



寺泉靈山寶縣陽安 省南河那支  
壁外口入窟聖住大  
像王神羅毗迦

# 原始佛教に於ける緣起觀の開展（上）

——（特に赤沼、宇井、和辻諸教授の説を讀みて）——

木村 泰賢

## 一 はしがき

緣起觀は大小乘を通じて、佛教に於ける人生觀なり世界觀なりの根本基調たることは改めて言ふまでもない。殊にそれは所謂原始佛教にありては、最も重き地位を占め緣起觀を離れては原始佛教の立場なしといつても不可なき程である。併し、進んで、その緣起觀の確定的意義如何にといふことになれば必ずしも明確ならざるものあり、そこに種々の異解を提出し得べき餘地のあることは争ふべからざる事實である。之を大體からすれば吾等有情を中心として凡ての現象は關係の上に成立するもので、關係の間には一定の法則あり之を離れて孤立獨存のものなしといふは緣起觀の精神であるけれども、この關係の範圍なり、様式なり法則なりに關する確定的解釋となれば、可なりに異なる立場から解釋を下し得べき餘地があるのである。これ、所謂原始佛教の根本資料と考へらるゝ

2  
五部四阿含の之に關する説明が概して極めて簡單である上に、實際何程か異なる立場から説明を下した所もあつて、その真意(寧ろ原意)の何處に存するかを定むるに苦ましむるものあるによるのである。かくして是等資料に基いて佛敎の真意を發揮せんとした後の註釋家又は神學者(阿毘達磨論師)の間に緣起觀に關して古來より種々の異解を生じたのも、自然の數であるが、特に近代となりて、自由の立場から佛敎を批評論に研究せんとする人の中にはこの間に西洋哲學の考を應用してその觀念を明確ならしめんとする企ても加はり、更に一層、解釋の間に闇きを生ずることになつたのである。

私も亦「原始佛敎思想論」の講究に際して、この問題に對しては可なりの苦心を拂つたつもりである。併し當時、私のとれる研究方針は阿含部聖典を全體として取扱ひ、而もこの間に後ちに發達した大小乘思想の淵源を見出すといふ所にあつたので、私はこの方針からして原始佛敎に於ける緣起觀を、大約、三通り位のやゝ異なる立場より解釋すべきを至當と信ずるに到つた。即ち第一は主として現實生活を基礎とした同時的依存の關係の立場から、専ら心理活動の様式を中心にして見るの解釋で、而も之は最も原始的な面影を傳ふるものと斷つてかゝつた所である。第二は更に之を生命發動の進展の經過を明にする方式と解し、特に之を一生涯に割りあてゝの觀察であり、第三は所謂分位說で三世に涉る輪廻の相狀を明にしたものと見るの解釋であつた(拙著、原始佛敎思想論二五〇

一二六六頁)。そして、ここでは言明を避けて置いたけれども、竊かに、第一の立場より後の般若や華嚴系の思想を導き出し、第二の立場よりは唯識思想を、第三の立場よりは後の小乗教に於ける三世兩重觀を導き出すの伏線たらしめんとしたのは、私の意全であつた。

併し、正直に云へば、第一と第二の解釋は、假令、そのまゝではないとしても、經說内にある表面的說相から容易に導き出され得べきものであるけれども、第二の解釋は言はゞ第一と第三とを止揚した立場からしたものであるだけ、經說の表面にのみこだはる限り、そこに可なり私見の含まることは自らも認めてかゝつた所である。而もこの第二の立場に重きを置いて原始佛教の思想的整理を企て以て大小乘への連絡を容易ならしめんとしたのは、言ひ得るならば、私の特殊の見解として、あの「原始佛教思想論」(大正十一年東京)を公にした主なる動機であつた。このことは、私が序文に於ても本文内に於ても屢々言明して置いた所である。従つて亦、正直の所、私は、私の原始佛教思想觀が今後に於ける佛教思想發達史の取扱方に關して、何程か寄與する所あるべきを期待すると同時に、亦一部の學者からはかなりに手厳しき反對を受くべきことを豫期してゐた所であつた。殊に傳統的解釋を重する側からは異端的解釋と評せらるべく文獻的考證家の側からは獨斷的解釋と非難さるゝであらうとは、私の率直に、序文に表明して置いた所である。

私の豫期は果して實現した。學界に何程か寄與したか否かは私の明言し得ぬ所であるけれども、

4  
非難の方は果して兩方面からやつて來たのである。それは即ち大正十四年一月號の本誌(宗研新二の二)に發表された赤沼善敎教授の「十二因緣の傳統的解釋に就て」といふ論文と、丁度同十月の雜誌「思想」(第三九號)で發表された宇井伯壽敎教授の「十二因緣の解釋―緣起說の意義」といふ論文とである。前者の主張は、原始佛敎に於ける緣起觀の眞意も、詮する所、後の阿毘達磨論に於ける通途の解釋の如くに、時間的に輪廻の相狀を明にしたものに外ならぬといふ主張であり、後者の主張は十二緣起の原意は寧ろ興へられた現實生活に就て、それはどうなつてゐるかを論理的に究明せんとする所にあつたもので、之を時間的經過の因果關係を説明と見るが如きは所謂根本佛敎の眞意に契つた解釋でないといふ事を主張したものである。即ち私の擧げた三解釋からすれば赤沼氏は第三の分位説を以て緣起觀の原意であると主張し、宇井氏は第一の立場に近いものを以て原意であると主張した形になつてゐるのである。併し、たとへ、それは表面的には著しく顯はれてゐぬとしても、兩氏共に私のとつた第二の解釋に對して異議の申立をその所論中に多分に含蓄してゐたことは、その論調よりして容易に看取し得らるゝ所である。

私は豫期の如く右の兩論文が同時に發表されたことを極めて愉快に感じ、虚心坦懷に之を熟讀し、その共に緻密なる文献的考證の結果として、そこに到達された結論なることを見出し、たとへ私の考と異なるにしても、學術上、極めて價值あるものとして、深く敬意を表し、且つ有益なる資料と共に

に解釋に關して、種々の暗示を得たことを感謝したものである。殊に宇井氏が同じ四部四阿含中に於て聖典發達の階段を究明し、所謂、根本佛教の特異性を發揮せんとした態度に對しては、私もかぬてその必要を高唱してゐるだけに多大の敬意を拂つた次第である。

然るに、その後この問題に關する研究の進展を見るに、不幸にして赤沼教授は、爾後、この點に關しては沈黙を守り、またその後を繼いで所謂、分位説の側に立ちて論陣を張るの闘士を欠きたるに反して、宇井氏の言はゞ論理主義的解釋を承けて本年七月より九月に亙る「思想」誌上に於て和辻哲郎教授が更に一尉、之を徹底的に推し進めてマックス、ワレザ―教授が嘗て新カント派の背景を以てした解釋と握手せんとしたのは、蓋し最近に於ける佛教研究界に於ける一偉觀を放つものとして人々の注目を惹いた所であらう。而も同氏の所論中には隨處に、私のとつた心理論的生命論的解釋を非難し、時に可なりに痛烈な所もあるが、私をして言はしむれば、初より研究態度の異れる所から來た意見の相違もあるけれども、亦中には尠からず反省せしめられた點もありて、惡口を言はれながらも一種の見方として始終興味を以て讀んだ次第である。

そこで問題となるのは、こゝ二ケ年に亙りて、原始佛教の緣起論に關してかく有力な論文が尊敬すべき學者達より發表され、而も直接間接に私の所論が批評されたとして、之に對する私の見解はいかに、從來、私のとつた解釋にして變更を要する所なきかといふことである。こゝは私が屢々人に

問はれた問題である。私は之に對して極めて率直に答へる。——赤沼説も宇井一和辻説も共に、その論究法に於て極めて精緻なものであるけれども、所詮、矢張、一種の見方、而も可なりに豫斷を含める一種の見方に過ぎないもので、そのみが眞に原始佛教の原意を發揮したものと云ふことが出来ぬ。中に就て赤沼氏の所論は傳統的解釋に文獻的基礎を與へんとした點に於て立派な成績を示したけれども、原始佛教自身の立場からすれば餘りに傳統に捕はれ過ぎた嫌がある。宇井、和辻兩氏の説は疑もなく或る點に於て原始佛教の立場に近いものがあるけれども、餘りに近代的論理主義に煩はされて、却て原始佛教を貫く率直感と實際感とを欠くの憾みあるを免れぬ。かくして、私は共に尊重すべき一種の見方たることは充分に之を認めながらも、之を以て唯一の原本的意義の發揮と主張する限りは、その何れにも従ふことが出来ぬ。之と同時にまた私のとつた解釋も、個々の點からすれば随分、訂正せねばならぬ個處のあるに氣がついたけれども、大體からすれば、緣起觀の中心興味は、矢張、苦を中心としての心理生活の様式を明にせんとする所にあつたもので、更に之を延長して推しつむれば遂に生命論的立脚地にまで進まねば收りがつかぬといふ主張が、原始佛教の範圍内に於ても支持し得られるものと、今尙ほ信じてゐるものである。と。

たゞ、今になりて、私の竊かに遺憾とする所は、私があつた「原始佛教思想論」を艸した際には、最初からの約束とはいへ、専ら大小乘思想への架橋といふ所に注意し、一般化の方に力を盡したる割

合に、その特異性の發揮といふ方面をば些か疎かにしたことである。ために私の意圖と立場とをよ  
く諒解せぬ讀者中には、單に「原始佛教思想論」といふ題目から判して、あの中で論じてゐる凡ては、  
後の大小乗教と全く異なる原始佛教の特異的立脚地と、私は信じて論述してゐるかの如くに誤解し  
てゐる人も尠くはないやうである。私はこの誤解を拒がんがために表紙の扉にも、序文にも私の意  
圖を屢々注意して置いた所であるけれども、尙ほこの結果になつたのは、蓋し内容の叙述に於て欠  
くる所のあつた爲と極めて遺憾に思ふてゐる。殊に縁起觀の章に於て、私は三種の見方をあげた中  
で、第二を前後止揚の意味で、私の愛する解釋としたけれども、その理由を明白に述べぬために、  
私はそれを以て直ちに原始佛教に於ける縁起觀の關心焦點でもあるかの如くに解したものと思はれ  
てゐるのは、寧ろ私の心外とする所である。私は卒直に自狀するが、原始佛教に於ける縁起觀も、  
之を根本關心事に限定する限り、——他の凡ての教條の然るが如く——極めて單純で而も極めて實  
際味に富めるものであつた。たゞ當時の學風として、この關心焦點を取巻く言はず暈圍の範圍が可  
なりに廣く且つ種々の色彩を有してゐたので、次第にこの暈圍が意識さるゝに及びて、その内容も  
次第に複雑化するに到つたものである。而もそれは必ずしも佛陀の滅後に限つたことではなく、約  
半世紀に渉る佛陀の在世中にありても、その傾向が表はれ、滅後約一百年頃までに一と先づ落つく  
所に落ついたものであるとは、少くも印象として私のかねて信する所である。原始佛教思想論に於



ける私の立場は、實にこの關心の焦點を頭に置いて、而も寧ろ暈圈内に思想的意義を見出さんとする所にあつて、縁起觀に於ける第二の生命論的解釋の如きも、實は之によりて焦點より暈圈の端に到るの有力な一線を見出さんとする所にあつたのである。従て之を焦點自身の立場とする時は疑もなく行き過ぎてゐるけれども、併しそこに到るべき原動力の已に焦點内に含まる意味に於て、矢張、原始佛教の見地たると同時に、之によりて後に發達した大小乗教に於ける所謂生機論的立脚地に連絡を見出し得べしとは、私がこの解釋を愛した所以であつた。しかも私は、私の著書に於てこの事を詳論するの餘裕を有しなかつたのは、前に述べた如き誤解を招いた所以で、今にして誠に私の遺憾とする所である。が、私は赤沼説にも宇井、和辻説にも——一種の見解としては敬意を表しながらも——それを唯一の原本的解釋として賛成し得ぬ理由は、失禮な言ひ分かは知らぬけれども、諸氏が右の點に關する判然たる意識を有しないで強めて一方に片附けんとした所にあることは茲に豫め斷つて置く所である。

そこで、昨年以來、發表された諸氏の新しき主張、之に基く私の解釋に對する批評とに接したのを好機として、茲に些か右の欠點を補ひ、かねて諸氏の解釋に對する批評を述べて見たいと思ひつたのは、この論文ある所以である。但しこゝで豫め斷つてかゝりたいことは——

一、之をやるには先づ私自身の所謂原典批評を先行せしむる必要があらう。併し今はそこまで手が

延びぬから、大體上、宇井、和辻兩氏と同じく、五部四阿含中に新古の層あることを認めながら、具體的問題に關しては必要のある際に論及する程度に止め置くこと。

二、之は獨り原始佛教に關すること許りではないが、總じて印度の文献を取扱ふには經說に表はれた表面の文句を詮索する外に、その背後に潜みながら、そこに到らしめた心理的論理的經過を詮索するの必要あることは、私の常に主張してゐる所である。従てこの方法は——勿論一定の限界の下に——こゝにも應用せらるゝこと。

三、この論文は、私の原始佛教思想論を先發として、赤沼、宇井、和辻諸氏の論文を豫想して立てらるゝものであるから、文献の利用に際しても、右の諸論文内に考證されたり引用されたりしたものに對しては、異論のない限りは、そのまゝ認むることゝして、強ひて引用や考證を繁雜ならしめぬ方針をとること。

四、この論文は三氏の主張に刺激されたものであるから、論述の體裁としては、先づ三氏の說を檢討し、然る後、自說に移るの順序とすること、尙ほ議論は大綱を主とし、末節には餘り拘泥せぬ方針をとること。

等である。

## 二 宇井、和辻兩氏の論理主義的解釋とその得失

原始佛教の縁起説を論理的認識論的に解釋したのは和辻氏も指摘した如く Max W. Heiser 氏の *Die philosophische Grundlage des älteren Buddhismus* がその初めである。

併し之には有力なる専門家の反對もあつて歐洲にては一部の學者を除いては餘りその追隨者を見出しかねてゐたが、近時、我國に於て、恐らく右の解釋に刺激されてか、盛んに論理的解釋を主張したのは宇井氏と和辻氏とである。中に就て宇井氏は最近に於けるこの説の提唱者の先驅をなしたけれども、正直に言へば、この間に常識的實在感の混入ありて、それを徹底的に推し進めかねた嫌ひあるを免れざるものがある。之に對して和辻氏のそれは、大體に於て宇井説を繼承しながらも、その常識觀を排去して徹底的に論理的見解を以て、始終した所、この立場に従ふ限り、蓋しその代表的解釋と言つて然るべしと思ふ。そこで今、私が所謂論理主義的解釋を考慮するに當りても、専ら和辻氏を中心として、宇井説を之に配して、以てその得失を考へて見ることにしたいと思ふ。順序として先づ兩氏主張の大綱を擧ぐるならば、蓋し、左の諸點はその特徴を最もよく代表するものであらう。

一、同じ阿含經や尼柯耶中にも歴史的に言へばこの間に新古の層がある。縁起觀に就て云へば、大體

上、雜阿含(相應部)にあるものは古く、長阿、中阿にあるものは新しい。又たとへ、雜阿にあるものでも説明に渉るものは新しく、簡結なるものは古い。故に吾等は緣起觀の原始的意義を明かにせんがためには出來得る限り、その古きものによらねばならぬ。古き緣起經とその解釋經と阿毘達磨的解釋とは斷然、分けて考ふべきものであるとは、宇井氏も和辻氏も等しく論ずる所の文献的方法論である。

二、同じく緣起經と稱せらるゝものでも、其中に大小種々の系列を含む數十種の經典がある。併し其等は必ずしも同一立脚地に屬する主張の廣略ではなく、各々特殊の立場からの見方を代表するものであるから、その解釋を混同してはならぬ。而も之を歴史的に云へば初め簡單にして整はざるものあり、それが次第に整理されて、遂に十二緣起說にまで漕ぎつけたものであるから、十二緣起を標準とする限り、他の小緣起經は要するにその足場たるの意味を有するに過ぎぬ。中に就て全く論理的見地からされたものは六支緣起より初まり九支十支、十二支に及ぶのそれ等である。——之は宇井氏の餘り言はぬ所で、和辻氏の力説せる所であるが、蓋し之はグレッザー氏が緣起說を解釋するには全體の立場からでなく、寧ろ特殊の經典の立場からすべしといつた主張に負ふものである。

11 三、緣起觀(特に十二緣起觀)の最初の目的は吾等がいかにして發生し開展したかの事實を説明せん

としたものではなく、寧ろ與へられた事實を認めて、それに即して有情生存はどうなつてゐるかを見んとしたもので、云ひ得るならば已に出來あがれる仕組みの成立條件を論理的に明にするのがその任務であつて、この間に時間的經過に關する觀念のなかつたものであるとは、宇井氏も和辻氏も等しく主張する所である。殊に和辻氏となれば六支、九支、十支、十二支の各緣起觀に於ける各支の關係は生理、心理的事實に對する分析的觀察ではなく、凡て法と法との間に於ける論理的關係(根據づける關係と氏はいふ)を明にせんとしたものに外ならぬといふのが、その最も力説する主張である。蓋し氏の所謂、法とは私の解する限り、阿毘達磨論師の所謂、自性任持、規生物解の定義を更に一層論理化し認識論化して之を事實その者ではなく、事實をしてあらしむる根本規範の意味、即ち言ひ得るならばカントの所謂、範疇に近き考にまで推し進めたものである。かくして氏は十二緣起支の一々は、その名によつて示さるゝ事實の根本規範を代表するものとして而もその中に含まる論理的進展の様式を明にせんとしたのが緣起觀の根本主義であつて、之を生理的心理的事實關係の義としたのは、云ひ得るならば根本主意を逸して當時の常識論に妥協した第二義的立脚地(歴史的にも思想的にも)であるといふが、氏の根本主張となつた點である。従つて(宇井氏もさうであるが)氏に従へば十二緣起觀なるものは、概念的模型的に人生存在の様式を明にするが、その原意であつて、具體的に人生を説明せんとしたものではなかつたといふの

も、亦自然の結論であらねばならぬ。

宇井氏の説明も、特に和辻氏のそれは極めて緻密を極めたものだけに、可なりの長論文であるけれども、詮ずる所、その特殊的主張は右の三ヶ條に收まるものと思ふ。かくして右の三ヶ條を骨子として、私をして之を論せしむれば、右の主張中には極めて勝れた價值を含み、疑もなく縁起觀研究の上に一大功績をなしたことは、先づ以て私の敬意を表し學界のために祝福する所である。のみならず、たとへその結論に於ては全體としては之を承認しかぬるものがあつても、部分の主張にありては、私も至極、同感を表する點が尠くはない。

例せば文獻の取扱方の如き、之を極端に及ぼさざる限りは、誠に至常なものにて、私自身としても五部四阿含内に於て思想發達の階級を見んとする場合には——未だ眞の成案は得かねてゐるけれども——大體上、右の如き方針で研究を進むべきを公私の機會に述べてゐるものである。又縁起觀整理の問題に關しても、之を佛一代の間と見るか、はた數代を経てからのことと見るかは別問題として、とにかく、その間に發達のあつたことは、私も認むる所である（原始佛教思想論二三八頁以下）。又縁起觀最初の關心焦點は、——之を論理的に解するを至當とするか、はた、心理的に解するを至當とするかは別問題として、専ら與へられた人生の現實相を出發點として、考察を下す所にあつたことは、私自身も、例の三つの解釋の一つとして主張し置いた所で、原始佛教思想論には之を次ぎ

の如くに説いて置いた。……従つて十二緣起は必ずしも時間的順序を追ふての考察でないといふことは、吾人の第二に注意すべき所である。寧ろ大部分は同時的依存關係を示したもので、つまり有情の組織及び活動の關係を種々の立場から觀察して主要素、從屬要素と次第に聯關せしめた結果が即ち十二支となつたと解すべきである(二五九頁)と。勿論、それだからとて、私は緣起觀には時間的經過の意義を含まなかつたとは、その際でも主張する意志がなかつたけれども、ともかく三世に涉る輪廻の相狀を説くのが、最初より主要關心事でなかつたといふ主張に關する限り、私も宇井、和辻兩氏の主張に賛成するものである。

右の意味に於て少くも形式上、私も兩氏の主張と共鳴する所ある上に、正直に告白すれば、特に和辻氏の緻密なる論理主義的解釋に對しては、少くも佛教思想を深め而も或る意味に現代流行の思想と結び付けんとした試みに於て、私の嗜好上からしても始と讚美したくさへ感ずるものがある。

併し、右は眞に大體論の立場からの批評である。若し更に進んで嚴密に具體的に右の主張を檢討する段となれば、兩氏の主張中には文献的に云つても理論的に云つても、はた原始佛教を貫く根本氣分からしても、到底、兩氏の要求するが如く、唯一の原始的解釋法と言はれぬ獨斷的要素を充分に含むことを見逃す譯に行かぬ。外見上は極めて精密な考證を經てゐるやうではあるけれども、矢張、一種の先入見を先きとした解釋法たることは、苟も公平に佛教を研究してゐる人ならば容易に

氣づき得べき所であらう。今試みにこの主なるものを擧ぐるならば――

一、先づ第一に文献上の取扱方であるが、之を大體からすれば右の方法は誠に妥當のやうである。けれども實はこの間に主觀的解釋を混入するに都合のよい方法に轉用し得る道を開いたことを見逃してはならぬ。そは簡古にして雄頸なる相應部(雜阿)の緣起經を古き文献と見るは、先づ大體に於て、よしとした所で、實をいへば其等は極めて簡明であるだけ見やうによりては、いかやうにも解し得らるゝ餘地があるからである。況して其等を、詳して説明した經論說を斷然、區別して、獨立の資料として用ゐるならばそこに、可なりに我がまゝなる解釋を入れ得ることにならう。私をして忌憚なしに、言はしむれば宇井、和辻氏、特に和辻氏の論理主義的解釋なるものは、先づ簡古な緣起經から、特にその論調から一種の印象を受け、之を例のソレザー氏邊りの解釋と結び付けて、先づ確定說とし、右の確定說を必ずしも支持せぬ經論に對しては、之を第二次的のものとして軽く取扱ひ自說に都合のよい限りは之をその論證に採用し、然らざる點は度外視する方法によつて築きあげられたものゝやうに思はるゝのは、私の先づその方法論に疑を挾まざるを得ぬ所である。若し概括的でも概ね型にはまれる簡結な緣起經が第一次的であり、之を具體的に詳説したものが第二次的であるといふならば、何故に更に一步遡りて、その概括的な經說の習後に潜む緣起觀の實證的意義の詮索にまで進まなかつたか。若し文献のみが唯一の手懸りといふ



ならば、何故に具體的説明のある經説を特に第二次的として輕視するや。何んとなれば文獻を主とする限り、簡古なる經説の具體的意味は、假令、それが編輯上、第二次的に屬するとした所で所謂解釋經に於てのみ見出さるべきものであるからである。然るを宇井氏でも和辻氏でも、文獻批評をやかましく言ひ立てながら、實は豫め自分で見當附け置いた教理的解釋を標準として、凡てを自説に都合よく之を處置し、こゝに獨斷的解釋を入れて俗に所謂、冷しい顔をして居られるのは、私の遺憾に思ふ所である。

二、かく文献的取扱方に無理が潜んでゐるので、一見、いかに巧みに仕組んでも、その論理主義的解釋は、遂に文献の支持を得かねたことを暴露してゐる。今、和辻氏の例をあげて之を證明するなら——氏はその論理主義的解釋を提けて、先づ例の長阿含緣方便經(D. XV. *Mahāvāyana sūtra*)に向つた。蓋し、氏に従へばこの經は已に一種の解釋經ではあるけれども、九支縁起の解釋となれば之による外に仕方がないからであらう。かくして氏は所謂逆觀に基いて老病死より出發して、その一々に就て氏一流の立場から論理關係を辿りて、ともかく、觸までは過ぎつた。けれども、第八第九の名色と識との關係を規定する段となるや、文献上、何んと辯解しても遂に超え難き難關に出逢つた。何んとなれば大縁經は識と名色との關係を明白に具體的に托胎時に於ける心身組織(名色)とその中心としての心魂(識)の意味に解釋して、こゝに論理的關係の意味を附加し得る餘地

を許さぬからである。このことは氏自らも告白してゐる所で、「かゝる解釋によりて九支緣起の註釋は、甚しき困難を提供する。何故ならば、名色を母胎中の胎兒と解し、才、名色の關係を受胎の瞬間と解せしめるやうな文句があるからである」(思想、第五八號五八)と。併しそれでも氏は強ひて之を比喻の意味にとつて「母胎とは未だ意味に於ても形體に於ても特殊の限定を受けざるものであり、従つて未だ名色ではなく、無である。識が入り來ることによつて即ち區別によつて特殊の限定を受くることによつて名色は初めて成立する」(思想同號五九)と解釋しやうと試みたが、かゝる解釋は、苟も正直に文献を取扱はんとする人の一顧にも價しないものであらねばならぬ。従つて若しこの苦しき解釋にして成立せぬことゝなれば、少くも九支緣起說に關する限り、氏が切角、色々と持ち廻りてやつと成立せしめた他の七支間の論理的關係も、所詮、氏の我儘なる解釋といふことにならう。そこで氏はこの難關を突破せんがために、眼を十支緣起說に向け舍利弗と摩訶拘稀羅との問答と傳へらるゝ識と名色とが相互に相倚りて成立するの關係を二つの東蘆の相倚りて立つが如きの喩を以てした説(S. XII. 69。雜十二・辰二・65)に基いて、その認識論的關係の意味なることを文献的に證せんとしたのである。然り、右、東蘆の喩による識、名色の説明は、私も之を認識的關係の意味に解釋した所であるから(原始佛教一九)敢て異論を挾まぬ所である。けれども、私の場合は十二處說など、關連せしめての解釋であつて、正直に云へばそれ

自身だけでは、必ずしも認識論意味に限るといふことにならぬ。解しやうによつては可なりに違つた意味にもとれる句である。無碍通論(Parimabbhūta magga, vol. II, p. 72)では一般に識と名色との相互關係を續生の刹那(Pasandhikāya)に於ける俱生縁(sa ha jata paccaya)の關係を表はしたものであると解したのは餘りに生理的であるとした所で、右雜阿の句に表はれてゐる。相互、依存しつゝ、(attham attham nisāya)といふ表現からすれば、吾等の心理活動の孤起することなく、必ず相互に相應俱起するの事實關係、即ち所謂相互縁(atthamaṅga paccaya)を指したものと解し得られやう。とにかく、東慮の相倚るが如き關係とあつても、その意味となれば種々に解釋され得べき餘地存するが、假りに一步を譲つて之を和辻氏の要求するが如く認識論的關係と解して、九支縁起説の欠陥を補ふことが出来るとした所で、こゝに亦氏自身の主張を裏切るの事實が残つて来る。それは即ち識が名色により名色が識によつて成立するならば、同様のことは愛と受とに就ても觸と受とに就ても云ひ得らるべく、氏自身も認めた如く「一方のみに向つて進み行く縁起の系列その者は無意味にならう」「思想第五九號四」、かくして氏はこゝでも、その論理主義的解釋に對する文献の支持を見出しかねて、更に進んで十二縁起説に於てその要求せる説明を見出さんとした。が、不幸にして、そこでも亦見事にその計劃が裏切られた。それは即ち氏等が十二縁起の解釋經として重んじた相應部第十二品の二に置かれた分別經(Vibhaṅga)が氏等の註

文通りに解釋し置いてくれぬことである。

特に和辻氏にとりて幻滅を感せねばならぬことはその生、老病死に對する説明であらねばならぬ。和辻氏に従へば十二緣起に於ける生とは決して生れるといふ意味ではなく、生○○○○○○すること一般の義で獨逸語の Entzehen に當る概念であり、同様に老死とは生理的に老い且つ死ぬることではなく、單に過ぎ行くこと一般即ち Vergehen の義であると解釋上の革新を要求して、その論理主義的解釋に都合よからしめんとした(思想第五八號三七)。が、所謂解釋經は、かゝる要求には無頓着である。生とは何ぞや。曰く、それぞれの衆生がそれぞれの衆生類に於て生を受くること、即ち出生、托胎、出産、諸蘊の出現、諸根の成就之なり」老とは何ぞや。曰く、それぞれの衆生がそれぞれの衆生類に於て老いること、即ち老齡、落齒、白髮、皺皮、頹齡、諸根麻熟、之なり」(S. vol II p. 213 雜十二、辰二 69)といつた類の説明はいかに之を解した所で生○○○○○○すること一般、過ぎ行くこと一般といふ概念的規範の意味にとることが出来ないか。寧ろ率直にそれは生理的事實を指したものと解すべきが至當であらう。勿論、氏はこゝで、例の文獻的方法論をかざして、斯の如きは「あとの附加物であることは疑ない」と一蹴し、今度は更にその救ひを、前に識が母胎に入るの句で、可なりに閉口した例の長部大緣經にある生老死の説明に仰いだけでも、かくの如きは實に餘りに窮した解釋法で到底、經の眞意に契ふの見方とは言はれぬ。のみならず一つ一つの

經典によりて特殊の立場を理解すべしと揚言した氏の方法論はこゝで全く氏自らによつて捨てられたと言はねばならぬことにならう。

要之、和辻氏の論理主義的解釋なるものは、之を文献に徹する限り、九支緣起經で行きつまれる所は十支緣起經に救ひを求め、十支緣起經で行塞れる所は十二支經に救ひを仰ぎ、更に十二支經で困つた所は遂に九支經に救ひを求むる方法で、僅に辛じてその體裁を整へることが出來たものである。斷じて氏自身がやかましく言ひ立つるが如き、正直な文献的取扱ひから來たものでないといふことは右の指摘によりて最早、疑ふべからざる事實と思ふ。氏は屢々自説に都合悪しき文献に接すれば「こゝに時間的關係が導き入れられたのは當然の勢であらうがこれは明かに緣起説としては失敗であつた」とか「九支緣起の註釋經は——吾等の解釋に不利な材料を提供する」などと、こぼして居られるが、原始佛敎の緣起觀はフツサールの徒によりて組織されたものでもなければ、リツカートの徒に材料を提供せんがために考へられたものでもなく、自ら獨自の立場に基いたものである以上、之も致し方ないことである。

要は餘り先入見に拘はれないで、正直に文献に向ふことは、少くも文献的考證を詮議する學人の義務であらうと思ふ。

三、文献の取扱方に右の如き無理あるに應じて當然の結果として敎理上の取扱方にも隨分の無理が

ある。論理主義的解釋に關する全體的態度は暫らく措くとしても、個々の題目に就て、佛教自身の立場からして私の腑に落ちかねる解釋が澤山にある。餘り煩はしくなるから、その一々を指摘せぬとして、私の到底黙しかねるは無明の解釋とその取扱方とである。蓋し無明は欲と相並びて佛教人生觀上、最も重要な意味を有するもので、従つて十二緣起觀にありても、その出發點をなす程であるからその取扱方にして當を得ぬときは、少くも十二緣起說に關しては遂に緣起觀全體が當を得ぬことになるからである。

私が原始佛教思想論に於て、原始佛教の無明とは所詮、生の盲目的肯定の意味で盲目意志の義に歸着すべしと論じたのに對して、宇井氏も和辻氏も文献の支へがないからとて攻撃されたが、私の理由はあとで述べるとして私からすれば宇井氏の無明觀も和辻氏のそれも決して充全なものとは言はれぬ。宇井氏は十二緣起の無明を「佛陀の根本思想を知らぬこと」(思想第三九號二二、同一五等)でと解し、十二緣起の目的は所詮、この佛陀の根本思想を知らぬ人(凡夫)の心行がどうなつてゐるかを明かにするの論理的仕組みに外ならぬと論ずるがその「緣起說の意義」に於ける主意である。いかにも經典には無明を説いて四諦の理を知らぬことと言つてゐる所からすれば之でもよいかも知れぬけれども、併し之では例の「佛出つるも出でざるも異なる所なし」と言はれた緣起法則、常恒性の意味が、判然と表はれて來ぬではないか。佛出てたる後の無明はそれでよしとしても、

出てざる以前の無明は少くも、それだけでは説明することの出來ぬ缺點を伴ふて來やう。若し「佛陀の根本思想」とは佛陀の根本思想によつて代表せらるゝ法の真相といふ意味であり、従つて無明とはそれを理解せぬといふ意味であるといふならば、勿論之は前よりも深い正しい見解である。併しこの際と難も、然らば何故に吾等凡夫は法の真相を理解し得ぬか、抑々理解し得ざらしむる根本動力は何んであるかといふことを論究せねば收りがつかぬことにならうが、宇井氏はこの點まで進まないで、たゞ單純に佛陀の根本思想を理解せぬことゝ片附けたのは緣起觀察の出發點に於て餘りに手輕過ぎたことになり、従つてその論理的解釋も、假令、それが成立しても極めて力弱きものたるの感あるを免れぬ。之に對して和辻氏は宇井説を繼承しながらも特に之を「自然的立場」と翻したのは(例せば思想第五八號一二)私からすればかなりに興味深く感ぜらるゝものがある。蓋し私自身も佛教に於ける人格的進展の一面を説いて自然態より道德態に進み遂に超道德態(涅槃)にまで到る所にあると論じ、而もその自然態を無明欲愛のさながらの情態と解したの(哲學雜誌第四六二—四六三號)暗合するものありて私としては特に共鳴するものあるがためであらう。併し不幸にして氏はこの自然的立場のいかなるものなるかを心理的にも論理的にも論究した所は一箇所もないので、いみじくは言ひ表はしてゐるけれども、たゞそれぎりである。従つて氏自身も白狀してゐるが如く、サンカウ行を爲作一般と例の如く概念化した立場からすれば、その概念

