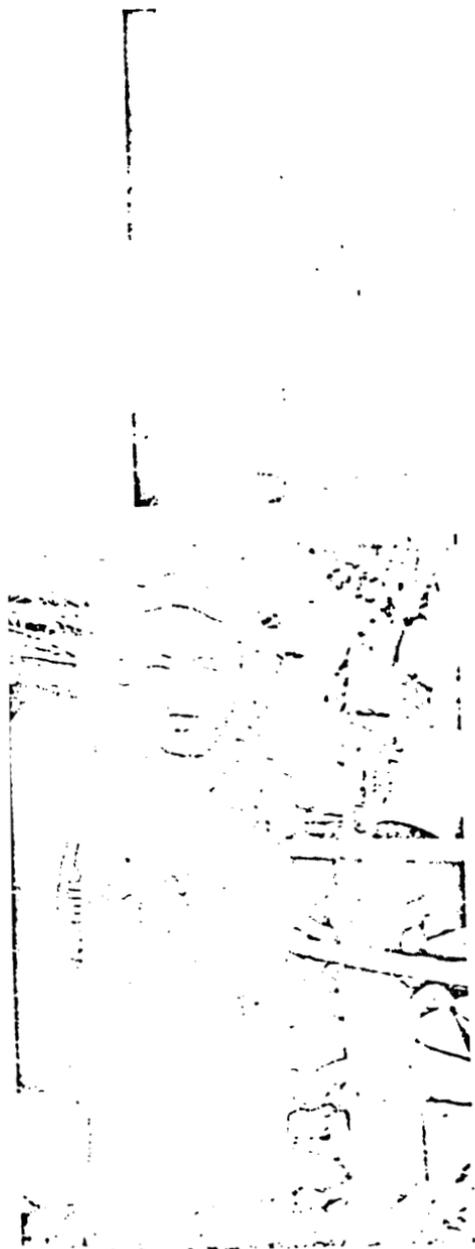


### 生蕃タマリ社頭目の家

これは臺灣の東南海岸太麻里蕃の本社、パイワン族に固有な石盤石造りの家は見られないが、頭目の家の前にはこんな石盤石を四五本立て、祖先の像といふのが線刻してある。入口の南側の板に彫りつけた男女の像も先祖だといつてはゐるが、それは繁殖を象徴する呪術的裝飾らしい。

(昭和三年一月寫、宇野四空)



# アルブレヒト・リッチュルの神學に於ける

## 歴史と理性と體驗

大塚節治

一

高等な宗教は如何なる宗教でも皆其眞理を闡明し傳播せんが爲に、何等かの神學を有つて居ると思ふ。而して何れの宗教の神學に於いても其内には必ず其宗教の信仰を組織し辯證する處の部分があると思ふ。基督教ではこれを組織神學と呼んでをる。これは基督教の信仰を學的に表現しやうとするものであるから基督教の信仰内容を批判し整頓し組織し且つ其眞理闡明を任務とするものである。故に自ら其内に理論や思索が這入つて來ることは勢ひ上己むを得ないことである。されば基督教組織神學は近世に於いてもシュライエルマッヘル、リッチュル、ヘルマン等有力な學者の反對があつたに不拘唯單に信仰を記述するに止まることが出来ず常に信仰を合理化しやうとする傾向を帯びて來た。併し如何なる意味又は程度で理窟を許し、如何なる範圍又は立場に於いて論證を容れるかはなか／＼議論のある處で、こゝに神學の論争が起り、神學の學派が生ずるに至つた理由がある。

元來一つの事柄が合理的であるとか、眞理であるとかを證明しやうとすれば或は抽象的な理論で行くか、さもなければ事實に依つて證明する外はない。若し神學が前者の行方を取れば哲學によるものとなり、若し後者の途を取れば歴史と實驗とに依ることとなるのである。而して歴史と實驗とは自然科學上の實證を含むでは居るが、こゝでは特に宗教史及基督教史と内的體驗を取扱ふ處の心理學とに密接な關係を有つてをる。従つて基督教組織神學に於いては信仰又は啓示に就いて哲學又は形而上學と歴史と心理學との三者が絶えず重要な役割を演じてをる。而して其各が過重視される時に神學は或は合理主義の神學に墮し或は歴史主義の神學に陥り或は體驗主義の神學となるのである。

即ち信仰を理論の上に立てやうとすれば合理主義の神學となり、信仰の根據を歴史的事實に置かんとすれば歴史主義の神學となり信仰を體驗と同一視すれば主觀主義、體驗主義の神學となるのである。さりとて超自然的な天啓一點張りて進む譯にも行かず、こゝに昔からの神學の悩みがあるのである。

抑も基督教に於いては最初から啓示又は信仰の自立性が認められたのであるが（コリント前書一ノ一八——二五參照）ギリシヤ哲學との提携後色々な教理が生じ問題は益々複雑となり信仰と右三者とは常に相離合しつゝ今日に至つたのである。畢竟するに基督教組織神學の歴史は信仰對理性、信仰對歴史、信仰對體驗と云ふ三つの大きな取組に理性對歴史、歴史對體驗、體驗對理性と云ふ從屬的な三つの取組を加へた、都合六個の取組が互に相交錯葛藤して來た其跡と云つてよい。而して

形而上學と歴史と體驗とは何れも皆信仰内容の全體に關係しては居るが、しかも自ら或特殊の問題に對して特に密接な關係を持つてをる。例へば形而上學は信仰内容をなす神觀、宇宙觀、人生觀等の合理性を示すに當つて重要な役目を演じ、歴史は教祖基督の人格及事業の問題に特殊な關係を有し體驗は信仰全内容の本質並に真理決定の問題に密接な關係を有つてをる。従つて各時代に於ける理性と歴史と體驗との神學に於ける役割の大小は著しく右の諸問題の内何れが人々の關心を引いたかに依つて左右されるのである。要するに基督教神學の問題は右三者と信仰とを如何に關係せしめると云ふにあるから神學思想の歴史を眺め又はその現代の傾向を知らんとする者に取つてはこの見地から神學者の學説を解剖することは極めて意味深いことである。

私はエミル・ブルンネルやアンドレ・ジュント等の書物に依つて斯様な見方の暗示を得たのであるが、こゝにはシュライエルマッヘル以後、新教々理學の方面で最も大なる感化を及ぼしたと思はれるアルブレヒト・リッチュル (Albrecht Ritschl, 1822—1889) の神學をこの見地から解剖して見やうと思ふ。この小文は題して「アルブレヒト・リッチュルの神學に於ける歴史と理性と體驗」と云ふが實はリッチュルの方法論と神觀と基督觀に表はれた理性と歴史と體驗との役割を考察するに過ぎないのである。これリッチュル神學の全體に渡つてこの問題を取扱ふことは餘りに問題が大きくなり過ぎるからである。これが過去に於ける基督教神學の苦心がどんなものであつたか、今又それが如何になつて

居るかを理解するの一助ともなれば幸甚である。

さて、リッチュル神學に於ける理性と歴史と體驗との役割を觀やうとするには彼れの方法論、神觀、基督觀と云ふ風に横に切つて其各部に於ける右三要素を考察することも可能であり又方法論、神觀、基督觀等を縦に通じて右三要素を一つ宛追跡することも可能である。私はよりよき展望を得んがために後者の行き方を用ひて見やうと思ふ。

元來、リッチュルの神學發展の根本動因は神と人間との和解の教理に就いて満足な解決を得やうとするにあつた。即ち教理的興味を中心であつた。この事は彼が歴史神學者としてよりも教理學者として世に重きをなしたと云ふ事實に依つても其推測が出来るが、彼れ自身の告白がよくこれを示してをる。即ち彼れは其主著「義認と和解」第一卷の序(序文)に於て其事を述べてをる。然るに彼れのこの組織的、教理的興味は先づ彼れを歴史的(歴史)の研究に追ひやつたのである。このことは其「義認と和解」の一卷、二卷が全く該教理の歴史的(歴史)の研究に費やされて居ることである。併の彼れの神學に於ける歴史の役割を偲(おも)はしめるものはこれ丈けではない。彼れの初期の著作(著書)が實に歴史問題を取扱つたものであつた。従つて彼れの神學を縦に貫く諸要素を眺めるに當り先づ歴史から筆を染めることは必ずしも理由のないことではない。

抑もリッテュルはクライベルの書物<sup>(1)</sup>などから和解の教理を歴史的に理解す可きことを學んだ様であるが、しかも一八四五年チュービンゲンのパウル(Ferdinand Christian Baur, 1792—1860)の下に行くまでは感服す可き指導者をボンにもハレにも見出さなかつたと思へる<sup>(2)</sup>。彼れはパウルを知つてからはチュービンゲン學派に共鳴して數年間この學派の圈内にあつた。ところが間もなくパウルに反對してこの學派に對抗するに至つた。而して其問題は云ふまでもなく基督教起原の問題、從つて聖書並にイエスに關する歴史的問題であつた。先きにも云つた様にリッテュルの中心的興味が義認と和解の教理にあつたが故に救主たる教祖に就いての歴史問題は彼れに取つて極めて重大であつた。我々は今、この曲折<sup>(イキナ)</sup>を明かにするためにパウルの原始基督教觀に一寸言及せねばならぬ。一體、チュービンゲン學派はヘーゲル哲學の流を汲むたものでパウルの如きはヘーゲルの辯證法的發展の思想を基督教々理に適用して教理史並に原始基督教史<sup>(3)</sup>等を書いたが、リッテュルが始め賛成し後、反對するに至つたのは後者に表はれた基督教起原の問題に就いてである。パウルに依ると使徒時代は原始基督教の二要素即ち十二使徒に依つて代表された猶太的基督教と世界的ギリシャ風のパウロ主義との二つが互に相對立した時期である。從つてこの時期に屬する基督教の文書は猶太主義とパウロ主義との争を反映する。故に新約聖書の年代を定めるに當つてはこの争を眼中に置かねばならぬとする。而してこの見地から使徒時代に屬する文書を擧げると黙示録の一部及パウロの四大書翰等は

それである。パウロの死後この對立は漸次緩和されたのであるが、この接近の初期を示すものはパウロ的なルカ傳と猶太的な馬太傳である。マルコ傳はルカ傳よりも一層パウロ的色彩が少い故に更に後に書かれたものと斷定される。而して兩傾向の調和は二世紀の終頃に出來たもので使徒行傳とヨハネ系の文書はこの時期に屬することとなる。

斯様に原始基督教と其文書の成立とを見る時は其の處にイエスの人格の役割は殆ど意味を持たぬこととなる。パウルに於ける歴史的イエスはシュトラウスに於いてそれが一個の神話となつた程に極端まで行つては居ないが又決して重要な意味を有つて居るとは云へない。これがリッチュルの首肯し満足し得なかつた點であり、従つてリッチュルに取つて重要な研究問題となつたのである。

さて、リッチュルは其著「古加特力教會の起原」初版(Die Entstehung der altkatholischen Kirche: Bonn 1850)に於いてはパウルの説を批評し乍らも大體に於いてそれを承認して居るが一八五七年の第二版に於いては全く其立場を捨て、チュービンゲン學派を離るゝに至つたと云はれる。リッチュルがこの書に於いてパウルを難じた點はこれを次ぎの如くに纏めることが出來やう。

- 一、パウルは其提唱する辯證法的歴史觀を聖書の批評研究に依據せしめて居たが、聖書の批評研究が問題となると逆にこれを彼れの歴史觀に依つて説明せんとする。之は明かに循環論である。
- 二、パウルはパウロ主義と猶太的基督教とを對立させて考へるが、其綜合が如何にしてなされた

かを説明し得ない。彼れの如く外的事情につて充分にこれを説明せんとすることは不可能である。内的原因なしに相反するものが結合される理由がない。

三、パウロの書翰には彼れの神學に於いて重要な猶太的の要素が多く、猶太的文書たるヤコブ書ペテロ書等にパウロに似た思想が多分に含まれて居る。故にこれ等は絶對の對立をなすものではない。

四、勿論使徒時代は圓滿な調和の取れた時代ではない。パウロと十二使徒との間には不調和があつた。併し其問題は實際的な問題でエルサレム教會の決定で片づいた様な問題であつた。而してかゝる意見の衝突から却つて使徒の間に根本的の一致が生じた。彼等の共通の立脚地は福音であつて、福音の光に依つて凡ての問題を解かうとした。言ひ換へれば基督教に就いて同一の考を有つて居た。それは基督教が全く其創立者たるイエス・キリストの人格と事業とに依據して居ると云ふ考である。

基督教の起源を斯く見ることは歴史的イエスを離れて基督教がないことを意味するもので開祖基督の史實を重んずることは言ふに及ばずリッチェルに取つては更に全基督教史に於けるイエスの人格の成化が重大な意味を有つこととなるのである。實に彼れに於いては歴史上イエスと信仰の基督とは同一となつて居ると云つてよい。更に後に見るやうにリッチェルに於いては一般に基督教の眞理其

物が歴史的イエスに依つて與へらるゝ道德的勝利の事實に立脚するに至つてをるがこの考は實に彼の初期の著述たる「古加特力教の起源」第二版（一八五七）から始まつて居ると云つてよい。

我々は基督論に於ける歴史的因子の考察は後廻しとし先づ彼れの方法論に表はれた歴史の割役を考察しやう。リッチュルの神學の方法論的態度は實質的には其の著述の到處に散見されるが形式上の問題を取扱つて居るのは其「義認と和解」の第二卷の緒論と同三卷の緒論と「神學と形而上學」(Theologie und Metaphysik. 1881) に於いてある。

さて、リッチュルは「義認と和解」第二卷の緒論に於いて教理學の資料と規範とについて從來の諸説を批評し殊にトマシウス、ホフマン、リブシウス等の説を論詳し、別けてもリブシウスの如きが神學の資料を信徒共通の内的經驗に求めんとするを難し容観的、歴史的事實としての新約聖書にこれを求めて居る。彼れによれば「基督教の權威ある内容を實證的な形で祖述す可き神學は新約聖書からそれを汲み、他の如何なる資料からも汲むではならぬ」のである。更にこゝに新約聖書を神學の資料となす可き理由の説明に於いても亦歴史主義の香が多分に漂つて居る。即ちそれが教理學の資料となす可き理由は開祖イエスの人格を直接に描寫して居るのみならず、新約聖書が舊約との歴史の連続であり、又開祖直後の教團の信仰を含むて居るからである。この事は唯にリッチュルが團體主義の精神に燃えて居たことを示すのみならず、基督教の解釋に於いて歴史を重んずることを意味す

るのである。而してこれは反而に基督教が理論の思索でなく又個人的主観的な體驗でもないことを語つて居るのである。

斯くリッチュルが教理學の唯一の資料として新約聖書を擧げたことは夫自體已に彼れの歴史尊重の態度を示して居るが、聖書解釋の方法に於いても亦彼れは歴史を重要視してをる。彼れの提唱する聖書解説法は古い新教々理學の語で云へば聖書自身による解釋法である。併し我々の語で云へば歴史的方法である。即ちこの方法は文法や論理を用ゐるがしかも審美的適用 (Aesthetische Application) を最も重んずる。この審美的適用とは舊約宗教の範圍、關係、高さ等を正しく觀察し而して基督教最古の文書を其原始的 (ワルシユルンゲリヒ) 歴史の意味に於いて理解することである。元來この聖書解釋法は新約聖書の正經たる所以が其思想と舊約聖書思想との密接な關係に存すると云ふ彼れの正經概念に立脚すると云はれるが、其由來は何れにせよ、聖書解釋に歴史的方法を重んずることはリッチュルの聖書主義が保守的な聖書主義と異つて居ることも示すものである。

さて、リッチュルに依れば新約聖書の内容は悉く調和整合せる眞純なものばかりではない。其内容には外經的分子が交つて居る。(リッチュルは其一例としてパテロ後書一ノ四を擧げて居る) 斯様な部分には教理學に於いては用ゐることは出来ない。従つて原始基督教の終末觀やエルサレム教會の規則や二重の豫定觀等は自ら排除されねばならぬ。併し斯様な部分を洗淨すると弟子の思想とイエスの

それは全く相合致する。こゝに始めて新約聖書は教理學の資料となり又規範となるのである。これが大體「義認と和解」第二卷の緒論に於ける彼れの意見があるがこゝに表はれた彼れの歴史重視は聖書と云ふ狭い範圍に限られてゐる。勿論、ヒブル民族の宗教史を必然的に含むでは居るが、聖書以後の基督教々理の發展並に他宗教の歴史的研究をば殆んど問題として居らぬと云つてよい。然るに同書第三卷の緒論に於いて彼れの見地は不少移動して居る。

「義認と和解」第三卷の緒論は組織神學の方法を示したものであるがこゝに彼れは先づ歴史の意味を一層擴張してゐる。彼れに依れば赦罪、義認、和解等に關する神學の資料は基督教の言語よりも寧ろ基督教團體の原始的意識であると<sup>(二五)</sup>し。第二卷に於けるが如く新約聖書があると云つて居ない。勿論これだけならば彼れと此れと必ずしも矛盾しない。何となれば基督教團體の原始的意識は新約聖書に於いて見出されるからである。然るにリッツェルは更に進んで基督教の正しき觀念は他宗教との比較に依つて確實にされ、基督教の獨特性は宗教史の力を借りてのみ明かにされると云つて居る。<sup>(二六)</sup>こゝに彼れはシュライエルマッヘルが基督教の定義に於いて「神の國」の要素を力説しなかつたことを難じては居るが其宗教史的方法をば賞讃して居る。勿論實際に於いて彼れはこの方法を用ゐて居らず彼れの歴史重視が基督教に限られて居ることを忘れてはならぬ。

次に我々は「神學と形而上學」に表はれた歴史的因素を尋ねて見やう。これはリッツェルが一八

八一年に「義認と和解」に對する批評の批評として公にした小冊子である。其内容はリフチュルが形而上學を神學から排除せんとしたことに就いての論争である。従つて歴史的因子の意義は問題の外に置かれて居る。然るに終りの方に於いて、神と人間との交通が如何にして可能であるかを論ずるに當り「神の言の仲介と基督に於ける神の人格的啓示への明確な記念なくしては基督信徒と神との間に於ける人格的關係はあり得ない」と云つてをる。<sup>(二五)</sup>こゝにも歴史的イエスが如何に重視されて居るかを窺ふことが出来る。我々は次ぎに基督論に於ける歴史的因子を辿らう。

リフチュルは「義認と和解」第三卷第六章を基督論に當てゝ居るが、其主眼は基督の人格論に於ては在來の形而上學的な基督神性論及ロゴスとしての基督先在論等を排して専ら歴史的イエスの救ひの力を高調し、事業論に於いては傳統的な代價的贖罪説を排して道德的勝利を與ふる基督を主張せんとするにある。そこで彼れの神學に於ける歴史的要素が一番重い役割を演じて居るは恐らくは基督論に於いてであらう。

リフチュルに依ると基督が神の子又は神であると云ふは、それが先在的ロゴスの化身であるがためでもなく、又天地創造の仲介者であるがためでもない。「基督の神性又は世界に主たることは時間<sup>(二六)</sup>に於ける彼れの存在屬性として彼れの歴史的生活の一定相に於いて見出されねばならぬ」。固より、リフチュルとても神の許に昇れる復活の基督を否定するものではない。併しその昇天せる基督の力も若

しそれと同様な結果を我等が彼れの歴史的生活に於いて經驗しないならばそれは全く我々の認識の外にある。若し彼れの現在主たることの觀念が彼れの歴史的活動の一定の特徴に依つて内容を考へられないならばそれは價値なき形式に過ぎないか然らずんばあらゆる可能なる妄想の縁となるのである。<sup>(こゝ)</sup>されば「基督を宗教的に評價することは……目に見ゆる彼れの行爲が彼れの宗教的確信と道徳的動機に對して有つ關係に依つて確められねばならぬ。それは先天的性質や力を持つた彼れの人格に想定された資質と直接の關係を有つものではない。<sup>(こゝ)</sup>解り易く云へば基督の神性は實に其使命たる「神の國」の創始を遂げ且つ其繼續發展に必要なる世に勝つ力を人々に與ふことに存する。この世に於ける神の國の創始者として換言すれば人間に對する神の倫理的支配の證明者として彼れは(基督)彼れより同様な目的を受ける者に取つて特殊な位置を占める。故に彼れは世界に於ける斯様な者——其内に神の言が即ち人格である處の——である。<sup>(こゝ)</sup>

リッヂェルの基督觀は飽くまで形而上學的でなく倫理的、宗教的である。如何にして斯様な人格が出来たかは神學上の問題ではない。それは凡ての討究を越えてをる。傳説的神學は種々の解釋を與へるがそれは決して問題を瞭然たらしめない。

然らば基督の倫理的宗教的人格の如何なる點が彼れをして神の子と呼ぶるゝに適はしからしめるかと云ふにそれは勿論彼れが完結せる倫理説を有つて居たがためではない。否、基督は斯様なもの

を持つて居なかつた。基督がヨハネ傳記者の云ふが如く恩寵と眞實（truth）とに満ちて居たと云ふは「基督の獨特なる合使命的活動（ecumenical activity）に於いて神の本質的な意志が愛として啓示された」ことにあるのである。何となれば「基督の最高の目的即ち神の國は父の最高の目的と同一であつたからである」（同上）。従つてシユトラウスがイエスは家族道德、國家道德其他あらゆる道德に渡つて完結せる倫理觀を示さなかつたが故に其道德法が不完全であると云へるは當らない。（同上）

されば基督の神性は全く彼の世に對する勝利に於いて見出さるべきものである。而して其勝利は彼れが其團體に屬する者に與ふる同様な力に依つて證明される。然るにこの力は全く内的靈的の力であつて其證據を直ちに社會の政治的、經濟的構造を通して表れる道德的改善に求めることは困難である。「基督が其團體に働きかける力又は團體を通して世に働きかける力は決して感覺的な手に觸れられる様なものではない」（同上）。「教會歴史の混沌と殘忍と嫉忌す可き事柄の間に於いて漸次世に勝つて行く基督の力を認めんとする事は實に不可見なるものに對する正しき強き信仰である」（同上）。

斯様にリッテナルは基督の人格の獨特性を極力其歴史的事實としての道德的勝利に依つて證明せんとして居るが、しかもそれを目に見ゆる社會の道德的進歩に求めんとすることは信仰に依るものであつて嚴密なる科學的證明ではないことを自白して居ると云はねばならぬ。彼れは「……基督敎社會が世に於いて持つ力の位置、愛の原理による道德的社會精神の改造、この精神の公共諸制度への結

合、自然の支配からの人間精神の解放、……等は人間の間に於ける神の支配の結果と考へ而してそれを歴史的開祖に歸せねばならぬ」と云つて基督による社會の進歩を考慮に入れては居るが、併し又同時に「基督を斯く評價することに於いて基督教信仰はそれ自身が一つの世界觀として靈と愛なる神の認識に對應するものなる事を確證する」と云つて信仰を持ち出して居る。こゝに彼れが常に歴史に始終し得ず時々歴史を越えた信仰に立歸つて居ることを見るのである。實際、基督の力に依つて成遂げられた社會の改善、道徳の進歩に依つて基督の神性を證せんとすることは信仰なくしては容易でない。基督教の功罪は相半ばすると考へる人も可なり多からう。そこでリッテナルは道徳的勝利を云ふ時に常に内的自由の體驗を力説して居る。こゝに彼れの歴史主義は又自ら體驗主義へと移動して居るのである。

基督が世に勝つたとは決して世を道徳化したと云ふ意味ではない。それは全く彼れの内面の問題であつた。彼れが自己の使命に忠に、堪え難き苦痛に堪えたことそれ自身が彼れの世に勝てる證據である。自己保存の衝動、苦痛回避の衝動、名譽保存の衝動等を彼れは悉く自己の使命意識に従屬せしめた。而してこれ等の衝動は全世界を相關的なものとして含むでをる。固より基督がぶつかつた世界は人類の一小部分に過ぎなかつた。然も彼れは自己の事業を神のものと考へたが故に彼れの直接の敵は彼れに對しては凡ての人類を代表した様に見えた。「我已に世に勝てり」(ヨハネ傳一六ノ

三三)と云ふ彼れの確信は畢竟するに彼れの内にある自然的なものに打勝つたことを意味するのである。ここに意味に於いて基督は世に勝つ力を有つと自信した。凡ての物はわが父より委ねられたり(マタイ傳一一ノ二七)もこの自意識を表現するものであらう。要するにリッチュルが基督を神の子と認める時彼れはそれがロゴスの化身であるとか又は昇天して天父の右に座して居るとか云ふ様な形而上學的な思索や想像に依據して居るのでなく唯一生を通してあらゆる苦痛と侮辱とに耐へよく天父の愛志を實現して神の國を創始し且つ其後繼者に世に勝つ力を與へると云ふ歴史的道德的事實に立脚して居るのである。併し已に言及した様にこの歴史重視の内に歴史を越えた信仰の要素や内的直接體驗の要素が取り入れられて居ることを見逃してはならぬ。

我々は次にリッチュルの神觀に表はれた歴史的因子を尋ねて見やう。リッチュルの神學は元來形而上學の排斥を以て其特色の一つとする。而してそれが最も著しく現はれて居るのは其神觀に於いてである。換言すればこゝに信仰合理化の排斥が最もよく窺はれる。然るに信仰を理論の上に置き得ないとすれば自らカントの如くそれを道德意識の上に置くか或はシュライエルマッヘルの如く宗教獨特の感情と同一視するかさもなくば宗教的情意的體驗の上に立てるかの方法を取らねばならぬ。リッチュルの行方は大體カントの行方と第三の行方とをつき交せた様なものである。この事はリッチュルが人間の内的道德的勝利の事實を通じて基督教神觀の妥當性を證明しやうとする傾向から断定

が出来る。而してこの傾向の内には多分に心理主義が働いて居ることは云ふを待たない。然るに彼の道徳的勝利は歴史上の人物たる基督に依つて與へられるものであるから自ら歴史の要素がこゝに這入つて來ることを拒む譯に行かぬ。

さて、リツチュルは其神觀の始めに於て基督教の理解のために宗教史の必要を認め且つ抽象的な一般宗教の概念もこれを一つの統制的なレグナチーフものとして用ゐる時は有益であると云つてをる。(二七)こゝにも「義」と「和解」の三卷緒論に於けるが如く彼れの歴史尊重の意味が基督教史から擴張されて一般宗教史にまで及びて居ることを見る。但しこれは方法論上の説に止つて居て實際に其方法を活用して居ない事は已に述べた通りである。

リツチュルに依ると宗教一般の概念はこれを統制的概念として用ゆる時は諸宗教を比較し其特徴を明かにし且つ其發展の階段を示すに助けとなる。然るに普遍的に妥當する宗教の位階的排列を企圖することは無駄なことである。唯それは「基督教信徒相互の理解を助ける科學的課題に過ぎない」。且つ「諸宗教の内基督教を以て最高にして最も完全なる宗教となすことに同意を與ふるは」其限りに於いて「科學的である」。(二八)我々は茲にリツチュルが極めて公正な控え目な意見を披瀝して居ることを見逃してはならぬ。リツチュルは先きにも云つた如く宗教史の必要を説いたのみでトレルチの如く多くの宗教史的考察をなさず又ツッベルミンの如くそれを活用しては居ないがしかもトレルチが達し

たと同じ様な事を云つて居るのは注意すべき事である。併し乍ら又同時にこの控え目な態度が彼自身に依つて屢々捨てられ基督教を以て完全終結的な宗教と見做せるかの如き處が所々に發見される事をも忘れてはならぬ。

斯様にリップチュルの神觀に於ける宗教史的方法是唯形式に止まつて居るが、基督史は左様でない。こゝには彼れの原始基督教研究並に「義認と和解」の教理の歴史的研究が實質的に働いて居るのみならず、神觀の樹立の爲めに歴史的事實が本質的な役割を演じてをるのである。リップチュルは後に指摘する様に神の存在に就いて道德的論證を用ひ大體之を是認して居るが併し究竟する處は歴史的事實たる基督に歸つて來て居ると思へる。即ち彼れの道德的論證と云ふは自然界と精神界との對立を調和し前者を後者の手段と考へることが統一的な世界觀を立てる上に必然的に要求され、そこから又基督教的の神觀が要求されるのであるが、斯様な世界觀は一體何處から生れ何に據つて居るか云へばそれは歴史のイエスがある。されば、「開祖の人格は唯に基督教世界觀に對する鍵であり且つ基督教徒の自己評價と道德的努力の標準たるのみならず個人的共同的の神の禮拜からなる祈禱が如何に作る可きかの標準である。

又リップチュルは神觀の樹立に於いて價值判斷としての信仰を重んじて居る。例へば彼は次ぎの様に云つてをる。「神の認識は神が信徒に障害に打勝つて餘りある位置を世に於いて保證する時にのみ

宗教的認識となる。信仰(Glaube)によるこの價值判断以外にこの内容に價する神の認識はない(nicht)。併しかゝる信仰は何に據るかと云ふにそれは基督(Christus)に於ける神の啓示である。而してこゝ基督とは形而上學的存在としてのロゴスではなく歴史上のイエスであることは先きに屢々繰り返した處である。リッチュルは神觀の結論に於いて次ぎの様に云つて居る。「基督による啓示に於て與へられた神の觀念……は世に對する靈的支配と最高善としての神の國に於ける完全なる道德的社會とを信徒に保證する處の愛なる意志である」(nicht)。こゝに保證とは信徒の側から云へば信仰である。而してこの信仰は基督に於ける神に據つてゐる。言ひ換へれば基督に依つてゐるのである。

以上我々はリッチュルの方法論、基督論及神觀等を通じて彼の信仰の基督づけが如何に歴史に依つて居るかを觀た。然るに歴史的事實は、畢竟するに歴史的研究に依つて明かにされるが故に歴史的事實のみに立脚する信仰は、歴史研究の結果に依つて左右される事となる。この點に就いてはツェルミン(Zermin)の如く歴史(Geschichte)と歴史研究(Historienforschung)とを區別して考へても結局は歴史研究の影響から免れることは出來ない。そこで信仰は或點に於て必ず歴史を超越せねばならぬ。彼が神觀の終りに於いて神を永遠の相の下に觀る可きこと、然らずんば神をば歴史の過程に引き下げて成長するが如くに考へるに至ると云つて居るは、これを形而上學との妥協と見る事も出來るが又信仰の歴史超越性を認めたものと考ふることも出來る。されば歴史を重視したリッチュルも尙ほ時々超歴史的信仰觀を示して居るから

危機神學の連中がリフチュルを歴史主義の神學者と難するのは多少割引をして受取らねばならぬ。我々は次にリフチュル神學に於ける合理主義の要素を辿らう。

### 三

一體、合理主義ラショナルイズムと云ふ語は其意味が可なり漠として居て、時と場合によつて色々な意味に用ゐられて居るが、こゝには宗教信仰を理論的理性の上に立てやうとする立場を指すものと解して筆を進め度い。合理主義を斯様に解する時はリフチュルの神學は正しくそれに反對して立つたものであるが故に斯様な要素は大體に於いて無いものと想定してよい。然るにかゝる意味の合理主義を排せんが爲には、理論理性を働かすことを必要とするが故にこれを排斥することが理論理性に依據することとなる。従つて又それが一つの合理主義に墮する様に思へる。元來理性の限界を定めるのに理性を以てすることは血を以て血を洗ふの類で循環論であるとも思へる。併し又これは人間が免れ得ない宿命である様にも思へる。されば信仰の自立性の爲めに理性が自己検討をなすことは實に己むを得ない事である。斯様な意味でリフチュルの神學は形而上學を拒み乍らも多くの思索と理窟とを含むのである。而してそれが進んで彼自らが排斥した合理主義に陥つては居ないかと思はれる節が可なりある。神秘主義を排して道德を重んずる事を合理主義と云ふならば、リフチュルの神學は正に合理主義の典型である。併し私は合理化と道德化とは別にして考へ度い。

我々は先づ彼れの方法論に於ける合理主義取捨の有様を尋ねやう。

リッチュルの方法論は先きにも云つたやうに「義認と和解」二卷の緒論、同三卷の緒論及「神學と形而上學」の三つに表はれて居るが、最初のものゝは殆んどこゝに問題とするに及ばぬ。故に「義認と和解」第三卷の緒論に於ける思索的、哲學的因子から辿つて行かう。已に見たやうに、リッチュルに依れば「組織神學の形式は第一正確にして完全な基督教概念と結ばれて居る」<sup>(III)</sup>。而して基督教の正しき概念を得るには宗教史の力を借らねばならぬ。加之「基督教眞理の或るものを學的に認識しやうとすればそれは正しい定義に依らねばならぬ。そこで組織神學は第一に基督教概念に包含された宗教的觀念又は表象された事實を正しく且つ完全に限定し且つ明瞭に確定せねばならぬ。所謂聖書からの證明はこれ等の觀念を正しく證明することにあるがしかもそれは原始的な意味に於ける基督教觀念を正しく示すに過ぎない。然るにこの正しさは神學的形式が要求する處の正しさではない」<sup>(III)</sup>。「神學命題の形式的に正しい表現は認識對象を限定するに當つて我々が取る方法に依據する。即ち我々が意識的に或は無意識的に従ふ處の認識論に依據する」<sup>(III)</sup>。而して彼れの言ふ認識論は或は「物及び諸物に關する説 (Lehre von dem Dinge und den Dingen) であつて形而上學の第一部をなすもの」<sup>(III)</sup>即ち「事物の論 (Lehre vom Dinge)」又は實有の學であつてアリストテレス第一哲學に相當するものであり、或は今日の所謂認識論である<sup>(III)</sup>。斯くリッチュルはこの語を少くとも二様の異つた意味

