



# トランプの死霊祭

トランプの石は今では一般に中部シエラの歴史的な山民居住区になつてゐるが、本来トランプ地方といふのは今のランクスバオ、アカシ郡部 (Sierraville) の地で、このサマソ川の土城の山麓に居るがトランプ人である。このトランプ人は舊に岩窟に洞穴をくりぬいて死霊を葬るが、その前に死霊を葬るとして既述のとく、強姦を致して死霊を祀る。それには中々費用がかかるから、身許あるもの以外は大に貧乏で、若者の葬を一年又は数年に一挙行ひ、それでは何年でも死霊祭に當らぬ。葬祭せざせたり、あるひは無理難題にして貰へぬので、この祭は個人の家々の一節である。また其國の習俗祭であるので、多くの葬祭にはそれが爲めの水火の葬祭 (Funeral) が多くなる。大が百ヤトから三、四百ヤトは方ばかりの積り傾斜をもつた平地で、その西に二つに離れて入れた棺を安置し、遺族がこれに待まつた。その臨時の介葬が葬り列の大部分の平地の大部分には塚は圓陣に成はる。葬祭の風俗をなし、墓にヤトから六、七ヤトに及ぶ細長い自然石が並べらるゝが、これに木柱の柱を立て、時として木の柱を立てる。とある。それは一列の塚に立つて、墓前に立つて圓陣に立つてゐる。トランプの葬の習俗には各葬祭から葬祭の木柱を用ひ、それをこの木柱にならして置く。が祭の最も重要な部分であつて、古風な塚であつて、古風な塚は各自は名塚となつてゐる。葬した木の血は骨を洗つて身骨に纏つた、竹筒に注いで待つて置くが、その墓に改葬をして、然して山麓のたに、その墓の上から葬祭の名をよんで待つてやる。もつた死霊にも供へ、すく死霊にして葬祭する。故にこれは葬式である。がいはゆる葬りであるので、葬す前に木柱を圓陣に立て、棺 (Coffin) や死霊の守り人形 (Spirit) を飾り立てて、葬祭 (Funeral) のやうにして、かつお祭つた。り、行列をして、葬り、かつくともある。死霊祭に行ける葬祭やその他、葬祭の習俗は附近の諸國に似てゐるが、この石塚を、列で、然して、トランプの葬である。

葬祭はトランプ附近にトランプの山麓に居る (字野蘭堂)

# 「文化科學としての宗教學」に對する疑

小野清一郎

宗教研究新第三卷第五號に發表された鈴木宗忠氏の「文化科學としての宗教學」は、私にとつて頗る興味深き論文であつた。それは一面に於て宗教學成立の論理的可能を吟味する一の方法論的考察であると共に、他面に於て「宗教學の新建設」を主張する一の學問的運動と見るべきものであらう。だが、私は不幸にして鈴木氏の意見には承服しかねるものがある。といふのは、方法論的に一個の「組織的文化科學」としての宗教學の成立が全然不可能であるといふのではない。それは恐らく可能であらう。私の疑問とするは、其の新に建設せらるべき「宗教學」其のものが、學問的に、將又宗教的に果して何程の實質的意味を有するものであらうか、といふことである。以下少しく此の疑問を中心として鈴木氏の論文に對する卑見を述べて見たいと思ふ。

## 一

鈴木氏の「文化科學としての宗教學」は、何といつてもリッケルトの科學方法論に根據してゐる。リッケルトの學說に對して多少の修正を施す意向を示されてはゐるが、自然科學に對するに文化科

學を以てし、其の文化科學とは「價値關係の方法を取るべき」(一二頁)ものであるといふ點に於ては、全然リツケルトの方法論に従ふものであること勿論である。唯「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」(二三頁)といふ意味で、自然科學と歴史學とを對立させることを排斥し、専ら自然科學と文化科學とを對立させるだけである。かういふ考へをもつ人は他にも可成りあるやうであるが、それだけのことならば、リツケルトと雖も個別化的文化科學、即ち固有の意味に於ける歴史學の外に、普遍的な文化科學 *generalisierende Kulturwissenschaften* を認めてゐるのであるから (*Die Grenzen der naturwissenschaftliche Begriffsbildung* 3 u. 4. Aufl. S. 469) 結局は同じ) ことに歸着すると思ふ。而して鈴木氏の「宗教學」が實現された場合に於て、それが方法論的に一の「組織的文化科學」又は「普遍的な文化科學」であるべきであるといふ、方法論的立論の限度に於て、私は何等の異議がないのである。

然るに鈴木氏は此の方法論的省察を基礎として、一の新なる科學の建設をジャスチファイしようとして居られる。誤謬は抑も此の點に胚胎してゐると思ふ。元來リツケルトの「文化科學」の概念は純方法論的概念であつて、單に現實存在する或る種の科學、殊に歴史學が、到底自然科學的概念構成とは異なる、別種の概念構成に基くものと認めなければならぬといふことを論じたものに過ぎない。それは決して新なる科學の建設を實質的に理由づけようとするものではなく、また種々の

科學の間に學問としての價值判斷を施さんとするものでもない。勿論、明かなる方法論的自覺が、新なる科學領域の開拓を容易ならしむることはあるであらう。だが、それは或る方法論的自覺の事實上の作用に外ならぬので、方法論そのものは何等科學の新建設を主張したり、辯護したりするものではない。組織的文化科學としての宗教學の成立が方法論的に可能であるといふことは、未だ以て其の科學としての重要性につき何等の判斷をも、また保障をも與へるものではないのである。

ところが、鈴木氏は此の方法論的「文化科學」の概念を基礎として、新に「宗教學」を建設されようとする。しかも其の新に建設せらるべき「組織的文化科學としての宗教學」を以て、唯一の「宗教學」として、従來の基督教又は佛教に關する神學・宗學を排斥して其の地位に代り得るものもの如く考へて居られるらしいのである。少くとも「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」(三頁)といふことが、鈴木氏によつては餘程重要な事であるらしく、之を以て新宗教學建設の提唱に於ける因縁分とされて居るのである。しかし私は、たとへ西洋の大學の組織の上に於て、鈴木氏のいはれるやうに神學部は廢されても、神學そのものは、苟くも基督教が生きた社會の信仰として存在する限りは、依然として存続するであらうし、また鈴木氏の謂ゆる「宗教學」などよりは遙かに重要な學科たる地位を失はぬであら

うと思ふ。同時に我が邦に於ける宗教研究も、鈴木氏の「宗教學」、即ちすべての宗教から抽象された組織的文化科學よりも、寧ろ佛敎、基督教の如き具體的な宗教の組織的敎學（神學、宗學）の方面に發達すべきものと考へてゐる。此の點がつまり鈴木氏と意見を異にする要點なのである。

## 二

抑も宗教は鈴木氏のいはるる如く一の「文化」である。學問は亦一の「文化」である。唯兩者は其の價值的原理を異にし、それぞれの價値を原理として成立するものである。宗教學は宗教に關する「學問」であつて、宗教そのものではない。其は宗教といふ特殊の文化を對象とするも、しかも其の本質的に理論的價値を基本とすることを拒むことは出來ない。宗教學によつて新なる宗教を生ずることは出來ぬ。昔、啓蒙期の學者は宗教哲學に依つて新なる一の「理性的宗教」を建設し得ると考へた。しかし今日の宗教哲學者はそんなことを考へてゐないといふことは、更めて論ずるまでもないことである。今鈴木氏の建設を主張されるのは「宗教哲學」に非ずして、一の「宗教學」である。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」といはれる（八頁）。然らば尙更のこと新宗教の建設を企圖されるのではなかるべき筈である。然るにも拘らず私は鈴木氏の論文を讀んでゐると、何となく神學・宗學を排斥するのみならず、佛敎及び基督教を打つて一丸とする世界的宗教又は之に代るべきものとしての「宗教學」の建設を説いて居られるのではないかと

さへ疑はれる。しかし私は鈴木氏がまさかそんなことを考へて居られるものとは信じない。即ち鈴木氏の「宗教學」の成立すると否とに拘らず、生きた現實の宗教は佛教、基督教、回教等あるのみであつて、「理性的宗教」のあり得ざる如く、「科學的宗教」のあり得ざることについても、争がないものと考へてよからうと思ふ。

さうして見ると、問題は鈴木氏の提唱される如き「組織的文化科學としての宗教學」が成立するとして、それは學問的に、また宗教的に果して何程の重要を有するものであるかといふことを頂點とする。鈴木氏は現在の基督教、佛教の如き「世界的宗教」(其の意味は「凡ての民族に共通に行はれる宗教」といふにあるらしい)を材料として「宗教學」を組織すべきものとされる。其の材料たる種々の歴史的宗教現象の中から、「價值關係」の方法によつて一個の組織的文化科學を建設しようといふ。其の際に於ける選擇の原理たる價值は何であるかといへば、それは「普遍的な宗教的價值」であるといふのである。「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が、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」(二八頁)。しかし私は鈴木氏にお尋ねしたい。佛教とか基督教とかに於ける具體的文化價值を離れた、普遍的な宗教的

價值とは抑も如何なるものを云はれるのであるか？

若し私の推測にして誤つてゐないとすれば、それは「宗教的なるもの」の認識の原理としての形式的な宗教概念にすぎない。即ち何を以て宗教と爲すかについての範疇的な先驗的宗教概念たるに止まる。それは實質的な價值判斷の原理、即ち種々の宗教的信仰又は教理に對して、其のいづれがより、高い價值を有するものであるかを終局的に判斷し得るやうな理念ではあり得ない。何となれば、此の如きは唯超越的宗教哲學の問題であつて、一の「科學」たる宗教學の問題ではないからである。また假りに鈴木氏の「宗教學」が斯かる實質的價值理念を前提とするものであるとしても、其の一の「科學」たる限り、單に「價值關係」の方法によつて現實の經驗的宗教現象を選択するに過ぎざるもので、之に對して「價值判斷」を施す意味に於て取捨を加ふことを得るものではない。此はリッケルトに精通せらるる鈴木氏の固より充分承知して居られる筈のことである。唯、私として氣にかかるとは、「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」(二八頁)といふやうな語句のあることが、若しや無意識的に「價值判斷」の方法によつて取捨選擇される意味なのではなからうかといふことである。

今純理論的な「價值關係」の方法によつて基督教、佛教其の他の「世界的宗教」の事實を選択せ

んとするならば、勢ひそれらの諸宗教に於ける信仰、教理などが雜然と認識の舞臺の上に登つて來ることは明かである。蓋し、個々の宗教に於ては普遍的宗教價值が或る具體的構造の下に實現されてゐるから、其の中に組織的な體系が見出されるのである。然るに佛教、基督教といふが如き獨立の宗教を同時に材料とするに於ては、如何にして其の間に「組織」を見出し得るであらうか。其の間には本來組織のないものなのである。それを組織立てようと思へば、單なる外面的な目安によつて、之を抽象的に分類するの外ない。茲に於てか内面的・論理的な統括の極めてルースな、内容の散漫な、若し強ひて之を體系化せんとすれば、極端に抽象的な、内容の空疎な學問が出來上ることになるのである。其れは恰も法律學に於て嘗て一派の學者（メルケル、ベルグボーム）によつて試みられた一般法學 *allgemeine Rechtslehre* 即ち實證的な種々の法律體系を材料とし、其の中から一般原理を抽象して組織せんとする學問上の試みなどに相當するものである。而して一般法學なるものは今日法律哲學者からも、純粹の法律學者からも顧みられざるは何故であるか。其は内面的統括なき抽象に終るがためである。

### 三

私は普遍的宗教價值の存在を疑ふものではない。しかしながら其の普遍的宗教價值なるものは、それを前提として一個の「組織的文化科學としての宗教學」を組織すべき程に、しかく自明なもの

ではない筈である。其の考察は超越的宗教哲學の問題であるが、私はそれはかの雄大なる宗教哲學の體系と見るべき大乘起信論などに謂ゆる「一心眞如」といふやうなものであらうと思つてゐる。

眞如そのものは思惟すべからず、また語るべからざるものである。其の思惟に登り、言語に登る宗教價値は歴史的宗教生活を離れてないのである。普遍的價値は唯具體的文化の理念としてのみ實現されるのである。此の點に於て實はウインデルバント及びリッケルトの自然科學と歴史學とを對立させる深い意味があるのであつて、すべての文化、即ち價値に即したるものについては、普遍的・法的的概念構成では認識の理念は満足されない。唯個別化的・個性記述的概念構成によつてのみ、其の認識は完きを得る、といふ消息があるのである。此の意味に於て私は佛教、基督教の如き具體的宗教に關する研究の方が、抽象的な「宗教學」よりも、「文化科學」としての認識的價値が高いものであると信ずるのである。

しかしながら個々の宗教に關する學問的研究を以てすべて文化科學又は歴史學なりと爲すことには、私は別の方面から疑をもつてゐる。大凡リッケルトの「文化科學」の概念は主として歴史學に關する方法論であつて、神學及び法律學の如き科學に之を適用し得べきや否やについては、リッケルト自身のすでに疑問としてゐるところである(De univ. phil. 1911)。宗教史と神學、法制史と法律學との差異は單なる個別化的と普遍的との差異ではない。一方は純粹に經驗的・理論的認識であるに反

して、他方は規範的・實際的な意味をもつた認識である。たとへば基督教の神學は歴史的な或る教會の信仰を内容とする組織的・論理的研究であるが、それは單に經驗科學的な事實の認識たるに止まらずして、其の特殊文化價値の理念に基く規範的妥當を論せんとするものであつて、少くとも當該教會の宗教生活に對して特殊の重要な實際的意義を有するのである。

私は再び法律學について例證したい。法律學に於て最も重要と認めらるるは固有の意味に於ける法律學 *Jurisprudenz* 即ち我が邦に於ていへば日本の民法、日本の刑法を對象とする學問である。其の研究に於て法制史及び比較法制の事實を參考するけれど、其は畢竟「參考」にすぎない。今若し假りに鈴木氏の例に倣つて、世界各國の民法、刑法を比較して普遍的な民法學又は刑法學を組織せんとするならば、それは結局何處の國にも行はれない「民法らしきもの」又は「刑法らしきもの」が出来上るのみであつて、生きた民法又は刑法の認識とはならぬ。此の理は亦推して宗教學についてもいはれるではあるまいか。神學又は宗學は、ひとり其の歴史的、具體的宗教に關するといふ點から學問的に重要なるばかりでなく、其の現實の宗教生活に對する實際的意義の點に於て、宗教的に其の重要を有するのである。

私は我が邦に於ける廣義の宗教學、即ち宗教に關する學問的研究が、宗教哲學及び宗教史（佛教史、基督教史）の外には、主として佛教宗學の組織化、體系化に力を用ふべきものであらうと信じ

てゐる。其の一般の理由は上來論じ來つた通りであるが、其の特殊の實際的理由としては、我が邦に於ける現實の宗教生活に於て、何といつても佛教が其の主要の地位を占むることである。勿論基督教の信仰が現實的に重要となるに従て基督教神學も重要となるわけである。唯基督教の神學はすでに外國に於て或る程度まで完成されてゐるに反し、佛教の宗學は今日も尙典籍註釋の域を脱してゐない。此は言ふまでもなく學問的に頗る遺憾とすべき状態であつて、佛教に屬する種々の信仰内容が、其の系統に従ひ、それぞれの組織的教學として體系的に叙述されることは、ひとり學問的に意味あるばかりでなく、宗教生活そのもののために重要を有することである。之に比すれば多くの「世界的宗教」から抽象された「組織的文化科學としての宗教學」の如きは、恐らく一の啓蒙的・教育的意味を有するにすぎぬであらう。三たび法律學に類推して考へるならば、例へば法律學の入門として「法學通論」の必要な如きものであらうか。

# 宗教的 作用

久 松 眞 一

古來哲學的に宗教の眞理性もしくは獨立性を支持辯護しようとする人々は、まづ宗教の對象である神が疑ふべからざるものであること、即ち神が迷信や幻想でないことを思辯的に論證しようとするのが常であるやうに思はれる。しかもこの時、論證せられる神は論證する人の哲學に於て根本原理として立てられて居るものと同一のものである場合が多いやうである。宗教の神を直ちに哲學上の根本原理と同一視することの不可なるはいふまでもないことであるが、たとひ宗教の神であるにしても、その疑ふべからざることを思辯的に論證しようとする企は到底宗教の眞理性もしくは獨立性を支持し辯護し得ないのみならず、むしろ却つてそれを危くする所以となりはすまいか。

カントによつて列舉せられたる神の存在に關する三つの證明法はもとより、理論理性を批判して認識の限界を定め神の存在に關するそれ等の證明が不可能なる所以を明かにしたカント自身も、神の疑ふべからざることをば道德成立の根本假定から思辯的に論證しようとした。カントに還つてカントを理解し、もしくは更に進んで彼を超出しようとする現代の理想主義の人々も、種々の點に於て

カントそのものとは異つて居るにかゝはらず、神の實在を狹義の道德或は廣義の道德即ち價值生活一般の根本豫想として論證しようとする點に於てはカントとその軌を一にして居るといふことができる。現代わが國の佛敎學界に於てもかゝる新カント派、ことにバーデン學派の影響の下に佛をも價值生活一般の根本豫想として論證し、これによつて佛敎の眞理性又は獨立性を基礎づけようとする傾向があるやうである。もとよりかゝるカント的方法が宗教或は信仰を認識より獨立せしめ、それ等に認識の侵すことのできぬ權利を附與したことはさすがに批判主義的であつて、方法論上決して看過することのできぬ重要な事柄ではあるが、惜しむらくはこの方法は折角認識の囚より救ひ出した宗教をば更に道德の暴君に委ねてしまつた。カント派の人々は何故にその批判的方法を更に進めて道德、別してその根源たる當爲を批判してその限界を定め、道德的當爲といへども干渉し得ない領域を宗教に認めるまでに徹底しなかつたであらうか。これは恐らくこれ等の人々が一般近代人と同じく近代思想の最も若しい特徴、否その中核である人間性の自覺、自我の覺醒、とりもなほさず道德的當爲の意識を人生觀の根本原理とする理想主義に立脚して居るが爲に批判主義の鋭鋒を鈍らせられて、カントが「單なる理性の限界内の宗教」といひ、ナトルプが「人間性の限界内の宗教」といふ如く宗教をもこの理想主義の立場から理解しようとして企て、道德的理性若しくは人間性に取つては非合理的なる要素が宗教的意識には本質的なるものとして含まれて居ることを洞見す

ることができなかつた爲であらう。

無論彼等にとつても單なる道德的生活或は價值生活は宗教ではなくして、それが神に對する關係を意識した時に初めて宗教となるのであるから、彼等が宗教に道德と異つた領域を全く認めて居ないとはいへないやうでもある。カントでは宗教は道德の如く單に義務を遂行することではなくして、凡ての義務をば神の命令として知ることであり、ウインデルバンドでは宗教は單なる價值生活ではなくして、價值生活が超感性的なる實在に關係することである。併しながら、たとひウインデルバンドの場合の價值生活が學問、道德、藝術の全般に互つたものであつてカントの場合の道德よりも廣義であり、又ウインデルバンドの超感性的實在は、カント的の道德哲學よりいへば、カントの神よりははるかに純化されたるものであるにしても、畢竟するに彼等が宗教と稱するものは道德的意識に於ける二つの根本要素、即ち、感性的なるものと超感性的なるものと、現實的なるものと理想的なるもの、反規範的なるものと規範的なるもの、存在と當爲との内面的必然的關係の上に立てられたるものに外ならぬものであるから、道德と本質的に異つたものではない。彼等は、宗教に於ては道德は神に關係するといふが、彼等がいふところの神は道德に於ける當爲に外ならぬ。理想主義の人々に取つては、超感性的とか、超人間的とか或は超世界的とかいはれ得るものは當爲の外にあるべきでない。當爲は道德的生活の  $\alpha$  であり  $\omega$  である。道德的生活は當爲の自覺に始まり、當爲の自

由に終る。道德的生活は當爲、義務、或は純粹意志が存在、意向、或は感性と闘ひつゝそれに打勝ちて自由になり行く過程である。道德の究竟目的は、ウインデルバンドも指摘して居る如く、徳と福との一致ではなくして、むしろカントの意味での聖的ハイリッヒの境涯、即ち當爲の絶對自由でなければならぬ。睿智的性格と經驗的性格とより成る人間に取つては、リツケルトもいふ如く、この聖的の境涯、若しくは完成されたる徳性は到達の限界外ではあらうが、それにもかゝらずそれは道德の目ざすべき眞の目的でなければならぬ。純粹意志を道德の根本原理となす以上、理由の奈何にかゝらず、徳と福とが一致すべきであるといふことは實踐理性の純粹な要求とはいはれない。

道德成立の根本假定として要請さるべきものは、それ故、カントのいふところの最高善を實現せしむるやうな神ではなくして、存在を當爲によつて自由に征伏すること、即ち當爲の絶對自由なる境涯でなければならぬ。この豫想なくしては洵に道德の世界は不可能である。これを信するといふことは、随つて、迷信や幻想ではなくして、實踐理性に取つては當然な信仰である。フイヒテが世界の道德的秩序を信することが宗教であるといつたのもこれによるのである。當爲の絶對自由の境涯に於ては世界は道德的に秩序づけられたるものである。世界はその根柢に於て道德的秩序を保つて居るといふこと、道德の目的は當爲の絶對自由であるといふことゝは別なことではない。フイヒテがなした如く、もしも吾々が道德の根柢であり且目的であるこの道德的秩序、即ち *ordo ordinans* に

神といふ名を附するならば、道徳は神より出で、神に還るものである。人間が自然に打勝つて當爲を自由にして行くといふことは、現實からいへば、人間が神に近くことであり、神の内在性よりいへば、人間に於ける神の啓示であり、神の立法性、超越性からいへば、神の命に従ふことである。されば、人間が道徳を行ふといふことは神の思召しにかなふといふことであり、道徳的に生活するといふことは、神が人間の内に住むことであり、同時に人間が神の内に生活することである。フイヒテが宗教的生活と稱するものはかゝる生活に外ならぬ。カントが徳と福との一致である最高善を實現するものを神としたるに對し、フイヒテが生きた能動的なる道徳的秩序を唯一の神とし、吾々は何等他の神を要しないとすることは、理想主義の立場より見れば、カントよりはるかに徹底した態度といはなければならぬ。

フイヒテやカントは當爲を只道徳の原理とのみ考へたのであるが、當爲は道徳の原理としてのみ見るべきではない。學問や藝術も當爲の意識なくしては成立することはできぬ。學問は眞偽の判断であり、藝術は美醜の感じである限りその根柢に當爲がなければならぬ。學問によつて眞が闡明せられ、藝術に於て美が直觀されて行くといふことは、結局それぞれの當爲が自由になつて行くといふことである。それであるから、ウインデルバンドは當爲をば道徳の世界に限らずして、價值生活一般の原理としたのである。随つて、彼に於ては當爲の絶對自由とは完成されたる價值生活一般で

なければならぬ。彼が超越的實在として體驗されたる眞、善、美の規範意識、即ち聖的と稱するものはこれである。彼はこの規範意識が超經驗的であり、且それが價值生活一般に於て最も確實にして疑ふべからざるものであるといふ理由でそれに超越的實在性を認め、それを神としたのである。彼に取つては、吾々の價值生活がこの神によつて規定されて居るといふことを知るのが宗教である。

以上述べ來りたるところによつて吾々は、カント派の人々に取つては宗教的生活とは、價值生活の根柢であり、且目的である當爲の絶對自由を信じつゝ、價值生活を營んで行くことではなければならぬと思ふ。かゝる意味の宗教に於ては、神は洵に價值生活の要請に相違ないものであるから、價值生活を承認する限り疑ふことのできぬものであらう。随つて、かゝる神の信仰としての宗教も亦決して迷信や幻想でないことは明かである。然らば、茲に於て宗教の眞理性は全く基礎づけられたといふことができるやうである。併しながら、かゝる宗教のかゝる基礎づけは果して宗教の基礎づけとして妥當なものであるかどうか。

先にも述べし如く、苟も宗教の基礎づけである以上、基礎づけの對象となる宗教は、哲學者が哲學的辯證の過程に於て演繹したやうなものではなくして、現實の宗教でなければならぬことはいふまでもないが、カント派の人々の謂ふところの宗教は現實の宗教であるといふことができるであらうか。カント派の考によると、宗教的生活は道徳的生活、若しくは價值生活とは内容的に何等異なる

ところなく當爲の意識、即ち實踐理性に基づいて生活することである。宗教的生活は、道德的生活の根柢に神があることを信じて道德生活を營むことであり、單なる道德的生活は、その根柢に神があるのにそのあることを信せずして、否氣づかずに道德的生活を營むことではあるが、何れも道德的生活を營む點に於ては同じである。宗教的生活は、神のあることを信じはするが、その信ずることとは道德的生活に何等内容上の變化を齎らさない。それであるから、彼等に取つては、道德的生活と意味内容を異する宗教的生活といふものはないことになるのである。これは彼等が、超越的といふ屬性を合理的に持ち得るもの、即ち神は當爲の外にはあり得ないとする理想主義の傳統的獨斷によるものである。この獨斷が彼等をして批判主義の徹底を缺かしめ、宗教の正解を妨げるのである。宗教に於ては超越的といふ屬性を合理的に持ち得るものが神であるのではない。かゝる神は理性によつて考へ出されたる神であつて、宗教の神ではない。宗教の神は理性の對象ではない。随つて、宗教の神は、カント派の人々のいふやうに、道德の目的でも、價值生活の根柢でもない。宗教の神は、宗教の根柢であり、宗教の目的である。道德の根柢は當爲であるが、宗教の根柢は神である。宗教と道德とは全くその根柢を異にするものである。道德は當爲と共に始まり、當爲と共に終るが、宗教は神と共に始まり、神と共に終る。シヨルツが宗教は人間の創造ではなくして神の創造であるといひ、又、宗教は人間精神の獨立性からではなくして神の精神の能動から起るといふものもこの意

味であらう。神なくして宗教はあり得ない。理想主義の人々には道德の世界はあつても、宗教の世界はない。宗教は宗教の立場に於て始めて眞に理解することができる。宗教を理想主義の立場に於て理解しようとする、カントが啓示宗教に對してなしたやうにシュワルムライ忘想として獨斷的にその眞理性を否定するか、或は理性宗教を捏造して宗教を道德化してしまふかより外に道はない。それであるから理想主義の立場に於ては宗教は理解されない。宗教の理解には、理想主義の破棄が要求される。理想主義の破棄とは、當爲を脱して神に歸入することである。道德の世界は感性に對して當爲の上位が認めらるゝ世界であり、宗教の世界は當爲に對して神の上位が認めらるゝ世界である。それ故、宗教信者に取つては道德は第二義的の意味しか持たない。宗教信者に取つては道德よりも高い價値がある。たとひ、道德には反しても背くことのできぬ權威がある。それ故、いかに道德的には不完全であつても、宗教的に完全なるものがあり、道德的に完全であつても宗教的に不完全なるものがある。道德的には非難すべき人でも宗教的であることができる。道德にかなつて居るか居らぬか、といふことは、人が宗教的かどうかといふことの標準にはならない。コーエンなどは、人は道德によつて神に仕へる、といふが、人は道德によつて人に仕へることはできようが神に仕へることはできぬ。人は宗教によつてのみ神に仕へることができる。スピノザは“*Theologisch-politische Traktat*”

に於て、宗教に最も重要な要素は道德的生活であると考へ、道德的生活を送らずして神を信じようとする人は自家撞着に陥つたもので、さういふ人は事實上無神論者である、之に反して道德的生活を送つて行く人は、とりもなほさず宗教的感情を持つた人である、といつて居るが、神の信仰に出發せぬ宗教的生活はあり得ない。いかに道德的生活を送つたとて宗教的感情を持つことはできぬ。ブルノー、バウフも「神學教會雜誌」の今年の第一號に於て、同時に道德的であることなくして宗教的であることは不可能である、神に直接に歸入するといふことは自由なる純粹なる道德的の心のみ可能なことであると述べて居るが、神に直接に歸入するといふことはいかに純粹であつても道德心のよくするところではない。理想主義の神ではなくして、宗教の神である以上、神に歸入する爲には純粹なる宗教的作用を要する。バウフは西南學派の人であるからさう考へるのは無理もないことである。彼は、理想主義の宗教哲學には都合のよい語として屢々引用されるゲーテの有名なる語「藝術や學問のある人には亦宗教もある」を實際と矛盾しないものとして肯定して居るが、吾々はシヨルツと共に、これは宗教をよく理解しない語として否定しなければならぬ。吾々は神を得ることによつてのみ宗教を得る。神を得ることは學問、道德、藝術等の人間の理性によるにあらずして宗教的作用によるのである。恰も眼によつて色を見る如く、宗教的作用によつて神を體驗するのである。眼なきものには色は見えぬ如く、宗教的作用を缺くものには神は體驗されない。美の普遍

性が藝術的作用によつてのみ確立せられて居る如く、神は宗教的作用によつてのみその普遍性と獨立性を獲得する。神の疑ふべからざることは、理論理性や、實踐理性によつて思辯的に論證さるべきものではなくして、宗教的作用によつて體驗さるべきものである。神を疑ふものに對して吾々の取るべき唯一の辯護法は彼の宗教的作用を喚起することである。眼によらずして色の見えぬ如く、いかに學問をなし、道德を行ひ、藝術を創造するも、宗教的作用によらざれば神を體驗することはできぬ。さればいかなる宗教も生きた宗教である以上、宗教的作用を具備せぬものはない。パスカルの「只、跪づけ、然らば汝は信心深くなるであらう」といふ語は、稍極端ではあるが、この意味に於て興味深い語である。

# 佛典に表はれたる餓鬼の研究

山邊習學

一般に餓鬼は、吾等の死後、現世の所行に隨つて赴くべき六趣（又は五趣）、三惡趣の一であることせられ、特に貪慾多いものが墮つる處とせられてある。その形相は日本中古の繪卷物（「餓鬼草紙」等）に表はれてゐる飢えにやつれた首の細い太鼓のやうな腹をしてゐる淺間しい有情とせられ、今日に於いても各宗派の間に施餓鬼會が行はれてゐる。併し阿含經にあつては、只身口意に惡を行ずるものは、三惡趣に入り、三寶に對する不壞の信を抱く者は是等の惡道に入ることはないといつた程度のもので、具體的に餓鬼道そのものは説かれてない。併し是等の經説が對手に何等の疑問（特に斷見を抱く人を除いて）をも惹き起さないことから推測するに、三惡趣（地獄、餓鬼、畜生）の思想は、既に當時の民間信仰となつてゐたもののやうに思はれる。釋尊は是等の民間信仰を材料として、眞實の宗教を弘められたことであらう。

## 一 餓鬼の起原

従つて釋尊當時の餓鬼の觀念は、今日一般に抱かれてゐるものと可成りの懸隔があるやうである。餓鬼の原語は *Peta* 又は *Piṭa* (薛荔哆、又は略して薛荔と音譯す) 正しい譯は寧ろ死者の靈、又は幽冥界の人と云ふべきである。この意味を失はぬ條件で亡者、幽鬼、といつても差支へはない。是等の種々なる亡者の中、飢餓に苦しんでゐるのを特色とするので、所謂據勝爲論して餓鬼と意譯したのである。故に玄奘以後は鬼として餓鬼と云はないと云はれてある。

佛典に表はれた所で尤も古い形の餓鬼の描寫は十誦律第二十五(張、四) (“*Divyāvadhāna*” p. 1-2.4) であると思ふ。阿槃提の王薩婆 (*Vāsava*) 聚落の沙門憊耳 (*Sronah Kōḷikarā*) が商主となつて大海に入り、多くの寶を獲て歸る道すがら、陸路を擇んで沙漠の旅を續けてゐる中、ある朝、一行に置き去りにせられて、飢餓に惱み、こゝかしこと食を求むる中に種々なる有情を見た。大凡左の三種である。

一、沙漠の中に殿しい城があつたので、彼がそこを訪れて食を乞へば、多くの亡者プレトが現れて「これは鬼城 (*Peta-nagara*) である。吾々は百千萬歳の間今日初めて食物の聲を聞いた。吾等は慳み心によつて布施することをせなかつた爲めにこの餓えに苦しむ處に墮ちて來たのである。」云々、次に一城を見て水を乞ふた時も、是と同じ有情を見た。

二、その夜は一樹の下に宿つたが、美しい男女が何處からともなく現れて、奇麗な牀に夜の樂み

を樂んでゐる。彼は「他人の私事を看てはならぬ」と好奇心を抑へたが、やがて夜明けになると。牀滅し女滅し、男は慘らしくも群れ集る狗の爲めに全身を啖ひ盡され。見る／＼骨丈となつた。億耳は餘りのことに驚き呆れてゐたが、夜が再び訪れると、骨ばかりとなつた男が再び元の美しい姿となつて、再び現はれ好い牀の中に先きの美人と喜びを共にしてゐる。彼はその所へ赴いてその故を問へば、其男いふ「科は阿槃提國の王薩薄聚落の屠殺者である。嘗て長老大迦旃延を供養してをつたが、師は常に屠殺の悪行なることを云はれたので、自分は先世以來の業務でいたし方がないと申すと、晝は止むを得ないとすれば、せめて夜丈にても五戒を守るがよいと云はれる。私は教の通り守つたので晝惡、夜善の報いを受けてゐる」云々。

彼はこの奇しき男と訣れて沙漠をゆき、久しからずして又一樹の下に宿つたが、翌日又美しう裝うた男女の享樂するを見た。そして夜になると、牀と女は洩して男は群り來る百足蟲の啖ひ盡す所となつた。之は前者と比べて夜と晝と全く反對である。この男のいふ所によると「嘗つて他の婦を犯してゐたが、長老大迦旃延の教化を受け、その悪行を止めやうとしたが、どうしても抑へるとが出来ない。せめて晝丈にても五戒を守つた爲めにこのやうな晝善、夜惡の報いを受けつゝある」云々。

三、次いで行く程に清らかな池は林を繞らし、寶を鑲めた邸宅がある。彼は驚き喜びて先づ池に入りて浴みし、食を乞うた。と見れば一人の婦人が象牙の牀に坐し、二人の亡鬼ブレイムを牀の脚に繋いで