をいかに堀下げたからとて「自然的立場」といふ無明の概念と論理的に結び付かぬことになる。そこで氏は窮餘の極、縁起支に無明を立てたのは「この行も亦制約されたものであることを示すため、<sup>サジカール</sup>このためにのみ立てられたのは無明である」(思想第五九號一一)といふ寧ろ驚くべき結論を出さざるを得ぬことになつたのである。これ實に氏が生老死以下の十一支を凡て氏の所謂、法即ち規範の意味に一般化して來た結果、遂に最後に撞着した難關に對する救釋であつて、私は寧ろ氏の正直なる學者的勇氣に敬意を表するものであるけれども、たゞ困ることには之では佛教自身の立前がくづれることである。知らずや種々の縁起觀がある中でも無明縁起と有愛縁起とはその最も根本的なもので十二縁起説は要するにその兩縁起の結合に外ならぬことは古來の論師達によつて已に道破されてゐる程、無明と渴愛とが縁起觀の中心をなすものたることを。(例せば *Vind-dhimagga* p. 525 参照)、然るを今やその無明が遂に止むを得ず仕方なしに置かれたかの如くにまで片附ければ、遂にその論理主義的解釋が成立せぬとすれば、私は佛教々理の純眞を持つために、論理的解釋の不成立を希望せざるを得ぬ。

四、宇井氏も和辻氏も縁起とは因果の義ではなく、従つてこの間に時間的繼起の意義を含まぬことに力説した。そしてその一證明として頻りに縁 (*Pracaya* || *Pratyaya*) の字義を解釋し、つとめてそれを因 (*hetu*) と區別せんとした(思想第五九號五以下、同第七號五以下)。いかにも之は或る程度に



於て正しいことである。私も亦縁起の觀念を一部の西洋學者などの解するが如く(Anandavajra)因果律のそれと混同することには反對するもので、原始佛教思想論には次ぎの如くに解して置いた「要するに廣くいへば關係又は條件の義と解して大差なからうと思ふ」(原始佛教二二五)と。併しそれだからとて縁を因と全く區別し、宇井氏の如く因を以て自然科学的原因の如くに解するのは(思想第三九號五二)斷して當を得たものではない。寧ろ因と縁とは屢々混同して用ゐられたのは原始佛教に於ける慣用例と解した方が、より適當である。例せば「諸法は因より生ぜらるもの」(Duttipa-*Manava*)その因を佛陀は説く「(Vinaya vol I p. 40)とか「この形は自作にあらす他作にあらす、因によりて」(Hetum *Pativā*)生ぜらるもの」(S. vol I p. 134)などあるのは佛教の立場からすれば疑もなく縁起の義と解すべきである。この意味に於て長部大縁經で因(*hetu*)縁(*pacariya*)支(*nidāna*)集(*samudaya*)等を同義と見たるを引繼いで、佛音が *pacayo hetu karanam nidānam samuhavo pahavo ni dadi attāto ekam vyājanato nānam* (*Vism p. 523*)「縁といひ因といひ、原因といひ、支といひ生といひ起といふも、意味からすれば同一にして、たゞ名稱異なるのみ」と解し、安世高も丁度同じ意味で「或曰發、或曰生、或曰起、或曰有、義同文別(人本欲生經、是十、二)」と解したのも、原始佛教の立場からして寧ろ至當と思ふものである。故に因と縁との關係をいかに詮索して見た所で、最後には所謂因縁(*Hetupaccaya*)の觀念に到達すべきが落處で、之によりて時間的繼起

關係、少くも動機(heint)と結果(三三)との間に於ける繼起關係を否定するの證明とはならぬと心得べきである。

私を以て見るにこの縁の字義の詮索よりも、もつと大切な文献の批評的研究を宇井氏も和辻氏も度外視したのを遺憾に思ふ。それは例の「これあれば彼あり、之生すれば彼生じ、之なければ彼なく之滅すれば彼滅す」といふ縁起の定義をいかやうに解釋すべきかといふ事である。尤も宇井氏は多少、この文句に觸れてはゐるけれども、併し肝心な「之あれば彼あり」(Imasmim satti idam hoti)と「之生すれば彼生す」(Imasā uppadā idam uppiṭṭhi)との間に於ける區別に對しては特別の注意を拂つて居らぬが、和辻氏となれば一言も之に觸れた所がないのである。私を以て見るに縁起の定義として右の兩句を并べ擧げたのは深甚の意義の存するもので、決して同じ事柄の繰り返へしでないことは、所謂滅觀の方にも同じく并べあげてゐるに徹しても明である。私の解する限り「若し之あれば彼あり」の方は同時的依存關係を示したもので、「若し之生すれば、彼生す」の方は異時的繼起關係を示したものとせねば收まりがつくまいと思ふが、原始佛教思想論(一六)の古來の大論師達の間にも亦、かゝる見解を抱いて解釋した人が尠くはない。例せば佛音の如きも私の解する限り、この意見を抱くもので、彼は縁といふ意味を次の如くに解してゐる。

それによりて行くが故に縁(よること)といふ。之に依存して轉するといふ義なり。一法が他法

に依存して、或は住し或は生ずる時、かの一法が他法の縁と稱せらる。(Vism. p. 532) ところで、吾等の注意すべきは或は住し或は生ず (tiṭṭhati va uppajjati va) といへることである。而もこは彼の屢々繰り返へしたことで、他語では「一法が他法の住立 (tiṭṭhi) 又は發生 (uppajjati) の助因 (upakkama) となる時、その一法を他法の縁といふ」(ibid. p. 533) とも説いてゐる。即ちこゝに住し又は住立といへるは「之あれば彼あり」に應するの同時關係で、生じ又は發生といへるは、「之生ずれば彼生ず」の異時關係に相應するの解釋と見るよりは他に仕方があるまいと思ふ。更に俱舍論となれば、一層この事を明かにしてゐる。曰く

何故に世尊は前の二句を説くや、謂く「之あるによりて彼あり」と「之生ずるが故に彼生ず」と。縁起に於て決定を知らしめんがためなり。餘所に説くが如し。無明あるとよりて諸行あることを得、無明を離れて諸行あるべきにあらずと。又諸支の傳生を顯示せんがためなり、謂くこの支あるによりてかの支あることを得、彼の支生ずるが爲に餘支生ずることを得と (俱舍第九卷、旭雅本一九)

即ち明かに共存關係と繼起關係とを併せ説くが縁起觀の主意であるとは南北に涉りて大論師の一致する意見ではないか。従つて之を認むる限り、共存關係の方では論理の意味を以て之を解し得る餘地のあることを必ずしも否定せぬけれども、繼起關係の方は、何んとした所で時間的觀念を

入れないでは之を説き得ぬことにならう。勿論、之に對して宇井氏も和辻氏も佛音といひ世觀といひ、共に緣起觀を以て輪廻の説明形式と定めてかゝつた人々であるから、その意味を以て右の如く解したもので、歴史的第一次的意義を正直に表明したものはあるまいと反駁するに相違がなからう。併しそれならばそれとして、都合のよい時のみ佛音などを引き合ひに出さないで、かゝる場合にもその解釋を重要視し、之に對してその非理を摘發して、前後兩句とも論理的關係を明にしたものであるといふ論證を提示するの義務があらうではないか。緣の一字をつゞくよりも、この方はどれだけ多く緣起の觀念を明にするために必要な文獻であるかは言を要せざる所、然るを兩氏共一向その點に觸れないのは私の理解し得ぬやり方と思ふ。

五、之は前項に已に含まつてゐることではあるけれども改めて一般的に言ふならば、その時間的觀念を除去して偏へに論理的解釋を以て緣起觀を見んとするの要求はいかなる經師論師の支持をも得て居らぬことは極めて注目すべき事柄であらねばならぬ。勿論、強ひて求むれば、後に起つた大衆部の緣起支性無爲論の如き、有部の不相應行法の如き、大乘に於て諸法に對してその眞如を立つるが如き、言はゞ概念と實在との中間を行く考へ方中には、見やうによつては、論理主義的意義を見出す可能性があらう。

併しかゝる主張の上に立つ派でも十二緣起觀自體の説明となれば、矢張、之を純論理的に取扱

つては居らぬが況して、かゝる主張を認めぬ側にありては、殆どその形迹さへも示さぬといつても然るべしと思ふ。宇井氏はかの有名なる三界虛妄唯是一心、十二因緣分皆依心といふ華嚴の二句を捉へて之に擬してゐるけれども(思想第二九號七二)、若しそれで時間的繼起の意味を十二因緣觀から排去して論理主義的解釋を建立する證明とするならば、それは全く連斷である。蓋、之は、十地品中第六地の説明中にある十種緣起中のたゞ一つの見方である許りではなく、私の解する限り、その一心説も要するに大毘婆沙論などの所謂、剎那緣起の意味を強めて言ひ表はしたものに過ぎぬからである。このとは他の九解釋の凡て阿毘達磨に於る通途の時間的緣起觀を基礎としてゐるに徴しても明である。而もその剎那緣起觀なるものも、必ずしも時間的經過の觀念を排去したものである、たゞ短時間の意味を強調したものに過ぎぬから、之に基いての華嚴經の立言も決して宇井氏の要求した如き證明の力とはならぬ。勿論、だからとて、私も十二因緣は皆、心に由るといふ事に反對するものではない。寧ろ私自身も爾かく解するを至當とするもので、原始佛敎思想論には之を次の如くに説いて置いた。即ち無數に張りつめられたる關係の綱の大本を握るは實に心チツであつて、之を離れてはその因緣論も遂に成立し得ないことは、この點に關する最後の結論であらねばならぬ(二三三頁)と。併し私はこの結論は、必ずしも、緣起觀を概念的論理的に解釋せねば導き出され得ないとは斷じて考へぬ所で、寧ろ縦の關係(時間的)も横の關係(同時

的)も凡て心の上に織りなされた現象といふが佛教の眞意と、私は解して右の如く説いたものである。亦宇井氏は自説の保證を求むる意味で「……當に根本的佛教許りではなく、後世の正統佛教は凡てこの説に基くものであつて、般若經、龍樹佛教の一切皆空説は之を他語にて實に表はしたものに外ならぬ……」(思想第三九號六〇)といつてゐるが、之も決して正しき證明ではない。諸法皆空説は緣起觀の結論なることは私も認むる所であるけれども(原始佛教二七五)、併しそれは時間的關係をも含めてのことである。而もこは佛音や龍樹からも證明し得らるゝことである。蓋し佛音も龍樹も緣起論としては明かに之を三世兩重の關係として説明しながらも、龍樹は因緣所生法我説卽是空と道破し、佛音は無明等の我我所にあらざる所より十二因緣は空であり有輪(Uhavacikā)は空なり(Vinā p. 378)と道破してゐるからである。

かくして、私の知れる範圍からすれば所謂、小乗の諸經論は勿論、大乘の經論と雖も、之を正直に解する根り、十二緣起論から時間的心理的觀念に排して、純粹認識論的に解釋したものは先づないと言つても然るべきである、若し宇井、和辻氏の解釋が、その主張通り果して所謂、根本佛教の眞意を得たとすれば、後の大小乗の論師經師は凡てその原意を逸したものと云はねばならぬことにならうが、かく解することは果して妥當であらうか。若し緣起觀の原始的意義が果して論理主義的であつたとするならば、假令、そはいかに變化した所で、佛世にまで少しは残りさうなも

のなるにこの事なきは、到底理解し得ぬ歴史的現象と言はねばならぬ。

併し若し之に對して、かく長く埋設してゐた緣起論の原意が、廿世紀に到りて一面に於てはリツケルトの徒徳であるマックス、ワレザー氏によつて恢復され初め、宇井、和辻氏特に和辻氏によりて完成されたと言はゞ、私はたゞ謹んで口を閉ぢるのみである。

五、最後に擧ぐべきは——之は意見の相違といへばそれまでゞはあるけれども——前に述べた如く

宇井、和辻氏の解釋には、少くも原始佛教を貫く卒直感と實證感とが表はれて居らぬことである。

宇井氏は「然し十二因緣は凡て單に型を示すのみの趣意であつて、一々事實上の出來事を例示せんとするものではない——」(思想第三九號三八)といつたのを和辻氏は賛成して、「緣起說の研究を一層広い範圍に押し進め一層根本的に掘り下げたと見ねばならぬ」(思想第五七號四)と説いてゐる。が私をして言はしむれば却てそこが大に疑義の存する點である。いかにも十二緣起觀なるものは、經說の表面からすれば、可なりに型にはまつたものであるけれども、併し後に述ぶるが如く、その根底には生きた當面の題目を豫想し、從つて生きた人生の事實を豫想しての觀察の潛むことを見逃しては斷じて、緣起觀の原始的意義を捕へることが出來ぬと思ふ。殊更、五部四阿含の中にも新古の層あるを認めて、最も原始的な意味を明にするといふ立場で、原始佛教に對して別に更に根本佛教の名稱まで附せんとした人が、本來ならば型の中から實證の意味を抽出すべ

く努力すべきに、却つて凡てを型にはめて、考ふことを好む阿毘達磨論師でも言ひさうなことを公唱し、その立場で緣起觀を解釋せんとするが如きは、殆ど私の理解し得ぬ態度である。十二緣起觀は佛陀が菩提樹下で思惟した悟得の經過を示したものであるといふ傳説は暫らく措くとしても、少くも之れは佛弟子にとりては、悟らんがための實修の方針として、言はゞ禪定の公案であつたことは、宇井氏も之を「觀念の仕方」といつてゐる所からすれば同じく認むる所であらう。果して然りとすれば内容のない單なる論理的型式を思惟するが如きは到底、考へ得られぬことではないか。たとへ形式上は型の如くに見えても、苟もそれは實修の方式たる限り、それ自身の中に已に實證的内容の盛られてゐることは少しく靜かに種々の緣起經を讀んだならば何人と雖も認めねばならぬ所である。和辻氏は具體的心理的となつたのは第二次的で、抽象的論理的であつたのは第一次的であるといつてゐるが(思想、第五九號一七)、私からすれば丁度その反對になつてゐるのが歴史的事實であらうと思ふ。その理由は之から述べて行く私の「緣起觀開展」の所に譲るとして、とにかく十二緣起を以て初より論理的要求の産物と見るのは見當違ひで、初は寧ろ實證主義的立脚から出發したものとすることを忘れては斷じて緣起觀の原意が得られぬことになる。

以上の五理由は、即ち私が文献による限り宇井、和辻兩氏の所謂、新しき解釋に賛成し得ぬ主な



る根據である。若し兩氏にしても、少し控え目に、かゝる解釋を施し得る餘地もあるといふ位の立場からしたものであるならば、勿論、私は苦情は言はぬ。蓋し傳統的に云つても緣起觀に對して種の異解のあつた上に、殊更、西洋の學者中には、その好める立論から、或は科學的に或は哲學的にと、之に近代的匂ひを附した解釋を施した人も尠くはないから、已にワレザー氏によつて試みられた認識論的論理的解釋の以上、兩氏によつて、右の如き解釋が提唱されたからとて、今更驚くに足らぬからである。たゞ兩氏は飽くまで原典批評の上に立つと公唱し、いかにもそれが歴史的に云つて、唯一眞實の原意であるかの如くに執して、他の解釋を排斥する態度をとつたのは、私の賛成し得ぬ所である。従つて亦、兩氏殊に和辻氏が私の原始佛教思想論に於ける解釋に對して指摘された所謂欠點に關しても、——私は正直に感謝の念を以て承認する個所もあるけれども——根本的立脚地に於て、遂に氏等の教に従つて改め得ざる理由も亦こゝにあることを告白して置く。

### 三 赤沼氏の傳統的解釋の得失

かく宇井、和辻氏の論理主義的解釋を評し來りて、然らば赤沼氏の所謂傳統的解釋(輪廻論的解釋)はいかにといふに、或る意味からすれば、この方は前の兩氏に比べて無理が少いといふことが出來よう。蓋し相應部にある簡古な緣起經でも亦その所謂解釋經でも、見やうによつては傳統的解

釋と矛盾する所がないからである。併しこの解釋に於て私の慊らざる所は、何んといつても、古き緣起經に表はれてゐる人生の現實に對して、特に老病死を中心として、その苦觀に到るの心理活動を凝視するといふ精神の表はれて居らぬことである。私は古き經典と雖も、己にその中に輪廻の意味を内含してゐたことを敢て否定するものではないけれども、公平に正直に經典を讀む限り、矢張現實活動(主として心理的經過)の様式に重きを置いての觀察であつたといふことは争はれぬ事實と思ふ。現に宇井、和辻兩氏のみならずワレザー氏などが右の印象を素として、専ら現實的存在に即して解釋したのが、たとへ全體として見てそこに無理があるとしても、ともかく一と通り纏まるといふ事實に徴しても、このことは反省して見るの價值があらうと思ふ。然るに赤沼氏は全然、こゝに注意を拂はなかつた許りでなく、前に述べた如く、あの考證を發表されたのも、私の提出した三釋中の第一と第二を主として、現實中心の解釋を一蹴して飽くまで輪廻中心の解釋に凡てを歸結せんとの意企であつたのは、私をして忌憚なしに評せしむれば、行き過ぎて却て失敗であつたと思ふ。のみならず、同じく傳統的解釋と言つた所で南北に傳はる種々の經論中には、種々の解釋が提出され、而もその中には可なりに開きのあることは赤沼氏の夙とに了知せらるゝ所であらう。然るを同氏は其等のことを度外視して、ただ南方では佛音を主とし、北方では専ら有部系の論書を基礎として、經句と論句との間に於ける文献的連絡を見出して、所謂傳統的解釋を維持せんとする方法

34  
をとつたは考證の緻密なるにも關らず、全體として餘りに手輕に失した懺あるを免れぬと思ふ。若

し同氏にして五部四阿含、以後と考へらるゝ經論中にある緣起觀の見方に就て、解釋上の變遷を追  
隨したならば、初期論書に於ける緣起論の中心興味が何處にあつたかといふことが分り、從つて迦  
りて原始佛敎に於ける緣起觀の關心焦點も理解されたらうと思ふ。勿論、それだからとて、私は、  
和辻氏が私をも含めて特に同氏を評した如く、傳統に妥協し既成敎團の御用に供するために、あの  
論文を發表したものでないことは、私の堅く確信する所たると同時に、何人と雖も、正直にあの論  
文を讀んだ人ならば、それは忠實なる學究的成果であることを疑はぬであらう。(未完一五、一一、  
二七)

## 三階教の母胎としての寶山寺

常盤大定

### 緒言

支那河南省彰德府は、古の六朝時代の鄴都、唐時代の相州で、佛教史上有名な土地である。佛教の中心地は、時代によつて異なるが、其中に於て、特に注目せらるべきは、北方にては洛陽、鄴、長安、南方にては南京、廬山である。その中、鄴都には、前に後趙の佛圖澄あり、中ごろ北齊の僧稠、慧光、道憑、慧可があり、後に隋唐の靈裕、慧休があり、是等の學徳が、この地を中心として四隣を風化せる事は、佛教史上の著しき事實である。

彰德府の西南七十五支里に寶山靈泉寺といふ名刹がある。自分は、大正十年十月を以てこゝを踏査した。この靈泉寺は六朝以來の名刹で、實に魏末の道憑が基礎を置き、弟子の靈裕が一代の苦辛經營によつて、之を完成したものである。その事は、共に道宣の「續高僧傳」の中に見えて居る。こゝに二のつ石窟がある。一は大留聖窟と名けられ、他は大住聖窟と名けらるゝ。前者は魏代の造、後者

は隋代の造である。石窟の外に、隋の靈裕塔があり、唐の玄林塔があり、其他靈裕、慧休を初め多くの學徳の灰身塔がある。道憑の石像もあつたとあるが、今は無い。是等はいづれも、注意せらるべきもので、共に「支那佛教史蹟」第三輯の中に收められ、また之に關して諸所に報告したから、多く言ふの要が無い。自分は、かねて寶山寺の史的價值について極言して居たが、石窟の刻經を調査して居る間に、矢吹博士が、本年十月の「思想」の中に載せられた「三階教」の七階佛名に大なる暗示を得て、靈裕と三階教との間に何等かの連絡がありはしまいかと思ふので、之について單文を草して、特に此教について心血を凝ぎつゝある矢吹兄の參考に資したいのである。之に關して既に兄に其一端を語つたが、其後やゝ委しく取調べを進めつゝある。まだ不十分ではあるが、兎も角一應之を書いて見る。之によつて、兄の豊富な研究に一助を爲し得ば幸である。

三階教の研究こそは、實に眞の意味に於ける「掘り出し物」である。自分は、かねて支那佛教史上に於て、宗教味の溢るる宗派に接する事の少いのに不満を感じつゝあつた。多くは卑近な功利的な祈禱宗に過ぎぬらしい。古の曇鸞の念佛には、實に立派な救済卽解脱教といふべき妙味が掬せられ、その後を承けた道綽善導があるけれども、此他の念佛は、よし一天四海を風靡するにせよ、あまりに禪味が多すぎる。支那佛教史上、曇鸞流以外に、眞に宗教の骨髓を得たといふべきものが無つたであらうか。隋唐の佛教は、所有形式を具へて居る。此中に宗教の眞髓を得たものが敢て善導のみ

限るまい。人間の根本欲求を見つめて、人間のまゝにして救済せらるべき福音を説いたものは、善導以外に無い事はあるまい。佛教である以上は、書物佛教、戒定佛教の外に、信念佛教の無い道理は無いと思つて居た。この渴仰に對して大なる啓發を與へたものは、實に三階教である。勿論これについても、猶多くの疑問がある。その著しいものは、普佛の信仰である。この宗教が、果して普佛のみにて彼が如き力を得たものであらうか。必ずその所尊として普佛以外のものがあらねばならぬと思ふが、これは猶多くの綿密な検討を要する。自分は、三階教の普敬認惡・將藥破病の宗旨に大なる共鳴を感じる。よし、淨土教徒より大なる非難を蒙つたにせよ、兩教の間に密接なる交渉のあつたのは、實に此點になければならぬ。

三階教は、新に傳つた世親佛教の中に醗酵せられたと思はるゝ。世親佛教の傳來は、實に當時の支那佛教に活を與へたものであつた。自分は、かねて世親佛教直接の産物として、「淨土論」によつて成れる曇鸞の淨土教、「楞伽經」によつて成れる慧可の禪宗を數へつゝある。三階教が同じく世親佛教の傳來に成れりとせば、一層多く世親佛教の支那に於ける開展を見る事となる。自分のこゝに言はんとする所は、三階教祖信行禪師が、地論學系に人と成つた事、猶一層詮じつめれば、信行の養はれた地は鄴都で、而してその普佛信仰を養はしめた人は、靈裕でありはしまいかといふにある。信行の系統は、大略次の様なものであつたと思ふ。

三階教の母胎としての寶山寺

三八

慧光

——法上——慧遠

——道愜——靈裕——淨淵——智正——智儼

……信行

これを寶山の大住窟に得た刻像刻經の上について、見て行かうと思ふ。材料は悉く「支那佛教史蹟」第四輯の中に出て居る。

## 大住聖窟

初唐の道宣は、その大著「續高僧傳」第九の中に於て、靈裕法師を傳するに當り、法師の生活が、頗る嚴肅主義によりて終始せるに對して、大に同感せりと見え、椽大の筆を振つて、大に法師を稱讃して居る。中に於て、寶山靈泉寺に、石窟を造れる事を叙述して、次の様に言つて居る。

後於寶山造石窟一所、名爲金剛性力住持那羅延窟、而別銷法滅之相、幽林竦、言切事彰、每春遊山之僧、皆往尋其文理、讀者莫不歎歎而持操矣、其遺跡感人如此。

靈裕の造つたのは、開皇九年（西曆五八九）で、此石窟は、現存して居る。壁刻に大住聖窟とあるのは、法師自身の名けたものである。入口外壁の左右に、那羅延神王と迦毘神王とを刻して居るのは、二神王の護持によつて、之を千載に傳へんを期したものである。大住窟、委しくは金剛性力住

持那羅延窟と言ふべきで、大住の稱は、蓋、住持の住を取つたものに相違無い。

支那の石窟甚だ多しと雖も、之を經營した高僧の名の明瞭なるは、大同雲岡の魏の曇曜と、この隋の靈裕のみと言つてよい。寶山の石窟は、唯二つで、而も左程に大きいもので無いから、その規模の點に於て、到底雲岡に比すべくも無い。然し、事蹟の明瞭なるに至つては、曇曜のは到底靈裕のに比すべくも無い。靈裕が、如何なる時節に於て、如何なる動機より、之を經營せしかが、すべて明瞭なるのみならず、其用功の數までも明白に記されて居る。此點に於て、寶山の石窟は、佛教文  
化史上、實に重要な位置を占めるのである。大住窟内の三尊、并に内外壁の刻像及び刻經は、左の如き多數に及んで居る。是等の中、刻經に於て、最も多く靈裕の精神及び寓意を徴する事が出来る。あまりに繁雜となるから、之を表にして、一目瞭然たらしむる事とする。

窟内 正而及び左右面の刻像

廬舍那佛及兩脇侍、阿彌陀佛及兩脇侍 彌勒佛及兩脇侍

窟内 四隅柱の刻像

過去七佛 三十五佛

窟内 入口左右及上方壁刻

右方 大集經月藏分中、五五百年の文



三階級の母胎としての寶山寺

摩訶摩耶經中、最初の文

上方 法華經

左方 世尊去世傳法聖師廿四祖

窟外 入口左方及上方壁刻

向つて右方那羅延神王像

向つて左方 迦毘羅神王像

二神王の上方 歎三寶偈及び法華經自我偈

外壁の刻像刻經

阿彌陀三尊線刻 及び幾多の小佛龕

勝鬘經一乘章中、讚嘆如來の文

大集經月藏分中、法滅盡品の初の文

涅槃經中、雪山童子捨身求法の無常偈

法華經、分別功德品中の文

普光佛以下の五十三佛名

寶集以下の二十五佛名

東方須彌燈光明佛以下の十佛名

### 懺悔文

是等の中に於て、三階教との關係に於て、特に注意せらるべきものは、五五百年の文、法滅盡の文、并に佛名、廿四祖像で、是等の中に、靈裕の精神も信念も躍動して居る。

### 「大集經」五五百年の文

「大集月藏經」十卷は、北齊の那連提黎耶舍が、天統二年（西曆五六六）に於て傳譯せる所で、實に北周の武帝が、建德三年（西曆五七四）に於て、釋道二教を廢せる僅々八年以前に過ぎぬ。その中に於ける五五百年、及び法滅盡の文は、此廢佛事件によつて、甚大なる刺激を佛徒に與へたものである。支那の廢佛事件は、四回あるけれども、此時の廢佛ほど、重大な意義を有するものは無い。周武は實に英明の君主であつた。思想もあり、辯力もあり、手腕もあり、且つ年齢も若く、時運が宛も斯る英主を要求する時に當つて、武帝の天下統一の要求から現はれた此社會的大動亂は、物心二面に於て大なる結果を作り、それが實に文明轉回の機會となつたのである。それだけ、佛教徒に取つて、重大なる意義を有したのであつた。正しく法滅盡の相とも見るべき現實に對面した佛教徒は、この五五百年の經說、法滅盡の經說を、水火の體驗を通して、身讀したのであつた。而してこの經說に

注意せし最初の人は、恐くは靈裕であつたらうと思ふ。其後、唐初の心ある學徳は、いづれもこれに注意したのである。「大集經」月藏分第十二、分布閻浮提品第十七から、五五百年を摘出すれば、次の如くなる。

佛滅後五百年——解脫堅固

後五百年——禪定三昧堅固

後五百年——讀誦多聞堅固

後五百年——多造塔寺堅固

後五百年——闢譯言訟、白法隱沒、損滅堅固

是等五個の五百年の中に於て、いつから末法となるかといふにつきて、矢吹兄は「思想」十九頁の中に正法千年像法千年説、正法千年像法五百年説、正法像法各五百年説、正法千年像法千年末法萬年説の四説を數へて居るが、靈裕の取つた所のものが如何なる説であつたか、この場合最も知りたゝい所である。これにつきては、當時鄴都に行はれた、正像二時の年數を知れば、それで事足りる。

「歷代三寶記」第十二に、依佛本行、正法五百像法千年、今當像末と言つて居るのは、當時學界に行はれた二時の年齢であつたらうと思ふ。これによれば、千五百年から末法に入るのである。而して當時鄴に於て、いつを以て千五百年としたかと云ふ事を知るに付き、屈強の資料となるものは、靈

裕の師道憑の道友法上の説である。法上は、鄴都に居た僧統であり、且つ靈裕との間にも交渉のある人であるから、この人の言つて居る所が、當時此地の代表的のもので、靈裕も之に従つたと見て、差支あるまい。法上、嘗て、高句麗の大奩相王高德が、僧義淵を遣はして、佛滅年代及び佛法東漸以來の變遷を問へるに對して、答へていふ。

滅度已來、至今齊代武平七年丙申(西曆五七六)、凡經千四百六十五年。

この年代に従へば隋の大業七年(西曆六一二)が、正しく佛滅一千五百年に相當する事となる。この年代の可否は問ふ所で無い。靈裕が此説を用ひて居たとすれば、彼が寶山の石窟を造り、此五百年の經説を刻せし、開皇九年(西曆五八九)は、實に佛滅千四百八十七年に當り、頗る千五百年に近かつたのである。特に之を石窟に刻せし所から見れば、此經説が、如何に靈裕の心肝に徹せしかを知らねばならぬ。三階教祖信行や、淨土教祖道綽は、此經説を特に深く其宗教意識の中に取り入れた。時機相應の佛法を樹立せんと努力したのである。この經説が、信行禪師の熱血を沸かしめた事は、唐の開元四年建の三階教徒、唐淨域寺法藏禪師塔石によつて、之を見る事が出来る。その文は、「支那佛教史蹟」の第一輯の中に收めて居る。中にいふ。

自佛敎入涅槃、于今千五百年矣。聖人不見、正法隳夷。卽有善華月法師、變見離車菩薩、感茲經組、并演三階、其教未行、成遺

狀、載石隨信行禪師、與在世造舟爲梁、大開普敬認認之宗、將藥破病之說、撰成、數十餘卷、名曰三階集錄。

正法の五百年なりや、はた千年なりや、而してまた像法の五百年なりや、はた千年なりやは、ここに論ずるの必要が無い。當時、正法五百、像法千年、今當像末の説があり、之に加へて、法上の佛滅年代と、法藏碑の千五百年とを併せ見る時は、鄴都の佛教徒は、今や佛滅千五百年を過ぎて、將に末法に入らんとする時運の日に非なるに、悲憤の涙を絞つたと見るべきである。靈裕は先づこの五五百年説に注意した最初の人であつた。信行が開皇元年、四十二歳を以て、召されて京師に入りし後、三階教を唱へたるは、全く末法相應の佛教に擬せんとしたのである。「支那佛教史蹟」第一輯に收めた信行碑に従へば、信行は靈裕より若き事、二十二歳であつた。四十二歳まで相州にありし彼は、當然靈裕の思想に影響せられたものと思はるゝ。信行が、開皇十四年、年五十五にして長安に寂した時、七十七歳の靈裕は猶寶山寺に康存し、其後十年を経て、大業元年八十八歳にして入寂したのであるが、靈裕が信行の影響を受けたと見るべきではあるまい。

## 佛名

靈裕が歸依の熱情を捧げた所尊、換言すれば、靈裕の佛法の中に生きた佛は、何であつたらう。勿論、大住窟内の盧舍那、阿彌陀、彌勒の三尊を第一とする。又、靈裕は最後に靜慮口緣念佛、相繼達于明相にして入寂したといふを證明する如くに、特に外壁に阿彌陀三尊を線刻して居るから、こゝ

に慧光、道憑の師資の心中に流れた願生西方の信仰を見る事が出来る。然し、靈裕の佛法には、猶多くの諸佛があつて、靈裕は、是等の諸師を總括して、外壁の懺悔文の中に掲げて居る。之を觀馬からしめんが爲に、分類的に表出すれば、左の如くである。

……如來過去七佛等一切諸佛

南无普光如來五十三佛等一切諸佛

南无東方善德如來十方佛等一切諸佛

南无拘那提如來賢助千佛等一切諸佛

南无釋迦牟尼如來卅五佛等一切諸佛

南无十方无量佛等一切諸佛

南无過現未來十方三世一切諸佛

歸命懺悔。如是等一切世界諸佛世尊、常住在世。是等世尊、當慈念我。

これ即ち矢吹博士が三階教の所尊として掲げたる七階佛名の中、廿五佛及十方佛を除く所のものである。惜い哉過去七佛の前が、摩訶して、居るが、寶山の刻劃中からこの兩者を補ひ、恰も七階佛名がそのまゝに具備する事となる。若し澤山の佛名を并べた中に、七階佛名に相當するものが加へられて居るなら、問題は左様に簡單に行かぬけれども、たま七階く佛名がそのまゝに具備して、

而も其外の佛名が無い、それが信行の四十二歳まで行道した鄴都にあるといふ事は大に注目せられなければならないのである。是に於て、更に之を窟内窟外に刻せられたる佛名から見る事にする。

先づ窟内の四隅柱に、七佛、及び三十五佛の像が刻せられて居る。七佛が、北魏菩提流支譯「佛名經」の第八に見えて居る毘婆尸等の過去七佛なるは、言ふまでも無い。三十五佛は、而晋竺法護譯(?)の「決定毘尼經」の中に説かるゝ所のもので、釋迦牟尼佛、金剛不壞佛以下である。