に用ゐて居る。

さてリッチュルによれば前者の意味に於ける認識論を直ちに基督教の神観に用ゐてはならぬ。然らずんばアリストテレスのなした如くに神を宇宙究竟の目的と同一視したり、又は新プラトーンの宇宙観の變形である宇宙論的論法を用ゆるに至るのである。然るに意識的人格としての神はかゝる意味の形而上學を越えて居る。故にかゝる意味の形而上は神學から排斥せねばならぬ。リッチュルは斯様にこの意味の認識論を形而上學と呼びこれを神學から除かんとしてをる。後にも見るやうにリッチュルが排斥した形而上學はカントが破壊した合理的心理學と合理的神學とである。

然らば神學に許さる可き認識論は如何なるものであるかと云ふにそれはロッチェの認識論である。彼れによれば従來歐洲に行はれた認識論は(一)プラトーンより起り中世スコラ哲學に於いて用ゐられたもの、(二)カントの認識論、(三)ロッチェの認識論である。而してプラトーンの認識論の弱點は物の本質と屬性とを峻別し屬性は其背後に存する永遠自同なる實體に依つて統一される。こゝにスコラ的な神観や靈魂説が生れるのである。然るに斯様な立場は基督教信仰と合致しない。例へば魂の問題に就いて見るもかゝる心理學は魂が其不動なる境地に於いて人間が受け得る最高の祝福たる父と子と聖靈の内在する神秘的融合が可能でありとする。神秘的思想や形而上學的思索の嫌ひなリッチュルがかゝる考を排斥したのは當然である。彼による神の働きは「人間の感情、知識、意志等が理解出來

る秩序で結合する處の人間精神の活動に依つて證明される」もので決して神秘的なものではない。次ぎにカントの認識論の弱點は我々の知識を悉く幻となしてしまふことにある。然るにロッテの認識論によると實在は現象が我々に働きかける原因であり、目的であり、又其變化の法則である。リッテはこれを以て最も妥當なる説となし之を神學に用ゐんとして居る。併し乍らリッテがこれを如何程まで活用して居るかは稍疑問であつて多くの批評家はリッテの認識論的立場はロッテのそれよりも寧ろカントのそれに近いと考へて居る。けれどもリッテの認識論がロッテに負ふ處は決して少くない。彼れの理論判斷と價值判斷との區別は全くロッテの「價值に従つて判斷する能力」と「理論的能力」との區別、「價值の世界」と「形態の世界」との區別等から替むだものと同考へられて居る。この理論判斷と價值判斷との區別は後に言及することとしてこゝにはリッテの今一つの合理主義排斥の行を指摘して彼れの「神學と形而上學」に移らう。リッテはこの緒論の終りの方にホラーツが理性又は知力なくしては啓示は理解出來ないと云ふを批評し啓示は理性を越ゆるものであることを述べてをる。しかも理性が前述の如くロッテ的に用ひらるゝ時は啓示と相反するものでないことを述べてをる。啓示に反する理性は唯物論と一元的な唯心論等である。要するに基督教神學は合理的有神論や心理學によらず基督教的神の觀念及神の國に於ける人間の祝福の思想に依つて導かれねばならぬ。神學は「斯くして基督教の世界觀、人生觀を全體的に又個別的に、

又其構成分子の相依關係の必然性を明瞭に完全に示した時に其任務を終へたと云へる。これで見るとリッテュルは一方の形而上學を捨て、他の形而上學を用ゐて居る。少くともロツチュの形而上學が多分に働いて居る。この最後の引用句の如きロツチュの哲學の影響を明かに示して居ると云へやう。彼れがロツチュに負ふ處は認識論よりも寧ろ形而上學であると思へる。

我々は次に「神學と形而上學」に於ける合理主義取捨の跡を瞥見しやう。抑もリッテュルが形而上學を排斥せし事の是非に就いては可なりな論争を引き起したのであるが、この小冊子はその非難に對する答辯として書かれたものである。されば本書の思想は稍明瞭を欠くと思はれるに拘らず彼の合理主義に對する態度は可なりはつきりと窺ふことが出来る。尤も其内容はルタート、フランク等の評論を反駁しつゝ前掲三卷緒論の説と略同様の説を繰り返したものであるが故にこゝに取別けて指摘す可き事柄は少い。唯認識論と神學との關係に就いての彼れの言葉を一瞥する必要がある。リッテュルに依れば「基督教々理學に於いて直接形而上學的思想を神學的思想として立てやうとする機會を與へるものは神觀である。神學の其他の問題は極めて特殊な精神的なものであるから形而上學は宗教的内容及其關係の認識に對しては唯形式的規範としてのみ考へられる。併しこれに就いては凡ての神學者は學徒として一定の認識論………に従つて處置することを餘儀なくされて居る」。『されば凡ての形而上學を神學から取除く者である』と彼れを評するは「思慮なく且つ信す可らざる

事<sup>(H3)</sup>である。勿論彼はこゝに形而上學をロッチェ的認識論の意に解して居るのであるが、彼が斯く認識論を必要としたのは、信仰の自立性を云す爲であつて其爲に彼れは全く思索を捨て得なかつたのである。されば彼れは思索を用ひ又認識論を必要としたに不拘、信仰の自立性をば常に確保せんとして居る。猶太人の基督信徒が異邦人たる信徒に強要した供物（割札）と余が捧げねばならなかつた知的供物（認識論）とは同様に基督教と共通なるものを殆んど持たない。何となれば基督教は猶太の慣習やギリシヤの慣習の相異に對して中立的であると同樣に宗教として、其思想内容が學的に秩序立てられる處の種々な認識論に對して中立的であるからである<sup>(H3)</sup>。この文句位明瞭に信仰と理性とを區別して居る處は少い。

我々は次に彼れの神觀に表はれた合理主義の因子を追跡しやう。抑もリッチュルが合理主義を神學から驅逐しやうとして價值判斷と理論判斷とを區別したのはこの神觀の章に於いてである。彼れによれば宗教的知識は理論的知識と異つた價值判斷の一種である。然らば宗教的知識、少くとも基督教知識と理論的知識とを何に依つて區別するかと云ふにそれは對象に依つては區別が出来ない。何となれば兩者は共に世界全體を對象とするからである。そこで兩者の區別は主觀の内にこれを求めねばならぬ。リッチュルはこゝに自我が感情に依つて覺感を決定する方面と觀念に依つて決定する方面とを區別して論じて居るが要するに價值判斷とは情意的關心を伴ひそれに導かるゝ判斷である。

然るに理論判断と雖も一切の關心に無關係とはなり得ない。それ故に廣義に於ける價值判断は自ら理論判断を含むこととなる。されば價值判断は獨立的價值判断と隨伴的價值判断とに分たれる。狹義の價值判断は前者に限られる。而して後者は如何なる理論判断にも隨伴するものである。然らば宗教判断が屬する處の獨立的價值判断の特色は何であるかと云ふにリップチュルの説明から推すと其内に何物かを得んとする意欲と其成否に伴ふ快苦の感情が多分に含まれて居る。従つてそれは知的關心よりも情意的關心が主となつてをる判断に外ならない。

さて道德判断や宗教判断はかゝる狹義に於ける價值判断の一つであるが兩者は決して同じものではない。宗教判断は道德判断に還元の出來ないものである。何となれば道德生活秩序に無關係な宗教があるからである。而して「宗教のより高い階段に於いて始めてそれが道德生活秩序と結合するのである」。そこで「宗教的價值判断の特性は明かに倫理的な宗教に於いては一層不明瞭となる」。併し乍ら兩者は決して同一ではない。宗教的認識は人間の世界に對する位置に就ての獨立的價值判断である。神の助に依つて世に勝つか又は其目的のために神助の欠乏を感じるかに依つて快苦の感情を喚び起すものである。これに依れば宗教的判断は神と世界とに對する我等の態度に就いての判断であることが判る。更にリップチュルに依れば「基督教に於いて我々は神と世界とに對する我等の態度に就いての宗教的機能と而して直接に人間間接にのみ神に對する我等の態度に就ての道德的機能

とを區別し得る<sup>(三七)</sup>。さればリツチユル神學の全體の着色が倫理的であるに不拘、彼れに於いては宗教と倫理との區別が明かであり、従つて宗教の自立性が確保されて居たことを推斷し得るのである。斯く彼れは一方に信仰を合理主義から解放しこれを價值判斷として立てんとしつゝも他方それが道徳から獨立せるものであることを常に忘れて居ない。つまり彼れはカントの行方の長を取つて短を捨てやうとしたものと考へられる。

さて、彼れは神の存在又は認識に關して在來の宇宙論的、物理神學的、本體論的論證法を批判しかゝる形而上學を神學から排斥す可しとなして居るが、彼れがこれを拒む所以はカントが指摘したと同一理由に基くものである。即ち「これ等は若し我々が世界を全體として知らんとすれば其第一原因及究竟目的として必然的に神を想定せねばならぬと云ふ思想を表はすに外ならない<sup>(三八)</sup>。然るに論理的必然は必ずしもそれに對應する客觀的實在の肯定を許容する事は出來ない。斯様に嚴密な意味では理論理性に依つて有神論を立てることは出來ない。しかも又これを否定することも出來ない。」「宗教認識に於いては神の實在性は問題外である<sup>(三九)</sup>、即ち自明である。」「何となれば宗教に依つて世界に對して取る位置により我等は神の活動を確信するからである<sup>(四〇)</sup>」。

それ故に神を知ると云ふ事は「神が人間に世にて其障害に勝ち得る位置を保證する様な關係に於いて考へられる時宗教的認識として示すことが出來るのである。この信仰による價值判斷の外にこ

の内容に價する神の認識はない。されば純粹理論的な無關心な神の認識をば信仰認識に必要な前提としやうとしてはならぬ。成程人々は云ふ、神や基督の本質を先づ第一に知らねばならぬ、而して後始めて其我々に對する價值を定め得ると。併しそれはルッテルの考に従へば正しくない。寧ろ神又は基督の本質をばそれが我々に價值ある限りに於いて我々はそれを知るのである。何となれば神と信仰とは離すことの出來ぬ様結ばれて居るからであるし<sup>(五〇)</sup>。斯様にルッテルは信仰の自立性を保持しつゝも何時しか又それを內的體驗に立脚せしめんとしてをる。斯くして彼れは一方思索的合理主義から信仰を解放したが他方それを心理主義、主觀主義の虜にしたかの觀がある。

加之、彼れは上に見た様に神の存在の理論的證明を拒むだが、しかもカントの倫理神學<sup>エチコノゴットレアー</sup>に類する處の道德的論證を用ひて居る。

「若し一般に、宗教意識が單に其内容を反省するのではなく、もつと科學的に妥當な神觀の證明が可能でありとせばそれは唯、宗教的神觀のみが合法的に説明し能ふ處の經驗の領域を正しく限界する事の外にない。」<sup>(五一)</sup>而して斯様な領域は即ち我々の宗教經驗の世界であつてこれは自然界に對立するものである。而して其處には特殊な法則があつてこの法則をば理論的知識は承認せねばならぬ。而して其法則とは「精神はそれ自身を目的とする」ことである。而してこの法則に關する知識は自然科學の知識の如き理論的知識である。然るに自然界とかゝる精神界との對立を調和する思想は前者を

以て後者に從屬する手段と考へることにある。これが爲に兩界共通の根柢としての神を認めざるを得ない。若しこれを承認せざれば科學は萬有を單一の原理で説明せんとする自己本來の目的に背くこととなる。然らば「基督教的の神觀を不可缺眞理として受容れる外ない」但しこれを受容れずとも神に對する信仰の實踐的妥當性に變りはない。

これで觀るとリッチュルは信仰の自立性を認めると同時に又論證を是認してをる。道德的論證を許容することは他の論證と如何に異なるか。他の論證でも物理神學的論證の如きは多くの道德的實踐的興味を合むで居るが故に結局同じことではないか。こゝらがリッチュルに於いて尙ほ合理主義の臭味がぬけ切らぬ處である。

リッチュルの神觀は更に神の人格、宇宙の道德的秩序、其他の問題を合むでをるが餘り長くなるからこれを省く。又彼れの基督觀に於ける合理主義取捨の有様も歴史的要素を眺めた時に多少觸れたと思ふからこれを略して次ぎに心理學的要素の役割を考察しやう。

#### 四

これまで述べた處でリッチュルが如何に實驗又は體驗を重んじたかは大體想像が出来る。實際彼れに於いては假令シュライエルマッヘル程にないにしても心理主義の香が多分に漂つてをる。

彼れの「義認と和解」第二卷の緒論は先きも見たやうに神學の資料及規範として主觀的の經驗を

排し新約聖書を以てこれに當てゝをる。従つてこゝに心理學的因子の意味は唯消極的のみに問題となつてをるのである。

然るに「義認と和解」第三卷の緒論には可なりそれが積極的の意味を有つに至つてをる。リップチュルに依れば「赦罪・義認・和解等に關する神學の資料は直接基督の言語にこれを求む可きでなく寧ろ教會の原始的意識(五〇)のそれに對應する表現にこれを求む可きである」(五二)。こゝに教會の原始的意識(五〇)と云ふは原始教會員の實驗(五〇)に外ならない。元來「神學は自然物を取扱ふものでなく人間の精神生活の状態と運動とを取扱ふものであるが故にそれ等に關する諸概念の整頓には心理學(五〇)の使用を必要とするのである」(五三)。勿論こゝに云ふ心理學は總ての實體を不變不動とするスコラの心理學ではない。我々の宗教意識を分析し説明する宗教心理學と考へられる。かゝる心理學的な見地からリップチュルが基督教信仰を觀察し限定して居ると思へる節は決して少くない。ルツテルは嘗て云つた「最高としての神に我々が能動的に信賴(五〇)する」ことの内に神が居給ふと。これはリップチュルによれば正しい見解である。神が人間と交通し給ふのは決して神秘的な不可思議な仕方(五三)に於てではない。「それは感情知識・意欲等が理解出来る秩序で結合する處の人間精神の活動に依つて證明される」のである。かくしてリップチュルは人間精神が能動的なることを論述し科學的神學は其基礎の上に神が人間に働きかける實驗を描いて行く可きものと論じて居る。併し乍ら、彼れは聖靈が如何にして我々に作用するか

の問題は放棄す可しと斷じてをる。<sup>(五六)</sup>

次に「神學と形而上學」に於ける心理學的因子を尋ねるところにも彼れの主觀主義を示すものが皆無ではない。彼れは「更にシュライエルマッヘルは凡てこれ等の關係——神人交通の關係——を主觀的生活の圈内に於いて分析した。故に彼れは方法に關しては余の先行者である」と述べてをる。<sup>(五七)</sup>リッチュルの貢獻はシュライエルマッヘルの主觀的方法を破つた點にあると考へる人もあるが（カテンブッシュ）一概に斯く斷定し難い點がある。何となればリッチュル自ら其主觀的方法を繼承した云つて居るのみならず彼れの價值判斷説は兎もすれば主觀主義に陥り易いからである。我々はこれを彼れの神觀に於いて一層鮮かに見ることが出来る。

リッチュルに従へば先きにも見た如く價值判斷と理論判斷とは其對象に依つて區別することは出来ない。何となれば哲學の如き理論判斷も基督教信仰の如き價值判斷も共に世界を對象とするからである。されば兩者の區別はこれを其主觀の方面にこれを求めねばならぬ。先づ精神が其内に起こされた感覺を如何にして攝取するかを見るに其處には二様の仕方がある。一方は快苦の感情に依つて自我が感覺の有効性を決定する。然るに他方には觀念に依つて自我は感覺を其原因に關係せしめ其原因を又他の原因に關係せしめて考へる。この精神の兩作用は同時に働き或る程度まで相互に相關係してをる。而して事物の連續的認識は感情を伴ふのみならず感情に依つて導かれる。されば如何

なる客観的知識にも價值判断が這入つてをる。故に獨立的價值判断としての宗教信仰が情意的關心に依つて導かれると見るは當然である。従つて「神又は基督の本質をばそれが我々に價值ある限りに於いて我々はそれを知るのである」。この筆法で行けば基督教の信仰はそれが我々に價值ある限りに於いて眞でなければならぬ。この主觀主義に彼れの基督論に於いて一屬明瞭になつてをる。

彼れは基督の神性を論ずるに當りルッテルの考を引き基督の神性をば主觀的に解す可きことを言明してをる。元來ルッテルが基督の神性を認めるは信賴に依つてである。而して信賴フェルトラウエンに依つて基督の神性を認めることは基督神性論の新解釋であつてその見解は正當である。換言すれば若し基督に就いての信條が「純粹に客観的に解せらる可きものならば基督は我等の信賴の對象とはなり得ない」のである。「神及神的なるものが何であるかはそれが我等の祝福に對する價值を我等が決定する時のみ其本質に従つてこれを知り得る」。(天九)こゝに至つて我々の主觀的な體驗が信仰内容を定める規準となつて居る様に思へる。餘り冗長になるから我々はルッテル神學に於ける主觀的心理學的因子の抽出を己めやう。

## 五

さてルッテル神學に於ける歴史と理性と體驗との諸因子は叙上の如く夫々重要な役割を演じて居るが就中歴史は最も肝要な位置を占め體驗がこれに次ぎ理性が最後に來るかと思へる。已に見たや

うに彼れは時々啓示又は信仰が理性を超え歴史を超え又個人的體驗を超えたものであることをはつきりと言ひ切つて居るがしかも全くこれを離れ切ることが出来なかつたのみならず寧ろこれを抱き込むで以て信仰の妥當性を論じやうとして居る。これは果して彼れの矛盾として非難す可きであるか或は又基督教信仰の學的表現に於いて避く可らざる運命であらうか。惟ふに、信仰の學的表現は勿論信仰自體が著しくこの三者に依屬してをる。固より信仰は其根本に於いて自立的であるが、しかも歴史と理性と體驗とを離れては存し得ない。信仰がこの三者を決定し支配すると同時にこの三者も亦信仰を改訂し變化せしめる。されば信仰とこの三者との間には循環的關係が存するのである。この事は近世に於ける聖書の批評研究や科學、哲學の影響に依つて如何に基督教信仰の幼稚にして非本質的な部分が改訂されたかを觀れば自ら明かとなる。故に基督教神學に於いては理性至上主義、歴史至上主義、體驗至上主義を排斥せねばならぬがしかも理性、歴史及體驗を排斥することは出来ぬ。従つてバルトやブルンネル等はこれ等三者を過度に排斥して超自然的啓示を高調して居るが果して首肯するに足る神學を立て得るや疑問である。そこで我々はこれ等を糾合する處の綜合的方法を取らねばならぬと思ふ。單一にして一意義な方法で組織神學を立てることは出来ない。されば危機神學の如き超自然的啓示を力説する新運動が擡頭して來たに不拘今後の基督教組織神學が向ふ可き道はこの綜合的方向へであると思ふ。然らば如何なる意味及限界に於いて理性や歴史や體驗を信

仰の基礎づけに使用す可きか。我々はリッチェル神學に於ける該三要素の解剖に依つてこの問題に對する多くの暗示を得ることが出来たと思ふが、しかもこの問題の考察は本文の目的でないが故に唯綜合的立場の必要を指摘するに止めて筆を擱くこととする。

註(1) Emil Brunner: Erlebnis, Erkenntnis, und Glaube 1921.

” ” : Die Mystik und das Wort, 1924.

André Jundt: Le Tâle de la Métophysique et de l'Histoire dans la Dogmatique Protestante Moderne, thèse de Paris, 1920.

(II) Albrecht Ritschl: Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. Band I. 1870. S. V.

Otto Ritschl: Albrecht Ritschls Leben, Band I. 1892. S. 64.

(M) Albrecht Ritschl: Die Darstellung der altkatholischen Kirche, Bonn 1850.

(N) Chr. B. Kleiber: Die Lehre von der Versöhnung und Rechtfertigung des Menschen 1823.

Chr. B. Kleiber: Neutestamentliche Lehre von der Sünde und Erlösung 1836.

Otto Ritschl: op. cit I. S. 65 條註。

(H) *ibid.* S. 104 ff.

(K) F. Chr. Baur: Lehrbuch der Christlichen Dogmengeschichte, Stuttgart 1847.

” ” : Das Christentum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte, Tübingen 1853.

(P) *ライヒェル神學の歴史*に於ては、*神學の歴史*の卷に於て、

(L) Albrecht Ritschl: Die christliche Lehre von den Rechtfertigung und Versöhnung. Band I. 3te Aufl. Bonn. 1880. S. 18.

(R) *ibid.* S. 21.

ライヒェル神學の歴史に於ける、*神學の歴史*の卷に於て、

- (10) Jundt: *op. cit.* p. 39.
- (11) A. Tjischl: *Rechtfertigung und Versöhnung*. Band II. 3te Aufl. Bonn. 1880. S. 11. Anm.
- (11) *ibid.* S. 19—29.
- (12) A. Tjischl: *Rechtfertigung und Versöhnung*. Band III 3te Aufl. Bonn. 1888. S. 3.
- (12) *ibid.* S. 8—9.
- (13) Albrecht Tjischl: *Theologie und Metaphysik*. 1881. S. 61.
- (13) Albrecht Tjischl: *Rechtfertigung und Versöhnung* Band III. 3te Aufl. 1883. S. 382.
- (14) *ibid.* S. 383.
- (14) *ibid.* S. 389.
- (15) *ibid.* S. 425—6.
- (16) *ibid.* S. 428
- (17) *ibid.* S. 390.
- (18) *ibid.* S. 433.
- (19) *ibid.* S. 434.
- (20) *ibid.* S. 439.
- (21) *ibid.* S. 187.
- (22) *ibid.* S. 188.
- (23) *ibid.* S. 212. & *passim*.
- (24) *ibid.* S. 193.
- (25) *ibid.* S. 202.

(M0) *ibid.* S. 308.  
 (M1) Wobbermin: *Geschichte und Historie in der Religionswissenschaft*, Tübingen, 1911.

” : *Systematische Theologie III* Leipzig, 1926, S. 275 ff. 曾田篤哲の研究五卷壹號拙稿参照。

(M11) A. Ritschl: *Rechtfertigung und Versöhnung Band III*, 3te Aufl. 1883, S. 8.

(M12) *ibid.* S. 14—15.

(M13) *ibid.* S. 16.

このきは先きに述べた「義理を和解」二卷の緒論に於ける聖書主義の「一見相容れない様に見えるが惟ふにロンチュンの意味はかうであらう。彼等は信仰の標地を聖書に置く意味であり、此處は學々として神學を立てるに當つて信仰の自立性を明かにするには認識論を必要とするの意味であらう。即ち前者は内容に對する標地であり、後者は學々としての外形を整へるために必要なのである。併しロンチュンの言語に拘泥すると兩者の調和は困難である。

(M14) *ibid.* S. 16.

(M15) *ibid.* S. 19 ff.

(M16) *ibid.* S. 17—18.

(M17) *ibid.* S. 21.

(M18) James Orr: *The Ritschlian theology and the Evangelical Frie*, London, 1893, pp. 33 ff.

(M19) *ibid.* p. 41.

(M20) Albrecht Ritschl: *Rechtfertigung und Versöhnung III*, S. 24.

(M21) *ibid.* S. 24.

(E1) Albrecht Ritschl: *Theologie und Metaphysik*, Bonn, 1837, S. 40.

(E2) *ibid.* S. 46.

ロンチュンとオットマンチュンの神學に於ける聖書を聖書とする點

- (E#) Albrecht Ritschl: Rechtfertigung und Versöhnung III, S. 193.  
 (E) *ibid.*, S. 195.  
 (E?) *ibid.*, S. 196.  
 (E?) *ibid.*, S. 206.  
 (E?) *ibid.*, S. 207.  
 (E?) *ibid.*, S. 202.  
 (E?) *ibid.*, S. 211.  
 (E?) *ibid.*, S. 213.  
 (E?) *ibid.*, S. 3.  
 (E?) *ibid.*, S. 20.  
 (E?) *ibid.*, S. 21.  
 (E?) *ibid.*, S. 22.  
 (E?) Albrecht Ritschl: Theologie und Metaphysik, Bonn, 1897, S. 61.  
 (E?) Albrecht Ritschl: Rechtfertigung und Versöhnung III, S. 371.  
 (E?) *ibid.*, S. 376.  
 (E?) 基督教研究第五卷第一號魚木氏稿及拙稿參照。

# 聖徳太子維摩經義疏所依の註疏について

寺崎修一

はしがき

聖徳太子の御製と傳へらるゝ法華、勝鬘、維摩三經の義疏が、終始批判的態度に一貫し、往々前人未だ説かぬ獨創的見解をも含むことは、誰しも之を認容するであらう。かの夢殿金色僧の有名な傳説は、勿論そのまゝは信じ得ぬとしても、太子が侍臣を遠ざけて、獨り靜室に籠り、在來經疏の批判なり、創見の案出なりに、銳意靜觀を凝された苦心の跡は、三義疏の内容を瞥見すれば、容易に之を跡づけ得ると思ふ。かくして得られた批判乃至創見を明かにすることは、義疏研究上、必須のものであり、やがてその價値を定むる重要資料ともなるのであるが、吾人のこの小論は、之を暫く後の機會に譲り、今は太子が、これらの義疏を物せらるゝに當つて、在來の如何なる經疏を參看せられたかを推究せんとするものである。尤もそれら經疏の所説は、太子が批判の素材ともなり、創見の温床ともなつたことはいふまでもない。従つて吾人のこの推究は、やがて今殘したる研究に進むためには、是非片附けて置かねばならぬ先決問題である。これ參看經疏を先に見やうとした所

以であるが、之を明すについて、吾人は更に之を、三義疏のうち維摩疏のみに限つた。特に本疏を選んだ理由は色々あるけれども、今は之を略し、たゞ吾人の興味からとだけ御断りして置かう。

## 一

太子の三義疏のうち、法華、勝鬘の二疏は、或は「法雲法師云」「光宅法師云」といひ、或は「本義云」というて、明かに、正依の經疏の何なるかを、文中に談つてゐるが、吾人が今茲に問題となす、維摩疏に於ては、これがない。かく断すれば、人或は言ふであらう。羅什の高足僧肇法師の註維摩こそは、太子の維摩疏が正依の經疏であること、その文面に依り明かであると。なるほど維摩義疏中、肇法師の名を出すこと屢々であり、明かに僧肇と銘打たずに、彼の註維摩の文をそのまゝ、依用する箇所も數多い。然しながら僧肇の註維摩は、羅什譯維摩詰所說經の根本的註釋ともいひ得べきもので、何人がその註疏を物するにしても、この根本的註釋をよそにしては、一句と雖も註することが不可能であらう。現存の註疏類に見ても、或は之を明示すると、然らざるとの相違はあるにしても、凡て皆、註維摩に依存してゐるのである。太子義疏も亦、この例にもれぬことは事實であるが、この依用も仔細に見れば、多く字句の訓釋を採用するに止まつて、その科段に於て、又その主要教理の解釋に於て、僧肇法師に依らぬものが、多々存することは、後に述ぶるが如くである。かくて、その引用の度數の多きことのみに依つて、直ちに僧肇正依と断することには、贅意を表し兼ねる。

かゝる次第で、本疏を一見しただけで、太子が所依の經疏の何なるかを、見出すことは、先づ不可能である。で吾人は虚心に本疏の形式内容を検索することに依り、太子が何れの註疏を正依とし、如何なる註疏類を傍依として、この經疏を物せられたかを究めやう。而も何れかといへば、前者に主として力點を置かうと思ふ。

元來、羅什譯維摩經には、註維摩以後、註疏類甚だ多く、當時の學匠にして、之が講經乃至は註疏をなさざるものは極めて稀なることは、敢へて法華、涅槃等にも譲らぬ有様であつたから、今日それらの註疏類が皆現存するならば、吾人のこの企ては、頗る簡略に片附け得るであらう。然し不幸にして今日それらのものは、殆んど皆迭して傳はらぬ。之がため僅かに後世註疏家の口を籍りて、彼らの諸説を髣髴するにすぎぬ。この間接の材料より諸家の異解を還元し、以て絶對確實なる結果を庶幾することは、全く不可能であるけれども、現状を以てしては、これ以上に進み得ぬことであるから、吾人の念願は、次の數箇の方法を併用することに依り、可能的確實の結論を得る點に存する。

註(一) 註維摩及び、爾後のもので、而も明かに太子以前と見られる唯一の現存經疏、慧遠の維摩經義記と、本疏との比較研究に依り、太子がこの二疏を依用せられたる程度を知ること。

(二) 現存法雲の法華義記と、太子法華疏との比較研究の結果を以て、現在に傳はらぬ法雲の維摩疏の所釋を本疏より類推すること。こは勿論、その限り確實といはれず、蓋然性たるに止まる。但し時に法華維摩二經の文旨共通なる場合には、太子法華疏の助けを藉らず、直接法雲の義記と本疏との比較をなし、比較的確實なる結果を得るであらう。

聖德太子維摩經義疏所依の註疏について

四 C

(三) 後世註釋家、例へば維摩經の廣略二疏及び、淨名玄論の著者、嘉祥大師吉藏、維摩文疏、同文疏の著者、天台大師智顛其他の出だす、古今の諸異解の研究に依り、太子疏がそれらの何れに該当するかを明かにすること。之がため必要ならば、該著者の他の著述の所論を参照することはいふまでもない。

## 二

さて本論に入つて、先づ本疏の形式上一言したきは、その量である。即ち本經の初五品に對する本疏の註釋は頗る詳細を極め、後九品に對するそれは甚だ簡略であつて、初五品のための所要紙數のみで、優に全疏の三分の二以上に及んでゐる。かくの如きは僧肇の註にも、慧遠の義記にも、共になき所、たゞ法雲の法華義記並に太子法華疏に至つて、その類を見ることである。

それはともあれ、本疏の内容に立入つて、先づその科段の立て方について吟味することとする。註經上、分科のことが重要な位置を占めることは、今更喋々を要せぬ。さて本疏に於て、維摩經を序、正、流通の三大段に分つことは、註經、通途の例であつて、茲に問題はないが、その三分の始終については、先づ古來の異解を見ねばならぬ。今智顛の維摩經文疏(續藏經一、二七、五、四三〇左以下)に依りて、異解の主なるものゝみを表示すれば、

一、附 疏

二、莊嚴光宅晚三論法師

三、北方地論師

序 說

初品寶積發問以前

初 四 品

佛 國 一 品

正 宗

中 間

入 室 六 品

中 間 十 一 品

吉藏がその三疏に於て、述べる所又之と異らぬ。而もその略疏に従へば（續藏二、二九、二、九七右以下）、表中第二の科段は「從來」の説となし、莊嚴始めて之を立て、招提次いで之を用ひ、その師、興皇大師法朗さへも、之を依用せりというて、之が當時最も有力なる分科法たりしことを匂はしてゐる。然れども、吉藏自らは、之を退け、僧肇の科段を用ひて曰く、これ古舊相承の闕中舊説にして、肇師より出で、疊疊依用の説なり、依つて用ふべしと。

是に依つて、太子の科段を見れば、その初四品を序品となし、第五品以下を正宗となす所、全く莊嚴光宅の科段を採用せること明で、當時肇師の舊に復らうとする吉藏さへあつたのに、故らに肇師を捨てたものとも見らるゝ太子が、決して彼を本義扱ひにせなかつたことは、容易に看取し得る。

然るに流通の始終に於て、太子が見阿闍佛品第十二の「佛告舍利弗汝見此妙喜世界及無動佛不」  
（日本大藏經本二四六頁。下頁數同本に依る）以下、經を訖る二品半を之に當てたのは、慧遠の維摩經義記に用ひる所と一致し（大正藏經三八卷五二二頁）、莊嚴光宅の後四品流通説とは一致せぬ。で一見光宅系の科段依用は、單に部分的に止まる様にも見ゆるけれども、その細段に於ても亦、兩者の一致は見られる。即ち序分の初四品中、更に通別二序を用ひ、通序に五事を分ち、別序又三分する所、これ第一の一致である。而してこの通序五事は、江南諸師即ち莊嚴光宅等の用ひる所たることは、吉藏の勝