ある。婦人は億耳の請ひを容れて懇ろに食を與へたが、やがて宅を出づる時、是等の亡鬼に食を與へてはならぬというた。亡鬼は婦人の去るを見るや「せめて半口でもよいからこの食物を分けてくれ。腹の中は飢の火に焼かれてゐる」彼は怒みて各一口づゝ分けてやると、その食物が彼等の口へ入るや否や残らず吐きき出して仕舞うた。見れば汚い膿血で、室は惡臭に満ちた。婦人は還り來りて、億耳を責め、奇麗に瀧ひ清めて香を焼いた。その時相繼いで二人の女が食を求めに來たが、その婦人は冷靜に「汝の常食を食べるがよい」というと、第一の女は沸きたつ熱饒の中に入りて皮肉爛れて骨ばかりとなつたが、やがて冷風が吹いてくると、本の身となり、先に骨から離れた我身の肉を貪り啖うて去り、第二の女は羊と化りて草を喰み出した。

億耳は此有様を見て、自分は死んで冥界に生れたのではないかと疑したが。婦人のいう所によれば、牀の脚に繋がれてゐる二亡鬼は彼女の夫と息子で、嘗つて生前、彼女が大迦旃延を供養するを見て、いへも眼を嚙らして口汚く罵つたのであつた。又二人の女は娘と婢女で、生前慳み心で通したので、今かうした報いを受けるのだといふ。そして女主人丈は少罪の爲めに暫く是等の亡鬼と一所にあるのであるが、やがて四天王の天界に生れるであらうといふ。更に彼女は億耳に頼むにはどうか王薩婆の地に歸つたならばまだ生き残つてゐる一人の娘に告げて、どこそこに藏してある財物をとつて長老大迦旃延を供養するやうにと。婦人の命の如く億耳が眼を閉ぢると、不思議や彼はその郷里に

あつた。彼は早速婦人の依托をその娘に告げてその言の如くなさしめ、更に父母を養うこと十二年にして迦旃延の許に出家した。云々。

是傳説は種々の意味に於いて多くの興味と暗示を與へるやうに思はれる。願うに佛在世から恐くば數百年に亘りて佛教が當時の民間信仰となるに至つたのは、この卑俗な因果觀念であると思ふ。即ち人間生活の尤も現實的な部面なる殺生と盜みと、邪淫等に對する宗教的批判である。それは善惡因果の道理で、そしてそれは單に道理たるに止まらず、かうした具體的な物語が、必要とせられたので、そしてその因果の實體的説明がどれ程一般人を教化したか知れないと思ふ。佛説因緣僧護經「宿入」(“Divyāvadāna” pp. 329—343) 表はれて僧護(Saṅgharakkhita)比丘の海に入りての歸路の物語りも上述と同巧異曲で、飢えて食を沙漠の中の僧房に食を求めると僧達が彼の目前で火に焼かれたり、熱糞を啖うたりしたといふのである。

是等の物語りに表はれた所では、その苦難の外に地獄といふ特殊の意味をもつた惡趣の豫想もないのと、そこには所謂地獄の苦痛に等しいものもある。つまり當時の佛教民間信仰をありのままに語つてゐるので、布施を行ひ、五戒を守れば、天界に生れ、無自覺に只現實の生活に没頭してをれば亡鬼界に入る。恐くば(一)夜摩(Parā)界に入る思想に善惡因果の宗教的批判が加りてこの亡鬼界ナガの思想を生じたのであらう。そこには當時の素朴の宗教思想を見ることが出来る。故にそこは必

すしも飢餓者のみではなく、現に上述の物語中の晝善夜惡等の男や苦惱なき婦人のやうな人物もるのである。「佛說雜藏經」(宿、六)は後に紹介する「餓鬼報應經」と前半を等しうする内容を有する經典で種々なる亡鬼を描いてゐるが、その中に二種の善果報者をあげてゐる。一は塔中の迦葉佛を禮した功力で、廣さ百由旬の蓮臺に乗じて有らゆる歡樂の具をもつてゐる天女であり他は、一貧者が街路に立つて食を乞ふ沙門に慈善家の家を指<sup>○</sup>示した功力で大なる身體をもつて金色の指<sup>○</sup>先からあらゆる資生の具を流出する神鬼である。

後者に等しくして更に小説的内容をもつ物語りは「佛說阿鳩留經」(宿、七)である。商主阿鳩留が多く商人を連れて沙漠の旅をつけたが、道に飢餓に迫られ、將に一同とゞもに死なうとしたが、計らずも一樹の下にある一異人に逢ひて、その手から出づる飲食と水によりて飢渴を救はれたばかりでなく、更に彼等の求むる所の金銀財寶までを手中より湧出して彼等に與へた。そして驚き怪しむ彼等の問ひに對していふ。

「我は天に非らず、龍にあらず、鬼にあらず、亦人にあらず、豪<sup>おほ</sup>いなる薜荔<sup>プレリタ</sup>である。生前、布施した報いによつて、かやうな力をもつのである。」云々。

之を要するに古い佛典に表はれた餓鬼は、當時の佛教の民間信仰の一部を語るもので、善惡因果の實體的説明であると思ふ。即ち死後の世界の説示であるが、その冥界はそのまゝ現世と打ち雜り、

亡者が何等かの機縁で人間と交通することである。「雜阿含經」第十九には、けいたいな有情が描かれ、れ等は皆な尊者目連によりて見られたといふのである。

## 二 餓鬼の分類

上のやうな種々なる幽鬼の中特に苦惱に沈めるもの丈を一括したものが「餓鬼報應經」(宿、六、)である。三十六種の餓鬼、三十七種の原因をあぐ。記述の體裁は一鬼毎に來りて自らの苦痛を訴へ、目連は一々その原因を説く。左に摘出す

受 苦 の 相		過 去 の 原 因	
1	頭痛	杖をとつて有情の頭をうつ	
2	瘡痛	山野を焼き有情 <small>いきもの</small> を害ふ	
3	身を擧げて瘡爛	猪羊を燂す	
4	食飽くるを知らず	人に不足の食物を與ふ	
5	頭痛治するに由なし	道徳を敬せず、人を罵る	
6	兒端正なれど皆な早世す	兒等の殺生を喜び彼等の殺せし肉を食ふ	
7	夫の多くの妾を蓄ふるを惱む	夫主を敬せず邪淫せる爲め	
8	頭痛、男根瘡爛	塔廟等の聖所に行淫す	
9	身體龕澁、不淨	有徳を敬はず、沙門に沙を擲つ	

- 10 食、一斛なるも足らず  
 11 脚腫れ、項癭  
 12 常に熱渴を患ふ  
 13 狂癡無智  
 14 子等に逆ひ向ふ  
 15 常に吐く  
 16 資財ありながら弊衣を好む  
 17 悲陥りありて定宿なし  
 18 二形生ニたなり(不男不女)  
 19 壁  
 20 熱に苦しみ恆河に入れば身焦爛し水を呑みば五臟六腑燒  
 21 羅刹來りて肉を啖ひ肉更に生ず、又之を繰り返す  
 22 不淨中にありて不淨を食す  
 23 舌、身體の處々に生じ利斧に破らる  
 24 飢えて側に近けば大力鬼ありて撲つ  
 25 咽は針孔の如く腹は甕、食下し得ず  
 26 厨上に涕瀾瓶あり朽にて汲み頭より浴びれば五體を焦爛  
 27 人來りて刀鋸にて五體を斬る五臟いで苦毒萬端  
 28 兩腋下に熱鐵輪あり

- 比丘となりて僧伽の爲めに求めて自ら食す  
 家畜に重荷を負はす  
 漁獵を好む  
 酒を人に吞ます  
 孝養せざる爲め  
 罵りながら食を與ふ  
 施して後悔ゆ  
 客を好遇せず瞋り罵る  
 無慈悲にて六蓄を養ふ  
 禽獸を繋ぐ  
 相仰となりて他人を迷はし利養を貧る  
 天祠主となりて牛羊の血を供ふ  
 婆羅門にして沙門の鉢に糞を入れる  
 僧伽の物(石蜜等)を盗み食す  
 僧房の世話をして衆僧に飧食を與ふ  
 地主として小作人を虐待す  
 酥瓶を和して客比丘に與へず舊比丘に與ふ  
 (一) 天祠に牛羊を供し正法を信ぜず  
 (二) 首斬役人となりて好んで人を殺す  
 僧伽の餅を盗み食す

以上の項目を検するに、(1)より(9)まで肉體の一寸した故障であり、(67)の如きは愛兒の死と夫の妾狂ひを惱む妻の嘆きに過ぎないので、これは死後の世界まで求めずとも、現世にいくらでも見る所である。(14)から(19)までも大凡上と著しく子等の反目に苦しむ親、常吐や二形生や甞や、財物ありても弊れ衣に執着するなどは現世にありふれたものである。特に(17)の巷にうろついて定宿のない浮浪人や立ん坊は近代の都市に於ける禍の一である。そして是等の報を招く原因も亦日常生活に常に見聞する一寸した反道徳的行為や悪習慣位のものである。併し(20)から(36)までは流石に亡鬼の苦患を物語る。(2022)は水が火となり不淨を食とするもので、餓鬼道の特種性を表はし、(25)は咽は針の孔、腹は甕といふ餓鬼の形相を描く。その他は(30)の身體が旋風のやうに廻旋するとい

29 30 31 32 33 34 35 36

熱鐵丸頭より入りて身の各處にいつ

行かんとして却つて還り身を旋風の如し

身内熱あり熱湯を抱く如し

常に恐怖して人の來るを恐る

熱鐵の籠、身に絡りて焼く

手足なく段肉、狐狼まり啖ふ

三鬼來りいふ、釘肌を裂き骨を破る

頭なく眼鼻等曾にあり

沙彌となりて僧伽の爲めに菴羅書を著す和上に特に七つ  
を與ふ

卜師となりて人を誑かす

第一夫人となりて小夫人を嫉み熱酥を注ぎて殺す

邪淫して他の知るを恐る

網等にて生物を捕つて殺す

墮胎罪

馬師、牛師象師となりて財の爲めに無慈悲に鍼刺を用ひ

殺人者を助け、慈心なし

ふ不思議の刑罰を除いては、皆な地獄の刑罰といつても差支はあるまい。その原因も流石に複雑と深刻を示してゐる。邪法や卜筮によりて愚民を誑はすもの(20 21 27、30、)邪淫(32)、嫉殺(31)、僧物を利するもの(23、24、26、28、29)がその重なるものである。小作を虐待する地主(25)、墮胎(34)、生物を酷遇するもの(33、35、36)等、通常法律や道義を超えて、深い宗教的審判の意義が充分に表はれてゐる。随つてそれに對する應報も劇烈と残忍を極めてゐる。

そして更に注意を要することは、「餓鬼報應經」の記録者は目連の口を借りて、是等の受苦は皆な華報でやがてはこの實報を地獄に受けるであらうと説明してゐることである。即ち彼は是等種々なる餓鬼の輯録をなすに當つて、勢ひ地獄との關係を考慮し、そこに華報と實報の範疇をもつてその問題を解決したのである。

是と關連した餓鬼の分類は上述の「雜阿含經」第十九(辰、三)の表はれた諸有情である。こゝに二十七經ありて各目連が耆闍崛山から王舍城へゆく途上に見たものとせられてあるが、類似のものを除けば大凡左の十四種となる。

- (一) 一有情の身は樓閣のやう、啼き號び……虛に乗じてゆく……。
- (二) 筋骨相連り舉身不淨の有情を猛鳥、惡獸相追うて啖ふ。
- (三) 大なる有情、身の中凡て皮なく、全くの肉段であるが、空に乗じてゆくと、鳥鵝等啄み啖ふ。

- (四) 大な針やうな毛を滿身に生じてゐる一有情が焰と燃ゆるその毛に焼かれて苦しむ。
- (五) 無頭の有情、兩側に目、智に口あり、滿身血を流し諸蟲に喰まる。
- (六) 陰囊瓮と大きく、坐すればその上に踞り、行けば肩に擔うてゆく者。
- (七) 銅鐵の熱羅網を身に纏ひて焼かる者。
- (八) 頂に鐵の磨あり、火熾んに燃ゆ。
- (九) その身自ら轉り旋風の如く空に乗じてゆく。
- (一〇) 膿壞した身體で空をゆけば諸鳥啄み啖ふ
- (一一) 熱鐵丸に身體を破られつゝ空をゆく。
- (一二) 廣い舌を炎熱の利鋸に裂かれつゝ空をゆく
- (一三) 雙鐵輪を兩脇に抱き廻旋するとゝもに空をゆく。
- (一四) 燃ゆる鐵車に頸筋を駕せられ空をゆく。
- そして是等の原因は皆な「餓鬼報應經」の中にあり、受苦の相も、大體に亘りて異なるものはないのと、只(四)(六)(一四)が特異を示す丈である。そしてこゝには所謂餓鬼に相當するものがないのと、「餓鬼報應經」と比べて、是等は地獄の刑罰を受けた後の餘罪であることである。
- 進んで「正法念處經」に至れば、それは五道の文學的（三）大描寫を企てたものである丈、各界の限界

は明かにせられ、所謂今日吾々が一般にもつてゐる餓鬼の状態が精記せられてある。後代の餓鬼の觀念は恐く此經典が本であらう。同經第十六(宿、一)に三十六種の餓鬼をあげ、略して三十六種の餓鬼を説いたが、廣く説けば無量である。重き心にて惡を造る、業行各異る。種々なる慳み心にて布施を行はず、貪心の因縁にて種々の身を受く」と廣漠なる餓鬼界を暗示しつゝある。

- (一) 鏝身餓鬼 (二) 鍼に……………(三) 食吐……………(四) 食糞……………(五) 無食……………(六) 食氣……………(七) 食法……………  
 (八) 食水……………(九) 希望……………(一〇) 食唾……………(一一) 食鬚……………(一二) 食血……………(一三) 食肉……………(一四) 食香烟……………(一五) 疾行……………(一六) 伺便……………(一七) 地下……………(一八) 神通……………(一九) 熾燃……………(二〇) 伺嬰兒使……………(二一) 欲色……………(二二) 悔諾……………(二三) 閻羅王使執杖……………(二四) 食小兒……………(二五) 食人精氣……………(二六) 羅刹……………(二七) 火爐燒食……………(二八) 不淨巷陷……………(二九) 食風……………(三〇) 食火……………(三一) 食毒……………(三二) 曠野……………(三三) 塚間住食熱灰土……………(三四) 樹中住……………(三五) 四交道……………(三六) 殺身……………。

此中(一六)は塔廟に捧げられたる供養物の香氣を食とし(七)は施しに關する説法を聞いて辛うじて生命をたもち(九)は只亡者に供養するもののみ食することを得ていふ(一八)は勢力をもつて他物を盗み諸惡有に分つ等の義賊的行爲から鬼身を受けたので、多くの眷族の餓鬼をもつてゐるが、彼等は飢餓に苦めども、彼のみは神通自在である。(二二)の欲色<sup>三三</sup>餓鬼も特色のあるものの一であ

る。巧みに美しい男女の姿となりて人と交會す。(二六)は閻魔王に使はるゝ鬼である。

本經は又餓鬼の住處を二つに分ち(一)人中住(二)餓鬼界住とする。そして餓鬼界に墮つる原因としては「吝みて與へることを知らず、慳みと嫉みにて自ら誑かさる。をもつてし、更に「女人は多く餓鬼道中に生る。何故かと云へば、女人の性として心、妬嫉が多いからである」といふ。尙ほ本經には上述の三十六種の外に自食腦餓鬼(同經第十一、宿、一、四十七丁左)の名目をあぐ。その罪因も罪果も記載してはをらぬが、文字の示す如く自らその腦漿を喰ふ餓鬼であらう。創作や研學や凡て思想や計劃を生命とする人々の側面觀を暗示せしめられる。

佛典の餓鬼道は本經に至つて完成せられたものと云ふべきであらう。

【註】(一)“Divyavaliṅga” p. 8 に篋耳が如何なる樂によりて此處へ生れたかと問うと、彼等は「一偈を唱へた」「吾等は嘲笑と嘖りと嫉みと悔恨の持主で、また布施することなかりき、かくて此父祖の國 (Prithvan) へ來れり」吠陀時代の「父祖の國」は神々さにもある光りの國であつた。今や此偈に表はれたやうな道義の批判を経て、「父祖の國」は「暗黒の他の國」となつた。

(二) 餓鬼に關する佛敎文學の一にして又尤も大いなる感化を後代に與へたものは「佛說孟蘭盆」である。此經典と「マハーラータ」に表はれた民間信仰に關する有益なる研究は嘗つて池田氏によつて本誌に載せられたものであるが、常に餓鬼と關係の深い日蓮とその生母との交渉を描いた深刻の精神的記録である。この内容研究は別の餘白が要請せらるゝであらう。

(三) *Apsaras* 々 *Gandharvas* (乾達婆) は夫婦で神に侍し饗宴を供へ、歌舞す、又人間に來りて男女を擾亂す云はる。色欲鬼は之を指すか。否な弊る *Kinnara* の名の示す如く、カーマ神の佛敎的批判か。カーマは

“This winged with longing, berbed with love

佛典に表はれたる餓鬼の研究

## 佛典に表はれたる餓鬼の研究

Its shaft is formed of fixed desire :

With this his arrow levelled well

shall kama pierce thee to the heart."

—the Atharva Veda III. 25. 2.

と歌はれてある。カーマの妻は *Teju* と云はれ、情欲の女神である。ヒンドウのヴェナスである。彼女は常に笛を吹く美しい女神として崇拜せらる。

カーマが一代の失脚と云はるゝものは、濕婆神の真潔の苦行を妨げんとして其第三眼より出づる火にて焼殺されたことである。  
 "Myths of the Hindu" p. 296.

## アイヌの神と熊の説話

金田 一京 助

アイヌの神謡の中に、フーテナテナフーといふ折返で謡はれるかういふ奇な一曲がある。

若きアイヌラックルが物に憑かれていつも狂人の様に振舞つてゐる。爪先で立つてチョイ、チョイと跳ぶ、鼻唄だか酒歌だかをのべつに唸る、さうかと思ふと、ワイワイ大聲を揚げて泣きわめく。育ての老爺はふさぎ込んで爐ばたに何時も火を背にして顔をそむけたまゝ寝そべつてゐる。或る時老爺が始めて火の方へ向き直つたと思ふと、かう云つた。

『今は昔、汝の父、先代のアイヌラックルが二才熊を飼つてゐたが、繩のまゝ逃げられて、其から怒つて食も取らず寝てゐて遂に世を去つた。汝が本當にえらいものなら、熊のあとをたゞして行つて連れて來い。』

是に於て我（原文は若いアイヌラックルが第一人稱で叙してゐるから、我といふのは若いアイヌラックル）家を出で、里川に添うて山路を登り、行き行きて水源に着くと、大きな神山が空へ聳えてゐる。山について登つて又暫く行くと、山の上に大きな家がある。その家へ入ると、何

といふ翁神、婆神の装ひであらう、たゞ真黒な衣を一總に襲ねてゐる。

「我は若熊のあとをたゞして連れ戻る爲に來たのだ」

と云ふと、翁神の云ふやう、

「我は（熊神の主神の）獄の神だ。我が兒をアイヌラフクルに遣はしたら、繩のまゝ逃げて還

つて來た。それから、其の繩を解きにかゝつたが、どうしても解けない。天の大神をこそつて解きにかゝつたけれども解けない。して見れば、人間の手で縛つた繩は、神の世へ來てはもう神の手に解けないものなので、かうなのだ。やむなくそのまゝにして在るのだが、我が兒は、その繩が次第に肉へ喰ひ入つて、もう死ぬばかりに弱つてゐる。よい所へ汝が迎へに來て呉れた。さあ連れて行くがよい」

見ると爐の東の横座に、若い男神が死に相な様子をしてゐる。その肉の中へめりこんで成程葡萄蔓の皮の繩がついてある。早速のその繩を我が手に執つて曳いて下つた。我家へ戻つて背戸へ繋いへ内へ入ると、老爺は口を蔽ひ鼻を蔽うて驚歎し、

「本當に若はえらいものだ」

と云つた。それから今度は其の若熊を送つた。すると、どうしたものか、その後は我が狂態もひとりでに止んだのだ、

と、若いアイヌラックルが云つた、とこの一曲は結んであるだけである。

勿論末尾の『其の若熊を送つた』といふのは、所謂『熊送』で、酒を醸し、木幣を造り、村人を大勢招いで、その熊を殺し、熊の頭を正座に据えて、供物を山と積んでその前で三日も燕樂をしたことをいふのである。

何故に冒頭に見えるやうに若いアイヌラックルが始め物狂の熊をして暮らしてゐたのか、それをアイヌの古老に問うて見ると、答は、父（即ち先代のアイヌラックル）が、その爲に死ぬ位に心を残したことを、子がまだ幼くして其のまゝ捨て、置くので、子には何の考もないのだけれど、父がさうさしてゐたのだ。早くあとをたゞして捕つて來ればよいと思ふ父の思ひが、子を物狂はしくさせてゐたのだ、といふのである。

尙此の物語を此處へ取出した眼目は、神達が、人間の縛つた繩をば解きかねるといふ一條である。吾々だつたら反對に、神の結んだものを人間が解きかねるといふであらう。アイヌの神は人間と對立するも一つの存在だけで、人間は或點では神以上である。その人間が神を敬ふと、神が感謝して報酬に人間へ恵みを與へる。相倚つて立つ關係の神と人とである。

もひとつ、天上の世界に一總の黒衣を襲ねた人の家族で、老翁・老婆と若い青年の男神だつたのが、繩を執つて下界へ連れて下ると、その青年がいつの間にかたゞの熊になつてゐたと見えて、『戸外へ

繫がれ』終に村人を集めて熊祭をされる。此處がアイヌの神の殆んど基礎觀念で、この基礎觀念の説明なしに了解の出来ない所である。

アイヌに従へば、熊も狐も狼も鷯も梟も鳥も、神で、天では即ち神の國に於ては、人間のやうに家を營み衣服を着け、親子兄弟、爐をかこんで、吾々と同じやうな生活をしてゐる。たゞ人間世界へ遊びに来る時、それらの神々が夫々あの一定の假裝ハヨクヌを着けてあの姿を現するのであると。故にアイヌと一所に同じ熊の檻の前に立つて、吾々の見るのは飽くまで獸としての熊であるが、現に一所に撫でたり觸つたりしながらアイヌの見てゐるのは、その眞黒な毛皮の假裝を透して、あのクルくした目の元氣のよい幼い神を見てゐるのである。同じ物を一所に見てゐて、偶然彼等の口について出る言葉からそのことに氣がついて、急に異様な感を深くさせられることが屢々あつた。

先年、宮坂・久保寺の二君とアイヌの婆を伴つて貫氣別へ赴く途上、荷馬車を備つた。暑い山道を汗だくで吾等の一行を曳く駄馬を、吾等は一様に視線を投げて車の上から眺めてゐた。その時婆がまづ口を切つて『馬神ウマカミもたいへんだなあ！』と嘆息した。一同笑つて、『ははア、馬ウマも神カミか』何でも神なんだなあ』と云つたら、大真面目な婆、『神カミだべせ、これだけの人を載せて汗を出して曳いて行つてくれるもの！』久保寺君が馬體に密襲する蛇シヤウを杖で追つてやりながら、『蛇神シヤウカミのひどいこと！』といへば、婆『へッ！』と側を向いて、『蛇シヤウが何神ナニカミだア？ あれア化物カチアヒだよ！』

森羅萬象みな神だと云ふやうなことは學者的概括で、いくら汎神論的に行くアイヌでも、個別的是には、かうして屢々神を峻拒するものに出逢ふ。私が會て事々物々を列擧して行つて、『土は何神といふのだ』と訊いたら、『土は神様ぢや無い、土は！』とアイヌに笑はれたことがある。『天・地』といふ時の地には神がある、地有神シリカ、それは一切の樹木がそれだ。トイトイといふと、地を物質的に見た名で、それかと云つて農業國の民だつたら穀物生育の力のある地母といふやうな觀念に、すぐ行くのであらうけれど、漁獵の民であつたアイヌには、土は神と念じられないのである。

それでも、草の實や器物、人造物にさへも、それ自ら悲しんだり、寂しがつたりするものと考へて、やはり神と念じ得られるらしい。貫氣別の歸路、徒歩の長道に勞れて、野中の茶屋からサイダーを四本取つて歩きながら四人で飲んだ。一息ついた久保寺君、空になつた疊を力任せに山の草原へ投げ飛ばしてやつた。それを見て宮坂君も眞似をした。私もやつた。婆さん顎をしやくつて（此は嫌惡の表情）『折角お蔭で元氣になりながら、ひどいことをする』とブン／＼怒つてゐたが、その内に歩き勞れて、誰も手にもつものは、杖さへ邪魔に感じ出した。それまで割愛しかねてゐた婆さんも、始めてサイダーの空瓶をば路傍に立て、訣別をした。而かも人に物いふやうに禮を云つて別れた。『此なる瓶よ。有難うございました』クスクス笑を隠して吾等も、とうに棄てた空瓶を遙かに見送つて、『タバントツクリ、エヤイライケレ、ナ！』と口眞似をしたら、婆さん『さうよ、さう云ふもんだ

てア！」もう吾等は笑へなかつた。

神の國は天上の國で、人間も死ねば神になつてそこへ行つて生活をする（それだから遺族があとまで供養をして供物を捧げなければならず、捧げた供物が天國へは幾層倍になつて届くから、それを以て天國で神々を請じて燕樂饗宴を開くことが出来、捧げる遺族がないと天國で貧しき暮らしをする。天國で喜ぶと遺族が加護を受けて運が強くなる）と。熊は山神と云つて、その眷族の頭領が獄神である。さて獄神の住居は、常に神話に謠はれるには、里川を溯つて水源へ行くと二叉に流れて来る、その二叉の合ふ所に峙つ高山が、頂が天に沖して霧を纏ふ。その山の上には、上（東の意）には嶽上神と云つて狼神が住み、中程にこの嶽神が住み、下には嶽下神と云つて熊神が住む。嶽下神は疍類の強い神である（熊の兇暴性を、アイヌはかう取つてゐる）と。熊といふ熊は皆この眷族で、皆こゝからあの外出着の假装を着けて人間世界へ遊びに出かけて來、人間へその假装を土産に取らせ、魂は、篤く祭られ、澤山この世の土産（供物——主として酒と御幣、他は桑や、牡なら箭や刀牡なら飾玉など）を持たされて再び神の國へ歸り、そのアイヌを、天國で見張つて運をつけてくれると。

アイヌに於ける熊は非常に人間味があつて、殊に人間界にある一切のことがそのまゝ天上に於ける熊にもあるものとされるから、彼のアイヌ特有の一種の精神病、ヒステリーに似た、非常に物に驚き易く、すぐ人の示唆に乗り易く、覺す人の眞似をして笑はれるものだから、又努めて云はれる

物事をば反對に反對に、しようとする、一種の氣鬱病、アイヌ語で之をイムーといふのだが、そんなことまでも、熊の女神に移して物語つてゐる昔譚がある。

次のはそのイムーする熊の女神が第一人稱で語る昔譚である。――

父があり、母があり、兄が二人在つて、私は暮らしてゐた。私の家の人々は、時々人間界を訪づれて客となつては、人間の酒、人間の麩、人間の幣を、内へ持つて歸つて來て、神々一同と饗宴を張り張りするのを私は羨み暮らした。

幼い時からイムーする女で、その爲に、私は氣遣はれて（註、イムーだから吃驚し易い、吃驚すると、ごんあつてはと、即ちアイヌを害）、決して人間へ客人してはいけなないと、兄達からも父からも云はれてゐるのだつた。

或日、餘り黄蘗の實が喰ひたくて、山を下りた。そして實を食べて夢中になつてゐると、不意に二筋の箭が私へ立つた。（註、知らず／＼人間界まで下り）。吃驚した。二人の若者の仕業だつたので、二人を追ひかけたら、みやまかけすが一羽、二人の若者を推隔て、「私を追ひかけてはいけなよ」と呼んだ（註、イムーの癖で、追ふなと云はれたものを追ふ）私はみやまかけすを追ひかけて他事を忘れだ。ぐん／＼行くと、附子神（箭の根に塗られてある毒の附子）が私を呼留める（註、附子の主人の家へ毒がまはつて倒れさうになる）ので、私の足がもぢれる。私は振りちぎつて駆けると、膠神が、いや是非ともと留め

て(箭の根を鋸とくつつけるものを、*nu-kotuk kamui*「くつつける神」といふ、獸に附子箭が立つて終に斃れるまでを、神話では殊に、かういふ、附子の神がまづ留める、いやいや云ふ、膠神から留められ辭しかねて遂に客人になると)私の脚をよろ／＼さす。遂に私は神さびて、どつと倒れてしまつた。すると二人の若者が來て私を拜んだ。それから尺許の棒を切つて私の側に立て、  
(註、アイヌが山で熊を捕るさ、今でもすること、棒幣と云つて、居なくなつたあさの見張りの神である) 山を下つて行つた。何だ木の棒切と思つて私があると、其が一人の男になつて、暗くなると焚火をしたから、私は側へ寄つて一所に咄をしてゐた。其のうち夜が明けて、人間達のやつてくる音がガヤ／＼聞えた。すると今迄咄をしてゐた男が元の尺許の木になつた。そこへ人々が着いて私を皮を剥いで(肉を取つて、皮へ頭を付けておくこと)山を下つた。大きな村があつて、村の中央に大きな家がある。私は其家の神籬へ懸けられた。すると、向うから此の家の火の媼神が六枚の小袖へ帯を緊め、六枚の小袖を其上へ羽織り、黄金の杖の、曲つた杖を、其の手に杖つき、出て來て私をよく來たと褒め、私をうちへ入れ、私は客人となつたのである。火の媼神と四方山咄をしてゐる内に、饗宴になつた。(註、今でも、山で熊を捕へると、まづ里人を迎へ、一所に賑々しく山を下つて家へ着くと、その皮付きの頭を、まづ背戸の神籬へ置く。それから、人々は戸口から入るが、熊の頭をば横座の神窓から入れて横座の聖座へ安置する、それから酒宴になる。此の神窓から横座への渡御は、熊の神が捕つた狩人の家の火

神と咄をしに人里を訪れづれるものと考へられてゐる故に神話などの上によくかうして火神が迎へ出るやう物語られてゐるものである。「アイヌ神話集」の「桑の神が歌つた歌」(參照)

然るに、どうしたのか、誤つて炊事の女が鍋を火の上へひつくり返した。私は吃驚して、するする皮を引きづつて窓枠の上へ跳び上つた。すると、「オヤ此は化け物だ、あと、ろくな事が無いぞ」と人々が騒いで私の首筋を木へ刺し貫いて、厨の方へ投げ棄てた。(幣をも與へずに)

私は悲しくて泣き乍ら出て行つた。腹立たしさに其の木を抜いて棄てると、木が又もと刺したところへ刺さる。(註、だから、アイヌがやつた事は、どこへ行つてもやつぱり、さうなるものだと言ふ古者がいふ)仕方が無くつて泣きながらそのまゝ父母の許へ歸ると、父や兄達が、「だから、人間世界へ行くなと云ふに、聽かすに行くからそんな事になつたんだ」と叱られて散々に打擲された。

この話は、イムーの雌熊が今一度父の目を盗んで人里へ下りて行き、又以前の二人の若者(恐らくオキクルミとサマイウンクル)に捕へられ、以前のやうに火神に出迎へられる同じ話を繰返して、さて、今度は、二人の若者の一人(恐らく、オキクルミ)は、實はみやまかけすが特に加護してゐる人だつたので、みやまかけすから、この熊はイムー熊だから云々と夢で知らされ、始めて知つて今度は驚かさず怒らず、常の熊よりも篤く送られたといふ物語である。

所謂丹靨玉の強い嶽下神、熊の物語の中に尙やはり熊が人に捕られて食せられることを、客人に

なるといふ云ひ方をしてゐる面白い神話がある。“Piten-noka harion-na pasu-noka harion-na”といふ折返しで語はれるもので、前掲コボアヌ婆さんの傳承である。熊を見張りの爲に、その妻にされてゐる美しくけなげな雌熊の神の自叙體に出來てゐる。

倒れた大木のやうに爐ばたに寝てばかり暮らしてゐる私の悪い夫を見張る爲に、スツルコロカナイ嶽神から遣はされてその妻になつて暮らしてゐる私である。

或る時、恭しく身を屈めて私の家の戸を開けて訪づれる者がある。入る前から光りが内へさし映へて一人の者が現はれた。見ると何時も變らず美しい私の妹だつた。藁を一つ半持つて向う座へ坐つて、小聲で私へ囁くには、『兄さんからの言傳です。人間の里へ客人に行つて藁の土産を貰つて來たので、お福分けをする。どんころの様な、焼けばつ杭のやうな、お前の夫には食べさせずに、お前ひとりで食べるがよいとさ』さう妹が云ひ終ると、今までべつたり寝てゐた夫が半身を擡げて、私を受取りかけた藁を、ぐいと引つたくり、ちよと口を付けて味を見るや、あとは只一口に食べてしまつた。

私は、ぼろ／＼と涙が落ちたが、あとはその儘常のやうに過ごしてゐた。すると、又或時、低く身を屈めて内の戸を明けて私の妹、何時もながら美しく這入つて來、一つ半の藁を手を持つて向座へ通り、私へ耳打ちしてかう云つた。『姉さん、内の兄からの言傳です。人里へ客人になつて

来たが、ひとりで食べられないから家苞にした。焼け棒杭か、腐大木の様に寝てばかりゐるお前の夫にはやらすに、ひとりでお食べ、と兄さんが云つた」さう妹が云ふと、今迄平臥に寝そべつてゐた夫が半身を起こして、「又か、憎らしい。一度だけでさへ腹が立つのに、身内にはかり食べさせたい糞なのか。そんな氣なら生かして置くもんか」と云ひざま、私が受取るより先に引つたくつて、ちよつと味を見てあとは只一口にべろりと食べ、奥へ行つてばろくの毛皮を取出して引つ被り(註、人を食ふ荒熊は、毛皮からして勝り切らしたやうな毛皮であるといふ。人を喰つたり荒れたりする時に着る毛皮が別にあるから、今取出して其を着て出るのは、これから大あばれに一あばれあばれて来ようとする氣)兇器を取出して砥石に駈出した。それを見て妹がアレ！と逃げ出す途旦、逃げる間もあらせす砕り倒し家を飛出していきなり私の兄の家へ跳込み、兄と大喧嘩をして遂に兄をも殺してしまつた。

