



Feb 20, 1937

Dear Professor Aizawa,
Just as I was writing
to you to send the books back
which you had so kindly
lent me I fell ill & was
unable to do any business. My
big asking under such instance
time as I was able to give
sent you all the books you
have lent me & also ~~some~~
some which I buy the ten right
to Tokyo to ~~send~~ accept from
~~at the point~~ that same
will ~~see~~ forward all
the books ~~others~~ which
which you are asked to
accept
Yours sincerely
Christ

蹟筆其さ氏トッオリエ・スルー・チャ・ーサの年晩

サー・チャールズ・エリオット

Sir Charles Eliot

姉崎 正治

生きては五大陸の到る處に足跡を印し、廣汎な業績を残し、死しては印度洋の海底に骨を納めた世界人。語は殆ど東半球・二大陸の言語に通じ、學は佛教・印度教の教理歴史から海底に蠢動する海牛ウヰクワに通じた學者。而して經歷から見れば外交官であり、植民地の知事にもなり、又大學の總長を勤め、香港大學の創立經營を仕遂げ、又大使としては、黙々の間に大きな仕事をした人。此がサー・チャールズの人物で、而して一生を獨身で暮らし、大使退任後の幾年は、その大著「佛教と印度教」の第四卷、即ち日本佛教の稿を完うする爲に、大半は日本、特に奈良で研究生活を送り、その原稿が殆ど大成して出版し得る様になつた時、健康を害し、かたがた本國に歸る航海中終に不歸の客となつて、印度洋の中央で水葬の終を遂げた。氏にとつては死して土中に葬られると海底に沈められると、何等の擇ぶ所はなかつたであらうが、通常の人情としては、何となく凄愴の思がする。但、その海が印度洋であつた事は、又何となく氏の學者生活の最後に特別の意義ある様にも思はれる。

サー・チャールズが學者としての業績は、實に外交官生活の中に始まつた。即ち牛津大學卒業後（東洋語學修

業)、二十四歳の青年時代に外交官として駐在した始はロシアであつて、そこでの語學研究は、早くも二年後に「フオン語文典」となつて現れ、それからトルコ、ブルガリヤ等に外交官として居る間に益す東方の言語を習ひ、印度研究も段々進みつゝあつた。それから大平洋のサモア島を経て、東アフリカ保護領の高等委員としての治績は、政治家として顯著なものがあるが、その最後は資本家の壓迫に對抗して硬骨の主張を貫き、時の政府と合はない爲に官を棄てたので、それは氏の四十歳の時であつた。

その後一九〇五年以來シエンフォールド大學總長の職にあつた七年間は、氏の學者生活の昇進期であり、印度から日本にも來遊して、民俗宗教を研究し、續いて一九一二年から六年間香港大學總長の在職は、東方宗教研究の醇熟期であつた。その間日本にも再遊し、而してその大著「印度教と佛教」は大體その間に骨子を作り得たのである。(その三冊の印刷刊行は、後に東京駐割中)。

それから大戰末期のシペリヤでの活動を経て、大使として東京在任の六年間はサー・チャールズにとつて外交官として最も得意の時であつた(その事項は省略する)と共に、學者としても最も有爲の時代であつて、「佛教と印度教」の第四卷たる日本佛教の研究は段々深みに進むでゐた。その間、日本語を勉強し、「出家とその弟子」を讀本とした如き、氏がどこまでも研究に進む人たることを示してゐる。又その間にアジア學會の會長や、大學の圖書復興英國委員となり、學士院客員になつたなど、學界の爲の盡力もあるが、それ等は一々叙せず、大使退任後五年の大半は日本で暮らし、奈良を本據として日本佛教の稿を練りつゝあつた。その研究は單に書物の上の事ではなく、佛教の木山寺院を訪問して、親しく學僧と問答し住僧と交り、寶物を見、寺院生活を觀察するなど、一卷の書を

作る爲の用意は實に周到なるものがあつた。筆者は奈良や宮ノ下で屢々氏に接したが、その度毎に續々質問を出されて少々弱はつたこともある外、書信の往復も少くとも月に二三度はあつて、總て日本佛教に關する事であつた。

海洋動物に關する研究は勿論、その他語學上の事は總て之を略して、「佛教と印度教」既刊三冊について云はゞ、あれだけ広い見地に立つての佛教研究は、サー・チャールズの博學と弘い旅行や經驗で始めて能し得るもの、他の企て及ばざるものがある。その見地を概括して云はゞ、佛教は印度人の宗教としては一種の派生物の様であるが、それによつて全アジアは印度精神の感化を受けた。東方アジア（東南諸島を含めて）の宗教は、印度教は勿論、その他總て、佛教の影響といふ事をぬきにしては理解出来ない、——融合にしても反應にしても。而して佛教に對する印度人の反應として古代の宗教から轉じて來た印度教は最も著しい産物であり、反應しながら、佛教との相互影響で出來たもの、且つその感化は印度文化の及ぶ所總てに及むのである。それ故、佛教と印度教とは互に聯絡して考へなければ、その何れも深く知る事は出來ない。是れ「佛教と印度教」の著作ある所以で、只日本佛教は、その感化の中でも特殊の位置を占めるから特別の觀察を施す必要がある。

此の如き見地から出た研究であるから、回教の範圍を除けば、アジア總體の宗教を觀察することになる。その全體を一貫の歴史として聯絡して觀察する事は至難であるから、氏の研究は、個々の國土地方についての叙説になつてゐる分もある（南島、アッサム、カンボヂヤの如き）が、又聯絡のある分（中央アジア、支那の如き）は、その聯絡をたどるに注意してある。而してそれ等の研究は盡く幾分でもその各地方の言語を知り、旅行觀察の結果を取入れてあるのであるから、實に他人の企て及ばないものである。（西藏を除いては、佛教と印度教の國々

は悉く旅行し、印度は數度であつた)。

最後の「日本佛教」の卷は、公刊の後に始めて全體を見る外ないが、日本在留前後十年の間の勞作であつて、その範圍は各宗に亘つてゐるに違ひない。その大體は大使在任中にも出來上つてゐたが、一つは、外交官として在任する國の思想信仰に對する批評的言論を慎むといふ意味で、その公刊を猶豫し、而してその後奈良で段々に綴ひ上げたものであるから、その結果は鶴首して待たれる。然るにその稿が殆ど出來上つて(筆者の知る所では日蓮宗に關する分で未完の分が少しあつた)、それを印刷する爲に歸國の途に就き、故國に達する半途、印度洋に骨を埋めるに至つたのは、哀悼の極み、惜むべき至りである。然し、その原稿は行李の中にある筈であるから後繼者の手で刊行せられやう。氏は既刊三冊の和譯をも希望して居られたから、第四冊も原本の出版後に和譯して出すのは、日本學徒の義務である。其等については高楠博士とも相談して何とかすべきだと考へてゐる。

兎に角、サー・チャールズ・エリオットが六十七年の一生とその業績は、實に比類少い弘さと變化を有してゐる。先に觸れた海牛の研究が世界全體の海洋に亘つてゐると共に、言語の知識は、その藏書中には少くとも七十の國語の文典と辭書のあるものでも伺はれる。然し、その研究の主力は「佛教と印度教」に注がれ、その最後の努力は日本佛教に集中したのである。アジャ諸國民特に日本國民文學界は、この學者とその業績に對して深厚の感謝を表すべきである。 四月十六日、氏の月忌の日記す。

此稿の校正中、印度洋で水葬の記事が到着した、十六日夕刻海葬で、佛葬で水に送つたといふ。

民間傳承の不合理の分子とその合理化

松 村 武 雄

民間傳承の不合理の分子とその合理化といふ題目の下に、自分が考へて見たいと思ふことは、

(1) 習俗、信仰、祭儀、説話等の如き民間傳承に含まるゝ不合理の分子——さまざまの矛盾撞着の様態と意義。

(2) 這般の矛盾撞着は、どこから來たか、その發生原因は、那邊に存するか。

(3) これを合理化することは、學的にいかなる限界に於て許容せらるゝか。

等の諸問題である。

それには先づ「不合理」及び「合理化」といふ名辭によつて何が意味せられるかを明確にして置かねばならぬ。少くとも自分がこれ等の名辭をいかなる内包の下に使用するかを約束して置く必要がある。これ等は、使用者のいかによつて、微妙な意味のけじめを持つ筈であるからである。

民間傳承の不合理の分子といふ場合に於ける「不合理」によつて、自分は、「或る民衆、或る社會集團が有した、若くは有する習俗、信仰、祭儀、説話等を構成してゐる諸要素の含む觀念が、他から見て、相互に兩立し得ない

民間傳承の不合理の分子とその合理化

やうに思はれる關係に立つてゐること」を意味させる。同時に「不合理化」といふ名辭によつて、何等かの原因のために生じた矛盾撞着を含む或るものに對し、その原因をつきとめることによつて、その或るものを正しい姿に還元すること」を意味させる。

所要の二個の名辭にかうした意味を持たせるとして、先づ第一に生起する問題は、民間傳承に於ける不合理分
子——さまざまの矛盾は、いかなる様態に於て存在してゐるかといふこと及びそれ等が或る様態に於て存在する
ことの意義いかんといふことである。

民衆が有してゐる民間傳承は、他から見て、屢々顯著な矛盾を示してゐる。若干の實例を擧ぐるなら、多くの
自然民族は「生きてゐる人間」を「死んだ人間」として、その葬式を營み、而して葬る者も葬らるゝ者もそれを
當然としてゐる。エニヂストーン島の土人は、死靈の行先について、おのれ等が住む島の中の洞窟を棲所とする
と信じ、同時にまた遠く離れた他の島に赴くと信じてゐる。同一の部落に屬する若干のオーストラリア人は、一
人の歐洲の宣教師が提出した「死後に於ける人間の靈魂の行方」の間に對し、靈魂が小人の姿をしてゐるといふ
點では一致してゐたが、その行方に關しては、或るものは海に行くとか答へ、或るものは近くの藪のうしろに行く
と答へた。處女は妊娠することが出来ない。これは簡單極まる生理學的眞理である。トロブリアンド諸島の土民
も之を知つてゐる。しかしこの事實に關しての解釋そのものには、著しい矛盾が見出される。エヨヅアといふ一
土人が、マリノウスキ氏に語つたところに從へば、

「處女は妊まない。處女の體には子供の入り込むところがないからである。陰門が廣く開くに及んで、精靈が

之を知つて子供を與へる。』

といふのである。更にイベナといふ老人はこの問題に關して、握り締めた拳をマリノウスキ氏に示して、

『この中に何が入ることが出来ますか。』

と尋ね、次に拳を開いて、

『今度は勿論たやすく入ることが出来ますね。』

と云つて、さて、

『その通りに大きな子宮は容易に子供を受け入れるが、小さな子宮(處女を意味す)は、それが出来ないのです。』と教へてくれた。これ等二人の妊娠觀は同一である。彼等の考では、女人の妊娠は、精靈が開いた子宮から入ることによつて生起するとされる。所謂一種の Spirit impregnation である。しかし精靈による懐妊は、必ずしも子宮だけが問題になつてゐるのではない。同島の或る土人は、皮膚を通して腹中に入り込むと考へて居り、更に他の土人は頭から入るとも信じてゐる。そして精靈が體中に入り込みさへすれば、處女でも身重になるとなす。またさうした子種としての精靈 (Oviparous) そのものゝ形體についても、觀念や解釋が頗る隔々で、或るものは鼠のやうな形をしてゐるとなし、或るものは始めから胎兒の姿をしてゐるとなし、更に或るものは、充分大きくなつた子供の様子をしてゐるとなす。古代埃及の木乃伊製造に於て、死體に香料を詰める方法は、さまざまの細細した手段から成り立つてゐた。そして埃及に於ては、それ等の多くの手段が、盡く一定した確然たる意味と役目とを持つてゐたが、木乃伊の製法が、他の地域から地域へと傳播してゐるうちに、さうした手段の本來の用途

が引き詰められたり、喪失せられたりして、いつしか人爲的な手法テクニクに墮してしまつた。それにも拘らず若干の民族は、自己にとつて意義のわからぬ、矛盾に充ちた手段を踏襲してゐる。オーストラリアの或る地方やトレス海峡諸島などに於ける土族の木乃伊の製造の如き、これである。

かうした事實は、實際枚擧に遑ない程存してゐる。キャプテン・クックは南洋諸島の土民について、

「これ等の民衆の宗教に關して、我々は、何等明晰にして條理一貫した知識を得ることが出来なかつた。我々
は他の國々の大概の宗教と同じやうに、それが、神秘に包まれ、明白な矛盾のかすかすに混迷してゐるのを見出した。」

と嘆いてゐるが、この嘆きは、決してひとり宗教についてだけではない。あらゆる部門の民間傳承を通じて發せらるべき運命を持つてゐる。

しかし徒らに嘆かひの溜息をついてばかり居られぬところに、學徒の苦惱と誇矜とが存する。自分が矛盾を含む多くの民間傳承的實例を擧示したのは、矛盾の様態と意義とを出来るだけ明確に把握したいからである。これ等の實例を檢討して、先づ第一に氣がつくことは、

民間傳承の不合理性には、主觀的なものと客觀的なものがある。

といふことである。或る民間傳承は、外から眺められるとき、若干の矛盾を有してゐると見えるが、一旦立場をかへて之を内から眺めると、矛盾が矛盾でなくなる。即ちかうした場合の不合理性の成立は、單に民間傳承を産み出したものと、他から之を觀察するものとの間の思考法の差異に依存する。「生けるもの」を「死せるもの」とし

て葬る民俗の如き、これである。この民俗が太だしく不合理と見えるのは、自然民族が持つ「死せるもの」の概念が、文化民族のそれと著しく相違してゐるといふ事實を前提としてのみ、即ち觀察者の主觀の上にのみ存立する。之に反して、或る他の民間傳承にあつては、それが含む不合理は、客觀的事實である。内から眺めても外から眺めても理にはずれてゐる。エッヂストーン島民の死靈の住所に關する傳承の如きこれである。死靈が或る島の洞窟を住所とするといふことと、他の遠く離れた島を棲所とするといふことは、特殊の條件が無い限り（そしてエッヂストーン島民は、さうした特殊の條件を考へてゐると思はれぬ）明かに矛盾である。

而して這般の客觀的事實としての不合理に、二つの様態がある。

(A) 民間傳承が、本質的に始めから矛盾を内蔵させてゐる場合。

(B) 本原的にではなく、後發的に何等かの事情の下に矛盾が生じた場合。

が即ちこれである。トロブリアント島民が持つ處女性と妊娠との關係の觀念に於ける矛盾の如きは、前者の實例であり、オーストラリアの或る地方やトレス海峽諸島の土人が有する木乃伊の製法に於ける矛盾の如きは後者に屬する。

第二に氣がつくことは、

民間傳承の不合理性には、それ自身に於て然るものと、比較對照の上に於て然るものがある。

といふことである。たとへば「生けるもの」を「死せるもの」として葬る民俗は、單獨にそれ自身が矛盾を露呈してゐる。（この場合内からと外からとの見方の相違は別問題として）之に反して死靈は海へ行くといふオースト

ラリアの或る地方の一土人の信仰や、處女は妊娠せぬといふトロブリアンド島の或る土人の觀念の如きは、それ自身に於ては、何等の矛盾を内存させてゐない。しかしオーストラリアの同地方の他の土人は、死靈は近くの藪のうしろに行くこと信じ、トロブリアンド島の他の土人は、處女も妊娠するとなしてゐる。これ等を相並べるとき、そこに始めて矛盾が生じて来る。この二者のうち、後者……比較對照の上での矛盾は、實際に於ては矛盾ではなくて、單に信仰若くは觀念の相違である。或る者はAと信じ、他のものはBと観ずるだけのことであると一言ひ切る人があるであらう。しかし問題は、しかく簡單ではない。たとひそれが比較の上での矛盾に過ぎないにせよ、それが同一の社會集團に於ける成員の間に見出される場合には、一應矛盾として採り上げらるべきである。且つまた相互に矛盾する二つ若くは三つ以上の民間傳承が、同一の社會集團に並存してゐるといふ事實は、必ずしもそのうちの一の民間傳承が、或る成員に、而して他の一つの民間傳承が、或る他の成員に信ぜられてゐるといふことを保證しない。相互に矛盾するそれ等の民間傳承が同一人の心に巢喰つてゐる場合も決して少なくない。マリノウスキ氏の如きも、トロブリアンド島民のさまざまの民間傳承に於ける多くの矛盾を指摘したあとで、同一人による『相互矛盾の民間傳承』の抱持といふ事實に實際に達着して、

The divergences……are not due wholly to geographical differences: nor can they be assigned to special social layers, for some of the inconsistencies I have found in the account of the same man.

とこぼしてゐる。⁽¹⁷⁾

第三に注意しなくてはならぬことは、

民間傳承に於ける不合理は、靜的なものとは限らず、屢々動的なものである。

といふことである。民間傳承に於ける不合理は決して固定的ではない。それは動くものである。いかに動くかは、さまざまの條件に依存するが、兎に角それは流動し變化する蓋然性を持つてゐる。動くことの結果も可なり多様であらう。少くとも、

- (A) 動いたために不合理の性質に變化を生ずる。
- (B) 動いたために不合理の強度に變化を來す。
- (C) 動いたために不合理の數量に増減を生ずる。
- (D) 動いたために不合理が消滅する。

等の如きは、單に思惟の上で「あり得べきこと」であるだけでなく、實際に生起する現象である。木乃伊の製法の傳播の跡を通るものは、製造のこまごました多くの方法手段に於ける矛盾が、さまざまに流動して、矛盾が或は大となり或は小となり、またその性質がいろいろに變化し、更に喰ひ違の個所が或は多くなり或は小となつてゐるに氣がつくであらう。^(八)

二

自分は、前節に於て民間傳承に於ける不合理の分子の存在の様態と、該様態の意義とを考へて見た。次に來るべき問題は、這般の不合理の分子——矛盾撞着は、どこから來たか。それは内的な産物であるか、若くは外的な發生物であるかといふことでなくてはならぬ。

この問題は、夙に考へらるべくして、しかも自分の知るところを以てすれば、可なり永く閑却せられてゐた問題である。十八世紀の前半に於て、ジュゼフ・フランソワ・ラフトー (Joseph François Lafitau) が、後半に於てシャルル・ド・ブロス (Charles De Brosses) が、一は希臘の神話の、他は埃及の宗教の不合理分子を自然民族の立場から合理化すべきことを其々のうちに認識したのが、殆んど先驅的であり、十九世紀に至つて、何人もよく知つてゐる英國のアンドリュー・ラングが、民間傳承 (彼の場合にあつては、特に民間傳承の一成分としての説話) が持つ不合理分子に注意を向け、説話の解釋¹⁾は畢竟するに、説話に含まるる不合理分子の合理化を意味することを力説した。その他歐洲大陸並びに英國に於ける多くの人類學者が、アールヤ諸民族の古い風習、信仰、祭儀説話等に多くの不合理分子を見出して、これを合理化するに努めたことは、人のよく知るところである。

彼等の主張するところは、これをその中核的に云へば、民間傳承が含む不合理は、見方、考方の相違の問題である。文化民族の思考、觀念等は自然民族のそれ等と異るところ多きが故に、古い民間傳承の多くの分子が不合理に見えるに過ぎない。それは *myth* の問題ではなくて *legend* の問題である。もし這般の民間傳承を産み出した人々の考方を立場とすれば、不合理が不合理でなくなる。それは本質的な不合理ではないといふことに歸する。

民間傳承の不合理性に關する這般の人類學派の見方に、殆んど對蹠的な關係を持つた尖新な學説が、その後佛蘭西の社會學派の間に唱導されたことも、みな人の知るところである。即ちレヴィ・ブリュール氏は、這般の不合理が、*myth* の問題でなくて *legend* の問題であり、自然民族の心意性の本質からの當然の産果であるとなした。

レヴィ・ブリュール氏の原始的な心意性に關する見解の中核は、

(1) 原始的思考は、文化人の思考と二つの性質に於て全く異つてゐる。一は積極的な性質であり、他は消極的な性質である。

(2) 原始的思考は、『共享の法則』(La loi de participation)の支配の下にある。これが積極的な性質である。同時に原始的思考は、文化人の思考、論理を支配してゐるところの『矛盾律』(La loi de contradiction)に服従してゐない。これが消極的な性質である。

となすところに存する。⁽¹¹⁾

自分が、當面の問題としてゐるところは、民間傳承に現れた矛盾の形相が、民間傳承を産み出した民衆の思考の矛盾を素因としてゐるか否かといふことである。かくてレヴィ・ブリュール氏の原始的心意性に關する見解の全面に亘つて、検討を試みる企圖は、ここでは不必要である。ただ自分の考察問題に、⁽¹²⁾な關係を持つものとして、氏のいはゆる『矛盾律』の支配からの自由といふことだけは、仔細にこれを吟味するの責務を負はされてゐると云はなくてはならぬ。

低い文化階層にある自然民族は、果してレヴィ・ブリュール氏が力説するやうに、文化人にとつて明白な矛盾であるところのものに思想的に超越し、従つて、文化人にとつては、互に他の存立を否定するところのさまざまの『兩立せぬ意見』をば、全く半氣に保持してゐるであらうか。切言すれば、原始的心意性は、果して氏が主張するやうに、『前論理的』(Prélogique)であるだらうか。

もし氏の主張するところが當つてゐるとするなら、民間傳承に於ける不合理性の存在は人類學派が主張すると

ころと異つた意味に於て、その廣い面積に亘つて、或る程度に合點が行くと云へる。そして自分たちは、習俗、信仰、祭儀、説話等に於ける矛盾の發生因が内的、心理的であるといふことを承認しなくてはならなくなる。矛盾を矛盾として感得する心的活動が、集約的にまだ生起しないために、矛盾が平氣でのさばつてゐるといふことで、民間傳承の不合理性の説明がつくわけになる。

しかし自然民族の心意が、果してレヴィ・ブリュール氏の力説するやうに、前論理的であるかといふことは、大きな疑問である。一體同氏の學說の全構造の最も弱點とするところは、『神話學論考』にも一言して置いたやうに、自然民族の心意に於ける各範疇の考究から始めないで、いきなり全心意に亘つて、あらゆる範疇の一般的特質を論決しようと努めたことである。かくて氏の原始的な心意性に関する多くの斷定は、可なり濃厚な形而上學的臭味を帯び、實際の心理的事實に協はざるの憾みが少くない。従つて氏の原始的な心意性の解釋の一中核をなしてゐる前論理の學說に關しても、氏が屬してゐる佛蘭西社會學派そのものの陣營に、既に反對の火の手が揚つてゐる。ルロワ氏 (Olivier Leroy) やアリエー氏 (Raoul Alier) が、前論理說の成立を疑つた如きこれである。

ルロワ氏は、わざわざ『前論理性的學說の駁論』(Essai de réfutation de la théorie du prélogisme) としふ註題を添へた『原始的理性』(La Raison Primitive) を著して、レヴィ・ブリュールが、その學說を樹立するために引いた例證が、

- (1) 大部分は、高度に發達した自然民族から採られてゐること。(ネグリトから三回、ウラダ族から一回、アングマン人から三回、ボロロ族から十回——これに對して北米印度人から二百二十回)

(2) 信頼し難く、且つ不適切なものの多くを含んでゐること。
(3) 氏の獨斷によつて、『時としては』が『常に』となり、『或るもの』が『すべて』となつてゐる場合が多いこと。
を指摘し、進んで、

- (1) レヴィ・ブリュール氏が擧示した幾多の事實が、前論理性の學說に到底適用し難いこと。
(2) 同氏が擧示しなかつた幾多の事實にして、その學說の成立を端的に不可能ならしめるものの存在すること。

を實例によつて證示し、最後の斷案として、レヴィ・ブリュール氏の『前論理』は、一個の *aprioristic philosophical scheme* 以上の何物でもない。民俗學的なよろもろの事實の關する限りに於ては、自然民族の前論理的の心意性は、
常に一の事實でないばかりでなく、また一の理論ですらもないとしてゐる。⁽¹¹⁾

英米に於ても、根強い反對者が現れてゐる。バートレット氏 (E. C. Bartlett) の如き、ポール・ラディン氏 (P. Radin) の如き、はたリヴァーズ氏 (W. H. Rives) の如きこれである。バートレット氏は、その著『心理と原始文化』(Psychology and Primitive Culture) に於て、

- (1) レヴィ・ブリュール氏が力強く認容してゐる心意性の對立は、實際は原始民族と近代的社會集團の普通成員との間のそれではなくて、原始民族とレヴィ・ブリュール氏の如き科學的専門家との間のそれである。これを以て全體としての自然人の心意性と、全體としての文化人の心意性との規準的差別と見なすことは到底不可能である。

民間傳承の不合理の分子と其の合理化

(2) 全體としての自然民族の心意性だけについて見ても、矛盾律超越の有無は、生活のそれぞれの部門や様式に於て、大いに異つてゐる。レヴィ・ブリュール氏が、絶對的に矛盾律超越の顯現する範圍となしてゐる死、疾病、夢、豫兆等に於てすら、實際には決して「絶對的」ではない。より日常的な生活——食物の探求、居住の準備、實用技術の發達等の範圍に於ては、這般の矛盾律超越は、殆んど之を見出すことが出来ぬ。

として、氏の見解の客觀的妥當性に乏しいことを難じて居り、ラヂン氏は、「アメリカン・アンソロポロジスト」誌に於て、レヴィ・ブリュール氏が原始心意性の特質を立證するために援引した多くの實例が、

- (1) 信憑し難い文献に據つてゐること。
- (2) 一面的に墮して、自説を裏切る性質のものを閑却してゐること。
- (3) 該特質の存在を示すとも解せられ、また之を否定してゐるとも解せられるやうな、不定な内容を持つものを引用してゐること。

等を指摘して、氏の學説は、第一に方法論的に大きな缺陷を含んでゐるとなし、進んで、自然人と文化人とに於ける論理的な考方と前論理的な考方との様態の實際を觀察して、

Even the most sophisticated member of our community is at times subject to prelogical lapses and that not an inconsiderable portion of our community are prelogical a good part of time. Now this very capacity of an individual to think both logically and prelogically seems to suggest that we are here dealing with a certain general psychological trait and

that it is a priori unlikely that primitive man should therefore be completely devoid of the logical faculty, unless indeed we assume that prelogical mentality represents a period antedating the appearance of logical thinking, an inference which Lévy-Bruhl emphatically repudiates. (174)

と云つてゐる。

レヴィ・ブリュール氏は、自然民族の思考が、矛盾律の支配を超越してゐることを證示するために、彼等が持つ多くの習俗信仰を擧示してゐる。氏の矛盾律超越説が成立すると否とは、該説を抽き出すために援引せられたこれ等の習俗信仰の事實性のいかに依存することは云ふまでもない。ところでこれ等の民俗に對する氏の凝視は遺憾ながら致命的な缺陷を有してゐる。民間傳承の矛盾には、二つの場合があり得る。

(1) 或る習俗、信仰、説話等の内容が、主觀的にも客觀的にも、互に相容れざる撞着的要素を含む場合。

(2) 或る習俗、信仰、説話等が、客觀的には相矛盾する要素を含むやうに思はれても、主觀的には何等の撞着をも呈してゐない場合。

がこれである。そして第二の場合には、かうした民間傳承を平氣で保持してゐる民族の心意性が、前論理的であり、矛盾律を超越してゐるといふ推斷の材料には、到底なり得ない。なぜなら該民間傳承の内容は、他人から見ても矛盾を含んでゐるやうに思はれるだけで、之を産み出し之を保有する人々にとつては、矛盾でも撞着でもないからである。かくて習俗、信仰、説話等を実證として、自然民族の心意性の矛盾律超越を主張しようとするものは、それ等の習俗、信仰、説話等に現れた矛盾の性質を仔細に検討して、二つの場合のいづれに屬するかを見きよめ

ることが、先決問題でなくてはならぬ。然るにレヴィ・ブリューエル氏は、屢々這般の検討を閑却して、自分の目に矛盾を含むと映じたといふだけの理由で、多くの民間傳承を矛盾超越説の證示材料に引いてゐる。氏の學説の致命的な缺陷は、實にここに存する。リヴァーズ氏が、その論考『死に關する原始的概念』の中で、レヴィ・ブリューエル氏の學説に於けるこの缺陷を鋭く突き込んだのは、尤千萬でなくてはならぬ。

一例を擧ぐるならば、レヴィ・ブリューエル氏は、自然民族に於ける前論理的恣意性の實例として、生きた人間を埋葬する實修（イフクニス）を擧げてゐる。氏の考ふところに従へば、かうした實修は、之を行ふ民衆が、或るものを同時に生者となし、また死者となすことを示して居り、従つて明かに矛盾律を超越してゐることを實證するといふのである。しかし問題は、決してさう簡單明瞭ではない。自然民族が抱く『死』の觀念と、文化民族が有するそれとの間には、大きな開きが存してゐる。例へば、メラネシア人がよく口にするマテ（Mate）『死人』の義（イ）てふ語辭は、『實際に死んだ人』に適用せられるばかりでなく、猶また、

(1) 大患にかかつて、死ぬらしく思はれるもの。

(2) 全く健康ではあるがひどく年老いてゐるために、土人の見地からすれば、息はついてゐても、死人であるべきもの。

にも適用せられる（二）。この言語學的事實は、メラネシア人の『死』の觀念が、文化人のそのの包襲する範圍以上に廣汎であることを示してゐる。従つて彼等の見方と立場とからすれば、生者を埋葬することも、決して矛盾でない場合が屢々有り得る。さうした場合の生者は、文化人から見れば生者であつても、彼等から見れば、立派な死

人であるからである。かくてレヴィ・ブリューエル氏が、矛盾律超越の一證徴として舉示した生者埋葬の實修は、氣の毒にもまるでその用をなさぬことになつてしまふのである。

この一事例からでも容易に推知せられるやうに、自然民族の思考に於ける矛盾性は、他から見ての——文化民族から見ての矛盾性であつて、それ自身の矛盾性ではない場合が多い。言葉を換へて云へば「或ること」に關する概念そのものが、自然民族と文化民族とに於て異つてゐるために、その「或ること」が矛盾を含んでゐるやうに見えるだけであつて、一旦この概念上の差異が認容せられるとしたなら、そこに存した表面的な矛盾が消滅するばかりでなく、「或ること」に關する信仰や實修に含意せられる諸々の過程も亦全く論理的となつて来る。リッブズ氏の言説を借りて言へば、

If it were once recognized that the natives have their own categories, which are different from those of the civilized, there is not only no contradiction, but their proceedings become strictly logical. (127)

である。

それならば、民間傳承の不合理性といふ問題の關する限りに於ては、人類學派の主張するところに従うて、それで能事終れりとすべきかといふに、斷じて否である。なぜなら民間傳承に於ける不合理の分子は、吾人が先に明かにした通りに、單なる Schrein としてのそれ以外に、明確な客觀的事實としてのそれが多く見出されるからである。それなら這般の客觀的事實としての不合理の分子は、何を母胎として發生したものであらうか。

自分の見るところでは、一體人類學派も社會學派も(主としてレヴィ・ブリューエル)人性を餘りに窮屈に解し過ぎ

てゐるやうである。殊にレヴィ・ブリューールの如きは、單に蠻族のもろもろの心的過程が *logical* 若しくは *non-logical* であることを主張するだけではない。猶またこの *logical* 若しくは *non-logical* な心意性が、文明人の論理的心意性に先行して、一の明確な進化的階層を印しづけてゐることを力説する。頗る歯切れがいい。しかしよく考へて見ると、餘りに物事を明確にしようとして、却つて事の真相を逸してゐる嫌ひがある。

事實に即してものを云ふならば、人間の心意性は、ラングやレヴィ・ブリューールの見たところよりは、もつと複雑である。複雑といふ詞が當らぬなら、もつと茫漠としてゐる。論理的に考へることがあると共に、前論理的に考へることもあるのが、人間の通性である。自然民族は前論理的な考方をなすものであり、文化民族は論理的な考方をなすものであるといふやうに、截然たる區別をつけようとするのは、可なり無理な行方である。

(1) 矛盾性に無頓着であるといふ心的態度は、自然民族に於てより、著しい。

(2) 自然民族は、何等かの理由のために、論理的な *functioning* へおのれ等の意志を働かせることから、より、屢々阻止せられる。

(3) 純粹に論理的な思索は、自然民族の間に於ては、比較的稀少である。

といふこと以上に出ると、事實を離れる。同時に人類學派の若干の學徒が主張するやうに、自然民族の思考がいかに不合理に見えても、もし彼等が持つ觀念の前提を許容しさへすれば、這般の不合理は變じて合理的となるといふ考方も、もし之を擴充し過ぎると、自然民族の心意性の事實にはすれる。正面から云へば、自然民族の思考もわれ等の思考と同じやうに合理的であることもあれば、矛盾を内蔵させてゐることもある。頗る平凡な見方で

あるが、それが事實であるから爲方がない。

且つまた人間は、——殊に自然民族は、おのれが抱懐してゐるさまざま觀念や見解や信仰に於て、明確な定型を産み出してゐない場合が頗る多い。學的研究に従事するものでない以上、自己の持つ觀念等を一々検討して、精確な形相に於て之を把握するやうなことはなく、いつの間にか出來つた觀念信仰等をその儘ぼんやりと胸に藏めてゐるのが「人間的」である。だから他の者が、それ等の觀念信仰等を凝視して仔細に考察したら、幾多の矛盾が見出されるであらうが、これ等の抱持者自身は、さうした矛盾の存在に氣がつかずに過してゐる。これは決して單なる想像ではない。歐米の學者たちが、自然民族の間に出かけて、その民間傳承を蒐集するときに、絶えず逢着する斷乎たる事實である。^(一八)

かくてジ・ームズ・エー・フラー氏 (Janus A. Farrer) が、その著『原始的風俗』(Primitive Manners and Customs) の中で、

「もし古代猶太人が、彼等自身によつてではなくて、希臘人の旅客によつて記述せられたとしたなら、それ等の猶太人たちは、^二なるほど意識的には有神論的であるが、しかし同時にその祭儀の大部分に於て、^三惡靈崇拜と想像的な邪物の宥め和らげとに耽る民衆」として、後代に紹介せられたであらう。^(一九)

と云つた言葉は、民間傳承研究者が深く考へさせられる或るものを含んでゐる。かうした心的態度はレヴィ・ブルニール氏が謂ふところの矛盾律の超越に似て、しかも根本的に異つてゐる。矛盾の存在に氣がついたならば之を正すに努めることが出來るであらう心意が、矛盾の存否そのものを検討する氣がない期間、これを濫視するだけの

民間傳承の不合理的分子とその合理化

ことである。無意識に矛盾の存在を許容してゐる「無關心の態度」若くは「思惟の怠慢」であるに過ぎないので、本質的に矛盾に氣が付き得ぬ心意性ではない。他から見ても民間傳承の不合理は、かうした境地に於ても、太だ多く見出される。

更にまた民間傳承に於ける不合理分子の存在を意識するといふことと、之を揆無するに努めることとは、自ら別問題であるといふ點に留意しなくてはならぬ。民間傳承は *'time honored'* なものであり、傳統の力に強い支持を受けてゐるものである。それと同時に、自己の一身に直接な利害を持つことの無い若くは淺い事象に對しては、積極的な働きかけをしないといふのが、人間の通性である以上、或る社會集團の個々の成員が、或る種の民間傳承に若干の不合理分子を含むことを意識しても、敢て進んで之を合理化しようとしなないのは、決して怪しむに足らぬ。

昔より然かなりき

ゆくゆくも然るべし

といふ心持が、民間傳承の生命を持続させる原動力である以上、その中に潜む不合理分子も亦この力の庇護の下にその存在を許容せられることは勿論である。

それから集團意識と個人意識との關係も考慮の中に入れなくてはならぬ。集團意識は、動力としては強いものであるが、思惟に於ては疎漫であるのを常とする。だから個人意識が、或る民間傳承に矛盾の存在を認めたところにあつても、集團意識は之を漫然と看過しがちである。而して文化の程度が低ければ低いほど、社會集團の個

個の成員に對する集團意識の支配力が強いため、たとひ若干の個々人が民間傳承に於ける不合理を意識し、且つこれを撲滅しようと希求してゐるとしても、その實際化は決して容易ではない。

かくの如くして、吾人は、民間傳承に於ける不合理の分子が、民間傳承を持つ者及び他から之を眺める者の心理の種々相のために、始めから *genie* として若くは *esprit* として生れ且つ存してゐることを知る。しかし不合理の分子は、さうしたところに發生因を有するだけではなく、また後發的な何等かの原因のためにも存在するやうになること、先に一言して置いた通りである。それなら後發的な原因とは何であるか。

先づ第一に、相異なる部族や民族の接觸による相異なる文化形相の混淆といふ現象が問題になる。異族接觸には、さまざまの様態がある。住地域の實際的比隣に基く接觸もあれば、山海を隔てての時々の交通による接觸もある。通婚によりて内的に結びつく接觸もあれば、血縁關係を離れた外的な接觸もある。しかしさうした様態のいかに拘らず、異族の接觸は、文化史的には、相異なる二種の文化の混淆を生起させる。そして永い歲月の間には、異なる文化を採り入れた或る社會集團は、自己に特有な保存本能、構成本能、集團的差別傾向等の合成力若くは反撲力のいかによつて、自己の文化形相と、これに異なる文化形相との間に何等かの整序作用を營まずにはゐられないものであるが、換言すれば、兩者の矛盾を撲滅して、ある形の調和統一を見出すことに努めるものではあるが、しかし這般の整序作用は、決して強健にして完全な萬能藥ではない。従つて相異なる文化の混淆による習俗信仰の上の矛盾は、到底殘る限なく全部的に消滅するものではない。社會生活のところどころに、可なりいつまでも奇異な *brutal* な形相として、不合理のままに、撞着のままに殘存するものである。希臘の古代史を凝視するもの

は、アケーア族の *celestial religion* の種々相と、ヘラスギ族の *terrestrial religion* の種々相とが、幾多の矛盾した姿のまま抱合してゐる事實に氣がつくであらう。ヘブライ人の習俗信仰に眼を注ぐものは、その中にバビロンの要素が、水に浮ぶ油のやうにぎこちなく混り合つてゐるのを見出す筈である。南洋諸島の土民の間に於ける民俗上の矛盾が、環境的因素を持つてゐることの多い事實——島から島への土族の移住が容易であるために、異なる文化の接觸混合の機縁を頻繁にしたといふことにその原因を有してゐるのは、リッターズ氏その他の學徒の夙に論證したところである。

第二に、習俗信仰に於ける矛盾や不合理は、かうした横の關係——空間的關係から起り得ると同時に、また縦の關係——時間的關係からも生れ得ることを忘れてはならぬ。時間の變化が、民族の文化の種々相や思想、觀念等の變化を意味する以上、民間傳承の中に古い形相と新しい形相とが包含せられるに至ること、及びそれ等の形相が或る點までは矛盾無き姿に融け合ふと共に、或る點に於ては矛盾が生ずるといふことは、言ふを俟たないであらう。その他時間の變化は、部族的、民族的若くは家族的に民間傳承の變異を生ぜしめる。日本紀の「一書曰」や「古語拾遺」に於ける諸説話の如き、よく這般の消息を傳へてゐる。更に時がたつといふことは、記憶遺ひ、その他さまざまの事情を通して、民間傳承に關する多くの異説を産み出さざるを得ない。而してさうした民間傳承の多くの變種は、その一つ一つの姿に於ては、何等の矛盾も含んでゐない場合が多いが、變種の相互を比較對照すると、そこにさまざまの矛盾が見出される。

最後に、無意識に作爲せられたる民間傳承的不合理がある。不合理、矛盾の實在しないところに、他から其等

を作り上げる現象で、これも或る意味に於て、確かに民間傳承に於ける不合理的分子の發生因である。産みの親は、皮肉にも民間傳承の蒐集者それ自身である。

自分は、彼等が民間傳承を蒐集し記録せんとする意圖及び努力に於て、誠實であることを疑はない。しかしこの爲事は、意圖や努力の誠實さだけで立派に爲し遂げられる性質のものではない。深い知識、繊細鋭敏な情感、理解力、觀察力、周密な注意力などが、必然に要求せられる爲事である。しかし民間傳承に關する記録が、盡くかうした資格を具備した人々によつて作られたことを、何人か保證し得よう。いな、實際の事實としては、先に拙稿『民俗記録の檢討』(『宗教研究』に載せた論考。收めて拙著『民俗學論考』の中にある。)に於て指摘した通り、頗る輕卒な民俗蒐集者が少なからず存してゐて、民間傳承の研究者を恐るべき良に陥れる底の矛盾、不合理を、それが實際に於ては存しないところに作り上げるものである。

かうした民間傳承的不合理は、客觀的事實としての存在ではない。空中樓閣である。しかしそれが非實在であり、無意識的な『無を有とする作爲』であることに吾人が氣がつくのは、吾人の研究の結果である以上、その結果が出るまでは、やはり嚴然たる一種の不合理として、その存在を主張してゐることを忘れてはならぬ。

註 (一) W. H. R. Rivers, *Psychology and Ethnology*, p. 42.

(二) Rivers, *Op. Cit.*, p. 38 E.

(三) R. Salgado, *Mémoires historiques sur l'Australie*, p. 162.

(四) B. Malinowski, *The Father in Primitive Psychology*, pp. 45, 46.

民間傳承の不合理的分子とその合理化

- (18) Journ. Royal Anthropol. Inst., Vol. IVIII, pp. 115—138; prec. Royal Soc. of Medicine, vol. xx, pp. 851—854; Annals of Archaeology and Anthropology, vol. xl, pp. 82—94.
- (19) Hwskesworth's Voyages, vol. I, p. 237.
- (20) Malinowski, Op. Cit., p. 39.
- (21) ソノ論に關しては(註)に於ける註釋を參照。
- (22) J. Frazer's The Golden Bough, Moeurs des sauvages (1724) R. N. S. Charles de Preses, Du Culte des Dieux Fétiches, ou par- allele de l'ancienne religion de l'Égypte avec la religion actuelle de Nigritie. (1760) 參照。
- (23) A. Lang, Custom and Myth, Ritual, and Religion 參照。
- (24) Méry-Prunet, Les Fonctions mentales dans les Sociétés antérieures, 參照。
- (25) ソノソレは Folklore, vol. XXXIV, No. 4 に於けるギキール・スタートマン氏の註論を參照ありたし。國民も亦前論理性の學說が、自然民族に於ける實際の民俗學的事實から見て成立し得ないことを信する一人であらう。
- (26) F. C. Bartlett, Psychology and Primitive Culture, p. 284.
- (27) P. Radin "History of Ethnological Theories," American Anthropologist, vol. XXXI, NO. I, pp. 21, 22.
- (28) Radin, Op. Cit., p. 23.
- (29) Rivers, Op. Cit., p. 40.
- (30) Rivers, Op. Cit., pp. 42, 42.
- (31) E. S. Hartland, Ritual and Religion; C. S. Burne, The Handbook of Folklore 參照。
- (32) J. A. Farrer, Primitive Manners and customs, p. 57.