鬘寶窟(大正藏經三十七卷七頁)に依つて明かであるが、殊にその維摩經略疏(前出二〇三卷)に従ふ限り、太子がその別序に原起、述德、顯徳の三序を立てゝゐる所、莊嚴光宅の緣起、求德、顯徳三序と名稱殆んど一致するばかりでなく、その三序の始終全く同一なる一事は、その依用と見ざる以上、全然不可能である。第二の一致は、正宗二分のうち、初分を上中下三根人を化するの三段に分科することであつて、現存經疏には、その例がない。ただ法雲が法華義記、正宗段に之を用ひ、既に太子は法華疏にも、之を依用してゐるからして、恐らく法雲の維摩疏にも之を用ひてゐたであらう。之を本疏に依用したものではなからうか。殊に本疏、中根人中道門に踟躕して、心を不安に置く様を縷説する所(一一頁)、法雲法華義記に説く所と全く輕を一にする。

不完全なる間接的材料を以てしても、かゝる明かなる一致を若干見出し得るが、尙ほ太子が捨てた光宅系の流通科段に對しても、太子は決して無關心ではなかつた。即ち太子は文殊師利問疾品第五初と、菩薩行品第十一(前出八三頁及一三五頁)との二ヶ所に「云」として光宅説を出し、「然今不須」と斷じて、自らの態度を宣明してゐる。こは法華疏に於て、法雲を本義と立てながら、時に本義を捨てたる際、好んで執つた處置と一致するものであるが故に、法雲對法華疏の關係は、延いて對維摩疏のそれを暗示するではなからうかと思ふ。

流通段の始終が、慧遠と一致するは、恐らく太子が彼の義記を參看の上、採用したものであらう。

慧遠の入寂は隋の開皇十二年であつて、我が崇峻天皇五年（一二五二）に當るので、推古三年來朝の慧慈法師（太子の師）が、彼の義記を將來することも可能であるから、太子の依用も從つて不可能ではない。即ち太子は法雲の科段を主として依用しながらも、傍ら又慧遠を参照し、批判の結果かくは取捨したものであらう。

### 三

次に教理について、太子所依の經疏の何たるかを究めやう。本疏中、太子が教理上の諸解を出すに當つて、それら異解を立てる人の名なり、註疏名なりを挙げた場合は、この答案は極めて簡單である。然るに事實は頗る有望ならず、疏名は全然なく、人名を挙げたるものは、衆師の十八回を除けば、僅かに中公の二回と、法空法師の一回とにすぎぬ。而もその何人を指すかについては、未だ之を詳かにせぬ。凝然は、その著維摩經疏菴羅記（大日本佛教全書第五冊、九三頁及、一二三頁）に於て、二師共に他國來朝とするけれども、何に依りて、かく斷じたかは明かでない。で吾人は次の如く推量する。三疏を通じて人名を出すもの極めて稀で、法雲、僧肇を除いて、法華疏の印法師、次法師、松法師及び本疏のこの二師のみである。而して法華疏中の三師が、法雲の法華義記をそのまゝの引用である事實から推して、この二師も恐らく法雲の維摩疏中の引用名を、再び太子が引用したものでなからうか。故に吾人は、この二師を法雲以前と見る方が穩當であらうと思ふ。尤も之を確證する

資料は未だないので、直ちにかくと断じやうとも思はぬけれども、後に述ぶるが如く、新義、古義の解説に於て、疑然が新義を三韓來朝の師と断じてるのが、明かに誤りである事を考合して、とかく彼に於て不明の時、疑然は他國來朝と逃げを打つた様にも思はるので、彼に同意することだけは躊躇せねばならぬ。

かゝる次第で、人名を疏中に明示するのでさへ、その何人たるかは不明であるが、その他に於て太子は人名、疏名に代ゆるに、一家所習、新義、古義、一云、或云、又云、或解云などの語を以て、異解を出してゐるので、文面上は、その何人を指すかを知ることが、全く不可能である。然し諸解の内容を参照して、これらの字句について、少しく調べて見ることにする。

先づ一家の所習といふは、「我が」一家の所習の意味であつて、法雲法華義記に一家の所習として出すものを、太子亦法華疏にそのまゝ一家の所習として引用してゐるので、法華疏に於て言ふ一家の所習は、法雲の奉する一家の所習たること、疑ふべくもない。更に吾人は本疏の一家の所習も亦、法雲系の一家の所習を指すものと断じたい。かくいへば、人或は言ふであらう。本疏は一家の所習は、僧肇系なるべしと。されども、こは本疏如是釋の一文に依り、直ちに不成立を知るであらう。即ちその文に曰く。

如是者解有多种。而今但據一家所習如是者信也。聖人之教爲物可信。故發初言如是。所以釋

論云。佛法如海。智爲能度。信爲能入。如是者信也。發法師亦同此意。而少加潤飾云。如是者信順之辭也。信則所言之理順。順則師資之道成。經無聖約。非信不傳。故建言如是也。(三頁)

かくて、太子の一家の所習が僧徒系以外とすれば、法雲の奉する一家を除いて、いづこに之を求め得やう。

次に舊義、新義の二語は、本疏問疾品釋(日藏本九〇頁)に一回だけであるが、凝然の菴羅記(前出本三九二頁)は之を釋して、舊義とは太子以前、三韓震旦の古師の解する所、新義は太子時代來朝の諸蕃法師を指すと斷じてるが、この二語を法華疏にあるものと同一概念とすれば、これは大なる錯誤といはねばならぬ。即ち法華疏に舊義新義として出だす二解(七六頁)を見るに、全く法雲義記の舊義と時所習意との二解(大正藏經三卷六一九頁)に合致するが故に、太子の所謂新義は、法雲時代の新義といひ得べけんも、太子時代の新義とはいひ得ないのである。さすが、一生を太子三義疏の研究に献げ、三經學士と自稱する程の凝然大徳も、うつかり太子の新一字に迷はされたる憾みがある。然し人あり、法華疏の舊義新義と、維摩疏のそれとは、字句同一なれども、義異るといはず、又何をか言はんやである。因に太子時代の諸蕃法師を指したらしきものに、法華疏序品の今世師の一語(七頁)があるが、こは文の前後關係及び、法雲義記との比較上も、太子時代來朝の師となすに妨げなきも

の、様である。

次に「一云」或云」などの類語は甚だ多く、殊に「一云」に至つては、略々百回にも及んでゐるが、前述せる如く、法雲等の説を「一云」の下に出した場合もなきにあらねど、此際には多く「然今不須」などのことはりを加へて、本義なれども、今俄かに贅し兼ねるといふ如き意を示してゐる。其他は今日不附のものが多く、慧遠、吉藏、智顛等の現存疏に依用するものも珍しくない。此中慧遠は前にも言へる如く、太子が彼の義記を見たる上の採用であらうが、吉藏の義疏等に一致するものは、之を如何に解すべきか、直ちに吉藏よりの依用とするには、一大假定を要するので、今は之に觸れず、恐らく慧慈等の師でもあつたらうと想像さるゝ、吉藏の師法朗あたりの依用ではなからうかと愚考する。智顛に關しても、愚考略々之と同じいけれども、彼が維摩を何人に受けたかは、未だ之を詳かにせぬので、太子が何人を依用して、彼と同一解を出だすに至つたかも、従つて未詳である。

この最後の「一云」等の類語は、本疏のみでも十數種あるが故に、その各語が皆別々の異解家を舉げて、一定してゐるならば、その類語の數は直ちに、太子參看の解釋家の數を示すことゝなるわけであるが、事實は然らず、たゞ文の前後關係から、諸種の類語を用ひてゐるのみであるから、之に依つてその數を知ることとは、先づ絶望といはねばならぬ。然しながら、本疏に於てかく多くの異解

を出だす一事に依つて、太子が當時手にし得る限りの先輩の註疏を、廣く参照せられたことだけは、認め得ると思ふ。

さてこれらの諸師が出だす教理上の異解そのものは如何、そのすべてについて、之を見ることは出来ぬが、今はその主要なるもの二三について、見ることにする。

先づ無生法忍（又は不起法忍）について、吉藏の義疏（大正藏經三八卷九一五頁）及び、略疏（前出一〇一頁右）の傳ふる所に依れば、靈味寺少亮（寶亮）は、初地得無生即能真俗并觀となし、闍内什婆二師は七地所得となすに對し、梁の三大法師は、八地真俗并觀名曰無生といふ。而して羅什、僧肇二師の七地所得となすことは、註維摩に依るも明かであるが、太子は之を用ひず、梁の三大法師に同じで、無生法忍を八地以上の所得となすこと、本疏佛國品（七頁）「無所得不起法忍に逮べり」と經にあるは、八地の位なりといふに依つて、明かである。

獨り無生法忍のみでなく、受持正法にしる、轉不退法輪にしる、凡そ本疏に於て、菩薩の徳行を嘆ずるものは、太子みな之を八地以上に限定したる傾きがある。即ち七地以下未だ結習を盡さず、その觀行二乘と同じ（二五頁）となし、八地以上に至りて始めて、一切の結習を盡し、大智本行既に能く備さに修し（四頁）、一たび空觀に入れば、有無を並照して、永く出入の異なく（四頁、七三頁）、能く天魔を摧き、諸外道を制し（五頁）、無生法忍を得て、佛に順じて能く不退の妙法を世間に轉じて、弘く三

退を導き(七頁)、その有らゆる施爲は、みな萬善の功德諸行に乘じ、來りて佛果に向するなり(七四頁)などといひ、又内外の兩德適然として成就せり、故に美稱遠く聞えて須彌を踰ゆるなり(七頁)といふ。而して、この八地説をなすものは、梁の三大法師即ち僧旻、智藏、法雲なることは既に見たが、

なほ吉藏の勝鬘寶窟(大正藏經三七卷二七頁)はいふ。杉師(曇賦、杉は賦に同じ)、莊嚴寺玄趣は、攝受正法の位を定めて、外凡以上とし、宗師は之を初地以上とし、曇達並に中興寺鐘表師、同寺安師(法安)、莊嚴寺旻師は、之を八地以上となすと。太子勝鬘疏(日藏本二頁)又この諸異説を擧げて、この八地説を正依となしてゐるが、かくて八地説は、吉藏の兩疏に依れば、曇達、鐘表、法安並に僧旻等の梁三大法師の所立なることが明かであるが、吾人は、本疏に於て太子が八地説を採用したるは、他二疏の然るべしと信せらるゝ如く、法雲疏に従へるものと斷じたい。この最もよき徵證は、法雲自らの法華義記の文そのものである。即ち義記、不退位を釋するに、位、行、念三退を擧げ、最後に結んで曰く(大正藏經三三卷五八〇頁)

七地菩薩位登初忍實無退失、入忍諸行與心即得、但雜相煩惱未盡猶有出入觀異、致令二諦明解不恒現在前、故受念退之名也、今明八地以上菩薩永絕下地三種退義、位登法流長不出觀念々皆明豈有念退云々。

こは引續き法華經の菩薩の徳を嘆する段を釋して、之を八地以上の境智となす所と共に、全く前述せる如き本疏のそれに符合する。殊にこの不退については、本疏又三退と立て、八地以上三不退となし、且つ六心以還位退ありとなす點もあり(二三頁)何ら法雲義記と異なる點を見ない。

尙ほ法身の八地以上の所得なることも、勝鬘疏に於ては明かに説く所であるが、維摩疏に於て、八地の色相は皆妙本より作るとか、八地以上に妙色あり(三二頁)とかいふのも、法身のことであらう。又本疏に法身の地は本、色相なし、ただ惑へるものゝみ見るの、一説及び、妙本は實に形色なし(三一頁)の斷言の存するは、前文と共に、明かに法身無色説を採れるものである。然るに勝鬘寶窟(前出一五頁)に依れば、法雲初め梁の三大法師は、同説を執して、有色説をなす有る人に反對してゐるのである。序でに衆生に關する諸解を、吉藏の義疏(前出九六五頁)に依つて見んに、招提寺慧瑛は、衆生有體有用、有名と説き、開善寺智藏は、衆生無體唯假名用となし、光宅寺法雲に於ては、衆生無體無用唯假名と斷じてゐる。而してこの法雲説は、彼の法華義記(前出六四七頁)に依つて、確證される事であるが、本疏に於て、太子が觀衆生品初(一一二頁)に註する所、また明かに衆生無體説である。

以上教理上の異解の二三について見ても、太子が維摩疏をなすに當つて正依となせる註疏は、僧肇の註維摩ではなく、梁の光宅寺法雲の疏記たるべきことが、明かに看取せられる。たゞ茲に唯一の疑問は佛身の常無常についての所論である。即ち吉藏の義疏(前出九三五頁)に従へば、慧瑛は此經

を第二時教となし、智藏は之を第三時教となし、共に佛身を無常と説くけれども、吉藏等は闍内舊解を採りて、佛身は常住なりと力説する。而して本疏（三四頁、一四三頁）また七百阿僧祇の無常身となすの一説を挙げてはゐるが、自ら又吉藏と同一見解の立證に是れ力めてゐる有様である。これ一見維摩經を第三時教となす法雲と（法華義記九五頁等參照）矛盾とも見えるけれども、太子が法華疏に於て、法雲の三教五時を受け、法華第四、涅槃第五となしながら、疏中、法華を諸經中最第一と斷せる態度（一八一頁）と輕を一にするものである。即ち本疏中、この論をなす時は常に、「此經未だ常住を明さずと雖も」というて、一往は五時中第三時となす法雲の判釋を許しながら、經文前後の關係から、最も適釋と信する説を採つたものゝ様である。従つて之に依つて、太子の法雲正依を覆がへすことは出來ぬ。

## 四

最後に法華と維摩との二經に於て、間々共通の語句あるを幸ひとして、法雲が法華經に註せるものは、直ちに之を以て維摩經の同一句を註したるものと假定すれば、彼の法華義記と本疏との一致は、やがて現になき法雲維摩疏と本疏との一致と見得るわけである。で以下氣附ける點若干を列舉しやう。

一、本疏の序に、經は法と訓じ、常と訓じ云々とあるは、法華義記と同義にして、字句少異。

二、序、正、流通三段を須ゐる理を説く段、又同義。

三、列衆段、比丘を先にして、次に菩薩、最後に凡夫を列する理由を明すに、事理二分を以て談する所、全く雲と同義、他疏皆、之と大いに異なる。

四、比丘を釋するに、怖魔、破惡、乞食の三義を以てするは、義記所載の古舊相傳の三徳と同じ、因に文面龍樹菩薩の名を出すけれども、その智度論は、三義でなく五義である。尙ほ慧遠も三義を出すけれども、破惡に代ゆるに淨命を以てし、僧叢は四義を出だす。

五、佛智慧に入るは初地以上となす所、吉藏の略疏（前出二〇六左）に依れば、彭城（道融、後の彭城とすれば寶瑠？）の所説であるが、法雲が、善く佛慧に入るの釋中（法華義記五八一頁）、又初地説を立てゝゐる。而して僧叢等關内諸師は、之を七地以上と説いて、之と異なる。

## 五

以上説く所に依つて、吾人は論を結ばねばならぬ。而もその結論は簡單である。即ち曰く。太子が維摩經義疏を作製さるゝに當つて、正依とされし從來の註疏は、光宅寺法雲の維摩疏（二〇）なるべく、傍依の參看書は僧叢の註維摩、及び慧遠の義記其他數種に及ぶであらう。而して、その一々は不明であるが、吉藏の師、法朗師の註疏の如きも、その一に數へることが出來やうと。これが吾人の推究の結果である。

従つて肇法師を本義とする説は、成立たぬわけであるが、茲に尙ほ一言この説の立ち得ぬ一理由

を指摘して、この小論を終ることとする。本疏弟子品第三(四八頁)に、非得果といはゞ、亦應に非非得果あるべし、但文闕けたるのみ(中略)非凡夫法とは有漏は是れ凡法、無漏は凡法にあらず、應に非離凡夫法あるべきも亦闕けたりと。茲に非非得果を補つたのは、慧遠(前出四五頁)と一致する所であるが、譯經者羅什及び僧肇道生共に、この闕文には一言も觸れない。之に對しかく闕文を指摘するが如きは、譯經者並にその高足に對する甚しき冒瀆であつて、少くも彼らを本義と立つるものが、之を敢てするも、笑止の至りながら、それは暫く可しとしても、納まりのつかぬは、後の闕句である。即ち太子は又非凡夫法の下に非離凡夫法を補つてゐるので、太子所持の經文には、この句も闕けてゐたことが知れるわけであるが、前の非非得果の句を闕いた經文は、現存するけれども、(二二)後の闕句のある經文は、今は見當らぬ。而して僧肇等の註維摩又明かに、この句を存するのである。之に依つて見れば、僧肇の註維摩そのものを、太子が親しく見られたかさへも、疑はしくなつて來る様な次第で、況んや之を本義と立てたりとなすが如きは、以ての外といはねばならぬ。

註(一)こは殊に法華疏に於て明かである。即ち法雲の法華義記が現存するので、太子の義疏と之が本文とを比較すれば、太子の法華疏中の「本義」が法雲なることは、直ちに肯定せられる。従つて又之に依つて勝鬘疏の本義も亦、法雲を指すことも略々誤りなく推定せられる。

(二)境野黄洋氏は、「維摩疏に於ても、「本義云」といって、僧肇等の註維摩の原文を引用せられてゐる所もある」としてゐ

られるが、日本大藏經本、並に大日本佛教全書本には見當らぬ。(同氏、聖德太子傳一七七頁)

- (三) 境野氏が然る外、楳川正氏は言ふ。太子の維摩經疏の中に、本義として立てる説はすべてこの註維摩經であつて、比々對照すれば本義が註維摩經なることは、秋毫も疑ふべからざるころである(同氏日本佛教文化史の研究八頁、聖德太子論纂七四頁同文)

- (四) 吉藏の維摩經略疏には、この三分を莊嚴光宅と明示はせぬけれども、先の第二科段紹介の時と同じく、從來云の語を用ひるばかりでなく、この三分を用ひるのは、初四品を序分となすもの、説なること明かなれば、之亦莊嚴光宅の説たること疑ふべくもない。

- (五) 懸遠の科段を一説として本疏に採用せるものもある。その一例は法供養品(一四九頁)或云從初訖所嘆奏(出共法正體從能令衆生以下出)其用亦好。といふもの即ち之である(維摩經義記五一四頁)

因に太子が一説として出す科段のうちには、智顛依用のものもある。例へば佛國品(一一頁)或解言彼時以下爲入別序(文釋(下略)の如きである(智顛維摩經文疏四六一左)

- (六) 其他に經論名二三、龍樹菩薩の名も出し、尙ほ外論或は外老というて論語、老子などの文を引用してゐるが、これらはこの場合に關係がない。

- (七) 印法師に關しては、法華疏七二頁、法華義記六一七頁を見よ。他二師に關しては、法華疏一三頁義記五八六頁を見よ。

- (八) 更に憶測を加ふることが許さるゝならば、中公は中寺(中興寺のこと)の法安あたりであり、法空法師は、法身無體用説をなす法説法師の寫誤ではなからうか。

- (九) 卷羅記三九一頁

此新舊義者疏主已前古師所解名爲舊解或百濟新羅覺且等古師所解也。疏主在世詠誓法師來到此國述立法義成辨宗旨指之曰新

- (一〇) 茲略には又法華疏慧光記の著もあつて、これらの點に於て之を參照すべきであるが、此部分に相當する第三十三卷は聖德太子維摩經義疏所依の註疏について

聖德太子維摩經義疏所依の註疏について

五四

現流本（大日本佛教全書）缺けて傳はらぬは、遺憾である。

(二) 茲に断つて置かれねばならぬことは、吾人が始めより許して論を進めて来た一の假定についてである。その假定とは法雲に維摩經に對する註疏ありとせることであるが、唐の高僧傳第五卷（大正藏經第五十卷四六四頁）はいふ。

「法雲）及<sub>レ</sub>年登三十。健武四年夏。初於妙音寺開法華淨名二經。序正條源。群分名類。學徒海濤。四衆盈堂。會謂因言。雲紙卷空存。及至爲寶。精整經橫比類紛駁。機辯若疾風。應變如行雨。當其錄者。習不心務。寶主吝嗔。削假賞悅。

時人呼爲作幻法師云。譯經之妙。獨步當時。

即ち法雲に關して高僧傳の傳ふる所は、維摩經の事のみで、その註疏の事には及ばぬ。尙ほ彼の地の目錄類、高麗義天の目錄、わが諸宗章疏錄にも法雲維摩疏の名がなく、その上現存せざれば、彼の維摩疏の影は頗る薄らぐ様に見ゆる。然れども翻つて考ふるに、三十歳にして法華と共に開講せる本經に對して、六十三歳入寂に至る三十有餘年間、に、註疏を編まなかつたであらうか。殊に後世吉藏智顛等に依つて、前述の如く引用さるゝ事を思ひ合はす時、彼に維摩疏ありと見るが自然であらうか。かくて彼の維摩疏は吉藏などの手にも傳はり、法華義記と共に懸懸あたるの將來に依つて、太子の手にも入つたものと思ふ。因に傳記目錄等になきは獨り維摩疏のみでなく、彼の勝鬘疏に關しても、梁高僧傳第十卷保壽傳（大藏本三九四頁）等に講經祈雨の事を傳ふるにすぎず、現存法華義記とへ傳記及びかの地の目錄にはなく、諸宗章疏錄に至つて漸くその名を見るにすぎぬ。

(三) 大正藏經第十四卷（五四〇頁）脚註に依れば、元本及び正倉院聖語藏の天平寫經が、非不得果の四字を缺き、河口慧海氏の國譯維摩經（六八頁）に依れば、西藏譯また之を缺いてある。而して註維摩、懸遠疏、吉藏義疏、智顛疏皆之を缺くのみならず、維摩經の異譯、支謙の維摩詰經（大藏本五二二頁）、支那の説無垢經（同本五六二頁）、共に之を缺く。従つて原本及び羅什譯の原形も、この句がなかつたものと見ればならぬ。そして宋明麗三本等の之を有するのは後の附加であらう。因に智顛は、この四字を補はんとする有師の解を出して、之を破してある。（維摩經文疏第十三卷、續藏本四八左）有師とは懸遠等を指すこといふまでもない。

# 天壽國繡張攷 (上)

大屋徳城

聖徳太子が薨去あらせられた時、妃の橘大女郎が悲歎の餘、推古天皇に奏し、問人皇后と太子の往生し給うた天壽國の状態を繡して、追憶のよすがにせんと、采女に命じて、二張の繡像を造らせ給うた。之れを繡帷とも、繡張ともいふのである。棕部秦久麻が監督の任に當り、東漢、末賢、高麗、加西盜、漢、奴加己利の三人が下繪を書き、采女等が刺繡を爲て、出來上つた。而して繡張の上に百個の龜甲形を作り、各の龜甲形に、四字つゞ文字を縫ひ付け、總計四百字の銘文を書き付けた。之れが即ち天壽國の繡張で、俗に天壽國の曼荼羅といつてをる。銘文は其の由來を明にすることが出来るので、左に全文を録する。<sup>三〇</sup>

斯歸斯麻宮治天下天皇、名阿米久爾意斯波留支比里爾波乃彌己等、娶巷哥大臣名伊奈米足尼女名吉多斯比彌乃彌己等爲太后、生名多至波奈等己比乃彌己等、妹名等己彌居加斯支移比彌乃彌己等、復娶太后弟名乎阿尼乃彌尼等爲后、生名孔部間人公主、

斯歸斯麻天皇之子名蘇奈久羅乃布等多麻斯岐乃彌己等、娶庶妹名等己彌居加斯支移比彌乃彌己等、爲大后、坐乎沙多宮治天下、生名尾治王、

多至波奈等己比乃彌等娶庶妹名孔部間人公主、爲大后、坐瀆邊宮治天下、生名等己乃彌彌乃彌己等娶尾治大王之女名多至波奈大女郎爲后、歲在辛己十二月廿一日癸酉日入、孔部間人母王崩、明年二月廿二日甲戌夜半、太子崩、

于時多至波奈大女郎悲哀嘆息、自畏天皇前曰、啓之雖恐、懷心難止、使我大王與母王如期、從遊痛酷無比、我大王所告、世間虛假、唯佛是真、玩味其法、謂我大王應生於天壽國之中、而彼國之形、眼所<sub>レ</sub><sub>レ</sub>看、憐因<sub>レ</sub><sub>レ</sub>圖像欲<sub>レ</sub><sub>レ</sub>視大王往生之狀、天皇聞之、悽然告曰、有我一子所啓誠以爲然、勅諸采女等、造繡帷二張、畫者東漢末賢、高麗加西溢、又漢奴加己利、令者掠部奈久麻、

註(一) 間人皇后は聖德太子の母后で、法隆寺金堂釋迦三尊光背の銘に、「法興元卅一年歲次辛己十二月鬼前大后崩」さあり、

又右に引いた繡張の銘に、「歲在辛巳十二月廿一日癸酉日人孔部間人母王崩」さあるものである。

(三) 二張の繡張は殆んど全く滅びたから、銘文も隨つて滅びたが、「法王帝說」の中に著録されて遺つて居る。

## 二

天壽國の繡張は斯くの如くして出來た。而して夫れは母王と太子とが往生し給ふた彼岸の世界を形に表現したものであることは、前引の銘文に明記するところである。而して「我が大王應に天壽國の中に生ず可し」と王妃の白された天壽國といふ國名は佛典に所見が無い。此に於いて、天壽國

とは何ぞやといふ疑問が起る。即ち太子の欣求せられた彼岸の世界は果していづくであらうか。詳にいへば、何佛の淨土であるかといふことが古來の疑問と爲り、種々の説が出て居るが、未だ以て十分に疑問を解決するに至らぬ。之れは主として天壽國なる成語が佛典に見當らぬからであることは今申す通りであるが、又一には其の國を形の上に表現して居る天壽國繡張が殆んど滅びてしまつたといふ事が又他の重大なる原因である。随つて夫れ等の諸説を検討して、自己の説を述べるに先ち、一應右の繡張の變遷を調べると思ふ。

鎌倉時代に至るまでは、天壽國繡張の消息を傳ふる文献は見當らぬ様である。鎌倉時代に至りて、此の繡張が再び世に現はれるやうに爲つた。初め中宮寺の尼の信如なるものが、間人皇后崩御の忌日を知らんと欲して、文永十年二月十五日から釋迦念佛を始めた。然るに一人の尼が夢をみたが、其の夢の中に、法隆寺の綱封藏の中に天壽國の曼荼羅が在る。夫れに忌日を知るべき料があるといふお告げがあつた。そこで、綱封藏を探つたところが、文永十一年二月二十六日に漸く發見したので、當時京都で有名な識者であつた花山院中納言諸繼と、靈山寺の權大僧都定圓に囑して銘文を讀んでもらつたところが、果して皇后崩御の日が分つた。そこで、翌年洛中の貴賤を勸進して、新に曼荼羅を結し、建治元年の秋に至りて、長講堂に供養の筵を展べた。貴賤群衆して一時の盛觀であつた。之れを文永の新曼荼羅と稱し、其の由來を裏に書き付けた。



此の時、靈山寺の定圓は曼荼羅の講式を作りて、功德を讃歎したが、此の講式は中宮寺に在つたことは證據があるが、今は散佚して了ひ、先年醍醐から出て、再び世に擴るやうに爲つた。

其の後、又暫く消息を絶つたが、享保頃には、飛鳥の古曼荼羅は既に殘闕と爲つて中宮寺に在つた事が、法隆寺の僧良訓の記に見えるが、文永の新曼荼羅はどう爲つたか消息を失つた。栗原信充も其の著に、繡佛を載せてをるが、古曼荼羅の殘闕とは別物であらう。此の頃の本には、文永の方は何とも書いてをらぬから、徳川時代には文永の新曼荼羅は影も形も失くなつたものと考へられる。今は中宮寺に古曼荼羅の殘闕が僅かばかり残り、先年奈良の正倉院の雜物庫の中から龜甲一個が発見されたが、夫れは飛鳥の古曼荼羅の一片であることが分つて、中宮寺へ下賜された。そこで、今現に存するのは、幅僅に四尺餘で、中に龜甲四個を有するに過ぎぬ。

註(一) 文永の新曼荼羅の銘文は左の通りである。(拙著「佛敎各宗に於ける聖德太子の信仰」三十年二月刊行)一一七、八頁參照)。

寧樂宮興福寺造慈性院内有比丘尼信如願歲發中宮寺修造之弘願爲知太子母后之聖恩祈請間、忽得夢告、去文永十一年歲在甲戌二月二十六日癸酉日、於法隆寺寶殿、求得此類曼荼羅二張、設銘知御恩、抑浪仰、靈應、殊俱、絲朽、線絕、每拜必心、驗明年暮春頂戴而入浴、遂假資賤力、新令寫續之、書者誰、阿闍梨定觀、此者誰、法眼良智、繪者誰、藤井國吉、同男國守、次男安國、延治首元乙亥之歲、仲秋上旬庚子之日、萬緣相續、功績忽成、同月中旬庚辰之日、大上天皇於涼風坊長講堂、開眼供養、太母禪院、同體仙院共移華帳、願喜如誠、延令法印大和尚位極大僧都定圓稱、壽往代之旨、歸願啓白、今日之勳願終是奇異不遺具記、勸解由次官藤原定光奉仰行新事而已。

(三) 『法隆寺真訓補志集』に左の如く記してある。一 中宮寺天壽國曼荼羅供養之式奥書。三段式。

建治元年秋八月、新奉納天壽國曼荼羅於洛東嶺山寺釋迦堂、講法華勝鬘等經、日々讚歎之、面々禮拜之、然間且酌願  
主釋尼請、具茲太子聖德、注五段簡略之式、結三尊價值之緣、慈悲之作、普惠彌達者也、同廿一日相、當皇后御日忌、  
於曼荼羅寶前、始令行用之。

天台法華宗法印權大僧都定圓記、

續々詳書類從、第十一、宗教部に收むる本には右の通りに出て居るが、初めには「三段式」とあつて、跋文には「注五  
段簡略之式」とあるは、恐らくは前の三、段式は五、段式の誤植であらう。現代の蘇籍な活字本の當てに爲らぬ事は此の  
通りである。補志集の原本は黒川文庫に在つたが、恐らく大正十二年九月一日の震災に滅びたであらう。中宮寺には  
右の外、定圓の作といふ太子讚歎六段式があつて、真訓が見たことを同書に左の如く記してなる。

右二卷之式、享保十八年六月、中宮寺虫拂之節、真訓見分之、經師申付令一條裂、此式之軸表紙絹良訓令寄附之。

(三) 拙著『聖德太子講式集』に收めて刊行す。

(四) 『補志集』に、龜甲四個(内三個は文字あるもの、一個は兎の形あるもの)の圖を出して、左の如く記してなる。

一 中宮寺天壽國曼荼羅銘龜甲之圖甲大サ壹寸三分許(圖)

曼荼羅之内龜甲四有之、一 拍毬之形、幽也文字不見、人形佛像鬼形等五六十在之又王兎之圖有之次記。(圖)  
享保十六年亥年中宮寺虫拂之節寫之畢此外之圖者依事繁不寫之。

(五) 『法隆寺寶物考證』。

(六) 宮内省から中宮寺へ下賜されたのは大正九年三月であつた。

(七) 『真訓故事便覽』には、長さ一丈六尺餘あつたと書いてある。

(八) 現存する銘文のある四個の銀甲は、「郡間人公」「于時多至」「皇前日啓」と「利令者掠(之れが正倉院から出た)の四種である。

## 三

以上細張の變遷を述べて、現状に及んだから、愈本題に入りて、天壽國とは何ぞやといふ事を取扱ふべき順序と爲つた。故に左の個條に分けて研究を試みよう。

- (一) 天壽國なる名稱の意義と出據。
- (二) 天壽國に對する諸説と其の批評。
- (三) 自己の意見。

天壽國の意義は天界の如き長壽を保つ國といふのであらうが、「法王帝説」には、

天壽國とは猶天と云はんが如きのみ。

と註してある。即ち天壽國とは猶天上界と云ふが如きのみとある。而して、天壽國といふ語に類似の語が法興<sup>(一)</sup>六年に出來た伊豫の湯岡の碑<sup>(二)</sup>に、

何ぞ壽國に異らん。

といふ壽國と同一だと註家は考へて居る。併し天壽國といふ語も、壽國といふ語も、其の出據に至つては、明に指摘することが出來ない。一説に維摩經の義疏<sup>(三)</sup>に、

甘露の泉能く諸天をして壽を益さしむ。

といふ句があるから、之れが出典であらうといふが、夫れは天といふ字と壽といふ字は見ゆるが續張の銘にある天壽國の出典として如何であらうか。不十分と思はれる。又、隋千佛山靈窟寺磨崖に在る阿彌陀佛の造象記の中に、

