

英雄崇拜の宗教

その既成型と當來型

姊崎 正治

先に特輯號で「現代的と宗教的」といふ小論文で、理想信仰といふ點に重きを置いて宗教的の一特質を數へた。そこには理想信仰の性質については説かず、概括に留めたが、此の問題の内容を明にするのは、或る意味では宗教の生命全體を説明することにもなるから、何れにしても一舉で果し得ない。そこで今こゝには、その説明の一端として英雄崇拜を觀察して見る。

大衆的とか平民的とかいふ社會氣風が勢力を加へるに従ひ、世は平等になつて英雄は少くなるといふのも一觀察であるが、其は事實の半面に過ぎない。所謂大衆的氣風と機運とが發達して、人が盡く超人にでもなれば、最高の意味での平等が實現する譯であらうが、然しその時には又その超人の水平を抜く超々人が出て英雄になる事は決してないと、何人が保證し得やう。一將功成つて萬骨枯るといふ様な戦場の英雄は、出る機會がなくなつても、萬人の希望思想を嚮導し大成して、一將功成ると共に、その人の力に依つて萬人が新たな生命を得るといふ類の英雄があつてならぬといふ理があらうか。英雄の種類は、今までの人類歴史にも随分種類が多く又變遷して

來た。封建社會で見た如き類の英雄が現れる機會がなくなつたからとて、今後の人類に英雄は出ない、又出てならぬといふのは、人間自らを知らぬ短見ではなからうか。

但し、英雄が何かの意味で何かの働きを人生にするとしても、人間が之を崇拜するや否や、即ち英雄崇拜が今後に續くや否やといふことは、やはり問題になる。但し此の問題も、英雄の種類と同様に、崇拜といふ事の内容にも關係する問題であつて、今までにも崇拜に種々の別があつた如く、今後も必しも一樣たることを要せず、而して如何なる種類の崇拜が今後の人文に最も有力にならうかといふ事も亦大切の問題として考慮すべき事である。而して獨り英雄崇拜に限らず、崇拜といふ事の意義内容に變遷があり、その主眼點が宗教文化の特質に應じて特色を發揮する所に宗教の生命が現れる譯であるから、英雄崇拜に於ても、如何なる英雄が如何なる感激を惹起し、如何なる意味の崇拜を受けるかといふ點に於て、その宗教文化史上の意義が伺はれる次第である。

さて英雄崇拜の起源について、天神や地靈との聯絡などいふ事は一切省略する。(但し、此等の點も今後の宗教に無關係といふ譯には行かぬが)。而して一般に宗教が超自然に重きを置く様に進むで來たに對して、現實の人間同志の仲間の中に英雄を發見し、殆ど神靈の位置に之を尊崇するといふ事實を以て、英雄崇拜を観察する端緒を開いて見やう。即ち崇拜といふ事の中に人間的要素が重きをなすに至つたのが英雄崇拜の一つの目じるしであるが、その人間的要素の中でも亦

階級や職務の功德に基いての人間尊重でなく、特別な人格に重きを置き、その人格の何れかの特質に超人的要素の發現を認め、その人を神靈と同格に尊崇し崇拜する、此が英雄崇拜であり、即ち一般に云はゞ宗教信仰に於ける人格尊重の發露である。

それ故、若し神靈を崇拜するのが宗教だと定義し、而して人と神とを峻別するならば、英雄崇拜は宗教ではないことになる。又或る種類の英雄崇拜は、事實その當時行はれた神靈偏重の宗教に對抗して起つた場合もあり、佛教の興起の如きは、バラモンの神靈教に對して佛陀の人格を重點にした新宗教であり、バラモン等から見れば、佛徒は無神徒（又虚無論者）であつた。キリスト教でも、ローマ人から見れば、傳來の神靈を否定して、奇妙な十字架上の人物を崇拜する無神教であつて、通常の意味での英雄崇拜でなくとも、今までの神靈と趣を異にする現實人物の人格を中心とする宗教であつた。この二大宗教共に、その後の發達はどうあつたにしても、その興起に際しては、超絶神靈に對して（或は對抗、或は對立、或は對照）、人格本位の信仰、一定の具體的人格に對する感激、尊敬、渴仰、歸依、信賴、乃至禮拜、崇拜を生命としたものである。即ち人格尊重といふ廣い意味での英雄崇拜の宗教が極めて特別な人格に集中し、その人格の生命とそれに對する信仰とが特殊の様式内容を取つて人生の大勢力になつたものである。

佛教やキリスト教にも、人格尊重の先驅のあつた事は、今省略して、二教共に、その信仰の成

長醇熟と共に、その中心人格が段々現實からかけ離れて、人間を超絶した神靈の雲の上に祭り上げられると共に、その信仰には又々人間的要素の必要を感じ、現實具體的人格に信仰を結び附ける努力が、時代毎に種々の形で生じた。印度佛教に於ける數多いボサツの發生、日本佛教に於ける開山祖師の崇拜、又キリスト教での聖母や聖者、若くは改革者やリバイバリストの尊崇など、何れも神靈の天上に飛び去るのを多少とも地上人間に引留めようとする人格中心の宗教運動であつた。此等については、後に尙ほ少し觀察しやうが、兎に角、此の二大宗教の中に起つた此等の運動は、宗教信仰が、一方天上超絶の靈界を目指して飛揚しやうとすると共に、他方此を地上人間に結び着けて、切實に我々人間自らの中に神靈を發見しやうとする努力の斷えないしるしであり、而して此の後者が具體的に現れるのが英雄崇拜の宗教である。

英雄崇拜は必しも右に云ふ如き重大な宗教的意義を以てのみ現れるものでなく、極めて輕微な意味での英雄、極めて一時的の喝采尊敬に終ることも少くない。特に日本には古來、かういふ輕便な英雄崇拜が時々處々に現れ、何々の神様などいふ者が暫くの間だけ人氣者になつて、後は泥土に委せられた者が多い。それはその「神様」がやくざであると共に、それを神様とかつぐ民衆も輕薄な爲で、特に近年の大衆向の英雄と來ては、あはれはかないもので、殆ど英雄とも崇拜とも名ける價のないものが多い。それにしても、所謂大衆趣味の世の中にも、時々いくらかの英雄

がかつがれる事のあるのは、人間の精神に何か感心すべきものがあれば、それに感動し、少しでも秀でた者、勝れたと思はれる者があれば、小理論や小我執を棄て、一時でもそれを尊崇してかつぐといふ一種の感激性のあるしるしである。如何にデモクラチックでも、又如何にプロレタリア氣風でも、その中に貴ぶべき者を發見して之をかつがうとする英雄崇拜、宗教信仰の一斷片がその中に亡びないといふことを證明するものである。先に「現代的と宗教的」の中に指摘した如く、現代氣風は總ての點に於て反宗教的であるかの如く見えても、その中に宗教的要求が却て切實になりつゝあるものがあり、而して現代の大衆向英雄崇拜(大小色々あるが)の如きも、そのしるしの一つであらう。

そこで先づ英雄の種類について觀るに、結着大別して、事功の英雄と性徳の英雄とに別け得る。勿論、兩者相跨つた者や、境界線の明でない者が多いに違ないが、英雄と仰がれる主なる着眼點には二つの大別をなし得る。然し茲に此の二つを區別して見るのは、その差別を指摘するよりも、二者の聯絡を考へて見る爲である。即ち多くの場合に、方面の如何に關せず、一般人が英雄を發見するのは、その事功を讚嘆するに始まるを常とする。兵事、政治、實業などの英雄といふのは、その事功の見るべきものがあるといふ事を離れては殆ど意味をなさない(悲劇の英雄といふものも、その悲劇の前に事功がある)。然し、それに對して、藝術、徳行、信仰などの方面では、事功

は必しも英雄たる必至要件でないかの如く思はれる場合もあるが、それは通常世俗的意味での成
功でないといふだけの事で、假令ひその時には失敗であつても、その人の事功が段々に光を放つ
て、後世を感化するといふ様な意味での事功はやはり性徳の英雄にも必然の要素である。

此等の點について一々の實例などは略して、兎に角、全然何等かの事功なしの英雄といふもの
はない。然るに、如何に事功の燦爛たる成功に飾られた英雄でも、その人の性徳に何か事功に値
する勝れた點があると認められなければ、英雄にはなれない。假令ひ、如何なる他の缺點がある
にしても、その事功に相應した何か性徳の美點、長所、又は力量、氣宇の見るべきものがある、
又はあると信せられて、始めて英雄となる。即ちその性徳の長所といふのが必しも所謂る聖人で
なくとも、又場合によつては通常の道徳とかけ離れた超人的氣宇であるにしても、事功と共に性
徳に何物か英傑的 Heroic なものを必要とする。如何なる點が Heroic と見られるかといふ内容は、
場合によつて千差萬別を呈するが、人間の性徳として而かも常人の企て及ばない様な何物かを要
件とする。

そこで英雄は一人自で英雄であるのではなく(各自の自信抱負といふことは暫く別として)、何か
の意味で之を仰ぐ人があり、此の如く仰がれる人としての英雄が生れる。此はわかり切つた事を
述べるに似てゐるが、英雄が人間に生れて來るといふ事實よりも、英雄があれば之を渴仰し崇拜

する人間があり、此の渴仰の心、崇拜の熱が人生の一大事實たることを指摘したい爲に云ふのである。石の中に玉がある如く、幾億の人々が同じ様な醉生夢死を繰返す間に、時々には大小種々の英傑が現れるといふ事は、人間にとつての光であり力であり、又希望と感動との源泉である。如何なる大衆文化の世になつても、大衆の中にやはり英雄が出て来る、大衆はやはり何かの形で英雄に引卒せられて動く。モツブのデモにでもやはり指導の英雄がある、況や代々に互るべき文化の大運動に、先達なしに人類が動くものでない。人生に於ける英雄の意義、感化力はカーライルの英雄崇拜論位で盡きるものでない。文化の大運動で、英雄のインスピレーションに負はないものではなく、宗教信仰の感化に於ては、英雄、即ち豫言者、聖者、改革者は、實に神靈と人間とを連ねる生命の橋であり、血の脈絡である。

但し英雄が此の如き役目を演じ得るのは、一面英雄自らの感化力に發源するが、他而その感化に浴し、英雄を英雄として崇拜する多數の民衆があるに依る。約して云はゞ、英雄はえらい人に違ひないが、そのえらいのを認め、之を崇拜してそこに力を得る人類全體も亦えらい。太陽の光は無盡で美はしいが、之を反射して光彩を放つ空氣山川草木萬物も亦美はしいに違ひない。英雄を太陽とすれば、之を崇拜する人間は太陽の光彩を反射して美觀を呈する萬物である。ラヂオの電波は天空を蔽ふて漲つてゐるが、それを捕へて音波に現はす受話器の如何によつて結果が違

ふ。同じ英雄でも、その崇拜者の種類によつて、實際の感化に差違を生ずる。英雄は人間の寶である。然しその寶を猫に小判にするか、生命の寶として活用するかは、人間全體の問題である。感化の源動力がなければ人間は感動しない、然し感動の素質が自由に發動しなければ、折角の源動力も無意義に終る。此に於て英雄崇拜について考へる爲には、崇拜といふ意義内容を觀察して見る要がある。

崇拜には勿論色々の種類がある。祖先崇拜といひながら、それは靈に對する信仰を要件としないなどいふ様な、日本國民道德論者の形式的解釋でも、やはり崇拜といふ一端には觸れてゐる。その反對の極たるセム的唯一神教で、崇拜といへば、崇敬、渴仰、信賴、それ等と全然類を異にし、唯一の最上神に對する絶待の歸服禮拜の外にあるべからずとするのは、崇拜といふことを嚴格にし過ぎて、却て人情に遠かつたものである。その中間、崇拜の程度内容は色々になるが、大別すれば、心に味ふのと身に行ふのと二つの態度になる。此の二つとも、その淺深には種々の程度があり、輕少一時の感服模倣にも幾分英雄崇拜の端を認め得るが、それ等は問題外として、多少とも身心を打込むでの英雄崇拜について觀察すれば、眞摯熱誠のこもるだけそれだけ宗教的性質を帯びるといふ事は確である。即ち英雄の事功を讃歎し、その性徳の勝れたに感服して、之を心に味ふことが深くなるに従ひ、その人に對する尊崇は段々に精神的交通の奥に進む。精神的交

通といふのは、つまり個人的差別(特質に於ても又品位に於ても)はあつても、それを越えて生命の聯絡を感得し、この聯絡を體驗する事に依つて、弱小な個人生命を深遠廣大な生命に結びつける。而して崇拜の的たる英雄は、此の場合には、此の如き大生命の一表現として、具體的感化の源泉となる。此の意味での精神交通即ち生命の聯絡は即ち宗教的崇拜の要點であつて、その標的が超絶の神靈たると具體的の人間英雄たるとに依つて、根本性質を異にするものでない。

心に味ふ、感化を受ける、渴仰の誠を注ぐ、生命の聯絡を體驗する、此は崇拜の靜的方面、佛教でいふ觀心の方面に屬する。然し此の靜的崇拜は、その體驗の深さ強さを加へると共に、生命の動力となり、動的方面に連るを常とする。動的といふのは生命の行動に現れること、崇拜の熱誠をどれだけかでも身に行ふことで、小模倣に始まり、生死を通じての努力實行に及ぶ。心に味ふ靜觀と相并んで、此は感奮力行の事行であるが、事行でも必しも一々の細節を模倣するのでなく、精神の聯絡を生命の事實に現はすにあり、崇拜の心を身に體現するにある。但し、多くの英雄崇拜に於て、その英雄の心を身に行ふといふ事が、外形末節の模倣に走り、却て精神の元を没却する様な場合も少くない。特に事功を主とした英雄崇拜、政治や武功の英雄を崇拜する場合には、この弊が多く、英雄崇拜が英雄のカリケチュアを作るに止まることもある。又性徳の英雄に對しても、その精神を汲むことの浅い場合には、同様の結果に終ることも少くない。而して今ま

での用語慣例でも、英雄崇拜といへば、寧ろ此の如き外面的英雄崇拜を指し、之に反して精神の奥に入る崇拜は之を英雄崇拜と呼ばないで、或は聖者の崇敬とか教主の崇拜といふ様に別の名をつけることもある。然し本来の實質から云はゞ、聖者も人界の雄であり、佛教では佛陀を世雄世尊と呼び得る通り、人身を享けた特別の生活、常人に勝れて神靈を體現する人格としては、英雄であり、而して之を崇拜する所以の根柢に於ては別種のものではないのである。只此の如きカリケチュアの英雄崇拜が世に多いのは、崇拜する側の一般人類が、英雄の縮圖を再現するに力が及ばないで、局部分形の模倣、カリケチュアに走るに外ならぬ。但し、假令ひ、カリケチュアでも、欣求の心はあり、崇敬の誠は存在するので、つまり眞の崇拜の初歩入門と見るべく、その初歩に於て踏みはずす者の少くないのは、獨り英雄崇拜だけでなく、人事萬端に多く現れる人間の弱點に外ならぬ。

假令ひ出來損や、滑稽、誇張、輕薄の混交が時に依つて生ずるにしても、英雄崇拜は、その本性に於ては、天上の靈光を地上に發見する人心の自然の要求から出る。「天の如く高いが、地面からも届き得る」といつたのは、英雄に關してカーライルの明言である。チャブリンやダグに對する一種の英雄崇拜から、桃太郎、曾我兄弟、清正公と段々に天階を上つては聖者乃至教主に對する尊信崇拜も、弘い意味での英雄崇拜の天宮を飾る。先に述べた如く、法よりも佛陀の人格を中

心とする宗教としての佛教、天上の父よりも直接に十字架上の「人の子」に信仰を集中するキリスト教、此等は英雄崇拜の最高階段で又甚深の根柢から出た宗教である。つまり「我等と同じく人間である、而かも我等凡人の企て及ばぬ靈性を發揮した人格」として英傑、世尊、聖者、救主に信頼し、それに對する信仰に依つて我等自らの中にも同様の靈性を發揮せうとする欣求、此が英雄崇拜の宗教である。科學の發達で如何に世界觀が變化しても、經濟變動で如何に社會事情が轉變しても、如何に平民的の世になつて、貴族氣風が廢頹しても、又如何に今までの宗教が人生に無意義になつたにしても、此の如く人間が人間自らの中に貴く淨く、強く輝くものを發見して、その人格を崇拜する事によつて、各自自らの貴さと強さとを自覺するといふ事は、人間の存在する限り盡きる事はない。英雄崇拜は理の信仰でなくて事の宗教であり、超絶の教でなくて現實の力である。

但し、此の現實の力が如何にして持久的に感化を及ぼし、又波及發達を續けて成長するや否やといふ問題になると、一律の論斷を容れないものがあり、法則又は標準を立て得ない。それは程度英雄そのものゝ出現と同じで、いつ如何なる境遇には英雄が必ず起るといふ原則を立て得ないと同じである。又如何なる種類又程度の英雄が出れば、その崇拜が必ず持久的感化力を及ぼすといふ標準を定め得ないことも同様である。此等は皆宇宙人生の原造的勢力又事實である。我々

の、研究や考慮は事後の認識をなす力にあつても、事前の豫断を容れない。

勿論、知識、特に科學的知識は或程度の豫測をするといふ事をその職能の一としてゐるのであるから、人間に關する知識の進歩に依つて、此等信仰の事實についてもどれだけか豫測し得るに違ひない、否今日でも宗教學の範圍で幾分は出來てゐる。然し如何なる科學でも總括的法則の上立つ概括的豫測をなすもので、その總括的法則の要件が機械的に濟一な場合には、豫測が機械的に適用出來るのみである。即ち物理的諸科學に於ては此の具體的適用が比較的明確に出來るが、生物學に至つてはそう行かない。生物學では生命の變遷發達については、法則的に總括した豫断が出來るが、一々の場合を具體的に豫断は出來ない。例へば遺傳の法則が明になるに従ひ、親と子との關係について、總括豫断の範圍は弘くなるが、如何に遺傳學が完全になつても、太郎の次に次郎が生まれるか、お花になるかお蝶になるか、又は太郎の目は父に似て次郎の目は必ず母に似るといふ様な具體的豫断は出來ない。又生物の進化全體についても、進化の跡を事後に明にし得ても、此次の時代には脊椎動物に此々の新種、昆蟲に此々の新種が出來るといふ事前の定則はどうしても成立たない。心理的社會的諸科學についても亦同様であるが、今一々詳論しない。一派の社會科學説が「過程」といふ觀念に基いて全知全能の科學の如く自ら考へてゐる如きは、或種學説の發生期に於ける幼稚な自己過信に外ならぬ。況やその社會學説は、人間の生活を經濟事

情、社會環境の産物に外ならずとする機械的（此を彼等自らは「科學的」と稱する）觀念に基いて、肝心の人間その物を逸して觀察してゐるのであるから、「過程」は幾分明にすることは出来ても、その過程の主人公はどこかにおき去りになつてしまつてゐるに於てをや。

今茲に強めて言ふのは、今後どこにどの様な英雄が出て来て、その英雄崇拜が如何なる發達をして如何なる宗教になるかといふ事を豫斷し得ないといふ一事にある。此等は一々具體的に豫斷出来ない。然し、今後といへども人間には英雄が出て来る、又英雄崇拜が行はれる、又その或者は宗教的發達を遂げる、此等の事は總括的に豫斷し得る事で、それは人間の宗教心を研究し、今までの事實を觀測する中から出て来る自然の推論である。人間の天性が全然變更しない限り、人生には境遇に幾變轉があつても、人間が人間の中に現はれる貴いものを尊崇し、それと己れの生命を聯絡して生命の力にする爲の英雄崇拜の宗教は斷じて消滅しない。それが在來の英雄の復活である場合もあらうし、新發見もあらうし、又新英雄の出現となることもあらう。

そこで最後に一つ觸れておく問題がある。即ち、英雄崇拜は過去の英雄、即ち事功効果の顯はれた英雄に向つて發露するのみであるや否やといふ問題。云ひ換ふれば、既成の英雄に對する崇拜と共に、將成の英雄に對する崇拜又は憧憬といふものが存しないか。此の發題は一見して奇問に似て、既に現はれた英雄をこそ崇拜すれ、また出ない英雄をどうして崇拜出来るかと問ひ得る。



然し、他の事で見ても、人間は父母として既に出来た子を可愛がるのは勿論の事ながら、何れの男女も將成 potential の父母として將成未生の子を可愛がつてゐるのである。知識に於ても、藝術に於ても、又經濟その他の活動に於ても、人間は既成の成果を尊重し、そこに幸福の材料を有してゐるが、此と同様に、又場合によつては其以上に、將成 potentiality に對する愛着、憧憬、欣求、希望、確信の中に幸福の源泉を有してゐる。過去のもの、既成の力は、現在にも躍動してゐるが、時間の經過と共に遠かり去る力である。之に反して將來はまだ見えす、つかめないながら、刻々に近き來る力であり、その步趨の近よりを略々として感じ得る活きくと押寄せつゝある生命の波動である。

此の如き意味での將成 potential の英雄崇拜は、實は今までの宗教にもいつも大勢力であつたのである。簡單に云へば、ヘブライの豫言者等は彼等自らが英雄であつた（但し當時には崇拜せられない、又迫害を受けた）が、又同時に將來出現の救主を欣求し豫言し確信した將成的英雄崇拜者であつて、その崇拜の熱誠は、既成の英雄に對するよりも遙に熾烈であつた。而して此等豫言の大成者、potentiality の實現者となつたキリスト自らは、その信徒からして一種特別な英雄崇拜の的になり、その信仰が一大宗教になつた。然るに此の宗教は過去に十字架上に過ぎ逝いた救主英雄を既成の雄として崇拜するだけでなく、世界の終末には天の一方に現れて一切人間を審判す

る大勇の判官として崇拜したので、此點に於てはキリスト教も、ヘルシヤ教と同じく將成的英雄崇拜であつて、キリスト再臨といふ強烈な信仰を有してゐる。

佛教に於ては、釋尊出現の豫言も明確でなく、又釋尊再現の信仰も稀薄である。然し、佛教は釋尊中心の宗教たると共に又ボサツ崇拜の宗教、ボサツ道の實行を目標とする宗教である。而してそのボサツは皆將成の佛陀世尊であり、その中には、遠い將來ながら出現の豫言あるミロクボサツの如きもあるが、それよりも一切の佛徒皆ボサツたるべき一種の將成英雄崇拜の感激に活きて來た。此の如き將成的英雄に關する豫言的熱情が奇妙な形で現れたのは、實に法華經に於ける地涌のボサツである。寶塔品の二佛は過去の佛、而してそれに續く涌出品の地涌ボサツは實に未將の佛。此の將來の勇者、末法の弘法者に對する信仰が日蓮上人の一生に於て血肉の事實となつて現れたが、日蓮上人の宗教では、日蓮自身が地涌ボサツの最後でなくて、その先驅であり、無數の地涌ボサツは日蓮に續いて出現すべき奮闘の勇者である。日蓮上人の言説には、此の如き未來に對する信仰が到る所に躍動してゐるが、その宗教は、此の意味での將成的英雄崇拜たる豫言的信仰である。

此等は既に現はれた實例一二を示すに過ぎないが、規模の大小、熱信の淺深は色々あるにしても、近代になるに従つて、宗教は既成固定の神靈に對する信仰と共に、又はそれ以上に、將成當

來の神靈を人間の中に求める、又發見して之に信順し、之が感奮に活きるといふ方面に向つて來た。理想を過去に置き、信仰を固定した宗教は、過去の宗教となつて行くに對して、過去とは絶縁しないまゝに、而かも當來將成の *potentials* に重點を置く宗教は、現代と共に將來を支配する力にならう。即ち決定的に既知(天の啓示でも教會の宗義でも)の眞理に信仰を安立するのは既成型の宗教といふべく、之に對して開拓的に將成の眞理に欣求感激の生命を發揮するのは當來型の宗教である。その當來が最後審判になるか地涌ボサツの出現になるか、何れにしても宗教の生命は *potentials* に充滿してゐる。人類の將來は、實に此の如き無数の將成的英雄の中に潜在し、凡人も平民も皆此の如き英雄の尊嚴を仰いで、その崇拜に依つて、自分自らにも覺知せずにある力を發揮すべき天職に生きてゐるのでなからうか。

三世實有論の研究

——特に體滅用滅兩論の批判——

西 義 雄

一 本研究の問題の所在

根本佛教又は原始佛教の研究は、少くとも學術的佛教研究のアルファであると共に、或る意味に於てはオメガでもあると考へらるゝが故に、今は之れを措く。發達史的佛教々相學史上に於て、諸論の出發點として、重要視さるべき思想中、最も注意すべきものゝ一つは、部派佛教の隨一なる說一切有部宗の根本主張たる一切法實有論であるといつて過言でない。佛教々理の發展經過を、敢えて辯證論的に見直さんとするのでなくとも、此の一切法有の思想が、凡ゆる大小乘論争の踏み臺となり、出發點となつたことは、争はれない史實であるからである。昔來、支那、日本の如き大乘の流通國に於ても、本思想の研究が、決して等閑にされなかつたのみならず、寧ろ一般教相學者の常識とし又は基礎學として必要欠くべからざりしものなることも、亦、多言を要しない所である。従つて此の法有思想の研究成果には可なり注目すべきものがある。我が國に於け

る、南寺北寺兩傳の論争と、旭雅師編の俱舍名所雜記中の海應師の三世實有發暉錄の如きは、最も著しきものである。それにも拘らず、私の見る所を以てすれば、本思想の考察は、未だ必ずしも充全に達したりとは云ひ難いと思ふ。斯學に於ける専門學者の間に、今尙、三世實有論に就きて體滅か用滅かの如き論争の繰り返される所以がそこに有ると共に、こは亦、一面この研究の困難なることをも物語るものである。

然らば、如何なる點に於て、此の困難は存在するのであらうか？。

さて說一切有部宗(以下、單に有部宗と略稱す)に於ける、一切法の分類には種々ある中、教相學上、特に理論的考察に於て最も多く使用されるものは、有爲、無爲の二分類である。有爲(ṣaṅgha)の法とは、その語意の示す通り、又婆沙第七十六卷に定義するが如く、法の因縁和合作用に依屬し、生有り滅有り、因有り、果有る有爲相(生、住、異、滅)を得し、流轉し、三世(過去未來現在)に墮するもの等と表現せらるるもの一般の總稱にして、之れに對する無爲(asaṅgha)の法とは、是れ等凡ての條件と反し相違するもの、總稱である。

元來、有部宗としては、その宗名たる *Sarvāstivāda* (一切有なりとの主張)の語義が示す如く、此の有爲無爲一切の法(勿論、こゝに一切と云ふも、見るもの聞くものそのまゝ凡ての意ではない)が實有すると言ふに有るけれども、併も近時一般に教相學上の術語としては、この有部宗の

法有説を、特に三世實有法體恒有論と通稱するに至つて居る。併し斯く呼稱する限り、それは、有爲無爲二法中の有爲法のみの實有に限られたるものなることを注意しなければならぬ。何んとなれば、こゝに三世といふは即ち三世に墮せし法の意味であるのに、無爲法は三世に墮せず、法體常住と稱すべき性質のものであるからである。即ち有部宗の法有論の特徴は、有爲なる法が、三世に實有にして、其の法體は恒有なりとする點にある。然るに一刹那に生、住、異、滅の四相を具するとまで主張さるゝ有爲法の、その三世なるものが、如何にして實有すと言ひ、亦、法體は恒有なりと主張し得るや、換言せば、生有り滅有り、轉變し遷流するといふが如き有爲といふ語の持つ現象論的意義と、「實有す」、「體、恒に有なり」と云ふが如き實在論的なる意義と、果して能く矛盾すること無きを得るや否やは何人にも直ちに起る疑問であらう。併しこれ丈ならば、問題は甚だ限定されるのであるが、有部宗は、有爲法を分別して、法の體、又は自性自體 (dravya or svabhāva) と、その法の作用 (kāritra) 又は位 (vasthā) 等の状態様相をも論じ、更にその體と作用等との兩者に於て別々に生滅ありと説く。即ち或る處には、有爲法の體に生滅ありと説き、又他の處には有爲の法體は恒有にしてその作用等のみ生滅ありと説くのである。有部宗の教義中、特に三世實有法體恒有論研究の根本的資料として第一に擧ぐべきは大毘婆沙論なること、既に故木村泰賢教授に依りても屢、宣明にされた所であるが、此論中に於て以上の如き二

様の明文が幾多存するのである。此に依りて先の疑問は、有爲法そのものゝ體に生滅あり乍ら法體は恒有なりとするが有部宗の眞意なるか、將、作用の生滅はあるが體に生滅なしと説くのが其眞意の存する所なるかといふ點に移されてくる。然も、佛教たる限り、數論 (Sāṅkhya) 學派が變異 (Vṛkta) としての自性 (Pradhāna, or Prakṛti) を轉變無常とは稱するも、その體に生滅なしと主張するのにも陥らず、勝論 (Vaiśeṣika) 學派が、合 (saṃyoga) 離 (vibhāga) とは説くも實體 (dravya) に生滅ありとは説かないのとも異なり、それかとして、亦、三世實有法體恒有といふ有部宗自體の根本主張にも牴觸せざる範圍に於て、即ちこの限界内に於て問題は解釋せられなければならぬのである。

二 本問題に對する古來よりの異解に就きて

本問題に就きては、婆沙論中已にその疑問を擧げ、且つ種々に會通せんとの努力の痕跡の存する個處は四五に止らないが、此の點を痛弊して鋭く有部教義を難詰したのは、世親の俱舍論第二十卷である。併し、我が國に於ける有部研究の興味を中心は、寧ろ、有部宗の立場に立ちて、この問題に何れかの決定を與へんとした處にあると思ふ。總じて我が國先學のこの問題に對する研究成果は、これを大體三様に分けて見ることが出来る。第一、諸行(有爲法)は無常なりとは佛教の根本法印の一なるが故に、又、體と用とは不即不離なるが故に、用の如く法體にも生滅有りと

主張する所謂る體滅家（これは北寺の傳）と、第二、有爲法の體には生滅無く、生滅は作用の上のみこれを云ふと主張する所謂用滅家（これは南寺の傳）と、第三、此の兩説の證文を會通せんとする海應師の如き説とである。以下且らく體滅用滅兩家の先徳が一般に、とりて以てその主張論據なり得べしとせる證文と、その理由根據なりとする道理の主なるものとを摘記して見やう。

(B)體滅論者の證文（以下證文中、横線を附せるは、意を明かにせん爲めに補へるもの）。

(第一)譬喩者と分別論者とは是の如き説を作す、「三世の體は是れ常なるも、諸行の體は無常なり……」と。毘婆沙師の曰く、「彼等の意を止め、世と行とは、體に差別無きことを顯さんが爲めなり、謂く、世は即ち行、行は即ち是れ世なるが故に」と。（以上の文中の世は、一切の有爲法を自性とす）（婆七六、三九三頁上）

(第二)復次に、有爲法は、唯、轉變し隱顯するも、而も體に生滅無しと執するを止め、今は、未來は生じ、現在は滅すと説くが故に。即ち、有爲法は、但だ、轉變するのみに非ずして、而も實に生滅有ることを顯さんが爲めの故に、斯の論を作せり。（婆、一八三、九一九頁、下）

(第三)問ふ。諸の色・心等の法は、何故に常に非ざるや。答ふ、諸法は轉變して恒に非ず。豈に是れ常住ならんや。問ふ、寧ろ轉變は隱顯に由らずと知り、而も彼等の法體に生滅ありと執するや。尊者世友是の如き説を作す、「若し彼等の轉變が、但だ隱顯にのみ由るとせば、則ち胎藏に處すると嬰孩と童子と少と中と老との位は、皆應に頓起すべけん。然も是等の位は漸次にして起るなり。故に知る轉變の體に生滅有ることを……」（婆、

二百卷、一〇〇三—四頁）

(第四) (イ)問ふ、諸の有爲法の生ずる時、體生ずる法たるが故に生ずと爲んや、生相と合するが故に生ずと爲んや……。設し爾らば何の失ありやといふに、若し體是れ生ずる法なるが故に生ずとせば、生相は則ち應に無用となるべく、若し生相と合するが故に生ずとせば、則ち無爲法も生相と合するが故に、亦、應に可生なるべけん。答ふ、應に是の説を作すべし、體は是れ生ずる法なるが故に生ずと。問ふ、若し爾らば、生相は則ち無用となるべけん。答ふ、體は是れ生ずる法なりと雖も、若し生相と合すること無くんば、則ち生ず可からず……。

(ロ)問ふ、諸の有爲法の滅する時、體は是れ無常の法なるが故に滅すと爲んや、無常相と合するが故に滅すと爲んや。設し……。答ふ、應に是の説を作すべし、體は是れ無常の法なるが故に滅すと。問ふ、若し爾らば、無常相は則ち無用となるべけん。答ふ、體は是れ無常法なりと雖も、若し無常相と合すること無くんば、則ち滅すべからず……。 (婆、三九、一〇二頁下—一〇三頁上)

(第五)有爲法の體は恒存すと雖も、而も位の差別には變異有るを以ての故に。此の位の差別は緣より生ずるをもて、一刹那の後には必ず住すること有ること無し。此に由りて法體も亦、是れ無常なり。差別と體と異無きを以ての故に。要す法有るに於て變異成すべきも、無の中に於ては、變異有るべきに非ざるなり。(順正理論第五十二、大正29六三三頁上)。

(b)次に體滅家がその理由根據とする重なる道理に就きて述べれば、

(第一)若し有爲の法體に生滅なしとせば、法は如何にして有爲の四相と合し得るか。若し合しなければ即ち有爲の體は無爲法と同一となり、有爲と稱することは不可能とならう。若し法にして有爲なる法に據すと云ふなら

ば、何故に體に生滅有りと許し得ないか。許さざるを得ないではないか。

(第二)用滅論者は生じ滅すといふと、有り無しと云ふとは同意語なりとの假定の下に、生とは本無今有なるをいひ、滅とは有已還無なるをいふと解し、この上に立論して、「若し有爲法の體に生滅有りとせば、法體は本(本來)無きものが今(現在)生じ存在するも、暫てそは再び滅して無となると言ふ義となるを以て、三世實有とは云ひ難い」と論難するに對し、生滅と有無とは根本的に異つてゐるから、何等差支へないのみならず、生滅と有無と同一とせば反つて、「未來に滅相あり、過去に生相あり」等といふ論文を解し得ないであらう。

といひ、更に婆沙第七十六卷に、「作用と體と定んで一なりとも異なりとも説くべからず」との證文を援用して、

(第三)作用に生滅ありと許せば、作用と體とは不異とも説く可きを以て、體にも生滅有りと許し得べきであらう。と云ふ。以上の證文に依りて體滅家は「有爲の法體に生滅有りとするが有部宗の眞意なり」との説を建立し、又、道理に依りて「體は不生滅なり」といふ用滅家の説を破斥するのである。

之に對する用滅家の證文は甚だ多いけれども、論述上必要なるを以て、煩を厭はずその重なるものを擧げて見やう。先づ、

(a) (第一)有名なる婆沙第七十七卷初頭の、有部四大論師の三世の異別に關する所説の中、何れも三世の諸法は、夫々、類(bhava)、相 (lakṣaṇa)、位 (avasthā)、待 (apekṣā) に依りて、異 (anyatākrain) ありとするも、然も法の

體には異無し (On the samavāyika) とするが如きは、用滅家に取りて善き證文なり得る。

(第二)……然も法の位と體とは非即非離なれば、體は恒有なりと雖も、而も位は恒に非ず……(同類、遍行兩因の過現は有るも、未來は無なる理由としての一説)(婆一七、八七頁、中)。

(第三)諸の因は作用を以て果と作すも法の實體を以て果と作さず。諸の果は、作用を以て因と作すも、實體を以て因と作さず。諸法の實體は恒にして、轉變無し、因果に非ざるが故に……。(婆、二二、一〇五頁、下)

(第四)諸行の自性には轉變有ることなきなり。而も因縁有るが故に轉變無く、因縁有るが故に轉變有りと説く。因縁有るが故に轉變無しとは、一切法が、各々自體、自我、自物、自性、自相に住するときに轉變無きをいひ、因縁有るが故に轉變有りととは、有爲法が、勢力を得し時生じ、勢を失せし時滅し……、和合の時生じ、離散の時滅するを謂ふ。(婆、三九、二〇〇頁、上)

(第五)(前第四の續文を要記せば)、轉變に種々の二種有り。(一)自體轉變と作用轉變、(二)自體轉變と功能轉變、(三)物轉變と世轉變となり。此の中、自體又は物轉變に依れば、應に諸行には轉變無しと言ふべし。彼の自體に改易無きを以ての故に。作用・功能・世轉變に依れば、諸行にも轉變有りと云ふべし。(一)法の未來なるは未だ作用有らず、若し現在に至れば便ち作用あり、若し過去に入れば作用已に息むが故に。(二)或は未來世に生等の功能有り、現在世に滅等の功能有り、過去に與果等の功能有るが故に。(三)或は未來、現在・過去と改易有るが故に、轉變有り……。

(第六)應に是の説を作すべし、滅壞の故に及び轉變の故に、異相と名くるに非ず。然も諸行の作用を損敗し、作

用を放散にし、作用を羸弱にし、作用を衰瘁にし、作用を慢緩ならしむるが故に、異相と名くと。有るが是の

説を作す、「轉變せしむるが故に、異相と名く。……轉變外道が「諸行は相續する時は、前位滅せずして轉變して後と爲る」と執すると異り、今は諸行が相續して轉ずる時、前位滅し後位生じて轉變有ると説くなり、謂く有爲法の生ずる時は勢盛にして、……作用を得し、……未熟と名け、又、滅する時は勢衰へ、……作用を失し、

……已熟と名くるが故に轉變と名くればなり」と(婆、三九、二〇一、下)

(第七)諸行は作用を以ての故に、三世の別を立つ……。謂く、有爲法の未だ作用有らざるを未來と名け、正に作用有るを現在と名け、作用已に滅せしを過去と名く。……(婆、七六、三九三、下)

(第八)諸法の體、實に恒有にして増無く、減無し。但だ、作用に依りてのみ、或は有と説き、或は無と説く。

……(婆、七六、三九五、下)

(第九)……有爲法の體は恒有なりと雖も、而も用は非常なり。(入阿毘達磨論、卷下、大正二八、九八七、下)

(第十)作用に約して三世の法に異有りと立つ。謂く、一切の行の、未だ作用有らざるを名づけて未來と爲し、作用有る時を名づけて現在と爲し、作用已に滅するを名づけて過去と爲すも、體に殊り有るに非ず(正理、五二、大正二九、六三一、中)

(第十一)有が執す、……諸の異熟因は要す過去に入るとき、方に其の果を與ふ。過去は已滅なるが故に自體無し……と。飲光部は執す、諸の異熟因は、果若し未だ熟せずば、其體恒有なるも、彼の果熟し已れば、其の體、便ち壞するなり……と。此等の執を遮し、異熟因は、果已に熟すと雖も、其の體猶有ることを顯さんが

爲めに……斯の論を作す。(婆、一九、九六頁、中、婆、一四四、七四一頁、中)

(第十二)有爲法は自性恒有なるも、生相に由るが故に作用の起る有り、滅相に由るが故に復、作用無し。これを名づけて散壞、破沒、亡退と爲す。(婆、三一、一六一頁、上)

(b)次に用滅家の理由的根據としての多くの道理の中、最も注意すべきものを挙げれば、

法の生じ滅するといふと、有り無しといふは、全く同一義なるを以ての故に、若し、體に生滅ありとせば、一法に就きていへば、過未無體なりと言はざるを得ざるべく、又、相續に就きていへば、體に去來有ることゝなりて、婆沙評家の正義とする世友の諸行に去來なしとの所説と違ふことゝなるであらう。

といふ。以上の證文に依りて、用滅家は、「法體は恒有にして作用にのみ生滅有りとするが、有部宗の眞意なり」との説を建立し、亦、道理を以て、體は不生不滅なりとし、體にも生滅有りは許可からずとて、體滅家の主張を破斥せんとするのである。

三 體滅用滅兩論の批判

先づ體滅家の主張に就きて検討しやう。體滅家の引證する證文は、確かに、有爲法に生滅有りと云ひ得ることを示すものであつて、此に由つて、數論又は勝論の學説と根本的の相違を顯示し、隨つて有部の思想も亦、根本佛教以來の諸行無常 (Sahje saphikāranicea) を繼承してゐることを立證して餘りある。

然し翻つて考ふるに、唯、かく體も生滅すといへば、有部宗の特説たる三世實有法體恒有の主張を如何なる意味に於て建立せんとするかは明かでない。詳しく云へば、體滅家の立場から、(第一)法の作用と體との關係を如何に理解すべきなのであらうか。之に對して第三の道理を使用して、體用不異門から之を會通し得るかも知れぬ。併し婆沙第七十六卷には、「體と用とは定んで一なりとも説くべからず、亦異なりとも説く可からず」と言つてゐるのであるから、體用不一なりとの立言も同時に可能である。即ち體滅家が不異門に約しての解釋なり會通なりは畢竟相對的立言に過ぎざるを以て、反對説の詰問を會通し得るとしても、彼の主張を破斥し得るものではない。假令、一步讓つて體と用との不異門に立ちて用滅家の證文なり道理なりを會通した所で、自ら用の生滅と體の生滅との關係を如何に解釋せんとするか、即ち用は體と異ならなければ用の生滅は即ち體の生滅となるであらう。然らば未だ法の作用有らざるを未來の有爲法と名け、正に作用有るを現在法と名け、作用已に滅せしを過去と名く(用滅家の第七證文)といふが如き婆沙の到る所に發見し得る作用(又は因果)の本無今有已還無の説明法に於て、その中の作用の言を體と置き換へることも論理上可能であらう。若し然らば、有爲法の體も亦、本無今有、有已還無となるべしとの所謂世親流の難問に自ら逢著するのである。又、若し爾らば、過未の法は實有なりとの主張を如何にして建立し得るか。又、體と用との別を重んじないとすれば彼の四大論師の三世別

論などは、全く徒事に過ぎないではないか。若し又、作用と體との不一門に立つとせば、法體の生滅は法的作用を離れて獨立に起ると言はざるを得まい。結局、體に對して作用を特説するが如きは、この立場に立つ限り無用と考へざるを得ないと思はるゝ。(第二)體滅家の第二の道理の如きは、用滅家が生滅と有無と同一なりといふ立言を豫想しての理由であるから、積極的の意味は存しない。唯、こゝに注意すべきは、過去未來に四相ありといふ文意に就きてある。即ち「過去は已滅にして、未來は未生なり」とは用滅家のよく用ひる言であるが、それかとて過去に生相あり未來に滅相ありといふことは、何等矛盾するものではない。生相といひ滅相といふは、不相應行法中の有爲法としての意味内容を有するので、生じ滅すといひ、未だ生せず已に滅すといふの意とは、大の四相、小の四相とさえ區別する有部宗に取りては非常に違つた内容を有するのである。こは、婆沙七十六卷(二九四頁、中、下)に「未來法は已有なるが故に生ず」といふ文意の存する所によりて了解することを得るであらう。最後に(第三)體滅家が、第一の道理とする「有爲法の體に生滅なしとせば、如何にして四相と合するか、若し合しなければ無爲法と簡ぶ所がなからう」といふ。この道理の論據は、體滅家の第四證文に基くのであらう。併し、第四證文にて有爲法の體は是れ生ずる法又は無常なる法なるが故に、生じ又は滅すといふ場合は、こゝと同じく無爲法と有爲法の體との相違に視點を置いてゐることを注意すべきである。この無爲法と對す

る場合の有爲法は、有爲法内にて分別すべき體と作用との區別を決して念頭に置いてゐないのであつて、前述の有爲無爲の分類に際して有爲法とは生あり滅あり……なりと云へる時の有爲と同一語位のものと同通し得るのである。即ち若しこの體と用との區別がその視野の中にあるならば、自から異りたる表現がなされなければならぬであらう。このことは何れ後に論ずる筈であるが、有爲法のみならず、その法の體と用とを區別せる立場からその體には生滅なしと言つたからとて、作用等を全く論じない無爲法と直ちに同じなりと斷ずるは輕率なる斷定たるを免れない。

(第四)況して或る體滅論者の如く過去未來の有爲法の體が、念々遷流の影響を蒙りて相續し、その相續には前後差別が自然に存在すると言ふが如き常識的三世實有論の説明は、決して有部の眞意に適ふものとは考へられない。少くとも、漫々永々たる未來にも前後が有るなどと言ふは、有部宗が、未來に同類、遍行兩因も立てず、等無間縁も有りと言ふざる所以に就きての理解の欠乏に歸因する誤解であらう。

畢竟するに體滅論者が、用滅家の引證文の意味を考慮せずして、遮二無二に體滅を主張する限りに於ては種々不可決の難問に、遭遇せざるを得ないであらう。

次に用滅家の主張に就きて考へやう。その引證する證文を見るに、三世實有又は法體恒有の思想は、遺憾なき迄に、表示さるゝと共に、有部の學者が如何に自説を徹底せしむる爲めに努力し

たかゞ此に依り看取される。(第一)、然し體滅家の標幟たる「有爲法の體に生滅有り」と言ふを、用滅家の主張する如くに正面より否定するに足る明文としての「有爲法の體に生滅なし」との證文は之れを發見するを得ない。局言せば因縁和合とか作用とかに關說せずして、但だ「有爲法の體は恒有なり」との證文は存しないのである。(第二)、假りに、「體は恒有なり」との意味は「體に生滅無し」といふと同意なりと説き得とせば、生滅有りとする用と、恒有なる體とが不一不異なりとか、又は體と位とが不即不離なりと強ひて體と用との關係を曖昧ならしむるが如き立言は必要ないのでなからうか。(第三)その道理なる、生滅と有無とは同意なりとする立言に於て、若し生滅といふも有無と言ふも、凡て一義のみより存せずして而も同一なりとの證明が成立するならば、こは正に體滅家にとりては致命的な道理たりうるであらう。體に生滅あれば法體恒有と言へないからである。然し、「有り」といふに、名有、實有、和合有、相待有等ありとするが如く、これに對する無にも亦、多義ある筈であるが、茲に用滅家が意味せんとする有無は、實有實無の意に取らねば、その意義が無からう。次に生滅といふ語義も、必ずしも決して一義的で有るとは云ひ難い。特に體と用との不一なるを以て體の恒有にして生滅なき義を主張せんと用滅家の立場としては、一概に生滅といつたからとて、所謂體としての生法滅法と、用としての生滅との二義を許さざるを得ないであらう。而して體としての生滅二法は、生相滅相の如く又已生にして生ずの已

生。の如く三世實有なるべき不相應行蘊中の二法たるべく、これ等に對して生は有なり滅は無とは論じ得ない筈である。若し爾らざれば、過去に生相有り未來に滅相有りとの文意を通ずるを得ないであらうし、自己矛盾に陥入るからである。かく論じ來れば終に作用の生と實有の有と、作用の滅と實無の無と等しいといはざるを得なくなるであらう。

要之、この用滅家の主張も、亦、體滅家の引證文の意義を考慮せず、一向に體滅の理のある所をも否定せんとするが故に、種々の難問を生ずるのではなからうか。

四 海應師の立場とその所説の批判

論者の中には、名所雜記(第四卷)中の海應師の所説は、體滅傳を評取せるものと看做す人もあるが、私は必ずしも左様ではないと解する。旭雅和尚の戲言は、成程體用俱滅を取つてゐるが、海應師は、體用の不一不異門を提げて、「若し學者が、この不一不異二門を了知せば、辯を勞して諸論前後の相違を會通するを用ひず。婆沙等の中に、不一不異二門を建立するは、前後の相違を會通せんが爲めなり。學者、多分に此の義を了せず、妄りに用滅に執す、豈に教理に符せんや。又、偏に體滅を執して、違文を顧みず、亦、不可なりと爲す」と言つてゐるからである。勿論、又、近來の諸抄、多く用滅の諸文に迷ひ、未だ體滅の論文を考へず云云」とも言つてゐるが、これは必ずしも體滅を評取した意味ではない。多く何れかの立場を執せば、その執するを戒める、は

評家本來の立場である。これ私が先に我が國の先學の研究成果を三様に分け得ると説いた所以である。併し、海應師も、かく言つた丈では唯、單に「何れが何れを否定せんとするも、俱に一片に偏す」との消極的批評にのみ終始して、決してこの問題に對する積極的、解釋を與へたこと、はならぬ。そこで海應師は、法體常住と法體恒有との兩句中、常と恒との意義の相違に留意して、問題の展開を試みてゐる。彼に従へば、「常有の常とは、法が因縁に従はざるに言ひ、法は因縁に従ふも始終異ならざるの意を法體恒有といふと言ふ」にある。この常恒二語の區別の論據は法華玄義第八下(會本のま)の常無常恒非恒門に於ける註記にあるのである。この恒と常との區別は、入阿毘達磨論下に、「法の生因に二種有り、一に内二に外、内とは生相にして、外とは六因四緣なり」といひ、又、俱舍論第五に「生相の能く色心等の所生の法を生ずるは因縁を離るゝに非ず」等の諸文に照らして見ても、又、一方數論等の常住說に對する佛教の總體的立場といふ點からも頗る意深味きものありと考へられる。又、斯く兩語を解するに依りて、體滅家(二五)の證文第三中の常と恒との使ひ別け等も明かとなると思ふ。然しそれにも係らず、體滅川滅兩文の會通に明かな解決を與へ得たかと言ふ點となれば、然りと斷するに、尙、躊躇せざるを得ない。殊に用滅家の第三第四の證文及び、婆沙第七十六卷の「一切法は已に自性有り。本來各々自體相に住するが故に。已に體有るが故に説きて已生と名く。因縁に従ひて自體を生ずるに非ざるが故に」の如きを、この恒

と常の別から如何に解せんとするかも明かでない。赤、些細の問題ではあるが、婆沙、俱舍等の譯語の上から見ても、恒(二七)と常とが、毎もかゝる深義を附して譯されてゐるとは立證し得ないし亦、婆沙中にも常と恒との區別を必ずしも、何處でも嚴密に區別して用ひたりとも考へられぬ。併しかかる語義はともかくとして、假りに、この海應の提唱に依りて、多少本問題に會通の契機を見出し得るとしても、尙、隔靴搔痒の嘆あるは、敢えて私獨りのみではなからうと思ふ。

五 本問題に對する私の立場と解釋

以上に於て私は、此の三世實有論中の體滅用滅兩傳に於て論證された所の中心問題には略々關説し得たと信ずる。而して本問題檢討の結果として體滅用滅兩傳主張の難點は、自己の證文を楯に、他の證文の意の存する所を省察せずして、あくまで他説を排して、自説を固執せんとする所に在ることを指摘し、これ等に對する海應師の不一不異門を携げての提言には、假令、何等積極的説明を求め得ない迄も、少くとも其の態度としては、批評的のもののあることを認めたのである。然らば私自身、是等の異證文を如何に取扱はんとするかを述するに先ち、次の如き疑問から説き起したいと思ふ。

第一、若し兩證文が、體滅用滅兩家の主張する如く、同等の權利を以て、全然矛盾する意味内容を主張せんとするに在りとせば、何が故に、體と用との不一不異、又は、體と位との不即不離

等を説けるや、その理由は如何であらうか。

第二、四大論師は何が故に、三世法の別を苦勞して説明せんとし、婆沙評家は、世友の位説を採用するに至つたか。

第三、緻密な法相迄も婆沙全二百卷首尾一貫せるを誇らんとする程、論理的なる婆沙編輯者達が、自己の根本的主張たる三世實用法體恒有の法の解釋に限りて、その態度を二にし、會通の道無き程の手落ちをしてゐると解する理由があらうか。

第四、果して是れ等の證文は、全く相矛盾せる意味のものであり、その底意に於ても相通する能はざるが如きものであらうか？。

以上の中、第一第二の疑問は、前屢々述べた所であるが、第三の疑問に就きては、少くとも婆沙論上に於ては、法相の意味を處に依りて二三するが如きことは有り得ない筈であるとの確信を、私は最近婆沙論の通讀と、逐字的國譯との經驗から得たのである。勿論、他宗の立場から見れば、不合理もあるし、説明不足の所、思索不充分なる點等のあるとは、世親の俱舍論上に於て、已に詰問せられる所から、又唯識始め諸大乘經論の所破と成つてゐるところからも否定し得ないが、併し少くも婆沙評家の立場からは、嚴密に思想の一貫を期せんとしたものなることが推論され得ると思ふ。又、この異證文に就きての重心をなす、體といふ譯語上の考察も、こゝにして見なければ

なるまい。即ち前引の玄奘譯俱舍論頌(註記第十六參照)に於て法體と云ふは *svabhāva* 性は *Dharmā* の譯語であるに對して、四大論師の三世分別に於ける體に異無しの體は、勝論の實體と同じく *dravya* の譯であり、狀態又は様相を示すと思はる法救の類説の類(舊では有)は *Dharmā* である。勿論かゝる譯語の不整頓不嚴密なることは獨り玄奘又は眞諦の場合のみではない。羅什もその譯中論に於て、*Dharmā* をも屢々法と譯してゐる。斯る例證がある以上、同じく體といふ譯語が用ひてあるからとて、直ちに前後共に同一なる法體の意と解して立論し、唯、これ丈で、重要な根本思想の意味迄も、左右せんとするが如きは、甚だ冒險と云はざるを得ないのではなからうか。

