



麓山神社、夕務所火渡神事

宗教學とは何ぞや

佐野勝也

一

宗教學の方法論に關する興味は、今なほ我國學界の一部の人々から去らないやうに思はれる。昨年度の本誌において、鈴木宗忠教授に依つて呈出された「文化科學としての宗教學」に對して、小野清一郎教授の「文化科學としての宗教學に對する疑」が發せられ、それ等の出る以前すでに川合貞一教授は「宗教の本質」なる題の下に、それ等と關係深い問題に就いて、興味ある論究を發表せられた。今、私は、此の小論文において、三教授の論文と關係するところ多い問題の論究を試みようと思ふ。豫め斷つて置くが、私は、三教授の論文を批評せんが爲に、此論文を草して居るのでは無いのである。議論の運びの上から、内容上、三教授の論旨に觸れることがあるかも知れないが、それは全く偶然の結果であつて、私は、三教授の貴重な論究と關係無く、私自身の考へを述べるつもりである。

私は、宗教學の性質を明かにする爲に、宗教學と關係深い他の諸學問と比較することを試みようと思ふ。かくすることに依つて、宗教學の限界が明かにされ、従つて、宗教學の内容も、いゝらか明白になるであらう。こゝに「いゝらか」と云ふのは、宗教學の内容を詳細に明白にする爲には、實は方法論だけに留まつてゐたのでは、到底不十分なるを免かれないからである。例へば、方法論の問題の探究に多くの貢獻をしたトレルチの如きも、彼自らの宗教學體系を出すこと無かつたが爲に、宗教學の内容は、彼に依つては充分に明白にされなかつたのである。これに比べれば、ゼエムスや、ヴントや、デユルケムなどの著述は、自ら多くを方法論の問題に費さなかつたに拘らず、後學に教へるところは、むしろトレルチにまさるとも劣らないであらう。勿論、これは、見る人の考如何で、どうとも云ひ得ようが、少なくとも私は、そう信じてゐる。と云つて私は、それ等三氏の著述を完全なものと信じてゐるわけでは無い。そのことは、次第に明白にして見ようと思ふ。然し、種々なる欠點あるに拘らず、とにかく、今後の宗教學が進み行くべき方向に關し、積極的に之を示すと同時に、陥り易い過失を消極的に示してゐると云はなければならぬ。宗教學界は別として、今迄我が國學界の興味は、方法論の問題に集中された傾向があつたやうだ。それが最近に至つて、やゝ行きつまりの形となつて、むしろ實質問題、中にも歴史的研究に傾きかけて來たやうである。これは、喜ばしい傾向であると云ひ得よう。それにも拘らず、私に今更らしく方法論の問題

を持ち出すのは、少くとも宗教學界において、方法論の問題は我が國においてのみならず、世界一般の學界において、未解決な多くの問題を殘してゐると信するからである。

二

最初に、私は、宗教學と宗教哲學と比較して見よう。兩者の關係に就いては、私の知れる限りでは、實は先輩學者の間にも、明白な區別は述べられてゐない。例へば、經驗的實證的な宗教學者であると一般に認められてゐるテイーレ (Tiele) の如きも、その點の區別が極めて不明確であり、宗教學 (the science of religion) は宗教哲學 (the philosophy of religion) であると云つてゐる。左に彼の云ふところを引用しよう。

「宗教學は、特殊な科學、若しくは、特殊な研究部門である。それは、一般哲學に從屬しない。然しながら、宗教學は、宗教現象を觀察するところの哲學的部分である。——即ち、宗教現象の根柢に突入せんと試みるところの研究である。宗教學は、哲學的信條では無い。或は又、通常、自然神學と呼ばれてゐる教理的體系でもなく、宗教的色彩を帯びた哲學でもなく、況んや、神そのものに關する哲學でも無い。これ等はすべて、宗教學の限界以上のものである。宗教學は、これ等を神學者や形而上學者に委せる。宗教學は、事實において、文字どほりに宗教哲學である。」

但し、それはこの語の現代的用法に従つて云ふのであつて、かゝる意味での宗教哲學が、進歩しつゝあるのは當然である。即ち、宗教學は、現在の如き發展の状態にある科學の要求に一致して、吾人が、革命的勇氣を有しなければならぬところの哲學である。」(Title, *The Elements of the Science*

of Religion, part I, p. 15)

テイーレの此の一文は、實は頗る不明瞭である。即ち、一方では、宗教學が特殊科學として獨立の一學問であることを主張し、一般哲學に從屬するもので無いことを主張しながら、他方では、宗教學は、事實において、文字どほりに宗教哲學であると云つてゐる(It is in fact literally the philosophy of religion)。かゝる矛盾したことが、どうして云はれたかと云ふに、それは、「哲學」と云ふことの意味内容が、テイーレにおいても明白で無いからである。元來、哲學と云ふ言葉ほど曖昧多義なものはない。ウキンデルバントが、「哲學とは何ぞや」なる論文において、哲學とは何ぞやの疑問をひつさげて哲學史に對し、哲學者と稱する人々の哲學に對する意見に聞けば、それから得られる答案は、多種多様であつて、到底之れを只一つの言葉や、統一ある概念の下にまとめることは、全然望まないことであるやうだと云つたやうに、哲學なる言葉の有する意味は、今に至るも明白で無い。従つて、今、宗教學と宗教哲學との區別を問題にする場合も、哲學なる語の内容如何で、同じ意見を有しながら、宗教學と宗教哲學とが、同一であるとも云へるし、區別があるとも云へる。テ

イーレの場合は、哲學の意味を、一方においては、云は、カントの認識論的洗禮を経ない獨斷的な形而上學の意味に解し、かるゝ哲學と宗教學とは區別せらるべきものなることを主張し、他方、彼の時代（第十九世紀末）の哲學が、科學的實證的傾向に向ひつゝあることを認め、かゝる傾向を帯びた哲學を根底にする宗教哲學ならば宗教學と區別することができないと認めたらしい。

私は、テイーレが、どんな哲學思想を懷いてゐたかは充分に知らない。彼の「宗教學原理」を讀んだだけでは、彼は自ら云つてゐるやうに、宗教史家としての素養は充分であるらしいが、哲學的教養においては、どちらかと云へば貧弱なやうに思へる。勿論、それは、彼の時代の哲學が、むしろ衰退の時代にあり、且つ又、コムトの實證論の影響を受けて、哲學と他の精神科學との領域が、極めて不明瞭であつた爲でもあらう。

いづれにせよ、宗教學と宗教哲學との關係を明白にする爲には、どうしても哲學の内容が明白にならなければ、不可能である。然しながら、今の場合、「哲學とは何か」と云ふやうな問題を論究することは、到底私の力の及ばないことであるから、結局、宗教學と宗教哲學との區別は、充分明瞭にされないと思はざるを得なくなる。だが、それは、徹底的に突きつめた場合のことであつて、或程度の區別、若しくは關係を明かにすることは、必ずしも困難では無からうと思ふ。

私は、種々なる理由から、宗教學と宗教哲學とは區別さるべきものだと思ふ。又區別した方が、

少なくとも宗教學の爲には、大に利益があると思ふ。宗教學を哲學の一分科として、哲學者の考究に委ねておくことの不便、不利益は、すでに過去の學問の歴史が、これを證明してくれた。だが、こゝに残された問題がある。哲學の一部分として宗教の研究をしなくとも、宗教哲學なる一つの獨立した學問を設け、これに依つて宗教の研究を試みれば、差支へ無いではあるまいか。のみならず、宗教の研究は、結局は、哲學的でなければ完全で無い。即ち、宗教學は、結局宗教哲學へ至らなければならぬ。従つて、宗教學だけで留まるやうな獨立した學問の分野は認められないと云ふやうな考である。此の考には、尊重すべき示唆が含まれてゐるやうに思はれる。

まづ此の考へが反對してゐるところの宗教學とは、如何なる内容を有するものであらうか。後に次第に明白にするやうに、宗教學は、一個の原理學 (Prinzipienwissenschaft) である。従つて、それは單に敘述を目的とするものでは無い。宗教現象を敘述することは、歴史の任務である。宗教學は、宗教現象の根底に突入し、その根底にひそむ原理をとらへようとする。史的變遷を経て現はれ来る宗教現象の多様性は、宗教學の問題では無く、かゝる多様性を示す根底たる原理が問題である。勿論、かゝる原理は、單なる形式では無い。むしろ生命そのものである。内容である。變化の跡をたどることこそ、あまりに形式的な仕事である。變化の形では無く、變化し行く實質そのものをとらへることが、宗教學の任務である。

かゝる實質をとらへんが爲には、宗教的觀念に留まつてゐては不可能である。例へば、多神教 (Polytheism) と多鬼神教 (polydaemonism) との關係だとか、單一神教 (henotheism) と交換神教 (kathenotheism) と一神教 (monotheism) 汎神教 (pantheism) との關係だとか云ふことを、概念的に取扱ふだけでは、未だ眞に宗教現象の根底に突入してゐるとは云ひ得ない。かゝる宗教的觀念の研究は、實は、かゝる概念を造るに至つた心情を突きつめる手段としてのみ役立つのである。概念は、抽象的産物であり、従つて、概念を通じて概念が示す心情に到達しようとするには、多くの還元作用 (Reduktion) を行はなければならない。概念は云はゞ鐵板である。鐵板から、私共は熔鐵爐の中に赤熱してゐる鐵を、想像しなければならぬ。宗教は、あたゝかい體驗である。それは論理的透徹さ無く、倫理的崇高さ無く、然も藝術的な長閑さも無い。矛盾撞着に充ちあふれた、なまぐしい生命である。此の生命に到達することを企てないあらゆる研究は、眞の宗教研究では無い。

經驗的であれ、實證的であれとの主張の貴さは、今なほ昔と變りは無い。だが、そのことが、單なる事實に留まつて居れと云ふことを意味するならば、猛然として反對しなければならぬ。事實とは、表面に現はれた誰にもとらへられる概念的な構造に過ぎない。それ等の事實の探究が、價値を有し得るのは、それ等の事實を通じて、事實の奥に存する生命へ進み得るからである。宗教學の先驅者は、過去の獨斷的な神學的な宗教研究の弊を脱しようとの欲求に驅られた結果、或は又、淺

薄なる實證哲學に影響された結果、あまりに表面的な宗教研究に墮落してしまつた。マクス・ミュラー、テイーレは勿論のこと、グントにおいても、多少その弊が無いでは無い。

宗教學に留まることに反對し、宗教哲學に進み入ることの必要を主張する人は、宗教學を以て、暗に、マクス・ミュラー、テイーレ時代のそれを豫想するからではあるまいか。彼等の宗教學に對する功勳は、これを認めるにやぶさかでない。だが、彼等の時代はすでに過ぎ去つた。第十九世紀の宗教學は、云はゞ反動時代であつた。過去の囚はれから離脱せんとする努力の時代であつた。第二十世紀は建設の時代である。而して、それは、過去の如く、單に表面的事實に留まらないで、事實の奥底を流るゝ生命そのものをとらへんとする方向に進んで來た。それは、宗教學そのものゝ進展から來る必然の結果でもあり、時代の哲學思想の傾向にも影響されてゐる。宗教學の此の新らしい傾向は、最も良く、ゼエムスの宗教心理學的研究に示されてゐるが、デユルケエムの如きも、たしかにその點を目ざしてゐることを注意深き讀者は、容易に看取し得るであらう。兩者は、いづれも、宗教現象の奥底に突入し、生命そのものをとらへようと努力してゐる。彼等は決して、單なる事實に留まらうとはしてゐない。然も彼等は、それ等の宗教的生命のうちに流るゝ原理を見つめてゐる。ゼエムスにおいては、それは「見えざるものゝ實在」(the reality of the unseen)であり、デユルケエムにおいては、すべての事物を卑俗 (profane) と聖 (sacré) とに區別するところにある。

此のことは、宗教學も又原理なくしては、あり得ないことを示すものではあるまいか。少くとも、卓越した宗教學は、確然たる原理の上に立たなければならぬことを示すものではあるまいか。

宗教學は、科學的でなければならぬと云ふ主張は、宗教學の方法が、單に歸納的に事實を蒐集整理すれば良いと云ふことを意味しないことは、あまりに明白である。如何に歸納的方法を尊重する自然科學においても、演繹的方法を無視することはできない。否、偉大なる自然科學者は、その歸納的研究方法を試みるにあつて、必ず何等かの原理を心に懷いてゐる。その原理の確實性が、自然の事象を研究することに依つてたしかめられるのである。原理と現象とは、互に相助け合ふであらう。即ち、把握せる何等かの原理は、現象の研究に依つて確かめられ、現象は、原理に依つて研究者に認識される。現象を内面的に研究することに依つて、原理の内容が訂正され、擴大されることもあらう。只、如何なる場合においても、原理無くして學的體系は成立し得ないのである。

然らば、その原理は、如何にして獲得することができようか。それは、結局、學者自らの才能如何に依ると云はなければならない。研究せんとする若しくはした事象に最も適合する原理をとらへ得た者は、即ち學者として成功したものであり、之れに反する者は、學者としての失敗者である。だが、才能は、むしろ天賦のものであるから如何とも爲し難いとして、我らは如何にして最も適當なる原理をとらへ得るであらうか。私の信するところに依れば、それは、現象と理論と、双方の研

究に依つて得られる。従つて宗教學者は、一方においては、宗教現象に對する充分の研究を必要とし、他方においては、理論の研究を必要とする。かくの如き双方に亘つての研究は、一人の學者の良くするところで無いことは云ふまでも無い。従つて、宗教學者は、彼を助けるところの他の學者を必要とするのである。前者、即ち、宗教的現象の研究の爲には、宗教史家、人類學者、考古學者の援助を仰ぎ、後者、即ち、理論の研究の爲には、哲學者の援助を仰がなければならない。宗教學と宗教史及び宗教心理學との關係に就いては、後に詳しく述べるから、今は哲學との關係に就いてのみ述べることにする。

宗教學が原理の學たるに等しく、哲學も又原理の學であり、宗教學の對象が宗教現象であると等しく、哲學も又その對象内に宗教をも含む。此の點からすれば、宗教學は、依然として哲學の一部であると云はなければならない。だが、すべての學的的研究は、哲學を母として、各自獨立の地位を占め來つたやうに、宗教學も、元來は、哲學の範圍内において研究されたのであるが、次第に獨立の地位を占めて來た。さうすることは、學問の進歩の上に、非常な利益があるからである。哲學者と雖も、單に理論のみに留まらず、事實に突入しなければならぬ。自然宗教 (natural religion) と云ふやうな教授先生の頭ででつちあげた知的體系から、宗教哲學を建設しようとするが如き試みは、現代の哲學者は決して之れをしない。むしろ現象そのものを自ら體驗し、そこから、認識の眼を

鋭くしようとさへ、試みてゐる。だが、哲學者は、そのみに留まつてゐることはできない。哲學の取扱ふ *field* は、廣い。従つて、哲學者は、宗教現象だけに囚はれず、廣い視野から判斷する。こゝに哲學者の有する卓越した地位がある。だが、これは同時に哲學者の欠陥でもある。一人の力は、到底多くの學者が、各自の分野を守つて研究する研究にまさり得ない。従つて、哲學者は、彼に獨得なる地位を確保することに依つて、自己の優越性を維持しなければならなくなる。廣い範圍への深く、同時に包括的な知識が到底得られない以上、それ以外の方向に、自己の優越性を發見せざるを得ない。而して、それは、原理の發見過程における優越性である。

各特殊科學者は、各自の領域に留まり、その領域から暗示せられる原理の發見に努力せざるを得ない。即ち、宗教學者は、専ら宗教現象の研究に没頭し、それから得られる原理を以て立たなければならぬ。云ふまでも無く、他の學問の領域に對しても注意を拂ひはするが、その主たる關心事は、宗教現象である。これに對し、哲學者の領域は廣汎であるから、只一つの領域に囚はれない。従つて、哲學者は、宗教に對する原理を發見する場合、それと他の原理との關係に就いて等しく考慮する。而して、それ等原理同志の間の關係を組織立てることに依つて、一個の哲學體系の構造を得る。所謂の宗教の眞理性の問題これである。かくして宗教的原理は、他の種々なる原理と比較され、訂正される。かゝる理由から、宗教學者は、哲學者に依つて、常にその原理を訂正されなければ

ばならない。

けれども、宗教學は、單に哲學に依つて教へられてのみは居ない。宗教學も又哲學を教へる。然らば、宗教學が哲學に對して有する優越性は、どこにあるであらうか。それは云ふまでも無く、哲學が欠陥とするところになければならぬ。即ち、現象に對する豊かな知識である。宗教學者は、宗教現象のあらゆる範圍に亘つて、豊かな知識を有しなければならぬ。此の點に關しては、私はテイーレの言葉を引用して、私の主張を裏書きしてもらふことゝしよう。

「宗教學を研究しようとする願ふ者は、宗教の全領域を達觀しなければならぬ。そして宗教を、そのすべての方向において踏査してゐなければならぬ。……約言すれば、宗教學者は、その取扱ふところの材料を、たとひ他の人が彼の爲に發見してくれたとしても、とにかく自分で充分理解してゐなければならぬ。」(Tiele, *ibid.*, vol. I, p. 19)

かくの如きことは、到底、哲學者ではできない。すでに云つたやうに、哲學者は、單に宗教現象のみを研究の對象とするわけには行かぬ。従つて、事實の研究は、これを専門家の教へるところに學ばなければならぬ。こゝに、宗教學者が、哲學者に對して有する優越性がある。宗教學者は、宗教的事實の内面に立ち入つて研究することに依つて、哲學者が懐いてゐる原理そのものを覆し得るであらう。

かゝる意味において、宗教學は、あくまでも經驗的でないならばならない。而して、眞の意味での實證的でないならばならない。經驗的であれ、實證的であれと云ふことは、事實の渦卷きに巻き込まれよと云ふことを意味しない。すべての學的探究は、あざやかな學者の個性の創造的な努力を必要とする。經驗的であれとは、獨斷を避け、事實の上に確乎たる足場を置けと云ふに外ならない。事實を乾燥せる概念の複合體とせず、事實にひそめる生命を把握し、その生命を通じて流るゝ原理をとらへなければならぬ。而して、此のとらへ得たる原理と、他の諸原理との關係、それが如何なる眞理價値を有するかなどの問題は、むしろ哲學者に委すべきである。かゝる理由から、宗教現象の學たる宗教學と宗教の哲學的研究たる宗教哲學とは、區別すべきものであると云はざるを得ない。

一般哲學の外に宗教哲學たる獨立した學問を建設しようとするのは、理由無き試みである。古くはカント、ヘーゲルの宗教哲學、新らしくはオイツケン、ツキンデルバントの之れなどは、いづれも、彼等の哲學の一部分であつて、それのみで獨立した一學科では無い。又それでこそ價値があるものである。

三

次に私は、宗教史と宗教學との關係を考究することゝする。宗教史には、特殊宗教史と一般宗教

史(*angewandte Geschichte der Religion*)とがある。兩者は、その性質を異にしてゐる。前者において、或一個の宗敎の發達を叙述することを以て任務としてゐるが、後者は、多くの宗敎を、その發展の程度に應じて纏めたもので、その限りに於いて、一種の體系的的研究を行つたものである。但し、同じく種々なる宗敎の歴史を纏めたもので、ソーシエイ(*Chronique de la Saussaye*)や、モアアなどのものは、只、種々なる宗敎の歴史を一所に羅列しただけで、私の云ふ一般宗敎史とは、異なつてゐる。私の云ふ一般宗敎史とは、例へば、テイーレや、メンチースや、レイナツクなどの宗敎史を云ふのである。之れ等は、種々なる宗敎を觀察し、それ等を相比較し、同一發展段階あるものを纏めて、他と區別してゐる。私は一般宗敎史の問題を後廻しとし、特殊宗敎史と宗敎學との關係に就いて述べて見よう。

歴史學の意義に就いては、ウキンデルバントやリツケルトなどの新カント學派において、重要な問題となり、容易に決し難い困難なる問題を提供してゐることは、我國學界一般に知れ亘つたことである。私は今、それ等の問題に深入りすることを欲しない。且つ又その必要も無い。勿論、彼等が示した歴史學の意義に就いては、充分考慮を拂ふ必要があるが、今はまづ、それ等の問題に觸れることなくして、私の議論を進めて行かう。

まづ、特殊宗敎史と宗敎學とは、その對象において異なつてゐる。特殊宗敎史は、すべての宗敎

を個々別々に取扱ひ、それ等相互の間に存する原理的、關係を問題としない。之れに反し、宗教學は、或一個の宗教に因はれず、すべての宗教を研究對象とし、それ等相互間の原理的關係を問題とする。だが、それは、むしろ極めて表面的の相違である。更に本質的な相違は、その探究の方法における相違である。

歴史學の任務が、史的發展中に現はれ來る特殊性を發見するにあることは、疑ふことができない。勿論、その特殊性は、一般性の特殊なる表現なることを豫想するであらうが、歴史家としての任務は、時代と民族との相違から來る特殊性をとらへるところになければならない。之れに反し宗教學者は、むしろそれ等の特殊性よりも、それ等の特殊性の根底にひそむ一般性をとらへなければならぬ。宗教學者にとつては、特殊なる事件が、特殊なる事件そのものとして關心事とはなり得ない。むしろ、その特殊なる事件が有する一般性の爲に、特殊なる事件が關心事たり得るのである。だからもし、文化科學なる語が歴史學と同一視せらるべき性質のものであるならば、宗教學は斷じて文化科學ではあり得ない。むしろ宗教學は、學問の分類から云へば、歴史學と自然科學との中間領域を占むべきものである。

然らば、宗敎史は、宗敎學に對して如何なる援助を爲すであらうか。それは、云ふまでもなく材料を提供するところにある。宗敎史の援助なくしては、到底、宗敎學者は、その必要とする材料を

得がたい。もし、ゼエムスや、デニルケエムが、今少し充分な宗教史的資料を有してゐたならば、彼等の業績は、現在以上遙かに卓越したものとなつたであらう。

然しながら、こゝに残された今一つの問題がある。宗教學者は、只單に宗教史家の提供する材料を甘んじて受けて居れば、事足りるのであらうか。私は、さう信じない。すべて雑多な知識は、眞の知識であり得ない。眞に宗教の本質に分け入らうとするには、多くの宗教のすべての發展段階を知ると同時に或一個の宗教を、内而深く掘りさげる必要がある。テイーレは、「少くとも二個の宗教を、その原資料において研究してゐなければならぬ」と云つてゐるが、それは望み難く、又必ずしも望ましくないとしても、少くとも一個の宗教に就いては、それだけの研究が必要であると私は信じてゐる。と云ふのは、宗教學者にして、若し、宗教史家の與へるところにのみ頼つて居れば、すべての知識は間接的(second hand)であり、従つて、宗教的生命そのものに直接に觸れることが、極めて困難であるからである。然しながら、宗教學者は、歴史家としての任務の外に、原理の探究者としての任務を果たさなければならぬ。こゝに、宗教學が宗教史の外に獨立の地位を占むべき理由がある。一人にして史家となり、原理學者となることは不可能で無いまでも、望ましいことでは無い。むしろ各自その秀でゝゐるところに向つた方が、學問の進歩を來す所以である。

一般宗教史と宗教學との關係は、特殊宗教史と宗教學との關係とは、やゝ異なつた性質を帯びて

來る。第一、その研究の對象は、兩者共に或特殊の宗教に因はれず、廣く一般宗教を取扱ふが故に、その範圍を同じくすると云はなければならない。更に、一般宗教史は、各宗教の間に存する發展史的段階を認め、同一段階にあるもの同志の間には、異なつた段階にあるものと比べてより多くの共通性あることを認めてゐる。即ち、歴史的には無關係なる相異した宗教同志が、一般宗教史においては、その本質上、互に相關係するものなることを認めてゐる。かくの如きことは、單なる歴史として、爲すべからざることである。かゝる意味において、一般宗教史は、單なる歴史以上のものであると云はなければならない。

然らば、かゝる一般宗教史と宗教學とは、如何なる相違があるであらうか。私は、すでに、兩者はその研究の對象を同じくすると云つた。だが、此のことには、多少の制限を加へる必要がある。なるほど、すでに屢々述べ來つたやうに、宗教學者は、すべての宗教的事實に通曉しなければならぬ。だが、宗教學者は、その通曉せるすべての事實を、悉く述べねばならぬ義務を有たない。最も良く原理を表現し、且つ又、研究上最も便宜多しと思はれる或特殊の宗教のみを取扱つても、宗教學者としての義務は果たし得られる。例へば、デュルケムデュルケムの如く、その研究の範圍を中央アウトリア土人の宗教に限つても、何等差支へは無い。宗教學者は、すべての宗教を比較研究しなければならぬやうに思惟し、今なほ宗教學の代りに「比較宗教學」^(A)なる名稱を用ふる學者も無い

ではないが、それは到底時代おくれの着古しだと云はざるを得ない。之れに反し、一般宗教史家は、かくの如きことを爲すことはできない。必ず、すべての宗教に亘つて普遍的に叙述しなければならぬ。かゝる方法は、宗教的現象の多様性を示すことはできるが、それ等の多様性を通じて普遍的に存する原理を發見するには、むしろ却つて不適當である。

それのみでなく、一般宗教史は、それが歴史である以上、その主要なる觀點を、「發展」と云ふ問題に置かなければならない。宗教學者に依つては、發展の問題を以て、宗教學の主要なる問題なりと思つてゐる人がある。例へば、テイーレも、宗教學の第一の任務を宗教の進化の跡をたどるにありとし⁽⁹⁾、ケニアードの「宗教の進化」⁽¹⁰⁾や、近くは、モアアの「宗教の誕生と成長」⁽¹¹⁾や、ホヅキンスの「宗教の起源と發展」⁽¹²⁾の如きも、いづれも、さうした立場から記されたものである。ヴントの民族心理學的研究も矢張此の立場にあるものと云ひ得るであらう。だが、私は、かゝる立場に賛成することはできない。これは、哲學上の所謂歴史主義 (Historicism) に陥つたものである。ウオツバーミン⁽¹³⁾なども云つてゐるやうに宗教史の主要なる問題は、成長 (Werten) の問題であり、従つて宗教史は、宗教的生命そのもの (das religiöse Leben selbst) を問題としない。然るに成長の問題は、宗教學の問題となり得るが、それは、宗教的生命そのものをとらへる手段の一つに過ぎないのであつて、決して主要なる問題ではあり得ない。ゼエムスやデユルケエムの如く、成長の問題を全

然看過し去つても、なほ、宗教學としての價值を損じて居るとは云ひ得ない。否むしろヅントその他の如く、成長の問題のみに重心を置いたものこそ、眞の宗教學を遠ざかると云はざるを得ない。何となれば、それ等は、只單に成長の形式を述べただけであつて、いづれも宗教的生命そのものに充分に觸れてゐないからである。

四

最後に私は、宗教心理學と宗教學との關係に就いて述べよう。兩者の關係は、極めて密接であり、或點では、殆んど區別し難い状態にある。けれども、同じく宗教心理學と稱せられてゐるものでも、その傾向は著しく異なつてゐるので、一概に決定し難い。そこで私は、大體これを四種に區別し、各自が、私の主張する宗教學と如何なる關係を有するかを述べて見よう。

四種の宗教心理學とは、第一はウオツバーミンがクラーク心理學者派 (Clark's Psychological School) と名づけてゐるもので、これは、アメリカのマサチューセツ州にあるクラーク大學の學長で、有名な心理學者だつたスタンレー・ホール (Stanley Hall) の弟子たち、中にもスターバック (Starbuck) リュバ (Leuba) 等に依つて代表せられるものである。第二は、同じくアメリカのハアバート大學教授であつたゼエムスに依つて代表せられるものである。第三は、ヅントに依つて代表せら

れる民族心理學的方法である。更に此の外に第四の方法として、デュルケム(Durkheim)に依つて代表せられる、社會心理學的方法をあげることができよう。但し、これは、宗教心理學の中に包括させることは、多少無理ではあるが、今は便宜上、かくして取扱ふことゝし度い。大體、此の四種に區別することに依つて、現代の宗教心理學のすべての傾向を包括し得ると思ふ。此のうち、第三種のゾントの方法に關しては、すでに批評を加へておいたから、今はそれに觸れないこととし、第一、第二、第四の方法に關して述べて見る。

第一のスターバック、リュバ等の方法は、質問法(Questionnaire method)に依つて、その研究材料を蒐集し、之れに依つて、宗教心が強く起り來つた時期、即ち、回心時(Conversion)の年齢、及びその頃の環境、心理状態等を知るものである、かゝる方法が、學問的方法として缺點を有することは、多くの學者がすでに指摘してゐるところであるが、如何なる方法にも多少の缺點は伴ふものであるから、かゝる缺點の爲に、直ちに、此の方法を否定する理由とはならぬ。けれども、根本の問題は、此の種の研究が、宗教心の内容を明かにする爲に、どれだけ貢獻し得るだらうかと云ふ點にある。スターバックが主として注意した點は、個人の宗教心の發達と、その肉體的發達との關係であつた。兩者の關係を明かにすることは、教育學上に貢獻する所が多いであらうことは、想像し得られる。けれども、宗教現象の内容を明かにする點には、それほど効果があるものでは無い。スター

バックが、今少し宗教心の内容を解剖することに興味を向けたならば、宗教心理學として相當の効果をあげ得たであらうし、宗教學に貢献することも多かつたであらう。けれども、とにかく彼の方法は宗教の研究に一新軌軸を出したところに價值があつた。即ち、從來の宗教研究は、宗教史的研究が、宗教哲學的研究に限られ、宗教心そのものに突入する點において、甚しく劣つてゐた。スターバックの著述は、とにかく、今まで試みられなかつた方法に依つて、宗教心の内面へ立ち入ることを試みたのである。

スターバックよりも、一層深く宗教心の内面に立ち入り、然もスターバックの如く、教育學的興味に囚はれるところ無かつたのは、リュバである。けれどもリュバもスターバックと同じく、宗教心の特徴を、あまりに形式的な發生的な方面に限つてしまつた。即ち、回心時における宗教心の轉回の形式にのみ研究の重心を置いた。勿論、かゝる形式の研究は、宗教心の内容を明かにする爲の必要な方法ではある。だが、形式は要するに形式に過ぎない。かゝる形式をとる原因は何處にあるか。即ち、宗教心の内容に對して、充分の研究を試みる必要がある。リュバが雑誌「モニスト」に發表した論文「宗教意識の内容」は、恐らく此の試みを爲さんとしたものであらうが、それは、種種なる人々の宗教經驗を羅列したに留まり、宗教心の特徴を充分にとらへ得てゐるとは云ひ難い。

第二に、ゼエムスの「宗教經驗の諸相」は、たとひ種々なる缺陷あるに拘らず、而してそれは一

一般に宗敎心理學上の著述であるとされてゐるに拘らず、私は、彼自らも希望してゐるように、宗敎學上の著述であり、然も卓越した著述であることを、依然として信じて疑はないものである。何となれば、彼は、宗敎生活が他と區別される特徴は何であるかを探究することを以て、宗敎學の根本問題なることを、常に忘れないでゐる。彼によれば、宗敎生活とは「見えざるものゝ實在」(The Reality of the Unseen, Lecture III)である。此の定義の當否は、今の場合問題で無い。とにかく、これを以て、宗敎生活が他の生活から區別される特徴なりとし、これを種々雑多な宗敎經驗中から導き出さうとした。彼は宗敎的概念や、事實やに留まらないで、内面深く掘り下げた。従つて、ヴントなどが、救世軍のパンフレットに過ぎない、⁽¹⁰⁾ などを罵倒したに拘らず、而して、ヴントのそれがドイツ流の學的體系の整然たるものに拘らず、宗敎心の本質をとらへることにおいては、ヴントはゼエムスの脚下にひれ伏さなければならぬまい。

だが、ゼエムスにも缺點はある。その主要なる缺陷は、彼が、宗敎を個人的宗敎(personal religion)と制度的宗敎(institutional religion)とに區別し、前者は後者よりも更に本原的であるとした點に基因するものである。⁽¹¹⁾ 心理學者としての彼が、かく思つたことは無理ならぬことゝも思へるが、宗敎史の研究を試みさへすれば、社會的な民衆的な宗敎を離れて個人の宗敎はあり得ないことは、極めて明白なことである。従つて、個人的宗敎を研究したからとて、宗敎の研究が終つたわけでは無い。

それのみで無く、社會心を離れては、個人心そのものゝ研究も充分果し得ない。更に不必要にも、餘りに多く彼のプラグマティズムが頭を擡げ過ぎたとも、その缺點としてあげなくてはなるまい。

これ等の缺陷を補ふものは、デュルケエムの「宗教生活の基本形式」である。これは、ゼエムスとは全く正反對の立場に立つてゐる。即ち、ゼエムスは、個人心の研究に没頭したのに對し、デュルケエムは、社會心の研究に没頭した。然しながら、デュルケエムも、ゼエムスと等しく、宗教生活の特性をとらへることを怠らなかつた。彼に依れば、宗教心の特性は、すべての事物を卑俗 (*seiglane*) と聖 (*sacré*) とに二分するところにある。彼は、此の宗教生活の特性を、中央アウストラリア土人の宗教生活のすべての方面に亘つて探究した。ゼエムスの如く、種々なる人々の宗教心に亘つて、無く、只一個の種族の種々なる宗教生活に亘つて研究した。大體、彼の探究は二部に分れて居る。第一は宗教的觀念の研究であり、第二は此の觀念に對する人々の宗教的態度の研究である。私は、デュルケエムの此の書を以て、宗教學上の偉大なる著述であるとする者である。只一つの缺點は、彼があまりに個人心理的態度を無視した點である。宗教的態度は、宗教儀式において最も良く現はれ、従つて、團體的行爲において最も良く現はれることは否定することはできない。けれども、それと同時に、團體から孤立して行はれる個人の心的態度にも、又、特殊の宗教心の表現がある。少くとも、團體的に行ふ個人の行爲において充分發見し得られないものが、個人的行爲にお

いて一層明白に發見し得られる。このとを爲さなかつたのは、彼が、その研究の對象を、中央アウトストラリア土人に限つた必然の結果である。未開人においては、團體を離れた個人の行爲なるものは、殆んど發見し得られない。これはどうしても、文化人の内において探究されなければならない。

即ち、私は、ゼエムスとヴントとを拆衷するところに、理想的な宗教學が成立すると信ずるものである。此のことは、今後の宗教學が、直ちに、宗教心理學と同一視され、然も、宗教學が心理學の一分科たるべしと主張するものでは無い。リュバの如きは、神學も心理學たるべしと主張してゐるが、それは、現代の心理學に對して、あまりに多くを期待するものである。心理學が、すべての心理現象の研究に對して、基本的な、豫備的な學問の位置を占めることは、云ふまでも無い。けれども、現代の心理學は、あらゆる心的現象を、説明し得るほど進歩してはゐない。假に心理學が、それだけの程度に進歩したとしても、その時は、心理學の領域が限り無く擴張された時であり、依然として、宗教現象のみを研究する特殊の心理學者を必要とするであらう。ともかくにも、現在においては、現代の心理學がとり來りつゝあるやうな實驗的方法に依つては、宗教心の研究は不可能である。だから、ウォッバーミンは、宗教心理學的方法 (Religionspsychologische Methode) は、單なる心理學的方法とは異なつてゐることを力説し、宗教心理學の理想的方法として、「宗教心理學的循環」 (Religionspsychologischer Zirkel) なる方法を用ふべきことを主張してゐる。と云ふのは、私共

97

- ① Menzies, History of Religion; Reinach, Ophreus; Tiele-Söderblom, Compendium zur Religionsgeschichte.
- ② Tiele, Elements of the Science of Religion, vol. I, p. 19. ③ Carpenter, Comparative Religion
- ④ Tiele, *ibid.* vol. I, p. 16.
- ⑤ G. F. Moore, The Birth and Growth of Religion, 1923; Hopkins, The Origin and Development of Religion.
- ⑥ Wundt, *Völkerpsychologie, Mythus u. Religion*, 3 Bde.
- ⑦ Wobbermin, *Die Religionspsychologische Methode in Religionswissenschaft und Theologie*, 1913, S. 201.
- ⑧ Wobbermin, *ibid.*, S. 239
- ⑨ Starbuck, *The Psychology of Religion. An Empirical Study of the Growth of Religious Consciousness* London 1899
- ⑩ Leuba, *A Psychological Study of Religion, Its Origin, Function and Future*, New York 1912. The Contents of Religious Consciousness (The Monist vol. XI, No. 4, July, 1901), *Psychology of Religious Phenomena* (The American Journal of Psychology, vol VII. No. 3, April, 1896)
- ⑪ William James, *The Varieties of Religious Experience* ⑫ Durkheim, *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*, 2^e ed. 1925.
- ⑬ James, *ibid.*, p. 432, We have the beginnings of a 'Science of Religions' so-called; and if these lectures could ever be accounted a crumb-like contribution to such a science, I should be made very happy."
- ⑭ Wundt, *probleme der Völkerpsychologie* 1911. S. 103. ⑮ James, *ibid.* pp. 28 ff.
- ⑯ Durkheim, *ibid.* p. 50. ⑰ Wobbermin, *Das Wesen der Religion*, 1921. S. 7.