天壽を保つ。

とあるに據つて、天壽國は即ち無量壽國即ち彌陀の淨土であるといふ人もあるが、之れも牽強の謗を免れないであらう。斯様に考へて來ると、天壽國の出典は未だ確かなものが見當らぬ事と爲る。

「法王帝説」は史家に依つて、「日本書紀」編纂以前の古書と考へられて居るが、果して然りとすれば、少くとも奈良朝以前の書である。夫に天壽國とは猶天と云はん如きのみと註解を附してある點を考へると、之れに對して二様の解釋が可能である。即ち一は天壽國といふ語が太子薨去の後百年位にして、註解を要する程茫漠たる語であつたといふこと。其の二は註解を要する程不明確な語ではあつたけれど、當時の人々の間では單に猶天と云はんが如きのみといふ簡單な註解で満足されたといふことである。何れにしても、天壽國といふ語が最初から明確を闕く語であつて、當時や其の後百餘年の間の人々にも、明確な概念なく、唯茫漠たる天といふ語で解釋された位であるから、後世之れが問題に爲るのは因より當然の事であるといはねばならぬ。

註(一) 法興六年は推古天皇の四年に當る。崇峻天皇の四年、法興寺を建てたのを其の元年とする。法隆寺金堂釋迦三尊光背銘に、法興元卅一年とあるのも亦同じ。

(二) 『釋日本紀』に、伊豫國風土記を引いて、湯岡の碑文を載せてゐる。全文は左の通りである。

法興六年十月歲在丙辰、我法王大王與靈聰法師及葛城臣道通、通夷與村正觀、神井、飲世妙驗、欲發心、願作碑文一首、惟夫日月照於上而不私、神井出於下、無不給、萬機所以妙應、百姓所以滯扇、若乃照給無偏私、何異乎吾國、國華華而開合、沐神井而瘳疹、詎升于落花池而化胡、窺望山岳之巖巖、反、箕子平之能往、椿樹相蔭而寫隆、實想五百之張蓋、瞻朝啼鳥而戲、何曉亂音之聒耳、丹花卷葉而映照、玉粟翻葩以垂井、經過其下、可發遊、登悟洪流、奇、意興才拙、實漸七步、後定君子、幸無嗤笑也。

(三) 『補村上宮聖德法王帝說證註』に、伊豫國風土記所載、湯岡側溫泉碑文中、亦有何異于吾國之語と述べてある。(十二頁)

(四) 法隆寺貫首佐伯定胤師が余に示された説。

(五) 聖德太子撰。

(六) 前後の文を出さば左の通りである。

法寶普照而雨甘露者、妙解爲物作、斯故稱法、衆聖所重故言寶、一念之中照、微斯靈故云普照、甘露之藥能令諸天益壽、八地妙解亦能導物令長法身慧命、故以甘露爲譬也。

(七) 『補村上宮聖德法王帝說證註』に、尙按、天壽國卽無量壽國、釋氏之所謂無量壽佛國矣、又釋阿彌陀佛淨土、隋千佛山靈巖寺摩崖、造阿彌陀佛象記曰、敬造阿彌陀像之軀、願共一切衆生、同登岐□□□□□□保天壽、可以證矣。(十二頁)

#### 四

天壽の典故が明かでない、其の語が佛典に所見が無いとすれば、愈之れに對して種々の憶説が出るのは己むを得ざる次第である。太子の常に宣うた。

世間虚假、唯佛是真。

といふ語は、前に引いた辯張すの銘にも出て居るが、これは謂はゞ抽象的の語であつて、迷ひの世間に對して、悟界の風光を讚歎せられ、虚假と眞とを以て、夫れに擬せられたので、具體的には暗示するところが無い。太子が病中に田村王子に對して、

財物は滅び易く、永く保つ可からず。但三寶の法のみにて永く傳ふ可し。

と仰せられた語(二)と同じやうな意味の語で、彼岸は之れに比して重いけれども、又類似する所がある。何れにしても、天壽國は迷界では無くて、彼岸の世界即ち淨土を指すものであるといふことは異義の無いところであるから、之れに就いて、或は彌勒の兜率天といひ、或は彌陀の極樂淨土といひ、其の他種々の淨土語が出て來たのである。

先づ彌勒の兜率説から検討してみよう。

天壽國が兜率天で、太子の欣求せられた世界であるといふ説は多くの支持者を有する。法起寺靈盤(三)の銘にも、戊戌の年、福亮僧正が聖德太子の御爲に、彌勒の像を造り、金堂を構へたことが記され、彌勒の信仰は比較的早く我が國に行はれ、敏達の十三年に、百濟から彌勒の石像が渡り、蘇我馬子が之れを祀り、推古の十一年には、聖德太子が秦河勝に佛像を賜つたが、之れも彌勒の銅像であらうと考へられ、天智の七年に、近江に崇福寺を造つて、彌勒の像を安置し、翌八年に鎌足が薨した

時にも、追悼の勅語に、彌勒の妙説を引いて「兜率陀天上に至る」と述べてある。斯既に彌勒の信仰は彌陀の信仰に先きだちて、行はれたから、太子の欣求された天壽國も亦彌勒の兜率天であらう。尙現に残つてゐる天壽國の縮張の殘閉を調べると、兎とも桂とも見える木がある。之れは月を現はしたものであらう。而して月があるとこゝを以て考へると、正しく天を現はしたものでなくてはならぬ。即ちその天は兜率天であらうといふ説である。<sup>(三)</sup>

此の説に對する難點は兜率天は天には違ひないが、矢張り三界の内<sup>(四)</sup>で、欲界に屬し、而も欲界六天の中では、空居天の第二に位するのであるから、迷界に攝すべきもので、之れを悟界と稱することは不可能である。即ち穢土であつて淨土といふ觀念と兩立せぬ。太子の謂はゆる世間虛假の部に屬するもので、唯佛是真といはるべき界ではないといふのである。然るに、此の非難に對して、太子は維摩經の義疏の中に、佛國品の萬善淨土の因を明す中に、十番の問答を設け、其の第九の問答に、三界内の淨土を認めて居るといふ説がある。<sup>(五)</sup>併し何れにしても、太子御榻半窓の爲に、發願遣像した法隆寺金堂釋迦三尊光背銘にも、「往きて淨土に登り」給はんことを祈願して居る以上、天壽國を以て兜率天とすることは淨土の觀念に抵觸するものと考へざるを得ないであらう。

註(一) 大安寺寶財帳に出づるところで、原文に左の通りである。

財物易説、而不可永保、但三寶之法可永傳。

(二) 法起菩薩説の銘の一節に左の通りに見ゆる。

……至戊戌年、福院僧正、聖德御分、敬造彌勒像一軀、構立金堂。

(三) 聖德太子の信仰と天壽國受齋羅、辻香之助博士、(大正十年三月刊行、『聖德太子綱目』所收) 其の外兜率説を唱ふる人は少くない。

(四) 欲界、色界、無色界の三界は迷界の總稱。

(五) 第九問曰、同一淨業所感淨土猶有三界耶、若先者同一大處何故爾也、若有者既以一業所感何故受處不同、答曰、何無三界、今受處不同者以定爲別然也、然則若人在此欲界修淨業時、學色界定者即受彼色界處、若學無色界定亦受彼無色處、即同、然則三界樂品有差別耶、答曰、但其一界中有上中下之別、而三界無差別也、但定有必深淺、而定即但爲懸緣、不爲定緣、所以三界樂品亦無差別也、即問然則此淨業但感樂報、不感智解、答曰、傍緣何無、正感但然。

## 五

次に天壽國を以て阿彌陀佛の淨土、即ち西方極樂世界であるといふ説を検討してみよう。

天壽國は壽國と同義語であると解し、而して壽國は無量壽國であると解する人が出るやうに、天壽國若くは壽國といふ字面は無量壽國又は無量壽佛國と極めて近ひ聯想を生じ易い。而して後世彌勒の兜率を欣求するよりは、西方極樂世界を勸説する念佛宗の隆盛に影響せられて、此の説は俗耳に入り易きのならず、聖德太子を以て、我が邦に於ける西方願生の先達なりと考ふる思想は、平安から漸次發達して、鎌倉時代に及びては、多くの支持者と共鳴者を得た譯であるから、後世念佛宗の興隆流布と共に、此の説は漸次に有力に向ふ傾向を示してをる。平安朝に出來た往生傳の類に、

太子は西方願生者として著録せらるゝ事が多く爲つた。而して、此の説の圓熟したのは次の鎌倉に入つてからで、法隆寺に於いても、聖譽抄（よこ）に至りて、「抑天壽國は無量壽國なり。無量壽國は西方極樂世界」なりといふ説を生じて居る。斯書は聖譽が太子傳曆を講じた抄物であるが、抑西方往生説は法華經の中に既に見ゆるところで、藥王菩薩本事品（ぶ）には、

若し如來滅後、後五百歲の中に、若し女人ありて此の經典を聞き、説の如く修行し、是に於いて命終せば、即ち安樂世界、阿彌陀佛、大菩薩衆の圍繞せる住處に往き、蓮華の中、寶座の上に生せん。

といふ本文があり、聖徳太子は法華義疏に、之れを解釋して、

但し第二に藥王品を受持するを勸むる中に就いて、亦六有り。第一に女身を轉じ、無量壽國に生ずることを明す。

と述べてある。

建治元年洛東靈山寺の定圓が太子曼荼羅講式、即ち天壽國繪張の講式を作つたことは、前に述べたところであるが、此の講式の中に、天壽國を判して、事に約すれば、極樂淨土の變相（へん）であり、理に約すれば、常寂光土（じやうじやうくわうど）を現はしたものであるといつて居るのも、西方極樂論者と觀るべきであらう。其他、西方淨土説を唱へる人は少くないが、太子に西方淨土の信仰があつたかといふ事に至れば、

後世の傳説は別として、古いところに其の證跡を發見するに苦しむ譯である。

註(一) 狩谷按齊は天壽國を註して、謂往生是國者、其壽與天無敵也、猶言無量壽國、即所謂極樂國也、と述べて居る

(「上宮聖德法王帝説證註」)

(二) 淨土門特に親屬系に多い。

(三) 聖學抄の本文は左の通りである。

抑天壽國者無量壽國也、無量壽國者、西方極樂世界、九品三聖寮也。

(四) 若如來滅後、後五百歲中、若有女人聞此經典、如說修行於是命終、即往安樂世界、阿彌陀佛、大菩薩衆圍繞住處、生蓮華中寶座之上。

(五) 但就第二勅發持藥王品中、亦有六、第一明轉女身生無量壽國。

(六) 夫辨建立相狀者、大權之所作、異代之示現、聖境冥通、凡情難量、設解一過、寧盡衆美、今約事理、聊如讚歎、先約事極樂淨土之相也、彌陀觀音者樂邦之師弟、垂慈悲來此界、孔部聲戶者苦城之母子、息應迷歸本土、或告衆在西方、或記還歸西方我淨土、既示其住處、豈非彼淨利乎、人天往來之儀、還華化生之報、身相神通之樂、供養如意之德、皆是弘誓多聞所成之身土、盡虛空界一分之莊嚴也、即會無量壽天壽之名、可得阿彌陀慈奉之義者歟。

(七) 夫約理者、常寂光土之融妙也、我大王所告、世間虛假、唯佛是真、玩味其法、謂我大王應生天壽國之中云々、情思斯首、其爲深奧、此住位之任相無常々住本一、如來如實之知見、出世々間非二、點虛假是真質、離眞實無虛假、佛法源生天壽國、直指本來覺體、未取相好口身、何降如々法界理士得約在々隨緣之應因、御記文云、眞如眞實本一體、一體現三同一身云々、既是一體現三之所居也、豈非國土不二之寂光哉、方今天謂第一義天、壽謂如理常壽、八相成道與於此國、三世益物附于此土、前佛後佛證得之體、淨土殘土隨趣之處也、觀夫常樂我淨之所成也、顯同重宮殿之階、男女禽獸之無隔也、表十界帝網之依正、日月並二輪、同顯定慧性之光、鑽穿在兩方、遠近分段易易之

夢、若身若土適於法界、一色一香無非中道、此是唯佛一人之境界、以眼所見者、五濁衆生之纏絆、非像等得觀、爲未了者、以事顯理、蓋以此顯也。

## 六

少しく旁徑に走るの嫌ひがないでもないが、天壽國を以て西方極樂世界即ち彌陀の淨土とする説は、太子の本地が觀世音であるといふ古い信仰と密接なる關係を有する。觀世音菩薩は彌陀の化身であるとするれば、太子と彌陀との間には不可分の關係を生ずる。太子が既に觀音の垂迹であるならば、其の本地の又本地たる彌陀の樂邦を欣求すべきは自然の歸趣であり、當然の歸結である。天壽國を以て西方世界なりとする中世の思想は、明に太子は觀音の垂迹なりといふ古信仰に依つて導かれてをる。故に這般の消息を研究することは、本題にとりて強ち無用の詮議とは爲ないであらう。仍て聊か其の邊の信仰の由來を一瞥しようと思ふ。

太子が觀世音菩薩の垂迹なりといふ思想は、法隆寺夢殿の本尊救世觀音を以て、太子の念持佛なりとする信仰とも結ばれ、互に因と爲り、果と爲りて發達を觀、中世に現はれた「太子傳曆」以後愈盛んである。多くの太子傳（何れも「傳曆」の註疏）は皆然りといふも過言でない。治暦五年法隆寺に太子七歳の御像を造顯した時、胎内に納めた銘に、

唵阿囉哩迦娑婆哥

と眞言を書き附けた。之れは觀音の眞言である。元久二年に草したかと思はるゝ圓連の如意輪講式

には、太子を如意輪觀音の化身と觀、觀音を彌陀の補處と觀て、本地身の歸依は一に如意輪陀羅尼の讀誦に依るべきを述べ、西方欣求の意を説いてをる。此の講式は六段から成り、一に滅罪與樂の功力を明し、二に機緣純熟の證據を明し、三に大悲別願の殊勝を明し、四に護持降魔の利益を明し、五に順次の決定往生を明し、六に普皆廻向の功德を明して居るが、第二機緣純熟の證據を明す中に、太子の本地を明す長い文があつて、終に左の如く述べてある。

當に知る可し、本地は則ち九品淨刹の儲園、彌陀覺王の補處たり。

前に屢論及した定圓の曼荼羅講式にも、

五更託胎の刻、孤夢に入りて、西方の家を示し、二歳合掌の朝、再拜を致して、南無佛と稱ふといひ、

太子自ら記して曰く。我身救世觀世音、定慧妻女大勢至、生育我身大受母、西方教主彌陀尊云々、三尊本を秘し、一化物を利す。茲に因りて日羅、阿佐、百濟の先賢敬禮の詞違ふこと無く、天王、中宮、兩寺の本尊安置の像由有り……夫れ觀自在尊は極樂淨土の一生補處、娑婆世界の施無畏者、弘願則ち大悲闡提、正覺を衆生窮盡の期に契り、密號亦妙法蓮華、同證を自性清淨の理に同す。と述べて居る。即ち傳説は發達して、太子は觀音の化身、妃は勢至の化身、母后は彌陀の化身と爲り、三尊の垂迹が出来ることに爲つて、

## 敬禮救世觀世音 傳燈東方粟散王

## 從於西方來誕生 開演妙法度衆生

の一偈は多くの講式に用ひられる事になつたのである。「吾救世菩薩、家在西方」の句は慶保胤の「日本往生極樂記の卷首に、太子を傳する文中に見え、日羅の言として、「敬禮救世觀世音、傳燈東方粟散王」の偈も亦之れに出で、續いて傳曆、講式、和讃に見ゆることになるので、其の信仰の發生は餘程古いものとせねばならぬ。斯る有様で、天壽國が阿彌陀の淨土であるといふ説は、之れ亦古いところから發酵して居たことが明かである。平安末から鎌倉にかけて、念佛門の興隆に際會して、俄然として芽を出した事が察せらるゝ。

註(一) 此の御像は現に法隆寺の紺封藏に存し、歷代聖嚴會の本尊とされて居る。餘の全文は左の通りである。

阿彌哩迦婆娑羅佛師僧伽快 敬白奉造顯聖德太子御童子形御影高三尺六寸一體事」右始自太子生年壬辰及治曆五年

五百五歲」事偏爲自他法界共成佛道法隆寺大乘爲結緣」所奉造顯也如右」治曆五年歲次 巳酉二月五日。

(二) 奥に「元久二年乙丑十月十八日海上書寫了」さあるが、恐らく此の頃の起草に係るものであらう。

(三) 長文に亘るから一節を此に出す。

……凡從出胎之嘉瑞、至入滅之希異、皆示救世之願、人知攝化之身、況日羅讚歎之頌、阿佐禮拜之詞、既顯救世意、但隨機示現之中、六種色身之間、未知何應作、依之私動、當如意、……就中先賢自搜、同本、以如意輪之字、銘座下云々、當知本地則九品淨利之體、爲觀陀覺王之補處、又五濁惡世三明兩、爲推古天皇之扶佐、本

# 使徒パウロの「聖靈」觀に就て

藍田 慶治

吾人は茲に（本誌第叁卷五號六號拙稿參考）使徒パウロの「聖靈」觀に就て論述する所があつた。然しこれは勿論、パウロ「聖靈」觀の最中心的側面に就てはあつたが、主として宗教歴史學的及び宗教心理學的方面から、彼の「聖靈」信仰と其思想的信仰的環境との間にある、見通しがたき緊密な關係を辿り、その輪郭を指示し、その特徴の主要點を考察したのであつた。然し以上の研究は、パウロ「聖靈」信仰の思想形態の周邊を觀察したに過ぎない。吾人は今一步を進めて、この信仰思想の內面的考察を試みたいと思ふ。そこにこそ、パウロの中心思想とその永恆的な意義が展開され得やうから。

蓋し「聖靈」信仰が、如何に使徒パウロに由て重要視されたかは、彼の在世中既に祝禱辭中の一部となせる事實に徴しても明かである。（哥林多十三ノ十四參照）。又た新約正經諸書の編著さるゝ時代から（馬太廿八ノ十九、彼得前書一ノ二）、紀元上二世期中葉及び其以後教會師父たちの間には、東方西方諸教會の區別なく、聖靈を神キリストと並置する傾向が顯著となり遂に三一神觀が確立さるゝに至つた

事實を考へても、少くとも往時に於ては、「聖靈」信仰が、基督教に於ていかに須要な *substantive* な地位を占めたかゞわかる。紀元三二五年ニカヤ會議々定以來三一教理が大體確立されて以來、「聖靈」信仰が、たとひ祝辭辭中にてだけにせよ、今日まで持續し來つた事には、其處に人間の本質的要求に徴する深い理由が潜在せねばならぬ、今吾人は使徒パウロの内容體驗を基礎として、「聖靈」信仰の、基督教經驗に取つての意義を考へて見たい。

「聖靈」信仰が、斯く重要視さるゝに至つた歴史的起因は、云迄もなくパウロに在りとせねばならず、又パウロが斯く迄この信仰思想を重要したことは、蓋し彼の基督教經驗殊に彼の改信經驗の内容を表現するに、之ほど適切な理念はなかつたであらう。無論彼は彼の「救」を神の永劫的經論（加拉一ノ三三—三六等）神の豫選（羅馬九ノ一八以下）の結果と見ては居るが、又「時期到るに及んで」（加拉四ノ四）との歴史觀をも有つたとは云へ、之等は、彼が其改信を中心としての種々なる「聖靈」經驗（基督教經驗）の質感を基礎として築上げた信仰的見解たるに過ぎない。そこで、「聖靈」信仰の意義を理解する爲には、今一度彼の改信經驗の内容へと穿鑿を進めねばならぬ。無論パウロの改信を、米國邊のリバイバル集會等に行はるゝ一般 Conversion の如き宗教的心理現象に過ぎずと見做す者あらば、そは極めて淺慮なる觀察たるを逃かれない。何者、パウロの場合は、他人の勸誘慫慂に依つたのでなく、「人よりに非ず、人に由らず、神に由りて立られたる」（加拉一ノ一）經驗であり、そこ

には群集心理的な何ものをも混へないから。それで多少重複の嫌はあるが、今一度パウロ入信の経路を少しく異つた視角から回顧しよう。

## 二

彼がユダヤ戒律教の下に、いかに深刻な精神的宗教的苦悶に陥つたかは會て説いた。即ち彼は神の前に「義し」(Dikaios)からんことを熱求して、而かも得なかつたのである(「宗教研究」新第叁卷六號參照)。ユダヤ人たる彼に取りては神は全能にして峻嚴假借なき司直官檢察官であつた。永恆なる實在者は、パウロに取ては、儼乎不撓なる絶對命令者誅求者であり、その永遠に亘る不可測の經綸は、到底微弱なる人間の思議を許さない(羅馬九章十一章の論法參照)。それほど神と人との間に渡り難き距離があつた。斯うした精神上隔絶無援の境地に在つたパウロが、茲に一轉して神を「アバ、父よ」(Αββα ο πατήρ)〔*munya eolens eis pater*〕を棄脱することができた。神と彼パウロとの間は、もはや裁判官對被告人の關係でなく、實に父と子との關係が成立したのである。

「凡そ神の權に導かるゝ者は是すなほち神の子なり……聖靈みづから我らの靈と偕に我ら神の子たるを證します」  
 「愛道者みづから敗壞の奴なることを脱れ神の子達の榮なる自由に入らんことを許されんことを靈を有たされたり」

(羅馬八ノ十四、十六、廿一)

是れ單に神秘家の感情昂揚でない。使徒パウロの人格生活の全部に行きわたつての實質的な變革

である。彼の精神的生活態度もしくはその動向の根本的回轉である。彼は「新たに造られたる者」(哥林後五ノ十七 *Kaun ktistos*)となつたのである。即ち倫理的には、戒律的要求を自からにして充たし、宗教的には、神の恩寵に浸りて唯た窮りなき聖と愛とを讃嘆感謝する事となつたのである。のみならず彼パウロは、この神の恩寵の福音をあらゆる民族の間に弘布する爲に「異邦傳道の使徒」となつた。

斯くパウロの「聖靈」信仰は、曩にも指摘せる如く、ユダヤ民族の信したる超越絶對の神を、內在的に「働き給ふ所の神」(*theos*)と觀せしめるのみでなく、更にイエス・キリストに於て、又たキリストを通して世を救ふべくはたらき給ふ神、人類の歴史に内在せる共働不斷の神たる事を、その宗教體験から看取せしめたのである。或は反對に、この經驗が「聖靈」信仰として表現されたのである。

「一切の神より出づ、彼キリストにより、我らをして已を和らがしめ、且つその和らぎの驗を我らに授く、即ち神キリストにありて世を已れさせしめ……且つその和らがしむる言を我らにゆだね給へり。是故に我ら召されてキリストの使者となれり、即ち神我らによりなんぢらに勧め給ふが如し」(哥林多後五ノ十八―廿)

即ちパウロに従へば、神は天地自然界によりても(羅馬書一ノ廿八「見ることを得ざる神の限りなき能さ、その神性は造られたる物により、開闢以來ささり得て明かに見るべし」)又た過去の歴史に於ても(以弗所三ノ五「前代に之を知らしむ」*no estis passis yveias*)其聖旨を人類に知らしめ、今やキリストを通して「聖靈を以て聖使徒と預言者に」自己顯現をなし、更に進んで「異邦人等」(萬國民の義)をも「キリスト・イエスに在りて偕に嗣子となり、偕に一體となり、偕に約束に與かることを得」(以弗所三ノ五―七)せしめんとし給ふ

と云ふのである。

### 三

人類濟度の爲め、人格價値の昇進のために、人の世に降りて、人間の向上的努力の内面に、偕に悩み偕に働くところの歴史的内在の神——それは史的人物であるイエスに充實せる「聖靈」であるとのパウロの信仰は、大體上述の通りである。が、茲に起る甚だ難解なる問題はそれは今日の科學的批判の立場からは起らざるを得ない問題だが——是である。即ちパウロは如何なる經驗過程と理由とによりて史的人物イエスを聖靈の充實せる「神の子」*υιός του Θεού*、世界の支配者たる「主」*Κυριός* 或は自分を「この死の躰より救ふ」力（羅馬七ノ三四）として認むることが能きたかとの問題である。パウロが之等の尊號をイエスに歸與するに至つた宗教歴史學的考察は既に大略試みた（宗教研究）新第三卷六號拙稿參照）。即ち舊約以賽亞書中「受難僕」の思想、當時の希臘羅馬世界に於ける死にて又甦る神てふ民間の信仰思想は、當時廣布せしストア哲學思想と同様に、パウロの宗教思想的配景となつてゐたに異いない。又た彼が何らかの異常な神秘經驗を有つた事も疑を容れない。然し之等の諸要素は、唯だパウロ改信の思想上の準備的機縁とはなつてゐやうが、未だ以てその根本動機を闡顯し、事象の中核を開示するものとは惟はれない。然らばパウロは、如何にして、彼の精神的絶望から「救」を経験する事を得たか、そして史的人物イエスを「主」と認むるに至つたか。

云迄もなく、此種の問題は、どれほど穿鑿を深めて往つても、そこに尙ほ神秘解き難き問題の殘餘がのこる。それは他の諸科學にも遁れない所である。又た臆測想像の滲入も已むを得ない。唯だそれらが相當の根據を有てば可いとせねばならぬ。

さて右掲の問題に對し、使徒パウロを以て答へしむれば、「キリストの靈」*πνευμα του Χριστου*「キリストに在る所の靈」*πνευμα εν Χριστω*に由ると答へるに違いない。

(筆者は讀者に對つて、特に羅馬書七ノ二四以下同八ノ七七まで熟讀せられんことを願ひたい。本文長きゆへ引用を差控へます。)

直接の答としては、パウロは文献中、この神秘に裏まれた言以外、何ものも發見されない。然しパウロに關する傳説材料を豊かに有つ使徒行傳記事と、パウロの片言隻語との中に、問題解答の鍵が與へらるゝと惟はるゝ。

先づ穿鑿の第一歩をば、パウロ其入信以前に於て、イエスの主張主義を識りしやの問題から始めよう。吾人は之に對して、然りと云ふの外はない。パウロは「われら肉に從ひてキリストを識りしかども……」(加拉一ノ十六 *ei de kai egrakamiz kata sarka Χριστου*)<sup>1)</sup>「現在」(一)の *εγρκαμίζε* について

ふ現在完了詞を過去<sup>2)</sup>の事を意味すと解釋する事は本文前後の關係から推知し得らるゝ。パウロは、*Γαμασκο*門外の神秘經驗(使徒行傳九ノ丁七等)以前に於て、既にイエスの敎説その生活態度に就て識る

所あつたであらう。而かもこの知識は、彼がイエスを直弟子等中心の教徒團體迫害の當時に於て獲たものであらう。而かも彼がユダヤ教に熱中し教徒迫害に狂奔せる當時の事として、「其心を頑にし……其帽子（かぶたひ）なほその心を掩ひ」（哥林後三ノ十五、十六）イエスの精神の真髓を洞観し得なかつたのである。パウロ諸書翰を通讀するに、彼はイエスの言説（ことば）教訓（しんべん）を文字通り傳ふる事極めて稀なるに拘はらず、その主張教説の主眼點に於て脈々相通する者甚だ多い。是れ蓋しパウロが史的イエスの垂教をも熟知した證據である。唯だ彼のユダヤ教的僻見が、彼の眼識を掩ひイエスの眞骨頭を正解し得ざらしめたに違ひない。彼がユダヤ教者の頑冥を責め、その「熱心は智識に由るに非ず」とて、偏執を難する言は、恐らく彼自身の己往の經驗から湧き出た者であらう。然らば、パウロの眼からその所謂「帽子」を除く機縁となつた者は、何か。曰く、イエス直後の基督教團の信仰生活態度（しんぎょうせいかつたいてい）其ものである。復活キリストの信仰に歡喜踊躍し、財物生命の執着をすら放棄し寧ろ忘却し、神を父としての相互的兄弟愛に燃えつゝありしイエス直後の教會生活の實狀その者を、パウロが、其迫害運動を機會として、自ら目睹した事實である。即ち教徒等が死に臨んで從容迫らず、復活キリストを視ながら敵の爲に祈る態度、その希望歡喜に輝やける無限愛の態度こそ、現在之が下手人たりしパウロ、而かも「神の前に於ての平和」「義」を熱望せし眞摯なる求道者パウロをば、無意識的にせよ感動させず

に措かなかつたであらう。（使徒行傳七ノ五四―六十）。無論ユダヤ教的熱心に燃へつゝあつたパウロ、「殘

賊「迫害」を選ふせしパウロには、「尙ほ帕子カハジ選つてゐたであらう。然し彼がダマスコへの途中、幾日かの閑暇の冥想中、ステパノ等の敵の爲めの祈、その希望平和に輝やく顔容は果してパウロの記憶に甦らなかつたであらうか。彼が「肉に従ひ」帕子」を被りながら聞きたりしイエスの單純な而かも崇高純聖なる教説は、果してかの心中の純清の正義とを熱求せしパウロの心に反響を喚起しなかつたであらうか。恐らくは、彼の心に無辜の血を流し、迫害す可らざりし者を迫害したその悔恨の念強き者があつたに異いない。茲に於てか、一鳥の聲一閃の光にも、彼の心眼開けて、教團生活に瀾漫し横溢したりし燃る如き精神的空氣——一の活ける「靈」を認むべき冥機は充分胚まれてゐたに違いない。使徒行傳に依れば、果せる哉、ダマスコ門外 *Olimax* が來た、それは一の神秘的經驗である。而して、パウロは之を「神キリストを我心に示したまへり」(加拉一ノ一六)と云てゐる。即ちパウロが宿積求めて已まざりし「神の前に於ての義」の實現者、人類歸服を願ひ給ふ神の愛の「啓示」としてイエスキリストを認識するに至つたことを意味する。(パウロの眼より鱗片の如き者脱落したとの記事使徒行傳九ノ十八)。ユダヤ教者としてそのパウロが曲解誤解せしイエスの大主張、その大精神は今や「帕子」なくして燎然キリストの立場を正解するに至つたと謂へる。

以上は、パウロが一箇史上の人物、「呪はれの死」を就げた匪徒イエスを、神の遣はし給へる「神の子」と認識するに至つた経路である。然し其経路の觀察によりてこの一事が発見された。即ち(一)

パウロ其人に於ける熱烈眞摯なる求道の精神と、(二)之れに對して深い感動を與へたる初代教團の精神生活、即ちパウロの言を探れば、内在的「キリストの靈」と、(三)この「キリストの靈」の指導に承順するに至れるパウロみづからの人格的昂上及び之に伴なふ宗教的認識能力の展開と、この三箇の契機がパウロ改信の事象に内藏されてゐる事である。

基督教に於て、一箇の史的人物を、宇宙神の顯現として承認するとの信仰思想は、平淡なる理論的見地より考ふれば不條理であり、少くとも不可解だと惟はれよう。然しこの信仰思想の成立には右に掲げた三條件が隱約されてある。宗教が宇宙的實在と人間との精神的交渉である以上先づ人の側には熱誠なる真理追求の豫備態度がなければならぬ。この態度は真理の世界、美の世界、善の世界、其いづれを同はず必要缺く可らざる條件である。夫のみでない。或る啓發的機縁を捉ふると同時に、宗教的認識能力の展開が必要となる。或は評價基準の昇進がなければならぬ。イエスの教として傳へらるゝ馬太傳説集中(同十三章)の言に云ふ。

「……好眞珠よきたまを求めんとする商人……一の値たかき眞珠を見出さばその所有物を盡く賣りて之を買ふなり」十三の四四、四五  
又同書六章(廿二―廿四節)にいふ。

「あきら身の光は目なり、若し爾の目眩あやちかなれば全身も亦明なるべし……爾曹神たからと財かねに兼ね事ふるこそ能はず……爾曹まづ神の國こそ其義よきことを求めよ……」

若し人この言の如く、普遍的人類的意義ある理想を中心として、之を其生活の指導原理となし、茲

に評價基準を措くに至らば、彼必ずや天地一切の事物が、尋常普通ならぬ色調に於て、心に映するを發見するであらう。使徒パウロは、彼のイエスに對する觀察につきこの間の消息を傳へてゐる。

「人もし聖靈に感ぜざればイエスをまこと云ふこと能はず」 (哥林前十二ノ三)

基督者等が、史上の人イエスを以て「救ひ主」(σωτηρ, Erlöser)と認むる所以は、單に史的人物としてではない。寧ろこの至人に現はれた「神の聖靈」——永遠なる人格的價値内容に對する尊信信頼を意味する。即ち「靈」的人格交渉に於て其處に神的内容がある事を認むる意味である。

されば歴史人イエスを「神の子」(υιός, Sohn)乃至神の「啓示」として認識すると云ふ事は、少くもパウロに於ては、人格的交渉に於ける神の生うみ「聖靈」の經驗を指すのである。