俱舍論の心所説に關する研究

鈴木宗忠

一 問題になる俱舍の通説七十五法説と通説心所六位説

従來の佛教學者の普通に考へる所に依ると、世親の俱舍論では、一切法を分類して、五位七十五法となすのである。このことは佛教學者の常識とも云ふべきもので、今更らしく述べるの必要もない程であるが、行論の順序として、通俗の書物から一二の事例を擧げると、凝然の八宗綱要には、

同此宗（俱舍宗のこと）幾種攝諸法乎。答七十五法攝諸法盡。

と云ひ、又七十五法記には、

一切有部所立法。有七十五。略爲五位。

とある。五位とは、一に色法、二に心法、三に心所有法、四に心不相應行法、五に無爲法で、色法に十一、心法に一、心所有法に四十六、心不相應行法に十四、無爲法に三、併せて七十五法となるのである。果してこの通りであらうか。私も久しくこれを信じて居たのであるが、先年來この頃の梵漢對照を基礎にして、聊か俱舍論の新研究に従事してから、この通説に對して、漸く疑問を抱くやうになつた。この後俱舍論を専門に研究して居る人にも尋ねて見たが、特にこのことには氣附かなかつたとのことであるから、こゝにこの疑問を提出して、斯道

學者の批判を仰ぐ次第である。

勿論一切法五位説は、小乘哲學に於て、原始期ではないにしても、相當古くから行はれたもので、俱舍論がこれを繼承したことには問題はない。小乘佛敎に造詣の深かつた故木村拳賢博士の主張せられたやうに、それは世友の品類足論に出て居るのが、この最も古いものであらう。爾來それは婆沙に採用せられ、法勝毘曇や、雜心論を経て、俱舍論へ來たものである。俱舍論第四卷（大正藏、二九、一八〇）に、

謂一切法。略有五品。一色。二心。三心所。四心不相應行。五無爲。

とある。第五が無爲法と云はれるのに對して、前四者は有爲法と云はれる。故に一切法は、この考へ方に依ると、二種に大別せられ、有爲法と無爲法となるわけである。有爲法は原語の *samvattari* から見ても、集め作られたもの、意味で、西洋哲學の語で云へば、正しく現象界に當り、無爲法はこれに反するもので、大體に於て、本體界に當るとしてよからう。次に有爲法を四種に分けるのは、如何いふ理由に依るかと考へるに、それは實在論的な考へ方に基くもので、四大種即ち地水火風の四元素に依つて造られるか否かを出發點にしたやうに思はれる。即ちこれに依つて造られたものが色法であり、そうでないものが心法である。そしてこの心法には、それに屬し、それをして作用をなさしめる性質ありとし、これを心所有法とした。これは謂はゞ一種の心的能力とも云ふべきものであらう。更に色法にも、心法にも、それ等をして存在せしめる性質ありとし、これを心不相應行法と名けた。心所有法も、心不相應行法も、他（心若くは色の）性質である點に於ては同一であるが、前者は心に相應し、後者は心に相應しない。心不相應行 (*citta-viprayukta-saṃskāra*) と云ふ名稱は、それが心に相應しない行である所から

出たもので、従つて心所有法は、これに對して、心相應行 (*citta-paṇḍita-saṅgāra*)とも云はれるのである。

世親が俱舍論に於て、當時の小乘哲學に傳へられた一切法五位説を採用したことは、上記の引用文に徴して明かであるが、こゝに問題となるのは、この五位の中に盛られた法の數である。換言すれば、一切法五位説が問題となるのではなくして、一切法七十五法説が問題となるのである。尤もこの中でも、俱舍論が、色法に十一、心法に一、心相應行法に十四、無爲法に三があるとしたことに就いては、我々は容易にこれを立證することが出来る。先づ第一の色法に十一あるとしたことは、第一界品、九頌に、

Rūpam padendriyāny—yāny

色とは五根

arhah padāśvijjāpitr eva ca I

五境及び無數である。

とあるので明である。こゝに記した頌の番號は、梵文に依つたもので、漢譯にはない。梵文と云ふのは、稱友の阿毘達磨俱舍明義釋 (*Yasônitra, Sphita-tābhidharmakośa vyākhyā*)であるが、これには頌の出て來ないものもある。ブーサン教授は、西藏譯に参照して、それから還元したものも可なりある (*Louis de la Vallée Poussin, L'Abhidhammakōśa de Vasubandhu*)。漢譯には、人の知る如く、普通に俱舍論と云はれる玄奘の新譯阿毘達磨俱舍論の外に、眞諦の舊譯阿毘達磨俱舍釋論がある。無論兩譯共に、大體に於て、原文と一致するが、眞諦譯は直譯であり、玄奘譯は意譯であると云ふことが出来る。これを頌文に就いて見るも、前者は、一頌を必ず四句となすのであるが、後者は時としては、これを三句に縮めたり、又は六句に伸ばしたりすることもある。こゝに引いた頌文は、全く簡單なもので、兩譯も殆ど同一であるが、試に載録すると、

異 諸

妄 異

色陰 謂 五 根。

色 者 唯 五 根。

五 塵 及 無 教。

五 境 及 無 表。

の如きものである。次に第二の心法に就いては、論ずるまでもないことであるから、これを略し、第四の心不相應行法に就いて述べると、それに十四法あるとしたことは、第二根品、三十五頌及び三十六頌に、

35 Viprayuktas tu saṁskṛtaḥ

然し不相應行とは。

Prāptirāpātī sūbhāgātī /

得、非得、同分。

Asuppajīkaṇṇa sannaḥpaktī

無想果、二定。

Jivitaṇṇa lakṣaṇaṇy api //

壽命、及び諸相。

36 Nāmakāyūdayasī cetī

名身等である。

眞 諸

妄 異

不 相 應 諸 行。

心 不 相 應 行。

至 非 至 同 分。

得 非 得 同 分。

無 想 處 二 定。

無 想 二 定 命。

壽 命 及 諸 相。

相 名 身 等 類。

とあるのが明である。尤もこゝに命の次に諸相とあつて、それが生住異滅の四相であることは現れて居ないが、

第一界品四十五頌に「相とは有爲の生 (Tad) 住 (Smiti) 異 (Tard) 滅 (Antyata) とあるから、疑ふことは出来ぬ。又名身等とあるも、この等に文身句身を含んで居ることは、第二根品四七頌にこれを釋し、その長行に、等者等取句身文身とあるので明である。最後に第五の無爲法に三があるとしたことは、第一界品五頌に、

Trivṛttānī cāpy' asuṃskṛtāni /

又三種の無爲。

Ākaśānī dṛvaṃ nirodhānī ca

虚空及び二滅。

異 諦

女 契

及三種無爲。

及三種無爲。

虚空及二滅。

謂虚空二滅。

とあるので、これ又明である。

かやうに世親は色、心、不相應行、無爲の四位に、それ／＼十一、一、十四、三の諸法があるとしたから、それは合せて二十九法となる。故に一切法が五位七十五法となる爲めには、第三の心所有法に、四十六あればよいわけである。八宗綱要はこれに關して、

三者心所有法。有四十六。分爲六位。

と云つて居る。六位と云ふのは、大地法、大善地法、大煩惱地法、大不善地法、不定法のこと、それ／＼順次に十、十、六、二、十、八の諸心所が含まれるとするから、合せて四十六になるのである。けれども我々は、この第三位の心所有法六地四十六法に就いて、他の四位二十九法に於けるやうに、これを直接俱舍論の上から立證

することが出来るであらうか。私はこれを疑問とするのである。七十五法記は、既に述べたやうに、八宗綱要と等しく、俱舍の一切法七十五法説を全體の上からは信じながらも、その内容の一部分をなす心所四十六法説には多少の疑問を投げかけて居る。即ちそれには、

第三心所有法。東爲五地。一大地法。二大善地法。三大煩惱地法。四大不善地法。五小煩惱地法。更有不定法。

總爲四十六。

とある。心所有法が完全に四十六法となる爲めには、その區分である六位若くは六地が、何れも對等の位置を持たねばならぬ。八宗綱要の叙述がそれである。然るに七十五法記に依ると、俱舍の心所は、「東ねて五地とせられる。東ねて五地とせられる以上は、それは本來五地であつたと云ふ意味に違ひない。然し本來五地の心所では、總じて四十六法にはならぬ。そこで附屬的に不定法を入れて四十六とするのである。これが七十五法記の「更有不定法、總爲四十六」の意味であらうと思ふ。さうして見ると、この著者は、俱舍の心所有法は六位四十六法であると云ふ通説に對しては、多少の疑問を抱いて居たと云はねばならぬ。そして俱舍の心所説に於て、疑問となるのは、こゝの文にも現はれて居るやうに、不定法である。私は七十五法記の著者がかやうな有益な疑問を抱いて居たことを多とすると共に、その冠註者が、これに對して、「然心所總東爲五地者非也。不如言東爲六位之勝也」と批評したのを遺憾とするのである。更にこの際不思議に構えないのは、俱舍論の新研究をせられた故木村博士が、その心所六位説を無條件的に認めたのみでなく、八心所を内容とする不定法を以て、俱舍論の特色とし、その「大なる手柄」となしたことである（宗教研究、新第一、卷第二號六五頁）。

二 俱舎の心所説の真相、疑問の不定法

俱舎論の心所説に關する疑問を述べる爲めに、先づその心所説の真相を直接本文に就いて調べて見る。さうすると、第二根品二十三頌の中に、

Paṭiccasā caitta mahābhūmīyādhedatāhi //

心所には五種がある、大地等の差別の故に。

とあることに氣が附く。こゝに心所に五種があるとして擧げた大地等と云ふのは、前に述べたやうに、大地法、善地法、不善地法、大煩惱地法、小煩惱地法のことである。これで見ると、俱舎論の心所説は、通説のやうに、六位説ではなくして、五地説であつたことは、疑ふ餘地はないと云つて可なりであらう。然るにこの頌文の玄奘譯を見ると、

心所且有五。大地等異。

とあるから、俱舎論の眞意は、五地説ではなかつたやうに思はれる。然しこれは玄奘が自己の主張する教義の上から、意譯したものであつて、その原文には決して「且らく」と云ふやうな語はなかつたのである。彼が如何してかやうな譯をなすやうになつたかに就いては、何れ後に述べるが、原文にかやうな語のなかつたことは、眞諦の譯を見ると、明瞭である。即ちそれには、

心法五。大地等別故。

とある。一體眞諦の譯は、前にも述べたやうに、何れの處を見ても、全く直譯であつて、それだけでは意味の通じないこともあるが、梵文をそのままに寫して居る所に長所が存する。然るに玄奘の譯は何時も意譯で、意味は

よく判るが、原文に忠實であつたとは思はれぬ。故に今の問題とする心所説に關しても、それは現存の梵文及び真諦譯にある通りに、俱舍論の真意は、五地説であつたに違ひない。

そこでこの五地説の内容に就いて述べると、第一の大地法には十心所がある(第二根品二十四頌)。

原語	真諦譯	玄奘譯
1 Vedanā	受	受
2 Cetanā	作意(8)	想(3)
3 Sañjñā	想	思(2)
4 Chanda	欲	觸(5)
5 Sparsa	觸	欲(4)
6 Maitrī	慧	慧
7 Smṛti	念	念
8 Manaskāra	思惟(2)	作意
9 Adhivṛkṣi	了	勝解
10 Samāhi	定	三摩地

心所は、既に述べたやうに、心に從屬し、心をして作用せしめる性質であるから、その本領を發揮する舞臺は心である。故に心は即ちその地(Bhūmi)である。そしてこの十心所は、俱舍論の主張に依ると、一切の心、即ち善

心にも、不善心にも、又無記心にも相應するとせられるから、大地法 (Mahabhūṭikadharmā) と云はれるのである。

次に第二の善地法にも十心所がある (同前二十五頌)。

Sraddhā	信	信
Apramāda	不放逸	不放逸
Prasābhdhī	安	輕安
Upekṣā	捨	捨
Hri	羞	慚
Apratīyā	慚	愧
Alobha	無貪	無貪
Adveṣa	無瞋	無瞋
Avihīṣā	非過癡	不害
Virya	精進	勤

この十心所は、凡ての善心に相應するとせられる所から、大善地法 (Vasānābhūṭikā) と云はれる。第三の大煩惱地法には六心所がある (同前二十六頌)。

Moha	疑	疑
Pramāda	放逸	放逸

俱舍論の心所説に関する研究

Kausidya	解 怠	解 怠
Āsraddhya	無 信	不 信
Svāna	無 安	昏 沈
Uddhāti	掉	掉 舉

この六心所は、凡ての染心に相應するとせられる所から、大煩惱地法 (Ekāsamahbhūmika) と云はれる。第四の不善地法には二心所がある (同前)。

Abrīkya	無 羞	無 慚
Anapatrapā	無 慚	無 愧

この二心所は、凡ての不善心に相應せられる所から、大不善地法 (Aksūlamahabhūmika) と云はれる。最後に小煩惱地法には十心所がある (同前二十七頌)。

1. Krodha 瞋 忿
2. Upanāha 恨 覆 (6)
3. Śatbha 諂 慳 (7)
4. Īrṣyā 嫉 妬
5. Prādāsa 恨 (惱?) 惱
6. Māksa 覆 害 (10)

7. Māsaṃ

樂 作

俱 (2)

8. Māyā

証

證 (3)

9. Māda

證

証 (8)

10. Vihāsa

遍 察

證 (6)

この十心所は、大煩惱地法と等しく、染心に相應するものであるが、然し大煩惱地法のやうに、凡ての染心に相應するものではなく、單に限られた染心に相應するに過ぎない所から、それは小煩惱地法 (Parittaklesābhūṃika) と云はれるのである。以上五地で、その中に含まれる心所は、合せて三十八法となる。これが頌文の上から見た俱舍論の心所説で、一口に云へば、それは五地三十八法説である。

こゝで私は俱舍の心所五地説の意味を明にする爲めに、心所の分類に就いて、少しく述べるの必要を感じる。佛敎哲學に於ては、心所は、主としてこれに相應する心作用の善惡無記の所謂三性に基いて分類せられるのが、古くからの習慣であるやうに思はれる。そして普通に善心 (Kusala) と云ふ場合には、解脱の修行に資するやうな心作用を意味する。惡心若くは不善心 (Akusala) は、これに反對する心作用であり、無記心 (Avyākata) は善でもなく、不善でもなき心作用である。然し無記心は、善心でもなく、不善心でもないとは云つても、それには自ら善心に傾くやうなものもあり、又不善心に傾くやうなものもある。そこで無記心を二に分ち、前者を無覆無記心 (Anivṛta-avyākata) と云ひ、後者を有覆無記心 (Nivṛta-avyākata) と稱する。そして無覆無記心は善心に傾くやうな無記心であるから、心所の分類に關しては、普通にこれを善心に入れる。然るに有覆無記心は、不善に傾くやう

な無記心であるから、無記心とは云つても、それは不善心に類似する所がある。故に不善心と有覆無記心とを合せて、染心若くは煩惱心(煩惱心)と名ける。さうして見ると、心所は、それに相應する心の三性に基いて、これを分類すると、自ら三種になる、善法、不善法、煩惱法がそれである。

然し私の考に依ると、佛教哲學に於て、心の三性に基いて心所を分類する場合に、その中心となるものに、二の標準がある。一は煩惱法を標準とするもので、それは大乘哲學即ち唯識哲學の心所分類であるが、他は不善法を標準とするもので、それは小乘哲學の心所分類である。この二者は、共に分類の標準として、消極的心所を用ふるが、これは佛教哲學に於ける心所分類の目的が、心所そのものゝ性質を明にするが爲めではなくして、解脱に資すると云ふ實踐を主とするのに依るのである。何故なれば、心所そのものゝ性質を明にするのを目的とすべき理論哲學の上から云へば、心所を分類するにしても、他の標準を探るでもあらうが、解脱を中心とする實踐哲學の上から云へば、煩惱を斷することがその目的であるから、心所を論ずるにしても、常にこの所斷の煩惱に關する不善法若くは煩惱法を關心事とすべきは、當然であるからである。けれども等しく消極的心所と云つても、不善法と煩惱法とは、その間に可なりの相違があるから、その結果として、心所の分類にも、自ら差別が現はるべきである。俱舍論は固より小乘哲學に屬するものとして、その心所説は、不善法中心主義でなければならぬ。煩惱法中心主義では、煩惱法即ち染汚心所と不汚汗即ち淨の心所とが問題になる。不染汚若くは淨と云へば、無論の中には、善の外に無覆無記も存するのであるが、心所分類の標準として、煩惱法即ち染汚心所を中心とする立場から云へば、染汚心所の對立となるべき不染汚心若くは淨の心所が、即ち善法であつて、この善法の外に

特に無覆無記法を立てることにはならない。故に煩惱法中心主義は、心所分類としては、自ら煩惱法と善法とを立てる二分主義である。然るに不善法中心主義では、不善法の對立となるべき善法の外に、無論煩惱法も問題となれば、又無記法も問題となる。故にそれは、前の二分主義に對すれば、四分主義である。

更に考へを進める。第一、二分主義に取つても、又四分主義に取つても、一切心に相應する心所がある。それは二分主義から云ふと、染汚心、不染汚心に共に相應する心所であり、四分主義から云ふと、善心、不善心、煩惱心、無記心に共に相應する心所である。大地法と云はれるものが、即ちそれである。第二、煩惱法には一の染汚心所が起ると、同時に他の凡ての染汚心所が起ると云ふやうなものもあるが、又一の染汚心所が起つても、他の染汚心所は、少しもこれに伴はないと云ふやうなものもある。換言すれば、俱起の煩惱法と別起の煩惱法とがある。そこで煩惱法を二種に分ち、前者を大煩惱法とし、後者を小煩惱法とすることになるわけである。第三、四分主義の分類のみに出て來る無記の心所には、有覆無記法と無覆無記法との二種が考へられる。故に以上を總合すると、原則から云へば、二分主義に於ては、心所の分類は、大地法、善法、大煩惱法、小煩惱法の四位説となるべきであり、四分主義に於ては、それは大地法、善法、無覆無記法、不善法、大煩惱法、小煩惱法若くは隨煩惱法、有覆無記法七位説となるべきである。

これを事實に徴することにする。唯識哲學の方は後に述べることにし、今は俱舍論の屬する小乘哲學に就いて考へると、この派の心所説は、世友あたりから始まつたと思はれるが、界身足論に於ても、又品類足論に於ても、未だ不善中心主義の心所説は現れて居ない。この特色の出で來たのは、恐らくは大毘婆沙論の心所説が、その始

めであらう。その第四十二卷(大正藏二七、二二〇)には、次のやうに、心所を七位に分類する。

一、大地法十。受、想、思、觸、欲、作意、勝解、念、三摩地、慧。

二、大煩惱地法十。不信、懈怠、放逸、掉舉、無明、忘念、不正知、心亂、非理作爲、邪勝解。

三、小煩惱地法十。忿、恨、覆、惱、諂、誑、憍、僣、嫉、害。

四、大善地法十。信、精進、慚、愧、無貪、無瞋、輕安、捨、不放逸、不害。

五、大不善地法五。無明、惛沈、掉舉、無慚、無愧。

六、大有覆無記法三。無明、惛沈、掉舉。

七、大無覆無記法十。大地法受等十。

この中で、大地法十、大煩惱地法十、小煩惱地法十の三位は、多少排列の順序は異なるが、既に界身足論(大正藏二六、六一四)に現れ、品類足論(同前二六、六九八)も、これを繼承した。又大善地法十も、品類足論に存する。婆沙になつて初めて現れたものは、大不善地法十、大有覆無記法三、大無覆無記法十の三位であるが、この三位は、不善法中心説の心所分類の特色を最もよく表すものである。實に婆沙の心所、七位説は、私が前に述べた四分主義に基く七位説に、正しく該當するものであつて、原則の上から形式的に見ると、不善法中心主義の理想的心所分類とも云ふべきものであらう。

然し婆沙の心所七位説は、その内容に立ち入つて検査すると、多くの心所が、異位の中に重複するのを發見することが出来る。第一、無覆無記の十心所は、大地法のそれと全く同一なものであり、又有覆無記の三心所も、

大不善地法の無明、惛沈、掉舉と同一である。第二、更にこの大不善地法の無明、惛沈、掉舉の中で、無明と掉舉とは、大煩惱地法の中にも、これを發見することが出来る。そこでこの重複心所を除去すると婆沙の心所七位説は、變じて心所五位説となるべきである。かくの如き整理の過程を経て、現れて來たものが、大體に於て、法救の雜阿毘曇心論の心所五地説であると云ふことが出來やう。即ちその第二卷(大正藏二八、八八一)に擧げた心所説を記すと、

一、大地法十。想、欲、觸、慧、念、思、解脫(勝解)、憶(作意)、定、受。

二、善大地法十。不貪、不悲、慙、愧、信、猗(輕安)、不放逸、不害、精進捨。

三、煩惱大地法十。邪解(邪勝解)、不正憶(非理作意)、不順智(不正知)、失念、不信、懈怠、亂(散亂)、無明掉(掉舉)、放逸。

四、不善大地法二。無慙、無愧。

五、小煩惱大地法十。忿、恨、誑、憍、嫉、惱、諂、瞋、高(憍)、害。

であるけれどもこの五地説も、心所分類としては、猶ほ徹底しない所がないとは云へぬ。何故かと云ふに、第一、この心所説は、大煩惱地法に就いては、婆沙論のそれをそのままに踏襲するけれども、婆沙の説く所に依ると、この地法の中で、忘念、不正知、心亂、非理作意、邪勝解の五心所は、その體に於ては、順次に大地法の中の念、慧、三摩地、作爲、勝解の五心所と異なる所はないとせられるから、これ等を除去すると、大煩惱地法は不信、懈怠、放逸、掉舉、無明の五法となるべきである。第二、この心所説に於ては、婆沙の大不善地法中の惛沈は、掉

擧に關聯する重要な心所であるにも拘らず、その何處にも存在しないから、完全な心所分類を作る爲めには、これを何れかの位置に收めなければならぬ。今これを大煩惱地法の中に入ると、前に整理した五法と合せて、それは結局六法となるべきである。さうすると心所の分類は、一、大地法十、二、大善地法十、三、大煩惱地法六、四、大不善地法二、五、小煩惱地法十の五地三十八法説となる。これは正しく私の前に述べた頌文の上からの俱舍論の心所説ではないか。かやうに考へると、俱舍の五地三十八法説は、理論と事實との上から、不善法中心主義の心所分類を徹底整理したものと云ふべきであらう。

けれども更に考へると、この五地三十八法説の特色は、今も述べたやうに、大煩惱地法を六法とする所に在るが、この思想の萌芽は、既に法救の雜心論に存するのである。即ちその第二卷（大正藏二八、八八一—二）に、貪瞋慢疑を説き、これ等の心所の隨一を所有する心には、常に二十一心所の相應することを述べたが、その全文を擧げると、

彼貪^ノ悲^ノ慢^ノ疑^ノ心。二十一法共^ニ生。十大地及懈怠等十法。謂懈怠、無明、不信、放逸、掉、睡、覺、觀、無慙、無愧。

とある。こゝに注意すべきは、染汚心所として、懈怠等の十法を列記することである。この中で、無慙、無愧は法救に依ると、不善法であり、覺觀即ち尋伺は、五地以外の心所であるから、この四法を除くと、後の六法、即ち懈怠、無明、不信、放逸、掉（掉擧のこと）、睡（昏沈のこと）が、染汚心所として、一列に記載せられるのを見るのである。既に法救が、この六法を一部類の心所として、一列に記載する以上は、これに一步を進めると、世親の大煩惱六法説となるではないか。更に前に引いた文を俱舍論第四卷（大正藏二九、二〇）の

若於不善不共心品。必有二十心所俱生。謂十大地法。六大煩惱地法。二大不善地法。並二不定謂尋與伺。比較すれば、世親がその大煩惱六法説を形成するのに法教を基礎にしたことは明瞭となるであらう。

かやうに世親は、法教の心所説を徹底整理して、五地三十八法説を立てたと思はれるが、それと同時に、彼は又五地以外の心所の關説に就いても、法教に負ふ所が多かつたやうに考へられる。世親は五地以外の心所に關し、一方に於ては、惡作睡眠尋伺を説き、他方に於ては、貪瞋慢疑を説いて居る。前者は第二根品の二十八類から三十一頌に至る四類に於て、開説せられるが、特にこの四心所を列記的に述べて居るのは、三十一頌である。即ち次の如きものである。

梵 文

異 譯 女 裝

Kaukṛtyāni dḥākrusālāṇy

惡作睡眠不善は

惡作睡諸惡。初定除不善。

Ādye dhyāne na santyatah /

初定にはない。

於初定皆無。又惡作睡眠。

Dhyānāntare vīkṣas ca

又中定には尋なく。

於中定無覺。中定又除尋。

Vīrāṣi cāpy atah parāni //

伺も又それ以上にはない。

過此又無觀。上衆除伺等。

次に後者に就しては、同三十九頌の中に、

Kleśāṣi caturbhiḥ kroṣṭhalyaḥ

四煩惱忿等。

與四惑癡等。四煩惱忿等。

Kaukṛtyāni kavirīṣāṣiḥ //

惡作に依つて二十一がある。惡作二十一。惡作二十一。

とある。この煩惱は、長行で見ると、確に貪瞋慢疑である。こゝに擧げた俱舍論の四類は、三界に於ける心所が、

如何なる心品と俱生するかを述べたもので、二十八より三十に至る三頌は欲界に關し、三十一頌は色無色の上界に關する。今その大意を述べると、欲界に於ける心作用には五種がある。善心に一、不善心に二、その一は不善心に相應してその中心ともなるべき大煩惱の無明が、他の小煩惱を伴はないやうな不善心で、それは略して不善不共心と云はれる、他はその無明が、これを伴ふやうな不善心で、不善共心である。更に無記心に二、その一は有覆無記心であり、他は無覆無記心である。そこでこれ等の五心品に如何なる心所が俱生するかと云ふに、第一の善心には二十二がある。十大地法、十大善地法、及び尋伺がそれである。第二の不善不共心には、二十がある。十大地法、六大煩惱法、二大不善地法、及び尋伺がそれである。第三の不善共心には、不善不共心の二十心所の外に、小煩惱地法の隨一、若くは貪瞋慢疑の隨一、若くは惡作が加つて、二十一となる。第四の有覆無記心には、十八がある。十大地法、六大煩惱地法、及び尋伺がそれである。第五の無覆無記心には、十二がある。十大地法、及び尋伺がそれである。但し欲界に於ては、何れの場合にも、睡眠のないことはないから、これを加へると、欲界五種の心品は、以上の外に、更に一心所を増すことになる。次に上界の心作用は、初禪に於ては、不善心所の十、及び惡作睡眠を除くの外は、欲界に等しく、初禪と二禪との中間には、この外に、尋がなくなり、更に二禪以上には、何もないと云ふのである。これで見ると、世親は俱舍論に於て、五地三十八法の外に、謂はば地外の心所として、一方には惡作睡眠尋伺の四を認め、他方には貪瞋慢疑の四を認めたことは明である。

然しこのことは、世親が初めて云ひ出したことではなく、その五地三十八法説と等しく、大體に於て、法救の雜心論を繼承したものである。雜心論には、第二行品の九より十一に至る三頌に、それが説かれて居る。文に長

短の差があり、語に廣略の別があるけれども、その趣旨に於ては、殆ど同一であると共に、八心所の關說に就いては、全く同一である。けれどもこの八心所の取扱方に關しては、法救と世親との間に、重大な相違の存することを見逃してはならぬ。第一、法救はこの八法を單に心所として説いたに過ぎないが、世親はこれを纏めて、五地の外に、不定法の一位を別立する。即ち彼は五地の心所を説き終つた所に、——尤もそれは頌文ではなく、長行ではあるが、不定法の語を用して居る。玄奘譯では、その第四卷（大正藏二九、二〇a）に、

如是已說五品心所。復有此餘不定心所。

と云ひ、眞諦譯では、その第三卷（大正藏二九、一七九a）に、

說五品心法已。有餘法不定。

とある。第二、法救は八法に對し、漠然と一方には悔眠覺觀を説き、他方には貪恚慢疑を説いたに過ぎないが、世親はこの二類に明に區別を立て、不定法の内容として、玄奘譯に依ると、

惡作睡眠尋伺等法。

と云ひ、眞諦譯に依ると、

謂覺觀惡作睡等。

と云つて居る。或はこの等 (equal) に、後の註釋者が云ふやうに、貪瞋慢疑を等取したかも知れぬが、それは何れにしても、世親がこの貪等の四と惡作等の四との間に、區別を立てたことは明である。以上二點をひきくるめて考へると、世親が五地の心所の外に、不定法の一位を別立したことは、その先縦者である法救には決してない所

である。

實に俱舍の心所説に於て、疑問になるのは、この不定法である。これを五地の心所に比較すると、その格式に於ては、彼と此とは、固より同等ではない。五地の心所に對しては、俱舍論は「心所に五種あり」と云ふから、それ等は心所としては、謂はゞ本格的なものであることは無論である。然るに不定法に對しては、「更に餘の不定の心所あり」と云ふから、それは心所としては、如何に最負目に見ても、謂はゞ別格的なものであることを免れない。前者が本來の心所であるならば、後者は附屬的な心所である。このことは、又前者が俱舍論としては、その粹を示すものとも云ふべき頌文の中に、堂々と掲げられ居るのに反して、後者が僅にその解釋である長行に出て居るに過ぎない點から考へても、容易に證明することが出来る。更にその内容を見るに、五地の部類は、何れも皆その心所の數が確定して居る。然るに不定法になると、その内容は惡作睡眠尋伺等とあつて、それには明に動搖の徴が存する。

一體俱舍論に於て、惡作睡眠尋伺等を不定と云ふのは、如何なる意味であるかと見るに、世親はこれに關して何事も述べて居らぬ。故にこれを明にするには、他の方面から推測するの外はない。心所分類の原則の上から考へると、不定法の性質には、二種類が存すると見るべきである。一は二分主義に基くもので、これに依ると、既に述べたやうに、心所は染汚法と不染汚法とに分れるから、時には染汚心にも相應するが、時には不染汚心に相應するやうな心所がありとすれば、これを不定法と名けることが出来る。他は四分主義に基くもので、これに依ると、心所は不善法と善法と煩惱法と無記法とに分れるから、その何れの部類にも入らないやうな心所があり

とすれば、これを不定法と名けることが出来る。そして俱舎の心所説は、既に述べたやうに、二分主義ではなく四分主義である。故にその建前から云ふと、不定法の四心所は、單に不善心に相應するものではないから、不善法ではなく、又單に善心に相應するものでもないから、善法でもなく、單に煩惱心に相應するものでもないから、煩惱法でもなく、更に單に無記心に相應するものでもないから、無記法でもないと云ふ意味に於て、不定法であるとしたのではなからうかと考へる。即ちこれを睡眠尋伺に就いて見るに、この三者は、欲界だけで云へば、善心不善心に相應するのみでなく、又無記心にも相應する。この點から云ふと、それ等は確に善地法でもなく、不善地法でもなく、又煩惱地法でもないが、然し大地法ではないかと云ふ疑がある。けれども睡眠は上界には、全然なく、尋は色界の初禪を越へると、色界にも無色界にもなく、伺は色界の二禪以上には、全然ない。この意味に於て、睡眠尋伺は、大地法でもないから、不定法であると云ふのであらう。又惡作は、欲界に就いて云へば、善心にもあり、不善心にもあるから、善地法でもなく、不善地法でもなく、又煩惱地法でもないが、然しそれは善心にも凡てにあるのではなく、又不善心に對しても、あるのは唯共不善心だけで、不共不善心にはなく、無記心には全然なく（尤も雜心論では、惡作は無覆無記心にもあると許すが）、更に上界には全然ないから、大地法に屬するとは云はれない。この意味に於て、惡作も睡眠尋伺と等しく、不定法であるとしたのであらう。後にも述べるやうに、後世の註釋者が、俱舎の不定法に對して、等しくこの解釋を取るとは、半面から、その正しいことを示すものと云ふべきである。

進んでこの不定法説の由來を考へて見よう。世親の俱舎の心所説は、凡ての點に於て、法救の雜心論の心所説

と、密接な關係が存するにも拘らず、不定法に關しては、法救になくして、世親に始めて出て來たものであることは、私が前に述べた通りである。この意味に於て、それは全く世親の創見であるやうに思はれる。成程不定法と云ふ名稱は、確に彼の創見に屬するのであらう。然しその内容に關しては、果してその先蹤がないのであらうか。この點から見ても、私は普光の婆沙由來説とも云ふべきものを想起するのである。その俱舍論記卷第四（大正藏四一、七八）に、

若依婆沙。於不定中。更說有怖。故婆沙四十五云。睡眠惡作怖及尋伺心。

とある。法寶もこれを繼承して、その俱舍論疏卷第四（大正藏同前五三〇）に同様に述べて居る。これに依ると、婆沙に於ても、不定法を説き、その内容としては、俱舍の四心所の外に、更に怖を入れて居るやうに思はれる。換言すれば、不定法説は、既に婆沙の中に、その起源を認めることが出來るやうである。故に私はこれを俱舍の不定法に關する婆沙由來説とも名けて然るべきかと考へる。然るに婆沙を見るに、かやうな説は存在しない。その第四十五卷（大正藏二七、三五六）には、八聖道の反對である八邪支に相應する心王及び心所を説いた所があるが、その中の邪精進邪念に關し、これに相應する心所をば大地法、八大煩惱、十小煩惱とした後に、

無慚無愧。貪瞋慢疑。昏沈睡眠。惡作怖尋伺及心。

と列記して居る。この中で、最後にある心は、凡ての心所にかゝる心品であるから、これを除き、他のものを考へると、無慚、無愧、少し誰れて昏沈は、婆沙に依ると、五大不善地法の三心所で、これは大地法等と共に、五地に入るものであるから問題はなく、こゝに問題になるのは、五地以外の心所としては、一方には貪瞋慢疑が殘

り、他方には睡眠悪作怖尋伺が残るわけである。然し婆沙はこの二段の心所を不定法としたものでもなく、又普光の考へるやうに、最後の一段の五法のみを取つて、不定法としたものではない。五地以外の二段心所に闡説する點に於ては、雜心論と全く同一であるが、これは寧ろ同一にするのが當然である。何故なれば、雜心論は婆沙の基礎にしたものであるからである。故に普光の考へたやうに、俱舎の不定法説は、決して婆沙から由來したものであると云ふことは出來ぬ。そこで世親創唱説が出て來るわけである。

宗教經驗の心理的過程

上野隆誠

由來米國派宗教心理學者は、吾々の宗教的契機を青年期に發見し、これを心理・生理的 (Psycho-somatic) に記述し、この契機の最もヴィヴィッドのものを「回心」と云ふ名稱を冠して來た。それはスターバック、コー等の研究に見られる。吾々は勿論スターバック、コー等の説く學說を全幅的に承認するものではないが、彼等が宗教的契機を科學的に記述した意味に於てその貢獻は實に偉大である。

曲否せられたる宗教的契機の「回心」は吾々のこゝに問ふ所ではない。然しスターバック、コー等が發見した青年期に於る宗教的契機によつて、吾々は宗教的契機の心理過程、乃至その契機を前後とする心理的關係が明にさるゝ様に考へられるのである。

云ふ迄もなく、彼等は宗教的契機を青年期の特異現象とした。又彼等はこれを心理・生理的に記述した。先づ吾々は彼等の云ふ宗教的契機の意義、乃至この契機に至る心理的過程の概觀を試みなければならない。先づ最初に私はコーが青年期に於る宗教的契機の特質を記述した文を擧げる。

"A mental burden, a sense of unrest, dissatisfaction with self, a general discontent, a feeling of wanting something and

wanting to be something that is not clear to ones self—this comes as near as anything to describing the spontaneous feeling It thus appears that the soul of adolescent religiousness, as far as the feelings are concerned, is an undefined sense of incompleteness, a tantalizing awareness of something as belonging to one's true self, but not yet realized in one's self" (1)

此文によつて明なる如く、青年期に於る宗教的契機の心理的過程で、その先行的要素となつて働くものは「心の重荷」「不安」「自己に對する不満」「何物かを求むる感情」等の情緒的傾向であらう。然し此等の情緒は單に心理的一面に於てのみ把握してはならない。それは青年期の現象として心理・生理的なものと考へなければならぬ。吾々は「悲しいから泣くのではない。泣くから悲しいのである。」換言すれば、此等の情緒と雖も吾々有機體の行動と分離して考へる事は出来ないのである。

かくして彼等は宗教的契機の原因を青年期の生理的現象に求めなければならない。云ふ迄もなく青年期は心理生理的に一の緊張状態を示してゐる。即ち肉體諸力の發展、特に諸種の行動に對する傾向が現れてゐる。然かも此等の行動に對する傾向が有機的に統制されてゐないが爲に完全に行動となつて現れる事は出来ない。又幼少期の諸傾向は此等の傾向を禁止して完全に發動せしめない。それのみでない、青年は此等の行動に對する傾向を完全に釋放せしむる刺戟のある世界を完全に把握してゐない。換言すれば、青年期には「行動に對する傾向の未熟」「適當な刺戟の現れてゐない事」「行動に對する種々の傾向の間の錯綜」「刺戟相互の錯綜」等によつて、有機的に一の緊張状態 (Tension)、錯綜状態 (Frustation) が現れてゐるので、換言すれば、青年期に於ては「刺戟對反應」の條件が完全に實現されてゐないのである。

然し此等の有機的な緊張状態、錯綜状態はそのまゝに終止するものではない。即ち彼等は此の緊張状態から釋放せられん事を求める。即ち彼等は充されざる行動を聞く刺戟對象を捜し求める。刺戟相互の錯綜を解く對象を求め歩く。即ち彼等は有機體の平衡を將來する對象を模索して行くのが常であるが、この過程に於て、種々の心理的想像、欲望等が此働を助成してゐる事は云ふ迄もない。

然かも幼少期より刺戟反應の形式に慣らされ外界に於ける刺戟に對する反應の習慣が組織せられた青年は、此等の對象を模索する中に、その對象が知覺的なものであれ、觀念的なものであれ、彼等の有機的緊張状態を釋く對象物を發見するに至るに違ひない。

この有機的な緊張状態を釋く對象の發見せらるゝ契機——こゝに吾々の看過すべからざる重要な點がある。即ちこの契機に現るゝ對象は、青年には「言表すべからざるもの」*inchoate*として、彼等はたゞこれに驚異感嘆の目をみはるに過ぎないのであるが、この契機によつて青年に將來さるゝ心理・生理的變化は又實に大である。即ち心理的に見れば、喜悅・驚嘆の「感動」が現れ、肉體的には内臟組織の反動……血管は外皮より内へ走り、消化作用は一時休止する——が現れてゐるのであるが、この契機に現るゝ情緒は「行動となる情緒」ではなく、「行動禁止の情緒」を特質としてゐるのである。

こゝに緊張状態にある有機體は喜悅の情となる有機的過程にかへられて、有機體の平衡状態が將來するのである。然らば此契機に現れた對象に對し青年が如何に行動し、如何に思想して行くかと云ふ問題が起つて來るが、此は第二の問題とし、こゝではたゞ彼等が緊張状態から釋放せられた契機が宗教的契機として主たる問題となつ

てゐるのであるが、何れにせよ、この契機に於ては青年は驚嘆、尊敬、愛等の感情に充されて、その行動は一時的に休止するのがその特質である。

上述する所によつて、私は米國派宗教心理學者が青年期を中心として見た宗教的契機の何物であるかを略述したのであるが、上述する所によつて明なる如く、それは極めて心理・生理的なものであつた。この契機に至る過程の如きは殆んど有機的なものであつた。然し此契機が「宗教的經驗」の「きざし」「第一歩」を形成してゐる事は、何人も否定しないであらう。約言すれば、米國派宗教心理學者が青年期に見た宗教的契機とは「悩み」「期待」「不安」「焦燥」等の情的傾向と共に、行動に對する諸傾向の禁止作用から醸成せられた緊張状態から釋放せらるゝ契機であると云へやう。

註 (一) Starbuck, E. D.; *The Psychology of Religion*, 1903. Coe, A. E.; *The spiritual life*, 1900, etc.

(二) Coe, op. cit., pp. 51f.

二

然らば上述するが如き宗教的契機は、米國派宗教心理學者の云ふが如く、青年期にのみ限るべきものであらうか。又この宗教的契機は有機體の緊張・錯綜状態によつてのみ誘導せられるものであらうか。もしこの契機乃至その過程が他の經驗に求むる事が出来れば、吾々はこの契機を吾々の經驗として一層確證する事が出来やう。

云ふ迄もなく、前者の時期に就いては、それが青年期のみ現象ではなく中年期(三十五歳より五十五歳)に於ても、青年期に於るが如きツイツィットの經驗ではないが、この現象の見らるゝ事は、既に諸家の證明する所であ

る。又後者の契機を將來する心理的過程に就ても、それが單に行動に對する諸傾向の禁止作用のみでなく、その他の心理的過程に求められる事も考へべき事であらう。

今私は此等の問題に對し興味深い叙述を試みたラーン(Lewin)の說を考察して見たいと思ふ。云ふ迄もなくラーンは米國派宗教心理學に倣つて、宗教經驗の心理・生理的記述を試みてゐるのであるが、氏は米國派の主張する青年期の宗教的契機を認むると共に、此を更に中年期に於ても、中年後期に於ても見出し、更に廣く此契機が社會的・經濟的・教育的影響によつて將來せらるゝ現象である事を有機的に説明せんとするのである。

即ち氏は宗教的契機の時期を青年期と中年期に分ち、もし青年期の經驗が上述するが如きものであるとすれば、それは中年期にも發見されなければならない。即ち中年期に於ては青年期に於て把握せられた注意・感情行動の對象は變化してくる。又有機的には肉體諸力の更生を特色とし、且つ同化作用が行はれてゐる。従つて中年期に於ては青年期以上に有機體の統整作用の現はれてゐる事は顯著な事實である。即ち中年期に於ても、此等の肉體諸力の更生、同化作用によつて、青年期程の強烈な緊張状態はなくとも、不斷にその適合の對象を搜して行くのであるが、その對象が發見せられて、有機體の平衡状態を將來する契機——更にその對象に對してとる心的態度(その内容は深められてゐても)——は青年期に於て錯綜状態から釋放せられて平衡状態の將來せられた契機と異なるものではない。即ち中年期に於て實現せられるこの平衡状態は青年期のそれとは、有機的に見れば同一のものと考へなければならぬので、又中年期に於るその經驗が所謂青年期に於るが如き經驗の特質となつて表れたものは隨所にこれを見る事が出來ると云ふのである。

更にこの経験は單に青年期や中年期のみの現象ではない。即ちそれは中年後期にも現れる。即ち中年期を過ぎたる者には中年期に盛であつた諸種の行動に對する傾向が衰頽し、從來支持されて來た願求や目的や野心が衰へて來るのはその顯著な徴候である。これを有機的に見れば、中年後期に於ては肉體諸力の衰頽に伴ひ、從來支持せられて來た目的・乃至希望野心等に對する情的態度が休止し、欲求の對象は今や有機體の緊張状態を支持しなくなつてくるのである。こゝに於ても有機體はその緊張状態から放たれるのであるが、こゝに現れる契機も上述する所の契機と同じく宗教的契機となるものである。

勿論此中年期に於る行動に對する諸傾向の衰頽 (Abakening) は青年期に於て幼少期の傾向が衰頽し、中年期に青年期の傾向が衰頽するが如く、漸次的に將來したので、それは求められたものではなく、有機的に將來せられたものであり、且つこの Abakening によつて現るゝ契機に於ては、沈靜な情的態度を伴つてゐると云つてゐる。

上述する所によつて、吾々は青年期のみ現象とせられた宗教的契機を廣く中年期に於ても、中年後期に於ても見る事が出来るのであるが、結局宗教的契機に至る過程を有機的に見れば、ラーンの云ふが如く、それは青年期のみ現象ではなく、人間一生を通じて周紀的に現るゝものであり、且つその経験の相から見て、それが社會的・經濟的・教育的影響によつても將來される事は云ふ迄もない所であらう。又宗教的契機に至る過程も、青年期中年期の特色とするものゝみでなく、上述するが如く、ラーンはそれを中年後期に例をとり行動に對する主たる傾向の衰頽にも見、これを宗教的契機に至る心的過程の第二に擧げてゐる。然らば吾々は宗教的契機に至る過程としては、上述する所の青年期の錯綜状態と、行動に對する主たる傾向の衰頽以外の過程を求むる事が出来ない

であらうか。ラーンは此等の二つの過程に更に第三の過程として「倦怠」「失望」等の情的傾向を伴つた有機體の過勞を數へ、此過程を以て現代の如き社會的・經濟的關係に支配せられた人々には容易に招來せられる現象であると云つてゐる。即ち自己の有機體を煩慮する暇もなく、あらん限りの力を行使せしめられる現代の社會經濟的關係は、直にその有機體を過勞せしめ、そこにはたゞ嫌厭と失望と無信仰を將來せしむるに過ぎないのであるが、この有機體の過勞によつて將來せらるゝ契機も、上述する所の二つの過程と共に正しく宗教的契機となるものである。⁽¹¹²⁾

かくして吾々は宗教的契機となる心的過程を上述するが如く三つの過程に見る事が出来るのであるが、この契機が三つの過程の中、その何れを取るにしても、有機體が此契機に到達して取る所の態度は、何れも「行動の一時の休止」を共通としてゐるが、結局經驗者は此契機に於て有機體の一の轉換、即ち同心、靈的更生、靈的光耀と稱せらるゝものを經驗するのである。

註 (一) Carl Rahn, *Science and the Religious life*, 1928.