原始佛教に於ける緣起觀の開展 (下)

(特に赤沼、宇井、和辻諸教授の説を讀みて)

唯心緣起より輪廻緣起に

一 生老病死の事實化とその契機 木村 泰賢

前號で述べた如く緣起觀の出發點は老病死を苦惱と感ずるの心理的根據を明にする所にあつた。が、併し緣起觀の解釋はたゞそれだけでは充分ではない。緣起觀構成の出發點となる心持を理解するの契機としては右の心理的解釋を離れて他に之を求むることが出來ぬけれども、少くも與へられた文献からすれば右の解釋だけでは收まりがつかぬ。何となれば少しく整へる緣起關係の資料となれば、その中心課題となるものは、生に對する關心、老病死に對する苦惱ではなく、少くも表面上直ちに生その者、老病死その者と解釋さるべきやうに出來てゐるからである。こゝに於てか問題となるのは、心理觀としての生死を事實化した契機及びその經過はいかにといふことであらねばならぬ。私はこの關係を次ぎの如くに考へてゐるものである。

生老病死を事實化し、そこに重點を置いて考察し、之に關聯して緣起觀を輪廻の説明形式と定め

んとしたのは疑もなく、後の發達にかゝるものである。併しそれは決して出發點となれる心理的縁起觀と別途に屬する系統ではなく、寧ろ關心焦點としての心理觀の中に已に所謂暈圈とし豫想されてゐた思想の明白にされた結果に外ならぬ。従つて之を關心範圍の廣狹といふ立場からすれば價值心理に據りを置いての觀察は原本的で之を客觀化したのは第二次的といふことが出来るけれども、縁起觀組織者の側からすれば已に初より事實的生死を豫想してゐたもので必ずしも價值としての生死と事實としての生死との間に嚴格なる區別を附しなかつたのは原始佛教の表面的立場であつた。たゞ後に述ぶるであうが如く、心根に重きを置くか事實に重きを置くかによつて原始佛教と小乗佛教との相違が生ずるけれども、初より價值(心根)と同時に事實の意味を含んでゐたものである。而も私の考を以てすれば價值としての生死を關心焦點としての縁起觀は實際的意義からすれば卒直簡明であるだけ有効であつたけれども、體驗からしても理屈からしても、少くも表象の形では、矢張、事實化された生死の縁起といふ所まで進まねば、縁起觀の意味の完成せざるの理由があつた。後來に到りて生死の事實的説明形式として縁起觀(特に十二縁起觀)の重用された契機も全くこゝにある。

この價值心理と客觀的事實との間に於ける交錯推移の關係は獨り生死問題許りではなく佛教思想の全般に涉りて行はれた考へ方であつて、聽て縁起支、各自の意味を理解するにも必要な用意と思

ふから、こゝに少くその理由を述べて見やう。

先づ第一に擧ぐべきは一般的妥當の要求からである。度々述べた如く之を内面的に見る限り、吾等の生活即ち價值世界 (Die Welt-für-uns) は我が心によつて代表せらるゝものである。併しながら、之を他方面からするに吾等の心的生活は、それ自身としては全く個人的である。甲が苦と感ずることでも乙は必ずしも然らず、乙が樂と感ずるも甲は必らずしも然らずと言つた類の經驗も決して珍らしくはない。従つて自内證を主とする實修の立場からすれば、内心生活自身に据りを置くことは、簡單で有効で且つ充分であるけれども、少くも之を教條の形で發表する際には、個人的主觀以上に或る形を與ふる必要がある。こゝに即ち緣起觀の中心課題としての生老病死も生に對する執心、老病死に對する苦惱といふ主觀的事件以上に之を惹起するの客觀的條件としての生老病死の形で提唱せらるゝに到つた一理由が存するのである。蓋し假令、意識的に生に對する執心と之を裏切る所の老病死に對する苦惱とを感せぬ者があるとしても、生あれば必ず老病死あるは與へられた事實として何人も直卒に之を承認せざるを得ぬ眞理として、そこに何人の覺醒をも促し得べき力があるからである。即ち之を分り易く言へば價值の本質は之を判斷する心 (欲望) にあるけれども之を貨財その者に移して考察するが寧ろ一般的になつてゐるのと同く經過によるの考察といふべきである。

次に第二の理由として擧ぐべきは禪定的考察の性質から來る結果としてである。而もこは内的

生活の秩序が客觀世界と相應するといふ信念を來たさしむるの最大根據となつたものである。改めて言ふまでもなく印度の思想は遅くもツバニシャッド以降は凡て禪的思惟の成果として成立したもので禪定(Samathi, or dhyana)又は瑜伽は實在認識の方法と考へられ、進んでは或る意味に於て實在創造の方式とも考へられた程、印度の思想界に重んぜられたものである。蓋し禪的思惟に種々の特質があるけれども、その最も著しきは觀念の内容は懸て客觀的普遍性を有するといふ自覺を來たさしむる所にあつたからである。必ずしも論理的に吾等に備はる思惟の方式によつて現象が規定されるといふ理由からではなく、寧ろ自覺の經驗として、そこに到るが禪的思惟の特質であつた。之れ禪的思惟によりて或る對象を以て心を統一する時、そが全意識を占領することによつて、少くも思惟者當人にとつては、そは直感的實在となるからである。勿論、その思惟の對象となる素材や、その工夫の仕方に關しては、思惟者によつて必ずしも一定してはゐなかつたけれども(之はやがて印度思想の種々に分れた理由である)ともかく少くも一度びは凡てを禪的思惟に移し味つて初めてそは直感的真理として承認せらるゝといふが印度特有の思惟法であつたのである。ツバニシャッドの梵我同一思想も數論の二元廿五諦説も勝論の六句義思想もかくして成立したのであるが、この點に於ては佛教も決して例外ではなかつた。特に右縁起觀となれば初め佛陀が菩提樹下に於ける禪觀的思惟によつて見出したものであるとは殆ど諸論傳説の一致する所である(註を見よ)から右禪定心理によ

るの思考法はこゝに充分含まるゝと解さねばならぬ。従つて、縁起觀の出發點として、佛陀は他くまで自己の心（概念化された心ではなく寧ろ具體的心理生活）に據りを置いたといひながらも、之と同時にそは亦客觀的事實界に適用さるゝの眞理と考へられたのも亦勿論である。價值としての生老病死を事實の形に直はしたのも、實にこの禪定心理の致す所に外ならぬ。

かくして、右の二理由（特に第二理由）によつて心的秩序が客觀的秩序にまで擴げらるゝことになつたのであるが、之は前にも述べた如く、獨り生死問題許りではなく、佛教全般に涉るの考へ方である。従つて亦縁起觀關係の他の支分中にも同じ心理的經過をとつて同じ方向に進展したものゝあるのも勿論である。一々に就て説明してゐる暇がないから、その中に於て最も肝要と思はるゝ二三の觀念について述べて見やう。

先づ有(Utthava)が三界（主として正報として）の意味に進展した契機からするに、前號に述べた如く、縁起支中に於ける有とは關心焦點からする限り、要するに吾等の存在に對して一定の身分なり地位なりの立場から、執着を以て之に對した時の心理狀態と解すべきものであつた。然るに所謂、解釋經となれば之を欲有、色有、無色有として所謂三界の意味にとつたことは、例の雜阿の分別經ワビシカでも長阿大緣方便經でも同じことである。之に對して論理的解釋を欲する人々はこの三界說を以て在來の神話の單なる輸入と見做さんとしてゐるが（宇井氏思想三九號三五。和辻氏、思想五八號三

六以下) 私を以て見るにこは未だ禪定心理のことを考へぬ所から來る遠斷に外ならぬ。いかにも三界を以て物理的存在として須彌山説などを基礎としての説明法は疑もなく神話の輸入なることは私も認むる所である。けれども、佛教に於ける三界觀の基本は斷じて在來の神話をそのまゝ變化せしめたものではなく、矢張、その本質的考察から誘導されたものなることを見逃してはならぬ。蓋し在來の神話は所謂、天空地の三界説で怪しげなる物理的考察から來たものであるけれども、佛教のそれは全く禪定想を標準としての心的状態によるの分類に外ならぬからである。即ち欲有とは未だ禪的修養を經ぬ心態、色有無色有とは四禪四無色の禪定を經たる心態の擴大に外ならぬのである。故に之を初より物理考察から來た在來の神話的三界觀と同視するは、恰當ではないけれども、併し禪定心理の立場からすればそれは應て客觀的存在の意味をも包含してゐたのは、世界觀としてこの三界説が有力になつた契機である、而もこは必ずしも漢譯、長阿の世記經や後の阿毘達磨を俟つまでもなく、已に中阿第四三卷、分別意行經(M. 120 Sankhārapatti suttā)などにも禪的狀態としての三有と客觀的存在としての三界とを併説してゐる所からすれば右の如き考へ方は相當早くより成立したものと見る事が出來やう。

次に行(sankhāra)に就て考察するに、こは縁起系列に於ては通例第二位に來るものであるけれども、その一般的意義となれば極めて複雑多岐に涉り、一貫の意味の何邊に存するかを捕へ難から

しあるものがある。Davids-Stede の *Pali-English-Dictionary* 以下を説くは one of the most difficult terms in Buddhist metaphysics in which the blending of the subjective-objective view of the world and happening peculiar to East と嘆じてゐるのも亦尤もの次第である。併しながら種々の用例を考ふるにこの行は大凡、三通り位の異なる場合に分けらるべしと思ふ。第一は純心理的立脚地からしたもので吾等の所謂、内的意志に最も近い用法であつて、五蘊中の行蘊は正さしく之である。後に心所説が盛になると受想識を除いて他の心作用を凡てこの中に接したけれども、初期時代にあつては、受の感覺及び感情的方面を意味し、想の知覺表象的方面、識の判断推理作用を指すに對して、行は心の動的方面即ち意志的方面を指すものと解すべきが當を得たものであつた。巴利中部一〇九 *Mahā puriṇama sutta* に行蘊の起る因と縁とを説いて、想蘊と同じく觸によると述べてゐる所からしても (Text vol III. p. 17) 行蘊の行は心の活動的方面の代表と見られたことが分らうと思ふ。行が時に思 (*cetanā*) によつて置き換えられてある所のあるのも亦この消息を漏らすものといふべきである。十二緣起經がこの行を解釋して善行 (*punna saṅkhāra*) 悪行 (*apunnā s.*) 不動行 (*anejja s.*) としたのも要するにこの内的意志が一定の目標を立てゝの進行状態と解すべきである。第二はこの純心理的なるを更に生理的方面にまで及ぼした用法で、之を身と意に配して身行 (*kāya s.*) 語行 (*vācī s.*) 心行 (*citta s.*) とするはその最も普通の例である。即ちこの際は身心 (生存) の活動全體

を行と名け、特にその機關に従つて三行としたものである。第三は諸行無常 (*anicca vata sankhara*) の用例の示すが如く、行を殆んど内外一切の現象と解せねば收まりがつかぬ程までに廣くなつた用法である。かく大雜把に行の用法を三段位に分けて考へ得るとして、然らばその何れが原始的であつたかといふに、申すまでもなく、それは第一の純心理のそれであらねばならぬ。何んとなれば原始佛教の目的は心を基礎とする所にあつて廣く現象一般といふが如きは直接當面の問題ではなく、寧ろ心を解決するの必要上、次第に意識されたものに外ならぬからである。即ち簡單に云へば吾等の心が種々の雜念に推され、一刻も休みなしに變異する所からして之に即して行の觀念を得、更にこの心の動的なることは、その重大な特質とする所よりして、心を中心とする身心の全體にその觀念を適用し、遂に少くも表象としては、心の表はれである所の一切の現象も亦行に外ならぬといふことになつたものと解すべきである。經に行を定義して有爲を形成するもの (*sankhataṃ abhisankaronti sankhara*) とあるのも所詮心の動相を視點の中心に置いて吾等の心身は勿論、之等に對する世界 (*Die Weltfür-uns*) も凡て有爲法として動いて止まざる所以は、心の動相によつて統一され、色づけらるゝがためである、といふ意味に外ならぬと思ふ。かのデヴィーズ・ステード氏の嘆じた様に行が主觀客觀兩方の意味を含み極めて理解し難くなつたのも實に右様の經過をとつて開展した概念を一の行といふ語で表はすがためであるが、併し右様に分析して考察すれば何程かは、その混亂を防ぐこ

とが出来得べしと思ふ。殊更原始佛教の最初の心持を理解せんとする人にとつては、たとへいかなる立場から之を見るにしても右の心得を既に置いて、場合々に適当な解釋を下すやうにせねば、遂にその眞意を得かぬものとならう。

同様の経過は亦 *upadhi* といふ語の表はす觀念にもあてはまる。前號に述べた如く *upadhi* は可なり^にに取着 (*upādāna*) 又は欲 (*chanda*) に近い觀念を表はす語で、時には殆ど異語同義位に用ゐられた所もある。併しこの *upadhi* は取着や欲の最後まで心理的特質を保持したるに對して、可なりに實體化された用法もあつて同じく適確の意味となれば曖昧を免れざるものがある。西洋の學者は之を本質 (*substance*) と譯すが通例になつてゐるが、實際、本質と解して恰當な所もあるけれども、時には判然と妻子家蓄金銀を *upadhi* と名けた所もあり (S. II, p. 108). *Culla Nidāna* の如きとなれば、欲、瞋、(四) 所執界、六根、六識等の十種の *upadhi* を數へてゐる程である。(*Culla Nidāna* 三二〇)。從て之を一語で適當に翻譯することは極めて困難なことで漢譯には之を億波提として原語のまゝで出した所のあるもの之がためである。併し私を以てするに、少くも出發點としての關心焦點は矢張執着の意味であつたのが、例の禪定心理によつて次第に之を客觀化し一般化した結果として右の如き多義を含むことになつたものである。蓋し妻子家蓄を *upadhi* といつたのは執着心をその對象に移した用法であり、十種のそれは、執着心の身心組織の全體に涉るの關係を示したもので

あり、殊に之を本質の意味に用ひたのは、吾等の存在が欲を中心とするの義を體的に表明したものに外ならぬからである。即ち前の行と同じく初め心から出發したのが遂に次第に客觀化したものと解することによつて、初めてその多義の間に一定の關係がついて來やうといふものである。

最後に之は少し危險であるけれども、私はかの法(Dhamma)の觀念も亦、もとは心理活動の觀察から出發して次第に一般化されたものではあるまいかと思ふ者である。勿論歴史的に言へば法の觀念は已に吠陀時代よりあり、正律、正行の意味に於て久しく婆羅門社會に用ゐられたものであるけれども、この語が佛教に入るや極めて複雑な意味を持つことになつたのは、蓋し例の如くに先づ内面化され、それより再び婆羅門社會の意義を含めて一般化するに到つた爲めに、前の行の場合の如くに視點の廣狹によつて種々の意味を含む事になつたものであらうと思ふ。試みにこの見地から佛教に於ける法の意義の開展を調ふるに——簡を欲して暫らく佛智の分類に従つて法を(一)教法 (pariyatna)(二)因緣 (Hetu) (三)德行 (guna) (四)現象 (nissāya nijvāna)の四種の場合に分け得るとして、この中、吾等の眼をつくべきは因緣法と現象法とであらぬばならぬ。蓋しこの二つの觀念こそは正しく佛教特有の法觀となつたものであるからである。中に就て現象としての法とは所謂、一切法 (sabbā dhammā)と稱せらるゝ場合の法の意義で心も物も凡てを含む所の概念である。が併し私を見る所を以てするにその出發點としては對象としての物の方よりは寧ろ表象自身を主とした心理現象の方が先位を占

めたものゝやうである。このことは法といふ語の肝要なる用例に照らして明な事である。例せば「一切法は何を根本とするか」(Kimi mūhaka sabbe dhammā) 答へて曰く、一切法は欲^{チヤン}を根本とするもの、一切法は作意より生ぜるもの、一切法は觸を集とするもの、一切法は受と俱起するもの、一切法は念を首位とするもの、一切法は解脱を本質とするもの (A. IV. p. 338—339. Geigers "Dhamma" p. 89.) とあるが如き、専ら心理現象に關するものと解せぬば收まりがつかぬ文献ではないか。又 Sainyutta N.IV pp. 350—358 には憂愁と法起 (dhamma samuppāda' 心起) に對立して dhamma samādhī (法定 || 心定) といふ語を説いてゐるが一切現象の三昧とは受取り難いからこの法とはガイガー教授も解釋した如く "Aufhebung der Dingvorstellungen" と意味にとるべく (Geigers "Dhamma" p. 87) 而も dhammasamādhī (法定) より citta samādhī (心定) に到るといふ所からすればこの法とは個々の表象と解すべきが至當であらねばならぬ。例の諸法無我 (sabbe dhamma anatta) の格語も私の見る所を以てすれば同じくこの消息を漏らすものである。蓋し諸法無我とは之を擴ぐれば一切の現象は凡て關係の上に成立するもので、その間に常一主宰の神なしといふ意味にもとれるけれども、佛教は元來、宇宙その者を主なる問題としたものではなく、また我といふ概念も心理的意味の方が強い所からすれば、この際に於ける諸法とは所詮、一切の心理現象といふ意味の方が關心事であつたと解した方が寧ろ素直にその心持が分らうと思ふ。佛音が現象を特に *nisīta*

三三三三三(無我にして流出せるもの)と名けたのも亦、右の原始的意義を保存したものに外ならぬ。更に又このことは六根六境の組み合わせによる認識過程の間にもよく表はれてゐる。即ち眼、耳、鼻、舌、身、意、に對して、それ〴〵色、聲、香、味、觸、法がその對境となつて〴〵に識生ずとは佛敎の認識論であるが、こゝに吾等の眼のつけ所は意根(Denkgrund)に對する境を特に法と名けたことである。蓋しこの際に於ける法とは主として對象化された時の心象に外ならぬことは他の五境の外境なるに對して比知されるからである。ガイガー氏も之を

意根が之を認識し又は了別するといふが故にその法なるものは何か精神的存在たらざるべからず (Dhamma p. 81)

といつてゐるが誠に至當な解釋である。後に到るとこの法處中に種々のものを攝するに到つたけれども、この大部分は所謂、心所か然らざれば概念を實在化したものであるによつても、その原始的精神を窺ふに足るものがあらう。かく現象としての法の觀念は、もと心的現象から導き出されたとして然らば何故に是等を法(Law, Gesetz, 法則)と名けたかといふに、こゝに即ち佛音が第二義として擧げた因縁(Daeti)の意義が強く響き來るもので、つまり一切の心的現象が一定の秩序なり法則なりによつて動いてゐる所から與へられた命名と解して然るべしと思ふ。即ち心は緣起の法則によつて動いてゐるといふ所から、個々の内容にも亦法の名を與へたものであらうと思ふのである。この意

味に於て法の觀念と緣起の觀念とは極めて密接な關係を有するもので、その出發點に於ては殆ど同一であつたといふも不可なからう。「それ緣起を見るものは法を見、法を見るものは、緣起を見る」と説き緣起の法則を説明しては法住(Dhammavajira)法位(Dhammavijaya)と説くが如き、右の消息を漏すものでなくして何んであらう。私は原始佛教思想論で「佛教で一切現象を一切法といふも所詮、一切の現象はこの因縁の理法によりて支配せらるゝといふ所から因の名を直ちに果に應用した命名と解して然るべしと思ふ」(思想論九五)といふて置いたが今に及びて益々この感を深うするもので、而も前號で述べた如く、その因縁觀がもと心に据りを置いての考察から來たものとすれば法觀も遂に心觀の擴大と一般化に外ならぬと言ふべきである。而も此心觀に基く法觀が次第にその適用の範圍を擴めた所以は、前に述べた行觀と同じ經過を經てのことで、或る點に於ては諸行と諸法と範圍の一致する所もありて、諸行無常の代りに諸法無常とあるが如き之である。併し行は元來、心の動相から導き出された觀念なるに對して法はその活動の法則的な所から誘導された觀念であるためと法の觀念は行よりも歴史的背景に富んでゐるために、その適用の範圍も廣く意味も深まるに到つたのは纏て法の觀念が行よりも一層複雑になつた所以であらねばならぬ。世には之を逆に考へて佛教は初め抽象的法則の觀念から出發して次第に降下的に具體的に之を適用するに到つたかの如くに考ふる人も尠くはないけれども、斯の如きは斷じて正常な解釋ではない。寧ろ初は具體的な心理

生活に即して法則の觀念を得、次第に之を抽象化し普遍化したのが歴史的真相と見るべきである。

以上、縁起觀の課題としての生死觀に關聯して特に縁起觀に於て重要な地位を占むる三四の題目に就て、原始佛教の考へ方のいかなるものであつたかを述べた。而も私の知れる限り、この事を判然と述べたのは、之が初めてと思ふから、實をいへばもつと詳しく論證するの必要がある。併し今はその餘裕がないので、たゞ方隅を擧ぐるに止むることとするが、要するに原始佛教のいかなる部門を研究するにしても、その眞の心持を理解するためには、少くも一應は右の如き考察を施さねば到底、その目的を達することが出来まいとは私の堅く信する所である。況してその綜合ともいふべき縁起觀に於ては、右の如き考察の外に更に更に輪廻問題の加はるありて一層、複雑な心的經過の産物であるから之を理解するには、一層緻密なる分析と綜合とを要するや勿論である。

〔註〕私は縁起觀を以て佛陀が菩提樹下で觀得されたものであると説いたに對して、和辻氏は「成覺時に悟られたのは縁起ではなくして、三明であるといふ傳説さへ並び存する」(思想第五七號一九)とて、反對されたが斯の如きは三明的意味を理解せぬ所から來た駁論に過ぎぬ。傳に從へば佛陀は初夜に於て宿住智を得、中夜に於て天眼智を得、後夜(曙方)に於て十二縁起智を得たのを世に所謂、成道時の三明と稱するものである。故に十二縁起觀と三明觀とは別途の傳説ではなく、要するに廣略の差に過ぎぬ。(Chakka I. p. 50 を見よ)。又巴利中部第三七 (mahāsaṅgā) には宿住、天眼を経て後夜に四諦を悟つたことになつてある所からすれば一應は縁起觀に關係のない傳説も存するやうであるけれども、前號で述べた如く四諦觀も要するに欲縁起の一形式に外ならぬから、餘じつむるさ矢張、何等かの形に於ける縁起觀の悟得は菩提樹下に於ける思惟の内容であつたといふことになる。三明觀を以て縁起觀を排せんとしたのは、この事をよく考へぬ結果である。尙ほこの菩提樹下に於ける縁起

觀を傳へた經典中、私は次ぎの三をその代表的なものとして考へてゐる。一、Udana III. 10 にある小經。二、S. II. pp. 104—105 雜阿第十二卷にある十支緣起經。三、律等ツイナヤにある十二支說であつて、聖典及に思想開展の迹を簡單に見るの好材料と思ふから特にこゝに附記して置く。

二 緣起觀と輪廻論

前項に述べた所は、緣起觀と最も關係深いと考へられた輪廻論の問題を暫らく度外視しての觀察である。がこゝに來りて問題となるのは、然らば緣起觀と輪廻觀との間に於ける根本的關係いかんといふことである。之れ即ち近時我が國に於ける緣起觀が論争の主題となつた點であつて、論理的解釋を主張する宇井和辻の兩氏は緣起觀の原始的意圖より輪廻觀を排斥せんと欲し、赤沼氏は之に反して緣起觀の目的は最初より輪廻を説明せんがためであつたといふ主張である。私の立場は何れかといへば、その中間に位するもので、根本關心事からすれば必ずしも三世輪廻を説明するのが、緣起觀の目的ではなかつたけれども、その暈圈思想内には已に初よりその意味も含まつてゐたといふ主張である。のみならず緣起觀の目的は元來、人生の事實がどうなつてゐるか、を明かにせんがためではなく寧ろ老病死を代表とする人生苦はどうして起るか、を明にする所にあつた點からして、從つて初より時間的經過的意味の方が強く響くものゝあつた關係上、緣起觀と輪廻觀とが初より結び付けられてゐたものと見る方が之を切り離す方よりも、原始佛教の眞意に契ふものありと考ふるも

のである。

そこで、この問題を明にするためには、先づ第一に原始佛教（或は根本佛教といふもかならん）が輪廻問題に關して、いかなる關心態度をとつたかを吟味してかゝる必要がある。

改めて云ふまでもなく、佛教の輪廻觀も當時の信仰を採用したものであるけれども、近時、或る人々の主張するが如くにその初めにあつては、全然、之を認めなかつたとか、認めたにしても極めて軽い意味であつたとは私の信じ得ざる所である。勿論、佛教の輪廻論は、當時のそれに比して著しく内面化された上に、佛陀は飽くまで現實尊重主義者で解脱も涅槃も「現法に於て證知し實現して遊履する」を目的とされたものであるから、後世の如くに三世に渉る輪廻論自身の説明に力を致さなかつたことは疑ふべからざる事實である。併しそれであるからとて、この問題に對して佛陀は無關心であつたとか、軽い意味で認容されたといふならばそれも大なる誤りである。寧ろ根本關心事たる修行觀からしても、この輪廻の豫想は、極めて重大なる意義を帯びたもので、生死解脱の要求も輪廻觀を豫想して初めてその切實さが理解されると思ふ。之を理屈から言つても、若し生老病死が單にこの一生のみの問題であるならば、死が一切の問題を解決する譯であるから、一切を捨離してまで、生死の苦惱を脱せんとするの必要がないからである。佛陀が一切を捨離して、而も與へられた事實としては不可能に屬する老病死の解脱に熱中された所以は全く限りなき輪廻の間に、常に

自然必然の壓迫を蒙らぬばならぬといふ豫想が、そこに強く響いたればこそと解すべきではあるまいか。且つ之を悟道に關する文献に徴しても、例の流轉非一生 (anekajatismsarām) (Dh. padā 153—154. Jataka I. p. 16)云々といふ菩提樹下所悟の偈と稱せらるゝものは、後世の假托にせよ、輪廻を豫想せねば意味をなさぬ記事が最も古いと考へらるゝ記録に澤山ある。殊に「これ我が最後の生なり更に後有を受くることなし」(ayam antīmā jīti, na'ti ti dāni punabbhavo ti)とは中部第二六聖求經 (中阿羅摩經) を初めとして、所々にあることで、殊に「亦後有なし」といふ句は一般に解脱の自覺を表はす場合の常套語とせらるゝものである。「之れ我が最後の生なり」とか「亦後有を受けず」などの句を輪廻の豫想を離れていかに解釋し得るであらうか、従つて亦解脱の要求は現法に於て證知し實現する所にあるとしても、之を死後問題にまで關聯して考へてゐたのも自然の數で、現に經集 (二、一二) には次ぎの如き注目すべき記事を載せてゐる。それによれば佛弟子中詩人として有名なる鵬耆舍 (Vandisa) の教授師たる尼俱盧陀却波 (Nirodhaṭṭha) なる人が死んだ時に、鵬耆舍がその師の果して大圓寂 (parinibbuta) であるか否かに關して心配し、佛陀にこの事を問ふたことになつてゐる。そしてその中には次ぎの如き注目すべき句がある。

師、却波は實義に契へる梵行を修しぬ。之は空しかりしか、彼は圓寂に入りしか、はた有餘滅 (śūnyatā) なりしか、いかに解脱せしか、之を吾等は聞かんと欲す。

世尊答へて曰く、彼は現世にあつて名色に對する欲愛を滅せり。と、又五者の最上たる世尊は曰へり、彼は長夜に執着したる愛欲の流れたる生死を餘りなく渡り去りぬ。と (Suttantapitaka 354)

Text p. 62)

と所謂、無餘涅槃であるか、はた不還果としての有餘涅槃であるかといふ疑問であつて、(有餘無餘に關して註參照。) 而も之を死後の問題として質問したのは大に注目すべき所で、輪廻論に大關心を持たないでは到底、起り得ぬ心配といふべきであらう。勿論、かゝる文献に對しても論理的解釋を愛する人々は、例の文献的方法論によりて、かくの如きはあとの附加物であるとか、或は現在を説明するに過未に渡るが如き文句の色彩に過ぎぬと解釋するであらう。現に和辻氏の如きは原始佛教の立脚地から全然、輪廻論と業論とを除却せんとした程であるが(思想第六二號) 私からすれば斯の如きは餘りに突飛な説として論外として可なりと思ふが宇井氏は流石にこゝまで大膽には進まなかつたけれども、矢張その根本關心範圍から輪廻觀を遠ざけやうとした點に於て、和辻氏と同じ傾向を示してゐる。曰く「根本佛教で云へば輪廻すら尙ほ繰り返へすものゝ意味ならば事實と見るべきものではなくして、要請と見てゐたに相違ないと考へらる(思想第三九號四九)と。氏がいかなる意味で「事實ではなく要請である」と言はれたかはこれだけでは判然せぬけれども蓋し與へられた人生は事實であるけれども過去未來に存續輪廻するといふ、思想は當時の信仰に従つて暫らく許るしたも

のであるといふ意味かと思ふが、併しそれにした所で、前の文献の示すが如く、（殊に經集小品は宇井氏も最も古き經典なるを認めてゐる）、その輪廻觀が實踐に對する大豫想であつた所からすれば、事實ではなく要請に過ぎぬとて之を根本問題から除去し去ることが出来まいではないか。況して、その要請をカントの Postulat の意味に用ゐたのであるならば、事實ではなく要請だと云ふが如きは無意味の立言である。何んとなればカントの要請とは理論理性の範圍では證明が出来ぬけれども、實踐世界からすれば之を認めないでは人生の意義が完成せぬといふ立場から設定されたものであるから、初より實踐の世界を狙つた所謂、根本佛教の立場からすれば、要請はそのまゝ事實たるべき筈であるからである。否、眞の要請であつたればこそ、前に述べた如く、少くも背景として重き關心事となつたと、解すべきではないか。勿論、それであるからとて、私も輪廻を以て科學的に證明し得べき事實であるとも考へねば、亦原始佛教は輪廻そのことに異常なる興味を持つたとも考へぬもので、私も矢張輪廻論業論は道德的要求に基く外に證明の仕方があるまいと考へてゐるものである。（原始佛教思想論二〇五參照）けれども私の飽くまで認めたいのは、輪廻論は假令、當時の信仰を輸入したものにせよ、そして佛教は例の如く之を内面化したにせよ、矢張この間に生を繰り返へす意味も豫想されて、それは、通俗教化に役立つたと同時に亦解脱の要求を強むる事の有力な背景の動機となつたのは、佛教の出發點からであるといふことである。

かく佛敎は初より輪廻觀をその重大要素中にとり入れたとすれば初より緣起觀と輪廻觀と密接の關係のあつたのもいふまでもない所である。諸法は緣によつて起るといふ以上、輪廻も亦緣起法であるといふ一般論の外に、特に緣起系統の組織に際してこの輪廻の解決が重き役目を演じたといふことは、種々の文獻に照らして明である。先づ之を全體の調子からするに重要な緣起經には何等かの形で必ず輪廻問題解決のことを歌つてゐる。例せば最も古き緣起經と考へらるゝ *Udana* III. 10 にある小經は、その最後を「凡ての方面に對する欲の滅盡によつて空き離貪止滅の涅槃あり、而してかく寂靜に達したる比丘に對しては無執着の故に最早、再有あることなし」(text p. 33) で結び、十支緣起經の代表と考へらるゝ相應部 XII. 65 の *Nagga sutta* (雜第十二卷) の書を出には「この世は實に憂苦によつて捕はるゝ、生じ、老い、滅して、又更に生ず、而も未だこの老死の離脱を知らず、いかにしてこの老死の苦の離脱を知り得べきか」とあるが如き之である。而も是等は、緣起經としては最も古き部分に屬することを思へば緣起觀と輪廻觀とが離れ難き關係にあつたことを示すの有力な材料であらねばならぬ。更に之を所謂、緣起支個々の觀念に就ても其有力なものとなれば、何れも輪廻に密接に關係するものと考へられてゐる。例せば、「去れば賢者は取執の滅によりて正さしく了知し、生の滅を體驗して再有に行かず」(*Suttantapitaka* III. 12. 50) とあるが如きは取と再有(輪廻による)との關係を明にしたものであり「この生、彼の生と再三生死に輪廻するは無明を歸趣とな

す。實にこの無明は大暗にしてそれによつて衆生は長く輪廻しぬ。去れば智慧（明）に達したる彼等衆生は再有に行かず」（Suttanipāṭa III. 13. 6—7）とあるは無明と輪廻との關係を示したものの、殊に欲を定義しては「満足と貪欲とを伴ひ、到る所に満足を求むるの心にして再有の因たるもの」（Vinaya vol. I. p. 10. M. III. p. 250 中阿分別聖諦經）とあるは、欲自體中に輪廻の因を見んとした解釋である。是等を纏めたものとしては、「彼等無聞の凡夫は無明に覆はれ愛縁に縛されこの識身を得。かの無明斷せず愛縁盡きず、身壞れ命終りて還て後身を受く」（雜第十二忉辰二、六八右）とあるを、その古き文献の一例として指摘し得べしと思ふ。のみならずこのことは他派に於ても佛教の輪廻論として認むる所である。摩訶婆羅多一二、二一八、三三、に「無明を田とし業を種子とし渴愛を潤ひとし、是等結合して輪廻あり」といふ説を紹介したのを、註者 Nīlakaṇṭha は之を佛教説であると指摘してゐるが、誠に「諸業愛無明因積他世陰」（雜第十三、第五經）とある所など照合すれば間違のない所である。

かく緣起經を總體として見ても、部分として見ても初より輪廻觀に關係のあつたことは、何んとしても疑ふことが出来ぬ。私は前々號に於て赤沼説を評してこの方は前の兩氏の説に比して無理が少いといつたのも所詮この意味からしたものである。がこゝに問題となるのは、然らば九支十支特に十二支の順序は、後の解釋の如く、初より輪廻の相狀に應ずるの意味を含ませて組織したもので