#### 四

さて此「聖靈」の經驗は、人格的交渉に於て存する以上、(一) W. Herrmann 或は Eugene Tynan 等其他大多數基督者等の主張の如く、福音書記録に存する史的イエスとの直接(但し古記録を介しての)交渉——靈的共鳴に於て神的經驗を有つとの意味に於ても、(二)或は A. Loisy や Josiah Royce の唱ふる如き、共同的理想への忠誠を基調となせる理想的教團の指導的精神——それは教團の各成員に畢生的事業の目標を與へ、各自をしてその使命感の感激を覺えしむる所の團體共同の生命即ち「靈」的生命的經驗をなすと云ふ意味に於ても、兩様いづれとも解釋し得べきものである。恐らくは、

之等二種の見解は、おの／＼信仰事實の各一片面をのみ重要視する者であり、それは相互補充して始めて全きを爲すと惟へる。今この兩派の見解を紹介することは、紙幅と時間の許さぬ所である。隨て緻密な批判はできない、唯その大體の評論をなさば次の如くである。

先づ試に Herrmann の主張の如く、福音書中に見ゆるイエスを神的啓示（しかも唯一の）と見做すとせんか、この主張が、史的事實を以て、——それは約二千年前の一事件にせよ——基督敎信仰經驗を實證する事に於て、一種の確實性を與えると云ひ得られやう。然し茲に難問題の起る事は、(一) 史的事實は、その性質上文献の證明に依憑し、隨てどれほど確實性を有つ者と雖も、理論上それは蓋然 *Wahrscheinlichkeit*, *probability* 以上の者とは云はれない。(二) 無論イエスの事跡に就ては、其證明條件極めて良好子であり、彼の史實性は固より、其主張并に生活態度に於て、濁りなき清澄な崇高さと、妥協を許さぬ徹底性と、而かも弱者不幸者に對する深く温かき慈悲同情と、民衆をも牽着する晴やかさあるイエスの姿を認めしめるが、而も尙ほ正確なその姿を見出すには歴史批判が必要となる。福音記事その儘では、明瞭的確なイエス像を描かれない。(三) たとひ假に夫ができるとしても、彼が過去史上の人、一介のユダヤであるとすれば、彼を信仰し、世界唯一の救主と認める事には避け難き困難がある。單なる史的人物の崇拜は、自己内律 (カント、トレールチの云ふ *Autonomie*) を重んずる現代人には到底耐へられない倫理生活上の矛盾である。況んや歴史上の人物は、その活動し

たる時代民族國土等の制約を道かれ得ない事情あるに於ておやである。是に於てか、パウロの如く、史的人物であると同時に、その人格内容に於て示唆せられ、其直接印象によりて捲起された教團生活に内在せる「靈的キリスト」「復活のキリスト」への直接交渉に於て基督教的信仰を獲得するならば、夫は其入信の經路に於て、その信仰思想に於て、正當な條理あるものと謂はねばならぬ。

次に「<sup>(3)</sup>」の見解の批判を試みる。この深淵にして、周到緻密なる哲學者の基督教觀は、理論上恰かも難攻不落なる城砦のごとき感がある。論理整法一毫の隙もない。然し隙がないほど理論の守備固くして、讀者に對しての進撃性(例へばオイツケンに見るが如き)に缺くると惟ふ。彼はその中心思想である絶対唯心論と忠誠哲學 *Philosophy of Loyalty* を基礎となし、基督教の理想は、理想的なる普遍的社會秩序 (*Ideal, Universal Community*) の建設に在りとなし、この社會秩序はその理想に對する忠誠なる者等の精神的交體 (*spiritual Community*) であり、各箇人は此意味に於ての忠誠態度を持ち、理想社會建設の共同目的に向つて箇我を没入すること即ち「救贖」であり「解脱」であるとなし、その各箇人并に交體を通じて、之を支配し之を促進しゆく所の忠誠の精神生活こそ、パウロの所謂「聖靈」てふ理念を最も善く表現すると云ふ。此 *Boyce* の見解は、教會團體に於て、そこに覺醒せらるべき共同的生命、「靈」の生命ある事る指摘し、又基督者が陥り易き謬想即ち箇我の完成を以て基督教の最後究極の目的なりと見做す偏見を打破するに於て、偉大の效果ある事を稱揚せ

わびならぬ。然し Royce はヘゲル派思想家として、餘りに交際生活 (Communal life) を重んじ、歴史に於ても時代の全體を支配する精神的傾向を過重視したる結果、史的人格であるイエスの特異性を、充分指摘認識せなかつたことに基督教的経験を説明し得ない致命的缺點がある。Royce の汎論的立場としては、基督教的信仰経験をば、單なる蓋然性（プロバビリティ）以上の確實性を有たない歴史的事件と結着せしめる事ができぬのである。然し基督教其自身の立場より見れば、基督教は、パウロの見たる如く（羅馬書九—十一章以弗所哥羅西書參照）人類の歴史を通じて内在し、且つそれ自身の歴史を創造しつゝある「靈」の宗教であらねばならぬ。パウロは、初代教團の生活に内在し作用せる歴史人イエスキリストの「靈」に於て、初めて其顯著なる顯現を認めた。後世の基督者等も又パウロの如く、歴史人イエスキリストと其人格印象から捲起された基督教的生活に働らいてゐる「靈」その者を認め之を経験し之を信仰すべきものだと言へやう。「靈」の経験なき所に宗教経験はあり得ない。唯だ基督教に於ては、パウロの云ふ如く、「基督の靈」——即ち神の愛子の「靈」「神の國」の爲めの自己奉獻の「靈」の経験を爲すのである。基督教會は、かうした意味に於ての「聖靈」を経験體議せるもの靈的交入 spiritual Communion に於て成立せねばならぬ。

## 五

若し斯く基督教を、内在的「聖靈」の宗教として認め得らるとせば、基督教は其信仰の生活内容

に於て、己復の歴史を有ちながらも、過去の教訓教義に拘束せらるゝ事はない。なせならこの場合己往は己滅ではなく現在の能<sup>うかつら</sup>として現在に生きてゐるから。基督教を以て一箇の史的人物の崇拜と見做すことは絶對的謬見である。基督教は過去を通し現在に生き働らく「靈」の宗教であるが故にである。換言すれば、過去の人格生活に生かされてゐた永遠的價值内容を現在生活に現在の形態に於て再現復活することである。

更に進んで、若し右の如く基督教を見る事ができれば、基督教は、その理想實現の過程を辿りつゝある宗教であつて、既成完了の宗教ではないと謂はねばならぬ。パウロをして云はしむれば、

「<sup>ウツイニ</sup>全家みな結合て彼<sup>靈的キリストを云ふ</sup>（靈的キリストを云ふ）の中に在り、やゝに増して聖き<sup>キリスト</sup>聖主の中に成るなり *au'tei eis than tryon et kypou*」（以弗所二ノ十七）

「なんぢら根を彼<sup>靈的キリスト</sup>におき、彼に在りて細を結て……之を益大いにして感謝せよ *hyspou eures et autn*」（哥羅西二ノ七）

右の句中「やゝに増成し」*au'tei* といひ、或は「益充足らしめ」*hyspou eures* の如き基督教生活を發達生成の過程として見たるが如き大に注意すべき點であらう。假令以弗所哥羅西兩書をば、パウロ以後の編述に係るとしても、それは確かにパウロの越旨を承繼せる者と謂へやう。なせなら、パウロは「靈<sup>みたま</sup>の在る所自由なり」と對き、基督教は過去の歴史若くは規定に拘束せらるべきものでなく、創造主義復活主義の宗教たることを主張してゐるから。パウロをして若し今日に在らしめば、

全人類のひとり／＼が、その内心潜在の「聖靈」の生いひに生き、各自の無限價値に目醒め、人類の共同友愛の理想に於て統合結束さるゝに至る迄は、基督教は、來る其使命任務を完成したと惟ふまい。彼が「異邦の使徒」として立ち「靈」の宗教を説いたのは、それが彼自身の深い宗教經驗から起つた信仰であると同時に、彼の遠大な希願であり、彼に感激を與えた使命と信じた爲めであらう。

引用書

註 (一) Wm. Herrmann, Verkehr des Christens mit Gott, Dogmatik.

(二) J. J. Royce, Problem of Christianity, 2 vols. Philosophy of Loyalty.

猶ほ聖靈に關する一般讀者の爲めの好參考書は次の如し。

E. D. Burton, Spirit, Soul, and Flesh.

II. B. Sreeta, The Holy Spirit in the New Testament.

E. F. Scott, The Spirit in the New Testament.

R. C. Gardner, Religious Experience of St. Paul.

II. Weinel, Biblische Theologie des Neuen Testaments, II, 2.

H. J. Holtzmann, Neutestamentliche Theologie.

R. W. Bacon, The Story of St. Paul.

R. W. Bacon, Jesus and Paul, 1921.

Gore, The Holy Spirit and the Church, 1924.

# 天台實相論の研究

石 津 照 璽

天台の現象論——實相——三觀

一

概括して經驗に關係する哲學思索を代表するものは實在論、觀念論及び現象論であるが、すべての存在又は經驗を法によつて説明する佛教に於てもこの法に對する態度から矢張り三つの考方が出てくる。そのうち天台は從來の生理的心理的乃至は形而上的に考へられた實在論から脱して事物、存在を觀念論的（唯心論ではない）に解釋し之れを批判して現象論的立場から出發すると思はれる。因果の法を重くみる佛教にあつては存在、經驗を一般に十二因縁の法によつて説明するが、この法の解釋に生滅、無生、無量、無作の四つがあり、天台の教判による四教のよつて立つ立場であるとともに天台の三諦の各々に相當する態度である。しかしこれ等四つの解釋は根本的に法に對する二つの立場から出て來るのであつて、その一は析法觀、他は體法觀である。（法に就ては後に述べる）。

析法観は概して小乗の立場であるが、この外に外道析法観なるものがあつて、自我とこれに對立する外物自體の素朴的實在性を豫想してかゝる。これに對して佛教の析法観は上の四つの十二因縁のうち生滅十二因縁観にあたるものであるが、これは我及び外物自體の素朴的實在性をみとめない。存在は實體のない心理的根源即ち無明から因縁の關係によつて成立するものであつて存在自體が實在するのではない。實在するものはこの因縁の實法であると考へる。即ち物に固定した常恒性なく時間的關係の裡に於て生滅流動する故に無常、我も亦無明が因縁の關係によつて成立せしめたものである限り實在ではなく無我である。

體法観は大乗の存在観であつて上の四種十二因縁観中、後の三つがこれにあたるものであるが、このうち無生、無量の立場は天台の三諦中の空假に相當するもので現象の實相を傳へたものではない。このことは實相論の項に於て詳にするが現象の如實相を明かにするものはこれ等の立場を包括した無作の態度である。かゝる意味から完全な現象乃至存在観たる天台の體法観についてその現象論的態度を述べる。

析法観に於ては名即ち觀念に相當する對象及び之れに對立する自我の實在性を否定して因縁の法の實在性を認める。即ち名假法實とみる、いはゞ現象に對して物理的解釋をとるが體法観では觀念に相當する物自體即ち人又は牛といふものゝ實在性ととも因縁の法の實在性(素朴的意味の)を

も否定して名も析法観のいふ實法も共に假とみるのである。否定といつてもそれ等が虚無といふのではない、假といふのであつて、一切の現象、存在は經驗せられることによつてある、換言すれば之等が吾々の經驗の外に別にあるのではなく經驗の状態として、經驗せられる範圍に於て存在があり事物があり、法と雖もこの外に出でぬといふ意味である。即ち析法観の實在論的な考方に對し之は經驗をとらへて批判するのである。

然らばこの名實共假とみる根據は何處にあるか、一切法即ち一般に凡ての現象は見思によつて成立する假象である、即ち現象は經驗されることによつてあるといふのである。見思の假は見思の惑とは區別すべきもので、この惑は對象とみるべきであるが假といふのはこの惑の體をいつたもので見假思假とは推度執着することによつて成立する假象である。見思は經驗する主觀の作用とみてよい。但し作用といつても論理的に定立せられたものではなく事實として取扱はれる。従つて作用であると同時に後に對象とみられる場合がある。こゝに論理的にいへば難點があると同時に後に説く様に十界互具といふ様な特長が出てくる。ともかくかくて一切の現象は推度執着等の主觀の作用によつて成立する經驗の状態であつて、すべて經驗の範圍内に於て成立する。しかし一切のものは直ちに見思等の惑にすぎぬといふのではない。今述べるのは「止觀」にも區別する様に惑をしてあらしむる見思等の經驗する主觀の作用に就ていふのであつて現象はこの作用によつて成立するといふ

のである。併し凡ての存在、現象は見思の假によつて三假の相對的關係の下に成立する意識の事實換言すれば經驗の状態であるといふ根本から經驗的な考方であるが物自體がないといふのではない、問題とすることが出来ぬといふのである。若し外物自體に就て云爲するとしてもそれは結局考へられた觀念にすぎない。之れを主張するのは所謂戲論であり性過に墮したものである。

次にこの推度すること、執着することを假といふは如何なる意味であるか。假とは虛妄顛倒といひ不實といふ。推度執着すること等の經驗する主觀の作用は論理的に定立せられた意識一般といふ様なものではない、事實である。分けていへば經驗する作用であるとともに經驗せられる對象、即ち存在でもある。従つて素朴的に自體として考へ得られる。しかしこゝで虛妄不實といふのは經驗の外に自體として推度執着することがあると主張する所謂性過を指していふのではない、見思はその推度し執着する作用のみとしてあるものではない、何物かに就ての推度であり執着である。然らば何物かに關して推度執着すること、及び推度執着されることによつて意識の事實、經驗となつたものは何故に虛妄であるか。この推度等の主觀の作用は自然科学的な認識主觀の如く普遍的であり従つて捨置して差支へないものでもなければ認識論でいふ様な論理的なものでもない。何物かを經驗する場合常にそれを推度校量、執着する主觀であつて、従つて經驗せられた状態即ち現象は偏見と作爲とに充ちてその本來の真相が經驗されてゐない。現象の真相とは單に歸納的なものでも論理

的普通といふ程のものでなく後に説く實相の經驗状態であるが、ともかく實相の經驗に對してかゝる主觀的偏見を含む經驗状態即ち現象を虚妄といふのである。換言すれば經驗の状態として成立する現象は經驗せられることによつて主觀的作爲を蒙つて現象としての本來のすがたを失うことになる。經驗といふことは現象の成立するための條件であるとともにその裡に成立した現象を一般には虚妄ならしめる兩刃の劍であつてこの點は觀念論の難點を正直に打明けたものである。尙ほこゝで假といふのは三諦の假とは異なることを注意しなければならぬ。

この様に論じてくると上述の體法觀が名實共假とみる態度は直ちに肯はれることと思ふが、析法觀に於て名假法實とみる態度は物及び法の假實を論ずるに當つて何れも實在論的であつたが體法觀に於ては、いはゞ現象論的態度をとつて名即ち觀念に相當する人、牛といふ様な物そのものは勿論之れを成立せしむる因縁の法も經驗をはなれて別にあるのではなく經驗の裡に成立し經驗の状態となる限りに於て現象であり亦法であると考へる。そこで經驗の裡に成立した現象乃至法は主觀に關係し、その限り主觀によつて作爲されその真相を傳へない。ここに所謂析して空ならしめる態度と體して空ならしめる態度の根本的相違がある。かく一切のものは經驗のうちに成立する状態であるといふところから名實共假といふ態度が出るのであるが、法は本有であり性徳であるといふに何故に假であるか、これに就ては後に述べるが性假といふのは法と雖も經驗にあらはれなければ成立し

ない、經驗にあらはれぬものに就ては何事も云爲し得ない、従つてその限り一般には主觀の作爲を蒙つて虚妄の相のもとにあらはれるといふ意味である。

かくの如く根本的に經驗に立脚し且つ之れを批判して經驗の裡に成立する現象は一般に虚妄であると解釋する體法觀は現象を發生的に究明してその根源を論ずるをまたす直ちにその確實性を否定して所謂幻化の觀をなし得るものである。即ち吾々の經驗する現象は鏡に寫る像の様なものであつて、鏡に寫つた柱の像は外の實柱ではない。鏡の像からはどうしても實柱を得ることは出來ぬ。且つこの像の存在は四大所成の實柱によつてあるものか四微所成の鏡の明によつてあるものか。一つの像の存在に二つの存在根據があつてはならぬ。鏡の明にも又明暗濃淡があつて寫し出される像も種々異なる。吾々の經驗する現象もこの鏡像の様なもので、經驗にあらはれない外物自體不可得であり現象の成立根據も明かにし得ず、且つ個人の主觀には種々相があり之れを適じて成立する現象も亦個人的であつて普遍性がない。これ等の種々な事情から明かな様に吾々の經驗する現象には確實性眞理性といふものがない。それに係らず一般にはこの只經驗の状態にすぎない幻化の様な現象を推度執着して實體とみなし見思の惑として示される様な種々な偏見迷惑を生ずるのであつて、これを上に述べた如く假にして虚妄といふのである。この現象に確實性がないといふことは後に説く空觀を豫想せしめる。

併し現象は虚妄ではあるが虚無ではない、現象の事實、状態はともかくあるといふ限りに於てはこれをみとめなければならぬ<sup>(二)</sup>。即ち先ず幻化の様な現象ではあるが相對的關係に於て存在する状態、たとへば長短南北といふ様な意味で現象の事實をみとめる。次に觀念に相當する人、牛といふやうなものは素朴的に實在するものではないが兎角、鰓毛といふ如き物を召すの用なき觀念とは異なるものであつて事實としてはこれを許さなければならぬ。即ち現象はその確實性といふ點からは否定さる可きものであるが現實の事實といふ程度に於てはあるものであつて、ないといへない。之れは後の假觀と關係する。而してこの二つの事情はともに一つの現象が含蓄するのであつて兩者を綜合したものが後の中道觀である。

以上によつて天台の出發點たる現象觀乃至存在觀を明かにし得たと思ふが、要するに析法觀の物理的方法に似た實在論の見地に對して天台の體法觀は根本的に經驗に立脚し且つ之れを批判して實在論的及び觀念論的なるものを綜合する。この様な見地を指して私は現象論（現象學ではない）的であると思ふ。但し嚴密な意味でいふものではない。純粹統覺とか意識一般とかいふ論理的なものを定立せず經驗を成立せしめる意識の作用は常に心理的事實であつて主觀的である、従つて成立した經驗は見思の假によつて主觀的作爲を蒙つて普遍性がない。それから意識の作用がかく心理的事實であるともみる點から意識の作用性と對象性とが錯合する。之れは後に論ずるが更らに注意すべき

は存在乃至現象は吾々の經驗の裡に成立するといふが、之れ等は經驗の状態を捉へていふもので經驗から存在乃至現象を抽象しない。經驗の裡に於て之等の對象を抽象し従つて之れに對して論理的な作用を定立するが如きは觀念的戲論である。鏡の像から像と鏡の明とを抽象せず、像そのまゝを見様とするのであつて何等の假構作爲のない經驗の活相が眞實の實相であるが、一般には之れを主觀的に作爲して對立的に考へるから虛妄であるといふのである。しかし論述の方法としてはかりに之等を分けなければならぬ。所謂止觀の分たすして分つ不思議一であり、玄義の境智妙章で論ずる通りである。上來現象、又は經驗といふのはこの様な意味であつて具體的な經驗の状態についていつたものである。經驗といふと現象と別なものゝ様に考へられるが經驗とは必ず現象又は對象に係し具體的狀態に於ては分かれたものではない。之れを分けて考へるから虛妄であり、且つ之れによつて對象に執着したりする迷ひが起るのであるとみる。これらの點で截然と現象論の靜的分析的な見方と區別しなければならぬ。尙ほこの現象觀に於てそれぞれ觀る態度の相違から空假中三觀の立場を豫想せしむることは上に述べた通りである。即ち論理的には現象に對する三つの立場であるが一つの現象、經驗の状態についていへば之等の事情をすべて具現してゐるものに外ならない。このことは直ちに圓融三諦を暗示してゐる。

實相の概念。——根本經驗的なるもの——

空といひ二諦といふと同様に天台の圓融三諦一心三觀といふのも實相の内容規定に外ならぬ。實相の經驗狀態を可及的に論理的に説明し現象と實相との相即關係を積極的にいひ表はさんとしたものが三諦說である。従つて先づ實相の意味を明かにした上で之れと現象との關係を三諦三觀によつてみることにする。

上に述べた様に體法觀に立つ天台に於ては實相とは吾々に對立した外物自體ではない。又物我を超越して之等をあらしむる發生的根柢即ち本體といふ意味でもない。これ等はその否定する素朴實在論的解釋の結果であつて吾々に經驗せられる程のものではない。これらは自我をたてることによつて之れに對立すると考へられる吾々の觀念に外ならぬ。然らば思惟によつて考へられた概念が實相であるか、論理的にも心理的にも普遍的意識をみとめぬ態度からは必然考へられた内容は個人的であり且つ所謂性に實を認める戲論であるとみる。天台の體法觀は現象乃至存在は吾々の經驗の裡に成立する状態であるとするがこの現象、存在は經驗の状態にある限り一般には主觀の作爲偏見を覆つて虚妄不實である。かく經驗の内外共に眞實なるものはないとすれば實相は何處に求むればよ

いか、吾々は之れを経験の裡に探つてみる。

實相とは眞實なる様相、状態といふ意味であつて、経験の外なるものを排する體法觀の立場からすれば現象即ち經驗の眞實なる状態が實相といふことになる。一般に一切の経験は虚妄の相のもとにある。即ち経験は見思等の假即ち主觀の作爲偏見によつて對象をたて之れによつて主宰者自我を自覺して對立を生じ不實の自我は不實の對象に執着するといふ様な迷妄の状態にある。然らば現象の經驗に於て之れ等を虚妄ならしめる根源を除いた經驗の状態は實相でなからうか。換言すれば現象の經驗状態の裡、主觀の推度執着を含みぬ状態が實相でなからうか。之れは如何なることを意味するか。現象、存在は經驗をはなれてあるものではない、しかも經驗せられるといふことが一般に見思二假の推度執着を蒙つて虚妄となる所以である。しかし經驗の状態から虚妄の根源をとり去るために主觀を除外することは出来ない。とり去れば經驗が成立しない。こゝで主觀、見思假とは如何なるものであるかといふことを考へてみる必要が出て来る。見思とは上に述べたやうに推度、執着することである。推度執着するといふことはそれに對する對象即ち推度執着されるものを豫想して居る、之れに對して當然推度執着するもの即ち自我が豫想せられ自覺される<sup>(二)</sup>。かくして素朴的には自我と外物の對立が生じ批判的には思惟と對象の定立が出てくるのである。一般に經驗せられる現象が虚妄であるといふのはこの様に推度執着されることによつて具體的な經驗の状態から自我と之

れに對する對象の對立を生じ且つこれから種々の偏見と作爲とをかますからである。即ち現象の經驗を虛妄ならしむる根據は見思の假乃至惑でありその理由は主觀客觀の對立にある。従つて主觀と客觀が對立的に經驗せられる限り實相の經驗ではない。實相とは見思によつて成立する假象としての經驗についてその假實を探つて得られるものではない。かゝる對立的なるものは經驗の產物である。實相とは經驗する活相をいふ、經驗する状態の外に何があるか、この當相を實相といひ、こゝに對立はない。かりにこれを主觀の状態についていへば作爲推度を含まぬ一重の主觀活動の状態ともいひうるであらう、止觀ではこれを「止」といふ。現象に就ていへば主觀の作爲を蒙らすあるが儘に經驗せられる状態であつて止觀の「觀」といふのがそれを示す。この様な状態を玄義では妙といつてゐるが經驗に於て主客を分たす凡ての對立を絶するところから絶對といひ、絶對に對する何物もないといふ意味で俱妙ともいふ。勿論主觀の推度を絶する意味からも明かな様に概念的に認識されるものではないが、不規定なる主客未分の境といふやうなものではない。根本的に現前の經驗に立脚する天台はかゝる豫想的追省的なるものをもたぬ。一般に分化した主客對立の經驗に出發しこの對立の止揚し純化された經驗状態によつて實現せられる活相を實相といふ。

この様に實相は經驗の裡に成立する状態であつて現象の外又は之を超越してあるのではない。主觀の作爲を蒙らぬ従つて現象があるが如くに經驗せられることによつて實現する經驗の活相である。

かくて一切の現象はあるが儘に經驗せられる限り實相であつて最も自由な肯定を得る。即ち一色一香無非中道であつて具體的な經驗の各斷片が實相である。しかし經驗的な實相を本有性徳といふのは如何なる意味であるか。これはいはゞ先驗的方面であつて後の三千論に於て明にする。

尙ほ注意しなければならぬ事は實相の經驗に於て主觀の作爲(見思假乃至三惑)を否定したがこれ等も經驗せられる事實となる限り、そのあるがまゝの相に於て經驗せられるかぎり換言すれば一重の經驗の活動の相のもとに於ては實相である。(こゝに作用としての主觀と對象としての主觀とが交錯する。併し主觀を心理的に考へる限りこれはやむを得ざる論理的難點である。)従つて對象としては主觀の作爲を断じて後に實相を經驗するのではない。然し推度執着する作用についていへば所謂断せずして断するといふことになる。この點は玄義の三法妙、三觀義、乃至二百題に詳論される。(二五)

爾前爾後主觀の作爲を絶するといふ意味もかゝる事情を含むものである。

## 三

かく實相とは現象に即し吾々日常の經驗の裡にある状態であるがその所謂主觀の作爲を蒙らぬのが儘に經驗せられる現象の状態とはどんなものか。この現象と實相との相即關係、換言すれば實相の經驗に就て可及的に論理的説明を試みたものが圓融三諦であり一心三觀の構想である。圓融三

諦とは空假中三諦の圓融相即の状態であつて概念的認識をゆるさぬ現象如實の事情であるが、その所以を説明するために所謂可思議の三觀に還元して現象と實相との關係を説明しなければならぬ。

(三諦と三觀の關係は後に述べる、今は説明の便宜上三觀をとる)しかし三觀相互の關係は之れを並立的に説くことは出来ない。この場合には之等を關係づけ綜合するものを豫想することになる。従つて三觀の關係は辨證的に説明せられなければならぬ。しかし現象と實相の關係を三觀の辨證的過程から説明するといつてもその相即關係を論理的に整へやうとするまで、あつて決して現象から實相に到達する心理的過程を述べるのではない。この點がヘーゲル等の考と趣を異にするのであるが若し心理的過程と解釋すれば所謂隔歴不融であつて一心三觀が不可能となる、この點は別相三觀をとく止觀の破法編章及び三觀義が各節末に發する警告であつて三觀分説の意義は教判上の事情即ち傳承その他當時の思想的背景に關する問題を別として、不可思議の實相を圓融三諦によつてあらはすために可及的に論理的に整へ、止觀の前階たる名字の認識たらしめ觀に對しては教となるのである。

かゝる意味から既に別々に述べた現象と實相との關係を先ず三觀の關係から述べて兩者の相即關係即ち諸法實相を説明する。この場合その出發點は當然現象である。

空觀、先ず析法觀の現象觀は名假法實として自體としての自我と對象の實在性を否定して實在するものは因縁の法とみる、即ち一切の現象は實體のない無明の因縁關係によつて轉々織り出された

ものであつて自體としての存在ではない、常恒性のない時間的存在であり従つて時間的推移生滅流動の相の下にあつて無常である。自我も亦無明の因縁關係によつて成立したものであり且つ自體としての對象をたてることによつて自覺されるものである故に無我である。かくて一切の存在を無常無我即ち空とみるのが析法觀の空觀である。しかし因縁の法の實在性をみとめるといふことは捨置せられた形においてゞはあるが主觀がこれに對立する。即ち空といつても主觀が之に對立する對象に於てその存在の經過乃至條件に就て因縁の法を翦つて所謂析破しなければならぬ。従つてこの空は主觀の作爲によつて成就するもので、その結果は所謂現象を滅して空に入るのである。この空に到達した時には現象はない。即ち灰身滅智であつて現象を経験する限り空觀は成就しない。かく現象と空と相即し得ない析法觀の空觀からは假中觀は出ないことになる。<sup>(二〇)</sup>次に體法觀の空觀であるが體法觀に於ては現象が三諦を含蓄することは既に前節で豫想し得た。今は之れを三觀の關係から説明してゆく。上述の如く一切の現象はそれ自體としての存在でもなければ因縁の實法によつて成立したものでない。吾々の關心の焦點は根本的に經驗にあつてその生起的關係を問題としない。現象は經驗の状態に外ならぬ。従つて見思の假によつて成立し、その限り前節の鏡の譬で示した様に大體三つの事情から論證せられる如く確實性のない幻化に等しいものである。この故に空であるが、この空は現象の否定ではない。その確實性の否定である。經驗する主觀の作用即ち見思の假によつ

て成立し従つて確實ならぬ幻の様な現象に對して之れを實在固定のものゝ如くに執着し惑ふ虚妄を否定するのであつて、虚無を主張するのではない。論理的にいへば空は現象の唯一の確實なるもの、普遍なるものであり、その限り最も抽象的である。併し空は單に論理的な従つて否定的な抽象といふ消極的なものではない。破情の用があるといふ様に心理的には之を自安として到達する可き諦理である。即ち見思の假によつて成立し従つて確實性のない現象を常住不動のものゝ様に思ふ感ひを止觀によつて破し、一には自我と之に對立する存在自體があるとする迷妄を止揚純化し(性空)二には觀念内容としての存在即ち名字の對立を破して(相空)、一切の經驗は主觀の作爲を絶し主客の對立のない状態となるのである。<sup>(二五)</sup>論理的に抽象的な空はこゝに於て具體的不規定的な經驗状態の最もふさはしい内容規定となるのである。而して論理的にいへば空は一切を否定する。即ち空を空じなければ空は徹底しない。空にとゞまるならば觀念の規定に止まるもので相空に達したものでない。従つて空を徹底すれば空に止まることなく一切の規定を脱した不規定絶對の状態となる。これが不但空で空が後の中と相即する所以である。

既に空觀に於て空の状態に止まるならば空は徹底しない、則ち假を豫想せしめる、茲に空の反律として假が出てくる。現象はその確實性の點からすれば空であるがその事實といふ點では否定し得ない。現象、經驗の事實は兎の角といふ様な事實無根の觀念ではない、現前の事實状態としてはこれ

を許さなければならぬ。即ち先に空じられた現象の個別相は假觀に於て現實の事實といふ範圍で肯定せられる。之れが立法である。心理的にいへば空の徹底は不規定絶對の状態である。しかし空を空するのであつて現象の個別相を積極的に肯定したものではない。ことさらに假といふは如何なる意味であるか。この契機となるものが大乘修道の眼目たる化他の自覺である。<sup>(一七)</sup>こゝ故に化他のために智病、識藥、授藥<sup>(一七)</sup>すべての個別の現象を積極的に肯定し知悉しなければならぬ。しかし既に空觀によつて主觀の偏見作爲は止揚され純化されてゐる故に假觀によつて經驗せられる現象の個別相は現象のあるが儘の相である。假觀に於ける現象經驗の状態は主觀の作爲を蒙らぬ本來の當相であつて實相ともいひ得るが、この假は立法といふやうに未だ規定的であり空に對立して居る點に就て尙規定的對立的状态たるをまぬかれぬ。然るに實相の經驗は不規定絶對の状態である。何等か規定せられた状態にある經驗はその規定せられつゝある限り實相ではない。之の空假二律を綜合したものが中道であり心理的にこの規定的状態を止揚し融即せしめたものが中道觀である。この中道觀に於ては空假に於ける相反的事情は融和相即し何等の規定も對立もない。しかもこの裡に空假二觀の事情を含蓄するのである。すなはち中道の相の下にある經驗の状態に於ては空の方面からいへば假を空じるとともに空を空じる、所謂雙遮であり假の方面よりいへば空觀とともに假觀を活現する點に於て雙照である。且つ前の二觀に於てはこれ等の作用は交互に對立し従つて同時にあることが出來ぬ

ものであるが中道觀は之れ等を綜合した狀態であつてそのまゝ雙遮し雙照し遮と照と相即して偏することなく、經驗せられる現象は何等作爲と規定とを受けぬ、あるが儘の狀態に於て經驗せられる。

