

此年此月此日
 本會之世教迴洵
 經與層層則業未繁
 百寶在在宛生古
 下單下行下報人
 四至俯俯正法
 終昌豈相計未
 忽想性生善智識
 化佈善之運身聲到
 三花輝重開多劫
 集何寧事聲思議
 任海如夫善是師
 念無生界到孤
 三心虛想自然
 念畢起神會一板
 經言大生與長救
 須要投託另無為
 人今不吝待何時
 忘慈三篇

西牙讀
 金聖勃金銀
 罪生罪業去惡
 拜之曾首有發
 兒方在在無差
 悲愍皆去其行
 意尤二文目示
 同將命去盡
 身盡中一迎
 久於某劫因
 天一種此身

一百齊可東金
 為說西方俱集
 百利無他元在
 三品至明證其
 十忠五差等會
 未嘗悔愧悔則
 地獄猛火罪人
 總刑考稱汝名
 念一頂心入空
 千將始發菩提因
 無過三德為同
 渴解瓶看德四
 切立嚴管法
 七聖也他聞亦
 洋德心水本身
 默然將立拉直
 如此自生

慈 三 藏 西 方 讚

內之 (按年四略統漢後代五) 下卷續行觀經講佛念土淨著師釋照法
 (藏館書 國民里巴西爾佛)

Fragment of a sutra scroll with vertical columns of text.

Fragment of a sutra scroll with vertical columns of text.

Fragment of a sutra scroll with vertical columns of text.

Fragment of a sutra scroll with vertical columns of text.

Fragment of a sutra scroll with vertical columns of text.

Fragment of a sutra scroll with vertical columns of text.

朝鮮華嚴寺舊藏三指度印來梵筈
千八百頭般若經斷片
(東京帝國博物館藏)

文化科學としての宗教學

鈴木宗忠

一 宗教學に關する二個の問題

現今に於ける我國の學問は、日本や支那に關するものを除いては、殆ど皆西洋から傳來したものである。宗教學も亦其の一つである。尤もそれは傳來してから、今日に至るまでに、多くの年月を経て居るから、其の間に、我が國人に依つて、殊に特殊な方面には、西洋の學者にも劣らないやうな業績を擧げたものがないとは云へぬ。けれども宗教學一般に關し、特に宗教の本質如何と云ふやうな問題になると、今日も依然として西洋の思想に追従するのを免れないやうに思はれる。

追従、必ずしも不可ではない。學問の目的は、事の眞を究めるのに存するとすれば、宗教學に於ても、西洋の學者の業績が、此の點から見ても、立派なものであり、適當なものであるならば、吾々が之に追従するのも、當然なことであらう。けれども吾々から見ると、西洋の宗教研究は、事の眞を明にする點に於て、左程に立派なものでもなければ、又餘りに適當なものとは思はれぬ。然らば如何いふ點が立派でないかと云ふに、第一、西洋の宗教研究は、宗教と云ふ概念を作るのに、大體

に於て、基督教を基礎にした。固より基督教は、宗教の事象として、大切な領域を占めて居る。それ故に宗教學者が宗教を研究するに當つて、それに重きを置くのは至當である。併し宗教の事象としては、基督教の外に、偉大な佛教がある。勿論其の外にも、歴史に現れた宗教は澤山にあるけれども、少くとも佛教が、宗教の事の眞を明にする爲には、決して基督教に劣らない重要な意義を持つて居ることは争はれない。そうすると、基督教を基礎にした宗教の概念で、其の事象の眞を明にすることは、到底不可能であらう。

第二、かやうに西洋の宗教研究は、宗教の概念を作るのに、基督教を基礎にするにも拘らず、不思議なことには、基督教の研究は、所謂宗教學の域外に存するのである。人の知る如く、基督教の研究は、一般に神學と稱せられる。我が國の大學に於ては、宗教學は文學部の一學科を成すに過ぎないけれども、西洋の大學に於ては、神學は通常神學部と云ふ一學部を専有して居る。そして所謂宗教學は、此の神學部の一隅に、僅に其の位置を占めて居ることもあれば、又他の學部の一學科に屬することもある。何れにしても、宗教學が大學に現れるやうになつたのは、左程に古いことではないが、之と同時に、若くは之より以前に、宗教學的研究の影響は、既に神學の本土の上にも侵入して來た。即ち一方に於ては、歴史神學の上に、聖書批評の研究が現れて來て、科學的に從來の神學を一變したと共に、他方に於ては、組織神學の上に、宗教哲學が起つて來て、宗教的神學を哲

學的に改めようとして居る。かくして西洋に於ても、大學に於ける神學が、宗教學的にならうとする傾向は、漸次に顯著になつて、既に或る國に於ては、神學部は大學の組織の上に消滅した所もあり、又他の國に於ては、消滅しようとする所もある。結局は大學に於ける宗教學的研究は、世界を通じて、日本に於けるが如くに、文學部の一學科になるだらうと思はれる。けれども今日の所で見ると、猶ほ西洋に於ける神學は、宗教學の埒外に存し、所謂宗教學は、其の出發點を成す宗教の概念を作るには、基督教を基礎にしたにも拘らず、其の活動の舞臺は、基督教の埒外にあると云ふ奇觀を呈して居る。此の點から見ても、西洋に於ける宗教學は、宗教の事の眞を明にするものとして、立派であると思はれぬ。

第三、然らば現今に於ける西洋の宗教學は如何なるものであるかと云ふに、一方には神學から出た宗教哲學があり、他方には、哲學から出た宗教哲學もある。此の二種の宗教哲學は、其の起源に遡ると、随分古くから存し、今日では特に獨逸に於て、可なりに進んで居り、宗教研究としては、有力な一部門を成すのであるが、併し殊に英米佛等に於て、普通に宗教學と稱する場合には、この種のものを含まないやうに思はれる。今日宗教學と云ふのは、一の纏まつた組織的な學問を指すのではなくて、幾つかの宗教研究を總稱して、漠然とさう云ふのではないかと考へられる。そしてかやうに總稱的に宗教學と云はれる宗教研究は、普通に解釋せられる所では、三種若くは四種に包括

することが出来ると思ふ。一は、前世紀の後半に、英國に於て、マクスミユラー (Max Müller) の創めたと云はれるもので、これは言語學の上から、文献に現れた宗教を研究したのであるが、今日に於ては、此の系統を引いた研究は、大體宗教史として存在する。二は、一と殆ど同時代に、矢張り英國に於て、スベンサー (Herbert Spencer) や、タイラー (E. B. Tylor) の唱へ出したもので、これは人類學の上から、未開人に存する宗教を研究したものであるが、此の派の宗教研究は、今日では、一方に於て、宗教社會學として存在し、他方に於ては、民族心理學として存在する。三は、宗教研究としては、最も新しく、やつと前世紀の末に、米國に現れて來たもので、現存の宗教をば、個人心理學的若くは實驗心理學的に研究する。普通に宗教心理學と稱する。かやうに現今に於ける西洋の所謂宗教學には、三種若くは四種存するが、其の研究の出發點としては、何れも基督教を基礎にして作つた宗教の概念に依つたと云つてよからうと思ふ。併し其の結果に於ては、宗教心理學を除き、他の二種若くは三種の宗教研究は、随分基督教から離れて居る。そこで此等の研究の業績は如何かと云ふに、宗教心理學は、初めの間は、餘程見込があるやうに思はれたが、かゝる研究は、少くとも宗教研究としては、成功するものでないと思ふことが、次第に明になつて來て、最近に於ける此の方面の傾向は、個人心理學的研究から、社會學的研究へ變化したやうに思はれる。之に反して、宗教史、宗教社會學及び民族心理學になると、それ／＼相當の成績を擧げ、今日に於ては、纏つた

權威のある著書もない譯ではない。例へば宗教史に就て云へば、獨文のオレリの宗教史 (G. von Orelli, Allgemeine Religionsgeschichte, 2 Bde.)、英文のモーアの宗教史 (G. F. Moore, History of Religions, 2 Vols) の如き、又宗教社會學に就ては、デュルケムの著書 (E. Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse) の如き、民族心理學に就ては、ヴントの著書 (ヴントには宗教の民族心理學的研究に關する著書が三種あるけれども、今の目的には、W. Wundt, Völkerpsychologie, Zweiter Band Mythos und Religion Dritter Teil. を擧げなければならぬ) の如きがそれである。けれども宗教史は、宗教の發達を歴史的に述べたもので、基督教は勿論のこと、佛教も、吾々の中に生きて居るものとして、これを取扱つて居るのではないから、此の研究は、宗教の本質如何と云ふやうな問題に對しては、適當な解答を與へることは出来ぬ。又宗教社會學や民族心理學は、未開人の宗教を其の對象として居るが故に、基督教の中に生活し、佛教の中に生活する吾々の宗教事象を説明することは出来ぬ。かくの如くに考へて來ると、西洋に於ける現今の所謂宗教學が、宗教の事の眞を明にするものとしては、立派なものでなく、適當なものでないと云ふのも、強ち過言ではなからう。

元來宗教學は、學問的性質から云へば、倫理學や美學と同列な位置を占めると考へられる。けれども西洋に於ける現今の研究狀態から云へば、宗教學は、此の兩學問に對して、決して同日の論ではないと思ふ。倫理學や美學に於ては、權威ある學者が、纏まつた體系書を書いて居るやうに思は

れるから、吾々は自ら學習するにしても、又他に教授するにしても、之を教科書として、追従することが出来るし、又追従しても左程に不適當とは思はれぬ。然るに宗教學に於ては、前述のやうに、各分野に於ては、それ／＼纏まつた書物もあるけれども、宗教學一般に關しては、適當な教科書にすべきやうなものはない。尤も宗教哲學、殊に哲學から出た宗教哲學になると、最近獨逸に於ては、澤山な著述が現れ、宗教學一般に關するものと見らるべきものも確にある。一九〇四年に、トレルチ (Trolsch) が「二十世紀初頭の哲學」に於て、「宗教哲學」を論じた時には、近頃宗教の組織的研究は振はないと云つて居たが、現世紀の十年以後になつて、宗教哲學に關する書物が漸く現れて來て、最近には、バーデン學派にも、マールブルグ學派にも、又現象學派にも、其の體系書とも云はるべきものを書いて居る人々が、決して少くはない。特に、此の外に、リール (Rein) の系統を引いたと思はれるキールのシヨルツ教授は、一九二二年に、其の「宗教哲學」の二版を出して居るが (H. Scholz, Religionsphilosophie) 此の書は三部に分れ、初に宗教の本質を論じ、次に其の表現を論じ、最後に其の眞理内容を論じて居る。此の書などは、宗教學一般に關するものとしては、先づ適當な方であらう。けれども吾々から見ると、一般に獨逸の宗教哲學は、宗教學一般に關するものとして、不十分な所がある。第一、それは宗教の問題を論ずるに當つて、科學と哲學との區別に注意しない。固より宗教の本質に關する問題を究竟的に研究しようと思へば、吾々は結局哲學へ這入らな

ければならぬけれども、宗教の事の眞を明にする爲には、先づ科學から進むの必要がある。第二、西洋の宗教哲學は、一般に、如何なる問題を取扱ふにも、基督敎を離れることが出来ぬ。このことは、吾々が既に述べたやうな意味に於て、宗教の本質を明にするとしては、不十分である。

かやうに考へて來ると、西洋に於ける現今の宗教學は、特に宗教の本質如何と云ふやうな問題に關しては、不十分なものであり、不適當なものであつて、吾々は之に追從して、自ら足れりとすることの不可能なことは明であらう。果してそうであるならば、我國に於ける宗教研究者は、茲に困惑状態に陥らざるを得ないだらう。然らば此の困惑状態を免れるの方法如何と云ふに、吾々の考へは、之を免れるの途は二つある。一は宗教學の學問的性質を明にすることで、他は宗教學の學史的研究所をなすことである。此の二者は、宗教學に限らず、凡ての學問に於て、それを立て直すの必要がある場合には、是非とも解決しなければならぬ問題であると思ふ。如何に新しく立て直すにしても、材料は古いものを用ゐなければならぬこともあるし、又組立ての仕方、古いものに學ばなければならぬこともある。それ故に吾々が學問を立て直すに當つては、先づ從來の研究を吟味し、取るべきは取り、捨つべきは捨てなければならぬ。併し此際其の取捨には、標準を要する。これが學問的性質である。學問的性質を明にしなければ、如何に學史的研究をしても、從來の研究の意義を知ることは出来ぬ。そこで吾々は今宗教學に關し、此の二個の問題を明にして、其の新建設を計ら

うと思ふ。

二 宗教學の學問的性質

宗教の研究、特に宗教の本質如何と云ふやうな問題を究竟的に解説するには、前にも觸れて置いた如く、科學の領域を越えて哲學へ這入らなければならぬことは、吾々も之を認める。このことは、宗教や哲學の概念を如何やうに定めるにしても、殆ど凡ての學者が、異存を挾まないであらうと思はれる。換言すれば、宗教の究竟的研究は、宗教哲學になるのである。けれども宗教の本質に関する研究は、先づ科學として始めるのが、適當であると考へる。換言すれば、宗教學をば哲學として組織するのでなく、科學として立てるのである。勿論かゝる見解には、異論を挾む學者も少くないであらう。宗教は眞の意味に於ける宗教哲學でなければならぬと主張する人々もある。併し宗教學は、吾々が前節に述べたやうに、其の現今に於ける状態は、大體に於て、之を科學として研究して居るのである。それ故に吾々が今宗教學の學問的性質を明にするに際しては、少くとも其の出發點としては、之を科學として見るのが適當であらうと考へるのである。

普通に科學には二種類あると考へられる。此の二種類の名稱に就ては、通俗的には理科の學、文科の學と云つて居るが、學問的に云へば、理科の學は自然科學と稱し、文科の學は、精神科學若くは文化科學と稱する。かくの如く科學に二種類あることは、一般に認められて居るのであるが、此

の二種類の相違は、單に程度の差に過ぎないものであるか、若くは性質の差を意味して居るかに就ては、學問論の上から見れば、意見が分れて居る。

此の科學の二種類は、程度の差に過ぎないものであるとして、學問論の上から、之を基礎付けたものはカントである。勿論カント以前に於ても、科學のことを論じたものはあるけれども、眞に學問論の立場から、科學は性質上唯一種類のみであると主張したのは、カントに始まると云はなければならぬ。カントの考では、學問の對象は唯自然のみであつて、これから自然科學が起つて來るのである。尤もカントも自然科學の外に、他の科學の存することを認めない譯ではない。併し學問論の上から、科學の性質を論ずれば、何れも皆自然科學的のものであると云ふのである。此の思想は、カント以後廣く行はれて、自然科學者は無論のこと、精神科學乃至文化科學の研究に従事する人々も、大體に於て、之に隨つて居たやうに思はれる。哲學者に就いて云つて見れば、新カント派のマルブルグ學派の人々が、此の思想を發展させ、更に徹底した見地から、之を基礎付けて居るのである。吾々は此の思想を科學上の二元主義 (der methodologische Monismus) と名ける。

科學上の一元主義に對して、科學の二種類は、單に程度の差でなく、全く性質の差であると主張する意見がある。吾々は之を科學上の二元主義 (der methodologische Dualismus) と名ける。此の思想は、其の由來する所を尋ねれば、決して新しいとは云へない。カントも一元主義を主張はしたけれども、

十分に之を徹底した譯ではなく、見方に依つては、其の思想の中に、二元主義を容れる餘地は存したのである。けれども此の思想が、明に其の萌芽を現したのは、ヘーゲルであると云へよう。彼は自然科學の外に、精神科學の存することを主張して、此の兩者は、學問の性質上異つたものと考へたやうである。近頃になつて、此の思想を發展させて、明に精神科學の獨立を主張したのは、ウント (Wundt) やデルタイ (Dilthey) 等であらうと思ふ。併し科學上の二元主義をば明白に主張して、之を認識論の上から基礎付けたものは、新カント派のバーデン學派である。バーデン學派に於ては、二元主義は、其の建設者であるウインデルバンド (Windelband) が基礎を定めたのであるが、之を確立したのは、リツカート (Rickert) である。此の學派では、自然科學に對して、他の一方の科學をば、歴史學、歴史的科學、文化科學など、稱する。

かくの如く、現今に於ては、科學の性質に關して、一元主義と二元主義とが行はれて居る。勿論此の兩者の主張には、何れにも相當な根據は存する。吾々は今茲で委しく論證することは出来ないが、其の結論を擧げると、第一、事實の上から見て、一元主義は現存する凡ての科學に、論理的基礎を與へることが出来ない點を考へ、第二、理論の上から見て、自然科學的方法には、越え難い限界のあることを認め、一元主義を捨て、二元主義を取るのである。吾々が二元主義を取るに就いては、大體に於て、バーデン學派の主張を認めるのであるが、之と同時に、其の缺點をも見逃すこと

は出來ぬ。二元主義と云ふ根本主張を此の學派から取り、委曲の點に於ては、殆ど全部を改造して、新しい形の二元主義を主張するのである。今之を詳細に論述することは出來ぬから、其の概略を示すことにする。第一、二元主義の根據に就いては、リツカートは、先づ科學の對象である現實界をば、構成的現實形式 (Konstitutive Wirklichkeitsformen) に依つて構成し、その上に方法的認識形式 (methodologische Erkenntnisformen) に依つて、自然科學と歴史學との對立を引き出さうとするのであるが、之に對しては、マールブルグ學派からの批難もあり、其の他からの攻撃もあつて、現存のままの形では、到底之を支持することは出來ない。之を改造するには、マールブルグ學派の説も、現象學派の説も、非常に貢獻する所はあるが、それだけではまだ十分でないやうに思はれる。此の點から見て、ニコライ・ハルトマン (Nicolai Hartmann) の立場は、説としては随分如何はしい所もあるが、一方に於て、それはマールブルグ學派の欠點を斥け、他方に於て、現象學派の長所を捉へて、自己の新しい立場を作らうとして居る所から見て、吾々に參考となるものが少くないのである。何れにしても、二元主義を主張する爲めには、吾々はリツカートの説を根底から改めなければならぬ。第二、方法に就いては、リツカートは、自然科學に對して歴史學の獨立を主張するのに、一方に於ては、個別化的方法 (individualisierend) を主張すると共に、他方に於ては、價值關係の方法 (Wertebeziehend) を主張する。勿論此の二個の方法は、彼に在つても、結局は同一に歸着するけれども、此

の學說の欠點として、兩者の關係のそこに到るまでの經過が明でないことは、争はれない事實であると思ふ。それが爲めに、科學の二種類の中で、一方の自然科學は、常に自然科學であるのに、之に對立すべき他方の科學は、時には歴史學、若くは歴史的科學と云ひ、時には文化科學と稱せられる。吾々は方法に關するバーデン學派の此の曖昧な點を斥けて、自然科學に對立すべき他方の科學は、一義的に價值關係の方法を取るべきことを主張する。隨つて其の名稱の如きも、自然科學に對立すべき科學は、何處までも、文化科學と云ふのである。自然科學は、價值を離れた見方で、普遍的法則を明にするのが目的であるが、之に反して、文化科學は、價值關係の見方で、價值の現れた事實を究めるのが目的である。勿論自然科學の對象である自然は、同一なものが幾たびも繰り返されるのであるが、文化科學の對象である文化は、所謂一回起的(cumalig)なものである。換言すれば、自然には歴史はないが、文化には歴史がある。此の點から見て、文化科學を歴史的科學と稱するは、少しも差支へない。けれども文化に歴史のあるのは、それが價值を含んで居るが爲めである。それ故に其の表現の上から考へて、此の科學を歴史的科學と云ひ、其の方法を個別化的と稱するよりも、寧ろ其の根本に凝つて、價值關係の見方に依る文化科學と稱する方が、遙に適當であらうと思ふ。更に考へるに、文化には、歴史的に明にすべき方面があると共に、組織的に究めなければならぬ方面がある。文化を歴史的に明にするには、其の材料は之を比較的吾々に遠い過去の文

化に取り、且つ其の間に關係せらるべき價值は、個々の價值であるが、文化を組織的に究めるには、現在の文化を材料とし、普遍的價值に關係させるのである。勿論前の場合に於ても、個々の價值は、普遍的價值を豫想して、始めて學問の客觀性が成立するのであるが、併し後の場合とは、明に異つて居る。果してそうであるならば、文化科學には、歴史學があると共に、組織學の存することも認めなければならぬ。此の點から見て、吾々は文化科學は、歴史學で盡きて居るとし、自然科學に對立すべき他方の科學を歴史學と稱することには反對する。吾々の考に依れば、科學の體系としては、自然科學は、其の性質から見て、唯組織學のみであるが、之に反して、文化科學は、其の本質の上から見て、一方に歴史學が在ると共に、他方に組織學が存する。

以上で吾々は科學の性質を概論したつもりであるが、然らば茲に問題とする宗教學は、科學の二種類の中で、何れに屬するかと云ふに、多く論するまでもなく、それは自然科學ではなくして、文化科學である。宗教は吾々の理想であつて、それが實現せられた何れの形を取つて見ても、其の中には價值が含まれて居るのである。それ故に之を學問の對象として構成する場合には、價值を離れては考へることが出来ない。此の點から見て、宗教に關する科學は、文化科學でなければならぬ。既に宗教に關する科學が、文化科學であるとすれば、吾々が前に論じた所に従つて、それは其の性質として、歴史學と組織學との二者を含むべきである。そこで吾々は、宗教に關する歴史學を宗教

史と稱し、其の組織學を宗教學と名ける。そうすると吾々が問題とする宗教學は、結局宗教に関する組織的文化科學となる譯である。

宗教に関する歴史學が宗教史と稱せられ、それが文化科學として成立することには、學問論の上から見ても、別に異議があらうとは思はれない。けれども組織學としての宗教學が、果して文化科學として成立すべきか否かに就いては、大に攻究の餘地があるやうに考へられる。併し之を論ずるには、先づ宗教學の學史的考察をしなければならぬ。

三 宗教學の學史的考察

現今に於ける宗教研究は、既に吾々が第一節に述べたやうに、大體に於て、之を宗教哲學、宗教史、宗教社會學、宗教心理學の四種類となすことが出來よう。勿論此の四種類は、何れも皆宗教に関する研究で、其の點に於ては、連絡するものであるが、學問として見れば、各特異の領域を持つたもので、相互に獨立して居ると考へられる。併し他方面から見ると、此の四種類の研究は、或る意味に於ては、何れも皆宗教の本質如何と云ふ問題を解決しようと自任して居るやうに思はれる。即ち宗教哲學は、哲學的に宗教の本質を究明しようとするもので、此の方法に依らなければ、此の問題を解決することは出來ないと考へる。換言すれば、宗教哲學が眞の意味に於ける宗教學であると主張する。之と殆ど同様に、宗教史は歴史學的に、宗教社會學は社會學的に、宗教心理學は心理

學的に、宗教の本質を究明しようと考へ、各宗教學を以て自任して居る。かやうに考へると、此の四種類の宗教研究は、何れも皆、吾々が前節に述べたやうな意味に於て、組織的文化科學としての宗教學であるやうに思はれる。換言すれば、此の四種類の研究は、宗教研究の獨立した分野ではなくして、何れも皆宗教學の學派となる譯である。吾々は此の四種類を、假にそれ／＼哲學派、歴史學派、社會學派、心理學派と名けることにする。然らば此の四學派は、吾々の主張する組織的文化科學としての宗教學に對し、如何に關係し、如何なる寄與をなすものであらうか。

宗教學の學史の見地から考へると、此の四學派の中で、最初に現れて來たのは、歴史學派であらう。宗教學 *Science of Religion* と云ふ名稱も、此の學派の建設者であるマクスミュラーが、初めて之を唱へ出したものであることは、人の能く知る所である。尤も之より以前に、*Science des religions* と云ふ語が、佛蘭西に行はれて居たことは、彼も其の「宗教學概論」の中に、之を引いて居るので、明であると思ふが (*Emile Burnouf* は其の著 *La science des religions* の初めに、彼自身が此の語を始めて用ゆると言つて居る)、これは「諸宗教の學」と云ふ意味で、宗教學と云ふのとは、全く同一とは云へない。勿論マクスミュラーの宗教學も、諸宗教を比較研究したものではあるけれども、其の目的は、宗教其の物の本質を明にしようとした所に存する。彼は宗教研究をば、理論神學 *Theoretic Theology* と比較神學 *Comparative Theology* とに分けて、比較神學を以て宗教學となしたのである。茲

に云ふ理論神學は、彼自身も云ふやうに、宗教哲學のことであり、比較神學は、彼以後一層明になつたやうに、其の實質に於ては、宗教史と異つたものとは思はれぬ。それ故に此の學派の宗教學と稱するものは、結局宗教史に外ならない。併し宗教史を以て宗教學とするやうな考に對して、満足しないものゝ起つて來るのは當然のことで、既にマクスミュラーに續いた此の學派のチーレ (C. P. Tiele) の如きも、其の宗教學體系を立てる場合には、形態學的部門 Morphological Part と本體學的部門 Ontological Part とを分け、宗教學は此の兩部門から成るとした。彼は所謂形態學的部門は、マクスミュラーの比較神學に當り、本體學的部門は、其の理論神學に當るものと思はれる。これで見ても、チーレが宗教史を以て宗教學とすることに不満足であつたことは判然すると思ふが、彼自身も明に宗教學は、眞の意味の宗教哲學であると言つて居る。其の後になると、歴史學派に於ては、宗教史が宗教學の全體であるか否かと云ふやうな問題は、餘り考へることなく、單に宗教史を宗教史として研究したのではなからうかと思はれる。

けれども宗教に關する科學は、學問の性質から見て、文化科學である以上は、吾々が前に論じたやうに、それは一方に歴史的方面があると同時に、他方に組織的方面の存することは、其の本質上の要求と云つてもよいのであるが故に、それが單に宗教史だけで存在することの出來なくなるのは、理の當然と云はねばならぬ。更に之を事實に就いて調べて見ると、宗教研究に於ては、其の組織的

方面の研究が、常に宗教史のそれと伴隨して居るのである。そして此の二者の伴隨は、吾々の見る所では、大體二の行き方があるやうに思はれる。一は英米佛等に行はれる謂はドラチン系統の行き方で、他の一は獨乙等の謂はばゲルマン系統の行き方である。

先づ前者から述べると、英米佛等の諸國に於ては、宗教史の研究に伴隨して、一方に社會學派の宗教研究が起り、他方に心理學派の宗教研究が起つて來た。社會學派の宗教研究は、吾々が第一節に述べたやうに、スベンサーに依つて、創められたものであるが、其の當時に於ては、人類學派(Anthropological School)の宗教研究と云はれた。蓋し歴史學派の宗教研究が、言語の研究から起つて來た所から、言語學派(Philological School)と云はれたやうに、社會學派の宗教研究は、人類學の研究から起つて來たので、人類學派と云はれたのである。人類學派の宗教研究は、主として未開人の宗教を以て原始宗教となし、之を人類學的に研究するのであるが、此の學派に於ては、宗教の特色は、最もよく原始宗教に現れると考へるが故に、原始宗教の研究は、即ち宗教の本質に關する研究であつて、これがやがて眞の意味に於ける宗教學となるのである。それ故に此の學派の研究は、既に其の初めの時代に於ても、宗教の組織的研究を以て自任して居たことは明であると思ふが、此の傾向は、それが近頃になつて、一方佛蘭西のデュルクーム一派の宗教社會學となり、他方獨逸のヴンド一派の民族心理學となつてから、益々顯著になつて來たと考へられる。勿論此の學派の宗教研究

は、之に従事する人々から見れば、唯一の宗教學であつて、強ち宗教史を補ふと云ふつもりはないかも知れぬが、吾々が學史の見地から考へて、少くとも其の結果に就いて云へば、宗教史の研究が宗教の歴史的方面に偏するのに對して、此の研究が、宗教の組織的方面を研究して、其の足りない所を補ふ役目を演じたと見ることも出来ようと思ふ。

心理學派の宗教研究は、學史の見地から考へると、最も遅く起つて來たもので、其の搖籃地は亞米利加に在つた。宗教心理學と云ふ名稱を初めて世に打ち出したものは、スターバック (Starbuck) であらうと思ふが、其の初期に於ては、應用的方面に重きを置くホール學派 (Hall Schule) と理論的方面に傾いたゼームス學派 (James Schule) とに分れて居たが、後になつて相交又して來たと云つてよからう。此の學派の研究は、佛蘭西に傳はり、獨逸にも傳はつたが、殊に獨逸に於ては、特異の發達をした。宗教史の研究が、過去の宗教を對象とするに對して、心理學派の宗教研究は、主として現在の宗教、即ち現に吾々の間に生きて居る基督教をば、個人心理學の立場から、謂はゞ横斷的に研究しようとするが故に、それは組織的の宗教研究であると云はねばならぬ。尤も此の學派の研究も、最近に於ては、其の方法が個人心理學的から、社會心理學的になつて來たと共に、其の對象も、現在の宗教から過去の宗教、特に原始宗教に變つて來たやうに思はれる。此の點から見ると、心理學派の宗教研究は、大に社會學派のそれに接近し、多少宗教史の研究に一致する所もない譯で

はない。併し大體の上から見れば、心理學派の宗教研究は、少くとも其の動機に就いて云へば、組織的研究であつて、宗教史の足らない所を補つたものと考へることが出来る。

かやうに英米佛等に於ては、社會學派及び心理學派の宗教研究があつて、共に宗教の組織的研究をなし、宗教史が宗教の歴史的方面の研究に偏するのを補つて居るが、他方から見ると、此等の國に於ても、此の目的の爲めに、多少哲學派の宗教研究も行はれて居る。併し宗教哲學は、大體に於て、獨逸に盛に行はれて居るもので、英米佛等の哲學派の宗教研究は、何れも獨逸の系統を引いたものと云つてよい。それ故にラチン系統に於ける宗教の組織的研究は、一口に云へば、社會學派及び心理學派の研究で盡きて居ると稱しても不當でなからうと思ふ。

次に獨逸を始めゲルマン系統の諸國に於ては、歴史的方面の宗教研究に偏した宗教史の不足を補ふ爲めに、宗教の組織的研究は、主として哲學派に依つて行はれて居る。勿論此等の國に於ても、現今宗教史の研究は盛なもので、大學に於ても、神學部若くは哲學部に、之に關する専門の教授も置かれ、講義も開かれて居る。之と同時に、宗教史に關する著述も、個々の宗教に就いても、澤山に存するが、又宗教史概説も、或は一人の手に依つてなされ、若くは多數學者の共同に依つて作られた。けれども此の宗教史の研究は、殆ど皆宗教の歴史的方面に限られて居るのであつて、之に従事する學者も、明白に若くは暗黙の間に、之を認めて居るやうに思はれる。それ故に宗教研究とし

ては、此の外に、組織的研究がなければならぬ。これが即ち宗教哲學である。宗教哲學は、吾々が第一節に述べたやうに、神學から出た宗教哲學もあり、哲學から出た宗教哲學もあるが、概して云ふと、大學の神學部に於て行はれる宗教哲學は、前者に屬し、哲學部に於て行はれる宗教哲學は、後者に屬するやうである。併し今日に於ては、何れの宗教哲學も、神學として研究せられるものはなく、皆哲學として研究せられて居ると云つてよい。殊に最近の獨逸に於ては、何れの哲學々派も、盛に宗教哲學を研究し、之に従事する學者は、之を以て哲學の一部門とすると共に、眞の意味の宗教學となして居る。換言すれば、彼等は宗教研究の歴史的方面を宗教史となし、其の組織的方面を宗教哲學となし、此の二者で、宗教研究の全體は、網羅せられると考へる。尤も獨逸に於ても、或る方面には、宗教の組織的研究は、單に哲學的に行はれるのみでなく、科學的もしなければならぬと主張する人々も決してない譯ではない。此の場合に於ては、宗教心理學が、宗教の組織的研究となるやうに思はれる。一九〇四年に出たトルルチの「宗教學に於ける心理と認識論」と云ふ論文は、最も好く此の傾向を示すものと云つてよからう。これは一つは、文化の研究は、哲學的に行はれると共に、科學的にも遂げなければならぬと云ふ學問論上の理由にも因るのであらうが、もう一つは、獨逸に於て、亞米利加の影響を受けてから、殊に盛になつた宗教の心理學的研究の刺激に負ふと云ふ事實上の理由にも基くのではなからうかと考へる。

以上で吾々は宗教學の性質を明にする爲めに、其の學史的考察をしたが、進んで學問的性質の上から、之を批評しながら、吾々自身の見解を述べようと思ふ。

宗教研究に於ては、始めに歴史學派が起つて來て、宗教史を以て、眞の意味に於ける宗教學となしたのであるが、此の見解は、學問論の上から考へても、或る意味に於ては、正當と認められないことはない。蓋し宗教學は、自然科學でないとするれば、リツカートの考へる如く、それは文化科學として、歴史學でなければならぬからである。けれども吾々の考に依れば、文化科學には、一般に其の本質として、歴史學と組織學とがあるが故に、宗教に關する科學に於ても、宗教史の外に組織學としての宗教學がなければならぬ。此のことは、文化科學一般に關しても、又宗教研究に就いても、既に吾々のしばし論じた所であるが、それは吾々の所説全體に於て、重要な論點と考へるが故に、今こゝでもう一度宗教研究に就いて、特に説いて置かうと思ふ。

宗教に關する科學が、宗教史だけで十分でないことは、宗教史の性質を吟味して見れば、明になる。宗教史は文化科學として、宗教の事實を決定するには、宗教的價值に關係させられる。けれども此際に關係させられる宗教的價值は、個々の當該宗教に含まれる宗教的價值であつて、普遍的な宗教的價值ではない。併し宗教史が、文化科學として、客觀性を有する爲めには、其の個々の宗教的價值は、何等かの仕方に於て、普遍的な宗教的價值に關與するか、それでなければ少くとも之を豫

想するものでなければならぬ。そして宗教史が文化科學として成立する爲めに、普遍的な宗教的價値を豫想することは、かゝる價値の實現せらるべき宗教一般の事實を豫想することである。而かも此の宗教一般の事實は、宗教學に依つて組織せらるべきものではなからうか。果してそうであるならば、宗教史が歴史的文化科學として存在する爲めには、既に組織的文化科學としての宗教學を豫想すると云はねばならぬ。勿論普遍的な宗教的價値の實現せらるべき宗教一般の事實を研究することは、個々の宗教的事實の研究が完成せられて後に、始めて可能であると考へられないことはない。けれども個々の宗教的事實を研究するには、其の根底に於て、宗教一般の事實を豫想する。換言すれば、組織學としての宗教學は、歴史學としての宗教史の研究の結果として始めて起つて來るのではなくして、宗教史は既に其の出發點に於て、宗教學を豫想するのである。

宗教史の外に、組織學としての宗教學が存しなければならぬと云ふ此の主張は、宗教學の學史に於て、宗教史の偏狹を補ふが爲めに、一方ラチン系統の宗教研究に於て、宗教社會學と宗教心理學とが起り、他方ゲルマン系統の宗教研究に於て、宗教哲學が起つたと云ふ事實からも、證明せられることと思ふ。然らば宗教社會學、宗教心理學、宗教哲學の三者は、宗教の組織的文化科學として、學問論の上からも、果して正當と認められるかと云ふに、吾々は之に對して、然りと答へることは出來ぬ。

宗教心理學は、少くとも其の初期に於ては、個人心理學的方法を用ゐて、宗教の本質を明にしよ
うとしたと考へられる。茲に云ふ個人心理學的方法是、自然科学的方法であつて、價値を離れた見
方に依つて、普遍的法則を究めようとするのである。それ故に宗教の事實が論じられても、それは
實例として引合に出されるのに過ぎないので、其の目的とする所は、宗教独自の事實を明にするの
に存するのではなく、之を謂はゞ道具として、心理一般の法則を明にしようとするのである。そう
して見ると、宗教心理學は自然科学としての心理學の一部であつて、組織的文化科學としての宗教
學と云ふことは出来ぬ。勿論此の解釋は、初期の宗教心理學に關して論じたもので、之を以て宗教
心理學全體を律しようとするのではない。心理學は單に自然科学として存立するのみでなく、他の
方法をも取り得るのである。それ故に若しそう云ふ心理學的方法に基く宗教心理學がありとすれば、
吾々の今の議論はそれには當らない。それはさて置き、宗教心理學の其の後の發達に就いて見ると、
それは個人心理學的なものから、社會心理學的なものに變つた。之に關する批評は、次に宗教社會
學を論ずる時に譲る。

宗教社會學は、主として未開人の宗教を材料とし社會心理學的方法に依つて、宗教の本質を明に
しようとするやうに思はれる。此の宗教研究は、之を宗教史の補助學科として見れば、其の一部分
とも見るべき宗教の起源、若くは原始宗教の解明に貢獻する所の多いことは争はれない。けれども

之を宗教に關する組織學として見れば、學問論の上から考へて、少くとも二個の欠點がある。一は宗教社會學が其の材料を原始宗教から取ることであるが、宗教は文化として一回起的な性質を有するが故に、未開人の宗教は、文化人の宗教と同一ではない。此の學派の人々の考に依れば、原始人の宗教は、一般に宗教の特質を最も好く現して居ると云ふのであるが、これは宗教が文化であることを認めない所から起つて來るのであつて、宗教研究者としては、根本的な誤謬であると思ふ。未開人の宗教を如何に研究したからと云つて、文化の進んだ現在の吾々の宗教の性質を明にすることは出來ぬ。此の點から見ても、吾々は宗教社會學を以て、組織的文化科學としての宗教學となすことは不可能である。次に宗教社會學は、宗教を以て社會現象であると考へ、之を社會心理學の上から研究しようとするのである。吾々も宗教が社會現象であることは、之を認める。併し社會現象をば、社會心理學的方法に依つて明にしようとすることは、結局は社會學を心理學の一部分とするにとであつて、社會學の方法としては適當であるとは思はれない。假に一步を譲つて、心理學的方法が社會學の方法として適當であるとしても、之に依つて研究した宗教社會學は、社會學の一部分であつて、宗教に關する組織的文化科學としての宗教學であるとは考へられない。

