

ロマ書第七章とパウロの回心の問題

佐野 勝也

使徒パウロの回心の状態に就いては、使徒行傳にも詳細なる記述があり、パウロ自身も簡單ながらガラテヤ書中に記述して居り、大體の推定を下すことは不可能では無い。然しながら、回心へ至るまでの彼の心理過程如何の問題となれば、これを詳細にすべき直接の資料は、遺憾ながら與へられて居ない。従つて、これに對しては、極めて保守的な考へから、全然問題そのものを成立し得難いものとして否定する立場もあり得る。例へば最近では、ビーバーやカトリックの學者ポーマン⁽¹⁾の如きは、かゝる立場に立つものと云ふことが出来る。

然しながら、私は、かゝる立場に賛成し得ない者である。私共は、回心へ至るまでの心的過程を研究する場合、回心者自身の述べるところを資料としなければならぬことは云ふまでも無いが、そのことは、必ずしも、回心者の述べるところの事實を、單に表面からのみ解釋しなければならないと云ふ意味では無い。回心者は、多くの場合、回心の動機を、外からの超越的力に歸する。自分には何等心に期するところが無かつたのに、外部から、超越的力が突發的に作用して、無意識の間に心の轉換を成就さしてくれたのだと云ふ自覺は、殆んどすべての回心者に共通な自覺であると云ふことが出来る。然しながら、近代の宗教心理學は、普通の意識圏内の意識の外に、

副意識と稱し得べき意識野があることを明らかにしてくれた。それは、回心者自身には充分に自覺されてゐないが、然も、回心者の意識には相違無い。かくの如き副意識とも稱すべき意識の活動は、意識者自身がこれを自覺しないのであるから、従つて、回心者自身これに就いて叙述すること無く、時としては、その反對の意識活動に就いて叙述することさへあり得るわけである。然しながら、かゝる場合さへ、回心者の記述せる表面の事實を更に深く掘り下げて行くことに依つて、所謂の副意識とも稱すべき意識活動を發見することは、決して不可能では無い。宗教意識の發動過程の研究は、主として、かくの如き意識下の意識の研究に向はなければならぬ。

使徒パウロの回心の動機——その直接の動機は、ダマスコ途上で異象を見たことにあるは云ふまでも無い。然し私が今問題とするのは、此の直接の動機で無くして、此の異象を見るまでの彼の心的過程である。此の問題の研究に對しては、直接の資料が與へられてゐない。それは既に述べた一般回心者の例と同じく、パウロ自身がそのことを自覺してゐなかつたからである。けれども、たとひパウロ自らが自覺してその事に關して記述してゐなくとも、無自覺の間に、彼が異象を見るに至る迄の自己の心理過程に就いて述べて居りはしないか。もし何事かそのことに就いて述べて居るとするならば、それは如何なる内容のものであつたらうか。

パウロの回心の動機に關する研究において、屢々問題となるのは、ロマ書第七章である。そこに記された一個の惱めるたましひは、果して、パウロ自身を指すであらうか。それとも、パウロは、自己の経験を語るが如くして、實は、一般人間のなやみを物語つてゐるに過ぎないであらうか。更に問題となるのは、兩者のいづれであるとしても、それは、キリスト教徒のなやみであらうか、それとも、キリスト教徒となる以前の狀態であらうか。

最近此の問題に關して極めて詳細な研究を試みたのはキユムメルである。彼に依れば、ロマ書第七章中の「我」は、パウロ自身を指すものではない。パウロは、ロマ書第七章第七節以下で、恰も自己の體驗を物語るが如く、「我」に就いて語り、聖なる律法と肉なる我との争鬪に就いて物語り、最後に、此のなやめる我が、キリストに依つて救済されたことを述べてゐる。ところが、次章の第八章第二節には、突如として「キリスト・イエスに在る生命の御靈の法は、なんぢを罪と死との法より解放したればなり」と云つてゐる。こゝの「なんぢ」は、云ふまでも無く、第七章の主題となつてゐる「我」と同一人物である。さすれば、此の「我」は、パウロ自身で無くして、むしろ修辭的に、一般人のことを云つてゐるものと見なければならぬ。^(三)

次に、ロマ書第七章を同心前のパウロの心理状態を描いたものと見ることに、パリサイ教そのものゝ本質がそれに反對する。パウロは、ガラテヤ書(一〇一三、一四)、コリント前書(一五〇九)、ロマ書(一一〇一)コリント後書(一一〇二二)ピリピ書(三〇五、六)等において、自己が熱心なるパリサイ教徒だつたことを述べてゐる。パリサイ教徒の律法に對する立場と、ロマ書第七章に描かれてゐる一個の人間の律法に對する立場とは、到底兩立し得ない。パリサイ教徒の律法に對する態度は、ロマ書第七章のそのように、決して悲觀的ではない。詩篇第一一九篇に描かれてゐるように、ユダヤ人にとつて律法は喜ばしきものでこそあつたれ、決して呪ふべきものでは無かつた。^(四)

キユムメルの以上の主張に對して、私は、次のような考を有つてゐる。なるほど彼が云ふように、ロマ書第七章中の「我」は、必ずしもパウロ一個人を指すものではあるまい。然しながら、第七章第七節以前において、パ

ウロは主として集合的に「我ら」として語つてゐる。それが、第七節となつて、突如として「我」として語つてゐる。たとひそれは修辭的な「我」であるとしても、何故に特に此の場所で「我」として語つてゐるかに就いては、何等かの説明が必要である。

第二に、たとひパリサイ教徒の律法に對する態度は、樂天的だつたとしても、パウロのような複雑な性格の所有者は、傳統的な律法觀以外の思想に支配されたかも知れない。それは必ずしも傳統的な律法觀と矛盾するわけでは無く、それ以上に出でるものであるかも知れない。同じくパリサイ教徒と云つても、その間には種々なる人があり得る。教理上の統一はあつたとしても、教理に對する人々の態度が常に同一であるとは斷定し難い。パリサノ教徒にしてヘレニズム、即ちギリシア的文化の影響を比較的多く受けた者と、然らざる者との間には、律法に對する態度にも相違がある。後に述べるように、パウロは、その青年時代から、此のギリシア的文化の影響を多分に受けた者である。さすれば、彼の律法に對する態度も、必ずしも傳統的なパリサイ教徒のそれと同一だつたとは云ひ難い。

二

私も、ロマ書第七章は、そのまゝでは、パウロの體驗として採用し得られないと思ふ。然しながら、その中に、パウロ自身の體驗が全然含まれて居ないとするキユメルの立場を採用することは出来ない。むしろ私は、そのうちに、パウロ自身の體驗が、可なり多く物語られて居ると信する者である。然もそれは、或學者の如く、キリスト教徒となつて後のパウロの體驗が物語られてゐると云ふのでは無く、キリスト教徒たる以前、パリサイ教徒

たりし時代のパウロの體驗を、キリスト教徒となつて後の立場から述べたものであると主張する者である。

かゝる私の主張に對しては、次のような反對が豫想される。パウロは、ピリピ書第三章第五、六兩節で「我は八日めに割禮を受けたる者にして、イスラエルの血統、ベニヤミンの族、ヘブル人より出でたるヘブル人なり。律法に就きてはバリサイ人、熱心につきては教會を迫害したるもの、律法によれる義に就きては責むべき所なかりし者なり。」と云つてゐる。即ち、バリサイ教徒としてのパウロは「律法によれる義に就きては責むべきところなかりし者」と云つてゐるでは無いか。然るに、ロマ書第七章に描かれたる一個の惱める人間は「われ中なる人にては神の律法を悦べど、わが肢體のうち⁽¹⁾に他の法ありて我が心の法と戦ひ、我を肢體の中にある罪の下に虜とするを見る」(二二、二三)と云つてゐる。此の一個の惱めるたましひと、律法によれる義に就きては責むべき所が無かつたと斷言してゐるパウロとが、同一人であるかどうか。かゝる反對は、有力なる學者に依つて主張されてゐるところであるが、それにも拘らず私は、これに屈服することが出来ない。

私共は、パウロのような宗教家の記したものを取扱ふ場合は、同一な言葉も、時と場合が異なれば、可なり異なつた意味内容を有するものであることを豫想してかゝらなければならぬ。パウロは哲學者でも無ければ、神學者でも無かつた。彼の書翰は、手紙であつて、著述では無かつた。^(註)手紙であるから、これを受取る人々の當時の氣持が初めから豫想されてゐるし、何か特別の目的があつて記されたものである。従つて同一な文字を使用しても、時と場合で、その意味内容に多少の推移があることは、當然のことである。そこで、ピリピ書でパウロが「律法によれる義に就きては責むべき所なかりし者」と云つてゐる場合の「律法」と、ロマ書で「われ中なる人

にては神の律法を悦べど、わが肢體のうちには他の法ありて我が心の法と戦ひ、我を肢體の中にある罪の法の下に虜とするを見る」と云つてゐる場合の「律法」とは、必ずしも同一意味内容を有するものと解する必要は無い。

第一、パリサイ教的に云へば、神の律法の外に、神の律法に反対するが如き別な律法が存在する筈が無い。日本譯聖書は、此の困難を免かれんが爲に、既に引用したように、神の場合は「律法」と譯し、罪の場合は「法」と譯して兩者を區別せんとしてゐるが、原文では、兩者はいづれも *nomos* 即ち律法であつて區別は無い。さすれば、私共は、ロマ書における律法の意味は、單に狹義のパリサイ的律法を意味せず、それより遙かに廣い意味を有するものと解釋しなければならぬ。これに反し、ピリピ書における律法は、極めて狹義のもので、純然たるパリサイ的律法である。パウロは、そこで、異端を排撃し、自己の使徒職を主張せんとしてゐる。パウロがイエスの直弟子で無く、異教徒への使徒であるところから、彼を排斥せんとする一派は、依然として絶えなかつた。パウロは、これに對して、自己が純然たるヘブル人で、且つパリサイ人であり、律法を遵守したことを主張してゐる。ユダヤ的キリスト教徒へ對するには、自己がユダヤ的に見て缺くるところの無いことを主張する必要がある。彼は決して、そこで、あらゆる道德的規準に照らして完全無缺だつたとは云つて居ない。「律法」につきては「パリサイ人」而して、その「律法」によれる「義」に就いて云つた場合、責むるところが無かつたと云ふに過ぎない。彼は、明らかに、こゝに云ふところの律法が、狹義の律法であることを注意してゐる。狹義の律法の立場から見ても責むべきところが無かつたからとて、廣義の律法の立場から見ても、同じく責むべきところが無いとは云ひ難い。従つて、一方ピリピ書でパリサイ的律法觀から見て責むべきところが無かつたと叫んだパウロが、更に廣い意味

を有する律法の立場から見て、自己心中の苦闘を語ることは、必ずしも矛盾することでは無い。私は、今、パリサイ教的立場からする律法、即ち狹義の律法が、如何なる意味を有するものであるかを簡單に述べて置かう。

純然たるパリサイ教徒の立場から見た律法には、祭儀的、形式的方面と、道德的、内面的方面と、此の兩方面がある。⁽²⁾ 第一の祭儀的、形式的方面の律法中、最も重要なものは割禮である。これ實にユダヤ人をして眞のユダヤ人たらしめる貴重なる聖禮(Sakrament)である。これと結合して種々なる他の規定を生ずる。即ち割禮ある者と無割禮の者との交際の問題、離婚の問題、異教徒との交際及び商賣に關する種々なる制限等である。なほその外に、安息日及び祭日を聖日として守ること、潔きものと汚れたるものとを區別すること、飲食、屠殺及び食物の準備、病氣、死、誕生等に關する規定などがある。

律法の第二の方面は、律法が有する特殊の性質から、又特殊の道德的内容を有して來る。我々は、イスラエルの道德觀念を見る時に、普遍的道德觀念を以てしてはいけない。彼等の律法が偏狹なように、その道德觀念も又偏狹である。彼等の道德は、國家的制限を脱することが出来ない。ストイツク流の普遍的、人道的道德觀念と、彼等の道德觀念との間には、著しい距離がある。隣人とは誰ぞの疑問をイエスに投げかけたユダヤの教法學者の態度は、かくの如き自國中心主義の道德觀の上に立つ者の態度であり、隣人とはサマリア人なりと答へたイエスの態度は、以上の傳統的道德觀を破壊するものであつた。

パリサイ教徒の道德觀の第二の特徴は、著しい消極的性質である。律法は、一般の法律のように、主として禁止的のものだつた。即ち、律法は、何を爲すべきかを教へないで、何を爲す可からざるかを教へた。イエスは、然

らば、凡て人にせられんと思ふことは、人々も亦その如くせよ」と教へたが、パリサイの道德は「人が汝に爲すことを汝が欲しないようなことを、汝も亦他人に爲す勿れ」と教へた。「彼は罪を恐れる」とは、最上の賞讃の言葉であつた。怒る勿れ、にくむ勿れ、報復する勿れ、僞る勿れ、中傷する勿れ、恥しむる勿れ、害ふ勿れ、その他すべて此の種の禁止命令である。従つて、忍耐、謙遜、柔和、冷靜等の諸徳が、大に賞讃された。

以上述べ來つたような意味の律法が、パリサイ的律法である。パウロは、此の種の律法を完全に遵奉したと信じてゐた。パウロの時代のパリサイ教徒にして、パウロと同じ自覺に到達し得た者は、必ずしも稀なわけでは無かつたと思はれる。イエスのもとに訪ね來つた一人の青年は、イエスが汝、誠を守れ、殺す勿れ、姦姪する勿れ、盜む勿れ、僞證を爲す勿れ、汝の父母を敬へ、汝の隣人を愛せよと教へた時、それ等悉くを守つてゐると明言したと傳へられてゐる。彼も又パウロと同じ自覺を有する青年だつた。だが、それにも拘らず彼は、イエスからそれ以上のことを要求され「悲しみつゝ去」らなければならなかつた。即ち、狹義の律法の命するところは遵奉し得ても、更に高き命令は之れを守り得なかつた。パウロも又彼と同一なる心理状態にあつたのではあるまいか。勿論、かく云へばとて、パウロが、キリスト教徒たる以前、キリスト教の教へるところの道德觀念を熟知し、それに依つて煩悶したと主張するわけでは無い。然しながら、パリサイ教徒だつた頃のパウロの心を支配したものが、狹義のパリサイ教徒的道德觀念のみであつたと、どうして断定し得られようか。

三

然らば、パリサイ教徒にして果して、ロマ書第七章に記されてゐるような善惡二元の對立に惱むことがあり得

るであらうか。此の時代のユダヤ教の研究に劃期的著述を爲したムーア^(A)は、次のように述べてゐる。ユダヤ教に依れば、人間には、善への本能と、惡への本能と、相反する二個の本能がある。神は人間に、善惡二個の本能を創造してくれた。而して、惡の本能は、善のそれに比べて一般に強い。だから、人間は、常に善の本能を覺醒させて、惡に對抗しなければならぬ。即ちムーアに依れば、ユダヤ教においても善惡二元の對立の思想は確立してゐたのである。

然らば、パウロのロマ書第七章は、純然たるユダヤ的思想を述べたものであるかと云ふに、さうでは無い。ムーアに依れば、それは「キリスト教化されたギリシア主義的形式で」(in Christianized Hellenistic form)述べたものである。肉體的組織が惡の起源であると云ふような考へは、ギリシアの文化の世界では、廣く行き亘つた思想であるが、パレスチナのユダヤ教には、かくの如き思想は存在しなかつた。だからパウロが靈肉二元の争闘として描き出してゐるところは、極めて通俗的な形式を借りて、ギリシアの二元論を云ひ表はしてゐるものと云ふべきである。かくの如き考へは——その悲觀的調子を除けば——ギリシア的雰圍氣中に生活してゐたユダヤ人の間では、極めて普通のことであつた。但しそれはラビの心理では無かつた。

ムーアに依れば、ロマ書第七章に記されたパウロの律法觀も、純粹なユダヤ的律法觀では無い。ユダヤ人にとつては、パウロのように、神の律法に完全に一致するところに正義があるとするようなことは、到底考へられないことである。何となれば、神は本來人間を弱く造つてゐる。エホバは我らの造られし状態を知り、われらの塵なることを念ひたまへばなり」(詩篇一〇三—一四)。人間の中には惡の本能も植ゑつけられてゐる以上は、人

間が神の律法に完全に一致するが如きことは、到底あり得ない。神はかゝる不可能なことを人間に命ずるほど不合理的では無い。これが純粹なユダヤ教的律法観である。⁽¹⁾

即ちムーアに依れば、ロマ書第七章中、善悪二元の對立の思想は、純粹なユダヤ的思想であるが、これを靈肉二元の對立として述べてゐる點は、ギリシア思想の影響を受けたるユダヤ人の間に普遍的な思想で、純粹なユダヤ的思想では無い。そこでもしパウロが青年時代においてギリシア思想の影響を受けて居つたことが確められれば、ロマ書第七章中の靈肉の争闘の體驗は、多少弱められた程度においてとはあるが、パリサイ教徒としてのパウロに、あり得べからざるものでは無いと云はなければならなくなる。

パウロが所謂のヘレニスト・ユード (Hellenist-Jude) であつたことは、種々なる點から疑ふことが出来ない事實である。先づ第一、彼は、その殘された彼の書翰が示すように、ギリシア語を自由に記すことが出来た。彼のギリシア語は、古典のそれとは異なるが、彼は、その有するすぐれた宗教的體驗を述べんが爲に、彼に獨得な言葉を發見し、古いギリシア語に、全然新しい調子を注ぎ込んだ。彼の文章には、アツテカのギリシア語の有する優美さや、なめらかさは無いが、彼の熱烈なる宗教的體驗が鼓動してゐる。彼には文學的技巧は無いが、然も、彼の人格的力に依つて、彼の文章は生命に溢れ、充分なる文學的効果を收めてゐる。⁽²⁾

ダイスマン⁽³⁾の言葉を借れば、パウロは Septuaginta-Jude だつた。セブチユアギンタ自身は、一個のギリシア化されたユダヤ宗教文學に外ならない。ユダヤ教のギリシア化を最も確實に成就したのは、實にセブチユアギンタである。それは實に東と西をつなぐ掛け橋となつた。⁽⁴⁾パウロが、如何に年若い頃から、セブチユアギンタに

親しみを有してゐたかは、彼の引用する舊約聖書は、多くは、ヘブライ原文からのそれで無くして、ギリシア語譯のセブチユアギンタのそれであつたことに依つても明らかである。

パウロは、恐らく、直接ストアの哲學者に就いて學ぶことは無かつたであらう。然しながら、當時の世界においては、ストアの哲學は街頭へ進出し、一般人の常識化して居り、彼自身も、ギリシアの文化都市にしてストア哲學の盛んなタルソで生れたと言はれて居る程だから、恐らく青年時代から、之れ等の哲學者と接觸する機會を有したであらう。パウロは少なくとも一個所で、(コリント前書一五〇三三)ギリシア詩人の言葉と引用してゐる。

要するに、パウロがその青年時代、ギリシアの文化の影響を多分に受けたことは、疑ふことの出来ない事實である。而して、此のことは、パウロの律法に對する視野が、偏狭なるバリサイ教徒の域を脱してゐたであらうことを推定せしむるに充分である。然しながら、かく云へばとて私は、今此處で、パウロの道德觀念が、ストア哲學者のそれに依つて、著しく影響されたと主張するわけでは無い。私は、パウロにおけるストア的道德觀念の影響を可なり重く見る者であるが、今は、その問題に觸れる餘裕が無いから、それは他日の問題として残さなければならぬ。だから、私は、今、ユダヤの文獻の中からだけ、パウロ的思想を探し出して見よう。

四

ユダヤの宗教文獻「第四エズラー」の主要なる部分は、紀元前の著述だと云はれてゐるが、そのうちには、次のような文句が含まれてゐる。

三、二二、かくて弱きは根強くなつた

ロマ書第七章とパウロの回心の問題

ロマ書第七章とパウロの回心の問題

一一一

律法は正しく國民の心中にあつた

だが、それは惡の芽と共に

かくて善なるものは過ぎ去つて

惡が残留した

四、一二 これ等のことを聞いた時、私はうつ伏せにたはれて云つた

罪と苦しみの中に生き

何故に苦しむか知らないで此の世に来るよりか

創造されなかつた方が一層良かったらうにと

五、三四 かくて私は云つた、否、主よ、その悲痛のことを私は云つたのです

いと高き者の道を理解し、その審判の命ずるところを探し出さうと努めて

いつも／＼私は、心の苦悶になやみます

三五 彼は云ひ給ふた「汝能はず」と、私は云つた、何故に、主よ、なぜ私は生れたのでせう

なぜ私の母の胎が私の墓場とならなかつたのでせう

さすれば私はヤコブの悲愴も

イスラエルの民の悲愴な苦惱も見ないですまされたでせうのに

七、六八 此の世に生れたものすべては

不正に汚され

罪に充ち

咎を負はされてゐる

これを以て見れば、ユダヤ人も、必ずしもすべてが律法に對して樂天的では無かつたと云はなければならぬ。
そこにはラビの心理は示されてゐないであらうが、民衆の心には、かゝる暗影も存在してゐたらうと思はれる。^(二三)

紀元前五十年から紀元後十年迄の間に、アレキサンドリアのユダヤ人に依つて、ギリシア語で記されたと思はれる「ソロモンの知慧書」のうちには、パウロのロマ書の思想の前驅となるものがあることは、疑ふことの出来ない事實である。^(二四) 今左にこれを例擧すれば

知慧書

一三、一一九

一三、一〇以下

一四、二二以下

一一、一一

一五、七

ロマ書

一、二〇

一、二三

一、二八以下

九、一九、二〇

九、二一

(なほ知慧書五、一八一—二〇とエペソ六、一四—一七と類似す)

これを以てしても、パウロが、知慧書を読んだことは疑ひ無い事實であるが、私は更にロマ書第七章と知慧書

中の左の文句とに、非常な類似の存することを主張せざるを得ない。

八、二 私は青年時代から彼女（知慧）を愛し求めた

私は彼女を私の花嫁とし度かつた

私は彼女の美に心奪はれた

二一 だが私は神が私に與へ給はなければ知慧を得難いことを知つて

主に乞ひ求め

全心から云つた

九、一 萬物をその御言にて造り給ひ

慈愛を垂れさせ給ふ主、祖先たちの神よ

四 汝の王坐の傍に坐してゐる彼女、知慧を私に與へ給へ

汝の僕たちの間から私を棄て給ふ勿れ

五 私は奴隸にして汝の奴婢の子

弱く壽命短き者

審判と律法とを理解する力足らぬ者なれば

知慧書の知慧は、云ふまでも無くパウロにおける靈に相應する。ロマ書第七章における惱める人間と、こゝに記されたる惱める人間との間に存する類似は、否定し難い。ソロモンの知慧書における知慧は、罪を清める力を有

する（一、四）。知慧を獲得することに依つて、義を獲得し、義を得ることに依つて不滅を得る（一、一五）とは、プラトーン的思想の影響を著しく受けたと思はれる此の書の記者の思想である。従つて知慧書の知慧は、著しく道徳的内容を有する。そこに記された煩悶には、哲學者的な認識のなやみも無くは無いが、その根本に存するものは、依然として義を求めて止まぬ者のなやみである。此の意味において、ロマ書第七章と「ソロモンの知慧書」の思想との類似は著しいと云はなければならぬ。即ち、ロマ書第七章におけるなやみは、ヘレニスト・ユードだつたパウロにおいて、あり得可からざるなやみでは無いと云はなければならぬ。

使徒パウロが、その青年時代において、ギリシア的思想の影響を受くことが多かつたことは、既に述べたとほりであるが、彼は又その同心直前、キリスト教徒迫害の時代にも、ヘレニズムの影響を受くべき環境に在つたと私は信じてゐる。元來、ヘレニズムは、當時の世界的主要潮流であり、如何なる地方と雖も多かれ少なかれ、その影響を受けたのであるが、パレスチナ本國におけるユダヤ人と、外國に移住せる所謂 *Diaspora* との間には、ヘレニズム文化の影響を受ける程度に、可なりな相違があつたように思はれる。ヘレニズム文化に對する權威ある學者エントランドも云つてゐるように、異國文化を排斥すべしとの原理を固守したパリサイ教の指導者の下に在つたエルサレムのユダヤ教徒には、ギリシアの精神が深遠な影響を與へたとは思はれない。使徒行傳に依れば、パウロは主としてエルサレムに在つて、キリスト教徒を迫害したかのように思はれる。さすれば、パウロはその頃、ヘレニズム文化の雰圍氣から可なり遠ざかつて居たのではあるまいかとの疑問が起る。

然しながら、私共は、使徒行傳の記事をそのままに信頼することは、あらゆる他の場合においてと同じように、

これを慎まなければならぬ。私はブルトマンやバルニコル(一六)などのように、パウロのエルサレムにおける迫害活動を全然否定し去る立場には、賛成し得ないが、然も、使徒行傳のように、迫害活動の主要舞臺をエルサレムとすることに賛成し得ない。私は、むしろバルニコル(一七)の主張するように、彼の迫害活動は、主として、海岸のカイザリア、ダマスコ、アンテオケ、此の三都を結合する三角形中の地方において行はれたものと思ふ。これに就いて詳細なる論述を試みる餘裕を有しないから、簡単に、その理由を述べて置き度い。

既に述べたように、使徒行傳を根據としないとすれば、回心時のパウロの生活は、ガラテヤ書第一章第一二節以下のパウロ自身の記述に依つて之を知るより外は無い。そこでパウロは、次のように云つてゐる。

兄弟よ、われ汝らに示す、わが傳へたる福音は、人に由れるものにあらず。我は人より之を受けず、また教へられず、唯イエス・キリストの黙示に依れるなり。我がユダヤ教に於ける曩の日の舉動は、なんぢら既に聞けり、即ち烈しく神の教會を責め、かつ暴したり。又わが國人のうち、我と同じ年輩なる多くの者にも勝りてユダヤ教に進み、わが先祖たちの言傳に對して甚だ熱心なりき。然れど母の胎を出でしより我を選び分ち、その恩恵をもて召し給へる者、御子を我が内に顯して其の福音を異邦人に宣傳へしむるを可しとし給へる時、われ直ちに血肉と謀らず、我より前に使徒となりし人々に逢はんとてエルサレムにも上らず、アラビヤに出で往きて遂にダマスコに返れり。その後三年を歴てケバを尋ねんとてエルサレムに上り、十五日の間かれと偕に留りしが、主の兄弟ヤコブのほか孰れの使徒にも逢はざりき。(茲に書きおくる事は、見よ神の前にて偽らざるなり)その後シリヤ、キリキヤの地方に往けり。

即ちパウロは、回心後、直ちに、血肉とも謀らず、エルサレムにも行かず、アラビアへ行つて、後ダマスコへ歸つて來た。パウロの報するところをすなほに讀めば、ダマスコこそはパウロの本據だつたと推定せざるを得ない。もし私共が假に使徒行傳を所有してゐなかつたとしたら、何人も、パウロがエルサレムで迫害活動をしたなどとは考へ及ばないであらう。それから後のパウロの行動も、彼とエルサレムとの關係が極めて稀薄だつたことを推定させる。即ち、彼は、回心後漸く三年にして初めてエルサレムへ上つて行つた。然も、此の時も、僅か十五日間しかエルサレムに滞在せず、ベテロと主の兄弟のヤコブだけにしか會つてゐない。即ち彼は回心後の三年間をダマスコその他のシリアの地方に生活してゐたらしい。その後も彼はシリアやキリキヤ地方で生活してゐる。もし彼が、エルサレムの人々と個人的關係が深かつたとするならば、何故に彼は回心後エルサレムと遠ざかつてゐたのか理解出來ない。

要するに、パウロの迫害活動の主要舞臺は、エルサレムで無くしてシリア地方だつたらう。かく解釋することに依つて初めて、回心後の彼の行動も理解され、彼の教説が異邦人を中心として發展して來た理由も納得される。即ち、パウロは、その回心時、ギリシア的思想の影響を、バレスチナ本國よりもより多く受けてゐる地方において生活してゐたと云はなければならぬ。バルニコル(バルニク)は次のように云つてゐる。パウロは、ダマスコに定住してゐたように思はれる。ダマスコの町には澤山のユダヤ人が居住して居り、ダマスコの町はヘレニズムの文化と宗教の發達に對して、重要な意義を有する町だつたから、ユダヤ教の擁護に熱心だつたパウロの活動舞臺としては、極めて適當な場所だつた。さすれば、此のダマスコの町がパウロに與へた影響は、その生れたタルソの町が

彼に與へた影響に劣らぬものがあつたであらうと。

なほこゝに少しく注意して置き度いのは、使徒行傳自身も、パウロのダマスコに於ける迫害活動を否定してゐるわけでは無いことである。即ち、使徒行傳は、第二二章第一一節において、パウロをして「我は外國の町々に至るまで迫害したり」と云はしめてゐる。日本譯聖書は、一般に原語の複數を單數に譯出してゐるので、此の場合も、原語では「外國の町々」(*τὰς ἑξω πόλεις*)と明らかに種々なる町を經廻つて迫害したように記してゐるのを、只一つの町ダマスコのみにて迫害活動を爲したかのような印象を與へる。然し、事實は、多くの外國の町を迫害したと、使徒行傳も記してゐる。

五

以上の考察に依つて明らかのように、パウロは、その回心時においても、純粹なユダヤ教よりか、むしろ、ギリシア文化化されたユダヤ教の雰圍氣中に生活して居つたわけである。さすれば、ロマ書第七章を、迫害者時代のパウロの心理を示すものと見ることに、困難は無いわけである。勿論パウロは、そこで告白せんが爲に告白してゐるのでは無い。元來ロマ書は、パウロの書翰中で手紙の色彩を帯びること極めて稀薄なものである。他の書翰は、パウロと親交ある人々に對して記されたものであるが、ロマ書は未だパウロが個人的親しみを有しないロマ教會の人々に對して記されたものである。従つて、パウロの書翰としては、比較的體系的に、客觀的に記されたものである。ところが、彼は、第七章以前に於て、律法の無力に關して述べ來つて、第七章においてクライマックスに到達した。彼は、記しながら、過去のなやましい苦悶を思ひ出でた。今や神學者らしい冷靜さを保ち得

なくなつた。客観的な問題の取扱ひをしながら、忽然として自己を語らざるを得なくなつた。ロマ書の文章は、全般的に云へば、パウロの他の書翰のそれに比べて生硬な感じを與へる。然し、第七章第七節以下は、それとは異なつて、ガラテヤ書などに見るような生氣が躍動してゐる。それは、そこで、彼自身の體驗が中心となつてゐるからに外ならない。特に「噫われ惱める人なるかな、此の死の體より我を救はん者は誰ぞ」の悲痛なる叫びを、單に客観的に、一般人類に就いて語つたものと解することは、如何にも不自然である。勿論そこで語つてゐるのはキリスト教徒パウロであつて、パリサイ教徒パウロでは無い。だが、そこには、パリサイ教徒パウロの苦惱がにじみ出てゐる。(一九)

これをキリスト教徒としての悩みを述べたものと見ることは、如何にも無理である。キリスト教徒となつて後も、なやみが全然無いとは云ひ難いが、第七章をかく見ることは、その内容上如何にも困難である。これを非キリスト教徒としての悩みを記したものと解して初めて、次の第八章も理解し得られる。即ちパウロは、第八章第一節以下で「此の故に今やキリスト・イエスに在る者は罪に定めらるることなし。キリスト・イエスに在る生命の御靈の法は、なんちを罪と死との法より解放したればなり」と云つてゐる。即ち、今やイエス・キリストに救はれて、パリサイ教徒としての煩悶は終結した。キリスト教徒となつて後の煩悶は、それ以前の煩悶のように絶望的では無い。そのことは「我らは望みによりて救はれたり」(二四)とか「斯くの如く御靈も我らの弱きを助け給ふ」(二六)と云ふが如き文句が、これを示してゐる。

勿論、屢々云つたように、ロマ書第七章は、キリスト教徒としてのパウロが、非キリスト教徒だつた時代を回

想して記したものである。だから、キリスト教徒的立場からの律法觀も、含まれてゐることは、云ふまでも無い。例へば、「律法は罪なるか」(七)と云ふが如き疑問が、パリサイ教徒だつた時代のパウロに、そのまゝの形で現はれたとは思はれない。更に、自己心中に存する罪が、誠命を手段として自己を欺くと云ふが如き考(一一)も果してパリサイ教徒としての彼に起つたかは、頗る疑はしい。律法の下に在つた自分は、死んでゐた(九)と云ふが如き自覺も、キリスト・イエスに依つて永遠の生命を獲得したとの自覺あつて初めて生じ得べきものであらう。従つて、「此の死の體より我を救はん者は誰ぞ」と云ふ悲痛な叫びも、そのまゝの形で、パウロに起つた叫びでは無かつたであらう。彼は、自己の苦闘を救濟する何物かゞ存在することすら、その當時は、考へ及ばなかつたかも知れない。それはキリストに救はれた經驗から、過去の絶望状態を回想することに依つて、云はれた表現であらう然しながら、そこに記された鑿肉の對立觀は、ムーアも云ふように、ヘレニスト・ユデーにはむしろ普遍的なものだつたのだから、パリサイ教徒、パウロにも、必ず存在したところのものだつたらう。但し、そこに記されたそのまゝでは無く、多少弱められた程度についての對立だつたかも知れない。何となれば、肉の弱さは、キリスト教徒となつて後のパウロにも依然感ぜられたであらうし、更に、他方において、キリスト教的道德觀は、罪に對する自覺を、パリサイ教徒時代よりも、一層深酷ならしめたであらうことを、推定し得られるからである。然しながら、キリスト教徒としてのパウロは、中なる人と、外なる人との區別を考へ得ない筈である。キリスト教徒としての彼は、徹底的に自己の無力を信じてゐる。彼は如何なる他の場所でも、そこに記されてゐるようになり、重の我があるとは記してゐない。我自身が、我を善ならしめんと欲求し、我うちの罪と戦ふと云ふが如き心理は、

キリスト教徒パウロの心理ではあり得ない。従つてこれは、ギリシア的思想の影響を受けたパリサイ教徒パウロの心理に外ならない。何となれば、キリスト教徒パウロをして云はしむれば、人間自身の中に存するものは絶対に無力であり、低劣であり、イエス・キリストの靈が注ぎ込まれることに依つてのみ、人は救はれるからである。ブライデル(110)もすでに云つてゐるように、その點にこそギリシア思想とパウロ思想との相違があるのだから、此の點から見ても、ロマ書第七章を、ギリシア化されたパリサイ教徒パウロの心境を述べたものと云はざるを得ない。

これを要するに、ロマ書第七章第七節以下に記されてゐるところは、キリスト教徒的立場から、非キリスト教徒の精神状態を記したものである。従つて、そこに記されてゐるところは、回心前のパウロの精神状態そのままでは無い。回心前の精神状態を、回心後の氣持で再現したものである。然も彼は、告白せんとして告白してゐるのでは無く、非キリスト教徒の一般的精神状態を叙述せんとして、無意識の裡に自己を語つたのである。従つてこれをパウロの告白として見ることに反對する學者も跡を斷たないであらうが、同時に、たとひかゝる學者に賛成しながらも、然もパウロの回心の問題を取扱ふ者は、依然として此の貴重な資料を無視し得ず、結局これに歸り來るであらう。私は、その好個の例をキーチイヒの近著「パウロの回心」(111)に見る。彼は、ロマ書第七章を資料とするパウロの回心の研究を、道徳的理解であるとし、充分な註釋學的根據を有しないものとして否定しながら結局最後の結論には、此の章を採用せざるを得なかつた。

(111) 戸塚文柳氏譯、ボーマン原著「聖パウロ」八七頁以下參照。

K. Pieper: Paulus, Seine Missionare Persönlichkeit und Wirksamkeit, 1929, s. 97 ff.

(II) Kümmel: Römer 7 und die Bekennung des Paulus, 1929, s. 110 f. — Von Dobschütz: Wir und Ich bei Paulus, (Z. für systematische Theologie, 1932, 10 Jahrg. 2 Heft)

「我」の場合に依つては、一般人を集合的に示し、又他の場合には、一個人を示すことを注意して居る。ネコブ、キリニヤの考へる場合は多く、個人的に記されてゐると云ふ。

(III) Kümmel: *ibid.*, s. 110 f.

(IV) Wrede: Paulus, 1907, s. 83. — Bultmann: Paulus (R. G. G.) 2 —

Fietzmann: Römerbrief. — Mundle: Das religiöse Leben des Apostels Paulus, 1923, s. 19. — 尚何れも以上の理由から、ローマ書第 7 章の「我」がパウロの自己を指して採用するものではないと認められる。

(V) Deissmann: Paulus, Eine Kultur- und religionsgeschichtliche Skizze, 2. Aufl. 1925, s. 6 ff.

(VI) W. Bousset: Die Religion des Judentums im Spät-hellenistischen Zeitalter, 1926, s. 119-141.

(VII) Mt. 19: 16-30, Mk. 10: 17-31, Lk. 18: 18-30.

(VIII) G. F. Moore: Judaism, Vol. 1, p. 483 ff.

(IX) *ibid.*, p. 495.

(X) Wendland: Die hellenistisch-römische Kultur, Die christlichen Literaturformen, 1912, s. 356 ff.

(XI) Deissmann: Paulus, s. 79 f.

(XII) Deissmann: Die Hellenisierung des Semitischen Monotheismus, 1908, s. 172.

(XIII) Charles: The Apocrypha and Pseude-igrapha of the Old Testament, Vol. II, p. 542 ff.

(XIV) Charles: *ibid.*, Vol. I, p. 518-560.

(15) Wenlland; *ibid.* s. 189

(16) Rulmann; Paulus (R. G. G.) 2 —— Barnikol; Die vorchristliche und frühchristliche Zeit des Paulus, 1929.

(17) Barnikol; *ibid.* s. 75.

(18) Barnikol; *ibid.* s. 90 f. —— B. W. Robinson; Influence leading toward the Conversion of Paul, A Study of Social Environment (Festgabe für A. Deissmann, 1926. s. 108 ff.) ロンソンの論文は、むしろ使徒行傳の記事をその基に採用してゐる點、私の首肯し得なるところであるが、同心直前のパウロの生活環境をヘレンズム文化の世界にありとする點、私と同一意見であると云ふよう。但し一般的に云つて氏の論文をヘルニールと同列に置くことは、私の好まないところである。

(19) Weinel; Biblische Theologie des Neuen Testaments, 1921, s. 417. —— Bousset, Jesus des Herr, 1916, s. 50 f. ——

Sydney Cave; The Gospel of St. Paul, 1928, p. 36 f. ならびに同一意見である。

(20) Pfeiderer ; Das Urchristentum, seine Schriften und Lehre. I Bd. . s. 207.