次に外壁に、普光佛以下の五十三佛名、東方須彌燈光明佛以下の十方佛名、寶集佛以下の廿五佛名を刻して居り、又、懺悔文の中に、拘那提如來賢劫千佛を擧げて居る。

五十三佛は劉宋の瑠良耶舍譯の「觀藥王藥上二菩薩經」に出る三劫三千佛緣起に見えたる所のものである。唯こゝに注意を要する事は、初の四十三佛名が、少しく文字を異にするものあるばかりで、同一であるけれども、最後の十佛名の全く異なる事である。縮藏のは、明本に従へるものであるから、隋代以前に行はれた、この五十三佛名の方が、正しいと言はねばならぬ。

東方須彌燈光明以下の十方佛名も、また劉宋の瑠良耶舍譯の「觀藥王藥上二菩薩經」に見えて居る所である。

二十五佛名は、菩提流支譯の「佛名經」第八卷に出づる所の寶集佛以下である。

以上、三階教の七階佛名中の六階で、猶一階の佛名を缺いて居る。然るに、靈裕法師灰身塔の兩側

に、靈裕傳を刻し、その最後の餘白に、東方善徳如來以下の十方佛名を刻して居る。これは東晋の佛陀跋陀羅譯の「觀佛三昧經」第十、及び後秦の鳩摩羅什譯の「十住毘婆娑論」第五易行品の中に見えて居る所のものである。この十佛名の出據につきて、小野玄妙君の指示を得た事を、こゝに特に附言して置く。

以上、窟内、窟外のを全部網羅して、之に靈裕塔のを加へれば、七階佛名が完全に具備する。而もその他の佛名は一つも見えぬ。これから見る時は、懺悔文の中に、必ず廿五佛名及び十方佛名も加へられてあつたと想像せらるゝのである。是等七類の佛名は、靈裕が勸請せるものである。信行以後の三階教徒が、その普佛普法の教義に應せんが爲に、歸依敬禮せる七階佛名は、必ず之と必然の關係を有すると思はるる。矢吹博士は、六階は明瞭であるが、後の一階明瞭ならず。二十五佛とするは、推測に過ぎずと言つて居るが、その推測は當を得て居るといつてよい。

### 傳法二十四祖

この二十四祖は、魏の曇曜の譯せる「付法藏傳」の列祖である。曇曜は、北魏武帝の廢佛の際に、雲岡の石窟寺に退隱して、この「付法藏傳」を翻譯した。その意、法藏の長くこの世に持續せんを念じたのであつた。恐くは曇曜自身、二十四祖の後を繼がんと期したのであらう。今や北周及び北齊



の廢佛に遭遇せる靈裕は、曇曜の心境をそのまゝに、否一層深刻に自分に感じたのである。この列祖の名を、自己の開鑿せる石窟内に刻せるの意は、同じく法藏の永遠に持續せんを願ふに外ならぬのである。大住聖窟と、自ら之を命名せるにても、之を察する事が出来る。人力によつては如何ともし難きものあるを豫想して、こゝに那羅延天を勸請し來つて、その金剛性力によつて住持せしめん事を願うたのである。

那羅延神王を勸請せるは、同じく「大集經」月藏分第十二、建立塔寺品に基づくと思はるゝ。中に、過去諸佛建立住持大塔として、那羅延窟を擧げて居る。迦毘羅神王も、また「大集經」月藏分第十二、分布閻浮提品に基づくと思はるゝ。中に、震旦國を迦毘羅校叉大將等に付囑して、之を護持し、一切の鬪諍・怨讎・忿競・交戰等を休息せしめ、以て法眼を久住し、三寶の種を紹きて、斷續せざらしむべきを命じ、大將等が共に震旦國土を護持せんと誓へる事が説かれて居る。靈裕が、是等二神王を刻せるの趣旨が、こゝにある。自分は、斯の如き二神王の像を他に於て見た事が無い。恐くは、靈裕の造りしものが、唯一では無らうかと思ふ。而もそれが「大集經」月藏分に基づけりとせば、靈裕が如何に此經に心肝を徹せしめしかを卜するに足るのである。華嚴經の中に、眞丹國の菩薩住處として、那羅延山を擧げて居る事も、こゝに參照すべきである。これは加藤精神兄の注意である。

經の五五百年の豫言によれば、靈裕の時代は第四の五百年たる多造塔寺堅固に入らんとせる時機

である。靈裕が、朝召を強いて辭し、熱血を濺ぎて、寶山寺を經營し、この石窟を造つたのは、多造塔寺の經説を實現せんが爲であつたに相違ない。道宣は、石窟につきて、而別刻法滅之相と言つて居るが、相を刻したのでは無い。法滅に關せる經文を刻したのである。靈裕の精神の凝結たる是等の經文が、如何に當時の教徒を感動せしめたかは、道宣が每春遊山之僧、皆往尋其文理、讀者莫不獻歎而持操矣と記せるにて、之を知るべきである。「滅法記」を著はし、「寺破報應記」を撰せる靈裕の護法の熱情が、この造窟あらしめたるものであるから、支那の石窟中、これの如く偉大なる學徳を背景に有するものは無い。而もその動機までもやゝ明白であるから、その規模は大きく無いが、石窟史上に、大なる位置を與へてよい。この點より見れば、靈裕は、實に傳法廿四祖の後を継いだ人と言つてよい。此石窟は、長く埋れて居たが、大正十年を以て再び世に現はれた。靈裕の寂後正に一千三百十六年を経て居る。令法久住の志願空しからずといふべきである。

### 靈裕法師

信行禪師との關係を見んには先づその傳記を知らねばならぬ。靈裕は魏の神龜元年(西曆五一八)の生、信行は東魏の興和二年(西曆五四〇)の生であつたから、信行は靈裕より二十二歳の年少であつた。その入寂は、信行は開皇十四年(西曆五九四)年五十五歳であり、靈裕は其後十一年を過ぎて、

50  
大業元年(西曆六〇五)年八十八歳であるから、この點から見れば、前後の關係が顛倒するけれども、

靈裕の信行に長ずる事二十二歳なるに、先づ留意せねばならぬ。

靈裕は、慧光僧統に隨はんとして郟下に至つたが、恰も寂後七日なるに會して、道憑の弟子となつた。その時靈裕の年齢は、「德高僧傳」に記されずして、在苜法席、終于三年、二十有二、方進具戒とのみ言つて居る。古來、慧光の寂年も年齢も不明であるが、これを普通の約束より見れば、靈裕の出家の年は二十歳となるから、東魏天平四年(西曆五三七)が、慧光入寂時となる。然るに貞觀六年、靈裕の弟子海雲が、その師の灰身塔の左右に加へた碑文の中に、師時十八、出家求學とある。弟子の文中に、誤謬はあるまいから、これを依用すれば、靈裕の出家は天平二年(西曆五三五)となり、それがやがて慧光入寂の年である。これは複産物があるけれども、靈裕の研究より得た、自分に取つては大なる成果である。慧光は、北魏佛教界の明星で、地論の初祖でもあり、四分律宗の祖師でもあり、また菩提達磨を毒殺したなどと誣ひらるゝ程までの禪師であつた。その年時を規定する事は、佛教史の闡明上、頗る重大な一事件である。

道憑に従學した靈裕は、博學によつて裕菩薩と稱せられた程であつた。道憑の寂後、その衣鉢を嗣ぎて寶山寺に住し、周の武帝が、北齊を亡ぼして、従つて北齊の佛法を滅せる大厄難に遭遇し、この時、山間に退きて、晝は俗書を讀み、夜は正理を講じて、内外に亘れる多くの著述を爲した。

隋代に至り、佛法を回復せる時、都統に擧げられたが、辭して受けず、文帝の三回の請により、七十四歳の高齡を有しながら、官乘に乗らずして、開皇十一年、歩して遠く長安に入り、大興善寺に迎へられ、國統に擧げられしも、また強いて辭して山寺に還つた。靈裕の意は、山寺の經營にあつたので、文帝は綾錦衣服絹三百段を送つて、その營造を助け、御書靈泉寺の勅號を加へた。この寺、もと大慈寺の稱であつたが、文帝は靈裕の一字を取り、八山の泉を加へて、以てその名を不朽ならしめたのである。晩年、演空寺に住し、大業元年(西曆六〇五)年八十八歳の高齡を以て、念佛の聲と共に入寂したので、その一生の心血を漲げる靈泉寺に葬り、側に塔を起したのであつた。

その著述は、内外に亘り實に多端極まる中に於て、周武廢佛の苦楚を嘗めた反映と見るべきものは、「滅法記」「寺破報應記」である。また護法精神の進りと見るべきものは、「聖迹記」、「佛法東行記」、「齊世三寶記」の如きものであつた。靈裕は學に於て隋代の博學淨影寺慧遠と相若く程の名望があつたが、その德行に於ては、遙に慧遠を凌駕した。之を證明すべき材料が、「續高僧傳」の中にも、靈裕塔内の靈裕傳の中にも、傳へられて居る。高僧傳の中には、次の通りに出で、居る。京楚に於て淨影寺に入り、正に布薩に値ひ、徑ちに堂中に坐す。遠公の説欲を見、抗聲していふ、慧遠讀疏、而云法事因緣、衆僧經戒。可是魔説と。同座驚起し、怪んで其言を斥す。識れるもの、遠に告ぐ。遠趨つて堂に詣れば、裕いふ、聞仁弘法。身令易傳。凡習尙欣。聖禁寧准と。遠、頂禮して自ら誠め、

泣を銜んで之を受けたり。是に由つて、終に至るまで、遠常に赴集せり。道宣は、最後に靈裕を贊して、自東夏法流、化儀異等、至於立教施行、取信千載者、裕其一矣と言つて居る。これは慧遠の學、靈裕の行を知らしむる屈強の材料であるが、説欲の意味が分らぬ。靈裕塔内の靈裕碑には、少し書き方を異にして居る。曰く、一夕布薩説戒す。靜影惠遠法師、涅槃經疏を造り、詳練檢覆緣此傳欲す。師、聲を勵ましていふ、東遠讀疏して、是法事因縁と言ふ。衆僧の説戒は、豈是魔説か。遠聞いて之を憚り、それより筵に趨かざるなし。これには傳欲とあるが、不明なる點は同一である。説戒と讀疏とを對立せしめてある所から見れば、蓋、慧遠が造疏研鑽を以て佛法と爲せるに對して、靈裕は布薩説戒の中に佛法ありとせるものであらう。如何にも二人の面目が現はれて居る。慧遠が、此時に靈裕の身令體訓に頗る動かされ、涙と共に其忠言を頂戴したとあるから、これによつて靈裕の實行が天下隨一であつた事を想像すべきである。

靈裕の上に於て、特に感ぜらるゝは、實行の嚴格なる所にある。開皇三年、六十六歳の時、相州の都統に擧げられしが、靈裕は統都の徳にあらす、統都の用にあらす、其器に非るもの、之に従ふの事理あるべからずとて、之を辭し、更に申請せらるるや、遁れて燕趙に遊んだ。又、開皇十年、七十四歳にして、文帝の再三の勅召に對して、到底固辭するを得ずして、相州より歩いて長安に入つた。いづれも百代の佛家たりし氣魂を見るべきである。その生平の生活狀態は、頗る儉素であつ

た。身に清修を服して、綾綺を御せず。裙を踝上に垂れ、四指の衫袖、僅に肘と齊しく、祇支(掩腋衣)の極長も、脛に至るのみ。もし衣制の度を過るを見れば、之を割かした。常に五條を服して、由來布を以てし、縦ひ繪帛を捧ぐるものもあるも、終に以て人に恵み、祇支もまた爾りて、餘す所は弊納に過ぎなんだ。斯る儉素の生活であつて、而も前後施を行じて、恭敬を兼ね、袈裟を恵む事千領に過ぎ、疾苦に對して、醫療を加へ、厚味を得れば、先づ僧に奉じ、少しも貯納する事をせなんだ。この行跡に對して、名を邀へる爲といふ非難があつたので、或人が之を靈裕に傳へた。靈裕のいふには、君子は名を爭ひ、小人は利を爭ふ。名を邀ふるを辭するに及ばぬ。或人はまた名を求むるは、畢竟利の爲であると言つたら、靈裕は、利を得たら名を失はんと言つた。或人は、詐つて善相を爲すのであると言つたら、靈裕は猶真心より罪を爲すに勝ると答へた。

三階教祖信行の生活は、殆んど靈裕の生活を其のまゝに傳へたものと見るべきである。

## 結

靈裕法師と信行禪師との間に於て、重要な五五百年の末法觀、及び七類の佛名の普敬に於て、全く一致する所がある。これは決して偶然の一致で無い。殊に七類の佛名の如きは、彼此の間に、必然の關係のあるを推定して、少しも無理でないと思ふ。然らばいづれより、いづれに影響したも

のであらうか。

信行は東魏の興和二年(西曆五四〇)魏郡に生れ、相州法藏寺に於て、具足戒を捨て、親ら勞役を執ること、四十年。開皇の初(西曆五八一)、年四十二にして、召されて京都に上つた。相州即ち鄴都は、實に慧光、道憑・法上・靈裕等、師資連綿として法化を張つた所である。是等の諸師はいづれも信行より法臘に於て長じて居た。信行よりいふ時は、道憑より若きこと五十二歳、法上より若きこと四十五歳、靈裕より若きこと二十二歳であつた。靈裕は齊の安東王婁叡の金貝を傾撒せるによりて、寶山寺を經始し、窟壁に五五百年の經說、及び六類の佛名を刻した。石窟は、開皇九年に成つた。これは開皇十四年、年五十五を以て長安に寂した信行の影響を受けたものであらうか。自分分は寧ろ、普佛敬禮の信念は、靈裕の有せる所のもので、信行が開皇九年入京する以前に、その影響を受けたと見る方が隱當であると思ふ。

若し靈裕が信行を承けたとすれば、年七十四歳にして、文帝の勅召默止し難くして歩いて長安に入つた時の事とせねばならぬ。時は開皇三年で、信行の五十二歳の時であつた。この時、信行は、既に三階教の教義を説き、六時禮旋、乞食爲業の生活を爲して居たに相違ない。然し、靈裕は、此時、大興善寺に迎へられ、詔によつて集まつた衆僧は、望評して靈裕を國統に推し、何等の異詞が無つた程の學徳であつた。にも關らず、強いて辭して東歸した。而して短い滯京の間に、淨影寺に

説戒して、博學慧遠をもその筵に列せしめた程であつた。信行の教を聴き、信行の行跡を學んだなどといふ事は、到底考へられぬ。之に反して、信行が、具足戒を捨て、親ら勞役を執り、諸の悲敬に供し、禮道俗に通じ、單衣節食、時倫に挺出したといふ生活を爲したのは、相州法藏寺に於てであつた。法藏寺の所在は分らぬが、靈裕の居た相州であるから、寶山から遠い所では無い。而してその生活様式は、靈裕の上に見らるゝ所のものである。異なる所は、靈裕のは具戒を嚴守したにあり、信行のは具戒を捨てたにあり。靈裕のは嚴正以て道俗に臨み、信行のは普ねく道俗を禮するにあつたが、これは人格性質の相違から來れる差違である。一は意志の人、他は信念の人である。悲敬に供し、單衣節食、勤儉努力の點に於て、實によく一致して居る。これは必ずしも靈裕の後を追うたとせねばならぬでも無らうが、靈裕の人格感化が自然に四方に及んだものと見るのは、差支無い。當時の學徳の傳記を見るに、靈裕ほどに信行の行迹に類せる生活を爲したものは無いのである。

五五百年の經説、法滅盡の經説に對する教徒の見方もまた廢佛事件に出遇つた直後に於ては、或は期せずして教徒の間に一致したものがあつたと考へても差支ない。必ずしも一方が他方に及んだと見ねばならぬ事も無い。然し特殊な七階の佛名に至つては、斯くまでに一致する事は、偶然で無いと思ふ。それもとこにも見らるゝ様な佛名か、或は一經に並説せらるゝものかでもあるならば、或は一一致せぬ事もあるまいが、諸種の經説に散説せられ、且つ二種の十方佛名だの、廿五佛名だの、



三十五佛名だの、五十三佛名だのといふ様な特殊のものであり、而もそれがまた悉く一とまとめにして列擧せられ、而してこれを一まとめにしたものが他に見られぬ所である。これをも偶然の一致といふならば、世に斯程の不思議は無い。これが偶然で無いとすれば、そこに前後の問題が起る。前後を見る事となれば、年齢の上から、地方の上から、又、學徳名望地位の上から、靈裕の方が前で、信行の方が後とせられねばならぬ。これ自分が、寶山寺を以て三階教の母胎と名けた所以である。最後に、斯く靈裕より信行へと關係づけて見る時は、七階佛名の外に、靈裕に見らるゝ盧舍那・阿彌陀・彌勒の三尊、猶一步を進めて阿彌陀信仰が、信行の方に如何に開展したものであらうかの問題が残る。自分は、信行の宗教の性質上、普佛には止り得まいと思ふ。十數年以前故佐々月樵君が三階を論じて、之を地藏教とし頗る吾人の耳を傾けしめた事があつた。自分は必ずしも之を彌陀とし、或は盧舍那三尊とするのでは無い、唯普佛以上のものがありはしまいかといふ疑問を懐くのである。然しこれは自分の考へであつて、之を後の問題として殘し置くのである。

# 北ボルネオ岩窟墓の記

宇野 圓空

## 一 バトブテ山

謂ふところの岩窟墓とは何か。一般的説明のかはりにまづバトブテに於けるその踏査のあとを記して見る。少し長くなるかも知れないが、概念に到達するまでの道行と我慢していたゞきたい。

夜禽の聲にまたしても夢をやぶられてるうちに、いつか南の國の短い夜が明けかゝる。こゝは英領北ボルネオ、キナバタンガン河の奥にあるバトブテ農場の病院社宅、醫長向笠氏の邸である。時は大正十四年七月二十四日、一昨日同氏の案内でサンダカンからこゝまで上つて、今日は同行の熊田、安谷兩氏と共に、こゝの地名の起りであるバトブテ山の古墳を探ろうといふ豫定なのである。

土地がら朝からの水浴をして、着物をかえて客間に出て来る頃には、山奥らしい窓外の霧が少しづつ晴れて、邸のすぐ下を流れるキナバタンガンの黄ろい水が、庭前の油椰子のいかつい枝をすかして見える。コーヒーとトーストに腹をこしらへてゐると、山の方の用意を命じてあつたジャワ人のクリーが、登攀に必要な麻繩などかゝえて、バラシ(腰刀)をぶらつかせながらやつて來た。社宅地

にクダイ(物品販賣所)を持つてゐる千葉氏も加はつて、日本人ばかりで總勢五人、少し上手の乗船場まで出る間に、はや登山の經驗談や猪鹿の獵の話がはづむ。今日の冒險を豫想して皆が出陣ともいふやうな勇氣を感じながら、また一分の恐怖もないではなかつたのである。

乗船場の崖の上にはこの烟草農場の支配人であり、今日の我々の企に萬事便宜を計つてくれたオランダ人のメーター氏が、早くも社宅から出て來て一行を送つてくれた。崖の下には小さいモーターボートに、それでも運轉手と油差とマライ人らしいのが二人乗り込んで待つてゐる。濁つてはゐるが油のやうに滑かな河面をエンデンの響でかき亂して流を下る。この邊の川に普通な小さい急な曲折を二つ三つ過ぎて、やゝ河幅のひろくなつたところで、はや船を左岸の小平い砂地につける。

クラーを先にしてすぐ左手の、深林ではないがみつちり茂つた叢にもぐりこむ。道らしいものもとよらないので、前日に切らせてあつた樹の枝のすき間を縫ふて、小暗い低地を奥へ々々とき進む。流れでもない水たまりが處々足を没する。行くにしたがつて樹立が深く密になり、強い日光も全く遮られて、濕氣の中に沈んで行くやうな心持、人間の臭ひに醒されたか、下草から樹枝一面に山蛭が棘のやうに瘦せたからだをさしのべて襲ひかゝる。熱帯の深林らしい重々しい寂寥を破つて、時々けたゞましい鳥の叫びと羽ばたきに驚かされる。

かれこれ一キロメートルも來たかと思ふ頃、少しばかり下枝の切りはらつてある隙を右手に折れ

て、水に潤ふて黒すんだ大きい岩の間をぬけると、まばらな樹木の衣をつけた高い岩壁が聳えてゐる。これがはや目ざすバトブテの岩山だといふので、樹の間をすかして見上げ見下してゐると、裾から四五メートルのところ真正面に、岩が壊れたやうになつて、そこに一つの洞窟がある。樹の根にすがつて洞口に上り、奥をすかして見る。蝙蝠の群が驚いて飛び廻るのにつれて、その糞の臭氣を交せてひやりと陰氣な風が顔をかすめる。洞窟の中はひろいが、屈曲した奥行は十二三メートルにすぎず、少し入つて見なければ、底部に生乾きの泥が少し堆つてゐる外何物もない。一行が洞口につかまつてめい／＼の寫眞機で撮影して、左の方もと來た道を小もどりする。

數歩にして土地が急に峻しくなり、樹の根に交つた岩を傳ふて、三四十メートルも上ると、こんどは後ろの樹立からはるかに高く突き立つた絶壁の前に出た。人々はこゝで少しばかりの明るい空と、岩の面を眺めて一息したが、クラーはその岩壁を這ふてなほ上つて行く。あとについてやゝ大きな岩角にたどりつくと、そこから逆に下向きの小さな洞口がひらけてゐる。これがバトブテ岩山の中段洞窟の入口である。そこを這ひ下つて洞底に達すると、内部は中々ひろい、はるか向の方に一つと、右手に一つ、左手のやゝ高いところに大きな穴が二つと、都合五つの口からさしこむ光線で、ほゞ窟内の様子がすかして見える。平たい底部に高さ十メートルにも達する岩の天井、所々自然の隔壁や柱ができて、棚状の岩の上には大小の木棺が二つ三つ宛散亂して、合計十二三もあらう

か。そごろに鬼氣身に迫る思ひがする。奥の方廊下のやうに細く低くなつた穴に、小さな棺が納まつてゐるのまで探つて見たが、中の遺骨は断片すらもなく、副葬品や手向の品さへ何一つ見當らないのは、數年前にあるドイツ人がこゝを踏査したといふ時に持つて行つたものか。久しい間薄暗の中に自然の技巧の偉大さを眺め廻して、右手の小さい洞口から外に這ひ出ると、さらでも強い晝前日光が猛烈に眼をくらます。

さらに又この岩壁にそうて左へ上ること數十メートル、文字通り切立ての岩の下にたどりつく。

この岩には昨日かけさせた木製の梯子が殆ど垂直に立つてゐる。クリーが先に登つて岩から岩へ麻繩をかけたので、こゝで皆靴をぬぎすてゝ梯子に取付く。繩を力に六七メートル真直に登ると、すぐ右へ折れて第二の短い梯子が斜に岩角に渡してある。繩の端で身體を縛つて、四つ這ひになつてこれを越す。下を見て足が震へると少し上つて後もどりしやうとする安谷氏を、聲ばかり威勢よく勵ますのも、實は命がけの叫びである。あとは急峻な岩傳ひの上り坂、道はないがもう轉落の恐れがないので、又しても息をつぎ／＼眼下の密林を眺める。右へ左へ岩角を廻つて、十分ばかりでいかにもバトブチ(白岩)の名にふさはしい五六坪ばかりの石灰岩の岬々たる頂上に達する。

晝近い日光の直射がさらに足元の白い岩に反射されて、全身が焼けつきさうであるが、それだけ低地から直立二百メートルの岩頭を襲ふ嵐が生命の息氣と冷たく當る。北の方背後はなほいくらか

崖の段槽ができて、まばらな灌木の叢がやがて麓の密林につゞき、はてしない黒ずんだ原生林につながるつてゐる。正面南の方は足元からすぐ断崖になつて、やゝ若い林の彼方には北ボルネオ第一のキナバタンガンの中流が、思ひきつて曲りくねり、間近の兩岸にバトブテ農場の烟草園が開けてゐる外、川ぞひの一帶はいつの時代かに相當開拓されたこともあるのか、若い緑の第二次林の相を見せて、一昨日上つて來たピリト農場の方にかすんでゐる。その中にもなほ處々丘陵といふより古木の衣を被つた岩山が一帶の低地の間にいくつか突出つてゐるのは、東の河口から百マイル余りも上つた此奥地までが、新しい沖積層から成るボルネオ東岸部の地相の特徴を示してゐる。

## 二 岩窟墓とその遺品

山刀で灌木の枝をはらひながら後の崖を下つて行くクリーのあとについて、道を東北にとつて今一つの洞窟を探しに行く。手近の低い樹を傳つて走る小さな毒蛇らしいのにおびえて、熊田氏であつたか聲を立て、立ちどまつた瞬間、その身體でしごかれた枝から猛烈な蜂の一群がうなりを立てて飛び出し、あとに續いた私に襲ひかゝつて、アツといふ間に顔といはず手といはず一面に包圍攻撃する。反射的に両手を振り廻して一度はこれを撃退しやうとしたが、靜かに々々といふ皆の叫聲に呼び醒されて、杖にすがつてじつと苦痛をこらへてなすがまゝにして置くと、間もなくかれ等は

飛去つた。顔一面に火傷したやうな痛みと膨れがあつたが、この蜂なら大丈夫手當の必要はないといふ経験者の判断に慰められて、細い眼を開きながらあとを警戒して、木の根、岩かどにつかまつて、漸次途を右手にとる。また深い谷の上の断崖に出て、突出した大きな岩を一つ越えると、バトプテ最高の洞窟が東に面して大きな口を開いてゐる。

この洞窟は先に登つた頂上の直下になるらしい。左の方面に向つて小さな洞口が二つ、高い絶壁の上に開いて、直下の谷をへだてゝはるか向ふの原生林まで展望される。天井は高々五六メートルに達する位で、右手の洞内はやゝ深い、口がひろいので暗黒といふ程ではない。總じて先の第二段の岩窟のやうに宏壯幽玄でない代りに、窟内一面に散亂した木棺の数は頼しいもので、大小合せて二三十個もあらうか、奥の方の棚状の岩に安置したものゝ外、洞口の絶壁にのぞんで危ふく千仞の谷へ落ちさうになつて、岩の狭間々々にも横はつてゐる。すべて鐵木(*Ironwood*)の丸太を角または丸底にくり抜いたもので、その四分の一か三分の一ほどの片面を蓋にした、全體の外形が長さ三メートルから一メートル半までの間筒になつてゐる。兩端は大てい粗雑な水牛の頭に刻んであつて、その頸の邊にある穴は蓋の兩端の穴と合せてこゝにべ木を通すやうにできてゐる。小さい棺は子供を葬つたものらしく、細工も一般に粗雑であるが、大きい棺の蓋や胴の周りには、様々の精巧な模様が彫刻され、蛇、蛙、鱷などの浮彫に直線の地模様などが多い。棺のべ木は幅十センチ位の塔婆形

の扁たい板で、この外に同じ位の幅さの長さ五六メートルに及ぶ細長い板に、多くは片面だけに細かい刻みを入れたのが數本、何するものか用途は分らないが、そこらの岩壁に立てかけてある。

多くの棺の中には漂泊された可なり多量の骨片が残つてゐたが、一二頂體片が形を成してゐる外、殆んどみな細片にくだけて終つて、骨格測定の資料になりそうなるものは一つもない。これほど念の入つた棺に葬るからには、副葬品も相當あつたはずであるが、これまた棺の内外に何一つ見當らない。數十百の歲月に亘つてこんなところを訪ふものは滅多に有り得ないのに、大かた前に云つたドイツ人の某が數年前にこゝをも踏査して、目星しい資料を取り盡したのか。洞底の堆土を少々掘つても見たが、何等獲るところはなかつた。様々の棺の格好や浮彫を點檢撮影して、さて當初どうしてこれ等の棺をこゝまで持ち込んだかと考へて見たが、直下の谷から絶壁に沿ふて洞口に巻き上げたとより外、人力でこゝに持ち上る方法は他に想像のして見やうがない。いかにも地上の人界と隔絶した永遠の墓場として絶好の場所、それがまたこんなに後人の物ずきのためにかき亂されるかと思ふと、自分のことは忘れておいて物悲しくも腹立たしい心持を禁じ得ない。

朽ちかけた木木の一片を唯一の獲物としてクリーに擔がせ、もと來た道を危く下つて行く。麻繩にすがつて岩角から梯子を下り、足を地につけた時は、皆がまづ生命だけは持つて戻つたといはんばかりに安心のため息をついた。麓の密林ではまたも山蛭になやみながら、やつと川邊に待つてゐ



64  
たモーターボートに飛びこんで、サンドキツチとソーダ水にもかく飢と渴とを癒す。なほ二三十

分下流に下つて、河にのぞんだ農場副支配人スコートン氏の社宅に上り、晝食の饗應にあづかる。園のクリーのマライ人らしいのが、今弊つて來たとて嚴しい角した大きな鹿の首を兩手にさげて、血のしたゝるまゝを階段の下に見せに來たのも、こんな奥地でないと見られぬ興趣であつた。煙草の栽培地や乾燥場を見てから、對岸のクリー舎にジャワ人の男女の雜然たる生活をのぞいて、舟をもとの本部社宅地へ引返さず。兩岸の茂みに覆はれた深淵のあたりで、突如「ブワヤ、ブワヤ」といふ助手のあはたゞしい叫びに、水際の泥地をみると今晝ねから醒めたらしい一匹の子鱈、向笠氏がつづけざまに二三發見舞つたが、悠然として水底に潜つて終つた。砲聲の余韻とエンチンの音ばかりが森にこだまして、一層閑寂を覺えさせる。農場本部の乗場に歸りついたので午後六時前、對岸の深林にはや夕靄が立ちかけて、水際に二三軒あるこの邊の土人スンゲイ(Orang sungsu)の小屋に焚火の赤いのがチラチラ見える。しかしまだ暮れるには間もあるので、舟を上つて支配人宅にメーター氏を訪ねて、今日の行を終つたお禮をのべる。

お茶やキスキーを運ばせて一行の疲勞をねぎらつたあと、メーター氏はひろい社宅の客間や食堂に案内して、この地方のムルト人に屬する槍や刀や笠などの蒐集品をはじめ、バトプテ山の外今一つ近所にある岩山や、農場開墾の時にその邊の墓から發掘したといふ様々の副葬品を見せてくれた。

大きい物では口径七八センチを最大とする眞鍮製の大砲が十本あまり、支那製と思はれる花瓶や食器の外に、鍍金の色の美しく残つてゐる細身の腕輪が二つ三つ、色石や硝子の丸玉、管玉など、頸飾の残片や耳飾の一部かと思はれる物は、雑然として一山に保存されてゐた。なほ薩摩焼のやうな肌の薄茶色の茶のみ茶碗の断片が、糸底を見ると濃藍の釉にローマ字でオランダ名前を書いてあるのもあつた。これらの中から大砲の一つと陶製の小花瓶とが記念にと私に與へられたが、これらの砲は筒元や照尺のあたりにある模様から、勿論支那歐洲のものではなしに、有名なブルネイ國出のものであり、花瓶は明かに支那製のもので、後にある専門家の鑑定では乾隆以後のものと云はれた。しかしこれらの遺品はそれを出した此地方の墓の系統を判定するにはあまりに雜然たるものであつて、これのみによつてはバトブテ山の岩窟墓も、果してどの人種に屬するものやら、殆んど断定できない。往年多少形のとつた頭骸や骨格が數個、これらの墓からドイツへ持つて行かれたことは、メーター氏もこれを肯定してゐたが、それでも調査しない限り、葬られた人の種族系統も確言はできない。

### 三 地方の起源傳説

このうちに長い日もとつぶり暮れたので、こゝを辭して向笠氏の宅にかへり、一浴して汗と泥と

を流してから、こゝに一行の人々にメーター氏などを招いて、心祝ひの小宴が開かれた。食後の冷い飲物に熱帯地の夜の涼風を入れながら、スンゲイ人やムルト人の特異の風習の實見談やら批評が出る。バトブテの岩窟墓についても此時メーター氏が意見をのべた。その副葬品の性質とこの地方に昔支那人の植民があつたといふ傳説とを考へ合はせると、これらの墓はその支那人のものに相違なく、スンゲイやムルト乃至ドスン人等の低級な土人のものであり得ないといふのである。

この話は今日實地について見て來たところと思ひ合はせて非常に私の興味をそゝり、この種の岩窟墓の起源と意味についてひどく考へさせられた。しかしそれだけ突差にメーターの説に反對し得なかつたにも拘らず、その支那人植民説には全く共鳴することができなかつた。支那人が北ボルネオに渡來したのは歴史的には随分古く、ブルネイ國とはすでに第十世紀から公の交通があつたといはれる。而して現今では全土に散在して可なりの奥地に入り込んで居り、現にこのキナバタンガンの沿岸にも處々小店舗をひらいてスンゲイ人の間に交り、その水源に近いベナンガラの奥まで取引してゐるといふ。(1, 39, 87-89) この事實から見て數百年前に此地方が支那人の植民によつて榮えてゐたといふ推測は全く根據のないものではないが、しかし第十五世紀頃にキナバタンガン一帯に支那人が勢力を占めてゐたといふブルネイ人やスル人の間の傳説は、キナバル山の支那人に關するそれと同じく、或る時代ブルネイ地方に支那人の渡來するものが多かつた史實に指導されて、地