最後に宗教哲學は、宗教の歴史的方面は、宗教史が之を研究し、其の組織的方面は、宗教哲學が之を研究するものであると主張する。前にも述べたやうに、吾々も宗教の究竟的研究は、哲學の領域

に進むべきものであると考へる。けれどもこのことから直に宗教に關する科學は、宗教史だけであつて、其の組織學は、宗教哲學でなければならぬとは云へない。科學と哲學との區別に就いては、種々の意見があつて、容易に之を斷定することは出来ないが、暫らく吾々の考を述べると、科學は *Sein* を論ずるもので、哲學は *Sollen* を研究するものではないかと思ふ。之を宗教に就いて云へば、普遍的な宗教的價值其物を研究するのが宗教哲學で、かゝる宗教的價值の實現せられる事實を研究するのが宗教科學となるのである。勿論普遍的な宗教的價值の實現せられるのは、個々の宗教的事實であつて、此の宗教的事實を決定するのが宗教史であると思ふが、宗教史が學問として客觀性を有する爲めには、一方に於て、それは普遍的な宗教的價值を豫想すると共に、他方に於て、此の普遍的な宗教的價值の實現せらるべき宗教一般の事實を豫想すると考へる。かゝる宗教一般の事實を研究するには、單に之を決定するに止まらないで、之を組織しなければならぬ。此の研究は、價值其物に關するものではなくして、價值の實現せらるべき事實に關するが故に、それは哲學でなくして、科學である。これが組織的文化科學としての宗教學である。果してそうであるならば、宗教に關する科學は、決して宗教史に限らるべきものでなく、組織學としての宗教學も存しなければならぬ。かくの如くに考へて、吾々は宗教史が直接に豫想するものは、宗教哲學ではなくして、組織的文化科學としての宗教學であると主張する。

要するに宗教に關する科學は、宗教史の外に、組織學としての宗教學が存するのであるが、かゝる宗教學は、其の學史の上に現れて、今日も猶ほ存在する宗教社會學、宗教心理學、宗教哲學に之を求めるとは出来ない。これが即ち組織的文化科學としての宗教學であるが、吾々は今之を新しく建設しなければならぬ。

四 組織的文化科學としての宗教學

宗教學の新建設を論ずるには、今までに獲た結果を顧みるの必要がある。此の結果を概括すると、第一は、宗教學は哲學でなくして、科學である。第二は、科學である宗教學は、歴史學でなくして、組織學である。第三は、組織學である宗教學は、宗教社會學や宗教心理學に於ては、之を求めることが出来ない。以上の三點は吾々が前節に於て大略述べた所で、之を一口に云ふと、現在の宗教研究の中に宗教學を求めて、結局は得られなかつたと云ふに歸着するのであるが、此の立場から見ても、猶ほ一つ残された可能性がある。それは組織學である宗教學は、現在に於ける科學的宗教研究の個々の領域に於ては、之を求めるとは出来ないけれども、其の二個若くは三個の領域を綜合したならば、或は所求の宗教學が得られないかと云ふのである。例へば宗教社會學や、宗教心理學を以て、そのまゝ之を宗教學とすることは出来ないにしても、心理學的方法と社會學的方法とを併せ用ゐて、宗教の事實を組織したならば、組織學としての宗教學が成立するであらうと考へられるし、又材料を

宗教史に取り、方法を宗教心理學と宗教社會學とに取つたならば、立派な宗教學が出来るであらうとも考へられる。若し宗教社會學や宗教心理學を以て假に單一宗教學と云ふことが出来るならば、今云ふ宗教學は、綜合宗教學とも稱すべきもので、殊に後者は、私自身も、或る時期に於ては、之を主張したこともあつた。併し能く考へて見ると、かやうな宗教學は、寄せ集めのものであつて、特異な方法を持つた独自の宗教學ではないのである。

凡て學問が、一の學問として、獨立に存在し得る爲めには、特異な對象を有し、隨つて之に相應する方法を持たねばならぬ。既に宗教學も、宗教一般の事實と云ふ特異な對象を有する以上は、之に相應する方法を持つことなく、單に心理學的方法や社會學的方法をつなぎ合せたのでは、獨自な學問と誇稱することは出来ない。それが独自の學問となる爲めには、其の特異な對象に相應するやうな方法が提供せられなければならぬ。宗教學の對象である宗教一般の事實は、文化の事實であつて、自然の事實ではない。それ故に之に相應する方法も、個人心理學的方法や社會心理學的方法のやうな、自然科学的方法でなくして、文化科學的方法であるべきは無論のことである。文化科學的方法と云つても、前にも論じたやうに、之には歴史學的方法と組織學的方法とがある。然らば宗教學の方法は、何れに屬するかと云ふに、其の對象である宗教一般の事實は、個々の宗教の事實とは異なるが故に、之に相應する方法も、歴史學的のものでなくして、組織學的のものでなければならぬ。

一口に云へば、独自の宗教學は、組織的文化科學として建設せられなければならぬ。

既に論じたやうに、文化科學の方法は、價值關係の方法である。けれども歴史學である宗教史は、個々の宗教の事實を對象とし、組織學である宗教學は、宗教一般の事實を對象とするが故に、其際に關係せられる價值も、自ら同一ではない。宗教史に於ては、それは個々の宗教に含まれた個々の宗教的價值である。例へば佛教に含まれた宗教的價值とか、基督教に含まれた宗教的價值とか、宗教史の原理となるのである。之に反して宗教學に於て關係せられる價值は、佛教や基督教と云ふやうな個々の宗教に含まれた宗教的價值ではなくして普遍的であり客觀的である宗教的價值である。此の點に於て、宗教學の方法は、宗教史のそれに、根本的に異なることを牢記しなければならぬ。

既に其の關係せられる價值に於て、宗教學は宗教史と異なるが故に、其の材料となる宗教も、自ら違つて來るのを免れることは出來ぬ。宗教史は個々の宗教的價值を原理とするが故に、如何なる宗教でも、其の材料となるべきである。然るに宗教學は、普遍的な宗教的價值を原理とするが故に、かかる價值のより多く、現れた宗教が、其の材料としても、より少く、現れたものに勝るのは無論である。随つて或る民族や、或る國民に限られた宗教は、宗教學の材料としては、必ずしも之を用ゐなければならぬこととは思はれるが、凡ての民族や、凡ての國民に、共通に行はれる宗教は、是非とも之を材料に供しなければならぬ。換言すれば、宗教學の材料として必要なものは、民族宗教や、

國民宗教でなくして、所謂世界的宗教であると考へる。何れだけを世界的宗教とすべきかに就いては、積極的に之を斷言することは聊か困難であると思ふが、少くとも消極的に、基督教と佛教とを之より除くことは出来ないと思ふ。果してさうであるならば、吾々が組織的文化科學としての新宗教學を建設するには、先づ此の二大宗教を材料として出發すべきであらう。

けれども茲に注意すべきは、宗教學の材料として佛教や基督教を用ゆると云つても、それは過去の佛教や基督教でなくして、現在の佛教や基督教であると云ふことである。佛教や基督教を過去の宗教として取扱ふときには、それは宗教史として、佛教史となり、基督教史となる。此の場合に於ては、吾々はそれ々の宗教に含まれた個々の宗教的價值を原理とするが故に、佛教の特色が現れて來、基督教の特色が現れて來る。けれども宗教學に於て、佛教を材料とし、基督教を材料とするのは、佛教の特色を明にするのが目的でもなければ、基督教の特色を明にするのが目的でもない。其の目的とする所は、宗教と云ふ文化の特殊事實を明にしようとするに存する。そして此際に關係せられる價值は、普遍的な宗教的價值であるが故に、其處に構成せられる事實は、佛教や基督教と云ふ特殊宗教の事實ではなく、宗教一般の事實其物である。普遍的な宗教的價值は、それが實現せられるときには、時間の經過に依るのであるが、價值其物としては、時間を超越し、常に現在の吾々に、理想として存在する。それ故に之を原理とする場合に於ては、其の概念構成は、過去の佛教

や基督教を對手とすることなく、只管現在の佛教や基督教に向ふのである。現在の佛教や、現在の基督教は、過去の佛教や、過去の基督教の蓄積したもので、其の背景としては、それ／＼過去の佛教を支持し、過去の基督教を支持する。それ故に之を縦に見て、それ／＼の宗教的價値に關係するときは、過去の宗教が主となつて、宗教史となり、佛教の特色が現れて來、基督教の特色が現れて來る。之に反して、之を横に見て、普遍的な宗教的價値に關係するときは、現在の宗教が主となつて、宗教學となり、其處に現れて來るものは、佛教や基督教の特色ではなくして、宗教一般の事實其物である。換言すれば、佛教や基督教を過去の宗教として取扱へば、宗教史となり、現在の宗教として取扱へば、宗教學となるのである。

以上で宗教學を新しく建設する要綱を述べたと思ふが、若し此の新建設が許されるならば、吾々は之に依つて、現在に於ける西洋の宗教學の不完全を補ひ、缺點を正すことが出來ようかと考へる。古い宗教學の不完全や缺點に就いては、吾々は第一節に於て、之を三點に纏めて置いたが、今茲で其の補正を簡單に論じて置かう。其の第一の缺點は、宗教の概念を作るのに、基督教を基礎にすることであるが、吾々の宗教學に於ては、普遍的な宗教的價値を原理として、基督教を材料とすると同様に、佛教をも其の材料とするが故に、此の點に於て、それは古い宗教學の缺點を補ふことが出來ると思ふ。古い宗教學の第二の缺點は、それが基督教を基礎にして、宗教の概念を作るにも係ら

す、基督教は神學として之を特別扱になし、基督教以外の宗教のみを其の範圍としたことであるが、吾々の宗教學に於ては、佛教と共に、基督教にも直面して、之を中心の問題とするのである。尤も神學に於て、基督教を取扱ふのが、宗教學の上から見て、悉く無意義なものとは云へない。それが基督教を歴史學的に取扱つて居る所は、或る意味に於ては、之を宗教史と見ることが出来る。けれども神學に於ける基督教の歴史學的取扱は、一方に教理史を立て、他方に教會史を立てるが、吾々の考に依れば、宗教史の目的は、當該宗教をば、生きた宗教として、其の特色を明にするにあると信するが故に、教理史と教會史に分けることなく、二者を一括して基督教史として研究するのが、適當であると思ふ。又神學に於て、基督教を組織學的に取扱つて居る場合には、之を宗義學若くは組織神學と稱するが、これは辯護的なもので、傾向的なもので、客觀的な學問と云ふことは出来ぬ。佛教の研究に於ても、基督教の組織神學に比較せらるべき宗乘が、昔から行れて來たが、之と共に、近頃になつて、其の歴史的方面も、基督教に倣つて、教理史（教學史若くは思想史などとも云ふ）と教會史とに分けて、研究しようとするものもあるやに見受けられる。併し吾々から見ると、組織神學が客觀的な學問でないと同様に、宗教も客觀的な學問と云ふことは出来ぬ。それと共に、佛教の歴史的研究も、教理史と教會史とに分つべきものでなく、一括して佛教史として研究すべきものであると考へる。それは何れにしても、吾々の宗教學に於ては、基督教を特別なものとするこ

く、他の宗教、少くとも佛教とは同一に取扱ふのである。古い宗教學の第三の缺點は、それが科學として、十分に宗教の本質を明にしないことに存するのであるが、吾々の宗教學に於ては、普遍的な宗教的價値を原理として、現在の佛教や基督教を組織學的に取扱ふが故に、之に依つて宗教一般の事實が組織せられ、茲に初めて宗教の本質も、明にせられると考へる。

猶ほ最後に述べて置きたいのは、組織的文化科學としての宗教學を新しく建設するに就いては、日本の學者が最も好位置にあると云ふことである。新宗教學の中心點は、現在の佛教や、現在の基督教に直面する所に存するのであるが、此の點に於ては、吾々は最も適して居る。佛教は印度に起り、支那を経て、日本に傳はつたのであるが、それが宗教として最も特色を發揮したのは、我國であると云つても不當ではなからう。少くとも佛教は、現在の日本に於て、宗教として吾々の間に生きて居る。基督教も日本に傳はつて相當の年月を経て、十分に消化せられ、西洋諸國にも劣らない程に、今日の吾々の間には生きた宗教として存在する。かやうに現在の我國に於ては、佛教も基督教も、共に生きた宗教として行はれて居るが故に、宗教の研究に従事する學者は、此の兩者を正しく理解することは、決して難い事ではない。勿論學者に依つては、佛教に傾いた人もあり、基督教に向つた人もあらうが、之を西洋諸國に較べて見れば、宗教學者として好位置に居ることは争はれぬ。此の點から見ても、組織的文化科學としての新宗教學を建設するのは日本學者の任務であらう。

使徒パウロの『聖靈觀』(上)

蘆 田 慶 治

一

『聖靈』に關する使徒パウロの教義は、云ふまでもなく彼自らの宗教經驗に本づくものである。彼の宗教經驗に對して彼獨得の見解を加へた信念の一である。彼の宗教生活の——現代の哲學的用語を用ふれば——實踐的公準プラクティッシェボスツラートである。しかも夫は彼の宗教的な、同時に倫理的な生活の發動力となつて居た中心的信念であつた。

基督教の歴史に於て、使徒直後以來、『聖靈』の教理は閑却せられ勝となつた。と云のは、基督教は、いはゆる其創業期を過ぎ、既に一箇の組織制度となり、それも時としては當時ヘレニスト文化的思想運動との交渉の必要から、或は時としてローマ政治制度の影響を蒙つた結果として、『聖靈』信仰の中心的意義が、當時の教會に由て、なさるべきほどに理解されず、單に三一 (Trine) 教理として殘され、信條的閑葛藤の一問題として取扱はれたのであつた。基督教々理の歴史に於て、『聖靈』の信仰をば深い宗教的體驗に由て能く捕捉し、そこに潛む宗教的生命を活用し得たものは、恐らく

使徒パウロの右に出る者はなからう。如何なる意味に於て、基督教の中心的生命が、「聖靈」の教理に藏^{たくわ}られてあるか——否なこの教理が、何故に歴史的宗教の經驗内容を表明するに最も相應^{あは}しいか。此問題を論ずる前に先づ、使徒パウロの「聖靈」信仰の考察の豫備として、舊約經典殊にヘブル豫言者の「聖靈」又は「ヤーヴェの靈」の信仰を一瞥しよう。

二

「聖靈」或は「神靈」の信仰は、往古諸民族の間に行はれた者である。唯だヘブル民族の其信仰は神の「靈」の信仰思想の變遷に於て注意すべき者がある。即ち「靈」の思想が、其意味に於て物的から精神的へ、又た擬人的恣意的からもつと純宗教的さらに倫理的公共的意義のものへの進化である。之には他宗教の信仰思想にて類例がないでなからう。唯だこの點頗る顯著なることが注意に値ひする。

「靈」とは、ヘブル語の *רוח* 即ち「吹く」「いきする」てふ語から出て *ruach* (動ける氣又は風の義) と稱せらるゝ者である。大秦寺僧景淨(ネストリヤ派の遺唐布教師)が撰した景教碑文中に、「聖靈」を「淨風」と譯出したのは、對讀者の効果如何は知らず、原語を字譯したことに於て少からの興味がある。されば出埃及記詩篇中には時として、*ruach ha'elohim* の語を以てエロヒム神の遣り給へる風或は暴風(和譯「鼻の息」となり)を意味し、以賽亞書約百記中之に類した箇處

がある。ヤージュエ神の怒、その威力の顯示が、その氣息、烈風と併記されてある。その他ヤージュエ神の「靈」の思想は人をして超人的武勇乃至狂暴を逞うせしめ、或は神託を語らしめるなど幼稚未開の宗教にありふれた怪奇的信仰として見ゆることもある。然し紀元前八世期及びその以後諸豫言者の續出するに及んで、ヤージュエ神をば、正義公平慈愛を以てイスラエル民族に臨む所の神となし、それら性徳の發動を以て、ヤージュエの「靈」の働を見るに至つた。無論古來の意義が除かれたのではない。ヤージュエ神の威力能力を象徴する意味は處々に見ゆる。ユダ民族のバビロン俘囚期（紀元前六世期）の作と惟はるゝ約百記中にすら其適例を見出す（四ノ九）。或は以賽亞書中紀元前八世期作と惟はるゝ部分にヤージュエの「靈」をば、荒野を變じて沃田となし五穀豐饒の福祉を將來する神徳と見なす所もある（卅二ノ十五以下）。茲には物質的福祉と社會倫理の實現との二様の意味の結合を發見することが能きよう。又如同書中、紀元前六世期ユダの俘囚民等が、ベルシャ王クロスのバビロン征服と共に、將に解放の喜を受けんとする頃、即ち紀元前五百四十年頃の作と見るべき同四十章にも尙ほヤージュエの「靈」は草木をも枯死せしむる力にして同時に不思議なる宇宙的秩序を混沌世界より生起せしめた創造的睿智となされてある（以賽亞四十ノ七及十三）。之は創世記一章の天地開闢物譚中の「靈」の思想と酷似してゐる。この物譚には、エロヒム神の「靈」（ruwach）が、「定形なく曠空しき黒闇の蓋へる淵」（Tahom）浮動不定なる「水」（hamaim）の上を覆ひ庇ひて、

天地成り四時晝夜の別を生し草木禽獸の諸物、更には萬物の靈たる人間までも創造されたとある(同書一章)。恰かもプラトンの造物神(Timaeus 篇に説く *o Symiopykos*)としての理念(*endos, Idee*)が「無」(*To μη ον*)に作用して萬物生成する如く無上智至高善である。この物譚は「祭司文獻」と稱する者の一部であるが、恐らくはバビロニヤに於ける創造神話の影響を見うけ得られよう。が影響の年代如何は俄に決定し難い。唯だバビロン俘囚期末に於て、斯る思想が右に掲げた以賽亞記者の信仰となつて居た事を注意すれば可い。即ち天地自然の崇嚴美妙なる構造と作用とは、神の【靈】の然らしむる所であり、又た(以賽四十ノ十三、十四の思想に従へば)人類の歴史を指導配劑したまふ所の神の睿智(*INX* 譯の *vous*)又は道で、ストア學派の説いた *logos* 道若くは理體に近似の點はあるが、俘囚期豫言者の説く「ヤージュエの靈」は、ストア説の如く、單に内在的な *Prinzipie* ではなく、寧ろ超在的なもの、働き給ふ神である。天人鬼畜森羅萬象の一切を包攝し、之を攝理する所の神の動作を擬人的に考へたものゝやうに惟はれる。無論哲學的に系統立てた思索の所産ではない。が、若し假に之に類似した哲學的表明を求めらるなら、恐らくアリストテレスの唱へた不動的動因者の發動(*η ενεργεια*)と似たものであらう。その *energy* が、豫言者等の思想に於ては、宗教的であり倫理的である。彼等に従へば、ヤージュエ神は、畏る可く敬ふ可き超越神であるが、其【靈】の發動する所、宇宙萬象は成り、諸國諸民の興廢起滅生じ、その愛護の下にあるイスラエル民

は、その罪咎によりて敗殘俘囚の憂目を見、その自省改悛によりて獨立復興の喜に與かるを得ると信じたのであつた。

『靈』に關する之等の思想は、豫言者以西結エゼキエルに於て屢見られる。以西結書卅七章の「白骨復活の豫言」のごとき殊に著るしき一例である。以西結は、云ふまでもなく俘囚期の豫言者である（紀元前六世期俘囚期中に死歿すと惟はる）。その故に豫言者耶利未亞等と同じく、ユダ社稷の倒滅の悲哀と苦楚とを嘗めた。加之、同じ俘囚民の中にも、故國とその宗教に對する不忠不信乃至懷疑の輩も少からず、而かも夫等の輩は、征服國民たるバビロン人等との妥協應化が、容易に成立ち、隨て現實的な幸福も、より容易に獲得したりしものゝ如く、從つてヤエウ教は、ユダの國民的宗教といふよりも、民族各個人の信仰となるに至りしものゝ如く、以西結、耶利未亞等の豫言者に於ては、ヤエウ教簡人化の傾向著しき者あるを見る。

『主ヤエウエひたまふ。是故に我汝らなば各その道に從ひて善くべし。汝等その諸の咎を悔改めよ。然らば惡汝等を置かせて滅ぼすことなかるべし。汝等その行ひと諸の罪を棄去り、新しき心と新しき靈とを起すべし、イスラエルの家に汝等なんぞ死なばけんや。』(十八ノ卅一―卅二)

此處に以西結は、「新しき靈」は各個人の有ち得べきもの、而かもその「新しき靈」こそは、ヤエウ神の嘉みするもの、そこにこそ神と人と靈に相通すべき契機の存し得るものと認めてゐる。無

論之は哲學思索から生れた思想ではないが、豫言者自らの宗教經驗から出た一面神秘經驗に本づいた、又他面倫理的意義の含まれた聲明であらう。

茲に注意を要することは、以西結等の宗教が、個人的特徴を帯びたとは云へ、それは彼等宗教思想の一面であつて、ヤージュエ神對イスラエル民族の關係の思想には變化はない。ヤージュエは飽までもイスラエル民族をば特殊愛の對象となす神と信じたのであつた。この思想は基督教創業期に於ても、「世界的使徒」（普通「異邦使徒」と譯出さる）の召命を蒙つたパウロに於てすら、彼のユダヤ人的な信仰は繼續した。現在ユダヤ教者でも保守派のものは今尙ほこの信仰思想を持續してゐる。さればかの俘囚期豫言者等が、ヤージュエの靈を以て、イスラエルの個人心を更新する者と信じたと同時に、民族社會としてのイスラエルを祝福する者と信じたことは、少しも怪むに足らぬ。

然し「靈」に關する信仰上更に一轉機を劃したと惟はれることは、宗教の個人化に由て更に拓かれた信仰思想の一新生面である。それは他でない、「選まれたるイスラエルの民」と云ふ理想である。

『わが扶くるわが僕わが心喜ぶ損人を見よ、我わが鑑をかれに與へたり彼れ異邦人に道を示すべし』（以賽亞四二ノ一二）

『されど我僕ヤコアよわが撰みたるイスラエルよ……汝を創造し汝を胎の内につくり又なんぢか助くるヤージュエかく云ひたまふわが僕ヤコアよわが撰みたるエシユルンよ、恐るゝ勿れ……わが衆を汝の子等にそゝぎ、わが恩恵をなんぢの裔に與ふべければなり。斯て彼等は……京のなかにて川のほとりの柳の如く生そだつべし……或人はヤージュエの有なりと手に記してイスラエルの名をならん。ヤージュエ、イスラエルの王、イスラエルを贖ふもの、萬軍のヤージュエ斯く云ひたまふ……』（以賽四四ノ一六）

俘囚期末の大豫言者が、外に征服國民の與ふる屈辱を忍び、内には同國民中祖先傳來の信仰を棄て、征服國民等の慣習に阿附追隨する輩尠からぬ中に、猶一片耿々の信仰を懐いて國民的宗教理想を忘るゝこと能はざる敬虔篤信の人々あるを認め、自己の信仰を宣言して夫等人々を慰藉激勵せんとしたのが、即ち右に掲げた言となつたものであらう。それは撰まれたる新イスラエルの理想である。理想的イスラエルといふ理想である。それは信仰的に元氣沮喪したる俘囚の民に對して、新しく輝やかしき希望と使命觀とを與ふる性質の者であつた。現實的には敗殘し落魄したる國民に對し、精神的に復活の曙光を與ふるものであつた。そして俘囚期末豫言者は、それをヤーヴェ神の「靈」注がるゝに由ると信じた。換言すれば、ヤーヴェ神の「靈」は、新しく撰まれたる理想的イスラエルの民に内在し之を指導し之に使命を鼓吹する神みづからの「エネルガイヤ」であつた。以賽亞書五十三章の所謂「受難の僕」(即ち信仰敬虔の念篤きものが俘囚の憂目に逢ひて一見視る蔭もなく他の侮辱をさへ受けつゝ恰かも神に棄てられし如き觀あるも、猶ほ其苦難こそは、由て以て爾餘の民人等がヤーヴェ神の恩寵に浴し救を受く可き機縁となるべしとの受難哲學とも云ふべき信仰の説かれある章にして、「受難の僕」とは、俘囚の苦難に沈倫せるイスラエル民を擬人的に觀たものである)も結局、「撰まれたイスラエル」と同じく、ヤーヴェ神の「靈」を注がれ、神の使命を果すべき民なのである。この信仰の見解が、使徒パウロの基督觀に對し、又た教會觀に對し、深刻な顯著な影響を

與へたことは疑を容れない。

更に一つ注意すべき豫言者の「靈」観がある。それは、俘囚解放後ユダの民等が、廢墟の如く荒廢せる故山に於て太守ゼルバベルの下に神殿再建の大事を成さんとした時期に於ける豫言者の信仰思想である。放逐されたとはいへ、ユダはまだ事實上ペルシヤの屬國である。城廓の如き神殿を築くことは固より虎視眈々たるペルシヤの猜疑を招くに違ひない。而かも之なくしては民族の統一を圖ること不可能である。而して又之を成就するには、民力の疲憊困窮を如何せんである。太守ゼルベルも民等も共に、眼前の内憂外患に逢着して出る所を知らなかつたと察せらる。此時に方つて彼等を激勵したものは、即ち哈基ハキや撒加利亞ゼカリヤ等豫言者の「靈」の信仰の力であつた。

「ヤージュエ斯く云たまふ、この地の民よ、自ら強くして働け、我なんぢらと共に在り。萬軍のヤージュエこれを言ふ、汝らがエチプトより出でし時わが汝等に約せし言及びわが辯は汝等の中に留まれり懼るゝなかれ」(哈基二ノ四、五)

豫言者哈基は尙ほ言を續けてペルシヤ王國の内亂蜂起すべきを説きその金銀も遂にはエルサレム神殿の裝飾ともなるべきを説き民心を鼓舞した。撒加利亞書中にも之に類した豫言がある。之は太守ゼルバベルに宛てた者である。

「萬軍のヤージュエのたまふ。是は權勢に由らず強力ちからに由らず、わが辯まことに由るなり。ゼルバベルの前に横はる大山よ。汝は何ものぞ、汝は平地さならん……」(四ノ六、七)

ヤージュエの「靈」に由りて「大山」の如き大難事も容易に成就せらるべきを説いたのである。

以上の概観により明瞭した事は、紀元前八世期以後舊約經典に著名な豫言者等の「靈」の信仰は、大體上思想的には、天地萬物萬民を創造せし全能全智なる神の *energy* (活物的に考へての *energy*) であり、時には不敬不信の民人に義憤的刑罰を降し、時には篤信改悔の民人には究極の勝利福祉を齎らし、イスラエ民のうちに内在し彼等と共に——少くとも彼等の中の敬虔なる「撰まれし者」と共に勞作 *work* する所の神と考へられたやうである。斯る信仰には、俘囚期末以後ユダヤ人等が絶へず接觸したヘルシヤ教の *spenta mainyu* の信仰の影響があつたとも考へられぬでもなからう。が、今はこの問題に觸れずとし、何れにしても、ヤーヴェ神の超越性その尊嚴さの感が強かつた豫言者等の間に、内在的な力として働く神即ち「神の靈」の必要が感せられたことは云ふまでもない。殊に右述べた如く、紀元前八世期以來豫言者等は、否な夫より遙か以前の時代より豫言者等は、王侯等の謀主或は諫議大夫として、或は社會的公義と國家救済の爲に侃々諤々の辨を振ふ政治家警世家として、或は社稷滅亡の爲め氣沮み心惱める同國民人の慰撫激勵者として、常に創造的な努力を爲してゐたのであつた。之等々々の胸底に、正義公平な審判者であり生きた理想と云ふべき力としての内在神觀を有つに至つたことは極めて自然の勢である。なせなら彼等は單なる思想家でなく、又た單なる政治家警世家と云ふのみでなく、彼等には深い宗教經驗に本づく所の信念があつたからだ。この信念が彼等の倫理的主張と融合して、茲に内在神としての「靈」の信仰となつたのである。舊約

經典に於る「ヤーヴエ神の靈」の信仰は、その最も純なる意味に於ては、豫言者等の創造的な宗教經驗の發露であると謂て可からう。

さればこそ紀元前世期中葉エヅラが祭司典發布の頃以後豫言者の聲は漸く熄まんとして教法學者 (Theologians) 等起り、復興神殿の奠禮儀式整ひて宗教的創造の意氣は消磨し、傳統經典の訓話的解釋と戒律の儀文的遵守とを以て宗教の本義と見做すに至りて、「靈」の信仰は漸次下火となつた觀がある。後期ユダヤ教の信仰は、必ずしも不醇となつたのではないが、創造的意氣が失はれて、型に倣つた教法條文の墨守を主眼とするに至つた。生きた體驗的な「靈」の宗教は、年を逐て消失せ、往古豫言者の遺著等を傳統的な無上典據と見做し、或は偶ま天啓の直驗を標榜する所謂「黙示記者」(Apocalypists) 等起りしとは云へ、彼等は皆往古の豫言者若くは賢者神人等の名を籍りて著述をなしたのであつた。「黙示文學」(Apocalyptic Literature) と稱せらるゝ者即それである。之等文献中「救世主」が豊かに「靈」を受ける事を説く箇處は處々に見出されるが(例、The Book of Enoch 六十二—二二 Psalms of Solomon 十七、十八兩章) 夫等は畢竟過去の豫言の反復若くは敷衍に過ぎぬ。

Disporea と稱せらるゝ當時パレステナ以外に散住せしユダヤ人等は、當時の世界用語と云べき Hellenistic Greek を操り(恰も米國生れの邦人の如く)、故意的にか無意的にか環境の思想的影響を受けた。其ためストア學派の説いた Anima mundi 又は Logos などの思想が、ユダヤ的「靈」の思想と

結合したと察せらるゝ點ないでもない。例へば、舊約外典中の *Sapientia Salomonis*, (*Wisdom of Solomon*) (紀元前二二期アレキサンドリヤにての作) の一部 (其一章七章十二章) の如きそれである。唯だロゴスが哲學的理體であるに對し、*Wisdom* の「靈」は、宗教的倫理的の色調顯著で、有神的信仰を基本配景として説かれあるのを見る。之と同時に *Wisdom of Solomon* の内容全體が、かの豫言諸書の如く宗教的に英氣潑測であるとは云はれない。創造的奮闘的の意氣は影を潜めて靜思冥想的の氣分全篇に漲つてゐる。故に「靈」と云ふ語は偶々使用されて居るが、夫は豫言者の雰圍氣から稍距だりて、幾分ストアのロゴス思想に近接せる事を想はせる。

Judeus Philo (紀元前廿一十年生) も、屢「靈」を説き、又彼の「靈」觀はヘレニ的若くはストア的と云ふよりもヘブル的のものであらうが、彼の神秘主義は、彼をして「靈」は冥想的修行に由りて始めて與へらるゝ者と觀せしめた。これも又た豫言者たちの見解とは餘程の距離がある。

qu'il lui oisivoires, *Psalms of Solomon* 中紀元前六十三年作と謂べき一篇 (ソロモン詩篇ノ十七章) に、メシヤ (救世主來る可きを説き、其メシヤは「聖靈を受けて力限りなく、聰明と智略とにて敏く、能力と公儀と」を有つとある。然し此篇は、羅馬の將ボムベーが、エルサレム神殿を蹂躪した時のパリサイ的愛國者の作であるだけに、慷慨悲憤の氣漲ざりて宗教的情操乏しく、その「靈」觀の如きも以賽亞十一章の模倣に過ぎぬとされて居る。

要するに、「ヤーヴエの」「靈」の思想は、豫言者等によりて醇化高揚せられて、彼等の宗教經驗の表明のために、又た同國民への警告及び慰撫激勵のために説いたもので、舊約時代新約期以前に於ては、彼等豫言者の「靈」観こそが最も創意的であり最も力ある者であつたと謂へる。そして此事實が使徒パウロをして彼等の「靈」観を採らしめた最大原因であらう。

三

以上は舊約時代に於ける最もパウロ思想に影響多しと惟はるゝ者を略記した。順序としては、之から使徒パウロの改信以前に於ける原始基督教會、或は——若しイエスが「聖靈」を説いたと假定すれば——イエス自身の「聖靈」観を一瞥すべきであるが、福音書——その中の共観福音書 *synoptic Gospels* ですら、著作年代から見て、使徒パウロ以後の作であり、又たその記事内容も、結局イエスに就ての種々の傳説物譚をば、或る信仰見地からの手加減を加へて編纂したものである、後世教會の信仰思想を教祖の言説として編入した箇所もあらうし、無批判的にそれらの記事とその言句までも、精確謬りなき正傳として承認する事は能きない。

夫のみでなく、「聖靈」に關するイエスの言説として傳へらるゝ場合は、大體五箇所 (一)馬可十二ノ卅六 (二)馬太廿二ノ四三。(三)馬可十三ノ十一 (四)馬太十ノ廿 (五)路加十二ノ十二。(六)路加十一ノ十三。(七)馬太十二ノ廿 (八)路加十一ノ廿。(九)馬太十二ノ卅二)であるが、其いづれもがイエスの説いた宣示の

主要點ではない。恐らくは、イエス開教の當時、彼の接した民衆一般の聖靈觀なるもの低級であり（例へば神變怪奇の事柄を神靈の顯現と見るの類）この語を用ふるの不便を感じたのであらう。又イエス自ら其内心の神の直接現前の感餘りに明瞭であり（馬太十一ノ廿七）教理として「聖靈」を説くの要を感じなかつたと察せられる。

然し若し斯く、イエス自ら「聖靈」の教を與へなかつたとすれば、イエス「昇天」直後の初代教會に於て、何故「聖靈」の賜を高唱するに至つたか。随つて初代教會の傳統に従つて傳道を爲すと自ら標榜せる使徒パウロ（哥林前十五ノ三）^{「わが爾曹に傳へしは我が受けし所の事……」}が、如何にして「聖靈」を信じ又た之を力説したか、この疑問が答へられねばならぬ。

この答の第一は、前に掲げた如く舊約豫言者の教を、彼等初代の基督者等が固く信じた點である。例へば以賽亞十一章のメシヤ臨格の希望を説く箇所を見よ、

「エツサイの株より一つの芽出で、その根より一つの枝はえて實を結ばんその上にヤーグエの蠟とまらん、之れ智慧聰明の靈 謀略才能の蠟、知識の蠟なり……彼はヤーグエを畏るゝを以て歡樂となし又た目見る所によりて審判をなさず……正義をもて 貧しき者をさばき、公平をもて國中の卑しき者の爲に斯定を爲し……その口唇の氣息をもて惡人を殺すべし……」

或は約耳書中（二ノ廿八使徒行傳二ノ十六參照）

「その後われ吾が蠟を一切の人に注がむ、汝等の子女等は豫言せん、汝等の老たる人は夢を見、汝等の若きものは異象を見ん。その日我またわが蠟を僕婢に注がん」

初代教徒らは、メシヤは神の靈に満ちたものであり、又彼の現はるゝ時は、之等舊約の豫言に従ひ、彼の歸依者に「靈」を注ぐものと信じたに違ひない。それが「靈」信仰の一契機であつたと察せらるゝ。

然し問題はまた残つてゐる。即ち彼等初代教徒が如何にして之等豫言書の言を想起し且つ固持するやうになつたかの問題である。若し使徒行傳記事——勿論嚴正な批判取捨を加へてはあるが——を史實的基礎となし得るとすれば、イエスの「昇天」後、歸依者等はエルサレムに集り、「偕に心を合はせて恒に祈禱を務めた」のであつた（使徒一ノ十四）。その恩師に別れ、突つめた心持で、無批判的な、信仰一遍の多數の人達が心を合せて俱に祈る場合を想像し、且つ當時死者の復活奇跡異瑞「靈」の事など有り得べき事相として一般には信せられて居た事を想ひ合はすれば、單純素材な初代教徒の間に、「方言」を語り或は之を譯し、或は「豫言」し或は「靈を識別」する如き異種異様の事柄が行はれ始めた事は、必ずしも想像に難くない（哥林多前十二ノ八—十一）。斯く神またはメシヤの「靈」の信仰が、初代教會に勃興したのは、教徒等の團體的宗教經驗が其主要動因となる事疑を容れないであらう。

彼等初代教徒等が、渾身の熱誠を置めた祈禱若くは冥想を爲す場合、或は「昇天」したメシヤの幻象を見る事もあり（使徒七ノ五十四）、或は跛者を起たしめ、或はさまざまの默示を與へらるゝ事

もあつたであらう（使徒二ノ卅三、卅八。同三ノ一—十。同十ノ九—卅三）。之等超自然的の事は當時の宗教思想に於て有り得べき事相として信容されてゐたに違ひない。然し不幸にして、パウロ以前の教會の信仰思想を推定すべき確實なる直接史料寧ろ乏しく、茲には只其大要に就ての推測を述べたに過ぎぬ。

然し「神の靈」「キリストの靈」「聖靈」等其他之に類する「靈」の教理は、使徒パウロの宗教思想に於て中心的なものであつた。何故彼は斯く「靈」の信仰を最も重要視したか。彼以前の初代基督教會が、同じくこれを主要視したことは、間接には使徒行傳記事から推定し得られるし、又パウロ自ら、彼以前の教會の立場として「靈」信仰が重要視されて居たことを認めたことは明瞭である（羅馬八ノ九）。然し力強き個性の人であり、獨創性に富んでゐる使徒パウロが傳統的信仰なるの故を以て、何等特殊の理由なしに「聖靈」信仰を重んずる道理はない。その特殊の理由は、彼の「靈」に關する教理の考察に由て明瞭するであらう。（未完）

