

# 宗教信仰と學的研究との關係

佐野勝也

## 一

信仰の態度と探究の態度とが互に相異なる心的態度であることは、云ふまでも無いことである。即ち信仰の態度は、直覺的な心意の活動であり、探究の態度は、何よりも先づ批判的であり、従つて、之れには、必ず、懷疑的な心意の活動を必要とする。勿論、そう云つたからとて、信仰の態度が批判的態度を全然排斥するわけでは無く、探究の態度に直覺的な真理把握の態度が無いわけでは無い。宗教の信仰においても、是も非も無く、無闇に信じなければならぬものでは無く、相應に理知を働かせることも、差支へないばかりか必要でさえある。特に佛教のような理知的な宗教を信仰する場合には、随分深い理知的な探究が行はれてゐるように思はれる。かゝる場合には、信仰の態度と探究の態度との間に、根本的な差異は無いとさえ考へられる。元來、印度人は、哲學的態度と宗教的態度とを混淆して、然も何等不便を感じなかつたようである。印度人の態度と、稍異なつた態度をとるものは、キリスト教を信仰する人たちであるが、これとて一概に信仰の態度と

探究の態度とを常に區別してゐるとは云ひ難い。所謂アレキサンドリアの宗教哲學者や、中世の教會思想家は、云ふまでも無いが、その以前、すでに紀元第二世紀頃、キリスト教會内には哲學的にキリスト教を把握せんとする人々が多く存在した。

信仰の態度は、心理的に見て、極めて複雑な心意の活動である。ゼエムスの如く、信仰は、何と云つても感情が中心だと云ひ得るかも知れないが、さればとて、感情以外の心的要素を排除してゐるとも考へられない。ゼエムスが取扱つた宗教經驗は、異常な、特殊な宗教信仰が多い爲に、かゝる經驗から見た宗教心は、著しく感情的であるが、もし、これに反して、平靜な、凡庸な、宗教經驗を研究の對象とすれば、宗教經驗が必ずしも感情を中心としてゐないことが明かとなるであらう。感情を中心とするか、これに反し、理智を中心としないまでも、理智的傾向が著しいかは、個人に依り、信する宗教の種類に依り、従つて又民族性の相違に依つて互に異なるように思はれる。従つて、信仰、若しくは宗教と云ふ普遍的な名稱で呼ぶ場合は、感情とか、理智とか云ふ特殊の心理活動で片づけてしまふことは、無理であると云はなければなるまい。

更に、探究の方面から見ると、探究の態度と雖も、何等かの主張を爲さんがためには直覺的に何等かのことを真理として認容することを必要とする。絶對的懷疑主義が、自家撞着であるからには、眞實なる探究の態度は、單に疑ふのみで無く、積極的に主張することが必要である。或ことを真理

としてこれを主張する場合の心的態度は、宗教信仰者の信仰の態度と相違するとは云ひ得ない。デカルトが、學問研究の方法を發見したと信じた場合の心持には、宗教的光耀にも比すべきものがあつたようである。即ち、哲學的探究にも、宗教的な、一種の信仰の態度が、必然的に伴ふと云ふべきである。ベルグソンの如きは、哲學的眞理は、直覺に依つてのみ得られるものであると主張するが、哲學的探究において、直覺作用が重要な働らきをすることは、否定できない。而して、その點において、哲學的探究と宗教的信仰とが、何等かの共通點を有することも明かである。

かくの如く、信仰の態度と探究の態度との間には、密接なる關係があり、而して又、多くの類似點を有してはゐるが、二つの態度の間に區別があることは否めない。それは、信仰の態度には、必ずしも懷疑的な心意の活動を必要としないが、探究の態度には、必ず、何等かの懷疑的な心意の活動を必要とする。なるほど、直覺の哲學が主張するように、眞理の把握は、結局直覺に依る外は無いが、それまでに至る間には、長い論理的過程がある。「創造的進化」と云ふことが眞理であるとしても、此の眞理が哲學的に確立されるには、精緻な論理的探究を必要とする。直覺に依つて把握されたまゝでは、未だ證明されざるものであり、従つて、哲學的眞理とは云ひ難い。

或ことが、眞理として哲學的に認容されたのは、精緻な論理的探究の結果、疑ふことができないものと考へられたからである。而して、哲學の價値は、勿論、そのとらへ得た眞理の價値に依つて

決するのではあるが、たとひ、そのとらへた結果に價値があつても、それまでに至る論理の過程に誤謬があれば、哲學としては無價値であると云はなければならぬ。即ち、哲學的眞理は、單にその最後の斷案のみで無く、それまでに至る思索の過程に依つても批判さるべきものである。云ひ代へれば、哲學にとつては、思索の過程は必須の要件である。之れに反し、宗教信仰においては、必ずしも論理的探究を排斥しはしないが、それを必須の要件とはしない。

## 二

以上述べ來つたところで明かなように、信仰の態度と探究の態度とは、たしかに相互に區別される。然しながら、それは、心意活動の傾向として見た場合のことで、意識作用として云へば、兩者が互に孤立して、無關係であると云ふわけでは無い。元來、信仰することも、探究することも、いづれも同一なる意識の活動であるから、事實において、兩者は互に密接なる關係を保つは當然である。何事かを信せんとする時、探究した結果を無視して差支へないわけでも無く、又、事實において、そんなことは出来ることも無い。即ち、事實においては、信仰は常に探究に影響される。同じように、探究も又信仰に影響される。

信仰と探究との關係において、常に、探究が上位にあつて信仰を統御すると云ふ考へ方は、可なり一般的な考へ方であるが、事實においては、必ずしもそうでは無い。なるほど、探究の場合にお

いては、信仰に囚はれないことを必要とする。デカルト的に、すべからく萬事を疑ふべしと云ふ態度が、探究においては必須の要件である。疑ひ無きところに探究はあり得ないと云はなければならぬ。けれども、すでに云つたように、探究の態度は、疑ふのみが能事では無い。否むしろ何等かの眞理を樹立することが、探究の究竟の目的である。而して、すでに述べたように、かく、何等かの眞理を樹立せんとする場合は、懷疑で無くして、むしろ直覺作用が中心となる。而して、直覺作用は、意識の活動であり、信仰も又意識の事實であるからには、直覺の活動に對しては、信仰の態度が、意識的、若しくは無意識的に、密接に關與するに相違無い。元來、哲學は、哲學者の人格と密接なる關係を有してゐる。フイヒテが云つたように如何なる哲學を主張するかは、如何なる哲人であるかに依つて決定する。これを哲學史上において見るに、信仰を否定したところのヒュームは、自ら宗教を信じない人であつたし、道徳的宗教のみを肯定したところのカントは、道徳的宗教の信奉者であつた。これに反し、感情的な宗教觀を主張したところのシュライエルマッヘルは、ローマンチケルとして、情熱の人であつた。即ち、探究の究竟點を規定するものは、探究者の人格である。然るに、人格と信仰とは、密接不離なる關係を保つてゐる。人格が、信仰の内容を決定すると同時に、信仰が人格に影響を與へる。して見れば、信仰は、人格を通じて、探究の態度に影響せざるを得ない。否、信仰は、人格の内容を構成するところの重要な要素である點から云へば、信仰が直

接、探究の態度に影響すると云ふこともできる。

かくの如く考察して來れば、探究の結果が信仰に影響することも可能であると同時に、反對に、信仰が探究に影響することも考へ得られる。即ち、信仰の態度と、探究の態度とは、傾向を異にするところの意識活動ではあるが、兩者は互に密接なる關係を保つてゐる。

通常考へられてゐるところでは、探究は信仰を冷却する。此の通常の考へ方は、果して正しいであらうか。元來、宗教信仰が発生し、若しくは、強められるのは、主として感應に依る。勿論、此の感應をば、理智的探究の結果が援助することもあり得るが、その場合でも、理智は一應感應へ變化させられる必要がある。然も、眞に學問的な探究においては、意識は先づ懷疑的に働らく必要がある。然るに、懷疑は、究竟の點では信仰の内容を發展させるとしても、少くとも、信仰自身に對して疑ひをさしはさむが故に、信仰の強さを弱めることは、明かである。かくの如く考察して來れば、探究が信仰を冷却させると云ふ考は、それだけの意味では正しいと云はなければならぬ。従つて、常に探究にいそしんで、信仰を温めることを怠つて居れば、遂には、信仰が失はれてしまふと云ふことも、あり得ることゝ云はなければならぬ。

然しながら、かゝる考へ方は、むしろ一面的な考へ方ではあるまいか。すでに述べたように、探究は、單に疑ふばかりでは無く、疑ふと同時に或ことを眞として認容することもする。而して、此

の場合の探究は、信仰の態度における意識の活動と決して相反するものではない。即ち、探究の態度には、かくの如く二つの方面があるから、必ずしも信仰と常に矛盾すると考へる必要は無い筈である。否むしろ探究に依つて、信仰に理知が加へられ、盲目的熱狂的信仰に代ゆるに、叡智の光に輝いた信仰を以てすることゝならう。而して、かくすることに依つて、信仰の内容に發展が行はれるのである。宗教の發達が、文化の發達と相伴ふのもその爲であり、一個人として云つても、知識の進歩と共に、信仰の内容に發展があると云はなければならぬ。

### 三

以上の叙述に依つて、信仰の態度と、探究の態度に對する心理的な考察は、大體において終つたつもりである。然しながら、今少し、此れと關聯して、論じて見度い問題がある。以上述べ來つたやうに、信仰の態度と、探究の態度とが、互に相異なる心の態度であり、或場合には、探究が信仰を弱めることは疑ふことが出來ない事實であるが、此の事實から、屢々、次のような結論が導き出されるかのやうに考へられてゐる。即ち、信仰と學問とは一致しないものである。信仰は、非合理的であるのを特色とし、これに反し、學問は、合理的なるを特色とする。故に兩者は根本的に相違するばかりで無く、互に兩立し得ないものであると。これは、古くは、テルテ、リアエヌの如く、信仰を學問の圏外に置いて、これを維持せんとする立場からと、近代ではコムトの如く、信仰を學問

的に否定せんとする立場からと、双方から主張されたところである。然しながら、私は、兩者の何れにも賛成し得ないものである。先づ、コムトの場合を考ふるに、彼の根本的誤謬は、意識をあまりに單純に見過ぎた點にある。自然科学勃興時代の時代精神に影響されて、自然科学的思考様式のみが、唯一の正しい思考様式であるとした點にある。云ふまでも無く、意識作用は、彼が考へた如くに單純では無い。自然科学のみが、人類文化最高の所産では無く、藝術や、道徳も又、それと同じく價值ある文化的所産である。而して、それ等の文化を支配するところの法則は、自然界に行はるゝところの法則とは、全然異なつたものである。

恐らく此の點を明かにしたことが新カント學派中ウァンデルバント及びリッケルトの一大功績であらう。彼等に依つて初めて、自然科学の外に、それとは異なつた法則を有し、然も、自然科学と同等な程度で正確なる科學と稱すべき學問の領域の存在することが明かにされた。而して、宗教の學的研究所たる宗教學が、彼等の云ふところの文化科學に屬するものなることは云ふまでも無い。即ち、宗教の研究たる宗教學は、自然科学の如く、普遍的、一般的法則を發見しなくとも學たり得るのである。

同一なる現象に對して、種々なる觀點が可能である。此の觀點の相違に従つて、同一現象が、道徳ともなり、藝術ともなり、自然現象ともなり、更に又宗教ともなる。従つて、宗教として或一個の現象が與へられた時、すでに、そこに宗教的原理の支配が行はれたのである。即ち、宗教現象の



存在するところ、宗教的原理がある。私は、これを「聖」なる名稱を以て呼ぶ。或一つの行爲は、心理學の觀點から考察されるれば、自然必然的な因果關係に依つて行はれた行爲である。然しながら、その同一なる行爲は、倫理學の觀點から考察し得られる。倫理學の觀點から考察された場合の行爲は、自由の原理に従つて行はれたものである。即ち、同一行爲に關して、二つの互に相反するところの觀點がある。一つは、自然必然的な觀點であり、他はそれに反對するところの自由の觀點である。心理學的觀點からすれば、行爲はすべて、自然必然的な因果關係に依つて發生したものであり、従つて、そこには自由はあり得ない。故に、道德なるものもあり得ない。換言すれば、心理學的立脚地からは、道德は否定されてしまふ。少くとも、道德の依つて立つ根據は、心理學に依つては與へられない。道德的根據が與へられる爲には、此の自然必然的な因果關係に依る行爲と見られてゐるところのものが、むしろ他の原理に依るところの行爲と見られなければならない。即ち、自然必然的因果に依るに非ずして、自由の原理に依つて行はれたところの行爲と見られなければならない。かくすることに依つて初めて、行爲のうちから、道德的原理が発見し得られるのである。

7 同一のことは、宗教の場合も云ひ得られる。宗教現象と稱せられてゐる一つの現象も、自然必然的な因果關係の觀點の下に置き得られる。例へば、カウツ、イなどが試みて居るように、キリスト教の起源を考察するにあつて、唯物論的見地から試みることも不可能では無い。然し、そうした觀

察は、必然的に、キリスト教自身の宗教としての存在を無視する結果となるは明かである。キリスト教が存立し得る爲には、唯物史觀以外の史觀が認容されなければならない。假に、これを唯物史觀と對比する爲に、唯心史觀、若しくは精神史觀と云ふならば、そうした史觀を認容しなければ、キリスト教なる一つの社會現象は、宗教現象としては到底成立し得ない。唯物的觀點と宗教とが、全然相排除し合ふところの觀點である以上、唯物的觀點が把持された時、すでに宗教としてのキリスト教は否定されたのである。これに反して、キリスト教に對して、宗教的觀點から考察が行はれるとすれば、そこに、宗教としてのキリスト教の獨自性は認められ、従つて、原始キリスト教なる一つの現象中から、キリスト教の本質が把握され、更に又、それが一つの宗教現象として見られることに依つて、宗教の本質が、そのうちから把握されるに相違無い。

コムトの如く、宗教經驗そのものを、過去の人類の迷妄であるとして否定してしまふ立場からは、到底、宗教經驗に關する學たる宗教學は、成立し得ない。宗教學が成立する爲には、先づ第一、宗教經驗そのものが、迷妄でなく、動かし難い實在として認容され、而して後、その經驗的事實が、學的に組織されなければならない。そこで或現象が宗教現象として認容された後に起り來る問題は、此の現象が學的に組織される場合の指導原理となるのは何であるかと云ふことである。此の指導原理如何に依つて、宗教經驗が、それ自身においてとらへられもすれば、或は又、否定されるもする。

換言すれば、宗教信仰が、學問的に研究されもすれば、否定されもする。これに對して、カントがとつた方法は、誰しも知つてゐるように、道德的要求に照らして宗教を批判することであつた。カントに依れば、宗教經驗中に存する道德的要素、即ち、道德的に認識され、従つて道德的原理に依つて基礎づけられ得るところのものは、宗教の本質的要素であるが、然らざる部分は、認識されず、従つて、非本質的であり、否むしろ誤謬である。然しながら、此のカントの主張の正しからざることは、早くすでにシュライエルマッヘルが石破したところである。即ち、彼に依れば、宗教は、道德と云ふが如き自己以外のものに依つて批判されるべきで無い。何となれば、宗教は、道德の寄生木では無いからである。宗教は、それ自らの存する獨自性に依つて自立してゐる。従つて、宗教の本質を規定するところのものは、宗教自身の有する特質であつて、道德の如き、宗教以外のものでは無い。

まさしくシュライマッヘルの主張する如く、カントの主張を以てすれば、宗教經驗中の極めて重要な要素たる神祕的經驗は、道德的に認識され得ないが故に、宗教に非本質的なものとして否定されてしまふ。即ち、我々は、カントのとつた方法を學ぶことに依つては、結局、宗教經驗を否定するところの結果とならざるを得ないのである。然らば、如何なる他の方法が存するであらうか。

我々に與へられた只一つの正しき方法は、宗教信仰自らのうちから、宗教の本質を發見することである。經驗的事實のうちには本質的なものが存在することは、實は、最初の出發點において假定さ

れたことであつた。即ち、宗教經驗を以て迷妄なりとせず、一個嚴然たる實在なりと見ることは、我等の出發點において、すでに認容されたところであつた。さすれば、經驗的事實が實在たる爲には、實在たらしめるところのものが、そのうちに存在するは、明かではあるまいか。かくの如く、宗教經驗をして、宗教經驗たらしめるところのもの、それこそは、宗教の本質に外ならない。かくの如き主張は、たしかに一個の循環論である。即ち、宗教經驗の實在性を、先づ第一に認容し、而して後、それが實在たる爲には、それは實在たらしめる何物かゞ、その中に存在しなければならぬと主張するからである。けれども、かゝる循環論は、ひとり宗教の場合においてのみならず、あらゆる學問研究において爲されるところであつて、云はゞ、止むを得ざる、不可避的な循環論である。かかる循環論をも認めないとしたら、我々は永遠に學問研究を放棄するより外に仕方が無い。

#### 四

以上の立場からする宗教の研究は、先づ何よりも先に、宗教現象と稱し得べきものと、らへて來なければならぬ。かくの如き目的に應すべき宗教的事實の蒐集は、現代の學問研究の結果、非常に豊富にされた。即ち、未開文化の宗教的事實は、人類學者の研究に依つて、如何なる過去の時代よりも多く集められ、更に、東西の交通頻繁なるにつれて、世界のすべての宗教的事實が、一目の下に集められた。更にそれのみで無く、宗教の心理學的研究は、現代人の間に存する非宗派的、非

教團的宗教心を、蒐集してくれた。これ等の宗教的事實は、そのすべてが悉く宗教の本質的要素だと云ふことはできない。即ち、それ等の宗教的事實の中には、宗教に本質的でないところの、さまざまなまじり物がある。そこで、我々は、此等の混淆物を拂ひ除くことから試みなければならぬ。それが爲には、歴史的發展の跡をたどつて、或時代において極めて重要なものとして信せられたことが、必ずしも次の時代においてははそうでは無くなり、然も依然として、宗教は宗教として存在することから、その重要なりとされてゐるものが、必ずしも聖の重要な要素で無いことを知ることもあらう。或は又、相異なるところの數個の宗教的事實を比較することに依つて、何れかを宗教に本質的なものとし、他を非本質的なものとして取除くこともあらう。或は又、宗教的事實とされてゐるものと、宗教以外の他の文化とを比較することに依つて、宗教に本質的な要素とされたものが、むしろ却つて他の文化の本質的要素であり、宗教自身に本質的なものでは無いことが明らかになることもあらう。とにかく、かくの如く、宗教に非本質的なものを拂ひ除くことに依つて、本質的なものに近づき得るに相違ない。

かゝる方法、若しくは手段は一見極めて機械的であり、従つて、自然科学におけるが如く、研究者自身の人格、若しくは體驗を離れて行はれ得るかのようには思はれ易いが、實は決してそうでは無い。何となれば、比較研究において、何れがより本質的なかを決定するものは、互に比較されつ

ある現象を自らでは無くして、第三者であるからである。これは歴史の進展中において研究される場合も同様である。歴史の進展において、多くの場合、後に來るものは先に在りしものよりも、より優れて居り、且つ又より本質的であるが、これは常にそうときまつたわけでは無い。或場合には先にありしものが却つて後に來るものよりも優れてゐる。宗教信仰においては、屢々、過去は黄金時代として後世から追慕されてゐる。従つて、歴史的過程における先後の比較において、必ずしも後のものがその上位を占めるとはきまつて居ない。して見ると、比較には比較の規準たる第三者を必要とする。此の第三者こそは云はゞ宗教研究における指導原理である。然らば、それは何に依つて得られるであらうか。これは、結局は研究者自身の宗教心と關係を有すると云はなければならぬと思ふ。かゝる意味にて、比較研究が必ずしも生命なき機械的方法で無いことは明かである。けれども、かゝる主張は又、著しく獨斷的な宗教觀を導き出すものとの反對が豫期される。何となれば、自己の宗教心が指導原理となる結果は、恰も自己の身體から導き出した糸で巢を造つて、自己の世界を形成してゐるところの蜘蛛の如き状態に陥るからである。けれども、必ずしもそう考へる必要はあるまいと思ふ。なるほど、指導原理が、先づ研究者の宗教心を基礎とすることは、疑ひ無きところではあるが、一度定められた指導原理は、固定的に、いつまでも變化しないものと考へる必要はあるまい。研究者が、宗教現象の研究に従事してゐる間に、現はれ來る様々の宗教現象

に依つて、自己の宗教經驗に、多くの訂正を加へられるであらう。此の場合、如何なる程度まで獨断的態度を脱却し得るかは、研究者各自の性格に依ることである。従つて、結局は、研究者自身の宗教心を離れ得ないとしても、獨断的偏見を、能ふ限り少なくすることは、必ずしも不可能なことでは無い。ウォッパーマンが云ふところの宗教心理學的循環も、私の今云ふところと同一なことであらうと思ふ。即ち、まづ自己の宗教經驗から出發して、宗教史的事實を探究し、かくして鋭くされたる眼を以て、再び自己自身に歸り來るのである。自己の經驗が出發點ではあるが、必ずしもそれに固執するのでは無い。自己の經驗は、常に他の經驗に依つて補正されるのである。

## 五

以上の主張は、必然的に經驗的事實と研究の指導原理との断えざる相關々係を導き出す。何となれば、指導原理が經驗的事實の外部に求められず、經驗的事實そのものゝ中から求められるからである。従つて、我々の立場は、經驗的、事實的なるものを直ちに誤謬であるとし、これに對して、合理的なるものを對立させ、かく對立させられたる合理的なるものゝみを、宗教の本質なりとする見解とは一致し難い。合理的 (rational) なる語の意味次第では、宗教の本質を合理的と稱することに敢て反對はしないが、これを經驗的事實と對立關係に置くことには、飽くまで反對である。かゝる理由から私は、多くの點において賛成しながらも、なほその根本の點において、トルルチに賛同

763  
し難い次第である。トレルチにとつては、宗教的價値は合理的 (rational) なものでなければならな

い。但し彼は、彼の云ふところの合理論が古き合理論とは異なつて、經驗が内在するところの經驗

内在的 (erfahrungsimmanent) 合理論であると云ふ。而して彼は宗教經驗の中心要素として神秘主義

を尊重する。彼に依れば、神秘主義無くしては現實の宗教はあり得ない。而して、此の現實の宗教

が出現する爲には、理性的法則 (das rationale Gesetz) と具體的、個別的、心理的事實とが結合しなけ

ればならない。神秘はむしろ、かくの如く相反するところのもの、即ち必然的・合理的・法則的なも

のと、事實的・心理的・特殊なもの、兩者が相交錯して、宗教的アプリオリが心理的に實現化

(Aktualisierung) するところにあると見たのである。かゝる意味での神秘主義を尊重することに依つ

て、彼は單に必然的・合理的・法則的なもののみならず、事實的・心理的・特殊なものをも尊重し、而し

て、かくして宗教をその生命ある實在性 (Wirklichkeit) において、とらへ得ると信じてゐるようである。

然しながら、彼は果して充分に、神秘主義を尊重し得たかと云へば、非常な疑問が起つて來る。

何となれば、彼は、純粹なる心理的事實は、幻影と眞理の交錯なりとし、これが整理される必要あ

りとする。而して、此の經驗的事實を整理する場合の規範たるものは、トレルチに依れば、依然と

して合理的なものであり、理性の合理的先天性中のみ發見さるべきものである。而して、此の合

理論からのみ、宗教の眞理内容は、基礎づけされる。かくの如き考は、宗教の核心を結局合理的な



るもののみ極限することゝならざるを得ない。現に彼は「宗教の心理的現實性は、常に宗教の合理的核心を考慮し、宗教をば、意識經濟の中心として、理性の全生活と效果あり、平衡を保つところの接觸の下に置かなければならない」と云つてゐる。(Troeltsch: *Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft*, 1922, S. 48.)

然しながら、トレルチは以上の主張に依つて、宗教的事實を尊重せんとする最初の出發點から非常に遠ざかつてゐると思はれる。何となれば、彼は神秘主義を以て宗教經驗の重要な要素と認めてはゐるが、然もそれは必然的・合理的・法則的なものと事實的・心理的・特殊的なものとの結合關係であるとしてゐる。ところが、宗教の心理的事實は誤謬と真理との交錯なるが故に、それを整齋する必要があるが、然もその時の規準となるところのものは理性の合理的先天性である。さすれば、彼の所謂の神秘經驗中の半面的要素だけが宗教の真理内容としてとらへられるに過ぎず、他の半面的要素たる事實的・心理的・特殊的なるものは依然として排除されてしまふでは無いか。従つて、彼の希望するが如く、宗教は、その生きたるがまゝの具象性においてとらへられないでは無いか。要するに我々はトレルチの道からしても宗教經驗の學的把握を不可能と云はざるを得ないであらう。

宗教を學的に把握し、然もその生命性を逸しないが爲には心理的經驗的事實と本質的要素とを對立關係に置かず、交互關係に置く必要がある。即ち聖を事實の外に求めず事實の中に求め、事實を

通じて聖を把握する必要がある。即ち、それ等の外なる、それ等と相ならざる合理的・法則的・必然的なものではなく、むしろ心理的、事實的、個別的なるものの中に動けるもの、我等の所謂の聖とらへることである。聖はそれ等を離れてゐるのでは無い。それ等の事實自身が聖を核心としてゐる。

即ち、我々は、トレルチの如く、合理的・必然的・法則的なものと、事實的・心理的・個別的なものとを、對立的に考へず、相互的なものと見る。彼にも全然かゝる考が無くはないが、然も、あまりにその合理主義を高調するが爲、事實的なものの力が著しく壓迫されてゐる點に不満がある。事實を離れて聖は無く、聖を離れて宗教的事實はあり得ない。學問は、只、現實なる宗教的事實に附随するところの非本質的要素を拂ひ除き、本質的要素を明かにするにある。それは、事實的なものを取除いて合理的なるものを撰み出すことでは無い。むしろ眞の事實そのものを把握することである。

勿論、現實の宗教經驗には、多くの非本質的なものが附随してゐるから、宗教學は、それ等を拂ひ除かなければならない。従つて、學がとらへ得た本質と、現實の宗教經驗とは、同一なるものでは無い。然しながら、兩者は、トレルチの場合におけるが如く、永遠に接近し得ないものでは無い。むしろ、現實の宗教經驗は、益々非本質的なものをより棄てつゝある。即ち、學がとらへた宗教の本質は、現實の宗教經驗に對して指導原理たり得る。かくして、宗教經驗と學とが互に相反せす、手に手をとつて進み行く。

# 楞伽經研究雜記

鈴木大拙

楞伽經の研究には種々の問題がある。今一々これを列擧するのではない、たゞ二三の事項につきて讀者の注意を乞はんとするのである。

楞伽には現存の支那譯に三種あり、それに西藏譯もあり、殊に最近（西歷千九百二十三年）に故南條博士の校訂になれる梵文の刊行がある。それで該經を研究するものには幾多の便宜がある。所が、此經は中々解し難い處の多いので、古來學者が困つて居た。千四百年ほど前に達磨が此書を慧可に傳へて以來、支那では中々に研究せられたものと見えて随分多くの註疏類が書かれた。中には只、言理を口説す、文記を出さず」と云ふのもある。（唐高僧傳、法沖傳。）殊に慧可の如きは、「道を受けて心に行じ、口未だ曾て説かず」と云ふやうに道宣の記録は残つて居る。法沖の如きも、「意を得れば如一あり、言に隨へば便ち異なり、殊にこれを紙上に寫してその義理を盡くさんとするときは蠶中の蠶なり等」と云ふて中々に註釋を書くことを肯んじなかつたと云ふことである。かく楞伽は、一方では、義理の上から研究せられたと同時に、他方ではこれによりて心地修行の目標を定む

るに止められたのである。今月残つて居る註釋書は十五六部もある。唐から清に至るまでの時代を通じて居るが、明代に出来たものが、その中殆んど半數を占めて居る。唐高僧傳中には名目だけ載つて居るが、これが皆残つて居れば、容易に現存のものを倍にすることが出来るであらう。中々澤山の註釋書があるわけだ。

日本では、大谷大學の橋川正君の御話で、自分も調べたが、奈良朝時代の古記録に、楞伽とその註釋書とを筆寫した事實がのせられてある。して見ると我國でも此經は讀まれたものと見える。併し日本で書かれた註釋書は自分の見たところでは、一部しかない。「楞伽經論疏折衷」と題して讚岐の沙門徳巖養存と云ふ人の著述である。貞享歴卯即ち西歴千六百八十七年の出版である。此「折衷」は中々よく出来て居る。殊に此人は經全體の連絡をとると云ふよりも、思想の纏まつて居る所だけを一章として、全經を八十六章に割斷して居る。自分は元來此經を一種の大乗綱目覺帳であるとして居るので、養存が八十以上の分章を立てるのには賛成である。楞伽はきれくにして讀むのが本當であると思ふ。

七卷や十卷の楞伽にある羅婆那王が佛を勸請する部分即ち第一品、それから最後にある陀羅尼品と偈頌品、この三品は宋譯四卷本にはないのであるから何れも後代の附加であらう。第一品などは其書方から見ても後からの補ひであることは一見してわかる。陀羅尼品は佛教の陀羅尼がはいり込

んで以來のことであらう。偈頌品も梵本や十卷本から調べると、本經中に現はれて居る多数の偈文を取り入れて居るので、本經との關係が大分妙になる。七卷は組織的に重複したものを省いて居るので、此譯本は餘程整理したものであることがわかる。それは本文の中でも梵本と比較して見ると、整理の跡歴々として見るべしである。處で此偈頌品と本經との關係であるが、何故こんな重複したものがあるか、まづ尋ねられる。それから偈頌品を後から出來たものとすれば、何故にこれをこんなに楞伽の後尾に附けたか。殊に偈頌品の偈は切れくのもので、少しも纏まつたものでないのだ。中には四句だけで一個の思想を現はして居るものもある。歴史のやうなものもあり、豫言めいたものもあり、戒律に關したやうなものもある。楞伽本文の思想をのみ説いては居ない。偈頌品を読むには、それ故全部をきれくくにして見なくてはならぬ。こんなものを何故に本文のあとへ附けたか。これが問題である。これは何れもの内容を詳しく調べて比較した後でない、解決はつけられぬ。唯これだけは云へる。偈頌品全體に涉る思想は、楞伽本文のよりも纏まつた所があるやに見える。本文では混沌としたものが、偈頌品でははつきりして居るやうだ。但し本文で云ふところの自覺聖智は、偈頌品では、それほどよく顯はされて居ない。何れにしても、本文と偈頌品との關係は、仔細に點檢すると面白い事もあると思ふ。

四卷楞伽の第一品は七卷と十卷との第二品に該當するが、此に所謂百八の問答なるもの及び百

八句の否定がある。これが楞伽で有名なものだが、大悲の間も佛の答も不思議なものがある。大悲は百八の義を以て問ひたいと云ふと、佛は我汝のために「自證之境界」を説くべしと答へる。而して次に出る大悲の百八の間なるものは、自然「自證之境界」に何か關係のあるものゝやうに思はれるが、その實頓珍漢な項目も可なり多く掲げてある。伽陀に幾種あるとか、長行句に幾種あるとか飲食是水誰が作すとか、轉輪王が何とか、日月星宿が何とか、甚しきに至りては、藤樹等の行列は誰の作か、象馬獸はどうして捕へるとか、如何なるか釋迦種とか、何とか云ふやうなこともある。而して世尊はまた是等の間を見とめて、「大乘微妙、諸佛云心、最上法門」だと云ふ。世尊は更に偈を説いて、こんなことも問ふべきだと教へる。その中には、上中下の衆生は、その身幾微塵ある、一一の刹に幾塵がある。一一の弓は幾肘か、幾弓で俱盧舎になるかと云ふやうな小學生に課する數學の問答のやうなものが續く。それから、如何にして財富を得るとか、男女林がどうか云ふこともある。

「如是等諸事、云何不問我」と世尊は附け加へる。こんな事が大乘微妙の法門であるものと見える。

此次に「百八種句」なるものが出る。此百八句と前の百八義とどう云ふ風に關係するかはわからぬが、「生句は生句にあらず」と云ふ否定から始まつて、「文字句は文字句に非ず」と云ふまで、兎に角百八句に勘定出来るだけの否定が並べられて居る。此中には前の百八義又は百八問なるものと何等の關係のない事も、はいつて居る。「水句は水句にあらず」、「方便句は方便句にあらず」、「願句は願句

にあらず」などが、それである。何れにしても百八の否定を以て自覺の境界を消極的に現はしたものと見れば、見られぬこともないが、これと、前の百八義の問との關係については、どうも釋然たらぬものがある。法藏の「楞伽心玄義」には、別に三萬六千偈の楞伽があつて、その中に備さに百八問に答へてあると云ふことを書いてある。これによると今日の楞伽は百八問を悉く答へて居ないものと見てよい。一寸見たところでは、百八の否定句で、百八問を答へて居るやうにも考へられるが、楞伽は「自證之境界」をその全部にわたりて説いたものと見れば、百八問は本文に入りても尙仔細に説くべきものであらう。成程百八問中のあの事項は充分に説明せられてあるとも云へる。只吾等今日の眼では百八問には「自證之境遇」と關係のないこともあり、百八非句は只無暗な否定のやうにも考へられて、必ずしも「自證」に關れて居ないとも云ひ得るのである。

四卷と七卷と十卷と梵本との異同の一例を示さんため、左に四卷の首に載せてある偈を引用する。全巻を通じて研究すると中に面白き發見が時にある。今のはほんの手當り次第の比較表である。

四卷本	七卷本	十卷本	梵本
世間難生滅	世間難生滅	佛慧大悲觀	<i>niṣṭālahangarhito lokah</i>
猶如虛空華	譬如虛空花	世間難生滅	<i>kiṃpuṣṭipetanibhāh,</i>
智不得有無	智不得有無	猶如虛空華	<i>śālasannopālakḥastle</i>
而興大悲心	而興大悲心	有無不可得	<i>prajñāya kṛpāya ca te. 1</i>