第四の疑問に於て、私は此等の證文は、個々相容れざるもの見るべきでなくして、少くとも婆沙論文に於ては、その婆沙評家の全體の立場から一様にこれを考察すべき密のものであると思ふ。即ち斯く全體の立場から見ると、彼の個々獨立の如き證文の一一は、何れもその底意に於ては脈絡相通するものがあるのであつて、只表面上、その場合と個々の立場の相違に依る關係から、恰も全然異りたる主張をなすかの如く表示されてゐるに過ぎないと思ふのである。

是の最後の私の豫想は、此等の證文を外的に前後の文勢上より考察すると共に、その内容に於ても吟味し、その上に綜合的に、此等を見直はすことから立證されれると思ふ。

先づ體滅家の引證文を考察すると、大體二類に分つことが出来る。第一類に屬するは、即ち第

一、二、三、四の證文であつて、第一證文は、譬喩者の如き他宗の、世體常なりとする者に對し、第二第三は外道の、法體に隱顯又は轉變有るも法は常住なりといふに對し、第四は、無爲法の法體常住なりとするに對し、何れも佛敎の、有部宗の、有爲法の、特長たる法に生滅あることを示さんとするものであつて、従つてそこには、有爲法自體に於ての法の體と法の用又は位との區別などはしてゐないのである。併し同じ第一類に於ても自宗所説の無爲法に對する時は、體に生滅ありと云ひつゝも、生相又は無常相と合すること無ければ、體は生滅す可からずとの限定を附してゐることは、注意するに價するものであらう。即ち有爲法は、有爲の諸相と當に合すべきか、正に合するか、又は會て合せしか、將、合すべき性質のものかなのである。第二類のは即ち第五證文であるが、これでは、外道、他部又は他類と對立して説くことなく専ら自宗内に於ける有爲法自體の分析的説明なのであつて、従つて法の體に對して、法の位の差別を併説してゐる。而も、その關心焦點を有爲法の生滅に置くが爲めに、法體は無常なりとはいふものゝ、その先與條件として、「法の位の差別の變異有るを以て」、と斷つてゐるのである。即ち體滅家の證文の中、第一類は、對他的綜體的の立場に立つての、有爲法の性質を明かにせしものであつて、第二類は、對内的ではあるが、視點を法の生滅といふに置いての議論である。

同じ觀察點に立ちて、用滅家の證文を考察するに、こは何れも何等對外的對他的の立場に立ち

て説けるものではなく、全く對内的分析的立場に立ちて、而も有爲の法體の恒有、三世實有なる點に据りを置いての議論なることが看取し得らる。従つて、體滅家證文の第一類などは、全く異り、有爲法の法體と、法的作用、又は位、又は因果等と、細かく分析して論じてゐるのである。

畢竟するに、少くも婆沙論の證文のみから考ふれば體滅家の引證文は、主として、此の有爲法を、對外道、對他宗、對異類として説ける場合の婆沙中の文句を集めしものなるに、用滅家の引證文は、對内的分析的な文句のみを、蒐集せしものなりと言ひ得るのである。随つて體滅家の法體に生滅ありとは、婆沙の綜合的立場から云へば、そは全然、對他的總體的立場に立つての有爲法の特質を明せるものであり、用滅家の體は恒有なるも作用にのみ生滅ありとするは、全然對内的分析的立場に立てるもので、即ち有爲法自身に於て體と用等との別を設け、體は恒有の方面を表し、用は生滅の方面を抽出して考察せんとするにありて、體滅の證文にある體の内容と用滅の證文にある恒有なりとする體の内容とは全く異なる。前者は作用をも包含する意味の廣義の體にして、後者は作用を抽出したる狹義の體なりと解すべきであり、茲に體を常とせず恒有とする所以がある。従つて用滅家引證の文意に於ては元來、具體的なる有爲法を二方面に抽象したものであるから、その關係は、具體的方面から云へば、不異と云はざるを得ず、抽象的分析した上からいへば、不一なりと言はざるを得ないし、かくして得たる恒有なる法體上に、如何にして三世の別を認め

うるかとの反省の上に、四論師の三世異別論が要求されるのである。併しかく分析した後なりと雖も、一度、對他の總體的立場に立つ限り、又、有爲法の體に生滅ありとも言ふを得るのは勿論であらう。以上少くとも婆沙評家の意の有る所は、その表現に於ては、説示不足の點あり、全く別異の主張を作すが如く思はるゝも、その場合と個々の立場の相違といふことを念頭に置いて全體的立場から考ふる時は、決して、法體の意味内容を、處によりて矛盾ならしめてゐるが如きこととは無い。他の法相の内容に於けると同様、首尾一貫して説けるものと考ふべきであらう。

要之、體滅用滅兩家の證文は、内容矛盾の證文、又は相殺的文意と見るべきには非ずして、寧ろ凡て並記し、相補ふて、其の説かんとする眞意を把握すべきものであつて、斯く解し考察する限り、有部宗の法に對する考察が、原始又は根本佛教の法の觀念に反せずして、其よりも遙かに發達し、深刻になつてゐるといひ得るのであり、又斯く解せば、體といふ文字の原語が *thevya* であらうと *svabhava*, or *dhava* であらうと、立論上に大なる支障を來たさなと思ふのである。

註 (一) 近時本論争に非常有益なる發表をされたのは、川滅論に立脚して立論された加藤精神教授と、これに對して體滅論を主論する、荻原雲來教授(尤も教授の態度は、必ずしも體滅論者と限られない點もあるが)と、奈其の佐伯良謙師とがある。大正大學學報の第四、五、八巻照。

(二) 大正藏27三九二頁、下、(以下の婆沙の頁數は凡て大正藏による)。

(三) 一般、教相學上の常識としては、有部の實有法とは、一口に五位七十五法なりと答ふるを恒とする。但し、此の

數は必ずしも嚴密ではない。

(四) この三世實有法體恒有といふ名稱特に恒有と稱する所以に就きても研究すべき點があるが、今はこれを論じてゐる暇がないから、こは後日に譲る。

(五) 斯く定義せしは、光の記の時無別體、依法而立說に依る(大正藏41一四頁、上)

(六) 婆沙三十八卷、一九八頁、上。

(七) 有部宗の根本所依の論といへば、古來六足發智と一概に答へられるのが恒であるが、この三世實有法體恒有論といふ主張を精究せんとするには、大毘婆沙論を根本資料とし、これに俱舍正理等を補せざるを得ない。尙、この資料論に就きては、大東出版社の國譯大毘婆沙論の木村教授の解題參照せられたし。

(八) 婆沙七六、三九四頁參照。

(九) 過去の四相あり、未來の四相ありとは、發智論第二卷(大正26九二六頁上)に已に說かるゝ文である。

(一〇) 婆沙第九卷、四三頁上、(一一) 婆沙第七十六卷、三九七頁中、下參照。

(一二) 勿論、旭雅和尙も、この點は戲言中に言つてゐるが、彼は明瞭に體用俱滅を主張するが故に今は、海應師に就きてのみ論ずる。

(一三) 大正藏二八、九八七頁中、(一四) 冠導俱舍第四卷、十七ト。(一五) 婆沙第二百零卷、一〇〇三頁下。

(一六) 俱舍論第二十卷に世親が有部の常と恒とを區別せんとするを擲論せんが爲めに用ひた頌文。

	支	契	譯	
	(一) 許法體恒有	(二) 而說性非常	(一) 法體性有	(二) 而不許
	(三) 性體復無別	(四) 此真自在作	(三) 有法不	(四) 是真自在

は、稱友の俱舍譯 (Abhidharma vyākhyā) 荻原氏藏、三百六十紙、に依れば、

śrabhāvah survāda (恒) ca asti……(1)

bhāvo nityasī (常) ca nestyate……(2)

naoh *śrabhāvād bhāvo anyā*……(3)

vyaktānī *īśvara ceshīhitānī*……(4)

とあるに同じく俱舍論第三卷に、

(玄奘) 是故恒名同分、(真谛) 是故法界恒是等分、

とあるを稱友釋 (Ts'ui A. K. Y. P. 79) に引、

tesvād dharmā dhīnu nityān sabbhāga

とあり。恒に在る時は *survāda* の譯なるも、或る時は、常と譯したる *nityā* の譯語とされてゐるからである。

(一七) 例せば、婆沙第六十九卷、三五九頁下、第七十卷三六一頁上等を見よ。

(一八) 中論頌の到る處に發見し得る。中論頌の梵漢對照は、宇井教授の(國民文庫刊行會)、羽深教授の(大東出版社)

の兩國譯の註に有り。

本稿は、私が昭和三年の秋、大學院の研究報告の一部としてものせる考へを骨子として、それに昨年十一月多少の修正を加へたものである。先日、私の教相學の師なる加藤精神僧正をお訪ねした際、偶々僧正の三世實有論に對する御意見を拜聽するを得たのであるが、御話の中に、僧正から婆沙論上の體滅論の證文に關する解釋の仕方を簡單に考へたので、次回の大正大學々報にその旨を書き加へおいたと承つた。然もその御考へが、私の達した結論と一致してゐると思つたので、其の旨を申上げた所、「君は獨自の方法で其の歸結を得たのだから、何かの機關に發表したらよからう」との御推薦もあつたので、今、こゝに敢えて公表する次第である。諸先德、諸學友の御叱正を蒙るを得ば私の幸甚とする所である。

我民族の靈魂觀念

——和魂 荒魂 考——

松岡 靜雄

一

神道家の常用語にキギミタマ(和魂)、アラミタマ(荒魂)といふ言葉がある。一般には和穆なる神魂、剛健なる神魂の謂とし、一神靈が之を兼具するものと了解せられて居るが、其作用及靈徳については、後世學者の解説が區々で〔古事類苑神祇部一〕、同一神靈の異相か、或は其分化と見るべきものかといふ根本義についてすら意見が一致して居らぬ。之に關しては現代諸家の間にも論議があり、傾聴に値する説も少くはないが、尙未だ學界の肯定を得たものがないのは、哲學的乃至教義論的見地に偏する嫌があるからではあるまいか。我民族の宗教觀念に大關係のある此やうな問題に對しては、少くとも左記の諸點を考慮にいれねばならぬ。

(イ) 我國民の靈魂觀念は、外來宗教其他の影響をうけ、時代によつて多少の變遷を免かれなかつた筈であるから、歴史的考察を等閑にすることは出来ぬ。時代の新古に留意せず、あらゆる

る事例を平面的に羅列して、其に共通するやうな解釋を考案し、論理に窮するに及びては、神業なるが故に凡智の窺ひ知るべき所にあらずと籍口するが如きは、學術的態度ではない。

(ロ) 舞臺は神代であり、登場者は神祇であるとしても、神の言行を見聞したものはない筈であるから、脚色者は人間であらねばならず、人間の意識も想像も及ばぬ事がらが話題に上り、人智を以て理解し得ぬ話が語りつがれたとは考へられぬことである。されば神の心理は我々の遠祖の心理で、現代の我々に不可解な點があるとすれば、其は上代人の意識を再現する力が乏しい爲とせねばならぬ。さりながら古傳説を通じて觀測する所によると、上代人と現代の吾々との間に心理上雲泥の差は存せぬやうであるから、縦ひ若干の誤解訛傳があつたとしても、其因は心理學的考察によつて明かにせらるべき筈で、之を無視しては靈魂觀念の如き微妙の問題を説くことは出来ぬ。

(ハ) 印度佛教の輪廻轉生觀が我古傳説中に少しもあらはれて居らぬやうに、民族には其々固有の宗教信念がある。其は民族の構成と社會組織とに因するものであるから、我々は常に民族學、社會學の見地をはなれぬやうにせねばならぬ。昔日は此方面の學問が發達して居なかつたから、先學は外來思想の力をかりて釋明を試みるか、然らざれば之に反抗することを以て皇國風ミコニブリとしたものゝやうであるが、類推が極めて危険なることであると同時に、文化の傳播

を無視せんとするのも固陋である。ことに我民族の如く、多くの異種族から混成したものにあつては、原種族の宗教觀念をも念頭に置いて考察することを必要とする。

(ニ) 我々の祖先が殘してくれた思想上の遺産は言語である。いかなる思想も觀念も言葉の力で借らずしては我々に傳へられなかつた筈で、物質的遺物から吾々が學び得る所は極めて少く且甚不精確である。然るに漢字を以てする記述法が發達してから、言語の研究を疎にして文字によつて釋明を試みんとするものが多く、荒魂(アラミタマ)を「荒ふる靈魂」と解するが如きは其顯著なる一例で、宣長の如き大學者すら此弊を免かれなかつた。ことに神號の意義の如きは、殆ど顧みられなかつたやうであるが、此態度を以て民族固有の宗教信念を説かんとするのは、木に縁つて魚を覚めるやうなものである。

二

私は此見地から、從來の解説に捉はれることなく、自由なる態度を以て我民族の靈魂觀念就中和魂荒魂について考察を試み、世の識者の教を仰ぎたいと思ふ。

吾人の有する文献中最古のものは古事記、日本紀及諸風土記の一部分で、いづれも奈良朝初期の編述であるが、此等の古典中和魂荒魂といふ語の用例は左記の數條に過ぎぬ。

〔記仲哀〕故是以新羅國者、定御馬廿……爾以其御杖、衝立新羅國主之門、卽以墨江大神之荒

御魂爲國守神而祭鎮還渡也、

〔紀九神功〕（仲哀九年九月）既而神有誨曰、和魂服玉身而守壽命、荒魂爲先鋒而導師船、和魂此云
玕岐多

原荒魂此云
阿遲國多摩即得神教、而拜禮之、因以依網吾彥男垂見爲祭神主……既而則搗荒魂、爲軍先

鋒、請和魂爲王船鎮……（十二月）於是從軍神表筒男、中筒男、底筒男三神、誨皇后曰、我

荒魂令祭於穴門山田邑也、時穴門直之祖踐立、津守連之祖田裳見宿禰、啓于皇后曰、神欲居

之地必宜奉定、則以踐立爲祭荒魂之主、仍祠立於穴門山田邑……（元年二月）皇后之船、

直指難波、于時皇后之船、廻於海中、以不能進、更還務古水門而下之、於是天照大神誨

之曰、我之荒魂、不可近皇居、當居御心廣田國、即以山背根子之女葉山媛令祭……亦表筒

男、中筒男、底筒男三神、誨之曰、吾和魂宜居大津浮中倉之長峽、便因看往來船、於是隨

神教以鎮座焉

〔出雲風土記意字郡安來郡〕北海有毘賣埼、飛鳥淨御原御宇天皇御代、甲戌七月十三日、語臣猪麻呂之女

子造伴時、邂逅遇和爾、所賊不飯、爾時父猪麻呂、所賊女子斂毘賣埼上、大發聲憤、號天

踊地、行吟居嘆、晝夜辛苦、無避斂所、作是之間經歷數日、然後興慷慨志、麻呂箭銳鋒撰、

便所居、即擡訴云、天神千五百萬、地祇千五百萬、並當闔靜坐三百九十九社、及海若等大神

之和魂者靜而、荒魂者皆悉依給猪麻呂之所乞、良有神靈坐者、吾所傷助給、以此知神靈

之所神者、爾時有須臾、而和爾百餘、靜圍繞一和爾、徐率依來從於居下、不進不退、猶圍繞耳、爾時舉鋒而、乃中央一和爾殺捕、已訖然後百餘和爾解散、殺割者、女子之一脛骨屠出、仍和爾者殺割、而挂串立路之垂也

右によれば和魂荒魂共に神靈を意味することは明白で、ニギ及アラは修飾又は限定語であるから、ミタマに其の意があるものとせねばならぬ。然るに萬葉集第五卷にのせた山上憶良の作に

あが主の 美多麻たまひて 春さらば 奈良の都に 召上たまはね

とあるは天平二年十二月大宰帥大伴宿禰旅人が大納言に昇任して歸京する餞別の宴後、筑前の守なる憶良が私懷を布べた歌とあるから、「御心にかけられて來春には奈良の京に召上げて下さい」といふ意で、ミは美禰、タマは心魂の謂であらねばならぬ。されば太玉、前玉、活玉、言靈の如くミを省いても神號として用ひられ、心の柔しい婦人といふことを「ニギタマのたわやめ」とした例〔類聚國史七八〕もあるのである。

此の如くミタマ又はタマといふ語が神靈の義にも人間の心魂をいふにも用ひられるのは、上代人の靈魂觀念に基くもので、歿後肉體を離れた魂魄は轉生することなく、盡く神となつて永遠に存在すると考へられたからである。さりながら言靈をコトタマ、稻魂又は稻靈をウケのミタマといふが如く、非情のものにも靈魂が存するといふアニミズム的觀念が存したのは事實で、或は之

を主宰する神靈があるとせられたが、其は寧ろ二次的展開で、本初は自然物や品物の神秘力を認めながら、木の神をククノチ、火の神をカグツチといふやうに、チ又はその疊語ツチを以て呼稱したもののやうであるから、——チはチカラ(力)の原語である——古傳説にタマ又はミタマとあるのは、生物就人間の心魂若くは其神格化したものを意味したと思はれる。其故に若しミタマに和荒兩種があるとすれば、生人の心魂にも同様の區別があると考へられたものとせねばならぬが、我民族固有の信念には其痕跡はなく、漢籍に見える陽魂陰魄説が昔も今も吾人の觀念中には存在せぬ所を見ると、ニギミタマ、アラミタマは從來の了解とは別個の意味を有したのであるかも知れぬ。私は先づ其類語サキミタマ(幸魂)、クシミタマ(奇魂)から攻究して見ようと思ふ。

三

書紀神代卷には大三輪之神(大物主)の出現を次の如く叙述して居る。

自後國中所未成者、大己貴神、獨能巡造、遂到出雲國、乃興言曰、夫葦原中國、本自荒茫

至及磐石草木、成能強暴、然吾已摧伏、莫不和順、遂因言、今理此國唯吾一身而已、其可

與吾共理天下者、蓋有之乎、于時神光照海、忽然有浮來者曰、如吾不在者、汝何能平、此

國乎、由吾在故、汝得建其大造之績矣、是時大己貴神問曰、然則汝是誰耶、對曰、吾是

汝之幸魂奇魂也、大己貴神曰、唯、然廼知汝是吾之幸魂奇魂、今欲何處住耶、對曰、吾欲

住於日本國之三諸山、故卽營宮彼處使就而居、此大三輪之神也。——幸魂此云佐枳彌多摩、奇魂此云俱斯美柁磨。

古事記にも同様の記事があるが、幸魂奇魂に言及せず、之に反して舊事本紀には吾是汝之幸魂奇魂術魂之神也とある幸魂奇魂については鎌倉室町時代の註釋書には次の如く説明してある。

〔釋紀七〕私記曰、問其義如何、答幸魂是左支久阿良之无留魂也、行矣者是久遠之意也、奇魂者城衛之義也、言此魂守衛宮門之魂也、私案、五行大義曰、死者魂氣登天爲神、魄氣下降爲鬼云々、今爰幸魂者是魂神也、奇魂者是魄鬼也、以之謂之、奇魂若用魄字之條可叶本義歟、又幸者行之義、奇者久止之義歟

〔口訣三〕幸魂奇魂者、一魂兩化之名、幸魂者念而先臨而就、奇魂者不念而成、是卽天命一身之主也

〔纂疏上五〕幸魂奇魂者、魂魄之名也、左傳曰、人生始化曰魄、既生魄陽曰魂、用物精多則魂魄強、是以有精爽至於神明、京房易云、六十四卦五世之後、四爻變爲遊魂、三爻二爻變爲歸魂、世傳曰世魂術、今非此義、大己貴之幸魂化神、始顯照海之異、遂歸住大和國之三諸山、是蓋大三輪明神也

之を摘要すると、(一)別個獨立の神靈說(私記)、(二)陽魂陰魄說(釋紀)〔纂疏〕及(三)一魂兩化說

〔口訣〕とに類別せられるが、(一)は言語學的根據のない説で、サキはサカ(榮)、サチ(幸)、サガ(祥)、サキ(咲)等の原語サの形容詞形であるから、幸クアラシムルといふ動詞に代用することは出来ず、奇魂を城衛の義としたのはクシに串の意があるから柵に通ずると考へた爲であらうが、例のないことである。(二)は上代支那人の靈魂觀念を以て説明せんとしたものであるが、其は上記の如く我民族の固有信念でないのみならず、魂をサキミタマ、魄をクシミタマと稱ふべき理由がなく、サキを前の意と解して行之義としたのは、尙多少の縁があるけれども、クシを久止の義とするが如きは、字音を以て古語を解かんとするもので、窮したりと謂ひつべきである。(三)の分化説は此場合には當らぬことで、若し二魂ならば二神となつて現はれた筈であるから、宣長は幸魂奇魂共に和魂の名なりとし、

さて幸魂とは私記に是左支久阿良之先留魂也と云て、字の如く其身を守りて幸あらす故の名なり、奇魂も字の如くにて奇靈徳を以て萬事を知識辨別て種々の事業をもなさしむる故の名なり

と説いたが〔記傳〕、此サキに動詞的意義のないことは上述の通りで、クシも亦クシビ(奇靈)とは同一語ではなく、クシアカルタマ(榊明玉)、クシミケヌ(榊御氣野)、クシナダ(奇稻田)の如く、靈妙の意を以て修飾語に用ひられるのである。其故に萬葉集第五卷鎮懷石の歌には同じクシミタ

マといふ語を次の如く違つた意味にも用ひて居るのである。

〔八一三〕……またまなす 二つの石を 世の人に 示したまひて 萬代に いひつぐがねと

わたの底 沖つ深江の 海上の 子負コフの原に み手づから 置かし給ひて 神ながら 神さ

びいます クシミタマ 今をつゝに 貴きろかも

〔八一四〕 天地の ともに久しく いひつげと 此クシミタマ 然しけらしも

このミタマは宣長も論じたやうにマタマ(眞玉)と同義で、此二つの石をいふのであるが、クシの用法は奇魂の場合と變りはない。加之舊事本紀に幸魂、奇魂、術魂とあることを考へ合はずべきで、前田本には術魂をバケタルミタマと訓したが、意をなさぬから、スベミタマと訓むのであらう。スベはスメ(皇)の音便で、原義は淨(又は淨身)であるから〔古語大辭典〕、此も亦サキ(幸)、クシ(奇)と同じく修飾語である。されば幸魂奇魂(術魂)は、幸く奇しき(淨き)御魂といふに等しく、同一名詞を二つ(三つ)重ねたのは生日之足日などのやうに、上代人の好んで用ひた莊重なる語法である。

吾是汝之幸魂奇魂也とある所を見ると、其は遊離魂であつたかのやうに了解せられるが、此一段の物語は大國主の生時を叙したものであるから、其やうな奇蹟が肯定し得らるべきものであるかといふことを一考せねばならぬ。上代人の觀念によれば人間の魂魄は夢中に遊離することがあ

るとしたもののやうであるが、現實ウツツに於ても其主から離れて、本人の與り知らぬ間に、別個の神（又は人）として出現することがあると信じたものがありとすれば、其は幻視幻覺の所有者であらう。宜長は之を神産巢日神の御量とし〔記傳十二〕、守部は「凡人とは際ことなる靈異なり」というたが〔道別七〕、假に神界の現象には人間の測り知るべからざるものがあるとしても、人間が其を感知して言ひ傳へた筈がないことは既に述べた通りである。

右の如く論究すると、此問題の解決は唯一つあるのみで、其は幸魂奇魂云々の句を以て、大三輪神社の祭神が大己貴命の神靈カミであるといふ俗説が流布した後に追加せられたものと見ることである。大三輪神社の祭神が大物主の神なることは崇神紀（記）の明記する所であり、且この朝に於ては出雲振根が抗命服誅の故を以て出雲臣等畏みて大神（大己貴命）の祭祀を廢した程であるから〔紀〕、大和朝廷に於て之を奉齋せられた筈はなく、三輪山の大物主神は大己貴命とは全く別神であつたとせねばならぬ。然るに後世大國主信仰が勃興するに及び、兩神同一體説が起り、神代紀一書には大己貴命の數ある別稱の一として大物主神といふ名號をあげ、舊事本紀（第四卷系譜）及古語拾遺には右の外に大和國城上郡大三輪神なりと註記し、姓氏錄にも賀茂、大神等記紀に倭大物主の神裔とある諸氏族を盡く大國主命之後也として居る。恐らくは賀茂、大神氏等の家傳によつたのであらうが、——兩神共にキ（木）族中のカモ（賀茂）系に屬することは近刊拙著紀記論究第四

卷に詳論する通りであるから、全然無根であるとはいへぬ——尙世一般には承認せられて居なかつたと見えて、古事記の如きは大國主の別名中に大物主をあげず、全く別個の神として記述して居るのである。其外に大物主神は大己貴の神靈なりとする傳もあつたので、上記幸魂奇魂乃至術魂説が生まれたものゝやうである。之を大國主神の和魂としたのも同一觀念に基くもので、延喜式所載の出雲國造神賀詞には次の如く表現して居る。

大穴持命乃申給久、皇御孫命乃靜坐奉大倭國中^天、己命和魂^乎八咫鏡^爾取託^天、倭大物主櫛
庭玉命^{登名乎}稱^天、大御和乃神奈備^爾坐……皇御孫命乃近守神登^{貢置}天、八百丹杵築宮^爾靜
坐^支

稍後世の著作で餘り信用のおけぬ書であるが、大三輪三社鎮座次第にも同様の記事がある。即ち腋上池心宮御宇(孝昭)天皇御世、神明憑吉足日命曰、吾國造大己貴命也、大初己命之和魂、取託八咫鏡、名曰倭大物主櫛庭玉命、鎮座大三輪神奈備云云、令造瑞籬奉齋焉、隨神託立瑞籬於大三輪山、遣吉足日命令崇齋大己貴命、大物主命詔吉足日命、自今已後可爲宮能賣、是神宮部造先祖也

右によれば幸魂、奇魂(術魂)、和魂はいづれも御靈といふ意に外ならず、サキ(幸)、クシ(奇)、スベ(淨)、ニギ(和)は美稱として接頭せられたものであらねばならぬ。されば荒魂のアラも亦一種

の美稱で、荒は借字と見るべきであらう。此は守部も既に注意したことで、「荒魂は顯生魂の義にして……和荒などの荒にはあらざるぞかし」と説いたが〔稜威道別四〕、「本靈よりさらに別れ給ふをこそ稱せ」といひ、出現した分靈の謂としたのは同意の出來ぬことで、このアラは顯露の義ではなく、顯崇を意味し、後世のアラタカにあたる美稱とおもはれる。其故に古事記には墨江大神の荒魂のみをあげて、其和魂に言及して居らぬのである。

四

神功紀及出雲風土記の記事も率爾に讀むと、和魂と荒魂とが各別の神靈であるかのやうに思はれるが、和魂服玉身而守壽命荒魂爲先鋒導師船〔紀〕、和魂者靜而、荒魂者皆悉依給〔風〕とあるのは言葉の文で、神靈が御舟に御伴すといふこと又は諸神靈は皆冥助を垂れたまへといふことである。此やうな表現法は古語にはめづらしからぬことで、例へば八千矛神の歌に「さかし女をありと聞かして、くはし女をありと聞こして」とあるサカシメ及クハシメは、いづれも沼河比賣をいふので、二人の女性のことではない。又萬葉集に

〔六卷〕おきつしま ありその玉藻 潮干満ち いかくりいなば おもほえむかも

〔十卷〕梅の花 咲散過ぎぬ しかすがに 白雪庭に 降りしきにつゝ

とある潮干満は單に潮が満ちて藻がかくれるといふことで、咲散過も咲過ぎ且散過ぎたといふの

ではなく、**咲**は言葉の文として添加せられたのである。

天照大御神の荒魂を廣田に奉齋し、筒男三神の荒魂を長門山田邑に、和魂を大津淳中倉之長峽に祭つたとあるのは分祀の謂で、同一神靈を二ヶ所以上に於て祭祀することは少しも妨はなく、他にも例の多いことであるが、こゝでは區別上和魂荒魂の稱呼を用ひたのであらう。然るに世の降るに従ひ、人間のタマシヒ(魂)と神のミタマ(神靈)とが、同一觀念に基くものなることを閑却して、和魂荒魂を原神靈とは別個の神格的存在と了解するやうになつた。史上の初見は續日本紀で、光仁天皇の寶龜三年八月の條下に次の如き記事がある。

甲寅幸難波内親王第、此日異常風雨、拔樹發屋、卜之、伊勢月讀神爲祟、於是每年九月准荒祭神奉馬、又荒御玉命、伊佐奈伎命、伊佐奈彌命入於官社。

これは荒祭神に准じて月讀神に馬を奉納したといふことゝ、月讀神社に配祀せられた荒御玉命以下三神を官社に列したといふ二つの事項を意味するもので、此兩社については皇太神宮儀式帳管神宮肆院行事中に次の如く記述せられて居る。

造奉荒祭宮一院 在大神宮以北
相去廿四丈

稱大神宮荒魂宮、御形鏡坐

月讀宮一院 在大神宮以
北相去三里

此一稱伊弉諾尊、次稱伊弉冉尊、已上奈良朝廷御世定祝、次稱月讀命、御形馬乘男形、著紫御衣金作帶大刀佩之、次稱荒魂、已上内人物忌定供奉

右の外度會の高宮も等由氣大神宮之荒御玉神也とあり、同書年中行事月讀祭の條下には東方二神殿在之中、一殿坐月讀神、一殿坐同神荒魂とあるから、此宮の荒魂は月讀命の荒魂とせられたのであらう。荒祭宮の祭神は延喜式(神祇四)には大神荒魂とあるのみであるが、倭姫命世記には皇太神荒魂、伊弉那伎大神所生神、名八十枉津日神也とあり、多賀宮の祭神をも豊受荒魂也、名伊吹戸主、亦名曰神直日大直毘神是也と記され、御鎮座傳記には次の如き奇怪な説があげてある。

荒祭宮一座

皇大神荒魂神也、伊弉諾尊到筑紫日向小戸橋之檣原而、祓除之時洗左眼、因以生日天子、大日靈貴也、天下化生名曰天照大神荒魂、荒祭神也、謂祓戸神瀬織津比咩神是也

多賀宮一座

止由氣皇大神荒魂也、伊弉諾尊到筑紫日向小戸橋之檣原而、祓除之時……洗右眼、因以生月天子、天御中主靈貴也、天下化而名曰止由氣大神之荒魂、多賀宮是也

右の外延喜式以下に荒魂又は和魂を獨立神格として取扱うた左記の例がある。

〔式九〕大和國城上郡狹井坐大神荒魂神社

〔式三〕カムヤキ 霹靂神祭の條下に祭料及解除料にあげたる後、右荒魂和魂中分、並煮粥而祭、若新有霹靂神者、依件鎮祭、移棄山野。

〔釋紀十二〕 一事主神の條下

高野天皇寶字八年、從五位上高賀茂朝臣田守等奏而奉迎、鎮於葛城山東下高宮岡上、其和魂者猶留彼國（土佐）、于今祭祀而云々

〔大倭神社註進狀〕 家牒曰、腋上池心宮御宇天皇、元年秋七月甲寅朔、遷都於倭國葛城、天皇夢有一貴人、對立殿戶、自稱大己貴命曰、我和魂自神代鎮三輪山而助神器之昌建也、荒魂服玉身在大殿內而爲寶基之衛護、即得神教而天照大神、倭大國魂神並祭於天皇大殿之內。

〔同〕傳聞園神者大己貴命之和魂大物主神也

大三輪神社は上記の如く大己貴命の和魂を祭るといふに拘はらず、鎮座次第には次の如き矛盾した記事がある。

當社古來無寶倉、唯有三箇鳥居而已、奥津磐座大物主命（神名帳）、中津磐座大己貴命（舊事本紀古語拾遺）、邊津磐座少彥名命（社傳）

上掲によれば平安朝以降には和魂荒魂に關し次の如き概念が存したもののやうである。

（イ）荒祭即ち略式祭儀を行ふ社殿の祭神は主祭神の荒魂と稱する。

(ロ) 此場合荒魂は主祭神とは全然別個の神なることもあり得る(倭姫命世記)(御鎮座傳記)。

(ハ) 和魂荒魂は本神靈と同一社に配祀せられることもある(式月讀社)(大三輪鎮座次第)。

(ニ) 落雷(霹靂神)は和荒二魂を具備する(式)。

右の概念は相互矛盾牴觸する所があるから、此時代の靈魂觀念を代表するものと見ることは出来ぬ。延喜式神名帳所載二千八百六十一社中荒魂(又は和魂)を祭祀するものが僅々前掲に過ぎぬのも其故であらう。さりながら之を以て陽魂陰魂説の感化を受けた一部神道家の作爲と斷定することは早計で、同一神格に彦と姫、天と國、活と角、又は表中底の如き區別稱をそへて二柱乃至數柱とした例は古傳説にも少くはないから、和魂又は荒魂といふ稱號を連ねた神名が別個の神と了解せられるやうになつたこともあり得べきである。加之上代に於ては大和文化に同化せざる民衆も此國土内に多く棲息し、各其種族の固有宗教信念を保持したもののやうであるから、民族の融合に伴ひ、信仰上にも折衷的觀念があらはれたことは絶無とはいへぬ。異族中最も多きを占め、且勢力を有したのはヒ(火)又はヒナ(夷)と稱した種族で、エミシ(蝦夷)とも呼ばれ、今のアイヌ族に其名殘を留めて居るが、——アマ(海人)族の血が多く混入して居るやうであるけれども——其先はアジア大陸より出で、滿蒙シベリアのシャーマン教と同様の信仰を有したことは、現在のアイヌの研究によつてもほゞ疑のないことであるから、其宗教に特有の黑白二魂觀が、大和民族

の思想に影響を及ぼしたものと見ることも可能である。

六

荒魂、和魂といふ語は近世の民間傳説には殆ど用ひられぬが、人間に祟をする悪靈、死靈があるといふ觀念は普及して居るやうで、其源に遡れば同じ泉に達するのではなからうかと思はれる。此思想は古くは黄泉傳説にもあらはれ、——此傳説が出雲起原のものと推定せられることは近刊拙著紀記論究第二卷に詳論して置いた——延喜式の道饗祭及遷却崇神の祝詞も之を表明するもので、平安朝以降の御靈信仰の出所はこゝにある。さりながら之を我民族固有の靈魂觀念と混同すべからざることとは勿論で、言語の定義は時代によつて變遷のあるものであるから、後世の用例を以て古傳説を類推し、時代を無視して一律に解釋を下さうとした江戸時代の國學者の説には左袒することが出来ぬ。参照の爲に其代表的の二説を左に掲げる。

〔神學辨疑卅四〕 謹按、和魂荒魂二者、造化與人體各有焉、神功紀所謂表筒男、中筒男、底筒男三神、其和魂服玉身而守壽命、爲王船鎮矣、祭攝津國住吉郡住吉神社及南邊大津湊中倉之長峽是也、荒魂爲先鋒而導師船焉、祭長門國豐浦郡住吉坐荒魂神社是也、此三神造化海潮之神、而有和魂荒魂、譬如潮汐平穩者稱和魂、潮汐洪濤者稱荒魂、皆神之作用而不可誣焉、人體亦有和魂荒魂所祭、天照大神於攝津國武庫郡廣田社者稱之荒魂則、所祭於伊勢

内宮者、不言而爲和魂也明矣、所祭大己貴命於大和國城上郡大神大物主神社者和魂也、所祭同郡狹井坐大神荒魂神社者其荒魂也、神祇令釋云、狹井者大神之龜御魂也、散而行疫是也、凡和魂者猶言和妙、和平之意也、荒魂者猶言荒妙、龜暴之意也、又按延曆内宮儀式帳有別宮荒魂社、然猶載五部書附會之說而不可信焉

〔記傳三十〕凡て爾岐と阿羅とを對言こと多し、和多閑荒多閑、和稻荒稻、和海布荒海布、毛柔物毛纒物(爾基は爾岐と同言なり)などの如し。此和荒に種々の意ありて、荒金荒玉などの類は、物の生れるまゝにて、未_レ修治を加へぬを云、其に對へて修治たる物を和某と云(右の荒稻和稻なども是なり)。此は生熟の字の意なり。爾岐多豆と云地名を熟田津と書り、又物の龜きと精きとをも云、強きと柔なるとをも云。又人家などの荒るゝと饒ふと(此饒も同言ぞ)、又浪風の騒ぐを荒るといひ、靜まるを和くと云。神の心なども荒ると云、和ひと云(那具、那岐、那基牟なども、爾岐、爾基、爾基牟など、同言なり)。さて又物の間隙の間遠なるを龜しと云(大間龜籠あら、松原などの類たり)、遠放るを荒ぶと云(萬葉にあらぶる君、あらびなゆきそなど云る是なり)、分散をあらくと云……右の種々を思ひわたして、和御魂、荒御魂てふ名の義を度り知べし。さて神の御靈を此二に對言は、たゞ其徳用を云名にこそあれ。全體の御靈は御靈にして、必しもこの二に分れたる外無きにはあらず。嚮に或人此二御魂のことを問

へりしに、己火に譬へて答たりしことあり。其は先づ一の火あらむに、其を分取て燭と薪とに著れば、燭にも薪にも移りて燃れども、本の火も亦滅ることなくして、有しまゝなるが如く、全體の御靈は本の火にして、和御魂、荒御魂は燭と薪とに移し取たる火の如し（然るを世人此義を知らず、全體の御靈を此二に分て、其片つ方荒魂なれば、今片つ方をばおして必和魂と心得るは非なり。たとへば伊勢の荒祭宮は大御神の荒魂に坐せども、然りとて本宮是和魂と申すものにはあらず。全體の御魂に坐せり。又津國の廣田神社も、天照大御神の荒魂なり、如此同神の荒魂の一に限らざるも、彼火をいくつも薪に分取たらむが如し。又大和の大三輪は大國主神の和魂なるに、狹井神社は其大三輪神の荒魂なるは、和魂神に又荒魂あるなり。此は彼分取たる燭の火を又分取て、薪に移したらむが如し。さてかく大國主神は、大和國に和魂も荒魂も坐せども、出雲國杵築大社も亦同神の御魂に坐は本の火もなほ本のまゝなるが如し。是又三輪の和魂なるに對へて、おして杵築を荒魂とせむは非なり。杵築は全體の御靈に坐こと、上に引る神賀詞の文のさまにても知べきなり。或人間、書紀に住吉大神の荒魂は長門國に、和魂は攝津國に祠給ふとある、然らば其全體の御靈は何の社ぞや。答、社を建て祀ると、しからざるとは此方の事にて、彼方の御靈のうへにはあづからず。されば神代に尊き神たちの中にも、其主とある社は無きも多し。さりとて其神は御靈無しとは云べから

す。且此度住吉大神を祭賜へるは、其和魂荒魂の御ちはひによりて功成し故に、其を祭賜ふなり。かくて和魂荒魂とて別物にはあらず。即ち其神の御靈なれば、其外に別に全體の御靈の社としては無きも何事かあらむ。さて又何神にもあれ、社を建て和魂とも荒魂ともなくて、此處にも彼處にも祭ることある、其も同じ御靈なり。必しも和魂荒魂と云に限れることには非ず。但同神といへども、其祭る社に隨ひて、其御魂もほど／＼に尊卑大小けじめなどはある。此彼火を分取るに燭薪にまれ、其餘何にまれ、著る物の大小多少に隨ひて、うつれる火も其けじめあるが如し。……。

此等は皆アラミタマのアラを字によつて荒の義と解し、之に對立するものとしてニギミタマ(和魂)を説いたのであるが、アレ又はアラシ(荒)又はアラビ(暴行)の意を以てアラと用ひることは古言の例ではなく、アラを接頭した場合には[○]魚(生)を意味し、[○]荒海をアルミ、[○]荒磯波をアリソナミといふたのは(萬葉)、寧ろアレウミ、アレインソナミの連約で、武徳を表現する爲にはタケ(武、健)又はハヤ(速、捷)を用ひた。例へば速スサノヲの命は行狀が荒々しかつたと傳へられて居るにも拘はらず、同列の天照大御神及月讀命のやうに荒魂の存在を説いたものではなく、軍神武甕槌神にも此稱號が與へられたことを聞かぬから、このアラは上述の如く顯の意の美稱であらねばならぬ。本靈と和荒二靈との關係についての宣長説は極めて巧のやうであるが、神と人とを問はず

靈魂は其々個性を有するものであるから、四元の一なる火に況へることは倫を誤つて居る。然るに宣長派の學徒は勿論、其以外にも之に雷同するものが多く、反證となるべき事例は默殺して、和魂荒魂は神魂に限り、其徳用をいふものと解釋して居るのは粗漏といはねばならぬ。

之に反して一方に於ては荒魂を其本靈とは全然別個の神、若くは尊卑の差別があるといふ説を信じて居るものもあるやうで、上記攝津國武庫郡廣田神社は現在其祭神を撞賢木殿之御魂天疎向津媛命なりとして居る〔特撰神名牒〕。此神は神功皇后の神おろしの時に現はれたとあるが〔紀〕、天照大神が皇后に對つて我之荒魂を廣田國に祭れといはれたとあると同一神靈なりとすべき根據はなく、神號の意義から考へても、度逢ワラヒの五十鈴宮に坐すといふことの外、何等大御神と關係はないのみならず、〔古語大辭典〕大神宮の荒魂を祭るといふ上記の荒祭宮の祭神を向津媛なりとする説も聞かぬから、古傳の如く神功皇后が神教によつて天照大御神の神靈(アラミタマ)を奉齋せられたものと解すべきであらう。神名帳頭註にも廣田者天照大神之荒魂也、可謂神宮御同體とあるのである。

或は神宮御同體ならば分祀せらるべき筈がないといふものがあるかも知れぬが、宣長も論じたやうに「社を建て、祀ると然らざるとは此方のこと」で、神靈の關與する所ではなく、唯其資格のないものゝ勸請は神も受けたまはず、社會も之を認めなかつたのである。上代人の信念によれば

祖神の祭祀は其嫡統の後裔の任務で且權利であるとしたものゝやうであるから、私に天照大御神を奉齋するものがあつたとしても、決して公認せられなかつたのであるが、神功皇后は皇族として、天皇の御母として垂簾の政を執られたのであるから、時宜に従うて大御神を廣田に分祀せられたのは決して不當のことではなく、天皇の御子が一家を創設せられる場合に於ても同様であつたと思はれる。然るに近世誤つた和魂荒魂哲學に捉はれて、伊勢大神宮以外に皇祖神を奉齋する社あるべき理なしといひ、或は其祭神を荒魂といふ別個の神格ならざるべからずとして、此大御神を奉齋する由緒ある舊社の埋没を顧みざるものがあるのは、祭神の本義を無視し、我國民固有の靈魂觀念を蹂躪するものといはねばならぬ。

眞諦三藏に關する二三の問題

宇井伯壽

一

地論攝論法相三宗の學說の相違は支那佛教史上に於ける意義よりもむしろ印度に於ける瑜伽行派の學說變遷を示して居る方に一層の意義があると考へらるる。

地論宗は既に其最初から南道派と北道派とに分れ勒那摩提の中印度系統と菩提流支の北印度系統とを示して居るが、其南道派が阿黎耶識を眞常の淨識となすのは阿黎耶の字義からいへば古い用例上正確ではない如く考へられ、これは恐らく南道派の説が主として如來藏緣起であつたが爲に遂に如來藏と阿黎耶識とを同一視するに至つた結果ではなからうかと思はるるし、北道派が阿黎耶識を無明妄識とし之れと共に眞識を認めたのは恐らく如來藏緣起の一面を唯識説によつて解釋し

たものであらうかと想像せらるる。従つて北道派では必ずしも唯識説を主とする傾向ではなかつたであらうが、攝論宗になると如來藏緣起を根本となしながらもむしろ唯識説を主となすを特色となすのである。法相宗にありては之を極端にまで進めて遂に唯識説のみとなすに至つたのであるといへるであらう。然し法相宗の説は印度としては瑜伽行派の僅の一部分のみの説であつて、決して瑜伽行派の全體を代表し得るものとはいはれない。例へば唯識といふ語について考へて見ても、法相宗の説でいへば、諸法皆不離識の意味に外ならぬが、法相宗以外にはかかる解釋を認めて居るものはないといはるるから、此解釋は法相宗獨特の新説であることになる。然らば此意味の唯識で瑜伽行派一般

のいふ唯識を表はすことは出来ない理である。故に法相宗が獨り盛となつて攝論宗などの全く研究せられなくなつた以後の支那日本の佛教者の用ふる唯識なる語は印度に於ける瑜伽行派一般のいふ意味とは異つたものである。若し之を正當な意味に於て理解せむとするならば、少くとも攝論宗のいふ解釋だけは之を知悉せねばならぬ。かかる點から見ても現今に於ても攝論宗の研究の重要なことが知られ得るが、それは決してかかる點からのみではない。然し攝論宗については不幸にして其資料が傳はつて居らぬから現今では單に其學說の斷片を知り得るに過ぎない。幸にして其所依の攝大乘論釋が現存して居るから、之を研究すれば、攝論宗の成形の說を知るよりも却つて直接に印度に於ける瑜伽行派の一系統の學說を明にすることを得て非常に便宜である。

二

先づ攝論宗の說として知られ得るものから見て問題となるべき點を述べて見よう。慈恩の瑜伽略纂卷三十

四(支那版)によると瑜伽論六十三卷の水浪鏡像の譬について

(一)譬如水浪依止暴流、或如影像依止明鏡者如五十一說二解等。勝義諦故八識一體、如浪不離水。世俗諦故八識各別、浪用殊故。如攝論二衍字歟師義、以此文爲證。

というて居るが、此文は其儘瑜伽倫記十七下に引用せられて居つて、攝論師が勝義諦からいへば八識は一體、世俗諦からいへば八識體別と説いて居たことを示して居る。又略纂卷二十六には瑜伽論五十一卷の水浪鏡像の譬を解釋して諸識の一とも異ともいふべからざるところを明し、そして

(二)即如攝論無著等說以六識等爲別有體。又有義即是一體此二義別。今此中依中道說、二偏俱非、二家總取並是。

といひ、これも瑜伽論記十三上に引用せられて居るが、此中の有義が攝論師の說を指すことは略纂卷二十六の少し下に

(三) 此中無着師徒解、八體雖別、一識流類、依緣各別、隨依

立名、若如攝論異無着學徒云、八種體是一識、依、根、別、故、遂、立、八、名、其、體、無、別、卽、以、此、文、爲、證。

とあるによつて明であると考へらるる。此文も瑜伽倫記十三上に存する。これを慈恩の法相宗の基く成唯識論で見ると、第七卷に於て上來三能變を説いた結論として八識の自性は定むで一なるにもあらず又定むで異なるにもあらずとなし、是して

如前所說識差別相依、理世俗、非冥勝、爲眞勝義中心言絶故。

というて居るから、必ずしも八識體別の説のみを採つて居るのではないとはいひ得るが、然し第一卷に唯識の理に迷謬する者としての第三説に諸識は用は別に體は同なりと執するを擧げ之を以て遮すべき異執となすから、用別體同説のみを奉じて居るのでもない。體同説は心言絶する中に入れて居るから通常は之を説くを得ない理であり、理世俗に立つ以上は不二不異の中の不二で説いて行かねばならぬ。従つて此點に於て攝論宗

は法相宗と異つて居ることが明であり、又之を眞諦三藏釋の攝大乘論並に其釋に見るも諸識は一體の義分となして居ることが知らるる。即ち攝論系統では諸識一體説を主とし、此上に諸識各別を解し行つたのである。

瑜伽倫記は前記瑜伽畧纂の引用(一)の前に

水浪喩者如楞伽及馬鳴論等鏡像喩者如深密等。

を加へて居るが、この馬鳴論が大乘起信論を指すに外ならぬことはいふまでもないことであるから、つまり八識體一の義は起信論楞伽經の説と同一に解釋せらるることを示して居るのである。二喩の意味については瑜伽倫記十三上に

次引三喩景云同喩一事俱起無違亦可同告人解、初明水與波浪不異、攪水或成波明不離義、喩七轉識攪賴耶爲體、後鏡面喩喩不卽義、不攪鏡面以成影像故。

とあつて、水浪の喩は水と波浪との異らざることをいうて居るのであつて、波浪は多くあつても其體は一の水に外ならぬといふ不離の義を示し、鏡像の喩は鏡面

が影像と成つて居るのではないから、これは不即の義を明すのであるとなして居るによつて解すべきであらう。此中で楞伽經馬鳴論と關係せしめたのは瑜伽倫記の著者の考であると思はるるが、不離不即の義を示すとなすのは其前後の文から見ると昔人の解釋に基いて居ると考へらるるものであり、必ずしも瑜伽倫記の著者又はそこに引用せられて居る景師の説のみではないと推定せらるる。此點から更に瑜伽倫記二十下に瑜伽倫七十六卷が解深密經を引用した中の水浪鏡像の譬についで

喻中略引二喻有何差別有古德說鏡而譬譬心真如
門水浪喻喻心生滅門今獎法師云、西方諸師釋二喻
所說同但欲令明本義故須二喻

というて居るのを見ると甚だ興味を湧かすものがある。ここに古德というて居るのは、恐らく前の昔人と同様に、攝論宗の人を指すこと疑ないと思はるる。或は地論宗の人を指すとも解せらるるかも知れぬが、地論宗としては解深密經上の關係が左程に明確ではな

く、又次に引用する所から見ても、むしろ攝論宗の人と見るのがよいであらうと考へる。心真如門心生滅門はいふまでもなく起信論の説から由來したものであるから、これ即ち攝論宗の人が起信論によつて攝論を解釋して居たことを示すものである。即ち心生滅門に於て諸識各別體なるかの如く作用して居つても本來は互に不離で識體は一であり諸識は義分の相違に過ぎないとし、その一體たる所は心真如と不即の關係になつて居ると解したのであらう。又曾て大正九年五月に矢吹博士が東洋學報第十卷第二號に於て煥煌新出攝論古章疏の斷片を紹介せられた中に次の如き文がある。

初言釋名義者丁別二諦名之爲識了別不同略有三種一名梨耶識二名陀那識三名生起識言梨耶識者此方正翻名無沒識此有二義一識生滅門能受淨熏終能轉依成應身功德名爲無沒二就識真如門終可顯了成就法身名爲無沒故衆名章云世間不破出世間不盡云々。

識真如門と識生滅門とが起信論から採用せられたもの

なることは此儘でも殆ど疑ないと考へらるゝが、尙此斷片の下文には二回も馬鳴論と指名して梨耶識並に陀那識の異名を起信論より取つて擧げて居ることからも確めらるゝであらう。此斷片が何人の攝論疏にあるものか明確でないにしても、攝論疏なる以上は先づ以て攝論宗に屬する人のものと見て差支ないであらう。故に攝論宗の人が起信論を依用して攝論の解釋をなしたことを示す立派な證據となすを得るのである。之を基として又前の古徳も攝論宗の人を指すのであらうと推定するのである。更に續高僧傳の靈潤傳の中に靈潤の説として

至攝論黎耶、義該眞俗、眞卽無念性淨、諸位不改、俗卽不守二性、通具諸義、轉依已後、眞諦義遂卽成、法身俗諦遂成、應化體、如未轉依作果報體、據於眞性、無滅義矣。俗諦自性有滅不滅、以體從能染分義滅、分能異體慮知不滅。

というて居るが、こゝの梨耶識の眞諦の方面は卽ち前の眞真如門に當り、俗諦の方面は識生滅門に當ると見

ても差支ないであらうし、かく配當して見れば互に相補うて了解を明瞭ならしむる。かく兩者を對讀すればこれが起信論に基いて居ることは一層よく解せらるゝが、靈潤の説を獨立に見ても起信論の意味が其根本に存することが知られ得ると思ふ。眞諦は不變であり俗諦は隨緣で、俗諦中の滅不滅は結局覺不覺に外ならないし、三大に當つれば眞諦は體相に當り俗諦は用に當つて居るし、應化は報身應身の異名である。勿論靈潤の説は恒執に異るといはるゝから注意を要するも之を前來引用した文から判すれば攝論宗の人が起信論によつて解釋して居たことを示す點は之を採用して攝論宗一般の傾向を知る資料となし得ると思ふ。

此の如くにして攝論宗と起信論との關係は密接であつたことが否定すべからざる事實であるといへると考へらるるが、然らば此傾向は攝論宗の末流の人々の間に於てのみ起つたことで、決して其始祖といはる眞諦三藏の時には尙未だ無つたものであるといひ得るかどうか。眞諦三藏の著述が現存しない爲に此點を明にす

ることとは出来難いが、回測の解深密經疏の中に左の如き二文があつて注意を惹くと思ふ（支那版十二卷十一頁、十三頁）。

如眞諦記 水生浪譬六識與本識同生滅義鏡生影譬諸識雖起非本識體轉作六識。

眞諦記云、鏡影生藉緣鏡不轉作影、六識藉緣塵生者並用前六識種子生後六識非爲本識體轉作六識之を前の瑜伽倫記のみから引用した三文と對照して考へて見ると、第三文には獎師が西方學者の説では二喩は唯本義を明了ならしむる爲に擧げられたもので同一意味を示すのみとなすと記して居るも、眞諦三藏は各別の意味を示して居ると解したのであるし、其意味は第二文と相補うて明瞭に理解せられ、第一文と第三文とによつて水浪の譬は心生滅門を鏡像の譬は心眞如門を喩へたものとなして居ると解して差支なく、これが全く起信論に基いて居るものなることも容易に推定出来る。故にたとひこの眞諦記の斷片に起信論の中の文字がなくとも、意味としては殆ど間然する所なく表

