自身も此の種の宇宙論的思索を知つてをるといふ前提の下に、先に記した梵網經の所説と殆んど同様の思想を詮表せられた。

かやうに佛陀の述べられた梵天創造説は前に掲げたブリハドアラヌヤカ・ウパニシャッドに於けるアートマン即ちブラフマ創造説に基いたものであることは、兩説の骨子を觀察すれば、いと容易に傾解し得る所である。固より兩説はその表現に於て多少相違してをるけれ共最初何物も存在せな

い空處へ梵が出現して、その獨住を樂まない所から他のものゝ來生せんことを意欲して、茲に初めて相對的存在が顯はれたといふこと、換言せば唯一獨存の梵の意欲に因つて一切萬物が發生したといふこと、及び梵を以て萬有の創造主となすこと、之等の根本思想に於ては兩者その規を一にしてをる。さすれば佛陀の梵天創造説はブリハドアーラヌヤカ・ウバニシャッドのそれに立脚して、而も佛陀の認識論的立場からウバニシャッドの不變常住の實在としての梵思想には觸れず、その世界轉變説に調和せしめると同時に、當時一般に行はれてゐた梵天創造説を取込んで、多少ウバニシャッドと異つた表現に於て説示せられたものと推定せねばならぬ。

上來論證したやうに、若し果して佛陀が梨俱吠陀及びブリハドアーラヌヤカ・ウバニシャッドの思想に通曉してをられたとすれば、前説した無有歌及びヤージュニャヴルクヤ仙の思索が佛陀の中道思想を大成する上に多少の暗示を與へたと觀て差支なからう。然しながら、佛陀の中道的思索態度に直接の影響を及ぼしたものは、何と言つても散惹耶の思想的中立態度であつたに違ひない。之等三種の思想は各その成立年代も異りその内容も同じくないが、いずれも其の方面を異にして佛陀の中道思想の先驅をなしてをるものであつて、之を一口に言へば、無有歌と散惹耶との消極的中立思想は佛陀の中道的無記説の源流をなし、ヤジュニャヴルクヤ祭皮衣仙の現象相依説は佛陀の中道的緣起思想の先驅をなしたと觀て然るべきであらう。

なほ最後に不苦不樂を主義とした中道生活に於て、佛陀の先驅をなした者に就いて論述せねばならぬ。佛陀の中道的修養生活は其の中道の思索態度から必然に賣される結果であることは言ふまでもないが、その中道的生活を形成する上に多少たりともその傾向を暗示した先覺者はなかつたであらう。ムンダカ(Mundaka)派に屬するサトヤブーハ・ブハーラトブージャ(Bahyavaha Bharadvāja)はおそらくその人であつたらうと想はれる。

増一尼柯耶には佛陀時代に存在した十種の宗教團隊の名稱が列擧せられてをるが、その中にムンダ・サーブカー(Mundaśvaka)といふ一派がある。^{Chid}此の名稱は「剃髮者の弟子」といふ意味であるから、この宗教團隊に屬する者が皆剃髮してゐたといふことは推定するに難くない。リス・テギズ氏は之を以て闍那教の或特殊の分派と看做さうとしたが、^{Chid}これは何等根據のない憶説である。又マックス・ミュラー氏は其のムンダカ・ウパニシャッド英譯の序文に於て、「印度人の註釋家は之を剃髮のウパニシャッド即ち剃刀の如く心の迷を切斷するところの奥義書として説明する……ムンダカといふ言葉はその普通の解釋ではその頭髮を注意して結び、その特殊な結方によつて屢々その族姓若しくはその階級を示す所の婆羅門に對照して、「剃髮者」と呼ばれてをるところの佛教比丘に對する非難の言葉として用ゐられてをるのであるから、この名稱は奇怪の最も甚だしいものである。ウパニシャッ

ドの多くの教説が純然たる佛教であることは疑ひを容れない。然らざれば、佛教は寧ろ多くの點に於てウバニシヤッドに於て記述せられた原理から完成せられた結合體である。この理由を以て、このウバニシヤッドは或意味に於てムンダカ即ち佛教僧侶であつて、而も婆羅門法に忠實であつた人の著作であつたと想像せなくては、この名稱の起源を説明することは出来ない。」と論じた。(二四)此の意見は甚だ興味深いものであるが、併し到底首肯することは出来ない。實際このムンダカといふ言葉が如何なる婆羅門聖典に於ても、佛僧のみに對する非難の名辭として用ゐられた例はない。婆羅門聖典に於ては、佛僧は通常善逝(Saugata)釋迦(Sakya)佛陀(Buddha)と云ふやうな名稱によつて示され、時としては闍那教徒及び順世外道と共に惡魔(Daitya)阿修羅(Asura)無神論者(Nāstika)と惡罵せられてゐるが、斷じて剃髮者(Mundaka)と呼ばれたことはない。而して佛典に於ては、佛陀はその當時の人々から恒に沙門瞿曇(Samaṇa Gotama)と呼ばれてゐる。只一度巴利經集(Sutta-nipāta)に於て、婆羅門僧のアギカ・ブハーラドブージュ(Aggika Bharadvāja)によつて佛陀がムンダカ・惡沙門(Sam-suka)除姓されたる者(Vasaka)と呼ばけられたことを傳ふるばかりである。然し此の場合に於ても、彼はその婆羅門教的偏見に基いて、常に佛僧ばかりでなく、一般の沙門に對してもかく呼び慣れてゐたといふことに注意せねばならぬ。すべて當時の沙門は梵行者(Brahmacarin)として努めて清淨な生活を營み、比丘(Bhikṣu)として他人に食を乞ふて生活し、ムンダカとして剃髮したので

あつて、彼等は之等の特徴によつて結髪する正統婆羅門と自らとを區別したのである。故に巴利法句經(二六四)には「剃髮することによりて沙門たらず。」(Na mundakena samano)と説かれてあつて、剃髮ばかりが佛弟子としての唯一の特徴ではなく、他の教徒にも剃髮せるものがあるといふことが此の言外に表はされてをる。尙又先きに迷へた佛陀時代の十種教團中のムンダカ・サーワカが佛教以外のものとして取扱はれてをるのであるから、何うしても之は佛陀當時に存在した獨立の宗教團隊と看做さねばならぬ。

大體沙門といふ名稱は佛教興起以前あまり久しくない時代に現はれた新宗教團隊に屬する人々が彼等自らを呼んだ名稱であつて、此の名稱によつて彼等は森林中に於て苦行供養を修する隱遁者及び家長生活を營む婆羅門と彼等自身とを區別したのである。而して彼等沙門は種々の方面に於て婆羅門の傳統的教權を破壊し、吠陀の祭式や苦行の教説に反抗したのである。勿論その間には種々の宗派若しくは團隊があつたけれ共、彼等が出来るだけ多くの方法により舊宗教に對して反抗的態度を執つた點に於ては一致してをる。就中このムンダカ派の沙門は吠陀を始めとして一切の婆羅門聖典の權威を否認し、彼等自身の内心以外には何ものにも耳傾けず、宗教的形式よりも内心の清淨覺醒を求め、且又既に社會制度となつてゐた階級的差別を無視して、廣大な人道主義に立脚したのである。故にかゝる沙門に對する婆羅門の敵愾心の原因として、彼等が諸神及び婆羅門を崇拜せな

つたこと、苦行を修せなかつたこと、又彼等が社會の所有階級の人々から施物を受取り、すべての人々と交際することなどが、巴利經集の註釋に列擧せられてをる。^(二七)

然し斯る傳統的敎權に對する戰鬪は突然多人數によつて開始せられたものではなくて、多分最初は或個人の思想信仰に基く宗教運動に始まり、それが年月の経過と共に漸次社會一般の現象となつて來たのであらう。而して古代の宗教的儀式信仰に對して確乎たる反抗的態度を發揮した第一人者は此のムンダカ派に屬するサトヤワーハ・ブハーラドワージャであつたらうと想ふ。彼が梵天に始まり、その長子アトハルワン(Atharvan)を経て、アングイル(Angir)から傳へられ、更にアングィラス(Angiras)に告げたと言はるゝ彼の梵智(Brahma-vidya)^(二八)はムンダカ・ウパニシャッドに記されをる。之に従へば、彼は階級制度に反對して不可見不可捉の梵は無姓族(asceta)無階級(avarna)であるといひ、^(二九)又吠陀の權威を否定して、彼は高級(para)と低級(apara)との二智(vidya)を分ち、低級智は四吠陀六吠陀分であつて、高級智は由て以てかの不壞(Aksara)即ち梵が會得せられるものであると説き、^(三〇)尙又婆羅門敎の祭式供犠を排斥して、彼は不安定な十八祭具に於ける業は低いものであるに拘らず、それを最高善として喜ぶ愚人は再び老死に陥り、^(三一)供犠とその功德とを最上事とし、それ以外更に勝れたものゝあることを知らない愚者は善業によつて得られ天頂に於て享樂し、再び此の世界若しくは、尙低き世界に入ると罵倒した。^(三二)内心すでに斯くの如くであつた彼は鬚髮を剃除することによつて外

觀上に於ても婆羅門と峻別せんとしたのであらう。かやうな事情からして、彼の本名が漸次忘れられて、彼の異名たるムンダカが一般に用ゐられるやうになり、他の沙門團に屬する人々も彼の例に倣ふて鬚髪を剃る習慣となつたけれ共、ムンダカといふ名稱はそれを最初に實行した彼の一派のみに保存せられたのであらうと考へる。

彼の思想は大體に於て祭皮衣ヤージュニヤグルクヤ仙サマシタのそれと異らないが、只前者が當時の苦行生活に反對したことに於て後者と異つてをる。彼は一方に於てその宗教的社會的見地から反婆羅門教主義に立つたと同時に、他方に於て肉體を苦めること感覺を滅盡すること、その外すべて奇怪な苦行生活を排斥したのである。彼は時として梵ブハに達する道としてタバス(Tapas)を擧げてをるが、普通之は苦行を意味する言葉であるけれ共、茲に所謂タバスは肉體を苦めることではなくて、禪定主義のものである。故に彼は「眼を以てするも捕ふること能はず、また舌を以てするも、その他の感官(deva)を以てするも、タバスを以てするも、業(Karma)を以てするも、之を捉ふること能はず。されど智の淨光(Jhāna-prasāda)に依て淨化せられたるものは、かくして靜觀することによつて不可分の梵(Brahma)を見る方法として茲には只淨禪のみに依るべきを力説し、五官もタバス(こゝでは身體的苦行を意味する)も業(祭祀等の所作)も皆梵を得る所以の道でないと否定せられてをる。従つて彼が梵道として説いたタバスは修禪主義のものであつて、身體的苦行としてのタバスは彼の排斥したところ

のものである。之と同時に沙門であり比丘であつた彼は「平靜の心を持ち、五官を調御する」ことを理想とし、苦の因たる愛欲(二五)を斷絶せんと努めてゐたのであるから、物質的快樂主義を拒否したことは言ふまでもない。實に彼は不苦不樂の中道的修養生活を主張し實行した第一人者であつたと謂つて差支へない。佛陀の修養的態度としての中道的生活様式が果して佛陀時代存在してゐたムンダカ派の感化によつて確立したものであるか何うかは輕卒に斷定し難いけれ共、この派が反婆羅門主義に基いて、吠陀の學習・祭式・供犠・苦行を排斥して、不斷の梵行と靜慮禪定とを以て解脱の要道とした點は佛教と何等異るところがない。かゝるムンダカ派を事實上創設した頗ブハートドグージャ羅墮はその對婆羅門教的態度に於て、殊にその苦樂兩端を離れた中道的生活態度に於て、眞に佛陀の先驅をなせるものであつた。而して前者が後者に對して全く影響するところがなかつたと何人か斷言し得よう。

(一) Mahāvagga I. 6. 17. (The Vinaya piṭakam, Vol. I. P. 10.)

(二) 長阿含經第十四・梵動經(辰九・七十二—三枚)。

(三) 中阿含經第四・師子經(辰五—二一枚)。長阿含經第十六・俱舍梵志經(辰九・八四枚表)。Dīgha-nikāya, I. p. 161.

(四) Sīmañña-phala Sutta, 14. (Dīgha-nikāya, I. P. 51.)

(五) Ācāraṅga Sūtra, I. 1. 2. (S. B. E., Vol. XXII. p. 4.)

(六) Mahāvagga, I. 1. 1—2. (The Vinayapiṭakam, Vol. I. P. 1.)五分律第十五(張一・八九枚表)

(七) Majjhima-nikāya, Vol. I. P. 190—1.

(八) Majjhima-nikāya, Vol. II. P. 32. 雜阿含經第十(辰二・五四枚裏)。同第十二(辰二・六九枚裏)。同第十五(辰二・八

二枚裏)。同第二十二(辰三・二六枚裏)。

- (九) *Samyutta-nikāya*, Part II, Pp. 60—3. 之に相當する漢譯雜阿含經第十二には「謂緣無明行、緣行識、乃至純大苦聚集、緣生老死者、若有問言、彼誰老死、老死屬誰、彼則答言、我卽老死、今老死屬我、老死是我、所言命卽是身、或言命異身、此則一義、而說有種種、若見言命是身、彼梵行者所無有、若復見言命異身異、梵行者所無有、於此二邊、心所不隨、正向中道、賢聖出世、如實不顛倒正見、謂緣生老死、如是生有取愛受觸六入處名色識行、緣無明故有行……諸比丘、若無明離欲而生明、彼誰老死、老死屬誰者、老死則斷、則知斷其根本、如截多羅樹頭、於未來世、成不生法……若比丘、無明離欲而生明、彼無明滅則行滅、乃至純大苦聚滅、」と説いてある(辰二・六八枚裏——六九枚裏)。

- (一〇) *Samyutta-nikāya*, Part III, p. 135. 之に相當する文が漢譯雜阿含經第十及び第十二にある。今前者の文を引用し、*やう*。「世入顛倒依於二邊、若有若無、世人取諸境界、心便計著、迦旃延、若不受不取不住不計於我、此苦生時生、滅時滅、迦旃延、於此不疑不惑、不由於他、而能自知、是石正見、如來所說、所以者何、迦旃延、如實正觀、世間集者則不生世間無見、如實正觀、世間滅則不生世間有見、迦旃延、如來離於二邊、説於中道、所謂此有故彼有、此生故彼生、謂緣無明有行、乃至生老病死憂悲苦惱集、所謂此無故彼無、此滅故彼滅、謂無明滅則行滅、乃至生老病死憂悲惱苦滅、」(辰二・五四枚裏)。後者の文は辰二・六九枚裏にある。

- (一一) *Visuddhi-magga*, Vol. II, P. 522. (一二) 哲學研究第十卷第八冊所載の拙稿「印度のヒルローン」を参照せよ。
 (一三) *Rg-veda*, X. 72. 2. (一四) *Ibid.*, X. 129. 1.
 (一五) *Bṛhad-āraṇyaka up.*, IV, 5. 13. (一六) *Ibid.*, IV, 5. 15.
 (一七) *Tevija-sutta*, 13. (*Dṛgha-nikāya*, Vol. I, P. 238.)。異國合第十六・三明經(庚九・八五枚裏)。
 (一八) *Ibid.*, 25 (*Dṛgha-nikāya*, Vol. P. 244.)
 (一九) *Aggaṇṇa-suttanta*, 11. (*Dṛgha-nikāya*, Vol. III, P. 85.)。

- (110) Brahmajala—sūtra, II. 2—6. (Dīgha-nikāya, Vol. I. pp. 17—9.) 長阿含第十四梵動經(長九・七三枚裏)。
 (111) Pūṭhā—sūtaṅga, II, 14—17 (Dīgha-nikāya. Vol. III. pp. 28—9.)。長阿含第十一阿菴夷經(卷九・五七枚裏)。
 (112) Aṅguttara-nikāya, Vol. III. P. 276. (113) Rhys Davids; Dialogues of the Buddha, Part I. P. 221.
 (114) F. Max Müller; The Upanishads, Part II. PP. XXVI—XXVII. (115) Vasala-sūtra(Sūtra-nipāta, p. 21.)
 (116) Dharmapada, P. 38. (117) Paramatthagōthikā, II. 1. P. 175.
 (118) Muṅḍaka upaniṣad. I. 1. 1—2. B. M. Farrar; Pre-Buddhistic Indian philosophy, P. 242
 (119) Ibid, I. 1. 6. (120) Ibid, I. 1. 4—5. (121) Ibid, I. 2. 7. (122) Ibid, I. 2. 10.
 (123) Ibid, I. 2. 11; III. 1. 5. (124) Ibid, III. 1. 8. (125) Ibid, I. 2. 13. (126) Ibid, I. 2. 9.

耶蘇の「愛」に關する一考察

島 原 逸 三

一

この一文は次の歴史的考察の概要を述べたものである。基督教に於て、「愛」と呼ばれてゐる、かの心情と態度を、耶蘇は何故に彼の如く體驗することが出来たか。勿論、かゝ問題は結局その個人の性格に歸せしむるより外はない。だが、かゝる最後の立場は別として、彼の内面に隠された宗教的體驗の消息を今少しく明にすることは出来ないだらうか。耶蘇が彼の如く「愛」を持ちおほせたのは、彼が神を人類の父と信じ、随つて、人類を同胞と考へたからであるとも見られる。然しながら、もし、「父たる神」「同胞たる人類」「人類の道たる愛」といふ觀念が論理的一連鎖をなしてゐるところに耶蘇の「愛」の解釋を求めようとするのであるならば誤である。耶蘇の「天父」に信頼した心は、彼の「隣人」に對して懷いた「愛」と共に、彼の宗教的體驗の中心を成すものであつて、兩者は互に他によつて解釋しなければならぬまでに密接なる關係をもつてゐることはいふまでもない。だが、その間の消息はどこまでも心理的解釋を下さるべきものである。猜疑、嫉妬、憎惡、敵意を捨て、人

々互に相抱いてゆかうとするかの耶蘇の「愛」を論理の産物と見るならば、それは餘りに迂濶である。私はこれを彼が懐いた終末思想(Eschatology)によつて解釋することが最も適當であると思ふ。「終末思想」は當時の希伯來社會に行はれてゐた有力なる思想であつたが、耶蘇も時代の子としてこの思想の感化を受けたのである。而も、神を信じて凝滞せざる彼の心奥には、やがて來るべき現實世界の終焉と、理想の天地の實現とが、疑ふ餘地なきまで明に描出されてゐたのである。こゝから彼の「愛」は生れたのであらう。即ち將に來らんとする神の日を期待する悦に満たされた彼の心には、今暫くにして終るべき現實世界の猜疑、嫉妬、憎惡、敵意は問題とならなかつたのである。生くべき道はたゞ一つ、曰く、人々互に相抱いてその日の來るを待つことであつた。

二

時代の思想感情が耶蘇の宗教的體驗に如何なる影響を及ぼしたか。かう尋ねるとき、屢、問題として提出されるのは、當時の希伯來社會に行はれてゐた「救世主」(Messiah)出現の期待に對し、耶蘇が如何なる自覺を懐いたかといふ問題である。だが、これを純然たる歴史的研究の立場から見れば、耶蘇の救世主義如何の問題は、果して、重要な問題であるであらうか。これが屢中心問題として論究されるのは、歴史的研究の興味のためよりも寧ろ「救世主」の問題を重要視した傳統的神學の興味のためではなからうか。

耶蘇の時代の人々は、彼等のために豫言された「神の國」の實現を冀望してゐたが、必ずしも、「救世主」の到來を期待してゐたのではないと思はれる。神の支配の隈なく行はるゝ日の來らなために、「救世主」の出現が必要であるといふ思想は、必ずしも、唯一の思想ではなかつた。彼等の信仰を養つた書物は「神の國」を以て神の直接の働によつて成就するものと見たのが寧ろ普通であつた。而して「救世主」の出現を説いたものでも必ずしも、それを必要條件と看做したのではない。ダニエル書の如きは一般に最も權威ある豫言書と信せられてゐたが、「救世主」の思想と適當にいひ得るものはその中に見當らない。「救世主」の思想が重要な位置を占めるやうになつたのは耶蘇の死後であると思はれる。彼の異常なる死の後、彼があわたとゞしく残していつた印象や記憶は、彼の周圍に集つた人々の心にまざ／＼と甦つてきた。彼に親しく師事した弟子等の間からはまのあたり耶蘇の姿を見たといふものさへ現れてきた。「救世主」の思想が高調されるやうになつたのはそのときであらう。即ち、かの耶蘇こそ我等が待ちに待つた「救世主」であつたのだといふ信仰が生れ、豫言書中にその照應が見出されたのである。

かく、耶蘇自らの心を捉へたものは、「救世主」の思想よりも寧ろ「神の國」の思想であつたと見るべきであらう。耶蘇が世に出ようとしたとき、自ら抱懐した「救世主」の自覺を顧みて、その職分如何の問題を反省したものと解されてゐる「荒野の誘惑」の如きも、必ずしも、その如く解すべきもの

とは考へられない。

試むる者きたりて言ふ「汝もし神の子ならば命じて此等の石をバンと爲らしめよ」答へて言ひ給ふ

「人の生くるはバンのみに由るにあらず、神の口より出づる凡ての言に由ると録されたり」

馬太傳第四章に見出されるこの言葉を以て、耶蘇の口から洩れた彼の宗教的體驗の一節を傳へてゐるものと見るならば、その語るところは果して「救世主」の自覺であつたのであらうか。「神の子」といふ言葉は「救世主」の意味に用ゐられてゐることもあるが、必ずしも、それに限られたものではない。神と特別な關係を有する一般個人を指すこともあり、また、神の選民たる希伯來民族の總稱であることもある。この「誘惑」の言葉は申命記と照應するものであることは明である。

汝おもふべし。汝の神エホバこの四十年の間、汝をして曠野の路に歩ましめたまへり。これ汝を苦しめて汝をこゝろみ、汝の心の如何なるか、汝がその誠命を守るや否やを知らんためなりき。即ち汝を苦しめ汝を飢ゑしめ、また汝も知らず汝の先祖等も知らざるところのマナを汝らに食はせたまへり。これ人はバン而已にて生くる者にあらず、人はエホバの口より出づる言によりて生くる者なりと汝に知らしめんが爲なり。