私ははらくと涙を落とした。ほうつては置けないから、自分で着物を裾短かに帯を締め、一本の菅を採つて髪の毛を高く縛り、外へ走り出で、足踏あらゝかに夫に立ち向つた。夫も足踏あらゝかに私へ立ち向ふ。戦ひ戦ふ程に、夫は六筋の世の常の膽の緒の外に、六筋の黄金の膽の緒をもつ神だ。私はその黄金の膽の緒を六筋まで斬つてしまつた。併し私も黄金の膽の緒を六筋とも斬られてしまつた。終には私はたゞ一筋の世の常の膽の緒を残すだけになり、夫も唯一筋の世の常の膽の緒を残すばかりになつて、夫はそれを足の趾の間に匿し、手の指の間に匿し、どうして殺してしまひやうも無い。私も手の指の間に藏し、足の趾の間に藏して戦ひ、今はもう、どう、

何をしてゐるのか、夢を見てゐるやうに氣が遠くなり、たゞ何時の間にかみな膽の緒を斬つてしまつたのを仄かに覺えて、そのまま前後を忘れてしまつた。死んだのか、眠つたのか、何もわからない。ふと見ると、木の枝の上に私は手を垂れ、足を垂れてゐる(註、アイヌの幽霊は、いつも、かう描つて、手足をだらりと垂れてゐる、外ださ木の枝へ止まつてさうしてゐる。ふと見ると、さある其の見た人は、枝に止まつてゐる自分の魂で、自分で自分を見たのである。この幽霊即ち死霊が、ふと其の下に倒れてゐる肉體の上の落ちて還入ると、又生き返るものと)。そこで目が醒めた。真下には若年増の雌熊(これは自分の肉體の毛皮の、一ぱいに躡躡の象、神の象があつて毛の先きがびか／＼黒々したのが、どにもかしこも斬られて、どこに膽がひつか／＼つてゐるのも解らない程になつて死んでゐる。其の側にはまた、片身は筋子(蛙の卵)をつぶして引つくり返した様に、半身は、爐側へ幾年も敷かれて磨れたり焼けたりした皮のやうな荒熊が、どこに膽が引つか／＼つてゐるかもわからないやう斬り裂かれて死んでゐる。

丁度その時、川下から、どや／＼人聲がした。見るとオキクルミだ。私を見るや、舌打をして怒鳴り、その大荒熊を足で踏んで、『この化物め(註、一等わるい聲口)が、悪疔癩をなだめようと、重い神が妹をやつて聲にしてゐたのだつたのに、飛んだことを仕出來し上つたな』さう云つてどんどん踏みつけて、東へ逃げ出さうとすれば東へ廻つて踏み、西へ逃げ出さうとすれば西へ廻つて踏み、六層の底の冥府へでんぐり返しに蹴落としてやつた。

その後、私の兄と私の妹と私とをば、丁寧に剣いで、神を送るよりも立派に熊送りをしてく

れた。私の美しい皮をば、特に寶刀の筐の奥に秘めてゐてくれるので、私は譚りとなつてオキクルミの魂に附いてゐる。

と終つてゐる。六つの膽の緒イワン・レヤンズ・アツの shampe は、きもといふけれど實は心臓の事だ。あの脈搏を生命の象徴視する所から、生命の宿する所を心臓と考へるのは無理もない。それが一條の紐で肉體と連結してゐるので、その紐を斷つと人は死ぬといふ考へである。この熊は強い神で、六條の紐で結びつけられてゐるといふのである。殊にその紐を、足の指の間や手の指の間へ隠し廻ることは、一寸古い印度の話や歐羅巴にもある Life index 系の話に連絡をもつ原始的な面白い話であると思ふ。

この話の最後の條に、オキクルミの魂オキクルミ・ソウに附いてゐるといふ、その seremak は、アイヌは『たまし』といふ言葉だよと云ふ。-ka-shi は英語なまひ on, upon 即ち「上」といふ程の語で、a-elhorari (吾・そ・に・居る)は、その魂の上に、尻を下についてちやんと据わつてゐるといふ語義である。同じことを人間の方からいふ時は a-seremak-usite (吾が・魂に附けてゐる)といふ。アイヌに mana に近いものを求むれば先づこの seremak であらうが、seremak は誰にでもあつて、これあるが爲に、生きて色々の活動をする力があるのである。數多の熊を捕つて篤く送る目的は、それによつて數多の神を自分の seremak に持つことが即ち、自分の seremak を強くし、自分の幸運を増大する所以だと考へられてゐるからである。たゞmanaと違ふと思ふのは、アイヌは必ずしも seremak そのものを取つて附け加

へるやうには考へずに、神が人間の *sernak* へ附いて、その人間が何時何處へ行くにも後見してその *sernak* を護り、惡にさわらせず、好運にめぐり逢はせるやう、時としては敵と戦ふ元氣を附けてくれ、力を添へてくれる、といふやうなことを考へてゐるらしいのである。自分の護神を亡くすことが、自分を悲運にし自分を亡ぼすことで、護神を一つより二つ、二つより三つ持つことが自分を繁榮さすことである。

然るに、この世に於ける熊の存在の意義と、いかにしてそれを重き神と知つて祭をするやうになつたかに就いて、紫雲古津の古老ウトムリウタの傳承に、かう物語つてゐた――。

熊が最初人間の國土へ降りた時には、またオキクルミレが居なかつた。オキクルミも酒を造つて諸神を請じる時、熊のゐるのを知らないものだから招かなかつた。熊がそれを忌々しく思つてゐた。或時、オキクルミが又酒を造つて有らゆる神達を請じてゐる音を聞いたので、熊は遂にわれから出かけて、オキクルミの家へ行つて見た。丁度酒宴の最中であつた。熊が一等の末座である戸口のすぐそばに坐わつてゐると、オキクルミの妹が酌を取つて酒間を斡旋してゐたが、ふと、熊神を見て、『何處から來た神であらう、始めて見た神だが、大さうえらさうな神で、眞黒な着物をばかり着てゐるかただ』と思つた。暫くして彼女は横座へ行つて杯を一つ持つて來た、熊の神へ與へて酌をした。それを飲むと堪らなく甘かつた。オキクルミの妹は、兄の後へ行つて着物を引いたので、

オキクルミが振返つて、戸口のそばを見て、びつくりし、『何處から來た神だらう。この國土にある限りの神々を皆請じた筈だつたのに。えらい神様のやうだ』と思つた。

それから神々は歸らうとして各々暇乞の挨拶をする。オキクルミはそれらの神達を見送つてゐる。そこで熊の神は側からいたづらをして一寸オキクルミの目を吹くと、オキクルミが目をばちりとした、そのひまに、熊はそつと立つて外へ出た。

あとでオキクルミが考へた。『神々を請じて、人間だちに、かうしろと教へた酒宴を開いて燕樂をして見せたのに、神だか、今始めて見た、どうもえらい神らしかつたが、はて逃げて出て行つたな。』そこで神々が皆行つてしまつたあとで、坐を立つて行つてみると、戸口の側、彼の神の坐つてゐた所から、出て行つた足蹟があつた。足蹟をつけて行つてみると、里川について上の方へ行つてゐる。その通り行つて水源まで行くと、大きな山の麓へ來て、あとは何處へ行つたかわからない。山を巡つて歩いて見たが、やつぱりわからない。見ると、山の下に蓬原が繁つてゐた。とある蓬の莖に、ちよつと虫の喰つた孔があいてゐる。(此處からはいつて行つたに相違ないと思つて)オキクルミも、さるものだからその孔から、熊の神のはいつて行つたとほりはいつた。果してずうと蓬の髓から土中を通つて行つた跡がある。その通りあとをつけると山の頂へ出てしまつた。そこから尙行つた跡があるからそれについて山の上の上つて行くと、大きな黄金の家がたつてゐた。

家の内へはいると、光の鶴が屋内を立置めて見ることが出来ない。暫くして鶴を開いてよく見ると、伴の神が、正座に、大きな煙草入を手に持つて、眞黒な小袖を着て坐つて居た。

オキクルミは、敬ひ畏れて恭しくして居たけれど、何にも物を云つてくれない。暫あつてその神が、立つて横座の窓の上に凭りかゝつて蓬を一本折つて持つて爐側へもどつて來、そつとオキクルミの膝がしらを刺した。けれど、痛くも無いからほつておくと、暫して痛み出し、膝頭が切れるやうにうづいて今にも死んでしまひさうになつた。それを見て暫くは微笑してゐた彼の神が、やがて口を開いて云ふのは、

「オキクルミ、お前は、この國土へ、人間にあゝせ、かうせと自らして見せるために天降らせられた神だ。それなのに、何故に我をば招待せぬか。我はこれ、お前が天降らせられた後に、この國土へ、王として降り、お前と共に相雙ふ神として、我は神々に、あゝせ、かうせと命じ、お前は人間に、あゝせかうせと命じ、我々二人相並んでこの國土に君臨するために來てゐるものなのに、我よりも位の薄いやくざの神々を招待して我を招待しない。それを怒つて今お前を罰したところなのだ。今からは、山神(熊)が人間たちへ客人オカドになり下りて行つたら、宜しく削花を捧げ、我がともがらを、懇に待遇することを承知せい。するならお前を生かしてやるから承知せい。」さう云つたからオキクルミは承知をしたと拜をして、

『今より山神が下つたら、美しい削花もたくさん上げます、榊もたんと上げます。御酒をどつき上げて拜みますから、重い神様、どうぞ私を生かして下され。』

さう云つて拜をしたから、山神がにつこり笑つた。そしてオキクルミの側へ来て、件の刺した處をふつふつ吹くと、すぐに直つた。

それから拜をして外へ出ると、あとから又よび戻すから、『又刺さうといふのだらう』と思つて恐れながら戻ると、件の刺した處をオキクルミに與へ、

『此は、葦といふもので、人間に大さう靈驗のあるものだから、お前が造つて人間たちへ教へてやるがよい。』

さう云ひながら與へてくれた。オキクルミはそれを持つて山を下つた。それで、これから以後、凡そ酒を造る人は、まづこの神を請じてさゞげ、又人間が熊を取つたら、あつく削花や榊や御酒を供へるやうにオキクルミが教へた』と。

これにも熊が人間へ来て捕へられるのは、客人と云つてゐる。一體この稀に訪れる神、客人の考は、古い日本の土地の信仰で、語形から云つても古い日本語の向へはいつて使はれてゐるものに相違ない。アイヌ語 maratto は、熊祭の時に熊の頭(熊祭に正座へ飾られるのは、肉を取り去つた熊の皮のみ附いてゐる頭で、之を(maratto sapa といふ)のことにも云ひ、熊祭の御馳走(kamui-maratto)

にも云ひ、さて又御祭の日の熊そのものことにもなつてゐる。naratorne (客人になる)のneは、『成る』といふ動詞である。

オキクルミが酒を造る時神を請じる、そこへ神々が人の形をして來てゐるやうな物語りまでであるが、それは神代のことだからであらう。アイヌは、酒を造る(秋酒・冬酒・春酒と三回は大に造り、その間々にも小酒を造つたものであるといふ)と、大祭と云つて今の世でも、火神・家神・祖神・地神・狩神を始めとして、山の神(熊)沖の神(鯨)村の神(梟)以下その他の一切の祭祀神ノイカムイを順々に *niyunk* (招ぐ)して一々チカ灌酒して祈祠を捧げる、この祭祀神の中へ熊が加へられる始めを説き、熊祭もこれから始まつたと云ふ物語なのである。

之に由つて観ると、所謂熊祭といふものをアイヌが行ふ心持、その意味といふものは、今迄世間に無條件で通つてゐる『犠牲にする』といふ説明とは、大分距離があるものであることがわかるであらう。アイヌには犠牲といふ觀念も語もないのに、どうして西洋の旅行家たちが犠牲と報告をし居るのであらう(バチラー博士の犠牲と譯されたアイヌ語は *iyonande* 『熊送』即ち通俗にいふ熊祭といふ語それ自身なのである)。著し猶太や支那の犠牲の目を以て見た、自己判断の報告に外ならなかつたのである。其を又受賣りとして最近の邦人の報告に、アイヌの云ひもせぬ『犠牲』云々と書くことは、昔の正直な旅行記には少しもなかつたことである。

## 使徒パウロの「聖靈」觀 (下)

蘆 田 慶 治

### 四

いま使徒パウロの「聖靈」觀を考察するに方り、先つ考慮すべき事は、彼が屢誤り傳へられてゐるやうに、組織的な神學者でなかつた事である。云ふ迄もなく、彼は世界的傳道の大任務を感じた「異邦人」への布教者であつた。傳道を以て第一義的使命と自ら認めた彼には、その信仰經驗の表明としての宗教思想或は神學思想があつたに異ひなひ。然しそれら思想は、彼に取つては、思想自體として價値があつたのでない。寧ろ生きた信仰の生活内容の表示としての價値を認めたに過ぎない。故にパウロ諸書翰を讀むものは、時と處とに従ひて、彼の所説に變遷があり、發達があることを豫め知らねばならぬ。のみならず、傳道を以て其第一使命と感じたパウロは、その思想や構想が、如何に豊饒で創造的であつたにせよ、夫がそうあつただけ、それだけ彼の思想は窮屈な論理の型に篋め込み難いものとなつたことを知らねばならぬ。彼の思想の研究には、論理的整頓を求めるよりも、寧ろ發生論的に、彼の人物性格及び彼の環境から論究されねばならぬ事は茲に贅するまでもない。

パウロの「聖靈」信仰に就ても、斯うした豫備知識を以て考察に取懸らねばならぬ。

「聖靈」信仰は、パウロに取ては、最も核心的な者である。然し彼は「聖靈」に種々異なつた稱呼を與へてゐる。或は「神の靈」と呼び（羅馬八ノ九、十五ノ十九。哥林前七ノ四十、十二ノ三、等）或は「キリストの靈」（羅馬八ノ九）と稱し、或は「主の靈」（<sup>クリオス</sup>哥林後三ノ十七、十八）「その子の靈」（加拉四ノ六）「イエスを甦らしし者の靈」（羅馬八ノ十二）「子と爲すところの靈」（*theuize uobscitas. lat. spiritum adoptionis.* 羅馬八ノ十五）或は往々にして唯だ、簡單に「靈」とのみ書いてゐる場合がある（羅馬八ノ十六、廿六、廿七、哥林前二ノ十、十二ノ十三等）。之等稱呼の異つた場合に於ても、それが同一のものを表示してゐることは、右掲げたパウロ書翰の諸箇所<sup>の</sup>批判的研究者に首肯されやう。いづれも皆神の靈或は「聖靈」を意味してゐることは疑はれない。「キリストの靈」その子の靈」と云ふごときも、パウロの見解では、神の遣つた而かもイエスキリストに内在し、充滿した「靈」と云ふに外ならぬ。パウロの「聖靈」観は、如何なる思想的背景若くは淵源があつたにせよ、それはパウロ自身の内心直接の宗教經驗の表明であるに異ひない。その心理的經驗に於て、何れを神の靈となし何れをキリストの靈と見るが如き煩瑣な區別を設けることは、信仰上無用なる如く經驗的には不可能であらう。パウロは斯る區別を立てなかつたと見る外はない。羅馬書（一ノ三、四）は、神、キリスト、聖靈の關係を明かにすると惟へる。曰く、

『御子は、肉によれば、ダビテの裔すまより生れ、

聖を嫌によれば (kara misuya ariuousung)……

神の子と立られ給へり』

「聖き靈」は、前段引照した舊約諸書の思想に見る如く、それ自體にペルソンの實體をそなへながら、その源泉は神だと見られたのである。神てふ本體的超越的實在者の内在的作用——それを「聖靈」だと見たやうである。即ち「聖靈」は神の *essence* である（腓立比二ノ十三と哥林前十二、三章と對比参考）。而してキリストは、「聖靈」の具備充足せる應身、「神の子」と見做されたのである。それが、神、聖靈、キリストの關係に就ての使徒パウロの見解であると惟はれる。

## 五

パウロの「聖靈」觀は、如何なる心理學的社會學的事情の壓迫若くは必要に由つて起つたか。彼の「聖靈」觀の内容と意義とを闡明する爲に、先づ彼が基督教入信の經路を辿らう。

パウロが生粹の猶太人で、熱心な「戒律」遵奉の實行者主張者であつた事は、彼の自白に依つて明である。腓立比書中に、

『我は第八日に割禮を受けたる者にて、イスラエルの族ベニヤミンの支族わがれ、ヘブル人より生れたるヘブル人なり、戒律に由ればパリサイの人、熱心に由れば教會を迫害せむるもの、戒律に在るころの義に由れば玷かなき者なり……（腓立比三ノ五、六）

として自己の族籍及び宗教上の地位に關して誇れる箇處あり、又た加拉太書中にも、

「わが處にユダヤ教に在りし時行ひたる事を爾習聞けり、即ち甚だしく神の教會を害め且之を殘賊せり、我また心な人よりも先祖たちの傳統に熱くし、ユダヤ教に在りては我國人のうち年相若しき多くの人に超りたり（加拉一ノ十三、十四）

と告白してゐる。彼は恐らくは、彼自身の「救」の爲にも、彼の同族全體の「救」の爲にも（羅馬九ノ一以下参照）渾身の力を捧けて戒律（*nomos*）口傳律（*forpaki traditsia*）の遵守に努めたに違ひない。戒律遵守は、當時オルソドックスなユダヤ人等には、イスラエルにメシヤの臨格すべき、隨てその國權恢復と神威發揚を獲得すべき必至的條件として最も重要視せられた處である。熱心なるバライ人として、パウロが之に熱中したことは毫も怪むに足らぬ。

この戒律熱中が、やがてパウロをして、新興の基督教徒等を迫害するの行動に出でしめ（前記引照句參考）、隨て基督教徒等の牢乎として抜き難きキリスト復活の信仰、死をすら恐れざる金剛不壞の信仰と（使傳四ノ一―廿二、同七ノ五四以下等）彼等の力強き、兄弟の如き相互扶助的團體生活と（使傳二ノ四四―四七、同四ノ三二―三五）を目的のあたり、經驗せねばならぬことゝならしめた。パウロは斯く教徒等の強烈眞摯な信仰と協同生活とを識りながら、騎虎の勢なほ益教徒迫害を繼續しつゝある中、ステパノの美しき、希望に満ちたる殉教の死をすら恬然として見過したのであつた（使傳七ノ五四―五六）。戒律道を固守しながら、躬ら良心の安定を得ざりしパウロが（羅馬七ノ十四―廿四）今や代表的教徒等の歡喜希望に満ちて從容死に就くを見、而かもその雄々しき行動が、教徒團體の中心生命たる復活キ

リストの信仰に在るを見るに及んで、良心鋭敏なる彼は、潛意識的にせよ、彼をして、戒律道の誤れること基督道の正しきことを感せしめたに異ひない。彼の改信 Conversion は、使徒行傳記事(九ノ一―八等)の正否は暫く措き、その改信の刹那に於ては、或る神秘經驗の形に於て行はれたと察せらるゝ。

『光、暗より出でよき宜ひし神は、イエスキリストの顔にある神の榮光の知識を輝かしめんために、我らの心を照したまへり。』

(哥林後四一五、六)

パウロは、躬ら復活のキリストに接したとの經驗をも告白してゐるが(哥林前十五ノ七、八)、それが果して、使徒行傳記事の如く、彼の改信の動機又は機縁であつたか、或は改信以後の事件であるか、夫は明かでない。が然し以上の記述に由りて、パウロの改信は、寧ろ急激な神秘經驗の形を取つたと同時に、彼には思想上信仰上、基督教徒等と自己自身との相異對立を反省するだけの理性の豫備作用の具はつてゐたことを發見するに難くない。神秘經驗は、パウロの信仰に關する自己省察に Climax を與へたものと斷するが正當だと惟へる。かの使徒行傳著者が、パウロ改信を以て、パウロ自身の意志に本づかず、その理性的省察をも經ず、全然復活キリストの直接の奇跡的能作に由るものとなしてゐるのは、著者の執筆の動機が、基督昇天の後の教會發達は、神の遣りし「聖靈」の、使徒パウロ、ヨハネ、或はステパノ、或はパウロ等を通しての直接なる働にあることを示すにあつた

事に存する。故にパウロの改信の如きも、彼自らの意圖に由らず、寧ろそれに逆ひて聖靈若くは「復活」せるキリスト直接の働に由る者と見做してゐる。この筆法もパウロ自身の所信告白と一致する。夫のみでない、使徒行傳記者が、パウロ布教旅行の隨行者か又はその傳統を汲んだ者であつたとすれば、パウロの持論たる教會一軌觀の信仰見地から記事材料を蒐集編纂したるものと察せらるゝ。勿論使徒行傳記事中パウロの事蹟に關し誤り傳へたと察せらるゝ箇所がないではない。然しパウロが、自己の改信、召命、その爲の勤勞努力、之等すべてを「神の恩恵」（加拉一の十五、十六、哥林前五ノ十、以弗所二ノ六）或は「イエス・キリストに在る生命の靈」（羅馬八ノ一、二）に因ると見做し、之を自己の努力効績に由らずと信した點は、使徒行傳記者が誤りなく傳へたと認め得られる。

私の所論の要點は此處にある。眞摯熱情の人パウロは、その所信に向つて精神的實行的に突貫を試みた。が、それは、彼の畢生究極の希願である「神の前に義たること」(δικαιοσύνη το θεου羅馬二ノ十三)に到達せしめなかつた。寧ろ彼は戒律に由れる「義」を獲得せんとして而かも之を得ず、却つて精神的絶望の地位に陥つた(羅馬書七ノ十五、十九)。「噫この死の躰からだより我を救はんものは誰れぞ」とは、彼の救を求むる絶叫であつた。而して此ディレムマに於てパウロは「救」を経験した。その「救」を「イエスキリストに在る活かす靈」(πνεύμα τῆς χάριτος καὶ τῆς ἀγάπης τοῦ θεοῦ羅馬八ノ二)に由るとなしてゐる。こゝに深い大きな神秘が潜んでゐる。抑もパウロの説く「イエスキリストに在る活かす

靈(文字通りに譯すれば「生命の靈」とは何を意味するか、これの説明の試みが、最も重要な點である。

## 六

「イエス・キリストに在る活かす靈」すなはち「聖靈」といふ信仰は、使徒パウロ特有の、難解にして、神秘的調子の濃厚な語句に表はれてゐる。而かも彼の主要書翰に於て見らるゝ如く、彼が最も力を込めて説いたものである。然しこの信仰は、少くとも其形態に於ては、必ずしも彼の創意に係る者でなく、又舊約思想の素朴的な移入でもなく、イエス「昇天」直後初代教會の信仰を採つた者であることは疑はれない。「昇天」直後の教會に於て教徒等が「みな一處に集まり日々心を合はせ恒に祈禱を努め」或は「パンを劈き歡喜と誠心をもて食を同じし」連日集會を繼續しゆく中には、「許多の奇跡と休徵おこなはれた」(使傳三ノ四三—四六等參照)ことは、宗教心理學的現象として幾多類例の在ることであり、毫も怪しむに足りない。斯く宗教的熱情の昂進せる場合、かの「方言を語り」(Glossalia)「預言をなす」等尋常ならぬ奇現象の行はれた事、又た之を神若くはキリストの「靈」の働きと信した事は、寔に自然の數である。殊に前にも陳し如く、メシヤ臨格の時には、預言に従ひて神の靈すべて神の「僕なる男女」に注がるべしとの信仰と(使傳二ノ十六—十九)、その「聖靈」の注がるゝは、以賽亞預言中の「わが心喜ぶわが撰び人」(以賽四二ノ一、二、三參考)としてのイエス・キリストに由るとの

信仰との結合が、基因となつて、「方言」「預言」などの「奇跡異象」を「聖靈」の現在し發動する證跡だと信するに至つたことは當然の成行とせねばならぬ。

されば「昇天」直後の教會に於て、「聖靈」の信仰は旺んに行はれ、而してパウロがその「聖靈」信仰を採つたことは、略推測し得べき事柄である。然しパウロは「聖靈」信仰を以て基督敎信仰の核心と見做し、「凡そキリストの靈なき者はキリストに屬つざる者なり」「凡そ神の靈に導かるゝ者は神の子なり」と喝破してゐる（羅馬八ノ九、十四）如何なる意味に於て、又何故に、パウロは斯くまで「聖靈」信仰を重要視したのであらうか。イエスは神の慈愛を説き、悔改を説き、人の罪を赦せと説き、神の國を説き、其他種々の敎を遺し、彼の弟子等も之を傳統として遺した。然るにパウロは、是等敎訓の遵守を最肝要事として彼の教會に書き遣つては居ない。イエスの遺訓として服膺すべきことを教會に命じた事は、晚餐式の時に執るべき精神的態度に就ての外はないと斷言するも可であらう。パウロは斯くイエス敎訓の遵守を説くよりも、キリストの「靈」を重要視してゐる。そこには必ずや何等かの的確な理由がなければならぬ。試に其理由を説明しよう。

その理由の最も重なるものは、パウロの改信〇〇の經驗〇〇である。使徒行傳中のパウロ改信の記事は、餘りに劇的色彩が濃厚過ぎる爲め之を採ることを避ける。然しパウロの自筆に従ふも、その改信をば自己の努力よりも神の働に由ると見てゐる。曩に引照した如く、パウロは物質的光を照り出でし

めた神が「我等の心を照らし給ふた」と説き、更に加拉太書中には、

『我が母の胎を出でし時より我を選びおき、恩<sup>めぐみ</sup>を以て我を召し給ひし神、その聖子<sup>みこ</sup>を宣<sup>のたま</sup>しめんが爲め心に善しきとして彼を我心に示し給へる其時』(加拉一ノ十六)

と述べてゐる。こゝにある『示し給へるの』原語は *apokalypsa*、(開顯するの義、普通黙示又は啓示すると譯する。天上雲居深く隠れある神の奥義が顯示さるゝの意。但し *apokalypsa* が外的顯現なるに對し *apokalypsa* は內的啓示の作用を指す) で、イエスがメシヤ救世主たる意味が潑然その心に悟らされた其境地を物語つてゐる。パウロは、他の箇處には、 *apokalypsa* *tyou* *Christou* 『イエス・キリストの啓示』てふ言を以て之を括約してゐる(加拉一ノ十二)。彼は斯る「啓示」をば「神の恩恵に囚りて」(*dia* *tes* *charitos* *autou*) 躬に受けたと云てゐるが、その啓示の内容その者が「聖靈」のはたらきによつて與へらるゝと彼の信した事は疑の餘地がない。なせならパウロに従へば、「啓示」は「聖靈」の働であるのみでなく(哥林前十四ノ廿六)、又人は「聖靈」を受けざればイエスを「主」<sup>クリオス</sup>と認むる事(哥林前十二ノ五)或は「神の子」としての新生活に入る事は能きないのだから(羅馬八ノ九、十四―十六)。斯うした考へ方は、疊きに掲げた舊約預言者等と揆を一にし、又たパウロが強い影響を受けたと察せらるるソロモン智慧書(*Sap. Solomonis*) (八ノ廿五―廿七)の中にその思想が著るしく見へる。之等ヘレニスト的ユダヤ的信仰や、希臘語譯の舊約經典の思想空氣を呼吸したパウロが、今や卒然潑然として彼

の體驗裏に閃めき涉つた「イエスの啓示」即ち改信の經驗は、之を神の「靈」或は「キリストの靈」に由ると考ふるの外、他のより善い表現法は無かつたであらう。この經驗は、單なる悔改 *metanoia* ではない。意識的に意志を用ひての信仰の改轉 *conversion* でもない。それはパウロに取りては、神の永遠の經綸に本づく「恩恵の選み」*ἐκλογὴ χάριτος* (羅馬十一ノ五、加拉一ノ十五) に由り、「聖靈の賜」として彼の心に臨格した「啓示」として考へるより外はない體驗であつたに違ひない。殊に彼は改信以前に於ては、基督教會の大迫害者であつた。それが俄然として其信仰態度を一變せざるを得ないほどに急激な深刻な宗教經驗を爲したのである。之を神の「聖靈」*ἐπιπέμπειν* に由ると信したのは誠に自然の數とおもへる。

之を要するに、使徒パウロも、「昇天」直後の教徒等も、彼等の有つた宗教經驗を表明し之を説明する爲に、神若くはキリストの内在を信じ、更にその内在の經驗に、「聖靈」てふ語を當て依めた點に於て同様である。然しパウロと他教徒等との相異點は——それは極めて重要な點であるが——後者が彼等の連續的な會合に於ての「方言」「預言」「醫癒」と云ふごとき熱中せる群居生活にあり易き(現にスコットランド、佛蘭西の或教徒等或はクエーカー一派等に見る如き)宗教經驗に出發して、「聖靈」信仰に到達したに對し、パウロは自己の個人的な改信經驗から出發してゐる事である。之が彼をして「聖靈」信仰を最重要な一契機と考へしめた理由であらう。個人的救拯經驗としての基督

教が、パウロに至つて初めて成立したと云へない事もなからう。少くともそれが輪廓正しく鮮明したと云ふことはできる。無論イエス自身の宗教経験は、個人的のものでもあつたに違ひない（*a* 史料中の馬太士ノ廿五—二十六）。然し彼の希願は寧ろ、イスラエル民族の「救」であつて、個人としての「救」といふ事ではなかつたと考へられる。無論各個人の「悔改」むるをも欲したには違ひないが、その appeal の対象となつてゐるものは、イスラエル全體であつた。然らざれば、馬太傳中のイエスの十二弟子に對する命令「異邦の途に往なかれ、又サマリヤの邑にも入る勿れ、唯だイスラエルの家の迷へる羊に往け」（十ノ五、六）の如き、或はカナンの婦おんなに對して、其女の爲に醫療遂鬼を拒絶した事件（馬太十五ノ廿二、廿三）などは説明が能たきない。夫のみでなく、パウロ書翰に従へば、「昇天」直後の教會は、異邦人入會問題に就て、意見不確定であつたと察せられるが、此れ畢竟、イエス在世中には専らイスラエル民に「悔改」を説いたため、斯る問題起つたことなく、従つて斯る問題に就ての確定的指教を遺さなかつた爲であらう。

斯くパウロは、基督教の個人救拯觀を確立したのであるが、その確立は、パウロの個人的な「聖靈」經驗に由るのである。「人もし聖靈に感せされば、イエスを主と謂あたはず」我等に賜ふところの聖靈に由りて神の愛われらの心に灌そそげばなり」（哥林前十二ノ三、羅馬五ノ五）とは彼の經驗の自白である。神の超越性を重んじ、イエスを「昇天」した史上の人と見る所のユダヤ人には、個人内在的な

宗教経験を表明する爲には、古來傳承せる「聖靈」の信仰思想より以上の者はなかつたであらう。

## 七

之に關聯して考究するべき問題がある。即ちパウロが自ら「聖靈」によりて受けたと信じた所謂「啓示」*apokalypsis*なる者の内容は何であつたかのそれである。その「心を照された」との経験は、思想的には何を意味するであらう。吾人は斯問題に逢着して、恰かも深海裏に秘寶を探るの感がある。然しその発見は必ずしも不可能ではない。のみならず、その発見はパウロが「聖靈」信仰を重要視した理由を闡明するに極めて必要である。其発見の端緒は、パウロの言句中に窺ひ得られる。彼は前にも引照せし如く「神……彼(イエス・キリスト)を啓示したまへり」と云ひ、又「神……イエス・キリストの面かほにある神の榮光を知るの光を顯はさしめん爲に、我等の心を照らし給へり」と云てゐる。之れ明かにパウロがナザレのイエスに關しての新意義を発見した境地を指すと惟はれる。今この発見の經路を辿つて見よう。

元來パウロはユダヤ教者として基督教信仰を壓迫し絶滅せんとした。其理由は、對ユダヤ教の熱心に存するのだが、夫は同時に「すべて木に懸るものは誑あやはれし者」(申命記廿一ノ廿二加拉三ノ十三)てふユダヤ教傳來のパウロの固有思想に基づいてゐる。十字架上に刑死したナザレのイエスを以て、「ユダヤ民族のメシヤ」だとす基督教徒の信仰態度は、熱心なるユダヤ教徒パウロには、耐ふ可ら

ざる冒瀆侮辱であつた。十字架は當時一般の「ユダヤ人には礙つまづく者」(哥林前一ノ三三)なりし如く、パウロにも甚だしき「礙」であり、「秘かれたる奥義」であつた。而かも彼は、曩に指示した如く、初代教徒等の眞摯な態度と協同と歡喜と死に面しながら、猶平和希望に輝く信仰とを見せつけられた。このパウロの「礙」と、初代基督教徒等の「信仰」と、其間に横はる一大溝渠をパウロは超躍せざるを得なかつた。而して此超躍を可能ならしめたものは、前に掲げし舊約預言者の「受難僕」(以賽五十二ノ三十一—五。同五十三ノ一—十二)の信仰であつた。眞摯忠信なるイスラエル民が俘囚の憂目を蒙むるは、他の諸民族の神への復歸を促がす機縁となるとの一種の歴史哲學的信仰である。パウロは此思想をイエスの十字架の場合に當徹めたのであつた。其處から彼の「贖」の思想が生れたのであらう(哥林前一ノ卅。羅馬三ノ廿四。哥羅一ノ十七)。これぞパウロに取りては、「かくれたりし神の奥義の智慧」であり、人の「目いまだ見ず、耳いまだ聞かず、人の心未だ念はざるもの」であるが、神は其「奥義の智慧」を「聖靈みたまをもて我等(即ちパウロ等)に顯はし給ふた」のであつた(哥林前二ノ七—十。以賽五十二ノ十三以下比較)。この「礙」から「贖」への見解上の變化が、所謂「イエス・キリストの啓示」なるものの内容であつた。

然しまだ問題が残つてゐる。この變化が如何にして起つたか。パウロは、之を「靈」の働に歸してゐるが、然しこの働を可能ならしめた機縁事情がなければならぬ。なせなら「十字架」を「神の詛のろひ

と見るも、「贖」の受難と見るも、ともに舊約經典の内容に本づいてゐるのであるから。

この問題説明の鍵は、バヴロのヘレニスト的教養若くは其環境の影響に存すと惟はれる。彼は此事實を自ら意識しなかつたと惟へる。然し彼は、使徒行傳に従へば（然もこの記録を否むべき理由は何もない）キリキヤのタルンに生れた。必ずや其地方のヘレニスト的思想空氣を呼吸したに違ひない。彼はギリシヤ語を操り、希臘譯に由て舊約經典の智識を得、また、ヘレニスト猶太人の作たる『智慧書』等を受讀したと惟はれる。此ヘレニスト的思想環境のバヴロに對する影響は種々あつたに違ひない（例、當時羅馬帝國の處々に行はれた皇帝神子觀、或はストア教義の或もの）が、今茲に關係あるのは、エロイシヤ、デメトル、アドニス、ミトラの如き諸種密儀教 *die Mysterienreligionen* の影響である。特にバヴロが傳道した地中海沿岸諸地方に廣く傳播してをつた宗教思想——神若くは神の子の受難、死、冥府行、復活、昇天などの思想の影響である。この影響の證跡は歴然として見誤れない所の者がある。