はれて居るといへるであらう。然らば眞諦記とは何を指すか。眞諦三藏釋の解節經には此二喩を説く部は存しなくて、却つて攝論釋の初部に解節經を引用して居る所に存する。故にこの眞諦記は眞諦三藏の攝大乘論義疏を指し、其中から回測が引用し來つたのであると推定せらるる。回測の疏には此外にも眞諦記として攝大乘論義疏が引用せられて居る實例を發見し得る。この眞諦三藏の攝大乘論義疏は翻譯しながら講義して成つたもので、其後弟子の僧宗が増減したものであるが然し二喩の存する部分には増減は及ばなかつたのである。故に眞諦三藏は攝大乘論釋を譯しつゝ講義した時に既に起信論の旨によつて解釋したと考へらるゝのである。後の攝論宗の人々が起信論を依用したことも恐らく由來する所があると見做してもよいであらう。

回測の解深密經疏十一卷に眞諦三藏が九識品に説くとして九識のことを述べて

第九阿摩羅識此云無垢識、眞如爲體。於一眞如有其二義。一所緣境名爲眞如及實際等。二能緣義名無垢

識亦名本覺又云阿摩羅識反照自體。

といひ、また同人の仁王經疏には

眞諦三藏總立九識、一阿摩羅識、眞如本覺爲性、在經名如來藏、出經名法身、阿摩羅識此云無垢識、如九識章。

解云本覺反照自體第九識、卽智度論第一義悉檀。

というて居る。開測は解深密經疏を作つて後に仁王經疏を書いたと考へらるゝが、兩疏共に馬鳴菩薩の起信論として論文をも引用して居る程で、起信論によく通じて居つたのではあるが、右の引用文の本覺の語は如何にも所謂九識章の中に用ひられて居たものを其儘用ひたのであり、従つて眞諦三藏自身が此語を用ひたに外ならぬと推定せしめる如くに思ふ。然らば眞諦三藏は之を起信論から得たのであらう。かく論ずると如何にも單なる一語に餘り重きを置き過ぎる如く感ぜらるるが、然し當時としては此語は左程に起信論に特有の語の如くであるから、之を前引用の水鏡像の喩と合せて眞諦三藏と起信論との關係を考へる材料となし得

るであらうと信するのである。

以上最近に攝論宗と起信論及び眞諦三藏と起信論との間に密接な關係の存することに考へ付いたから、ここに纏めて其材料を出して見たのである。既に何れも他の論文に於て發表したものを茲に再録したに過ぎぬから、此點は甚だ厚かましいが、眞諦三藏の譯書の中には多分に如來藏緣起の思想が含まれて居て、決して唯識説のみでなく、むしろ其唯識説は如來藏緣起説の基礎の上に立ち、如來藏緣起説の一面を説く爲のものとせられて居たとも見得るものであり、そして如來藏緣起説の代表的ものは起信論であるから、自然に眞諦三藏と起信論との關係は前者が後者を實際に用ひたであらうと推察せしめることになり、それが前記の引用と其解釋とによつて必ずしも單なる推察又は想像のみには終らないであらうといへると思ふ。更に眞諦三藏が起信論を用ひたとして考へて見れば、此點は眞諦三藏が起信論の譯者でない論ずるには都合がよくないからうかと考へらるる。然し今は起信論の譯者につい

て論ぜむと企てたのではないから殊更論及するを差控へる。

三

大乘起信論のことをいふとまた少しく問題になることがあると考へるが、從來起信論が眞諦三藏譯とせられて居る點からは、これも亦眞諦三藏に關係する一問題と見做してもよいであらう。起信論に關して撰者譯者について種々なる議論が存するが、尙未だ決定したものでないから、何れにも論ぜられ得る點があり、從つて學者各自の説が主張せられて居るのである。此等についてはともかくとして今は起信論の内容について少し考へて見むとするのである。

起信論の内容については從來之を眞如緣起論の名によつて言説はして居る如くに眞如から萬法の生起することを説くものとせられて居る。眞如は萬法生起の第一原因たる宇宙の實體で、之に不變と隨緣との二義がある爲に、隨緣の方で萬象を生起する能變體と説かるのである。法相宗の説でいへば眞如に隨緣の義あるを

許さないから眞如凝然不作諸法となし、眞は眞實、如は如常と解釋するが、起信論の方では眞如隨緣作諸法で、眞は不變なるも如は隨緣の意味と釋するのである。そして萬法生起の次第は三細六麤によつて説明せられて居るとせらるゝ。然し此の如く眞如を宇宙生起又は創造の第一原因たる實體と見做し、これから萬法が生起すると解釋するのが果して起信論の眞意を得たものであるかどうかは疑問であると思ふ。勿論眞如の一元のみから萬法が生ずとせずのではなく、無明と妄境界とが缺くべからざる助けとなるのではあるが、然し根本に入つて推しつめていへば結局眞如から萬法が生ずることになるから、そこで眞如緣起論といはるゝのである。

起信論の説は支那日本の佛教史に於ては非常に重大なる意義を有するものであつて各宗教理の發達を促す原動力となつたものである。論其ものが一大傑作と稱せられ得るものであり、大乘佛教の通論としてよく精髓を凝めて居るものである爲に佛教者によつて盛に研

究せられたからである。然し今茲に論述せむとするのは支那日本に於ける斯論の意義ある爲ではなくして、印度に於ける一の思想系統を示して居るものとして之を考へるに資せむとするのである。つまり印度に於ける斯論の眞の意味が和漢の研究者によつて遂には論旨が誤らるゝに至つたのではなからうかと思はるゝ點を述べむとするのである。

先づ初めに起信論の眞如が果して實體とせられて居るか否かを考へて見る要がある。勿論かゝる場合には實體といふ語の意味を明にして置くべきであるが、既に萬法を生起する第一原因となして居るとすれば、大體通常用ひらるゝ意味と見做して差支ないと思はる。然らば起信論の眞如はかゝる萬法を生起する第一原因としての實體とせられて居るかといへば、論文上必ずしもさうではないと考へらるゝ、眞如を如何に解すべきかは離言眞如を説く部に據るのが最も便宜であらうと思ふが、そこには一切諸法が體々別異に差別の相を呈して居るのは凡てこれ妄念に依るものであつ

て、妄念を離るれば一切境界の相はないから、諸法をれ自身としていへば言説名宇心縁の相を離れて畢竟平等であり變異なく破壊すべからざるもの、従つて唯是一心であり、此點で眞如と名づくところあり、さればとて眞如と呼ぶも決して相があるのではなく言に因つて言を遣る名に過ぎないが、而も亦眞如の體は遣るべきものでなく、一切諸法皆即ち眞如であると説かれて居る。

論文には此眞如の體は遣るべき有ることなし、一切の法は悉く皆眞なるを以ての故に、亦立すべきもなし、一切の法は皆同じく如なるを以ての故にとあり、義記は一切諸法は皆即ち眞如なりというて居るのである。故に眞如は妄念を離れた上に現はるゝ一切諸法の全體を指すのであつて、決して諸法を生ずる實體とは解せられないと思ふ。若し眞如が萬法を生ずる原因ならば、一切諸法は眞如なりといふは果位を因位に奪つていうて居ることになるであらうし、眞如なる因中に萬法なる果を有する點でいふと見ねばならぬであらう。空眞如に對して不容眞如をいふ點を見ると稍これに擬

して解釋せられ得るが如くであるが、然ししか解釋すれば既にそこには妄念に依つて居る所があつて差別相を離れて居るとはいへないであらう。勿論不容眞如の意味は決してかゝる意味ではないから、右の如き解釋の容れられ得る點はない。然るにまた眞如が一見如何にも實體らしく考へられる、點は、

心眞如者卽是一法界大總相法門體

とある文である。此文は時には一法界の大總相と訓讀せらるゝが、かく讀めば法界の界は差別の義又は種族の義と解したことになる、法界はいはゞ世界など、殆ど同一に見るようになるであらう。然し義記の釋に従うてもかゝる解釋は考へられない。故にこれは、即ち是れ一法界、大總相、法門の體と訓讀すべきで、三句は同じことを異つて言詮はして居る獨立のもので、これが結合せられて心眞如の意味を示して居ると見ねばならぬと思はるゝ。また法門の體の字が實體の意味なるかの如く見ゆるかも知れぬが、これは眞如の體とか摩訶衍の體とかあると同じで、現今の語でいへば

そのものともいふべき意味であらう。故に法門の體とあつても決してそれが實體の意味を含むで居るのではない。殊に心眞如門と心生滅門とに對して是の二種の門は皆各總じて一切法を攝すというて居るから、つまり衆生心といはるゝ法を全體として一方から見れば心眞如門で他方から見れば心生滅門であるといふ意味になつて、衆生心が一切の世間出世間の法を攝し此外に別に生起すべき法はない筈である。故に眞如は如何なる場合にも實體とせられて居ることはなく、一切諸法を一全體として法執を離れ差別相を泯じて一心と見らるゝ場合をいうて居るのである。

此の如く眞如は決して實體とは考へられて居らぬとすれば、之を以て宇宙萬法の生起する第一原因とはいへないと思はるゝが、然し生起の如きをいふのは心生滅門の方面に於てゝあるから、果して此方面に其意味が含まれて居るかを考へて見ねばならぬ。これは主として三細六麤を説く部に關係して居るから、先づ其根本の根本不覺を見ると不覺の義とは謂く如實に眞如の

法一なりと知らざるが故に不覺の心起つて其念ありと述べられて居る。眞如に對して知るといふ語を用ふれば、これは通常の能所對峙に於て知る場合とは異つて、進むで悟る方ではないと成るといふ意味に外ならぬから、不覺の心はつまり眞如の法一なりに成りきつて居ない所を指し、それを其念有りといひて妄念の萌しとなすのである。法一なりの一は動的でない意味であらうから、無差別平等の一心の分裂が不覺の心といはるのであらう。故に靜止的の離念無相の境界が動的となる第一歩が不覺と稱せらるゝのであつて、これによつて何等新に事實的に生ぜらるゝものはない。然らば何故に動的になるかといへば、概に不覺といへば覺が豫想せられて居つて、覺と不覺との和合が阿黎耶識で、この阿黎耶識が心生滅門の原理であり、そして心生滅門は心眞如門に對して是の二は相離れずして各一切法を總攝して居るからである。元來眞生二門といふのが既に分つべからざるものを使宜上區別していうて來たものに外ならぬのであるから、心眞如門をいうて

居る場合にも心生滅門を離れて居るのではなく、又心生滅門を説く時にも心眞如門を離れて居るのではない。説明解釋の順序又は便宜上別々に述べて行くに過ぎないのである。故に心眞如門が前にあつて心生滅門が其後にあるといふ如き時間上の前後が存する譯ではない。かくして根本不覺の起動がいはるゝことになれば、差別相が現することになるのであるから、それを順序づけて三細六麤として解釋し來つたのであつて、これも決して事實的に何かを生じて來ることを意味して居るとは考へられない。例へば無明業相を説いて不覺に依るを以て心動ずるを説いて名づけて業となす、覺すれば則ち動ぜず、動ずれば即ち苦あり、果は因を離れざるが故にとあるが、單に心動ずとあるのみで何等生ずとは述べられて居らぬし、動因苦果既に別時なしといはれて居るから、動が其儘苦である理である。次の能見相の下にも動に依るを以ての故に能見あり、動ぜざれば則ち見なしとして能見ありといふのみであり、第三の境界相でも能見に依るを以ての故に境界妄

に現す、見を離るれば則ち境界なしとあつて唯單に妄に現すといはるゝのみである。若しこれ等が事實上順

次に次のものを生ずる意味と見るならば、覺すれば則ち動ぜずとか動ぜざれば則ち見なしとか見を離るれば則ち境界なしとかいふのは實に理解せられ難い文である。起信論ではかゝる遠滅を説く部を注意するを要するし、之を考へて見れば萬法が事實的に生起することを説くのでないことが解せらるゝと思ふ。勿論以上の如き場合に通例吾々は生ずと言證はして居るし、論文にも不覺に依るが故に三種の相を生ずとか境界の縁あるを以ての故に復六種の相を生ずとか用ひられて居るが、然しこれは決して時間的に事實上の一のものが他のものを生産する意味ではない。従つて眞如を萬法創造の第一原因となしての生起といふ生起とは同一意味でない。三細が既に此の如くであるから、次の六麤についても亦同様に生起の意味でないことがいはれ得ると思ふ。然し猶詳しくは染法熏習の段について論ずべきであるが、殊更之を述べずとも根本に於ては右と同様

に解釋せらるゝであらうし、以上のみでも茲にいはむとする意味は了解せらるゝであらう。

右の如くに考へると起信論の内容を以て、眞如から萬法が生ずることを説くといふ意味の眞如縁起論であるとはいふを得ぬと思ふ。無論以上の如くでなく猶詳細嚴密に論證的に説くことも出来るであらうから、今の論述は粗雑に過ぐるものであるが、要旨のみを取れば頗る簡單で、必ずしも詳密を要しないと信ずる。更にまた此の如くいふ場合には既に縁起といふ語の意味が問題になつて居るのであるが、全體佛教に於て縁起を以て實體たる原因から結果の生ずることを指すとなく用法が存するかどうか疑はしいと考へらるゝ。業感縁起といひ頼耶縁起といひ如來藏縁起といひ法界縁起といひ又は六大縁起といふ際、何れが其意味になつて居るのであらうか。法界縁起の如きは重々無盡主伴具足を説くから、少くとも此場合には縁起は事實的生起を意味すとは許されないであらう。然らば此點のみからいうてもこれ等の縁起は、眞如縁起の通常の意味を

入れていへば、凡て全同の意味で用ひられて居るのではないことにならう。賴耶緣起は賴耶の種子から現行を生ずと説くから、如何にも緣起を事實的生起となして居ると見られ得る如くであるが、然し三法展轉因果同時であるから、其根本に於ては時間的生起は認められて居るものでなく、説明上時間的の語に移して居るものであると考へらるゝ。種子生現行現行盡種子の種子現行種子が同一刹那に具はつて居るとすれば、種子から現行が生起せらるゝ如くに種子が前にあり現行が後に生ずる理はないと考へらるゝ。然し此説では移して説くことを主とするのであるから、説明としてかくいふのは止むを得ぬが、恐らくこの移した上の賴耶緣起の説き方又は見方が起信論の内容を眞如緣起論といひなしをして其考に一致せしむるやうに論文を解することにならしめたものであらうと思ふ。

起信論の所説は賢首大師によつて如來藏緣起宗とも實相宗とも名づけられて居るから、之に従つてかく呼んで居ればよいと思ふ。如來藏緣起も決して如來藏な

る實體から萬法が生ずることを意味するのが本來の意味であるとはいはれないであらうから、若しこの如來藏緣起を眞如緣起と呼び代へたのであるとするならば、眞如緣起も亦眞如が萬法を生起することを意味するものとはなすを得ないであらう。如來藏緣起宗は實相宗ともいはれて居るから、此點のみから見ても緣起を生起の過程を指すとは解せられないであらう。蓋し如來藏緣起宗を説く經論には自ら其説き方が二様になつて居る如くで、一は凡夫衆生から説き進めて佛性眞如に入る方向を主とし、他は眞如一心から迷界差別の境となる順序を追うて説く方向を取るものがあると思へらるゝ。勿論兩者は概念上の區別であつて、何れの經論と雖實際上一方のみを説いて他方を説かないといふ如きものはないが、區別するとすれば大體上區別することが出来るであらう。此中前者の方向を取れば萬法生起を説くと解せらるゝ點はなからうが、起信論は何れかといへば後者の方向を取ることが多い爲に、自然に萬法生起を説くかの如く考へらるゝのであらう。

然し起信論は流轉門を説くと同時に直にそれと並びて還滅門を説き、一事の説明中にも兩方を含めて居る程で、決して偏頗に考へしめる如くには述べられて居らぬ。一般にいうても眞如緣起論の如き一種の宇宙論を説くことは佛教の趣意上目的のことではなくして、たとひ何處かに於て説かれて居るにしても、それは單に方便手段たるに過ぎないと思はるゝ。然し人間の思惟は、古い時代には殊に、宇宙論に傾き易い性質をもつて居るから、遂には手段が目的の如くにも見做さるることにもなり、此の如き傾向からも起信論が眞如緣起論を説くとせらるゝに至つたであらう。若し起信論を此の如くにも解釋するならば、法身と眞如との關係を考へて、法身の方に於ても猶且つ萬法生起となされ得るかを考察すべきである。

四

眞諦三藏は太清二年(五四八年)に金陵に着してから六年目の承聖三年(五五四年)に豫章に於て、恐らく寶田寺で、警韶に逢うて吾遊國多矣罕植斯人と嘆じ、爲

翻新金光明唯識論及涅槃中百句長解脫十四音等、朝授晚傳、夜聞晨誦、世諺、馮瓶重出、知十再生者也、傳へられて居る。新光明經は前年に既に譯出して居るから、此際再譯したのではないといはねばならぬから、爲翻とあるのは爲講などの意味と見る外はなからう。従つて次の唯識論も之を講じた意味に見るべきであらうが、唯識論なるものは是より以前に譯出せられて居らぬから、講ずと解したにしても、梵本によつて講じたのであつて、従つて一種の翻譯ともいへるであらう。若し警韶が之を筆記したとすれば、眞諦三藏の常例の如く、少くとも其梵本に對する疏となつた理である。警韶が果して筆記したかどうか判明しないが、此時講じた又は翻じて唯識論が如何なるものであつたかを知りたい爲に注意を惹くのである。警韶は天台大師の先輩であつて親しい關係にあつたのであるが、天台大師の法華玄義八上に、

唯識論云、乘是出載義、由眞如佛性出、福慧等行、由此行出、佛果、由佛果載出衆生。

とある。これは普寂が其著成唯識論略疏の中に指摘して居るものであるが、同時に普寂は慧遠の大乗義章第十九に引用せらるゝ唯識論の文をも指摘してゐる。然し慧遠の所謂唯識論は菩提流支の譯したものを指し唯識二十論の異譯の中にあることが學者によつて親切に教示せられたから今は問題とはならなくなつた。

然るに天台大師の右の引用は何れの論からであるか之を知るを得ぬから博雅の士の示教を仰ぎたいと念じて止まぬのである。肇詔と天台大師との關係から見ても肇詔が真諦三藏から傳へた唯識論から引用したのかも想像するのであるが、然し此引用文は嘉祥大師の法華玄論卷四に、

唯識論解乘有三體六義。三體同前、一自性、二空所顯真如、是也、二隨流隨順自性流、福慧十地等法是也、三至果、卽隨流所出無上菩提、及一切不共法也、六義者一體、是如如空出離四諍二者因、謂福慧三者攝攝一切衆生四境界、了真俗修二諦、五離、卽皮肉心三離、六果、謂無上菩提、此六義次第者正以真如爲根本、以有

如此故起福慧二行、起福慧二行故能攝一切衆生、攝一切衆生由照真俗迷境故成感則失乘理、見境故能除惑、除惑故得佛果也、問、乘是何義、答、彼論釋云、乘是顯載義、由真如佛性故出福慧等行、由福慧等行故出佛果、佛果載出衆生。

と引用せらるゝ中の答以下の文と全く同一なる爲に、嘉祥大師は天台大師のいふ唯識論から一層の長文を引用したに外ならぬと知るゝ。故に二大師の時代には一般に唯識論の名で呼ばれてかゝる文を有する論があつたことは確である。普寂の言から考へると此論は真諦三藏の譯書か又は著述かであつたことになるから、そこで現存の真諦三藏の書を通覽してもかゝる文が發見せられない爲に、或は肇詔に教へた唯識論と同一ではなからうかと想像するに至つたのである。勿論單なる想像であつて、果して肇詔が聞いた時それが書となつたかどうかも確でないから、何等確實なことはいへないが、肇詔と天台大師との關係と名稱の同一によつて想像を逞しうしたのである。然し肇詔の時に書と

なつたかどうか明確でない以上は、たとひ天台大師は譬喩から聞いて引用したと解釋し得るとしても、嘉祥大師が一層の長文を引く所以は解釋せられないから、此想像は撤回するのが至當であらうか。然らば慧遠の場合と同じく菩提流支の譯書中に求むべきかといふに、そこには相當文が発見せられない。従つて眞諦三藏の書を通覽すると、顯識論十八空論の中に唯識論なる名があり多少の内容も推定し得らるゝが、果して前引用文が、存するかどうかは到底明にするを得ぬ。又唯識二十論の異譯も古くは唯識論と稱せられたのであるから、或は此中に存するかと考へても、此中にも實際上ない。然らば或はこの唯識論の註釋たる唯識論義疏の中又は唯識論を眞諦三藏が講じて書となつた唯識論註記の中に存するのではないかと想像するも、これも、目下としては確め得られない。若し此引用文が果して眞諦三藏の譯書又は著書の中に存するものたることが判明し得ば、誠に望外の幸福である。

以上眞諦三藏に關する問題として二三列記し、それ

に相當の私意を附して述べた。そして右の論述の中には殆ど決定したかの如くに論ぜられて居るとも見ゆる點があるであらうが、趣意としては必ずしも決定的に主張するといふのではない。文章としては何時も問ひの言證はしや未決定の述べ方にのみなすことは實際上出來難いから、かゝる言ひ方を取つたまで、あつて、要は専門學者の示教を請ひたいと念願して止まぬのである。

附言、これ等の點については凡て一度論及したことのあつるもの、みであるから、それを茲に繰返して述ぶことは誠に恐縮の至りであるが、寄稿の責を新な論文によつて充たすことが出來ない爲に、披書き的に記すに至つたのである。尙、一度筆にする以上は、之を忽卒の間に認めたからと申譯するのも甚だ無責任のことであらうが、何分の御諒恕を希ふ次第である。(六・一・一一)

世親造三性論偈の梵藏本及びその註釋的研究

山口 益

はしがき

茲に掲ぐる梵本はシルヴン・レギ教授が一九二八年日本より歸佛の途次ネパールに於て辯中邊論安慧註等と共に發見複寫せられし教授のノートより、更に複寫したるものに由る。テユチ氏が昨年七月號英國亞細亞協會誌に此梵本を佛國の梵語學者と彼自身とが藏すと報告せるものは、右レギ教授の複寫本を云ふ。私は同年十二月レギ教授よりそれを複寫することを勧められ、コルデイエ目錄(第三卷三八五頁)中にありて曾て宇井教授が眞諦譯三性無性論とは別本なるべしと推せられしその西藏本と對照して、爾來時々手記本を開きはしたが淺學の致すところ、その全般を讀み解すに至らず、近時、序を以て再びその精讀を始めしところ、

辛じて一應解釋し得るに至れるを以て、茲にその梵藏兩本を對照し、それが一應の解釋を施し、以て此梵本を書寫並びにその研究を慫慂せられしシルヴン・レギ教授への感謝の微意を表すること、致し度い。此苟めなる拙稿に對し諸先進の批判示教を乞ふものである。

三性の教説は諸法空の立場に於て唯識教を立せんとするものであるから、本論偈は固り一の唯識論であり、唯識三十頌とその傾向を比較するならば、三十頌の「我法としての種々なる施設が識轉變」なることを説く三十頌前半に於ける所説は略にして、識轉變以外に我法無きを論立する唯識三十頌後半の所説が開演解說せられたることを見るであらう。辯中邊論や大乘莊嚴經論の唯識義は此三性説を中心とするものであるから、そ

れら二論の註釋を作れる世親にかゝる三性説を中心とする一唯識論の述作ありしことは怪しむべきことではなからう。眞諦譯三性三無性論が此小論偈の註釋でなく、西藏々經中にも此論偈に對する註釋もない爲に、此論偈の研究の爲には他の同種の教説を有する諸論書によりて、それを註釋し理解する他ないのであるが、かく世親に關係づけられる他の諸論書によりて此論偈

の解釋がなし得らるゝと云ふことも亦此論偈が世親に歸せられて居る傳説を一向に疑へない論證ともなるであらう。

ともかくも諸論書の助けを借りて一應三十八偈より成る此論偈を解釋したのであるが、下の譯註に示す如く此論偈は大體十節に分つことが出来ると思ふ。

一、梵・藏本對照

題號の下は見らるゝ如く梵藏本その形を同じくするものでないから、對照とは云ひ難いが便宜上二本のそれを並べ上げることにしたのである。

西藏本中の() は北京版の頁數、〔 〕 はナルタン版のそれを示し、註のN・ はナルタンを、I・ は北京版のそれを示すこと云ふ迄もなし。

北京版の葉數はコルティエ日録第三卷第三八五頁所出の如く、丹珠爾部經疏第五三兩一一上第一行―一二下第六行。ナルタンは一二下第二行まで。

梵藏語の羅馬字轉寫は神博士翻譯名義集のそれ従ふ。

trisaḥāyokarikaḥ śāryayavāḥbandhukṛitā,
nevāriḥṣarālikhitaḥ pṛicīnatāpatrodgṇā.

namo mañjunāthāyā,

rgya-gar skad-du, trisvabhāvanirdeṣa.

bod-skad-du, rai-bshin gsam nes-par bstan.

beam-ldan-lüdas ljig-ten-dban-phyug-la phyang-ltshal-lo,

1) kalpitaḥ paratantraḥ pariniṣpanna eva ca,

trayaḥ evabhāvaḥ dhir ājñin gaṃbhirani jñeyamiṣyate.

1) brtags dan gshan-gyi dbai dan ni, yōns-su grub-pa-ñid-dag ste,

rai-bshin gsam-po brtan-rnams-kyi, za-mo-yi ni ḡs-byar lüddol.

1) P. N. 爾雅共一 k'vis, Sansk. (一五) 一 一 剗除。

2) yat khyāti paratantra' sāu yathā khyāti sa kalpitaḥ,

pratyayādhiṇavrittivākālpānāmātrabhāvatāḥ.

1) Ma 'so

2) rkyen-gyi dban-gis hjug-pa dan, brtags-pa tsam-gyi dños yin-pas,

gai-shig snan de gshan-dban ste, ji snan de kun-brtags-pa yin.

3) tasya khyāturayāthā khyānān yā sadāvidyamānatā,

jñeyāḥ sa pariniṣpannāḥ evabhāvo' nanyathāvatāḥ.

3) gain snan dehi ji-lar snan, rtag-tu med-pa gain yin de,

gshan-du-hgyur med ḡs-bya-bas, yōns-su grub-paḥi rai-bshin yin.

4) tatra kin khyātyasaukalpaḥ kathān khyāti dvayātmatā,

tasya sū nṣṭitā tena yā tatradvayadharmatā.

1) Ma. kā. tib. (一五) 一 一 雙字。

4) de-la gain snan kun-brtags-te, ji-lar snan de gñis-paḥo,

de-la de med gain yin-la, de-ñid de yis gñis-med-cho.

1) P. N. 共に一 sa. Sansk. tatra 2) N. (一) de 双字 y. のみあり。P. de-yi 双字 Sansk. tena (一五)。

- 5) asatkalpō⁽¹⁾ tra kaçcitrau yatastatkalpyate yathā,
yathā ca kalpayatvartthain tathātyantain na vidyate.
1) Ms. kalpota Tib. de-la
- 5) gan-phyir de-la med brtags dau, de-yie ji-lar dou brtags-pa,
de-lar çin-tu med-pas-na, sems-ni kun-rtog ces-bya yin.
- 6) taddhetuphalahāvona caitan dvividhamāsyate,
yadālayākhyaū vijñānaū pravṛtityākhyaū ca sapladhā.
6) rgyu dai lhas-buñi dñe-po-yis, sems de rnam-pa gñis lhad-dle,
kun-gshi rnam-gas shes-bya dai ljug-pa shes-bya rnam-bdun-na.
- 7) sauklgeçvāsanābjitāçaitavācēttannuçyate,
cittamādyan dvitīyantu citrakārapravṛtitañ.
7) dau-po kun-don-mois sa-bon, bag-chags bsags-pas sems shes-bya,
gñis-pa rnam-pa sna-sshags-an rabtu ljug-pas brjol-pa yin.
- 1) N. ga-sshogs.
- 8) samāsato' bhūtakalpañ sa cāṣṭa trividho matañ,
vāipālikas tathā nānaitiko' nyañ prātibhāsikāñ.
8) yañ-dag-na-yin kun-rtog-dle, rnam-par smin dau de-bshin-du,
iar-ljdsin gshan-du smai-ba-yi, dbye-las rnam-pa gsum-duñan lhad-d.
- 1) N. yin
- 9) prathamo mūlavijñānaū tadvipākātmakaū matañ,
anyañ pravṛtivyijñānaū dvigvādīgvyittivṛtitañ.
9) dau-po rnam-smin bdag-ñid de, ldi-ni rtsa-bañi rnam-gas yin,
gshan-ni ljug-pañi rnam-par gas, lta-bya mhoñi-byed rtogs-pas ljug-
- 10) sadasatvāddvayākatvātsauklegavyavardānanyojñ,

⁽¹⁾ lakṣaṇabhedaḥcaṣṭī svabhāvānāṁ gabhīratā,

1) Ms. lakṣaṇā 2) Ms. bhāvanā

10) yod dan med dan gñis dan ge'ig [11, b] kun-nas ton-ndog's rnam-byur' dag,
mtshan-'ñid-kyi-ni rab-dlye-bas, rañ-bshin-dag-gi zab-par 'dad-d.

11) sattvena gñihyate yathadatyantābhāva eva ca,
svabhāvāḥ kalpitastena sadasallakṣaṇo mataḥ.

1) Ms. rñte yemād, Tib. bzun-ba gan-yin-pa, de-'ñid.

11) yod-par ⁽¹⁾ bzun-ba gan yin-pa, de-'ñid gin-tu med-pa ste,

de-s-na ⁽²⁾ brtags-pahi rañ-bshin-te, yod dan-med-pahi mtshan-'ñid 'dad-d.

1. P. gan-pa. 2) X. riags

12) vidyate bhvāntibhāvena yathākhyānān na vidyate,
paratantra yatastena sadasallakṣaṇo mataḥ.

12) 'khruñ-balji ho-öör yod-pa danj, [11, b] ji-ktar suan bshin med-pa ste,
de-s-na gshan-gyi-dhen de yab, yod dan med-pahi mtshan-'ñid 'dad-d.

13) adhvātvēna yuccāsti dvayaśvabhāva eva ca,
svabhāvāstena niṣpannaḥ sadasallakṣaṇo mataḥ.

13) gan-phyir gñis-jo med-pa danj, gñis-su med-par yod-pa ste,
de-s-na yod-s-su-gerub rañ-bshin, yod dan med-pahi mtshan-'ñid 'dad-d.

1) N. gñis-pa

14) dvāividhyātkalpitarthasya sadasatvāḥkalbhāvataḥ,
svabhāvāḥ kalpito kalāndvayātkatvātmako mataḥ.

14) brtags-pahi don-gyi rnam gñis-te, yod dan med-par ho-bo ge'ig,
de-s-na byis-pas brtags ran-bshin, gñis dan ge'ig-gi 'dag-'ñid 'dad-d.

15) prakhyānādadvābhāvena bhvāntimātrāḥkalbhāvataḥ.

svabhāvah paratantrākyo dvayāikatvātmako matah.

15) snai-baḥi chu-yis gñis yin-lā, lkhhril-ba-tsam dios, gcig yin-pas,
gshan-dban shes-byahi⁽¹⁾ rai-bshin yan, gñis dan gcig-gi klag-ñid hdoel.

1) N. byajo

16) dvayabhrāvasvabhāvātavadvayāikatvābhāvatah,
svabhāvah pariniṣpanno dvayāikatvātmako matah.

16) gñis-kyi⁽¹⁾ io-bohi rai-bshin-ñid, gñis-su med-par gcig gyur-pas,
yoḥ-su grub-pahi rai-bshin yan, gñis dan gcig-gi klag-ñid hdoel.

1) N. P. 𑖀𑖂𑖄𑖅𑖆𑖇𑖈𑖉𑖊𑖋𑖌𑖍𑖎𑖏𑖐𑖑𑖒𑖓𑖔𑖕𑖖𑖗𑖘𑖙𑖚𑖛𑖜𑖝𑖞𑖟𑖠𑖡𑖢𑖣𑖤𑖥𑖦𑖧𑖨𑖩𑖪𑖫𑖬𑖭𑖮𑖯𑖰𑖱𑖲𑖳𑖴𑖵𑖶𑖷𑖸𑖹𑖺𑖻𑖼𑖽𑖾𑗀𑖿𑗁𑗂𑗃𑗄𑗅𑗆𑗇𑗈𑗉𑗊𑗋𑗌𑗍𑗎𑗏𑗐𑗑𑗒𑗓𑗔𑗕𑗖𑗗𑗘𑗙𑗚𑗛𑗜𑗝𑗞𑗟𑗠𑗡𑗢𑗣𑗤𑗥𑗦𑗧𑗨𑗩𑗪𑗫𑗬𑗭𑗮𑗯𑗰𑗱𑗲𑗳𑗴𑗵𑗶𑗷𑗸𑗹𑗺𑗻𑗼𑗽𑗾𑗿𑘀𑘁𑘂𑘃𑘄𑘅𑘆𑘇𑘈𑘉𑘊𑘋𑘌𑘍𑘎𑘏𑘐𑘑𑘒𑘓𑘔𑘕𑘖𑘗𑘘𑘙𑘚𑘛𑘜𑘝𑘞𑘟𑘠𑘡𑘢𑘣𑘤𑘥𑘦𑘧𑘨𑘩𑘪𑘫𑘬𑘭𑘮𑘯𑘰𑘱𑘲𑘳𑘴𑘵𑘶𑘷𑘸𑘹𑘺𑘻𑘼𑘽𑘾𑘿𑙀𑙁𑙂𑙃𑙄𑙅𑙆𑙇𑙈𑙉𑙊𑙋𑙌𑙍𑙎𑙏𑙐𑙑𑙒𑙓𑙔𑙕𑙖𑙗𑙘𑙙𑙚𑙛𑙜𑙝𑙞𑙟𑙠𑙡𑙢𑙣𑙤𑙥𑙦𑙧𑙨𑙩𑙪𑙫𑙬𑙭𑙮𑙯𑙰𑙱𑙲𑙳𑙴𑙵𑙶𑙷𑙸𑙹𑙺𑙻𑙼𑙽𑙾𑙿𑚀𑚁𑚂𑚃𑚄𑚅𑚆𑚇𑚈𑚉𑚊𑚋𑚌𑚍𑚎𑚏𑚐𑚑𑚒𑚓𑚔𑚕𑚖𑚗𑚘𑚙𑚚𑚛𑚜𑚝𑚞𑚟𑚠𑚡𑚢𑚣𑚤𑚥𑚦𑚧𑚨𑚩𑚪𑚫𑚬𑚭𑚮𑚯𑚰𑚱𑚲𑚳𑚴𑚵𑚷𑚶𑚸𑚹𑚺𑚻𑚼𑚽𑚾𑚿𑛀𑛁𑛂𑛃𑛄𑛅𑛆𑛇𑛈𑛉𑛊𑛋𑛌𑛍𑛎𑛏𑛐𑛑𑛒𑛓𑛔𑛕𑛖𑛗𑛘𑛙𑛚𑛛𑛜𑛝𑛞𑛟𑛠𑛡𑛢𑛣𑛤𑛥𑛦𑛧𑛨𑛩𑛪𑛫𑛬𑛭𑛮𑛯𑛰𑛱𑛲𑛳𑛴𑛵𑛶𑛷𑛸𑛹𑛺𑛻𑛼𑛽𑛾𑛿𑜀𑜁𑜂𑜃𑜄𑜅𑜆𑜇𑜈𑜉𑜊𑜋𑜌𑜍𑜎𑜏𑜐𑜑𑜒𑜓𑜔𑜕𑜖𑜗𑜘𑜙𑜚𑜛𑜜𑜝𑜞𑜟𑜠𑜡𑜢𑜣𑜤𑜥𑜦𑜧𑜨𑜩𑜪𑜫𑜬𑜭𑜮𑜯𑜰𑜱𑜲𑜳𑜴𑜵𑜶𑜷𑜸𑜹𑜺𑜻𑜼𑜽𑜾𑜿𑝀𑝁𑝂𑝃𑝄𑝅𑝆𑝇𑝈𑝉𑝊𑝋𑝌𑝍𑝎𑝏𑝐𑝑𑝒𑝓𑝔𑝕𑝖𑝗𑝘𑝙𑝚𑝛𑝜𑝝𑝞𑝟𑝠𑝡𑝢𑝣𑝤𑝥𑝦𑝧𑝨𑝩𑝪𑝫𑝬𑝭𑝮𑝯𑝰𑝱𑝲𑝳𑝴𑝵𑝶𑝷𑝸𑝹𑝺𑝻𑝼𑝽𑝾𑝿𑞀𑞁𑞂𑞃𑞄𑞅𑞆𑞇𑞈𑞉𑞊𑞋𑞌𑞍𑞎𑞏𑞐𑞑𑞒𑞓𑞔𑞕𑞖𑞗𑞘𑞙𑞚𑞛𑞜𑞝𑞞𑞟𑞠𑞡𑞢𑞣𑞤𑞥𑞦𑞧𑞨𑞩𑞪𑞫𑞬𑞭𑞮𑞯𑞰𑞱𑞲𑞳𑞴𑞵𑞶𑞷𑞸𑞹𑞺𑞻𑞼𑞽𑞾𑞿𑟀𑟁𑟂𑟃𑟄𑟅𑟆𑟇𑟈𑟉𑟊𑟋𑟌𑟍𑟎𑟏𑟐𑟑𑟒𑟓𑟔𑟕𑟖𑟗𑟘𑟙𑟚𑟛𑟜𑟝𑟞𑟟𑟠𑟡𑟢𑟣𑟤𑟥𑟦𑟧𑟨𑟩𑟪𑟫𑟬𑟭𑟮𑟯𑟰𑟱𑟲𑟳𑟴𑟵𑟶𑟷𑟸𑟹𑟺𑟻𑟼𑟽𑟾𑟿𑠀𑠁𑠂𑠃𑠄𑠅𑠆𑠇𑠈𑠉𑠊𑠋𑠌𑠍𑠎𑠏𑠐𑠑𑠒𑠓𑠔𑠕𑠖𑠗𑠘𑠙𑠚𑠛𑠜𑠝𑠞𑠟𑠠𑠡𑠢𑠣𑠤𑠥𑠦𑠧𑠨𑠩𑠪𑠫𑠬𑠭𑠮𑠯𑠰𑠱𑠲𑠳𑠴𑠵𑠶𑠷𑠸𑠺𑠹𑠻𑠼𑠽𑠾𑠿𑡀𑡁𑡂𑡃𑡄𑡅𑡆𑡇𑡈𑡉𑡊𑡋𑡌𑡍𑡎𑡏𑡐𑡑𑡒𑡓𑡔𑡕𑡖𑡗𑡘𑡙𑡚𑡛𑡜𑡝𑡞𑡟𑡠𑡡𑡢𑡣𑡤𑡥𑡦𑡧𑡨𑡩𑡪𑡫𑡬𑡭𑡮𑡯𑡰𑡱𑡲𑡳𑡴𑡵𑡶𑡷𑡸𑡹𑡺𑡻𑡼𑡽𑡾𑡿𑢀𑢁𑢂𑢃𑢄𑢅𑢆𑢇𑢈𑢉𑢊𑢋𑢌𑢍𑢎𑢏𑢐𑢑𑢒𑢓𑢔𑢕𑢖𑢗𑢘𑢙𑢚𑢛𑢜𑢝𑢞𑢟𑢠𑢡𑢢𑢣𑢤𑢥𑢦𑢧𑢨𑢩𑢪𑢫𑢬𑢭𑢮𑢯𑢰𑢱𑢲𑢳𑢴𑢵𑢶𑢷𑢸𑢹𑢺𑢻𑢼𑢽𑢾𑢿𑣀𑣁𑣂𑣃𑣄𑣅𑣆𑣇𑣈𑣉𑣊𑣋𑣌𑣍𑣎𑣏𑣐𑣑𑣒𑣓𑣔𑣕𑣖𑣗𑣘𑣙𑣚𑣛𑣜𑣝𑣞𑣟𑣠𑣡𑣢𑣣𑣤𑣥𑣦𑣧𑣨𑣩𑣪𑣫𑣬𑣭𑣮𑣯𑣰𑣱𑣲𑣳𑣴𑣵𑣶𑣷𑣸𑣹𑣺𑣻𑣼𑣽𑣾𑣿𑤀𑤁𑤂𑤃𑤄𑤅𑤆𑤇𑤈𑤉𑤊𑤋𑤌𑤍𑤎𑤏𑤐𑤑𑤒𑤓𑤔𑤕𑤖𑤗𑤘𑤙𑤚𑤛𑤜𑤝𑤞𑤟𑤠𑤡𑤢𑤣𑤤𑤥𑤦𑤧𑤨𑤩𑤪𑤫𑤬𑤭𑤮𑤯𑤰𑤱𑤲𑤳𑤴𑤵𑤶𑤷𑤸𑤹𑤺𑤻𑤼𑤽𑤾𑤿𑥀𑥁𑥂𑥃𑥄𑥅𑥆𑥇𑥈𑥉𑥊𑥋𑥌𑥍𑥎𑥏𑥐𑥑𑥒𑥓𑥔𑥕𑥖𑥗𑥘𑥙𑥚𑥛𑥜𑥝𑥞𑥟𑥠𑥡𑥢𑥣𑥤𑥥𑥦𑥧𑥨𑥩𑥪𑥫𑥬𑥭𑥮𑥯𑥰𑥱𑥲𑥳𑥴𑥵𑥶𑥷𑥸𑥹𑥺𑥻𑥼𑥽𑥾𑥿𑦀𑦁𑦂𑦃𑦄𑦅𑦆𑦇𑦈𑦉𑦊𑦋𑦌𑦍𑦎𑦏𑦐𑦑𑦒𑦓𑦔𑦕𑦖𑦗𑦘𑦙𑦚𑦛𑦜𑦝𑦞𑦟𑦠𑦡𑦢𑦣𑦤𑦥𑦦𑦧𑦨𑦩𑦪𑦫𑦬𑦭𑦮𑦯𑦰𑦱𑦲𑦳𑦴𑦵𑦶𑦷𑦸𑦹𑦺𑦻𑦼𑦽𑦾𑦿𑧀𑧁𑧂𑧃𑧄𑧅𑧆𑧇𑧈𑧉𑧊𑧋𑧌𑧍𑧎𑧏𑧐𑧑𑧒𑧓𑧔𑧕𑧖𑧗𑧘𑧙𑧚𑧛𑧜𑧝𑧞𑧟𑧠𑧡𑧢𑧣𑧤𑧥𑧦𑧧𑧨𑧩𑧪𑧫𑧬𑧭𑧮𑧯𑧰𑧱𑧲𑧳𑧴𑧵𑧶𑧷𑧸𑧹𑧺𑧻𑧼𑧽𑧾𑧿𑨀𑨁𑨂𑨃𑨄𑨅𑨆𑨇𑨈𑨉𑨊𑨋𑨌𑨍𑨎𑨏𑨐𑨑𑨒𑨓𑨔𑨕𑨖𑨗𑨘𑨙𑨚𑨛𑨜𑨝𑨞𑨟𑨠𑨡𑨢𑨣𑨤𑨥𑨦𑨧𑨨𑨩𑨪𑨫𑨬𑨭𑨮𑨯𑨰𑨱𑨲𑨳𑨴𑨵𑨶𑨷𑨸𑨹𑨺𑨻𑨼𑨽𑨾𑨿𑩀𑩁𑩂𑩃𑩄𑩅𑩆𑩇𑩈𑩉𑩊𑩋𑩌𑩍𑩎𑩏𑩐𑩑𑩒𑩓𑩔𑩕𑩖𑩗𑩘𑩙𑩚𑩛𑩜𑩝𑩞𑩟𑩠𑩡𑩢𑩣𑩤𑩥𑩦𑩧𑩨𑩩𑩪𑩫𑩬𑩭𑩮𑩯𑩰𑩱𑩲𑩳𑩴𑩵𑩶𑩷𑩸𑩹𑩺𑩻𑩼𑩽𑩾𑩿𑪀𑪁𑪂𑪃𑪄𑪅𑪆𑪇𑪈𑪉𑪊𑪋𑪌𑪍𑪎𑪏𑪐𑪑𑪒𑪓𑪔𑪕𑪖𑪗𑪘𑪙𑪚𑪛𑪜𑪝𑪞𑪟𑪠𑪡𑪢𑪣𑪤𑪥𑪦𑪧𑪨𑪩𑪪𑪫𑪬𑪭𑪮𑪯𑪰𑪱𑪲𑪳𑪴𑪵𑪶𑪷𑪸𑪹𑪺𑪻𑪼𑪽𑪾𑪿𑫀𑫁𑫂𑫃𑫄𑫅𑫆𑫇𑫈𑫉𑫊𑫋𑫌𑫍𑫎𑫏𑫐𑫑𑫒𑫓𑫔𑫕𑫖𑫗𑫘𑫙𑫚𑫛𑫜𑫝𑫞𑫟𑫠𑫡𑫢𑫣𑫤𑫥𑫦𑫧𑫨𑫩𑫪𑫫𑫬𑫭𑫮𑫯𑫰𑫱𑫲𑫳𑫴𑫵𑫶𑫷𑫸𑫹𑫺𑫻𑫼𑫽𑫾𑫿𑬀𑬁𑬂𑬃𑬄𑬅𑬆𑬇𑬈𑬉𑬊𑬋𑬌𑬍𑬎𑬏𑬐𑬑𑬒𑬓𑬔𑬕𑬖𑬗𑬘𑬙𑬚𑬛𑬜𑬝𑬞𑬟𑬠𑬡𑬢𑬣𑬤𑬥𑬦𑬧𑬨𑬩𑬪𑬫𑬬𑬭𑬮𑬯𑬰𑬱𑬲𑬳𑬴𑬵𑬶𑬷𑬸𑬹𑬺𑬻𑬼𑬽𑬾𑬿𑭀𑭁𑭂𑭃𑭄𑭅𑭆𑭇𑭈𑭉𑭊𑭋𑭌𑭍𑭎𑭏𑭐𑭑𑭒𑭓𑭔𑭕𑭖𑭗𑭘𑭙𑭚𑭛𑭜𑭝𑭞𑭟𑭠𑭡𑭢𑭣𑭤𑭥𑭦𑭧𑭨𑭩𑭪𑭫𑭬𑭭𑭮𑭯𑭰𑭱𑭲𑭳𑭴𑭵𑭶𑭷𑭸𑭹𑭺𑭻𑭼𑭽𑭾𑭿𑮀𑮁𑮂𑮃𑮄𑮅𑮆𑮇𑮈𑮉𑮊𑮋𑮌𑮍𑮎𑮏𑮐𑮑𑮒𑮓𑮔𑮕𑮖𑮗𑮘𑮙𑮚𑮛𑮜𑮝𑮞𑮟𑮠𑮡𑮢𑮣𑮤𑮥𑮦𑮧𑮨𑮩𑮪𑮫𑮬𑮭𑮮𑮯𑮰𑮱𑮲𑮳𑮴𑮵𑮶𑮷𑮸𑮹𑮺𑮻𑮼𑮽𑮾𑮿𑯀𑯁𑯂𑯃𑯄𑯅𑯆𑯇𑯈𑯉𑯊𑯋𑯌𑯍𑯎𑯏𑯐𑯑𑯒𑯓𑯔𑯕𑯖𑯗𑯘𑯙𑯚𑯛𑯜𑯝𑯞𑯟𑯠𑯡𑯢𑯣𑯤𑯥𑯦𑯧𑯨𑯩𑯪𑯫𑯬𑯭𑯮𑯯𑯰𑯱𑯲𑯳𑯴𑯵𑯶𑯷𑯸𑯹𑯺𑯻𑯼𑯽𑯾𑯿𑰀𑰁𑰂𑰃𑰄𑰅𑰆𑰇𑰈𑰉𑰊𑰋𑰌𑰍𑰎𑰏𑰐𑰑𑰒𑰓𑰔𑰕𑰖𑰗𑰘𑰙𑰚𑰛𑰜𑰝𑰞𑰟𑰠𑰡𑰢𑰣𑰤𑰥𑰦𑰧𑰨𑰩𑰪𑰫𑰬𑰭𑰮𑰯𑰰𑰱𑰲𑰳𑰴𑰵𑰶𑰷𑰸𑰹𑰺𑰻𑰼𑰽𑰾𑰿𑱀𑱁𑱂𑱃𑱄𑱅𑱆𑱇𑱈𑱉𑱊𑱋𑱌𑱍𑱎𑱏𑱐𑱑𑱒𑱓𑱔𑱕𑱖𑱗𑱘𑱙𑱚𑱛𑱜𑱝𑱞𑱟𑱠𑱡𑱢𑱣𑱤𑱥𑱦𑱧𑱨𑱩𑱪𑱫𑱬𑱭𑱮𑱯𑱰𑱱𑱲𑱳𑱴𑱵𑱶𑱷𑱸𑱹𑱺𑱻𑱼𑱽𑱾𑱿𑲀𑲁𑲂𑲃𑲄𑲅𑲆𑲇𑲈𑲉𑲊𑲋𑲌𑲍𑲎𑲏𑲐𑲑𑲒𑲓𑲔𑲕𑲖𑲗𑲘𑲙𑲚𑲛𑲜𑲝𑲞𑲟𑲠𑲡𑲢𑲣𑲤𑲥𑲦𑲧𑲨𑲩𑲪𑲫𑲬𑲭𑲮𑲯𑲰𑲱𑲲𑲳𑲴𑲵𑲶𑲷𑲸𑲹𑲺𑲻𑲼𑲽𑲾𑲿𑳀𑳁𑳂𑳃𑳄𑳅𑳆𑳇𑳈𑳉𑳊𑳋𑳌𑳍𑳎𑳏𑳐𑳑𑳒𑳓𑳔𑳕𑳖𑳗𑳘𑳙𑳚𑳛𑳜𑳝𑳞𑳟𑳠𑳡𑳢𑳣𑳤𑳥𑳦𑳧𑳨𑳩𑳪𑳫𑳬𑳭𑳮𑳯𑳰𑳱𑳲𑳳𑳴𑳵𑳶𑳷𑳸𑳹𑳺𑳻𑳼𑳽𑳾𑳿𑴀𑴁𑴂𑴃𑴄𑴅𑴆𑴇𑴈𑴉𑴊𑴋𑴌𑴍𑴎𑴏𑴐𑴑𑴒𑴓𑴔𑴕𑴖𑴗𑴘𑴙𑴚𑴛𑴜𑴝𑴞𑴟𑴠𑴡𑴢𑴣𑴤𑴥𑴦𑴧𑴨𑴩𑴪𑴫𑴬𑴭𑴮𑴯𑴰𑴱𑴲𑴳𑴴𑴵𑴶𑴷𑴸𑴹𑴺𑴻𑴼𑴽𑴾𑴿𑵀𑵁𑵂𑵃𑵄𑵅𑵆𑵇𑵈𑵉𑵊𑵋𑵌𑵍𑵎𑵏𑵐𑵑𑵒𑵓𑵔𑵕𑵖𑵗𑵘𑵙𑵚𑵛𑵜𑵝𑵞𑵟𑵠𑵡𑵢𑵣𑵤𑵥𑵦𑵧𑵨𑵩𑵪𑵫𑵬𑵭𑵮𑵯𑵰𑵱𑵲𑵳𑵴𑵵𑵶𑵷𑵸𑵹𑵺𑵻𑵼𑵽𑵾𑵿𑶀𑶁𑶂𑶃𑶄𑶅𑶆𑶇𑶈𑶉𑶊𑶋𑶌𑶍𑶎𑶏𑶐𑶑𑶒𑶓𑶔𑶕𑶖𑶗𑶘𑶙𑶚𑶛𑶜𑶝𑶞𑶟𑶠𑶡𑶢𑶣𑶤𑶥𑶦𑶧𑶨𑶩𑶪𑶫𑶬𑶭𑶮𑶯𑶰𑶱𑶲𑶳𑶴𑶵𑶶𑶷𑶸𑶹𑶺𑶻𑶼𑶽𑶾𑶿𑷀𑷁𑷂𑷃𑷄𑷅𑷆𑷇𑷈𑷉𑷊𑷋𑷌𑷍𑷎𑷏𑷐𑷑𑷒𑷓𑷔𑷕𑷖𑷗𑷘𑷙𑷚𑷛𑷜𑷝𑷞𑷟𑷠𑷡𑷢𑷣𑷤𑷥𑷦𑷧𑷨𑷩𑷪𑷫𑷬𑷭𑷮𑷯𑷰𑷱𑷲𑷳𑷴𑷵𑷶𑷷𑷸𑷹𑷺𑷻𑷼𑷽𑷾𑷿𑸀𑸁𑸂𑸃𑸄𑸅𑸆𑸇𑸈𑸉𑸊𑸋𑸌𑸍𑸎𑸏𑸐𑸑𑸒𑸓𑸔𑸕𑸖𑸗𑸘𑸙𑸚𑸛𑸜𑸝𑸞𑸟𑸠𑸡𑸢𑸣𑸤𑸥𑸦𑸧𑸨𑸩𑸪𑸫𑸬𑸭𑸮𑸯𑸰𑸱𑸲𑸳𑸴𑸵𑸶𑸷𑸸𑸹𑸺𑸻𑸼𑸽𑸾𑸿𑹀𑹁𑹂𑹃𑹄𑹅𑹆𑹇𑹈𑹉𑹊𑹋𑹌𑹍𑹎𑹏𑹐𑹑𑹒𑹓𑹔𑹕𑹖𑹗𑹘𑹙𑹚𑹛𑹜𑹝𑹞𑹟𑹠𑹡𑹢𑹣𑹤𑹥𑹦𑹧𑹨𑹩𑹪𑹫𑹬𑹭𑹮𑹯𑹰𑹱𑹲𑹳𑹴𑹵𑹶𑹷𑹸𑹹𑹺𑹻𑹼𑹽𑹾𑹿𑺀𑺁𑺂𑺃𑺄𑺅𑺆𑺇𑺈𑺉𑺊𑺋𑺌𑺍𑺎𑺏𑺐𑺑𑺒𑺓𑺔𑺕𑺖𑺗𑺘𑺙𑺚𑺛𑺜𑺝𑺞𑺟𑺠𑺡𑺢𑺣𑺤𑺥𑺦𑺧𑺨𑺩𑺪𑺫𑺬𑺭𑺮𑺯𑺰𑺱𑺲𑺳𑺴𑺵𑺶𑺷𑺸𑺹𑺺𑺻𑺼𑺽𑺾𑺿𑻀𑻁𑻂𑻃𑻄𑻅𑻆𑻇𑻈𑻉𑻊𑻋𑻌𑻍𑻎𑻏𑻐𑻑𑻒𑻓𑻔𑻕𑻖𑻗𑻘𑻙𑻚𑻛𑻜𑻝𑻞𑻟𑻠𑻡𑻢𑻣𑻤𑻥𑻦𑻧𑻨𑻩𑻪𑻫𑻬𑻭𑻮𑻯𑻰𑻱𑻲𑻳𑻴𑻵𑻶𑻷𑻸𑻹𑻺𑻻𑻼𑻽𑻾𑻿𑼀𑼁𑼂𑼃𑼄𑼅𑼆𑼇𑼈𑼉𑼊𑼋𑼌𑼍𑼎𑼏𑼐𑼑𑼒𑼓𑼔𑼕𑼖𑼗𑼘𑼙𑼚𑼛𑼜𑼝𑼞𑼟𑼠𑼡𑼢𑼣𑼤𑼥𑼦𑼧𑼨𑼩𑼪𑼫𑼬𑼭𑼮𑼯𑼰𑼱𑼲𑼳𑼴𑼵𑼶𑼷𑼸𑼹𑼺𑼻𑼼𑼽𑼾𑼿𑽀𑽁𑽂𑽃𑽄𑽅𑽆𑽇𑽈𑽉𑽊𑽋𑽌𑽍𑽎𑽏𑽐𑽑𑽒𑽓𑽔𑽕𑽖𑽗𑽘𑽙𑽚𑽛𑽜𑽝𑽞𑽟𑽠𑽡𑽢𑽣𑽤𑽥𑽦𑽧𑽨𑽩𑽪𑽫𑽬𑽭𑽮𑽯𑽰𑽱𑽲𑽳𑽴𑽵𑽶𑽷𑽸𑽹𑽺𑽻𑽼𑽽𑽾𑽿𑾀𑾁𑾂𑾃𑾄𑾅𑾆𑾇𑾈𑾉𑾊𑾋𑾌𑾍𑾎𑾏𑾐𑾑𑾒𑾓𑾔𑾕𑾖𑾗𑾘𑾙𑾚𑾛𑾜𑾝𑾞𑾟𑾠𑾡𑾢𑾣𑾤𑾥𑾦𑾧𑾨𑾩𑾪𑾫𑾬𑾭𑾮𑾯𑾰𑾱𑾲𑾳𑾴𑾵𑾶𑾷𑾸𑾹𑾺𑾻𑾼𑾽𑾾𑾿𑿀𑿁𑿂𑿃𑿄𑿅𑿆𑿇𑿈𑿉𑿊𑿋𑿌𑿍𑿎𑿏𑿐𑿑𑿒𑿓𑿔𑿕𑿖𑿗𑿘𑿙𑿚𑿛𑿜𑿝𑿞𑿟𑿠𑿡𑿢𑿣𑿤𑿥𑿦𑿧𑿨𑿩𑿪𑿫𑿬𑿭𑿮𑿯𑿰𑿱𑿲𑿳𑿴𑿵𑿶𑿷𑿸𑿹𑿺𑿻𑿼𑿽𑿾𑿿𑀀𑀁𑀂𑀃𑀄𑀅𑀆𑀇𑀈𑀉𑀊𑀋𑀌𑀍𑀎𑀏𑀐𑀑𑀒𑀓𑀔𑀕𑀖𑀗𑀘𑀙𑀚𑀛𑀜𑀝𑀞𑀟𑀠𑀡𑀢𑀣𑀤𑀥𑀦𑀧𑀨𑀩𑀪𑀫𑀬𑀭𑀮𑀯𑀰𑀱𑀲𑀳𑀴𑀵𑀶𑀷𑀸𑀹𑀺𑀻𑀼𑀽𑀾𑀿𑁀𑁁𑁂𑁃𑁄𑁅𑁆𑁇𑁈𑁉𑁊𑁋𑁌𑁍𑁎𑁏𑁐𑁑𑁒𑁓𑁔𑁕𑁖𑁗𑁘𑁙𑁚𑁛𑁜𑁝𑁞𑁟𑁠𑁡𑁢𑁣𑁤𑁥𑁦𑁧𑁨𑁩𑁪𑁫𑁬𑁭𑁮𑁯𑁰𑁱𑁲𑁳𑁴𑁵𑁶𑁷𑁸𑁹𑁺𑁻𑁼𑁽𑁾𑁿𑂀𑂁𑂂𑂃𑂄𑂅𑂆𑂇𑂈𑂉𑂊𑂋𑂌𑂍𑂎𑂏𑂐𑂑𑂒𑂓𑂔𑂕𑂖𑂗𑂘𑂙𑂚𑂛𑂜𑂝𑂞𑂟𑂠𑂡𑂢𑂣𑂤𑂥𑂦𑂧𑂨𑂩𑂪𑂫𑂬𑂭𑂮𑂯𑂰𑂱𑂲𑂳𑂴𑂵𑂶𑂷𑂸𑂺𑂹𑂻𑂼𑂽𑂾𑂿𑃀𑃁𑃂𑃃𑃄𑃅𑃆𑃇𑃈𑃉𑃊𑃋𑃌𑃍𑃎𑃏𑃐𑃑𑃒𑃓𑃔𑃕𑃖𑃗𑃘𑃙𑃚𑃛𑃜𑃝𑃞𑃟𑃠𑃡𑃢𑃣𑃤𑃥𑃦𑃧𑃨𑃩𑃪𑃫𑃬𑃭𑃮𑃯𑃰𑃱𑃲𑃳𑃴𑃵𑃶𑃷𑃸𑃹𑃺𑃻𑃼𑃽𑃾𑃿𑄀𑄁𑄂𑄃𑄄𑄅𑄆𑄇𑄈𑄉𑄊𑄋𑄌𑄍𑄎𑄏

svabhāvātparatantrākyo niṣpanno⁽¹⁾ bhinnalakṣaṇaḥ.