(21) Otto Schmitz; Das Lebensgefühl des Paulus, 1922, s. 18 ff. は、此の問題に就つて述べられた敘述をしてゐる。

(22) O. Kietzig; Die Bekehrung des Paulus, 1932, s. 65 ff, s. 212 ff.

唯識哲學の稱呼に就いて

鈴木宗忠

瑜伽行派と唯識派

佛教哲學——更に嚴密に云へば、大乘佛教哲學——の代表とも云ふべき無着世親の佛教思想は、從來普通に唯識と云はれる所から、私はこれを宗教哲學として取扱ふ場合に、常に唯識哲學と稱して來た。然るに近來これと瑜伽行派の哲學と稱する傾向があるやうに思はれる。恐らくは宇井氏がこれを唱へ出してからのことでもあらうか。無論この佛教哲學は、古來唯識と云はれると共に、瑜伽とも云はれた。然し私はその稱呼としては、瑜伽よりは、唯識の方が、適當であると信ずる。このことを明にするのが、この小論攻の目的とする所である。

ざつと考へた所では、唯識哲學は、支那や我國では、唯識で通つて來たやうであるが、印度では、概してそれは瑜伽と稱して居つたのであらう。このことは、西紀七世紀に印度を歴遊した義淨の南海寄歸傳第一卷（大正藏四三、二二〇五下）に、當時の大乗を記して、

所云大乘無過二種。一則中紀。二乃瑜伽。

と云つた有名な章句を見れば明であらう。更に佛教以外の他學派の印度典籍を見ると、初めて唯識哲學に確定した稱呼を與へたのは、西紀八世紀頃のシヤンカラの「吠檀多經註釋」(Vedāntasūtra, Śaṅkarabhāṣya)であらう(龍山真眞氏、印度に於ける佛教批評の型、宗教研究新第九卷第三號)。こゝでは小乘哲學が外境派(Bahyathavāda)と云はれるのに對して、大乘の唯識哲學が識派(Vijñānavāda)と稱せられる。けれども他學派の印度典籍に於ては、唯識哲學は一般に瑜伽行派(Yogācāra)と呼ばれるやうに思ふ。その標本的典籍として、學者の普通に引照するものは、西紀十四世紀頃の作と云はれるマードヴの「一切學派集成」(Mādhava, Sarvadarśana-saṅgraha)である。こゝでは佛教に四派があるとして居るが、この中の二派が小乗で、他の二派が大乘である。小乗の二派は、一は有部(Vaiśiṣṭika)で、他は經部(Sautrantika)である。大乘の二派は、義淨と等しく、一は中觀派(Mādhyanika)で、他は瑜伽行派(Yogācāra)である。然し龍山氏に依ると、他學派で、佛教をかやうに四派に分けて批評することは、「一切定說集成」(Sarvasiddhānta-saṅgraha)が初めてあつて、この書は西紀十世紀乃至十二世紀の作とせられる。この以後は、これが佛教批評の型となつたと見へ、ラーマヌジャの「吠檀多經註釋」(Rāmanuja, Śrī-dhāra)にも、乃至前述の「一切學派集成」にも、又その後の典籍にも、これを踏襲することである。これで見ると、唯識哲學は、印度に於ては、普通に瑜伽行派と呼ばれて居たと云うてよからう。

瑜伽行派の稱呼は、漢譯では、南海寄歸傳にあるやうに、常に瑜伽となつて居るが、これは勿論略稱であつて、唯識哲學の稱呼としては、印度の他學派の典籍にあるやうに、それは瑜伽行派でなければならぬ。然らば唯識哲學は、如何にして瑜伽行派と呼ばれるやうになつたかと云ふに、それは恐らく彌勒説と稱する瑜伽論から來たも

のであらう。そこで瑜伽行派の意味を明にする爲めに、瑜伽論そのものに就いて、少しく考へて見よう。この論は、その全體としては原本はなく、その存在するものは、僅に一部分の *Bodhisatvabhūmi* だけである。これは先年荻原博士が東京で第一巻を出版した。然し譯としては、完全なものが漢譯にもあり、西藏譯にもある。漢譯は玄奘の瑜伽師地論であり、西藏譯は *Priṅvarman, Ye-ses sde* 等の *nal-hbyor spyod-pahi sa* である。瑜伽師地と云へば、その原語は *Yoga-ācārya-dhūmi* であつたに違ひなきが、西藏では *nal-hbyor spyod-pahi sa* の梵語は、*Yoga-cāryā-dhūmi* となつて居る。これは正しく瑜伽行地である。けれどもこの場合の瑜伽行 *Yogacāryā* は、言語の上から云へば、唯識哲學の通稱である瑜伽行派 *Yogācāra* と同一ではない。これは如何にしたことであらうか。私見に依ると、瑜伽論の書名は、初には *Yogācārabhūmi* であつたものが、後た *Yoga-cāryābhūmi* となり、それから *Yoga-ācārya-dhūmi* となつたものではなからうか。それが初に *Yogācāra-b* であつたと如何にして推測するかと云ふに、西藏にもこの書は *Yoga-cāryā* の外に、*Yogācāra* とも呼ばれるとある。支那ではこれを瑜伽行地論と稱したことはないやうであるが、譯經の中に、*Yogācārabhūmi* を題名としたと思はれるものが、二種も存する。一は西晋の竺法護の譯した衆護造修行道地經であるが、これはその序で見ると（大正藏第十五、一八一）、原名は偷迦遮（一）復彌であるから、*Yogācārabhūmi* であつたに違ひない。他は東晋佛陀跋陀羅の譯した達摩多羅禪經であるが、これは出三藏記集第二に、禪經修行方便二卷として、一名庾迦遮羅浮迷、譯言修行道地とあるから、前經と同様に、その梵語が *Yogācārabhūmi* であつたことも明である（宇井氏印度哲學研究第一三七〇—一、同第六、五〇二參照）。そうして見ると *Yogācārabhūmi* と云ふ語は、印度に於ては相當に古く行はれ

て居たのであらうから、瑜伽論の著者が、これを採つてその題名としたとしても、別に不思議なことではない。かやうに考へて、私は瑜伽論の最初の名は *Yogācārābhīmi* であつたと推定するのである。然し *Yogācāra* は、その意味から云ふと *Yogacarya* と同一であるから、瑜伽論は、西藏譯にあるやうに *Yogācārābhīmi* から *Yogacaryābhīmi* となつたものであらう。更にこの *Yogacaryābhīmi* は、言語の上から見ると *Yogācāryābhīmi* に轉化するの可能性があるとは云へない。これが玄奘譯にある瑜伽師地論の題名であらう。勿論この轉化は、コルヂエも云ふやうに、或る意味に於ては、明に誤譯ではある (P. Cordier, Catalogue du fonds tibétain. III. p. 378)。けれどもこの書名は西藏にもあり、その註釋者最勝子もこれに従つて題號を釋して居るから、玄奘の誤譯に出たのではないとは無論、彼よりも相當以前に行はれて居たものであらうと思ふ。猶ほ瑜伽師と云ふ語も佛教では、全く用ひられなかつたものではない。例へば大毘婆沙論には、この語は時々現れて來るが、唯識哲學書の中にも、現に攝大乘論第一卷の如き、この語がある。更に考へると、瑜伽行は所觀の行であり、瑜伽師は能觀の人であつて、その間には唯能所の區別があるのに過ぎないから、瑜伽行地と云ふも、瑜伽師地と云ふも、その内容は同一である。かくして瑜伽師は、又瑜伽行にも通するのである。それは何れにしても、瑜伽論の本名は、瑜伽行地論であつて、それから瑜伽行派と云ふ名稱の起つて來たことは、以上の所論に依つて、推定し得られるであらう。

既に瑜伽行派が瑜伽論から起つて來たとすれば、その根本義が瑜伽論に基くものであることは、多く論ずるまでもなからう。瑜伽論は、人の知るやうに、本地、攝決擇、攝釋、攝異門、攝事の五分に分れて居るが、後の三

分は謂はゞ附屬的なもので、瑜伽論の本領を示すものとして、重要な部分は、初の二分である。初の二分の中で、唯識哲學の根本義である唯識思想は、確に第二分の攝決擇分に現れて居るとも考へられるが、この思想は瑜伽論の根本義であるとは云はれないやうに思ふ。瑜伽論の根本義は、第一本地分の中心をなす思想で、それは論題にも示されるやうに、瑜伽行であると考へる。本地分は瑜伽行の境地として、五識身相應地、意地、乃至有餘依地、無餘依地の所謂十七地を説いて居る。瑜伽論が十七地論若くは十七地經と云はれるのは、これが爲めである。勿論この本地分にも、その根柢に於ては、阿頼耶識を中心とする唯識思想が豫想される。然しその表面に現れ、従つて瑜伽論の根本義ともなるものは、何處までも瑜伽行思想であると云はねばならぬ。唯識と云へば、理論的であつて、それは哲學の原理となるにふさはしい感じがするが、瑜伽行と云へば、實踐的であつて、それは哲學の原理ではなくして、全く宗教體驗の表辭である。

尤も唯識思想も、瑜伽行思想も、その淵源を尋ねると、同一であつて、二者は等しく深密經から出たものではなからうか。深密經には、原本は存在しないが、譯は西藏本もあり、漢譯になると、四本もある。今その完本である玄奘譯解深密經に就いて見ると、分別瑜伽品第六には、唯識思想もあり、瑜伽行思想も現れて居る。特にこの品が瑜伽行を主題として居ることは、その品名からも知られる。勿論こゝに瑜伽行と云ふのは、奢摩他 Samatha 止)及び毗鉢舍那 (Vipassana 觀) のことで、これに依つて菩薩地に到り、如來地に達する。即ちそこに瑜伽行地が説かれるわけである。けれども深密經の瑜伽行地は、菩薩地及び如來地の二地だけであつて、瑜伽論のやうに、十七地を列擧することはない。然し瑜伽論は、瑜伽行地として、十七地を數へるとは云つても、結局は菩薩

如來の兩地に歸着することにはなる。この點から考へると、瑜伽論の瑜伽行は、深密經の瑜伽行から由來したものであると云へやう。

かやうに瑜伽論の根本義である瑜伽行思想は、その背景をなす唯識思想と共に、深密經から由來したと考へられるが、然し唯識思想は、瑜伽論に取つては、單にその背景をなすに過ぎないものであつて、常にこの論の表面に現れ、何處までもその根本義となるものは、瑜伽行思想であるから、瑜伽論は、少くともその結構の上から見ると、理論的なものではなくして、實踐的なものであると云はねばならぬ。けれども實踐的なこの瑜伽論にも、理論的な色彩がないわけではない。何故なれば、唯識哲學の體系的形態をなすものは、私見に依ると境行果であると思ふが、それが既に瑜伽論の中心である第一本地分に存すると見ることが出来るからである。唯識哲學に對して、境行果の解釋をなしたものは、最勝子の瑜伽師地論釋が、その初めであらう（大正藏三〇、八八三下）。然し最勝子はこゝでは單に

正爲菩薩。令於諸乘境行果等。皆得善巧。云々

と云つて居るに過ぎないから、その意味は瑜伽論が漠然と諸乘の境行果を説いたことになるのである。故に最勝子の考を付度すると、瑜伽論は唯識哲學として、境行果を體系的に説いたことにならないわけである。然らば如何にしたならば、瑜伽論が唯識哲學として、境行果を體系的に説いたことになるかと云ふに、十七地に境行果をばつきりと配當することが出来れば、さうとも見られ得るであらう。かやうな方向へ進んで來たのが、瑜伽師地論釋の精神を繼承した慈恩の瑜伽師地論略纂である。同書第一卷（大正藏四三、三下）には、明に

境行果、瑜伽配ニ 十七地。前九地は三乘境。次六地は三乘行。後二地は三乘果。

と云つて居る。遁倫の瑜伽論記第一卷（大正藏四二、三一五中）も、そのまゝにこれを受け、同様に

此中境行果三瑜伽配ニ十七地。前九地云々

と述べて居る。

今こゝでこれを略解すると、境の九地は、或はこれを四分し、或はこれを三分することが出来る。境を四分するとは、第一、五識身相應及び意の二地は、境の體である。觀行の對境たるべき一切法は、識を以て體とするからである。第二、有尋有伺、無尋唯伺、無尋無伺の三地は、一切法の相である。この三は、一切法の相の塵より細に至る區別を示すものであるからである。第三、三摩呬多、非三摩呬多の二地は、一切法の用である。定心に入る場合と散亂心に住する場合とは、一切法の用に異りがあるからである。第四、有心無心の二地は、一切法の位である。有心即ち意識的狀態と無心即ち無意識的狀態とは、一切法の位が變るからである。更に境を三分するとは、初の二地を體とし、次の三地を相とすることは、四分の場合と同一である。唯異なる所は、四分に於ては、用と位を別にしたが、三分に於ては、これを合して用とするのである。定散の別も、有心無心の別も、等しく用から起ると考へられるからである。次に行の六地の中で、聞思修の三地は、三乘の行に通ずる。聲聞獨覺菩薩の三乘は、共に三慧行を修するからである。後の聲聞獨覺菩薩の三地は別行である。根機の異なるに従つて、修法も自ら異なるからである。最後に果の二地は、若し二乘に依らば、因亡び果喪はれて、果に有餘依無餘依の二門を立て、若し菩薩に依らば、菩提と涅槃が分れて、兩異となるのである。

本地分の十七地は、かやうに唯識哲學の特色とも云ふべき境行果を體系的に説いて居る。この點から見ると、瑜伽論は、普通に謂ふ所の唯識哲學と同一であるやうに思はれる。けれどもこれは形式的のことで、内容の上から考へると、決してそうではない。瑜伽論の境行果は、本地分に於ては無論のこと、又攝決擇分に於ても、諸乘に通ずるの境行果であつて、唯識哲學に於けるやうに、大乘特有の境行果ではないのである。先づ境から述べると、その體を説ける識地は、種子依である阿頼耶識を中心とするものであり、殊に識地に關する攝決擇分も、専ら阿頼耶識の解釋であるから、これだけは大乘特有の境地であると云つてもよからう。けれども境の相を説ける有尋有伺等の三地も、その用を説ける定散二地、有心等の二地も、何れも特に大乘に限られた境地ではない。次に行に就いて考へると、菩薩地のみが大乘に特有な行で、聲聞地や獨覺地は、無論非大乘の行であり、聞思修の三地も、亦三乘共通の行である。最後に果に就いて云ふと、有餘依無餘依の二地はその形式から見ると、明に二乘の果であつて、大乘の果ではないのである。

既に瑜伽論の境行果が、三乘共通の境行果であつて、大乘特有の境行果でないとするれば、瑜伽行も、三乘共通の行であつて、唯識哲學の行に限られたのであるとは云へない。この點から見ると、唯識哲學を瑜伽行派と稱するののは適當ではなからう。勿論唯識は、既に述べたやうに、これを瑜伽行に比較すると、理論的な表辭ではあるが、唯識哲學も、佛教哲學の一として、理論哲學ではなく、實踐哲學であるから、その體系を示す境行果の中では、行を中心とするものであることは多く云ふまでもない。然しその行は瑜伽行ではなくして、唯識行である。故にこの點から見ても、唯識哲學は、瑜伽行派と云ふよりは、唯識派と稱する方が、適切であると考へる。

二

唯識哲學が唯識派と云はれるのは、無論世親の唯識論に基くのである。世親の唯識論 (Vijñāpūtrāsiddhi) には二種が存する。一は二十論 (Vimsatikā) であり、他は三十論 (Trimsikā) である。現存の梵文を見ると二十論には頌文と共に、世親自身の註釋がある。然るに三十論になると、世親作としては、唯頌文が存するのみでその註釋は安慧作である。この事情に基くのもあらうか、古來支那や我邦では、二十論は、世親が前に作り、三十論は後に、而かもその晩年に作つたものであるとせられる。尤もこの説は、眞諦譯の婆藪槃豆法師傳にはない。それには唯「又造唯識論」とあるだけで (大正藏五〇、一九一上)、唯識論に二種あることは述べて居らぬから三十論晩年作と云ふ説は、眞諦所傳の印度の傳説にはなかつたものであらうか。この説の現れるのは、玄奘所傳である。慈恩の成唯識論述記第一卷本 (大正藏四三、二二三上) に、

此論本頌唯有正説。世親菩薩臨終時造。未爲長行廣釋便卒。故無初後二分也。

とあるのが、恐らくはそれが典籍に現れた初であらう。唯識三十論が果して世親臨終の時の作であるか否かに就いては、この傳説をそのまゝに信ずることは出来ないが、二十論が三十論よりも前に出たであらうことは、世親自身の註釋の存否の外に、漢譯の上からも、これを立證することが出来る。三十論に就いては、玄奘の新譯唯識三十論頌の外に、舊譯轉識論の存したことが、今より二十數年前に、林彥明氏の立證に依つて明になつた。そこでこの轉識論が眞諦の譯であるとすると、三十論は西紀五六〇年頃には、支那へ傳來したことになるわけである。然るに二十論に就いては、玄奘の新譯唯識二十論の外に、舊譯として、眞諦の大乘唯識論と菩提流支の唯識論の

二本が存する。尤もこの二本の中で、眞諦譯は慧愷の後記に依ると、西紀五六三年の出であるから、この點だけで見ると、二十論の支那への傳來は、轉識論に依る三十論の傳來と、同時であつたと見るべきである。然し菩提流支の唯識論譯出は、二十論の支那傳來が、三十論のそれよりも、遙に早かつたことを立證する。この唯識論は、麗藏には後魏翟曇般若流支譯とあるが、宋元明諸藏から見ても又慧愷の眞諦譯後記から見ても、それは菩提流支譯であつたに違ひない。そうして見ると、世親の唯識二十論は、菩提流支が初めて東夏に來た西紀五〇八年頃には、支那へ傳來したことになるわけである。かやうに一方世親自身の註釋の存否に考へ、他方譯經史上事實から考へて、私は世親に在つては、二十論が三十論よりも以前に作られたものであるとするのである。

進んでこの二種の唯識論の價値に就いて考へて見よう。唯識哲學の體系書として見ると、二十論と三十論とは、固より同日の論ではない。二十論は諸種の外難に答へて、唯識無境の義を成立するのが、その目的であるから、それは決して唯識哲學の體系書であると云ふことは出来ない。然るに三十論は、その名の示すやうに、三十の頌文から成り、論藏としては極めて簡單なものではあるが、然しそれは唯識の教義を包括的に説いたもので、實に唯識哲學の立派な體系書である。それは如何なる意味に於て、唯識哲學の體系書であるかと云ふに、その内容の結構に就いては、慈恩の成唯識論述記第一本（大正藏四三、二三七中下）に三解釋が擧げてある。科三此本教二有三三種三と云ふのがそれである。第一の三は、相性位で、前の二十四頌は唯識相を明し、第二十五頌は唯識性を明し、後の五頌は唯識位を明すと云ふのである。第二の三は、初中後で、初の一頌半は、略して唯識相を辨じ、中の二十三頌半は、廣く唯識相を明すと共に、唯識性を明す、後の五頌は、第一の三の場合に於けると等しく、唯識の

行位を明すと云ふのである。第三の三は、境行果で、初の二十五頌は、唯識境を明し、次の四頌は、唯識行を明し、最後の一頌は、唯識果を明すと云ふのである。この三科文の中で、前の二は、その根拠が成唯識論の中に在る。即ち第一の三に就いては、その第九卷に、如是所成唯識相性。誰於幾位如何悟入とあるに基いて、慈恩は相性位の科釋を立てた。又第二の三に就いても、その第十卷の末に、如是三分成立唯識とあるに基いて、彼は初中後と科釋したのである。然るに第三の三に就いては、その根拠となるべき文は、成唯識論には存在しない。故に慈恩が唯識三十論に對して境行果の科釋を立てたのは、前二者に於けるやうに、成唯識論に基いたのではなくして、その根拠は他に存した。それは瑜伽師地論や攝大乘論に準釋したのである。

この三科文の中で、その内容の上から考へると、第二の三は第一の三の中に含まれると云つてよい。そうすると唯識三十論を唯識哲學の體系書として見る場合に、問題になる科文は、相性位の三と境行果の三の中で、何れが適當であるかと云ふことである。從來の考では、相性位の科文が、一般に唯識三十論の本領を最も能く示して居るとせられたやうである。それはこの科文が成唯識論に基礎を有するに由るのであらうが、成唯識論に基礎を有すると云ふことは、結局護法系統の思想に基いて、唯識哲學を解釋することに外ならぬと考へる。何故なれば、護法系統の思想では、唯識哲學の根本は、實踐的方面に在るのではなくして、寧ろ理論的方面に存するとするやうであるから、この立場から見ると、世親の唯識三十論は、理論を中心にしたものとなることは、當然であるからである。既に唯識三十論が理論を中心とする以上は、それは世界の現象(相)と本體(性)の方面を主とし、行觀(位)の方面を従とすべきは、云ふまでもなきことであらう。これが相性位の科釋の生ずる所以である。

然し唯識哲學も、佛教哲學の一として、その本領はあくまでも實踐的なものでなければならぬ。この點から見ると、世親の唯識三十論も、前に述べた瑜伽論と等しく、行觀を主としたものであると解すべきである。果してそうであるならば、その科釋は、相性位よりも、境行果の方が適切であると云はねばならぬ。何故なれば、科釋としての境行果は、行觀を中心とするもので、境は行觀の對境であり、果は行觀の結果であるからである。換言すれば、相性位は相性と位の二元對峙であるが、境行果は行を中心とする一元貫徹であるからである。

けれども等しく境行果と云つても、瑜伽論の境行果と唯識三十論のそれとの間には、著しい相違がある。瑜伽論の境行果は、諸乘の境行果であるが、唯識三十論のそれは唯識大乘の境行果である。前者のそれは雜の境行果であり、後者のそれは純の境行果である。勿論瑜伽論に於ても、唯識大乘の中心思想である阿頼耶識は説かれて居る。然しこの阿頼耶識を基點とする唯識行の思想は瑜伽論には存しないやうに思はれる。こゝで境界の中心となるべき行は、云ふまでもなく瑜伽行である。然るに唯識三十論に於ては、境界の中心となるべき行は、唯識行であつて、瑜伽行ではない。こゝでは唯識行の對境としての唯識境があり、唯識行の結果としての唯識果がある。瑜伽論に於ては、その中心となる思想は瑜伽であるが、唯識論に於ては、その中心となる思想は唯識である。唯識哲學派に於ける瑜伽行派の稱呼が、瑜伽論に基いたと思はれるのも、これが爲めであり、又その唯識派の名稱が、唯識論に淵源したと考へられるのも、それが爲めに外ならぬ。

イスラエルに於ける豫言者運動の興起と國難

松 井 了 穩

ケーニッヒによつて「最初から正統イスラエル宗教の心臓の脈動であつた」と評價せられた豫言者(nabi)の起原についてはイスラエル自發説とカーナン起原説とが兩々相對峙して降らず、時に兩者を調和せんとして思想としての豫言と、團體運動として現れた豫言とを區別し、前者をイスラエル自發とし乍ら後者を局つてカーナンの影響に歸せんと試みる者あることは私の曾て説明した如くであるが、此の問題を決定解決するためには必然に又豫言(nabi)てふヘブライ語の起原を確定しなければならず、しかも語「ナービ」の語原は豫言てふ事實の起原にも劣らない困難な問題であつて、イスラエル本來のものともアラビア轉來のものとも容易に決し難いから、彌々益々迷路の彷徨に疲勞困憊せ

ざるを得ぬので、解決は殆んど絶望に近いと云つて支障ないであらう。然し問題を一轉して、その起原は如何にもあれ豫言者及び其の運動はイスラエルに於いては最初如何なる形式と内容を以て現れたかの疑問に移る時は、解答は比較的容易であつて、彼のサムエル第一史料に屬する最も信憑すべき史傳としてのサムエル前書九—一〇・一六に現るゝ物語りが直ちにこれに答ふるものであり、吾々は此の興味ある記述の分析によつてイスラエルに於ける最古の豫言及び豫言者運動が如何なる性質のものであつたかを詳細に知ることが出来ると共に、又それが背景をなせる時代の情勢を究むることによつて、此の國に於ける豫言者運動の興起が如何なる社會的政治的特殊事情によつて促進せられた

か、従つて其の運動の持つ意義は如何なるものであつたかを明かにすることが出来る。今、前者の問題については石橋博士指教の下になされた曾ての拙稿が不滿足ながら略これをつくしてゐると信ずるから、茲では後者、即ち豫言者運動の始源とイスラエルの社會的政治的事情との關係の問題について簡單な概觀を試み度う。

抑々イスラエル人はカナーン侵入以來可なり長年月の間に此の地の先住民たるカナーン人或はアモリ人をはじめ征服、驅逐、同化、吸収して其の要地の大半を各支派の手に略取することを得たけれども、近隣の諸異族のためには屢々侵寇せられ其の存在と安寧を脅さるゝことが多かつたのであつて、モアブ人、アンモン人、ミディアン人、ペリシテ人等は其の外敵の重なるものであつた。これらの諸族の中、前三者の與へた脅威は單に一時の現象にとどまるか然らざるまでもさまで手強いものではなかつたのであるが、唯ペリシテ人のみは始終最も頑強なる敵として現れ、イスラエル人にとつ

て甚だ恐るべき厄介千萬な相手であつた。ペリシテ人の人種系統はやゝ明かでないが彼等は元地中海沿岸を荒し廻つた海賊の末裔であつて、埃及第二十王朝のラムセス三世の時代に埃及を襲ひ、王のために防止せられてデルタ西部地方に於いて大敗北を蒙り殘殺を免れたものがカナーンの沿海地方に逃れてこゝに定住するに至つたのであらうと云はれてゐる。ラムセス三世がプレスティウ即ちペリシテをその中に含む所謂「海の民」を惨敗せしめたのが西紀前千九百九十二年だといふから、第十九王朝のラムセス二世を「虐遇のパロ」とし、その子のメルネプタ一世を出埃及當時の王とする通説が眞なりとすれば、ペリシテ人のカナーン侵入はイスラエル人に幾分か後れ、イスラエル人がカナーンの土地の占有を次第に廣く且つ固くすることに努力し成功しつゝあつた時に西方より新來の侵略者として現れ來り、同一の目的物に向つて激烈なる爭奪戰を開始するに至つたのであらうと想像される。

ペリシテ人の完全に占據するところとなつた所謂

フィリステアの地は、大體ガザよりヨツパに至る海岸一帯の狭長な平地で多くの人口を收容し得る土地ではなかつたけれども、しかしパレステイナの中では地味肥沃な豊饒の原野に屬する方で、同時に地中海、埃及及びシリア地方との交通の要路に當つてゐたから早くより通商交易が盛んであつて、その中心地として商業都市が所在に繁昌してゐた。ペリシテ人達は元々海賊上りで勇敢な組織ある行動に馴れてゐた丈けに極めて團結力強く、頗る大膽な好戰的な種族であつて、エクロン、ガテ、アシドト、アシケロン、ガザの五都邑に堅固なる城砦を築き、これに分據し、各 *tribe* と呼ばるゝ首長を上にて頂いて夫々獨立の統治態を形造つてゐたが、一とたび外敵に對するやこれらの首長は全く相聯合協力して恰も一聯邦の如くに共同動作を取るのが常であつたらしい。彼等は今日傳へらるゝ塑像等に徴しても丈頗る高く、甚だ剽悍犖猛な體力氣力の所有者であつたことが知らるゝので、戰爭に於いては肉弾白兵の一騎打ちを最も得意とし、屢々イスラエル人達

を戰慄せしめたのであつた。時代は少し下るが、サウル時代のペリシテ人との對陣に現れ、結局青年ダビデの爲めに、首級をあげらるゝに終つたゴリアテの如きは、身長六キュービッド半、即ち十呎前後の巨漢で、其の力亦眞に驚くべきものがあり、恰も我國封建武士の如くサウルの軍營に向つて我れと思はむ者出でて一騎打ちの眞劔勝負をなせと號はり求め、イスラエル人をして生きたる心地もなき程怯え戦かしたと傳へらるゝ（撒母前一七、四一一）。ダビデ時代の記事としてもサムエル後書二一、一六一二二にはガテに於ける四人の *gibborim*（巨人）の物語りが現れてゐる（歴代志上二〇、四一八參照）が、これらは凡て必ずしもペリシテ人全體を巨人として畫いたものでなく特に異例な個人として記されてをるし、如是き巨人傳説は何れの民族にも殆んど普遍的に現るゝものであつてイスラエルに於いても古くより決して其の例に乏しくなく、多くの場合に於いてはそれはひとりペリシテ人のみならずアモリ人、ヘテ人等イスラエルの強敵の史譚と伴つ

て傳説さるゝものであるから寧ろ心理的に解釋さるべきもので事實と認め難いものであるかも知れない。けれどもベリシテ人が體軀强健な勇氣に富んだ種族で、常にイスラエル人の心膽を寒からしむる最も手強き敵であり、士師時代にすでに屢々イスラエルを壓倒するの勢のあつたことは疑はれない事實であつて、シヤロンの平野に南接する海岸一帯の平原地方の占有を固うしてゐた彼等は漸次侵略の歩を進め、彼等に先つてユダ、エフライムの山地々方に占據してゐたイスラエル支族の地を伺ふに至り、兩者の間に殆んど絶え間なく戦闘が繰り返されたことが察せられる。「士師記」一三―一六に出づる英雄サムソンの傳の主眼とするところは、ナザレ人の誓願の功德、殊に其の毛髮に内含する神秘的咒力を物語るに在る如くであるが、しかも此の傳説を通じて吾々に暗示さるゝものは、ベリシテ人とイスラエル人の少くも一部との間には、その宿命的な敵對關係にも拘らず時に通婚の如きすが行はれたこと、この時代に於ける勢力關係はベリシテ側に壓倒的

イスラエルに於ける豫言者運動の興起と國難

に優勢であり、イスラエルより出でて兎に角小局部に於いてにしろベリシテに勝利をかち得た者は英雄としての深刻な印象を民衆の頭腦に刻みつけたこと等であり、以て如何にイスラエルが彼等によつて惱まされ脅かされたかを知ることが出来る。尤もイスラエルといふも、此の時代に彼等と葛藤の繁くあつたのは其の全支族ではなくして、占據地の彼等と隣接してゐたダン族及びユダ族等であつたと考へらるゝので、右「士師記」のサムソン傳に次いであらはれ(二七一―一八)、サムソン自身が又それに屬してゐたところのダン族北方移轉の物語りは恐らくベリシテの壓迫に餘儀なくされて起つた彼等北遷の事實を物語るものであらう。

ベリシテ人がカナーンの一角を占據してから程なく起つた如是き葛藤は、士師時代の末葉サムエル出現の頃ほひに至つて益々烈しく、事情は一層逼迫して乾坤一擲死活の戦ひの正に近からむとする徴候が諸處に見え始めた。エフライムの地は南方ユダの高峻嶮嶮の山地に比し、地味比較的豊饒で住むに良しき土地であつ

たがために、イスラエル人も既に早くよりこれを其の手中に確保するべく最も努めてゐたのであるが、ペリシテ人もやがて又痛くこれに垂涎し、此の地とこれに南接するベニヤミンの土地を自己の手に奪ひ收めんとはかり始めた。そこで彼等は各都市聯合の大軍を派しシヤロンの野を北上してアベクに至り、こゝに陣を構へ、イスラエルに戦を挑みかけた。これに對してイスラエルの軍はエベネゼルに對陣して彌々大決戦を交へるに至つたのであるが、第一回の會戦に於いてはイスラエルは悲惨なる大敗北を喫し、精兵四千を失ふ程であつたと傳へられる。イスラエル人は此の敗戦が果して何によつて彼等を見舞つたかを痛切に反省し、そは

一に彼等が陣中に民族の守り神であるところのヤーウエーを迎へその庇護と指揮に委ねなかつた不敬虔の過失にあることに想到し、直ちに使者をシロに派遣し、其の神殿に安置してあつた神の契約の櫃を奉安し陣中に迎へ來らしめた。櫃が陣中に到着するや、イスラエル軍は歡呼の聲をあげて狂喜之れを迎へ、其の鯨波の

盛んなること敵陣をも震撼する程であつたので、ペリシテの軍卒は其の聲の何たるやを知り、大いなる恐怖に打たれ、一たびは意氣甚だしく沮喪したけれども、程なく勇氣を回復して立ち上り、再び激烈なる戦闘が開始された。しかるに折角喜び迎へた神の櫃も何等の威力をも顯すことなく、此の度びも亦イスラエルの殆んど致命的な全敗に終り、戦死する者三萬に上つた上に、神威あらたかに効験いやちこなるべき神の櫃は却つて戦手に奪はれこれを守護する重任を擔つてゐたエリの子のホフニ及びビネハスの二人すら哀れにも陣中の露と消え去つて了つた。

以上その要點を「サムエル前書」四章より取り來つて叙説した戦争譚は、例へば戦死者の統計の如き細目に關しては、勿論悉く信憑するに足りないけれども、其の骨子に至つては恐らく疑ふ可らざる史實に相違なく、しからざれば取も神聖なるべき神の櫃の分捕り、イスラエルにとつて何ものにも比し難い此の絶大の屈辱不名譽が如しく露骨に物語らるゝ譯はないに違ひな

一體石の史譚は『サムエル書』に於いてもイスラエル族の歴史そのものを傳ふることを眼目としたものでなく、寧ろ神の櫃中心の物語りであつて、第四章より第六章に至るまでの一團の史料は、後世此の神の櫃の祀られたエルサレムへ參拜する多くの巡禮のために、聖地の祭司が寧ろ神徳のいや高きを語り聞せるためにした、いはば契約の櫃の沿革物語りであらうといはれてゐる。それで記述は其の後に於ける神の櫃の運命に終始し、イスラエルの運命については毫も記すところがないのである。けれどもエレミアがエルサレムの神殿の亡びの近きに在らんことを説くために往々シロの神殿の破壊を殷鑑として出し（七、一二—一四、二六、六。尚詩篇七八、六。参照）これを遠き過去の事實として述べてをるところから察するに、多くの學者も認むる如く、その破壊は恐らく此の時の戦が齎した最も悲痛な慘禍の一つであつたのであらう。イスラエル人が彼等の部族神の座所として尊敬してやまなかつた神

イスラエルに於ける豫言者運動の興起と國難

の櫃は從來シロに祀られ、シロは従つて當時ヤーウェー崇拜の中心聖都をなしてゐたのであるから、敵手に奪はれた櫃が何等かの事情により返還或は奪還せられた場合には、當然再び此の元の古い聖都の神殿に安置さるべき筈であつたと考へられる。然るに『サムエル前書』五一六には一度びベリシテのために分捕りされた櫃も、彼等の都邑の至るところで恐るべき異變や災禍を生んで敵を惱ましたがために、遂に再びイスラエル人の手に送り返されたことを傳へてをり、しかもその安置せられた場所は最初はエルサレムの西方に位するベテ・シメシであつたが、其處も適當な場所でなかつたがために、遂にそのやゝ東方のキリアテ・ヤリムに移遷されやうとしたとのみ誌して、シロへの復歸については何事も述べられてゐない。『歴代志略』上一三、五、下一、四と『サムエル後書』六、二、但しこゝにはバアレ・ユダとあれどもそれはキリアテ・ヤリムの別名にして、『歴代志略』上一三、一には又バアラとも別傳せり）等に照すに、ダビデがエルサレムに神殿を構築す

ることを發意しこゝに神の櫃を遷奉せんとしたのには正しく此のキリアテ・ヤリムからであつたから、『サムエル前書』七、二に櫃が永くユダとベニヤミンの境上位する此の聖都にとどまつてゐたと記せる記事は、史料としては新しいものに屬するけれども、事實として信すべきものゝ如く考へられる。若しそうであるとすればシロの町及び其の神殿の破壊が直接サムエル書に記されてゐないにしてもそれは多分物語りが神の櫃の沿革と宏大な威徳を誇示することに集注せられ、イスラエル對ベリシテ戰の顛末を客觀的に叙述することを目的としない結果であつて、それがためにその歴史性を疑ふべきではないであらう。ソロモン時代の豫言者

シロのアヒヤがソロモンの施政に極度の反感を懷きエロベアムをして反逆せしめ國の北半十支族の地を神の名を以てこれに約束した（列王記上十一、二六—三一）動機はソロモンの文化政策や其の奢侈非倫、民の膏血を搾つて倦くところなき専横に對する怒りも無論あるにはあるが、同時に又古の中心聖都として誇りと傳統

に富んだところのシロの住民である彼れが、王のエルサレム神殿の設計、従つて將來實現さるべき政教兩面に於けるエルサレム中心主義を最も憎惡し、北方に對して南方ユダが占むるに至るであらうところの支配的位置を未前に阻止せんと欲したためでもあらうと推定することは穿鑿に過ぎた想像と云ふべきだらうか。

所論はからずも枝葉に入つて聖都神殿の破壊の考證に紙數を費したが、しかしそれによつて吾々は却つて此の時の戰敗が如何に悲惨な運命をイスラエルの社會生活並に精神生活の上に投げかけたかを生々と想像に畫くことが出来ると信ずる。實に此の會戰はいはゞイスラエルの運命を決する程の重要な意義をもつてをつたのであつて、大勝を博したベリシテ人は戰勝の結果北方エズドラエロンの平野より南エフライム及びベニヤミンの全地を手中に收め、その重要地點には各所に屯營を置き、或は戰勝記念碑を建て、彼等の支配を確保し誇示するに努めたことが推知される。『サムエル前書』一三、一九—二一には一時にイスラエルの地のう

ち何處にも鐵工なかりき。是はベリシテ人へブル人の劍或は槍を作ることを恐れたればなり。イスラエル人皆其鋤、鉞、斧、耒、即ち鋤、鉞、三齒鉞、斧の鋸に缺けありてこれを鍛ひ改ざんとする時、又は鞭を尖らさんとする時は常にベリシテ人の所に下れり」と云ひ、イスラエル人は此の敗戦の結果、凡ての武器を奪はれ、如何なる鐵器の製造改鑄をすらも禁止せられたことを傳ふるものゝ如くである。これを實際起つた歴史的事實と見做す學者もあるが、ウエルハウゼンの如きは、ベリシテ人の支配下に於いてはヨルダン以東の包圍された城市から使を派して河西の同國人に救ひを求むることさへ可能であつた程であるから、凡ての武器を沒收し鐵工を悉く國內より放逐したといふが如きは非常な誇張であるとしてゐる。勿論聖書の右の記事その儘が直ちに事實だとは考へられないけれども、一部武器の收奪や制限が強行せられたことはあり得べきことで何れにもせよイスラエル國土の重要地點の大半が敵國のために占領せられ、イスラエルが事實上外國の羈絆