名説明の爲めに發生したものに過ぎないやうである。すなはちこれらの傳説はキナバルが「支那の寡婦」を意味し、キナバタンガンが「支那の堤塘」を意味するといふ地名語源説から發展したのであつて、しかもその語源説明は言語學的に全く誤つた俗説である。故に支那文化の間接の影響は相當ひろい範圍に及んではゐるが、歴史的に支那人の交通したのは昔のブルネイ領地方に限られてゐるのであつて、これをキナバタンガン地方に認めることは不可能である(1, 28—30, 58, 85—86; 2, 17)。

多分一八九六年であらう。クレীগ(C. V. Craigh)はキナバタンガン沿岸の一岩窟で、四十個の鐵木の棺に男女子供の骨の入つたものと、吹矢、槍、支那製の陶器、眞鍮製の裝飾品を見出したといふ、それが今のバトブテの岩窟であつたかどうか明かでないけれども、木棺の彫刻は水牛の頭をつけたものや、蛇、鰐、とかげの模様などがあつて、前者には男の骨格が入つて居り、後者には女や子供の骨があつたといふから、いづれにしても同系統の岩窟墓であるには相違ない。そしてクレীগはこの地方にジャワ人が移住したといふ傳説はないけれども、棺の彫刻や手法がこの邊の土人のものにしてはよほど精巧であるから、この遺物はジャワ系統のものらしいといふ想像を付け加へたのであつた。(3, II, 601) ジャワ人は其モジョボヒト王國の榮えた時分にボルネオの各地を征服し、ブルネイも第十四世紀中一時その支配に屬したことがあり、北ボルネオにもいくらかジャワ

文化の影響が認められるけれども、これまたキナバタンガン地方まで入込んだとは想像されず、その史的證跡もないのである。

従つてこのバトブテの岩窟墓などをジャソ人のものと見做すことはいかにしても無理であつて、残された骨片がその人種的系統を斷定するだけの資料とならないことは遺憾であるが、私はその棺の構造や葬り方そのものから見て、これをジャソ人や支那人よりもつと程度の低い此地の土人のものと考へたい。イスラム化した今のジャソ人はいふまでもなく、印度教佛教時代のかれらでも火葬でなければ普通の埋葬であつて、その棺は石または木箱であつたらしい。南方の支那人には昔から洗骨の風習があるが、その墓は一般に塚であつて棺も丸木ではない。それにキナバタンガンの岩窟墓の棺の彫刻意匠の鰐、蛙、蛇は、到底支那やジャソのものではなく一層單純なインドネシア民族のものである。副葬品に支那やブルネイやその他外來のものが交つてゐるのは、必ずしもその原作者のものであることを意味せず、これらが諸方から轉々して土着民の手に集つてゐたことを示すのであつて、それらが共葬されてゐるところに、却つてこれを外來品として珍重した彼等の心持がうかゞはれる。ことにバトブテの窟墓はその棺の朽敗の程度から見て、傳へられるほど古い時代のものではない。それは水に強い堅固な鐵木ではあるが、濕氣の多いこの邊の風土ことに洞窟の中にあつて、まだはつきりと原形を保つてゐるのであるから、前にのべた伴出の支那製花瓶の時代と考へ合せて

も、高々まだ百年にならないものと概測される。

#### 四 岩窟墓の分布と種族關係

キナバタンガンに於けると同じやうな岩窟墓は、ボルネオの他の地方でもなほ處々で發見され、ことに中部ボルネオの奥地に於て多く報告されてゐる。シワナー(C. M. Schaner)はすでに一八五三——四年にバリト河の中流左岸の支流テュー(Tetju)の沿岸で、一度埋葬の後骨を壺に集めて山中の洞窟に葬る風習のあることを書いてゐる (3, II, CLXXIV) ニューエンホイスは一八九六一七年及び一八九八——一九〇〇年の二度の大旅行に於て、この種の岩窟墓をカプアス河の上流及びマハカム河の上流中流地方でいくつか發見したが、カプアス河の水源地に近いゾリト川 (Soengei Bacht) 邊のブンク窟 (Liang Boobok)、マハカム上流のチハン川 (Tjahan) 沿岸のカリン窟 (Liang Karling) やナニ窟 (Liang Nanja)、これに近いブルツ川 (Soengei Blooe) の洞窟などについては、ことに詳しく記述して、この地方で窟葬の風がひろく行はれてゐることを報告してゐる。(4, I, 280, II, 109—112, 116—117, 246; 5, II, 503)

ハットンも一八九九年サラク領バーラム地方のマリナム河とツタウ河の合流點の近くで骨窟 (Lohang Tulang) としはれてゐる岩窟墓を見舞つた。(6, 305) 其後一九一六年ルムホルツがマハ

カム上流のチ・ハン河邊で踏査した石灰岩窟の墳墓は、ニューエンホイスの見たリアンナニ窟と多分同じものらしい。(7, I, 240—242) ヨン・ヤンスは更に一九一七—一八年の視察に基いて、マハカム中流のロンムロ(Lang Moeroh)すなはちニューエンホイスのいはゆるロンバグン(Lang Bagan)の岩山に於ける岩窟墓、及びアボカヤンの北バハウ河上流のブジュンガン地方でロバンバト(Luhang)と云つてこの種の窟葬が一般の風習であることを記してゐる。(8, 121, 197—206, 217)

それでこれらの地方の住民について、窟葬の風習や遺蹟の屬する種族の系統を考へて見ると、ブリティ河畔のはボンガンダイヤク(Bugan Dyak)といはれるブナン人に近いものであり、ブナン人の一部には一般にこんな風習があつたらしい痕跡がないでもない。(2, II, 182, note 1) マハカム上流ではプニヒン族(Ponihing)に多く、チ・ハン川沿岸の岩窟墓はこれに屬するらしい。同じ上流から中流にかけては、こゝに住するカヤン人やバハウダイヤク人がその邊の岩窟に貴重品をかくしたり、屍體や骨を葬る場所に利用することが多い。テエー川邊のはタプイヤン族(Tapoeian)に屬するらしく、その種族系統は明かでないが、バラム地方のロバントランはカヤン人のでなければ、多くリムバン地方に居るアゲン族(adang)のであらうと思はれる。ブジュンガン地方の住民はアボカヤンの住民とはちがつて、隣接のレンマツ(Leng Maet)地方に住するサバン族(Saban)やリブン(Liboen)もしくはニブン族(Niboen)に近く、この地のケニヤ人とも區別されてゐるやうである。而してケ

ニヤ人は皆最初埋葬の後サロン(salongo)といふ高い二本柱の上にのせた家形を立て、骨を納めるが、リブン族は埋葬後大きな壺に骨を納め、丸太の先をくりぬいたのを立て、これに載せ、それをリアン(liang)と呼んでゐる。これに對してブジュンガンの土着民は稀れにケニヤ風のサロンを作る外、大抵は木棺を用ひて岩窟(Lobang house)に葬るので、これがまた祖先傳來の大切な葬儀と見做されてゐる。(8, 197—206, 217)

これらの中でもマハカム河の上流中流地方に於けるカヤン人やバハツダイヤク人は、一度埋葬の後に洗骨してから、骨だけを壺や木の箱に入れて、これを洞窟に納めるのであるが、ブニヒン族やブジュンガン地方のは最初から屍體を木棺に入れて、これを高い岩窟の中に安置したり、また時として絶壁の岩角に曝したりするのである。これらは本来同一の風習がいくらか分化したものであるかも知れず、またそのいづれが本来の形式に近いかは容易に斷言できないが、とにかく現在では兩者の葬法の間にくらかの差異があることを注意しなければならない。而してこの骨葬としてではなく、曝葬や藏屍處として高い岩窟を利用するブジュンガンの住民は、その東北につゞくリブン族やサバン族及びアダマン族と共に廣義のムルト人と認められ、(Sung) 少くとも北ボルネオ東南部の内地一帯を占めてゐるムルト人と人種的にも最も近いものと思はれる。従つてキナバタンガン地方の岩窟墓も、このムルト人のある部族の手に成つたものと解するのが最も適當であり、これによつてその



棺の様式、彫刻、意匠及びその遺品の特徴も初めて理解し得るやうである。もつともムルト人も今では大きな瓶に屍體を押しこんで土に埋める特殊の葬り方をするものが少くないやうであるが、(303; 2, II, 49-50) これは多く支那瓶を應用する點から見ても隣接のドスン人から傳播した風習と考へられ、本來山間の住民に於てはことに高貴のものを葬る場合に岩窟葬が行はれたと認め得られる。

サンダカンの理事官であつたブライアー (W. B. Brewer) は一八八一年キナバタングンの上流を踏査し、後ダーエル灣 (Daraul Bay) 沿岸を視察して、その高地部にサバー人 (Saban) といはれる少數の土着民が住つて居たといふ。そしてその付近及びキナバタングン流域の燕巢を取る高い岩窟に人骨や武器の入つた粗雑な彫刻の木棺が曝されたのを見て、これを嘗てこの邊一帶に榮えてゐたそのサバー人の祖先の手に成るものだらうと推定した。(3, I, 22, 119; I, 51, 134) 此は確かに透徹した觀察であるが、そのサバー人とは果して何者であらうか。サバーとは當時ブルネイなどで今の北ボルネオ一帯を指した別名であり、本來或る種族名から出たものではないかとも考へられるが、とにかくそれは北ボルネオの原住民を指していつたものに外ならない。北ボルネオの東岸部には今ムル人やバジャウ人が居るが、これは外來の移住民であることは明かである。而してキナバタングンの流域は原住民として大體ドスン人の一種が占めて居ると云はれるけれども、その上流ことに山

地部はむしろムルト人に近く、少くとも兩者の區別のつかない位に人種的に混交してゐる。(L. 1911)  
キナバタンガンの水邊に點在してゐるスンゲイ人に至つては、ドスン人がスル人等と交つてイスラム化したものと見做すのが至當な解釋である。して見るとブライアーのいはゆるサバー人もドスン人の一部と解し得られないではないが、むしろこれらの間に交つたムルト人の殘部と認めた方が、その少數殘存民としての性質に適切ではないか。ことにサバー人といふ名がブルネイの方から呼ぶ住民の名稱だとすれば、それは地理的に當然ムルト人を指していつたものと見做さなければならぬ。かくしてキナバタンガン地方の岩窟墓がムルト人に屬するものであることが一層確かになるやうである。

## 五 セレベスの事例

一九二一年グリーバツソーはセレベス東南半島のトゥテイ湖(Towotei Meer)の東ツイイ領内のラウタ(Ratta)山中で、上に述べたと殆んど同様な岩窟墓を發見し、その踏査の結果を詳細に報告してゐる(9, 133-133)。これはトゥテイ湖付近のトラムバト族(Tolambatu)の手に成るものであるが、その様式方法が北ボルネオや中部ボルネオの岩窟墓と全然同一であるばかりでなく、この地方でトラムバト族に特有な生活や風習までがボルネオのそれらと幾多の共通點を持つてゐるといふので、

74 グリューバツソーはこれを遠い昔にボルネオから移住したものの、残存ではないかと疑つてゐる。(16) (16) (16) 蓋しこれは必ずしも無理な推測ではなく、現在比較的事例の少い岩窟墓がこの東南セレスに見出されたことは、その住民の人種的文化的系統を考察する上に見のがしてならない重要な事實である。然しこれらセレス内地住民の體格や生活の特徴はボルネオ内地民のそれとなほ他に多くの類似をもつてゐるのであつて、この點で兩者が本来同一民族の分派であることは殆んど疑を容れないのであるが、たゞその何れが本源に近いものであるか、またセレスの山地民の一部が果してボルネオから渡來したものかどうかは、これだけでは急に断定を下す譯にゆくまい。少くともその前に我々はセレスの他の諸種族をも周到に調査して、人種と文化の連鎖及び傳播の跡をたどつて見なければならぬ。

そこで岩窟墓の風習の一つとして是非とも顧みなければならぬのは、同じセレスのルヅ領に屬するツダン河上流のトラジ族——廣義のトラジ族——は今ではひろく中央セレスの山地民を總稱することが多いが——のそれである。グリューバツソーは主にマカレ以北のものを視察して報告したのであるが、私はマカレを中心にしてそれから南へエンレカン領の境に至る間に多數の岩窟墓を見た。それは昨年の十月二十一日から翌二十二日にかけてであつたが、ラチモジン山脈とクワレス山脈とに狹まれた海拔千メートルに近い高地、前後左右巍峨たる山又山の間に、突然聳え立つ絶壁が

安山岩や石灰質の肌を露はしてゐると、其處にはきつと幾つかのトラジ<sup>+</sup>族の墓がえぐられてゐる。これはトラムバト族やムルト人のそのやうに直接棺を納めるのではなく、埋葬洗骨の後に遺骨や遺物を保存する骨墓の一種であるが、人爲では達しられないやうに思はれる高い横向の岩面に、人工で正方形又は長方形の穴をうがつて、納骨のあと頑丈な一枚板に彩色や彫刻を施した戸をはめ、その前には往々岩をそのまま彫りぬいて欄干のやうにし、それにタウタウ (Tautau) といふ人形をいくつか並べるのである。

これらの詳しい記述は今の問題でないからいつか別の機會に筆を改めることにして、さしあつて此種の岩窟墓をつくることは、此地方のトラジ<sup>+</sup>族の一般の風習であつて、セレベスでも他の種族に見られない著しい特徴の一つである。これをボルネオのカヤン人やバウダイヤク人の自然の岩窟を利用した骨墓と比較すると、外形の上では可なりの距離があるやうであるけれども、その意圖に於ては著しい共通點がある。ことにトラジ<sup>+</sup>族はこの骨墓をリアン (Liang) と呼んでゐるが、中部ボルネオのそれも大ていリアンといつて居り、それがレブマウ地方のリブン族の丸太をくつて立てた骨墓とも同名である。もつともカヤン人は一般に岩窟をルヂン (Turong) ルバン (Tuhang) といふらしい。しかしこの語はまたアダン族のロバンツランやブジュンガン地方のロバンバトとなつて岩窟墓を意味してゐる。現今のマライ語には Liang と Johang とが共に穴を意味する同義語として存

在してゐるが、それが北ボルネオのビサヤ人やイダアン人に於て *meim* となつてゐるのから見ると、本來それは同一語源から分化した方言の異つた形を、二つの同義語として取入れたものでないかとも思はれる。何れにしてもリアンもロバンも同義であつて、それが特に岩窟墓を意味し、しかもセレベスのトラジャ族にも同様に行はれてゐるところに、かれらの墳墓觀念の基本的共通性があるのではなからうか。

そればかりでなく、全體何のために高い岩窟や危険な絶壁に、かれらは屍體や遺骨を葬らねばならなかつたか。勿論それは敵や盜賊に對して、貴重品と共にこれを隠し、安全に永遠にこれを保存せんが爲めである。しかもそれが爲めにこれほど人間の近よりにくい面倒な場所をえらんで、莫大な労力と困難を惜まなかつたのは、よほど余儀ない事情に迫られたからであらうが、それはすなはちかれらが常に周囲の敵族と對峙して、たえず襲撃の危険におびえてゐたからであつて、生きた人間の住居としてもこんな高い場所や岩山を選び、死者の住所もまたこれに伴ひ、少くともその習慣が葬儀の方法の上に殘されて來たものであらう。現にこの風は今に至るまでトラジャ族に最も明瞭に現はれてゐるのであつて、かれらはベンテン (*bantén*) 卽ち城塞と稱する四面斷崖の岩山に好んで住み、その骨墓はまた必ずその峻しい岩面に作られてゐる。そしてこの風はまたボルネオでも山地民の間に近頃まで殘つて居たらしく、マハカムのロンムロの岩山などはその一つだといはれる。

(8, 121, 9, 206—207) の中には我々にとっては奇蹟的な岩窟墓の根本的意義が、兩者に共通な生活状態からして略々窺ひ知ることが出来るのである。

(参 照)

1. Rutte, *British North Borneo*, 1922
2. Hose & Mc Dougal, *The Pagan Tribes of Borneo*, London, 1912
3. Ling Roth, *The Natives of Sarawak and British North Borneo*. London, 1896
4. Nieuwenhuis, *In Central Borneo*, Leiden, 1900
5.       "       , *Quer durch Borneo*, Leiden, 1907
6. Haddon, *Head Hunters*, London, 1901.
7. Lumholtz, *Through Central Borneo*, New York, 1920
8. Jungens, *Uit Dajakland*, Amsterdam, 1922
9. Grünauer, *Unter Kopffägern in Central-Celebes*, Leipzig, 1913

## 晩近社會運動に於ける反宗教的態度

### 一一二 鐵 鋸

現代に於ける宗教問題中吾人の注意すべき一つの傾向がある。それは宗教團體或は宗教に對して反對的態度が認められることである。此傾向は歐米では既に現はれてゐたのであるが殊に晩近社會運動が盛となるに伴うてそれが著しくなつて來た様である。

最近我國に於ても此種の言論が可成力強く動いてをることは何人も認むる處であらう。ゾムバルト教授 (Sombart) は其著「社會主義及社會運動」に於て之が原因を理論的原因と實際的原因とに分けて、前者は唯物主義の世界觀に於て凡有領域に存する勢力を排斥すると云ふ革命的元素の潜むでをる直觀的感知即ち「プロレタリアート」は此の觀念を楯として現存社會を根柢から覆して現勢力者を排斥せむとする處から起つたもの、従つて教會及び宗教家に反對せむとするものである。後者は宗教家が現諸制度、諸組織を必然的に神の意志に適合したものととして辯護せんとするに對して自ら反教會的又は反宗教的となることを説明してをる。之が丈の說明では満足できない。自分は此の反宗教的態度が社會主義の立場から如何に現はれてをるかを次の様に分けて考究してみよう。

## 一 既成教團を社會問題の對象として見た場合

### A 教團が宗教生活を社會化しないこと

ヘンリー・ジョージ氏は其著「社會問題」に近代の人心を誤つて指導した二ケの勢力があることを説明してをる。その第一は、所謂宗教であつて、一部の宗教家は吾人の社會生活の一切は人間の力では如何ともすることの能きない神の攝理(The Divine Providence)によつて決定されたものであるとし、其結果小數者には富を與へ多數者には貧乏を與へ一方を支配者の地位に他を奴隸の地位に置かんとする思想を辯護せむとする傾向となつた。第二は此の第一の勢力に代つた新勢力であつて此の勢力は生存に對する恐るべき競争が進化論を中心とする科學思想を偏重することから利己的に行はれた爲に少數者の不當の利權獲得と多數者の劣敗との間の溝が益々深められつゝある。第一の場合にはキリスト教の高い教理を誤解した説明であるが之が則ち宗教は阿片であるとか或は宗教家を資本家階級の召使とか稱するに至つた所以と思ふ。宗教家とし社會生活のすべてが改造せらるゝ必要が無いかのやうに解釋するとすれば宗教は所謂ブルジョア的宗教となり、ツマリ階級に附屬する辯護者としてのみ存在の價值を有するものとなる。

次に宗教に於ける禁慾主義(Asceticism)の思想に就て考へてみたい。一體此の主義の起源には吾人の是認せねばならぬ心理的事實があるが、同時に教團の社會的活動を減少せしめた點があると思



ふ。一部の人の考によれば此の人生は善なる力と悪なる力とが鬭争する場面である。此の世は神の意志に反對して肉慾、墮落、惡魔が勢力を恣にして眞の信者は壓迫されてをる。如此見解から信者は周圍に調和せず之と反對の方面を取ることが其方針であるべきだと教へられた。此の場合に神の王國を此の地上に建設せむとする努力よりも、むしろ現實の國々の生活から離るゝことが正當であるかと考へた結果が遂に禁慾主義の型を取るやうになつて來た。<sup>103</sup>

歴史に就ていへば第五世紀以降多數ではなかつたが修道院的生活がキリスト教徒の最上の理想だと考へるやうになつた。かくて神の永遠の救済が現實生活の安寧幸福を無視せむとする傾向となり漸時社會的要素が減少する事になつた。勿論其間隣人愛を忘却したといふのではない。慈善(Charity)や博愛(Philanthropy)の美しい行爲によつて同朋愛が實現されたとは見逃がしてはならぬ筈である。然しそれだけでは充分でない。そこに大切な事實が残されてをる。即ちそれ等の行爲を可及的に必要としないやうな改造された新社會建設の理想への努力が缺けてをつたのである。當時出世間的禁慾生活は宗教的最大な義務であつて日々の道德生活の義務よりも一層意義あるものとせらるゝに到つて、所謂宗教的罪惡と現實生活の罪惡とを區分するやうになつた。彼等は神への愛は隣人への愛の上に表現されねばならぬとを教へた。キリストの眞意を忘れたものではあるまいか。マルチン・ルーテルの宗教改革はそこに意義がある。法然、親鸞二聖の出現も是と同様な事情がある。

キーンブル氏 Keeble は現代の宗教が社會的に活動せむとするならば從來ほとんど無關心であつたと思はるゝ、社會的罪惡 (The social sins)、社會的悲哀 (The social sorrows)、社會的要求 (The social needs) に向つて大なる精進を必要とするを吾人に警告してをる。氏はローマ帝國衰亡の一部の責任を宗教に歸して次の様に説明してをる。氏はキリスト教の出世間主義を曲解されたキリスト再臨の思想に就て述べてをる。前者は上述の禁慾主義の場合に論じたから略して、後者は信仰の確立から見て日々の宗教的經驗の源泉として味ふ可き教義であるが社會に於ける奴隸階級の存在或は道德生活の墮落は再臨すべきキリスト自身が爲すべき仕事と考へ、各個人が宗教生活を社會化するに努力を拂はなかつたことが懸てローマ帝國の社會が改造されなかつた一原因であつたとしてをる。(註)

終に一言せねばならぬことは、近代に於ける經濟生活の變動に伴うて起つた社會的同情の波紋が教團にも及むだ結果眞の意味の宗教が一般民衆から遠ざかつて行く傾が生じつゝあることである。彼の産業革命が人口の移動に影響を與へ商工業地帯(都市)に人口を集中し從來の住宅地域には工場の設置によつて新人口が割込み、それが爲め是等の地域は異つた信仰、異つた言語、風俗を有する多數の人口を以て充さるることになり一般勞働者に宗教的感化の及ぶことが甚だ稀薄となり同時に地方の人口は減少し教團、寺院、教會の存在すら威赫されつゝある有様である。それが爲め都市でも地方でも宗教團體は經濟力に餘裕がある少數者によつて維持され、それがやがてブルジョアの

宗教と化せむとするに至りプロレタリア階級と宗教との關係を益々疏隔せしめ、従つてそこに反宗教的無神論的態度が生ずることになつた。

B 教團が宗教生活の本領を辨へないこと

元來社會主義が宗教に對して取つた態度は、すべて宗教への敵意を否認し却つて宗教的自由を誓言したものである。此ことに關する消息に就て次に二三の紹介を試みよう。

ヴァンデルヅエルド氏 (Van der Veld) はブルードン氏 (Pantleon) が書いた民衆 (The People) 中に 1840 年フランスの或る社會主義者達が集會した際にその乾盃に彼等が用ひた言葉を再び自己の著述に (Eerste Rechting) 紹介してゐる。

「社會主義の父キリストの爲に、  
地上に於ける神の降臨の爲に、  
活けるキリストの爲に、」

又エリー教授 (R. E. Elie) は 1850 年フランスに於ける社會主義運動に就て次の様に言つてゐる。

「當時何人でも巴里に於ける共產主義的或は社會主義的團體の集會室を訪つる者は、そこに大抵の揚キリストの肖像を發見したであらう。而して其下には『ナザレスのジーサス、人々の最初の代表者』の文字が示されてあつた。

1910 年夏労働黨を代表する英國の社會主義者三百餘名が佛國及び白耳義を訪問した際彼等は次の文句の記された旗を携へてをつた。

「吾々は英國労働者五十万人の代表者です。一人は全體の爲に、全體は一人の爲に、吾々は神が父であること、人間の友愛を宣  
言する。社會改良者たるキリストは吾々を導き鼓舞して呉れる。」

以上の記録によつて社會主義者の一般の宗教に對する氣持を窺ふことが能きる。尙ほ會社主義の  
各黨の宗教に關する宣言を見ると、其最初のものは1891年五月彼のマルクス派とラサーレ派とが握  
手を遂げたゴータ大會に於て宣言された第五條に、「宗教は一つの私的事項である」とある。

次で此プログラムは1891年エルフルト大會が第五條に宗教に關するのみの宣言を採用するまでは  
有効であつた。而して此大會に於ても同じ様に宗教は私的事項であることが宣言された。

オーストリアの社會民主黨はこの獨逸に於ける宣言に倣うて同様な態度を發表した。吾人は今上  
に述べた「宗教は私的事項である」と云ふ宣言の意義が宗教を認めないことであるか乃至信仰の自由  
を絶對的のものとして寧ろ宗教の存在價值を是認したのものとして解釋すべきかを決定せねばならな  
い。吾人の考を以てすれば此の言は宗教の絶對獨自性を認たものと思ふ。それが最も權威ある證明  
としては彼のエルフルト大會の時に大會が新プログラムを採用した際ウヰルヘルム・リーヅクネヒ  
ト氏が試みた演説中に現はれた主旨であると思ふ。

……以前は教會は國家と同一の段階にあるものと考へられてゐた。今は吾々と異つた考である。吾々は今二歩を進めてゐる。  
吾人の見解を以てすれば吾々が望む所の自由團體に於ては教會は唯だ一つの私的事項である。而してそれはそれ自身の法規に  
よつて支配され、ゆるものである。丁度他の私的團體と同様である。此の意味は絶對の平等と云ふことである。夫故に吾人の

云はじとする所は即ち教會或は宗教的團體として考へらるべきものである。……宗教は智性を支配してはならない。宗教家の團體は吾々を無神論者の黨派だと言ひ或は各人から宗教を取去つて教會を破壊するもの、様にいうてならが然しそれは偏動的な題目である。宗教は私的事項である。……

獨逸に於ける代表的社會主義者である氏の此の言葉は宗教に對する見解としては正しいものであると思ふ。即ち氏の考からすれば宗教が私的事項だと云ふのは宗教の絶對性普遍性を認めたる意味である。アメリカに於ては1908年の年會で初めて『宗教は私的事項である。それは各個人の良心の問題である』と發表した。次に英國では1908年四月に同國最古の社會主義團體である社會民主黨がマシヒエスターに於ける大會で、『社會主義者の運動は全然世界的事項を取扱つたものであつて宗教は一つの私的事項であると考へる』と宣言したのも亦た正しい見解であると思ふ。然るに以上の諸宣言と趣を異にするものがスペイン、フランスの方面に現はれて來た。スペインでは1908年九月に開かれた社會黨大會に於て反教權主義の宣言を發表した。又フランスでは1907年八月勞働社會革命黨(Parti Ouvrier Socialiste révolutionnaire)が反教會的宣言を出した。翌年1902年には、ジャン・ジョーレス(Jean Jaurès)に統率された社會黨は宗教は明かに社會主義の敵であると、宗教界に宣戰した。即ち宗教、教權、教會及びブルジョア階級意識に反對して自由思想の絶對權、宇宙觀に就ての科學的觀念を主張した。而して、(a)教會と國家との分離を實行する。(b)教會附屬の財産を國家の所有と

する。ことを提議した。かくの如きは宗教を私的事項となしたものよりも誤れる態度のものである。一體その原因は奈邊に存在するであらうか。之は全く教會が政治に干渉することがやがて政治を墮落に導いた爲めにフランス人の大多數の輿論として共和國の存在を威かすものとした結果からのものであつて社會主義なるが故に宗教を本質的に排斥したものである。以下少く、宗教團體が政治問題に干渉し過ぎた爲めに如何に國家が惱まされたかを觀察してみよう。獨逸では帝國が建設されてから間も無くビスマルクはキヤソリック教團に向つて三ヶの方針を法令として1871—1873年の間に發布した。即ち、

- (a) 檀上からの言論の自由を制限すること。
- (b) ゼスイト教團を國外に驅逐すること。
- (c) 僧侶の教育を教會から除去すること。

右の要求は一見如何にもビスマルクの態度が酷に過ぎる様に觀察さるゝが事實はそれだけ政府がキヤソリック教團から困らせられたのである。當時キヤソリック教團の勢力の如何に大なるものがあつたかを知るとは同時に獨逸國家の苦心の材料ともなり従て反教團的態度が生起する様になつた消息をも察する事ができよう。1863年の獨逸國會に於けるキヤソリック教團の代表者は國家が承認した宗教團體の信仰の自由と獨立を要求する提案をなした。其時社會主義の代表者は國家が承認しない宗教團體でも即ち一切の宗教團體の信仰及び宗教上の行爲は絶対に自由たるべしとの修正を

申出た。然るに之に對してキヤンソリックの代表者は全部一致して此の修正案に反對した。それは國家から承認された、彼等の教團のみの自由と獨立とを希望したからである。此キヤンソリック教徒の態度に不満を持った當時の一般社會殊に社會主義の人々からの反感はやがて反キヤンソリック教團となつて現はるゝに至つた。

それにも不拘議會に出席した社會主義代表者は結局キヤンソリック代表者の要求の通りを認めたと云ふ事實は歴史的にみて社會主義者は元來本質的に宗教を排斥するものではないことを證明してをる。其後十二年即ち1876年獨逸政府は更らに反キヤンソリック教團の態度を新たにして1878年の反ゼスイト教團の法令を嚴格に實施せむとした。爲めに其教團には大なる動搖を起さしめた。同年國會の議席に於ける決議權を、キヤンソリックは九十、社會民主黨は百十持つてをつた。故に社會民主黨がキヤンソリックに反對して立つたならば彼等に取つては非常な打撃であつた筈であるが此時にも宗教の自由の爲めと云ふ寛大な態度に依つてキヤンソリック教團は保護された。(1)

以上の社會主義者の對キヤンソリックの態度には明かに中世以來のキヤンソリックの勢力の餘影を認むると同時に社會主義なるが故に宗教に反對するものでないことが證明された。

次に此點に關する論證を少しく紹介してみよう。

(1) 獨逸の社會主義者で有名なゲオルゲ・フォン・ツォルマール氏(George von Vollmar)は宗教問題に關しては正當な考の人

である。彼は1925年度のフランクフルト大会に於て次の様に言つてゐる。……「宗教は私的事項」である。云ふ様な曖昧な言葉は除かれなければならぬ。又同時に我黨が爲した大なる主義である處の科學の大鼓を打つことに依つて宗教家を著むる兵法を中止せねばならぬ。」

(2) ソムバルト教授は、「プロレタリアートの運動が必然反宗教的性質を負はざるべからずといふ斷乎たる理由はないのである」として兩者の立脚地を明確に批判してゐる。

(3) 次に吾人が特に注意するに値する論證はアメリカに於てツァーメン社會黨(The socialist party of Germany)が1926年の年會に發表した宣言である。「吾々が宗教は「一つの私的事項」だ」と云ふのは宗教は何等社會的意義を持たぬと云ふのではない。かゝる論争は明かに無意味なことだ。宗教は行爲から、人々の諸關係から相離るべきものでない。従つて宗教は最重要な社會的力(A social force)である。The western European countries)である。此の宣言が意味する處のものは宗教的信仰或は無信仰は國家内に於て國家或は政黨が何等干渉するを得ない個人的良心の問題である。(The individual social conscience) 即ち宗教は最重要な社會的勢力と所定し次で教團と國家との關係を明示してゐる。彼等によれば宗教的信仰或は無信仰は國家又は國家的の政權が干渉し得ない個人的良心の問題である。教團と國家と分離すべきである。社會運動は宗教的自由の味方である。と云てゐる。

要之教團が其本領を誤つて政治上の問題に干渉し過ぎた弊害を認めた結果社會主義の各黨が嚴正な批判を下したのである。謂はば社會一般の對教團觀が社會主義を通じて現はれた意見であつて強ら社會主義者のみに限らるべきものではない。

如上の論述に於て吾人は教團に對する社會主義の反對的態度は決して本質的のものではないことが明かにされたと思ふ。最近メキシコ政府と同國のキャソリック教團との間に起つた衝突はやはり同



様な事情が原因をなしたものゝ様である。

## 二 近代科學思想の發達に伴ふ影響として見た場合

近世に及びて科學が非常な發達を遂げ其結果が近代人に與へた惠澤の著しいものゝあることは萬々である。同時に何人にも認めらるゝことは科學思想過重の傾向である。而して此の傾向は亦た社會主義にも影響を及ぼしてをる。殊に第十九世紀後半に於て盛んに唱導されたダルウキンの説と社會主義との關係には可成密接なものがある。即ちダルウキンの説の思想の發達は宗教との衝突を來し其結果第十九世紀の思想の歴史の上に重大な事實を残した。

ダルウキンの出現は思想界に二つの大きな潮流を生み出した。其第一は懷疑論、其第二は唯理論である。思想界にはダルウキン以前に於てすでに科學思想の或る影響の存在を認むる。それに加ふるにダルウキンの説の提唱は當時の多くの學者の注意を集中した。而して新たに發見された此の眞理に向つて堅く閉ざした教會の門戸に反動的空氣が押よせたのは蓋し自然の勢であつた。こゝに從來のキリスト教の宇宙觀に満足を支ゆることが不可能となり遂に懷疑思想を惹起することになつた。又是と同時に唯理論者も現はれ當時の科學思想と握手して思想界を動かす事となり宗教の權威は前世紀よりも一層衰ゆるに至つた。思想界がかくの如き事情におかれた際に丁度マルクスの社會主義の運動が擡頭し始めた。ダルウキンが彼の代表作「種の起源」を發表した 1859 にマルクスは「資