1) Ms. paṇcchinnā, Tib. tha-dad-min

20) bden-min ji-lter snari-gyur-pa, de-ltar med-paḥi raiḥ-bshin-pas,⁽²⁾
gshan-dbañi shes-byaḥi raiḥ-bshin-las, yoiis-grub mtshan-ñid tha-dad-min.

1) N. pa 缺々。(2) P. 此句を缺々。

21) asaddvayasvabhāvādyathābhāyānāsavabhāvataḥ,

niṣpannāpāratantro' pi vijñeyo' bhinnalakṣaṇaḥ.

21) yari-dag med-pa gñis raiḥ-bshin, jiltar snari-dbaḥi dños-med-pas,

yoiis-grub-las kyañi gshan-dbañi-gi,⁽¹⁾ (12, a) mtshan-ñid tha-dad-min gse-bya.

1) N. shes-bya

22) kṛannabhedāḥ svabhāvānāni yavavahārādhiḥkavatāḥ,

tatpṛavagādhiḥkāraṇca yuutpāttyarthāni vidhiyate.⁽¹⁾

22) tha-sñad-la-ni bños-pa-yi, raiḥ-bshin dbye-baḥi go-rim dāñ,

de-la ljug-paḥi dbañi-byas-paḥi, rtogs-paḥi rim-pa bshin-du bryokl.

1) N. rñug

23) kalpito yavavahārātmā yavavahartirātmako' paratḥ,

yavavahārasamucchedasvabhāvagcāyā isyate.

23) kun-brtags tha-sñad bdag-ñid de, tha-sñad-ljuggs-pa gshan bdag-ñid,⁽¹⁾
tha-sñad yoiis-su chud-pa-yi, raiḥ-bshin yaiḥ-ni gshan-du ljedod.

1) N. dāñ

24) dvayabhāvātmakāḥ pūrvañi paratantraḥ pravīgyate,

tataḥ pravīgyate tatra kalpanātramāsaddvayam.

24) sñon-du gñis-po bdag-med-la, shugs-pas gshan-dbañi-la ljug-gste,

yod-pa ma-yin gñis-po-dag, de-la brtags-tsan yin-phyir-ro. [12, a]

25) tato dvayābhāvabhāve niṣpanno' tra pravīcyaṭo,

tathā hyasāveva tadā asī nīstīti cecyate.

25) de-nas gñis dñes-med rai-bshin, yoṅs-grub-la-ni jñāṭir ljug sro,

lji-dhar de-ñid deñi tsho, yod dan med-pa-dge-tu-lpaṅ byed.

26) trayo' jyreḍe svalohāyā hi advayaśābhyalaksanāḥ,

abhayādātathābhāvātābhāvavāsvabhāvataḥ.

26) rai-bshin gsum-po de-dag-nis, dmigs-med gñis-med mtshan-gñid-ka,

gin-tu med dan de-bshin med, de dñes-med-paḥi rai-bshin-pa,

27) māyākrīṭāni mantravacīkṣyātī hastvāṅmanā yathā,

ākāraṃtāni tatrāstī hastī tu sarvathā.

27) siags-mthus sgyu-ma byas-pa-yeṣ, ji-gas glañ-po stāḥ-sgyur-pa,

rnam-pa-tsam-shig smāḥ-bar ljab, glañ-po kwān yod ma-yin.

28) svabhāvaj kalpito hastī paratantras tadākrīṭiḥ,

yasattra hastyābhāvo' sām pariniṣpanna isyate.

28) brtags-paḥi rai-bshin glañ-po ldra, gshān-llān de-yeḥ nam ha-bol-ba,

de-la glañ-po dños-med gan, de-ldra yoṅs-su grub-par ljab.

29) asatkalpāstathakṣyātī mūlaccittādvayāṅmanā,

dvayamātyantato nāstī tatrāstyākṛitīmūtrakanā.

29) rtsa-baḥi sene-las gñis-bdag-tu, yan-dag-na-yin kun-rtog smāḥ,

gñis-po gin-tu med-pa-na, de-pa rnam-pa-tsam-dū yod.

1) P. N. 英に ni, Sansk. ताम्

30) mantravannūlavijñānāni kāśīhavattatātā mātā,

hastvākāravade-tavyo vikalpō hastivādvayam.

30) rtsa-baḥi rnam-ges siags dan ldra, de-bshin-ñid ni gin bhar ljab,

naun-rtog glai-¹⁾poji naun-pa jdra, gñis-ni glai-²⁾po lta-luho.
31) arthata³⁾prativredhe yugapalaksar⁴⁾akriyā,
parijñā ca prahāra⁵⁾ca prāptigeṣṭā yathākramam.

31) don-gyi de-ñid rig-pa-na, yois-su ges dai spai-ba dai,
thob-hya go-rim ji-tshin-dū, cig-car mtshan-ñid gsum rig-byed.
1) P. rigs

32) parijñānupalambho' tra hānirākhayānamis¹⁾yate,
nupalambho 'saddhaya²⁾stu prāptiḥ sākṣat³⁾kriyāpi sū.

1) Ms. jambhota 2) Ms. aliyānam 3) Tib. gñis-su med-par

32) dmiigs-su med-pa yois-ges dai, snai-ba-da-dag-ni spoi-bar j-dod,
gñis-su med-par dmiigs-pas-na, thob-hya mñon-dū byas-pa-lai yin.
1) P. N. 爾本共 med-pas

33) dvayaśyānupalambhena dvayākāro viganclanti,
vignāntāsyā niṣpanno dvayābhāvo' dhiganyate.

34) j-di-lar gñis-po mi-dmigs-tsho, gñis-su snai-ba nub-bar lgyur,
nub-na de-yi yois-grul-pa, gñis dnos-mek-par rt-gs-par lgyur.
1) P. N. 共: che tsar tshe tsar tsar. 2) N. gñub. 3) N. med-pa. 4) N. tags

34) hasi¹⁾no' nupalambhaya viganaya²⁾ca tadākrītiḥ,
nupalambhaya kāsīhasya māyāyān [mār-gāyedyathā.

1) Ms. vinonupa 2) Ms. kārtiśā

33) glai-po dmiigs-su med-pas-na, de-yi-rram-pa nub-³⁾gyur-te,
gñi-⁴⁾gr (12, b) ām-bu dmiigs-⁵⁾gyur-ba, sgyu-ma-lā-ni ji-bshin-dū.

35) virudhaddhikāraṇapavāddhāirvāyarthiyadaṇaṇāṭi,

jñānatrayānuvitticca mokṣāpatteraṇatnataḥ.

35) mi-nathun blo-yis dbari-eggur daṇ, don-med-bshin-du ble nthoṅ daṇ,

ye-geṣ geṣun-gaḥi t̄ṣe-h̄braḥ daṇ, ḥbad med grol-bar thal-l̄ggur-phyir.

1) N. geṣun-paḥi

36) cittaṇāropalambhena jñeyārthānupalambhatī,

jñeyārthānupalambhena syāccittānupalambhatī.

36) sems-tsar-du-mi ñer-dmigs-te, geṣ-dyaḥi don-la dmigs mi-bya,

geṣ-byaḥi don-mi dmigs med-pas, sems kyari dmigs-su med-pa yin.

37) dvayorānupalambhena dharmadhātūpalambhatī,

dharmadhātūpalambhena svādvibhūtropalambhatī.

37) gñis-po dmigs-su med-pas-na, choṣ-kyi dbyiṅs-la dmigs-par ḥgyur,

choṣ-kyi dbyiṅs-la dmigs-pa-yis, phun-sum-tshogs-pa ñer-dmigs-ḥgyur.

1) P. ñe

38) upalabdhaḥvibhūtvacca svaparārthaprasiḍhataḥ,

prāpnotyanantarāṇi bodhinā dhīmān kāyatrāyātmiḥkān.

38) phun-sum-tshogs-pa [12, b] ñer-dmigs-pas, sku gsum bdag-ñid bla-med-paḥi,

byaṇi-chub blo-ldan-gyis thob-naṣ, bdag gshan don-mi rab-grub ḥgyur.

iti trisvabhāvaḥ samāpṛaḥ. kṛitirācāryavaśubandhinupādānāniti.

slob-dpon dbyig-gñen-gyis mdsad-paḥi raṇi-tshin gsum ñes-par lstan-pa rdsogs-so.

paṇḍita chen-po gñanti-bhadrā daṇ, sñu-chen-gyi lo-tsa-la ḥgeṣ-lha-btsas-kyis gñan-la phab tse

legs-par bəgyur-balḥo.

自在黒年代考

——特に頻闍訶婆娑との關係に就て——

山 本 快 龍

一
數論學派は長い發達變遷を有し後には印度思想の本流たる正統婆羅門派の係系としての地位に立ちこれに多大の影響を興へ、新婆羅門派たる所謂印度教の教理内容の基礎となり、一方非婆羅門思想たる佛教の如き

からは所謂外道哲學の驍將として常に破邪の對象とされて居る程、偉大なる勢力を有するものであるが、惜むべし古い口秤文獻の散佚の爲め現今數論の學說と云へば大半は現存最古の文獻たる自在黒(Sāṃkhya Sūtra)の作數論頌(Śāṅkhya Sūtra)に依らなければならぬのである。従つて自在黒の數論學派に於ける地位は商羯羅の吠檀多學派に於けるそれと匹敵し得べきものである

るが、その治蹟は不明であり年代も確定的なものではない。今この自在黒の年代に關して先進大家の説を參考として余の所見を述べ大方諸賢の是正を仰ぎたい次第である。

二

數論頌は一名數論七十論(Śāṅkhya Sūtra)とも云はれ現存最古の教典と云ふ地位を有するのみでなく、その内容上に於て組織整然たる點で印度哲學文獻中で白眉とも云はれ得る名著である所からその註釋書も現在出版されたものだけでも次ぎの六種あつて何れも參考とすべき良註である。

作者不明 漢譯金七十論(漢譯)

摩訶羅著 摩訶羅註 (Māhāra-yṅī)

ガウダバーダ著 ガウダバーダ註 (Gaudāpādā-dhāraṇa)

ヴァーチヤスバテイ・ミシユラ著 數論話月光 (Śāṅkhyā-tatva-kāumudī)

商羯羅阿闍梨著(?)

勝吉祥 (Jayamuktī)

これ等の諸書の中、自在黒に關しては頌七一に「弟子次第相承に依て傳受されしものが、眞義を完全に知り聖智を有する自在黒に依て阿梨耶調に略說されり」とあり、金七十論の頌七〇の長行には「至婆羅門姓拘式 (Kṛśā) 名自在黒抄集出七十偈」とあり、勝吉祥の頌七一の註には遊行者 (pūrīṅgī) 自在黒とあるのみで彼の治蹟はこれ以上知ることが出来ない。然し傳統に就ては他の學派より遙かに詳細で次ぎの如きものがある。

Muni (Kapila)-Āsuri-Padaśikha……Iṅarākṣīna (頌七一)
 〇一(1)

頌羅羅一阿闍梨一教(註)尸語一語言一顯勝世一顯羅一
 自在黒(金七十論頌七一の長行)

Kapila-Āsuri-Padaśikha-Bhāṅgav-Ūṭka-Vāṅkī-jīvanī-
 la-Dorala……Iṅarākṣīna (摩訶羅註の頌七一の註)

Muni-Āsuri-Padaśikha-Gaṅga-Gaṅṭama……Iṅarākṣīna
 (勝吉祥の頌七一の註)

これ等は般遮尸訶までは凡てが一致するけれども以下の傳統は異り、各師弟間が直授面授であるとも見られず、又開祖迦毗羅が實在の人物であるとしてもその年代が不明である限り、この傳統に依ては到底自在黒の年代は推定出来ないと云はなければならぬ。但し前述の註釋中で最も古いものは金七十論であつて、この書は西紀五四六年に支那に來た眞諦に依て將來されて翻譯されたものであるから數論頌は五四〇年以前のものであり、従つて自在黒の最下年代は五五〇年頃であることだけは確實に知られ得るのである。

然らばそれ以前何時頃の人か、この點に就いて先づ眞諦譯の婆數槃豆法師傳と慈恩大師の成唯識論述記にある數論に關する記事を一應考察すべき必要がある。

これ等は後の論證にも關聯するものであるから尤長に互る憂があるも必要なる部分を抄録せん。

婆數槃豆法師傳(大正藏第五〇卷頁一八九—九〇)

至佛滅後九百年中、有外道名頌闍調婆婆、(Vāṅkīyavātsa)

或は Vindhava 類園訶是山名、婆娑譯爲住、此外

道住此山、因以爲名、有龍王名毗梨沙迦那 (Vāṭṭaraṇa)

雨衆、住居類園訶山下池中、此龍王善解僧、伏論、此外

道知龍王有解、欲就受學、龍王變身作仙人狀、住葉

窟中、外道往至龍王所述、其欲學意、龍王即許之、既

喜其聰明、即爲解說僧、伏論、語外道云、汝得論竟、慎勿

改、龍王畏其勝、已故、龍王講論竟、其著述亦罷、即以

所著述論、是龍王、龍王見其所製勝本大起、嗔妬、

我不違師教、云何賜寶、乞師施、我想、我身未壞、願令此論

不壞、師即許之、外道得此論後、心高我慢、唯釋迦法

盛行於世、衆生謂此法爲大、我須破之、即入阿輪閣國

……于時摩菴羅他 (Manoraha) 法師、婆藪槃豆 (Pāṇḍita

ndhu) 法師等、諸大法師悉往、餘國不在、唯有婆藪

槃豆師佛陀蜜多羅 (Puddanāra) 法師在、法師即隨

真、……王以三浴沙金、賞外道、外道……還類園訶山、入

石窟中、……捨命身、即成石、……婆藪槃豆後還開、如此

事、歎恨憤精、不得值之、遣人往類園訶山、覓此外道

欲摧伏、其俱慢、以雪辱師之耻、外道身已成石、天親彌復

憤懣、即造七十眞實論、破外道所造僧、伏論、

成唯識論述記卷第一末 (大正藏第四三卷頁二五二、

a, b)

自在黑年代考

部主者名、俄里沙 (Rishi) 此翻爲雨、雨時生故、即以爲名、

其兩徒、號名雨衆、外道……共造、數論及學、數論、名、數論

者、此師所造金七十論、謂有外道、入金耳國、……聖王論

鼓、求僧論議、因許、世界初有後、無誘僧、不如外道、造造

七十行、頌、中、數論宗、王意、願、被以、金賜之、外道欲、影、已

令譽、遂以所造、名、金七十論、彼論、長、行、天親、菩薩、之所造也、

同卷第四末 (頁三九九、b)

世親菩薩爲往昔時、東天竺有僧、共數論師學徒論議、

彼立三十五諦說、大地等、當今無念、念生滅、廣叙、彼宗、此

僧難言、今必有滅、以後劫壞等、有滅故、准前有滅、外道

難言、後必不滅、今無滅故、如今時山等、彼僧于時、竟不能

答、王見信受、僧伏外道、遂辱此僧、……然彼外道、爲王重

已造、七十行頌論、王賜、千金、具顯揚之、故、今、金七十論、即共

由致也、世親乃造、第一義、講論、亦名、勝義、七十論、以對、彼

論、而破、彼外道言、彼非能、破宗、因、喻、過、我、僧、並、無、故、又、汝

所立、因、有、隨、一、過、誰、言、今、無、滅、故、後、亦、無、滅、……其、時、國、王

遂、將、世、親、此、論、遍、諸、方、域、宣、令、流、布、無、人、當、者、遂、起、昔、時

王、及、僧、伏、外、道、議、義、者、等、骸、骨、或、縛、草、爲、人、擬、彼、時、衆、而

加、捷、之、此、非、世、親、之、師、世、親、認、取、爲、師、又、爲、親、所、教、師、

今この兩書を比較するに世親傳には類園訶婆娑と云ふ著作名はあるも僧伏論と云ふのみで書名なく、述記には金七十論と云ふ書名はあるがその作者名は述べて

ひない。然し世親が七十眞實論或は勝義七十論を作つて數論師を破したと云ふ點が同じいからこれに依つて兩記事を總合すると頼闍訶婆娑が金七十論を作つて佛敎徒を破し、後に世親が彼を論破したと云ふことになる。然るに金七十論或は七十行頌論を數論頌と見ればその著者は自在黒であるから頼闍訶婆娑は自在黒で前者は後者の三三三となり、然も世親傳に従ふ限り彼は世親と同時代の先輩で、その師は毗梨沙迦那であると一應推定を下し得るのである。

この推測に對する暗示を始めて與へたものは余の知る限り華嚴經隨疏演義鈔であつて、即ち同書卷第十三には最初に前の述記の文を引いて次の如く云つてゐる。

其後弟子之中上首、如十八部中之部主名伐理沙、此翻爲雨、……徒黨名雨衆者、即義當自在黒所受跋婆和(利?)梵音不同耳、

更に曉應の金七十論備考には「彼頼闍訶此自在黒定是同人」とあり、玄珠の校註金七十論の開題にも「今按

本論出主別名云自在黒唯識述記、了義燈等、就部黨云雨衆天親傳約住處云頼闍訶婆娑並不相違」とある。従つて井上博士の外道哲學には「唯識述記ノ解ト金七十論ノ說トヲ比較スルニ跋婆利ト筏里沙トハ同人ナルガ如シ」頼闍訶外道アリトハ蓋シ自在黒ノ謂ナラン」と云ふ推定を與へてゐる。然し世親の年代の研究からこの推測を積極的に論證し以て木邦のみならず歐米の印度學會にも多大の貢獻を齎したものは恩師高楠博士である。即ち博士は一九〇四年に金七十論の佛譯及び世親傳の英譯を公にした後、翌年王國亞細亞協會雜誌で「眞諦の世親傳及び世親の年代研究」と云ふ論題のもとに世親の年代を考證して西紀四二〇—五〇〇年とし、續いて世親傳、唯識述記、因明大疏、金七十論の比較研究から大體次の如き要點を述べてゐる。

世親傳には頼闍訶婆娑は僧佉論を作つたと云つてあるけれども世親がこれに對して七十眞實論を作つたとすればこれは恐らく數論七十論即ち自在黒の數論頌を

反駁せんが爲めの書であつたに相違ないから自在黒と類閣河婆娑とは同一人と見られ得る。すれば自在黒は世親と同時代の先輩となる譯で約四五〇年頃の人となる。従つて金七十論の傳統にある跋婆利は婆は娑で然も利と轉倒したものに相違ない。若しこの體說にして正しければ次ぎの如き比較對象と推定が得られる。

- (述記・大疏) 伐里沙 (Vāṛiṣa) — 雨衆外道 (金七十論)
- (世親傳) 毗梨沙迦那 (Vīṛiṣaḥ) — 類閣河婆娑 (僧佉論)

世親 (七十眞實論)

- (金七十論) 跋婆利 (跋利婆) — 自在黒 (數論頌)

且つ世親傳に従へば世親は秘柯羅摩秧多王 (Vikramaditya) と婆羅秩底也王 (Vikramaditya) に保護され類閣河婆娑は前者のみの恩恵を受けたから類閣河婆娑 II 自在黒は四八〇より以前に死んだ人に相違ない。

世親の年代は兎も角としてこの類閣河婆娑 II 自在黒推定説は數論發達史研究の全く暗黒な當時に於て一大光明を與へたので數論研究の泰斗ガルベ (Garbe) もこの説を採用し、キース (Keith)、フーケッ (Foucher) 等も

自在黒年代考

支那所傳に依ればと云ふ條件のもとにこれに従ひ、恰も定説の如く現今までも一般に認められてゐるのである。然しウンテルニッツ (Unterschied) 及びダズグプタ (Dasgupta) はこの説を疑ひ、ベルヅルカー (Berkar) は摩訶羅註の研究から大體次の如き要點で同一説に反對し同時に自在黒の年代を推定してゐる。

- (一) 摩訶羅註で知られる如く自在黒の師跋婆利の原語は Devāla であつて、Vāṛiṣa 或は Vīṛiṣa ではない。

(二) 金七十論が數論七十論 (數論頌) の別名であると云ふ積極的證據はない。同一人と見る爲めにはかく考へたいと云ふだけである。即ち循環論法に過ぎない。

(三) 支那の印度旅行者の記事は必しも正確とは限らない。且つ基法師は傳説的要素を交へない正確な事實を告げてゐるとは見えぬ。

(四) 恐らく金七十論は數論頌とは別種なもので基法師の云へるが如く著者が三洛沙の資金を得たから

九三

かく云はれるのか、或はこの書か金 (Jinpan) 或は金胎 (Chinryōshū) 數論の根本原理の一)と關係がある爲めにかゝる名を得たのかも知れぬ。丁度世親の反馭書勝義七十論が佛教の勝義 (Sattva) と關係ある如くに、

(五) 頼闍訶婆娑の金七十論は自在黒の數論七十論の註釋と見られ得る。

(六) *Vijā, Viśaṅga, Viśaṅgīya* と云ふ名前は摩訶羅註にあるが如き迦毗羅から自在黒に到るまでの傳統の中に擧げられてゐない。故に頼闍訶婆娑やその師 *Viśaṅga* 或は *Viśaṅgīya* は自在黒の後繼者の中に居なければならぬ。頼闍訶婆娑は世親と同時代の先輩であり世親は恐らく西紀三〇〇年頃の人であるから自在黒の年代は西紀二世紀の最初か或は前半と見られ得る。

即ち氏は自在黒と頼闍訶婆娑を別人となし金七十論を後者の書と見、前者の著數論頃の註釋書と考へその結果自在黒の年代を非常に古く見んとするのであ

る。但し(二)(三)(四)の如きは可とするも(一)の理由は全く氏の誤りで摩訶羅註の傳統では *Viśaṅga* と自在黒との間に等 (*Viśaṅga*) があつたから前者は後者の直接の師ではない。故に金七十論の跋婆利の原語は *Dardā* に該當するとは云へぬ。余もこの別人説を主張するものであるか氏と別な證據に依て今それを證明し、年代に關しても氏の推定説を是認せぬのである。

三

余の別人説の證據は次ぎの六項に依るのである。

(一) 前引用の兩記事批判 漢譯佛典中の外道に關する叙述は必しも常に權威あるものでなく往々にして派名と學説とに交錯があり且つ時に譯者自身の説が混じてゐるものもあるが、この世親傳も一般には眞諦譯と云はれるも譯經闍紀開元錄には選述とあり、尙高楠博士も本書は譯書でなく寧ろ眞諦自身の備忘錄か或は彼から聞き傳へた弟子等の手控と見られ得るとさへ云へる如く、全體として見れば決して忠實な譯書ではなく、又龍王が池中に住居するとか、身を捨て、石と成ると

云ふが如き小説的要素をも含んでゐる。一方述記も金七十論の長行を世親菩薩の所造となすが如きは決して事實を傳へたものではない。故にこれ等は數論研究の資料としては單に第二義的のものに過ぎないと云はなければならぬ。更に兩記事を比較するの前には同人説に都合のよい點だけを選んだのであるが、兩者は論争の場所と賞金の額と國王及び師弟關係とを異にする。

即ち世親傳では場所は阿維國であり、賴闍訶婆婆と世親に三洛沙金を與へたものは同一國王であり、賴闍訶婆婆が破した佛教徒は世親の師たる佛陀蜜多羅であるのに、述記では金耳國であり、僧佉外道に千金を與つた王は世親に金を與へた王に依て死後加擡されて居り、又「此非世親之師」の此は證義者で僧佉外道に破せられた僧と見なければならぬから世親と師弟關係はない。兩者を總合すればかくの如き相違があるから何れか一方に依てのみ同人説を證明せんとしても依然難點が伴ふて來る。何んとなれば世親傳のみに依れば著書名がないから世親の七十眞實論に依つて數論七十論

即ち數論頌を豫想せなければならぬが七十と云ふ數は數論持有のものではない。龍樹の著七十空論が西藏譯に現存し、漢譯十二門論にも「如七十論中說」とあるから佛教にも已にかゝる數へ方があつたのであり、「眞實」もベルツァルカーが云へる如く佛教語である。故に七十眞實論を以て直ちに數論頌を豫想するとは限らぬ。又この世親傳は譯書にしても著書にしても眞諦の手になれることは明かであり、金七十論も亦彼の譯であるから若し賴闍訶婆婆と自在黑が同一人であれば彼は必らずそれを知り従つて兩書の何れかに積極的に同一人たることを示す所がなければならぬのに、それが無い以上彼は同一人と見てゐなかつたに相違ない。更に述記を見るに論争の内容の中數論學徒の説として「大地等常……後必不滅故」を擧げてゐるが、數論頌では覺以下は凡て無常であり自性に還没する（頌一〇）と説くからこの學徒の説とは異つてゐる。故に自在黑と同一人と考へることは出來ぬ。従つて總合しても單獨に見るも同人説の根本資料となつた兩書中に已にそ

れと矛盾する要素のあることが知られ得る。恐らく述記にある「金七十論」はこの外道の著書名ではなくて當時已に存在してゐた譯本金七十論から取つて來た借物に相違ない。

(二) Vindhyaśāin の學說 數論に關係あると思はれるこの人の言或は説として他の書に引用されてゐるものが余の知る限り五種程ある。これ等と數論頌との比較研究は彼と自在黒とが同人或別人かを決する重要な契機たり得るものであるから先づこの斷片を左に擧げ次にその内容討究に入らん。

I vindhyaśāinoktam "satraparāmanera punitāpatavī-
⁽¹⁾⁽²⁾ १) hi (Bhojadera ; Pāṣāṅgaropala IV, 22)

I vindhyaśāinī tīreraṅṅ bhogavāśīste
⁽¹⁾⁽²⁾ puruṣo vīkṭātmāira svanibhāsmacetasu | manū-
karou śānūdyādūpāṭhīṅ spharīkam yathā || (Gan-
arata, Tarkarāhaya-śrīpikā)⁽¹⁾⁽²⁾

■ antarābhavadehastu niśīdho vīndhyavāśinā tadastīve
pramāṅgān bi na kin cidaragānvyate (Kumārīha;
ślokaśāntika, Ātmavāta, 62)⁽¹⁾⁽²⁾

IV saṅdhyānāśvabhavaravṛtoḥhīṅ pramāṅgānā vīśvād-

īśāmetāca līkṭān vīndhyavāśinā || (Ibid. Anu-
nāpāriccheda, 143)⁽¹⁾⁽²⁾

■ sānūyānāra sādīśyān bhavetī vāyukūmātrākam
teca nāyāntābhīno'rhatī sādūyānāni varṇānam
granthe vīndhyānīśvāna bhānīteṅ sādīśyānvyate
(Ibid. Ākṛtvāda, 70—72)⁽¹⁾⁽²⁾

(I) と (IV) は彼自身の言であり (II) 以下は彼の意見である。(I) は誰に依るかは不明であるが、余の知る限り (I) と (IV) はジェーコブ (Jacob) に依り (II) は高楠博士に依つて始めて指摘されたもので、(V) は余自ら發見せるものであるがあとでキースが已にこの内容をその著で説明してゐるのを知れり。⁽¹⁾⁽²⁾

(I) は餘りに簡單で内容は不明であるも *tanpātra* と云ふが如きは數論頌にはない術語である。

(II) は神我と自性の關係を述べたものでこれを拙譯すれば

神我は非變異自體のみにして接近より無知なる意を自己に似れるものとす、恰も映像が水晶をなす如くに、

となるが、こゝで自性屬中で神我に最も近いものを意としてゐることが知られ得る。然るに數論頌では三七に『覺は神我に對して一切の享受を成就せしむるが故に又自性と神我との細異を區別す』とあり、又自性から最初に轉變するものを覺とする(頌二二)から神我に最も似たものは覺であつて意の如きは單に我慢から變異して思惟作用をなすもの(頌二七)としか見てゐない。

尙水品の例はこの頌の直ぐ前に引用されてゐる阿修利の反影、(prātibhā)諷の實例であつて數論經註にも屢々用ひられ二元の交渉を説明する適例であるから若し同人であれば頌でも用ふべきなのに頌では單に結合方法としては(三〇) (如し、頌二〇)を用ゆるのみである。(三七) 又この(一)は(二)以下と同じく輪盧迦調であるが數論頌は阿梨耶調である。時には同一人でも色々異つた調で書くこともあり得るが然しこの場合自在黒の名では阿梨耶調で頻闍訶婆娑の名では輪盧迦調となつてゐるからには寧ろ別けて二人に見た方が合理的である。更にこの頌を擧げてゐる六見集註には或は數論頌或は自

在黒或は迦毘羅の徒曰として數論頌を六回引用してゐるに拘らずこれ等の一つとして頻闍訶婆娑のものとしてゐない。故にこの註の作者クナラトナ (Gurātana) も自在黒と頻闍訶婆娑とを別人と見てゐることが知られる。(三〇)のみでも内容形式何れからするも別人説が有利に開展する。

(一)は彼が中有身 (Mahābhāvadāna) を否定しそれに對してクマリーラの同意を述べたもので、中有身の構成要素は何んであるかは不明であるも數論頌四〇に『大を始めとし微細を終りとす』と定義する細身 (sūksma) に相當し、頌ではこれを輪廻の主體となしてゐる。尙數論頌六・六九に依ればツナンダナ阿闍梨はこの細身を二元結合の原因として居り、智度論卷第七十にも數論説を擧げ『見身始中陰識……於世性中初生覺、覺即是中陰識』と云つてゐるから輪廻身を認めるのは數論一般の思想である。故に若し中有身が輪廻身を意味し彼がそれを否定したとすれば彼は異僧伽の人と見なければならぬ。

(V)は彼が *सुखसहितं* 語を認めたと云ふのであるが果して彼がこれを如何なる意味に解してゐるか是不明なるも文字通りでは特殊の現量であり、引用の目的からすれば比量中の平等比量 (*samanyabhisā*) に對する特殊比量と解さる。何れにしても數論頌にはない考へで頌では量としては現量比量聖教量を認め(頌四)その中比量を三種として(頌五)その一たる平等比量の名を擧げてゐるのみで(頌六)他は註釋家に依れば有前有餘である。

(V)は類論に於ける彼の説を引用したものでその大意は *Parthasarathimītra* の註 *śāyanaśāstra* に依ると同 (*śāyana*) は個物 (*vācī*) と異つたものに拘らず類關訶婆娑は別のものと見てゐない、それは事實上理解されないといふ意味であるが、個物・種類の如き問題は數論頌には全然存在しない。これ等は彌曼蹉・勝論・正理學派の研究題目である。

同人説を主張するものはこれ等の何れかを擧げて自在黒が數論頌以外に書のあつた證據としてゐるが内容

を比較すれば到底同一人の作とは考へられぬ。自在黒に頌以外の書のあつたことは前述の六見集註に自在黒曰として

“*pratinīyadhyaeva śyāh śrotvīdisamantīho ‘dhyakṣam’*”

と云ふ句があり、^(E1)これが數論頌にないことから知られるが、然しこれは頌五の註と思はれる位類似し前半は *śāyana* と *śāyana* を異にするだけである。勿論異つた書を同一人の著とする爲にはこれ程の類似を必要とせなければならぬ理はないが、上述の凡ては餘りに類とその内容を異にするから到底これを同一人のものと見ることとは出来ぬ。但し類關訶婆娑が *śāyana* である限りキースが *śāyanaśāstra* にある類關訶婆娑を數論に關係あるそれと別人と見る如く、^(E2)余と雖も必しも以上の凡てが同一類關訶婆娑の説とは思つてゐないが、その何れかゞ世親傳の類關訶婆娑の説であるに相違ない。恐らく(II)の如きであると思はれるがそれとて引用者それ自身が已に自在黒のものとしてゐない。尙この外に類關訶婆娑と云ふ名のある文献は摩訶羅註の序文(頁

(三) 及び勝吉祥の序文(頁七)に擧げられてゐるが然しこれ等は必しも數論師であるとは思はれぬ、現に數論諦月光の著者ウァーチヌスバテ・ミシユラは瑜伽經註の註たる 'Tattvavaiśaradī' (四・一註)で藥品に依て神通力を得た牟尼 Maniśra をも頻闍婆娑と稱してゐる。

余は數論に關係ある頻闍婆娑の説を更に多く輯めて般遮尸訶斷片の如く頻闍婆娑斷片の集成を企圖してゐるものであるが、現存のものに依ては到底同一説は成立せぬと云はなければならぬ。

(三) 世親の著書に於ける數論說 漢譯二十七種程に及ぶ世親の著書には隨處に數論說が述べられてゐるがその中比較的詳細に説いてゐるものは眞諦譯の攝大乘論釋論と佛性論である。これ等と數論頌とを比較して果して世親が頌を知れりや否やを檢討して見るに、前書卷第二に釋曰、偈法引五義證立自性是實有として、

- 一、由別必有總
- 二、由末似本
- 三、由事有能
- 四、由因果差別
- 五、由三有無分別

自在無年代考

とあるのが數論頌一五の

別類有量故 同性能生故 因果差別故 遍相無別故

に類似してゐるも全く同一ではない。更にその次に各諦の還没及び轉變を説いて

(世間壞時) 十一根—五大—五唯量—我慢—智

(覺)—自性

(世間起時) 自性—智—我慢—乃至五大—十一根

としてゐる。^(四三)然るに數論頌に於ける轉變の順序は頌二

二に説く次ぎの型のみである。

自性—大(覺)—我慢—十一根

五唯—五大^(四四)

故に五大には決して能生性を與へず唯變としてゐる。

但し笈多共行矩等譯及び玄奘譯の同本にはかくの如き數論說を述べてゐないからこれは或は眞諦が勝手に加筆したものとも一應考へられ得るが、それなら金七十論も眞諦譯であるからこれと全く同じものを加ふべきである。然るに金七十論の長行に頌と異つた

自性—覺—我慢—五唯—
十一根(四七) 五大

自性—覺—我慢—十一根
五大(四七)

の如き型を用ゐるも五大—十一根とはせず又自性存在
證明の五義の解釋も攝大乘論釋論のそれとは異つてゐ
る。故にこの論に於ける數論説は眞諦の加へたもので

なくて世親の觀た數論説に相違なく然もそれは頌と異
なるものである。次に佛性論を見るに卷第一中の破外
道品に勝論と並べて數論の自性と因中有果論を破して
ゐるが、その中に「自性生五唯等」としゐる。これは
勿論自性から直接五唯が出ると云ふ意味でなく果の代
表として五唯を擧げたに相違ないがその前に「汝謂隣
虛微塵常不可空故」と説いて五唯を認めると同時に隣
虛微塵を認め然もそれを常とするが如きは頌の説では
全然ない。尙量に關して「證(量)既不成、比(量)譬
(喻)聖言等量皆失」とあつて、(四七)正理學派の認める四量

(四八)で數論と駁してゐるが、頌では前述の如く三量を認め
るのみで譬喻量は説かぬから、若し世親が頌を見てゐ
たならこの三量で破さなければならぬ。更に若し同じ
眞諦譯如實論を宋元明宮の四本及び文軌の云へる如く
世親の著とすれば(四九)その中に「外曰、有我、何以故、聚集
爲他故」とあるのが頌一七の神我存在證明の第一理由
と全く同じいが次に「他者我故知有我」「不依道理
定有我」とあるが如きに頌と異なる。

元來世親が大乘教典を製作したのは世親傳に依れば
無着没後の晩年の頃であるから(五〇)七十眞實論を書いた以
後である。故に若しこの論が數論頌の反駁書であると
すれば世親は大乘教典製作當時は頌を必らず知り、數
論説を擧げる場合には何によりもこの頌に依らなければ
ならないのにも拘らず頌を豫想する所が少くて反つ
て頌と反する説を述べてゐる所から判斷すれば彼は頌
を知らなかつたと云はなければならぬ。故に頌と合す
る點があるにしてもそれは頌以外のものから來たに相
違ない。何んとなれば頌七一、七二に説く如く自在照

は從來傳はれる數論説を單に整理組織した人に過ぎないから世親當時には頌と似た數論説が存在してゐたからである。従つて世親の觀た數論説が頌に依るものではないとすれば世親と自在黒とは全然關係なしと云はなければならぬ。

(四)毗梨沙迦那と自在黒

シューラーダー(五七) Grander) 及

び字井博士の研究に依て明かにされた如く、毗梨沙迦那に六十科論 (Sāṅgītra) と云ふ書があり彼の學説は

有神的數論説であることはその斷片に依ても又ウァー

チ、スバテ、ミシユラが商羯羅の吠檀多經註の註 Bhāṣanā

二・一・三に彼を瑜伽論の解説者 (Vyākhyāyitā) と稱して

ゐることからも知られ得る。然るに頌七二の説明に

於て、摩訶羅註に六十句義 (Ṣaṣṭiśloka) として、數

論諦月光に *Ṣaṣṭiśloka* にあるとして、數論月光に他

の書 (Grāhantā) に於ける六十句義として、金七十

論で十義五十義として擧げる所のは表現は一致せぬが

何れも六十の題目であつてその内容は全く一致し

然も數論頌とも合ふから無神論説である。然も摩訶羅

註では六十科論に於ける六十句義としてゐるから、こ

れ等は何れも六十科論と云ふ書に於ける内容を頂目的

に要約して擧げたのに相違ない。故に六十科論に毗梨

沙迦那の作と作者不明のものにあつて前者は有神的數

論説を後者は無神數論説を述べたものであることが知

られ得る。金七十論の頌七〇の長行には『般尸訶廣説

此智有六十千偈』とあるから六十千偈は六十科論の

誤で結句般進尸訶が六十科論の作者と見らる得るがこ

れは字井博士も云はれる如く誤りに相違ない。こゝで

頻闍河婆娑(五八) 自在黒説に従ふものゝ中には世親傳に説

く師説を改易して大に師の噴妬を受けたと云ふ記事は

毗梨沙迦那の有神的數論説に反して自在黒が無神數論

を主張した事を示してゐると見え(五九)。然るに頌七二

は『説話と外論を省略すと雖、この七十論の中に含まる

あらゆる意義は即ち全六十科論の意義なり』と説き、

この六十科論の内容を前述の各註が六十題目として擧

げたのであるから自在黒はこの無神數論の六十科論に

依て頌を作つたことが知られる。かく基く所があると

すれば何も好んで彼は有神論的な毗梨沙迦那と死後石に變じなければならぬ程深い師弟關係を結ぶ必要はない筈である。故にこの點から見ても同人説は成立しない。

(五) 金七十論中の頻闍訶婆娑 麗本には缺くが宋元明の三本には頌七〇の長行に

次爲般遮尸又爲頻闍訶説、是般遮尸及頻闍訶廣

説此論有六十偈……次第乃至婆羅門姓拘式名自在黒(五九)

と説き明白に頻闍訶の名を擧げ自在黒と別人と見てゐる。尙四本共に頌一二の長行の中に『如婆娑仙人説偈』として次の頌がある。

喜樂爲憂憂 憂惱與喜憂 有時喜憂惱 與闍難爲憂(五七)

この婆娑仙人は頻闍訶婆娑であると見なければならぬ。然るにこの頌に相當する原文は輪盧迦調であり且摩訶羅註には *evam bhūti* としガウダバグ註には *ukam a* 勝吉祥には *taha cakra vṛṇṇatayam* と

して引用してゐるから、これは自在黒のものでは勿論なく、又頻闍訶婆娑のものでもあるまい。故に余はこれを頻闍訶婆娑の頌として前に擧げなかつたのである。恐らく金七十論の原作者か或は譯者眞諦が勝手にこの名を加へたものと思はれるが何れにしても明かに自在黒のものでない頌にかゝる名を附することそれ自身が頻闍訶婆娑と彼とを同一人と見てゐない證據と云はなければならぬ。

(六) 隨相論の跋婆梨柯 金七十論の傳統中の跋婆梨は跋利婆の誤りであり従つてそれは世親傳の毗梨沙迦那に相當すると考へられ得るも余の發見した所に依れば跋婆梨その人か或はその徒を意味する跋婆梨柯と云ふ名が常見有我見者の一人として隨相論に擧げられてゐる(五九)。こゝでも亦同じ誤りが繰返されたとは到底考へられぬから利婆跋と云ふ人は必らず存在したのであつて決して跋利婆の誤りではないと云はなければならぬ。従つて跋婆梨を自在黒の直接の師としても毗梨沙迦那は自在黒の師ではあり得ない。

以上六項の理由は頼闍訶婆娑が數論頌を作つたと云ふ明白な文獻が存在せざる限り到底窺し得ざるものであると信じ、余は頼闍訶婆娑の自在黑説を否定し、従つて自在黑を世親と關係ある人と見ないのである。然らば彼は果して何時頃の人か、この點に關して余は一私考を有するも已に豫定の紙數を超過せるを以て他日の機會に論述せん。

註

- (一) 數論頌七二、摩吒羅註末題、勝吉祥始題末題、六見集註 P. Teil 3, 1—9 (Bibl. Ind. Edition) 參照。
- (二) この頌以下は後世の添加であること、及び數論頌の類數の取扱ひに就いては拙稿立正大學大崎學報第七十八號頁八一—六參照。
- (三) 従來拘式は *Kaṇḍha* としてゐるが(高楠博士佛譯金七十論頁一四七等) 摩吒羅註頁八三に *Kaṇḍhā* *Kha* *isarakṣarāṇā* とあるから *Tuṣala* を用ふ。
- (四) 大正藏第五四卷頁一二六二、ト。金七十論の頌の數ハ方は以下梵本の番號に依る大正藏脚註參照。
- (五) 以上 *Tuṣala* までの傳統は、六見集註頁八六にもある。

(六) 漢譯雜寶藏經卷第七 (大正藏第四卷頁四八四、ト)

自在黑年代考

に馬鳴と同時代の大臣の一人として摩吒羅の名を擧げ、又提婆菩薩釋楞伽經中외道小乘涅槃論(大正藏第三三卷頁一五七、ト)に摩陀羅論師言云云とあるが(宇井博士哲學雜誌第三八五號頁六六—七參照)これ等は今の摩吒羅と別人である。何んとなれば摩吒羅註は瑜珈經を引用し(頌二三註)因明の三十三過を擧げてゐる(頌五註)こゝから見ればこの書の最古年代は陳那天主以後でなければならぬ。尤もベルグアルカーは原形摩吒羅註を認めその最下年代を四〇〇年とし、現存摩吒羅註や金七十論やガウダパーダ註の基礎であるを見てゐるが (Annals of the Bharatkar Institute Vol. V, part. I, p. 178) 摩吒羅註のみの原形を認める必要はない。ガウダパーダは約七世紀頃と見られ、ヴァーチヤスバテイ・ミシュラは八五〇年頃の人である。ナールヤーナ・テイールタの年代は不明なるも左程古い人とは考へられず、勝吉祥はカヱイラジ (Kaviṇā) も同書序文で(頁八)云へる如く商羯羅の著でなく恐らくそれ以後のもの、作であらう。

(七) 文字通りでは *Vātsīyana* であるが然し *Vātsīyā* を毗世師と譯す様に派生音を出すと限らないし、又數くとも數論に關係のある梵本ではかゝる人名は見當らず、後にも述べる如く *Vātsīyānva* は諸所に引用さ

れてゐるから原語はこれに相違ない。

- (八) 因明入正理論疏卷中參照(大正藏第四四卷頁一一六一七)。

- (九) 大正藏第三六卷頁九九、c。

- (一〇) 日本大藏經、金七十論頁四、b。

- (一一) 佛書出版會粹、上卷頁二、b。

- (一二) 頁五二二、頁五二四。

- (一三) *La Saṃkhyākanika*, Bulletin de l'école française d'Extrême-orient.

- (一四) *The T'oung-pao*, July, p. 270—296.

- (一五) *JRAS*, 1905, p. 33—52.

- (一六) 現代佛教七十號七十一號(世親菩薩の年代)參照。

- (一七) Garbe, *Die Saṃkhyā-philosophie 2. Auflage*, p. 72—。

- (一八) Keith, *The Saṃkhyā System*, p. 79; *The Karma-Mīmāṃsā*, p. 59; *A History of Sanskrit Literature*, p. 488; Farguilar, *An Outline of the Religious Literature of India*, p. 120.

- (一九) Winternitz, *Geschichte der Indische Litteratur*, I, p. 452; Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, p. 218, n. 3.

- (二〇) Bhattachar, *Commemorative Volume*, p. 176—8.

- (二一) 三浴沙は世親傳にあり述記には千金をあるのみである。

- (二二) かく世親より古ろく見る理由として氏は頁一七七の脚註五で摩吒羅註には混亂があり且つ頗か誤解してある點があるからとしてゐる。尙前述註六所載の書でも自在黒を二世紀が或は二世紀前半ならんとしてこの説を支持してゐる。

- (二三) 宇井博士印度哲學研究第六、頁九九—一〇〇參照。
JRAS, 1905, p. 38.

- (二四) 大正藏第三〇卷頁一六〇、a。

- (二五) ガルス (Saṃkhyā-Philosophie, p. 78) 及スルツァンルカー (Bhand. Comm. Vol. p. 177) はこの次々にある *anyatāpi* 以下も類同詞藻のものとしてゐるが確定的でないから今は取らぬ。

- (二六) *Am. S. S.*, p. 57.

- (二七) 原本には *Yandhyavāsi* ちつひるむがこれ(は)明かに誤りであるから他の書に従つて訂正せり。

- (二八) *Bibl. Ind Edition*, p. 104; 卷ノの頭 (1) *Maṭisēṣa* の *śādrīcāmaṅgari* (Chow. IX, p. 119) 及び六見集の *śādrīcā Maṅgadhra* の *Ṭaḅhuvitti* (Chow. XCV, p. 36) に引用せよ。

- (二九) Chow. I, p. 704.