イスラエルに於ける豫言者運動の興起と國難

の下に隸屬し呻吟するの苦況に沈湎するに至つたこと丈は疑ひない。久しきに亘つて其の十分の弱しがあり、サムソンの傳（士師記一四、四。一五、一一、二〇）や今アベクの戦の記事（撒母前四、九）に現るゝところから察しても、曾て一時少くもイスラエルの一部が同様に彼等ベリシテに隸從臣事した時代のあつたことが知られるのであるが、しかし此の度の國難はそれらとは比較にならぬ、遙かに大規模な、殆んど決定的な姿で襲ひ來つたのであつた。國土と宗教、民族と神、とが一體不離の關係の下に信ぜられてゐた此の時代にあつて、民族の生命と榮光の徴であるところの至聖至神の契約の櫃が敵の手に奪はれ、民の崇敬措かなかつた神都と神殿とが暴虐の手に破壊せられ、神の民たる民族の自由と獨立とが宿敵のために蹂躪せらるゝが如きは、イスラエルの神ヤーウエーの威力が、結局ベリシテ人の神たるダゴンやバール・ゼブブ、さてはアタルガテイス・デルケト等のそれよりも劣れるか、或は少くともヤーウエーがイスラエル人を見棄てたこ

との證據でなければならぬ。如是きはイスラエル人とつては正に致命的打撃であつて、如何にかして失はれたる神寵を恢復し神威の發揚に力むるのでなければ彼等の前途には唯々暗澹たる運命が控ふるのみであらう。茲に、彼等を襲ひ來れる未曾有の危機を脱却し、民族と宗教との破滅を防止するために有効適切なる手段が彼等の中の心ある人々によつて工夫考案されなければならぬ時期が目前に迫り來つたのである。しかして如是き工夫、如是き時局への對策は、事實二つの側面から、或は作爲的に或は自然の間に自ら考案醸成され來つたのであつて、兩者が共に有力なる時代の指導者たるサムエル其の人と直接間接の關聯を保ちつゝ、歴史の舞臺に登場するに至つたことは、正しく其の事自身、共通なる時代當面の要求が生み出した産果であることを示すものでなければならぬ。二者とは何ぞ、一は即ちイスラエル國家の君主制國家としての結成であり、二は即ち危機に面せる民衆の民族的宗教的興奮の心理學的地盤から、その結晶として發現し來つた

と考へらるゝ豫言者運動の勃興これである。

前者即ち國王の推戴、統一國家の形成については史料の異なるに従つて所傳亦自ら一様でなく、嚴密にはそれらの史料を分析し批判し解決することより始めてそれの綜合統一に及ばなければならぬけれども、問題は今の所論と直接の關係なき事柄であるからかゝる手續きは略するが、抑よ此の時代に至るまでのイスラエル各支族は互ひに唯同一の守護神ヤウエーを頂く同血の民族であるとのほのかにして、且つ極めて漠然たる意識の外には殆んど何等の鞏固な團結一致の精神と實を有してゐなかつたのであつて、人口左まで多からざる彼等が幾多の部族に岐れ、各支族の間には互ひに嫉視反目の惡風すらあり、唯時に四隣の諸異族より壓迫を蒙つた場合に限つて有力な指導者の下に二三の部族が聯合一致して外敵に當る位の一致が潜在してゐるに過ぎなかつた。それで、今ペリシテ人との對立争覇が齎した民族最大の危機に當つてすら、これに抵抗を試みたものは決してイスラエルの全支族ではなかつた

らしいのである。茲にイスラエルの悲惨なる敗戦屈服の最大の原因があつた。有識者は夙に此の弱點を豫知し、民衆亦自國の周圍に國王の支配する強國あるを傳聞してゐたので、ひそかに王の推戴を望むの氣運があり、兩者の意氣相合した結果青年サウルに於いて恰好なる統卒者としての資格が見出され、かくして兎も角も王政によるイスラエル最初の國家形態が形成さるゝに至つたのである。

然し民族の統一を永遠にはかり、其の基礎を最も鞏固ならしむるがためには、内面よりこれを保證し助長する精神的紐帶がなければならぬ。しかして如是き紐帶たるの役割りを果すものは此の時代に在つては、一に全く宗教そのものに外ならない。然るに當時のイスラエル人は、モーゼによつて民族の神と戴かれたところのヤハウェを眞に彼等唯一の保護神として忠實に尊奉するに至らず、殊にカナン人侵入以來は先住民族の生活形式と同一の定住生活に立脚する農業時代に入り、農耕文化を採用するに至つたがために、游牧期の神の

イスラエルに於ける豫言者運動の興起と國難

屬性の外未だ農業時代に適合する何等の新しい性能をも獲得してをらなかつたところのヤハウェのみを以てしては、其の複雑多岐な時代的諸要求を充分満足せしめられ得ないので、著しく先住民族の宗教に感染し、滔々相率ひてバール崇拜に趨るか、さもなくばヤハウェとバールとを相習合し相混淆して嚴重な區別を其の間に認め得ないのが一般であつた。ペリシテ人によつて與へられた絶大な屈辱の原因の隨一が如是き宗教的紐帶の薄弱さに在ることに思ひ至つた一團の熱狂兒が、恐るべき強敵の壓迫を前にして強烈な敵愾心に燃え團結して立ち、民衆の敬神愛國の念ひを促進するがために怒濤の如き狂的な猛運動を開始したのが豫言者運動の起りであつて、『サムエル前書』十章に現るゝ瑟、鼓、笛、琴等の樂器を先頭に立て神言を絶叫しつゝ町を、丘を、練つて歩く團體豫言者は正しく如是き産物でなかつたに相違ない。此の點に於いてイスラエル初期の豫言者はその外形の如何にも粗野で狂的なシャーマンの特質を示し、事實又極めて未進化的な倫理以前の

四五

ものに止つてゐたでもあらうが、しかもなほ其の社會的宗教的使命の上では第八世紀以後の經典的倫理的正統豫言者の遙かなる先驅者であつたと見るべく、兩者の間には一脈相通する本質的一致が横つてゐるやうに考へられる。

ある。

かのサムエルの下を辭して歸らんとするサウルが一群の狂的な豫言者と邂逅した地點はベリシテ人の置いたネシーブ (neshib) の所在地であつた「神のギベア」(gibeah ha'molim 神の丘) であり (撒母前一〇、五、

勿論これらの豫言者が如何なる性質の叫びをあげたか、その憑かれたるものゝ如き神言の内容が何であつたかは直接に知る由もないが、兎に角ベリシテによる國家最大の危期に當つて彼等が最初の姿を忽然として歴史の舞臺に現したことゝ云ひ、又聖書の上でも明かに國難打開のために選ばれたと信ぜられるサウル立君の物語りと密接不可分な關聯の下に説かれてゐること云ひ、更には其の運動が猛烈を極めた異常なものであつて、かの戰時に於いて熱狂的愛國者としての偉大な役割りを務むるを常とするところのデルヴィシユと同一系統の運動に屬し、戰時の興奮に最も相應しいものであつたことと云ひ、正しくベリシテの難に刺戟せられて遽かに興起し來つた現象であることだけは明白で

一〇) しかも此の場所に於いてサウルが民衆から「サウルも亦豫言者の中に在るか」と恠しまれた(同一〇、一一、程突如として豫言者の豫言に感染して興奮的絶叫を繰り返すに至つたと傳へらるゝ(同一〇、六、一〇) のは、ポーウィス、スミスも指摘する如く、極めて暗示に富んだ面白い事實でなければならぬ。蓋しネシーブとは邦譯には代官、改訂英譯 (RV) には守備隊 (garrison) とあれ共、かやうな二義の外になほ柱の義があり、ロツ氏の如きも太守 (un préfet) 營所 (un poste) と解するよりも寧ろ戰勝記念碑 (une stèle de victoire) と理解する方が一層蓋然的であつて、ベリシテ人が此處に彼等の戦捷を記念し、イスラエルの土地に對する彼等の支配と占有とを表示するが爲めの碑柱を

設けてゐたのであらうと推定してゐる。恐らく此の説最も眞を得たるに近いであらうが、しかし三義の何れであるにもせよ、イスラエル人にとつては最大の屈辱を感じしむ底の記念物であつたことに變りはなく、これを見る者層一層敵愾の興奮に燃え、感激し易き心に對する豫言の感染力も爲めに一層その力を發揮し得たのであらうと考へられる。

イスラエルや其の隣邦諸族の間に現れた、豫言者の沿革發展を見るに豫言と戦争とは常に極めて密接な關係を有してをつたことが知らるゝのであつて、これを先にしては彼の女豫言者デボラの鼓舞激勵はカナアン人との戦にイスラエル人を勝利に導くに最大の力となつたと傳へられ(土師五)、これを後にしてはアハブ王の時代シリアとイスラエルとが長き困難なる戦を交へた際王と國民とを戦争に驅り立てたものは同じく豫言者であり(列王記上二〇、一三、二二、二八、三五。二二、六以下、同下三、一〇以下、八、一〇以下)、更に一層後世ではユダの豫言者達が民衆にバビロニアの王ネブカドレザルに對する反亂を教唆し(エレミア二八)或は捕囚の民に謀反を説き等してゐる(同二九)。エリヤが昇天するエリシヤを見て「我が父、我が父、イス

ラエルの兵車よ、騎兵よ、」と叫んだ(列王記下二、一二)のや、臨終の床にエリシヤを訪ねた王ヨアシがこれと全く同一の尊稱を以て此の豫言者に呼びかけた(列王記下一三、一四)ことは彼等が兵車や騎兵の勢力にも匹敵する程の勳功を軍國イスラエルに樹てたことを意味するものと解釋せられる。イスラエル最初の豫言者運動が急迫せる未曾有の國難の産んだ特殊な一つの著しい宗教現象に外ならなかつたことはこれらの歴史上傳承上の諸例に稽へて一層明かでないではあらうか。

註 (一) König in art. "Prophecy, Hebrew", (H. E. R. E. vol. 10, p. 384)

(二) 龍谷大學論叢二六一(大正十四年四月)拙稿「始源期に於けるイスラエル豫言者」

(三) 龍谷大學論叢二五九(大正十三年十二月)一二六一に亘る右拙稿

(四) Orlley, A Short History of the Hebrews (岩井順一氏譯「希伯來民族史」一七一頁)

(五) Wellhausen, Abriss der geschichte Israels und Judas.

(丸川仁夫氏譯「イスラエル宗教文化史」五六頁)

(六) Powis Smith, "The Prophet and His Problems", p. 56

(七) Louis, Israel, des origines au milieu du VIII^e siècle, pp. 407—408.

嘉祥大師の波若觀

中 田 源 次 郎

はしがき——一、波若の譯語と其の意味——二、波若の機構（1.波若と方便
2.境と智との關係）——三、波若の實踐論——あとがき

はしがき

佛教に於ける波若はその根幹を貫く思想であり中心問題である。されば波若を離れて佛教は成立し得ず、佛教經典は凡て陰に陽に波若の顯示に外ならないと云ふも過言ではあるまい。而して今波若と云ふは後の叙述に於て次第に明かにさるゝ如く波若波羅蜜を意味するのである。智度論には此のことに關し所々に説いてゐる。無作實相品第四十三に般若の一切經を攝することを述べて曰く。

復次諸善薩住持才樂說無礙智中、爲衆生說十二部經八萬

又囑累品第六十六に波若の尊重尊妙なることを述べて曰く、

復次有人見佛慇懃囑累故言、佛大事辨猶尙尊重般若、是法必要必妙、譬如大富長者、命欲終時以衆寶與兒、備以如意寶珠慇懃囑累、汝勿以此寶自無定色質如虛空微妙難識故而不守護、若失餘寶爲可、此寶不可失也、大富長者是佛、以般若波羅蜜囑累阿難、汝、好受持守護無令妄失、除般若雖有十二部經盡皆忘失、其過尙少、若失般若一句其過太多、何以故、是深般若法藏是十方三世諸佛母、能令人疾至佛道、如經中說、三世諸佛皆從般若得、乃至爲聲聞人說法、此中皆是讚般若事、

又曰、説法令三千大千世界衆生盡得阿羅漢、不如以般若、一、句、教、菩薩。

波若に關しては般若系の諸經、發智論、大毘婆沙論、大智度論等經論の大物は此の問題を中心に取扱つてゐる。

さて私は此等諸經論全體に現はれたる波若を此處で取扱はんとするのではない。佛教が支那に傳來され翻譯格義の長き準備時代を経て、六朝末より隋唐の初めにかけて眞に佛教が支那の人々に研究整理され、その全盛を極めるに至つた。丁度此の頃現はれて龍樹教學の正系を承け、支那に於ける三論宗を集大成せる嘉祥大師吉藏が波若を如何に觀じたか、即ち彼の波若觀を觀すると共に、これを通して私の見たる般若の意味機構を論ぜんとするか本論の主題である。

先づ嘉祥の著書中波若に關する直接資料を求むるに大乘玄論卷第四、二智義十二門、法華玄論卷第四、權實二智義、大品經義疏卷第一玄意、大品經遊意等であるが、此の外中觀論疏、三論玄義等にも散説されてゐる。

る。大乘玄論は嘉祥の著作中後期のものにして且つ内容から見るも尤もまとまり簡結にして要を得、彼の教學が本書に於て組織されてゐると考へられるものである。而して今論せんとする波若に關しても大乘玄論は尤も詳しく且つ要領を得てゐる。

一 波若の譯語と其の意味

梵語 *Pratīti*、巴利語 *Paṭiṭṭha* は如何なる意味を有するか、而して支那に於て如何に譯され考察されたか。これに就きて大乘玄論、大品經義疏、大品經遊意等の諸説によりこれを整理せんと思ふ。

大品經遊意に依れば

波若名義、經論不同、今略出六種、一者波若、二者班若、三者鉢若、四者鉢羅若、五者曼多羅、六者摩何曼多羅、或云毗曇、此六無比法也、

とある。併しこれは内容上三に區別して考ふべきであると思ふ。即ち

第一、一者より四者までは梵音をそのまま、支那音に寫せるものである。

これに就いては又大品經義疏卷一次釋般若義の下に曰く。

波若是天竺梵音。依仁王經云世尊二十九年中爲我說金剛波若摩訶般若。若波羅蜜長有如字故云如波若。復有餘字云摩訶般若羅若波羅蜜。若依餘部般若直云波若。此當是彼國單復緩切語不同也。然只初般字若依涅槃經則作鉢。此經則作波。若依三昧取則云般若。又作鉢。只是一字四音不同。然人讀此波若經是宗熙令法師云般若鉢若。復有人讀云般若答祥。復有人云班若。是靈根令正。及招提所用云波若。只是一字作四種音則爲難解也。今明若依涅槃經題則應作鉢。又若依此經作波者一題中有兩波字下則作水波字。既兩波同一音何不同。一字既有兩字故應作鉢。又眞諦三藏亦作鉢音讀故彼釋金剛般若云跋闍羅修履迦鉢若波羅蜜修多羅也。

とある。而して大品經義疏は寫本の寫し誤りが甚だ多く難解にして此の部分も亦判讀しかねるが、嘉祥以前に各人により波若の寫音が色々に用ひられてゐたことを知り得る。又譯經史上何時の時代に何人などの寫音を用ひたかとの事等は、一應研究すべき問題なるも今はこれを省略す。

第二、Pāṇṭha は所謂部派時代には各々法相を分別する意味に於て、abhidhamma と同様の意味に用ひられた故毗曇の義あり。

智度論魔事品に曰く、

六足阿毘曇及其論議分別諸法相、即是般若波羅蜜、

第三、波若は又その功德の上より曼多羅 (Mantṛa) の意味を有す。

大智度論五十八卷には、大品般若經の般若波羅蜜是大明呪無上明呪無等等明呪の語を釋して、諸呪術中般若波羅蜜是大呪術となし、明呪の功德の廣大なることを述べて居る。

又二十八卷には

如人得聞持陀羅尼、雖心曠志亦不失、常隨人行如影隨形、と述べ陀羅尼を聞持讀誦することに依つて得る無量の功德を讚歎してゐる。

これによりて見るに波若の方便的一面を顯はし、蜜教的色採の加はれることを示してゐる。

第四、以上大品經遊意の所説の外に、波若には又佛母

(mantra)の意味がある。已に般若經に佛母品あり、大智度論卷六十九にこれを釋して曰く、

是故佛告須菩提、爲說譬喻、如子知恩故守護其母、般若、是十方諸佛母故、

されば、經典中に佛說佛母出生三法藏般若波羅蜜多經、宋施護譯。佛說佛母寶德藏般若波羅蜜經、宋法賢譯。等々幾多の佛母般若經典あり。

第五、波若佛母の意味より従つて波若には法の意味がある。

智度論卷七十に曰く、

般若波羅蜜是諸佛母。是因緣故諸佛依止般若波羅蜜住、餘經中說諸佛依止法以法爲師。佛此中告須菩提、法者即、是般若波羅蜜。

以上の諸義によつて波若の有する意味の輪廓が大體推知し得られると思ふ。

第六、更に支那に於て波若を色々に意翻して用ひてゐる。

1. 清淨とせるもの、

嘉祥大師の波若觀

道安法師云波若此云清淨、出放光經第二十二卷(大品經義疏卷一)

〔註〕第二十二卷とあるは第二十二品の誤りである。觀法師云波若是清淨也、(大品經遊意)

或翻清淨、亦出大品觀法師用之(大乘玄論)

2. 遠離とせるもの、

數法師云遠離出大品第六卷無生品(大品經義疏)

〔註〕大品般若經によれば第六卷とは第七卷の誤りである。

道安法師造折疑論、以經無間品云般若覺遠離、(大品經遊意)

或翻爲遠離、出放光經、則釋道安用(大乘玄論)

〔註〕道安法師の折疑論に以經無間品云般若覺遠離とあるとしてゐるが此の經とは放光般若經を云ふのであり、而して現存の西晉無羅叉譯放光般若經を見るに無間品なるものはない。併し大品般若の無生品に相當する品は放光般若にありては卷五問觀品二十七である。此の中に般若波羅蜜者名爲遠離とある。

般若波羅蜜を遠離とせるに就きては大智度論五十三卷に曰く(大品義疏卷一)

遠離者是空之別名、菩薩得般若波羅蜜、於一切法心皆遠離、所以者何、見一切諸法罪過故、阿羅漢秦言遠離、

波羅蜜秦言度彼岸、此二音相近、義相會故、以阿羅蜜釋波羅蜜、

3. 明度とせるもの、

次有師云六度集經中翻波若爲明度也、(大品經義疏)或翻明度、出六度集經、(大乘玄論)

〔註〕康僧會譯六度集經の初めに般若を明度としてゐる。

又吳の支謙譯に大明度經あり明かに波若波羅蜜を明度と譯してゐる。

4. 或は單に慧とせるもの、

依大論十八卷云波若者秦言慧、(大品義疏)

5. 或は但智とせるもの、

如釋論及此經稱爲智度(大乘玄論)

6. 或は俱に翻して智慧とせるもの、

或言智慧、如數法師云秦言智慧(大乘玄論)

般若者秦言智慧、一切智慧中最爲第一、(智度論四十三卷)

かくの如く色々々に波若を翻してゐるが嘉祥はこれを批評して曰く、(大乘玄論卷四)

但波若具舍智慧、明、淨、遠離等義。譯經之人隨取其一、以用翻之。波若以斷業惑離生死名相之法故云遠離。明了

無暗故稱爲明。體絕穢染名爲清淨。達照解知名爲智慧。雖有諸義多用智慧、

次に但だ慧と云ふも單に智と名づくるも又合して智慧と爲すも通じて言へば則智爲慧、指慧爲智、雖廣

略不同、體無異也とす。併し別して之を云へば各々その義ありとなす。故に

嘉祥は翻爲慧者凡有四義として曰く、

一、欲分十度不同、

六波羅蜜の第六度即波若波羅蜜の内容が發展擴充せる爲これを開いて更に四波羅蜜となし合して十波羅蜜となつた。さればもとの第六度(Prāṭiparīyā)を翻して慧となし、第十度(Mānāparīyā)を翻して智と爲したのである。

二、開空有義異、
照空の働を慧と名づけ、更に積極的に變有の方面を智と名づけた。

三、明因果差別、
菩薩の因位を波若としこれを慧と名づけ、佛の果位を薩婆若となしこれを智と名づく。

四、就凡聖爲異、
如涅槃經云、波若者一切衆生、此名爲慧、慧義既通、則

凡聖並有、如十大地中定慧之數。毘婆舍那目之爲見、謂一切聖人明見理也。闍那爲智、通達決了也。

これ凡夫、聖人、佛菩薩淺深の立場よりかく云へるものである。

次に翻爲智凡有三義として曰く、

- 一、慧名既劣智則爲勝、今欲稱歎波若名爲智、
 - 二、欲顯其名語便如智度、若慧度則言不便也、
 - 三、欲明智則是慧名異體同故、隨舉其一、
- 更に合稱智慧亦具三義として曰く、

- 一、明波若具鑒空有故合智慧、慧則照空、智便鑒有、
- 二、顯波若通果及因、因中波若爲慧、果地波若爲智、故三德中有波若德、
- 三、欲明六度義合於十、經中但明六度不明十者、以波若之名既含智慧、第十智度蘊在其中、

以上の如く般若を意翻せるもの色々あるが然らば嘉祥は何の翻を以て正翻と爲してゐるか、彼曰く

慧爲正翻、餘皆義立、所以知然從多論也、

此經云、慧與方便、

釋論云波若道方便道、

涅槃云、波若一切衆生、闍那爲智、則配諸菩薩故智非波

嘉祥大師の波若觀

若、又第六名慧、第十爲智、

皆有彼此二名故知、以慧爲正、

又論云、波若不屬佛、亦不屬二乘、但屬菩薩、菩薩則道

慧道種慧、佛具一切智一切種智、

又云、波若名諸法實相慧、

如是等諸文非一故、以慧爲正翻矣。

右の引用文に於けるが如く、嘉祥は第六度としての *Pañcā* を正翻して慧と爲すべきであるとしたのである。

併しながら吾人の此處に尤も注意すべき點は、般若波羅蜜經なる經の題名そのものが第六度としての波若波羅蜜をも含めて六波羅蜜全體を波若波羅蜜と稱してゐることである。此の廣義の波若が本論文の問題なのである。既に前述せる如く般若には佛母の意味があり従つて法の意味を有する。即ち般若は佛教の中心問題たる法の意味にまで高められ、法の役割を演ずるに至つたのである。

斯くの如き廣義の波若は果して翻し得るか否かが問

題となる。さればなまなかこれを翻するもその意味全體を表現することが出来なかつた故、第一の如く梵音をそのまゝ支那音に寫すより致し方がなかつたのである。故に長安釋僧叡は大品經序に羅什の譯經の體を述べて曰く、

胡音失者、正之以天竺、秦名謬者、定之以字義、不可變者、即而書之、是以異名斌然胡音殆半、

(出三藏記集卷八)

此の問題に關して大乘玄論の引用文に依れば招提は波若不可翻なりと述べてゐる。曰く、

有人言、波若名含五義、不可正翻宜以慧當其名如釋論七十一卷云、波若定實相甚深極重、智慧輕薄故、不能稱於般若、此招提用之、

〔註〕右の文中釋論七十一卷とあり又大品經義疏卷一には招提解用大論釋成辨品文云として同様の文を引用してゐる。而して現存羅什譯釋論七十一卷には正しく成辨品又一名大事起品はあるが右の如き文句はない。然るに此の引用文は其の前の品即ち七十卷問相品第四十九にある故嘉祥所引の卷品數は誤りであるか又は異本なりと考へらる。併し内容から云ふ時は次の大事起品の

中に入れてもよいもの故嘉祥はその記憶よりしてかくせるものならん。

今大智度論を見るに問相品中般若を五歎しその中不可稱の下に曰く、

不可稱者稱名智慧、般若定實相甚深極重、智慧輕薄、是故不能稱、又般若多智慧少故不能稱、又般若利益處廣、未成能與世間果報、成已與道果報、又究竟盡知故名稱般若波羅蜜、無能稱知若常若無常若實若虛若有若無、如是等不可稱義、應當知、

されば嘉祥は招提の般若不可翻説を難じ釋論は右の如く不可稱の義を明したもので決して不可翻ではない。否翻不可翻を離れ般若自體は智慧によりて稱量することの出来ぬものであるとした。

又般若不可稱に關して北人釋あり。曰く、

復有人言、波若不可稱者、此明觀照智慧不能稱實相波若、實相波若性常住、觀照智慧會境始生、故實相爲深重、觀照智爲輕薄、北人釋也、

嘉祥は此の北人釋を難して曰く、

是亦不然、經以五歎歎於波若、不歎實相、云何言實相深重耶、

又言、波若定實相、則實相爲所定、波若爲能定、若言實相深重者、可以實相還定實相耶。

次に南方人釋あり曰く、

復有人言、智慧輕薄不能稱波若者、此是世間智慧二乘智慧、不能稱量菩薩大智慧耳、何者大智慧照實相理道成衆行、餘淺智慧豈能稱耶、此南方人釋也、

嘉祥は又此の南方人釋を評して曰く、

今謂不然、經云、智慧不能稱於般若、不言淺慧不能稱深慧。又淺深俱名爲慧、則俱是輕薄、並不能稱波若也、方以上智度論にも述ぶる如く智慧は稱であり秤である。

然るに波若は不可稱である。かゝる甚深極重なる波若は智慧と云ふことは出來ない。従て無翻である。

さて此處に尤も注意せねばならぬのは「般若定實相甚深極重」の一句である。即ち般若と實相との關係である。その中心點は定の一字にある。

今此の一句は般若は實相を定むとも又般若定んで實相とも讀み得る。前者即ち般若は實相を定むと讀む時は能定所定の關係を直ちに連想せしめる。後の境と智との關係の所に於て示す如く、般若はその本質として照

の義を有するが故にかゝる認識論的關係も亦認めねばならぬ。併しながら今の場合は後者即ち般若定んで實相と讀んだ方がよりびつたり理解し得られる様に考へられる。即ち此の場合には般若と實相とが融然一となれるを示すものにして此の關係を定と云つたのである。故に此の定とは融會又は契會の意味にして即ち「眞」(相應する)である。さればその根底には行がなければならぬ。此の行によつて般若と實相とが融然一となる境界が理解されるのである。故に前者の認識論的關係も亦此の境界を示す一つの立場であるが、更に後者の行に於て般若と實相とが融然一となれる境界の理解が得られる、此の理解こそは立場なき立場にして云はば全體的立場であり佛教の根本的なものである。さて智度論の般若と實相との關係の簡處を見るに、無作實相品に曰く、

是般若波羅蜜示諸法畢竟實相故、不說諸法常無常、無常等雖能破常等顛倒、般若中不受是法以能生著心故、思惟籌量求常無常相不可得定實。

又曰、般若相亦不作是知、不作知者不取相、亦不生著、不分別、不得定相、是名無有過患無有法愛斷諸戲論。

又曰、爾時一比丘開畢竟空相、驚喜言、我當禮般若波羅蜜、般若中無有法定實相。而有衆生等及睹果報。

既に述べし如く般若は吾人の思惟籌量による智慧ではない。右の文中に言ふ如く、思惟籌量による智慧によつて、常無常の相を求むるも定實を得ることは出来ない。若し諸法を分別して定相あれば則ち是れ有礙智である。相を取つてこれに著し戲論を爲すものである。所謂抽象概念をもて遊ぶものである。般若の中には法として定まれる實相あることなく畢竟空である。而も衆生等及び諸の果報がある。故に般若波羅蜜を禮し行するのである。此の般若波羅蜜を信受し、正憶念し、行じ、禮拜する敬虔なる態度に於て畢竟空力の彈力がそのまゝ妙有へと轉換されるのである。此處に於て般若波羅蜜示諸法畢竟實相とか般若定實相と云ふ意味が理解されるのである。

さて嘉祥は般若定實相甚深極重の定を如何に解してゐ

るか。大乘玄論卷四に曰く、

所言定者、定是契會之名、夫萬化非無宗、而宗之者無相、虛宗非無契、而契之者無心、故聖人以無心之妙慧、契彼無相之虛宗即内外並冥緣智俱寂、智慧是知照之名能稱絕觀般若。

即ち定とは契會の義であり無心の妙慧が無相の虚宗に契會するのである。然らば般若は如何にして實相に契會するのであるか。嘉祥答へて曰く、由實相生波若故波若能契會實相也。と、

前述の如く智度論は敬虔なる信受正憶念の態度に於て行する中に如實の相を見てゐる。然るに嘉祥にありては般若を一方此の意味に見つゝも而も般若と實相との關係を認識論的に取扱つてゐることは認めねばならぬと思ふ。此の事に就いては後に改めて述べんと思ふ。

さて嘉祥の契會説に對し嘉祥以前に既に冥會義を説くもの二師あり、

一者、莊嚴龍光の冥會説にして、冥と會とは優劣なしとするものである。曰く、

會是冥、以符合故冥、冥契不乖故會、無優劣也。

二者、冥勝會劣とするものである。曰く、

會是符合之名、冥是混一之義、則冥勝而會劣也。何者因中凡有四義故未冥、一惑未盡、二體有生滅、三智未周圓、四體依方所、故但稱會。佛果離此四義、所以談冥、冥與無生爲一、則境智不分、無應照之異、而無生不乖俗、冥亦不妨會、佛果舉體冥、舉體會、會故應照滿十方、冥故一切皆絕、

嘉祥は此等舊釋冥會說二師を批判して、彼等は自分と同語を用ひて居るも其の意味は異るとし、智と境との關係を敵者の論據により分析的に批判してその誤りを示して曰く。

1. 冥既與境混一者智爲成境爲不作境耶。若不作境云何言一。若智作境者境既無知智亦無知。智既有知則境亦應爾以其一故。

2. 若言與法性同絕故言冥會猶與法性異者則於會冥之日、猶見境智爲二。何得經云菩薩與波若相應不見應與不應合與不合耶。

3. 又具四義故方成冥者波若致佛智猶有生滅則不得稱冥。

4. 亦無等法性義故無定實相之義也。

要するに嘉祥に於て般若は實相に契會する、此の般若は即ち法性なりとした。然るに舊釋二師にありては般

若を主視的智となす限りその智には法性の義なき故その冥會説は成立し得ずと爲したのである。

かくの如く般若定實相故に甚深極重である。從て智慧に依つて般若の體を秤することは出来ない。故に嘉祥は般若の體と智慧の名とを區別して曰く、

波若體絕緣觀、智慧名主於觀。

波若體絕智愚、智慧名主於知照。

波若體絕名字、智慧則猶涉名言、

故對波若之重、明智慧之輕、對波若之深、辨智慧之淺、淺猶薄也。

かくの如く般若の體は絕緣觀、絕智愚、絕名字なるを以て觀、知照、涉名言なる智慧の名によつてこれを稱量することは出来ない。たゞ此の般若の體は大信大行によつて體得し得られるものである。故に般若は波羅蜜を離れてその意味はなく即ち波若波羅蜜である。これ即ち菩薩行である。

以上波若の譯語をしらべることによつてその含む色々の意味を知り得た。が併しそれは僅か一部分の意味を抽象して示したものに外ならず波若は不可翻なりと

言はざるを得なくなつた。否波若は不可翻と云ふよりも寧ろ無翻であり、その所含の義それ自身不可稱にして到底吾人の智慧によつて稱量し得られざるものなることを知つた。否かくの如く知らしむる働こそ波若であり此の波若の力に依つて菩薩行を行じて行くその當相こそ波若若羅蜜の相なのである。

二 波若の機構

右に述べし如く波若の力は菩薩行となつて具體的に顯現されるのである。私は此處に波若波羅蜜に稽首し禮拜し奉る。

かゝる波若の意味機構は如是作如是説の佛菩薩に非ざる限り吾人の到底表現し能はざるものである。かく不可能のことを敢てせんとするのは無謀の企てであり否佛を穢し法に逆く言語道斷の反逆者である。併し波若自身は不可稱にして到底吾人の智慧によつて稱量し得られざるものなることを理解した限り、波若の働は我を照し我の中に導入され、従つて波若は我の中に存

することを認めざるを得ない。かゝる波若の理解を自己の内に有し、而も幾多の般若經卷ありて語言文字によりて波若を示してゐる限り、我々は此の波若を對象としてその内容機能を探究し、その機構を考へて見る立場も可能であると思ふ。

(1) 波若と方便

上述の廣義の波若にはこの方面がある。所謂狹義の波若と方便とである。狹義の波若とは波若自體の性質を云ふのであつて、照を以てその根本義とする。方便とは波若の慈悲心が外に働きかける善巧を云ふのである。

嘉祥は此の波若の性質と方便の働とを十對に分けて論じてゐる。(大乘玄論卷四)

1. 直照空有名爲波若。行空不證、涉有無著故名方便。

此之照巧更無二體、雖巧而照、故名爲實。雖照而巧、故名方便。

2. 照空爲實。涉有爲方便。

如釋論云波若將入畢竟空、方便將出畢竟空、以空是實相故名爲實。波若照空故名爲實。雖復照空即能涉有、此用既巧

名爲方便。

3. 以內靜鑿爲實。外反動爲權。

問此義與前何異。答此明若照若巧靜鑿之義皆名爲實、以外反動故名爲權。

4. 波若爲實、五度爲方便。

所以然者、波若爲空解、空解故名實。五度爲有行、有行故名權。

問此與上照空爲實涉有爲權何異。答前照空照有皆是智慧故以二解分權實。今約解行以開二門。空解爲實有行爲權。與上異也。

5. 照空爲實。知空亦空即能不證空故名爲權。

所以然者、二乘不知空、亦復以空爲妙極、故名空。但空、所以證空。菩薩知空、亦空名不可得空、故不證空即能涉有故名爲權。此明直知空義爲實、實義即劣、知空亦空即能涉有。此用既勝、故名爲權。然此二慧更無兩體、初觀心未妙。故但能照空、既轉精巧、即知空亦空、既知空亦空而不壞假名

即能涉有、始終論之、猶是一慧、約巧未巧故分權實。

6. 知苦無常故名爲實。而不取滅名爲方便。

以生死身實是苦空無常過患之法、如實照之故爲實。二乘知此、即欲滅之故無方便。菩薩雖知、而安身處疾、自行化人故名方便。

7. 直知身病非故非新故名爲實。而不厭離稱爲方便。

此但就有門分權實。

8. 淨名託跡毘耶、不疾之身爲實。現疾之迹爲權。

此據虛實之義以明權實也。

9. 以上照空有二爲方便、照非空有不二爲實。

非空非有即是一實諦、照一實諦故名爲實、雖非空非有而空有宛然、不動不二、善巧能二、故名方便。

10. 空有爲二、非空有爲不二、照二與不二皆名方便、照非二非不二名實。

淨名杜首、釋迦掩室、乃名爲實、

以上十對を見るにこれを大別して二となし得る。

第一は初めの直照空有名爲波若、行空不證涉有無著故名方便が根本義をなして居り、2より8までは此の内容を分析して色々に述べてゐるに過ぎない。要するに直照空有即ち如實而照なる照の働きが波若の本質にして、これが必然外に反動して空を行じて空を證せず、有行に涉りて著せず自由自在に善巧なるを方便と名づけたのである。菩薩は不可得空を知ると雖も、身を安んじて疾に處し、自ら行じ人を化して行くのである。此の方便は波若ありての方便であり又波若は必然方便へ轉向するものである。而して1

より8までは波若自身の本質を明かにすると共に、波若より方便への道を示し方便を高調せるものである。

第二は9と10にして方便の働きはとりもなほさず波若の理解を深めしめ體得せしむるものなることを示し波若の當體を止揚的論理によつて闡明し、波若の全體の立場を明かにせるものである。

右に述べた波若と方便との意味及びその關係を更に諸方面より詳述せんと思ふ。

1. 實慧方便慧と二道、

龍樹は智度論に於て菩薩に船若道方便道の二道ありとした。然るに舊來の人々は實慧方便慧と云ふてゐるがこれと二道との關係は如何。義釋の上よりすれば共に鑒照の功あるが故に慧と稱し得る。従つて此の立場からは二道と云ふことは出來ない。今二道に分つ爲には慧と方便と云はねばならぬ。慧は照の義を強調し、方便は巧の立場より云へるものである。

2. 波若を慧と名づけ方便を慧と名づけず。

通して云へば波若も方便も照の義と巧用とを具有してゐる。併し別してこれを云へば波若は照空即ち實相の境より名を立つるが故に其の照を顯はして其の巧稱を隱したのである。然るに方便は俗境を照す上より名を立てたのではなく涉有の巧用を取つて云へるもの故巧を顯はして照を沒したのである。

3. 方便を智とは云はない。

方便は有に涉り従つて有を照さざるに非されども正しくは其の巧能を取るが故に智とは云はないのである。

4. 波若は體、方便は用である。

第一義悉檀は破すべからず一切の言語を斷し一切の戲論を滅するが故にこれ即ち實相である。故に實相は本である。然るに波若は實相を照し實相に契會するが故に波若は亦本であり體である。方便は有に涉り諸法を照すが故にこれ用である。

5. 波若と方便との勝劣、

波若は本體であり方便は用なるが故に、此の點より

云へば波若勝方便劣と一應は云へる。併し波若に方便解あり方便に波若解あるが故に此の二慧に優劣はないとも云へる。更に智度論の譬の如く波若と方便とはその本體は是れ一である。而して金そのものを波若に喩へ金に加工された巧を方便に譬へてゐる。されば金は是れ體なりと雖も未だ巧物ではない。金を制して巧と爲す即ちその巧は金よりも勝れてゐる。

されば六地波若の體を得と雖も未だ妙用を得ざるが故に波若は劣である。七地は波若の妙用を得るが故に方便は勝と云へる。故に智度論に曰く、波若清淨反名方便。此の反とは照空之慧未だ有に涉る能はざるが故空慧は未巧である。此の空慧を方便に對した狭義の波若と云ふのである。照空の慧即ち能く有に涉る、故に轉じて方便と名づけたのである。

以上廣義の般若を假りに強いて狭義の般若と方便との二つに分け、照と巧との立場からこれを鮮明したけれども、併し此の兩者は何れも照と巧とを合せ有するも

のである。故に嘉祥は又空慧に二巧ありとして曰く、

一、照空不著、

二、即能涉有無滯、

前者は波若の巧力であり後者は方便の巧力である。

波若に四力あり。一者照實相、二者無所著、三者斷諸惑、四者能導方便、これである。前章に於て述べし如く波若の本質は照である。何を照すか即ち實相を照し實相に契會するのである。既に實相は定相なく而も如實の相である。如實の相即ち無所依である。然る限りこれに契會する波若も亦無所著である。照實相無所著なるを以て衆累寂然たり。此の力こそ能く方便を導き有に涉つて染なからしむるのである。