あつたかといふとである。正直に云へば、私はこの點に關しては未だ何んとも決しかねてゐる。蓋し前號に述べた如く十二因緣說と雖も、その出發點からすれば要するに心の解剖に外ならぬけれども、あの順序で確定した所や、後に到ると十二緣起といへば必ず輪廻の説明形式と定まり、大小乘を通じて例外を許さぬ所などから判すれば、已に初より心の經過は懸て事實としての輪廻の經過に應ずるといふ意味を持たせて、あの順序に定めたのではあるまいかと思はしむるものがあるからである。何れこの點に關する根本的研究は他日に保留するとして、少くも歴史的事實としては已に契經中でも、次第に之を輪廻の順序に合せしめんとした企てのあつたことは、吾等の認めねばならぬ所である。而も私は之を別途の解釋とは認めず、矢張、緣起觀その者の中に含まる意義の一方に開展した結果に外ならぬと思ふものである。そしてこゝに到るの契機として二つの理由を數へることが出來やうと思ふ。その一つは原始緣起觀中に相互依存の同時關係と前後傳生の經過關係とを含む中で、輪廻觀の立場からすれば異時的經過關係の方が強く響くを手懸りとし、こゝに例の考察法を適用して、緣起系統の順序その者を直ちに生死に涉るの規定にまで擴げたものである。他は生老病死を事實化した精神に伴ふ自然の結論である。何んとなれば一度び生老病死が事實化さるゝや、生と死との間に一定の時間的順序あるに帶同して、他の諸支の間にも同じ關係を認むべきは解釋の統一上、自然の數であるからである。

かくて、右の二理由によりて縁起系統と輪廻系統とが次第に結び付くに到るや、こゝに即ち、八支、九支、十支殊に十二支を以てした縁起観は解釋上、著しき轉向を來たすに到つたのである。が併しもと心理觀から出發したものを何處まで事實的輪廻の階段に直ほすべきかに關してはかなり動搖のあつたことは争ふべからざる事實である。之を尼柯耶に徴しても例の大緣方便經の如きは、生老病死を事實化したに應じて有を三界に配し、識名色の關係を托胎時のそれとしたけれども、餘支に關しては尙ほ、多分に心理的意義を保存し、中阿第五十四茶啼經(Mi. 33 *Mūlāntahāyaya*)の如きは、托胎時より出發して、觸受愛取までを嬰童時代より青年期に到るまでの經驗として、有を經て生老死に到るの次第を殆ど有部の三世兩重の因果說に似た説明を下してゐるが如き、右の消息を漏らすものに外ならぬ。況して論部となるや、十二縁起說といへば必ず輪廻論の説明と定めながらも出發點となる唯心縁起を何處まで保持し得べきかに關して程度と種々の相違あり、總じて云へば初期程、心理觀著しく后期に及ぶに従つて生理觀著しくなつたといふことが出来る状態になつてゐるのである。併し縁起観がかく解釋さるゝやうになつたのは、思想的價值の上からすれば、決して進歩ではなく、廣き意味を二事項に限定し深き味を通俗化した遺憾の存することは、私も原始佛敎思想論で指摘して置いた所である。(思想論二六七)。けれども歴史的事實としては、この輪廻的解釋は次第に勢力を占め、大乘に到りて再び唯心縁起に戻りて、十二縁起の型を離れて縁起観の根本精神

の恢復を計つたけれども、併し前々號にも述べた如く、その際と雖も十二緣起といへば、遂に輪廻觀の形式として大乘經論にまで持ち越されたことを思へば、その由來する所遙かに流るゝ末の遠きを見逃してはならぬ。こゝに到るの内の必然性のあつたものと見ねば、この歴史的現象を理解することが出來まいと思ふ。殊に後世に到るに従つて輪廻觀の大に重要視されたのは教團の擴大に従つて、現在涅槃の自覺を得かぬる教徒も段々多くなり、修養上からしても、次第に輪廻に關心するやうになり偏へに緣起觀の適用をそこに見出さうとしたのもその一大理由であつたと思ふ。

「註」漢譯阿舍中に第四果を無餘涅槃といひ、第三果を有餘涅槃といつた例が屢々ある。私は之を最も原始的な分類であつたらうと想定して置いた(原始佛教思想論四五、註)。けれども當時巴利文にその典據を見出しかれたので、暫らく有餘無餘を通例の如くに取扱つて置いたが、今このブンギーサの質問によりて、*Sampattiya* (有餘)とは不還の意味であつたことが明白になつた。蓋し已に死せる人に對して有餘といふ以上、不還果の外に解しやうがないからである。のみならずこのことを經集大品第十二に屬する例の双觀經には、もつと明白に説いてある。即ちその中に種々の修行の効果を説いて、二種の果報を期待し得べきを示して、「現在世に於ては全智を得べく、若し尙ほ有餘ならば不還位を得べく」(*dīḍhi va dhamme sīha sati va uppiṣesa anāgamiṇi*)とある。古き文献に於ける涅槃觀の研究上、必要と思ふので特に附記して置く。

三 唯心緣起と輪廻緣起とに對する私の止揚方針に就て

かく初め現實の心に据りを置いての觀察であつた緣起觀がその中に含まる豫想に追はれて次第に輪廻論的意義を帯びて來た。私は極めて大雜把ではあるけれども、この間の廻轉を三段位に分けて

觀察することが出來やうと思ふ。通俗な言葉で私は之を七分三分の觀察と名けてゐる。

第一は、價值としての心理觀七分、豫想としての存在觀三分（修行七分、理論三分。現在七部、過未三部）。若し原始佛教以外に根本佛教を立て得るとすれば、この立場がそれであらう。經典として *Udāna* や *Suttanipāta* の古き部分、雜阿に編入せられた古きものなどは之を代表する。

第二は、心理觀五分、存在觀五分（他も五分五分）。吾等に傳はる五部四阿含を總體として見る時はこの立場である。殊に長中は之を代表してゐる。

第三は、存在觀七分心理觀三分（理論七分、修行三分、過未七分現在三部）、阿毘達磨の後期に屬するもの、特に有部論書の如きはその代表であらう。

之に對して若し第四を立つるならば、それは即ち大乘であつて、前にも觸れ置いた如く、再び根本の精神に立ち戻りて心を主としながらも、而もその心に高き地位（認識論的にか、形而上學的にか）を與へて、従前の心理觀をも存在觀をも高次的に綜合せんとしたものである。

右分類の細分及び説明は他日を期することにして、とにかく、かく分類した中で、私の、原始佛教とは第二の立場を指すものである。そして私の原始佛教思想論は實にこの立場に基いて、その許す範圍内に於てその思想の行く所まで推し進めて見やうとしたものであつた。が問題となるのは、然らばこの立場に基いて、存在五分價值五分の緣起觀をいかやうに解することがその精神を得る所以

であるかといふことである。前説に述べた如く、その出發點に従つて凡てを心に歸して考察することは、關心焦點に契ふ所以ではあるけれども已に生老病死の事實化を豫想する立場に對しては、それだけでは物足らず、去ればとて、茶啼經流の考察を推して、胎生論的に解釋することは、後の有部などの意に契ふかは知らねど原始佛教の精神氣魄には斷じて契はぬ。兩者を止揚し、一貫するの解釋なかるべきかといふは何人も最も苦心する點であらねばならぬ。而も私自身は、この間に種々の解釋を入れ得べき餘地の存することを充分に認むるもので、大乘に到りて中觀派は認識論的に空と解し、瑜伽派は更にその認識の主體に關する考察よりしてやゝ有的になつたのも全く右の困難を超越せんがために外ならなかつた。従つて亦、近代の學者がこの困難を越えんがために或は自然科学の立場より或は哲學の立場より、種々の解釋を施すことに對しても、私は、右の經過を意識してやる限りは、常に尊敬と興味とをを以て相對することにしてゐるものである。殊に獨逸哲學を學べる學徒にとりてこゝに範疇の考を入れて、それによりて事實と心理とを止揚せんとすの試みの最も誘惑的にして且つ興味ある企てたることは、私も充分に認むる所である。蓋し心理より出發しながらその内容を客觀化し、こゝに心理その者にもあらず、客觀的事實とも片附け得ない思想ありとすれば、兩者を貫いて而も兩者を可能ならしむる形式原理としての範疇を以て來ることは、少くも外見上、その困難を超越することが出来るやうに思はるゝからである。この意味に於て私は宇井和辻氏の論

理的解釋、就中、和辻氏の範疇論的解釋に興味を持ち且つそれだけ敬意を表するものである。けれども、それを原本的意義と執する限り、前々號に述べた如く、種々の缺點を含む上に、元來、動的な具體的な心理に即した縁起觀を強ひて靜的に概念的に解釋した所は、原始佛教の氣分からしても、私の安心して満足しかねる所である。

然らば、私の原始佛教思想論に於て企てた方針はいかにといふに、已に著書になつてゐるから表面の理屈はこゝに繰り返へさぬとして、樂屋話をするならば宇井和辻氏の解釋が中觀系の考へ方に引づられたとすれば私のそれは唯識系統の思想と何程かの聯關を持たんとしたものといふ事が出来やう。強ひてやつた事ではないけれども、不知不識の間にそこに運ばれたことは、卒直に私の認むる所である。これ唯識思想の特徴は空觀を豫想しながら、認識論に力を注ぎ其阿毘達磨の關心した輪廻思想に基礎を與へんとした所にありて、心理と事實、現實と輪廻とを凡て止揚するの目的を以て組織された所にあるので、いかにも私の目的に標識を與へるものがあるからである。併しこゝで亦繰り返へして斷つて置くが私は強ひて唯識思想に結び付けんとしたものではなく、種々に考察してゐる中に、自然にそこに運ばれたもので、それだけ亦、正直の處、唯識思想その者から離れんと苦心したことも事實である。かくして私の最後に到達した結論は言ひ得るならば倫理的唯心論ともいふべき立場こそは内觀の焦點と之をめぐるの暈圍思想とを貫く原始佛教のそれであらねばなら

ぬといふことであつた。倫理的唯心論といふのは——原始佛教の世界觀は必ずしも觀念論ではない。觀念論になり得べき傾向は充分にあるけれども必ずしも、批判的認識的觀念論ではなく、矢張、或る形に於て與へられたものとして世界を認めたものである。併しこの所與の世界はそれ自身としては吾等の生活價值とならぬもので、それが生活價值となるのは吾等の欲望を以て、それに好悪美醜粗細の價値を附するからである。而もこの價値の附賦は吾等が先天的に、又は後天的に養ひ來れる性格(業)に依存する點に於て、吾等の性格が吾等の世界を作るといふことが出來得やうといふのは即ち倫理的唯心論と名け得べしといふのであつた(私は著書にはこの名を避けたけれども、講義に於ては前々號より屢々この語を用ゐたものである。)從て十二縁起觀なるものも、この立場からすれば所謂、性格を形成し行く次第と、そが纏て世界(吾等の)を作り行く經過を明にしたものと(他語もて言へば、要するに業論の一形式)見ることによつて、初めて心理と事實の世界が止揚され得べしといふのが、私が原始佛教思想論で第二の解釋として提出したものであつた。蓋し性格の形成はそれ自身としては心理活動の領域に屬し、それによつて所與の世界に價値を賦與するが、事實界の建立となるべきであるからである。この關係を喩へて云へば、色眼鏡(種々に變化する)をかけて外界を見るが如きものである。眼鏡の色によつて外界は種々の色彩を帯びて來る點に於てそれは疑もなく眼鏡の所産であるけれども、眼鏡によつて見らるゝ外界となれば、矢張、何等かの形で

ists として存在するが如く、佛教でも所與の世界を拒否せぬまゝ、價值としては吾等の心の眼鏡を
 根據とするといふは、少くも前の見地からした佛教の立場であらねばならぬ。而もこの眼鏡は、感
 性悟性による知的範疇的なものではなく、寧ろ情意による實踐界形成の原理たる點に於て倫理的唯
 心論といひ得べきであらう。私は原始佛教思想論で「若し執着がなければたとへ三界は物理的に存
 在した所で之は吾等の世界たることが出来ぬ」(思想論二五三)と説いて縁起系統に於ける取と有と
 の關係を説いたのに對して、和辻氏は佛教では世界自身を認めぬとか、心理的なる執着からどうし
 て三界を導き出し得べきかといつた類の非難をあびせかけてをらるゝが(思想第五八號四一以下)
 いかにも私が「生れることの最も重い條件は三界であるとか」「たとへ物理的に三界は存在しても」
 など之を強めて言つたのは私の失敗であつた。併し私の意嚮として物理的三界には毫も重きを置
 いたものではなく、「思想論」の同じ場合でも註して置いた如く、三界に依報(物界)正報(身分)
 を認めた中で、境界としての正報を主としたもので、依報としての三界觀は心的狀態の客觀化を理
 想しての、言はず色眼鏡に寫る對象その者位の意味で配したことは、同じ思想論の餘所で盛に私の
 主張してゐる所である。併したとへ、假りに物理的三界を重要關心事として認めた所で、今の立場
 に基く縁起觀からすれば取着や欲愛から之を吾等の三界として立派に之を導き出すことが出来る。
 和辻氏は心理的なる欲は有の根據たることが出来ぬ(思想第五八、四七)と主張してゐるが、之は

有を「存在一般」と普遍化した上に凡てを認識論の立場からせんとした爲めで、若し有を境界と解し而も情意の立場からしたならば、造作なくこの關係が解けて來やうと思ふ。早い話が學者たらんとするの執着と欲愛によつて學者の身分を得、外國に行かんとするの欲執あるによつて外國は我がものとなるが如きは經驗的に云つてもこの關係の一つの場合ではないか、かくして輪廻を認むる限り假りに、三界は何處かにあるとして、それに對する欲愛や執着やそれに相應する行爲によつてそこに轉生するとは、寧ろ通俗的に考へられる佛教の常識ではな^いか、有を外界現象と見、取を心理現象と見て、その間をつなぐ縁起關係を一語二義の虚偽によつて誤魔化した一ものではない。併し私自身の意念としては、有を斷じて外界現象と片附けんとしたものでなく、寧ろ廣き意味に於ける人生の境界(價值的存在)と解し、之が欲や愛やによつて培養された性格によつて、自を種々に創造し行く經過を暫らく三界の語によつて表はしたものに外ならぬとは、同じく思想論の到る所に説いてゐる所である。「與へられたものとして天堂あるにあらず、地獄あるにあらず、吾等の性格が之を作るに外ならぬ」といつた類の説明を参照せんことを望むものである。たゞ *theos* としての所與の世界を認めたのは、種根器の凡てを阿賴耶の變現と見る唯識と原始佛教の異なる所で、聽て下手にすればこの間に極端なる實在論を誘起し得べき素地を含んだ契機であるけれども、原始佛教の立場は他くまで價值としての世界は我が心(主として情意)の所産なりといふ結論に達するを最も妥當な

見解であるとは今も私の變らぬ所信である。

かくして私は可なりの苦心と迂曲を経て、心的開展の經過は纏て輪廻開展の經過であるといふ、立場からして、唯心縁起と輪廻縁起との止揚を試みたのは、私の原始佛教思想論に於ける主なる見方となつたものである。が正直に云へば思索力の弱い私の上に問題の性質上、何んとしても超え難き難點の存するものゝある關係上、體系の上に於て幾多の弱點の存することは私自身も認むる所である。併しながら、少なくとも私自身からすれば原始佛教の思想特に十二縁起によりて代表せらるゝそれは茲まで來ねば收まりがつくまいといふ確信を以てしたもので、斷じていゝ加減な獨斷的解釋を挿入せんとしたものでないことは私の飽くまでも承認を求めたいと思ふ所である。殊に私はこの立場からした無明を盲目意志と解したことに就て、之を直ちにシヨーペンハウエルの世界意志を結び付けたとしたかの如く、解して、非難せらるゝが如きは私の寧ろ苦痛とする所である。盲目意志の名稱も考へもいかにシヨーペンハウエルの影響によることは、争ふ所ではないけれども、斷じてそれを世界意志の意味で用いたものではなく、寧ろ個人的（中に價值としての世界を豫想するけれども）意義としてある。而も之は *upadhi* や欲を「本質」の意義にまで進めた佛教精神を押し進めたもので、私としては斷じて借用物で頭のしげ代を試みんとした企てではない。蓋し苟も已に輪廻觀を縁起觀の課題とする以上、そこに輪廻の主體たるべき、何物かを認めねば收まりがつくまい

と思ふが、この收まりを附けるためにそして佛教は欲や執着を世間の因と見るの一般的立脚地を豫想し、前號で述べた欲と無明との表裏關係を顧慮して、こゝに十二緣起觀の出發點となれる無明にその意義を與へんとしたのは私が之を盲目意志と解して、或る意味に於て輪廻の主體を代表せしめんした意嚮であつたのである(凡ては流るゝのであるから、固定的主體は佛教の認めぬ所、從つて流るゝ一點を捕へれば行でも識でも主體の代表と見ることが出来るけれども、出發點たる地位を占むるの關係上無明を之に擬したまでゝある)佛教から輪廻論を排斥せんとする人は、佛教は無我論を主張しながら、いかにして輪廻を調和的に認め得る餘地あるかの一木槍で進まうとするけれども之は佛教に於ける無我の意義に徹底せぬ所から來るものである。佛教の排斥する我は經驗我(假我)ではなく、本體我で而もそれは常一主宰の屬性を有するものである。常住の存在で、自ら自己を隨意に規定し得る精神的原理の認定を拒否せんとするものである。この事は五蘊の一切について無我を論じたり、無常なるものは無我なり無我なるは苦なりといへるが如き說明法に徴しても明ではないか。從つて佛教の無我とはかゝる統一原理を認めないまでゝ言ひ得るならば自然的經過の一現象として種々の關係によつて規定せられながら絶えず流るゝ生命的現象は、矢張、認むる所である、否認めざるを得ぬやうになつてゐるのである。而も之は無我論に抵觸せぬ許りではなく、佛教は輪廻を脱せんとしたのも、吾等の本質はかゝる不隨意的經過的存在であればこそといふ意味を豫想した

ものと解し得べきであらう。私は「業觀輪廻説が佛教に來りて初めて眞の哲學的意義を帶ぶることになつた(佛教思想論一七九)」といつたのも所詮この理由に外ならぬ。蓋しウパニシャッドや數論などの如くに、自我が本來常に自由の存在ならば厭ふべき輪廻に入る理由なきに反し、佛教の如く、凡ては流るゝ經過の現象と解する時、そこにこの經過の一として輪廻を認め得べき充分理論的根據あるからである。私は無明を以て、本來智的性質を帶ぶるものとは充分に知りながら、十二緣起觀の出發點として之を生命的意義にまで進めて盲目意志と解し、從つて之に應じて行をその發動位とし順次心理作用發展の經過と解した理由も全く右の理由を豫想して、心理觀と輪廻觀とを十二緣起に於て結び付けんとした精神を發揮せんが爲めであつた。この事は私は原始佛教思想論でも已に諸所に斷つて置いた所であるけれども、尙ほ私の立場を誤解してゐる人も尠くはないので、特にここでこの點を明にして置きたと思ふ。併し正直に云へば、私は原始佛教に含まる緣起觀の困難が之で充分に解決されたとは自惚れては居らぬ所で、前々號にもいつて置いた如く今になつて見ればかなり訂正を要すべき個所の生じて來たことは卒直に私の白狀して置く所である。(二、四、一〇)

〔註〕 佛教を倫理的唯心論の名で喚んだのは私の知れる限り Radhakrishnan; Indian Philosophy vol. I. Chap. VII を思ふが、私も早くよりこの語を用ゐたことを附記し置く。

追記

原始佛教に於ける緣起觀の開展 (下)

原始佛教に於ける緣起觀の開展 (下)

六〇

以上、かなり長く原始佛教に於ける緣起觀開展の契機と經過とを論じた。併し本論文起稿の性質上からさはいへ、論争に大部分を費やした上に本論に入つてからも途中、道寄りした所もあつて、紙數の割合に緣起觀開展の次第が判然と浮き出て、來ないのは、自ら願ひて慚愧に堪へぬ所である。殊に心理と輪廻とを止揚した立場から改めて緣起支各自の役目と關係とを論ずべき機會を失つたのは、私の最も遺憾とする所である、本來ならば、尙ほ之に關して少くも一二項を設くべき豫定であつたけれども紙數の制限を越えた上に原稿摺切期を餘り延ばしてもちうも不本意な爲め、肝心な處を拾ひ論ずるに止めて、他は割愛することにした。

又本論文のことに對して早くも和辻氏は船中より而も印度洋中に於けるあの暑い所から辯解と反駁とを三月號思想誌上に寄せられた。御蔭で私の多少腑に落ちかけた所も分ると同時にあれで氏が私の原始佛教思想論に於ける緣起觀の缺點として指摘され、個條に對して私は一々辯明なり承認なりをせねばならぬことになつた。併し正直に云へば之を一々やつてゐては中々容易なことではないから、當分の處その主なる點に關する辯解だけで勘辨してもらふことにした。

何れ是等の點は他日機會あらば再び改めて論ずることにしたいと思ふけれども、新學年も初まることゝて當分は間に合ふまいと思ふ。

尙ほ、この論文は赤沼、宇井、和辻三氏の所論に促されたものだけに、時に三氏の説を評するに際して失禮に涉つた所もあらうかと思ふが、併し私は全く虚心坦懐に學問のために論じたまで、何等、他意の存する譯ではないからその點は深く三氏の理解を求めんとする所である。

看話と念佛(下)

鈴木大拙

五

禪宗歴史の流れが長くなるにつれて、その中心である禪意識そのものゝ發展が次第に閑却せらるるやうになつたのは、已むを得ぬ。併し禪意識の表詮形式の上に重點が移つて行くと云ふことは、即ち禪そのものゝ滅亡であるから、禪の師家たちは心配し始めた。如何なる手段で既墜の眞風を興すべきか、是が焦眉の問題となつた。佛教の教理は益々系統的に組織せられて行くが禪の生命は此系統の上にあるのではなく、又禪特殊の形式にもられた言句又は動作の上にもないのである。此の如く外面に表象せられたものに對して最後の統一的原理を生活そのものゝ中に見出したりと云ふのが禪者の要求である。それ故、組織され行く思想に對しては、いつも二種の不安を抱かねばならぬ。此不安から深く主觀の内面を探ぐり進むことに由りて、禪意識の實現があるわけなのだ。此不安、此探ぐり進み、それから沒我の情態、撥轉の機など云ふものと、教理を組織する如く、時代の推移、思想の變遷に伴はれて、何かの方法で組織的に、或る意味では人間的に、連續啓發させるわ

けに行かぬか。宗代の禪者は、たとひ此の如く秩序立て、考案せぬまでも、此點について、大に心を悩ましたに相違ない。公案禪、看話禪は此の如くにして工夫せられた。

つまり看話禪の發展は、今まで自發的に、従つて突發的に禪意識の轉入があつたものを、今度は他發的に、組織的に此轉入現象を修行者の意識裡に起さんとするに在るのだ。自發的、突發的では、禪の天才を仕立てるには可ならんも、禪の普及と相續とを普通の心理を所有するものゝ間に計らんとするには、余り願はしからぬ。看話禪は、それ故に、禪そのものゝ純粹な進行から見れば、退一步であると思つても可い。が、思想の歴史は何時も貴族主義、天才主義の一本調子で進まぬ、即ち民衆的、凡庸的、秩序的、器械的傾向をも包含しなければならぬ時節に到着することがある。禪も宋時代に至りて此時節に逢着した、そこで看話禪なるものが擡頭した。

そのかみは修行者が自ら問題を提げて來た、此問題にぶつかるまで彼は一方ならぬ苦心をした、而して非常な緊張した意識を以て此問題の解決にとりかゝつた、指導者に向つて此問題をもち出す刹那の緊張味には渾身の力を傾けたものがあつた。これが看話禪になると、問題は指導者の方から與へらるるのだ。勿論、これを受けるまでに、修行者は系統ある教理に對する幾分かの知識を用意して居る。而してこれと連關して禪に對する尋求の心も備はつて居る。けれども往昔の修行者のやうに自ら問題を提げ得るほどの苦心はまだ出來ぬ、これは寧ろこれからのプログラムになつて居る。

與へらるべき問題は、此の如くにして自ら從來のものと其構造、目的を異にすべきは、論を俟たぬ。

公案は如何やうに構造せられ、何の目的を有すべきかと云ふに、自ら大に二種類に分たれざるを得ぬ。第一はまづ禪意識の躰達すべきもの、第二は一旦此體達があつてから、尙仔細に系統的教理との關係を禪意識の上に密着せしめんとするものである。今は第二類に言ひ及ばぬ。第一類に屬する公案の構造―此は公案の目的から自ら割り出されるものであるが、この構造を論ずる。これは主として吾人が日常の意識成立を破壊する様に出來て居る。禪意識の特徴は前述の如くであるから、此情態を誘出するには、必ず先づ日常の意識の二元性にして、相關的、連鎖的、斷片的なるを、根本から打破しなくてはならぬ。それ故、公案は沒我的意識情態、前後際斷的意識情態を誘出し能ふ様な構造をもつて居なくてはならぬ。五六の實例を擧ぐると、左の如き話頭が宋代以後に利用せられた。

一、麻三斤、(僧問問洞山、如何是佛、山云、麻三斤。)

一、栢樹子、(趙州因僧問、如何是祖師西來意、州云、庭前栢樹子。)

一、須彌山、(僧問因僧問、不起一念時却何過也無、門云須彌山。)

一、平常心是道、(南泉因趙州問、如何是道、泉云、平常心是道。)

一、無字、(趙州因僧問、狗子還有佛性也無、州云、無。)

一、萬法歸一、(僧問趙州、萬法歸一、一歸何處、州云、我在青州、作一領布衫重七斤。)

一、本來面目、(六祖云、不思善、不思惡正與麼時那箇是汝本來面目。)

一、不與場法僧侶、(龐居士問馬祖、不與萬法爲作者是付麼人、祖云、符汝一口喫盡西江水、卽向汝道。)

是等は何れも古則であつて古禪者の取り扱つたところのものである。併し兜卒の如き、黃龍の如き、高峯原妙の如き、尙其他の禪者は、自家の見解よりして、所謂る三關なるものを設けて、修行

者をして見性の眼を開けしめんとした。又必ずしも三關と云ふ形式でなくとも、「死了燒了、何處安身」など云ふ、極めて實地的な問題を提撕せしめたものもあつた。

要するに如上の公案は、その目的とする所、何れも知的、推理的、二元的に意識の動き出さんとするを止めるに在る、所謂の没滋味の話題、鐵鑊釜を嚼む底のものなのである。例へば、麻三斤にしても、栢樹子にしても、その問とその答との間に、何等の論理的關係ありとすべきか。これを汎神論的に解すべきか、はた唯心論的に解すべきか、はた又出任せの文句に過ぎざるのか。修行者は指導者と二三回の問答によりて、これらの推測は、麻三斤又は栢樹子と何等の交渉なきものなることを發明するであらう。而して一旦此發明があると、それから先は、不審の心、尋求の心、何とかして明らめたいの心のみが存して、その時の所謂「心意識情」なるものは總に行はれぬ、意識は只栢樹子なら栢樹子の一句子の上に集注し來る。此くの如き集注、一即ち意識の領域を狭められるだけ狭めて圓錐形の尖點の如くならしむること、而して遂にはその尖點の存在すらも意識せられぬほどに、把住の極度より一轉して放下に移り行くこと、これが看話の秘訣なのである。論理的情態とも云ふべきところに停頓して居る意識を、心理的に働かして、その働きそのもの、中から、一種の神秘的體驗を導き出さんとするのが、看話の目的なのである。それ故、公案は分別智の演習のために作られたものではなくて、所謂の問を敲くの一風子である、これで以て意識そのもの、働き、

生命そのもの、動き方、全人を舉げての作用を徹見せんと云ふのである。

予の意見を確むるため、古禪者が看話に對する説話を二つ三つ四つ紹介する。五祖法演、行脚の僧を戒しめて曰ふ。

「須らく是れ猛く精彩を著けて、箇の話頭を提ぐべし。晝夜夜參、他と所ひ推めよ。無事甲斐に坐在すべからず、又蒲團上に死坐すべからず。若し雜念あり、轉、回ひ轉、若くば、輕々に旅下して、地に下りて走一遭せよ。再び蒲團に上りて、兩眼を開き、兩拳を捏し、脊梁を竖起し、前に依りて話頭を提せよ。便ち清淨するを覺えた。一鍋の沸湯に一枚の冷水を注ぐが如くに相似たらむ。此の如く工夫を做して定めて家に到るの時節あらむ。」

五祖の言ふ所は、實踐的工夫の最も具體的なるものであるが、彼が話頭の提撕を以て入禪の捷徑と看做したことは明白である。次に、火慧の書簡には左の文字がある。

「但自ら時々提撕せよ。妄念起るさき、亦必ずしも心を將つて止遏せざれ。只箇の話頭を看よ。行にも也た提撕し、坐にも也た提撕す。提撕し來り、提撕し去れ、滋味なし。那時便ち是れ好處なり、放捨するを得ざれ。忽然として心華發明して、十方刹を照らすは、便ち能く一毛端において寶王刹を現はし、微塵裏に坐して大法輪を轉せん。」

此引文中では、「滋味なし便是好處」に着眼すべし。空谷累隆の指示も前者と同一轍に出てゐる。

「趙州の無字、未だ悟らざるさきは、銀山鐵壁の如し。今日も也た無、無、明日も也た無、無。一朝水到り渠成れば、始めて鐵壁銀山の元と別物にあらざるを知らん。只費むらくは、學を退け、心を休めて、切々として生死の大事を明めんことを要す。呆々蠢々としての箇の無字を念じて虚しく歲月を延ばすべからず。亦推詳し計較して義理を問合すべからず。但時中において噴々然として遺箇の無字を明めんことを要す。忽爾として一朝懸崖に手を撒して、箇の隨身を打せば、方に證明歴々として此

の如く現成するを見る。

こゝでは「懸崖に手を撒す」るの語に着目すべし。次に、「禪家龜鑑」に曰ふ。

「大抵學者は須らく活句に參すべし、死句に參するなかれ。凡そ本參の公案上に切心工夫を做せ。羅の卵を抱くが如く、猫の鼠を捕うる如く、飢えて食を思ふが如く、渴して水を思ふが如く、兒の母を憶ふが如くせば、必ず透徹の期あらん。參禪は須らく二要を具ふべし。一に大信根あり、二に大信志あり、三に大疑情あり、苟もその一をかけば折足の鼎の如く終に凝器となる。日用應縁の處、只狗子無佛性の話を學せよ。舉し來り舉じ去り、疑ひ來り疑い去れ。理路なく、義路なく、滋味なくして、心頭の熱鬧するを覺得せん時、便ち是れ常人放身命の處なり。亦是れ成佛作祖底の基本なり。話頭は、舉起の處に承當するを得ざれ、思量し度するを得ざれ、又迷な將つて悟を待つを得ざれ。不可思議の處に就きて思量せよ。心之く所なし。老鼠の牛角に入りて便ち倒断を見るが如けむ。又尋常計較安排底は是れ議論なり、生死に隨ひて遷流するは是れ議論なり、恐怖惶惶底は是れ議論なり。今人は病を知らず只管に又許に在りて頭出し頭没す。此事は蚊子の鐵牛に上る如し、更に如何若き問はざれ、背を下し得ざる虞壽命一擲して身に和して透入す」。

「禪家龜鑑」の説く處は、頗る要領を得たり、又委曲を盡くして居る。上來これらの序文で、看話の方法、目的、心理的過程などは、多少か頓解せらるべしと信す。今一々之を分析して禪意識の本質を論ずるとは止める。但最後に白隠和尚の手紙から一節を引くが、之を讀んで、日本における近代看話の心理を窺ふ一助とする。此方面に關する文書は可なり豊富であるを附けかきしておく。

「眞正清淨の無我に契當せんと欲せば、須らく喩屋に手を撒して絶後に再び蘇つて、初めて四徳の眞我に憶着せん。喩屋に手を撒すとは何ぞや。一人あり、錯つて人達不到の處に到つて、下無底の斷崖に臨めり、脚底は壁立苦滑かして澆泊するに地なし。進む事得ず、退く事得ず、只一個の死あるのみ。遂かに頼むところば、左手に藤蘿を握へ、右手は葛藟にすがつて、且

らく懸絲の命を續ぐ、忽然として兩手を放撒せば、七支八離、枯骨も亦無けん。學道も亦然り。一則の話をとつて、單に參觀せば、心死し、意消して、空蕩し、虛索し、萬仞の崖畔に在る如く、手脚の着くべきなし。去死十分。胸間時々熱鬧して、忽然として話頭に和して、心身共に打失す。是を嶮崖に手を撒する底の時節と云ふ。豁然として蘇息し來れば、水を飲んで冷暖自知する底の大歡喜あらん。」

六

禪者が云ふところの「無理會の處」「懸崖撒手」「不可思量の處」「浸滋味」なるものは、手が先きに述べた神祕的意識又は禪意識に到るべき前提である。此前提がないと撥轉の機を現じない。これは禪者―特に着話禪發展以後における禪者の悉くが肯くところである。然るに殊に白隠が説くところの嶮崖に手を撒する底の消息は、看話でなければ出てこぬものであらうか。看話とは如何なる心理的過程をもつものであるか。まづこれから見る必要がある。

看話本來の目的は「心意識情」をすべて、意識の上から、一瞬間でも、掃蕩し去つて、それから次いで出で來るべき神祕的意識と名づけたものに到達するに在る。が、此の如き識野の大掃蕩は、話をどんな風に「看」るとにおいて可能なるのか。「看」とは何のことか、「究め去り究め去る」とは何底の事を云ふのか。既に論理的推測式の應用すべきところがないと云ふなら、此何を究めんとするのか。「這什麼物」ぞと看よと云ふ、が、なにを便りに「看」と云ふ働きが可能なのか。高き

山に登るには一條の杖を便りとする如く、公案を便りとせよと云ふ、その便り方は如何にするか。便り方に事實上二様ある。一は器械的に公案を念するのである。昨も無、無、今日も無、無と云ふ鹽梅に、念じ來り念じ去るのである。二は此の如く器械的ではなく、公案の意義の徹せんとする尋等の心が、念々に相伴ふのである。器械的の提撕も尋求的の提撕も、事實の上において、同質のやうに見えるが、注意の焦點が一は文字上の話頭の上に落ち來り、二は「は何ぞ」と尋求する一念が常にその提撕に伴ふ。禪意識の撥轉は兩者何れの場合にも可能であるが、禪の本質は固より尋求的提撕の處より生れ來るべきわけである。看話禪の原理は、看話以前の禪心理を人事的に誘出せんとする所に存すとすれば、看話は器械的であつてはならぬ、どうしても尋求的意識の上に幾重にも緊張を加ふるべきだ。それで古來禪匠の看話に對する態度を見ると、此に述べた意見が判然する。

今までの引文でも、「疑ひ來り、疑ひ去り」と云ひ、「大疑情」を抱くべしと説き、「話頭に參せよ」、又はこれを「提起」、「提撕」すると云ひ、「工夫する」、「單單に參究する」とも云ひ、更に尋求心の高まるにつれて、「憤々然として之を明めん」と云ひ、「心頭熱鬧」の時節を傳へるなどのところを見ると、看話は明かに器械的繰り返しにあらざるを了すべきである。更に又「杲杲蠢蠢」として、此無字を念すべからず」と教へ、「大に參情を起して、一何の處に歸すと參究すべし」と勸め、「他是れ箇の麼の境界か、是箇の什麼の道理かを看よ」とも云ひ、「返つて自己を究めて、力めて是れ何處に歸

すると省會せんことを要す」とも云ひ、「或前後考究、或上下通參、或單追何處」とも云ひ、「大信大疑、大疑大悟、提起話頭、一切不願、行參坐究、口念心思、密密推窮、時時覘捕」と云ふ。(是等の文句は名辭輯略より引用)何れの引用文を見ても、話頭を看ると云ふことには、尋求的意識の極めて緊張したものを認めなくてはならぬのである。