遠離於心識	一切法如幻	遠離於心識	一切法如幻	遠離於斷常	世間恒如夢	智不得有無	而興大悲心	知人法無我	煩惱及面皯	常清淨無相	而興大悲心	一切無涅槃	無有涅槃佛	無有佛涅槃	遠離覺所覺
遠離於心識	一切法如幻	遠離於斷常	世間恒如夢	智不得有無	而興大悲心	知人法無我	煩惱及面皯	常清淨無相	而興大悲心	佛不住涅槃	涅槃不住佛	遠離覺所覺	若有若非有	遠離覺所覺	若有若非有
佛慧大悲觀	一切法如幻	佛慧大悲觀	世間猶如夢	遠離於斷常	有無不可得	佛慧大悲觀	煩惱障智障	二無我清淨	有無不可得	佛不入不滅	涅槃亦不住	離覺所覺法	有無二俱離	離覺所覺法	有無二俱離
<i>māyopamāḥ sarvadharmāḥ</i>	<i>cittatijānavyūṭṭhā,</i>	<i>śūnyasamavakalīnāste</i>	<i>prajñayā kṛpāyā ca te. 2</i>	<i>sātvatoochedavrajāscā</i>	<i>lokay, svapnopamāy sādā,</i>	<i>śūnyasamavakalīnāste</i>	<i>prajñayā kṛpāyā ca te. 3</i>	<i>dharmaṃpudgalanairātanyam</i>	<i>kṛtsājñeyam ca te sādā,</i>	<i>viśuddhamānūjñitena</i>	<i>prajñayā kṛpāyā ca te. 6</i>	<i>na nirvāsi nirvāṇena</i>	<i>nirvāṇam tvayi saṃśṛitām.</i>	<i>buddhabhoddhavyarāhītam</i>	<i>śūnyasamavakalīnāste</i>



若有若無有  
 是二悉俱離  
 本尼寂靜觀  
 是則遠離生  
 是人今後世  
 離著無所取

法身如幻夢  
 云何可稱讚  
 知無性無生  
 乃名稱讚佛  
 佛無根境相  
 不見名見佛  
 云何於本尼  
 而能有讚毀  
 若見於本尼  
 寂靜遠離生  
 是人今後世  
 離著無所取

若如是觀佛  
 寂靜離生淺  
 彼人今後世  
 離垢無染取

*māyāsvapnāśvalīnāśya*

*dharmakāyaśya kaly ślavah,*

*līhāvānī nīśvabhāvanīnī*

*yo' nūpādāy sa sambhavaḥ. 4*

*indriyārthavisanmūyuktam,*

*ādhyatmī yasya darśanam,*

*prāśamsa yadi vā nīhātā*

*tasyaocyeta kaḥlānī nūnuc. 5*

*ye pśyanti mūnīn śāntam*

*evamūpattivarjītam,*

*te bhovī nīrupādān*

*īhānūtra nīrāṅgānāḥ. 8*

これで四本に各出入のあることが分明になると思ふ。四卷本や七卷本には楞伽で有名な一句子が同じく出て居る、即ち「智不得有無而興大悲心」の句は二本共同じいが、十卷本と梵本とは余程違つて出て居る。而して十卷と梵本との讀み方は又一様である。世尊が大智と大悲とを以て世間を觀ると、世間は生滅を離れたもので、虛空に見える華のやうだ、あるかと思へば無で、無かと思へば有である、世間は幻のやうだと云ふのが、十卷本と梵本との讀み方である。然るに四卷と七卷とは、智を主にして、智なるものは有無を離れた絶對の境を照すが、悲はそれにも拘はらず相對の境に出て、所謹る無功用の働きをなすと云ふのだ。どうも此後者の讀方が自分には面白い。併しこれにて梵本を直すわけには行かぬが、四卷や七卷の讀み方もあつたものとする、同じ經文でもその書寫の仕方、或は整理の仕方、徒つて讀者の考で、色々に讀めたものと見てよい。これはほんの一例に過ぎぬが、本文へはいると此處に似たことが少なからぬ。中には否定句の有無で意味の反對なところもある。

それ故文法で梵文が讀めるだけでもいけない。大乘なら大乘の教理の大體を心得て、それから意味の上で文意を汲み取らねばならぬ。梵文佛典の歐文譯も、之れ故に、日本の佛敎者の手で出來ると、面白いことあると思ふ。特に梵文には讀み手次第の解決を容るべき餘地が可なりにあると信ずる。

三身論の始まりは、何時頃か、はつきりわからぬが、此論の定まれるは、無着世釋の頃であつたやうだ。それで普通に法身は *dharmakāya* 報身は *banibhogakāya* 化身は *nirmanakāya* の譯語であるときまつて居る。萩原氏の梵漢對譯、佛教辭典、即ち *Malavyūhātī* の三身下には、此梵語に此漢譯を附してある。何れこれは三身論が確立してからのことであらうが、その前にはダルマカーヤ、サンボーガカーヤ、ニルマーナカーヤと明示せられて居なかつたに相違ない。只ダルマカーヤだけは、色身に對して出來たものであるから、固より早くから成語となつて居た。報身と應身、又は應身と化身の二身につきては、佛身論の研究が段々複雑になつてくるに従つて、その始めは種々の文字が用ゐられたものと思ふ。支那の譯語にしても *sambhogakāya* に對して、或は報身、或は應身、或は共用身、或は愛用身或は食身など種々である。かく譯字の異なるに従ひて、支那佛敎學者の中にも三身の解釋に關しては、必ずしも一致した意見のなかつたことを證する。*Dharmakāya* の方は、*Svabhāvakāya* と云ふので、法身、真身、自性身、又單に性身とも云つて居る。

楞伽經には三身がどうなつて居るか。

楞伽には *keya* と出て居るのは *dharmakāya* 又は *tīrthīgakāya* と云ふとだけである。而してこれは必ずしも三身の中の一つを意味するのではない。三身の關係で云ふと思はるるときは *kāya* と云はずに、*buddha* と云ふ。即ち *dharmatī-buddha* (梵本 pp. 56, c. 10; p. 57, l. 8; p. 57, l. 13;

772 p. 93, 10; p. 24; c. 7) 又は *dhammbuddha* (p. 283, c. 6) が *ダムマカーヤ* に該當する。また *tathā-*

*siṃha-buddha* (p. 28, l. 6; p. 34, l. 3) と云ふこともある。十卷本にはこれを如智佛と譯し、七卷

本には眞如智慧佛となし、四卷本はこれを二つに分けて如如佛と智慧佛にしてある。これに化佛と報佛とを加へると四身觀が出来るわけだ。又 *maṇḍa-tathāgata* (p. 242, ll. 7-8) 根本如來と出て居るところもある。所が、第十六頁の十四行には *maṇḍa-tathāgata* と二ヶ處に繰り返してある。唐譯も魏譯もこれを根本佛又は根本如來としてある。變化如來又は應化化佛に對比するのである。 *maṇḍa* にも根本の義があるのかしらん、それとも *maṇḍa* の寫説かしらん。何れの梵本にもさうあつたかと思つて南條博士の校訂本は *maṇḍa* として何も註がない。意味としても、又は他處の關係から見ても *maṇḍa* の方がよいやうであるが、予は梵語學者でないのでわからぬ。

*Saṃbhoga-kīya* (報身と普通に云ふ。笈多は共用身、玄奘は受用身、波羅頗蜜多羅の大乘莊嚴經論譯には食身と云ふ) に該當するものは、楞伽では *nishyanda* (又は *nisyanda-buddha*)、或は *vipāka-*  
*ja* (又は *vipāka-sāra*) *buddha* である。 *nishyanda* 又は *nisyanda* (p. 56, 8, 11, 14; p. 283, 6; p. 57, 8; p. 320, 1) は等像の義であるから、報身を等像佛と、楞伽では云ふ。 *vipāka* (p. 28, 5; 34, 2; 98, 3, 8) ならば異熟佛である。 *nishyanda* の前に *dhammatī* を附加したところもある。(第五十六頁十四行)。これは法佛と報佛にわけて讀むべきか、或は一つに法性等像佛と一つにすべきか。魏譯は「法

佛、報佛」としてある。唐譯は「法性所像佛」と云ふ。意味から見れば唐譯の方が條理が立つて居る。唐譯即ち七卷本では *nishyanda* が *dharma* と一緒に出て居るときのみ所像と譯し、最後の偈頌品でも、經の本文でも、獨立して出るときは、報佛としてある。何故にこんな區別をしたものかわからん。

本文のところで報佛と云ふのは *vipaka* (異熟) である。偈頌品には第四百十二偈にも第四百十一偈にもある報佛は、一はニシヤンダで一はヴァパーカである。魏譯にありては何れも報佛である。偈頌品と經の本文との區別なく、*nishyanda* も *vipaka* も報佛としてあるやうである。

*sanibhaya* と云ふ文字の出るのは偈頌品の第三百八十四偈である。三身の位を分けて居るものと見られる。

*Śrābhāvāca sanibhoḥo nirmitaṁ pañcanirmitaṁ I*

*Śāndrinakain buddhaḥ evābhāviko bhavet II 384 II* 唐譯では、「自性及愛用、化身復現化、佛德

(?)三十六、皆自性所成」で、魏譯では、「實體及受樂、化復作諸化、佛衆三十六、是諸佛實體」である。佛衆又は佛德三十六と云ふのは、どんな諸佛、又は佛德の現化としての諸佛を云ふのか、わからぬが、此處では、どうも明かに三位を建立して居るらしい。こんなに定まつた考は、經の本文のところには見えぬ。偈頌品が後代の添加であると云ふのも、こんな所、即ち本文よりも組織立て

774 られて居るところなどを指して云ふのである。

nirmāṅkya (化身) に對する心佛又は應化佛と譯すべき字に色々の形がある。何れも多少の相違があるやうだが、本經だけを見て居ては充分わからぬ。左に諸例を擧げる。

nirmāṅga (p. 56, l. 11; p. 283, l. 6);

nirmāṅka (p. 28, l. 5);

nirmāṅka (p. 34, c. 2; p. 282, cc. 4 and 6; p. 283, cc. 4, 6, 8);

nirmā-nirmāṅga (p. 57, c. 10; p. 16, c. 13);

nirmā-nirmāṅka (p. 242, c. 6);

nirmā (p. 242, c. 1212; p. 320, cc. 1, 2);

nirmāṅakya (p. 241, c. 7)

大體こんなものである。

報佛と化佛との關係はわからぬが、法性佛と是等二佛との間には判然したものがあゝる如く見える。次の引文を見よ。

緣起性中で妄計を爲して種々の相をなすが、是は法性所像佛(即ち報佛)の說法の相である。が、法性佛は自證智の境界に居て相を離れて居る。(五十七頁。)

化佛は布施など云ふことを説きて差別を建立するか、法性佛は擧縁すべき所なし云々。(五十七頁)。  
 法性所像佛は一切法の自相共相など云ふことを説く、云々。(五十六頁)。

諸法の自相共相などを區別して愚夫の所見に従ひ、自證聖智、三昧樂境を顯示せぬのは、化佛のことで、法性佛は然らず。(九十三頁)。

變化身によりて化聲聞は記莖を授けられるか、法性佛によりてにはあらず。(二百四十一頁)。

變化如來には金剛手の脇傳があるが、根本如來にはない。(二百四十六頁)。

所有佛子説、及諸導師説、悉是化身説、非是實報佛。(觀、梵、には) 偈頌品、百四十三偈。ここで報佛(異熟佛)と化佛との相違があるやうなれども、尙余り判然せず。

法佛是真佛、餘皆是化佛。(第三百八十二偈)。法佛とは法性佛と義なるべし。

楞伽經の佛論——三身説から見たものは、大抵これで盡きて居るはずである。化佛と云ふのは、衆生の根機によりて現はるところのものである。法性佛又は自性佛は自證聖智の境に住し、差別界を離れたものである。これだけはわかるが、報佛又は等像佛又は異熟佛と化佛又は變化佛又は應化佛との區別は明かにせられて居らぬ。

楞伽には如來の法身(例へば第二百三十二頁、三行)と云ふ文字はあるが、三身觀なるものはない。三種の佛はあるが、この佛を各身カキとして、三身又は四身などにすることは、更に進んだ考では

なからうか。法性佛は必ずしも法身でない、化身も異熟佛も必ずしも化身と報身とでない。身クニヤと云ふもので此等諸佛を系統づけることは、佛身論における一つの進歩と見てよい。楞伽はまだその域に達して居ないやうだ。

これは雜記であるから、纏まつては居ぬ。尙 *cittamātra* (唯心) と *vijñānamātra* (又は *vijñaptimātra* 唯識) との區別は楞伽に於いても中心問題の一つである。是も論じたいが、またの折を待つ。



# 光宅の天台及び聖德太子に及ぼせる影響について

幸村法輪

## 一 光宅と天台

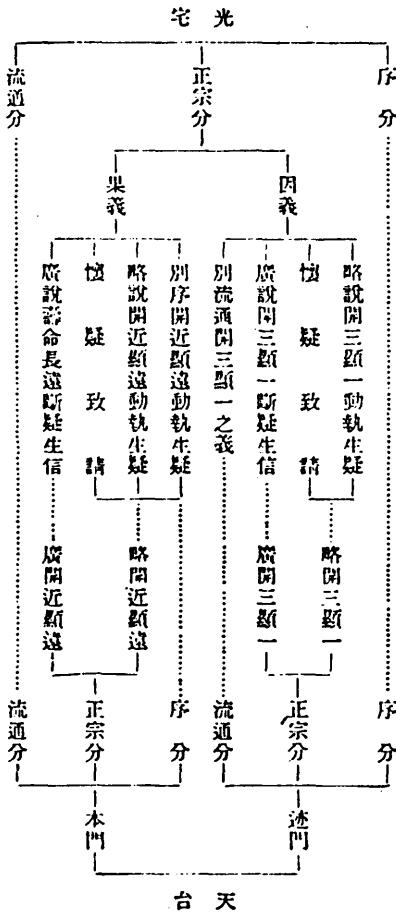
光宅寺法雲(A. D. 591-645)は俗名や智藏と共に後世梁代の三大法師と仰がれた人である。就中光宅は法華を以て獨歩せるものとして有名である。元來法華講讀の歴史は支那に於ては相當に古く彼の時代に於ても幾らか其の人も有つたのである。然し時代は何と言つても涅槃經全盛時代であり、従つて其の時代の法華觀は涅槃經の前方便としてのそれであつた事は所謂涅槃宗の五時の教判が雄辯に物語つてゐる。かゝる時代に當つて光宅が現れ、大體は時代教判を歴史的事實と認容せざるを得なかつたであらうが、法華經を尊重して殆ど至上の位置を與へ、涅槃經と同列にまで引き上げたかの觀がある。その後を承けて出現したのが天台であつて、法華至上の主張を確立し、涅槃經を追追派の經と判釋したのである。此の如き次第なるが故に天台が光宅の教學を無視することの出来なかつたのは實に理の當然であつた。従つて光宅は天台の最も酷なる評破に遭ふ可き敵手たる役目を引き受けることになつたのである。天台が玄義中に

光宅の天台及び聖德太子に及ぼせる影響について

今古諸釋、世以光宅爲長、觀南方釋大乘多承龍什、龍什多附通意、光宅釋妙、學得遺乎、今先推光宅餘者、風云云(支義) 一下、p. 50. (註)

と言つてゐるのは此の間の消息を傳へるものである。故に吾人が正當に天台を理解するには、どうしても光宅を知る必要がある。而して如何に光宅の教學が天台に影響を及ぼしたか、天台は如何に光宅を利用したかを研究しなければならぬ。かくて兩者が如何に類似し、如何に相違してゐるかを判明ならしめなければならぬ。私は此の小論文に於て其の一斑を調べて見たいと思ふ。

先づ吾人は兩者の法華觀に於て、先づ科文を比較して見る必要がある。勿論その細部に論及することは出来ぬが、極く大綱のみを左に記すこととする。



右の對照圖に依て大體明かなるが如く、天台光宅兩者の科文は極めて類似するものと言つてよい。多少の出入は有るとしても、天台の所謂一經三段の三分思想は殆ど光宅と合致するものであり、二門六段の思想は明かに光宅の中に胚胎するものである。

さて斯の如く形式的には兩者は極めて相近いものであるが、その内容に突き進んで觀察すると、種々の點に於て隔りを感ぜざるを得ない。けれども更に深く詳かに觀察すると、兩者の間には相當の脈絡の存することに氣付くのである。

光宅の法華觀並びに彼の哲學全體を通じて最も重要なのは因果の概念である。先づ法華經の標題を説明して、

上出妙法、下出蓮花爲經、緣此得顯因果之義、云云義記一、フ、ロ、ロ

と言ひ、又勝鬘は因を宗となし、涅槃は果を宗となし、法華は因果を以て宗となす(フ、ロ、ロ)とも言つてゐる。即ち法華を前後の二段に分ち、前は開三顯一以て因を示し、後は開近顯遠以て果を説くものであるとする。即ち前に掲げた圖に依ても明かである。斯の如く一經を兩分して因果とする事は甚だ判然たる點に於て特徴を持つのみならず、從來の法華觀に對して一組織を與へたものとも考へ得るのであるが、(四)何としても評破を免れなかつた。即ち法華玄義は次の様に言つて居る。

光宅用一乘因果爲宗、前段爲因、後段爲果、私謂二文各有因果者互存互沒、則吉經文(八九下、フ、ロ、ロ)

光宅の天台及び聖德太子に及ぼせる影響について

光宅の天台及び聖德太子に及ぼせる影響について

三六

そこで天台は光宅の此の法華觀を今一段工風して立體的に直して、兩段各々に因果を見んとした。即ち本迹二門夫々に師第二門の權實の因果を認め、その上に立つて迹は弟子の實因を成せんが爲であつて因は正、果は傍であるとなし、本は師の實果を顯さんが爲で、果は正、因は傍なりと言ふ。(p. 9. a-b)。然し之も光宅が略々認めてゐた事であつて、

今此經明因之處、亦有果義、即言開佛知見辨果之中亦有因義、即言久修業所得、前則爲因故明果、後即爲果故明因、故知因果雙說、是經正宗、(表記一、p. 8. c)

此の他光宅は其の義記の内容より見る時は師第二門の考を持つてゐたのであるが、それを解釋上表に現さなかつたと見なければならぬ。従つて光宅の言はんと欲してゐた事はさながらに天台に依て發表せられたと言つてもよからうと思ふ。要するに、天台學に所謂宗としての因果の概念よりする時は、兩者の考は殆ど一致するものと言つても然るべき程である。

宗としての法華觀に於ては以上の如くであるが、次に體より眺める時は、表面上可なりの隔りを感じざるを得ないが、吾人は更に一考を要する。先にも一言せる如く、光宅に於ては因果の概念は始であり終である。そこで光宅は一乘の理をも因果であるとした。之が問題の起る點であつて、天台は之を批評して、因果は二法なるが故に理一となすは非なりとして、實相なき魔の所説だと言ふて居る(玄義七上、p. 18. a)。天台は因果を二と見て、理一の内容としては有り得ないと説いた。

成る程光宅も二に分けてゐる處もあるけれども、それは概念上の事に處するものであつて、光宅の考へてゐた理一の内容としての因果は爾く簡單に離して考へる事の出来るものではない。理とは一因一果の理である。も一つ言ひ換へると、萬善は必らず成拂の原因たりとの原理自爾を指すものである。元來彼は一乗の理としての因果を認めながら、三乗には三の権理を認めなかつた。是は一面奇怪な説であつて、誰しも異義を挟み度くなる説である。が彼の見解に従へば、三教の背後に存するものも三権理に非ずして、一理の外にない。一理を表現せうとして得ず、止むを得ずして三教となつたものである。三教と雖も高さ見地より眺めると背後に横たはるものは一理である。三教人は只知らざるのみ。知ると知らざるとを問はず、一理の上を歩むものである。故に汝等所行是菩薩道と經にも言ふではないか。實に聲聞の小行も一佛果を得るの行である。此の原理を理と名ける。概念的には因果と分つ。かく彼は解する。要する所、彼の根本立脚地は絶対肯定の思想で、三乗の三因三果も畢竟行人の計執に過ぎず、若し之を高次的に一乗の見地より見れば彼等も一乗道を歩む者である。故に彼は此の理を次の様に言ふてゐる。

毘教論理者何容羅漢斷三界正使三明六通之人一向不知同歸之理無三之別且自涅槃經言若人不知一體常住三歸者尚不得空聞緣覺菩薩何況當得無上菩提若不知佛是常住則四信不成五根不立且自勝鬘經言三乘初業不愚於法又言聲聞緣覺自知住有餘地必當得無上菩提(義記三、14. 16. b)

次で聲聞緣覺ある所以を説明して、

光宅の天台及び聖德太子に及ぼせる影響について

光宅の天台及び聖德太子に及ぼせる影響について

三八

皆行内祕菩薩行、外現是聲聞 (P. 17. a)

實に興味ある言葉と言はなければならぬ。こゝに彼の一因一果主義とも萬善成佛主義とも言ひ得るものが躍如として説かれてゐる。之が原理を理一と斷じた事は必らず記憶すべきことである。

斯く考へ來つて天台の所説と比較して見ると、天台は右の如き思想を宗と斷じ、體は諸法實相でなければならぬとした。光宅の理一と天台の實相とは表面上極めて相違して居るかの如き觀がある。然し既に前に述べ來れる様に光宅の理一は絶対思想の道德的評價であり、天台の體はその哲學的根據を探つたものとも言ひ得やうかと思ふ。こゝに兩者に相違がありながら、一脈の連絡を感せざるを得ない。尅して言ふならば、光宅の理一の内容は因果の概念を以て説明するには餘りに抽象的である。或は抽象的になり得ると言つた方がよいかもしれぬ。こゝに天台の體が生れなければならぬ契機がある。

以上觀察し來りしが如く、光宅が因果の名の下に含めて居た二種の區別は天台に依つて判然と闡明せられたが、之は光宅の時代は支那佛教史上研究時代に屬してゐるが爲に渾沌としてゐたもので、次期に至つて始めて組織せられたのであつた。吾人は次に一乘佛教として甚だ重要な所謂破踐顯妙と開顯顯妙との問題に就て此の種の事情を更に觀察することゝする。

抑光宅の根本使命とする處は法華經に依る一乘佛教の闡明にあつたとは吾人の有する意見であ

る。その一乗佛敎は三乘佛敎に對比する時は極めて勝れたものでなければならぬ。然し彼の一乗佛敎は一度法華開會の思想より眺めると、法華以前の諸敎悉く一乘ならざるはない。従つて價值を持つものであるとする。此の二種の道理は天台はど明確には説かれてゐない。然し其の思想の存する事だけは否定出來ない。以下之を考察する。

光宅は法華の妙なる所以を説明して、昔の因果は三義を以て麤、今日の因果は三義を以て妙であると説く。即ち因よりしては、昔日三界外の治道に及ばざるに（因體短）、今日發心より金剛まで三界内外の治道一切の萬善を皆因の體とする（因體長）。是を横に論ずれば、昔日の偏行六度等に對し（因義狹）今日は凡ゆる善を指す（因義廣）。又その作用よりする時は、昔日は四住地の煩惱を斷するのみなるに（因用劣）、今日は無明住地の煩惱に迄及ぶ（因用勝）。次に果に於ては、昔日の佛壽八十七百阿僧祇なるに對し（果體短）、今日は壽命無量と云ふ（果體長）。昔の無爲果は分段生死を斷するのみ、有爲果は功德智慧未圓未備なるに（果義狹）、今日の無爲果は兩種の生死を斷じ、有爲果は智は八諦一因一果を照し功德は内外の衆生に及ぶ（果義廣）。其の作用に至つては昔日の小々の説法に對して（果用劣）、今日は殊形萬象通神益物である（果用勝）。

光宅は以上の三麤三妙を述べて後、「又復作一稱解」とて、麤に待せずして三妙を記してゐる（義記 p. 5. a-b）。こゝに注意を要することは何が爲に煩しくも殆ど同様の事を繰り返さねばならなかつ

光宅の天台及び聖德太子に及ぼせる影響について

四〇

たかといふ事である。その理由としては、光宅の疏は元來弟子の筆録なるが故に弟子が別時に説かれた師の説を并せて書き記したものと云ひ得られないではないが、更に注意して観ると、先の三麤三妙は偏に今昔相待を主眼とするものであるのに、後の三妙は法華そのものゝ説明である。且つ後者には

體廣者收羅五乘諸善爲因體得言廣也、今日明悉趣佛果故所以稱廣也、五乘諸善相與成佛、果上更有五乘留果之義、故稱廣也、  
(p. 6. a)

など、言ひ、開會の思想を含むものである。光宅が此の三妙を記し終つて「廻換之意諦思可得」と言つて居るのは此の間の消息を漏らすものではなからうか。若し然りとせば、先の三麤三妙の因果は相待を主とする事に依て一乗の獨立を強調するものであり、後の三妙の因果は一乗の高き立場に在つての所論であつて、一乗の普遍性を主張するものと見ていゝと思ふ。若し天台の哲學と關係付ける事が許されるならば、之は正しく相待妙と絶待妙とに相當するものであり、其の主意に至つては破麤顯妙と開麤顯妙と軌を一にすると言つてもよからう。

さて右の三麤三妙は天台に依て極めて痛裂に評破せらるゝことゝなつた。即ち玄義一下に引用して二十四難を與へてゐる。天台の批評の主點は、昔とは何を指すか、甚だ通漫ではないか、法華以前を昔とするならば法華以前にも妙は有るではないか、又光宅の説くが如き今日ならば却つて麤で





光宅の天台及び聖德太子に及ぼせる影響について

四二

に、彼の教學上重要なことであるのに、古來餘り注意せられなかつた。先づ天台は玄義より判する限り、兩四一に注意したとは考へられない。湛然は三三を教人因と解し、四一を教人因果とした以外に兩四一を知つたとは考へられない。大寶は二説を見ながら立名異なりと雖も義別なしと觀てゐる。然し兩四一は飽くまでも區別がある。彼の意見に従へば教理機人は實智の對照であるが、果人因數は會三歸一の四一である。前者が三乘に對してその特徴を記すものであるのに、後者は絶對の立場に立つものである。前者の教を示して法華經そのものであるとなし、後者の教は昔日の三教を會するものであるとなすあたり、誠に華嚴の同別二教判を想起せしめるのである。が兎も角此の問題も前の妙釋の二種と同様に、一乘佛敎の獨立性と普遍性を説けるものと考へられやうかと思ふ。

光宅と天台との關係は研究すればする程、消極的に積極的に多數の問題が起つて來る。が今右の如く著名な一二の問題を取つて見ても、如何に其の間に密接な關係があるかゞわかるであらう。實に鳳潭と共に世人の「知天台之非不高、而不知光宅之非不深」(義記序、大正藏三十三、p. 572. 1)を嘆せざるを得ぬ。只研究時代の光宅の敎學が天台に依て整理せられた跡は實に亂麻を斷つ感がある。

註(一) 『續高僧傳』第五には示寂の年を大通三年とする。(大正藏五〇、p. 461. c) 生年は記してないが、今はそれより逆算したものである。(二) 此の事及び涅槃宗の教判に就ては聖德太子との關係の項にゆづる。

(三) 便利上貝葉書院藏版『法華玄義釋義傍註』に依る。尙ほ序に本論文中引用書目を左に掲げる。大正藏や縮蔵になはず暇なき爲、平常使用するまゝに左の單行本に依る事にした次第である。

大叙「講述」——貝葉書院藏版

光宅「法華義記」——元祿十年版

太子「法華義疏」——天和二年版

太子「勝鬘經義疏」——島田審根本

- (四) 法華支義九下 (pp. 300 a, b) には惠遠の一乘を宗となす説を始め諸種の法華觀を述ぶ。嘉祥の法華支論第二にも同様に紹介して批評を下してあるが、惠遠の一乘説は得は因に在り失は果に在りとなし、惠龍の果説に對しては得は果に在り失は因に在りと評し(大正藏三十四, 755c)。印師の説を述べては印受經於龍龍明佛惠爲宗、而印加之以境、故以境智爲宗とし、光宅に及びては支學印公之經、而不加印公之釋といふ。(Ibid. p. 350 a)
- (五) 支義一上 (pp. 110) に宗者要也、所謂佛自行因果以爲宗也、云何爲要、無量衆善言因則攝、無量證得言果則攝、義記一、(pp. 110 b—111) に今言妙法者是因果相待之名、對善爲論、昔日因果俱應、今日因果俱妙也、云云と頭書して記す。今その意をとつたもの。
- (六) pp. 67. a—68. b. その引用する所は二種なく一種である。標題は光宅後出のものに類し、内容は兩者を合したるが如し。兩者を合して意を取つたものであらうか。或は攝磨道遠の言ふ様に、天台の引用は光宅の三卷本に依るものかも知れない(天台法華疏記義決、大日本佛教全書本、211c) 餘くともさう考へた方が都合がい、場合が多い。
- (七) 法華を第四時とし常住を明さざるものならばの意味である。此の點に關しては太子の項に於て觸れたいと思ふ。
- (八) 支義七上 pp. 17 a—18. a (10) Ibid. p. 17. a & p. 18. b. (11) 講述七上 pp. 4. b—6. a
- (九) その同異は義記三 pp. 23 a—24. a

## 二 光宅と聖德太子

聖德太子の法華義疏が光宅の法華義記を本義とする事、及び勝鬘經義疏も亦光宅に依るものである

光宅の天台及び聖德太子に及ぼせる影響について

らう事は古來幾多の人々に依つて唱へられた事であつて、今更繰り返す必要もない。且又最近寺崎修一氏の發表する所に従へば、維摩經義疏も亦光宅を本義とするものであらうといふ事である。若し然りとせば太子の思想は全體として全く光宅に源を發するものである。然し光宅と太子との間には又異なる點もある。今殘存して比較し得る便宜を有する唯一のものなる光宅の義記八卷と太子の法華義疏四卷とを比べて見ると、大體は殆んど同一のものであるが、殊に目立つ相違を擧ぐるならば、教判的思想と佛陀論とであらうと思ふ。此の小論文は是等を觀察する事に依つて太子の三經中の中心經典を推論することに留めたいと思ふが、何程か大陸佛教との關係に論及出来れば幸である。

由來吾人は教へられて來た、光宅は涅槃中心説であるが、太子は一步を進めて法華により以上の價値を認められたものであると。然し果して爾るか。先づ順序として光宅の法華觀から觀察せう。

先にも一言せる如く、光宅の時代は涅槃經の時代である。而して光宅の持した教判は頓漸不定五時の教判であつて、涅槃經を常住經と判じて最高の位置を與へたものであると傳へる。吾人の考ふる所に従へば、成る程彼は此の五時の教判を歴史的事實として認めざるを得なかつたであらうが、彼の興味は決して其の全般にあつたのではなく、概ね天台の所謂爾前を一括して法華に對した。要之彼の理解する五時は爾前と法華と涅槃に外ならない。而かも彼は法華を前後に兩分する事に依て五時を有機的に組織立てんとした。即ち法華の前半は爾前の結論と見、後半は涅槃の前提をなすも

のと考へた。<sup>(5)</sup>此の點を以て論斷すれば、光宅は法華が爾前諸經に勝るゝことは言ふ迄もないが、涅槃に勝れたりと考へたとは言はれない。此の意味に於て天台の言ふ所は尤もと言はざるを得ないが、然らば涅槃勝法華劣の立場を固執したものであらうか。今思ふに光宅にとつては衆生は二萬億佛の所に已に大乘の化を受けて得度の因縁を有し(義記五、*pp. 17b-18a*)、善根を永斷して一闍提と成ることなし(*pp. 17c*)とは固き信仰であつたと同時に、

今此經說衆生有佛種(*pp. 17c*)

と斷じて、明かに法華の中に佛性を見てゐる。又常住の佛格を法華の中に認めて居た事は後に記す通りである。且又機に約して言へば、法華を説き始めたる時には三乗の化功は未だ息まず漸廢の義がある、法華を説いた時には、完全に三乗の化功は全廢となつたとは光宅の意見である(義記六、*p. 12, b*)。若し然らば涅槃に依て何を加へんとするか。此の勢を以てすれば天台の如く追説追泯と判定せざるを得ぬであらう。かく考へ來れば光宅の法華觀が涅槃より勝れたりとする事能はざるも、尠くとも同列に引き擧げたものと言つてもよからうかと思ふ。故に吾人は光宅が涅槃至高の立場より次代の法華至上の立場に移る過渡期をなしたと見てゐる次第である。

翻つて太子の説を観ると、會前開後の故に第一と説くあたり、文字上の相違は幾らかあるが大體光宅と同様である。<sup>(6)</sup>光宅の有佛種の語は記されないが、法華の中に常住不滅の佛格を認められた事

光宅の天台及び聖德太子に及ぼせる影響について

も決して光宅に劣れりとはせぬ。<sup>(五)</sup>然しながら他の一面極めて氣の付く事は光宅より遙かに五時の教判に忠實なる事である。例へば諸經に於ける二智を説明するのに、光宅が一者有相教、二者大品經、三者維摩經、四者涅槃經、五者此法華云云(義記二、p. 36. a-b)としてゐるのに、太子は初教、第二波若教、第三維摩教、第五涅槃教、今此法華教云云(義疏一、p. 26. a-b)と記されてゐる。太子が教判に準せんとする思想は明かである。又方便品の「更以異方便助顯第一義」を説明する場合に、光宅が何等註釋的説明を加へず只過去佛顯一中の教一となすのに(義記三、p. 38. b)、太子は同じく教一と見、更に註釋して曰く、

本義不明、但私愷者、異方便者是謂波若維摩二教、此二教異於初相教故云異、第一義謂今日一理、言此二教亦欲顯今日一理故說非餘故也、亦可今日法華猶未明當住故義自方便、異於前三教故云異、第一義亦如前、(義疏一、p. 25. c)

教判的色彩が強く表はれてゐる。又開示悟入を説く時、光宅が三乘別教、波若教、無量義經、法華經に配する一家解を紹介するに對して(義記三、p. 21. c)、太子は初教、波若、維摩、法華の四時に配し、漸々殘より深に至ると改められた(義疏一、p. 44. a-b)。此の如く光宅が割合に自由な解釋法を辿つて教判に拘泥せざるに對し、太子は尠くとも教判的色彩が濃厚であつて、従つて法華も義自方便と迄言はざるを得ない事になつた。故に法華中心思想が光宅ほどの強味を持つてゐないと言はなければならぬ。さて爾らは何經中心と考ふ可きか。吾人は勝鬘經中心であらうと考へる。他