佛陀時代の有神論（上）

羽 溪 丁 諦

一

佛陀時代の印度思想界を大別すると、吠陀主義に立つものと反吠陀主義を執るものとに二分することが出来る。吠陀主義に立脚せる思想はいづれも皆有神論であることは言ふまでもないが、反吠陀主義の思想中には有神無神兩論が並存してゐた。然しながら、同じく有神論と謂つても、吠陀主義のそれは大體に於て世界の創造支配者としての人格神の存在を認める超越的一神教であるに對して、反吠陀主義のそれは萬有に内在せる非人格的最高原理を神と觀る汎神論的一神教であつたと謂ひ得る。之等兩派は柄かに總ての點に於て反對の立場に在るものであつたが、之等以外に吠陀主義を擁護しつゝ而も反吠陀主義の汎神論を採用し、以て兩者を綜合した一派の現はれたことは實に興味ある思想的潮勢と謂ふべきである。今この思潮を一見明瞭たらしめる爲に左に圖式を以て表示しよう。

〔吠陀主義—有神論—超越神教〕

佛陀時代
の思想界

反吠陀主義

有神論 一萬有神教
無神論

吠陀主義的萬有神教

以上約説したことが本篇の緒論であると同時に、また其の結論である。以下これを確實な文献に徴して論證しよう。

二

佛陀時代に於ける新思潮は概して吠陀の學習及び祭祀に對する反抗的精神を以て特徴づけられてゐた。然しこの種の反抗的精神は夙に吠陀時代の末期から現はれたのであつて、梨俱吠陀八・一〇三には平素沈黙を守れる吠陀僧が一度祭祠に臨むや、蘇摩を飲み、讃歌を唱へて喧騒を極めることを兩時に於ける蛙に喩へた諷刺的痛罵冷笑が記され、又アイタレヤ・アールヌヤカ三・二・六・八によると、カープセヤ(Kāvaseya)と呼ばれた學派は「何が故に吾人は(吠陀)を諷誦し供犠を捧ぐ可きか。」との疑問を提出したる後、「吾人は話(Vāc)に息(Prāṇ)を、息に話を供犠として捧ぐ。(一方に)始原たるものは(他方の)の終局なり。」と説き(S. B. E. Vol. I, pp. 265 一〇)更にカウシータキ・ウバニシャツ(Ṛ. (Kausitaki-upanishad) 二・五に於てはプラタルダナ(Pratardana)仙がこれを「内部の火祭」(Antara agnihotra)として説明し、「この二つの供犠は無終にして不死なり。人は覺醒するも睡眠するも斷えず

繼續して供犠す。されど他の供犠には終りあり、何となれば彼等は業作 (Karma-maya) より成るが故に。されば古聖は實にこの事を知りて、火祭の供犠をなさざりき。」と言ひ、只無終不死なる「内部の火祭」のみを主張して、他の一切の吠陀の供犠を有終として排斥してをる。その他のウバニシャツドに於ても、かゝる吠陀教權蔑視の主張に接することが稀ではない。例せばムンダカ・ウバニシャツド三・二三若しくはカトハ・ウバニシャツド一・二・二三には最高原理たるアトマンの眞知は吠陀の學修によつて得らるべきものではないといひ、殊に前書一・一・四―五には吠陀及び吠陀支學を以て低級智 (Aparā-vidyā) として排斥してをる。

かゝる反吠陀的思潮は佛陀時代に至つて最も盛んとなり、佛陀時代を去る少く以前から頓に勃興した幾多の沙門團はいづれも反吠陀主義の旗幟を翻して新宗教運動を開始したのである。佛典に示されてをる六師外道の主張を始めとして六十二種の異見並に閻那經典に傳へられてをる三百六十三種の異説の内容を概観すると、殆んど皆吠陀の教權を否認し若しくは之に反抗した思想である。故にこの方面から觀察すると、當時の思想界に於ては吠陀の權威が全く没落したかのやうに見えるけれども、その實際は當時に於ても依然として多くの有力な婆羅門教團が存續してゐて、吠陀主義を實行し、また之を鼓吹することに努めてゐたのである。

巴利長尼柯耶三明經(*Tevijja-sutta*)に於て、佛陀は婆悉訶(*Vasetha*)に對して、今日の婆羅門は古仙婆羅門によつて吟誦せられた詩句をそのまゝ反復してをるといふ(*Digha-nikāya*, vol. I, p. 239.) 又同經(Vol. I, p. 235)には橋薩羅のマナサーカタ(*Manasikata*)といふ婆羅門村に住してゐた有名な富裕な新吠陀教徒の名稱が列擧せられてをる。即ちカヌキ(*Kanhi*, 梵 *Canhi*)、タールックハ(*Tāru-lkha*, 梵 *Tāruḥkṣya*)、ポックハラサーデーヤ(*Pokkharasādi*, 梵 *Puṣkarasādi*)、シャムソニ(*Jāmsoni*, 梵 *Jāmsruti*)、トデーヤ(*Toḍeyya*, 梵 *Taudeyya*)の如き婆羅門であつて、之等の名稱は巴利經集・小品第九・婆悉訶經(*Vasetha-sutta*)及び巴利中尼柯耶第九十九須跋經(*Sudha-sutta*)にも列記せられ(*Sutta-nipāta*, p. 115; *Majjhīma-nikāya*, Vol. II, p. 202.)。その他の巴利尼柯耶及び漢譯阿含經中にも各別に散見してをるのみならず、婆羅門聖典の中にも現はれてをる。例せばタールックハの名はアイタレヤ・アアラヌヤカ(一・五・二・八)に於て、ポックハラサーデーヤの名はアーバスタンバ一・六・一九・七及び一・一〇・二八・一に於て、シャムソニの名はチャンドギヤ・ウパニシャッド四・二・一に於て見ることが出来る。以て如何に彼等婆羅門が當時有名であつたかを察するに足るだらう。巴利經集の婆悉訶經では彼等が伊車能伽羅(*Tochanakala*)といふ婆羅門村に住してゐたと記され、巴利長尼柯耶の三明經ではマナサーカタといふ婆羅門村に住してゐたと記されてをるが、覺音の傳ふる所に依ると、彼等婆羅門はいづれも其の定住地を異にしてゐたのであつて、前掲の伊車能伽羅村はタールックハ婆羅門の住地で

あつた、然しマナサーカタは氣持の良い所であつたから、彼等婆羅門はアチラヴティー (Aśhvati) 河岸に小舎を建て、時々神咒を諷誦する爲に其の所に赴き留つたのであるといふことである (Dr. P. shy Davids ; Dialogues of the Buddha, Part I, p. 300, not. 2.)。漢譯三明經には佛伽羅婆羅 (Palkharasadi) 婆羅門及び其の弟子婆悉陀 (Vāsistha) 並に多梨車 (Tunkhya) 婆羅門及び其の弟子頗羅墮 P¹ の各人に就いて「七世以來父母真正、不爲他人之所輕毀、異學三部諷誦通利、種種經書盡能分別、又能善於大人相法、觀察吉凶祭祀儀禮、有五百弟子教授不廢、」と傳へ (卷九・八十五枚表)、殊に巴利長尼柯耶第三阿摩婁經 (Ambalāha-sutta) にはボクハラサーデーの住地たるウッカトハ (Ukkattha) といふ所は元橋薩羅國王波斯匿の領地であつて、多くの原野森林及び穀産のある生氣溢るゝ土地であつたが、王は之を彼に賜ひ、彼はこの地に在つて王の如き勢力を有してゐたことが陳べられ、(Digha-nikāya, Vol. I, p. 30.) 尙同尼柯耶第五究羅檀頭經 (Kūṭadana-sutta) には究羅檀頭といふ婆羅門の住地たる佉菟婆提といふ婆羅門村は是れ亦多くの原野森林及び穀産のある生氣溢るゝ王領であつたが、摩揭陀國王頻毗娑羅から恩賜として彼に與へられたのであつて、彼はこの地に在つて王の如き勢力を有してゐたこと——之に相當する漢譯では此の村は俱薩羅に屬し、波斯匿王の領土となつてをる——及び佛陀がこの村へ來られた時、彼は大祀を行はんとして、牡牛・牡犢・牝犢・山羊・牡羊各二百頭——之に相當する漢譯では特牛・牝牛・特犢・牝犢・殺羊・羯羊各五百頭となつてをる——が供犠の祭場へ運ばれた

ことが傳へられてゐるから (Dighe, Vol. I, p. 127. 皇九・七十八枚表) 當時に於てもなほ彼等婆羅門の勢力が如何に偉大であつたかを推察することが出来る。

その他、巴利本生經に於ても、當時の婆羅門を「外國に名の知られた教師」(disāpamokkhaācariya) 即ち世界的に有名な教師として傳へてゐる場合が尠くない。而して彼等著名な婆羅門は多數の學徒を有し、多くの場合その數五百人といはれてゐる。彼等の活動舞臺はベナレスとかタッカシラー (Takshila) とかいふ如き都市であつて、彼等はその學徒に對し吠陀を始めとして其の他一切の學術を教授してゐたのである。特に吾人の注意すべきことは婆羅門教の權威のなほ微弱であつた新文化の中心地たる東方印度地方に於てすら、婆羅門教師の地位が高く認められてゐたといふ傳説の存することである。巴利律藏のスタギバヌガ (Suttavibhāṅga) 六九によると、佛陀の教團内に於て屢々よからぬ問題を惹起した六群比丘が或時低座に在つて高座に居る弟子に教へたことに就いて、佛陀が彼等を訶責せられた際、次のやうな本生譚を物語られたのである (Vinaya-piṭakam, vol. IV, pp. 203-4)。

首陀羅婦人の子として生れた菩薩が家長となるや、小兒を設けた其の妻が椽果マシを食ひたいと言ひ出したので、その期節でないから得られないと諭したけれども、若しそれが食べられねば死ぬるとて強請したものであるから、止むを得ず彼はベナレス王の庭園内へ竊かに侵入して椽果を探してゐるうちに夜が明けたので、人目につくことを虞れて日没後脱出するため、樹上に身をひそめてゐたと

ところが、王はその宮廷僧 (Purohita) たる婆羅門と共に出て來り、丁度彼が身を隠してをる樹下に停り、王は上座に就き婆羅門僧を下座に置いて其の教を受け始めたから、之を瞰下した彼は教へられる王が教ふる婆羅門僧よりも高座に就き、教ふる婆羅門僧が教へられる王よりも低座に就くは共に非法なりとして、直ちに樹から降りて彼等兩人を詰責したといふ物語である。これと同じ物語が亦巴利本生經 (Itika IV, 309, Charaka-Itika) にも傳へられてをる。勿論佛典では此の物語は一般的に師弟の守るべき儀禮として彼等の就くべき座所に就いて説示する際引用せられたものであるけれども、この物語そのものの中には婆羅門教師に對する尊崇の念が溢れてをる。而して恐らく之は佛陀當時の婆羅門教師に對する觀念を表現したものであらう。

アーバスタンバは其の法經 (Darmasūtra) に於て後代の人々の間には詩聖 (Ṛṣi) は生れないと言つてをるから (S. B. E. p. xxx v. II.)、佛陀出世よりも餘程以前から果して詩聖が出現するや否やに就いて疑ひを懐く者の存したことは明かであるが、兎に角佛陀時代に於ても依然として社會の尊敬を受けた有名な婆羅門教師が尠なからず存在してゐたことは明かである。従つて佛陀時代に於てもなほ吠陀の教權が一般民衆の間に抜くべからざる根柢を有してゐたことは疑ひを容れない。さもなくば、佛陀や摩訶毗羅やの如き當時の教界に於ける巨星が極力吠陀の學習行持を論難攻撃すべき理由がない。佛陀が吠陀の諷誦や祭式や供儀やなどに對して非難せられたことは、巴漢兩種の佛典中頻々と

して現はれてをる。殊に巴利三明經に於ては、三吠陀に通曉せる婆羅門の三明(Trividya)が佛陀によつて或は沙漠(Vipina)或は葦林(Irina)或は破滅(Vyasaana)と呼ばれ、吠陀の知そのものまでも痛罵せられてをる(Digha-n, vol. I, p. 248.)。また勝訛毗羅の如きも「吠陀の學習は爾を救はざる可し。婆羅門に供養することは闇黒より闇黒へ爾を導くべし。而して子の出生は爾を救はざる可し。」(Uttaradhyayana, XIV, 13; S. B. E., Vol. XLV, p. 63.)と叫んで、吠陀の學習・婆羅門僧への供養及び婆羅門法に隨ふて子を設ける爲に家長生活を營むことなど婆羅門教徒の生活行持の總てが解脱への道ではなくて闇黒への道であるとして、飽くまで吠陀主義の宗教を罵倒した。かやうに當時の教界が佛陀及び摩訶毗羅をして吠陀教を痛罵排撃せざるを得ざらしめたといふことは、偶以て吠陀の信仰が當時一般民衆の間に如何に熾んに行はれてゐたかを反證するものと謂ふべきである。

四

上述した所に依つて、佛陀時代に於ける印度宗教思想界には一方に於て反吠陀主義に立つ新思潮が沃々として流れてをつたと同時に、他方に於ては吠陀の教權を固執する舊信仰が依然として人心の奥底に力強く樹立してゐたことが炳かになつたと思ふ。之等兩主義に基く有神論を研究するに當つて、先づ吠陀主義に基くそれから論述しよう。

吠陀主義に立つ有神論とは要するに梵天若しくは自在天を以て天地の創造主とする信仰である。

元來男性の形で顯はされた *Brahmā* 即ち梵天は宇宙の非人格的最高原理たる中性梵 (*Brahma*) から轉化した人格神であつて、これがウバニシャッドのアートマン本體論から脱化したものであることは疑ひを容れない。非人格的中性梵が如何なる經路を辿つて人格的男性梵となつたかといふ問題はウバニシャッド及びマハーブハーラタに依つて或程度まで究明することが出来るけれども、その發表は他日の機會に譲り、今はこの問題に觸れることを避けるが、兎に角佛陀時代に至つて吠陀時代の素樸な神觀——神は天界幽遠の快樂幸福に充つる世界に住して而もその本質に於て人間と何等異なる所がないといふ觀念とウバニシャッドに於ける非人格的最高實在たる中性梵の觀念とが融合して、茲に人格神としての梵天若しくは自在天の信仰が成立したのである。

かゝる有神論が佛陀時代に存在したことは、佛陀の教説によつて明かに知ることが出来る。巴利長尼柯耶第二十四パーティカ・スッタタ (*Pāṭika-suttanta*) に於て、佛陀は房伽婆 (*Bhagava*) に對して事物の始原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 (*Isara*)——梵 (*Brahma*) の所作に歸することを彼等の傳承的教説として宣揚するところの沙門婆羅門がある。」と教へ (*Digha*, vol. III, p. 38)。¹⁾ 更に佛陀は彼自ら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、ブリアドアーラヌヤカ・ウバニシャッド第一篇第四章に於けるアートマン (我) 即ちブラフマ (梵) の萬有創造説に基いて、而も佛陀の認識論的立場からウバニシャッドの普遍常住の最高實在としての梵思想

には觸れずして、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、最初何物も存在せない空處へ梵天が出現して、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のであるから、梵天が萬有の創造主であるといふ佛陀獨特の梵天創造説を陳べられた所から觀ると (Dīghan, vol. III, pp. 28—30)、佛陀時代人格神としての梵天を創造主と信する一派の存在したことは毫も疑ふ餘地がない。巴利長尼柯耶第一梵網經 (Brahma-jāla Sutta) に於ても亦佛陀は六十二見の一として前經に於けると殆んど同じ梵天創造説を示されたが、その本文は既に本誌新第二卷第六號に掲載せられた拙稿「中道思想の起源」に於て譯出して置いたから茲に再録することを差控へよう。

かゝる創造主としての梵天を信仰した當時の人々は、ウパニシヤッドに説ける梵我一如の現實的體驗といふやうな哲學的宗教の意義を没却して、梵天は現實世界を遙かに超越せる天上の一方に存在するものと考へ、死後その梵天界へ生れることを理想としたのである。故に佛陀は婆悉咤に對して、未だ梵天を見ず知らずして、之と合一の境地に至る道を示さんとするは、恰も未だ見ず知らざる天堂に登らんとして、十字街の所に梯子を造らんとする愚に異らないと嘲り、尙又人をして眞に婆羅門たらしむる徳を修することなく、却つて眞に非婆羅門たらしむる徳を行じて、祈念 (Añhayaṇa) 祈請 (Añhayaṇa) 欣求 (Paṭhana) 及び讚歎 (Abhinanda) に囚りて、死後肉躰の解滅する時、梵天と合一

するといふやうなことは断じてあるべからざることであると訓へられた (Dighan., Vol. I, pp. 243, 245)。
 尙又阿闍世王が佛陀に對して、當時在家生活をなせる一般民衆が沙門婆羅門に對して供養を續けて
 をるのは、その果報として幸福に歸する天上界に生れて、喜樂を得ることが目的であると語つたと
 ころによつて、當時の民間信仰の傾向を窺知することが出来る (Dighan. Vol. I, p. 51)。
 當時の梵天信者は常に祈念し祈請し欣求し讚歎し供養したばかりでなく、その他或は吠陀を諷誦し、或は水中に
 沐浴し、或は祭式を行ひ、或は苦行を修し、以て死後快樂幸福極りなき天上の梵天界へ生れんと欲
 したのである。

かくの如く天上の一方に超越して存在せる梵天を認め、而も吠陀の教權に基いて死後その梵天界
 に到らんとする信仰は、吠陀主義的超越神教と謂つて然るべきであらう。

五

次に反吠陀主義に立脚せる有神論に就いて討究を試みよう。

然し、これに先つて、佛陀時代ウパニシャッドの汎神論的思想が教界の一部に行はれてゐたこと
 を論證して置かねばならぬ。佛典に於ては常に人格神を意味する男性梵のみが現はれて、非人格的
 最高實在たるアートマンを意味する中性梵が一度も示されてをらない。従つて佛陀はウパニシャッ
 ドのアートマン本體論には全く觸れなかつたと観ねばならぬ。然しながら、三明經に吠陀以後の代

表的婆羅門教團として、最古のウバニシャッドを有する梨俱派の一派たるアイタレーヤ (Aitareya, 巴 Addhariya)、夜柔派に屬するタイテリリーヤ (Taittiriya, 巴 Ittiriya)、沙磨派に屬するチャーンドギヤ (Chandogya, 巴 Chandoka) 等の名が掲げられてをるばかりでなく、なほ同經に於て、佛陀が婆悉咤に向つて、三吠陀に於ける詩聖を始めとして其の後の婆羅門師弟にして一人でもまのあたり梵天を見た者があるかと問はれたのに對して、彼は實際見た者がないと答へたのは (Digha, Vol. I, pp. 237, 238)、ウバニシャッドに於て或は梵の本質は「眼を以てするも捕ふることも能はず、また舌を以てするも、また他の感官を以てするも捕ふることも能はず。」(Mundaka-up. III. I, 8) と言ひ或は「彼 (Purusa = Ātman) の形相は現はれざるを以て、何人も眼によりて絶えてそを見ることなし。」(Kaṭha-up. VI, 9) と陳べ、或は「彼處(梵界)には眼も到る能はず、語も及ばず、意も達する能はず。」(Kena-up. 13) と教へ、或は「見の見者を見ること能はず、聞の聞者を聞くこと能はず、思惟の思惟者を思惟すること能はず、認識の認識者を認識すること能はず、是れ即ち爾のアートマンである」と説いてをるやうに (Bṛhadāraṇyaka-up. II, 4, 2) 梵我の超感覺的非認識論の見地に立つて應答したのであるかも知れないから、佛陀時代に於ても一部の婆羅門中にはウバニシャッドの教説が傳持せられてゐたと看做すことが出来ないでもない。が然し佛陀が直接ウバニシャッドに於ける中性梵の觀念を詮表せられなかつたことは事實である。

然るに、佛陀と同時代の摩訶毗羅が屢々ツバニシャッドに於けると同じ意義を有するアートマンの思想を紹介したことは、此の場合特に吾人の注意と興味とを喚起する。摩訶毗羅は當時行はれた異見を業論(Kriyā-vāda)と非業論(Akriyā-vāda)とに二大別し、更に非業論派を八種の異論に細分したが、その一つに一元論(Ekki-vāda)が含まれてゐる(Otto Schrader: über den Stand der indischen Philosophie zur Zeit mahāvīras und Buddhas, S. 54)。而してスートラ・クリターンが(Sūtrāṅgīya)に於て、彼は再三の一元論中の我一元論(Ātmadvaita-vāda)と人一元論(Puruṣadvaita-vāda)との思想内容を説示した。彼は先づ「今予は自在天が一切事物の原因であることを信ずる(第三の)人に就いて陳べん。」と冒頭し、次で此の宗教が東方(印度)に於てよく宣説せられてをることをいひ、更に「茲にすべての事物はその原因及び目的としてブリサ(Purisa、梵 Puruṣa)即ち人——原人の意味であつて、こゝでは自在天と同義語として用ゐられ、而も兩者共にアートマンを指示してをるのである——を持つ。彼等はブリサによりて造出せられ、ブリサによりて發現せられ、直接ブリサと結合し、ブリサによりて限定せらる。」と説き、それより種々の自然現象から譬喩を藉り來つて、この原理を説明してをる(Ibid. II, 1, 25—28; S. B. E. vol. XLV, pp. 343—5)。その他彼が同經一・一・一・九に於て「大地は只一大塊に過ぎざれども、多くの形を現はす如く、知的(原理)——アートマン——は宇宙として異種の形式の下に顯はる。」(S. B. E. vol. XLV, pp. 277)を説き、尙同經二・六・四七に於て「月が星に優れる如く吾人

は各の點に於て總て他の存在に優れる不可見にして偉大永劫不滅不壞なるアートマンを想定す。』(S. B. E. Vol. XLV, P. 418.)と述べたところのものは、いづれもウパニシャッドに於けるアートマン思想の紹介であることは疑ひを容れない。すでに佛陀と同時の先輩たる摩訶毗羅が此の種の思潮を説示してをるとすれば、假令佛陀の教説中には直接これに觸れたところがないとしても、當時ウパニシャッドの教説が尠くとも或種の宗教團隊によつて稱道せられたと斷定して然るべきであらう。

果して然りとすれば、當時如何なる人物若しくは如何なる教團によつて斯るウパニシャッドの汎神論的教説が主張せられたのであらうか。之を究明することは印度哲學史上に興味ある問題と謂ふべきである。

巴利増一尼柯耶に於ては、佛陀時代に存在した十種の宗教團隊の名が列擧せられてをるが、その中にムンダ・サーグカー(Munda-Sāvaka)といふ一派とゴータマカー(Gotamaka)といふ一派とが含まれてをる(Ahuttara. Vol. III, P. 566.)之等の兩派は同じく佛陀時代に存在したと考定せられ得るピッバラダ(Pippalada)の一派と共に吠陀の教權に反抗し、而も共に汎神論の思想を鼓吹したのである。以下これを論證しよう。

六

先つムンダ・サーグカーとは「剃髮者の弟子」といふ意味であつて、かゝる名稱を有する宗教團隊

が婆羅門教の階級制度に反對し、吠陀の權威を否定し、尙又婆羅門教の祭式供犠を排斥したばかりでなく、外形上に於ても婆羅門と峻別せんがために、ことさら鬚髮を剃除した先驅者と推定せられ得るサトヤワーハ・プハラーダ・ブジヤ(Satyavāha Bhṛāṅkya)によつて創立せられ、ムンダカ・ウバニシヤドが彼の思想を詮表せるものであらうことに就いては、既に本誌新第二卷第六號(七一—六頁)に掲げた拙稿に於て詳論したから、茲に再び贅言を費すことを避ける。

佛陀時代に存在した此のムンダカ派の沙門が、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、宗教的形式よりも寧ろ内心の清淨覺醒を求め、且又既に社會制度となつてゐた嚴然たる階級制度を無視して、廣大な人道主義に立脚したことは、此の派の主張を輯録したムンダカ・ウバニシヤド所説によつて炳かに知ることが出来る。而して此の派の思想はヤージュニヤアルクヤのそれと同じく、梵を以て最高普遍の實在と觀る汎神論に立脚して、「かの輝けるもの、微妙なるものよりも一層微妙なるもの、その上に諸世界及その住者が安定せるもの、そは不壞の梵なり。」(Mundakop. II, 2, 5.)といひ、又「梵は實にこの不死なり。前に於ても梵なり、後に於ても梵なり、右に於ても左に於ても、下方にも上方にも擴がれり。洵に梵は此の最も廣漠なる範圍たる此の全世界なり。」(Ibid. II, 2, 11.)と説き以て一切是梵なりといふ思想を詮表してをる。故に此のムンダカ派の思想は反吠陀主義的萬有神教と名けて然るべきであらう。(未完)

注

宗教研究新第三卷第五號所載、羽溪了諦氏「佛陀時代の有神論」上篇に續き同第六號所載下篇の前に来るべきものであります。印刷の失態で各方面に申譯ないこと、恐縮してなります。どうか第五號六十二頁の次に挿入して下さいるやうにお願ひいたします。(編輯子)

七

次にムンダカ派と同時に並存してゐたゴータマ派の思想は何によつて知るべきであらうか。ゴータマ家に屬したナチケタス(Naciketas)と死神ヤマ(Yama)との有名な問答から成立せるカトハ・ウバニシヤッドがゴータマ派の思想を傳へたものではなからうかと思ふ。勿論ナチケタスが果して歴史的實在の人物であつたか、將たまた架空の人物であるかに就いては疑問の存する所であるが、ナチケタスといふ名は個人の名としてふさはしいものであるばかりでなく、タイティリーヤ梵書(Taittiriya Brahmana III, 1, 8.)には彼を以てヴージャシュラヴサ(Vajrasrava)の子にしてゴータマ家に屬する者となし、カトハ・ウバニシヤッド一・一〇——一一にも亦同じく彼がゴータマ家のものであつて、ヴージャシュラヴサ即ちアウッダーラキ・アールニ(Auddalaki Aruni)をその父としたことを傳へてをるか、假令カトハ・ウバニシヤッドの記述が神祕的表現を取つてをるにしても、彼は歴史的實在の人物

であつたと観る方が正當であらう。尙またチャンドギヤ・ウバニシャッドに於けるウツダーラカ・アールニの哲學思想とカトハ・ウバニシャッドに於けるナチケタスのそれとの間には密接な關係を認め得られるのであるから、兩者は實に血統上の關係があつたばかりでなく、思想上にも師弟の關係を保つてゐたのであつて、おそらく後者は前者の創設した沙門團の指導者となつたのであらう。而して佛典に所謂ゴータマカーは此の沙門團を指示したのであらう。よしやゴータマカーが此の沙門團でなかつたとしても、カトハ・ウバニシャッドに於けるナチケタスの思想が佛陀時代に行はれてゐたことは、佛陀の教説中その思想を暗示するものゝ存することによつて證明することが出来る。

巴利長尼柯耶第一梵網經に於て説明せられてをる六十二見中、常論 (*Sabbatapeṭṭhā*) と半常論 (*Ekacca-sasata-ekacca-asusata-vāda*) とが擧げられてをるが、本文の上では之等兩論を劃然區別することに多少困難を感ずる。然しその本文を仔細に検査すると、常論の主張は所謂六師外道の一人たる波浮陀迦旃延 (*Pakudha Kaccāyana*) の哲學に相當し、半常論のそれはナチケタスの思想を指示してをることが判る。先づ常論者は「我及び世界は (*atta ca lokoa*) —— 一切を意味する —— 常住なり。之等は山頂の如く常住、立てる石柱の如く不動なり。假令有情は斷えず輪廻して、此處に死し彼處に生ずるも、彼等は永久に存在し、永遠に同一なり。」 (*Dīghan. Vol. I, p. 14*) と主張したといふことであるが、之は長尼柯耶第二沙門果經 (*Sīmāñña-phala-sutta*) に於て波浮陀迦旃延の意見として示さ

れてをるところの「この七身 (Kāya)——地・水・火・風・樂・苦・靈魂の七要素——は作られず作られしめざるもの、創造せられず創造せられしめざるものにして、何物をも産出することなく山頂の如く常住、立てる石柱の如く不動なり。これ等は揺がされず、轉變せず、相互に侵入することなし。」(Dighean. Vol. I, p. 56.) といふ學説を指してをることは疑ひのないところである。

然るにナチケタスの見解はかゝる唯物論的傾向の著しい常論とその思想的立場を異にしてをる。彼の思想の發表せられてをるカトハ・ウバニシャッドに於ては、明かに世界に對する無常觀が認められる。同書四・二に「賢者は不死を悟り、この無常の世界に於て安住を願求することなし。」と説かれ、また同書二・一〇に「かの財寶として知らるゝものは、すべて無常なりと我は知る。實にこの無常なるものによりては、かの不動性 (Dharmā) の得らるゝことなし。」と述べられてある所から觀れば、ナチケタスは世界及び我即ち一切が常住であると主張する常論者に反對して、世界は無常なりといふ見地に立てをつたことが判る。而して彼は他方に於て「彼存す」(Bhūti) と主張して (同書六・二二——二三)、常住なるものゝ實在を認めてゐたのである。その謂ふところの「彼」とは、無聲、無觸、無形、不壞、無味、常住、無香、無始、無終 (同書三・一五)、不生、不滅、何物よりも成らず、何物ともならず、最古常恒にして、身死せんとするに在んでも自らは死せざるアトマンに外ならない (同書二・一八)。かやうにナチケタスの思想的根基が一方に於て世界を無常と觀ると同時に、他方に於

738d

て我を常住と観る所に存したのであるから、佛陀の所謂半常論は多分彼の學説を暗示したものであらうと考へられる。

殊に佛陀が此の半常論を説明するに當つて、その第二見の場合には「快樂に荒めるもの (Khidāna-padosika) と稱せらるゝ神々あり。」といひ、その第三見の場合には「意に荒めるもの (manso-padosika) と稱せらるゝ神々あり。」といはれたが (Digha. Vol. I, pp. 19-20) ———— に所謂神々とはアイロニーであつて、その實愚人を意味する——— 等の言語的表明はカトハ・ウバニシヤッドに於て或は「快樂に耽り、財慾によりて味まされたる小兒(愚人)」とか(二・六)、或は「小兒(愚者)は外欲を逐ふて進む。」とか(四・二)、或は「愚者は得持 (yaga-kamma) のために快樂を擇ぶ。」とか(二・二)、記されてをる句と全く無關係のものとは想はれない。

なほ佛陀が半常論の第四見に就いて、「或沙門婆羅門は論理及び推理に耽る。彼はその論議によりて敷衍せられ、その詭辯に基きたる次の如き彼自らの知見を語る。」と冒頭して、「眼耳鼻舌身は常住ならず、不動ならず、永恒ならずして、轉變するものなり。されど若しくは心 (citta) 若しくは意 (mana) 若しくは識 (vinnāna) と稱せらるゝ我 (atta) は、常住不動永恒にして、轉變するものにあらず。そは永恒に同じく存続すべし。」 (Digha-N. vol. I, p. 21.) といふ其の知見を示されたが、是れ亦ナチケタスの學説を暗示したものであると信ずる。何となれば、ナチケタスは眼耳鼻舌身の諸根

が差別相生滅相に屬して、無常なものであることを言明した(六・六)と同時に、常住普遍の最高實在たるアートマンの内在性を具體的に表現せんとして、或は「拇指大の人(Purusa)は内我(Ānātman)として恒に有情の心臓に住す。」(六・一七)とか、或は「この我(Ātman)は微よりも微に、而も大よりも大にして有情の心臓中に潜めるものなり。」(二・三〇)とか、或は「拇指大の人は自己の裡に住む。」(四・一一)とか説いた結果、遂には一方に於て「この我は話によるも、意によるも、將た眼によるも得べからず。」(六・二二)と、アートマンの超感覺的非認識的原理を闡明しながら、他方に於ては「この我は實に意に依つて得らるべきものなり。」(四・一一)と言ひ、更に進んでは「彼(アートマン)は心臓(Hrt)により、智(Buddhi)により、意(Manas)によりて構成せらる。」(六・九)とさへ説くに至つたからである。佛典に於て、平常論の第四見が心・意・識と稱せられる我は常住永恒だと主張するといはれたのは、全くナチケタスの我に關する前掲の言語的表明の當相に囚はれた結果に相違ない。故に平常論の第四見も亦ナチケタスの學説を示したものであることは明かである。

以上の論證に誤りなしとすれば、佛陀の所謂平常論に關する四種の見解は、いづれも皆直接若しくは間接にカトハ・ウ・バナシヤッドの思想言詮に關係を持つてをるといふことが出来る。かやうに佛陀が當時の異見を列擧せられた中に、ナチケタスの教説に關係した見解が含まれてゐるばかりでなく、佛陀の解脱者及び解脱界に關する言語的表明のうちには、何うしても偶然の一致とは考へられ

ないほど、ナチケタスのそれと似通ふたものゝ存することに氣付く。

先づ佛陀が解脱者に就いて「假令父母及び二人の武き君を弑し、國を擧げて打破るとも、眞の梵志は傷害を受けず。」(Dhammapala 295.) と説いたのは、ナチケタスによつて陳べられた「殺すもの若し他を殺すと思ひ、殺されたるもの若し自ら殺されたりと思はゞ、彼等兩者は共に理解せざるものなり。彼は殺すことなく、また殺さるゝことなし。」(Kathap II, 10.) といふ一節と關係がなかつたとは、何人も考へることは出来ないだらう。固より、後者はバガワツド・ギータ第二章に於て我の不滅性の説かれた中に、「これ(我)を能殺者として認むる者、又これを所殺者として認むる者、これ等兩者は共に知らざるものなり。彼は殺さず、また殺されず。」(二・一九)とある一節を引用したのであることは炳かであるが、六師外道の一人たる前記の波浮陀迦旃延も亦その唯物論的立場から此の種の表現を利用して「故に能殺者なく、又殺さしむる者なし、……若し人利劍を以て頭を兩斷するも、これによりて何人も何人の生命を奪ふことなし。唯これ七身の間隙に刀劍の貫通せしのみ。」(Dighan. P. 56.) と主張した所から察すると、當時解脱者の絶對自由性を力説するために斯る表現を採ることが流行したのであるらしいから、假令佛陀とナチケタスとの間には此の種の言詮に就いて直接の關係はなく、共同の思想的源流から汲取つたのであるとしても、斯る一致は兩者が時代に於てよほど接近してゐたことを物語るものと謂ふべきである。

次に佛陀が解脱界に就いて「そこには星も閃かず、日も輝かず、月も照さず、又暗もなし。牟尼 (Muni) がそこにて自ら知れば、寂黙によりて婆羅門となり、その時彼は色と無色と苦と樂とを解脱す。」(Udana I, 10, p. 9)と説かれた一節と、カトハ・ウバニシャッド五・一五に於ける「そこには日も輝かず、月も星もまた電光も輝かず。況やこの地上の火に於てをや。彼輝けば、一切は彼に随つて輝き、その光に依りて此の全世界は照耀せらる。」といふ一節との間にも亦確かに密接な關係を認めることが出来る。後の一節と同じ敎説がムンダカ・ウバニシャッド二・二・一〇にも、シユヰターシユヰター・ウバニシャッド六・一四にも現はれてをるばかりでなく、摩訶毗羅の如きもストラクリターンガ一・二・七に於て非業派の説として、「そこには日も出でず、また没せず、そこには月も満たず、また虧けず、そこには河も流れず、風また吹かず。全世界は幻空なりと確認せらる。」(S. B. E. Vol. XLV, p. 317)と述べてをるから、絶對界の風光を説明するに斯くの如き表現を用ゐることが、當時の思想界の一部に流行したに違ひない。従つて、假令かゝる表現に就いては佛陀とナチケタスとの間に直接の關係はないとしても、両者が之を同じ時代思潮から取込んだとすれば、これ亦両者が殆んど同時代の思想界に出現したことを暗示するものと謂はねばならぬ。

尙又ウバニシャッドの一般敎説からいへば、梵の體驗に直接必要なもの、即ち解脱の門戸を開くべき唯一の鍵論は智慧であつて、道徳禪定の如きは智慧を得る豫備的手段に外ならないのであつて、

その間おのづから輕重の差が存してをるのであるが、只このカトハ・ウバニシャッドに於ては「惡行より離れざるもの、煩惱を制せざるもの、禪定なきもの、心寂靜ならざるもの、これ等はたとひ智慧(Peñā)を以てするも、それ(アットマン)を得ること能はず。(二・二四)と主張して、道徳禪定と沒交渉なる智慧を以てしては梵我一如の境に入ること出來ないと觀て、智徳の間滿を期したのである。直正の解脱は正智の善根によつて達せらるべきものであると力説した佛陀の立場も亦之と同一であつて、漢譯長阿含・第十五・種徳經に於て「有戒則有慧、有慧則有戒、戒能淨慧、慧能淨戒、如人洗手左右相須、左能淨右、右能淨左、此亦如是。」(吳九・七八枚表)と説かれ、之に相當する巴利長尼柯耶・第四・ソナダグタ・スッタ(Sonadagga-sutta)に於ても亦同様の教説が示されてをる(Delmar, vol. I, p. 124)。之は只戒(道徳)と慧(智慧)との相關相成を説いたのに止つてをるが、之等に對する禪定の關係も亦同様であつて、戒定慧の三學はいづれも菩提證悟の必要條件であつて、道徳を離れた智慧禪定に價値を認めないと同時に、禪定を外にした智徳も亦完全なものではないと觀るのが、佛陀教説の一特色である (Itivuttaka 49, P. 40—41 參照)。かくの如き戒定慧の三學に對する佛陀の見解は、ウバニシャッドに於て特殊の異彩を放てるナチケタスのそれと全く無關係に成立したものととは想はれない。