實相とは根本的なる經驗の狀態であつて現象があるが儘に經驗せられる相である。このあるが儘に經驗せられるといふこと、従つて現象と實相との相即致一する事情を説明したものが以上に述べた三觀である、實相の内容を論理的にいへば不規定なる經驗の狀態である。この不規定といふ事情は空假の二律を綜合した中道によつて表現せられる。次に實相の内容を心理的にいへば主觀の作爲偏見を蒙らぬ狀態である。中道觀に於ける經驗の狀態は空假二觀を綜合して現實の假象を確固實在なるかの如くに思惟し執着する顛倒も空に執する迷妄もない。従つてこゝに三惑の迷ひはない。かゝる意味から空假を綜合する中道は實相を説明する諦理といふのである。而して實相を圓融三諦といふのはこの中道の内容を如上の論理的な辯證的事情によつて觀念的に整へたものである。即ち中道の内容を觀念的にいへば空假中の融即の狀態に他ならぬ。之等が時間的に前後しても對立である、作用として相互に並立しても規定的である。従つてこの空假中の諦理が所謂互具互融した狀態が中道であり則ち實相である。圓融三諦によつて實相をいひ表はすとはかゝる意味に外ならぬ。

かく現象が中道の狀態、換言すれば三觀の互具互融の狀態に於て經驗せられる相が實相であるが之の三觀相即の狀態と圓融三諦との關係は如何なものであるか。三諦といふ語は上にも使つたが諦

とは先驗な理法、道理と考へて差支へない。これが實相の規範であり智と教とは之れによつてあるのである。<sup>(二九)</sup>三觀相即の状態は圓融三諦の現顯した經驗の状態である。併し諦と觀とを客觀と主觀に分けてはならぬ。圓融三諦は三觀相即の經驗の状態であつて之の外にあるものではない。従つてこの兩者は對立的に——主觀の作爲規定によつて——考へられるべきものではない。三觀といひ三諦といひ主觀がかく見るのでもなければ經驗せられる對象が含蓄するのでもない。等しく經驗の實相をいつたものである。このことは玄義の智妙章（智照境）に切に論ずるところである。しかし圓融三諦は經驗が主觀の偏見作爲を蒙らぬ、不規定の状態にある相をいふのであるが吾々の經驗に具體化されることによつて始めてかゝる實相が成立するのではない、三諦本有といひ天然性徳といふ。人によつて經驗されると否とにかゝはらず自爾としてあるのである。即ち六即でいふ理即の状態がこの消息を明かにしてゐるが實相、圓融三諦は認識され實現されるに先だつて即自としてある先驗的理法である。しかし經驗の外にあるものでもなければ現象流出の本體、根源でもない。現象があるが儘に經驗せられる相が實相であり、現象は經驗の裡に成立する状態である以上、經驗現象の外にあるものではない。實相は具體的な經驗の裡にある状態であつてしかも之れに先立つてある可き事情としてあるものである。この意味で先驗的といふ。これが實相本有といひ補行に三諦無形にして事に寄せて辯ずといふ所以である。

そこで次の問題は、どうしてこの圓融三諦が究極的な理法であるかといふことである。これは後に述べるやうに止観によると共に之れが根據を佛説において之を信受する外はない。こゝに究極的假定があり宗教的態度がある。即ち見聞覺知を絶した實相の状態は論證認識の限りでない。概念的に把握されたものは凡て主觀の作爲規定であつて實相の状態を捉へたものではない。上來述べた様に實相は根本經驗的な經驗状態である。主客の對立によつて對象に對する自我の作爲執着のない状態、かりに對象についていへばそのあるがまゝに經驗せられる状態である。従つてこの實相の状態は經驗するより外はない。自ら實現し自覺す可き理法であり状態である。しかし吾々日常の經驗は常に主客對立して、幻化の如き現象と知らず或はそれと知りつゝも之れに執着、迷惑する。即ち分けていへば主觀に作爲偏見があり經驗せられる對象はあるが儘の状態に於て經驗されてゐない、この現實の事情に立つて如何にして實相を體達實現するか。この主客對立の現實に立つて主客合一の状態、従つてあるが儘の現實をあるが儘に經驗する實相の状態を實現する方法が大乗止觀の修道である。之を外にして道はない。且つその方法は摩訶止觀其の他に示される様に、觀法方便行儀、至れり盡せりであつて、こゝに實相論の強味がある。玄義に觀心が教行の樞機とつひ二百題に教觀の傍正を論じて觀を正位に置く所以である。

かく實相は止觀の修道によつて眞なる所以を要求するものであつて決して憶斷、形而上論ではな

い。主客未分の境を問はず、主客對立の現實に立つてその合一純化を實現して經驗することの他に何物もない自爾なる活相を體得するのである。

上來述べ來つたところによつて現象と實相の相即の關係事情を明かにし得たと思ふ。——止觀實修の方法はその相即狀態實現のために必須なるものであるが別の機會に譲る。——之れが天台の諸法實相論の機構である。次の問題は實相の經驗についてその狀態の内容、或は成立事情を述べた一念三千論である。

- 註 (一) 50a 3ノ上支義、18b—21b2ノ下支義、36a 上ノ三觀義、(二) 19a—26a 中ノ下法界次第、25a—28ノ4止觀。  
 (三) 25b—26b 止觀參照、(四) 有二種假攝一切法、一者愛假二者見假、愛假卽是愛論、見假者卽是見論、此二種皆是戲論、39a 三觀義上、(五) 復次見惑、非但隨解得名、亦當體受稱、稱之爲假、假者虛妄顛倒、名之爲假耳、42b 5ノ5止觀、當體名見、見低是假、假者抵是不實爲義、同上、補行、(六) 27a 7. 止觀講義 957. 止觀私記、(七) 42a—45ノ5補行、(八) 13b 2ノ下支義、(九) 註、(十) 參照、(11) 42a 以下、5ノ5止觀、(12) 47b—49b 6ノ3止觀補行、(13) 若定執性質、明冥初生覺、從覺生我心過、13b 2ノ下支義、(14) 10a 9ノ上支義、94b—961 二百題、51b 以下三觀義下、(15) 5b 3ノ4補行、46b 3ノ1止觀、5a 2ノ下支義、(但こ之れは極論と思はれる) (16) 26b 3ノ3止觀用、觀の法は 1a 61b 以下止觀、3b—11a5ノ6止觀、(17) 27a 6ノ2止觀、3b 5ノ4止觀、以下ノ弘誓願參照。  
 (18) 26b 6ノ2 止觀以下、(19) 18—20b 7ノ1止觀、30a—b 5ノ3止觀參照、(20) 30a 2ノ下支義。

天台の傳統的解釋に従うといふよりはその根本思想を明かに整へてみたいとの試みである。材料は智顛、湛然、智禮のものを中心とし重要な註釋書に參考した。引用の丁數は支義止觀俱に會本により、三觀義は續藏のもの、二百題は冠導二百題を私記は佛教全書により其他は一般單行の書の丁數である。

# 宗教的態度

(A. S. Wodburne, The Religio's Attitude, 1927.)

上野隆誠

「宗教的態度とは何ぞや」と問ふ時、直に吾々の念頭に浮ぶものは、宗教の根本的性質乃至宗教に對する定義である。何故ならば、宗教的態度とは、宗教の性質を究め、これに對する定義を下した上に、定められるものであるからである。曾つて、ジョン・モーレー氏 John Morley は「宗教には一萬の定義あり」と云つたが、よし、この言が誇張に過ぎるとしても、宗教の定義に對する多様性は、リユーバ教授の示せる如く、極めて著しい。

今、假りに心理的觀點に立つ者のみの定義を掲げるにしても、夥しい。或者は、叡智の問題とし、或者は、感情、情緒により、更に或者は、

意志によつて定義を下してゐる。更に、宗教を、科學、藝術、道德等の精神文化と、關係せしめて、これに定義を下すならば、無限に求むる事が出来るであらう。かくして、吾々は、ある態度を指して、宗教的態度と稱するものゝ、これを、嚴密に求めんとするのは、甚だ困難である。

云ふ迄もなく、宗教は、一個の文化であるから、文化の特殊の方面、科學、藝術、道德等と、密接の關係にある事は容易に考へられる。とりわけ、これを原始社會について見れば、宗教の特殊的文化に對する關係の如きは、識別すべからざる迄に融合し、宗教は、宛然、呪術、原始産業、藝術、法律、制度、道德等となつて存在してゐた

のである。然し、社會進化は、諸の機能の分化作用を以て、その特質としてゐる。従つて、凡ゆる特殊的文化を、一手に收めた宗教に、機能の分化作用が行はれて來るのは必然的である。こゝに、宗教は、デュルケームやクロレー Oraley 等の稱するが如く、餘地の文化と區別し、自ら「聖なるもの」とし、他を「俗なるもの」とし、以て、宗教独自の生命を支持せんとした。然し、宗教の、かゝる要求は、他の文化に於ても見られる。曾つては、宗教の懐にあつた、科學、藝術、道德等も、所謂「カイゼルのものはカイゼルに還せ」と叫びつゝ、各々自律を求め、宗教と挑戦しつゝ、その束縛から脱して來た。その極端なるものは、有名なコントが、「科學は、竟には、神を國境に放逐するであらう」と云つた言に見られる。

勿論、一體としての、社會有機體は、それ自身で、完全ではない。これが、完全を期する爲には、各々特殊の機能の、完全な發達を必要と

する。科學、藝術、道德が、何れも、宗教より獨立し、各自その領域を守りつゝ、その機能を完ふし、一面、宗教も、これ等の領域、境介を犯す事なく、これを尊重すれば、兩者相互の利得と云はなければならぬ。然し、こゝに注意すべき事は、これ等、科學、藝術、道德等の自律的要求は、絶對的のものでなく、相對的たる事である。詳言すれば、機能の分化作用とは、絶對的の分化作用を意味するものではない。即ち、宗教乃至、その他の文化は、各自の機能を全うしつゝ、然も、相互、相即不離の關係を以て、進展して來たのである。従つて、原始社會に於て、呪術、科學、藝術、道德等、凡ての機能を映掌した宗教は、社會進化の道程中、此等の分化作用により、幾多の變遷を嘗め、又その性質、内容に於ても、多大の影響を受けてゐる事が分る。因つて、社會進化の道程を顧み、宗教の、此等、科學、藝術、道德の關係を見るならば、宗教的態度を定める事は、猶一層困難を感ずる。

Woodburne 氏の近著 "Religious Attitude" は、

恰かも、上述するが如き方法により、宗教に對する、呪術、科學、藝術、道德等の分化作用を究め、以て宗教的態度の特質を鮮明せる好著であるが、氏は、先づ宗教と呪術との關係より筆を起し、科學との關係、藝術との關係、道德との關係に及び、何れも、微細に兩者の發達關係、相異を述べ、最後に、宗教獨自の態度を指示してゐる。

既に述べたる如く、社會の進化は、機能の分化作用を特質とするが、氏も同じく、この點に注意し、宗教、呪術、科學、藝術、道德等の分化作用を以て、反省的な社會經驗の過程の中に、實現せらるゝもので、分化作用とは、實に社會意識の反省の賜なりと云つてゐる。

然らば、宗教は、呪術、科學、藝術、道德と、如何にして分化されるであらうか？ 氏は分化作用を、二方面から觀察し。

第一、宗教は、その人間以外の環境 *Extra-human environment* に對する社會的態度 *Social*

*attitude* によつて分化される。

第二、かゝる宗教の人間以外の環境に對する社會的態度は、必然的に價値感を伴ふ。従つて、宗教は、價値の領域に於て分化される。

と云ひ、この二方面から、宗教と呪術、乃至、道德との相違を説明してゐる。

先づ、呪術と宗教との相違については、デュルケームが「呪術には教會がない。宗教は、教會の觀念と不可分である」と云つた如く、劃然と、兩者の區別を見る事が出来る。然し原始社會に於る、兩者の關係は、特に濃厚で、兩者の區別は、識別すべからざる状態を呈してゐる。氏も此點を認めて、呪術は、その神秘的方面に於ては、宗教と密接の關係がある。従つて宗教と呪術との先後については、この神秘的方面に於て、呪術は、宗教に先行するものとしてゐる。然し呪術は、元來、環境に對する機械的態度を、その特質とするから、その態度に於て、宗教より科學に近く、因つて以て、呪術は、宗教よりも、

科學の先驅となるものなりとして、宗教との分化を示してゐる。更に科學との關係について見るに、成程、科學も、宗教と同じく、人間以外のものを、對象とするが、前者科學は、呪術の先驅をなして、機械的態度を以て、特質とするが、後者宗教は、社會的態度を以て特質とする。前者は、説明を事とし、後者は、解釋を主とする。前者が、量的測定に與るに反し、後者は、質、意義を求めんとする、として、兩者の方法論的相違を示して、兩者を、峻別してゐる。更に進んで、宗教と、最も嚴密の關係にある、藝術との相違については、藝術的態度は、想像的であるに反し、宗教的態度は斷言的である。前者は、後者宗教に比して、對象の有無を問ふ事が少い。勿論藝術にも社會的要素を見る事が出来るが、宗教程、社會的要素、濃厚ならずとして、宗教の、藝術より分たるべき所以を示し、最後、宗教と、不可分の地位にある道德との關係については、道德が、結局、對人的な社會的

關係に終止するに反し、宗教は、寧ろ、人間以外のものとの關係に立つ社會的態度なりと論じ、竟には宗教の道德から分離さるべき所以を詳述してゐる。勿論、此等の分化作用は、前述するが如く、宗教のみの行ふものでなく、呪術、科學、藝術、道德、各々交互に行ひ來つたもので、又此等の作用が、社會意識の反省の賜たる事は贅言を要しない所である。

翻つて、價値の領域に於る分化作用に於ては、吾々は、更に切實なるものあるを感ずる。何故ならば、價値に對する近代科學、藝術、道德の自律的要求は、熾烈に叫ばれて來たからである。即ち、科學は、あく迄も眞理を對象とし、道德は、善を究め、藝術は、美を目的として宗教から脱して來た。科學者の目的とする所は、たゞ客觀的眞理である。彼等はこれを求むるに、自己の判斷の正鵠を期せんが爲、凡ての感情、欲望を抑へた。更に善、美の價値は、その目的に適せずとして、これを排した。又かくしてこそ、

彼等は、よく宇宙、人生の因果關係を示し、その文法と解剖を興へる事が出来たのである。然し、彼等の與ふる客觀的眞理の如きは、包括的な眞理の片鱗に過ぎない。従つて、科學が統一せられた眞理を充すには、哲學、宗教を要す。藝術に於ても、又同様である。藝術の求むる價值は、美である。吾々は、美によつて、或程度の満足を得る。然し、美的經驗は、科學と同じく、斷片的な満足の經驗に過ぎない。従つて、藝術には、根本的に満足を興へるものを發見する事が出来ない。更に、善を目的とする道德に於ても、これに等しい。即ち、道德は、その完成、確實を期する爲には、善の絶對的勝利に對する保證が必要である。然るに、こは、宛かも、宗教が、神の内に發見するものである。従つて、道德は、必然的に、宗教を求む。

由是觀之、科學、藝術、道德、三者共、何れも、その價值觀に於て、自律を求め、その領域に終止せんとするも、その價值が、何れも、斷

片的たる事、明白である。然らば、宗教は、これ等と分つて、如何なる價值を對象として來たか？云ふ迄もなく、科學、藝術、道德が、眞善美、等の斷片的價值に極限せんとするに反し、宗教は、これ等三價值に跨り、三價值の完成を目的とする。即ち、宗教は、これ等三價值を完成する最高價值＝神を目的とする點に、以上三者と、著しい相違が見出されると云つて、價值觀に於る分化作用を示すと共に、近代的要求たる價值觀の分化作用は、結局、その効果を、宗教に於て完成さるべきものなりと論斷してゐる。

以上述ぶる所によつて、吾々は、大體、宗教的態度と、その他の態度との相違を知る事が出来るか、これと同時に、吾々は、宗教的態度の特質が分る。氏も、最後に、宗教的態度の特質を

(一) 宗教的態度は、社會的態度である。(二) 評價的態度である。(三) 論證、批評的態度でなく、信仰、參與の態度である。

として、結論を下してゐる。

日本で朝鮮の國祖と云はる、檀君を祀つた神社

日本で朝鮮の國祖と云はる、檀君を祀つた神社

一一一

加藤 玄 智

鹿兒島市を距る約三十分時の汽車行程で、伊集院驛に行き、こゝで自働車で十分も奔れば苗代川と云ふ村落に着く、この村落は島津義弘が曾て秀吉の朝鮮征伐の時、朝鮮人を連れて來て、こゝに植民させ、代々陶器を焼かせて一朝鮮部落を形ち作らせて居つた、その子孫が今日でも、此に残り、朝鮮名を保存した姓氏が今日でもこゝには澤山ある、土地の名家沈壽官氏の如きその代表である、此部落は朝鮮の檀君を祭つて其氏神とし子々孫々に傳へて來た、之を玉山神社と云ふ、島津氏からも認められた村社であつた、然るに明治四十二年の頃、村民は日本の神様で無ければ神社の祭神とすることが出來ないとの風聞を耳にし遂に檀君を瓊々杵尊に代へ、その

外同村の他の小神祠をこゝへ合祀して、素戔嗚尊、保食神、健御名方神八坂刀賣命などが、此檀君神社に合祀されて仕舞つた、檀君神社の御神體は六、七尺の高さである天然石であるとのこと、現今でも村社になつてゐる、之れは阿蘇國造を祀つたと云ふ建磐龍（長巖立？）の神社を偲ばしめる、御祭禮の時も、今日では神官が日本式の祭典を執行した後で、朝鮮語で歌を謡つて鼓、鐘を叩いて朝鮮流の舞を神前に舞つて御祭をする、その様子が古代、大祓祠を奏した後に朝鮮の歸化人東西文部が、道教の影響ある咒文を漢音で唱へるのに能く似てゐる様に思はれて餘程研究上注意に價することだと思ふ、従つて又この神官の舞ふ朝鮮の踊は今日の朝鮮の

ムタン(舞巫)や例のシャマンなどの舞踊とを比較研究すれば餘程善い研究資料だと思はれる、特に毎年陰曆九月十五日に玉山神社で執行する大祭は大變此方面からの注意を喚起するものだと思ふから左にその一斑を述べよう。

先づ此祭禮の始まる前の九月一日に御園を引いて神の乗り移る所の男子(即ち我が古史に見ゆる審神者)を選定し此男子(女子は選ばず)は以來齋戒して毎日「神の川」てふ海濱の湖水に沐浴して身を清め、凡て別火にて食物を調理し、十三日の夜から徹宵して椎木の枝に檀君の來格して居るものを取つて神主之をそのメヂウムの頭上で推振つて之れに神を乗り移らしめ而て後之れに椎木を附けた旗竿を持たしめて、そのメヂウムは氏子を毎戸に訪問し、神の代表者、審神者として神託神意を該椎木の神木に附せる鈴を振つて衆に告げる、人々神意を満足せしむる行爲を缺く時はその椎木にて頭を打たれる、而も之に抵抗することを得ず、若し又神意満足す

る時はその鈴自ら鳴ると云ふ、斯くして該メヂウムは氏子各戸を歴訪せる後宮に飯來し、此に「魂抜」の神事とて其メヂウムに一時乗り移れる神靈を立ち去らしめて、メヂウムを元の間人に立ち飯らしむる儀式を神官が執行する、此の祭事も今日は昔のものから煩簡多少加減して毎年陰曆九月十五日に執行することになつてをると謂ふ。

今日朝鮮の融和を計らんとするに志ある人、又その宗教の研究に志す人、共に此玉山神社の祭禮を見逃してはならぬ、又玉山神社と相對した山舞樂岡は昔苗代川の鮮人が箕子を祀つた所だと云ふ今日苗代川の名家沈壽官の家には今日尙幾多の朝鮮文で書いた昔の文書を藏してをるから金澤新村二博士は夙に之を調査されたことがあつたし、言語學者の生きた參考品であらう、又當村落の墓地には墓石銘を諺文で書いてをるものが二基あるのを自分も目撃した、探せばまだ出て來るかも知れぬと云ふことである、實に言

日本で朝鮮の國祖と云はる、檀君を祀つた神社

語宗教風俗等日韓關係を研究せんとするものゝ是非忘れてはならないものは此苗代川の村落である、その上特に注意を喚起せらるゝことは、此村から今日迄幾多忠勇の陸海軍人を輩出し、その年金を今日頂いてをるものゝ數丈でも多數に上つてをるし、實に今日玉山神社の神主も海軍主計出身の朴芳碩氏である、秀吉の朝鮮征伐以來三百年の星霜中に斯く迄異人種を同化して帝國の忠良な臣民としたと云ふことは今日内鮮融和を中心希ふ人の大に參考とせなければならぬ所である、而かのみならず一朝日本の國家に事ある時は、苗代川の部落民は檀君に祈願して日本の戦勝を祈り、檀君は實に健御名方神と同じく日本國守護の軍神となつて居る、而て檀君實は朝鮮渡來の神であり、健御名方神も亦一時朝敵となられた出雲系の神であつたことを思ふと、その運命の奇しきことを益深く感ぜざるを得ぬ次第である。

今參考に玉山神社の緣起と朝鮮語の歌詞とを

左に紹介して置く。

一、來日 今日 ラハル ナイイラノリ マイハイトナナノリ 毎日如今日 ナルンチエムルト 日者暮亦 ニク者暮亦

曙益如今日 アノリイラノクノリ 今日如今日 ムスンテイロクソライ 何世如也 ワレハシチハ、ムスクライ

一、是遊哉遊哉 イリトノサイノサイ チエリムエリノサイノサイ 彼々遊哉遊哉 ワレハシチハ、ムスクライ 我房家外 チエムナイノサイ

一、遊木 盛 チエナムキセソトシヤ ハンカハイチヤコソライナヤシヤ 如 登 出 チエムナイノサイ 暮曙遊哉 チエムナイノサイ

一、南山 松 閑 ナムサンクワイノルイハント ソルイヤカハハソルカ 每松飽居與 セイヤサンイナリハント 西山 日 閉 ナムサンクワンナリハント

一、每日爲此也 ナルマタイラヒト ナルマタイラヒト 況 ハムルイミヨムヒヤ 能生日故 ナルマサンナリハント

暮 曙 遊 哉 チエムナイノサイ チエムナイノサイ チエムナイノサイ

一、山好水好處 サンチエコムルチエフ ヌコルイシチヤ サンスルサハソコチヤンチ 遊 哉 直 坐 チエトコイホニ 視 チエトコイホニ

一、山好水好處 サンチエコムルチエフ ヌコルイシチヤ サンスルサハソコチヤンチ 遊 哉 直 坐 チエトコイホニ 視 チエトコイホニ

一、山好水好處 サンチエコムルチエフ ヌコルイシチヤ サンスルサハソコチヤンチ 遊 哉 直 坐 チエトコイホニ 視 チエトコイホニ

一、山好水好處 サンチエコムルチエフ ヌコルイシチヤ サンスルサハソコチヤンチ 遊 哉 直 坐 チエトコイホニ 視 チエトコイホニ

一、山好水好處 サンチエコムルチエフ ヌコルイシチヤ サンスルサハソコチヤンチ 遊 哉 直 坐 チエトコイホニ 視 チエトコイホニ

一、山好水好處 サンチエコムルチエフ ヌコルイシチヤ サンスルサハソコチヤンチ 遊 哉 直 坐 チエトコイホニ 視 チエトコイホニ

一、山好水好處 サンチエコムルチエフ ヌコルイシチヤ サンスルサハソコチヤンチ 遊 哉 直 坐 チエトコイホニ 視 チエトコイホニ

一、山好水好處 サンチエコムルチエフ ヌコルイシチヤ サンスルサハソコチヤンチ 遊 哉 直 坐 チエトコイホニ 視 チエトコイホニ

一、山好水好處 サンチエコムルチエフ ヌコルイシチヤ サンスルサハソコチヤンチ 遊 哉 直 坐 チエトコイホニ 視 チエトコイホニ

一、山好水好處 サンチエコムルチエフ ヌコルイシチヤ サンスルサハソコチヤンチ 遊 哉 直 坐 チエトコイホニ 視 チエトコイホニ

一、山好水好處 サンチエコムルチエフ ヌコルイシチヤ サンスルサハソコチヤンチ 遊 哉 直 坐 チエトコイホニ 視 チエトコイホニ

玉山宮由來記

玉山宮は蓋朝鮮開祖檀君之廟也、平壤玉山に神主を建廟宮を設けて、大社善美を齎す、皇都の根軸最も尊信の神靈なり、慶長中

御征討の刻、吾祖

御大君惟新公の御聖徳に仰望感懷慕從して、此土に來居さ

主 丁 平 碩 書 判  
詰 良 書 判

る者、貴殿二十二氏、王孫末裔李金光御和陸後、朝鮮より使者來て、帖佐

御所之砌、彼地より返さる、安張は燒物等指南、琉球へ遣はさる、黄、羅、燕は其砌斷絶す、拾七氏本府串木野市來諸所へ分居す、寛文中

寛陽公百代川に集舉世せしむ、從て田岡山野を給て、重のるに、陶器を治て衣食の用を足し家業成る、初て公恩惠甚きを知り、故郷を忘れ、君恩を思ふの情切にして、子孫繁茂す、然に延寶の初、夜々上の山に炎氣を生じ、奇瑞の變多し、人々疑之、卜筮者に問ふ、朝鮮葦葉の神垂跡の變也と答ふ、人心符合著實す、即吉日辰辰を撰て、炎氣生ずる所、之大岩を拜す、宮殿營造八月十四日成る、皆衆力也、即奇瑞止む、因於故例、今尊稱玉山宮、是なり、代々祭日定む此縁也、破壊する毎に衆力を以て覆する恒例、文政の度、雖覆今亦敗す、慶應丁卯、秋七月新に造營す、九月三日祝子を請じ、祭祀の禮終て、宴を設く工人共に悦ぶ、衆人欣々然として老若婦衆衆拜禮叩頭、席を争ふ、舊邦玉山に詣づるが如し、神靈の變なくして大慶新々なり、不日に至所の衆力金五貫目、神威の所感知るべきなり、世々恩之仍て忘阻阻を記之而已矣。

慶應三丁卯十月

朴氏福謙齋亢良 撰誌す

日本で朝鮮の國祖と云はる、檀君を祀つた神社

上述の如く、檀君を表はすに天然石を以てしてをることは、阿蘇國造の祖健磐龍の神名を連想せしむると同時に、マハバラタ中に見ゆる五兄弟 Pandiyas が又五個の石形を以て祭祀せられてをることや、羅馬のユピテル神が Jupiter Idpis の稱呼が有る位で、巖石崇拜と結付いてをる事を聯想せしむるのである。又文徳實録(八)では大奈母知少比古人奈命が沙門形の兩怪石として記述されてをる。(追記)

## 父母恩重經の異本に就て

禿 氏 祐 祥

偽經は經典としての價值を定むる上に於て三類に分たれてゐる。

(甲) 偽經であることを知らず全く正經であると考へられてゐるもの。

(乙) 偽經ではあるがその内容は尊重すべきものであるから正經に準じて流布せらるべきことを一般に是認せるもの。

(丙) 其内容が一種の邪説と見るべきか又それ程でなくとも一向に無價値なもの。

以上の三類の中で甲は云ふまでもなく大藏經中に収められて正經と傲されてゐるが、乙は別行本として傳へられ、丙はその大部分が次第に湮滅し、近頃その一部分が燉煌石室中より現はれ専門家の間に研究されてゐる。今研究せんと

する父母恩重經は乙の部類に屬する經卷であつて各時代の寫本刊本が保存され、註釋書なども少くない。余は近頃この經の異本に就て調べたことがあるから其大要を叙述することにした。

開元釋教錄卷十八に僞妄亂真錄として僞經二百九十二部を掲げ、この經に就ては次の如く記されてある。

父母恩重經、一卷、經引丁蘭董黯郭巨等、故知人造三紙。

たとひ經題は父母恩重經となつてゐても、後世行はるゝものと内容に相異あるとは丁蘭等の孝子の名を載せてゐるので明かである。後世に傳はつてゐるこの經はいろ／＼の異本を調べて見ても吾人の知つてゐる範圍内では、決して丁蘭等の名を載せてゐるものがないからである。開

元釋教錄に載せてある一本はこの經の原形と見るべきものであつて、かく支那の孝子たる丁蘭等の名が經文中にあつては如何にも一見して僞經と推知せらるゝからこの經の流布を希望する人の手に依りて筆を加へられ、一部を改竄して丁蘭等の名を抜き取つて仕舞つたのであらうと思ふ。便宜上最初の原形を具へた本を丁蘭本と呼び、開元釋教錄の作製された開元十八年(730)以後に加筆された分を古本と呼ぶことにする。宗密の孟蘭盆經疏卷下(大正三九、五〇八)にこの經を引用してゐるが、これは恐くは丁蘭本に加筆した所の古本であつて近頃燉煌石室から取出された分と同一であると推定さるゝのである。また續金石萃編卷十二に山左金石志を引用して父母恩重經碑のことを載せてある。碑は山東省寧陽縣に存し。

大漢國兗州嬰丘縣萬壽鄉剛城村孤子孟知進□□願□□三代  
先亡及父母道石碑及妻李氏同念發願今得□□。

乾祐三年建立 孤子孟進□疏記

父母恩重經の異本に就て

と附記してあると云ふ。經文は略して載せてないから丁蘭本か古本か何れであるかを知ることが出来ない。乾祐三年(950)は五代の末であるから恐くは吾人の謂はゆる古本であらうと思ふ。後世に行はれてゐる父母恩重經には大報父母恩重經と名けらるゝものと併せてこれにも兩本ある。後者を假に大報本と呼ぶ事とし先づ單に父母恩重經と題する分から研究する事にする。

(一) 王舍城耆闍崛山に於て大菩薩、聲聞及び四衆以下天龍鬼神等來集し佛の説法を聞くことを叙してゐる。この分五行。

(二) 人の生れて世に在るは父母あるに由るのであつて父なくしては生れず母なくしては育せず、また母これな養育する爲めには種々の辛苦艱難を忍ばざるべからざることを叙す。この分八行。

(三) 父母の恩を報する爲めに七月十五日に盂蘭盆供を行ひ並にこの經を受持讀誦すべき事を示す。この分五行  
父母の子を養育するには幾多の辛苦を嘗めただその成長を冀ふのであるが、さてその成長し妻を入れてからは次第に兩親を疎んずる様になり、晩年は寂莫

## 父母恩重經の異本に就て

哀愁の境遇に置かるゝ次第を細叙してゐる。この部分の叙述は頗る妙であつて、讀む者の心を引き深く感動せしめる。この分二十六行。

- (五) 父母の爲めにこの經即ち父母恩重大乘摩訶般若波羅蜜經を受持したとび一句一偈と雖も耳目に觸れたらば罪障消滅すべきことを叙してゐる。この分四行。父母の恩は重くして容易に報じ難いものであることを六十二句の偈で示してゐる。第四句第十八句、第四十句と最後の句とに吳天難報の語を重疊させてゐる。この分十六行。

- (七) 出家の者と雖も父母を孝養すべきことを述べてゐるこの分九行。

- (八) この經を父母恩重經と名くべきこと、帝釋梵王に至るまで經を聞て歡喜し菩提心を起すことを述べてゐる。この分八行。

- (九) 父母に十種の恩あることを示す。この分九行。

- (十) 「南無彌陀多婆曳婆訶」の眞言を附す。この分一行。以上の内容を一覽する時は各節の間の連絡が充分でない様である。第一節は序分、第八節は流通分であることは明かである。第二節で父母の恩の重且つ大であることを示し、第三節でこれに報する爲めに如何なる方法を以てすべきかを

説いてある。これが正宗分であることは云ふまでもない。第四節は第二節の趣意を更に布演した様なものであるから或は原本になかつたかも知れない。第五節は流通分に類する文句であるから第八節と重複する様に思はれる。第六節第七節も考方に依りては後に加へられしものと推定され、第九節は流通分の後に追加されたものである事は云ふまでもない。宗密の孟蘭盆經疏に引用されてゐるのは第二第四第八の三節だけであるが、第三節は同様の文句が孟蘭盆經にあるから特に引用せないのである。第一節の存在したことは、これを引用するとしないに係らずこれを是認すべきであるから、宗密の見た一本は少くとも第一第二第三第四第八の五節を具へてゐたのである。吾人の見た熾煌本は第三節以下のみを存する殘缺本であるが、第五第六第七第九第十の五節は見當らない。第一第二の存在したことを推定するに何人も異論があるまいと思ふから、宗密本も熾煌本とは畢竟同一であ

ると考へてよいのである。これが即ち丁蘭本に加筆した古本であらうと思ふ。十節より成れる上記の經は古本に對し更に増補を施したことゝなるので、これを増益本と呼ぶことにする。一行十七字として古本並に増益本の行數を計算すると古本は首尾の經題を加へて五十四行、増益本は同じく九十三行となるのである。丁蘭本は開元釋教錄に三紙としてある。一紙二十五行ばかりと見てその長さは古本に近いものと考へられ、これまた今日の父母恩重經には後世の増益があることを證すべき理由の一とすることが出来る。宗密の孟蘭盆經疏にこの經を引用しこの經の流布を扶けてゐるのはこの經が孟蘭盆經の趣意に基いて作られてゐるからであるが、宗密の生存年代は建中元年から會昌元年まで(780—845)の間であることから考へてその引用された年代も大略考察することが出来る。燉煌寫本の年代もその書風より判斷して宗密の時代を降らぬものである。増益本は何れの時代に現はれた