かくの如くにして、看話には、一方では尋求的又は參究的と云ふべき態度があり、又他方では器械的と名づくべきものがあることを明らかに得る。而し禪の本質は話頭の尋求的提擧において全うせらるゝものなるは、言ふまでもない。併し此二者を、個人々々の參禪者の上について、事實の上に區別することは困難であらう。が、此區別の必要なことは、白隠が念佛と公案との關係を論ずる文によりて十分に領解せらる。白隠曰はく、

「總じて參學は疑團の疑結を以て至要とす。此故に云ふ、大疑の下に大悟あり、疑十分あれば悟り十分有り。又佛果和尚の曰く、話頭を疑はざるを大病とす。參玄の人纔かに大疑現前する事を得ば、百人が百人、千人が千人ながら、打發せざるに是有るべからず。若し人大疑現前する時は、其四面只蕩々地、虚豁々地にして、生にあらす、死にあらす、萬里の層水裡にあるが如く、琉璃瓶裏に坐するに似て、分外に清淨に、分外に皎潔あり。痴々呆々、坐して起つことを忘れ、起て坐することを忘る。胸中一點の情念なくして、只一箇の無の字のみあり、恰も長空に立つが如し。此時恐怖を生ぜず、了智を添へず、一氣に進んで退かざる則んば、忽然として氷盤を擲撒するが如く、玉樓を推倒するに似て、四十年來未だ嘗て聞ざる底の大歡喜あらん。……………無の字何の道理か有ると一切の情念思想を抛下し、單々に參究せんに、大疑現前せざる底は半箇も亦なければん。……………是れ唯疑團のをはすると、をばせざるに依れり。須らく知るべし疑團は道に進む羽翼なること。」

かくの如く、看話禪の本領は常に參究的態度を維持して、話頭に對する一種の疑問を養ひ行くに在ることは、禪者自身の所言によりて明白である。が、實地の修禪者、即ち看話禪に參するもの、心理的過程は、果して何れも參究的尋求的であつて、器械的でないと言ひ得るか、どうであらうか。何れにしても、一見「大疑現前」と云ふ神祕的意識の到來があれば、それまでの過程の如何を問はず、心理學的には、同一經驗と看做すべきである。自隱の言ふ所は、尋求的看話を以て禪の本領となし、尋求の精神の伴はざる看話、則ち器械的提撕では、「大疑現前」の時節、或は遅きか、或は遂に打發せず止むべしとの意味である。事實の上では、參究的意識が、看話の努力をいつも裏づけ居ると云ふことでなくしても、看話當初の意識に參究の精神が加はつて居ても、禪經驗は獲られぬと云ふことはないのである。只禪の本領としては、いつも知的要素が加はつて居るので、「見よう、く」と云ふ努力は、その始終を通じて存在するのである。

是で一吋附け加へておきたい事は、所謂る明時代の念佛禪である。學者の中にも、往々にして、此種の禪と所謂る念佛とを混同するものがある。併し此時代の念佛禪は尋求的看話禪の一種で、無字や栢樹子の代りに念佛を利用したのである。只念佛せよと云ふのではなくて、「念佛者は誰」と尋求的に内へくと進み行くのである。これは純粹に看話禪の態度である、決して只の念佛ではない。思ふに此頃念佛宗の流行して來たのに際して、禪の本旨の世に益々棄てられんとするのを見て、當

時の禪匠たちは、流行念佛を禪意識の誘起に利用したものに相違ない。禪念佛は念佛的看話であつて、願生の念佛でないのだ。これは左の引文に照らして明白である。楚山紹琦曰ふ、

「但將平田所蘊、一切智見掃蕩乾淨、單單提起一句阿彌陀佛、置立懷抱、默然體究、常時鞭起疑情、這箇念佛的畢竟是誰、返復參究、不可作有無卜度、又不得將心待悟、但有微塵許妄念存心、皆多障礙。」云々

この種の念佛禪を「攝心念佛、參究念佛」と云ふ。明代の禪は餘程念佛宗に對して讓歩の態度を示したが、「這箇念佛的畢竟是誰」を疑ひ行くとともに、禪の本領は猶ほ明かに見える。但し雲栖の株宏と空谷の景隆とは念佛を器械的、平常心的に看做して、純粹な念佛禪を鼓吹した。それで彼等は禪者の反感を買うたのである。株宏は景隆の爲に註脚を下して下の如く言うて居る。「諸師多くは人をして念佛是誰そと云ふのに參せしめるが、惟師（卽は景隆）は云ふ、必ずしも此等の法を用ひず病に隨ひて方を製し機に逼りて教を施すと。二各旨あり此を是として彼を非とすべからず」とし、此に至りて念佛の概念を明かにする機會に達した。看話禪と念佛とが、心理學的にどんな交渉を有するかを見得べき機會に達した。

七

391 念佛はもと梵語 Buddhānusmṛiti の漢譯であるから、念はもとより憶念のそれである。六念、又は

十念、又は五停心の中に數へられる如く、念佛の目的は佛陀の相好又は妙徳を心に念じて、道德的修養の一方法としたのである。これは明かに佛教徒が佛陀の人格的崇高に打たれた結果であらねばならぬ、而してこれが固くなつて、次第に佛性と云ふものを抽象して、衆生性と區別し、更に進んで佛性と衆生性とを同一のものとするに至らしめた。それはとに角として、憶念又は觀念の念佛が口稱の念佛に轉進して來たことは、心理學的に注意を値する。尋求的看話と器械的看話との關係が此にもいくらかその面影を示して居るやうである。

佛陀の相好を念するときには、佛陀の形貌を心理的に描出しなければならぬが、その妙徳を憶念するときにも、その形貌を描ひ去るわけに行かぬ。もし純粹に佛徳を抽象せんとするには佛名を念するより外なくなる。即ち萬徳圓滿の佛を念することはこれを名號にて象徴するのである。凡そ名と云ふものは不思議な力を具有する。惡魔は基督の名をきいてさへ震へ上る、又信者は「念彼觀音力」と云ひて、彼の名を唱うることにおいて、種々の誘惑や危難から救はれる。必ずや名を正さんか、正しき名の見付るのは、既にその敵に打克つことである。又その物を手に入れること、即ちその力を自分のものにするのである。名號哲學（ナミナガク）と云ふものも出来るわけであるが、此方の不思議は殊に宗教の上に顯著である。法藏菩薩が吾名號の十方に響きわたらんことを願ふたのも、深き意味のあることである。それ故念佛が口稱の念佛に移り替りて、名號不思議の教理を生み出したのに

何等の不合理はない。

ところで口稱の念佛が念佛として獨立するやうになつてから、此念佛の目的及びその心理學的過程はどうなつたか。

口稱の念佛とは、彌陀なら彌陀の名號を口に稱へると云ふことである、が、口稱と云うたとて、只に頭の念佛で、意識の上には、念佛の心理に不相應な感情やら表象やら概念などが百鬼夜行的に徘徊しては、念佛の目的に稱はぬことであらう。心身相應して、口稱と心行と合致しなくてはならぬ。口稱に合致した心行とは何かと云ふに、これは憶念の場合と違つて、佛陀の相貌を想像し映寫することではなく、注意の全力を名號の上に傾けることであらねばならぬ。大凡事物を思惟又は思念すると云ふは、そのものを標出するために人間の作り定めた名字、名號を執持するの義である。それで經典にも又殊宏の説などにも「執持名號」が主題となつて居る。口頭の念佛と心裡の執持と相待つて此に完全な念佛が行なはれる。想像の力で佛陀の相好を寫出することは、幻覺を誘起することであり、即ち幻覺を客觀的實在と見誤る傾向を養ふことになるが、口稱の念佛は此僻習を脱し能ふのである。憶念より口稱に轉化した宗教學上の理由も此に在ることと思ふが、とに角念佛の目的は「執持名號」に在るのだ。

念佛の目的が、當初のやうに、道德的修養又は精神的向上のためであつたなら、これが「執持名

號」に移り行くわけではないのである。讀誦、觀察、禮拜、讚嘆供養など云ふ宗教的行事を助業となし、單に稱名念佛を以て正業となすに至つた理由は、佛願に順することなど云ふ單純な理由に基くものでない。名號を父となし、光明を母とするなどの思想の中にも、教學者の云ふ如き經典的根據のみが有るとは考へられぬ。此にはどうしても心理學上の理由がなくてはならぬ。専心専念と云ひ、「一心専念彌陀名號、行住坐臥、不問時節久近、念念不捨」と云ふは、只念佛を上げむとの意のみでないのである。普通の論理で考へて行けば、稱名念佛だけに、往生なら、往生の正因があるとは受けとれぬ。それよりも諸誦、觀察などに餘程の効果が含まれて居なくてはならぬ。只お經にさう書いてあるからと説き立てるのは、方便と云へば方便と言へぬこともない。祖師は固より眞面目に教説を信じたであらう、が、經典中には念佛の外に色々の教を説いてある、その中から殊に稱名を選択し出した理由は、念佛宗の行者が通つて來た宗教的體驗を根據として居るものと見なければならぬ。即ち此に心理學的基礎があつて、その上に稱名念佛、即ち名號専念の佛教が成立するのだ。但し此に注意しておきたいことは、予は淨土教の成立を以て全然心理學的であると云ふのではない、これには罪業觀、穢土觀など云ふものも、大にその成立を扶けて居る、予は此では稱名念佛の心理學的考察をやるのであるから、論歩は自然に此方面のみの開拓に進むこととなる。

名號と云へば、歴史的に、南無阿彌陀佛となつて居る。南無は *nirno*。即ち *namas* で、普通に歸依

と譯する、阿彌陀佛は *amittibha* *Buddha* で無量光佛である。ところが、此名號を「無量光佛に歸依す」と漢譯なり和譯なりせず、梵語のまゝを音譯して、「南無阿彌陀佛」として、これを執持する。是には何か理由があるか。陀羅尼とか明咒とか云ふものなら、始めからその音聲の連結そのものに意味ありとして、無意義のまゝを唱へる。翻譯してその義理を尋ねんとしても、義理には用がない、従つて義理としても支離滅裂である、只その音聲の連結中に不思議力を包蔵するものと考へられる。それ故始めから陀羅尼としてそのまゝで歴史を流れて來たが、佛陀の名號を歸依の文字には、充分に領解すべき意義を具有して居る、これを譯した方が、それらの國人の耳に親しく響くと思ふ。それに何時も「南無阿彌陀佛」と、陀羅尼的、明咒的に此名號が取扱はれて居るのは、何の理由か、はた何の理由もないのか、いかん。予の考にては、それには理由のあることである。無意義の名號には、知的推理の連鎖を入れる餘地がない。歸依と云へば、此義から無限の聯想の網が張られる、無量光はまたそれ自身の聯想やら幻覺やらを誘起する。かうなると意識の像は底止するところを知らぬ。佛教の系統づけられた思想によれば、此の如き情態は、煩惱妄想の汚染的識體がある、この識體を打破しなければ、本來清淨の光が現はれぬ。それ故、名號はどうしても無意義の音聲の連結でなくてはならぬ。唱ふれば我も佛もなかりけり、南無阿彌陀佛、南無阿彌陀佛」で、此名號がそのまゝに執持せらるべきものだ。

念佛は無意義を義とすると云ふ風に考へらるゝ處、亦往生の因縁だと説かれて居る。これは淨土教系の書物に見える思想のみでなくて、眞宗の書物などにも、此考が出て居る。ところが、此念佛を以て西方極樂へ往生を願ふと云ふのは、何の義か。善根功德を積んで、それで極樂往生すると云ふことは、善因善果、惡因惡果の原理で解されるが、佛の名號を念じて、それで淨土參りが出来るとは如何。教へる人は曰ふ、それは彌陀の本願力にすぎるのであると。又此念佛を申すには、三心とて、至誠心、往生を願求する心、及び深心なるものが必要だと。なるほど此等の三心がなくては、彌陀の本願も手の著けやうがないに相違ないが、なせ此等の三心を六字の名號の中に投入しなければならぬか。さうして此名號は陀羅尼の一聯句子でなければならぬか。三心の表詮は如何なる形式でも文字でも、その人／＼の素養と、その時／＼の氣分とで、何でもよいではないか。成程、形式の一定は宗教の本質に社會性を具有するところから自然に成り立つことであらう。が、此形式が何故に南無阿彌陀佛でなくてはならなくなつたか、無義を義とする念佛でなくてはならなくなつたか。而して又此念佛は當時不斷に「南無阿彌陀佛、——」と繰り返すべきことになつたか。

こゝでまた「念聲是一」の思想を考へて見たい。大念は大聲、小念は小聲と云ふ。念と聲とを一つのものに見るのは、論理的根據に由るのか、はた心理的であるのか。専心專念と云ふことは、只聲をはり上げることでない、念は聲と獨立して行はれる、特に憶念とか、觀念とか執持とか云ふ場

合には、必ずしも聲を立てなくても、心理的に可能である。聲と念とは事實の上で別であるし、又その間に論理的關係もつけられぬ。然るに念佛系の人には「念聲是一」を教へる、これには彼等が構成せんとする教理の組織上かく言はなくてはならぬ理由があるに相違ない。而しその組織なるものは心理學の上に立つて居るものと予は考へる。

念は聲によりて純一に進み得ると云ふ心理的事實がある。佛の相好を觀じ、又はその徳性を憶念することをやめて、佛の名號を唱へると云ふことになれば、而してこれが念佛の意義であるとすれば、念は即ち聲に轉じて來るわけである。念は唱へるの義、即ち聲そのものと云ふことになる。「南無阿彌陀佛」と念じなくて、さうして唱へる、即ち聲に出ず、聲に出せば、自ら注意の中心も定まる、念だけでは散り易い、聲帶を働かすには腹部の筋肉も働く、是において、心理的、觀念的執持は、生理的になり、實在的、具體的になる、念の相續の事實は、容易になるのみならず、又深味を加へて行くことになる。「昨日また無々、今日もまた無々」の禪意識は、是に至りて、口稱念佛の意識に移り進むと云ひ得る。

即ち看話の心理と念佛の心理とは、こゝまで來ると、同一軌道を走ることになるのだ。所謂三心を稱名の上―陀羅尼の名號の上に集注することは、何の邊で如來の本願に觸れ來るであらうか。往生決定と云ふ證據は念佛唱名の何れの處に獲得せらるるであらうか。助けてやると云はれても、

助けられたと云ふ自覺がなくてはならぬと思ふ、これを安心と云ふのではないか。安心も本願方の作用であると云ふのは、思想上の説明で、心理的には何かの意識情態のこれに相應するものがなくてはならぬ。念佛によりて決定せらるゝ往生は、まづ心理的であつて、それから思想的に組織づけらるゝのではなからうか。安心すると云ふは、思想上、論理上の歸結ではなくて、その基礎は意識の或る情態に置かるゝものではなからうか。口稱念佛の目的は、却て此意識を誘出するに在るのだと云はれまいか。さうでない、口稱念佛が陀羅尼的、明咒的に、聲の上で、器械的繰り返しをやられる原理が判然せぬやうに思はれる。

念佛三昧を發得すること、信心決定すること、決定往生すること、これらは何れも相容れぬ思想か、又は事實か、いかん。或は何れも同一事實即ち經驗を、相異なつた文字で表詮したものか。觀佛三昧と念佛三昧とは、その名に於いて相違するが、とに角、一日、二日、三日、或は四五六七日、或は一月、一年、二三年と、日夜を間はず行住坐臥の間に、稱名念佛するとすれば、萬事は自ら捨てなくてはならず、「失意聾盲痴人」の如きものに、いやでもならねばなるまい、さうすれば、その極まるどころ、正受三昧に入るより外なからう。これは觀佛でも念佛でも、心理學的には變りない。こゝで法眼なるものが開けて、「想見」や「思惟」では見られぬ世界が展開する。「想心都息、緣慮並亡、三昧相塵、妙境現前」なるものではないか。是即ち念佛三昧である。而して此念佛三昧は決定

往生の義であることは、道綽と曇鸞との物語や經驗でも確めらるゝことである。決定往生とわかれば、是即ち信心決定で、安心の氣分、歡喜の情緒は自然に此意識に伴生する。「安心決定抄」に云ふ、念佛三昧において信心決定せん人は、身も南無阿彌陀佛、心も南無阿彌陀佛なりと思ふべきなり」と。これやがて神祕的意識の情態ではあるまいか。

念佛の目的は念佛三昧を發得するに在るか、但しは、決定往生の信を獲るに在るか。淨土教系の組織では、此點を分明に説き盡くし能はぬ事情がある。それは罪業觀が其組織の骨子になつて居るから、念佛三昧よりも、決定往生の方を、念佛の目的とすべきであらう。併しながら口稱念佛にその中心點をおくと、此念佛は、本質的には、心理學上の三昧に入るべきものなのだ。そこで念佛宗には一方では實在論的淨土觀、即ち客觀的往生の事實を教ゆると同時に、他方では往生即ち無生、念即ち無念、或は念々即臨終など云ふ形而上學的神祕思想がある。或は此身此儘で彌勒菩薩とその位を同じうし、隨つて如來その人ともなり、その心は常に淨土に遊ぶことゝもなる。實在論的淨土觀と心理學的念佛と、始めから合致本來のやうなものが、渾融の情態におかれて、而かも矛盾を自覺せずすむやうな氣持である。口稱の念佛はどうして、その三昧發得の處に歸着するのか、心理學的には妥當であるべく考へらるゝ。淨土系の大伽藍を築き上げるにも、神祕的意識の柱礎をどこかに据え付けねばならぬのである。

もし淨土系の念佛修行又は單に稱名念佛を、只此身死して後の往生決定のためのものと考へるときは、これは實在論的淨土觀の論理であることは、今説く通りであるが、次の如き文句に出くわすと、此論理がこわれて、神祕的意識の體驗からでない、分明にならぬやうに思ふ。即ち覺如の「執持抄」には、「平生のとき善知識のことばのしたに、歸命の一念を發得せば、そのときを以て娑婆のをはり臨終と思ふべし」と記されてある。しかしこれでは、まだ生温い。一遍に至り始めて最も直截簡明に、神祕的心理の消息を傳へる。その語録には下の如き句がある。曰く、「往生は初の一念なり、初の一念といふもなを機について云ふなり。南無阿彌陀佛はもとより往生なり、往生と云ふは無生なり。此法に遇ふところを暫く一念と云ふなり。三世截斷の名號に歸入しぬれば、無始無終の往生なり。臨終平生と分別するも、妄念の機について談ずる法門なり。南無阿彌陀佛には臨終もなく、平生もなし。三世常恒の法あり。出る息入る息を待たざるが故に、常體の一念を臨終と定むるなり。しかれば念も臨終なり、念々往生なり、云々。（附註はわが）

一遍又云ふ、「南無阿彌陀佛と稱へて、わが心なくなるを、臨終正念と云ふ」と。こゝに至りて、名號不思議の神祕的意識は益々明白となる。更に次の句を見よ、「名號の外に機法なく名號の外に往生なし。一切萬法はみな名號體内の徳なり。然ればすなはち、南無阿彌陀佛と息たゆる處に得無生忍なりと領觀する一念を臨終正念とは申すなり。是則却正覺の一念なり。南無阿彌陀佛。」口稱念佛

の中から誦き出る神祕的意識に、此の如き思想が盛られると、念佛宗になり、他力宗になるが、此中に看話禪から出るべき思想を容れても容れられぬことはあるまい。「安心決定抄」の著者は一遍ほど、名號そのものゝ神祕をふりまわさぬけれども、その所説の歸趨はやがて一遍の思想である。何れも口稱念佛の心理學的基礎に立つて居るのは明白である。「南無の機と阿彌陀佛の片時も離るゝことなければ、念々みな南無阿彌陀佛なり。されば出る息入る息も、佛の功德を離るゝ時分なければ、みな南無阿彌陀佛の體なり。……念佛三昧の領解ひらけなば、身も心も、南無阿彌陀佛なり。かへりて其領解言葉に現はるゝとき、南無阿彌陀佛と申すが、うるはしき弘願の念佛にてあるなり。」

念佛系の宗旨は、悉く念佛を心理學的に基礎づけんとするものであるとは云はぬ、殊に真宗の如きは、その全體に涉りて、著しき例外例である、が、此真宗の中にも、上述の如き思想があり、その開祖たる親鸞自らの言葉にも、心理學的解釋でなければ、充分にとけぬ文字が見える。僅かにその一二を擧げて參考にする。誓願と名號とは何故に一つものか。名號の不思議は只佛願に順ふだ云ふ簡単な信仰意識か。又その信だけでは、いけなくて、行も必要である、即ち口稱の念佛が大事と云ふ、その根據はどこにあるか。これらは何れも心理學的に神祕意識を示唆するものである。左の引文を見よ。

「誓願名號と申して、かはりたるご候はず。誓願を離れたる名號も候はず、名號を離れたる誓願も候はず候。かく申候もは

からひにて候なり。たゞ誓願を不思議と信じまた名號を不思議と一念信じ、唱へつる上は、何條、わがはからひを致すべき。」
 名號の不思議を一念信じたら、それで可いやうに思はれる、なせこれを口稱にうつすべきであらうか。「信を離れたる行もなし。行の一念を離れたる信の一念もなし」と書いてあるが、何が故に稱名の行が、かほどまでに、宗教的價値を有するのであるか。信を基本とする眞宗に在りても、尚口稱の名號そのものに、何等かの意義、或は意義なき意義、はからひなき意義を見出さんとするのであるか。看話禪の意識がこゝにも働いて居るのだと斷じ能はぬか。

「彌陀の本願と申すは、名號を稱へんしのを極樂へ迎えんと、誓はせ給ひたるを、深く信じて、稱ふるが芽出度こゝにて候なり。信心ありとも、名號を稱へざらんは詮なく候。又一向名號をとなふとも、信心あさくば往生しがたく候。されば念佛往生と深く信じて、しかも名號を稱へんするは、疑ひなき報土の往生にてあるべく候なり。」前二箇の引文は何れも「末燈鈔」よりす。
 信心なくては極樂へ往けぬ理は明白なり、名號を唱へなくては詮なき理由何れに在る。只佛の誓願とだけでは物足らず、何か宗教的體驗の上に自覺したものがなくてはならぬ。佛智の不思議はあゝ、凡夫のはからひの役に立たぬこともわかる、が、愈々「さうだ」と信心決定して、陀羅尼の「南無阿彌陀佛」を、高らかに一唱するところの心機は、どうしても論理的ではなくて、神祕的意識の肯定に待つべきものではなからうか。

念佛系の宗旨は口稱念佛を以て明かに神祕的意識の誘出を目的とするとは云はぬ。何れも彼土に往生することをその目的と公稱する。その宗旨の根本原理は、なるほど、そこに在るに相違ない。しかし彼等と云ふものに對して明白なる觀念をも有せず、又本願と云ふものにつきても充分なる宗教意識の確立せざるときに、只管に念佛をすゝめて、その中に本願力を往生決定に關する信念の自然に因まるのを待つと云ふことは、念佛者の心理の何かの期待を有するものでないか。念佛の心理學的基礎はそれ自身において念佛宗の成立原理にはならぬ、此原理はどうしても形而上學的に定めらるべきであらう。が、此原理は心理學的に何か裏付けるものが無くてはならぬ。口稱念佛の眼のつけ處はここであるのではなからうか。

是においてか、看話の心理と口稱念佛の心理とは、心理學的には同一の意識情態と云ひ得る。何れも思想上の聯想を斷絶し、二元的意識の根本條件を打毀し、一瞬時なりとも、そこに無意識、又は沒我的情態、又は前後際斷の情態を生ずる。これが直ちに神祕的意識ではないが、この後者は忽然として無意識の上に一念の波動を起こすと同時に現はれ來り、又忽然として消え去る。是一瞬時に一種の内的知覺と云ふべきものが生ずる。此の内的知覺を淨土系の信者は往生決定と解し、安心獲得又は念佛三昧の時節と定める。禪家の修行者はこれを以て見性の情態と解する。その解するところは、各系統の教理によるが、心理學的方面からは、同一經驗と見做し得るのである。心理學的

に同一の經驗が形而上學的又は宗教哲學的に、異種の説明を下すことは、普通の事である。異種の説明なるが故に、同一の經驗であり能はぬと云ふは、不合理の説である。宗教には、經驗と組織的思想との二要素あることを忘れてはならぬ。

これで歴史上に於ける看話と念佛との交渉も解せらるゝと信ずる。表詮の上から見ただけでは、看話禪と口稱念佛とその間に何等の交渉かあらんと思はれる。「如何なるか是れ萬法と偈ならざる底の人、曰く、汝が西江の水を吸盡するを俟つて便ち汝に言はん」など云ふものと、「南無阿彌陀佛、」南無阿彌陀佛、とを比較しても、兩者は始めより沒交渉の命題としか見えぬ。が、話頭の沒滋味なところと、名號の無意義なところが、吾人の意識の上に印する成績を心理學的に調べて見ると、案外に頗る密接な關係のあることがわたる。看話と念佛と始めのほどは、おのがじじの道行をやつて來たが、歴史上或時期に達したら、圖らずも面を擧げて見ると、互の影が投げ合はされて居るのに氣付いた。そこで或る一種の握手が取り交はされた。しかし看話禪と口稱念佛とが、此處において各自の全領域を渾一させたと云ふのでないから、此點において、讀者は充分の領解をもつやうにして頂きたい。看話にしても、禪には禪としての領域があり、念佛には念佛として、彼に往生の教理を放下する理由はないのである。

予の意見としては、如何なる宗教經驗にても、一たび神祕的意識―禪ではこれを禪意識と云ひた

い、淨土教ではこれを決定意識又は救濟意識とでも云ふか、何れにしても、何かの神祕的意識にたゞはいつて、來ぬと完了したものにならぬのである。即ち心理學的基础づけられぬ宗教經驗は完了性を省かぬ、宗教經驗には知的内容を盛らなくてはならぬが、知的内容だけでは決定的でない。これが信心を以て宗教の本質、又は生命とせらるゝ所以なのである。源空は一文不知の尼入道になれと云ひ、親鸞は自ら愚禿と名のつた、が、此等兩人は知識に對しては飽滿の情態にあつた、而して此飽滿があつたから、始めて一文不知の有り難味、愚禿の安心を味ひ得たのだ。元來の一文不知では、狸奴自獨である、狸奴自獨も諸佛諸祖の師と仰がれぬこともないが、それは諸佛諸祖を此處において、それに對して狸奴自獨の有りがたさを説くのである。固よりのわんく、にやむくでは、宗教經驗も何もあつたものでない。知識即ち系統的思想の緊切なるとは、固より論を俟たぬが、此に基礎を與へ此をして生命的活躍をなし得さしむるものは、一文不知の内的自覺であらねばならぬ。而して此自覺は二元的意識を没却した神祕的情態の瞬時から忽然として湧き來るのである。

繰り返して言ふが、此神祕的情態は、それ自體において、言詮不及である、それ故何かの表象を假りなければならぬ。千七百則の公案と云ふものは、それから生れる。又念佛による機法一體、安心決定の教理も、これから編み出される。而して此神祕的意識の誘起を、實行の上において容易ならしむる方法として、禪には看話が工夫せられた。淨土系に在りては、六字の名號が陀羅尼的に聲

高く繰返さるゝことになつた。組織せられた思想の上からは看話と念佛と截然として區別せらるゝ、
が、心理學的過程としては、兩者の間に消し難き交通の暗渠が築かれてある。

最後に一言しておきたいことは、さきに看話禪の本領を以て、尋求的、參究的提撕に在ると云う
たが、これと同じく、口稱の念佛においても、器械的口稱では、淨土往生—これが何を意味するに
しても、これを決定するわけに行かぬことゝ信ずる。或る淨土家は、名號の口稱だけに、咒文的不
思議力があるやうに説くとも思はれるが、口稱は、どうしても三心—至誠心、深心、發願回向心に
よりに裏付けられねばならない。此裏付なくしての口稱念佛で、彌陀の本願力もその不思議力を
及ぼし能はぬ。かう考へて行くのが、念佛教の本領である。參究的看話の禪におけると一般。

ところが、話頭の器械的提撕の場合の如く、口稱念佛の器械的繰り返しにて、神祕的意識への轉
入である。是等の實例は寧ろ偶然性を帯びたものと見るのが至當であらう。教理的に見れば、これ
も彌陀本願力の不思議と云ひ得られぬでもない。

以上は看話禪の心理學的考察から、率ゐて念佛の心理に及び、兩者の交渉につきて、大體の上か
ら論述したのである。尙その詳細に至りては、一小論篇のつくし能ふところでない。それ故に上來
の所述中充分に説き及ぼし得なかつた點もある。讀者幸諒焉。（完）

正理學派に對する龍樹論書(下)

——「バーイダルヤ」について——

山口 益

七 支分に對する本經論の叙述は量所量に次いで詳細なるものあり、始め八經論にて支分有分相互の關係等よりそれを論究し、次十一經論を以て、宗因等にて此を叙する。即ち

(ii) 他句義の下に於ける如く支分の實在を立する異論を述べて「支分と離れたるものは能立(Sadhana)にあらず。然るに汝等は支分を語らざる故に、凡てを具備して(sambandhena) 遮するにあらず。されば必ず支分を取ることによりて語らざるべからず。語らずしては遮も不成なり」と云ひ、それに對して第三一經に「宗、因、喻、合、結の諸支分中に」有分無なるが故に諸支分も亦無し」と云ひ、第三二經には諸支分の聚りたる處に有分成立すとの考に對し「各(vyasta)の支分中に「有分」なき故に聚(sambandha)中にも認められず」と述ぶ。此は固く中論觀緣品第一一偈に「非一一和合諸緣中有果」と云ふ彼論理に立てるものである。正理經四、二、七・八に反對論として「支分等は「有分が」全體として一部として存せざるも故に有分は無し」。又それら「支分」中に無き故に有分

は無し」(kṛitānāikakāṣṭhāvṛitātvād avayavānām avyavayabhāvāḥ. teṣu cāvṛiteḥ avyavy abhāvāḥ.)云へるものはその眺めたに於て相違あるにせよ固く此の關係を無視すべきでなからう。

第三三經に「有分一なるが故に全ての支は一となる」とは、統一すべき全體統一さるべき部分より別にあらざる場合の過失であり、更に若し全體が部分より別なるときには全體を第六支とでも立てなければならぬことになるであらうと有分支分の實在を説く者の過失を示し、第三四經には「宗等の已生と未生と現在せるとの」三時に於て、「有支の已に去りたるも未だ來らざるを現在するとは堪えて構想すること能はず、故に」有支無く、支も亦無し」と、かくの如く、以上は有分支分關係の上より兩者の實在を批判したのである。

右二經中第三三經の云ふ所は、有分と支分とが別々にても又有分即支分にも宜しからずと云ふことであるから、先に上げたる正理經の次、四、二、九、及び一〇に、同じく反對者の意見として「支分より別に「有分」は無きが故に (prīṭhāḥ cāvayavabhāvy' vṛitaiḥ)」「又支分は有分にあらず (na cāvayavyavayavāḥ)」と述ぶるものそれであらねばならぬ。

第三五經には此に對する異解者の救難を示して「バルバジャ草 (balbaja) の如く彼 (有分) も立せられる」と云ふ。即ち一バルバジャ草を以ては象を縛し得ざるもバルバジャ草を聚めては縛し得る如く、宗因等の聚まれる處には有分あることを得となすのである。此は先所引の正理終に次いで

四、二、一一及び一二に反對論に對する答辯あり、第一三に至りて有分の認識を譬喩を以て例示するもの、その用例は今と異なるも所論の意味は同じ。曰く「眼翳者によりて毛髮の一本は此を見ること能はざるも」毛髮の聚まれる處には眼翳者によりて見る事ある如く、彼「有分」を見ることあるなり (kegasamūhe kimmirikopalabhiivat tadupalabhiiv) 云々。

第三六經には此に對して「ならず所立と等しきが故なり」とその答辯は復そのまゝ所論の事項として残る所以を述べ、論及び第三七經に因るにその意に云ふ。反對者のその答辯は石女と盲人と砂との如きものにて、即ち一石女が子を生ずる能はざる如く幾千の石女の聚も子を生ぜず、盲人の聚にも見る力無く、多聚の砂にも種油の出でざる如き結果に墮る。よし石女等の譬喩は完全ならずとして、一羽の蝶等を縛するに相應した力のある一バルバジャ草を多く集むれば象をも縛し得べしと考へんも、バルバジャの此喩は所謂有分の喩としては畢に可なるものでない。

第三八經には「支分に於て更に支分有るに墮す」と述べ、論には若し支分が證成せらるべき事項を成ずるとせんに、それが已に證成されたる事項を成立せしむるのであるならば、その事項を成立せしむる能立に於て更に餘の能立あるべく、それらにも更に餘の能立を要することゝなるによりて無窮に墮し、餘の能立なきときは不等 (Vissama) の過失あることになり、その認許するところ害せらる」との旨を示し、以上の所述を支分によりて有分を立せんと欲ふ者に對して言ふべきであるこ

とを述べてその所論を結ぶ。

その能立には更に餘の能立あることを要し無窮に墮するとの所論は固く先第四經所述の論理に同じきものであるが、此處の論文具には龍樹の常の所論の如く、已成の物を立するや未成の物を立するやとの正反二ヶ條を提起し、その前者に對する論述のみありて後者のそれを缺くは原文の上に何等かの脱漏あるものと認めねばならぬ。

(b)五支に就いては主として因 (Hetu) に對して論せられる。第三九紀は宗と因との一異の關係よりして龍樹の常の所論の如く「因は宗より異なるに由るも異ならざるに由るも因にあらず」と云ふ。

即ち立宗と因とが異體なる場合には「衣は白なり」(宗)、「黒なるが故に」(因)と云ひ得るのであるが白性は黒なる能立によりて立せられ得べきでない。若し因と宗との異に非る場合には、「衣は白なり」(宗)「白なるが故に」(因)となり、その同じきものが自らの能立たることはない」と論に述する。

第四〇經は「又因には更に「餘」因無きが故なり」と、所立を能立する (sādhyasādhana) 因の意義を畢竟して追究し、その因の意義よりしても因不可得を述ぶること支の所論に於ける第三八經の如く。故に論を云ふ「因によりて成せらると云ふは宜しくない。因には餘因のあることになり、そこには更に餘因ありて無窮となる。因に餘因ありと許さざるときは、夫故に無因論に墮する。因の餘因を豫想せざる如く一切も因無くして成立するから」と。かくして第四一經には「宗因喩無なる

によりて合と結とも無」なるを述べて、第三九經よりの所謂論を結び、又次三經の所論に及ばんとする。

即ち第四二、四三、四四の三經は因と喩との意味を相互より追究しつゝその兩者不可得に到らんとするものにして、第四二經に「所餘の場合に於ても因は無なり」と云ふ。論によれば、因は宗を立するものなるに喩等も亦同じく宗の能立であるから因は無に墮すると。而して此は固より正理經一、二、三四「喩と同性質なるよりして所立を」〔能〕立するは因なり (udāharanāsiddharmyāt sādhyasādhanānī hetuḥ) に對するものであるから、喩の能立性を勘ふる時因が無となる如く因について勘ふる時、喩も亦爾か考へらるべきであるとして、第四三、四四經は第四二經の意を重説する如くに云ふ。

第四三「若し因によりて成立の作されたるときは云何になるか。〔曰く〕喩等は無意義 (vāyarthya) となる」。第四四「又因無義のみなるが」。喩によつて成立すと許すときは因は無意義となり、又喩も無意義である。

次に第四五經は「我を立するとき因と喩とはあり」との異論に對して云ふ「我は立せらるゝにあらす」と。論の所述によるに、因によりて立せらるゝとする論者は「士夫の如きは常なり」(宗)「身有るに非るも故に」(因)「靈空の如し」(喩)と説くのであるが、今は「我は常にあらす無常なるが故に」と説く。その「無常」とは自性として (svārūpataḥ) 無なる故に常の自性は無しとの意味である