『イエス・キリストに合はんとてバプテスマを受けし者は、即ちその死に合はんとて、之を受けしなるを爾暫知らざる乎。故に我等その死に合ふバプテスマに由りて、彼と共に葬らるゝは、キリスト父の榮によりて死より甦らされし如く、我等も斯き生命に赴むべき爲なり……』(羅馬六ノ四)

『我等思ふに、一人凡ての人に代りて死なれば、凡ての人既に死にたるなりその凡ての人に代りて死にじは、生る者なして此後おのが爲ならで已に代りて死にて甦らし者のために世を過ぎしめんとしてなり』(哥林後五ノ十四、十五)

「爾曹彼（キリスト）に在りて手を以てせざる判禮を受く、即ち肉の體を脱ぎ去る所のキリストの判禮なり爾曹パブラスマを受  
けて彼と偕に葬られ、亦死より彼を甦らし、神の大能を信するに因りて彼と偕に甦らされたり」（哥羅二ノ十一、十二）

之等パウロの言は最も明白に彼が密儀教的空氣に浸つて居たことを示す二三の例である。密儀教に於ては、その歸依者等が、禊祓乃至灌頂等の禮を受け、誓を立て、聖餐を受け、或は幾多修行の階程を経て聖劇に參じ、時をはからぬ現し世の「死ぬべき躰」を脱棄て、常住無死の「靈體」を着け、神と同體化する事を窮極目的とした。この民間信仰は、當時廣く世に行はれ、その思想用語までも、恰かも佛教用語が我國民間に普及せる如く、普及してゐたと惟はれる。パウロが希伯來的猶太教的教養を受けてゐながらも、猶ほ當時ユダヤ以外の廣い世界に擴布した密儀教的信仰思想の影響を逃れ得なかつた事は道理ある事である。此影響を受け居たればこそ、彼は「異邦傳道」が能きたのであり、同時にユダヤ教的基督教徒の一派から異端者のごとく絶えず迫害を受けたのであらう。彼の主要書翰の全篇を通して、彼がユダヤ教者としても誇る可き地位に在つた事を切言してゐるのは、蓋し彼の教説が、密儀教的色彩の稀薄ならざりしを反證する者であらう。

以上所述に由て、パウロが、舊約預言中の「受難僕」思想を選択して、之を以てイエスの死を解釋し、若くは傳道上これを中心視した事は（哥林多前二ノ二）、彼の思想的環境に於て然らしむる内的壓力があつた爲である事は明白である。この環境的影響を假定せねば、パウロ思想が、ユダヤ的であ

ると同時に屢密儀的色彩を帯びることの説明が能きない。無論彼はその傳道地方の宗教思想に對してその教を應化せしめた事實は認めねばならぬが、然し夫だけでは決して、パウロの宗教經驗それ自體の内面的説明とはならない。彼の「もはや我生けるに非ずキリスト我に在りて生けるなり」(加拉二ノ廿)と云ふ如きは、單に布教上の便宜から出た言でなく、彼自身體驗直到の心境を道破したとしか思へない。されば、パウロの信仰内容には、一面ヘブル的(舊約書思想)他面ヘレニスト的な二様の思想の糸筋が綯はれ織込まれてある事を知らねばならぬ。即ち彼の信仰は、一方神秘的面があり、他方ユダヤ人特有なる強い倫理的面のある所以である。パウロの「聖靈」観に、必ずや毎にこの二方面の兼備はれるのは之が爲である。キリスト直後のパレステナ諸教會が、ともすればイエスの人格を思慕する餘り、その遺訓墨守に陥り易く、新たな戒律主義的宗派を形造らんとせるに對し、遺訓拘泥の愚を示し、創造的意氣の激洩たる、キリスト的新生命の宗教を樹立するに至つたのは、パウロのかの各種宗教の眞意を取入れた包容的信仰の力に依る所が多い。彼はその信仰の自由な創造的意義を次の言に道破してゐる。曰く、

「神我等をして新約の役者つかひとなるに足らしむ。俄文わかに事ふるに非ず、靈たまに事ふるなり。そは俄文は殺しころは生かせばなり。……主は即ちかのおほなる所には自由あり」(哥林後二ノ六―十七)

パウロに取りては、基督教信仰とは、單なる歴史人——それは如何ほど純聖偉大であらうとも――

—過去といふ「時」的制約の下に措かれた一人物の遺訓を遵奉墨守する儀文教でなくして、「神の子」キリストの人類愛のための自己奉獻の靈——それは「ギリシヤ人には恐なるもの」(哥林前一ノ廿三)無宗教者には神話とも見ゆべき者であらうが——に復活することであつた。このパウロの見解に由て、超越的な天上の人キリストは、皈依者の裏に内在し共に働く所の「靈」と見らるゝに至つた。斯る基督教觀に於て、どの點までが純然パウロの獨創にかゝり、どの點まで「昇天」直後の教徒等から受けた者か(哥林前一五ノ三)そは到底確定し得ない事であらう。然し基督教が、その時處に應じて「救」の宗教として立つべき自衛創造性を、極めて鮮明に且極めて的確に捉へ得たのは、少くとも古代文獻の證する限り、之をパウロの効績と見ねばならぬ。

## 八

パウロの「靈」の宗教は今示した如く「自由」の宗教であつた。然し斯く一定の道德に拘束されはしないが、之を無視する事はしなかつた。寧ろ彼は極めて倫理的であつた。無論彼が特殊の道德を説く場合、其時代思想の影響の爲に、吾等の見解と多大の距離あることを認むる。然し全體として之を概観すれば、時處を超越した謂はゞ普遍妥當性を有する者と考られる。パウロに従へば、あらゆる眞も、善も、悉く「靈」の賜として、キリスト信奉者に臨むべき者と見做してゐる。「聖靈の能に由りて」希望、信仰、喜樂、平康、仁慈、智識の充足を得べき者と見てゐる(羅馬十五ノ十三、十四)。

精確に云へば、人は信仰に由りてキリストと合體し同化する。舊き罪の身はすたりて新に造られたる者となる（哥林後五ノ十七。加經六ノ十五）。キリストを信する者は、生來のまゝなる「肉なるもの」*σαρκικος*でなく、キリストの「靈」を受け其裏にあるが故に、「靈なるもの」*πνευματικος*となつたのである（哥林前二ノ十四、十五）。密儀敎者のいはゆる「再生者」*γεννητός*である。修養によれる單なる人物の改善でなく、人間其ものゝ再創造である。「人若しキリストに在る時は新しき受造者 *καινη κτίσις*なり」（哥林後五ノ十七）である。新たな受造者なるが故に、おのづからして善徳智識を備ふるのである。「聖靈の賜」の最も大なる者は愛なり（哥林前十三ノ十三）とはパウロの極力主張する所である。以て、パウロが如何に倫理的なヘブライズムと神秘的なヘレニズムとの二様の精神文化の精髓を其「靈」の神學中に綜合したか々窺はれる。

以上の所論に由て、パウロ「聖靈」観の最も重要な點を考察すべき準備ができたと惟ふ。右述べた如く、パウロの所謂「聖靈」は、其作用に於て、その發現に於て、倫理的であり、パウロが屢誤解された如く無法主義の生活を導く者でないことは明瞭である。しかも、「聖靈」は、單なる倫理を超越して、寧ろその源泉となれる一の本體論的オントロギッシェな、神々しき原理であり *σπουδαία* である（パウロ自身は之を *personlich* と見た）。而して、この *göttliche Energie* は、基督敎會に内在し瀰滿し、又た之を主宰し訓育し指導する所の、現前内在のキリストその者である。敎會を以て、之を全體として

又會員各箇として、「キリストの躰」 *σωμα Χριστου* (哥林前十ノ六、十二ノ廿七、以弗所四ノ十二、哥羅一ノ十八等) とし、或は「神の殿」若くは「聖靈の殿」 *Naos θου, Naos ayiou pnyuatos* (哥林前三ノ十六、六ノ十九) と見なす有名な教理である。「聖靈の殿」であり「キリストの躰」である所の基督教會は、之を全躰として、或は各箇々の教會として、或は會員各箇人として見る事ができる。パウロは現にそう見てゐる。ユダヤ人異邦人この「二者は一の靈に在りて父に近づく事を得る」(以弗二ノ十八、加拉三ノ廿六一、廿八)とて教會全躰がキリストの躰であり、「靈」の働く所であると論じ、「又同時に、「爾曹の身はキリストの肢體なるを知らざるか、……主に合ふものは一の靈となるなり、なんぢら淫を避けよ……」爾曹の身は爾曹が神より受たる爾曹の裏にある聖靈の殿にして爾曹は爾曹のものに非ず」(哥林前六ノ十五―十九)とて、「聖靈」が各箇人の裏にも、「無上命令」 *Categorischer Imperativ* の如く嚴存するを説く。斯くパウロに取ては、「聖靈」も、その「殿」である基督教會も、謂はゞ多にして一、一にして多なる者なのである。多なるが故に、教會の職能活動は多種多様なるを得べく、また教會發達の形態に於ても、基督教の傳播する地方民情に自由なる順應を爲すを得る。そこに基督教の普遍性が現はれる(哥林前十二ノ一―十三)。又それは同時に一なるが故に各部各箇は相倚り相俟ち、「諸の肢互に相顧み相扶け」ねばならぬ。そこに各箇各部の特徴の發揮と、全體としての共存共榮の任務とが示されてある。而かもこの任務は、パウロの見地からは、基督者にとりて重き負擔ではなかつた。

キリストの人類の爲めの自己奉獻は、信仰に由て之を把握する者には、絶えざる愛的生活の源泉であり、インスピレーションであり、感激であらねばならぬと彼は見た。

「キリストの愛われらぬ勳<sup>はじ</sup>ませり。我等惟ふに、一人すべての人に代りて死にたれば、凡ての人すでに死にたるなり、その凡ての人に代りて死にしは、生ける者をして此後ちのが爲ならず、己に代り死にて甦りし者の爲に世を過ぎしめんさてなり……今より後われら肉體に依りて人を識るまじ、我等肉體に依りてキリストを知りしがさし、今より後は斯の如く之を識るまじ、是故に人キリストに在る時は、新たに造られたる者なり、舊きは去りて皆新らしくなるなり……」(哥林後五ノ四一十七)

茲に謂ふ所は、キリストをば、一箇のユダヤ人として(「肉體に依りて」*kata saarka*)にあらず、

即ちユダヤ人のメシヤとしてに非ず、之を神の遣はせる人類惡の負擔者、イザヤ書の説く「受難僕」密儀教の眞髓たる人間のための神の自犠行爲(哥林後五ノ十四、廿一、羅三ノ廿四等參照)の理想的顯現として正解するなら、そこに宗教的感激の扉は開かれ、「聖靈によりて神の愛我等の心に灌ぎ」、我等は「新たな愛造者」*kain ktivos* となり、感恩報謝の情に浸りつゝ、神の爲に自己奉獻の新生活を遂げ得ると云ふことを意味する。斯くて「靈」における教會の一致は、内的自發の結束協同であつて決して、外部的強制的のものでない。自己奉獻をなせる「神の子」キリストを信じ、彼を首<sup>かしら</sup> *kephala* *ton sountos* となし、歡喜法悅のうちに、靈の王國の樹立のために、自己奉獻をなす皈依者等の交體(*community*)こそが、教會すなはち「キリストの躰」だと見るのが、パウロの主張であつた。

若しパウロに向つて、斯る教會は事實上現存せるや、「キリストの靈」の理想は現實に具象化せる

やと質したなら、恐らくは彼は「否」と答へたであらう。然し彼は、そうした理想の教會が漸次成  
立し實現することの強い希望を懷いてゐた。曰く、

「爾曹今より深淵者にあらず、聖徒さ……神の家に屬する者なり、爾曹使徒と預言者の基の上に建らる、キリスト自らその隅の  
首石となれり、全座みな構合て彼（キリスト）の中に在り、や、に増して聖殿主の裏に成るなり、爾曹も彼の中に建られたり、  
是れ城に由りて神の居給ふ所なるべき爲なり」（以弗所二ノ十九—廿二）

と。現實のパウロの創立した教會は、その少數を除いては、彼の理想を裏切ること甚しく、常に彼  
を憂苦懊惱に陥れたのであつた。而かも彼は一片耿々たる信仰を懷いて「靈」に由りて神の住み給  
ふ聖き殿の餘々ながらも構造らるべしとの希望を棄てなかつた。否彼は「期滿るに及んで」全人  
類も、「或は天に在り或は地に在る萬物のキリストに歸一 *universality* す」べきことを信じ且つ望  
んでゐた。斯る希望信仰の評價は容易になされない。又こゝで論すべき問題ではない。然し彼は之  
に由て、ユダヤ教の一宗派として終らんと圖られざりし基督教をば、當時における世界的文化の一  
大要素となしたのであつた。而してこの希望と信仰との内面には、「聖靈」に由りて「我等は神と共に  
働く」との信念（羅馬八ノ九—廿八、哥林前三ノ九、同後六ノ一）が鬱勃としてをつた。無論かゝる信念は、パ  
ウロ其人の性格教養を豫想する。然し斯る信念を哺育し、養成し、彼の如き回天の事業を成遂げし  
めたのは、彼自身の体験した「聖靈」の働くと謂へないこともないであらう。

パウロの『聖靈』觀は、正統派基督教會に於て中心教理として取扱はれて居ない。にも拘はらず、それは基督教の特徵的であらねばならぬ者である。又た宗教學乃至宗教哲學上、幾多の興味深く、意義深甚なる問題を喚起するものである。更に機會を得て大方に質して見たいと思ふ。(完)

# 起信論の成立問題に就いて

——特に望月博士の起信論支那撰述論に就いて——

林屋友次郎

自分は最近まで實業界に籍を置いて、學界と直接の交渉がなかつた爲めに、著書や論文を通して古くから知つて居る先輩でも、未だ面識のない人が尠くない。望月博士の如きも其一人である。隨て、斯く一面識すらない先輩の所説を、紙上には是非する可否に就いては、可なり躊躇した所である。乍併、起信論支那撰述問題に關する、最初からの経過を通觀するに、純學的の見地から見て、望月博士の所論に甚だ不純と目さるゝ分子が多く、何人かにより、其等を指摘して置かない時は、世人をして思はざる誤に陥らしむるを考へらるゝ計りでなく、結局學問の神聖を害しはしないかと慮れるのである。是れ、支那撰述問題が松本博士により再燃せしめられたるを好機として、平素の疑懐を披瀝して江湖の批判を仰がんとする所以である。

## 一 序 論

起信論支那撰述問題を論せんとするには、豫め同問題に關する論争の経過を念頭に止めて置く必要がある。起信論の著譯者に關しては隋唐時代より多少疑問視せられた所である。乍併、斯く上代に關するものは暫く措き、現代學者のみに就いて云へば、自分の知る限りでは舟橋水哉氏が、支那撰述論者の嚆矢でないかに思ふ。此舟橋氏の所説を承けて支那撰述論を今日の如き大問題となした

ものが、望月博士<sup>(2)</sup>である。又、支那撰述論が斯く學界の注目を惹くに至つたのは、大正七八年頃の論争が與つて力をなして居るのである。此論争に於て、望月博士の支持者に村上博士<sup>(2)</sup>があり、又其反對側に印度撰述論者として、常盤博士及び羽溪教授がある。此中、村上博士は前後三回に亘つて論陣を進めらるゝ中に、起信論は印度撰述とも、支那撰述とも断定し得ないものであるとの結論に達し、論争の渦中から手を引かれて居る。前田博士は印度撰述論者であるが、果して馬鳴造なりや否やに就て、問題を提出せられたが後には撤回せられた。

此時に於ける村上博士の所論は、回を重ねる毎に立論に變更を來し、後の所論は前の所論を否定する如き結果に陥入つて居るので、之を皮想的に眺むる時は、變節常なき無定見の所説の如き感があるが、實際は博士が極めて學に忠實にして、反對者の所論と雖も我執に捉はれないで、是は是として、自説の誤を直ちに撤回して居らる結果であつて、其學的良好の高潔なる、眞に吾人の模範とするに足るものである。村上博士の事情は斯の如くである爲めに、支那撰述論者として最後迄の闘士は望月博士のみである。

反對の印度撰述論者側では、羽溪教授は起信論と「ウバニシャッド」との思想關係から、印度撰述を主張されたもので、局面は多少限定されて居る傾がある。隨て望月博士の正面に立つて反對したものは、常盤博士である。常盤博士の所論は、楞伽經に捉はれ過ぎたり、經先論後といふ如き傳

統的な考に累せられ、立論の自由を束縛されて居る嫌はあるが、大局から見て、立論の態度は極めて公明正大で、推論の行程も、資料の選擇も、相當に行届き、望月博士の立論の根據に重大なる痛手を負はしめて居る所も尠くない。若し博士に於ても、望月博士が「起信論之研究」を公刊せらるゝと同時に、此時の諸論文を公刊されて居つたならば、學界をして、撰述問題は未だ終了して居るものでないことを知らしむる事が出来た筈であると思ふ。要するに、此時の論争を一言に盡せば、論争は何等解決を見ずして、有耶無耶に終り、正直な常盤博士は憤慨して手を退き、押の強い望月博士が最後迄土俵に踏み止つて、世間をして望月博士が恰も論争の勝利者なる如く、誤解せしめたものに過ぎない。

元來、學術上の論争なるものは、衆智を蒐めて是は是とし、否は否とし、相互に長所を認め合ふと共に、相互に短所を指摘し合ひ、結局に於て普遍的眞理が見出さるゝに於て、始めて意義を有するもので、單に勝たんが爲めの所論や、詐略に基く勝利は、世間の眼を一時は眩すことが出来ても、之を以て學的に意義ある眞理とは、目することが出来ないのである。

此點に至ると、望月博士の論争上の態度には、甚だ遺憾の點が多い。博士の所論は常に勝たんが爲めの所論であつて、眞の起信論の成立年代を究めんとするが如き誠意は、始めから認めることが出来ない。例へば、論争の經過中、反對側から自己の立論の急所を衝かれた場合の如き、其點には

必ず一言も觸れないで、全然他の部面に於ける反對側の弱點を看出して突撃し、其争をして自己の  
 不利益とする所から、論點を變換せしむるのが、博士の常套戰術である。此戰術は今次の松本博士  
 との論争にも實演せられ、現に松本博士に依て指摘せられて居る法經錄の疑惑部と偽妄部との混同  
 の問題の如き、望月博士の文献的方面の研究に致命傷を與へて居るものであるにかゝはらず、博士  
 は此點には一言も觸れないで、問題を質叉難陀の翻譯問題にのみ集中して居る。此戰術には常盤博  
 士も余程困惑されたものと見へ、遂には研究態度論まで提出して、問題を局限的に解決せんことを  
 提議して居られる。乍併、博士の態度は依然として改まらず、自己の論據の破れた場合には、其點  
 には全然沈黙して、是とも否とも云はず、問題を枝葉の方面に趨らしむる爲めに、論争は何時迄經  
 つても解決の仕様がなない。是れが常盤博士が結局論争から手を引かれた原因であると思ふ。

然るに望月博士は後に此等の論文を取り纏め、増補訂正して「大乘起信論之究究」として公刊せ  
 され、其論争に關する部面は次の如く記載されてゐる。

「起信論は……支那に於て偽造せられたるものなるべきを断定せんと欲す。之に對し常盤君は頻り  
 に抗辯を弄し……予を以て之を見るに君は未だ予の論鋒を迎ふ可き其の準備を有せざるものと謂は  
 ざる可らず云々。」隨て此「研究」のみを讀むと常盤博士は無暗と望月博士に壓迫せられて、常盤博  
 士は望月博士に指一本指せなかつたかのやうに見える。自分の如きは全く初めは斯く信じて居た。

後に至りて兩者の論文を對比して見るに、常盤博士の所説にも無理な點もあるが、其れは双方共に、獨斷説は寧ろ望月博士の方に遙かに多い様に考へられる。實際其當時の論文を記載した雑誌は容易に手に入り難い爲めに、多くの人は博士の「研究」のみを讀んで、支那撰述論が學界を征服したものゝ如く思ふて居る。殊に、支那の梁啓超が、博士の「研究」を基礎にして、大乘起信論考證を書いて以來、一層世間の視聽を惹き、學界に於ても、現今の著書で經論史に觸れて居るものは、悉く博士の起信論、支那撰述論に及んで居らないものはない位である。

然るに「研究」の内容を詳細に検査する時は、其立論の肝心の基礎は、悉く今日迄に破壊し盡されて居るもので、外觀は迂餘曲折頗る詳密な研究の如く見ゆるが、事實は全く腐つた土臺の上に築かれた高樓に過ぎない。松本博士が「研究」を讀んで支那撰述に關する疑を記するよりも、行論の過程に多くの疑問を生ずると言つて居らるゝのは、尤の事と云はねばならぬ。かゝる著書を信頼して支那撰述論の横行を許して來た事は、甚だ不思議でならなかつた。

時偶々、松本博士の如き有力なる碩學の、支那撰述論の批評が出てたるを見て、甚だ意を強うしたのであるが、更に次號に現はれたる望月博士の辨駁書を見るに及び、博士の常套手段の爲め、又世間を過らしめん事を懼れ、急に本論執筆の意を決したのである。

故に、本論文の主眼とする所は、望月博士の詐略に依て偽られて居る、何等學的に價値を有しな

い起信論支那撰述論を學界から一掃し、眞實なる起信論の成立年代の研究を、誘導せんことを目的とするものである。乍併、斯く自分が望月博士の支那撰述論を否定せんとする立場にあるからと云ひ、自分は常盤博士其他の印度撰述論者の所説を無條件に受け容れることは出来ない。殊に從來の印度撰述論者の執つて居る其成立年代を、龍樹以後に置かんとする所論に至つては、余程研究の余地がないかと思ふ。又松本博士の論點に就いては、同感ではあるが、博士の主張を裏書すべき別個の經路があるやうに思はれる。然し、此等の問題に悉く觸れるといふことは、到底煩に耐へない爲めに、暫く切り離して他日必要の機會に、改めて稿を草したいと思ふ。隨て本論文執筆の動機が、望月博士の起信論支那撰述論の否定といふ、局限された消極的立場にある爲めに、立論の都合上、起信論の筆者或は成立年代に關しても、自然論及する場合も豫想せらるゝのであるが、其は要するに成行上の問題であつて、本論の主題とするものでないことは、豫め讀者の了承を仰ぐ所である。

## 二 研究態度上の誤

起信論の内容思想が、支那及び日本の佛教々理に、極めて密接なる關係を持つて居る點に關しては、此の前の論争の際に村上博士が詳細に指摘して居られる所である。隨て、古來馬鳴造として信せられた起信論が、一朝にして馬鳴に假託された僞論と斷せらるる事が、教界に可なり悪影響を醸すに至つたことは論を要しない。勿論、純學の見地の下に於ては、教界に及ぼす影響の如きは、自ら別

個の問題で、學は學として常に眞摯なる態度を失はなければ差支ないのである。故に學的態度に於て研究發表されたものが、教界に如何なる迷惑を與ふるにしても、止むを得ない所と見なければならぬが、起信論問題の如き重大なる問題を論斷せんとする場合に於ける學者としての徳義は、其波及する所の大なるに鑑み、其の所論は慎重の上にも慎重を期し、聊かも獨斷的所見を交へ、或は自説を強辯せんが爲めに、虚偽の論證をなす如きことを許さざるは、言を俟たぬ所である。更に、古人の研究に依て立論する場合にありては、豫め其典據を明かにし、之を自説の如く裝ふが如き不徳の態度を慎むべきことと思ふ。殊に望月博士の如く、學界の長老にして教界の耆宿を兼ねるといふ如き人の所論には、一層此用意がなければならぬ等と思ふ。

然るに拘らず、支那撰述論に關する博士の態度たる、全然此期待に反する所が尠くない。立論の方法や、行程の誤りといふ如き、學的の缺陷に就いては暫く後に譲り、其研究態度が全然學者としての眞面目を缺いて居る點に就いては、全く看過し難いものがある。其第一は、自説を強辯せんが爲めに、原著者の眞意を僞つて論證の典據として居ることである。曩に述べた法經錄の疑惑部を僞妄部なるかの如く曲解して説明する如き、其一例であつて、法經錄の起信論に就いて記載せる疑惑部第五の次の行には、僞妄部第六として並んで記載されて居る位で、疑惑部の以外に僞妄部があり、又疑惑部と僞妄部との別が如何なるものであるか位のことが、經錄の取扱方に精通せられて居る博

士が間違はれる道理のないことである。之が單に此所一ヶ所の話であれば、弘法も筆の誤りといふ話にもなるが、斯る大小の虚偽の典據は、全編を通じて數へ切れない程ある。其一々を摘記することとは、煩に耐へないから、其中最も極端なる（短かい間に數の多い所）例として對治邪執の項に於ける虚偽的引證に就いて指摘したい。第一の邪執に就いて、

虚空は如來の性だなどと説くのは、畢竟釋解に過ぎぬと破するにある。蓋し、此の邪執は、恐らく羅什門下の道生僧肇等の説か指したのであらう。註維摩經の第二卷に僧肇は、法身は虚空身にして、無形無象のものだと説く云ひ云々。

と望月博士は論じて居られる。然るに註維摩を檢するに、

肇曰經云法身者虚空身也無生而無不生無形而無不形超三界之表絕有心之境陰入所不攝稱讚所不及寒暑不能爲其惑生死無以化其體故其爲物也微妙無象不可爲有備應萬形不可爲無端輪八極不可爲小細入無間不可爲大故能出生入死運洞于無窮之化變現殊方應無端之求此二乘之所不識補處之所不視況凡夫無目敢措一心於其間哉聊依經誠言粗標其玄極耳然則法身在天爲天在人而人豈可近捨丈六而遠求法身乎生曰夫佛身者丈六體也丈六體者從法身出也以從出名之故曰即法身也法者無非法義也無非法義者即無相實也身者此義之體法身眞實丈六應假將何以明之哉悟夫法者封翫求靈勞弊亦除妙絕三界之表理冥無形之境形既已無故能無不形三界既絕故能無不界無不形者唯慈是應佛無爲也至於形之巨細壽之修短皆是接衆生之影迹非佛實也衆生若無感則不現矣非佛不欲接衆生不致故自絕耳若不致而爲現者未之有也譬曰之麗天而影在衆器萬影萬形皆是器之所取豈日爲乎器者無水則不現矣非不欲現器不致故自絕耳然則丈六之與八尺皆是衆生心中佛也佛常無形豈有二哉以前衆愚皆由有身故令樂佛身也然佛道迹交在有雖復輪鹿之殊至於無常不應有異而令樂之宜明其意既云即是法身非徒使知無有身患乃所以用斷一切衆生病矣斯又引使樂法樂法之行下法是以行於法者得佛身也

佛身也

とあるのを見ても、博士が如何に僧肇及び道生を誣ゆるの甚だしきかを知ることが出来る。此下に於て亦、嘉祥の勝鬘經寶窟によりて光宅寺法雲の説を擧げて起信論の所破を論じて居られるけれども、寶窟の文は決して望月博士の解せらるゝ如き意味でないことは、法雲の法華經義疏に依ても明かであるのみならず、寶窟だけに就いて見るも之を虚心に前後を精讀するものは、直ちに其の誤りを看破することを得るであらう。第二の邪執は世間の諸法は畢竟躰空なり。乃至涅槃真如の法も畢竟空なり等と主張する一派に對するものであるが、望月博士は此の邪執は恐らくは江南一派の皆空説を指したものであると説かるゝけれども、其の引用して居らるゝ、大乘義章第十九、三佛義の下(町版第十九四、十九右)等の文を精讀すると、これ亦全然誤謬であつて、恐らくは博士の所説は爲めにする爲めの誤讀であらう。第三の邪執は經に如來は増減なく其體に一切功德の法を備へて居ると説くが故に之に依て如來藏の上に色心の自相差別があると稱する一派を指したもので、博士は恐くは羅什及び北地の四論地を破したものであらうと云はれるけれども、羅什の大乘大義章卷上(續、下、第一編第一套第一册初右、左、四右、上、十二右等)を精讀せるものは全然羅什を誣ゆる甚しきものなるを知り得るであらう。又此の下に引かるゝ、大乘義章第十九十九右の文も同様である。第四の邪執は經に一切世間の生死の染法は、皆如來藏に依て存すと説くを誤解して、如來藏の自體に具さに一切世間の生死等の法があると説くを破したもので、博士は大乘止觀法門に如來藏の自體に染淨の二性があると書いて居るに當る

と主張せらるゝが、斯の如きことは近くは華嚴五教章卷中、三性同異義の一章を通讀せらるゝならば博士の主張が全然誤解であるか又は爲めにせんが爲めの詐略であることが解るであらう。因みに大乘止觀法門の撰者を博士は曇遷と主張せらるゝが之も亦議論のあることであつて、容易に承認し難いことであるけれども今は問題が岐路に亘るを恐るゝが爲めに爰には論じない。第五の邪執は經に如來藏に依るが故に生死あり如來藏に依るが故に涅槃を得と説くに依て、衆生に始めあり、始めあるが故に如來所得の涅槃も終りあるべしと説くを破するものであつて、望月博士は之れ恐らくは儒道者流から加へられた排難に對するもので佛家の説ではあるまいと説き、又衆生に始めありと説くのは仁王般若經に外道大有經の説として擧ぐるものと同じいと指摘して居らるゝが、唯漠然と儒道者流の説と云はるゝのみで、其果して何を指したものであるか指摘して居られないから批評の仕様もないが、同一の論法で斯の如き議論は印度にあつた議論と考へても差支へないかとも思ふ。仁王經が偽經であると断定せらるゝけれども、勿論尙研究を要する問題であつて博士の如く簡單に獨斷する事は出來ない筈である。要するに以上指摘した所に依るも明かなる如く對治邪執に關する立論の基礎の總てが、如上の誤りよりなることは少し研究した者には容易に解し得らるゝ所である。如斯次第であるから、博士の所論を批判せんとするものは、其所論の基礎となつて居る典籍が、眞實のものであるか、虚偽のものであるかといふ點から、検査して行かなければならぬ。

更に同博士の學的良心の痲痺を疑はしむるものは、<sup>(10)</sup> 占察經に關する研究である。博士の占察經に關する研究は、博士自身も自らの研究なるかの如く述べられ、又學界に於ても此研究を以て起信論に關する研究中の白眉と認めて居るである。然るに博士の此研究なるものは、全然、明の智旭の占察經疏の燒直しに過ぎない。強いて兩者の相違を求むれば直譯らしく見せない爲と、博士の立論に餘り必要のない所を省略して居ることである。博士の所論は斯く統一的研究を經めた占察經疏の勝手な部分を引き抜いたものである。一體博士の「研究」の中には立論の體裁を粧ふ爲には、僅か一二行の傍證的典據に迄論者の名を擧ぐるに拘らず、斯の如く全研究を智旭から仰いで居るに拘らず智旭に對して一言半句も論及して居らぬといふ事は、決して純眞なる學者的態度といふ事は出来ないのである。

要之、博士の支那撰述論なるものは終始一貫眞面目なる學的態度を失つたもので、厘毫の學的價値を認むることの出来ない詐略的の論文である。隨て、斯る研究を眞面目に批判するといふことは、何等自分の研究を裨益することなく、却て人の非を發きて快とするが如く解せらるるのみで、自分としては甚だ躊躇した所である。唯博士の學界に於ける地位が、斯る詐略的論文すらも、無條件に信用を與へられつゝある爲めに、今日の學界に見るが如く、學界の過半が、起信論を支那撰述と盲信する如き状態にあつては、後學をも誤りに陥らしめんことを恐れ、又學問の神聖を保たんがために、亦止むを得ざる所である。

### 三 研究行程に對する標準的範疇

博士の起信論支那撰述論に關する結構は、思想的研究と文献的研究との二方面に分れて居る。思想的の研究は如來藏、阿梨耶識及び佛身論に關する思想を中心として居るもので、主として地攝兩論及び楞伽經と起信論との思想交渉から立論して、起信論は無着、世親、以後の思想なりと断定することに依り、其支那撰述に結び付けんと努力して居るものである。又文献的研究は、起信論の翻譯問題を中心として、起信論は從來の定説たる真諦譯にあらずと断定することにより、起信論が馬鳴の名に假託した偽論なることを論證せんとしたものであつて、其偽論たることを辯證する方法として、占察經と起信論との關係に及び、起信論は偽經たる占察經を所依としたるものなるが故に、偽論たるを失はずといふ断定を、誘致せんとしたものである。

乍併、其立論の構成を仔細に審査する時は、(一)立論を構成して居る資料に無價值のものゝ多いこと。(二)立論の行程中に誤謬あること。(三)辯證の方法に合理的ならざる所があるといふ重大なる三つの缺陷があつて、全研究を擧げて其價值を乏しからしめて居る。

立論構成の資料、及び辯證法上の誤りに就いては暫く後に譲り、先づ順序として研究行程から、審査を進めたいと思ふ。行程上の審査には、暫く望月博士の所論を離れ、全然別個の見地に立ち起信論の著者及び成立年代を、尤も完全に研究せんとするには、如何なる行程を執ることが最も正當

であるかといふことを豫め研究し、此を標準として望月博士の研究行程を批判することが、最も公平で正確を期する所以であると思ふ。本問題の研究は、一般聖典史の研究に於けると同様に、起信論自體の研究と、起信論と他の關係に於ける研究から、研究を進めなければならぬと共に、後者は更に教理史的方面と、歴史的方面との二側面から研究せられ、而して最後に其等の研究が、調和的に綜合されねばならぬのである。

起信論自體の研究とは、起信論内容に對する教理的、並に思想的の研究であつて、起信論の内容に含まれて居る種々なる思想教義中、何れが起信論の中心思想であるかを明かにし、又其中心思想と傍系思想との關係を闡明せんとすることを、主眼とする研究で、此研究が應て教理史的研究の結果を裁斷するに與つて力があるのである。