の大なる相違點たる佛陀論より論じて見たい。

光宅の佛陀論は天台が判じて以來現今に至る迄、神通延壽だと片づけられるのを通例とする。成程光宅の思想には神通延壽の思想はある。然し義記を詳かに調べる時は彼の佛陀論が神通延壽に盡きるとは片づけられない。彼には二身相望の思想とも名付く可きものがある。之は法應二身の相互關係を論じたものであつて、西方の無量壽佛は此の土に在らざる限り法身であるが、彼の土に於ては應身であり釋迦の形容に外ならぬ。同様に此の土に現れ給ふ釋迦佛は吾等よりするが故に應身佛であるが、西方より眺める時は法身であり、無量壽佛である。吾等を中心に考へると、西方の無量壽佛は此の土に現れて應身となり、彼の土に現れて法身となる。大體斯くの如き説である。私考するに、神通延壽の思想は如來の壽命無窮の可能根據を追及したものであつて、二身相望の思想は法應二身の本質的一なる事を説明したものである。之實に義記に現れた光宅の佛身觀であつて、兩兩相俟つて佛身の常住無邊を説明するものである。

然るに太子の佛陀論を觀るに、一言を以て盡せば常住の一法身である。太子は神通の語を使用する事を好ませられず、光宅が神通の語を用ふる所は悉く之を省き、二身相望の思想にも觸れず、只管常住の一法身に終始せられて居る。此の事實は何を示すものであらうか。吾人は考へる、夫は太子が勝鬘經の頭で法華經を註釋されたものであると。翻つて勝鬘經義疏を觀るに、常住一法身の思

光宅の天台及び聖德太子に及ぼせる影響について

四八

想は一體三寶や如來藏の思想に基礎付けられて、法華義疏以上に明快であり、強調されてゐる。光宅が法華の法身は常住經に明す所の法身とは異なるとして二身相望の法身を主張する（義記五、p. 48.）との比較して、態度の相違に氣付く。故に吾人は太子を法華中心と言はんよりは勝鬘中心と言つた方が妥當であらうと考へる次第である。

以上光宅との著しい相違點たる教判と佛陀論とより右の如く推斷するのであるが、更に二三の支持を附加へて置く。

元來太子の法華義疏は未完成品である。花山信勝氏の紹介に依れば、御物本には大變推敲の跡がある相であるが、然し現存の刊本は、全體として殆ど光宅の義記の拔萃である。或は義記の大要をとつて記したものと云つても然るべき程である。而かも其の中には時々不十分な所がある。例へば十如是を釋する場合の如き、先には「二智所照境」(法華義疏、p. 30. c)と言ひながら、後には「實智所照境」(p. 31. a)と言はれた様な不徹底がある。且又附記して、

釋文亦微細煩廣、但恐心難及故不盡記、即所謂闕所不明、(p. 31. b)

とある。思ふに十如是論は天台に於ては三轉讀文によつて圓融の三諦百界千如の理を觀察せるものであつて、そのみに依つても天台の哲學を代表し得る程のものである。光宅にあつては全然別なる解釋法をとつたもので、三教一理に配し、彼の企圖する三一の對照を明したものである。此の點



より矢張り彼の思想を代表し得る程重要であり、的を離れざるものである。然るに今太子は殆ど夫に觸れざるのみならず、附記するに右の如き言葉<sup>(九)</sup>を以てせられてゐる。此の如き言葉は外にもある事は花山氏の指摘する通りである。然るに勝鬘經義疏となればかゝる事は一もなく、實に判然と説明が下され、而かも力作だと拜せられる。十分に理解もせられないものが中心となり得て、理解もせられ力作の註釋を有する勝鬘經が中心でないとは何としても考へられない。

又勝鬘經義疏を見ると、「時者言勝鬘應聞常住之時也」(上 P. 103)と言ひ、「生希有心者謂聞常住也」(下 P. 104)と説き給ひ、「今欲表勝鬘將說一乘因果常住之理」(下 P. 104)とある等、勝鬘經が常住を説くものと見られた事は明かである。又

而昔日雖說大乘、未明一乘、以一乘爲法寶、唯今此經也。(下 P. 104)

と説き、一體三寶と別體三寶に論及しては習解斷惑の爲には別體を先とす可きものなるが、旨歸に迷はざれば一體を要とすとなし、勝鬘は旨歸を以て本と爲さんと欲するものであると説く(P. 77, b)。而かも小大三一の區別を論じては大乗は三中の別名にして、一乘は無三二の稱なりとある(中 P. 43)。常住を説く一乘の極致としての勝鬘經の位置を論ずる事、誠に明快にして竹を割る心地がする。吾人はこゝに法華は未だ常住を明さず、義自方便なりと説かれた事と對照して考へる必要がある。

花山氏は特に太子の法華疏中一大乗と熟字する所より法華中心説を主張する重要な根拠とせら

光宅の天台及び聖德太子に及ぼせる影響について

れたが、之はどうだらうかと思ふ。元來光宅の義記中には大小判は過多に發見せられない。何となれば、先にも一言せる如く光宅の主意とする所は一乘佛教の闡明にあつたのであつて、従つて對立は殆ど常に三一であつたからである。然し彼にとつて曖昧であり誤解され易いことは三一と書く可きを大小となす事である。換言せば、彼の使用法に於ては大乗は一乘を意味し、小乗は三乘を意味する。大乗とあり少乗とあつても決して普通の大小判を考へてはならぬ。<sup>(11)</sup>例へば、

第四明如來用三乘化得衆生、就此第四用小乘化得衆生中自有四文云云(義記七、p. 8. p. 10. c.)

同一事を繰り返した此の短い文章中に三乘と小乗とが同意語として使用せられてゐるのがわかる。又大乗を一乘の意味に使用する場合も非常に多いが、「但說無上道」を説明して法華經となし今日大乘の教と言ふが如き、「三乘人相與捨三乘教得大乘解」(三、p. 48. b)といふが如き皆それである。此の如き有様なるが故に、太子も亦同様な使ひ方をせられた場合も多い。

脫三界者言發大乘機也、一相者大乘一理相、一種者一乘諸善爲一佛種(法華義疏二、p. 44. b)

大乘一理相は何としても一乘一理の相を意味する。

三乘人受大乘修同歸 (Chid. p. 10. a)

此の大乗は法華一乘でなければならぬ。其の他大機又は大乘機等隨處に發見せられる。故に太子も非常に屢々光宅と同様な用語法に従つて居られると言はなければならぬ。然し大と一、小と三とを

同意語とする事は曖昧であり誤解を招き易い。そこで太子は光宅が大乗と記す所へ、大と同意語にして更に嚴密なる内容を有する一の字を附け加へて、幾らか判明ならしめやうとせられたるものであらう。殊に太子が既に勝鬘の嚴密なる小大三一の區別を知つて居られる以上、之は當然の事なればならぬ。遇々多數大乘の字を使用される内に、數個の一大乗の例ありとて、直ちに勝鬘を一乗とし法華を一大乗なりと判定せられたとは（明文なき限り）少しく無理ではなからうか。

右に擧げ來れるが如き理由を以て吾人は勝鬘中心なる事を信するものであるが、尙勝鬘經中に開會の思想を認め、<sup>(二二)</sup> 萬善成佛の思想を眺め、<sup>(二三)</sup> 常住の法身説は言ふも更なりとなつては、吾人は愈々その念を固める。況やそれ等の思想がより判然とより深き理論的根據を持つに於てをやである。今更憲法の三寶思想が勝鬘中にあるとか、太子の實際生活が十大受三大願そのものであつたとか、佛子勝鬘と自稱せられたとか、言ひ古された説を引き出す迄もなからう。蓋し當時の大陸佛教の涅槃宗の學者が法華に不十分である常住の思想や佛性の思想やを涅槃經に求めて満足した様に、太子は恰も五時以外の教にして何等の方便でもない勝鬘經の中に是等の思想を見て満足せられたものではなからうか。恐らく惠慈法師等は大陸佛教を傳へるのに腐心した事であらう。然し太子が涅槃經を見られたと考へられざる以上、勝鬘を以て涅槃の代りとせられた事は自然でなければならぬ。こゝに於て吾人は最後の結論を極めて簡單に述べれば、太子の教學は幾らか實際的である外、その教相は

光宅の天台及び聖德太子に及ぼせる影響について

先で大體に於て大陸佛教と異ならぬものである。(三、九、二七脱稿)

註 (一) 宗教研究新第五卷第四號、同氏の論文。

(二) 例へば玄義十上、p. 17, b. (三) 義記七、p. 31, a 參照 (四) 法華義疏四、p. 11, a

(五) *Ibri.*, p. 34, b. (六) 此の事は後に改めて記す。

(六) 玄義一下、p. 63, h. 參照 (七) 義記一、p. 8, a.; 五、p. 23, b.

(八) 之は曾て島地大等先生の在生の阿利御批判を乞ふた所先生も始めて知つたこの事であつた。で私は取敢て二身相望の思想と名付けた次第であつた。花山信勝氏は之を十方相望の法身説と改めて論文中に觸れられたが(宗教研究新第五卷第二號、p. 26)、私は矢張り二身相望の方がより以上に思想内容を説明すると思ふから、その方を取つて置く。何となれば十方は餘り意味なく、法應二身の關係相即を明すものであるから。因みに此の時代には三身思想は現れてゐない。報身とは羅漢が三界の因を盡しても餘勢の尙残れるを言ふ。二身相望の思想は義記五、p. 23, b—24, a.; 49, a.; 八、pp. 14, b—15, a.

(九) 宗教研究新第五卷第二號、pp. 107—108, (10) *Ibri.*, pp. 99, 110—111.

(二) 古來此の點を以て輕々に判斷して、彼は大小判の師に過ぎぬと云ふが、四車家の祖とは言ふが三車家と判斷する方が正當であるなど、言ふ人がある。然し先に書いた相待妙に相當する妙釋を見ても四車家とす可きは明かである。

(三) 例へば中、p. 43, b. に今則既會五乘入於一乘同爲常住一果之因とある類。

(四) *Ibri.*, p. 43, b. に乘の體を種々に説明し、報善をこらす習善をこり、解をこらすして末なる善をとつて善即乃至一福、  
 南無無非是善とし、教は會せども善は會す可きなしとす等、萬善成佛は思想的根據を以て明かに記されてゐる。

佛傳文獻に現れた數論瑜伽思想に就いて

——特に佛所行讚の數論思想發達史上の地位に留意して——

平 等 通 昭

## 一 序 言

由來、數論瑜伽思想の淵源及び其の發達過程を闡明すべき文獻少く、僅かに吠陀詩書梵書奧義書・摩訶婆羅多詩佛敎文書等の記述によつて原始的數論瑜伽思想を推論する外は無かつた。之等の内馬鳴（紀元一、二世紀）作の宮廷詩佛所行讚には原始的數論瑜伽思想が稍詳細に記述され、殊に此の書の製作年代が略々確實に紀元後一世紀と推定される爲、數論瑜伽思想發達史上極めて貴重な文獻であるべき筈である。然し、從來此の書に數論思想の存在するのが指摘されたのみで、之を嚴密詳細に論究した論文は見當らない。自分は佛所行讚の數論瑜伽思想を整理組織し、之と他佛傳文學及び他の印度古典に現れる數論瑜伽思想との關係を多少明にし得たので、之を記して佛所行讚の内容を明にし、其の數論瑜伽思想の史的地位を定めたいと思ふ。之によつて印度哲學史研究に多少の資料を提供し得れば幸である。

## 二 佛所行讚の數論思想と他文獻との關係

## (一) 本讚數論の形而上論及び現象論

佛所行讚には原始的數論思想は阿羅藍訪問品二二・一六一六七頌に簡潔に語られてゐる。悉達多太子が出家後苦行仙跋伽 *Brahmavā* を訪ねた次に、阿羅藍 *Arāṇya* 仙に彼の所説を問ふた時、阿羅藍は悉達多太子に其の教理を説明したのであるが、之を整理すれば次の如くである。

自性 *Pakṣi* 變異 *Vikāra* と生 *Janma* 老 *Jarā* 死 *Mṛtyu* とが薩埵(實在又は衆生) *Sattva* であるとし、五大 *pañcabhūta* 我慢 *ahaṅkāra* 覺 *buddhi* 不顯現 *avyakta* は之を自性とする。(一一・一七一—一八)。變異 *vikāra* とは諸境 *viśvāni* 諸根 *indriyāni* と手 *pañi* 足 *pāda* 口 *vāc* 排泄器 *piśyu* 生殖器 *upastha* (五作根) と意(心) *manas* である(一二・一九)。(註) 田 *keśeta* を知るが故に知田 *keśetrajñi* と名けるものあり。我 *ātman* を知田とする。(一二・二〇) 顯現(開展) *vyakta* とは生老死するもの、不顯現(未開展) *avyakta* とは之に對するものとする。(一二・二二)。

更に説明して、無智 *ajñāna* と業 *karma* と渴愛 *tṛṣṇā* とは流轉の因であり、不信 *vipratyaya*・我慢 *ahaṅkāra* 疑駭 *saṁśaya* 范藍 *abhisamplava*・無差別 *aviveka* 無方便 *anupayā*・執着 *saṅgīna*・墮落 *abhyavapāta* 無明・*avidyā* の爲に實在 *sattva* に達しないとする。而して不信は逆に働き、爲すべからざるを惡しくなし。考ふべきを惡しく考へ、我慢は「我言ふ」「我知る」「我行く」「我確立せり」と言ふ如く現れ、疑惑とは土塊の如く種々のものが混じてゐるのを一の狀態と見ることを言ひ、范藍とは我

を以て意と覺と業と同じものとなし、その聚合は即ち我であると考ふるを言ひ、無差別とは覺者と不覺者の間、また諸自性の間に差別なしと思ふを言ひ、無方便とは南無ナムケツレヤク・物遮地と稱へ、犠牲に灌水撒水するを言ひ、執着とは心・言・業・智にて感境に結ばれるを言ひ、墮落とは「此は我がもの」我は之に屬す」と思ふ不幸を言ひ、其にて人は流轉して低き境界に生れるとするのである。(一一・二二—三二二)。無明は五重で、闇 *tanms*・癡 *moia*・大癡 *mahimoia* 二種の闇黒 *tanisara* がある。闇とは惛情 *blissara* で、癡とは生老死で、大癡とは愛欲で、偉人も之に迷されるのでかく言ひ、闇黒 *tanisara* とは瞋恚 *krোধa* で、盲闇 *nidha* は失望 *vidha* である。(三三—三六) 幼愚者はこの五重の無明で輪廻し、「我は見者 *drasit* 聴者 *śrot* 思考者 *mamū* 又は果 *kāryam* と因 *karāṇa* なり。」と思つて流轉轉變する。因にて闇の流は動き、因なければ果なく、正思惟者は四種のもの—默慧 *pratiḥuddha* と開慧 *apraḥibuddha* 顯現と不顯現を知る可きであり、知田は之等四種を如實に知り、老苦を捨てて不滅の處 *akṣarapada* に達する。この理由より波羅門は至上の梵 *parama-brahma* を説き、梵行を行じしめると。(三七—四二)。

之によれば、本讃教論思想では神我 *purusa* を説かぬが、我 *ātman* 即ち知田 *koṭrajina* が之に相當する。第十八頌の不顯現は自性を指すらしいが、第二二と四〇の不顯現は神我を指す如くにも思はれ、薩埵(實在・一七) *satva* は三徳中の其を意味するのでなく、その真意は不明であるが、或ひ

佛傳文獻に現れた數論瑜伽思想に就いて

は衆生の意（漢譯然か譯す）かと思はれる。諸根諸境（一九）は五知根五境を指すのは明で、漢譯は境界として色聲香味觸を擧げる。手足口二道は作業根を指すは明である。本讀は五唯 pañcatannūtra を説かない。唯五大には五唯の意味を含まれ、奥義書數論説・薄伽梵歌七・四―五等の五唯を立てぬのに似る。元來五唯は原始的數論には説かれず、五唯の意をも含んだ五大が後世五大と五唯とに分れたものである。

阿羅藍の所説の數論説は緣起順序は漠然とするが、之を發生的に整理圖表すれば、左の如くならう。

我（知田）

五大

諸根（即ち五知根）

自性↓覺↓我慢

〔五作根〕∥手・足・口・肛門・生殖器

心（根）

諸境（五境）

（五大・五知根・五作根・心根・諸境の發生的順序不明なので、並立して記す。）

即ち二十四諦説となり、若し我（知田）を加へれば、二十五諦説となる。然しその内容は僧佉耶頌・僧佉耶經の二十五諦説

自性↓大（覺）↓我慢

五唯↓五大

五知根

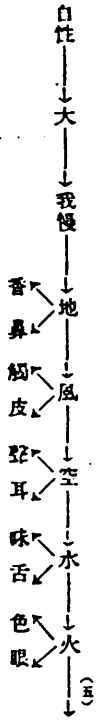
五作根

心根



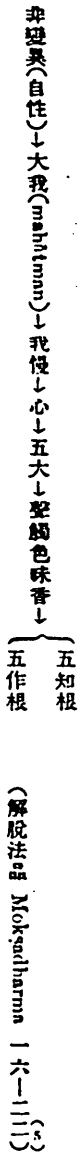
と比べれば、異なるものがある。

本論の數論は奥義書中の最も古き數論說の出るタイラーリヤ *Taittiriya* 書の五藏說カータカ *Kaṭhaka* 書の説き方よりは進んで、大體二元的傾向を取り、シュヴェーターターシュヴァタラの神我を我知と言ひ(一・九)、變異 *vṛkta*・不變異 *avyakta* の名を擧げ(一・八)、迦毘羅仙 (*Kaṣha* 二二)、僧佉耶 (*Saṅkhyā* 七五)の名を出す邊、その思想等は本讚の方が少しく進むが、一味相通するものがある。本讚には三德思想は明には現れないが、廿三頌以下の説明はマイトラーヤナ *Maitrayani* 書三・五一六の開態 *tanus* と動態 *rihas* の説明と通するものがある。摩訶婆羅多詩中薄伽梵歌七・四一五に自性より分化したものとして覺・我慢・心・五大の八分を擧げ、五唯を説かぬのは本讚と一致する。摩訶婆羅多中本讚の縁起觀に稍々似るものは隨歌 *Amṛitā* 四〇—四二で、



とするが、心根五作根を説かぬ所が本讚と異なる。

解脫法品の數論は殆んど圓熟期に達して居るが、多少本讚と似る所もあり。



佛傳文獻に現れた數論瑜伽思想に就いて

佛傳文獻に現れた數論瑜伽思想に就いて

五八

非變異(自性) ↓ 大 ↓ 我慢 ↓ 五唯

五作根  
五知根  
心根  
五大

(同・三〇八・二七—二九)<sup>三</sup>

前者が五唯を説かぬ所は本讚と似るが、覺を大我とする事と發生的には必ずしも一致せず、後者は覺を大とし、五唯を説く點が異なる。

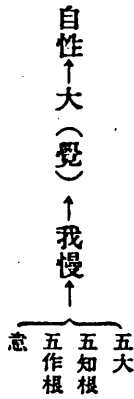
然らば與義書の數論的思想は發達程度としては本讚の數論の前に位し、同日に論ず可きでない。摩訶婆羅多詩の數論思想は本讚と相前後し、略々同程度の發達過程にあるが、摩訶婆羅多詩が稍進むと見る可きで、本讚とは多少の異同があるが、馬鳴の佛所行讚と摩訶婆羅多詩とは直接的に間接的に因果關係があり、小生の馬鳴が解脱法品を讀んだとの結論が正當であるならば、馬鳴は解脱法品に多少影響されてゐよう。

然し佛所行讚の數論と更によく酷似するのは、醫書遮羅迦書 *Carakasamhitā* 身 *Sarira* 品に出する數論説である。チャラカサムシター *Charaka-samhitā* は醫書で、身品に身體組成を説明するに當つて數論説が出て、數論發達史上重要な文獻である。編者遮羅迦 *Charaka* は雜寶藏經第七、付法藏因緣傳第五(遮勸)<sup>六</sup>によれば、馬鳴・大臣摩吒羅と共に栴檀鬪呢吒王の三智臣で、紀元後七十八年に在世し、馬鳴と同時代の人と信ず可き理由がある。

本書身品の數論思想は六大 (dhatu) 即ち空 *ka*・風 *vayu*・火 *agni*・水 *aps* 地 *ksiti* と神我 *purusa* と名ける心 *cañā* を立てる (一・一四及び二五)。本書は廿四諦を取り (一・一五) 心根 *manas* と十根 即ち五知根と五作根 *karmendriya* たる把取・保持の爲の手 *hasta* 歩行の爲の足 *pada* 排泄・生殖の爲の肛門 *puṣya* 生殖器 *upastha*・口 *vāc* (一・三三―四) と五對境 *indriyārtha* と八重の自性 *Prakṛti* 即ち自性・大 *mahat* (覺 *budhij*)・我慢 *ahaikara*・五大 *mahābhūta* たる空・風・火・水・地とである。心根は根を通じて働き、極微性で心根が觸れて初めて根に知覺がある。覺が起る前に不決定意 *vicā* と思考 *vicāra* の二活動が心にある。五根は五大の結合の所産で、聽官は空の優勢、觸覺は空氣の、視官は光の、味覺は水の、嗅覺は土の優勢によるとする。本書は色 *rūpa*・聲 *śabda*・香 *śandha*・味 *rasa*・觸 *spṛśa* の名目は擧げるが (一・二五・) 五唯は説かない。感境 *indriyārtha* 十根・心・五大・自性・大我慢が動態を通じて起つて「人」を作る。業 *karma* 業果 *phala* 認識 *jñāna* 苦樂・無智 *moḥa*・生死はこの結合に屬する (一・三五)。神我 *Purusa* があり、之ある爲生死束縛救済があり、我 *ātman* ある故人の行爲に責任がある。神我は最高我 *Paramātman* と呼ばれ、初なく、その前に原因なしとする (一・五一)。我自身には自覺なく、自覺は根と心との結合より來り、無智・意志・慳惡・動作により神我と他の大との結合が起り、其により感情智識動作が起る。本書は自性の未開展の部分と神我と同一視し、變異 *vikāra* 即ち自性の發展的所産を田 *keśara* と呼び、自性の未開展の部分を知田 *keśarajñā*

と呼んでゐる(一・六三)<sup>(10)</sup>。この未開展と心 cetana とは同一實體である。この未開展の自性又は心から覺が<sup>ブツツイ</sup>出で、覺から我慢が<sup>アハムカウラ</sup>、我慢から五大と五根が造られ、之が完成して創造が起つたとする(一・六四)。劫滅 Pralaya の時、開展物は自性に歸つて未開展となり、新しい創造の時未開展なる神我より開展物になるとする(一・六五)。生死滅造の輪廻は動態<sup>ウヂヤス</sup>・閑態<sup>ウヂヤス</sup>の爲で、之が無くなれば輪廻より脱れるとする。意は眞の動作者たる我と結合して活動的となり、他に決定されず、自らの意志で生物に再生し、活動し、業果を超へる。之を生起的に圖表すれば、

〔神我(我又は心)〕



にて廿四諦説で(一・一五)、神我を數へ入れれば(本典は神我を數へず。一・一五)<sup>(11)</sup>、廿五諦説であるが、この建前は佛所行説の數論に全く同じである。兩者は共に五唯を説かず、自性を Avyakta 未開展と言ふ。遮羅迦書は自性の未開展の部分は神我と同一視し知田とし、一元的の處があるが、佛所行讃も二元的傾向は明瞭でない。本讃一七頌の *etadnyam* を漢藏譯の如く衆生と解すれば、自性・變異・生老死が衆生と爲る意になるが、遮羅迦書も亦自我・大・我慢・境・根・心・大が人を作るとする。

更に遮羅迦書は渴愛 *trishna* が苦樂の因で、解脱とは苦樂の滅を意味し、苦樂なき時瑜伽の狀態がある。眞知が凡ては因により作られ、無常で、自ら起り、我は我に屬せぬのが明になる時、我は凡てに超越し(一・一五〇)、愛情知識が全く滅した時、最後の捨離があり、我の存在を示すものは残らず、我は感得されぬ。(一・一五二)之は梵の狀態 *Brahmabhūta* で、梵を知る者はこの狀態を永遠で絶對に特長なき梵と呼び(一・一五三)<sup>(11)</sup>、數論論者・瑜伽行者は之を目的地とする(一・一四八—九)。動態・聞態が根絶され、過去の業果が無くなつた時、解脱の狀態が來るとする。之と佛所行讃が凡て因により果があるとし(一〇・三九)、老の苦を捨て不滅の處に達し(四一)、波羅門は至上の梵 *Paramma-brahma* を説き梵行を行ひ、それに住はす(四二)と言ふのと、思想・言語共に符合一致する<sup>(12)</sup>。

*Carakasamhitā, Śāstra 1, 93—100.*

98(152) *tasmīnīścaramasanyāse ramitāyāsaravelandhī, anayjñānīnījñānān nīrtīnī yantya'śetalī.*

99(153) *atīparānī brahmanbhūto bhūtiānā nopabūhyate, nījēta'yā sarabhāvebhya'yā cīnamī yasya na vidyate.*

100. *gatībrahmarīdānī brahma tuocakēramakāśānām.*

*Buddhacarita XII. 63—65*

63. *adhyātmanukūśaleśvarāyo nīvarīyātīnānāmānītrānī, kīncīnāmāyī eānīpē'yānākīncīnyā īti smṛtā.*

64. *tato munījāśīkeva śakunī pātījārādīra, kecīrjñō nījēsto dehānūktā īyābhīkūhīyate.*

65. *etīatīparāmānī brahma nīrīngīnī dīhīravanakāśāraṇī, yanmoke īti tātīrjānī kūtīāyātī mānījīrah.*<sup>(13)</sup>

佛傳文獻に現れた數論瑜伽思想に就いて

之は兩書間に密接な相互關係のある事を思はせる。

之等の兩書の類似一致を合せ考へれば、繁粗の別はあるが、全く同一發達過程にある事は明な事實である。更に兩著者が同時代の人である事を思へば、前書の數論思想は密接なる相互關係ある事が推論される。恐らく紀元一・二世紀の數論思想はかゝるものであつて、遮羅迦・馬鳴の何れかが他の數論説を採用したのであらう。遮羅迦の記述が組織的にして詳細である點から、馬鳴が其を取つて多少の自己の識見を加へたかも知れない。或ひは兩者が共に共通の民間信仰を採用した事も考へ得られ、少くとも當時(一・二世紀)の數論思想のかゝるものであるのは確實である。

摩訶婆羅多詩(十二・二一八—九)に出る般荼尸迦 *Pāṇḍita* の數論思想は佛所行讚とは餘り一致しないが、遮羅迦書とは一致する。般荼尸迦は真理を神我の状態に於ける不顯現 *Avyākta* であるとし、人は大 *Brahmā* の積累でなく、義務の規定と道德的責任の意味として「我」が存在し、意識は生理的身體・心の溫和即ち *śānta* に基き、積累に造られたものは我でなく、凡ての者は之を我と考へる所に生じ、かゝる現象を全く捨離する時解脱 *mokṣa* が實現される。徳 *guṇa* は善惡性質の異つた種類で、積累の状態は田 *bhūmi* で無で、最後の状態は川が大洋に失せた如き状態で、*niḥiṇa* と呼ぶ。之は全き破滅 *saṃyakt-bhāna* と言はれる捨離の状態により達せられる。最後の境地は佛所行讚の其とも似て、他は殆んど全く遮羅迦書と一致する。自在黒 *Isvara* の數論に一致する思想

はバタンチャリ Patanjali の瑜伽經 Yogasūtram・摩訶婆羅多に見出されるが、遮羅迦書の數論は、タンチャリに知られてゐたらしく、瑜伽書一・一九に引用される。傳説的に數論論師と傳へられる其他の林祇沙 Jaigishya 波羅沙 Parāra 等の思想は記録される文獻見當らず。闍那迦 Janaka の思想も記すものが少く、知られない。

かくて之等佛所行讚・遮羅迦書・般茶戸迦の數論は奥義書思想と自在黒の正統派數論との間の推移階段を示し、重要である。

佛所行讚十二品に無明の五重として闇・癡・大癡・二種の闇黒(重闇 tamisra 盲闇 andhatamisra?)を擧げる(二三)のは、數論頌の疑倒 viparyaya の内容(Saṅkhyakrikā, 43)と一致する。この分類は當時既に成立してゐたのであらう。

## 二 佛所行讚の解脱の方法と其の境地

更に本讚では阿羅藍は解脱の方法と境地を説明し、梵行者は出家・乞食・持戒し、満足し閑處に住し、相對より離れ經論を知り、貪欲を恐れ、根を制し、寂靜に達し、愛欲と害心より離れ、淨念所生の有尋の第一禪に達して安樂を得、愛憎を非難する寂靜にて梵天界 Brahmāloka に達す。(一一・四六一五一)。更に覺は意を亂すを知り、歡喜と吉福を伴ふ第二禪に達し、光音天 Anāraṭṭhadeva に至る(五二―三)。尙努めて歡喜なき安樂なる第三禪を得、ある智者は幸不幸・思の活動なき故解脱と

思ひ、偏淨天 *Subhaktisna dāivata* の安樂に達する(五四・六)。更に努むる者は苦樂を離れた第四禪定に到り、禪定の果は廣果天 *Vihāṅghala deva* と呼ぶ(五七―八)。この三昧より高まり、身體の禍惡を見、身を癢する爲智を修め、色相に無關心となり、身體の多くの窳かたを働かせ、堅きものさへ空所と感せしめ、空氣の如く擴る我を縮め、高き卓越に進み、至高の精神に精通した者は我を我にて除き、何もものも存せずと見、虛無者と言はれ、知田は體より脱れ、解脱する(五九―六四)。之が無標にて金剛不滅なる最上の梵で、眞理を知る賢者は解脱と言ふ(六五)。而して林祇沙 *Tīrthāyāna* 闍那迦 *Janaka*・波羅沙 *Purisa* 其他解脱を望む者もこの道によつて解脱した(六七)と結ぶ。

この解脱の境地を梵としての説明と文字(一一・六四―五)は遮羅迦書の其とは酷似する。<sup>二二</sup>兩者が解脱の境地を梵と名けるのは、數論頌は余り言はず、奧義書の梵に近く、之の系統を引く様である。然し數論説による解脱の道程を四禪定と梵天・光音天・偏淨天・廣果天に配當するのは、(佛本行集經問阿羅邏品第廿六下には言語思想全く同一の記述出ず。<sup>二三</sup>)類似のもの他外道論書に見當らず、珍しい。或ひは佛教の禪定觀を織り込んだかとも思はれるが、梵網經(*Brahmajāla-sūtra*, 六十二見經)には之に似た説を外道説と擧げてゐる故、民間瑜伽思想にでもかゝる説があつたかも知れない。今後の考證を要する。

佛所行讚第十二品では太子は阿羅藍訪問の後更に壽陀 *Uṭṭaka* 仙を訪ねたとして、その説を擧げ、



彼は想 *saññā* と非想 *asaññā* との禍惡を知り、想と非想とより成立つ無所有より優れた道を得、非想非々想處 *nasaññāyaṃ na saññā* に達してゐたが、再生する故太子は見棄て去つたと（八二—八六）。この思想は他佛傳にも多く説かれるが、之に類似する思想は外道文獻には未だ見當らず、かゝる思想が當時民間に流布してゐたのであらう。深く討究する資料を見出し得ない。

更に梵本消失部分であるが、漢藏譯化給孤獨品第十八（漢譯一四五—一九六、藏譯一八一—五五六）では佛は給孤獨長者に世界の成因に關する外道思想（自在天創造説・時作者説・我作者説）を説く内、世界が自性 (*pratyak*) より生ずるとする説を擧げるが、之は一種の數論を豫想するらしく、之によれば、自性は所依無く因無く所作有り、唯一で一切處に遍滿し、常作者で、一切求那 (*śūnya*) より離れ（自性は三徳未分の位故？）、衆生と求那は異り、常住で他の因となり無心である。之は略々數論の自性説に一致する（數論頌一〇参照）。之は馬鳴當時の數論論説であらう。之によれば、自性説は可成整つて、數論頌に近付いてゐる。

### 三 他佛傳文献の數論瑜伽思想

他佛傳文獻に於て原始的數論を説くのは、過去現在因果經、佛本行集經廿二である。思想は佛所行證と大體同じで、同一系統を引くらしく、佛本行集經は之を稍々敷延し、過去現在因果經は之を簡略にした傾がある。

一、佛本行集經。佛本行集經卷第二十二問阿羅邏品第廿六下の阿羅邏說及び太子の批評は思想内容文字共佛所行讚と逐字的に一致する。本性 (prakṛti) と變化 (vikṛti) が合して衆生 (sattva) となり、本性とは五大即ち地水火風空で、我 (Purusa) 及び無相 (Pratya) を本體性と名け、變化とは諸根・境界・手足語言動轉來去及び心識である。境界を知るを知境界(即ち知田 *kr. chraṇi*) と名ける。之等は譯語を異にするに留り、思想は殆んど全く一致する。唯次に「若有能識諸根塵是名善知彼境界」の諸根塵は五唯を指すかとも思はれる。次の煩惱の四因——無信・著我・有疑・無定及び餘愛・無方便染着・墮落の説明も佛所行讚(一一・二四—三二)と殆んど逐字的に一致する。無智の五處——黑暗・愚癡・大癡・二雜住(瞋恚又は懈怠)の説明も同一で、解脱過程を四禪・諸天に配する記述は全く一致する。然しこの後の太子の阿羅邏說批評は阿羅邏仙との對話の形にてなされて増補され、我・自在天創造說等の思想も説かれ、多くの數論論師の名が擧げられてゐる。我を説明して「不生不老。不退不退。無邊無中。無前無後。自在能入輪轉。在於生死之内。亦不暫住。彼法非法。彼天彼人。及諸有趣。彼能遠行。彼能作乘。乘彼乘者。能渡深有海流轉去來。能作生死。亦能變化。自在最勝。最妙最大。能作世主。攝化一切。」<sup>(七)</sup>と言ふのは多少無活動の無作者たる我に能動的の屬性があり、數論の神我と多少異なるものがある。