- (三〇) *Ibid.*, p. 393.

- (三一) 一本には *svagranthe vidhyavāsa* である。

- (三二) *Ibid.*, p. 665; *Tattvasamgraha*, 1636參照。

(32) JRAS, 1905, p. 355—6.

(33) *Ibid.* p. 162.

(34) Keith, *The Karua-Mimāṃsā*, p. 53—9.

(35) 二元の結合に關しては拙稿立正大學大崎學報七十二號頁一六七—一七三參照。

(36) *Ibid.* p. 69 に數論頌 54; p. 102 に頌 22; p. 103 に頌 19; p. 107 に頌 62 p. 109 に頌 9.

(37) この頌を引用してゐる *Maṅgala* 頌六二、三、五九を擧げてゐる。

(38) 大正藏第三卷頁五四六。

(39) *Ibid.* p. 108.

(40) *The Karua-Mimāṃsā*, p. 59.

(41) 大正藏第三卷頁一六四、一、二。

(42) 頌二四、二五、三八參照。

(43) 頌三、八、一〇、一四、四一註。

(44) 頌二四、三〇註。

(45) 大正藏第三卷頁七九一。

(46) 正理經一・一・三。

(47) 宇井博士印度哲學研究第五、頁四八六參照。

(48) 大正藏第三卷頁三四、a、b。

(49) 同第五〇卷頁一九一、a。

(50) Schrader, *Das Saṅgītantra* (ZDMG, 1914, 68 Band, p. 101—110) 宇井博士哲學雜誌三七九號頁六九—八

一。同文館哲學辭典附加頁九三四—五。

(51) 頌一七のガウダバーダ註にも六十科論を著と見てゐる。

(52) *Ibid.* p. 79.

(53) Schrader, *Ibid.* p. 109.

(54) 大正藏第五四卷頁一二六二、一、及び脚註。

(55) 同 頁一二四八、a。

(56) 數論諸月光にもこれを稍異つた頌があり、*Saṅkhyā-sāhgraha*, p. 106 (Chow. No. 286) にもある。

(57) 大正藏第三卷頁一六四、。

追記

稿了後 *Tattvasaṅgaha* の註 *Pañcīnā* の中で類閤訛婆娑断片として次ぎの如き楡盧迦調の頌を發見したから加へて置く。

yadewa dadhi taksiraṇi yaksiraṇi takdadhiri ca

yadati nudhiraiva khyāṇi vindhyaśāśī (p. 27)

この頌の内容も數論頌と一致せぬ。數論頌もこの註で十回程引用されてゐる。従つてこの註の序文に於て *Phataca-* *ya* も類閤訛婆娑と自在黒とを別人とてゐる。(p. LXII)

古代日本の社會關係と佛教の世界觀

——日本古代佛教史の一齣——

細川龜市

一 古代日本の經濟的構造

日本の古代社會は、原始共產制が最高の發展を遂げたる・従つてまたその最後の發展段階たる農業共產制社會 (Agrarkommunismus) であつたやうである。神代に在りても農業は既に相當の進歩を遂げてゐたるもの如く、神話にはこれに關する數多くの物語に接する。城戸幡太郎教授の研究に従へば、農業神話としては天照大神は良田および農作を表現した神であり、スサノヲの命は磯角地および不作を表現した神である。そしてスサノヲの命の性格に關係して荒田および不作の意味は、風雨によつて良田を荒し不作にするといふ意味に解釋される。故にスサノヲの命の風雨に對して、天

照大神は日照を表現した日神である。農業神話として生産が不作である場合には、太陽の消極的な影響と風雨の積極的な影響とが考へられるが、日本の神話に於ては、前者がこの天石窟隱の神話として、後者は保食神或は大氣都比賣殺害の神話として表現されたのである。食保神の死によつては直ちにその屍體から穀物が生産されたのであるが、日神の死によつてはそれほど單純に生産は恢復されない。こゝに日神の死を蘇生せしむるために特別な神事が行はれねばならなくなるのである。而してこの神話に表現された田は、天照大神に屬するものとスサノヲの命に屬するものとに區別することが出來、前者は良田であつて、記には營田と書い

てあり、紀の本文には天狭田長田とあり、一書のうちには天垣田とあり、更に他の一書には「日神の田三處あり、號つて天安田、天平田、天邑并田と曰ふ。此れ皆良き田なり、霖旱にも經ふと雖も、損傷はるゝ所なし。其の素戔鳴尊の田亦三處あり、號つて天織田、天川依田、天口銳田と云ふ、此れ皆磽地なり、雨ふれば則ち流れぬ。早れば則ち焦けぬ。故れ素戔鳴尊妬みて姉の田を害る」とある。營田は「つくだ」であつて、農作をなし得る田の意味であり、狭田長田は文字通りの田であつて、長方形の整理された田のことであらう。更に天垣田といふのは田が害されないやうに垣で圍まれた田といふ意味であり、天安田は農事に安全な田、天平田は平坦な田、天邑并田は邑を併合して共同に耕作する廣大な田を意味し、これに對して天織田は樹木の切株などの残つて居る田、天川依田は川に接近した田、天口銳田は川口から水が鋭く落ち込んでくる田である。これによつて田の良否が理解されるが、茲に特に一言を要することは、上記の神話は恰も天照大神や

スサノヲの命が土地を私有してゐたと解することは、甚だしく失當であらうといふことである。經濟學博士黒正巖氏は曾て「かの素戔鳴尊が天照大神の御田の肥沃豐饒なるを妬みて、その田に妨害を加へたといふ傳説は、當時土地私有制の存在せしことを暗示するものではないかとの説もあるが、疑はしい問題である」として疑問を提出されて居るが、併し右の神話はむしろ土地共有制の事實を證するものなることは猶ほ後に述ぶるが如くである。

更に右の神話に引續いて、スサノヲの命のなした暴行によつて農事の損傷が如何なるものであつたか、と理解される。記には畔離、溝埋、とあるが、紀には更に重播種子をなし、天の斑駒を放ちて田の中に伏さしむとあり、紀の一書には穀すでに成るとき絡繩を互すとあり、また他の一書にはその他に糜渠槽、挿籜といふのが舉げられてゐる。畔離は毀畔とも書かれ畔を毀すことであり、溝埋とは溝を埋めて水を通はさぬやうにすることであり、重播種子とは種子を二重に播くこと、

廢棄槽は時ならぬに樋を放ちて水を入れることである。——以上の神話は、吾が古代に於ける農業が甚だしく進歩の緒に就いてゐたことを物語るものである。

農業共產制社會に於ける犯罪には、天ツ罪と國ツ罪との二つがあつた。天ツ罪とは右の神話に於けるスサノヲの命の行爲の如く、畔毀ちや溝埋や重播種子や挿籤などの如き、生産手段の共有と勞働の共同といふ共產主義的社會原則に違反する行爲をなすものに對して課される刑罰であり、國ツ罪とは獸姦や骨肉相姦といふ如き、氏族の血液の純潔を濁すものへの刑罰である。この意味に於いて、神話に天照大神とスサノヲの命とが各々土地を有してゐたとあるのは實に土地私有制の學證をなすものではないのみならず、寧ろその反對を證するものである。而のみならず、右の如く各々土地を所有してゐたとあるのは個人的所有ではなくて、共產體成員の選舉によつて共同體の共同事務を執るために擇ばれたる氏族または部族の首長が、それ／＼共同體のために共同體に屬する土地を保護する一行動に外な

らないやうである。當時に在りては一氏族に對する他氏族の土地獲得鬭争は屢々繰返されたるものにして、天照大神とスサノヲの命との場合は凡らくかゝる場合の説明であらうと思ふ。

古代日本に於ける土地共有制は若干の反對學者を除き、多くの學者によつて肯定されてゐる。故法學博士福田徳三氏は『日本經濟史論』に於いて逸早くこれが肯定説を主張され（尤も博士は其後この自説を拋棄されてはゐるが）、最近に至つては東北大學の石田文次郎博士によつても強調されて居るが、⁽³⁾中に就きても最も權威ある妥當なる説明は、凡らく故文學博士内田銀藏氏の立論であらう。内田博士は『大化以前の世に於て、班田若くは之に類似の慣行存在したりとの直接の徵證は、一もこれあることなし。故に上古に班田の制度存したりと云ふことは、明確に之を立證する能はずとす。然し精細に討究し、綿密に考察するときは、此の法を以て、單に大化の改新に當り唐制に倣ひ、從來の土地制度に反して新に立てられたるものとしては、甚だ説

明に苦む點なきに非ず。即ち當時此の法の制定あるに先だち、既に我が國に於て、之に類似の慣行存在し人民頗る此の種の土地制度に習熟し居りしとするに非れば、充分に解釋し難きことあるなり』^(四)とて、九箇の理由を指摘して居られる。かくて内田博士は微に入り細を穿ち綿密なる論證を試みられてゐるのであるが、併し今日この説に對し若干の反對説が無いではない。けれども今私の信ずるところによれば、博士の説は頗る首肯さるべき最も妥當なる立論であると思ふ。一般人民の經濟的利害に直接的な影響を存する斯種の班田收授法は、過去にかゝる制度が行はれてゐたればこそ、大なる支障なくして行ひ得たのであらう。それを單なる唐制の模倣なりとなすは不當である。

農業共產制社會は、原始期に於ける人間の社會的發展の最高の產物として現はれ、長いあいだ社會的・經濟的および精神的進歩の最上の保證物であつた。以上に述べが如く、大化改新に於ける土地國有主義は農業共產制の一變形と見做し得る。吾々は後代に残つた

農業共產制の諸形式から、國家成立以前に於ける農業共產制社會時代の諸形式を推測することが出来る。否、農業共產制の執拗な生存性から考へて、かくの如き溯及法こそ、國家成立前の農業共產制を知る最も正しい研究方法である。^(五)固有日本人または原日本人と謂はるるツングース族が日本へ渡來し來つた當時に於ける彼等の生活は、聊々嚴密な意味に於ける原始共產主義的生活であつたと思はれる。而して私のこゝに特に強調しておきたいことは、このやうな原始共產制社會に於いては、佛教はいさゝかも信仰されなければ、また弘通することも出来ないといふことである。優しき戀の説話や、原始的なフニズムや、山野に獵して自由なる而して平等なる社會に生活せしことを残せる彼等の神話は、厭世觀を基調とする佛教に何等の關心をも有ち得なかつたであらうことは明かである。佛教は、原始共產制が崩壞して私有財産制が發生し、社會の内部的分裂を導ける一定の時代に於いてのみ初めて弘通することが出来るのである。この意味に於て私は佛教

と原始共產體との關係を十分に把握してかゝらねばならぬと思ふ。

然れども、一切の機構がすべて歴史的なものであるやうに、古代日本の原始共產制社會も決して絶對的な永久の存在たり得なかつた。共同體の一切の成員に對し自由と平等とを保障し來つたこの社會の内部には、生産力の發展による私有財産制が擡頭しつゝあつた。

當時に於ける主要なる生産手段は鋏と鋤とであるが、鋏は土地を掘つて耕作する道具であり、鋤は土地をすいて耕作する道具である。文學博士鳥居龍藏氏の人類學的研究によれば、これ等二つの主要農業要具は當時にあつては既にその形式は大いに發達し、各々先端に鐵の刃をさし込んで居る。この點に於いて吾が上代の鐵鋤は原始的なものではない。池溝灌漑の如きも極めて積極的に行はれ、かくて農業が最も基本的な産業となるに至るや、百姓は『おほみたから』として重要な徵求對象とされ、下級の勞耕民衆の地位に墮つるに至つたことが屢々日本書紀に見へて居る。土地共有制の

崩壞、從つてまた私有財産成立の魁けをなしたものは、凡らく家畜や宅地などであつたらうと思はれるが、併し滔々たる土地私有化の躍進は遂に付て一切の共同體成員を平等に養ひ來つた耕地そのものを私有地に轉形せしむるに至つた。彼の田莊たてと稱する土地の如きは、皇室・貴族・豪族・寺院等によつて領有される廣大なる私有地に外ならない。中に就きても皇室の私有地は極めて廣大に亘りたるものゝ如く、皇妃または皇子の御名を後代に傳ふるために設けられたる御名みかど・御子代などは各世代に定められて居る。而してこのやうな土地私有制の擡頭は、やがてまた奴隸制度成立の物質的基礎となつた。そも、奴隸制度は社會の物質的生産力が或る一定の程度まで發展し、一人の勞働を以て優に二人以上を養ひ得るに至れる時代に始めて成立し得るものである。經濟學博士本庄榮治郎氏が曾て奴隸發生原因を述べて、征服・和略等六箇の理由を擧げられたのは、奴隸の發生原因と奴隸を作り出す手段とを混同されたものであつて、奴隸制度成立の基

礎的原因を説明せるものではない。奴隸發生の原因は、人間の勞働生産力が發展し、これを必要勞働と剩餘勞働とに分割し得るに至れる。一定の社會的・經濟的・諸條件そのものである。この意味に於いて、スコッティ

の次の立論は正當であらう。曰く、『戰爭によらず、並びに一般に強力的行爲によらずして奴隸が發生したといふことは、吾々の知らねばならぬところである。戰爭は急速に奴隸を作つた。だが若しも、奴隸發生の社會的條件が、社會的進歩が、伴つてゐなかつたならば、奴隸は決して發生することも、増加することも、更にまた奴隸制度が發達することも出来なかつたのである。金屬が使用され、土着農業によつて游牧經濟が一掃され、生産が増加し特化するやうになり、商業が起り、簡單にいへば、土地が私有財産となり、富が蓄積され、かくの如き社會的機構が生ずるに至つて初めて奴隸制度が普遍的に行はれ、奴隸主はその權力手段を以つて富を蓄積し、以て尖鋭なる社會的對立構成するに至つたのである』^(九)と。それ故に、奴隸發生の基礎的原

因は一に係つて生産力の發展に在り、暴力の如きは單にその一手段たるに過ぎない。

さて奴隸制度の發展は私有財産制度の發展と正比例する。土地の私有者は自己の勞働力のみを以てしては其の土地を耕作し得ざるに至るや、戰爭によつて捕へたる捕虜を直ちに殺さずして之れを己れが奴隸となし、自己のために勞働せしむるやうになつた。それは人間の道徳的感情を以てしては如何とも説明し得べからざる事柄である。古事記には神武天皇の東征を述ぶるにあたり、『かれこゝに詔りたまはく、吾は、日ノ神の御子として、日に向ひて戰ふことふさはず。かれ賤奴^①（やつこ）が痛手をなも負ひつる。其地より廻り幸でまして、紀ノ國男之水門に到りまして、詔りたまはく、賤奴^②が手を負ひてや、命すぎなむと、男健して崩りましぬ』とあるが、これによつて見れば、既に神代の末期には奴隸が發生しつゝありしものゝ如くである。而して吾が上代の記録中には斷片的ではあるが、奴隸制度が存在したことを説明せる史料が尠ならず存存し

てゐる。例へば日本書紀には、倭人族の祖先なる火酢芹命ヒツリノミコが、彦火々出見尊の咒術に降參して、

吾當事汝爲奴僕願垂救活。

と云はれたとあり、また日本武尊は蝦夷を征伐して、

俘其首師而令從身也。

とあるが、これ即ち謂はゆる天孫民族が倭人・蝦夷と戰つて、その俘虜を奴隸としたことを物語るものである。また魏志の倭人傳には、

犯法者沒妻子重者滅其門族。

とあつて、吾が上代には、犯罪人の家族を沒して奴隸とする風習のあつたことを傳へてゐる。古代日本の土地私有制および奴隸制度が如何なる程度まで行はれてゐたかといふことは、古書によつては未だ十分に知ることが出来ないが、併しそれが大化改新直前頃には如何に鋭き形態を採つてゐたかは、孝德天皇・大化元年の勅によつてその一斑を窺ふことが出来る。即ちその一節に曰さく、「其臣連等伴造國造。各置已民シノミ戀情コイナヒ驅使。又割國縣山海林野池田。以爲已財爭戰不已。或者

兼併數萬頃田、或者全無容針少地。」（はりさすばかりの地）及進調賦時、其臣連伴造等先自收歛然後分進。脩治宮殿、築造園陵、各率已民隨事而作」と。これによつて見れば、臣・連・伴造・國造などの貴族豪族等が各々自己の私民を置いて驅使し、廣大なる田野を掩有して自己の私有財産となし、他方、貧民は尺寸の地をも有たずして窮乏のドン底に沈淪してゐたことが明かである。

原始共產體の崩壞——私有財産制度ならびに奴隸制度の發生。社會の經濟的構造に於けるかゝる本質的な轉形は、人類社會初まつて以來の最も大きな輻軸的な變革であつた。曾ては共同體の一成員としてその生存を保障せられ・自由平等の權利と地位を擁し來つた大多數の彼等は、漸くにして不自由と不平等とを強要されねばならなくなつた。それは全く彼等の意志から獨立せる不可避な事態である。而してそのことは同時にまた、古代日本人の世界觀と社會觀を根本的に變革し、厭世と忍従とを基調とする生活に甘んずるに至つ

た。日本への佛教の渡來は、實にこのやうな歴史的條件のもとに行はれたのであつて、抱括的な厭世哲學をもち、同時に慈悲を説法する佛教が、日本へ根を下すことが出来た根本原因は、かゝる物質的基礎を把握することによつてのみ、初めてその全的理解に到達し得るかに思はれる。だが私はこれ更によりよく認識するため、以上の如き經濟的構造の必然的所産たる氏族制度の成立・發展ならびに没落過程、及び共同祖神の崇拜を明らかにし、然る後初めて佛教との交錯を究明せねばならぬ。讀者乞ふ、これを説かしめよ。

註 (一) 城戸幡太郎、古代日本人の世界觀、二二七頁以下

(二) 黒正巖、農業共產制史論、二二〇頁。

(三) 石田文次郎、土地總有權史論、參照。

(四) 内田銀藏、日本經濟史の研究、上卷、一六五頁。

(五) 佐野學、日本歴史研究(希望閣版)、三六頁。

(六) 鳥居龍藏、人類學上よりみたる吾が上代の文化、

上卷、三四六頁。

(七) 牧健二、田莊の研究(社會科學、第二卷第七號)、

參照。

古代日本の社會關係と佛教の世界觀

(八) 本庄榮治郎、日本社會經濟史、七九頁。

(九) Cicotti, Der untergang der Sklaverei im Altertum, Berlin, 1910, S. 35.

(一〇) 古事記、中卷、(國史大系、第七卷、六四頁。岩波文庫本、四八頁)。

(一一) 瀧川政次郎、日本奴隸經濟史、三〇頁。

(一二) 日本書紀、卷二十五、(國史大系、第一卷、四三一頁)。

二、古代日本の氏族制度

血縁によつて結合する氏族制度は、如何なる原始社會に於いても見られる自然發生的事實である。氏族は共同の血液といふ事實が中心となつてゐる團體であるが、後には共同の血液に出づといふ信仰に基づく準血族團體となるのが常である。原始日本に於ける社會組織の最大基礎もやはり氏族制度であつた。『氏』といふ言葉は「内」「生筋」「生地」などの言葉から出てゐる。

このことは諸外國の原始民族に就いても同様に云ひ得ることであつて、ルイス・メルガンがその劃期的名著

『古代社會』に於いてイロク・イ人に就き研究せるところによれば、各氏族には、次の如き風習が行はれてゐた。

一、氏族は平時の酋長および軍司令官を選擧する。

酋長はその氏族より選出せられることを要し、且つ空位の時には直ちに新たに任命せられねばならなかつた。氏族内に於ける酋長の權力は、父としてのもの、純道德的性質のものであつた。彼は強制手段を持たなかつた。軍司令官はたゞ出征に於いてのみ多少の命令權を持つてゐるに過ぎない。

二、氏族は酋長や軍司令官を自由に罷免する。罷免せられた者は爾後他の者と同じく平兵士であり、一私人である。

三、如何なる氏族員も氏族内で結婚してはならぬ。

これは氏族の根本規則であり、氏族を結合する紐帶である。

四、死者の財産は他の氏族員に飯屬した。それは氏族の中に残らねばならなかつた。

五、氏族員は相互に援助・保護および特に族外者による侵害に對する復讐の援助の義務があつた。個人は彼の安全のためには氏族の保護を期待したし、また期待することが出来た。個人を害した者は全氏族を害したものと見て罰せられる。族外者が氏族員を殺したときは、殺された者の全氏族が血の復讐の義務を負つた。

六、氏族は、全種族中その氏族のみが用ひ得る一定の名稱、又は名の系列を持つてゐる。従つて個人の名は、彼がどの氏族に屬するかをも示すのである。氏族名は最初から氏族權を伴ふ。

七、氏族は族外者を養子となし、以てそれを全種族に採入れることが出来る。かくして殺されなかつた捕虜は、一の氏族への養子縁組によつてセネカ人の種族員となり、以て完全なる氏族權を得た。イロク・イ人の間では、儀式によつて養子をとることは、種族評議會の公開會議でなされ、かくしてそれは事實上一つの宗教的儀式となつた。

八、特殊の宗教的祭典は、インディアン氏族に於いて

は殆んど全く見受けられない。然しインディアンの宗教的儀式は、多かれ少かれ氏族と關係がある。イロク、イ人の六つの宗教的年祭には、個々の氏族の酋長及び軍司令官は、職務上當然に「信仰守護者」の中に加へられて僧侶の職務を行つた。

九、氏族は共同の墓地を持つてゐた。死亡者の全氏族は葬式に行き、墓の世話をしたり、弔辭を述べたりする。

十、氏族には評議會がある。これは凡ゆる成年男女成員の民主的集會であつて、すべてのものが同等の表決權を持つてゐる。この評議會は酋長および軍司令官を選擧し、又は罷免した。又それは殺されたる氏族員に對する賠償金または血の復讐を決定した。又それは族外者を氏族に養子とすることを決定した。要するにそれは氏族に於ける主權であつたのである。

これが典型的なインディアン氏族の權能である。すべての氏族員は自由民であり、互ひに自由を守る義務を負ふ。人權に於いては平等にして、セーナム(酋長)も

軍司令官も何等の優越權を有たぬ。彼等は血縁によつて結ばれたる一つの兄弟關係をつくつてゐる。自由、平等、友愛は少しも成文とはなつてゐないが、氏族の根本原理であつた。而して氏族は全社會制度の單位であり、組織とせられたるインディアン社會の基礎であつた。これこそ、何人もインディアンの間で見受けるところの、毅然たる獨立精神と態度の個人的權威とを説明するものである。

古代日本人の氏族制度が、その悉くに於いて右に述ぶるが如きイロク、イ人の氏族制度と必らずしも嚴密に符合するものではない。母權(Maternal)を中心とするイロク、イ人の親族制度は、凡らく吾が古代氏族制度に於いては既に失つてゐたやうである。日本古代のそれは既に前節に於いて述べたるが如く、最早やその最高の發展を遂げたる、従つてまたその最後の段階にまで達してゐたのであるから、兩者の依存する物質的基礎は若干の開きがあつたのは争ふことが出来ぬ。けれどもそれにも増して重要なことは、吾が古代の氏

族制度もその純粹なる形態に於いてはイロク・ヨイ人のそれと本質的に異なるものではない。古書には「公」または「王」といふ言葉が屢々現はれてゐる。これは各氏族の首長であつて、氏族間の行政的・宗教的事項を取扱ふものであるが、いまだ專制的な支配者ではない。この時代に民衆が首長を選擧することが行はれてゐたやうである。吾が國に於いて「君を立てる」といふ言葉があるが、これは首長を選擧するといふ舊い意味を有すると説く歴史家がある。原始日本に成立した固有日本人の間の部族同盟の首長は最初は必ず選擧を以て選ばれ、後代になつてから世襲に變化したのであらう。例へば日本書紀神代下に、

故れ高皇產靈尊八十諸神を召し集へて、問はしめて曰く、吾れ葦原中國の邪鬼を揆ひ平けしめんと欲ふ、まさに誰を遣はさば宜けん、惟はくは爾諸神知らん所をな隠しましそ。尙曰く、天穗日命是れ神の傑れたるなり、試みたまはざるべからめや。是に衆言に俯し順ひて、即ち天穗日命を以て往い

て平けしむ。然れども此の神大己貴神に倣り媚びて、三年に比及、尙報聞さす(中略)故れ高皇產靈尊更に諸神を會へて、まさに遣はすべき者を問ひたまふ。尙曰く、天國玉の子天稚彦、是れ壯士なり、試みたまへ。是に高皇產靈尊天稚彦に天鹿兒弓及び天羽羽矢を賜はりて以て遣はす。

とあるのは、固有日本人が他の種族を征服するにあたり、その軍司令官を一堂に會して選擧せし状況を描寫せるものに外ならない。「八十諸神」とか「八百萬の神が神集ひに集ふ」とか、更にまた「神謀りに謀る」といふ言葉が屢々古書に見えて居るが、これは氏族または部族の間のもろ／＼の事件が、その成員の集會によつて決定されることを指すものに相違ない——恰もイロク・イ人に於ける種族評議會と同じやうに。而してその集會の場所には高天原とか天安河原とか云ふ名が出てくる。これは廣い原野とか、河岸とか、湖畔とかの廣々とした場所で、その民主的な會合が行はれたのであらう。古代のゲルマン・マルク共產體の成員が、

ひとたび會合の號角が響けば彼方の森・此方の湖畔から獲物を携へて現はれて集會したといふヨーロッパ古代史の情景とその揆を一つにしてゐる。神無月かんなづきの説話の如きも、出雲を中心とする部族同盟の會合に各地の首長が參集したことを意味するものゝ如くである。(四)古事記や日本書紀などに現はれる神話は、それが具體的事實なりしや否やは吾々の聊かも關するところではない。重要なことは、そのやうな神話を生むに至れる社會的諸條件そのものである。

古代日本に於ける氏族の構成を見るに、先づ第一に氏うぢ上があつた。これは氏族の首長であつて、一氏族に屬する共同體の事務を行ひ、その初め——氏族制度の純粹なる形態——にありては選舉によつて選まれた。

國家成立以前に於ける天皇氏は最も大なる氏族ではあつたが、然し全體的に見れば全氏族の一部分に過ぎなかつた。天皇氏は征服の過程を経ることによつてのみ、初めて他の諸氏族を併呑しその強且つ大を加へることが出来たのである。従つて初期の氏ノ上は決し

て專制的支配者ではなく、氏族の行政・治安維持ならびに宗教的儀式を執行する公僕であり、また同時に僧侶でもあつた。皇居と神宮の別が設けられたのは實に崇神天皇の朝に至つて初めてなされたのである。氏族構成員の第二は氏人うぢびとである。これは氏ノ上の統制のもとに屬するが、然し決して不自由民ではない。彼等は共同體の安寧秩序を保持するために兵士にもなれば、また氏ノ上乃至軍司令官を選舉する權および罷免する權をも持つてゐた。但し彼等のこのやうな權利は家長を通じて行使されたとも思はれるが、たとえそれが直接的なるにせよ間接的なるにせよ、共同體の成員としての彼等の地位と權能は、他の者によつて自由に與奪することは出来なかつた。而して彼等を結合せる物質的基礎は土地共有制であり、その條件は血縁組織および共同祖神の崇拜とであつた。かゝる純粹なる形態に於ける氏族制度には奴隸的不自由民の存在しなかつたことに注意せねばならぬ。

然れどもこのやうな氏族制度も、土地共有制が崩壊

して私有財産制度が發生し、社會の物質的生産力の發展による奴隸制度の成立の結果は、やがてまた社會の内部的分裂を導びき、漸くにして崩壊せざるを得ざるに至つた。而のみならず、人口の増加および地域の擴大は漸次その血縁觀念を疎遠ならしめ、昔日の如き同一氏族員を一地方にのみ住居せしめ得ざることとなり、精神的にも日一日とその紐帶が斷たれつゝあつた。而して氏族制度の崩壞期に生誕した不自由民は前節に述べたる奴隸であるが、また他方に於いては部民と稱する半自由民が生れ出でた。古く部民階級といへば、すべての氏に隸屬する部曲の民を指すのであるが、公民と對立する部民は、天皇氏以外の氏に屬する部曲、及び天皇氏に屬する卑賤なる部曲の民より成るものを謂ふ。彼等は當時の生産勞働も殆んど一手に引受けてゐた。自由民たる氏人もまた當時の重要な勞働階級であるが、その勞働は原則として自己の消費を目的とし、部民の消費はその勞働を主要なる目的としたから、社會的勞働に寄與する點に於いては、部民は氏人

より重要なものがあつた。故にその人數もおそらく相當の數に上つてゐたであらう。雄略天皇紀には、
大連等民部廣大充盈於國。

とあるが、部曲の數が國に充ちてゐたのは、獨り雄略天皇の御代にのみ限れる現象ではない。部民はその實質より云へば、徭役奴隸または貢賦奴隸であつて、その夜都古(奴)と異るところは、戸を爲して獨立の生計を營み、夜都古の如く主家に起居して「財物」となり、その頑使に服することなきに過ぎざるが如き程度のものも多かつたやうである。天皇氏其他の大氏にありては部民の數が多く、また一所に集團せしめられたるが故に、これを管理する職制を設けたのであつて、部民は直接に氏ノ上の支配を受けなかつたと思はれる。この管理者は即ち伴造であつて、一定の氏族は伴造として一定の民を統率管理することになつてゐた。従つて部民は伴造の所有に屬するものではなく、天皇氏に所有されてゐた。これと同じく伴造の氏族、その他の氏族もそれ／＼自己に屬する部曲を有して居たのであ

る。大化改新にあつては此種の部民の大多數は解放されて自由民となつたが、大化改新の直前頃には相當重要な勞働力給付者であつたことは、前既に述べたが如くである、

然れども吾々のこゝに忘るべからざることは、自由民たる氏人の地位に就いてある。既に前節に於いて明かにしたやうに、滔々たる土地私有化の躍進の結果、彼等は曾て有したる共有地耕作權を奪はれて貧民に墮し、共同體成員の公平平等なる選舉によつて選ばれたる氏ノ上および軍司令官の地位は漸次世襲化され、之等のものは共同體のための公僕より轉じて專制的な支配者となり、加ふるに頻繁に繰返されたる征服事業の過程を経て「國家」が成立するに至つては、元の氏は社會的にも經濟的にも不遇の地位に墮ち、原始共產體の昔をあこがれるに至つた。けれどもそれは單なる反動思想に過ぎざるが故に到底實現さるゝ可能はなく、何等かの精神的慰安を求めざるを得ざるに至つた。淨土思想を鼓吹する佛教が、常に貴族間のみならず、一

般被治者群によつて歡呼を以て迎へられたのは決して故なきことではない。而のみならず、當時漸く發展しつゝあつた「天に二日なし、國に二王なし」といふ土思想は、佛教によつて屏一斥と影響を興へられ、また當時既に顯著なる勢力を占めたる治者群たる貴族は、佛教の厭世思想と慈悲の説教との助けを藉りることによつて、最も有力なる武器を興へられた。當時に於ける氏姓の混亂は果して何を目的としてなされたか？それは治者群たる貴族に對する、被治者群の階級的反抗である。允恭天皇・四年秋九月の勅に曰く、

上古の治。人民得所。姓名勿錯。今朕踐祚於茲四年矣。上下相爭。百姓不安。或誤失己姓。或故認高氏。其不至於治者。蓋由是也。朕雖不賢。豈非正其錯乎。群臣議定奏之。(中略)是以一氏蕃息。更爲萬姓。難知其實。故諸氏姓人等。沐浴齊戒。各爲盟神探湯。則於味樞丘之辭。禍戶仰。坐探湯瓮。而引諸人令赴曰。得實則全。僞者必害。於是。諸人各著木細手纏。而赴釜探

湯、則得實者自全。不得實者皆傷。是以故詐者愕然之。豫退無進。

こゝに謂ふ盟神探湯は、熱湯の中へ手を差し入れて氏姓を詐稱せるものを裁判する一方略であるが、かゝる氏姓の混亂は少くとも當時の治者群の道德を以てすれば、明かに罪惡である。盟神探湯の裁判はそれが發生せる事後に行ふものであつて、未前に防止する方策ではない。氏姓の混亂は允恭天皇の時代のみならず爾來極めて頻繁に行はれたものであつて、當時の治者群にとつては一大恐慌を來したに相違ない。さればこれを未前に防止するがためには、氏姓を混亂することそれ自體が罪惡であり、且つ斯くするものは恐るべき冥罰を蒙るといふ思想を植え付けるに如くはない。而して佛敎は實にかゝる時代に吾國へ渡來したのであつて、治者群も被治者群も各々その目的をこそ異にしてゐたれば、佛敎を必要とするに至れる歴史の諸條件は十分に成備してゐたのである。だが私は今少しく佛敎渡來以前に於ける・古代日本人の祖先崇拜について若干述べたい

と思ふ。(以下次號)

註 (一) 福田徳三、日本經濟史論、(福田徳三全集、第三集第一卷、一六頁)。佐野學、日本歴史研究(希

望開版)、三七頁。

(二) L. H. Morgan, Ancient Society, 參照。

F. Engels, Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats, Stuttgart, 1929, S. 76 ff.

(三) 日本書紀、卷二、神代下、(國史大系、第一卷、四二頁。岩波文庫本、六一—六二頁)。

(四) 佐野學、日本歴史研究、四二頁。

(五) 瀧川政次郎、日本社會史、二六—二七頁。

(六) 木庄榮治郎・黒正殿、日本經濟史、六九頁。

(七) 拙稿、日本國家の成立過程(思想、第百五號掲載)、參照。

(八) 日本書紀、卷十三、(國史大系、第一卷、二二二—二二三頁)。

佛陀の初期傳道生活に於ける三宣言文に就いて

——特にマハーヴァスツに留意して——

平 等 通 昭

一、序言 佛陀の初期傳道生活と三宣言文

佛陀の佛陀たる所以の一は所謂獨覺 (Parishvabuddhi-

ミ)として自ら悟れるを以てよしとして説法せざるものでなく、實に進んで衆生を濟度せんとして自内證を他人に傳道したことにある。傳道は宗教生活に於て重要なもの、一であり、傳道生活は如何なる宗祖の傳記中に於ても、最も重要な地位を占めるものであるが、之が佛陀及び佛教に於ては如何であつて、如何に取り扱はれてゐるか、佛陀の傳道に對する見解が如何なる機會に如何なる形式・内容によつて現されてゐるか。佛傳記述には史的事實に對して神話的修飾化乃至形而

上の理想化が行はれてゐるが、佛陀のこの傳道に對する見解乃至宣言が如何に史的に變遷消長してゐるか。而して其等が佛教教理上に如何なる重要性を持つか。この問題は傳道が宗教乃至佛教に於て緊要なる事象である限り、極めて重要な且興味深き研究題目である。

殊に佛傳に於て、初期傳道生活は求道より教化へ、自覺より覺他に佛陀の宗教生活が移行した意味に於て成道・涅槃と共に最も重要なものである限り、自分の佛傳研究方針⁽¹⁾—佛傳中の重要事項に就いて各文獻を比較對照しその文獻・傳説の新古を闡明すると共に、佛陀の生活の史的事實と修飾化を釋明する—に於ては、各文獻成立の新古・各傳説中の史實と修飾化を闡明する上

佛陀の初期傳道生活に於ける三宣言文に就いて

に、極めて役立つものである。而して之の記述に用ひられる重要語の印度原語—梵語・佛教梵語・巴利語其他の印度中紀文語 (Pāli) 間の言語學的比較對照は佛教梵語と巴利語との比較研究の資料として極めて役立つものである。

而して佛陀の初期傳道生活に於ける傳道に關する見解・宣言文の重なるものは三つである。即ち第一は成道直後一度傳道を躊躇して後、衆生を憐んで轉法輪を決意した内心の思惟、第二は婆羅捺斯 (Varanasi) への途次外道優波迦 (Uddaka) に答へた初轉法輪豫告の宣言、第三は佛の教化した六十比丘を傳道に派遣する折の傳道師派遣の宣勅である。第一は成道直後その自内證の法の難解にして衆生に理解し難く、自らの努力の徒勞に終るのを慮つて、傳道を一度躊躇するのであるが、更に流轉輪廻の衆生を憐んで說法を決意する折のものである。第二は婆羅捺斯鹿野園 (Mṛdāra) へ初轉法輪 (Dharma-kṛpavartana) をなして赴く途次、外道優波迦にその師・教理を問はれ、無師獨覺にて、深奥の自内

證を有し、今や轉法輪に赴くのであると宣言するものである。第三は六十の比丘を教化し終つた折、自ら解脱した後は各自夫々縁に隨つて迷へる衆生を濟度せよ、と諭へて、傳道に派遣するものである。之等は夫佛傳中の重大事象であつて、且その内に佛陀の面目思想の躍如たるものがある。而してこの外、初期傳道中重大な事件は鹿野園に於ける初轉法輪であつて、この說法前後には佛陀の傳道に關する見解の片鱗が伺はれる。然しながら、說法内容は殆んど佛教の要諦を盡してゐるので、之はむしろ獨立の問題として攻究すべきもの故、此處には論究を避けることとする。

而して、本題目論究に當つて特に注意すべきは巴利文大品 (Mahāparinibbāna) と梵文大事譬喻譚 (Buddhacarita) がこの部分を中心としてよく思想的には勿論、言語的に一致することである。之は本問題中の思想・佛傳・言語研究に當つて多大の便宜と意義と興味を提供する。

本稿の研究題目を暗示され、否寧ろ本論文が基礎として立脚し、資ふ所多しのは、Windisch: Die Kompos-

tion des Mahavastu-Mahāvastu I. 1-24 in Mahāvastu
と恩師姉崎正治教授著『現身佛と法身佛』特に第二章
佛陀の自覺)の兩著である。之等の緻密にして遠見あ
る論著出でてより廿有餘年をも經過して尙、この若冠
の論著のこれらの二著に立脚しつゝも、之を出づる所
殆んど無きは、慚愧に耐えざる所である。

第二、傳道の躊躇の決意

悉達多 (Sarrathuddha) 比丘は摩訶陀國尼連禪河畔
(Nairāṇā) にて四諦八正道十二因緣の眞諦を證悟し
て轉迷解悟解脫して、佛陀となつた。之は實に佛陀が郷
國父王妻子を捨てて、迦毘羅城を出家踰越した究極の
目的が達成したことであり、佛陀自身はこゝに無明を
去り、菩提に到達し、成道したのである。然しながら
自らが解脫すると同時に、管ての自らと等しく苦の世
界に流轉輪廻する衆生を現在の自己と同じ立場に救済
せんか否かの問題が起るのは、極めて當然の成行であ
る。その史的事實たるか否かは疑問としても、大乘的

佛陀の初期傳道生活に於ける三寶言文に就いて

の發達佛傳は出家目的を自ら解脫すると同時に、他を
も救済せん爲としてゐる。佛陀自らの解脫の法樂を樂
しむと共に、生老病死等の諸苦に悩む同胞・衆生を救
はんと思ひ至るのは極めて自然である。然し、この時
に當つて、佛陀は自らの無師獨覺の法の深淵にして、
世事に幻惑し、智淺き衆生に解し難く、證悟し難く、
自らの努力が徒勞に終るを思ふて、弘法を躊躇したこ
とは、諸佛傳文獻を初め多くの經典が之を傳へてゐ
る。

此の間の傳道躊躇の最も原始的の根本的記述と思は
れるものは、巴利語律藏中のマハーウツツガ(大品マ
ハヤゲ)一・五・二一三、巴利尼柯耶相應部 (Samyutta
Nikaya) 偈品第六、巴利尼柯耶中部 (Majjhima Nikaya) 聖
求經 (Aṅguttara-sutta) である。更に梵文であるが
(2) 大事譬喻譚 (Mahavastu-parvāṇa) は言語さへ逐字的に之
等諸經記述に一致し、大事譬喻譚の異譯佛本行集經梵
天勸請品第卅二は之に相當してゐる。今之等の諸文の
言語的一致をも對照する爲に、大品と大事の原文を掲

ければ

Mahāvagga I. 5, 2—3. ⁽¹¹⁾

adhigato kho me myāyam dhammo Gambhīro dukkaso dhirambodho santo pajjito atakkāvararo nipuṇo paṇḍitaṅkariyo.

Ālayarāma kho puṇyāya piṇḍā ālayarāā ālayasamvudhā.

Ālayarāmaṅkāya kho para pajjāyā

ālayarāāyā ālayasamvudhāyā duddesaṃ idañ tīraṇaṃ yad idañ idappaccayā paṭiccaṣaṇuppādo.

idañ pi kho tīraṇaṃ sududdesaṃ yad idañ sabbasaṃkhārasamatto subhūpadhīpatinissaggo taṇhakkhāyo viriṅgo nirodho nibbānaṃ Abhāveva kho para dhammaṃ deveyyaṃ, pare ca me na ajāneyyvaṃ, so maṃassa kīṇaṃdho, sā maṃassa vihesā ti.

I. 5, 3

Appiṣu Bhagavatāya imā

amaṇohariyā gāthāyo pajjhāṃsu pubbe asatupubbā.

Kiccheṇa me adbhigataṃ haṭaṇi dāni pakkāsiṃ, rīgadosaparetehi nāyaṃ dhammo suseṇabuddho.

Pāṭisotogāmi nipuṇaṃ Gambhīraṃ duddesaṃ aṇuṇi, rāgarattā na dukkhaṇṭi taṃokhaṇḍheṇa āvujā ti

この法は我に達せられぬ。そは深奥にして見難く、覺り難く寂靜にして卓越し、乾慧にて達せられず、微妙にして賢者にのみ知らるべきなり。

されど又衆生は樂を求め、樂を樂み、樂に喜ぶ。故に樂を求め、樂を樂み、樂に喜ぶ衆生にはこの因果因縁生のこの見地見難からん。

更に一切の蘊の靜止・一切の取の離脱渴愛の滅盡・貪欲を離れたる滅涅槃なるこの見地は更に見難からん。

かくて余はかれらの爲に疲れ、余はかれらの爲に勞せん。

比丘よ、此等の自然に偈、前に未だ會て聞かれざりし偈、現前し來りぬ。

努力により到達したる法を、今説くは徒勞なり。

貪痴にて壓せられし者にはこの法は覺り易からず。流に反して微妙なる、深淵なる、見難き、微妙なる法を貪に著し、闇の重なりに蔽れたる衆生

は見能はず。

四分律三二⁽⁴⁾

生此念言。我今已獲此法。此法甚深。難解難知。永寂
休息。休息微妙。最上聖者能知。非愚者所習。衆生異
見異忍異欲異命。依於異見樂於巢窟故。於緣起法甚深
難解。復有甚深難解處。滅諸欲愛盡涅槃。是處亦難見
故。我今欲說法。餘人不知。則於我唐勞疲苦耳。

世尊曾說此二偈。非先所聞。亦未曾說。

我成道極難爲在巢窟說。貪恚愚癡者

不能入此法。逆流回生死深妙甚難解

著欲無所見。愚闇身所覆

五分律一五⁽⁵⁾

作是念。我所得法甚深微妙。難解難見。寂寞無爲。智
者所知。所愚者所及。衆生樂著三界窟宅。集此諸業。
何緣能悟十二因緣甚深微妙難見之法。又復息一切行截
斷緒流。盡思愛源無餘泥汨。益甚難。若我說者。徒自
疲勞。唐自枯苦。

爾時世尊欲重明不可說義。而說偈言。

佛陀の初期傳道生活に於ける三宣言文に就いて

我所成道難 若爲窟宅說 逆流廻生死
深妙甚難解 染欲之所覆 黑闇無所見

貪恚愚癡者 不能入此法

Alahāraṣṭu ■ 314, 經語314, 15⁽⁶⁾

gaṇbhīro ayaṃ mama dharmāḥ abhisambuddho nipuṇo su-
khuṃo durambodho atakāraṇero paṇḍitaivedanīyo saraṇoka
vipratyaṅko.

Ālayārāmo khālu pinar ayaṃ ālayarato ālayasamudito. Ālay-
ārābhāyāṃ ca prejāyāṃ ālayarāvāyaṃ ālayasamuditāyāṃ du-
rāsāṃ imāṃ sthānaṃ yad idambetu idampratayaṃ prattiyos
amupādāḥ. Sarvopadhīpratinīḥsurgo pūrvasamkārasamatha-
dhammapacchedaḥ tīṣṅkaṇayo vigatārāgo nirodho nirvāṇaṃ
āhaṃ ca na pareṣāṃ deśāyaṃ, pare khu me na vibhāva-
yenaḥ, so me sṛā vigāhāḥ. Yam nūnāhaṃ eko arāṇyapa-
rāte tīṣṅbhūto vibhayaṃ.

■ 314, 7.

Imā ca Gaṇhāro Bhagavāto tūye velāye prabhāvyaṇṣi.

Kicchrena me adhiḡato alaṃ dāni prakāṣiṭvaṃ.
anūṣṭotaṃ hi vubyaṇi kimesu grāsitaṃ naraḥ.

Pratiroṭgamināṃ mārgaṃ Gaṇbhīraṃ durīpṣam(mama).
na vīgaraktā draṅkyaṃti alaṃ dāni prakāṣiṭvaṃ

〔大事譯文未定稿〕

この法は我に覺知されたり。そは深奥にして微妙にして覺り難く、乾慧にて達せられず、覺者にのみ知らるべく、一切世界に敵家なきものなり。

まこと又こは樂を求め、樂を樂み、樂に喜ぶ。而して樂を求め、樂を樂み、樂を喜ぶ衆生にはこの次第、この因縁生なる一切取の離脱・前行の靜止の法の蔽れ、渴愛の滅盡・貪欲を離れたる滅・涅槃なるこの見地は見難し。

而して我は他人に説かさるべし。他人は我を信ぜざるべし。かくて我に徒勞あるべし。

然れば、我は今一人林山にて沈黙に住せん。而してその時世尊はこの偈を説けり。

流に反する

深奥にして見難き我が道を貪愛に染れる者は見得ず今は説くは十分なり。

この法は我に努力により達せられたり。

今は説くは十分なり。

愛欲に耽れる人々は順流に運ばる、

佛本行集經⁽⁵⁾

爾時世尊作如是念。我所證法。此法甚深。難見難知。

如微塵等。不可覺察。無思量處。不思議道。〔我無有師。無巧智匠可能教我證於此法。但衆生輩。著阿羅耶

〔隋言所〕樂阿羅耶。住阿羅耶。喜樂著處。心多貪故。

〔著處〕樂阿羅耶。住阿羅耶。喜樂著處。心多貪故。

此處難見。其處所謂十二因縁。十二因縁。有處相生。

此之處所。一切衆生。不能略見。〔唯佛能知。又一切

處。疑道難捨。一切邪道。〕滅盡無餘。愛之染處。盡皆

離欲。寂滅涅槃。我今雖將如是等結向於他說。彼諸衆

生。未證此法。徒令我勞虛費言說。〔爾時世尊。如是念

已。〕爲於此事。昔未曾聞。未從他得。未有人說。而心

自辯。即說偈言。

我今辛苦證此法 不可販爾即應實

諸欲疑嘆悲法纏 一切衆生有此難

唯應逆流細心智 所可略見如微塵

樂欲貪著難見知 爲彼無明闇覆故

以如是故。如來見是甚深事已。其心欲樂阿闍若處。不欲向他說於此法。而有偈說。

見諸衆生煩惱重 邪道邪見過思多

解脫法者甚深難 知故欲住阿闍若

之によつて明瞭に知られる如く、小品と大事とは殆ど内容言語共に逐字的に一致してゐる。大事の異譯佛本行集經も之の原本を忠實に直譯してゐる。この場合小品より後年成立の梵文の大事は、明かに資料を小品より借り、單に之を梵語化したのであると推定される。この推論は大事が自ら大衆部説出世部 (J. Kottahāriya) の律藏に屬するとの自稱によつても十分肯定される。而して兩書の内容・言語は共に古色を帯び、これが古傳であることは優に頷かれる。勿論後年の佛傳作家は史的事實に多少の修飾を加へたに相違ないが、これらの思想内容は當時の佛陀として當然あり得ることで、佛陀の心内の思惟も亦之の辭句とさして違ふはなかつたと思はれる。

佛陀の初期傳道生活に於ける三宣言文に就いて

漢譯四分律五分律は前掲の如くこの小品・大事と略ぼ一致し、同一系統と思はれる。この二經は巴利小品には殊に近く、小品と同一系統に屬する古傳であることは、確かである。之を簡單にしたものに、同じ律藏の根本説一切有部毘奈耶破僧事卷第六がある。

爾時世尊作是念已。我得甚深之法。難見能見難知能知。不可思惟難可思惟。其義微妙。唯有智者能知此法。若爲他說。彼不能解。我法虛授徒自疲勞。益我愁惱。今我應獨於寂靜我所見法安樂境界思惟而往。更に簡單にしたものに、次の諸傳がある。

增一阿含勸請品。爾時世尊得道未久。使生是念。我今甚深之難曉難了。難可覺知不可思惟。休息微妙智者。所覺知能分別義理。習之不厭即得歡喜。設吾與人說妙法者。人不信受亦不奉行。唐有其勞則有所損。我今宜可默然何須說法。

增一阿含高幢品。爾時世尊使作是念。我今以得此甚深之法。難解難了難曉知難。極微妙智所覺知。我今當先與誰說法。使解吾法者是誰。

巴利尼柯耶中部聖求經同本である漢譯中阿含羅摩經はこの部分を缺き、直ちに説法に移つてゐる。

馬鳴の佛所行讚はこの部分は梵文を消失し、漢譯は佛眼觀衆生 發止哀愍心 欲令得清淨 貪恚癡邪見 飄流沒其心 解脫上甚深妙 何由能得立捨離勤方便 安住於默然〔願惟本誓願 復生説法心〕(藏譯一四・九六一八)と記するのみで、極めて簡單である。

現存佛所行讚梵本(この部分は馬鳴作にあらず、後人の附記)及び佛本行經降魔品は佛陀の成道の後にこの記述を缺き、直ちに轉法輪の記述に入つてゐる。

過去現在因果經三。而自念言。我在此處。盡一切漏。所作已竟。本願成滿。我所得法。甚深難解。唯佛與佛。乃能知之。一切衆生。於五濁世。爲貪欲暎。悲愚癡邪見。憍慢諂曲之覆障。薄福鈍根。無有智慧。云何能解我所得法。今我若爲轉法輪者。彼必迷惑。不能信受。而生誹謗。當墮惡道。受諸苦痛。我寧默然。入般涅槃。

因緣譚(Nidānakatha)は單に佛が説法を躊躇し、梵天

の勸請により説法を決心したと記するのみである。

而して之等の諸古傳に基いて、更に思想的に進展せしめたものは、梵文普曜經(Lalitavistara)二五等である。

Lalitavistara XXV.

api ca me Brahmaṇ- ime g'īthe 'bhikṣuṇaṃ prathīkṣati
prāṣṭrotāgami nārgo gaṇḍhīro durdarṣo mama, na taṃ
dākṣyaṇti rīgandhā alaṇi taṃāt- prakāṣṭum,
anusrotān pravāhyante kameṣu patnīā prajāḥ, kīreḥena
me 'yam saṃprāptānāṃ taṃāt- prakāṣṭum

而してこの偈を繰返し説けり。

我が道は流に反き、深奥にして見難し。

そを貪欲の闇に蔽れし者は見ず。然らば説くは無駄なり。

愛欲に落入りし衆生は順流に運ばる。

我が法は努力により到達されたり。

然れば説くは無駄なり。

普曜經商人奉嬰品三二

於是世尊隨世習俗。心自忿言。是法甚深。所入無限。成最正覺。寂然微妙。難逮難知。非心所思。非言所暢。非是凡聖。所能逮及。一切訓誨不可得習。存其本源至滅度矣。一切所遇最無所著。乃至清涼無生無極。不得處所悉無所有。越度六界。無想不願無獲無言無有音響。無有教訓無有無果。寂滅諸業。至於無斷無爲之業。吾設爲說斯義本末。萬物無情有身皆苦。身非爲身。空無所有。衆人不解唐苦疲勞。所有親戚家屬悉非人所。正信似反。誰肯信者。不如默然耶。於時世尊卽說偈言。

深奧恬伯 曜明無垢 吾已逮是 甘露無爲
我今說之 衆人不解 如吾今日 不如默然
除去言辭 無思無得 如是自然 猶如虛空
心思法意 神識以脫 無念第一 能知他人
方廣大莊嚴經大梵天王勸請品二五⁽²⁰⁾

觀察世間。作時念言。我證甚深微妙之法。最極寂靜難見難悟。非分別思量之所能解。惟有諸佛乃能知之。所謂超過五蘊。入第一義。無處無行體性清淨。不取不捨

不可了知。非所顯示。無爲無作。遠離六境。非心所計。非言能說不可聽聞。非可觀見無所罣礙。離諸攀緣至究竟處。空無所得。寂滅涅槃。若以此法爲人演說。彼等皆悉不能了知。唐捐其功無所利益。是故我應默然而住。爾時世尊而說偈言。

我得甘露無爲法 甚深寂靜離塵垢
一切衆生無能了 是故靜處默然住
此法遠離於言說 猶如虛空無所染
思惟心意皆不行 若人能相其稀有
此法性離於文字 就能悟入其義理

之等は古傳に基きつゝも大乘的思想が多分に加味され、更にこの偈に續いて佛法の深奥にして不可思議なことを説明してゐる。之は明かに普曜經が發達せる梵文佛傳として原始的の佛傳より大乘的の佛傳に言語的に思想的に進展したことを示してゐる。

然らば、之等の内に於ける史的事實は如何か。一度佛陀がその自内證が難解の法なるが故に心に躊躇したことは事實であらう。而してその躊躇の折の思索内

容が自らの金口と傳へる大品等の句と略々類似のものであることも信ぜられる。蓋し律藏に於ける佛傳は佛傳文獻中巴利尼柯耶の佛傳記述と共に概して古きものである。⁽²⁷⁾

佛陀のこの宣法躊躇に對して大般涅槃經⁽²⁸⁾は魔の所爲に出でたとするが、之は史的事實でなく人間性中にある非佛教的獨善的傾向を象徴化して、魔が躊躇せしめたとしたのであらう。何れにするも佛陀が成道後傳道に先立つて一度説法を躊躇したのは事實であらう。

而して佛陀のこの場合の傳道躊躇の理由は總合するに自覺内容の難解にして、徒勞に終ることに對してであつた。この理由はその自覺内容の深淵と獨自性に對する自信の強ければ強い程自然であつて、それは佛陀の立場として一應至當のことであつた。深淵は平易化するることによつて、徒勞を慮るのは廣大なる慈悲によつて補はるべきもの。

かくして佛陀は一旦傳道を躊躇したが、流轉輪廻して死に沈む衆生を憐んで、驟然説法して衆生を濟度す

るを決意した。多くの佛傳文獻は佛陀に梵天が摩竭國の中に多くの邪道異見がありとし、⁽²⁹⁾或ひは衆生は苦に悩み、佛は稀に出づるものとして説法を勸めて、不死甘露の門を開くのを望んでゐる。或ひは發達佛傳は佛が衆生を憐んで轉法輪に心動いた時、梵天は更に之を勸めて、その決意を讃嘆した⁽³⁰⁾としてゐる。之等の梵天勸請の説話は寧ろ佛陀心内の思考が説法に傾いたのを具象化して、象徴したと解す可きであらう。而して佛陀の説法決意の事情は之等の傳説より推定すれば、内的には佛法の宣揚と衆生の憐憫、外的には邪法の排斥と人々に對する正法への指導であつたのであらう。中國摩訶陀の邪法排除も決意への大きな勸請になつたことは、當時の宗教界思想界より押しして十分領けることである。

佛はこゝに意を決して、不死甘露の門を衆生に開かんとした。その決心は佛陀が師主として世に立向ふ最初の宣言となつた。

Apāruta tesam amatasa dārā ye sotaranta pūruṇantu sarābhān

vihārasaṅgī paguṇam na bhāsi dhammaṃ paṇḍitaṃ manujesa-

彼等の爲に不死の門は開かれたり。聞き得る人は信仰を起せ。

先には害を恐れて人々の間に智多き卓越せる法を説かざりき。

四分律三十二

先恐徒徒勞 不説甚深義 甘露今當開 一切皆應聞

五分律十五

梵天我告汝 今開甘露門 諸聞者信受 不爲媿故説 梵天微妙法 牟尼所得法

Mahāvastu II. 319, 3

Apārtiṃ me amṛtasya dvārāṃ,

Brahmeci Bhagavantam ye śrotukānā śuddhāṃ pramuñca-

ntu vibhva samjāṅgān

vihārasaṅgī paṇḍito abhūsi dharmo śuddho Magadheṣu

佛陀の初期傳道生活に於ける三言言文に就いて

pūruṇam.