(二) *Ibid.*, p. 114. モーハンの種の經驗は Kraepelin, Emil が "Expectation-neurosis" と稱するものに相當するを云つてゐる。(Kraepelin, *Psychiatrie*, Leipzig, 1909-1915)

(三) 此種の經驗は Kraepelin の "Exhaustion-neuroses" に相當する。

三

宗教的契機に於ける吾々の行動は「一時的休止」であつた。然しこの契機に到達した經驗者が、此休止的狀態

に止るものでない事は云ふ迄もない所であらう。換言すれば宗教的契機に到達し、この契機に現れた対象に對し如何に行動し如何に思想し如何に觀念して行くか、宗教として最も肝要な問題であり、宗教史は實に此等の行動・思想・觀念の記録であると云へやう。従つて宗教的契機を有機的に叙述した吾々はこの契機後に現るゝ情緒・行動を規定しなければならぬであらう。

上述するが如く、この契機に現るゝ有機體の行動は「一時的休止」である。それは喜悅の情緒が現れた結果として、必然的に現れてくる有機體の態度であるが、その何れにせよ、此契機に於ては喜悅の情緒の現れる事と有機體が此場合に現す行動の一時的休止……行動の一時的休止とはこの契機に於る事態の變化・意識の變化に注意を注ぐ態度であるが、……とはこの契機に於る有機體の特質とする事が出来やう。こゝに吾々はこの契機後に表るゝ情緒乃至行動を問ふ事になるのであるが、今又ラインに就て見るに、氏はこの契機後に現るゝ情緒的過程を三分し、(一) 表出運動が釋放自由にされる事、(二) 内臓作用の變化、(三) 大脳の働が容易になつて神經系統の統一される事、としてゐる。⁽¹⁾

第一の表出運動が釋放自由にされる事。

最近宗教心理學に於て宗教現象を「一種の活動」として「一形式の態度」として把握せんとする傾向の現れて來たのは、この第一の現象を力説したものである。即ちこれは情緒が一種の初歩的行動であり「ある状態に對する有機體の反響」である點から、その行動・表現に宗教の意義を見出さんとするものであるが、吾々はこの現象の典型的なものとして、所謂「回心」に於て吾々の有機體の凡ゆる表出運動が自由にせられた現象例へば「怒號

し「跳ね返り」躍り舞ひ「泣き震へる」等の表出運動を擧げる事が出来るのである。此等の事例は回心現象許りでなく、宗教史實にも幾多の範例を求むる事が出来るが、未開人の宗教は踊であると云ふマレットの主張も此點から充分是認するべきものであらう。

その何れにせよ、宗教的契機に於て有機體が一の興奮状態を現出する事は事實であり、又この興奮状態に終止する事は宗教現象として、隨所に見らるゝ所である。結局この現象は有機體の弛緩に従つて、力が釋放せられた状態に過ぎないのである。

第二の内臓作用の變化

宗教的契機に到達した者は、呼吸・血液循環乃至その他の有機的作用が高められるのを發見するのであるが、此等の内臓作用の變化によつて情緒が制限せられ、有機體の行動が或點迄制限せられて來るのは明白である。即ち此現象は此等の内臓作用の變化によつて有機體の行動が統制せられて平衡を持つと共に、内臓作用は同化作用を健全にし益々有機體の健康を強める點にその特質が見られるのである。

第三、大脳の働が容易になつて神經系統の統一せられる事、此は宗教的契機後に於る現象として、第一の現象と共に、吾々の最も注意すべきものであらうと思ふ。云ふ迄もなく宗教的契機後に現るゝ情緒が、以上の二種の形式を取るものとは限らない。既に述べた如く、此契機に於ては（第一の心的過程によつて到達したものに於て特に明なる如く）喜悅・驚嘆の情緒につづいて、感覺的であらうが觀念的であらうが、注意の状態を以て意識の明晰さが高められ、聯想作用が豊富にされて來るのは事實である。即ちこの契機に到達したものは、この契機に

現れたる対象を知覚・概念化し、更にこれを思惟直観する事が出来るのであるが、換言すれば、有機體がかゝる概念・思惟等の統一作用を可とせらるゝ條件は、上述するが如き心理過程によつて將來せしめられたる有機體の轉換期（契機）に見出されるのである。

従つて此契機に現れたる対象は、第一の形式に見たるが如き單なる行動の対象ではなく、それは概念・思惟の対象となつて行くのであるが、結局此種の經驗者は、この契機に現れて來た所の *Via Nova* の幻像の記憶と共に進んで行くものと稱する事が出来やう。

かくして吾々は、宗教的契機後に現るゝ情緒乃至行動を以上の三形式に分つて見る事が出来るのであるが、而らばその何れを高潮するかと云ふ事は極めて重要な問題である。又此に關し所謂宗派的見地乃至社會的價值の上から、從來多くの獨斷が下されて來た。然し吾々は今此等の宗派的・社會的價值を問題とするのではない。ここではたゞ宗教的契機を前後とする心理的過程を記述するに止める。

註 (一) 宗教經驗に於て「倦怠」「苦悶」「疲勞」等について喜悅の情緒の起る事はリュエバ・コフが指摘してゐる。Leuba, J. H. "A study in the Psychology of Religious Phenomena," *American Journal of Psychology*, 1886, p. 351.

Coe, A. E. *The Spiritual Life*, 1900, p. 148.

(ii) Rahn, of cit., p. 133—140.

(iii) の關係に就しては Pratt, J. B. *The Psychology of Religious Faith*, 1907, p. 254. 參照。

惡神に關する古代觀念

原 田 敏 明

古代人の生活が、その周圍の事情に影響されたことは、蓋し吾々の想像以上のものがあつた。それは獨りその物質生活に於いてのみならず、その精神生活に於いても、殆んど凡てがその周圍の事情に支配されないものはない。固より何れの文化段階に於いても、その精神生活は多くその周圍の事情に支配されるのであるが、殊に古代人や未開人の如く、反省的でなく具體的な經驗に基づく生活をして居るものにとつては、假令その精神生活に於ても、その周圍と密接なる關係のないものはないと云つてよい。

かくして人事の凡てが、その生命も、思想意思の如き心的作用も、言語、習慣も、皆同じくその周圍の事情との間に密接な關係を有して居る。そして凡てのものは一種の神祕的表象を伴ひ、その神祕的觀念としての力の觀念があり、この呪力の觀念に基く周圍との關係に於いて、人間の凡有る生活が支持されるのである。

人間は單に人間として生活すると云ふよりも、人間以外の周圍の凡有る事物、少くとも人間に對して何等かの關係を持つ凡有る事物と共に、一の神祕的世界に參與するものとして生活するので、周圍の事物の凡てが一種の神祕的力を有し、これをアイヌ人に借りて言へば、何等かのカムイを持つて居るが如くに、人間も亦た、同様に一種の祕的力を有し、一のカムイでもある。同時に亦た人間が生活し活動するが如くに、周圍の凡有る事物も生

活し活動するのである。草木成能言語（國史大系改訂版一ノ四七）といふやうなことが、文字通りの意味でなくても、周囲の凡有る事物が一種の呪力を持つて、人間との間に特殊の關係を持つことだけは確かである。

かくして古代人や未開人の生活は種々の呪力の圍懐内にあると云ふことが出来る。吾々にとつては、全く機械的な活動も、古代人や未開人にとつては、極めて有意的活動とされ、動物の活動も自然界の諸現象も、皆これを人間、殊に自分たち人間に關係せしめて理解する。従つて、自然界の現象に特殊の現象起り、又は動物の異様な叫聲や所作にも、それが凡て自分たち人間の間に於ける社會的な變動違例と同じく、自分たち人間に或る種の意味を有するものとなり、こゝに前兆に對する注意も起れば、卜占に對する欲求も生ずるのである。

かゝる意味に於いて、古代人や未開人の住む世界は、吾々の世界と餘程違つた世界である。機械的な働きはなく、凡ては人格的な働きであり、従つてそれは抽象的な世界では無くして具體的な世界である。凡てのものは人間と同じく、力あり、魂あり、若くは神あり、而もそれは人間、即ち自分若くは自分たちと無關係のものではあり得ない。これは又逆に、自分たちに關係あるものは、何等かの力あり神あるものであつて、かくて、自分の凡有る所有物、例へば劔、鏡、玉などから、髮、爪、唾、血液などの身體の一部分、又は名前、影、足跡の如きに至るまで、特殊の力あり魂あるものとされ、山に山彦、木靈、山祇あり、野に野槿あり、土地には國魂、稻には稻靈あり、これら凡有る事物はその、自分又は自分たちとの關係如何によつて、向背何れかの力となり、魂となり、神となるのである。

かくして周囲の凡有る事物、殊に人間生活に直接の關係あるもの、價值あるものほど、これを人間と同じく、

(併し彼等にとつては必ずしも人間と同じくでは無く、むしろ人間に關係あるものとしてある)人間らしく表現するのである。これは南洋の事例を探れば、そこでは動物、植物、無生物にも靈質があり、それは一般に漠然たる姿を持ち、又非人格的な原理ではあるが、例へば犬、河馬、牛の類の如く、動物中有用なるもの、又植物中有用なる米や椰子の如きに就いては一層人間に近い人格的形態をとるやうに、人間の實生活に直接關係あるほど、そこに一種の人間らしき靈魂又は呪力を認めるのである。

而して古代人の生活に重要な關係あるものは、獨りその有用なる方面のみではなく、或ひは尊敬すべきもの、驚異すべきものから、更に恐るべきもの、有害なるものに至るまで、少くとも古代人にとつて何等かの意味で、それとの關係が注意に上り、特殊の態度を以てこれに對し、又特殊な取扱ひをなすもので、これを宗教的に換言すれば神聖なりとすべきものである。

而してそこには、未だ有用と有害と云ふ區別は必ずしもない。もとより Heilige は Heil より生じたのであるが、此の場合の Heilig は極めて宗教的のもので、恰かも支那語の福祉が宗教的であると同様である。而して事物に對しては單に有用と有害との判斷を行ふのと、神聖と然らざるものとの判斷をするのとは自から別の問題で、その前者は實用的な判斷であるに對して、後者は一の宗教的判斷である。

此の呪力を持つた凡有る事物の、人間との關係は、必ずしも常に逆抗するものゝみではない。もとく古代人や末開人が周圍の特殊事物に對して持つ心的内容は、單なる恐怖でもなく、又單なる愛好でもない。それは畏怖 (fear) であつて、恐怖や驚異、尊敬、愛着と云ふやうなものを其の内容とするものである。従つてかゝる呪力に

對して、これを畏怖の對象として見るときと、利益又は損害の對象として見るときとは全くその範疇を異にするので、畏怖の對象として呪力の内には、同時に利害兩方面のものを併せ含むと云ふべきである。

かくして宗教的生活がその生活の基調をなして居た古代人については、有用と無用、又は善と惡と云ふやうな判斷が、假令存するにしても、それにも増して、若くはその根底に於いて、常に神聖と凡俗と云ふ判斷が存するのである。而してこの神聖と云ふ觀念には、一般通俗に所謂神聖と、更に不淨と云ふべき方面、即ち一見全く反對の方面をも包含してをる。これは神聖といふ語の古代の意味からも知ることが出来る。

此の神聖と不淨との二要素の對立は神聖觀念の一の分化であつて、これは直に近代的觀念に於ける善と惡との對立と一致するものではない。これは古代人の善惡に相當するものであつても、宗教生活を基調として判斷であり、従つてその内容には自ら非常な區別が存する。即ち *Heiligkeit* (聖淨) といふ内には、單に善良と云ふ以外に、更に種々の要素があり、不淨に於ても、單に罪惡と云ふ以上に多くの要素を持つてをるのである。

今これを用語の上から考察すると神聖といふ内には、神祕、珍奇、畏怖、莊嚴、善良などの意味が含まれ、不淨といふ内には、汚穢、粗暴、災禍、罪惡などいふ方面の意味があり、これは天津罪國津罪の要素について見ても、それは近代的意味でならば、むしろ罪惡と云ふよりも、穢又は禍若くは過といふべきものを主として含んでをる。

これらに依つても、近代的な善乃至惡は、古代的な宗教的な聖淨、不淨の内容の一方面に過ぎないのである。而して此の聖淨、不淨から分化して特に高調された善乃至惡なるものも亦た更に種々の要素を含んだものである。

これは既に古代の記録の上でも見ることが出來、即ちその善の方面を示す「えし」「よし」には、美、愛、善、又は吉、とあり、惡の方面では、邪、惡、荒、又は暴などあり、もとく同一觀念若くは同一表象を以てした種々の内容が、現今に於いては、或る場合には極めて懸け離れた別の觀念又は表現となつて居るのである。

然るに古代人や未開人は一般に考へられる以上に、吾々よりも一層不可思議な世界に住して居るためにその害を恐れる方面のみが高調されると共に、もとく人間心作用の本質として、快よりも苦の意識並びに表現が一層明確であると云ふ原則から、古代人や未開人に於いても呪力や精靈乃至神々に對する尊敬、愛着の方面よりも恐怖、驚異の方面を特に高調し、其の他の方面は比較的無視されて表面に現はれると云ふことが極めて少ない。

かくして古代人の生活は、神聖殊に穢の持つ呪力の傳染に依つて脅かされ、これを除去することによつてその生活が平靜を保つのである。こゝに特にその穢の意識を持つ時は惡解除をなして清淨を獲得し、又穢の意識なく過ち犯しをる罪穢でも善解除をなして清淨を保持するに努めねば、彼等の宗教的世界に於ける生存は平穩であり得ないのである。

而してこれは獨りその個人的生活に於いてのみならず、殊に古代人の如くその團體的生活が基本となるやうな場合、その團體の存續、隆盛が一に此の不淨の呪力の征服に依るのである。外寇も彼等にとつては、單なる武力の侵害のみではなく、それは外者の持つ呪力の侵害であり、まづろはぬものどもの騒ぎも、古代人にとつては荒ぶる神の狭蠅那須、皆滿くのであつて、單なる人間の反抗ではなく、むしろそれは人間ならざるものゝ、換言すれば自分たちならざるものゝ人間に對する拮抗である。

かくの如く古代人にとつては、外敵の對抗も、邪神の拮抗も、そこに餘り區別はなく、もと／＼同じくそれは一種の咒力の働きであるのである。従つてこれを記録にとつて見ても、兩者は同様な意味になつて居るか、又は並び併せて擧げられ、同一の働きの二方面となつても居る。即ち書紀に、

「殘賊強暴橫惡之神」(系訂一ノ五三)

とあるところを、古事記に

「道速振荒振國神」(系七ノ四四)

とあるが如きは、前者の例にして、又古事記に

「平東西之荒神及不伏人等」(系七ノ九五)

「悉言向和平山河荒神及不伏人等」(系七ノ九九)

とあり、又萬葉に、

「ちはやぶる神をことむけ、まつろはぬ、ひとをもし……」(萬葉廿ノ465)

などあるのは、その後者の事例である。

こゝに邪神又は荒神と云ふも、古代人の持つそれらの意味は近代的な意味とは餘程その内容を異にする。これは支那風に記されたる日本書紀とその他の記録と對比しても明かにすることが出来る。先づ紀記に就いて見れば、

〔紀 本文〕

邪神(系訂一ノ四七、一七一、)

邪神(系訂一ノ五一、)

〔紀 一書〕

〔古事記〕

邪鬼（同右ノ四七）

鬼神（同右ノ五一）

惡神（同右ノ一七〇）

惡神（同右ノ五九）

暴神（同右ノ一七〇、一七二）

姦鬼（同右ノ一七一、一七二）

荒神（同右ノ一七五、一七六）

殘賊強暴橫惡之神（同右ノ五三）

國神（同右ノ四八）

餘妖（同右ノ一〇五）

となり、更に他の諸書には、

〔風土記〕荒神（播磨、日本古典全集本ノ六、七一、肥前、同上ノ三才、五ウ、七才）

〔祝詞式〕荒振神（系十三ノ二六八）

〔萬葉集〕ちはやぶる神（荒ぶる神とはなし）

惡神（系七ノ二二、四五）

荒神（同右ノ六四、六五、九五、一〇〇）

荒天琉神（同右ノ六九、九八、九九）

道速振荒振國神（同右ノ四四）

道速振神（同右ノ九九）

萬妖（同右ノ二二、二六）

〔倭姫世記〕邪荒神鬼神（系七ノ四七九）

伊豆速布留神（系七ノ四八四）Ⅱ惡神〔儀式帳〕

とある。即ち日本書紀では、「邪神、邪鬼、鬼神、惡神、暴神、姦鬼、荒神」などの文字を使用して、惡ぶる神を表はして居るが、これを古事記では、「惡神、荒神、荒夫疏神（あらぶる神）及び「道速振神（ちはやぶる神）」とある。然るに、風土記や祝詞に於いては「荒ぶる神」とのみあり、これに對して萬葉集では「ちはやぶる神」とのみ見える。

これらから見ても、古事記の記すところは、當時の日本人の意味するところを示して居るのに對して、書紀の方は支那風の、若くは一層進んだ人々の持つ意味が示されて居ると見ることも出来る。尙ほ更に倭姫命世記に、「伊豆速布留神」とあるところを、皇大神宮儀式帳には「惡神」とあるから、「いはやぶる」が、本來は後世にも見える最強の意味であるにしても、既に惡の意味を有した「あらぶる」といふのと同じであることを示してをる。かく古代日本人はその畏るべき神を「ちはやぶる神」又は「あらぶる神」と稱したのであるが、然らばその「ちはやぶる」及び「あらぶる」とは本來如何なる内容を持つた言葉であらうか。

「ちはやぶる」の「ち」に就いては既にこれまでも種々に説かれて居るが、その語原は「未だ直に決定し難い語である。」而して武田祐吉氏によると、その「ちはやぶるは神の特性のうち、その恐るべき暴き方面を意味してゐるもので、それが普通に神の枕詞として用ゐられてゐるのは、人の心に、神の特性のうちのこの方面が特に注

意せられてゐたことを示すものである」と云つて居られる。

而し又それと關係深い「たまちはふ」といふ言葉が萬葉の「靈治波布、神も吾をば打棄こそ、しゑや命の惜しけくもなし」(十一ノ2661)といふ歌に見え、これに就いては既に賀茂真淵は「靈幸は善神をいふ。惡神を、ちはやぶるてふにむかへて、これをも冠辭とす」と云つて居るが、武田氏は更に「この歌に於いて神は善意の方面を示して、守護神としての役を演じてゐる。故にその修飾語なる玉ちはふの語を、ちはやぶると縁あるやうに説くに及ばぬ」とし、又「男神も許し給ひ、女神も千羽日給ひて……」(萬葉九ノ2668)といふ歌に關しては「これ神の和靈の發動を表現するものであつて、かの靈ちはふと同種の、神の善意的なる威力を語るものである。」とし、「たゞ、ちはやぶる神の荒き發動を意味するに對して、靈ちはふのなごやかなる心持であることを見る」と斷定して居られる。

併しこゝに和靈の發動が善意的なる威力を語ると云ふことは、一面荒靈の發動が惡意的なる威力を語り、而してそれが「ちはやぶる神の荒き發動を意味する」と受取ることが出来るが、抑も和靈を直に善意的なるものとすることが問題で、殊にもしそれに對する荒靈を惡意的と解するならば、記録に表はるゝ恐らく凡ての荒靈の事實がそれを許さないであらう。

吾々はむしろ、宗教史的一般の事實から、さういふやうに善若くは惡と云ふ如き道德的要素を讀み込むことは却つて後代的な事柄であると考へ、和魂荒魂はもとより「ちはやぶる」又は「玉ちはふ」に於いても、これに善意と云ふ道德的範疇を以てすることは、却つて古代人心理に對して誤解を生ずるものでは無いかと思ふのである。

かくて吾々は矢張「ちはやぶる」と云ふのは「靈ちはふ」又は「千羽目給」と密接なる縁故のあると云ふ以上に、むしろそれは凡て同一の意味を持ち、殊にその「はや」「はひ」「はふ」は同じ言語で、早、速、又は映など、關係するものであると考へる。

本居宣長は速と映とは異なるものとして考へ、速玉を以て映玉の意とし、速又は早と書くは皆借字にして、「玉に速早きと云ふことは由なし」と云つてをるが、併しその「はや」と云ふのは單にその近代的意味での迅速と云ふ意味に解することは出来ないから、強ち「玉に速早きと云ふことは由なし」といふことも穩當ではない。殊に本居宣長も「鶴速日」といふ條で、「速は疾く烈しく猛き意速日は即ち知波夜夫流の波夜天流と同じ言なり」といひ、又「隼人」といふ項では「絶れて敏捷く猛勇きが故に此の名あり。古言に猛きを波夜志とも登志とも云へれば、波夜と云ふに猛勇き意もあるなり」と云つてをる如く、又垂仁紀に「當麻邑有勇悍士、曰當麻騫速」とある「速」が單に迅速の意味と云ふよりも、例へば河海抄が「いちはやき」を「最強也」と解するが如く、又「俗に早り男などいふ早り」に同じことから考へても、速の古代の意味を知ることが出来る。

而して「映」の語根が、羽明玉の「羽」であり、「早」に就いては例へば鹿持雅澄が「愛しきを早敷とかけるは、早をばハとののみいひける故なるべし」と云へる如く、萬葉に於いて、早布屋師（萬葉二ノ756）など、あることから、ハが早の語根であることも知られるので、映と早とがもと／＼同一系統のものであると見ることも出来る、従つて「たまはやす」又は「はやたま」の「はや」が、その玉又は靈の働きを表はすものと云ふべく、此の意味では「玉に速早きと云ふこと」も由あることと云ふことが出来る。

かくして「ちはやぶる」と云ふのは、人にしても神にしても、その働きの猛勇マウヤウことを云ふのであつて、賀茂眞淵は既に「此辭を萬葉にはさまざま書きつれど、たゞ崇はしく荒き神てふ意なるを知るべし。さて知波夜の知は、伊知を略けり。その伊都と普通ひて、強き勢をいふが故に、伊都に稜威（一七）の字を紀には書きつ」と云つてをる。但し宣長はこれを排して、知波夜の知と稜威とは同一でないとしてをる。（一八）

もとより「ちはやぶる」といふに、「崇はしく荒き」といふ意味を含むのであるが、眞淵が更に「千弊破」といふ枕辭を以て、上つ世は荒ぶる神と、猛き人などにのみ冠らしめたるを、中つ世より轉り行きて、よし惡のわかなく、神てふ冠辭とのみなりたり。「たとひ皇神と申せど、後の世には崇り給ふ事として恐るれば、かくもなりぬべきなり。」と云つて居るのは、上田私成もこれを祖述し、田中大秀なども同じ考を擧げてをるが、これはむしろ宗教史的事實に背くものである。（一九）

而してこれは既に橘守部が「此知波夜夫流を、紀に残賊暴横惡之神、記に道速振荒振國神などある、（枕詞には非ず。其暴る勢を指して云へるなり）惡神道速ぶる條なるから、其意を以て書かれたる文字どもにこそあれ。此語意の、必ずしも然るにはあらず。そもく此ちはやぶると云ふ語は、靈スレく尊き稜威にまれ、仇なひ暴ぶる猛威にまれ、そのちはやぶる勢に向ひ難く、當りがたきに就いて云ふ語なれば、善神クセヒにつくるは其の奇靈なる御威徳を申し、惡神につくるは其強暴猛勢をいふなり。其は天神地祇を加徴と申して畏むも、靈狼虎などを加徴といひて恐るゝも、其恐れかしくむ意は同じかるが如し。又常に畏しおそろしなど云ふ語も、善惡邪正何れにもわたるにて知るべし。」といひ、又鹿持雅澄が「神代紀に残賊強暴と書けるは、事實の趣を想ひて書けるのみにて、

知波夜夫流の言の本義に、正しく當れる字にはあらず。知波夜夫流はたゞ猛く強めく謂にて、横惡^{ヒラフ}る神を云ふはさらに、不然神等のうへにも、つゞくることなり。たゞに殘賊強暴のみの意としては、たゞしき神にいひかくべきにあらず。千弊破人乎和爲跡とあるも、皇軍にそむきて、猛く烈しき人をいふなり。上代皇化に服従はざりし人を八十建、熊曾建などいひし建と同類なり。これも書紀には梟帥と書かれたれど(梟帥は賊將のことにて)多氣流は唯猛^{ウツク}勇き意の言にて、梟帥にかぎりたることにはあられども、梟帥をたけると云ふには妨げなきがごとしと云つて居る方が穩當な考方であらう。即ち賀茂真淵の説とは反對に、「ちはやぶる」といふのは、上世にこそ「よし惡のわかちなく神てふ冠辭」とし、又神の働を示したのが、中世より「荒ぶる神と猛き人などのみに冠らしめ」たので、そこには善を除いた惡の方面を特に意味するやうになつたのである。

これは又「あらぶる神」の場合にも、大體同様な結論を得るのである。既に橘守部や鹿持雅澄の説に於いて見るが如く、古事記に「道速振荒振國神」とあるところを、書紀に「殘賊強暴横惡之神」とあるが、その殘賊強暴が道速振の言の本義に正しく當つた字ではなく、此の場合の意味を以て書かれたのに過ぎないが如くに、これは又荒振國神に於いても、書紀のやうに、これを横惡之神と記すのは必ずしも「あらぶる神」の原義を示すものは無かつたのかも知れない。

尙ほ此の外にも、同一の事實に關する兩書の記事を對照すると、古事記に於いて荒夫疏神(又は荒神)とあるものが、書紀では邪神、邪鬼、惡神、晏神と云ふ如く、evil character の明瞭な記し方となり、又これを國神とし、或は凶徒とか丹敷戸畔といふ如く人間の文字となり、更に神としての敘述を全く無くした場合もある。

〔紀 本文〕

〔紀 一書〕

〔古事記〕

邪神又邪鬼(系訂一ノ四七)……………殘賊強暴横惡之神(一ノ五三)……………

道連振荒振國神(系七ノ四四)

國神(一ノ四八)……………

悪神(七ノ四五七)

鬼神(云邪神(一ノ五一)……………悪神(一ノ五九)邪神(一ノ五一)

丹敷戸畔(?) (一ノ九三)……………

荒神(七ノ六四一五)

(ナシ)

荒神(七ノ六五)

凶徒(一ノ一〇五)……………

荒夫疏神不使人(七ノ六九)

悪神(一ノ一七〇)……………

荒神(七ノ九五)

暴神蝦夷(一ノ一七〇)……………

荒夫疏神摩都樓波奴人(七ノ九八)

荒神(一ノ一七五)……………

伊服岐山之神(七ノ一〇二)

而して又、風土記や祝詞にも共に、通じて「あらぶる神」とされてをりながら、直接に邪惡を意味した文字を使用してない。これらも「あらぶる」といふ語そのものゝ原義を知るに考慮すべきことで、果してそれが如何なる内容を持つたものであつたか。今この「あらぶる」と云ふ語を、萬葉集について見ると、書紀や古事記その風土記や祝詞に見える如く、「荒ぶる神」となつてをるところは全く見ることが出来ない。「あらぶる神」といふべき場合には、多く「ちはやぶる神」として表はされてをる。而して「あらぶる」といふ語は却つて別に、専ら「疎ぶる」といふ意味に用ひられてをる。

「島の宮、まがりの池の放鳥、荒備勿行きそ、君座さすとも、」(萬葉二ノ一二)

といふ場合には、遠ざかり疎くなる意味であり、又、

「筑紫船、未だも來ねば豫め、荒振る公を見むが悲しさ」(同四ノ三五)

の荒振は「疎び荒びて、善愛クハヒからぬヒ」である。かく萬葉の限りでは、「あらぶる」といふ語は疎遠即ち疎ぶる意味に用ひられてをるが、又これを延喜式祝詞について見るに、此の方では万葉のやうな「ちはやぶる神」といふのは全くなく、「荒ぶる神」とあり、更に「あらぶる」といふ語が、神の所爲に就いて記されてをるところは、その他にも少くない。即ち

「伊須呂許比、阿禮比」(系二三ノ二六七)

「心荒比」(同上ノ二七一)

などともあるが、又

「疎備荒備來」(同上ノ二六八)

「龜備疎備來」(同上ノ二七一)

といふ如く「うとぶる」と同じ意味に並用され、殊に祝詞として寧ろ古い形式であると云ふことの出来る祈年祭(ニニ)、六月々次祭の祝詞には、右と同様な場合に、單に

「疎夫留」(同上ノ二五六、二六四)

とのみある。これらから見ても、祝詞やその他のものに見える「荒ぶる神」の「あらぶる」といふ語の原義が、

万葉に見える「あらぶる」といふ語の意味と同様なものであると見ることが出来る。

而してその「荒ぶる」といふことが「疎ぶる」と同様に、單に違さかることをのみ意味するのではないことは、「荒備來」と云ひ「疎備來」といふ言葉使ひからも知ることが出来る。畢竟「あらぶる」は「ことぶる」と共に、親しまぬこと、離反すること、善愛ぜんあいからぬことをいふのである。かく「あらぶる」ものは、自分たちに對して「背向く」もの、拮抗するもので、従つてこれを平定することを「むけ」とか「ことむけ」(言趣、言向といひ、又「やはす」(和、和平、平和)といふ。

「ことむけ」は「むけ」と同じく、背ける者を此方へ向かしむる意、此方へ向くは即ち歸服(三)の意であり、背向くもの拮抗するものと和平せしむる意である。「やはす」といふのは、「服従ふくじゆんはず荒ぶる人をも、和らぎ仕奉らしむる意」で、剛に對する柔を意味し、従つて「荒ぶる」といふ語には柔に對する剛の意味をも含むを考へることが出来る。

もとく「荒ぶるの」語根「あら」は「にき」「にこ」「なぎ」などと對立するもので、而して此の「あら」と「にき」の意味について本居宣長の云ふところは、その種々の場合を指摘してをり、従つてそれによつて大凡その語の内容を概括することが出来るやうに思ふから、今その煩を厭はずして掲げることにする。

即ち曰く、「此の和荒に、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、未だ修治を加へぬを云ふ其に對へて修治めたる物を、和某と云ふ(荒稻和稻なども是なり。此は生熟の字の意のなり。爾岐多豆と云ふ地名を、熟田津と書けり)。又物の飽きと精しきをも云ふ。強つよきと柔かなるをも云ふ。又人家などの荒るゝと饒にぎふ

と、又浪風の騒ぐを荒るといひ、靜まるを和ぐと云ふ。神の心なども荒ると云ひ和むと云ふ。さて又物の間隙の間違なるを匱しと云ひ、遠放かるを荒らげと云ひ、分れ散るをあらくと云ふ。大かた爾岐阿羅の右のくさくさを、漢字にていはゞ、生熟、精麁、疎密などに當れり。其中に疎を阿羅と云ふことは多けれども、其對に密を爾岐と云ふことは未だ思ひ得ず。爾岐波布などは是に近し。又剛柔の柔をば爾岐と云へども、其對の剛を阿羅と云へることはなし。柔の對の阿羅は強暴などの字に當れり。(三七七)記。

但し茲に、柔の對の「あら」を強暴と解するはむしろ新しい道德的觀念を讀込んだ解釋で、その古代的意思是矢張り剛にあるとせねばならない。「あら」に剛の意味があることは、万葉に屢々見える「あらしを」「ますらを」といふ言葉からも知ることが出来る。

かくして「あらぶる神」といふ場合にも、後には殊に書紀の如きには、惡神又はこれに類する文字を用ひて、その Evil god の内容を明かに持つやうになつたと雖も、その原初的形態としては、むしろ剛惡なる神、ちはやぶる神、遠荒の神、離反せる神、まつろはぬ神として自分たち人間の社會と和合しない神、拮抗する神、而して畏るべき神であるのである。

従つて荒ぶる神は直に惡神ではなく、凡有る神が何等かの意味で、剛強なる畏るべ神として即ちはやぶる神として、荒ぶる神であるとも云へる。故にそれは必ずしも人間的な寇賊のみを指すのではなく、自分たちの社會に對して拮抗する凡有るもの、即ち萬妖を指すのである。かくて古代社會に於いて、外敵の征服は單に外寇の征伐のみではなく、凡有るもの、万妖をも和平するにあるので、これは古代の記録に於いても、地方平定が常に荒ぶ

る神の平定であり、不伏の人々の征討は、むしろそれに對して從屬的に記され、而してそれは古代人の心理としては、荒ぶる神から分化して生じた新しい形であると見ることが出来る。

これらから見ても、書紀の記すところは、一方に於いては「荒ぶる」といふことの分化した、殊に惡の諸方面を示すと云ふべく、更に他方に於いては、神と人間との分化を示すものと云つてよい。

即ち原初的には外敵も邪神も共に、一の呪力を持つといふ點で、同じく荒ぶる神、ちはやぶる神であつたのが、荒神と不伏人とを並稱し、更にその荒神をも除いて人間としての外敵が現れて來たのである。

註 (一) Rivers, *Psychology and Ethnology*, P. 99.

(二) 拙稿「神聖觀念の分化」(宗教研究、新六卷四號)三四—五頁參照。

(三) 同上、四—頁參照。

(四) 拙稿「罪穢の諸相」(宗教研究新五卷五號)、一三—二頁參照。

(五) 拙稿「神聖觀念の分化」三七—八頁參照。

(六) 武田祐吉氏「神と神を祭るものとの文學」二九七及び二九五頁。

(七) 賀茂真淵「冠辭考」全集二ノ一三—二頁。

(八) 武田氏、前掲書、二九六頁。

(九) 同上、二九七頁。

(一〇) 本居宣長、「古事記傳」全集一ノ七六〇頁。

(一一) 同上、一ノ四〇五頁。

(一二) 同上、一ノ九四九頁。

- (二三) 鹿持雅澄、「萬葉集古義」二ノ一二五頁。
- (二四) 同上、五ノ五一九頁。
- (二五) 「冠辭考」全集二ノ一三三七頁。
- (二六) 「記傳」全集三ノ二〇三一頁。
- (二七) 「冠辭考」全集二ノ一三三八―九頁。
- (二八) 上田秋成「冠辭考續貂」賀茂全集二ノ一五七四頁。
- (二九) 田中大秀「土佐日記解」國文註釋叢書一ノ四八二頁。
- (三〇) 「日本書紀通釋」二ノ八〇八による。
- (三一) 「萬葉古義」二ノ一二五―六頁。
- (三二) 同上、三ノ一六五頁。
- (三三) (ありび) さいふ語、此の外に尙ほ三ヶ所出づ。(萬葉二ノ180, 十一ノ 2352, 2322)
- (三四) 武田氏、前掲書、七九頁參照。
- (三五) 「記傳」全集一ノ七二二頁。
- (三六) 「萬葉古義」七ノ五〇六頁。
- (三七) 「記傳」全集二ノ一八四六頁。

日本書紀關係文獻鈔

所謂和銅の日本紀に就て 中島悅次 國語と國文學五ノ一・二一〇
(昭和三二)一〇二

神代卷に現はれたる宇宙及び人生の思想 堀重軍 帝國文學九
ノ二二・一〇ノ三・

五・七 (明治三六ノ二一三七ノ七)

舊鈔日本書紀(推古紀・皇極紀) 大正八・三刊(博覽版)二編日本
書紀舊鈔本に就きて一冊(東京

岩崎文庫)

岩崎文庫 日本書紀舊鈔本に就きて 黒坂勝美 大正八・三刊 一冊
(東京 岩崎文庫)

○前條「舊鈔日本書紀」ノ解説書ナリ

記紀歌謠の具象性と象徴性 久松潜一 早稻田文學二六三 (昭和二
ノ一二)

記紀歌謠の形態を論ず 山口藤太郎 國語國文學四ノ六・七 (昭和二
ノ六一七)

記紀と萬葉管見 土居光知 國學院雜誌二四ノ四 (大正七ノ四)

記紀に現れた上代の道德思想 次田潤 國語と國文學四ノ一〇(昭
和二ノ一)

記紀の人類學的諸問題 西村茂次 早稻田文學二六三(昭和二ノ二二)

記紀の民俗學的諸問題 西村茂次 日本古代社會

欽明紀の佛教傳來の記事について 藤井節孝 史學雜誌三六ノ八
(大正二四ノ八)

古事記及び日本書紀の新研究 津田左右吉 大正八 八刊 一冊
(東京 岩崎文庫)

神典としての記紀二典の地位 植木直一郎 日本古典研究

上世年紀考 那珂通書 史學雜誌八ノ八九・一〇・一一 (明治三〇ノ八一
一二)

東洋史上より觀たる日本書紀 白鳥庫吉 撰述二百年紀念日本書
紀古本集影

日本紀標註 敷田年治 明治二四、四一・二二刊 二六冊(大阪 小林林之
助)

日本上古年代考 那珂通世 文ノ八・九(明治二ノ九九ノ一七八)

日本紀元考概略 橋本半 文二ノ二二(明治二ノ九九ノ二九)

日本書紀 三冊周行 日本史の研究

日本書紀撰集の由來 黒坂勝美 撰述二百年紀念日本書紀古本集影

日本書紀通釋 一冊 飯田武敏 大正一一、一二・一五、二二刊 六冊 索引
(東京 大體閣)

日本書紀傳 鈴木重胤 著 秋野藤彦 校訂 明治四三、五、四四、七刊 七
冊(東京 皇興圖書院 國學院大學出版部)

日本書紀に就きて 芳賀矢一 撰述二百年紀念日本書紀古本集影

日本書紀の異本及び注釋書 神道叢書一附錄

日本書紀千二百年紀念展覽會目錄 (大正八年五月十日於京部) 刊
一冊

日本書と日本紀と 折口信夫 史學五ノ二 (大正一五ノ五)

文化史上より見たる日本書紀 三浦周行 藝文二〇ノ九 (大正八
ノ九)

古典文學に現はれたる淨罪界

黒田正利

罪障消滅の思想信仰が、最も美しい藝術的表現を取つて現はれたのは、勿論ダンテの神曲に於てである。

この中世期的基督教にあつて重要な役割を演じてゐる Purgatorio に就いて、私は中世期の教會が教へたところ、民間に培はれた傳説の澎湃たる流を遡つて、異教文學の中に如何にその思想が成熟してゐるかを概観しようとするのである。

そこで私はまづウェルギリウスの「アイネアス叙事詩」第六歌の Nekya に觀點を置いて、其處から彼の前後に流れる淨罪思想を出来る限り展望して見たいと思ふ。そはウェルギリウスは、希臘以來の思想と中世期基督教のそれとの恰も狹江に相當してゐるからである。

「アイネアス叙事詩」の「エリュシウム」に關しては既に述べたが、順序として、Purgatorio に入る前に當つて一應その過程を見なければならぬ。アイネアスは巫女の導によつてまづ地獄に於ける罪人の呵責せられる状態を一通り見た。それより「塵埃の多き路」を通り、更らに「中間の廣場」を横斷して、拱門のあるところに達した。此處で「新鮮な水」を自ら身體に灑ぎかつ携へ來た樹枝を入口に植ゑ、かくして門の中に入ることを許された。(23) 門内は所謂地上樂園である、有ゆる、苦痛はなく、「惠福の森」であり常春の野邊である。此處には古今の勇將名士の姿が多數に見える。その彼方の綠の谷蔭では、アンキセスが「數多の閉籠められたる靈」を見守つてゐる。彼の言ふ處によると、彼等

は今や「上天の光」に昇りゆかうとするのであると。而て更にその奥まつた森には「レタエウス」*Letheus*の河が流れてゐて、此に蜂の如く群つてゐる無数の亡靈は、「運命によつて第二の肉體」^(註)が與へられるやう定つてゐるのである。次いで何故にかゝる靈が再び肉體を取るかの説明があつて、その證據として、來るべきアイネアスの子孫——羅馬諸王を、「廣き、霧の野」*in campis* ^(註)で見たと。

そこで本問題の淨罪論に歸る。前の條で、アンキセスが與へた靈魂轉生の説明は次のやうである、

「元始に、蒼穹と大地と、而て海原と月とテ、タノス星（太陽）の輝ける球とを一つの靈がそれらを内部より支へ、精神はその四肢到らぬ限なく全體の組織を震撼せしめ、而て宇宙と混交する。人類と獸類のやからをはじめ、翼もてる物の生命、大海が鏡の如き海原の下に保つてゐるかの不可思議の態形せる者はこの靈より出て來たのである。活力の源は火である、そして生命の種は神聖である、たゞ有害なる肉がそれらを妨げ

ることなく或は地につける四肢はた朽つべき體軀がそれらを痴鈍にすることさへなかつたならば。さればこの結果（靈が肉體と結合して至純の性を失ふ結果）人の恐怖と慾望、苦悶と愉悅とは生ず、彼等は光を認めず、暗き囹圄の闇の中に閉籠められる。その最後の日に於て生命が脱れ去る時にすら悲しい哉あらゆる禍はなほ去らず、肉體のあらゆる惡疫はいまだ全く取去られず。多くの汚點は、長き間に成長し、不可思議にも深く印せらるゝに到りしに相異なる。されば彼等は刑罰によつて陶冶され、古き罪惡のために懲罰を受けなくてはならぬ。ある者は四肢を張つて吊られ空なる風にさらされ、または渦卷く流に罪の汚を洗淨され、または火中にて焼かる。かくて我等は夫々その靈の試練を受く。それより廣きエリュシウムに送られ、ある少數の者はこの樂しき野に留る、幾多の日が過ぎ、時の循環全く成りて、天性の汚點は除去された靈の純なる火と天に屬す *aetherium* 感覺のみが残る。而て更に時の輪が一千歳を廻轉したる時は、神はこれら大衆を

テレの河に喚集め、そのために記憶を去り、彼等は再び蒼穹に歸り、又もや肉體に歸らんとの願を起す。」次に農耕詩^(四)にあつては、人の死後靈魂は中途に淹留することなくして、直ちに「星界に、高く上天に飛び去る」とは言つてゐるが、別に此處に叙べた轉生の思想と矛盾するものでもない。

以上言ふところに依つてウエルギリウスのプルガトリオ觀は略々つくしてゐるのである。靈魂の轉生輪廻に就いては *anima mundi* の觀念が基礎をなしてゐるのであるが、これはかつて説明したことがあるので省略する。靈魂は「火」又は天より出でてゐるのであるが、肉體と混するが故に不純となる、故にたとへ此處に見るが如き有徳の人と雖も滅罪の懲罰を受けて天に歸らなくてはならぬ、而てその靈魂は再び地上に轉生せんとする。これらの思想には、既に *Pythagoras* など古註家を初め殊に *Plotinus* ^(五) が詳細に指摘した如く、極めて古き時代のものから種々雑多の材料が流込み、それらがこの詩人の手によつて整頓驅使されてゐることを知る

而て今ノルデンの企てたやうに *Plotinus* の如き特定の文獻にこの詩の直接的材料を求めやうとはしないで、私はウエルギリウス以前の同様な文獻と比較してプルガトリオに關する一般構圖を作ることができた。満足しなければならぬ。

二

ウエルギリウスが描いたエリシウムは、ホメロス以來傳統的の樂士であることは今更いふ迄もないが、しかし彼にあつて此樂士はもはや祝福されたる靈の總べてに取つて永遠な住地ではなく、「天上の光明」に登るための一時的滞在の場所に過ぎない。甚だダンテ流の地上樂園である。即ち彼等善き^(六)靈はすべてエリシウムに送られるが、此處で二種類に分たれ、ある少數の者 *Lucifer* のみが居残つて罪障を淨め、純なる火、至純の感受性^(七)。然るに他のものは、即ち大部分は忘却の川の水を飲み、第二の肉體を取らなくてはならぬ。ウエルギリウスは諸所^(九)に吾人の住むこの現實の世界を表はすに、天 *Caelum* なる語を持つて表はしてゐるが、

これはエリユシウムがハイデースに連續し地下に在るからで、そこから見ればこの地上は尙ほ天に比すべきものである。然らば淨罪の場所は何れであるか。ウニルギリウスでは淨罪の方法は掲げてあるが、その實際の場所と光景とは見ない。但し忘却の川の所在とアンキセスの説明によつてそれはエリユシウムそのものの中に於てあることが推察できる。

今ペンダロス(一)によるとやゝこれと同様な思想が發見出来る。即ち人死するやその靈魂は直ちに下界ハイデースに行き、生前惡事を犯せるものは峻嚴にして遁るゝ能はざる刑罰を受け、善なるものはハイデースの中なる樂土に入れられ、茲に一時止り淨めを受けるのであると。

然らば *hina* *amini* (二) は何を指すのであらうか。私は譯文では假りに「霧深き」と充てゝ置いたが、元より十分の意を表はしたのではない。*hina* は「空氣」と共に「霧」又は「霧」の意をも有し、従つて「影の野」即ち「霧のなる領域」と取つただけでは満足を與へない。

そこで他の場所に用ひて而かも業々エリユシウムの一般的形容句から離れてゐる用語、「綠の森深く」(三)、又は「奥まりたる谷」(四)を想出して見る。前者はアンキセスが數多の亡靈を見てゐるところで、後者は忘却の川のある處である。此等三つの用語の間には何か關係するところはなからうか。セルヴィウスは「霧こめたる野」に對して「月天のエリユシウム」だとしてゐる。(五) 既に人の知る如く亡靈と月との關係は甚だ古く、ヘシオ

ドスによつて記されたティタノスの一族なるヘカテは月の女神である、同時に彼女は下界の神であつて死者の靈と共にうろつき、墓場の近くによく住んで居る。而てこの關係を明に言つて居るものはブリュタルコス(六)である。彼によると、肉體の死後、靈魂は分離して暫くは地上と月界との間にあるハイデースに留り、然る後善なる靈は更らに「空氣の和やかなる處へ」(七) *in ton theros* に至り此處に一定の間止り、更にエリユシウム即ち月天に登り終に太陽に登るのであると。此の説によると善靈が淨められる場所又は階段は月界を

加へるのである、そしてハイデースと直接に續くかの「和やかなる空氣」こそウェルギリウス *Virg. Georg.* を指してゐるのである。だからそれを「奧まつた谷」と見て可い。然らばセルヴイウスの解釋は、ブリュタルコスに從へば「アイリスカムプス」よりも一段上層を占めなくてはならぬ。中世期に至り、淨罪界は空中に置かれ、神曲の如きも淨罪界は我が現實の世界と分離せしめ、山頂は月天には達せざるとするもアエテル圏と大氣の間を占めてゐるのは彼此吻合するところである。なほブリュタルコスのこの淨罪の階段は、靈魂が神への歸入の階段と照應する譯であるが、これは後に譲る。

次にプラトーンに移つて見る。彼の作品では「パイドン」と「共和國」との中に引用せられた俗間の神話がある。しかしこの二種の説話にも夫々の特色があり、「パイドン」は地獄の記事に重く、エルの冥界見聞談にあつては淨罪、天堂界の記事に詳である。「パイドン」の冥府は地下であつて、大地中湖タルタロスとそれより地上に貫流する幾多の河沼とを結合したものであつ