かやうに觀察し來ると、佛陀の教説とカトハ・ウバニシャッドとの間には密接不離の關係の存する

ことを認めなくてはならない。従つて、たとひ佛陀時代に存在したゴータマカーといふ宗教團隊とこのウパニシャッドとは思想的に無關係であつたとしても、このウパニシャッドに於けるナチケタスの思想は佛陀と同時代若しくはそれより少しく以前に現はれたものと考定せざるを得ないのである。然し、前述したやうにゴータマ派はゴータマ家に屬したウッダーラカ・アールニによつて創立せられ、佛陀と同時代にその子ナチケタスによつて統率せられてゐた沙門團であつたと観る方が寧ろ妥當であると信ずる。

ゴータマ派はムンダカ派ほど酷だしくないけれども、矢張吠陀の天界理想に對して最高の價値を認めなかつたのである。固より、この派は一方に於て、吠陀の教へた密語唵(〇_B)を以て最高梵と觀てをるけれども(Kaishap. II, 16)、他方に於てナチケタスは欲の到達とか、世界の依所とか、善業に對する無量の果報とか、將たまた畏れなき彼岸(天上界)とかいふ如きものに對する欲求を捨てたといひ(同上二・二二)又梵天の全生涯でも畢竟短時であるとして、之に最高價値を認めず(同上二・二六)、尙又彼に取つて唯一の最高價値であつたアートマンは言説に依るも、知識に依るも、多聞に依るも得ることは出来ない(同上二・二三)といひ、間接に婆羅門教師の授ける吠陀や學術を修めることは最高價値の實現に何等効果のないことを漏したることによつて、この派がムンダカ派と同じく吠陀の教權に重きを置かなかつたことは明瞭である。而して此の派の實在に對する觀念がまたムンダカ派と

同じく汎神論に立脚してをつたことは、既に論述した所によつて大略推定され得ることゝ想ふが、その他彼が「偉大にして普遍なる我」(同上・二・三三)。といひ、「一切有情に潜在する此の我」(同上・三・一二)といひ、また「全世界はそれ(我)に依りて存し、何物もそれを超ゆることなし。」(同上・四・一)といひ、尙また屢々「これ則ち彼なり。」(ep. i. 1. 1)といふ標語を繰返した(同上第四章以下)ことによつて、明かに知ることが出来る。所にこの派も亦吠陀主義的汎神論の部類に屬するものと謂つて可からう。

(未完)

松本博士の起信論支那撰述説の批評を讀む

望 月 信 亨

一

松本文三郎博士は七月發行の「宗教研究」紙上に「起信論の支那撰述説に就いて」と題する一文を發表し、予が先年來唱道せし起信論支那撰述説に對して批評を試みられた。この問題は實は大正七年已後數年にわたりて種々に論議されたもので、議すべき題目は當時既に殆んど議了されてゐるのである。松本博士が今回提起せられた題目の如きも亦既に論議せられたことで、決して新しい提案ではない。随つて予はそれを一讀して別に答辯を試みねばならぬとまでは感じなかつたけれど、實又難陀譯に就いては更に多少の研究を加ふべき必要があるから、こゝに此の一文を草することにしたのである。

松本博士は予の論説を以て餘りに迂餘曲折にして殆んど全く根本事實の釋明を缺いてゐると評し、網渡りの譬を擔ぎ出してゐるが、然かし斯様な問題は本來簡明直截に取扱つてゆける性質のものでない。種々の方面からいろ／＼と探究して始めて真相が證明せらるるのであり、特に教義の方

面について精研を加へる如きは最も緊要のこととせねばならぬ。然るに氏はこれ等のことを迂曲曲折とし、本問題に關する根本事實として左の二項を指摘してゐる。

一、起信論は誰人の作、又何人の譯かは暫く措き、兎に角隋以前に既に支那に存したこと。

二、その原本は果して西域より將來したか、將た支那に得たかを問はず、唐代實又難陀が之を翻譯したこと。

氏は此二種の事項は何人も秋毫疑ふべからざる事實であるとし、而して更に實又難陀の原本に就いて穿索を試み、玄奘梵譯の傳説が極めて疑はしいものであることを長々と論じ、この傳説を否認すれば新舊二本が全く無關係のものとなり、而も難陀の新譯が争ふべからざる事實とすれば、宛も綱渡りの綱の切れた如く、舊本の支那撰述説も自ら消滅しなければならぬと論じてゐる。

然し氏の論法は大體に於て尙杜撰である。先づ第一に氏が根本事實として指摘した二種の事項の中、第一項は何人も認める所であるが、第二項は疑を容るべき餘地があつて、氏の所謂何人も秋毫疑ふべからざる事實とすることができぬ。たとひ又第二項の新譯の事實が争ふべからざるものであるとしても、その原本に關する十分の證明が立たなければ、それに由りて舊本の支那撰述説を否定することはできまい。抑も氏は起信論は馬鳴の作でもなく、眞諦の譯でもないと考へて居られるやうであるが、然らば誰人の作で、何人がそれを譯したとするのであるか。予はこれに對する氏の意

見が聞きたいのであるが、然し氏は恐らく此問題は解けないからして、難陀新譯の事實より逆推して、それを印度若しくは西域撰述に追込まうとするのであらう。若し然りとすれば問題の本體には觸れずに、他の事柄から高飛車的にそれを解決せんとするのであつて、甚だ冒險の擧といはねばならぬ。氏は「教義や措辭の相似不相似は云はゞ枝葉の問題であり、根本問題が解決せられてこそ是等は何れも傍證となるべきものではあるが、根本事實が寧ろ之を否定せんとするに於ては、此等枝葉の類似は畢竟何等の證明の力を有しない」と聲言して、問題の本體たる本文研究を等閑に附するのであるが、予を以て見れば、それでは到底本問題の終極の解決をなすことは不可能であらうとおもふ。兎も角氏の指摘した事項について以下少しく論評して見やう。

二

松本博士は實叉難陀の起信論翻譯の事實は秋毫疑を容るべきものでないといひ、その論據として開元錄の記事を拈提してゐるが、然し彼の記事が果して秋毫疑を容るべきものでないか否か、一往吟味せねばならぬ。先づ氏の言ふ所を見ると左の如くである。

實叉難陀の起信論翻譯に就いては開元錄(卷九)に大乘起信論二卷第二出與真といひ、貞元錄(卷十三)にも同一の記述がある。開元錄の實叉難陀傳にはいふ、彼は天后證聖元年に華嚴經を譯し、詔出者同本

又至久視元年庚子於三陽宮內譯大乘入初伽經、及於西京清暉寺東都授記寺譯文殊授記經等、前後總譯一十九部。(此內大乘起信論二卷がある)沙門波嵐支軌等筆授、沙門復禮等綴文、沙門法賢、弘誓等證義、太子中舍賢勝福院護。

松本博士の起信論支那撰述説の批評を讀む

松本博士の起信論支那撰述説の批評を讀む

六六

而して彼は長安四年には上表して故國于國に老母を觀省する爲め還つた。開元錄には華嚴楞伽以外の經典に就いては其翻譯の年月を一々記してはないが、此等の經典の久視元年から長安四年に至る四五年の間に成れることは明かである。而して開元錄は開元庚午歲（即ち十八年）に成れるのであるから、長安四年を去ること僅かに二十六年であり、殆んど同時代の記録といつても差支ない位である。而して難陀の譯場に於ける筆授者乃至證義者までも悉く之を擧ぐるを以て見ても、彼が起信論翻譯の事實は秋毫疑を容るべき餘地を有しない。

氏は斯様に開元錄の記事を唯一の根據として難陀の起信論翻譯を認めてゐるが、然し彼の錄にかかれてゐる實又難陀の傳なるものは智昇の造つたものでも何でもなく、その全文は一句一字も違はず法藏の華嚴經傳記第一（此書は纂靈記とも名く）にのせてある。法藏は先天元年（七二二）の入寂で、開元錄の製作に先だつ十八年であるから、彼の難陀傳が華嚴經傳記を寫したものであることは疑を容れぬ。蓋し華嚴傳記には難陀の譯經部數を一九部としてゐるけれど、その卷數も擧げず、又一々の經名も列ねて居らぬ。處が開元錄には具さにその一九部の經名を列ねて總じて一百七卷ありとし、内十四部一百二卷は見存、五部五卷は闕本としてゐる。開元の十九部中、華嚴經、入楞伽經及び文殊授記經の三部は難陀傳中にも其の名が見へてゐる。又大方廣普賢菩薩所說經一卷は華嚴傳記第一の支流の下に之を録し、大方廣如來不思議境界經一卷（第二出與提雲般若所出境界分同本）は同支流の下に大方廣佛境界經として掲げてあるから、此等の五部は難陀の譯として疑がない。大方廣入如來智德不思議經一卷（第四出與度諸佛境界智光嚴經等同本）は、彼の支流の下に大方廣

入如來不思議境界經二卷とあるのを指すのであらうが、然し經名も卷數も異なつてゐるのは聊か不審とせねばならぬ。又開元錄に闕本として大方廣如來難思議境界經一卷を列ねてゐるが、不思議境界經と一字の差であり、又それが闕本であるといふのであるから、果して別經であつたか否か疑なきを得ない。又闕本の中に菩薩出生四法經一卷といふのがあり、見在有本の中に又別に大乘四法經一卷を列ね、その下に與前日照三藏出者名字難同經體全異と註してある。なるほど現藏を調べて見ると、同じ大乘四法經の題目ではあるが、然し難陀譯の四法經と日照即ち地婆訶羅譯の四法經とは全く内容が異なつてゐる。さう乍ら現藏中には別に地婆訶羅譯として菩薩修行四法經といふのが一卷ある。この經は前の地婆訶羅譯の大乘四法經と同本であるが、譯語は非常に異なつてゐる。即ち大乘四法經では一時薄伽梵在室羅筏住誓多林給孤獨園與大慈徧衆云々とあるところを、修行四法經では一時佛在舍衛國祇樹給孤獨園與大比丘衆とあつて、その譯體が全然同じくない。元來斯様な經を同一人が二度も譯することが既に變であり、又修行四法經の譯語が難陀の大乘四法經と同一であるから、かの修行四法經は地婆訶羅の譯ではなく、即ち難陀の翻出したもので、而もそれが開元錄に闕本としてゐる菩薩出生四法經のことではなからうかと想像されるのである。

又現藏を見ると開元錄に列ねた十九部の外に實叉難陀譯として甘露經陀羅尼呪、甘露經陀羅尼呪、地藏菩薩本願經(二卷)の三部がある。甘露經陀羅尼呪は所謂甘露真言で、唐不空の毀口軌儀經(成

八42b)にも其の呪が載せてあり、又甘露陀羅尼呪は所謂阿彌陀根本陀羅尼で、唐阿地瞿多の陀羅尼集經第二(四四38b)、不空の無量壽儀軌(四五44b)等にも出てゐる。難陀は既に救面燃餓鬼陀羅尼等を譯してゐるから、これ等の眞言も或は彼れの譯かも知れぬ。若しも此等が果して難陀の譯とすれば、彼れの譯經目錄は動いて來るわけである。元來をいへば僅に二十六年しか立たぬ開元錄の時代に五部五卷の闕本があるといふことが既におかした話である。これは開元錄が或は彼の華嚴傳記の二十九部の數を充たさんが爲に、いろ／＼のものを掻き集めたのではないかと想像されるわけである。

今日までの佛教學者は經錄といへば直に開元錄を擔ぎ出し、何經は誰の譯であるとか、又それに幾譯ありとか、無造作に斷言せんとするの傾向があるが、然かし此錄にもなか／＼誤謬が多いから、十分その記事を吟味することを忘れてはならぬ。現に難陀の譯經目に關し上述の如き種々の疑點がある。さすれば此の開元錄を唯一の根據として、難陀の起信論新譯を秋毫疑ふべからざる事實とするのは、聊か危険とせねばならぬ。

三

起信論を難陀の譯經目中に列ねたのは智昇である。然るに智昇の説が一往の吟味を經ずして其儘に信すべからずとすれば、他に之を證明すべき何等かの資料を提供する必要がある。そこで先づ難

陀の譯場に列した人々に就き其の著述を調べて見たが、之を立證すべき何物も見出すことができぬ。法藏は難陀の譯場に列した一人であつて、起信論に對しては特に精研を加へ、起信論義記並に別記等を造つてその文義を解釋した。然し其の論は所謂舊譯の文であつて新譯ではない、のみならず彼の義記等の中に於て一言も難陀新譯のことを述べてゐない。但し彼の義記の中には難陀譯の七卷楞伽も引用してないから、この書は新譯已前に造つたものかも知れぬ。若しも然りとすれば彼の中に難陀新譯のことを述べないのも無理はないとせねばならぬが、然し同じ法藏の入楞伽心玄義には七卷楞伽のことが明かに書いてある。特に其書中には難陀が楞伽經を譯し、尋いで于闐に還つた後、法藏は吐火羅の三藏彌陀山と共に更に彼の經を勘譯したことを記してゐる。難陀の譯經は彼れが于闐に歸省するまでに終つたのであるから、若しも起信論を譯したとすれば、それまでに譯されてゐるわけである。然るに法藏の入楞伽心玄義には唯だ舊本の起信論を引用して新譯を擧げて居らぬ。その他、華嚴傳記を始め、法藏の豊富なる著書中に一言も起信論新譯のことを傳へず。又その文を引用して居らぬことは、起信論通の法藏として甚だ奇怪とせねばならぬのである。

又法寶は證義者として難陀の譯場に列した一人であるが、然るに其著一乘佛性究竟論の中には頻りに起信論を引用するにかゝはらず、悉く舊本の文を擧げて、一所も新本を用ひてゐない。これ等は舊本が既に廣く流布し、且つ新舊二本の文句の大差なき關係にも由ることであらうが、然し宗密

に至るまでの唐代の諸師が一言も此の新譯に論及してゐないことは、本問題を解決する上に於て注意を要すべきことと思ふのである。

それから又難陀の譯例に就いて一寸調べて見ると、新本の起信論では六度の名稱を檀那波羅蜜、尸羅波羅蜜、禪那波羅蜜等としてゐるのに、七卷楞伽では之を檀波羅蜜、尸波羅蜜、禪波羅蜜としてゐて二者一樣でない。又新本では十惡の名稱を殺生、偷盜、邪婬、妄言、乃至慳貪、瞋嫉としてゐるのに、十善業道經では、殺生、偷盜、邪行、妄語、乃至貪欲、瞋恚としてゐる。凡そ譯例は三藏によりて粗々一定してゐるのであるから、これ等の相違は或は難陀起信新譯の事實を否定する傍證となるかも知れぬのである。

四

難陀の新論譯出が、松本博士のいふ如く秋毫疑ふべからざる事實として認め得らるべきものではないことは上に述べた通りである。されど今假りにそれを事實として論議を進めて見ると、難陀の原本は果して何れの處より得たかの問題に逢著せねばならぬ。松本博士は力を極めて玄奘梵譯の説を否認せんと努めてゐるが、然し此説は玄奘同代の道宣によりて傳へられ、開元錄の作者智昇も亦認められた所である。難陀の場合に於ては二十六年も後であるのに、殆んど同時代の記録といつても差支ないとして、開元錄の記事を絶対に信用しながら、今の玄奘梵譯の場合では全く同時代の記録で

あり、且つ智昇も認めた所であるにかゝはらず、それを否認せんとするのは聊か片手落ちといはねばならぬ。玄奘梵譯の傳説に關し彼れが如き穿索を試むるのであれば、難陀の新論譯出に關しても亦相當の研究を加ふべきではないか。畢竟時代が早いから遅いからといつて、唯だそれに由りて事實の價値を定めることはできぬ。一例を擧げて見ると、玄奘の譯經部數の如き、大遍覺法師塔銘、並に慈恩傳では七十四部一千三百三十八卷とし、道宣の續高僧傳では七十三部一千三百三十卷とし、靜邁の譯經圖紀では七十五部一千三百三十五卷とし、冥祥の玄奘法師行狀では七十五部一千三百三十一卷(或は四十一卷)とし、開元錄では七十六部一千三百四十七卷としてゐる。西域記を加へる加へぬの差もあるやうであるが、然し殆んど同時代の記録が是の如く一致せぬのを見ても、無條件にいつれの記事も信じてはならぬことを覺らねばならぬ。

予も玄奘梵譯の傳説が必ずしも確實であるとは思はぬ。けれども彼れが如き傳説が玄奘同代の道宣によりて記録されたことは、餘程おもしろいことであり、それには何か由來する所があらうともふ。松本博士は玄奘梵譯の説を否認し、同時に玄奘以外には何人も之を梵譯したといふ記録もなければ、又それを暗示する所もないといつてゐるが、予を以て見れば此の傳説には二様の解釋がある。一は文の示す如く玄奘が實際に起信論を梵譯したと見る。新譯起信論序に西京慈恩塔内に於て舊論の梵本を獲たと書いてゐる如き、その傍證とすべきである。慈恩傳等にこの事を記載しな

いのは偶々省略したに過ぎぬ。或は惠立が此事實を知らなかつたともいへる。彼の傳に種々の訛謬のあることは別に論じた通りである。二は道宣が他の三藏の梵譯した事實を謬り傳へたこと即ち玄奘以外のある三藏が嘗て起信論を梵譯したのを、道宣は之を玄奘と間違へて傳へたものとするのである。兎に角道宣が斯様な説を傳へるには何か由來がなければならぬと思はれるからである。

五

松本博士は一方に於て玄奘梵譯説を否認し、同時に亦他方に於て難陀の新論譯出を疑ふべからざる事實とし、新論の原本は最初より西域地方に存したのであるから、舊本も亦その原本に就き對譯したものでなくてはならぬとして、以て支那撰述説を否定せんとするのである。然るに難陀新論譯出の説は疑を容るべき餘地があり、玄奘梵譯の説も必ずしも否認しおはせるものでない以上、氏の論説も亦一邊の理路をたどるものに過ぎぬと評せねばならぬ。氏は新舊兩本ともに各々原本から譯出したもので、玄奘梵譯の傳説が否認せらるゝ上は、宛も綱渡の綱の切れた如く、この兩本の關係は全く斷絶し、隨つて舊本の支那撰述説も自ら消滅しなければならぬといつてゐるけれど、この綱渡の綱は二筋も三筋もあり、又その渡り方にも順行もあり逆行もある。氏は新論譯出の事實から逆行的に支那撰述説を否認せんと企てたけれど、予は舊論の本文に就き精細なる研究を遂げて順行的

に支那撰述説に違したのである。予は氏の論調が新論に附せられた作者不詳の序文と全く同一であることに氣附かざるを得ない。彼の序文には盛に新論譯出のことを吹聴し、且つ新論の梵本は難陀が于闐から費したものであり、又西京慈恩塔内(如何にも皮肉)に於て舊論の梵本も發見したと書いてゐるが、これは當時行はれた地論師偽造説に對抗し、又法相家が此論の眞妄互熏説に對して兎角の批難を加へたことに應酬すべく、起信一派の企てた宣傳であつて、その記事が信するに足らないことは嘗て論じた通りである。今氏が難陀の新譯を疑ふべからざる事實として、それより逆推して舊本の支那撰述を否定せんとするのは、正しく之と同一論法といはねばならぬ。さり乍ら本文研究の結果は、到底此論を印度撰述として受取るべくもない。既に此根本が決した已上それが設ひ幾たび翻譯せられたとて、變じて印度撰述となるべき道理もないのである。至元錄には此論は蕃本闕くといひ、現に西藏藏經中には此論がない。又當時玄奘梵譯説の傳つてゐるのも大に其邊の消息を暗示するものと見ねばならぬ。氏は玄奘梵譯の綱が切れては支那撰述説は自ら消滅しなければならぬといふが、予を以て見れば設ひ梵譯の綱はなくとも、本文研究の結果といふ大索道が通ずる以上、墜落の虞はよもやなからうと思ふのである。

又松本博士は新舊兩本の異同出沒が多々あることを指摘して之を玄奘梵譯説の不可なる證左とし、支那撰述論者は如何にして此等兩本の變異を解釋せんとするかと問はれてゐるが、この論旨も

彼の新論に附せられた序文中に既に書かれてあるのは寧ろ不思議である。彼の文に「然與舊翻時有出沒蓋譯者之意又梵文非一也」といふのが即ちそれであるが、これで見ると印度撰述論者の歩み方は粗々一様であるといはねばならぬ。

新舊兩本を對照して見ると多少の異同はあるが、然しその異同は餘り重要ならぬ個所に限られてゐる。先づ譯語について言つて見れば、舊本の因縁分を新本では作因とし、修行信心分を修信分とし、勸修利益分を利益分とし、顯示正義を顯示實義とし、分別發趣道相を分別修行正道相とし、智淨相を淨智相とし、不思議業相を不思議用相とし、執取相を執著相とし、計名字相を執名等相とし、眞如熏習を眞如熏とし、無明熏習を無明熏とするの類で、重要ならぬものは多少異なつてゐるが、眞如生滅始覺本覺を始め三細六麤等の如き、主なる名目は二本殆んど皆同一である。特に六波羅蜜の名稱の如き、二本同じく解行發心の下では梵名を擧げ、修行信心分の下では施門戒門等の譯語を用ひてゐるが、これ等の類同は新本が唯だ舊本そのまゝを取込んだことを證するものと見ねばならぬ。又文義の出沒も少くない。松本博士の指摘した二三の個所の如きは其の適例であるが、就中、新本が常に舊本の意味を補足する傾向のあることは注意すべき點である。彼の顯示正義の末段の顯示從生滅門即入眞如門の一章の如き、及び報應二身論の一段の如き皆その例として擧げることができる。これは恐らく舊本の意味が不明であり、又その解説が不充分であるから、新本の作者が

之を補修したのであらう。要するに舊本が支那撰述である以上、新本が印度撰述たるべき理由がない。そこで予は新本は實叉難陀の譯出に托して、或る好事者が舊本の文に就き意義を害せざる範圍に於て改竄又は補修を加へたものであらうと想像するのである。藥師經の如き、仁王般若經の如き、皆印度撰述にあらずして而も重譯三譯を経てゐる。唯だ起信論に於て獨りそれを怪むべきでない。初唐代には大佛頂首楞嚴經、圓覺經を始め、瑜伽法鏡經、要行捨身經等の偽經が續出した事實に徴すれば、起信新譯の宣傳の如きは唯だ一小些事に過ぎぬ。而して智昇は即ち其宣傳に乗つたのであつて、後人は更に亦それに乗つたものと見るべきである。

南岳大師と天台學

布 施 浩 岳

一

南岳大師の著書に就ては古來異説があつて學者の多くは定説を持つてゐないやうである。佛祖統記の南岳傳に依れば師の著書として四十二字門二卷、無諍行門二卷、大乘止觀二卷、釋論玄一卷、隨自意一卷、安樂行一卷、次第禪要一卷、三智觀門一卷、南岳願文鐵券記一卷、の九種が擧げられてゐる、の中、現存するは僅に次に擧ぐる五種と受菩薩戒儀一卷とである、此中、受菩薩戒儀は諸傳に其名を録せず、たとへ慈覺大師の將來錄には三回に渡つて其名を出してゐるとは言へ共に著者の名を記してゐないから誤傳と見る方が確である。乃で現存するものは次の五種となる。

諸法無諍三昧法門二卷、大乘止觀法門二卷、隨自意三昧一卷、法華經安樂行儀一卷、南岳大師立誓願文一卷、

右五種の他、尙古刹の經藏などに殘存してゐるものがあるかも知れぬ。寶地坊證眞の三大部私記には度々、四十二字門を引用してゐるから少くも鎌倉時代までは右の五種以外の著書が殘存してゐたに違ひない。けれども現在では縮出兩藏を通じて右の五種を擧ぐるのみである。此の五種に就て其

の述作の眞偽を定めねばならぬのであるが最も確かなものから順次に其の眞偽を論證して見よう。
(此の論證は約卅年已前、已に島地師の試みられし所である。)

南岳の述作中其の年時まで判然してゐるのは南岳大師立誓願文一卷ばかりである。且つ諸傳にも同様に其名が載録されてゐるから其の眞作なる事も確かである。本書は南岳が光洲大蘇山にあつて金字の般若經及び法華經を造つた際に書き残した發願文である。それは師が四十四才(西紀五五八)の折であつて惡論師の爲に數回に渡つて毒殺されやうとした後の述作である。全文非常に宗教的であつて師の人格及び宗教を觀るには最も適當せるものである。佛陀の正法は般若經の受持に依つて全うせられ、現世の安穩は法華經受持の功德に依つて報いらる可きものであると言つてゐる。

隨自意三昧一卷、法華經安樂行儀一卷は諸傳に載録されてゐるばかりでなく、摩訶止觀及び其註釋なる輔行にも其の名を出し或は其文を引用してゐる。例へば摩訶止觀の初め、非行非坐三昧を釋する文中には「非行非座三昧とは……南岳師呼んで隨自意となす」と言つてゐる。此の文を輔行に「南岳とは即ち是れ別に一卷を行す、隨自意三昧と名づくる者はなり、(摩訶止觀輔行會本二ノ二、廿一二)と註してゐる。此の引例に依つて此書が南岳の眞作である事、疑ふ餘地が無い。次に法華經安樂行義は如何、是は止觀の本文に其の内容である二種安樂行の名目を出し、輔行には本書の文が其のまゝ引用されてゐる。即ち止觀の本文に曰く、「南岳師云く有相安樂行、無相安樂行」と此の句を解釋

する爲、洪然師は安樂行義の偈文を殆んど其のまゝ引用してゐる。それは次の十句である。

修習諸禪定 得諸佛三昧 六根性清淨 菩薩學法華 具足二種行 一者有相行 二者無相行 無相安樂行

其深妙禪定 觀察六情根(摩訶止觀輔行會本二ノ二、十八左)

右十句の中、只、無相安樂行の一句が法華經安樂行義には無相四安樂となつてゐるばかりである。斯やうに止觀の本文及び註釋に其の名目を出し或は其の本文が引用されてゐる已上、此の兩書が師の眞作なる事、亦疑ふ餘地がない。

尙、法華經安樂行義の中に、如隨自意三昧ノ中ニ説とある故、隨自意三昧の方が法華經安樂行義よりも先きに述作されたものである事が知られる。且つ灌頂の智者大師別傳の中には智顛師が南岳師より四安樂行を授けらるとある故、立誓願文と同様に大蘇山時代の作と見てよい。

諸法無諍三昧法門二卷は前述の三書程確かではないが諸傳にも其名を擧げ、且つ古來本書の眞作なるを疑つた説も見當らないから南岳の眞作と見て差支へはない。尙本書は前述の三書に比較して内容の整つて居る事、及び智顛師の述作中に其の名の見當らぬ事等からして南岳晩年の作と見てよからう。たとへ大蘇山時代の作とするも智顛師が大蘇山を去つて金陵に赴いた後の述作である。智顛師が金陵へ赴いたのは陳の光大二年で、翌年の夏、慧思は南嶽に入つたのである。

大乘止觀法門二卷は前述の四書と異り諸傳其の説を異にしてゐる。或傳は眞作として其名を擧げ、

或傳には是を擧げてゐない。従つて古來本書の眞作なるを疑つてゐる諸家があるが其の所論は概ね論據薄弱である。例へば或る學者の如きは「起信論の譯者眞諦は慧思同時の人で、此時既に慧思が起信論を見てこんな釋論(大乘止觀法門を指す)を造つたとは到底思はれない。言ふまでもなく是は偽書か或は所傳の誤である。」と述べてゐる。此説に依れば大乘止觀法門は起信論の註釋書である。そして起信論は眞諦の譯出によるもの、且つ眞諦と慧思とは同時代である。乃で眞諦と同時代なる南岳慧思が斯かる註釋書を著す筈がないと言ふのである。けれども是だけでは本書が南岳の述作に非ずと言ふ理由にはならない。左に少しくそれを論證して見よう。

(一) 起信論譯出の年代に就て。起信論の譯出年代に就ては二三の説がある。一は太清四年説、二は承聖二年説、三は承聖三年説である。此の中最も遅い説は承聖三年説であつて法藏撰大乘起信論義記一卷による。承聖三年は西紀五五四年に當り南岳が大蘇山に入る二年前である。従つて南岳示寂の年末までは尙廿四年ある。最も遅い承聖三年説によつてすら廿四年間あるのであるから他の二説による時は今少し年数の増加する事は言ふ迄もない。それ故南岳と眞諦とは同時代なりと言つても起信論の譯出された年に南岳が示寂してゐると言ふ程同時代ではないのである。故に年代の上から言へば本書が南岳によつて述作されると言ふ事は可能の事と言はねばならぬ。(因みに起信論傳譯の問題は松本博士が已に論證されてゐるから、こゝには其問題に觸れない事を斷つておく)。

(二) 起信論の註釋書に就て。大乘止觀法門には起信論を引用してゐるばかりでなく、尙本書は起信論の眞如緣起説と法華經の思想及び華嚴思想とを調和せんと試みられしものとも見做し得る故、本書は起信論の註釋書なりとの説を許容するとして、さて本書の如き註釋書が南岳の時代に述作されると言ふ事は不可能であるか否か。是を論ずるには此時代、他に起信論を引用せる選述があつたか否か。或は又起信論の註釋書があつたか否かを調ふるが近路である。そして此場合は起信論が印度支那何處の撰述であらうと差支へはなく、只當時に於て其存在さへ確であればよいのである。

南岳と殆ど同時代人に淨影慧遠がある。先づ眞諦、南岳、慧遠三師の年代を左に比較して見よう。
 眞諦〓(四九九—五六九) 南岳〓(五一五—五七七) 慧遠〓(五三三—五九二)
 右の表に依つて南岳と慧遠とは殆んど同時の人なるを知るべきである。此の慧遠の著大乘義章には盛に起信論を引用してゐるばかりでなく、尙彼には起信論義疏三卷の撰述がある。

是に依つて起信論が當時已に存在してゐた事だけは確である。加之、南岳の弟子智者大師智顛は起信論と異なる學系に屬しながら而かも其著小止觀(止藏卅二、九、五)の中には起信論を引用してゐるのである。是等の事實からして起信論が當時既に流行してゐた事、従つて起信論の思想が當時の人師に可なりの影響を及してゐたと言ふ事が分る。それ故に時代の子なるべき南岳が當時にあつて起信論の釋論を書いたとて何も不思議はない。

(三) 攝論思想と南岳との關係。尙進んで南岳其人と攝論思想との關係を考へて見たい。實は是は

大きな問題であり、且つ興味のある問題であるがこゝには其の概要を述べ、詳論は他日を期する。

さて此問題を論ずるには智顛師の傳記から考察を進めるのが好都合と思ふ。師の傳記に依れば、

彼が衡州大蘇山に登つて南岳に師事する三、四年前に、彼の第二の師として具足戒を受けた人に慧曠律師がある。智顛は其後大蘇山にあつて師南岳の代講を演じた事があるが、其時たま／＼慧曠律師なる人が其席に來會して南岳と共に智顛の才學を稱讚し合つた事がある。其時の會話に、

慧思謂つて曰く、老僧嘗て賢子の法を聴くのみ。慧曠答て曰く、禪師(慧思の本)の所生なり、曠の子に非ず。慧思又曰く、思(自分の事)も亦功無し、法華の力のみ。

とあるが、右の問答によつて此の席に來會した慧曠と智顛の第二の師なる慧曠とは同一人である事が分る。同時に此の慧曠と南岳慧思とは親交の間柄であつたと言ふ事も推察に難くない。

さて慧曠の傳に依れば(續高僧傳十)彼は譙國の人であつて出家の後、眞諦に遇ひ、攝大乘論等の經論を學ぶと記されてゐる。此の慧曠と前述の慧曠とは同一人であるやうに思はれる。と言ふのは宋の曇照選智者大師別傳註に依れば、「智顛の師なる慧曠は譙國の人であつて十二才出家、後眞諦に遇つて攝大乘論等を學ぶ」とある事にも依るのである。是に依つて南岳と親交ありし慧曠律師は眞諦の弟子であつて攝大乘論を宗とする人であつたと見る事が出來よう。斯かる事情が判明する已上

南岳に無着世親系の思想影響があつたに違ひないとは容易に推察せられるのである。尙此邊の消息は南岳其人の思想内容からも論及し得るのである。とにかく南岳は攝論の影響を多少は受けてる筈の人と言ふ事が推察し得る限り、南岳に起信論釋論の撰述があつても少しも不思議はないと思ふ。

已上論述し來つた種々の理由に依つて單に時代の上から、大乘止觀法門を僞作なり等と言明する説の誤なるを知るべきである。尙此他に大乘止觀法門を僞作なるべしと言つた人に實地坊證眞がある。彼は日本天台の學者であつて源平時代の人である。彼の著止觀私記卷八によれば六種の難點を指摘してゐるが、それを概括すれば次の四種となる。一、天台宗の義に合せず、二、南岳諸傳此文を擧げず、三、文勢餘部と似ず、四、或本には盪撰撰、或本には遙惻撰とある。已上四種の難點は可なり有力であるが是とても本書を僞作なりと斷定し得る理由にはならぬ。

第一の難點は本書の所が説天台宗の宗義に合しないからと言ふのであるが、南岳には天台宗と言ふ宗旨は無かつた筈である。南岳には南岳の見たる法華經を宗とすると言ふ主義はあつたが天台宗なる宗旨は無かつたのである。尙又、天台宗の重要な根本思想と相容れずと言ふならば其の反對が眞なるを知るべきである。と言ふのは南岳天台共に實相中道に基づいてはゐるが、天台の學系はあくまでも實相論なるに比し、南岳にあつては、實在論的色彩ある觀念論が濃厚なるに過ぎないのである。是は時代思潮の影響と見るべきであつて必ずしも兩者相容れずとは言へぬ。

第二の難點は南岳の諸傳に本書を挙げぬからと言ふのであるが本書は現存藏經に就て見るに、曲授心要としてあつて撰述とはなつてゐない。道宣の續高僧傳及び大唐內典錄にも其名を録されざるより見て本書が口傳の部類に屬すべきもの、従つて道宣時代には尙一書として世に存在してゐなかつたとも考へ得る。それ故諸傳に其名を載録せずとも載録されずと言ふ其事が本書を以て偽作なりとする理由にはならぬ。

第三及び第四の難點も難點には相違ないが、又反對の説もなし得る事は何人も異論があるまい。要するに證眞の説は可なり有力ではあるが是とても本書を偽作なりと斷定し得る力がないばかりでなく、其處には宗旨に捕はれたる憶見が疑惑の根底をなしてゐるらしいのである。

さて斯くの如く年代の上から、又時代思潮の方面から考察を進める時、本書を以て南岳の眞作とするも差支へはないのであるが、從來の偽作説を尊重する限りに於て、ひと先づ次の四書に依つて南岳の思潮内容を窺ひ眞僞の斷定は最後に譲る事とする。

- 一、隨自意三昧 一卷、
- 二、法華經安樂行義 一卷、
- 三、諸法無諍三昧法門 二卷、
- 四、南岳大師立誓願文 一卷、

二

前節所論の四書に依つて南岳の思想を纏めて見ようと思ふが先づ認識問題から始めよう。佛教一

般に於て其認識論は認識を二種に分けてゐる。一は吾人の認識、二は佛の認識である。言ひ得るなら前者は相對的認識であり、後者は絶對的認識である。吾人の認識は不定であり、變化的であつて其認識には絶對的價値を有しないから是を相對的認識と言ひ、佛の認識は是に反すると言ふからは絶對的認識と言ふのである。

さて吾人の認識は相對的であつて不定であり、變化的であるとするとする限り、吾人の智識には何等の確實性もない事になる。若し吾人の認識が全然成立しないならば佛の認識も其確實性を失ひはすまいか。佛の智は一切智であつて確實であるが吾人の知識は常に不確實であるとするとするならば吾人に於ける知識は成立しなくなり、同時に佛智に依る認識も其價値を減ずる譯である。少くとも吾人をし其の絶對的價値を論證し、若しくは信仰せしむる事は不可能となる。他力主義を極端に高調する場合には概ね此弊に墮するのであるが斯くなつては巧妙にして力ある佛界の高調も何等の功を奏しないではないか。己下前節に列擧し於ける四書に散見する諸説を總合して見よう。

南岳曰く、如來藏不可見(無評43下)と。此一句の意は吾人の知識を以てしては如來藏を認識する事は出來ないと言ふのである。こゝに不可見と言つてる事に注意を要する。不可見と言ふ已上は、可見を豫想してゐる筈である。或物は知る事が出來るが如來藏は知り得ないと言ふのである。言ひ換へれば吾人の知識を以て認識し得る或物の存在を認めてゐる。若し可見を認めないなら不可見と言ふ

事も成立しなくなる事は論を待たぬ。乃で可見とは何かと言ふ問題になる。彼に従へば可見なるものは現象界である。可見なるものが現象界であるれば其の認識作用は何に依つて起るか。それは六根六境六識の相互關係に依るのである。眼に因て色を見貪愛心を生ずるを名づけて無明となす、(無評⁵²下)等とあるのがそれである。是に依つて彼が主觀客觀兩者の存在を認めてゐたと見ねばならぬ。尙彼は主觀と無關係に客觀の存在する事を認めてゐる。例へば、「若し眼が色に對せざれば愛を生ずる事能はず」(前同)とあるが如き即ち其れであつて眼が色に對すれば愛を生じ、色に對せざれば愛を生ぜずと言ふ已上は吾人の認識とは無關係に客觀の存在を許してゐなければならぬのである。是等に依つて彼が可見なる現象界の存在を承認してゐたと言ふ事は確かである。

さて斯やうに客觀の存在を認めるなら、それなら主觀と客觀との分野は如何と言ふ新なる問題が生ずるのであるが、其れは彼の著書には述べられてゐない。けれ共散見する諸説を總合して見ると彼の見る純粹主觀なるものは自性清淨心なる如來藏でなければならぬ。