412 と。論には「因喩に於ても亦同じ」と説いて居るが、因と喩とに對してもかくの如く諸法無自性の

觀察をなすべきものとの意味であらう。

第四六經は所謂更互無 (ītaretarābhāvāt) の意味にて云ふ。「相互に語らるゝものが故に相互に無なり」宗の語らるゝときは因等無く、因の説かるゝときは又宗等が無いから夫故に因等は有るのでない。因みに正理經四、二、三七には「すべては無なり。諸法に於て更互無成するが故に (sarvaṃ abhāvo bhāveṣv itaretarābhāvāviddhe) との思想を述べ此を異論として排斥して居る。

本節の結末なる第四七經について、先第一二經に於て異論者が量所量無きときは遮することも理にあらず云々と述べ、それに對してそれ以下の經論の出されたる如く、今日稍彼所論に似て第四七經前に「異解者は言ふ。汝は一切の支分無しと立宗せり。然れば立宗する事を許せるが故に汝に於て所餘〔の支分〕も亦成立す」との異論を上げそれに對して「字 (śabdā) に於ても同様なり」と謂ふ。即ち支不可成の相 (āhāra) は一切の字に於ても亦かく見らるべきものであつて、pra の字は jñā 字と同時に存することが無いから立宗は有り得ない。同じく pra の字も prajñā 等の次第の如く説かるべきであるから pra の字も無い。所詮そは風と虚空と舌と齒と首と口蓋と唇と勤勇 (prayatna) 等の縁より起るのであるから相互に無であるとの意である。廻詮論初分第一偈下の註釋中に、初分であるから反對論として、はああるけれども、「汝言一切諸法皆空則語亦空——如是語言咽喉中無、唇

舌齒根斷鼻頂等一一皆無」云々と此所論を想起せしむるものがある。

註(1)第三七經下の論文には意味少しく通じ難きもの存する。今後異版校訂の上にてより適確なる理解を得ることであらう。現在の叙述に於ける不満足な點もその時を期して再考したい。

八 思擇(乾慧)句義については本經は第四八經に此を述ぶるのみであるが、その一行の經前には常の如く異論を置く。異解者は言ふ。思考すると云(1) (vīṇā) は直ちに (anantaṃ) 決着する (Iti p-tu rtoḥ; prakalpana) が故に思擇と云ふ句義は有り。それあるが故に餘も亦立せらる」と。然るに此思擇が「物の眞實を知る爲の思考 (tatvājñāntarham vīṇā)」であるのと、彼「疑」が「物の特相に向けられたる試験」であるとの爲に、コールブルック以來思擇が疑と混亂せられんことに對して注意されたる如く共に物の眞理に對する考察であるとの點から、龍樹が第四八經に於て此を論破するや「疑の如く思擇も亦同じ」と述べ、疑に對して已知未知 (vipralobha-anupalobha) と第三の場合とに於て考究したる如く、今も論に云ふ「已に知られたる物 (jñātaṃ) に於て思擇せんか、未だ知られざる物 (ajñātaṃ) に於て思擇せんか。その中若し已知の物に於ては何を思擇せん。若し未知の物も亦云何が思擇せん。第三の分別も無し」と。

註(1) 佛博士翻譯名義集「云々」

(2) 正理經一、一、四〇

(3) Dussen : Allgemeine geschichte der philosophie I. 3. p. 382

九 「決定」についても第四九の一經が當てられてあるが、節の始に來る此句義に關する異論を云ふや、此處にも「決定」を立説して前の「思擇」の立説に及び。蓋し思擇の歸着たる決定たるからである。その異論に云ふ。

思量することによりて物を確知するは決定にして、記知の相は有り得べし。眞實を知る爲に思考するに思擇なり。

と。云ふ所の「眞實を知る爲に」云々とは前の「思擇」の下に引用したる正理經一、一、四〇中の一節なること明かであるが、思量によりて物を確知する (nān-par dpyad-pas don khoñ-du chud-pa) 』と云ふ西藏語は又正理經一、一、四一に決定を定義して「vimriçya-pakṣapratipakṣābhyaṃ arthāvradhār-ānain nirayati」云ふものであらうと思ふ。私寡聞の爲その一々の證權を列擧することは出來ないのであるが、語義よりして「nān-par dpyad-pa」は「vimriçya」の譯語をして不當なることなく、「khoñ-du chud-pa」は安慧の唯識註などに於ては「avabodha」の譯語として用ひられ、「avabodha」は普通 being awake ; perception 等の譯語が當てられて居るが、⁽¹¹⁾faculty of being resolute in judgement の意味もあり得るから、思慮による決定を意味することとも出來る。又「avadhāraṇa」は⁽¹²⁾a) Bestätigung ; b) genau Bestimmen の意味があるから、「確定」と同時に「確知確認」の意味に用ひられることは明

かであり、従つて「khor-du chud-pa」が「avadhāraṇa」の譯として用ひられたと十分認め得る。乃ち先の異論の初 부분은「pakṣapratipakṣa」の語を除いて正理經一、一、四一を引用したものである。「記知 (ho-ges; pratyabhijñāna) の相 (nimitta) の可能 (upapatti) あり」と云ふ「記知」については俱舍論破我品 (卷三〇、七、左) に出づるのもその一例であらうが、彼處の稱友の釋に此を「^(三)smaraṇe sati pratyabhijñānam, tadavedam yan mayā dṛṣṭam itī smaraṇāt; 憶念あるとき記知あり。我が見たるものは正に此なりと憶念するが故なり」と註して、思ひ出されたことが正に心の中に明記せられ、確認せられることを示すのであるから、今記知の相があることを述べたるものも「決定」と云ふことの意味を更に擧示したものと見るべきであらう。

而して此異論に對し第四九經に云ふ、「實 (dravya) と有 (sat) と一 (ekatva) 等は異として不異としても其 (異不異) としても無なるが故に決定は無し」と。即ち、物 (artā) の相なる實 (一例として瓶)、有 (一、圓 (形色)、赤 (題色)) 等が一異なる決定相として見られるときは「決定」と云ふことが有り得らるゝも一異として不可得であるから「決定」なしと云はんとするものであらう。由て論に云ふ、「若しそれらが一 (即ち不異) と許さるゝならば、有等の中の何れかのものがある處そこに能力があるであらう。主 (indra) 能有る者 (śaktimat) 邑を壞ぶる者 (puraṇidāra) の如く。爾も爾らざる故にそれらの一たることは無い。若し異なるときは瓶は有にもあらず一にもあらず圓でも亦で

もない。瓶は有性と相應するから有であると云ふ人あらんも、或ものは相應せるものはそれ自らにて成れるものでない。故に一と異と共(一異)として無き故に決定は無い」と。

註(1) モニエル・ウイリアム梵英辭書

(2) オットー・ネートリンク梵獨辭書

(3) 釋友俱舍釋論(笠原研壽師騰寫大谷大學青寫真版第五二八頁)、第八行

一〇「論議」句義について論ずる本節の始にある異論は、「異解者は言ふ。量を以て能立し、知(Pralambha)あり、宛意義と相違せず、五支によりて生じたる立義と敵義とを執るは論議である。今瓶等を明にせんと欲するときは立義と敵義とを執る」と。云ふ所の「量を以て能立し……………論議である」と云ふに至るまでは、明かに正理經一、二、一、に論議を定義して「pramāṇataraśāddhanop-tilambhasiddhāntāviruddhah pūṭāvyavopapannah pakṣapratipakṣaparigraho “vādah” と云ふを引用せること明らかであるが、但私の見た原文にはその初が「量」のみで思擇 (roge) を缺き、又西藏譯者の依用した原本が明らかに「upalambha」でなく、「upalambha」であつた爲に「Klan-ka tsol-ba」とせず「dmigs-pa」とした缺點が見られる。

而して此「論議」句義の實在を主張する以上本質的には同くそれは「言」なる法の實在を主張せるものであるから、龍樹にとりては彼中論觀去來品第一八偈以下に於て「去」法を觀察するに去法と去者と相對立せるもの、「一異」について述べ、而して此を觀燃可燃品第一〇、第一五偈に至り

て「以燃可燃法 說受受者法 及此說瓶衣 一切等諸法」と説いてその「一切等諸法」中に「言」法に關する問題も能言所言一異として攝せらるべきが如く、今も「言」法の問題に對してはその能言所言一異の觀察を以て此を第五〇經に述べて「論議はあるにあらず。言 (vacana) 所言 (vakyā) 無きが故なり」と云ひ、論に註して「若し瓶を語ることゝ瓶とが一ならば瓶を語りつゝあるときには更に外の土塊、轆轤、水等に困らずして瓶のあり得ることゝなり、瓶を云ふ時にその形は成立し、火を云ふ時に唇を焼くと云ふ過失に墮る。若し異ならば瓶と確實に述べるも瓶について確實なる理解のあり得べからざることゝなる」と云ふ。

此に對して異論者が、論議と云ふも假に定められた (kṛtsāniketa) 語で詮はされる言所言の對立を假に許容しての言說であると辯駁するを豫想し、而も異論者に於ける「論議」の意味はかゝる「*īśāniketa*」たるべきにあらざるを示して次四經に述ぶ。曰く、何故なれば異論者は十六句義を遍知するによりて解脱すと立し、十六句義は第一義 (*paramārtha*) たるべきで、此論議も「第一義を考察 (*vigra*) する場合のものなるが故に」(五二)であるからである。若し自らにて假に定めたものならば、天授 (*devadatta*) 主護 (*indrapālita*) の名の如く實ならざる物 (*abūtārtha*) にも見られ、又世間の言說のみによりて解脱するならば放牛人 (*gopīta*) 等も解脱することゝなり、賢者愚者の差別も無くなるであらう。又「假作の名は多種に見らるゝことあり。(第五二)世間の學者も言所言を多

種に適用すること見らるゝが故なり。(第五三) 卽ち例へば語、方角、土地、光線、金剛、家畜、眼、水、及び天上は賢者が ॐ の聲について確認するところ。毘濕奴、獅子、蛙、日、月、光、猿、赤褐色、鸚鵡、印達羅及び風は ॐ の聲について賢者の知るところ」と云つて *eg; hari* の語が多種に活用される如く、一言に多義あり、各の所言の境について多言がある。又 *indra, purandara, vyahatta, kankha* 等の聲は一の所言の上に活らさ、無、非有、非存と云ふは名の種類である。而もかゝることが第一義に於て可能なるのではない。故に「言と所言との多種に〔相雜する過失を見る故に、不決定なるによりて假作とするは〕不成(第五因經)」。である 要するに一體なるときは言、所言不成であり、異體なるときは瓶なる語を綴るも瓶に於ける知、確定するに至らないといふ過失があり、故に言をその體性とする「論議」の實在を主張することの不可能なるを云ふのである。

註(1) 辯博士名義集五三五六

(2) 親燃可燃品に薪と火とを例として人法一異を論じ、此人法の一異に例示すべき事項を示して瓶衣等一切法と云つたのであるが、月稱の註にこの「等」の内容を示して、果因、支分有分、能相所相、徳有徳を擧ぐ。所謂能言所言も固り此處に例示さるべきものである。

一一 論證、論詰の二句義も固り「言」を本質とせるものであるから此の實在を主張する異論に對しては前「論議」と同じ方法にて遮すべきものであると述べてゐる。

一二 如因顯句義卽ち似因に關するものとして第五六經以下十經が配當せられる。本節の初めに

來る異論に於て云ふ。「汝の語れる處はすべて因の如く顯はるゝものにして答辯と一致せるものにあらず」と。即ち異解者によれば上來の龍樹の所論を答辯と一致せる理由によることなく似因を以てするものと理解し、龍樹自らその似因を用ひつゝある故に似因を一句義として立することを許さねばなるまいとの謂であらう。此に對して第五六經を以て如因題を總じて破する。曰く「同法性及び異法性として無なるが故に如因題にあらず」と。即ち「同法の故に、不同法の故に」(正理經一、二、三四・三五)なる因の定義を持ち來りて、その因に似るものとしてあり得べからざるを云はんとするものである。由つて論に註して云ふ。曰く同法によりて如因顯となるのではない。例へば金を分析するに金性を以てするとき金性の除かれざるは是れ金であつて、金の如くに顯はるゝものでない如く、因なるものは實に因であつて如因顯でない。又不同法よりしても如因顯となるのではない。瓦礫等の金に非るものは金の如く顯はるゝ所由なき如く因に非るものは因性に非る故に如因顯でない。「如く顯はる」と云ふは體(Dhava)それ自らでない。體より外れたものであるから。かく考察するに如因顯と云ふもの何等あるのではない。非因と因とより別な第三者は有り得べきでないからである。

正理經一、二、四以下なる如因顯の所説には如因顯の種類として不定因、相違因、問題相似因、所立似因、過時因の五を擧げるのであるが、本經論に於てその第三・第四については此を擧げざるは

三、四の二が後第十五句義下に於て考へらるゝ二十四相似中にあるからそれを攝することゝして整

420 理し今は不定、相違、過時の三について述べることゝしたものであらう。

(a) 第五七經に「又無雜亂 (ma-jhinaḥ; avyabhiṅga) は雜亂と離れたるよりす」とは正確なる因なる無雜亂は雜亂と離れたるを示すものにして別に無雜亂なき如く、同時に有雜亂 (savyabhiṅga) も別性として存すべきでないことを述べんとするものであらう。即ち論に云ふ「自分に於て雜亂有るのであるか又は雜亂せざるのであるか。若し自らの上に雜亂無きときは自ら自體を捨てることがないから雜亂を有することはない。自體を以て存するものであるから雜亂有ることゝならないのである。若し自體を捨てるならば又雜亂はない。自體を捨てたときはそれ自らが無いからである。そこで次の如く云ひ得る。所立を能立することを自性とせる因はそれ自らにては雜亂あるものでなく、又所立を能立する自性に非るものは因でないから雜亂有るものでない、第三の種類はないからである」と。

第五八經は、これに對して有雜亂因の有ることを例示し、第五九はそれを破して云ふ。「異解者曰く。雜亂有る因は有り」(五八)。即ち虚空と業とに於ける躰有るに非るものゝ如く、極微と瓶等に於ける總別の如しと。答へて曰く爾らず。それらは異なるが故なり(五九)」と。論の註釋(二)によるに、虚空に在る有躰に非るもの (śūnyam) がそのまゝ業 (karma) と覺 (bodhi) とにあるべきでなく、業と覺との有躰に非ることがそのまゝ、虚空にあるべきでない業等は生と相應し、その有躰に非るは、

業等と同時に生ずるとき生じ壊するとき壊するのであるが、虚空は生と相應するのでないから虚空の有身に非るもの即業等にあるのではない。それ故に虚空の有身に非ると、業等の有身に非るとは別性である。能立するとき及び難破するとき、或有力なる理由 (nimitta) 有りて能立するときにはそこに能立性としての雜亂なく、難破に於ても亦爾りである。故に有雜亂因は有るのでない。實にかくの如く虚空に於ける非有身性と業、覺に於ける非有體性とに相違性はあるが有雜亂があるのではないのであると。

此有雜亂因に對する終の所述として第六〇經に、前經に於て「爾らず」と述べたる第二の因として、「又刹那なるが故なり」と云ふ。即ち論によれば、或物を立し又は非難せんとするもその物に壊することある場合には立することも難することもあり得ない。立と難とが兩ながら正しく存するときは因は能くする立ものであり、或は能く難するものであるが、立と難との壊するときはそは已に存すること無きものであるから因が能立にも能難にもなり得ない。即ち立すると難するとの何れにも、雜亂する因なるものがあり得ないのであるから、有雜亂因はないのであると。

(り)相違因に對する正理論師の立宗として第六一經に「汝は一切が相違することを説きたれども有雜亂を〔説きたる〕にはあらざるなり」と云ひ、論に「不決定なるものゝみ有雜亂なり。然るに能く立するものは能立性にして不雜亂なり、同様に能く難するものに就いても爾が云はるべし。故に

〔因ならば立し又は難するものにして〕雜亂を有する因は無なる故にとて相違性はあるなり」と云ふ。後の龍樹の答辯等(註)によりて、正理經一、二、三に「究竟義を認許しつゝそれと相違することとするものは相違なり *sūllāntam abhyapekṣa tadvirōhī viruddhah*」と云ふを讀みつゝ、第六一經論と合せ理解するならば、因が能立する爲のものにもなり又能難の爲にもなると云ふ雜亂はないが、能立の爲のものが論議の結果から見れば反對を云ふ爲のものになつて居た、乃ち相違性のものはあるとの意味である。故に此反對論に對して第六二經に「先と後とに起るが故に相違は無し」と云ふ。論に此を詳述して云ふ「先に相違は無い、後のもの未だ無であるから。後に説かれたるものにも相違はない、先の語既に無であるから。先後兩者が一時に存するは相違ならんや、論 (*Vāda*) と反對論 (*paravāda*) とがそれ自らと同一時に答と反對論の答とを語る機會は無い。故に同時に存すること無きものは相違することないのである」と。

(c) 過時因に對する反對論者の過時因の立説は、「過時と云ふ似因はあり。彼有る故に似因はあり」と云ひ、此に對して第六三經に「過 (*ūdas-pa*) とは過ぎ去りたる (*ūdas-par gyan*) ことなれば過は無し。過は實に過ぎ去りたることなり」と云ふ。此を論の註する所によりて見るに、反對者の説によれば、瓶の自體あるときは現在にして、泥の塊の時は過去、陶器の破片なるときは未來の時と云ふのである。彼未來の陶器の破片に就いて見るに、泥の塊と瓶との時は過ぎ去れるものである。然る

にその時には泥塊と瓶とは既に無いのであるから、陶器の破片が未來なりと云ふもそは何ものゝ未來たるのであるか。爾らば現在と過去とは有りと云はんかそれも宜しくない。現在時中に過去はなく、又過去時中にも現在は無いからである。故に一切時は得られず、過去は無いのであると。

此論文中の瓶の例によりて見るに、龍樹は正理學派に於て有部の世友の説に等しき三世實有の思想を豫想せしことが認められるのであるが、此は(一)、正理經二、一、三九に「物の作用の過去未來を知るによりて現在を知るから現在は無である」との反對論に對し、二、一、四〇に於て「過」去未來は「彼〔現在〕に相待する故に現在無きときは彼〔過去未來の〕」二日無し (tayoḥ apy abhāvo vartamānābhāvo tad apeksatvāt) と云ひ、更に四二に「現在無きときは現量あり得べからざる故に一切は知取せらるゝ」と無し (vartamānābhāve sarvāgraharam pratyakṣānupateh) と云つて現在を立説すると、(二)、四三に「已作性可作性有り得るが故に〔過去と未來とは〕兩ながら知らる (kriatākaratvaya topapatter ubhayatāt graharam) と云つて過去未來の有體を立すると、(三)、而もその現在有體も覺天の如く相待説の上に成立するものでなく(二、一、四一) 過去未來が已作可作によりて認められたる如くそれが正作として見らるべきであるによりて、知らるゝのである。

尙彼論文の後半三時を破するに、始めに過去現在なくば未來のあり得べからざるを述べ、次にその未來の無なる條件たりし現在と過去との不可得なるを論ずるに現在中に過去無く過去中に現在な

421
 いからと云ふ。即ち過去中に現在無く現在中に過去なくば現在と過去との相待すること (apaksā) 見

られず、相待なくば何處に現在があり過去があるか、知られないから現在たり過去たること不可能であるからである。而してこゝには固より、その「相待」を見んとして過去中に現在あり現在中に過去ありとしては相互にその現在たり過去たるの意味がないから此亦不可能たるの論理を豫想せねばならぬ。かゝる理によりて三時不可得を論ずるものが、中論觀時品の初め三偈に示す處たるからである。かくの如くして此論文に於ては、正理派に於て相待説をすて、作用の已正未^いについて三時に物の有體を考へたるに對し、龍樹に於て相待ならば三時不可得、相待ありても亦不可得の義を述べんとしたる跡を勘ふべきであらう。

第六四經には「過去なし」といふ前紀所説の立宗の因を示して、「凡ての言説の種類無となるが故なり」と云ふ論には唯世間に於ける多種なる言説の種類を示して先づ「善く理に應せる (suyukta) と、善く理に應せざる (asuyukta) と、此兩者に非^ち (noliyathā) との三種を上げ、suyuktavacana と云ふは「已生は過去なり、現に有るは現在なり。生すべきは未來なり」等と云つて一例示を以て「言説」の説明をして居るに過ぎないが、此經は、過時因によりて云はんとする過去に於ては、凡ての言説が無となる故に、過時因なるものが分別し得べからざることを示すものでないであらうか。かくその意味を迎へて解釋しても此節の全體に於ける意味の連絡の上から考ふれば、前第六三經に引續

き以下第六五經の來ることより妥當なるらしく、此第六四經のこゝにあることが少しく突出的なるかの感がある。乃ち論文に「又過去因又は過去時有るにあらず、何故なるか」と問起して「有らざるが故なり」と理由を示す第六五經は、少くとも過去時を破したる前第六五經に引續き今こゝには過去因を遮せんとするものでないであらうか。論文に云ふ、「因は耳根(じ)によりて聞かれるけれども過ぎ去りたるものは實に過ぎ去りたるものであるから聞かれぬ。又過去時もあり得べきでない。因が既に過ぎ去つて居るから。現在の時は過去因に相結合せない。或ものが此ものと結合するは彼ものが因の時に於てある。故にかくの如き等の相 (EHEHE) を以て考察するとき過去時はあらず因も亦ないのである」と。

(註)私はまだ正理經註を見るに至りてないが、此處の業覺に関する敘述はドイセンが此不確定因について正理經一、二、五を譯せる下にブーツヤヤーナの註釋によりて説明する中に云ふ業と覺との非有體性に關するものに關係なしとすることは出来ない。

(註)龍樹の答辭を考慮しつゝ、ドイセンが相違因について説明して「議論の經過する中に前に立言者が立言したるものと反對に置かれる様になる」と述べて居る等によりて此處の正理經を讀むことにした。

(註)此重言は云何に梵語に還えし得るか、私はまだそれに對する經驗を有たぬ。偶などに格を略して示されたる語を、註釋に於てそれを説明するときかゝる重言の用ひられたるを見る。併し今「The First Indeterminate」と云へるものは固り彼と同、でない。又此處の西藏文、別行の經文と論所引のそれと少しく形を異にする。雙方共異版の校訂によらないなら固り正確な期し得ないが、今はその雙方から善しと見られ得るものを取り出して一文に想綴し、その意味を述べることとした。

(4) 西蔵語の *lest-pur shya-tas, leg-pur shya-ta mayin-pa, te-mal-pa* が次第の如く「善く理に應ずる(或は充分理に應ずる)、善く理に應せざる、此兩者に非る」その意味あり、又それらが *nyukta, asnyukta, nūhāvāta* を還元せらるべきものなる等については、慈厚漢來博士の御示教を仰いだことである。茲に謝意を表します。

(5) 此處に云ふ耳根によりて聞かる、云々や結合云々は、諸家がブーツヤヤナの註によりて紹介せられる太鼓や斧の可聞性の例に想ひ到らしめればおかない。

一三 第十四句義曲論(詭辯)に就て第六六經に異論を上げて云ふ「汝の語れる所は凡て曲論として語れるものにして第一義としてはあらず」と、即ち茲に反對論者に於ては、龍樹の論難する處を以て詭辯と見做し、彼既に詭辯を用ふる故に此句義は有りとの意味を述べらるものであらねばならぬ。

此に對して第六七經に云ふ「爾らず、凡ての論駁(*Parīkṣā*)に於ても〔かくの如く〕仲隨するが故に」と。その論に云ふところによれば或事柄を論駁せんとして語るときは凡て曲論となるのであるから、異論者の提言の如くでない。それは凡ての論者たるものは合理(*upapatti*)の爲に起ることよりして必ずや畢に語を害するからである。夫故に論駁として理なるものはない。即ち論駁と云ふもの、性質上やむを得ずかゝる曲解に墮るのであるが、併しその道に於てそのまゝ許さるべきでないから曲解の實在はないのであると。上來時々述べたる如く未校訂の本文に依ることであるから、私とその論文に對する解釋に或は穿ち過ぎたるよりして附會に墮入れる不案の伴はぬでもない。併し六十頌如理論第五偈に「彼等大なる心ある人々には立宗なく諍論無し。宗なき人には異宗何處にか

ある」と云ふ如く、凡ゆる立論論駁なるもので何れも所謂戲論として正道理を離れたるものとなす龍樹の常の所論と想ひ合せ得ることによりて、此論文の意味する處も解し得と思ふ。

一四 第十五誤難（斷後）句義に關して、論に異解者此の句義に對する實有説を出して云ふ「或事項に就いて百度も千度も論駁を放言せるによりて誤難に墮せるが故に、決定義 (Nirvāṇa) に於て誤難と云ふ句義は有り」と。此は前句義に於ける異解者の立論と同じく、上來の龍樹の各項に對する一々の所論を百度も千度も強いて誤解して論駁を放言せるものとなし、彼既に誤難に墮し入れるが故に此句義實在すと説くものである。その「百度も千度も論駁する」と云ふ此論の言ひ表はし方に於て方便心論の「隨語難」といふ譯語適當せるが如し。此に對し第六八經に云ふ「已生と未生と兩者と無なるが故に誤難無しと。論にも此を註して中論觀有爲松品所説の如く「誤難は何より生ずるか。已生は生じ畢れる故に生せず。未生も未生相なる故に生するにあらず、既に已生未生に生存せしとせば已生未生を離れて生じつゝあるものなる第三なき故にその生時にも生無し」と單に三時の生不可得を以て誤難の不可得を説けるに過ぎぬ。是れ方便心論に於て隨語難の下に於て説かるべきを似因の中に隨言生過、同異生過として説かれたる、（註）を生の意味に解するとその同じき理趣に立ちて、三時に生無き故に生過なるもの無しとする意味であらねばならぬ。

註(1) 宇井博士著印度哲學研究第二卷方便心論の註釋的研究參照

一五 第十六「負處」につき論に異論を上げて云ふ「汝」の言ふ處は「は重言(punarukam)なり」と知らる。汝は種々なる事項について有性無性を以て遮難をなすも、更に餘の方法を以てせず。故にそは負處なり」と。此負處なる重言は云ふ迄もなく正理經五、二、一四に説かれたる負處の一である。常の如くそこに重言によりて代表せられる負處句義實在すとの意なるは云ふ迄もない。第六九經には所論の重語に非るを示して、「然らず、前と後とが一相としても異相としても無なるが故に重言にあらす」と云ふ。即ち論によるに「若し前と後とが一なるときに重言なるか、異なるか、異なるかと思ふとせん、前後の語が一相なるときは重言あるのではない。一相であり、同相である處には百度説かれても重言でない。爾ればとて後が前より異なる時も重言でない。異相であり、刹那であるから。實に聲は前刹那後刹那異であるから是亦重言でない」と。

第七〇・七一の二經は前の誤難に於けると同じく三時の負(斷)を説いて負處の實在を難破する。曰く「負處も亦同じ(第七二)。凡そ已生未生と兩とも無なるが故に誤難の無なる如く負處も亦無い。負處と云ふは已負よりなるか本負よりなるか。二種共に有るのでないから無である。又「已負」(已斷)の處には斷はなし。斷たれるものゝ如し(第七二)即ち已に斷たれたる處に在るものは更に斷たるべきこと畢にあるべきでない。それ故に此斷處の決定義はあるのでない」と。

一六 第七二經及び七三經を以て本經の總結語とする。その言ふ處は本經量論の第一三一―一五經

等に於てその意味の述べられたと同じく、量等の所遮物なき如く能遮の言論も亦實性を以ては無く能言所言共に不可得なるを述べる。

異解者は言ふ。量等が遮せられつゝある如く遮することも亦無であると。「論主答へて曰ふ」兩ともに許さるが故に。彼「量等」不成なるときは「遮も」不成なるのみ（第七二）と。若し、量等無き故に遮することも無し。爾るときは兩ともに不成であると許すならば「實に爾か説くなり。現前説（abhyavadanam）は實に無なり」（第七三）。一性と異性と「一異」兩共とは無であるから一切法（sarve bhāvāḥ）は無と認許せられる。かく一切法無るときは現前せらるゝものも現説も無い。故に。涅槃と解脱（apavāraṇa）等三ふも別物ではないのであると。

彼廻諍論がその上分の最後に於て、能遮所遮能取所取等が考へられるときは一切空にあらずとの反對論を難破して、遮所遮共に不可得なる處にのみ空觀の眞義が立せられ、此空の有る處にのみ迷悟一切法が不能せらるゝ旨を以て結ぶものと相一致する。廻諍論は自性質なる處に凡ゆる言語及びその所言の一切法が立せられ得る所以を論じ、本經論は十六句義によりて代表せられる言論が實有なるときにはそれらの言論が畢に立し得られざるを究むる。

以上の如く私は正理經を參見しつつ中論を中心とせる龍樹論の思想に立ちて「バーイダルヤ」に

就いてなるだけ詳細に此を紹介することゝした。度々引用し關説したる如く本經論の所破は明らかに正理經であり、能破の思想が龍樹のそれであることは又否むことが出来ぬ。此によりて現在の正理經が龍樹の頃には大體その形を整つて居たものと見られぬであらうか。尤もそこには本經論と正理經の間には複雑な關係もあることであるから、一概にそうは見られ得ぬとしても、彼似因に於て方便心論の八種が正理經の五種に整頓せられ、それが又本經論の三種になりたる跡などを一例として正理經と本經論との間に多少の年代を見るのではないであらうか。

不幸にして私は龍樹論書についての貧弱な經驗を有するのみで正理經の組織的な研究をなし居らざる爲に、本經論と正理經との關係に就いて目下の所より深く突きとめることが出来ず、又ワーツァーヤナの註釋などに於て本經論に更に對論するものあるなきや云何を極める處まで進み居らざるを遺憾とするものであるが、少くとも本經論によりて龍樹に正理經との關係が從來よりもより明瞭になし得たるかをせめてもの所得として此粗雑な紹介を閉ぢることゝする。尤も本經論の正しき紹介の形式としては、宇井博士の方便心論の註釋的研究の如く、とにかく一應逐次譯を述べるべきであらう。併し前の時に斷つておいた如く現在の私としては西藏々經の異版本を自由に校訂し得る事情に置かれてない爲に、とにかく所與のテキストに就いてなるべく詳細に述べる事とした。何れは異版本と校訂して本經論の完譯をなすべき機會の到來せん事を望むものである。（完）

大雲經寺と國分寺(中)

矢 吹 慶 輝

三 聖武朝の國分寺

大雲經寺の設置を中心として武周朝に於ける社會相を觀察した眼で、聖武朝を中心として前後の時代を瞥見すると、彼此類似併行の事實が尠くなかつた。就中、代表經典を名とした寺が出来たこと。即ち、武周朝の大雲經寺に對し、本邦の國分僧寺たる金光明四天王護國之寺と國分尼寺たる法華滅罪之寺とが經名を寺號とするの類似のあつたこと。そしてその經名を取つた寺が中央と地方とに配置されたこと。之に伴つて政教一致の政策が相併行したことなどは掩ふべからざる事實であつた。併し大雲經寺は僞主が革命篡奪の辭柄を大雲經文に求めしが爲めに出來たのに、本邦の國分寺は正朝の天子の國家安寧の祈願所として、純乎たる信仰から出來た點はその根本動機に於いて大なる相違であつた。即ち相違點を要項に約説すると、本邦の國分寺では

- 一、革命などの非常の變時ではなかつたこと。
- 二、従つて之を塗糊する爲に特に宗教を利用する必要がなかつたこと。

- 三、偽造佛經の進獻者は曾てなかつたこと。
 - 四、經文を符讖としたり經旨を曲解附會したものがなかつたこと。
 - 五、廣武銘其の他の怪文書が頻出することがなかつたこと。
- の諸點がそれであつた。

先づ一般に背景としての彼此の時代相を比較し、次に正しく大雲經寺と國分寺とに就いてその詳細を述べることにする。そして一般に彼此時代相の類似點を列擧すると凡そ左の如くである。

- 一、符瑞の信仰が盛んであつたこと。
- 二、權化（本地垂迹）の思想が行はれたこと。
- 三、大赦が頻りに行はれたこと。
- 四、内道場出入の僧に醜聲のあつたこと。
- 五、大像の建立が行はれたこと。
- 六、皇后女帝の權勢が盛なりしこと。
- 七、尊號を奉る風があつたこと。

等であつた。此の中、第三の大赦が頻りに行はれたことは「舊新唐書」と「續紀」の聖武天皇紀とを比較すれば直ぐわかる。第四の内道場出入僧に就いては武周朝の内道場僧と聖武朝の玄昉、孝謙

朝の道鏡の類似をいふのであるが、次章に述べるから茲に略する。第五の大像建立は武後の嬖人薛懷義が大寺大像を造つたが、本朝では東大寺大佛の建立があつたことを指すのであるが、大像のことは是亦次章の懷義傳で叙べることにする。又東大寺大佛建立のことは周知のことであるから、茲には省略するが唯だ一言附加すべきは彼の大像は一個狂暴の武辨、懷義が作つた爲體のわからぬものであつたが、本朝の大佛は華嚴經に基ける應舍那佛であつて、是も唯だその形式が似てゐるのみで、建立の由來は全然別であつたことは是である。第六も亦表面の類似でその實情に就いては全然違つてゐた。第七の尊號を奉る風があつたとは、武周朝にあつたやうに本邦でも尊號を奉る風が行はれた。光明皇后に天平應真皇太后の尊號を上り、又天平寶字二年（七五八）に百官から孝謙帝に寶字稱德孝謙皇帝の號を上つたことなどもその一例である。是等の點は要するに表面形式上の類似に止まり、仔細に點檢するとその動機と事情とを異にせるものが多い。従つて一概に模倣と斷言し得ない。又縱令模倣だとしても、全然その内容を異にするものであつた。第一と第二とに就いても一往併行の事實を存するも是亦相違がある。茲には主として此の二點のみを詳説することにする。

人事の諸現象を以て一に靈界或は天道の支配下に立つものとする神祕主義、神本主義の雰囲気中に在りては啓示や懸記や符讖の信仰が上下の人心を風靡したことは東西共通の事實であつた。特に支那の歴史ではそれが著しかつた。されば武周朝にのみ前述の如き圖讖符瑞の信仰が流行したものと

ではなかつた。併し茲で述べようとすることは殆んど時を同うして支那と日本に此の種の信仰が盛行したことは是である。姑く聖武朝だけに就いて「續紀」を搜ると次の通りである。

聖武天皇が即位し改元して神龜としたのは、養老七年(七二三)に和州から白龜を貢せしものがあつたからである。神龜三年(七二六)正月、京職が白鼠を獻じ、大倭國より白龜を獻するものがあつた。是より前、白鶴を進上したのもあつた。神龜四年(七二五)、河内國から嘉禾の異畝同種なるを獻じた。

天平三年(七〇一)正月、美作國から木連理を獻じ、同年十二月、甲斐國より黒身にして白髮尾を有する神馬を獻じた。そして獲瑞の關係者には賜位賜物があつた。同四年(七三二)正月、左京職が白雀を獻じ、同五年正月、越前國から白馬を獻じ、八月、遠江國蔡原郡の女が一度に三男を産んだ。同六年正月、但馬、安藝、長門の三國より木連理を獻じた。従つて天平八年(七三六)十一月、葛城王等が自ら皇族の名を辭して外家橘姓を請ふた折の上表文にも

伏して惟みるに皇帝陛下、天下に光宅(ミチ)八挺(ヤシ)に充塞し(中略)河圖之嶺、史に記すことを絶さず

と言つてゐる。同十年(七三八)正月、信濃國から黒身白毛の神馬を獻じ、貢瑞者に符及び物を賜はつた。同十一年正月、出雲國から赤鳥を獻じ、越中國から白鳥を獻じた。同じく十二年對馬島目、養徳馬(ヤトクウマ)飼連乙麻呂が「青身白髮尾」の神馬を獻じたので、その三月に