我に不死の門は開かれたり。

欲かんと欲する者は世尊に聞け。

害の思ひある信仰を捨てよ。

害の思ひある不淨なる法は皆て摩伽陀に於て説かれたり。

佛本行集經に相當句なし。

有部律破僧事第六 (若) 若有於法深樂聽 我即當開甘露門

如其譏慢自輕人 大梵我終不爲説

茲に於て大品と大事は略々一致し、四分律・五分律は

大品とよく一致する。有部律破僧事六も大體類似する之に反し因緣譚 (Sāmaññatā) 佛所行譜十四・佛本行經は之に就いて何等記述してゐない。普曜經系統は

Lahavastava XXV. 18-19

Apārtiṃ tesāṃ amṛtasya dvārā, Brahmanāni satataṃ ye śrotavantaḥ,

dhāvānti śuddhā bhāṣitāsa ṅgāṃ, śiṅgavāni dharmāni

彼等の爲不死の門は開かれたり。聞き得る者は常に摩
竭に於ける衆生は法を聞く。害なきを思ふて信に入
る。

方廣大莊嚴經大梵天勸請品第二十五⁽³¹⁾

我今爲汝請 當雨於甘露 一切諸世間 天人龍神等

若有淨信者 聽受如是法

普曜經 相當句なし。

發達佛傳である普曜經もこの部分では原始的な巴利
古傳に一致してゐる。

而して之等の宣言の思想内容は佛陀として極めてあ
り得べき心理である。然しながら、事實果してかゝる
句を宣言したか否かは、多大の疑問を残すと思ふ。或
ひは佛陀の心境を推測しての後年の佛傳作家の作意で
あらうか。

獨逸に於ける宗教社會學の一指向往について

林 惠 海

現代宗教社會學の梯陣を指向し、此學問的機運を醸成した所謂宗教社會學の開拓者とも云ふべき學者は現代社會學の主流を開拓した同一の社會學者等であつた。十九世紀から二十世紀に亘る約三十年間の間に於て三人の偉大な社會學者の業績が貽されてゐる。一人は佛蘭西のエミール・デュルケムであり、他の二人は獨逸のゲオルク・ジムメルとマクス・ウェーバーである。彼等三人は何れも現代社會學の主流を指向した現代社會學の祖といふ名に恥ぢないところの劃期的な偉業を遂げた社會學者であつた。と同時に彼等は又他方に等しく現代宗教社會學の基礎的梯陣を築いた所謂現代宗教社會學の祖と稱し得る偉大な宗教社會學者でもあつた。現代社會學が何等かの影響の下に彼等三人の社會學的源泉から湧き出でてゐる事を拒斥し得ないと同様に現代宗教社會學の諸派も亦彼等三人が基礎付けた宗教社會學の影響の下に立つてゐると言つても過言ではあるまい。現代宗教社會學の發達史上に於ける彼等が持つ地位は斯の如く之を没却する事が出来ない程重要であり、従つて

獨逸に於ける宗教社會學の一指向往について

彼等三人に據つて指標された宗教社會學の構想に就いて之を檢討する事は、宗教社會學にとつては勿論の事、社會學的にも亦決して無意義でない事を信じ得る。

私は且て本誌上に於てジムメルの宗教社會學の構想について其概要を稿した。(拙稿「ジムメルの宗教社會學——特に氏の初期論文「宗教社會學論」 *Soziologie der Religion* について——「宗教研究」第五卷、第一號、昭和三年一月號)。今は獨逸の他の宗教社會學ウェーバー氏の宗教社會學について彼の構想の若干を稿して見度いと思ふ。而して私は本論文によつて、ウェーバー氏が提出した宗教社會學上のある問題を論述し、尙これに就いて彼に於ける方法的問題の一を吟味し、合せてジムメルの宗教社會學とウェーバーのそれが異途する點を概述しようと思ふ。

◇

今此處でマンデギル氏の名著『蜂の寓話』を、宗教社會學上の問題提出に關聯して觀る事は、一見して甚だ

奇異に思はれるであらう。併し乍ら本著は他面に現代宗教社會學の一指向から遡つて鑑ると甚だ興味の深きものがある。

マンデギルの『蜂の寓話』Mandeville, Bernard. (1670—1733): The fable of the bees, or private vices made public benefits. 1714, 1723. は、一般的に知られてゐる如くに、資本主義の社會哲學を先鞭し、従つて又資本主義の經濟學論や資本主義の社會學論を道破した方面としての貴重な文献資料である。彼思へらく、人間の本性は自然的・衝動的・意欲——所謂私惡と謂ひ得る——である。併し斯る私惡的意欲が社會的に展開するに當つては、此私惡的意欲は人間相互間に均衡を保持し、此所謂 The Balance of other Hives は私惡を相互に中和し平衡して茲に反つて社會的善が生れ社會秩序が浮出する。私惡は反つて公衆の利益となり、完美なる社會構成を遂げしめる動力である。The Worse of all the Multitude did something for the Common Good. (Fable G.) 彼の此社會

構成論の社會學論は一面によくホッブスが人間の利己

本性に出發して社會の契約的構成論を試論したものに方法的には類比せられる。のみならずマンデギルの本著内には又經濟人 *homo oeconomicus* の本性論を試み、進んで生存競争、經濟的競争、巧利主義等の資本主義的經濟學論を論破してゐる。仍て彼はアダム・スミスに先つて又彼に比肩し得る資本主義の經濟學を先鞭したものだと言はれる。塵ふした意味に於て彼の本著はたとへ譬喩の形式で表現せられてゐるけれども其内容に就いて觀ると經濟學的には資本主義の經濟學論を説き、社會學的には資本主義の社會構成論を試みた點に於て學問的には彼の著作は甚だ太い價値を含んでゐると思ふに難くない。併し乍ら私が今マンデギル氏を問題とする企圖は直接には斯の如き彼の資本主義の經濟學論或は資本主義の社會學論を論述した事そのもののみ重點を置くのではない。然らば何が爲めにマンデギルを今の場合に問題とするか。

『蜂の寓話』が據つて以つて現はれ來たるマンデギル氏の思想的背景を熟々考察すると其處には宗教と經濟

との關係が甚だ密接なるを窺ひ得る。ルイフナー氏が昨年『哲學史並社會學論叢』中に「マンデギル著蜂の寓話』の社會學的地歩」 Rühner, V.: Die soziologische Stellung von Mandevilles Bienensabel——*Archiv für Geschichte der Philosophie und Soziologie*, 1930, 32. Bd. Heft 3 und 4, S. 295—305.と題する論文を發表してゐるが、之に據るとマンデギルの著に於ける宗教と經濟、就中新教と近世資本主義との關係を最も良く論破してゐる。彼は「マンデギル氏の『蜂の寓話』はカルギン教並清教によつて影響された資本主義の社會哲學を譬喩の形式で以つて表現した。」(S. 298)と論斷してゐるが、蓋し此斷定こそ甚だ興味深い觀點であると想はれる。概し近世資本主義精神の發成的事情は宗教改革、文藝復興期の哲學、啓蒙期の懷疑哲學等の交錯的緣起を條件としてゐるといふ觀方が學界の多方面から特に注目され、又其觀點の下に諸々な研究が遂げられつゝある、就中新教と近世資本主義精神との密接な關係が注目を惹きつゝある。

マンデギルの學的背景を仔細に觀ると彼は一六七〇

獨逸に於ける宗教社會學の一指向往つて

年和蘭のカルギン教の家庭に誕生し、カルギン教の特有な嚴格なる恩寵宿命説に訓育され、又當時和蘭を支配してゐたストア哲學の人性觀を汲み込み、後英國に渡るや此處で資本主義の精神を大に促しつゝあるカルギンの觀念がクロンウエルの清教的革命に於てあの特殊な衝動力を展開してゐたのを彼はその英敏なる意識に植えつけた。塵ふした彼の學的生活過程が、新教に於ける現實生活の教條並文藝復興期の哲學がもたらしたストア哲學の人性論、之等が經濟的生活へ轉融したる時の効果を、彼の學的意識の奥底に教へ込んだのである。ルイフナー氏は詳にマンデギル氏の思想の背景には清教の現實的世界觀とストア派の人性觀とが強く色彩付けられてゐた事を説き、又従つて『蜂の寓話』の資本主義的學論の内容が如何に又諸處の箇所特に清教的精神から導き出された學論であるかを縷述して止まなう。

斯の如くマンデギルの『蜂の寓話』には其裡に新教と近世資本主義との關係を洞察し得る、而して此新教と

資本主義との關係なる一課題こそ現代獨逸宗教社會學の一指向から觀て重要問題として提出されてゐるのである。

翻つて觀るに現代獨逸に於ける宗教社會學の發達と其傾向とは學問的に尊重すべき成績を擧げつゝある、而して就中宗教と他の社會諸文化との關係或は聯繫を意味する事を着眼するところの宗教社會學が學界に於て特に昂揚しつゝある、今此派の宗教社會學の方法論的問題は如何といふ事は今は暫く問題外として、現代獨逸に於ける宗教社會學の一方を極點付けるところの試論として宗教と他文化との間を貫聯する相互の聯繫を尋究する研究が旺に發達しつゝある。就中斯る研究の中で特に宗教と經濟との聯脈は此宗教社會學派が專念する首要課題である。文献についてもウェーバー、トロッチ、ベッカー、ゾムバルト、セラフ、ヴァインシュ、クラウス等の著作は何れも此方面に於ける權威ある力作たるを失はなす。

Weber, M.: Gesammete Aufsätze zur Religionssoziologie,

3 Bde. 1920/22.

Troeltsch, E.: Die Soziallehre der christlichen Kirchen und Gruppen. 2 Bde. 1923.

Becker, C. H.: Islamstudien. Erster Bd. 1924.

Sombart, W.: Die Juden und das Wirtschaftsleben. 1911.

Scheler, M.: Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre. III. Christentum und Gesellschaft. 1924.

Wünsch, G.: Die evangelische Wirtschaftsethik. 1927.

Kraus, J. B.: Scholastik, Puritanismus und Kapitalismus. 1930.

之等の學者の内ウェーバー氏の『宗教社會學』、トロッチ氏の『基督教會並教團の社會論』、ベッカー氏の『回教研究』の三者は宗教と經濟とを攻明し開拓した重鎮である。就中宗教と經濟との貫聯の問題の内で特に新教と資本主義精神との關係に就いて之を宗教社會學上の首要なテーマとなした點に於て彼等には特筆すべきものがある。而してテンニース氏が「新教教會と新教教派とが、之等の影響の下に以前よりもより高く且つより力強く發展したる資本主義的經濟に對する關係は、之を皆人の知る如く、近時重要な研究の對象となつてゐる。マクス・ウェーバーの非常に勝れた勞作は此點に於て永久に前地とし

て残るであらう。」Tönnies, F.: Kulturbedeutung der Religion. — *Schmalers Jahrbuch*, 48 Jahrg. 1924, S. 14—15. と述懐してゐる如く、宗教社會學者中に於てウェーバー氏は新教と近世資本主義との關係を宗教社會學の一の重要課題として其基礎工事を勞作したのである。仍で私には次に旨としてウェーバー氏の宗教社會學論に於ける新教と近世資本主義精神との關係を概述して置かう。



ウェーバー氏の『宗教社會學論叢集』第一卷(一九二二年)に於ける「新教倫理と資本主義精神」なる第一章の主眼は、「近世資本主義精神を構成したる要素の一は、それは單に近世資本主義精神を構成したのみならず、近世文化の構成的要素でもあつたが、それは職業理念の基礎に於ける合理的處世なるものである。而して資本主義精神の斯る構成的要素が基督教的精神から誕生したる事を本論章は論破すべきであつた。」Weber, M.: Religionssoziol. I. Bd. S. 202. と述ぶるところによつて明白に理解し得る。仍で彼は麼ふした目的の爲めに清教に對して特別の注目を拂ひ、又カルギン教や、進んでは非常に詳細なる研究

獨逸に於ける宗教社會學の一指尙について

方針と研究材料の下にルッテル教會や英國國立教會から發達した所謂敬虔派(ピエタイストス)をも研究したのである。かの特別なる第二論章「新教派と資本主義精神」は前論章に於けるところの新教倫理に關する主要勞作の補足論文と見得る。斯の如く彼は宗教改革によつてもたらされた新教倫理と資本主義精神との關係を——彼に於ては特に清教に着眼してゐるが——論破せんとしてゐる。

ウェーバーに在つては、近世人の現實的生活、現實的處世に或る方向を與へ個人をして此與へられた方向へ集注的に突進せしめ結束せしめるところの心理的衝動は如何なるところから由來し來たかを確定する事を問題とする。而して斯る近世人の心理的衝動は新教の宗教的信仰觀念の特性から轉融し來た事を彼は導き出さうとする點を重點としてゐる。(208.)

彼は此根本問題の探究に於て、嚴格なる「運命說」或は「恩寵豫定說」das Dogma der Prädestination, die Gnadentalerlehre と謂はれる教理に出發する。人間が救濟せられると否とは神の絶對意志によつて定められたる

豫定であり運命であるとの信仰は新教に於て特にカル
 ヴン教に於て鼓舞されて來たが、此運命説の信仰は惹
 起す「確證思惟」*der Bewährungsdenken*を招致し、而し
 て確證思惟は必然的に「内的精進力」*die innerweithliche*
*Aktese*を意識に昂揚せしめ湧出せしめたと説く。救濟
 觀に於ける、神の恩寵に選ばれる事は神の絶對權に在
 るとの此嚴肅な宿命觀の信仰は、精靈の天福を熱烈に
 求めて止まない新教徒にとつて彼等は當然にも不安な
 意識を醸し來つた。斯る不安な配慮的意識の悶は惹い
 て神聖なる生活に於て救濟の確證を見出さんとする思
 惟をもたらしめた。彼岸へ入り込む門戸の鍵が神の御手
 に在るとの信仰は救濟の恩寵を求める人間をして不安
 な悶を起さしめるが、この不安な悶は、眞に熱望を以
 つて救濟にあづからんとする人間を自棄や斷念に赴か
 しめるものではない、反つて、彼岸の門戸が己の爲め
 に開かれるや否やの神の豫定を確證せんとする意欲を
 起さしめ來り、これが爲めに潑刺として躍ける生活意
 識を以つて此土に神の榮光を増大せんとする過大な目

的に向つて突進する。而して救濟の確實さを自己意識
 する最勝道として「止むなき職業從業」*die rastlose Ber-*
*ufarbeit*が要望されて迫り來る。これウェーバー氏が言
 ふ「内的精神力」であつて、此精進力の心理性は社會外
 の修道院に於ける精神性に類比せられるけれども新教
 に於ける内的精進力は確證思惟の要請によつて現實生
 活へ轉融し來る。カルキン教に在つては特に確證を必
 然的に現實の職業生活に結び付けた。(職業 *Beruf*は神
 に召される効業 *habe efficax, Berufung zum Heil, effectual*
calling)。敬虔派に於ても亦然り。救濟を熱望する人にと
 つては宿命觀の教義は精進に對する積極的衝動をもた
 らす。勿論彼は、多くの箇所に於て、新教徒は神に選
 ばれたる聖者の精神的貴族階級である、との彼等の自
 覺を説き、而して茲からして精進性を説述するところ
 がある、が併し彼の考察の根本的眞意は新教に於ける
 宿命説、それから湧出する確證思惟、斯くして昂揚す
 る内的精進力等に在ると觀得るのである。彼の「内的
 精進力の宗教的基礎」なる節(第 81-133)は之に當る

のである。

次にウェーバー氏が最も力を注いでゐる點は、斯くの如き内的精進力が然らば如何にして資本主義精神を促し、如何にして人間を資本主義的へと教練したかを、鋭くも亦出来る丈基礎付けようと企圖したに在る。彼の「精進力と資本主義精神」の節(§ 163—208)が之が爲めに説かれる。彼の結論を觀ると、「從來論述して來つた事を次の如くに概括する、新教徒の内的精進力は全動力を以つて所有の自然的享受に逆ひ、消費を締め、特に浪費を禁ずる。之に反して此精進力は、其心理的效果に就いて之を觀ると、財の獲得に關して束縛してゐた從來の傳統的倫理を解縛し、獲得努力を驕矜してゐたものを粉碎し、斯くて獲得努力を存分に發揮する事が合法的であり、又直接には神意に適ふものだと思はしめた。」(§ 190)と述ぶる、又「斯くて消費を厳しく締める事と獲得努力を思ふ存分に發揮する事が合流すると、その外的顯現は、明瞭にも、精進的な貯蓄の強制による資本の構成に結果する。」(§ 192)と。

尙、既述したところの、宗教的に基礎付けられた内の精進力は其現實生活に於ける實業従業の理念に方法的秩序の意義付けを與へる原流となつた事を説き、而

して此實業従業に於ける方法的秩序——此秩序こそ近世資本主義精神の特性を創つたのであるが——なる特徴が過去の教會に於ける精進性と區域するところのあの合理主義である事をウェーバーは見誤らなかつた。又彼は新教の此精進的合理主義が純巧利主義に化體する事を屢々指示してゐる。

之を綜合するに彼は新教と資本主義精神との關係を説くに當つて、新教に於ける救濟の道程は、斯の如く現實世界逃避を拒斥して、反つて、積極的・精進的に現實世界に於ける經濟生活に従務するの道を探るに至つたと説く。宗教と經濟との理念的關係に就いてベッカ氏が回々教徒に於ける、「敬虔なる商人は極樂への途上の戰士である。」「極樂へ入る最初の人は雄々しき商人なり。」てふ箴言を理論的に基礎付けたものに類比して興味あるものがある。たゞそれベッカ氏も明言してゐる如く、「カルザン教の職業理念は——それは全く西洋的概念であるが——事實としての又世界觀としての資本主義的經濟形態を創つた。」Becker, C. H.: Islamstudien, I. Bd. 1924.

5. 38.) と。而してウェーバーは新教と近世資本主義精神との關係を綜合的に指摘し、特に清教に就いて論攻を深めて、清教が資本主義に與へた影響の理論を基礎付ける爲めに彼は英國と亞米利加を論證したのである。爾後彼の研究を繼いで此方面に攻究の成績を擧ぐるものが甚だしく現れて來た。

例へばアルバックス氏が「資本主義の清教的起源」

Halbrachs: Les origines puritaines du capitalisme. — *Revue*

d'Histoire et de Philosophie religieuses, mars—avril 1925. を

論じてゐる、がこれはウェーバー氏の所説就中彼の清教についての構想が佛蘭西への影響と見られる特例であらう。他方にカルギン教に就いてウェーバー氏の論想を詳細に繼ぎ且つ之を補全すると共に、ウェーバーに在つては比較的に大陸に於て實證する事を缺いてゐた理由から大陸に就いてカルギン教と資本主義とを實證し検討しようとの試論があらはれた。これの例としてはハスハーゲン氏の論攻は特に注目すべきである、彼は「ライン地域に於けるカルギン教と資本主義」Hastagen,

J. : Calvinismus und Kapitalismus am Rhein. — *Schmollers Jahrbuch*, 47. Bd. 1924 を發表して、「資本主義がカルギン教によつて促進せられたる事」と「ライン地域の新教徒の經濟的活動とカルギン教徒との新結合」との二節(55—60)に亘つて新研究を開拓してゐる。尙ラウフェンブルガー氏は最近に「エルサス地域に於ける宗教と經濟」Laufenburger, H. : Religion und Wirtschaft im Elsass. — *Archiv für Sozialw. u. Statistik*, 64. Bd. Heft. 2. 1920. を發表したが、之は、ウェーバーを補全する意味に、歐大陸に於ても彼の所説が實證的に當る事をエルサス地方に例證して特にカルギン教と資本主義との關係を説述してゐる興味ある論文である。尙又最近にゼーゲン氏が「宗教と經濟」Söhngen, O. : Religion und Wirtschaft. — *Kölnen Viertelj. f. Sozial. u. Jahrg.* Heft. 4. 1930. を發表したがこれ亦カルギン教の確證思惟と職業精神との關係に意義深く觸れてゐる(5. 361 中)のである。

◇

ウェーバー氏は資本主義精神の概念に付きベンヂャミ

ン・フランクリンの「時と金」、「信用」、「金と勞働」等の實業者の處世規制を出發點として採用し、之等の處世規則の精神の裡に資本主義精神の眞の倫理を觀望した。(p. 324) 而して彼は「新教倫理と資本主義精神」なる論章の最後に到つて再びフランクリンに觸れてゐる(p. 303—303)。即ちフランクリンに於て觀念されてゐる資本主義精神の本質的要素は清教に於ける職業精進力の内容と一致するものであるのに、フランクリンに於ては資本主義精神と清教的職業精進力との關係が無頓着視されてゐた、蓋しウェーバーに於けるところの、學界へへの貢獻は斯く無頓着視され冷淡視されてゐた關係を——然かも兩者の關係は近世の文化を理解する上に甚だ重要事たるが——詳細に検討し、而して近世資本主義精神が宗教的基礎付けに於て洗禮されてゐた事を問題としたの在る。ウェーバー氏は斯る根本問題の論攻を主要課題として學問的に提出したのであるが、併し乍ら彼は進んで新教が現實世界の諸生活に對して役を演じた内的精進性の日は、諸轉融性をも仔細に尋究す

る事を念願とし課題としてゐたのである。仍で彼は新教的現實觀が資本主義の發展に對して及ぼした諸影響について多大の努力を拂つたのみならず、進んでは精進的合理主義が社會政策倫理の内容、共同社會の組織並機能の仕方にして持つた役割を指示する事、又此精進的合理主義と人道主義的合理主義との關係、其人生觀念並文化影響との關係、哲學並科學の經驗主義との關係、技術の發展との關係、精神的文化財との關係等を分拆する事、尙又精進的合理主義が内的精進性的の中世的附加物から歴史的に生成する過程、並精進的合理主義が純粹功利主義へと化融する過程が歴史的に且つ精進的宗教性の個々の擴大領域について攻究される事、屢ふした諸々な研究課題を彼は念頭に問題としてゐた。斯くして「斯る諸攻究を遂げて後に始めて、精進的新教が近世文化の他の彫塑的諸要素に對する關聯に於て其文化的意義の度合が明瞭となる」(p. 306)と彼は述懐してゐる。

ウェーバーは惟へらく、優勝せる資本主義が機械觀的

基礎をとるに及んで以來、それは最早宗教的支柱を必要としない時代となつては、職業遂行の宗教的現實觀が最高の精神的文化價值との關係へ直接に置かれず、資本主義の意識が只だ單に主觀的に經濟的強制そのものによつてのみ感ぜられる時代では、誰人も宗教と經濟との説明一般を今日では斷念する、近代人にとつては彼等は宗教的意識内容が處世、文化、國民性に對して持つた意義がありしまゝに於て如何に偉大であつたかを理解する事を最早不可能事とする、と。(K. SOFFER)併し乍ら宗教が社會の諸文化、精神的文化價值へ對して持つ關係を理解して、始めて因果的に歴史・文化の意圖を遂げ得るものであり、かくして始めて近代世界の文化の理解を根本的に指標し得る一指向上を完ふする事が出来るのである、と考へる。

然るに此處に疑問が起り來たる。ウェーバー氏が新教倫理と資本主義精神との關係を説明せんと企てて、進んでしかく宗教と社會文化との聯關を意圖せんと構想する底には、從來の名稱に従へば精神史觀と通稱して

ゐるものを尊重してゐるものではなるまいか、しかく觀るに於ては彼は唯物史觀に對立するところの立場に於て彼の宗教社會學は斯る精神史觀の立場に立つてゐるのではあるまいか。此疑問はウェーバーに對する根本的批評であると考へられる。私はウェーバーに就いての此批評が果して適切なりや否やを次に検討して見度い。

ウェーバーは、其眞意に觀ると、資本主義精神が宗教改革の特定影響から只管流出したとか、或は經濟組織としての資本主義が宗教改革の結果物であるとかの只だそれ丈のみを彼は極力主張してやまないかの如く誤解される事に對しては明瞭に抗議するのである。否彼は新教が資本主義精神に與へる影響に關しても「近世資本主義精神の構成的要素の、一」が新教の精進力から生れると述べる程の學的謙讓さを持つてゐる。いはんや彼の又直接の言に據れば「文化及び歴史の因果的意圖が一方的に精神史觀に穿る事」die einseitig spiritualistische Ursache Kultur- und Geschichtsdeutungに理解される

事を怖れてゐるのである。仍で彼は次の如く述ぶる、

「因果關係の確實さは經濟的(唯物的)意明によつてのみ安堵せしめられるといふ理論に對して私は一言注意し度い。即ち私は經濟的發展が宗教的思惟構成の運命に及ぼす影響を特に重要だと考へる、のみならず、後ほど叙述するであらうが、私の場合に於ては兩者の相互的順應進行と相互的關係とを主張する事な。」(S. 192. Ann. I.)と。蓋し彼が表言する兩者の相互的順應進行、相互的關係てふ觀念に彼の眞意が存する。かるが故に彼は極端にも、「尙進んで一方には亦、新教的精進力そのもの、方面に就いても社會的文化條件の全體性により、特に經濟的文化條件の全體性により、新教的精進力の生成と其特性が如何に影響をうけてゐるかの問題をも論攻すべきである。」(ibid.)と表言してゐるところを注目すると、吾々はウェーバーに在つては彼は單に所謂精神史觀に穿つてゐるものと直ちに斷定し難いのである。彼は「新教倫理と資本主義精神」なる主要論章を終らんとするに際して、「文化及び歴史の因果的意明を一方面的なる唯物觀によつて試考する代りに、之等の因果的意明を又一方面的なる唯精神觀によつて遂げようとする事は、これ又必然的に期し得ない。兩觀は共に可能である、但し兩觀にして、研究の豫備作業にあらずして研究の論結なる事を

要請するならば、共に等しく歴史の眞理に奉仕するところなし。」(ibid. 206.)と斷定して章末を終つてゐる。

斯の如くウェーバー氏の根本的構想には文化及び歴史の因果的意明に關して唯物觀と唯精神觀との兩觀の可能を研究の出發に際して只だ豫備作業としてのみ許容してゐる。而して又兩觀の相互的順應進行及び相互的關係を保持する事を恒に配慮して以つて兩觀が往々獨自的排他的に一方面的のみ歩みを誇る事を彼は拒んでゐるのである。應ふした彼の研究上の方法は彼の第三章「世界宗教の經濟倫理」の「序文」に於て甚だ強く表はされて來てゐる。宗教の信仰性は之が如何に強烈に如何に廣く、又如何に深くあらうとも、社會的狀態とか、階級とか、或は職業とかによつて共に規定せられる事に注目を拂つてゐた、彼の立場が唯精神觀の把握なりとする理解を根本的な誤として己を辯護しようとしてゐる。而して彼は「宗教の特性は階級の社會的狀勢の單なる機能。」(ibid. 240.)ではあるまいか、とのテーゼの吟味に先づ出發して、知識階級、市民階級、農民等

の關心性と宗教理とを詳らかに尋究したのである。斯くして、繼いで再び反對の觀方に移つて、處世の合理化の方向は、よつて以つてそれに基準するところの根本價值によつて深く恒に規定せられるのであるが、この處世の合理化の方向たるや決定的に宗教的に規定された價值化である、人間は神の恩籠から其神秘性を剝奪し、救濟への道程を現實世界の逃避から積極的・精進的にも現實生活に活躍せんとする道に變更する、而して此事たるや西洋の精進的新教派の大なる宗教性に於て起るところである、と。斯くして此一般的研究は第一論章に於ける「新教倫理と資本主義精神」に再び回歸するのである。

以上の如くウェーバー氏に於ける新教と資本主義精神との關係を中心として彼の方法論的一仕方を窺ふと、往々彼が批評せられるが如き唯精神史觀のみに淫してゐたのではない、従つて彼は唯精神史觀の觀點に立脚した意味に於て唯物史觀に對立して唯精神史觀の復興を企劃した近代の學者であると、判定する事は其儘で

は彼の眞意に當らないと思ふ。ウェーバー氏が眞意する「相互的・順應進行」die gegenseitigen Anpassungsvergange、「相互的・關係」die gegenseitigen Beziehungen、或は兩史觀は、それ／＼、研究の「豫備作業」Vorarbeitとして可能なりとの思想は、之を惟ふに、因果決定論に就いて彼は動力因的決定論たる一方的・因果決定論を排棄して、純ら相互關係的・決定論を支持してゐたところの根本臺座から源流してゐる事を理解し得る。ウェーバー亦ポアンカレ (H. Poincaré)、ピアソン (K. Pearson)、パレット (V. Pareto)、テトラウ (A. Tschuprow)、と同様に函數的關係を尊重する近代人であつた。かるが故に彼の宗教社會學は之を文化及び歴史の意明を唯精神史觀にのみ立脚する方法論的の立場に在りと觀念し、従つて又それは唯物史觀・經濟史觀に立場するものへ對するところの反動であり反旗であると斷定する事は、彼の宗教社會學の廣き範域に亘つて獵り、又彼の文化の眞理性と歴史の眞理性とを意明せんとする方法論的眞意を窺ふ時、斯の如き斷定は彼への酷評であると思ふ

難くない。勿論私は彼の宗教社會學的觀想の背後には唯物史觀への反旗を明白に認知する、否セラズ、ヴィンシ、ベッカア、クラウス等に於ける現代宗教社會學の此派は、宗教が社會生活の實面の背後に意義深く轉入してゐるかを攻明してゐるかのクランジュ氏の『古代都市論』にたとへ外形上類比せられるにしても、クランジュ氏の立場とは之を根本的に區域する意味を持つてゐる、それは現代宗教社會學の此派が共通的に持つところのあの唯物史觀への反抗的意識である、宗教と經濟との關係を主要課題とする現代宗教社會學者の背後に横はる學的根柢に唯物史觀への反抗意識が潜在してゐる事を見逃してはならぬ。此意味にウェーバも亦外れない。併し彼が唯物史觀への反抗は單に文化及び歴史の因果的意明を唯精神史觀によつて克服する意識を昂揚する事のみによつて慰められる傳統型の人ではなかつた。彼は文化及び歴史の因果的意明に對しては兩觀方の相互的・順應進行と相互的關係とを方法論的に力強く意識してゐた事を忘れてはならぬ。

獨逸に於ける宗教社會學の一指向上について

斯る立場を良く根本的に墨守し意識してゐた意味に於て彼は一方的決定論を極端に主張する唯物史觀に反抗してゐる事を推則し得るのである。勿論「新教倫理と資本主義精神」の論章に於て觀られる如く、宗教が經濟文化へ對して與へる影響のあの有力な轉融性の過程を彼は力説するのである、併し斯る場合に在つても此研究過程は彼の方法論的立場に於ては他の場合と同様に文化の意明に對する研究の豫備作業である事を忘れてはならぬのである。

◇

文化の意明、歴史の意明に關するウェーバ氏の方法論問題に就いて之を吟味したが、最後に尙彼の宗教社會學そのものがジムメルの宗教社會學と異途する點に就いて聊さか概述して見やう。

翻つて觀るに現代獨逸の宗教社會學の發達或は其方向とも言ふべきものは學界に於て特に注目し價するものが甚だ多く存在してゐるのであるが、今之等を類別的に或は分派的に概觀する事は、その研究上の方法論

的諸相が相互に交錯し影響し合つてゐる關係上、甚だしく困難とするものがある。併し宗教社會學の礎石的作業を企圖したものに就いて之を觀るならば大體に於て二派があると思ふ。一はジムメルに於て開拓された宗教社會學であり、他の一はウェーバ^バによつて建設された宗教社會學とである。而して之等の兩宗教社會學は其方法論的道筋を異にしてゐる。概して觀るとジムメル^{メル}の宗教社會學に在つては、神、神聖觀念、信仰、僧侶、教會、教理等の宗教的なる觀念、機關、規範を社會學的範疇から解體するを目的とする。之等宗教的者をつまり社會學的構成體^{グレンデ}と觀想し、從つて斯く觀想せられる立場に於て、之等宗教的者の學的構造が社會學的範疇或は社會學的社會性によつてその生成と機能とが分解せられ得る。諸宗教的者は、總てこれ社會的現象性からの構成であり社會的現象性たる以上、社會的現象の普遍的根本性を着眼し把持する社會學的指向即ち社會學的範疇——彼に在つては此社會學的社會性は心的相互作用である——に準つて學的に解體せられ

得るとの方法に立つ。即ち諸宗教的者の構造上の化體と解體とを社會學的社會性を中心とし之から方法論的に構想しようと指標してゐる。ジムメルの此企ては一八九八年の「宗教社會學」(Stimmel, G.: Soziologie der Religion.—*Neue Deutsche Kunstschan*, 1898, S. 111—)23.なる小論文によつて始めて宗教社會學の方法論的一方向が礎石されたのである。社會學的範疇或は社會學的社會性といはれるものの内容が如何なるものであるかは別問題として、宗教そのものを社會學的範疇或は社會學的社會性によつて解明しようとする宗教社會學論は方法論的には宗教社會學に於ける一試考として重要な地歩であり得よう。

然るに前述した宗教社會學的構想の外に獨逸に於てはウェーバ^バ氏によつて一の宗教社會學が企だてられてゐる。彼の言ふ「宗教と社會との世界的諸聯關に就いての比較研究」(die vergleichenden Studien über die universalgeschichtlichen Zusammenhänge von Religion und Gesellschaft. (S. 206.)を目的とする意味に於て宗教社會學を構案す

る。彼が「清教の教會思想が近世の資本主義精神に對して持つ意義の敘述」(S. 206)を試考したのはつまり斯る宗教社會學の構圖の一作業に參與せしめる爲めである。

即ちウェーバに在つては宗教と爾他の社會文化との聯關を研究するところに宗教社會學の對象的課題を採つたのである。而して彼が「近世資本主義の構成要素の一にして、同時に近世文化の構成要素の一角が、基督教的精進力から誕生したる事」(S. 202)を檢討する目的は彼の宗教と社會文化との聯繫を目標課題とする一大構想の下に於ける一課題であつたのである。故に彼の宗教社會學の課題は新教と近世資本主義經濟との關係に止まるものではない、廣く、孔子教を包含する世界宗教と社會文化との聯繫が問題となり課題となつてゐるのである。斯くして彼の宗教社會學は「文化發展の全體性」*die Gesamtheit der Kulturentwicklung* (S. 205)の理解を目的とし之へと焦點する。壓ふした意味から觀ると彼の宗教社會學は社會の具體的文化——宗教、道德、法律、政治形態、藝術、思想、學術——に於て特に重要

獨逸に於ける宗教社會學の一指向上について

なる宗教と他社會文化との關係を意明するに在る、それは文化及び歴史に關する意明一般の攻究を熱望するの下に。

ウェーバ氏の此宗教社會學の立場は前述のジムメルに於て企圖された宗教社會學の一指向上とは自ら異なるものがある事を理解し得るであらう。ジムメルに在つては彼は諸宗教的者を社會學的社會性から理解する事を主要目的とするのであるが、ウェーバに在つては彼は宗教と他社會文化との聯繫を研究し、以つて文化、歴史社會を意明せんとするのである。仍でテンニース氏が宗教社會學に就いて、「人間歴史に關する一般公理と聯繫して、宗教が社會的生活に對して持つ意義の研究」Tonies, F.: *Kulturbedeutung der Religionen. — Schmollers Jahrbuch*, 48. Bd. 1924, S. 1.と批判した言葉はジムメルに當らずしてウェーバに最もよく妥當する事と私は思ふ。

(ウェーバの宗教社會學に在つては宗教と他の社會諸文化との聯關が如何なる社會學的方法に據つて攻明せられるかの根本問題に關しては之を他日に譲る。)

宗教的改革とドイツ觀念論

山 崎 謙

近代觀念論のゲネシスをギリシヤ思想の胎内に求めるといふ仕方は、これまで、世の大方の哲學史家の慣はしであつた。その昔アテナイ人の懷に哺まれたあの光輝ある精神が中世の意識を流れて次第に成長をとげ遂に近代の觀念論を形成するに至つたといふ見解は既にひとつの權威であり、觀念論の歴史についてひとが他の新しい觀點を把えることは最早不可能であるやうにさへ見える。この歴史的無差別はなべての思想を同一の色彩に塗りつぶすものであるが、こゝにはまたこのものが然かあるべき一定の理由がない譯ではない。すべてのイデオログがさうであるやうに、哲學者も亦一般に古典の教養に富んでをり、そのために彼らは卒直に彼らの時代の意識から自己の體系をば組織する

ことが出来ないやうに罰せられてゐる。そこでは、いつでも、體系の底を流れる眞の相は蔽ひ隠され、外を飾る假の衣裳が却つてその本來の姿であるかに見せかける。こゝからして思想の一般化といふ企圖が現れるのである。ところが、いまそれとはまさに正反對に、思想の形態をば、このものを潤色する風手によつては、なくして、寧ろ體系の核心をなすところのしかも自己の容貌をその時代の生に於て表現するところの日常的な生活意識によつて時代的に特性づけることの課題が新しく生れ來つた。近代の觀念論は、そして、このやうな觀察に従へば、ひたすらに宗教改革との縁りに於て觀られなければならぬであらう。

(一)これまで我々の心を支配して來た觀念論的な意識形態

は、そこに於てこのものが立つてゐるところの現實の地盤の崩壊と共に、いまや急速なる没落の過程に入り込みはじめた。この様な時代のこの様な時機に於て、觀念論は必然に、前時代の文化の支配者として、その系譜と由緒さについて問はれなければならぬ。

(二)カトリック主義の母胎から神學的唯物論が生れた様に神學的觀念論がプロテスタント主義の胎内に成長した。こゝに於て二つのものは、漸く世界的な對立をなすに至つたのである。

宗教改革と近代觀念論とのえにしの課題はドイツ觀念論が如何に正當にルッター主義の世子であるかといふ問題の裡に解消する。

ドイツ觀念論の母胎は新教——ドイツ市民の懷中に胚胎したキリスト教である。ドイツ觀念論の模倣として把え難き核心、もしひとが長閑な暇をもつてこれを嗜むならばその芳醇な香が直ちに彼を陶醉せしむるであらうところの、そしてまた一たび酔ふた後はその面妖な魔力によつてひとが立ちどころに睡眠を覺ゆるに至るところの、いはゞドイツ觀念論の中心は、だからして、キリスト教的——新教的——神學である。(一)

ツ觀念論は新教的に地盤なくしては理解されないであらう。このものが次第にその構造の精緻と形式の整合とを獲得し、シェリングやヘーゲルに於て包括的にして論理的な體系となり了つたときでさへも、また彼らから自らの哲學を體系的に完成しやうと欲するところからときに餘りにもギリシヤ的な衣裳を身にまとひギリシヤ的な舉措を巧妙に模倣することに成功したときでさへも、新教的精神はまぎれもなくそのまことの祖先の血として彼の血管を流れてゐた。ひととはこれまで、ドイツ觀念論に於てギリシヤ的なものを、特にヘーゲルに於てアリストテレス的な要素を觀ることに慣はされて來たであらう。そしてまた我々は、若きヘーゲルが如何にヘラスの世界に憧れてゐたかを知つてゐる。だが何人も、そこにまとはれたギリシヤ的裝飾によつてドイツ觀念論を養つてゐるまことの血統を誤認してはならない。ヘーゲルは彼の生を培ふ血液によつてギリシヤ的であるのではなく、寧ろその外貌と衣裳とによつてギリシヤ的であつたのである。(二) 同様にまた、如何

にひとがカントとプラトンとの類似を見出すことに熱心であるにしても、そこには外形上の似通ひと概念的類推の外の何ものもやはりはない。ドイツ観念論がその全く整合した論理的體系のうちに、暗い神秘的な、不用意な觀察者からはともすれば見失はれ勝ちな感情の側面をもち、形式的な論理からは最早理解され能はぬこの非合理的キリスト教的な新教の感情をもつて却つてこのものゝ汎論理主義とも呼ばれるにふさはしい體系のまことの血を養ふてゐたといふこと、のみならずそしてまた、次第に高まりゆく整合さをもつてそれが體系として完成されゝばされるほど愈々益々新教的な彼の系譜を顯はにするやうになつたこと、このことは決して不思議ではあらぬ。かくて、デルタイがヘーゲルのあの偉大な思辨の建築の礎をば彼の新教的な神の體驗の裡に見出したことは全く正當であるであらう。フアイエルバッハが彼の哲學上の課題をドイツ観念論に内在する神學的立場の人間學的立場への解消に見出し、マルクスが思辨哲學の批判を何よりも先づ宗教

の批判として初めたことの理由はこゝに存する。

(一) ノッアアリスが「神に酔へるスピノーザ」といつた様に、スピノーザの哲學の最後の支持者も亦神學である。だがこの支持者が舊教的な神學——物的なるものな神の本體の屬性とする神學——であつたに反してドイツ観念論の支持者が新教的神學——精神的なるものな神の本體の屬性とする神學——であつたことからして神學的唯物論と神學的観念論との對立が現れるに至つた。

(二) ヘーゲルの體系がギリシヤ的に見えるのは彼のアリストテレスに關する豊かな教養が體系の核心をなす新教的意識を蔽ふてゐることによる。恰もそれはトーマスの哲學に於てギリシヤがキリスト教的舊教主義に打ち勝つかに見えたのと同じである。

我々は先づ、ドイツ観念論の黎明期、それが未だ壯麗な姿と巨大な形式とをもつて自己を完成せずして單なる情意 (Gemüth) として醗酵し渾沌たる日常の生活意識として胚胎してゐた時期の考察から始めやう。

新教の地盤は、ヘーゲルも述べてゐるやうに、市民社會である。中世紀のダークエージを通して、ヨーロッパの精神は、萬能なる神の支配に隷屬し、自我 (Ich)

は、そこでは、自我に對してあるものとして人々の外に君臨する神の光の中に自らの姿を見失ふてゐた。このとき、神の光は、そして、いはゞ個性をば一塊の焦土にまで焼き盡くすところの焰として、自我そのものにとつてはまさに地獄の鬼火に外ならなかつた。ところで、幾多の世紀にわたつてこのやうに灼熱のもとに訶まれて來た自我の生命をば閻魔の廳から救ひ出し、このものを、自分自らの力で、自己自身のために、ただ自己の人格に於て立たしめたものは、近世の初頭にあたつて封建貴族に反逆しつゝ擡頭し來つた市民である。人格と自由との自覺が當時の市民に於ける存在の歴史的な特性であつて、この自覺が、階級としての資格をもつたドイツ國民の間で、永い間教會的勢力のもとに拘束されてゐた内面的能動性と自我の創造力との自由、貴族僧侶の政治的權力の下で實行に渴へてゐた生活力の解放への方向をとつて爆發したとき、この名譽ある精神運動に輝ける指針を與へたひとは實にマルチン・ルッターであつた。ルッターの改革は、聖なるも

のから人格的なる良心への轉向であり、その目標は、久しきにわたつて神の手に奪はれてゐた個性の自由をとりもどし、外に於て神の法則に支配されてゐた自我を内に育んでこれに自律の力を養はしめることに存したのである。聖書のドイツ語への翻譯に於て、經典のうちにもられた神の言葉を如何に彼が近代的な生きた個性を通じて讀み代へてゐるかを知らなければ、ひとはこのことの理解にさして苦しみはしないであらう。市民としてのドイツ國民は、奪はれてゐた自我の自律性を個性の此岸へ持ち來ることに惡戦し、神のもとに不自由であつた人格を絶対の自由にまで解放することに苦闘した。そして、自律的なるもの自由なるものとして解放された自我は、やがて、解放者の手によつて、從來神が占めてゐたところの地位に置き代へられなければならなかつた。自我の自律性、精神の自由の觀念がドイツ市民の日常的生活意識となつたことは極めて自然である。かつては人々の外にまします神が個人の生活を支配してゐたに反して、こゝでは各人の内に

生きてゐる自我が漸く外界世界を自らの掌中に蔽ひはじめた。ドイツ観念論の誕生の母胎は、まことに、ここに存するのである。カント哲學がもたらしたところの主要なる結果は「ヘーゲルも云つてゐるやうに」「絶對的な内面性の意識を呼び覺ましたことである。」⁽¹¹⁾後年カントが成しとげたあの偉大なる體系に於て中心的位置を占めてゐる「人格の自律」の内容とこれに必然のつらなりをもつてゐる「自由」の概念とが、既にドイツ観念論の曉ともいふべき宗教改革のイデーの裡に、萌芽的に・けれどもその故にこそ却つてかくも全體的な姿をとつて現れてゐるのを觀るとき、我々は難なく、改革をもつて「近代の原理」と呼んだヘーゲルの言葉を理解することが出来る。

(一)農奴としてのスラブ民族にとつて人格の自律や自由の

概念は想像だも及ばぬものであつた。従つて彼らの間にはドイツ市民に於てのやうな宗教的改革は起り得なかつた。(Tiegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Teclum, S. 523 見よ。)

(二)生活意識とは生活そのものとして人間の存在と共に根

源的に存在する日常的な意識であつて、各人にとつてそれは、ヘーゲル流に云へば、die Gedanken ihrer Zeitに外ならぬ。形式によつて救はれるとき、このものは初めて觀念形態となる⁽¹²⁾ことが出来る。新教的精神生活意識としての自我の優位の觀念はカントによつてひたひたの觀念形態となつた。(デカルトの根本命題、Cogito, ergo sum)は、しかし、カントに先立つてこの意識に概念の形式を與へてゐる。)

(11)Encyclopaedie der philosophischen Wissenschaften im Grundriss, Hrsg. v. Lasson, S. 87.