藏識は湛然として變ぜず。西國に阿梨耶識と言ふ。此土、名づけて佛性とす。亦自性清淨藏と名づけ、亦如來藏と名づく。
(隨自 35^a上)

尙右の例に依つて見ると如來藏即阿梨耶藏であるから、六根六境等は勿論、六識も客觀となる譯である。それは認識作用の起ると同時に無始の無明が働き出す事を説いてゐる邊からも推論し得る

のである。(無評52 a-b) 斯くして認識主觀と其の對象との別が明かになつたのであつて、乃で始めて認識其者の問題に入る事が出来るのであるが、此問題も南岳にあつては明かにされてゐない。と言ふのは認識の起ると同時に無明が働かし、若しくは認識其者が無明の働作に依るかの如く説かれて居つて、無明其者と認識主觀との關係が明かにされてゐないからである。けれ共如來藏は阿梨耶識なりと言つてゐるから、如來藏が認識の根底をなすものと見做す事は出来る。

とにかく南岳に従へば認識已前に於て既に存在してゐる無始の無明が認識作用と同時に働き始め、十二因縁の過程を経てあらゆる作用を演ずるものと見られてゐる。(無評52下) それ故に吾人の知識なるものも如來藏を根底とし、此の經過に依つて生ずるものと彼は見るのである。であるから此の經過と同じ經過を取るものは吾人の認識範圍に屬するのであるが、之に反して不變不動不生滅のものは吾人認識の圏外にあらねばならぬ事となる。既に初めに述べたやうに彼に従へば如來藏不可見と言つてゐる。何故不可見であるかと言ふに如來藏は不變なる純粹主觀であるからである。

「心性は清淨にして名相無く、南外に在らず、中間に在らず不生不滅常寂然なり」(無評50 b) 「甚深如來藏、畢竟老衰無し。」(法安25 c)等の説に依つて如來藏は不變であるから認識され得る對象とはならないのである事は明である。斯くして如來藏とは純粹主觀であつて、先驗的に吾人に内在するものであると言ふ事になる。

更に南岳に従へば、身本とは如來藏なり、亦自性清淨心と名づく、是、眞實身に名づくるなり、(無諍⁴²上^a)とも言つてゐるから如來藏は純粹主觀であると同時に心的實體でなければならぬ。

更に又、現象に内在する如來藏は無明の妄動に左右されて諸現象となつて變轉する(無諍⁵²)と言ひ無始の無明を破すれば純如來藏の存在となる(同上)と言ひ、又、妄念心を觀するに生處無し(同上⁵⁰下)とも言つてゐるから無明と如來藏とは別個の存在でなければならぬ。妄念心なる無明は無生處なりと言ふから如來藏から生じたものではない。無明と如來藏とは獨立する對立的存在である。如來藏が無始已來の實在ならば是に對立する無明も亦無始已來の實在でなければならぬ。無明の本體たる無始の無明は、純粹主觀が認識作用を起す已前の實在であつて現象界となる初因なのである。

是れ身の初因なり、この故に無始の無明となす(無諍⁵²)

無始の無明は現象界の根本因であるから是さへあれば現象界は生起するのである。現象には必ずしも如來藏の實在を必要としない譯である。にも係らず如來藏は現象に内在する實體的純粹主觀なのである。前者は變化其のものとも言はれ得る染的實在であり、後者は永久に不變化なる淨的實在である。こゝに於て南岳の實體觀は如來藏と無始無明との心的二元論になつてゐる。眞如若しくは第九識のやうな實體的他位が如來藏其者に與へられてゐないで、反つて如來藏は無始無明と對立し

764
てゐるのである。こゝに注意を要すると思ふ。

更に進んで此の兩實體の間にどうして關係交渉が起るか、如何にして如來藏が現象に内在するに至るかと言ふやうな問題は南岳にあつては説明されてゐない。只縁に従つてとのみ言つてゐる。

思ふに此兩實體は相互に對概念である。如來藏を淨心なりと意識する限り、他面に於て非如來藏の染心を意識してゐる筈である。又如來藏を永久不變の實在と認めるには是と對立して不變てふ認識を起さしむる所の永久變轉てふ實在を認めてゐなければならぬ。言ひ換へれば、一面に如來藏淨法なる實在を承認する限り、他面に於て是非共、無明染法なる實在を承認してゐなければならぬのである。此の兩實在を相互に對概念と見て、ヘーゲル流に止揚したくなるがそれは南岳には説かれてゐない。an-lies が存在し得ざる時、lies も存在し得ずとの論法を以てすれば、南岳が兩實在を承認したまふで、更に是を止揚しなかつたのも實體論上意義ある事と言はねばならぬ。

四

最後に南岳の宗教觀を一瞥して彼の思想系統に論及する事としよう。從來の天台宗史から見ても當然さうあるべしと思はれる事ではあるが、彼の宗教は法華經を中心とするものである。

彼は幼少から法華經との因縁が可なり深かつたやうで、彼の傳に依れば、少年時代に朋友から法華經を借り受けて讀んだのが初めて、其後は穴中に棲んで晝は乞食し、夜は讀經に専念してゐたが

遂に脚氣に悩むやうになつた。乃で一層猛烈に讀誦三昧に入つた爲めに難治の病も忽ちに平癒してしまつたと傳へられてゐる。斯かる幼時の體驗が後年の彼となつた事は争はれぬ事實であらう。十五才の頃出家して後も、専ら法華經を誦し、一日に一食、別請を受けなかつたと言ふ事である。

長じて名聲の加はるに及び、數度、毒害の難に遇つたと言ふ事、及び當時の時世が可なり不安なものであつたと言ふ事などが益々彼をして法華經に依らしむるに至つたものと思はれる。それは法華經の中に密教的なる誦呪思想が含まれて居るからで、其の事は彼の著立誓願文の中によく現れてゐる。其他、智者大師別傳に依れば前述の如く、智顛をして智顛たらしめたのは自分の力ではなく、法華經の力であると言つてゐる事實などからして彼の宗教は法華經中心であつたと言ひ得る。

更に彼の著書の内容から考察すれば、法華經主義は其の理想であつて、此の理想を遂行するに手段として彼の取つた方法は禪的修行法であつたのである。妙法蓮華經は是れ大摩訶衍なり、衆生にして教の如く行すれば自然に佛道を成す（法安24a）とあるのがそれである。斯くして彼の取つた修禪主義は其の著書の各所に散見してゐる。例へば、「無量佛法の功德は一切皆禪より生ず、（無諍41下）」般若は禪より生ず（無諍43a上）等と述べ、尙、四弘誓願、四無量心、一切種智、五波羅密等悉くが禪より生ずるものと見てゐるのである。さて斯やうな禪を修する事によつて遂行さるべき法華經の理想とは何んなものであつたか。それは全宇宙を妙法蓮華經と化するにあつたので、妙法蓮

766 華經は彼に取つては佛陀其者であつたのである。(此の問題に就いては宗教研究新第二卷第一) 照所載「題目の史的考察」参照ありたし)

善く眼原を觀するに生滅なし、色性空假なし、沒せず亦出でず、性は淨にして眞如に等しく、畢竟生滅なし、……根塵既に空寂なれば、六識即ち無生なり、三六(十八界)は如々性となつて十八界名字無く、衆生は如來と同共一法身となる。(斯くして) 清淨にして妙なる事、無比なるを妙法蓮華經と稱す(法安25上b)

右の例に依つて南岳に従ふ限り、妙法蓮華經の五字は一大法身であり、彼の認識論よりすれば純粹主觀であり、實體論よりすれば認識の圏外にあつて主觀ともなり亦客觀ともなる所の大いなる如來藏でなければならぬ。そして此の同共一法身を成し遂げる事が師の理想であつたので此觀念は日蓮聖人の題目觀と非常に類似してゐるやうに思ふ。斯やうな意味を以て妙法蓮華經を宇宙大の佛陀其者なりと認めてゐる己上、妙法蓮華經が師の中心宗教であつたと見なければならぬ。南岳の宗教が斯くの如く法華經中心であつたと言ひ得る事に依て師の天台學史上に於ける地位も明になる譯である。と言ふのは南岳には信仰があつて哲學が無かつた、たとへ其如來藏思想には深い意味があるにしても、とにかく組織ある哲學は無かつたのである。吾人が師の思想を纏むるに際しても、多少そこには吾人の意を加へなければ意味の通じない事が多いのである。こゝに難點がある。此難點即ち宗教哲學的缺陷を補ひし者天台師なりと言ひ得るからである。

己上南岳の哲學及び宗教に就て其の主要なる點は、あらまし論じ得た積りである。最後に師の思

想系統に就て一言したい。從來の説に依れば天台學の淵源は龍樹の中觀佛敎にありとするのであるがそれだけは確である。南岳の述作中には中論の謁を其まゝ引用してゐる所もある位である。のみならず、師は般若經を佛陀の正法其者であると見、且つ般若三論を経て大成されし空觀佛敎に依て裏づけられたる禪を修行法として高調してゐる。であるから龍樹の影響を説く事は當然である。けれども是のみでは彼の實在論的傾向を有する如來藏思想は出て來ない。彼の認識論及び實體論は無着世親系の影響を待つて始めて生じ得べきものである。それ故に四論は勿論であるが攝論、起信の如き無着世親系の思想も南岳の先驅思想としては重要な地位を占めてゐるものと見なければならぬ。是等の研究がやがて天台師に至る迄の思想系統を明かにするものと思ふ次第である。

已上は南岳の眞作として何人も疑ひ得ぬ前掲四書に依て論述したのであるが是に依て明白なる事は南岳に無着世親系の影響ありし事である。斯く影響ありし上は此敎系に屬する起信論の釋論と言はれる大乘止觀法門が師の述作として存在するも敢て差支へないばかりでなく、斯かる口傳的書類の存在する事は起信論の流行せる事實より推論して寧ろ當然と言はねばならぬ。

斯くして起信論の存在及び南岳の年時、南岳當時の時代思潮、及び南岳其人の確なる思想内容等より見て大乘止觀法門は師の眞作なり、但し隋代及び唐初には未だ口傳として存在し、後世一書となりしものと敢て言明する次第である。

北歐民間宗教の基督教化(下)

松村武雄

七

北歐異教徒の宗教の主體をなす神々が、基督教化せられた場合には、その方法に關して、何等かの一般法則が存してゐたであらうか。吾人は先づこの問題を考察して見たい。

基督教徒が、異教の神々の處置に關して先づ考へることは、それ等の神々の存在否定若くは價値性の低減でなくてはならなかつた。おのれ等が信奉する神の外に、これと偉大性を争ふやうな神々の集團が儼存するといふことは、彼等の宗教的感情や布教政策の上から到底許容し難いことであるからである。それには異教の神々を民衆の心から抹殺し盡すのが最善の策であつたらう。しかし神の存在を否定するといふことには、大きな困難が伴つてゐる。何故なら異教民は、彼等の神々の實在が、それによつて實證せられると信じた幾多の知的及び情緒的券證——さまざまの祭儀、神殿、祭壇、神話傳説、銘刻、塑像、等を有してゐたからである。固よりそれ等の券證の民衆に對する力には差別がある。ホメロスの詩篇やビンダロスの頌詩は、それが中流以上の希臘人に對するほどに

は、下流の人々にとつて神々の存在を證示する力にはならなかつた。彼等の心的訓練の缺如は、これ等の券證に接近することを沮止する頑石となつた。しかしフィディアスによつて彫像に表現せられた、端嚴を極めたゼウスを仰ぎ見るときには、どんな下層の人たちでも、神々の王者の威力にうたれざるを得なかつたであらう。且つまた下層階級の民衆は、上流の人たちが持たないやうな、若くは持つことの稀薄な、神への信仰を多量に持つてゐる。彼等にとつては、神々に關する傳承は、單にそれが「存存する」といふ理由だけで、全く「信すべきもの」である。かうした心理的事象の存在は基督教徒をして、異教神の存在否定策よりも、寧ろ好んで價值性減却の方策を執らしめた。

價值性の低減には、おのづから一般法則があつた。第一は、異教の神々を惡魔化することである。この手段には、當然二つの傾向が含まれてゐる。即ち惡魔化せんとする神が男性である場合には、これを *devil* に扭歪し、女性である場合には、これを *witch* に變化させるのが常である。第二は、神々の滑稽化である。愚昧にして可笑的な存在に變形させることである。この場合に採擇せられる表象は、多くは巨人侏儒等である。第三は、異教の神々を基督教の *saints* に變化させることである。第四は、神々の史實化である。信仰の對象から歴史の對象への轉移である。

これ等の方策は、變化の手段に於ては、それ／＼異つてゐるが、異教徒が信奉する神々の表象を醜化し、偉大性を減殺することによつて、一方では信仰の對象となるべき力を神々から剝奪剝却し

他方では多神教を一神教化しようとする目的に於ては、則ちその規を同じうしてゐる。而してこれ等の手段は、自然民族の神々に對しても、文化民族のそれ等に對しても、——苟も基督教が接觸する異教のすべてに通じて採用せられたといふ意味に於て、一般法則として認容せらるべきものである。(但しその強度に於ては、差異があるといふことを注意しなくてはならぬ。價值性低減力の強度は、この力の作用すべき異教の神々を持つ民衆の宗教文化が基督教文化に對して、發揮する拮抗力に比例してゐた。野蠻未開の民衆の宗教に對しては、基督教は、俯瞰的態度を採り得たが故に、その神々を醜化する熱意が少ないのに反し、希臘の古典宗教の如きに對しては、それが持つ拮抗力の大なるに懸念して、神々の價值を滅殺する熱氣に燃えざるを得なかつた。)

これを當面の問題たる北歐の宗教に徴するに、惡魔化の犠牲者としては、オーデン、トル、フライ、フライア、フリッガ、ロキ等を擧ぐべく、滑稽化の犠牲者としてはトルがあり、史實化の代表としては、オーデン、フライ等を數ふべく、聖徒化としては聖ジョンとなつたバルデルを指すことが出来る。かくて吾人の目を牽く一事は、希臘の神々が惡魔化せられることの比較的鮮少なのに反して、北歐の宗教に於ては、惡魔化の手段が最も屢々採用せられてゐるといふことである。吾人はこの對蹠的宗教現象の起因を、これ等二つの宗教の内容的特相の差異に求めたい。

希臘の宗教は、神々の内性や職能に咒術的若くは惡魔的な要素を含ませることの比較的鮮少で

あるといふことを、その特徴の一つとしてゐる。(それにはさまざまの原因があるであらうが、國民宗教の基底をなした二大詩篇の作者たるホメロスが、個性的に咒術的惡魔的要素を嫌惡して、これ等の要素を神々の世界から驅逐して、他の世界——ティタン族やキルケ等の世界にのみ潜入させたといふこと、及び現實性と明るさと典雅とを神々の形表にもとめることに熱意した一般希臘人の性情が、神々に猥雜な、demonicalな、hybridな姿を觀想するのを忌み嫌つたといふことが、大きな原因であると思ふ。)之に反して北歐の宗教は、高度に咒術的惡魔的要素を含み、従つてその神々の内性や形象にも、これ等の要素が濃厚に滲み出してゐる。かくて基督教化の運動が、さまざまの手段によつて、神々の形象を醜化しようとしたとき、希臘宗教に於て、惡魔化の不適當なこと困難なことを感じたと同じ程度に、北歐宗教に對しては、この醜化法が最も有効であり容易であることを感じたのであらう。

基督教化の他の一個の手段として、吾人は同一化 (identification) を擧げることが出来る。これは異教神の醜化や價值滅殺ではない。また本當の意味の存在否定でもない。異教神のあるものを、基督教のある存在に引き直すことである。吾人はこの手段を目して、基督教化運動の窮餘の方策となす。

基督教化運動は、異教の神を惡魔化し、滑稽化し、史的人物化した。かうして基督教徒のいはゆ

る *loi exotien* (よそもの) の多くを發生させた。彼等が異教神をよそもの化した目的は、かくの如くすることによつて、民衆の崇拜から異教神を除去しようとすることに存在した。しかし彼等の目的はただしく裏切られた。彼等は、下層民衆の心理を心解してゐなかつたのである。

基督教化運動に對する最も大きな沮石は、民衆の自己宗教に對する強い執着である以上に、むしろ彼等が持つ大きな *tolerant spirit* であつた。彼等は、基督教の神を信するやうになつても、それと同時に、古い神々の存在を平氣で認容するだけの、無頓着な寛容さを持つてゐる。かうした民衆に對しては、異教神の價值低減策は、決して所期の効果を擧げるものでなかつた。なせなら、この方策は、

(1) 神々の惡魔化

若くは、

(2) よそものとしての神々の存續

を意味する。而して無智な民衆は、彼等の信奉した神々が惡魔であるなら、猶更これを *propitiate* する必要があると感ずるし、またそれ等が基督教徒によつて、たとひ『よそもの』と貶視せられても、『よそもの』の稱呼そのものが、ある種の超人間の存在を肯定してゐる以上、これに對する信仰を持續せざるを得なかつたのである。

かくして、異教神の存在否定策にやぶれ、またその價值低減策にやぶれた基督教化運動は、窮餘の一策として同一化の手段に出でた。同一化は、當然多くの神を必要とする。然るに基督教は多神教でないことを特色としてゐる。その當然の結果は、多くの聖徒を拉し來つて、それらの異教神と同一視なくてはならなかつた。ヂューシー・ローソン氏 (John Cuthbert Lawson) が、その著 Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion の中に於て、

『異教を粉齏せんとする企圖は失敗に歸した。二つの宗教〔基督教と希臘の宗教〕の間には、もはや狂暴な争闘が考へられなくなつた。暴力は外交に道を讓ることになつた。而して基督教外交の主要な手段は、聖徒の崇拜であつた。類似の稱呼及び職能を有する基督教的聖徒を古い神々に代用することによつて異教に取つて代らんとすることが、基督教の希望するところとなつた。そしてこの政策の結果は、近代希臘の各地に於て證示せられてゐる。』⁽³⁾

と云つてゐるのは、即ち這般の消息を語るものでなくてはならぬ。

吾人は、同一化の手段に關しても、若干の一般的法則の存するを見出す。それが同一化である以上、合體すべき聖徒と異教神との間に、何等かの共通點がなくては、民衆の心に、合體の justification を納得させ難い事情がある。かくて同一化は、多くの場合兩者の間に存する或る種類の類似を基底として企てられる。その類似は、

(A) 性情の類似

(B) 職能の類似

(C) 稱呼の類似

等に分つことが出来ると思ふ。希臘宗教に於けるゼウスが「神」(基督教の大文字の神を意味す。以下「神」とあるは、みなこれである)となつたのは、恐らく性情の類似と、神としての地位の類似から來てゐるであらう。ヘルメス神が大天使ミカエルと同一化せられたのは、職能の類似がその主因をなしてゐる。ヘルメスは、*aggelos athanaton* として、古典的宗教神話に於て、一種の *chief angel* の役をつとめてゐたのであつた。それからディオニッス神が聖ディオシッスと、太陽神ヘリオスが聖エリアスと、*デメテル*女神が聖デメトリウスと同一化せられたのは、明かに稱呼の類似からの産果である。

それならば、當面の問題であるところの北歐の民間宗教では、この法則がいかなる程度に行はれたであらうか。

フアレ神は、巧妙な射手であつたゆゑに、朝には弓箭を執つて邪なものと戦ひ、午後には武装を解いて神に禱する聖者であると信せられた聖パウロと同一視せられるやうになつた。ウルラー神 (*Ullr*) が聖フーベルトと同一化せらるゝ運命に陥つたのも、之に類した事情に基いてゐる。ウルラー神は

冬の神として、年の始めの嚴冷な季節を掌り、また狩獵及び射技の神として、大きな弓と、箭を滿した籠を携へた姿に表現せられる。彼が箭を造る材料を得んが爲めに、Ydair といふ谿谷に棲むことを好んだことは、「古エツダ」にも、

Ydair it is called

Where Uller has

Himself a dwelling place,

と歌はれてゐる。而して聖フーベルトも、聖徒たる前には一個の獵夫であつた。彼が森の中で、角の間に十字架をつけた鹿に出逢つたことが、獵人たちの Patron saint となる機縁をなしたといふ傳説は、人のよく知るところである。基督教化運動が、この聖徒を拉し來つて、ウルラー神と identity し、且つ十二月廿二日に始まる年頭の月の Patron としたのは、頗る巧慧であつたと云はねばならぬ。ファン神の別個の形であるファリ神 (Vali) が、聖ヴァレンチンと同一化せられたのも、兩者が共に巧妙な射手であり、且つ共に春暖の harbinger であり、優しき情感の覺醒者であり、あらゆる愛人の Patron である點に於て、顯著な類似を持つてゐたからである。

性情若くは職能の類似に起因した同一化は、北歐に於てかやうに屢々行はれたが、稱呼の類似による同一化は、吾人の知るところでは、殆んど之を見出すことが出来ぬ。吾人は前稿に於て、フ

レ神とパウロとの同一化は、兩者が發音に於て稍々相似てゐるといふ事實が幾分之に關與してゐるかも知れぬと云つた。この推定は、ヴァレ神の別個の形たる Vali が、Valentine と同一化せられてゐる事實によつて、稍々確實となると思ふ。しかしこの一例を除いては、稱呼の類似による同一化に全く逢着し得ない。この點に於て、北歐宗教に對する基督教化運動は、希臘宗教に對する該運動と、著しい對照を示してゐる。何故なら稱呼が類似してゐるために、聖徒と同一視せられる運命を荷つた希臘の神々は、先に指摘したやうに、可なり多數にのぼつてゐるからである。吾人はこの對照をいかに説明すべきであらうか。自分はこれを言語上の關係から説明したい。語形の上から云つて、希臘の神々の稱呼は、北歐の神々のそれ等に比して、遙かに多く基督教の聖徒の名稱と相通する要素を持つてゐる。基督教化運動の一特徴は、なるだけ少量の努力を以て、なるだけ多大の効果を擧げんとすることにあつた。Least resistance の方面から喰ひ込んで行かうとするのが、この運動の方策の一つであつた。北歐に於ける異教神と聖徒との同一化が、性情、職能の類似のみを基礎にして行はれ、稱呼の類似によるそれが殆んど見出されないのは、之を欲しなかつたのではなくて、欲しても、手をつくべきよりどころを見出しかねたからではあるまいか。

同一化の方策も、嚴密な意味から云へば、決して成功ではなかつた。無智の民衆は、同一化によつて生じた聖徒に對して、基督教の「神」にさゝげるやうな崇仰心を發露させたがために、基督教化

運動は、おのれが熱心に戦はんとしてゐた多神教を、おのれ自身の手で新しく築き上げた形になつてしまつたからである。勿論北歐に於ても、希臘に於けると同じやうに、教會の權威者たちは、躍氣となつて、聖徒や天使を「神」と同一程度に崇拜することの不可を説いた。若くはさまざまの *esoteric* [magical] doctrinesによつて、兩者の區別を教義的に論唱した。しかし下層民衆にとつては、さうした教誨や教義は、あまりに *remote* であり過ぎた。彼等は平氣に無頓着に神と聖徒とを同一程度の崇拜對象となすことによつて、新たな多神教を醸生させた。そればかりではない。同一化は、基督教徒が熱心に排撃しようと努めてゐた異教神の性情——放恣、不正、殘忍等を、彼等の聖徒に結びつける機縁をつくり上げることになつた。勝利は、いづれの手にあるか怪しくなつてゐる。再びローン氏の言葉を借りて云へば、

「なるほど一般民衆は、自ら基督教徒と稱してゐる。彼等の僧侶は、基督教の僧侶である。崇拜の場所は教會である。彼等はこと毎に十字を切る。……しかし這般の外面的基督教色彩をめぐると、彼等は、心の底で、その先祖が嘗てあつたやうに、異教的であり、多神教的である。」と

八

次には、北歐の民間宗教に於て、純眞な異教的信仰が、今日にまで生き續けてゐるか否かを討尋して見たい。

778

ブルタルロスは、「宣托の止息につきて」(De Def. Orac.)に於て、埃及の水先案内者タムスが、或る神秘的な聲の命ずるところに従つて、パロジヌ附近で、「偉大なるパンは死せり」(Hœi ho megas Pan teihneken)と叫ぶと、四邊に歎ひの聲が喧しく響き渡つた (Megan ouch henos alla pollion steiangnun hama thaumasuó memegemon) と記してゐる。⁽¹⁰⁾「メタンは」

The lonely mountains o'er,

And the resounding shore,

A voice of weeping heard and loud lament;

From haunted spring and dale,

Edged with poplar pale,

The parting Genius is with sighing sent;

With flower-inwoven tresses torn

The Nymphs in twilight shade of tangled thickets mourn,⁽¹¹⁾

と歌つてゐる。シラーが『希臘の神々』の詩によつて、古い神話の廢頽に對するおのれの悲みを不滅にしたとき、エリザベス・バレット・ブラウニングは、之に答へて、

Earthly outgrows the mythic fancies

Sung beside her in her youth ;

And those debonair romances

Sound but dull beside the truth.

Phaebus' chariot course is run !

Look up, poets, to the sun !

Pan, Pan is dead.

と嘲笑した。これ等はみな、希臘の神々のすべてが死滅し盡したことを信じようとする基督教徒の心の現れである。しかし實際の宗教文化的現象から見ると、しかく熱烈な基督教化運動を以てしても、希臘の神々の存在を抹殺することは不可能であつた。彼等は、今日でも希臘の民間に生き續けてゐる。素樸な民衆の民謡、説話、信仰——ローソン氏や、ガーネット氏や、シュミット氏によつて根氣よく調査せられた——に目を曝らすものは、ゼウス、ポセイドン、デメテル、アフロディテ、パン、水精などが、今も猶昔のまゝに生きた信仰の對象となつてゐるのを見出すであらう。⁽¹¹⁾ エス・グレンニー氏(S. Glennie)が、『異教主義の殘存』(The Survival of Paganism)に於て、今日の希臘に於ける基督教化と異教の存在との關係を述べて、

「民俗の近代的研究の結果は、異教主義の破滅に關する世俗的な基督教的信念に全く矛盾する一

断案であつた。その断案はかうである。希臘民衆の大部分の間では、基督教の Church-beliefs は、常に異教的な民間信仰に取つて代つてゐないばかりでなく、これに影響を與へたらしい痕跡すら決して鮮明ではない。且つまた希臘人の民謡と、名義上基督教徒となつてゐる他の民衆の民謡とを比較研究して見ると、基督教の信仰の不浸透といふことは、希臘人に特有といふのではないが、希臘人の間に特に顯著であるといふことを示してゐる⁽¹¹⁾と云つた言葉は、決して誇張の浮華言ではない。

それならば、吾人の研究の對象である北歐の民間宗教に於ては、どうであらう。北歐の下層民衆は、今日に於ても、アサハイム(Ashem)の神々を、生きた信仰の對象としてゐるであらうか。もしさうだとすれば、それ等の神々は、一面に於て惡魔化、滑稽化、史實化、同一化等の基督教化運動の犠牲となると共に、他面に於て、いかなる程度にこの運動網をのがれて、エツダ詩篇に讚へられ歌はれたやうな、異端的勢力を民衆の心に把持してゐるだらうか。

吾人は前稿に於て、Wild Huntの首領としてのオーディン神が基督教化運動のために史的王者に變化させられたことを指摘した。しかし一方に於ては、この怪獵人は依然としてアサ神族の王者としてのオーディンと信せられてゐる。西ゴートの民衆は、今日でも、時として空裡に起る騒音が、人馬のかける響に似てゐるのを聞くと、「オーディンの神かしこを駈け給ふ」と云ふ⁽¹²⁾。この事實は、希

臘の民間宗教に於て、ゼウスが一方に於て基督教の「神」と同一化せられながら、他方に於ては、依然として、アラコバの民衆によつて、「クリートの神」と呼びかけられ、「われに聴き給へ、おゝゼウスの神よ」(Ekronte mou Zone thee)と祈られる事實と好個の類比をなし、^(一五)オーディン神がオーディン神として、民衆の信仰を維いでゐることを證示する。

丁抹の Moen 島は、その地理的關係から生るゝ保存力によつて、古い異教的信仰を生かしつゝけるアムプロシアになつてゐる。クリステンゼン氏の云ふところに従へば、基督教が北歐に侵入して來ると、オーディンはこの島に渡つた。そして十九世紀の末葉まで、同神の棲處を見たと言ふものが幾人も生存してゐた。彼等はみな路に迷うて、ゆくりなくオーディンの住むところに行つたのであつた。棲處は言語に絶するほど美しく、冬の真中にも百花が繚亂と咲きこぼれてゐると云ふ^(一六)。オーディンは、この樂園に悠適して、獵犬を従へて空裡をかける異端的生活を持續してゐると信せられ、^(一七)島民は、チーレ氏の記述に従へば、今も猶同神のために穀物の最後の束を刈り残して置くと言ふことである。^(一八)更に一傳承は、一千二百八年の基督降誕祭後のある夕、オーディンがネスヤルに住む鍛冶屋を訪づれて、おのれの騎馬の鐵蹄を取りかへさせたといふことを告げてゐる。^(一九)これは十三世紀の昔に遡るが、一千八百四十年にストックホルムで出版せられた「瑞典民譚集」(Svenska Folkets Sago-bilder)によると、その頃のゴートランド、ことにスマアランドでは、民衆は固くオーディ

ン神の存在を信じ、*Grønna*にある美しい牧場を目して、オーディン神がおのれの馬に草を食ましめるために出現するところとなし、またブレキングでは農民たちは、昔のまゝに、穀物を刈り入れるとき、その若干を残して、オーディンの馬にさゝげるのを常としたと云ふ。⁽¹⁰⁾

その勢威に於てオーディン神と雁行したトル神も、基督教徒の巨人化、滑稽化の大勢に反抗して、異教的信仰の對象たる地歩を持ちつゝけた。ビゴット氏の云ふところに従へば、諾威及び瑞典の多くの地に於ては、今日でも木曜日を目して、他の週日以上に神聖なものとなしてゐる。⁽¹¹⁾この日は、人の知る如く、いはゆる*Torsdag*(トルの日)で、トル神に神聖な日である。英吉利の多くの部分に於ては、基督教が漸次に侵入し始めた頃、この新しい宗教に改宗した人たちは、おのれ等の見棄てた雷霆神の憤怒を懼れて、木曜日になる毎に、

Grund tal for os: det er Tors-dag over hele Verden. ⁽¹¹⁾

〔「神」はわれ等のために語る。今日は全世界を擧げてトルの日なり〕

といふ祈禱を基督教の神にさゝげたといふことであるが、スカンディナヴィアの一部の民衆は、之に反して、今日でもトルを信奉して、その日を特に神聖なるものとしてゐるのである。更にプリンケンベルグ氏(*Chr. Blinkenberg*)が、その著 *The Thunderweapon in Religion and Folklore* に於て言ふところに従へば、丁抹及び諾威の民衆は今日でも、雷霆の轟きを聞くことに、*thorvig*, *thorkil* の言

葉を用ひて、祈りごとを唱へるさうである。これ明かに魔槌 mjölnir を揮つて、巨人界を威壓したトル神の崇拜信仰が、今も猶その餘勢を收めないことを證示してゐる。²¹³⁾

ビゴット氏は、その著「スカンディナヴィア神話學」に於て、

「トル神崇拜の餘勢は、北歐に於ては、他のスカンディナヴィア諸神のいづれよりも永く殘存した²¹⁴⁾」

と云つてゐる。氏の言ふところは、太だ示唆に富む。

吾人が今云つたやうに、オーディンの信仰もトルの信仰も、地方的には、今日も猶スカンディナヴィアに生き續けてゐる。従つて單に「時間的」の問題とすれば、ビゴット氏の言説は、少しく妥當を缺いてゐると言はねばならぬ。しかしこれを「空間的」の問題とすれば、同氏の言ふところも、決して排拒すべきではない。オーディンとトルとは相並んで、今日の北歐に生き續けてはゐるが、之を生き續けしめてゐる地域から云ふと、前者は到底後者の匹儔ではない。換言すれば、今日にまで存續してゐる異教神の信仰のうちでは、トルのそれが最も廣い地方に亘つてゐる。

このことは、宗教文化上太だ興味ある問題であると思ふ。何故にトルの崇拜は、他のアサ神族 ||||| Alfadur (All-father) と信せられたオーディンのそれよりも、より廣く行はれてゐるであらうか。吾人は、その原因を、次の二つの事實に歸したいと思ふ。

一般の下層民衆にとつては、感情の上に強烈な印象を與へる自然現象を發生原體とする神ほど、普くその存在を主張することが出来る。その意味から云つて、自然を離れて、精神的生活に交渉することの比較的大なるオーディン神は、常に雷霆をその背後に扣へさせてゐるトル神ほど、一般民衆の崇拜心を繋ぎ得ない事情の下にあると云はねばならぬ。ウーランド氏は「トルの神話」(Der Mythos von Thor)に於て、

Mythen, die in Naturgebiet verkehren, liegen nun gewiss dem Verständnis öffener, als solche, die sich auf die innere Welt beziehen; dort sind die stoffartigen und greifbaren Dinge, hier die körperlosen und übersinnlichen.

と云ひ、而してトル神を以て、自然力を背景するstoffartigな、greifbarな神の代表となし、オーディンを目して、超感官的な、精神生活的な神の代表としてゐる。かうした差別(Gh)が存在するとき、教養のない一般民衆が、より多くトルの信仰に執着するのは、自然の心理的歸結でなくてはならぬと思ふ。

次には、古くから、オーディン神は、上流社會の崇拜の對象であるに對して、トル神は、下流社會の信仰の主體であつたといふ事實を考慮のうちに入れなくてはならぬ。

Harbardslodの述ぶるところによれば、

「オーディンは、戦に斃るゝ貴族をわがものとし、トルは、農僕の族をわがものとす。」
と云ふ。またサクソ(Saxo)が、ビアルコ(Biarco)の口を通して語るところに従へば、

「ブルト―オーディンのこと」が、おのれの手握るものは、卑しくして人に知られざる種族に
あらず、平民の死灰、または値なき靈魂にあらず。彼が領するところのものは、貴人強者の運
命なり。」

といふ。實際上の宗教祭儀に於ても、オーディンのそれは、主として王者及び貴族の手によつて執行
せられたのに對して、トルのそれは、重に庶民農人の手によつて行はれた形跡が、可なりはつきり
してゐる。土地に對する管掌は、オーディンの手中になくして、トルの掌裡に歸してゐた。Landas
(God of the land) は、トルの稱呼中の重要なものであり、大地の生成豐饒力を惠んだものもトルで
あり、庶民の子女の出生成長を配慮したのもトルであつた。(尤も神々の職能の分化につれて、子女
の出生成長の管掌は、あとでは Fjörgyn 神に歸せられるやうになつたが。)

この對立的な宗教現象——オーディンの宗教が貴族的であるに對して、トルの宗教が庶民的であ
つたといふ事實、オーディンが上層階級の保護神であるに對して、トルが農民その他の下層階級の
擁護者であつたといふ事實が、今日に於ける兩神の信仰の民間に於ける Popularity の大小を説明す
る有力な材料でなくてはならぬ。基督教化の下に潜んで、昔のまゝの異教的信仰を支持するものは、

いづれの國土にあつても、下層階級であるからである。

オーデン及びトルの外に、今日まで生き續けてゐるアサ神族があるか否かは、不幸にして自分の知らざるところである。北歐近代の民間宗教を研究した書物は、決して希臘のその場合のやうに豊富でないらしい。もし

- (1) Geldart, *Folklore of Modern Greece*
- (2) J. C. Lawson, *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion*
- (3) B. Schmidt, *Das Volksleben der Neugriechen*
- (4) S. Glennie, *The Survival of Paganism*

のやな研究書が、近代北歐の民間宗教に對して書かれてゐるならば、吾人は恐らく以上二神の外に、今日まで信仰の對象となつてゐるアサ神族をその中に見出すであらう。問題は這般の研究書の有無である。この點に關して、切に諸賢の教示を仰ぐ。

九

北歐に於て、民間呪術は、基督教化の勢力といかなる關係に立つてゐるか。吾人は次にこの問題を考へて見たい。

この關係を考へるには、先づいかなる種類の異教神が、最も基督教化の標的となり易かつたかと

いふことに眼を注ぐ必要がある。

多神教に於ては、その pantheon は、多くの場合二つの集團に分れてゐる。個性的な性情と區劃的な職能とを持つ、偉大な individual deity の多くからなつてゐる集團が、その一であり、職能性情を同じうする、gregarious な、generic な群小神から成る集團が、その二である。基督教化運動は、主力攻撃の方策をとつて、前者の價値を滅殺するに、その力を注集した。また同一方策の現れとして、個性的な神々の中でも、最も偉大なものが、特に基督教化の標的となり易かつた。これを希臘の宗教に徴すれば、水精群、^{ニムフ} ミューズ群などよりは、より、屢々オリム波斯十二神が攻撃の標的となり、十二神の中でも、ゼウス、アポロン、デメテル等が、最も手痛く襲はれてゐる。

北歐の宗教に於てもまさしくその規を同じうしてゐる。Valkyrs や Norns が、基督教化の巨腕の把握から比較的的自由であつたに反して、アサハイムの十二神は、みなそれ／＼之に掴まれてゐるし、十二神の中でも、オーディン及びトルの兩頭目が最も屢々之に禍されてゐる。(このことは、他のゲルマニ民族の國に於ても眞である。和蘭に於ては、オーディンは、その貴重な持物の一つである八脚の怪馬スライブニルを、聖ニコラスのために奪はれ、而してこの聖徒は、八脚の怪異を嫌つて、四足となしてしまつた。^(H.C.)更に獨逸に於ては、オーディンやトルが、かのラグナロクに於て、巨狼 Fenirsvölgr 怪蛇 midgardserpent に斃られる場面を、寺院の柱に彫刻することによつて、異教

神の無力と悲惨な末路とを嘲笑することを喜んだ。⁽²¹⁾

これ等の事實が證示するやうに、基督教化運動は、異端的宗教の諸々の要素のうちで、特に目に立つもの、殊に力あるものに、攻撃の標的を求めらるることに努めた。従つて、民間に根強く潜んでゐる呪術に對しては、自らその攻撃が緩漫でなくてはならなかつた。中世紀以降に於ける基督教の妖巫に對する痛烈な攻撃を知つてゐるものは、吾人のこの言を怪しむかも知れない。しかし吾人の意味するところのものは、witchery ではなくて、magic であることを理解してもらはなくてはならぬ。兩者は峻別せらるべきものではないが、witchery は、普通に惡靈、惡魔との友情的契約の下に行はるゝことを豫定し、呪術は普通に自然法が有するやうな規律性を以て作用するとなされる想像的法則に基礎をおく原始的科學である。従つて、宗教文化的現象としては、witchery ほどには、基督教徒の注目と嫌惡との對象にならなかつたのである。

かうした事情があつたために、異教的な信仰や祭儀や神々が大きな程度に、基督教化の勢力に浸蝕せられたにも拘らず、民間呪術は、殆んど顯著な勢力失墜を來さなかつた。

しかしこれは、呪術存続の消極的な原因に過ぎない。吾人は這箇の事情と相並んで、また積極的な原因の存したことを見逃してはならぬ。

ダブリュー・マクツォーガル氏(W. McDougall)が、その著『社會心理學』(Social Psychology)に於て指

摘してゐるやうに、自然民族の自然力に對する態度には、二個の様式がある。一は、自然力の前には、自己は微小無力のものであるが故に、到底之に服従する外はないといふ心的態度や情緒を起す場合であり、他は、自然力に對してこれを駕御し強制し得るといふ心的態度や情緒を起す場合である。前者は、人間に内存する *submission* の本能の現れであり、後者は同じく人間に内在する *assertion* の本能の現れである。而して宗教的態度は前者を意味し、咒術的態度は後者を意味する。かくて服従的感情から神々を信仰し崇拜する態度と、自己主張の感情から、想像的法則に基いて自然を支配せんとする態度との間には、自ら多少の差別がある。従つて基督教化運動が、いかに異教的な神々及びその信仰、祭儀、等を壓迫し浸蝕しても、咒術は依然として自己の領域を確保する餘地を持つてゐる。民間咒術が今日に於て猶大きな勢力を持ちつゝけてゐるのは、先に擧げた消極的原因と相並んで、かうした積極的原因が存してゐるからであると思ふ。

これを北歐の民間の實際に徴して見る。

言語にこもる咒力の信仰が先づ目につく。ハルグリム・ペトルソン (*Hallgrím Petrusson*) は、十七世紀の末葉にアイスランドに住んでゐた一漢子であるが、彼の唱ふる詩句には、強大な咒力が含まれてゐて、よく害獣を斃し、亡霊を退散させると信せられた。

Thou that killest cottar's fee,

北歐民間宗教の基督教化(下)

Cursèd be the eyes in three;

Stand thou now like stump of tree,

Stiff and dead upon the sea.