本論」の先驅をなす「經濟學批判」(Par Kritik der Politischen Ökonomie)を伯林から出版した。ダルウキンの説が歐洲の學界に注意を喚起し始めた時分獨逸では彼のラサールの指揮の下に社會運動が活氣を呈し始めた。又「種」の起源が學界に出てから五年即ち1864年にはマルクスに指導された「インターナショナル」が組織された。それゆゑ當時の社會主義の思想の中に可成混同された思想的要素の存在は否定することはできない。上述の懷疑的空氣が社會主義をも包むたことはその代表者たるマルクス自身にも之を認め得るとなすスバルゴの言葉が證明してをる。

「彼(マルクス)はダルウキンと同時の人であつて、ダルウキンを大いに讃美した。従つて當時一般的に存在した懷疑的氣質に幾らか染つてやつた。」(25)

今假に、マルクス主義の理論的基礎に、ダルウキンが全く社會進化の理法を與へなかつたとしてもマルキシズムを奉ずる人達には何等かの形に於て當時の科學偏重即ち反宗教的氣運が醸成されたであらうことは認めねばならない。特にマルクスとエンゲルスとは1848年以來(此年有名な共產黨の宣言が兩者によつて發表された)二十年間に涉つて社會理法(Social theory)と社會正義(Social justice)とを無産階級に宣傳するとに努力したのであるが其間彼等の後繼者或は共鳴者はその科學的運動を試みる内に自ら反宗教的態度に傾いて來た。此事を知るため二三の言葉を紹介しよう。

(A)イ・メルフォート・バックス氏(E. Beloff Bar)「社會主義は、産業に於ては協調的共產主義を、政治に於ては國際的共和

主義を、宗教に於ては、基督論、人道主義を主張する新世界觀として説明されてゐる。而してそれに依つて人類の最高目的としての社會進化を認識することを得るものである。』云々

(『書』「ザセル氏(『C』)「ユダヤ」)「神が人の腦裏から追拂はるる時に、神の恩恵による特權の全組織は消滅する。彼等の天國は大きな虚偽であることが認めらるる時に、此の世に天國を建設することを企てるであらう。』云々

以上兩者の反宗教的態度には明かに當時の唯理主義或は科學偏重の思想の影響を發見し得る。スバルツ氏は、自ら、彼等は當時の科學的運動を特質づけた處の反宗教的精神と氣質とを持つた』云々と斷じてゐる。

マルクスと密接の關係を持つてをつたリゾクネヒトはゴータ大會の行はれた『1871年に、

『一切の普々の努力を以て神を根こぎにすることは社會主義者としての普々の義務である。無神論の傳播に自ら献身的にならねばならない者は社會主義者としての資格を持たない者である。』

と叫びだ彼の宣言には上に引用したスバルコの批判を當嵌めることが能きる。然してかくの如き反宗教的態度に就てよく考察すると之は社會主義自身の思想的根底に必然的に存在するものでなくむしろ時代の思想的空氣が偶然的に及ぼした一時的現象と認めねばならぬ。リゾクネヒトに就てみるとゴータ大會で述べた言葉と『1871年後即ち『1872年のエルフルト大會の際の彼の演説とは全く別人の觀あるほどに逕庭がある。』云々 後者の場合の演説中に含まれた立脚地は彼の本來の面目であると思ふ。彼の此の宗教觀の變化が従つて前後『5年間に彼の社會主義者として根本思想の上に一大變動を

來さしめたと認むる事實を發見し得ない。此點に關してはゾムバルト教授の次の言葉は吾人の考察を裏書するものと思ふ。

「頗るに自然科学を未熟に研究したる人は、無神教理に導く所の宗教反對の著述、特に1860年代及1870年代の書物の意を繼承せり。此等の著述たる所謂唯物主義を祖述し未だマルクス、エンゲルスの人生觀の域に達せざるものにして其觀念は今も尙ほ現に存続する所なりとす乍併今日に於ては科學は擧る無神論主義を要求して宗教を排斥すといふことか眞面目に主張する者ばかりあることなきなり。」(30)

即ちリーゾクネヒトが反宗教的宣言を發表したのは此のゾムバルト教授の所謂1860—1870年代中(1875)であつて當時ダルウキン説が盛に思想界を風靡した時であつたその影響が彼にも反映したものと解釋し度い。吾人もしか信するやうに科學思想と宗教とは相反するものでないことをゾムバルト教授は明確に示して呉れた。

次に吾人はマルクス主義の人々の中で上來述べた科學思想の時代的影響を多分に受けたと認むる一人が宗教に對して如何なる觀察を下してをるかを論評してみようと思ふ。イタリアのエンリコ・フェリー(Enrico Ferri)は犯罪學者、社會學者、社會主義者であるが氏は1899年「社會主義と近世科學」(Socialism and Modern Science)を著し、マルクスは科學者であつたダルウキンやスペンサーの事業を完成した者であることの論證を試みた。此點に就ては氏の努力を多とせねばならぬが氏の宗教と科學との問題及びそれ等と社會主義との關係に對する解釋には吾人は不滿を感ぜざるを得な

92  
い。今吾人は便利上項を分けて氏の立論の大様を批判してみよう。

I (a) 神の觀念に就て氏は、

神はラプラスの謂つた如く、實證科學に不必要な假設である。彼はヘルツェンに従へば善意に解釋して、不可知スベンサーやデューボア・レーモンの謂つた如き $X$ を其れ自身に包蔵してゐるものでなく、人間の未だ知らざる凡てのものを包蔵してゐる或る $X$ である。そしてこの $X$ は科學進歩の發見と共に減少し變異して行くものである。(33)

是を見ると氏の神の觀念はまことに皮相的のものゝ様に考へる。即ち氏によれば神は確實な科學には何等必要の無い一種の假定的のものである。又 $X$ なる神は不可知のものでなく科學の發達に伴うて其存在價值が減少する處のものであるといふ立論の如何に科學偏重の態度であるかは直ちに觀取し得らるゝ。

(b) 又宗教的信仰に關して氏は、

「社會主義は、宗教的信仰が、(省略)、進歩的な科學の教養が擴大すると共に消失して行くことを豫想してゐる。(34)

宗教の信仰は科學的文化の發展に伴うて消失す可く運命付けられざるものとなし科學と宗教とは互に相反するものであつて永久に平行し得るものでないとする科學萬能論者であることが窺はるる。

II それゆゑに氏の科學と宗教との關係に就ての論證は上述の當然の歸結として次の様に説明されてをる。即ち。

「科學と宗教が反比例を爲すのはこの理由からである。知られざるものとの争闘に於て、一方が増加し強力となると同一程度

に於て、他方は減少し微力となる』。(CIII)

不可知者（神）に對する鬭争に於て科學が増加し強くなると同じ程度に宗教は減じ弱くなつて來る。ツマリ之を極端に云へば科學が其の發達の頂點に到達すれば宗教は存在を失ふことになる。此の氏の論述が成立し得ないことは説明するまでも無い。

### III 次に氏は既成宗教と社會主義との關係に言及して唯理的論證を試みてをる。

「總ての宗教は其の中に幸福の約束を有してゐる。1しかし原始的宗教はその幸福が個人の生理のうちに實現せらるるとし、2後の時代の宗教は餘りに反動的にこれを現在の生ける世界から墓の彼方へ運搬して了つてゐる。3最後の時期に於て幸福の實現は再び人間の生活に召還される』。(CIV)

であるから此の3の役割を果たすものは當然現代の社會主義であるとしてをる。即ち現代の社會主義は2の宗教に代つて人道的信仰(“Humanitarian faith”)を以て立つべきものであつて、1の宗教とも異なる一種の新宗教であると主張してをる。其1と異なる點は1の宗教は個人的存在の極めて短かい瞬間に於て(“In the ephemeral moment of the individual existence”)の要求を満足すれば夫れでよかつたのであるが3は全人類の連續的進化に於て(“In the Continuous evolution of all mankind”)の要求を實現せしむるものであるとしてをる。

之を要約すれば氏の立論は自己の社會主義の根柢を純唯理的、純科學的思想上に置かむとするも

のである。故に吾々が正當なる宗教の觀念と認むる意義から考察すれば氏の説は全く無神論とせねばならない。以上のことから考へれば社會主義なるが故に反宗教的態度を採用せなければならぬと云ふ理論的根柢は無いやうである。茲に吾人は先きにヅムバルト教授が言つた現今の科學が無神論主義を立て、宗教を排斥すると云ふことは眞面目な主張でない<sup>(1)</sup>と云ふことを是認すると同時にフェリー氏の思想には共鳴することが能きない<sup>(2)</sup>。

### 三 結論

最後に吾人は不充分ながら結論を試みよう。マルクスの思想は本質的に反宗教的のものだと解釋する學者も少なく無い。例へば彼の弟子、ポール・ラファージュ(Paul Lafargue) ; Le Déterminisme Économique de Karl Marx やアキル・ロヅマア(Achille Loria) ; Economic Foundation of Society マックス(Bax) ; The religion of socialism。レアツム(Lentham) ; Was Jesus a socialist 等である。アツェリング氏(Dr. Aveling)はマルクスは明白な無神論者であるとしてをる<sup>(3)</sup>。

此點に就て考察すると、マルクスの主張中には本質的に宗教に觸れた處が無いと云ふことであれば了解するがマルクス主義は本質的に反宗教的であると斷することは早計ではあるまいか。

マクドナルド氏は(J. R. Macdonald)は

「社會主義は人の面影の色と關係が無い様に其人の宗教にも關係はない。社會主義は此の現世の事項を取扱ふもので究極の信

抑を取扱ふものではない。(二七)

即ち社會主義の世界と宗教の世界とは取扱上別のものである。此の問題に關する論述としては、スバルゴのものは最も正常と考へる。氏によれば、マルクスの唯物史觀は宇宙に關する何等の説明も試みて無い。夫故其唯物史觀は神を肯定もしなければ又否定もしない。宗教は彼が取扱ふ問題と異つた問題や現象と密接な關係を持つてをる。即ち宇宙や人類の存在を説かねばならぬもの、即ち一切の事物の始源に解決を與ふるものである。Dinge ist 一切萬物が如何にして存在するやうになつたかは問題としない。だから唯物史觀の教義の中に宗教と本質的に相容れない處のものを發見することは全く不可能のことである。(二八)

要之(四)唯物史觀と宗教とは兩立して連關的に存在價值がある。

『それは(マルクス主義)は倫理、宗教、哲學及び他の要素を拒斥しない。マルクス主義は此等のものが社會的過程の決定要素となり又經濟的物質的要素の上に重大なる影響を及ぼすものであることを認むる。(三九)』マルクスの理法が宗教に適用さるるに宗教を理解し易いものとならしむる。又比較宗教を科學的に研究することか可能ならしむる。(四〇)

(五)兩者の取扱ふ範圍は各々別である。ことが言ひ得る。

『唯物史觀のマルクスの理法は社會進化に於て觀察された要素と傾向とを取扱ふものである。それは科學の範圍を越えて、殊に哲學、宗教の世界に屬する究極問題を取扱ふものではない。(三一)』

95 ダルウキンの説と社會主義との直接の關係は社會進化の理法の上に在るのであつて吾人の觀察を



以てすれば、社會主義に取つては人類の起源が猿から進化したものであらうと又神の創造であらうと、それは問題でないと思ふ。だから科學と宗教とが衝突した爲めに社會主義が根本的に宗教に反對する理由はない筈である。

## 註

- (一) 神戸博士。社會主義及社會運動。pp. 162—165。 (二) Henry George: Social Problems fifth thousand, pp. 100。 (三) Megiffert: The rise of modern religious ideas, 1922, p. 157。 (四) S. P. Keoble: Industrial day demons pp. 7—8。 (五) Ibid: pp. 16—17。 (六) John Spargo: Marxian Socialism and religion, 1915, pp. 122—123。 (七) Ibid: P. 122。 (八) Ibid: p. 131。 (九) Ibid: pp. 131—133。 (一〇) Ibid: p. 145。 (一一) Ibid: pp. 135—147。 (一二) Ibid: p. 161。 (一三) 神戸博士。前掲同書。p. 134。 (一四) John Spargo: Ibid. pp. 140—141。 (一五) John Spargo: Marxian Socialism and religion, 1915, p. 116。 (一六) W. G. Towler and W. Fay: Socialism, 1920, p. 212。 (一七) Ibid: p. 114。 (一八) John Spargo: Ibid p. 146。 (一九) Ibid: pp. 141—142。 (二〇) 神戸博士。前掲同書。p. 122。 (二一) 窪田三郎譯。近世科學と社會主義。p. 71。 (二二) Ibid: p. 74。 (二三) Ibid: p. 71。 (二四) Ibid: p. 72。 (二五) 神戸博士。前掲同書。p. 162。 (二六) W. G. Towler and W. Fay: Ibid. p. 216。 (二七) John Spargo: Ibid. p. 132。 (二八) Ibid: p. 78。 (二九) Ibid: p. 85。 (三〇) Ibid: p. 100。 (三一) Ibid: p. 88。

# 般舟三昧經の研究 (上)

赤 沼 智 善

## 一

大乘經典の成立の最初の時期に於て、可成りに相違した意義と方向とを有する二系統の經典が顯はれたと思はれるが、その一つは阿闍佛國經、大阿彌陀經であり、他の一つは般若經(小品般若)を指すのである。前者は後世の淨土教を生むに至つた源泉であり、後者は大乘經典の殆んど總てを一貫する空無所得の思想を初めて唱ひ出した經典である。阿闍佛國經と般若經とは前出後出の關係にあるもので、般若經が阿闍佛國經に負ふ所あるは、余の既に他に於て説いた所であるが<sup>(一)</sup>。大阿彌陀經も般若經よりも古出であることは明白であるけれども、兩者の關係は表面に何も顯はれてゐない<sup>(二)</sup>。

大阿彌陀經はこれを、菩薩の活動的利他精神、大乘の大慈悲精神を高潮したものと見るにしても、般若經の主智的であり、寂默の觀智に重心を置くものとは異なり、主情的であり、利他の活動に重きを置くものと見ねばならず、異なる傾向を代表するものであるが、後世の影響と云ふ點から眺め

13

て見ると、この兩經典は龍樹をして、その十住毘婆娑論易行品に於て、難行易行の二道判をなさしめた主なる根據であり、やがて支那日本の聖道淨土の二大教系を開展せしめた源流であるから、相對して異なる方向と意義とを有する經典と曰はねばならぬ。この異なる二系の經典が、實際は左程隔たらない、同時代と曰つても善い紀元一世前半に顯はれたのであるが、この二系統の經典を眼前に見た當時の教界の一つの問題は、かういふ異なる系統の二種の經典をいかに調和融合せしむべきかと云ふにあつたと思はれる。この問題に答へて顯はれたのが、菩薩念佛三昧經（玄八）、般舟三昧經（玄九）、觀佛三昧經（黃五）、及び文殊師利所說摩訶般若羅波蜜經（月九）等であると見ることが出来ると思ふ。勿論これらの三昧經典はこの目的のみを有するものではなく、一種の三昧境、大乘化された三昧を説くことが主要目的であり、如幻三昧經（地二）、首楞嚴三昧經（黃七）などと、明かにそれを示して居り、今の藏中、十數種の三昧經典を見ることが出来るが、初出の三昧經典に關する限り、異なる兩系統の經典の調査融合といふことが著しい創作動機であつたと思はれる。

それで茲に、般舟三昧經を取り出して云ふならば、この經典は、大阿彌陀經と般若經の調和融合といふ所に創作動機を持ち、形に於て、大乘化された三昧の高潮であり、さうしていかに、兩系統典を調和融合せんとしたかと云ふに、大阿彌陀經系統の經典は佛陀及び佛陀の慈悲を説くことを主とするものであるから、その佛陀が我々衆生に如何に關係するか、その關係を原始經典以來の念佛

に求め、念佛を三昧化して、その念佛三昧の意義を、般若の思想を以て説明したものであると見ることが出来ると思ふ。以下このことの證明のために、原始經典に於ける念佛と三昧の思想を探り、それを跡づけて、般舟三昧經の地位を見やうと思ふ。

二

念佛(Buddhānussati)は、その語が示すやうに、佛陀を憶念することである。さうしてこの念佛は、阿含尼柯耶に於て、六念十念となつてゐるものゝ一つであつて、六念十念は次に出すものである。

- |                    |                      |
|--------------------|----------------------|
| 念佛 (Buddhānussati) | 同                    |
| 念法 (Dhammānussati) | 同                    |
| 念僧 (Saṅghānussati) | 同                    |
| 念戒 (Sīlānussati)   | 同                    |
| 念施 (Cāgānussati)   | 同                    |
| 念天 (Devānussati)   | 同                    |
|                    | 念体息 (Upekkhānussati) |
|                    | 念安般 (Ārāhānussati)   |
|                    | 念身 (Kāyānussati)     |

念 死 (Mānassī)

この六念は、雜阿含三三・二三(辰三・九五右)に依れば、「學地にあるものが、未だ得ざる所のものを得、安穩涅槃に至るためのものである」と云ひ、同本增一尼柯耶六・一〇に依れば、「沙門果を得、師教を了知して聖弟子が、多く住する所の住である。何故なれば、聖弟子が、如來を應供正等覺善逝世間解無上調御丈夫人師佛世尊に在ますと憶念する時、貪欲と瞋恚と愚痴に纏はられず、心は眞直に如來に行く。かくて義の解と法の解を得、法に伴ふ喜悅を得、その喜悅に依つて歡喜を得、觀喜に依つて身が靜まり、身が靜まるに依つて、心の集中を得るからである。これが聖弟子が兇險の人々に對して平らに怒りなく住し、法の流れに入り、念佛を修すると曰はれると云ふてある。雜阿含三三・一四及び一五經(同本增一尼柯耶二・二及び一三)に依れば、常に如來及び比丘を見んと欲すれば、信と戒と聞と施と慧を具へ(一五經は空を加へて居る)、この五法を具足して、六念を修すべきを教へて居る。又雜阿含二〇・一九(辰三・一六右左)には、加旃延尊者が訶梨聚落の村長に、四不壞淨とこの六念を修すべきを説き、村長が教の如く成就せる旨を語るを聞いて、それは自ら阿那含果(不還果)を記別せるものであると語つたことを載せて居る。<sup>〇三三</sup>

十念は上に記すやうに、六念に念休息、念安般、念身、念死を加へたものであるが、この十念を明す增一阿含四三・一(辰三・二八右增一尼柯耶二〇・三二〇)には、この十念を修むるは、涅槃に至る道であ

ると語り、増一阿含の十念品には、各々その一念を修すれば、便ち神通を成じ、衆くの亂想を去り、沙門果に逮び自ら涅槃に到ると示し、同本増一尼柯耶一・三〇及び四二にては、一向に厭離、離情、滅、寂靜、上智、正覺、涅槃に轉ずとしてゐる。増一阿含二卷廣演品は先きの十念品を廣釋するものであり、巴利聖典に同本を見出すことの出来ないものであるが、十念品に明す念佛の相を演べて、次の如く云うてゐる。

若し比丘ありて、正身正意、結跏趺坐して、念を繋げて前に在り、他想あることなく、專精に佛を念じ、如來の形を觀じ、未だ覺て目を離さず、已に目を離さず、便ち如來の功德を念す。如來の體は金剛所成、十方具足、四無所畏、衆に在つて勇健、如來の顏貌端正無双、之を視て厭くことなく、戒徳成就し、猶、金剛の如くにして毀つ可からず。清淨にして瑕なく亦琉璃の如し。如來の三昧、未だ始めより滅あらず、已に息み永く寂かにして他念なし。……………解脱あるもの、解脱なきもの、皆具さに之を知り給ふ。

又増一阿含三四・四(灰二・六九以下)には、毗舍離の慳貪なる長者毗羅先(Virāṣi)が、七日の後に死して墮獄すべしとの記莖を聞き、大に驚き出家して十念を修め、死して生天したといふ記事を傳へ、手を擧る間も信心絶えず、十念を修行すれば、その功德計るべからずと云ふ佛語を載せて居る。以上の記事に依つて見ると、六念又は十念中の念佛は、出家在家に通じ、涅槃に至る必要な一種の行法であつて、佛陀は應供正等覺明行足乃至佛世尊なりと信じて、屢々これを憶念することであり、即ち佛不壞淨(信佛)に依る憶念なることを知ることが出来る。上に出す増一阿含の二文は、共に同

本を巴利經典に發見することが出来ないものであり、又增一阿含の性質上、比較的新しい經語とせねばならないものであるが、六念乃至十念が追々に重要視され、次第にその間、發達變化のあつたことを思はせるのである。

然らば何故に、念佛は涅槃に入る一つの必要な行法であらうか。この間に答へるものが、上に出した雜阿含三三・二二の文であつて、自分の信する師佛を憶念することは、心の汚れを洗ひ、従つて心身の安穩平和奮起を見得るからである。一體佛教は他の宗教と違つて、超自然力を信ずるとか、絶對神を信ずるとか云ふものでなく、所謂自燈明法燈明、自己と自己の批判に依る眞理を信ずるのであり、さうして自己の人格を完成するための修養を積むものであるが、然しその自己と自己の批判に依る眞理を信ずるその底には、師匠としての佛陀、この道の開顯者説示者に對する信が動いてゐる筈である。この信が動力となつて、佛弟子の修養の歩みを踏み出さしてゐる譯である。それ故に四不壞淨(佛不壞淨、法不壞淨、僧不壞淨、戒不壞淨)は、佛不壞淨を根基とし、法僧を信じ、佛教の示す戒を守ることであつて、波斯匿王も「我於佛而有法靖、因此我作是念、如來無所着正盡覺所說法善、世尊弟子衆善趣向也」と云つてゐるのである。<sup>(1)</sup>かくの如く佛教に於ては、佛陀に對する信の中心となり、根基となつてゐるものであるから、佛陀を屢々思ふこと(Amusarati)が、その心垢を洗ひ、修道の力を増し、奮起せしむるに至つたことは十分に考へることが出来る。殊に在家の

人々にとつては、この佛陀に對する信が唯一の生命であるだけ、又佛陀を憶念することが唯一の力でもあり、勵ましてもあり慰めでもあつたに相違ないのである。このことは上に出した經文を見ても、この多くが在家の人を對告衆とすることに依つても知ることが出来るのであるが、摩訶那摩(Mahana)が、世尊よ、私は世尊に近づき世尊に御給仕申し上げてゐる時は善いが、世尊を離れて、城内の雜踏に歸つた時、その雜踏に心亂れて、三寶を念ずることを忘れ、その時死せば惡趣に墮ちばせぬかと云ふ怖れがあると申し上げた時、恐るゝこと勿れ、平生三寶を信ずれば命終の時如何にあらうとも、安樂處に生ずることが出来る。丁度東に傾いてゐる木が倒れ、ば必ず東に倒るゝやうなものだと教へられて居ることに依つて明かに知ることが出来る。試してみると念佛は念佛に根據を持ち、信佛の内容であり、比丘の修道の原動力であつたと共に、在家の信者にとつては、殆んどその全分の宗教的要素であつたと云ふことが出来る。

論部に於ては、念佛に關説するものが割合に少ないが、法蘊足論では四證淨を明す下に佛證淨の中で隨念諸佛を出し、念佛を信佛に攝し、婆娑論の三(收五、二、若)も亦、以自體以隨念建立應知」と佛法僧の三不壞淨の隨念建立であることを云ひ、同じく念佛を信佛に接してゐる。念佛も信佛も、佛陀觀の變化、即ち神秘性の深まるに連れて、内容を變へるのが當然であるが、阿毘曇の性質上、余り多くその方の問題を取り扱はないので、従つて念佛に關する記事に、大した變化を見な



104  
いものであらう。那先比丘經下(藏八・五〇左)に次の文がある。

王、又那先に向ふ。彌等沙門は言ふ。人世間にあり、惡を作つて百歳に至るも、死なんとするに臨み念佛すれば、死後は皆天上に生ず。我れ是の語を信ぜず……………那先、王に問ふ。大小石を持ち水上に置かば石浮ぶや沈むや。王の曰く其石沈む。那先言く、も、百枚大石を船上に置かば、其船擧る没するや否や。王曰く没せず。那先言く、百枚大石船に因るが故に没することを得ず。人本と惡ありと雖も、一時念佛すれば是を用て、泥梨の中に入らず、便ち天上に生ず。其小石没するは、人惡を作つて佛經を知らず、死後便ち泥梨に入るが如し。王の言く、善い哉善い哉。

この文は *Mūlakaṅga* にはないが、若し文字通りに解するとすれば、念佛の功德に關する考方が頗る神秘的に發展したものと見ねばならぬ。此の文はよく淨土教史上の都合の善い文と考へられることがあるけれども、それとは直接の關係あるものでなく、原始經典以來の念佛が可成り進んだ形で神秘的に考へられたまゞである。

今大阿彌陀經は、阿闍佛國經の後を承けて、西方に淨土を建立し、衆生をその國に迎へ取つて救濟せんとする阿彌陀如來の大悲を傳ふるものである。而して既に阿闍佛國經には、東西南北四維上下の佛を念じ、その佛の説法の如くならんと念じ、その佛の如く聲聞衆あらんことを念ずると云ふ三隨念(地八七〇左)を出し、大阿彌陀經には、その三輩段に常念至心不絶と云ひ、續念不絶と云うてある。これみな云ふ迄もなく念佛である。茲に於てこの優れた偉大な美しい文學經典、如來の大悲を極度に迄唱道した神聖な經典が、民衆に訴へ民衆を勵まし、民衆に要求する所のものは、その佛

陀の大慈を信じ、その佛陀を憶念することではなければならぬ。かくて初期佛教以來、出家在家の四衆に通じ、最も一般的であり且つ有力であつた所の念佛は、茲にその強固な根據を得て、高められ深められ、重要な教理的背景を持つたと言はねばならぬ。

### 三

以上説くが如く、佛佛は次第に發展し、高められ深められて來たものであるが、茲にもう一つこの念佛の力を強め、意義を有力にしたものがある。それは何かといふに、三昧の思想の變化である。三昧(Samādhi)とは云ふ迄もなく、三學の一つである。定であつて、心寂靜にして一點に集中することである。この三昧と禪那の關係はどうかと云ふに、錫蘭上座部では、三昧を瞬間定(Khaṇika Samādhi)、準備定(Upacāra samādhi)、完極定(Arjāna Samādhi)の三種に分ち、第三の定から禪那に入るものと、脱階の差別の如く解することもあるが、ス有部では、

末至定 (Anāgāmya Samādhi)

初禪根本定 (Prādhana dhyāna mūla samādhi)

中間定 (Dhyānantarā samādhi or antarādhyāna)

近分定 (Samañtaka Samādhi)

二禪根本定 (Dvītya dhyāna mūla samādhi)

等と三昧と靜慮と混入して居るに拘らず、俱舍論二十八には三昧は心一境性にて定散に通し、禪那

は寂靜審慮にて寛狭の相違ありとしてゐる。唯識の方でもこれに同じい解釋を取つてゐる（述記六

本・五義燈五本三三）。然し實際は定が散位に通するなど云ふことはある筈なく、三昧は集中を意味し、

禪那は靜慮を意味し、その意味する所は違つても大體同義語であると見てよいと思ふ。それは經典

既に三昧と禪那とを區別しないで使つて居り、吠陀の苦行の一種であつた定が與義書に成つて瑜

伽となり、瑜伽に於ては禪那も三昧もその六分瑜伽の第二と第六となつてゐたものが、釋尊に採用

せられたのであるからである、然し昔しからあつたものを釋尊が採用せられたと曰つても、釋尊の

用ひられた意味は違ふのであつて、以前では三昧又は三昧の功德が、目的であつたが、釋尊にあつ

ては三昧は常に目的ではなく、手段であり、定に依つて正しい智慧を開き、善惡を見分けて善に就

くといふ道徳意志と、如實の知見を開いて繫縛を絶つところの解脫を得る爲めのものである。更に

委しく云へば、三昧は二つの意味を有するものであつて、第一は觀察を明かにし、正しい智慧、如

實知見を得るためであつて、觀の爲めの止と呼ばれる三昧である。阿毘曇で、不淨觀と數息觀を入

修の二門とし、茲に精神統一を得て、次に四念位を觀するように説くは、この三昧を中心としてそ

の準備と結果を云ふものである。第二は妄念妄慮を絶滅して無念無想の境に入り、その境地を樂し

む現法樂住であつて、四禪四無色と呼べるものがこれである。禪宗などから云へば、この二つは

分ち得べきものではなく、無念無想なるが故に審慮も顯はるれのであらうが、原始經典及び阿毘曇の佛敎に於てはこの二つは分れて居ると思はれる。吠陀や與義書の瑜伽は後者の義が強く、佛敎ではだん／＼觀のための止といふ前者の義が余計に言はれるようになり來つたものと思ふ。處が不思議なことには、集中を意味する所の三昧が觀のための止に用ひられ、審慮を意味する所の禪那が現法樂住を顯はすこととなつてゐたのである。

それで今は靜慮の方は暫らく置いて、三昧の方を云ふと、阿含尼柯耶に顯はれて居る三昧の種類は空無相無願の三三昧のみである。四念住、十遍處、四無量心等も三々昧と同じ意味で三昧と呼ばれ得ないことはないが三昧の文字は用ひてない。然し心身寂靜になつて後修するもの、即ち定中の修行である意味に於ては三昧である。十念は必ずしも定中のものではなく、散位の憶念もあるが後世これを業處(Kammathāna)とする限り、三昧の憶念も考へられてゐたものとせねばならぬ。雜阿含にはこの外無相心三昧(雜二〇・三〇及二一辰三・一六)があるがこれは巴利に同本を欠き何に當るか解らないけれども、後に出るものから云ふと Animittecosimutti 即ち無相心解脱であると思はれる。火三昧(雜三八・一五辰四・三〇左)、火光三昧(雜二二・二三辰三・二二)は、普通火定と譯してゐるが、原語は *ḥiṅgī dhatu* であつて三昧と云ふべきものではなからうと思はれる。この外無量三摩地(雜十五・五辰三・八三右左)、無量心三昧、無相心三昧、無所有處心三昧、空心三昧(雜二二・九辰三・二九一三〇)等があるが、同本

雜尼柯耶四一・七で見ると皆三昧ではなくて、解脱である。それであるから私は阿含尼柯耶に於て、三昧の名に於て呼ばれてゐるものは、空無相無願の三三昧の外はないと思ふ。<sup>(20)</sup>この三三昧の解脱も、俱舍論二八等では隨分面倒になつてゐるが、*Abhihammatā sangha* 九・九が、順次に無我の觀、無常の觀、苦の觀を當てゝゐるが斯の如く觀と三昧とをはつきりあてはめることは無理であつても、兎に角、無常、苦、無我を觀して離執の境地を得ることであるから、かういふ風に見た方が三三昧の原意を得てゐるものと思はれる。即ち心を一黙に集中して我と我所なきことを觀じ、善惡美醜の相を取らず、外境に對して欲願なきやう觀するのが三三昧であると解せられる。雜阿含三・三一（長三・二六左）の經はこの意を示してゐる。

それで私の知る限りに於ては、阿含尼柯耶に於ける三昧の教説は、かくの如きものであつて、これ以外にはないが、小乘阿毘曇もこれを繼承する丈けで何等の發展を示さない。大乘經典初期のものも亦三昧と云へば、空無相無願の三々味であつたことは、阿闍佛國經大阿彌陀經に何等の三昧なく、小品般若も常啼菩薩品を除いては、三三昧を除くの外、全く他の三昧のないことに依つても知られると思ふ。處が常啼菩薩品に至つて俄然種々の三昧が顯はれ、或は六萬の三昧を得るとか三昧より立つとかあるのは、この三昧と云ふ方から云ふと小品般若の他の諸品と常啼菩薩品との間の差異不統一を示すものであつて、他の方面から見ても可成りに毛色の變つた常啼菩薩品の後期の添加

であることを思はせるものである。大品般若に至ると、首楞嚴三昧以下百八の三昧その他を擧げることによつても、又このことは大阿彌陀經、平等覺經に三昧のことがなく、魏譯大無量壽經に至つて、これも俄然百千三昧華嚴三昧清淨解脫三昧普等三昧滅盡三昧不生不滅諸三昧門等を云ふことに依つても知られると思ふ。觀無量壽經に至つては、その十三觀が悉く定中の觀であるが、若得三昧見彼國地了々分明と云ひ、卽見十方一切諸佛以見諸佛故名念佛三昧といふ程轉化してゐるのである。それであるからして三昧思想に關する轉化は、小品般若と大品般若の間、更に委しく云へば小品般若の前諸品と常啼菩薩品の成立し附加せらるゝ時代に行はれたと見ることが出来る。それ以來三昧は神祕の色彩を帶び、三昧の發得は偉大なる得達を意味することになり、無數の三昧を見るに至つたのである。

#### 四

かくてこの三昧はその轉化の道程に於て、前に説く所の念佛と結び付き、念佛三昧の名に依つて先きに述ぶるが如く、所謂慈悲系の經典と智慧系の經典とを結び付くる繩となつたのである。

今主として念佛三昧を明す三昧經典を現存藏中に求むれば、既に説くが如く菩薩念佛三昧經（玄八）、般舟三昧經（玄九）、文殊般若（月九）、及び觀佛三昧海經（黃五）等とせねばならぬ。この内觀佛三昧海經は觀無量壽經等と一群をなす經典であつて、最後出であり、文殊般若も内容から見て後出で

あることは明かであり、又菩薩念佛三昧經も諸佛現前三昧菩薩摩訶薩と云ふ菩薩を出す（三八・六六左）ことからしても、般舟三昧經を豫想せしむるから般舟三昧經がこれら經典中の最古出であらねばならぬ。勿論この般舟三昧の語があると云ふだけで前出後出を定めることは出来ないが、この般舟三昧經を考へしむる般舟三昧の語は首楞嚴經、菩薩念佛三昧經、觀佛三昧經、觀無量壽經、觀普賢菩薩行法經、阿彌陀經等に出で、その語の出づる場合の前後關係に依つて、これらの經典の後出を知ることが出来るのである。喩へば首楞嚴經に於て十地を立て、第八地に入つて、諸佛現前三昧を得ることが出来るが、これと比べて菩薩念佛三昧經の後出であることを知ることが出来るのである。猶勿論後出の證明はこれだけで出来るのでなく、經典の内容結構、菩薩の列衆等から定めねばならぬのであるが、それは可成りに明瞭なことであり、又後にも何れ觸れねばならぬ處もあらうと思はれるからそれらは茲では一切省略することとする。

以上云ふ所に依つて、三昧を明す經典では、般舟三昧經が最も古出であることが明白になつたと思ふから、次にこの經典の内容に入れて研究を進めて見よう。

般舟三昧經には現存四譯がある。

拔陂菩薩經 後漢失譯 僧祐錄云安公古典（二）

般舟三昧經一卷 後漢支婁迦讖譯

般舟三昧經三卷 同上

大方等大集經賢設分五卷 隋闍那崛多譯

又後漢の竺佛朔（開元錄結四・五左）西晉の竺法護（出三藏記集二結一・二右）も譯出したと云ふことであるが、後者は今傳はらない。現存四譯中、跋跋菩薩經は後漢失譯にて且つ經典の初めの部分が存して居るのみであるが、第二の般舟三昧經一卷は或は竺佛朔の譯出にて月支沙門支識傳語河南孟福張蓮筆受（開元錄二結四・五左）と云ふものであるかも知れない。この四譯を對照すると次のやうになるのである。

般舟三昧經一卷	般舟三昧經三卷	跋跋菩薩經	賢設分
1 同事品	1 同事品	1 四十二校行	1 思惟品
2 行品	2 行品	2 四十三校行	
3 同事品	3 同事品	3 四十四左	2 三昧行品
4 賢覺品	4 賢覺品	4 四十五右	3 見佛品
	5 無著品		4 正信品
	6 離察品		5 受持品
	7 發願品		6 觀摩品
			7 發行具說品

般舟三昧經の研究（上）



6 撰譯品	.....	8 撰譯品	.....
9 屬經部作品	.....	9 撰譯品	.....
10 請佛品	.....	10 撰譯品	.....
		10 具五法品	.....
		11 授記品	.....
		12 甚深品	.....
11 無想品	.....	13 十法品	.....
12 十八不共十種力品	.....	14 不共功德品	.....
7 勸助品	.....	15 國寶功德品	.....
14 摩訶意佛品	.....	20 b. 1. 9	.....
8 撰譯品	.....	15 撰譯品	.....
		16 佛印品	.....
		17 鬘鬘品	.....
		16 鬘鬘品	.....
		16 鬘鬘品	.....