讀んで符瑞圖を検するに曰く、青馬、白鬚尾なるは神馬なり、聖人、政を爲して資服制有れば則ち神馬出づ（中略）實に大瑞に合へる者なり。斯れ乃ち宗廟の祐くる所、社稷の護する所なり。朕不徳を以て何ぞ獨り受くるに堪えん。天下と共に悦び理慎典に尤ふ。

との詔が下つた。同十二年正月、飛驒國から白狐白雉を獻じた。天平十八年（七四六）三月、河内に白龜一頭を獲た。此の時勅文中に「河洛祥を呈し、幽明度に協ふ」ものとし、「實に大瑞に合へり」との賞詞を賜はつてゐる。

この中、單に珍らしいので献上したのもあつたらうが、兔に角、連年祥瑞があつた。その中でも特に天平元年（七二九）六月、在京職が「天王貴平和百年」の背文を有てる龜を獻じたことは特筆すべきもので、同年八月、天皇が大極殿に御して「大瑞」の徵と詔され、神龜六年を改めて天平元年とされた。そして此の龜を獲た河内國古市郡の人、無位賀茂子虫に從六位上を授けられ、物を賜つた。然るに此の時、唐僧道榮なるものが、

子虫を訓へ導きて大瑞を獻せしむ。宜しく從五位下の階に擬し仍て緋色の袈裟并に物を施すべし、其の位祿の料は一に令條に依れ。

との勅を受けた。これなどは頗る天授聖圖や廣武銘の由來と類似した出来事で、特にそれが「身、本郷に生れて心、皇化に向ひ、遠く滄波を涉て我が法師とな」つた唐僧の指導たりしに於いて興味ある事蹟とせざるを得ない。従つて祥瑞の徵ばかりでなく時には物の怪もあつた。天平十三年閏三

月、難波の宮に狐の恠があつた如きはその一例であつた。

天平元年(七二九)四月の敕に依るに、當時、「異端を學習し約術を蓄積し、屢魅呪咀して百物を害傷する」ものは、首謀は斬罪に、従者は流罪に處すべきを定め、山林に停住して「佯りて佛道を道ふ」ものや、書符を封印し合樂造毒し萬方恠をなし勅禁を違犯する」もの、罪も亦此の如くなるべきことを定められた。天平二年九月、安藝周芳の國人が禍福を説いて妄りて民衆を集めたり、又京に近き左側の山原に、多きは萬人少きは數千人を集めて妖言して衆を惑はすものがあつたので、之を禁する詔を下された。是等は符瑞や豫言の餘弊を矯められたもので、一面からはその濫行を禁する程、此の種の信仰が流行したことを語るものである。此の故に瑞徴の信仰は大雲經寺の背景に同じく國分寺創立當時の雰圍氣であつたが、聖武朝を通じて武周朝のやうに偽瑞獎勵の風がなかつたばかりでなく、寧ろ警戒の風があつた。従つて祥瑞は先朝の徳化に歸し、天災地變ある毎に天譴に答ふる自責の詔意が柄かであつた。國分尼寺は「滅罪之寺」とされ、國分僧寺は「護國之寺」とされた如きは護國は滅罪と併行すべきを説ける佛教の正意から出たもので、瑞兆の曲解は先づ絶無であつた。そして國分寺の創設に關しては此も斯の種の豫記や懸應を伴はなかつたことは武周朝の大雲經寺との根本相違であつた。

それから第二の佛菩薩化現の信仰であるが、口碑には光明皇后の本地は十一面觀音とする説があ

る。こは東大寺の建立を以て四聖共成となす傳説に伴つたものらしい。四聖共成とは東大寺建立の本願は如意輪觀音の化現たる聖武天皇に出で、草創の良辨は彌勒の應化。開眼の導師、婆羅門僧正は普賢の降臨。法會の呪願、行基菩薩は文珠の化身。合せて、觀音、彌勒、普賢、文殊の四聖が力を合せて建立したものとする傳説である。聖武天皇と光明皇后とは共に觀音菩薩の應化とする傳説であつて、これは東大寺の草創に與つた良辨が聖武天皇とは過去より互に淺からぬ因縁があつたとする傳説と併行のものである。化現の信仰は共通でも則天武后が自ら彌勒を以て任じたとは全然其の趣を異にするのは、是等の傳説は寧ろ本邦の本地垂迹説と同系のもので、正史に傳へてない後代の口碑に過ぎないやうである。聖武天皇も光明皇后も自ら觀音の化身なりと仰せられたやうなことは曾てなかつた。

以上、時代相の一斑に就いて同中の異、異中の同を列擧したが、次に正しく大雲經寺に對する國分寺に就いて述べる。

一、武周朝の大雲經寺が大雲經を天下の州縣に頒布して建立されたことは、本邦の國分寺が金光明經と法華經とを天下の國毎に頒布して創建されたのと頗る類似の事實なること。

二、武周朝が從來の道先佛後を改めて佛先道後となし、外來宗教たる佛教を中心として政教一致の政策を採つたことは、本邦の國分寺が同じく外來宗教たる佛教に頼りて、鎮護國家の道場

としたのと併行の事蹟なること。即ち彼此共に政教一致の政策に出たこと。

の二點は大雲經寺と國分寺との類似點である。然るに這は單に形式の類似に留り、その動機と内容とに就いては其の差霽壤も當ならざるものがある。先づ天平十三年（七四一）三月、國分寺建立の詔の全文は參照に譲りて直に左に先づ國分寺建立の動機に就いて述べる。

一、近くは疫癘穢除、國災消滅の祈願に出でしこと。

二、遠くは一般に國富民安即ち社會安寧の祈願に出でしこと。

が注意さるゝ。詔に

頃者年穀豐ならず。疫癘頻りに至る。備懼交、集りて、唯だ分して己を罪するのみ。是を以て廣く蒼生の爲に、邇く景福を求む。

とあり、是が國分寺創設の近因であつた。古の明主は「國泰人樂、災除福至」の政化を弘められたが、頃者年穀豐ならず、疫癘頻りに至る。故に前年には天下の神宮を増飾し、去歲には天下に令して丈六の釋迦佛の金像各一鋪、并に大般若經各一部を寫さしめた。果せる哉

今春より已來、秋稼に至つて、風雨順序、五穀豐穰、此れ乃ち敬誠啓願、雲覲答ふるが如し

の徵驗があつた。そこで國毎に僧寺と尼寺とを置き、

兩寺相共に宜しく敬戒を受くべし。若し闕くる者あらば、即ち須らく補滿すべし。其の僧尼は毎月八日必ず最勝王經を傳讀すべし。月半に至る毎に誦戒羯磨せよ、毎月六春日、公私漁獵殺生するを得ず。

に由りて、國家の平安を祈願された。

蓋し當時社會衛生、公衆福利の途が備はらなかつたから、疫癘が流行しても、五穀が稔らなくとも、朝廷としては國豊民安の爲には、靈驗ある經典に辿りて社會不安を除かなければならなかつた。恰かも當時、佛教は印度から西域、支那、朝鮮を含めて、殆んど東洋全土に祈禱佛教を鼓吹した時であつたから、日本ばかりがその除外例たるを得なかつた。即ち斯る場合、今日の社會政策や社會事業の大半は懺悔滅罪と修福作善とによりて効果あるものとされた。それ故に此の種の祈願は前朝以來殆んど朝廷の恒例であつた。即ち天災、地變、戰爭、饑饉、疫癘あるや、先づ神佛に祈願し、禁酒禁肉賑恤救濟して滅罪生善を計るのが普通であつた。

天平九年（七三七）四月、道慈律師が大安寺に在りて、淨行僧等をして毎年大般若經一部六百卷を轉せしめんことを朝廷に請ふた際、「護寺鎮國、平安聖朝」の爲めと言つてゐるが、國分寺は實に「鎮國」のためであつた。造國分寺の詔に

經を案するに云く、若し國土ありて講宣講師、恭敬供養して此の經王を流通するものは、我等四王常に來りて擁護し、一切災障皆消殄せしめ、憂愁疾疫亦除差せしむ云云

は金光明最勝王經に據つたもので、詔に

冀ふ所は、聖法の盛なること、天地と與に水く流へ、擁護の恩、幽明に被りて恒に滿んことな

とある。此の後、天平十九年（七四七）十一月に國分寺の建立が遅々として進捗しなかつたので、

朝廷から、その速成を奨励された詔の中にも

諸國司等意緩して行はず。或は處寺使ならず。或は猶ほ基を開かず。只爲らく天地の災異二二顯れ來ること蓋し茲に由らんか
とあり。毎に國家擁護が國分寺建設の主なる動機であつたことは言を俟たない。即ち國分寺は此の意味で一般には國富民安、社會安寧の祈願に出たものであつた。併し之と同時に天平九年の疫病の穢除がその近因であつた。天平九年八月甲寅の詔の中に

春より已來、災氣遽に發りて天下の百姓死亡實に多し、百官の人等、閉坐すること少からず。良に朕が不徳に由て此の災殃を致せり。天を仰いで慚懼す。敢て醫處せず、故に百姓を復して存濟を得せしむべし。天下今年の租賦及び百姓の宿負せる公私の稻を免す。

とあり、同時に國家の爲に有驗の神にして未だ幣帛に預からざる者に供幣し、御座及び祝部等に爵を給ひ、次いで同月丙辰、前記の通り七百人の僧をして宮中に大般若經を轉せしめた。「續紀」の編者は天平九年の終りに

是年春、疫瘡大に發る。初め筑紫より來れり。夏を經、秋に涉りて、公郷以下天下の百姓、相繼いて没死するもの勝て計ふべからず。近代以來未だ、之れ有らざるなり。

とあり、その如何に激烈に蔓延したかゞ想像さるる。此の疫病の流行は同九年四月、九州太宰管内

諸國から流行して、公卿以下百姓相繼いで斃れた。併し此れより前、天平七年にも疫病が流行した。

全體「續紀」によると、聖武朝は天平十三年迄、連年災變があつた。神龜元年の出羽蝦夷征伐、同二年の常陸の浮賊、同三年の尾張の飢饉、同四年の安房下總の大風、同五年の兩京の澇（水害）及

び諸國の凶作、同六年の地震、續いて同七年から九年迄の疫病と續々變災があつた。凡そ是等の場合には禁酒、斷屠、賑恤、大赦が行はれ、殺生を禁する旨趣から、天平十一年四月、諸國に令して駄馬一匹の負ふ所の重さの制限を定めたり。十三年二月、家畜馬牛の屠殺を禁するといふ、今日の動物愛護の事業をすら生じた程であつた。併し之と同時に祈願が行はれた。國分寺は實に此の種災祝聖の必要から出たものであつた。

三、國分寺は國分僧寺たる金光明四天王護國之寺と國分尼寺たる法華滅罪之寺とより成り、上記の目的を達する爲めに正經たる金光明經と法華經とを中心として、滅罪と護國の趣旨から建たされたこと。

推古朝に聖德太子が三經義疏を製せられしは著明の事蹟にして、「法華經」「維摩經」「勝鬘經」は日本佛教當初より親縁の經典であつた。併し「金光明經」も亦聖德太子の四天王寺に見らるゝやうに鎮國の祈禱に夙くから用ゐられた。奈良七朝までの間に轉讀若くは講誦せられた著しき經典としては右四經の外に「仁王般若」「金剛般若」「般若」「無量壽」「藥師」等であつて、此の中、仁王經は帝王に關する經として専ら宮中に行はれた。就中、仁王と法華と金光明とは鎮護國家の三經と稱せられ、其の中でも金光明經は歷朝事ある毎に之を講讀さした、後に密教の儀軌が揃ふと、祈禱にも一定の本尊や經典がきまつて來たが、日本初期の佛教には必しも定式がなかつた。

そこで推古天皇三十三年(六二五) 雨を祈るために、惠滿が詔を奉じて青衣を著けて「三論」を講じたり、舒明天皇十二年(六四〇) 五月、及び孝德天皇白雉三年(六五二) 四月、惠隱をして「無量壽經」を講ぜしめたり、其の他「般若」も「維摩」も「盂蘭盆」も讀まれたが、天武朝以後、特に「金光明經」が尊信された。此の當時は寺も僧も多くなり、推古朝の三十三年(六二四) 九月、寺及び僧尼を検して、寺四十六所、僧八百十六人、尼五百六十九人と傳へてゐるが、天武朝の白鳳四年(六七五) 四月、僧尼二千四百餘人を請して齋會を設くさあり、元正天皇の養老六年(七二二) 十二月、京畿の諸寺に僧尼二千六百三十八人を請し齋を設くさあるから、僧尼の數が著しく増加したことが知られる。そして此頃から畿内鎮國の爲に特に「金光明經」が讀誦祈願に用ゐらるゝやうになつた。即ち「紀」の二二九、卅兩卷から摘抄すると、天武天皇白鳳九年(六八〇) 五月、金光明經を宮中及び諸寺に講ぜしめたのを始め、十五年七月、百僧を宮中に請し金光明經を讀ましめ、次いで持統天皇朱鳥六年(六九二) 閏五月、京畿に招して金光明經を講ぜしめ、同七年十月、仁王經を百國に講ぜしめ、又宮中に仁王、最勝經を講じ恒例とすさあり、又更に同八年(六九四) 五月、金光明經一百部を諸國に頒ち、十年(六九六) 十二月、金光明經を講じ毎年十二月晦日、十人を度せしむさあるから、「金光明經」に依る祈願が殆ど連年であつたことがわかる。此の後も文武天皇の慶徳二年(七〇五) 四月、饑饉の爲に金光明經を五大寺に讀ましめた。

前に「續紀」によりて聖武天皇の天平十三年三月、國分寺創設に至るまでの「金光明經」尊崇の跡を辿つたが、同年三月以後も勿論、同經が尊ばれた。即ち天平十三年(七四一) 閏三月、八幡宮に祕錦冠金文最勝王經、法華經各一部、度者十八人を奉じ三重塔一區を建てしめたし、天平十五年(七四三) 以後は例の大佛建立のために朝廷は匆忙を極められたが、同十五年正月、最勝王經を金光明寺に讀ましめたし、天平十七年(七四五) 京都の諸寺に一七日、最勝王經を轉せしめた、天平勝寶元年(七四九) 一月にも天下諸寺をして金光明經を讀ましめ、又殺生を禁斷した。

尤も聖武朝の祈願に使はれた經典が、「金光明經」と「法華經」とに限られた譯ではない。神龜四年（七三七）二月、僧尼六百人をして宮中に「金剛般若」を講せしめ、天平九年（七三七）三月、毎國に「般若經」一部を寫さしめ、同年四月、大安寺に「大般若經」を轉せしむることを恒例とし、同十六年（七四四）三月には難波の宮に大般若經を轉せしめたし、同年十二月には天下の諸國に一七日藥師悔過を修せしめ、同十七年（七四五）九月、天皇不豫、諸寺に藥師悔過を修せしめ、又京都及び諸國に詔して、「大般若經」二百部、「藥師經」七卷を造寫せしめ、同十八年には勅して「仁王經」を講せしめ、同十九年五月には宮中及び諸國に仁王經を讀ましめた。

又、金光明護國之寺、法華滅罪之寺と云つても、時々信仰の變遷に連れて法式も經典も始終一樣でなかつた。「續紀」二十二に天平寶字四年（七六〇）六月、光明皇后崩じ、七月、同皇后の爲に天下の諸寺をして、彌陀淨土の畫像を作らしむとあるのは勿論、國分寺も其の中に含まれたものであつたらうし、更に同五年（七六一）六月、諸國國分尼寺に彌陀像を作らしめた。稱徳天皇、神護景雲元年（七六七）正月、吉祥悔過を諸國國分寺に修せしめ、光仁天皇の寶龜三年（七七二）十一月、詔して諸國國分寺に毎年正月、一七日吉祥悔過を修せしめて恒例となせるが如きもその一例であるが、要するに天武朝以來金光明經が特に鎮國の經典として尊信され、聖武朝の國分寺には金光明經と法華經とが重要經典であつた。全體金光明經はその内容からして鎮護國家の法寶として適はしいもの

であつた。

金光明經は漢譯として北涼曇無讖譯より唐義淨譯迄に、梁譯、北周譯、隋譯等の數譯があり、漢譯以外に梵本、西藏本、滿州本、蒙古本があるから、諸方で流行したことが想像さるゝ。嘗て回鶻語の本經譯本が高昌の故地より發見されたに因み、渡邊海旭氏は「本經が一時高昌を中心として盛行はれしことは支那佛教史傳の記載する所なりと雖も、其之あるを現證したるは實にミューラー博士の功を推さざるを得ず」といはれ、「之に依りて本經の西域流傳は、推して全豹を窺ふに足れり」といはれてゐる。スタイン博士將來の燉煌出土支那寫本（大英博物館藏）からも此等の事實を裏書すべき資料が乏しくない。畢竟、本經は西域より日本に及んで一時、護國の要經とせられたものであつた。經に「金光明妙法諸經最勝王」とあるは本經が佛の三身三徳を説いて諸經に冠たる王經たるを比説せるものであるが、頗る王者依用の經典に相應せるものである。況んや四天王觀察人天品（第十一品）から僧慎爾耶大將品（第十九品）に至る九品は諸天善神の守護を説き、王法正論品には治國政道の要義を示し、加之、疾疫救療救濟慈善の本旨を明かすが如き、一として鎮護國家の意義を示さないものはない。當時、國土の擁護、人民の安寧、禳災致福を説けるものとして、中世祈禱萬能時代に此の經典が國家的にも個人的にも異常の注意を喚起したとが炳かである。その結果、主として儀式専用の經典となり、眞諦、吉藏、智顛、惠沼等の疏釋もあつたが教理史上に活躍しなかつた。

要するに大雲經寺は大雲經の淨光天子の授記に附會して、直にそれが則天武后の女主たるべき懸記だとして、之を天下に宣傳せんために出來たもので、僞託と曲解とこの宣傳とに起因してゐる。然るに國分寺は堂々と當代流行の正經たる金光明經と法華經とを中心とし、此の二經によりて寺名を表はし、滅罪と護國との趣旨に依りて、疫癘禳除、國家安寧の祈願の爲に出來たものであるから、創設の動機に於いて實に霄壤の差違がある。

四、全國に亘り劃一的に政教一致の實を擧げんとしたこと。

五、佛教を以て國家統治の大本としたこと。

前の天平十三年三月の詔に

朕、薄徳を以て忝く重任を承け、未だ政化を弘めず、弊難多く慚づ。古の明主は皆先業を能くして國泰かに人樂み災除き福至る。何の政化を修めて能く此の道乎。疎さん。

とあるは景福を求めんとするに在りて、政教一致の充實を期せられたものである。是より後、天平十九年（七四七）七月、亢旱により田租を免する詔に

幣帛を名山に奉りて雨を諸社に祈ふ。至誠驗無し。苗稼燼凋せり。此れ蓋し朕之政教民に徳あらざる乎。

とあるは、明かに政教一致の旨趣である。天平五年（七二八）四月、地震のあつた時も「恐らく政事に關くる所あるに由らん」との詔が下りて各職務に勉勵すべきことを戒飭された。同七年五月、大赦の勅には「ツクシ洒者災異頻りに興りて咎徵仍ら見はる。責予以在り」とすら仰せられたのは勿論王者

に對する天譴の意であるが、天地人三才に一貫せる道の思想からは正法徳化の政治を必要とされた。そして國分寺は佛教を中心として國家統治の大本を定めんとしたものである。天平十五年正月十四日より三月に及んで、海内の衆俗はその所住處に、又別に高德名輩を大養徳國金光明寺に請して金光明經を讀ましめた時の詞に

天皇敬て四十九座の諸の大徳等に請ふ。弟子階級宿殖、寶命を嗣ぎ磨けたり。正法を宣揚して、蒸民を導き御めん、ミ欲す（中略）仰ぎ願くは梵宇廟を増して皇家慶を累ね、國土澄淨、人民康樂廣く群方に及して稀く廣類を該れ、同じく菩薩の乘に乗じて並に如來の坐に坐せんことを。像法の中興實に今日に在らん。

とあり。同年十月十五日、造廬舍那佛像詔に

率土の孩已に仁慈に濟ふと雖も普天の下未だ法恩に洽らず。誠に三寶の威靈に頼つて乾坤相奉かに、萬代の福業を修して勳植成に榮んミ欲す（中略）夫れ天下の富を有つ者は朕なり、天下の勢を持つものも朕なり。此の富勢を以て此の尊像を造ること事の成り易くして心の至り難し（中略）如し更に人一枝草一把土を持つて像を助け造らんと情願するものあらば恣に之を聽せ。國郡等の司等此の事に因つて百姓を侵擾して強て收斂せしむること莫れ

とあるは、無盡の縁成によりて人力の及ぶ限りの大佛を造り、因て以て萬代の福業を修せんとするに在りて、政教一致の政事には常に信仰指導を伴ふは普通である。同十八年三月十五日の勅に

三寶を興隆することば國家の福田なり。萬民を撫育することは先王の茂典なり。是を以て鼻基をして永く固く、寶胤をして長く承け、天下安寧、黎元に利益せしめんが爲に仁王般若を講せしむ

とあり、天平勝寶元年閏三月、大安、藥師、元興、興福、東大の五寺其の他に數多の施入をなした

時の發願文にも

法をして久しく住し、生を拔濟して天下太平に、兆民快樂に、法界の有情と共に佛道を成ぜしめん

とある文の如きも、悉く佛教を以て國本とするの意に外ならぬもので、是等併せて國分寺創設の動機に類推すべきものである。

六、國土の莊嚴としたこと

神龜元年（七二四）十一月、帝都を壯麗ならしむる爲に、五位以上及庶人にして造營に堪ゆるものをして、從來の草舎を改めて瓦舎に改造せしめしことや、特に諸大寺建立の縁起等からすると、國分寺に國土莊嚴の意義のあつたことが推察する。正法の行はるゝ眞善の國家は又同時にその眞善を具體的に表徴する美の國家たるべきは當然である。造國分寺の詔に

其れ諸塔の寺は兼て國花たり。必ず好處を擇んで實に長久なるべし。（中略）。國司等各宜く務、殿飾に在て兼て潔清を盡すべし。

とあるのがそれである。這是天平二年七月、七道諸國に詔して「神を敬ひ佛を尊ぶことは清淨を先となす」諸の寺院の限は勤めて掃淨を加へよ」「仍て以て國家をして平安ならしむ」べきを國司長官に命せられしと相呼應するものである。蓋し推古朝の諸寺建立以來の旨趣も毎にこゝに在つた。象ある制度文物からして象なき理想を培養するやうに、有形の藝術を假りて形以上の魂を磨き出さんとしたものである。今日勞働、經濟の問題を超越せる古美術の遺存せるは全く此の精神の表現であ

つたからである。中世は自然の中に神秘を見たが、神秘なしに單に美を見るやうになつたのは近代である。従つて中世の藝術には神秘が附き物で、國分寺の造營も唯單に毎國に官立寺院を設けて國土を壯嚴する以外にもつと深刻な宗教的意義があつたものと想像さるゝ。東大寺と國分寺との關係に於いて、東大寺が果して總國分寺であつたかどうかは議論があるが、境野黃洋氏は東大寺と國分寺との關係を梵網經の所説たる盧舍那本佛と本佛の臺座にある葉上の千佛と、更にその分身たる百億の小釋迦との關係を表現したものと推定されてゐる。即ち東大寺の大佛は華嚴宗の本尊であり梵網經の盧遮那本佛で、國分寺の丈六釋迦像はその分化身たる百億の小釋迦に準へたもので、本末相攝して一即一切、一切即一の教義を形體に示したものが東大寺と國分寺である。つまり日本を擧げて大盧遮那佛の蓮華藏世界と見做したものだと言ふのである。頗る興味ある考説だと思はるる。^(一〇)

七、邪三寶と三寶奴

武周革命の風が靜まつて、世は再び大唐の天子が天下に君臨することになつて、玄宗開元の治下には恐怖政治も跡を沒し、前朝の事蹟に對して冷靜なる判斷を下すことゝなつた。開元十八年(七三〇)に智昇が、開元釋教錄二十卷を撰び、その中に三階教に對する歴代の勅禁を擧げ、三階教は信行を教主となし、別に異法を行じてゐるのは恰かも「天授立邪三寶」に似たるものだと評してゐる。茲に天授に立てた邪三寶とは前章に述べた通り武周革命によりて出來た邪三寶で、則天武后を

彌勒(佛)とし、偽造大雲經(法)を宣布し、偽僧懷義一味によりて天下の州縣に大雲經寺が置かれた顛末を指したものである。三階教と天授邪三寶との相違に就いては三階教の研究に詳述したから今は略するが、武周革命には實に這の種の邪三寶が横行した事實を掩ふことが出来ない。

聖武天皇は天平勝寶元年正月、行基に就いて受戒し(法名勝滿)光明皇后も同時に受戒された(法名萬福)。そして四月、天皇、東大寺に幸し、左大臣橘諸兄をして廬遮那像前にて佛に曰さしめし中に「三寶奴と仕へ奉る」とあり、即ち自ら三寶奴と稱し給へるは彼の武周朝の邪三寶と比して天地雲泥の差と謂はなければならぬ。(未完)

註、(一)『續紀』十八、孝謙天皇紀卷首に孝謙天皇は「出家して佛に歸す。更に諡を奉らず」因て此の寶字二年の尊號を用ふる旨を記してある。

(二) 此の時の詔に「誰んで符瑞圖を按ずるに曰く、神馬は河の精なり。授神契に曰く、徳山陵に至る時は則ち神馬を出す。寶に大瑞に合へる者なり」とある。

(三) 光宅の文字は梁朝の寺號にあり、武周朝の年號にもある。

(四) 京職大夫從三位藤原朝臣麻呂等、剛貞^{フキ}へる總一頭^{ウナヅツ}獻らくと奏し賜ふさ聞しめし驚き賜ひ怪み賜ひ見そなはし歎び賜ひ嘉で賜ひて(中略)大瑞の物ぞさ詔り賜ふ云云

(五) 『續紀』十。天平元年八月の條下。

(六) 聖武天皇の夢に真辨の前身は支那の比丘だったが、求法の爲に天竺に入らんとして、流沙まで往き船賃なくして渡るゝことが出来なかつた際、その渡守が聖武天皇の前身だつたさするのである。摩訶壇經鈔十八(大日本佛教全書本

大靈經寺と國分寺 (中)

1110

四四七—四五二)

- (七) 朕以薄德。忝承重任。未弘教化。宿罪多愆。古之明主。皆能先業。國泰人樂。災除福至。修何政化。能臻此道。頃者年數不豐。疫癘頻至。慙懼交集。唯勞罪已。是以廣爲蒼生。遍求景福。故前年馳驛增飾天下神宮。去歲。普令天下。造釋迦牟尼佛尊金像。高一丈六尺者各一鋪。并寫大般若經各一部。自今春已來。至于秋稼。風雨順序。五穀豐穰。此乃微誠。啓願。顯取如答。載惶載恐。無以自慰。案經云。若有國土。講宣讚誦。恭敬供養。流通此經王者。我等四王。常來擁護。一切災障皆使消殄。憂愁疾疫亦令除差。所願遂心。恒生歡喜者。宜令天下諸國各敬造七重塔一區。并寫金光明最勝王經。妙法蓮華經各十部。朕又別擬寫金字金光明最勝王經。每塔各令置一部。所冀聖法之盛。與天地而永流。擁護之恩。被幽明而恒滿。共造塔之寺。兼爲國花。必擇好處。實可長久。近人則不欲。齊民所及。遠人則不欲。勞衆歸集。國司等各宜務在嚴飾。兼盡潔清。近感諸天。庶幾臨觀。布告遐邇。令知朕意。又每國附寺。施封五十戶。水田十町。尼寺水田十町。僧寺必令有二十僧。其寺名爲金光明四天王護國之寺。尼寺一十尼。其寺名爲法華滅罪之寺。兩寺相共宜受教戒。若有闕者。卽須補滿。其僧尼。每月八日。必應轉讀最勝王經。每至月半。誦戒羯磨。每月六齋日。公私不得漁獵殺生。國司等宜恒加檢校。

(八) 『續紀』十二、天平九年十一月、使を畿内及び七道に遣して諸社を造らしめた。

(九) 同上、天平九年三月の條下。

(一〇) 『日本紀略』前篇十、天平七年の終りに「夏より冬に至り天下踴豆若を患ふ。俗に雲若と曰ふ。天死者多し」といひ。又別に「天下に大赦す疫癘已まざるを以てなり」としてある。

(一一) 『紀』二十二。

(一二) 『國譯大藏經』第十三卷。渡邊海旭氏の金光明最勝王經解題「五、教會史上の位置」參照。

(一三) 同上

(一四) 境野黃洋氏著佛教史論、「東大寺國分寺の教理」參照。

麓山神社火祭の神事

加藤 玄 智

福島縣耶麻郡月輪村關都ツカドの麓山神社は、猪苗代の湖水を遙に見渡して、其社務所は會津若松市と郡山驛との中間、關都驛から、僅に五丁の所に位する村社であるが、毎年舊曆九月の八日（初會）と十八日（中會）と廿八日（後會）とは、その火祭即ち火渡の神事を以て其地方では可なり有名になつてをるし、吉田東伍博士の地名辭書にも、今日の實際とは多少違つては居るけれども、矢張り載つてをるので、自分も一度は此御祭に參加して、其火渡の實地を目撃して、彼の東京の神習教などで執行してをる所の火渡と比較して見たい希望を、兼ね／＼有つてをつたばかりでなく、新風土記を引ける吉田博士の記事に由れば、

村民の祭に與る者宿齋し、大なる爐に薪をたき、……神の

麓山神社火祭の神事

之に憑る者、一人或は二三人互に起て幣を取りて狂躍し、遂に爐中に入り火上に坐す、或は火を摺み或は火を踏み、幣にて火を探るも、幣もゆることなし、少間ありて、神去れば其人醉の醒るが如し、之を火祭といふ（地名辭書、下、四〇一七）。

と云へる文を讀みて、この火渡をする人はシャマン（跳神）や朝鮮の巫、台灣の乩童、又は吾國古代の神懸カシガカリした、審神者サマシであることを聯想せざるを得ぬので、どうか一度その實際の様子を目撃し度いものと思つて居つた。今此志望が此に達して、大正十五年十月廿四日（舊九月十八日の中會の日）親しく同地に參向して、該火祭の實際に臨んだので、其記憶がまだ新なる間にと思つて、繁忙の中に筆を向して、本文をその *Postern examination* として、後日の備忘録とする次第である。

麓山神社の祭神は麓山積命ハシノノリノミコトと稱へ、之を軻遇突智命とも傳へてをる。記紀の傳説から云へば、さも有る可きことだと思ふが、恐く元は此邊の山嶽信仰に淵源してをるので、大山積命に對した麓山積命であらう。即ち、チユリズム中の山神信仰に基してをるものと考へられる。當社は湯殿山、月山、羽黒山の三山中羽黒山信仰とも關係が昔は有つたらしく特に注意に上つたことは、此村は月輪村と云ふので、他方には月讀神を祀つた神社月輪神社があり、月の中に兔が居ると云ふ俗傳が元となつてをるさうで、村民は一切兔の肉を食はない。食へば神罰を蒙るとしてをる。のみならず、村民は舊九月の火祭時になると凡て魚や獸の肉や玉子の類を食はない。此間村民擧つて全く菜食の徒である。——學者或は此村の、兔肉のタブーを以てトーテム信仰と結附けて考へる向きもあるかも知れない。

——目下實行されてをる火渡の神事は新風土記の記事とは多少違つてをる所もあるから、左に

自分の目撃の儘を記して置かう。

新風土記では、此火祭は當番の民家で毎年やる様に書いてあるが、今日では、麓山神社の社務所で執行する。余の出張したのは、舊九月の十八日の中會の時で、此祭を一番盛んにやる時であつた。夜の九時を合圖に、かねて前夜から、精進潔齋で、社務所の一隅に御籠をして居つた村の青年（男子の學齡以上の者のみで、女子は與からない。中には壯年も雜つてをる）が三四十人先づ、社前の御手洗川の寒流に裸體の儘飛込んで、水垢離を取り、社務所の爐中には松木の薪をくべて、炎々たる焰を上げ、その上に更に松の太木を何本か渡して橋の如くにし、如上の青年は口々に咒文を稱へて、その橋の如く爐に架してある松樹の上を跣足で渡るのである。その間、社務所の神前で、衣冠束帶の神主が、鐘太鼓を鳴して、祝詞を大聲に讀み上げてをるのである。此火渡の青年は勿論足にやけどなどは少しもせぬ。

火渡の際村の無邪氣な青年が、異口同音に唱へる咒文は左の通りである。

月山麓山羽黒の權現並に稻荷の大ミヤウホウと一齊に連呼する、之は吉田博士の引用された新風土記の擧げてをる咒文とは、多少違ふ、新風土記では、

月山麓山羽黒權現、並、稻荷大明神

とかうあるが、今日では稻荷大明神とは云はない。之を音讀して、稻荷と口唱するのみならず、大ミヤウホウと唱へる。此大ミヤウホウとは大妙法ではあるまいか。さうすれば、そこに日蓮宗又は一般に佛教の影響を窺はれるようである。それも當然で、月山とか羽黒權現とか、云ふ山嶽信仰は元來兩部神道で、今でも尙その痕跡が残つてをるのだから、關都の麓山神社の火祭にその形跡が残存してをるのも、寧ろ當り前の事であらう。人或は此大ミヤウホウの語を解して、大命婦の轉訛であるとし、命婦とは狐の事であから、或は稻荷信仰から來たものでは無

からうかと云ふかも知れない。今日からは、最早や間はんとするも、知る人も無しの有様で、麓山神社の神主土屋廣氏も恐く十分の説明を有つて居られぬ様である。

自分の參列した晩の火祭には、偶鐵道工夫の職に在る青年土屋代太郎氏に神憑りが有つて、同氏を *medium* として、麓山神社の神様の託宣が下つた、その託宣は、

村内の青年中、竊に兎の肉を食した者が有る。以後かゝること無き様十分注意せよ

と云ふのであつた、之れを社務所の神前で、神主土屋廣氏を神前に跪坐低頭せしめて、一鐵道工夫のメヂウム土屋代太郎は、氣息も絶え／＼に、充奮した様子で、身體に痙攣を起しつゝ、嚴重に申し渡すのである。神主之を承けかしこまりて、祈聽し今後を戒慎する旨、御承けして、メヂウムは冷水を一と飲みし、以て正氣付いて、元の土屋代太郎に還つたのである。同夜村長は、態々此メヂウムに向ひ、村内に失政無きやを問

ひ質し、是れ無しとの神託を得て、安堵せしもの、如く、誠に古代イストラエルの *Fathes*、希臘の *Fathes* なるものも、斯くや有りしならんかなどと思ひ浮べて、宗教學上の研究に資する所が、頗る多くあつたことを覺えた。當村では、此神の乗り移つるメヂウムのことを「のりわら」と云ふ。乗童^{イリワラ}の意味でも有らうか。此のノリワラになる者は、當村では男子に限り、女子には此資格が無いと云ふ。又一人一生このノリワラを家業とする者さへあつたと云ふ。則ち職業的なメヂウムがあつたのである。

舊九月十八日の火祭には、十六日から村の青年等は、神社の社務所に御籠して、十七日の朝、各部落共同の釜で以て、餅を煮、神にも献り、人々又互に之を食するのである。村内の和睦を計る爲めだと、今日の村人は説明してをるが、宗教學上からは、一種の *Holy Communion* である。新嘗祭の古義と比較して、解釋す可きものだと思ふ。