て、甚だ廣大なるあり、水も冷熱、或は火、泥土等様様である。内オケアノス、アケロンタ、ピュリフレゲトインタ、スチュギオンを代表的のものとし、而て淨罪に關するものはアケルシアダである。アケルシアダは大なる湖であつて、此處に來る亡靈は動物に轉生し、そこは「大氣の湖」*l'Inne nera* と稱せられる、またウエルギリ *Virg. Georg.* とブリュタルコスの語とを想起せしめる。亡靈がカタルシスを受けるのも此處である。而て宗教的に神聖なる生活を遂つたものは下界に降ることなく直ちに「眞の世」——地上樂園 *the parad.* に送られるのであるから、プルガトリオはいづれにせよハイデースの連續である。

三

淨罪界の状態位置に次いで、この中で營まれる機能に就いて述べよう。淨罪界で行はれる重なる事柄は淨罪と轉生とである、前者は懲罰として現はれるが、それは地獄界に於いて見る如く單に惡に對する責罰とは趣を異にする。純なるものへ、再生への精進努力であ

る。轉生には本源の天又は神に歸るものと再び生物界に輪廻するものとの二つの種類がある、而て轉生の基礎をなす觀念は肉體に對し靈魂の不滅てふ信仰である。此處では常に道德上の善惡に對する應報以外宗教的な意義が多分に加はつてくる。

ウエルギリウスに依つて與へられた淨罪の方法は三種とする、即ち風に曝らし、水に濯ぎ、火に燒く^(二〇)。それは既にセルヴウスの示せるが如く宗教に重大な意義を持つてゐる。この三種のものは一般に清淨にするため常用の方法ではある。オルフィック、ピタゴラス教によると、風に淨めるのは翼あるものに轉生し、水に洗ふものは水中の生物に轉生するためだと言はれる。

たゞ水と火にあつてはそれが後世にあつても如何に重要な淨罪方法であるかは直ちに首肯し得られる。基督教の最も大切な聖典でありその initiation ために缺くことの出来ない洗禮は、語源にあつては「水につける」ことである、身體の一部又は全體でも良い水にひたす。だから基督は河水に全身を浸した^(二一)。それによつて彼は

イニシエイトされたのであつた。基督受洗の光景に對して最も近似せる古典文學上の事件はアフロディテの出現である^(二二)。彼女が海水にて沐浴せるとき無限の若さ——即ち永久の生命と美とを加へた^(二三)。彼女は聖浴として海水を用ひたのである。古代希臘と羅馬にあつては海水は淨める功能がありとせられ、故に海は人の惡と穢とを淨めた^(二四)。海水の一部をなす鹽も亦淨めのはたらしきをする。而てオルフィック教にあつては水は淨めのため用ひられる(及び火も同じく)のであるから、アイネアはブルガトリオに入らんとする際、清き水を身體にふりかけたのである^(二五)。

プラトーンの冥府の刑罰を見るに、「共和國」で父母を殺したアルデイアイオスは四肢を縛され、鞭打され、刺の上を引摺られ、終にタルタロスに投げやられてゐる。反之「パイドン」の懲罰はタルタロスも淨罪界も水と火によつてあり、淨罪を司るアケロンタは元より水である。此處で罪障のカタルシスをするが、大罪を犯したるものは永遠の呵責のためタルタロスに送

られる。尤も一時の激昂のため大罪を犯し、その滅罪の見込あるものは再びアケルーシアダに運ばれ、被害者の寛恕を乞ひ許されたものは滅罪の果を得たのである。いづれにしても水が懲罰の媒體であることは同様である。

最後に火に關しての宗教的傳説は餘りに豊富である。洗禮は水ばかりではない火であることもある。然しそれは燒き亡ぼすためではなく、淨きに生きんがためである。^(一七) ダンテも亦淨罪精進の最後にこれを置いた。^(一八) 精神的にも物質的に淨化するものは火である。ヘラクレスイトスにあつて、過現末を通じて恒存するものは火であり、火は萬物を生じ萬物はまた火に歸入する。火及びそれに伴ふ光（自然的又は人工的の）が宇宙を生育し、人類の精神を更生せしめるとの信仰はまたプロメテウス神話に於いて見るところである。火は破壊とは共に生成の役割を演ずる。かうした思想はやがて世末思想と新世界出現の思想と關聯して汎く流を後世に引^(一九)く、この説は今此處で述べることは止める。がたゞウ

ルギリウスが「生命の種の源は聖火なり」と言つたのは以上の思想を背景としてゐることがわかる。

四

ウェルギリウスが靈魂の轉生に就いて叙したのは、次に來るべきアイネアスの子孫を擧げるための手段に過ぎなからうが、なほ好い材料である。

彼によると、現實の世界は火即ち生命の根源が肉體と交り、その結果遲鈍になり、同情を生じる場所である。だから死はこの囹圄から逃れて自由になることである。それだけでは十分でなく、更に各自の守護者^{Genius}に導かれてカクルスを受け、然る後少數の者は一定の時期を終て全く至純な靈の「焰」^{simulacrum ignis}に歸り、大部分は過去を忘却して再び此の世に轉生する。然らば本源に相當する「火」と死後の靈と更らに轉生する靈とはたゞ輪廻してゐるのであるから、本質に於ては同一なものであるといはなければならぬ。ステイギアの渡守はこの冥府を呼ぶに「影の國」^{umbrae} ^(二〇) ^{locus} ^{umbrae} といひ、地獄にゐる者はすべてその生前の

姿を保留してゐる、彼等は動作し、物を言ひ、泣き悲む。我々の表現と全く相異はない、これはエリュシウスに於ても同じく、彼等は競技に歡び、歌舞に楽しんでゐる。⁽¹¹⁾さうした生活を營み乍ら、彼等は依然として影である、*image* である。だからアイネアスが父を三度抱擁したが、三度も腕は自分に歸つた。「輕き風の如く」「翼もてる夢」の如きものだ。かうした考へはホメーロス以來のアイドーロンと殆ど變化なく、*anima* と呼んでゐるものも亦これと同一物である。彼等は肉體そのものこそ有しないが、なほ姿と感覺とを有することに於て依然物質的であるから、更に一層純化されたものが考へられても好い筈であるが、亡靈に就いての説明はそれ以上には進んでゐない。我々の亡靈に關する觀念はまた此邊に留まる。殊にやゝ無理だと思はれるのは、これらの亡靈が既に幾百年後の姿をも具へてゐることである。

茲にやゝ明瞭を缺くのは、懲罰を受ける靈と共にゐる *Manes* であるが、恐らく「パイドン」で亡靈を導い

て裁判の場に連れて行つたかの *Tamnon* と同一物で、生前にも人間に守護神の如くに隨伴し死後も亦亡靈をして懲罰を受けしめるエゼントなのであらう。

靈魂のエスカトロジイに關して如上の思想はビンダロスにあつては一層克明に説明されてゐる、即ちこの方面で有名なオリュピア第二の歌では、死後善なる靈はまづ樂土に行き、神の前に正しき誓を守る者は涙しらぬ生を享け、更に「その魂 *Psyche* を淨くするために三倍の努力をなし、然る後ツエウスの公道によつて *Thus hodun* クロノスの塔」⁽¹²⁾、即ち眞の祝福された國に歸る。即ち一旦ハイデースの樂土に入つた者も今一度娑婆に歸り再び肉體の死を見なくてはならぬ。かくて終に最後の淨化を受けるのであるが、それは斷片に見る通りである、ベルセフォネは「古き惱の懲罰を終り」、九年の後再びその靈を呼び集めて又もや地上に送り超人的な智力と力とを有する所謂 *Heroes* とする、此のヘロエスとなつた時始めて靈の轉生輪廻は終り、眞の極樂に登るのである。前のアンキセスはこの階段に

ゐると見て好い。かく靈魂が不滅なる譯はまたウエルギリウスに於けると同様に「人の肉體は死に支配されるも、生命の姿 *Naon eidolon* は、神々より出で来るものなるが故に生存する」^(註七)、此處に生命の姿は即ち彼の所謂 *Psyche* なることが知れ、ウエルギリウスの *anima* である。かくこの詩人は吾人の *Metempsychose* は神から出でたるものなるが故に不滅だと明言した。なほこの斷片で甚だ興味あるものは、その最初の一行で「幸にして、苦難より釋き放つなる儀式の實を收め」とある儀式 *ritus* である、言ふ迄もなく神秘教へ入信のための禮典を指す。されはデメテル讚歌に「これらを見たる者は幸なる哉、されどこの聖典 *ritus Hieron* に入れられず、又與らざるものは死の闇に入るとき彼等と同じき幸を持たず」とあるによつてビンダロスの意味は明瞭になり、アイネアスがエリュシウムに入る時に「行つた儀式の意義も亦於茲了解せられる。

前に掲げた「靈は神より出づるものなるが故に云々」の句を引用して、プリユタルコス^(註八)は轉生の最後の段階

古典文學に現はれたる淨罪界

を實例(?)によつて一層詳に説明した。即ち人間の靈魂は天より來るものなるが故に再び天に歸るが、決して肉體と一緒にではない、否これと全然分離し、「あらゆる肉體的な不淨なるものを除去」したる時である。而て優れた善良なる靈魂は「その本來の性質と神の裁斷によつて」まづ人間よりヘロエスとなり、ヘロエスより *anima* となり、最後に「神秘教に於て見る如く」完全に淨められて、全然この世の名残を捨て、神に登り太陽に入る。^(註九)こゝにも神秘教の儀式が大切な條件となつてゐる。そして羅馬の建説者ロミュルスは死して一層莊嚴な姿を現し、英雄神なる彼はクァリヌスなる神となり、羅馬の保護神に歸化した。

プラトーンではタルタロスに投げ入れられる者には全然救はれないもの *Paradeisonta* がある。^(註一〇)彼等は兇惡殺人犯人で、「淨罪すべからざるもの」である、この中に涓滴を爲せるも *Helosyia* (神殿を荒し聖物を偷ひもの) が數へられてゐるのは面白い。而て「聖き生活」を送つて地上樂園に幸ひされたものゝ内、哲學のカタル

シスを受けたものゝみがよく天上の樂土に入る。彼は神祕教の儀式の代りに哲學的イニシエーションを持つて來たのに過ぎぬ。

然し轉生に關してのエルの説明は甚だ劇的な興味にみちてゐる。エルが見たところによると、天上より地下に降るものと、地下より天上に昇るものとの二種類の人々が行き違つてゐる。前者は美しく麗しき顔をし、後者は、これに反する。此處の定めに依れば、善き所業を爲し、また悪しき所業をなした者はいづれも十倍の善報若くは刑罰を受け、百年をもつて懲罰の週期とする。この數がピタゴラス教に大切な教であることは言ふ迄もない。

次に他の生物に轉生するに當り、彼等新登りの亡靈はまづ運命の女神の許に行き、抽籤によつて將來轉生すべき種類を定め、以つて責任を自分に負ひ、最後に忘却の川に浴してゐる。巧に神話を利用したものである。

以上私は代表的な文學を取つて、淨罪と轉生に關す

る古代の思想の跡を辿つて見たに過ぎない。

註 (一) Aeneidos VI. 724—751.

(二) ibid 630—636.

(三) animae, quibus altera fato corpora debentur. 713—714.

(四) Georgicon IV 219—227.

(五) Norden, Aeneis Buch VI. 殊に序論をこへ Die Quellfrage は重要な研究であるが、此處では特に Poseidonios を直接の資料としてゐる。

(六) ad caelum hincire. IV 719. かつて天々いふはわが地球上の、ちかである。

(七) VI 749—751.

(八) Sen us (747) は感覺・むしろ知覺をさすといふべきや。

(九) VI. 679—719.

(一〇) VI 705.

(一一) Pindaros, Olymp. II 5CF.

(一二) VI 887.

(一三) Penitus conuale virenti (679).

(一四) in valle reducta (703).

(一五) lectus est secundum eos qui Parent Elysiuum harenam esse circumant.

(一〇) Plutarchos, De facie in orbe lunae 28.

(一〇) Phaidon 113.

(一〇) Repudica X.

(一〇) Phaidon 113, a 5.

(一〇) ibid 114, e 2.

(一一) Omnis autem Purgatio aut per aquam fit aut per ignem aut per aerum, sicut et in sexto ait (74c); aut tacta purgant et sursum, aut aqua obluunt, aut aere ventilant, quod erat in sacris Iberi (74d) 更にパウタステイヌスが原詩を引用して次の如き説明を附加したのは注目し値する。

qui hoc opinantur nullas poenas nisi purgatorias volunt esse post mortem, ut, quoniam terris superiora sunt elementa aqua acr ignis, ex aliquo istorum mundetur per expiatorias poenas quod terrena contagione contractum est. Ciriate Dei XXI 13 神曲の地獄では風と水と火とが呵責の代表的のものであり、淨罪界廿七歌は火、卅一歌は水。なほその他中世基督教の經典では Festa 並に Pauli Apocalypsis にも見るノチが出来る。

(一二) 例へば馬太傳三ノ一。

(一三) Homeri Hymni 6. Odysseias VIII 360 ff.

(一四) J. E. Edrison, Proterogonema Chap. VI.

(一五) Euripides, Iphigenia 1193.

(一六) VI 936. (一七) 註(十一) C. D. XXI, 13 參 酌。Purgatorio XXVII 20—54.

(一八) Purgatorio 27. なほ、この章を Inferno 5 を参照するを最も興味ある暗示が得られる。

(一九) 人の住む世界は決して黄金時代ではなく、否、悲觀すべきものなる事は既にシオオトスの言ふ如く。クラクノイトスによつて萬物の流轉と火の還元が宣へられ、この流を引くエモクルス派、

ストア派、の人々は更にそれをエギンウステイアの説明に仕上げた。Cicero, Natura deorum II. 46, 118; Lucretius, Rerum natura V 339—41, II 1149—1177. ウェルギリウス① Bucolicon IV ② 如きは正しく更生の世界へのぞんだものである。

(二〇) VI 390. (二一) VI 637 ff. (二二) 113 D. Olymp. II 55—80.

(二三) Orphism の所謂「空中を飛ぶ」である。

(二四) Fragment 98.

(二五) ウェルギリウスで轉生するものは一千年間此處に止りてゐるノチを要する。

(二六) Fragment 96. (二七) Romulus.

(二八) Phaidon 113; Georgias 525g; Rep. 615. Inferno ① 刑罰も亦永遠に罪人に加へられる。

世親造三性論偈の梵藏本及びその註釋的研究 (承前)

山口益

一、三性偈譯註

三性偈軌範師世親の所造。(今は)ネパール文字にて書かれたるが、具葉無くして弘布したる、古き〔書〕なり。

文殊主に歸命す。(世尊世間主に歸命す——西藏譯)

西藏譯は題號に、指示演說等と翻譯名義集中にも譯語の出づる *nirdesa* の語を加ふ。此流傳を示す梵偈文にては *karika* が題號として存する如くであるが、これは本論偈の終に出づる論の著者を示す文章より見て、*karika* は題號中には存するものではない。由つて此三性偈の梵本の題號は單に「三性」である。

題號の上に既に梵藏二本の差異あり、又後の論偈文にも屢見ゆる如く此論偈の西藏本は大乗莊嚴經論偈二十及び三十唯識偈等に於ける如く梵藏二本の精細に一致せざるものあり、これ或は此梵本寫本の始に記されたる本論偈本流傳の由來を示す上一行偈の語る如き事情にも起因するものであらうか。

(1) 三性の名の列舉

一、〔遍〕計所執と依他と圓成實とは正に三性にして剛毅なる人々の甚深なる所知なりと説かるゝなり。

(2) 三性の名の解釋

二、緣に依つて起る義なるが故に、分別のみの法なるが故に、知らしむるものは彼れ依他起にして、知らるゝ所の如きはこれ遍計所執なり。

三、彼能く知らしむる者（依他）の知らしむるところの如きは常に無性にして、彼れ無變異性なるが故に圓成實なる自性と知るべし。

第二偈は攝大乘論所知相分、安慧註唯識三十頌註釋（梵文三九頁）、成唯識論卷八等に同様の解釋の見出さるゝことは言ふ迄もなし。

梵の *ksanti* は辭書の示す如く受動調と催起相とに於て活用すべきものであるから、依他起に於ては催起相に解釋し、遍計所執に於ては受動調に解釋した。蓋し依他起は正しく三界の心々所を示し、心は識及び表識（了別、*vijñāna*）と同義にして此表識は「識生變似義、有情我及了 *arthasatvānūvijñāyathasān prajñā*」辯中邊論、相品第三偈」と稱せられて、*ijāpiti*、*prabhāva*、として有るからである。而して *kyāpiti* の受動的活用なる遍計所執は所取能取としての依他起の顯現が愚者によつて實の所取能取の如く見らるゝ點に於て立せらるゝからである。

第三偈の上半、攝論所知相分に若眞實性、分別性永

世親造三性論偈の梵藏本及びその註釋的研究

無所有爲相（眞諦譯）と云ひ、成唯識第八に遠離前遍計所執二空所顯眞如と云ふ等と同じく見出される今偈の *ananyatāya* は安慧註唯識三十頌釋にては *ananyāya* にて示される。

(3) 三性の事體

四、その中何ものが知らしむる（依他起）なるか。虚妄分別なり。云何様に知らるゝか。（遍計所執は所取能取の）二體性なり。彼（虚妄分別依他起）に於て彼（二取）の無性なるときは、夫に由りて無二法性（なる圓成實性）あるなり。

梵本の *asatāya* は大乘莊嚴經論や辯中邊論に見らるゝ *abhūtaparikalpa* の *pari* を略し *abhūta* を *ast* にて表はしたるものであるが、西藏本の *kun-brtags* は *parikalpoita* 遍計所執を表はし *parikalpa*（分別）の普通の用語なる *kun-tu* 'dug でない。これは成唯識論卷八に「所遍計自性云何、攝大乘說、是依他起、*(gshan-gyi dhad-gi no-bo-nid-ni kun-tu brtags-par byaho)* 遍計心等所緣緣故と云ふ如く依地起を所遍計の體と

して表はしたものでないかと思ふ。

無二法性 (advayadharmata) につき所取能取の顯現を二法性として表はしたものを觀所緣緣論 (Ālambana-pariśeṣa, Journal asiatique 1929) 中に見る。

(4) 虚妄分別の事相

前第四偈に三性の事體を明したるが、その三性中第一の遍計所執は、依他起には實の所取能取の相自性として無なるに所取能取として増益したるものであり、圓成實はその増益を遮遣したる二空所顯の理であつて三性は一虚妄分別依他起の上に攝せらるゝ。

今第五偈以下第九偈まではその虚妄分別依他起の事相の詳説である。而してそれらの所説は、唯識三十頌に我法としての種々なる施設は識の轉變なりとて三の轉變 (pariṇāma) を説くところと、所旨を同じくするものありとも見らるゝ。固り詳細なる點は到底三十頌のそれに及ぶべくもないが。

五、此處に虚妄分別は何か、心なり。彼〔心〕は〔それが所取として〕分別せらるゝ如く又〔能取として〕境

を分別する如くには畢竟して無なるが故なり。

西藏譯は現存梵本と必ずしも同じき原典でなかつたものと見られる。今西藏譯によつて假にその原型を想定すれば、第四句は梵本のそれと同じく前三句に於て次の如く綴り得るか。

「vikalpo hyucyate cittaṁ yato'sat tatra kalpyate/ tac ca

yathakalpīyantas. そこには〔實には〕無なるものが分別

せられ、又夫故に境の分別せられたるが如くには眞に無なるが故に、心は〔虚妄〕分別と稱せらるゝ。と依他起の心を以て虚妄分別と云ふことは安慧註三十

唯識 (梵本三九頁) にも引用せらるゝ辯中邊論相品に虚妄分別の差別相として「三界心々所、是虚妄分別 (apitāpaurikaṣṭu cīḥarāta-trādhātakāy)」として示

され、二取の分別の無は同じく辯中邊論相品第一偈「虚妄分別有彼處無有」(adūṣṭaparikalpo'pi dravyāni

tāraṇi vāyāṇā) と云ふ第一句にても、又より詳しく

は先の第二偈下註にて言及せる辯中邊論相品第三偈の始め二句に更に第三句「此境實非有 (āśānī'bhāvāt)

nas) を合せても説明せられる。

六、因と果との體によりて彼は二種と稱せらる。阿賴耶と起(轉)と云ふ〔識〕の七種となり。

前第五偈に於ける虛妄分別依他起心の起る相を述べらるものであるから辯中邊論相品第九偈に虛妄分別の起相 (paritilaksana) を説いて「一則名緣識第二名受用」と云ふものと合せて解釋し得る。その偈の安慧註が特に注意せらるべきである。曰く、

「ekam pratyavijñānam iti vidārah / tatra ekam ityāh-
yavijñānam / sṣṣāyāi saptānāni vijñānāni hetuapratyaya-
bhāvanā heturiti pratyavijñānam / dvitīyaṃ upabhagiti
vijñānam iti saubhādhya / tasya phalanāni vakraḡeṇah /
一は緣識等。その中一とは阿賴耶識なり。諸餘七識の因緣の體なるによりて因なる故に緣識なり。第二は受用とは識と云ふ〔語を〕從屬するなり。彼〔第一〕の果と云ふ言外の餘意あり。

七、初めの心は雜染の種子の熏習によりて集められたる故に心と稱せらる。然るに第二は種々なる行相にて

起るを以てなり。

唯識二十論の初「心意識了名之差別」の下の述記に「心積集之義……積集有二、一集行相二集種子、初通諸識後唯第八」と云へるもの此偈と同じく、攝大乘論所知依分に「何因緣故亦說名心、由種々法熏習種子所積集故(玄奘譯) de yoni cih-p-hyir sams gsa-kyan lya she-m / chos-kyi lang-chags-kyi sa-bon sna-tsho-sa-mnam-kyis kun-tu bsaḡe-jald phyin-ro // 二二二」種々法」とは無性攝論によれば田種種法者謂田種種品類轉識所攝諸法であるから此攝大乘論の文は本偈の第二の種々なる行相を以て起る轉識を能熏の方より眺めて、本偈所述の如き意味を一連の文を以て述べたものと見らるゝ。

八、要約しては彼虛妄分別はこれ三種なりとも許さる。異熟相と因相と又顯現相となり。

此偈は云ふ迄もなく唯識三十頌の「異熟思量及了別境識」と云ふもの従つて轉識論の初めの果報識、執識、塵識と稱するものと同じ。

その中所謂第七識を説くに當り西藏譯の我執と譯せるに梵文にては *nimitika* と云ふ。こは *naita + ka* なる、單に *naita* を抽象化して表はしたるものとも見るべく或は辭書に示す語例の如く因によりて生ぜられる (*nimitajanya*) 果とも見らるゝのであるが今とはとにかく前者によりて譯出することゝ致した次第である。此解釋は攝大乘論の「意有二種、一能與彼生次第緣依故、先滅識爲意、又以識生依止爲意」(眞諦譯)がその釋論によれば阿黎那識以外に別體にあるのでないとするから、これ所謂第七識が因相の義たる類文として認め得るであらう。而して西藏譯の「我執」は是れ正しく攝大乘論所説の「二有染汚意、與四煩惱恒相應」云々によりて解釋せらるゝものである。成唯識論卷五にも「別有第七末那恒審思量、正名以爲意、已滅〔意識〕身無開後起識道後識依之生似現意依止故立意名」と云つて慈恩宗の立場から彼攝大乘論文に對する解釋をなしてとにかく意の上にかゝる二義あることを認めて居る。

然らば *naitika* = *nimitajanya* と解釋する場合を見るに此は三十唯識論の第二能變に「依彼轉 (*adāpīya* *pratyate*)」と云ふものそれであり、彼なる阿賴耶識を *naitika* として起れるもの即ち第七末那識で、このときは西藏譯の「我執」と云ふものが思量に相當し、梵藏二つの云ふところが第七識を所依の方面と所緣のそれとから解釋するものと認め得る但この場合は第一の異熟相も第三の顯現相もそれと同じき語源的解釋に由らねばならぬのであらうが、その異熟相とは安慧三十頌註釋に「善と不善との業の習氣の熟する勢力によりて引からるゝ如くに果の現成するは異熟なり」と云ひ、成唯識論二にも異熟習氣爲増上緣、感第八識、酬引業力、恒相續、故立異熟名……即前異熟(第八識)及異熟生名異熟果」とてこの異熟とは異熟習氣なる因によりて起されたる異熟果(依主釋)であり、第三の *prādhānīya* も「識轉似塵更成六種識(轉識論)の解釋の如く、六識は本識が塵に似て顯現するより生ぜるものとして解釋

せらるゝのである。pradhāna は阿頼耶識の所縁なる不可知の處の了別なる處の了別を解釋する調伏天 (Virtudera) 註に「gnas-kyi mun-par tib-pa-ni gnas-kyi

nam-pa dan gnas-en sru-ta 處の了別は處の相及處としての顯現」云ふやうに vāṅmūl の異名であるが、こゝの第八偈に pradhāna を用ひたる點は上所引の轉識論の所述と傾向を同じくするものと見られる。

九、初めなるは彼異熟を體とするものにして根本識と稱せられ、餘は所見を能見すると思量することによりて起る故に轉識「と稱せらるゝ」なり。

所見を能見すると云ふは眼識を示し、固り所知を能知する第六意識迄を含むべきもので成唯識論五に出づる前六識を「名色識乃至法識、隨境立名順識義」と云ふ如き場合とその意を同じくする。

to reflect to consider 等の意味ある mi より來れる mi には manana 思量と同義に用ひられてあるのであらう。

(5) 三性の有無相と染淨相

世親造三性論偈の梵藏本及びその註釋的研究

一〇、有と無との故に、二と一との故に、及び雜染清淨の相の差別の故に、諸「三性」には甚深義有りと言ふかたたり。

本偈は以下第十七偈までの所說の要項を列記する總偈とも稱せらるべきもので以下正しく一一、一二、一三の三偈を以ては三性の有無相を示し、一四、一五、一六の三偈によつて二と一との相を示し、第一七偈を以て三性の雜染と清淨とを述べるのである。一一、有性として取らるゝものは彼れ正に畢竟じて無なり。されば計所執なる自性は有無の相なりと謂はれたり。

有性として取るとは所取と能取と「有とする」執着 (grāhya-grāhakaśhivya) であり、辯中邊論相品第一三偈下註に「云何非有、無二有故」を述記して「此徵無也答非有、能所二取名爲二有。無此二有、故說爲無」と解釋せるは又能く本偈と同じき意趣にあるものである。

一二、亂事としては有り、「されど」所題現の如きもの

は「自性として」有るにあらす。故に依他起は有無の相なりと謂はれたり。

大乘莊嚴經論述求品 (Dharmaparyagṛahitā) 梵本及西藏本の第一九偈(梵五九頁)「一方に於て彼の相はそこに在り、他方に於てその體は有るにあらす。されば幻等に於て有と無とは述べらるゝなり」と云ふ。所謂「幻」には辯中邊論安慧註にも「自體としては無くとも形相を以て顯現するものは亂と稱せらる。幻の如し」(ānānāhāro na tu yadāneva prāhīnāze tad bhūtirityeṣāte māyeva)』と云ふ如く亂の喩であり、又その安慧註の説明を相合せて此大乘莊嚴經論の偈は本偈と同じき意を述ぶるものであることが認め得る。

他起の有無を述べる點に於て同じい。此梵本偈の第一句は *tadā dvayabāhārīti* であるが、西藏譯によりて上所掲の如く改む。因みに大乘莊嚴經論の漢譯に於ては偈の出し方が必ずしも梵藏本の次第と一致せざるものあり、又その意味も梵藏のその如くない場合も多々此を見ることがありて、今の二偈は漢譯本第四(畧四二三、右)所出であるが左の如く云ふ。是事彼處有 彼有體亦無 有體無有故 是故說是幻。說有二種光 而無二光體 是故說色等 有體即無體。攝大乘論所知相分にも世尊の有無常無常等の所說を三性の法の上に解釋するあり、その下の偈に於て又本偈所說の意を述ぶるものを見る。

如顯現非有 是故說爲無 (*ti-tar snāi-ja de-bhin med, de-phyir med ces byod-ja mded*) 由如是顯現是故說爲有 (*gan-phyir de-tar snāi-gyar-pu, de-phyir yod ces brid-ja mded*)

一三、二のものゝ無なると、二として無き性として有るとの故に、夫故に圓成實なる自性は有と無との相な

りと認められたり。

大乘莊嚴經論述求品第四一偈下の註(梵六五頁)に「また圓成實相は眞如なり。實に彼(眞如)は遍計所執なる一切諸法の無性なり。又その無性として有るが故に有性なり」と云ふ「遍計所執の一切諸法」とは固り所取能取二者對立の上に於ける諸法であるから此大乘莊嚴經論の註釋は本偈の意と同じい。尙辯中邊論眞實品根本眞實下に「眞實性相者有無眞實(眞諦譯)と云ふを安慧註して「有と無との眞實は圓成實相なり、一無きことの有を體とする義によりて有なり。二の無を體とする義によりて無なり *parinipannakaksanam hi sadasattvaṃ, advayaḥarāṃnakatvatī sāvraṃ, dvayābhāvāṃnakatvatī asāvraṃ ca*」と云ふも同じ。」。

前上第一一偈下にもその一分を引用したる辯中邊論相品第一三偈に空相を明す中にも「無二下有此無是二名空相(眞諦譯)と述べて居るが是れ又固り今偈と同じき意味の所述たるは言を俟たぬ。但、その偈の

世親造三性論偈の梵藏本及びその註釋的研究

世親の註釋に於て「所取能取なる二の無と彼無の有とは空の相なり」と偈の語を *hierally* に繰返へしつゝ次に「かくの如く無の體 (*abhāvasya bhāvatī*) は空性の相なりと顯示せられたり」とて無の有を別に上げてそれが特に空相と説かれたる旨を述べて居るが安慧註に於て此「無の有」を特に空相として重説したる所以を次の如く述釋して居る。曰く、

「無の有とは何か。無 (*abhāva*) の體 (*āmatva*) は有性 (*astiva*) なり。爾らずしては彼(二取)の無は法として (*bhāvataḥ*) 無なる義の故に、(所取能取なる) 二の物 (*bhāva*) が有性となるべし。さればかくの如く無の體 (*abhāvasya bhāvatī* Tih. *dhos po med-pahi ho-boṇid*) が空相なりと説かれたるなりと言へり。(彼體の語は) 物の體の相 (*bhāvatīpūksanam*) にはあらず。無 (*abhāva*) の聲は體法 (*bhāva*) を遮遣する語なれば(別に) 有(或は體 *bhāva*) の聲無くとも此義は解了せらるべきが故に(この別に設けたる) 有の聲は此處には剩餘 (*adhika*) なり。(されど) かく剩餘の加へら

れずして二〔取〕法の無なることが空相なりとのみ説かるゝときは實物としては (pradhāna) 二の無義として無なる兎角の如しと解了せられ、苦等の如く法性たり得べからず」と。

空は單に所取能取の但無に止まらずしてその無の有なる義に於て、而してその無の有とは「物有る」の義でないことを述べる點に於て能く空の眞義を證したものであると見られる。成唯識論卷八に圓成實性を説く常遠離前性の性の語の解釋に於て「性顯二空非圓成實〔眞如是空之性、非卽是空、空爲所由、如方顯故〕眞如離有離無性故〔此性言非眞如體、故致性言、深爲有用〕と言ふもこの安慧の註と同じき意味なることを知る。

扱て大乘莊嚴經論の今引用したる長行の次に「その有と無とは差別なきが故に有と無とは又平等なり」と云ひ、述求品第二〇偈下註にも「幻等にはそれら有と無との差別なしと述べらる」と云ひて有無平等一性を述べるのであるが、本論偈に於ては次下

の一四、一五、一六の三偈が正しくそれを説くものと見るべきであらう。尙本論に於てはその有無の説示並びに有無無差別一性の修道的意趣を具體的に顯説して居らないが、大乘莊嚴經論述求品第二三偈下(梵六〇眞)に述ぶる所のそれに言及することはその有無二一の解釋の爲に意味のあることと思ふ。曰く「何故に有と無との決定性と無差別とがこゝに説かるゝか。曰く、次第の如く増益と損減との邊を遮する爲に又劣乘によりて往くことを遮する爲に説かるゝなり。所以は、無の無性を知りては増益せず、有の有性を知りて損減せず。又彼二の無差別を知りて有より心動搖せず、夫故に劣乘によりて出離せず」。

一四、計所執の物には〔所取と能取との執着の〕二相あるが故に〔而も〕有と無との相としては一性なるが故に、諸愚者の計所執なる自性は二と一との體あるものと認められたり。

一五、顯現よりしては〔所取能取の〕二相なるによりて、〔然るに〕亂のみとしては一性なるが故に、依他と

謂はるゝ自性も亦二と一との體あるものと認められたり。

西藏文に於ては「顯現の部分よりしては」とあるに
よいて、若しそれによればその原本は *Pratyakṣa* と
あつたものであらう。此顯現分とは三無性論の初め
に「依他性者謂依因緣顯法自性即亂識分」と云ふ
言葉使ひに顯はるゝものと同じである。

一六、二の體の自性なるが故に、二としては無きもの
として一性相なるが故に、圓成實なる自性も二と一と
の體あるものと認められたり。

二の體とは所取能取としての顯現なる外内の諸法と
して解釋せられるから圓成實性を二の體の自性と云
ふことは彼成唯識論卷八に「二空所顯、圓滿成就、諸
法實性、名圓成實」と云ふ第三義の諸法實性なる解
釋と相應せしむべきであらうか。その時はその諸法
の實性とは實には所取能取が實體として執着せらる
ゝものでなくして、その所取能取の二としては無き
一性であると第二句の解釋せらるべきであり、これ

成唯識論の第一義なる二空所顯に相應すべきであら
う。

一七、計所執と依他起とは雜染の相ある所知なり、然
るに圓成實は清淨の相なりと説かれたり。

辯中邊論相品が虛妄分別に雜染と、空性に清淨との
二部に分たるゝことはその安慧註が明示するところ
である。虛妄分別は依他起であるがそれが所遍計と
して能遍計を豫想する立場より、相品の第一部は遍
計所執と依他起とが雜染なる本偈の初行に云ふとこ
ろと一致する。攝大乘論の所知相分に三性の雜染清
淨に關し、「阿毗達磨大經中薄伽梵說法有三種、一雜
染汚、二清淨分、三彼二分。依何密意作如是說、於
依他起自性中遍計所執自性是雜染分、圓成實性是清
淨分、即依他起是彼二分」、
と云ふて依他起を清淨分に通ぜしめてあるが、これ
は辯中邊論相品第一偈に「虛妄分別中に彼空性あり」
と云ふ立場から眺められたものである。

(6) 三性不異

一八、「遍計所執は所取能取の」不諦なる二の自性なるが故に、「圓成實は」彼「不諦なる二の」無法なる自性なるが故に、計所執なる自性として知らるべきものより、圓成實の相は異なるにあらず。

一九、「圓成實は所取能取の」二無き義の自性なるが故に、「計所執は所取能取と云ふ」二の「實には」體無き自性なるが故に、圓成實より計所執の相は異にあらずと知るべきなり。

二〇、「依他起は」所顯現の如くにては不諦の體なるが故に、「圓成實は」かく「所顯現」の如くは無なる自性なるが故に、依他起と云ふ自性より圓成實の相は異なるにあらず。

二一、「圓成實は所取能取の」二の實には無き自性なるが故に、「依他起には」所顯現の如き自性無きが故に、圓成實よりも亦依他起の相は異にあらずと知らるべきなり。

以上の四偈は西藏本の言葉使ひに従ふて讀んだまゝを記すところが多い。この三性不異の問題について

は攝大乘論の所知相分に三性一異の問題として出て居り、そこには別なる意味の取り方よりしては依他起を遍計所執とも圓成實とも名けると云ふ依他起に於て餘の二性を解釋することが説かれてあり、從つて此を虛妄分別依他起の上に餘の二性を攝する辯中邊論相品の第五偈「虛妄分別の攝相」に於て更に見ることを得るのである。安慧註梵本のその攝相を説明するところ及び調伏天の安慧三十頌釋の復註にその同じき意味を述べる點は大谷學報昭和六年の第一號に發表してあるから今こゝに此を再掲することを略するが、その意は「虛妄分別は他なる因縁に依るかから依他であり、その依他自らは所取能取の相として實に無であるが、所取能取が顯現せる故に遍計所執である。その同じき依他起が又所取能取と離れた相は圓成實であるから虛妄分別の上に三性は攝せられる」と云ふのである。今上に掲げる四偈の初「二偈は遍計所執と圓成實との不異を、後二偈は依他と圓成實との不異を説くものであつて右の攝大乘論や辯

中邊論相攝攝相の如く依他と遍計所執との相攝を述べては居らないが、攝大乘論のその下の世親釋に「識以能分別爲性、能分別必從所分別生、依他性卽是所分別、爲分別生因、卽是分別緣、依他性有兩義、若談識體從種子生、自屬依他性、若談變異爲色等相貌此屬分別性」と云ふに由れば能所の分別相攝し、今は能分別所分別その各々の方面から圓成實との不異を談じたものと認めらるゝ。蓋し前上第一七偈に於て染淨分別に就いて染を遍計所執と依他起とに淨を圓成實に配して解釋したるその染淨の相隔異するに非ざることを三性不異の上より眺めんとしたる爲に三性を依他の上に攝せんとする上の攝大乘論や辯中邊論とは多少別異なる意趣の上からかく能所分別が圓成實との不異を述べたものでないであらうか。

(7) 言説と悟入との次第による三性の施設

二三、諸〔三〕性の次第の差別は、言説に相關するよりする、又彼〔三性〕に悟入することに相關するよりする解了の次第（發展）の爲に述べらるゝなり。

見らるゝ如く此偈はこの第七節に攝せらるゝ事項を述べる、次の第二三、二四、二五の三偈の綱要を述べる。

二三、計所執は言説の體なり。いま一のものは能言說者の體あるものなり。而して更にいま一のものは言説を破壊する自性なりと説かるゝなり。

この偈は前偈の始めに述べる三性を言説の次第に關係して述ぶるものである。文字通りに此偈と相一致すると云ふのではないが、辯中邊論眞實品の麤細眞實の麤眞實即ち世俗諦を三性に配當して説くところをその安慧註によりて見る限り、それは慥かに本偈と相應せしめ得るのである。成唯識論卷八にもその麤眞實世俗諦を三性に配當する文は存するが、辯中邊論の述記も成唯識論の述記も共に此偈を説明するに役立つやうな註釋を有たぬ。此世俗諦下の安慧註には固り梵文寫本の存するのであるが私はまだそのところまで校訂するに至つて居らぬから、今は西藏文のみを掲ぐる。そは丹珠爾、經疏部第四八函ナル

タン版にて第八二葉りの文を適宜に抜粹して示すのである。

don med-pa-la gzuugs dan bunn-pa [dan] snam-bu shes bya-bar rnam-par bshags-pa-ni brtags-pa'i
 kun-rdsoḥ-po. ...kun-rdsoḥ-pa-ni tha-sñad-do. brtags-pa shes-bya-ba-ni brjod-pa-ṣṭe, don-med-par br-
 'jod-pa-tsan-gyis tha-sñad-du bya-ba-ni brtags-pa'i kun-rdsoḥ-po. de-bas.....brtags-pa'i kun-rdsoḥ-
 kyis kun-brtags-pa kun-rdsoḥ-kyi bden-paḥo.

rnam-par rtog-pa gar-gis gzuugs la-sogs-pa dan bunn-pa la-sogs-pa rnam-par ges-pa snan-ba-las,
 pha-rol-na med kyan' phyi-rol-na yod-pa bshin-du ji-khar rnam-par gnas-pa khar dios-pa'i no-bor
 mion-par shen-pa'i rnam-par rtog-pa de-ni ges-pa'i kun-rdsoḥ-po.....don-med-pa bshin-du don-du
 mion-par shen-nas ges-pa des tha-sñad bhdogs-pa de-ni ges-pa'i kun-rdsoḥ-ṣṭe,.....de-bas-na ges-pa'i
 kun-rdsoḥ-kyi gshan-gyi dhan kun-rdsoḥ-kyi bden-paḥo.

yoḥ-su grub-pa-ni rnam-par rtog-pa dan brjod-pa-las lhas kyan' ston-pa-'ñid dan, de-bshin-'ñid
 dan, dri-ma dan bees-pa dan, dri-ma med-pa-la-sogs-pa'i rnam-granḥ-kyis bstan-pa-na brjod-pa'i
 kun-rdsoḥ-po.....chos-kyi dbyinis brjod-du med-pa-la de-bshin-'ñid la-sogs-pa'i gnyas brjod gan-
 yin-pa de-ni brjod-pa-ṣṭe,

「外境無きに色と瓶と布との安立は假 (grūgpa'i) 世俗 外境無きに語のみによりて言説せらるゝは假世俗な
 なり……。世俗は言説なり。假 (設) とは語なり。 」。故に假世俗によりて遍計所執は世俗諦なり。

或分別によりて色等瓶等の識顯現するとき、「識を」
越えては無なりと雖も、外に在る如くそれが存する
まゝに物の自性として執着するときの彼分別は行
(*pañipatti*) 世俗なり。……外境無きに外境と執着し
て取行するによりて言説を設くるは行世俗なり。夫
故に行世俗によりて依他起は世俗諦なり。

圓成實は分別と語とより超出すると雖も空性、眞
如、有垢、無垢等の異門によりて説かるゝとき顯了
(*adhivāsanā*) 世俗なり、不可言説なる法界に於て眞如
等の聲を以て語るは顯了なり。」

圓成實が語を超出し、不可言説なりと云ふものこれ
本偈に「言説を破壊する」の意味であるは言を俟た
ぬ。

二四、先づ依他起は〔所取能取〕二の體あるものなり
と悟入せられ、それより彼〔依他起〕には二のものゝ
實には無き分別のみなる義が悟入せらるゝなり。

藏譯は「先に二の無體に入り畢りて依他起に入る。

彼〔依他起〕に於ては二のものゝ實にある無き分別

のみなればなり」とあるからその原型に於て多少の
差異ありしを想はしむ。試みに設くれば次の如きか、

devādhūvāṇanāḥ pūrvam pāvīrya paratantatī,
pāvīryate yatas tatra kalpanāṅgam asaddhāyam.