次に方便に三力あり。一者照境之功、二者不證空力、三者起行之用である。

既に波若照實相無所著なる故波若觀中に於て巧方便の用あり、故に此の方便は即ち無著である。更に有に涉つて實相の諸法を照しこれに滯せずこれ方便照境の功である。かく波若は諸法の實相を照し方便は能く實相

の諸法を照すが故に空觀に沈せずこれを不證空と爲すのである。かくの如く空を照して空に著せず空に即して能く有に涉るを名づけて起行の用と云ふ。此の行あるが故にこそ空に滯せず即ち空を證せざるのである。かゝる行を菩薩行と云ふのである。

以上嘉祥は波若方便の力用を智度論の文を引用しこれを總括して曰く。

波若將入畢竟空無諸戲論。

方便將出畢竟空嚴土化人。

此即證上諸力義。將入畢竟空即是照實相、無諸戲論、謂無所著及斷惑之功也。方便將出畢竟空、即是爲波若所導。又是方便不證照境起行之力。

以上によつて大體波若と方便との意味並にその關係を述べた。

(2) 境と智との關係

更に方便に對した場合の狹義の波若内に於て重要な問題が存在する。即ち境と智との關係問題にして所謂佛敎的認識論の問題である。これ即ち前述せる般若と實

相との關係問題であり嘉祥は由實相生波若故波若能契會實相として契會説を取れることは先述せる所である。

此の境と智との關係を嘉祥は大乗玄論卷四境智門第四に於て更に詳説して曰く。

夫智不孤生、必由境發、故境爲智本、

境非獨立、因智受名、故智爲境本、

かくの如く境も智もそれ自身單獨に成立するものではなく互に相關關係に於て成立してゐるものである。而して境の本質は發智にあり、智の本質は照境にある。

されば境の立場から云へば境は能發であり智は所發である。又智の立場から云へば智は能照であり境は所照である。かくの如く境は能發にして智の所照なるが故に、即ち境は能く智所となる。又智は能照にして境の所發なるが故に則ち智は能く境所となる。更に此の關係を換言すれば境の所照が能く智を發する故境所は智能となる。又智の所發が能く境を照す故智所は境能となる。かくの如く境と智との關係は論理的相關關係に

於て成立してゐるものにして、時間的に境前智後とも
智前境後とも或は一時とも言ふことは出来ない性質の
ものである。されば嘉祥はこれを因縁境智と稱してゐ
る。

然らば如何にして境能く智を發するか此の間に答へ
て嘉祥曰く、

如來常依二諦說法故、二諦名教、能生二智故、二諦名境。

既に羅什譯中論四諦品に諸佛依二諦爲衆生說法、一以
世俗諦、二第一義諦也と述べてゐる。中論の此の意味
は諸佛の法の指示は二諦に依存すとの義にして、既に
覺悟者たる佛が未覺の凡夫に諸法の實相を指示する場
合、二諦は説法の形式又は立場であつた。即ち諸佛は
大悲なる自らの働きによつて、衆生をして自己と等し
く覺悟者たらしめんとして、有に著する者の爲めに空
と説き空に著する者の爲に有と説いた。此の覺悟者の
教たる二諦の立場の意味が理解された時能く二智を生
ずるのである。此處に於て教の二諦が轉じて境となる
のである。これを嘉祥は教轉名境と名づけてゐる。此

等二諦に關する研究は既に別處に於て詳しく述べた故
今これを省略す。

かくの如くにして境と智との論理的關係以前に於て
佛の教の意味理解が大切な問題となるのである。即ち
先述せる如く佛は有に著する者の爲めに空と説き、空
に著する者の爲に有と説いた。此の空と説き有と説け
る空有の意味理解が問題なのである。

此の空有の意味に關して嘉祥は中論疏卷第二末淺深門
第五に於て初章の語として他家に對し今家即ち三論宗
山門義を述べてゐる。曰く、

他云。有_レ有_レ可_レ有_レ則_レ有_レ無_レ可_レ無_レ。故有不_レ由_レ無_レ即無_レ不_レ由_レ
有。有_レ是_レ自_レ有。無_レ是_レ自_レ無。

今、云。無_レ有_レ可_レ有_レ即無_レ無_レ可_レ無_レ。無_レ有_レ可_レ有_レ由_レ無_レ故有。
無_レ無_レ可_レ無_レ由_レ有_レ故無_レ。由_レ無_レ故有、有_レ不_レ自_レ有。由_レ有
故無_レ不_レ自_レ無。有_レ不_レ自_レ有_レ故非_レ有。無_レ不_レ自_レ無_レ故非_レ
無。非_レ有_レ非_レ無_レ假説_レ有_レ無_レ。故與他爲異。

又二諦章卷上には初章兩節の語としてこれと同様の意
味を述べて曰く、

前節者、他有_レ有_レ可_レ有。有_レ無_レ可_レ無。有_レ有_レ可_レ有_レ不_レ由_レ無

故有。有^二無可^レ無不^レ由^レ有故無。不^レ由^レ無故有。有
 是自有。不由有故無。無是自無。自有即有故有。自
 無即無故無。此之有無不^レ能^レ表^二不有無^一此有無非^二是
 教門。故理外無^二理教^一也。

後節者、今對他明二諦是教門。

無有可^レ有。無^二無可^レ無。無^二有可^レ有由^レ無故有。
 無^二無可^レ無。由^レ有故無。由^レ無故有有^二不^レ自有^一由^レ
 有故無無^二不^レ自無。不^二自有^一有是無^〇。不^二自無^一無
 是有無。無有不^レ有。有無不^レ無。此有無表^二不有無^一。
 故名爲教門。所以理內有^二理教^一也。

〔註〕上述の引用文中、他家とは開善寺智藏師の説なること
 を中觀論疏記卷第二末に安澄が述べてゐる。

又今家とは三論宗山門義にして、その初章の語は遠く龍
 樹にその根據はあるも、近くは羅什及びその門下の曇影
 並びに僧肇（不真空論）等に依つて盛んに述べられてゐ
 る。而して三論宗山門義の祖師大朗法師は關内に於て此
 の義を得、後南に來つてこれを傳へたと云はれてゐる。

この事に關しては中論疏卷二末。二諦章卷下。大乘玄論
 卷一等を參照せられたし。

かくの如く有は自有ならざるが故に非有であり、無は
 自無ならざるが故に非無である。非有非無假りに有無

を説く。されば自有ならざる有は是れ無の有であり、
 自無ならざる無は是れ有の無である。かゝる緣起の上
 に立つ有無を初章の語と云ふのである。而して此の初
 章の語は二諦章卷上に初章とは學者章門之初故云初章
 として三論を學ぶ者は必ず前に此の語を得べきである
 として居る。此の初章の語こそ空有の意味を尤もよく
 示してゐる。

更に羅什によつて傳吾業者、寄在道融曇影僧叡乎と稱
 讚せられ、親しく什公の旨を承けて中論を注せる曇
 影法師が、如何に空有の意味を理解してゐるかを見る
 に、彼の二諦を序せる中に曰く。

眞諦故無有、以俗諦故無無、眞故無有、雖無而有、俗故無
 無、雖有而無、雖無而有、不滯於無、雖有而無、不滯於有、
 不滯於無故斷無見滅、不滯於有故當者水消、寂此諸邊故名
 爲中。

嘉祥は此の意味を更に詳述して曰く、

「眞故無有、雖無而有」即是不動眞際而建立諸法、

「俗故無無、雖有而無」即是不壞假名而說實相、

以不壞假名而說實相、雖曰假名宛然實相、

不動實際建立諸法、雖曰實際宛然諸法、

以實際宛然諸法故、不滯於無、

諸法宛然實相即不累於有、

不累於有故不常、

不滯於無故非斷、即中道也、

かくの如く雖無而有、雖有而無なる初章の語の理解によつて實際と諸法、假名と實相との關係を判然ならしめ、且つ諸法と實相との關係に於て不常不斷の中道を示し得た。

更に嘉祥はかゝる二諦に由つて此處に二智の發生することを示して曰く。

以了諸法實相故、生漚和波若、

以悟實相諸法故生波若漚和、

漚和波若而宛然漚和、

波若漚和而宛然波若、

以漚和宛然波若故、不著於有、

波若宛然漚和故不滯於無、

不累於有故常著水消、

不滯於無故斷無見滅、

寂此諸邊故名中觀、

以上の如き論理的關係に於て、二諦中道に由つて還つ

嘉祥大師の波若觀

て二智中觀を發生し、此の二智中觀が還つて二諦中道を照すのである。故に境は智に稱ひ智は境に稱ふ。されば境は單境に非ず智の境であり、智は單智に非ず境の智である。かゝる智によつて前節に述べた波若力方便力を確認し得るのである。

三 波若の實踐論

以上によつて、波若の諸要素及びその力用を知り得た。かゝる波若の理解は必然此の波若を如實に修することによつて覺證の彼岸に到らしむるものである。此處に問題となるは此の波若を理解し修行する各人の態度である。これによつて三乘即ち聲聞緣覺菩薩の區別が生ずる。即ち既に述べし如く實相は曠くして無邊であり深くして無底である。一法として法性の外に出づるものはない。かゝる實相に由つて波若を生じ此の波若を如實に修行する人を菩薩と名づく。かかる菩薩こそ能く佛果に到るのである。されば波若を體悟せる佛の立場より此の波若を修行する人を見る時、此處に三

乘の區別が生ずるのである。更に換言すれば所照の實相は既に一なるが故能照の波若に二ある道理はない。但だ波若を解行する人の態度並びにこれによつて得たる智慧及びその巧用如何によつて三乗の區別が生ずるのである。

さてかくの如く觀じ來る時此處に更に問題となるは從來聲聞と稱せられてゐる聲聞なるものの意味解釋である。既に大乘佛教興起以來菩薩の特徴は波若波羅蜜にあるとされ、教相上波羅蜜は菩薩の修行にして聲聞の修行に非ずとされた。考ふるに聲聞なるものはかの偉大なる法の覺悟者釋尊の出現によりその圓滿なる人格に化せられ、釋尊自らの説法の聲を聞きてその教の如く修行した。即ち現實生ける釋尊がその中心であつたのである。然るに一度釋尊入滅せらるゝや具體的な中心者を失ふに至つた。此處に於てか我々は釋尊入滅前に阿難にとかれたあの有名な言葉を思ひ起す。即ち「是の故に阿難よ、我が滅後には、自らを光とし、自らを依處として住し、亦、他の依處による勿れ。法を

光とし、法を依處として住し、又、他の依處による勿れ。」これと同様の意味を我々は智度論に於て見出のすである。即ち釋尊は阿難に波若を囑累し説いて曰く、(智度論百卷)

佛告阿難、汝當如般若波羅蜜相、莫著文字語言教化衆生、是名不滅、阿難隨般若在世幾時。則知爾許時佛在世、經中廣說、佛愍勸囑累、在會衆生有疑、是故佛說囑累因緣。所謂有般若在世、則爲佛在、所以者何、般若波羅蜜是諸佛母、諸佛以法爲師。法者即是般若波羅蜜。

故に釋尊滅後は釋尊自身が依止し住せられた法即ち諸佛の母たる般若波羅蜜に依止し住せねばならない。これ即ち菩薩行である。然る限り二乘的な考へは勢ひ菩薩化せられざるを得ない。即ち聲聞の存在は釋尊入滅と共に解消せらるべきものである。されば此の菩薩行の立場から見れば具體的な聲聞の存在は既に歴史的の存在である。併しながら釋尊入滅後大乘の菩薩に對立せしめた意味に於て聲聞なる語を用ふる場合には前の聲聞の意味と甚だ異なるものがある。即ち此の場合の聲聞とは般若波羅蜜の微妙を聞いて著心を生じ、般若の

相を取つて是善是不善是世間是涅槃等と諸法を分別する者、或は方便力なきもの等一般を指して云ふのである。故に前後兩聲聞の意味とその存在の價値内容は大いに異なることを注意すべきである。而して今此處で云ふ聲聞は後者の意味の聲聞である。

以上の意味に於て三乘同じく波若を學するが、その根性に依つて三乘各々異なる智觀が生ずるのである。涅槃經に曰く、

下智觀故得聲聞菩提、

上智觀故得菩薩菩提、

即ち何れも智觀が根本であり、此の智觀に依つて何れも菩提を得る。たゞその智觀の上下によつて菩薩と聲聞の區別が生ずるのである。然るに既に上述せる如く所照の實相は一である。従つて能照の波若に二ある道理はない。故に二乘の誤れる智觀を正して同一實相を觀する波若を得せしめねばならない。されば嘉祥曰く

欲息於三乘同成菩薩、

此處に至つて三乘の對立は一菩薩乘に解消せられる。

嘉祥大師の波若觀

而して此の事は具體的に云つて何を意味するか。即ち波若自體を分析すると

1. 内靜鑒直照空有、

2. 外反動行空不證涉有無著、

此の二の働の存することは既に述べし所にして此の二力の把握及びその實踐如何に依つて聲聞と菩薩との具體的な區別が生ずるのである。即ち二乘は眞空を知らず空を以て妙極となす故此の空は但空である。所以に空を證する。されば未だその邊を盡さざるものである。又二乘は生死の身實に是れ苦空無常過患之法なることを知り即ち之れを滅せんと欲す。これ消極的態度であり無方便である。然るに菩薩にありては空亦空即ち不可得空を知る。大品行相品第十に曰く、

是菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時、行亦不受不行亦不受、不行亦不受、非行非不行亦不受、不受亦不受、

これを菩薩の無受三昧廣大の用と名づく。故に能く空を證せず。而も假名を壞せず即ち能く有に涉りて有に著せず。故に菩薩は其の原底を照窮すと云ふべきであ

る。されば菩薩は二乗と同じく生死の身實に是れ苦空無常過患之法なることを知ると雖も、而も身を處疾に安んじ自行化他に精進する。かく波若方便を具有するを菩薩行と云ふのである。

以上波若自體にありては此の二の働は不可分のものなるに、二乘人は無方便であり従て空の理解に徹して居ない。然る限りこれ一面的であり般若を學んで般若に著してゐるものである。否波若觀中かゝる段階に於けるものを二乗と稱したのである。

併し嘉祥にありて此の問題の取扱ひ方は菩薩に對する聲聞の存在を許してと云ふよりも寧ろ彼の教判の立場上菩薩と聲聞とを對立的に考ふる客觀的狀態のもとにこれを取扱つてゐるが故に、波若を三乘通教とするか否かの問題が起り、嘉祥はこれに對して顯密の教相によりて解答を與ふるに至つたのである。即ち曰く、

問若非三乘通教、何故令二乘人說耶、

答長者付財凡有二意、一欲顯教菩薩、二密教二乘、

此乃欲息於三乘同成菩薩、云何乃言三乘通教耶、

以上によつて所謂聲聞と菩薩との解行に對する態度との相異に關して述べた。

更に願行の程度に従つて各人の經驗内容に淺深の區別あり、これ同じ菩薩中に於ても五十二位の段階を認むるに到つた所以である。此等に關する研究は今此處に省略する。

さて波若實踐論中尤も重要な問題は煩惱と波若との關係問題である。

因緣假名二諦此の二諦は二であり此の二は不二の二である。これ假名である。然るに此の不二の二を定二となす或はみるこれ迷である。又不二實相此の不二は二の不二でありこれ中道である。然るに此の二の不二を定不二となす或はみるこれ迷である。かく因緣假名二諦に迷ひ不二實相に迷ふこれを假感覺惑と稱す。此處に惑が生ずるのである。此の事を更に換言すれば既に前章に於て述べし如く波若と實相（即ち智と境）とは相關關係に於て成立する。而してこれは意識内のものであることは云ふまでもない。即ち實相とはこれを客

觀的に云へばありのまゝにそれがある相である。これを主觀的に云へばありのまゝにそれがあるありかたに於てそれが見られた相である。即ちものが我に及ぼす働をありのまゝにそれがあるありかたに於て受け取られた相、此の受動的な働を更に積極的に云へば、ものがあるのまゝにそれがあるありかたに於て、我に見られたすがたである。

さてありのまゝにそれがあるありかたに於てそれが見られるその限りありのまゝにそれがあるありかたに於てそれが見られてゐない見方があると云へる。ありのまゝにそれがある相と云ふのは即ち不二であり中である。即ち固定的な一方的なものではない。止於至善の内にはらめる動的な相である。然るに我々人間にはこれはこうであり、あれはあゝであるとして一方的に固定化して、簡単に片づけてものを見んとするくせがある。即ち動的なものを固定化する、即ち一方的な見方に片づける、即ち依著することが迷の根本である。而して此の一方的な見方は最初は軽い意味のものであつ

たかも知れぬが更にこれに感情が附加されるに至ると遂になかなか脱し得られぬ煩惱を形成するに至るのである。

此の迷ひ即ち惑即ち煩惱と波若とは同時に成立し得るものではない。即ち惑外に別に實相があるのではなく惑が惑なりと明かに意識された時それは已に惑ではないからである。

さて嘉祥は波若と煩惱との關係を如何に見てゐるか。大乘玄論卷四斷伏門第九に於て此の問題に就き述べてゐる。大品波若に曰く、佛爲増上慢人說斷煩惱實不斷也、然るに大小の經論は皆惑を斷することを明かしてゐる。何故不斷と云ふか。若し斷と言はば惑なるものがあつてこれを斷す可しとするのか。もし此の惑が實有ならば到底斷することの出来ぬものである。又もし無惑ならばこれ又斷せらるるものなきが故に斷とは云へぬ。

又有惑は即ち是れ有見であり、無惑は無見である。亦有亦無と云ふも非有非無と云ふも皆是れ煩惱である。

故に煩惱に依つて煩惱を斷ずることは不可能である。又煩惱なるものありて斷ぜられるとなし慧能くこれを斷ずるとする場合、惑を見るが故に斷ずるとするや、又惑を見ずして斷ずるとするや。もし慧が惑を見るとせば即ち明闇同時に存在することとなる故如何にして惑を斷ずと云ひ得るや。もし慧が惑を見ないならば惑を斷ずとは云はれぬ。

然らば慧獨り能く斷じ假伴共に除くとするか。若し慧獨り能く斷ずとせば菩薩は何故八聖道を修するや。その必要がなくなるではないか。故にかく云ふことは出來ない。

更に一念斷相續と爲すや。若し一念ならば惑も亦一念にして俱に謝することとなる。故に斷と云ふことを得ない。若し相續斷ならば、滅するが故に續すると爲すや、滅せずして續するとするや。滅即ち續する所無く不滅また能く續することなし。云何か續と云はん。以上によつてこれを推察するに即ち無所斷である。故に智惑を斷ずと言ふことは出來ない。然らば何故經に一

念相應慧斷煩惱習と云ふか。以上によつてこれを推論するに即ち畢竟無斷である。かく畢竟無斷なることを了悟するこれ即ち斷と云ふのである。然る所以は一切處に於て惑を解することを求むるに従なし。即ち心無所依である。心無所依即ち衆累清淨である。故にこれを斷と名づけるのである。されば上述に依つて斷と不斷とは相違せないのである。

かくの如く心無所依従つて衆累清淨これ即ち斷であり不斷であり波若の力である。然らばかくる波若の力は前述の如く波若を狹義の波若と方便とに分けし場合これと斷不斷との關係を如何に見てゐるか。嘉祥曰く、

舊云、波若是空慧故斷、方便照有即不斷也、

今明、有所得空有二慧俱不能斷、

無所得空有俱能斷也、

但不二而二、開二慧不同。方便實慧即不斷而斷、實慧方便斷而不斷。

次に波若と薩波若とに於て斷不斷の關係は如何。波若は因位の菩薩に約して云へものであり、薩波若は一切

智又は一切種智と譯し、佛果に就きて云へるものである。而して此の兩者の關係は智度論に詳しく述べてあり、嘉祥もこれに就きて詳論してゐる。此の問題は當然本論に於ても論ぜねばならぬ問題なるが紙數の都合上省略する。たゞ一言すれば、波若薩波若斷不斷の問題に關し大品般若に曰く、

菩薩無礙道中行。佛在解脫道中行。無一切暗。

嘉祥は此の文意を詳述して曰く。無礙解脫俱に斷不斷の義あり。若し一念正觀せば惑現前せず。即ち無礙は正斷である。解脫は既に累外にある故不斷である。故に佛は解脫道中に在つて行するが故一切の暗がないのである。又若し解脫は無礙の鎮前無惑の處に續くと言はば、未來の惑をも遮してゐる故續生することを得ない。即ち遮斷ある故亦斷と名づくるのである。然るに無礙は正しく斷するが故に金剛惑盡と言ふことを得るも、未だ解脫の如く未來の惑を遮してゐない。故に無礙は不斷である。

以上斷と不斷に就き述べた。次に問題となるは伏と

斷とは修道上如何に區別されてゐるか。

有人云、小乘即苦忍之前習行未久、但伏非斷。

大乘地前修行積時、是故能斷也。

嘉祥は此の有人説を否定し小乘にありては七方便は伏にして苦忍に於て之を斷する。大乘にありては三十心伏にして初地に至つて之を斷すとなし、更に初地中無礙正斷、解脫遮斷を開いてゐる。これ前述せる所である。

然らば若しかくの如く地前伏初地斷と云ふならば、智度論に初地時未捨結、七地方斷とあり、これは如何に解釋さるべきか。此の問題に關しその解釋は各人により異なる。道生は大頓悟義を用ひ、唯だ佛のみ惑を斷じ爾前は未斷なりとす。故に佛を覺と名づけ爾前を未覺としてゐる。然るに瑤師は小頓悟義を用ひ、七地に至つて方めて斷すとし、智度論の此の文を引用して證據となしてゐる。更に嘉祥は此の兩説に對し大經を引用して曰く、

唯佛名眼見佛性、十地已還皆稱聞見。即唯佛斷惑、爾前

不斷也。

初地已來但斷塵累未除細惑故云不斷、七地除細故言斷耳
 かくの如く大經にも兩義あり兩說各々其の義ありて妨
 げなし偏執すべからずとしてゐる。私は考ふるに誠に
 所以ある哉と思ふ。

さて我々は悟を得るにその縁は色々あつて一定してゐ
 ない。併し要するに根本は斷である。而して今此の伏
 と斷と前述せる假と中との組合せによつて悟を得る型
 に四通あるを見る。

1. 中伏假斷、
2. 假伏中斷、
3. 假伏假斷、
4. 中伏中斷、

中伏假斷とは如し性の有無を推求するに遂に不可得な
 るが故に非有非無と名づぐ之を中と爲す。此れは但だ
 性の有無を伏せるのみで猶ほ未斷である。次に此の有
 無は假有假無なることを明す。即ち性の有無始めて斷
 することを得る。然る所以は假有假無を識る即ち畢竟

定性の有無有ること無きを知る。故にこれを假斷と名
 づくるのである。

假伏中斷とは性の有無に對して假の有無を説く。これ
 性の有無を伏するを以て故に假伏と云ふ。次に此の假
 の有は不有であり假の無は無なることを悟る。非有
 非無これを中道と名づく。かくて前の性の有無は始め
 て永く斷することを得る故假伏中斷と云ふのである。

假伏假斷とは性の有無に對して假の有無を説く。これ
 性の有無を伏するを以ての故に假伏と云ふ。如し假の
 有無を識れば即ち性の有無永く斷するが故これを假斷
 と爲す。

中伏中斷とは自有は非有非無なることを悟る。これ性
 の有無を伏する故中伏である。更に有は假有なるが故
 に不有であり、無は假無なるが故に不無なることを悟
 る。即ち非有非無これ中にして性惑永く斷するが故に
 中斷と云ふのである。

さて次に悟を得て佛となるに就き前述せる如く菩薩
 は無礙道中行じ佛は解脫道中行すとあるが此の無礙と

解脱との關係問題である。即ち無礙を轉じて解脱と爲すや、又無礙が謝して解脱が生ずとするやの問題である。これに對して毘曇は謝説を取り、成論は轉説を稱す。嘉祥は此の兩説を難じて曰く、

金剛若謝別有佛果、云何波若反名薩云若、
轉金剛而成佛者、云何轉無常之法而作常耶、

而して彼の説を述べて曰く、若し金剛本來不生滅なることを了悟すれば即ち此の金剛是れ佛である。故に不轉不謝である。併しながら凡夫の妄謂の心に於て、生滅の見を息するが故に謝と云ふのである。更に了悟せる者の立場から云へば了悟せざる以前を生滅と謂ひ、今無生滅なることを悟るが故に轉と名づけたのである。

以上煩惱と波若との關係諸問題を理論的に述べた。

更に積極的具體的に波若行の内容に關して述べねばならない。此の問題に就きては智度論遍學品第七十四、次第學品第七十五等に新學の菩薩摩訶薩は次第行次第學次第道を以て阿耨多羅藐三菩提を得るとなしその内

容として六波羅蜜を學し六念所謂念佛、念法、念僧、念戒、念捨、念天を修すべきことを説いてゐる。此の問題省略に關しては次の機會に述べたいと思ふ。

あとがき

以上波若觀に於て論ぜらるべき幾多の重要な問題が猶ほ取殘されてゐる。即ち私は波若を分けて狹義の波若と方便となし波若力方便力に就きて述べた。更に私は此の波若力方便力を總括して廣義の波若力又は禪智力と稱する。即ち此の禪智力とは三昧によつて得られたる具體的な波若力を云ふのである。既に智度論十五卷中の偈に我以禪智力破汝此諸軍、得成佛道已、度脫一切人と云ひ、同じく十五卷に今欲得知諸法實相行般若波羅蜜故修行禪定。禪定是實智慧之門、是中應勸修精進一心行禪、復次布施持戒忍辱是大福德安隱快樂、有好名譽、所_レ欲者得、既得_レ知_レ此福利之味、今欲_レ增進更得_レ妙勝禪定智慧、云々と述べてゐる。かかる禪智力の根本には般若と三昧との問題が存するのである。

更に實相波若、觀照波若、文字波若等波若の種類の問題並に此等相互の關係問題あり。又智の種類及び各經典に説く二智の相異等々の問題あるも此等は凡て此處に省略する。

以上論述甚だ拙劣にして自ら反りみて汗顔の至りに堪へざるも、波若の意味及びその力の幾分なりとも理解し得られたとせば私に満足すべきである。たゞ私は佛教はかゝる波若の態度に於て日人行じ學び道みちみ行くことを教ふるものなりと深く信じ波若波羅蜜に稽首禮拜し奉るのである。

追記

此の原稿を手渡して後、此の二三日前に偶然古本屋で元文二年版の天台智者大師説、合刻金剛般若波羅蜜經疏なる單行本を手に入れた。本書の三丁左に於て智者大師は、先述せる如く嘉祥大師と同様般若の翻無翻を問題とし、同じく智度論七十卷の文句を引用してゐる。これ余に取り甚だ興味ある問題である。而して本

書を刊行せる光謙は、般若定實相を般若は定んで實相と振假名をつけてゐることを發見した故、此のことを特に附記して置く。

造寺司の社會經濟史的考察

—— 造東大寺司を中心として ——

竹 内 理 三

一 序

奈良朝の佛教文化が、造像造寺の文化にあることは、これをその仕事とする造寺司の文化史的地位を顧る重要なものとする。而も、從來、奈良朝佛教文化の一面として寫經及び寫經事業に關する研究は、既に幾多の名論名著が出されてゐるに拘はらず、かゝる事業の體體的機關、即ちこの造寺司に關する論究は管見の及ぶところ未だ之を見ない。三善清行がその意見封事十二條の中に於いて、「多建大寺、其堂宇之崇、佛像之大、工巧之妙、莊嚴之奇、有如鬼神之製、似非人力之爲」を以て、天平社會の特相としてとりあげてゐるを以ても、この造寺司の事業のもつ意義を知ることが出来る。

造寺司の社會經濟史的考察

勿論、造寺司は、分權的部族制度の社會より、中央集權的郡縣制度の社會への轉向・發展によつて擴大し、意義づけられたものに外ならないのであるけれども、而も清行が指摘したるが如き造寺・造佛が天平社會に於いてとりあげられる最大の現象であるならば、これを造り出す直接の機關たるこの造寺司の解明は、やがてその社會の社會經濟的機構の解明ともなり得よう。私は、かゝる立場の上に、造寺司についての考察をしようと思ふ。

二 發 生

佛教傳來によつて激發された部族社會の紛亂が、物部氏の滅亡と共に兎に角一段落ついて、暫くの間は、

七五

對內的整理に追はれることゝなつた。大陸文化の積極的吸収が、佛教の採用となつて現はれ、その始め皇室へ貢獻された佛典・佛像が、公然と國家的宗教にまで押し進められることになつた。この時、主として蘇我氏の力によつて造られた法興寺が成立した推古四年、蘇我善徳を以て寺司に任命されたのである。ついで大化改新にあつて諸寺の造營を輔くために寺司と寺主とを任命せられ、齋明天皇、百濟大寺を造らるゝや、阿倍倉橋麻呂、穗積百足の二人を寺司に任じ賜ひ、後、天武天皇、百濟大寺を高市の地に移建さるゝや造寺司小紫冠御野王、小錦下紀朝臣訶多麻呂を任ぜらる。大寶元年六月正五位上波多朝臣卒胡間、從五位上許曾倍朝臣陽麻呂を造藥師寺司に任じ、續日本紀七月戊戌の條には、造塔官、丈六官の名と共に造大安寺官・造藥師寺官の名が見える。養老四年十月には、造興福寺佛殿司がおかれ、天平四年には、粟田朝臣人上、造藥師寺大夫に任ぜられ、造東大寺司、造西大寺司、造法華寺司、造西隆寺司等相ついでおかれ、造下野藥師寺司、

造觀世音寺別當など、前後相貫して史上に現はれ、天平末年より天平神護にかけて、造寺の事業は最もその頂點に立つた。奈良朝末期には、造寺員外次官までおかれるに至つた。續日本紀寶龜三年十一月丁丑

而して、この造寺司の最初のものである法興寺司に就いて考へるに、この時には、ひとり法興寺のみならず、已に四天寺の建立があり、法隆寺の計畫もたられたにも拘はらず、たゞ蘇我氏の力に主として依存した法興寺のみ、後、天武天皇の官寺の整理に際しても、「不可關于司治、然元爲_ニ官寺_一而官司恒治」日本書紀の理由を以て、特に官大寺に列せられたもの、即ち、蘇我氏の氏寺たる色彩頗る濃厚な寺であるに拘らず、こゝに最初の寺司がおかれたこと、また、後の大安寺が、その始め舒明天皇十一年に、百濟川河畔に、百濟大寺として經營された際には、寺司任命のこと見えずして、中央集權國家成立後の、齊明天皇の時に至つて、始めて寺司任命を見たことは、造寺司の設置が、強固な專制者によつてのみ可能であることを示してゐる。

朝廷國家確立のために斷行せられた大化改新によつて土地も、人民も、そして宗教も、すべて、普天之下、率土之濱にあるものは、みな朝廷の統制の下におかれた。臣連伴造の中間者の手を経て貢納せられたものは、直接朝廷に集まることになつた。歳入の激増、そして大陸文明輸入に伴ふ技術の發達、自然の開發、——此等は大化以後、奈良朝初期に涉る顯著な現象である。

而して、朝廷國家確立のための補助手段として佛教は、次第に其の地位を昂めた。その現はれの一つは、公權力による佛教の地方普及であり、その二は確立された國力、蓄積された國富を利用した寺院の造營である。かくして造寺司の設置が次第に數を増し、その全盛を見るに至つたのである。

三官制

造寺司の初期に於ける官制は明かでない。法興寺司は、善徳臣一人の如くであり、百濟大寺司は、二人任命されてゐる。大寶元年六月に任命された造藥師寺司も、正五位上の波多朝臣と、從五位上の許曾倍朝臣の

二人である。然しこの二人が、如何なる相互關係にあるか、また、造寺司の全體に對して如何なる地位を占めるものかは明かでない。従つて、造寺司の官制は、主として、この制度の爛熟した、またその活動の最も盛んであつた奈良朝に於ける、主として造東大寺司を中心として考察されることとなる。

造寺司は、云ふまでもなく令外官である。その官制は、四等官より成る。長官一人、次官一人、判官は、時に一人もあり、二人の場合もあり、三人、四人の時もある。造弘福寺司の例によれば、長官一人、判官二人、准判官なるものが一人、主典二人である。東寺文書 天平十五年四月二十三日弘福寺田數帳 甲ノ號外この時は、大判官二人、少判官二人に分たれる。主典は二人乃至四人より成る。今、此等の關係及び次になすべき相當位の理解のために、造東大寺司を中心として、(1) 寺司補任表を作つてみる。(長官——主典造東大寺司)

遺寺司の社會經濟史的考察

身分	時		身分		身分		身分
	長	官	次	官	判	官	
天平九	(造佛司長官) 國中連公曆		(造東大寺司) 佐伯今毛人		田邊眞人		遺弘福寺司(天平十五年) 長官從四下 判官正六上 判官正六上 判官正六上 判官正六上
三〇	玄蕃頭從五下 市原王		從七上 佐伯今毛人		正八上 田邊眞道人 安倍眞道人		
天平元	長官(又ハ知事トモ見ニ)玄蕃頭從五上 市原王		正六上 佐伯今毛人		正七上 田邊眞道人 正七上 上毛野眞道人 正八上 安倍眞道人		准判官從七下 判官從七下 許曾倍難波麻呂 主典從八上 主典正八上 海楯賀
二	長官 市原王		從五下 佐伯今毛人		正七下 田邊眞道人 正八下 安倍眞道人 從八上 葛井根道主		
三	玄蕃頭正五下 市原王		正五上 佐伯今毛人		正六下 上毛野眞道人 正六上 大藏萬里 正六上 大藏伊美吉萬里		紀刀池主 阿刀酒主 美努奧麻呂 葛井根道主
四			正五上 佐伯今毛人		從七上 阿刀酒主 從七下 美努奧麻呂 從七上 葛井根道主		
五			正五上 佐伯今毛人		正六上 上毛野眞道人 正六上 石川豐眞道人 正六下 上毛野眞道人		阿刀酒主 美努奧麻呂 葛井根道主 葛井根道主
六			正五上 佐伯今毛人		正六上 上毛野眞道人 正六上 大藏萬里 正六下 大藏伊美吉萬里		

七八

造寺司の社會經濟史的考察

七	從四下 正六下 市佐伯今毛人 原毛人 王	正五下 國中 公麻呂	正六上 外從五下 葛上毛野眞人 井根道	正八上 從六上 正六上 正六上 安部刀雄 美努酒 志斐麻呂 阿刀酒 安部刀雄	七九
六	正四上 坂上犬養	正五下 國中 公麻呂	正六上 外從五下 葛上毛野眞人 井根道	正八上 從六上 正六上 正六上 安部刀雄 美努酒 志斐麻呂 阿刀酒 安部刀雄	
五	正四上 坂上犬養	從五上 高麗 大山	葛上毛野眞人 井根道	正八上 從六上 正六上 正六上 安部刀雄 美努酒 志斐麻呂 阿刀酒 安部刀雄	
四	正四上 坂上犬養	從五上 高麗 大山	御杖祖足 下日佐若麻呂 上毛野眞人	正八上 從六上 正六上 正六上 安部刀雄 美努酒 志斐麻呂 阿刀酒 安部刀雄	
三	正四上 坂上犬養	從五下 高麗 大山	外從五下 同御杖祖足 下日佐若麻呂 上毛野眞人	正六上 從六上 正六上 正六上 安部刀雄 美努酒 志斐麻呂 阿刀酒 安部刀雄	。是歲河內祖 足改姓御杖
二	正四上 坂上犬養	從五下 高麗 大山	外從五下 正六下 外從五下 河內祖足	正六上 從六上 正六上 正六上 安部刀雄 美努酒 志斐麻呂 阿刀酒 安部刀雄	造法華寺判官從六下 余東人
天 平 元	正五上 佐伯今毛人 坂上犬養		外從五下 紀河內祖足 上毛野眞人	正六上 從六上 正六上 正六上 安部刀雄 美努酒 志斐麻呂 阿刀酒 安部刀雄	
八	正五上 佐伯今毛人		正七上 正六上 正七下 紀河內祖足 池野眞人	正七上 從六上 正六上 正六上 安部刀雄 美努酒 志斐麻呂 阿刀酒 安部刀雄	
七	正五上 佐伯今毛人	外從五下 大藏萬里	正六上 正七上 正七下 紀河內祖足 石川豐野眞人 池麻呂	正七上 從六上 正六上 正六上 安部刀雄 美努酒 志斐麻呂 阿刀酒 安部刀雄	

<p>八 正四下 吉備 眞備</p>	<p>國中公麻呂</p>	<p>外從五下 美努奧麻呂 從五下 佐伯眞守</p>	<p>志 雄 橋 石 正 呂 妻 橋 石 正 呂 麻 石 正 呂</p>	<p>從下 雄 橋 石 正 呂 葛 井 荒 海 正 呂 阿 刀 與 佐 彌 主 呂 他 田 水 主 呂</p>
<p>神平 天 元 護</p>	<p>國中公麻呂</p>	<p>外從五下 美努奧麻呂 佐伯眞守</p>	<p>雄 橋 石 正 呂 阿 刀 與 佐 彌 正 呂 葛 井 荒 海 彌 正 呂</p>	<p>西大寺司 長官從四下 佐伯今毛人 次官正五上 大伴伯麻呂 造西隆寺長官 從四上 伊勢老人</p>
<p>神護 貴 雲 元</p>	<p>從四下 阿倍 毛 人 從五下 多治比長野 從四下 國中公麻呂</p>	<p>從五上 美努奧麻呂 從五上 佐伯眞守</p>	<p>建 部 廣 足 呂 雄 橋 石 正 呂 葛 井 荒 海 正 呂</p>	<p>西大寺司 大判官外從五下 飛驒高市麻呂 大判官外從五下 橘部越麻呂 造法華寺長官從三位 藤原宿奈麻呂 判官外從五下 秦忌寸眞成 造西隆寺次官 外從五下 秦眞成 造藥師寺別當 道鏡</p>
<p>三</p>	<p>大判官 上毛野眞清 大判官 美努奧麻呂 少判官 志斐麻呂</p>	<p>大判官外從五下 美努奧麻呂 大判官正六上 志斐麻呂</p>	<p>建 部 廣 足 呂 葛 井 荒 海 正 呂 雄 橋 石 正 呂 阿 刀 與 佐 彌 正 呂</p>	<p>葛 井 連 荒 海 彌 正 呂 阿 刀 與 佐 彌 正 呂</p>
<p>二</p>	<p>大判官 美努奧麻呂 大判官 上毛野眞清 少判官 志斐麻呂</p>	<p>大判官外從五下 美努奧麻呂 大判官正六上 志斐麻呂</p>	<p>葛 井 連 荒 海 彌 正 呂 阿 刀 與 佐 彌 正 呂</p>	<p>葛 井 連 荒 海 彌 正 呂 阿 刀 與 佐 彌 正 呂</p>
<p>二</p>	<p>大判官 美努奧麻呂 大判官 上毛野眞清 少判官 志斐麻呂</p>	<p>大判官外從五下 美努奧麻呂 大判官正六上 志斐麻呂</p>	<p>葛 井 連 荒 海 彌 正 呂 阿 刀 與 佐 彌 正 呂</p>	<p>葛 井 連 荒 海 彌 正 呂 阿 刀 與 佐 彌 正 呂</p>