教理的方面の研究は、大體に於て二個の行程を辿らなければならぬ。一つは全佛教々理を貫通する思想潮流を明かにし、現存の起信論の内容思想が、此潮流中如何なる時代に當嵌めらるべきものなるかを明かにすることで、若し起信論の内容思想に種々ある場合には、何れの思想が何れの時代に該當するかを定めなければならぬ。例へば眞如思想は、何れの時代に、如來藏思想は何れの時代に、といふ風に配當する必要がある。第二には起信論が從來馬鳴造といふことが定説となつて居る以上、佛教の貫通思想潮流上、馬鳴と同時代、又は其前後の時代に於て、既に當然成立を豫期せら

るべき思想なるものは如何なるものであるかを、何等の先入概念なしに検出すると共に、其等の思想と現存起信論の内容思想との關係を明かにしなければならぬ。斯くして得られた第一の研究と、第二の研究とが、比較研究せられて起信論の内容思想中に、馬鳴と同時代として許し得べき思想が全然看出されないとすれば、其時は起信論は全然馬鳴の作でないと言はなければならぬ。若し其中に或る幾つかの思想は馬鳴時代として許し得べきも、其他の思想は遙か後代の思想と目せらるゝといふことになると、爰に於て曩の起信論自體の教理的的研究が役立つて來るのである。

即ち、馬鳴時代と目せらるべき思想が、起信論自體の傍系思想であるといふことになれば、先づ大體に於て馬鳴造を否定せらるべき運命を持つて居る。然るに之に反して、起信論の中心思想が、馬鳴時代に其成立が豫期さるゝといふことになると、爰に非常な研究を要する問題が生れて來なければならぬ。此問題の解決に最も研究上の困難を與ふるものは、如何なる經典と雖も、時代の變遷に伴ふて其内容に増廣敷衍の跡が認められるといふ問題である。聖典發達史の教ふる所に從へば、總ての聖典が、其疏布せらるゝに當り、時代をかへ地域を異にするに從ひ、其聖典自體が持つて居る思想を、其時其場所に於ける社會意識 *Social Bewusstsein* に映し易いやうに説明の形態や用語を變化せしめて行く傾向がある。此傾向は所謂同本異譯と稱して、同一の經典で、而かも幾多の異譯を存する經典を比較研究して見る時は、極めて明瞭な事實であつて、近くは楞伽・金光明・無量壽、

涅槃、華嚴等の諸經の如き、皆後譯は前譯に比し、幾分か宛つ増廣敷衍されて居ることは、疑ふべからざる事實である。斯く經論に増廣發達があるものといふことを許すに於ては、起信論中に多少の後代思想が混在したからと云つて、馬鳴の作つた起信論と現存の起信論との間に、多少の差があるといふことは、論證され得る可能性を有するが、反對に馬鳴が起信論の原型まで作らなかつたといふ立證は成立し得ない筈である。單に後代思想が混在して居るといふ一事を以て、其成立を否定することになると、雜阿含は阿育王經の混入で原始經典としての存在理由を失ひ、金光明經は三身品に累せられて、現代學界の定説より遙かに其成立年代を低下せしめなければならぬことになるであらう。更に斯る聖典自體の發達に加ふるに、筆寫の際に於ける誤字、脱漏、追加等の關係である。此點に就いては後節で詳説するから茲では述べない。

此等の關係を明かにする爲めには、聖典成立に關する歴史的研究の援助を借りなければならぬ。如何なる場合に於ても、教理史的研究は、聖典成立の歴史的研究を背景として行はるべきもので、若し然らざれば事實を遠ざかつた空論に陥入るであらう。凡そ、歴史的研究には二つの方面がある。即ち、教理史的研究の資料を確證すべき文献上の研究、所謂書史學と稱せらるゝ方面の研究と、斯る教理史的資料及び書史學的資料の取扱に際し、是非共考慮に入れなければならぬ、夫々の時代と環境に對する一般歴史的の研究である。例へば同一の文献上に現はるゝ問題を取り扱ふにし

ても、官聘の羅什や玄奘に關するものと、不遇の境に沈淪流轉した眞諦の如きとは、自ら考察の方を異にする必要がある。又文献と文献とを比較するに當つても、貝葉に依て流通した場合、筆寫に依て轉々した場合、宋代以後の如く版本に依て流布された場合等に依て、全然相違した状態を考慮に入れなければならぬ。又説者筆者に就いても、當代第一流の代表人物の所見と、二流三流以下の所説とは同一に取り扱ふことは出來ないと同時に、一つの記事も其論者の屬する教系宗派の如何を考慮に入れる必要があるのである。要するに、斯の如き四圍の環境に對する歴史的考察を伴つて居らぬ單なる文献上の比較論は、決して事實の真相を得ることの出來ないものである。以上の要旨を圖示すれば次の如くである。

### 教理史的研究

(1) 佛教思想潮流中起信論諸思想の地位を出すこと  
 (2) 馬鳴造として許し得べき思想を明かにすること

(3) 起信論自體の思想の主從關係の闡明

(4) 文献上の研究  
 (5) 時代及び環境の研究

### 歴史的研究

以上の圖中の(1)(2)(3)(4)(5)の諸研究に際しては、獨自に研究されるのであるが、各相互依存の關係を以て、最後に綜合せらるべきもので、其何れの一を缺いても研究の完全を期することが出來ないのである。

唯茲に最も注意すべき事は、(1)(2)(3)(4)(5)といふ各研究が、相互依存の關係にあると雖も、研究上に於ては一つの研究に對する他の研究は、常に其一つの研究結果に錯誤を有しないかを、儲むる準

繩となるべきもので、一つの研究の結果を先入概念として、他の研究を左右する如きことがあつては、綜合研究の効果を没却するに至るや、必然である。要之、前掲の研究行程上の諸要件は、起信論に關する研究に止まらず、總ての聖典の成立年代を考察する上に、共通的な範疇であつて、何人とも否定することの出來ない所であらうと思ふ。爰に於て、吾人は漸く望月博士の研究行程を、批判し得べき時期に到達したのである。

#### 四 文献的研究の批判

望月博士の立論行程は其總叙中に

(註)  
凡そ經論の眞偽を定むるに、内容の文義亦固より深く研尋を加ふべきも、而も其譯者並に譯出の事實如何は自ら主たる考究の題目たらざる可らず。

と云ふが如き、起信論自體の教理研究、及び教理史的研究以上に、文献的研究、就中翻譯問題中心の文献的研究に、重きを置かるゝも、是れ其行程の第一歩を誤れるものと考へられるが、其れでも猶ほ、思想的研究と、文献的研究とが、各獨自の立場から研究せられ、文献的研究に誤りなきや否やを、思想的研究に依て訂し、又思想的研究の誤りは、文献的研究に依て訂正して居るのであれば、比較的大過なき歸結が看出されるのであるが、博士の研究行程なるものは、全然之に反して、文献的研究に依て得られた、起信論は眞諦譯にあらずといふ結論を豫め念頭に置いて、此先入概念が主と

なつて、思想的研究を指導して居られる爲に、行程の第一歩に於て重大なる誤りに陥つて居るのである。乍併、其行程上の誤は誤として、博士が斯る行程を採つて居らるゝ以上、吾人の批判の順序も暫く之に従はなければならぬ。

博士が起信論を以て眞諦譯にあらずと云はれる根本理由は、(一)眞諦の用語例から觀察した研究と、(二)法經錄及び其他の著書の研究との、二つから成立して居る。先づ最も簡單なる眞諦の用語例に關する博士の所論に就いて審査を進めたい。博士の主張する所に従へば、

其第一は擽大乘論其他の眞諦譯として疑ふ可からざるものにあつては、佛陀の三身の譯語を法身應身化身と譯すか、或は法身受身變化身を譯するのを常として起信論に見る如き法身報身應身といふ如き譯例がない。隨て斯る譯例に反した語を持つて居る起信論は眞諦譯にあらずといふのである。乍併、此議論は經論の翻譯は眞諦に限らず、一人の力で翻譯するものでなく、修辭其他の任に當る多數の補譯者に依て助力されて居るものであるといふ事と、又眞諦は總ての三藏中最も不遇の生涯に居つたもので、一處に定住し得ず、各地を流轉して居つたといふ、此二つの歴史的事實を無視して居るのみならず、譯語例を文献上に比較する場合にも、法身報身應身といふ三語のみの譯語に就いて立論し、眞諦の翻譯には憍虛其他の一二の用語の外統一的な譯語がなく、譯語の不統一といふことが眞諦譯經の特徴であるといふ有名な事實を忘れて居るものである。凡そ、翻譯の場合に於

ける三藏の任務は、翻譯さるべき原本の誦出及び其の意義の講述にあつて、文字の選擇修辭等は補譯者の擔當する所である。然るに眞諦は羅什や玄奘の如き官聘の三藏にあらず、時に迫害さへ蒙つて流轉生活を送つた位であるから其時其場合に補譯者が代り、其結果譯語が違つたといふことは極めてありうべきことゝ云はなければならぬ。博士は法身報身應身なる譯語が、法身應身化身、又は法身受身身變化身の用語例に反すと云はれるが、此の論據は應て一方に法身應身化身とあるものを、他方で法身受身身變化身といふ譯例があるといふことは、又他の場合に法身報身應身といふが如き譯語の生ずることのあるべきことが、當然豫測さるものとして取り扱ひ得る。此の點に於て博士は因明の所謂る自語相違の過失を犯して居られる。更に、博士の如き誤つた辨證法が許し得るものとせば、起信論が何等か他の原因に依り、眞諦譯に相違ないといふ斷定が出来た場合に、攝大乘論の用語例が起信論の用語例に反するから、攝大乘論は眞諦譯にあらずと否定し、又起信論と金光明經との譯例が違ふからとの理由から、金光明經を眞諦譯にあらずと否定することが出来るか、依是觀是、法身報身應身なる譯語例が、他の二つの譯語例に反するといふが如き議論は、決して起信論の眞諦譯を否定する何等の權威も價值もないものであるといふことは、極めて明瞭な事實である。

第二の論點は他の譯經には經名を掲ぐるか、或は經説と書く例になつて居るに拘らず、起信論に限り修多羅説とあるのは、譯例にあらずといふのである。

修多羅は經の梵語である。經と修多羅とが別個の意義のものであれば問題にもなるが、譯語の不統一といふことが特徴になつて居る眞諦譯に、經と書くべき所が修多羅となつて居るからとて、何等眞諦譯を否定する論據とならないことは、前項の説明を其儘採用すればよいのである。

第三の論點は普通(21)の譯例は煩惱障又は智障と書くべき所を、起信論は煩惱障又は智礙と云つて居る。故に起信論は眞諦譯でないといふのである。礙といふべき所だから礙と云つたのか、障といふべき所を礙と云つたのか、結局常盤博士との論争に見る如く、水懸論に終るべきものである。凡そ學術的研究に臨んでは、一字一句の微細な點も忽諾に附することの出来ないといふことは、勿論のことである。乍併、斯る一字二字の細を以て、眞諦譯經を否定せんとするには、少くとも眞諦譯諸經論の全般に亘つて、文字上の研究が積まれると共に、眞諦譯經の時が一字二字の文字の使ひ方に依て翻譯を否定し得る時代であつたか否かに關する研究が積まれて居らなければならぬ筈である。一體望月博士は著譯物が印刷に依て流布される時代の考へを以て、筆寫に依て轉々される時代のことを考へて居られるのではないか。經論が版本に寫されたのは、宋代以後に屬し、其以前は悉く筆寫に依つたものである。筆寫に依て轉々する以上、其間に誤字脱字があるといふ事は、疑ふ可らざる事實に屬する。隨て、望月博士の手元にある起信論が、眞諦であるか誰であるか知らないが、翻譯者自身の直筆本でない限りは、障が礙に誤つたのか、礙を礙と云つたのか知りやうがないのであ

る。筆寫轉々に依る間に、如何に其内容に變化を來すかといふ實例として、自分の現在所持して居る東普僧伽提婆譯の増一阿含の、緣起經の一節を刻した六朝製の經塔を參考としたいと思ふ。此經塔は伯林の博物館にあるものと、同一のもので、年代に就いては、其の様式書體より北魏の製として完全なる考證を経て居るものである。故に造塔は譯經後間もない時代であると共に、此時代斯る經塔を作つたものであるから、相當高位のもので、又文筆の士であつたことも容易に推知することが出来る。隨て刻字に誤りがあるとは信せられない。此の前提の下に緣起經の彫刻された部分に關する限り、現存漢譯中最も原型に近いものであると斷言し得る。之を以て縮藏所收の緣起經と對比する時は、無所着が無着となり、照見此色が所謂此色此色となり、去無明が生無明となる如き外十三字計りの句が挿入され、又脱字も尠からず。起信論一卷中二字や三字の用語例の相異の如きは、全く問題外の事に屬するのである。

由是觀之、望月博士に依て指摘せられて居る用語例から眺めた眞諦譯否定に關する論點なるものは、三點が三點とも全く兒戯に類したもので、全然取るに足らない問題であることは、讀者の充分に了解し得た所と思ふ。

用語例に基く論點が、斯く否定された以上、次に審査を要するは經錄研究上抽出された、眞諦譯否定論である。博士の經錄研究より出發した、眞諦譯否定の論據は、(一)經錄間に翻譯の時處が不

定であること、(二) 起信論が法經錄の疑惑部に入れられて居ることの二點で、傍證として、起信論を疑惑部に入れて居る法經錄の方が、起信論を眞諦譯として取り扱つて居る歴代三寶紀以上に信用すべきものであるといふ論證が附隨して居る

先づ第一の論點である翻譯時處の不定といふ論點から考察を進める。一體眞諦の譯經は起信論に限らず、翻譯時處の不定なものが多い。眞諦譯經に翻譯時處が一定しないといふことは、曩にも述べた眞諦の流轉の生涯が累をなしたもので、常盤博士の指摘せられた如く、智殷の翻譯歷曹毘の別歴、僧宗の行狀の如き、彼の弟子、又は孫弟子に依て、編纂された眞諦傳の記述すら、一樣でなかつたといふ事實から見ても明かである。羅什や玄奘の如き官聘の譯者にありては、翻譯は公務であるから、相當正確な日誌もあつたであらうが、之に反して眞諦の如き場合には斯る正確な日誌を豫期することが出来ないことで、何れの眞諦傳も後に至つて記憶を辿つて記述したものであることは、疑ないことである。殊に眞諦の如く流轉生活をしたものゝ場合には、其弟子と雖も始終隨從した譯でないから、其記述の或る部分は實際の見聞に依つたものであつても、其大半は傳聞を以て資料として居ることは間違のない事實と見なければならぬ。随つて弟子或は孫弟子に依て編纂されたものに在つても、記述内容が一致しなかつたといふことは見易い道理である。故に此等の眞諦傳が直接間接の資料となつて作られた經錄に、翻譯年代が一致しない事は一致しない方が寧ろ當然であつて、

其相違が眞諦の存在を否定する程何十年の相異でもあれば別だが、然らざる限り翻譯年代の不統一を以て、眞諦譯を否定する論據にはならぬ。

譯處に關する考察に際しても、今日の如く版本に依て刊行さるゝ場合には、刊行の土地を基本とするから問題も比較的少ないが、其當時に於ける如く、筆寫に依て傳承した場合には、甲の土地で筆寫したものは甲の土地の翻譯と考へ、乙の土地で筆寫したものは乙の土地の翻譯と考へるといふが如き相違の生ずることも、考へなければならぬ。又他の考へやうに依ては、眞諦が甲の土地で翻譯に着手し、暫く匝底に收め、乙の土地で完成したもので、甲の土地で翻譯の現狀を見たものは、甲地と記載し、乙の土地で見たものは乙地と記載したかも知れない。實際の處は遠く時代を離れて其當時の實狀を悉知しないで、想像するのであるから其何れが將しく眞實であるか保證する譯に行かぬ、故に譯出時處の不定といふ如き問題は、他に有力な眞諦譯否定の論據が現はれた場合の傍證にはなるが、之を以て主なる論據の一として使用することは絶対に避けなければならぬ。望月博士の論據なるものは常に斯る不安な資料と、誤つた辯證法に基いた、獨斷說である爲めに、眞面目な研究者に依て研究されると、其論據は直に破壊されてしまふであらう。現に、後に法經錄と歷代三寶記との比較の所に於て、詳説する如く望月博士が眞諦譯にあらずと確實に論斷して居るものが、宇井博士其他に依て其多數が崩されて居るといふ事實に徴しても明かである。

斯く翻譯時處の不定といふことが、眞諦譯を否定する論據にならぬとすると、次に法經錄が疑惑部に入れて居る點に關する考察を進めたい。望月博士が僞妄部と疑惑部とを故意に間違へ、世間を欺瞞せられた事に就いては、既に述べた通りである。隨て、

此問題は論議する必要もないが、唯立論の正確を期する爲に、法經錄が、人云眞諦譯<sup>(22)</sup>勸眞諦錄<sup>(23)</sup>無此論<sup>(24)</sup>故入疑の文に就いて一言する。此意味は世間では眞諦譯といふことになつて居るが、眞諦錄に此記載がないから尙ほ研究の餘地がある。故に暫らく疑惑部に入れるとの意味であつて、蓋し爰に眞諦錄と云ふのは、曩に述べた如く三部の別本があつたのであるから、その中の何れかの一本を検して、他の本を見なかつたものであらう。要するに、此文は眞諦譯を否定したものでなく、立論の基礎がないから暫く疑問として置くといふに過ぎない。故に、此點から考察する時は、眞諦譯に關する限り法經錄撰者は余り材料を以て居らなかつたものと見なければならぬ。

法經錄が正しいか、歴代三寶記の方が正しいかといふ點に關して、望月博士は迂餘曲節の博學振りを示して居られるけれども、望月博士が法經錄を基礎にして、絶對に眞諦譯でないものとして否定して居られる顯誠論、轉識論、決定藏論、三無性論、十八空論等は、隨相論と共に、宇井博士に依て眞諦譯なることが證明せられ、望月博士が羅什譯を故意に混入せるものと主張せらるゝ中論は、羅喉羅跋陀羅の中論註を指すものなること、及び眞諦譯なることが、今津教授によつて證明せられ、

金光明經は小野玄妙氏に依て其の實物が發見せられ、何れも立派な眞諦譯と裏書きされてゐる。此等の諸氏の所論と、望月博士の諸説を對比するときは、望月博士の方は悉く獨斷的の所論で、何人が見ても其缺陷に氣がつく筈である。然る時は、望月博士に依て否定されて居る眞諦譯が、何れも肯定すべきものとなるに於ては、此等を眞諦譯として記載して居る歴代三寶紀の方が、法經錄に比して眞諦譯に關する限り、甚だ信用すべきものとなり、望月博士の眞諦譯否定は根底から壞されたものと云はなければならぬ。

爰に於て、博士の文獻的方面の論據は悉く壞されて、殘る所は占察經と起信論との關係のみとなつた。望月博士の所論は、占察經は支那撰述の僞經である。然るに起信論は占察經を所依として作られたものである。故に起信論は支那撰述の僞論でなければならぬといふのである。

占察經が僞經であるか否かといふ、望月博士の論證形式にも非常な缺陷があり、占察經を僞經なりとする點に關しても、餘程研究の余地があるものと考へられる。乍併、今爰で此問題を取扱ふことは議論が技藝に亘り過ぎるから、假に望月博士の所説を許して論旨を進めたい。

占察經と起信論の關係に於ても、博士は二つの論點を擧げて居られる。其の一つは「起信論は漸利經（占察經を指す）に依つて作る所なりとし、漸利經は僞經なるが故に起信論は僞論たるべし。」といふ新羅の珍嵩の所説を基礎として立論して居るものである。此所論には二つの缺點がある、一

つは、經先論後と云ふ、傳統的の誤りに陥入つて居ること、二つは珍嵩なるものが起信論支那撰述論の如き大問題を決定する基礎的資料とするだけの價值ある人間であつたかといふ論證を缺いて居る點である。現に隋唐佛教の第一位の大家たる淨影、天臺、嘉祥、賢首の如き諸師が、起信論を以て真諦譯馬鳴造として何等の疑を挿んで居らないに拘らず、遙か中心を離れた第二流以下の人物である珍嵩位の一言で、起信論を僞經と斷する如きは、甚だ無謀であつて、慎重を旨とする學者の所論ではない。又假令第一流の人物が疑つて居なくても、珍嵩自身の所論が相當綿密なる考證を経た議論なら兎も角單なる流し書の二三行のものに過ぎない獨斷のものであるに於てをやである。

第二の論點は起信論が占察經を所依としたるものであるといふ立證方法として、起信論は理路整然として居るに拘らず、占察經は雜然として居る。又起信論は阿梨耶を説くに占察經には之を説かない。凡そ世の中に整然たるものより雜然たるものを作る理由がない。又阿梨耶が附加されてゐる所を見ても、起信論が後でなければならぬといふのである。

乍併、世間には整然たるものより雜然たるものが生れることもあれば、雜然たるものより整然たるものが生れる場合もある。其何れが是であるかを判定するには、周圍の事情から眺むべきもので、整然たり雜然たるといふことのみで必ずしも前後を決することは出来ない。若しも斯の如き勝手な辯證法が許し得らるゝものとすれば、望月博士の占察經の研究と、智旭の占察經義疏の關係はどう

であるか。望月博士の所説は雜然たるものであるが、智旭の方は理路整然として居る。之に依て、明の智旭は望月博士の「研究」を讀んで書いたといふことが出来るであらうか。又若し、望月博士の研究を以て智旭に依つたものではないと強辯せらるゝ如きことがあるとすれば、支那と日本と國を異にし、明時代と大正時代と、時代を隔てゝ尙且つ、斯る瓜二つの議論を生じ得るならば、起信論と占察經とに強いて因果關係を結ばしむる必要もないであらう。

以上説明したる所を綜合して見るに博士の文献的方面の研究なるものは、其根據の薄弱なる一つとして綿密なる學的研究を経たものでない所の資料から成立して居るもので、云はゞ、砂上の樓閣に異ならないものである。博士が最も重きを置いて居らるゝ、譯者並に譯出の事實に對する、考察すら斯の如き有様である。果して然らば、博士の支那撰述論なるものゝ根據は、那邊に存するのであるか。

元來博士は學問といふものゝ真相を誤解して居られる。以上考察した所に就いて見ても研究行程上に澤山の誤りがある。例へば文献と文献とを比較する場合にも、斯る文献が生ずるに至つた當時の歴史的状態には、一顧も拂つて居られない如き、新羅の珍嵩や慧均僧正の如き、二三流以下の人の片言隻句を捉へて、支那日本佛敎を通する大潮流を成して居る、隋唐諸大家の所説を一言の批判すら加ふることなく、一蹴し去つて居る如き、全然學的態度ではない。抑も、經錄の研究なるも

のは、經論の歴史的研究を試むるものに取つては、極めて必要なものであるが、さりとて、唯一のものでない。經錄以上に真相を傳へて居るものも尠くないからである。例へば起信論の場合の如きは、嘉祥大師の吉藏といふ名前は、父の道諒の請に依つて、眞諦三藏の命名したものであることは有名なる事實である。隨て、眞諦と嘉祥とは相當密接な間柄と推知しなければならぬ。然るに、當代第一流の學者であつて眞諦と特殊關係を持つた嘉祥が起信論を馬鳴造眞諦譯と疑つて居らぬといふことは、法經錄が疑惑部に入れたり、珍嵩や慧均の所説以上に信用すべき事實ではないか。況んや法經錄の如き、眞諦譯に關する限り、歴代三寶記程忠實なものでないといふことが立證さるゝに於てをやである。

### 五 思想的研究の缺點

望月博士の起信論撰述論の辯證法上、最も重大なる誤りは、起信論が眞諦の譯でないこと立證された場合には、他に翻譯者が現はれない限りは、支那撰述であるといふ主張であると共に、大膽にも其の僞作者を模索して、曇遷が口授したものを、曇遷が筆録したものと迄断定せられてをる。望月博士の眞諦譯の否定は、前節に於て詳説した如く、悉く破壊せられて居るものであるから、望月博士の此辯證法を逆に援用すれば、眞諦譯の否定を壞された以上、起信論は當然印度撰述となつたのであるから、是れ以上論及する必要がないこととなるのである。隨つて其の作者の模索の如きは、

殆んど無意義と云はなければならぬ。乍併、望月博士の支那撰述説を學界から一掃したにしても、起信論の成立問題はまだ解決されないのである。隨て學界に新しい研究題目が投げられねばならぬ。爰に於て再び望月博士の如き獨斷的研究を防がんが爲めには、一應博士の思想的方面の研究の誤りを一言して置かなければならぬ。思想研究と文献との關係は第三節に於て述べた如く、各獨自の立場から研究され、最後に思想研究の正確なるを文献研究に依て立證し、文献研究の誤りなきを思想研究に依て立證されなければならぬ筈である。望月博士の文献的研究は、單に眞諦譯を否定したのみである。假りに眞諦譯の否定といふことが成立するにしても、起信論を支那撰述なりと斷定するには、眞諦以外に起信論を翻譯するものはないといふ立證するか、或は思想的研究に依て、起信論の内容思想なるものは、印度に於て其成立を許し得ないものであるといふことを、文献研究から獨自な方法で研究し、之に依て、他に翻譯者の現はるべき理由のない立證としなければならぬ筈である。望月博士は、屢々支那撰述論を否定するものは、誰が翻譯者だが、之を示せと、云はれて居るが、斯る言論は、論争だけには一時勝ち得らるゝにしても、博士の研究をして、眞の學的研究たらしむる所以ではない。

此點に關し、博士は最初から、其研究行程を誤られた爲めに、博士の思想的方面の研究は、起信論を支那撰述のものなりといふことを、常に先入概念として、起信論を支那撰述のものとしたなら

ば、斯る事が起るだらうと、豫期さるゝ事柄だけを研究し、其れさへ、都合の悪い時は、前に指摘せると同じき詐略的手段に依つて、潤飾して居られるのである。随つて、起信論が印度撰述としたならば、如何なる問題が豫期されねばならぬかといふ點には、些かも注意が拂はれて居らぬ。此意味に於て、博士の思想的研究は、初めから學的研究として、見ることが出来ない。殊に、其立論が曩に對治邪執の下の引例に見る如き、詐略的手段が、到る所に行はれて居るに於てをやである。佛身論に關する説明の如きも、其の一例である。凡そ佛教教理の説明形式には、二つの方法があつて、一つは向下的説明、他は向上的説明である。例へば、佛身に關する説明でも、佛智見の立場から説明する佛身と、凡夫の立場に立ちて眺めらるゝ佛身とは、佛身は同一であつても、説明の體系は全然別個のものである。起信論は前者の立場に立ち、攝論、成唯識論等は、後者の側に立つて居る。然るに、博士は起信論の佛身説も、攝大乘論、及び成唯識論等の佛身説も、譯語が同一なるを利用して、其區別を全然無視して居られるのである。是れ等も、慥かに博士の詐略的手段の一つであると思ふ。斯くの如く、立論の基礎が總て誤つて居るか、或は詐略的手段から成立して居る爲めに、之を一々指摘して批評するには、少くも、百頁以上の紙數を費さなければならぬ。これ到底許されることであるからして、極めて大局に立つて、研究行程上の誤りだけに就いて一言したい。

第一博士の研究には、起信論自體の研究が缺けて居る。例へば、起信論の中心思想が、何である

かといふが如き問題が、明かになつて居らない。現に起信論の中心思想が、一心二門三大の説に基く、眞如生滅一如といふ事にあつて、此の一如の關係を説明する爲に、如來藏といふ思想が生れ、又此の如來藏が、心識に現はれたる場合に、阿梨耶識といふ問題が生ずるのである。然るに、望月博士は、此の眞如思想と、他の諸經論との關係を、何處に研究して居られるか、起信論に於ける佛身論の地位の如きは、眞如や如來藏といふ中心思想に比すれば、傍系的地位にあるものである。然るに、斯る傍系の問題に全力を注いで、中心問題を忘れて居られるが如きは、全く本末輕重を忘れたものである。

博士が如何に支那撰述といふ先入概念に捉はれたかといふことは、既に在來の定説が馬鳴造となつて居るに拘らず、起信論の成立を馬鳴造として、許すべきや、否やといふ研究には、些かも手が觸れてない。起信論が馬鳴造と云はるゝ以上、起信論と地持論、或は起信論と楞伽經といふが如き關係以上に、起信論と阿毘達磨論、起信論と般若經、起信論と如來藏系諸經といふが如き思想關係が、先づ明かにせられて居なければならぬ筈である。博士は如來藏思想は、龍樹以前に無しと言ひ切つて居られるが、龍樹以前、又は少くとも龍樹同時代と目せらるゝ、大方等如來藏經との關係はどうであるか、更らに鷲峯魔羅經の史的發達と、如來藏思想との間には、一道の脈路があることと考へらるゝが、此點はどう考へて居らるか。單に如來藏の文字に執着せなければ、本來、如來

藏といふ言葉は、常に法の真相に即せんとする生活機轉 mechanism に與へられた名稱である以上、如來藏は、龍樹の法性、法華涅槃の佛性、無量壽經の法藏と云ふ思想と何處が違ふのであるか、近來の學者は、餘りに文字に執着して、文字に含まれた眞意を味はらないで、概念的に文字を見る爲めに、文字が違ふと、内容迥異なる如く考ふることは、甚だ誤つて居ることと思ふ。特に眞如などと云ふ思想を、恰も西洋哲學に於ける、本體とか、神とかいふ思想の如くに、概念的偶像の如くに取り扱ふのは、果して佛敎を佛敎として研究するものゝとるべき態度であらうか。純粹なる佛敎學者である望月博士に於て特に其の感じが深い。更に、眞如生滅の思想の如きは、阿毘達磨時代に於ける、緣起、緣生法の同異、或は緣起有爲無爲説の綜合止揚せられたものであることは、原始佛敎、特に阿毘達磨を研究したものゝ、何人も氣が附かなければならないところであるが、此の點は一體どうしたものか。隨て起信論の中心思想が、馬鳴の當時に成立し得ないといふことは、決して云はれないことである。望月博士は云ふに及はず、常盤博士すらも、起信論の成立を、無暗に無着世親の後に齎らさんと、甚だ苦心して居られるが、これは楞伽經に累せられたものと思ふ。起信論が龍樹以後の成立であると断定せんとするには、少くも起信論中に含まれて居る、諸思想と、般若との關係が、明かにせられた後でなければ、斯る斷定を爲し得ない事は、論を俟たない事であつて、此の點は起信論問題に限らず、大乘佛敎の諸問題が、般若思想を通ずるにあらざれば、到底

解決出来ないことは、大乘佛教の一端にだに通ずるものは、何人も異論ないことであることは、望月博士も、先刻御承知のことと思ふ。隨て、般若と起信論との思想交渉が明かにせられないで、起信論の成立年代が論せらるゝ譯がないのである。

殊に、最も不思議な事は、今日迄、起信論の成立年代を論ずるものが、馬鳴自身の著として何等の疑のない大莊嚴論經や、佛所行讚と、起信論の思想交渉に一言もして居るものゝないことである。之には二つの原因があると思ふ。一つは大莊嚴論經や、佛所行讚は、人も知る如く、佛傳又は説話集である爲に、起信論の如き哲理的なものは比較する事の出来ないものと考へて居るのと、二つには、近來の學者が、大莊嚴論經や、佛所行讚を、小乘部のものと考へて居る爲めに、此が先入主となつて、其比較を忘れて居るものと思ふ。勿論、佛傳又は説話集と、哲理的なものが、文字の上から云つても、立論の形式から云つても、直接に比較することは出来ないことは、當然であるにしても、之から大した結果が得られない迄も、大莊嚴論經や、佛所行讚の記述の内面に存する思想か、起信論の如き哲學の所有者の思想として、矛盾のないものであるかといふ點に、尠くとも一應の研究を加へて置く必要はないであらうか。大莊嚴論經や、佛所行讚は、近來は小乘部の中に入れて居るが、隨唐佛教の經錄には、皆大乘部に入れて居るのみならず、Winternitz<sup>(20)</sup> 教授の如き外國人が、却つて初期の大乘思想として指摘して居るのを見るのである。然る以上、隨唐佛教家や、Winternitz

教授に依て、大乘思想と鑑別され得る、内面思想の考案だけは、是非とも比較研究されなければならぬ筈である。

以上の諸點を綜合するならば、望月博士の思想的方面の研究なるものは、甚だ缺陷に充ちたもので、是非とも研究しなければならぬ方面に、一點の考察をも加へて居らない。然らば、博士自身の考察して居らるゝ部面は、如何であらうかと、云ふに、之が亦、全く問題にならないのである。博士自身は、地攝兩論や、楞伽經を、起信論に比較して、同一思想のものであると云つて居らるゝが、博士の如き研究方法をしては、同一といふ結論が出るのは、當然のことである。博士は初めから、起信論を起信論として、研究することを忘れて居られる。例へば、此點は村上博士(30)が既に指摘して居られる所であるが、望月博士は、阿梨耶識を論ずる場合に、盛に七識だの八識だのといふ言葉を以て説明して居られるが、一體七識だの八識だのといふ言葉は、起信論の何處に書いてあるのであるか。起信論の阿梨耶識は、七識でも、八識でもないのである。起信論の説明に、七識や八識の出て来るのは、起信論の註釋書に依て説明するからで、現存の起信論の註釋書の總てが、地攝二論の關係者、又は華嚴系の學者の作である爲に、起信論の思想を、地攝二論や楞伽の教理に當て嵌めて説明して居るのである。茲に於て、阿梨耶識の説明に、七識や八識を云々する必要が生ずるのである。故に、起信論の註釋書に現はるゝ起信論の思想は、地攝二論の教理か、又は華嚴の教理を通じて眺

められるものであつて、換言すれば、無着世親等の瑜伽系の學風に依つて、註釋が體系付けられた起信論である。随つて、如是起信論は比較研究する前から、地攝二論又は華嚴教學と同一系統のものである筈である。單に阿梨耶と阿賴耶とが音が似て居るからと云ふので、斯く同一視するならば、<sup>(31)</sup>本事經や本行集經に、現はるゝ阿賴耶なる文字より得らるゝ概念を、起信論の阿賴耶に貼り付けた所が、起信論の思想大系は何等の矛盾を來さないのみならず、聖典發達史や佛教思想史の上から見れば、寧ろその方が至當ではあるまいかと思はれる位である。起信論の阿梨耶識が、攝論や成唯識に依る、種現關係の阿賴耶識とは全然別物であることは、佛教概論の一冊も讀んだ者には、何人にも容易に理解せられ得ることではあるまいか。由是觀之、起信論の思想なるものは何處迄も起信論自體の立場から研究せられ、然る後に他の經論の思想と比較研究せらるべきものである。然るに、望月博士の如く、地論等の隋唐佛教家の註釋書から得られた思想で起信論を眺め、而して、起信論と地攝二論との思想系統が同一であるといふ如き議論は、初めから問題にならないのである。