第一行に於て藏譯は「所取能取る有と執ぜらるゝ
もの眞に無なる」と云ふ第一一偈所述の如き仕方
に於て遍計所執を表はし、梵本は所取能取の執着なる
能遍計なる遍計所執を、上に所引の攝大乘論世親釋
の如き立場に於て所遍計なる依他起の上より語ら
んとしたるものと認めらるゝ。

二五、それより〔所取能取〕二無の性なる圓成實は今
悟入せらる。所以は彼〔圓成〕こそは爾時有り又無
なりと説かるればなり。

圓成が有無なることは先の第一三偈に述べられてあ
る。尙前偈より今偈の初に述べられたやうな三性悟
入の次第を説くものとしては、文字通りには一致せ
ないけれども大乘莊嚴經論述求品第四七偈（梵、六
六頁）に解脱の異門を述ぶるものを顧慮することが

出来る。曰く「菩薩は三有に係はる〔諸法に於て〕二種の無我を知り、即ち遍計所執の人無きが故に、遍計所執の法無きが故に〔増益を捨離し〕——されど〔圓成實は無にあらざると知るによりて〕一切種に於て無なるが故にはあらざして〔損減を捨離し〕——彼二種の無我を等しく〔二邊を捨離して〕悟了して、此は取のみと取るによりて眞如即ち唯表識性に入る。それより意は彼眞如即ち唯表識に住する故に彼眞如なる唯表識もまた知られず」と。

(8) 三性の無二相

二六、實にこれら三性は〔所取能取の〕二無き、得知せらるゝ無き相あるものなり。〔所取能取の執着なる遍計所執は〕眞に無きが故に、かの〔顯現せるところの〕如くには〔依他起は〕無なるが故に、〔圓成實は〕彼〔所取能取の〕體無き自性なるが故に。

本偈は前第七節の後半に三性の二無性に悟入する次第を述べたところを承けて正しく三性の無二相を總括的に述べてゐるが、以下第二十七偈以下の四偈

を以てその無二相を喩顯する、その以下四偈の總標と認むべきものであらう。

二七、呪力よりして象はその形を以て現はるゝ如く、幻もて作られたる故にそこには行相のみ有りと雖も象は一切種に於て有るにあらず。

藏本は第三句の終 *and-āra hrod* であるから此の原本にては *atrasā* の代はりに *hvasāgam* であつたのであらう。

二八、計所執の自性は象の如し。依他起はその行相の如きものなり。そこに象無なる如きはこれ圓成實と説かるゝなり。

以上の二偈は大乗莊嚴經論述求品第一五、一六偈下の註(梵、五九頁)を以て、その詳述せられたるものと認め得る。乃ち彼處に曰ふ「木片と土塊等なる亂の因相が幻の呪によりて捕へられたるときに如く、虚妄分別は依他起性と知るべし。彼幻に於て、幻所作の故に馬、象、金等の行相がそれら〔馬、象、金等〕の體として現はるゝ如く、彼虚妄分別に於て二とし

ての亂が所取及び能取として現はるゝものが遍計所執性相なりと知るべし。彼處に彼の體あらず、即ち幻所作のものに於て象性等は〔實には〕なき如く、彼依他起の上に遍計所執の二の相無きは勝義なりと説かるゝなり」と。

二九、根本心より〔所取能取の〕二體として虛妄分別はかくの如く顯現す。二は畢意じて無く、そこに行相のみ有り。

三〇、根本識は呪の如く真如は木の如しと認めらる。虛妄分別は象の行相の如く、〔所取能取の〕二は象の如しと認めらるべきなり。

大乘莊嚴經論述求品第三四偈下の註〔梵、六三頁〕は、その説相はこゝのそれと全文が文字通りに一致するものではないけれども、それがまた求唯識〔*saṃbhāraṃśāstra*〕なる意趣にあるところよりして、こゝの偈意を註するに役立つことであらう。彼處に曰ふ、「心こそ二としての顯現なりと認めらる。所取としての顯現と能取としての顯現となり。同じく彼

〔心〕こそ貪等の煩惱としての顯現又は信等の善法としての相現と認めらる。されど彼等としての顯現より他に、貪等の相ある染法又は信等の相ある善法は無し。二としての顯現より他に二の相あるもの無きが如し」と。又第二九偈の言葉を一分解釋するに役立つものは、同述求品第二五偈〔梵、六一頁〕であり、そこに「幻の象の形相を取る亂よりして〔所取と能取との〕二は説かれたり。そこに二體の如くには無なるに而も二は得知せらるゝなり」と云ふものは、遍計所執なる所取能取の體無きに *upādāhī* の依他の行相のみある點を能く證はしてゐる。

(9) 三性の知、斷、證

三一、物の眞性に通達するときは、俱時に〔三〕相の作は認めらる。次第の如く遍知と斷と得となり。

以下第三四偈までの所説をこゝに總標する。次の第三二偈は知、斷、證の詳述であり、第三三偈は無二了得なる現證の境界を再認し、第三四偈は第三三偈の事項を上第二七二八所用の喩例にて説明する。

西藏譯は第三・三四が梵本の次第と前後顛換してゐるが上の如く解せられ得る梵本の次第の方が意味に於て自然なやうに認められる。

此三性の知、斷、證は先づ瑜伽論第七四に「問三種自性幾應遍知、答一切、問幾應永斷、答一、問幾應

證得、答一」と示されてゐるが、これは又辯中邊論眞實品果因眞實の下に「遍知及永斷、證得三道諦」とあるにてその意味はより明瞭になり來る。即ち三性の修道的證述である。その下の安慧註にこれを次の如く解釋して曰ふ。

kun-brtags-pa-ni yoñs-su ges-par bya-bahi, shes-bya-ba-la, kun-brtags-pa-ni gñan-med-pa-ñid-pas de-ni yoñs-su ges-par bya-bar zad-kyi span-du med-de, med-pa-ni span-bar mi-rnñ-no.

gshan-gyi dhan-ni yoñs-su ges-par bya-ba-dan span-bahi shes-lye-ba-la, gshan-gyi dhan-ni ji-lar snan-ba de-lar med-par ges-par byahi, brtags-pa bshin-du thams-cad-kyi bdag-ñid yin-pas span-bar-bye-ba yai yin-no.
na-yin-no. las dan ñon-moñs-pa-ni dñes-pohi bdag-ñid yin-pas span-bar-bye-ba yai yin-no.

yoñs-su grub-pa-ni yoñs-su ges-par bya-ba dan thob-par miñon-sunn-du bya-bahi shes-bye-ba-la
yoñs-su grub-pa-ni dñes-po dan dñes-po med-pa-las rnam-par grol-bahi mtshan-ñid dan gñes-gyur-
pa-ñid-du yoñs-su ges-par bya shiñ, gñes-gyur-pa-ñid rnam-par grol-ba chos-kyi skur miñon-sun-
du bye-ba yin-pas stoji-pa-ñid-ni yoñs-su ges-par bye-baho jgog-pa-ni thob-par miñon-sunn-du bya-
baho.

「遍計所執は應遍知に於てと云ひ、遍計所執は畢竟無

性の故に、そは正に遍知せらるべくして斷せらるべ

きことなし。無は斷すること爾るべからざればなり。

依他起は應遍知と應斷とに於てと云ひ、依他起は顯現する如くは無なりと知らるべしと雖も、計所執の如く一切體無なりと「知らるべき」にはあらず。業と煩惱とは法の體性なれば斷ぜらるべきものなり。

圓成實は應遍知と應證得とに於てと云ひ、圓成實は無より解脫せる相と所依轉變性として遍知せらるべく、所依轉變性解脫法身として現證せらるべきが故に、空性は遍知せらるべく、滅は證得せらるべきなり。」

此説明の簡單なるものは同じく辯中邊論相品虛妄分別の攝相の安慧註にも出で、大乘莊嚴經論述求品第一三偈註(梵、五八頁)には圓成實性に對しては應證得と云はずに「*trividhya* 清淨にせらるべき」と云ひ、成唯識論卷八また三性の下に此説を出す。

三三、此處に「所取能取として増益せられたる遍計所執なる實に」無所得なるものは遍知すべきものなり。

〔依起起なる〕顯現は斷すべきものなりと説かる。然

るに〔所取能取の〕二無しと了得するときは 圓成實性の〕現證得がまたなざるなり。

此偈の説明は前偈下所引の安慧註が能くこれをする。

三三、何故なれば二を得知せざるときは二としての行相滅す。滅するが故に〔彼虛妄分別顯現なる依他起の〕圓成實は二の無なりと了達せらるなり。

西藏譯第一句の初めが *gatim* 終が *ghe* なることよりしてその原本には 三を有し、又 *anupalambha* が *anupalambha* なりしことを示すものでないであらうか。

三四、象を見ることなきときは彼〔象〕の形相滅す。幻に於て木片を見ることに行かんが如し。

此第三三、三四と同じき意味を説くものとして大乘莊嚴經論述求品第一七虛註(梵五九頁)を見る。曰く「幻にて作られたるもの、無なるとき、木等なる彼〔幻〕の因相の眞義が明らかに見らるゝ如く、所依轉變したるときは、二としての亂無きが故に虛妄

分別の眞義が知らるゝなり」

- (10) 二取を離るゝ次第及二取を捨離したる

境地

三五、相違せる知に因れるが故に、境無きに知によりて知るが故に、三知に隨起するが故に、又努力無くして解脱することゝなるが故に。

上第九節は畢竟二取を捨離することを以てその要項とする。由つて本節は二取を捨離することの次第並びに二取を捨離したる境地をも説き、以て三性説示の究竟目的を示さんとするにある。二取を離るゝの

次第としては辯中邊論相品虛妄分別入無相方便相の説く如く先づ所取を離れて以て能取の無に悟入するのであるから、本偈に於ては所取の無に悟入する義を述べるのであるが、四句の説く四個の因由に因りて諸義無義の道理を示す故に乃ち所取の無を表はすことゝなるのである。此四句の四因由が諸義の無を表はすことを、より明細に説くものは攝大乘論所知相分中の文である。漢譯よりも西藏譯の方が原文に親しい關係にあると思はれるから、此本偈の説明の爲に西藏譯の此處の文を引用するであらう。

ji-ltar-na sman- lal-bshin-du yan med-pa-ni-ldu bla she-na, beon-ldan-pdas-kwis ji-skad-du bya-ñ-chub-sems-dpah chos bshi lalai-dan-na, rnam-par rig-pa thams-cad-gyi don-med-pa khon-du chud-par hgyur-te, 1) rnam-par ges-pa mi-mthun-pajñi rgyu-mtshan-ñid ges-pas-ni, dper-na yi-dvags dan, dad-rgro dan, mi dan lha-rnams-kwis dics-po geig-la rnam-par rig-pa thar-dad-pw mthoñ-ba lha-du daiñ, 2) dmigs-pa med-pajñi rnam-par rig-pa dmigs-pas-ni, dper-na ldas-pa dan ma-hons-pa dan, rai-lam dan, gzugs-brjan dmigs-pa la-bu dan, 3) lhad-pa med-par yan phyin-ci-log med-par hgyur-ba ges-pas-ni, dan yod-na don-du dmigs-pajñi rnam-par ges-pa lhad-pa med-par de-kho-na ge-pajñi-phyir phyin-ci log med-par hgyur-ba dan, 4) ges-pa rnam-pa gsum-gyi rjes-su

mahm-par ges-pas-ni, a) hdi-ltar byai-chnb-sens-dpañ dan' bsaun-gtar-pa sems-la dbani-thob-pa-rnams-la mos-pahi dbani-gyis de-ltar don de-dag snani-pa dan, b) shi-gnas thob-pahi rnal-ñbyor-pa chos-la lhage-mñhon-la brtson-pa-rnams-la yil-la byed-pa-tsaun-du don snani-pa dan, c) rnam-par mi-rdag-pañi ye-ges thob-pa de-la gnas-pa rnams-la don thams-cad mi-smat-ño shes gsums-pa lha-bu ste, de-ltar-na ges-pa rnam-pa gsam-gyi rjes-su-mñhun-pa dan' gtar-tshigs gop-na rnams-kyis don med-par grub-pa yin-no.

「云何にして顯現しつゝあるにも拘はず而も無性と見らるべきか。曰く、世尊の説き給ひしが如し。

菩薩四法と相應するとき一切表識の無境なるを悟す。(1)相違せる識の相を知ることあるに由りてなり。例へば餓鬼と畜生と人と天とが一物に於て差別せる表識を見るが如し。(2)所縁無き表識を得ることあるによりてなり。例へば過去と未來と夢と影像を得知する如し。(3)功用無くして而も無顛倒の成ずるを知るによりてなり。即ち實境有るときは實境を緣ずる識は功用無くして眞實を知る故に無顛倒を成ずるなり。(4)三種の知に隨順して知ることあるによりてなり。所以は(a)菩薩と心に自在を得たる靜慮者とには

世親造三性論偈の梵藏本及びその註釋的研究

勝解力によりてかくの如くにそれらの境顯現す。(b)奢摩他を得たる觀行者にして法を觀察することを修するものには纔に作意するとき境顯現す。(c)無分別智を得たる者が彼〔無分別智〕に住するときは一切の境顯現せずと。されば三種知に隨順すると前の諸因とによりて外境無しと成せらるる」。

攝大乘論の第三項が本偈に於ては第四項となりてその次第前後顛換して居る。

三六、心のみと得知するによりて所知の境を得知せざる義あり、所知の境を得ること無きによりて心をも得知せざる義あるべし。

前偈に所取の無を證し今は所取の無より能取の無に

入ること辯中邊論相品虛妄分別の入無相方便相の所説と同じく、三十唯識頌の第二十八頌また此を説き、攝大乘論の前偈に引用したる文の次に彼文の意を再述する六偈ありその第六偈にまた同じき意を説く。

漢譯にては笈多共行矩等譯と眞諦譯とのみ此偈が此處にあるべきことを注意し、後の増上慧學分中に正しく此偈を見ることである。前例に従ひ西藏文を示せば曰く、

ni-tog, ye-ges rgyu-ba-ja, don kun snati-da med-pa-
yah, don med khon-du chud-par bya, de med-pas-ru
nam-nig med.

「無分別智に行く人には、凡ての境の顯現することなき故に境無なりと悟了すべし。彼(境)無きときは表識も亦無し」と。

攝大乘論に於て此偈に先行する前五偈は全く前第三五下に引用したる彼文が偈頌にて再述せられたるものであり、此第六偈は此によりて再述せらるべきことに先行する長行文無くして上げられたるものであ

るが、かく所取の無を説く先行の長行文が偈に於ては更に能取の無をも開示する第六偈を添加したところは、本論偈の第三五、三六の解釋の爲に甚だ意味のあるところと認むべきである。

三七、二を得ること無きによりて法界を得知する義あるべく、法界の得知によりて自在を得る義あるべし。三八、また具慧者が自在性を得たるときは自他の利益成就せらるゝが故に三身を體とする無上覺を獲得す。

唯識三十頌の終にも見らるゝ二取を捨離した所依轉變の境界の説示である。前第三六偈より第三七偈への説示に親しき文としては大乘莊嚴經論眞實品第八偈(梵、二四頁)を見る。曰く「心より他無しと知を以て知りてそれより又心の無性を了達す。具慧者は二の無性を了達して彼(二)を具せざる法界に住す」と。以上軌範師世親の語の著作「三性」完了。

本稿起草の間荻原雲來博士並びに本田義英氏より數々の懇切なる示教に接したり。茲に誌して謝意を表す。

(昭和六年、一月廿四日)

前號所掲の「一、梵藏本對照」中の誤植を訂正すること次の如し。S・は梵文、T・は西藏文。

世親造三性論偈の梵藏本及びその註釋的研究

一〇七

題號	S.	(誤)	(訂正)
歸敬文	S.	°svabhāvokarikā	°svabhāvakarikā
1)	S. 第一行	°nāthāyā	°nāthāyā
2)	S. 第一行	dhir ānām	dhirāṇām
	T. b	paratantro' sāu ⁽¹⁾	paratantro' sāu ⁽¹⁾
4)	S. 第二行	brtags-pa tsam	brtags-pa-tsam
	T. d	tatrādvaya°	tatrādvaya°
6)	T. c	de yis ⁽²⁾	dē-yis ⁽²⁾
7)	T. c d	shee-bya dañ	ses-bya dañ,
10)	S. 第二行	sna-ishogs-su rabtu	sna-tshogs-su, rab-tu
	T.	gabhiratā	gabhiratā
11)	S. 第一行	[11, b]	[11, b]
	T. d	grihyate yattad°	grihyate yattad° ⁽¹⁻¹⁾
12)	S. 第二行	yod dañ	yod-dañ
13)	S. 第二行	yatastona	yatastena
14)	S. 第一行	svabhāvas°	svabhāvas°
	T. c	°āikabhāvatāḥ	°āikabhāvatāḥ
15)	T. d	byis-pas	byis-pas
18)	T. d	dños, geig	dños geig
19)	T. c	mtshan-ñid-gshan	mtshan-ñid gshan
20)	T. a	brsags-pa-	brtags-pa-
21)	T. b	ji-lter	ji-ltar
23)	T. a	jiltar	ji-ltar
25)	T. d	tha-sñad	tha-sñad
27)	S. 第二行	°dag-tu-ḥaṅ	°dag-tu-ḥaṅ
29)	T. d	tatrāsti	tatrāsti
32)	S. 第二行	de-na rnam ⁽¹⁾	de-na rnam ⁽¹⁾
	註	sākṣāt°	sākṣāt°
34)	T. b	aipnagnas	nipnagnas
	c	snañ-ba ⁽²⁾	snañ-ba ⁽²⁾
33)	T. b	yoñs-grub	yoñs-grub
37)	T. a	-rram-pa	rnam-pa
38)	S. 第一行	ghis-po	gñis-po
		°prasiddhataḥ	°prasiddhataḥ

西域出土梵本法華方便品の一斷簡

本 田 義 英

屢々同一線上の問題を繰り返す事は讀者に於ても興味なきのみならず、余自身に於ても之を本意とするものではないが、併し一度問題を提出した以上その解決には最後まで責任を有すべきものであると思ふので、今一度法華方便品に於ける十如の問題に關して一新資料を提供し大方識者の批評を仰ぎ度いと思ふのである。

余が始めて十如の問題に對して疑義を提出したのは大正五年の本誌上に於てであつた、そしてその際余が世に問ふた什譯法華原本に於ける十如本文否定論に對しては漸次それを確證へ導き得るやうな資料を發見するのみであつて、反證に至つては何等確たるものを得ないのである、後偶々法華經と龍樹との關係に就て研

究を試みた際、一例證として再び十如の問題に觸れ二三注意すべき論據に基いて以前の論旨を強調し、十如本文を以て智度論第三十二卷に於ける「一々法有九種」といふ前後の文意から、元來五種法であつたものを除き、その代りに羅什が新たにその九種法を十如となして之を轉入したのであらうと考證したのであつた。

ところがその後直接間接この問題に觸れ、それぞれ独自の立場から或は反駁、或は同意、或は折衷と言つたやうにその徴々たる拙論に言及された學者を余の知る範圍に於て二三數へるに至つた、それが反駁であらうと同意であらうと余としては誠に感謝に堪えない所である。

形式に於ては間接であるが全然同意を示されたのは

布施浩岳氏である、そして氏は更に道生の法華義疏等に依り一層強く論を進められた観がある。又極めて間接ではあるが松本博士が龍樹の根本思想を考察せられた際に、法華經と智度論との關係の密接なるを論ぜられ、余が曾て指摘した智度論に於ける九種法と十如との關係にも論及せられ、法華方便品十如是の文と智度論三十二の一々法有九種の文との相似の如きも、決して偶然の暗合とは言へないであらう、若し十如是の文が羅什譯原本にあつたとすれば、智度論は必ず之に本づき書かれたものであらう、又若し此文が普譯にも無いのであるから、羅什が論の文によつて法華を補ひ解したと假定すれば、羅什は法華と中觀とを互ひに融會し得るものと解釋したものと見るべきであらう」と述べて居らるゝ、即ち之は穩健なる折衷説とも思はれるのであるが、尠くとも九種法と十如との關係の密接なる事は充分に認められて居るのであり、羅什が論の文によつて法華を補ひ解したといふ事も一の假定として之を認容して居らるゝのであるから、この問題に對

して疑義を懐いては居らるゝが併し余の想定に對する正面からの反對説ではないと信する、寧ろ或る程度まで余の想定に對して認容の態度に出て居らるゝが如く察せらる。

次に余の所論に對して正面から反駁されたのは岡敦蓮氏であつた、併し氏の論據は甚だしい異解に基くものであつて、斷じて余の所論に損傷を與へるものではなかつた。次で大野法道氏亦この問題に觸れ余の所論に「違背」する論文を發表し反駁の態度を取られた、氏は法華經と智度論、龍樹と羅什との關係に就て余と所見を異にするためか、十如本文の問題に就てそれが「直接に智度論から持ち來さるべきものでは無い、少くとも龍樹の思想に通曉したる羅什の所作では無いであらう」といふ論據に立つて居らるゝが、それは羅什が龍樹の思想に通曉して居たればこそその所作であると想像されるとなす余の見解と全然反對の立場なのである、氏は又智度論の九種法に於ける「各々相」を以て「下如」、「淺觀」と「貶」するものが龍樹の思想であり、

隨つてかくの如く「貶せらるべき」「棄却のため」の九種法を羅什が持ち來るといふ筈はないと極論して居るゝが、龍樹の思想とは果してそんなものであらうか如何、今便宜上氏の用語を用ふれば實相は綜合觀察であり、各々相は分解觀察である、併し各々相の説明を用ゐずして實相を知る事が出来るであらうか、若し龍樹がその各々相を「下如」、「淺觀」と言つたのを氏の如く字義通りに解釋し、「貶せらるべきもの」、「棄却」せらるべきものとするならば、氏が論證として引用せる智度論三十二の文「實相とは各々相の中に於て分別して實を求むるに得べからず、破すべからず、諸の過失なし云々」といふ一段は如何に解釋すべきであらうか、この文意は地水火風には堅濕熱動の相あり、その相に就て分別するにその實は遂に空に歸し求むべからず、同時にまた之を破すべからず、「不可得」、「不可破」を超越して眞實相ありと見、だからそれを「諸の過失なし」と言つたのではなからうか、氏の解釋によると「不可破、無諸過失」は無意義な文句になつて終ふ、こゝ

に別に龍樹の思想を述べやうとは思はぬが、龍樹の根本思想は言ふまでもなくその中觀說である、實相がたとへ「上如」であり「深觀」であつても、それ有り、と執するのは「下如」であり「淺觀」である、各々相がたとへ「下如」であり「淺觀」であつてもその執着から離脱すればそのまゝそれが「上如」であり「深觀」なのである、實相を離れて各々相なく、各々相を離れて實相はない、各々相に執着せるものを救はんがためには「中如」、「上如」の法を示すが、「下如」を離れて別に「中如」、「上如」が存するといふのではない、「上如」を示すに「上如」を以てする事はつまり「空」を以て「空」を説くのであつて言説なきに如かずである、然るに實際言説を離れて何等の法を説く事が出来るか、併し言説そのものは「下如」なのである、中論智度論要するにこの論旨によつて成つて居ると考へる、龍樹は決して各々相そのものを「下如」としてむやみに之を貶したのではない、それに執着するものを破せんとしたのがその主旨である、同時に又實相を「上如」

の存在として之を肯定したのでもない、各々相實相との二邊の執着を離れて眞實空の世界があると言つたのである、これ智度論前記の文の劈頭に「諸法の如に二種あり、一は各々相、二は實相なり」として兩者の不離不即的關係を示した所以であると思ふ、それ等「上如」とか「下如」とか言ふのはつまりこれ皆單に執着を中心とせる相対的立場から假りに名けたものに過ぎないと解すべきではなからうか、氏の如くその字義に拘泥する事は龍樹の思想に違つたものであると信ずる。尙ほ一言附加しておきたい事がある、今若し假りに氏の見解に隨つて法華十如の前後を見ると、綜合觀察の意なる「唯佛與佛乃能究盡諸法實相」で經文は終るべきである、たとへそれに續く文が五種法であらうとも十如であらうとも、共に分解觀察たる各々相たる點に於ては何等異趣はない、若しこの各々相が「下如」であり「貶せらる」べく「棄却」せらるべきものであるならば、その重煩にも存して相當重要な意義を有して居るこの前後の箇所亦「貶せらるべき」である、

然るに尠くとも經に於ては「貶せらるべき」性質は斷じて有して居らぬ、又この前後のみならず方便品全體に互る經意の中心は要するに般若空説と同趣で「離著」がその根本的思想である事は言ふまでもない、一乘説を強調する經品ではあるが併しその一乘に執するものをも破せんとするのがその經意である事は經自身の教ゆる所である、龍樹亦この法華經を頗る重要視し、智度論中屢々その般若空説の教義を助くるために引用して居る所であつて、そこなる經意亦論旨と決して矛盾しないのみならず、殆んど同趣たる事は何人も異議を挟む餘地はないと思ふ、實相と各々相との併説は當然なるのみならず、寧ろ無くてはならぬ説相であると信する、隨つてその一を「貶」し他をのみ支持するが如き立場は尠くとも龍樹の思想に關する限り排除せらるべきものであると信する、固とより氏の論文は大小兩乘に互る多種の經論を資料とした堂々たるものではあるが、その余に對する反對の根底は要するに龍樹思想の見方の相違に歸すると思ふ、隨つて余の所論を以て

「無理」と見らるゝのも止むを得ない所である、法華經と智度論、龍樹と羅什との關係に就て虚心に精査を加へられたなら余の所論を以てかくまで「無理」とは言へなかつたであらうと思ふ、勿論氏が九種法と十如との關係を無視して、十如を以て「分解觀察相の合成であつて、それは毘曇の學系より由來する事の可能なものである」となすのは氏の立場としては自由ではあらうが、そこには聊か條理の飛躍があるやうに感ぜざるを得ない、それはそれとして氏が十如は「それに近似する智度論の九法を俟たずして搬入せられ得る事、及び九法の意義と龍樹對羅什の關係とに察し、羅什の改定に非ざる事を論」ぜられた事に就ては、勿論諸種の資料によつての論ではあるが、併し單に十如の名目のみの相似、乃至全體として見たる同意趣の資料のみが擧げられて居るのみで、かくの如き資料ならば佛典中實に無數に存する事は余寡聞なれども聊か之を知つて居るのである、併しこの際それ等の資料は大した役目を演ずるものではないのである。又その十如の「如是」

に就ても余が智度論中に之を求めそれに負ふ所大なるべしと言つたに對し、氏は之を否定し「必ずしも其如是を取らなくとも」と言はるゝのは、余亦必ずしもその「如是」に固執するものではなく、それ以上適確なる資料さへ指示されゝば兎に角、その「如是」を以て「觀察相の冠詞として單獨に且つ極めて容易に附せられ得べきもの、否附せられたるものと思ふ」と抽象的に主張せらるゝのは一面卓見のやうではあるが、聊か大膽に過ぎた主張ではなからうか。以上法華經對智度論等の關係に就て私見に大過なしとせば、その點より「羅什が譯した妙本の原典は夙に十如に改定せられて居たと考へ」らるゝより根本的證權を示され、智度論の九法は前で十如は後と定むる事、及び其九法より十如が來たと定むる事は出來ぬ」と思はるゝ積極的資料を示し、余の説に「違背する所」を余が見る證據以上に指摘せらるゝならば、余は喜んで余の主張を撤回するであらう、切に示教を請ふ次第である。唯五種法を以て原本上十如本文よりも古形である事を是認してゐ

らるゝと思はるゝが、その點だけは余の主張と同一である事を附記しておく。

兎に角余の十如本文の考證に對する反響は大體以上の如きものである、岡氏の反駁に對しては曾て既に之に答へておいたのであつたが、大野氏に對しては今日まで禮を失して居たので今この機を利用して應答し、同時に余の所見を述べたのであるが、こゝに余はこの問題に對する余の態度に就て少しく述べておきたい、余がこの問題に疑義を挾んだのはその初め梵漢對校研究から得たのである事は言ふまでもない、併し現存梵本は勿論什譯法華の原本よりも數世紀新しい寫本であり、之によつて什譯本を批評するが如き考は之を有しなかつたのである、寧ろ什譯本によつて梵本を批評するの態度を取つて居たのであり、今日も尙ほこの態度は依然として持續して居る積りである、併し兎に角梵漢一致しない點に遭遇した場合、その不一致の點を出來得る限り明確に解釋しておく事は比較研究上に於ける一責務として當然な事である、然るに羅什譯十

如本文の前後は梵文その他一切の諸種譯本と一致しない、余がこゝに眼を投じたのも止むを得ぬ事であると思ふ、そして先づ第一に羅什譯本のその文及びその重頌と認められて居る「如是大果報、種々性相義」前後の譯文を虚心に訓解して見たのである、若しその兩句を幾百年來訓じ續けられて來たやうにその兩句を接續詞を以て連續させて意義をなすのであつたら、或はこの問題も或る程度の妥協で満足せねばならなかつたかも知れぬ、併し從來の訓解では全然意味をなさぬのであつて如何にもその前句を以て後句に對する屬格的位置にあるものと見てこそ意義あるものなる事を發見し、こゝにそれに相當する長行の文たる十如に眼を投ずるに至つたのである、そしてその十如を見ると意味全體としては別として、本文的には如何にも木に繼ぐに竹を以てしたるものなるに氣付き、諸種の資料を涉獵して遂にそれが羅什の見識に依つて元來の五種法を去り、智度論の九種法を以てこゝに之を補入せられたものと想定するに至つたものである、その際その十如本

文の劈頭に羅什が「所謂」の二字を用ゐて居る事も何等かそこに一種の暗示があるやうにすら考へたのであつた、だから余が梵藏漢諸本その他各種の註釋を資料として之を用ゐ、之を考證するに至つた事は要するに

羅什譯本それ自らの本文がかくせしめたものであると斷言して憚らぬのである、換言せば余のなせし考證の根本の第一資料は羅什譯本に於ける長行對重頌の關係それ自身であつて、他は總て第二以下の副資料と言つてもよいのである、現存梵本その他諸種の資料がどうであらうとどうであらうと、そんな事に依つて出發したのではなかつたとも言へる、唯考證の副資料として説明に使せんがために他の資料を使用したと言つてもよい、現存梵本を以て批判の標準となすが如き考は毛頭之を有しない、同時に又たとへ羅什譯本であつてもその全部が正直なる直譯ではないのであるから、その譯文に疑義が生じた場合、邪でも非でもそれを以て正當なる直譯の譯文であると主張するやうな頑迷な態度は取らない、如實にその真相を究めんとするのが余の

目的なのである、宗派的偏執を以てしてはかゝる態度や目的は理解し難いであらうがこれ亦止むを得ない所である。

さて現存梵本といふ事に就ては普通一口に「現存」と言ふが、これ決して簡單な問題ではない、固とより今日發見された種々の古寫本も一度發見された以上は事實現存するのであるから「現存」と言つても差支はないやうである、併し普通一般に謂はゆる「現存」は主として尼波羅梵本を指して居るのである、そしてその尼波羅梵本としての法華經寫本としては紀元第十一世紀のものを以て最古のものとして居る、勿論河口慧海氏が西藏で得られた梵本法華經は今より千二百年程以前のものであると言はるゝが、たとへ假りにそれを事實として見ても紀元第八世紀の寫本である、そしてその内容も形式も所謂現存尼波羅梵本と殆んど同一であつて、その本文的價值に至つては所謂尼波羅本と同一に扱つてよいものである。然るに近時西域方面に於て發見せらるゝ古寫本にあつては、羅什譯本の原

本が同一西域の一地方たる龜茲本なりしたためか、兩者の類似は實に驚くべきものがあるのである、この方面の法華古寫本斷簡に就ては歐洲の諸學者屢々之を紹介しその研究を遂げて居るのである、それ等の結果から之を見ても、羅什譯本を中心として考ふる場合、その譯文を是認し、それによつて尼波羅梵本を訂正し得る場合も決して尠少ではないのである、固とより羅什譯本は意譯を主としてゐるからその譯文と原文との一致を得ざる箇所が尠からず存する事は事實である、併し意譯だから梵本と會はないといふ早計な考から充分なる研究をも遂げないで梵本の價值を無視する態度は誠に早計である、得らるゝ限りその譯文を原本に探りたとへ一小斷簡たりとも之を看過せず仔細にその比較を試み、その結果始めて甲乙是非の解釋が下さるゝものと信ずる、始めから梵本には價值なし、各種原本、各種譯本皆悉くこれ別箇の異本なりとして看過する事は許さるべき事ではない、現存法華經諸本に就て之を見らるゝ二者全然同一本だと認めらるゝものは未だ發見さ

れないのである、若し全然同一本が發見されたならばの二者に就ては最早何等研究の必要は存しないのである、各本それぞれ異同あるによつて始めて比較研究の必要が生ずる、元來異本だからその比較を行つても無益だと主張する學者も時に存するやうであるがそれは未だ比較研究の何物であるかを知らないものゝ言であらう。而して同じく異本であつても同一系統の原本は異系統のそれよりも比較資料としてその譯文を研究すべく價值の存する事は言ふまでもない、この意味に於て羅什譯本と西域出土梵本古寫本との比較亦自ら重要である事を肯定するに足らう。

羅什譯本と西域出土梵本古寫本との關係が具體的に密接である事實は既に周知の事であらう、その密接なる關係を有する古寫本と譯本との間に異同が存する場合には、所謂現存尼波羅梵本との比較以上に精細なる研究を遂げねばならぬ事は言ふまでもない。一體十如本文を以て羅什譯本の原本に存したとなす考は、一應最も安全な考へ方と思はれるが、併しそれに對して疑

義が生じた場合、何とかその是非曲直を究めんとするに至るも當然な事であらう、そしてその所謂安全なる

考方の基調が那邊に存するかと考へると、それは所謂

現存梵本は新らしいから比較の資料にはならない、古代にあつてはその譯文に相當する原文が存したのでと

いふのがその主要なる立場であらう、勿論一應は當然

な考方ではあるが、併しそれは單に消極的な見方に過ぎない、既に前記したやうに羅什譯文それ自身がその

疑問の種を蒔き、他の一切の資料殆んど悉くがその疑問に對して積極的な論據を與へてゐるのである、こ

の積極的な疑問や論據を打ち破るだけの強硬なる資料が出現せざる限り、止むなくその疑問を支持しその

論據に住するより外に途がないと思ふ、そして又關係の密接なる同一系統の古寫本中その本文に於て一致し

ないものが存すとしたら彌々その疑問の論據が深められ、消極的な安全な考方も遂には動搖せざるを得ぬ事

にならうと思ふ、こゝに余は羅什譯本と同一とは言はぬが、同一系統の西域出土梵本古寫本中、方便品その

箇所相當する一斷簡を示して識者の批判を待ちたいと思ふ。

余先年滯歐中、前後約六ヶ月間英國に遊んだが、その際大英博物館東洋部長バーネット博士、牛津大學教授、前印度省圖書館長トーマス博士の懇篤なる紹介によつて印度省圖書館所管スタイン氏蒐集本西域出土梵本を検證した、日本出發前矢吹博士から示教を受けては居たが、その所管古寫本斷簡の夥多なるに一驚を吃したのである、斷簡中稍々形をなせるもの、又は既に整理せられたものは、それぞれ分類番號も附せられ大英博物館に藏せらるゝ事になつて居るが、當該印度省圖書館所管の分に至つては未だ充分に整理もされず、發見當時附せられたと思しき種々の番號らしきものが存するのみであつて、大小斷簡恐らく數千點に上るであらうと覺えた、幾袋かの紙袋に雜然として投入せられてゐて、同館員の一人レンドル氏の助けを受けて大體之を検證し、その内百有餘點の斷簡を強硬なる交渉の結果ポートグラフに撮る事を許されたのであつた。

その中に前記方便品その箇所に相當する一小斷簡が存するのである、表裏兩面共六行だけは相當明かに判讀する事が出来るのである。

スタイン氏がこの斷簡を何處で得たかに就てはこの斷簡には何等記する所がないが、同一袋中に納められ居る他の斷簡の二に“Purchased from Baduddin”と附記せられてゐる點から想像して、それが一九〇一年スタイン氏第一回探險の際に得たるカダリツク地方でのものであるらしく考へられる、若し然りとせばその斷簡の時代も決して新らしいものではなく、立弊旅行の當時に於て既に埋没されて居たと想像されるやうであるし、遅くも紀元五六世紀のものであらうと考へられる、併し固とより之は干闥に近く龜茲とは相當隔つて居るのではあるが、古來兩地間の交通は頻繁であつたのであるから、大體に於て同一系統のものとして見て大過は無からうと思ふ、實際干闥附近出土の他の法華梵本斷簡が羅什譯本と多く一致する事實に徴しても、如上の想像には相當の確實性が存するやうに信ぜられる。

右斷簡の書體は直立グプタ式の稍々軟かいものであつて、縦僅かに約四寸位、横はその最長の部分に於ても約八寸位の一小斷片に過ぎない、行數も明確には分らぬが少くとも七行だけは存した跟跡が見られる、材料は黃紙であつたらしく思はれるもので觸るれば破れんばかりに破損して居る。然らばその梵文の内容は如何といふに、疑もなく五種法であつて他の一切の諸本と全然一致し、斷じて十如ではない、それが尼波羅梵本と同一本文を有するから同一に價値に乏しいとはこの際輕々に言ふ事は出来ない、尼波羅梵本と羅什譯本との異同は實に甚だしいものがある事は事實であるが、併し今方便品この箇所に於て十如本文を除いて假りにそこに五種法を入れるならば譯文はその前後尼波羅梵本の文と殆んど全く同一である、唯十如の文のみの相違である、由つて余は曾て既にこの前後の譯文の原本は尼波羅梵本の文と大體同一形態のものであつたらうと想像したのであつたが、今右西域本の本文が尼波羅梵本と同趣であるといふ事は決して西域本の價値

を損するものではなくて、羅什所用の原本亦如是のものであつたらうと強く想像せしむるものがあり、余が從來想像し主張して來た論據は益々確證に近からんとする觀があるのである。これ等の論據を覆へし余の想像や主張を論破するに足る積極的資料若しくは考察の方法があるならば願くは示教せられん事を希望して止まない、そのため今正直にその斷簡の全文をこゝに羅馬字化し之を掲げて見る。

衆、1.....kaṃṣāyāṅ tasmīn tasmīn lagrān satvān prano-
cayanti malopī.....
2.....myak sambuddhāṅ api tu gaṃputā-saṃgāpari ha-
ta jān.....
3.....tadharma samavāgāḷā viridhadharma saṃpi-
akāpaka.....
4.....vadera bhāṣitāni bhavatu mahācāryap-
rāpiāṅ ca.....
5.....tasya dharmān deḡyed yān dha-
māna tathāgata.....
6.....āḅ yādriḡāḡ te dharmāḅ yallakṣe-
nāḡ ca te dha.....
衆、1.....jānāni.....cāny.....lokānāya kāṅ.....

2.....dyatcānyasān tadriḡāḅ kaṃcīḅ satvo
lo.....
3.....bhyo adhinukto ḷi ye sūhīa 7 ye capi te
lo.....
4.....no na teṣa viṣayo sū jīhāna jīhāne 8 saḡcya.....
5.....cintareḡu sugataṣya jīhānāḅ ḷa tāḡ caḷya jīhā-
tun 9 saḡc.....
6.....jīni ḡvāḡkānye teṣān pi purṅā bhavi vvaṃ cva
10.....

即ち梵本刊本で見ると第二十九頁九行目より、第三十一頁の十二行目第十偈の終りに至るまでの内容に相當する斷簡である、頭部及び左右兩側が缺損して居るためにそれを見ることが出来ず、又一々の語に就ては時に尼波羅梵本とその語尾等に於て多少の異同はあるが、先づ全同と言つてもよい程度のものである、そして今その缺損の箇所を假りに尼波羅梵本によつて補ふと殆んど完全にその本の本文全體とその文量に於ても合致するのである、加之裏「1」は第五偈前半の文、その「2」は第六偈後半の一部に相當するが、共にその最後までその文を有しないために偈の番號を見る

事が出来ないが、その第七、八、九、十の四偈に至つては明かに之を見る事が出来、それが悉く完全に尼波羅梵本と一致し、その本文も殆んど全同であつたと想像せしむるものがある、^(八)而してその表「6」が問題の箇所であつて、勿論不完全ではあるが、如何にもそれを以て十如にあてはめる事は不可能で、明かに五種法本文である事は説明するまでもない事と思ふ、そして重頌の「種々性相義」に當る箇所は裏「1」と「2」との中間で缺損して不明であるが、その偈の前半が尼波羅梵本のそれと全同であると想像せられるから、詩形上より言つてもその後半の偈が又同様であつたらうと想像する事は決して無理な事ではなからうと思ふ。

事態既に是の如しである、前記したやうに餘他の資料に依つても羅什譯十如の本文がその原本に存したと見る事は困難なのである、今又西域古寫本の出現によつて彌々その困難なるを知るのである、たとへ一步を譲つてこの西域本に疑義ありとしても、尠くとも第七世紀以前の古寫本たる點に於ては異議がなからうか

ら、兎に角その古寫本も亦譯本十如本文の原文否定論の一資料として數へる事だけは斷じて憚る所がないと思ふ。その他この問題に關する詳細なる事情や考證は曾て既に述べた所であるからこゝには述べない。

(六、二、十)

- (一) 本誌舊一ノ三、拙稿「十如本文に對する疑義」、
- (二) 本誌新一ノ二、拙稿「法華經史上に於ける龍樹」、
- (三) 本誌新六ノ六、布施氏「法華古流の研究」、
- (四) 龍谷大學論叢二九五、松本博士「中觀說に就ての一考察」、
- (五) 大正十三年十二月及翌一月中外日報參照
- (六) 本誌新二ノ三、大野氏「十如の原由に就て」、
- (七) 本誌舊二ノ七、拙稿「干闥出土梵本法華經と妙本の關係」參照、尙ほカダリツクを以て余は曾て之を西域記に於ける曷勞落迦ではないかと想定したが、之は尙ほ疑問としておいた方が穩當であらう、併じカダリツクが干闥の東方約七十哩の地點である事は言ふまでもなく、隨つて曷勞落迦と大體上同一地方であるを見る事は差支ないと思ふ。
- (八) 尼波羅梵本のそれに相當する全文をも掲げ比較に便せんと思つたのであるが、印刷上の煩を慮つて之を略する事にした、諒之。

叢林の意義と組織と特質

福 場 保 洲

一

叢林とは、現今禪宗に於て、僧堂或は専門道場と稱せられてゐる者である。禪宗獨特の修道團體である。之と多少類似する者を、近世及び現代に求めると、檀林(梅檀林)、般若林、學林、修道院、學校等をあげ得る。徳川時代の淨土宗の關東十八檀林、日蓮宗の二十檀林、最近まで存在せる何に派學林、現存する者では高野山の修道院妙心寺の専修學院等は、その好例である。此等が皆修道團體であることに異る所はないが、叢林には、他の者に比較して修道團體としての特質が顯著に現れてゐる様に思はれる。少くとも、このことは、現存の修道諸團體との比較に於ては妥當の様に思はれる。

私は、宗教團體は特に修道團體の本質は、必然共同社會的であるし又あらねばならないと思ふ。固より、教團と雖、目的、地域、外的規制等に依て基礎づけられるであらうが、それ等は團體の基礎づけとしては第二義的な者と思ふ。教團一般が、その本質に於て、何故に共同社會的であるかの討究は他の機會に譲るとして、私は、叢林の意義及び特質を明にすることに依て、それが如何なる意味に於て共同社會的であるかを明にしたいと思ふ。

二

私は、叢林とは、釋尊の正法を的に相承してゐると思惟される人格を中心とする共同的・目的々團體である」と定義し得ると思ふ。この定義は、恐く三つの方

面からの考察に依て、基礎づける必要があらう。第一は佛教に理の方面からの考察、第二は佛教史特に教團史の方面からの考察、第三は社會學の方面からの考察である。第一第二の考察は、私固より門外漢であるから、十分なる考察はなし得ない。だが、順序として、一應常識的な考察をなし、而して後社會學的考察を試みたいと思ふ。

教理方面からの考察の中心問題は、正法であらう。臨濟宗に於ては、釋尊に依て加葉尊者に付屬せられたる「正法眼藏涅槃妙心實相無相の法門」が、達磨、慧能、百丈等の諸祖師を経て臨濟禪師に至り、それが更に臨濟の子孫に依つて的に相承せられたる者を以て正法となす。その正法の内容は、經論に依て究明せられず公案に依て究明せられ、その本質は言語文字に依て表現せられず従てその傳承は以心傳心的方法に依るのみとせられる。だが、假に表現するとすれば、「一念心上の清淨光」と云ふ様な言語を以てすることが出来るであらう。禪宗の修行の目的は、自覺聖智に在るとせ

られることは、右の提言を裏書きするであらう。而てかゝる淨淨光は、人間一般に本來具足し、全宇宙に普遍的に存在するとせられる。「心法無形貫通十方」と云ふ語は、右の消息を現すであらう。

斯の如く、釋尊以後の師資相承に依る法を以て正法となすと云ふ點に於ては、曹洞宗も臨濟宗も異なる所はない。唯臨濟禪師の地位に洞山禪師を置けばよいであらう。さて、忽滑博士に依れば、洞山の法門は「寶鏡三昧」に在ると云ふ。その「寶鏡三昧」に現れてゐる法とは、認識を以ては把み得ざる「上拄天下拄地」ある者であると云ふ。而て、天を拄へ地を拄へる者なるが故に、それは宇宙に遍滿するある者と解せられる。而もそれは人に即して離れざる者、若しこの法の眞義に徹せんとすれば、ひたすら打坐實參實證するより外に道なしとせられる。而て實參實證の結果得られたる者が、祖師よりの傳承とびつたりと一致すれば、それは正しい者とせられる。

兩宗に於て正法が斯の如く解せられてゐるとすれ

ば、その根本精神に於て兩者異なる所なく、所謂師資相承が兩者に於て共に正しく行はれ來つてゐるとすれば、現在の兩教團の正法は同一本質を有する者と考へられる。而て、その正法に於ける法とは、畢竟、眞如であり正覺であるであらう。換言すると、四諦八聖道であり、中道であり、緣起の法であらう。而て、かゝる法は、釋尊の自内證に於ては、前諸佛の法であり、從て前佛より傳承せられたる者となる。從て、禪宗に於ける正法とは、前諸佛より釋尊が傳承せられ、釋尊よりその子孫が相承せる者と云ひ得るであらう。

三

叢林の原始型態を唐、北宋等の叢林に求める説があるが、此は正しくないと思ふ。私は、釋尊當時の僧伽 (Sangha) にこそ、叢林の原始型態は求められると思ふ。僧伽は、大覺者釋尊の法を欽仰する者が、その下に於て求道の生活をなさむが爲に、自然に集り來つて出來上つた團體であつた。別言すると、無爲の大道を歩む四人以上の出家の和合供任の團體であると云ふのが、

僧伽の原則であつた。その和合共任を、釋尊自身の下に行ふと云ふことは、すべての出家の欲する所であつたであらう。だが、釋尊の教化が進むにつれて、その教法に依て道を求めんとする者段々増加した。更に、僧伽の成員を出家のみに限ると云ふこともできなくなつた。この僧伽の成員の増加は、釋尊の教團の地域的擴大從て地域的中心の分化を意味する。かくして、諸所に僧伽が成立した。而て、それ等には、各々それ自體の出家行者と在家信者とがあつたらしい。かゝる僧伽が叢林と稱せられた。このことは、智度論、大乘義章、華嚴經、寶積經、增阿含經等に依て明である(織田氏「補訂佛教大辭典」、佛教大學編纂「佛教大辭彙」に依る)。後世に於ては、叢林と云へば、禪宗特有の存在である様になつたが、その原始的意義に從へば、それは必ずしも禪僧の修道團體のみに對する稱呼であるとは云へない。如何なる宗派に於てにせよ、釋尊の法が正しく傳承せられてゐる人格を中心とする集團は、或はかゝる人格の集團は、叢林と稱せられてよいと思