この内拔般若經は前四品のみの譯であり。全譯でないが内容略三卷本と同じものである。一  
 卷本は最も簡單であるけれども、比較對照して見ると、三卷本を簡單にし、比較的緊要でない諸品  
 を除いたものである。普通は簡單なものが先出であつて、それに後で追加するものであるが、今  
 の場合は反對であつて、三卷本から一巻本が省略されたのである。譯語の體裁の同じい所から見ても、  
 三卷本と同じく支識に關係あるものであることは明かである。賢護分はその譯出年代が、紀元六世  
 紀の末葉であるだけ、最も整うた原典に依つたものであり、譯語も善く讀み易いもので、三卷本般

舟の原典を更に修飾し増廣したものであると思れる。それであるから私は三卷本般舟がこの經典としての古形であると信ずるものである。

この般舟三昧經は、賢護菩薩のいかにすれば智慧海の如く廣く、心門閑の如く堅く、常に佛を見奉るを得るかと云ふ間に依り、「汝の云ふが如き種々の功德を得んと欲すれば正に般舟三昧を發得すべし」と宣へしに初まり(門事品)、この三昧を發得するに就いて西方阿彌陀佛を念すべきを教へ、續いてこの般舟三昧が空三昧なるを明しその空三昧の内容を示し(行品)、轉じて再び四種の四法を行つてこの三昧を得べきを説き、この三昧に依つて自由に三世の諸佛を見奉るを得るを示し(四事品)、又この三昧を成就すれば自然に六度を満足するを説き、進んでこの三昧の經典の功德を説きこの經典に非佛説の俗難多かるべきを豫言し、従つてこの三昧を聞き受持し之を宣布することの利益のなるを示し(譬喩品)、更にこの三昧を修むるもの、佛を見ることが般若皆空の理を離れざるを示し(無着品)、次に三昧發得を欲するもの、戒行を説き(四輩品)、佛滅後賢護等の八正士この經典を護持せんことを誓ひ(授決品)、佛も亦この經典護持の八正士を諸天擁護すべきを説き給ふのである(擁護品)。經典は茲に轉じてこの般舟三昧が過去の諸佛の成佛の道なりしことを説いて然燈佛の修行に及び、再びこの三昧を無所得の空義を以て説明する(屬羅耶佛品)。茲に於て賢護は他の七正士と共に佛をその家に請じ、佛は招請を受け了つて住所に歸り、再び五法を具へて三昧を得べきを説き、

自らも亦然燈佛の許にてこの三昧を證し成佛の授記を得たことを述べ（請佛品）、再びこの三昧を學び之を他に説かんとするものゝ成就すべき十法を説き、この十法を修むることに依つて八事（無想品）と十八不共之徳と佛の十力を得べきを説き（十八不共十種品）、轉じてこの三昧を得て正覺を得るには四隨喜の徳を要するを示し（勸助品）、師子意佛の時の本生話を以て之を説明し（師子意佛品）、又昔し自ら至誠佛の弟子和輪比丘に従つて三昧を聞き三萬六千歲師事して初めて魔障なかりしことを述べてこの三昧の開持し難きを述べ（至誠佛品）、最後にこの三昧を尊崇し三昧の經典を書寫傳持し、如來印を以て之を封じ、長く世に傳ふべきことを迦葉初め賢護等の八正士に囑累して結んでゐるのである（佛印品）。

以上がこの經典の梗概であるが、この經典を讀むものは、この經典を通貫する思想が般若經の説く所のそれであることを知るであらう。經中の文句と云ひ語と云ひ、思想と云ひ、般若經を出づるものは多くない。只それに加ふるものは、念佛と般舟三昧と阿彌陀佛であると云ひうるであらう。

先きに云ふが如く、念佛は原始經典以來、佛徒の必然な尊い行業であつた。それ故に佛陀の説かゝる所、其處には必ず念佛があり、佛陀觀が進めば進む程、念佛の内容も進んで來る道理である。嘗ては佛陀は師佛又は亡き師佛であつて、この師佛又は亡き師佛を憶念することが念佛の内容であつたが、今や佛陀は他方とは云ひ現在の佛陀であり、さうして慈悲そのものであり、偉大に表顯さ

れてゐるのであるから、念佛の内容もすばらしく變化發達したものであつた。その上、これ迄云うて來たやうに、三味の思想の發達と結び付いて念佛三味となつたのであるから、今や念佛は佛道修行の菩薩の根本的な行業となり、諸善の源であり、自然に六度を成滿するものとなつたのである。大方等大集經菩薩念佛三味分七(三八・四六―四七)には次のように云うてある。

是くの如き三味、既に能く修習し此の三味を觀察思惟し已れば、則ち現前の安樂法行を増廣成就することを得、則ち無貪の善根……無瞋の善根……無誑の善根を増廣することを得るが故に、則ち慚愧を具足することを得るが故に、則ち神通を成就することを得るが故に、則ち一切佛法を圓滿することを得るが故に、一切淨土を清淨にすることを得るが故に、則ち天降下生具足を得るが故に入胎具足を得るが故に……則ち生ずる所諸佛世尊を離れずして常に恭敬供養具足を得るが故に、邊地を離れて生具足を得るが故に……菩提樹下道場莊嚴具足を得るが故に。

驚くべき偉大なる念佛の功德の表現ではないか。異譯の菩薩三味經(三八・七七右)はこの文の簡單なものを載せて居るのである。又賢護分(三九・六右)に云ふ所の

若し菩薩摩訶薩亦既に菩薩思惟一切諸佛現前三味を成就し已れば自然に彼の檀波羅蜜尸波羅蜜乃至般若波羅蜜を滿す。

といふは念佛三味に關係ある所の般舟三味を成就すれば自然に六度を成滿することを示すものである。觀佛三味經に至れば念佛を伊蘭林中の梅檀に比し、「念佛の心亦復かくの如し、是の心を以ての故に能く三種菩提の根を得」と云ひ、龍樹は更に偉大に念佛の功德を讃えて次の如く云ふてゐる。〇〇〇

問うて曰く、菩薩の三味の如きは種々無量なり。何を以ての故に但是の菩薩念佛三味の現在前か讚するや。答へて曰く、是の

菩薩の念佛の故に佛道の中に入ることを得る故なり。念佛三昧は能く種々の煩惱及び先世の罪を除く。余の諸三昧能く嬌を除くものあるも、瞋を除く能はず……能く三毒を除くものあるも、先世の罪を除く能はず、是の念佛三昧は能く種々の煩惱種々の罪を除く。復次に念佛三昧に大福德あり、能く衆生を度す。是の諸の菩薩衆生を度せんを欲すれば、諸余の三昧此の念佛三昧の福德の能く速に諸罪者を滅するに如くは無し。

甚だ飛びくの引用であるが、念佛の功德が時代を追うて漸次に高潮せられてゐるのを見ること  
が出来る。

一體念佛は何の爲めに修するものか、又それには如何なる功德があるかと云ふに、又再び前へ戻るようであるが、原始佛教の立場から云うと、道の先覺者又は現現者としての師匠佛陀への歸依と憶念であつたから念佛に依つて、

1 修道の勵みを得、實効を擧げる、と云ふことを正意としたに相違ない。菩薩念佛三昧經の文の如きはこの意味を偉大に書き顯はしたものに外ならない。又これを更に強めて行けば念佛することとがやがて涅槃に入り正覺を成ずることになるとも云へる。先きに引用した雜阿含の涅槃に至る爲のものとして云ふはこれを顯はし、文殊般若(月九・五右)の

復一行三昧あり、若し善男子善女人是の三昧を修すれば亦速に阿耨多羅三藐三菩提を得。

とあるもこれを示すものである。この念佛には又

2 生天の得益、も上述の如くあつたには相違ないが、これは純粹佛教的なるものではなかつたの

である。然るに阿闍佛國經とか大阿彌陀經にいたれば、經典が自分の淨土に迎ひ取らうと云ふ佛陀の慈悲を顯はすものであるからその念佛は

3 往生淨土の得益、のあるものとなつてゐるのである。これはその佛陀の本願と成就の然らしむる所である。更に念佛を神祕的に考ふるようになれば、念佛に依る。

4 罪障の消滅、と云ふことが考へられ、觀佛三昧經に一切諸罪皆得消除(黃五・一五右)とあるのも、觀無量壽經に作是觀者除無量億劫生死之罪(地二・二七九右)とあるのも、又龍樹が能速滅諸罪と云ふのもみなそれである。今我が般舟三昧經に於ては、この三昧を修するものには不中毒、不中兵、不能燒、不入水、不死、帝王不能得其便の五種の功德ありとし(孝九・三六)、又他の猛獸惡人に害せられず、病まず、諸天の稱譽を得、諸佛を見ることを得る等の利益を擧げてゐる。この般舟三昧經の三昧所得の利益は、小品般若に既に顯はれた經典受持の利益に同じいものであつて、従つて念佛の功德を談る上に於ても、早い層に屬するものと見ねばならぬものである。(未完)

## 修行道地經と法華經との關係に就いて

渡邊 泰道

一 修行經關係の經典。修行道地經の關係類書の現存するものは三種ある。

一 修行道地經 七卷三品 西晉 竺法護譯 縮刷本六冊

二 道地經 一卷七品 後漢 安世高譯 同 六八冊

三 小道地經 一卷二品 後漢 支暉譯 同 六三冊

諸經錄に依れば此外に安世高の修行經七卷があつたが開元錄時代の頃から闕本となつたと傳へられて居るが事實存在したか否かは疑問である。元來此經は經と呼ばれて居るが實は經ではなく論であつて作者は一二共に佛滅後七百年に須賴國に出た僧伽羅刹即ち衆護と傳へられて居るが是も彼一人の作か否かは大に疑問とせねばならぬ。而して此經の内容は衆經の正義を祖述して禪法の必要を記したものである。私の今の

研究は主として七卷三〇品經に就てで傍ら一卷七品經にも及ぶのである。

二 修行經と法華經との類似點。修行經と法華經とは何れの邊に類似點を見出し得るか。私の見た所では三十品中前二十七品に三ヶ所、後三品に五ヶ所の類似點を見出し得たが前者よりも後者に類似の著しさがある。釋智旭の闍藏智津にも「後三品並用法華意旨」と評するに見ても明である。而して其類似は法華經の原本から見て古い形を持つ羅什譯の妙法華經に一致するのではなく、寧ろ新しい形を有する正法華經に類似することは注意すべきことである。それが偶然と言はうか必然と言はうか、修行經も正法華經も共に同一人の竺法護の翻譯とされて居る

ことは是亦注意を要する。然らば兩者の類似の性質如何といふに大體に於て思想上の類似と言はんよりも譬喩上に大きな類似を有つと言ひ得る。之を左に挙げやう

前二十七品の類似

類似 修行經 正法華經

- 一 第六慈 品(卷六四) 第三光世菩薩 品(卷三五)
- 二 入海採寶 第八分別相品(同六四) 第八五百弟子 品(同三五)
- 三 身上下出 第三神足 品(同六六) 第五淨復淨品(同三五)
- 水火ノ文 第三神足 品(同六六) 第五淨復淨品(同三五)

後三品の類似

- 一 入海採寶 第六弟子三品 卷六七 第八五百弟子 品(卷三五)
- 二 化城 喩 同 (同六七) 第七往古 品(同三四)
- 三 長者火 第三緣覺 品(同六七) 第三應時 品(同三〇)
- 四 入海 喩 第三菩薩 品(同六七) 第八五百弟子 品(同三五)
- 五 生百喩 同 (同六七) 第五樂改喩 品(同三二)

次に是等が如何に類似せるかを見る爲めに此二者の本文對照をなすべきであるが頁數の都合で之を省く。要するに修行經は文簡にして要を盡し正法華經は精細綿密なる記述を爲すといふ

差異はあるが兩者が如何に類似せるか窺ひ知られる。

以上のごとき類似は私をして疑義を懐かしめた。それは修行經三十品中で實際法華經に關係あるものは前二十七品よりも後三品に中心があるとするれば現在の修行經は三十品であるが過去の或時代迄は二十七品であつたのを後世に於て後三品を附加したものでないかといふことであつた。私は此疑義を懐いて歴史的に研究の歩を進めた所が意外にも其解決を得更に修行經には幾段かの成立の斷層のあることを發見し得た。故に以下第一に修行經の成立問題を述べ第二に修行經と法華經との關係を述べやうと思ふ。

三 修行經の成立問題。修行經の成立に就いて其結論だけを述べれば修行經の第一期のものは一卷七品の道地經、第二期のものは(第一期と同時に或は其以前に出來たものであらう)經錄の所謂別生經と稱する十二經(或十三經)及び第八



品以下所在不明の十四經、第三期のものは法護譯の二十七品經、第四期のものは所謂今日の三十品經であると思ふ。

四 三十品經の成立。私は前に三十品中後三品だけが特に著しく法華經に類似して居るから後三品は後世の附加ではないかとの疑問を懐いたことを述べたが此疑問を解決すべき材料として第一に推さるべきは縮刷藏經の修行道地經七卷尾に附せられた。

1 後記。即ち譯經因縁の一文である。今其全文を掲げる。

竊查文士空侯征、若性純厚樂道歸尊、妙學不倦眞爲上儒也、  
 聖此經本來至燉煌、是時月支菩薩沙門法護、德業智博所覽  
 若淵、志化未進誨人以眞、究天竺語又暢晉言、於此相值共  
 讚之、其兼受者、菩薩弟子沙門法乘、月氏法寶、賢者應榮  
 承索烏子剡迦時通武支寶賈三十余人、咸共勸助、以太康五  
 年二月二十三日始訖、正書寫者、榮攜業侯無英也、其經上  
 下二十七品、分爲六卷向六萬言、於是衆賢各布留聲。

之に依るに修行經は法護の時代に於ては明に六卷十一品で現存の如き三十品ではないことが

證せられる。此後記は宋元明の三本に載らるゝ所で法護が此經を譯した時代或は遅れてもそれに近い時代に附せられたものであらうから相當信賴するに足るものと思ふ。

2 道安の道地經序。此道地經は安世高譯の一巻七品經のこと(三)で此經に書かれた道安の序分が此序である。

夫道地者、應眞之安堂、升仙之奧室也。於是有三歲沙門、  
 厥名衆護、仰惟諸行布、在群籍俯營發進不能悉洽、祖述衆  
 經撰要約行、日其次序以爲一部二十七章、……有開士世  
 高者、安息王元子也、禪國高讓納萬乘位、姑朋峻德、改容修  
 道、越境流化、爰適此邦、其所傳訓、淵微優遠、又折護所集  
 者七章譯爲漢、文音近雅質敦、若撰、或變質從文、或因質  
 不飾、皇矣世高審得厥旨、……

之に依るに衆護即ち僧伽羅利が衆經を祖述し其修行に關する必要を編輯して一部二十七章としたのが廣本の修行經とも言はるべきもので其の抄本とも言はるべきものが七章經であることが明である。

3 諸經錄。出三藏記集第二新集經論錄法護の

下には「修行經、七卷二十七品、舊錄云修行道地經、太康五年二月二十三日出」とあつて矢張七卷經は三十品ではなく二十七品なることが解る。降て開元錄・貞元錄も同様である。斯の如き證據に依て修行經七卷(或六卷)の原形は現存の如き三十品ではなく二十七品であつたことが略ぼ明確になつたことと思ふ。

私は更に議論を進めねばならぬ。修行經七卷(或六卷)經は二十七品が原形とすれば其二十七品に後三品の附加されて現形の三十品となつたのは何時の時代であるか。是が鮮明すれば二十七品説に對し最後の斷案を下すことが出来ると共に私の初めの疑義が之に依て氷解する。

經錄の上で修行經の品數を明記せるものは出三藏記集・開元錄・貞元錄・至元錄の四經錄で其他内典錄・明倫錄・開元錄・貞元錄には紙數が記されてある。其品數を示したものの中、出三藏記・開元錄・貞元錄は何れも「二十七品」と記し「三十品」と明記せるものは實に至元錄である。

修行道地經と法華經との關係に就いて

故に三〇品となつたことは至元錄編纂時代即ち元祖至元二四年(一二八七)を下ることは出来ぬ。又貞元錄には二十七品とあるから三十品流布は貞元錄編纂時代即ち唐德宗貞元一五年(七九九)迄遡ることは出来ぬ。要するに貞元錄と至元錄との間の四八八年間に於て二十七品が三〇品に増加されたものであるといふ莫然たる結論に満足せねばならぬこととなつた。

こゝで私は方向を轉換して更に別途の方法で是が結論に到達することに努めた。それは後三品の品名と同一或は類似の經名を搜索することであつた。後三品の品名即ち「弟子三品修行品」「緣覺品」「菩薩品」を諸經錄中搜して居ると次の如き類似の經名を見出した。

- (一) 道地經中要語章 一卷 (二) 菩薩道地經 一卷  
 (三) 菩薩修行經 一卷 (四) 三品弟子經 一卷  
 (五) 三品修行經 一卷

此中(一)は出三藏記第三に依れば「或云、小道地經、今有此經」とあるから是は小道地經で今の

後三品には關係はない。(二)(三)(四)は何れも似て非なるものである。然るに茲に私をして實に驚喜せしめたものは(五)三品修行經であつた。出三藏記第二法護の下に「三品修行經一卷安公云近人合大修行經」とある。茲に漸く後三品附加の起原を探り當てることが出来た。此文に依りて道安の時代(三三三三五)即ち東晉時代に大修行經たる二十七品經に此三品修行經一卷が附加されたことが疑ひなき事實であるといふ確證を得た。こゝに注意すべきことは此三品修行經も亦二十七品經の譯者と同一なる法護の翻譯なることである。

次に三品修行經の品數の問題が考へられねばならぬ。こゝの三品といふのは正法華經に照して見ても知らるゝ如く聲聞・緣覺・菩薩の三乘である。さすれば此經は修行經に附加された形の如く一卷三品のものであつたらうと推測し得らるゝが、若し左様でないとしても三品に分け得らるゝだけの内容を有して居たことは疑を入れ

ぬ所と思ふ。

斯く二十七品に後三品の附加されたのは既に道安の時代(二十七品經法護譯より約百年)であることを知つた。然る時は茲に疑問となることがある。それは道安録よりも後代に出来た出三藏記から貞元録に至る四經録には三十品と言はるべき筈なるに二十七品とあるのは其意を得ざることである。之に就て私は考へる。二十七品に後三品が附加されて三十品となつたのは古い道安時代であつたが以來二十七品と三十品との二經が共に流布したものではないかと思ふ。其證據は古來から諸經録が記載せる修行經六卷といふ卷數の問題がそれである。前述の後記の文に「其經上下二十七品、分爲六卷」とある。更に之に道安時代に於て後三品たる三品修行經一卷三品が加へられて初めて七卷三十品となつたものであらう。斯く考へることに依て古來から諸經録に修行經六卷或は七卷といふ理由が鮮明されたと思ふ。即ち六卷といふは二十七品經、七卷と

いふは三十品經のことであつたと思ふ。それを諸經錄は内容の品數等を委しく詮索なしに只舊錄を繼承して六卷或は七卷と言ふたのではないかと思ふ。

以上現存の法護譯の修行經七卷三十品の中二十七品と後三品との成立關係及び六卷と七卷との卷數問題に就ての大體を知ることが出来たと思ふ。

五 二十七品經の成立。A 安世高譯と法護譯との問題。法經錄以下諸經錄に依るに安世高には七品經及び二十七品經の二譯、竺法護には二十七品經の一譯あるとせられて居る。即ち二十七品經には二譯あると傳へられて居るが是は誤りて安世高には七卷經一譯のみで二十七品經譯はなかつたもの、二十七品經は法護に始まるものであると思ふ。以下諸經錄を一瞥しよう。

出三藏記第二安世高の下に「大道地經二卷安公云大道地經者修行經抄也外國所抄」とあるのみで七卷(或六卷)經の譯は載せてない。更に法

修行道地經と法華經との關係に就いて

護の下を見るに「修行經七卷二十七品舊錄云修行道地經太康五年二月二十三日出」とある。又同卷新集異出經錄中にも以上二經だけを擧げて安世高に七卷(或六卷)經譯あることを載せてない。然るに法經錄以下の經錄には安世高の六卷(或七卷)經譯あるを記せる所よりすれば安世高より出三藏記迄大約三五〇年になるから此時には既に安世高の六卷經は闕本となつたか其れ共安世高には始めから此譯が無つたのか何人も疑問とせざるを得まい。次の歷代三寶記には安世高に六卷經の譯ありとして居るから出三藏記が誤落したものでなからうかとも疑はれるが併し脱落とも思はれぬ。否寧ろ私は出三藏記の此記事が正しいと斷定したい。

次に六卷或は七卷經に安世高と竺法護との二譯あることを初めて載せたものは法經錄で其第三衆經異譯の中に「修行道地經二卷後漢安世高譯、〇修行經七卷、晋世竺法護譯、右二經同本異譯」とある。以下諸經錄何れも之を襲用して居

る。斯の如き法經錄の記事は當時二譯の經が實際に存在したのか又其他の經錄を其儘依用して掲げたものか其邊が不明である。法經錄は出三藏記作者僧祐寂後七六年に出たもので出三藏記を更に分類整理された形のものであるから其内容に於ても出三藏記と同一であるべき筈なるに斯く安世高譯に六卷經を出せるは不思議に思ふ。私の考へでは法經錄の安世高譯六卷經は法護譯二十七品經の誤傳であり七卷經の法護譯とあるのは現存の法護譯三十品經ではないかと思ふ。斯くして法經錄以下諸經錄が誤傳されたものと思ふ。

次に歴代三寶記第二及第四には安世高の譯あることを寶唱錄・支敏度錄等に依て譯年まで「漢永康元年」と出し文敏度の序のあることをも記してゐる。然るに寶唱錄は大體から言へば怪しい經錄では等の記載も疑はれる節がないではない。先づ年號から考へて見ると法護譯は「太康」安世高譯は「永康」兩者共「康」は同一である。是

から考へると安世高が一卷の道地經を譯してゐる所から法護時代の「太康」をば安世高時代の「永康」にまで遡上して安世高にも既に七卷或は六卷經の譯ありと誤傳されたものではなからうか。次に年數に就て考へると斯く似通ふた年號の違ひはあつたとしても五年と元年との誤はあるまいと思はれるが是も亦理由のないことでない。それは後漢の永康は元年しかない故に後漢の永康とするならば元年とするより外に途がないのである。斯く年號年數から見ても安世高譯に六卷修行經ありとするは充分に疑問とせらる。更に歴代三寶記第十四小乘入藏目錄中に前の二經を同本別譯異名として擧げてあるから當時二經が入藏して居た様であるが果して並存してゐたか否かは疑問である。

次に靜泰錄(註)に至て初めて七卷經中竺法護譯が闕本なることを述べてゐる。しかし是は前述のことから考へて安世高譯の闕本否寧ろ初からなかつたのと誤つたのであらう。以下内典錄・古今

譯經圖記・明佺錄等同述である。次に開元錄(二五)に至れば全く之に反して法護存、安世高譯闕本としてある。以下貞元錄・大藏目錄・大普寧寺錄・大明重刊錄等同述である。是等諸經錄圖表は註に護之を要するに六卷或は七卷經は出三藏記に於ては安世高譯なく二譯並出は法經錄からで開元錄に至て安世高譯闕本と明記されて居ることからして安世高譯の六卷或は七卷經は始めから存在しなかつたものであらうといふ疑問を起すのは唯私一人のみではあるまいと思ふ。

以上は諸經錄に依て述べたのであるが次に前掲の後記に依て此問題を述べやう。後記の文に依れば劉賓文士竺侯征が六卷二十七品經を將來し竺法護が之を譯した事は明である。然らば此後記の文が正しい限り二十七品經が此時に譯された事は動かすことの出来ないものと思ふ。翻て安世高譯の六卷(七卷)經を見るに法護譯卷尼の後記程に的確な證據は寡聞な私には見當らぬ。故に恐らくは二十七品の翻譯は法護に始ま

るもので安世高には無かつたものと思ふ。斯くして安世高譯には一卷七品經の道地經、竺法護には六卷二十七品の修行經の各一譯のみあつたことを略ぼ決定することを得たと思ふ。

B 二十七品と七品及び別生經。出三藏記第二安世高の下に引ける道安の説に依れば二十七品經と七品經との關係は前者は廣本後者は其抄本とある。是は從來の佛教學者が一般に經論を見るに大部のものが先に存在し小部のものが其略抄として後に出來たものとする習慣があつたので今道安もそれに依て斯くは述べたのであらうが是は今日の經典成立更よりすれば許さるべきでなく其多くは此反對なるを思はねばならぬ。此意味より私は此問題に就て道安と反對に七品經は二十七品經の抄本ではなく寧ろ七品經は原始的のもので是が基礎となり發展して二十七品經が成立したのであらうと思ふ。今漢譯に依て其文體を見れば七品經は全部散文の形であるが二十七品經は第十二・第十三・第十四の三品を除

いた二十四品は全部何れも韻文と散文との混合文の形である。初めに品題次に序文とも言ふべきものが韻文で出て居る。次に散文で品名に表れた問題が一つ、説かれて行く。そして其一つの散文の後には必ず其散文の要領を韻文で表すといふ組織である。斯く文體からすれば一見七品經が新しい様にも見えるが其量よりすれば一概に新古は論せられぬ。七品經の前五品は兩者其大體同量、後二品に在ては七品經にない部分が二十七品經には附加されて量が増大して居る。内容に於ても前五品は八種虫を擧ぐる上に七品經は省略、二十七品經精細且つ兩者譯語の不同がある。後二品中第六神足行章二十七品經では第二十四神足品は二十七品經では七品經の内容の上に更に四禪を述べ四禪の功德たる神足即ち神通に就て述べてある。第七の五十五現章二十七品經では第二十四現品は二十七品經では七品經にない無色の心法・盲跛二者の喩・無常を觀する四事・毒蛇觀等が附加されてある。是等に依て考

ふるに第六神足品に於て四禪及び神足等のことは「神足章」といふ此品に對しては缺く可らざるものと言ふべきで全然無くとも可なりといふ程のものではない。故に若し七品經が二十七品の抄本とするならば極簡單乍らも之を附さるべきが當然と思ふ。七品經に之を缺くは二十七品經は七品經の闕を補ふたものだらうと考へる。第七の五十五觀品も亦然りである。斯く原始的散文の七品經に種々の複雑せる類似のもの或は其他の分子を取入れて更に之に文學的裝飾を施し韻文散文の混合文の形に書換へられたものが二十七品經であると思ふ。

茲に考へねばならぬことは七品經から直に二十七品經に開展したか否かの問題である。私は必ずしも直に開展したとは思はない。諸經錄に依れば修行經の別生經なるものが十二經或は十三經あるが之を七品經と二十七品との中間に置いて見ると七品經から二十七品經に開展した經路が見出される。即ち七品經に十二經を加へて

尚且つ残つた八・一〇・一二・一三・一四・二五・一六・一七・一八・二二・二三・二五・二六・二七の十四經が附加されて出來上つたものが二十七品經である。但し此中一二・一三・一四の三品は前述の如く全部散文であり短文である要するに他に比して形式が異なる所からすれば二十七品中此三品を除いた二十四品が大體に於て、人の作者

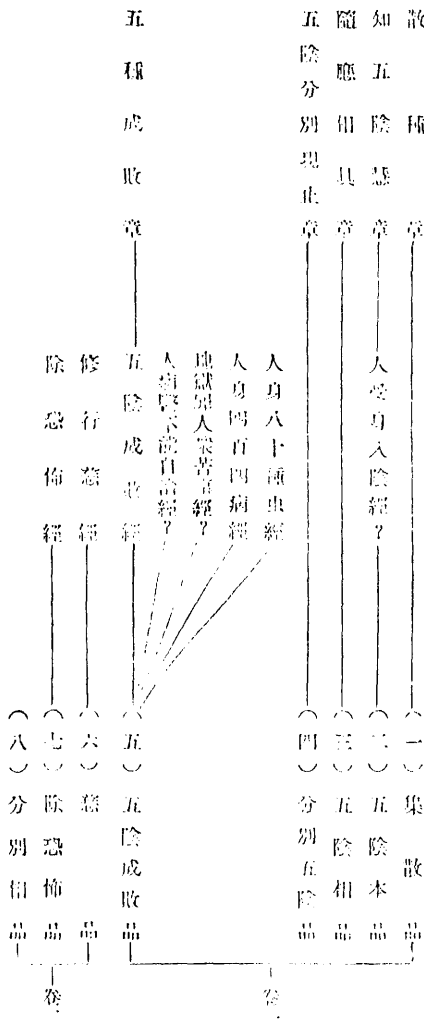
に依て今日の如き體裁に收作されたもので其後誰かに依て一一・一五の間に此三品が竄入附加されたものと考へられる。  
 六 三十品の成立と其關係。斯くして成立せる二十七品經に更に三品修行經一卷三品が附加されたものが現今の七卷三〇品經である。今是等の關係を左に圖示しやう。

道地經(七卷)

別生經(二卷)

三品修行經(三卷)

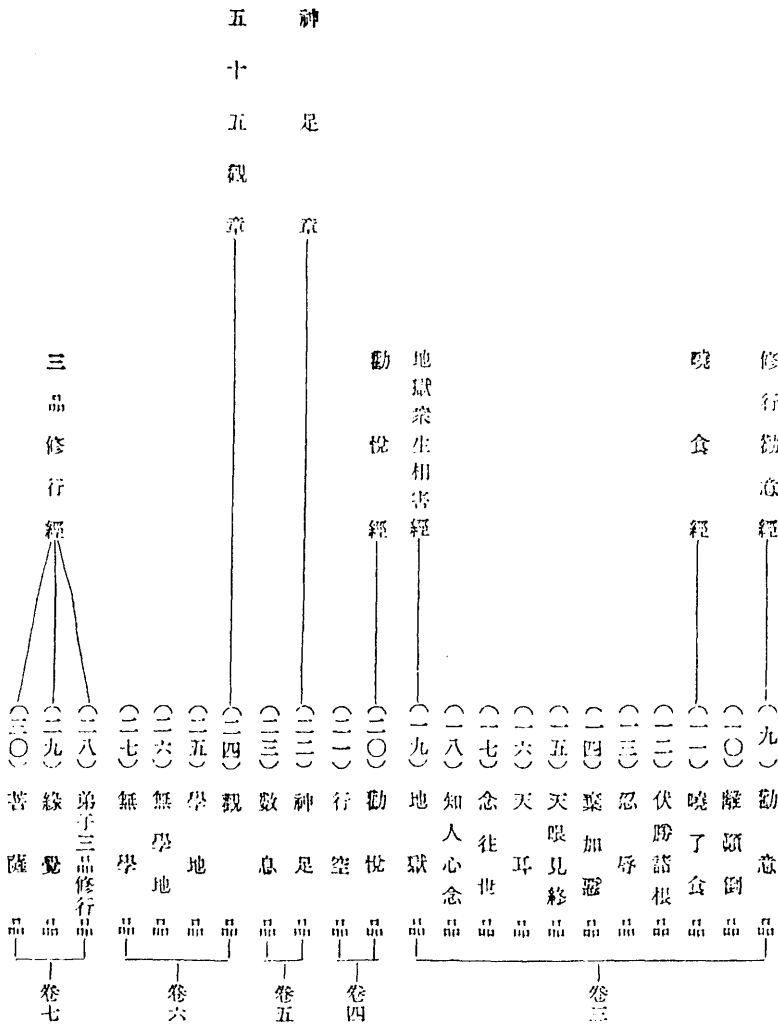
修行經(三卷)