要するに、前來の諸論を綜合するに、望月博士の研究は思想的方面に於ても、文献的方面に於ても、一として學的根據を持つたものではなく、架空的の獨斷說に過ぎない。自分は疑にも述べた如く、望月博士とは、一面識さへないものである。随て、何等の恩怨のあるべき筈がない。唯學界の爲に、斯る學的根據なき起信論支那撰述論が、學界の定説なるかの如く信せらるゝ事を遺憾とするの餘り、

禿筆を弄するに至つたもので、自分の眞意は必ずしも印度撰述を何處迄も主張せんとする意志ではない。

現在の自分のみの考としては、他に特別の事情が発生しない限り、起信論は在來の傳統的説明に依つて、馬鳴造として取扱はれることが、極めて穩當と考へて居るけれども、斯く、望月博士の所論が破壞された以上、印度撰述にせよ、支那撰述にせよ、其れが、完全に學的論據の上に立つて、如何なる方面から眺めても批難のない所説であれば、自分は其の何れに従つても差支はない。

要するに、自分の望月博士に對するこの批判が、若し幸しにて、學界に受入れらるゝことなれば、學界に於ける起信論成立問題は、全然白紙状態に置かれた筈であるから、一日も早く眞摯なる學者の新しい研究が發表せられて、眞實なる起信論の作者及び成立年代が立證されんことを、衷心希望して止まない處である。

註

(1) 明治廿九年公刊俱舍哲學 二五六頁

(2) 大正八年十月發行 哲學雜誌第三九二號 一一二六頁 同 年十二月發行 哲學雜誌第三九四號 一一二九頁

大正九年三月發行 哲學雜誌第三九七號 八七一—一〇五頁

大正十年三月發行 哲學雜誌第四〇九號 一一二九頁 大乘論(上)

大正十年三月發行 哲學雜誌第四〇九號 六三一—八七頁 大乘論(中)

大正十年十月發行 哲學雜誌第四一六號 一一二四頁 大乘論(下)

(31)(29)(28)(27)(26)(24)(22)(20)(17)(16) (13)(11)(9)(7)(6)(4) (3)

大正九年一月發行 哲學雜誌第三九五號 八一—一〇〇頁

大正九年四月發行 哲學雜誌第三九八號 八一—八七頁

大正九年十月發行 哲學雜誌第四〇四號 一一—三一頁

明治廿五年二月發行 哲學雜誌第一八〇號 三八頁

大正十五年七月發行 宗教研究新 第三卷第四號

大正十五年九月發行 宗教研究新 第三卷第五號

大乘起信論之研究 一四頁

大正十五年七月發行 宗教研究新 第三卷 第四號

大正八年十月發行 哲學雜誌第三九二號 一九—二三頁

大乘起信論講述 一九二頁以下

大正九年十一月發行 佛敎學雜誌

大乘起信論之研究 三頁

大乘起信論之研究 一一頁、一二六頁

隋業經目錄第五(結一 一一一右)

大正十四年八月發行 現代佛敎第一六號 七二—八四頁

果實私鈔第八 六左

藤冠經寶笈中末 三一 右左

大乘起信論之研究 五〇頁、一七二頁

印度佛敎文學史 二六九頁

起信論の成立問題に就いて

大正九年五月發行 哲學雜誌第三九九號 六一—六九頁

大正九年十一月發行 哲學雜誌第四〇五號 六一—六九頁

明治廿六年八月公刊 大乘佛敎史論 一二—二三頁

大正三年三月公刊 佛典ノ研究 三九頁

大正九年十月發行 哲學雜誌第四〇四號 一〇頁

中華民國十三年六月公刊 大乘起信論考證

大正十五年九月發行 宗教研究新 第三卷 第五號

大乘起信論之研究 一三三頁 四五—四頁以下

註維摩經第二 一二左

大乘起信論之研究 一四—一八頁

大乘起信論之研究 一〇頁、一二六頁

大正九年一月發行 哲學雜誌第三九五號 八五頁

印度哲學研究第一 二五—五—四一四頁

大正十五年一月發行 現代佛敎第二一號 二五—五頁

快道大乘起信論義記懸談(寫本)

中論疏第七本 九左

大正九年三月發行 哲學雜誌第三九七 九三—九四頁

佛本行集經第三十二(辰八 四八 左)

## 佛陀時代の有神論(下)

羽 溪 了 諦

## 八

同じく此の部類に屬する思想家として、ピッバラダ(Pippalada)に就いて論述せねばならぬ。彼の思想はピッバラダ派の傳持に係るブラシュナ・ウバニシヤド(Praśna-up.)に保存せられてゐる。ブラシュナとは「質問」といふ義であつて、このウバニシヤドはピッバラダ仙に對して、彼と同時代の六人の婆羅門が各一問づつ提出した六種の質問に應へた彼の解答を記録したものであるから、かゝる名を得たのである。所謂六人の婆羅門とはスケーシャン・ブハーラドワージー(Sukēśān Bhāradvāja) シヤイビヤ・サトヤカーマ(Saitya Satyakama) サウルヤーン・ガールギヤ(Sauryayujin Gārgya) カウシャルヤ・アシュヴラーヤナ(Kaushalya Ashvalayana) プハールガブ・ワイダルブヒ(Bhargava Vaidarbhi) 及びカバンドヒン・カートヤーンヤナ(Kaundhin Katyayana)であつて、彼等の中、氣(Prajā)の出入に就いてピッバラダ仙に質問したカウシャルヤ・アシュヴラーヤナは(Praśna-up. III, 1.) 巴利中尼柯耶第九十二アッサラヤナ經(Assalayanasutta)に於て、佛陀に對し四姓

問題に就いて質問した *Assalāyana* と同一人であつたに違ひない。Maghima-n. Vol. II, Part II, p. 147. 何となれば、*Kausālyā* とは「拘薩羅の住人」といふことであり、*Asvalāyana* は之を巴利語に轉化すれば巴利聖典に所謂 *Assalāyana* となり、而も彼は拘薩羅の主都舍衛城 (*Savatthi*) に住してゐたと傳へられてゐるから (同上)、兩者が同一人であつたことは秋毫無疑ひ挿む餘地はない。巴利の *アッサラーヤナ* 經に相當する漢譯では、彼の名が阿攝想遷延多那と記されてゐるが、之は多分梵名を音譯したものであらう (吳六・八十四枚裏)。而して佛典に依れば、彼が佛陀と問答した時にはなほ年少婆羅門であつたのであり、又彼が *ピッバラダ* 仙に質問した時も求道時代であつたのであるから、*ピッバラダ* 仙と佛陀とが其の生存時代を同じくしてゐたことは明瞭な事實と謂はねばならぬ。果して然りとすれば、*ピッバラダ* 仙の思想を記載せる *ブラシュナ・ウバニシャッド* は佛陀時代に成立してを つたものと觀て然るべきであらう。

併し *アッサラーヤナ* 等の六人の求道者が *ピッバラダ* 仙の教示を受け終るや、彼等は仙を禮拜して、「爾はわれ等の父なり。……最高の仙に歸命す。」と言つた所から考へると、仙は當時すでに老境に入つた大仙であつたらしい。従つて仙は多分佛陀よりも先輩であつたであらう。*ピッバラダ* といふ名は恰も勝論派の開祖が穀食者であつた所から *カナダ* (*Kanda*) —— 漢譯では食米齋仙人といふ (唯識述記一末) —— と名けられたやうに、彼は果物 (*pippala*) を好んで食した爲、かゝる名を得たので

あらうと考へられる。かく考ふることは、あながち附會の字源論ではあるまい。

佛陀と同時代の六師外道の一人たるカクダ・カートヤーナ (Kakuda Kātyāyana) と多分同一であらうと想はれるカバンデイン・カートヤーナが、ピッバラダ仙に「これ等の造化は何處より生せしや。」と問ふたのに對して、仙は生主 (prajapati) を以て宇宙の創造的原理となし、「生主は造化 (prajā) を欲して苦行 (tapas) を行せり。行じ終りて、彼は一對 (mithuna) 即ち質 (rayi) と氣 (prāna) とを生せり。惟へらく、之等兩者は種々の方法に於て我に造化を生せむ。」(prāna-up. I, 4.) と説き、數論哲學の二大原理たる自性及び神我に對する先驅思想を發表した。彼の見解に従へば、具體的存在の世界は質と氣との二要素の結合によつて形成せられ、而も質は闇黒受動なるに反して、氣は光明能動である。かやうに本質に於いて相反する現象が有相の世界いたるところに斷えず働いてをることを證明せんとして、彼は日と月、月の満虧などを擧げてをる。而して茲に吾人の特に注意すべきことは、彼が二種の梵界——「この梵世界」(sa brahma loka) と「かの梵世界」(asau brahma loka) との間に截然たる區別を立て、前者は質にして低級なる創造の世界であり、後者は氣にして高級なる理想の世界であると觀た點である (prāna-up. I, 15—16)。而して彼は前者を南道即ち祖先の道 (pitrāna) と呼び、後者を北道即ち最高の道 (paritrāna) と名けた。然らば如何にして之等二種の世界が分れるのであるかといふに、彼に従へば、犠牲を供へて、實に自らは完全に祭祠を行へりと考

ふる人々は只月の世界を得て、再び此處に還るから、子孫を欲求する仙は南道に往き、苦行 (tapas) 梵行 (brahmacharya) 信念 (śraddhā) 智慧 (vidyā) によりて、我を求むる者は北道に赴きて太陽を得、生氣の支柱にして死せず畏れなき最高目的に達して、再び此處より轉せない、何となればそれは(再生する質の世界の)滅 (nirodha) であるからである (Prasna-up. I, 9—10)。ビッバラダ仙が茲に不死不畏の絶對界を表現するに nirodha といふ言葉を用ゐたことは、吾人の注意すべき點であつて、佛陀がその基本敎説たる四聖諦に於て、第三聖諦即ち解脱證悟の理想界を表示するに同じく此の言葉を採用せられたことは決して偶然の一致とはいへないと信ずる。多分佛陀は此の點に於てビッバラダ仙の用ゐた言語的表明を襲踏せられたのであらう。

抑、南北兩道の區別は夙にブラブーハナ・シャイバリ (Pravahana Jaibali) によつて創説せられ、彼は南道を以て月の世界に到る祖道 (pitṛyāna) とし、北道を以て梵に導く天道 (devayāna) として、兩道の間上下の別を認めた點に於ては (Chandogya-up. V, 10, 1—3)。ビッバラダ仙の見解と一致してをるけれ共、彼は飽くまで吠陀主義に立脚して、天道へ赴く條件としては只森林中に於て信念と苦行とを修することのみを擧ぐるに止つてをるが、ビッバラダ仙はその上になほ梵行と智慧とをその必要條件として加へたのみならず、之を天道と名けないで、最高の道(目的)と呼び、質の世界の滅を説き全く一般の吠陀主義的表現を棄て去つてをる。殊に「子孫を欲求する仙は南(質

の世界)に往く(Prāsna-up. I, 8)と言ひ、又「かの生主の法則(男女の交接)に隨ふ者は一對(mit-shuna 兩性の子孫)を生ず、而して此の梵世界(再生の世界は彼等によりて得らる。されど彼の無垢の梵世界(asa viraja Brahmaloka)は苦行と梵行とを持し、眞實に住する者に屬す、そこには邪惡もなく、虚偽もなく、誦詐もなし」(Prāsna-up. I, 15—16)と説き、子孫を獲ることを重要な宗教的義務としてをる吠陀主義を蔑視し、之に對する反抗的精神を顯示して、最高目的を達するには飽くまで梵行即ち獨身生活を送らねばならないと主張したのである。なほ彼が「梨俱に依りて此の世界を得、夜柔に依りて天空を得、沙磔に依りて賢者の教ふる所のものを得、この唵(Om)を念ずることによりて智者はかの寂靜不老不死無畏なる最高(梵)に達す。」(Prāsna-up. V, 7)と言つたことに徴しても、彼が吠陀に對して最上の權威を認めてをらなかつたことを明かに知ることが出来る。前述した所によつて、ビッバラダ仙の最高實在(梵)に對する觀念を窺知することが出来ると思ふが、なほ少しく之に就いて叙述しやう。彼は梵を以て見者・觸者・聽者・嗅者・味者・意者・覺者・作者・識我(vijānātā) 原人(puruṣa)と名けて、純粹主觀の我たることを示し、「影なき體なき血なき清淨不壞の彼(梵)を認むる者は、實に最上不壞のものを得。友よ、一切を知りて一切となる。——之に關して頌あり、友よ、識我・氣及び(五)大は一切の神々と俱に不壞(梵)を認むる者に依りて存立す。彼は一切を知りて一切に進入す。」(Prāsna-up. IV, 9—11.)と説いて、梵の普遍的實在なること

を主張した。これに依つて觀れば、ビッバラダ派も亦上述の兩派と共に反吠陀主義的汎神論に立脚せるものと謂ふべきである。

## 九

佛陀時代に於て、反吠陀主義的汎神論を主張した教派として、以上列舉した三派の中、最も猛烈に吠陀教權に反抗したものはムンダ派であつた。ゴータマ派及びビッバラダ派の反吠陀的態度は之に比すれば、よほど穏和であつたと謂つて可い。

大體、多くの學者はウバニシャッドといへば悉く婆羅門教に屬し、吠陀の教權を認容せるものゝやうに考へてをるが、これは實に淺見の甚だしいものと謂はねばならぬ。勿論、後世の發達に係る大乘教中、眞言密教や淨土教やの如き、その根本精神は兎も角も、その形式的方面に於ては、原始佛敎と全く背反せる信仰に立脚してをるものでも、矢張佛敎の名を以て總括せられてをやうに、ウバニシャッドの中には上述したやうな吠陀教權を否認し反駁する教派の思想が含まれてをるにも拘らず、矢張婆羅門敎の聖典として取扱はれたのであるから、これを廣義の婆羅門敎——特に哲學的婆羅門敎といつて差支はない。が併し、對吠陀的態度に於ては全く背反せる教派が、ウバニシャッド中に對立してをることを觀過してはならぬ。前述した三派の如きは梵行即ち獨身生活を主張して、吠陀主義の重要な特色たる結婚生活によつて子孫を設くべきアーシユラマの法規や、死後昇天の信仰や、

祭祠供儀の行持などを拒否したのである。但し彼等とてもウバニシャッドの基本觀念たる最高梵の遍在及び其の體驗は極力これを鼓吹したのであつて、この點に於てのみ彼等も亦婆羅門教と呼ばれ得るのである。

惟ふに、婆羅門教といふ名稱は學術用語としては甚だ不適當であつて、今日一般學者が婆羅門教と呼んでをる古代印度宗教の特色を悉く統攝する定義を與へることは全く不可能であらう。今このウバニシャッドの場合に於て、梵我一如の理想を有する宗教を婆羅門教と名けると假定すれば、假令反吠陀主義に立脚せるウバニシャッドでも婆羅門教中に包括せられ得るけれ共、かゝる意味に於ける婆羅門教は吠陀の宗教と其の本質を異にして、一般の吠陀中心の婆羅門教と其の宗教的生活及び行持に於て相反する。併しながら、若し強ひてウバニシャッド全體を婆羅門教と呼ぶとすれば、婆羅門教の中には反吠陀主義の宗教の存在することを認めねばならないことになつて、普通に考へられてをるやうに、婆羅門教を以て吠陀中心の宗教と看做することが出来なくなる。要するに、ウバニシャッドの諸派中には吠陀中心主義の正統婆羅門教に反抗せるものゝ存したことは争ふことの出來ない事實であつて、かの吠陀の教權を無視し、正統婆羅門の殆んど全部の教説を否認した唯物主義のチャールブーカ派が、ウバニシャッドに對して敬意を拂ふた所以は、その中に彼等と同じく吠陀に對して否定的態度を取つたムンダ派ゴータマ派及びビッバラダ派の思想が含まれてをつた爲で

あらう。

之等の三派が佛陀時代に存在したことに就いては既に論證した所であるが、一部の學者が聖典の言語學的研究から、阿闍婆吠陀に屬するムンダカ及びブラシュナ・ウバニシャッドが南方佛教の聖典語たる巴利の影響を受けて、その梵語が巴利化せられてをる事實を指摘したことに就いて茲に辯明して置く必要がある。此の事實を最初に指摘した學者はマックス・ミューラー氏であつて、彼はすで終るべき梵語の第二人称複数が巴利語化せられて *esam* となつてをる例として、ムンダカ・ウバニヤッド(一・二・二)に現はれてをる *caratha* といふ語を挙げ、かゝる不規則な梵語の形の生じたのは佛教的影響であるらしいと觀たのである。數年前アーネスト・ヒューム氏は更にブラシュナ(一・二)に於ける *prachatha* 同書(二・三)數に於ける *apadyatha* ムンダカ(二・二・五)に於ける *janatha* 及び *vimuhatha* 等、四種の他の例を挙げ、之等は慥かに正しい梵語の語尾を代へるに巴利語のそれを以てしたものであると言ひ、尙阿闍婆吠陀を主要な聖典と認むる後世の溈婆派が佛教宗派と密接に結合せられたことが久しく推察せられてゐたことであるが、多分かゝる道行で佛教的影響が阿闍婆吠陀に屬するブラシュナ及びムンダカ・ウバニシャッドに運ばれたのであらうと論じた (R. E. Hume; *The Thirteen Principal Upanishads*, 1921. pp 6—7)。若し此の論說が正しいとすれば、少くともブラシュナ及びムンダカ・ウバニシャッドの成立は佛教喚起以後と考定せざるを得ないことになる。併しながら、之等

ウバニシャッドに於ける梵語の巴利化はあながち佛教的影響の結果と断定すべき理由とはならない。惟ふに、これは直接巴利佛典の影響ではなくて、佛陀當時佛陀を始めとして一般の沙門が用ゐた方言が——方言といつても粗野な民衆によつて用ゐられた俗語といふ意味ではなく、當時の沙門が阿槃提から舍衛城へ、徳叉尸羅から瞻波へ轉々として遊行しつゝ到る所で宗教、哲學及び倫理の諸問題を自由に論議し得るために用ゐた一種の混成的共通語であつた——一方に於ては俗語主義を採られた佛陀(Vimaya Pitaka, II, p. 139)の教説を傳持した佛教聖典たる巴利語の原型となり、(同時に俗語主義の闍那教の聖典語の原型ともなり)、他方に於ては婆羅門教中思想上佛教と密接な關係のあつた教派の傳持に係る梵語聖典に影響した結果、偶一見梵語の巴利化と考へらるゝやうな語形が佛陀時代に存在したムンダ派及びビッパラーダ派の梵語聖典中に現はれるやうになつたのであらう。故にこれは直接巴利語の影響と見るよりも寧ろ巴利語の原型即ち佛陀を始めとして當時の沙門が一般に用ゐた俗語から影響せられたものと観るのが事實に近いだらう。固より其の俗語が如何なるものであつたかは學界未知の問題であるから、如上の推定を適確に論證することは出来ないけれ共、ムンダカ及びブラシュナ・ウバニシャッドが佛陀時代行はれてゐたことが確實である以上は、かやうに推定する方が妥當であらうと思ふ。果して然りとすれば、之等兩ウバニシャッド中に巴利化した不規則梵語の現はれてをるといふ事實によつて、却つて之等が佛陀時代に成立したものであるといふ證據

の一つを加へることになる。

10

最後に佛陀時代吠陀教權を擁護しつゝ而も梵を中心とする汎神論に立脚した教派に就いて論述しやう。その教派の代表者は結髮比丘たるケーニヤ(Kenya Jajita)であつた。巴利經集大品中のセーラ經(Sela-sutta)に於て、ケーニヤはマハーマヒーカンガー(Mahāmāhīkaṅgā)河の沿岸に建てられた庵室に其の家族及親族と共に住してゐた結髮比丘であつたと傳へられ、尙又同經に依ると、彼は佛陀と同時に婆羅門セーラと親友であつたことが知られるから(Suttanipāta, p. 103.)彼も亦佛陀と時代を同じくしてゐたことは疑ひを容れない。

然らば、彼の思想は何によつて知り得るだらうか。ケーナ・ウバニシヤッド(Kena-up.)は彼の思想を傳へたものであると思ふ。蓋し Kena とは疑問代名詞 *ko* の具格、「何者によりて」といふ義であつて、このウバニシヤッドが開卷劈頭ケーナといふ疑問代名詞を以て始まつてをるから、此の名を得たのであるが、Kenya は Kena に所有を示す添附語たる *ya* を加へたものであつて、つまりケーニヤといふ人名は「何者によりてといふ疑問を有する者」といふ意味であるから、ケーニヤが此のウバニシヤッドと關係を有することは推定するに難くない。當時結髮比丘が「何者によりて」といふ疑問を提げて眞理討究に従事したことはバーブリー(Bavali)の弟子アジタ(Ajita)が佛陀に對して、ま

づ「何者によりて世界は蔽はるるや、何者によりてそれは輝かざるや。」(Kema-su nirvato loko. Kema-suna-pakissati.)と尋ねたことによつても推知することが出来る (Sutta-nipāta, V. Parāyana-vagga. 2. Ajitamāravapucchā, p. 197.)。かやうにケーナといふ疑問代名詞具格を用ゐて現象の發動者を捕捉せんとする討究的精神はケーナ・ウバニシャッドの最初に於て「何者によりて衝動せられ投出せられて、意は飛翔し來るや。何者によりて指令せられて太初の氣は進行せるや。」(Kensaitani patahi presāinī manah. Kema prāpāh. prathamah. prāhi yuktah.)と記されてをる疑問提出の態度と全く一致してをる。此の種の問題提出者が結髮比丘であつたことは、巴利經集のワットフ偈 (Vatthū-pāhā, 35.)に於て、前掲のバーブリーの十六人の弟子の名が列擧せられて、彼等は「すべて結髮を有し獸皮を著けてをる」(Jajjīmahārū subbe)ことが記されてあつて、而も佛陀に對して前述の疑問を提出したアジタも彼の弟子の一人であつたのであるから (Suttanipāta, pp. 193—4.)、先の「何者によりて……」といふ疑問の提出者たるアジタも亦結髮比丘であつたことは炳かである。故に當時結髮比丘の一部の思想が、ケーナ・ウバニシャッドに於て保存せられ、ケーニヤがその主唱者であつたと觀て然るべきであらう。

ケーニヤは結髮比丘であつたから、その外形に於て婆羅門の風習を棄てなかつたばかりでなく、その内心に於ても吠陀の教權を遵奉してゐたのである。ケーナ・ウバニシャッド (四・三三)には苦行

と自制(*dama*)と業とは其の(ウバニシャッドの)根本なり、吠陀は其の一切肢分なり、實在(*Satya*)は其の依處なり。」といひ、又その第三第四兩章に於ては、吠陀の諸神が最初梵の何者なるかを知らず、只不思議な怪物として取扱ひ、先づ火(*Agni*)と風(*Vāyu*)とが其の何物たるかを究めんとして遂に失敗に終つたが、因陀羅(*Indra*)初めてそれが梵たるを知り、以て諸神の最高位を占むるに至つたのであるとして、「それ故に因陀羅は他の諸神を超越すと謂ふべし、何となれば彼は彼(梵)に最も近く接して、そは梵なりと最初に知りしを以てなり。」(*Kena-up. IV, 3*)と説き、吠陀諸神中に於て因陀羅が最上に位する事實を彼が最初に梵を知つたといふ理由によつて辯明せんとしたばかりでなく、假令梵を知ることには於ては失敗したけれ共、最初その何たるかを究めた火及び風が因陀羅を除いて他の諸神に超越せる理由をも亦同じく彼等が最も近く梵に接したことに歸し(*Kena-up. IV, 2*)、以て吠陀諸神中最も有力な神々と梵とを結合せんと試みたのである。殊に此のウバニシャッドが梵を認めて不死となるといふことを説く場合には(一・二及び二・五)必ず「此の世界を去りて不死と成る。」(*preyāsmāḥlokādāmīta bhavanīti*)といふ一句を附加したのは、儘かに吠陀の死後昇天の思想を形式的に傳承したものと謂ふべきである。

斯くの如く、ケーニヤは吠陀主義に立脚しながら、而もウバニシャッドの根本觀念たる非人格的最高原理としての梵の遍在を主張し、「賢者は一々の有類に於て梵を認む。」(二・五)と説いた。が併し、

彼は反吠陀主義のムンダ派が思(cetas)を以て微妙我(amratman)即ち梵を知り得ると主張したのに反對して(mundaka-up, III, 1. 9.) 梵の不可知性を力説し、「爾もし善く知れりと思ふとも、その極めて僅少を知れるなり。爾は梵の形を知れるなり、即ち彼(梵)の爾たる部分のみ、即ち彼の諸神に於ける部分のみ。それ故に爾によりて知られたるところは更になほ考慮を要すべしと予は考ふ。」(Kena-up, II, 1.)と云ひ、その不可知なる所以を説いて、「そは(梵)耳の耳なり、意の意なり、實に語の語を操れるなり。而して氣の氣なり、眼の眼なり。……かしこには眼も到る能はず、語も及ぶ能はず、意も達する能はず。我等は知らず又識らず、如何にしてそを教へ得べきや。そは實に知られたるものより別なり。而して又知られざるものより以上なり。我等はかく古賢より聽けり、彼等は我等にそを教へぬ。語に依りて表はされざるもの、語はそれによりて表はさるゝもの、これ即ち梵なりと知れ。人々がこれなりとして崇拜せるそれにはあらざるなり。」(Kena-up, I, 2-4.)といひ、梵が認識の對象たるべきものでないことを主張して、更にそれが非認識の認識によつて體驗し得べきものなることを説示して、「會得せられずといふ其の人によりて會得せらる、會得せられたりといふ人は知らざるなり。認識すといふものには認識せられず、認識せずといふものには認識せらる。」(Kena-up, II, 3.)と宣べた。これは明かに當時ムンダ派を始めとして、ゴータマ派及びピッバラダ派が思(cetas)若しくは識(vijñāna)を以て梵を知り得るとした説を攻撃した主張と認めることが出來

故にケーニヤ派は管に吠陀教權を認める點に於て、之等諸派と反對の立場に在つたばかりでなく、梵の認識問題に於ても亦彼等とその見地を異にしてゐたのである。併し、普遍的實在としての梵を認め、汎神論の見地に至つた點に於ては、此の派も彼等三派と同じ思潮を汲取つたと謂ふべきである。因みに、ケーニヤ派と同じ思想的立場に在つたプーリヤサネヤ(Vijayaneya)派に就いて一言しよう。

プーリヤサネヤ派の思想はイーシヤ・ウバニシャッド(*Īśya-ubaniśad*)に於て見ることが出来る。このウバニシャッドは白夜柔吠陀に屬し、プーリヤサネヤ派の傳持に係るものであるが、之が佛陀時代の思想界に現はれたといふことに就いては、前掲のウバニシャッドのやうに積極的證權を提示することは出来ない。けれども、このウバニシャッドが吠陀の供饗及び結婚生活を營んで子孫を設けることを重要視する人生四期説(*āśrama*)を攻撃したムンダカーなどに反對するものと考定せざるを得ない鋭いアイロニーの調子を表はしてをる所から觀ると、プーリヤサネヤ派は佛陀時代に存在したものであるらしく想はれる。ムンダカー及びゴータマカーは「その處には日も輝かず」(*Mundaka-ṅp. II, 2, 10; Katha-ṅp. V, 15.* といひ、梵世界は日の輝く如き吠陀の所謂物質的天界でない)と主張したのに對して、プーリヤサネヤ派は「無日界(*asūrya*)と名けらるゝそれ等の世界は盲闇を以て蔽はる。我を殺す者(*ānāhaṅjanā*)は何人も死してかゝる世界に墮行くべし」(*Īśa-ṅp. 3.*)と答へた。又ムンダカーは眞實と

禪定と智慧と梵行とによつて梵世界に到ることを人生最高の目的と観たが、ブージャサネヤ派は之に反して、かゝる手段によつてのみ梵界を求むる人々の行爲を以て自殺と考へた。蓋しムンダカーは子孫の出生を無智 (Avidya) と観、我の實現を智 (Jyoti) と考へたが、ブージャサネヤ派はかゝる無智によつて死が征服せられ、かゝる智によつて不滅が獲得せられると信じたから (Teup. II) 結婚せざる沙門の生活を自殺と看做したのである。大體、此の派に於ては、不滅に肉體的と精神的との二種ありとし、肉體的不滅は人種の永續によりてのみ可能であつて、従つて結婚生活が重要であり、精神的な不滅は我の實現によつて得られる境地であつたのである。勿論、此の派もウバナシヤッドの通有觀念に立脚して、我を實現する方法として智慧を重視したけれ共、かゝる智慧を求めることにはのみ没頭して、人生の重大義務即ち結婚生活によつて子孫を設ける婆羅門教的義務を閑却してはならぬといふのである。即ち「無智を崇拜するものは盲闇の世界に入る。智に於てのみ戯樂するものはそれ以上の闇黒に墮つ。(Teup. 9) といひ、尙又「されど、智と無智と之等兩者を俱に知るものは無智によりて死を制御し、智によりて不死を獲得す。(Teup. 11) と説いたのは、全く此の派の二種の不滅觀——而も兩者の間に價値的差別を認めない態度を詮表したものと謂ふべきであらう。

佛陀時代、此の派の教説を遵奉した一人として看做し得る者は、マーガンディヤ (Magandya) と名ける遊行者であつたらうと想はれる。彼は佛陀に對して己が娘を提供し、婦人を推賞して寶石 (Ma-

tanam)といひ、又佛陀を呼ぶに敗壞地者(Bhuhahu)——過酷なる感覺抑制者——といふ如き侮辱的表現を以てしたのである(Sutta-nipāta, P. 163; Majjhima-n. Vol. I. p. 502.)中阿含第三十八・鬘闍提經・六・八十九枚裏。彼が婦人を重要視し、これ只水と穢物とに満たされたものに過ぎずとして、これに觸れることさへも欲せらなかつた佛陀(Sutta-nipāta, p. 164.)を以て敗壞地者と呼んだ所から観ると、彼は獨身生活を保つ沙門を以て我を殺するものと主張し、かゝる生活様式を自殺と看做したブーシャサネヤ派と何等か思想的關係を有してゐたやうに想像せられる。殊に彼は佛陀に對して哲學的見解によつて解脱に達し得ると主張して、佛陀に詰叱せられたのである(同上)。かゝる點から推察すると、どうも彼と此のウパニシャッドとの間には思想的關係があつたらしく考へられる。

而して此の派がケーニヤ派と同じく汎神論的見地に立つてゐたことは、イーシャ・ウパニシャッド(五)に於て「そ(梵)は動きて動かす。そは遠くして近し。そは一切の内に在り。そは一切の外に在り。」といひ、又同書(八)に於て、「若し人實に我に於て一切萬有を觀、一切萬有に於て我を觀ば、彼はそれ(梵)より畏縮することなし。彼(梵)は遍在せり、純白なり、無身なり、無傷なり、無筋なり、清淨なり、罪惡によりて貫通せられず、そは永遠の年時に分布せり。」と説ける所によつて炳かに知ることが出来る。故に此の派も亦ケーニヤ派と共に佛陀時代に存在した吠陀主義的汎神論學派といつて然るべきである。

要するに、ケーニヤ派とブージャサネヤ派とは反吠陀主義のムンダ派・ゴータマ派及びビッバラード派に對抗して起つた正統婆羅門教派であつた。而して兩派が飽くまで吠陀教權の擁護に努めたと同時に、その梵知論に於ては一層徹底せる意見を發表し、以てウバニシャッドの汎神觀に立場を据えながら、吠陀主義を認容し、兩者の調和を計つたことは、佛陀時代の思想界に於ける一光彩であつたと謂つべきである。(完)

前號所載本篇(上)正誤表

四九頁二行	有神論 <sup>△</sup> 一萬有神教	有神論 <sup>○</sup> 一萬有神教
四九頁二行	(一方に <sup>△</sup> )	(一方 <sup>○</sup> )
五二頁二行	(Dr. Rishy)	(Dr. Rishy)
五二頁四行	頗羅隨 <sup>△△</sup>	頗羅隨 <sup>○△</sup>
五二頁一〇行	供養教提	クハニーヤ <sup>△</sup> (Khanukya)
五四頁一〇行	(S. B. E., P. XXX VII.)	(S. B. E., P. XXXVII.)
五九頁一二行	超感覺的非認識論の見地	超感覺的非認識論 <sup>○</sup> の見地
六〇頁二行	興味 <sup>△</sup>	興味 <sup>○</sup>
六〇頁五行	(Sutrakrāṅga)	(Sutrakrāṅga)
六〇頁一五行	九説 <sup>△</sup>	九説 <sup>○</sup>
六一頁七行	史上に興味 <sup>△</sup>	史上實に興味 <sup>○</sup>
六一頁一〇行	ムンダ・サーグカー <sup>△</sup>	ムンダサーグカー <sup>○</sup>

# 東西の神秘思想

(Rudolf Otto, West-Oestliche Mystik. Klotz, Gotha 1926)

赤松智城

本誌前號の紹介欄に一昨年、「ロゴス」誌上に載せられたオットー教授の「東西の神秘思想」の一論が掲げられてゐるが、氏は尙これと略々同様の題目「東方の神秘思想とマイステル・エックハルトの神秘思想との差異」(Meister Eckeharts Mystik im Unterschiede von oestlicher Mystik)に就いて甚だ興味ある論文を昨年、「神學及び教會雜誌」(Zeitschrift für Theologie und Kirche, 5. und 6. Heft)に公けにして、前者に引續きこれと姉妹論文となつてゐたものを、更に本年改めて此等を修正増補して一卷に集録し、別に二三の論稿をこれに加へて茲に新たにまた表題の如く神秘思想の研究に關して頗る有益な一文獻

を著した。本書は恐らくかの劃期的名著とまで推奨される氏の「神聖論」(Das Heilige)に次いで深く注意され且つ廣く讀まるべき好著であると思ふ。

既に知らるゝ如くその神聖論に於ては「聖」の非合理的神秘的要素が力説されてゐるが、今本書は實にこの要素を更に詳しく東西の代表的神秘思想に就いて比較考察したものであつて、氏もまた自らその神聖論の研究が本書の前提をなしてゐると云つてゐる。それでこの神聖論と尙ほそれに關聯せる「諸論文」(Aufsätze, das Numinose betreffend. Klotz, Gotha)とに直續して本書は讀まるべきものであるが、更にその方法論上