これは申命記第八章の數節であるが、もし、耶蘇の内面に試みられた何等かの反省が、先に引用した馬太傳の言葉の如きものであつたならば、申命記其他の書卷を熟讀翫味してゐた彼の心奥に動い

た思想は、この申命記の示すが如く、「救世主」に關するものではなく、選ばれたる一民族としての希伯來民族か、或は、選ばれたる一個人としての彼自らに關するものであつたと考へなければならぬ。即ち、「神の選民」として、或は、「神の愛子」として、神より與へられた特權は如何なるものであるかといふ問題が彼の考案となつたのであらう。

第一の「誘惑」はかくの如くであるが、第二第三の「誘惑」も亦「救世主」の自覺に關するものと解しなればならない理由を見出すことは出来ない。

こゝに惡魔イエスを聖なる都につれゆき、宮の頂上に立たせて言ふ、「なんぢ若し神の子ならば己が身を下に投げよ。それは汝のために御使たちに命じ給はん。彼等手にて汝を支へ、その足を石にうち當つること勿らしめんと録されたるなり」。イエス言ひたまふ「主なる汝の神を試むべからずとまた録されたり」。

この第二の「誘惑」は詩篇第九十一篇と申命記第六章とに見出される思想と照應してゐる。

我エホバのことを宣べて、エホバはわが避所わが城わがよりのむ神なりといはん。……そは至上者なんぢのためにその使者輩におほせて汝があゆむもろくの道に汝を守らせたまへばなり。彼等手にてなんぢの足の石に觸れざらんために汝をささへん。

これは詩篇第九十一篇の數節であるが、申命記には次の言葉がある。

汝マツチにおいて試みしごとく汝の神エホバを試むるなかれ。汝等の神エホバの汝等に命じたまへる試命と律法と法度とを汝ら謹みて守るべし。

かく、こゝに見出される問題も「神の選民」「神の愛子」の特權如何の問題である。而して第一の「誘惑」に於て悟了されたるもの、即ち、神と人との關係を以て内面的なるものとする信念は、この「誘惑」に於て更にその意味を闡明されたのである。曰く、かゝる信念は、人間生活の第一義を内面生活に見出し、物質の上に精神の權威を認めんとする態度であるが、精神の權威を主張せんとする餘り、故意に物質を蹂躪せんとする態度であつてはならない。何故ならば、かくの如きは、反つて精神の權威を傷くるものであるからである。乃ち、人はたゞこの信念を懷いて萬物の主宰者たる神に絶対の信頼を捧ぐべきであるといふのがそれである。

最後の「誘惑」は「救世主」の問題に關するものと見ることも出来るやうである。

惡魔またイエスを最高き山につれゆき、世のもろくの國と、その榮華とを示して言ふ、「汝もし平伏して我を拜せば、此等を皆なんぢに與へん」。爰にイエス言ひ給ふ、「サタンよ、退け、主なる汝の神を拜し、ただ之にのみ事へ奉るべしと録されたるなり」。ここに惡魔は離れ去り、視よ、御使たち來り事へぬ。

だが、これ等の言葉を口にした彼の腦裏に動いてゐたと考へられる詩篇第二篇の思想は、その興味

の中心を「救世主」に置いてゐるのではなく、寧ろ、「世界に君臨すべきイスラエル王國」の出現を中心問題としてゐるのである。

いかなれば諸の國人は騒ぎ立ち、諸民は空しきことを謀るや。地の諸の王は立ちかまへ、群伯はともに議り、エホバとその受膏者とにさからひていふ、我等その枷をこぼち、その繩をすてんと。天に坐するもの笑ひ給はん。主かれらを嘲りたまふべし。かくて主は忿恚をもてもの言ひ、大なる怒をもてかれらを怖しまどはして宣給ふ、然れども我わが王をわが聖きシオンの山にたてたりと。われ詔命をのべん。エホバ我に宣へり、汝はわが子なり、今日われ汝を生めり、我に求めよ。さらば汝にもろくの國を嗣業として與へ、地の極をなんぢのものとして與へん、汝くろがねの杖をもて彼等をうち破り、陶工のうつはもの如くに打碎かんと。

故に、この最後の「誘惑」も亦第一第二の「誘惑」に於て見出されたと同様の精進を物語るものと解せられる。即ち、耶蘇は、この最後の「誘惑」に於て、彼が既に悟了した信念を提げて、當時の社會に於ける興味を中心であつた「神の國」の問題に直面したのである。彼等の「神の國」は地上の權威であつた。彼等は萬國を支配すべき地上の王國を夢みてゐたのであつた。耶蘇はこの時代の欲求を根柢から覆してしまつたのである。即ち、神と人との關係を内面的なるものと信じた耶蘇は「神の選民」たる特權を地上の繁榮や權威と見ることが出来なかつたのである。平和と幸福とのうちに人々を相

抱かしてゆく内面の美質を惠まれること、ここに「神の子」の特權があると考へたのである。

耶蘇の時代は「救世主」に關する物語を耳にせなかつたのではない。また彼の到來を豫言した書物を讀まなかつたのではない。神より遣はさるべき「救の王」、「世の終と供に現はるべき」「審判者」としての彼の權威と榮光と恩愛とを心に描いて、胸を躍らせた者もあつたに違ひはない。だが、彼等の期待はこの救世主にあつたのではない。彼の出現とともに成就すべき「神の國」にあつたのである。即ち、彼等はイスラエルの守護神エホバの支配の全からんことを望んだのである。耶蘇の宗教的體験を育て上げたものはこの時代精神であつた。彼が、三十歳の頃にいよく立つてガリラヤ湖畔の舞台に現れたとき、彼が發した第一聲は、「時は満てり、神の國は近づけり、汝等悔改めよ」との宣言であつたのはそれである。

三

かく、耶蘇を動かしたものは、何物であるよりも先づ「神の國」實現の期待である。彼が時代を超越した點は神と人との關係を内面の世界に見出した點にある。即ち、來らんとする。「神の國」は政治上の王國にあらず、物質的繁榮の時代にあらず、心の幸福と平和とに満ち溢るる天地であると考へたのである。だが、ここに第二の問題としたいのは、彼が、尙他の點に於て、時代の影響を被つてゐたことである。即ち、彼の「終末思想」がそれである。言ひ換ふれば、彼は時代の人々と共に、

人間社會の連續的發展である「歴史」に對する正しき觀念を缺き、突如として來るべき現實世界の終焉と、新天地の出現とを信じてゐた點である。

耶蘇の時代の希伯來社會が、「終末思想」によつて支配されてゐたことは當然のことであらう。

エホバよ、汝の敵みなかくの如く亡びよかし。また、エホバを愛するものは日の眞盛にのぼるが如くなれよかし……………

舊約聖書に残されたこの最古の文字は、耶蘇に先だつこと千百年の頃、遊牧途上に於ける戰勝によつていよ／＼強固にされた「神の選民」たる彼等の信念を歌つたものである。而してこの信念はソロモンの黄金時代を経て、過去の歴史が理想そのもの／＼如くに傳説の中に描かれた頃には、既に抜き難き民族心の習慣と成てゐたのである。だが、四圍の政治的關係は何時までも「神の選民」を選民の如くに取扱はなかつた。エジプト、シリヤ、アッシリヤ、バビロニヤの勢力は絶えず心ある者の反省を促すやうになつた。而も彼等の如く自ら信ずることの強固なるものは稀であつた。ソロモンを去ること三百五十年、耶蘇に先んづること六百年、國亡び民四散するの憂目を見たが、彼等の宗教的體驗は、この國難によつていよ／＼深刻なるものとなつたのである。ことに紀元前五百八十六年、エルサレム滅亡に至るまでの彼等の内面の歴史はめざましいものであつた。「豫言者」は多くこの時代の人々であつたが、いづれも時勢を達觀して深く國の前途を憂慮した志士であつた。あるものは、

日に非なる「選民」の現實を見て、その由來するところを社會の不義に歸し、秋霜烈日の威を以て彼等を責めた。又ある者は、正義の途に行はれ難きを見て、ただひたすらなる悔悟の涙を以て神の恩愛に絶るの外なしと説き、滋雨の降りそそぐが如き情を示した。更に又あるものは、エルサレムの滅亡をまのあたりに見て、「神の選民」たる悦を見ゆる世界に求めんとする心を抛ち、人知れざる心奥の一境に神人一如の觀照を味はんとした。だが、かかる形なき信念は一般者の所有とはならなかつた。後來、耶蘇の如き宗教的天才が現れて、祖先の遺したかかる體驗を再生せしめるまでは、如何に寶玉の如き信念も時代の背後に隠されがちであつた。殊に、エルサレム滅亡後、バビロニヤ、ペルシヤ、ギリシヤ、ローマの興亡とともに、變轉極まりなき運命に弄ばれて四散してゆかなければならなかつた彼等にとつては、かゝる宗教は餘りに淋しい慰であつた。

我等バビロンの河のほとりに坐り、シオンを思ひ出でて涙を流しぬ。我等そのあたりの柳にわが琴をかけた。そは我等を虜にせしもの我等に歌を求めたり。我等を苦しむる者われらに己を歎かせんとてシオンの歌一つ唱へといへり。我等とつ國にありていかてエホバの歌を唱はんや。エルサレムよ、もし我なんぢを忘れなば我が右の手にその巧を忘れしめたまへ。もし我なんぢを思ひ出でず、もし我エルサレムをわがすべての歡喜の極となさずば、我が舌を腰につかしめ給へ。

かかる心を懷いて故國の外に朝夕を過さねばならなかつた彼等にとつては「豫言者」の教は餘りに高

遠であつた。祖先の信念を持ちおほせるためにはもつと形ある力が必要であつた。而して「祭司」や「學者」の仕事はそれに向けられたのである。即ち、神の意志しとて祖先より傳へられた戒律を仔細に解釋して人々に朝夕神を祭り、行を正しくすべき規矩を與へたのである。

我等これを子孫に隠さず、エホバのもろくの頌美と能力とその爲し給へる奇しき事跡とを來らんとする世に告げん。そはエホバあかしをヤコブのうちちに立て、律法をイスラエルのうちちに定め、てその子孫に知らすべきことを我等の列祖におはせ給ひたればなり。

彼等はこの心をもつて「聖約の書」「申命記」「祭司法典」「モーゼの五經」等儀禮戒律の書を手にし、眼前に、「選民」に與へた神の意志を見て悦びかつ誇ることが出来るやうになつたのである。だが、これのみでは、未だ充分に、彼等の信仰を獎勵することは出来なかつた。彼等は更に、かかる神の律法の保持者の前途に約束された光榮を望見せしめられたのである。來らんとする「神の國」はそれであつた。あるひは、エルサレム神殿再建の光景として描かれ、あるひは、救世主到來の物語として語られ、世界の大變動とともに忽焉として出現すべき新天地の驚異は彼等の眼前に展開してきたのである。

その日、エホバは、高き處にて高き處の軍兵を征め、地にて地のもろくの王を征めたまはん。

彼等は、囚人が阱に集めらるる如く集められて、獄中にとざされ、多くの日をへてのち刑せらる

べし。かくて萬軍のエホバ、シオンの山およびエルサレムにて統治め、かつその長老たちの前に榮光あるべければ、月は面あからみ日ははぢて色かはるべし。

するの日に、エホバの家の山はもろくの山のいただきに堅く立ち、もろくの嶺よりも高く舉り、すべての國は流のごとく之につかん。おほくの民ゆきて相語りいはん。いざ我等エホバの山のぼりヤコブの神の家にゆかん。神われらにその道を教へ給はん。われらその路をあゆむべしと。そは律法はシオンよりいで、エホバの言はエルサレムより出づべければなり。

耶蘇時代の希伯來社會がかゝる思想に支配されてゐたのは當然のことである。十世紀以來の傳統であつた「神の選民」たる自覺、その自覺を裏切る現實、而も自らの信念に對しては執拗そのものの如き彼等の民族性、更に哲學的反省を缺いた彼等特有の宗教的想像力、これ等のものはその當然の結果として彼等に現實世界の終焉と、理想の天地の出現とを描かしたためたのである。而して、その理想の天地は、ソロモン王の古にも優るイスラエルの王國であつた。エホバの神殿はシオン山上に嚴然として聳え、諸國は悉く風を望んで歸服し、野も山も悅樂と平和とに満ち溢るる世界であつた。而も、かかる「神の國」を望見した彼等は、まのあたりには、形あるエホバの聖約を見る事が出來たのである。即ち、エホバの代辯者等の殘した豫言書がそれであつた。その悦を享有すべき資格を授くる戒律書がそれであつた。かかる時代に人となつた耶蘇が、この政治的偏執と物質的欲望とを超越して、

内面宗教の眞理に悟入したことは、たとひ彼が舊約聖書の中にその師表を見出した爲めとはいへ、確に彼の偉大を物語る事實である。だが、彼も亦、時代の子であつた。彼は周圍の人々と共に誤れる歴史觀に由來する「終末思想」を懷いてゐたのである。而も神を信することの甚だ篤き彼には、來らんとするエホバの日は既に目睫の間に迫れるが如く感ぜられたのである。

茲に我等の論旨を今一度明にして置かなければならない。我等は耶蘇の時代に「救世主」出現の期待がなかつたと主張するのではない。ただ、時代の子としての耶蘇が「救世主」の自覺を懷いてゐたと説かなければならない必要はないと論じたのである。時代の欲求は「神の國」の實現せんことに嚮けられてゐたのであつて、「救世主」到來の期待は必ずしもこれに附隨してゐたのではないと推したのである。更に我等は耶蘇に「救世主」の自覺が如何なる意味に於ても見出すことが出來ないと斷じたのではない。福音書の研究からかかる結論を誘導することはしかく容易の業ではない。傳統的神學の概念に捉へられて「救世主」たる耶蘇のみに興味を嚮けることは我等の採らざるところであるが、同時に、現代の我等の見て以て不合理とする「救世主」の思想が耶蘇によつても亦全然顧られなかつたと論斷せんとする態度も我等の與せざるところである。即ち、我等は先入の概念を棄てて出來得る限り歴史的研究の立場に立たんとするものである。而して史上の耶蘇が福音書其他の資料を通じて我等に残してゐる宗教的體驗に眼を遣るとき、その體驗をしてかの如くあらしめた多くの複

難な原因中、最も重要視しなければならないのは「救世主」の自覺にあらずして「神の國」出現の期待であり、而も、その「神の國」は濃厚なる「終末的」色彩を帯びてゐたものであることを見出すのである。

耶蘇の「終末思想」を否定する人々の論據は凡そ三つある。第一は「終末思想」を以て耶蘇の時代に於ける單なる一思想とし、時代の子たる耶蘇の「神國觀」が必ずしもその感化を被らなかつたことを説くのである。この推論が、これのみでは、何等積極的結論に到達し得ざることはいふまでもない。耶蘇の「終末思想」如何の問題は、更に直接の資料によつて論究されなければならない。茲に第二の説がある。「神の國」に關する耶蘇の言説には明かに「終末的」色彩を帯びたものがあるが、四福音書に於ける「終末思想」の散布の状態を見ると、それが耶蘇に發したのではなく、福音書の資料を供給した使徒時代の信仰より出でたものであると推斷するのである。即ち、「終末思想」が原資料(○)に最も少く、馬可傳、馬太傳と次第に増加して、路加傳に於て再び減少し、約翰傳に至つて漸くその痕跡を止むるのみであるのはその間の消息を語るものであると論ずるのである。この推定は「終末思想」の歴史の一般を示して誤なきものであらう。だが、「終末思想」に關して耶蘇が残した個々の言説をこの一般的傾向から悉く抹殺することは出来ない。論議は更に個々の例に亘つて直接に試みられなければならない。茲に第三の説がある。耶蘇の教訓の中「神の國」を以て、未來にのみ

現るべきものではなく、既に現在に於て成就しつゝある實在であると説いたものがあることを指摘して、彼の「終末思想」を否定するのである。

神の國の何時きたるべきかをパリサイ人に問はれし時、イエス答へて言ひたまふ。「神の國」は見ゆべき狀にて來らず。また視よ此處に在り彼處に在りと人々言はざるべし。視よ神の國は汝らの中に在るなり。

の如きはその最も明白なるものである。だが耶蘇に於てはかゝる神の國の思想は同時に「終末的」なるものであつたと考へられる。既に述べたやうに、耶蘇は神人の關係を以て心の幸福と平和とに満ち溢るる天地を考へたのである。彼がガリラヤ湖畔に於て彼を敬慕する人々に圍まれ、そこに醸された同胞感に酔つたとき、正しくこゝに「神の國」が成就しつゝあると感じたに相違はない。耶蘇はただかゝる悦樂の天地の全き實現を未來に期したのである。

然しながら、彼等否定論者の眞の論據は他にあるのであらう。即ち、耶蘇の「神國觀」を以て「終末的」と主張する者の中、その歴史的推斷を移して直ちに彼の倫理思想の評價に及ぼし、これを所謂 Interim Ethics として斥けようとするものがあるのに對し、彼等は彼等の宗教的若くは教會的興味のために反動的論斷を試みたのではなからうか。我等は耶蘇の「終末思想」を指摘するに何等の困難を感じない。

われ實をもつて汝等に告ぐ、此處に立つ者のうちに、神の國を見るまでは死を味はぬ者どもあり。誠に汝等に告ぐ、これらの事ごとく成るまで、今の代は過ぎ逝くことなし。

「神の國」に關する耶蘇の教説として傳へられてゐるものゝ中、彼の時代に最も接近したこれ等の言葉は、明に、彼が「終末思想」を懷いてゐることを示してゐると見られる。

「目には目を、齒には齒を」といへることあるを汝等聞けり。されど我は汝等に告ぐ、惡しき者に抵抗ふな。人もし汝の右の頬をうたば左をも向けよ。……………

イエス途に出で給ひしに一人はしり來り跪つきて問ふ「善き師よ、永遠の生命を嗣ぐためには我なにを爲すべきか」。イエス言ひ給ふ「誠命は汝が知るところなり……………汝の父と母とを敬へ」。彼いふ「師よ、われ幼き時より皆これを守れり」。イエス彼に目をとめ愛しみて言ひ給ふ「汝なほ一つを缺く、往きて汝の有てる物を、ことごとく賣りて、貧しき者に施せ、さらば財寶を天に得ん。且きたりて我に従へ」。

この故に我なんぢらに告ぐ、何を食ひ、何を飲まんと生命のことを思ひ煩ひ、何を著んと體のことを思ひ煩ふな。……………まづ神の國と神の義とを求めよ、然らば凡てこれらの物は汝らに加へらるべし。この故に明日のことを思ひ煩ふな。明日は明日みづから思ひ煩はん。一日の苦勞は一日にて足れり。

幸福なるかな貧しき者よ、神の國は汝らの有なり。幸福なるかないま飢うる者よ、汝ら飽くことを得ん。幸福なる哉いま泣く者よ、汝ら笑ふことを得ん。

これ等の言葉は、直接に、「終末思想」をいひ表したものである。だが、こゝに見出される價值の逆倒是、現實世界に代るべき内面美の世界の實現近きにあることを信じた心に生れたものと解することが最も自然な見解ではなからうか。

四

だが、我等のこの推定は尙他の理由によつて支持することが出来る。それは外でもない。この推定によつて、我等は、耶蘇の宗教的體驗の中心であつた「愛」を最も適當に解釋することが出来るからである。一體、歴史上の人物の内面生活に關する問題が提供された時、我等はその問題の解決に必要な個々の資料について考察しなければならないことはいふまでもない。だが、かゝる考察は、常に、彼の人格的體驗そのものを闡明せんとする試の一部として爲されなければならない。言ひ換ふれば、その人格の内面生活に關する我等の推定が、確實であるか否かは、個々の資料の檢査のみによつて決せらるべきものではない。我等は退いて、かゝる推定が、その人物の人格的體驗を、如何に闡明するかに注意しなければならぬ。而して、もし、かゝる推定のために、我等が、その人物の人格的體驗に於ける最も重要なるものを、適當に解釋することが出来たならば、我等の推定は最

も確實となるのである。耶蘇の「終末思想」の問題は正にこれである。

我等は今ここで耶蘇が残した「愛」に關する個々の教説について論じようとするのではない。彼の教説を貫いてゐる同胞主義、彼の體驗の基調をなしてゐる同情、好意、寛容、犠牲の精神が、彼の「終末思想」と分離し難いものであることを主張せんとするのである。

幸福なるかな柔和なる者、その人は地を嗣がん。

幸福なるかな憐憫ある者、その人は憐憫を得ん。

幸福なるかな、平和ならしむる者、その人は神の子と稱へられん。

我がために人なんぢらを罵りまた責め詐りて各様の悪しきことを言ふときは、汝ら幸福なり、喜び喜べ、天にて汝らの報は大なり。

「なんぢの隣を愛し、なんぢの仇を憎むべし」と云へることあるを汝等きけり。されど我は汝らに告ぐ、汝らの仇を愛し、汝らを責むる者のために祈れ。

爰にペテロ御許に來りて言ふ「主よ、わが兄弟われに對して罪を犯さば幾たび赦すべきか、七度までか」イエス言ひたまふ「否われ七度までとは言はず七度を七十倍するまでと言ふなり」。

觸髅といふ處に到りて、イエスを十字架につけ、また悪人の一人をその右、一人をその左に十字架につく。斯てイエス言ひたまふ「父よ、彼らを赦し給へ。その爲す所を知らざればなり」。