修行道地經之法華經との關係に就いて



修行道地經と法華經との關係に就いて



七 作者及成立年代。古來修行經は僧伽羅刹の作と稱せられて居るが只私は彼一人の作とは思はない。次に其理由の二三を擧げやう。(一)成立上、前述の如く修行經には成立に就ての幾重の斷層がある從て年代が異ならねばならぬ。(二)將來上、古く考へられた様に一つの作品が印度西域から支那に將來される迄には五十年、百年といふ長年月を要したとする見解から脱して作品の將來は作品製成より數年を出でぬとする見解よりすれば七品經・二十七品經・三十品經(實は後三品經)の將來から推して是等の成立年代が異ならねばならぬ。(三)翻譯上、安世高と竺法護との間には約百年以上の距離がある。(四)著者名の有無上、七品經には、天竺須賴拏國三藏僧伽羅刹漢言衆護造」と著者名が明記されてあるが二十七品及三十品には譯者名だけで著者名がない。要之、七品經が僧伽羅刹の名に歸せらるゝが如く後世誰かの作なる二十七品・三十品の經をも僧伽羅刹の名に飯したまでであらう。

修行道地經と法華經との關係に就いて

尙此經の成立年代に就ては確實なる年代を定めることは不可能であるが大體に於て七品經は安世高の翻譯から推して僧伽羅刹に之を飯し大約其時代、二十七品經は法護時代より餘り遠くない時代で場所は後記に明なる如く剗寶地方、後三品は是と同時代で正法華經の流布された地方での作であらう。

八 修行經と法華經との關係。大部經典の比較研究に際し注意すべきは經典の部分的同一或は差違を以て直に其經全部の新古前後を論定されないといふことである。それは其經典自身の成立發達の歴史が存するからである即ち現形經典が必ずしも原形經典ではなく多くは原形經典に漸次附加増大されたものが現形經典であるから經典の比較研究に於て部分的には新古前後が論せられるとしても經典全體として兩者の新古は一概に論せられないことになる。今修行經と法華經との關係に就ても亦此事が言はれる。修行經にも幾種類もの成立斷層を有し法華經にも

幾種類もあるから只單に莫然と兩者の一部分だけを掴まい其部分比較に依て修行經全體が法華經全體より古いと斷定することは非常な危険なことであり従て此問題を極めて簡單に片付て仕舞ふ譯には行くまいと思ふ。しかし乍ら私は兩者の關係を斯う考へる。妙法華經の原本が正法華經の原本よりも古いといふ一般學者の結論の破壞せられざる限り修行經(二十七品、三十品)の成立は妙法華經原本よりは新しいと。

九 七品經及別生經と法華經との關係。七品經(三品中七品經に相當する部分を含む)と法華經とは何等關係を持たぬ。次に所謂別生十二經(此別生經は現存せぬ故に其内容は二十七品中之に相當する部分を見らる外はない)と法華經との關係に於ては此中只一經だけ類似のものがある即ち修行慈經で二十七品經の第六慈品に相當する。是は前述の如く正法華經第二十三光世音普門品(妙法華經第二十五觀世音普門品)に類似する。慈品に於ては慈心を行ふことに依て招福去災を得と言ひ普門品では光世

音菩薩を念じ其名を稱ふことに依て招福去災し得と説く差異あるのみで大體の行方は同一である。然るに兩者の成立前後の問題になれば容易に決定し難い。理論的には慈心といふ道德的觀念が先に存在し其具體化された宗教對象觀念たる光世音菩薩が後に生れたと考へられるが併し事實に表れた佛教史上では必ずしも此順序を踏まぬこともあるので一概に斷定は出來ぬ。經錄上では慈品が獨立的に修行慈經として流布したものであり普門品も法華經に編入さるゝ以前は單獨に一經として行はれたであらうから獨立的一經時代に於ける兩者の成立が明にならぬことは此問題は解決せぬ。併し是は容易でないから今は唯其一端だけを考へて見やう。初めに功德の對照から考へるに慈品には慈心を行ふ功德を散文韻文合して二十五擧げて居るが之を解脱道論。增一阿含の慈觀の十一功德に對比するに前者は八、後者は全部合することを得る。更に普門品の光世音菩薩の稱名功德十九に對比する

に普門品は十三合する。斯く慈品は兩者何れにも大體合致するより見れば解脫・増阿・普門の後に出來たものと考へらるゝ。

次に慈品の内容に就て考へるに單に道德的方面と見らるゝ部分と宗教的方面と見らるゝ部分との二があると思ふ。今之を符號を附して呼ぶならば第一韻文と第十散文より第十三韻文迄は宗教的方面を表す部分、第二散文より第九韻文迄は道德的方面を表す部分である。後者は慈品全體の三分の二の分量を占め其内容は三毒中の瞋恚と慈心・憎愛と慈心に就て述べて居る。要するに修行道者は瞋恚や憎愛を捨棄する爲に慈心を行へと教へたもので何等神秘的な部分はなく如何にも原始的道德的な修行道地經の名に應しい氣分が窺はれる。然に前者に至ては割段な差異が認められる。それは神秘的要素が多量に含まれてることである。前者を二段に分けて見るに一は第一韻文と第十散文・第十一韻文の一段で、二は第十二散文・第十三韻文の一段である。

修行道地經と法華經との關係に就いて

一は普門品に多く合致し二は解脫道論・増阿に合致する。故に慈品が獨立的に流行した修行慈經時代には其内容は前述の道德的方面を大體に於て中心としたもので、それが二十七品に偏入される時普門品や解脫道論・増阿等之に類するものが材料となつて宗教的部面をも附加され更に慈品全體が文學的に作り上げられたのが二十七品第六慈品であらうと考へる。

一〇 二十七品經と法華經との關係。二十七品經中七品經と十二經とに當る部分を除いて残つた部分に就て法華經と類似の部分を舉れば前述の如く(八)分別相品(二)神足品の二品である。分別相品の入海探寶喻に就ては後述する。(二)神足品の身上下出水火の文は譯者が同一であるといふ理由もあらうが文字も順序も正法華經と全同である。前述の如く此類似は七品經の神足章にはない部分で二十七品經になつてから附加された文である。後世の附加とすれば何か基本となるものがなければならぬが果して此

文と同一の文が法華以外の古い經典にあるかどうか。散見の一二を擧ぐれば大方便佛報恩經卷第五慈品第七には身下出火・身上出水とあり大愛道般泥恒經には上身出五色火・下身出水・下身出五色火・上身出水とあり佛母般泥恒經には上身出水・下身出火・下身出水・上身出火とある。最後の文は身上を上身、身下を下身としたのみで妙法華經に似たものがある。今此文に對する法華經翻譯の全部を次に示さう。

妙法華經 身上出水 身下出火 身下出水 身上出水

添品法華經 身上出水 身下出火 身下出水 身上出水

正法華經 身上出火 身下出水 身上出水 身下出火

梵本・西藏譯 身下出水 身上出火 身上出水 身下出火

此中正法華經と梵本・西藏譯とに於て第三第四の兩句は順序も内容も同一であるが第一第二句は内容同なれど順序が前後せるのみであるから現今梵本に近いのは正法華經であると言ひ得る。以上述ぶる所に依て私は正法華經の文に全同な神足品の文は正法華經の影響と考へる。

一 後三品と法華經との關係。前述の如く兩者の類似は正法華經には五ヶ所約すれば四ヶ所、梵本・西藏譯・添品法華經に比すれば三ヶ所、妙法華經に比すれば二ヶ所の類似がある。

一	化城喻	存	存	存	存
二	長者火宅喻	存	存	存	存
三	生盲喻	存	存	存	存
四	入海探寶喻	存			

右圖表中一・二は何れにも存するもので問題はない。三は妙法華經にないだけで他皆存する故に是も問題はない。唯問題となるは四で正法華經のみに存して他の何れにも存せぬ所である。

問題の入海探寶喻は果して正法華經の原本に存したものが、轉々せる寫本に存せるものか、それ共翻譯の時に紛れ込んだものかは疑問である。元來正法華經には他の法華經に比するに附加物が多く殊に意味の明確を缺く贅文と言ふよりも不用文と言ふ章句が剽所にあるのが正法華經の註釋或は覺書の積りで記されたものが本文

に繰込まれたものではなからうかと思ふ。今入海探寶喻に於ても同様と思はれるが若し原本になかつたとすれば翻譯の折に紛れ込んだものに違いない。入海探寶喻は佛教文字として廣く用ゐられたが、それが果して最も原形的のものかは不明であるが兎に角原形のものから種々の形に開展せられたものと考へらるる。中阿含の商人求財經・增一阿含の馬王品・六度集經卷四の三七・五九・Sārika (196)・mahāyasa (153) は入海求寶に關する同一物語であるが今の正法華とは異なる。撰集百緣經の五百商客入海探寶緣も亦然り、稍近いものは生經の佛說墮珠著海中經である。生經は正法華經と同じく法護の譯である。要するに正法華に全同のものは今迄には見當らぬ。然らば此喻に就て修行・法華の兩經何れが何れへ影響したか、修行經の此喻は法華經に影響されずとも生經其他の經より影響されたとも見ても差支へはないが併し菩薩品の此喻は正法華に影響せられたと見た方が適切と思ふ。それは此喻

の後に引續いて正法華藥草喻品第五の生盲喻が出されて居るからである。要するに(1)後三品中五ヶ所迄も正法華經に類似を持つ點(2)修行經が常に彼自ら言ふが如く衆經を觀察し収録せしものなる點(3)後三品も正法華も同一の法護譯なる點よりすれば修行三品經即ち後三品が正法華經に影響せられて成立せるものと見た方が穩當ではないかと思ふ。

以上修行經の成立及び法華經との關係を述べ終つた。要之、修行經は七品經から開展し種々なる分子に依て附加裝飾されて今日の三十品經にまで増廣したもので此中法華經に類似せる點は法華經中正法華經に類似するものであり兩者の成立を言ふならば正法華經に影響せられて是等の類似點が表れたとを述べた。故に「法華經は修行經に影響せられて出来たものである」といふ一説に正反對の結論に到達した譯である。

註

(一) 閱藏知津三八二九 (二) 卷六〇 (三) 結一五五

修行道地經と法華經との關係に就いて

一三四

- (四) 結一一 (五) 結八七 (六) 結一二
- (七) 菩薩道地經一卷は出三藏記第三所集安公古異經錄には「安公云方等部」とあり又法經錄第三衆經失經中には「一名威勢長者問觀身行經」とある。然に闍祇智津卷三には「菩薩修行經、亦名威施長者問觀身行經、中卷、西晉河内沙門自法祖譯、○佛說無畏授所問大乘經、上中下儀半卷、宋北印土沙門施護譯、二音皆卽第二十八勅授長者會異譯」とあるから(一)菩薩道地經と(三)菩薩修行經とは同一のもので闍祇知津の分類に依れば此經は方等顯說部の大寶積經第二十八勅授長者會の異譯であるから今とは異なる。(四)三品弟子經一卷は法經錄第三衆經失譯中には「一名弟子學有三華經」とある。然に闍祇知津卷十には「二紙余、一名弟子學有三華、吳月支優婆塞支謙譯、佛在祇園爲阿羅說在家弟子有上中下輩功德罪業不同」とあるより見て其量と内容とよりするに今の后三品とは同一でない。
- (八) 結一七 (九) 結一 (一〇) 結一一 (一一) 結一二 (一二) 致六七 同六三 同 (一三) 致六九 (一四) 結二三 (一五) 結四四 結四二 結四三 (一六) 都合上之を省く (一七) 戒は二十四 (一八) 結一五 結一一 (一九) 二四品中ても九・一五・一九の三品には初序偈を缺き

- 行余の長行が附せられてあるから嚴密に言はゞ是等の形式からは一人の作者とは言はれぬ。
- (二〇) 宋元明三本には「須彌摩國漢言樂讚」の八字なし。
- (二一) 慈視の十一功德に就ては「觀想」二十五號に長井博士の増支ニカーヤ中の「*śāntaśāntaśānta*」と譯脫道論と増一阿含との對照がある尙之に慈品と普門品との對照圖表を出す積りであつたが省いた。
- (二二) 大正藏三一四九 (二三) 大正藏二八六六
- (二四) 大正藏二八六九
- (二五) 正法華經法師品の藥王如來法華の文も正法華にのみ存する。又普門品の「刀杖毬毬々擲」の次に「手不得舉自憐慈心」の文、又「若有供養六十二億江河沙諸菩薩等」の次に「是諸菩薩皆使現在等行慈心」といふ文の如きも同様である。
- (二六) 佛典に表れた此喻は多くは五百弟子或は五百比丘を敬調せるものであるから今法華經の「五百弟子品」には名が通ふて好都合の所から故意に挿入されたものか又は誤て紛れ込んだものであらう。
- (二七) 大正藏一六四二 (二八) 大正藏二七六九
- (二九) 大正藏三九九 同三三三
- (三〇) 姉崎博士著 The Four Buddhist Agamas in Chinese, P. 55.
- (三一) 大正藏四三〇四 大正藏三七五

十一は最後の偈を缺き二十七は最後の偈の後に更に一

## 神祕經驗の問題

(Baruzi: Saint Jean de la Croix et le Problème de l'Expérience mystique. Paris, 1924.)

古 野 清 人

『聖フアン・デ・ラ・クルスと神祕經驗の問題』——イスパニヤに於ける基督教神祕主義の花園は十六世紀初頭に至つて突如絢爛たる百花一時に開くの美觀を呈した。久しく暴虐を極めた異教のモオル人が斷末魔に瀕した其年、靈の支配者耶蘇會のロヨラは降誕した筈だ。翌年には彼等のイスラムのグラナダ王國は征服され、海の彼方ではコロンブスの新大陸發見。此國では凡てがルネサンスであつた。(而してルネサンスは單に古き世界の再發見、古典の復活と人生の發見に止らずして、新創造新世界の發見をも意味する。)更に、北歐の獨逸ではルツターの改革。然し南歐の此國ではカトリシスムに對して所謂

プロテスタトすべき何物も有しない。イスパニヤは反改革の地、カトリック神祕家の故郷である。彼女は可見に存して不可見の、現實に則して而も超世界的なものゝための意義として永遠の使命のため力強く存在してゐた。而して其全史を逆じ其國民が此世紀程豊富な創造性を發揮したことはあるまい。僅かに一世紀を出でずして、彼等は到底他の匹敵し得ぬ富と力とを持つ征服的な國民ともなつた。吾等は民族性に深く根ざした其文化の獨自性を、盤異の障を以て、ロヨラやザベリヨにグレコ、ゾエラスケス、リベラに或は又セルバンテス、カルデロンに於ても見得る。



然るに、斯る世紀のいと高貴な精神性の一象徴であつたカルメル派がイスパニヤ否全基督教國に與へた最も偉大な二聖者、それは聖女テレサ (Santa Teresa de Jesus, 1515—1582) と前掲の「十字架の」聖フアン (San Juan de la Cruz, 1542—1591) とであつた。同派の改革者・樹立者・神祕家としての聖女テレサに關して従來各方面から數知れぬ程の文獻が公にされて其神祕を穿ち盡されてゐると斷じて過言ではない位であるが、不幸にも聖フアンは、特種の研究を除いては、餘りにも看過され勝であつた。それは恐らく此聖者の形而上學的で獨特な Mystique の難解にも基因するであらうが、尙一層彼の自叙傳及び其生涯に關する直接の記録が存してゐないことに依つてゐたのである。然るに斯る資料の不備不足にも屈せずして茲にバリユズイ氏の老犬八百頁に近き、仔細にして完全なる神祕主義研究上の寶庫とも稱すべき表記の一大勞作を得たことは眞に快心に耐へない。氏が此大神祕家及

び神祕主義に就いて爲した解釋は實に廣汎な原文(多くの未刊の原稿も含めて)と諸記録との最も細心で最も客觀的なる吟味と分析とに立脚したもので、其努力と苦心とは、Baron von Hügel の名著 *The Mystical Element of Religion*, (London, 1908.) が三十年の研鑽の結晶と傳へらるゝのと相照して感慨深いものがある。ドラクロア教授の「神祕主義並に宗教の史家も心理學者も皆、文化記録を得且永く研究すべし」(II. *Dictionnaire : Journal de psychologie*, 15 juillet, 1925, 參照) 良書との推賞も決して過ぎてはゐない。

先づ此研究上の興味深い諸點を略記してみれば、此書は、神祕家で禁欲家で且又抒情詩人である人としての聖フアンの生涯と跣足カルメル派、スペインの十六世紀の宗教的環境と時代・即ち反改革・諸邪教・神學傾向・諸大學・僧院生活等に關する博學なる研究である。

次に、聖フアンの今迄模倣としてゐた神祕體系を甚だ精確に又蘊蓄と方法を以て叙述した

教説に關する好研究である。更に著者が此大神祕家の教説と生活とを經て其魂を探求し、其神祕經驗が表明され法式化される心理學的機械律を分析し究明した心理學上の好著である。終りに著者は神祕經驗の單に何たるかを考察するに止らずして其經驗の價値を聖フアンに於て闡明して本書を哲學上の優秀な文獻としてゐる。

吾等は今此書の上述の如き諸方面に互る貢獻を詳述することを避けて、一般神祕主義研究の重要な諸問題の傾向と指針とをバリユズイ氏の此好著に正當に表明された聖フアンの *Mystique* 就中神祕經驗に仍つて暗示された諸點を究明してみたいと思ふ。勿論簡單で組織立つてゐない此二三の考察が原著書の内容の諸觀念を充分に捉へ得ることを何等主張する者ではない。

一般に神祕主義とは神性との直接にして即時の交霊の意識であると定義されてゐるが、もつと適切には、それは何にもまして宗教生活を深めることである。通常の宗教生活を或は精練し

或は忘我・幻想・啓示等で複雑化し、神的なものを實現せんとすることである。従つて此の語が包含する宗教の形式或は段階は極めて多種多様で、それはデュルケム學派が特に卓絶した見識を以て鮮明に探求した「宗教生活の原初形式」に於ける下級の神祕主義の段階から、回教のスウフィズム、ウバニシアドや原始佛教や密教の神祕主義、道教、基督教内等の高級な神祕主義に迄及んでゐる。更に又各個人の神祕經驗の内容の深淺の差も至極雑多である。けれども高級な神祕主義は所謂神祕神學がなくては不可能であることは容易に首肯されることである。智的及び有意的の威力を有しない神經病者・天分なく退化した低級の神祕家の神祕主義に比して、大神祕家のそれには生命の創造的威力・構成的論理・實現されゆく擴充がある。天分と發明がある。吾等は彼等にこそ神祕主義の意味を問はねばならぬ。

然らば大神祕家の神祕經驗の特質とは何であ

るかと思ふに、斯道の秀でた學者アレヲバヂトのドニス(Dionysius the Areopagite)は此經驗を「*Mystic, Aspiration (Disappropriation), Osmotic*」即ち受働性と抽象化と荒漠性との三語に歸してゐる。この圖形最も簡潔で適切であらうが、聖フアンの「*Mystique*」(神祕學)では後の二者が強く受働性はこれ等の仕上として現はれてゐるだけである。且又受働性の語も複雑な意味を持つてゐるので、神祕學を形而上學的に解釋するには寧ろ、世界の新しい直感・吾等に漸次に創造さるる神祕的狀態(*Real theopathic*)を強調すべきであらう。勿論此創造は受働性の觀念と離すべからざるものではあるが、而も此受働性の觀念は *anthropomorphique* に解すべきではない。

他方神祕經驗の段階は普通には *Purgation* (トニスでは「*神的暗黒*」*Illumination, union* の三つに分類されてゐるが、著者は深化し解脱しゆく聖フアンの自我を、世界の新知覺の推蔽、新思想の鍛鍊、意識の彼岸に於ての心的更生と淨化され

し「存在」の漸次的神化、再發見されし宇宙への注目と人に於ける神的生活の開花の四時に配置して考察の歩を進めてゐる。即ち本文の「發端の否定」、「明瞭な會得の一批評」、「底知れぬ經驗」、「神感的狀態」の第四編の四章が之に照應するわけである。然し之等は著者が聖フアンの教説の綜合を試みたもので、斯る判断の公正を立證するために著者は慎重に前の第三編「經驗と教説の關係」で、「問題の所與」と「抒情的表現と其延長」の二章を費してゐる。抽象的にして赤裸な純粹の精神性へ逃れ行く聖フアンの魂が、宗教上の形式主義と時代の所産であつた呪法に對して反抗したことは當然であつた。聖フアンは又時潮を風靡する啓蒙主義(*Illuminisme*)と其敵對者スコラ神學の何れにも偏せずして、遙かに之等を超越し、自らの學問と經驗とを、神祕的飛躍の指導者であり統御者である聖書を以て斷えず補つた。又た彼に於ては自己自身の分析が悲劇的な様式で他者の觀察や教説の構成と混淆してゐ

る。彼の生活には最初から、自然な忘我的觀照が存して、これが或時は宇宙の美景へと赴き、或時は遂には一種の絶對に變形した選擇された智力的知覺内に吸収された。彼の經驗と教説とは交互作用をなしてゐるが前者は恐らく後者を凌駕してゐないと推測して可であらう。さればこそ普遍的なものに到達せんと耐へざる配慮があつた。それ故に彼は魂を信仰に愈着せしめ、此信仰が彼を常に觀照の彼岸へと誘つて行つたのである。(本文二八八—三〇三參照) 内的經驗の直接の翻譯は、彼にありては、靈的劇作の歴史であり、神的思想の緩慢な創造であつた。而るに彼の觀照たるや教說的・神祕的或は光照的・情的の凡てを含めた神學的觀照であつて、中世基督教神學者中の神學者聖トマス・アキヌスのと共に恐らく地上に於ける最も完全なものであらう。彼こそは『カトリック神祕家の中で多分唯一の神祕主義の論理家である如く思へる』(本文四〇)のである。けれども聖フアンは他面に於ては詩人として

も西班牙文學に於て第一人者であつた。(A. Pons, Spanish Mysticism, 1924, p. 26參照)。而も彼の頭腦の論理的構成と抒情的・象徴的想像とは實に神祕的な組合せをなし驚くべき調和を示してゐた。彼は華かな抒情的激動に陶醉するトルツバドゥルの群の一人ではなかつた。彼の魂の抒情詩に耳傾ける者は聖トマスの所謂「神と向けられた智性と心の情緒との内的の言葉の結果である明快な音楽・均整と一定の秩序を保つて高い精神的なメロデーを聽き得るであらう。斯る内部の抒情的活動の感覺的形式、それが彼の詩であつた。即ち美しく深い彼の詩は凡て、斯る抒情的題目を経て、心の轉成と進歩とを再發見せんととの努力であつたのである。

主の受難を惱み愛で十字架に架けられた基督に倣つて、「十字架」のフアンと呼ぶ彼、彼は苦行の生活、觀照の生活の内から新しい宇宙を創造した。彼は此の世界の新たな直感を系統的な象徴主義を以て翻譯した。彼の象徴する宇宙は

「夜」の宇宙であつた。合一への魂の「通路」であり、一存在の消滅の諸形相を現はす靜的ではない動く「闇黒の夜」(Noche oscura)の宇宙であつた。換言すれば、彼はこの「獨特な象徴」である「夜」の一語——こゝから彼の *lyrisme* サンボリスム及び最も秘奥な彼の *Mystique* が發露する——に宇宙の直感を盛つたのである。而して「これこそ神祕學の歴史内で獨特な事實である」(本文三三三頁)而して又此間の消息を精巧な心理的分析を以て明瞭にしたところに著者バリュヰ氏の精神主義研究に對しての無比なる寄與が存するのである。フランスの或批評家が激賞した如く、音樂と詩が生む *lyrisme* と *mysticisme* との關係に就て斯くも立派な研究はないと思はれるのである。抒情詩とは事實失墜し或は躍動する神祕主義であり、又神祕主義とは自ら深まる抒情詩であらう。否、*lyrisme*こそは宗教のリリズムではないであらうか。

聖フアンの最も純粹な抒情的活動を像るべき

此夜のサンボリスム (*symbolisme nocturne*) こそは正に彼の經驗の部面と敎説上の敘述の部面の交叉點であつて、後の神祕的認識の批判の準備をするものである。勿論嚴正に聖フアンの四著「カルメルの上昇」(*Subida*)「闇黒の夜」(*Noche*)「愛の強き焰」(*Flama*)「精神的頌歌」(*Cantico*)を考査してみれば、前の二著では學説上の構圖が經驗とリリスムとの資源を求め後の二書では抒情的・神祕的狀態が敎説の資料に手頼つて激動せんとした傾向あることを著書は指摘してゐるが、而もこれとても確然たるものでなく且又吾等が單に今聖フアンの著書のみにて其神祕經驗を明白にせんとするものでない限り暫く之等の繊細な問題を放擲して、著者に從つて端的に、體驗と敎説とを相混じた聖フアンの眞の神祕經驗の問題を吟味してみよう。

象徴の「夜」——

Upon an obscure night

Fevered with love in love's anxiety,

(O hapless, happy plight!)

I went, none seeing me,

Forth from my house where all things quiet

be.

神の國は此世のそれではない。天國に許さるるには魂の凡てが闇黒な夜即ち淨化の神祕的な鍊獄内で自らを淨めなければならぬ。吾等の五感も精神(智能・記憶及び意志)を潔められねばならぬ。神を求めて而も俗界を捨てない者は決して神に到達し得ない。「汝の欲求を否定せよ」否定に悦びを見出す時吾等は神に近付くのである。神的結合は人の意志が全く神の意志に變形することを要求する。聖フアンは絶對的放棄の道を経てのみ吾等を神との合一に誘はんとするのである。

先づ、感覺の活動的な夜、第一の闇の夜は吾等を有ゆる「盲目なる」(ceguera) (慾念)を剝ぎ淨化することに導く。然るに此等の慾念は絶滅することは出来ないもので之を否定し淨化し更生し

聖フアンの云ふ神の慾念 (Apetito de Dios) に集注せしめねばならぬ。神に供へ神に獻げねばならぬ。然るに之等の慾念は聖フアンに依れば意志に連結されたものであるから、随つて「意志の夜のみが慾念の純化を教へるであらう。けれど此慾念が感覺的である限りそれは吾等を神に導くことは出来ないことを銘記すべきである。

何となれば、形而上學的見地から聖フアンにとつて。唯一の實在であつた神は感覺的經驗の全然捕捉し得ざるところであつたから。愛念は吾等を自身に定着せしめる。だからそこに愛、吾等を自身の後方へ運び去る愛が必要である。而して愛と慾念との綜合は恐らく後に記す神感的狀態のみが實現するであらう。ともあれ神と吾等の思想とが接合するには、吾等が感覺の生活から脱却せねばならぬとは彼が味得した確固たる第一原理であつた。神となるには神に非ざる凡ての物を取去らねばならぬ。神に非る事物に繋る精神は奴隸である。神、神獨りのみに歸依

する精神こそ自由である。然るに既に魂は新世界に透徹して行つた故、遂に感覺的生活は消滅するであらう。斯くして魂の動きである「夜」は單なる禁慾や單なる感覺的生活の否定よりもつと深い。斯くして、聖フアンに於て構成されたものは或種の否定的な理想主義である。茲にイスマニヤの現代の大思想家ウナムノが語る *indisme* (無の説)の萌芽がある。(Miquel de Unamuno; *L'Agonie du Christianisme*, Paris, 1925. 七〇頁) 又實際聖フアンは其母國で好んで呼び慣されてゐる如く「*Nada* (無)の大學者」の名にふさわしいのである。(P. Pourrat: *La Spiritualité Chrétienne*, III, 3ed., 1925. 參照) *Nada* それは所謂「存在する無」である。聖フアンは此無が如何にして全を包含してゐるかを *Solida* のある一節で微妙にも強い音楽で以て會得せしめる。(本文四四)「全」は斷じて現象的外見の内に潜まな(七頁參照)い。吾等が暗黒の夜に近付いても、未だ「物」が吾等を惹いては何の役に立たう。神に於て神

を聴き、神に於て神を愛する魂こそ神によつて新らしい概念と底知れぬ歡喜とのうちに置かれるのである。けれども魂は未だ神との結合に到着してゐない。

感覺の夜に、それにも増して暗い精神(悟性、記憶及び意志)の夜が続く。特に悟性の夜は全くの闇である。感覺の夜では未だ活動して認識の行爲をなしてゐた智能がこゝでは全く其自然的動作を止めたからである。然らば悟性は何によつて闇の夜に入つて行くかと云ふに、それは深い生命の神祕と飛躍である信仰に依つてである。丁度記憶が期待により又意志が愛に依つて入つて行く様に注意すべきは聖フアンが解する信仰の本質は一種の神祕的範疇であつて、吾等が「了解し味ひ感じ想像」するもの、即ち知覚される所旨以上である。信仰は深淵である。それは「純潔」であり「暗黒」である。神祕的信仰は外見の彼岸に赴く。斯くもフアンは彼が感じない存在を愛するのである。彼は信じたのである。

魂が有ゆる概念と感情と想像とを放擲して唯暗黒な信仰に立脚し、悦んで自己が含むものを凡てそれが自然的なものでも又超自然的のもので、完全に空虚ならしむる時、換言すれば魂が斯る「忍従し、赤裸で、絶滅された」魂となる時に於てこそ神は自ら行動するに當つて何等の障害にも遭逢しないのであると聖フアンは悟性の理解から信仰の統一へと同心する事を力説するのである。神との合一を望む者は、神に導かないものを取去つて外部の肉體的感覚を淨化すべきは、感覚の夜で既に述べた。然し乍ら悟性は肉體的感覚の媒介で以前に知覚や認識を受けてゐたから、嘗つて受理した知覚や感覺的印象が何等残存しない様に取去らねばならなかつた。然るに聖フアンは尙一層進んで觀照者は幻想、啓示等の如き超自然的現象をも拒否すべきを要請する。『魂の中に幻想や啓示や言葉を成長せしめる神祕家は觀照的生活を回避する者である。』(本文一五二頁) 感覺的世界・幻想・言語等は外見である。經驗

の範圍である『信ずるとは不斷に經驗を超越することである。』(本文一五二頁) 信念は幻想に對立するのである。信じなくてはならぬ。見てはならぬ。斯くの如く、感覺・想像的機能及び悟性の活動は、聖フアンが信仰、信仰の深淵と呼ぶ、融合の内て咲く新生へと次第に同心してゆく。残るは記憶の夜と意志の夜とである。吾等の信仰の研究に期待と愛(慈善)の研究が相繼ぐわけである。

記憶(彼が分つ想像的・智的・精神的の何れを通じても)が所有する凡てを空虚にするのは聖フアンに依れば期待である。吾等の期待が普遍的忘却を生む。『本質的に理解され得ぬ』期待が世界内の所與と及び又本體論的構成を超越することを要求する。『期待するときは、宇宙の彼方及び自我内に精練されて居る神の彼方に赴くことである。』(本文一五六頁)

精神の暗夜で『魂の動的統一』と考ふるべき意志が純化されるのは慈善(愛)によつてである。



慈善が意志に空隙を作り、神に非ざる凡てから情性と喜悅とを奪ふ。斯くして眞に純化された魂のみが神を愛する。

されど、『各個の理解とこれを延長する記憶とが信仰の生活と期待の生活とを禁じたと同様に、吾等を吾等の存在に保有する有ゆる情性は全體的意志の飛躍を抑止する。何となれば魂は斯く自分自らを愛するからである。單に、最も高い觀照の生活が神の愛・神に於ける神の愛の性質を豫感せしめるであらう。』(本文五三)此三つの淨化は深まつて神を觀照し得る精神の淨化に赴く。聖フアンは之を「精神的」觀照と名付ける。蓋しこゝでは精神的感覺のみが活躍してゐるが故に。而して聖フアンは觀照は其本質に於ては認識であるとした。此觀照は常に能動的のみならず、受動的觀照を含む。後者は部分的の觀照が全體的となり外部或は機能的の觀照が内密或は實體的となりたる境地を指す。此觀照が漸次に一浸出となり、遂には神を「受けること」とな

る。茲に聖フアンの神祕主義の精髓がある。著者はドラクロアの新造語 *etat theopathique* (ド氏で此語は雜然たる觀照と神的運動との連結を意味する) を借りて之の緻密にして鋭犀な説明をなしてゐる。

吾等に精神の夜は教へた。神は吾等が感じ想像し思索し欲求し得るものと關係はない。神は吾等の全存在様式の彼岸に存する。それにも拘らず、神は吾等自分の内に存する。然し乍ら吾等は内的光明に非る凡て、純化されざる自我を拒否しなくては、神をそこに見出し得ないと。

此とき魂は「愛によつて神と匹敵する」。魂の中心に神は住む。「神による魂の變形及び、云はば、魂による神の變形」。此二活動の上演、こゝに聖フアン・デ・ラ・クルスの神感的狀態がある。(本文七頁參照)而して彼の神感的狀態は單に經驗的價値のみでなくして智力的價値を有してゐる。神化された魂によつて三位一體を透徹し、それを超えて神性を認識すること(一)にして三位一體なる