天應元	・吉備泉	從五上 桑原公足床	大判官 葛井大鑿 少判官 佐伯福都理 林稻麿 大伴水通	多鷹養	造法華寺次官 外從五下 和史國守
二	・吉備泉				
一〇	・吉備泉	從四下 紀白麻呂	少判官正六上 高松内弓	正六下 大和虫麻呂	
九	從四下 吉備泉		大判官正六上 山口鳥足 少判官正六上 柿本猪養 高松内弓	從六下 大和虫麻呂	從五上 造西大寺次官 桑原足床 文室眞老
八	從四下 石川名足				
七	從四下 石上息繼				
六					
五					
四				葛井荒海	造西大寺次官 從四下 津連秋主
三		正五下 佐伯眞守	大判官外從五上 美努眞麻呂	正六上 葛井荒海 正六上 阿刀與佐彌	從五上 造西大寺員外次官 粟田公足

延暦元	從四下 吉備 泉					大判官 槻本 義麻呂 少判官 大伴 太子	廣井 島人 多鷹 養	造法華寺長官 正五下 榮井 義麻呂
二		從五下 文室忍坂麻呂	從五下 文室忍坂麻呂	・大判官 佐伯福都理	・廣井 島人			
三		從五下 文室忍坂麻呂	從五下 文室忍坂麻呂	・大判官 佐伯福都理	・廣井 島人			
四	從四下 佐伯眞守	外從五下 林忌寸稻麻呂 從五上 弓削鹽麻呂	外從五下 林忌寸稻麻呂 從五上 弓削鹽麻呂	・大判官 佐伯福都理	・廣井 島人			
五	從三位 藤原繼繩	從五上 弓削鹽麻呂	從五上 弓削鹽麻呂	・大判官 佐伯福都理	廣井 島人			
六	從二位 藤原繼繩	從五上 弓削鹽麻呂	從五上 弓削鹽麻呂	大判官正六上 佐伯福都理 大判官正六上 荒田井紀巨理 少判官正六上 下村主道主 少判官正六上 賀茂梶萬呂	正六上 廣井 島人 正六上 柿本 弟足 正六上 葛井 連	秋篠寺別當 正六上 葛井連(兼)		

右表によつて、明かである如く、長官に於いては、四位のもの最も多く、次官に於いては五位、判官は、

六位最も多く、五位これにつき、主典に至つては、六 下がある。然し、一般的標準とおぼしきものをとるならば、

長官（一人） 四位

次官（一人） 五位

判官（二人乃至四人） 五位・六位

主典（四人） 六位・七位

である。大寶元年七月の太政官處分によつて、

造宮官准_レ職、造大安・薬師二寺官准_レ寮、造塔・

丈六二官准_レ司焉。續日本紀

と定められたのに比すれば、更に造寺司の地位は向上したものとなつてゐる。官位令の示すところによれば、

正四位相當官には、七省卿、中務卿等があり、從四位相當官には、禪正尹神祇伯等がある。正五位相當官は、

七省大輔（次官）、左右少辨等があり、從五位上相當官

は、大學寮、木工寮、雅樂寮、玄蕃寮、主計寮、主税

寮、圖書寮等の長官（頭）があり、從五位下相當官には

少納言、七省少輔、中宮職、春宮職の亮、内藏寮、縫

殿寮、大炊寮散位寮等の長官（頭）がある。正六位上

は、正親司、造酒司、鍛冶司、官奴司等司正（長官）が

その相當官であり、正六位下は、八省大丞と、大學寮、

木工寮、雅樂寮、主計寮等諸寮の（助次官）が相當官である。

相當官位は、まだ從六位上、同下以下各位に分明であるけれども、以上あげたのみで、造寺司が、省、職、寮司の何れに屬するか明かであらう。四位は、省卿の位である。五位は、七省の次官の相當位である。六位の相當官は、八省大丞（判官）とある。かくて、長官に四位を、次官に五位を、判官に、五位、又は六位を主典に、六位または七位を相當官とする造東大寺司は、實に省に准ぜらるべき資格を有してゐるのである。

翻つて東大寺に於ける造寺司を見るに、その始め、玄蕃頭從五位上市原王が、知事或は時に長官なる名の下にその長官に相當する任にあつたことは、大寶元年に於ける太政官處分に従つてゐるものゝ如くであり、造東大寺長官の名の最初に現はれるのが、天平勝寶七年の佐伯宿禰今毛人であることは、造寺司としての官制の完成が意外にも遅いことを思はせる。⁽²⁾然し乍ら、天平十八・九年頃には、別に造佛司がおかれて、造大

佛の事に專當してゐたために、造寺のことは未だ玄蕃頭の兼任を以て之を管せしめるのを便としたのであらう。四等官が完備した天平勝寶七年前後には、最早や開眼供養も夙に終り、大佛殿略々成り、東西兩塔も亦落成した。造佛司は愉く本務をおはり、造東大寺司に合併せらるゝ有様となり(組織の項参照)、それと共に、造寺司の事業は、各方面に擴張した。今まで國力をあげて集中されてゐた此事業も、今や、一官衙の事業にまで押しせまめたのであるが、事業は却つて多方面となりためにその官衙の位置も寮級より省列までのばすことゝなつたのであらう。

勿論、造東大寺司の名は、天平十九年の初め頃よりあり、造東大寺司判官の官名もまたこの頃より始まつてゐる。十一ノ三 天平十九年には、次官・判官・主典の官名も見え、同時に東大寺寫一切經所も始まつてゐる。九ノ六 造東大寺司なる獨立の官衙も已におかれてあつたのである。三ノ一
一二頁

而して、此等四等官の下に更に事務官として史生・舍

人等があり、大工・少工・長上・番上等の技術官がある。

史生・舍人は、別當・將領・案主となつて事務・監督或は公文書作成に任ずる。主典以上は、多くこの案主又は史生より任ぜられることがある。長上・番上は、現場監督であり、大工は司工・雇工の特に技術の勝れたものが選ばれるものゝ如く、職工長である。天平寶字六年正月三十日の山作所雜工散役帳に

長上一人 教廻木工等作物 五ノ八
三頁

とあるは、長上の任を物語つてゐる。神護景雲元年三月、稱徳天皇諸寺に巡幸さるゝにあたり、先づ元興寺に幸して奴婢に爵を賜ひ、ついで大安寺に幸しては、造寺大工正六位上輕間連鳥麻呂に外從五位下を授けられ、藥師に幸しては、長上工以下奴婢以上二十六人に爵を賜はつた。續日本紀 大同三年七月庚子藥師寺木工長上・東大寺別勅長上・金銀銅鐵長上・西大寺木工長上・上法華寺木工長上・秋篠寺木工長上等が停止せられてゐる。日本後紀

大日本古文書天平寶字三年々末に收められてゐる造東

大寺司の上日帳によれば、大工一人、長上二人、史生六人をあげてゐる。史生の中の一人に後に造東大寺主典となつた正八位下阿刀造與佐美がある。四ノ三、九七頁

以上は支配するもの、官である。彼等の下に働かされる工・夫がある。この両者が合して一造寺司なる機關を構成したのである。

注

例へば、五ノ八二頁とあるは、大日本古文書第五卷の八十二頁を省略したものである。以下すべて之に准ずる。

四 構 成

天平勝寶二年正月、造東大寺官人已下優婆塞已上、一等三十三人に位三階を叙し、二等二百四人に位二階を三階四百三十四人に位一階を叙した。續日本記以上、すべて六百七十一人であり、特に官人以下優婆塞以上とあれば、優婆塞より下にあるものが、尙多數存在せることを示してゐる。事實此等優婆塞以上は、主として幹部階級及びそれに准ずる身分にあり、その下に實際

の肉體労働に従事する多數の工・夫がある。従つて、造寺司の構成分子を考察するには、この上下二階級に分つを便宜とする。

幹部階級及びそれに准ずる者には、先づ官吏がある。ひとり、前項においてのべた如き造寺司の官制による官吏のみではない。その事業の大規模にして國家的なる所以は、當然他の官司からも、これに参加するものが少くない。と同時に、奈良朝後半期に於いて愉くその經濟的困窮を訴へ始めた下級官吏の救濟策として他司官吏が採用された。このことは、その肉體的體力を要しない寫經事業に於いて、特に著しかつた。例へば、天平寶字二年十一月三日の東寺寫經所解案を見るに、こゝに經師として働いてゐたもの七十三人の中には、軋政官史生、禮部省史生、式部省史生、義部省史生、節部省史生、朝政台史生、左京史生、坤宮官舍人、左大舍人、内史局書生文部省蔭子等の有位者が、その大部分を占めてゐる。十四ノ二、十六ノ二天平寶字二年六月二十六日の造東大寺司には、大舍人大初位下文部造子蟲を御

願經書生として遣はされんことを右大舍人寮に移牒してゐる。十三ノ三 又中宮職に對して、中宮舍人の借用を申し込んだこともある。十四ノ三 三九頁

此等の人々は、勿論造東大寺司專屬の官人では有り得ない。造上山寺菩薩所別當となつた散位從八位下小治田宿禰年足や、伊賀山作所別當となつた左大舍人少初位上土師宿禰家守の如き散位寮や、大舍人寮の官人にあつては、所の別當となつたものもあるが、五ノ三 七三頁 彼等の多くは、「事了」れば、また元司に歸らねばならない。また時に本司の都合によつて、事半ばにして、本司に呼び還されることもある。十四ノ三 二八頁 従つて、その多くは餘り責任ある地位につくことは出来なかつた。

彼等が、造寺司にあつて、事に従ふてゐる間は、造寺司より食を給せられ、布施に預るのみならず、前掲寶字二年十一月三日東寺寫經所解案 本司に於けると同様に上日を給せられ、その成績によつて「考」に預ることか出来る。吾々は、造東大寺司より、此等他省官人の上日並びに行事を本司に移牒する。

請上日移事

右去八九並二箇月上日毎月滿日並寫紙等伏乞、照三此紙、早垂三聽許一何敬如之、

一進上大般若經料紙、略中

(寶字三) 十月廿五日

益人狀上

伊志萬呂 導守二尊 謹言

付少目直丁丸部月足一四ノ二

右の文書は、即ちこの上日及び行事を、仁部省より造東大寺司の寫經所に来り寫經に従事してゐた仁部省史生絲益人が、本省に通知せられんことを造東大寺司の官人に乞ふたもので、造寺司では、翌二十六日、直に、彼の上日と、行事とを仁部省に移してゐる。四ノ二 造東大寺司のかゝる例は、その他にも頗る多い。若し數例をあげるならば、天平寶字二年十一月二日には、彈正臺史生從八位下長背若萬呂の上日及び行事を彈正臺に、一四ノ二 史生八位上廣田連廣瀧及び正八位上秦忌寸豐穗の上日並びに行事を節部省に、上翌三日には、禮部省史生正八位上山田淨人の上日並に行事を禮部省に、十四ノ二 左京職史生無位倭小弓のそれを左京職に、

十四ノ二 三年七月十日には文部省書生無位道守君萬呂
三〇頁

等の上日並行事を文部省に、^{十四ノ二}八〇頁 それらへ移稜し
てゐる。また、大初位下田上嶋成及び大初位下若山人

百村の左大舍人並びに大初位下丸部人主の右大舍人
は、勅旨經奉寫に預つて、寺家に在り、期限を促すた

めに、考唱の庭に列參するを得ざるため、特に東大寺
寫經所より、その旨を本司たる御書所に牒してゐる。

^{一四ノ一}八九頁 續々修四十五帙三裏之書後金剛般若經々師等
參仕歷名の中には、廣田廣濱^{山人}百村、道守麻呂、山

田淨人、文部子蟲等の名も見える。造東大寺司寫經所
の經師・校生・裝潢（^{山人}百村は裝潢なり）の殆んどす

べてが、他の官省からの下級官吏であることは彼等寫
經生の中に、「^{山人}右人等、僅堪寫經、未預探定之例、此

必有可助之由、自非主恩、何預此」と知人の推薦
によつて、糊口をしのぐ途をこゝに見出したものもあ

^{十五ノ三}る。〇七頁 ことを考へれば、蓋しその下級官吏に及ぼ
した潤ひを知り得よう。

次に、舍人がある。舍人は東宮職舍人監にある六百

人を始めとして、中務省に内舍人九十人あり、左右大

舍人寮に八百人等、所々にその數頗る多くあつた。^{職員}令

天平寶字二年九月五日の東寺寫經所解にも、坤宮舍人、
五人左大舍人四人、右大舍人六人が、經師・校生・裝潢

の中に見える。^{四ノ三}〇二頁 此等他司の舍人の外に、造寺司
の舍人もあつた。天平寶字二年十一月十八日には、東

寺寫經所舍人大岡主、及び大原國持の上日申上解があ
り、^{十四ノ二}五八頁 東大寺舍人として、天平寶字頃に働いた

ものに阿刀乙萬呂がある。^{十五ノ二}三〇頁 舍人は比較的高い
職をもつ。天平寶字六年三月三十日の山作所作物雜物
雜工散段帳に、

舍人四百六人（何れも單口である。）

一百五十六人出作領^{百七十八田上山}

課 二百冊八人足庭領

「二」百冊四人木工並役夫領

廿六人請運雜物使^{内漢奈良山作所等令向領}

十八人自奈良奉請舍利並鐘持東使往還二箇日

^{半五ノ一}

とある如く、その主なる職務は、將領となつて、各地

に分散せる造寺司の事業の現場監督に任ずる。但し、彼等の職とする現場監督は、大工・長上の如く、實際技術上のそれではなくて、工・夫・丁等の人の監督である。また彼等が、請進雜物使となるにしても、それは、後述するが如き夫・丁のする擔荷的請運使ではない。舍人のゐるのは、山作所のみでない。寫經所においても之を見るし、他のすべての「所」における將領は、その大部分が舍人であつたと思はれる。天平勝寶二年十二月二十八日の造東寺司注文には、寺舍人飽田石足若櫻部梶取の名が見え、十一ノ四 天平寶字七年正月十四日には、造物所が舍人三十三人の交名注文を提出してゐる。十六ノ三 一八頁

次に僧侶・優婆塞を見よう。造寺司設置が、造寺に關する俗務の分擔にあるために、その初期においては、僧侶の之に關係してゐるもの殆んど問題にならない。奈良朝の末期になつて、造東大寺司に、奉寫一切經所において、少鎮實忠の下に僧奉榮が造寺大判官美努連奥麻呂と共に別當となるに及んで、始めて之に僧侶が

參加する機會を得たものゝ如くである。比丘鏡智・僧施長・興訓・奉請・天提・神基・常喜・貞曜・施鳳・愧習・德懿・天印・長榮・聞能・證行・賢敬・衛光・修哲等の僧侶が、その校生僧手實帳に見える。十八ノ三 九六頁以下 從來、校生は僧侶でなくても充分足り得た。然るに、こゝに及んで僧侶に之を採用するに至つたのは、こゝにもまた僧侶生活の救濟的意味を充分に汲みとることが出来る。少鎮實忠こそ、東大寺の經濟的經營に努力し、僧侶の増進に意を用ひたものであり、奉寫一切經所のおかれた寶龜頃、最も彼がその目的のために働いたときであるから。東大寺要錄第七 僧侶について、優婆塞優婆夷に至つては、更に少數で、主として矢張り寫經所に多い。

以上は、幹部及びそれに准ずる人々である。肉體勞動ではなくて、神經勞動に従事する人々である。當時の考へ方によるその地位の段階を、寶龜二年八月の東大寺奉寫一切經所食口帳にかりてみれば、

僧十四人別二升四合 沙彌別一升二合 大判官一人

一升 經師卅七人別二升 裝潢三人別二升 案主一

人 合人三人 夷一人 厮女一人 仕丁八人 十三以上

人 別一升二合 十七ノ四
仕丁一人八合 七三頁

である。僧・沙彌・官人(大判官・經師・裝潢・案主・合人、但し經師・裝潢の中には官人でないものもある)・夷の順序を示してゐる。令に於いて、僧尼令が獨立してゐる精神、また神祇令についておかれてある精神が、こゝにも窺はれる。僧尼は俗人に尊敬さるべきものであつた。

働くもの、——實際勞役に服して、大佛を鑄、大佛殿を造り、未曾有の歴史的遺物を成しあげた肉體勞働者についての考察に移る。これには、技術者としての工と、その補助者としての夫とに分たれる。

工は、これをすべて雑工とよばれ、五ノ一二、その種類は頗る多い。瀧川政次郎氏「奈良時代の雇傭制度と

質銀の種々相」史學雜誌三八ノ五に於いてあげられてゐる工は、

椀工・土工・石工・木工・竹工・葺工・銅工・陶工・造紙工・轆轤工・畫工の十一種であるが、その外尙若干を補足す

ることが出来る。眞作工・砥磨工・堺打工・金塗工・魚子打工・壁塗工・佛工・生瓦作工・瓦燒工・瓦葺工・垣築工・作竈工・鑄工・金工・熨金工・打金薄工・吹皮作工・金薄工・銅工・漆工・鐵工・椽工・櫃工・藤纈工等及び職員令に見える諸々工等がある。而して、以上雜然と列記された諸々の工を大別して土木工と金屬工と技藝工の三つに分け得る。即ち

土 木 工

1 土工 瀧川氏の土工と名付けられてゐるものは、土堀であるが、當時の土工と稱するは、今日の佐官——壁塗工を稱したものと如く、天平寶字六年閏十二月の造石山院所解に、土工の作物として、佛堂一字、僧房四字、經藏一字の壁の下塗、中塗をあげてゐる。五ノ三 三七頁

2 木工 當時の工の中、木工が最も多い、言ふまでもなく大工である。「營構木材及様材」と令に木工寮を規定してゐる。「作雜材」「木本求定」は、山作所における製材に従事するものであるし、「作佛堂一字」

「作僧房」「作經藏」「修理板殿」等は、伽藍における建築業であり、「作高坐」「作高坐前机」「作鐘臺」「作燈爐」「作足高」「作溫船(今日の風呂桶)」などは、その指物師的業務である。五ノ三

四四頁 その労働需要頗る大きく、天平寶字六年閏十二月の造石山院所解には、土工單一百七十人、鐵工單一百二十一人等に對し、木工單二千六百二十五人を數へ、四四頁 特に木工所が設けられて、その規模は、鑄所について大きい。(「組織」項參照) 今日、その名知られてゐる造東大寺司の木工には、從八位下勾猪万呂(甲斐國)少初位上他田小豐・同丸部男公(小公とも)(近江國)・同甲賀深万呂・末選穗積川内(美濃國)・同丈部眞犬・同秦廣津七六頁等の外、縣主石數・針間父万呂・秦九月五ノ二・土師嶋井五ノ七 阿刀乙万呂・肥廣國一頁紀里弓・他田安得・高乙万呂一二頁等があり、また他田亂・服部廣國・丸部三田次・大宅棟万呂・服部種万呂・佐波部廣万呂一〇頁 等の名も見える。また様木工なるものもあり、五ノ八

ある。

3 削作工

造石山院所用度帳に、削作工、柱卅六根根別と見長二丈二尺廿二、並徑二尺五寸、工一百八十人根各根各長一丈九尺五人、工一六〇二、七五頁

4 様工 これには、色々あつたものゝ如く様木工・様檜皮葺工五ノ一步廊作様工五ノ二等が管見にふれる。天平寶字六年二月の山作所告朔解には、司工・雇工と並んで様工(單)一百四十五人をあげてゐる。五ノ一二頁

これは、タメシであり、型である。恐らく様木工とは、材木の寸法をきめつけるものであり、様檜皮葺工力部廣万呂は、檜皮葺の豫算書を提出してゐるのをみれば、五ノ一三六頁 檜皮葺の檜皮の型をきめ、設計豫算をたてるものであり、步廊作様工は、步廊設計者であらう。然し、様工は、史料に出ること少く、その性質は判然としない。

5 葺工 これは、言ふまでもなく屋根葺工 あり、瓦葺工と檜皮葺工とがある。十六ノ二八〇頁 鐘樓の檜皮は、單口二十七人を要し、五ノ三三六頁 上三間僧房一字をふく

木工なるものもあり、五ノ八これは雇工・司工共に

のに單十六人を要する。五ノ一
三六頁

6 築垣工 恐らく垣を築く、土工であらう。

7 石工 「塔床白石眞作」「山作工」「良礎山作工」が、
雇石工の内譯としてあげられてゐる。六〇頁

石材・礎石を造り、之を鋪設することが、彼等の仕事である。四ノ三
六二頁 某年造金堂所解に、礎石・大坂白石・土代石・爪石・瓜石・壁石・柱石・角柱石・

緩石・椅歩石・椅布智石・戸下石・辛崗石・壁持石など
石材の種類をあげてゐる。一六ノ二
八六頁 砥磨工も亦、こ

の中に入れらるべきであらう。一六ノ二
八〇頁 砥は、金屬
器具のみならず七四頁 鏡鑿をも磨くに用ひられ

る。一六ノ二
七九頁

8 陶工 土器の製作者である。田坏・埴形・片埴・埴佐
良・小手洗等の日用品が主である。十一ノ三
五〇頁

9 瓦工 これには、生瓦作工と瓦焼工とに分業される。
作窰工も亦瓦工の中に入れるべきであらう。十六ノ二
九三頁

東大寺には、造瓦所が獨立しておかれ、天平勝寶八
年の官符によつて、四天王寺作瓦一萬四千枚、梶原

寺作瓦六千枚を東大寺に進上せしめ、二四ノ二 興福寺
に對しては、男瓦・女瓦・堤瓦・鍍瓦・宇瓦等凡そ
三萬枚を、「司造物繁忙」の故を以て興福寺瓦所に於
て造り送られんことを求めてゐる。四ノ一 弘福寺も、
大和廣瀬郡に瓦所を有した。奈良朝時代の窰址が全
國到る處に見出されるのを見れば、瓦工の數と其分
布は、意外に大きいものがあつたであらう。

10 櫃工 土器を作る陶工に對し、大筒・盤代筒・筒坏・
桝櫃・麻笥などの日用品を作る。七〇頁

11 竹工 竹の編物を作る、竹細工である。二ノ一 この
例は、餘り見ない。

12 桴工 筏師である。材木の運漕をなす。桴師と見え、
五ノ五 「自矢川津運漕石山津」五ノ一 「自勢多椅間迄宇
治椅迄」五ノ六 「自宇治津迄泉津」五ノ二 「自山川津
於泉津」伊賀山作所・「自山川津於葛野井」・「自葛野
井於泉津曳上」丹波山作所・「自少川津於宇治津」・
「自宇治津於泉津於泉津曳上」高嶋山作所 〇六頁
などは、當時の筏流しの水路を知るものである。桴

工の仕事は、夫に於いても之をなした。

13 轆轤工 紀伯萬呂がある。十六ノ三 轆轤を使つて、
一〇頁

色々な様(型)を作る。その一例として、鑄所の「轆轤引作」とあるのや、鑄鏡注文に、轆轤工の功程として、「様功」をあげてゐるのを示すことが出来る。五ノ二〇三頁

金 屬 工

1 鑄工 鑄鐵のことをなすために特に鑄所が設けられてゐる程である。鑄物のこと忙しかつたこと、特別の設備とを要したためであらう。この仕事は、「鑄作」と「錯作」とが、主たるものである。「鑄作」は鑄

型に熔鐵を流して作ることであり、錯は、新撰字鏡に「摩也、廁也、鑪也、設也、昌也、已須利、又也須利、又萬保支利」とある如く、錯作はその仕上げである。東大寺鑄工に、大初位上秦中國・大初位上山代野守・狛皆萬呂・辛人三田次・无位秦乙萬呂、五ノ二 无位秦祖父・同秦船人・秦常大吉、〇五頁 等があり、東大寺次官となつた國中連公麻呂はその技を以て大佛鑄造に最も功あり、近江岡田村鑄物師王廣嶋も亦造石

山院所に關係をもつた。五ノ三 八六頁

2 鐵工 「作釘・作鉞・斧・手斧・築佐比・唐鉞・猪足・錠・

材木打印・立番・丸銚・雉立・幢木轆轤」「修理雜双器」五ノ一 一 又「鎌・猪足・雉楯・舉錠・折錠・蕨錠・戸坏・戸坏立・辛銚・戸銚・韓櫃打立・耽金・鐵箸」四〇頁 等が、

その作物にあげられてゐることによつて、その仕事

が鍛冶なることを知る。これ等によつて、當時の鐵器の種類も知ることが出来る。造東大寺司工として、

番上少初位上和久眞時、末選物部根萬呂、五ノ三 沸眞時、五ノ二 等がゐる。七五頁

3 銅工 天平勝寶四年雜工所に補せられた銅工元位秦物集廣立(山背)がある。四ノ五 造金堂所かと思

はるゝ解に、銅物一萬三千七百四十三物作工とあるが、如何なる種類のものか明かでない。一六ノ三 銅工の一種に火作工がある。上

4 金工 これには、𤔵金工と、打金薄工とがあげられてゐる。一六ノ二 𤔵金工は、金薄を𤔵し作るものであり。九四頁

打金薄工は金薄を槌伸をなすものであらう。

かくして作られた金薄を物へ押し張るものに押金薄工がある。

5 金泥工 金泥を取扱ふ工であらうが、^{十六ノ二}金泥を作るものか、漆工の如く、金泥を塗るものか、明でない。

6 吹皮作工 吹皮を作るものであるが、吹皮は何であるか明でない。^{十六ノ二}鍛冶に用ふるフイゴか。

7 押金薄工 「押金薄並寶冠」^{五ノ三}とあることによつて、金薄を押し付ける工であることが知られる。

8 細工 鑄鏡用度注文に、「細工一人」^{五ノ二}と見える。然し、如何なることをするものか、明かでない。

技 藝 工

1 佛工 「埵井(觀世普菩薩)並神王御坐礬形」「埵神王二軀」^{五ノ三}とあるのを見れば、佛工は、塑像を作る人である。金銅像、或は打出像は、鑄工の技術に属した。^{五ノ一}末選志斐連公萬呂(左京九條)息長丹生真人常人^{五ノ二}や、已智帯成^{五ノ二} 田邊國持^{十六ノ三}などか知られてゐる。^{一五頁}

2 畫工 畫師ともある。言ふまでもなく、彩色をする

工である。大佛殿廂繪畫師作物功錢帳によれば、この時の畫師は、畫工司人、東大寺司人、里人より成つてゐた。^{五ノ三}こゝにも分業が行はれてゐて、例へば、大佛殿の須理板に蓮花を畫くにも、先づ右と

左に二分して、更に蓮花と花の實とに分け、花は彩色畫師・堺畫師・木畫師・白塗土畫師と分擔し、實

は、堺朱沙並墨畫師と塗白土綠青同黃畫師とに分ち、^{四ノ二}その功錢は、花を幾枚彩色したか、又は堺したか、木畫したかによつて與へられる。^{四ノ三}當時

の工藝が、我々の想像以上に機械化してゐることの一端を窺ふことが出來よう。この外、庄圖の作成^四

一八花盤の彩色^{四ノ二} 莊嚴のための經櫃の繪^{四ノ二} 四頁 鼓筒の彩色・經軸の彩繪^{十三ノ二} 或は、佛體の彩色、^{五ノ三}厨子の彩色^{四ノ二} 等その需要は大きい。前

掲、大佛殿廂繪畫師作物功錢帳には、畫師三十六人の名をあげてゐるが、その中、東大寺司工は、山廣

萬呂・丹波船人・勝若萬呂・勝繼人・委文大宅・丈部山

守・下道吉備・大伴子松・松部安萬呂・穴太石勝の都合十人であり、その他、造寺司番上從八位上村主猪ノ二七上猪萬呂・雀部淨人・尾張太萬呂五ノ二等の名も見える。畫師は、造像、造寺共に要求されて當時の需要頗る多かりしものとみえ、「畫師少乏」五ノ二とさへ言はれてゐる。四六頁

3 印工 天平勝寶八歲七月二十日寫書所解に「印工參人鑲壇法印」七〇頁とあり、印刷工である。

4 漆工 漆塗師である。儀部桑萬呂・唐廣成・唐東人十六ノ三などあり、漆塗の技を知る故を以て貢上せられた但馬國多氣郡餘部郷の私部酒主がある。十六ノ五

5 藤纈工 「押藤纈」「染絶」四ノ一など、その功程に見えることによつて、染工であることが知られる。

6 筆工 筆の修繕、或は製作をする。一二ノ二
一三頁
八二頁

7 造紙工 製紙であるが、當時紙は貢調物として諸國より輸送せられ、従つて紙は數多く用ひられたに拘

はらず史料には殆んど現はれない。經紙・凡紙等が市場に存在した當時必ずや民間の造紙工は多からう。

8 丹工 丹塗工であらう。十六ノ三
〇八頁

9 粉酒作工 和名類聚抄四に「醴、四聲字苑云音禮古佐計」

古と見える。この「コサケ」を作る者か。造酒司式に「醴酒者、米四升麩二升酒三升和合醴造得醴九升」云々と見える。

以上の外、尙二・三の王が、正倉院文書の中から拾

ひ出されるであらうが、それは極く稀有のものである。而して、此等諸工の中、最も數多いのは、木工・鑄工・

鐵工・畫工であることは、造寺司の事業の然らしめる當然の現象であらう。

以上の各種の工は、その所屬如何によつて、司工と雇工とに分類される。

司工は、言ふまでもなく、造寺司專屬の工であり、一種の官人である。彼等は、位を有し、長上・番上の

別があり。五ノ二上日を計られ、例へば五ノ二勞劇帳が作成される。五ノ二彼等は、考選に預り、考錢を進

上する。天平寶字六年七月二十七日に、造行山院所より、長上木工船木宿奈麻呂以下、司番上木工秦九月、他田小豊等十人の考錢一人三文乃至四文を進上してゐる。十五ノ二 畫工の如き、寫經所の經師・校生・裝潢の如き、その出來高の分明なものは、出來高によつて、

然らざるものは、上目によつて功錢を給せられる。功錢以外に、上目による祿物がある。これは、その技術の上下によつて數等級に分たれ、この等級はひとり工のみならず、將領以上のものにも及んだ。即ち

特等	作金堂所	作金堂所(將領級)	造東大寺司官
鑄工 石村宿奈麻呂 木工 他田胤	至三ノ三頁乃 至三五頁	至三ノ三頁乃 至三五頁	九ノ三八 〇頁
一等 鑄工 額田廣海 鐵工 守少叢 木工 矢田部八人・九部 男公・六人部稻持・ 春日部乙訓・高乙 蟲	綿二匹 綿六屯 布三端	案主 下道主・九部人主 將領 阿刀乙萬呂・飯高 豐長・日來玉萬呂・ 物部眞玉 優婆夷津守正女	綿一匹三丈 綿三屯 佐伯今毛人
石工 物部是人 丹工 漆部枚人 瓦工 刑部是人		(領 物部吉萬呂 波太稻持)	綿一匹 綿二屯
二等 鑄工 日置足棹・秦犬吉	綿二匹	將領 山稻手・道豐足・工	川内祖足 綿二匹

<p>四等 鐵工 辛人</p>	<p>鑄工 椋人深萬呂 木工 佐波部廣萬呂・紀 漆工 唐東人 畫師 上楮萬呂・建部研</p>	<p>佛工 田邊國持 漆工 磯部桑萬呂・唐廣成</p>	<p>轆轤工 紀狛萬呂 畫師 鴨大嶋・能登男人・小長谷田蟲・小幡諸人</p>	<p>石工 春日部小國・宗賀部田嶋 木工 服部廣國・丸部三田次・大宅棟萬呂・服部種萬呂</p>	<p>鐵工 海弓張・物部濃萬呂 綿六屯 布三端</p>
	<p>綿一匹 布一端</p>			<p>綿一匹三丈 布二端</p>	<p>廣道・弓削若萬呂 (領山乙萬呂)</p>
<p>(畫師 管秦宮尼)</p>	<p>雜使 鏡作阿若萬呂・大網奧萬呂</p>			<p>綿一匹</p>	<p>綿三屯 田邊真人</p>
<p>綿一匹 布一端</p>	<p>綿二屯</p>			<p>綿一匹</p>	<p>綿三屯</p>
<p>三十四人</p>	<p>十一人(並佛師)</p>				
<p>綿一匹三丈 綿三屯</p>	<p>綿一匹三丈 布一端</p>				<p>綿四屯 布一端</p>

五等				十五人	総一四 縮二也
----	--	--	--	-----	------------

註 第二段に於いて括弧に入れたのは、天平寶字四年十月二十日の造東大寺司解の斷簡である。四ノ四

右に表示した數例によつて、殊等以下五等までの段階があり、而してその祿物は、必ずしも一定してゐないが、官人と幹部及びそれに准ずる者及び技術者の三群に分けられてゐることが知られる。

雇工は、賃銀労働者である。司工も雇工も、後にのべる仕丁も、夫も、皆當時一般の習であつた食給の外に、尙給せられるものは賃銀である。それには、長期に渉るものが多かつたようである。またその數は、司工に比して、必ずしも劣るものではなかつた。

一雇工雇夫等酒給法 更不_レ云_三司工並仕丁等_一

右辛酒一升買水四合和合、二箇日間一度給、人別三合、

一雇工即充事 上手二十文 中十九文 下十八文已下十六文已上(十五ノ一)
(四三頁)

とある。造東大寺司の定めによつて、雇工と司工と差別せられてゐること、また雇工が、上手、中手、下手に段階もつけられて、その賃銀を給せられることを知ることが出来る。然らば、その雇工の種類には如何なるものがあつたか。造石山院所のみに於いてその例をとつても鐵工_{五ノ一}・木工_{八二頁}・檜皮工_一・土工_一・畫工_一・押金薄工_一・漆工_{三五頁}など、かなり多様な自由技術労働者の存在を示してゐる。

造寺雇役工夫等山並足庭作、毎日六十人已上百人已下必雇役之、仍先所_レ請錢米菜等用盡畢、更雜物請附_三秦足人_一令_レ向_三政所_一若不_レ充者、必作手可_レ停止_三之_一、以加役工夫等菜甚難_三買求_二而不_レ得_三鹽海菜_一、少々充給者甚幸甚也、若請物不_レ給、自當雇役人等皆悉散住者、恐又更難_三雇寄_二之_一(十五ノ一)
(六六頁)

造寺雇役工夫等山並足庭作、毎日六十人已上百人已下必雇役之、仍先所_レ請錢米菜等用盡畢、更雜物請附_三秦足人_一令_レ向_三政所_一若不_レ充者、必作手可_レ停止_三之_一、以加役工夫等菜甚難_三買求_二而不_レ得_三鹽海菜_一、少々充給者甚幸甚也、若請物不_レ給、自當雇役人等皆悉散住者、恐又更難_三雇寄_二之_一(十五ノ一)
(六六頁)

との、造石山院所案主下道主の啓狀に、當時の自由勞働者の需要と供給の量を推すことが出來よう。

次は此等工の補助者としての夫がある。夫は仕丁と雇夫があり、仕丁は、公民の強制服役者であり、雇夫は賃銀勞働者であるが、雇工の如く、専門の技術をもたない人々である。

仕丁は、郷戸にかけられた體役負擔であるが、奴隸經濟時代の去つた當時に於いて、頗る重要な地位を占めたものであり、令によれば、直丁ともいひ、五十戸より二人の正丁を出し、その中一人を直丁とし、一人を断とする。仕丁に關する細目に就いては、こゝでは割愛しなければならない。⁽³⁾ 彼等は特技を有しないために、そのなす事は、工の補助的業務か、他の雜役である。藉守・烏守・瓦屋守がその民部省直丁の任としてあげられてゐる。^{二ノ三} 九六頁 造寺司の仕丁に於いては、「鐵工共作」「作盧」「作大炊所」「運雜食物」「燒和炭」「木守」「作道」^{五ノ一}「食膳」「川津雜材守便綱並枰料令葛取」^{五ノ一}「採茶」「作宿所」「採檜皮」^{五ノ一}「自木本

並川津於寺家材」「採枰搏」「採比蘇」「作僧房」「作佛堂」^{五ノ一}等は、山作所の仕丁の散役帳に見えるところである。こゝには、鐵工・木工・枰工・檜皮葺工の各工に關聯せるを見得よう。また「屏垣」「葺古僧房壁並庇」は土工に、また「紙打」^{十二ノ二}は、寫經所裝潢に關係せるものである。何れの省、司、職に於いても、若干の直丁がおかれた如く、何れの、東大寺司所にも仕丁がおかれた。その數も亦決して少くなかつたことは、某年四月の造東大寺司作物並散役帳に、合單に七千九百八十五人の中、一千三百十二人を數へたことを以ても知られよう。^{五ノ一} 九五頁 (組織参照)

次に雇夫である。これは、雇工と共に賃錢勞働者であるけれども、雇工の如く、特技がない。その仕事は、仕丁と同じく雜役である。その仕事の種類も、殆んど仕丁と同じく、山作所の材運・材漕・採葛・枰貫^{十六ノ二}等である。

一車負材法 (中略)

右泉負法如右 宣承知狀施行、又夫日功十四文已

下十二文已上食日五升已下四升已上、隨人等耳五ノ九

ノ一六
九頁

また、

一 役夫等功充事准人階十六文已下充雇役之十五ノ一
五八頁

前者は泉より造寺材木運搬についての定めであり、
後者は、山作所における規定である。此等は、夫が、

その雑役夫であるために工よりも低い賃錢に甘んじなければならぬことが示されてゐる。彼等は、前掲造石山院所案主下道主の状にも察せられる如く、長期のものと思はれるが、それとは反對に日雇夫なるものが存在した。日雇夫は、今日の日雇夫と同じもので、一日十文の功賃である。十六ノ一 恐らく、雇夫に不足を感じた場合に、臨時雇入したものであらう。日雇女に至つては、賃錢は、更にひくく、一日七文である。同上

平寶字六年潤十二月二十九日の雇人功給歴名帳の中、明に日雇夫と書せるもの三十四人の名、日雇女三人の名を列ね、それについて日雇夫百二十人雇女九人の數をあげてゐる。十六ノ一 日雇は、夫のみではなく、工七八頁