佛本行集經でも阿羅邏仙訪問の後優陀羅羅摩子 *Udra-Rāmaputra* を訪ね、非想非々想定の説明を

聞くが、その内容は佛所行讚（一・二・八二—八六）と同じである。但し説明は甚しく増補されてゐる。由來佛本行集經は大事 *Mūlavyāsa* の異譯と稱され、事實結構思想殊に本生話の骨子に於ては大體一致するが、又一方部分的には佛所行讚の記述を模倣し、その頌句を全然引用する個所が甚だ多く、數論思想は大事とは全く相違し、佛所行讚と一致する。目下大事と佛本行集經の對照、佛本行集經と佛所行讚との共通記述事項頌句の整理中であるが、之が明かにさるれば佛本行集經の成立經過が明にされやう。思ふに本行集經は大事を譯出したが、佛所行讚の優れた思想經文は採用し、大事も譯出後多少増補改竄されたのであらう。

二、過去現在因果經。因果經卷第三<sup>(二)</sup>には同じく阿羅邏說として、衆生は冥初より初り、冥初より我慢が、我慢より癡心と順次に染愛・主微塵氣・五大・貪欲・瞋恚等の諸煩惱が生じ、生老病死に流轉するとし、多少建前を異し、五微塵氣は五唯の意らしいが、解説過程を四禪に配當するのは本讚と同じである。然し他傳では爵陀羅仙の所說とする非想非非想處を阿羅邏仙の究竟解脱の所とし、迦闍仙の所說は阿羅邏仙と同様とする。之の建前は神我を立てぬが、大體は數論說に一致し、發生的に説く點が佛所行讚佛本行集經より文獻的價值がある。之を生起的に記せば

冥初↓我慢↓癡心↓染愛↑五微塵氣↓五大↑貪欲瞋恚等の諸煩惱

之を僧佉耶頌・僧佉耶經の廿五諦說

佛傳文獻に現れた數論瑜伽思想に於いて

佛傳文獻に現れた數論瑜伽思想に就いて

六八

神我

自性↓大(覺) ↓我慢

五唯↓五大

五知根

五作根

心根

と比すれば、自性・大の代りに冥初を立て、癡心・染愛諸煩惱が入る點が異り、五知根・五作根・心根を説かぬ。正統派に一致せぬ部分は當時の民間俗説を採用したのであらう。

三、佛本行經。佛本行經不然阿蘭品第十五の阿羅邏説は稍、傳承を異にし、阿蘭は世人は生死流轉するが、八私事があり内法と言ひ、又十六疑亂諸事に因り起滅し、かゝる五性あり、識著は第六、意は第七、猶豫は第八で、五情五欲あり、又六誤亂あり、是を知る者は覺業と名け、梵天は泥洹業と名け、覺の状態を泥洹・禪報と言ひ、生死路を出で、古仙の知足・定行と名くるは露形を嚙し、日所行道に従ひ、解脱を求むる者も従ふとし、迦闍は八意を説くとする。後半は佛所行讚等と相通する者があり、泥洹・泥洹業の字は内容は兎も角佛敎のそれと酷似するが、之は原始的數論思想と名くる程整ふてはゐない。

四、普曜經。普曜經異學三部品第十四(三三)は鬻頭藍弗は圖識・算術・天地異變を知り、有想無想定を獲、無想を踰ゆるものは無しとし、迦維は無用虛空三昧を獲てゐたとするが、之は數論説とする事は出來ない。

五 大車譬喩譯 *Mahāvastu-avadāna* 大事(二・一一七—八)に太子は阿羅藍迦羅摩 *Arāḍa-kāḷama* を訪ねた事を起し、その説は「見よく、捨てよく」で(同様の頌句佛本行集經二二下に出す<sup>(註)</sup>)。梵行を行ふを修行方法とし、佛は之を捨てたとするが、之は普通の捨離思想で、三・三三〇—三四七に我の問題を扱ふが、之も共に數論説とはなし得ない。

四 佛教と數論との關係

かくの如く諸佛傳文獻が佛は修行中數論を學んだとし、又佛教と數論間には類似するもの多く、多苦觀・無神觀・非祭式主義・不殺生主義・人類平等主義殊に十二因縁と數論の縁起觀との間には一派相通するものがある。ケルンによれば、

佛教

數論

無明 *avidyā*  
行 *saṃskāra*  
識 *vijñāna*  
名色 *nāmarūpa*  
六入 *saptyāyana*

自性 *pradhāna*  
覺 *buddhi*  
我慢 *ahaṃkāra*  
五唯 *tanmatra*  
十一根 *indriyaṅgi*

で、似通ふものはある。佛所行讚十二・三九には無明 *avidyā* の五重を擧げた後、  
御身、賢き者よ  
因なければ果なしと  
かくこれらの因にて因の流は動く。  
認識<sup>し</sup>るべきなり。

佛傳文獻に現れた數論瑜伽思想に就いて

と言ふのは、十二因縁と對照すれば與深い。然し、若し佛教が數論に影響されてゐるなら、佛教原始經典に記述される筈であるが、之が無く、佛教と同時に起つた耆那教にも同様である。<sup>(C.H.D.)</sup>又木村教授の言はれる如く、數論派は佛教當時は數論派の勢力は未だ摩訶陀地方に及ばなかつたらしく、オルデンベルヒ(Oldenbergh)氏やリス・デヴィズ(Rhys Davids)氏の佛教に數論の影響なしとの主張が正しく、兩者の類似思想は寧ろ印度の共通財産で、ケルンの言ふ如く佛教の因縁も數論の縁起觀も共に古代思想の改造で、ドイセン(Deussen)の言ふ如く數論佛教共に同一潮流に乗じて顯れた姉妹派であらう。<sup>(C.H.D.)</sup>佛所行讚には林祇沙 Jaigisavya 闍那迦 Jamka 波羅沙 Parāśara がこの道(數論說)に従つた(一一・六七、同様の頌句佛本行集經二二)と言ひ、闍那迦の名を出す。彼を教化した般茶戸訶 Paṭāśikha をガルベ氏は紀元後一世紀、木村教授は前二三百年に置いてゐるが、<sup>(C.H.D.)</sup>然らば闍那迦も同時代であり、又本讚の數論の相當進んだ内容から推しても、本讚の數論思想は佛以後一馬鳴前の數論であることは確である。本讚生品第一・二頌に迦毘羅城 Kapilavastu を「大仙迦毘羅の住所」<sup>(C.H.D.)</sup> maharajy Kapilasya vastu とするのは高楠教授はこの地方が赤土故 Kāṣṭhī (赤褐色)と言つたのが、數論の始祖と稱せられる Kapila に後世に合致されたと言はれるが、妥當であらう。迦毘羅城が迦毘羅の住所とするのは後世兩者同音よりの附合又は釋尊の生地を神聖化する後世の修飾であらう。本讚一・二・二に迦毘羅は波闍波提 Prīṭhivī と言はれるとする(同様の頌句佛本行集經二二下、大

正藏經三・七五四A)が、之は木村教授の言はれる如く「金胎神そのものを人格化して金胎の色に關係ある黄赤の名を取りて *Amika* (黄赤)と立てた」のであらう。又教授は同じ理由を以て金胎神と迦毘羅城とを關係附けてゐる。<sup>(二九)</sup> 大弟子出家品十七に出る迦毘羅仙人の名も同仙と佛との弟子教化の比較としてであらう。

佛本行集經第二十二・問阿羅邏品下には數論論師として者沙仙人・毘輪闍那仙人・波羅奢羅仙人等<sup>(三〇)</sup> (佛所行讚十二・六七)の外に、尊者波羅奢羅 (*Parasara*) 仙人・頗羅墮・阿須梨耶 (*Asuri*)・跋陀那・迦妬婆陀那・陀那達多・達利多耶那・般遮羅波帝・阿沙陀 *Asatthi* 跋摩達多・那侯沙 *Namsa* 王子耶耶低 *Yayidi* 詔波梨・波羅婆遮那・脾提阿・闍那迦 *Janaka* 阿槃低國羅低提婆闍那沙毗耶 *Jagjivya*・提毗羅・毗陀呵毗耶・婆奴・提婆耶那・泥沙多那耶・耶若多那・尼耶薄都・呵梨低・跋闍羅跋を擧げ、是等一切の仙人は日光に入りて正路を取つたと言ふ。<sup>(三一)</sup> 此の仙士の名は佛所行讚十二・六七より以上に解脫法品三二八・五九―六二の數論論師の名に一致する。之は佛教所傳では勿論なく、解脫法品から採用したか、民間説話から取つたのであらう。(「馬鳴と解脫法品との關係」一、參照)

佛所行讚に於ける太子(佛)の阿羅藍説の批評は側面より彼の數論説を伺ひ、佛教數論の異同を多少明にする事が出来る。知田(心)は變異と自性とより脱れても生の状態・種子の状態に屬し、淨き我でも我ある以上絶対の放棄でなく、三を棄てるとも差別あり、我ある内は之も微妙な形で存續し、

我慢は放棄されず、數の *vinaya* 等より離れぬ間は求那より離れたのでなく、従つて解脱はない。求那の *mita* と求那の *mita* とは引離し得ず、身體のない知田(心)は知あるか無知であり、知あれば知らるべきものあり解脱なく、無知なれば我は何の役に立たず、究極の目的は一切の捨離であるとし、阿羅藍説を不完全とする。

佛は化給派獨品第十八に世界は自性 (*Prakriti*) より生ずるとする説を批判し、諸明因論者 (*Heli-vinda*) も之を説かず、所依も因も無く、所作あり、皆因により、自性生でない。諸所作は一因生でなく、一自性は因でなく、一切處に周滿すれば能所作なく、因でなく、一切處に遍ければ一切が作者で、一切時に所作がある。常作ならば時を待つて物を生ずる事は無く、自性は因でない。自性が一切求那の *mita* を離れば、一切所作も求那を離るべきだが、一切諸世間には求那ある故、自性は因でない。自性と求那と異なるなら、常が因となる故其の性は異なるべきでないが、衆生と求那と異なる故自性は因でない。自性が常なら事は壊る可きでなく、自性が因なら因果の理は同じで、世間に壊ある以上別に因がある。自性が因なら解脱を求むべきでなく、自性ある故生滅に耐えられる。假令解脱を得ても自性が遠つて縛される。自性が不見なら、見法因となる。此も因でなく因果の理は異なる故、世間の諸見事は因果が皆俱に現れる。自性が無心なら心因はなく、因が見えなくて見事を生ずる事は無いと言ふ。



因果經では太子は阿羅邏の究極處たる非想非々想處が有我か無我かと尋ね、答を得ず、捨てたとする。

而して佛所行讚・本行集經・因果經等に佛陀が數論を問ふて、之に満足せず捨てたとするのは、木村教授の言はれる如く<sup>(註10)</sup>「馬鳴當時數論が盛であり、而も傳統古きを唱へて居た爲、佛は或らゆる學をなし、而も其以上に出たことを示す構想で、必ずしも歴史的事實を語つてゐるのではな」からう。

註(一) Richard Gaube: *Sāṅkhya und Yoga* (Strasbourg, 1886) s. 4. *Vāśeṣāṅga und Jaṅṅiśvara*. (佛所行讚に觸れず) R. Gaube: *Sāṅkhya-philosophie* (Leipzig, 1914) S. 66, S. 72. 宗井伯善教授「哲學雜誌」。木村教授「印度六派哲學」九一頁、一一九頁以下。常樂教授「馬鳴菩薩傳」其他。然と數論思想の佛所行讚にあるな指摘されるので、その内容論には觸れず。

(二) XII 17. *praktiṣa v'kāraṣa jama mlyanjāniwa ca, tatvareṣaṣṣṭīyuktāni sūtrānta ja-rehi naḥ.*

18. *tatra tu prakṛtirnāma vidhī prakṛti-oriṇa, pa-ūra bhūṅgāyamañkarañi baddhīnāyaka:amēya ca. 19. vikāra hi budhīn tu vīcāyānndīyāñi ca, pīnīpādān ca nīcam ca pāy'pādān tathā*

*manuh.*

自性とは異々(「性變生老死」)生と老と死とは、先ずこは我等に存在(衆生)と呼ばれるもの。此(五爲衆生)存在確乎たる者も、御身を受け(二二)とせ(二二)に、自性を深く知る者も、五大と我慢(「性者精純淨」)覺と不顯現とは(轉變者五大)げに自性なりと知り給へ。(二八)我覺及與見されど變異とは(隨境根名變 色聲香味觸)諸境と諸根と(是等名境界 手足語二道)手と足と口と(是五名業根 眼耳鼻舌身)肛門と生殖器等、また意となりと知れ。(是名爲受根意根兼二義亦業亦名覺)(二九)漢譯性變生老死 此五爲衆生(大正藏經四、二二〇)佛所行讚十二・三三二四に無智業・感受を流轉の因とし、不信・我慢・疑惑・范礙・無差別・無方便・執着・墮落の爲に眞實在(Sattva)に達しない、云々

佛傳文獻に現れた數論瑜伽思想に就いて

佛傳文獻に現れた數論瑜伽思想に就いて

七四

が、マイトラーヤナ書三、五一六は混亂・怖畏・悲  
哀・混眼・懶惰不注意・頹敗・憂愁・飢渴・苦惱・性急・  
怖疑等の如きはタマス(純性)で、渴愛・嗜好・欲情  
・懶欲・無慈悲・戀愛・瞋恚・欺慢等はラヂナス(動性)  
なる。

(五) 之等の圖表は木村泰賢教授「印度六派哲學」頁一  
一一二による。

(六) 雜寶藏經第七によれば「時月氏國王、名稱耨檀  
呢陀、與三智臣以爲親友第一名馬鳴菩薩、第二  
大臣字摩訶羅(Mitra)第三良醫字迦羅迦(Cara-  
si)如此三人、王所親善待過隆厚、進止左右」  
付法藏因緣傳第五(藏九、一〇六頁b)には逆動を  
して詳しく事跡を記述する。

(七) Carakasamhita Śāstra I, 16. Purāṇa dhātuhedena  
caur-viṇśatikah. smṛtiah, mano 'cā'cendriyāṅyarthāḥ  
praktiścaśādhātuki.

(八) 自我 prakṛti は八要素をその内にもつもの(=Ca-  
śādhātuki) 即ち ayyakta, mahat, ahaṅkāra 等  
五大を持つものなる。

(九) 神我 Puruṣa は、ソレでは除かる。註釋家 Cakrapāṇi  
は prakṛti 等 puruṣa は明でなく、二者は一なる數  
くられると言ふ。

prakṛtyaiva prakṛtīcodāśānānī punuḥ amayaiva tatrasa-

dharmyat ayyakūyaṁ prakṛitāveva prakṛtīya  
ayyaktāśādhātavya gṛhātī. Harinūtha Viśārada,  
Caraka 出版 Śāstra p. 4. nṛyaṇa Gaṅgā 出版 śāstra  
I, 1669 註 p. 284. Col. a

(10) Śār. I, 63. iti keśam p. nandulīṅgaṁ sartraṁ  
kharāṅgīṁ, ayyakāmeya. Keśamya keśāṅgī  
mṛgayo viduḥ.

(11) 〇 brahmanhita の状態は純存在・純智・純善の  
性質である Vedānta の brahma の如き意はなく、  
この状態は存在の何等の印なき(cakṣaṇam)純粹  
無の様であり、龍樹 Nāgārjuna の涅槃に似る。

(12) Caraka aṅghīya, Śāstra I, 93—100 in Harinūtha  
Viśārada. I, 152—161 in Nirṇaya-Sagar press. 兩  
書の思想的言語的一致を比較せよ。

(13) 佛所行證十二・六三一—六五。

至高の精神に精通せる他の者は(善於内寂靜)我  
か我にて除きて(難我及我所)何ものも存在せず  
を觀察して(觀察無所有)虚無者と首はる。(是無  
所有處)。(六)ソレに文闍草の莖の、葉鞘より出ず  
るがごとく(文闍皮骨離)鳥の鳥籠より出するがごとく  
(野鳥離樊籠)知田は體より脱れ、(遠離於境界)解  
脱せりと思はる(解脱亦復然)。(四)ソレこそ無標  
にして金剛・不滅なる(是上婆羅門)最上の梵な

り。離形常不盡そを眞理を知る賢き者は、慧者應當知、解脫なりと説く。(是爲眞解脫。)(65)

(四) 大正藏經三・七五四B—C。

(五) 大正藏經四・三五A—B、木村教授はこの自性を *Svabhava* 「自然」位の意に解される。

(六) *Fahikhya Karika*, 1C 木村泰賢氏「印度六派哲學」一四九—一五一頁。

(七) 大正藏經三・七五三C。

(八) 大正藏經三・七五五C。

(九) 大正藏經三・六三七C—八A。

(一〇) 大正藏經四・七四B—五A。

(一一) 大正藏經三・五一〇A—B。

(一二) 佛本行集經「二十二問阿羅漢品」下、「重重大第悉皆捐、是乃名爲捨境界」(大正藏經四・七五五C)

(一三) ケルン (Kern) 佛教大綱(立花氏譯一四九頁) 木村教授「印度六派哲學」九〇—二頁。

(一四) Oklenberg: *Buddha* (Vriate Anf.) S. 84—98, *Thys Davids: Buddhism* (America Lecture pp. 21—30)。

(一五) ケルン氏佛教大綱(立花氏頁一四—一四二) *Deussen: Allgemeine Geschichte der Philosophie* B. 168—170。

(一六) 大正藏經三・七五五A。

(一七) 木村教授「印度六派哲學」一一九—二〇頁。

佛傳文獻に現れた教論瑜伽思想に就いて

(一八) 東京帝大正十三年度「梵文佛所行讚講義」。

(一九) 「印度六派哲學」一一六—一一七、同書九三頁。

(二〇) 佛所行讚大弟子出家品、大正藏經四・三三B。

(二一) 大正藏經三・七五六C—七A。

(二二) 漢譯(明かに「諸因論者」)(大正藏經四・三五頁A)。諸因論者の意か。尙 *c. SHE. Vol XIX. Prel: Fo-shing-ten-king p. 200. note 1.*

(二三) 木村教授「印度六派哲學」九三頁。

# 十二部經の研究

林屋友次郎

## 優陀那

優陀那是十二部經中の最古經であつて、第一結集の所誦と考へらるゝものである。此點に關しては、自分は之を十二部經中の最古經として説くに對し、椎尾博士は之を九部經中の最古經として説かれて居るといふ點に相違があるだけで、椎尾博士に既に立派な研究がある。又同僚今津教授の正七八年の駒大の講義中にも、椎尾博士と殆ど同一の點が指摘されて居る。従つて、此點に關しては今更ら蛇足を附する必要がないのであるが、然し問題が重要な問題であるから、兩氏の所説に一部の私見を加へ、簡單なる説明を下して置きたいと思ふ。

優陀那が最古經なりと云ふことは、大約左の五點から之を論證することが出來ると思ふ。

(一) 結集傳との關係に於て、現存南傳雜藏中の優陀那是八品八十經よりなるも、覺音は八十二經と記載して居る。恐らく其後二經を失つたものであらう。之を結集の傳説と比較するに、第一結集は一夏九十日の夏居中、最初の約一週間を準備の爲めに費したと考ふれば、實際の結集日數は約八

十日前後である。従つて、結集日數と優陀那の經數とは大體に一致し、第一結集所誦の經典なるかの如く思はしむるものがある。又第一結集の諸經が、必ず如是我聞の語を冠して誦出されたといふことは、總ての結集傳の共通して傳ふる所である。十二部經の諸經の多くは、伊帝弗多伽を除いては殆んど之を缺いで居るが、優陀那の諸經は全部之を有して居る。此點も、優陀那が第一結集の經と考へらるゝ一つの論據と見ることが出来るであらう。

(二) 叙述の形式より見て、自分は第一結集なるものは、最初より計畫せる、所謂結集の爲めの結集ではなくして、安居の副産物であつたと考へて居る(此點は他の機會に論じたい)。従つて、第一結集の誦出經は正法の傳持といふことも勿論主眼であつたらうが、一面、近ける佛陀を追憶する思ひ出の記的の意味のものであつたと考へられる。此意味に於て優陀那の内容を見るに、其第一品は佛陀の成道に筆を起され、最後の第八品は入涅槃に終つて、畢竟、成道を基點とする佛傳の體裁になつて居る。之れ優陀那が選録と譯さるゝ所以であらう。故に優陀那は一種の佛傳として略ぼ編年史體にはなつて居るが、其内容より見れば、誦出者の心境に最も感動を與へた佛陀自身の體験と、其體験に基いて述べられた感想を、誦出者の記憶の儘に誦出したもので、第一結集の誦出經としては誠に相應しいものであり、又優陀那が感興の譯語を持つのも此點にあるのである。

(三) 攝頌を有する點に於て、優陀那は十經毎に經の順序を記憶し易き如く、一經毎の特色を現す

字句を選び攝頌なるものを作り毎品末に附して居る。此點は近くは増一阿含序品中に「時阿難說經無量、誰能備具爲一聚、我今當爲作三分、造立十經爲一偈」等とあるに合致するものである。尤も、この攝頌は優陀那に限らず、口誦傳承せられたる時代の古經典に多く存し、伊帝弗多迦（本事經）、雜阿含、増一阿含等にも其形を存して居るのであるが、攝頌が特に優陀那頌と稱せらるゝ點から考ふるも、其れが優陀那に起原を持つものであることが考へられるのである。

(四) 律藏との關係に於て、南方律を見るに、小品受戒編第一には優陀那第一品菩提品の初四經と、第二品ムツチリング品第一經が引用せられて居る。漢譯に於ては、四分律第卅五、五分律第十五に略ぼ同様の記述がある。又律の小品第七破和合事中にはムツチリング品第十經が引用されて居る。而して斯る優陀那と律との關係は、椎尾博士も既に指摘せられて居る如く、律の先きに其記述が存して、其等が取り入れられたものであることは本文の比較に據ても之を知ることが出来る。殊に、律なるものは本來僧伽の律儀に關するもので、經や論とは其立場を異にして居るものであるから、律文に記載せらるゝ記述は、尠くも其當時に於て一般に確認されて居つた事實を採擇したものと考へなければならぬ。此意味に於て、律が他の經文を引用せずして優陀那を主として引用したといふことは、優陀那が最古經として權威を有して居つたものなることを示して居るものと云はなければならぬ。

(五) 阿含經典との關係に於て、優陀那は阿含經典中にも隨處に引用せられて居る。例へば、雜阿

合第十五卷第十五經に毘婆尸佛未成正覺時の内觀として十二緣起の生滅二觀を説き、其附經として尸棄佛以下釋迦牟尼佛に至る六佛の内觀亦復如是なることを明す所にも優陀那の第一品が引用されて居る。之に相當する南傳相應部經 (S. N. 36. 11-12) も亦同様である。又巴利長部經第三分當學品阿菴夷經には優陀那第六品第一經が引用せられ、又優陀那第八品第五のチュンダ (經集第一乘第五チュンダ經參照) は、大般涅槃經に於て、一はチュンダに説法された話として、(D. N. 1. 189) 他はチュンダの供養を受けて後、更に遊行せることを示す偈 (D. N. 1. 189) として二ヶ所に引用せられ、之に相當する長阿含遊行經を始め、その別行たる各種の涅槃經も亦同じい。更に優陀那第五品のソーナラーツサ品が中阿含未曾法品に攝せられて居る關係は既に前號に於て指摘した所である。斯の如き關係は隨處に存する所であつて、其詳細は十二部經と阿含との關係を述ぶる所に譲りたいと思ふ。斯く優陀那が阿含經典に引用されることは、他の十二部經の場合にも同様であるが、唯、爰に注意すべきは、優陀那の記述は阿含に引用されてるのみならず、其が或程度増廣された形に於て、他の十二部經中にも引用されてることである。此點が優陀那が最古經なるを示す一つの論證となるものである。

以上述べた如き諸點から、優陀那が十二部經中の最古經であつたことを知ることが出来るのであるが、此點に關し、優陀那に説かるゝ緣起觀の説明が余りに完成した形に説かれて居つたり、或は

經集第四聚が優陀那の中に指名されて居つたりする點から之と反對する所説もあるのであるが、前者に就いては、緣起觀が佛陀の中心説法であつた限り、佛在世四十五年間の説法中にも種々なる形式が完成して居つたといふことは當然考へらるゝ所であつて、優陀那に説かるゝ緣起觀の形式の完備と云ふことは必ずしも、優陀那の最古經たるを否定する要素にならないと思ふ。又後者に就いても、現存南傳雜藏中の優陀那是、十二部經中の優陀那を繼承して居るものであることは勿論であるけれども、其等諸經が後に増廣布演せられて居るものなることは、其等の諸經が「スツタ」の名に呼ばれずして、「タツタンタ」の名に依て呼ばれて居るに徴しても斯く推し得る所である。殊に、經集第四聚を指名して居る部分は散文中に存して居るのであるから、必ずしも優陀那の原本が經集を引用したものと限らないであらう。優陀那の内容に就いては、覺音は「歡喜地より起れる偈頌に關係ある八十二の「スツタンタ」は優陀那なりと知るべし」といひ、現存雜藏中の優陀那八緊八〇經を指して居るのである。(二經の相違は彙に述べられた)。

### 伊 帝 弗 多 迦

伊帝弗多迦は漢譯にては之を如是語又は本事經と譯して居る。如是語は梵語の *Itivuttaka* に當り、本事は梵語の *Tivuttaka* に當るものである。羅什は如是語の譯を採用し、玄奘は本事の譯を採つて居る。如是語の意味はこの經の叙述形式に由來し、本經所收の各經の冒頭には「げに之は世尊の説



かれし所」*Vittānā hīcānā bhāvaṇāto* の句を存して居るに基いて居る。漢譯本事經にては「我從世尊、聞如是語」と冠頭して居る。本事の意義に就いては、大毘婆沙は「諸經中に實際見聞したる所のことを宣說するもの」と解し、長阿含の大本經を引例として居る。(涅槃經又大本經を引例として居る)又、彌勒は「諸有の宿世相應の事義言教之を本事といふ」といひ、無著は「聖弟子等の前世相應の事を宣說す」といふて居る。乍併、本事經の内容を驗するに、未來世に關することは、全編を通じて隨處に說かれて居るが、前世に關する記事は全く看出さないのである。恐らく、彌勒や世親が、宿世相應の事義、或は前世相應の事と云へるものは、大毘婆沙が「實際見聞せる云々」といへる場合の實際の二字を、過去世、即ち宿世又は前世と解したものであるが、然し爰にいふ、實際、宿世、前といふは、この世即ち現世を標準に説いたものでなく、この經に說かれて居る未來の結果を標準として、その過去世に當る現世の出來事を指して居るものに他ならない。此點は同經中に屢々「現報中」なる用語が使用せられ、現世の因に依て生ずる未來の果に就いて述べられてることに徴するも斯く解してよいと思ふ。この伊帝佛多迦が本事・本生と並べられて、閻多迦と對立的に取り扱はるゝのも、要するに、佛陀の前世物語(佛は後有を受けないのであるから、佛陀には未世物語はない譯である)と諸弟子の來世物語とを相對せしめたものであらう。

伊帝佛多迦の内容に關しては、覺音は「げに世尊の說かれし所」と冒頭せる一百十二のスタッフ

タは伊帝弗多迦なりと知るべきなり」といひて、現存巴利雜藏中の伊帝弗多迦(一一二經)を指して居る。之に相當する漢譯は玄奘譯本事經四卷であつて、一法より三法に至る増一集異的に編纂されて居る。漢譯の本事經はウキンテルニツツ等も既に指摘して居る如く、巴利藏に比して約三分の一の部分が缺けて居る。乍併、經數に於ては、漢譯は百三十七經を有するから、漢譯に存しない部分を除ける部分に關しては、漢譯は極めて豊富なる内容を持つて居るものと云はなければならぬ。

伊帝弗多迦は宇井博士も最も古いものゝ一に數へて居らるゝが、實際其れが古い成立のものに相違ないことは、阿育王の誥勅中パーブラーの勅文に見へて居る七經の中で第五の大仙生經はリスデピツも既に指摘して居る如く、伊帝弗多迦の第六十七經に相當するものである。而して、この經は又増上部經一法品中にも編入されて居るものである。更に、この一法品中の念佛、念法等の十念を説く十經(玄奘譯にては第一卷第廿五經より第卅四經)は其儘増上部經一法品に攝せられ(この點は既に宇井博士も指摘して居られる)漢譯増一阿含には第一十念品に攝められて居る。斯る伊帝弗多迦と増上部經との關係を、ウキンテルニツツ、エドモンド等は、伊帝弗多迦が増上部經より拔萃したるものゝ如く考へて居るのであるが、是れ、其等の諸氏が阿含の成立前に十二部經の如き經典が存して居つたことに氣が付かなかつた結果によるので、寧ろ、増上部經は伊帝弗多迦を基本とし、其形式を準繩として發達編纂されたものと見なければならぬのである。渡邊海旭氏の如きも亦た

増上部經の方を古く見て居らるゝやうである。

### 闍 多 迦

闍多迦は本生と譯せらるべき語であつて、佛陀が過去世に於て多くの生を経て、十波羅蜜を行じて菩薩としての修行を完成されたことを偶話的に示したものである。この闍多迦に關する説明は各論師共大同小異の共通した説明を下して居る。試みに瑜伽師地論の説を引用すれば「是の中に於て世尊過去世にありて彼々の方分に於て、若くは死し、若くは生じ、菩薩の行を行じ、難行の行を行することを宜説す、之を本生と名付く」といふて居る。覺音は「不惑本生を始めとして五百五十の闍多迦は闍多迦なり」と説明して居る。乍併、現存巴利藏中の闍多迦は五百四十八で二話だけ缺けて居る。巴利藏中にはこの他に三十五本生を収めた佛所行藏 *Cariya Pitaka* がある。漢譯にては吳康僧鎰譯六度集經八卷、吳支謙譯選集百緣經十卷、西晉竺法護譯生經五卷、元魏慧覺等譯賢愚經十卷、元魏吉迦夜共曇曜譯雜寶藏經十卷、宋惠詢等譯菩薩本生鬘論十六卷等其他異譯又は同系列に入るべきものが甚だ多い。

覺音が五百五十の闍多迦と云ふて居るものは、十二部經の一として存して居つた闍多迦が基本となつて、次第に増廣されたものに就いて云つたもので、闍多迦が當初から五百五十といふ多數の説話から成立して居つたものでないといふことは、既に多數の學者の認めて居る所である。然し、斯

く云へばとて、閻多迦の原形が果して如何なるものであつたかといふ點になると甚だ難かしい問題になつて來る。元來、この閻多迦なるものは、曾て「リスデビツ」が「ブデストインディア」に於て指摘したる如く、佛陀以前より中印度に存在して居つた一般説話に其端を發するものであつて、其れが次第に佛教に取り入れられ啓蒙的教訓話として發達を來したものである。従つて、初めから佛陀の前生活と關係のあつたものではない。其れが後に佛陀觀が發達するに伴れて、次第に今日見る如き本生譚を構成するに至つたのである。勿論佛陀自身も斯る種類の説話を利用して訓話的説法をなされたといふことも充分に推定され得る所である。乍併、斯る推定が許されても、其等の説法が現存の閻多迦に存する如き多數多種類のものであつたといふことは決して考へることは出來ない。此點に關し、錫蘭島史第三十五章第七節に本生經は聖典としては全部を其儘に受け入れることの出來ないものであると分別説部以外のものが云ふて居るといふことが述べられて居る如き可なり注意すべきことゝ云はなければならぬ。要するに、閻多迦が佛陀自身に依て述べられたとしても、其れは極めて小數のものであつたに相違ない。前掲の佛所行藏の如きは三十五の本生活を收めて居るに過ぎないから、其數が不相當に多數でない所から、一見閻多迦の原型に近いものであるかの如く見へるのであるが、然し、佛所行藏の三十五本生は、一旦發達したる閻多迦の中から拔萃したものであつて、其中には新舊の話が混在して居るものである。若し、強いて、閻多迦の原型に近いもの

を見出さんとするならば、宇井博士等も指摘して居らるゝ如く、「バルフート」並に「サンチイ」の窠塔婆の石欄の浮彫に現はるゝ二十八の闍多迦の如きは、其題名文から見ても、西紀前二世紀乃至一世紀のものと考へらるゝものであるから、比較的原型に近いものと考へられなければならないのである。乍併、斯る二十八の闍多迦が五百本生話中で最も古いものであることは疑のない所であるけれども、然し、この二十八闍多迦の外に原型的のものが存しないと断することは、窠塔婆に其當時なした本生話の全部が彫刻されたといふことが立證されない限り、少しく早計の議論である。此點に關する結論は寧ろ今後に於て、各種本生譚の比較研究や、教理史研究の結果との對照により、今少しく詳細なる研究を重ねて求められなければならないのである。

### 阿 浮 多 達 磨

阿浮多達磨は希法又は未曾有法と譯せられて居る。佛陀及び佛弟子に體得せられて居る他と識別し得べき特色、即ち不共法をば、具體的なる傳記上に之を説明したるものである。而して、此説明は、後に至つて、四相成道、八相成道といふ如き佛傳區劃の骨子となるに至るものである。この阿浮多達磨に關する解釋は、闍多迦、優婆提舍等と共に、諸論師間に其説明が殆んど一致して居るものである。試みに、大毘婆沙論の所説を引用するならば、「諸經中に三寶等の甚希有の事を説くものなり。有餘師の曰く、諸弟子が世尊の希有の功徳を讚歎するものなり。舍利子が世尊の無上功徳を

讚歎し、尊者慶喜（即ち阿難）が世尊の甚希有の法を讚歎するが如し」と説明して居る。之を覺音の所説と對照するに、覺音は「比丘等よ、阿難には是等の四ヶの希有にして未曾見の法あり」と冒頭せるが如き、總て希有未曾見の法に關する「スツクタンタ」は阿浮多達磨と知るべきなり」といひて、兩者殆んど其説明が一致して居るのを見るのである。乍併、この經は、阿浮多達磨といふ名稱を持つた經典が今日傳はつて居らない爲めに、其原型を直接想像することは困難である。従つて、中阿含、増一阿含等の諸阿含中に攝せられて居るものであつて、前記の定義に相當するものを蒐集綜合して、其原型なりしものを想像しなければならぬのである。大毘婆沙師、覺音其他の諸論師の定義を據り處として、諸經中其等の定義に該當するものを摘出するならば、中阿含第八卷及び第九卷に亘る未曾有品の十經が之に相當し、巴利中部經にては一二三經以下八經を存し、漢譯に比して二經尠ない。増一阿含に於ては、第十七卷四諦品第三經及び第卅七卷八難品第二、第三の三經が阿浮多達磨であつて、巴利増支部にては、第四の一・二・七經より、一三〇經に至る四經、第八の二〇經より二三經に至る四經があり、都合八經ありて、漢譯よりは五經だけ多いのである。