猜疑、嫉妬、憎惡、敵意を捨て、人々互に相抱いてゆかうとするこの精神は、彼が「神の國」の實現を以て目睫の間に迫れる人類の運命と觀したところから生れたものではなからうか。現實世界の久しからざるを信するものにとつては、「この世の苦痛」は第一義の問題ではない。「この世の智慧と力」が、複雑にして矛盾多き現實世界の生活に如何に必要であつても、そは一時のことである。而も現實世界は滅びんがために滅びるのではない。その滅びるのは理想の天地の實現せんがためである。彼の眼前には將に成らんとするこの「神の國」の光景が拒否することの出来ない事實として現れてゐた。而も、その日の來らんとし、そこに滿ち溢るべき幸福と平和とは、彼が好意そのものゝ如くになつて、同胞の中に立つたとき、既に現實の事實として彼の内面に體驗されてゐたのである。彼はこの信念と實感とを提げて彼の一年有餘の公生涯に入つたのである。彼の自覺は何物の自覺であるよりも先づ、この運命の自覺であつた。何人も逃れることの出来ない人類共通の一大事變が彼の心を奪つてゐたのである。而もこの事變は、貧しき者、悲しむ者、柔和なる者、義に飢ゑ渴く者、憐憫ある者、心の清き者、平和ならしむる者にとつては最も大なる悦の福音であつた。彼が猜疑と嫉妬と憎惡と敵意とを捨て、互に相抱いてその日の來るを待たうとしたのは最も自然なことゝ考へられる。

呪詛訓義考

安藤正次

呪詛訓義考といつても、この小篇は、わづかに、古代に於いて呪詛の意味をいひあらはすに用ゐられた二三の國語についての、さゝやかな言語學的考察の結果を記述するに止まるのである。呪詛に關する言葉には、宗敎學や土俗學などの方面からの考察にまつべきものも少くないのであるが、さういふ方面のことは、それ／＼の専門家にお任せしておいて、私はもつぱら言語の方面からばかり、この問題を取扱つて見たいと思ふのである。

古代において呪詛の意味をあらはすに用ゐられた國語には、いかなるものがあるかといふに、まづその代表的のものとして擧ぐべきものは、「ノロヒ」「トコヒ」「カジリ」の三語であらう。今本篇において、主としてこの三語の解説を試み、かたはら、これ等の言葉に關係のある他の諸語に及ばうと思ふ。

古事記、日本書紀には、呪詛に關する記事が諸所に散見するが、或は「呪之」といひ、或は「詛之」と書いてある、それをいかに訓むべきかは一考を要する。「呪詛」を古く「カジリ」といつたことは、日本書紀(神武紀)に「嚴呪詛」を註して「嚴呪詛此云怡途能伽辭理」といつてあるので明らかに知られるが、「呪之」「詛之」の類、いづれも、或は「ノロヒテ」と訓み、或は「トコヒテ」とよみ、或は「カジリテ」、或は「ホサキテ」とよんであつて、然もその古訓のよる所が明らかでない。欽明紀には「祝人」をも「カジリ」と訓んである。

古事記に「詛」の字を用ゐて呪詛のことを記してあるのは、中卷、應神天皇の條に見えてゐる伊豆志袁登賣の物語である。そこには呪詛の作法も記してある。

伊豆志袁登賣の物語は、秋山之下氷壯夫、春山之霞壯夫の兄弟の間に、二人のうちの誰が伊豆志袁登賣をわがものとする事が出来るかといふ争が起り、もし弟の霞壯夫が袁登賣を得たならば兄の下氷壯夫は、上下の衣服を避り、身の高を量つて甕酒を醸し、山河の物を備へ設けて「宇禮豆玖」をしようといふ約束が成立つたといふのに端を發する。然るに、霞壯夫がその御祖すなはち母の助力を得て求婚に成功したにかゝはらず、兄の下氷壯夫は約束を履行しないから、弟はこれを御祖に訴へた。そこで御祖は下氷壯夫の不誠實を怒つて呪詛を行つたといふのであるが、本文には次のやうに記してある。

於是其兄憐愼弟之婚以不償其宇禮豆玖之物爾愁白其母之時御祖答曰我御世之事能古會神習又宇都志岐青人草習乎不償其物恨其兄子乃取其伊豆志河之河島之節竹而作八目之荒籠取其河石合鹽而裹其竹葉令詛言トコヒト如此竹葉青如此竹葉萎而青萎又如此鹽之盈乾而盈乾又如此石之沈沈臥如此令詛置於烟上是以其兄八年之間干萎病枯故其兄患泣請其御祖者即令返其詛戶トコヒト於是其身如本以安平也。

この文を見ると、出石河の河島の節竹を取つて云々するといふ事から以下の作法、それから詛言、呪詛を解除することを詛戸を返すといふことなどがわかる。こゝに用ゐられてゐる「詛」は漢籍の註疏などに、「請神加殃謂之詛」とあるのでその意は明らかであるが、さてこれを何と訓むべきかは一考を要する。古事記傳には、「詛」を「トコヒ」又は「トコフ」などと訓んであるが、さう訓むについて何等の説明をも加へてゐない。記傳の註文などを按ずるに、本居翁は、日本書紀の諸處に見えてゐる「詛」の字に「トコヒ」又は「トコフ」の訓があるので、無條件にそれに従はれたものらしい。

日本書紀の例を見るに、まづ神代卷下、天稚彦のことを記した一書のうちに、「時天神見其矢曰、此昔我賜天稚彦之矢也、今何故來、乃取矢而呪之曰、若以惡心射者、則天稚彦必當遭害、若以平心射者則當無恙、因還投之。」とある「呪曰」を、普通の刊本には「ホギテ」と訓んであるが「トコヒテ」ネギテ」と訓んである本もある。次に、同じく神代卷下、磐長姫が天孫に斥けられて怨をのべたことを

記した條に、「故磐長姫大慙而詛之曰假使天孫不斥妾而御者、生兒永壽有如磐石之常存、今既不_レ然、唯弟獨見御、故其生兒必如木華之移落。」とある。「詛之」には、「トコヒテ」「トコヒケラク」「トホヒ」などの訓がある。次に、やはり神代卷下、彥火々出見尊が海神の國からこの國に歸られる時のことを記した一書に、「(海神)因敎之曰、以鈎與汝兄時、則可詛言、貧窮之本、飢饉之始、困苦之根、而後與之。」とある。「可詛言」にはトコヒイハマク」といふ訓がついてゐる。次に、日本書紀卷九、神功皇后攝政四十七年夏四月の條に、「時久_レ氏等、向天呪詛之、新羅人怖其呪詛而不殺」とある。「呪詛之」は、「ノロヒトホフ」と訓んである。同卷十四に、「御馬皇子以會善三輪君身狹、故思欲遺慮而往、不意道逢、邀軍於三輪磐井側、逆戰不久被捉、臨刑指井詛曰、此水者百姓唯得飲焉、王者獨不能飲矣」とある文の「詛」には、「トコヒテ」の訓がある。同卷十六、平群眞鳥が、武烈天皇の命を奉じて攻めて來た大伴金村のために亡ぼされたことを記した條に、「眞鳥大臣恨事不濟、知身難免、計窮望絕、廣指鹽詛、遂被殺戮、及其子弟、詛時唯忘角鹿海鹽、不以爲詛、由是角鹿之鹽爲天皇所食、餘海之鹽爲天皇所忌」とある。「詛」は普通の刊本には「ノロフ」と訓んである。しかし「トコフ」と訓んである本もある。次に、同卷十九、欽明天皇二十三年夏六月、馬飼首歌依が冤罪によつて廷尉の鞫問を受けたことを記した條に、「馬飼首歌依乃揚言誓曰、虛也非實、若是實者、必被天災、遂因苦問、伏地而死、死未經時、急災於殿、廷尉收縛其子守石與中瀨水將投火中、呪曰非吾手投、以祝手投、呪訖欲投火、守石之母祈請曰、

投兒火裏天災果臻請付祝人使作神奴乃依母請許沒神奴」。とある、「呪曰」は、刊本には「カシリテ」と訓んであるが、「ホサキテ」と訓んである本もある。「祝人」は「カシリ」と訓ませてある。

以上の諸例を見ても知られるやうに、日本書紀の「詛」字に對する古訓はかならずしも一致してゐない。「トホヒ」「トホフ」は「トコフ」の轉訛と見られるが、「詛」を「ノロヒ」「ノロフ」とも訓み、また「呪」を「トコフ」とも訓んでゐる。かういふ風であるから、書紀の訓によつて他を推さうとすること、また書紀の訓そのまゝを受け入れようとすることは、深重の考慮を要する。一體日本書紀の古訓といふものは、釋日本紀に祕訓と稱せられるものがあり、古鈔本の訓も今日に傳はつてゐるものがある中で、比較的無條件に信じられやすいのであるが、慶長、寛文の刊本に見えてゐる旁訓はいふまでもなく、それより以前の時代の古鈔本の系統を引いてゐる諸本の訓の如きも、どれだけが奈良朝頃の言葉の傳を傳へてゐるものであるか、はなはだ判別に苦しむ次第である。岩崎文庫所藏の推古、皇極の二卷、前田侯爵家所藏の仁徳、雄略、繼體、敏達の四卷は古訓古點の記されてゐる現存古鈔本の最古のものではあるが、その本文の書寫の年代がすでに平安朝中期を上らないのであり、訓點の時代も一樣でなく、最も古いものと認められるものには書寫の年代と同時代と考へられるものがあるけれども、多くは南北朝から室町時代の註記に屬するものと考定されてゐる次第であるから、所謂書紀の古訓といふものについては、大に考慮すべき餘地があるといひ得る。無論、今日われわれに

傳はつて來てゐる古訓のうちには、奈良朝時代の訓み方のそのまゝ保存されてゐるものも少からずある筈である。釋日本紀卷一に見えてゐる日本紀講例によれば、書紀撰進の翌年養老五年にすでに朝廷で書紀の講説が行はれたやうであるが、それが疑問であるにしても、嵯峨天皇の弘仁三年、仁明天皇の承和十年、陽成天皇の元慶二年、醍醐天皇の延喜四年、朱雀天皇の承平六年、村上天皇の康保二年の數度に、朝廷で斯道の博士をして日本書紀を講説せしめられ、それが恒例として行はれたことは、國史その他に見えてゐる。かういふ風に日本書紀が朝廷で重んぜられ、その道の博士も居たことであるから、よしやその講説といふものが、釋日本紀所引の私記などによつても知られる如く、主として釋義であつて、言語的方面に及ばなかつたにしても、訓み方の點においてやはり相當な注意の拂はれてゐたことは、同じく釋紀所引の私記の上にも窺はれ得るのである。しかし、その古訓の保存といふことも全體にわたつてゐたのではない。私の推定するところによると、日本書紀の訓註は、釋日本紀の時代には、大成されたもので、釋日本紀の成つたのは、文永、建治の交即ち、龜山、後宇多兩朝の間で、(考定の詳細は、世界聖典全集「日本書紀神代卷」所收拙稿「日本書紀解題」参照)その時代に卜部家の手によつて大成されたものと見るべきものであるから、書紀の訓註を取扱ふには、その新古當否に關して細心の注意を拂ふ必要があると思ふ。

右のやうなわけであるから、私は、「呪」「詛」「呪詛」をいかに訓むべきかを、別に一考して見ようと

思ふ。

三

「呪」は、新撰字鏡には見えてゐないが、類聚名義抄には「ノロフ」「ウタフ」と訓んである。「詛」は、新撰字鏡には、「呪也咀也乃呂不」とあり、類聚名義抄には、「トコフ」と註して、「コ」の左側には濁點がついてゐる。つまり字鏡では、「呪」も「詛」も通じて「ノロフ」といふ語に當るものと見てゐるのであるが、名義抄の方では、「呪」を「ノロフ」、「詛」を「トゴフ」と訓みわけてゐるのである。靈異記にも「呪」を「乃呂不」と訓んである。前にも述べた如く、「呪」は「カジリテ」と訓まれた例もあり、また「ホサキテ」と訓まれた例もあるが、「ノロフ」といふ語は「呪」に宛てられてゐる。これは古書の訓も辭書の訓も一致してゐるところである。しからば、この「ノロフ」といふ語はどういふ意義の語であらうか。

伴信友の方術源論には、「ノロヒ」は怨ある人に禍を負ふせむと、深く一向に念ひつめてものする所^ツ爲^ザときこゆ。(中略)「ノロヒ」は言にいはず念ひつめてものするなり。」といふ説が見えて、さらにその語源については、さて「ノロフ」と云ふ言の意、「ノロ」とは、あからめもせずして視注^{ミト}むるやうの意なるべし。そは麿^{クシカ}の一名を「ノロ」とも云ふ處あり。獵人これを捕へむとするに、踊躍舞ふ状をすれば、目を放たず視注^{ミト}をるを、傍よりうかねらひて捕ると云へり。本草にも獵人舞采、則麿^{ミト}注視とも見えたるも同じ。俗に一方にのみかゝづらひて傍の事に意のわたらぬ人を「ノロシ」と云ふも同じ意に

て、かの獸の「ノロ」も同言なるべし」といふ解説がある。しかし、麋を「ノロ」といふのは朝鮮語である。朝鮮語では古く鹿の類の總名を *Nora* といつたので、崔世珍の訓蒙字會には、獐を *노루* 麋を *노루* 麋を *노루* と訓んである。この *Nora* *chang*, *Nora* *kyun*, *Nora*sa に共通な *Nora* はすなはち鹿を意味する部分で、*Chang*, *Kyun*, sa が章、困、射の音をあらはすものであることは明らかである。この *노루* *Nora* は朝鮮でも後に *노루* *Noro* となつてゐる（前間恭作氏著龍歌故語箋九〇頁參照）が、わが國にも「ノロ」といふ形ではいつて來てゐるのである。しかし、本草綱目譯義や重修本草綱目啓蒙には、麋はわが國に産しない由が記してあり、桃源遺事には、徳川光圀が朝鮮の産を常陸の山中に放つたといふことが見えてゐるなどによると、「ノロ」といふ語は、足袋や襪などを作る材料として輸入された獸皮と共にいつて來たものと考へられる。もつとも、麋といふものは古くも知られてゐたやうであつて、新撰字鏡には「麋、諸羊反、平、久自加、又於保自加」とあり、類聚名義抄には「麋、音章、俗獐、クジカ、シカ」と見えてゐる。けれども、「ノロ」といふ訓は古くは見えないから、この「ノロ」と「ノロフ」との間に語源的關係、もしくは類語的關係があるとは認められない。然らば、「ノロフ」といふ語の語源は何であるかといふに、私はこれを「ノル」(告)に求めたいと思ふ。告げる」といふ意味の「ノル」から種々の語が分化して來てゐるが、「ノロフ」もその一であると思ふ。元來「ノル」(告)は「ノブ」(述)と語根を等しくする。同じ語根が R と B との二つの造語的子音の

結合によつて二つに分れたものであるが、その「ノル」(告)がまた意義の分化を生じて、いろいろに用ゐられるやうになつた。「宣る」といふやうな、上から下に告げる意味、「語る」といふやうな、悪意を含んで物をいふ意味の如きも、同じく「ノル」といふ語でいひあらはされてゐるうちに、「ノル」の一般の意義は漸く失はれて、「ノル」といふ語は「宣る」「語る」の二義だけをあらはすものであるかのやうになり、更にその後になつては、その二義すら全く忘れられてしまふやうになつて來たのである。「ノル」(告)と「ノロフ」との関係は、「ウツル」(移)と「ウツロフ」「オトル」(劣)と「オトロフ」(衰)「キシル」(軋)と「キシロフ」「ホコル」(誇)と「ホコロフ」「マツル」(奉)と「マツロフ」(服従)の関係と同様なのであつて、いづれも、後者は、その動作が継続的に行はれ、その作用が継続的であることをあらはしてゐる。「ノル」「ウツル」「オトル」等の語が、その動作の一時的の作用について説述し、もしくは時間に關係なく抽象的にいひあらはすものであるに對して、「ノロフ」「ウツロフ」「オトロフ」等が、引きつづいてその動作の行はれてゐること、もしくはその動作の結果の現存してゐることをいひあらはしてゐることは注意すべき點である。「花の色がうつる」といへば、花の色の變る、その一時的の作用をさしていつたのである。「花の色はうつる」といへば、その「うつる」には花の色は變るものであるといふ抽象的の道理をも含ましめることが出来る。「花の色はうつるふ」といへば、その「うつるふ」は、次第々々に色の變つて行く意味をあらはしてゐる。「ノル」「ノロフ」の場合においても、「ノル」

(告)は、その心に思ふことを口に出して云ふ意味であり、「ノロフ」はその「ノル」といふ動作の継続的に行はれることを意味してゐる。理論的には、「ノロフ」といふ語は、單に「ノル」といふ動作の連続して行はれることを意味するに過ぎないことは、「ウツル」と「ウツロフ」などの関係と同様であるべきのであるが、言葉の意義は常に變化を受けることが多いので、「オトル」と「オトロフ」との間に於いても、兩者の間にすでに意義の相違がある。「ノル」といふ語でも、「告る」と「語る」とに言葉がわかれてゐる。さういふ風に、「ノロフ」は「ノル」から出た語でありながら、別の意義を派生して、こゝに呪詛といふやうな意味をいひあらはすことになつたものであらうと思ふ。然し、呪詛といつても、「ノロフ」といふ語が「ノル」から出てさういふ意味をあらはすやうになつた關係をたどつて見てもわかる通り、「ノロフ」といふ語によつてあらはされる呪詛の意義には、おのづから限定されるところがある。按ふに、「ノロフ」といふ語によつてあらはされる呪詛は、その呪詛の意を言葉によつていひあらはすといふことが、その根柢をなしてゐることはいふまでもない。前に述べたやうに、「ノロフ」が「ノル」(告)から出たといふことが承認されれば、このこともまた當然肯定される筈である。したがつて、信友が「ノロヒ」は言にいはず念ひつめて物するなりといつた説は否定されなければならぬ。さて、「ノロフ」が言葉にいひあらはされることを本體とするものであるとして、なほその呪詛の様式はどういふ類のものであるかといふに、「ノロフ」といふ場合の呪詛は比較的輕い性質のものであつ

て、本來は、たゞ、かくあるやうにといふ自己の希求を聲言することを意味したものと考へられる。この點については、後に述べる「トコフ」といふ語の本義と對照してみれば、その相異がおのづから明らかにならうと思ふ。

前に引いた、書紀神代下の一書、天神が還矢を投下される條にある「呪之」を古訓に「ホギテ」と訓んであるが、この「ホグ」といふ訓は比較的古いものであらう。「ホグ」といふ語に對する後世の言語意識は、單に祝福するといふ意味を聯想するに止まつてゐるが、この語の本義は、やはり、聲言する、言擧するといふ意味なのである。それが祝賀讚嘆の方面の聲言、言擧にばかり用ゐられるやうになつてゐるが、右の場合なども、「ホグ」といふ語をその本義のまゝに用ゐれば、「ホギテ」といふ訓み方でも無理はないのである。「ネギテ」と訓んでゐるのは、「ネグ」には祈願の意義があるから、やゝ不適當に感じられる。「トコヒテ」と訓んでゐるのは、次に述べるやうな、「トコヒ」の本義から見ると、その當を得ない。むしろ「ノロヒテ」と訓むべきのであらう。これは、天稚彦が悪心を以て射た矢ならば天稚彦が必ずこの矢に當つて害せられよう、もし平心を以て射たものならば無事だらうといふ聲言であり、希求の思念を述べたものであつて、決定的の呪詛ではない。欽明紀二十三年の條にある、「廷尉收縛其子守石與中瀬氷將投火中、呪曰非吾手投以祝手投」とある文の「呪曰」も、後にいふ如く、「カジリテ」と訓むのは果してどうであらうか。右の文のつきにある「祝人」を「カジリ」と訓む

のも、さうである。「ホサキテ」とも訓んであるが、「ホサク」といふ語は、書紀神代卷上に「神祝祝之此云加武保佐枳保佐枳」といふ訓註があり、「祝」は漢籍の註疏などに「以言告神謂之祝」とあつて、その語意ははっきり明らかなである。この語が「呪曰」の訓に用ゐられたのも、上述の文意を解すればおのづからわかることである。この「呪曰」は、この二子を火の中に投ずるのは自分の手でするのでない、實は祝の手で投ずるわけであるといふことを述べ、火刑の執行者たる責任を他に負はせようとするので、一種の申譯的宣言である。無論さういふ宣言をすることによつて、その言語の靈力によつて責任は轉嫁されるわけであるから、その事を神に白すといふ意味で「ホサキテ」と訓んでもよさうであるが、なほ他の用例の上からいへば、かゝる場合の「呪曰」はむしろ「ノロヒテ」と訓むのが本來の面目ではあるまいか。

「ノロフ」といふ語は、大體において上述のやうな意義をもつて發達し來つたものであるが、この語は漸次その内容を推し擴めて、終には呪詛することのすべてを含むやうになつたと考へられる。「トコフ」「カジル」といふやうな語が廢語となり、それ等の語に含まれてゐた類の内容もすべて「ノロフ」によつて代表されるやうになつたのである。

四

「トコフ」といふ語は、決定的の呪詛を意味する。かくあるべしと斷言する、その言語の靈力によ

つて、その斷言どほりのことが實現されるのが、「トコヒ」であり、「トコヒ」の効果である。この「トコヒ」には、全く言語の靈力のみによるものと、呪術的行爲の力と言語の靈力との相伴ふ場合とがある。前に挙げた例についていへば、磐長姫の「其生兒必如木華之移落」、海神が彥火々出見尊に與へられた詛言の「貧窮之本、飢饉之始、困苦之根」、御馬皇子の「此水者百姓唯得飲焉、王者獨不能飲矣」の如き、いづれもその斷言が呪詛の要素となつてゐるので、その斷言どほりのことの實現が期待されるのは、つまり言語の靈力の確信がその前提となつてゐるからである。言靈思想の展開については他日の詳説に譲らうと思ふが、わが古代民族の間には、言語に一種の靈力を認め、人事百般のこと、人生の吉凶禍福が言語の靈力によつて支配され得るものであるとの信仰を有つてゐたのである。これがすなはち言靈思想であり言靈信仰であるが、その思想なり信仰なりの、呪詛方面にあらはれたのが、この「トコヒ」の一種であると考へられる。「トコヒ」のもう一種である、呪術的行爲の力と言語の靈力との相伴ふ場合のものは、これも前に挙げた伊豆志袁登賣の物語に於いて、その例を見出し得る。すなはち、前者の場合では、詛言がすなはち「トコヒ」の全部なのであるが、後者の場合では、詛言と呪詛の行事との二つが「トコヒ」の内容を形づくつてゐる。