の方針と問題に就いては氏の「近業」ヰイシユ  
ヌ・ナーラーヤナ」(Vishnu-Nārāyaṇa. Texte zur  
indischen Gottesmystik, aus dem Sanskrit übertr-  
agen von Rudolf Otto. Diederichs, Jena)の「結語」  
に掲げられた「宗教史に於ける平行の法則」の  
一文をも参照する必要がある。

著者がその序言に云つたやうに本書は東西の  
偉大なる神秘思想の主要なる類型を相互に比較  
することに依つて神秘的な精神現象の「本質」  
に進入せんとするものであつて、かく此等の類  
型の特徴を比較して互にこれを明らかにするこ  
とに依つて、その本質自體は更によく理解され  
るやうになるのである。またこれと同時に一般  
人性の精神的經驗の根本的動機には一つのめづ  
らしい一致點があることが、かの古代印度の神  
秘的思想の原始期から初まつて近代のフイヒテ  
の思索に至るまでの間に起つた種々の神秘思想  
の發現とその一致に於いて明示される。この一  
致は人種と氣候と時代とは殆ど關係なくして

人間の精神の究竟の秘密な内的統一を示し、且  
これと共にそれは神秘思想に統一的本質の存在  
する所以を正當に吾々に認めさせるのである。  
併しこの根底の上にはまたそれと同様に重要な  
他の課題があつて、それはこの統一的「本質」を  
ばその種々の類型的差異を示す諸相に於いて理  
解し、又これに依つて「常に同一の神秘思想」が  
あると考へるやうな偏見を斥けることである。  
蓋しこの方針に依つて始めて吾々はかの獨逸の  
マイステル・エツクハルトや印度のシャーンカ  
ラや希臘のプロティンや大乘佛敎の神秘家など  
の偉大なる神秘的現象の夫々の特有性を理解し  
得るのであつて、決してそれは全て此等の現象  
をば「神秘一般」(Mystik überhaupt)といふや  
うな一つの普遍的な暗夜の中には没了させない  
のである。かくて神秘思想の本質は實にその  
「特殊の諸相」の全體に於いてこそ始めて判然と  
表れて來るのである。

そこでかゝる主意と方法とに依つて著者は先

づ東西の神秘思想の代表者としてシャーンカラとエックハルトとを擧げて、その「同異」を詳細に考察し、次にはフイヒテと吠壇多の一元論(Advaita)との「平行」を説き、更にシユライエルマツハー、カントとフリース、ルツターを論じ、プロテインやエリユージェナやヘーメにも言及し、また屢々大乘佛敎や道教にも觸れてゐる。かくて多くの神秘思想に共通な同相と併せてその異相も著者の豊富な學殖と獨特の才筆とに依つて鮮明に描き出されてゐるが、此點に於て特に私に興味を覺えるのは寧ろその種々相の説明である。今試みに著者の掲げた神秘思想の重なる諸類型と見るべきものを單に列擧すれば Emotionale Mystik, Bhakti-Mystik, Voluntarische Mystik, Braut-Mystik, Lehrende Mystik, Kulturmystik, Schweigende Mystik, Mystik der Selbstversenkung, Mystik der Einheitsschau, Illuminaten-Mystik, Empfindungs-Mystik, Naturmystik, Geistesmystik, Seelen-Mystik, Gottes-Mystik, Balanzierende Mys-

tik, Dynamische Mystik, Statische Mystik, Versittliche Mystik, Auserstliche Mystik, Willensmystik, Kultur-Mystikなどがあつて、或者は略々同列に位し或は互に平行し或は結合交錯し或は對立の關係に在る。併し一般に Mystik はその「本質」上から見れば確かに同一であつて、若し然らざればその神秘の概念もなくまたこの名稱を用ゐることもできないであらう。これは恰かも一般に「宗教」に對する場合と同様であつて即ち吾々が佛敎や印度敎や回敎や基督敎を夫々宗教と呼ぶ時には、此等を何れも同一の「宗教」の本質の下に綜括して考へてゐるのである。然れどもこれはまたその「宗教」が種々に分れて同一の本質内に於いて雑多の異つた精神的形式を取ることと少しも妨げない。然らばその神秘思想の統一的本質は何であるかと云へば、それは結局著者が其「神聖論」に於いて力説した「非合理的な聖なる要素」(irrational-numinose Momente)に外ならないのである(本書一九二二―一九四頁參照)。

著者は印度思想に關しても西歐の宗敎學者には稀に見る學識を有つてゐるから、かくの如く東西の神秘思想を比較考察するに甚だ適當した地位にあることは云ふまでもない。最近に聞く所に依れば氏は明年講演のために印度に來て更に再び我國へも遊びたい希望があるといふ。若し幸にしてそれが、實現されるならばわが大乗佛敎に對する氏の理解は一層深められて、所謂 *Malayāna-Mystic* に就いて更に氏の廣説を聞き得るやうにもなるであらう。現に本書巻頭の口繪には禪の精神を最も完全に表はしたものとして特に雪舟の名畫が掲げられて、かゝる洋書には頗る珍らしい異彩を放つてゐるのみならず、氏はこれに種々の説明をさへ試みて賞讃の辭を惜まなかつた（卷末參照）。今この興味深い好著を手にして私は茲に數年前に接した氏の溫容を回顧しつゝ老來尙ほ學のために精進して止まない敎授に衷心の敬意を表したいと思ふ。

# 不滅の問題

原田敏明

吾々には神の存在といふことよりも、人間になると神といふやうな觀念の生じて來ることが興味あることで、之と同じく不滅の觀念も靈魂又は之に代るやうなものが、永遠に存在するや否やといふ問題よりも、人間に於ては此の靈魂若くは之に代るべき或るものが、永遠不滅であると考へざるを得ない處に多大の興味が存するのである。而して多くの場合、不滅の觀念といふ時には意識的に靈魂等の永遠に存して滅びないと思ふるものを取扱つてをるが、更に又その人自身は意識しなくとも、意識的に考へるものと全く同様な動機から生じた現象は決して少くない。此の點にも吾々の考へて行きたい不滅の問題がある。

今茲に述べようとするツアノフの書 (Esmoff, The Problem of Immortality, x+418 pp., 1924, New York, The Macmillan Co.) は、寧ろ意識的に考へられた不滅の諸問題を取扱つてをるものと見ることが出来る。ギリシヤ、ヘブライの兩思想を受けたキリスト教に於ける不滅觀念、唯物論と不滅觀念との關係及びその否定論、實證論者の考、佛教に於ける業、倫理論、近代神學に於ける思想、價值と人格との問題等。一貫したる不滅論の思想に關する精細にして統一ある研究として充分の内容を持つた著書といふべきであらう。

此の研究の求めんとする主要の考は、特殊の運命が事實であるか、將又空想であるかの問題

を確めようとするのでなく、むしろ特殊の運命に對する人間の欲求の意味を了解せんとするにある。

不滅の信仰が發達するに従つて道徳的要素が漸次強くなるので、永遠といふ考は亡靈が死體や死人の家の周圍をさまよつて残つてゐると云ふやうな朴素的な信仰から起つて、それからギリシヤの *Hades* とか、ヘブライの *Sheol* といふ、亡靈の行くべき土地を考へるやうになり、次に報復の考が生じて未來に關する考が變り、下界といふ考が天國と地獄といふ考になつて來る。

併し不滅觀念に現はれる道徳的要素は宗教の中心をなすもので、神の觀念の内に這入つて來る一要素である。神の王國が道徳上の王國となる如く、永遠の保存とか價値の充足と云ふことが、宗教の終局の觀念となり、最大の條件となる。此の保存等には、不滅といふことは重要なものではあるが、普遍的のものではない。轉近の哲學思想では、神秘家には不滅は確實であ

るが、さうでないものには生命は永遠に意義あり價値あるものと云ふだけで、不滅は單に可能なること望ましきことに過ぎない。

有神論者、唯心論者、實證論者、夫々その望むところは異つてゐるが、その生存を根本的には善なるものと見るそれらの人々にとつては、すべて同様であつて、反對に生存そのものを悲劇的な、或は悲しむべき嘲笑としたり、癒すことの出來ない罪惡であると感ずる悲觀論者には、不滅といふことは望ましいことではなくて、却て消滅することを望む。此の種のタイプは、西洋では一體に少なく、シヨーペンハウエルやレオバルデイなどはあつても寧ろ例外である。併しウバニシヤツドの影響を受け、佛教を信じてゐる地方では、かゝる人間的な不滅といふことを考へない。佛教徒の見る處は、生命の永遠でなくして涅槃である。

次に中世紀の神學に於ける靈魂と身體との關係やその起源、終局等に關する思想を見るには、

聖書に基づくキリスト教とギリシヤ哲學との兩方面を觀察せねばならない。

ホーマー風のギリシヤ人と同じく、ヘブライ人と雖も此の世の人間には相違なかつたが、ヘブライ人の生といふ考は、嚴密には道德的宗教的のもの、即ち彼等は此の世に於て神の選民であつた。生といひ死といひ、エホバを信ずるものにとりては、むしろ倫理的の言葉で、肉體上の事柄に就いての名目ではない。生は神と關係する状態で、死は神を遠ざかつた結果である。此の死を齎し禍を來すものは人間の罪で、所謂 *Shel* はその罪の結果、苦しめられる暗黒の境界である。

新約聖書の教ふる所では、死後の復活と最後の審判とが人間最後の運命に關して中心となるものであるが、此の身體の復活といふ考も、カトリック神學では、ギリシヤの思想を取入れて變つて來た。プラトニズムに於ける不滅觀に關する主張の内でも、その靈的方面をプラトン風

## 不滅の問題

に高調する處は、キリスト教によく似た點で、既に早くからアポロジストあたりが認めてゐたのである。併し、プラトニストが身體を一時的現象であり一の影像にすぎないとするに對し、キリスト教的の考では、永遠の生命といふことが特に身體の復活といふ考となつてゐた。此の外一般ギリシヤ人の靈魂觀念は身體の生命又は活動力に似たもので、物質的でも本來身體と同一で、息とか血潮とかいふもので、ソクラテス以前の生理學者の考に之がある。アリストテレスも靈魂と身體とは一なりといふ考であるが神學者は之を無視したのではないにしても、その救はれんことを望む不滅の靈魂なるものは、生の原理即ち身體の生命と同一ではなかつた。かくてギリシヤの思想を取入れ、之を以て中世紀の考を組織立てたのは主としてアルベルト及びトーマス・アクイナスである。

然るに一方唯物論的考は早くからあつたが、之が漸次發達するに従つて、不滅觀念と違つた

反對の特性を現はし、靈魂とか自我といふものは一時的な物質的複合體であるとする。活動、生命、感覺、思想、これらはすべて肉體的複合體の作用に過ぎず、その肉體的複合體たるや一時的存在である。故に不滅等といふのは迷妄であつて、生命の終りには感覺をなくするので死は決して恐しいものではないとする。

一體唯物論は事實の世界に妨げられて價値の世界を見ない一種の哲學であるとすれば、斯様な唯物論的思想と、人格やその運命に關するその態度との間に關係があるので、結局不滅の問題そのものを今まで一般に考へられたのと全然違つたやうに立直してかゝる必要が生ずる。不滅に關する眞の問題は果して實體ある靈魂の解體、永存にあるか。靈魂に實體があるとか複合體に過ぎないといふ問題であるか。かう考へて來ると、唯物論そのものが不滅の研究の主題となる。

唯物論者は往々「名譽の不滅」と云ふことを

いつて、非物質的な來世といふやうな考におき換へてをるが、此の考は實證論者の不滅と混同し、尙且つコントを以て人間に關する考は一種の唯物論者であるかのやうにする處がある。

所で唯物論者のビュヒネルは「不滅を要求するものは單に、全存在に對しては大海の一沫に過ぎない處の自分一個のために之を求むべきでなく、全體の存在に對して貢獻したといふことに對して不滅を要求すべきである」といつてをる。同じくドルバクは「不滅たり、又は他人の記憶に生きんとする要求は何處にもある衝動である」といつてをる。コントの考は之等と同一視すべきでなく、彼はかく道徳的價値に關して物理的理論を云ふのではない。全く反對に一方正統派神學の非唯物論に反對すると同時に、之らにも反對するのである。

コント以前には彼ほど人道を力説したものはない。人道は人間を支配するもので、個人といふのは嚴密には形而上的に考へて初めて存する

ので、單に抽象したものに過ぎず、根本的には人道以外に存するものはない。そこでコントはバスケルの言を借りて、「幾世紀となく人類の連續するその全體は、絶えず生存し知得して行く一人の人間として考ふべきである」と云つてゐる。即ち「吾人は文明と云ふ大なる流れの一波一沫に過ぎず、その内に生活し活動してをつて、そこに吾々の存在がある。世代は去つても人道は續き、吾々の思想は此の大存在の遙か過去及び將來に亙つてをり、一時的な生命は此の集合的な永遠の生命の内に入つて行く。」そこでコントの考は人間中心となり、宇宙はそれ自身に研究さるべきでなく、人間のため、むしろ人道のために研究さるべきであるとする。かくて人間性を根本的に社會的とするので、従つて「 *vivre pour autrui*」となる。併し之は自分を無視し犠牲にして抑制するやうなことを意味するのではなく、之に依つてのみ人間は發展し完成され、且つ永遠となり、人道に於いてのみ吾人の將來

の運命は決定される。茲に實證論的不滅があり、他の人の思想、生活中に自然に残るので、一種の勢力の不滅とも云ふべきである。

次には近代の神學に於てあるが、以前の神學者は靈魂を以て實體あり而も非物質的のもので、従つて分割し破壊することが出来ず、靈的にして不滅なるものとする。此の實體論者の考が英國の經驗論やカント派の批判によつて瓦解して來て、近代の神學者の間には、靈魂を實體として考へる考方は大いにその影をひそめて來た。茲に必要となつたのは自我即ち人格が永遠に残ること、近代思想は此の自我即ち人格が決して實體的のものでないことを明かにして來た。

靈魂不滅の保證は全然精神的經驗の事實で、之は理論上の議論の如何に拘らず確實なるものである。所が例へば唯物論的の見方によると、純粹に價値の世界を認める事が出来ない、近代の神學は之に反對して認めない事になる。

此の實體的でない自我即ち人格の不滅といふことに就いての宗教的考は、主として倫理的傾向にあり、神の正義や善、人間の靈魂の尊いこと、人間究竟の理想實現に對するキリストの天啓等といふことが問題となる。又不滅といふことに對する態度は、此の世に對する價值に影響され、又それを表はす。即ち道德的で、あの世の生活状態は善惡應報の世界となり、茲に不滅の問題は罪惡の問題と關係して來る。

人間の運命を探求せんとして、價值とか人格とか云ふ觀念に注意を集中するやうにした。そして價值の形而上學に關する近代の議論は恰も人間の運命に關するものの如く主としてカントから起つてをる。カント及びカント以後の哲學は善の説明即ち價值に關する形而上學の問題である。然らば神とか不滅とかを是等の哲學で如何に見るかに就いては、カントは實踐理性の問題としてをるが、此の考が價值哲學の内に組織されるに至るのは、その後繼者を俟たねばなら

なかつた。

之を要するにツアノフの言はんとする不滅の觀念は價值の保存と人格の不滅であつて、此の書の結果は價值と人格の問題に到達してをり、不滅といつても一般に云ふ靈魂に限らないのである。

ツアノフは神の觀念と云ふのも發達した宗教に於て始めて見ることが出來ると同様に、不滅の觀念も現今意味するやうなものは、比較的發達した宗教意識に於て始めて達せられたものであるとしてをる。もとより現今吾々の考へてゐるやうな、靈魂若くは之に代るべきものが永遠に不滅である意識して來たのは發達したる時代の所産であるとしても、尙更に、之等に等しいものは吾々が自ら意識しなくても、又之迄には認めなかつた範圍にもあると見當つけることは無意味であらうか。

もと／＼不滅の觀念は、その根底となるものは靈魂とか或は人體そのまゝとか、それらのも

のが永遠に不滅に存在するといふことではなくして、少なくとも吾々が自分そのものに對して永遠の存在を求むる欲求である。その結果、靈魂とかそれに代るものゝ存在を信せざるを得なくなる。従つて靈魂が實體的であり又は實在的であると信する人に於てのみ、靈魂による不滅観があるのも、もし之を認めないものにとつては、既に靈魂による不滅観はないのである。

人體そのまゝ不滅なりと考へたのに破綻を來して、靈魂といふ目に見えないものを考へるやうになつたのであるが、靈魂そのものが否定されて來ると、或は人道とか人格とかに不滅を意識するやうになつて來る。畢竟何等かの形で自分自身の不滅といふことが肯定されなければ居れないのが、生きんとする欲求なのである。その何等かの形と云つても、それは必らずしもその人自身に意識してゐない場合もあり得るのである。此の點に關しては嘗つて別に述べたこともあるので、今は差控へるのであるが、今ツア

### 不滅の問題

ノフの取扱ふところは、此の範圍にまで及んでゐない。併しそれがために價值が低下するのではなく、之を要するに不滅の觀念が人格の觀念を基礎とするといふ結論に在つては同様の結果に到達してゐるのである。

最後に今一つ問題を指摘するならば、靈魂に依らず、人格によらず、不滅とする考は永遠といふ考に關係する。永遠といふのは一般的に考へて時の問題である。此の點に關しては哲學的には色々の考方も出來るであらうが、今吾々には事實に即いて歸納的に考へて見ても、單に時間的に無限といふだけでないやうに思ふ。云ふべくんば空間的にも、更に質的にも、永遠を論じ不滅を觀察することが出來るし、そこまで突込まねばならないやうに思ふ。そして之がツアノフの取扱ふ價值の問題と重要な關係にあることは云ふまでもない。

## 宗教意識と實在

(Arthur Drews: Die Religion als Selbstbewusstsein Gottes 417s. Jena 1925. 2u3 Tst.)

石 津 照 璽

吾々の認識は經驗の範圍をこへる事は出事ない。従つて認識の對象は經驗乃至理性である。且つこの理性は行的理性論理的理性に分かれて道徳と認識は乖離し宗教的對象を理論的認識の權限外におく。これが先驗的觀念論の考へである。即ち思惟と實在との關係は暗冥の裡に葬り去られ理性の本質に關する論議の急なるのあまり認識は如何にしてその對象と關係するかと云ふ問題は閑却されて居る、然し吾々の形而上的要求は此處に止まる事は出来ない、人間理性とその對象の奥にある究極的なるものは何か、即ち絶對者の問題が起る。一方宗教的にこれを見れば理論的認識は宗教的對象に到達し得ないと

すれば宗教的對象は單に主觀の影像に過ぎぬことになる。吾々の宗教的要求も亦これに止まる事は出来ない、即ち宗教を絶對者より導き來つてその真理の所以を確立せんことを要求する。

こゝに於て形而上的認識の要求は宗教的要求と一致して一般的直觀的なる宗教意識を形而上的思辨によつて抽象的なる認識内容に還元し、すべての現象、發展を絶對者から導き來りその過程に必然性を與へ宗教をもこの必然の過程中に置かんとする。

かく世界經過の系列を綜合的に樹立しこれを絶對者より導き出したものにヘーゲル、ハルトマンがある。前者はこれを樂天的に後者はこれ

を悲觀的に見た、本書の著者ドレウスはハルトマン直系の人であるがヘーゲル、フオイエルバッツハ等と思想の關係が深い、彼等は共に宗教を神の自己意識と見た。前者はこれによつて宗教世界觀を確立し宗教意識の基礎を明にし後者は宗教の心理的人間的意義を究明して宗教と人間精神の發展とを分離した。即ち前者に於て積極的なものが後者に於ては消極的に現はれて居る。この二人の思想を調和して神の自己意識を論究したものが本書である。尙ほ宗教の基礎を確立する爲めには著者は主としてヘーゲルの立場を採つて居る。

ドレウスの思想は今世紀初頭に於て學界の注目を惹いて居る。哲學的には具體的一元論を主張し神學方面には歴史に追隨するカント亞流の思想に對し思辨的立場から自由神學を主張し、現實宗教をしてこれに則らしめんと期して居る。宗教哲學的には宗教的實在の問題に留意し且つこれを宗教意識の根本事實から論究してヘーゲル、フオイエルバッツハを調和し、世界經過の綜合過程より宗教を脱き、然も綜合的實在をヘーゲルの如く主知的に解せぬ事によつて宗教を哲學道德の上位に置く、但し

### 宗教意識と實在

この實在を主意的なる實體と解して居る故に後に評する如き難點を生ずるのであるが、自ら掲言する如く現實宗教に捉はれざる結果は精神的汎神論とも云ふ可き思想と解脱教とに到達し、上の諸點と共に稍佛教の構想に似て、現實宗教が規さす可き未來宗教と云ふ暗示的な點と共に吾々の興を惹くものである。然し種々な點、殊に宗教的實在を實體的に解釋してある點等に於て佛教思想と異なるは勿論である。

尙ほ本書は大體の骨目に於て一九〇五年の第一版と變りはない、彼の宗教哲學に關する主著である。彼は非常に多方面な學者で二十餘冊の著書を有するが宗教哲學の文獻としては本書の外に、*Freie Religion 1921*、*Die Christenmythe 1924*、*Einführung in die Philosophie 1921*、*Psychologie des Unbewussten 1924*、をあげておく。

本書の内容は大體三部に分かれる一は宗教、哲學道德の融合の條件として神、人の本質相等しき所以を思辨的に究明し、二に於ては宗教的關係即ち、神人の關係を宗教意識の方面から感應、表象、感情、意志、解脱に就て論じ三は宗教の要素即ち宗教的主觀、及び客觀を對立的に分けて考へる、先づ形而上論に屬し前者に於て神學、後者に於て宗教的人性論及び宗教的宇宙

觀を説く。大體の構想はハルトマンの「精神の宗教」に似て居る。

宗教の本質を論するに當つて先づ彼は純心理的立場に立脚して一般に宗教意識たるを得可き精神的表現は何であるかを規定しなければならぬとし、精神生活中宗教に屬す可き精神現象の成立に際して一般的なる心理的表現は何であるかの問題を提示して居る。

先づ吾々人間は自己意識と世界意識とを有して居るがこの各は交互に反駁するものであつて自己意識にあつては吾々は自由を感じ世界意識にあつては自然に依屬して居ると考へる。ところで吾々はこの逼迫的な自然の制限を何等かの條件の下に超脱出来ぬであらうか。直接現前の現實から、この現實が從屬し且つその本質上吾々と密接に關連する他の高き存在に到達し得るならばこの事は可能である。即ち絶對者、根源的なる實在の根本に直下に歸依する事に依て吾々は自然の逼迫から自由なるを得るのである。

然し吾々がこの絶對者に完全に到達し得るか否かの問題には論理的必然性をあてはめる事は出来ぬ。この絶對者に到達する事は即ち宗教であり、従つて自由の行爲であり意志の問題である。

かくて宗教とは吾々の自己意識及び世界意識と吾々の神の意識即ち宗教意識との關係であり且つこの二つの意識が關係して自己意識と世界意識との間に介在する矛盾をなくする手段を齎らすものである。然してこの絶對者に到達する事は自然の逼迫から逃れる事になる以上宗教の深奥なる本質は解脫にあることになる。

そこで彼は宗教哲學の問題は如何なる根本的條件の下に解脫が可能であるかと云ふ問題を究明するにありとして宗教意識の最も普遍的なる前提は解脫の要求であり解脫せんとする意志は根本的に與へられたる事實であるとし、宗教哲學は必然に何故に人間は解脫を欲し且つ何から解脫せんと欲するかの問題及びこの基本的問題の展開に關する論究から始められねばならぬと

なしてゐる。

こゝに於て宗教の本質に關する論究は解脱せんとする意志といふ與へられた事實から内面的論理的關係を發展せしめなければならぬ。換言すれば解脱せんとする意志が矛盾なくその目的を完成するために宗教的關係は如何に考へられなければならぬかを考察しなければならぬ。この點に於て所與の事實を説明するに必要な條件を考へ來るカントの立場と一致するのであるが、この場合他の科學と同様根本的事實から正當に發展せしめられた思想は現實の世界に妥當しなければならぬ。従つて上の宗教的關係から論理的に導き出される主張は單に主觀的なるもの以上のものを持つて居る。但し思惟的に規定されるものに於ては客觀的實在は具現しない。何となれば思惟は現前の意識の範圍を超へて意識の彼岸の實在に參する事が出來ぬからである。解脱せんとする意志は現實の逼迫から脱れんと努めこの目的のために解脱の條件を考へこの

條件を實現せんとするものであるがこの考へ出された條件が現實に於て事實履行されるか如何即ち眞の解脱は可能であるかの問題は解脱した意志の經驗によつて示さる可きであつて觀念的思想によつて證明さる可きではない。

この點に於て彼は體驗によつて客觀的妥當性を得んとするものであるが、眞理は概念がその實在性と一致するところにあるといふヘーゲルの立場即ち對象の理念を矛盾なく發展せしめて眞理に契入するといふ考へを彼の主意的なる立場にあてはめて宗教的眞理は解脱せんとする意志の目的に適當した宗教的關係の理念を開展するにあるとして居る。これが彼の思辨的方法の妥當性の論據である。

かくして宗教的關係が適當に規定され、この規定によつて解脱の興味にかられた思想的要求が人間の精神的本質に參するを得るならば解脱の保證はよりよく確かめられ、自然的意志が容易に道德的宗教的意志に轉向するのである。こ

れが彼の宗教哲學の方法であり、その宗教經驗に對する意義である。

今再び彼の根本前提に歸つて論ずれば解脱せんとする意志は如何なる條件の下に到達せる可きであるか。これは絶對者即ち神と人との間に完全なる調和を假定すれば可能である、更にこの調和が可能なるためには神と人とはその根本なる本質に於て一致せる事を前提しなければならぬ。然してこの神人の完全なる融合は一の條件の下に可能である。若し神の超自然的なる働きと人間精神の自然的發表とが同一であり、従つて神人が本質的に相異ならざるものなることが認められるならば宗教は人間の木質の上に樹立され、宗教的活動の合自然性は認められ、且つこれによつて解脱の問題は毫も不可能にはならぬ。かくして神人の融合は可能となるのであるが其ために如何なる條件が必要であるか。

神と人との關係が二人格の如く對立して居てはこの問題は解決出來ない。自己を意識せる人

格は相互に對立するものである。若し人間は自己を意識せる人格であれば各人は他人に對して對立し乖離し、融合する事は出來ない。故に神と人との融合が可能なるためには神は非人格且つ無意識でなくてはならぬ、かゝる神にしてはじめて神人の完全なる融合が可能である。何となればかくして神は超絶孤獨な存在ではなく一切を包含する實體となり得るからである。更に若し解脱が可能ならば神と人との本質は同じものであるとの考へをこの點から人にあてはめて考へるならば無意識非人格なる神は人間の眞の自我でなければならぬ、即ち人間が神に到達すると云ふ事はその眞の自我に到達するといふ事である、従つて人の方面よりこれをいへば人の個々の人格は滅せられなければならぬ。

即ち單なる自我は絶對的實在に至る動因ではない、個我は實在的主觀でも實體でもなく單なる意識の形式であつて物自體ともいふ可き無意識が所動的非活動的に現象したものに過ぎぬ。

彼の無意識とは實體的のもので意志であり理念であり現象の多様相を統一するものである。意志とは實在の動的なるものをいひ理念とはその論理的なるものをいふ。神はこの無意識それ自身としては無意識非人格である。然して精神は無意識の活動的なる體系であり絶對的實在の意志の作用である、この無意識が外に現れた場合は吾々の肉體となり内に現れては吾々の意識的心理的活動となる。吾々の眞の自我は體驗することは出来ない、従つて實在と意識は吾々に於て同一なものではなく、意識はそれ自身存在するものではない。それ自身存在するものは自然及び精神の普遍的本質たる無意識である。

かゝる關係から實在に到達するために個人的人格は滅せられなければならない、従つて完全なる解脱は意識的人格を完全に否定し去る死である。

かくて宗教は單に主觀的人間的事件ではなく神もまたこれに參與しなければならぬ。然るに

神は絶對にして無意識非人格の實在であれば如何にして相對的存在の世界に來るか。これは全然思惟し得ぬ事情である、世界は無意識なる神の意志の働きによつてあるものであるが相對的であり不調和であり従つて苦である。然るに神は世界の根源である故に彼も亦苦しみ且つ苦から解脱せんとする、これは神が世界の苦を苦と感じ意識する事によつて可能である、即ち神も亦解脱の問題に參與する。

かくして世界の經過から意識が生じ従つて人間精神が生じ世界苦を滅せんとする問題が出來る。こゝに於て神と人とは相互に協力し、人は神を助けてこれに意識を齎らし且つ苦を滅せんとする解脱の過程に導かねばならぬ。又神は人を助けて自然の逼迫から脱れて自由に到達せしめなければならない。神は人となり人は神となる。この相互の活動によつて漸次に解脱が完成され遂に相對的存在が滅せられて全一なる無意識非人格の神となる。

この點、宗教心理の問題を論理的に取扱はんとする點は興味ある問題であり且つ神人相互の活動即ち感應とも云ふ可き論究より宗教意識が發展して遂に絶對に到達して更生となる迄の次第を智情意の各方面から綜合的系列的に叙述して居るのはヘーゲルの精神の現象學等の遺口と似て居る。又その間、科學、道德と宗教との關係を明にせる點に於て暗示に富むもので第二編全般の問題であるが今は省かなければならぬ。

この解脱の過程に於ても普遍的過程があるが論理的必然性をあてはめる事は出来ない、一の思惟す可らざる意志によつて規定されるのである。

更に道德と宗教との關係を見るに神、人の本質同じくして兩者が融合する場合、自律と他律とが調和する、この問題は神、人が對立して考へられる場合は解決出来ない。宗教は人間が凡て神によつて規定されるといふ事によつて存するのではない、道德もすべて人間が自律的に規定

するとしては成立せぬ。若し神と人とがその本質上待峙す可き性質のものならば道德と宗教は矛盾する、従つて自律と他律の問題は調和し得ない、この二律を調和するためには神と人との本質は同じきものでなければならぬ。然し道德は解脱の過程より見れば契機であり一の過程である。但し彼のいふ解脱は消極的であつて單に存在の否定である。すべての積極的歡喜は彼によれば天恵ではない、何となれば、これは心理的法則に従ふもので永續性なくやがて倦怠と純緩に陥るからである。

概して、彼の方法を見るに積極的歴史的宗教の形式に追隨することなく先天の宗教意識即ち心理的事實を出發點として批判的形而上的に論究を進めんとする點、宗教乃至宗教生活の形式を規定する爲に科學と宗教との調和をはかり、科學と宗教とは全一的なる人間精神の異なる發動で本來相互に矛盾す可きでないとして宗教を哲學的批判的に考究することを許した彼の着眼點

はこれを認めなければならぬ。然しその根本假定たる解脱の要求及び無意識等の問題に關してはハルトマンの心靈的汎神論の根本假定を無批判にとり置いてゐる。これは獨斷であり哲學の批判にたへぬものである。神學が教權を獨斷的に奉ずると一般であると云へよう。又彼の主張せんとする具體的一元論乃至汎神論的傾向からはやむを得ぬことではあるが神の問題を宗教全般の問題にあてはめた點は神の概念をあまりに廣く宗教なる概念はこれを狭く規定しすぎたのではなからうか、この點に未だ彼が充分に現實宗教の偏見から脱して居らぬ跡が見へる。

思想の内容から見れば意識の問題である。意識は無意識と乖離す可きであらうか、意識は一切を包含する容量を有するかに見へる。科學に於ても確證されたる成果はその理由を普遍的意識に置く。人と人との關係に於てもその理解交渉はその間に共通普遍的意識を豫想することによつて可能である。それ故に神の絶對意識が何

故に神と冥一する上に於て妨害となるのであらうか。同様な事は神の人格非人格に就てもいひ得る。更にかく意識は始め否定さる可き本質なきものとされながら解脱の過程に於ては神の意識と云ふが如き一度否定した意識を解脱の可能たるために逆に神にこれを賦せなければならぬ如き奇怪な事が出て来る。且又宗教的實在が非人格無意識の實體である限りこの實在に歸入した解脱の究極は死である。然らば解脱の問題は宗教より死を重要とし、宗教は單に流動的な過程であり如何なる宗教的歡喜も死によつて得られる解脱に及ばない、こゝに於て宗教は當然否定されねばならぬ様なことになる。

これを要するに彼の根本的難點は「無意識」にあるかに思はれる。無意識を實體的超越的に考へる點は如何にも形而上的方法論の上から究明することが出来ぬ。この無意識を實體的に解する考方はオストワルドやヘッケルに似て居る様に思はれるがかく解することによつて當然流

出説の趣を呈し、この實體的實在と現象との關係を明確に説明することが出來ぬ様になる。且つ無意識をかく解することを宗教的に考へるならばこれに到達するために必然灰身滅智即ち死の問題が生じ濟度し得ぬ悲觀説が出る。吾々は再びカントの立場に歸つて(但し價值的に)經驗を批判し經驗の無價値よりその構成要素たる意識はこれを止揚し純化し、意識の作爲なき従つて客觀の對立なき絶對即ち法爾の體得、純化されたる意識を以て彼の意無識に代へ従つてその實體性を除き悲觀説を救ふ事が出來る様に思ふ。

然し彼が經驗を尊重して心理的なる所與から出發しヘーゲルの立場を止揚して絶對者をたとへ實體的とはいへ無意識としヘーゲルの如く論理に偏することなく、従つて彼に於ける哲學と宗教との關係を逆轉せしめたる點、宗教は實在と人との實際關係であると看破したる點、及び宗教を哲學道徳と綜合して説明してゐる點等著者の特長として認める可きものが多い。

# 現代支那の佛教研究一斑

—南京内學院發行の内學に就て—

佐藤泰舜

殆ど枯死したかの如く見えた支那の佛教界も清朝の末東西文運流通の春風に新芽をきざし、民國革命を経るや異常の勢を以て發育し、老木は再び枝葉繁茂して、元の生氣を吹き返すには非ずやと思はしめる。