### 爲 陀 羅 毗 佛 羅

爲陀羅は巴利語の音譯であるが、梵語の *Vaiṣṭya* より來たものは、毗佛略、毗佛羅、毗富羅等と音譯せられて居る。義譯の場合には、方廣、方等、獲明等の譯語が用ひられて居る。大方廣佛華

嚴經や、大方等大集經等に使用せられて居る方廣や方等と同意義のものである。

大毘婆沙論第二百二十六卷に方廣の意味を釋して、「諸經中種々の甚深の法義を説くものなり、五三經、梵網、幻網、五蘊、六處、大因緣等の如し、協尊者曰く、此中般若を説いて方廣と名づく、事用大なるが故に云々」といふて居る。この説明中協尊者の言は、大乘經典、特に般若を研究するものゝ看過することの出来ない所である。大乘聖典が爲陀羅に其起源を持つものなることは、廣く大乘經典を校閲せる人々の間に既に注意されて居る所であるが、特に北凉道泰の譯出に係る堅意の入大乘論上卷に「十二部經中に毘佛略を説くは、即ち是れ大乘なり。中阿含に説くが如し、如何か比丘と名づくる。所謂、法を知り、能く十二部經の修多羅乃至優婆提舍を解するを以てなり。毗佛略は是れ摩訶衍なり。何を以ての故に、毗佛略は諸の衆生の爲めに、對治の法を修するを説くが故に毗佛略と名づくるなり。」といふて居るが如き、特に、其鮮明なるものと云はなければならぬ。

爰にいふ大乘なる語が智惠を意味する言葉なることは、梵文十地經が「大乘光明三昧」と記載して居る所を、八十華嚴が「大智惠光明三昧」と譯出して居る如きに徴しても明なことである。斯く大乘が智惠を意味する語であるといふことは別に新しい解釋ではなく、淨影の如きも大乘義章第十三卷中に既に之を指摘して居るのである。而して、大乘佛教が「大乘なる語を以て其教體を標榜して居る所以のもの」は、動的なる智惠其ものゝ進展を如實に知り、この智惠其ものゝ如實なる進展に即して、佛

智を成就せんことを主眼とするが爲めに他ならない。大毘婆沙論が其第一卷に於て、阿毘達磨の自性を以て無漏の慧根なりと斷じて居る如き、大乘佛教家が其教體に大乘の名を附したると全然異典同巧のものである。蓋し、佛教究竟の目的は佛知見、即ち般若の智の體得にあるのである。乍併、この般若の智なるものは、他より賦與せらるゝものでなくして、自己自身の智の完成に依て體得せられなければならないものである。換言すれば、現在の有漏智を、無漏智に向つて進歩向上せしめなければならないのである。而して、斯る智の進歩向上といふことは、例へば、小學生の智が基礎となつて、中學生の智に進み、中學生の智が基礎となつて大學生の智に進むが如く、現在の智に依て現在の智の缺陷が見出され、この缺陷を補足することに依て一段高き智に進展するのである。畢竟、縁起觀と呼ぶるゝ觀法に依て、宇宙人生の真相を忠實に觀法し、一段一段と其知見を高むることとに依つて最後に佛知見に到達し得るに至るのである。爲陀羅とは實に斯くの如き智の向上進展の經過に即して、現在の知見を一步一步と完全ならしめ結局佛知見に達せしめんことを主眼として説かれて居る經である。爲陀羅が發明と譯せらるゝも要するにこの理由に他ならない。

此意味に於て、覺音も爲陀羅を説明するに當り、「小方等、大方等、正見、帝釋所問、諸行分散、大滿月の諸經等、總て喜悅又は満足を得るに従ひて質問したる（體裁）の經は爲陀羅なりと知るべきなり」と云ひて、佛陀の教説の眞義を理解せんことを目的として、甲が先づ問ひて、乙が之に答



へ、甲は其答に依て請益する所あり、更に一層の思考を重ねる結果、前より一步進んだ質問を發するに至り、乙又之に答ふといふ風に、問答形式に依て、其知見を一步一步と深刻ならしめて行く體裁の經に就いて云はれて居る。換言すれば、爲陀羅は増上慧論道に依て説示されて居る經であつて、阿毘達磨的色彩の最も強い經であるといはなければならぬ。(爰に阿毘達磨的といふた阿毘達磨は阿毘達磨其ものを指したものであつて、所謂阿毘達磨と混同してはならない。阿毘達磨其ものとは、無漏の慧根を以て其自性とするものであつて、四諦の原理に卽して佛陀の眞意を探究せんが爲めに必要な一切の修行の全經過を指すものであるに對し、阿毘達磨論とは斯る阿毘達磨的實踐の爲めに勝資糧を與ふる文献に就いて云はるゝものである。この兩者の關係に就いては、大毘婆沙論第一卷、俱舍論第一卷、順正理論第一卷等を見らるゝならば明瞭となるであらう) 此意味に於て、支那初期佛教家が、般若は大乗の阿毘達磨なりと斷じたる如き相當鋭い觀察であると云はなければならぬ。乍併、爲陀羅は大乗特に般若の起源であるのみならず、阿毘達磨論其ものに對して最も重要な關係をなして居るもので、般若が大乗の阿毘達磨論の如き觀を生ずるといふことも、畢竟、般若も、小乗阿毘達磨論も共に等しく、爲陀羅に同一の淵源を有して居るが爲めに他ならないのである。この爲陀羅に關しても、前記の阿浮多達磨等と同様に、爲陀羅といふ名稱を持つた單行の經典は現在に残つて居らないのである。従つて、大毘婆沙師や覺音等の指示に従つて、其原型と考へらる

るものを想像しなければならぬ。先づ順序として、覺音の指示する所を検するに、覺音は前掲の如く、小方等、大方等、正見、帝釋所問、諸行分散、大滿月等の諸經を擧げて居る。此等の諸經に相當するものを、巴利尼柯耶中に求むるならば、巴利中部經第九經、(增一阿含第四十六卷放牛品第五經、第二十一經、第四十三經(中阿含第五十大拘絺羅經)、第四十四經(中阿含第五十六法樂比丘尼經)、第一〇九經(雜阿含第二卷二十四經)、第一一〇經(中阿含第四十三意行經)、及び長部經第二十一經(中阿含第三十三釋問經及び長阿含第十釋提桓因經)等の巴利藏に於て七經、漢譯に於て七經を見出すことが出来るのである。

更に、大毘婆沙論の指示に従つて之を求むるときは、前述の如く、大毘婆沙論は、五三經、梵網、幻網、五蘊、六處、大因緣等を擧げて居るのである。此等の諸經を現存漢巴兩藏に配當するならば、五三經は中阿含第五十大拘絺羅經(中部經第四十三 *Mula yohāla sutta*) の内容の上に附した名稱であり、梵網經は長阿合第十四梵動經(長部經第一經 *Brahmajāla-sutta*) に當り、幻網經は長阿合第十二自歡喜經(長部經第二十八 *Sampasādanūya-suttanta*、であり、五蘊經は雜阿合第十卷第十經(相應部經第二五經第九五經 *ñheṇa*) であり、六處經は中阿合第四十二分別六處經(中部經第一三七 *ḍḍḍiyakāna vihaṅga sutta*) であり、大因緣經は中阿合第二十四大因緣經及び長阿合第十大緣方便經(兩經共一長部經第一五 *Mula nidāna suttanta*) であると考へらるゝのである。

而して、覺音に依て指摘されて居るものと、大毘婆沙論に依て指摘されて居るものとを對照する

ときは、大拘絺維經の如きは全然兩者に共通して居るのみならず、其等の諸經は皆同一の系統に屬するものゝみなることである。この點から考察するに、大毘婆沙師も、覺音も、爲陀羅に屬する諸經の全部を擧げたものではなくて、爲陀羅に屬する諸經の中から、其引例として五六のものを擧示したものなることが知られ得るのである。斯くの如く、大毘婆沙師や覺音が、爲陀羅の全部を擧げないで、數ヶの例を示したに過ぎないとするならば、中阿含の分別六處經の如きが爲陀羅の例として示されて居る限り、中阿含第四十二卷分別六處經の如きも、勿論爲陀羅に攝せらるべきものと考へられなければならない。若し、此例に従ふとするならば、中阿含第四十二卷以下第四十四卷に收むる根本分別品に屬する十經、即ち左の諸經は總て爲陀羅と考へて差支へないものである。即ち、

中阿含第四十二	分別六處經	Al. N. 140.	Dhātu vibhāṅga sūta	
	分別六處經	137.	Saṃsāraṇa vibhāṅga sūta	
	分別觀法經	133.	Uddesa-vibhāṅga sūta	
同	溫泉林天經	133.	Kaccana-bhaddakaratta sūta	
同	第四十三	釋中禪室尊經	134.	Lomasa Kaṅgiya bhaddakaratta sūta
	阿羅說經	132.	Ananda bhaddakaratta sūta	
	意行經	120.	Saṃkharupatti sūta	
	拘樓度無淨經	139.	Araya-vibhāṅga sūta	
同	第四十四	鷄越經	135.	Cūḷa Kamma-vibhāṅga sūta

等にして、漢譯中阿含中の根本分別品の十經は、南傳中部經の第一二〇經及び第一三二經以下一四〇經に相當するものであつて（漢譯とは其順序は前後參差して居るけれども）尠くも大毘婆沙の説明を準繩とする限り、これ等の諸經は皆當然爲陀羅に攝せらるべきものと考へられなければならないのである。殊に、般若無諍門の源流と考へらるゝ拘樓瘦無諍經が爲陀羅の一經として數へられて居るといふことは、脇尊者が「般若を説いて方廣と名づく」と云へるものと對比して甚だ面白く感ぜられなければならない。

果して然らば、爲陀羅は覺音所傳の七經以外、更に、大毘婆沙に依て考察したるもの十四經を加ふることを得、都合合計二十一經を以て爲陀羅なりと考ふることが出来るのである。更に又、若し漢譯中阿含の大因經と長阿含の大緣方便經とが別經なりと考ふれば二十二經として計算さるゝこととなり、又南傳相應部經の第二二經第九五經なるペーナ經を以て別々と考ふれば、二十三經と計算されなければならないのである。若し、爲陀羅の原型を以て、覺音所傳の如く、僅かに七經の内容しか有しなかつたものと考えらるに於ては、他の十一部經の内容に比して、其内容が餘りに少くして、果して獨立の經典として見られ得るや否やに就いて疑はるゝのである。乍併、この疑問も大毘婆沙の所傳と對比することに依り、覺音の所傳は爲陀羅の諸經中より數例を擧げたものに過ぎないこと

が解り、其疑問とする所も自ら氷解し得らるゝのである。

### 尼 陀 那

尼陀那は、因、因縁、本起、縁起、本縁等と譯せられ、「最初の起り」といふ語源を持つて居るものである。美濃氏に従へば、西藏譯も亦た「根本を記す」といふ意味になつて居るといふことである。

大毘婆沙論はその第二百二十六卷に於て、尼陀那を解説して「謂く、諸經中諸の因縁に遭ふて所説あり、義品等の種々の因縁の如し、毘奈耶に斯の如きの説をなすが如し。善財童子等の最初の犯罪に依て、此故に世尊、苾芻僧を集めて、學處を制定し給ふ」といふて居る。爰に義品といふて居るものは、南傳經集中に收めらるゝ八八品、及び漢譯義足經に相當するものであることは、既に修多の條に於て述べられた通りである。此點に關し、成實論が尼陀那を以て修多中にありと説いて居る如き、一見矛盾せる解釋の如く感せらるゝけれども、成實論の記者が義足經を修多中に攝したる後の修多に就いて云つたものと解するならば、其處に必ずしも矛盾を感ずることはないのである。大毘婆沙論が、尼陀那の引例として擧げて居る義品に關する考證は暫く別にして、尼陀那其ものゝ性質のみに就いて云へば、大毘婆沙論の見解は、尼陀那は明かに毘奈耶に關するものであつて、即ち、律の戒條に對する説法由序として之を眺めて居るやうである。

此點を瑜伽論第二十四と比較して見るに、「因縁（尼陀那）とは、曰く是の中に於て能請補特伽羅

の名字種姓を顯はして、請に因つて説くもの、諸の所有の毘奈耶相應に因あり縁ある別解脱經（波羅提木叉）なり」といひ、更に其第八十卷には、「縁起（尼陀那）といふは有請にして説くをいふ。經に世尊一時黑鹿子に依て諸の苾芻の爲めに法要を宣説すといふが如し、又別解脱因起の道に依る。毘奈耶に攝する有る所の言説なり。」といふて居る。これ等の解説に従へば、瑜伽の所説も、大毘婆沙の所説も大差がないのであつて、共に尼陀那を以て經律の說法由序と解して居るものである。更に、之を無着の大乗阿毘達磨集論第六に徵する時は、「又因縁あり、學處を制定するを縁起と名づく」といひて、尼陀那を全然學處の說法由序と解して居るのを見るのである。又安慧の註に係る大乘阿毘達磨雜集論第十一の釋義も亦た全然之に同じである。

更に又、智度論第三十三を見るに、「尼陀那とは諸の佛法の本起因縁を説く、佛何の因縁ありて此事を説くや、修多羅の中に人ありて問ふが故に、爲めに此事を説く、毘尼の中に人ありて此事を犯す故に此戒を結す、一切の佛語縁起のことを今尼陀那と名づく」といふ解説を下して居る。この解説も亦た大毘婆沙論と全然同一の見解に依つて居るものである。唯獨り成實論のみは、尼陀那を以て經のみの說法由序と解して居る。

依是觀是、尼陀那が經律二藏の說法由序であるといふことは、總ての論師の共通説であると云はなければならぬ。乍併、この點に關する眞義を誤解せざらんが爲めに、一應注意して置かな

ければならないことは波羅提木叉の意義に關する考察である。學者の多くは、現存南北兩傳各種律藏所收の波羅提木叉を以つて、其儘に佛陀所説の波羅提木叉なるかの如く考へ居るやうであるが、然し、余り正鵠を得た見解といふことは出来ない。勿論、現存各種律藏所收の波羅提木叉が制定せらるゝに至つた基準をなした根本戒（尸羅）なるものが、佛陀の金口より流出されたものであることに就いては何人も疑のない所であらう。乍併、斯る根本戒なるものは、普通にいふ戒律とは其趣を異にし、例へば、八正道に説かるゝ其精神の如きの上に之が求めらるべきものである。蓋し、八正道の實踐なるものは、正見に即したる正思、正語、正業の身三・口四・意三の十善戒の體得に存するものであつて、斯る十善戒の確保の結果邪見に執したる十不善業道を對治することを得、爰に始めて聖道成就の實を擧ぐる事が出来るのである。斯る意味に於ける根本戒、換言すれば、聖道成就の根本精神に従つて説示されたる修行上の規範は、其性質上、佛陀の説法の隨處に之を看出すことが出来るものであつて、普通一般に經戒と稱して居るものが其れである。例へば、修多中に含まれる慈經の如きも其一例である。然るに、律藏の所謂戒（毘那耶）なるものは、佛弟子が斯る根本戒の精神に反するが如き行爲を犯したる場合に其都度隨犯隨制的に制定せられたるものを後に至つて取り纏めて組織したものに他ならない。従つて、其れが現在見る如き形に最初から組織的に説かれたものでないことは勿論である。斯くの如き次第であるから、滅後に於て、佛陀の説法が結集せ

らるゝに至つた時に於ても、佛陀に依て説かれたる根本戒や、隨犯隨制的の毘奈耶は優陀那を殆めとして原始經典の各處に散説されて居つたのである。乍併、佛教修行上の實踐規範であるべき戒律が、斯くの如き各所の散説されて居ることは實際問題として不便が尠くないので、時の勢は自然に其等を蒐集組織體系せんとするに至つた。(勿論、斯る傾向が滅後に於て初めて起つたか、或は在世に於て既に其萌を以て居つたかといふことに就いては猶議論の余地のある所であるが)彼の長阿含遊行經中に説かれて居る大中小の三戒の如きも、要するに斯る意味から、諸戒を輕重の度に從つて、大中小の三部に分類整理したものに他ならない。

兎に角、各所に散説せられたる根本戒や隨犯隨制的の毘奈耶を一團として蒐集せんとする傾向が既に佛陀在世に於て萌されて居つたと否とに拘らず、尠くとも、現存せる如き二百五十戒とか、五百戒とかいふ如き組織體系を持つた波羅提木叉なるものは、原始聖典の隨處に散説されたる諸戒を、滅後に至つて諸聖典中より抽出し、其等を綜合組織して一團のものとなしたものであるといふことに就いて殆んど議論の餘地のない筈である。

斯くの如くして、現存の波羅提木叉なるものが編成されたのであるが、さて其れが編成されて見ると、猶ほ其處に一つの不便が残つて居つたのである。波羅提木叉中に收められた諸戒は、波羅提木叉として編成せらるゝ以前の諸經中に存して居つた場合には、斯る戒律が制定せらるゝに至つた



其當時の事情理由も、其說法の上に説示せられて居つたから、斯る說法の上に現はれたる制定理由を通じて、戒律制定の精神も亦た之を窺ふことが出来たのである。然るに、斯る首尾整ふた說法の中より戒律のみを抽出して其等を組織した波羅提木叉に於ては、其等の戒律が制定せらるゝに至つた當時の事情、理由、精神を共に知ることが出来ないといふ缺點を伴つて居ることを免れない。即ちこの缺陷を充さんことを目的として生れたものが本項が主題として居る尼陀那である。

尼陀那是波羅提木叉中に收められて居る諸戒が制定せらるゝに至つた其當時の事情理由を、其等の諸戒が抽出せられたる原典に遡り、之を看出し、而して、其等を整理組織したものである。此意味にて、尼陀那とは、滅後の教團に於て波羅提木叉の制定の理由精神の不明とならんことを防がんが爲めに、戒律制定の說法由序を綜合結集したものであるといふたならば最も其真相に近いであらう。

波羅提木叉と尼陀那とは斯くの如き關係にあるものである爲めに、其後三藏の隨一として律藏が獨立せる場合に、其れ迄十二部經の一として有した尼陀那是經解釋(Sutta viñhāṅga)として波羅提木叉と結び付き律藏の根幹となるに至り、尼陀那是自然に十二部經中より其影を失ふに至つたものである。此點に關し、暫く南方律藏の成立發達の上に考察するに、既に「オルデンベルヒ」の優れたる研究が示して居る如く、波羅提木叉は律藏中に於ける最古のものであつて、經解釋(Sutta viñhāṅga)は波羅提木叉に對する註釋として其次に成立したるものと考へなければならぬといふ見解

は、大なる異存なく承認され得る所である。果して然りとすれば、律藏其ものゝ獨立といふことは、十二部經中に散説せられたる諸戒を拔萃して波羅提木又が編成され、其等の諸戒の説法由序を數集した十二部經中の尼陀那が十二部經中より脱して波羅提木又と結び付いた時に於て始めて其れが云はるゝことである。従つて、律藏の獨立は何處までも十二部經成立の後と考へられなければならぬのであつて、普通南方佛教家が考へて居るが如き經律二藏が最初から別個のものとして成立したものであるといふ如き見解は到底許され得ないのである。

又、若し、南方佛教家に依て考へらるゝ如く、經律二藏が最初から分離して居つたものとするならば、波羅提木又に對する註釋を經解釋と稱する如き甚だ其意を得ないことであつて、波羅提木又の註釋であるならば、寧ろ、波羅提木又毘崩伽（即ち別解脱分別）とか、尸羅毘崩伽とか、或は毘奈耶毘崩伽とかいふ如き名稱に依て呼ばれなければならなかつた筈である。其れにも拘らず、殊更不適當なる經解釋の名稱が附せられて居るといふことに徴しても、明かに十二部經中の尼陀那が十二部經中より分離脱出して波羅提木又と共に律藏の根幹をなすに至つたものであるといふことが立證し得らるゝのである。斯くの如く、律藏も亦た十二部經中より流出したものであつて、廣義の經として取扱はれて差支へないものであるといふ點から、智度論の如きも其第二、及第百に於て二百五十戒經を經として取扱ふに至つたものである。

## 阿波陀那

阿波陀那是、本起、譬喻、證喻等と譯される。大毘婆沙論は其第二百二十六卷に、「譬喻とは謂く、諸經中所說の衆多の譬喻なり、長譬喻、大譬喻等の如し」と解し、又龍樹は智度論第三十三に於て、「阿波陀那とは世間と相似せる柔軟淺語なり、中阿合中の長阿波陀那經、長阿合中の大阿波陀那經、毗尼中の億耳阿波陀那、二十億耳阿波陀那解、二百五十戒經中の欲阿波陀那の一部、菩薩阿波陀那に出でたる一部、是の如き等の無量の阿波陀那あり」と釋して居る。又瑜伽論第八十一卷には、「譬喻あり、譬喻によるが故に隱義明瞭なり」と説き無着、安慧等も之に同して居る。阿波陀那其もの意義に關しては諸論師間に餘り異説はないやうである。

而して、阿波陀那とは如何なる種類の經を指すものであるかを考察する爲めに、大毘婆沙論と智度論との兩引例を比較對照して見るに、大毘婆沙論に長譬喻と云へるものは、智度論に中阿合中の長阿波陀那經といへるものと一致し、又大毘婆沙に大譬喻といふは、智度論に長阿合中の大阿波陀那經といへるものと同一のものなることを知ることが出来る。

爰に大毘婆沙論が大譬喻といひ、智度論が大阿波陀那といへるものは、正しく、南傳長部經中の摩訶阿波陀那經(Mahāpadāna Suttanta)と考へられるものであつて、漢譯にては長阿合第一卷の大本經が之に相當するものである。而して、この大本經の内容は過去七佛の種姓、名字、成道、木樹、

説會、弟子等に關して記述して居るもので、佛陀の出世成道の偶然ならざる所以を一般民衆に説明する爲めの柔軟淺語として、曩に述べた阿波陀那の意義と合致して居るものである。

次に、大毘婆沙に長譬喩、智度論に中阿舍長阿波陀那經といへるものゝ何たるかを考察したい。「ウインデッシュ」に依れば、南方中部經第百二十三經は長阿舍大本經の抄出と云はれて居る。又、兩者は釋迦佛の成道に關しては共通した所がある。従つて、一應は中部經第百二十三經が長阿波陀那經でないかとも考へらるゝのであるが、然し、同經は違きにも指摘されたる如く、阿浮多達磨の一經と見るべきものであつて、漢譯中阿舍第八未曾有法品第一經未曾有法經に相當して居るものである。又其内容に於ても、同經は釋迦佛の未曾有法を主題として取り扱ひ、大本經の如く過去七佛の全般に及んで居らないものである。兎に角、中部經第百二十三經は既に阿浮多達磨の一經として教へられて居るものなる以上、之を以て長阿波陀那經と見ることは出來ない。従つて、長阿波陀那經は何等か他の方法に依て之を看出さなければならぬのである。

長阿波陀那經は、智度論には之を中阿舍中と指示して居るけれども、現存漢巴兩傳の中阿舍中には之に相當するものが見出されない。従つて、之を索むるにしても、現存中阿舍以外の諸經中より自然物色しなければならぬのである。而して、其求めらるゝものゝ大體の形は、吾人の如く阿舍經典が雜、中、長の順序に發達したものと考へて居るものに取つては、長阿舍の大本經に比して原

型的な簡素の色彩を持つたものと考へらるゝのである。(自分は阿含の發達を雜、中、長の順序に考へて居るが、然し、中には南方所傳に従つて、長阿を最古として居る學者もある。乍併、今爰に其等の問題を取扱ふ餘裕がないから、暫く自ら信ずる所に従つて置く)。これだけのことを念頭に置いて、長阿含の大本經と同系統に屬するものを現存藏經中に索むるに、縮冊藏經晃軼第四及び第十に魏代失譯七佛父母姓字經、及び宋法天譯佛說七佛經といふ二つの經が存して居る。この七佛父母姓字經は普通には長阿含大本經の異譯と云はれ、又開元、貞元等の諸錄には増一阿含第四十五卷の別出と摘記され、第四十五卷第一經の異譯と見て居るものである。乍併、この七佛父母姓字經を、増一第四十五卷第一經並に長阿大本經と其内容上より比較して見るに、前者は後の二者に比して頗る簡潔であつて、同本の異譯と認められないばかりでなく、尠くも、其等の間には其成立に前後の異なることが認めらるゝのである。却つて、法天譯七佛經といふものゝ方が、寧ろ増一第四十五卷所收經を基礎に増廣されたもので、大體に於て長阿大本經と同一系統のものと思はるゝものである。

然るに、増一阿含には尙ほ一經同種類のものがある。即ち第四十四卷第二經が其れである。之を七佛父母姓字經と對比するに其内容も殆んど合致し、増一第四十五卷所收經や長阿大本經に比して甚だ近いものと考へられる(従つて、開元等の諸錄の指摘は誤りと云はねばならぬ)。

更に又、雜阿含中に於て此等と同種類の經を求むるに、第十五卷第二經及び其附經、同第五經及び

其附經が存して居る。これ等を七佛父母姓字經と比較するに、雜阿所收のものは七佛父母姓字經に比して一層簡潔にして原始的の面影が存して居る。以上述べた所を綜合して考へるに、雜阿含所收のものが先づ初めに成立し、七佛父母姓字經の發達を促し、其が更に土臺となつて長阿含大本經が發達したと見ることが極めて當然の順序である。従つて智度論指摘の如く、長阿含の大阿波陀那經に對して、中阿含に長阿波陀那經なるものがあつたとしたならば、この七佛父母姓字經が正しく中阿含の長阿波陀那經でなかつたかと考へらるゝ。唯この七佛父母姓字經が南北兩傳の中阿含に存せず、却つて、漢譯增一阿含中に略第一のものが存して居る如きが一應の疑問となる、之れ龍樹に依て使用せられた阿含と、現存の阿含との間に部派所傳を異にして居る結果に他ならない。

次に、龍樹が毘尼中の億耳阿波陀那といへるものに就いて考察するに、近く其例を求むれば、説一切有部毘奈耶皮革事(寒四一〇四左—二〇八右)に收められて居る如きものが其れである。唯、律藏中に阿波陀那が含まれて居るといふことは一應不思議に考へらるゝ所であるが、龍樹の他の場所に於ける説明(智度論第二及び第百)を参照するに「律文に二種ありて、摩偷羅國の毘尼は阿波陀那と本生とを加へて八十部あり。(爰に八十部律とは即ち薩婆多部所傳の十誦律なれば、此に依りて有部律には阿波陀那と本生とを含めることを知るに足る)罽賓國の毘尼は本生と阿波陀那とを除去して、但だ要用を採りて十部となす」といふて居る。之に依るときは律中に阿波陀那と本生とを含めるも

のがあつたことが知られるのである。律藏の根幹は前述の如く波羅提木叉と尼陀那とであつて、阿波陀那に決して必存的のものとは云ひ難いが、十二部經の一としての阿波陀那が分解され其一部が四阿合中に攝せられた如く、律藏中にも攝せられたものもあるのである。

又二十億阿波陀那解と云へるものは、恐らく中阿含第二十九沙門二十億經を指したものであらう。蓋し、同經は雜阿含第九卷第二十五經を布衍増廣したものである爲めに、この解といふ文字が附せられたものであらう。其等の他、智度論には前述の如く、二百五十戒經中の欲阿波陀那、菩薩阿波陀那等のものを擧げて居る。要するに、阿波陀那と云はるゝものを偲はしめる爲めに引例したものであつて、其引例中には原始的な阿波陀那の増廣布衍されたものも尠くないやうである。

更に、南傳雜藏中に阿波陀那なるものが存して居る。乍併、この南傳阿波陀那に關しては、從來、長老尼譬喻中から拔萃された物語四十と、長老譬喻に關するもの二三が報告せられて居る他、未だ公刊されない爲めに何人も研究して居らないやうである。兎に角内容は可なり豊富なもの、長老に關するものは全編五十五編、各編十個の譬喻を收め、全體として五百五十の長老譬喻を持つて居る。而して、其等の物語りは殆んど同一構造のもので、過去七佛の成道に關して述べ、又彼等が羅漢果を證するに至つた經路に就いて述べて居るもので、曩きに龍樹が其一例として擧げた二十億阿波陀那に於ける二十億耳比丘に關する物語りと殆んど同構想のものである。

現存南傳阿波陀那是今述べた如く多數の内容を持つたものであるが、要するに闍多迦と同じく途中から次第に増廣發達されたもので、恐らく、最初の阿波陀那是二三十の話から成立して居つたものに過ぎなかつたものと考へらるゝのである。

### 優婆提舍

優婆提舍は「よく顯示す」と直譯さるゝ言葉であつて、漢譯にては、義說、法義、說義、廣普等とも譯せられ、普通には論議又は論議經と譯せられて居る。優婆提舍は後に說かるゝ如く或る經說の意味を註解疏釋したものであるけれども、後の阿毘達磨論に見るが如き論議分別にまで及んで居らないものである。従つて、優婆提舍を論議經と譯するのは適當でないのであるが、優婆提舍が屢々論藏と同意義に解せらるゝ所より生じた自然の結果である。殊に、無着世親等の瑜伽系の論書中には特にこの例が多く、優婆提舍は阿毘達磨や摩室利迦と同視されて居る。勿論、論藏の歴史的發達の上からは、優婆提舍は其起原と見らるべきものであるけれども、發達せる形に於ける論藏の特徴をなす論議なる性質は、曩きに和迦羅那の項に於て説明したる如く、爲陀羅と和迦羅那とが論藏に攝せられたる後に生じたもので、優婆提舍本來の性質にはないものである。此意味から云へば、優婆提舍を論議と譯することは至當でない。

元來、原始的意義の優婆提舍とは、尼諦沙 (Vinaya) を或る經說の順序に従つて組織配列したも



のをいふのである。爰に尼涕沙といふは挿註又は註解と譯せられ經說中の或る辭句の意義を註解したるもので、**鬱涕沙** (Uttāra) と云はるゝものに對して居るものである。**鬱涕沙**は普通に徵舉と譯せられ、この**尼涕沙**と**鬱涕沙**の關係は、**大毘婆沙**や**智度論**が其引例として示して居る**封滯經** (雜阿含第二卷第八經) に依て見るも明かなる如く、或る教說中の辭句の意義を明かにする爲めに問題的に提起せられたるものを**鬱涕沙**と云ひ、斯る**鬱涕沙**に對して解答せられたる註解を**尼涕沙**といふのである。斯くの如く**佛陀**の教說を理解せんが爲めに取り換されたる**質疑應答**が、**佛在世中**に於て既に**佛陀**と弟子、或は弟子相互間に屢々繰り返されたことは**原始聖典**を通じて確かに推知せらるゝ所である。斯くの如き徵舉註解は、滅後に於て**佛陀**の教說が結集せらるゝに際して、其等が矢張り**解釋經**として総合的に結集せらるゝに至つた。斯く**尼涕沙**が**解釋經**として**蒐集整理**せらるゝに當つても、其整理の方法に大體二つの形式が認められる。即ち一は**優婆提舍**と云はるゝもので、或る經文の順序に従つて**尼涕沙**を整理配列したものであり、又他の一つは**舍利弗阿毘曇論**の問分非問分の例に見るが如く、増一集異的方法の如く記憶し易き方法に依り**鬱涕沙**を整理組織し、この組織の順序に従つて**尼涕沙**を整理配列したものである。解釋經發達の順序としては、**優婆提舍**の方が**舍利弗阿毘曇**等に比して遙かに古いもので十二部經の一として結集されたものであるに對し、**舍利弗阿毘曇**は十二部經中の**伊帝弗多迦**に其整理組織方法の暗示を得て居るもので時代は少しく遅れて居る。

現存南傳雜藏中に尼涕沙なるものがある。大尼涕沙(Maha Nidāsa)と小尼涕沙(Culla Nidāsa)の二つである。其名は尼涕沙と云はれて居るも、實際は優婆提舍であつて、大尼涕沙と云はるゝものは經集八品の隨文疏釋であり、小尼涕沙は波羅耶那と蛇品犀牛經との隨文疏釋である。この尼涕沙は、正しく十二部經中の優婆提舍の一部を基礎として多少増廣せられたるものと考へらるゝものであつて、他にも尙ほ此種類のものが存したのである。而して、其等は阿含聖典等の成立に際して其中に攝取せられたものであつて、前記の封滯經や、或は雜阿含第十二卷第十六經が十二因緣を法說と義說に分つて説明して居る場合の義說としての説明の如きは其一例と見るべきものである。

而して、優婆提舍なるものは、其成立の初めに當つては、前述の如く、或る經說の順序に従つて在世中に存したる尼涕沙を整理したものであるが、其完成したる上に見らるゝ形は或る經文の註譯書の形となつて居る爲めに、後世に於ては、或る經文を隨文疏釋せるものを優婆提舍と呼ぶに至つた。竺法護の譯出に係る「章經」に優婆提舍を註解章句經と譯して居る如きはこの概念に依るものである。然るに、大乘佛教家に至るときは、一層優婆提舍の意味を廣めて、遂句的に解説するものは尼涕沙的註釋のみならず、論議分別に關するものを共に之に含め、更に進んでは、隨文疏釋のものにあらざる概念的のもの迄も優婆提舍と呼ぶに至つて居る。故に、優婆提舍の意義を解せんとする場合には斯る用語例上の變化に注意しないときは、全然意味を把握し誤る虞がある。

以上の注意を豫め念頭に置いて、大毘婆沙論や智度論に現はるゝ優婆提舍に關する解釋を眺めて見たいと思ふ。大毘婆沙論に従へば、優婆提舍とは「謂く諸經中默說、大說等の教を決判するを言ふ。又佛一時經を略說し己つて、便ち靜室に入り、宴默すること多時、諸の大聲聞と共に一處に集りて各々種々の異文句義を以て佛說の書名の何法なるかを解釋し乃至廣說するが如きを言ふ」と解して、大體に於て註解廣說の意義に解して居る。又龍樹は「諸の問者に答へて其所以を説く、又廣く諸義を説く、佛四諦を説き給ふが如し、何等か是れ四なる、所謂苦集滅道聖諦なり」と釋し、更に例を小品般若に取り「摩訶衍の中にもあり、六度を廣說するが如し、總じて、佛の所說と、摩訶迦旃延の修多羅を解せるが如きと、乃至像法の凡夫人の説けるものとあり」と云ひ、前半は尼諦沙の説明をなして居るも、後半は後世に優婆提舍と名づけらるゝものに就いて云ふて居る。