伴信友が、方術源論のうちで、「トコヒ」を解説して「トコヒ」は憎惡^{ニク}む敵^{カタキ}に禍あらしめむとて其人を念^{オモ}ひつめ凶言^{マカコト}して禍在らしむべく神に請てする術なり」といひ、「さて其は、其時の狀によりて、物

に准へて、某の如く云々禍あれと凶言云ふと、物をとりにて、云々ならば此物にて禍あれと言て爲ると、又物に對ひて此某の如く云々と禍あれと凶言する類の事と聞ゆ。其は專凶言云ふを主として、敵に禍あらしむる術にて、然凶言するを詛言といへり。これ言靈によれる理なり。」といつてあるのは、大體に於いてその當を得てゐると思はれる。たゞ「物をとりにて、云々ならば此物にて禍あれと言て爲る」といふのをこの「トコヒ」の中に數へてゐるのは、天神が天稚彦に返矢を投下されたことを抽象的に説明されたものと思はれるが、かういふ場合のものは、「ウケヒ」に近いものであり、かつ信友のいふやうに凶言云ふのが主になつてゐない。前に述べたやうに私はこれをむしろ「ノロヒ」の種類と見てゐるから、その點はどうかと思ふが、大體において、右の説明は承認してよいが、信友が「トコフ」は「トコフ」であるとして類聚名義抄の訓により、さらにその語源を「利請」の義とし、利は利心などの利であらうといつてゐるのは、なほ一考の餘地があらうと思ふ。「トコフ」が「トゴフ」であるといふのも、わづかに類聚名義抄の訓だけではそれほど有力とも思はれない。もちろん、「トコフ」といふ語は、萬葉假名で記された例も見出されないし、清濁いづれとも斷言しかねるわけではあるが、「トゴフ」であるにしても、「ト」を「利」であるとする考は賛成し難い。「利」が「利心」「利鎌」のやうに名詞と複合する例は普通に見出されるが、「利請ふ」のやうに動詞と結びつくことは、語詞構成の上から見てどうかと思ふ。私は、やはり「ノル」が「ノロフ」となつたのと同様に、これも「トク」(説)が

「トコフ」となつたものと考へる。「トク」を後世の「説く」といふ語に對する言語意識で見ると、「トコフ」といふ語とは縁が遠いやうに思はれようが、私は「トク」といふ語は、古い時代においては「言ふ」といふ意味のものであつたらう。「トク」の「ト」には「言」の義があつたらう、さうして、その「トク」は告げるとか知らせるとかいふ軽い意味でなく、もつと強い意味をもつてゐたのであらう、であればこそ「トク」が後には「説く」といふ意味を派生するやうになつたのであると考へるのである。かういふ風に見れば、「トコフ」といふ語に斷言的の呪咀の意味が生ずることも説明され得ようと思ふ。

五

「カジリ」といふ語は、最初に述べたやうに神武紀に見えてゐる古語で、しかも後世には、ほとんどその用例が無い。神武紀には、「賊虜所據皆是要害之地、故道路絕塞無處可通、天皇惡之、是夜自祈而寢、夢、有天神訓之曰、宜取天香山社中土、以造天平瓮八十枚、并造嚴瓮、而敬祭天神地祇、亦爲嚴呪詛、如此則虜自平伏」とあつて、その「嚴呪詛」の下に、「此云怡途能伽辭理」といふ訓註がある。この「カジリ」といふ語については、從來の學者の考説にも何等見るべきものが無い。信友の方術源論には、武藏の田舎人の言葉に「生靈をかじりつけて」とか、「かじりつかれたる人は」などといふことがあり、又硬い物を喰ふを「カジル」とも「カジリツク」ともいふから、それ等を思ひ合せて語意をささるべきであるといつてあるが、たゞそれだけでは、この原義をたどることはむづかしい。私もまた、

確説といふべきものを有つてゐないが、こゝにやゝ思ひ得た一の假説を提出して、識者の示教を得たいと思ふ。

私は、神武紀の「カジリ」は土地領有を目的とする一種の呪詛ではないかと思ふ。「カジリ」の「カ」は「所」で土地を意味し、「ジリ」は「知り」で支配すること、領有することを意味し、この複合の様式は、「ヒジリ」(日知)「カドリ」(櫛取)などの類例と見ることが出来よう。何故にさういふ風に考へられるかといふに、前に引いた文を見ると、天香山社中の土をとつて祭器を造つて天神地祇を祭り、また嚴呪詛をせよといふのが神教であるが、この中で天香山社中の土をとるといふのが大切な事であることは、この記事の後段の文でも知られるが、この「宜取天香山社中土」といふのは、祭器を造つて天神地祇を祭るといふこと、嚴呪詛を爲すといふこととの兩方にかゝつてゐるものと解するのが至當である。天皇はその神教にしたがつて、丹生川上で天神地祇を祭られ、菟田川の朝原で嚴呪詛を行はせられたのである。その呪詛のことを、書紀には、「則於彼菟田川之朝原譬如水沫而有所呪著也」と記してある。この文は、甚だ難解の文であるが、「有所呪著也」といふのは、呪詛の作法を説明したものであらう。崇神紀を見ると、武埴安彦が反を謀るに當つて、その妻吾田媛が密に来て香山の土を取り、領巾につゝんで、是倭國之物實モノシロと祈みノイ曰つて歸つた、それを倭迹迹日百襲姫命がお聞きになつて、武埴安彦の謀反をおさとりになつたといふことがある。この場合の記事には、單

に「祈曰是倭國之物實」とあるのみであるが、これも一種の呪詛である。吾田媛は、倭の香山の土をとつて倭の國領有の呪詛を試みたのである。神武天皇の菟田川之朝原で行はせられたのも、天香山の土をもつてせられた呪詛であつて、作法こそは異なれ、その目的はやはり倭の土地の領有にあつたのである。さうすれば、この「カジリ」といふ語にもその意味があるので、「カジリ」は一般的の呪詛を意味するのではなく、前述のやうな特殊の呪詛をさすものと見るべきのではあるまいか。

トレルチの基督教本質論

菅 圓 吉

ハルナックが、彼の有名な著書 *Das Wesen des Christentums* (キリスト教の本質) を書いて以來、キリスト教の本質論は特に盛となり、異説は紛々としてゐる。ハルナックは、此の問題を何處迄も純粹に歴史的な立場より見て、キリスト教と名附けらるゝ廣い大きい現象の中より——假令その現象が如何に硬い外皮を被つてゐようとも、夫れを突き破つて——本質的なもの、永住的なものを抜き出し、之を解明せむとした。而して彼は、此のキリスト教の永遠なる内容を、或るドグマや教會の制度の中に、ではなくして、イエスの説教の中に、見出した。従つて、福音の本質そのものは、先づ第一に其の當時の歴史的背景に照らして明かにされ、然る後、其の福音は又、キリスト教の歴史の種々なる發展の中に在つて常に失はれないでは居るが、唯だ異つた事情のもとに於て、種々と變形しつゝキリスト教の本質を爲す、と云ふ事も示されねばならなかつた。斯くする爲めには、總てのキリスト教的ならざるものを排除する爲めに、一の批判的標準を有して居なければならなかつた。かくて純粹な歴史的立場よりしての本質研究は、同時に又、自ら宗教的、及び反宗教的、見

地よりしての誤解に對しての最善の辯護となり、永遠なる内容を記述する最上の方法となつたのである。其處では、古い護教術や、ドグマ的な狡猾手段は地に墮ちて、事實そのものが人間の心情と想像とを搖り動かすのである。即ちハルナツクは、キリスト教の本質把握の方法として、教義學の代りに、福音と其の發展との歴史的記述を採つたのである。而して又、此の意味に於て、ハルナツクの書は、或る程度迄、キリスト教神學に歴史的方向を與へた代表的著作と云つてよい。

此のハルナツクの見界には多くの反對が立つた。ハルナツクとは全然その立場を異にした古い神學者達のある者は、ハルナツクの如く一般的歴史的方法、即ち一般の歴史研究の方法を以つてする批評的見地よりしてキリスト教を認識する事に反對し、キリスト教の本質をば全然、神の天啓であり言葉であるところの聖書から認識する可きものと主張した。又そのある者は、ハルナツクが教會の傳承的ドグマを排除した事に反對し、人間の内的な宗教的經驗によつて教會のドグマを取入れ、之を承認し、之を確立する事が歴史的の研究に先んず可き事であり又その歴史的理解を自ら規定する事であると唱へた。更に他のある者は、純粹に歴史的な説明とは、教會の根本的ドグマを以つてキリスト教を包む事であつて、其のドグマより引離されたキリスト教は、半分のキリスト教、分裂したキリスト教、死せるキリスト教であると考へた。

他方、又、ハルナツクの意味に於て純粹に歴史的な方法を取る神學者達よりの批評も少くはなかつ

た。彼等は、ハルナックの立場と課題とを全體としては、之を承認したが、事實を把握する仕方にては全然異つた。彼等の判断は、違つた前提の上に立つのではなくして、同じ前提より出發して、違つた結論に達したのである。彼等のある者は、ハルナックの云ふイエスの福音は、近代生活に於ける倫理的理想と余りに近附き過ぎて居て、イエスの説教の中に含まれた超越的神觀、神の國の期待と、其の爲めに起りし禁欲説——最も一般的な意味での——が其の本來の意味に於て十分認められて居ないと云ふ。又ある人々は、「本質」は個々の現象や、原始の姿とは別な、換言すれば、常に何處に於ても己自身を表現しつゝある理念の中に見出されねばならぬと云ふ。かゝる批評家は、原始キリスト教や、イエスの説教とキリスト教の其後の發展との關係を、ハルナックとは異つた見方で眺めるのである。本質の把握をば、歴史の原始の姿と密接に結び付けないのである。此の見解は確に一部の本質を握つて居る。教會の發展は、本質的に見て、明白に、イエスの福音のみによつて規定されてゐない。既にパウロに於て、イエスの説教の中には見出されない思想が現はれて居り、而して其後も教會は、不斷に新しい要素を取入れるのであつて、全然常に福音をのみ固持してゐない。かゝる事情を考ふれば、一般に本質の規定は、甚だ困難となり來る。而して此の本質規定の困難と云ふ事は、遂には本質一般に對する懷疑的反對論をさへ出だすに到つた。

然し此等の反對論の中で特に我々が此處で注意すべきは、加特力教の神學者ロアジの見解である。

自由な又、正確な歴史的教養を備へた彼は、根本に於ては新教のハルナックの見解と一致し、本質は先づ原始キリスト教の中より引き抜かれたものであつて、夫れは又、加特力教會の發展を批評する標準と考へられねばならぬと云ふ。然し彼に従へば、ハルナックは加特力教を原始キリスト教の福音よりの直接的結果と見る事が出来ないし、又加特力教を原始キリスト教の影響のもとに解釋しようとするに、換言すれば、ハルナックは新教の中に、而して又新教内に残つた加特力教の教會的要素を剝脱する事の中に、現代の宗教心の重心を認めた故に、彼は福音を新教化し又、近代化したのである。ハルナックは、キリスト教の本質の意味を廣く教會の上に於て明にしなかつた故に、彼は其の本質を全く偏つてキリスト教の原始の姿の中に求め、而も此の原始の姿の内容を、全然新しい一の統一ある宗教的理念の中に求めねばならなかつた。かくて彼は、終末觀的な色彩を持つたイエスの思想にとつては第二義的なものをば、福音の本質と考へ、而して其の本質はイエスにとつては殆ど總てユダヤ教と共通のものであつたにも拘らず、其の本質をば新しきものと考へねばならなくなつた。即ち此の本質をば、一の新しい理念が不變に存在し又、活動するものと考へねばならなくなつた。然し教會の發展は決して不變なあるものを示さないのであつて、反對に不斷の改造と同化を示す。夫れは全くイエスの説教が既に改造であり同化であつたのと何の異なる處はない。イエスの福音は、元來、一の復合現象であり、又それが教會に發展して行く現象も復合的であり、生きた働き

であつて、不斷に變化を受けつゝ新しき創造と適應とを營むのである。それ故にハルナックの見解は、事物の歴史的真相を見てゐないのであつて、彼の「キリスト教の本質」は、教會と云ふ一の集團統一體より分離せしめられた、個人主義的な新教の極端な雛形である。純粹に歴史的な見方にとつては、福音は教會の根基であり、教會は福音の生きた、而して盡きざる創造の結果である。本質は、何處迄も事實的歴史である。夫れは、何處に於ても必然的に周圍の事情と關連して生起する。従つて、與へられた事情のもとに於て福音を主張するには、教會は不可欠である。即ちあらゆる方面より見て、福音と教會とは融通自在の實在である。それ故に、キリスト教の本質なるものは、一般に、我々の組立て得るものではなくして、生きた教會と其の活動との全體の中に横つてゐるのであるとロアジは云ふ。

之を要するに、「キリスト教の本質」に關する論争の中には、尙ほ困難な、而して未解決の諸問題が含まれてゐる。今、我々は、此處でハルナックの如くに本質を解する事が事實上、正しいか、正しくないかに就て論じようとするのではない。我々は、キリスト教の本質に關して此等の種々の判斷がある前に於て、唯だ方法的な問題のみを論じようとするのである。換言すれば、キリスト教の本質なる言葉は、一般に何を意味するか。キリスト教の本質研究は、其の前提として何を含むか。此の問題の解決に對しては、如何なる方法と手段とが用ゐられるか。此の課題の意味と目的とは、

一般に極めて簡單にして且つ自明であらうか。若し此の課題が一般に掲げられねばならず又、解決されるものとすれば、如何なる要素が此の課題を構成してゐるか。夫れは、何處迄、純粹に歴史的な問題でありうるか。——是等が我々の問題である。我々が、キリスト教の本質なる問題に對して如何なる態度をとるかは、此等の事柄を如何に理解するかによつて定るのである。又、キリスト教の本質規定を目的とするあらゆる試みの價值に關する判断も、大部分、此等の事柄の解決如何に依るのである。不正確な判断は、殆ど總て此等の方法上の前提に相異ある事を意識せず、又之を明白にしないと云ふ事に歸する。即ち方法上の前提の差異それ自身が、既に事實上の立場、態度の差異を屢々、意味するのである。兎に角我々の思索の方法に就て反省する事は、紛糾せる問題に面しては、常に其の問題を正しく取扱ふ爲めに不可欠の手段である。かくて、我々は今、キリスト教の本質を一の純粹に方法的な立場よりして論じようとするのである。

一、本質概念の持つ前提

「キリスト教の本質」なる言葉は、近代の批評的・進化的歴史と關聯してゐる。加特力神學は、此の言葉を決して用ゐ得なかつたのであつて、其の代りに「教會の信仰」なる言葉を用ゐた。又、古い正統派の新教も、此の言葉を用ゐ得なかつたのであつて、「聖書の天啓」と云つた。啓蒙時代に於ても、

此の言葉は未だ無意味であつた。唯だ啓蒙時代には、ロックが「キリスト教の合理性」に就て語り、聖書を合理化し、近代の批評によつて無用とされたドグマを、使徒時代後の教會の産物となし、純粹に聖書の中に含まれたキリスト教の中核をば、後世の不純な、誤つた附加物より區別したにすぎなかつた。シャトウブリアンの「キリスト教神髓」が出づると共に、始めて——勿論、此の書は極めて不正確な歴史的經驗的基礎の上に立つては居たが——「キリスト教の本質」なる概念が浮び出でたのである。而して此の概念は、ロマンテイクの藝術と歴史觀より由來する事は明かである。是と同様な概念は、之を既にレッツシングやヘルデルも追ひ求めてゐたのであつた。従つて、キリスト教の本質を見出さうとの努力そのものは、シャトウブリアン以前にあり、明に、ヘルデルの立てた歴史哲學の課題の中に横つてゐたのである。獨逸の唯心論と獨逸のロマンテイク及び夫れ以後の人々は *Das Christentum* (キリスト教) なる言葉を用ゐ、彼等は、此の言葉を以つて、新約聖書の教、或は、イエスの教、或は教會の教、或は、信仰個條、を意味せずして、歴史現象の中に現はれる其の根本動力たる理念として解されるところのキリスト教の生命の流れ全體を意味した。此の見方に従へば、人間には殆ど意識されずにはゐるが、歴史的抽象によつて始めて把握されるところの精神的統一は、キリスト教の多方面に己を發展せしめる、而して、此の統一が意識にのぼされた時、夫れはキリスト教の本質として解されるのである。内論、其の歴史的抽象に際しては、經驗的歴史、

即ち材料としての事實は、シャトウブリアンの場合に於けるが如く不確かな又、錯雜した状態に於て豫想されてゐるのではなくて、據處(Quelle)を見出し、夫れを批評し、諸々の事實を關係せしめ又、組み立て直すと云ふ整然たる方法ある研究の上に立つて、他の文化領域に於ける研究が示すと同様な歴史的姿、即ち因果關係を以つて結び付けられた現象の一複合體をつくるものである。而して、此の複合體の中よりして、夫れの根本的衝動となるところの宗教的理念と生命とを觸知する事が、キリスト教の本質を論ずる者に與へられた課題なのである。従つて、此の課題は近代的前提の上に立つた神學者によつても亦、振られねばならなかつた。而して第十九世紀の學術的神學の發達は、シユライエルマツヘル、バウル、リツテル、ハルナックの名を以つて明白にされるとすれば、此等の人々は、盡く此のキリスト教の本質確立に向つて不斷に新しく突進したと云つてよいのである。

かく見來れば、キリスト教の本質なる概念は、一の方法論的根本思想と近代の一般的歴史の前提とを適用する事を意味する。即ち、歴史現象と云ふ大なる複合體の全體は、一の理念、一の價值、一の思想内容、一の目的觀念、の發展であつて、夫れが實現されると共に成長し徹底し、外來の諸要素と結び付き、又それを取入れ、己が目的に向つて進む際の過誤や防害と戰ふのである。かゝる複合體の本質とは、歴史に特有なる抽象によつて得らるゝ抽象概念である。而して、かゝる歴史的抽象概念あるによつて、細く研究された部分が連絡結合せしめられて、出來上つた現象の全範圍は、

其の背後に在る衝動力としての根本觀念よりして了解されるのである。本質は、此の根本觀念を以つて貫通されてゐる總ての現象の全體を見渡す事によつてのみ、見出されるのである。従つて、此の歴史的抽象は、一方では全體を總覽する手腕を要すると共に、他方、又部分に於ける正確な材料を豊富に持つてゐなければならぬ。此の正確なる細部の研究と密接に關聯する限りに於て、歴史は、已に特有の抽象によつて其の本質を示し得るのである。

然し、此の一般的な歴史的的方法によつての本質規定の思想と方法とがキリスト教に適用されねばならぬとすれば、キリスト教は又、一般に近代の歴史的思索の持つ一般的な前提を抱く事となるのである。夫れは細部に於ける個々の研究の總和より出發して、我々が既に熟知せる現象の比類に従つて事實を組み立て直し、據處に對して、方法的な批評を加へ、最後にあらゆる現象を結合する因果關係を明にする事をば、其の前提とせねばならぬ。かくては、然しキリスト教の本質を純粹に歴史的に研究すると云ふ事は、我々が近代の歴史的な方法と關聯して一般に肯定せねばならないところの一群の前提を取入れる事となるのである。換言すれば、第十八世紀に到る迄、優勢であつた獨斷的方法が放棄され、啓蒙時代によつて準備され、ドイツ唯心論によつて原理に於て把握された歴史的な方法が取入れられるのである。更に正確に云へば、キリスト教の本質の研究は、獨斷的な不動の標準を固守する事をば斷念し、キリスト教の根本概念を己れ自身の中より産み出すところの歴

史と結び付くのである。かくて、キリスト教の本質は聖書や教會の中に横つて居り、神的權威によつて證明され又、神的權威として認識されるところの規範的眞理であるとは信せられなくなつた。奇蹟は、キリスト教の本質を抜き出し又、決定する爲めの手段となり得なくなつた。歴史的な本質規定の仕方と直接に結び付くところの心理學的・因果律的見方は、種々なる奇蹟的傳説を法則化し、合理化し、キリスト教の奇蹟とキリスト教以外の宗教の奇蹟との同質性を明にせし爲め、回心とか、心情の昂揚とか云ふ内的奇蹟も、自然界に於ける外的奇蹟と、共にキリスト教の本質、キリスト教の神的性質を證明する爲めの手段となり得なくなつた。かく奇蹟がキリスト教の理念を認識する爲め的手段として用ゐられなくなつたと共に又、今迄、奇蹟を以つて被はれて來た傳承の持つ規範的妥當性が消失した。従つて此の傳承と共に與へられた、或は又、傳承の中より生起した教會のドグマは自由に批評される事になつた。かくして、此の本質なる概念の抽象は奇蹟と關係がない如くに又、教會及び教會の權威とも關係がないのである。さればとて此の本質抽象は、キリスト教の中より、一の自然的な宗教眞理、或は、一般的な宗教觀念、或は一般的な倫理的宗教的要請をばキリスト教の理念として引き抜く事でもない。歴史は、かゝる事を全然知らない。かゝる仕方は、歴史的理解を殺す事である。キリスト教に於て本質的なものは、キリスト教以外に於ても一般に動かされない一の眞理と同じものではない。キリスト教の本質とは、唯だ其の歴史的現象そのものゝ中より明に