にもあつた。五ノ九
一頁

以上の外に、なほ、自進なるがある。奉寫一切經所食口帳によれば、毎日四人乃至十人前後の自進が、その勞役に服し、その待遇たるや、厮女・仕丁等よりも稍上位にあつたものゝ如く、後者米人別一升二合の食を給せられるのに、前者は一升六合を、十六ノ四 後者の袍領一丈三尺に對し、前者は一丈八尺である。十八ノ五 四二頁
その服する所は、雑役である。思ふに、その名の如く、自ら進んで勞力を提供するもので、これによつて佛事に結縁の功德を得んとするものであらう。自進の外に、智識なる、結縁のために働く人々のあつたことと思ひ合はすべきであらう。(4)

以上で、大體造寺司を構成する人々の考察を了へる。以上の外に尙、堂童子とか、御輿人(性質不明)とかあるけれどもそれは重きをなしてゐない。

然らば、此等の構成分子が、如何なる割合を以て組合はされてゐたか。幸にも、年號はかくけれども某年四月の造東大寺司の作物並散役帳によつて之を窺ふこ

とが出来る。

合單漆仔玖 五百廿五人 將領
 一千三百十二人 仕丁
 珀捌拾伍人 三千八百八十六人 雜工
 一千二百六十二人 雇夫 (五ノ一)
 (九五頁)

と。これは、寫經所及び造石山院所の散役は入つてゐないものと思はれ、且つ、造東大寺司の事業多忙なりし時のものとは言ひ得ない。然し、これによつて、將領(官人)〇・〇六、雜工(司工と雇工)〇・四八、仕丁〇・一七、雇夫〇・一四(但し、以上惣計は一に満たず、將領以下の數も亦合計六千九百八十五となりて七千に

満たず、案ずるに雇夫一千とあるは二千の如し、然らば、雇夫は、〇・二八となる)となり、工が最大數を占める。然るにこれには、司工と雇工の別が記されてゐない。従つて、次に、司工と雇工の比例を求めめるために、天平寶字六年潤十二月の造石山院所用度帳を見る。これは、造石山院所と、その下にある山作所とを合したもので、あだかも造東大寺司の一部であり乍ら、造東大寺司全體を縮寫したものと等しい。(但しこれは約七月の單口である。)

身分		種類	
僧	一人	一八〇人	
官人	一人	一二一	
長上	一人	一一五	
案主	一人	一九九	
舍人	一人	一一四三	
木工	一人	一一八九	
樞工	一人	一六	
		一四三六	
身分		種類	
鐵工	一人	一二七	
佛工	一人	五八	
畫師	一人	九三	
押金薄工	一人		七一
漆工	一人		六
堂童子	一人	五六	
仕丁	一人	一四七六	
		一	

檜皮工	二六九	雇夫	六〇二九
土工	七六	御輿人	四
女	二二三	計	八一二五
	九四		四八七三

五ノ三四四頁

右表によれば、大化前代には恐らく見なかつたところの賃銀労働者の著しい進出が目につく。而も猶この賃銀労働者は現代の労働組織に見る如き支配的地位には到達せず、官人・司工を以ても充分に自給し得る制度が一方に存在してゐる。賃銀労働者は、幹部階級に率ひられる惣てどなくて一部にすぎない。

奴婢は、——最早やこの時代、造寺司に於いては殆んどその重要性を認めることは出来ない。勿論、造下野薬師寺司工の奴といふ如きもの、進紙奴の如きもの、銅鍍漆工奴の如き生産に携はつたものは存在し、神護景雲元年二月、薬師寺に幸して、長上工以下奴婢已上二十六人に爵を賜ふたこともある。然し新興制度としての造寺司においては、殆んど問題とする程の部門を

占め得ないものである。

かくて、構成されたものが造寺司である。最初にあげた東大寺官人已下優婆塞已上、凡そ六百七十一人はかゝる分子を含む。この時の造東大寺司の構成は、優婆塞以下の夫を加へて、少くとも一千人は數へ得たであらう。

安慧の識轉變説に就いて（承前）

長尾雅人

四

既に一部は前にも述べた如く、異熟等流共に元來は時間的異時的な關係を示すものであり、又熏習、生起、轉變等の概念に就いても亦同様な事が考へられる。一般に同時といふ事は、時間的な推移を考慮に入れて居ない場合と考へてよいであらう。同時とは異時に對するもので、共に是は時間的範疇の一ではあるが、斯く特に同時といふ場合には、時間的關係を表面に出さうとするものではなく、寧ろその反對に時間的關係を背後に押込め、或は時間といふものの關係しない抽象的な場面を取扱つたものと考ふべきである。然りとすれば、元來時間的に考へられて居る概念を用ひつゝ、無時間的に之を取扱ふ事は既に矛盾といふべきである。

然しながら斯かる使用法は單に安慧のみならず、無着、世親や護法等にも亦それを見る事が出来る。例へば攝大乘論の熏習の義を説く所には、「此法與彼相應。共生共滅後變爲彼生因。」と云ひ、熏習の因と果とが同時に生滅する事を示して居る。世親は釋して、「共謂一時一處」と云つて居る。更に進んでは「云何阿黎耶識與染汚。一時更互爲因。」と記して居る。前には單に熏習に就いてのみ同時性を云つたのであるが、此處には熏習と生起とを兼ねて更互爲因と云つて居る。護法に於ても亦、有名な三法展轉因果同時の説があるのである。

是を安慧に就いて見るならば、即ち一つの行爲、善不善無記の業がある時、夫は直ちに阿頼耶識に影響して、同種類の因と、無記捨受なる異熟果を生ずべき因

とを置く事が因轉變である。此の場合三性の業が因となり、二種の習氣が果となる如き位置にあり、此の因と果とが同時なのである。此の因果同時といふ事は、因なる業の起る事が即ち同時に、果たる習氣の生長なのである。先づ先に業があり、後に果たる習氣の生長があるのである。業の生起、即ち成唯識論の術語の種子生現行に當るものが直ちに阿頼耶識中に於ては種子の生長、即ち現行熏種子なのである。此の二つをば決して引離して考へる事は出来ないのである。斯く現行と種子との同時的な關係を、宇井博士の如く動と反動とに擬らへて考へる事は、非常に理解を助ける事である。次に第二の果轉變の同時性は、之と全く表裏の關係であつて、種子から現行の生ずる事に於て云はれる。反動が云はれる時、必ず動を豫想するのである。勿論、動といひ反動といふ時、何れをまづ動と考へても、關係は同様である。現行熏種子を動と考へるなら、種子生現行は反動に相當する。

鈴木博士は異熟、等流の二習氣が異時的關係なる事

安慧の識轉變説に就いて

を指摘して、成唯識論に於ける三法展轉因果同時に疑問を有して居られるが、然らば安慧の轉變の釋の同時性を如何に考へんとせられるのであらうか。俱舍論に於ては異時的關係と考へられて居つたものでもあらうが、安慧に於ては先づ明らかに轉變の同時なる事を述べ、然る後にその詳釋の形に於て、因果兩轉變が繰り擴げられて居る。異熟習氣に就いては後に述べるが、少くも此の場合、等流の因果關係を異時的と考へる必要は無い様である。常に異時的な變化として取扱はれて居た因果關係が發展せしめられて、特に同時的な關係に於て考へらるゝに至つた事は興味ある事と思ふ。是が絶対に異時的であるならば、成唯識論に於ける所謂三法展轉因果同時といふ事は全く不可解であるべきである。三法とは種子、現行、種子の三法であり、展轉とは種子生現行と現行熏種子との關係である。種生現に於ては種子は因、現行は果、現熏種に於ては現行は因、種子は果である。是等の因果が同時的に相互に縁生となるといふのが三法展轉因果同時の思想で、

全く上述來の因果兩轉變と同一内容のものである。而して前述の個所で略々明らかなる如く、種子生現行が同時であるとは、要之、現熏種と種生現との同時性を示して居る。何となれば、種生現に於ける種は、因轉變の現熏習に於て熏ぜられた熏習なのであつて、其他に實體的な存在として恒久性を持ち得るものでは無いからである。同様にして現熏種の同時性は即ち、種生現との同時性を逆に示すものである。三法展轉因果同時に於て、同一の種子を繰り返して必ず三法となし、二法の展轉を云々しない點は、斯くの如き意味のある事と察せられるのである。現行と種子との何れか一を因とし一を果とし、以て因果同時を云ふのみならば、それは二法展轉の同時で十分ではないか。必ず三法となして種生現の次に現熏種を併せ考へる事は、生と熏との同時なる事を示すものである。是が同時なりとは、即ち、一の識轉變の兩側面が種生現と現熏種即ち因果兩轉變なりといふに等しい。此の邊の消息は從來の護法教學の傳統に於ては明らかでない。其の所説の因果

兩變は、如何にも一方的に展開するかの如く考へられ易く、現熏種なる逆の方向が明らかにされて居ない。其の轉變の釋に於ても亦、前述の如く單に「似見相二分。」といふのみで、同時性の關係に就いては明らかでなく、僅かに果轉變の意味の一部を明らかにしたに過ぎない。従つて又成唯識論に於ては、三法の因果同時といふも、何故に同時なるかの理由を其論文上に發見する事は困難であらう。斯かる點に關して安慧釋は一の解答を與へるものであつて、その同時性なるものは重要視さるべきである。一切が斯く同時的な意味で關係づけられる事は、緣起法の相依的な關係を示すものであつて、「識は緣起性のものであるが、此事は轉變なる語にて知られる。」と云ふ如き文があり、又識轉變即ち分別が依他起であり、緣生の性なりと説かれるのも、斯かる點に由來する事と察せられるのである。

然しながら斯くする事に依つて、時間的な流れが唯識の義に於ては考へられないのであるかとの疑問が起るであらう。そこで第一の果轉變が次に考察せられた

ければならぬ。既に述べた如くに、第一の果轉變に於ては、前の業の、と云ひ、又た余の衆同分に於てといふ。是等は如何にしても異時的、時間的な關係を示すものである。

第一の果轉變は種子から阿頼耶識の現行する事である。此點に關してのみ、第二の果轉變と等しく種子生現行であると云つて良い。然し阿頼耶識は因轉變に於て種子を熏習するものではないから、此の種子生現行から直ちに現行熏種子にうつる事は出来ない。此點が第二の果轉變と異なる點で、前述の如く方向を異にすと考へ得る所以である。即ち第二の果轉變を、所生の果が直ちに能熏の法たり得べきものなるが故に、同一次元上の動と反動として考へられ得るならば、第一の果轉變は之に對しては、異なる次元への飛躍である。而も其は阿頼耶識を生ずる事であるから、夫自身が一の次元となり、一の平面を構成する。従つて復た斯かる阿頼耶識は、法が熏ぜらるべき場所こそあれ、法を熏すべきものではない。斯くして能熏に非ざる此の

現行阿頼耶識は、必ず「相續する」と謂はれるのである。相續とは梵語の *Santana* であつて、此他に *Pravāna, anvaya* 等の文字も同様に用ひられて居る。物は永遠に不滅なでもなく、一瞬にして消え去つて終ふものでもない。滅しては生じ生じては直ちに滅する物の姿こそ、阿頼耶識相續なのであつて、阿頼耶識は同一不斷でなく、刹那滅の性なるが故に相續するのである。此事を世親は偈頌に於て次の如き譬喩を以て示して居る。

tacca vartate stotasaṅghavāt. (4)

而して彼は暴流の如く流れて存す。

此の譬喩は極めて有名なものであり、後に安慧が五識と第六意識との俱不俱起を説く箇所と、併せ考へらるべきである。一の阿頼耶識は一の阿頼耶識に次いで生じ、暴流の流れて存する如くに存するのである。而して此の譬喩は解深密經中に、

阿陀那識甚深細 一切種子如暴流

我於凡愚不開演 恐彼分別執爲我

と云つて、種子を暴流に喩へた思想に由来するものであらう。又水の流れに依つて相續を説明する事は、彼の彌蘭陀王問經等に、燈火の喩を以て時間的存在を考へる事と其説相を等しくするものである。一と度びランプに點火される時、其の同じ火が夜明けまで燃え續くのである。然も夜明けて吹き消される火と、最初點火された火とは、必ず別な火でなくてはならぬ。一々の焰の生滅は、刹那的に無間斷でなくてはならぬ。法が存續すると云ふ時、その在り方は、恰も此のランプの焰の燃え續くるが如き在り方なのである。漢譯に於ては「人精神展轉相續亦譬如是。一者來一者去。」と云はれる。阿頼耶識が暴流の如しと云はれる時、其の暴流は正に此のランプの如き存在の仕方をする。同じ水が再び其處を流れないにも關はらず、夫は同一の流れなのである。阿頼耶識の相續、従つて亦人間の存在の仕方は、實に斯くの如くであつて、相續すると云ふは、因と果とが無間 (nairātarya) に轉起する事であり、

前後の部分に距てなき pūrvaṅpara bhāgāviccheda) 事

である。第一の果轉變は阿頼耶識の生ずる事、換言すれば阿頼耶識の相續である。それは、前七識が同時的に熏習せる所の種子識に外ならぬ。従つてそれは刹那滅の性であり、相續するのであつて、その姿が、無間だと云はれた。こゝに異熟轉變が尙ほ、同時的なる轉變なり、といはるゝ所以が存する。此點は注意さるべきであつて、それは斯かる相續の刹那滅の性に依ると云はねばならぬ。

然しながら更に翻へつて六轉識及び染汚の意を考へるならば、之等は阿頼耶識を依止とする限り同様なる相續が考へ得られるわけである。五識は暫くおいて、第六意識と染汚の末那に就いては、左の如く安慧も云ふ。即ち染汚の末那の依止門が説明せられる條下に、偈頌の「彼に依りて轉ず。」を「相續して生ず、との義なり。(caṣṭadāśrītya pravartate saṁtānenopādyaite iṅgataḥ)」と釋して居る。又第六意識に就いては相續の語は見えないが、第十六頌の下には、特殊の場合を除いて「常に現起す (manovijānamsambhūtiḥ sarvadā)

と説かれ、その前には前述の如き阿頼耶識を水とし、意識を波とする俱不俱起の譬喩が掲げられて居る。染汚の末那と同じく此の第六意識も特殊の場合には存在し得ないのであるが、水に依る波である限り、水と同じく相續するものと云ひ得よう。嚴密に云へば前五識に就いても同様の事が云ひ得ようが、是に就いては單に第六意識と俱なり或は俱ならずと説かれるに過ぎない。

假りに上述の如く、第八識のみならず、前七識にも相續といふ如き事が考へ得られるとすれば、何故に主として第八識にのみ相續なる事が考へられたであらうか。是が解決には、暫く依止と云ふ事に就いて考へねばならぬ。前七轉識が阿頼耶識に依止するとは、阿頼耶識をその活動の場面、場所とし、阿頼耶識の存在に依つて轉識の存在が謂はれ得る事である。波である所の轉識は、必ず水である阿頼耶識に、依らなくては生起し得ないのである。従つて第八識に相續といふ時間性が成立すれば、前七識も亦全くの無時間的抽象的な

ものとはなり得ないのである。然しながら萬法が相依相成であるとする佛教の緣起觀に立ち返れば、逆に第八識も亦前七識に依るとせねばならぬ。前の依止は場所としての依止をも含むのであるが、今の依止は全く論理的な意味の依止である。譬へば我々が時間を考へる時、常にそれは、何等かの意味で平面的なるもの直線的なるものに引き直して考へられて居る。が、斯く抽象的なる時間を考へる事は、第六意識に於てなされるのである。意識は阿頼耶識に依止し、阿頼耶識の相續を目して時間と考へ、必然的にその種子を阿頼耶識に熏習する。是を逆に云へば、斯かる意識の存在する爲にはその依止となり、熏習の場所となるべき阿頼耶識が考へられねばならぬのである。加之阿頼耶識生起の原因となるものは、常に轉識である。斯くして阿頼耶識相續に依止して前七轉識が生起すると共に、逆に轉識の熏習に依つて阿頼耶識の相續が生ずるのである。此の逆なる二方向が必ず考へられねばならぬ。轉識の生じ減する姿が、そのまゝ一方に於ては阿頼耶識

の相續である。阿頼耶識の剎那滅の性は、返つて轉識の剎那滅の性、其の熏種子の同時に依るのであつて、從つて其種子、即ち阿頼耶識は相續するのである。斯かる逆なる二方向の相依關係は重視さるべきである。

若し此點を考へないならば、阿頼耶識の相續は同一不斷と何等簡ぶ所が無い事となるであらう。同一不斷に非る所以は、夫が必ず轉識に依つて生じ、轉識の習氣なるが故である。又、若し此點を考へないならば、種子より生起する八識の了別作用も單に抽象的に同時であつて、三法展轉因果同時といふも、結局は無意味となつてしまふであらう。夫は單に動に對する反動と考へ得られるのみで、一所に足踏みして居るに過ぎない。全く死せる靜止ではあつても、躍動を自らの中を含む如き靜止ではあり得ない。其處からは何等の流轉も生ずる事なく、何等の還滅もあり得ない。斯くして、轉識の熏習に依つて阿頼耶識の相續があるのであり、逆に此の相續に依止して、轉識の了別作用、乃至は三法展轉因果同時といふ構造が引き出されるのであるとせ

ねばならぬ。三法の因果同時そのまゝが、そつくり識の相續なのである。

註 この稿は、宗教研究「新九卷五所載拙稿の續篇である。

(一) 縮藏往八、一二右。

(二) 同前、一二左。

(三) 宇井博士述、印度思潮（岩波講座、世界思潮、第六册）四三頁。

(四) 鈴木博士、唯識哲學に於ける因能變果能變の問題（宗教學論集所載）六六〇頁。

(五) もつとも、攝論や成唯識論に見られる種子の六義中の「果俱有」は、正に之に相當する。之は種生現に就いて云ふのであるが、之を廣く現熏種にも及ぼす事に依つて、安慧の、轉變は同時なりとの定義が、より妥當なのである。

(六) 梵本、一六頁。

(七) 梵本二一頁、二五行、參照。

(八) 縮藏黃映八。五十右。但し安慧釋論中にも此偈頌が引用されて居り、梵本、三四頁。その順序に従つて漢譯の第二句、第三句の位置を變更した。

(九) 山上曹源、國譯彌蘭陀王問經、六六頁。尙、此譬喩は Dharmapada や古く Kalavada 等にも見られるとの事である。

(一〇) 縮藏藏八。四七右。及び五六右。

(一一) 梵本、二二頁。

(一二) 梵本、二二頁二〇行。

(一三) 梵本、三四頁、一三行以下。

轉變の同時性に關連して、以上の如き二つの逆なる方向が考へられ、それは又三法展轉因果同時と、識相續としての二つの内容を含んで來る事を前節には述べた。此の事は三十頌の始終を通じて豫見せらるべきであるにも關はらず、稍もすれば識相續の側が見失はれ勝である様に思はれる。例へば隨處に引用されて有名な阿毗達磨大乘經の伽陀、

諸法於識藏 識於法亦爾

此二互爲因 亦恒互爲果

に示される二方向の如きも、事實、單に平面的に分別と藏識の關係とのみ解せられ易いのでは無からうか。

此の二方向も決して同一平面上の動と反動との關係のみでは無く、夫自體が直ちに識相續である事を、理解せねばならぬ。此の邊の消息は、更に次の第十八、十九兩頌等と關係付ける事に依つて、より明瞭となるであらう。蓋し從來護法流の註釋に於ては此兩頌を釋達理難の頌と考へ、従つて一見前述の因果兩能變等の説

とは甚だ關係薄く見られ勝であつた。關係はあつても頗る消極的なものであつた。然し、一の統一ある組織の下に於ては、もつと各偈頌は積極的に結ばるべきだと思はれる。安慧も是を釋達理難とは解せずして、識轉變に具體的内容を盛つたものとして解するが如くである。

即ち第十八頌は次の如くである。

sarvajñam hi vijñānam parīṇānastahātathā,

yātyanyonyavaśād yena vikalpāḥ sa sa jāyate.

(18)

實に識は一切種子である。轉變は斯くの如く斯くの如く、展轉の勢力より起る。之に依つて彼々の分別は生ず。

阿頼耶識は實に一切種子であり、識轉變即ち分別が種々に生ずる事は、展轉の勢力に由るのである。故此處で最も重要なる概念は展轉の勢力 (anyonyavaśā) といふ事であつて、此の頌の前に、安慧は、如何にして種々なる分別が轉するか、と設問して居る。即ち是

は全く我法ありと分別する事の緣由、根元が示されるのである。然らば展轉の勢力とは何かといふに、安慧は「眼等の識が自の機能を生長して存在する時、特殊の功能ある阿頼耶識轉變の因である。彼阿頼耶識轉變も亦、眼等の識の因である。」と説明して居る。斯く阿頼耶識と轉識とが相依關係にある事が「展轉の勢力より」といふ事で、之に依つて轉變は彼々に起るのである。而して眼等の識が阿頼耶識轉變の因となる邊は、阿頼耶識中の等流習氣、異熟習氣の生長に外ならなく、是即ち因轉變に相當する。次に阿頼耶識轉變も亦眼等の識の因なりといふ邊は、等流習氣の生起を指すものであつて、是れ第二の果轉變に外ならない。第一の果轉變は之を暫くおいて、是等の因轉變と第二の果轉變とは、時間的變遷を問題にするよりも、寧ろ空間的なる別作用、夫のあるべき根據即ち因轉變と、夫の現行即ち果轉變とを表面に出して問題としたものと思はれる。最初に轉變を定義した直下に、「此の中、我等と分別する事の熏習が生長する事に依り、又色等と分別

する事の熏習が生長する事に依り、阿頼耶識から、我等に似現した分別、又色等に似現した分別が生じる。」と説いて居るのは之と同じ意味であると考へられ、又前に阿頼耶識の意味を説明した條下にも、之と同様の趣意が見出される。斯かる *anyonyavāka*こそ、前述の逆なる二方向に外ならぬ。然しながら、前來述ぶる如く、單に斯く空間的に「今」が考へられるのみでは決して世界觀が完成されるわけでは無く、必ず時間的方面「未來」をも伴はねばならない。是は次の第十九頌に於て述べられるのであるが、安慧も亦「是第十九頌を指す」は、全く現生に阿頼耶識より轉識が生ずる状態が其のまゝ説明せられたのである。今唯識に於て現生の滅せる時、未來の識が結ばれる状態を示して曰く」と前書して、次の第十九頌を出して居る。

karmāṇo vāsānā grāhadvayavāsānā sūha,

kāṇe p' dvva vipāke 'nyadvipākān' janyanti

tat' (19)

業の習氣は、二取の習氣と共に、前の異熟の盡き

た時に、他の異熟なるそれ、阿頼耶識を生ずる。

異熟とは阿頼耶識に外ならないから、此の偈頌は明らかに阿頼耶識の異熟轉變、即ち時間的な第一の果轉變を示すものなることが知られる。然しながら時間的變化といふも、普通に稱せられて居る時間性なるものを此處に説くものではない。唯識思想に限らず、一般に佛教の關心する所は常に流轉と還滅とであつて、純論理的なる思索に比すれば、必ず何等か宗教的、倫理的である。上來第一の果轉變が、比較的抽象的なる時間を考へて居るに對して、此處には、より實踐的なるもの、即ち人間の業と二取とに觀點を置く事に依つて、時間を輪廻の姿に於て取扱ふ事となる。業とは、福、非福、不動の三つの思業であつて、之因轉變に於て習氣を生長せしむる轉識に外ならないものであるが、之を業といふ所に倫理的實踐的なる觀點が存する。此の福、非福、不動の三業の熏習に依つて異熟轉變する事は、阿頼耶識の相續を説く場所にも述べられて居る。^(六)此の業が親因縁となり、次の二取の習氣が増上縁とな

安慧の識轉變説に就いて

つて、阿頼耶識轉變が生ずるのであるが、二取とは能取を取ると所取を取るとである。能取所取が實體的に對立的に存在すと執取する事が二取であるから、畢竟之は煩惱である事に外ならない。單に識轉變といふのみでなく、夫を執着として考へる事が二取であつて、此處にも亦倫理的な意義が見られる。即ち「此の中、業の習氣の別なるより、趣に別あり、之に依つて自體に別あり、恰も種子の別よりして芽に別あるが如きである。然しながら二取の習氣は、一切の業習氣の別々に招かれた自體を生ずる事に於て存するもの、助伴の性を有する。譬へば芽の生ずる時に於ける水の如きである。而して是の如く、單に業習氣のみならず、二取の習氣に攝益せられたものが、異熟を生ずと説かれる。」^(七)と安慧が釋するのは、以上の如き意と解せられる。單なる思業のみではなく、夫が必ず「執着」を伴ふ事に依つて、輪廻が存在する事を示すものと云はねばならぬ。従つて執着を斷つ事こそ、佛道成就の要諦である。斯くして、此の一頌は全く時間的な因果關係、輪

廻に就いて述べたものである。其の説く所は、第一の果轉變と全く合致すると考へる事が出来る。

上來述べる如くなりとするならば、此等第十八、第十九の兩頌と、因果兩轉變との關係は、内容に於て甚だ相親しいものがある事を注意せねばならぬ。而して上述の點が若し正しいとするならば、因果兩轉變の思想は前述の如く、護法、安慧等の時代に於て形成されたものではあらうけれど、其の根底は既に世親にあつた事が觀取されるのである。此の兩頌に見られるが如き思想を整理する事に依つて、唯識論師達の間に明らかな姿となつて、因果兩轉變説が出現したものであらうかと考へられる。

上述の如き、種々なる内容が、一の識轉變なる概念中に包攝し盡くされる事が、唯識思想の特色となる點である。従つて識轉變を、單に異時的、隔時的變化と考へたり、或は單に同時的變化と考へるのみでは不十分である。識轉變とは、横に同時的、空間的に物を分別する事であると共に、必ず過去を含み、未來を生ず

べき、時間的性質を帯びて來るものである。従つて時間といひ、空間といふも、實は斯かる識轉變の構造を、抽象した各一面に過ぎない。識轉變自らは、斯かる空間と時間とを生み出すべき源泉である。空間と時間とは、離れ／＼に獨立しては、何處にも存在した事が無い。空間的なるものは必ず時間的であり、時間的なるものは必ず空間的である。斯かる意味が、以上の如くにして、「唯識轉變」なる事の中に考へられるのである。斯かる時間と空間との源泉なるが故に、又た、識轉變は所謂、無明でもあらう。識轉變その事が、流轉輪廻の相であり、諸行無常、諸法無我の云ひ直しであり、羅漢果に至つて、始めて止息せられるものである。

注

(一) 縮藏往八、一六右。又、山口氏、前掲書、大谷學報、第十二卷、第二號、一五行。

(二) 梵本、三六頁、一三行。

(三) 梵本、一六頁。

(四) 梵本、三六頁。

(五) 梵本、三六頁、此の福、非福、不動の三業に就い

ては、俱舍論第十五（縮藏收十、四四右）に「欲
善業名福。不善名非福。上界善不動。」といひ、福
非福は夫々欲界の善、不善業であり、不動業は上
二界の善業なりといふ。不動とは果に約していふ
のであつて、有動の定が不動の異熟果を招くが故
である。慈恩の述記にも（大正藏經、四三卷、五
一五頁a）「不動者謂感色無色界異熟。及順色無色
界受業。」とあり、とに角、之等は善か不善の業で
あつて、無記を含んで居ない。尙、拙稿前掲一一
六頁參照。

(六) 梵本、二二頁、四行。

(七) 梵本、三六—三七頁。

六

最後に然らば、上述の如き一なる識轉變を因性と果
性とに分ち、是を因轉變果轉變と名づくる事は、如何
なる理由に依るのであらうか。從來支那、日本の唯識
家は、一般に、因といふは種子を指し、果といふは現
行を指すと考へて居る。安慧に於ても此點は一致する
が、その考へ方に於ては、やゝ趣きを異にする。

玄奘の漢譯に於ては、元來轉變の一字のみなる第一

頌を、能變と所變とに分けて解して居る。即ち、其の
箇所を左に摘記して見れば、

ānadharmnopacāro hi viddho yaḥ pravartate,

vijñānaparīṇāne 'sau parīṇāṇaḥ sa ca tridhā (I)

由假說我法 有種々相轉

彼依識所變 此能變唯三

既に所變と能變とに分つたのであるから、能變とは所
謂識體と稱せられるものである。轉變に於ける能變の
自體である。轉變自體なるものが、能變に限られるも
のでも無く、所變に限られるものでもなく、いはゞ作
用的なものを考へて居ると、大いに異なる點である。

而して此能變なる譯語は、次の二轉變及び三轉變の場
合にも等しく能變と譯されて居る。安慧に於ては因轉
變と果轉變、及び阿賴耶、思量、了別境の三轉變なる
に對して、玄奘の譯に於ては因能變、果能變、及び阿
賴耶、思量、了境の三能變となつて居る。轉變なる一
つの働きに於て、能變と所變とが考へられる事に不都
合は無いのであるが、然し何處までも能變といふ事と

轉變といふ事とは、其概念内容を異にする。此處に玄奘譯成唯識論と安慧釋論とは根本的な相違を示して居る。斯く言葉の使用法が異つて居るのであるから、其思想内容も亦當然異なるものと考へられるのであるが、今若し假りに鈴木博士の言はれる如く、成唯識論に見える因能變果能變の問題が護法の説を正しく傳へるものであり、且つ此點に關しては、安慧等の説と大なる

異説が存しなかつたとしても、之を述記の指示に従つて解するならば、其處には更に第二の差異を見出し得るであらう。蓋し成唯識論の本文のまゝでは、何れとも解し得るが如き點もあつて、明瞭で無いが、之を必ず能變の體として徹底的に理解するには、寧ろ、後々法相宗の大きな傳統を生み出した、述記の説明に従ふべきであると思はれるからである。尤も述記自身にも未解な點があり、矛盾と感ぜらるゝ節もある様ではあるが、普通解せられて居る所に依れば、種子は八識の現行を生ずる體なるが故に能變であり、夫が種子なるが故に因能變である。又八識の體は、見分と相分とを

變現する所の自證分なるが故に能變であり、その體は種子なる因に依つて生ぜられし果體なるが故に果能變である。即ち、因能變に依つて生ぜられしものが果能變であり、果能變に依つて生ぜられるものは見分と相分であるといふ事になる。斯かる關係に依つて因能變は種子、果能變は現行を、各々その體となす事になるのである。

然るに梵文安慧の釋に従へば、轉變とは先づ第一に變異する事であつて、決して能變の體では無い。上述の逆なる二方向の作用及び識相續が轉變である。而してその變異に於て最も特色となるものは、前述の如く果體得といふ事にある。即ち因轉變に於ては二類の習氣といふ因を果體得する事が特色となる。果體として得られたものが、種子、習氣といふ、現行に對しては常に因 (Hetu) となる位置のものを得る事であるから、之を因轉變と名づけたものと考へられる。又果轉變に於ては、二類の習氣に依つて、種子に對しては果 (Phala) の位置にある、所謂現行と稱せられる諸八識

を果體得する事であるから、果轉變と名づけられたものであらう。即ち、各々の特色は果體得の邊に従つて云はれるのであつて、因轉變の特色は種子であり、果轉變の特色は現行である。

斯く考へて來れば、從來一般に因能變の特色を種子とし、果能變の特色を現行とした事と、何等區別は無いかの様である。然しながら、今若し假りに安慧釋に於て轉變を能變の意味に解し、二つの轉變の特色を各その能變の體にありと考ふるならば、事情は全く反對となるであらう。即ち、因轉變に於てはその能變は現行であり、果轉變に於てはその能變は種子となる。故に因轉變の特色は現行であり、果轉變の特色は種子であるとの結果になる。是は漢譯成唯識論の能變の意味とは全く正反對である。第一には轉變を能變の體なりとする點に於て相違し、第二には轉變を安慧釋と同じの意味とすれば、因果兩能變の名を得た事が、能變に約して考へられたのではなく、實は所變に約して説かれて居るのが、漢譯成唯識論だといふ事になる。斯

かる二重の相違を重ねる事に依つて、此兩説に於て同様な特色を有する結果とはなつて居るが、其間には斯かる事情が存するものと考へてよからう。此場合鈴木博士は、^(二)果轉變の特色を現行なりとすると共に、因轉變の特色も亦現行にありと説かれるのは不可解である。二轉變共に現行に特色ありとするならば、如何にして之を區別し得るであらうか。或は又、因轉變は現熏種であり、此轉變に於ては因が特色となるが故に因たる現行を特色となすといはゞ、現熏種に於ては必ず因が、又種生現に於ては必ず果が特色となるといふ事は、如何にして謂はるべきであらう。故に前述の如く考へるの外は無いと思はれる。蓋し轉變の定義中の因と異なる果體得といふ時の因果關係と、轉變そのものに因性と果性とを分つ時の因果關係との間には、廣狹の差別があるものと考へられる。前者は種子と現行とが互ひに因 (Kāraṇa) となり果 (Kārya) となるといふ關係に於て考へられる因果であり、後者は、種子は常に現行に對しては種子なる因 (heṅ) であり、現行は

種子に對して常に現行なる果 (Phala) であるといふ、
固定的なる因果である。之に依つて因 (Hetu) なる種
子の果 (Karya) 體得といふ如き事も考へ得られるの
である。

以上は安慧識轉變説の概要である。識轉變なる概念
は、唯識教義中の最も重要なものゝ一であつて、之
が理論的根據となつて唯識の義が如實に示されるので
ある。而も識轉變が、安慧釋文に依つて、時間的なる
ものと空間的なるものとの、具體的統一者なることは、
最も注意したい點である。尙、此小論稿は安慧論師の
學説と體系とを學ばんが爲の、序論となるものである。
従つて攝論や成唯識論等との比較を目的としたものでは
ない。先づ安慧を安慧として、其の独自の立場に於
いて、全體系の上から理解する事が、我々には要求さ
れて居る事である。斯かる理解の後に初めて他の思想
體系との比較も可能となるのであらう。

註

- (一) 鈴木博士、前掲書。
- (二) 鈴木博士、同前書、六五三頁。

景教研究の歴史と現状

佐伯好郎

はしがき

第一、景教異端問題の起源とその争点

第二、マルチン・ルツテルの景教観

第三、第二十世紀に於ける景教研究

はしがき

景教といふのは西紀四百三十一年エベソ宗教會議で異端と決定せられた基督教の一派で教會史上ネストリヤンニズムと云ふものの唐時代の名稱である。この異端、外道視せられて居る景教がその異端問題の起源から今日まで一千五百年に亘つて如何に研究せられて居るかをその主要なる文獻につき茲に略述して見たいと思ふ。便宜上この一千五百年間を三分して、西紀四百二十八年にネストリウスがコンスタンチノーブルの大司教になつた時より西紀四百九十八年景教の獨立教會組織までを第一期とし、第六世紀の初頭より西紀一千四百五年亞細亞の嵐とも謂ふべきタルメランが景教に對して全滅的の大打撃を加へたる時代を以て第二期とし、更にマルチン・ルツテルがその著書中に於て、彼の「景教観」を發表したる西紀一千五百三十九年より現今に至るまでを第三期として景教研究の文獻資料に就きて觀察したい。

而して、此等の第一期、第二期に屬する景教一千餘年間の文獻資料の中には景教の教理の發達や變遷を示しその神學樹立を物語るものが多い。また景教の反對黨又は宗敵が景教を非難攻撃せるものもあり、景教徒自身が反對派の攻撃に對して自己の立場を擁護せんとして公表したる文書もある。更に景教徒がその信仰簡條を異人種や異教徒に宣傳せんがためにものしたる文書もある。併しこれらの廣義の景教研究の文書は概して黨派的であるから之を吾人の所謂狹義の景教研究即ち公平無私なる學術的研究の用に供するに當つては非常の注意を要することは勿論である。

而して狹義の景教研究即ち真正の意義に於ける景教の研究は上述せる如く第三期即ち第十六世紀以後に屬するのである。何故となれば景教はネストリウス破門以來羅馬帝國の國法教禁の異端分派である。其の文書は水火に投ぜらるべき禁書であつた。景教の文書を所持するものは一族連坐の重刑が加へられた。加之、今日と雖も東西の兩舊基督教會の關する限り景教はその宗規上、依然として異端として取扱はれて居る。従つて第十六世紀の宗教改革や文藝復興により思想信教の自由が獲得せらるるに至るまでは歐洲の所謂基督教國に在つては真正の意義に於ける景教研究はあり得なかつたのである。思ふに歐洲に於ける景教研究は或る意味に於ては西紀一千五百三十九年マルチン・ルツテルの著書「宗教會議及び教會論」(Von den Konzilien und Kirchen)に始まるものと謂つてよい。併し歐洲の學者が景教に關心を有するに至つたのはルツテルの時代より約百年後、大秦景教流行中國碑が明の天啓三年(通説は天啓五年、(西紀一千六百三十三年)に支那で發見せられて漢名を金尼閣と謂つた Nicholas Trigault 師によりて其の羅甸語譯が歐洲に報道せられた時以後である。故に景教そのものが多少とも

歐洲の學者によりて研究せらるるに至つたのは景教碑文發見後の三百年間であると謂つてよい。而してこの三百年間でも第十九世紀の末期までは景教碑文そのものに關する議論のみが夥しくして比較的景教そのものの研究は出來て居なかつた。然るに第二十世紀に入りてからネストリウス自身の遺書の發見、蒐集、翻譯等の仕事の進捗により景教の研究は益々熾になつて來た。依つて本文に於ては（第一）景教研究の第一期第二期一千餘年間に亘れる問題の概要として景教と基督教との争點即ち如何なる點に於て景教が正統派の基督教會より破門せられたかを略述し（第二）マルチン・ルツテルの景教觀を抄譯し（第三）第二十世紀に入りてからの最近三十餘年間に於ける主要なる文獻に就き景教本質問題の現状を讀者に紹介したいと思ふ。

第一 景教異端問題の起源とその争點

既に一言せし如くネストリウスは西紀四百二十八年にコンスタンチノープルの大司教となりアンテオケ神學派の代表者となつた。景教の騷動はこの一事に胚胎してゐたと謂つてよい。蓋し第五世紀の基督教の世界には三大中心點があつた。シリヤのアンテオケ（漢書の安都城）と西羅馬帝國の首都羅馬と埃及のアレキサンドリヤであつた。而して三都の大司教は各々その勢力の擴張をのみ企圖して居た。西紀四百二十七年にコンスタンチノープルの大司教の缺位が生じたときに、これらの三派が何とかして自派の代表者をコンスタンチノープルの要職に就任せしめんと運動したのは事實である。而してその要職がアンテオケ神學派の掌中に歸したのである。羅馬の大司教ケレスタインもアレキサンドリヤの大司教キリルも共にこのネストリウスの就任を喜んでゐなかつたのは當然である。加之、キリル大司教はアレキサンドリヤ教會が商業地に在り其の財政が比較的に餘力があつたのでコ