以上諸項の説明に依り、十二部經なるものが大體に於て如何なる内容を持つたものであるかといふ其輪廓だけを示し得たと思ふ。乍併、未だ其だ曖昧漠然たるの感を免れない。勿論、自分の研究其れ自體が尙極めて不完全なるものであるけれども、今少しく正確に其真相を現はすことが出来るのである。實は、この論文の自分の原稿は今迄述べられたもの、繼續として、十二部經の他の經典に對する特質、十二部經成立の順序、十二部經と阿含聖典との關係といふ三節を残して居るのであるが、初めから三回以上に亘つて掲載が許されない約束であり、又一回の掲載紙數や字詰の計算が自分の豫算より余程詰つて居る爲めに全部を載せることが出来なかつたことを遺憾とする。若し、幸ひにして編輯當局者の了解が得られたならば、改めて本誌の餘白を汚さして貰ひたいと思ふ。

# ヨーガーストトラにおける哲理と體驗

——バタンジャリのヨーガ・ストトラに就いて——

岸 本 英 夫

## (一)

行法としてのヨーガは奥義書以降殆んど印度全般に亘る共通の修行法であつた。バタンジャリのヨーガーストトラはこれを數論的哲學の見地から整理し且纏めた處に特徴がある。

ヨーガーストトラは哲學としてのヨーガ派の礎をなすものであるが、單に哲學書としてのみこれを見るならば、それは殆んど全く數論哲學の踏襲である。神を立てるか否かと云ふその相異點も、實踐の意味から來たので哲學的には深い意味を有つものではないとすれば、特に兩者を差別すべき根本的特徴はないことになる。ヨーガーストトラの中に哲學說としての新しさを見出す事の出來ない一方、行法について之を見ても、これは新しい行法を編み出さうと試みたものではない。全編を通じて行法を具體的に説いた處は至つて尠い。修行法の中心なる八支の説明の如きも、極めて抽象的で且簡單である。例へば具體的の坐法等については、註釋を除くならば、一言も觸れてゐない。

然らばヨーガーストトラに於て我々の興味を中心になるものは何であるか。我々は何を見て行かう

とするか。

これを源に溯るならば、それは渾沌の一體であつたに違いない。原始文化の中には哲學も科學も宗教も一切が未分渾沌としてゐる様に、印度に於ても事と理とは最初は一體であつたであらう。それが特に印度思想の特徴でもあつた。然るに時が移り文化が進展するに従つて、理論を主とするものと、實踐を主とするものとに分れて行くのは自然の勢である。理論を主とする哲學に於ては修行體驗は自ら疎になり、實踐修行を主とするものにあつては哲學は忘れられる。そして分水嶺に於いて流れる方向を異にした二滴の水の如く、何時しかかけ離れて仕舞つた理論と實踐との對立が生ずるのである。數論によつて與へられた哲學と印度普遍の事實としての行法、ヨーガーストトラの背後には此の二つが既成の事實として豫想される。

此の兩者、理論と實踐は、或る意味で常に對立し且平行する性質を持つ。併し又、常に對立し平行するのみではない。必ず相接觸し、相影響し、或る場合には相融合するものである。殊に直觀主義の哲學に配するに、解脱主義の宗教と寂靜主義の日常生活を以てしてゐる印度にあつては、この點が殊に重大である。パタンジャリが數論的見地に從つてヨーガを纏めたと云ふ事は、見方を換へるならば、その理論と實踐、即ち數論哲學と修行體驗との調和融合をはかつた事にはかならないとも見られる。

故に、ヨーガーストトラを見て行く上に、興味の焦點となり得るものは、獨り切り離されたる哲學そのもの・修業そのもののみならず、一體となつて融合したと見た時の兩者の、關係も問題になる筈である。

論理によつて組立てられた哲理と、修行によつて得られた體驗とが、如何に融合し、合一して行くか。哲理の背後には如何なる體驗が裏付けられてゐるか。體驗の神祕境は如何に概念の象徴なる言葉によつて翻譯されてゐるか。そこに問題がある。そして、それはやがて近頃一部の注意を牽きつゝある意味の意味、meaning of meaning、論理の心理、psychology of logic 進んで神祕論理、mystical logic の問題にも觸れる事になるであらう。

## (二)

數論派の哲學、即ちヨーガーストトラの基調をなす哲學は二元觀にはじまる。二元觀とは神我 *Prāna* と自性 *Prakriti* との對立である。

神我(Prāna)と自性は本來獨立の二實在で、いかなる意味に於ても混同す可からざるものである。然もある機會により結合する時、自性が發動して、その開展した結果が現實上の萬有となるのである。そしてその結合の原因は無明であると云ふ。一體二元觀は與へられたる事實、即ち物心合成の現相を解釋するに最も都合のよい理論である。一般に常識的世界觀は凡て物心二元觀であり、その大成者デ

カルトも延長を屬性とする物體と思惟を屬性とする精神とを對立させて二元觀を立てた。今こうした見方を應用してこれにあてはめるならば、神我は精神的原理、自性は物質的原理と云ふ事になる。併し、數論のこの對立は多少趣を異にする。即ち、數論にあつては神我は常住不動の實在でたゞ思考その者 (cinmatra) の外、何等の屬性を有せぬもの、自性性のものは延長あり増減あり、變化活動するものと見たのである。従つて吾人の所謂精神現象と呼ぶ感情や意志は勿論、理智の作用も本質上より云へば、自性性の範圍に屬することになる。即ち、心理現象を含めた意味での自然現象は、自性の三屬性なる、サツトブ<sup>(五)</sup> (精神)、ラジャス (エネルギー)、タマス (物質) によつて充分に説明され盡くすのである。されば、二元觀とは云ひ乍ら、精神的原理の神我は客分の様な位置を占め、世界觀よりすれば自性の一人舞臺となる事になる。何故こうした片寄つたと見える二元觀によつて人々の心は満足したか。

併し、此處では、此の數論の哲學が直接の問題ではない。此の哲學をヨーガーストトラに與へられた前提として、ヨーガの修行の三味の體驗が如何に此等の本體觀を裏づけて行つたかを見やうとするのである。そして、體驗を通して見たる此の二元觀の意味を觀察し、又世界觀に於いては輕視された神我の内容に觸れて行く事になる。

こうした意味で、我々は表面哲學書として書かれたヨーガーストトラの裏面に體驗の事實を讀みと

つて行かなければならない。ダスグブタ氏の言葉を借りるならば、「哲學的思索の體系は、それが如何に獨斷的に見えても、必ず體驗の事實に對する批判を前提としてゐるものである。その批判の微細な點や思索の過程等は、全體系より見て餘り重要でない故に、表面にあらはれないのが常である。が彼自身はそれを通じて彼の世界觀に到達したのである。されば注意深い讀者は、一般の思索の影として背後に横はるそれ等の事實を見出し、それを眼前に展開する事を忘れない。假りにアリストテレスを例にとつて考へても、又バタンチャリにしても、彼はその學說の獨斷的斷定に迄導いた思索の筋道に關して、直接には何も云はないであらう。併し、その説を十二分に理解しやうとするものにとつては、彼等の内心に潜む前提を推察し、その思索の過程を知り、然る後、それを通じてその哲學說に接する事が必要である。」

此處で、ダスグブタ氏が、内心に潜む前提と云つてゐるのは、主として哲學的意味で數論哲學を指してゐるのであるが、併しこれは獨り哲學に限られた事ではない。寧ろ心理的のものこそ重要である。一般に論理は哲學的及科學的思索の基準であり又典型である事は確である。が多くの場合に論理的組織は、故意に單純化し壓縮した思考過程の證明に外ならない。されば我々が、單に論理にとどまらず、その半面なる心理的内容を見て行かうとする時には、暫く論理を逆の順路に溯つて考へて見なければならぬこともある。



## (三)

ヨーガスートラに於いて哲學の裏を行くものは、ヨーガの修行と三味の經驗である。

修行法については、三昧品 *Samādhipāda* と方法品 *Sādhanapāda* とに主として記されてある。併し三昧品のそれは錯雜して居り、且佛教の影響を受けてゐると見られるので、暫くこれを措いて、方法品の修行法を見る事にする。それは即ち、ヨーガの八支 *Aṣṭāṅga* である。八支とは修行の八階段で、禁制 *yama*・勸制 *niyama*・座法 *āsana*・調息 *prāṇāyāma*・制感 *pratyāhāra*・執持 *dhāraṇa*・靜慮 *dhyāna*・等持 *samādhi* である。

これは、大別して三つに分けて考へる事が出来る。第一は豫備的段階、第二は身體的修練、第三は精神的修練である。禁制・勸制は第一に、座法・調息・制感は第二に、執持・靜慮・等持は第三に屬する。

修行によつて高き段階への心の清淨を望むものは、先づ最も手近な處からその努力の第一歩を初めねばならぬ。外的な社會的制約に對する清淨、即ち倫理的清淨が求められる。不殺生 *ahiṃsā*・不妄語 *satya*・不偷盜 *asteya*・不邪淫 *brahmacharya*・不貪 *aparigraha* を説く禁制は消極的に、清淨 *śauca*・満足 *santoṣa*・苦行 *tapas*・學誦 *svādhyāya*・念神 *īśvare praṇidhāna* を説く勸制は積極的に、これを勸めるものと見られよう。

こうした準備的階段を前提として、身體的修練に入る。身體的修練の主なるものは座法(二〇)と呼吸法(二一)

である。その結果、一般神秘經驗に於いて見られる如く、<sup>(二二)</sup>五感の活動が抑止せられて、愈々精神的修練に入る事になる。

第三の精神的修練は、これを漸次より高き段階へ進む過程と見れば修練であるが、それを他面から見れば、それ自身が神秘經驗であり又神秘生活である。原典はこれを三つの階梯に分ける。心を身體中の一箇所に集中し得た状態が執持<sup>(二三)</sup>である。これは、<sup>(二四)</sup>バウダン Bandouin 氏が *le recueillement* と云ひ、基督教に於いて *Prayer of simplicity* と云つてゐる状態と思はれる。この状態にあつては心には一つの表象しかあらはれぬけれども、それが常に次々と移り變るから、猶幻想 *imagination* は自由<sup>(二五)</sup>に去來することが出来る。更に修行が進むと心は全く一つの表象に専注され、去來してゐた幻想は全く去る事になる。これが靜慮である。基督教神秘家セントレサ<sup>(二六)</sup>が四つに分けた階梯の中、最初の *Prayer of quiet* から第二段の *Prayer of union* に移つた状態を思はせる。此の状態にあつて、既に彼女は全く神の懷に抱かれたと云つてゐる。然も猶 *ecstasy* はより一段高き境地におかれねばならない。同様にヨーガストラに於いても更に最高の段階を「對境<sup>(二七)</sup>のみ輝きて自體は空虛の如き」と云つてゐる。即三昧である。こゝに於いて有種三昧は完成<sup>(二八)</sup>される。

扱次にはかくして到達された心的状態、即ち三昧の内容が當然問題になつて来る。原典について之を見るに、本來哲學書として作られた關係上、神我的獨存についての哲學的説明は相當にあつて

も、三昧の心理的説明は至つて簡單である。依つて、今その内容を多少なりとも明かにする爲に、プロタイヌスの神秘經驗の一つを引用して見る。

『私は屢々此の肉體から眞の自我へさ覺醒させられる。そして、他の凡てのものを離脱して、直の自我を體驗し、不思議なる美を見る。殊に、その時一切の智の領地より高い境涯に到達して、私はよりよき世界に住し、優れてよき生活をなし、神性そのものとなり、そこに固く結びついて神の力を得たと信ぜざるを得ざるに到る。』

『より高き世界に於いて、我々の眞の神を見出す。それは、肉と血によつて蔽はれざるが故に、それを把握しそれを見たものは、それと合一する事が可能である。此の神を見たものは、私が斯く語る所の眞理——自我がそれに到達し、突入し、合一した時に、如何に新しい生命を享けるか、そして、この新しい環境にあつて眞の生命を與ふるものは、彼の傍にあり、他の何物も要しない神なること——を知る。斯の如き人は、更に、我々が他の凡てのものな排除し、神のみに住し、更に神のみとなる事を知る。されば、我々は、我々を羈縛する此の世のものから脱れん事に力め、遂に神を全自我もて抱擁し、神に觸れ居らざる處なきに迄至らねばならぬ。』

『敢えてかく云ふ。光輝に於て人は見る事をせぬ。或は例へ見るとするも、彼はその見る所のものな彼自身から離して考へぬ。況して二つの對立——見るものと見られるもの、——を思ひだにせぬ。寧ろ、いはば、彼は彼に非るものとなり、彼にもあらで彼に屬するにもあらで、彼は光輝に到達する。かくて、自身を棄て、二圓の中心の一致する如く、それと合一する。』

『彼の中には如何なる動きもない。何者に對する感情も希望も湧かぬ。否、理性も思考も。斯く云ふ事が許されるならば、彼自身すらも。その不動不疑の實體の中に、精靈に滿されて彼は獨り存する。何れに傾く事もなく、彼自らをすら返照せず、絶對の寂靜の中に。然り、寂靜そのもの、如くに。』

## (四)

原典によれば、こうした修行による神祕經驗を通じて、分別智<sup>(vii)</sup> Vivekakhyati に到達する事が出来る。分別智により無明を突き破つて、神我と自性との區別が認められる。その區別の認められた時、神我と自性との結合は離れて、神我の獨存が實現する。神我の獨存は最終の目的であつて、ここに一切の煩、惱、苦等は絶滅する事になるのである。

こうして、我々はこゝに三つ巴になつてゐる三昧と神我と分別智とを見る事が出来る。此の三つ巴は見方によれば、三者各々別個のものである。三昧は修行に屬し、分別智は智の作用の一つであり、神我は哲學的原理である。併し神我の獨存と云ふ事實を取扱ふにあたつて、我々は只概念的理解にのみ止つてはならない。それは如何なる心理的事實であるか。實際の體験としての神我の獨存を知つてはじめて此の言葉の生きた意味は理解し得るのである。即見方を變へて見るならば、此の三者は結局同じものゝ異なる解釋とも考へられる。神我の獨存は分別智によつて成就される。分別智に到達するには三昧の體験が必要である。されば、分別智は日常經驗の智ではない。神祕經驗に於いて體験されたる眞智である。而も神我は單なる哲學的原理ではなく實現されたる獨存である。されば、神我の獨存とは、これを經驗の立場より見れば即ち三昧の状態であつて、更に一般に智的傾向を主とする神祕經驗の通有性に従つて、此れを見れば分別智となるのである。

故に少くともヨーガストトラの範圍に於いては、神我は單なる論理的概念ではなくて、實現され

たるものである。その實現の狀態は即ち三昧なるが故に、神我は三昧狀態によりて實現されたるものと云ひ得る。

斯様に考へて來ると、哲學的立場から精神的原理と物質的原理、或は、主觀的原理と客觀的原理としての對立として見られてゐる神我と自性とが、多少變つた眼を以て見られて來る。即ち、これを經驗を主とした立場から見ると、神我は神祕經驗と切り離しては考へられないもの、三昧の狀態に於ける神祕經驗を説明解釋せん爲の原理である。又自性は一般の精神現象も物質現象をも抱括してゐると云ふ點から考へても、神祕經驗の上に立つ神我に對し、日常經驗の上に立つ原理と云ふ事が出來よう。纏めて云ふならば、神我は神祕的（或は禪定的）原理であり、自性は自然的原理である。故に、此の意味では、此の二元觀は、物心或は主客の二元觀ではなくて、神祕經驗と日常經驗との二元觀と云ふ事になる。

かく考へる事によつて、一般世界觀——即日常經驗に於ける世界觀——に於いて、神我が客分の如くなり、自性のみで凡てが説明されてゐる意味も明かになつて來る。極端に云ふならば日常經驗の範圍に於ては自性一元觀がその眞面目であるからである。又神我が世界觀の上からは輕視され乍ら常に重要性を失はない意味も從つて明になる。

斯様に見る事によつて原典で論理的には難解に思はれた點が明かになるやうに思はれる。例へば、

神我(चित्)の唯一の作用は見る、*Pris* 事であるが、自性も亦見る、*darśana*。然るに原典の二ノ六には、

「(神我)の見る (*Pris*) 力と自性の見る (*darśana*) 力が同一物の如く思はるゝは我見たり。」

とあつて、兩者を明白に區別し、然も、その混同の原因を修行によつて滅せられべき我見 *ahamitā* に置いてゐる。これを論理的に解しようとするれば、我見と云ふ言葉の解釋に困る。我見は修行によつて滅せらる可き煩惱の一つである。若しこれが單なる論理的説明であれば、修行を前提とする我見を用ふる筈がない。前者の見るを修行によつて到達された神祕經驗即三昧の状態に於ける直觀、後者の見るを日常經驗に於ける對象の認識と解する事によつて、全文の意味が明かにされる。

又、原典一ノ三、

「其の時見者 (神我) は自體に住す。」

は、神我の我に宿ると云ふ神祕經驗の状態を如實に物語つてゐると見られる。

又例へば、

「神我(चित्)が目的を達し終れるとき、彼に於いて自性は消滅す。されどそれ (自性) は他のものと共通なるが故に消滅せず。」

は、これを哲學的につきつめて考へるならば、神我の複數性と自性の單數性とを示してゐる事になるであらうが、一面、これについて、神祕經驗の日常經驗と全く異り、心理的に日常經驗と別個の

世界に屬すると云ふ經驗の事實を想起する事によつて、此の頌の中に含まれた實際的意味を汲む事が出来る。

## (五)

ウイリアム、ジエームス氏が神秘經驗の四つの特徴の第一として、言説し難きこと、ineffability<sup>(二八)</sup>を擧げてゐる様に、それは、我々の日常の言葉を以ては云ひ表し難い經驗である。不立文字の境である。従つて屢々絶對と云ふ文字が用ひられる事になる。絶對は全一と通ずる。その結果、神秘經驗の境は萬人一樣と解されてゐる傾きがある。併しこれはまだ速断であると云はねばならぬ。凡べての經驗が、時により、人により異なる中にあつて、神秘經驗のみに例外を求める事は出来ぬ。神秘經驗も結局人間の一つの經驗と見て行く時に其處にも人による差違はある筈である。神秘經驗に達する方法に、<sup>(二九)</sup>先天性、藥品、苦行、信仰、ヨーガと種々ある如く、達せられたる境地にも種々相があるわけである。哲學的の解釋によれば、論理以上の境に至れば、それは絶對究竟の全體と解せられるであらうが、心理的觀察に立つ限り、三昧の境地も亦、一つの經驗の姿として、その差別相をも見て行かねばならぬ。

然らば神秘經驗には如何なる種類があるか。もとよりヨーガストトラの範圍ではその内容に立ち入つて論ずるだけの材料に乏しい。これは今後多くの神秘經驗を材料にした神秘主義の比較研究に

俟たねばならぬ。併し此處で智的解釋（教義或は哲學）と神祕經驗との關係について考へる事は許されよう。

一般に宗教經驗を説く場合に論理はその圖型に過ぎぬ。屢々云はれてゐる様に、論理を以て直に宗教經驗全般とするは誤りである。論理以外に寧ろその主要な點がある。神祕經驗或は三味の境地は、或る意味で超論理的或は非論理的である。併し又一方宗教經驗・神祕經驗から、論理を切り離して仕舞ふ事は出来ぬ。論理のみを抽象して經驗全體を推す事が誤りである如く、論理を取り去つたものは亦經驗全體であり得ない。論理によつて經驗は着色される。此處に論理の心理の問題がある。即ちその信する處の教義に従つて、神祕經驗はその全體としての趣を各々異にして來る。かうした見方からするならば<sup>(三六)</sup>リューバ氏のヨーガ觀は、全く教義を度外視して狭い意味の心理現象のみを取り扱はうとした處に缺點がある様に思はれる。

基督教の教義に従へば、神と人とは常に相對立するものであるから、神祕經驗に於いても、結局それは神を見る事であり、神と合一する事である。即ち、神祕經驗の境地に於いて感せられた實在感は、神の現前として解釋される。然るに、ヨーガの哲理によれば、實現せんとする神我はこうした意味での超絶的な神ではなく、<sup>(三七)</sup>神我、自性の二元はともに謂はゞ、我の中にあるものである。されば、その神祕經驗の中に於て感せられる力は、我以外のものゝ現れを見るときではなく、我の



實現、即ち神我の實現として解せられる。されば實現された結果は神を見るのではなくて、神我が見ると云ふ事になる。同じく神祕經驗であり乍ら、その光り輝く體驗の境地に於いて、一方はそれを神を見た<sup>い</sup>と觀するに對し、他方は、神我即ち自分自身が見ると觀するのである。經驗の軌道とも見る可き智的解釋の相異により其處に到る迄の修行者の心持、結果としてあらはれてきた經驗の趣が異つて來る次第である。

が、果して神祕經驗は論理によつて何の程度迄影響されるか。これが次に殘された問題である。更に、次にブラット氏の言葉を借りるならば、問題のますく困難な事を知り得るであらう。

「我々が區別しなければならないのは神祕經驗の最中に於ける直觀の内容と、彼が、後にそれを反省して作り出した所謂眞理との差別である。後の回想と註釋により、彼は多くの結論を生ずる事が出来る、併し、この時の彼は既に神祕家ではない。彼は、神祕經驗の最中<sup>なか</sup>にあつてはじめて神祕的なのであつて、彼の思索の過程に於いて神祕家なのではない。されば、かくの如くにして得た彼の結論は、それ自身神祕的のものではなく、恍惚状態に於いて經驗された眞の神祕的直觀と混同されてはならないものである。」

一般に神祕主義の研究そのものが未だ決して古い歴史を持つてゐると云ふ事は出來ないが、殊に、

印度神祕思想は、こうした立場からは、全く未開拓の處女地であると思はれる。印度思想本來の面目から云ふならば、そうした意味で修行體驗の内容を明らかにする事によつて、はじめてその輝しい知行合一の哲理の眞生命に觸れ得るのである。我々が哲理と修行とを全く切り離して見る時に、その全體的光輝は光を薄めて仕舞ふ。我々は、最初、ヨーガストラの背後に、哲理と體驗の二つを豫想して出發したが、この兩者がやがて渾然として融合致一する處にヨーガ思想の特徴を見る事が出來た。そして更に、翻つて考へるならば、こうした見方は只ヨーガストラのみに限らるべきものでなく、趣の相違程度の差こそあれ印度思想全體、數論其他にも及ぶべきものではあるまいか。

註 (一) Patanjali, Yoga Sutra

- (二) 原典、二ノ二九—三ノ三、參照  
 (三) 原典、二ノ四六—四八  
 (四) 木村教授印度六派哲學、一三七頁以下  
 (五) 同上 六七三頁  
 (六) Dasgupta, Yoga as philosophy and religion. (七) 原典、二ノ二九  
 (八) 原典、二ノ三〇 (九) 原典、二ノ  
 (一〇) 原典、二ノ四六—四八 (二) 原典、二ノ四九—五二  
 (三) 原典、二ノ五三—五五 (三) 原典、三ノ一及註  
 (四) Thoughtless, An Introduction to the Psychology of Religion. pp. 165 ff. 參照  
 (五) 原典、三ノ二  
 (六) セントテレサの分類と原典の分類とを詳細に比較研究して見る事は興味深い事と思ふ。

- (一七) 原典、三ノ三、  
 (一八) 有種三昧の上に存すると云ふ無種三昧については、原典はその状態及それに達する方法について何も云つてゐない。  
 (一九) Plotinus, the Enneads.

Pratt, Religious Consciousness, pp 363—4.

- (二〇) 原典、二ノ二八 (三) 原典、二ノ二四、二五、  
 (二一) 原典、四ノ二五、二六、 (四) 原典、二ノ二七、四ノ三〇、  
 (二二) W. James, Varieties of Religious Experiences pp. 380—1. 參照、 (五) 原典、二ノ二六、  
 (二三) 原典、二ノ二〇、 (六) 原典、二ノ二六、  
 (二四) 原典、二ノ二二、 (七) W. James, *ibid.*, p. 380. 參照  
 (二五) 原典、四一、原典ではこれを神通に達する方法として説いてゐるが廣い意味では、かく解し得ると思ふ。  
 (二六) 原典の神を立てた理由及その性質内容は、心理的立場より見て興味ある問題と思ふ、原典、一ノ二四——二九 木村  
 教授 同書參照、  
 (二七) Pratt, *ibid.*, p. 407.

# 神聖樹としての樫に就いて

藪 川 四 郎

一  
上古時代の歐洲及び西部亞細亞等に於いて、

樫 (Spur, oak, Eiche) が神聖樹として崇拜されてゐたことは、多くの傳説的文獻の語るところであるが、如何なる意味でかく崇拜されたかに就いては、未だ一定せる見解が示されてゐないかのように思ふ。私は本稿をもつてこの點を説明してみたい。

神聖樹としての樫は、先づ「雷神を宿す樹」といふ意味を有してゐたであらう。古代より日月と共に最も廣く崇拜されたのは嵐神であるが、嵐神はその必然的な附屬ともいふべき雷神と混同され、漸次後者が勢を得るに到つた。蓋し雷

神は、その強烈な刺戟とともに、天來のものとの感が一層鮮明に意識されたからでもあらう。而してこの雷の最も落ち易い樹は樫であるゆゑに、この木が雷神の宿所として崇拜されたことは容易に想像し得られる。歐洲各地には古代より特に樫の大樹が多いやうであるが、大樹でなくともこの樹は雷を最も吸引し易いものなることは、現ウエルズ大學森林學教授 F. Story 氏の左の如き報告に依つても伺れる。

That lightning strikes oak more frequently than any other species, is, I think, fairly well proved. Hess of Giessen, for example, had records kept over many years in a mixed forest where beech predominated. He found that the following were

870  
struck,

Oaks, 310.

Scots pine, 108.

Beech, 33.

Others, smaller numbers.

Hellmann declares that the difference is even greater.

Oaks, 54.

Conifers, 15.

Beech, 1.

My own observation quite confirms this. (J. R. Harris, *Bonniger*, p. 392)

神の宿る樹は即ち神樹として崇拜される。樹そのものがその宿る特殊の神と同一視されるのである。我國古代に於いて崇拜された「神奈備」<sup>ひなま</sup>「神木」又は埃及の「*et*スメリヤの *Giskin* 等は同じ意味のものであらう。この意味に於いて(少くとも西歐にて)樫が「雷神の樹」として崇拜された理由を知る。リスアニア人の間では樫を

Perkunas (= *περκυνος*, Perkno) と云ふが、この語は同時に「雷」を意味するといふちひさな事實よりしても、右の想像が實證される。更に古代人がかかる意味に於いて自然物その儘を神として崇拜することより進んで、神社を通じて各特殊の神々を禮拜するやうになると、以前神そのものであつた自然物は(樹木の場合の如き)神殿の柱や至聖所前のアシエラ等に用ゐられて、その神聖の意を保存した。樫—特に雷の落ちた樫を以つてアシエラを作ることは、古代西歐に於ける尤も普通なる慣習であつた。エルサレムの神殿のヨアキムとボアズなる二柱、古代希臘に於ける唯一のヂェウスの祀所なるリカエオスの神殿の至聖所に立てる雙柱等その最も著名なものであらう。

(註) エルサレム神殿の柱は勿論純然たるアシエラではない

がアシエラの柱とも見るべきものだらう、尙これに關して A. J. Evans の *Journal of the Hellenic Society*, 1901, pp. 114 ff. の研究、リカエオスの夫れ

Society, 1901, pp. 114 ff. の研究、リカエオスの夫れ

に關しては Böttcher, Der Baumkultus der Hellenen  
參照。また René Dussaud, Les Civilisations préhé-  
niques dan le Bassin de la Mer égée の後半にはクレ  
テ島等に於ける同様の崇拜が記されてゐる。

我國古代傳説たる記紀の所謂八尋殿の中央柱  
なる「天之御柱」もかかるアシエラ的一種では  
なかつたらうか。龍田風神祭の祝詞には同名の  
神(即熟田神社の主神)が見え、而もそれは嵐神であ  
る、といふ點から考へても、西歐の夫れと類を  
同じうするものやうにも考へられる。

(註) 天之御柱は八尋殿の中央柱でなく「屋外に立てる」も  
ので、何かの場合人々が集る目じるしだつたに過ぎぬ  
といふ説もあるが(津田博士神代史の研究七六頁)、こ  
れには賛同し得ない。上代建築法に依れば神殿には必  
ず中央柱があり、而もそれが神聖なる意味を持てる場  
合が多かつた。八尋殿の場合も伊邪那岐、伊邪那美命  
が唱和をもつてそれを中心に廻つたといふのであるか  
ら、場所は多分神殿中だらうし、さうでないとしても  
柱そのものにアシエラの要素を想定せねばならないで  
あらう。

尙熟田風神祭の祝詞中には下の如き記事がある。「天  
神聖樹としての樫に就いて

下乃公民乃作物乎、靈風荒水爾相都郡、不成傷波、  
我御名者、天乃御柱乃命・國乃御柱乃命。これを以つ  
て天乃御柱乃命・國乃御柱乃命は嵐神であることが知  
られる。宜長の古事記傳等によるこゝに所謂「天乃  
御柱乃命」とは伊弉諾尊の御息の神格化で風は天地間  
を支へ持つものなるを以つてこの名ありとしてゐる。

これは勿論三貴子分治の神話に基ける考証の結果だら  
うから全くの憶説といふことは出来ないだらうけれど  
これでは餘りにも「御柱」の意味が想像化されすぎる  
やうに思ふ。殊に前記の如く記紀にも具體的な柱その  
ものを表すものとして「天之御柱」なる語もあるのだ  
から、私はこれを文字通り現實的にとりたい。尙こゝ  
に興味深いのはこの嵐神は二柱同身だといふ點である  
この二柱は常識的に陰陽神だと早計せられ勝ちだが私  
はさう思はない。こゝに「天乃」「國乃」とあるのは「考」  
や「記傳」の所説のやうに天地を指すものでも陰陽の  
「性」を表す言葉でもなく、單に二者對立の意味を表す  
接頭語であらう。「記」に例をされば天之水分神・國之  
水分神、天之久比耆母智神・國之久比耆母智神、天之  
狹土神・國之狹土神、天之狹務神・國之狹務神、天之  
間戸神・國之間戸神等がそれである(古來論争の中心  
となれる高御產巢日尊・神產巢日尊の性の如何も私は

神聖樹としての櫛に就いて

これと同一義だと思ふ)。蓋し陰陽性を表す爲ならば紀の「岐・美」「葛・美」「毘古・比賣」「日子・比賣」「比古・比賣」「男・毘賣」「地・辨」さか或は祝詞の「伎・彌」等の明白な性別名(以上の中「地」は「比古」の連と同義)「辨」は女神に屢々見る「刀辨」(戸邊)「度賣」の「辨」と同一で共に明な男女性を表す語也とは記傳の釋するところ)の接尾語を附すさか、然らざれば女神にのみ「妹」なる接頭語を冠するのが通例であらう。然らばこの對立神は何を表すやといへば、私はこれを heavenly twins だと思ふ。雙子崇拜は上代いづれの國に於いても殆んど普遍的に弘布されてゐたので我國でもアイヌの間には今尙明白なこの崇拜が存してゐるといふ位だから (Baltar, The ainu and their Folk-lore を見よ)、強ち以上の想像は根據のないものではあるまい。さてかく考へ來つて天乃御柱乃尊・國乃御柱乃尊が雙子の風神であるとすれば、このアシエラ神はその起原を尋ねれば、まさしく上述のエルサレム神殿及びリカエオス神殿のアシエラと同種のもの的人格化だと考へられぬだらうか。蓋し右二神殿のアシエラは共に *Atiu* で雷(嵐)神を象徴する櫛樹である。(かゝる神聖櫛樹の *Atiu* を希臘では *Kestrops* と呼んだ)。

櫛の絶無又は少ない地方ではこれに代る樹が同意味に用ゐられた。埃及では *Atiu*, *Nehat*, *パレスチナ* では (櫛と同時にではあるが) *Shiqmah*, *ニメンボタミヤ* 地方では *Rimmon* 等が重なる代用樹である。 *Ainu* は希臘語で *Bublos* といふがこれは明な誤譯で、私の考では *Nehat* と共に *Shiqmah* とほぼ同一のものではないかと思ふ。 *Shiqmah* は邦譯舊約聖書では「桑」と譯してある通り、我國の所謂「桑」と同種であらうが頗る大木である點が相異なる。支那傳説文學の扶木(扶桑)がこれに當るものではあるまいか。更に *Rimmon* (アッシリヤでは *Rammanu* と呼ぶ) は主として *ニメンボタミヤ* 地方に崇拜されたが、後これと同種なる *ベルシヤ* の *Dank* と結合したらしい。 *Dank* は支那傳説の若木と多分同一物で(土居教授「生命の樹」參照)、我國の所謂「若榴」と同種であるがこれより更に大樹である。

(註) *Shiqmah* は *qukolofog*, *sycomore*, *sycomore* 等と譯され、邦譯では楓木の一種となつてゐるがこの木は

元來紅葉せぬ木であるし、その實が生命を醫す力を含むといふ點を考へてこれを「桑の一種」とする方が至當である。Rimmon はその花實を逆にするに「bell」狀となるゆゑに「bell」を以つてこの樹のシンボルとした時代が猶太にあつた。猶太上古の祭司の衣服がかゝるシンボルで邊縫されてゐたことは舊約書の語るところ。

樅はかくアシエラにされたと同時に、舟にも用ゐられた。この場合は特に洞ろの樅が用ゐられて獨木舟となつたのである。これ恐らく最初の舟であらう。英語 Ship (= Skiff) 獨語 Schiff は羅語 scapha 希語 skafos に基ける語であるが、この原意味は獨木舟である (skafos は「掘る」の意を有る skapta より出來た語)。Vergil, Georgus, 1. 136 に「水の上に始めて洞ろの alnus 浮べると云」なる句があるが、alnus とは「はんのき」と俗に譯するものとは異つて寧ろ樺に似た大樹で、これ亦羅馬地方では屢々樅と同一意味で崇拜されたものである。尙英語にて oak と云へば wooden ship を意味する (特に詩の