かこれを決定することは頗る困難であるが、高麗時代の寫本を傳へてゐるから相當に古い時代のものである様である。この高麗寫本のことは後にこれを述べるであらう。次に大報本の事を述べることにする。これは上記の古本なり増益本なりとは大に異つてゐる。

(一) 序分に説所を王舍城閻衛國祇樹給孤獨園と聽衆を三萬八千人としてゐる。舍衛城の祇孤獨園を王舍城によるものとしたり。城名の次に國名を添へたり隨分見當の違つたことを載せてゐる。この分三行。

(二) 次に世尊大衆を領して南行し一堆の枯骨を見て禮拜しこの枯骨は前世の翁祖累世の爺嬢なりと告げ、男子の骨は白くして重く女子の骨は黒くして輕き事より女子は生む所の子の爲めに幾多の辛慘を忍受する事を叙してゐる。殊に妊娠十ヶ月間に於ける苦痛を一々細説してゐる。この分七十五行

(三) 母の十恩が説かれてゐる。増益本の第

父母恩重經の異本に就て

一一〇

九節に相當する。この分六行。

(四) 妊娠、出生、養育等に就て恩を蒙る事

大なるに關らず、成長の後は父母に對する  
孝慈を以てせざる者多き事を述べてゐる。

「或復父孤母寡、獨守空堂、猶若客人、寄住  
他舍」の語句は古本の第四節にも見えるけ

れども文體は大に異なる。この分四十六行

(五) 大衆は佛の説法を聞いて父母の洪恩あ  
ることを知り如何にしてこれを報すべきか

を示されることを請へることを述べたるよ  
りこれに對し佛は八種の梵音を以て答へ、

その容易の事に非ざる所以を示すに八ヶ條  
を掲げてゐる。この分三十三行。

(六) 父母の爲めにこの經を書寫し讀誦し、  
懺悔すべきことを述べ。この分七行。

(七) 不孝にして父母の恩を報せざれば死し  
て地獄に墮すことを述べてゐる。此分十行。

(八) 父母の恩を報する爲めにはこの經を書  
寫すべく、一卷を寫して一佛を見、乃至一

萬卷を寫して一萬の佛を見ることを述べて  
ゐる。この分八行。

(九) 大衆は如來の教示に背かざらん事を五  
度反復して述べ經名を示す。この分二十行

(十) 眞言を掲げ「囊護三滿多設駄啞唵識  
囊娑嚩訶」としてゐる。この分二行。

文體は甚だ簡素であつて古本なり増益本が唐時  
代の作であるとすればこの大報本は降つて宋代  
の作であることを示してゐる。十恩の條は大報  
本にありては前後の關係に於て脉絡相通するも  
のがあつて増益本の如き孤立ではない。何人が  
が大報本の一節を抜き取りて彼に追加したもの  
と思ふ。この大報本の流傳を知る爲めに各時代  
の寫本刊本を掲げるならば次の通りである。

(イ) 正統十二年(1443)の寫本。靜岡縣久能山東照宮の  
所藏、李朝初期に於て朝鮮で寫されたのである。

(ロ) 萬曆十年(1582)の刊本。朝鮮の刊本で圖畫を加へ  
註文を添へてゐる。古代版畫集に載せてゐる。萬曆  
十年壬午仲秋慶尙道宜寧地開嶺山菩提寺開校。

(ハ) 永徳三年(1628)の刊本。正平版の論語を開版して

廣く名を知られた堺の居士道祐の手になつたのである。永徳三年はこの論語開版の後十九年である。

永徳三年癸亥九月十七日 願主道祐謹刊

(三) 寛永二十年(1643)の刊本。高野山で開版された繪入本で水原鶏榮氏その一本を所蔵する。

寛永二十年十一月九日 眞別處長永

この大報本には永徳版と寛永版との存在すること、また五山の禪僧に依つて作られた假名の注疏が遺つてゐることで會ては相當に行はれてゐたものと思ふが、江戸時代は増益本のみが行はれ、大報本は少數の人だけが知つてゐたに過ぎない。永徳三年は明の洪武十六年に相當し、朝鮮では高麗時代の末期であるがこれより以前の寫本なり刊本なりがないかと云ふに、吾人は高麗寫本でこれと類する異本を發見したのである。

吾人は昨年(1910)の春當市の實業家で古寫經の蒐集に力を用ゐられる伊藤庄兵衛氏を訪問して未だ會て見たことのない珍らしい高麗經を手にした。表紙には佛說父母恩重經と題し、本文は上中下の三卷に分れてゐる。而して上中下何れも獨立

した經文で内容は互に異つてゐる。即ち父母恩重經の異本三種が寫されてゐることを知つたのである。紺紙金字經で表紙には花様を顯はし、堅九寸、横三分五厘、外容は高麗經として最も普通のものである。裏面には華嚴經梵行品が寫されてゐる。兩面に經文を寫すことは高麗經に於ては珍らしくないのである。父母恩重經の異本に就ては一度調べて見たいと豫てより考へてゐたことであるから所蔵者に懇願して借用することにした。自宅へ歸つてから内容を調べて見ると卷上に收めてあるのが大報本の類本、卷中に收めてあるのが増益本、卷下に收めてあるのが、類例のない異本であることを知つた。最後に次の跋文がある。

伏爲

聖彰天長國泰民安、又爲先亡父母親緣、

之也師親、法界含靈、悉脫苦趣、同生安養、聞法悟道、

次及己身、願諸災難、此報靈時、生々世々、同生一處、不

離三寶、助揚佛事、供養衆具、皆悉滿足、廣度有情、同

歸覺岸者耳、庚戌四月 日敬香

父母恩重經の異本に就て

一一一

慈主比丘 慈 淑  
同願比丘 信 全  
日 精

以此誦經功德、普皆回向、四恩三有法界衆生、無上菩提、眞如實際、願共法界、諸衆生等、臨命終時、七日以前、預知時至、心不顛倒、心不失念、心不散亂、無諸痛苦身心安樂如入禪定、遇善知識、敬稱十念、聖衆現前、承佛願力、上品往生、阿彌陀佛極樂國土、到彼國已、獲六神通、遊歷十方、奉持諸佛、常聞無上微妙正法、修行聖賢無量行願、福慧資糧、悉得圓滿、速證菩提、法界衆親、同祈願海、摩訶般若波羅蜜。

紙背の華嚴經梵行品には丁巳十一月日敬書願主比丘慈淑の跋がある。表面の經文が寫された後、七年を経て同一の願主が寫したのである。高麗經としては優秀のものであつて、時代は中期より多く降らざるものと見て淳祐十年(1250)の庚戌に充つべきであらう。この高麗寫本の卷上と大報本とを比較する時は首部に於て大に異つてゐるが、第三節の十恩を説ける部分より後は大略同様である。即ち大報本では第一節三行、第二節七十五行兩者合せて七十五行を費してゐる

るがこの高麗寫本では次の五行に過ぎない。

如是我聞、一時佛在王舍城耆闍崛山中與大比丘衆二萬八千人俱、諸菩薩摩訶薩無量無邊八部四衆圍繞世尊、時有聖者名曰阿難、問於如來、父母恩德、其事如何、彼語菩薩、咸共讚言、善哉善哉。

それより「爾時如何告阿難曰父母恩德有共十種、何等爲十」として十益を出してゐる。また第八節と第十節とを缺いてゐる。一部分に長短の不同があるから大報本の二百十二行に對し高麗寫本は百二十九行となる。さて問題となるのはこの兩本の中で何れが原本であるかと云ふことである。高麗寫本の方は文體も整ひ且つ古い時代の寫本も存することであるから大報本を以て改修せるものとするのが至當であらうと思ふ。

高麗寫本の卷下に收めてある一本は内容より考へて大報本の省略であるとするべきものである。前後の題號を僅かに二十三行に過ぎないのである。大品般若經に般若心經がある様にかゝる略本まで作られたのである。

要するに父母恩重經に幾種類の異本があるか

と云ふに次の諸本があることとなる。

第一類

(一)丁蘭本。開元釋教錄に載せたるもの。

今傳はらず。三紙とせるより六十行ばかりならん。

(二)古本。宗密の孟蘭盆經疏に引用せる

もの。燉煌石室より唐代の寫本現はる。丁蘭本の一部に改作を加へしもの。五十四行より成る。圓仁の請來錄に西明寺體清の疏一卷を載せてゐるが傳はつてゐない。

(三)增益本。後世廣く行はるゝもの。古本に增益して九十三行とす。高麗寫本の卷中に當る。次の注疏がある。

鈔二卷 亮汰撰 延寶三年

頭書二卷 亡名撰 元祿十年

諺解一卷 亮典撰

直解二卷 玄貞撰

鼓吹七卷 玄貞撰

因極抄二卷 眞賢撰 貞亨二年  
和解二卷 雄辨撰

第二類

(四)高麗本。高麗寫本の卷上に收むる所。

次の大報本の原形と考へらる。百二十九行より成る。

(五)大報本。承徳三年寛永二十年の刊本を

傳へ、繪入になつてゐるから圖繪本と云はれてゐる。朝鮮で作られた正統十二年の寫本、萬曆十年、康熙二十六年の寫本がある。刊本は繪入諺文附である。二百十二行。の禪僧の中になれる抄を傳へてゐる。

第三類

(六)省略本。高麗寫本の卷下に收められて

ゐる短篇の經文である。二十三行。

(附記) 高麗本の寫眞は本誌の本年三月號(第五卷第二號)所載の口繪を参照せられたい。

## 密教の祈禱論

大 山 公 淳

## 一 祈禱の正と邪

一口に祈禱といふてもその内容は種々であるが、今は一般の考へ方に従つて二つに別けて見ることが出来る。一は迷信に屬する祈禱にして、二は正信に屬する祈禱である。前者は全く道德的意識を無視し、科學的批判を受けず、宗教的情操の涵養に何等の意味をも有せざるものにして、後者はこれに反し精神生活の純化と、宗教情操の向上に効驗する。然らば何によつてかくの如き別を立つるか。組織されたる宗派教團の立場より考ふれば、それぞれ自己の奉ずる教義教學をもつて正とし、他を邪と判するであらうし、又時代の科學・道德・哲學等の智識標準に照らして正邪を判するものもあるであらう。けれ

ど宗教信仰に關する問題は、公平なる立場に於いて他の批判を許さないものがあるので、結局は主觀の問題となる。「錫の頭も信心から」といふ如きは、現代智識としては全く荒唐無稽に屬すれど、智識程度の低い階級にありては案外正信である場合もあるであらう。けれど智識の進歩と共に、かゝる信仰に満足し得られなくなるは必然であつて、人々は文化の向上と共に高級の宗教を要求することゝなる。

密教には有相の悉地・無相の悉地といふ言葉がある。有相（あひま）の悉地といふは經軌の教ゆる所に隨つて修法若くは祈禱法を如實に實行し、その修行中に種々の靈驗を感得し、不思議を實現するに名くる。然し密教の眞精神より云へば、此

は未だ最極のものではないので、若し修行者が此の有相の悉地を得たことによつて十分なりと満足するならば、そはもはや外道に墮したるものにして、純密教の修行者たる資格を失するこゝとなる。純密教行者は此の有相の悉地に満することなく、更に勇猛心を奮ひ起して、無相の悉地を得ることに勸めなくてはならぬ。無相とは文字の如くすべての相を無にしたる心境に名くる。無にするといふは有るものを無くするのではなく、自己の差別的判断を超越するといふことなのである。此處では崇高な自己の眞心があるのみにして、十界の全體がそのまゝに自己の心象たるを直觀し體驗する。天地一體萬物同根てふ思想の如きは、此の無相の悉地を體驗したる時にのみ云ひ得ることゝす。「悉地」とは成就の意にして、自己の實行する修行法に於いて、それぞれの成果を得ることに名くる。即ち無相の悉地は、弘法大師流の密教徒の求むる最高の精神生活を意味する。一般大乘佛教に高調す

る「同體大悲」は、眞言行者無相の悉地を得る所に於いて始めて實證し得られるので、自他の差別的判断の境地に於いては、眞に同體大悲は體驗し得られぬ。差別的判断を超越し、天地一體萬物同根の實證を得て、始めて一如平等の見地を打開し、同體大悲てふ崇高なる精神生活が活現される。吾人の謂ふ正しき祈禱はかくの如き無相の見地に於いて完成する。大師が密教をもつて最高の宗教とさるゝ理由も一面此處に存する。

註(一) 大日經疏具緣品等。

(二) 吉田兼俱の神道大意、林羅山の神道傳授六六節。

## 二 悉地の有相無相に對する見解

有相の悉地は前述の如くにして密教の終局目的たるものではないけれど、密教の理想たる密嚴佛國土を建設せんが爲めの方便たるに於いて絶大の意義を發揮するのである。病を除き家内の息災除難と、家門の繁榮を祈り、乃至は國家の安全、玉體の安穩、風雨順時五穀の豐熟を祈願する如き、小は一身一家のことより、大は世

界人類の爲めに至心の祈願を凝らす。これらは何れも皆密嚴佛國土建設の爲めに、眞言宗徒のさゝぐる純粹精神的努力の現はれである。此の努力を單なる心願として内に祈念を凝らすは祈禱にして、此の精神を自己の生命問題として外に發展せしむれば醫學藥學衛生の問題となり、社會生活の上に實現せんとせば社會事業となり、天體の運行や氣象の觀測等より土質肥料の問題にまで及ぼせば天文學氣象學乃至は自然科學となり、産業の問題ともなるであらう。若しこれを内觀の問題として扱へば哲學となり宗教となる。密教には復、曜宿や日の善惡等を十分に撰ぶべきことあり、或はこれをもつて迷信なりとする人あらんも、地球上の諸事象は天體の影響を受くることの多きを思へば、一途に迷信なりとして排斥することも出来ない。蓋し明日を豫測し得られぬ吾人生に於いて、内外諸條件の最善を期することは最も樞要のことでなくてはならぬ。人生の百般を通じて、人類相互の幸福

を増進せんとするに何の迷信があるであらう。要は但事に着すること否とによつて決する。『着する』とは執縛さるゝをいふ。日や曜宿の善惡に執縛されては、遂に一日も活動することが出来なくなるであらう。祈禱に着して自己の病の爲めに醫藥と醫術とを無視することは不可である。これと同じく醫藥に着して宗教的祈禱の精神を排斥することも肯啓にあたらぬ。

密教では吉日良辰を撰べよと教ふる一面に、白淨の信心をもつて邁進する時は、すべての日が吉日であり良辰であるとも教ふる。誠に味ふべき言であらう。

吾人の所信によれば正しき祈禱は決して迷信に非ず、吾人類が宗教を欲求する限り、人生の幸福を願求する限り、正しき祈禱は廢することの出来ないものであると信する。大日經住心品に記する六無畏説の如きは一文不知の凡夫が發心して修行者となり、有相の悉地より進みて無相の悉地を得んとして勇猛心を起し、最後の成

果を得るに至るまでの心的過程を記したものである。人によりては「發心卽到」<sup>(三)</sup>とて發心の時に於いて有相に卽する無相の悉地を完成するであらうし、人によりては「修行成佛の機」とて、有相の悉地より無相の悉地へ進入するであらう。けれども有相の悉地に滯着することは眞言行者の禁物とする所である。人によつて或は現實的有相の悉地のみを求め、現益を希求するものもあるであらうけれど、それらのすべてが密嚴佛國土の建設と實現との爲めであつたならば何の不可もないのである。

註(一) 大日經疏第四卷具緣品。

(二) 同上、及び要略念誦經・佛頂尊勝軌等。

(三) 智快師宗義法擇集第十七卷。

(四) 同上、第二卷及び第十七卷。

### 三 祈禱の種類と實行法

密教の立場で祈禱といへば、普通に息災・增益・敬愛・降伏といふ四つの場合を掲ぐる。息災とは一身上の諸の障難を除いて専ら密教信仰の弘通の爲めに生きん事を念願し、兼ねては國家

社會の諸災難を除去するをいふ。增益は福德の増加を祈念するもの、敬愛は文字の如く敬と愛とを祈るもの、降伏は敵國や法敵を降伏するの法である。かくの如き四種の法は行者自身の利己心を満足せんが爲めに實行することを許さぬ。必ず人の爲め社會國家の爲め若しくは法の爲めに實行されなくてはならぬ。蓋しこは二利圓滿といふ法の精神の自然が然らしむるのである。

四種法の實行に當りてはしばしば有相の悉地を顯現することあるが、それが人類を利益するものである限り推貸して良い。けれども前項に論ずる如く行者自身がそれに滯着してはならぬ。有相の悉地に満足することは、眞言行者として最後の完成に到達する所以でない。

前の有相の悉地に對して「有相方便」といふ見解が得られる。有相の悉地や現世の利益を得しめることが、やがて密教信仰誘導の大方便となることは珍しからぬ事實なれば、その結果が社會へ害毒を流さざる限り、迷信といふて敢て排

斥することは出来ぬ。勿論その結果として社會に毒を流すものあらば、國家としても宗教としても嚴重に處理する所がなくてはならぬ。

註(一)秘藏記並に大日經疏具珠品等。

#### 四 祈禱の原理

然らば祈禱は何をもつて原理とするかといふに、祈禱には「加持」といふことが豫想されてゐる。加持説によつて祈禱の可能が論せらるゝのである。加持とは何ぞ、この概念は「加」と「持」との二つによつて組織される。「加」とは力を與へて加持するに名け、「持」とは攝持して、失はざるの意である。即ち加被者と受持者との二つが合致して「加持」が成立する。一を佛とすれば一は衆生となる。此の時は佛の大慈悲大智恵が衆生の心に映するを「加」とし、衆生の心がよく佛心を體して漏らすなきを「持」とす。太陽の光線が輝いて澁柿を甘柿にするが如く、佛の悲智に照らさるゝによつて衆生の心は佛心の光輝を得るに至る。又これと反對に衆生の念

力が達して佛の威力が増すこともある。此の時は衆生の念力が「加」にして、佛體が「持」になる。親の慈愛は子供の心にうつり、子供の孝心は反つて親の慈愛を増すの道理である。所謂感應にして、此の加持感應の原理は人と人、人と社會、人と國家、人と動植物、何れの場合にも必ず存在するものである。如是の考へ方からすれば世界はすべて「加持」の力によつて調和さるとも謂ひ得る。「加」若しくは「持」何れかその一の力を或一點に於いて失へば、そこにはこれまでの調和が破られて、種々の悲喜劇が演ぜらるゝこととなる。密教の加持説は此處に着眼してゐるのであつて、加持の原理が存する以上、祈禱の可能を否定することが出来なくなる。無相の悉地も加持力によつて達成さるゝのである。淨土往生の如きも、此の加持力行はれずんば不可能なるか。弘法大師の「即身成佛」説は、此の加持力を豫定せずんば成立しない。我と佛との外、第三者に靈驗を得しむることも此の「加

持力」の賜物による。

されど此の加持説のみをもつて祈禱の効果を論ずることは出来ない。祈禱の効果は法力の強弱による。法力の有無は業煩惱の厚薄とか、身器の淨不淨、信力の大小、修行の成不成といふやうな諸種條件の總合によつて決せられる。たとへ法力はあつても、それを受くべき人の内的事情によつて、現在は實現せらるゝか否かも亦問題となる。

註(一) 弘法大師の即身成佛義。

(二) 次節第三項參照。

## 五 結 語

最後に高野山大學金山教授の論述の一端を引いて、私の今の所論を終ることゝす。金山教授曰、  
凡そ祈禱は迷信なりといふに就いて種々の立場があるやうであるけれど、大途左の四種に歸し得るか。

一、佛敎の正旨は解脱にあり、然るに祈禱は世間の願望の成就を佛陀善神に祈禱するもの

なれば、佛敎本來の敎旨に背く故に。

二、佛敎徒は三寶以外の者に歸依すべからずとす。然るに祈禱の本尊として天神を崇拜することあるが故に。

三、祈禱は無効なる故。

四、宗敎の理想は無限にあり、然るに祈禱は有限のものを願求する故に。

今此等の疑難に對して一應の解をなさん。

一、密敎は一般佛敎に立つる空・無相・無願といふ三解脱門の終局に於いて體驗せらるゝ大日如來自證成佛の體を根本とし、更に此類の化身を示現し、各々衆生の祈願に應じ、有相の悉地に即して如來無限の慈光を體得せしめんとするにある。平常無信仰の者も、一朝非常事に際會して、神や佛に祈りをなすものがある。これは自己の菩提心に目醒めんとする一種の作用とも考へらる。即ち祈禱は自らの菩提に目覺めんとする中心の叫である。

二、密教には曼荼羅を説く。その中には数多の諸天善神があり、何れも大日如來萬德の中の一徳を表現してゐる。例へ世間に見る如き天神崇拜などの事あるも、密教信仰に立つ限り、異安心邪宗教とはならぬ。勿論信する人の心の淨不淨により、分別の妄念をもつて信仰せば、大日如來を本尊とすとも、密教の眞精神に生きることが出来なくなるであらう。

三、天台大師の「法華玄義」感應妙の釋に感應につき四種の別を出す。

- 一、冥機冥應 二、冥機顯應 三、顯機顯應 四、顯機冥應

今日の人は第三の顯機顯應の立場のみよりして、祈禱の事を論せんとするから、加持祈禱を修するも靈驗なき故迷信なりなど、唱ふるに至る。その人々は他の三つの場合のあるを考へない。元來祈禱の靈驗有無などは、我等の容易に語り得べきことがらでない。却つて業煩惱の厚薄、修する人の身器の淨不淨、心

地の純不純、行の熟不熟、久不久、支具の備不備等を反省すべきである。興教大師曰く、謂く深信あるもの能く悉地を得。何なるを深信といふ。謂く久々に修行して法驗を得ずと雖も疑慮を生せず、退心を生ぜざるなり。此如くの人必定して悉地を成就す云云。

四、世間有相の悉地の爲めにのみ祈禱をなさば、有限のものとならんも、密教の祈禱は有相の悉地に即して、無相の果を體驗することをもつて理想とす。即ち特殊の感應に即して如來無限の靈力を體する道なるによつて、世間に謂ふ祈禱とは自ら旨趣を異にすと云はねばならぬ。(以上)  
要するに密教の祈禱法をもつて、直に迷信なりとすることは吾人の首肯し得ざる所とす。

上述する所密教々義學の方面から見ば不備なる點多々なるべきも、今は専ら簡なるを擇びし概論のみ。此點御推察を乞ふ。

# 兒童心理と宗教の起原

—主として P. Boyer の所説に就いて—

古野清人

## 一

未開人や古代人では宗教は所屬の集團・結社・共同社會のもので、その宗教的經驗には殆んど個人性が認められない、と從來の多くの宗教民族學者は考へた。かゝる誤解は、要約すれば、彼等に余りにも自己の論理を強いて、彼等の心意に對する透徹した洞察と嚴密な批判を欠いてゐたに起因するのであらう。最近の傾向として此方面の權威は寧ろ未開人の所謂「宗教經驗の諸相」に大いに着目して、殊にそのうちの宗教的天才に於ける經驗内容の驚くべき豊富さを語つてゐる。未開人が文化人よりも社會的に拘束され決定されてゐると云ふことは、各個人の自由な創意の皆無を意味するのではない。彼等は又彼

等風に独自の宗教的感觸を有してゐるのである。然らば他方、兒童、この小さい野蠻人の宗教經驗はどうであらうか。例へばスターバック、ブラット、セルビーなどの宗教心理學者でも兒童の宗教の著しい特徴とし、それが内的意味をもつよりも寧ろ外部的のものであることに注目して、青年期や壯年期に美しく開花する宗教心を準備する潜在力たるを力説するに傾いてゐる。兒童の宗教感情が遺傳・本能・傳承及び環境の影響に據ることは云ふ迄もないが、しかしそれが全部成人者の模倣だとか單なる準備期とか看做すのは可成り酷であつて、兒童は自己の生來の特性からして因習的の宗教觀念を多少とも變形し打破し、躍動しつゝある生命的の創造を斷え

す怠らぬことを看過してはならない。(2)彼等は成人者の宗教を鵝鵝返しの反射する自働人形ではなくて、自身ユニークな神の王國に住んでゐるのである。兒童をその言語又は藝術活動などを通して瞥見してみても推察し得る様に彼等は成人者とは頗る相違した心意で行動してゐるのであつて、彼等の想像・表象及び意慾には可成り獨自の境地がある。(3)

斯う云ふ點に鋭い觀察を投じ子供の心理を研究する方法に劃世期的な貢獻をなしたのは既に名ある老大家クラバレード教授であつた。氏は從來の兒童心理研究者が成人の心理で子供のを律せんとした輕舉な誤謬を指摘し、子供は成人の雛形ではなく、その心意は成人のとは量のみでなく質を異にした別箇のものであることを強調してゐる。この立場を更にレギルブルの原始人心意の研究法の示唆を得て新に支持するのがジュネーヴのルッソー學院で目下クラバレードの下にある若き篤學の兒童學者ジャン・ピ

アジエその人である。(3)

資性天稟に豊かなピアジエ教授は元來は生物學者であつたが、後に心理學に轉向して、ジェームス、フルールノア、デュイなどの動的實踐的傾向、フロイド派の精神分析法、或ひはデュルケムやレギルブルに於ける社會學的見地、ホールやピネの兒童心理に於ける生物學的概念等の新學說を渾然と同化して綜合的な一體系を樹立して、秘められてゐた兒童研究の各部の未耕地を拓いたのである。氏の採用してゐるのは質問法を一步進めた、子供を語るまゝにして流れ出る思想の様式を注目する一種の觀察法で、之を氏は醫學者に倣つて *méthode clinique* (臨床法)と呼ぶ。この科學的方法で種々雑多な外觀のもとに潜む眞理を捉え様と腐心し、それを完成するために蒐集した諸記録を嚴正に綿密に精練する。氏はこの方法に立脚し、その熟練した技術で以て極めて複雑で難解とされてゐた子供の思考論理を究明せんと試み、其結果をこの

四五年來發表して四書を公刊した。

最初の兩著

「兒童の言語と思考」(Jean Piaget; *Le Langage et la Pensée chez l'Enfant*. 1923. 英譯(一九二六))及び

「兒童の判斷と推理」(*Le Jugement et le Raisonnement chez l'Enfant*. 1924. (英譯近刊の著))は子供の思考の形式と機能とを分析究明したものであり、後の二勞作

「兒童に於ける世界の表象」(*La Représentation du Monde chez l'Enfant*. 1926.)及び

「兒童に於ける物理的因果律」(*La Causalité physique chez l'Enfant*. 1927.)では彼等の思考の内容を分析するのを主眼としてゐる。

これ等の好著で闡明にされた兒童心意の特徴は概括してみると、大凡そ *réalisme* — *animisme* — *artificialisme* の三つに歸し得る。兒童は事物が生きてゐて意識があり、萬物は人が造つたもので、凡てが實在してゐると考察する傾向がある。著者は久論未開人と兒童との心意には共通

した點のあるのは認めてゐるが、兩者の相違も又闡却出來ないとして、斯學の現況では兩者の比較研究を尙早とする。しかし、この諸勞作の各所に散見される子供の呪術・宗教的觀念は人類一般の宗教と呪術の起原に關して發生心理學的根拠を與ふるもので、未開人のそれを研究するにも亦力強い多くの暗示をなしてゐる。ドラクロアなどはピアジエのこの方面でなした學界への寄與を屢々稱讃して止まないのである。

併し、今はこの興味ある問題の考究を避けて、ピアジエの先學で而も多少とも氏に影響されて直接に兒童の宗教感情に關する諸問題を取扱つて諸論文を發表し、

「宗教感情と兒童の心理」(Pierre Boyet; *Le Sentiment Religieux et la Psychologie de l'Enfant*. 1925.)の一書を世に問ふたベルソオ學院長のボヴェ教授の所説に傾聴しやう。これ迄は兒童の宗教心理に就ての特種研究は一般に信せられてゐる程なされてゐず修めた効果も頗る乏しい。こ

の小著はその間にあつて異彩を放つもので大いに注目すべき書たるを失はない。(5)

## 二

ジエームスやフロイド或ひはグントの感化を受け宗教心理殊に神秘經驗の研究に深い蘊蓄を示したフルールノア Theodore Flournoy (1854—1920)、その弟子であるボヴェ教授はこの著で兒童(氏の兒童は二三才頃か)の思考や表象は成人者とはひどく相違してゐるが、その體驗する宗教は大人のと大差はない位だと云ふ。その神學的觀念などは屢々頗る奇妙で荒唐でもあるが、兒童は聖者のそれにも劣らない神秘的にも道德的にも高くして深い經驗をなすことを力説し、彼等の宗教感情が内密で豊富なのに吃驚してゐる。「宗教生活の領域では我等は兒童より優秀ではない。」そして其の經驗の多くは彼等を圍繞してゐる環境は何等の役を演じてゐないと印象づける程に独自の事實でもあると云つてゐる。けれど、斯くも雑多な子供の宗教經驗のう

ちでも大人のと異つたしかも子供の凡てに共通した特色は子供が有ゆるものを人物 *Personnes* として抱いてゐる感情にある。彼等は自然は自己の周圍の人人の如く柔しく懐かしい或は又怒つてゐる人物と感ずる。見えないものが單なる事物ではなくして、人物として感ぜらるゝ。著者は宗教感情の根本的の起原をこの人物的感情に求めるのである。

然るに従來の心理學者は宗教の特質ある根柢として、恐怖と愛とを擧げてゐて、就中宗教感情と特に密接な關係のあるのは愛の感情である。一般に認めてゐる。(6)ボヴェはそれで先づ宗教の起原を愛と關係せしめる主要な説を鳥瞰してみる。先づ宗教の色慾説を稱えたのに佛のピネ||サングレ及び米のシュレーダーがある。ウィリアム・ジエームスは此説に決定的な抗議をした。後更にスタンレー・ホールは個人に於て宗教的進化と異性に對する感情や情緒の進化とが相伴ふことを特筆した。その後フルールノアは精神

分析學の「昇華」説を採つて性本能と宗教本能とは本質的に繼續し、宗教感情の起原には原始的な情緒、基本的の傾向である性本能と密に結合した愛が存在してゐると説いた。

然しボグエはフロイドの *Tubido* 説を廣範圍の性愛と解し、一般に人間の愛には子の親に對する愛、親の子に對する愛、兩性間の愛の三つが密接不離に綜合されてゐると看做すのである。けれどもこのうちでも神的な愛と深く關係してゐるのは何であらうか。

最近では多くの心理學者は殊に神秘家の經驗に注目して、神秘家の宗教感情と性愛との類似を指摘してゐるが、ドラクロアの如き斯學の權威やデュマの如き生物學的見地に立脚する點の多い心理學者でも或ひは近く「回心」(*Santa de Sanctis: Ita Conversione Religiosa, 1924.*)の卓越した研究をなし兒童の精神病學にも造詣深いデ・サンクテリスなどでも、無條件で斯る説を肯定してはゐない。

ボグエは、今少しく立場を異にして、宗教感情は元來は子の親に對する愛ではなかつたかと考へる。フランス語の *piété filiale* (孝心) の *piété* のラテン語源 *pius* 又は *pietas* は子が兩親に抱く宗教感情と、神性に對する子としての感情を共に表現する。淨化された性愛は悉くの宗教感情を含まないに反して、原初の子の親に對する感情を移行し昇華したものは此問題を解く鍵を與ふると信ずる。事實、宗教感情の本質は畏敬と呼ぶ愛と恐怖との特種 (*mix. amoris*) な混淆にある。然るに子の親に對する愛の最も特色ある顯現である尊崇・畏敬のうちにも、宗教に歸せられてゐる同じ二つの源泉即ち柔しい愛と感歎的の怖れが見出さるゝ。宗教上の畏敬はその起原を子の兩親に對する關係に求めなければ説明され得ない。それは子としての感情そのものである。

兒童心理の仔細に亘つての研究は正しく此説を裏書きする。そのみでない。宗教學は限り

なく雑多な禮拜中で子としての感情が重要な地位を占めてゐることを示して呉れる。未開人に於ける祖先のトテムや最高の All-father の觀念、農耕儀禮の母地神、儒教の祖先崇拜、或ひは希臘羅馬の宗教のあるもの、猶太教や基督教信仰等に之を求めることが出來やう。

實際に兒童にとつては近親者殊に親は神である。神學者が神性に歸する屬性を子供は親に附する。親は聖性を有し、全智全能で永生を保ち遍在してゐると迄信じて疑はない。然しながら日常の生活を殊に既成宗教の教育や訓練によつて續けて行くうち、徐々に或は突然に彼等の信念は裏切られて幻滅の日が訪ふ。親は全能でない。全智でない。父は神の様ではなかつた、而して親の全智全能も子の心に今や空しく葬られて行く。こう云ふ多くの點で青年期のそれと似た惱ましい智的道德的の一種の危機、宗教感情の危機が六才頃に到來する。その時、「青年が神の全能と道德的完全とを疑ふ如く、兒童はいつ