これは、ペトルソンの住地で多くの羊を殺した悪狐を退治した折の呪文であると言はれる。彼
 が大きな詩才を恵まれ、その口にする詩句には、強い魔力が含まれてゐたとなす信仰は、かのオー
 デンが巨人界から盗んで來た詩酒に偉大な魔力が潜んでゐたといふ異教的信仰から脈をひいて居
 る。この古い信仰は、十七世紀に於けるペトルソンを通して、更に近代まで流れて來てゐる。北
 歐の民間に於ける呪術の持続力は、フィン人の北歐移住によつて、一層強められた傾向がある。彼
 等は、*Varmland* や *Finnmark* に來住して、瑞典人の間に於ける呪力信仰をより旺盛にした。古の
 カルデア人のやうに、フィン人が呪術に名があることは、人のよく知るところ、かのカレワラの詩
 篇がよく之を證示してゐる。

その他、わが國に於ける『丑の時参り』の如き、呪の人形の信仰、爪、髪、人名を通して、人に害
 を與へる呪術の信仰、唾液の魔に對する制御力の信仰なども、みな基督教の監視力ををかして、猶
 生ける力を民衆の上に働かせてゐること、ペンジャミン・ソルブ氏の『北歐神話學』の證示するところ
 である。

更にクレギー氏の「スカンディナヴィア民俗學」を繙くものは、接近聯想、類似聯想若くは感應力
 の思想に基づく呪術の殆んどすべての形式が、近代の北歐に於て、猶可なりの力を民間に維持して
 ゐることを見出すに違ひない。しかしかうした呪術は、單に生き續けてゐるといふだけではない。
 更に進んで、吾人の注意を惹く現象を生み出してゐる。即ち宗教的現象に於ては、たとひそれが表
 面的であるとしても、兎に角異教的要素は、基督教的要素の重壓の下に淪匿してゐるのに反して、
 呪術的現象に於ては、基督教が屢々著しい程度に呪術に浸蝕せられ賦彩せられてゐるのを見出す。
 基督教徒が、北歐の地に教會を建立する場合には、さまざまの異教的慣習を遵奉しなくてはなら
 なかつた。教會の礎石の下若くは壁の外側に生きながら動物を埋める如きは、その一つであつた。
 クリステンゼン氏は、この風習が、近代まで瑞典や丁抹に普く行はれたことを指摘したあとで、
 「教會が建立せらるゝ時には、その庭に甚だ大きな穴を掘り、その中に陥る最初の動物を生埋め
 にした。それは普通に小羊であつた。かうした場所を（Hyll）嘔け廻るのは、屢々小羊であるから」と云つてゐる。

かうした動物は、北歐民間の信仰によれば、古い神々に捧ぐるものであるとも云ひ、また該動物
 の精靈に建築物を守護させるためであるとも云ふ（C. H.）どちらにしても、基督教の異教に對する一種の降
 服であり妥協である。かやうに宗教現象的にも、異教が基督教に反噬を試みる場合がないではない

が、しかし咒術の反噬力の強大なものには、到底及ぶべくもない。オーラフ王は、異教の神々を征服したと傳へられる基督教の一大チャムピオンである。彼はトル神と力を角して勝ち、フライヤの靈のこまつた偶像を破壊した。しかし彼は一咒術者とその透視力を争うて、これに敗れたと傳へられてゐる。基督教は、寶槌 *misinn* をトルの手から奪うて、福音書と使徒行傳を誦する間に、*bell-metal* から造られるとなしたが、しかし北歐の下層民衆は、かくして造られる鐵槌を、やはり咒術的な意味につかつてゐる。即ち窃盜にかゝつたものが、咒文を唱へながら、這箇の槌をうち振ると、盜者の眼が感應的に痛み出すと信じてゐる。更にまた、先に擧げたハルグリム・ペトルソンの如き、基督教に歸依して、その僧侶となつたにも拘らず、魔物を斥けるためには、十字を切るよりも、むしろ咒術的詩句を唱へることに、より大きな効力を見出してゐる。

かくして基督教化運動は、異端的宗教の掃蕩に於ける以上に、咒術信仰の艾除に於て、不成功であるといふのが、近代北歐に於ける實情であると思ふ。(十五、七、廿六)

註(1) T. G. Tucker, *Life in Ancient Athens*, p. 135.

(2) J. C. Lawson, *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion*, p. 43.

(3) Lawson, *Op. Cit.*, p. 45.

(4) 太陽神ヘリオスが同一化した聖エリナスが、舊約全書に於ける殺害者であつたか、若くは四世紀に於ける基督教的隱者であつたは不明である。この點に關しては、希臘人自身も隔々の意見を有してゐると、ローソン氏が言つてゐる。

(5) アメテル女神が、聖アマトリウスになると同時に、かのヘルセフォネが冥府神ハーデスに奪はれる古典神話が、一個の基

宗教的知識となり、邪惡な土其古の一貴族が、聖メトリウスの女を誘ふする筈に戀せられてゐる。

- (9) G. Pigott, *Scandinavian Mythology*, pp. 36, 37.
- (10) H. A. Guerber, *Myths of the Norsemen*, pp. 139, 140.
- (11) Eider Fidda (ハムト博士著) ⑤ Lawson, *Op. Cit.*, p. 47.
- (12) Putarchos, *De Def. Orac.*, XVII. ⑥ Milton, *Ode on the Nativity*, S. XX.
- (13) (A) Lawson, *Op. Cit.* (B) L. M. J. Gannett, *Greek Folk Songs* (C) R. Schmidt, *Das Volksleben der Neugriechen*.
- (14) S. Giennie, *The Survival of Paganism*, p. 5. ⑦ Afzelius, *Svenska Folkläs Sago-bilder*, I. 4
- (15) Koutzos, *Histoire de la Revolution Grecque*, p. 158.
- (16) E. T. Kristensen, *Danske Sagn*, II. C. I. ⑧ Kristensen, *Op. Cit.*, II. C. I.
- (17) Thiele, *Denmarks Foltesagn*—Craigie, p. 419. ⑨ Vigfusson and Powell, *Icelandic Reader*, p. 216.
- (18) Afzelius, *Op. Cit.*, I. 4. ⑩ G. Pigott, *Op. Cit.*, p. 98. ⑪ Pigott, *Op. Cit.*, p. 99.
- (19) C. Blikenberg, *The Thunderweapon in Religion and Folklore*, p. 60.
- (20) Pigott, *Op. Cit.*, p. 101. ⑫ L. Uhlund, *Der Mythos von Thor*, p. 15.
- (21) Harbardsliod, 24. ⑬ Saxo, II. 104. ⑭ H. M. Chadwick, *The Cult of Othin* 卷三
- (22) Adam of Bremen, IV. 26 卷三 ⑮ Griffs, *Dutch Fairy Tales*, p. 95.
- (23) E. Jung, *Germanische Götter- und Helden in Christlicher Zeit*, s. 40, 41.
- (24) W. Meadougali, *Social Psychology*, p. 306. Note. ⑯ W. A. Craigie, *Scandinavian Folklore*, p. 369.
- (25) Kristensen, *Op. cit.*, II. H. 5. ⑰ Craigie, *Op. Cit.*, p. 402. ⑱ Craigie, *op. Cit.*, p. 363.

三昧發得者の著書

——(慈愍三藏の方面讀ま法照禪師の五會法事儀)——

小野玄妙

慈愍三藏一流の淨土教が所謂支那に於ける淨土三流の一つとして世に流行して居たものである事は早くから知られてゐるが、しかし慈愍三藏其の人の唱へた教義が如何なるものであつたか、又其の後如何なる人々が出てその學系を承繼したかと云ふやうな事に就ては、古來殆んどその説が無く、また近代の學者で此の問題に觸れた者も一人も無い。従つて此の慈愍三藏一流の淨土教に就ては全く解からぬものとせられてゐたものである。處が最近慈愍三藏の著書である淨土慈悲集を發見し、ついで又法照禪師の著作にかゝる淨土五會念佛誦經觀行儀を手にする

事が出來てから、こゝに初めて千有余年このかた全く不明であつた慈愍三藏の淨土教義が大體に於ては、判明すると同時に、その教義を承繼いだ人々の名も明らかに、それによつて慈愍流なる淨土教一派に對して、充分歴史的説明をほどこす事が出來る事になつた。

しかもそれは、吾々が想像もしなかつた大なる結果が顯れたのであつた。何故かと云ふに、慈愍三藏の教を繼いだ人は南岳彌陀和尚承遠であり、承遠の弟子が有名な法照禪師である。結局法照禪師を中心とする一派の淨土教は慈愍流の嫡系である事が判明した。單にそればかりで

はない、慈愍三藏の主義主張は別に五代の永明延壽禪師や宋の靈芝元照律師等によつて遙に共鳴され、後代支那及び朝鮮に於ける禪淨合行思想の淵源をなしたものである事が突き止められたのである。我が國の淨土教は叡山の常行堂の念佛から起り、そしてかの常行堂の念佛は慈覺大師圓仁が入唐の際にかの五台山大聖竹林寺般舟道場から法照禪師の念佛の法をうつし傳へて來たものである。して見ると我が國の淨土教の本系は是れ亦實に慈愍法照の一流を繼いだものなる事が解る。これ正しく歴史的事實である。

然るに法然上人は叡山を離れて自ら淨土の正宗を建てるに際して、獨自の見識を以て所謂專修念佛の法門を開き念佛以外の他の諸行を修する事を廢した。それには常行堂で行つてゐたような念佛も同時にこれを斥けたのであつた。勿論慈愍一流の念佛は教禪淨戒等の事理の諸行を合修するを妨げぬのであるから、法然上人の專修念佛の意に副はない。言を換へて云へば、法

然上人が慈愍法然一流の教系によらなかつたと云ふ事は、上人の立教開宗の立場として相當に意義のある事である。而して法然上人自から自己の宗旨を建つるに當つては、専ら唐の善導の釋義を用ひ、尙ほ宗脈としては曇鸞道綽善導懷感少康の五祖説を採用した。これが爲めに我が國の淨土教徒は自派の淨土教が恰も其の歴史的關係に於ても道綽善導等の流を受けてゐるものゝやうに考へもし説明もしてゐるが、併しながら實際の歴史的事實は今も述べたやうに叡山に於ける慈愍法照系の念佛から分化したものである。たゞ其の分化の際に特に思想上善導の教説と結び着けたのであつて、善導から法然上人に至る數百年の間、其の中間に何等の歴史的聯絡があつたのではない。

此のやうに考查を進めて見ると、慈愍三藏を中心とした慈愍一流の淨土教は、唐宋以後に於ける佛教界に重大な影響を與へたものである事が判かる。唐宋以後の佛教と云へば他の諸宗は

既に其の勢力を失つてたゞ禪と淨土との二宗のみが引き續き繁榮し以つて今日に及んでゐるが、かの禪淨合行を主張した所謂慈愍一流の淨土教は實にそれらの思想界の源底を流れてゐた。言ひ換へれば、此の慈愍法照一流の淨土教は禪念佛兩思想の中間を纏うて、中古以後に於ける東洋の全思想界の動脈になつてゐたわけである。今私はこれに就て詳しく説述する餘裕はない。たゞ慈愍三藏並に法照禪師に關して、これら兩禪師の著作にかゝる新資料を獲たので、其の紹介を兼ねて此の二師に對する感想の一端を述べて見たい。

一、慈愍三藏の西方讚

慈愍三藏の事蹟並に教義に就ては、昨年朝鮮で慈愍集(淨土慈悲集)を發見したに就き、雜誌「現代佛教」誌上に於て其の解説を兼ねて一通り自分の考へてゐる所を述べ、尙ほ其の序を以て慈愍三藏の宗教を承繼した法照禪師以下延壽禪師元照律師等諸師の學説の大綱をも略説した。

それ故に慈愍三藏の傳記や學説に就ては、こゝに再び述べる必要は無いが、今回新たに發見した新資料に就て考へて見ると、慈愍三藏の人格が更に一層明らかに判つて來たやうな心地がするので單にその事に就いて一言したい。

新たに發見した新資料と云ふのは慈愍三藏の孫弟子に當る法照禪師が集録した淨土五會念佛誦經觀行儀の中に引用して置かれた西方讚、厭此娑婆願生淨土讚、歸向西方讚、念佛之時得見佛讚、校量坐禪念佛讚等の五讚文である。

此の五讚文は、彼の般舟三昧讚と同じく、衆人に對し念佛を修せしむる爲めに西方淨土の莊嚴を明し、念佛の利益を説き慇懃に淨土の行業を修すべきことを教へられたものであつて我が學界には初めて見る貴重文獻である。實は餘文を引戴したい思ふたのであるが、紙幅の都合上之を巻頭の寫眞に依てその初頭の數行を紹介するに止め、他日別の機會に之を公表することにした。繰返して云ふ迄もないが、慈愍三藏は十

八年間にわたつて印度西域を歴遊して來た人である。勿論學問も相當にして來た語學も堪能であつたであらう。しかしながら歸朝以後に於けるその行歴を見るに、一冊の翻譯も爲されず又經論の講釋をされたといふ事も聞かない。それであるのに、玄宗皇帝から慈愍の號を賜つてゐる。一體支那で三藏の敬稱を受けた人と云へば、大抵は印度又は西域から來た名僧で翻譯に従事した人に限られてゐたといつてよい。支那人で三藏とよばれたのは僅に法顯、玄奘、義淨の三人と今の慈愍三藏ぐらひな者である。他にも印度へ行つた人はあつた又語學に達してゐた人もあつたけれども、それらの人が必ずしも三藏と呼ばれてゐない所を見ると、慈愍三藏がたゞ一部の梵本をさへ翻譯せずにかも三藏と敬稱せられてゐた一事に徴し、如何に其の當時の朝野の人々から重んぜられてゐたかと云ふ事が解かる。

どう考へても慈愍三藏は、才よりは寧ろ學の

人、學よりは寧ろ徳の人であつた。従つて世間に誤り名譽を逐ふやうな事はしなかつた。これについて思ひ起すのは、慈愍三藏が印度遊歴中、彼の地で彌陀の教が盛に行はれるのを見、なほ健駄邏(實際は迦畢試)城北の山中で、觀音の靈告を受け、淨土の法門が諸行に勝過することを知り、歸來淨土の宗教を弘通するに至つた動機である。果して慈愍三藏はその入竺求法に於て學問よりは寧ろ眞の宗教的體驗を獲て還つて來たのであつた。

私は始めて慈愍集を讀むだ時に、その一部の禪家の人々に對する態度が、筆鋒餘りに銳利なので、一時疑惑の目を視張つたのであつた。しかし一再ならず落ち着いて讀んで行く間に、次第にその眞意の存する所も解かり、聖教に對する隔意なき批判、諸宗に對する公平なる態度、淨土の宗教に對する熱烈なる勸誡につき、滿腔の敬意と感謝を拂はなければならぬやうな感慨に迫らるゝことになつた。なる程一宗といふ

ある宗我に執はるゝに於ては、自然に他の宗を排斥せなければならぬとなる。一宗の建立に立破褒貶は着き物かも知れぬが、それが果して佛陀の聖意に契ふか否かは、却つて大なる疑問であらう、大小を別ち、權實を説き、偏圓を論じ、聖淨を立て、その一を採つて他を棄つることになれば、必ずそこに僻見が生じ、曲解が生じ、醜い評論が始まる。尤も一面から見れば、宗教が發達し、分化して行く道程としては止むを得ぬ成行に相違ない。否それが却つて眞理を探り己が好む修養の道を選むべく、極めて適當な方法であつて、各宗をして蘭菊美を競はしめる所以であるかもしれぬ。しかしそれは必ずしも十全のものではない。

今慈愍三藏は、各宗の祖師と違ひ、己を擧げて他を廢するやうなことはしない。佛陀の聖教全體に對して渾身の信仰を傾け、毫しも之に對して甲乙是非することなく、厭まで一切を包容する立場で、佛の教へたまへる戒定慧の三學は

いづれも偏廢してはならぬといふ基調のもとに、聖教は學ばねばならぬ、坐禪も修せねばならぬ、淨業も勤めたが善い、戒律も保たねばならぬといつて、教禪の一致、禪淨の合行、戒淨の雙修を主張したのであつた。しかもその中で特に淨土の業を主とし自からも之を修行し他にも之を勸進したが、餘の坐禪其の他の行を排除するやうなことはしないで、萬善悉く廻して、俱に往生の素懷を遂ぐるものとしてゐるのである。若し佛敎全體に對し、何等の私意を挟まぬ立場で佛敎を弘むるとしたら、どうしてもかの慈愍三藏のとつた態度を守らなければなるまい。今擧げた枝量坐禪念佛讚に、如來の説法には元と二つ無けれども、ただこの衆生の心は平でない。修禪の心發して禪心の淨さと、念佛して唯々化佛の迎を求むるとは、一箇は車に駕して山上を走り、一箇は舩に乗して水裏を行くやうなものである。山水高低の異はありといふものゝ、功德を成ずるの理は兩ながら俱に平である」といはれ

てゐるところに、如何にも穩健な慈愍三藏の風格が偲ばるるのである。之を法然上人が、諸行は廢のために説き念佛は立のために説くとまでいはれて、念佛を採り諸行を棄てられた、そこに専修念佛の面目があるのであらうけれども、そこは慈愍三藏の宗旨と正反對である。

それならば慈愍三藏は、何等の方針も無く讀經であれ坐禪であれ念佛であれ戒律であれ無秩序に何でもかまはず修行したのかといふに、事實は決してさうでない。立派に一定の方針を立て、念佛者は常に三種の行業を修すべきことを勸説してゐるのである。その三種の行業とは、第一には、身を端して正しく西方の淨土に向ひ、心を彼の阿彌陀佛に繫け、念々相續して彼の名號を稱し、行住坐臥常に稱念し兼ねて觀音勢至の二菩薩を念すること、第二には毎日一徧觀無量壽經及び阿彌陀經を誦誦すること、第三には酒肉五辛は死を以て期とし斷して食はず、藥分も通さず、齋戒を奉持し三業を清淨にして念佛

誦經し、廻向して上品上生を願求することである。蓋し聖經に明すところの淨土の行業は、要するに此の三種で盡きてゐるといつて差支あるまい。此のやうな譯で慈愍三藏は、理論の上に於ては、教禪の一致を主張し、禪淨の合行を高唱し、戒淨の具修を勸説したが、しかも實踐上に於ては、厭造往生淨土の行業を主とし、且つ事理の念佛の中には専ら事の念佛を修したのである。

慈愍三藏が歸朝以後、盛に淨土の教を弘め、自分自身も熱烈に之を勤修したことは明かなる事實であるが、その自行化他、感化の及ぶところは非常なものであつたらしい。彼の南岳彌陀和尚承遠が、慇々慈愍三藏を慕つて廣州に赴きその教を承けたこと及び承遠その人の行業を見て、然る後に更にかの慈愍三藏の德化を思ふと、彼れは正しく眞の求道者、眞の念佛者として名利を離れた偉大な高德であつたに相違ない。法照禪師は唐朝に於ける念佛三昧の發得者西方監

相の視見者として西京の善導和上、玄中寺の道綽和上と並べて此の慈愍三藏の名を列ねてゐるが、實に慈愍三藏の教化は、善導と同等以上と見るべきであらう。私は慈愍集を讀み又般若三昧讀及び今回發見の西方讚等を拜讀して深く感じたことは、さう申すと甚だ無遠慮だが文章なり讚頌なり孰れも皆書き方並に辭句ともに何となく精練されてゐない。嘉祥、慈恩、賢首等諸大師の書いたものを讀むだ後で、慈愍三藏の文章を見ると、どうしても稍々粗野な感じがするのである。それには通俗の文字を使つて凡庸の徒に解り易く平明に記してあるのである。しかし別に佳字麗句を用ひてはない。にかゝはらず能令瓦礫變成金といつたやうな格言が縦横に織り成されてあつて。實に内容そのものからいへば、決して申分の無い名作である。とりわけ情熱のこもつた點は他に卓絶してゐる。思ふに慈愍三藏は決して文章の人で無い。唯々心内に燃ゆる熾盛な信仰と、自ら修行し他を教化せんと

する熱血の迸しるところ自然にかゝる章句を爲したのであらう。それは頭で考へて書いたものではなくて、正しく渾身是れ信念の胸奥より流露された純眞の叫びである。自から信することが強くなければ、八を教ゆることまたこのやうなわけにはゆかない。前にも云ふたやうに、法照禪師は、此の慈愍三藏を三昧發得者の一に數へてゐるが、恐らく慈愍三藏の心證は夙に聖者の域に達し、平生所修の往生の行業は、その功既に積りて閉目開目恆に淨土の莊嚴を見るに至つてゐたのであらう。あゝ念佛三昧の發得者、此の人にして此の著作あるは決して偶然ではない。

二、法照禪師の五會法事儀

五會法事儀は、具に淨土五會念佛誦經觀行儀と稱し、同じ法照禪師の著作である彼の一巻本の淨土五會念佛略法事儀讚の序に、今依大無量壽經五會念佛、若廣作法事、具有五會法事儀三卷、啓讚彌陀觀經廣說由序、問答釋義並在彼文

といつてゐる所謂三卷本の五會法事儀であつて大歴九年(A. D. 774)十月、北京龍興寺で選述したものである。此の書は、諸家の請來録にも、義天録、東城録其の他の古目錄にもその歴名を見ないのみならず諸家の疏釋にも殆ど引用されてゐない所を見ると、或は朝鮮及び我が國に傳はらぬ間に支那本土の地に隠没したらしい。けれども燉煌方面に盛行したらしく、その斷簡を調べて見て、寫本も一通や二通でなかつたことが解かる。此は一面には法照禪師の感化が古くから此の地方に及び、いはゆる慈愍、法照一流の淨土念佛の法が弘く此の地方に行はれてゐたものであることの證據にもなるのである。今回發見したのは、三卷本の中下の二巻で、中卷は首尾完全してゐるが、下卷は一部は前半卷、一部は後半卷、二者合して一卷完全することになつてゐる。その中、寫本の年代は中卷が一番古い、その表紙の見返しには唐咸通六年(865 A. D.)の文書がある、勿論それ以前のもので文

字も謹嚴に立派に記されてゐる。下卷は之に比べると時代は稍々下るが、その下半部の寫本の終には唐五代乾祐四年(A. D. 951)の奥善がある。なほ斷簡に屬するものは、ベリオ本、スタイン本合して他に三四種あるが、殘念なことには、上卷が無い。併かし中下兩卷の寫本が單に一種に限つてゐない所から判斷すると、此の上卷は恐らく支那北京の京師圖書館か或は支那民間の個人の藏中にあるだらうと思ふ。燉煌寫經は今でも隨時商人の手を経て市場に出るが、私は特別な事情で反故になつてしまはぬ限り、何時か發見の望みあるものと考へてゐる。否是非共之を發見して三卷完具のものとして永久に世に傳へんことを希望してゐる。

此の三卷本の五會法事儀は、彼の略法事儀讃に對して、廣く五會念佛の法事の儀式を敘述したもので、その中上中二卷は、具に十門を立てて總じて一期の淨土念佛の法事の軌儀を明す中前八門は具に因時の修行として身命を惜まず勇

猛精進に念佛し誦經し大乘を稱讚し淨土に生せんことを願すべきことを明し、第九門已下は當末の聖集並に向發願の次第を敍してゐる。その十門の分段については、上卷缺失のため第一から第七門までは今知ることが出來ぬが、第八は讚佛得益門、第九は化生利物門、第十は廻向發願門である。而してその下卷は前記十門中、特に第八讚佛得益門の補充として第三會の念佛に和し誦すべき諸讚文集録したもので、大部分は法照禪師自身の作であるが、その中に今掲げた慈愍三藏の西方讚其の他を始め、神英、震振、唯休諸師の讚文を載せてある。詳しいことは、他日別に何等かの機會に説述したいと思つてゐるが、今茲では特に法照禪師が、自分自身で記して置かれた、念佛三昧の發得から佛の示誨を承けて五會念佛を創むるに到つた動機、並に本書を製作するに至つた由序について一言しよう。

即ち此等の事につきては、本書中卷の終りに

若し此の法事儀を寫さんとするならば、經の如く抄寫し輕慢してはならぬとし、此の五會念佛誦經法事觀門は、自意を述べたものでなく實は三昧定中、親しく彌陀の示教を受けたものであるとなし、永泰二年(770)四月十五日、南岳彌陀堂に於て廣く弘願を發し、般舟念佛道場に入つて勇猛虔誠に念佛した、その第二七日夜の三更に忽に三昧發得して親しく阿彌陀佛を見てまつり、その教示を受けたことを詳記してゐる。その文は即ち左の通りである。

深く諸の行人等に勸む、若し此の法事儀を寫す時は皆須らく淨を護りて好紙に眞書し經に依て抄寫し法の如く裝潢すべし。麤紙に草書することを得ざれ。此は並に是れ佛法を滅するの相なり、淨土に生ずることを障へ永劫に沈淪せん、切に誠愼すべし。何を以ての故に、此の中には彌陀、觀經あり、輕慢すべからず、應に此の忠を知るべし、願くば之を爲すこと勿れ、即ち福利無邊にして皆上昌に霑

はん矣。

知者よ常に知るべし此の五會念佛誦經法事觀門は實に自の意に非ず、此は常に祕密にしてしかも之を述べず。今は後世疑を生じて惡道に墮するを恐る。聖教を明に説くところ、同行の深く信するを除き利益のための故に、是の如き人には乃ち爲めに説くべし、此を感むのための故に、今略して之を明さん。

照、永泰二年四月十五日を以て、南岳彌陀臺に於て廣く弘願を發す。唯々菩提のため、諸の衆生のためにし、更に求むる所なし。此の一形を盡して、毎夏九旬、常に般舟念佛道場に入らんと。其の夏を以て初首と爲す。此に發願し竟て即ち道場に入り勇猛虔誠なり。第二七日の夜に至りて、獨り此の臺の東北の道場の内にあり。其の夜の三更に自から念を作して言はく、只今現に十方諸佛淨妙の國土諸菩薩衆あり、常に無上甚深の妙法を聞き大神通を具して無量の衆を愛したまふ、しかも

我れ斯の事に預らざるは、我が惡業罪障の深重なるに由らざるは莫し、聖の流に入らざれば廣く無邊の衆生を度すること能はず、甚だ自から傷嘆すと、是の念を作す時に覺へず悲涙し哀聲念佛す。正しく念佛する時に一境界あり、忽ち道場の居舍を見ず、唯々五色の光明雲臺が法界に彌漫するを見、又一道の金榻ありて自の面前より徹して西方極樂世界に至るを見る。須臾にして即ち阿彌陀佛の所に至り頭面にて禮を作す。阿彌陀佛觀音微笑したまひて法照に告げて言はく、我は汝の心を知る、實に至りて爲めに有情を利樂せんと欲し一の自利無し、善哉善哉、能く斯の願を發せることよ、我に妙法無價珍寶あり、今汝に付囑す、今此の法寶を將て、閻浮提に於て廣行流布し、普ねく天人無量の衆生を利すべし。斯の法寶に遇ふものは皆解脱を得べしと。法照佛に白して言はく、何の妙法かある、唯願はくば之を説きたまへ。佛言はく、一の無價梵

音五會念佛の法門正しく與るあり、彼の濁惡世今時末法の一切衆生機感相應の間、汝暫く念せよ皆悉く發心することは是の如し。無量壽經に説かく、寶樹に五の音聲ありと。即ち斯の五會念佛是れなり。是の因縁を以て便ち能く佛名を稱念すれば、報盡るとき定て我が國に生すべし。汝等未來一切貧苦の衆生は斯の五會念佛の無價寶珠に遇はば、貧苦皆除くと、亦病の藥を得たるが如く、渴の漿を得たるが如く、飢の食を得たるが如く、闇に明に遇へるが如く、海に船を得たるが如く、寶藏に遇へるが如く必ず安樂を獲ん。何を以ての故に、彼の諸の衆生は、斯の妙法に遇ひて便ち能く念佛すれば、即ち此の一生に定て苦海を超へ、不退轉に登り、遠に六波羅密一切種智を具し、疾く成佛を得、勝快樂を受くること、亦復た是の如くなるべきなりと。言訖て彼の佛國界の佛菩薩衆、水鳥樹林、皆悉く五會念佛誦經す。法然粗く少分を施す、而も佛

に白して言さく、今世尊の加被を蒙りて此の法を付囑せらる。若し疑心ありて依行せざるものは、永劫に沈淪して淨土に生せじ。若し之を依行するの已後、未審し一切衆生之を見聞するもの、菩提心を發し佛の名號を念するや否や、深禪定に入るや否や、疾く菩提を證するや否や、大利益ありや否や、阿彌陀佛言はく、汝但々此の五會念佛誦經に依るの時、我が此の國土の水鳥樹水諸菩薩無量の音聲、虛空の中に於て一時に俱に念佛の聲に和し、一切の處に於て人非人等して亦勞せざらしむ、汝一々親しく自から之を化せよ、但々見聞の者、發心し歡喜し信愛して而も便ち念佛せざるは無く、命終の時に至らば、我れ來て迎接せん、決定して大利益あり、已後應に知るべしと。言訖て忽然として還た自身而かも道場に在るを見、斯の境界を觀て悲喜勇躍し教に依て念佛す。爾してより已來今に至る迄、果して先説の如し、疑網悉く除く。願はくば

此世當來、常に惡世に於て斯の妙法を以て廣く衆生を度し、咸極樂に登り速に成佛を得ん、幸に諸の有縁見聞の者、疑謗を懐くこと勿れ、必ず泥梨に墮せん。

私は癡に此の書を手にし此の文に至つて、大に驚覺したのであつた。私は嘗て善導大師の觀經疏を讀み、その散善義の末尾に附してある後序の文を見ながら、別に何等意に會することは無く徒にそのまゝに空過した。特に最後の「一句一字不可加減、欲寫者一如經法應知」の文の如きは、善導大師自身の記したもので無く、後人が勝手に附け加へたものださへ考へてゐたのであつた。處が今回此の法照禪師の文を見るに至つて、始めて三昧發得者の心證、その心證から發露した眞文は、實に尋常の思慮を以て律すべからざる格外のものであることが解かつた。即ち善導大師の後序の文とは、今假字に直して記して見れば、左の通りである。

敬て一切有縁の知識等に白す。余は既に是

れ生死の凡夫にして智慧淺短なり。然るに佛致幽微、敢て輒く異解を生せず。遂に即ち心を標し願を願して靈驗を請求す、方に心を造して盡虚空徧法界の一切の三寶釋迦牟尼佛阿彌陀佛觀音勢至、彼の土の諸菩薩大海衆及び一切の莊嚴相等に南無し歸命したてまつるべし。某今此の觀經の要義を出して古今を楷定せんと欲す、若し三世の諸佛釋迦佛阿彌陀佛等の大悲の願意に稱はゞ、願くは夢中に於て上の所願の如く一切の境界の諸相を見ることを得しめたまへと。佛像の前に於て願を結し已て、日別に阿彌陀經を誦すること三徧、阿彌陀佛を念すること三萬徧、至心に發願す。即ち當夜に於て、西方の空中に上の如き諸相の境界悉く皆顯現し、雜色の寶山は百重千重に種々の光明下も地を照し地は金色の如し、中に諸佛菩薩あつて或は坐し或は立ち或は語り或は黙し或は身手を動かし或は住して動かざるを見る。既に此の相を見て合掌して立觀す、

量々久うして乃ち覺む。覺め已て欣喜に勝へず、ここに即ち義門を條録す。此より己後毎夜夢中に常に一僧あつて而も來て玄義科文を指授す。既に了れば更に復た見す。後時に脱本し竟て復た更に至心に七日を要期して日別に阿彌陀經を誦すること十遍、阿彌陀佛を念すること三萬遍、初夜後夜に彼の佛國土の莊嚴等の相を觀想して誠心に歸命すること一に上法の如くす。當夜に即ち見る三具の磔輪道の邊に獨轉す、忽ち一人の白駱駝に乗りて來るあり前て勸むるを見る、師よ當に努力して決定して往生すべし、退轉を作す莫れ、此の界は穢惡にして苦多し、勞しく貪樂せざれと。答て言はく大に賢者好心の視誨を蒙る、某、畢命を期として敢て懈怠の心を生せず云云、第二の夜は阿彌陀佛身眞金色にして七寶樹下金蓮華の上にありて坐し、十僧圍繞して亦各々可寶樹の下に坐す、佛の樹の上に乃ち天衣あつて掛り繞る、而を正して西に向ひ合

掌して坐して觀ると見、第三の夜は、兩の幢杆あり極大高顯に旛懸て五色に、道路縱横に、人觀るに礙り無きを見る。既に此の相を得已て即ち休止して七日に至らず。上來所有の靈相は、本心物のためにして己身のためにせず、既に此の相を蒙り敢て隱藏せず、謹て以て義の後に申呈し、聞を末代に被らしむ。願くば含靈をして之を聞て信を生じ有識の觀者をして西に歸せしめんことを。此の功德を以て衆生に廻施屯、悉く菩提心を發して慈心相向ひ佛眼相看、菩提まで眷屬し、眞の善知識となりて同じく淨國に歸し、共に佛道を成せん。此の義己に證を請て定め竟ぬ。一字一句も加減すべからず、寫さんと欲する者は經法の如くすべし應に知るべし。

己上煩はしいやうであるが、かの全文を援引した。之を前の法照禪師の記文と相並べて兩者全く一揆であることを知るであらう。

云ふまで無く三昧發得は宗教的體驗の極致で

ある。此の體驗を得た人であつてこそ眞の宗教を談することが出来る。勿論三昧發得といつたやうなことが、尋常のことで吾々體驗し得ようとは思はぬ。併かし乍ら善導大師の如き、慈愍三藏の如き、法照禪師の如き、近くは法然上人の如き、自己の全精神全生活を擧げて往生淨土の業に投じた千古の賢哲にあつては、その平生練行の致す所、遂に開目閉目常恒に淨土の莊嚴を感見する境地に達し得たものであることを否定する譯にはゆくまい。其の信其の行其の三昧發得、その至上の宗教的體驗から、體驗をその儘文字に顯はした著作、それには異常の眞實義の證說されてあることを見るのである。

*

*

*

*

私は今慈愍三藏、法照禪師、迦ては善導大師等の諸著に對し、そは所謂「三昧發得者」として各自の宗教的體驗の極致を證言したものであると見ることに由て、始めて其の書中の實義を味ひ得るものなることを知つた。かの奇蹟的記載

の如き、そは固より批評すべき問題でない。

立國神話と歴史との關係

(Marcel Granet : *Danses et légendes de la Chine ancienne*, Paris 1926, 710 p.)