ンスタンチノーブル朝廷の百官有司、就中、宮中の僧侶宦官及び女官連を買収して居たのである。元來ローマでもアレキサンドリヤでも東羅馬帝國の首都から遠距離に在つたために直接に朝廷の有司や女官連の制肘を受くることがなく時々これらの有司や女官連に進物を贈ることによりて各大司教はその任地に於て勝手次第のことが出来たのである。然るにコンスタンチノーブルの大司教とその大會堂とは所謂輦轂の下に在るのである。朝廷の百官有司は勿論皇族やその女官等が常に禮拜式に參列し、會堂の裝飾や祭壇の花飾蠟燭は云ふに及ばず僧侶の服裝さてはその袈裟の彩色まで善意の容喙又は干渉を爲し甚だしきはその説教までも批評する弊風があつた。當局者はこれらの弊風を改革せんとして皇帝テオドシウスに説き清廉潔白、剛氣木訥にして有辯宏辭、令聞頗る高かりしネストリウスをアンテオケの僧院より拔擢せしめてこの要職に就かしめたのである。偶々ネストリウスの秘書役であつたアナスタシウスと云ふ長老が説教中、當時アレキサンドリヤ神學派を中心として熾に唱道せられて居た「マリヤ神母説」(Theotokos)を批判し「マリヤを神母と呼ぶべからず。神には母はない」と云ふや忽ち聽衆並にコンスタンチノーブルの上流社會貴婦人連及び多數の僧侶の反對運動となつた。然るにネストリウスがアナスタシウス長老を罰せずして同様の主張を爲しその役僧の所説を裏書したのである。茲に於て乎、羅馬の大司教ケレスタインもアレキサンドリヤのキリルも一擧してネストリウス排斥の聯合運動を起し、コンスタンチノーブルに在る女性や御用黨を利用してその目的を達するに至つたのである。このキリルは西紀四百十二年に大司教となり同四百十五年にはネオプラトニズムの女哲學者で數學者であつたハイベンヤを虐殺したので有名である。彼、今やネストリウス排斥問題に乗出して來たのである。ネストリウスの運命は既に定まつて居る。唯ネストリウス

が西紀四百三十一年に破門せられ徒刑に處せられながらもハイベンヤの如き虐殺の運命を免がれることを得て天壽を全うし西紀四百五十一年頃まで此世に生存し吾人が後に述べんとする「ヘラクライドのバザー」と稱する匿名の一書を後世に傳ふることが出来たのは今日から云へば全智全能の神がネストリウスを庇護し給うたのであると云つてよきと思ふ。

而して景教異端問題の争點を明にする爲にネストリウス自身の主張を略述すれば大體次の通りである。

一、マリヤはイエスの母である。而してイエスは（希臘語の）キリストである。（希伯來語の）メシヤである。

（共に）「油を灌がれたるもの」と云ふことである。故にマリヤをキリストコス（Christokos）と呼ぶのはよいが神母（Theotokos）と呼ぶのはよくなし。

二、この猶太の一婦人マリヤを崇敬して「神母」と云ふ尊稱を奉るは斷じて許しがたい。

と云ふのである。而してネストリウスがマリヤ崇拜に反對したる眞意は西紀四百三十一年に彼のマリヤ神母説に反對したことが基督教會の平安進歩を害せんとする重大なる問題とならんとするを看破して大々的の讓歩を爲し宗教會議の席上で「マリヤを「神母」と尊稱したければ之は「神母」と呼んでもよいからその論争を止めて呉れよ」と絶叫し若くは「マリヤを女神であるといふ誤謬に信者を陥らさないやうにするとよい保証がつきさへすれば「神母」と云ふ尊號を用ひても強ひて反對はしない」と言明してゐることによりても明瞭である。乍併、これらのネストリウスの讓歩的宣言はキリル一派の容るるところとならずして却つて破門宣告の理由を強むることになつたのである。この一事から觀察してもキリル對ネストリウス問題即ち景教異端問題が純然たる神學上の問題

ではなくして權力爭奪問題であることは明瞭である。更にキリルの主張を一見すればこの事情が一層明瞭となる。故に茲にキリルの所謂十二ヶ條を載けて景教異端問題の争點を決定するの便に供したい。(このキリル十二ヶ條は一千七百二十九年のアセマニー文獻及び一千八百四十五年のエスリツヂ著景教會所載に據る)

第一條 イマヌエルは神である。處女マリヤは道(ゴト)(Logos)の肉體となり給へるイマヌエルを産み給へるものなればマリヤは「神母」と尊稱せらるべきである。

第二條 父なる神より出づる道(ゴト)は實質的に肉體と結合一致(希臘語のヘノーシス、英語のユニオン)して人間となり、人間の性質を享受して單一無二のキリストとなり給ふたのである。而してキリストは神にして人、人にして神である。

第三條 キリストに在る神人兩性質の結合一致は實質的且つ現實的の結合一致である。決して神人兩性に固有なる尊嚴、權威、能力等の特質が單に連結接合(希臘語のスンハイア、英語のコンネクション)して居るのではない。

第四條 イエスに關する聖書の記録は之をイエスの人性にのみ歸せしむることは出来ない。また之を神の道(ゴト)の肉體となり給ふた(インカーネション)の事實を無視して之をイエスの神性のみに歸せしむることは出来ない。

第五條 イエスを(誤)解して「神性を携帶する人」(Theophoron Anthropon)としてはならぬ。

第六條 救主イエスは神人兩性が一人格となり給ふたものである。即ち道(ゴト)の肉體となり給ふたものである。故

に（道とイエスを分けて考へて）道をイエス・キリストの神又は主であると思ふてはならぬ。

第七條 人間としての救主イエスは神性自體である。道によりて存活を得たるものと思ふてはならぬ。またイエスの神の獨子の榮光を他より附着、分與せられたるものと考へてはならぬ。

第八條 イエス・キリストを禮拜するのはその神性と人性とを分離して禮拜するのではない。道そのものが肉體となれる單一無二のイマヌエルを崇敬禮拜するのである。

第九條 イエスの行ひ給ふた奇跡はイエスが神より聖靈を享受して行ひ給ふたものと思ふてはならぬ。この聖靈（自體）がイエス自身の聖靈であるのである。

第十條 イエスが我等の祭司長として我等に代つて神に贖罪の犠牲を捧げてくださったといふことに關して云へば我等の祭司長は神の道自體ではないと云へないこともないかもしれぬ。併し神の道とは別の一位に在るかの如き御方として一婦人（マリヤ）より降誕し給ふたのであるかの如くに云ふてはならぬ。またこの人間であつた御方は自身には絶対に罪惡がないのであるからこの御方が御自身の爲に犠牲を捧げたものと云ふてもよくない。

第十一條 救主の肉體は父より出づる道と實質的に結合一致して萬物を存活せしむる道自體であつて活命の根源である。併し救主の肉體は道とたゞ單に無形的に結合して居るものではない。

第十二條 道、救主、生命の附與者たるキリストがその肉體に於て苦を受け十字架に懸けられて死者の中より最初に甦り給ふたのである。

而して以上の十二ヶ條の信仰はマリヤを神母とすることによりてのみ實現することが出來ると云ふのがキリルの主張である。このマリヤ神母説を以て三位一體説を信認するや否やを決すべき合鍵であり、また基督教正統派の旗印であると頑張つて一步も譲歩しなかつたのが埃及神學派である。

思ふに均しく三位一體の信仰を確守することを以て自任しながらもキリストの神性の方面を力説するのが神秘的アレキサンドリヤ派の特色である。反之、キリストの人性を強調し我等人類をして救主キリストに近づき易からしめんとするのが偶々ネストリウスの代表するアンテオケ神學の一特色である。而してネストリウスの主張に據れば「マリヤを神母」として尊稱しては論理上、

第一、キリスト教の一神教たる特徴が危くなる。

第二、神様が猶太人によりて十字架に懸けられたと云ふことになる。

第三、神様御自身が死して三日にして甦り給ふたこととなる。

第四、キリストの代贖による人間救済の根本が危くなる。

第五、キリストの神人兩性の一致結合を以て兩性の混同となし又は混合若くは化合と誤解して遂にはキリストの人性を見失はしむる危険がある。

と考へてキリストに於ける神人兩性の結合一致に於ける神性は如何なることあるも理論上、無傷無損であるべきであると主張しキリストの神性は決して受苦せず、所謂キリストの死は人間として我等の悪業罪障の代贖の爲めに人間として行ひ給ふたのである。また所謂キリストの甦は我等人類の甦を證する爲に人間として甦り給ふたの

である。全智全能、永遠無窮、絶対無盡の神には死なく、甦りあり得ることなし。従つて、マリヤを神母と尊稱することはキリストの神性の尊嚴を冒瀆することの甚だしきものである。キリストの衆生濟度を阻害するものと頑張つたのがネストリウス一派である。これらの主張の極、ネストリウスがキリストの神人兩性の一致結合を以て神人兩性の認識上の併立と解するものと斷定せられ遂にキリストを神様としての神格と人間としての人格との二格デュイグとするに至つたと批難せらるるに至つたのである。而してこれらの神學上の論争が權力争奪戦と合して遂にネストリウスの敗北となつたのである。併し、この神學上の論争はネストリウスの破門では片づかなかつた。因つて西紀四百五十一年に於てカルケドンに於て第四回の宗教大會議が開かれキリル對ネストリウスの神學上の争點が調和せられキリルと西羅馬教會との妥協となり、形式上は依然としてキリル一派の面目を維持せしむるため、ネストリウスの破門宣告の効力を維持せしめながら實質的に於てはネストリウスの強調したキリストに於ける人性が認められ今日所謂神人兩性説 (Two Natures in One Person) が樹立せらるるに至つた。故にネストリウスはこの神人兩性説の維持の爲にマリヤ神母説に反對したと謂つてもよい。然るに之に反對して今日と雖もネストリウスはキリストに於ける神性と人性の兩性質デュイグとを分ち過ぎて之を二人格デュイグとしたと批難して居る正統派もある。

以上の景教神學上の論争は西紀四百二十八年から同四百九十八年頃までの景教研究第一期、即ち七十年間の大要である。其の主なる参考文献は大體左の通りである。

(一) マリウス・メルカトルの全集　マリウスと云ふ商人が西紀四百二十八年頃コンスタンチノープルに住居し

て居た。而してこのマリウスがネトリウスの説教や當時の文書を記録して置いたものである。西紀一千六百八十一年以來二三の羅甸文のものが獨逸で出版せられて居る。ガルニエー (Garnier) のが最もよす。

(二) ソクラテースの教會史 これは西紀四百三十九年の著である。原文は希臘語で書かれたるものである。幸に歐洲現代語譯がある。ネストリウス論争當時の事情がよく判る。

(三) エバグリウスの教會史 これは西紀五百九十五年度の著書である。これも歐洲語現代譯がある。

(四) キリル文集 西紀一千六百三十八年ローマで出版せられたるものである。所謂十二ヶ條はこの全集よりの轉載である。

(五) マンシー (J. D. Mansi) の「宗教大會議全集」*Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio* である。西紀一千七百五十九年にフロレンスで出版せられた。

(六) ネストリウス自身の文獻としては

1. ヘラクライドのバザー (ネストリウス自身の主張を辯明したる書)

これは西紀一千九百年ベジヤン博士がシリヤ語より佛蘭西語に譯し、西紀一千九百二十五年にはドライパー氏とホドグソン氏が英語に譯して居る。ネストリウスは最初之を希臘語で書いたものである。但し希臘語の原本は失はれ今日はシリヤ語本のみ存して居る。

2. ネストリウス語録

これは獨逸ハレ大學のルーフス¹⁾の教授が西紀一九〇五年にネストリウスの語句をあらゆる敵、味方の

文獻より蒐集したものである。希臘、羅甸及びシリヤ語より成る四百七頁の本である。

これらの兩書はよくネストリウスの主張を示すに足るものである。従つて景教研究にはなくてはならぬ資料である。これが吾人の机上に與へらるるに至つたのは西紀一千九百五年以來のことであつて全く宗教改革や景教碑文發見によりて歐洲の學者が景教の研究に醒めた結果であると云ねばならぬ。

第二 マルチン・ルツテルの景教觀

景教が西紀四百九十八年に波斯領で獨立してから第十四世紀末にタルメランに殲滅せらるるに至るまでの九百年間に於て景教文獻が澤山存在して居たことは、西紀一千九百〇八年にペリオ博士が甘肅省の燉煌で發見した「景教三威蒙度讚一卷」とその「尊經」の終に附記してある「謹案諸經目錄、大秦本教經、都五百三十部」云々とある文句によりて明瞭となる。少なくとも第七八世紀に於て景教文獻が五百三十部あつたことは争へないのである。而して「後召本教大德僧景淨、譯得已上三十部卷。餘大數且在貝皮夾、猶未繙譯」とある文句より察すれば支那に譯されたものが三十部もあつたのである。而して現に昭和六年東方文化學院京都研究所より羽田博士の解説を附して出版せられたる景教經典たる「一神論」及び「序聽迷詩所經」の如き又は羽田博士が東洋學報第十八卷ソ一號に載せられたる天津の李盛鐸氏の所藏にかゝる「至元安樂經」の如きも景教經典が支那に將來せられて翻譯せられたる證據である。併し、これらの説明並に他の景教文獻のことは他日に譲り茲にはマルチン・ルツテルの景教觀を述べて急いで第二十世紀の景教研究の文獻に移らんとす。

ルツテルは既に一言せるが如く西紀一千五百三十九年「宗教會議及び教會論」に於て第三回のエベソ宗教會議

を叙しネストリウスの問題に論及して居る。これを翻譯すれば第十六世紀に於ける景教觀がわかるると同時にルツナル自身の基督教觀も判明する。其の要點をワイマー版ルツテ全集より譯出すれば左の通りである。(括弧内の文字は譯者の挿入である)

「ネストリウスは處女マリヤを神母と呼稱すべからずと講壇より主張しネストリウスの役僧アナスタシウスの所説を支持して、マリヤは人間なれば神様を産むこと能はざるべき也と云つた。これを聽聞した基督教徒等は之をネストリウスがマリヤより生まれ給ふたキリストは神様ではなくして我々と同様の只の人間であると主張したものと誤解して大に憤慨し遂に物情騷然たるものがあつたので國內の治安維持の爲に皇帝(テオドシウス)は(エベソの)會議を召集し給ふに至つた。」

「若しネストリウスがキリストを神様にあらずして只の人間であるといふ主張を抱藏して居たとすれば彼が破門の宣告を受けたのは當然であると云はねばならぬ。」何故となればキリストが眞の神様であることは(第一回の)ニケヤ大會議(西紀三二五年)及び(第二回の)コンスタンチノブル大會議(西紀三百八十五年)に於ても明確にせられたるものにして、最初より聖書によりて證明せられたところであるからである。「併しこの第三回の(エベソ)會議を理解せんがために我等は今少しく之を詳論したいと思ふ。何故となれば余自身も嘗つては如何なる點に於てネストリウスが誤謬に陥つて居るかを發見することが出来なかつたからである。而して余は法王の宣告書並に法王廳の學者がネストリウスを批難せるが如くにネストリウスを以てキリストの神性を否認しキリストを以て普通の人間に過ぎないものと主張せるものと考へて居たのである。併しこれらの

ネストリウスを批難攻撃せる學者の語句を正しく見直すに於ては余は更に第二の結論に到着せざるを得ないのである。蓋しネストリウスを批難するものは皆ネストリウスが（一人格であるべき）キリストを神と人との二人格 *Denn sie geben jhn schuld. Er mache aus Christo zwei personen, nemlich Gott und Mensch.*）（獨逸語の綴方は原文に據り之を改めず。以下同じ）とすると云ふて批難するからである。またよくこの事件の論點を理解せざる人々はネストリウスがキリストは初め人間としてマリヤより産まれて後に至り聖き生涯を生活したるが爲に神性（*die Gottheit mit jhn vereinigt und also Gott sey worden.*）之に合體して遂に神様となつたものと（誤）解して居る。而してネストリウスを批難攻撃するものの文書も矛盾撞着に充たされて居るから彼等は今日に及んでもその何故にネストリウスを（異端者として）破門の宣告を爲したかと云ふ理由を發見することが出来ないのである。視よ、ネストリウスを批難攻撃するものと雖もネストリウスがキリストを神様と人間との兩性としたと云ふことだけは承認して居るではないか。而してネストリウスがキリストを二人格にしたと云ふて之を批難して居る。果して然らばその批難攻撃者の語によりて判斷するもネストリウスは我等が從來、聽かされたる通りにキリストを以て只の人間とせざりしことはそのキリストを神様と人間とであると云ふたといふので明瞭である。

只だ重要な一點はネストリウスがキリストを眞實なる神様であつてまた人間であると云つて神人兩性の一人格といふ語を用ひなかつたとするもその同一のことであるといはねばならぬ。」

「攻撃者の主張と異り、ネストリウスは決して兩個のキリストありと信ぜずして常に唯一無二のキリストを信

じたのである。「故にネストリウスはキリストを以て二人格なりと教へたといふのは眞實でない。虚偽であらねばならぬ。若し二人格であるといふたとすれば「然り」と「否」とを同一時に云ふものにして自家撞着の甚だしきものである。さればこそ教會の歴史にも其他の歴史にもネストリウスがキリストを二人格であると主張したなどは決して記されてはない。たゞかゝる遁辭や囁語を設けて居るのは法王とその御用歴史家とのみである。而してこれらの御用學者等は自分勝手にネストリウスがキリストはマリヤより産まれたる後に神様となり給ふたと教へ又は神様に一致合體して一人格となり給ふたと教へたものと想像したのである。蓋し彼等はネストリウスが唯一無二のキリストを教へなかつたといふ誤解に陥つて居たために自ら斯る結論に到達したものである。」果して然らば、何故にネストリウスは破門の宣告を受くるに至つたか。何故に第四回宗教會議がネストリウスに對して不利益なる決議を爲すに至つたか。ネストリウスは既にキリストは眞の神にして眞の人であることを確信しキリストは唯一無二であることを確守しキリスト一人格に神人兩性のあることを信仰して居た。この點は我等の信仰して居り、また全公會が最初より信仰して居たところと全く同一である。……果して然らばネストリウスの異端性や外道性は如何なる點に存するののか。」(f. 584. Von den Konzilien und Kirchen) と論じて Tripartite の教會史第十二卷第四章を引用しネストリウスの閱歷を述べ彼の排斥せられた原因を以てネストリウスの「キリスト論」に關する所説そのものよりも寧ろネストリウスの自負心の強烈と修養の不足とに歸して居る。即ちルツテルは景教の分裂を以て、アレキサンドリヤのキリル一派の政治上の野心並に感情上の問題に歸せんとして居る。信仰問題としてはルツテルは飽までネストリウスの破門せらるる理由を指摘して居

ない。更にまた

「ネストリウスはアンテオケの教會に於てその信仰に養成せられて、キリストは父より肉體を受けたる眞の神にして（この信仰はニケヤ宗教會議で樹立せられた）時滿ちて眞の人間として處女マリヤより産まれ給ふたのであるといふことを確信して居た。ネストリウスはこのキリストが神にして人、人にして神であるといふことに關しては毫末微塵も疑念を抱いて居なかつたのである」とはルツテルの陳述である。更にルツテルは云つた。

「加之、ネストリウスは神の御子であるキリストがその神性に於てではなく、その人性に於ては處女マリヤより産まれ給ふたことを承認して居る。この點はネストリウスの信仰も我等のキリスト教徒の信仰も同様である。併しネストリウスは意外の困難に陥つた。それはキリストはその神性に於ては少しもマリヤより享受せし所はないのであるから決してマリヤを「神母」^{テトコス}と稱へてはならぬと主張した。換言すればネストリウスはキリストはその人性をマリヤより享受したると同様にその神性をマリヤより享受したることがないのにも拘はらずマリヤを神母と呼ぶのは許しがたいと云ふのがネストリウスの一點張であつた。」

併しマリヤを神母と云つても「如何に無學の徒でも神様がマリヤより産まれ給ふた」といふ語句を曲解して屁理窟を並べて神様の神性をその生母（マリヤ）より享受し給ふたものであるとは思はないであらう。Trinitieの云ふ所によれば『ネストリウスは「神母マリヤ」と云ふ言葉を解してキリストの神性はマリヤより享受したものであるとすれば勿論我等もこれには（ネストリウスと同様に）反對せねばならぬ。』キリストが其の神性をマリヤより享受せられざりしは自明の理である。さればとて「神様がマリヤより産まれ給ふたとか、神様は

マリヤの産むところである」とか「マリヤは神の母である」と云ふことは不都合であるとは云へない。譬を以てすれば、この點は明になると思ふ。茲に一人の婦人が居る。それが一男を産んだとする。然るに物數奇のものが出て来て「この婦人はこの男子を産んだが併しこの男子の母ではない。何故となればこの男子の魂魄ソウルは母たる婦人の性より來らず血より出でず、母以外のところより來つたのである。即ち神より來つたのであるからである。故にこの男子は肉體につきてはこの婦人を母とするもその魂魄は母からでないからこの婦人をこの男子の母と稱ふべからずと主張するものがあつたとすれば果して如何。この好奇心に富めるものが即ちネストリウスである。』「ネストリウスはキリストは神様であると同時に人間であることを承認し且つそれが一人格であることを確信して居る。併し神様の神性が聖母マリヤより出でたものでないからマリヤを神母と尊稱してはならぬと主張したのである。故にネストリウスが破門せられたのは當然である。」「之を要するに高慢にして謙讓の徳を欠いて居る無學なる詭辯的のネストリウスは、一種の希臘氣質の弱點を暴露したる無用の攻撃を開始した。しかも、知らずや、ローマのキケロは希臘人を評して『既に久しきに亘り言葉の争ひを以てこれらの貧弱なる希臘の野郎等は惱まされたり。彼等は眞理を求むるよりも争論を求むるに熱心であると云ふて居るではないか。』(Jan diu torquet controversia verbi armines Graculos, contentionis cupidiores, quam veritatis.)既に母が一子を産んだと云へばその子が肉體と靈魂より成る以上はその母は靈肉共に備へられたる全き一子を産んだと解すべきである。その子の靈魂の母ではなくとも之をこの一子の母と云ふて少しも差支はないのである。

「ネストリウスの誤謬は決してキリストを只の人間としたと云ふにもあらず。またキリストを二人格としたと

云ふのでもよい。否、ネストリウスはキリストの一人格に神人兩性のあることを信認して居る。併しながらネストリウスは神性は神性、人性は人性としてそれ／＼兩性の固有せる特別な資格の相互に共通すると云ふ交通性」を認めないのである。(Communicatio idiomatum)これがネストリウスの誤謬である。idionata と云ふのは人性なり、神性なりに固有なる資質である。例へば生死、受苦、喜怒哀樂、飲食、安眠、出産、母より産まれること母の乳を受くること、進止、歩行、起臥、資質である。これらは人性の固有なる特徴的資質である。(idionata humanae naturae)これは人間の以て生まれた資質であるから免がれることは出来ない。また神性に固有なる特質は(idionata divina)不滅無盡である。全智全能である。無量無限である。創造産出せられざることである。飲食安眠を要せず、動靜に關せず、喜怒、哀樂に動ぜざることである。神と人との差異は實に人智の到底測り知るべからざるものである。神人兩性の範圍の到底合致せざることとは知るべきである。(到底比較にならないものを比較し之に共同交通性を認めることは)ネストリウスの承認せざりしところである。これが彼の誤謬である。若し余がナザレの大王の子イエスが(一福音書に左様に書いてある)(Iherum fabri)街衢に出で行き其の母の爲にパンを買ひ求め水を汲み來りて母と共に飲食したと云ひ且つこの大王たるイエスは一人格に宿り給へる眞實の神様であると云へばネストリウスは余の所説を承認する。併し余が「神様が街衢に出で行き給ふてこの母の爲にパンを買ひ求め、水を汲み來りて母と共に飲食し給ふたと云へばネストリウスは之を否認するのである。而して彼は主張して、『パンを買ひ求め、水を汲み來り、飲食したりすることや母を有することは人性に固有なる資質であつて神性に固有なる資質ではない』と云ふのである。故に余が大王のイエス

が猶太人によりて十字架に懸けられた。而してこのイエスは眞實の神様であつたと云へばネストリウスは「然り」と賛成するのである。併し若し余が「神様が猶太人によりて十字架に懸けられたりと云へば彼は直に反駁して「否」十字架やその受苦や、死は神性に固有なる資質ではない。これは人性にのみ固有なるものであると主張するのである。普通のキリスト教信者がかかるネストリウスの所説を聽くとその眞意を了解し得ずしてネストリウスがキリストの神性を否認したり、又はネストリウスがキリストを神性と人性との兩人格に分つかの如くに誤解するのである。これはネストリウスの眞意に反するものである。併し、彼の用語が左様せしむるのでからしかたがない。蓋し彼は既に神様と人間とが一人格に混合一致 (Das Gott und Mensch in einen Person vereinigt und vermischt ist) と云ふことの前提を承認して居るのであるが、彼は決して神人兩性に固有なる資質がキリストに於て一致混合して居るといふ結論を拒否することは出来ないのである。若しこの結論を認めざるに於ては彼の主張せるキリストに於て、神人兩性は一致結合せりと云ふことは全く意味をなさないこととなる。かくては所謂善良なる結論の前提を承認するものはその結論を拒否することが出来ない。 Qui concedit antecedens bonae consequentiae, non potest negare consequens. と云ふ原則を忘れて居ることになるのである。」

「我等基督教徒は神人兩性に固有なる資質をキリストの人格と云ふ一人格に歸せねばならぬ。キリストは神人兩性の一人格である。故に人性としてのキリストにつきて云はれたるところはまたその神性につきても云はれねばならぬ。例へば「キリストは死せり」又は「キリストは神なり」と云へば神様は死せり」と云つてもよい。

キリストに於ける人性から分離したる神様でなく、キリストの人性と不可分的に一致結合した神様を云ふのである、またキリストより人性を分離したる神様に以上の言葉を用いて「キリストは神様である」「神様は死せり」と云へば其の陳述は正當でない。何故となれば神様は人間ではないからである。若しネストリウスにして「神様は死せり」と云ふことが許容し難しとすれば「神様が人間となれり」と云ふことも許容し難いこととなる。何故となれば神の人間となることによりて無盡不滅の神が受苦、死亡其他の人性に固有なる有限的の資質を蒙ることとなるからである。神様が人格的に一致結合し給ふたその御方に眞の人性に固有なる眞實の人性的資質がなかつたとすればその御方はどうなるであらうか。その御方は幽霊か化物である。これはキリスト教でなく麻尼教徒の所説である。反之、神性に固有なるものはまた之を人間に歸屬せしむることが出来る。例へば神は宇宙萬物を創造し給ふて萬能であるといふこと並に人間であるキリストは神様である。故に人間であるキリストが宇宙萬物を創物し給ふて萬能であると云つてよい。その理由は神人の兩性質が一人格のキリストとなつたのであるから、このキリストと云へる一人格は神人兩性に固有なる資質を保有することになるのである」と。

以上はルツテルの景教觀の概要である。その所説の正邪、材料取捨の良否、結論の當否はしばらく別として宗教改革の偉人が第三期に於ける最初の景教研究者であつたことは争ひがたき事實である。

第三 第二十世紀に於ける景教研究

ルツテルの景教觀が出でてから約百年を出でずして大唐建中二年（西紀七百八十一年）に建立せられたる景教

流行中國碑が発見せられて、これが歐洲に於ける景教研究の衝動となつたことは既に一言したところである。而してこの碑文が千八百餘の漢字と五十餘語のシリヤ文と七十餘名の僧名がシリヤ語と漢字とにて記されて居る碑文であつて景教の本領たる(一)三一妙身無元の眞主阿羅訶(神といふシリヤ語)(二)神が萬物を創造した後、人間を立て給ふたこと、(三)沙彈サタンの施妄、(四)三分身景尊彌施訶が人間として室女(マリヤ)より生まれ給ふたことを述べ更に景教を「三一淨風、無言の新教」と稱し、(五)眞常の道、妙にして名け難く功用昭彰なるを以て強く景教と稱す」と云つて居ることも周知のことである。たゞ茲で景教碑文に就きて一言すべきはこの碑文の發見せられた當時は歐洲の學者も、在支の宣教師等も景教そのものにつきてはルツテル以上に知るところがなかつたのである。また在支宣教師等は景教と基督教との相異點のみならず景教碑文のシリヤ語さへもその何國の文字なるかを知らなかつたのである。現に西紀一千六百三十八年に長安に出かけて親しく碑文を検したアルバレー・スメドー(漢名は魯德照)さへもその數年を経て交趾に在りし宣教師に景教碑の拓本を送り、その鑑定によりて碑文の外國語がシリヤ語であることを知つた位である。併し、既に述べたるが如く、(一)西紀一千六百二十五年にニコラス・トリゴルトの羅甸譯が歐洲に報道せられた。また(二)同一千六百四十二年には前記のスメドーがその支那史にこの碑文のスペイン語譯を載せ、(三)同一千六百六十三年にはバルトリーが之を論じ、(四)同一千六百六十七年にはキルヘラスが「支那畫報」に景教碑文の漢文、シリヤ文及び羅甸譯を掲げて歐洲學界の注意を惹起した。この景教碑發見の報道に刺戟せられて歐洲に於ては(第一)景教問題に關する文獻を蒐集整理するところが始まつた。而して西紀一千六百八十一年ガルニヤー(Garnier)が既に一言したる「商人マリウス」の文書を

校訂して出版したのがその第一であつた、更に西紀一千七百二十八年から同三十二年に亘り、アセマニーがピブリオテカ・オリエンタリス大冊四巻を出版し羅馬法王廳に保存せられてあつた景教關係の文獻を整理し之に羅句語の譯を附して出版した。また西紀一千七百四十年にル・キエンが「東方基督教」と題せる大著を出版してそれに景教のことを詳述して居る。これらは第十七世紀第十八世紀に於ける景教に關する重要な文獻である。而してこれらの景教文獻を資料として第十八世紀末までの景教の事情を詳述したのが西紀一千七百七十八年に二十有餘年を費して完成したかのエドワード・ギボン氏の羅馬衰亡史中の景教に關する記述である。

然るにギボンの羅馬史に於ける基督教攻撃に對する一種の反動としてか、または白智人優秀觀若くは基督教優越觀よりしてか、第十八世紀末のヴルデーヤやヴィデローは別としても第十九世紀に入りてより景教碑偽造説が支那宣教師や支那學者等によりて唱へられ始めた。かの有名なるブリッヂマン博士は西紀一千八百四十五年に、獨逸のノイマン博士は同一千八百五十年に、米國のサリスベリー博士は同一千八百五十三年に、佛國のハルレッツ博士は同一千八百五十五年にそれ、景教碑偽造説若くは碑文の信用すべからざることを發表して居る。反之、有名なる支那學者アレキサンダー・ワイリー氏は西紀一千八百五十四年に、また佛國のポチエー氏は同一千八百五十七年に、英國のギビンクス氏は西紀一千八百六十三年に、レッグ博士は同一千八百八十八年に、パーカー氏は同一千八百九十年にそれ、景教碑の偽造説を駁し其の眞正説を主張して居る。而して我が高楠博士は西紀一千八百九十六年に景教碑文の撰者たる大秦寺僧景淨の名を新貞元釋教目錄中に發見せられ遂に景教碑眞正説を確立せしめられたのである。従つて今日に於ては景教碑偽造説を主張するものは全くその跡を絶つに至つた、斯く

の如くして西紀一千八百九十七年獨逸ヘルレル博士の「景教碑に關する文獻」となり翌年コルデヤーの「支那書誌」中の景教文獻目錄となり景教の研究は第二十世紀を迎ふるに至つた。

第二十世紀に入りては景教碑文の研究益々熾となり最近三十年間に於て景教碑文に關する研究の結果が英米其他の諸國にて發表せらるるもの約三十を算するに至つた。その重要なものは西紀一千八百九十八年から同一千九百五年にかけて出版せられたる佛のアブレー師の景教碑文研究、英國のモール氏（西紀一千九百十年）エル・ジャイル氏（西紀一千九百十七年）米のクーリング氏（西紀一千九百二十五年）オーツール博士（西紀一千九百二十七年）並に同一千九百三十年モール氏が「一千五百五十年以前に於ける支那の基督教徒」と題せる著書に於て、さきの景教碑文の英譯を訂正して出版して居ること等である。

併しこれらのルツテルの景教觀や支那景教碑文の研究は景教の本質の研究としては十分ではなかつた。而して景教の本質の研究に一步を進めたのは全く第二十世紀に入つてからである。而して景教の本質を明かにすることに多大の貢獻をせられたる學者としては吾人は先づ指を獨逸ハルレ大學神學教授エフ・ルーフス博士及び在昔景教の本據であつたメソポタミヤのアドボルビジャンの産にして後に佛蘭西に於ける鴻學として知らるるに至つたペジャン博士並に佛國のエフ・ノウ博士英國ケンブリッジ大學神學教授ベスーン・ベーカー博士とサー・ワリス・バツチ博士等に屈せねばならぬ。

エフ・ルーフス氏は西紀一千九百五年に題して「ネストリアナ」(Nestoriana)と云ふ一書を公にして居る。これは「ネストリウスの語録」である。其の内容を大別すれば、(一)ネストリウスの反對黨がネストリウスを攻撃

せるに際してネストリウスが斯く云つたと稱してネストリウスの文章より引用せし(攻撃材料として)語句。(ネストリウスの著者は禁書であるから原則として焼却せられて存在しない。その存在するものは反對黨の文獻中に存するのみである)(一)景教徒が「ネストリウスの語句」としてネストリウスを辯護する資料とせしものの残片。

(二)ネストリウスと同時代の歴史家等の文書中に散在せるネストリウスの語なりとせらるる所謂「ネストリウスの片言雙語」等を蒐集、補正しその眞偽を批判したる後これを排列按配して千五百年の今日ネストリウス自身をして自己の所信を語らしむるの趣あらしめたる四百七頁の名著である。文運彬々たる獨逸ならでは到底、遂げられ得れない著述である。ラテン文、希臘文、及びシリヤ文を以て充たされて居る。正にこれ景教研究の虎の巻である。(Nestorian: Die Fragmente des Nestorius gesammelt, untersucht, und Herausgegeben von Dr. Friedrich Loofs, Halle, 1905)

ルーフ博士はその百六十頁に於て自己のネストリウス觀を發表して居る。曰く、

「ネストリウスは天才的偉人ではなかつた様だ。併し吾人の尊敬すべき忠良誠實なる人物であつた。吾人の蒐集せる彼の説教や書簡、其他の文書の残片は明瞭に所謂異端とせられたる彼の著名なる思想を示す言葉を有して居る。然れどもかの教會歴史家として有名なるエバグリウスが其の教會史に於て信仰箇條の相違より生ずる爭論を批判して「基督教徒の中で異端邪説を唱道し始めたる人なりと考へらるる人々と雖もその最初に逆つて觀察すれば神を潰す意思は毫ももつて居なかつたのである。また初めから神威を傷けんとする考を以て故意に誤謬に陥つたのではない。彼等は寧ろ自己の所説を確信維持することによりて先哲の所説に忠實なるものと信

んじ、多少なりとも之を改善し得るものならんと思考したるに過ぎない」と述べて居る言葉は余の信ずるところに從へばネストリウスの宗敵にして人格陋劣なりしキリルに對してよりもネストリウスに對して一層適切なものがあると思ふ。」

と結んで居る。

ルーフス博士はまた西紀一千九百十四年ロンドン大學に於て講演して次の如く發表して居る。

「教會法規の表面より觀察すればネストリウスは異端者であると云はねばならぬ。」併しネストリウスのキリストに關する教理はネストリウスを攻撃せしキリルのキリスト觀よりも一層合理的のものである。「蓋しネストリウスのキリスト觀は新約聖書の所説並に初代基督教會の教へしところに一層よく附合接近して居る。」「ネストリウスの代表せしアンテオケの神學說に復歸することによりて始めてヨハネの所謂『道肉體ドクト』となりて我等のうちに宿り給へり』との一句が現代的意義を有するに至るべし。」と云ひて居る。(P. P. 107, 126, 130, Nestorius by

F. Loofs, Cambridge, 1914)

ルーフス博士の「ネストリウス語録」に遡ること五年(西紀一千九百十年)にして佛國のノウ博士はベジヤン博士及びブリエル博士と協力して先年ベジヤン博士の校定せしシリヤ語本の「ヘラクライドのバザール」に基きてその佛蘭西語譯を出版した。この「ヘラクライドのバザール」は既に述べたるが如くネストリウスの遺書であつて西紀四百五十一年の頃にネストリウス自身が自己の神學上の立場を辯護しエベソ宗教大會議の決議の不法を後世に傳へんとして全然不可解の變名を用ひて著述したるものである。その變名の御蔭で羅馬帝國の官權並に宗權

の嚴重なる監視を免かれこの珍書が千五百年の後の今日まで保存せらるるに至つたのである。

この珍書は最初西紀一千八百九十七年獨逸のグーセン博士 D. Goussen がその著書の「殉教サハドナ傳」中に於て (Martyrias Saldona's Leben und Werke, Leips. 1897) 言及し西紀一千九百年ブラオン博士 (Dr. Braun) が *Das Buch der Synhados, Stuttgart, 1900* に於て世の注意を喚起し西紀一千九百五年ルーフス博士が「ネストリアナ」(四頁—六頁) に於てこの珍書の重要性を説くに至つて斯界の大問題となつたシリヤ語の書物である。最初メソポタミヤのウルミヤ附近に於て發見せられ、米國宣教師團、英國傳道會社及び獨逸大學等もそれ／＼専門家を介してその寫本を作製した。而して茲に西紀一千九百十年佛國宣教師團の世界的シリヤ語學者ベシヤン博士及びノウ博士等の手によりてその最初の翻譯が出版せらるるに至つたのである。ルーフス博士の著書と共に本書は實に景教の本質研究に於て必要缺くべからざる書籍である。(Le Livre d'Hélaclide de Damas traduit en Français par F. Nou, 1910)

ノウ博士は本書の序論に於てネストリウスの所説が異端であると主張して次の通りに述べて居る。曰く、

「我等はキリストに於ける神人の兩性ありといふことを信仰するが、この信仰がネストリウスの主張によれば判然たる二つの實質 (hypostases) であつて (キリストに於ける) 兩人格 (proposons) (神と人と云ふ神格と人格) が單なる貸借關係的に結合してゐるとしか思はれないことを忘れてはならぬ」と。換言すればノウ博士はネストリウスの教理は正統派の所謂眞のインカーネーションでないといつて居る。