尙明治十七、八年の頃迄は、火祭の前夜、餅を煮る釜の神を祭り、まだ月經を知らぬ一少女を真中に置き、四方から、「シモカミ、イクザラ、中ベニザラ、釜神」と、大音聲に連呼合唱し、太鼓を叩いて囃し立てる。その時少女に釜神乗り移つて、少女は躍り出したことも屢であつたと云ふ。前の土屋代太郎の神懸の場合と照合して考察す可きである。

以上は余り實地の目撃と當村の郵便局長であつて同時に又麓山神社氏子總代である鈴木勘四郎氏の談話とを一所にして、叙述して來たのであるが、尙鈴木氏の所藏に係る氏の祖先の舊記に左の文が見える。

麓山大権現祭、毎年九月七日より人數集、火劍と申て、火を自由仕、參詣之者、火の中へ入る、火祭と云ふ。

御回國使様御案内手扣帳、天明八戊申歲五月廿四日

(加藤云、御回國使様とは藤澤要人を指す)

此案内記は郷頭岡部兵助殿手帳より寫取申候

時寛政八丙辰歲正月大吉日

關脇住

鈴木勘之丞利光

尙此火祭は、何の爲めに執行されるのかと云ふと村人の無病息災を祈願するので、越後の魚沼郡あたりからも、遙々病氣平癒をこの麓山神社に祈願しに來る者もあり、會津侯曾て武運長久を麓山神社に禱賽したこともあつたと云ふ、さもある可きことである。そこで又當村には、

目下、安産専門の守護神とも守護佛ともつかぬ、ウバ神神社もあつて、遠方から、一家に難産の有つた場合には、急使を派して、安産を此女神に祈りに來るので、繁昌を極めてをる。此ウバ神は正しくは、優婆夷神と呼ばれてをるので、此ウバ神様の眞性質も自ら了解出來よう。神佛混淆の *hybrid deity* の好標本である。かう云ふ信仰の尙依然行はれてをる村落であると云ふことを頭に入れて置いて、麓山神社の火渡の神事

を考察すべきである。

尙今回余の同地出張の際には、麓山神社の社掌土屋廣君は種々便宜を計られ又同社の氏子總代にして同地の郵便局長である鈴木勘四郎君は同家所藏の古文書を示めされ、その他研究上懇篤なる援助を與へられた好意に對して、深く感謝の意を表する次第である。

「大事」の地位と説出世部の佛陀觀（下）

久野芳隆

四

過去佛の思想が佛陀の直説であるとは考へられない如くに、本生話の思想も又佛説と云ふことは出来ない。佛陀の偉大性は單に今生の努力によるのみに非ずして、無數劫の輪廻轉生を経て現在の果報を得られたのであるといふが如き業による流轉説は、無我思想に徹底せる佛陀の極力排斥した所でないならぬ。

それにも拘らず時の經過に伴ひ部派佛教の時代となれば、一般に佛徒の腦裏に具體的に現れた佛陀は、業報の考に支配された信仰上の佛陀、要請の佛陀である。即ち過去無數劫の善根積聚の結晶たる萬徳圓滿、百福莊嚴の佛陀が一般に考へられる様になつたのである。而して上座部

はこの報身的佛陀に對して本業思想を採用し、佛陀の前生即ち菩薩を伏惑行因のものとして考へた。

しかし惑業によつて支配された佛陀なら凡夫と共通の身體精神を具ふべきであるに、反つて超自然的な三十二相や神通や十八不共法の如きものを具備しておると言ふことは無理があるし逆に頭痛背痛に苦しんだ八十入滅の生身が無限の努力によつて獲得した唯一の結果であるとしては餘りに物足りない感を免れまい。斯く佛陀觀に於て本業思想を探ることは種々なる點から不満足の結果を齎すから、斯くの如き考のみが長く勢力を占むることは不可能である。従つて何等かの形でこの思想は轉開せねばならぬ。此

處に大衆部が上座部に反對して本願の佛陀觀を主張した所以がある。

しかし本業思想を採用したにしろ、本願思想を採用したにしろ、部派時代に於ては上座大衆兩部とも一様に三十二相八十隨好を身體的特徴と考へ十八不共法を精神的特質としてゐたのである。

有部が一佛思想を採用したのは力強い。しかし三十二相十八不共法を具備せる佛陀が文字通りに實在の釋尊を現しておると考へるのは不可能であるから、理想の上に現れた佛陀は必ずしも一佛たるを要しなくなる、従つて報身的佛陀を考へる限り、三世諸佛の多在を主張した大衆部の考へ方がこの場合より自然であるといはねばならぬ。

斯くの如き普遍化された佛陀から實在の釋尊を觀る時は、釋尊は佛陀の人類型と見なされ誕生出家成道入滅は皆過去に於て豫定せる型を踏習するに過ぎなくなる。

「大事」の地位と説出世部の佛陀觀（下）

然るに有部では比較的佛陀を現實的に考へ、佛の二心俱起を否定したり、「今日雨降るや」といふ様な言葉は佛の本質には何等關係のない不丁義のものであると見たのは生身の考に徹底する限り正しいのであるが、一方に於て四階成佛の佛陀を立てた點は矛盾と言はなければならぬ。四階成佛の佛を考へるなら寧ろ大衆部の如く多佛思想に依つた方が合理的であらう。

しかし何れにしても三十二相を身體的特徴としたことは兩部共通である。この三十二相は最初に於ては當時に於ける婆羅門の説く大丈夫相を採用したものである。従つて三十二相一々の問題よりも、總括的に「總て偉人は三十二相を有す。佛陀は偉人なり。故に佛陀は三十二相を有す」といふ考が三十二相全體の關心事たるに過ぎないものと見ねばならぬ。然るに後になる三十二相の一方が過去の業によつて夫々生じたのであるといふ様にされ、全く木業の結果であると見た。上座部系の論書の中では「大毘婆

婆論第七十七卷」（大正藏經、第二十七。八八頁）が最も明細に三十二相に就て述べておる。一方大衆部系では「大事」に於てこの三十二相を説き、八十隨好にも觸れておるから、兩部共通の考と見てよからう。

この中八十隨好は「大智度論」を見るに三藏の説ではないといつておるから後の加上と見て差支へなからう。

三十二相八十隨好は専ら身體的の偉大さを記述したものであるが、精神的特質としては十八不共法が擧げられておる。

此處に注目すべきことは、俱舍論第二十七卷分別智品第二に於ては十力四無畏三念住大悲を十八不共法としてゐることである。「大智度論」によると十力四無畏大悲三不俱意志を十八不共法とするのは迦旃延尼子一派であるといつておる。而して龍樹は之に反對して別に大乘の説く所として別の十八不共法を擧げてゐる。（左に擧げる項目）然るに龍樹のいふ所の十八不共法

を吟味すると、その一々悉くが強ち大乘的とのみ斷定出来ない徳目であるから、小乗の別の派の傳持を繼承したと考へることが出來やう。

「大事」には佛眼に屬するものとして十八不共法を擧げておるが、之は全く「大智度論」で言ふ所の十八不共法と一致するものである。

（尤も一〇解脱智無減と *nāsti saṃāhiye hañhi* との相違がある。）

之を強く考へれば「大智度論」は有部等の上座部系には反對であるが、大衆部系の思想には意氣大に通ずるものがあり、その影響を受け、その主張を多分に大乘のものとして採用したと見ることが出来る。今之を列擧すると次の如くである。

Arīdasāveṇikā buddhadhammāḥ (十八不共佛法)

(1) *aññe aññe taḍḍagataya apratīhanā jñāna-dāsanāni* (智慧知過去世無礙)

(2) *aññāṇe aññe apratīhātāni jñānadāsanāni* (智慧知未來世無礙)

(3) *pratyutpanne aññe apratīhātāni jñānadāsanāni* (智慧知

現在世無礙)

- (4) *sarvāni kalyāṇa jñāpīraṇīgamāni jñānanupriyāni*
 (一切身業隨智慧行)
 (5) *Sarvāni vīcāṇa* —— (一切口業隨智慧行)
 (6) *Sarvāni manokāma* —— (一切心業隨智慧行)
 (7) *niṣṭi chandāsa bhiri* —— (欲無滅)
 (8) *vīryaṣa* —— (精進無滅)
 (9) *smṛtye* —— (念無滅)
 (10) *smṛcchīye* ——)
 (11) *prāṇīye* —— (慧無滅)
 (12) *vimuktīye* —— (解脱無滅)
 (13) *khalīkaṇ* (身無失 *akhalīka*)
 (14) *parīṭāni* (口無失)
 (15) *manīṣamṛtīṭā* (念無失)
 (16) *asaṅghīkaṇ cīraṇa* (無不定心)
 (17) *pratisamkhyāya apeka* (無不知已捨)
 (18) *nānīvesatīṭā* (無異相)
 (解脱知見無滅)

之を以て見るに上座部大衆部共に身體的特徴としては三十二相等を採用したが、精神的特徴になると前者は十力四無畏三念住大悲を立て後者は別の十八不共法を主張したことが判る。

「大事」の地位と説出世部の佛陀觀 (下)

五

次に大衆部の各派が報身的佛陀を如何眺めてゐたかを簡單に一瞥し、説出世部の佛陀觀の地位を定めることとする。

説出世部の主張は北傳「異部宗輪論」に徴するに大衆、一説、鷄胤の諸派と同じく「諸佛世尊は皆是れ出世なり。一切如來には有漏の法なし。諸の如來の語は皆法輪を轉ず。世尊の所説には不如義なし、如來の色身は實に邊際なし。佛に睡夢なし。」といふ諸點である。「大事」に於てもこの「異部宗輪論」と殆んど共通する意見を持してゐる。即ち「1, p. 199」によるに「世に佛に等しき何物もなし。げに大聖の總ては超世間的なり。」と言つてゐる。今之と類似の説を唱へた部派を「論事」(Kāthīvatthū)及び佛音(Buddhaghosa)のその註に基いて舉げて見ると、案達羅派(Andhaka)と北道派(Uttarapathaka)と吠都留耶加派(Vetulyaka)とである。即ち案達羅派の主張として「佛世尊の日常語は出世間的な

り。」とあり、案達羅派、北道派共通の主張として、「佛世尊の排泄物は有ゆる他の香よりも優る。」とあり、更に吠都留耶加派の主張として「佛世尊は人間界に住すといふべからず。」とある。以上列擧した諸派の主張は大體同一論調と見ることが出来る。しかし細い點になると相當疑問が起つて来る。この中でも最も注目すべきは説出世部と南傳の所謂「Vaiṣyāka」との共通思想である。説出世部は報身に終始した様であるが、Vaiṣyāka は寧ろ實身化身の區別を立てたからその佛陀觀はより超人的の見解と見ねばならぬ。しかし興味あることはこの兩派とも佛陀觀からその部派の名稱が來ておることである。

Vaiṣyāka は梵語の Vāiṣyāka である。Vaiṣyāka の vai は大體に於て意味を深めるに用ふるのであるが、又時として否定の意味にも用ひる。合成語の前にある時、例へば Vāṣṣṣya (不^等) の vai は否定の意味である。又 Indriya-vaiṣyāka (根不全) の場合の vai も同様に否定の

意味である。それ故 Vāiṣyāka の意味は「無等比」とも言へるであらう。その點を強調すると、この派の名稱は説出世部の名稱と等しく「佛の本質は世間の何物にも等しからず。」といふ點から來たと見ることが出来る、即ち全く説出世部の名稱と同一軌であつて佛陀觀から起つた名稱である。この點では名稱の上からはこの二つの派は類似の派であるとも考へられる。

吠都留耶加派の名稱及び態度に就ては纏つた文獻を手にすることが出来ないから、正確に論ずることは出来ないが現存の文獻では次の如きことが言へる。Vaiṣyāka は「論事」の註によると Mahasattvavādin といふことになつておる。之は梵語の Mahasattvavādin であるから如何にも般若の思想家を指してゐる様に考へられる。併し論調は般若空觀派に似ておるとはいへ、般若空觀派そのものを指すとは思へないから、小乗部派に別にさういふ主張をした派がなければならぬ。木村教授は之は「佛性論」に引用さ

れておる分別部ではないかと言はれておる。適確な文献を求めることが出来ない以上、之が最も近い説の様に考へられる。「佛性論」に擧げられた分別部の主張たる「一切凡聖衆生、皆從空出故、空是佛性、佛性者即大涅槃」とあるものと「論事」の *Vetulyaka* の説と似た所のあるのは事實である。しかし今は似ておるといひ得るのみでそれ以上にそれが直に同一の派であると断定することは出来兼ねる。たゞ近いといふ點は事實である。即ち「論事」*XVII*, 6, 7, 8, 9 に出ている *Vetulyaka* の議論は僧伽存立の精神を論じて、徒にかの現實的方面に固執し、布施を受くることのみ生命と心得へておる沙門等を破斥しておる、この點は維摩居士の風貌その儘であり可成に理想主義に徹底してゐると言はねばならぬ。同又しく *XVII*, 10 に於て、佛の法身的方面（之は寧ろ化身に對する實身といふ方が適當かも知れない）を高調して佛の本質は何物をも享受しないが故に、ある一派が應供の言葉

に捕はれて佛を供養するものは大果報を得ると説くが如きは大なる墮落であると誠めてゐる。此等の諸點を考へると議論の進み方は *Vetulyaka* の方が説出世部よりも鋭い様に思はれるが佛陀觀に關しては大體同一歩調の意見を持し多少 *Vetulyaka* の方が行き過ぎてゐたと見てよからう。

序に横道に外れるが *Vetulyaka* の名稱と大乘の名稱との關係に就て考察して見よう。

大乘經典の大多數は *Vaipulya* 即ち「方廣」といふ形容詞を用ひてゐるがこの *Vaipulya* は *H. Kern* 氏に從へば *Vaitulya* から來たものであるとすして *Vetulyaka*, *Yevalla*, *Vaitulya* (*sk.*) の三つは結局同一語原に屬し、順次發達したものであるといふ様である。*Kashgar* 發見の「法華經」の斷片には *Vaipulya-sūtra* とあるべき所に *Vaitulya-sūtra* とあるといふのである。さうなると方廣といふよりも舊い支那佛教徒の譯語たる方等の言葉が活きて來る。出三藏記集に

載つてゐる方等者大乘之通名といふ句は *Vaidalya* の譯語から來た様にも考へられるし、*Stern* 氏の説に従へばそれが部派の名稱から來ておる様にも思へるのである。

しかしこの點に就ては私は別の考を有してゐる。私は寧ろ大乘の方廣 (*Vaidalya*) の語義を次の如く推測する。之は九分教の毗佛略から來たのであらう。大乘系の「大般涅槃經」第三卷金剛身品に九分教の名目がある。その中の毗佛略は *Vipula* に近い。「大智度論」の第二十五卷にある九分教の名目の中、爲頭離は小乗の分類の一たる *Vedalla* に近い様な氣がする。

巴利文「普見律毘婆沙 (*Sammanta-piṣitika*)」の説明には「總て喜悅又は満足を得るに従ひて質問したる經は、エーダツラなりと知るべきなり。」とある。この *Vedalla* からは直接方廣の意義は出て來ない。しかし甲が問ひ乙が答へ、甲は乙の答に満足して更に問ふて行く經の形式を考へると、段々加増して行くのであるから、之が *Vipula*

と稱せられたとも考へられる。西藏譯も「甚だ増廣せる經」 (*Sin-tu rgyas-pain-ze*) の意味を探つておる。漢譯の方の九分教、十二分教には毘佛略、毘佛離の語があり、又中阿第一卷には廣解とあり、增一阿含第二十一卷には方等とある。更に私の主張する點を最も明瞭に言ひ表しておるのは「翻譯名義大集」と *Mahāvaypama* との十二分教に關する梵漢對比である。さういふ點から推して方廣の語義を九分教の轉化と考へ度い。巴利語の *Vedalla* は梵語の *Vaidalya* であるから直接には *Vaidalya* と *Vaipulya* との連絡はない。たゞ間接に經の形式、例へば大般若經の如き加上的編纂を考へると、私の推測も一分の理が立つと思ふ。

即ち大乘の通名たる方廣とは部派的名稱から轉化した名稱でなくして、九分經の如き舊き經分類の形式に倣ひ、小乗教團に對抗して大乘徒が方廣經を編纂したのであると考へる。

六

佛身觀に關しては、大乘の三身説が最も圓熟した考であるが、その様な實を結ぶには幾多の思想的星霜を経ねばならぬ。「大智度論」の佛身觀は大乘の三身思想としては未だ初期のものと思ふことが出來やう。その理由は龍樹は佛陀に關して、大體法身と生身とに區別しておる。而して法身に就ては彼本來の面目からすれば、諸法實相たる空の理を以て佛の本質と考へねばならぬ理由である。又生身に就ては佛の色身即ち肉身を指すのが純粹の意味を表しておる。この二つが結局釋尊一人格を二方面から觀察したといふことになるのが當然である。然るに法身の思想に關しては無量無邊にして十方に遍滿し、色像端正として說法度生して止まないのが法身であると説いておる。法身は無量阿僧祇劫に於て一切の善本功德を積集すると言つておる。之によつて見ると、後の三身の中報身の如く法身を説いておるし、又生身に於ても方便身或は化身と釋し、大悲の心から應現したものの如く解釋

「大事」の地位と說出世部の佛陀觀（下）

しておる。徹底した龍樹の主義から見れば洗練されてゐない解釋の様でもある。これは當時の敎家一般に考へられてゐた普遍化された信仰上の佛陀が基礎をなしてゐるのである。而も小乗部派の中では大衆部の説に依つておるものである。而して龍樹の考へてゐた佛陀は果位的な特徴としては十八不共法、三十二相を具し、それが菩薩因位の時に於ては本生話、過去佛の思想が活躍してゐた萬德積聚の報身的佛陀なのである。「大智度論」二十六卷には「經中に説くが如くんば、佛の金剛身は仰食を恃まずと、何を以てか鉢を畜ふるや、答へて曰く、佛法に二種あり一には聲聞道、二には佛道なり、聲聞法の中には佛は人の法に隨つて食噉し給ふ所あり。摩訶衍法の中には方便もて人の爲めにす。故に噉ふ所あることを現じ給ふも、その實は食し給はず」とある。

この場合「大智度論」では摩訶衍の主張或は佛道の主張を聲聞道に對立せしめておるが理想主

義の立場を摩訶衍といひ佛道と稱したものと見ることが出来るから溯つて大衆部の説出世部にこの種の考を探ね當てることも出来るのである。即ち「大事」に於ては出世間者（Lokottariṇī）は同時に又世間に隨順する（Tākinvartanā）御方であり、塵は附着せざれども足を洗ひ、垢無けれども浴し、蓮花の香ある口に齒楊子を用ひ、風は身體を害せざれど衣服を着し、熱を覺えざれども木蔭に座し、病あらざれど薬を用ひ、飢えざれども食をなし渴なきに水を飲むと述べておる。即ち理想主義より見れば實身はその儘化身を現するといふのである。

斯く「大事」の説く佛陀は徹頭、徹尾、智と徳との積集たる報身である。而もそれは單數の佛陀でなくして複數で表現しておる釋尊である。托胎、誕生の如き傳説に於て、或は菩薩と稱し或は佛と呼び、菩薩と佛とを同一意義に用ひておる。即ち複數の菩薩、佛陀が摩耶夫人の右脇に白象となつて入り、五障なく、又父母所生で

ないと述べておる。

之は「大無量壽經」(Sukhavatīyūha)の序文菩薩讚嘆の處にも、同様に云ひ表されておる所で、阿彌陀佛思想の起原に就ては注目すべき一特質たるを失はない。

又佛陀の數を無限と見ておることは次の如き句によつて了解することが出来ると思ふ。

「過去諸佛の最初の極限は知るべからず。」

菩提の爲めに誓願をなすものの（以下右に同じ）——

不退轉の性質を有する者の——

灌頂地に到達せる者の——

兜率天より下るものの——

母胎に横るものの——

母胎に留るものの——

生れんとす勇者の——

生れんとす世間師の——

膝衣に抱かれたる者の——

(七) 歩む者の——

大笑せる者の——

方角を觀察する者の——

膝の上に育てられたる者の——

養はれつゝある者の——

出城する者の——

菩提樹下に行く者の——

如來智に達せんとする者の——

轉法輪する者の——

衆生の幾千萬を指導する者の——

獅子吼をなすものの——

捨衛行をなすものの——

涅槃せんとする勇士の——

涅槃して横臥する者の——

荼毘されたる偉人の——

以上の如き報身的佛陀を畫く「大事」に於て本願思想の高調されておるのは當然であるといへる。即ち後世大乘の阿彌陀思想の先驅をなすのが説出世部の佛陀觀である。

私は説出世部の本願思想を最もよく表現したものととして次の句を引用する。

〔第二十八〕
「第一に榮譽ある者、若しく如來を禮せんも未だその時、人中の最上者が秀たる佛たらんとする心を起せるものとなすことを得じ。

百萬の獨覺、勝義諦に到せる人を禮せんも、未だその時

「大事」の地位と説出世部の佛陀觀（下）

賢者が一切法に通達せん爲めに心發起せるものとなすことを得じ。

百萬の阿耨漢、自在の徳に到せる人を禮せんも、未だその時、導師が幽遠なる智慧の海の爲めに發心せるものとなすことを得じ。

廣大なる善業の積聚者が身も心も修練したる時（初めて）微妙なる容貌を具して菩提の爲めに發心す。

（願はくば）我が修する所の善根によつて我に一切見者たることがあれかし。我が賢願更に猶豫なく、此賢願全けれ。我が有ゆる善根の積聚は一切衆生の爲めに廣大なれ。我がなせるいかなる不善業も、その苦果を我は超脱せん。……

はいいかなる時と雖も、勝義諦を知らんと欲す。假令阿鼻地獄に住まんとも、我は往いて墮てず。一切を悟らしむる爲めの賢願。これこそ我が確信なり。生老死憂病を捨つることを得て、更に心退轉せじ、世間の苦を滅して、衆生の利益をなす、此こそ偉人の中の勇士なり。」

之を以て觀ても立派に佛陀としての本願思想が考へられてゐたことが判る。之を佛傳であるといふ點を除けば、直ちに以て大乘の上求菩提、下化衆生の觀念を表現したものと見ることが出

來る。たゞ大乘思想から見て遺憾なのは、我々の菩薩觀に非ずして、九重の雲深き佛陀の本願であるかと考へてゐた點である。しかし大乘研究者がたゞ小乘方面の教理を卑しめて之が研究を怠るが如きは斷じて思想發達の經過を闡明する所以でない。時代の順序からすれば斯くの如き佛陀觀も大乘思想へ轉關する一契機たるを忘れてはならないのである。(完)

- 註 11 *Mahāvastu* II, p. 30; p. 304.
 12 *Ibid.* II, pp. 43—44.
 13 大智度論第廿六卷(大正藏經, 第二十五、二五五頁)
 14 同上, 第廿六卷(同上)
 15 *Mahāvastu*, I, p. 160.
 16 *Na hi kiraṣṣamyaḥkambudhānam lokena Saṃam. At-*
ha khalu saramera mahāṣīlāṃ lokottaraṃ.
 17 *Buddhassa bhagarato roharo lokuttaro ti.* II, 10.
 18 *Buddhassa Bhagarato uccarappasāro ativaya aṅṅe gran-*
hājite adhiḡanhatiti. XVIII, 4.
 19 *Na vattabhaiṃ "Buddho Bhagavāṃ manussa loke aḡṣṣi-*
ṭṭi." XVIII, 1.
 20 "Vaiṭulya, *Verulla, Vetulyaka?*, Amsterdam, 1909.

Saddharmapūṭṭarika (Bibliotheca Buddhica X) *preface*.

VI

- 21 *Sābhe pi vedāṃ ca tuṭṭhim ca laddhāladhā pucchiss-*
uttantaṃ vedāṃam ti vedītabhāṃ (P. T. S.) I, p. 29.
 22 佛敎授稿, 九十七頁參照
 23 若如法觀佛, 般若及涅槃, 是三則一相。(大正藏經, 二十
 五卷, 一九〇頁)
 24 佛眞身者, 遍於虛空, 光明遍照十方, 說法音亦遍十方無
 量恒河沙等世界
 (同, 二七八頁)
 法性生身佛者, 無事不講, 無願不滿, 所以者何, 於無量
 阿僧祇劫積集一切善本功德。(同, 三二三頁)
 25 *Mahāvastu*, I, pp. 163—169.
 26 *Ibid.* I, p. 142; p. 143.
 27 *Ibid.* I, pp. 124—126.
 28 *Ibid.* I, pp. 81—82.

原始キリスト教の宗敎的背景

— 密儀教の興隆衰頽 —

丸 川 仁 史

一日にしては成らなかつたロマを克服したキリスト教も亦決して一時代の、一人の勢力によつて成つたものではない。その成立には豊富なる背景がある。その發達には種々なる外的の事情が貢獻してゐる。シドニール大學、聖アンドリュウカレッジの新約及び歴史神學の教授アングス博士は、先に(一九一四) *The Environment of Early Christianity* を著してグレコローマ世界の

發源から、その時代の社會的道德的並びに宗敎的狀態を明かにし、ギリシヤ、ロマ、ユダヤ人の特性を説き、そのキリスト教に及ぼした影響を指摘した。その後十年、特に當時の密儀教を問題とした *The Mystery Religions and Christianity* (1925) が現はれた。著者は筆をギリシヤ宗敎の

破産に起し、次に所謂グレコローマ世界の先驅者となつたアレキサンダーの貢獻を説き、ユダヤ人の活動、影響、ロマの興起とその東方との接觸を述べて、次に百數十頁に亘つて密儀教の本質、並びに密儀の段階に就て詳述してゐる。がそれらに就てはこゝには述べず、直に地中海世界に於ける密儀教の普及の一般狀態に就ての叙述をみよう。

密儀教の流行を促した當時の社會的、宗敎的條件として第一に擧げられるのは(一)オルフィズムの普及である。アレキサンダーより遡る二三世紀頃オルフィズムは初めてギリシヤの世界に紹介され、デイオニソスの祭と結合し、西方に於ける密儀教の一先驅者として神秘主義の種を

蔭くと共に、キリスト教にとつても或る點で重要な準備となつたのである。先づ(イ)之は宗教意識の中に罪の觀念を導入してこれまでのギリシヤの平穩な禮拜を攪亂した。即ちギリシヤ人の自然のまゝに生命を讚美する觀念に反して肉體を以て靈魂の「牢獄」或は「墓穴」と見做したのである。人には肉に印したタイタンの要素と、靈に卽した、デイオニソスの要素とがあり、生活はこの二要素間の激しい争闘で、人は次第にデイオニソスの、換言すれば聖になり、終に幸福な恵まれた者となるべきであるとする。かゝる思想は以後西方に決して絶えた事なく、常に歐洲思想に感化を與へ、又悔悟と淨化とを促したものである。(ロ)かくて清淨は高調され、西方の人々の心に神聖といふ新しい理想が置かれることになつた。假令オルフィズムは一面に於て禁欲によつて之を獲得せんとする古い道を取つたとはいへ。(ハ)オルフィズムは、デイオニソスの儀式、神話の上に立てられその古い信仰を保ち

はしたが、神を求める方法に於て全く異つてゐた。それは肉體の陶醉よりも精神的恍惚を求めた。かくして聖なるものと融合せんとしたのである。かゝる傾向も後に及ぶ所遠い。(ニ)又かゝる宗教は必然的に個人の靈の救ひを問題とする。それは人間の責任觀念を強め、宗教を特に人の道徳的撰擇の問題とする新しい宗教概念であつた。(ホ)他方でオルフィズムは密儀教やキリスト教の「自由教會」の原理の備えをした。即ちオルフィズム宗儀同盟は宗教上の目的の爲に自發的の聯合を行ふ事を始めたのである。(ヘ)後の密儀教やキリスト教に流れ入つた秘蹟重要視の傾向が甚だ強かつた。救ひは秘蹟により、入信儀禮により、秘密教儀によつて可能になるのであつた。(ト)オルフィズム流の清淨は單に人間の努力だけで得られるものではなかつた。そこには特別の神の助けが必要であり、入信に伴ふ秘蹟的の恩恵が要せられた。かくて西方に於ける人間中心の宗教的見解が、無力な人間のつゝまじやか

な神中心の見解に座を譲つて來たのである。(チ) オルフイズムの運動はシンクレテイイズムを促進する初期の最も強い努力であつた。(リ) 又その秘密教儀、その緻密なる天地創造説、根本的な一元論等に於て後世のグノスアイシズムの先驅である。(ヌ) 神學に比喩的解釋法を用ひたのも之が最初である。

(二) 地中海世界の奇怪な都市國家制度は、ギリシヤに於ては、智的に見てはソフイズムの興起の頃から、政治上では、ペロポネソス戦争頃から、又ロマに於ては第二ボエニ戦争頃から次第に壊滅した。それは同時に、狭い範圍の國家宗教の特權を亡ぼし、宗教には個人主義が導き入れられると共に普遍主義も注入されて來た。

(三) アレキサンダーによつて始められロマの手によつて完成された人類の融合は、正に「東方と西方との結婚」であり、哲學の折衷、宗教の混合を來し、かくて人々は愛國主義の特權を超越し、國家的教會の偏狹から解放されるに至つ

た。

(四) 當時東方の西方に及ぼした影響は甚だ多い。宗教、産業、通商等のみでなく、その他ギリシヤ、ロマ人が自ら専門家を以て任じてゐながら而も東方人の才能によつて壓せられた事も數々あつた。即ち、西方が政治生活に注いだ熱心と宗教的冥想に注ぎ入れた東方の宗教的優勢は云はずもがな、アジアをヘレナイズメントしたギリシヤ人が却つてアジア的風物を受入れた、又ロマ人は東方の爛熟した豊饒な文化の捕虜となつた。オロンテスやナイルの河水は完全にクイバーに注ぎ入つたと云ふも過言でない。政治的に征服されて東方より西方に送られた軍人、奴隸、ロマの世界的平和の許に活躍した商人、銀行家、冒險者等は重要な役割を務めた人々である。世界を雄視するギリシヤの哲學思想もアリストテレス以後は半ば東方化され、ストイシズムの創始者ゼノ、クレアンテスの如きは東方人である。又それをロマ人に適用したポシドニ

ウスはシリア人であり、ネオピタゴレアニズムはギリシヤ的と言ふ以上に東洋的である。有名な法律家にもツロのウルピアン、ヘルメサのパビニアン等の如きシリア人がゐた。その他偉大な天文學者、數學者、物理學者等、又文學藝術に於ても東方の感化は擧げ盡し難い。かゝる事情が密儀教の普及に益した事は論を待たぬ。東方の人々は多くその宗教を持つてゐたのであるから。

(五)密儀教の普及を助けた變遷しゆく時代の雰圍氣の中で注意に値する他の要素は、次第に擴大して行つた大衆の影響である。民衆的趣味と自意識とが現はれて來ると共に貴族的感化は衰へて行つた。先づかゝる事態を生むに至つた主なる事情を考へてみるに、(イ)第一に智的破滅が考へられる。上流の理性主義や懷疑主義は最早民衆を満足さし、その君子然たる氣取りを維持する事は出來なくなつた事。(ロ)上流、有閑階級に利益であつた都市國家文明の衰頹した事。(ハ)

ロマの征服戦争が齎した經濟的結果として少數の者を富ますと共に大多數の者を貧しくし、部分的に、或は殆んど完全に中産階級なるものを消滅し去つた事。(ニ)加之、上流階級の遺放、死刑、財産沒收は、貴族の勢力を弱めると共に民衆をして己が力を一層意識させ始めた。民衆の希望、軍隊の投票は國家の中樞を動かし得、一般人民の情緒は國家の運命を決定するものとなり、(ホ)又アウグスタスの主義の如きは、次第に專制に傾きつゝ勢力ある貴族を壓迫すると同時に、一方では大衆の機嫌をとり、満足を買ふものであつた。(ヘ)地方の領土は増し、帝國內に外國人が次第に増して來、(ト)主として下層階級から構成された宗教や通商の組合が興起し流行して來た事。如斯して勃興し來つた民衆の勢力は當然宗教にも大なる影響を持つものであつた。民心の收斂に宗教の必要なるを悟つたロマ政府は國家宗教を以て民心を満足させんとしたが、一殷鑑遠からざる如く、爲政者は宗教の殺のみを

用ひて事足れりと考へるものである。彼等は宗教の滋味を知らない。よし知る人があつても之を國家治世の具とする時、それは空粗たるを脱れ難い。當時の民衆も屢々政府の認めた國家宗教よりも、國家の迫害を受けながらも己が心情を満足さす宗教に身を寄せた。而して最も民心の歸趣を待たのは密儀教であつた。表面は國家の命に従ひつゝも裏面かゝる宗教に心を寄す者も多かつた。

(六)星占術が優勢であつた事も東方宗教の成功する重要な機縁であつた。それは元來はバビロニヤに發生したものであり、そこで獨創的なスメリア人に培はれ、科學と信仰とを兼ねてバビロニヤに傳つてゐたが、更にベルシヤにも移され、そこでマゾダ教、ミトラ教に於ては重大な役目を演じてゐた。アレキサンダーの東征によつてこれが西方に移入されたのである。これは自らの普及に伴ひ、又その生じた結果に於て、東方宗儀の普及に利する所が二三あつた。かの

東方の夜の空の美觀、長い靜かな冥想、天體を注視する者の熱情的な實際的な宗教上の目的、それらは凡て神秘的陶醉、宇宙的感情を引起すものであり、かくて人を高き忘我の境に引き入れ、天地の間隔を絶して聖なる輝く天體との融合を冀はしめ、又人の思想を未來に向けしめるものであつた。そしてこれらは即ち密儀教の目標とするところでもあつたのである。斯く神秘的主義の主要な要素を培ふた星占術は、一方で宿命的宗教觀や呪術の施行等の缺點を伴ひつゝも他方一神教的傾向をも促進した。即ち天體中の太陽を重視する事がその傾向を促す力であつた。そして密儀教に於ても屢神々は太陽と同一視されたのである。例へばセラピス、アテイス、ミトラ等に於けるが如く。

(七)紀元前五世紀以後はギリシヤの宗教史は主として地靈神のオリムピア諸神に對する勝利の歴史であつたことも考へられる。かゝる變轉はギリシヤ宗教に著しく異つた外見と性格とを與

へ、且終末的傾向をも附與し、それは東方の密儀教を受け入れる氣分を養ふ事多大であつた。そしてこの地靈神の宗儀は、デイオニソス宗教の到來により、オルフイヰズム勃興に影響され、東方宗儀と接觸して神秘教會中に變形され傳つた。

以上の外尙アングス氏は、密儀教の發展を助けると共に又それに伴つて現はれたグレコ・ロマ世界の宗教的要求とその徴候とを次の様に數へあげてゐる。(一)個人主義。個人主義は國民主義の廢墟から起る。個人は歴史の興亡を生きのび、破壊から脱れ、常に新しい社會結合を見出して行くものである。ユダヤ人の間では個人主義は既に古くからあつた。ギリシヤ、ロマの世界に於ても之は次等に流行して來、遂には時代の最も著しい特徴の一となつた。そして先に勢力のあつた集合主義に代つて全生活、全宗教的形勢を支配するものとなつた。この個人主義が密儀教やキリスト教の爲に備へた路が如何に廣

いものであつたかは先に一言觸れておいた。それはソークラテースが最初注意を向けた人格の概念を釋明し、かくて人に精神的存在の豊富さと、満たすべき要求とを示したのである。個人は單位となり、密儀教は個人の靈魂の爲に救ひを主張した。それは個人を、政治的社會的結合には關はりなきものとして取扱ひ、彼に支ふるに聖なる力を以てして、個人の威嚴を増した。これらの宗儀に於ては奴隸も主人も、職工も資本家も、皆兄弟として平等に相合した。個人主義の缺くる處に密儀教は慰安を與へてくれたのである。内に向つては罪の意識とそれに伴ふ調停の要求が起り、密儀教はそれをも満足さすべき下劑と聖寵とを約束したのである。