神的なるものもしくは精神的なるものを外面的感性的に物化することは舊教の本質である。⁽¹³⁾アウグスチスやパスカルに於て人間はいつでも外にあるものであつた。これに對して、うちに向つて目を開き内面性に入つてそこに精神的なるものを住まはせることこそは、

新教徒にとつて、實に嚴かな洗禮の儀式であり、やがてまたそれは彼らの日常の生活であつた。我々はこゝに、舊教的——唯物論的なものと新教的——觀念論的なものとの明かな對立を見ることが出来る。⁽¹⁴⁾ところで、舊教的精神に對する新教的精神の他の對抗を前面に押

し出したものはかの敬虔主義 (Pietismus) である。宗教的改革によつてなしとげられたドイツ國民の主觀主義的な意識は、其後、三十年戦役の荒廢せる焦土を潜つて、敬虔主義の泉として噴出した。キリスト教の市民化は、そして、敬虔主義に至つて完成され、新教はこのものゝ裡で完全な市民的觀念形態となることが出来たやうに見える。^(三)單にキリストを信ずるのみならずキリストの中に生きよ」といつたヨハン・アルントの中心思想を正當にうけついでゐる敬虔主義の祖ヤコブ・シュペーナーは、「人間の心情 (Herz) を信仰の唯一の源泉とし、此處から出ないものは凡て偽善であると宣言した。ほかならぬこの宣言は、知識に對する情意の凱歌であらねばならぬ。^(四)こゝに我々は、カトリック的——合理主義的なものに對するプロテスタント的——浪漫主義的なものゝ抗争を觀るべく、また觀ずにはゐられない。主觀主義と浪漫主義、内面主義と主情意主義、個人主義と自由主義は、このやうにして、新教的觀念論の本質である。^(五)

宗教的改革とドイツ觀念論

(一) 神的なるもの、外化精神的なるもの、物化は、舊教に於て神が制度的な支配權、自然的な法則にまで客觀化したことにもとづいてゐる。このとき客觀の概念は始めて主觀の外としてギリシヤ的な存在の概念から分離した。

(二) 唯物論と觀念論との區別は、三木清氏も指摘してゐるやうに、キリスト教の出現以來始めて現れた。

(三) シュトルム・ウント・ドランクは敬虔主義などには考へられない。

(四) 敬虔主義に於ける主情意的傾向は後に一種の感情惑溺に陥り、ゲーテをして「不健全な病的な昂奮」と云はしめたほどである。

(五) 敏感なる近代の子シニライエルマツヘルは、キリストの心の裡に「彼に存する無限の神」を觀、人々が「キリストと相通するいのちにまで入り入れらるべき」ことを主張し、そして無限への所屬を體驗すべき人間主觀の感情をキリストによせて説いてゐる。この「體驗の神學」のうちにはドイツ觀念論の全面的な相が、他の觀念論者の體系に於てよりも一層まざまざと現れてゐる。(Der christliche Glaube を見よ。)

キリスト教の最初からの運命は、或る時はそれが神學的唯物論として自己を表現し他の時はまた神學的觀

念論として自らを形成することであつた。舊教は既にかの中世のスコラ哲學に於て外部的な神を己の糧とし、新教はカント哲學に於て却つて内面的な自我を自らの養ひ手としてゐる。キリスト教の精神史は、このやうにして、互に相争ふこの二つの傾向の葛藤の歴史である。⁽³⁾ トーマスの哲學に於ては、思想や概念や學問や制度等の客觀性が魂の主觀性や内面性に對して優勢を勝ち得たのであつて、ここでは、知識が良心に打ち勝ち、ロゴスがエトスに、認識が意志に、形式が生命に、ローマ世界帝國の思想の遺産の裡に營まれた教會が愛に於て合一された個々の魂の目に見えざる共同社會に、夫々打ち勝つた。トーマス説の全構造は、それだから、舊教徒が、實在する神に對して彼が忠實なる僕婢であることのあかしを立てるために築きあげたいはゞひとつの殿堂であつた。これに反して、最初の從つて最後の愛情と心づかいとを自己の裡に向けてゐる新教徒にとつて、神への恭順の證は、主觀的なるものを外在的な神から引き離し、このものをばその固有の方向に成

長させることであらねばならなかつた。宗教改革の裡にはかの舊教の外在主義的精神の崩壞に對するこの新教的内在主義的精神の擡頭といふただひとつの事實が現れてゐる。⁽⁴⁾ 近世精神史の内容は、かくて、客觀化され外化されてゐたところの神を精神的なるものに主觀化し内化することであつて、神學的唯物論に對して神學的觀念論が宗教的改革によつてはじめて對立的な地位に立ち、其後この二つの世界勢力が夫々舊教と新教との抗争のうちに働きつゞけたといふこと、そしてひとつのものが次第にその存在の足場を失ふたに對して他のものが益々彼の存在の礎を固ふして行つたといふこと、このことは蓋し、中世的封建社會の没落に對する近代的市民社會の發生といふ歴史的事實からして、まさに當然である。文藝復興が中世精神に打ち勝ち得たのはギリシヤ都市の再生によつたのでなかつたやうに、宗教改革が舊教精神を克服したことも亦決して原始教團の再來によりはしなかつた。それは寧ろ近代的有産者社會の成立にたすけられてゐる。新興の市民社

會は、舊い社會に醸成された觀念形態をとることなしに、却つて自己の裡に滾々と湧出する生活意識の泉を汲んでこれに固有の形式を與へ、このものをば時代の意識として自らの地盤に立たしめなければならなかつた。このとき、そして、思想や概念や學問等の舊教的な客觀性のために何らの威壓を蒙ることなくその内容と形式とを新教的な主觀の力によつて統一した哲學が恰もドイツ觀念論であり、この仕事を大成し宗教改革の原理を初めて哲學の内部に於て生的産なものにしたといは實にカントである。

(一)他の一切の思想體系に於ける如く、キリスト教の哲學も亦種々なる教養の假面を被つてゐるが故に、外面的には決して千篇一律な見せかけをもつてゐない。

(二)クローナーは古代と中世との區別を抹殺し、舊教と新教との對立をば *Antike* の *Christentum* との對立のうちに觀てゐる。(Von Kant bis Hegel, II, S. 266) この無差別はしかし、ギリシヤ的存在論と神學的唯物論との混同から來るもの、様に思はれる。ところで實際には、ギリシヤにあつて、主客の概念は未だ明かに分離してをらなかつた。他のギリシヤ哲學に於てそうであ

宗教的改革とドイツ觀念論

つたやうに、アリストテレスの哲學に於てもその中心概念は勿論 *λογος* であつた。このものは、けれども、主觀に對する客觀ではなく、却つてそれ自らに於て自己を顯現してゐる存在であつた。 *φύσις* と *ἐξουσιος* との關係は、從つて、客主の關係ではなくして *ἡσυχία* と *ἐκείνη* との關係に外ならない。ギリシヤ的な *φύσις* とカトリック的な *Caritas* との存在の仕方の相異は古代と中世との生活意識の差異である。

(三)この意味に於て宗教改革と文藝復興とは根柢に於てひとつの同じ現象である。

既に哲學の體系として完成されてゐる神學的觀念論について我々はカントから語らう。

カントの哲學は個別的自我をあらゆる意味に於て制度的な客觀性の上に置き、個別的な魂を目に見える教會の上に、人格性を國家の上に、良心を學問の上に、信仰を教義の上に立たしむるものであつて、彼の哲學に於て初めて情意が直觀や悟性に、意志が表象に、行為が存在に、實踐理性が理論理性に、信念が知識に、夫々勝利を得る。私は信念に場所を獲得するために知

識を限定しなければならなかつた」と熱情をもつてカントは語つてゐる。この言葉の意味は世界史的照明のもとで初めて人々の理解に齎されうるであらう。それは、舊教主義に對する新教主義の、中世精神に對する近代精神の合理主義に對する浪漫主義の、竟には神學的唯物論に對する動學的觀念論の凱歌以外の何ものでもなかつたのである。カントはまた、「汝自身の悟性を用ふる勇氣をもて」といふ「啓蒙主義の標語」をもつて、

悟性そのものゝ代りに却つてこれを用ふるものゝ地位を高めてゐる。ここでは、客觀的なイデーは悟性の感動の陰に隠れ、アリストテレスが最も快きものと呼ぶところの *Geopora* は理論的信仰的な人間の實踐の背後に蔽はれる。善なるものが、ではなくして善なる意志が、カントにとつて、最高の價值であつた。このやうにして、所謂「フリードリヒとの御代」に於て彼が啓蒙主義のためになしとげたところのものは、新教的精神を理論化することの仕事であつた。それだから、問題史的關聯に於てカントの體系が如何に往々プラトン

のそのの更生として理解され、しかもこの解釋が一應の正當さを失はないであらうにしても、世界史的考察に従へば、彼の營爲は、新教的觀念論的なのが舊教的スコラ哲學的なもの(同時にギリシヤ的なもの)に對して仕遂ぐるところの抗爭であつた。

(一)舊教的精神に於て客觀的なるもの、觀念はまさに形而上的なるもの、觀念であつた。従つて神學的唯物論はひさつ形の形而上學であり、それは現代の科學的唯物論から歴史的に區別されなければならぬ。(唯物論の歴史性については、拙稿「唯物論は如何にして觀念化されたか」『思想』一九三〇年六月號)を參照)

(二)歴史的轉向の時機に於て何時でもさうである様に、カントの時代にあつても亦、啓蒙運動は新興のイデオロギーを普及する運動であつた。

(三)舊教的精神に對する新教的精神の闘争は、カントに於ては、先づ形而上學の批判として現れた。(Prolegomena 二〇を見よ)

新教的精神は、更に、フィヒテの知識學のうちに、カントの理性批判に於てよりも一層峻峻に且つ無遠慮に、現れてゐる。自我は、そこでは、自分自らによつ

て、自分自身の裡に、なべての對象世界——*Ich*と*Nicht-Ich*——を定立する。同一と矛盾との原理は、それ故に、*Phi*にて於ては、まさに、自我の自律の原理であり、*Gamma*は、従つて、實踐的な自我の自由なる活動であつた。シェリングの同一哲學とヘーゲルの絶對哲學とは、之に反して、前のものがプラトンを振舞ひ後ものがアリストテレスを裳ふところから、夫々ギリシヤ主義に類同する外貌の上の傾きを示してゐる。しかしながら、オリュンピヤ人ベリクレスに於てのやうな血液を人間がもつてゐないところでオリュンピヤのゼウスのイデーは實現されない如く、シェリングやヘーゲルと雖、彼らの心情を養ふ情熱をもつてしてまことのギリシヤ精神を現實化することは出来なかつた。ヘルダーリンを引きつけたシェリングのギリシヤ主義はアテナイ人の存在に培はれたヘラス精神であることは出来なかつた。またヘーゲルが如何にアリストテレス的であるにもせよ、畢竟古代のアリストテレスではなくキリスト教のアリストテレスで彼はあつた。神に

於ける神的ならぬものが神に於ける自然であり、神の内が神の外であるとシェリングがいふとき、そこに於て主客が全く中和してゐるところの自主的な神は、プラトンの *εὐνοία* を思はせるにしても、結局主觀から游離された主觀に過ぎないし、また、精神の *Anderssein* が自然であるとヘーゲルがいふとき、そこから外界が導き出されてゐるところの具體的普遍者は、アリストテレスの *περὶ τὸν αἰσθητικόν* を彷彿させるけれども、究極自我から分離された自我に外ならない。勿論、シェリングやヘーゲルに於て、自我は、自己の外に何ものをももつてゐないが故に、有限なる——客觀が之に對立するところの——主觀ではないであらう。そこで絶對的な自己活動であるらしく見えてゐるところのものは、しかし、まぎれもなく自我から轉化された自我であり、俗學的考察からは、最早主觀の本質であるとは見えなところの・そして最早主觀とは呼ばれないところの——神學的には神と呼ばれる——主觀である。如何なる育にもかかはらず、それだからシェリングとヘーゲ

宗教的改革とドイツ観念論

一五八

ルとの氏はルッター主義であつた。

ドイツ観念論は、それ自身、哲學に解消され轉化された新教である。だからしてこのものは、はじめから、自我の神性を證明するといふただひとつのことをなしたげたのである。自我の神性が、そして、後年ドイツ観念論の末裔の裡で自我の絶對性として次第に超越的な地位にまで高められるやうになつたことは、有産者社會の繁榮にともなふて市民的新教的生活意識が漸く精神界を獨占するに至つたといふ事實からして、當然ある。

現代における「カトリックへの轉向」の意義

吉 満 義 彦

「死せるもの、如くなれど而かも見よ我等生く」(聖パウロ)

宗教は永遠の問題であり、神と魂との問題である。

魂のドラマは永遠に古くして而かも永遠に新らしい。

眞劍に戦ひ、求むる魂が數多、現代の只中において、

古きカトリックの眞理に辿り着いたればとて、之を反

動視し時代錯誤呼ばはりをする事は誤つて居る。否な

或意味においては、眞に近代を生き貫いたものにして

始めてカトリックの眞の生命の意識と認識が可能であ

るとも言へやう。幾多の偉大なる魂と天才とが長き心

的苦闘の後永遠の「肯定」を以て「教會に於ける基督を

通じて神を」(Gott durch Christus in Kirche) 讚美し更生

する時、老い朽ちて死せるものゝ如き教會の内に、二

千年生き續けた、吾人類と共に古く保たれた、永遠の

眞理の神の子の生命を見出し、永遠の道を見出す時に、

何故人々は自らの思想的乃至歴史的認識の偏見を訂正

しやうとはしないで徒らに、眞實のカトリックを知る者

には痛くも苦しくもない、本質に觸れない淺薄なる批

判を以て却つてその自己矛盾を暴露せねばならないの

であらうか。私は或る種の日本プロテスタント説教者

達の取るに足らない批評は茲に問題とせずとしても、

彼等の典據とする歐洲宗教史家乃至宗教哲學者の誤れ

る見解を遺憾に思ふ者である。私は茲に一々その誤解

を指摘する暇はない。只だプロテスタント的思想方面

における、乃至は反信仰的立場における幾多の哲學的

現代における「カトリックへの轉向」の意義

乃至歴史的著述又は言論に對しては此れがカトリックの批判乃至解明の(單に護教的にして誤れるカトリック臭味の偏見的批評は別として)存する事を公平なる研究者に告げれば足る。信仰においては論の勝敗は問題ではない、眞實に神の愛と眞理に對する熱心において忠實に研究さる可きである。併し「カトリックの信仰」又は「カトリシズムの本質」に關する教理的信仰内容的問題は茲に私の取扱はんとするものではない。私は此の小論においては只だ今日の所謂「カトリックへの轉向」が如何なる歴史的思想的必然性を有するか、今日學界において又廣く思想界において、特にも宗教思想界においてカトリックへの反省乃至轉向が何を意味するかを考察して、最後に現代の否な刻下の世界精神の姿態乃至問題が如何に深くカトリック信仰を意識せしめ、如何に深淵に迄我等を導くかを反省して見やうと思ふ。

二

人々は今日「カトリックへの轉向」と言ひ又「近代思想の破綻」を語るも、而して幾多の方面におけるカトリッ

ク教會への信仰的歸正乃至カトリシズムへの思想的反省は事實現代精神史文化史における看過す可らざる問題を提供すると雖も、ルネッサンスとレフォルマシオンの二つの源泉より出づる近代歐洲文化の表面的流れの下には、時代の眼に入らざる、埋もれたる姿において、昔乍らのイエスの福音の精神が、寧ろ民衆的信仰實踐において、教會的信仰の把持と聖者殉教者の祈りと血とにおいて、間斷さるゝ事なく生き續けられた事を忘れてはならない。世の智者が次き次ぎにその哲學的體系を以て新らしき近代人の自我意識を誘導し啓發し、その人生觀と世界觀を以て輝く時、高等批評と自由信仰によつて、漸次原始信仰が分解されて行く時に、教會の内には又修院の内には、愚かなる者に與へられる信仰の恵みと神の愛の示現とが、その奇蹟とそ

の聖者の人格の内になされて來たカトリック教會の *Spiritualists* の歴史を思へば今日の「カトリック轉向」は必ずしもカトリックの價值づけになくてならぬものではない。否な今日においては寧ろ之等近代カトリック

聖者の輝く生活がカトリック信仰の生ける力強き引力となつて居るのである。^(四)カトリックの生命も亦實にこゝにあるのである。併し私は今近代自身の思想的轉向とカトリックへの轉向の相關關係を考察して寧ろカトリック思想の現代性を指摘しやうと思ふ。

蓋し近代歐洲思想の根源をなすものは「自我の自覺」であつた。古代中世の思想に人格的自我の意識がないと言ふのではない。寧ろ最深の意味における基督教的人格的文化價值の肯定と成果が中世文化の生命であつた。人格の價值が然かく明瞭に立てられ、人間の宇宙に於ける地位が然かく價值づけられた時代とはなかつた。實に *Persona significat id quod est perfectissimum in sua natura* (人格は全自然において最も尊貴なるものを意味す) は中世基督教思想の最典型的表現なる聖トーマスの言ではなかつたか。然し茲に近代思想の根源としての「自我の自覺」は、ジャック、マリテンがいみじくも指摘する如く、實に個人と人格との混同より來たる所の自我觀念に基づくもので、自我中心及び自然

現代における「カトリックへの轉向」の意義

中心主義に導き、自然的秩序と區別された超自然的實在の秩序と、他者なる限りに於いての他者との否定に歸する所の、従つて自然主義的不可知論的結論に至らしめる所のものである。此の意味においてルネッサンスに於けるヘレニスティックなる人文主義的自然主義的ラシオナリスムの方向もレフォルマシオンに於る主觀的個人主義的方向も、又此の兩者の諸傾向の諸結合より來たる一切の近代的思想體系も凡ては同一根源を有するものと言へやう。超自然的秩序の實在性と客觀的實在の眞理性への懷疑乃至此れが否定は、その精神主義的方向においても、その唯物主義的方向においても、近代の眞理觀念の根本に存する共通の要素である。人格中心の宗教觀念にも、個人中心的自由主義にも、人間中心的唯物主義的觀念にも、主意的多情浪漫的精神方向にも、主知的唯理的精神方向にも、觀念論にも唯物論にも根本に存する思想的要素である。更らに深く考察すれば、ルツターの「Gott allein」もカント的「Menschheit」もハイチエの「Übermensch」

も、宗教改革的神汎論 (Theopanism) も人文主義的汎神論 (Pantheism) も、一面的内在觀 (Immanentism) も、一面的超在觀 (Transcendentalism) も又此等兩極の間の對立綜合の活動的發展觀 (Transzendentalismus) も共に共に同一觀念の兩様の發現及びその聚合 (Spannung) である。かくして見れば近代思想の發展の様相としての、理想主義・唯物主義、イデアリスム・リアリスム、ロマンチスム・ナチュラリスム、個人主義・集團主義、等々の諸對立は所詮同一人間自我内の Unschlag であり轉廻であるに過ぎない。

併し今日においては近代思潮の歩みは或る意味においてその終局迄歩みよつた。朗らかな青少年の希望を野心とに燃えて歩み出でた近代人は漸く自らの破綻を感じ、否な寧ろ自己の歩み出でた時の原理の根本的否定へ發展せんとして居る。少く共その必然的發展の歸着する所が何處にあらうとも現代人の魂は根本迄震撼されて居る。新らしきヘロイズムに非ずば、深き懷疑乃至は放浪的不安、此の兩者に非ずば、眞の反動的な

時代錯誤的自由主義・個人主義の主張と言ふのが現代人の姿である。茲に所謂近代の「轉向」Wende なる現象が存する。此の「轉向」は、よしその本質において同一近代精神の「旋廻」に外ならぬものとしても、「轉向の要求」として近代の否定せるもの、従つて所詮「中世的なるもの」の新らしき價值發見への道向となり、機會となり、又其自身中世的思想の復活ともなつた。私は今之を幾様にも述べられ得るであらう中から次ぎの三方向において指摘して見やう。三方向とは即ち「形而上學への轉向」「客觀への轉向」「社會への轉向」之れである。

先づ「形而上學への轉向」に於いて、私は嚴密なる意味における學的問題としての形而上學に限らず、更らに廣く「絶對なるもの」「實在なるもの」への精神的苦悶憧憬飛躍をも抱括した廿世紀の世界觀人生觀の戦ひを意味させ度いと思ふ。人々は必至的機制的自然主義的唯物論的人生觀から逃れ出でんとして、如何にもがいた事か。進化論と實證主義と科學萬能主義と自然主

義の世界に長く魂は堪へられなかつた。而かも人々は舊のロマンチズムの夢を追ふ事は出来ない。觀念論的自我構造はブルジョア的自^己確保 *Stehbehaltung* に過ぎない。人々も早や認識不可能なる物自體を他に^{して}自我認識の構成の煩瑣なる細工に身を委し、或ひは「かの如き哲學」に長く満足し得なかつた。絶對なるものを手掴みにしその生々なる息吹を感じたくなつた。此は寧ろ自然と必然に對する精神の反抗であり又或る場合には魂の發狂ですらあつた。ドストエフスキー、

ストリンドベルイ、キエルケゴール、ニイチェ、ラムボーの魂を思ひ、ディルタイ、オイケン、シェラー、ベルグソン、ジェームスが精神的努力を思ひ見よ。人或ひは曰はん「新理想主義」は既に古し、「生命哲學」は既に老いたり。而かも今日の哲學界の主要問題なる「形而上學」の問題を備へたのは誰れであつたか。今日の「存在哲學」「人間學的解釋學」「價值倫理學」、今日の「ヘーゲル復興」*Kierkegaard, Nietzsche, redivivus* 今日のドストエフスキー、ラムボー研究、今日のディアレク

現代における「カトリックへの轉向」の意義

ティクを備へたものは何であつたか。實に新らしき精神主義的形而上學の可能の道をベルグソンが暗示するものゝ如く見えた時、此れを以て新時代のアポロデチクとなす者、ディルタイ、シェラーが開きし道をアウグスチンの精神に繋いで「精神の形而上學」を説く者 (Peter, Weiss) がカトリック信仰の學者の間に見出し得られるとしても人々は怪しむに及ばない。超自然的實在への信賴と確信とを失つた近代人が時々^に壓倒さるゝ懷郷病は蓋し又人々を中世的憧憬に誘ひ、カトリックの敬虔の内に生き生ける神的實在性に引き寄せるからである。唯物論的機制的世界觀より解放さるれば人は自から形而上的、絶對的存在への飛躍の翼を擴げざるを得ない。よしその新らしき形而上學が(例之、ベルグソンの)反理性主義であり、従つて理性のアナルシイを意味し、真正の信仰の眞の敵となる論理的必然性を有すと指摘する正統信仰の哲學者(マリテンガリグウ、ラグラヂュ等の如き)もあるも、そが與へた信仰への機縁は否定す可くもない。今日の新カント學派の諸發展に

おける、又現象學派の諸展開における、「ヘーゲル、ルネッサンス」における幾多の「形而上學の問題」への哲學の反省、轉向が如何に又スコラ哲學的所論と相應通する問題に接觸し來つたかは茲に詳述する暇がない。

茲には只だ近代の自然主義的方向ラチオナリスチックな方向に對する幾度ひかの反抗の後又新たに形而上學的方向への強い努力が現代の轉向の一つとしてなされて居る事を言はんと欲するのみである。而かも今日の形而上學への轉向をして眞の形而上學の確立に至らしめ得るや否やは、やがて今日の精神的憧憬が果して其自身超自然的實在の永遠の肯定に導くや否やと同じく一にかゝつて眞實のカトリック哲學カトリック信仰への歸着に迄至るや否やに存する。空しく手を拱ねて古人の説を奉ぜんとは非ず、カトリック的根本健全に歸つて永遠の哲學 *Philosophia perennis* の繼續 (Fortsetzung) に努力せんとするのである。

第二「客觀への轉向」。私は初めに近代の根本思想において自我の主觀的内觀的方向の存する事を言ひ、從

つて近代の轉向として「客觀への轉向」を掲げた。「他者なる限りにおいての他者の體系的否定」とも言ふ可き觀念論はデカルトより始めてカント・ヘーゲルへの發展において指摘さる可しとしても、既に中世ノミナリスムの墮落より生れたルターの思想の根本に近代の主觀主義的方向を汲み得るのである。實にプロテスタント信仰はその根本精神において主觀主義である。ルターの「信仰のみ」*Sola fide* もカルヴィンの「神にのみ榮光」*Sola Deo Gloria* も信仰なる限りにおいては單なる主觀主義でもなく又況んや前述の超自然的實在の眞理の否定などではなく、寧ろ原始信仰の提唱であるが、而かも既にルターの「自己感情」*“Selbstgefühl”* の中に、カルヴィンの「内的確證」*“Testimonium...internum”* の中に個人主觀への内向的方向が強く印されては居ないか！而かもプロテスタント宗教哲學史の發展史を知る者に取つては、體驗中心的意識本位的所謂「信仰神學」が、よし或時には主觀内在的體驗に重點おき、或る時には、正にその内在的體驗において超越的客觀的

要素に重點をおいて、發展さるゝも所詮同一主觀主義の兩面に過ぎざる事は、尙ほ今日の現象學派其他の客觀主義的方向が畢竟する所「自己客觀化」(Selbstobjektivierung)の先驗主義に歸着するカント、フリース、シェリング的方向に屬すると一般である事は明らかである。

併し今日において、強張さるゝ點が從來の主觀的方向に對して「客觀」へ方向であり要求である事は、前述の客觀的・實在的・絶對者捕捉への要求としての形而上學への轉向の中に半ば意味されて居る如くである。實にフッサールにおいて「意識」はその「志向性」(Intentionalität) 卽ち「對象への方向」(Richtung auf Objekt)によつて規定された。純粹現象の記述と本質直觀の現象學は諸學の方法論に、體驗内容の客觀の本質捕捉への新らしき道を開いた事、分けてもカント的主觀的形式倫理學に對する、シェラーの「純粹價值」の實質的倫理學における價值の客觀主義、又ハイデッガーの存在の客觀主義 (Seins-Objektivismus) に於ける發展が、此等と並行し又此等に刺戟された新カント諸學派の諸

現代における「カトリックへの轉向」の意義

發展と相俟つて客觀への方向を取れるは正に現代哲學界の状態である。而かも此れが現代形而上學一般におけると同じく「直觀」を方法とし「生命」を内容とする新ロマンティズムに歸するとしても、此れが直接間接にスコラの起源を有し、且つカトリック的客觀的眞理主張とスコラ哲學的認識論的方向への新らしき反省と意識との機縁となり、又スコラ哲學の積極的主張を現代哲學の重大なる要素として傾聽せしめた事は事實である。新スコラ哲學のトーマス・カント清算、トーマス・ベルグソンの清算、トーマス・シェラー清算、の眼ざましき活動は茲に詳述する餘裕がない。フランス・ベルギー・ドイツにおける現代スコラ哲學運動は、カトリック的思想世界の自覺と擴張と共に今や全世界に波及し、傍ら中世哲學の歴史的探究は、その現代的意義の自覺と共に愈々深くして新らしき研究と發見とを學界に送る。只だに認識論乃至純哲學的方法においてはのみならず、生物學、心理學の方法において、社會學、經濟學、法學の世界におけるアリストテレス、トーマス

的乃至スコラ的カトリックの方法への現代的方向の存
在も茲に指摘されねばならない。此等純哲學的認識論
的客觀轉向と相關的なる、或ひは同一精神的轉向より
出づる新教神學宗教哲學的方向における客觀主義は、

オットー的「絶對他者」の神學 Numinose Fasinosum の
神學に、バルト、ゴガルテン的「危機神學」終末觀的基
督教」にハイム、ブルユンネル等の「福音主義基督教」
等に見ゆる如き Luther redivivus, Calvin redivivus の中
に、ハイラー、ゼーデルブロムのカトリシズム評價に、
更らにはシェラーが寧ろカトリック的方向に於ける「宗
教現象學」等々に見出し得るであらう。此等の現代神
學宗教哲學運動に共通なるものはその所論の明哲性論
理性に拘らず、即ち「他なる絶對者への關係」、超絶
者への畏怖と拜脆、神の客觀的「言葉」の定立、人間
努力と理解の彼岸なるもの、強張であり、目的への手
段ならぬ、目的自身としての宗教、宗教自身のための
宗教」への要求である。それが神の天啓の絶對眞理
(Dogma) の主張と禮拜儀式 (Kultus) へのカトリック的

態度に如何に通ずるものあるかは思ひ半ばを過ぎるで
あらう。かくてカトリック教會内に於けるロマノ、グ
アルディニ其他の儀式運動 (Liturgische Bewegung) ボ
イロンの宗教藝術的運動、獨佛におけるベネディクト、
ドミニコ修會を中心とする、聖テレジア、十字架の
聖ヨハネ (St. Jean de la Croix) 等の神秘體驗 (Mystik)
の研究熱と此等の併行關係を指摘する事は容易であ
らう。茲に又現代宗教哲學批判乃至研究が前述近代哲
學・スコラ哲學の清算と共に、アダム、ガイゼル、ウ
ースト、エッシュワイラー、プシュワラ等のドイツ・カト
リック學者によつて營まれ、ガリグラグランデュー、マ
リテン等のフランス・カトリック學者によつて行はれ
て居る事が深く注目される可き所以も存する。而して此
處に實に眞のカトリック的神學及び宗學哲學と現代の
所謂「新神學」「新宗教哲學」との根本的差異をも見得
るであらう。然かりかくして現代の「客觀への轉向」
は、そが眞にカトリック的認識論、宗教哲學、神學觀
念に歸する迄は眞の轉向たり得ずして古き主觀主義内

の施廻に過ぎざるを知るであらう。體驗と内面性とを否定せんとには非ず、神と實在との眞理の其自身の成立を思ふのである。

第三「社會への轉向」。既述の如く近代における「自我の自覺」には個人と人格性との混同があり、「自由」と言ひ「自律」と言ふも、所詮個人と個性との全體性的秩序と文化的傳統とよりの盲目的解放の誤れる自由主義、個人主義原理を意味するに至つた。そが宗教思想的にはプロテスタントの信仰の主觀主義的觀念となり、やがて教會觀念の分裂となり、一般人生觀道德觀においても個人主義主觀主義は道德觀念のアナルシイと相對主義を來たし、産業經濟生活において自由主義的資本主義的利己主義の怖る可き社會惡を醸すに至つた。而かも人々は今や漸く個人を超越した其自身としての社會の存在を意識した。人間文化並びに人間存在に本來必然なりし社會の發見に及んで、人々はその人生觀道德觀宗教觀世界觀をも一變せざるを得なくなつた。「客觀への轉向」において他なるものへの轉向、「我

現代における「カトリックへの轉向」の意義

れ」より「汝」へ更らに「我等へ」、個人より「全體」への意識に歸着す可き事は肯けるも、コムト以來の近代における社會の發見と社會學建設の努力こそは、實に社會生活と學的認識の凡ゆる分野に社會學的方法を導來したものである。デュルケーム・レヴィ・ブルール・ジムメル・シュパン・テニス・シェラー等々の社會學的認識は英米の社會學倫理學者の努力と共に認識と道德と社會生活との如何に從來とは異つた探究方法と理解様式を與へた事か。否な文藝と社會思想一般における「社會全體性」の強張と特にも經濟關係の認識に伴ふ、マルクスの階級意識における階級社會性の認識等、現代人は寧ろ近代當初の意識の正に他の極を持するもの、如く「集團」と「大衆」と「社會」とを全能視するに迄至つた。人々は神も魂も、理想も眞理も「社會性」に還元し去らんとする。やがては實體と存在の觀念も全體の相對關係性に歸せしめられるであらう。かくては今日の「社會への轉向」は近代個人主義の絶對的相對主義乃至は絶對成生的進化論的（超絶的原因と超自然的秩序の實在

性の觀念を放棄した近代思想が到達した、創造と進化、永遠と時間性の混同、なるものなき成生等における根本誤謬を、こゝに見よ）懷疑の所産ではないか、と疑はれる。而してこゝに又現代に於ける社會觀念に於ける唯集團主義 Kollektivismus と言ふ Mass への Fanatism (こゝに人間は個體としてのみ考へられ人格の觀念は抽象される) への反動的轉成と、組織や制度 Organisation; Institut の客觀的存在より有機體、共同體、Organismus, Gemeinschaft へ向ふ所の浪漫的生命主義的動向とが指摘される。

然し兎に角此の道德と宗教と社會生活の社會的捕捉は、人々を從來の狹き人爲的アプリアリの道德觀念と宗教理解と、教會の本質の偶然的二次的理解とより轉じて、社會的現象としての道德と宗教の眞實性の認識と、超個人的其自體として考へられる、或意味における目的自體(單に信仰の學校としてのみならぬ、信者の必然的にその内に生く可き統一體)としての教會の理解に向けた事は明白である。かくてドストエフスキ

一の「カラマゾフの兄弟」に於ける Solidarität の觀念に深く影響されたりと言ふシェラーの思想が獨逸青年に「教會への轉向」(Wende zu Kirche)を興へし所以も、戰前の個人主義的コスモポリト的精神より、具體的祖國への愛に廻り、戰禍の苦難を経て新らしき精神性に立歸つた時、フランス青年を必然的に教會に驅つた所以のものも首肯される。

而かもカトリック教會の教會觀念は單に地上に於ける共同社會性聯帶性乃至は權威と秩序との觀念に限られず、「勝利の教會」と「惱みの教會」と「戦ひの教會」を通ずる廣大なる「聖徒の交はり」である。見ゆる教會と見えざる教會の、天上と地上との莊大なる愛の交響樂である。人間的教會理念のみならず超自然的聖寵と自然的文化の相繋がる大ドラマである。げにそはヤコブの梯子に象徴さるゝものに外ならない。かくて教會に於ける愛の統一と秩序の社會性は人間本然に即するものながら、その根源は實に神の聖寵による Divina Institutio (神的設立)に存するのである。教會は「基督

の神秘的體」の以外のもではない。⁽¹⁰⁾ 現代の「社會へ

の轉向」がよく「教會への轉向」の道を開くとしても、

それは只だ門口迄である事は、現代の「客觀への轉向」が
神の啓示の超自然的眞理と自然的實在一切の眞理とを

貫いて(而かも神自身に)つゞては *Tantum ignotum* の

認識なりとは言へそは *Irrational* なる昆冥にはあらず、

光耀の無邊豊溢量り難き推察し難きもの、肯定であ

る)輝く廣大無邊の基督教眞理の世界への備へに過ぎ

ざる事と一般である。若し夫れ今日の客觀主義、今日

の形而上學が單に第二の人間意識中心主義生命自我觀

照主義(而かも人間理性本來の能力を否定し或ひは

之に過重の期待をかける事によつて)に歸するとせば

却つてカトリックの眞理と相對蹶するに至る如く、否

な更らにより以上に、若し今日の社會性の強張が、只

だに文化價值實現の時間的發展においてのみならず、

神と實在との眞理自體に對して迄、相對主義的態度を

取らしめ、社會的人性的價值によつて一切の眞理を測

らしめるならば、沉んや創造的進化の生命衝動の如き

ものを神的觀念となすに至るならば、それは正に基督教

的神觀念其物の否定でなくて何んであらう。更らに信

仰の世界においての外、道德と人格性との世界におい

て、若し「道德と社會學との鬭争」(*Conflit de la Moral*

et de la Sociologie)が無思慮に説かれ、短見なる人爲的

アプリオリスムの道德形式の否定を以て、道德の理性

本然的人格根源的本質をも逸し、單なる道德現象の社

會科學(*Science de la Morale*)に墮するならば、今日の

所謂社會學的方法なるものは却つて人格性の否定に歸

する事となる。人々は聖トマス⁽¹¹⁾の道德哲學社會哲學を

以て、今日の社會的道德現象の諸認識と人格的目的的

道德原理とを、總じて今日の道德哲學と道德科學との

問題を解決し様とは努めないだらうか。

私は更らに文化と宗教、自然と超自然等の諸問題に

ついて、カトリック世界觀の現代文化に持つ使命と意

義とを考察する事を措いて、直ちに次に刻下の世界精

神姿におけるカトリック宗教本質の現代的使命と意味

三

上述私は現代の轉向における、「カトリックへの轉向性」の意味を寧ろ靜的に問題併行的に考察した。次ぎに私は現代の轉向をその成生の姿において動的に而して茲においては問題發展的に考察するであらう。⁽¹¹⁾

上述數へ來つた今日の所謂「轉向」は果たして何處より來たり何處へ行きつゝあるか。「主觀より客觀へ」「個人より社會へ」「純粹思惟より生命自然へ」「文化より宗教へ」「内觀性より教會へ」の諸轉向は即ち「近代より中世へ」の轉向を指示した。而かもそれは實際にはあらゆる世界において所謂「現代の危機」(Krisis)を齎らして動反動の諸現象を起こしつゝ所詮は新らしき時代の精神型を産み出すに終らんとする。即ち正に一切の過去の根本的否定の内に爆發する新らしき動的無限性のヘロイスムの Pathos——即ち實在の最根柢に至る迄の掘り返へしと分析暴露の Radikalismus と Negativismus を通じて正にその否定の力自身による高翔の努力、最深 (Tiefe) の掘下げと破壊と、最高 (Höhe) の建造

への新らしき爆發的ティタニスムの激情である。而かも深き眼に取つては、今日の此の精神の「否定と動力」の Dämonie が如何に又深く眞實の信仰の Mystik と相通じて而かも畢ひに眞實の對立 Entweder-Oder を形成するかゞ知られるであらう。

此は既に今日の「客觀への轉向」としての現象學的發展自身に於いても見らるゝものである。即ちフッサールが客觀主義の觀念的動力主義 (ideale Dynamismus) に歸する發展、シェラーが「生命」の客觀主義における「純粹價值」より「英雄的・動的人間性」と更らに「東洋的ニルヴァナと西洋的テクニクの綜合」への問題發展に於いて、更らにはハイデッガーが存在の客觀主義における「存在の自己・供與」(Sich-selbst-geben des Seins) と「憂慮と死の有、限界への英雄的非觀念化」の二義性において示さるゝものである。實にハイデッガーが客觀主義は既に當初より假面をはがれた現實——不安と罪と疑と死の——に面して、意識的に有限にならんとする人間 (endlich-werdende Menschen) のダイニスムである。

ハイデッガーを驅るものは即ち「自らを無の内に持する」(Sich hinein halten ins Nichts) 事であり世界内存在(Inder-Weltsein) である。今日の宗教哲學神學運動の客觀主義に於いても亦同じ事は言へないか。シェラーが「宗教現象學」オットーガ、Nuninose? に於ける「直接性」「非合理性」の一切組織的思惟否定、一切精神的聖的なるものゝ情感的デーモン化と、更らに深くバルトに於ける一切人文的倫理的宗教觀念の放擲と、神の權威(Divina Majestas)の絶對他者への拜禮(adoratio)を驅る力を見よ。實に此のラヂカルな客觀主義は正に古き「影像破壊」運動(Bildersturm)の激情に驅られるデ、ナミスムではないか。一切宗教的文化に對する終末觀的否定、神と所造との絶對的分離、自我死滅における神の榮光の讚美、——そこに不可視なるものへの英雄的直接性、の故の可視界の否定のデ、タニスムが存する。

又今日の「社會への轉向」においても然かり。人為的制度結社(Gesellschaft)を破壊して、人間と人間との生命の相觸るゝ共同體(Gemeinschaft)へ、而して「無限へ

の運動」(Bewegung ins Unendliche)は、之れをも驅つて「集團のデ、ナミスム」(Dynamismus der Masse)へと發展する。ルネッサンスと啓蒙主義の「自由なる個人」は茲に全く解體され、個人と共に人格性なるものも「集團」の絶對運動の内に分解され終へる。

此等一切に窺はるゝものは一には Dionisch なるものゝ無限動力性であるが又二には今日のデ、ナミスムの根柢に存する實に一切分解的、深き否定の力である。今日のデーモンニシなるものへの衝動において、茲に新らしきロマンチックの復活を新らしき Sturm und Drang の姿を見得るであらう。併し今日のそれには更らに深く「東方的なるもの」「神秘的魔的なるもの」「永遠の夜」(Tenebrae exteriores なるものゝ支配がある。其處にソヴェエットの神秘的魔力が Mysterio が、西方的なるものを脅威する秘密がある。ロシア的イコンは「純粹實質主義」(reine Sachlichkeit)の藝術の原型ではないか? ソヴェエト、映畫の全映畫界における優位は、近代劇におけるソヴェエト・演劇・技術の優位は、廣告

宣傳法における、ソヴェエト宣傳技術の優位は、而してロシア音楽の現代音楽界における優位は？今日の根本目的建築のアメリカ的純粹技術的ポジチビズムの實質主義の根柢には、「根本不可測性」への東方の「無限定」apeton のバトスが存する。今日の映畫今日の演劇今日の音楽と今日の舞踏の凡てにおいて見らるゝ機械性のマヂクの根柢にはロシア的デーモンが存するのである。アメリカ的技術的及び東方的、終末的ディナミズムの結合が實に今日のデーモンの力である。今日の宗教性と宗教哲學的觀念における（少く共ドイツにおける）ドストエフスキの 에스カトロデスムの影響を思ひても見よ。

こゝに今日のディナミズムにおける否定のデモニスムの方法は「辯證法」(Dialektik)なる語においてあらはされる。此の辯證法は「然り」と「否」との「左と右」との分離解明の術であり、欺かざる暴露 (Demaskierung) の方法であり (Gla-Sich-schneiden)、常に自らと他との前にあるものとして見えんとする「マスク」を覆ふ所の「無」

(Nichts) を追跡し、一切の偽りの姿を破砕せんとするものである (Gebrochenheit)。此の「辯證法」は對立の指摘ではあるが、此等の對立の統一の姿を指示するものではなく寧ろ分裂自身を衝くものである。此の「暴露」と「破壊」において今日のフロイドとハイデッガーの業が存する。性欲理論 (Libido-Theorie) と Narzissismus の轉倒 (Inversion)、エロスと死の衝動の相互關係へ最人格的なるものも最精神的なるものもリビドの自由疾走の焔に過ぎない、此の焔の中に死灰として自己を沈める) のフロイドの精神分析 (Psychoanalyse) とハイデッガーの有限性形而上學の「合理的神話」(rationale Mythos) とが如何に相通する事か!! 死に至る存在 (Sein zum Tode)、と「無」(Nichts) をその存在根據とし、不安と罪と疑をその存續 (Existenz) 即ちその根本規定の表現とし、配慮 (Sorge) を以て此の根本規定の中核とするハイデッガーが形而上學原理の發見はフロイドの精神分析と同じく日常生活に於ける忘られたるもの、埋れたるもの沈黙せるもの發見であつたのである。「分析

の「ヘロイスム」に至つては、ハイデッガーは更らに一歩を進めて、竟極的なものを「無」なりとし、人間よりは「無の内に於ける自己保持」(Selbstbehaltung im Nichts)を要求し、「有限性の無への冷き洞察」のヘロイスムに止らず更らに積極的に「有限化」(有限以外のものたらんと欲せざる)のヘロイスムに進む。

茲に於いてか此等の分析のヘロイスムは原罪・贖罪の基督教の、ヘロイックな世俗化的神話的解釋としてしか説明出来ない事となる。それは沈み行く者の神への嘲笑、差出す手を打振つて沈まんと欲する反抗のヘロイスムには非るか！かくて知るフロイド、ハイデッガーが先驅は實にニイチェの爆發辯證法なりし事を。ラチオナリズムと進化論のニイチェは既に去つた。英雄的「權力意志」(Wille zur Macht)の反基督のニイチェは更らに強く今日に生きて居る。而かも亦ニイチェが爆發的辯證法は正に彼の對蹠點に立つケルケゴールの辯證法に暴される。「ディオニゾスの歌」において、ニイチェは所詮サタンの「汝神の如くならん」の自らを蝕む處罰を

現代における「カトリックへの轉向」の意義

呼び出でたのである。一切のサタンのイデアリスト的傲慢をその恐る可き内的嘘言において暴露せん事がケルケゴールの本義であつたのである。(Omnia homo nescit)ケルケゴールはかくて一切を原罪の世界と人類のデーモニーとして分析し暴露した。——バルトにおける Calvin, Kierkegaard, Heidegger! —— 茲に此等兩者の發生の地は正にルッターの神學の空氣である。而もルッターが教會に對する尊傲に通ずるニイチェが神への尊傲と、正にその對蹠點におけるケルケゴールが「ルッター改悔」におけるルッター清算とにおいて、レフォルマチオンの清算は提供されざるか！今日の、死と夜と無と地獄とのヘロイスムと、之れを動かすデーモニッシュなダイナミスムは如何なる意味に於いて「カトリックへの道向」となるか。カトリックは現代の問題と位置(Situation)とにおいて如何なる課題を有するか。

實に現代の世界精神姿の深淵において人々は其處に深き宗教的問題を意識する。アメリカニスムとルシアニスムの結合における機械とテクニクの Myths と而

かもそれを通じてロシアの廣野の夜の神秘、終末的メシアニスムの支配（社會思想における藝術、哲學、宗教思想における全世界的影響）のデーモニーにおいて、ルッター復活、ニイチェ復活、ケルケゴール復活において、ドストエフスキー意識において、フロイド、ハイデガー、バルト、而して最後にプロレタリア革命運動におけるマルクス、レニン支配において、今や世界の魂は、一切の過去のイデオロギーの清算傳統的價值評價の懷疑的批判と否定の根本的掘り返へしにおいて、宗教的深淵に臨んで居る。一方一切のものを「無」の内に分解し、「無」に對面して無の中に自己を把持し、無よりの人間的創造に向つて爆發するオプティミスト、ヘロイスムと他方宗教的終末的福音主義の極端否定主義のペシミスト、ヘロイスム、再び「所造のみ」の Panchismus と「神のみ」の Theopanismus の古き極對立の所造的爆發的辯證法の世界におきて、古きトーマスの睿智「類比」 Analogia entis が、即ち所造の固有現實、固有價值と創造者の一切現實、一切價值との、自然と

超自然との眞の類比關係への救ひの睿智が輝く。神か所造かの對立における、「神の所造化」と「所造の神化」の「神としての創造」（無よりの *ex nihilo*）創造は神の業である！！（に非ず、所造の無の認識 *Sich-hinein-setzen ins Nichts*）において、無よりの創造者なる「神と共なる創造」創造者の前における創造に眞の「文化」と「信仰」との救ひが存する。今は聖金曜の夜である―世は我等に、我等は世に死す。而かも復活の朝の希望は生く！此處においてか「教會の神秘の師」十字架の聖ヨハネ（*St. Jean de la Croix*）の「夜の神秘」（*Nachmystik*）の深き啓示が深夜に聞こえる。Aunque de noche―夜にも拘らず……生ける永遠の泉に繋がる一筋の生命の流れ！

隠れたるが故に見出さす可く求め、大いなるが故に求む可く見出す。（*Quaerere, inventandum; Inventive quaerendum—St. Augustinus*）（一九三二、二七）

註（一）近代における偉大なる改宗者達 J. H. Newman; V. Solovjoff; P. Claudel; J. Joergensen

J. Maritain; G. K. Chesterton; Papius; Undset; Verkade; 著の上げし数々を同らゆる魂の記録をも想ひ見よ。

- (二) 古ヤルナンやモトラウス、サンチエ等の誤謬は問題にせずして、ハルナツタに對するBatfeldの歴史的研究ハルマン、ハルナツタ等に對するMansbach のカトリック道德の解明、ハントヤハントラーに對する K. Adam オットーヤンク、レヒラーに對する Geysler や Przywara の又、マリナンのルッター批判等の、popularなるもの外に無数の聖書の教會史的教理的研究に關するカトリック學者の積極的乃至解明的努力は無数の機關を通じて知り得可し。

- (三) 中世教會敬虔史を通じて宗教革命以後に引續いて連絡を以て生じるカトリック聖者の歴史カトリック敬虔の發展史を見よ。

- (四) 「小のち花チリミン」「マルスのキチヤ」「ルルドの巡禮」「聖心の拜禮」等を見よ。

- (五) J. Maritain "Trois Reformateurs"-Luther-Descares-Rousseau-(Paris 1925)-P. 19—89. 邦譯原典

- (六) C. F. E. Przywara "Gott" (München 1926) "Religionsphilosophie Katholischer Theologie" (München. 1927) "Kingen der Gegenwart" (Au-

gsburg, 1929)

- (7) C. F. Ringen der Gegenwart" 第一卷第二篇 Philosophisches Ringen 第三卷 Weg der Philosophie 第一卷第四篇「カンレ、トールク」の點「Kant heute」(1930) J. Marchal: (Point de départ de la Métaphysique Tom III, Tom V. —Paris 1926—) 第二卷カンレ、トールク 著 J. Geysler "Metaphysik" (Freiburg 1928) "Auf dem Kampfplatz der Logik" (Freiburg 1926) etc. etc.

- (8) "Ringen der Gegenwart" 679—696.

- (9) 前掲諸研究の外に J. Maritain; Garrigoulagrange; Sertillange; Tonguedec; Pailaub; Gilson; Grubman; Mandonnet; 著 "Revue Neo-scholastique" Louvain; "Revue de Philos." Paris; "Revue Thomiste" Toulouse; "Stimmen der Zeit" München; "Philos. Jahrbuch"; Achttendorf; Archives de Philos. Paris; 其外中世敬虔史の著者等の著述を。

- (10) C. F. K. Adam "das Wesen des Katholizismus" (Düsseldorf 1925) 邦譯原典。

- (11) S. Deplöge "Le Cantit de la Morale et de la Sociologie" (Paris 1923) Leroy "Raison prim-

現代における「カトリック」の轉向の意義

live” 其他 Cathrein, Mansbach, 等無数のカトリック倫理學社會學的研究は、これらにあり。

- (二) 此の節に引く E. Przywara の最近の諸論文 “Drei Richtungen der Phänomenologie” “Wende zu Menschen” “Neue Zeit” “End-Zeit” “Situation und Aufgabe im deutschen Gegenwarts-katholizismus” 等 “Stimmen der Zeit”—1928—1930 の諸號に掲載するもの “Das Wesen des Religiösen in der Problematik der Gegenwart” in Schweizerische Rundschau” März 1930 又參照する C. F. 同氏 “Religionsbegründung” (Freiburg 1923), “Geheimnis Kierkegaards” (München 1929), 及び “Ringen der Gegenwart” 第一卷第一編 Religiöses Ringen, Weg zu Gott 第二卷第五編 Katholizismus 尙ほ最後に、フウグスチンの現代的意義、十字架の聖ヨハネのミステークに就いて讀者の注意を喚起した。

附記

現代新哲學、新神學一般の文獻は別に引くに列挙しない。ルターの宗教觀念乃至一般プロテスタントの神學宗教哲學觀念に關する根本的哲學的検討はカトリック的宗教哲學の哲學的記述として論述 Przywara “Religionsphilos. Katholischer Theologie” “Geheimnis Kierkegaards” を推した。特に最近の同氏 “Kant heute” (München, 1930) を注目された。

邦譯出版豫定の「イリテン」三改革者(ルター、アカルト、ルノー)岩下師譯及び邦譯近刊カール、アダム「カトリシズムの本質」及び岩下師著「カトリックの信仰」(カトリック研究社)戸塚師譯「カトリック思想史」を邦文研究書として挙げる。

新刊紹介

會田範治著

聖徳太子憲法と法王帝説の研究

東京 山喜房發行

歴史上の人物研究の場合、その研究資料は、その人自身の筆になるものと、主として後人の筆になる傳記類の二通りに大體分け得られやう。聖徳太子研究に於ても、前者には三經義疏、十七條憲法があり、後者では數ある内で、その纏れるものとしては、帝説と書紀が最も信頼すべきものである。本書は全二部より爲り、聖徳太子憲法の研究を第一部とし、上宮法王帝説の詳註を第二部とし、前者に於て太子の思想を、後者に於てその業績を求めんとするものである。

先憲法の研究を見るに、詳細にその出典を求めてその思想内容に立入らんとしてゐるが、その骨子を爲すものは、大體先人諸家の研究の外に出でず、且や、冗長の嫌がなくはない。私は寧ろ第二部を爲す帝説の研究を採り度い。帝説を和文に書き下し、書紀、補闕記に参照を求め、懇切な詳註がある。太子業績の研究としては、これによつてその大半が爲し遂げられてゐると云ひ得やう。

(諸戶)

アンドリウス著 福永渙譯

ガンヂーの革命運動と宗教

東京 大鳳閣版

本年に入つて印度の政治事情は俄然として轉回せんとしてをる。しかも好轉。マクドナルド首相の意義深き印度政策聲明、圓卓會議の閉會式は歡喜に満ちた。「自治領印度」の誕生は約束せられた。そして一月廿五日、昨年五月以來エラウダの獄舎にあつた聖雄ガンヂーの無條件解放の命令が發せられた。今や世界の驚異はガンヂーに集まらんとしてをる。

しかしガンヂーに關する著書譯書は既に多い。その中にあつて本譯書は如何なる特色を有するか。それは、アンドリエース氏がガンヂーに對して有する個人的經驗に存する。實に十有餘年に亙るガンヂーとの親交を背景として描き出されたるガンヂー物といふ點に存する。筆者その人がこの書中におごつてゐるさいふ點に存する。即ち、著者はガンヂーの永年の友人であつた。印度人の解放と獨立のために盡瘁した人であつた。ガンヂーの高遠なる精神の共鳴者であつた。そしてその殉教者的生活の苦慘の分受者であつた。

譯者福永渙氏が既に十余年に亙るガンヂー研究者であることば讀者のよく知られるところであらう。

(増谷)

江部鴨村著

宗教概論

東京 人生創造社版

宗教の實境は味識の境に存する。また、小教の宗教學徒を除いて、一般人の宗教への憧憬は、味識せられる宗教へのそれであつて、決して知識としての宗教への憧憬ではない。その意味に於て、科學的知識の形に於ける宗教を提示するところの宗教學概論は、一般の人々にまつては、云はば單に指標として役立ちうるにすぎない。指標でもあり、東道でもあり、さてはまた感激と慰藉とをかわす同伴者でもありうる味識的な宗教の書としての宗教概論は、嚴然として宗教學概論の外に存在理由を主張せねばならぬ。

かくて、本書は宗教學概論にあらずして宗教概論であることにその特色を有せねばならぬ。その特色は充分に發揮されてゐるや否や。

宗教概論には一定の型や標準はいらない。その成果の如何は筆者讀者の味識的秘奥の内において斷ぜざるべきもので、學的批判の標準はこれに加はり得ない。従つて茲には批判でなくて感想のみがある。——それも不満の點だけを一つのべる。——もつと遠慮のない鴨村氏自身の宗教觀人生觀の露骨底が見えてもよかつたと思ふ。

(増谷)

エミール・ボーマン著
戸塚文卿譯

聖パウロ

東京 日本カトリック刊行會

原著は數年前フランスで刊行された時、一般の歡迎を受け、版を重ねること數十、譯者はこの七十七版の原著を用ひたさいふ。

原著がかくも大きな歡迎を以つて世に受入れられた點は、先づ著者が現代フランス文壇の著名な小説家であつて、文章が印象的な迫力を持つて居ること、著者はパウロの遺跡を實地に踏査し、これに基づいて彼の生涯を歴史的に敘述しやうとしたこと、それは單に概念的なパウロを描き出さずに、心理的解剖を試みて彼を人間のに描寫して居ること、最後にカンリックの傳統的信仰に肯かず、むしろこれを助長して居ることなどに、その理由があらう。ルナンの「パウロ傳」にもまして本書が受け入れられた理由は、かうした傳承の古き姿のそのままを何等變更することなしに、近代的な考をもつて見透した所にある。

本書はかうした古きパウロの姿そのままを見たのであつて、従つて嚴密な聖書批判の結果に基づいたものではない。

譯者戸塚氏は學殖豊かで、カンリック的教養深く、且つ文學的有能の士、本書の譯者としては最適の人である、譯文極めて流麗であることを強調して置く。

(三枝)

加藤朝鳥譯(江・Lメンケン著)

宗教を裁く

東京 大鳳閣

本書は米國に於る有名な評論家として知らるゝメンケン(Mencken)の近著に『Treatise on the Gods』の日本譯である。その内容は一、宗教の本性及び起源、二、その進化、三、その種々相、四、その基督教形式、五、その現状は、の五つの論文からなつてゐる。

最初に斷つて置かねばならぬ事は、本書は所謂左翼の宗教批判ではない。それは右でも左でもない評論家の「宗教批判」である。その意味に於て本書に展開せられた宗教批判はメンケン自身の「虚無的」思想を背景として極めて穩健である。又それは本書の内容の物語るが如く、著者自身の宗教に對する多大の關心とその取扱へる廣般な宗教的事實によつても察する事が出來やう。

著者が祖上にあげて、その正體を暴露するを云ふ宗教は、主としてキリスト教である。その中にもキリスト教の歴史的發展上、最も重大な役割を果してきた教團、僧職に對する根本的批判、キリスト教信仰の中軸となれる聖書に對する文献的検討と批判、キリスト教の現代的意義、乃至キリスト教倫理の特質等、かなり廣般な範圍に互る論陣に主力が注がれてゐる。その上宗教一般の上から宗教の起源乃至その進化を論ずるに當り、諸種の宗教學書を參酌して、一應の理論を打立

て、常識的ながら一般宗教の本質を規定せんとするあたり、前述するが如く著者自身の宗教に對する多大の關心によつて招來した賜であらう。その意味に於て吾々は本書のレーゾン・デートルを充分認識する事が出来る。