され、其の發展を意識的に又、無意識的に規定し、其の思惟と意志とに對して中心となる宗教思想の内容を云ふのである。

以上述べた處によつて明かなる如く、本質の規定は、確かに一の純粹に歴史的な課題である。然し「純粹に歴史的」と云ふ事は、一の世界觀を意味する。夫れは、氣隨的な或は個人的な世界觀ではなくして、幾多の穿鑿的沈思によつて獲得され、而して幾多の成功を以つて確證されたところの、あの、人間が過去の記憶と記録とに對する近代的態度を云ふのである。云ふ迄もなく、此處での世界觀とは、唯だ歴史の一般的根本的概念が考察される限りに於てのみであつて、自然科学的、形而上學的問題、並びに夫れが歴史の概念に及ぼす影響は未だ全然考察されてゐないのである。現象を結合する爲めの因果思想とは、純粹な歴史的思想を云ふのであつて、夫れは必然性を問題とはせずして、常に一現象を其の先行現象と結び付けるを目的とし、而も其處に新しく生起するあらゆる現象の中に、新奇と獨創の現はれる事を拒まない。夫れは、全く、總ての歴史現象を人類の全發展の中にひつくるめ、類比に基いて立てられた蓋然性の原理に従つて現象を結び付け、又、組み立て直し、此の原理に従つて、あらゆる傳承を批評し、生きて流れる現象をば其の中に己を開發する價值の中に總括する事に他ならぬ。但し、此處での價值は、夫れを體現する時代の人々にとつての價值として考察されるのであつて、歴史の記述者、又は讀者の個人的な評價や人生觀とは無關係であ

るばかりでなく、常に夫れ等より區別されねばならぬ。是が本質概念の持つ前提なのである。

若し然し、本質規定が、斯くの如く純粹に歴史的であるとすれば、夫れは、批評的歴史の持つ一般的根本原理に従ひ、而して其の歴史の中に於て不可欠の抽象方法をば、キリスト教の全體に適用すると云ふ意味に他ならない。然し、夫れと共に、本質規定は、既に普通の歸納的・經驗的な物語としての歴史の領域を越えてゐるのである。普通の經驗的歴史は、本質と云ふが如き一般概念を利用するでもあらうが、かゝる一般概念を確立する事をば、己が最高の課題とはしない。然し本質規定は、經驗的・歸納的・歴史的記述の方法と精神を以つて始るが、夫れは、尙ほ更に高い課題を持つてゐるのであつて、此の課題は、經驗的・歸納的歴史が歴史哲學へ推移する點に横はつてゐるのである。

かゝる事情のもとに於ては、ハルナックの反對者がハルナックの書は、純粹に經驗的・歸納的研究ではなくして、歴史哲學的前提を含み、それによつて強く影響されてゐると云ふのは、全く正しいのみか、まさに然かある可き事なのである。それ故に、ハルナックが本質を、唯だイエスの説教のみよりして抽象したのは、余りに片より過ぎた仕方であると云ふはよいが、それだからとて、直ちにハルナックの本質の概念に、教會とかドグマとか云ふ概念を置き代へようとするのは、ハルナックの本質規定が、此の一般的歴史的方法の持つ根本原理と根本概念とに内的に密關する事を見てゐないのである。近代精神と密接に結び付き、而して嚴格なる批判的態度を以つて行はれる歴史的方法は、聖

書や奇蹟や、教會やドダマを古い見地よりして保守する事と根本に於て相容れない。然らば、キリスト教の本質は、どこ迄も近代の歴史的思惟の仕方をも以つて求められねばならないのである。

批判としての本質

以上述べた如く、本質規定は根本的な前提を含むのである。然し、夫れは前提を含むのみならず、更に又、新しい問題と困難とをも含むのである。あらゆる偉大なる思想問題に於ては、我々は夫れを持つ前提を取上げ、夫れを考察すると云ふ事だけでは濟まないものであつて、其處には新しい研究が現はれ、而して又其の思索の道程に特有な困難が生起する事に注意せねばならないと云ふ事情は、歴史神學、及び歴史神學によつてのキリスト教本質規定に於ても同じである。然し困難があると云ふ事は、其の困難が同時に又、征服され得ないもの、一の誤てる方法より淵源するもの、として證明されない限り、其の問題の解決を否定する事とはならない。

儲、今若し本質規定が、現在迄の歴史的發展の全範圍からの抽象であるとするならば、而して夫れは歴史現象の背後に横はる衝動力を抜き出し、夫れを説明する事であるとするならば、此の課題は、一の条件のもとでは容易に解かれるのである。夫れは、根本に於てはヘーゲルの辯證論的見方に従ひ、あらゆる歴史現象をば根本的理念の持てる衝動力よりして、或は、其の衝動力の中に含まれ

た進化律に従つて、生起し又發展するものと考へ得る場合である。然らば我々は、常に同じ事象を規則正しく繰返へす事を意味する自然法とは別な一法則を持つ事となるが、然し其の法則は、やはり、雜多性を統一し、之を説明し得るところのものである。此の法則は、云ふ迄もなく、我々の信するところの永遠常住の本質そのものではない。夫れは、現代の事情に應じて我々に其の本質を現はさねばならない如くに、常に歴史的發展と必然的に結び付いて永遠常住なるものを明にし、又それを、過去の歴史的發展の法則的結果と解せし得る處のものなのである。例へばヘーゲル派の神學者等は、神人(Gottmenschheit)の理念をキリスト教の本質と爲し、其の本質は先づイエスの人格の中に象徴的に具體的に現はれ、次ぎには教會の三位一體説とキリスト論の中にドグマ的、宗教哲學的な形をとつて發展し——其處では然し尙ほ神話的形式が失はれずに残つてゐた——最後には、近代の、神と有限精神との一元性、及び、此の一元性が精神の發展に於て實現されるとの思想となつたと考へる。或は又、神人の理念の代りに、神の國の理念をキリスト教の本質となし、我々はイエスの終末觀的説教から始つて、教會と、神人の身體とに關するドグマを經、現代の、神意を奉戴する多くの精神のつくる國なる概念、或は、キリスト教的社會倫理、に到る迄の過程を辯證論的發展として組み立てうるであらう。

かゝる事情のもとに於ては、我々はキリスト教の全發展相、即ち原始キリスト教、初期の加特力

教、ビザンチン派とロマ派の加特力教、新教、アナバプチスト派、新教的ビエチスムスの諸分派と近代のキリスト教的宗教哲學、をば各々その場處に於て必然的に、而も單に因果必然的ではなくして、目的論的に、本質の正しく啓はれたものと考へねばならぬであらう。かくては、本質規定に必然な前提、即ち本質は理念の一部分のみを開發する無數の姿の中に、或は、理念が幾多の任意に個體化した姿の中に、分裂するのでなくして、是等すべての姿の全體の中にあつて發展しつゝ、而も偏頗と外來の混合物とを剝脱する事によつて始めて己が中核を現し、又全體的、統一的原理となり得るのである、と云ふ前提が放棄されてゐる。

かゝる見解に對しては、今我々が假りに純粹な歴史的思惟を除いても、新教的確信が先づ第一に反對する。新教は、舊教全體を目的論的に必然な有機的發展と決して考へ得ない。新教は、たとへ加特力教に對して如何に歴史的に公平な態度をとり、而して原始キリスト教は直接に加特力教と發展し、又新教は加特力教を其の前提とし、初期の新教は加特力教と多くの肝要なる點で一致すると云ふ事情を承認しても、夫れが加特力教の根本的理念と絶縁したと云ふ事實、及び此の絶縁は、たとへ相對的にはあるが、原始キリスト教を復活せしめん爲であつたとの事實、を拒み得ない。何はともあれ、新教は、一の歴史的な大破裂であり、失はれた原始キリスト教の理解への復歸である事と離れ得ない。それ故に、キリスト教を新教の立場より理解する人は、此の有機的な進化説を無條

件に受取り得ない。新教に於てキリスト教の理念の純粹な而して深い啓示を認める人は、此の進化的必然的發展の思想を分け持ち得ない。彼は新教そのものの中に於て、かゝる思想を破るところの一大破裂を認めるのである。彼は、加特力教が使徒等の傳道と教會建設とに直接に連續せる事をゆるすとも、尙ほ加特力教は、純粹に原始キリスト教的な、僧官と聖奠とを有しないところのイエスの倫理的な神の國の理念と絶縁したものである事を認めねばならぬ。彼にとつては、加特力教の。殆ど大部分は、キリスト教の本質より本質を離れ又その本質を平凡化し、内感化し、外面化し、不純化したものにすぎぬ。キリスト教の根本思想は、加特力教に於て、人間的な便宜と平凡と云ふ水平線に引き下げられ、而して古代の民間宗教、機密的儀禮サクラメント、古代の神祕教、及び思想の下層に漂ふ迷信、と云ふ異分子を以つて置き代へられたのである。

かくては、キリスト教の本質は、その歴史現象の全經過と其の總和とよりして簡單に抽象され得ないのであつて、此の現象の中に於て、本質を表明する現象と、本質を絶滅する或は全く變化する現象、又は本質を個々にばかすにすぎない現象とを、區別せねばならぬ事は明かである。本質の發展を前進せしめる爲めの一時的な相對的な反對現象ばかりでなく、又內的な絶對的な反對現象があつて、夫れは如何なる本質の法則を以つても之を克服し又消化し難いのである。

此の辯證論的な進化説よりしての本質規定の不可能なる事は、我々がキリスト教を偏頗にも教會

的見地——加特力的にせよ、又新教的にせよ——よりして判断する事を斷念する時に明かとなる。一般の教會史では、イエス、パウロ、古代教會、宗教改革、近代の批評的新教、と云ふ發展の順序をとる事となつてゐる。然し此の前提が如何に片寄つてゐるかは、アーノルドの著書「教會と異端史」が與へる印象を公平に考へる者には明かである。事實、異端的分派や神祕説は教會の諸形式と並むだキリスト教の理念の生命様式であつて、獨特なる意味を持ち、獨立に福音と原始キリスト教とに結び付き、確に一の肝要なる歴史の意味を開發したのであるが、傳承的な教會史は、此等の前で故意に眼を閉ぢるのである。然し總て公平なる判断を下しうる人は、直ちに、聖フランツ、キルケガルド又はトルストイが教會のドグマよりもイエスの説教そのものにより近くある事、エツクハルトやセバチアン・フランクは、キリスト教のある根本思想を、教會の團隊的キリスト教よりも一層深く解してゐる事を知るのである。此處からしては、本質概念は教會のあらゆる形式を根本から斥けねばならぬ。之に反して、教會の見地よりしては、異端的分派や神祕説は本質に反するものとなし又、その理由を證明する。

それ故に、加特方教の見方に對する新教の見方、個人主義の見方に對する教會の見方、教會の見方に對する分派の見方、教會、分派、神祕説を總括した綜合的見方——總て是等の見方を本質概念として見れば、夫れは同時に又、批判的態度をとる事であり、本質的なものより非本質的なもの、反本

質的なもの、を分つ事である。夫れは常に一定の立場よりの批判である。此の事は、又、純粹な歴史的思考の結果が明に示す處である。歴史の事實は本質をば明白な完全無缺な直線的發展過程の處産としては決して示さない。歴史の事實は教會の大なる分裂を示し其の分裂した教會の各々の中に本質が實現されてゐるとは誰も考へ得ない、又その分裂した教會全體が集つて本質を實現してゐるとも考へ得ない。それのみならず事實は更に多くの分派と團隊と個人的キリスト教觀の表現とを示すのである。而して此等すべての中には本質の表現を不明白ならしめる現象のみでなく、又本質を積極的に變化し阻害する現象が充ちて居る。此等すべてに向つて本質概念は一の批判を意味する。本質規定は、多くの現象よりの單なる抽象作用のみならず、又同時に其等の現象の批判である。而して此の批判は、單に未だ不完全なものを根本動力たる完全な理想を以つて測定するのみならず、又その本質に合ふものより其の本質に反するものを分離するものである。

此の反本質的な觀念と並んで、我々は又、偶然的なる概念の存在の權利を認めねばならぬ。事實的歴史は、本質的觀念を除去し驅逐し或は惡化する過程のみならず、又純粹な偶然を含むでゐる。屢々、全く無關係な現象が現はれ來り、與へられた事情のもとに於て理念の發展に深き影響を與へ、或は又その發展と密接に混融する。かくの如くしてキリスト教が古代文化と結び付き、中世と關係する事によつて多くの偶然性が現はれ、其の偶然性は、見掛上では本質と融解してゐるが、然し夫

れは本質の認識を以つて再び排除されねばならないし、又その偶然性の中に於てキリスト教の理念が一定の事情に適する様特殊化してゐる姿が見出されねばならぬ——其の際、キリスト教の理念とそれの特殊化の姿とを同一視してはならないのである。かくては、反本質的なものと、非本質的なもの、とは排除されねばならないのみならず、又本質の持つ内的衝動力は、夫れが時に應じて一定の事情のもとに個體化し特殊化する姿より再び解きほぐされねばならぬ。従つて此の方面よりしても本質規定は一の批判である。然らば此の批判は如何なる標準のもとに行はる可きであるか。夫れは歴史現象をば、其の現象全體を支配する根本衝動力の中に内在する理想を以つて批判する事である。夫れは我々が普通、内在批判と呼ぶ處のものに他ならぬ。唯だ此の内在批判は、此處では全く純粹に歴史的に考へられてゐるのである。夫れは歴史の個々の展相をば、直觀的に又豫感的に把握された歴史全體の精神ガイストを以つて測る事である。かくては、かゝる廣い歴史的抽象と云ふ事の中に既に含まれてゐる不可見な人格的見解が一層強く加はり來るのである。然し、それだからと此の課題は決して不可解ではない。黨派心と個人的希望を抑壓し、純粹に事實の與へる印象に忠實であり、個體をば全體よりして、惡化と偶然的附加物又は挿入物を全體の理念よりして評價せむとの努力のある處では、かゝる課題は不可能ではない。少くとも篤學にして偏見なき人々が、再感(Nachfühlen)と理解とを迫られ、或は少くとも正しい理解と評價との方向へ導かれ得ると云ふ限りに於て、此の課

題は不可解ではない。勿論、此の課題はそれに相應する學術的及び精神的能力、即ち正確なる歴史眼と、宗教的・道徳的人格とを要求する。それ故に此の課題の解決は無條件に總ての人に強ひられない。歴史の根本特長を正しく把握し、悪化と偶然と云ふ現象を鋭く認識せむ爲めには歴史家は事實に深く沈潜し、己が判断力を熟せしめねばならぬ。従つて夫れは勝れた歴史的手腕を要する。而して此の歴史的手腕ある大家達は、各々互に訂正し合ふ事によつて歴史的認識を催進せしめ得るのである。獨斷家狂熱家、屬物、愚鈍なる者、狹量なる者は此の問題より手を引かねばならぬ。

かくて キリスト教の本質規定も亦、あらゆる他の歴史的本質規定の仕方と異らないのであつて、其の課題は常に單に純純なる抽象の意味のみでなく、又内在批判の意味で解決されねばならぬ。あらゆる理念、あらゆる全體價值は、夫れに對抗する價值相を喚起する。而して此の價值相は、本質の立場より見れば非價值相である。然し此の非價值相は屢々それ自身が徹底的な根本原理であつて、本質的價值の發展の中に突入し來り、その價值の發展と激戦を始め、或は夫れを服従し、或は夫れを屠殺する事さへある。

かゝる場合に處しては我々は無關心な中立的な理解を以つて満足してゐられない。若し歴史は一の客觀的內的必然性を持つた價值の實現に向つて幕地に進むものとすれば、此の非價值相も亦客觀的なものとして現れ、歴史の價值と目的とに敵對するものであると考へられねばならぬ。我々が純

料に經驗的・歸納的歴史の範圍を越へて、本質規定と云ふ高次の課題に來るや否や、我々は、最早や道徳的には無關心な立場よりして單純に歴史的發展を理解し、一の内在的發展衝動力を以つて歴史現象を簡單に測定する事が出來なくなる。我々は、我々自身の經驗に於ても、必然性の感情を以つて生起する價值に對しては常に其の價值を否定するもの、即ち利己欲、動物的感覺的衝動、怠惰と安逸、便宜主義、が抵抗する事を認めねばならぬ。すべて、歴史に於て本質なる概念をば理想的必然性を以つて生起する價值及び合目的衝動なる概念と結び付ける者は、これと共に又、根本惡 (radikale Böse) を認めねばならぬ。兎に角、唯物論的にせよ又、唯心論的にせよ、一元論なるものは歴史の領域に於ては一の自己欺瞞であつて、夫れは、事實としての歴史、現象の公平なる印象と矛盾するのみならず、又歴史の一斷片としての我々自身の人生の經驗よりして否定されるのである。

従つて神學がキリスト教に於て人類の最高の道徳的・宗教的價值を取扱ふのであると確信すればする程キリスト教の歴史に於て本質の純粹活動より生起する現象をば、根本惡より、或は善惡安協よりして生起する現象より區別する事が益々必然となり來る。夫れは、歴史を道徳化する見方であるとの批難を恐れてはならない。勿論、かゝる道徳的見方は、歴史の細部の研究に於ては差控へられ、唯だ事實を因果的關係によつて説明する事を目的とせねばならぬが、歴史全體の研究に於ては、此の見方は避けられ得ない。本質に就ての全體觀は、本質に就ての一の判斷を見出し、そこよりし

て非本質的なものを無視するのみならず、又反本質的なものを判決せねばならぬ故に、此の見方は不可欠である。

此處からして今や、遂に、本質規定を種々混亂せしめる概念、即ち「必然」の概念に一の光明が投げられるのである。歴史的本質規定に際して我々は必然なる概念には二重の意味のある事を忘れ易い。必然なる概念は、一方では心理學的因果律的必然性を意味し、他方では目的論的、道德的必然性を意味する。前者は經驗的・歸納的歴史の取扱ふ處であつて、一の現象が常にその先行現象と結び付く必然を意味する。夫れは總てを唯だ生起した出來事と云ふ見地より見て、實際起つた結果を、それが實際あつた原因動機と結び付けるのみである。此の因果關係を取扱ふ者が原因として考へうる種々の可能性は此處では全然無用である。それ故に此の心理學的、因果律的必然性は、思索し行爲する者が一の理念を内的に要求した結果として生起する目的論的、道德的必然性とは無論一致しない。此の後者が論せられうるのは、原理としての理念が必然的に生起し又活動する場合のみである。而してかゝる意味での必然性の評價には人格的決斷と内的確信とが不可欠である。それ故に、原始キリスト教が加特力教と發展し、加特力教が新教と發展した事が心理學的、因果律的必然性を以つて認識され又記述されたとしても、夫れは本質規定には何の意味をも有しない。夫れは唯だ、かゝる發展を事實上起さしめる動機が常に在ると云ふ事を證明したにすぎないのであつてその發展が本質

に相應しきものであるか、換言すれば、本質の立場よりしては徹底した、従つて目的論的必然性を持った發展であるか、どうかに就ては何事も證明してゐない。然し本質規定は、此の後者の問題を取扱ふのである。それ故に、夫れは一の歴史現象がキリスト教の理念と衝動力とに一致すると云ふ事に就ての人格的・道德的判斷と必然に結び付かねばならない。それ故にこそ、加特力教の必然性に關するロアジの見方は歸納的・歴史的には興味があり、又正しからうとも、本質とは無關係である。本質規定は豫感的な抽象のみならず又これと共に其の中に於て、現象を本質によつて測る爲めに道德的人格の基礎の上に立つた一の批判を要求する。それ故に又、本質規定は新教のみに可能である。何者、新教は事實的な歴史現象の全部の中よりしてキリスト教の本質を人格的に洞察し之を撰擇し評價すると云ふ根本命題の上に立つてゐるからである。(未完)

宇佐の八幡と大分の石佛

—(仁聞菩薩造像の事蹟を叙し併せて八幡大神の神話が不動明王阿毘奢の法なるべしとの考を述ぶ)—

小 野 玄 妙

今回京都帝國大學考古學研究室から、同大學文學部考古學研究報告の第九冊として「豊後摩崖石佛の研究」を出版せられました。教授濱田博士が彼の九州大分縣下の石佛に對して考古學的な専門研究を試みられたもので、調査の正確なるは申すまでもなく、その詳密なる研究報告は、私ごにもまつては大なる教益を受くる次第でありまして、まことに感謝の至りに堪えませぬ。

實は此の大分の石佛に就きましては、私も去大正十年八月、帝國美術院の命により、美術院會員岡田美術學校教授ごともに同地に出張し、約三週間に亘つて略々詳細な研究を遂げたのであります。その調査の結果を美術院から發表して下さることになつてゐたのでありましたが、十二年九月一日の震災で既に印刷所に廻はつてゐた寫真や原稿その他が焼失した爲めに、遂にその時機を逸してしまひ今日に及んで居ります。

尤もその前に「大分の石佛に就いて」と題する簡単な小冊子を公に致しました。併しあれは極めて粗笨な大體論で、問題の灸所には觸れて居りませぬ。何時か何かの機會に自分の考へを思ふ存分に述べて見たいと思ふては居りますが、またその運に至りませぬ。

申すまでもなく大分の石佛は、印度以來、西域、支那朝鮮を通じて造顯せられた石甞佛寺の一種で、いはゞ大陸系統の佛教

藝術の終末期のものでありまして、東洋文化史上、また佛教藝術史上、極めて重要な研究資料であります。従つて之が研究に就きては、歴史、宗教、及び藝術の上から見て色々複雑な問題がありますが、之に對し自分は第一に歴史及び口碑傳説の上から、第二には造像の因由を成した信仰の上から、第三には遺存尊像の造像形式の上から、つたやうな各種方面から觀察して、歸納的に右造像の起原を奈良末前後のものに推定したいと考へます。處が之について先輩諸氏の間に大部異論があるやうに伺ひます。但し今茲では之について詳述してゐる餘裕は御座りませぬ。

唯々大分の石佛を信仰の上から觀察して見ますと、平安時代に弘法大師等八家請來のものとは、體系を異にした密教關係のものが大多數を占めて居り、而もそれが宇佐八幡の信仰と密接な因縁を有してゐるのであります。此の事につきては、熊野社大日如來の光中に刻されてある兩界種子曼荼羅や、宇佐郡檜本の衣冠束帶の俗形金剛界大日、大野郡上井田の同俗形胎藏界大日、大分郡高瀬の五佛、南海郡郡臼杵の十三佛など、絶好の研究資料があります。此の事につきては、追て別に一文を起草して詳述して見たいと考へて居ります。敢てその前提といふ譯ではありませぬが、此處に宇佐八幡と大分石佛の關係を論ずる第一歩として、大分石佛造像者の一人として喧傳せらるゝ仁聞菩薩の事蹟を述べて併せて古來歴史上矢筈といふ宇佐八幡の神託が、佛教信仰、特に不動明王阿毘罽の秘法に本づいて居りはせぬかとの專見を公にし、先輩諸氏の示教を仰ぐ次第であります。