ふ。然るに、禪宗のかゝる集團のみ叢林と呼ばれる様になつた所以は、主としては、禪僧の正法を探求する上に於ての團體的生活様式が、釋尊時代に於ける者と類似してゐたからであらう。語弊はあるが、釋尊當時の僧伽の様式が、禪宗の修道團體に於て比較的嚴重に踏襲せられ守られて來た結果であると云へるであらう。

叢林の原始的型態斯の如しとすれば、正法を正しく具現する人格存する所には、叢林は常に存在する可能性があつたが、又事實あつたと見ねばならないが、叢林が再び明確な社會的存在となつた、別言するとある教團が叢林と稱せられる様になつたのは、支那佛教史上に於てであり、唐代に入つて禪林が獨立的地歩を占める様になつてからであつた。而てこの禪林こそ叢林に外ならない。

禪林の獨立は、百丈禪師に依て行はれた。それまでは禪林は律寺院の一別院として從屬的に存在してゐたのであるが、百丈に於ては、禪には禪獨特の思想と求

道のための生活様式と規範とがなければならぬと思惟された。こゝに禪林獨立の內的動機がある。「佛祖の道誕布」して禪による求道の欲求が社會的になつた。このことは、百丈の下に於て多くの偉傑が現れたことに依て、十分察し得る。こゝに外的動機がある。禪林獨立のかゝる機運を生み出した根本原因は、佛教の支那化に存するのであるまいか。私は、唐以前の支那佛教は教學中心の翻譯佛教であり、唐以後のものは實踐中心の支那化した佛教であるとする見解に賛成する。禪林の獨立は、この佛教支那化の最も顯著なる現れであらう。禪林の最初の規範たる百丈清規は、大乘律小乘律の長所をとり、更に當時の支那の風俗慣習を斟酌して、學衆の實際生活に適合する様に作られたものであると云はれる。かくして、唐以後の禪は、教と律とから分離し、自己獨特の境地を開拓したものと云ひ得ると思ふ。

さて、百丈に依て獨立した禪林の組織及び生活様式はどうであつたか。其は、禪師に依て作られた「百丈

清規」が現存すれば、最も明に知り得るが、現存する最古の清規は「禪苑清規」であつてその序文は百丈清規の内容を比較的よく傳へてゐるとせられるから、之に依て知るのが最も適當である。私はこゝで清規の資料としての見方を一言附加して置かねばならない。私は清規は生成し且つ構成せられたものであると思ふ。詳言すると、僧侶社會の内部に於て流れてゐた規律意識とそれに基く實踐とを、佛教獨特の戒律の立場から批判吟味して作成せられたものと思ふ。この意味に於て、叢林の研究にとつて、清規は重要な資料を提供する一つとすることができらるであらう。

四

禪苑清規序文に依る禪林の組織及び生活様式の研究は、圭室諦成氏と稻葉明堂氏に依て既に行はれてゐるが、着眼點に異なる所があるから蛇足ながら私見を記さねばならない。

一、職制と組織。

長老——「凡具道眼者有可尊之德號曰長老。」長老は

化主。長老の下に十務がある。

十務——「置十務謂之寮舍每用首領一人管多人營事令各司其局也。」十務とは五知事五頭首の原型であり、六知事六額首は之が發展せる者であらう。唐以後に於ては、五知事或は六知事は東序と稱せられ概ね對外的經濟的な事を知り、五頭首六頭首は西序と稱せられ内部的事務即ち學衆の修行を指導激勵する者である。茲に云ふ十務も亦大體同様の職位であらう。十務中に於て、其名が此序に記載されてゐる者は維那だけであるが、その職たるや禪林生活を統制する所にあつたらしい。それは、この職位が、清規を犯し禪林の求道生活を亂す者を罰する所にあつた事に依て明である。丁度現今の臨濟叢林に於ける知客に當ると思ふ。此意味に於て、維那は十務中の中心的な職位であつたらうが、形式的には他の職位と同等であつたらしい。以上に依て、長老十務學衆の關係は、單純な體統的な組織をなしてゐたと察せられる。

職制は斯の如くであつたが、學衆相互間の序列を定

める制度には、右の職制に準ずる様な階級的な者はなかつたらしい。思ふにその規準を示す者は只一つ。「所衰學衆無多少無高下盡入僧堂依夏次安排……」此の序

列の規準は、釋尊當時の叢林に於ける者と略同じ。只長老を師主として清規を嚴守して、順正なる修行をすればよかつた。實際、禪林佛教は支那化した佛教であつたが、その求道生活の理想は遠く釋尊當時の僧伽の生活にあつたと思はれる。かゝる師弟間の又弟子間の關係は、又生活の基調は、單に僧伽に於ける者に同様であるのみならず、現代の叢林に於ても亦ある程度に於て見られる所のであるのみならず、親鸞上人の教團に於ても、教義と信條とを全然異にするが聖フランシスの教團に於てすら、見出される様に思ふ。又原始的教團には一般に存する者であらう。本邦に於けるメシア教は其一例であらう。

而て、叢林のかゝる求道生活上の精神は、共同社會的精神であり、それは作務即ち普請の精神にもよく現れてゐる。「行普請法上下均力也」と云ふ學衆が平等に

勞働に従事せねばならないと云ふ規律は、この精神の現れである。「一日不作一日不食」と云ふ有名な百丈禪師の語は、右の精神を裏書きする。

二、伽藍。

方丈——長老の居住する所。

法堂——釋尊の正法を傳承せる者としての長老が法を説く所。

僧堂——學衆が坐禪する所。

此三つを以て、禪林の具備すべき伽藍となした。而てかゝる伽藍の制を設けるに際して、祇園精舎の制を標準となしたと云はれる。若し然りとすれば、此も亦、僧伽に叢林の原始型を求め得る一つの資料たり得るであらう。

三、坐禪。

修行は必ずしも坐禪工夫によらないのが、禪宗の精神であるが、然し坐禪による工夫が修行方法の中心であることは争はれない。而て序論中に於ける坐禪に就ての規律は、極めて嚴重であつて、學衆は「法に依て

住する」を忘れず、坐禪既に熟したる者も然らざる者も同様に専心坐禪工夫し、長老に自己の見解を呈し、自己をきたへねばならなかつた。

五

圭室氏に依れば、支那の禪林生活には三つの形式があつた。一は唐、北宋時代の者にして原始型、二は南宋の者にして過渡型、之は元代の者にして近代型。原始型に於ける修道生活の指導原理は坐禪であり、經濟生活の原理は化縁と作務とであつた。近代型に於ては、其等は祈禱と寺領よりの収入となつてゐる。過渡型はかゝる原始型の原理が近代型の原理に轉化する動程に悩まされたと察せられる。日本の禪林生活に於ても、同様なる三變轉を見ることができると云ふ。一は榮西道元の時代の者、二は兩師より南北朝末斯に至る迄の者、三は支那禪林と没交渉の時代の者。

嚴密に見れば、日本の叢林中には、かゝる公式的變遷を辿らない者もあつたであらう。若し然らずとすれば、現代の日本には、禪宗は全く形骸のみを残してゐ

るにすぎないであらうから。だが、大體の傾向としては、かゝる公式的變轉過程を認めねばならないであらう。

かくして、私は、叢林が支那と日本とに於て略同様な動程をとつて推移したことを認める。支那の叢林に於ては、その原始型は理想を釋尊當時の僧伽即ち眞の原始叢林に求め、此はある程度に於て實現されてゐた。日本に於ても、初期の者は、かゝる支那の原始叢林從て僧伽が模範とされ建設に努力せられた。然るに兩者共に三轉して祈禱經濟的行爲等に概ね没頭して、叢林としての全生命が失はれやうとする状態に陥つてゐた。極言すると、叢林が全く經濟團體化せんとする危険に陥つてゐた。然し翻つて思ふに、叢林の第三期の状態は、一般教團の否な一般社會の特相であつた。社會的必然のもたらした状態であつた。この意味に於て、叢林史と一般社會史經濟史特に社會型態史との比較關聯には、興味ある問題が伏在するであらう。叢林とこれをめぐる社會的環境との關聯に、價值あるテ一

マが見出せるであらう。之を考察すれば、恐く、作務及び化縁を主とする經濟生活が、祈禱及び莊園等よりの収入に依る經濟生活に轉化した根本原因を明にすることができるとであらう。又、叢林の内部組織及び對外的職制が、何故に變化したかも明になるであらう。現今の臨濟叢林中、山林叢林の經濟生活は作務中心であり、都會叢林のそれは化縁中心であることは、右の問題に對して暗示する所がある。

以上、叢林に就て、主として教理と歴史の方面から雜駁ながら考察を試みた。次には、當然の順序として支那及び日本の圭室氏の所謂第二期第三期の叢林の考察を試むべきであらう。然らざれば、歴史的考察は不完全であらう。だが、右の兩時代の叢林は、私の目してその特質とする者から非常に遠かつてゐる様に思はれる。故に、叢林の特性の考察の資料としては、間接的な者にすぎない様に思ふ。この意味に於て、甚だしい飛躍ではあるが、現代日本の叢林に就ての考察を試み、結論に入ることは大體許されるであらう。

六

現代日本に於て、僧堂或は專門道場と稱せられてゐる者が、即ち叢林に外ならない。現に約二十年前に於ては、通常叢林と稱せられ僧堂或は專門道場と稱せられる方が少かつた。恐く、僧堂なる稱呼は、叢林の缺くべからざる伽藍の一つなる僧堂が、學衆即ち大衆の意識に於て最も重要にして最も親み深い物である所から、この堂が叢林の呼び名となつたのであらう。この僧堂即ち叢林は、僧伽及び唐代の叢林の精神と生活様式とを、ある程度に於て保存してゐると思はれる。

現代日本の叢林は、極めて僅な例外を除くの外、すべて一派所屬寺院内に存する。否な、叢林即ち寺院であると云ふ方が適當であらう。その寺院は、本山塔頭寺院であるか本山々内と云ふ狭い地域外に存するかの別はあるが、一派所屬寺院であると云ふことに差異はない。而て、唐代の叢林に於て缺くべからざる伽藍は、方丈法堂僧堂の三つであつたが、現代の叢林には概ね方丈と僧堂のみあつて、法堂は概ね本山のみに存する。

この事情よりすると、形式的に云ふならば、禪林が、法堂中心の本山と僧堂中心の叢林とに分化したと云へる。然し、法堂に於て行はるべきことは方丈に於て行はれてゐるから、この意味に於て法堂は方丈に残存してゐると云へる。他方、長老即ち今日の師家の居住する所は、今は隱察と呼ばれてゐる。かゝる點から云ふと、方丈が法堂となり、方丈の代りに隱察が生れ、伽藍の稱呼に變化が生れた、即ち形式的には伽藍組織が變化したと云へるが、實質的には唐代の叢林のそれと異る所なしと云へる。

叢林の物的組織の方面たる伽藍に就ては、右の如く考へ得るが、次にその人的方面に考察を進めたい。

既に叢林が一派の所屬寺院内に存するから、叢林の長老たる師家は殆ど常にその寺院の住職である。然し、これは一派の制度上から生れる結果であつて、その寺院の住職たることが師家たるに缺ぐべからざる條件ではない。缺ぐべからざる條件にして而も最も重要な者は、法系の完全にして正しい繼承者であると云ふこ

とである。第二の條件は、修行者の説得に適任者であると云ふことである。さて、一派の僧侶にして住職ならむとする者は、その望む教師の段階に相應したる年限一年或は三年或は十何年、叢林に於て師家の柑鏡をうけねばならないと本山に依て規定されてゐる。而て、かゝる規定が叢林に雲水の集まることを促すと云ふことも争はれないが、然しこれは半面の事情である。他面に、禪の眞價を把まむとする者が、師家の風格を知り自ら集り來ると云ふ事情が存する。否な此が極めて重要な事情である。若し唯單に住職たるの資格を得やうと云ふ事情に依て雲水が集り來るとすれば、制度上必要ならざる十五年二十年の修行に堪へると云ふことはあり得ないと思ふ。この點に、叢林が純宗教團體であると云ふ特質が現れてゐると思ふ。だが、半面の事情とした點に、叢林の目的・合理的な傾向が現れてゐる。

斯の如くにして集合せる雲水即大衆の師家に對する關係及び大衆相互間の關係如何と云ふことが、次の問

題たらざるを得ない。

的々相承に依て、一器の水を一器に瀉すが如くに、法が次から次へと傳へられることを以て、宗門の全的生命として尊ぶは、禪宗としての當然の歸結である。

従て、禪宗に於ては、傳統的權威が極めて重要視せられる。傳統的權威が極めて重要視せられると云ふことは傳統的人格が極めて重要視せられると云ふことに外ならない。何故者、教祖の正法は教祖の人格に具現せられ、その正法は傳承せられ來つて現在の師家に於て具現せられてゐると思惟されるからである。而てこの師家の人格に依て、大衆の眞の人格は呼び覺まされる。修行者は、自己の全人格を師家の人格に投入し、多年日夜師家の下に於て修行することに依て、師家の人格を即ち教祖の人格を從て自己の眞人格を、換言すれば正法を見出すことが出来る。かくして、正法を即ち傳統的權威を從て傳統的人格を、正しく繼承することが出来るのである。

師家の大衆に對する地位、斯の如しとすれば、師家

は大衆の全生活を指導することになる。大衆は師家に依て、日常一舉手一投足を陶冶されることになる。眼の動し方物の言ひ方まで酷似する様になる。他方、深い感情上の連鎖も生れる。最初から師家の風格を慕ひ來れる者との間に於ては固より、然らざる者との間に於ても然り。従て、目的・合理的關係も、共同社會的關係に轉化する。かくして、一種の神と父との融合的顯現として、師家が大衆の眼に映する様になる。師弟の間に於て、全人格的一致が完成されて來る。

傳統は斯の如く重要視せられるのであるが、修行者自身の經驗も亦決して輕視することが出来ない。正法は傳承せられるが、その正法は人間の本來具する者であり、之を見出す主體は修行者自身であるからである。のみならず、かゝる修行者自身の經驗は、傳統を生かして把むからである。傳統と經驗とはかゝる關係があるから、兩者の間には矛盾衝突の生れる場合もあり得る。これは、傳統と個性の創造力、換言するとその個性の屬する社會の創造的進展と傳統との矛盾衝突に

外ならない。この矛盾衝突は、概ね辯證法的思惟と親和力とに依て解決せられるであらうが、個性の経験の方が一層力強く發揮される場合もあらう。私は、この點に、過去の禪宗に於ける宗派分裂の根本的モメントを見出し得ると思ふ。

次に、大衆相互間の關係如何と云へば、それは百丈清規に現れてゐる精神を精神としてゐると云へる。その序列は、原則的には僧堂に入るを許されたる新舊に依て定められ、その他には序列決定の原則はない。唯師家を中心とし、兄を兄とし弟を弟として、互に敬愛する修行生活をすればよい。然し、この規準は嚴重であるが爲めに、やゝもすれば、強い階級的な意識を生む動機となり易い傾向がありはしないかと思はれる。

七

叢林にはそれ自體の檀信徒及び師家の信者があつて、叢林の對外的關係とそれに伴ふ内部組織がある。

大衆の生活及び叢林の營繕等は、概ね此等の人々の力に依て支へられてゐる。固より、その生活には作務に

依て行はれてゐる自給自足的な部分も存するが、それは全經濟生活の一部分にすぎない。

かゝる外部の檀信徒に對する指導教化と内部に於ける大衆を説得陶冶すると云ふ二つの仕事は、究極は師家自身の職務であるが、然しそれ等にすべて一人の師家が當ると云ふことは困難である。そこで師家の補佐役を要する。此が即ち今日役位又は評席と稱せられる者であつて、昔の十務等に相當する。而て事實上は、この役位が純粹の修行生活外のすべての問題を處理する。その規準となる者は古格慣例であるが、重要なことは、役位が合議の上決定し、而て後師家の認許をうけると云ふことである。かゝる役位には、知客副司待者直日典座等がある。

知客——大衆の總括的指揮指導と檀信徒の應待をなす。

副司——會計一切、金錢米麥のことを司る。

待者——師家の待者であり。堂内大衆の進退につき命令許可を與へる。例ば、作務托鉢等の指揮、病僧の

療養の許可等。

直日——堂内大衆の長にして主として大衆の修行をひきたてるを職責となす。

典座——炊事一切を司る。

各役位には、後寮が設けられ、夫々に助手が置かれ、或は他の系統の特別の任務を擔當する者がその下に從屬する者がある。知客寮の下に殿司、隱待、副司寮の下に副隨。待者寮の下に園頭。直日の下に助香、助警。

次に、右の問題に關聯して、叢林に於ける經濟生活の分配方面に就て多少の考察を費さねばならない。前に述べた様に、叢林の經濟生活は、概ね一般檀信徒に依て支へられてゐる。托鉢合米布施典心供養等種々の方法が行はれてゐるが、要するに、大衆の修行自體を理解する人が叢林自體に寄せたる物に依て、支へられてゐる。而て問題は、かくして得られたる物が如何なる目的に如何なる方法に依つて、消費されてゐるかである。それは大衆の生活叢林の營繕等に費される。作務が平等であるのが原則であるから、托鉢合米等には、

叢林の意義と組織と特質

特別の事情のない限り大衆全體が出る。而て與へられる物は叢林の名に於て受けるのであるから、すべて副司に納入せられ、個人の所得とはせられない。副司に納入せられたる物は、主として叢林自體のために消費され、一部分は積みたてられ、一部分は大衆全體に鞋資として平等に分配される。

斯の如く經濟的方面に於て共同社會的特性に現れてゐる社會型態を、他に多く求めることは出来ないと思ふ。此の點から云ふと、叢林は教團に於ける家族的型態である。若し寺院を家族的型態とすれば、叢林は大家族の型態とも云へるであらう。かゝる經濟生活方面に於ける共同社會的特性は、僧伽に於ては固より、唐代の叢林に於ても現れてゐたであらう。僧伽の僧が行乞をなしたと云ふこと、百丈清規に於て作務と化縁とが經濟生活の原則とせられ作務の平等がその精神とせられたと云ふこと、此等は右の推測をある程度に可能ならしめる。

八

次に叢林と地域との關係を考察せねばならない。現今に於ては叢林の具體的象徴は一寺院であり、唐代に於ては禪林即叢林であつた。釋尊時代に於ては、僧伽の存する場所即精舎が叢林に外ならなかつた。故に、叢林に對する地域的制約を、特にあげて論ずる必要はない様に思はれる。事實私もかゝる態度を以て考察を續けて來た。然し僧伽や唐代の叢林に就ては兎も角として、現今の叢林に就ては考察すべき者が存する。

先づ宗派との關係に於ける者である。現代日本に於ては、禪宗の派は法系を中心とし派意識を土臺として、その法を正しく、完全に繼承せる一人が管長となり、その名の下に行政的技術に依り組織され統制されてゐる。然るに、かゝる法は、叢林に於て究明され傳承される。とすれば、一派に一叢林しかない場合には、一派全體に叢林を中心とする人的關係が行き渡つてゐることになる。又一派に幾叢林がある場合にも、實際は其等叢林の傳統はその派の開祖の傳統であるとすべきであるから、叢林中心の人的關係の範域と一派の範域

とは一致することになる。のみならず、叢林には、その存する寺院の所屬宗派外の者でも、掛塔することを拒まないことになつてゐる。事實上他孤の叢林に掛塔する者少くない。とすれば、叢林中心の人的關係は、全宗派の範域に擴がることになる。とすれば、叢林を以て、必ずしも一寺院内に共住求道する複數人の團體であるとは云へないことになる。

かゝる宗派との關係を捨象しても尙外に問題がある。叢林出身の人が、他の地方に行つて教線を張つた場合を考へて見る。その場合、分化獨立が生れざる限り、叢林は地域的に擴大すると見られないか。況や、その人が法を正しく完全に繼承して居りその叢林にとつて重要な人である場合には、右は一層確實は事實ではあるまいか。かゝる見地から、叢林は地域的に擴大すると思ふ。即ち、共住を以て叢林の一特相となし得ない様に思ふ。更に、大衆のある者が、制間中暫暇して行脚に出たり自坊に歸つてゐる場合にも、その人は叢林の一成員と思惟される。僧伽に於ては、原則は共

住であつたが諸方に遊行する者も亦僧伽の一員として數へられたと同様である。このことは右の提言を裏書きすると思ふ。

斯の如く、叢林は地域的に擴大すると考へられる。

だが、叢林の人的關係に於ては、人格的聯鎖が特に重要視されるから、地域的隔離は、意識に於て非常に縮小されると見られる。又かゝる廣い地域に渡る人的關係の中心は、叢林自體にある。かゝる事情の故に、叢林の社會的特性は、地域的制約を捨象しても把み得ると云へるであらう。かくして、私は、地域的制約を視點に置いて考へられる叢林をば廣義の叢林となし、一寺院に存する者をば狹義の叢林となしたいと思ふ。

最後に、叢林の構成員として、僧侶及び求道者のみをあぐ可きか、或は單なる信徒及び檀徒をもあぐ可きか。後者は、理念型に於ては不可缺の要素となつてゐないが、現實態に於ては必ずしもそうでない。

九

以上、私は、叢林に就て難駁な考察をなして來た。

最後に、以上を總括して結語としたい。

叢林の大衆は、正法を求めやうとして集會する。この意味に於て、叢林は目的社會である。然し、かゝる目的意識を起さしむる者は、正法自體である。その正法は人格に於て具現されてゐる。その人格は長老であり師家である。大衆はこの人格にひきつけられて集會し結社するに至る。故に、既に結社前に於て、大衆の心に正法の具現者としての師家に對する人格的交渉の存するを見逃し得ない。即ち大衆の心に於ては、既に結社前に於て強い同屬感の働いてゐるのを見逃し得ない。而て、これは師家に對してのみでなく、大衆相互間に於ても、弱い程度に於て同様であると云へる。かかる同屬感は、全力をつくしての日夜の共同的な求道生活に依て一層深められ、師家と大衆との間に於ては全人格的一致が完成され、大衆相互間に於ては、同じ正法同じ人格の力の下に生きる兄弟としての意識が深められて行く。既存の同屬感共同意識が、絶えざる接觸と共同生活に依て一層深められて行く。かゝる意

味に於て、叢林は共同社會である。否な、叢林の特性は、共同社會的な點にこそ存する。然し、現實に於ける叢林には、固より前述の宗派による制約や個人の打算より生れる影響があつて、目的・合理的性質が濃厚に現れてゐる様に思はれる。だが、吾々が、叢林の社會的特性を抽出するとなれば、それは共同社會的性質が本質的であり、目的・合理的性質は第二義的であるとせねばならない。かくして、私は「叢林とは釋尊の正法を的に相承してゐると思惟される人格を中心とする共同的・目的に團體である」と云はねばならないと思ふ。

六、二、六

附記。この小稿は、昨秋の社會學大會に於て述べた講演の内容を、多少修正した物であります。又現代日本の叢林に就ての考察は、臨濟宗の叢林を目安としました。尙、この小稿を草するに際し、参照した書及び論文は次の物であります。

寺院生活（日本風俗史講座、一四—一八）

圭室諸成清規を中心として觀たる作務考（禪學研究、九、十）

稻葉明堂

印度哲學研究、四

大正修正大藏經四八、諸宗部、五

禪學思想史、上

禪の研究

禪とは何ぞや

佛教概論

根本佛教

日本宗教史の研究

日本佛教文化史の研究

支那社會史研究

聖者の系統としての如來（現代佛教、五七）

佛教集團の大策（同）

宗教鬭争の因由（宗教研究、四ノ四）

隠れたる日本のメシア教（同）

親子關係と神人關係（同、二ノ五）

宋以後の佛教宗派（禪宗、三ノ五）

禪林象器箋

禪宗辭典

前掲補訂佛教大辭典、佛教大辭彙、叢林及び楢林、十八種林の部。

宇井博士

忽滑博士

鈴木大拙

同

金子大榮

姊崎博士

長沼博士

橋川 正

稻葉君山

高楠博士

神林隆淨

姊崎博士

石橋博士

加藤恒久

山内晋郷

吉利支丹史中の人名一三三

松崎 實

吉利支丹史と云つても、今は特にシュタイヘン師の吉利支丹大名記 (Father Steichen: The Christian Daimyos) に就て譯註考證を試みてゐるから、其内の比較的難解な人名若干に就て述べる。尤も吉利支丹大名記は既に二種の譯書が出版されて居り、一はギリオン師 (The Nine Villians) のもの、二は吉田小五郎氏のもの。共に改版の佛文(原版は英文)から譯したものであるが、前者は其の杜撰さに於て殆んど一讀の價値も無いと云つてよいものだが、後者は原文に忠實な點に於て、また固有名詞で判らぬものは正直に「未考」としてある點に於て、先づ安心して讀めるものである。無論それも比較的ではある。玄蕃頭を玄蕃守、常陸介を常陸守、民部大輔を民部大夫、左衛門督を左衛門守などとしてゐ

るのは、單に文字の問題で、讀者に國史の常識さへあれば大して害になる間違ひではないが、大外記清原エカタ(枝賢)に賴賢を、牧村マサハル(政治)に正春を當てたり、出羽葛西の大名木村シゲタカ(伊勢守重次(事)を重茲(木村常陸介)に同人也と註したり、秀吉の甥ヒデトシ(秀俊。關白秀次の弟、大和大納言秀長の養嗣子)やイマオージ・ドーサン(今大路道三、即ち曲直瀬正慶)を未考としたりしてゐるのは、やゝ研究の足りない憾みがある。更に慾を云へば、原書にある誤謬のうち、判り切つた間違ひは訂正して然るべきであるのに、其の儘にしてゐるのが相當ある。例へば、細川忠興の妻伽羅奢 (Gara) が天正十五年(一五八七)自ら受洗すると共に、次男センマル(千丸?)の病篤きを

以て之にも洗禮を授けてジ・アン(J. van)と名付けた、此のセンマルは後に立孝たつたかの名で呼ばれるとある記事の如き、センマルは明かに立孝ではない。第一、當時立孝はまだ生れてゐない。立孝は忠興の後妻譜田氏の子で、忠興の第四男、元和元年(一六一五)生れて、幼名は坊丸と云つた。大名記の原著者が之を次男と誤解したのは、長男忠隆が早くより隠棲し、次男興秋おきあきは元和元年大阪陣に自殺し、三男忠利が家督を嗣いだので、往々忠利を以て長男と解し易く、従つて四男立孝が次男と考へられたものであらう。次男は與五郎興秋の事で、受洗當時は恰度五六才の歳頃である。これなどは細川の系圖を見れば直ぐ判る事で、誤謬としても比較的發見し易い部類に屬する。

但し以上の如き缺陷を以て譯者を責むるは或は苛酷であらう。歐書の單純な邦譯書としては、先づ此程度で充分とせねばならぬからである。たゞ普通の歐書とは異つて、外人の書いた日本歴史である。たとひそれが吉利支丹史であり、史料は多く海外に存するとして

も、邦史と不離の關係にあるのだから、邦人が之を邦文に譯する以上は、充分國史を參考して彼此照合しなければ、邦譯書として其價値の半ばを減ずると思ふ。

吉利支丹大名記は日本基督教史として必ずしも詳密正確なものではないが、原著者が長く日本に在留した宣教師で、羅英獨佛の語に通じ且つ邦語に極めて堪能なる上、邦人の研究家と協力して日本側の傳書を參考し(其爲却つて誤謬に陥つた箇所もあるが)、相當研究を経た上で編纂したものであるから、比較的信憑するに足りるものである。それに極めて手際よく纏つてゐるから、もし其の羅馬字書きの吾國地名人名が充分に考證され、書中の誤謬が或程度まで訂正され得たとしたならば、吉利支丹史概説として最も手頃なものであらう。吉利支丹史研究の手始めとして私が數年來此書の註釋に腐心して來たのは、以上の意味からであつて、近く譯註書を上梓の豫定であるが、今は同書中比較的難解な人名若干に就て考證の結果を略記し、先學者の高教を仰ぎたい。

一、籠手田氏、一部氏

西洋側傳書に Cotendano, Ichindano として出て來るもので、共に平戸松浦家の一族、コテダ・アントニオ (Cotenda Antonio) 及び其弟イチブ・ジ・アン (Ichibu Juan) は吉利支丹傳來の初期即ち天文年間既に信徒となり、後ちアントニオの父も子も受洗して共にジエロニモ (Jerónimo) と稱し、ジエロニモの子トマス (Tomás) 及び其他の籠手田一門中若干名は後に殉教者となつたので、コテダは吉利支丹史中有名な家族であるが、コテダが籠手田、イチブが一部である事は容易に判明するものの、各人の名や經歷に就て悉しい事は判らずにゐた所、偶然籠手田家の子孫が今は男爵となつて現存してゐる事を聞き及んだので、調べて見ると、當主は男爵籠手田龍氏と云ひ、現に平戸町に居住して居ると云ふ事が判つた。それで早速手紙を出して、籠手田一門の系圖の有無を問ひ合はして見た所、龍氏は系圖の抜書を送つて來られた。但し古傳の系圖は失はれ、明治に至つて新に編纂したものと云ふから、必ずしも

正確とは云へぬが、ともかく其れによると、大體次の如くである。

初代、籠手田左衛門尉榮(法名榮昌)。松浦氏第廿二

世天翁公豊久の四男。田平の籠手田邑及び生屬の山田邑を食み、因つて籠手田氏を稱す。

二代、籠手田左衛門尉昌(安昌)、初代榮昌の子。入道して慶甫と稱す。

三代、籠手田左衛門尉安經、二代安昌の子。兵部少輔と稱す。弟某あり、一部家の養子となりし如し。

四代、籠手田左衛門尉榮(安一)、三代安經の長子。耶穌の教を信じ、之に依り追放せらる。肥後に如き、尋いで長崎に如きて伊奈佐に住し、終に死去す、時に慶長十九年(一六一四)二月六日。法名清光院道悅。平戸水向在に追廻。

五代、籠手田小右衛門安清。三代安經の次男、即ち四代安一の弟。初め出家して生月修善寺の住持となる。兄安一追放せられて後、法印公(肥

前宇式部卿法印鎮信の命に依り還俗して仕ふ。氏を桑田と改む。寛文四年(一六六四)六月十三日卒す。五代以後明治維新迄桑田を稱す。

五代の末弟某、即ち三代安經の末子、從て四代安一の末弟。中津浦糸屋(平戸島の内)を食む。耶蘇教を信じて追放せらる。

追記。藩主松浦氏の命を受け、鐵砲術修得を動機に耶蘇教徒となりしは籠手田左衛門尉安經(三代)と一部勘解由との兩人也。安經に弟某あり、これが一家の養子となりしもの如し。

以上が當主龍氏より受けた報告であるが、之を大曲記に所謂「籠手田兵部少輔殿兄弟(吉利支丹に)御成候」とある記事と照合して見ると、コテダ・アントニヨと



なほ五代安清以後桑田と改稱して明治に至つたとい

ふのは、籠手田一門から多く吉利支丹が出た事を憚つ

其弟イチブ・ジョアンとが籠手田兵部少輔安經と其弟一部勘解由とである事は、大體推定して誤りはないと思ふ。とすれば、之を基礎として前後に推し進めて行けば、アントニヨの父ジエロニモは籠手田安昌入道慶甫、アントニヨの子ジエロニモは同安一となる。がこゝに問題となるのは、パジエス(Pages)の吉利支丹史にジエロニモ(安一)の子トマス・キウニ(Thomas Kunt e.)とある人物だが、これは或は安一の末弟即ち安經の末子某の事ではないかと云ふ疑ひである。

ともかく上述籠手田家譜の所傳は、姉崎博士が其著「Concordance」に掲げられた籠手田一家の人名表と一致するものであるが、それと前記籠手田家系圖とを組み合わせるに表にして掲げる。

ての爲と思はれる。因にまた籠手田家が明治になつて男爵を授けられたのは、當主龍氏の殿父安定氏の時で、即ち安定氏は明治元年大津縣判事試補を振り出しにして、同縣判事、滋賀縣權令、同縣令、元老院議官、島根縣令、同縣知事、新潟縣知事、滋賀縣知事等に歴任し、頗る令名あり、三十一年四月官途を去り、同年五月正三位に叙し、ついで貴族院議員並びに錦鷄間祇候となる。劍道の名手を以てもまた有名であつた。三十二年四月、六十歳を以て逝去、同時に男爵を授けられたのである。

二、サワ・フランシスコ

これは耶蘇會年報中伊留滿ルイス・ダルメイダ (Don Luis d'Almeida) の一五六五年(永祿八年)十月廿五日附肥前福田浦發書翰に現れて來る人名で、無論この書翰を典據としたものであらう、Chamberlain の基督教史にも、吉利支丹大名記にも此名が記録されてゐる。特に大名記には、高山飛驒守(右近の父)及び和田惟政等の長兄で、松永久秀の臣、サワ(伊賀)の城特の主で、

サワ・モリアクと云ひ、末弟高山の乞ひを容れて吉利支丹となり、フランシスコと稱した、伊留滿アルメイダの報告に依れば、日本人としては稀に見る偉大な體格で、而も心情優に細やかな人物、アルメイダと日本人ロレンソ(Lourenço)との二人の伊留滿が彼れを訪問した時、彼れは心から歓迎し、二人は長く其時の想出を忘れ得なかつた、云々と記してある。

そこで先づサワ・モリアクなる人名を調べて見たが、全く見當がつかないので、次にはサワといふ地名を探して見た所、伊賀には同名の村邑が無い。但し澤城址と云ふのが伊勢河藝郡と大和宇陀郡との二箇所にあり、おそらく此の孰れかの誤傳であるとは判つたが、孰れとも決定出來ないので、更にアルメイダの書翰に就て調べて見た。書翰の大意を要約すれば、

『サワは都(京都)の西方二十レグワ (Légua) にして十市より六レグワの地。一五六五年(永祿八年)五月初旬日本人伊留滿(Lourenço)と共に此のサワ城を訪ふ。城主はドン・フランシスコ(Don Francisco)と云ひ、予が

見たる日本人中最も偉大にして、體軀長大、天資拔群、優雅快活、堅忍にして、深慮博識、而も膂力あり、武藝に達し、又一年來信奉せる天主デウスの教に通じ、信仰甚だ篤く、城内の禮拜堂を設け、復活の聖畫像を安置して常に之に向つて祈れり。この城主は彈正殿（松永彈正久秀）の臣なり。』

葡萄牙語 *Legua* は英語 *League* に當り、當時宣教師等によつて日本の一里の代用として使はれたもの。よつて今「都の西方」とあるを「南方」と置きかへれば、京都の南二十里、十市より六里の地點で、恰度澤城址のある宇陀郡伊那佐村の見當になる。そこで大體サワとは宇陀郡の澤である事が確定したので、豫て宇陀郡史に造詣深いと聞き及んでゐた宇陀高女の木水教諭に澤城の事を照會した所、同氏は宇陀郡史料一冊を送つて來られ、且つサワ・フランシスコは高山ドリヨと同人ではないかと云ふ示教を與へられた。その推定の根據はフロイスの日本記 *Justi Frois: Historia do Japan* にあると云ふので、早速同書に就て調べて見た所、第五

十九章以下數章にわたつて前記アルメイダの書翰が一字一句其儘引用されてゐるが、何故か澤城訪問の記事に關してはドン・フランシスコが總べてドン・ドリヨ (Don Dario 即ち高山飛驒守の靈名) に訂正されてゐる (Valer Schunbanner 譯 *Die Geschichte Japans*, p. 354—6)。これはフロイスが誤つたものとは考へられぬ。フロイスは永祿七年大晦日(一五六五年一月卅一日)伊留滿アルメイダと共に入洛し、翌八年陽曆五月頃まで在洛、アルメイダは其五月に澤城を訪問したので、この訪問に就てはフロイスとアルメイダとは無論連絡があつたらうし、其後フロイスと高山ドリヨとは親交を持ち、高山が天正七年(一五七九)越前北庄柴田勝家の許に配流の身となつてからも、親しく之を訪問した事あり(天正九年—一五八一年三月)、且又フロイスが長崎加津佐等にあつて日本記の編纂を始めたのは北庄訪問の年の秋頃からで、日本記中の諸事件に關する記憶はまだ生々しい時なのである。依つてドン・フランシスコをドリヨとしたのは、編纂の際伊留滿アルメイダの報告の

誤りを訂正したものとしか考へ様がない。のみならず
サワ・フランシスコの名はアルメイダの該書翰一通に
出て来るだけで、前後共に同様の人名を耶蘇會年報に
發見し得ない。更にまた、フロイスの一五七六年八月廿

日(天正四年七月廿六日)附書翰には、高山飛驒守が澤
城主たりし頃受洗し、ついで伴天連ピレラ(Pere Virel)

を居城澤に招いで妻子一族をして受洗せしめ、ま
た城の附近に禮拜堂を建設した事などを明記してあ
り、禮拜堂云々の事はアルメイダの澤城訪問の記事に
一致してゐるのである。且又宇陀郡史料を見るに、澤
城は伊勢國司北畠氏四管領の一人澤氏代々の居城であ
つたが、永祿三年(一五六〇)三好長慶の臣松永久秀が
大和を略するに及んで澤城も其手に落ち、永祿十一年
(一五六八)久秀が織田信長に降るまでは松永の屬城で
あつた事を記してあるから、松永の臣たる高山飛驒守
が其間澤城の守將となつてゐた事は、有り得べき事であ
らう。のみならず高山が其親友和田惟政の攝津芥川
城入部と共に其屬將として同國高槻城(芥川城とは十

町の短距離)の守將となつたのは永祿十二年(一五六
九)正月の事であるから、なほさら其時までには澤城に
ゐたものとの想像がつく。

以上考證の結果サワ・フランシスコは高山ドリヨの
誤である事を推定してほゞ間違ひないと思ふ。此事は
姉崎博士にも示教を仰いだ所賛成を與へられた。序で
ながら博士は宇陀郡澤城址を實地に踏査されて、地形
などがアルメイダの報告と合致してゐる事を確めら
れ、同地の寫真まで撮つて來られてゐる。

たゞ何故大名記の著者はサワ・フランシスコにモリ
アク(Morikau)なる名を附したか、これが最後に残る
疑問である。また同書には高山飛驒守を和田惟政の弟
の如く記してあるが、フロイス日本記には單に親友と
あるのみだし、日本側傳書にも兄弟の由は見えぬから、
これは無論思ひ過ぎから來た誤りであらう。なほサ
ワ・フランシスコが京都守備の長をしてゐたと大名記
にあるが、これは永祿十一年(一五六八)信長上洛後和
田惟政が洛中警備の任に當つてゐた事あり、この事實

と混同したものであらう。

三、オカヤマ・ジョルジ及び

其甥ジョアン・ジュイチ

大名記によれば、オカヤマ・ジョルジ (Jorge) は池田丹後守 (Simoen) の家臣で、天正元年 (一五七三) 河内の領主三好義繼が信長の爲に敗れて若江城に自殺するや、其老臣池田丹後守が替つて若江の城主となり、ジョルジは同國岡山 (北河内郡) の城砦を譲られ、後ち其領内に於て耶穌會士に莫大の喜捨をなしたと簡單に記述してあるが、フロイスの一五七七年九月十九日 (天正五年八月八日) 附白杵發書翰、及び日本記には、更に悉しく其事蹟が載つてゐる。書翰には Jorge Jurguiatensi, 日本記獨語譯には發音を訂正して Yuku Yabeii として出る。即ち結城彌平次の事である。結城山城守 (忠正) の甥で、天文十四年 (一五四五) 生れ、永祿六年 (一五六三) 十九歳の時伯父山城守と共に都にて受洗、洗禮名を Jorge と與へられた。始め河内國北河内郡三箇島 (さんごしま) の白井サンショ (Sancho) に屬してゐたものゝ如く、天

正元年 (一五七三) 河内岡山に移り、池田丹後守に屬して岡山の城塞を守り、己が甥ジョアンの後見をしてゐた。信仰甚だ篤く、德行よく領民を感化し、吉支丹弘布に大いに貢獻する所あり、天正五年 (一五七七) 頃には同地に教會堂及び住院を建て、また同年京都の教會堂建立には卒先して莫大の寄進をなし、自ら材木を擔ひて奉仕したと云ふ。大名記にオカヤマ・ジョルジとしてあるのは、ジョルジが河内岡山にゐた爲である事は云ふまでもない。

因に此の岡山を日本記獨譯本の脚註に譯者シニールハンマー師が「攝津にあり」としてあるのは誤りで、日本記本文にも書翰の方にも明瞭に河内とあり、のみならず三好黨の本據は河内なのだから、攝津の岡山 (東成郡生野村) である筈がない。且つ日本記には「岡山の城から都まで十一哩」(Von jener Festung Okayama bis nach Miyako sind es 11 Meilen.) (p. 332) とあり、nelie は葡語 legia の譯、而してレダワは日本の「里」の代用なのだから、従つて十一哩は十一里で、大體河内の岡山

と京都との距離に符合する。

さて此の結城彌平次が其後どうなつたかと云ふと、織田氏滅びて豊臣氏の天下となつてからは、小西行長 (Agostinho) の幕下となつたものの如く、小瀬甫菴の太閤記卷十五肥前名護屋に於ける明使接待の條に、接待役の一人として『小西攝津守内、結城彌平次』として出て来る。して見れば、朝鮮役にも小西と共に出陣したものであらう。彌平次が小西の旗下に屬したのは、かの内藤飛騨守如安 (Joan) が小西に身を寄せたなどと同じく、おそらく同宗の誼からであらう。

慶長五年 (一六〇〇) 關ヶ原役には、行長の舍弟小西準人行景、行長の老臣小西美作守行重等と共に國許にあり、準人は宇土城を、美作は麥島城 (八代) を、彌平次は矢部 (もと宅部) 肥後益城郡) の砦を守備してゐた。行長が關ヶ原に敗れるや、準人は加藤清正に城を致して自殺し、美作と彌平次とは薩摩に奔りて島津に投じた (國民史關ヶ原役。吉田東伍地名辭書「麥島城址」)。

其後の結城彌平次の消息は不明だが、彼れが天文十四

年 (一五四五) 生れだとすれば、慶長五年 (一六〇〇) 關ヶ原役の時には五十六歳だつた譯である。序でだが、八代の城代小西美作守行重は、Lage の日本基督教史に Don Jacques (Diogo) Mimasca, seigneur chretien, commandant d'Yachihiro. として出て来る、肥後で有名な吉利支丹武將、大名記には James (Diogo) Wakasa (Mimasca) の誤傳) の名で現れる人物である。美作は慶長七年 (一六〇二) 薩摩で死んだと大名記にある。

次にジョアン・ジュイイチ (Joan Juchin) の事であるが、Juchin が Juchin の誤傳で、即ち結城ジョアンである事は推定に難くないが、其名は未だ詳かでない。天正元年 (一五七三) 以後叔父彌平次の後見の下に河内岡山城にゐた事は前述の如しとして、大名記によれば、天正十年 (一五八二) 明智の亂に、河内三箇城主白井サンシヨ (Sancho) が明智方に與したので除封され、筒井順慶に身を寄せ、其跡を襲つてジョアンが三箇城主となり、三箇島の教會を保護した。天正十二年 (一五八四) 四月尾張小牧山の役に秀吉方に屬し、長湫合戦に討死した

と云ふ。元來結城は三好黨であるから、おそらく三好孫七郎秀次(三好山城守康長の養子。秀吉の甥)の旗下にあつて池田丹後守と共に従軍し、秀次勢の敗走と共に討死したものであらう。序でながら此時丹後守は力闘して退いた、

『池田(勝入齋信輝)が先手池田丹後守、是は河州若江之三人衆と云ひし内也、鏡壁も物かはに足實地を踏み戦へども、左右之勢は其れをも見すて退きしかば、敵は北るを追行く共、丹後守には取合はず、之に依り勢を立初めたる所を立ちも去らず、後にまで有しかども、勝入、同嫡子紀伊守(之助)、森(武藏守長可)打死せしに依て、惣敗軍に及びければ、丹後守も退きにけり。』
(甫菴太閤記卷十五)

丹後守は、秀次が關白となるや、出でて聚樂第に仕へたが、文祿四年(一五九五)七月秀次の改易賜死と共に没落した。同じく死を賜うたものか、免れて遁世したもののか、終る所は詳かでない。

常盤博士の近業

「支那に於ける 佛教と儒教道教」を讀みて

太田 悌藏

一
原始佛教から大乘佛教が必然的に開展するものとするならば、同一の論據を以て、原始儒教から宋學が必然的に開展する事になる。又、大乘非佛説の論が主張せらるゝならば同様に宋學を以て孔孟の意に非ずと言ふものがあるのは當然である。而してこの間、儒學に於ける小乗の役割を演ずるものは漢學である。