赤 松 秀 景

一方、支那學をシャヴァンヌに就き、他方、社會學をデュルケムに學んで、支那上代史の研究に一の新しい努力が示された。マルセル・グラネ氏の著書が之である。(社會學年報叢書中に出版之で本叢書は十三卷となる。)一般に上代史の研究で、歴史家に殘されてゐる問題も少くはない。之に着眼して、直接史學に入らないまでも、その問題に對して、異つた方法を以て試みるのは、之だけでも學界の爲慶すべきたる事を失はないと思ふ。已に數年前、ダヴィ氏はモレン氏との共著『クランより帝政へ』に於て殊にエヂプトの上代に社會學の見地を示してゐる。——終りに一言したいと思ふ。——而して、グラネ氏亦、同系

統の社會學を取つて支那に及ぼしたのである。従來、彼の國に於て、支那研究の業績を學界に遺してゐるものも少からず、その典籍にして研究乃至翻譯せられたものも多きに上る。従つて斯うした材料を辿つて研究を進める事になつたのも當然であらう。然るに、其文獻に就て見れば、いはば、説話や傳説などを以て成し上げたものであり、直ちに之を以て歴史をなすものとし、その研究に入る事は殆んど不可能事に屬する。こゝに第一の問題を取つてゐると考へられる。乃で、如何なる方法で、この中に、事實を求めてゆくか。即ち、之に社會學的分析を執れば、諸種の題材を取り、之を種々の様式に依

つて現はしてゐる文献中にも、之に結び附いてゐる事實が突き止められるとする。所で、著者は昔て『古代支那の祭禮と歌謠』（オートゼチュード、宗教研究學科叢書第三十二卷一九一九年出版）に於て、聚落（小集團）生活と都市（大集團）生活との間に、民俗に非常な差異あるを認めて居るが、この間に二文明の對立をも假定して、此の關係が、支那上代の社會組織に變動を見る事となり、主權の確立に至つて居るが、其處には、どういふ事情があり、どういふ事實を認めるか。問題の中心をこゝに置いて、研究の結果を本書『古代支那の舞踊と説話』に收めてゐるのである。

最初に、文献に對する態度から見る。シャヴァンヌの譯になる史記をその研究と共に、全篇を通じて資する所多きが如く、春秋、左傳、禮記、周禮、儀禮、竹書紀年（クローヴロール、ピオ、レグ等の譯）などが主材となつて、諸子其他にも觸れてゐる。然るに此等の文献は、史記經書等

の如き、正統派とせらるゝものと、然らざるものとがある。而も共に主義こそ違へ、何れも同じ題材を用ゐてゐる。非正統のものは、象徴的に利する爲に、之を寓話乃至假作ともする危険が出て來るが、意味は異つても、象徴たる題材は残つてゐる。又、正統派では、前と趣を異にして、國史を説く爲、或は、國民道德を示す事と結びついて來る。従つて、之を或説に副ふ様にしなければならぬと共に、恰も史實として過去に起つたものとする。乃で、之を事實と誤る事にもなるが、之に依つて決して題材の存在を否定し去る事は出來ない。斯う見れば、文献は夫々の意味で、事實即ち題材の發見を期し得るが、之が批判に於ては、事實を捉へて之から進まねばならない。之に依つて見れば、文献の體裁は要するに、支那思想の主調と合致するものであり、その組成分子は、恰も詩經を編むに役立つ詩片と、性質に於て擇ぶ所はないと云へる。即ち、恐く長年月の間口傳せられ、祭儀

の傳承で之を支持して來た詩文の傳説が骨子をなすものであるといふのである。こうした立場から主權確立の問題に進む爲に、研究の範圍は、所謂唐虞三代を通覽する。然るに、五帝に關し、或は三代の祖に就いての歴史は、既に原形を失つた説話の斷片を列べたもので、其の結果は、已に斷片となつてゐるものを、更に變形してゐるのである。然し此の第二次的變形の因をなすものは、集成の方針形式であり、之れ自身が傳承として、而も極めて古いものたる事もあり得るのである。而して、此の方針この形式が亦、事實を形つてゐるものとして之を第二次的事實とする。之が歴史構成の主導であるとして研究を進めてゐるのである。

こゝで支那上代史の普通の區分が、自ら研究の區分となる。第一に、他は暫く措いて五霸時代は、全然確實ではないまでも相當に文獻で認むるものとして、この間に諸種の供犠を分拆して、第二に、五帝の時代に入れば、殆んど人爲

的に組立てられた觀はあるが、而も前と照應する諸種の物語を發見するのであり、こゝに新しい政治的變化を説明的或は儀式的に物語つてゐる事がわかる。而して第三に、三代の起源に降つて、前兩者がどう現はれてゐるかを究める。此の三篇を以て本書をなし、支那上代史に於ける事實と文獻との交渉を求めて、その價値に到達する土臺を得やうとしてゐるのであるが、その爲に、宗教的儀禮殊に舞蹈を中心に考察を貫かうとする。而して舞蹈と説話との關係を社會學的に求めてゐる。即ち、説話は、宗教的舞蹈や、祭儀の説話化されたものであるが、之は歴史的に年代を逐うて續いて來るのではなく、根本的な社會組織の中に、姿を現はすものであるとする立場を云はなければならぬ。かくて著者も云ふ如く(五七頁)、その取扱つた文獻が、支那に於て、その「立國神話と歴史との關係」を如何に示してゐるかといふ事になり、主權の確立に於て、説話とその歴史的組成とが、どういふ役

目にあるかを明かにする點が、少くとも本書の
一中心と見做される。

著者が「支那上古史には、何等信を措く事は出來ない。殆んど全部漢代に於て對立してゐた二派が活氣を呈した相反する思想と主題とを過去に歸してこの歴史を成してゐる。而してこの文献の傳承が禮節の國として、全て道徳的文明の國として、又已に儒教の支那として、孔子時代になつてゐる支那を示してゐる場合には、この傳承には、大に警戒を要すべく、他方、生きた傳説を以て見れば、同時代に於て、確かに、一層野眞を帯びてはゐるが、而も亦、神話や説話から、又思想といひ創造力といひ、個人的精力に一層富んでゐる文明の跡も、極めて重要なものであつた様である。而してトナミスムや、團體組織や、ポトラチの如きは、當時已にその大部分は類凝した過去として形を止めてゐる。封建的支那の興起した貴族革命は、恐く急速であつたと思ふが、而も非常に古いものとするに足る

と信じ、之に長い時代を考へるのが、穩當であると思ふ。即ち、儒教文明以前に、幾多の文明があつたとする事が出来る。こゝにいふ問題は、唯、發掘を待つて解決を見る事であらう」(六一九)と結んで居るに徴しても綜合的研究の跡が窺ひ得る。

今詳しく本書の内容に立入つて紹介する事は、範圍の大きい事からいつても、問題の多い點から考へても容易ではない。然し前述の順序によつて一二の例を舉げて見やう。

五霸の時代は、之に歴史時期を認めて行く以上、自ら史實との關係が多く、従つて著者は文献批判にも觸れてゐる。この主な史料として春秋をとり、之に就いて、左傳の如き註書は、大體上春秋時代の特徵とすべき封建的道徳が判斷の中心となつてゐるとするよりも、知的な一般的な道徳によつてゐるとして、先づ、デュルケミアンたる道徳的事實を以て批判の基準をおい

てゐる。この點で魯公と齊公との夾谷の會が重要なものとして、第一篇第三章殆んど全部を費してゐるともいへる。而して春秋、その三傳、史記の魯齊兩國の記事、及び孔子傳、家語、新語について内容を比較對照して、孔子が之に與つた所以を論じて、勿論こゝにいふ道徳が、封建的習俗儀禮から起つて來たのが眞實であるとしても、その反影ではなく、之を全く置換してゐるものとすべきであるとする。

かくて五霸時代に於て、此等が周に代つて覇を稱せんとする時、儀禮として犠牲が必要條件ではなかつたかの問題について、殊に人身供犠の跡を辿り、献俘の事から、之を社に行つた事、終りに喪儀の費に及び、之等に饗宴舞踊等を伴ふ事を求めて、轉じて、唐虞に於ては、君主が天下に君臨するのは、之が空間のみならず時間的主であつてその秩序を保つ儀に於て前と交渉する。而して君主は、有徳のものから、有徳のものに傳へられ、こゝに父系相傳の跡はない事

を知り、主權確立の説明が出て來る譯である。然らば三代が國をなした所に於ては、どういふ事情が窺はれるかに立違つて終る事になる。

歴史の區分が、恰も本研究の區分となつて考察を進め、結論として纏めてゐる所で、文獻に於て、その間に見る傳承は、その源を溯れば遠いものといへるが、之が時代に至つては、支那社會に進化變轉のあつた重要な時期に歸し得られない事になつたのである。この點に於ては、考古學や、一般史學の力に待たねばならぬとする。次いで、この間に得た諸事實を、特に社會學の數項を分つて一括する。その一二例を取つて見やう。

(一) トテムスム。餘り知れてゐるものであるが、本書の研究では、その跡を認める程度になる。極めて平易なものとして、一例を取る。宗教的又は勝軍の舞踊に旗を用ひたが、之にいはゞ家紋があつた。少くとも一の場合として、周室のもものでは赤烏があり、之が周室の權威のしるしで

あつた。史記で、武王が殷を征する時、渡河に當つて白魚が水中から躍り出て王の船に入つたので、王は之を犠牲の爲に捕へた。然るに對岸につくと炎が起つて王宮に至り、之が赤烏に化したのであるが、赤烏は、周とその祖を同じうする一種族である事を他書に見るのであり、即ち、一種族の動物的象徴たる赤烏が周室の紋章となり、之がその徳を表はし、赤は周の色であり、烏は周の勝利の瑞兆であつた(三三七)といつてトテムの跡を説く。

(二)ポトラチ。本誌前號(一二四——一三八)で古野君の詳しい紹介があつたから、附加へる事とする。支那でポトラチは、頗る重いものであつたと見るべく、冬季の祭時に之を窺ふ事が出来る。雛の例によると、禮記月令には、季春、仲秋、季冬の三難があるが、この中第三が、民俗の祭事——本書に北國の例などあるのは略する——に應ずる。季冬之月……命有司大難、勞瘁出土手以送寒氣」とある様に有司が命を承け

て大雛を行ふ。之には、牲を市の四門に磔して之を攘ひ、土牛を以て寒氣を送り返す譯で、換言すれば、之によつて新春を迎へ、やがて年の豊穰を得ん準備である。即ち攘によつて穰を得る事になる(第二篇第二章參照)。然るに、讓は殊に道德の理想ともいふべきものになつてゐるが、覇たり主たる徳の根底にも之があり、讓る事は、即ち得る事と解せられる(八七以下參照)。又、堯舜が國を讓つた間には、攘の舞踏があつた。君主が新たに國に臨む時には、讓と攘とがある(第二篇第一章參照)。而して讓、攘、その祭儀として讓、更に穰の關係をつけて、つまり、祭儀に於て犠牲饗宴等、殊に所謂ネガチフの祭儀が行はれて、凡ての財産から統治の權威をも獲る事を見て、明かにポトラチを示してゐる。

終りに、著者の研究してゐる内容を示す一端ともし、問題の取扱が如何にデリケートであるかをも知る爲に、「史學雜誌」(六月號五八一——五八二頁)の評論について一言しておきたい。評

者は史學者として、「史料の取扱等に就き、遺憾な點が一二にして足らぬ」と述べて、第一篇第一章中の亳社に關する敘述に對して、著者が春秋に依るとせる年代(紀元前六三一年)に引用の記事なしとして、評者自ら春秋と左傳との記事を掲げて、「この間殆んど百年の誤がある」と評するが、評者の引用句は、即ち、著者の引用句であるとするべく、且つ、問題の箇所(二二四頁)の前數行と、その前頁との記事中の年代に照らして著者の不用意とするよりも、明かに印刷の誤植と見るを妥當とする。而も猶ほ、次にいふものゝ年代と共に評者のものと一年の差を生ずるが、之は問題とする程の事はあるまい。同所に於ける「始用人於亳社」(左傳)について、グラネ氏が三義を示して、その第三説によつて、犠牲中で、人が亳社とされたのは之が最初であるとの見解を取るが、寧ろ、第二説を採つて「君主にあらざるものが、人を犠牲にしたのは始めてだ」といふ意味とした方が正しいようであると

いつて、紀元前六四一年に「次睢之社」に於ける人身供犠の記事を以て駁してあるが、之亦、著者は、評者の見解とする第二説によつてあるものであり(二二五頁)、更に、評者が反證として掲げた句も、次章(一四六頁)に所論あり、従つて人身供犠の事はあるが、年代の先後を云々する論旨ではないが、之としても、評者の如き矛盾に陥つてはゐない。最後に史料の取扱にも言及してあるが、之は前述の所で自ら明であると思ふが、「殊に周禮は、大部分漢代の假作かと思はるゝので、かゝる信憑し難い材料を同等に取扱つて解釋を施すのは、大にその研究の價値を減ずるものである」と結んである周禮についても、之を批判する時には、之を正史とし難い事實も多いが、之を認むべきは、之に物語つてゐる中に、他のものと比して考ふる時には、周禮が信仰と習俗とに據る所を示してゐるものゝある點が著者の研究に利するものなのである(三九三—三九四參照)。史料に對する著者の用意と態

度とも亦認めねばならぬ事と思ふ。

之を要するに、古代史の研究で、エヂプトと支那とに於て、社會學的——デュルケミアンの意味での——見地を執り、而も主權の確立に至る間を考察する事に於ては、ダヴィ、グラネ兩氏何れも一であり、共に新しい興味を惹く。然し研究の實際からすれば、兩者必ずしも一ではない。ダヴィ氏が歴史家と共力して、自ら原始民族に於て得た結果を以て古代史に向ひ、その社會組織の中に、少くとも類似點を得て、之を示す事が出来れば、綜合的人類文化史の見地に一角を占める事が出来やう。従つて歴史前に歴史を作り、その領域を擴める爲ではなく、之まで未解決である問題に就いて歴史研究に役立つ傾向を、社會學が示さうとするのであり、グラネ氏に至つては、自ら文献の批判等に多くを費さざるを得ない事情から始めて、殊に、特殊の問題として舞踊に中心を執つて、而も全般に於

て諸種の問題に觸れる事となり、立國神話と歴史との關係を見る結果となつてゐる様であつて、こう考へれば兩者を以て、古代史の研究に對するものとする時、或は兩者間に差異を認めねばなるまい。

然し、本書の内容を巨細に檢し、著者の本旨であつた舞踊と説話との關係に於て、犠牲なりポトラチの如き問題のみを取る時に、本書の努力と共に其の價值も現はれて來るのではあるまいか。而してこの點では、直接宗教史考察の上にななる意義を有するものと確信する。特にこの點で内容を詳しくするを得なかつた事は遺憾であるが、今は本書の大體を紹介しておくに止めておく。

朝鮮華藏寺の梵筈と印度指空三藏

岡 教 遠

一 緒 言

朝鮮京畿道長湍寶鳳山華藏寺の舊藏に係る貝多羅葉梵筈一葉は明治三十六年頃東京帝室博物館に移管され現在歴史第九十五號の番號が附いてをる。本年五月廿三日考古學會第三十一回總會に於て石川茂作氏が紀念はがきに刊行し、同會員に頒布せられた貝葉經が即ちそれである。

(口繪參照)

二 梵筈の傳來

此梵筈が如何にして華藏寺に傳來してゐたかを尋ぬるに、此寺は李能和氏著「朝鮮佛教通史」上編三五三頁に參考として引用せる、「西天提納薄陀尊者浮圖銘并序」李穡氏撰文(宣光八年戊午五月日立)又「大日本佛教全書・遊方傳叢書」

第四にも掲載せると、同史下編「長湍寶鳳山華藏寺事蹟」とに據つて考ふるに、支那元朝文宗皇帝天曆元年庚寅(西紀一三二八)印度僧指空三藏が高麗に遊びし際親しく寶鳳山に登り繼祖庵に幽棲して自ら華藏と扁額せられた靈地である。然るに三藏示寂後二十三年即ち洪武十八年乙丑(西紀一三八五)高麗の恭愍王敬慕の餘り支那楊州檜巖寺より三藏の遺骨を高麗寶鳳山に迎へて繼祖庵を華藏寺と改稱し新に堂宇を建立せられたものであつて、「事蹟」に因ると此寺内に恭愍王の自畫像と指空三藏の塑像とを安置し、亦三藏將來の貝葉經一夾并に牛頭旛檀香一條を所藏してをることが記載してある。そは「壽峴文集」に收むる華藏寺重建記に曰く。

寺は畿甸長湍府寶鳳山に在り。其舊記を觀るに梁上に短識す。洪武十八年乙丑麗王淨刹を繼祖庵蘭若の遺基に拵む。額に曰く華藏と、乃ち指空の命する所也。先にはれ麗王嘗て指空の風采を聞き、心を傾け渴求して之を引見し、言ふ所皆従ふ。蓋し刹を翫め願つて堂を立つるも亦指空の謔に従つて之を爲す也。故に寺に麗王の像と指空の像有り、人をして之を仰慕せしむ。亦指空齋し來る所の貝葉經一筭と牛頭旃檀香一條有り。我が孝廟より藩に潜め在事は燕に入りて眞香を取り寺に錫するの僧なればなり。是に由つて寺奇物多し焉。東に指空定慧靈照の塔有り。云云。

今東京博物館に所藏する貝葉經歴史第九十五號は正しく此指空將來本を指すものに非ずして他ぞや。

さて翻つて指空三藏の傳を看るに初度の時既に中印度那蘭陀寺に於て律賢論師より大般若經を學び、支那雲南の龍泉寺に夏坐せる時自ら梵

字の般若經を書し、亦淮西寬が般若の意を問ひし際三心不可得と答へをり、又錫蘭島の普明律師より指空の法號を授與された邊から觀察しても慥に指空三藏は般若經を所依とし中論思想を有せし持律家なりしことが推定せられる。

然し此貝葉經が直に雲南龍泉寺に於ける指空三藏の自筆であるとは速斷しかねる所である。何となれば假令雲南に貝葉が在つて是に書寫されたと許しても「華藏寺重建記」に指空所齋來之貝葉經一夾と記して直筆と明記して無いからである。尤も梵文の字體は三藏同時代の書風なることは否定することができないから將來本と看るのが至當である。

三 梵筭の内容

此梵筭は縦二寸横一尺一寸六分の平面を有する多羅葉一枚で兩面に七行づゝ三段に梵文が記してある。其梵文字體はランツァー體とて西曆十三世紀頃印度に流行した書風で、右端に「八一」と貝葉の枚數番號を記し、左端に「ルー・シュ

「ツダ」と經國數の番號が録してある。而して此梵文は何を書いてあるかといふに。

梵 *Aṣṭasahasrikānāmaprajñāpāramitā, śāraparivārtasūtra* nāmasopāyāntītihamah.

漢、名八千頌般若波羅密(經)、名堅固品第廿七。の一部分であつて既に漢譯一切藏經中に存する。

北天竺烏填曩國帝釋宮寺三藏傳法大師賜紫施護等奉詔第九譯。

佛說佛母出生三法藏般若波羅密多經 二十五卷

(大正新脩大藏經第八卷五八七——六七六頁)

中の堅固義品第二十七の終末分「正・藏・八卷六六三頁・b一〇行中程——同。一九行中程」に相當する經文であるが、西紀一八八八年印度甲谷陀市ベンゴール亞細亞學協會で出版された八千頌般若(Bibliotheca Indica; *Aṣṭasahasrikā*) by Rajendralala Mitra)では「四五四頁・一四行末分——

四五六頁・二行末分」の梵文に相當する經文である。(此梵文は印刷の都合で割愛せねばならなくなつた)此梵文の和譯を私に出せば左の如くで

ある。

(闕文)(無)礙なり。爾時に帝釋天王は世尊に是く白して言さく、世尊よ如何ぞ我が長老たること得る須菩提に是の如く語りけるは是れ如來の説き給ひし説教の如く然るや、而して又我れの法語は法に隨ひ法に符合して應答せしや。是の如く白せし時世尊は帝釋天王に是く告げて曰はく、偕て憍尸迦よ汝が説く所是の如し、憍尸迦よ是の如し开は是の如し、汝が是の如く説けるは是れ如來の所説語の説教の如く有るなり、法語は法に隨ひ法に符合して應答なせり。开は如何なる理由ぞや(と問はんに)、开は憍尸迦よ、須菩提長老の樂つて説示する所は、憍尸迦よ、是れ實に空性を得ることを樂つて説示するが故に。开は如何なる理由なりや(と曰ふに)、憍尸迦よ、須菩提長老は般若波羅密多を普く觀察することすら猶且つ不可得なるが故に、如何に況んや般若波羅密を行することに於てをや。乃至

恰も菩提をも不可得なるが如し、如何に況んや菩提を證悟せんことをや。乃至恰も一切智をも不可得なるが如し、如何に況んや一切智を證得せんことをや。乃至恰も彼の如實(道)をも不可得なるが如し、如何に況んや如來と成らんことをや。乃至恰も無生(法)をも不可得なるが如し、如何に況ん無生(法忍)を證せんことをや。乃至恰も菩薩をも不可得なるが如し、如何に況んや菩提を推求せんことをや。乃至恰も(十)力を體得せんことあらんや。如何に況んや(十)力を體得せんことあらんや。乃至恰も(四)無所畏をも不可得なるが如し、如何に況んや(四)無所畏(を成就すること)有らんをや。乃至恰も法をも不可得なるが如し、如何に況んや法を説かんことをや。僑尸迦よ、須菩提長老は一切法遠離住と一切法無所得住とによりて住するが故に。時に又僑尸迦よ、長老須菩提の此一切法遠離住なる所の此法住と菩薩摩訶薩の般若波羅密多行の

(法)住とは(比較するに)百分の一だに猶及ばず、千分の一・萬分の一・億分の一・百億分の一・千億分の一・萬億分の一・萬億那由他分の一だに猶且つ及ばざるなり。數分・算分・譬喻分・所譬喻分・優波尼沙分・優波尼殺曇分すら猶且つ堪えざるなり。僑尸迦よ、如來の(法)住をば除ける時、他の一切の(法)住に有(對)して此(法)住は是れ菩薩摩訶薩の般若波羅密多行にして住中の(最勝)住なり。僑尸迦よ、是は彼の一切住中の無上と呼ばれ、最大と稱せられ、最勝と號せられ、最妙と讚せられ、最上妙と嘆せられ。(以下闕文)

四 指空三藏傳考

指空三藏傳は高麗李穡撰文の「西天提納薄陀尊者浮圖銘并序」と「華藏寺重建記」等の文獻に據るが徑路である。今此等の文獻を綜合して考ふるに、三藏は西曆紀元千二百三十三年中印度摩竭陀國で生れたと思考せられる。开は李公の浮圖銘に西天とあるが是は單に西域天竺の意味

であつて、例せば八千頌般若の漢譯者施護三藏のことを麗本には西天譯經三藏云々と肩書してあるが、元本には詳に北天竺烏填國帝釋宮寺三藏云々とし、明本にも北天竺三藏云々と記してあるのを以て證左とすることが出来る。故に指空三藏も亦父が中印度摩竭陀國に君臨してゐたと記してあるから恐らくは中印度で誕生されたものだと推測する。尤も三藏が生れたと傳ふる年より三十三年前即ち西紀千二百一年に於て既に中印度に同教徒が侵入し摩竭陀國の佛陀伽耶塔を破却したと歴史に傳へてあるから彼一族は多少流離してゐたことは脱れないことであらう。

三藏の小事は婁怛囉哆婆(有宣揚法義者・*Ruhana-yat*)其曾祖は釋迦族迦毘羅衛國主師子脇王にして、王(師子頰王・*Sikhahana*)生せし斛飯王(*Dhodana*)を祖とした刹帝利種で父は中印度摩竭陀國に君臨せし滿王(*Purnajit*)といひ、母は香至國(西域記の恭御陀國にして今の

Ganjim, skt. Jangala、大日本佛教全書遊方傳叢書第四・四一〇頁には *Katēl pūn* 建志補羅城を該當せしめてあるが指空の錫蘭行程の順路から推測すると香至國は羯餒伽國に入る前即ち東であらねばならぬからである。又香至國は達磨大師の生國で有名だが唯南印度といふのみで古傳だけでは茫漠たるものである)の公主であつた。長兄を悉利迦羅婆(*Skt. Sikkhava, Sikkarubha*)といひ、亞兄を悉利摩尼(*Srinaghi*)と名く。

母東方の大威德神(*Mahāyamatkalā*)に祈願して三藏を生む、維時西紀千二百三十三年頃だと傳へられてゐる。それは三藏の弟子悟無見が七歳の時雲南で隨從したが其時既に三藏は甲子一周してゐたと云うてを、それ以來六十九年間隨從して悟無見が七十五歳元の順宗帝至正二十三年に三藏は示寂された、是を遡算してみると丁度西紀一二三三年頃に相當する。三藏は資性清淨を願ひ葷酒を口にせず、五歳にして梵書を學び外國の學は粗々其大義に通じてゐた。

偶父病し醫藥效無し、筮者曰く嫡子出家すれば王の病癒えんと、仍つて三藏の幼名婁怛囉哆婆は八歳にして出家し、那蘭陀寺の講師律賢(Vinayabhadra?) 論師の室に投じ剃染受戒し、法名を提納薄陀(Dhyanabhadra禪賢)と名く。大般若經を學習して諸佛・衆生・虚空の三境界を問ふ、律賢論師云く非有非無是れ真般若なりと垂示せられた。惟ふに論師は般若中論系の學者であつたらしいが、三藏は持律堅固の僧であつたから勸めて南印度錫蘭嶋吉祥山(Siri=Sri Siri) 普明律師 (pāli, Samantapa bhāsa, Skt, Samantavidyā?) の會下に參じて戒律の奥旨を研究すべく往かしむ。時に三藏歳十九喬發獨行せんとて摩竭陀國那蘭陀寺を發足し、囉囉許國(Rādhasā, or Rāraṅka, 東印度ベングール州西部地方)を歴るに法華經を講ずる僧が有つたから聽講し偈を説き其疑を解いた。且つ此國民は裸體で男女雜居して居たから人倫の大道を説き示した。それより香至國(Ganjam=Jaugada? 恭御陀國

東印度の境)に往く、國王は三藏の來るを見て吾が甥なりと大に喜び逗留せられたが肯せずして錫蘭行の初志を貫徹せんことを陳ぶ。香至國にては華嚴師有り廣く二十種の菩提心を説き示さる、仍つて三藏之を領解し、一即多・多即一なりと答へて此國を去り迦陵伽國に向ふ。迦陵伽國(西域記の羯陵伽國 Kalinga, 今の Muklalinga)の海岸龜峯山(Kumakuta?)に婆羅門教の梵志が居た、彼れ談つて曰く萬丈の懸崖に身を投じて死すれば當に人天王の身を授くべしと。三藏曰く修行は心に在り何ぞ身に與らんや、須らく六波羅密行十地行等を修すべきなりと。之れより摩利支山(Maṇojit?)に登つて一夏安居し。之より船に航して師子國(Sinhala, 楞伽嶋・セイロン嶋)に渡り吉祥山(Siri=Sri Siri)北中央州の名山)の普明律師(Samantavijā?)を頂香庵に禮す。律師彼三藏に向つて問はく、汝中印度より此處に到る步數ふ可きや否と、三藏即答すること能はず、退き石洞に坐すること六閱

月、乃ち悟り起たんとした。が兩脚相貼して立つ能はず、彼國王醫藥を給して癒ゆることを得、三藏仍つて普明律師に答へて曰く兩脚是れ一步と。律師讚じて曰く下山一步すれば便ち是れ獅子兒なり、我が座下得法出身するもの二百四十三人なるも皆衆生に縁少し、汝其れ吾が化を廣めよ、其れ往けや懋なる哉。遂に衣鉢を付し號して蘇那的沙野（指空・Pali, *Sunādhīya*, skt. *Sunyahāya*）と曰ふべしと。三藏偈を以て師恩を謝し、且つ衆に語つて曰ふ、進めば則ち虚空廓落たり、退けば則ち萬法俱に沉すと、大喝一聲す。終に吉祥山を下る。然るに無縫塔（俗稱土毘頭塔）主の老僧半路に迎へ同行し得る有るを知り演法を請ふ、然るに三藏は塔を頌するのみで去つた。三藏の在島は幾年であつたか判然しないが、銘に「師子國に如來の鉢・佛足跡有り、一鉢の飯能く萬僧を飫し、佛跡時に光明を放つ、吾皆瞻禮す。」とある。此放光の佛足跡は今のアダムスピーク峯頂に在る佛足石を指すものであ

るから、三藏は徧く全島を遊歴せられたもので有らう。から少くとも兩三年を費されたであらう。

是れより指空三藏は錫蘭島を辭し西印度に行かれた、恐らくは航行せられたものであらうか直に西印度に行かれた。于地國（鄔闍衍那・*Uthar* Ⅱ *Uthar*）主は外道を信じてゐたが、三藏の殺盜邪淫せざる戒有るを驗さんとして妓を召して同浴せしむるに、三藏は恬淡としてゐられたから王は三藏を異人なりと歎じた。此國の外道は木石を以て須彌山の人を作り、更に頭胸腿に一山を配置し、酒膳を以て山を祀り、男女此處に媾合して陽陰供養なりと名けてゐた。三藏之を見、人天迷悟の理を擧げて邪宗を勘破し去つた。泥理國（異本には佐理國とあり）の西印度ラヂブタナ州）主は佛教を信じて居られたから、三藏は法偈を獻白すると、王も復偈を以て答ふ。王は三藏に施すに珍珠の數珠を以てした。時に會中に尼僧越衆なる者あり問ふて曰く、彼の師、

此の弟、中間是誰ぞやと。三藏一喝す。尼は大に悟つて針中象王も過ぐの偈を頌した。摩哩囉國(異本には摩哩耶囉國とあり *Malaria?* 西印度ラヂブタナ州)は婆羅門教を信奉してゐたから三藏は入國せずして哆囉縛國(*Thar, Sind*)に往かる。此國は正邪俱に信じて居たが、三藏の會下に據つて語るに足る者は尼僧默契なる者が在つた。是より迦羅那國(*Kalapur?* 西印度ラヂブタナ州)に往かれた此國は外道を信ずる國であつたが、國王は三藏を見て頗る歡待したから大莊嚴功德寶王經の摩醯首羅王因地品を説示した、されど王信せずして法外更に正法有りと答へた。然に外道は三藏を迫害せんとしたから急ぎ城を遁れ黑夜虎難を木に昇りて避け他國に行つた。神頭國(信度國 *Sindu*、西印度)を過ぐ流沙茫茫として適く所を知らず飢渴に迫らる。的哩囉兒國(北印度ならんも未所考)に於ては或る女に媾交を求められたが先づ食を乞ひ忽ち馬に騎つて他境に走り女難を避く、偶、大雪に會

し洞窟にて七日入定し、王の面前に捉へられ祈雨をなした。それより嵯楞陀國(北印度閼闐陀 *Jalladar?*)に至る。此國にて阿耨達池(西藏マナサルワ湖)の僧道巖に遇ふ。末羅婆國(北印度秣羅婆國カシミルの東 *Ladakh?*)を過ぐ、此國は諸佛に事へ勤行は邪正雜糅してゐたから邪論を破折し正道に歸せしめた。城東に寶和尚を訪ね、又阿耨達國の僧省一、早沙國(莎車・ヤルカンド)の僧納達に參じて痛棒を加へた。それより的哩囉的國(北印度雪山地方ならんも未所考)に行く、婆羅門教盛に流行してゐたから手を縮めて去つた。挺佉哩囉國(北印度雪山地方ならんも未所考)は眞法と邪法併び行れてゐたが、途中綠林の徒に襲はれ裸剣の難に遇ふ。それより彌伽羅國(北印度雪山地方ならんも未所考)に入つたが國王迎へて宮廷に入れ説法を請ふ。之より先に寶峰(*Brakhatan*)なる者在り經を講じて居たから相俱に佛教を宣説した。是より東行すること數日にして高山あり鐵山と稱す、土

石草木無く、日照せば朝陽すら熱して火の如き暑氣である。故に又火燄と云ふ別名がある。行くこと十八日にして山頂に達す可し、國土十七八箇所あり、横に天に接する感ありて其北幾千萬里なるを知らず。其東に河水有り兩岸高く聳へ橋を架して流る。氷雪消えず故に雪山と號ぶ。孤身飢窮して野菜を喰み遂に西蕃(西藏)の境に達した。かくて三藏は西藏國に入り北印度の摩訶班特達(大學者の義 Mahāpandita)に遇ひ偕に支那に行き元朝の首府燕京に至つたが、支那に留學することを許可されざりしか居ること久しからずして再び玉門關を出で、西域の安西王府に遊び王傳可提と會見して志天下を周遊するに有り、仍つて支那留學の方法を請ひ、且つ曰く我が道慈悲を以て本と爲す、子の學是に背くは何ぞやと。提可曰く衆生無始以來惡業算無し、我れ眞言一句を以て彼を變し生を超え天の樂を受くるのであると答ふ。三藏曰く汝の言は妄なり、人を殺せば人亦之を殺す、生死相讎す

是苦の本なりと。提可曰く是外道なり。三藏又曰く慈悲は眞の佛子にして是に反するは眞の外道であると揚言した。王の下賜品があつたが是を却けて三藏は西藏の摩耶提城(Mayāpiti)に行き人民を教化せんとしたが呪師即ち喇嘛僧等の嫉む所となり毒を茗飲中に置くに至つた。適、王の使臣燕京より來るに會し三藏と班特達とを同道して都に還り伴はんことを請ふたが約せずして去る。時に伽單呪師(Gāman)は三藏を殺さんとしたから去つて蝦城(西藏ならんも未所考)に行く、城主三藏に接見して大に喜ぶ。然れど外道等彼を妬み路に要して殺さんとしたから、城主は三藏を蜀に護送せしむ、三藏は此處の普賢巨像の前にて三年坐禪した。是より三藏は雲南・大理・安寧州・貴州・鎮遠府・常德路・洞庭湖・廬山等を遍歴したが、時に楊州の太子三藏を元の首府なる燕京に送る。時に大順丞相の室韋氏は高麗の人なるが崇仁寺に於て三藏に説戒を請ふ。泰定年間元の晋宗帝難水の上にて指空

に謁す。大府大監察罕帖木兒の室金氏も亦高麗の人なるが三藏に従ふて出家し、邸宅を澄清里に購ふて佛寺を開き指空を迎へ居り法源寺と號す。茲に於て高麗の僧多く三藏の會下に雲集し遂に是が三藏の高麗に入る動機となつた。

元の文宗天曆元年秋七月庚寅指空三藏は高麗に遊び、延福亭に於て説戒し、士女奔走して法を聴き雞林府司録李光・錄光順も亦た無生戒を受けた。恭愍王篤く三藏を崇拜し、畿甸長湍府寶鳳山繼祖庵に居らしむ後の華藏寺は此處である。三藏は尋いで又金剛山法起道場に禮した。而るに天曆元年元の文宗帝の旨に依り三藏を燕京に還らしめ衣食を給す。是より指空は元の風俗に順ひ天曆年中より僧衣を褫ぎ、辮髮白髻にして神氣清瑩衣服奢侈を極め、平居儼然たり人々望んで畏敬した。時に順宗帝(至元帝)の皇后と皇太子は指空を延華閣に迎へて聽法す。三藏垂示して曰く佛は自ら有り、聖者専心に天下を御せば幸甚なり。又曰く萬福々々萬中一を缺か

ば天下の主と爲るべからずと。指空天曆以後不食不言なること十餘年、既にして言ふ我は是天下の主なりと。至正二十三年冬死期を知り、此歲十一月二十九日三藏は貴化方丈に示寂せらる。王旨有り省院臺百司儀衛を具へ寵を天壽寺に送つた。至正二十四年御史大夫圖堅帖木兒・平章伯帖木兒等指空三藏櫃中の遺骸に香柴泥布梅桂水を以て團塑し奉つた。明の太祖洪武元年秋兵城に臨んで三藏の遺骸を茶毘し、達玄・清慧・法明・内正張祿吉等三藏の舍利を持つて高麗に歸り、洪武五年九月十六日恭愍王の命を以て塔を楊州天寶山檜巖寺に建立した。洪武十八年恭愍王更に高麗京畿長湍府寶鳳山に華藏寺を建て、指空三藏の塑像を安置し、三藏將來の貝葉經一夾と牛頭旃檀香とを納めた。更に指空の西天將來に係るものに、

文殊師利無生戒經 二卷
 圓覺經(指空手書) 一卷
 指空作偈頌 多數

大朴序文
 歐陽承跋文

朝鮮英宗王は乾隆五十七年月日重ねて指空三藏に左の如き教旨を下された。

教旨

迦葉百八傳。提納薄陀尊者。禪賢號指空。加贈開宗演教。萬行圓融。六度嚴淨。西天三昧。東土一祖。大法師者。

五 印度佛教末期の史料

指空三藏は彼の弟子雲南悟無見の語る所に據ると西紀一二三三年より一三六三年まで約百三十一歳の壽を保つたことになるから。西紀一八六六年アフガニスタン回教徒の翟爾帝 (Ghor) は印度ギースニ王朝を滅し、西紀一一九四年には回教徒の翟離將軍は佛初轉法輪地なる波羅捺國鹿野苑の佛塔を破壊し、更に西紀一二〇一年には佛成道地なる佛陀伽耶の靈塔を毀却した。然るに又東方蒙古軍は回々敎國を攻略し、西紀一二二五年には鐵木真遂に自立して印度皇帝と稱するに至つた。指空の生れたのは此時代で實に印度佛教の滅盡期であつて、印度佛教史上漢