佛教復興の運動は在俗居士の手によつて初められ、次第に目覺めたる僧侶が參加しつゝある。そして歴代の王朝が、政策により又は政治の力によつて護教奉佛の施設を企てたのと異り、心靈の自覺を求むる識者の間に叫ばれ、これが自國の文化を尊重する精神と、教團を護持する弘法の精神とにからまつて、自發献身的に努力せられて居る點に於て、根強き根據を有するもの

と云ふべきである。

復活の曙光は、佛教圖書の刊行、教義の研究、教育機關の設立、教化宣傳の事業などの各方面に進展して居るけれども、就中教育機關としては、最近數年間に於て、武昌の佛學院大學、南京の法相大學、楊洲の華嚴大學の如き高級なものを始め、十數箇の中等程度の學校が各地に建設せられ、佛教主義の小學校とも云ふべきものが諸方に經營せられつゝある。支那の國土と民族とに比べて未だ少數ではあるが、僅々數年間に斯くの如く教育機關が新設せられたのを見れば、其の發展の勢のあなどるべからざる者なることは想像するに難くない。

右のうち、佛學院大學と法相大學とが、程度の高き點からも、組織經營の確立せる點からも、正に二大明星であるが、前者は學徳共に高く護教の念厚き太虚法師が、自ら經營し自ら主長となつて、佛教を中心に之れに關聯する精神科學、英語等を學課に配し、一般子弟の入學を許可して居る。初めは單に佛學院と稱して、佛學の教育を授けて居たが、最近學制を定めて、大學部、中學部、小學部を別立し、大學部を通常大學(初級)と専門大學(高級)とに分ち、目下は通常大學

を開設して講義を進めて居り、爾後次第に開講増設の計劃である。次に法相大學は、竟無居士すなわち歐陽漸氏が、故陽仁山氏の佛教運動の後を繼いで、同志と計つて南京に「支那内學院」を創設し、之れに事業部と學務部とを分つて、大に佛教興隆を劃策しつゝある中の、學務部に屬する經營である。入學資格は中等學校卒業程度以上の者にして試験に合格したる者とし、唯識法相學を中心として佛教學、哲學、論理因明、

心理、宗教學、儒道二教、印度哲學、外國語(西藏語、日本語、梵語)等を學課に配してある。既に形態施設ほど整つて居るが、内學院の各種の計劃事業が實現すると共に、法相大學も愈々完備せられるであらう。

總じて支那の佛教學校の特徴は、教義の研究と相待つて行法の實習を必修科目として居る點にある。これは佛教教育として理想的な方法であつて、佛教復興の精神に契ひ、單に古典として佛書を學修し、又は古代文化の一として佛教思想を研究するのではなくて、佛教信仰を鼓吹して活きた宗教を宣揚せんとする支那佛教徒の意氣込みが現れて居る。けれども其處には自由研究が束縛せられ、少くとも眞の意味に於ける學術的研究が確立されて居ない。従つて其の研究法も註解講解が主であり、研究の題目も在來の教義題目其の儘のものが多し。そこには批評的な眼が光らず、新な組織に向つての理論が考究せられない。これ蓋し佛教運動の日尙ほ淺き

によるが爲めであらうが、支那の佛敎學は敎學の復興と新研究の開拓との二重の仕事を課せられ、先づ敎學の復興が第一段の仕事であるからであらう。此の點は明治維新に際會した時の我が國の佛敎界と趣を異にする所で、隣邦同學の士の努力が一層の緊張を要する所以である。

支那には日本のやうな意味の宗派の分立はないやうであるが、現在研究せられつゝある敎義は、唯識法相學が最も流行し、前述の法相大學の如きは、唯識を以て全佛敎學を統一せんとする態度を示し、其の他にあつても唯識を研究せざるはなしと云ふ有様である。次には密敎學、華嚴學などが一部の間に尊重せられ、禪學と淨土信仰とは、近古以來の餘勢によつて一般の腦裡に何等かの色彩を残して居るやうである。唯識學が全盛な所以は十分に判らないけれども、兎も角法相大學と云ふやうなものが設立され、其の母體である内學院に於ては研究部を設けて斯學の精髓を究むると共に、年刊の機關誌たる

「内學」を發行して、其の結果を發表する程の勢である。

「内學」は民國十三年(大正十三年)十二月に第一輯を、翌年十二月に第二輯を出だし、何れも菊版三百頁程度のもので、法相大學の職員が中心となり研究部會の講演速記并に論文を掲載してある。支那の佛敎研究が既に定期の學報を出して、其の成績を天下に公表しつゝあるの意氣に對し、佛敎復興の前途に衷心祝福の情を感せざるを得ない。今左に其の内容目示を一瞥するに、

#### 第一輯掲載論文

今日之佛法研究	歐陽漸
大乘經之比較讀法	呂澂
大品經大意	歐陽漸
阿毗達磨俱舍論叙	歐陽漸
顯揚聖敎論大意	呂澂
心學大意	歐陽漸
中國禪學考	蒙文通

成立唯識義

藏文三十頌

論莊嚴經論與唯識古學

雜阿含刊定記(附論雜含本母)

釋迦時代之外道

討 論

楞伽不思議熏變爲現識因義

掌珍論二量眞似義

眞如作疏所緣々義

第二輯揭載論文

談內學研究

龍樹法相學

佛學概論導言

楞伽疏決

雜阿含經蘊誦略釋

攝論大意

西藏傳本攝大乘論

起信論唯識釋質疑

境相章(附帶質境說)

王恩洋

劉定權

呂 澂

呂 澂

湯用彤

阿毗達磨汎論

南傳小乘部執

經部義

大種唯第八識所緣義討論

日本相宗古德著述略表

梅光義

呂 澂

何載陽

劉定權

右の題目のうち、唯識法相學に關するものが非常に多いのは、「內學」の使命如何を明瞭に物語るものであるが、題目全體に通じて、大意、綱概、紹介、講解の程度に留るものが尠くない。

中には阿毗達磨汎論、南傳小乘部執、釋迦時代之外道の如き、新研究のほいにするスケールの大きな題材もあるけれども、實質は簡單なスケッチに類するもので、「南傳部執」は論事カキモノの英譯から目錄の一部を紹介し、「阿毗達磨汎論」は我が國最近の著述に基いて、論書の發達史的敘述を試み、無著の阿毗達磨集論を以て、大乘論書の完成なりと論じ、「釋迦時代之外道」は吠陀から説き初めて、沙門果經を初め二三の阿含經典を資料として、知識論、世界觀、自我問題、輪廻說、

解説觀の五項に分つて所謂六師外道の思想を述べ、又別に耆那教の一項を設けてある。何れも叙述が簡單にして大問題の梗概を稍機械的に羅列した觀があつて、題目にふさわしい研究論文の實質に乏しい。云はゞ學術雜誌の雜纂欄に組み入れらるべき之等の論文も、現代支那の佛教界に於ては、啓蒙的使命を果す意味に於て有意義なものであらう。

特殊研究の題目とも見るべきものに「龍樹法相學」と「經部義」とがある。前者は龍樹の空觀佛教の中に、無着世親の境空心有の思想を見出し得べきか否かの興味ある問題であるが、論者は大智度論を主なる材料として、極めて大膽に之れを肯定して居る。けれども所論簡單な上に、言語の表面的な類似を捉へたり、餘りに唯識の思想を以て龍樹の用語を迎へ解釋し過ぎた點があつて、未だ十分な効果を收め得たとは云ひ難い。次の經量部の研究は、小乗部派の中で唯識思想の直接の源泉をなしたものととして、學者の

着目する所であるけれども、文献の欠乏は未だ何人にも其の開拓を許さない難問題とされて居る。論者は此の難關に向つて緒突せる所、意氣壯とすべきであるが、依然として宗輪論、西域記、唯識述記、俱舍光記、順正理論などに散見する所を摘記して、簡單に經部の史的段階を述べた丈で特に目新しい成績を擧げては居らぬやうであるし、經部を論するに當つて看過すべからざる訶梨跋摩の成實論に觸れて居らぬのも遺憾である。

聖典の本文研究とも云ふべきものは「大乘經之比較讀法」と「雜阿含判定記」とである。前者は同一經典に於ける異刻、異譯、異釋、異れる經典に於ける共通義理等を比較對照したもので、後者は雜阿含の卷數次第を勘校したもので、共に與へられた經典を其の儘に訓詁註解を試みる從來の研究法に對して、思想研究の基礎としての文献整理に着眼した近代の新研究法に準據したものである。之れに類する方法によつて、無

着世親の古唯識と其の後に發展した新唯識との區別に注目し、眞諦譯の唯識文献と玄奘譯の夫れとの異同に着目した論文は「論莊嚴經論與唯識古學」である。右の三篇は何れも内學院學務主任たる呂澂氏の作で、日本語及び英語で發表された新研究の結果を参照し、同人中最も新しきある研究に着手して居るやうに見える。

西藏の藏經は中古以來漢譯大藏經と一部の關係を持して居るが、現代支那に於ても進んで舊本の聖典を讀破せんとの意氣を以て、西藏語の學習が盛に行はれ、西藏佛教への關心が次第に重きをなして居る。「内學」に於ても劉定權氏が「藏文三十頌」に於て、藏譯唯識三十頌を漢譯して西藏原文をも印刷し、玄奘譯并に寺本氏の譯を参照しつつ異點を脚註に示して居る。また呂澂氏は「西藏傳本攝大乘論」に於て、亡友黃樹因氏の稿本を修訂して、攝大乘論の初分(玄奘譯の第一卷に相當)を譯出掲載して居る。西藏聖典の研究は今後益々世界佛教學者の注視する所で、

而も其成績は未だ何程も擧げられては居らぬ。總てに手遅れして居る支那の佛教界が、藏本に對してのみは著しく用意が進んで居る。希くは今後益々努力して、世界的の功果を收むるの日に近からん事を切望して止まぬ。これを成す爲めにも梵語巴利語の研究に今少しく力を注いで、佛典に對する讀書力の充實と視野の擴大とを計る必要のあるは云ふまでもない。

斯様に見來れば、未だ不十分の點が多くあるとしても、免も角、題目に於ても取扱方に於ても、佛教研究に於ける現代的特相の面影を明に看取することが出来る。殊に新研究の結果を吸集せんとする努力が著しく現れ、我が國學者の著書論文等を頻りに涉獵し、一度發表されるや立所に讀破して、自家の研究に資すると云ふ有様である。其の態度は必ずしも模倣追隨ではなけれども、陰に陽に影響を蒙つて居るのは事實である。しかし乍ら其れは主として考證穿索的な文献の取扱方面に於て、あつて、思想的取

扱又は教義内容に關する方面に於ては殆ど指を染めて居ないやうである。之れには蓋し二つの理由が認められる。

第一は研究者の思想的教養が不十分なことであつて、同人諸士は各個人としては卓越せる學識家であつても、廣く佛教全體の發達史上から云へば、佛教傳來以來支那に發展した教義の精細な内容に就いて、傳統的に學習する機會を持たぬ。支那佛教の教學は、文献的にも絶滅に近づきつゝあつたのが、過去數百年來の状態である。佛教々義に對しては全然フォーレンナーでないとしても、少くとも記憶から消え失せた殘影を、斷片的に把持して居るに過ぎない。當面の急務は過去の教學を記憶に呼び戻すことである、之れなくしては漢譯佛教の教學を論評することが出来ない。其の上同人諸士は現代の思想學術に對しての理解が乏しい。科學的精神、哲學的精神、其の他各般の文科的思想に對して餘りに眼を閉ぢて居る。勿論之れには程度のあ

る事で、殊に輕率な模倣追隨は最も忌むべきであるが、佛教思想の如きものを研究するには、現代に於ける高き教養ある人々に通有する一般の思想學術に對して理解を持ち、思想學術に關する現代の雰囲気の中に呼吸せずしては、少くとも佛教思想の學術的研究は殆ど不可能である。

第二は内學院の標榜する研究の態度方針が然らしめる。院長歐陽漸氏の研究方針によれば、内學が所謂の學問即ち外學と異なる點を、一無漏を内とし有漏を外とす、二現證を内とし推度を外とす、三究竟を内として不究竟を外とす、との三項に分つて經論を引用して詳細に論述し、今日の佛法研究は結論以後のものであつて、決して新に結論に到達すべきものではないと云つて居る。結論の意味内容を佛教の根本精神又は佛陀の正覺と云ふが如き意味に解すれば、如何に自由なる佛教思想の研究と雖も、之を闡明し明確にすることが第一主眼でなくてはならぬ。けれども歐陽漸氏はかゝる内學を、無漏智の現

證による絶對究竟のものと定義し乍ら、他方には到底無漏智を得ることの出来ない現代の吾等は先學の教義に基いて之を理解するの外はない、されば古人の立義は寸毫も變改するを許さず、若し新例を出さんとせば須らく因明の立量に依るべし、而して古人の主義の中、那爛陀寺に祭えた法相學を以て最も勝れたものであるなどと云つて居る所を見ると、先きの結論の意味は、一定の組織を持つた教義を意味するやうにも思はれ、佛教研究は即ち教義の傳統的學得以外に出づることを許さぬかの如くに見ゆる。内學の根本方針が斯くの如くである以上、佛教思想に關する批評的研究や新しい取扱が、發達しないのも當然ではあるまいか。之れは更生せんとする支那佛教界に取つて、果して慶賀すべき態度であらうか、切に當事者の考慮を煩はし度い點である。

しかし又一面から考へると、斯くの如く教義の傳承を嚴守する方針も、現代支那佛教界が古

學の復興を第一段の任務とすべき事情にあり、且つ趙宋以來各派の教義が雜糅混亂して、用語の曖昧意義の不判明を來たし、果ては衰滅の要因ともなつた後を引繼いだ今の佛教界に於ては、先づ古義を正し用語を一定し宗義の特相を明確にすることが、時宜に適した急務であるに相違ない。要は態度公明襟懷宏量にして、頑迷舊套に捉はれず、輕忽時代に陥らず、佛教の根本精神を把持し乍ら、又時代の進運に伴ひ學的探求の領域を十分に開拓して行くべきではなからうか。隣邦同學の士が勇猛精進の第一歩を、世界の學界に踏み出さんとする努力の跡を眺めて、其の前途を祝福するの餘り、「内學」に現れたる論文の一端を窺つて世に告げた次第である。

## 新刊紹介

Allier, Raoul :

*La Psychologie de la Conversion chez les peuples non-civilisés.*  
Paris, 1925.

二冊千百頁の大著であるが、餘り叙述に際し組織を缺くは遺憾である。元來カトリック宣教に抗しプロテスタント宣教の立場から著したらしいが、未開人の回心の心理に就ては仲々正確な得た観察が多いと思ふ。氏は一九〇八年に「日本に於けるプロテスタント」の小著を出したことがあつた。

Brightman, Edgar Sheffield

*Immortality in Post Kantian Idealism.*

66pp. Cambridge: Harvard Univ. Press, 1925.

カント以後に於ける獨逸哲學者の「不滅」に關する思想を論議するもの。

Brown, William Montgomery :

*Kommunismus und Christentum.*

248 & 8° Wien, 1924

著者は嘗つてアルカンサスの僧正たりし人、健康上その位を退いて物した書であつて、マルクス、ダーウインの立場に立つてクリスト教及び宗教を分析し辯駁したもの、著者の経歴から見て面白い。或はホルセビキの宣傳による書とも思ふ。

Brunner, Emil :

*Philosophie und Offenbarung*

52s. Tübingen 1925.

本書は二つの論文より成る。一は神學の基礎及び對象としての啓示、グノーシスと信仰、小さい論文であるが神學の問題を経験的神秘的なるものから組織せんとした處に興味がある。

Chalmers, Lord.

*Futher Dialogues of the Buddha.*

371 pp. Oxford, 1926.

本書は Majjhima Nikāya の註にこつ先に出版した *Mrs. Rhys Davids の Digha Nikāya の註* なる *Dialogues of the Buddha* と共に原始佛教研究に裨益する所あらん。

Coates, H. H. and Ishizuka, R.

*Honen, The Buddhist Saint: His Life and*

## Teaching.

XCIV + 555pp. Kyoto, 1923.

本書は法然の行狀及教義を外國に紹介せんが爲めに譯せしものにして外人の日本佛教研究に便利なり。

Cooke, Allan Worthington.

## Sacraments and Society; A Study of the Origin and Value of Rites in Religion.

Boston, 1924.

サクラメントの自然發達史の研究。且宗教現象に於けるその位置、價値等が述べられてゐる。又、サクラメントの社會との關係が、殊に原始宗教に關して、卓見を以つて記されてゐる。これは、著者の學位論文である。

Danzel, Theodor-Wilhelm;

## Kultur und Religion des primitiven Menschen.

Stuttgart, 1924.

多方面に互る煩雜な土俗學及び民族心理の重要問題を文化人と自然人とが、原始人の思考過程、藝術、言語、社會、宗教、法律等々に分類して簡明な概念を與へんとしてゐる。斯る方法には異論あらうが、纏めてみた努力は報いてよい。

Dewey, John.

## Experience and Nature. (Lectures upon the Paul Cernus Foundation. 1st Series.)

XI + 413pp. Chicago, 1925.

我々が、我々の經驗を、科學によつて解釋し、又、或は、文學化し、藝術化してゆく過程を、分析、研究せるものである。非常にサミエヌマイツな書である。

Ginnelli, Giulio,

## Culti e Mitì della Magna Grecia.

Firenze, 1924.

古代南伊太利の希の植民地たりし地方の最古の禮拜及び神話の歴史を究明せんとしたもので、綿密な考證をしてゐる。

Döhring, K.;

## Indische Kunst. (Eine Einführung und Übersicht.)

144. S. 292 Bildtafeln. Berlin.

本書は印度藝術の概観を解題的に述べたものである。著者は時に佛教の古寺院建築に多大の興味を有する關係上、中には、セイロン、カンボジヤ、シヤム、ビルマ、シヤム等の佛教國の建築に就いても別に章を分けて論じてゐるからこの方面の研究者には善き參考材料を提供する。こゝで

5.50.

Döhning, K.;

Kunst und Kunstgewerbe in Siam.

2Bände. 1. Textband. 1. Tafelband.

Bangkok.

著者は已に數々の價値ある建築學上の發表をした人として著名である、本書はシヤムに於ける寺院建築の罪美なる裝飾に就いて描述してゐる。

殊に黒漆に金をあしらふ裝飾的技術に對して大變に精しく述べてゐる點は注意に値ひすると思ふ。

Elwood, Charles A.

The Psychology of Human Society.

449 pp. New York. 1926

著者は、社會心理學、宗教心理學の大家。その前著「社會心理學」「宗教の改造」等は邦譯あり。本書は、社會心理學の入門書であり、同時に、その根本問題を取り扱つてゐる。一般社會心理學の看過せる問題をも、捉へ社會現象の凡てを、抱括したる學說をたてんとした處に、著者の努力がある。

Edward, Kenneth.

Religious Experience: Its Nature and Truth.

XI+248 pp. New York, 1926.

宗教經驗の本質に関する研究。又、現代心理學者の研究に對する批判的考察。殊に「心理主義の謬見」なる章に於いて、心理學的立場より宗教を觀察するな最上の方法を、一近時の傾向に對し、鋭い批判を下してゐる。本書は、一九二三年にグラスコウでなされた Ker Lecture である。

Ewald, Oskar:

Die Religion des Lebens.

436s. 87. Basel: Kober 1925.

「生命の宗教とは、地上に於て「救ひ」を實現せんとする人へのみあてはまるものである」との立場の下に諸宗教を考察して居るが、内容的には特にクリスト教と密接に關連して居る様である。尙著者の見解は非組織的且つ固定的である。

Frazer, Sir James George.

The Worship of Nature, vol. I.

87, XXVI+672pp. New York, Macmillan Co., 1924.

本書が記述的で多くの材料を包含してゐるといふ點では、氏の之までの多くの著述に於けると同様である。天の崇拜、

地の崇拜、及び太陽崇拜に關し、古代アールヤ民族を始め、極東及び印度の文化民族、アフリカ、アメリカ、インドネシアの土人に就いて論じたもの。いつも乍ら著者の勞作はその材料だけでも、圖書を充分に求むること出来ない吾々にとつては、手元において欲しい寶庫の感がある。

Frider,

“Das Angesicht Gottes Schauen” nach biblischer und babylonischer Auffassung.

Wüzburg, 1924.

全體八章五十節に渡り詳細に古代セム人バビロニヤ人及アリア人の宗教心理を研究し舊譯聖書に現れたるヘブライ人は一神教的なるに對しアフリカバビロニヤ人は多神教的なりと述へ尙又心算の鏡としての眞・神の出現・雲中のエホバ神を見る事の不可能等の問題について論じたり。

Girgensohn, Karl:

Religionspsychologie, Religionswissenschaft und Theologie 2. durchges. Aufl.

55s. Fr. Leipzig: Deichert, 1925.

ギルゲンソーンはライプツヒヒ大學の組織神學の教授、キルムヘを踏襲して且つアルタイ、シユブランガー等の現代の精神科學派との關係が深い。それ故に心理學的研究と

雖も此理的要求乃至形而上的要素を含んで居る。第二版はその主題に於ては第一版と相違はないが新にこの版に於て彼の大冊「宗教經驗の心算的型態」(Der geistliche Aufbau des religiösen Erlebens, Leipzig, 1921)に於ける彼の宗教心理學の方法に關する諸家の論駁に應酬して居る點に於て重要な文献である。

v. Glushenny, Helmuth;

Der Jainismus. Eine indische Erlösungsreligion.

XIV, 605s. Berlin: Air Heger 1926.

可成り努力した書物で、耆那教の歴史、文獻、教義、教團、儀禮の五部よりなつてゐて、尙年表、索引、及び挿畫がある。

Gudeman, Alfred

Geschichte der altchristlichen jainistischen Literatur von 2 bis 6 Jahrhundert.

120, s. Berlin: de Gruyter 1926

本書は當時の著者ら著作に就て簡潔にその特長を擧げ、キリスト教に屬する著者、著作のギリシヤ及び猶太文化の影響を蒙れる所以を高潮し且つキリスト教の散文文學に對し詩韻文學が五世紀中ば以後その黄金時代を醸成せるを論じて居る。

Hardman, O (editor.)

Psychology and the Church.

203pp. New York. 1925.

著者及 W. R. Mathews, L. W. Grinstead, H. M. Repton,

T. A. Hadfield, L. F. Browne 等の論文集。本書の目的

は、心理學說に依つて、神の客觀的存在を説明せんとする處にある。基督教的立場よりの新しい試みと云ふ事が出来る。只、問題は、殆んど、社會心理學說には觸れてゐない。

Harrison, J. E.:

Mythology.

XX+155 pp. 12°. Boston, Marshall Jones Co.

1924.

著者がギリシヤ神話の一權威たることは、之までの研究著作によつて知る所である。今ギリシヤ神話を極めて簡略に全體として一般的に述べたるものは即ち本書である。従つて同より此の書は研究書ではないが、その梗概を知るに便利なるものである。

Harvell; E. B.

A Short History of India.

XII 290 pp. London: 1924.

公平なる立場に立ちて而かも印度の思想特に藝術に同情

を持つて原始時代より現代に到る迄を輕妙に叙し各時代に於ける哲學文學藝術政治上の主要なる問題を自己の考察に基き思辨なく論じり。

Hillebrandt, A.;

Paddha Leben und Lehre.

8. 156. Berlin 1925.

この小冊子によくまとまつた氣持ちのよい概説的著書であつて、著者が重要であると思つたものを集めよまつたものであつて、その材料を、佛陀の生家と青年時代、在世時代と佛陀、教化の形聲、ヘナヘスの説法、涅槃、方便の不可知論、緣起論、心識、佛陀の人格と教化様式、教團その衰滅、佛教主義と東洋等々云ふ十二の題目に分けて説いてゐる點は正に一覽に價ひするものがある。

Hofmann, Paul:

Das religiöse Erlebnis.

(Philosophische Vorträge Nr. 28.)

88s. 8° Charlottenburg. Pan-Verlag Rolf

Heise 1925.

著者はヘルリン大學の教授、本書は一九二四年ロストック及びムルリンに於けるカント學會支部に於ける講演によつたもので、宗教經驗の型態、及びその眞理的要素を論じ

て居るが、宗教経験に於ては規定された。宗教的特質を有せる對象に關係ある一つの評價があり、この評價は知的のものならずして意的情緒的のもの即ち全生命の「救ひ」の體驗によることなし、これを自安として情緒的、知的、神秘的等の宗教経験のタイプを論じ更にその眞理要素の問題より道德との關係に論及して居る。

Keith, B.; *Buddhist Philosophy in India and Ceylon.*

Oxford 1923.

本書は全體四編から成立してゐて第一編はハリー殿からの認識論、我の本質論、因果論、八正道や佛陀論に就いて述べ、最後に當時印度思想界に於ける佛教の地位その影響等を述べてゐる、第二編に於て小乗學派の發展、その實在論、心理論、業論、佛陀論を述べ、第三編に於て大乘思想を、次に大乘思想の淵源、大乘文學の特徴特に中道思想瑜伽思想を叙してゐる、それから佛教の絕對論と吠檀多の思想との比較、更に三身論、救済道、菩薩道を評してゐる、最後の編に於て佛敎論理と正理學派とのことを述べてゐる。

要するに著者は佛陀及びその弟子の生きた個性に對しては別に評價をせず何れも思想發展の契機としてこれを取扱つてゐる、こゝに缺點もあり長所もあると思ふ。

Kolkoeshwar Shastri,

An Introduction to Advaita Philosophy.

Calcutta 1924.

著者はカルカッタ大學の講師吠檀多學の權威にして多年商羯羅の著作を集衆研究せり。本書は、一、創造者としての梵、二、活動原理としての淨我、三、幻影の世界、四、吠檀多の倫理の四章に分ちて論ず。後の二章に見るべきである。

Jantige, Willy;

Die Dialektik der Gottesidee in der Theorie der Gegenwart.

27a. 8° Tübingen: Mohr 1925.

本書は「宗教、神學に關する一般論叢」第一二三巻で、バルト(Barth)コオガルテン(Gogarten)等の思想の入門書とも云ふ可きものである。著者は最後に「教會、神學、その他文化、社會主義にあまりに急速なる確實性をかもし出した、銳利にして且つ情熱的なる辯證的思想の内に現代の危機の中心がある。且つこの辯證的思想によつて、この危機を内部的に救ふ事は出來ぬ」と結論して居る。

Mainäge, Th.;

## Immortalité.

Paris, 1926.

宇宙、諸宗教、人、形而上學、意識、理性、永遠の諸項に分つた「不死」の問題に關する講演をあつめて一卷となしたもので平易で面白く讀める。著者は以前から回心の研究や「有史以前の宗教」で知られてゐる。

## Mattisen, Emil :

## Der jenseitige Mensch.

825a. gr. 8°. Berlin 1925.

本書は神秘經驗を metapsychologisch に取扱はへんことを期して、宗教學に於ける自然主義及び心理主義を脱せんを期して居る。para. 乃至 metapsychisch の名の下に學界の注意を引く心靈的事實を學的に組織せんとした概論的のものである。

## Meillet, Par. A.

## Trois Conférences sur Les Gatha de l' Avesta.

72 pp. Paris 1925.

第一章に於てソロブスタの年代を定め。第二章は Yasna XXXIX を分析して現今の形のは連續的なるものに非ずと論じ。第三及最後の章に於て Yasna XXX. XXXIII. XLII. の意義は古代イランに於ける盜賊に反抗せる農民的

意義を示すにあらざりし主張あり。

## Nariman, T. K.

## Persian and Parsis.

XI+101 pp. Bombay, 1925.

波斯の歴史文學哲學宗教を取扱ふ事を目的とする The Maker Literary Series for Persia の一部にして、ペーシヤのものは拜火教寺院破壊の原因を論ずる部分なり。

## Peterson, W. P.

## The Nature of Religion.

508 pp. New York, 1926.

一九二四年のギンフォード、レクチャー。廣汎なる範圍にわたつて、宗教經驗を純科學的立場より通覽せるもの。宗教事業に實際的意味を與へてゐる。

## Peterson, Erik :

## Was ist Theologie?

92 s. 8°. Bonn : Cohen 1925.

神學の究明を爲したもので、神學とは「神が既にその獨り子に告げて居る。教義の教ゆること」即ちこれであり神學は只教義に就てのみ語るものである」と、以てその内容はうかがひ得るであらう。

Pick, Georg:

Die Struktur des modernen religiösen Geistes.

In: Logos. Bd. 13. II. 3. 358—334. 1925.

この研究は「近代の理念思想の範圍にその前提の基礎をおき、この前提に通つた特に宗教的なる思想をゆき出して」論じ、且つ「この特に宗教的なる思想と他の近代思想全體との關係を有機的に確立」せんとしたものである。

Piette, Maximin:

La réaction wesleyenne dans la évolution protestante.

Bruxelles, 1923.

其宗教運動から、其教説から分けても、極めて基督教史上重要であり乍ら而も從來兎角閑却され勝であつたメソヂスムに關する六百數十頁に餘る宗教史の研究としての快著。ルウヴァンのカトリック大學から出ている。

Reiner, Julius:

Welanschätzung grosser Denker

502 s. 4<sup>e</sup> Desau 1924.

直接近世及び現代思想家の著作を引用してその世界觀を述べて居る、殊に不滅の問題を中心に取扱つて居る點で近世現代の宗教哲學の概觀を得るに便である。

Reinke, Johannes:

Naturwissenschaft, Weltanschauung, Religion.

150 s. 2 n. 3, 10th. Aufl. Freiburg 1925.

自然科学は有神論的世界觀と矛盾す可きものではない。且つ自然と交渉することによつて自然を支配する精神界を豫感するのであるとし信仰は自然によるものなることを論じて居る。

Rutenbeck, Walter:

Die apologetisch theologische Methode Karl Heim's.

82 s. gr. 8<sup>e</sup> Leipzig: Deichert 1925.

本書はハイムの方法を批判したもので、先づ調和的及び對立的なる二つの護教學の方法の特長を究明して相當これ等を解説し、結局之の二つの方法を或る意味に於ては結合して居る。

Schmidt = Japing, J. W.

Fetzers Religionsphilosophie in ihrer Entwicklung.

122 s. gr. 8<sup>e</sup>. Göttingen. 1925.

ロッツェの宗教哲學を彼の哲學全般と關係して論じたもので、彼の宗教哲學の思想は、思辨的觀念論及び唯物論的

經驗論による汎愛主義から導き出された彼の理論哲學のみによる可きであるとなし且つ彼の哲學を分けて目的論的觀念論、スピリチュアリズム、經驗哲學の三期となして居る。

Second, J.;

La Prière.

2ed. entièrement refondue Paris, 1925

一九二一の初版よりすつと簡潔に要領よくなつてゐる。新舊の宗教心理學的研究としてはフランス方面では今迄殆んど唯一のものである。氏の近著「想像」を對照して讀めば一層興味深い。

Steffs, Johann :

Religionsphilosophie.

(Philosophische Handbibliothek bd.9)

250 s. gr. 8° Kempten : Kozel & Pustet 1925.

本書は現代のカトリック主義の宗教哲學の諸問題に對して組織的敘述を爲さんとしたもので、現象學的——價值論的、認識論的——形而上的、心理的文化哲學的等の諸立場から究明して居る。

Sushil Kumar De ;

Study in the History of Sanskrit Poetics.

新刊紹介

London, Luzac and Co., vol. I (1923), vol II (1925)

本書は梵語の詩の歴史的研究をなせるもので、第一巻は年表をあげて説明し又梵語詩の源泉を論じてゐる。第二巻はその體系と理論をあげてゐる。

宮地直一氏著

## 神祇と國史

東京 古今書院發行

本書は同氏の「神祇史綱要」を基本とする特殊の解説として、前著「神祇史の研究」と姉妹篇ともいふべきものである。「國魂神の信仰」とか、賴朝、秀吉を神として祀ることに関する歴史的研究あり。日本宗教史の研究に於いて、その基礎としての歴史的研究の不備を痛感する折柄、本書の如きは最も貴重なるものとして推すべきであらう。

ザイリヨン氏著

## 日本 鮮血遺書

東京 日本カトリック刊行會發行

熱烈なる信仰を抱いて多年疑問の裡に埋没されてゐたクリシタンの迫害史が、世間の注意に上るやうになつたのは極最近のことである。そして常に遺憾に思ふのは材料の稀

## 新刊紹介

少にして一般の手にし難いことである。本書は早く明治二十年の刊行であり、幕末のキリシタンを理解するには重要な材料であり乍ら、最近殆んど手にし難いものであつた。この意味で今譯刻を見たりは誠に喜ぶべきことである。因に著者グイリヨン師、今奈良にあつて傳道の生活を送られてなる。

深山衛夫氏譯(カスバート原著)

アッシ  
の 聖フランシスコの生涯

東京 日本カトリック刊行會發行

今年に聖フランシスコの死後七百年に當る。此の意味に於ても、此のやうな譯書の刊行が大きな意味を含んで来る。原著者カスバート氏は、多年ツランシスコの傳記を研究し、諸他の多くの傳記に増して好評を得た此の書を著した。カトリックの眞の精神を理解したもの、手になる處に本書の眞の生命がある。

古野清人氏譯(アンリー・ドラクロア原著)

宗教心理

東京 同文館發行

本書は Henri Delacroix の最近の好著 *La Religion et la Foi* (Paris, 1923) を改題したものである。原著者ドラク

ロアは現在、パリーのソルボン大學教授で、フランスに於ける最も權威ある心理學者にして既に、宗教心理に關する之までの著述は學界に推稱される處である。著者が單なる實驗心理に満足せず、人間の心臓の最高最貴なる宗教的感情を研究の對象として來たので、フランス獨歩の宗教心理學者であり、一般學界に認めらるトアメリカ風の宗教心理學に對して特に注意すべき特徴がある。今寫學なる本書譯者の手によつて之が我が學界に紹介せられたことは誠に欣ぶべきことである。

宗 教 研 究 定 價			
一冊送金料壹圓	金 一 圓	一冊	一隔月一回
三冊送金料六錢	金 三 圓	三冊(半年分)	日發行
六冊送金料六錢	金 五 圓 八 拾 錢	六冊(一年分)	行

(定價金壹圓)

大正十五年十月廿五日印刷  
大正十五年十一月一日發行

新第三卷・第六號

不 許 複 製

編輯者 宗 教 研 究 會

右代表者 姉 崎 正 治

印刷者 宗 教 研 究 發 行 所

右代表者 田 中 六 藏

印刷所 宮 本 印 刷 所

東京市神田區雉子町卅四番地

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

櫻橋東京二七四六番・電話神田九三番