か兩親の全智全能及び絶對的の神聖さに就いての概念を修正することを強いられる。」この幼年期の智的の危機は兩親の宗教を動搖せしめて天帝の宗教を芽生えしめるのである。子供はこの頃に、ボヴェの一見逆語と見ゆる言葉を用ふるならば、神の "paternisation" (親と化する) を行ふ。この子としての敬愛に宗教感情の原型及神學上の教義の淵源を求めねばならない。「宗教感情とは子の感情である。兒童に於ける此感情の最初の對象は兩親である。父母は子供の神様である。共に神の如く完全である。」

しかし乍ら生活上の經驗が少くとも神の觀念を變へて、最初親に歸してゐたすぐれた屬性を遠くに離れた存在に移行するを餘儀なくせしめる。子の愛は先づ母のみに向けられてゐるが、次に少しく離れて子供が最初は殊に恐怖を抱いてゐる父に及ぶ。この段梯で、畏敬を構成してゐる宗教感情に特有な愛と怖れとの混淆が特に行はれる。この意義ある中間の段梯が存在して

ゐるので、こゝに子は神を母よりも父として考へ勝な所以がある。尙この外、肉なる父と天なる父の中間に家長、酋長、王者の神化或は日月、星辰等の神化が存するがこれには暫く觸れない。私は再びこゝにボグエが宗教感情を以て子の愛の變造となし、又神性を以て人が完全なものとなしてゐるのは子供が最初に愛着してゐる者に附する屬性を遠くのこの存在に投射することによつて説明してゐることを述べれば足りるかと思ふ。斯くして、子としての愛 *innour child* の延長である宗教感情は根強く人の魂の内に宿つてゐるものと斷じ得るわけである。

### 三

611  
今まで概観した如くボグエは兒童心理研究に依つて極めて興味ある宗教の起原に關する一學説を提供した。而して氏が宗教感情の最初の顯現を人類に非ずして各個人に求めてゐることは明瞭に看取されるであらう。氏に據れば宗教感情を種族の始源又は未開人に求めることは暴舉

であつて、例へばデュルケムがオーストラリアのアルンタ族の研究によつて「宗教生活の原初形相」を求めてゐるのを難じて、彼等の祭儀や慣習を如何に精細に記述しても、彼等が感じてゐることを假令間接的にでも知り得る内省が我等に欠けてゐる。だから、知られないもので神秘的なものを説明することは慎しまねばならぬといとしてゐる。

かくして氏の説は宗教現象の社會的起源を極論してゐるデュルケム學説の全く反蹠地に立脚してゐるかに思はれる。

このフランス社會學派の樹立者は一九一二年の周知の大著を出す以前から宗教は個人の意識や感情を以てしては到底説明出來ないと考へてゐたからである。デュルケムに據れば、通常には最高の存在に對する恐怖又は尊敬の念が宗教の起原だと看做されてゐるが、この見地からでは宗教は單に個人の意識狀態の發展としてのみ現はれる。しかし斯る單純な説明は事實と符合

しない。宗教はもつとそれ以上のものである。宗教は信念・象徴・儀禮・制度・律法等の廣大な一體系一言に盡せは限りなく個人意識を超越する客觀的實在、或は社會的實在である。それで如何に個人意識を分析してみても駄目であるし、尙又斯る宗教的實在が信者の意識に反映する表象にも我等はどうして斯る宗教上の信念や行事が樹てられ又發展したかの理由を發見し得ない。それは、例へばトーマリズムがどこから發生し又どうしてこれから自然論が出て、このナチュリズムが或はヤーヴェの抽象的宗教となり或は希臘人や羅馬人の多神論となつたか等の問題を解決し得ない。

宗教を説明し能ふのは此學派の見解によれば個人意識とは別箇の社會意識（この内容を構成するのは集合的の表象・情緒・動向）である。宗教上の制度も殿堂も信仰の教義もこの社會意識又は集合意識の感覺的の顯示に外ならない。それは社會的表象及び動向の物質化結晶化にす

ぎない。而して宗教の芽生えはこの集合意識、原初の社會集團の集合的昂揚・激動に求めらるゝ。宗教は一つの集團が密集して思考・感知及び行動・存在の様式を相共にして、凡俗な日常生活の不安・倦怠・恐怖を脱却した、期待と勇氣と精力とを鼓舞し倍化する神聖な状態から降誕するのである。力の源泉である集團の興奮・熱情・動搖から——社會學者の所謂、日常の無爲平凡な *temple feelings* からでなくて活氣づいた時 *temple-forts* から生れるのである。デュルケムに依れば、神と雖も歸するところは、社會が變貌し象徴的に考へられたものにすぎない。<sup>(6)</sup>「社會は神である」と。

このデュルケムの宗教起原の學說に就いては既に幾多の宗教學者が各自の立場から批判を加へるのを忘れなかつた。しかし、私一個としてはその所説に含まれてゐる多くの缺陷に拘らず、極めて暗示に富んだ論說として心惹かれざるを得ない。

しかるに、一方兒童研究に立つて矢張り出来るだけ實證的に宗教の起原を檢察せんとしたボヴェの所論にも私は捨て難い多くの珠玉を認めざるを得ないのである。その何れを是とし、何れを非とすべきかの問題に關し我等は不幸にしてこゝに何等の決定權を有しないものである。

しかしながら一は外部的に社會的に他は内部的に個人心意的に宗教の淵源を探求し出さんとしたこの二つの相反した試みは、現在までの成果を以てしては、單に多くの示唆に富むと云ふだけで、學徒は之に對して確定的の承認を與へ難いであらう。我等の立場は斯る見解を公平に批判して、徹底した修正を加ふることにもなくしてはならない。恐らくこの兩者の見解は社會的及び道德的 obligation (ボヴェもこの問題を論じたことがある)の一層嚴密な研究によつて、ある程度の妥協を試み得ると思ふが、その考察はこの標題の範圍を超ゆるわけである。私はたゞ茫漠として窺知し難い宗教始源の難問解決を試みる

とした新らしい一つの所論としてボヴェのそれを紹介し、而もこれが未だ現況を以てしては宗教起原論のゴードリアン・ノトを解き得るものではないことを附言すれば足りるのである。

註(一)こゝ云ふ事實は又青年の宗教經驗にも當然認めらるるものである。最近の一研究者は云ふ。"We find a richness and variety of religious experience which in college students is surprising."

(Herbert L. Searles; An Empirical Inquiry into the God Experience of 150 College Students Religious Education, August, 1926)

(二)以前から兒童の描くデッサンを蒐集して心理學的考究をしてゐるリュケ博士は近刊書の中で、兒童と成人との心理は本質的には密接な關係があるを認めてゐるが、而も兒童では精神は最初から單なる純粹な受容物としてでなくて、反對に所與を精練する獨創的な活動として、現はれることを注目してゐる。(G.-H. Languet; Le dessin enfantin, 1927, pp. 228-331. 參照。)

(三)心理學の現在の新しい一潮流は從來の哲學史を帯びた早まられた體系に據る立場と異つて、次第に明白に各々の研究分野に於ける對象を限定して、凡て

に相共通してゐる一般法則を否定しないまでも、各々に固有な法則のあることを充分に認めてゐる。

例へばピエロンなどの動物の行動研究に於ける、クラバレードやマフジエの兒童に於ける、シャネやシヤルル・ブロンタルの精神病者に於ける、或ひはレギ・プリエールの未開人に於ける、凡て各自の研究対象に他に歸し得ぬ独自の法則を多少とも有してゐることを主張してゐる。そして之は極論となれば方法論として非常に効果あるものと思ふ。斯くして各分野相互の比較研究の機運に向いてもきてゐる。

(三) ルルは獨特の境地を拓かんとする此の書と共に Henri Clavier; *L'Idée de Dieu chez l'Enfant* 2<sup>e</sup> éd. revue et augmentée. 1926. を読むべし。

(Emanuel Leroux; *La philosophie de la religion dans les pays de langue française de 1914 à 1925.* Revue philosophique, déc., 1926.)

然し初版が一九一三年に遡るクラヴァイエの此著では資料及び方法論に於て舊套を脱しないのを遺憾とせざるを得ない。

(四) 既にスターバックも、兒童の宗教心に於て恐怖より愛の方が卓越してゐることを注目してゐる。

(E. D. Starbuck; *The Psychology of Religion.* 1892. p. 192. 參照)

(五) エンジェは明かにホッペの所説に賛意を表する。(Faget; *La Représentation du Monde chez l'Enfant* pp. 400—405. 參照)

(六) Durkheim; *Détermination du fait moral.* 1906. (Sociologie et Philosophie. 1924.) 參照。但同書に收められてゐる有名な英文 *Représentations individuelles et Représentation collectives.* 1898. を參照。

## 新刊紹介

Bhattacharyya (Bennytoch),

The Indian Buddhist Iconography.

Oxford University Press, 1924.

著者は印度文學の知識を以てタントラの佛教中の佛像を研究した。此の書は其の成果を集めたものである。

Triek (Heinrich),

Vergleichende Religionswissenschaft.

Berlin, 1928.

史學といふよりはむしろ史論といふべきもので種々の民族と時代に亘る宗教史から宗教態の統一型態を見出さんとし更に史的、現實的宗教の内面的特性を明かにすることによつて宗教態の眞理問題、及び神學上の問題にふれ様うする。

Gove (Floyd S.),

Religious Education on Public School Time.

Harratt University Press, 1926. Pages 143.

本書はアメリカ合衆國の小學校に於ける宗教教育の位置

とその必要を説いたもの。我が國に於いても宗教教育の聲の漸時空しくなつた折柄、他山の石として一讀に値する。

Knevels (Wilhelm),

Expressionismus und Religion. Gezeigt an der neuesten deutschen expressionistischen Lyrik.

Tübingen, 1927.

一九一一年から一三年頃迄の獨逸の精神界の全領域に亘つて最も重大な意義を有し、世界的に瀾灑して今日尙精神生活に影響してゐる事多大な表現主義の世界は、宗教界には未だ餘りに認められてゐない。然し表現主義は宗教にとつても甚だ重要なものである。この領域に不案内に入込む事は誤解に導かれ易い。本書はその案内となるもので、現代のリリックの本質を叙述するのみならず、その靈的精神的背景を探り、特にそこに現はれた(勿論種々異様な変化をしてゐる)宗教的なものを探り出したのである。表現主義が本來宗教的でない事は無論だが先宗教的であり、宗教的傾向を示してゐる。それがこれの歴史的使命であり、これなくして今日の宗教への轉向を考へる事は不可能と思はれる。今日の人間を理解せんとする者は表現主義のリリックを観るべしと云ふのにも一面の眞理は認められる。

## 新刊紹介

## 二

Lammell (Herman),  
Die Yasts des Avesta.

1927.

ヘンリッコンメン氏のゾラスタ中のヤシュントの翻譯である。ヤキにダルメステナル (Darmesteter) 氏の東方聖書中のゾラスタの翻譯はあるが、彼此比較するに原典研究の進歩のいちじるしさを窺ふことが出来るのである。翻譯以外附録がつけられ、索引も加へられてある。

Macdonell (A. A.),

India's Past: A Survey of her Literatures,  
religions, Languages and Antiquities.

Oxford, 1927.

此の書は古代印度の思想を概論して、古代中世印度の文學史、近世文學、印度學の歴史、碑文、貨幣の研究などを論述せし、或は印度の藝術の多様性についても一瞥を與へてあるので、印度文學や印度學一般の初學者には入門書としても面白い書籍である。

Mithelschlager (Heinrich),

Mythologische Enzyklopädie.

Wien, 1927.

ギリシヤ、ローマ、エジプト、ゲルマン、北歐の各種族

各時代の神、英雄、妖婦等に關する傳説をまとめたもので各名目がフルゾマツシユに整へてあり内容に就ては豊富なスキッチと解釋が心持ちよく述べられてゐる。

Miehle (August),

Die kindische Religiosität.

Erfurt, 1928.

小兒が神の觀念に含まれるイルラチチナルなものに對してどんな體驗を構成するかといふことを論述した。著者はオットーの「ダスマイリケ」の思想を奉ずる。宗教教育上の問題として好参考であらう。

Niebuhr (Reinhold),

Does Civilization Need Religion?

New York, 1927.

新しき時代を宗教、即ち文明と宗教とは、一見相反したもの、如く見ゆる。新しき時代の進展に對して、宗教は如何なる運命をさる可きであらうか。此れは何人の胸にも抱かれた問題で、且誰も明智な解答を與へ得ないものである。此の問題に對し、聰明な頭腦の閃きを以て觀察批判したものが本書である。著者は、現代に於ける宗教の困難な立場を充分に認めつゝ、猶、社會に於ける宗教の必要を説いてゐる。本書の中軸をなす處は、著者の言葉に従へば、「文

明は道徳の力の及びないもの、様に思はれる。併し、若し其處に道徳の力の作用し得るものがあることならば、それは、宗教的な要素をもつた道徳的理想主義でなければならぬ。單なる唯物的な道徳は、常に思想的動搖に打勝ち得ないのみならず、自己に或は社會に生命を與へて、これを生かしてゆく事が出来ない。と。猶、若し本書に引證が記されておいたならば、これを繰くものに多大の便宜のあつたであらう事を遺憾とする。

Ritter (J.),

Dexa Ignorantia : Die Theorie des Nichtwissens bei Nicolaus Cusanus.

Leipzig, Teubner, 1927.

著名な著者の近刊をクサヌス研究者のために。

Schieritz (Von Ernst),

Die Bildlichen Darstellungen der indischen Göttertrinität in der älteren Ethnographischen Literatur.

Hanover, 1927.

此の書は小論文であるが印度の三神について詳しく學究的に論究してゐる。

Sainter (T. R. P.),  
The Public Worship of God.

Boston, 1927.

一九二七年度の Yale Lecture である。實際問題を採り來り、これを論じたものとして至つて興味がある。宗教感情の進展を着眼點として、現在行はれてゐる禮拜の階梯に適切のい、批判を與へてゐる。

Silver (Abba Hillel),

Messianic Speculation in Israel.

New York, Macmillan, 1927.

此方面の最新な研究著として注目すべきの書である。

Söderblom (Nathan),

Einführung in die Religionsgeschichte.

2 Aufl. Leipzig, 1928.

ニーデルホルムの史的研究所(インスト)は最早や發達を遂げない。本書は一九二〇の初版に對して次の二項目が加へられた。宗教哲學上の問題として特異な立場にある彼の主張は傾耳にあたひするものが多い。傳統的な固定概念に疑はれぬところ、發達世界の多岐性をひかへるか。

1. Grund Begriffe der Religion (Heiligkeit,

Gott, Kultus).

2. Religion und Magie (Benutzung der Macht und der Mächte, Güte und böse Mächte; Priester und Zauber; Anbetung und Ausnützung).

Tondelli (Trone),

Greu nella Storia.

Milano, 1926.

基督の史的研究に關する十論文を収める小著である。みな各々新しい興味ある問題を取扱ひ、秀でた方法による充分の効果を修めてゐる。

Waininger (Joseph),

Das Heilige in der Religion der Australier.

Wienburg, 1927.

廣義の人類學的研究を宗敎學の領域にのこるみることは獨逸學界に於ては英佛米のそれに比しておかれてゐたが最近その方面の研究は著しく進んだ様に思はれる。Archiv für Religionswissenschaft は以前から刊行されてゐるが實證的な人類學的方法を主張するものである。其の外各種の雜誌に論文として載せられるものが頗る多い。本書は直接未開人に就て材料を集めたものではなく文献上から得た

ものではあるがフランダにおけるチヌーリンガの概念に就て宗教表象の型を見出し之れを文化人の宗教表象と關係つけて論じてゐる。そのアナロキーの正當か如何、所謂ハイリケをいふ様な宗教的範疇をあらためてチヌーリンガが論ぜられるものが如何かは問題ではあるが價值的に見られて來たハイリケをブリシチアなもの、實證的なものにはマデケネリーレンして來た態度に吾々は着目すべきでなからうが。大膽なフランクな態度が大きなる將來を豫想せしめる様に思はれる。

Whithead (Alfred North),

Symbolism; Its Meaning and Effect.

New York, 1927.

社會の存在は其の共通な Symbol の使用に負ふ處が多い。言語・儀禮・習慣等はそれである。そこで、其等は社會の進展に伴つて變化してゆく。變化さればならぬ。若し舊態依然として變化しない時には、社會の中から、その變革に對する要求が起る。社會の Symbol の關係、その關係の分析、これが本書の取扱つてゐる問題である。

Wobbermin (Georg),

Schleiermacher und Ritschl in ihrer Bedeutung für die heutige theologische Lage und

シュライエルマッヘルとリッチュルとは戦前は福音神學に於つて偉大なる學者と認められてゐたが、戦後に出現した「辯証的神學」は最早彼等をさうは認めない傾向になつた。勿論シュライエルマッヘルから出た神學は心理主義に、リッチュルからのそれは歴史主義に墮してゐるが、然し辯証的神學は歴史主義と心理主義とを事實克服することは不可能である。何何、それはこれらの偏した方向を辿るものの中に潛む眞理のモメントを誤解してゐるからである。こゝに於てシュライエルマッヘルとリッチュルとの新綜合が福音神學の健全な發展を保證し得るものであらう。

高井観海著

## 小乗佛教概論

京都 藤井文政堂發行

既成宗教はその殆ど何れもがその興起以來教理に於て分派と變遷して來てゐる事は認められるが佛教ほど變遷が著しく、從てその各派と派との間の相違の甚だしいものがあるまい。佛滅後百年にして異説を生じ上座大衆の二分裂となり、四五百年に至つて所謂小乗二十部となつてゐる。從て是等分裂の事情を研究する事は頗る興味深いものがある。研究資料も相當にあり泰西學者によつて既に大いに研

新刊紹介

究もせられてゐるが漢譯佛典を資料とする研究はやはり我國學者が最も適した位置にある。著者は智山大學の教授で古く寛政年間にこの小乗諸教派の宗義を研究し而も未だ統一組織的に至らなかつた智山の學院融道、海應兩師の遺志を繼承し現存漢譯佛典中より文献を得てこの研究を成したものと云ふ。分裂の簡單な歴史及各部に就て各々宇宙論、宗教論を説明したもので小乗佛教概論の名に相當するものと思ふ。大乘佛教を知らうと思へば必ず先づ小乗佛教を一通り知る要があるので著者はその邊にも心を用ひてある事が窺はれる、尙終りにこの研究の重要な資料である所の文殊師利問經及異部宗輪論、部執異論、十八部論の一經三論の異譯を對照した本文を附加してある事は讀者に利便が多いと思ふ。(口羽)

手島文倉著

## 「神の認識」

東京 甲子社發行

著者の新舊論稿十三篇の論文集、宗教に關するもの、歴史に關するもの、藝術に關するものが集められてゐる。以つて著者の觀察眼の廣さが示されてゐる様に思はれる。宗教論としては「救濟教と解脱教」無明原理論「神の認識」の三篇がある。「救濟教と解脱教」にあつては、此の二つの大きな宗教的潮流の中に棲まして、各の特徴を認め乍らも、

その間に心理主義的の立場から類似點、共通點を認めて行かうとする著者の見地が述べられてゐる。そして、それは結局、同じ高根を目指すもので、只方便を主とするか理想を主とするかと云ふ點の相異であるとするのである。猶、史傳としては、「玄奘三蔵の因明學」、「日鮮佛敎交通史」、「聖德太子と日本文化」、の三編あり、藝術雜纂に、「印度の宗教藝術」、「藝術の作家と評家」、「藝術作家の態度」、「布敎傳導の使命」、「敎壇と研究との對立」、「敎外別傳の共義」、「宗教生活と道德生活」、等が納められてゐる。(岸本)

フライドリッヒ、アルベルト、ランゲ著  
川合貞一氏譯

## 唯物論史 (卷上)

東京 丸善株式會社刊行

唯物論の中には哲學を否定するものがある。然らば哲學は唯物論を如何にみるか、この問題を知らんとするのはおそらく現代人共通の要求であらう。こゝに川合博士はマルブルヒの祖でありヘルマン、コヘンの師なるランゲの唯物論史を譯出された、よる、こぶ可きことである。

本書の原著は一八六六年に公にせられたランゲの主著であるが只單に唯物論の歴史を述べたものではない。その現代に於ける意義の批判であつて六十年前の「現代」なる時代相を念頭において本書にあたるべきが先ず必要である。

當時本書に對する世論は理否まち／＼であつた。エドワード、フォン、ハルトマンの如きは余他の形而學說に對する唯物論の辯護者であり他の一面に於ては主觀的觀念論者であるといひ更らに内容については哲學的世界觀を要求し得ぬ概念詩的なものだまで極言してゐる。然しこれはハルトマンの立場からするものでランゲにはあたらぬ。彼はリーブマンと共に當時の新カント運動の完成者である。吾々は彼を評するに當つてヘルマン、コヘンがいふ様に當時の時代的背景を考へなければならぬと思ふ。唯物論争が當時の哲學に對する一縷の愛を示すといはれる程に沈滞した哲學界に於て本書はカントの立場から自然科学的研究を指導し統制する一の思想として唯物論の價値を示すと共に組織的世界觀の原理としては唯物論の充分なることを説いたものである。

即ちランゲは一面理想主義なる美名の下に加へられる獨斷的思辨哲學を排斥して唯物論者に安定を與へることに他方唯物論も暗に觀念論的要素にもとづくもので唯物論の究極は自滅の外はないといふことを示してその越極を示したものである。即ち唯物論史は批判的觀念論に基礎を與へるものであり批判的觀念論は唯物論の終局であるを論ずるのである。尙彼のカント解釋は尙心理主義的傾向を脱してゐないといはれるが當時としては止むを得ないものである。

大膽な論斷であるが本書の原著はかゝる思想に立つたも

のである。譯文については原譯對比の暇を與へられぬが今更ら云爲すべきで余地はないであらう。原書と英佛譯の差額になつたものである。(石津)

友松四詩著

## 佛敎と社會

東京 甲子社書房發行

論文ではない。著者の講演と既に諸雜誌に發表せられた隨筆とを集めたものである。従つて全體に系統立つたものとは云へない様だが頗る例話に富んだある意味で一般向の書であつて、要するに佛敎者としての著者が釋尊の生活及其の敎理を通して見た社會觀又は爲生哲學といふべきものと思ふ。書名は全體を三篇に分つた中の第一篇の題であるが第二篇は皆て著者がパリ語から譯した法句經の中社會的意義の著しい部分を解説講説したものでこの經が釋尊の最も正しき眞意を傳へ佛敎それ自身を最もよく物語つてゐる。著者は云つてゐる。第三篇は隨筆集である。社會問題のやがましい今日權威ある學者によつてなされるこの種の宗教的社會觀を説く書の出版は蓋し意義ある事と思ふ。(口羽)

トマス、アケムヒス著  
中山昌樹譯

## 「基督に倣ひて」

東京 新 生 堂

新刊紹介

街頭の雑音の渦巻の様に、目眩しく花り變つてゆく新しい時代の間に、古き人の偉大な心は、千古の淵の騒がざる如く、その澄みわたつた生命を保ち續けてゐる、現代が個人に對し、煩しい外界に對する、關心をより多く強いれば、強ゆる程、深い佛心への沈潜に對する憧れも強くなつて来る。中世紀にバイブルと並び稱されたアケムヒスの、Initiale Churchの邦譯があらはれて、世の注意を牽いたのは所謂がある。大震災後絶版になつてゐたものが改版され、更に版を重ねるに至つた事を喜ぶ。中山氏の譯筆は、マウガステインの「懺悔録」と共に、定評のあるもの。(岸本)

廣瀬文彦氏著

## 解脫方法論

東京・大阪 賀文館發行

吾人日常の經驗に於てその經驗狀態の相當にあつては經驗せられる對象もなければ經驗する主體の自覺もない。その主客を分立せしむるものは屋上に屋を重ねる思惟反省の所産である、しかしその思惟反省もこれを心理的なる經驗の狀態とみればその當相に於て活動し進展する經驗狀態の期らかなる流れである。この經驗の狀態の當相を根本經驗的に表現した言葉が著者の所謂認識實踐であらう。筆者は不幸著者の前著「認識の實踐」佛敎哲學論」を読んで居るのが本書を通じてかく考へられる。この認識實踐のフット

## 新刊紹介

の外に認識の形式は何物もない。しかしこの澄明期な視點は一般には相當異なつたアングルに立つ。これを著者は解説の心理的方法又は禪機といふか——荇惶者には第三篇の味讀をゆるされぬ——このアングルを體現自覺した境地が解説である。

暴言を許されるならば著者の本旨は全篇を通じてこの事情をいはんとするに外ならぬ。根本佛教から華天の教理行法を通じて禪宗に至りその中心イデーを認識實踐において各宗各派の思想行法を統制し來る點に於て筆者は深く著者の内省と思索に敬意を表するものである。本書は認識實踐として哲學的科學的に佛教をみたものであつて宗教的にみた佛教は他日に約束すると著者はいふ。

しかし婆心をゆるされるならばその所謂宗教的なる概念は少しく寛大自由に解し得ないものであらうか。従つて認識實踐の編述に於ても形而上化、宗教化或は禪定化として捨てられる、方便的ではあるが論理的組織的なるもの及び廣義の儀禮的なるものを顧みる必要はないかと思ふ。天台が暗禪といひヘーゲルが暗夜の黒牛といつたことを思ひ出す。認識實踐の主張に些の疑點はないがその側面としてこれらのものを生かす必要がある様に思はれる。

さもあれ二篇三章以下の論究には深い暗示が含まれる、人性の程として佛教をみんとするものはかゝる研究の方向を廢棄しなければならぬまい。(石津)

## 淺野研眞著

## 社會現象としての宗教

東京 大雄閣版

社會現象としての宗教の種々相に對し分析と究明とを與へんとの實證的見地に立つた著者の勇敢な熱意に先づ敬意を表せざるを得ない。それは我國の宗教の學的研究に新しい一つの光りを投ずるもので確かにこの方面での一先驅である。本書は諸論文はこの二三年間に諸新聞雜誌に掲げたのを收めたものであるが、宗教社會學断片、社會思想と宗教、宗教の社會的批判、佛教と社會生活、一向一探史考の五篇に大別して分類してある。

その著眼點は非常に暗示と示唆に富んでゐるが、可成り記述的に流れてゐる所もある。しかし我等は此書が何等異端視されずに歡迎されることを望んでやまない。(K.F.)

## 川村豐郎氏著

## 判断力批判の研究

東京 同文館藏版

カントに歸れどはカントを超越することであるといふ。その動向は批判の徹底が體系の要求にある。その何れにしても論ぜられる中心は主觀の問題でなければならぬまい。此意味に於て殘された課題は第三批判卷にあると思はれる。著者は必ずしも體系の要求から出發してゐない。むしろ

その基礎として論究が進められる。即ち文化に對し、目的の王國に對しその中アリオリの内的構造を検討しようとするものであつて、いはゞアリオリのアリオリを論ずる。従つて主観についていはゞ理論的意識一般といふよりは社會的文化意識が問題となる。カントのアリオリは類と種、普通と特殊との關係について論ぜられるが現實の特殊即ち歴史は捨てられる。文化論理學はこの捨てられた特殊、歴史的なものも普遍と關係づけ様とするのであるが、ヘーゲルの如く形而上的な流出論理學をこらさない。文化の論理學はあくまで認識論的ならんとする點に於て（カントの）分析論理學と相通するこゝも全體對部分の内的的機構を語らんとする點に於て發（流）出論理學に類する」のであるといふ。即ち普通と特殊との關係を *Tingliederung* に求め、特殊について具體的普遍をみんとする。こゝに第三批判の合同性的の問題が出て來るが著者はジムメルやラスクの遺言によつてこれを整へ様とする。

判斷力はカントにあつては悟性と理性の中間域に位する。さくに判斷力批判にいふ判斷は反省的判斷力である。その創造的能作にかんがみて吾々は構想力の問題を先づ檢察すべきでなからうか。文化意識といつて意識一般と區別する點に於て主観の意味に對する多岐な問題が出る様に思はれる。或は筆者の心理主義的な偏見かも知れぬ。

少壯の著者が文化論理學から文化認識論を物する日を勉

首する。こゝもあれ田邊博士の勞作とさにも第三批判研究上の大きな貢獻である。（石津）

フロイド 著  
吉岡 永美 譯

トーテムとタブー

東京 啓明社 刊行

*Behaviorism* と共に現代心理學界で最も流行を極めてゐる精神分析學の提唱者、ウイン大學の *Sig. Freud (Zso)* 教授が新學の成果と見地を齎し、その遺言を傾けて民族心理學上で未解決の諸問題に適用を試みたのが初版を既に一九一三年に出した本書であつた。その可成り多くの齟齬にみちた、而も民族學研究上に溼潤たる暗示に富んだ書物は英來でも瀕に注目を惹き譯書も現はれ近く更に又フランスでも佛譯を出すの好評となつてゐる。今新に邦語が店頭を賑はすに至つたのは慶賀に耐へぬ。

此書の内容は第一章「近視不倫に對する畏怖」第二章「*タプー*と感情の二元性」第三章「*萬有精神論*——*魔術*及び思想全能論」第四章「*トーテムズム*の幼稚な再現」の四部分に分れてゐる。凡て精神分析學の原理に立つて研鑽批判したこれ等の諸論はそれをもつて嚴密な民族學上の材料によつて吟味することによつて、從來の民族心理學や實証主義による社會學の獲得した諸説と多幸にも相補つて、この分野

## 新刊紹介

の開拓に大きな貢献をし得るものと思はれる。本書はこの意味でも是非讀んでおくべきものである。最近わが國の叢書界を賑はしてゐるフロイドの他の譯書と共に本書を推して止まらぬ所以である。(B, T, H)

松平俊子著

## 法華經禮讚

大阪、東京 寶文館發刊

佛敎に關する評論、思索、體驗の隨筆文學の白眉として而も共に敬虔な女性の手になつたものとして前に「無憂華」あり、今著者の本書がある。共に「讀寶」紙上で好評噴々たりしもの。(F, K)

エストリン・カーペンター著  
文學士 増谷文雄 譯

## 佛敎と基督敎

東京 同文館發行

昨年末八十四の高齡で新しい研究生涯を終へたエストリン、カーペンター晩年の著で一九二三年發行の Buddhism and Christianity の譯である。大部の書ではないが宗教の史的研究から比較宗敎學を大成しその深奥な學殖を認められてゐる著者の眼に映つた東西二大宗教の觀察批判である。兩敎の世界觀、敎團の組織、敎祖の人格及宗教生活の

四大目に涉り顯著な相違と類似を明にしたものであるが、佛敎が、宗教として一度は本體論的觀念を拒否しつゝ、やがてそれを許容する必要を認めるに至つた點を指摘し、結果に於ては基督敎と同じく人間が神と共に在る事を悟らしめる事を目的とせる事に於て一致點を見出してゐる。原書は東大宗教學科で姉崎敎授のところに演習本として使用せられた事もあり定評あるものである。譯者は同科出身の新進の篤實なる研究者で譯文の流暢さと相俟つて研究的讀書慾を満すに充分であらう。(口羽)

## 編輯後記

□ 特輯號「最近宗教研究思潮」も豫定より非常に遅れて、恐縮致しましたが、幸ひにも多大の好評を博してゐる趣きで深く感謝に耐へませぬ。しかし査閲の際で執筆下さいました諸先生にもお詫ひの申上げ様もありませんが、誤植もありましたので、精査して近く正誤表を出し責任の一部でもを果したく存じます。

□ 編輯上の都合に依つて林屋氏の「十二部經」及び羽溪氏の「佛陀時代の政治狀態」の續稿を掲げ得ませんでしたことを御諒察願ひます。(古野)

宗 教 研 究 定 價			
一冊送金料六錢	金 壹 圓	一 冊	一隔月一回發行
送料共	金 三 圓	(分年牛)冊三	
送料共	金 五 圓 四 拾 錢	(分年一)冊六	

(定價金壹圓)

昭和三年六月廿五日印刷  
昭和三年七月一日發行

新第五卷・第四號

不 許 複 製

編輯者 宗 教 研 究 會

右代譯者

東京帝國大學宗教學研究室內  
姉 崎 正 治

發行者 宗 教 研 究 發 行 所

東京市神田區保町二番地株式會社同文館  
森 山 讓 二

印刷所 宮 本 印 刷 所

東京市神田區地子町身四番地

發行所 東京市神田區表神保町二番地・株式會社同文館  
宗 教 研 究 發 行 所

電話東京二七四六番・電報神田九三三四  
三〇八〇番