文文献の最も寂寥たる時代である。此間に於ける西天提納薄陀尊者浮圖銘即ち指空傳は茫漠たる記述ではあるが此點に於て頗る價值ある文獻と曰はねばならぬ。十三世紀に於ける印度佛教敎學の地はピク라마シーラ寺大學に於ける密敎學系の隆盛なるに比して、那蘭陀寺大學に於ける顯敎の敎學は痿靡して振はず其消息すら杳として不明であつた。然るに指空の傳に依ると那蘭寺大學には般若中論學系の律賢論師が居たことが看取される。而して三藏はピク라마シーラ寺大學のことには一言も言及してゐないが、左道密敎系の彼大學に入らずして、持律堅固の指空をして遠く南印度の孤島錫蘭のシーギリに普明律師を尋ねさせたものであらう。是は無論小乘の律師であらうがアスラダブーラ・マヒンダレーヤやカンデーの佛塔を語つてゐないから此二寺は恐らく衰運であつたらうと思ふ。囉囉許國は中印度ビハール州那蘭陀寺を發して漸次南下する道程であるし、風俗は男女雜居裸形とあ

るから恐らくは東印度ベンゴール州の西部邊陲の地であると推測するが、北國にては法華經を講じて居つた者が在ると述べてあるから大乘佛教の存してををつたことが判る。次に香至國といふ國は支那日本では禪宗の祖師達磨大師の生國として人口に喲茨せる國名であるが、唯南印度とのみ傳へて未だ現在の何地に當るか判然しない。或學者は香至國を以て玄奘の所謂建志補羅城今の *Conjeverna* であると推定し、大鹽毒山氏の印度佛教史地圖にも是く定めて居られる。然し指空が母の生地である香至國は迦陵伽國即ち玄奘の所謂羯陵伽國に行く途中にあつて歴訪した國であるから迦陵伽即ち今の *Muklaingam* 以東の地ならざるべからず、故に私は玄奘の所謂恭御陀國即ち今の *Ganjam* の音を香至と寫したもので無いかと思考する、東海岸のオリッサ・ガンチャム・カリンガ等は印度大陸に最後まで佛教が遺存してゐた國であつたことをも思ひ合せの所以である。此國には華嚴經を所依とする華

嚴師が廣く二十種の菩提心を説いてゐたと記してをるから大乘佛教の弘傳してゐたことが判明する。彼の迦陵伽國は無佛法の國なりしことも看取し得らるゝのである。而して指空は錫蘭島の歸途歴訪して于地國即ち玄奘の所謂鄔閼衍那國今の *Uttara* は陰陽崇拜の淫祠邪教を信せしことを記してをるが、西藏の左道密教もバドサンバワ喇嘛が此國から左道密教を傳へたことを併せ思ふべきである。泥埋國は佛教を信奉せることを載す。北印度末羅娑國即ち玄奘の所謂秣邏婆國今の *Madhya* は佛佛に事へ勤むるに而も邪正雜糅とあるから、諸佛を崇拜せる金剛乘の如き左道密教が傳播せしことを語るものであらう。彌伽羅國は寶峯なる者あり吾之と與に相宣説すとあるから大乘佛教の傳播せられし國であると思ふ。

次に指空は佛鉢を錫蘭に於て瞻禮したとあるが、佛鉢は佛滅後の往昔毘舍離國に珍藏せしもの、西紀第二世紀迦膩色王時代には北印度布路

沙城に移され、第四紀入竺の法顯三藏は布路沙城に於て拜觀し。同時代の羅什三藏も沙勒國にて佛鉢を頂くと唐法華傳上卷十二丁にあるが、之は法顯三藏の疏勒國の條下に所謂佛唾壺有り石を以て之を作る色佛鉢に似たりと云ふてをらるゝし。又入竺僧智猛法師も奇沙國(佉沙・疏勒)にて佛文石唾壺と佛鉢とを拜したと記してをらる。第七世紀の玄奘三藏は西域記健邏國の條下に如來涅槃の後(佛)鉢此國に流る數百年を経て式遵供養せしも諸國に流轉し波刺斯(ペルシヤ)に在りと記してをる。第十三世紀に指定三藏の佛鉢を錫蘭に拜したといふのは波刺斯國より流れ入つたものであらうか、併せ見るべき絶好の史料である。

然るに指空三藏は回教徒の印度侵入軍が佛塔を破壊せしことや佛教の滅亡に一言も言及してゐない。是れ恐らくは自國の耻を匿せるものにして、三藏が遠く國外に留錫せること甚だ永きは其自身が既に歸國の悲哀を語るものに外なら

ずと思考せられる。上陳の如く彷彿として衰亡時代の印度佛教を想見せしむるものあるは指空三藏傳の賜であると云はねばならぬ。三藏自ら精舎に額して法源と云ひ華藏と題す、到底般若の三心不可得にして可得すと謂つべきものであらう。

最近の切支丹研究について

岸 本 英 夫

「近き頃、文藝界に於ける吉利支丹趣味の流行美術界に於ける吉利支丹題材の好尚、史學者間に於ける吉利支丹史料の採訪考究、文献學徒に於ける吉利支丹典籍の蒐集複製、何れも皆、最近學術上の著しき現象と目すべく、それにつれて、世上一般の人々の吉利支丹に關する興味と知識とも亦、頗る普及するに至れり、傳導師が日本布教史の編書あるが如きは、云ふに及ばざれど、一方には、宗教學者が心理學的研究の業績あるに對して、歴史家が文化現象としての考察あり、他方には、敏捷なる好古家の發見蒐集あるに對して、文藝の士が戯曲・小説・詩歌に於ける表現あるが如き、彼此互に相待ちて、斯の如き盛觀を呈せるものと云ふべし。」(新村出氏)

明治年間にあらはれた切支丹に關する文献は、寥々たるものであつた。僅に、日本西教史譯、鮮血遺書、山口公教會史其他があるに過ぎない。然るに、大正五六年頃になつて、小説隨筆等の中に切支丹と云ふ言葉が屢々散見し、學術的な研究も時々發表される様になつた。更に、彼の大震災以後、研究考證が相續いで發表され、俄に流行の姿を呈するに至つた。

これが、一部學者の間のみに問題となつて居るならば、左程奇とするにも足りないが、一般人士が數十年或は數百年間忘れて顧なかつた此の問題に、俄に心を傾け來り、専門的な研究書迄が版を重ね、更に「南蠻紅毛」號等と云ふ雜誌の特別號(新小説七月號)が出るに迄到つた事

は、誠に興味深い現象と云はねばならぬ。もとより一般の趣向は、切支丹趣味と云ふより、南蠻趣味の流行と云つた方がよくあたつてゐるかも知れないが、彼時の外國との交渉が、常に切支丹と密接不離の關係にあつた如く、今日の流行に於いても、切支丹問題或は切支丹趣味がその中心をなして居ることは言を待たない。かかる流行があらはれた原因は那邊にあるか。これは觀察すべく面白い問題である。

一般人士の心に、切支丹趣味を普及したのは、小説家の筆に依る處が多い。木下杢太郎氏がその先覺者であると云ふ。次いで、最も筆を振つたのは、芥川龍之介である。其他、長興又郎氏・田中貢太郎氏・中里介山氏等、おそらく十指を以つて屈し得ないであらう。これは、近頃下火になりかけて居る彼の宗教小説の一半と見ることも出来やうが、又それ以上に、夢の如き異國情緒を捕へて居る處にも捨て難い味がある。

爛熟頽廢せる徳川の安佚時代にあつては、長

崎に漂ふ異國情緒が、憧れの夢の國であつた如く、現代の社會や人心の状態にも、同じくかゝる憧れに生き、かゝる趣味を探らんとする何者かがあるのかも知れない。又一方彼の殉教の精神の如きは、現代人にとつては一つの驚異である、現代人は、殉教者の悲惨なる忍苦を、直接に我が身に感じて、心を痛ましむるだけの眞劍味にかけて居る。従つてあるものは、心に餘裕と興味とを抱いて、芝居を見る様な氣持で、此の史實に接することが出来よう。慘虐な火あぶりやつるしの極刑にも耐えた殉教の悲劇は、芝居として見れば、これに過ぎたものはなからう。併し又、眞劍味の欠けた現狀に満足せず、深刻なる何者かを求めて居る一部の人々には、切支丹物語りは、實に、一服の清涼劑であり、又、胸の奥底に迄徹する刺激となるであらう。此等も亦、流行の一因たるを失はぬ。

流行の原因を、心理的、社會的に觀察すれば、種々な理由はあるであらうが、恰も學術的研究

が軌を同うして進んだので、ますますその氣運を盛んならしめたのである、ともあれ、西洋文明と日本文明との交渉と云ふ意味深い問題と密接に關係して、此の切支丹問題は、今後ますます研究の歩を進めるにとであらう。」

切支丹問題の學究的研究者としては、姉崎正治氏・新村出氏・松崎實氏・山本秀煌氏・其他數多く擧ることが出来る。併し、研究は未だ猶材料蒐集の時代にある。纏つた研究として、世にあらはれたものは、姉崎正治氏の二著あるのみである。既に世に出た書を列記して見る。

大體に於いて、(一)は學術的研究、(二)は隨筆體のもの、(三)は基督教哲の立場より書けるもの、又同時にその多くは、殉教の物語りである、(四)はそれ以外のもの。猶これは、蒼皇の間に、拾ひ集めたもので、拾ひ落したのもあると思ふ。

(一) 姉崎正治、切支丹宗門の迫害と潜伏(大正十四年二月)

同 切支丹禁制の終末(同十五年六月)

山本秀煌、日本基督教史 上(同七年四月)

同 同 下(同 六月)

同 近世日本基督教史 (同十一年一月)
新村出 京都及其附近發見の切支丹墓碑、
 濱田耕作 梅原末治、切支丹合名字鞍及南蠻人繪鞍について。

(二) 新村出、南蠻記(大正四年九月)

同 南蠻更紗(同十三年十二月)

同 南蠻廣記(同十四年九月)

同 續南蠻廣記

同 典藉叢書

吉野作造、新井白石とヨワン、シローテ、

内田魯庵、貊の舌、

(三) ビリオン、鮮血遺書(明治二十年八月)

同 山口公教會史(明治三十年)

同 長崎公教會史

ビリオン 聖フランシス、ザペリオ書翰

浦川和三郎、日本に於ける公教會の復活(大正四年)

松崎實、切支丹殉教記(同十四年十月)

* 小野實、切支丹の殉教者(同十一年八月)の改版、

同 考註切支丹鮮血遺書(同十五年三月)

クラセ原著太政官譯、日本西教史（明治十一年六月、大正十四年十一月改版）

（四）村岡典嗣、切支丹文學抄（大正十五年七月）

山本秀煌、江戸切支丹屋敷の史蹟

同 西教史談

中村順三、切支丹の來歴（同六年五月）

一體、切支丹の史蹟は、西曆一五四九年（天文十八年）のザヒエル渡來に始まり、一八七三年（明治六年）二月十九日禁制高札の撤廢に終つたわけであるから、其間三百二十餘年の永きにわたつて居る。その間には、最期の自由なる布教の時代から、次いで、禁制壓迫に對して反抗闘争せる時代あり、迫害に耐えて潜伏せる時代あり、又最後の迫害にあたりて、明治初年の浦上事件の如きものがある。従つて、研究も題材とする處の時代の相異に依つて多種多様である。ピリオン氏の「鮮血遺書」、及びこれを原本として書かれた松崎實氏の「切支丹殉教記」「切支丹鮮血遺書」、等は、主として島原の亂迄の殉

教者の最期を記してゐる。此に對して姉崎正治氏の「切支丹の迫害と潜伏。」はそれ以後、明治初年、迫害の第二幕の始まる迄の宗門剿滅時代を記し、更に「切支丹禁制の終末」に於て、迫害最後の幕が述べられてゐる。又新村出氏の諸著は徳川中世迄で、それ以後には及んで居ない。

これ等を、始めから終り迄、歴史的に通覽したものに、山本秀煌氏の二著がある。即ち、「日本基督教史」上下二冊には、切支丹渡來より徳川中世迄、「近世日本基督教史」には、徳川中世以後、一八七三年の高札撤廢迄がおさめられてゐる。吉野作造氏の「新井白石とヨワン、シロ一テ」山本秀煌氏の「江戸切支丹屋敷の史蹟」、浦川和三郎氏の「日本に於ける公教會の復活」等は、その表題の示す如く、前二つは徳川中世潜入の宣教師シドッチを中心とせる物語り、後者は、幕末に於ける公教會の復活を取り扱つて居る。即ち此の書「公教會の復活」は、姉崎氏の二著と相應じて、表裏をなすべきものである。

時間的或は歴史的に、即ち縦の關係において、切支丹の研究が多種多様であるが如く、これを横に見ても、その取り扱ひ方は色々ある。今日最も廣く紹介され、且、深く研究されて居るのは、「切支丹宗門の迫害と潜伏」、「鮮血遺書」、「貔の舌」等にあらはれてゐる處の、爲政者の迫害と、それに對する信徒の殉教である。これは我が國の迫害が主として、爲政者、即ち官憲の手に依つてなされ、又殉教者の死が壯烈で、而も、たまたま、諸外國がこれを聞知し、之を讚歎した結果であらう。併し問題は、決してこれのみに限られたわけではなく、例へば、思想的に、儒教、佛敎、神道等と如何に衝突し、如何に融合したかと云ふが如きも興味深き研究である。此の問題には、新村出氏が、「南蠻廣記」、其他の中で、断片的に觸れておられる、又山本秀煌氏もその點に多少留意してをられる様である。併し猶、今後纏つた研究の出るのを待たねばならぬ。

猶、さきに掲げたものゝうち主要なるものを

瞥見する。「切支丹宗門の迫害と潜伏」及び「切支丹禁制の終末。」については既に先に述べた。併し更に一言するならば、一體切支丹問題は、一見、それは單に過去のものとなつた事實に過ぎない様である。併し、それは皮相の見解で一度、迫害者や信徒達の心持に立入つて觀るときに、そこに千古變らぬ人の心を動きを見る事が出来る。即ちそれは保守思想と急進思想、權威者と民衆、迫害者と被迫害者、の深刻なる對照である。しぶとき過激思想の持主と思はれるものに對する迫害者の心理も、已の理想信仰に身を捧げる被迫害者の殉教的精神も、ともに人の心の問題として見るときに、昔も今も變らない。思想界の混頓たる現時に於いて又殊に痛切なるものがある。この點に留意して、過去の歴史を現在に活かして、切支丹問題を現代人の心に直接に觸れる問題として導く處に、此等二著の大いなる生命がある様に思ふ。新村出氏の「南蠻記」、「南蠻廣記」等數著もその點で、意味が深い、

それが、断片的な隨筆としてあらはれて居る處に、單なる學術研究以上の味がある。

内田魯庵氏の「褻の舌」は且て讀賣新聞に掲載されたものである。その中で、ピリオン氏の「鮮血遺書」が紹介された。そしたら僅に残つて居た殘本が、忽ち賣り切れた由である。鮮血遺書は日本最古の宣教師ピリオン氏の手になつたもので、加古義一氏の編纂になる。教壇にてかかれた處を集めたものである。これはバゼスの「日本基督教史」によつてつくられたもので、「日本西教史」とともに、或る意味で切支丹研究の先驅である。併しこれは説教の目的でつくられたものであるから、色々な誤りもあり、又、全體の配列が、殉教日時に従つてなされて居る。此等の點を改めたものが松崎實氏の「切支丹殉教記」及び「考註切支丹鮮血遺書」である。一は「鮮血遺書」とクラセ氏の「西教史」に依つて、歴史的抒述としたもの、他は、「鮮血遺書」を現代語に書き改め、年代による列傳體とし、更に考

註を附したものである。猶ピリオン氏には、山口公教會史、長崎公教會史等がある。

浦川和三郎氏の「日本に於ける公教會の復活」は、マルナス Françoise Marnas の *La religion de Jesus ressuscité au Japon* (Paris, 1906) を原本としてそれに村民の口碑や實驗談、並に土地の記録等を併せて出来たものである。その前篇は慶應三年の迫害が始まらうとする處で終つてゐるが、後篇にはその後明治時代の分を續ける筈で、その一部は雜誌で飛び／＼に出て居る。近しい中に纏るであらう。(切支丹禁制の終末序) 「切支丹合名字鞍及商蠻人繪鞍について」。「京都及其附近發見の切支丹墓碑」はともに、京都帝大考古學教室から發表された考證である。

猶最近、村岡典嗣氏の「切支丹文學抄」山本秀煌氏の「西教史談(改版)」が出たが、未だ、閲讀の機會を得てゐない。

新刊紹介

Addison Charles M.

What is Mysticism?

New York, 1923.

自我の中に神を見出す技能を神秘主義と著者は云ふ。而して神秘道は、憧憬から悔悛へ、それから神の現存を直接に又内密に意識する恍惚境へ、觀照へ、叙述は平易にして巧明なるも、觀察は必ずしも深くならず。

Alain;

Propos sur le christianisme.

167 174 p. Paris, 1924.

基督教に關する著者の感想録である。勿論たいしたものではない。

Angus, S.;

The Mystery Religions and Christianity.

83, Xi + 357 London, 1925.

「初期基督教の宗教上の背景」を觀察したもので、密儀宗教の研究書としても最近での好著である。然し止むを得ない結果として、宗教思想方面にのみ走り過ぎてゐる。伊で

はイキオロの外にトウルキヤやベヨツォニに、又佛の最近の諸家の文献にも觸れて欲しかった。

Brunner, Emil:

Die Mystik und das Wort.

386 s, gr. 8° Tübingen: Mohr 1924.

本書は近代の宗教組織とキリスト教的信仰との間の乖離をシユライエルマツヘル神學によつて取扱へるもの、時代の要求に適つて學界に注視される文献である。その内容はシユライエルマツヘル神學と使徒及び宗教改革者の信仰との乖離を發見するにあるが、すべて神秘的内在哲學とインブルによるキリスト教主義との内面的調和はシユライエルマツヘルの神學によつて不可能である、故に神學はキリストが近代宗教か、その何れか一をこらねばならぬ岐路に立つ。こゝに於て著者はロゴスを神學の基礎となす可く、神秘化は覺悟の姉妹で尊敬に値ひせぬものと論じ、神學の仕事は信仰を規正する真理の意義、關係、根源に就て整理されたる覺醒を促すにあると結んで居る。

Chiminelli, Pietro,

Il Contributo italiano Alla Riforma religiosa

in Europa

Roma 1924.

ルテル・カルツイン及びツイングリが伊大利に何を貢つ

てゐるか、著者は此問題に明確な答案を提出してゐる。獨乙に佛に瑞西に、そして又伊に、吾等は各一國に力點を置き過ぎて宗教思潮を偏狹に解釋すべきではなからう。

Cooke, Allan Worthington.

Sacraments and Society.

243 Pages. Boston, 1925.

補題に「宗教に於ける儀禮の、淵源と價值との研究」とある。儀禮は、社會的要求に従つて起り、且、宗教に於いて最も活氣ある部分も亦、その中にあると説いて居る。

Danville, G.

Le Mystère Psychique.

129, 160 p. Paris, 1925.

併つて「戀愛心理」を著したダンヴェイル氏は此書で、マゲネチズム、スピリチズム、形而上學の諸問題に穩當な客觀的考察をなしてゐる。リシエ及びフアマリオンに負ふ點が多し。

Dürries, Hermann:

Zur Geschichte der Mystik

122 s, Tübingen: Mohr 1925.

本書はデューレン、スコラス、エリクテナ (Johannes Erichson) と新プラトン派の神秘主義との關係に関する研究である。その論旨はエリクテナの思想は先人に負ふところ多

しと雖もその独自の創作的見解は當時の學界に寄與するところ大なりしものあるを高潮して居る。

Edwards, D. Mifall;

The Philosophy of Religion

318 Pages. New York, 1924.

人生學、心理學、歴史等を通して、見たる宗教哲學を記するもので、興味深く又、サジェステイヴなものである。

Eisler, Robert:

Vorträge 1922-1923 II Teil

424s. Leipzig: Teubner 1925.

本書はアイスラー氏の論叢集で、ローに於ける原始キリスト教時代の、オルフィック、ディオニソスに因める秘密宗教儀式に関する信仰及び行事を取扱つたもので、精密にして價値ある文献である。

Eichlegoyen Gaston,

I/ Amour divin.

8° 377 p. Paris, 1923.

若くして遊つた著者の「聖女テレンサの資料」に関する學位論文である。源泉としてのフランシスカン派の研究を重んじてゐる點が頗る興味を惹く。西班牙語及び佛語の此方面の著書が自在に引用してある。

Farges, Mgr. Albert;

Les Phenomènes mystiques.

2 vols. 12°. 446+365. Paris 1920.

一九二三に二版が発行された。主として西班牙の聖女テリサの神秘就によつた神秘神學の概論で、神秘現象が仔細に吟味されてゐる。

Girgensohn, Karl:

Grundriss der Dogmatik

195s. 8. Leipzig: Deichert 1924.

本書は彼一流の心理學的方法より神學の基礎を究明したものであるが、その内容は、二部に分れて原理論、及び神學の組織を取扱ひ、前者に於ては神學の一般宗教學的基礎を論じて(一)宗教心理學、(二)宗教認識論、(三)宗教の評價的比較に分ち、神學の方法論の項の下に(一)神學の内容、(二)神學の形式規定を論じ、後者に於ては(一)神の問題、(二)世界及び人、(三)罪に就て、(四)キリスト論、(五)救済に對する要求、(六)希望の問題等を論究して居る。

Grulien, Werner:

Das Weiterleben

252 s. 8. Leipzig: Hirzel 1924.

本書は實驗的立場に立てる宗教心理學的研究である。著者は獨逸宗教心理學の權威キルゲンソンと關係淺からぬ

精神科學派の心理學者である。價值體驗に關する實驗的研究は一九一三年テオドル・ハーリング(Theodor L. Haring)によつて試みられて居るが宗教心理學方面の問題は取扱はれて居なかつた。このに於て著者はその研究を根本に於てハーリングと規を一に彼の實驗を特殊化して著者獨特の實驗的研究に進んで居る、即ちたゞば價值は關係の裡に存在するか如何及びその他の諸問題に於てはハーリングとその見解を異にして居る。

Grünwedel, A.,

Die Teufel des Avesta und ihre Beziehungen zur Ikonographie des Buddhismus Zentral-Asiens.

Berlin Otto Elsner Verlagsgesellschaft M. B. H. 1924.

中央亞細亞に發掘せられた佛教的壁畫の諸像と、印度教及アプエスタ經に現れたる諸神の像を比較研究した書寫真版はないが説明の爲解明なる模寫畫を以て之に變へて居る。第一部四四八頁、第二部九三頁、外にIndex

Heim, Karl:

Das Wesen des evangelischen Christentums.

115 s. 8°. Leipzig: Quelle & Meyer 1925.

(Wissenschaft und Bildung 509.)

著者は既に定評のある神學、宗教哲學の學者である、本書はキリスト教のカトリック的組織と関連せしめて福音的信仰及道德の本質様相を一般的に概説したものである。

Heim, Karl:

Zu Meinem Versuch einer religionsphilosophischen Grundlegung der Dogmatik

In: Zeitschrift für Theologie und Kirche Jg. 4. H. 6 a. 407-426. 1924.

この論文は彼ツンバラム(R. Taubes)との論争の續ぎである。彼等一派がアブリオリの絶對性を要求する事は不可解であるとなしアブリオリと共に一つの第三要素即ちアブリオリの個別化を必要とするを論じて居る。但しこの第三要素は現實の材料にあたる場合には一つの根本假定のものに取扱はれなければならぬ、尙彼は舊中「信仰の證得」に於て神學の宗教哲學的基礎を簡潔に編述して居る。蓋し彼の方法を知るに適當な文献である。

Hodgson, Geraldine F.

English Mystics.

16° 381p., London, 1922.

マンドロ・サクソンの遠い過去から現代の散文タイレル迄の英國の諸神秘家を流るゝ特質として、勿論此特質は

英國神秘主義が一般の流れから分岐してゐる意味しない、著者は孤獨と自然との愛を認めてゐる。想ふに其觀察は正しい。筆致は落付いてゐて、立論と批判は整然としてゐる。

Halbwachs, Maurice,

Les Origines du sentiment religieux d'après Durkheim.

Paris, 1925.

正統デュルケイム主義としての著者の、デュルケイムの宗教學說の簡にして適切なる紹介である。手引書として大に推賞に値する。

Jurchi, Nicola,

Saggi di storia delle religioni.

12° 292. Foligno, 1924.

一が宗教史の方法論、二が羅馬人の宗教、三が希臘人の宗教(四が(Folk-love)である。一では非常に興味ある諸問題が供されてゐる。二、三では特種の方面の研究に貢獻をなしてゐる。

Tanguerey;

Preis de théologie ascétique et mystique.

Paris 1923.

基督教神秘學を研究するに欠くべからざる手引書である。教父時代、中世、近世に於ける各教派の詳細な分類も

有益である。

Lagevic, Bernhard ;

Augustinus.

133s. gr. 8° Bonn : Marcus & Weber 1925.

本書はアウガスチンの精神過程を心理學的に究明した精神描寫學の研究である。著者はこの精神描寫學の基礎として(一)研究の根柢に一般心理學的なる人格研究を要し(二)この心理研究は記述的ならずして發生的動的に取扱はれなければならぬことを要求して居る。本書のテマは先づアウガスチンの精神生活の状態を年代順に究め第二部に於て懺悔及思想書にうつり第三部に於ては彼の見識の問題を取扱ひ見識が人格的性格的制限を受けるものであるとの見地からこれを論じて居る、尙アウガスチンの恩寵に関する考へを心理學の立場より深き理解に齎らさんとしたるは特筆す可き功績であらう。

Martin, Alfred W. ;

Comparative Religion and the Religion of the Future.

New York, 1926.

世界の大宗教、基、印、佛、儒、波、回、猶の所謂倫理的宗教は其道徳上の目的に差違あるも、根本は一貫す。故に將來の宗教は、バハイ運動の暗示する如く諸宗教の共棲

にあり得る。

Mensing, Gustav ;

Die Bedeutung des Leidens im Buddhismus und Christentum

19s. Giesen : Topelmann 1924.

佛教とキリスト教に於ける苦の問題を簡單に取扱つたもので、苦の經驗の本質、機相及び起源よりその解脱の方法を論じて二つの立場を比較し、人生の意義を認めざるの故を以て佛教はキリスト教以上に苦の要素を含むと結して居る。

Montet, Edmond ;

Le Coran.

Paris, 1925.

ノートと序言とを附した此方面での權威モンテの新譯は歓迎されるべきである。

Oldham, J. H. ;

Christianity and the Race Problem.

X X + 250 Pages. New York, 1924.

四海同胞主義基督教的奉仕の觀念より、人類問題を觀察せるもの。生物學的、政治的、經濟的其他種々の方面より研究してある。

Otto, Rudolf ;

Östliche und westliche Mystik

In: Logos Bd 13, 4, 1, s. 1-30 1924.

オットーはダス、ハイリゲを著して名聲噴々たる獨逸神祕學者である。この研究の内容は(一)神祕化に於ける「人間心霊の根本動機」は氣候風土、地方、民族の差別に關係なく且つ確實にこれ等諸條件の調和の裡に「人間精神と體験機相との内面的調和」を示すものである。(二)それに關らず、神祕化に於ては他の宗教、藝術又は道德に於けるが如くその現前する場合には種々異つた様式をとる(三)この種々相は民族又は地方を同じくするものに制限されてその現前せるものが同じと云ふ事なく並立的對立的關係を示すものであると論じて居る。

Parks, Leighton.

What is Modernism?

New York & London, 1924.

「現代主義」は決して一顧の價にならぬ宗教運動ではなぬ。初めカトリックから出た此運動は今プロテスタントでも大問題となつてゐる。著者は後者の立場から此モダニズムの解説をしてゐるのである。

Plotin;

Ennéades, texte établi et traduit par E. Bréhier

2 vol. Paris, 1924.

プロチニスのエネアデを希臘原文と佛譯とを對照したものである。譯者ブレイエの懇切な序説がある。譯者は有名なフランスの哲學者で、最近パプー社叢書の中の「獨逸哲學史」を書いてゐる。

Poullain, Aug.;

Des Grâces et Orison. (Traité de théologie mystique.)

10 éd. 8° de CI+632 p.

Paris, 1922.

これは基督教神祕神學のクラシカルな名著で獨、英、西、伊語の話も既に出てゐる。この十版にはバンメルの百頁に余る一讀を要する、詳細な序論がある。研究法は古いところ、材料に豊富である。

Rintelen, Fritz Joachim von;

Pessimistische Religionsphilosophie der Gegenwart

227 s. gr 8° München: Pfeiffer, 1924.

著者はエドワード・フォン・ハルトマン(Edvard von Hartmann)系統の思想家で認識論的、形而上的究明と共に一律に彼の思想を受けて宗教哲學を論じて居る。但しその論ずるものは現代の宗教哲學問題を網羅し、且つ取扱へ

る文献の周密なる點に於て必讀の書である。

Schiller, F. C, Scott;

Problem of Belief.

194 Pages. New York, 1924.

種々なる Beliefs を鋭く且變つた見地から分析して居る。"Half-Beliefs," "Dishonest Beliefs," "Fake Beliefs and Fictions," 等の章がある。人の心に Belief が、如何に重要な役目を演じて、單なる論理に依る議論が、如何に空虚なものであるかを云ふことを示してゐる。

Selbie, W. B.;

The Psychology of Religion.

xii+310 Pages. New York, 1924.

宗教を構成する人の心理を説明せんとする處の、多くの心理學者の説を、總括的に觀察してある。著者は、此等の諸文献に詳しく通じて居る。

Strickland, Francis T.;

Psychology of Religious Experience.

320 Pages. New York, 1924.

本書は、宗教とは、超人的人格との交渉である、と云ふ宗教の定義を、心理學的に保持せんと務めたもの。著者は此の定義を承認する人によつてのみ初めて宗教經驗は完全になされると主張して居る。

Sörensen, S.

An Index to the Names in the Mahābhārata.

12 1/4 x 10, 808 pp. London 1901-25.

終にこの大索引が出来あがつた吾々は、この書の完成の喜びを享受すると同時にまた勞作の世に出る日を見ずに余りにも早く去つた Mr. Sörensen に對して深き弔意を表せやう。彼は一九〇二年に死んだ。Mr. Prof. Olesen が熱心に校正と最後の裝を施し、Mr. Dines anderson が終始仕事の監督を續けたのだから、當然彼等にもその設計者と同様にこの大事業完成の名譽と効績とが分たるべき筈である。

Tsanoff, R. A.;

The Problem of Immortality.

(Studies in Personality & Value.)

viii + 418 pp. New York, the Macmillan Co. 1924.

不滅觀に關する考は種々多岐に亘る。本書はそれらの諸方面に亘つて網羅してゐる點で、既に貴重なるものである。併し此の研究の主要なる考は、靈魂の不滅そのものが、事實が若くは空想に過ぎない事柄かを確かめやうとするのでなく、むしろ、その不滅に對する人間の欲求の生ずる意味を了解せんとするにある。

吾々は神の存在と云ふことよりも、人間になると神とい

ふやうな觀念が生じて來ることが興味あることで、神の觀念といふも、發達した宗教に於て初めて現はるゝものである。之と同じく不滅の觀念も現今意味するやうなものとは、比較的發達した宗教意識に於て初めて選ぜられるものである。斯ういつてなる。

Underwood, Alfred Clair;

Conversion: Christian and Non-Christian.

283 Pages.

New York, 1925.

基督教、印度教、原始佛教、回教、ローマに於ける神秘教等にあらはれたる同心經驗の、歴史的又心理的觀察なせる章である。殊に最後の章には、それ等の優劣長短が比較してある。

Vallee Poussin, Louis de la;

Nirvana.

167, 194 pp. Paris, 1925.

「宗教學研究」の因として出たヴァン・ポッサンのこの「涅槃」研究は好著である。

Van Gennep, Arnold,

Le Folklore

Paris, 1924.

フォルクローブは英、米、西、和、白を始めとして北歐に

も又日本に於ても最近急速な進歩をみせてゐる。トテミズムの權威として命名ある著者は此小冊子で、佛の民間信仰や慣習を描いてゐる。氏は又近く、佛のフォルクローアの Manual を出版すると言ふ。

Will, R.

Le culte. Tome premier.

(Funktal, Histoire et de Philosophie religieuse.)

87, 458 p. Strasbourg et Paris, 1925.

好著である。「禮拜の宗教的特質」を取扱つたものである。一編で禮拜の宗教の本質を、二編で禮拜の宗教型(犧牲、密儀及び祈禱)を取扱ひ、三編は禮拜に於ける宗教的態度を論じてゐる。結論では禮拜の宗教的因子が綜合されてゐる。斯くプロテスタント側からも禮拜に考察の歩を進めてきたことは興味を惹く。

Wobbermin, Georg;

Wesen und Wahrheit des Christentums

5118, 80

(Systematische Theologie nach religions psychologischen Methode Band III) Leipzig: Hinrichs 1925.

ウオベミン教授はリチュールの系統を汲んでトレルチと共に宗教哲學の方法に一新機軸を起した人、本書は久しく待

ち望まれた大冊である。彼は現代の歴史批判主義の妥當を認めると同時に、この方法が宗教の支奥を見出すにあまりに皮相的なるを駁し、この支奥は史家の發見した立場を心理學的に究明してこそ始めて明瞭に爲し得るをなして居る。その内容は全體二部に分かれる、即ち(一)クリスト教とは如何即ち本質の問題と(二)クリスト教の眞理及び價值、とである。彼の方法の欠陥は偉大なる歴史的進化的事實を見落した點にある。即ち新時代本來の理想に壓迫されつゝも舊時代の信仰が常に新時代の信仰に作用する社會的進化として、近代クリスト教信仰を解釋することなく、新約、教義によつて靜的、規範的究明のみを爲して居るのは遺憾である。然し著者の廣き視野と現代神學の要求する當面の諸問題を熟練に取扱つて居る點に於て神學、宗教哲學を究めんとする著者の必讀の書でめらう。

松崎實氏著

考註、切支丹鮮血遺書。

東京 改造社發行

明治二十年に宣教師ピリオン氏の「日本聖人鮮血遺書」を題する、切支丹の殉教物語が出版されて、一部に多少のセンセーションを起したが、明治末以來、絶版になつてゐた。これに大きな改訂を加へ、配列を改め、語風をかへ、考註を加へて出來たのが本書である。切支丹の渡來より、島原

の亂前後に至る間の壯烈なる殉教者の最期が記されてゐる。

中山太郎氏著

日本民俗志

東京 總業社書店發行

嘗て雜誌上に發表されたのを集めたものである。此の頃、土俗學的研究が餘程世間の興味を喚起して來た。それに從つて此の方面の著述なり雜誌などもぼつ／＼現はれて來た。土俗學は宗教學や社會學に新しい材料と暗示を與へて呉れる點で、少なからず注意を拂ふべきであらう。それと同時に土俗學の方へも宗教學なり社會學、心理學などからの考慮を願ひたいやうに思ふ。

今本書を見るに、幸、殆んど吾々方面、殊に原始的宗教研究に關係したものである。而もその材料は正確であり豊富である。たゞ一つこんなことも考へて見た。何處を見ても、現代民間の土俗として残つてゐるものは、それがすぐに昔の何の時代かに一般に存してゐたことと述べられるかの如く響く處が多いが、此の點は場合によつては、而かも少なからず、その反對の事實があり得るのであるまいか。何れにしても興味少なからぬ本として讀まらるべきものであらう。

金子白夢氏著

現代思想
より見たる 行の宗教

東京 新生堂發行

三祖大師の「信心銘」を高調して、著者の宗教哲學を述べたるもの、巻頭に紀平正美博士に贈の辭あり。

高神覺昇氏著

眞理への思慕

東京 甲子社書房發行

著者は智山大學教授。本書は佛敎に立ちて宗教哲學の諸問題を論じたる論文集である。

今井新太郎氏著

基督教の哲學的基礎を求めて

東京 醫醒社發行

著者は牧師。傳道生活五年の間に發表した諸論文を集めたもの。

清原眞雄氏著

神道と日本化

東京 大燈閣發行

著者は日本文化史研究者としての歴史家。本書は神道の日本文化に及ぼせる影響を全般的に述べたものである。

宇井伯壽氏著

印度哲學研究 (第三)

東京 甲子社書房發行

第一、第二に對する續篇なれども、長篇の論文集なれば内容上に必然の關係があるのではない。收むる所「八聖道の原意及變遷」、阿舍經に現はれたる梵天、六十二譏、阿舍成立に關する考察、勝論經に於ける勝論學說。何れも深刻なる研究による貴重なるものである。

植木謙英氏譯(チユダー・ジョンズ原著)

生活より宗教へ

東京 同文館發行

原著者はオイケン哲學の研究者。本書收むる處はその著 *The Training of Mind and Will, 1919.* 及び *The Making of Personality, 1920* である。

| | | | |
|-------------|--------|-------------|---------|
| 宗 教 研 究 定 價 | | | |
| 一冊送金壹圓 | 金 一 圓 | 冊 一 | 一隔 |
| 送料六錢 | 金 三 圓 | (分 年 半) 冊 三 | 日 月 發 一 |
| 共料送 | 錢拾八圓五金 | (分 年 一) 冊 六 | 行 回 |

不 許 複 製

大正十五年八月廿五日印刷
大正十五年九月一日發行

新第三卷・第五號

(定價金壹圓)

編輯者 宗 教 研 究 會

東京帝國大學宗敎學研究室內

右代表者 姊 崎 正 治

發行者 宗 教 研 究 發 行 所

東京市神田區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

東京市神田區表神保町二番地株式會社同文館

發 行 所 宗 教 研 究 發 行 所

振替東京二七四六番、電話神田九三番