(二)グレコ・ロマの世界を動かす他の力、特に宗教に於て活躍した力はシンクレテイヰズムであつた。それは世界主義と個人主義とに必然的に伴ふものであり、かゝる主義の流行した當時の環境を見ればこの現象の起つた事は自明であ

る。——構成的創意は衰頹し、批判主義が到來し、都市國家は衰へ、それにつれて世界主義が勃興した事。アレキサンダーの國際的政治。國民的信仰、哲學の破壊。コイネ（古典でない通俗ギリシャ語）の普及。文化の高い民衆の混融。その世界的主張と比喩的解釋の統一をもつたストイシズムの成功。ロマ帝國の擴大、ロマ法。八方をつなぐ道路。宗教の事柄に就て新奇を求める熱心。異教の寛大。改宗。東西の絶えざる湊合等等。尙又異種族間の通婚、移住、既に早くから世界人であつたユダヤ人の貢獻等も皆シンクレティズムを助長するものであつた。このシンクレティズムは密儀教と相携へて進んだ。即ち密儀教は總ての人種の排外から離れてその恩恵を萬人に與へ、到る處、人に真理と宗教的依頼を與へ、かくして異國宗教への路を容易くしたのである。如斯き有様であるから密儀教とシンクレティズムは離しては考へてられない。密儀教を學ぶ者は同時にシンクレティ

ズムのよい例と知るのである。彼等各々の間にも融合し合つた。その宗儀、祭式、神話、象徴に於て。又その本體たる神も他宗教の色々の神と同一視された。例へばオルフィズムに於ては、ディオニソスはエレウシスの地靈神と同一視され、又他の神々、アドニス、アテイス、オシリス等と混融された。かゝる宗教のシンクレティズムは、一面異教としての力を持ちつゝも、他面に於てその宗教的氣分養成の上にキリスト教の發展成長の地盤を作り上げる力となつてゐる。

(三)「人は政治的(社會的)生物」であるといふアリストテレスの聲明は今更論するまでもない。生れながらにしてその一員となり得る宗教團體、そして一の社會的結束物として最高の奉仕をなす宗教——それは古代統制の没落と運命を共にし、個人は彼自らの宗教を求めねばならなかつた。團體的な都市生活も破壊された。ユニバーサルリズムとインディビデュアリズム

——そこには中間のある團結が必要であつた。そこに、宗敎的目的をもつた私的の、自發的の結合——教會——の存在理由がある。粘着した政治的統一よりも、ごつ／＼と雜然たる絶對帝國を作るに適してゐた東洋人は、かゝる私的な宗敎的組合を形成するには得手であつた。ギリシヤやロマにかゝる組合の盛んになつた事には東方の奴隸、自由民、商人、冒險者等の貢賦を考へなければならぬ。これらの組合員は多く異國の名を持ち、それらの先づ榮えたのは異國人の集り易い貿易都市であつた。イシス、アテイス、セラピス等の宗儀に捧げられた宗敎のギルド、パツカス禮拜者のクラブ等。そしてこれらの組合の原理によれば、宗敎は、個人的要求と無關係に生れによつて加入すべきではなく個人の自由なる要求によつて加入すべき同盟の中で神と靈魂とにかゝる事であるとされ、従つて人種、國民別、階級等は障害とならなかつた。かゝる傾向は密儀敎の普及を自由にすると共にそれに

助長されたものであり、人類宗敎史にとつても重大なる事件である。

(四)ギリシヤ文化の時代、ロマの時代には、古典文化の爛熟期の文學には折々かすかに現はれるに過ぎなかつた悲哀と人間の脆弱、罪惡との思ひが著しく現はれ始めた。この點では「グレコ・ロマ世界はユダヤ敎の出發點に到達した」と云ひ得よう。ブラトーン、アリストテレー、下つてはフイロ、ストイシズム、エピクテータス、セネカ、ゾイルヰル等皆この事に言及してゐる。オルフィズムの如きは早く既にこの點で大に人の反省を促してゐる。かくして罪の確信は次第に強くなり、贖の要求は少なくとも次の如き徴候に於て特に著しくなつて來た。(イ)團體的罪の觀念が薄らいで個人的罪惡感が現はれ、救ひは直接の要求となり、(ロ)報酬の舞臺が現世より未來に移り、(ハ)儀式的な罪から倫理的罪の自覺に移り、意向、動機が新しい因子として罪の中に入り來、(ニ)贖融は精神的になり、心

の變化が必要とされる様になつた。

(五)救ひの要求は直接外的原因からも起つてゐた。古きが亡び新しきが起る迷蒙混沌の時代、財産は安定されず陰謀、嫉妬が生命を不安ならしめる時代には、萬人の心にもつと安定した状態の欲せられるのは當然である。人々はゼウスやアポロをも「救ひ主」と呼んだ。生きた支配者、シーザー、アウグスタス等も救主と稱せられた。ユダヤ人はメシアの救ひを期待してゐた。然し一方では精神的救ひが求められた。或者はストイシズム、ネオ・プラトニズム等の哲學に救ひを求めた。然し大衆は密儀教にそれを求めたのである。この宗教はこの世では聖別された恵みを、そして又祝福された未來を約束したのである。哲學的思索による救ひより俗ではあるが民衆を引きつける熱があつた。人間の惱みにやさしい母の愛情を興へるイシスの如き、人間の偉大なる愛人としてのアスクラピウスの如き、神の、救ひ主の、受け入れ易い博愛、親切

は密儀教の強い吸引力であつた。

(六)キリスト紀元前後幾世紀かは禁欲的傾向とその實行との非常に著しい時であつた。この禁欲主義の起源とその流行とに作用した四五の素因を數へ挙げれば、(イ)これは東洋的冥想の普遍的影響の著しい例の一つ。西方の反抗力が東方の精神に征服された一例であり、(ロ)自然は決して醜惡なものではないといふ信念に導かれた自然主義的宗教の飽滿から現はれ出た避け難い反撥であつた。(ハ)これの最も著しい原因は當時のあらゆる思想を支配したギリシヤ的東方的二元論にあつた。元來二元論は、唯物的一元論に反對したアナキサゴラスによつてギリシヤ思想界に紹介され、プラトーンによつてギリシヤ思想固有のものとなつたが、遂にプロテイエースに至つて極點にまで至り、彼自身は神秘主義に逃避した倫理的二元論は東洋から入り來つたので——光と暗、善と惡、との永遠に敵對する二元理を説き、それはギリシヤの形而上學

的二元論と相合うたのであつた。(ニ)先に述べた深まり行く罪の意識が禁欲主義に刺激を與へた事は言ふまでもない。(ホ)東西に大きな影響を與へたアリストテレス以後の哲學は、品性の問題が常に重要視され、宗教と倫理との結合が行はれつゝあつた時代の道德的改革の一方法として禁欲主義を採用した。例へばストイシズム、ネオ・ピタゴレアニズム、ネオ・プラトニズム等の如き。(ヘ)神祕主義は禁欲主義を助長し、逆にそれに助長された。元來神祕主義は汎神論的傾向と離れ難いものであり、かくて神祕主義は當時優勢だつた二元論を逃れる一つの方法であつた。そしてそれは愼慮ある人に禁欲主義を必要としたのである。プラトーン時代から靈の、高い精神界への高揚が考へられ、絶對者、純粹精神と考へられた神へ近づく事、神に似る事は人の本務とされた。神祕主義は一方積極的にこの方面を主張すると共に、他方それを補ふものとして自制的禁欲生活を鼓吹する消極的方面をも

つてゐたのである。(ト)生活の慰安を奪ひ、人を絶望に陥れる社會的混亂が、人を頹敗せしめるか、或は世を遁れしめるか、世界苦を克服せんとする禁欲的練訓を呼起すかは必然の勢である。

(七)宗教的精神の内面化は人格の持續に對して一般の興味を引起した。永生の希望が強くなつて來たのである。この望みは人々を東方の宗教に引きつける著しい原因であつた。それは前に述べた様に祝福された未來を約束したから。

かくの如き徴候を示しつゝ密儀教はグレコ・ローマ世界を席卷した。全地に渡つて非常な繁榮をなした。それは時代の要求に應じ、民心の翹望に答へたのである。けれどもそれは最後の勝利者ではなかつた。イエスの宗教は漸次その地盤に浸入し、次第にその勢力を奪ひ去つた。『神々の復活』を冀ふ人はあつても、大勢は遂に如何ともなし得なかつた。ひるがへつて思ふに、繁榮を極めたこれら密儀教の衰頹の原因は那邊

にあつたか？彼等は自らの中に、二三の缺點を、やがて他に譲るべき宿命を包蔵してゐた。即ちそれらには原始的・自然主義の名残が多分にあつたし、又偽科學の星占術、偽宗教の呪術と相關聯してゐた。これらは人智の發達につれ、宗教的情操の向上につれ、何時までも人を満足さすに至るものではなかつた。更に一つの重要な理由と考へられる事は、密儀教が宗教の極端な一つの型である事であつた。平衡を求めぬ人類のサニテイは應てこの極端な型を去らねばならぬ。「正」あれば「反」あるは世の常である。ギリシヤやロマの都市國家的宗教、ユダヤの教會國家は宗教のある一極端であり、密儀教はその反動であつた。そして本書の著者はこゝにこの兩者の「合」としてのキリスト教の地位を見るのである。(二五九—二六〇頁) その外密儀教が理智的に貧弱であり、かのネオ・プラトニズムの形而上學や、ストイックの倫理に救ひを求めた理智的人々を引きつける力のなかつた事は、キ

リスト教がその發展過程に於て如何に理智的に又論理的に練訓されたかに比し——而もキリスト教はそれ以上の彼独自の宗教本質は失はなかつた——彼等の衰へゆくべき運命を指示する一の理由であつた。

キリスト教の發展に於ける、彼自身のオリジナルな力に就ての敘述は略し、こゝでは唯、キリスト教の興起發達の宗教的背景の主要部分としての密儀教一般を伺ふ事を以て満足する。本書が密儀教の一般の性質、作用、状態をのみ述べて、個々の密儀教に就て殆んど何等の記述のない事はいさゝか遺憾に思ふ尤も限りある紙面に之を望む事は無理かも知れないが、簡單でもいゝ、兩々相待てば一層この雰圍氣がツイグイドに描かれるであらうに。

新刊紹介

Aufhäuser, Joh. B.,

Missions und Religionswissenschaft an der
Universität.

52s. Freiburg i. Br. 2 verm. Aufl. 1925.

著者がその就任演説に於て試みた、傳道、宗教學に關して廣い範圍に亘つて或る新しい方向を與へんとする試みが本書の基であつた。この第三版に於て、これら兩學科の從來のやり方を通觀し、その正しい目標を示してゐる。四二—五一頁に擧げられた文獻は、——著者はカトリック學者であるが——公平な選擇なされた有益な集蒐である。

Myzios Archiv für neutestamentliche Zeitgeschichte und Kulturkunde.

Preisler, Leipzig.

新たに Leipoldt 教授の編輯の下に發刊された年四回の雜誌で、宗教史的見地から主として原始基督教の研究を發表するといふ。その創刊號には次の如き諸論文がある。

Helienistische Volksreligion und byzantinisch-neugriechischer Volksglaube: K. Dierich; Der Bruder des Erlös-

ers: H. Leisegang; Untersuchungen zu den Actu-Darstellungen von der Bekehrung des Paulus: F. Sauerl; Darstellungen von Mysterientänzen: J. Leipoldt; Der kleine Fahnentraktat über die Samaritanen, übersetzt und erklärt: L. Gulikowitsch; Die Melchitta und das Johanne-Baptistinum: F. Fiebig; Grundsätzliches und Methodisches zu den Uebersetzungen rabbinischer Texte: G. Kittel; Der Ezechiel: J. Jeremias; Der Erlösungs-gedanke in der israelnisch-jüdischen Religion: E. Bala.

Bennett, Charles A.,

Religion and the Idea of the Holy.

Journal of Philosophy, Vol XXXIII. No. 17. 1926.

この論文はオットー教授の名著「神聖論」(Das Heilige)の(其英譯 The Idea of the Holy, Tr. by Harvey によつて)簡単に紹介し且つ批評して自分の立場を述べたものである。オットーは宗教の本質を神聖であること然もそれは非道德的でありまた非合理的のものであらうが、論者はこの神聖と道德、及び神聖と合理性との關係に就いて批評してゐる。オットーは宗教の罪は道德的過失を意味せず、又被造物の感情も何等道德的不完全を意味するものでないことを云つてゐるが、若し神聖が純粹な意味で非道德的であるならば、神聖は驚異や畏依の感を起すことのみであつて

實はオットーの云ふやうな神聖の名に値しないものになり、神に倫理的意味が含まれてゐる高等宗教の基礎とならず、又宗教が發達するにつれて神聖は倫理化されると云ふ過程に起り得ないことになる。それで宗教の原本的事實である神聖は本來人間の行爲に對する強制を含んでゐるのであつてこれは即ち倫理的のものである。

又オットーは宗教が發達すると合理化すると云つてゐるが、若し神聖に合理性を少しも有たないならば、この過程は起り得ない。彼によれば神聖には不可知的な神秘的な非合理的なものゝ最後まで保存されるのであるが、かくすれば神聖の經驗は吾人の精神生活の調和を中斷阻害するものである。非合理的なものゝは寧ろ或る固有の必然性によつて合理的のものゝとなるのであつて、宗教が道德化され合理化される必然性は人間の精神の統一を示す一の徴候である。

オットーの分析はこの精神の統一を害する處置である。宗教、倫理、科學、哲學は精神上劇然區別されたものではなく、それは純粹さと強さに於いて種々程度の差をもつた精神生活上の諸段階であり、その各々の中に全體の精神が現れるといふのである。

Bergmann, Ernst,

Geschichte der deutschen Philosophie.

新刊紹介

Erster Band : Die deutsche Mystik.

140s. Mit 8 Abbildungen. Ferdinand Hirt in Breslau, 1926.

カント、ゲーテ、シラー、フイヒテ、セリング、ヘーゲル等に到つて燦然たる精神文化の花を開いた獨逸の哲學的思想界は、こゝに到るまでに既に長らく中世僧院の神秘思想に培はれて來たのである。カントやライブニッツから逆るこれらの古い獨逸哲學に特に留意してなされた哲學史は稀である。著者はこれを遺蹟として獨逸哲學の全史を次の如く分ち—— Deutsche Scholastik (12 u. 13. J.—11.), Deutsche Mystik (13 bis 15. J.—11.), Deutsche Renaissance (15. u. 16. J.—11.) Deutsche Theosophie (16. u. 17. J.—11.), Deutsche Aufklärung (17. u. 18. J.—11.), Deutscher Idealismus (1781—1800), Deutsche Romantik (1800—1831), Deutscher Positivismus.——叙述せんがうするのである。本書はその第一巻として最初の三時代相が述べられてゐる。勿論詳細な研究ではない。然しあまり明かにせられない中世思想の道観として甚だ意を得たものである。

Blondel, Ch.,

La mentalité primitive.

Paris, 1926.

一五九

此書は原始人の心意に就て書かれた稀な文獻の中でも最も簡潔で読み易く且要領を得てあると思ふ。著者はストラスブルグ大學教授で、其近著「精神分析學」は文學界で推賞されてゐる。

讀書は此表題を見て直に Lévy-Bruhl 氏の勞作なる同名の書を想起されたであらう。事實此書はバウイ・プリエルの氏の劃世界的の二傑作 *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures* と *La mentalité primitive* との研究資料を用ひ、又レ・ブ氏がこれによりて得たる結果即ち原始人の心理の一般原理として樹立してゐるものを踏襲して非常に手際よく單純化してゐるものである。

レ・ブ氏の可成り多量な二著を參照する暇なき人士は勿論漸次普等の注目を惹きつゝある所謂原始文化なる六當なる言葉の下に包括されてゐる未開人の心理を一瞥するには極めて缺ぐべからざる書である。

Bōrngamuvve Āhārya Sisi Rāvata Thēro,
Bhādanātchāriya upāṣeṇa Thirēśas Suddhamma-
pojjhānīkā, or The Commentary to the Chula-
Niddesa.

134 pp., Colombo, 1923.

マカシ Bangkok (1921) につ出版され今は第二回目的出

版なり。

Buonincontri, Ernesto,
Tommaso d'Aquino. Roma, 1924.
San Paolo. " " 1925.
Francesco d'Assisi " " "

基督敎史の教授として又カトリック護敎學者として名をあるエルネスト・ブオナイウッチは既に非常に多方面に亘つて書物を著してゐる。この三著は *Trattati* 叢書から出したものである。深く學術的のものではないが、一讀の價値を充分に有してゐる。尙著者は *Trattato di Critica religiosa* の監修者として、今後大いに伊太利宗敎學者の諸好著を世に公にすることゝ附言してなく。

Butler, E. M.,
The Saint-Simonian Religion in Germany.
A study of Young German Movement.

Pp. 346. Cambridge, 1926.

サン・シモンはフランスの社會主義の先驅者で、且又、著名なる哲學者である。又、その後裔は、今獨逸で Young German Movement を起してゐる。本書はサン・シモン及この流れなぐむ運動の研究である。

Cause, A.,

Les plus vieux chants de la Bible.

Paris, 1926.

此ストラスブルグ大学の著者は此書でヘブライの詩の原を進化を研究してゐる。Welhausenの學派に抗つて、ホルツェの Morinkel の見解に賛する。比較宗教學の方法を宗教社會學の原理とが適用してある點は大いに見事な點であらう。叙述が明快で材料も亦豊富である。

Dharmakīti Sīsi Dhammaṇḍa

Biadantschariya Buddhaghoso Therās Manō-
rahiyapani, or The Commentary on the
Anguttaranikāya.

504 pp., Colombo, 1923.

Divers,

Qu'est-ce que la Mystique ?

5^e de 225p. Paris, 1925.

神秘主義の問題を歴史的哲學的方面から取扱つたもので Maurice Blondel の Le problème de la mystique. et V. Debon の「獨心神秘主義」の二論文が註目すべきものである。此外に三論文を含んでゐるがそれ等は高く評價さるべきものでは無い様に思ふ。唯吾等は mysticisme が漸く一般的に種々な興味を以て迎へられ又漸く正當に理解され來つて其通俗化が行はれ來つたことを悦ぶものである。

Dobschütz, Ernst von,

Der Apostel Paulus (Seine weltgeschichtliche
Bedeutung)

64a mit 21 abbildungen. Halle, Buchh. d. Waisen-
hauses, 1926.

眞の先驅者、指導者を嚮望する事切なる現代の如き時代に於て、かの偉大なる使徒パウロを一瞥する事は決して無意義ではない。——とは云ひながら、彼の傳記、その神學の研究書、傳道の物語等彼に關する叙述は決して少なからせぬ。然らば本書のレーノン、アートルは何處にあるか？ もと／＼六十餘頁の小冊子、本文は五十頁、後は更に立入つての研究者の爲のアンメルクングである。輕便ではあるがこれだけでは既に多くの普通ある後に特にその存在權を主張する程のものではない。然し著者のいらひ處は、眞の藝術家によつてものされたパウロの生活の各斷片を集め來り、これによつて彼の生活を、彼の像をグイグイッドに表しせんとした處にある。著者はこの點に自己の意ある處を述べてゐる。

Farnell, L. R.,
The Attributes of God. The Gifford Lectures
delivered in the University of St. Andrew's
in the year 1924—5.

283 pp. Oxford, 1925.

擬人説、多神教、一神教、原素的自然酌擬能、神の屬性、部族的國民的政治的道德的屬性、美眞智力の屬性、形而上學的屬性及宗教の形而上學的道德的諸問題を論じて過去及現存の宗教中に現れたる神の性質及活動性を説ける點は眞こ。それらの中に Dharma, Amītibha 等に論及せる處あるも誤解多し。

Glaserapp, Helmnuth,

Der Jainismus. Eine indische Erlösungsreligion.

505 pp., Berlin 1925.

本書は學者的精確さを明るさを備へたるものにして過去及現在の閻那教を知るには最も良き書物の一なり。其の内容は序文、教會史、文獻、教義（認識論、形而上學、倫理、宇宙觀、經典史 Hagiography）閻那教の社會組織、儀禮、及び他派との關係の七章に分れ好くまゝまれる有用なる書たり。

Hatanji, Ryotai,

Realisation of Buddhist Nirvāna

16 pp., Kyoto, Japan, 1926.

本書は五節十六頁の小冊子なり。先初めに涅槃の古代印度特に奧義書時代に於ける地位を明にし次に梵書と佛教とに現れたる涅槃を比較し梵書は主として積極的説明をなし佛教に影響を與へし處ありとて佛教のそれは絶對平等の主觀的世界にして相對的存在及び差別的觀念の否定の論理的過程たりとせり。更に涅槃の内容に立ち入りて涅槃は滅諦に相當する事を示し絶對自由の調和されたる精神生活の最高の至福なりとせり。次で佛教の涅槃は形而上學的に奧義書に現れたる婆羅門の思想上極めてよく一致するものあるも實踐的方面に於ては著しき相違ありとせり。最後に涅槃の實現の方法を示して法を體驗する事即ち法身となる事になりとせり而して法身の異名は阿彌陀佛なれば唯一無限の實在なる宇宙我に歸入する事が涅槃の實現なりとする點はかなり特色のあるものなり。

Kashi-prasad Jayaswal, M. A.,

The Pāṇḍinī-ratnākara by Chāṇḍīśvara.

87 pp., Patna, 1924.

古代印度の民法及宗教法を研究するに便利なる書にして王、大臣、祭司、主席裁判官 (Pradvivākas) 裁判官、城行、驛

員、財寶、兵力、陸軍、使節、王一般の義務、刑罰、王國の讓渡、相續、即位等の十六綱目に分ちて論ぜられてある。

Lévi, Sylvain,

I. Inde et le Monde.

In—16 p. 175 Paris, 1926.

印度學の泰斗として又現日佛協會長としての著者レヴィ氏は廣く知られてゐるが、遺憾乍ら其著は從來非常に制限された範圍のものであつたので余り知られてゐなかつたが此近業はそれと全く傾向を異にしてゐる。「印度と世界」「佛敎の人道主義」「波羅門文明」「佛敎文明」「東洋と西洋」「東洋人道主義」が全内容である。平易なる叙述の隨所に蘊蓄の深さを窺知し得る。蓋し印哲研究者の必讀すべき快心の作であらう。

Loisy, Alfred,

Religion et Humanité.

Paris, 1926.

前に著つた *La Religion* (1919) の或は又 *La Morale humaine* (1923) に於て述べて來た自己の宗教學說を一層徹底せしめんとした努力が視はれる。

一八八一—一九四迄は神學的傳承を打破した聖典批判に於

て麒麟兒、而して一八九六—一九〇六迄の所謂現代主義の牛耳を執りし時代の風雲兒、アルフレッド・ロアジイは今や宗教を實證的學說の下に見直してゐる。彼が比較的方法に没頭して十年に近い。著書は何もか有益に語るに違ない。此書を讀過して強く印象づけられるのは人間生活に於て働いてゐる神秘的感覺に對する著者の重要視である。斯る傾向はロアジイとして當然の成行きではあらうが、吾等に於て、次第に纏められつゝある氏の學說を聞き得るのは悦びである。

然し乍ら著者の學問的の磨きを感服しても其深さに於て充分でない云ふ點が見出されるのは残念である。例へば中で取扱はれてゐる、信仰や神秘主義に關する見解にしても、しすれば記述的に止つて心理分解の明瞭を缺き、替つて現代主義者たりし頃同じ仲間であつた Father Tyrrel 程の神秘經驗の深さを有してゐない。

尙此書ではロアジイの宗教學とは何であるかとの吾等の疑問を解き得るの便がある。一九二五年他に「教會とフランス」の一著も發兌されてゐることを附言して置く。

Lorenzo, Giuseppe De,

India e Buddismo Antico.

(Ristorata I. Cultura Moderna) 1926.

序論に於て Leumann の研究を賞讃し次に佛陀以前の印度、佛陀の生涯及教義、年代、經典、説法形式及内容、佛滅後の佛教の發展等を論じ最後に涅槃論で結べり、著者は廣く文献を漁り殊に P.iii 經典を通讀し文才ありて行文流暢なれど往々批評眼を缺き爲めに大乘の梵文經典は P.iii の經典より出でしものなり等といふ大膽なる誤さへなすの遺憾あり。

Normand, Y.,
La Confession.

Paris, 1926.

基督教會に於ける十三世紀に至る迄の告白の進化が極めて明瞭に述べてある。諸秘蹟の中にどう云ふ經過で告白が入つて來たかの此研究は又更に他の秘蹟を研究するの標準を示すものである。

Mackenzie, Donald A.,
The Migration of Symbols, and their Relation
to Belief of Customs.

XVI+183 pages. London, 1926.

シムホルの移動變遷についての研究書である。著書は、シムホルを只藝術的の立場からのみ見るは誤りて、これを

風習や信仰と結びつけて考へなければ、眞の意味はわからぬとする。従つて、シムホルは、各地に各々その地の状態に従つて、獨特に發生したもので、後にこれが、移動混交して複雑化したのである。さればこそ、シムホルの移動變遷の研究に重要な意味が出來て來る。マンシ、ウツマキ等の形が、シムホルとして如何に變遷したかを、詳しく觀察研究してある。

Madugalle Siri Siddhaththa Niryaka Thero, a. s. o.
Bhadantachariya Dhammapāla Thera's para-
mattha Dipani, or The Commentary to
the Vimāna-vatthu.

318 pp., Colombo, 1925.

本書は Vimāna Vatthu の註釋の最初の出版にして Vimāna Vatthu の研究に重要な地位を占むるものなり。

Pecchini, Pio,
San Francesco d' Assisi e la Missione della
Povertà.

Milano, 1926.

少くとも今迄は聖フランシシスの傳記を書いた有名な學者は伊太利人ではなかつた。ヘキアイの此書はサブチエのそれの如く綜合的でなく、又チヨルゲンセンのそれの如く、逸

話的でなくとも、少くとも清新な着眼と博識とが認められる。姉崎博士に著者が附られたのを近く立花講師が譯されらるゝ。

Saubach, Frank Charles.

The People of the Philippines.

Their religious progress and preparation for spiritual leadership in the Far East.

New York, 1925.

著者はフィリピンに於けるアメリカの教會の、最も有力なる代表者の一人であつて、コロムビア大學の學位を有して居る。千九百十六年以來、約十年間にわたる實際の経験と、その研究の結果が本書となつてあらはれた。宗教人類學の史料として、價值が大い。

Söderblom, Nathan,

Manuel d' Histoire des Religions

(Manuel de C. P. Tiele, revue et augmentée)

Paris, 1925.

ウパサラのアチビシヨップで博學と識見の高きを以て知られてゐる著者がチーレンの獨心版の Manuel に手を加へた宗教史概説のフランス版で Léon Marlier を紀念して

ある。此版には譯者 W. Constant 教授がフランスやイタリア最近の文献を追加してゐるものも有益である。參考書目の豊富なのは何にましても嬉しいことである。

Söderblom,

Das Werden des Gottesglaubens.

361s, Leipzig 1926.

既に著名な本書に就てはその内容に渡つて今更喋々を要しない。これは第二版である。幾分の附加、増補、並びに文體の撰練を外にして内容的には何の變化もされてならぬ。かゝる頁書の版を重ねるを喜ぶのみである。

Stewart, J. L.,

Chinese Culture and Christianity.

14+592 pp. New York, 1926.

既に歴史的過去の事實となつたものを纏めるのは比較的やさしい。併し、現在眼の前を流れて居る姿の眞の相を、これらにささめる事は六ヶ敷い、本書は此の六ヶ敷い境界を切り開かんとした試の一つである。支那に於ける基督教の傳道は、永い歴史と深い根據とを持つてゐる。しかし又一方、それに對して、基督教に對する反抗排撃の聲も高い。何故にかゝる叫びがあるか。支那の國民性と基督教と相融

介しないものがあるのか。又は、基督教が實際支那に密着を興へつゝあるのか、これ等の問題を解決する爲には、先づ、支那の文化を知らねばならぬ。敵愾を密にせずして戦ふは、首に蛇の如く危ない。そして、次に、基督教の位置が知らねばならぬ。著者は West China Union University の教授であつて、佛教、道教にも造詣深い。正に、支那文化を紹介し、併せて基督教を論するハマリ役を云ふことが出来る。本書はその當り萬の蘊蓄をかたむけたものである。猶我等日本人にとつては、單に支那の紹介を云ふのみでなく、西歐人の見たる支那を云ふ意味でも面白い。

Vulliamy, C. E.;

Immortal Man.

London, 1916.

「飢えを色」の二つにのみ支配されてゐた目されてゐた Man: the Animal が遠い過去に於ても既に魂の性質と運命とに断えざる配慮をしてゐた或はシルレル以上の素晴らしい詩人であつたことを知つてゐたら、禮儀正しい英國の淑女もグアウインの進化論を拜聴して、猿と同一視された自然法の侮辱に對し憤慨して泣くの要はなかつたであらう。

最近の先史考古學は埋葬は既に舊石器時代に於て行はれ

たことを示し、又人種學は現今の未開人にも斯る風習は儼然として行はれてゐることを示してゐる。此等の材料を用ひて著者は不死に関する信念を實證的に證明を試みてゐるのである。他にカトリシスムでは一の大問題である不死に関する意見、心臓學に於ける不死の問題を記してゐる。

Wilarupola Piyatissa Maha Tiera.

Bhadantelariya Buddhaghosa Mahathera's

Siratthappakissini, commentary to the Sam-

yuttanikaya. part I.

173 pp., Colombo, 1924.

本書は替て (1920) Bangkok に於て出版され此れが第二回目の出版なり。

建部遷善氏著

宗教問題附神社問題

東京 同文館

現代社會問題研究と云ふ叢書的一篇として出版されたものである。宗教の問題が兎に角に現代の重要問題の一たるは云ふ迄もない。今までの宗教が教へた自己犠牲と義務の遂行とは最早何等の力をも興へ得ない。此の宗教に對する不信は、凡の宗教に於いて、あらゆる地方に於いて、等しく起つて來たのである。現代道徳の不安の基、之より甚し

きはない。此の宗教情操は如何にして減退したか。學術知識の發達が神秘背理の信仰を削減し、萬有進化の思想が墮落罪惡の畏怖を除き、産業文化の發達は生人現實の意義を強くし、未來天國の慰安に満足せざらしめ、苦にせよ樂にせよ人生の活事實を重んずるやうにした。かくして人が神の代りとなつた現代に、果に宗教は如何の

之がためには現在、生存する宗教の運命について究めればならぬ。そして先づ宗教をよくいふ人も惡くいふ人も、之を傾聴し、それらの人々が如何に宗教を解するかを知るべきである。此の意味に於て著者の意見は社會に問はれねばならぬ。殊に日今我國社會の一大問題としての神社行政並に宗教法制定に關與する著者の意見が明示されてある。

尙ほ本書の序論は特に権尾辨匡氏の筆になり、各國各宗教の現状及びその過去並に將來に對する要を得たる梗概が述べてある。その一般を知るに足る。

南條文雄・泉芳瑛兩氏共譯

邦譯梵文入楞伽經

京都 南條先生古稀記念祝賀會發行

本書は大正十二年六月大谷大學出版の梵文入楞伽經を邦譯したもので、譯者の序言によれば、もとの南條博士の手によつて全譯されたものであつたが、博士病氣のため出

版に至らなかつた際、不慮の大震災に於いて、その前大半の譯稿を烏有に歸したらしく、見當らないので、泉氏その前大半の再譯を遂げて成り、共譯として、且つは南條博士古稀の祝典に盛を添えられたのである。

入楞伽經の佛教々理史上の位置、並に譯者の學的位階は茲に繰述を要しない。只だ我が學界の審宿南條博士の回春と長壽さを祈る次第である。

佐藤繁彦氏譯

フランクフルター

東京 ルツター研究會出版

ルツターが初めて本書を手にして深く感激し、「聖書と聖アウグスチーヌスの書を除けば、余は如何なる書よりも、神、基督、人間及び萬物について此書以上に學ぶ所がなかつた。」と告白した本書。そして彼によつて「獨逸神學」なる名を與へられ、初めて明るい光をみた本書。本書が中世末紀獨逸に起つた神秘思想の明星である事は今更贅言を要しない。譯者は先に、Stana Winkworth: "Theologia Germanica; Hermann Bütner: "Das Buchlein vom vollkommenen Leben"によつて「全き生活」として譯出された

が、更に「學的に最も信憑と得る原典に近いもの」を求め、在獨中 "Kleine Texte für theologische und Philologische

Vorlesungen und Thesen" 中の uhr の "Fransfurter" を手にし、こゝにこの新なる譯、ルッター版にも見出されぬ章句を含んだ、古い確實なる本書の譯が現はれたのである。

植木謙英氏譯(ハットン原著)

呪法と呪物崇拜

東京 岡書院發行

宗教と呪法との問題は、宗教學創始以來の大問題であり、今猶解決を見ざる懸案である。呪法の問題は民族學や人類學とも結びついて重要な位置を占めてゐる。然るに、わが國には、呪法を特に取り扱つた文献が未だ數多くない。今原始文化叢書の第二篇として植木氏により本書の譯出を得たのは、われ等の喜びである。内容はその名の示す如く呪法と呪物崇拜との二篇にわかれてゐる。事實の概説を主とし乍ら、あらゆる問題にわたつて、實に簡明に且組織立つて論述されてゐる。本書を通して、わが學界が原始文化殊に呪法に對して新しい親しみを増さんことを祈る。

原田敏明氏譯(セームス、リューパー原著)

宗教の心理學的研究

東京 同文館發行

アメリカの宗教心理學界に於けるリューパーの位置について

ては、今更言葉を加ふるを要しない、彼は、前世紀末にはじまつた宗教心理學創成の時代には、最も活躍したバイオニアの一人であり、今日ハスラの大家として、動かす可からざる位置を占めて居る。その著書に、「A Psychological Study of Religion」、「The Belief in God and Immortality」、「The Psychology of Religious Mysticism」の三がある。此の度、原田氏に依つて譯し出されたのは、その最初のもので、譯名の示す通りに「宗教の心理學的研究」と題するものである。千九百十二年に出版されてゐる。本書は、識者の間には出版前から大いに期待され、一度世にあらはれるや、可成なセンセーションを學界に與へたものである。

内容は、宗教の本質、呪術と宗教との起原、道徳・神話・形而上學・心理學との關係、その近代的形式と未來等にわたつて論じてゐる。はじめて斯學に觸れる人が宗教心理學の取るべき立場や態度等を知るには殊に便利である。

撰、米國の宗教心理學に關する著名な書は、殆んど凡て邦譯された中であつて、此の書のみが今日迄取り殘されて居たのは不思議な位である。かゝる書は一日早く邦譯されば、それだけ學界の喜びは大きい。最後に、學術的研究書の譯には、あまり原書に忠實ならんとする爲に譯語が日本化され切つて居らぬことが度々あるが、本書が、讀み易い日本語になつてゐることは、此の譯書の實際的價值を大いに増すものと信ずる。

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

不 許 複 製

昭和二年四月廿五日印刷
昭和二年五月一日發行

新第四卷・第三號

(定價金壹圓)

編輯者 宗 教 研 究 會

右代表者 姉 崎 正 治

印刷者 宗 教 研 究 發 行 所

右代表者 田 中 六 藏

印刷所 宮 本 印 刷 所

發行所 宗 教 研 究 發 行 所

東京市神田區表神保町二番地・株式會社同文館

總發東京二七四番、電話神田九三三番
三〇八〇番