カトリック教義は聖フアンの又遵奉するところである。こゝに聖フアンの神祕學の基本的特質がある。神祕經驗の精華がある。彼は數多き基督教の思索的神祕家中の白眉である。更に又、神と魂の交會を唄ひ且分拆した彼は又基督教内で初めて完全な神祕學大系(Complete Mystique)を大成したと斷定しても不可ではあるまいと思ふ。

剥がれた裸形の神祕學の無二の例である我聖フアンの神祕經驗は、感覺的映像と對象とを輕視し、有ゆる物質上の實現を排斥する抽象的で赤裸な神祕主義が存することを力強く證明してゐるのである。無論或は佛教内に或は回教内に彼に匹敵する大神祕家を見出すことは至難ではないであらう。けれども宗教はおのがじじ異つた芳香を持つ、而して又天才は各々独自の色彩を持つ。神祕家は何れの宗教を通じても、神なるものを實現せんと主張する。而してこれこそ神祕主義の本質であらう。然し乍ら觀念され

たその神は決して同一ではない。基督教神祕家の觀照の對象は多く基督であらう。聖フアンに於ては、然し、基督の人間性は觀照の對象たり得なかつた。彼は表象の世界を凌ぐ内部の律動、純粹行動の律動によつて、彼の所謂全體の基督教に従つて、耶穌とその救世主としての生涯に倣ふ。而して彼が神に沈むにつれて一層、自己を滅却する一基督に近づくのである。神祕生活とは進展である。其究極に神との全き合一がある。神祕主義とは、何にもまして、轉成であり進展である。或は神祕生活は theophanie である。深き魂は動き生きたる一絶對となる。それは克服しゆく神祕主義とも云へよう。

附言してをきたいのは、バリヌズ氏は其書中で神祕事實(Le fait mystique)を純然たる個人經驗として取扱つてゐる。深刻に生きられた神祕經驗が此方面から最もよく知られ得ることは異存がない。然し假に人間の事實(Le fait humain)が個人事實にのみ限定され得ずそは又社會事實

をも包含するものと推斷することが許されるならば、神祕經驗に於ても後者の如き立場からも今少し觀察してみる要はなかつたであらうか。

例へばウナムノが斷えず綜合的觀察に立脚して説く、イスバニヤの魂——その母土に培はれな  
 くては恐らく聖フアンの宗教的天稟が斯くも美  
 しく開かなかつたであらう——に就ても少し觸  
 れて欲しかつた。そうしたならば摘まれません  
 土に咲く花を眺め得たであらう。モオリス・バレ  
 スに眞似るなれば、人を良く生かすには、彼の  
 生國、民族、土及び死者達から根こぎにしてはな  
 らないのである。吾等はウナムノと共に、其舊  
 著「生命の悲劇的感情」に於て、彼の於てイスバ  
 ニヤの象徴であるドン・キホテを又逆説ではな  
 く聖フアンに認めることに興味を覺える。nat-  
 ismeを國民性の一端とみることに心惹かれ  
 る。或者は又西班牙を支配するのを mysticisme  
 と fanatismeとも云ふ。吾等は天才の配分を社  
 會的條件によつて制限せよと説くのではない。

社會的背景の中に天才を最も良く生かして觀察  
 してみたいと思ふのである。

# イエスの復活に就て

菅 圓 吉

イエスが死より甦つたと云ふ事は、キリスト教の信仰の重大な一要素であるが、此のイエスの復活と云ふ事實に就ては通常二様の解釋が行はれてゐる。第一は、所謂正統派の見方であつて、復活の事實を超自然主義的な奇蹟と見直し、新約聖書の物語そのまゝを史的事實として、特にイエスの墓の空であつた事を高調する。第二は、唯理主義の見方であつて、復活の事實を單なる主觀的幻覺と見なすのである。此等の二様の見方に反對して Rudolf Otto は、彼自身の立場からして一の新しい見方をとらうとしてゐる。今、私は此のオットの復活觀を簡單に紹介しよう。(Aufsätze-Des Numinose betreffend) 中の論文 Das Auferstehungs-erlebnis als pneumatische Erfahrung)

(Führung)

オットに従へば、イエスの復活は、信仰の認識によつて解さる可きものであつて、經驗的認識による可きものではない。従つて夫れは理論的學問の知識ではない。仰、經驗的認識と信仰的認識とは根本的に區別さるべきものである。何者、信仰の認識は、感覺の證明に據らずして、『見ぬものを眞實とする』事であるからである。従つて夫れは感性的知覺の證明を俟たずして、唯だ唯だ聖靈の證明の上に立つものである。斯て、イエス復活も人間一般の復活も理論的學問の認識に屬しないのである。我々が復活に就て語る時は、一の神祕 (Mysterium) を語るものである。夫ればかりでなく、キリスト教に従へ

ば信仰の起ると云ふ事それ自身が既に一の神祕、否、最も大なる神祕である。然し、此の信仰が、感性的な證明や、過去に於ける誰かの感性的經驗の單なる傳承、の上に立つた知識となれば、此の神祕は、全く其の存在を失ふ事となるのである。

其て、オットに從へば、前に述べた二つの復活の説明は、此の宗教的信仰の認識の根本特長としての神祕を見のがしてゐるのである。第一の素朴的超自然觀が空なる幕を高調するのは、明かに復活の信仰を經驗知識に化さうとする事である。第二の唯理論の見方は、全然成立し難い。此の見方に從へば、直弟子達、特にペテロは、イエスの人格の深い印象を受けた爲めに、イエスの死後に於ても、イエスが死むで仕舞つたと考へられぬと確信したのである。而して此の確信が遂に詩化されて幻覺となつたのである。オットは此の見方を批評して、夫れは明かに狼狽の色を示して居り、且つ又、復活の體

験の根本的特長を全く看過して居ると云つてゐる。兎に角、此等二つの見方は、復活の體験に固有の神祕を全然無視し又除外してゐるのである。此の事は、宗教史を深く考察し、又比較研究すれば明かとなるのである。宗教的體験は、神祕を體験する事であるばかりでなく宗教的體験そのものが神祕的體験である。即ち聖靈(Pneuma)より出づる體験である。靈よりしてのみ眞のより、高き認識は生れ出づる。肉體の眼でなく精神の眼が始めて永遠なる事象を視る。然し此の精神の眼は、自分自身でつくり上げた確信を見るのでなく、永遠の眞理そのものと見ると堅く確信してゐるのである。

オットは、更に復活に就ての眞の事情を了解する爲めに、此の復活の體験と同じ種類に屬する如き例や出來事を聖書から取上げていつて復活の體験の本質を明かにせんとしてゐる。此の點に私はオットの面白い着眼點があると思ふ。先づオットは、イザヤ書第六章に於て豫言者イ

ザヤが寺院で神祕な體驗の中に於て如何にして彼の心眼が開かれたかを物語つてゐるのに注意する。イザヤは、其處で、榮光を以つて輝ける偉大崇高なるエホバを見、又エホバの命令を受けてイスラエルの民に對するエホバの使者となつたのである。是は、神祕の體驗であつて、而して其の體驗は同時に又、神の召の體驗 (Berufungs-erlebnis) であり、聖職授任式の體驗 (Ordinations-erlebnis) であり、就任式の體驗 (Installations-erlebnis) である。而してイザヤの其の後の豫言者としての活動は、此の神祕の體驗の上に基礎を置いたのである。然し、かゝる現象は、決して孤立した出來事ではなくして、類型的なものである。即ち夫れは、我々が神祕的と名附けるところの一群の體驗に屬するのである。而して、かゝる體驗は、神に召された他の偉大なる人々に於ても繰返へされるのである。オットは、エレミヤ一章、エゼキエル一章と二章、アモス一章、ホゼア一章を其の例としてあげてゐる。

イエスの復活に就て

緒、此の體驗とは如何なるものであるか、神は、肉體を持つてゐるのか。實際王座に坐つてゐるのか。時空の中に一定の位置を占めてゐるのか。蛇や火などの形を以て感情的に知覺される何ものかによつて神は、圍まれてゐるのか。神は、人間の聽覺に聞える如き聲を持つてゐるのか。此の問ひに對しては、イエスの復活をば實際に感覺的に知覺された空の墓とか、視覺や聽覺に訴へられて肉體とかを以つて證明せしむとする人々も、イザヤの見聞きした處に就ては、神に就てのかゝる感性的經驗を否定するであらう。イザヤの體驗を包むでゐる斯如き表象の形式は、其の當時一般に用ゐられた表象を以つてつくられたものであり、又それ自身に於ては感性的知覺による經驗とは何の關係もないところの認識活動に、具體的な衣を着せたものにすぎないのである。

自然論的・唯理論的解釋は、經驗心理學的に尤もらしい説明をつくるか、或は簡單に、心理學

をも用ゐずに極く平凡に解釋して周圍の事情の結果に歸するか、或は更に簡單に、實際上では何事も起らなかつたのであると云ふ。他方では又、かゝる現象を嵌込む事の出来る様な物語や御伽話や傳説の或る形式を探し出す方法もある。然し、聖靈と其の奇蹟的性質とに就て何事かを知れる人々は——キリスト信者の生活を築くとこのの神秘な現象の形をとつて聖靈が自身の中に活動するを經驗する人々は、かゝる證明を拒否するのである。我々の問題に對する解決の鍵を握つてゐる人は、かゝる聖靈の働きを經驗する人のみである。聖書は——キリスト教の信仰に従へば——聖靈によつて始めて知り又解され得るのである様に此の復活の出來事も聖靈によつて解釋されねばならぬ。即ち我々自身の精神的經驗によつて始めて、過去の出來事を我々は知り又評價する事が出来るのである。等しいものは等しいものによつて認識され、その事實的内容が承認され、又その本質が再認 (Wieder-erke-

nnen) される。かくて我々自身の精神的經驗が過去へ向つての豫言をなす能力となるのである。オットは是を Prophetie に對立せしめて、Analektis と云つてゐる。即ち夫れは再認としての承認を意味する言葉である。此の *Wieder-erke-* のみが宗教現象を、従て又宗教史のあらゆる要素を認識し得る。かゝる靈より出でたところの自己の宗教的經驗によつて始めて宗教に關する純粹の歴史の認識の可能性が與へられるのである。何者かゝる自己の宗教的經驗のみが、宗教現象を説明するに必要な要素を知り、又その要素の働きを了解し得るからである。それ故にオットに従へば、靈より出でし信仰の認識は超歴史的思考を、でなくして、純粹な歴史的思考を與へるのである。反之、自然論的思考こそが、宗教の本質を説明する原理を失つたところの誤つた見方である。かゝる見方は歴史を臆造する事である。

かくてオットは、新約聖書に誌されてあるところのあるイエスが受洗の時、及び變容の時 (マ

タイ傳七一―八參照)見たギジョンも、斯如き靈的體驗として解さる可きものであつて、而して夫れが靈に於て、從つて又實際に於て、起つたのである事は、舊約の預言者達の體驗に於けると全く同じであると云つてゐる。何者、夫れは明かに預言者達に於けるが如くに、神の召の、又は就任式の體驗であるからである。而して此處に於ても、預言者達の場合に於けるが如くに、感性的知覺を取扱つてゐるのでなく、イザヤに於けるが如く、神祕的な根本的體驗に感性的な衣が着せられてゐるのである。

パウロがダマスコ途上で接したところの甦つたイエスの體驗も、同様に解されねばならぬ。而して又、此のパウロが甦つたイエスを見た事が、彼に於ても神の召の、又は就任式の體驗(Bornings- and Installations-erlebnis)である事に我々は注意せねばならぬ。オットは更に進むで、パウロの先行者であるペテロや其他の直弟子達の復活の體驗も、パウロのそれと同種類に屬す

イエスの復活に就て

る事が分ると云ふ。夫れは、パウロ自身が明かに、自分の體驗を、ペテロや其他の直弟子達の體驗と同列に置いて居るからであるのみならず、我々は、ペテロ達が甦りしイエスを見た事が同時に又彼等の就任式の體驗であつた事を知るからである。夫れは『汝らゆきて諸々の國人を弟子となし……』(マタイ傳廿八<sup>十九</sup>)と云ふ言葉の中に反射されてゐる。是はイザヤに向つての『ホバの命令』(往きてこの民に此の如く告げよ……) (イザヤ書<sup>六五</sup>)と全く同じである。夫れ故に、甦りしイエスを見たとき云ふ靈的體驗は、決して孤立した出來事ではないのである。

かくて復活の體驗は、靈的な體驗の一種であつて、決して孤立した、例のない出來事ではない。而して、此の復活の體驗の本質は、靈より出づる純粹な宗教的認識として、超自然論と唯理論との彼岸に横はつてゐるのである。



## 新刊紹介

Annett, Edward Aldridge.

Psychology for Bible Teachers.

Xii+241 Pages New York, 1925.

一般の宗教々育者の爲に書かれた書である。心理學の大要を、宗教々育に對するその應用とが、手際よく纏めてある。

Bixler, J. S.,

Religion in the Philosophy of William James.

Xvii+254 pp. S. Boston, Marshall Johns Co., 1926.

エール大學に於ける學位論文である。絶対、二元論、自由意志、神、滅等の諸方面よりウキリアム・ジェームズの哲學思想を觀察したものである。

Bremond, Henri;

Le roman et l'histoire une conversion.

Papiss, 1925.

クラーク派の「回心の研究も既にゆきつまつてゐる。最近の新しい傾向の二に内省的方法を以て文學書や作家等に於ける回心の吟味をせんとするのがある。此書も此方面

の好資料である。著者は「佛蘭西に於ける宗教感情の文學史」の傑作を出して高名がある。

Brightman, Edgar Sheffield,

Religious Value.

235 Pages, Abingdon, 1925.

如何なる哲學が、最もよく、實際の宗教經驗としてあらはれた價值を解釋することが出来るか。各々の哲學には、夫々の長所があるが、又、看過すべからざる弱點もある。著者は、此の點を論じ、そして解決の鍵を、Personalism に與へた。そして更に、此の Personalism を根據として、禮拜と宗教教育とを論じてゐる。

Brioth, yngve,

The Anglican Revival, Studies in the Oxford

Movement.

XV+357 pages, New York, 1925.

ニーマン・ゴネーゼー・フラウド等、オックス、フォード、ムーヴェメントの中心をなせる人々の説教や遺稿等を材料として、これによつて、この運動を起すに至つた教會の概念を批判せるものである。この運動が監督教會に及ぼせる影響に關しても、考察が加へられてゐる。最後の附録には、此れに關する文献の詳細な目録が附加されてゐる。

Coomaraswamy, Ananda S.;

*Bibliographies of Indian art,*

Boston, Mass.: Museum of Fine Arts; London;

Luzac 1925.

極く薄い書であるが印度藝術に就て圖書の解題をしてある。

Delarue-Mardrus, Lucie;

*Sainte thérèse de Lisieux.*

Paris, 1926.

此書は科學的ではないが鋭い直感的把握と此聖女テレーズに對する深い同感がある。彼女は一八七三に生れ若くして逝いた平和の使徒、カルメル派の童女であつた。此書の諸頁には神秘經驗の何たるかを解するに充分な暗示がある。

Divers,

*Ce que je sais de Dieu.*

Paris, 1926.

Questionnaireの方法がクルオデル、エヌモ、マシニオン、レイナク、メテルリング、シルバン・ロワイ、クシユの廿三名の諸名士に彼等が知る神を聞いたものである。此外にソルボン大學の諸教授は答を避けてゐるのも面白い。くだらぬ試みではあるまいと思はれる。

新刊紹介

Donceur, Paul (éditeur);

*Le Livre de la Bienheureuse Angèle de Toligno.*

Toligno.

Paris, 1925.

フランシスカン派の Angèle de Toligno は恐らく二三四九頃に生れ一三〇九に死んだ神秘家であつた。教父ドンクルが Mgr. Palou Pulegnani の協力を得て編纂した此ラテン本文は今迄の内で最も完璧な期したものである。其序文のいろいろの暗示に富んでゐる。

Hering, Jean;

*Phénoménologie et Philosophie religieuse.*

Paris, 1926.

フツサブル(シエラー、ライナク等)の宗教現象學を忠實に此方面に殆んど未知の佛に紹介せんを試みたものである。現象學的運動の主要な部分を百四十餘頁に可成りよく纏めてゐる様である。兎に角宗教的認識論の一研究として參考に値する。

Hurst, George Leopold.

*An Outline of the History of Christian Literature.*

ix+547 Pages, New York, 1926.

一五三

キリスト教に関する文献を歴史的に研究せんとするものは、今迄極めて希であつた。本書は、ある意味に於て、従来の此の缺陷を補ふものであつて、新約書から始めて現代に迄及ぶ、歴史概説である。此の歴汎な範圍にわたる文献を、限られた紙數の中に纏めることは、餘程困難な仕事であるが、著者は此の點で可成、成功して居る。本書は主として、神學的の素養のないプロテスタントの爲に書かれたものであるが、もとより一般の貴重なる参考書である。

Klansner, Joseph.

Jesus of Nazareth: His Life, Fate, and Teaching.

pp. 424. New York, 1923.

著者は、エルサレムに於て、著名なる、猶太種の學者である。本書は、現代ヘブライ語で書かれて居ることを以つて、著者の特色とする。

Lull, Ramon;

The Book of the Lover and the Beloved.

New York, 1923.

Allison Peers の譯序を附した「イスマニヤのヤコキエ・タ・テイ」を主とする十二世紀の大神秘家ルルの *Libre de Amich e Amat* に據するを得たのは悦びである。彼にはイ

スラムの *Souffisme* の片影が見出されることも云はれてゐるけれど、何にもよって聖フランチェスコの弟子であり、イスマニア・カトリック神秘主義の尊き先驅者。

Myerand, John.

The Living Religions of the World.

Minneapolis, 1925.

本書は、世界に現存せる宗教を、事實を主として、簡明に纏めたものである。二〇〇頁位の手頃の書である。

McCann, Dan Justin (editor);

The Chant of Unknowing.

New York, 1924.

此中世の著者不明の神秘書は英國の誇りの一であらう。以前にアンダーヒル女史の註したのが出たことがあるが新にチユスチン、マツカンの序論に考證を會んで出版された。此書には聖ミクスターのリチャード等の影響もあるが矢張りアラバチトのテイオニッスが中心である。

Nilson, Martin P.

A History of Greek Religion.

Oxford, 1925.

瑞典 Lund 大學教授である著者の古代希臘宗教に関する講演

を英譯したもので、ミノアン、ミセニオン宗教と希臘宗教に於ける其存続なる一章に始つて、文化階級の宗教と農民の宗教なる章で終る全八章を含んでゐる。巻頭にフレーザ一卿の序言がある。

Pomnier, Jean;

*La pensée religieuse de Renan.*

Paris, 1925.

「蜂が高を營み、蜘蛛が網を織つた如く、人類は祭殿を築いた。……」と云つたルナン。彼の宗教思想を著者は、哲學、宗教及び耶穌の三部に分つて、力めて公平を保ち乍ら各方面から行き届いた觀察をしてゐる。クシュ監修の基督教叢書の二である。

Prin, T. W.

*More Psychology and the Christian Life.*

x+172 Pages, New York, 1925

現代行はれて居る心理學說を以つて、基督教の信仰生活の理解を深からしめんとしむ試みである。「想像」の作用が殊にマジエステイツに取り扱はれてゐる。

Ross, Colin.

*Heute in Indian.*

S. 329. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1925.

本書は獨逸の旅行者がシンガポールを出發點として馬來半島を通り、バンコックへ行き、それからスマトラ、ジャバ、バリへ渡り、最後に極く急いでセイロンを旅行した記事を述べてある。而してその各地の見聞せる風俗習慣傳説等は興味津々たるものがある。

Rudwin, Maximilian.

*A Historical and Bibliographical Study of the German Religious Drama.*

x+256 Pages, Pittsburgh, 1924.

獨乙に於ける宗教劇の歴史的研究書である。廣汎なる範圍にわたつて材料を集め、之を解説的に説明してある。宗教劇の研究者には、非常によいたすべきなるであらう。

Seilliere, Ernest;

*Du Quétisme au Socialisme romantique.*

Paris, 1925.

セイエル男は近代社會の宗教思想に就いて奇警にして含蓄深い觀察をなしてゐる人。其著述も多方面に互り散在する。彼は現代の自然主義の分枝が即ち情熱的、美學的、民族的及び社會的の各神秘主義であるを説く。ギユイオン夫人やフェマロンの神秘主義からルソオを経てヴィクトル・

156 ユーの浪漫的社會主義への思想の歩みを此著で跡づけてゐるのである。

Slidgwick, Henry Dwight;

Ignatius Loyola.

New York, 1923.

英語で書かれた耶穌會の設立者として有名なロコロ傳の自傳と思はれる。著者が廣く文獻を涉獵して偏頗ならざるを期してゐる此は特に推賞するに足る。吾等の時代を反省する毎に此偉大なる靈界の革命者たるロコロを翹望する念切である。

Trantz, Friedrich Mj.

Ceylon,

S. 128, München; Georg Müller, 1926.

(一)位置、地勢、氣候、交通路、(二)高地並に低地の風景、(三)植物界に就て、(四)動物界特に象に就て、(五)人種及び生活、(六)歴史、宗教及び文化史、(七)セイロン人の手藝品、(八)劇及び舞踊音楽、遊戯等の八項目に亘りて詳細に陳述してある。セイロン研究者には適當な參考書として推賞の價值がある。

Uranuno, Miguel de;

L'agonie du christianisme.

Paris, 1925.

わが神、わが神何とて吾を見棄て給ふや。キルケガルドにイブセンに比せらるるスベインの大思想家ウナムノは自己に祖国に全歐に全基督教國に、痛苦の基督教を見る。此隨筆集はそれ等の懊悔を描いたものである。彼の諸作は近頃稀逸でも、伊太利でも譯され愛讀されてゐる様である。

Valin, Sister Mary.

New Realism in the Light of Scholasticism.

204 Pages, New York, 1926.

カンリツタの本體論的實在論の立場より、新實在論 New Realism を奉ずる諸家の説を批判せるものである。

Walker, Thomas.

What Jesus Reald. His Dependence and

Independence.

pp. 125, New York, 1925.

イエスは、その當時、ユダヤに行はれてゐた書物に見える宗教思想に通にのり越えてゐた。そしてその神人父子、四海同胞を説いた處に、彼の宗教思想のオリテナリテイを示してゐる。と著者は結論をなしてゐる。

Will, Robert,

Le culte mystique.

Paris et Strasbourg, 1924.

「神秘的禮拜」とは矛盾した用語で又不完全な禮拜であるが、著者は宗教者が其神秘的情緒を増加するために對象や形式や音聲の皆無を求め、換言すれば空虛や沈黙や夜暗(黒)の禮拜を指す。基督教神秘思想の流れは云ふに及ばず、各國の建築史繪畫史に迄亘つて、これの歴史の鳥瞰圖を作つてゐる。簡單で明瞭である。

Woodward, F. E. (Translator).

The Book of the Kindred Saying (Samyutta

Nikaya) Part III.

Edited by Mrs. J. J. S. Davids, P. T. S. Translated

Series No. 13. xvi+221 pp. London 1926.

此の新刊は一九一七年から一九二二年までの間に色々の譯名で出版されたものに從つて編纂された雜阿含經の殆んど完成に近い英譯である。譯者は斯界の權威 Mr. Woodwardであつてそれにリス・デビッツ夫人が經典自身の解題とこの翻譯上に於ける一般の規則とを附したものである。

この書を読んで先づ吾人の氣付く點は *tañhata* (如來)だとか *ārahant* (煩惱)だとかいふ穢な術語が何處にも翻譯されてゐないことである。此の點は吾人も亦至極至當とする

のである。といふのは下手にこんな意味深い語を翻譯でもせうものならその原意が傳へられないのみならず、反つて害はれてしまふ恐れがあるし、それに斯んな重なる術語は譯さないでそのまゝ學者が味ひ知るべきものであるから。

Woolner, A.,

Asoka Texts and Glossary. Parts I. II.

Oxford 1921.

阿育王の碑文に關する驚くべき程手廣い材料が一時に故 Fuharam R. Laddu 氏に依つて蒐集されたが彼は突然死んでしまつたので終にその材料を整理し發表するに至らなかつた、以後之れ等の材料は Sir John Marschall の手を通じてウールナー教授に委ねられたのは一九二一年であつた、爾來教授はこの熱心な印度研究者によつて始められた仕事を完成せやうと企てたのである、僥倖にも彼はこの仕事をする間に阿育王碑文を再び編纂する際にはなくてはならぬ程重要な Hultzsch 教授所有にかゝる校正刷碑文を見る機会を得たのである。

下村春之助氏著

佛教々理概論

東京 甲子社出版

著者の序言そのまゝに依れば「今日迄の概論は必ずしも佛教の一貫原理を叙述せるものに非ずして、その多くは各宗綱要に止るか然らざれば宗門出の學者に依る牽強附會なる自宗擁護論たるに過ぎなかつた従つて一宗一派の教理を等分に若くは優劣対照して述べたものに過ぎぬもののみで」……と云つてゐるが従つて本書はこの缺點を補はんが爲めに「佛教全體に渉る思想系統を確立し」「佛教全體を一貫する生命の脈搏に」ふれんとし最終編に及ぶ加速度的進行といつた思想の連絡を「見出さんとの念願を以て發表されたものである。而して更に序言に佛教の一貫原理を顛逆の十二四縁を骨子とする緣成思想にありと見て」「緣成思想の二綱要としての行と四縁とを擧げ之れに基いて本書」を全三編に分ち、その間佛教教學上の重要なりと思はるゝ問題を提出して「思想的連絡を辿つて行つたもの」といふのである。

由來佛教々理が分派に分派を重ねた結果無數の思想系統を展開し概觀丈ではその何れが眞に佛院の根本思想に最も近きものであるか誰れでも相當に列断するに困難を感ずるのであるが、この點に著者が着眼し緣成思想を以て佛教の統一原理とし佛教全體を一貫する激刺たる生命に觸れんと試みたことは著作の上では新き提唱でありまた適切な試みて心あるものの興味をそゝるに充分である。

一體するに著書は該博な知識と異常な努力とを多とす

に足り、全佛教々理を思ふがまゝに大膽に合縁配列して論を進めてゐる點、又所々斬じき解帯を突へた點等、その果斷なる態度に餘程考へさせられる所が多いが欲を云へば、思想展開の順序にかなり飛躍が多く著者の加速度的推論に一般讀者は追ひ付いて行くに困難を感ずるの恐れがないではない、一般概論に歴史的背景を必須のものとするといふ説を假に肯定しない迄も、その所説がある歴史上の分派所屬の思想を云つてゐるのか又著者自身の意見なのか明瞭でないため前編又は前章と後のものとの連絡を發展と見てよいか、飛躍が許されてゐると見てよいか、それとも著者の思想の中にはかゝる點は已にわかりきつてゐるにせられてゐるのか迷ふ點も可なりが多い殊に緣成思想體系と鎗打つて出てゐるに係らずそれと各章との關係を考ふるに相當骨の折れる點が少くはない、併し要するに著者も序文に断つてゐる通り「他日誰かの手統一研究の發表されることを庶幾するの途に出でたものである」と見て一體すべき本である。

廣瀬文彦氏著

## 佛教哲學論

東京 寶文館發行

著者は哲學をよくと認識論に巧みな人と思はれる。近時西洋哲學思想に於て思索を練つた人が、佛教を哲學的に將

た認識論的に研究せんとする傾向が次第に殖えて來た様であるが、誠に喜ばしい現象であると思ふ、この傾向を取る人の中、本論著者の如きは相當深刻に佛教の問題を取扱ひ得た一人であらうと思はれる、本書の内容は之れを三篇に分ち、即ち第一純理論に於ては佛教哲學の對象、眞如緣起、佛身論華嚴經の思想を論究し第二編信の問題に於ては、觀念名稱、親鸞の信仰、信仰内容の批判を説き、第三編は餘論として西洋哲學に於ける認識實踐の跡を探究せんとしてゐる。この目次のみを見るときは、著者は如何にも眞宗系の人で淨土眞宗のことばかりを取扱ふてゐる様であるが、楞伽起信論華嚴等の中心思想を相當よくこなし、殊に禪にも餘程の理解を持つてゐる様である、殊に所謂自力門と他方門又は聖道門と淨土門との兩極端として一般に認められてゐる所の禪宗と淨土眞宗の關係に就いて、その間一脈の共通點あるを指摘し、覺證を得るの轉機及び共にドグマを脱けないと云ふ點に於て全々一致すると斷じてゐる所など、佛教に對して深き理解のある人でなければ容易に氣付かない點であらう。著者として、特に眞宗を論材にした點に於ては一脈の辯解はしてゐるのである、著者の語を假りるならば「現世と彼土とを極端に隔離し、救済者と被救済者との對立に於て色卽是空、煩惱卽菩提の佛教精神から全然離れたと思はるゝ淨土眞宗が不思議にも人間生活の全面を包括するに至つてゐる」と見て、之れを論材にする重なる動機と

したと云ふのである、若し根本文は原始佛教亦は發展佛教といふ語の使用が許されるならば、發展佛教の頂點に花咲ける諸宗派の中で一見最もその根本佛教の精神から遠かつてゐるかの如く思はるものとしての眞宗が平易に然も深刻に佛陀の眞精神に觸れ救済の道を説く點に非常な興味を持つたのであらうといふことは一證するもの、直ちに氣付く所であつて、宗教的偏見に隨してゐると見るべきではなからう、第三編は餘論としてではあるが西洋哲學に於ける觀念論を批判して概説の世界から佛教の覺證への道を問かうとの意圖を示したもので、佛教をして世界的ならしめんとするの希望が見えて非常に面白いと思ふ、併し本書を讀む人をして開卷第一に著者の考へ方に多少の疑念を起さしむる點がないではない、といふのは佛教は一般にはキリスト教に並ぶ世界的宗教として少くも東洋では認められてゐるのに著者は自序に於て「私自身佛教の本質は宗教の範疇に屬すべきものではないと思ふと云ひ又、論中屢々佛教は實踐哲學なりと斷ずる點である、讀者は著者が之れ等の斷定をする迄に當然取るべき道行き即先づ宗教の本質とは何ぞや、更にこれ迄の西洋の宗教學者の定義の中に入るもののみが宗教で他のものは宗教といへないのかどうかを聞いて後著者の斷定に耳を傾けたいと思ふであらう、併し如何なる名著も批判なしには讀まれないことを心得てか、れば本書の如きは熟讀に値ひする點が少くないと思ふのである。



山口等樹氏譯(シロージ・サンタヤナ原著)

## 宗教哲學

東京 三共出版社發行

本書は姉崎、大島兩氏臨修の經驗哲學叢書の一(George Santayanaの主要著書、彼自身の哲學體系の表現たる「The Life of Reason」(全五冊)中の宗教に關するもの、Reason in Religion(第三冊)の譯である。原著者は現代に於ける經驗派の巨頭、嘗てはジエームスの後を受けハーヴァード大學哲學教授、後アメリカニズムと嫌忌し、職を辭して、中世文化の母胎たるクラシツクの國に思索を練り、現在はオクスフォートに學を講ずるラテン文化建設の闘士。藝術の見方、神話への考察、フアンタジーとしてその價值を基礎づける處、教皮や心霊性や神秘主義の本質を明かにし、未來生活の信仰を説き、理想的不死性を説くあたり極めて卓抜なる識見を持つ。材料は主として猶太、基督教であるがあらゆる宗教的生活の理性的なる目的を一般的に方法で辨別せしめ得る。情操豊かな敘述である。

比屋根安定氏編

## 吉利支丹物語他三篇

東京 醫醒社發行

切支丹の研究は、段々堅實味を加へて來たが、今猶、材料蒐集の時代である。多くの文献考證が相次いで、發表さ

れる。本書は、これ等の參考文獻のうちで、日本で成れるものを纏めて見よう云ふ編者の企の第一編である。書中には「切支丹物語」の外、「伴天連記」、「切支丹宗門來朝實記」(破提字子)の三篇が收められてゐる。かゝる企は、將に、一般研究者の要求に應じたもので、誠に意義あることと思はれる。書中の語句にも、編者が、多少の筆を入れて、條辭の著しき誤りを正し、假名を漢字に書き改め、一般の讀者に讀み易き様にされてゐる。殊に、巻頭に各編の解説がつけられてゐるので、讀者は大いにたすかるが、併し更に一層の高きを望めば、その解説が、もう少し詳細に、且研究的のものであつたならばと、多少の遺憾を感じぬでもない。猶本書は、編者の意圖にかゝる第一編であつて、續いて、南蠻寺興廢記其他を收むる第二輯、島原一揆松倉記等の第三輯も出る筈である。

宗 教 研 究 定 價			
一冊送金料壹圓	金 一 圓	一 冊	一隔
送料六錢	金 三 圓	(分 年 半) 冊 三	日 月 一
共 料 送	錢 拾 八 圓 五 金	(分 年 一) 冊 六	發 行 回

昭和元年十二月廿五日印刷  
昭和二年一月一日發行

不 許 複 製

編輯者 宗 教 研 究 會  
東京帝國大學宗敎學研究室內

右代表者 姊 崎 正 治

印刷者 宗 教 研 究 發 行 所  
東京市神田區表神保町二番地株式會社同交際

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

發 行 所

東京市神田區表神保町二番地株式會社同交際

宗 教 研 究 發 行 所

版 會 東 京 二 七 四 六 番 電 話 神 田 九 三 三 番

新第四卷・第一號

(定價金壹圓)