大分石佛造像者の一人仁聞菩薩の名は、大分縣下の北部、東西國東、遠見、下毛、宇佐等の諸郡では、古來頗る矢筈しく言ひ傳へられてゐるが、その土地が邊土であつて中央の京畿とかけ離れてゐた爲めか、且つは又純粹僧徒でないといふ所からかして、僧史僧傳の類にはその名を逸してゐるが、併し古來應神天皇八幡大菩薩の應現と傳へて、宇佐八幡關係の古文書には、可なりに詳しく其の説が載せてある。即ち八幡愚童訓卷上に

垂跡御事

宇佐の八幡と大分の石佛

宇佐の八幡と大分の石佛

一四〇

右大菩薩ハ、日本國人王第十六代ノ應神天皇ノ靈跡也。第十四代ノ仲哀天皇第四ノ御子、御母儀ハ第十五代ノ神功皇后ニ御座ス。大和國輕島ノ豐明ノ宮ニスマセタマフ。國ヲ治給事四十一年、此御宇ニ龍馬アリ、彼馬ヲ放タレシ故ニ、馬城ノ峯トナツク、所ハ豐前國宇佐ニアリ。此御馬ニメサレテ、四方八極ヲアルカセ給ケルトキ、大盤石ノ岩カドニ、馬ノ足跡二寸計フミ入レテ今ニアリ。又百濟國ヨリ衣縫工五經ノ博士ヲ奉ル。衣服ヲメイ、始文字ヲ書テ、繩ヲ結シ政ニカヘタリ。凡四歳ニテ東宮ニ立、七十一ノ御歳寶祚ヲツギ、百一十ト申シ二月十五日ニ双林ノ涅槃ニトモナイ、譽田ノ御陵ニヲサメ奉ルト云共、六郷山ニテハ、人聞菩薩トシテ八十餘年御修行有キ。宇佐ノ郡ニテハ、薦ノ子ヲマイリ、菴蘿ヲマイリ、田植ニ交テ飲食ヲマイル事アリ。彼所ヲ薦ノ池ト名付ケ、菴蘿河ト名ヅケテ、今ノ世ニ傳ハレリ。加樣ニ御形ヲ變シ玉ヒテ、奇瑞ヲシメシ給フトイヘドモ、時宣不叫ガ故ニ、靈威ヲ現シ玉ハズシテ、蓮臺寺ノ山ノ麓、菱濁ノ池ノ邊ニ、鍛冶スル翁ニテゾテハシケル。件ノ御在所ヲ御庵ト名付テ今ニアリ。其御相貌甚異形ナルニ依テ、大神ノ比義ナトヨシ、五穀ヲ絶テ三年ノ間給仕シテ、第三十代欽明天皇十二年正月ニ、御幣ヲ立テ祈請シテ言サク、年來籠リ居テ仕ヘ奉ル事ハ、其形頭ハタマハ人ニアラザルニ依テ也。若神ナラバ我前ニ顯シ玉ベシトテ懇念タイタス時、翁忽ニウセテ、三歳計ノ小兒トナリテ、竹ノ葉ニ立給テ言ハク、我者日本人王十六代譽田天皇也。護國靈驗威力神通大自在王菩薩ト告玉テ、御スガタカクレテ、百王鎮護第二ノ宗廟トイハレ玉フ者也。八幡三所ト申ハ、中ハ第一大菩薩、應神天皇。又譽田天皇トモ申也。右ハ第二姫大神。左ハ第三大多羅志女神功皇后、又ハ氣長足姫尊トモ申也。是ハ當宮ニ昔ヨリ崇奉ル次第也。姫大神ト申ハ、龍王ノ御娘、應神天皇ノ妃ニテ御座ス。世間ノ習、夫ノ次ニ妻ヲ本トスルニ准シテ。第二トシ奉レリ。公家ニハ、大多羅志女ヲ第二ト用玉事ハ、昔ノ帝位ヲタマス由也。臨幸ノ御奉幣ノ御拜ニモ、中東西トアル也。神寶調進ニモ、大多羅志女ヲ第二トアリ。

といひ、八幡宇佐宮御託宣集に

聖武天皇元年、神龜元年甲子託宣、吾禮此隼人等多久殺却須流報仁波年別仁二度放生會於奉仕世卒者。又云、一萬度放生乃事畢、眷屬引率志天淨刹仁送冥卒者、大菩薩宣此事、計件會給。法蓮住高原嶽、豐前

國修日想觀自修法、峯紫雲聳而覆、太宰府晴天普紅也。以此奇瑞奏公家、忽依府解被召法蓮（中略）法蓮隨勅使而上洛、帝皇尊崇叙和尚。和尚下向之後、彌發濟度之願、令相訪已率之生類。爲懺悔殺業罪障、五人同行、一味同心、被修放生會、爲永代例。大菩薩者、移住小倉山、奉崇彌勒菩薩。法蓮和尚者、於山本、奉崇虛空藏菩薩。花嚴者於郡瀨法鏡寺、奉崇如意輪菩薩。覺滿者於來繩鄉、奉崇藥王菩薩。體能者於六鄉山、奉崇藥師如來。皆以被建立伽藍等。八月十四日、大菩薩遷行和間濱、入御頓宮、當會爲體、奇麗甚妙也。移九品淨刹之莊嚴、有廿五菩薩之舞樂、同夜有六根懺悔之行法、有傳戒乞戒之儀式。同十五日潮半滿之時、大菩薩出御于浮殿、法蓮和尚等導師已下勤行、唱放生陀羅尼、令誦大乘經文。此間買放鱗貝生命、施與甚深。法命又表曇日之樣調。今時之式、久々津舞出於幕中、左旋右旋浮海上、音々伎樂奏于船頭、龍頭鷁首飛浪間。又騎兵總二百四十人、宮國各一百二十人、凶靈餘執猶在、爲令防此惡事也。又虛空藏等四箇寺、各徭三人、船一艘、駒犬二頭、令調進各々造進。當寺假堂面々、安置本佛影像、鱗貝直米等、鄉々所立用也。此御船會訖、令還御頓宮。廿五菩薩舞樂者、觀世音菩薩者、大悲門紫金臺、大勢至菩薩者、拔苦與樂寶蓋、藥王菩薩者、一切種智笛、藥上菩薩者、道種智笙、普賢菩薩者、一切種智筆、法自在菩薩者、盡無生智唄。師子孔菩薩者、四無碍辨琵琶、陀羅尼菩薩者、五智門五調。虛空藏菩薩者、三解脱門笙。德藏菩薩者、無上願智饒銅拔。寶藏菩薩者、五古總持方磬。金藏菩薩者、戒定惠鏘鼓。金剛藏菩薩

薩者、四無所畏拍子。花嚴王菩薩者、六度四攝革鼓。衆寶菩薩者、疾證菩提摺鼓。月光菩薩者、禪定大鼓。日照王菩薩者、十八不苦辦大行事。三昧王菩薩者、無想解脫門粧。定自在王菩薩者、伽陵頻伽歌。大威德王菩薩者、法性真如寶幢。無邊身菩薩者、七淨瑠璃幡。山海惠菩薩者、第一義諦振鼓。光明王菩薩者、一實真如腰鼓。大自在王菩薩者、左方普賢行願舞。白象王菩薩者、右方文殊教化舞也。面々各々、相互舞樂、響天鳴地耳。依此奇瑞及天聽、天平勝寶二年庚寅、被獻左右舞樂畢。東舞臺大法會之後、大菩薩令向西給奉備御供捧御幣、勅使今者豐前國司率式人奉官幣、其後入調舞樂。自南樂屋奏種々音樂、於西舞臺盡一々舞曲、是則爲彌陀法樂、爲合靈引導也。凡厥當會儀式、昔者大菩薩法運和尚等御勤行。今者公家并宮寺之勤役、一社俗官刷承勅之袖、百人僧侶、整敬神之衣。二日一夜御願、天長地久御祈也。年々歲々于今不絕。神事佛事、自古嚴重而已。御放生會、又在別紙委細見此文。といへる如き、即ち其の例である。然るに此の仁聞菩薩の事蹟を明かにするに就きて、研究上極めて困難を感じることは、凡ての傳説が、此の仁聞菩薩を以て八幡大菩薩の應化であると傳ふるばかりでなく、更に進んで仁聞其の人が、應神天皇の再誕したまうた八幡大菩薩で在す時まで説明してしまつてゐることである。従つて仁聞の事蹟を研究することは、同時に宇佐八幡の本地説をも併せ明にせねばならぬことになるのであつて、其の間に種々複雑な難しい問題が續出して来る。それには甚だ恐れ多いことであるが、八幡大神の御神威に關することまでも、言議に上せねばならぬ結果

になるのである。

凡そ八幡大菩薩は、應神天皇を奉祠したものであるといふことは、一般には何人も周知の事實であつて、而もその本所は豊前の宇佐八幡である。處が宇佐八幡の本起を尋ねると、それは天照大神を奉祠した伊勢神宮や、神武天皇を奉祠した橿原神宮などとは全く趣を異にし、最初から應神天皇御由緒の地に天皇の御靈を奉祠したのとは異つて、宇佐の地そのものは、天皇と別に直接の御關係がある譯でない。唯、欽明天皇の某年に此の宇佐の馬城峯に異人が出現したまひて、自から我は應神天皇の應跡であると詫宣せられたのに始まるのである。而してその異人が神か人か何物に在したかといふについて、古來の傳説は必ずしも一定でないやうであるが、その中にも自から二通りの説があつて、即ち一説では單に神人が此の地に出現して詫宣せられたものとし、又他の一説では、元と陳朝に於て生を受けられ後ち、此の地に渡つて神異を示し、應神天皇の應化なることを宣せられた。それが八幡大菩薩であり、此の八幡大菩薩則ち仁聞菩薩であるとするのである。併し孰れにしても、應神天皇が直に八幡大菩薩として崇められたわけではなくて、欽明の朝に跡を垂れて出現したまひし應化の異人そのものを、八幡大菩薩とするのであることは確かであるから、餘りしかとした歴史的根據のあるものではない。

仁聞菩薩の事蹟については六郷滿山路縁起に次の如く記してある。

扶桑朝豐之後州六鄉滿山延力寺者、八幡大菩薩應現仁聞菩薩久修業之地、而後奉詔所開基處也。尋其由來、人皇三十代欽明帝之始、大隅州之海中有一箇浮木、其木汎々漂着于銚子島、時鳩鳥雲集、護彼浮木、國人恠割之、則相好瑞嚴之女子懷抱一男兒、而居其中、隨身珠杖銀杖印鑑、而其餘無一物。人恠之問曰、女自何州而來、父母爲誰耶、女答曰、我是異域之皇女、號大比女兒、是吾子、號曰天子、告了不曰、父姓名也。時天降八之幡、是亦大菩薩來現相也。人皆爲奇想、崇敬之餘、營建新社、而以奉安子母也。時有夷賊、欲奪大比女、卒兵圍之、大比女無由防之、嘆息甚久。其時天降一鋒、大比女執之一振、則賊徒悉散亡、其鋒今猶在香椎宮云、後更造營宮社、而奉遷子母、稱正八幡令御在所是也。時天又降八之幡、且金色鳩飛來、化爲使令也。社頭丑寅二町餘、有石高三尺許、自兩破而裏各現銘文。一片有八幡大菩薩之五字、又一片之文曰、昔於靈鷲山、說妙法華經、今正在宮中、示現大菩薩。文故知曰天子者是釋迦如來應現之身也矣。其後曰天子遊化九州而垂迹於處々、薩州新田正八幡宮、肥之後州藤崎正八幡宮、肥之前州千粟正八幡宮、筑之前州大分正八幡宮、并向所謂隅州宮、而曰五箇之別宮、其餘諸社不遑數焉。蓋是釋迦如來之應現日天子之性靈、而本地安養淨土教主彌陀如來之妙應、而其後日天子棲遲六鄉之地、而爲剃髮染衣形、自號曰仁聞再來、世人稱仁聞大菩薩、是卽據隅州石體之文也。其後菩薩開關石堀、彫刻佛像、而事之六度等之修練年尙矣。時人皇四十四代元正帝御宇、蒙古渡海而天下大驚動也。

帝夢天照大神宮告曰、今渡海異敵、爲難容易退治、賴有清淨之行者從異朝航海居于鎮西、名仁聞菩薩、使彼行者修咒咀之法、則速得退治也。

帝覺後驚嘆、而卽下使於鎮西、而勅異敵調伏事於仁聞菩薩焉。于時菩薩招空中、則華金、法蓮、胎能、覺滿之四和尚、忽然顯現、皆是菩薩過去世之同行也。卽菩薩與四和尚相共、於五之岩屋修五檀之法。其時異香四熏、天華亂墜、天神地祇來臨而擁護岩屋、飛禽走獸群集而聽聞法音、矣。加之從事北之海底夜々百千之明燈浮上、依茲寺號千燈矣。其時雷電霹靂火風忽吹來、賊船須臾燒失、其處筑州海也。於茲乎、上自一人下至萬民、開喜悅眉、唱泰平曲、實養老二戊午年也。于時菩薩奏曰、今吾修法之地清淨也、願營構秘密道場、而以護持國家、長停止蒙古之渡悔焉。帝喜而勅許、迦藍之構山名六鄉滿、接東三鄉西三鄉故也寺號延力、而附與居多之郡縣也。是故以養老二戊午年爲開基之期也。山中縱橫十里、伽藍之峰二十八處、是表法華之品數也。擬一一之文字而彫刻六萬九千餘之佛像神體也。惣堂社石堀一百六十餘箇處、營八百餘之僧院、而安徒衆矣。今熊野至千菩薩誓約之期未落成、是故菩薩祈誓天照宮、而曰、我亡異敵、雖使曰域泰平、至于當山開基不加神力者何也、神願有意乎也。時天照宮現方袍圓頂之形來、其菩薩彫刻大曰石動之尊客、於高可五丈之石面、其刻畫之妙不可言也。菩薩與四和尚共、於津波戶之岩屋書寫如法經時、爲供硯水、以筆指岩面、清泉忽湧出、而元旱不絕、其餘之奇瑞、不可稱計焉。當山者是勅願圓滿之靈

宇佐の八幡と大分の石佛

一四六

刹、鎮護國家之道場矣。菩薩成開基之功畢、入定千千燈寺也。其後時々有感應略之。大比女者、於大隅州之宮一朝上天失矣。蓋菩薩者以權化人不知何宗旨也。人皇五十二代嵯峨天皇御宇弘仁年中、最澄師參籠于宇佐宮、而講讀一乘妙典了。詣于當山廣唱圓頓之妙旨、時徒衆悉歸澄師。當此時當山亦爲臺家之有者也。爾來兼備顯密之教法、而國家安寧、至祝至禱之修法、今猶無怠謾者也。

右當山緣起者天長元甲辰歲所記也。其文廣繁而昔人多難見、不知山之由緒。是故拔出其綱要、而名略緣起、且加書後記于卷、而便于來由之須知者如斯。

六鄉滿山後記

宇佐緣起曰、豐後國六鄉滿山者、八幡菩薩垂爲仁聞菩薩久修練行之峯也。中比有聖人名能行、俗姓宇佐氏、豐前國人也。自天長二年至齊衡二年、春秋三十一年、星霜一萬餘日、今住彼山致難行苦行、久摧此身雖積功累德未拜仁聞菩薩、不知巡禮次第。爰於津波戶岩屋五體投地、遍身流汗、六時懺法、發露滂泣、第三七日之夜、向四五更刻、異香滿室、電光耀山、晴天之下、岩屋之上、顯相好端嚴之粧、現者老碩德之僧、而告言、我是昔行此山行者也、汝罪障亡滅、機感時至、故吾所來告也。修此行此山有二路、始自後山之岩屋可到橫城、又可經海路邊地。我昔修行如此、但東三鄉安政、武藏、西三鄉山香封戶、來繩鄉是也者、此山敷地也。受生於此地、群類皆是同行知識也。結緣既深、

得脱在近、爲勸進人敷地四至内、可令諫止殺生又不斷法意、可待後佛出世。留跡之僧侶、各護持此峰、可巡行聖跡、吾等仁聞菩薩彌陀如來也。

而して更に之を詳密に書き延べたものに、六郷山本縁起がある。近世の執筆にかゝり、あらゆる口碑傳説をかき集めて、面白く書き流したもので、彼の八幡愚童訓などと相似てはゐるが、是は特に國東六郷諸山寺の縁起を明にするために、菩薩に關する事蹟として有ることも無いことも根氣よく書き盡してある。是れ亦稗史小説の一種とすればそれ迄であるが、白杵に於ける蓮城法師造像の事蹟を記した蓮城寺記と同様、見ように依つては、それから幾分の歴史的消息の陰影を掴み得るやうにも考へられる。

今その、記する所を略して表に作つて見ると略左のものとなる。

于支	皇紀	天皇	年號月日	事	實	支那	西紀
丙寅	一二〇六	欽明	七	神功皇后の御靈陳武帝の姫宮と再誕す(聖母大比留女)	中大同元	五四六	
壬申	一一一二	欽明	一三	陳王女七歳、一子を擧ぐ應神天皇の再誕なり(八幡)	承聖元	五五二	
乙亥	一一一五	欽明	一六	大比留女、八幡、日本に來朝す	紹泰元	五五五	
丁丑	一一一七	欽明	一八	陳王即位	陳走元	五五七	
戊申	一三〇八	孝德	四	八幡六郷山開基、九十七歳	唐貞觀二二	六四八	
戊午	一三七八	元正	二	六郷山成就	開元六	七一八	

宇佐の八幡と大分の石佛

一四七

巳未	一三八〇	元正	三養老	大隅日向の隼人を退治す、祈願のため不動明王の像を畫き、又不動明王石像二體を刻す	開元八	七二〇
庚申	一三八〇	元正	十養老	法蓮高原獄にて日想觀を修す	開元八	七二〇
辛酉	一三八一	元正	養老五	法蓮勅に依つて參内す	開元九	七二一
甲子	一三八四	聖武	神龜元	始めて放生會を修す、十四日、八幡頓宮に入る	開元一二	七二四
乙丑	一三八五	聖武	神龜二月七日	勅に依つて宇を建つ、彌勒禪院と號す	開元一三	七二五
庚午	一三九〇	聖武	天平二	八幡小食山より御許山靈仙寺に移坐、年百七十八歳	開元一八	七三〇
丁丑	一三九七	聖武	天平九	八幡、彌勒禪定院を法蓮に附す	開元二五	七三七
丁巳	一四三七	光仁	寶龜八月十八日	八幡出家受戒、(戒師法蓮)仁聞と號す、年二百二十六歳	建中四	七八三
癸亥	一四四三	桓武	延暦十月廿六日	仁聞菩薩入定、二百三十餘歳		

勿論此の記文は嚴密な歴史的の記録として取り扱ふべきものでないのは最初からわかつてゐる。

何分色々なことが記載されてゐるが、その中には事實の信すべからざるもの甚だ多く。見やうによつては全部が虚構のやうにも考へられる。一例が、養老年中日向大隅の隼人退治の記事の下に異敵として蒙古のことを記すなど、何やかや亂雜である。大體陳王の姫大比留女が神功皇后の再誕に在し、而も七歳にして應神天皇の再生なる八幡を生み、十歳(八幡三歳)の時に我が國に來臨し、而して八幡は桓武天皇の延暦二年に二百三十餘歳まで永へて入定したまふたと傳ふるが如き、如何にも奇怪千萬の事蹟であつて、どうしても歴史上の眞事實とは認めることは出來ないのである。去り乍

ら此の如何にも荒唐無稽と思はるゝ傳説の中にも、考へやうによつては幾分づつは實際の事をも物語つてゐるやうにも見へる。即ち私共は最初から今の記文をその儘信するものではないが、八幡の信仰は欽明天皇時代以後佛教の傳播の後に、陳隋地方から受けついで外來思想であり、而して仁聞菩薩なる人は、その思想を宣傳した代表的人物であつたらうと推考することに由つて、其の間に多少の歴史的事實を執へて見たい。

宇佐八幡の信仰は、普通の我國固有の諸神祇祭神とは其の出發點を同じうしてゐない。その事は國史を検するものゝ何うしても認めざるを得ないところである。例せば續日本紀十三、聖武天皇天平十二年十一月の下には

壬戌、詔大將軍東人令祈請八幡神

と記し同第十四天平十三年閏三月の下には

甲戌、奉八幡神宮、秘錦冠一頭、金字最勝王經、法華經各一部、度者十八人、封戸馬五疋、又令造三重塔一區、賽宿禰也

と記し同第十七孝謙天皇天平勝寶元年十一月の下には

己酉、八幡大神託宣向京

甲寅遣參議從四位上石川朝臣年足、侍從五位下藤原朝臣魚名等、以爲迎神使、路次諸國、差發兵士一百人以上、前後駈除、又所歷之國、禁斷殺生、其從人供給、不用酒肉

十二月(中畧)戊寅、遣五位十人、散位二十人、六衛府舍人各二十人、迎八幡神於平群郡、是日入京、即於宮南梨原宮、造新殿、宇佐の八幡と大分の石佛

宇佐の八幡と大分の石佛

一五〇

以爲神宮、請僧四十口、悔過七日

丁亥、大神彌宜尼大神朝臣杜女其奥紫色、拜東大寺、天皇、太上天皇、太后、同亦行幸

是日、百官及諸氏人等咸會於寺、請僧五千、禮佛誦經、作大唐渤海吳樂、五節田舞、久米舞、因奉大神一品、比咩神二品、左大臣
橘宿禰諸兄奉詔白神日、天皇我御命爾坐申賜止甲久去辰年河内國大縣郡乃智識寺坐盧舍那佛遠禮奉天則朕毛欲奉造止思登毛得不