用語として) といふ事も右の事實を裏書きする。

(註) 我國上代の船として知られてゐる葦船や無間勝間之小船 (書紀の無目船と同一物) の如き様式の船も外國の古文獻に見えぬことはない。例へば古代アリソン人の常用漁船であつた coracle (現今でもウエルズでは、twigi、アイルランドでは currach といふ名で傳つてゐる) の如きそれである。然し私はその技巧等の點から推察してかゝる船よりは獨木船の方が古いものではないかと思ふ。蓋しかゝる種の船 (無間勝間之小船等) の構造については、書紀一書に「鹽土老翁即取甕中玄櫛、披地則化或五百箇竹林、因取其竹作大目鹿籠、内彦火火出見尊於籠中、投之于海」とある言葉から推察出來得るが、葦や萩などで編んでも、竹で籠狀に作つてもそれだけでは水に浮べることが出來ないから自然その上に獸皮等を張つて浸水を防がねばならない。さすればその技巧上から云つてもかゝる種の舟よりも獨木船の方が單純ではなからうか。古事記の「葦船」云々の個所は書紀本文では「天磐椽椽船」、同一書には「鳥磐椽椽船」となつてゐる。共に獨木舟であらう。なほ、記の本牟智和氣命の條に「二俣小舟」、紀の履中天皇卷に「兩枝船」といふのが見えてゐる。これ亦同種の舟である。(二俣については後述参照)。



神聖樹としての樫に就いて

二三〇

然らば樫が何故に船に用ゐられたのであらうか。これに對して、(特に西歐に於いて)この大樹がかゝる船の用材として最も適應してゐたと考へるは極めて自然のことであるが、なほこれと同時にこの雷神樹に、或る特殊な魔力を期待したのではなかつたであらうか。この想像を實證するためには、先づ歐洲及西部亞細亞に於ける上の航海神について一言せねばならぬ。

歐洲及西方阿西亞に於ける航海神としては「雷電の雙兒」が特に崇拜された。希語 *Boazmpyes* 及び *Διοσκουροι* (*Διοσκουροι*) がそれに當る。

(註) *Boazmpyes* は主としてヘレスチナで用ゐられた名で、恐らくヘブライ語の轉化であらう。*Boaz* はヘブライ語の *Bne* (= sons of) *pe*, *mpyes* は同 *re'em* (= thunder) だらう。(re'em の最初の e は所謂 middle letter である故に希臘語に移する *mp* は往々 *g* に變化する) *Διοσκουροι* は *Δις* (= Zeus) + *κόποι* (= sons) で即ち「ゼウスの子」なる意味を持つ。ゼウスは元來「晴れ渡る空」を意味する *ouranos* より來た語で從つて「空の神」を意味してゐたが、希臘・羅馬時代には

轉じて多くの場合「雷神」を意味する様になつてゐた。故に *Διοσκουροι* も亦 sons of thunder である。尚スキスのユーノー牧師が始めて發見したホルトガル領東部アフリカで古來崇拜されてゐる *Bana-da-Tijo* (= children of Tijo) といふ (*Διοσκουροι*) と同一意味の神であらう (M. Junod, Les Bas-rouges, étude ethnographique sur les indigènes de la Bie de Delagosa 參照)。この書は Bulletin de la société Neuchâteloise de Géographie の第十卷特輯として發行されたもの)。而して *mp* に *sons* 等は「雙兒」を意味することは云ふまでもない。故に以上の語はいづれも普通名詞としては雙兒の意味を表す。

かゝる雙兒雷神崇拜が上代に於いて廣く行れてゐた證據は、傳説や遺跡にのみならず各地の地名や人名にまでその名が傳へられてゐたことを以つても知り得られる。人名の中特に有名なのは、ダマスカスやシリア王名で、例へば Tab Rimon, Bar-Hadad (Ben-hadad), Hadad-idri (Hadad-aver), Bar-Hadad (Ben-hadad) 等が悉くこれである (カッソ内はヘブライ語を示す)。*mp* は Hadad とは *mp* ビロニアの雷神 *Adad* なる語の轉化なる

は云々までもない。また舊約聖書ヨシヤ記一九章四五節に記されてゐる Jehud, Ben-Barag, Gath-Rimmon も同じく「雷神の雙兒」の意である。地名としては西バレンスチナの臨海の都 *Jaffa* の近隣にある *Ibn-Abraq* (*Ibraq*) 又はリビヤ (北部アフリカ) の海港 *Barca* 等著名なるものであらう。

(註) *Barca* は従来リビヤ語名と信じられてゐるが、恐らくさうではなからう。何故ならこの同じ町はカルタゴの英雄 *Hannibal* なる人名を別名として有してゐるが、*Hannibal* 自身は戦場に臨みて頗る輕快敏捷なる戦士であつたが故に、*Barcas* と稱せられたといふから、この固有と思はれる町名も亦實はこの戦士の稱號であることを知り得やう。然らば *Barca* はセム族語系なる古代カルタゴ語に屬するものと云はねばならぬ。舊約士師記に見える英雄 *Barak* も同語源であらう。命 *Menai* の *Barcelone* もち *Barkinn* と稱せられた *Chambon* であるが、*Ausonius* に「*Barcelona* は古代カルタゴの殖民地であつたといふから、これ亦恐らく源を一とせる語であらう。而してかのニケヤ會議の際記されたシリヤの僧侶住所録にはこの町名を *Barges*、神聖樹としての標に就いて

*Madn*」と綴つてゐるが、*Barges* はまさしく雷の子である故にこの町名も同じ意味を表すものと見て差支あるまい(ニケヤ會議の僧侶録のこゝらについては *R. H. Cowper, Analecta Nicæna, 7* 參照)。

然らば何故「雷の雙子」が航海神となつたのであらうか。この疑問に答へるためには先づ雙兒に就いて語らねばならぬ。雙子は上代より *taoos* として取扱れてゐたが、その故にこれが崇拜するやうになつて以來、超自然力——特に風を調節する力あるものとされた。たゞに風を靜める力のみならず、風を起す力をもそれに期待したのである。故に船が風を必要とするときは雙子の身體に香油又は、獸油(クマノ)を塗れば、忽ち風が起ると信せられた。經子が風を靜める力あるものとしてはホメロス頌歌(XXXIII. 15—18)に左の如き歌が残つてゐる。

*aurika ô apylasav auesmu karettasav asilas,*  
*kyllara ô eropsav ievens alo siv melatysav,*  
*vaurtas sigmaeta kalta.*

神聖樹としての樫に就いて

〔かくて忽ち彼ら(雙子)は打ち騒ぐ嵐を鎮め、大海原に白き波を滑かに走せたり—

そは船人によき表徴。〕

かゝる魔力を有する雙子が特に嵐を代表する雷と結合した結果、雷の雙子となり、航海神として崇拜さるゝに到つたことは、極めて自然のことである。かくてこの雙子神は、二重斧をもつてその表徴とされた。上代の斧は多くの場合、隕石で作られ最も有力な武器であつたが、それは天來のものなるゆえ、空の神即ち雷神の投下せるものと考へられ、屢々雷(電)神と同一視されたのである。故に二重の斧は雷神の雙子を意味することは明であらう。

(註)「思想」六七號「生命の樹」挿畫一六圖のクレテ島の

遺物に見える二重斧もまさしくかゝる意味のものであ

らう。クレテ島に於ける二重斧崇拜に就いては Evans

Mycenaean Tree and pillar Cult; A. R. Cook, Cretan

Axe-cut outside Crete (Transaction of the internatio-

nal Congress of religion at Oxford, II, pp. 184—);

R. Dussaud, Les Civilisations pré-helléniques, pp. 204

一三三

F, Max Meyer, Jahrbuch d. arch. Instituts, 1892, S. 191 ff. 等に詳しい。特に Dussaud 氏の書には二重斧の興味ある遺物の寫真が、數多く載せられてゐる。

二重斧崇拜が上代の海に關聯せる國で特に廣布してゐたといふ事實も、「雷神の雙子」が航海の神として拜された有力な證據であらう。かくてこの神が人格化されたとき各々の個別名を帯びる。Nicholas, Erasmus, Cosmas-Damnus, Crispin-Crispian 等がそれである。これらは遠くイギリス(特に港多きケント州)にまで傳り、船人によつて非常な崇拜を受けた。而して基督教が廣布されて後はこの神々は saints と化して教會にて公然禮拜されてゐたのである。我國で先刻問題になつた Erasmus も以上の神と同一物であるゆえに、かゝる禮拜を基礎として新しく解釋されねばならぬだらう (cf. K. Jaisle, Die Diskuren als Reiter zur See bei Griechen und Römern und ihr Follen in christlichen Legenden.)

さて斯くの如き斧の原資料なる隕石は、上代人によつて雷神樹たる樫に宿ると考へられた結

果、櫛と二重斧との間に密接な關係が生じたら  
し。I. F. Sauer 氏の記事によれば、西歐洲  
Finistère なる地方には、嵐烈しく雷雨しきりな  
る時には、櫛の洞ろの幹に隠せる神符 (talisman)  
を以つてこれを鎮めるといふ古來の傳說的慣習  
が存してゐたといふ (Revue Celtique, V. (2), 82, 83)。  
而してこの神符は一枝に成れる二個の林檎であ  
り、「雷の雙子」のシムボルなる二重斧と同一意  
味のものであるは云ふまでもない。こゝに於い  
て二重斧と櫛との關係は、即ち航海神と櫛との  
關係と見ることでもできる。

(註) この林檎の物語は古事記の下の如き傳説と相似である。

「於是伊邪那岐命見畏而、逃還之時、其妹伊邪那美命言  
令見尋苦、即遣豫母都志許賣令追。爾伊邪那岐命取黑  
御鬘投棄、乃生蒲子。是披食之間、逃行、猶追、亦刺  
其右御美豆良之湯津津間櫛引闔而、投棄、乃生筍。是  
拔食之間、逃行。且後者、於其八雷神、副千五百之黃  
泉軍、令追。爾拔所御佩之十季劍而、於後手布伎郡都  
逃來、猶追、到黃泉比良坂之坂本時、取在其坂本桃子  
三個、待擊者、悉逃返也。爾伊邪那岐命吉桃子、汝如

神聖樹としての櫛に就いて

助吾、於葦原中國所有宇都志伎青人草之、落苦瀨而、  
患惚、可助告、賜名號意富加牟豆美命」。桃の實は形象  
上から林檎の實と相似で、その樹は共に上代より生命  
の樹となつてゐた。ただ以上の我國傳説では櫛樹が關  
係せず、且雷の雙子のシムボルが表れてゐない。然し  
桃子三個とある所にはいさゝか考量の餘地がないでも  
ない。元來我國に於ける桃樹崇拜には不思議にも殆ん  
ど陽數三の觀念が附隨してゐる。今尙傳本されつゝあ  
る女子節句は即ち桃樹崇拜の遺物であるが、その節日  
は三月三日である。これについて世談問答に云ふ「問  
ふて云、三月三日に桃花の酒をのみ侍るは何のいはれ  
ぞや、答、人の國のこゝにや大康年中に、山民建山自  
然武陵といふところにいたりて、桃花水にながれしを  
のみしより氣力さかなりしかば、いのち三百三歳に  
及べり、されば今の世に桃花をもちひ侍るこかや」。な  
ほ日本歳事記にも「三日、今日艾飯を食し、桃花酒をの  
み、艾飯を親戚にまくる。……桃酒をのみ事、月令  
廣義に法天生意を引いていはく、三日、桃花を取て酒  
にひたしこれをのめば、病を除き、顔色をうるほすさ  
なん、桃花を酒に浸さばひこへなる花を用べし」(中田  
氏日本童話新研究參照) 而してかゝる風習が支那・朝  
鮮より傳來せしものであるは明である。續齊諧記に「晉

神聖樹としての櫻に就いて

武帝間尙書郎駱虞仲治、三月三日曲水、其義何旨。答曰、漢章帝時、平原徐肇以三月初生女至三日俱亡。一村以多怪、乃相與至水濱盥洗、因流以滋燭、曲水之義、蓋自此矣。とあり、更に荆楚歲事記には「三月三日士民並出江渚池沼間、爲流杯曲水之飯……按、韓詩云、唯濟與消方涸涸兮、唯士與女方乘簡兮、注謂、今三月桃花水下、以招魂續魄、祓除穢穢」と記されてゐる。然し乍ら更に古き支那文獻によれば三數値が必然的に附隨せず反つて二の數値が現れてゐるのを見るだらう。論衡に「滄海之中、有度朔之山、上有大桃木、其風蟠三千里、其枝間東北日鬼門、萬鬼所出入也、上有二神人、一日神荼、一日鬱壘、主閔領萬惡之鬼、執以葦索而以食鬼、於是黃帝乃作札、以時驅之、立大桃人門戶、異神荼鬱壘與虎、以禦凶魅、有形故執以食虎。」とあり、山海經にも「海中有神壘山、山有桃木、桃下有二神、能啖百鬼、故今元日設桃符於門。」とあつて、ともに桃のシムガルとして二神を表し、更に後者にはこの二神が神符(talisman)となる因縁を語つてゐる。これを以て推察すれば、最初二數値が附隨してゐたのであるが、後陽數崇拜が加味して三數値となつたのであらう。然らば上述古事記の傳へる我國傳説もその起原に遡れば、まさしく西歐傳説と相似なるを知る。而

一三四

もこの物語を書紀一巻で見ればその最後に「此用桃避鬼之縁也」とあつて、桃を迫雛に用ゐる事の久しき習慣なるを暗示してゐる。

なほソーペ氏は上掲地方で二個の林檎に挿ぐる祈禱頌として現在に傳れるものを報告して以下の如く述べて居られる。La race des charmeurs de vent n'a pas encore complètement disparu. Conjurer les effets de la tourmente la plus impasable est pour eux un jeu d'enfants'ils ont eu la précaution de mettre en réserve deux pommes jumeles étroitement unies et ayant conservé le lien unique qui les tenait suspendues au même rameau. Si rare qu'elle soit, la chose n'est pas introuvable. Dès que le vent commence à souffler en tempête, on retire de bahut du chêne la petite boîte qui renferme le talisman et on la dépose sur la table. Au second coup de vent, on ouvre la boîte, en faisant le signe de la croix. Au troisième coup, on regarde attentivement les pommes, et si elles rennuent quelque peu, on se hâte d'avoir recours à l'oraison que voici,

Vent effroyable et déchainé,

Par toi tout sera bouleversé.

Ni dans la maison, ni au dehors,

Surté ne sera si tu continues,

Et cependant, malgré tes menaces,

Nous avons ici contre toi remède.

Les assistants se passent alors de l'un à l'autre les délicieuses, puis repré-  
sentent en choeur :

Fruit bon et délicieux,

Vous commandez au temps

Aussi bien en ce pays qu'en tout quartier,

Aux champs vous avez été formé.

A la cime d'un arbre vous avez mûri,

Et toujours vous avez pu faire la loi

Au vent, si courroucé qu'il fut.

A ce moment, les pommes circulent une seconde fois dans toutes les mains, après quoi les voix s'élèvent de

nouveau :

Au mois d'avril vous avez été en fleur,

Au mois de mai, vous êtes noué;

Vous avez traversé juin, juillet

Sans éprouver d'aucun vent dommage,

Au mois d'août vous êtes devenue rouge,

En dépit du vent maudit,

Et en septembre, quand vous êtes entré,

Dans le main de l'homme vous êtes jeté.

Ici encore le talsiman fait le tour de l'assemblée, et

l'oraison se termine ainsi :

Maintenant donc que nous avons le bonheur

De vous posséder au milieu de nous,

Nous demandons en votre nom,

A saint Mathurin de Ponthon,

Que d'une tourmente si imptoyable,

Nous soyons comme vous préservés,

Notre maison, notre grange et nos étables,

Nos foins, le blé dans nos champs,

Si tous (ces biens) nous sont conservés,

Dans votre petite boîte vous serez renfermés.

Ainsi soit-il.

(Reveu Celtique, VI. 81 ff.)

かくて雷神樹たる樫と航海神とが結合され、  
樫そのものにも航海を守る特別な魔力ありと考  
へられたのである。前述せし如くアシエラにな  
れる樫が尙「雙子」の意味を傳へたり、Tab-Rim-  
mon; Gath-Rimmon の如く「雙子」の意味をも  
つ名稱が同時に樫の代用樹 (Rimmon) を包含し

神聖樹としての標に就いて

一三六

てゐるといふやうな事柄も、この二者結合を語るものに外ならぬ。

以上の如くでありとせば、樫が獨木舟の特別な用材となつた原由を、吾人は容易に察することができやう。斯くして樫樹は最初の *paus'ten-ne* (船)であつたと同時に、*paos* (ship)でもあつたのである。

(註) 我國上代傳説では、航海神と樫との關係を見ることは困難であるが、航海神と雷神とが共に嵐を治める力あるものだからこの信仰の事實を知ることが出来る。即ち、鳥之石楠船神なる船神(航海神)は、雷神なる建御雷神と共に、嵐を鎮める特別の實力ありと信じられた。古事記によれば、天照大御神が葦原中國に、言趣和其國之荒。振神等之者として最初に天菩比神、次に天若日子、更に雄名鳴女等を遣されたが、總て効果なきによつて最後に天鳥船神と建御雷神を遣され、始めて豐葦原國を平治したといふのである。ここに天鳥船神とは石楠船神と同一神で(記の神代史に、次生神名鳥之石楠船神、亦謂天鳥船とあり)、船神即航海神である。また出雲國造神賀詞にも「高天能神王高御魂神魂命能、高御孫命爾天下大八島國乎事避奉之時、出雲臣等我遠祖天

穗比命乎、國體見爾遣時爾、天能八重雲手押別氏、天翔國翔氏、天下乎見廻氏返事中給久、豐葦原乃水穗國波、雲波如五月蠅水沸支、夜波如火瓮光神在利、石根木立許水沫毛事問天、荒國在利。然毛鎮平天、皇御孫命爾安國止平久所知坐之米牟止申氏、已命兒天夷鳥命爾、布都怒志命乎副天、天降天、荒布留神等乎撥平氣、國作之大神乎毛姬鎮天、大八島國現事顯事令事避支。」と同じ物語を傳へてゐる。ここに天夷鳥命とは諸書に所謂述比良鳥命、武夷鳥とあるのと同じで、考や後釋には更に記の天鳥船命と同神だと説いてゐる。また布都怒志命は書紀の經津主神と同神であり、更に經津主神は建御雷之男神の別名なる建布都神・豐布都命と同じだから(經津と布都とは同義)、つまり布都怒志命は建御雷之男神と同一神だと云ふことになる。然らばこの記事も前載古事記の夫れと同じく船神(航海神)と雷神とが嵐を治めたことを述べてゐるのであらう。

なほ遷却崇神祝詞にもこれとほぼ同一文が見えてゐるが、只中國に遣された神名が、經津主神と建御雷神となつてゐる。この點は書紀一書、舊事本紀、古語拾遺等とも同じである。さてここに健雷神とは春日祭祝詞にいふ健御賀豆智命と同じく武甕槌神のことである。而して *mikazuchi, hikazuchi* は共に雷神としての神名

であるゆゑに、健雷神は經津主神とは同一神を指すものと見られ得やう。然らばこの二神はまさに雷の雙子神ではあるまいか。傳説としてこの祝詞説話の方が古事記説話より或は古い起原に基いてゐるのでなからうかとも思ふ。

## 二

樫が雷神樹であつたことの證據は、なほ啄木鳥と樫との關係（特に西方アジア及歐洲等に於いて）によつても知り得られる。所謂 *Naturdienst* の時代を去つて *Fetichismus* の時代に移れば、總て特異なる庶物及現象には精靈が宿ると信じられたが、而もこの信仰が常に具體的な對象を求めてゐたことは云ふまでもない。「雷」の如き常に具體的に見るを得ないものは、その宿樹（樫）をもつてこれに代表せしめた等のことについては、既に述べた通りである。かくて樫が雷神樹となつたのであるが、然し樫そのものを信仰の對象として見ると、余りもそれが「地上的」の意味が強すぎる感がある。こゝに於いてか更に「天

神聖樹としての樫に就いて

來のもの」なる觀念を表徴するものを他に求める必要が生じ（自覺的に、又無自覺的に）、この樹に最も因縁多く且その特異なる姿によつて雷の表徴とも見らる鳥——啄木鳥が、雷神の代表として崇拜されたのであるまいか。勿論この想像は反對であるかもしれぬ。雷神鳥たる啄木鳥が宿り、更に雷そのものも落下する樫が、その因縁で雷神樹となつたとも考へられる。然しいづれにしてもこの兩者が同時に「雷神」を象徴するものと考へられてゐたことは、事實である。（一方が他方に代つたといふのではない）。然らばこの兩者の關係によつても、樫が雷神の樹たる意味の淺からぬを知り得やう。

啄木鳥が雷鳥として崇拜されたことは、余程古代よりであつたらしい。普通、鷲が雷鳥の祖であると考へられ、これの實證として雷神ヂエウスに附隨し常にその代表となれる鷲の傳説を想起する。然し希臘のアリストファネスの傳ふる所によると、ヂエウスの以前に *Spurokarytis*



が大神であつたといふ (Aristophanes, Aves, 480) の *Spus kolaktis* とは *Spus* (= oak), *kolaktis* (= tap) の複合語の名詞化で oak-tapper の原義を有し後 wood-pecker (啄木鳥) の意味となつた語である。又クレテ島に於ける Minos-Zeus の墓碑には *εργαδς κρηταδ αυου [Basileos] ηηκος ο κελ θεου* (ここに故のヘコス—又の名ゼウス横る) といふ文字も残されてゐるといふ。ここに *ηηκος* とは羅典語の *Picus* で即ち啄木鳥の意である。これらによると、啄木鳥崇拜が、ゼウス崇拜より以前に既に存在してゐたことを語る。尙 Walrmund 氏によると西アフリカでは今尙啄木鳥のことを *びんち* と呼ぶといふが、これは發音上から云つても明に Hadad, Heddad であるから前述の如く *バビロニア* の雷神 Adad と共通である (René Basset 教授は同地方では啄木鳥を *びんり* といふと訂正して居られるが、これにして *hard* になるだけであるから Adad に聯絡あることには變りはないだらう)。而して啄木鳥が Adad に關係ある語たとせば、更にその古き起原

を想像せねばならない。

かゝる古より雷と因縁をもつ啄木鳥は、更に雷樹たる樫と結合してより、一層その因縁を強めたのみならず、殊に「天來のもの」との一種不可侵のタブー的威嚴によつて、更に樫崇拜と結合せる二重斧崇拜とも關係したらしい。故にクレテには啄木鳥の屢々二重斧の上にとまれる遺物が發見される。また希臘では斧鳥の原意味を有する *hērakēs* (ヘリカン) を誤つて啄木鳥の意味に用ゐた時代もあつた。

かゝる崇拜上の結合關係を抜きにしても、事實として啄木鳥と樫とは余程の愛着的關係があるらしい。樫のあるところ常に啄木鳥が集つてゐたと考へてもいゝ位である。然らば、何故に啄木鳥は樫にかゝる吸引を感ずるのであらうか。啄木鳥と樫との間に何か必然的な關係があるのだらうか。この點は次項に於いて漸次に説明するであらう。

(註) 啄木鳥と樫とのかかる觀察は、計らずも有名なる日中

三足鳥の傳説の原意をも解釋し得るかのやうに思はれる。日中三足鳥の傳説は、箋注倭名類聚抄に「歷天記無攷、按、徐堅初學記、及文選蜀都賦李善注、並引春秋元命苞曰、日中有三足鳥、歐陽詢藝文類聚、引五經通義曰、日中有三足鳥、王充論衡說日篇、儒者曰、日中有三足鳥、淮南子精神訓、日中有足鳥、高誘注、謂三足鳥……」とあるところを見ても、支那傳來のものだといふことが判る。ここに三足の鳥とあるは、太陽の陽性に合致せしめんため、従つて陰陽思想發達の後に附加されしものであらう。このことは、春秋元命苞の「陽數起於一、或於三、故日中有三足鳥」または鹽抄の「五經通義云、陽以一起、故日行一度、陽或於三、中有三足鳥」等の記述によつても證し得られやう。和名類聚抄、攝壤集等には陽鳥、金鷄といふ語も見えてゐる。これらによれば、日中有三足鳥の三足には特別奇異なる意味はなかつたことを知り得やう。然らば神武天皇御東征の際高木大神によつて遣され、その先導となつたといふ八咫鳥も同様の鳥ではなからうか。八咫鳥について記傳では八頭の鳥と説いてゐるが、稗威道別、又は書紀通釋等には大鳥の義と解してゐる。後者の方が正しいやうである。然し、かかる傳説によつて、日中に單に鳥があるといふ最初の傳説に歸ると

神聖樹としての樫に就いて

しても、何故に太陽と鳥が結合したかといふ問題が残る。これに對してこの鳥は太陽の黒點を指すものだといふ説もある（山本一清教授、天文と人生一五五頁以下）。「昔銳い眼の觀察者が、偶然にも太陽の中に黒點を發見して、思ひ浮ぶがままにこれを黒鳥の如きものと報告したによるか、又はこうした事件が割合類纂に見えたものであらう」といふのがその説明である。これは或は事實であるやもこれぬが、然し少くとも私はこれを信するより疑ふ方が勝るを告白せねばならぬ。西洋でも太陽の黒點が發見されたのは、今より三百年前即ち望遠鏡が發明されてからの事だといふから、東洋に於いてのみかかる上代からかかる發見があつたとは思はれぬ。現在私達の肉眼觀察の結果よりしてもかかる疑ひを持たざるを得ない。私はこれに對して、この説話の鳥は啄木鳥（或は同様の鳥）を指すのではないかと思ふ。啄木鳥は黒鳥である故に上代人には鳥と區別がつかなかつたのであらうとは容易に察しられる。然らば啄木鳥が如何なる理由で太陽と結合したのだからか。これは支那に於いて西歐の樫と同意味の槐樹又は扶木（扶桑）と啄木鳥との結合が、前者が太陽と密接な關係を有する所より、更に太陽と啄木鳥との結合に轉化したのであるまいかと思はれる。前記大樹と

神聖樹としての樅に就いて

三足鳥との關係については東觀漢記の孝章皇帝二年に「是年鳳皇見肥城竄亭槐樹上、三足鳥集沛國」とあるをもつて、又扶木(扶桑)と太陽との關係については「湯谷上有扶桑、十日所浴、在黑齒北、居水中有大木、九日居下枝、一日居上枝(山海經・海外東經)」、「日出千暢谷、浴于咸池、拂于扶桑、是謂晨明(淮南子天文訓)」、「敬將出兮東方、照吾盤扶桑(九歌)等を以つても知り得られる。これらによつて察するに、大樹上に集れる黒鳥が日出日没に際し、恰も太陽の使の如く、又は太陽と共にあるものの如く思はれたことが、日中三足鳥の傳説を生ぜしめたのではあるまいか。山海經第十四卷大荒東經に「大荒之中有山名曰孽搖顛延、上有扶木柱木柱三百里其葉如芥、有谷曰溫源谷、湯谷上有扶木、一日方至一日方出、皆栽鳥」とあり、この鳥について郭璞は「三足鳥」と註をしてゐる。これによつて見れば、「皆栽鳥」の皆は文體上から云へば勿論「日」を指すのであらうが、それにしても扶木上に掛れる太陽に三足鳥が載つてゐるといふのだから、鳥を載せた扶木に太陽のかかれる状態を物語的に云つてゐるを解しては不可ないのであらうか。もし然らば如上の本文の私見に對してこの文獻は亦有力な裏書をしてくれるわけであらう。

### 三

樅樹は斯く雷神樹であつたのみでなく、更に「生命の樹」であるといふ意味での神聖樹でもあつた。我國上代に於いて樅が神樹であつたことは、記に「在甜白樹之前葉廣熊白樹、令宇氣比枯、亦令宇氣比生」(本平智和氣命項)または「美母呂能、伊都加斯賀母登、加斯賀母登、由由斯伎加母、加志波良袁登賣」(雄略帝御歌)とあるによつても伺はれ、更に「生命の樹」としては「伊能知能、麻多祁牟比登波、多多美許母、幣具理能夜麻能、又麻加志賃波衰、宇受爾佐勢、會能古」(日本武尊御歌)によつても知られやう。

(註) 久麻加志について土居教授は隱白樹と譯され、尙にに所謂「樅」は、一種の瑞草であつて漢語としてはかしの意味はなく、日本人が「白い葎の木」として造語したのではなかつたらうか」と述べて居られる(「生命の樹」三七頁)。これについて私はこう考へる。久麻加志は熊白樹で、「熊」は熊笹、熊蜂、熊鷹の如く「大」の意味であらう。また瑞草ではなかつたことは、雄略帝の御歌に「久佐加辨能、許知能夜麻登、多多美許母

幣具理能夜麻能、許知恭知能、夜麻能質比爾、多知邪、加由流、波昆呂久麻加斯、母登爾波、伊久美陀氣淤斐、須惠幣爾波、多斯美陀氣淤斐、伊久美陀氣、伊久美波、泥受、多斯美陀氣、多斯爾波拿泥受、能知母久美泥平、曾能淤母比豆麻、阿波禮。」とあるによつても察せられるでなからうか。

然らば、檜(白檜)が何故に生命の樹となつたのであらうか。これについて知人勸修寺經雄伯の話によれば、可成り古代より我國には檜の實を團子にこねたものを永生の表徴として食する習慣があり、現在民間で「檜の實を食せばども(吃)になる」と云つてゐるのは、かゝる團子のことを「どもを」と稱し、特に宮中等尊き場所で賞味されたが故に、その名を誤り、且民間で食するを禁ずる意味も加味して傳へられたのではなからうかといふ。こゝに「どもを」と云ふは意味不明であるが、或は「伴緒」のことを指すのではないかとも思ふ。大殿祭祀詞に「皇御孫命朝乃御膳夕乃御膳供奉流、比禮懸伴緒、榎懸伴緒乎、手躑足躑不令爲……」なる言葉があ

るが、こゝに榎懸伴緒とは膳部カハヒの謂である。書紀に「葉」を加始婆と訓んでゐるところより察しても、「かしはで」の「かしは」は上代食器代用に使せし木の葉を指すのであらう。然るにこの「葉」には後「柏」の字を當てまた特に柏の葉が主要な食器とされたらしいけれど、その起原的意味から云へば、「檜葉」の方が古いものではないかと思ふ。古事記に「大御酒の柏」とあるがこの柏の起原的意味は恐らく「檜葉」であつたらう。古事記の「於吉野之白檜上作横曰而、於其横曰釀大御酒、献其大御酒之時、擊口鼓爲伎而、歌曰、加志能布邇、余久須哀都久理、余久須邇、迦美斯意富美岐、宇麻良爾、岐許志母知哀勢、麻呂賀知。」なる言葉より察しても、また大御酒は白檜の樹下で釀して飲んだといふ上代の習慣から推しても、斯く考へられやう。以上「どもを」は膳部を経て「檜の葉」に轉化的關係あるものと假定しても、またよしこの假定が成立しないにしても、兎も角檜の實及葉が永生の

シムボルとして考へられたことは事實であり、従つて樅樹が生命の樹となつた由來をこゝに發見することも出来やう。

以上は我國の場合であるが、視野を西歐に轉すれば、更に異つた意味に於いて樅樹が生命の樹となれるを知るであらう。

西歐に於いて樅が生命樹になつたに就いては、種々の原由があらう。土居光知教授によれば、「樅の實と蓮子とが外形が可成りよく似てゐて區別がつきにくかつたためにロートスのない地方で」その代用として用ゐられたのではなからうか、「アツシリアの浮彫畫では殆んどお椀の附いた acorn と見られるやうな蓮果か或は蓮花の萼の畫がある」(筆者への私信)とのことである。尙この他に前述せし樅の代用樹にまつはる種々の因縁によつて、生命樹となつたと考へることもできやう。

然し夫れと共に私は更に著しい原由をこゝに舉げねばならぬ。それは樅が「蜜の滴たる樹」

と云ふ意味で生命の樹とされたといふことである。Strabo の記録によれば上代に於いて「蜜蜂の巢は樹の中に」(su' tous esuspari alyncoupyribai) 作られたといふことだが、こゝに樹とあるは多分樅樹を意味するのだらう。Theophrastos が「蜜は特に樅の葉に見出される。蜜蜂と樅との間には何らかの關係 (connection) があるのだらう」(Robert Torow, l. c. pp. 77, 78) と云へるのを見ても察し得られやう。なほ蜜蜂は樅の葉よりも寧ろ樅の洞ろになれるものの中に多く巢を作つてゐたらしい。羅馬詩人 Horatius は美酒と乳と蜜の流るる國を歌ひ、蜜は「洞ろ樹の幹より滴る」と述べてゐる。

Rus pervicaces est mihi Thyiadas

Vinique fontem, lacis et uberos

Cantare rivos atque Truncis

Lapsa caris iterare mella. (Od. II. 19. 9—12)

更に彼は幸福の島を慕ひ、そこは「洞ろ樹より蜜したたるところ」と云つてゐる。

arva beata

Petanus arva, divites et inshlus,

Reddit ubi Cererem tellus inarata putantis

Et imputata floret usque vinca,

Germinat et nunquam fallentis termes oliyae

Suaque pulla ficus ornata arborem;

*Mella cava manant ex ilice.* (Epid. 16. 41—47)

また Tibullus も歌ふ

Quam bene Saturno vivebant rege

.....