漢學は訓詁であり、宋學は識見である。後世唐の李翱の語を借りて言ふならば、前者は事解であり、後者は心通である。小乗の徒がよき佛弟子たらん事を希ひ、佛説を唯解説せん事のみ企てたのに反して、大乘家は自ら佛——覺者たらん事を希うた。と同様に、漢學者

は文學章句の跡を追うて註釋にこれ日も足らざる有様なるに、宋學者は靜座工夫、以て直接孔孟の田地へと逼つた。

吾等は事解による小乗佛教に於てよりも、心通による大乘佛教に佛説の眞意を見るならば、同様の見地を以て、宋學の識見を以て漢學の訓詁に優るものとなす事が出来る。

この見地にして暫く容さるゝならば、後世王陽明が事上鍊磨の説をなしたが、支那上代、戰國亂世の間にあつて、その生活は極度に緊張し、その思想は恐らくは知的何物も及ばぬ或る神祕的體驗に迄推し進んだであらう事は想像に難くない。されば、孔孟、老莊のみ

ではない、所謂九流諸家も亦その哲學的價值あるもの多くは春秋戰國の間に成された。故にその説く處は學問的抽象的戲論ではない。その人格であり、生活である。典籍とは要するに、その人格、生活の記録に過ぎない。然も所謂人格とか生活とは元來具體的主觀的であるべきものが、その記録である典籍に於て、後世尙、普遍的規範性を以て、人生に處する吾等の心の琴線に觸れるのは果して何を意味するだらうか。そは最早個人的人格ではない事を意味する。

釋尊は本來無師獨語であつたのみならず、後世の諸佛菩薩は亦等しく無師獨語である。佛祖の釋尊の意に適ふ所以のものは、覺悟の體驗あるものは釋尊と同様佛であるが爲である。

孔子は堯舜を祖述し、文武を憲章したもので、所謂集大成ではあらうが、その然る所以は同様に無師獨語であらねばならぬ。然らば、孔子の時代に孔子の修養を口にするならば何人も亦孔子たり得る。孔子の修養とは時代に處しての事上練磨であり、動中に靜を得たの

であると見る事が出來やう。而して大乘諸佛菩薩が釋尊の修行を修行とし、以て釋尊たり得たと同様、孔子の修養を修養とし、孔子の識見を以て己の識見となし得たとするものが宋儒である。宋學の先驅者、唐の李翱が、訓詁的事解を排して、心通を以てしたのは實にこの見地であつた。

宋儒も亦總てこの見地に立つた。孔子の修養とは、宋儒に於ては、亂世に處する事上練磨ではなくして、佛教的、殊に禪的修行であつた。それは均しく動中に靜を見出す工夫である。固よりその性質上無師獨語である。此に漢學から解放されて、自由の天地に六經を見、六經を以て心の註釋であると喝破したのもある。故に程明道は言つた。老釋に出入す幾ど十年。反つてこれを六經に求めて得たり」と。

二

常盤博士の近著「支那に於ける佛教と儒教道教」の前篇「儒佛二教交渉史」は實に右漢學より宋學開展の次第を叙述し、然る所以の緣由として佛教の影響を明

にしたもの。従つて交渉史とは言ふものゝ儒教に對する佛敎の影響を主としたものである。これを宋儒以前、宋儒、宋儒以後とに三分して居る。

宋儒以前、二敎交渉の先驅として、その時代を知らしめんが爲に、訓詁時代の代表に當時の自由評論家王充の「論衡」を叙述し、漢末思想の動搖を見、漢學自らが既に兩晋六朝の波瀾を將來すべき運命にある事を示唆して居る。

第二は本書に所謂佛儒時代、兩晋六朝に於ける兩敎交渉史である。本來この時代は儒敎としては訓詁形式に墮して清新の氣を失ひ、活潑なる思想は主として老莊家を中心とするものであつた。さりながら、この間佛敎者、例へば居士宗炳や顏延之等によつて正統儒學者に示された古典解釋が、恰然後世禪家の人々や、宋儒の古典觀である。然もこれ等は儒者から佛敎に加へられた批評攻撃——社會問題としては遊民の坐食、倫常思想より見れば出家の天屬の愛を捨つるの不可、沙門の不敬王者の問題、思想的には佛敎の迂遠なる輪廻

支那に於ける佛敎と儒敎道敎を讀みて

報應説等に就ての排撃に應酬したものゝ中から發見される。この時、佛敎は概して儒者の實有の執を破して眞空の一事を示さんことをつとめた。

この間老莊家にその思想が高遠な佛敎と小極無二なる事を主張するものが多い。これ等に就ては佛敎者の態度は儒者に對すると自ら異りその偏定を去つて妙有の境を示さんとするものゝ如くである。然る間に一方佛敎者の間にも、三敎の合一論をなすものがある。その典型的なものは牟子理惑論である。從來牟子とは後漢牟融であるとされ、多くの疑問を提示したのであるが、本書に於ては南齊道士の顧歡の夷夏論を中心とする論争中、慧通のものとした假定であると斷定された事は、學界の定説ともなるべき卓見である。

理惑論の所説は思想的には必ずしも勝れたものではないが、當時三敎々一論の典型であるのみならず、後世を動かす事甚大にして、その論法は淮南子の風を思はしめ、古典解釋に新なる一面を開いたものである。理惑論は主張にも亦淮南子の風があるのみならず、淮

南子の章句をそのままに引用する事も屢々である事を思ひ、而して淮南子成立の由來を思ふ時、淮南子の自由評論がこの時代を支配し更に後世に影響する事も少くなかつた事を思はせる。それは佛教以外の中夏思想自らの中にある大きな力である。本書には漢末思想として王充を擧げて居るが、淮南子に及んで居ない。

この時代を要するに、兩晋の頃清談が流行した。清談が維摩經の流行をもたらしただか、逆に維摩經の流通が清談を一層流行せしめたか容易には明にされない程兩者の關係が緊密であつた。この風は延いて格義を生じた。格義とは外書に例して佛教を説くをいふ。六朝時代佛教者の儒老解說はこの風に乘つたのである。然るに南齊時代に至つては、其の地位轉倒して儒者道士の格義となつた。李翹も宋儒もこの格義の風に乘るものでなければならぬ。

概して宋代には、儒者固張程朱は固より、學者たると文人たると更に要路の大人たるを問はず、有名無名の士は擧げて佛典に親しみ佛者と相交つた。此に佛者

とは主として禪者である。これ等の交遊に就ても本書は甚だ審かである。然もこれ等の中、儒者の新說に就ては一にこれを佛語に照合して據る處あるを示してある。宋儒をして一步を進ませしめたものは陸王である。即ち王陽明の如きに至つては最早や儒服の禪者である故にその態度方法は禪家のそれに彷彿し、禪機あり、禪風あるは免れない。

總じて唐末以後、禪宗が支那全土を席卷するに至つたのは、他に多くの理由はあるであらうけれども、祖師禪とは本來完全に支那化した佛教であつたからではないか。實に印度思想的形體を殆ど失ふ程に支那化したものであるが爲ではなからうか。實に寧ろ儒道佛三教が各々その粹を持ち寄つて渾然歸一したのが祖師禪であると見て差支ないのでないか。さればその禪風禪機は固より、その思想も亦一印度佛教を以てしては解し得ない。勿論、一儒、一道を以てしても解し得ない。唯、三を一にしてのみその消息を知り得るのである。この見地にして容さるゝならば、六朝の三教交渉は支

那禪の前衝である。而して此に現世的一面に立ち、禪家の人々を以て言はしむれば、第二義的な「仁義道中の人」として停り、三教を儒學の名に於て組織立てたのが宋學である。

されば宋學の儒家たる一面は遠く六經と相應するが同時に又、漢學を通して見るとは異つた新生面が發見される。然れども、その佛老的他面を見るものはこれを儒學ではないと排するのである。宣なる哉である。

更に言ふ。吾等は本書の前篇に於て宋學の佛教化を甚だ審かに知る事が出来る。

三

道教の名の下に呼ばれるものに三種ある。上は老子を標し、次は神仙を述べ、下は張陵を襲ふ。本書には老莊を談ずるものを道家と呼び、神仙道及三張の徒を道教と呼んで居る。道家の思想は佛教一部の思想と甚だよく相通するが故に三教合一の唱へられるのは主としてこの種の道家に就てであるが、中下の道教は妖怪にして絶えず佛教と葛藤を惹き起した。神仙道は秦漢

支那に於ける佛教と儒教道教を讀みて

に出で、支那民族に執着した一種の迷信であり、この神仙道を宗教化したものが張陵の天師道である。この三種は各々特質はあるが、三種截然と區別されるものではない。

扱て「魏晉以來二百五十年間に於て、老莊思想と佛教思想とは互に因縁をなして國民の間に普及したが、民族の動搖は文化の改造を促進し、南北朝に至りては佛教の高遠なる理趣、次第に老莊思想の上に出で、從來の淺薄なる調和説を去つて隱然思想統一の原理たらんとし、朝野をして舉つて佛教に走らしめた。

此の時代に於ける道教はまた佛教經典に擬して幾多の道典を新作し、佛教の儀禮に模して宗教の體相を具備し、以て民族の歸向を集めたるを以て、其勢力隆々として、秦漢以來の神仙道に比すれば全く別日の觀があつた。この新勢力たる道教は進んで佛教を全廢せんと企つるに至つた。〔本書五七七頁引用〕彼の魏齋唐三武の廢佛も表面は政治的社會的理由は擧げられて居るが、實に道教の排佛に外ならない。

これより先、西晋の王浮が「老子化胡經」を作れば、佛教家は「清淨法行經」をものし、孔老顏三聖を菩薩の權化であると言ふ三聖化導説を以て應酬した。下つて宋齋の間に至つては、兩教の論難活潑にして或は手を携ひ、或は互に反撥し、これが爲に兩教互に好辭柄を與ふる幾多の僞經あらしめた。これ等の資料は殆ど散逸し、佛教護持の爲に編纂された弘明集、廣弘明集中より僅かにその消息を知る場合が多い様である。

本書後篇道佛二教交渉史は、上、道教大觀、下、道教史大觀の二部に分たる、如く、前半は道教概況であり、後半は道教史である。即ち交渉史とは後者を當つべきであらう。而して前半道教大觀は道教研究の寥々たる今日、散逸せる資料よりその勞作たるを思はせ、後半道教史は佛教史家たる著者によつてものされた事が、道教研究上、一の驚異である。或はそれ程に道教は佛教なしに究め難きものであり、兩教の交渉の因縁の密なるものがある事を思はせる。

四

東漸以來上下二千餘年、佛教は支那文化の中心であつた。この間に佛教は支那化し、儒教は佛教化し、道教は成立した。唐宋以後の支那文化はこの三足の上に立つ鼎である。にも拘らず、學者は餘りに浩瀚なる三教の典籍の前に手を拱いで立つより外なかつた。少しく手を染むるものはその煩鎖と紛雜とに殆ど進み難きを知つたであらう。この時に三教を綜合したこの大著者が公にされた事は東洋學一般の爲に慶賀に堪へない。

著者自らが謙遜さるゝ様に多くの問題は尙伏して居やう。又立場々々に於て多々の異見はあらう。然しながら先人未踏の然も荆棘深き此の地に於ては今日の學界が期待し得る最大のものたる事を失はぬと思ふ。

今日迄、支那思想研究は多く佛教と切離され、佛教研究は支那思想とは別個のものであるかの如き感があつた。然るを本書は兩思想の途に相分つべからざる事を明確に提示して呉れた事を多とする。而して大方の東洋學研究の士の爲に推擧すべき名者たる事を斷言して憚らぬ。(東洋文庫叢書第十三)

山谷省吾著

「新約聖書・新譯と解釋」第一卷を讀む

蘭川四郎

一

本書を披見して第一に感ずることは、著者自らの人格が全紙面に躍如たることである。「文は人なり」の感を深くせしめられる。著者は學者としては既に定評あり現に京都帝大にパウロ神學を講じて居らるゝ専門家であるが、同時に傳道者の熱情と教養ある平信徒の稀に見る圓滿な常識と眞摯な誠實さをも兼ね備へて居られる。かくの如き調和ある人格者によつてこそ、聖書註釋の如き困難な事業が有効に成就されるのだと思ふ。

著者は本書の註釋に於いては歐米最新の研究の成果を汎く取入れるとともに、それに自らの長い間の信仰

「新約聖書・新譯と解釋」第一卷を讀む

の體験によつての肉付けをなし、十分我ものとして讀者に提供して居られる。だから本書には學者の往々にして陥入る無味乾燥さと翻譯的生硬さ、信仰者の陥入る偏狹獨斷保守的傾向などいふものがない。従つて本書の如きは誠に中庸を得た剴切な註釋書であり、如何なる派の傳道者も平信徒も、更にまた學者も一般讀者も親しみ深く讀み味ふべき信仰の書であり教養の書であることを信ずる。

二

聖書の翻譯には殊に人知れぬ苦心があつたであらう。私の間知するところでも山谷氏は十數年前から希臘語を熱心研究して居られるのであるが、それにして

も聖書の翻譯に到つては一言一句の末に到るまで並大低ならぬ努力を要したであらうと察せられる。本書にはすべて言文一致體に譯されてゐるが、かゝる譯し方も誠に親しみ深く感じられていゝ。「汝等」とか「われ」とかの語も「君達」「私」となつてゐるのも手紙の言葉に房しい。教會等で朗讀するやうな場合は壯嚴な文語體もいゝが、個人的に思索をしながら、註釋によつて味つて讀んでゆく場合は、口語體の方が反つて効果的でもあらう。

殊にこの譯し方と註釋の言葉とが、誠によく呼吸が一致してゐる。著者がパウロの書を註釋してゐるといふよりも、寧ろ自らがパウロのこゝろになつて、敘述してゐるのである。この點も亦著者が如何に深く聖書を讀み親しんで居るかを示すものとして、敬服に價する。

三

かくの如く本書は總括的に見て學的に信仰的に立派な價值を有する書であることは、何人も異存がないで

あらう。たゞその註釋を詳細に亘つて檢討すると、私の意見と全然同一であるとは云はれぬ個所もある。蓋し聖書の如き深淵な意義を含んだ古典書の註釋には夫々の異見があることは止むを得ぬことである。従つて私自らの見解が正しく山谷氏の夫れが誤だと指摘するのではなく、寧ろ私自らが教を乞ひたいといふ意味で以下少しく私の異見を披瀝してみたい。

本註釋第一卷は緒論として「パウロの手紙」(頁五—二三)、新譯及註釋として「テサロニケ前後書」(二五—一一七)、「ガラテヤ書」(一二—二四六)の内容を有してゐる。緒論のところでは、パウロの傳道旅行の道順や年代、書翰の高等批評等に關しては、今尙學者のうち

に全き一致を見ない有様であるから、それらの事については私の意見を控へるが、パウロの人格を敘述した所(六頁)で、所謂彼のダマスコ途上の改信事件を今少しく詳に且つ内面的に取扱つていたゞきたいと思つた。パウロの書翰の註釋書には、この問題のみを緒論の一として論じていゝと思ふ程、彼の精神歴史上か

ら見て最も重大な事件である。然るにこの點を「洵に不思議な事件で」「種々の解釋が試みられたが、秘密は依然として残つてゐる」と山谷氏は述べ、以下二三行の僅かな説明で終つてゐるのは遺憾である。この事件の諸解釋として私の讀んだ内外文献のうち最も深い共鳴を感じ明快な教示を受けたものは、蘆田慶治教授著「羅馬書講義」(明治四十一年警醒社發行)の第二章(頁六〇—八二)である。波多野精一博士の最近の筆になる「パウロ」(岩波版世界思潮第一卷)でさへこの點を前者に比べると非常な遜色である。今こゝにその内容を論ずる餘裕のないことを残念に思ふ。(本文一四六頁にもこの事件の解釋があるが私にはなほ不満足である)。

四

新譯及註釋としての内容に入り「ガラテヤ書」の方を論じてみたい。

ガラテヤ書の宛先教會は南北孰れであるかについては問題の存する所だが、本書では南ガラテヤ説を採つてゐる。この點私も同意見であるが、然し北ガラテ

ヤ説は舊説で南ガラテヤ説は「最近に到つて主張され出した」(一二三頁)とするのは如何かと思ふ。勿論一般的には北説の方が従來の意見であつたが、南説主張者の中にもルナンやラムゼー教授の如き學者が既にあつて、北説の最有力な主張者の一人なるライトフッド教授らよりは以前に自説を公表してゐるからである。

本文に入つて第一に目につくのは、第一章第一節の「人より出でず人の手を経ず」といふ譯語である。改譯聖書にもこゝは「人よりに非ず人に由るにも非ず」となつてゐるが、これは矢張り原文通りに「人」の單復の區別を明にして口語體ならば「人々」からでもなく人の手を経たのでもなく」とすべきではなからうか。蓋し複數「人々」は「エルサレムの使徒達」を指し、單數「人」は一般的に「人間」を意味すると思はれるからである。つまりパウロが使徒たるの權威を得たのは「エルサレムの使徒達からでもなく、人間の手を借りて得たのではない」との意味ではあるまいか。

同章二節の「私と共に居る凡ての兄弟達」は本書註釋

では不明となつてゐるが、これはエベソ教會員達——特にシラスやチモテを含めての——を指すのではなからうか。ガラテヤ書はパウロがエベソ教會滞在中送つたものと思はれる。

同十五節「私の母の胎内から私を分ち」は、改譯の「母の胎を出でしより」より正しい譯であるが、口語譯としては「母の胎内にあつたときから私を選び」位にしては如何であらうか。

同十八節「ケパを訪ねてエルサレムに上り」の「訪ねて」には特に註釋が必要でなからうか。何者、この語の原語「ヒストレウ」は特殊な語で普通には用ひない語だからである。(パウロはこの一個所の外この語を使つてゐない)。この語は「個人的會見」を意味する語で、如何にパウロがエルサレムに上つて使徒達からの援助を受けたものではないことを釋明することに繊細な心使ひをしてゐるかを示す言葉である。(従つて私は基督教研究本年一月號所載の富森教授の所説にも疑問をもつてゐる。この語に「物語を聞く」といふ意味があるとす

る個所について)。この語の意味は二〇節の文と合せて見れば一層よく判ると思ふ。而してガラテヤ書の中心目的はガラテヤ教會員の猶太的偏見を正すことにある。だから第二章二節以下にはエルサレムの「名ある者ども」にも眞の福音を教へ、又使徒の頭たるペテロをすら面のあたり攻撃したといふ勇敢な事件を述べて、猶太の使徒らの教よりも自らの教の方が、神の眞理を傳へるものなる事を明にせんとしたのである。

五

第二章一節の「その後十四年」と私譯してあるところも問題のある所である。十四年とは餘りに長いゆえこれは四年とすべきを寫本記者が誤つたものであらうとするツアーンらの説も一應考慮すべき節もある。然しこの個所の原文は「エパイタ、デイア、デカテッサロウシ」となつてゐて、「その後……を経て」の意味を現すに「エパイタ、デイア……」を以てしてゐる。この點、本書第一章十八節の「その後三年を経て」の「エパイタメタ……」と異つてゐる。即ち「……を経て」の場合

「メタ」を使はずに「デア」としたのは特殊用法であつて、特にこゝに「餘程長く経て」の意味を寓せんがためであつたらう。聖書希臘語の慣用例によつて單に「…

…を経て」の場合は、常に「メタ」が用ゐられてゐることとは、前記の他には使徒行傳二十五章一節、同二十八章十一節、同章十七節、ヨハネ傳四章四十三節など皆然りであつて、かゝる場合「デア」が用ゐられてゐる例を見ない。ゆゑに前述ツアーンらの説はこの點から考へても受容れ難い。殊にパウロのデアを使つた心持は、この長い間一度としてエルサレムを訪問したことがなかつた旨を明言して、自らがペテロらから使徒たるの教育を受けたものでないことをこのさゝやかな言葉にも表さんとした所に存する。だからこの譯語も極めてデリケートな心遣ひをもつて、「その後十四年も経て」位に譯しては如何であらうか。

而してこの「十四年」には前節(一章十八節)のダマスコ滞在の「三年間」を加算すべきであると思ふ。もしさうしなければ(ブセットも既に指摘してゐるやうに)、パ

ウロの改信がイエスの死と殆んど同時に起つたとせねばならぬからである。

なほこの節に出てゐる「バルナバと共にテトスを連れて、復エルサレムに上つた」パウロの第二回旅行が使徒行傳第十一章三十節、同十二章二十五節等に記されてゐる旅行か、或は同書第十五章以下の旅行に當るかといふ問題も、古來論争の中心になつてゐるだけそれだけ、今少しく説明が必要でなからうか。

六

第二章第二節の譯語のうち「名ある者達に示した」には原文の「カテイデアン」(イデアイと同じ)の譯が脱ちてゐる。この語は以下で述べるやうに後段に續く語と見れば實に重要なものである。

次の第三節の「アラ」を邦語改譯にも「而して」とあるのを、本書には「然し」と訂正されてゐるのは正しいが、第四節の改正譯「これ私かに入りたる僞兄弟あるに困りてなり」とあるのを、「即ち忍び入つた僞兄弟達の故に私は割禮を拒否したのだ」と譯者がわざ／＼原

文にない附加語を加へてゐるのは如何であらうか。殊にこの個所は亦從來學者の解釋が未決定の所で、後述の如くここに「割禮を拒否した」といふ意味を註釋することすら拒否する立場もあるからである。よし山谷氏の意味でここを解することが正しいとしても、聖書の如き古典書には原文にない附加語を加へることは——善かれ惡かれ——避くべきことではなからうか。

この二節より五節に至る文は非常に解釋上困難であり、その爲解釋學的論争のたへない所である。だからこれを正しく解するために、前述の山谷氏の譯を改めて聖書原文通りにして私見を註釋してみたい。

「かくて私は異邦人の中で宣へてゐる福音を彼等に告げ、且私が現に走り、また走つたことが無益にならぬやうに、「名ある者達」に私かに告げた。然し私の同伴者テトスすらギリシヤ人であつたのに、割禮を強いられなかつた。これは私かに入つた僞兄弟のためである。彼らの忍び入つたのはキリストイエスに於いて持てる私達の自由を窺ひ、私達を奴

隸にするためであつた。私達は、福音の眞理が君達の中に留るために片時も彼らに屈服しなかつた。」右のうち二節の「私かに」、三節の「割禮を強られなかつた」、四節の「これは」、五節の「片時も彼らに屈服しなかつた」等のところが特に問題となる。これらの個所について山谷氏は斷定的な解釋をして居られるが更に深く考へると疑問が起つて來る。即ち四節の「これは」を前節の「強いられなかつた」にそのまま掛けると、次の「僞兄弟のため」といふ語が意味をなさぬからである。この僞兄弟とは山谷氏の註して居らるる通り極端な猶太主義者であり、割禮の主張者であるから、かかる頑固な連中が教會内に入り込んでゐたためにこそテトスは割禮を強いられたといふのが自然の成行であらう。然るに聖書には「強られなかつた」とあるのは如何といふ問題が起る。そこで山谷氏はこれは「テトスは強られた、がパウロはそれを拒否した」と註して居られる。だがかく解釋することは聖書原文と全く反對の意味になりはすまいか。ここではパウロが拒否

したか、せぬかは問題ではなくして、テトスの割禮を論じて、彼は「割禮を強いられた、かつた」と明言してある。そこでこの個所についての更に合理的な解釋は「一樣あると思ふ。一はこの「強いられたかつた」の意味は、割禮を強いられたかつたが、自ら進んで割禮を受けた」と解することである。猶太人には猶太人の如くなる。一時的妥協である。然し、かく解釋すると「僞兄弟」云々の所へもよく意味が續くのであるが、五節の「私達は……片時も彼らに屈服しなかつた」の言葉とは矛盾して來る。そこでこの説の主張者（ウエルハウゼン、シュワルツ、ブゼット等）はこの個所を「私達は……一時彼らに譲り、従つた」と訓じてゐる。

第二説は、極めて自然に原文通りにそのまま解釋した四節の「これ」を二節の「私かに」を受けける語であるとする。即ちパウロが自ら信する福音の眞理を特にエルサレムの「名ある者達」に、私かに述べた理由は、僞兄弟の潜入のためだといふのである。パウロは第三節まで一氣に語つて、四節に到つてから以前に云つた言葉

「私かに」を再び想ひ起して、その説明をしてゐるのである。かゝることは感情の興奮せるとき誰しも経験する語法で、寧ろ自然の表現とさへ思はれる。而して五節から再びもとに歸つてテトスの割禮の事について續けてゐると見るべきであらう。

以上の二説のうち、私は最後の方を自らの立場とする。前者の説は五節の解釋の所で山谷氏の説（三節の）と同様の困難に陥入つてゐるからである。後者の如く解して始めて二節以下の全文が極めて自然に讀み得られるのである。

七

第二章六節の終を「かの名ある者達は私に何ものをも課さなかつた」と譯して居られる所も、多少問題となる。この「課さなかつた」との譯の原語「プロサネセント」は、こゝでは一定の中間動詞の形を表示してゐるのではなく他動詞の形を表してゐると見れば、既にツアーンも述べてゐるやうにこの個所を「實に名ある者達は私に何等の意見も加へなかつた」と解しても宜し

からう。しかしかく翻譯することは「意見」なる附加語を加へることになるといふならば、せめて「何をも加へなかつた」位に譯しては如何であらうか。山谷氏は使徒行傳十五章二八節、二九節の記事と比較推量されてこの「誤さなかつた」を「律法めいたものを何ら負されなかつた」意味に解してかく譯されたらしいが（一六二頁）、私はこの點ツアーンの説の方を探りたいと思ふ。

次に十二節に、ペテロがエルサレム（ヤコブの許）から或る人々が来るまでは異邦人と食を共にしてゐながら、彼らが來ると恐れて退いた、との記事があるがこの終の所を山谷氏は「退き別れ」と譯して居られる。然しこの譯語の原語「フベステレン」は頗る皮肉の妙味のある語で、パウロはこの一語を使ふことによつて、如何にも當時の面白い光景を躍如たらしめてゐるのである。さてこの語は私の目についた範圍では、新約聖書中僅か三ヶ所のみである。即ち使徒行傳二十章二十節、同章二十七節、ヘブル書十章三十八節等であ

る。この中、使徒行傳の二ヶ所は共に「**憚る**」と邦譯（改譯聖書）し、ヘブル書の方は「退く」と譯してある。（今問題にしてゐるガラテヤ書の方も「改譯」では「退く」と譯し山谷氏のと同様である）。然し嚴密な譯をすれば、ヘブル書と使徒行傳二十章二十七節の方とは、ともに「**後込する**」となり、使徒二十章二十節の方のみ「**憚る**」とすべきであらう。而してガラテヤ書十二章十二節の「フベステレン」にはこの二様の意味を包含せるものと譯すべきではあるまいか。然らばこゝは、ペテロが「如何にも人に知れないやうに、こつそり後退した」といふほどの意味になる。聖書の譯としては「憚つてそつと逃れた」位で如何であらう。エルサレム本山教會の代表使徒たるペテロを面罵せるパウロの痛快な態度が躍如として目に見えるやうである。

山谷氏はこのフベステレンに含んでゐるかゝる背後の意味を考へられなかつたからか、この個所の註釋も誤つて居るやうに思ふ。即ち氏によると、ペテロが異邦人と食事してゐるのをエルサレムから來た人々が見

て「激しい攻撃を浴せた」ので彼は「退いて異邦人と別れた」と解して居られる(一六五、一六六頁)。

八

第二章十四節「もし君が猶太人でありながら猶太人のやうにではなく異邦人のやうに生活してゐるとすれば、どうして異邦人を強要して猶太人のやうにさせるのか」の註釋も私の意見と相違する。山谷氏は「一般の聖書學者も同様であるが——この語を十二節あたりの記事の意味上での延長と見て、ペロテが「既に自發的に猶太人の特殊生活を捨てて」國際的な生活をしながら、異邦人に對しては猶太人の生活をせよといふのは何故か、との意味に解して居られる。然し私はこれを「ペテロは猶太人(民族的意味)でありながら猶太人(道德的意味)らしい善き行爲もせずして、他人(異邦人)には律法を守る猶太人(道德的意味)らしくせよと強要するのは矛盾ではないか」位に解釋したい。

同十九節「律法に死んだ」を註釋して「律法の詛になつた」「律法によつて死の宣告を受けた」とあるのも

(一七二頁)如何であらうか。「律法に死ぬ」とは、(一)律法の下には我は無能力者となる、(二)かるが故に律法を守る責任より逃れた、位の解釋ではなからうか。

同二十節の有名な「私は最早生きるのではなく、キリストが私に於いて生きるのだ」との神人合一の體驗を、獨逸の學者は「クリストウスミステイク」と呼ぶが本書にもこれを引用して「基督神祕」と譯してある(一七三頁)然し私はこれは體驗を意味するのだから、「クリストウスミステリーエン」と云ふ方が正しいと思ふ。従つて譯も「基督密儀」とならう。

九

第三章二節の「エキザコエス ビステウス」を「福音を聞いたからか」と譯してあるのも如何であらうか。改譯聖書では「聽きて信じたるに由るか」とあるが、これも如何であらうか。文字通り英譯でもすれば「バイヒヤアリング オブ フェース」位になり、「信じて聽いたのに由るか」「信仰の態度をもつて聽いたのに由るか」との邦譯にもならう。

同五節の「異能」とある譯も改譯聖書の「能力ある業」の方が宜くないであらうか。この原語の字義は「奇跡」を意味するからである。

同十五節の「遺言」も「契約」の方が自然でなからうか。山谷氏はこの語の原語「ディアテーカー」が「契約」の意味をもつて用ゐられた希臘の文献が當時に至るまでなかつたからかく譯したと註して居られるが、この語は古代希臘語ではもとく「遺言によれる財産の處分の契約」を意味したもので、それが後には分れて「遺言」「契約」との兩意味を表すやうになつたのではなからうか。だからパウロ自身も本ガナテヤ書四章二四節で明に「契約」の意味にこの語を使つてゐるし（この個所は山谷氏も承認して居られる）、その他聖書中、ヘブライ書八章八節、同章十節、十章十六節、使徒行傳七章八節など皆明瞭に「契約」の意味で使つてゐる。少くともパウロの時代以後ではこの兩意義が一般化されてゐたのであらう。然らばこの個所も従來通り「契約」とする方がよりよくはないだらうか。

同二十七節「キリストを着た」の註に、當然、密儀教の習慣のことを述べべきだと思ふ。こゝは單に「古き衣を脱ぎ捨てて新しき衣を着る」如く、「キリストを着る」だけの意味ではないであらう。密儀教の衣を着る聖別式の事を述べてゐると長くなるから、この事を詳述せる權威書を紹介して置こう。キューモン著「レミステール ドウ ミトラ」再版百五十三頁以下。

10

第四章一節二節「相續人が未成年である間は、凡てのもの主であり乍ら下僕との區別がなく父の定めた時になるまでは、後見人と管理人達との下に立つてゐる」との譯中「後見人と管理人達」の譯語について考へると、この文中の父が死亡せるものか否かによつてこの譯語も變る筈である。而してこの「父」は神を暗示せるものであるから、生存せるものと解する方が、次節以下へよく通じはすまいか。もし然らば「監督者と家令」位の譯にならう（この點私の考は斷定的ではな

同三節の「ストイカイア」の譯が「諸元素」とあるが、元素といふと物質的化學的に聞えるゆえ「諸靈」とする方が宜くないであらうか。

同五節「神はその子の靈」の「子」は基督を指すのだから、五節の「私達」を意味する「子」と區別して「御子」とする方が宜しいであらう（四節ではさうなつてゐる）。

同六節「私達」は、別寫本の如く「君達」とする方が、効果的である。

同十三節「私は肉體の病氣にかゝつてゐた」は「私の肉體は虚弱であつた」位で如何であらうか。

同十五節「喜び」は「光榮」と譯せば一層適切ではなからうか。ルカ傳十一章二十七節の所もかく譯すべきだと思ふ。

以上、著者より求めらるるまま私見を素直に述べてみた。聖書の翻譯について特に細密に書いたのは、かゝる翻譯こそ半言隻語も問題にすべきだと考へたからである。

この我國最初ともいふべき名註譯書の刊行が、益々著者の深い努力によつて繼續大成されむことを祈るとともに、更に讀者の眞摯熱心である支持によつて、この書の普及の一般的になるやう、切に望まざるを得ない。

「死」から「不死」まで

K. Th. Preuss, *Tod und Usterblichkeit im Glauben der Naturvölker*

Tübingen, 1930.

村上俊雄

滔々たる合理主義的風潮のあざけり打つにも拘らず現代社會に於いてさへ死人に對する弔葬の儀式が幾多の因襲的臭味を帯びながらもよく宗教的形式と氣分とを以て行はれてゐる。死は何人も逃れる事の出来ない運命として、又不斷に吾々の見聞する事實として死人との關係が密なる程特殊の情緒をそゝりそれと共にこれに對する信仰や行事が起つて來る。殊に生活と制度との各層が長い間所謂呪術宗教的色彩に染められてゐる如き未開社會或はかゝる傾向の強い人々の間にあつては傳統的信仰や社會的權威によつて死は余程異つて觀念せられる。

言ふまでもなく未開人に於ける死後生活の表象は、死人そのものゝ考へ方と同じく呪術宗教的信仰の範圍に屬する。死人その後の生活を如何に考へるかの問題を刻明に述べる事は殆ど不可能ではあるが、ある種の觀察と經驗は彼等未開人の信仰内容のある程度までに達することが出来るであらう。

人間の死後生活の問題は原始的な科學上の好奇心よりも一層以前に生ずる。その根柢には死と共に生が終つて仕舞ふと言ふ考へ方の如きは當然自明の事として簡單には受け取れない様な信仰が存在する。そしてこんな死後生活の信仰を支へて居る所の外見上の經驗的な

事實は言はゞ第二義的であつて、死んでも尙ほ人間は何等かの形で残存すると言ふ社會的に教へられ傳へられる所の確信によつて、彼等未開人は信仰の根本的特色を維持しながら自ら慰められ、その信仰を益々強固にされながら、培はれて行く。かゝる死後生活の表象乃至信仰に直接の關係ある「死」そのものは如何に考へられて居るか。

死が生きた人々の間かの別離である事は吾々と同じく經驗上の出來事ではあつても、未開人は常に繰返されるその經驗を法則的な事實と考へたり、又は日常經驗より歸納される根本的事象などには想到しないで、只死の到來を種々の年齢にあてはめて、恰も生には一定の限度があるかの如くに思つて居る。高齡の尊敬されるのも老人はその生を長く持ち続け、生の上に働き及ぶ諸々の勢能——即呪力や靈鬼、亡くなつた祖先や神々の恩寶を多く受けてゐるからである。」と K. Pittel 族に就いてウエスターマンの報告して居る所はこの外他の種族にも多く見出される考へである。

「死」から「不死」まで

更に *Alpion* 族の如きは戦ひに出かけて重傷を負つた時、呪によつて重傷者の死を確める方法をとつてゐる。従つて又彼等には重傷に對する特別の救恤法がある。かくの如くに死は呪的行爲に依つても他へ移されたり、或は展げられたりもする。

特に選ばれた人間が死せずして神にまで高められる事は未開民族のみに限つた事ではないが、長年月に亘つて種族全體が傳統的信仰に支配されてゐる様なある社會にあつては必ずしも死を経ずして人間はそのまゝ永遠の樂土に行ける。南アメリカ *Tupiguanani* 地方の「勞苦のない國」に死せずして行く事の出來るのはこれである。そしてこの地の諸種族の信じて居る樂土にあつては、彼等の常食とする樹の實や鳥獸の類が何等手を下さなくとも獲られるばかりか永遠の青春さへ與へられてゐる。種族によつて或は海上の孤島や森の彼方にその地の所在を信じ、或は西方や天上又は地下にこの樂土があるとも考へられてゐる。こゝにこの樂土が又死んだ人間の住所と關係して來る。こゝに於いて

神話的の一要因を挿入して著者は死の觀念を考へる。

何か當てはずれや思ひがけない危険に遭遇しては、豫想し又は希望せる出來事に就いて第三者からはどうしても理解出來ない様な信仰が未開人にあつては容易に經驗上の事實にとつて代る。そしてそれがやがて固定するとその信仰は強くなるが、この時神話的要素と結合するとその固定の度は愈々強くなる。實際信仰の保持者にとつては特に至上者と關係して傳へられる所の、現實に生き／＼としてゐる神話によつて宗教的意味の與へられる事が多い。かゝる神話的要素殊にそうした説明によつて、死を直に自然的法則と認める事の出來る吾々にあつても深く根を下ろしてゐる様な死の不可避の信仰が益々以て強固になつて來る。認識的には神話は不合理なる根據の上に立ち、最後の確實性をば超自然的根源に置くにも拘らず、現實に生きてゐる間は即そのまゝ信ぜられてゐる限りは、神話は宗教の構成的の一要因たるを失はぬ。神話の生きてゐる社會ではそれが關係する事象に就いての經驗は信仰の入口ま

でこそ導かれ、内的信仰體驗の世界にあつては何時も後方に斥けられる。

その例としてカリフホニヤ洲サクラメントの上流の今尙所謂蒐集時代にある種族 *Yintu, Maidu* 等にあつては這般の消息を語るものがある。彼等に從へば造物主が働かなくても生きて行ける様な樂土を人間の爲に創つた。そこでは女は妊娠、分娩の勞苦を味はない。夜の間に男兒か女兒になる様何かある物を自分の横に置いておくと兩親は床を共にしなくても途中から子供が生れる。人間も年経ればある神聖な泉に浴して再び青春を取り返す。

蒐集時代の古代ヘブライ人の樂園と原罪の思想に似てゐるカリフォルニヤ土人のこの信仰も人間の起源に關する神意によるものであるとする民族學者がある。詳論は避けるとして次の三點から論じて居る。即骨折のない安易な生活、男女の性的關係によらざる人間の増殖、何時までも續く死のない生活、これらが何れも神意に歸せられてゐる點に於いて相同じだとする一派

の學者は舊約の創世紀に見える物語（特に第二章十七節、第三章七節、同十六節、同十七節、同十九節）を擧げて論じて居る。

併しながら舊約に於ける傳説とカリフォルニヤ土人に關するこの報告とはその傾向に於いて本質的に異つて居る。舊約の場合は神への不順に對する刑罰としての人類のすべての生命の亡びであつた。

舊約の創世紀第二章及び第三章の物語は何れも一定の文化階段に屬する民族に見られる所、未開人にとつては死に到るのは刑罰としてではなくて、單なる一個の出來事か造物者の恣意によるもので、刑罰としての考へ方には余程疑問がある。人間の全存在が何の樂しみもない呪はれたものであるとは未開人にとつて一般に縁遠い事である。南部オーストラリヤのクルナイ族の最高神 *Mungun ngana* の怒りも彼等の一人が入團式の祕密をば婦人に洩らした爲であると言ふホーウィツトの報告は考へて見なければならぬ。その他アメリカの土人 *Kikuan* 族の *Tukuhukuh*、メラネシヤの *Kim*

binana の如き、或は *Feuerhand* の *Yanma* 族でも均しく至上者は人間の亡びを願はず、永遠の青春を興へんと腐心してゐる事を物語つて居る。

かくの如く上來擧げ來つた事例の示す如く未開人にとつて死そのものは決して超自然的な事と言ふよりは寧ろ尋常ではない所の不自然な事象と考へられてゐる。何か事に際會して彼等の考へる所をスグ様超自然的範圍にまで持つて行く事は行き過ぎであつて、強ち死のみに限らず未開人に關して語られる所が多く今日までの學者や報告家が豫想し或は用意した觀念に基いたり、又は當てはめて解釋したものや、事實の皮相的不忠實な觀察報告をば何等の吟味もなくそのまま取り入れたものが可成り多く、決して妥當とは言ひ難い。この點に關して著者が之まで價值ある多くの述作に於いて示し來れる豊富なる材料の取扱の忠實と洞察見地の卓抜とは吾々の學ぶべきものが多く、本書に於いてもしばしばその閃きに接する。ともあれ死なる事象は未開人にとつてはイヤ／＼ながらも認めざるを得ない

經驗上の事實に過ぎない。従つてこの世界が最初に創り出される時に當つて選せられなかつた事——地上に於ける無窮の生命 (Unsterblichkeits Leben) は、せめて長き生命 (langes Leben) の確信と、死後も尙ほ續く生命 (Weiter-Leben nach dem Tode) によつて置きかへられる。従つてこの兩者即長き生命と死後の生命の目指す所は彼等にあつては交互に移り代つて行く。即一方長き生命は宗教的な色々の行事や儀禮に参加して以て諸々の呪力や精靈の類との特殊關係を保持する事によつて得られ、他方死んでも尙ほ存續する生命は新に同一の個人にそれが與へられる事によつて保たれるとす

る。

これに對し前者の關係に入る爲に先づ入團式が考察されなければならない。種族集團への入團はその生活に於いて最重要なものであり、その祭典は彼學の生涯中の最大の儀禮であるが故に、この儀禮に於いてその社會の傳承と觀念とを最もよく見る事が出来る。社會集團への第一歩たると共に、その社會での現實の信仰

希望——長き生命の願ひを示して居る。著者は之をば又二點から觀察しようとする。一は割禮と血縁關係に就いての性生活であり、他は呪術的な睡眠や死を通したの新たな復活である。前者に就いて充分なる説明の聞かれないのは繁雜と問題の多岐に亘るを避ける爲ではあらうが、後者に對しては多くの事例を列舉して説明する。子供が精靈に食はれて、再びその腸から生れ代ると信ぜられたり、時に青年は異常な苦痛危害を加へられ、昏睡状態に陥つて後蘇生する事さへある。併しながらこの場合にも決してこれらの人が假死昏睡の後に新に前とは全然異つた別人となるとは考へられてはゐない。前に述べた同一の個人に生命が死後も尙存續すると言ふのは即ちこの事を指して居るのである。

カリフォルニアの Pomo 族の Kukus の祭、Euarayti 族の Poornah の祭、Algonkin 族の Midwivwin の祭、その他 Guarayti 族に於ける結婚の儀式に當つて新婦が自分と新郎との爲に喪衣を織る風習など、考へ來れば何れも死或は眠り及びこれに類し、これを表徴する行爲によつて永き

生命の希求を物語つてゐるもので、その他時に病氣を癒する爲の呪術宗教的な諸準備が行はれたり、死人の生命が死と言ふ現象まで終つて仕舞ふものでない事を示す方法さへ行はれてゐるのは、何れも特殊の儀禮によつて永生を願ふ事を示してゐる。

東海の蓬來山に不老不死の藥を探すのは昔も今も變りない人の心ではあらうが、生前已に特殊の儀禮によつて死後の生命を確保せんとする要求と行事とが生活に即し、それが社會的に固定してゐる未開人にあつては蓋し吾等の想像以上死の問題は彼等の全生活を覆つて居るであらう。これを生ける神話と集團的に固定した現實の信念と行事に見んとするのが著者の意嚮らしい。そして所謂靈魂の類と永生とを直に結びつけたり、又は後者を前者に歸したりする方法をとらず。「人間の存在形式の單なる變化」として徐ろにその轉移を見んとするあたり悠々大家の風格をしのばせてゐる。

擧げれば未開人に於ける死や不死の觀念はこれら

「死」から「不死」まで、

の外、出産、命名、埋葬等の所謂 *rites de passage* に於ける状態の變化や社會的な轉移からも説明され、著者も隨所にこれらに觸れては居るけれど、その一々に就いて今こゝで事新しく言ふまでもない。明白なる事實や、多くの學徒の一致せる意見は問題ではないが、事例そのものゝ理解と説明のさだかならざるもの、或は之に對する見解の相違する材料などに就いては、著者は周到なる用意の下に心理的な光を通じて明にせんとして居るが、やゝもすれば陥り易き心理上の類推比較的危険を鮮かにも脱してゐる様に思はれる。併しながら著者のこの方法と態度とは容易に眞似らるべきものではなく、蓋しこゝに最大限度を限らねばならないものであつて、これ以上の心理的な進み方は時に行きすぎた過誤を傳たへるかも知れないことを記憶しなければならぬ。この點に關するアメリカの人類學者その他の人の用意と方法と態度とは、民族學的事實の取扱に當つての戒心すべき危険と、その警戒を充分説いてゐる。(例へば *Towie, R. H., Primitive Religion, 1924.*)

P. 185—204; Schleier, F., Religion and Culture 1910, chap. 3, 4; Boas, F., The Mind of Primitive man, 1900. その他 Brofs, A., L'ethnologie religieuse, Introduction, a l'étude comparée des religions primitives. 1923. 217—222. 等)

東海の蓬萊山に不老不死の薬を探すのも、永代經や日牌供養も、それは昔も今も變りない人の心と願ひとはあらうが、生前已に特殊の儀禮によつて死後の生命を確保せんと欲する要求と行事とが生活に即し、それが傳統として社會に重ぜられ、固定してゐる未開人にあつては、或は吾等の想像以上死の問題は彼等の全生活を覆つて居るであらう。これを生ける神話と集團的に固定した現實の信念と行事とに見んとするのが著者の意嚮らしい。併しながら死と不死とは彼等の宗教的乃至精神的生活に對して外的に豐なる材料を供するもので、不死、永生と言つてもそれは餘りに抽象に過ぎて、決して彼等未開人の現實の熱き願ひの直接目的ではない。構成と結合の單純であり、強固である未開社會にあつては人間の生活は異なるものの轉換や連續