爲之間爾豐前國宇佐郡坐廣幡乃八幡大神勅久神我天神地祇乎卒伊左奈比天必成奉天事立不有、銅湯乎水止成、我身遠草木土爾
交天障事無久奈佐牟勅賜奈我成波奴禮歡美美奈念食須然猶止事不得爲天恐家禮登毛御冠獻事乎恐美恐美申賜久止申、尼杜女授從四位

下、主神大神朝臣田麻呂外從五位下

と記してあるが、右二史實について見ても、八幡大神が果して何尊であるかの問題は別として、彼の廣嗣の亂の祈請に賽する爲めとて、祕錦冠に添へて金光明最勝王經、法華經各一部、度者十八人、封戸馬五疋を奉られ、猶ほ且つ三重塔一軀を造營せられた所から考へると、神宮は決して單純な神域では無く、既に神宮寺が造顯せられてゐて、そこには供僧も居り佛堂坊舎もあつたものと察せられる。それから又東大寺大佛鑄造の工事は元と八幡大神の神勅に本づいて着手したのであつた。仍て鑄成の日にあたつて、態々九州から大神を京師に勸請したのであるが、其の着京の日には、宮南梨原の新殿を神宮とし、僧四十口を請して七日の悔過を勤め、尋いで東大寺を拜し僧五千を請じて佛を禮し經を誦し、そして大神に一品、比咩神に二品を奉り、且つ彌宜の尼なる大神朝臣杜女には從四位下、主神大神の朝臣田麻呂に外授從五位下を授けられた。特に大神彌宜尼杜女が東大寺に參拜する

于支	皇紀	天皇	年號月日	事	實	支那	西紀
戊子	一一二二八	欽明	二 九	大御神、宇佐郡馬城嶺に顯坐一説同御宇三十二年辛卯	陳光二	五六八	
庚戌	一一二五〇	崇峻	三 五	辛島勝乙日三年間祈禱して大御神のために宮柱を建て、齊敬し奉る、鷹居社と名づく。辛島勝乙日祝となり、同時に辛島勝意布賣禰宜となる	隋開皇	五九〇	
壬子	一一二五二	崇峻	三 五	鷹居社より小山田に移る、禰宜辛島勝波豆米宮柱を立て齊敬し奉る	唐龍朔	五九二	
壬戌	一一三二二	天智	一 一〇	大隅日向征討	二威享	六六二	
辛未	一一三三一	元正	養老四	菱形小椋山を切撥き大御神を造り移坐す、又御寺を造り	開元	七二〇	
庚申	一一三八〇	元正	養老四	禰勒足禰院と號す	開元	七二五	
乙丑	一一三八五	聖武	神龜二	官幣に預る	開元	七三一	
辛未	一一三九一	聖武	天 平 三				

宇佐の八幡と大分の石佛

一五一

に當ては、天皇の乘輿と同一な紫色の輿を用ひたとさへ傳へられてゐるが、その凡ての事蹟が佛事に關係を持つてゐるのは事實であつて、それは普通の我國神に對すると同じでないのである。

宇佐八幡の神宮寺は、彌勒禪定院又は略して彌勒寺と稱し、其の創建は恐らく天平以前であることは、今の續日本紀の文によるも略ぼ推察が出来るのであるが、而して此の八幡神宮彌勒寺創建の事情につきて、比較的詳細に且つ正確な記事を載せたものは石清水文書の中に収録されてある「宇佐八幡宮彌勒寺建立緣起」である。

即ち此の文によると、八幡大神垂跡の發端から、神宮寺彌勒禪定院の完成に至るまでの事柄が、可なり詳しく叙述されてある。今要覽のため年代の明記された事實のみを表示して見よう。

丁丑	一三九七	聖武	天平九
癸未	一四〇三	聖武	天平一五
丁亥	一四〇七	聖武	天平一九
己丑	一四〇九	孝謙	天平勝寶元 十月廿七日
己丑	一四〇九	孝謙	天平勝寶元
癸卯	一四二三	孝謙	天平寶字七
乙巳	一四二五	稱徳	天平神護元
己未	一四三九	稱徳	寶龜一〇
庚申	一四四〇	稱徳	寶龜一一
辛酉	一四四一	稱徳	天應元
壬戌	一四四二	桓武	延暦元
癸亥	一四四三	桓武	延暦二
庚午	一四五〇	桓武	延暦四 五月四日
庚子	一四八〇	嵯峨	延暦九 八月廿一日
癸卯	一四八三	嵯峨	弘仁一四 十月八日
癸丑	一四九三	嵯峨	天長一〇 四月一日

大御神の發願に依り足禪院を官西に移建す、今の彌勒寺なり
 三層塔一基を建つ
 天皇不豫祈りて驗あり、三位に叙し、封四百戸度僧五十口、水田二十町を奉る
 比咩大御神に二品を奉る
 彌宜大神朝臣杜賣に從四位下を授く
 彌宜辛島勝與曾女、祝龍麿等、彌勒寺金堂東方に堂二字を造り、妙法堂と號し、觀世音像一體を安置す
 菱形山の東大尾山を切撥きて神宮を作り大御神を移し奉る、辛島勝奈良布女を彌宜と名じ、同龍麿を祝と名す
 彌勒寺の鐘を鑄る(高七尺)
 菱形宮を改造す
 小椋山宮に遷奉す
 託宣して前の名廣幡八幡大御神を改めて護國靈驗威力神
 通大自在王菩薩と號す
 大神朝臣種麿を大官司に任じ、雄黑麿を祝に補す
 大菩薩並に比咩神御裝束、四箇年を限りまして之を改め換ふ
 八幡大菩薩宮、大帶姫細殿一字を新造す
 彌勒寺講師光惠、前大官司從八位大神朝臣宮次、祝無位辛島勝家主等と共に四天王像並に五大菩薩等の像を造り、妙法堂の名を改めて四王堂と稱す

開元二五	七三三
天寶二	七四三
天寶六	七四七
天寶八	七四九
天寶八	七四九
廣徳元	七六三
永泰元	七六五
太曆一四	七七九
建中元一二	七八〇
建中三	七八一
建中四	七八二
貞元六	七八三
貞元六	七九〇
元和一五	八二〇
長慶三	八二三
長慶三	八二三
太和七	八三三

蓋し此の縁起に記する所、大御神垂跡當初の事歴に關しては、既に二三の異説を擧げてあるやうなわけ、餘り判然とはしてゐないが、養老四年日向大隅隼人討罰殺害の事があり、託宣して放生

會を修せしめ、次で神龜二年に至つて小椋山に神宮を造り奉ると同時に、其の傍に御寺として彌勒足禪院を建てた、是れ即ち彌勒寺であること。其の後天平十五年に至つて三重塔を造建した。此の事は前に援引した續日本紀にも記せらる確實な事蹟であること、及び天平勝寶元年に従四位下に叙せられた彌宜大神朝臣杜賣は、續日本紀の説に依れば尼であつたこと、並に其の以後に於て妙法堂の建立、彌勒寺鐘の鑄造、觀音及び四天王像等の造顯せられたことなど、續日本紀の文と照合して確に歴史的事實であつたらうと想像が出来る。而して其れ等の史實は常に佛教と離れられぬ關係を有つてゐるといふよりは、寧ろ七部通りは佛教關係の事柄であつて、今此の文書は宮司など神官方の記であるから、彌宜祝の名だけしかあげて居らぬが、既に彌勒寺といふ立派な大寺が造建せられ、金堂も塔も僧坊も完備し、多數の僧侶が住居してゐたものであるとして見れば、當時右八幡宮には彌宜尼の杜女等以外に裏面にあつて活躍してゐた、傑出した僧衆がゐたものと見なくてはならぬ。兎に角宇佐八幡宮は最初から佛教と親縁を結んでゐた事は事實であるが、然らば其の佛教はどういふ性質のものであつたらうか、且つ其の裏面にあつてどういふ僧侶が活動してゐたかといふことが、茲に我が國に於ける文化史上の重大な問題となるのである。

蓋し今上に掲げた宇佐八幡宮彌勒寺建立縁起は、神官方の記録であるだけに、彌宜、祝、大宮司、少宮司等の名を擧げながら、しかも僧尼並に佛教に關する記事を缺いてゐるのは止むを得ない。併

かし乍ら宇佐八幡宮の信仰が、最初から佛教と脈絡を有し彌勒寺そのものと直接關係を有する以上、私共は妄りに宇佐八幡と佛教の信仰とを引き離してしまふわけにはゆかぬ。そして愈々此の問題を研究することになると、彌勒寺の法蓮、及び仁聞菩薩等の諸徳を引き合に出して來ねばならぬことになるが、しかも既に仁聞菩薩の名を擧げることになると、最後は石佛造顯の事蹟にまで言及せねばならぬことになるのである。

宇佐神宮並に宮寺彌勒寺を中心とする佛教は、佛教として果してどういふ種類の佛教であつたらうか、此の事を考察すべき直接の史料は殆ど何物もまだ發見し得ない。宇佐神宮の矢笠しい行事の放生會は、金光明經の流水長者品の思想から導かれたものであることは、續日本紀の天平十五年に金光明經、法華經を同神宮に奉獻せられた事蹟等から推察することが出来る。それから、又法華經の信仰の深く伴つてゐたことは、古來宇佐の神輿の御障子裏には法華經變相が畫圖せられてあつたと傳へられることに由つてもその一端を知ることが出来る。即ち八幡宇佐宮御詔宣集に

神輿御障子裏畫圖比依經文也

一殿 法華經第一卷方便品 乃至童子城(中畧)皆已成佛道

同 第六卷壽量品 常在靈鷲山……種々寶莊嚴

同 第五卷提婆品 爲於法故捐捨國位……天所之文

二殿 同第五卷譬喻品 設諸方便……得出火宅

又云

有大白牛……等賜諸子

三殿 同第一卷 妙莊嚴王品於是二字淨藏念其父心……淨信解
淨眼

といへる其の證である。是れに依るに、宇佐神宮に於ては大體金光明最勝王や法華經を根帶とした鎮護國家の思想を基本としてゐたことがわかる。後になつて出來た護國靈驗威力及神通大自在王菩薩の尊稱もその邊から出て居るのであらう。處が、是れ以上に更に重要な佛教思想が入り込んでゐたらしい。それは不動明王を主尊とする密教の信仰である。勿論此の事に關しては表面から顯露に證據立てる史料はないが、裏面からして暗黙の内に窺知せしむるには充分である。即ち私共の考に依れば、かの八幡大神の謔宣そのものが、恐らく不動明王の修法から來てゐるものと推察するからである。

宇佐八幡の神詔は、一時我が奈良時代の國政を動かしたほどに強い力のあつたものなることは世間周知の事實である。然らばその神詔はどういふ性質のものであつたらうかといふに、今茲に判然と明言する譯にはゆかぬが、それはどう見ても尋常一様のものでない。早い話が神詔といつても、八幡大神、神御自身に人間と同じ五官があつて宣したまう譯ではなくて、彌宜尼の小童女に托して宣はせられるのである。八幡宇佐宮御謔宣集に、次の様な記事がある。

宇佐の八幡と大分の石佛

八幡宮宇佐宮御詔宣集力

稱德天皇神護景雲二年己酉七月十一日巳時近衛將監兼美濃大椽從五位間和氣朝臣清麻呂、爲高野天皇勅使參宮貢神寶、欲誦宣命文之時、御大神詔宣

神吾禮貢進乃寶物半朝家乃御志奈利可請納之志、汝加宣命乎半吾禮不可聞須爲既識早者

清麻呂答申云、禰宜汝者女身也、清麻呂者男身也、汝傳宣不可信者也。清麻呂情廻思慮、龍女成佛之後、未聞乍爲女身直奉佛神之教勅。于時彌宜合掌向宮殿而申云、

御神、清麻呂卿所申頗有此疑滯利、令顯現菩薩身比丘並大小國王之形、天令修行天竺震且日本國之給布時幾奉隨逐給仕之四人之內、我其一人之子孫也、自本利令傳宜汝御須事、非于今日須早令顯形之給天明仁可令奉申朝天御返事之御幾也

于時御寶殿動搖一時許也、御殿之上、紫雲忽聳出矣。如滿月輪而出御、和光滿宮中。爰清麻呂傾頭合掌奉拜見之、顯現御體、卽無上僧形、御高三丈許也。對清麻呂而宣

清麻呂卿、汝不信詔宣、須、女禰宜乃奉仕布者乎撰仕奈利者

清麻呂言上、受職灌頂之位者申何位哉、位哉、又宣

謂彼位者、相諸妙覺朗然之位、布彌陀變化乃御身奈利、汝可用詔宣志、又吾禮發誓願、形二身神體、慥哉善惡之道、奈利、法體俗體女體是奈利。今汝加宣命乎不受志、以此旨、可令奏聞、奈利、定汝

被處科忌^{半歟}。雖然毛神吾禮言可相助^{奈利}、自餘乃事等、可受禰宜之詔宣^{志者}

清麻呂三々度奉拜神、于時大御神御形雖^{ニシテ}、一所御坐紫雲登三箇度、各令入御殿之給、仍清麻呂卿、淚難禁思惟之云、今日直奉大御神之宜之事、禰宜之功也、汝與臣我共御真言並御託宣等、新舊令注記且進公家、且置社家、廣末代、仍女禰宜共、於南大門下記之

抑も此の様な事がどうして行はれるか、疑問であるが、孰れにしても普通の事ではない。それは今でいへば催眠術とでもいはいはうか、兎も角も或る祈禱を行ふて、その時に神靈が第三者である童女なる彌宜尼などに託しく物言ふのであつて、かゝる事柄は、我が國故有の神祇には嘗て無く、佛敎の中でも華嚴、三論、法相といつたやうな顯教諸宗にはその例がない。そこで詮じつめて來ると眞言密敎の修法に持つて行かなくてはならぬことになるのであるが、私共が其の考をつけるについで先づ第一に指示すべきは、續日本紀第十九孝謙天皇の天平勝寶六年十一月の下に系せる左の記事である。

甲申、藥師寺僧行信、與八幡神宮主神大神、多麻呂等、同意厭魅^ム。下所司推勘、罪合遠流。於是遣中納言多治比真人廣足就藥師寺宣詔、以行信配下野藥師寺。

丁亥、從四位下大神朝臣杜女、外從五位下大神朝臣多麻呂、並除名從本姓、杜女配於日向國、多麻呂於多磨島、因更擇他人禰神宮禰宜視。

此の文中に藥師寺の僧行信と八幡神宮の主神多麻呂とが意を同じうして厭魅す云云とあるは、如

宇佐の八幡と大分の石佛

何な事をしたものか詳かでないが、厭魅すとある文字から見ると、禁厭に類する修法を行つた事ではあるまいかと思はれる。杜女と田麻呂と二人とも遠罪に處せられてゐる處を見ると、二人ともに同罪であつたのである。今固より其の當時行つた厭魅の修法の何であつたかを詳かにせぬが、若し私共の推測する如く、若しそれが眞言密教の修法の一種不動法であつたとしたら、今いふ託宣の事實と併せて、實に其の裏面の消息を推知することが出来るのである。

不動明王の修法に關する儀軌を始めて支那に傳へたのは、開元八年（日本養老四年、西紀七二〇）に來朝した金剛智三藏であるが、此の金剛智三藏の翻譯した不動使者陀羅尼祕密法の中には

於此畫像前、淨泥地、燒安悉香、取一明鏡、當心安之、口加念誦、令一小兒女子等看鏡中、問其所見、即皆言說、所求願事、須喚龍神、但得名字、立童男女清淨者、誦呪呪之、其神等入此童子心中、便共行者語三世之事、所問皆答、

といふやうなことが記してある。俗に神おろしとか神かかりとかいつて、神が童女などに乗り移つて、お告をなさるといふことは、正しく今の不動法の一つに該當するのである。そういふと餘り露骨な説明になり過ぎるけれども、彼の宇佐の神託といふものは、大體形式の上から見ても二者頗る似同してゐるのである。加之ならず此の不動法なるものは、種々の祈願のために修せられるが、殊に國難等のためにも修することがある。その事は同書に

若有兵賊來者、行人手執一幢、誦一千徧立著來處、彼賊等、自然退走、怕懼而散

と記してあるが、是れは養老四年日向大隅に於ける隼人退治の説と思ひ合せて、相當に意義があるやうにも思はれる。

それから又、此の不動明王は宇佐神宮には頗る密接な關係を有し、尊像も奉安せられてあつた。八幡宇佐宮御託宣集に

石外廊十間内第六之間

大聖不動明王道場、大菩薩異國降伏御本尊也、講長日法之間、名長講所也

古老傳云、三鉢之内、小像一鉢者、爲異國降伏、大菩薩御作本尊也。一鉢者新羅道行法師襲來之時、令隨身之像、大菩薩令降伏之後奪取之給云云。一鉢者末詳耳云云

私云、元曆逆亂之時、舊記紛失之故、根本不明之歟、又同逆亂之刻、御鉢破損、御手等落失畢、嘉禎三年御前檢授之代、權捨校隆源、爲自身佛師之間、無觸申之奉修理之、社家間驚拜見之處、已二尊者、依令膠着不能左右、今一尊者不改如元、是乃御本尊也、修理進退冥慮如何、社家尤沙汰、不經責問矣

之によるに宇佐神宮石外廊十間の内、第六の間長講所に異國降伏の御本尊として大菩薩の御作と傳へらるる不動明王の尊像が奉安されてあつたことがわかる。特にそれが大菩薩の御眞作と傳へ、且つ又異國降伏の本尊といはるゝに至つては、たとへ其の記載が比較的後世の史料であるにせよ、之を上記の諸事實と併せ考へて兎も角も宇佐神宮と不動明王の信仰とは、その縁由の決して淺からざることを斷定するに躊躇するの必要を見ないのである。而も論じて茲に至れば、私共は更に翻て仁

聞菩薩等の事蹟に就きて、再住の考説を試みざるを得ない。

蓋し仁聞菩薩に關して前に援引せし六郷満山縁起や六郷山本縁起等に記載してある如き空莫なる傳説は、その全部を史實として受け入れることの出来ないのは勿論であるが、しかしその間に自から亦多少の何物かを摺み得ない譯でもない。(豊鐘善鳴録第五にも菩薩の傳を出してゐるが、別に問題とすべき新しい記事はない。)

思ふにかの六郷満山縁起等の説が年代の異錯、記述の矛盾、事實の曖昧、一として取るに足らぬものなるべきことは、敢て史家の判断を須つ迄もないことであらう。然し私共がそれ等の無稽至極と考へらるゝ傳説も無下に却けたくないと思ふことは、たとへ年代は異錯しており記述に矛盾はあるにしても、其の間に亦自から何等かの事實を物語つてゐはせぬかと思はるゝ節がないではない。陳王女大比留女の御子が八幡であつて、欽明の朝に我が國に渡つて來られたといふこと、その陳王の女といひ欽明の朝といはるゝ言には虚^{ウツ}があるかもしれないが、信仰其のものゝ上から見て外來思想に紛れない所を見ると、そこに多少の意義がある。不動に關する信仰は善無畏や金剛智の諸三藏が支那へ來た唐玄宗の開元の初頃我が國でいへば和銅養老頃より前に遡ることはない筈であるから、仁聞菩薩が實在の人であつて、若し假りに支那から渡つて來たとすれば、或は其の頃であるかもしれない。そして不動法を修して始めて事實上に密教を傳へて且つ之を修行したものに相違ない。六郷満

山縁起等の記事は、始めの部分は殆ど信ずることは出來ないけれども、後の部分は多少の事實を傳ふるものと判断しても、差したる不都合は無い筈である。即ち異敵調伏の密法を修したり、同時に又朝廷の祈請に對して種々の託宣を出したり。其の外石窟佛寺を造營したりしたといふことは、當時の周圍の事情より推察して、寧ろ歴史上の事實として認むる方が穩當である。

仁聞菩薩が陳朝に生を受け、延暦二年迄生存して二百三十餘歳で死没されたといふが如き事は、元より信するに足らぬが、併かし示寂せられたと傳ふる延暦二年より逆算して假りに九十歳まで長生せられてゐたものとすれば、持統天皇の癸巳の歲(皇紀一三三三)に生れたことになり、養老四年は二十八歳にあたり、それが引き續いて天平から奈良末へかけて、八幡神宮と密接な關係を以て活躍してゐられたものと考へると、國史に記載せらるゝ神宮彌勒寺の造營并に託宣等の事實も極めて明敏に觀察することが出來、而も一方には國東郡方面に行はるゝ六郷満山縁起等記載の口碑傳説も自から、亦史實の一分として生きて來ることになるのである。

斯く仁聞菩薩を以て歴史上實在の人とし、奈良時代に活動してゐたとすると、菩薩の同行として常に之と行を同じくしたと傳へらるゝ法蓮、覺滿、華嚴、體能の四徳も亦同時の人と見なくてはならぬのであるが、是れ亦多少研究すべき問題がないでもない。其の中法蓮につきては、前引記載の外に豐鐘善鳴錄第五等に略傳を出してゐる。而して法蓮が敏達帝の末年に宇佐の小倉山に來住して

ゐたといひ、又文武帝の大寶年中に彦山に於て如意珠を得て之を八幡大神に献じ、大神ために彌勒寺を建立するに至つたと傳へらるゝ如きは、眞僞固より詳かでないが、若し嵯峨天皇の弘仁の初(皇紀一四七〇)に示寂したものであるとすれば、延暦二年に逝去せられたと傳へらるゝ仁聞菩薩と同時の後輩であるとも言ひ得ない譯ではない。併かし若しそうでなくて宇佐彌勒寺の草創者であるといふならば、弘仁入寂説は訛傳で、其の出世は仁聞と全く同時の人とせなくてはならぬのである。

之を要するに、仁聞菩薩の事蹟に關しては、種々疑惑の存するものも尠くないが、大體奈良時代の初に支那から渡つて來た歸化人であつて、逸早く眞言密教を傳へて不動法等の修法を行ひ、且つ多數の石窟佛像を造鑄したものと認めたいのである。

新刊紹介並批評

Gesammelte Schriften von Ernst Troeltsch.

Verlag vor J. C. B. Mohr,
Tübingen, 1912-1925.