*Ipsa mollia dabant quercus.* (El. 1. 3. 35, 43)(サトルムヌスの時代には人々はみんなに愉快に生き  
たであらう)

樫は蜜を宿してゐた)

かゝる叙述より見るも、樫—特に洞ろの樫が  
蜜蜂の棲家となり、従つて樫そのものが「密し  
たゝる樹」となつてゐたことが判る。殊に上代  
に於いて蜜蜂は、永生又は不老不死の靈藥と考  
へられたが故に、かゝる靈藥を宿す樹が同時に

生命の樹として崇拜を受けたといふことは、こ  
れ亦自然のことであらう。

なほ前項で述べし如く啄木鳥が樫を常宿とせ  
るは、この蜜蜂と緊密な關係が存するからであ  
る。事實として啄木鳥は蜜蜂の最多い樫に最多  
く集るさうであるが、この理由は何であらうか。  
希臘神話に依れば、啄木鳥は蜜蜂を好む故にと  
云ひ、従來の鳥類學者に従へば蜜蜂そのものを  
食せんがために集るといふ。然し啄木鳥の欲す  
るものは、蜜蜂又は蜜蜂でもなく(メロメのやうに)  
實は蜜蜂の幼蟲である (Gould, Birds of Europ, vol.  
III; Birds of Great Britain; Beal, Food of the Woodpeckers  
of U. S. A. 等参照)。然らば、啄木鳥と蜜蜂とはと  
も同じ洞ろ樫樹を宿とすることによつてその  
關係が密接となり、更にそれが樫樹との結合の  
因縁を一層濃厚にしたのであらう。かくて雷神  
樹たる樫は啄木鳥の媒介によつて同時に生命の  
樹としての樫と結合したわけではなからうか。  
(一九二八・九・一五)

## パウロ書翰の諸問題

原始キリスト教思想家の中で、その思想内容を最も確實に跡付け得る最古の者は、使徒パウロであつて、教祖イエスでも、直弟子ペテロでも、主の兄弟ヤコブでもない。福音書に傳へられたイエスは、明かに「歴史のイエス」ではなく、ペテロ書は使徒ペテロの、ヤコブ書はヤコブの書いた文獻ではない。此處は何れもパウロ以後の人達によつて記されたものであつて、そこに多かれ少なかれパウロ思想の影響を否定することは出来ない。従つて福音書の記者、ペテロ書、ヤコブ書の記者が如何なる點においてパウロ思想と關聯して居るかといふことは、パウロの文獻を確定することによつてのみ確めることが出来るのである。

### 三 枝 義 夫

パウロの文獻として傳へられた十四の書翰、即ちテツサロニカ前後書、ガラテヤ書、コリント前後書、ローマ書、フィリッポ書、コロッサイ書、フィレモン書、エフエソ書、テモテ前後書、テトス書、ヘブライ書がパウロの凡そ眞筆であるかどうかといふ疑問は、既に古く西方教會から提出され、ヘブライ書について疑つたが、十八世紀の人・理主義思潮の影響によつて、新約の科學的批判研究が著しく勃興し、新約各文獻が傳承の前提なしに、合理的に批判研究された結果は、大體において、パウロの眞筆と認めらるべき書翰の數が傳承の傳へる數よりも二三少いといふ結果を見るに至つた。ここに全パウロ書翰の範圍が狭められたが、バウル (Ferdinand

Christian Baur)及びチユウビンゲン學派(Thübingen Schule)の過激な批判によつて更に著しい範圍の狭少が企てられた。即ちそれによると、パウロの眞筆を認むべきものは僅かに四書に過ぎない。ガラテヤ、コリント前後、ローマの四書のみが、パウロの眞筆として是認すべきであつて、ここからのみパウロの眞の思想を見るべきであるといふのであつた。

このパウル及びチユウビンゲン學派の研究は、現在の批判界に三つの傾向を形造つた。一はこの結論を更に發展させた、主としてオランダに生長した急進批判者であつて、此によればパウロの眞筆は全くなく、或はもしあつたとしても極めて断片的に存在し、パウロの書翰と稱せられる大部分は、何れもパウロ以後の著作であるとするのと、第二は此とは全く反對に、傳承の前提より出發し、科學上出來得る限り傳承を合理化しやうとする傳承主義者である。此によれば、パウロの眞の書翰は傳承と一致し、ヘブライ書

を除き他の十三書翰凡てのパウロの眞筆を見るべきであるといふのである。第三は、此の二者の中間を行くものであつて、研究に何等の前提を認めず、純粹に批判的合理的研究によるものであつて、ここではガラテヤ、コリント前後、ローマの四大書翰の外に、テッサロニカ前、フィリッポの二つを加えて此の六つを確實なパウロ書翰であるとしたが、最近は更に此にテッサロニカ後、コロサイ、フィレモンの三つを加へて九書翰を承認しやうとする傾向が一般にこの批判研究者を力強く支配しつつあつて、この九書翰については先づ殆んど異論のないものと見てよい。ところがエフエソ書はその位置甚だ不定であつて、果してパウロの書翰であるかどうかは確定されない。大體において漸次承認されやうとする傾向にはあるが、未だ一般的の承認は得て居ない。此書は或點において極めてパウロ的ではあるが、同時に又パウロの書翰と認めるには可成りの障害を持つて居り、従つて此等の障



害が合理的に全く除去されない限り、或一部分の人には承認され、又全體として漸次承認の傾向はとつて居るが、未だ不定動搖の位置にある。

以上の三つの結論が眞にパウロの書翰として認めらるべき範圍の問題に對して、近代批判界を代表する三傾向の執つた解答である。而も第一の急進批判的傾向は余りに一面的に偏り過ぎその結論は否定的偏見に陥つたものであり、第二の傳承主義的傾向は傳承なる前提を余りに強く假定する所に、公平な學的態度に制限を加へるものとなつて、肯定の右端に立つものとなつたが、第三の批判主義的傾向は、前提なしの周到な批判に出發して居る點において極めて權威ある研究態度であつて、その結論は前兩者の間を歩んで居るが、漸次否定的より肯定的に移動しつつあることは極めて注目すべき傾向であるといはなければならない。

次に批判主義傾向の一般的結論に従つて、パウロの眞筆として九書翰を承認し、此等の各が

現代批判界において如何なる點が問題として論議されて居るかを、一々について概観することにする。

第一に最古の書翰としてのテッサロニカ前書については、著者問題の外に二・一六後半が問題となつて居る。この句はユダヤ人に加えられた神の刑罰が過去の事實として物語られて居るが、此の箇所が果してパウロ以後のユダヤ人の神罰、即ち紀元七十年のイエルサレム陥落の事實を意味して居るかどうかといふ事が問題の中心であるが、この際たとへ此がパウロ以後の事實を意味し、従つてここから此の句を後代の筆とし、パウロの眞筆でないとしても、これが爲めに此書全體を否定してしまふといふことは——パウロはさう結論した——現代においては全く考へられて居ない。即ち此場合はこの句を含む二・一四—一六を後代の挿入と考へるのであつて、従つて問題の中心はこの句は後代の挿入を認むべきであるか、或はパウロの眞筆とすべきであるか

どうかといふことである。この句が本書を否定する重要な理由とならない限り、その真偽問題は何れにしても重要ではないが、兎に角問題のある所であつて、私は此の句を以てシミードル (Schmidel, Die Briefe an die Thessalonicher und Korinther, 1890) スコッタ (Spitta, Zur Geschichte und Literatur des Christentums I, 1893) の見界、即ち後代の挿入句とするを妥當であると信じて居る。

第二にテツサロニカ後書の著者問題は前書よりも甚だ困難であつたが、近代に至つて一般に合理的に著者パウロが論證されるに至つて問題はなくなつた。本書における問題は、前書の後に本書が記されたものであるかといふ著作情況についてであつて、本書がむしろ前書以前に記されたのではないかといふ疑問は、前書との内容比較の結果、既に著者問題が論議されない以前に提出された問題であるが、近代に至つて再び批判界の問題となるに至つたものである。然

し本書は前書の後に記されたことは疑ひ得ないと思ふ。

第三に、ガラテヤ書の最も重要な問題は、本書宛名のガラテヤとは抑々何處を指すかといふ問題である。傳承はガラテヤ人と稱せられた種族の住地である小アジアの中心部の北部地方を指すものであるとする所謂北ガラテヤ説であるが、十八世紀中葉以後漸次、ロマ領である南部ガラテヤが所要のガラテヤであるとする南部ガラテヤ説が主張され、現在はこの兩説が相對峙して譲らない状態にある。この兩説何れを採用するかによつて、著作年代に若干の開きが出て來るのである。即ち南ガラテヤ説によると、ガラテヤ教團の建設はパウロの第一回傳道旅行の際、著作年代は第二回旅行以後となるが、北ガラテヤ説によれば第二回旅行の際ガラテヤ教團を建設し、第三回旅行の後に本書を記したこととなるので、此は可成り重要な問題といふべきであるが、兩者の各の主張點は必ずしも決定的

でない。この問題は未解決の問題として残されて居る。私は北ガラテヤ説の主張理由が南ガラテヤ説の夫に比して、より有力である様に思つて居る。

第四にコリント前後書であるが、ここには數多の問題が論議されて居る。前五、九に前書以前に既にコリント教團に書翰を贈つたことを述べて居るが、此の書翰は果して現存して居るかどうかといふ問題がその一つである。現存主張者によると、後六、一四一七、一が此の書翰の断片であるといふのであるが、後書全體は明かに統一ある筆であつて、此部分のみを特殊な獨立した文章として、取出すことは出来ない點から、非現存説の方が有力であつて、現存説は漸次影をひそめつつある。

更に後書二、九、七、一二にも後書以前に書翰を贈つたことを述べて居るが、此は前書でも又前書以前の書翰でもなく、前書を後書との間に贈られた中間書であるとし、ここに中間書なるも

のを假定することがブレーク (Bleek, *Theologische Studien und Kritiken*, 1830) によつて主張され、現在批判界一般の承認を得て居るが、この中間書が果して現存して居るかどうかは問題となつて居る。現存説主張者はハウスメラート (Hausmuth, *Verkapitelbrief des Paulus*, 1870) 其他であつて、後書一の二三章がその一部分であるとしたが、もしさうだとすると、そこに多くの困難が指摘されるので、一方此の缺點を補ひながら現存假説を支持する爲に、極めて複雑な形をとつた種々なる假説が出張されて居るが (Kreukel, *Beiträge zur Aufhellung der Geschichte und der Briefe des Apostels Paulus*, 1890; Hulmel, *Der 2 Korintherbrief des Apostels Paulus*, 1903) 前と同様に此の觀方は次第に勢力を失ひつつある。従つて後書は多くの書翰から成つて居るといふ統一問題も現代においては余り重要な問題とはなつて居ない。

コリント前後書に記されたコリント教團内の

黨派についての問題は、特にチユウビンゲン學派の興味を中心となつたものであつて、パウルはこの黨派の性質を吟味し、ここからコリント教團の内部に二つの相反目せる傾向、即ち一はパウロ的超國家的世界的傾向、他はペテロ的ユダヤ的傾向の存在せるを指摘し、(Die christlich-partei in der korinthischen Gemeinde, 1831) の相反目せる二傾向は原始キリスト教を通じて全體の發展の基潮をなしたと見、かかる歴史觀を基礎として新約文獻を批判し、その結論は過激に過ぎたが、批判界に特筆すべき偉功を残すに至つた。

この黨派の數、各の性質等の問題も亦現代批判界の問題であるが、大體においてパウルの見界と等しく黨派は四、その中アポロ黨とパウロ黨とはパウロ的世界的傾向のもの、ペテロ黨とキリスト黨とはペテロ的ユダヤ的傾向のものであるといふ見界が、他の群小の異説を壓して居るかの觀がある。

第五にローマ書についての問題であるが、ここで問題となつた主なるものは眞僞統一の問題、讀者の問題と著作目的の三つである。

眞僞統一の問題は、一五章及び一六章がパウロの眞筆であるかどうか、眞筆とするも一―一四章と同時に果してローマに贈られたものであるかどうかといふ點と、一六、二五―二七の眞筆問題とである。前者は大體においてパウロの眞筆で、同時にローマに贈られたものであるとする點において一致して居るが、後者の問題については意見區々であつて未解決のままである。私はパウロの筆でないと思ふ。

ローマ書の讀者がユダヤ人教法であるか、外國人教法であるかといふ續者についての問題は、既に古代から論議し盡された問題であるが、此は極めて困難な問題である爲に、パウルがユダヤ人教法を主張し (Zeitschrift für Theologie, 1836, 4). ワイツゼツケルが外國人教法を主張してから (Weizsäcker, Über die älteste römische

Christengemeinde, in Jahrbücher für deutsche Theologie, 1876) 兩説は兩々相對峙して來たが、最近に至つて外國人教法を多數とする見界が有力となるに至つた。

著作目的も困難な問題として古來種々に論議されて來たが、テオドール・シヨットがパウロは彼にとつて未見のローマ教團を第二の活動舞臺の中心地として重視した結果、彼丈に自己の思想内容を詳細に教へる必要より著されたものであると解してから (Theodor Schott, Der Römerbrief, seinem Endzweck und Gedankengange nachausgelegt, 1858) 此問題は一般に解決されたものとされて居る。

第六にフリッツ・コロッサイ、フイレモン (エフエン) はパウロが囚れの身にあつて書いたものであるが、此等の所謂捕囚書翰は何處に捕はれた時書いたものであるか、即ち捕囚の場所に就ての問題と全部が同一場所において記されたものであるかどうかといふことが問題となつて

居る。

捕囚書翰全部が同一捕囚地において記されたものでないといふ否定論は、さう有力ではなく、大體において同じ捕囚の地において記されたと見る方が有力であるが、著作場所の問題は近時困難な問題となつて來た。傳承がローマの地であるとしたのに對して、カイザレヤであるといふ假説が既にダビッド・シユルツ (David Schulz, Theologische Studien und Kritiken, 1829) によつて提出されたが、これは現代においては殆んど問題となつて居ない。最近多數有力者によつて主張されて來たエフエンであるとするエフエン説が有力となつて來たことは注目すべきである。例へばリヌコー (Liseo, Vincula sanctorum, 1900) デイスマン (Deisemann, Licht vom Osten, 1908) ファイネ (Feine, Einleitung in das NT, 1913) アッペン (Appel, Einleitung in das NT, 1922) 等はその有力な主張者である。然し此のエフエン説にも可成りの疑問と困難とを指

摘することが出来ると思ふので、現在の所、私はローマ説をより有力であると信じて居る。

此等の捕囚書翰の中フリーツプ書についての問題は、その著者問題と統一問題である。現代において本書の著者パウロを疑ふ者は急進批判者以外に殆んどなく、むしろ統一問題の方が現在の主要問題となつて居る。本書が果して一箇の統一がある書翰であるか、或は二つ以上の書翰の結合したものであるかどうかといふ統一問題は、著者問題が論議されない以前既に問題となつたが、現在においても論議の中心となつて居る。即ち三、一の句が二つの書翰の末尾と冠頭語と相結合した形のものであると考へられる事と古代の文献中にフリーツプの書が數多存在して居つたことを示すものがあるのとの理由が、問題の生ずる所以であるが、大體において(例へば Clemens, Die Einheitslichkeit der Paul Briefe, 1894)は二つの書翰の結合と見たが、一箇の統一ある書翰であると見るのが現在批判界の主傾向である。

ある。

コロッサイ書がパウロの著書であることは先づ一般的傾向であるが、當時コロッサイ教團を襲つた異端思想(此を攻撃する爲にパウロは本書を書いたのである)とは抑々如何なるものであるかといふ問題が、ここでは解決困難な問題とされて居る。これには種々なる解釋があるが、その中禁慾的傾向のある所からエツセネ派の影響をうけたものであるとした解釋は、著明な解釋であるが、今はこの見界は影が薄れ、私はグノーシスの色彩を持つたユダヤ的キリスト教であると考へて居る。

最後にフイレモン書についてであるが、ここでは著者問題と、著作場所の問題の外には特殊な問題はない。特に著者問題は、本書が單に逃走してパウロの許に隠れた一奴隸を、その主人フイレモンに送り返す爲に書かれた私信であるといふ點から、著者パウロを疑ふのであるが、この否定理由は否定されて居る。

## 新刊紹介

Arnonson (Moses Tudah),

La philosophie morale de Josiah Royce. Essai sur l'idéalisme social aux Etats-Unis d'Amérique.  
Paris, 1927.

Royce 教授の Loyalty の哲學をアメリカ理想主義の  
一典型と見做す、考査及批評である。が讀書は尋常本書に  
於いて Royce を始めて米國思想界の先驅者たる Channing,  
Lincoln, Emerson, Whitman 等の思想傳を見るであらう。

Bauer (D. Karl),

Die Wittenberger Universitäts-theologie und  
die Anfänge der deutschen Reformation.  
Tübingen, 1928.

獨逸宗教改革の起りに就て、これまで教罪事件が餘りに  
中心眼目になり過ぎてゐた觀がある。即ち從來の教罪の方  
法とルッターが自ら體得した福音の道との間の矛盾が中心  
眼目とされた。けれどもその背後に、ルッターをして人格宗  
教の再發見者たらしめた近代主觀主義のあるを忘れてはな

らぬ。事實教罪の問題はルッテルにとつてはほんの一エピソードに過ぎない。かゝる立場に立ち、先づ教會改革者たるの前提として大學の改革を宣言したルッテルを述べ、エラスムス、メランヒトン、神祕主義との關係等に説き及び秘蹟論批判、法主反基督論等への過程を説く。一五二二から二一に渉る資料を充分使用して、これからの發展を明かにし、獨逸宗教改革の説明に新しい光を與へようとする。

Bertholet (D. Alfred),

Buddhismus im Abendland der Gegenwart.  
Tübingen, 1928.

現代西歐諸國に對して如何なる意味を佛教が有してゐるかに従ひ、歴史的批判的に問題を解明しようとする。佛教が西歐に導かれる運河となつた哲學、藝術、科學、又接神術の流入に伴ふて及ぼされた新しい佛教の波、これらの諸現象に關連して、佛教がその本來の宗教的使命を如何に行つて來たか。現世の動きを見せる一好著。

Biren (Bonnerjea),

L'Ethnologie du Bengale.

Paris, 1927.

此の書は Bihar, Chota Nāgpur, Orissa, Calcutta, Bengal, Sikkim 地方をベンガルと總稱し、其の地方の人類を

## 新刊紹介

研究する目的で、第一章から第四章までは人種種類宗教儀禮習慣を論じ、第五章から第八章までは惡鬼、民間傳承、呪術、藥草に就て論じてゐる。

S. Bonaventura da Bagnoregio,

*Opuscoli mistici.*

Milano, 1926.

フランシスカン派の神秘家のうちでも聖ボナベンチュラは特に著目すべき偉大な中世の神學者である。その神秘主義を窺ふに真い神秘篇が今アモスチノ・ゲメリ師監修のもとに版行されたことは大いに慶賀すべきである。(Bibliotheca aescetica vol. VII)

Brown (W. E.)

*The Achievement of the Middle Ages.*

London, 1928.

今日最も興味ある題目の一つは中世紀であらう。かつてこの時代が暗黒といふ言葉をもつて呼ばれた所以は、實はこの時代に関する吾々の智識の暗黒にすぎなかつた。この誤られたる暗黒の時代中世は、今や吾々の智識の暗黒の撤去とともに、今はらに光明の時代となつて現はれようとしてゐる。マウマン氏のこの著は、中世史の詳述を目的としたものではなく、時代の進展の姿を描かんとするもので、

小冊にして能く中世の理解に導くものである。勿論専門的のものではないけれども。

Devranne (Theodor),

*Der gegenwärtige Geisteskampf um Ostasien.*

Götha, 1927.

著者東亞旅行の收穫々々としてめられたこの宗教史的、傳道史的課題は次のうな項目に分たれてゐる。一、支那の宗教的遺産、道教、儒教——二、支那現代に於ける傳道の危機、基督教の危機。——三、日本行はれる佛教。資料、理念と教説、神秘と溺惑、倫理と道德、儀式と祭日、福利と發展——四、日本の未來宗教、日本基督教の特質。

Edgerton (Franklin),

*The Bhagavad Gita or Song of the Blessed One.*

Chicago, 1926.

Franklin Edgerton 氏が聖歌を説明しようとするの言辭にこつたの解釋を施したものである。

Garnett (A. Campbell),

*Instinct and Personality.*

London, 1928.



人生の検討によつて、人格の問題、實在の問題に解決を與へようとするもの。心理學的に相當の成功をおさめ得たものと云へよう。本能に關する取扱ひは Mc Dougal や Coué 等の見解をツリ、また古い Lamark の説を生かした處もあり、James Ward の晩年の傾向に似たツツあるを見るものが出来る。相當の興味を期待しよう。

Gilkey (Charles W.),

Present-day Dilemmas in Religion.

Nashville, 1927.

幾度か繰返された問題であり又今後何時迄が繰返されていければならぬ問題である。本書は、宗教經驗を問題の中心として見て行かうとする處にその特長がある。一九二七年度の Cole Lecture による。

Hartmann (Richard),

Die Krisis des Islam.

Leipzig, 1928.

續てより發行されてゐる東洋叢書の第十五巻。著者は同叢書の第十一巻に於いて回教界の歴史的概観をした。本書に於いては、回教文明の基督教文明に劣る點を指摘し、それを矯正向上せしめんとする新らしい運動の氣運について述べられてゐる。既に世に紹介されてゐるイスマム・ヒムマトの

運動に續いて、トルコの該運動が記されてゐる。トルコの運動が持つた意味で紹介されたのは本書が嚆矢であらう。同じく回教の行はれてゐる地方なるヘルシヤが除外されたのは遺憾であるが、それを除けば近來の好小著である。

Horten. (Dr. M.); Indische Strömungen in der

islamischen Mystik I; Zur Geschichte und

Kritik II;

Lexiconwichtigster Jermimi der islamischen Mystik. (Materialien zur Kunde des Buddhismus, 13 heft) 32 + 141 Pages

Heidelberg, 1927—8.

印度宗教の哲學がイスマム教の神秘思想に其の影響を及ぼしたことは、學者によりて論じられたツツがある。たゞ H. Goldaher の如き其の一人であらう。然し印度の影響は二次的で、イスマム教の文化の影響はむしろ見逃すべからざるものがある。此等の見地の下に著者はイスマム教の神秘思想と印度の哲學との關係を此の中に論究してゐるのである。

Kittel, (Hel unth),

Oliver Cromwell. Seine Religion und seine

## 新刊紹介

四

Sendung

Berlin, 1928.

今日、宗教的偉人としてのクロムウルを改めて見直して  
みる事も意味深いと思ひがする。

Matsumoto (Nobuhiko),

Essai sur la mythologie japonaise.

Paris, 1928.

慶應の松本信廣教授の巴里に於いて學位論文として提出  
された「日本神話學論」である。氏はフランスの社會學派  
の方法を採つて殊に支那學の新進權威であるグラネに私淑  
するところが多い。蓋し寂寞たる日本神話學に對する一つ  
の大貢獻たるな失はないもの。

Molinos,

The Spiritual Guide (of de Molinos).

London, 1928.

僧モリンの「Spiritual Guide」が Hurdler & Stoughton  
の手によつて近代的裝訂に改められたものを喜ぶ。なほ、  
Eugald Macnadyen 氏の序文は、神秘主義の性質及び方法  
を簡明に記述する。「Spiritual Guide」そのものの價値  
については實を要すまじ。

Paolieri (Ferdinando),

La mistica fiamma.

Firenze, 1926.

シエナの聖女カタリナを取扱つたパオリエリの劇作で好  
評を博したものである。會話も稀にみる簡潔で含蓄深い  
のである。

Puglisi (Mario),

La preghiera.

Torino, 1928.

祈に關する歴史的批評的研究である。四の部分に別たれ  
てゐる。第一は祈に伴ふ哲學的問題、第二は、歴史的叙述、  
第三は祈の價値觀、第四は、現代の宗教意識に顧みての祈  
の問題、等。著者は、純科學的態度をとり、客觀的事實を  
しての祈を取扱つてゐるが、然も各人の宗教意識の中に於  
ける種々相異なる意味を見てゆく事を忘れてゐない。今日  
の問題に對する著者の祈觀は、道德的價値にその中心を  
置つてゐるものらしい。

Robinson (Principal H. Wheeler),

The Christian Experience of the Holy Spirit.

London, 1928.

'The Library of Constructive Theology' 第三十三卷。Ap-

prosoch through Experience; Work of Holy Spirit; Holy Spirit and Godhead; の三部より成つてなる。氏の最近の哲學及び神學の思想傾向に對する見解は、相當注意すべきものがある。

Spinka (Mathew),  
The Church and the Russian Revolution.

New York, 1927.

モスコカは既にアメリカの Journal of Religion 誌上に於いてロシアの哲學や教會の諸問題に關して數回寄稿したこともある。この書はロシア革命がロシア教會に如何なる影響を及ぼしたかを豊富な資料に依つて闡明してゐる。

Suzuki (Daisetsu),

The Eastern Buddhist. vol II. No 3 and 4.

Kyoto, 1928.

鈴木大拙氏の東方佛教は我國唯一の英文佛教研究雜誌として知られて居るが今年七月二十五日第四卷第三、四號を出版した。其の内容は、鈴木大拙氏の大乗佛教經典としての楞伽經主として其の禪宗との關係に就て、Brno Petzsch 氏の支那天台教學、泉芳環氏の維摩經英譯(本號で完結の二論文一翻譯で、いづれも面白い學界を裨益することの出来るものである。

鈴木氏は佛教に於ける楞伽經の位置を述べ、それより楞伽經の内容に入つて説明し、菩薩が大覺を得るにはいかなる内の智慧を以て一切を觀するか、内の言葉 (vācya) とは何かといふ事を論じ、菩薩が如實 (yathabhūtam) に觀する時は此の現象界は幻 (Māyā) の如く空 (śūnyā) なるものなること及び其等空の彼方にあらはる如人は眞如とか眞諦とか何かといふ説明に及んでゐる。既に眞諦の何物なるかが判れば一切自性 (Svabhāva) は本來不生 (anāpānna) のものであらねばならない。之が即ち如實の存在の相である。次ぎに氏は涅槃の説明を試みて居られる。氏もいはれる通り涅槃といふ觀念は佛教の中心觀念で佛教徒の最後の目的であつたので。而て涅槃はそのまゝ慧 (Prañā) 覺 (Sambodhi) 法身、如來、内我の智慧等と同一視せられる。そして涅槃は如實の相を諦觀した時初めて到達せらるる境地であるから分別 (vikalpa) の到達し得られぬ境地である。然し涅槃には相 (nimitta) は無い。そして涅槃に到達した時に空の状態 (śūnyatā) に到達することが出来る。涅槃に到達した佛陀の智慧を分かつて三とする。一は世間智は出世間智三最上出世間智のこの三である。然かも此の智慧は、能所を離れたものであるから神聖なる智慧 (Divine Wisdom) は内的なる佛陀の直觀力たると同時に其の心の働となるのである。故に佛陀の智慧は絶待の靈力となる。それ

## 新刊紹介

が即ち六波羅密の中の智慧であるのである。かゝる智慧を得られた佛陀は法報應の三身を具足せられるから一切の衆生を救済せらるゝことも能るのである。以上は第一部の梗概である。氏は亦第二部に於て五法無我を説明せられ更に藏識如來藏の説明に及び八識の説明をなし第三部では禪空の説明をなし菩薩は決して涅槃に入るに非ずして常に衆生濟度の誓願によつて衆生を悟界に導き、吾人の社會生活を安穩ならしめるのであると論じ次いで菩薩の誓願にも説明を及ぼして居られる。かくの如く禪空といふ佛教の神秘境の説明によりて、楞迦經と禪空との關係に説き及ぼされたのである。

以上三部に分かつた氏の説明は可成佛教の中心を捕へて楞伽經に關係づけて論ぜらるゝ所頗る面白く讀まれる。加之一一梵語を挿入して説明されてゐるから英語で判り苦い所も理解し得られるし我等漢文に親しみあるものは同時に挿入してある漢文によりても理解を容易にさせられるのである。

Tauxier (T.),

La Religion Bambara.

Paris, 1927.

ア・アフリカ、バンバラ族の民族學的的研究の權威としてトオキシエあるはまこと心強い。可成

り尠大な本書は三編に分れて、一では宗教觀念、二では諸神、第三編では僧級組織、第四編では儀禮の問題を究明してゐる。いまはこの頁書の内容の紹介に觸れないでなく。

Webb. (C. C. J.),

Religions Thought in the Oxford Movement.

London, 1928.

牛津運動の宗教哲學になした貢獻を衡らんとするもの。これはオックスフォードに基督教哲學の教授たる著書に永く科せられたる問題であつた。しかし雜遝な文章は讀者に好感を與へない。

大屋 徳 城 著

## 日本佛教史の研究(3)

京都 東方文獻刊行會發行

大屋徳城氏の日本佛教史の研究第一巻が公にせられたのは本年二月であつて宗教研究誌上に於ても紹介せられたのであつたが、本年九月氏は亦其の第三巻を出版せられた。

實は第一巻に次いで第二巻が出版せらるべき所書肆の都合で第三巻が先きに出版せらるゝ事となつたのである。此の書收むるものは皆著者が先きに佛教誌上其の他で公にせられたものであるが、其の内容からいへば之を鎌倉佛教の研究といつた方が寧ろ適切であるやうに思はれる。今内容を

一覽するに次の如くである。

一、一般に關する研究、

一、藥恒の年代に就て、(繼體朝に於ける佛教傳來  
說の考察)

二、大和民族の實生活と戒律の思想

三、平安末に於ける社會の解體と鎌倉初期民心の  
動搖を叙し、新佛教興起の事情を論ず、

四、室町時代の佛教

五、東山時代の佛教

二、鎌倉佛教の研究(上)

一、創立時代の淨土教

二、十六門記の眞偽を論ず

三、佛殿と十念極樂易往集

四、鎌倉中期に於ける淨土教の信仰

五、善峯時代の善惡房證空

六、分立時代の淨土教

三、鎌倉佛教の研究(下)

一、鎌倉時代の禪宗諸家と密教

二、榮西の印象と道元

三、禪宗綱目の出現と其の思想上の背景

四、立正安國論と其の思想上の淵源

五、元享釋書の非難に就いて

六、南北朝に於ける大是佛光兩派の諍

之によりて見ても、著者がいかに新材料を用ひて著實な研究を進め、所謂生きた血の通つた鎌倉時代の佛教の教義及び民間の佛教信敬状態を吟味しやうとしたかの意氣込は十分窺はれるのである。但し一般の研究といふ項目の下に列擧せられた研究はごちらかさいへば一般的な鎌倉時代の佛教を研究する爲の緒言として見るべきものであらうが、鎌倉時代の佛教の背景としても興味あるものであらう。

なほ氏は此の著出版に際して「自己の意見を發表し、或は新出の史料を提供した左の數件は聊かながら、獨自の境地を開拓したつもりである」といつて

一、尊勝真言異本勸定持誦功能唐朝月城興隆布緣起を提供して、藥恒の年代を推定したこと、

一、十六門記の偽撰たることを明かにしたこと、

一、十念極樂易往集を發見して、鎌倉初期の淨土教に關し、新説を提供したこと、

一、選擇傳授の説を、正統主張、教權確立の意識より出た作爲と見たこと、

一、鎌倉初期の禪宗は禪密兼學なる事情を明にし、特に聖一國師の印信を提供したこと、

一、高辨修禪の意義を明にし、榮西よりの受衣説を否定したこと、

## 海外通信

小生僱ライプチヒを七月下旬に引揚げましたが丁度ハース教授が一週一時間一般宗教史の時間を割いて佛基兩教比較研究問題に關して、ガルベヤゲンター、並に教授自己の意見など發表せられて大變興味深く感じました。勿論エドモンド及先生の共著も度々引證して居られました。教會史はアヘリス(A. Heiss)教授の改革史を聽き、外にバリ語二時間をこつた様な次第であります。ルター所縁の土地は大抵おちなく廻つて参りましたが佛、瑞、伊旅行は時日の余裕がないのでシユワイツァ、レフォルマチオンの土地はジュネーヴ、ツゥリヒの外は訪問出来ませんでした。アシ、は砂塵にまみれてとても暑く、聖フランシスコの清貧を味はうまでに参らなかつた次第であります。ベルリン郊外のダルケ博士の佛舎に二三泊したのは非常に尊い想出になりました。九月一日マルセイユ出帆、セイロンで二週間滞在中、セイロン佛敎の歴史、現情、並に基教々會の傳道事業などなるべく見聞したい豫念にいたして居ります……(ローマにて 大塚道光)

——姉崎教授宛の書信から——

不肖に取りまして、身分に過ぎるやうな大旅行が、いよいよ終末を告げやうとして居ります。其間、碌々身のある御便りをも申上りませんが、一芥の書生としての感慨は至る所に於て無量でありました。いつも旅行中は連れなぞもなく、孤獨にて世間に突入することに努めましたので、それ丈け考へさせられる機会が多う御座いました。七月下旬、サウザンプトンより、當代の大米國に渡りまして後、金錢上相當の犠牲を拂ひましてさへ、この時代相をチラリとでも見るこゝが出来ました事を、大層喜んで居ります。いづれの國にもそれの特長があるやうに見受けられまして、それ／＼大國として實在する所以は決して偶然でない事を感じます。茲では國民は皆開拓者心理に驅られ、誰も彼も「キング」になろうとして働いて居ります。働く事の爲めに何の氣取もありません。世界の富が此國へ集るのは當然だと存じます。一方に於いて合衆國の政治家達は、當世に豫言者を代表する者の如く、政治的理想を説いて居ります。ニューヨークの下町で生れたスミス長官は、この間ハドソン上流のアルパニーで、大統領候補の承引式を上げました。……世界に於ける平和問題はせめても當世に於ける唯一の道德的、理想的、乃至宗教的現象であるやに見受けられます。が擧て更に深く當世人の内面生活に穿入つて、時代の潮流、時代人を驅つて居る根本の動機に就いて考察を廻らしますと、世界は物すこい迄に現實主義、快樂主義に歸一して終ひました。若し私が今様社會の全體氣運、大衆の一般傾向に就いて發言しますならば、時代は、いくらかの例外的な理想家と情勢で動いて居る宗教者と、神經的な宗教辭のある數へられる程の結社を殘して、歴倒的な大衆は、たゞ肉體の健全、長命、榮華にのみ情がれるに至つたと結論せざるを得ないのです。機械を相手に働いて居る當世人は自ら機械のやうに冷酷になりつゝあります。そこに人情も徳義も求められません。若しそれがいくらかでも臭はせられるとすれば、それは中世の名残が、世紀末人間性の殘さうであるを解釋したい位です。如何に宗教家が叫び、文人が當世に豫言者を代表して居るとは云へ、この大量生産的な快樂主義への流れをどうすることも出来ないやうです……八月廿七日 (ニューヨーク、リバーサイド、インターナショナルハウスにて 濱田本悠)

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

昭和三年十月廿五日印刷  
昭和三年十一月一日發行

新第五卷・第六號

(定價金壹圓)

不 許 複 製

編輯者 宗 教 研 究 會

右代表者 姊 崎 正 治

印刷者 宗 教 研 究 發 行 所

森 山 讓 二

印刷所 宮 本 印 刷 所

東京市神田區雉子町卅四番地

東京市神田區表神保町二番地・株式會社同文館

發 行 所 宗 教 研 究 發 行 所

振替東京二七四六番・電話神田九三三番  
三〇八〇番