然し吾々は本書に展開せられた宗教論を全幅的に承認する事は勿論出來ない。例へばその宗教發生理論に於て、又キリスト教の教理の矛盾を指摘せる點に於て、端的に云へば著者が既に止揚せられた既成宗教に踴躍する點に於て、著者が主力を盡したと云ふ宗教々團乃至僧職の批判は兎に角、キリスト教々理に藏せられた矛盾の如きは、既にキリスト教自身の内的批判によつて既に己に白日の下に曝された過去の殘骸に屬する。更にその現代的意義の如き問題は單にその事實の羅列に止らず、今後の見通しの問題としなければならぬ。その他の批判は他日に譲るゝとして、本書の功罪は正に兩分さるべきものであらうと思ふ。

(上野)

木村泰賢並
平等 通昭 共著

梵文佛傳文學の研究

定價五圓八十錢 岩波書店

本著は前篇木村泰賢博士閑平等學士著「馬鳴及び梵文佛所行讚の研究」に後篇木村博士平等學士著「梵文大事譬喩讚の研

究」より成り、菊判八百四十頁より成る大著である。前篇は先づ宗教と藝術との關係を論じ、宗教藝術として佛所行讃を扱ひ、著者馬鳴の生涯と其の著作に於て、在來の漢譯材料に西域發見の新資料によつて、馬鳴の傳記と馬鳴の梵文著作を解説し、從來馬鳴傳と轉へる諸論著の眞偽を考證してゐる。從來大乘起信論が馬鳴作か否かは學界の長い論題となつてゐるが、本書は學界に多少の波紋を投ずることであらう。原典批判の個所に於ては梵文原典漢藏譯に就いて原典の遺漏脱落、補遺を論究してゐる。佛傳及び佛傳文獻の研究の部では先づ佛傳研究の學的研究方針を決定し、これに基づいて、佛傳文獻發生、發達過程を史的に辿り、文學史的に系統立て、追て佛所行讃を中心として各佛傳の主要事項について、諸佛傳文獻の記述を比較し、記述中の神話的文學的修飾化、哲學的理想化を區別し、その史的事業を探らんと努め、それよりかく發達した史的經過を辿らうとされてゐる。佛身觀に於ては主として部派的立場を知らんとし、法身を中心とする佛身思想の淵源を求めてゐる。佛所行讃の表現に於てはダンティンの詩鑑に基いて、梵本の印度修辭法を批評し、觀賞する。かかる印度文學の印度修辭學による批評は本邦最初の試みであつて、この内には粗雑淺見もあらうが、先驅的研究たるを失はない。後篇の「梵文大事譬喩譚の研究」は帝國學士院研究費補助によるアハーヴァスツの木村平等兩氏の協同研究に基く研究の第一回報告たる數篇の論篇より成る。大事研究の方針、

概觀を記述し、その研究方針に基き、佛誕生傳、佛出家を中心として大事の材料の因つて來る所を探り、阿含聖典、小乘律にその類似文章を求め、更に大事の異譯佛本行集經とアハーヴァスツとの精密な對照をなし、その異同を摘出してゐる。この後篇に於てはむしろ今後の研究を期待すべきであつて、大事研究の全容は未だ伺ひ得ない。本書書については次號に紹介批判が掲載される筈なので、此處では單に目次紹介に止めることにする。

マツギフアト著
栗原基・有賀鐵太郎譯

近代基督教思想史

新生堂發行

宗教改革以後の基督教思想が、近代文化に與へた影響については今更いふまでもない。而も近代文化の正當な理解は、近代基督教思想を理解することなしには不可能であるといふことに注目する人は少い。たゞへ注目したにしても我々が基督教の詳細な内容を知悉することは容易でない。我々が基督教思想を單に宗教思想としてののみならず文化思想史的の領域からも、もつと關心を持つて見透しせらるべきである。

アメリカのユニオン・セミナリの總長たる著者は、既に神學として定評のある碩學である。この著者の二つの著書は、

Resistant Thought before Kant, 1911. The Rise of Modern Religious Ideas, 1915 が内容的に合せて宗教改革以後の基督教思想史を取扱つて居るので、ここにまとめて翻譯され全巻七百餘頁の膨大な書となつて居る。本書のやうなすぐれた書の多く讀まれんことを希望する。

(三枝)

宮澤英心著

現代人を救ふ宗教

東京 博文館

左翼の宗教批判を俟つまでもなく、既成宗教に對する嚴正批判は尠くとも宗教に心あるものゝ内心の叫でなければならぬ。批判に批判を加へ、吾等人類の汲めどもつきせぬ明智の燈明と湧き出づる無意識の生命の力によつて新宗教の光明は望まれる。無量壽經の言葉「開披智直眼」は人類永遠の燈明でなければならぬ。嚴正な批判の眼と溢るゝが如き求道的精神によつて物せられた宮澤英心氏の「現代人を救ふ宗教」の目途も所詮、この新宗教樹立への宣言に外ならない。それは尠くとも宮澤氏が本書の緒言に斷られたる言葉、本書の骨子とも言ふべき佛教の現代的批判、乃至宮澤氏自身の「求道團」を中心とする求道的精神が如實に表現してゐるからである。言ふ迄もなく本書の中心思想となり、且つ又宮澤氏が本書を通じて廣く人心にアヒールせんとする宗教思想は佛教思想、

特に佛教の現代的意義である。その意味に於て廣大な佛教は、氏独自の見解によつて立論せられ、又それによつて従來の佛教に對する大衆の見解と相違した展望の示された事はその緒言にも斷られた如く、それは氏自身の信念の發露に外ならないのであらう。

勿論本書は「宗教」の名に於て單に佛教のみを取扱つたものではない。廣く東西諸宗教の事實を廣く參酌し、所謂比較宗教によつて諸宗教の心髓を把握して宗教的信念の確立を催進せしめんとする二重三重の努力が拂はれてゐる。その中にも近代宗教思想の神觀の取扱に於て「制限神」を提唱し、所謂近代に於ける神觀の變遷に多大の注意を拂はれたものあり、氏の最も得意とする所であらう。

言ふ迄もなく表題の物語るが如く、本書は純粹の宗教學書ではない。然しこの中に盛られた内容とその堂々たる論陣とはその簡潔した筆致と共に必ず讀者を裨益するであらう。

(上野)

ラードブルフ著
大窪 昌譯

社會主義文化論

東京 同文館發行

恐らく機械文明の發展によつたものを社會學的にみるこゝ

ふことは今世紀に於ける特筆すべき思潮である。そしてこの思潮が廣義の社會主義思潮であるが最近に於てこの所謂社會主義思潮は哲學としての結成をしかけて來たやうである。社會主義的イデオロギーに基く世界觀文化體系の哲學的形成がある場合には正當で、ある場合には外道であるかも知れぬがさもなくとも思潮としての必然の運行ださみなければならぬ。

本書もやはり右のやうな傾向を示す一好著である。ラードアルツフの名は我國に於て餘り知られてゐないが現にハイデルベルヒ大學の教授で彼國社會民主黨の領袖である。獨逸としてはやゝ珍しい型であるが、これによつて亦彼國の政黨の性質の片鱗をもうかゞひ得るであらう。

彼は先づ經濟形態と觀念形態の交流關係を論述して社會主義的ゲマインシャフト思想の特質を事例にもとずいて極めて平明に述べその文化理念形成の論理をたどり、民主主義の危機を説く。

宗教に關しても亦消極的肯定を爲して右のゲマインシャフトに於けるその機能を説く。

其他政治上の事實にもふれて、近代文化社會形態の特質を把握するに極めて手頃の書である。譯文流麗、原著者のもつ文學的傾向をも手際よく表出してゐると思ふ。
(石津)

境野黄洋著

支那佛教史講話

東京 共立社發行

支那學の研究は近來特に歐洲に於ても吾國に於ても盛んになつて來た。支那文化の特筆すべきもの、一つは佛教哲學の大成發達である。

けれども從來支那佛教通史に就いてよるべき著書は極めて寥々たるものである。頃る境野氏の支那佛教史講話上下二巻を得たことは學界にとつて忘るべからざる收獲である。

著者は支那佛教史を羅汗以前の古譯時代と隨唐以前の舊譯時代、隨唐の新譯時代及び趙宋以後の四期に分ける。今回の上下二巻の内容は右の内前三期のもので大體に時代的傳承を緯として主として教派的分類がされてゐる。兩巻の内容に於ける資料的典據と論斷の當否に就いてはわれら批判の圏外にあるから未見者のために今その内容の大綱をあげてみる。

一篇に於て、佛教の傳來、安息佛教、月支佛教、天竺及び康居の僧侶、干闥及び龜茲佛教、經錄の成立二篇に於て、鳩摩羅汁の學統、廬山と道場寺、涅槃經の翻譯、南北朝の譯經、地論宗、攝論宗、小乘三藏の譯傳、大乘戒の傳譯、禪宗の起源、成實宗、外護と排佛破佛

三篇に於て、(第二卷)三論宗、天台宗、法相宗、華嚴宗、律宗を取扱ふ。

著者の學殖に就いては既に冗言を要しない。佛教史の造詣

に於ても亦われ等後學のこれをたへるは寧ろ禮を失する。本書の卷頭の村上博士の序文が語るやうに既に明治二十年代に博士の佛教史研究は始まつてゐる。明治四十年の支那佛教史綱は今尙學界に生命をもつ。

概括して本書の學界に對する寄與の最大事は支那佛教研究上の資料的究明にある。專攻者好學者にとつて實に旱天の慈雨である。且つて望月博士が本書を評されて餘りに教派中心になりすぎて八宗綱要を詳しくしたやうな感があると言はれたことを想ひ出すが、このことは何人も感じるであらう。支那佛教の發達に於ける各時代の思想、文化事情の背景を照引するさいふことは本書に於ては缺けてゐる。且つ支那に於ける通佛教史として史脈史觀の検討も欲しいところであらう。けれどもこれ等を本書の様な性質をもつものゝ中に盛るといふことは何人に於ても無理であらう。本書に立脚してそのことが可能と覺える。學界にとつて何にもましてその資料的究明が有難い。(石津)

高神覺昇著

密教概論

東京 甲子社書房發行

佛教發達の全史からみて密教のもつ歴史上の地位及び教理教相上の内容は宗教思想上極めて興味深い問題である。併し

周知のやうに教理教相の理解及び歴史上の傳承は一般研究者にとつては極めて困難な問題である。

しかも我國に於ける中世以降の佛教の主要思潮として天台と密教との教學はさうしても通つてみなければならぬ關門である。そしてこれ等の教學は學史上互に密接に相剋し相關した。教判や事と理に關する勝劣の議論から事相に於てはさうに天台は密教のそれに移入したとも考へられる。さもなく所謂像法佛教の哲學を傳承してしかも、から脱脚し更生せんとするものとして佛教史及び教學史上の地位は極めて重大である。

併し從來一般者にとつては密教といへば高野を想ひ弘法を想ひ、教學的には所詮不可思議難解として、信仰的には極めて民間的一般非宗派的に考へられてゐる。

學界及び一般知識層は先きに神林隆淨氏の「密教學」をそして今また本書を得た。慶賀にたへぬことである。

本書は緒論とともに教判論、教理論、佛身論、成佛論の四本章から成り、さくに佛身論成佛論に意を注いだと著者もことはつてゐるが本書の特色として殊に擧げたいことは著者の風格と本書の體系的傾向である。著者は勿論眞言の宗派人であるが本書に於いても一般思想上の理解を背景としてモデルトだと感ぜしむる點が多々あるやうに見受ける。同時に全體の仕組みがまざままとしたものとして思索的及體系的な味ひがある。そこにこの難解の教理が入門者にとつてサラツツと理解

出来る動因があらう。好著として世にすゝめたい。(石津)

田邊惜道著

日蓮かマルクスか

東京 天人社

年々歳々、我國に於て出版せられる日蓮に關する文書は實に夥しい。本書は學術的に物せられたものではないが、日蓮研究の一に數へる事が出来る。

ヘーゲルと天台、マルクスと日蓮。此の對照には興味深いものが含まれてゐるに違ひない。ヘーゲル——マルクス、天台——日蓮の思想的關係を思ふ時、それは何人にも想起される對照であるからである。

著者は此等の對照から、マルクスの代りに、日蓮を現代に見出し「ヘーゲルが天台に止揚されねばならないと同じく、マルクス主義も日蓮聖人に超克されなければならない」日蓮こそ大衆的な具體的な實踐的な社會的宗教を樹立したので、日蓮の宗教こそ新社會建設の原理として、現代に把握せらるべきものであることを大膽に論斷せんとするのである。内容、全篇五章、二百五十一頁。

(上野)

天理教教義及史料集成部編

おやさまのおもかげ

奈良 天理教本部

明治十九年に死去した天理教々祖の逸話と説教を断片的に集録したものである。かかる教祖の逸話説教の集録は、なるべく死後速かなるを必要とするが、約四十余年を経て本書が成つたことは、他の宗教の場合と比較して、さう遅いことではない。集むる所三十五、此等の多くは時日と場所との明記を缺いて居る。「教祖の傳を憶び、その聲を聞いて」信仰の「離型」として居る本書としては、このことは止むを得ないことではあるが、我等は既にかくの如き同じ特質を持つた教祖イエスの説話集のみしか持たなかつた基督教が、後にその傳記を編まんとして如何に苦心し、結局歴史のイエスを知ることは絶對不可能となつた事實を、強く經驗して居るから、本書も亦その傳へる説話が教祖の直接經驗者の檢閲を経た確實な史實であればある程、教祖の傳記に對する史料の正確なものとなり得る様に努力せんことを希望する。時日が経過すればこのことは益々困難となる。今のうちに完全な史料を蒐集することには我等の切に望む所である。次回の刊行を待つ。(三枝)

天理教教義及史料集成部編

神の手引

天理教傳道資料叢書第一輯。同叢書は先に中山管長によつて行はれた教師傳道調査の結果を布道傳道の參考にし、併せて同氏著「天理教傳道者に關する調査」に収録されなかつた傳道談を集録せん爲に造られたもので、入信の動機、傳道の動機、環境の態度に分け、本書はこの入信の動機百例を収めたものである。

如何なる動機によつて入信したかは、その宗教のもつ本質を明にし、併せて教團の要素を知るに有力な助けとなり、同時にこれは入信の宗教學的研究に一つの有力な資料を提供するものである。ここでは病氣平癒の動機が大多數者の入信の動機として示されて居る。(三枝)

天理教道友社編

天理教綱要(昭和六年版)

奈良 天理教道友社

新興宗教としての天理教は、その驚異に値する勢力の故に、常に我々宗教學徒のみならず世上一般の注目を引いて居る。天理教は何ぞや。その本質如何とは我々の最も解明せんと欲する所のものである。世上の毀譽はこれをめぐつて相半ばして居るのが現状である。

この興味ある學的問題に對して、我々は先づ第一に、その

對象の正しい認識を持たなくてはならない。かういふ意味から天理教全體についての鳥瞰的展望を與へた本書の出現は、眞に喜ばしいことである。ここでは天理教の起源と發達、教義文獻と教義内容、現教團の組織、傳道、事業等の全般に互つての最近の狀況が記されて居る。教團内部の出版として讀者の警戒しなければならぬ事實の紛飾については、餘り關心するの要を認めない。天理教の現勢を大觀せんとする者にとつて便利な書である。(三枝)

ウァーフィールド著
岡田 稔 譯

基督教の本質

神戸 岡田稔發行

基督教の本質的問題は、今世紀に入つて提起された基督教界の興味ある問題の隨一である。ハルナックによつて提出された問題が、ロアシーによつて反對され、更にトレルチャやオツバーミンなどによつて論議されて、この問題は基督教界の中心問題となつた。

本書はこの問題を取扱つたカルヴァイン神學者たる著者の論文 The Presence of Christianity and the Cross of Christ. (Harvard Theological Review, 1914) の翻譯である。ナンブは原論文の題目が示して居るやうに、基督教の本質をイエスの十

字架にあること、該問題の沿革を吟味しながら著者の見界を示して居る。

著者によること、基督教を理想的宗教とする観点から、その本質は思辯的に抽出されるものでなくして、「實證宗教」〔歴史的宗教〕として考察されるべきである。従つてそれはイエスの宗教思想によつて方向付けられ基督教の歴史の中に發展した所に存在すること、ここからイエス思想の歴史的批判研究が要求され、著者はハルナツクが自らの理想をイエスの中に求めた失敗を警戒しながら、基督教の歴史の中に貫ひて居る贖罪思想の主潮流を遡つてパウロに至り、更にパウロとイエスの思想の相關に論及し、この贖罪思想を又イエス自身にまで遡り得ること、これをもつて基督教の本質であることした。贖罪思想を本質とする観方は、リツチル派のハルナツクが道徳的愛の福音をもつて本質としたに比して、止揚された新しい観方であることば出来るが、ここでは、かかる結論を導き出す道程が、方法論に正しいかがどうかに問題がある。「疑もなくイエスは、かくの如く基督教を特別に一つの贖罪宗教として提示したのである」か、どうかを決定するには、より詳細な批判研究が絶対に必要であらう。歴史における贖罪思想を前提とし、これを無理にもイエス思想の中に發見しやうとした著者の不自然な努力があるやうに思ふ。(三枝)

—新刊宗教關係書(自昭和五・二二・一六)至同六・二二・一七)...

「宗教を裁く」 H・L・メンケン著(加藤朝鳥譯)

一四〇 下谷大 鳳 閣

「決斷的信仰」(高倉徳太郎說教集)

一〇〇 牛込長 崎書店

「ギリシヤ神話」 藤田淳著

二五〇 本郷文化書房

「時代と宗教」 泉道雄著

七五 麴町白 蓮社

「創世紀」(紀記論究・神代篇) 松岡靜雄著

二〇〇 神田同 文館

「妖怪學」 井上圓了著

一〇〇 神田山 洞書院

「日本難祭考」 有坂與太郎

三五〇 雜司ヶ 谷建設社

「日本神社建築史」 佐藤 佐

四二〇 大阪文 藝堂

「日蓮かマルクスか」 田邊惜道著

一〇〇 神田天 人社

「基督教社會思想史」 小平國雄著

二五〇 京橋警 醒社

「舊新約聖書」

京橋米國聖書會

「佛門に入りて」

宮島蓬州著

「基督教年鑑」 (昭和六年度)

「本願寺物語」

高島米峰著

五・〇〇 神田 日本基督教聯盟年鑑部

「華嚴大經の研究」

龜谷聖馨著

「近代基督教思想史」マク・ギファト(栗原基有・有賀鐵太郎譯)

「密教概論」

高神覺昇著

五・〇〇 神田 新生堂

「印度哲學研究」(第六) 宇井伯壽著

七・五〇 赤坂甲子社

「聖フランチェスコ傳及完全の鏡」吉本一良

「梵文金光明最勝王經」

泉芳瑛校訂

一・五〇 神田 新生堂

「印度佛教固有名詞辭典」(原始期篇四) 赤沼智善著

一・〇〇〇 京都 東方佛教協會

「基督教の轉向とその原理」菅圓吉著

「加持祈禱真言祕密の解剖と其奧傳」 日下敏道

一・八〇 本郷中央出版社

五・〇〇 神田 開拓社

「聖門」

青田稔弘

「日本人の觀たる基督」 松本貞夫編

「真盛上人御傳記集」

牧野信之助編

一・〇〇 神田 新生堂

「僧尼に關する法制の研究」 荒木良仙著

二・八〇 奈良室生寺

「耶蘇」 ケイス 佐竹直益譯

「梵文金光明最勝王經」

泉芳瑛校訂

二・〇〇 神田 新生堂

「印度佛教固有名詞辭典」(原始期篇四) 赤沼智善著

一・〇〇〇 京都 東方佛教協會

「再生の人」 (ハロールド・ベグビー)

「真盛上人御傳記集」

牧野信之助編

五・〇〇 神田 救世軍出版部

「印度佛教固有名詞辭典」(原始期篇四) 赤沼智善著

一・〇〇〇 京都 東方佛教協會

「舊約聖書註解」(エチアト記) 馬場嘉市

「印度佛教固有名詞辭典」(原始期篇四) 赤沼智善著

一・〇〇〇 京都 東方佛教協會

「聖オーガスチン」(パベニ) 寺尾純吉譯

「印度佛教固有名詞辭典」(原始期篇四) 赤沼智善著

一・〇〇〇 京都 東方佛教協會

「基督の生涯」(パベニ) 大木篤夫譯

「真盛上人御傳記集」

牧野信之助編

一・八〇 神田 アルス

「僧尼に關する法制の研究」 荒木良仙著

二・八〇 奈良室生寺

「聖アタナシウス傳及神子受肉論」 金井爲一郎

「印度佛教固有名詞辭典」(原始期篇四) 赤沼智善著

一・〇〇〇 京都 東方佛教協會

一・二〇 神田 新生堂

「印度漫談」

泉芳瑛著

「聖アタナシウス傳及神子受肉論」 金井爲一郎

「印度漫談」

泉芳瑛著

一・二〇 神田 新生堂

「印度漫談」

泉芳瑛著

「佛教年鑑」 二・三〇 京都人文書院
(昭和六年度)

「親鸞上人、蓮如上人聖語寶典」 一・八〇 牛込佛教年鑑社

「了惠集錄法然上人和語燈錄」

非賣 赤坂眞言興隆會

「行信論集」 (眞宗叢書) 京都法林寺
三五〇 京都前田是山兩和上古稀記念會

「高僧名著全集」 (十二、白隱禪師篇) 麴町平凡社

「佛教信仰實話全集」 十三(在家篇下) 六(淨土篇・中) 芝 大東出版社

「世界聖典全集」 前輯一五(コーラン經下) 後輯一五(世界聖典外纂) 芝 改造社

「新井石禪全集」 十二(書簡遺墨篇) 芝 同刊行會

「曹洞宗全集」 (註解一) 芝 同刊行會

「佛教信仰實話全集」 七(淨土篇・下) 芝 大東出版社

「昭和新纂國譯大藏經」 (宗典部十九)

「高僧名著全集」 十四(元政上人・日蓮上人篇) 神田東方書院

「大正新修大藏經」 七二(續諸宗部三) 麴町平凡社

本郷 大正一切經刊行會

(三枝・上野)

Bendann, (E.)

Death Customs. An analytical study of burial rites. London, 1930.

オーストラリア、メラネシア、北シベリア、印度等を主として埋葬儀禮を、スベンサーやタイラーの舊派に屬する方法と新傾向としての文化的背景を殊に重視する一派の方法とを妥協せしめた見地に立つて分析してゐる。その短い序文は概して極めて優秀である。また本書の内容の長所も恐らく缺點も一に執られたるかゝる方法に負ふ。最近屢々見出さるゝこの種のモノグラフは宗教民族學の動向を考察するために吾々の看過しえないものである。(古野)

Dingwall, (E. J.)

Chosts and Spirits in the Ancient World.

London, 1930.

埃及、バビロニア、印度、支那、西蔵やギリシヤ、ローマ期に於けるスピリチユアリズムの要領なき解説が骨子をなしてゐる。古代文明を支配した ghosts や spirits の宗教上の役割が大であつたことを知る者にまつては本書は一讀されればならぬと思ふ。

(古野)

Horne, (I. B.)

Women under primitive Buddhism,

London, 1930.

佛陀時代に於ける女性に關する學究的勞作である。佛陀の女性觀、佛教團體に於ける比丘尼の生活等に就ての研究は、必ずしも散見しないわけではないが、本書のようにまとまつたものはなかつた。殊に本書の有難さは、佛教僧團をめぐる女性のそののみでなく、廣く當時の女性の生活の研究に多くの頁がさかれてゐることである。

三七九頁、見事なる六葉の寫眞版、巻頭にはリス・テウイッ夫人の序文がある。

(増谷)

Maritain, (Jacques)

Le Docteur Angélique.

Paris, 1929.

ニルグソン哲學を捨てたカトリック、マリタン、ネオヒトミスムの闘將マリタンが、今日に於ては聖トマスの哲學は既に他の基督哲學との争鬭の時代は去つて、より apostolique なより Jaque な時代に入つたからして文化の有ゆる問題の求むるところならねばならぬとの信念がこの書を一貫して流れてゐる。それは云はば Thomisme vivant の要求である。現世界は既に實證主義、似非科學的な懷疑主義、主觀的理想主義の經驗を完了した。そこにネオカトリックはたゞ思ひ、死臭のみを嗅ぐ。まさに來らんとする世界、未來に生ぜんとする世界はポジテイビスムの世界ではなくて、それは形而上學の世界である。フランスでのベルグソン哲學の運動、イギリスでのネオヘーゲリアンの運動やアルーラリストのそれ、ドイツの現象學派の運動等ばかり形而上學の復活を示すものではないが、しかしそれらは偏見にみちてゐる點で遂ひに人類の救濟棄たりうるものでない。正しい救濟の道はトミスムの形而上學に存する。ヘルマン・ヘッセが「永劫へ向つて絶望を吼ゆる狼」と名付けたる所謂現代人はカトリック哲學に靈の安住をうる。

吾らはこの著を通じて西歐に於けるカトリック思想界の激洶たる動きが東洋哲學の急速な移入やプロテスタントキスムと

唯物論等に對する嚴格なる批判と排撃とにあることも見逃せないと思ふ。實際の社會政治運動に對して最近益々カトリック教徒が乗り出して來たことなど、關連して、フランス、イタリ、ドイツに於けるネオ・トミストの思想運動には深甚なる注目をなさねばならぬ。(古野)

Religionsphilosophie der Gegenwart.

Leisegang, (Hans)

Religionsphilosophie der Gegenwart.

Berlin, 1930.

Straubinger (Heinrich)

Einführung in die Religionsphilosophie.

Freiburg, 1929.

Niemeier, (V. G.)

Die Methoden und Grundauffassungen der Religionsphilosophie der Gegenwart.

Stuttgart, 1930.

宗教哲學に關する文献をクロノロギツシユにみるなら誰も氣附くことであらうが、ライシユレ、ゲーゼの書にあらはれる様に十九世紀の最後から今世紀の早い頃迄の文献に於ては

問題の取扱ひが主として本質論、方法論或は規範論といつた方の基礎的な問題が一般的に論じられてゐる。その後最近迄の文献は一般傾向に留意するといふよりは寧ろ自己の立場からの——哲學的體系からのものにせよ宗派的立場からのものにして——立論が多かつた。

ところが最近の傾向として學界の問題を問題とし諸家の立場を吟味するといふ傾向が萌芽的に出て來た様である。——このことは既に石橋博士も見當づけられてゐるが——尤も以前にもシヨルツの宗教哲學や部分的ではあるかヘッセンやケツスラーのカント主義宗教哲學の概觀もや、この傾向として考へられる。

上の三書もこの様な事情のもとに出來たものである。ここにライセガンクは既に他の良著もあり本書に於てもよく傾向づけられてゐる。スツローペンガーの書は問題提示がやゝハインンドであるがその圖式的なわけ方は参考となる。ニーマイヤーは個々の人に就いてこの内では一番くわしい紹介をしてゐる。

内容の紹介は別に他日にゆづる。

(石津)

Russell, (B.)

Has Religion Made Useful Contribution to

Civilization ?

An Examination and a Criticism.

London, 1930.

嚮に「何故私はキリスト教徒にならぬか」を公にした著者が今又合理主義者出版協會より本書を出して、合理主義の立場から、宗教——主としてキリスト教——に對して鋭い批評を投げかけてゐる。

宗教とは個人的信念の問題ではなく、教會を中心とする社會的現象であるを前提し、この教會が人類社會に及ぼした弊害・罪惡を忌憚なく指摘してゐる。性・靈魂と不死・迫害・意志の自由・正義の觀念等キリスト教に於て主要な問題數項を擧げ、此等凡てが知識の方面に於ても、道德の方面に於ても常にその向上發展を阻止し、人類文化の發達の障害をなすに過ぎないといふ。

本書は學的な理論を主とするものではなく、云はゞ常識的な讀物ではあるが、著者の神學への態度も散見し、その宗教觀も簡單ながら明瞭に見ることが出来る。
(諸戸)

諸大學に於ける本年度宗教關係
各科卒業論文題目

——主として日本學生連盟關係諸學のもの——

☒立正大學宗教學科の部

本門戒壇の研究

當家成佛論の研究

我祖の謗法觀について

三身常住論

本經祖判を牒して本宗の祈禱を論ず

安心論

開目抄の研究

法妙統一論

☒東京帝大宗教學科の部

第二イザヤ及び基督に於ける贖罪思想に就いて

敬虔主義に就いて

雛形の道

罪穢に就いて

日蓮上人の事の一念三千に就いて

佐賀山高澄

丸山一郎

布谷海學

山崎教生

竹本惠進

石岡四郎治

高橋海定

彭鑑清

橋本鑑

佐藤健治

上田嘉成

河内山豊

志田原忠雄

傳法沙門道元

發生狀態より見たる祈の意味

柴田道賢

杉浦健一

高野山大學之部

密教學科

平安朝に於ける阿彌陀佛信仰

田原壽衛

藥師如來の儀軌の研究

ロイス哲學に於ける「意味」の宗教的内觀

田淵正範

密宗安心論

舊約及び舊約外典に現れたる「神の國」思想に就いて

松原剛

阿彌如來の研究

神道に於ける一神教的思想傾向に就いて(特に日神を中心として)

安永紀賢

本覺思想の考察

唐朝善導の教義

桃野眞眼

經軌上より見たる文殊菩薩の研究

十地經の研究

加藤卓

十一面觀世音菩薩の研究

唯識學に於ける三性三無性說

河村節三

釋迦大日の同異

親鸞に於ける「學」——念佛及念佛者への一考察

川村義雄

不動明王の研究

Yāgyalkya を中心とした古ウパニシヤットの哲學思想

坂井尙夫

歡喜天の研究

Rabindranath Tagore 研究

鈴木孝夫

彌勒信仰の發生と發達

古代派佛教美術の研究

高田修

印契の研究

三論宗に於ける空思想の研究

林徹朗

念誦法の研究

俱舍論に於ける愚及五業成立の研究

松浦英文

一般佛教科

即身成佛論

三好鹿雄

淨土思想の研究

圓融三諦の史的研究

村上淑照

佛性的の研究

阿含に於ける我の問題

脇坂智證

阿育王の研究

阿含に於ける我の問題

脇坂智證

阿頼耶識の研究

阿含に於ける我の問題

脇坂智證

十住毘婆娑論の研究

阿含に於ける我の問題

脇坂智證

佛敎藝術科

阿含に於ける我の問題

脇坂智證

日本佛教彫刻發達史上に現れたる密敎文化に就て

阿含に於ける我の問題

脇坂智證

佛敎藝術科

阿含に於ける我の問題

脇坂智證

佛敎藝術科

阿含に於ける我の問題

脇坂智證

佛敎藝術科

阿含に於ける我の問題

脇坂智證

佛敎藝術科

阿含に於ける我の問題

脇坂智證

佛敎藝術科

井内泰雄
手島暹猷
田邊法完
田中信圓
藤本智英
北村增隆
三富義仁
長尾義典
藤澤義晃
吉田宥範
黒澤祐城
佐伯秀禪
五十嵐智昭
川田惠淨
長谷川行榮
弘長賢一
岩元法彰
高橋照道

推古時代の佛像彫刻に就て

本邦佛教彫刻史上に於ける定朝の地位

平安時代の佛寺建築の一考察

多寶塔の研究

奈良唐招提寺の觀音の研究

來迎藝術の展開に就て

同志社大學神學科之部

幼兒宗教々育の研究

シユライエルマツヘルの教育論

英國に於けるソーシアル・セツトルメントの歴史

聖アウグスティヌスの三一神論に就いて

龍谷大學宗教學科之部

迷信の心理學的研究

宗教的パッサージュに就て

宗教藝術論序説

ヘーゲルの宗教論

宗教性の本質的考察

一切の學問の意味の本質としての人間學

駒澤大學佛教學科之部

面山禪師の研究

指月禪師の研究

長井松年

蓮合大道

本山完海

滑瑞寶

河野滿晃

佐藤仁興

田村宜順

酒井美智男

秦實

鈴木正太郎

渡邊晋

達山界道

市野不羈

榎家元隆

小川肇

高見義導

高浦誠

鈴木元峰

渡邊全英

中論研究

參天台五台山記を中心としての日宋關係

天桂禪師の性行及其宗乘

成唯識論に於ける諸八識の研究

空思想の關係

法華經に現はれた授記思想の研究

現象學と佛教

佛教心理學

鎌倉時代の勤王思想

世親の佛性思想に就て

明惠上人の研究

五位に關する研究

高祖禪と神祕性

阿頼耶識の研究

平安佛教の鎌倉佛教興起に及ぼせる影響

禪宗の教育思想

西有禪師中心としての維新以後の宗教變革史

無明擧揚の可能的根據

儀式を中心とせる兒童宗教々育の理論と實際

十地經論の研究

佛性論を中心とした世親の思想

伊藤高順

杉本周一

藤原曉三

吉田孝禪

杉原貞圓

泉脇泰法

神田研二

角田玄英

鈴木麻祐

森隆定

岩田如禪

川内眞龍

阿部勇禪

坂野大宗

高野道契

阿部諒童

本田知等

岡本素光

久野來應

近藤源誠

松添勤成

如來藏の研究
俱舍論の研究

正法眼藏佛性の卷の研究

平田篤胤の排佛思想に就て

天台教學史上の傳教大師思想大觀

大乘起信論の研究

法華の佛身觀に就て

佛陀と惡覺

獨斷論の論理

眼藏の宗義學的考察

僧伽經濟の研究

劇を通じての宗教々育の理論と實際

勝鬘經の研究

上代日本の宗教思想と佛教との交渉

社會教化と宗教

佛教思想の原始的姿容に關する考察

禪と心學の關係

日本宗教學々生聯盟報告

委員 會

一月廿四日(土)午後一時より帝大宗教學研究室にて開く。

折柄試験期の爲當番校に委任されたところ多く當日參集されたのは大正大學、日本大學委員並びに帝大の委員であつた。

- | | | | | | | | | | | | | | | | | |
|------|------|------|------|------|------|-------|------|------|------|------|------|------|------|------|-----|------|
| 仙田大貫 | 花井正雄 | 加藤照雄 | 松永徹禪 | 渡邊眞龍 | 大崎趙橋 | 五十嵐大巖 | 田中良彰 | 笠松東吾 | 佐田馨苗 | 川村文龍 | 菅原寛一 | 大屋勇禪 | 高野悅道 | 來馬琢中 | 持田訓 | 若生榮俊 |
|------|------|------|------|------|------|-------|------|------|------|------|------|------|------|------|-----|------|

協議事項は、昭和六年度當番校の件、同じく委員の件、廿一日開催の研究會の件で、特に第一の當番校は本來は互選の形式で決定すべきであつたが、未だ基礎の確立しない學聯としては從來の行掛り上、大正大學を最初から推すべく、これを當番校から提議した。別に異議もなく大正大學委員も諒さされ、來る卅一日研究會當日たる事を決定する事にした。第二第三の事項に就いては記す程の事もなく、學聯本年度最後の事業として會員名簿作成の事を議し散會す。(峯)

研究會

一月卅一日(土)午後二時より帝大山上御殿に於て第一回研究會を開催した。出席者は宇野、濱田兩顧問を始め、先輩學生等合せて約三十名であつた。

當日の研究會は主として本年度卒業生の論文についての經驗談なり、内容なりを聴き、後輩の學生はそれによつて大いに指導を受ける積りであつた。

先づ帝大田淵君は「ロイス哲學に於ける「意味」の宗教觀」といふ論文に就いての内容を簡単に紹介され、又ロイス哲學の構成をも述べられた。

次に大正大學市川君は「彌勒思想について」といふ論文の骨子を話され、殊に彌勒思想の起源について詳しく説明された。

最後に帝大柴田君は「傳法沙門道元」といふ論文につき先づ題目を選定したる理由、材料等を紹介されて後、道元の思想

體験に就いて詳しく述べられた。

後で宇野先生から論文についての種々の御感想を承り、後輩は將に書かんとする卒業論文について多大の教訓を得た。

五時半散會、これで學生聯盟誕生第一年の事業を終つた。

尙來學年度の當番校は大正大學と決定した。

(竹園)

火曜研究會例會

時 二月十日(火)自午後六時

所 神田同文館

研究發表、ギリシヤに於ける靈魂觀念に就いて 赤松秀景氏
發表者は主として *Revue de Histoire des religions* 1930 中の
の二重靈魂に關する Halbwachs 氏の所説に據りギリシヤに
於ける靈魂觀念が如何に生起し發達して行つたかを觀念内容
に於ける變化として説明し批判し出席會員が夫に問題や意見を
提示して盛會だつた。

出席會員七名、九時散會。

宇井伯壽博士帝國學士院賞受領

宇井伯壽博士は其の有名な大著印度哲學研究に對して、
本年度帝國學士院賞を受領された。斯學のために慶賀すべき
ことで、又それだけ印度哲學研究の方面に著しい進歩があつ
たことを證するわけである。博士は大正十三年先づ「印度哲
學研究」を世に問ふてより、昭和五年その第六卷を公刊され

る迄、過去七ケ年の研究成果である。前後篇を含むこと四十
三、菊列四十七字詰十四行、堂々四千頁に每卷必ず索引附け
の彪大なる大著である。誠に學界の驚異であり、金字塔であ
る。その論究は卷を追うて益々精細を極むるもので、博士の
云はれる如く、「これだけの資料を以てすればこれだけのことは
云はれる」の立場を始終離れず、徹頭徹尾正攻法の論究振
りと云はなければならぬ。或る人が「博士の論文を見るに阿
含等のことにつけても迂濶なことは云はれない」と歎じたの
も無理がないと思ふ。第一巻序に自ら語られる如く、元來「歴
史的考察並に記録の缺けてゐる」印度に於いて、諸思想の起源
成形發達を論じて印度哲學史の一般的序述をなすと云ふこと
は極めて困難なることは云ふまでもない。特に最も印度思想
について關心を持つべき佛教學界に於いても、稍もすれば自
家の好都合にのみ扱つて來たと云ふ憾あるはやむを得ないこ
とではある。博士は先づ個々の問題を論究整備して、やがて
これ等を背景として未だ何人も企て及ばなかつた印度哲學史
を物せんざされることは第一卷の序に明である。勿論一つの
ものの反對證明は全組織を覆すものである。博士は佛門の人
ではあるが、それに泥まず、従つて佛教的資料を取扱ふに際
しても決して傳統にのみ因はれず、嚴密として學的立場を失は
ず、然も新奇の説を好んで破壊に傾き主觀的の獨斷に流れて
事實を誤ることなき様細心の注意を怠らない。博士の研究の
進むにつれて従來の佛教學界の定説も幾多改められてゆくべ

きてあらう。

今回教授の學士院賞受賞の榮を隨喜してひろく江湖に傳へて慶を同じうするために蕪辭を草した。教授に對する後學の非禮を謝す。
(稻葉記)

沖繩紀行

——宗教的雜感——

近世日本基督教史は沖繩から始まる。予は舊年末、沖繩へ七年ぶりて歸つた。メソヂスト教會の獻堂式が三箇所に催されるので、ピシヨツプ代理として臨んだ爲である。同島現存の宗教は、原始的自然崇拜、支那系統の祖先崇拜、佛教、基督教である。予は、茲に基督教の事だけを記さう。近世の日本基督教史は、カトリックもプロテスタントも、共に沖繩から發端する。カトリック神父フォルカドが、佛蘭西軍艦に乗つて那覇に着したのは、實に弘化元年(1838)三月で、日本傳道のため先づ沖繩へ渡つた。彼は天久村の聖現寺(眞言宗所屬)に留置された。傳道は甚だ困難であつたが、越えて二年後、羅馬教皇グレゴリイ第十六世は、極東方面に傳道の門戸が開かれたと云ふので、日本本島と沖繩諸島とを併せて教區とし、フォルカドを司教に擧げた。彼の後に、ルチユルヂユ、アドネ、シラル達^{シラル}が渡來し、アドネは沖繩にて卒した。長崎の公教會復活に功あるブテイジャンも、萬延元年(1860)沖繩に來た。一方プロテスタントでは、猶太系統の英吉利人

ペテルハイムが傳道に來り、時に弘化三年(1842)である。彼は、傳道が困難なる爲、新約聖書の翻譯に努め、ルカ傳は香港にて印刷し、他の三福音書と使徒行傳とは後明治五年にギエンナから刊行した。即ち、予が近世日本基督教史が沖繩から始まるを稱す所以である。
(比屋根安定)

日本に於ける回教の確立

古澤安二郎

(去る十二月研究室の儀禮研究會では新しく日本に出來た回教學校の落成式に招待されて見學に行つた。

古澤氏の好意によつて日本に於ける回教事情の記事を得たからこれを載せて皮相なる見學の記事を割愛する。)

日本人と回教との最初の接觸點は、日清戰爭當時に於て、これを發見することが出来るやうであるが、それは單に軍事的、政治的の意味のものであり、かつ軍機^{カヂ}の祕密に屬するものらしい故、しばらく擱き、回教の長老イブラヒム師の日本來訪の年、一九〇年を、回教の始めて日本に輸入された年と認めるのが穩當であらう。

イブラヒム師は、ウーファ市に生る、アジア露西亞の回教總本山の長老であり、彼自身、日本人と系統を同するタタル人であつたから、日露戰爭によつて刺戟されたアジア土耳古族の民族的復興を、日本と提携して實現を計ることの能、不能を視察することも、彼の來訪の一つの目的であつた

と觀察される。彼の歸國に際し、山岡光太郎なる人はイブラヒム師に従つて、各回教國を巡遊し、彼こそは、明白に日本人最初の回教徒となつた人ではあるが、彼の回教なるものは政治的野心以外の何物でもなかつた。

アジア土耳古族の盟主とも仰ぐべき日本の戦勝さ、イブラヒム師の訪日さは、シベリア、中央アジアの回教徒をして、滿洲方面に多數の移民をうながし、一九一七年、露西亞に革命の勃發するや、回教土耳古族の避難民は續々滿洲に入り込み、現在では二千人以上に達してゐる。

一九二〇年九月、日本に於て坂本健一氏が英語より反譯したコオラン經が、聖典全集に收められ、上下二巻の出版を見るにいたつた。この年の十一月、極東露領パシキイル民族、及びパシキイル軍隊の代表者ム、ガ、クルバンガリ氏は、赤露軍に對抗しつゝ、ウラル戦線を抜け、ザバイカル洲に進出し、機を見て參謀長ビクメエフ少將を伴ひ、始めて我が國を訪問し、翌年更にパシキイル軍團の青年將校十名を同伴して再遊した。

日本に最初の回教徒の移住したのは、この、クルバンガリ氏の再度の訪日、即ち一九二一年に始まる。この年以來、ザバイカル洲、滿洲方面に於ける回教徒商人は漸次日本に渡來し、あるひは洋服商、あるひは羅紗賣り、ペエカリを業とし東京以下、名古屋、神戸、九州、仙台、北海道、樺太、朝鮮の各地に散布して、宗教的迫害なき日本の生活を享受してゐる。

る。

この一九二二年には又、亞刺比亞の皇族エリカジリは、國王フサイン一世の親書を我が國の今上陛下に奉呈し、歸路奉天にて、クルバンガリ氏と相計り、「極東在住回教徒代表者會議」を開催し、パシキイル、キルギス、トルコマン、アラビア各民族の代表者を集めたが、不幸、ある事情のために、會議以上の民族運動は、之を中止するのやむなきにいたり、エリカジリ王子はバグダッドに歸國した。

この間、クルバンガリ氏は、東京と奉天、大連を往復し、アジア露西亞民族の研究を深め、あるひは大連に回教寺院を建立したりしてゐたが、一九二六年十月より東京に定住し一九二七年には奉天の滿鐵附屬地に回教寺院を設立すると同時に、東京市外柏木に東京回教學校を創立し、回教徒子弟の教育、回教徒相互の親睦をはかり、金曜の禮拜と祈禱を勵行した。彼はこの回教學校創立を機とし、日本各地に散在する回教徒を統一する機關として、十月三日より五日まで、回教學校に於て、在日本回教徒大會を開催した。

この大會に於ては、「在日本回教徒聯盟會」の成立を見、會長としてクルバンガリ氏の選ばれたことは言を俟たない。その他の決議事項としては、日本今上陛下御大禮奉祝に關し賀表及びコオランを捧呈し、東京御發誓の際、御道沿に奉送すること、日本と回教諸國との親善を計ること、東京に回教寺院建立の促進をつとめること、等、等であつた。

かくの如く日本の回教なるものは、殆んどクルバンガリ氏一個人の献心的熱誠によつて設立されたと言つても過言ではなく、この間、犬養、頭山、古島、床次諸氏も、彼の熱意に動かされ、相應の援助を惜しまなかつたやうである。

彼、クルバンガリ氏は、一八九〇年舊露國パシキイル國メデヤツク村の、回教の長老クルバンガリ家の第十三代目の後裔として生まれた。パシキイル國は露國二千萬を數へる回教徒の中心地であつて、住民はこごくウラル・アルタイ民族に屬する純粹黄色人種である。彼は一九一六年、ペトログラアド回教管長に選ばれ、ついで一八年パシキイル民族の代表となり、パシキイル自治共和國の建設に努力し、一九二〇年極東露領パシキイル民族、及びパシキイル軍隊の代表となつた人物である。回教の僧正として、専門の宗教學、アラビア系各語學に造詣深きは勿論、つぎに露西亞民族を研究して、汎スラヴィズムの方法を確得し、土耳其と日本とを貫くウラル・アルタイ民族の大合一の理想に向つて、一生を賭してゐる隠れたる、偉大な宗教家であり、かつ志士である。

彼は更に一九二八年八月、當時の市來東京市長の好意により、多摩墓地の一劃に百坪の回教徒共同墓地を譲りうけ、更に一九二九年の秋には、スタンプアウルより亞刺比亞活字を購入して、東洋に於ける唯一の印刷所を設け、極東回教徒を始め、世界回教徒のため、教科書、及び宗教書を印刷とはじめた。この、亞刺比亞活字が日本に到着したことは、日本文化

史上に特筆すべきことで、將來この活字の利用によりて、二億數十萬の世界回教徒と日本との具體的接觸を計ることが出来るであらう。彼はこの印刷所に於て、神田にある、彼自身の創設にかかはるアラビヤ・トルコ學會の卒業生數名を助手として、日土辭典の編纂に着手してゐる。

日本在住回教徒は、亡命十年間の努力の結晶を實現するため、各自零細な金額を喜捨し、回教學校新設及び寺院建立の目的で、一九三〇年九月、代々木富ヶ谷に僅かの土地を購入し、翌年、即ち今年一月、新たな東京回教學校を設立した。これの創立紀念祭の舉行された昭和六年一月十日こそは、まさに日本回教史上、否、世界回教史上に永く記憶されるべきであらう。この日こそは、日本在住回教徒の結成、日本回教の確立の實現された日であつた。

クルバンガリ僧上司祭のことに、回教側の出席者は、ハルビン、釜山、九州、岡山、神戸、名古屋、仙台、函館等の代表者を始め、日本在住約六百のアジア土耳其族の粹をあつめ來賓側として、かれて彼らに後援してゐた頭山滿翁を筆頭に井上哲次郎、鎌田榮吉、内田良平、鳥居龍藏氏等以下、四十余名。その他、犬養、床次兩氏の祝辭、祝電のことに、感謝の祈禱を捧げるクルバンガリの聲に、眼に溢れた熱誠は、會衆に深い感激を與へずにはゐなかつた。

殘る問題は、回教寺院の建立、完全なるコオランの日本譯の二つである。クルバンガリ氏は、寺院建立許可を文部大臣

宛に申請し、近く、西山宗教局長の盡力により、正式の許可を與へられることになつてゐる。

諸外國の例を參考とするならば、倫敦では三百五十萬圓の寺院を市が回教徒に寄附してゐるし、巴里の回教寺院には、佛國政府は三百萬圓の補助を與へてゐる。伯林では一般獨乙人の寄附を仰ぎ、五十萬圓の會堂を建立した。

日本在住回教徒の僅かな寄附積立金をもつてすれば、東京に於て、數千圓の木造一棟位の寺院ならば直ちに實現されることであらう。しかし彼らは、東京の、いな、日本の體面のために、出來得べくれば前記三大都市のそれに近いものを持ちたいと欲してゐる。

由來日本人は、彼等回教徒等が、我國を民族の盟主と仰ぎ絶大なる敬意と關心を示してゐるにも係はらず、彼等について何物をも知るところがない。又、何物をも知らうことない。我々の知つてゐる回教なるものは、千有余年間、回教徒と敵對的位置にあつた基督教の眼に、異端として映つた、歪められた回教である。我々の知つてゐる中世紀の歴史なるものは、特に十字軍のそのの如きは、偏見をもつて書かれた基督教徒の、偽隣にみちた歴史である。我々は回教の隆盛時代、基督教徒の文化が未だ野蠻の域を脱せなかつた事實さへ、看過するやうに教へられて來た。

これが我々と同系民族であり、かつ我々を師表にせんさ手なのばじて來てゐる民族に對する、適當な待遇法であらうか。

しかし勿論彼等が、我々日本人に對して何物かを要求してゐるさういふわけでは決してない。彼等は日本に於て、何等宗教的迫害を蒙らぬ。その一事にたいしてさへ、多大の感謝を捧げてゐる。

正しいコオランの翻譯、これもなかなか至難の業であらう。クルバンガリ氏も、一日も早く翻譯の計畫を述べてやうにしてゐるのであるが、今、日本に於て原語のアラビア語から翻譯と得る人は絶対に居ないのである。佛語譯、獨語譯、英語譯のいづれかからの重譯ならば、問題はたちどころに解決するのみであるが、前述の如く上記三國語譯のいづれも、正しい意味のコオランの精神を傳へてゐない。いづれも基督教の立場から解釋されたコオランに過ぎないのである。しかし我々は、近き將來に於て、必ずやこの至難の業の實現されるのを見るであらう。クルバンガリ氏の熱意は必ずや最後のこの二つの問題——寺院建立とコオラン直接譯——を征服するであらう。

日本に於ける回教の確立——精密に言ふならば、日本在住回教徒結成の確立は、以上の如く實現されたのであるが、更に正確にこの問題を觀察した場合、遺憾ながら、そもそも日本に回教の輸入されたさういふ事實をさへ、否定しなければならぬやうである。回教が何等日本人に影響を與へない以上それは回教の輸入ではなく、單なる回教徒の移住であるからである。然らば何故回教は日本人に些の影響も與へなかつた

か。原因は無数にあるだらうが、その第一に來るべきものは近代文明を生んだものが基督教徒であり、その基督教徒によつて、回教なるものは永遠の異端として排斥されてゐるからである。それと同時に、近世、及び現代に於て、回教徒側から一人の偉大なる學者も、英雄も出現しなかつた、さいふ理由にもさづくものではないだらうか。

回教なるものは、誤解されてゐる如く、決して劍の宗教でもなければ、過去の宗教でもない。むしろ將來の宗教として最高位を要求すべき性質のものである。眞の意味の日本回教の確立、それは將來を俟つのみ。

△常に本誌に於ては充實した内容を盛り得ることを誇りたい。特に識すべきことは資料欄傾向・解説欄に極めて重要な論文をのせ得ることである。この意味で識者は既に本誌のこれ等の欄の記事が一般雑誌の所謂二段物と全然性質を異にしてゐることを熟知せられるであらう。ある好學者は宗教研究には資料欄とへあればよいと極言したことがあつた。論説欄に就きては冗言を要しない。讀者の側に於ても執筆者の側に於てもこのことを知つていただきたい。

△従來主として重要新刊圖書の解説批評にあつた第三欄を將來は更にこの外に宗教關係の研究思潮の傾向批判展望をもした論文を載せたいと思ふ。差し當つて本誌に於てこれを企劃した。留意を乞ふ。

△特別號「現代宗教批判」は宗教問題に關する劃時代的意義をおさめ得てゐる。更に江湖の味讀を乞ふ。

△發行が豫定日から旬日も遅延したことを残念とする。これは山口益氏の論文『世親造三性論偈の梵藏本及びその註釋的研究』の印刷上の交渉及び組み上げのためであるが、讀者はこの名篇によつて發刊の遅延による失を償はれるであらう。(T. I.)

昭和六年三月十五日印刷
昭和六年三月二十日發行

新第八卷・第二號

不許複製

編輯者

發行者

印刷所

右代表者

宗 教 研 究 編 輯 部
東 京 帝 國 大 學 宗 教 學 研 究 室 內
姊 崎 正 治

宗 教 研 究 發 行 所
東 京 市 神 田 區 湯 島 保 町 一 株 式 會 社 同 文 館
森 山 章 雄

宮 本 印 刷 所
東 京 市 神 田 區 雄 子 町 三 四 番 地

一部 金一、〇〇(送・〇六)
三冊(半年)金三、〇〇(送 共)
六冊(一年)金五、八〇(送 共)
六冊(會員)金五、〇〇(送 共)
會員希望の方は現會員の紹介に金五圓也を添へて發行所へ御申込の事

發行所

宗 教 研 究 發 行 所
東 京 市 神 田 區 湯 島 保 町 一 株 式 會 社 同 文 館
郵 政 局 特 許 第 一 三 五 一 號

同 文 館