赤松智城

今年になつて漸く故トレルチ教授の全集第四卷が「思想史及び宗教社會學論集」(Anfsetze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie)と題して出版され、これで一九一二年以來逐次公けにされた其全集は完結した形である。尤も此全集は最初から教授の全ての著書や論文を盡く網羅するために企てられたのではなく、又其第三卷「歴史論と其問題」は未完であり、この最後の第四卷は勿論死後の出版であつて、其内容の順序組織は教授自身の與り知らない所であるか

ら、固よりそれは嚴密な意味での全集の完成ではない。一昨年の一二月教授の突然の没後數日を経て柏林大學に程近い或書店の老主人が私に向て「歴史論と其問題」の後篇の原稿や手控はあとに一つもないさうですと悲しげに當惑したやうに云つたのを今も尙ほ覚えて居る。トレルチの晩年の興味は主として歴史哲學又は文化哲學に在つたのに、これを完成せずして逝たのは故人に取つても又學界の爲めにも大なる不幸であつた。蓋し彼は所謂「實質上の歴史哲學」を早く完成させるより前に先づ歴史哲學一般の包括的な概念上の根據と課題をば批判的に充分探求してこれを決定せんとした結果、茲にかの「歴史論」の前篇が表はれたのであるが、そのために遂に肝要な歴史哲學の本論を述ぶる暇を見出さずして去たのである。しかし其前篇の最後第四章に於ては既に明らかにその「實質上の歴史哲學」の重要な二個の課題を規定して、「現代の文化綜合と世界史」となし、此兩者は密接なる

「相互規定と從屬の關係即ち循環關係」にあることを述べ、更に世界史上の種々の文化圏を列挙説明して結局歐洲文化と其文化史の建設を高調した。彼は此文化建設の觀念を卷末に約説してそれは「歴史に依て歴史を征服し以て新しき創造の據て立つべき基礎を開拓することである」と云ひ、「歴史哲學の目的たる現代の文化綜合は實に此基礎の上に安立しなければならぬ」と結んで居る。「歴史論」後篇の問題は全く此點を細論して、歐洲文化其者を更に詳しく分析しそれよりして更に現代の種々の文化哲學的倫理的地位を開展して見ることにあつた。「かくして之は實に予の全研究の綜合でもあり、又それは予の研究の最初の宗教的出發點を超て遙かに其以上に出るでもあらう」と彼は自ら云た。しかしこれは遂に果されぬ豫想として終つたのである。

但しこの豫想をば或程度まで實現して、もはや見ることができない「歴史論」後篇に代て幾分でも之を補ふ役目を持つてゐるのは新刊の全集第

四卷である。尤も本卷の大部分は既に發表された諸論文より成り、之をハンス・パロン氏が適當に序列按配して編集したのであるから、嚴密に云へば本書はトレールチ其人の自著でもなく企圖でもないけれども、其内容は殆ど彼の歴史哲學の主要なる對象である歐洲の文化と思想の解剖と批判とであるから、前述せる「歴史論」に於て殘された最も肝要な問題に直接觸れて居る點に顧みて、編纂者が之を全集の第四卷として出版したことは決して不當ではないと思ふ。のみならず本卷に集成された諸篇は嘗て諸雜誌や著作に表はれた原文をば、編纂者が更にトレールチ自身の其後の手記や訂正に依て之を増補したものであり、且つ卷末には彼が他の學者の述作に對する紹介批評の主なるものを集録すると共に、斷片的ではあるが彼の所説に對する諸家の批評に答へたものや自説の註解と見るべき手記をまで丁寧に加へてある。之は實に綿密な研究者を鴻益する甚だ親切な處置であつて、吾々は

深く編纂者の勞を感謝しなければならぬ。それで嘗て原文を讀だ者も更に一應この増補修正と註解とを見るために本卷を参照すべきであつて之に依て尙ほ新しい理解を加へることができらざらう。

トレールチが晩年の歴史及び文化哲學的述作としては本卷の外に尙同じ編纂者バロン氏に依つて集成された「獨逸精神と西ヨーロッパ」(Deutscher Geist und Westeuropa. Gesammelte Kulturphilosophische Aufsätze und Reden)が最近に出版された。昨年にはやはり遺著として「歴史と其克服」が公けにされてゐる。此等は何れも本卷と併せて讀まるべきものであるが、今單に歴史哲學者としてのみならず同時に神學者として又宗教哲學者としてのトレールチの歴史的精神と其研究とを考察しようとする時は、吾々は勿論遡つて全集の第一、二卷と更に「近代に於ける新教と教會」(一九〇六年、現代文化叢書第一部第四篇にある)、「近世の發生に對する新教の意

義」(一九〇六年)、「アウグスティンと基督教の古代」(一九一五年)、「基督教の絶對性と宗教史」(一九〇二年)、「カントの宗教哲學に於ける歴史性」(一九〇四年)等を見なければならぬ。此等を合せて茲に彼の豊富な歴史的業績の殆ど全般を知り得るのである。彼の幾多の業績と其思想との發展を自叙したものととして一度「現代の哲學」の中に「予の著書」として掲げられ、更に此全集第四卷の卷頭に少しく増補して再録された一篇は、彼の全學的生涯を通觀するに甚だ有益でありかつ興味がある。

私は茲にトレールチの全集と其他の著作に亘つて廣く其内容を見ようとするのではない。唯其第四卷の出版を機會として全集の結末を告げたことに就て一言するのみであるが、尙ほ終りに附け加へたいことは、彼が晩年に殆ど全力を傾倒した歴史哲學的研究にも依然として彼の出發點であつた宗教的精神が其根底に横つてゐたことである。前述せる如く彼は「歴史論」後篇に於

ては最初の宗教的出發點を遙かに超えるであらうとまで豫言しながら、然も直ちに語を續て、「若し予に尙ほ余命と力とが存するならば予は最後には再び宗教に歸て予の宗教哲學を完結したいと思ふ。宗教は實に予の最初の愛人であつて、又歴史哲學に依て示さるべき現代の文化綜合に於ても其中心に位するものである。これなくしては何等の純朴も鮮活もない」と切言してゐる。さればこの宗教的精神こそ正に彼の多様な歴史的哲學的研究を一貫する生命ではなからうか。全集第一、二巻は云ふまでもなく、第四巻も一面に於て宗教社會學として表はれてゐるのは當然なことゝ云はねばならない。

固よりトレールチは吾々に幾多の問題を残してゐる。まづ私の興味を惹くことは彼が主要な對象とした歐洲文化史其者よりも、これと關係をもつ東洋の文化に就て彼の注意した點に對する問題である。次には世界史上の文化圏に關する彼の見解である。更に彼の思想全般に亘て窺

はれる(彼自身も注意してゐる)「二面的性質」である。尙又彼が宗教の「社會論」と稱し又はその「宗教社會學的」研究と云はるゝもの(マックス・ウエーバーの宗教社會學をも併せ考へて)と、フランスのデュルケーム一派の宗教社會學とに學的に如何なる關係を有するか。疑問は其他にも續出するけれども今此等の論點には全て觸れずに置く。

民間信仰史

加藤熊一郎氏著

東京 丙午出版社發行

原田敏明

日本佛教史や神道史、又は一般に日本宗教史とも云はれるものが、稍もすれば一種の教理史に傾きがちであるが、教理は必らずしもその時代の思想を刻明に物語るものではなく、應々一

部思想家にのみ傳承せられて、社會的に意味の少ないものも決して少しとしない。もとより教理の歴史にも興味を禁ずることは出来ないが、更らに人間の思想史として、大多數の人々が、而も或る特殊の思索をするとか、參禪するとかといふ場合でなく、日常の生活に、如何に考へ、之に對して如何に行爲してゐたかといふことに關する歴史にも亦た多大の興味を感じるのである。

而して前者は材料の蒐集及び先人の着手せるものなどの點から、餘程便利に容易な地位にあるが、後者に至りては、先づこれといつて的確なる材料を得ることすら、非常な困難を伴ひ、殊にその歴史的敘述に至つては殆んどその完全は得て望めないのである。さなきだに、廣汎なる補助學の知識を必要とし、前人未だ多く踏まざるの地。もとより斷片的のものは稍々世に現はれ、組織の試みも一二之れを見るが、未だよく渴を癒すに足りない。

今、本書を見るに、此の點に於て、餘程組織の體を備へ、その材料の豊富と、用意の周到とは、よく纏めて一の歴史をなしてゐる。もとより本書は全史の前半に限る。後半に比して材料の限定される點に於て、比較的歴史の體を作すに容易であつたに相違ない。著者の今後に期せられる後半が如何にして歴史の體裁を採るかは、一に著者の手腕に待つ。然るに今又、個々の民間信仰に統一ある關係を見ることになれば、前半よりも後半に於て一層明確にし得るものがあるではなからうか。

併し之を本書に求むることは、出来ないもので決して本書の缺點ではない。又、教理史的のものと對照してみる時、遙かに、その時代、その社會の人々に直接接觸するの感を抱く。萬人の知る如く著者は社會教化にかくも寧日なき身にして、此の大著を遂げ、更らに續篇を企てらる。それ既に驚歎に値する。

本書の關係する時代に關する材料は、大部分記録によるの外はない。記録によると、直ちにその編纂に關する色々の問題がある。編纂年代や著述の事情等が明らかにならなければならない。此の點で聊か腑に落ちない點がないでもない。例へば記紀などの取扱ひを見るに、記紀の記事を以て記事と同時代を説明するに用ひてあるが、そこには大なる危險が横はるのである。殉死や埴輪の如きも(二五一頁)、記事のやうなふやうなことは、古考學の材料からは却て否定されるやうなもので、吾々がこの記事によつて與へられる處のものは、少くともその編纂當時までには記事のやうに傳へられ、信するやうになつたと云ふことだけである。即ち現代の知識によつて、記録の真相を確め、その事實なりや否やを明かにし、之をかく信仰するに至りし點を見るべきである。著者は間々事實の詮議を入

るゝも、それと信仰の記事とを混同してある點がある。

尙ほ民間信仰は個々の天才の信仰でなく、民族の信仰である。従つて民族心理學を必要とする。此の點で本書は主としてヴントの説を襲踏してある。(二六頁)そこで原始人の時代には、必ずずトーテムの時代を通るものゝ如く考ふる結果は、日本に於てトーテムの痕跡を探すことになる。その結果は日本人は太陽トーテムなりとする「國民の日本史」の説を引用せられてゐるが、もとよりトーテムはそんな單なる祖先でもなければ、單なるシンボルでもない。

最後に民間信仰といふものを官府の信仰と對立させ(序二頁)、民間信仰史は退歩殘留の歴史たると共に、民族精神發動の歴史であると論ぜられてゐるが、全卷を通じて得る處は、むしろその前者に傾き、殊に附録篇の終りに至つて益々その感を深うし、迷信に關する説明を聽聞するの感がある。迷信も亦た正信として取扱ふ所

に、民間信仰史は完成されるのではあるまいか。さもあらばあれ、かゝる研究は一朝一夕の業でない。著者の該博なる知識と著者の如き材料の探訪蒐集に有利なるものにして始めてよくする處である。殊に民間信仰史はその後期に於て、最も興味ある問題を持つてゐる。所期の「近世民俗史」、本書と共に讀書子の渴を足するに足るものであらう。

宗教哲學概論

帆足理一郎氏著

東京 博文館發行

原田敏明

宗教に關する學術的著述に乏しき折柄、早稻田大學教授帆足氏の宗教哲學概論現る。由來宗教學をいふもの、宗教學と宗教哲學とを分つて、一方を科學の分野とし、他方を哲學の分野とす

るのが普通であるが、又或る哲學者のいふ所を借りると、宗教に關する學は、宗教哲學は存在し得るにしても、宗教學に至つてはその學の存在が怪まれてゐる。もとより學の何者なるかによつて斷すべき争であるが、諸種の宗教現象を對象とする學としての宗教學の存在を強いて否定するのも當らないことであると思ふ。

本書は稱して宗教哲學といふ。而も之を以て直ちに宗教學と分離した宗教哲學を指すのではない。即ち曰く、「近頃の學者は應々宗教學と宗教哲學とを區別するが、もし此の區別が妥當とすれば、宗教經驗の事實を確めようとする發生的、史的、及び心理的考察は宗教學に屬し、認識論的及び形而上學的考察は宗教哲學に屬するといふことができる。但し、認識論的及び形而上學的研究は必ずや其の基礎を史的及び心理的事實におくべきものであるが故に、宗教哲學は同時に宗教學を包括せねばならぬ。」(十一頁)

之によつて著者の大體の行方を知ることが出

来る。第二篇宗教の發生學的考察、第三篇宗教の史的考察、第四篇宗教心理學は、則ち所謂宗教經驗の事實を確めようとする宗教學の方面であり、第五篇宗教認識論、第六篇宗教形而上學は、則ち狹義の宗教哲學に屬するといふことになる。さて然らば、宗教哲學は宗教學を基礎とせねばならぬが故に、宗教哲學は同時に宗教學を包括せねばならぬであらうか。

今著者と餘程似通つた立場で、科學的研究に基礎を置いて宗教哲學を打立てようとしたものに、D. Miall Edwards; *The Philosophy of Religion* (New York, 1924, pp. 318, \$ 1.75) があり、此書は最も手頃の本で、宗教學の一般を知るに適したものであるが、全然、獨逸系の宗教哲學に觸れたものでない。今之れに對する A. Eustace Hydon 氏の批評 (*The Journal of Religion*, vol. V, No. 4.) の一節を見るに曰く、「宗教哲學を適當に組織するには、その手始めに民族生活に於ける宗教の位置を科學的に研究すべ

きことが漸次明かにされた。それには宗教觀念の心理的起原、宗教的態度の發展、歴史的宗教の進化、即ち之なり。」帆足教授の第二、乃至四篇は、正しく之に當てはまるものである。

今、その發生學的考察について見るに、主としてヴントの民族心理學によつて、多く輓近の發表にまで觸れてない憾みがある。宗教心理學の如き、極めて廣く、且つ精細に述べてあるが、唯だ惜むらくは、事のあまりにキリスト教の範圍に限られたことである。もとより「佛教に關しては、乍遺憾著者の知識の限界を越えた問題である」と述べてゐられる通りで、得て一人に望むべきことでもないであらう。

然し乍ら、殊には、宗教認識論、宗教形而上學に於て、始めに宗教學的に各宗教に於ける宗教經驗の事實を確かめんとして進んで、竟に或る一宗教に關する學となるの感がないでもない。

今此の點についての Hydon 氏の批評に聽け

ば、自から相似た點がある。今暫く彼の言を引くことにする。

「宗教そのもの、説明に、或る一つの歴史的宗教の傳統的概念を合理化して行かうとするやうな時代は既に去つた。世界の各宗教は夫々、その特色を有つてゐるので、或る單一の宗教の限界内に打立てられた一の宗教哲學は常に、その宗教の特殊要素が實在の究極の性質と考へがちである。著者(Edwards)は今人類學、宗教心理學及び宗教史による宗教の研究によつて、その研究を進め、その始めの中はうまくやつて來たが、さて彼は世界の宗教をそれ／＼を忘れ、宗教的の觀念や態度が人類の社會進化中に現はれて來た所以を忘れて、遂には一宗教哲學を書くのでなく、キリスト教的の神學の意味での一の宗教的哲學を書いて仕舞つた。うまく出來てはゐるが、その宗教學に對してなした敬意は一の素振りに過ぎなかつた。茲に於て得る處のものは、諸宗教に關する知識ではなくして、一宗教の傳

統的觀念を全體に投影したものに過ぎないことになる。」

直ちに以て本書に當てはめるのもなく、亦罪を他に課して以て自から脱するものでもない。然し乍ら、自からその一部に似通つた點のあるのを認めるので、それ以上は讀者各々の批判に俟つ。もとより此の廣汎なる事業は、一人の能くする處ではない。教授の如き大家にして尙、學、基に深く、佛に淺きを脱れない。但し、淺しとは相對的の語のみ。本書の如き何處として深からざるなく、汎からざるなく、科學としての宗教學より宗教哲學に至るまで、その問題、傾向、學說、能く細に能く纏めて提供されたるもの、我が宗教學界の一慶事たることを失はぬ。

* * * * *

佛敎文學概論

小野玄妙 著

東京 甲子社書房發行

干潟龍祥

佛敎が宗教である以上、如何なる匹夫童幼をも敎化すべき必要上、深遠なる敎理を簡單平易にしてしかも印象深く敎へ込まんが爲、佛敎聖典中には多くの譬喩が用ひられて居る。實に古くは律文及阿含部諸經より、中頃本生佛傳佛弟子傳、進んで法華寶積華嚴等の大乘諸經典に至る迄、殆その八九部は譬喩を以て成ると見ることが出来る。されば佛敎の聖典をこの譬喩文學といふ方面から觀察することは確に一つの有效なる研究方法であると思ふ。しかるに從來佛敎の敎理及歴史を研究するもの、又は聖典史文學史を講ずるもの、やゝもすればこの方面の考察を勿諾に附せるが如き觀あるは甚遺憾とする

所である。本書は正にこの缺陷を補ふものとしてまづ第一にその功績を認めねばならぬ。

方今文壇の趨勢を窺ふに、泰西文化の翻譯に取材に、漸く飽き、眼を東方特に幽玄なる印度に向つて轉せんとしつゝあるものの如くである。しかるに印度文學の森林は、一般文學者作家の伐り開いて以て材を採るべく未だあまりに原始的である。僅かにその幾分が泰西諸國語に譯されあるのみにて、多くは梵語もしくは難澁なる漢文に依らねばならぬことゝなつて居る。近時僅かに高楠博士及その門下によつて、ウパニシャトの全譯及吠陀の一部が世界聖典全集中に和譯せられしと、佛敎經典の一部が國譯藏經として出でしと、光壽會及世界文庫刊行會から數種の和譯ものが出たのを見ろのみである。しかるに本書は廣汎なる佛敎文學中特に一般文學の題材として面白きもの殆ど全部の梗概とその指針とをものせる點に於て、確に方今文

壇に對する一大寄與であらねばならぬ。童話童話の作家は勿論、一般創作家藝術家に對して本書の與ふる所決して少くないと信ずる。

以上二點は本書の有する特徴であつて、しかもそれ自躰からいへば、要するに從來やゝもすれば閑却されがちであつた譬喻文學に特に重きをおいたといふ一點に歸するのである。本書第三篇「漢譯經典文學概觀」の全部三百九十頁（即、本書全頁數の約三分の二）は全くこの廣義の譬喻文學の解説に費されて居るのである。この篇の第一「本生文學」の項に於ては、六度集經の全部九十一話、生經の全部五十五話、本緣經の八話、本行經の廿四話の一方が、何れも平易な和文にて書きくだされ、第二「譬喻經文學」の項にては、百喻經の全部の梗概、離譬喻經五種類の要目の分類等。第三「因緣經文學」の項にては、大莊嚴經の九十話撰集百緣經の百話の一方の梗概、賢愚經、雜寶藏經の概觀、紀傳文學の項に

ては佛傳類、佛弟子傳類より諸王傳等に至るまでを網羅しその一方の梗概を述べて居る。又第七に世紀經文學といふ一項を設け、世界の創造構成、天文曆學、度量衡制度等に關するものを集めて解説せる點も他にあまりに例を見ないところである。要するにこゝに擧げらるゝものはこの方面の文献の主なるものを網羅せるものにて、しかもその内容の一方を平易に書きくだしあるを以て特別の専門研究家の外、一般の人々にとりては梵語漢文の讀み難きを讀む必要なきに至り、極めて便利なものとせられて居る。

猶、著者は小乘と大乘との區別について、禪定の方法の變化をも主なる要項の一に數へ、四念處數息觀等が、念佛三昧觀佛三昧等諸三昧に變つて行きしを注意し居るは、些細なことながら面白き點と思ふ。又、聖典成立と支那譯傳との間隔を從來の學者の説よりも遙に近く見んとせる點は多少の異議はあるとしても兎に角一特色

と見てよからう。第四第五の兩篇に於て、「支那文學と佛教」、「日本文學と佛教」の題目を設けたことはこの種の標題の書としては珍らしい點であつて、こゝに簡單ながら支那佛教史日本佛教史の資料的研究が成されてあるのも見のがすことが出来ぬ。

最後に、本書は以上の如き種々なる特色を以て社會に寄與する所少くはないが、本書の目的が著者自ら序言せる如く、研究者に對するよりはむしろ一般讀者を相手にしたものである以上研究といふ立場からは多少物足らぬ點のあるべ

きは豫め承知して讀まねばならぬ。又、本書が漢譯にのみ依り、梵語、西域語等のものとの關係を説き得ざる點に於て、標題の如き著述として、少くもその用意に於てすら不完全なるを免れない。しかし現在のわが學界の状態よりすれば一人で各方面の研究を悉く盡すといふことは殆ど不可能であつて、互の分業に依らねばならぬのを思へば、漢譯の方面を兎に角こゝまで進められたことに對し著者に感謝の意を表さねばならぬ。暴評多謝。

宗 教 研 究 定 價			
一 冊 送 金 壹 圓 六 錢	一 冊 送 金 壹 圓 六 錢	一 冊 送 金 壹 圓 六 錢	一 冊 送 金 壹 圓 六 錢
一 冊 送 金 壹 圓 六 錢	一 冊 送 金 壹 圓 六 錢	一 冊 送 金 壹 圓 六 錢	一 冊 送 金 壹 圓 六 錢
一 冊 送 金 壹 圓 六 錢	一 冊 送 金 壹 圓 六 錢	一 冊 送 金 壹 圓 六 錢	一 冊 送 金 壹 圓 六 錢
一 冊 送 金 壹 圓 六 錢	一 冊 送 金 壹 圓 六 錢	一 冊 送 金 壹 圓 六 錢	一 冊 送 金 壹 圓 六 錢

大正十四年十月廿五日印刷
大正十四年十一月一日發行

新第二卷・第六號

（定價金壹圓）

不 許 複 製

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 姊 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
東京市神田區雄子町卅四番地

發 行 所

東京市神田區表神保町二番地株式會社同文館

宗 教 研 究 發 行 所

振替東京二七四六番、電話大手五九一九番