であり、この連續が不斷に繰返される所に人間は何時までも生き延びるとする。死を言へば靈魂を考へ、不死にはスグ様超自然的な神や精靈の類を豫想し、或は之と關係せしめて論ずる如きイメージングな方法をとらず、「人間の存在形式の單なる變化」として死の考へを見、これの連續する所に永き生命を彼等未開人は信ずるとして徐ろにその轉移を見んとするあたり、悠悠々大家の風格をしのばせて居る。

新刊紹介

古野清人著

現代神道概説

東京 山喜房

所謂教權のドグマを完全に捨て去り、嚴正な現代の科學的智識のイルミネーションによつて宗教的眞理の何物であるかを究明する事こそ、吾等宗教學徒に課せられたる唯一の責務であらねばならぬ。その意味に於て吾々に課せられたる宗教學としての宗教史的研究は、従來行はれて來た宗教史的研究と似てもつかぬハード・ゴインゲンな、又更に新に課せられたる研究方面を指示する事は、餘りにも明白な事實であらう。所謂宗教史の文獻は汗牛充棟もたゞならぬ状態にあるが、その宗教學的研究としての宗教史は實に寥々たるものである。その意味に於て宗教史的研究が一のエホックに際會してゐる事が容易に推察する事が出来る。

こんな事が古野清人氏の「現代神道概説」を讀むに當りて感ぜられたのであるが、宗教學徒としての氏は、此點に充分顯慮せられたらしく、従來宗教として吾々に餘り注意を曳かなかつた宗派神道は、叙上の宗教學的研究對象としてその精

髓がクッキリと表明された様に感ぜられる。それは本書全面にあふるゝ氏の手法が如實に物語つてゐる。

云ふ迄もなく本書は「原始神道の起源と發達」から「新興宗教と傳道について」迄、全十三章に亘つてゐるが、氏が主として研究對象とせられたのは宗派神道である。吾々は所謂我國神道十三派の宗教的意義が氏の宗教學的考察によつて刻明に而かも端的に把握せられる様に思ふ。殊に吾々の最も興味深き事は、新興宗教として世人の注目の對象となれる天理教に對して精細な考察を施された事であるが、氏が「新興宗教の伸張力」として、あく迄もこれを「信仰」に求められたあたり、その他の批判と共にそれは極めて妥當な見解と云はなければならぬ。

何れにせよ、本書は宗派神道に對し學的立場から幾多の問題を提起した意味に於て一讀さるべきものであらうと思ふ。

(上野)

金井爲一郎著譯

聖アタナシウス傳及「神子受肉論」

東京 新 生 堂

基督教文獻叢書の第一卷である。

基督教歴史における著名な人の傳記を、その主要著書を翻譯することを目的として居る本叢書の存在は、かういふ文獻

に悪まれてない現在の我が國學界にまつては、よろこばしいものであるといへる。

本編はニケヤ會議の英雄兒、アタナシウスを取扱ひ、主要論文「言の受肉について」「ニカヤ定義の辯護」の二篇を翻譯して、キリストの神人合一を議決し基督教々理史上極めて重要となつたニケヤ會議の英雄兒をよく寫して居る。ただ彼の二論文を、大意をまつて譯さず、忠實に逐字的に翻譯してくれたならば、學界を益するどころ更に大であつたらう。

(三校)

龜谷聖馨著

華嚴大經の研究

東京 萬里閣

著者龜谷氏は既に故人である。本書は氏が生前中發表せられた「華嚴發達史」「華嚴教學の基本要論」「華嚴哲學研究」「華嚴哲學と泰西哲學」等の諸論文をまとめて一巻とされたもので、大體前後二篇からなり、前篇に於ては主として華嚴經の詳細な解説が試みられ、後篇に於ては華嚴哲學と泰西哲學との比較研究が試みられてゐる。

即ち前篇に於ては、華嚴經々典の考證、羅什玄奘等の華嚴經に對する觀察、華嚴經の思想の解明乃至その特色等を極めて詳細に述べせられ、後篇に於ては西哲史の概要を述べて、

カント、ヘーゲルに至り、兩者の思想體系と華嚴哲學との比較研究が行はれてゐるので、殊に前篇に於る著者の豊富な資料取扱に於ては斯學研究者を裨益する點が極めて大であると思ふ。

特に本書を通じて感ぜらるゝ事は、著者の華嚴經に對する信仰的態度であるが、この態度は後篇泰西哲學との比較研究に著しく現れてゐる。従つてこれ等の比較研究に冷靜な學的態度の見られないのはやゝ物足らぬ感を與へられる。その意味に於て本書は前篇に問題がある様に思はれる。(上野)

松本卓夫編

日本人の觀たる基督

東京 新 生堂

プロテスタント新教が我國に傳來してから七十年の歳月を關した。本書はこの七十年記念として、龜谷、曾禰、安井、別所、佐藤、山室、海老名等、基督敎界に於る知名の士のキリスト敎體驗記を編じたものである。

本書に收められた十氏の體驗記は、大體二つのアンダルから觀察せられる様に思ふ。一はキリスト敎への入信の過程であり、二はそのキリスト乃至キリスト敎觀である。兩者何れも吾等の學的對象として極めて至寶な體驗記であるが、その中にも前者入信の過程経緯は、わが國人の記録として吾等の

見逃すべからざるものである。とまれかゝる眞摯な體驗記は、
學的對象として極めて貴重なものである。

(上野)

高倉徳太郎著

基督教世界觀

東京 長崎書店

現代基督教界における長老たる著者の說教集である。基督教における重要問題たる「福音」「神の國」「教會」の關係、文明と基督教との關係、基督教的世界觀の明白な把握について説いたものであつて、全篇に著者の眞摯な態度が現はれて居ると同時に、著者の思想が最近の神學に強く影響されて居る、その跡を示して居る。特に一九二五年以後になした「基督教と文明の精神」を顧みて序文で、これは基督教を文明の改造の手段と考へて居るが故に「今は飽きたらず思つて居る」といひ、かうした人間中心的な文化意志を排して、文化以上の「キリストの福音のみが、まことの文化を創造し得る意志を與ふるものである」ことを強調して居るのは、文化の基督教化を排撃した近代神學たる、危機神學の影響によつて變化して行つた著者の内的發展を最もよく説明するものとして興味深い。

日本において危機神學を理解しその眞精神宣揚に努めて居る代表的著者のこのよき書から我々は最もよく危機神學の眞

意を汲み取るこゝが出来るとあらう。

(三枝)

竹村清譯

聖アウグスチヌス恩寵論

東京 新生堂

前に述べた基督教文献叢書の一つである。

恩寵觀を中心としてなしたアウグスチヌスの反ペラギウス文書中の「基督の恩寵について」「原罪について」「恩寵と自由意志について」「聖徒の豫定について」の四編を譯したものの、ここに恩寵論原罪論、自由意志論、豫定救濟說等の重要な教理内容が我が國語に移され、大アウグスチヌスの占める教義史上の位置が明瞭に我等の前に示されるに至つた、ことを喜ぶ。學界のよき收穫である。

(三枝)

高津正道著

「搾取に耽る人々」

東京 大鳳閣

副題「宗教暴露」無産階級の立場から宗教家の生活、教團の搾取戦術、その反動的諸相等を、具體的に解剖且つ批判する意圖を以て、主に兩本願寺の内情を、明治以來の代々法主の生活を中心として、暴露したるもの。法主個人としての悪行

と彼等をそうさせた周囲の必然性を敘述し、宗教そのものを教團から抽象して辯護しやうとする立場を排撃し、第三期に於ける教會の急激なフアッシュ化を、これに對する闘争の必要に就き及んでゐる。材料の整理よりも通俗的な關心を吸引することに力が用ひられてゐる。

(佐木)

新刊宗教關係書目

(自昭和六・二・二〇
至同 四・二〇)

- 「擗取に耽る人々」 高津正道著 九〇 下谷大鳳閣
- 「科學と宗教」 富士川游著 五〇 日本橋春秋社
- 「希臘羅馬宗教史」 比屋根安定著 二・八〇 日本橋春秋社
- 「自然信仰の教育」 河野通賴著 一・六〇 神田日東書院
- 「孔子全集」(原文、國譯) 藤原正纂譯 一〇〇〇 神田岩波書店
- 「儒教活論」 鈴木由次郎著 一・八〇 小石川輝文堂
- 「禪の解剖」 禪宗演著 一・八〇 本郷中央出版社
- 「諸教對比、本尊優劣阿彌陀佛の解剖」 小野清秀 一・八〇 本郷中央出版社
- 「東方の光、聖日蓮」 塚本東壁 一・八〇 熊本市世界の眼社
- 「歎異鈔講話」 柏原祐義 二・三〇 京都法藏館
- 「西藏大藏經甘珠爾勸同目錄」(一) 四〇〇 京都大谷大學圖書館
- 「藏文大日經」 服部融泰校合 一〇〇〇 埼玉西蔵譯經典出版所
- 「照遍和尚全集」(眞宗・華嚴部) 上田覺城篇 大阪同刊行會
- 「高僧名著全集」(傳教大師篇) 麴町平凡社
- 「淨土宗布教全書」(三〇) 一・五〇 小石川淨土教報社
- 「原文對譯日隆聖人全集」(八) 淺草御聖教刊行會
- 「日蓮上人文集」(有朋堂文庫) 神田有朋堂
- 「高僧名著全集」(源信僧都篇) 麴町平凡社
- 「昭和新纂國譯大藏經」(大智度論)

〔同 上〕 (四分律) 神田 東方書院

〔新井石禪全集〕 (十一) 芝 神田 東方書院

〔佛教初歩佛道に入る門〕 田並青風著 芝 同刊行會

〔佛教信仰實話全集〕 (眞言篇) 一・八〇 本郷 中央出版社

〔國譯一切經〕 (密教部二) 芝 大東出版社

〔禪林法話集〕 (有朋堂文庫) 芝 大東出版社

〔佛教信仰實話全集〕 (藏蹟篇) 神田 有朋堂

〔淨土宗布教全書〕 (一五) 芝 大東出版社

〔巡禮の旅〕 (ジョン・パンヤン) 一・五〇 小石川 淨土教報社

〔押川先生聖書講義〕 三・〇〇 京橋 基督教書類會社

〔舊約史要〕 (上) 京 都 誠修學院

六〇 浦川和三郎譯 長崎市 天主堂

〔基督教世界觀〕 高倉徳太郎著

一・〇〇 牛込 長崎書店

〔恩寵、意志、豫定〕 (アウグスチヌス) 竹村清譯 一・五〇 神田 新生堂

〔改釋新約聖書ヘブル・ヤコブ・ペテロ・ユダ書講解〕ラルネテ 二・五〇 京橋 警醒社

〔科學、宗教、哲學〕 (ストリイター) 村尾昇一譯 一・〇〇 神田 新生堂

〔神皇正統記〕 (有朋堂文庫) 神田 有朋堂

〔現代神道概説〕 古野清人著 一・二〇 本郷 山喜房

Bolley, Alphons Gebetsstimmung und Gebet.

Düsseldorf, 1930.

さくくに青年期を中心として祈りの心理を實驗的に取扱つたものとしては重要といつてよいであらう。實驗に於ては環境及び性向を検討して自發的な祈りを對象とする。そして祈りは一面に於ては意志動作であるけれども、本來の祈りの經驗は本質的な指向的自我のちゆうちよなき神性への歸入の機能だとする。

祈りと呪咀、従つて宗教と魔術との連絡、差異が心理的に
よみ得られる様にも思はれる。尙グルーエンの *Aueignung* が
Einkt にも關説してゐる。(石津)

Glennen, O. C.

Les Religions du monde.

Leur Nature, leur Histoire.

Paris, 1930.

獨逸の十二人の學者が、各その専門とする所を受持つてな
つた世界宗教史の佛語譯である。

世界宗教史の、世に公にされたものは決して少くない。
しかも本書が公にされるのは、*Tristoire* の宗教を取扱へる
こと、各時代の叙述に均衡を保つたことな理由として數へて
ゐる。

本書は各々専門家の手になるが、一般的に廣く讀まれるこ
とを主眼とせる故に、各宗教の本質的な特長を擧げるに止
り、一般の人々に世界の諸宗教の内容に手軽に近づけんとせ
るものである。(諸戸)

Rhys Davids, Mrs.

Sakya, or Buddhist Origins.

London, 1931.

佛敎に關する夫君の著名な舊著が通俗的な一般讀者層を對
象としてゐたのに對し、此の著はより専門的な研究者に對す
る該博な入門書として編まれてゐる。所謂佛敎からあらゆる
後代的な衍義や歪曲を抽捨て、釋迦其自身の眞面目とその直
接の周圍とを、能ふ限り原本的な資料から、能ふ限り明確に
描出せようと試みたもの。各方面からの慎重な檢討批判に價す
るであらう。(佐木)

Schneider, H. W.

The Puritan Mind.

London, 1931.

清教徒の發生と成長の事情を歴史的に解剖し、現在のヤン
キーヰズムとの間の不可分離な關係を證明せやうとして、清教
徒主義の忘られた半面に對し新しい問題を投げかけたもの。
(佐木)

Danzel, Dänmenen,

Symbole und heilige Türme,

*Bildtafeln zur ethnologischen Religionskunde
und Mythologie.*

Hamburg, 1930.

民俗宗教及び神話はそれ／＼の民族の風習儀禮、説話等を中心として研究されて來たがそれ等の特色を最も簡明に示すものに各種の Symbol がある。本書は Symbol の研究から

宗教・神話の研究に有益な貢獻をした。聖壇(塔)の形を初めとして日・月世界を表はす象徴から人體惡魔龍等を象徴する繪圖百八葉を各々の題目に従つて排列比較したものである。

パベルの塔は人々のよく知る所であるが然しこれと相似の形式を持つた塔が世界に廣く存在することに氣付いてゐる人は少いであらう。更にこれ等の關係に就て研究した人はないやうだ。今ダンツェルによつて世界各地の民族のそれを一つに集めて比較されて初めて塔の新らしい意味を見出すことが出来るやうに思はれる。塔を始め日・月・世界の象徴電光・惡魔・龍等の圖は廣く各地に見出される吾々は古代及び未開民族の藝術品等の中に非常に相似よつた圖形を見てその間の關係を考へさせられることが度々あるがそれ等に關する智識の貧弱なことから問題の解決をせず終ることは少くない。尙ほ今日原始文化の發展及び傳播・移動がやましく論ぜられてはゐる。これは象徴せられた圖形の變化を研究することにまつて案外簡單に問題が片付けられるものもある様である。MacKenzie の The Migration of Symbols (1936) の萬字の研究などがこれを明かに物語つてゐる。

本書はこれ等の問題に對する解決の鍵を與へるものでダンツェルは廣く凡ての古代民族の文献及び未開人の器物・文献

の中にある珍らしい繪圖を各々の項目に分けて排列したもので極めて暗示に富んでゐる。

吾々はこれによつて多くの自然民族及び古代民族の宗教信仰や呪術的習慣の變化・移動を概観することが出来且又これによつて難解な習俗に明快な解答を與へる有力な手がかりを得ることが出来る。

民族學・神話學に於て斯かる研究の發達を望むこと愈なるものがあるが該博な智識を必要とするためその成果は容易に得られないやうである。松村武雄先生の近著民俗學論考の附録に附いてゐるヘルメス・ヘラクレス・ホセイドンとその杖及びバックスの杖等に關する挿畫と本文の解説が斯かる要求を満足させてくれるのはうれしい。今後も益々この方面の研究の發達を希望してやまなう。(杉浦)

Dunham, C. F. Christianity in a World of Science.

New York, 1930

科學と宗教の關係如何。その衝突は避け得ないか、或は妥協し得べきものか。これらの問題は今迄幾多の人々によつて論じられて來た。然し兩者の關係は共同よりも寧ろ對抗の形で現はれて來たことは歴史の示す事實である。偉大な思想家によつて幾度か兩者の調和が試みられたがしかも猶その衝突

は現に我々の眼前に見る事實である。文藝復興を境として従の位置の轉倒は見たが、兩者の間にはやはり支配關係が認められやう。

此の關係について、その衝突が根本的に避け得ないことを主張する者に對して、科學と宗教に各々その位置を與へ、又その分をまゐるならば、それらは必ずしも衝突すべきものでなく共同し得べきことを説く一派がある。著者は後の立場をとる。

本書は全七章よりなり、舊譯時代より以來歴史的に科學と宗教の關係を跡づけ、中世に於ては科學が宗教に、現代は宗教が科學に隸屬的關係に立つてゐるが、明日の時代は兩者が同じ資格の上に立ち、互に共同調和し、人類文化の發展に貢獻すべきことを説かんとするものである。(諸戸)

Geck, L. H.

Sozialpsychologie in Deutschland.

Berlin, 1929.

獨逸における社會心理學の文献史の研究、鳥瞰である。ヘルバルトから現代を網羅してゐる。とくに最後の文献表に於て二百冊以上なあげ且つ稀觀の雜誌所載の論文をあげてゐる(石津)

Koepf, Wilhelm

Die gegenwärtige Geisteslage und die dialektische Theologie.

Tübingen, 1930.

大戰後に勃興して現代獨逸神學を風靡し、更らに哲學的に組織されんこと、或は哲學研究の方向にも暗示を與へつゝある辨證論的神學は學理的には多分にキエルケゴールの復活である。併しこれを時代史的に文化現象として如何に批判するか。

ケツプは獨逸の思想界及キリスト教界に於ける現代的特質としてこれを論ぜんとして、傳承、現代の危機、文化の没落、藝術の推移、西歐の運命、キリスト教の諸論目をかゝげてゐる。(石津)

Philipon, D.

The Reform Movement in Judaism

New York, 1930

一九〇七年初版本の第二版である。狭い民族主義の傳統から猶太教を解放して、新しい世界、特に合衆國に對し相應しいものとせやうとした改革運動の起源は未だ極めて新しい。而かも最近に於ける民族問題の動搖は、新たな保守主義者の

活動を誘起して、改革主義と對立せしめるに到つた。それらの事情を歴史的に、二六年の「進歩的猶太教世界同盟」以降に至るまで、逐次に叙述してゐる。(佐木)

Pickthall, M.

The Meaning of the Glorious Koran.

London, 1930.

從來のコーラン翻譯が非信者の手に依つて爲されてゐたのを遺憾とし、正統信者の立場から周到な用意の下に企てられた英譯コーラン。副題に説明的翻譯としてゐるのは、性急に定譯を樹立する事を慎んだからである。(佐々木)

Poussin Louis de la Valée

L'Inde aux Temps des Mauriyas, et des Barbares, Grecs, Scythes, Parthes et ue-tohi.

Paris, 1930.

本書は M. E. Cavagnac の監修の許に編纂されてゐる Histoire du Monde 叢書中の第六卷第一部である。その内容は題名によつて示されてゐる様に孔雀王朝時代の研究であつ

て同王朝の興隆より滅亡に至る間の歴史を述べ特にその間に於て阿育王の事蹟を詳細に説いてゐる、従つて之等に關連して先づ孔雀王朝成立以前の西北印度の Achéménides, Alexandre の交渉より説き起し更に孔雀王朝滅亡後に於ける Guignac, Kaurys 王朝より南印諸王朝の事蹟を述べ亦それらの間に於ける Grecs, Scythes, Parthes 等との接觸交渉等の事蹟を略述し次いで Yue-tohi 族の建設と Kouclaus 王朝の歴史を述べ茲に於ては特に支那の資料主として前漢書、後漢書によつて説き最後に Kaniska の年代論を以て結んでゐるかく縦に貫いて孔雀王朝の事蹟を明かにし同時に横に諸外國との交渉をも記せる點に本書のすぐれた特徴を認める事が出来る。(財部)

Popp, Walter

Milieu und Selbstbestimmung in der individuellen Entwicklung.

Bayre, 1930.

人生々活の全面に於て、その實相を、生命の交互脈絡を具體的に把握しようとするものは宗教研究の一領域であり且つ當然の研究問題である。けれども現在の科學に於てはその觀念的方向と實證的方向とを問はず完全な結果は出てゐない。

そして止むことなく「具體的なるもの、完全な把握へ」努力のな歩みを續けてゐる。

本書は右の提案に對して大まかな研究ではあるがねらつてゐるところはピツタリしてゐる。個人の發達過程に於ける自主的及び他律的要素から出發して環境と素質と（自主的）性向の諸問題に就いて相互の連絡をみんとする。

けれども結果に於て、ミリウと性向の相互影響を比較決定することは成立しない代數式のやうなものだと思つてゐる。ミリウの影響の質と濃度は一般に個人の意志及び悟性力に相反する關係にあるともいつてゐる。（石津）

Quercy, Pierre

L' Hallucination, I. Philosophes et mystiques. II. Etudes cliniques.

Paris, 1930.

錯覺に關するスピノザ、テオス、ベルグソンの哲學者及び聖女テレサ、聖ファン・テ・ラ・クルスらの神祕家の見地を第一卷で検討してゐる。二卷ではシャスランの精神病學の影響を最も多くうけた著者が精神病學的な立場からしての實際研究である。この著者はフランス心理學及び精神病學が今も尙宗教現象殊に神祕主義に對する關心を多分に抱いてゐるこ

を如實に物語るものである。それはまたかの國の宗教心理の進みつゝある傾向を指示するものである。ジャネに於ても既に單なる病者の臨床的研究のみを以てしては不充分であるこの黙語を得た吾ら（元來は醫者であるケルシイ（本書は恐らく文學博士論文である）がカトリック教義や神學に對する正しい理解によつてこの尨大な好著の價値をより高くしてゐることを當然と思はざるをえない。第一卷がブラスウイクミドラクロアミに、二卷がテヌマミシヤル・ブロンデルらミに獻げられてゐることを知る者はこの書が最も新しい豐饒な心理學の感化に負ふことを否まないであらう。（古野）

Schmidt, Nathaniel

The Coning Religion.

New York, 1930.

本書は表題の示すが如く、來るべき宗教の相を考察したものであるが、著者はこれを極めて廣般な範圍にそつて考察してゐる。例へば第一章に於て宗教の定義を下し、第二章より第七章に至る迄に、「宗教の發達」「宗教と科學との關係」「藝術と宗教との關係」「道德と宗教との關係」を詳細に論じ、あと二章に於て「國家と宗教」「未來の宗教」の二論を収めてゐる。全篇を通じて著者は宗教と道德との關係に力點を入れ、

「宗教が道徳心でなければならぬ如く、道徳も宗教的にならなければならぬ」事を強調し、今後の宗教はドグマ、信條を廢棄して、その道徳的要素を伸張せしめなければならぬ事を主張してゐる。勿論此種の主張には幾多の問題が伏在してゐるが、氏の論斷は健實に運ばれてゐる。(上野)

Séchan, Louis

La danse grecque antique.

Paris, 1930.

古代ギリシヤの舞踊そのものがすべて宗教に關連してゐるわけではないが、その俗化されたものに於ても「神聖な舞踊」の痕跡を辿ることは容易である。モンペリエ大學のセシヤン教授はこの著で舞踊の様々な形態を主として美學の問題として扱つてゐるのではあるが、四、五、六章の如く宗教的舞踊に關する可成り簡單ではあるが確實な資料による所見も窺はれる。挿畫もまた頗る珍奇なものを含んでゐる。(古野)

Selbie, W. B.

Religion and Life.

Harvard Univ., 1930.

宗教殊に基督教の本質は決して理性——科學や哲學と衝突するものでなく、ドグマや傳習の患から解放された基督教の生命は永遠である、といふ著者の立場を簡明に纏めたもの。宗教と歴史、宗教の心理學的説明等々の章からなつてゐる。(佐木)

Sebert, Clara

Heilige Zeit der Kindheit EinPeglebüchlein für Erntkommunionkinder.

1930

兒童の宗教の研究にあつては、本具の宗教性に對する社會環境による不變性の問題等を生じて、宗教教育に關する色々の議論を生むことであらうが、他方見方を變へれば、今日實際に兒童の宗教智識否宗教情操を豊かにするやうな讀みものがあるであらうかと思ふことも考へざされる。

本書はこの要求に應じて生れたものである。或は教會で行ふ儀式の話をしたり、そこで歌ふ歌をあげたり或は聖者の話をし、これをたたへる歌をかかげたりしてゐる。キリスト教徒に於ては毎週日曜日の教會の禮拜はもとより兒童にとつて最も感興深く行なはれるクリスマススの催しなどの儀式によると共に他方これ等に關する詩味豊かな物語りや詩がどんなに

小供等の將來の宗教生活に大きな影響を與へるかははかり知れない。

著者は本書を家庭の團樂の中にあつて、兒童に讀みかぜられんことを希ひ願つてゐる。唯に兒童ばかりではない、我々自身も宗教音楽を聞き宗教畫を見るに同様な感動を與へられて、童心を宗教心にしたされた自分を見出して思はず微笑するであらう。

(木浦)

Tillich, Paul

Religiöse Verwirklichung.

Berlin, 1930.

哲學的背景に立つ宗教社會學者としてよりも、われ等はテイルツヒをキリスト教的な唯一神論的な宗教概念を修正して人生文化の一般面から宗教を掬ひあげて宗教を把握せやうとする彼の思想傾向に好意をもつ。

本書は諸論文を集成したもので一貫したものではないが、内容は、

1. Das Religiöse als kritisches Prinzip
2. Das Religiöse als gestaltendes Prinzip
3. Wirklichkeit u. religiöse Verwirklichung
4. Gotteserkenntnis
5. Christologie
6. Eschatologie
7. Sakrament
8. Ethik
9. Soziales
10. Politik

11. Politik u. Sozialethik
12. Evangelische Profanität
13. Zum Problem der evangelischen Sozialethik,

尙彼は昨年 *Philosophie und Säkular* を *Kantstudien* に發表した。興味のあるゆき方であると思ふ。

(石津)

Van Dyke, Paul

Ignatius Loyola,

The Founder of the Jesuits,

New York, 1927

宗教改革はプロテスタントの勝利に歸したが、それは一朝にして容易にかり得た勝利ではなかつた。正統派にも偉大な人物があり、力強い擁護を續けてゐた。その有力な人の一人にジエスイット教團の祖イグナティウス・ロヨラがある。然しプロテスタントイスマには(時には我々ですらも)宗教改革といへばルツテル、カルビン等。プロテスタント側の人々を想ひ起して、さもするに正統派の爲に盡した人々を忘れ勝である。プロテスタントには正統派の人々に對する正しい認識を妨げる種々の原因がある。

本書はこれらの障害の衣を取り去つて本當の姿に於てロヨラを再び見出さんとして試みられた彼の傳記である。然し唯の物語に終るのではなく「神の教會」に仕へんことの一念の

内にこもる魂の發展の記述である。著者は云ふ。(諸戸)

Wunderle,

Über das Irrationale im religiösen Erleben

Eine religionspsychologische Betrachtung, 1930

獨逸の宗教心理學(民族心理學的研究を除く)と云へば直ちに神學的宗教心理學的研究と考へるが事實それが一番多いやうである。米國宗教心理學紹介の先驅者ウオバーミンに於てさへ宗教心理學を哲學的神學的な反省に基いて論じてゐる。その後獨逸の宗教心理學は米國のそれから非常に強い影響を受けてゐるやうである。然し米國の宗教心理學研究の態度を全くとつてゐるのでなくそこに彼等自身の立場を持つてゐるので愈複雑になつて來る。斯かる傾向のものをその研究の態度より靜的(調査的態度をさるものと動的實驗的態度をさるものと)二つに分けられると思ふ。(一)靜的調査的と云ふのはスタバツク等が始めた試問法等を採用してなるべく廣い範圍から多くの人々の自己反省を集めて研究するものであり。(二)動的實驗的と云ふのはギルゲンソーンの研究に見るやうに被實驗者を置いてそのいふ／＼の宗教經驗と實驗觀察するものである。

本書の著者ウンダーレーは前者に屬するもので米國宗教心理學の長所をよくとつた人である、獨逸に於ける宗教心理學

研究は一般にシユライエルマツヘル以來傳統的に神學及び哲學の原理になつて説かんとする信仰心理の研究が多い、本書に於てはウンダーレーは最初に斯かる傾向に反對して神の存在・神の認知等の證明を心に求める宗教哲學者流の價值關係を含んだ觀察法によつて宗教心を研究することを拒けて具體的の心的體驗即ち *Das Erlebnisartige* を對象とすべしと云ふを極力主張してゐる。宗教心理學の對象方法・價值等に就ては既にトレルチ・オットー・ウオツバーミン等が何れも代表的な諸説を述べてゐる。これに對して本書の特色とする所は今迄のやうな強い哲學的傾向なしに純心理學的に宗教經驗に於ける *Das Irrationale* を説いてゐることである。ウンダーレーは前述したやうに米國宗教心理學の方法にならつて實證的な宗教經驗の研究の結果を著作 *Das religiöse Erleben* に明かにした。それより更に進んで今迄は哲學的傾向の強い諸説が屢問題とした宗教經驗の *irrational* の問題を實證的に論じたことである。従つて哲學者の云ふ *Irrationalismus* に關するのではなくて、あくまで宗教體驗の事實に即して宗教心の *irrational* を論じたものである。それ故に *irrational Denken* の問題でなくて意識の中にある *irrational* な感情情緒意慾のあらはれかたを説明することに主力がある。

尙ほ本書は一九二九年ルニクセブルグの *Semaine Internationale Technologic religieuse* の公演を骨子としたものであることを附記しておく。(杉浦)

Yazdani, G., Ajanta.

An Album of the Colour and

Monochrome Reproductions of the Ajanta

Frescoes, based on photography with an

explanatory Text

印度佛教美術史上に於けるマシヤンタに就いては今更ら茲に贅言を要せぬ事と思ふ。

所で其の調査研究の報告に至るべしは Major R. Gill の壁畫の復寫を皮切りとして J. Burgess, J. Griffith, J. Ferguson, Lady Herringham, Victor Golombey, 等の諸大著を初めとして其の他實に驚く可き多數の書物が出版されてゐる。併乍らその大多數のものは既に稀觀者の部に屬し直に之を入手する事の出来る者は此等のうちの少數のものに過ぎない。且つ亦此等の著作は畫家の模寫を復寫したものが又は考古學上の調査報告書に寫眞を中に貼付せるものに過ぎない。尤も中には J. Griffith の大著の如きはアシヤンタ研究者にとつては缺く可からざる資料であるが之は特に稀觀書である。所へ今

度 Archaeological Department of Hyderabad に於て G. Yazdani に編纂せしめし本書は在來の如く模寫の復製の缺點を寫眞版の不満足な點を補つて近時長足の進歩を遂げた天然色寫眞を用ひて原畫を復製しその際甚だしき退色等の爲め

復寫し得たるものは別に Lady Herringham の下にあつてアシヤンタ壁畫の模寫に従ひその卓絶せる技量を認められし Syed Ahmad などを補ひ、かくして原畫の正しい再現を試みた其の本書は四卷で完成する計畫の下にある第一卷とその解説で他は漸次刊行の豫定である。扱この第一卷はアシヤンタ窟院の全景、平面圖、等の二、三のもの他は全部第一窟の壁畫に限られ全四十卷の圖版の中十六條は原色版で他は單一色寫眞版である。その行き方は J. Burgess, J. Ferguson, Victor Golombey, 等の調査研究的態度よりも寧ろ Lady Herringham の如く原畫の復製にある事は序言の中にも述べられてゐる所だが、従つて亦 G. Yazdani の圖版の解説も編者自ら斷れる如く佛教學者としての専門的智識や藝術の學術的研究の立場に基いたものではなく只永年考古局の一員としてこの壁畫に親しく接してゐた編者が極めて平易簡明に説けるものである、が亦全く好事家の態度では勿論ない。従つて研究者に對する資料としても亦鑑賞家にも等しく此の書の價值は實に L. Binyon が其の緒論中に云へるが如く在來の他のアシヤンタに關する著作が翻譯に過ぎないのに對して此の書は原畫の再現に努力した點にある。

従つて此の *the ASI cui centinative* 大の精巧なる圖版の本書の今後の完成に多大の期待を抱いてゐる次第である。

(財部)

彙報

東京帝國大學

宗教關係學科本年度講義題目

印度哲學科

宇井教授 印度哲學史概説
數論派の發達

附 Saikhayatvakaumudi 講讀

梵文演習 Mahayana-sūtravikara

宮本助教 佛教學概説

同 大乘興起時代の理論演習

同 N. Dutta, Aspects of Mahāyāna Buddhism and its relation to Hinayana

加藤講師 成唯譯論講讀

宗教學宗教史學科

姉崎教授 佛教ミキリスト教

同 生死問題

石橋助教 宗教史概説

同 宗教學講習

(舊約原典の批評的研究)

同 ヘブライ語文法及講讀

宇野助教 宗教學概論

同 祭司階級ノ分化

同 宗教學演習(民族學)

矢吹講師 第十八九世紀ニ於ケル宗教思想及運動

松村講師 日本古神話ノ研究

梵文學科

福島助教 梵語文法初歩

同 パーニニ文典演習

長井助教 巴利語文法ト佛典譯讀

同 テイガニカーヤ

同 テイーバワンサ(島史)

池田講師 西藏語文法並講讀

福島助教 Radvai 講讀

同 Maitrāyaṇ-Saṃhitā 講讀

哲學科

桑木教授 西洋哲學史概説第二部

同 ヘーゲル

同 哲學演習 Hegel, Enzyklopädie

der philosophischen Wissenschaften der

Grundriss (I. Wissenschaft der Logik)

出助教授 西洋哲學史概説第一部

同 <レニスト時代の哲學

同 哲學演習

Aristoteles, Metaphysica

伊藤教授 哲學概論

同 現代哲學の諸問題

同 哲學演習

M. Heidegger, Sein and Zeit

紀平講師 論理學一般

大島講師 英米哲學

同 哲學演習

Berkeley, Principle of Human Knowledge

心理學科

桑田教授 心理學概論

同 民族心理學

同 心理學實驗

増田助教授 心理學ニ於ケル屬性的の研究ト文脈の研究

同 心理學特殊實驗演習

千輪助教授 應用心理學

心理學演習

K. Koffka, Die Grundlagen der Psychischen

Entwicklung

城戸講師 現代心理學批判

倫理學科

吉田教授 倫理學概論

同 西洋倫理學史概説

同 倫理學演習

M. E. Clarke, The Logic of Value.

深作教授 日本倫理概説

同 大日本史の倫理的考察

同 倫理學演習

Coker, Readings in Political Philosophy

友枝講師 社會倫理學問題(演習)

長屋講師 獨逸現代の倫理學

社會學科

戸田教授 社會學概論

同 家族

同 社會學演習

今井助教授 社會誌學概論

露西亞社會誌

社會學演習

松本講師 階級

社會學演習

同 社會意識

綿貫講師 社會學演習

教育學科

吉田教授 各科教授論

同 教育學上の一般問題

同 教育學演習

林教授 教育學概論

同 教育心理學

同 教育學演習

春山教授 教育史概説

同 社會教育概論

同 日本教育史演習

阿部助教授 我國の教育制度

同 教育學演習

入澤助教授 十九世紀西洋教育史

同 教育學演習

上村講師 實驗教育學

諸大學に於ける昨年度宗教關係 各科卒業論文題目

……主として日本學生聯盟關係

……諸學のもの、前號の續き……

大正大學宗教學科之部

彌勒思想に就いて

回 心

印度に於ける神秘主義

特に瑜伽經を中心として

死靈崇拜

呪法の研究

ホイエルバツハの宗教論に就いて

祈禱に關する一考察

アニミズムに就いて

日本に於ける罪惡思想

勢至菩薩の研究

西南學派の宗教哲學

安居の研究

大谷大學佛教學科の部

信後生活論

眞宗に於ける報恩の行に就て

市川修誠
佐々木隆將

鹿野眞尙

下田宗春

田中良信

出島了圓

永宗哲毅

新村徳憲

藤井了哉

水上堯俊

森脇捷吉

和田海淨

旭野正信

奥村祐誠

眞宗に於ける眞俗二諦の研究

行の研究

機法二種深信に就いて

平生業成論

宗祖入信と三顯轉入の研究

淨土眞宗に於ける念佛義の開展

信の一念の考察

佛心凡心一體論管窺

安心決定鈔に表れたる機法一體の考察

信樂開發論

稱念義の考察

根本圓の提唱(法華玄義に於ける)

摩訶般若經に於ける空觀の研究

空觀に於ける宗教的意義

十地經論の研究

龍樹に於ける空觀の研究

心觀爲宗論

天台教理哲學に於ける對照の研究

解深密經の研究

拾理證の研究

唯識哲學に於ける意識の問題

龍樹に於ける諸法實相論

阿含 Mahāyāna に於ける道

梵 擊 雄

禿 諱 住

川 原 興

磐 田 慧 眼

久 保 山 善 明

波 多 野 欽

東 澤 眞 靜

堀 江 義 夫

水 野 親 月

保 木 俊 雄

鷲 峰

奥 田 常 善

加 藤 永 伯

里 村 求

櫻 井 末 保

常 本 憲 雄

成 瀬 順 導

長 崎 孝 次

堀 川 淨 巖

富 貴 原 章 信

別 符 環 城

安 間 靜

春 日 禮 智

僧伽の研究

西藏文律分別の批判的研究

平安鎌倉の交期を中心とした高野山の淨土思想

山科時代に於ける蓮如の社會的地位

日本淨土教の母胎としての常行堂の研究

解脫上人傳研究

東北地方に於ける眞宗の發達

飛鳥奈良朝に於ける藥師信仰

日本大學宗教學科の部

イエスの體驗せる神及び神の國の研究

生神金光大神の神觀

セラピムの聖者フランチャエスコの宗教思想

宗教學懇談會

三月六日(金) 午後五時より東大山上御殿において今學年度最終の懇談會を開催。會する者姉崎教授、石橋、宇野兩助

教授を初め諸先輩學生諸君二十數名。

三枝義夫氏の「現在神學の傾向、特に辨證論的神學について」

の發表講演あり、同氏は特に辨證論神學における異才、ブル

トマン教授の思想を中心にして同神學思想を解剖批判し、更

に石橋助教授の批判說明あり、此を中心にして種々議論を交

加 藤 清

本 多 臣 也

大 平 文 雄

境 了 祥

阪 圓 隆

磯 徹 澄

本 多 德 成

正 木 亨

市 川 幸 雄

金 光 建 道

藪 地 千 城

換した。散會午後九時。

印度宗教梵文學會卒業生豫錢會

三月十七日午後六時より傳道會館に於いて昭和五年度卒業生豫錢會が開かれた。姉崎、宇井、長井、加藤、宇野、池田宮本、福島、等の諸先生、布施、山本、赤松等の諸先輩始め印哲側卒業生十名總じて三十數名の出席を見た。只本年退職される常盤教授が、送り送らるべきに、入院中のため御出席出來ず病床より、宇井先生及卒業生に祝辭を贈られたのはお氣の毒である。

なほこの宴會には特に宇井教授が學士院賞を受領される名譽に對して祝賀の意をも込めたものであつた。

姉崎先生並諸先生の卒業生に對する親切なる送別の辭があり、卒業生は之に對して大いにその抱負を語るなど和やかに盛んなるものであつた。しかし時節柄議論の末は就職のことに走りざるを得ない。先生、先輩、卒業生の見所、感ずる所を多少程度を異にするは止むを得ないことである。只事實の社會は頑として馬前の壁の如く無情なものである。食後別室に移つて尙一類り歡談が湧き、最後に常盤教授の病愆を慰めんものさ、みんなて寄書して贈呈することにした。散會十時。卒業生諸君の御健闘を祈つてやまほ。

尙當日の都下諸新聞の夕刊が傳へたチャールス・エンオツト氏の訃報に基き姉崎教授はじんみりした感想を語られた。

全日本佛教青年會聯盟

四月三日午前帝大佛教青年會館に於て、全日本佛教青年會聯盟が結成され、午後日比谷公會堂に於いてその記念大會が開かれた。これは各地に散在する地方聯盟が更に大同團結されたものである。現在の地方聯盟は、東京、大阪、京都、福岡、名古屋、廣島、松山、金澤、京城、等であつて、更に仙台、長野、新潟等は今結成中である。これ等の含む佛教青年會は約三百に及ぶであらうが、更に我等の推測で誤なくば、全國を通じては大凡二千數百に及ぶ筈である。これが如何に聯絡統一されてゆくかは興味ある問題である。

當日聯盟又は單一青年會を代表して、參加した代表者は約百名であつた。協議會は終始緊張したる議論が戦はされ、實に眞剣なるものであつた。只これ等の各宗派あり、地方の狀況を異にし、又思想的傾向を異にするものを單なる佛教と云ふ名のみで統一し、更に全體的の組織的活躍をなさしめること云ふことは實に至難なことさ云はればならぬ。今は唯ほんの第一歩にすぎぬ。これが如何様に成長してゆくかは、佛教界に於ける大きな興味であらう。何時の時代に於いても理論と實際とは應々にして矛盾を來たすものである。現下の容親的情勢に於いては、既成宗團を否定し、現代社會組織を否定しては、聯盟の實を伴はぬことになるであらう。こゝに議論の

(稻葉)

沸騰する所があるのである。

(稻葉)

宗教平和會議

さきに昭和三年日本宗教協會の主催によつて日本宗教大會が開かれた。それは御大典奉祝のための催しと云はれてゐるが、實は宗教平和會議開催の準備であつたと見る事が出来る。特にその大會に於ける主要議事となつたものは平和問題に關してであつた。而かしてその大會に於て既に表はれてゐた様に日本諸宗教は何ら共同の目的をもつて相提携していかうと云ふ氣運に進んで來てゐるのである。かく進んで來るのが宗教當然の進み方であると考えるが、而かもこれが氣運を一層助成し速ならしめたものは何んぞ云つても宗教學の研究ではなからうか。

兎に角共同して事を爲す丈けに融和し提携する様になつて茲に明年十一月開かる、世界宗教平和會議の最大の準備として來る五月十八日から三日間明治神宮外苑日本青年館に於て日本宗教平和會議が開かれる事となつた。日本宗教界近來に見る愉快な事の一つであらう。

第一日(十八日)は午後一時半から、議長副議長の選舉、各部役員決定、各宗教の専門家の平和に關する講演があつて夜の公開講演に移る。未だ辨士の決定を見ないが、交渉中の人々に秋野孝道師、椎尾辨匠博士などがある。

第二日は三部會に分れて意見の發表、研究報告、議事をなす

事になつてゐる。第一部會主任は矢吹博士であつて、宗教、倫理に關する諸問題に就いて研究、討議を進める段取である。第二部會(一般文化に關する諸問題)の主任は友枝高彦教授で、第三部會(實際諸問題)の主任は田川大吉郎代議士である。

この會議の主催者たる日本委員會は既に諸種の問題に關し各々責任者を定めて研究調査を進めてゐる。が更に

(一) 明年十一月ワシントンに開かる世界宗教平和會議の會議事項、會議方法其他に關する希望。

(二) 日本の宗教者若くは一般國民が世界平和の實現に關して有する特殊の使命。

(三) 世界平和實現の具體的方法。

の三問題を提出して廣く天下の同志の意見を徵せんとしてゐる。

日本の國民にして幾分にも宗教に理解をもち、世界平和に對し關心をもつ者は義務としてこれに應答すべきではないか。

(M, S 生)

反宗教闘争運動

ポリシエグイキのみならず一般の自由思想家をも含めた國際的な「闘争的無神論者同盟」はロシヤその他の諸國に既に數百萬の會員を有つてゐるが、日本でも今度「反宗教闘争同盟」準備會が設けられ、極左派の指導下に活動を始めやうとしてゐる。(プロレタリア科學、四月號に發表)

後記

△チャールズ・エリオットの計をいたむ。本誌に於て姉崎教授の追想を載せることは故人にこの上ない回向さならう。尙高橋博士にも追弔の文を御願ひしたが期日切迫、御多忙のため得られなかつた。

△本誌は彈力的に動いてゐる。將來も動くであらう。さしあたつて、本號から本欄を九ボ八百字詰めにした。各欄の均衡のために。かされていふが本誌における欄の配當は研究論文の性質によるもので、論文の價値で分けるのではない。

△彙報欄を將來更らに活用したいと思ふ。
△會員諸氏には近く本年度本誌會員名簿を御送りする。(T・I)

(定價金壹圓)

昭和六年五月五日印刷
昭和六年五月十五日發行

新第八卷・第三號

不許複製

編輯者 宗教研究編輯部
東京帝國大學宗教學研究部内

發行者 右代製者 姉崎正治

印刷者 宗教研究發行所
東京市神田區蓮壽保町一株式会社同文館

印刷所 森山章雄
宮本印刷所
東京市神田區地子町三四番地

一部	金一、〇〇(送・〇六)	會員希望の方は現會員の紹介に金五圓也
三册(半年)	金三、〇〇(送 共)	を添へて發行所へ御
六册(一年)	金五、八〇(送 共)	申込の事
六册(會員)	金五、〇〇(送 共)	

發行所 宗教研究發行所
東京市神田區蓮壽保町一株式会社同文館
電話東京一三五