このノウ博士の佛譯の出版せらるるより三年前 (西紀一千九百七年英國ケンブリッジ大學のベスーン・ペーカ

博士は自費を以てこのシリヤ語寫本を英譯せしめその譯本に基き大に研究するところがあつた。而して西紀一千九百八年には Nestoriana and his teaching by Bethune-Baker, Cambridge, 1908 と云ふ一書を公けにして大にネストリウスを辯護して居る。同博士の主張は要するに、(一)ネストリウスに對するエベツ大會議の宣告は形式上はともかくも實質的に公平の判決ではない。(二)ネストリウスの所説を公平無私に再審することは信教自由の現代學徒の義務であるとしてこの珍書「ヘラクライドのバザー」及び其他の證據に基きネストリウスの信仰は異端ではないと結論して居る(一二二頁及び一七五頁)。而してネストリウスの所説が西紀四百五十一年に開かれたるカルケドン大會議に於て承認せられ、アンテオケ神學の勝利に歸したるにも拘らず依然として異端者と云ふ罪名をネストリウスに負はしめ、ネストリウスを犠牲としてアレキサンドリヤとアンテオケの兩派を妥協せしめたのであると述べて居る。(二百七頁)またこの珍書は西紀一千九百二十五年英國オクスフォード大學のドライバー氏及びホドグソン兩氏が英譯して出版した。(The Bazaar of Heracles, by Driver and Hodgson, Oxford, 1925)

最後に英國の鴻學サー・サリス・バツチ博士は其の著書「元主忽必烈が歐洲に派遣せし景教僧の旅行誌」(The Travels of Kublai Khan, London, 1927)の概論に於て(拙者の譯著二七頁―五四頁及び一六五―一七〇頁及び二六三頁―二六五頁)景教の起源と景教の教理を簡單に説明して居る。景教の大意を説明せし書籍としては最近このバツチ博士の著書が第一であると思ふ。就中、第十三世紀時代の景教徒の信仰を吾人に知らしむるに於ては本書に及ぶものはない。確に第二十世紀に於ける景教研究の一大美果である。

以上は西歐に於ける景教研究の足跡の大要である。併しベリオ博士やスタイン博士ル・コツク博士、グルンデル博士其他が中央亞細亞や新疆及び甘肅省等で發見したる景教の遺跡や文獻のため、將來の景教は我が國の學者や支那の學者の任務とならんとして居ることも忘れてはならぬ。現に西紀一千九百八年ベリオ博士やスタイン博士が發見したる景教文獻は羅振玉先生や羽田博士の手によりて研讀せられて居ることは既に述べた通りではないか。ベリオ博士が燉煌石室で得たところの、(一)「景教三威蒙度讚一卷」と「尊經」の寫眞版は羅振玉先生の鳴沙督石室佚書續編に在りその活字版のものは同氏の「燉煌石室遺書」中に在る。(二)景教經典の「一神論」と「序聽迷詩所經」の寫眞版は既に述べたるが如く東方文化學院京都研究所より出版せられて居る。これらは大秦景教流行中國碑文と共に我等の研究を俟つものがある。景教の研究に對して我等東洋の學徒が如何なる足跡を留むることが出来るかは將來に屬する問題である。

現代宗教社會學の動向

— フランス學界を中心にして —

古野清人

宗教現象の社會學的研究は現在の社會段階に於てこそ最も必要であると思はるるに、拘はらず、實際の情況は宗教社會學の著しい發展を示してゐない。理論上からも又實績上からも、宗教社會學に卓越した地位を與へて、この分野で輝かしい幾多の好結果を齎したフランス社會學派に於ても、この方面で最近目醒しい進捗を示してゐるとは云へない。しかし他面から考察すれば、この學派の實證科學的方法は少くとも國內での他の諸科學の學徒には相當に正鵠をえて理解され、多少とも換骨奪胎されつゝも各部門に各人によつて踏襲されてきてゐるので、所謂文化現象の社會學的研究の重要性は知識として普及してゐるものと看做して差支えあるまい。事實、宗教史の研究に於ても社會學的方法は決して等閑に附せられてはゐない。このことは例へばシミアンを盟主として設立されてゐる「フランス社會學會」がその同人に、中世、近世史の優秀な史家 M. Bloch, ヘルツ史の J. Marx, マルチアの Pigniol, キリシヤ史の P. Rousset, L. Gernet 或は他の考古學、神話學、人類學の分野での J. Hackin, II. Jeannaire, Przyluski, Rivet を數けてゐることによつても證明さる。固有のフランス社會學派即ちデュル

ケミアンの宗教現象の究明に對する寄與は今まで再三紹介したので、こゝでは寧ろこの學派が他の方面の専門的教養を経てきた學徒に及ぼした影響を主にして宗教社會學最近の動きを鳥瞰しよう。

デュルケムなき後のこの學派の宗教社會學を指導してきたのはモスとユベルとであつたが、一九二七年に後者が長逝してからは、モスが唯一の中軸となつて働いてゐる。氏は現在はコレツヂ・ド・フランスの教授であるが、この數年來オートゼチユド(高等政究院)で、オーストラリア土人の神話、儀禮、宗教的心意、舞踊等に關する講義を續けてきた。ユベルが渾身の努力を傾けたセルト族研究の上卷はモス、ランチェ、マルクスによつて既に刊行され、ついで上梓された下卷ではセルト族の宗教も大いに取扱はれてゐることと思ふ。「社會學年報」の新輯から同人になつて活躍してゐるルノアルには諸雜誌で發表してゐる未開社會の諸社會制度に關する注目に價する研究がある。最近のでは、舞踊と丸木船についての論文が興味を惹くものではあるが、局限された現地研究でなくて特種題目の總括的觀察である點が効果を薄くしてゐる嫌ひがある。また社會學派の同人ではないが、深くモスやレギ・ブリユルの感化に負ふラロクはそのテーズ、下級社會に於ける人名の聖價值及び社會的價值に關する論文^(四)で、未開社會での名の社會的 réalisme とその聖的價值を追求し、ついで諸社會型に應じてこの價值の變異、並びにこれらの名の社會的價值との關係を明快に解決してゐる。そして廣義の進化なる語を許さるならば、諸種の未開民族では、名前の價值は宗教的なものから世俗的なものへ、聖なるものから社會的なものへ進化したと云ひうると斷じてゐる。

この學派の宿將レギ・ブリユルは、ハバート・スベンサー講演の「原始心意」では從來自己の未開人心理研究に

對する諸家の批難と誤解に答へ、また『原始心意に於ける超自然と自然』(一九三二)では吾らのは別箇な未開人の自然觀を仔細に實證してゐる。^(五)

しかし民族學的事實を根本的な資料とするデュルケム學派の所謂原始社會學(sociologie primitive)の方法については、舊「年報」の同人で現在の *Revue internationale de Sociologie* を監修してゐるリシャルらは力強く反對してゐる。氏によれば、フランス社會學派の最も鮮明な傾向と見らるべきものは、現存の諸社會制度の説明は恐らく「原始人」と考へられてゐる若干の蠻人の信仰や行事のうちに見出さるるとして最も後れた民族の研究に腐心してゐることである。けれども、現代人が未開人の心理に穿ち入ることの困難であるのは言ふに及ばず、文明の道程に最も前進してきてゐる諸國民の社會生活を、發展が停止されてゐるとみゆる諸民族のそれで説明を試みるのは合理的とは考へられない。リシャルは社會學の大法則をトテミスムやポトラッチ等の事實の解釋によつて設定しうるとは思はない。最も複雑した環境での諸制度の形成と發展とを主宰してゐる法則を探索するためデュルケム學派が科學的眞理の連鎖では最初の環が主役を演ずるとして最も簡単な對象から漸次に最も複合したのに至るべきを説くデカルト的規準に倚つたのは論理的である。實際に未開野蠻な民族の間では、政府、制度、風習、經濟的生活及び教育が文明人の生活のそれらと比較しては極めて單純化されてゐる。それならば、これらの民族に最も複雑化した社會が發生してきたところの單一社會の原型を求めてよいであらうかと云ふに、これは明かに單一なのが最も知り易いとする早計に陥るものである。單一なから複雑なへ赴くことを定める規準はより良く知られたものから餘り知られないものに赴くことを命ずる、より一般的な規準の一形態にすぎない。最

も單純な事實が最も容易に知りえらるるところではそれらから始めるのが合理的であるが、最も知り易いのが最も複雑な事實であるところでは順序は逆にならねばならぬ。ところが、原始的な單一社會は知るに困難である。そう云ふ社會は有史以前に存在してゐたのであるから、直接的觀察が不可能である。その社會組織は非常に危がしい臆説の對象としかなりえない。この點に關し、原始的人種の骨格學或は彼等の制度及び住居は殆んど何もかも教へない。フランス學派の人々が史前社會學 (sociologie préhistorique) に興味をもたないのは當然である。彼等はこちらに代ふるに他の單一で原始的な社會——最も後れた民族、オーストラリア人、北米インド人、バンツ人、ポリネシア人等々の社會——を以てする。しかしこれは根據なき一つの臆説から發足してゐるものである。即ち今日の文明人が出て來た祖先である人種は今日の未開人と社會的にも道德的にも心理的にも同じ人種であると認めてゐる。また現存する最古の未開人に關しては社會學者の現地研究は殆んど行はれてゐないし、デュルケム自らも『宗教生活の原初形態』で取扱つてゐるオーストラリア土人に關して實地調査をやつたわけではなく三、四の文獻の證言を基本にしたのである。しからば民族學は史學と同じく公正と眞實性と解釋との三つの批判に充分根據を置いてゐなければならぬが、實際には文獻も少くまた史實ほどの確實さをもたない。かくリシャルは、社會學の素材としても民族學を輕視して史學の重要性を支持し、複雑な社會は吾らに最もよく知られてゐるから單一からでなく複雑なのから出發すべきことを提唱する。^(六)

リシャルの所論の是非は別として社會學派が未開社會の探求に特に力を注いでゐたことは否定し難い事實である。しかし乍ら、經濟社會學の巨擘シミアンの如きは現在社會研究の重要性を主張してきて、最近にもサラリイ

に關する稀なる大傑作を江湖に問ふてゐる。こゝで氏は大體にデュルケイミスムの社會進化の圖形に照應して次の如く述べてゐる。

今日の如き固有な意味の經濟的事實は人間社會に於ては比較的最近の事實であることは論議の餘地ない明白な事實である。これに反し他の範疇の社會現象は殊に原始社會に於て充分に呈示されてゐるところに差異がある。諸社會の「原始的」段階では、「經濟的事實」或ひは寧ろ「經濟的事實となるべきではあるが、未だ眞實にはそうでないもの」は他の種の事實——しかも優越的な——と混淆してのみ現はれてゐる。經濟生活は別固の生存をしてゐるのではなくして、それに密接に積分されてゐるところの宗教的倫理的の要素、超經濟的な信仰や行事によつて浸透されてゐる。更に、例へば中世の都市生活が示してゐる様な一層發展した段階に於ても、固有の經濟的現象は既に可成り特質化されてはゐるが、未だ他の要素、殊に法制的或は政治的の要素に大いに依存してゐる。しかるに現代の吾々西洋諸社會では、經濟的事實は最も明白にまた別箇に構成され同時に遙かに重要になつてゐる。現代の西歐では經濟生活は自律的で他の諸要素から脱却し、殘餘の社會生活から獨立してゐる。^(七)氏は未開社會で優越してゐた宗教現象が今や退化して經濟現象が社會生活を主宰してきたことを示唆し、かゝる經濟現象の躍進がそれ自身では必ずしも病理的ではないことを附言してゐるのである。

しかし所謂 *néo-sociologisme* 下では、原始宗教のみに限らず古代宗教の探求にも華々しい成果をみせてゐる。

嘗つて他處で述べた如く、グラネの支那、モレの埃及、ビガニオルの羅馬、或はルセルの希臘及び東洋、ジェルネの希臘(八)に於ける宗教現象の觀察がこれである。例へば、マルセル・グラネ、フランスに生れたデュルケイム派

の社會學說と歐米に比類なき發達を遂げたフランス支那學とを握手せしめた」この革命的な支那學者は就中神話と季節祭との相關々係を考察する方法を早くから重要視してゐる點で異彩を放つてゐる。

アンドレ・ピガニオルは興味ある一論文で古代遊戲の宗教的意味の問題を取扱つてゐる。氏はオリンピアなどの競技型の遊戲の淵原は古代ギリシヤ人そのものにとつても非常に漠然としてゐたが、起原に關しては聖なる土地の保護者である、死せる神の子供に重要さを歸すべきである。また舞蹈型の遊戲は、聖なる特質を附與するマスケを用ふるのを本質的な特色としてゐるが、この種の遊戲も亦、單なる愛國的な祭りに墜するに至るまでは、宗教的配慮によつて鼓舞されてゐたのである。もちろん或種の遊戲は競技と共に舞蹈でもあつたが、これを要する總じて古代遊戲は聖なる祭儀であつたと云ふのである。

正統デュルケミアンで經濟社會學や宗教社會學に堪能なアルバクはまた古代宗教や原始キリスト教或ひはピエリタニズムや宗教的自殺を取扱つた諸論文や著書を發表してゐるが、その中でも宗教的集團の集合的記憶に觸れてゐる『記憶の社會的框』(一九二五)は原始キリスト教研究の方法としても極めて含著ある諸頁を有してゐることを再言しておく。

- (一) 拙稿「新フランス學派の宗教社會學」(理想、第十二號)、『マルセル・モスの宗教社會學說』(宗教研究、第八ノ六)、『デュルケイミスムの發展』(理想、第二十八號)、『最近フランス宗教學界の展望』(フランスの社會科學)所載)、『原始經濟に於ける呪術・宗教的要素』(社會學、第二號)等。尙最近のフランス社會學派を展望した。René Kéning: Die neuesten Strömungen in der gegenwärtigen französischen Soziologie (Zeitschrift für Völkerpsychologie und Soziologie, Heft 4, 1931: Sociologus, 1932) を參照。

- (二) Henri Hubert ; Les colles 1932. 2 Vol.
- (三) R. Lenoir ; Anthropologie et sociologie (Revue de Mét, et Mor., avr.-juin, 1929) ; La danse comme institution sociale (Anthropologie, Vol. II, No. 4, 1931) ; Le canoë (Revue del'1 nstitut de Sociologie, Janv.-mars, 1932) etc.
- (四) V. Laroock ; Essai sur la valeur sacrée et la valeur sociale des noms de personnes dans les sociétés inférieures, 1932. 2 論文は既にRevue de l'Histoire des Religions, 1930 に連載された。
- (五) L. Lévy-Bruhl ; La mentalité primitive, The Herbert Spencer Lecture delivered at Oxford 29 May 1931, 1931 ; Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive, 1931.
- (六) G. Richard ; La notion de la société simple et primitive dans l'explication des faits sociaux (Ex. de L'Archivua pentra Știința si Reforma socială, Revue de l'Institut social roumain, Ire année, No. 1-3, Bucarest, 1930). 2 論文の「國際社會學雜誌」に紹介されたものである。
- (七) Fr. Simand ; Le salaire, l'évolution sociale et la monnaie, T. II, 1932, p. 620. 2 著者の紹介文である。
- (八) Louis Gernet et André Boulanger ; Le génie Grec dans la religion, 1932. 4 l'Evolution de l'Humanité"叢書の一として近刊された本書は未だ一讀の機会を待たむ。
- (九) 松本信廣, 「古代文化論」一三七頁。一二五—一三八頁に亘つてグラネのよき紹介がされてゐる。
- (一〇) A. Pigniol ; Le sens religieux des jeux antiques. (Scientia, déc. 1930, p. 393-404)
- (一一) M. Halbwachs ; Les cadres sociaux de la mémoire, 1925. 4 冊 * 4 La représentation de l'âme chez les Grecs. Le double corporel et le double spirituel, (Revue de Mét et de Morale, oct.-déc., 1930) 等 2 論文がある。

尙またこの外に、フランス社會學派の圏外にあつて而も原始基督教の探求に社會學的方法を採用して一見識を示してゐるのに、クシウ、デニジヤルダン、パンらがあゝる。Couchoud と Dujardin とに關しては既に紹介を試みたことがある。R. Stahl や van den Bergh van Eysinga などと共に原始キリスト教史の急進派に屬するクシウの初代キリスト教徒による神々基督の集團的表象の宗教社會學説は今日では多くの學徒によつて相當に正しく評

價されてゐる。

デュジャルダンは本來は古い象徴派の詩人で劇作家であるが、宗教史にも造詣が淺くない。別々の個人の歴史よりも人間集團の歴史に限りない興味を抱いてゐる氏は、デュルケム學派（殊にデュルケムとレギブリユル）や英國人類學派の宗教史に齎した寄與は決定的と考へた。近著に於て、氏は所謂宗教の比較的社會學的歴史（*histoire comparative et sociologique des religions*）に發足した新方法を規準にして、*l'abbé Turmel* (*Henri Delafosse, Louis Coulange* の假名を用ひ諸著を公刊した）の誇張された *marcionisme* に對する駁論である。しかし著者は本書で、聖書解釋の題目の確乎たる基礎を夥しい討論によつて決定し様としてゐるのでなく、キリスト教起原の想像的圖表、特定の人士を満足せしめうる臆説を提示してゐるのであるから、多少非アカデミックな取扱ひが見出さるゝのは止むをえない。けれども、轉成やむない人智の現段階の新なる要求に應じた、原始キリスト教の探求と批判とを強調してゐる著者の主張は充分に首肯さるところである。

ジャン・パンの『踰越節の神イエス』（一九三〇）はクシュの監修する「キリスト教」叢書の一として出版された。著者はロアジイヤクシュと同じくキリスト教發生當時の地中海沿岸に勢力を振つてゐた密儀宗教に先づ注目し、これらは恐らく元來は古代の農耕儀禮であつて、氏族又は部族の共有するものであつたのが後にはある階級又は市民全體の共有となつたものである。そして密儀宗教が殊にその儀禮の方面から觀察して、原始キリスト教との著しい親和を示してゐることは事實である。密儀宗教では悦ばしい不死をうる根本的儀禮は嚴重に秘密である。初期キリスト教徒にとつてもミサは秘密な供儀であつた。また密儀宗教の特徴である入信の祭儀は原始キリ

スト教にも等しく存した。そして密儀宗教の入信者が神と同化した如くにキリスト教徒は洗禮によつて十字架のキリストと結合した。更にキリスト教でも靈魂の不滅は神の磔刑及び神の復活によつて可能となつたとの悦ばしい告知がなされてゐる。啓蒙された歴史主義者らがキリスト教を以て古代密儀宗教の影響に負ふところ多いのを力説してゐるのは無理からぬ臆説である。

しかるに、ユダヤ人の式學の中には密儀宗教のコンミニオン(一)の儀禮と似た供儀を有してゐる。春の満月に各戸は殿堂に汚れない小羊を獻げ、同じ日の夜イスラエルがエジプトの束縛から解放されたことを記念して屋内で莊嚴な儀式の下でこれを食べるのである。キリスト教の復活祭に對比さるべき踰越節の祝祭がこれである。著者はイエスをこの踰越節の神と見做すことによつて、キリスト教の基底そのものを瞥見しようとの假説を提唱してゐる。かくユダヤ教との關連に於てキリスト教を再吟味し、しかもキリストを神とし、その人としての歴史性を否定し様とするのが著者の中心思想であると思はれる。

舊約に關して社會學的方法を採用した開祖として銘記さるべきものは恐らくロバートソン・スミスであらうが、更に最近では舊約學は斷然と新なる方向を辿り、甚だしく宗教生活の社會學的過程及びこの生活がその中で表明されるところの集形的形態に一層注目してきた。フランスでかゝる指向を辿つてゐる舊約學者では A. Causse や A. Lods などは代表的であらう。ストラスブルのコオス教授には「古代イスラエルに於ける家族と民族の連帶の危機」なる好論文があり、ソルボンの Lods 教授の『イスラエル』(一九三〇)(二)はその宗教によつて、人類史上での重要さがギリシヤやロマの地位にも比敵する獨自な地位を占めてゐる。イスラエルについて、主としてその宗

教の形成と發展との研究に従事したもので、宗教的進化そのものがイスラエル史の組織的な筋書きを給したと考察してゐる様である。この書は近來稀なる好著として推賞されてゐる。またその一論「地中海沿岸東洋に於ける王の神化」^(六)は、カナン人が王に超自然的な力能を認めてゐたこと、そしてカナンに定住したヘブライ諸部族もこれと相似た聖なる超自然力を王に認めたことを指摘してゐる。しかもかゝる君主主義的イデオロギーに對して、大豫言者達はヤーヴェ神の高貴なる正義を信するに伴つて次第に鬪諍を強化したのである。

- (一) 最近の著作では Couchoud, Alfatic et Bayet; Le problème de Jésus et les origines du Christianisme, 1932.
- (二) Édouard Dujardin; Grandeur et décadence de la critique, sa rénovation, Paris, 1931.
- (三) Jean Pain; Jésus, dieu de la Pâque, 1930.
- (四) A. Causse; La crise de la solidarité de l'antique et de clan dans l'ancien Israël (Revue d'histoire et de philosophie religieuses, jan.-fév., 1930)
- (五) Adolphe Lods; Israël, des origines au milieu du VIII^e siècle, 1930.; Israel, from its beginning to the Middle of the Eight Century, 1932. Tr. by Prof. S. H. Hooke.
- (六) A. Lods; La divinité du roi dans l'Orient méditerranéen et ses repercussions dans l'ancien Israël. 教授はまた徹底した心理學的分析にも教養の深さと廣さを示してゐる。この方面の論文は省略して置く。

キリスト教と共に世界的宗教の一であつてわが國との文化的關連の最も密接な佛教或はまた印度教に對してもフランス學派そのものによつてではなくとも、この派の直接又は間接の影響に立つ印度學者によつて社會學的研究が意圖されてゐることは刮目に價する。既に老デルケミアン、ブグレによつて四姓の社會學的考究の先鞭は附せられたものではあるが、氏の好著ももはや今日では多少の訂正なしには認容され難いものであると云はれてゐる。

新「社會學年報」の同人であるマソン・ウルセルには嘗て「印度哲學概観」と「比較哲學」の兩者があり、後者は一昨年再版を刊行してゐるほどで相當の價値あるものではあるが、社會學的考察の規準は漠然たるを免れない。この間にあつて言語學的造詣に恵まれた印度學者、神話學者であるコレヂ・ド・フランスのブシルスキ教授を有することは大きな悦びである。^(二)氏の研究法は所謂 *étude linguistique et comparative* であつて、言語學的薰陶はメイエに負ふところ多く、比較民族學の教養にはフレーザー一派の感化が著しい様である。

ジャン・ブシルスキの宗教學に對する注目すべき貢獻としては「印度に於けるトテミスムとウジエタリスム」の一論は見逃せないものである。この小論はラヴァレブサンが白耳義の王立アカデミに提出して、恐らくこの論文は宗教史の歴史のうちで一時期を劃するものであらうと推稱したほどである。^(三)古代オストロアジア系の比較言語學に蘊蓄深い氏は、この語系の種族が印度の宗教に與へた影響を重要視してゐる。従來の印度學者はアーリア人の宗教換言すれば *vedisme* を觀察の主對象として、その前段階の層に屬するムング又は *Kols* 人種とドラギダ種族との宗教の研究に着眼するところ尠い。もちろんこれらの先住民族は今日では極めて混融してゐて宗教は多くの共通した特色を有してゐるが、元來は一方にはトテミスムと名付けらるべき儀禮と、他方には *puie* の儀禮との二つをもつてゐたのである。プージャの儀禮は前者と對立するものであつて決して供儀ではない。プージャとは比較的に新しい形態は婆羅門、佛教期に於けるそれで、これは崇拜 (*latrite*)、偶像又はソトス (*stupas*) の禮拜、神性に對する花、香料、裝飾品の奉獻であるが、原動的な形態では名も歴史もない精靈 *Yakas* の禮拜聖樹や粗野な聖像の崇拜であつた。^(四)に本質的な特色が供儀を必要としないのは、その禮拜が起原では、生贄

の肉を喰べさせる要のない神々に捧げられたがためである。對象が聖樹や聖石であるときにはその必要はなく、却つて樹に水を澆ぎ石を洗ひ或はこれらを飾つたり或はこれらに害をなしうる物を取去ることの方が好ましい。事實ドラギデアンの偶像は今日でも屢々樹や石の不恰好な塊で出来てゐる。そしてプージャーこそこれらの極めて原始的な神々に適した禮拜なのである。そしてこの種の禮拜は本來は生きた樹木——その中にいくつかの靈魂（魚や人のそれさえも）を宿してゐる——の崇拜の進展した形相であらうと思はれる。これは植物に對する信仰によつて説明されるのである。赤道下又は熱帯の森山では植物のみで人間の食糧たるに充分であり、そこでは植物は畏敬され人々は植物と同類であると意識する。また植物に乏しく獲物に豊かなステツプ、沙漠地方では人々は動物を重要視してこれらと密接に連帶であると感ずる。かくトテミスムとヴェジエタリスムとの深い差異は何にもまして地理的環境の性質に歸せらるべきである。マラツカ半島の様な土地豊饒で、果樹や球根にみちたところでは動物は副食としてのみ役立つにすぎないが、オーストラリアの様な沙漠地方ではこの逆である。一方では樹木が神となり他方では動物が神となるのは當然である。しかるに人間は最初食物が恒久に而も色々存在してゐる地方に繁榮したことは推定するに難くない。豊かな植物的資源こそは宗教なる集團的創造を實現し繁榮化せしむるに必須であつた。しかし實際には動物も植物とは混食されてゐたのである。これが分業を齎すに功あつたことは暫く置いて、熱帯アジアの最古層の民族では、人々は動物と連帶であると感ずる前に植物と親縁であること信じたのである。もしこの信仰が諸所でトテミスムに先行してゐたとしたら、トテミスムを以て最古の宗教とする臆説は排撃されねばならぬ。そしてヴァレプサン教授も亦この新學説に滿腔の賛意を表してゐるのである。

かゝるブルスキ教授の *végétarisme* の新學說の創見たることは吾らと雖もこれを推奨するに吝でないが、氏がトテミスムに對するヴェジエタリスムの宗教進化上の先位を餘りに強調することは未だ宗教民族學上の實證的資料に乏しい頗る大膽な提唱と云はねばなるまい。

その最近の論文「希臘とインドとの ~~交渉~~ ^{影響}」は、數の神祕學と云はれてゐるところのピタゴラスの所謂 *pythagorisme* と *Sankhya* 即ち數論に發源するとみる原始佛教の教説や行事との間に著しい類同を見出し、これはギリシヤ文化とイラン文明との間に何かの連結を求めなければ不可解としてゐる。そして事實小アジアのギリシヤ植民地はイラン文化とギリシヤ世界の紐帶であつたことに着目し、且またピタゴリスムと佛教との一體系の *arithmologie* が共通の始原を有するであらうことを實證せんとしてゐる。そしてこの種の數學的思索に於て、インド人、イラン人及びギリシヤ人が各々如何なる役割を果したかは明白には決定し難いが、かゝる觀念を傳播せしむるにはペルシヤ帝國、*Achéménides* 王朝が主役を演じたことを特筆してゐる。この時代にイランから來つた光明がインドとギリシヤの初期思想家を輝かした事實の重要さは誇張し過ぎることはないのであつて王朝の政治的統一と中央集權の實が思想の交換を促進し、カルデア、エヂプト、シリアから借り來つた精神的要素を攪拌混合せしめたのである。かくて成立した一種の普遍主義が人心を躍進せしめ、カスト、國民及び種族の境界を超越せしむるを得しめ、この普遍主義の精神が佛教とギリシヤ思想とを可能ならしめたことを氏は力強く示唆してゐる。^(六)

またフランス印度學の元老 *レザ* が久しい以前からデュルケム學派の同情者であることは知られてゐるが、氏の

「海の女神 Manimekhalā」は神話の研究方法上啓發さるところ多い一論である。この海の保護神の占めてゐる海上権は一定の區劃に限られ、地上での彼女の住居はインドとマレイ諸島との間の大交易地 Puhar で、これらの海洋圏と土地以外には知られてゐない。レギはこの好適例によつて多くのチャータカ (Jatukas) は一定の聖蹟又は地域と連結してゐることを證明し様と試みたのである。氏も自ら記してゐるが如く、吾らはインドを餘りにも巨大な一つの塊と考へ過ぎてゐるが、この謬見を改めて印度文化を諸要素に分割し局地化して、考察し直す要があるのである。

- (一) Paul Masson-Oursel; *Esquisse d'une philosophie indienne, 1923; Philosophie comparée, 2. éd., 1931; La pensée indienne (Le Livre, Oct. 1931) etc.*
- (二) 氏の佛教學に對する寄與については友松圓諦、「現代フランス佛教學の一形勢——ジャン・ビルチルスキ教授の佛教學——」(宗教研究、特輯、現代佛敎の研究、所載)があり、氏の極東神話學、宗敎學については松本信廣「古代文化論」四三一—五四、一〇四—一二〇頁を參照。
 スキルスキ教授の期待する近刊書、Jean Przyluski; *Le Bouddhisme, 1933.* は未だ入手閲讀の機を乏し。
- (三) I. Przyluski; *Totémisme et Végétalisme dans l'Inde (Revue de l'Histoire des Religions, Nov.-déc., 1927.)*
- (四) Louis de La Vallée Poussin; *Totémisme et Végétalisme. (Bulletin de la classe des Lettres et des Sciences morales et politiques, 5e série, T. XV, 1929, No. 3)*
- (五) I. Przyluski; *L'influence iranienne en Grèce et dans l'Inde, (Revue de l'Université de Bruxelles, Fév.-mars-Avril, 1932)*
- (六) 氏の他の諸論文の紹介は割愛する。
- (七) Sylvain Lévi; *Manimekhalā, divinité de la mer. (Bulletin de la classe des Lettres...Académie royale de Belgique, 5e série, T. XVI, 1930, No. 5-7.)*

神話の社會學的研究にも觸れいくつかの好著を上梓してゐるのにコンスタンチノブル大學の宗教史の教授デュメズイルがある。氏はフランス人で比較神話學の考究に没頭してゐる唯一者と云つても差支えあるまい。『不死の饗宴』(一九二四)に相ついで『人馬の問題』(一九二九)及び『諸ナルトの傳説』を學界に送つた氏は神話學では E. H. Meyer, Adalbert Kuhn の衣鉢をついで、言語學上の所與を社會學が提供する所與によつて補ふ様に努力してゐる。言語學では故 M. Cahen などと同じくメイエを師とし、社會學ではデュルケム社會學に多少とも關連を有してゐる東洋學者、殊にグラネやブルスキイと親縁を保つてゐることは業績を検討しても判然する。

『サントールの問題』で氏は特に冬の終りのある種の祭りに混淆した半人半獸の靈——インド・イラニアン of Gandharva キリシヤ人の Centaures 如き——に對する信仰を基礎とした神話が共通して存在してゐる事實に着目してゐる。そしてこれの原始的儀禮は諸季節の運行に、引いてまた農作又は人間や動物の豐饒に働きかけ様と腐心してゐる呪術師の活動であつた。氏はインド・ユロピアン世界を通じてのこの種の信仰や儀禮の變異を追求してゐる。こゝでも氏は神話と儀禮との併行説を採用して、諸神話は明白に民間儀禮に照應するとの臆説に立脚してゐる。所謂儀禮説 ritualisme とか神話説 mythisme とかの一方に偏しないで兩者の相關々係に於て、神話を殊に季節的儀禮の所與によつて解明し様とするのである。氏はこれと同じ方法的態度によつて『諸ナルトの傳説』を探求してゐる。ナルト、即ち鐵器時代への生活上の理想を譲り渡したと云はれる久しい以前から消え去つてゐた一種族の英雄群の傳説を研究した本書で、氏は華かな幸運後この三十年餘り極めて不信の中に置かれて願られなかつた「嵐の神話」や「太陽神話」の觀念を再検討し、その重要性を力説してゐる。農耕上の季節祭を

鼓舞してゐる「植物神話」や社會組織や體統或はあらゆる種類の風習の基體をなしてゐる「社會的神話」の一種の流行を當然と是認しつつも、マクス・ミュラー、ブレアル、クーン、ヴィクトル・アンリらの残した業績が今日に於てもすべてが誤謬ではないことを特記してゐるのである。何れにしても氏のインド・ユーロピアンの比較神話學の諸研究は宗教社會學徒の等閑に附しえない一貢獻である。

尙また神祕主義の社會學的研究として興味あるものにバステイドの著がある。またベルグソンは傑作『道德と宗教との二源泉』(一九二二)で宗教現象に對する社會學的洞察力の鋭犀なることを示してゐる。

終りにフランス宗教學界は宗教社會學者ではないが二人の高名な宗教史家を失つたことを附言しておきたい。

一は「宗教史雜誌」の編輯者アルフアンデリ Paul Alphandéry であり、他は Orpheus なるヴォルテール臭にみちた宗教史の著者として周知のレイナク Salomon Reinach である。

アルフアンデリは中世宗教史家として卓越してゐたのみでなく、宗教心理や宗教民俗學の造詣も亦淺くなかつた。加之、フランス十七、八世紀に於ける宗教史の先驅者に關する知識では、比肩する者がないと云はれてゐた。氏の宗教學史の上梓を見なかつたのは惜しい。博識な現代エンサイクロペヂストとも呼ばれるべきレイナクは一九〇〇年來古代宗教史に全力を盡し、故國でこの方面の先達となつた。氏はフレーザー、ロバートソン・スミス及びラングらの比較方法を用ひ一種の ritualisme によつてギリシヤ||ローマの異教主義の研究を更新した。

(一) 氏の著作として舉げべきものは Georges Duménil : Le Festin d'Immortalité. Étude de mythologie comparée indo-européenne, 1924. ; Le Crime des Lemnienes: rites et légendes du monde égéen, 1924. ; Le problème des Centaures,

1929. *Légendes sur les Nartes, suivies de cinq notes mythologiques*, 1939; *Le Langue des Ouhykhs*, 1932.

- (二) R. Bastide: *mysticisme et sociologisme* (*Revue internationale de Sociologie*, Nos. 5-6, 1928) *Le problème de la vie mystique*, 1931. ユーイン關係は「カトリック神祕主義」に關しては W. Drees: *Katholische Mystik als soziologisches Phänomen*, 1929 また小説の宗教社會學的取扱ひとしては W. Gebhardt: *Religions-soziologische Probleme im Roman der deutschen Aufklärung*, 1931. があつた。共に *Dissertation* である。尙またユーイン關係の宗教社會學の單行本としては既に本誌で解説された J. Wachs: *Einführung in die Religionssoziologie* 1931. があつた。

- (三) H. Bergson: *Les deux sources de la morale et de la religion*, 1932. 拙稿「ベルソンに於ける宗教と社會」〔*社會學*第三號〕參照。

(四) 氏が「宗教史雜誌」*Revue de l'Histoire des Religions* に掲げつゝある最近の諸論文の引用は省略しておく。

(五) 氏の近著には Salomon Reinach: *Amalthee. Mélanges d'archaeologie et d'histoire*, 1930. 2vols. があつた。

吾らの以上の瞥見は勿論フランスの宗教社會學の動きを充分に示唆しうるには餘りにも粗笨であるとの譏は免れえないものではあるが、それでもこゝに斯學全體の現況を鳥瞰しての極めて私的な觀察を下すことは許されるところと信ずる。

先づ第一に述べたいのはデュルケム學派は決して未開社會の宗教現象の探索にのみ終始するものではなく、此學派の影響を蒙つてゐる學徒は現代ではなくとも少くとも古代社會の諸宗教の研究に専心してゐることである。少くとも原始キリスト教や原始佛教の研究は今後社會學的方法によつて益々饒多な成果を齎しうると思はれる。

それから最も社會學的和と云はるべき宗教現象の社會形態學的研究には著しい發展を示してゐないが、集團表象

説は廣く理解され重要視されてゐることはクシユ、デュジャルダン等にも見らるる如くである。またデュルケイム宗教社會學的傾向は宗教の社會的機能の役割を重要する點で、マリノウスキラの英國人類學派及びトウルンワルトらの見地と接近し、また ritualisme に力點を置いてゐるところでフレーザー學派と握手してゐる。殊に老フレーザーのフランス學界に與へた影響は、ブシルスキ、デュメズイル或はデュジャルダン等に於ける如く意外に甚大なものがある。

尙またデュルケムが『宗教生活の原動形態』で排撃したマクス・ミュラーらのナチュリスムやタイラーらのアニミスムが再吟味を経た上で、漸次に市民權を獲得せんとする傾向が見らるる。例へばデュメズイルの自然神話擁護がその一端であり、またアメリカの社會學者ベツカーらはアニミスムの起原につき新説を提供してゐる。ベツカーらは、デュルケムがアニミスムとトテミスムとは交錯して前者の發生は後者の中にとりてゐるが、トテミスムは廣汎に亘る現象ではあるが精靈の信仰ほどに普遍的でないから、精靈觀念がトテミスムから派生する理由がないと斷じてゐる。そしてアニミスムの起原を、欲求の實現に動因をおく夢、幻想、錯覺に、影、反射、反響による類同に、假死からの意識恢復の過程に、記憶の心象に、單純又は複雑な條件反射と結合した現存の感じに求めてゐる。これらの所説の是非は兎に角として宗教社會學はもう一度ナチュリスムとアニミスムとを再検討する要に迫られてゐることは、最近英米の價値ある民族學說も亦これを裏書きしてゐるところである。

それから民俗學的事實が民族學的事實と共に次第に重要視されてきてゐることも最近宗教社會學上の一現象と看做してよろしいと思ふ。民俗學は歐米諸國に於て再び流行を來してゐるのである。

(1) D. K. Brunner et H. Becker: *Origines possibles de l'anitisme* (*Revue internationale de Sociologie*, Nov.-déc. 1931)

吾らは Weber, Tawney 等の流れを汲む英米の宗教社會學者達のメンチズムやビュリタニズムと資本主義發展史との関連についての諸問題を取扱つた諸好著についても述ぶべきであつた。また宗教の社會學の名目で研究されたアメリカの諸著、諸論文もこれを紹介すべきであつた。しかしこれは他日に譲るの外はない。終りに學說上デュルケムとフレーサーとの中道を行くと云ふ。Westernark の *Easy Beliefs and their Social Influence*, 1932. が出版されてゐることを附記して置きたし。

宇井博士著「印度哲學史」

山 本 快 龍

本書の眞價は已に學界一般に認められ、且つ全般に亘る詳細な批評は金倉博士「思想一二七號」、木村教授（哲學雜誌五四九號）に依て發表されてゐるから今本書の批評に於て殘された方面は、理由根據を加へた個々の問題の批判検討でなければならぬ。然しそれは常に與へられ教へられる淺學筆者の到底なし得ざる所であり、且つこの方面は寧ろ本書の基礎材料たる「印度哲學研究」に向けらるべきであるから、十日の菊の感あるも筆者の見た本書の主なる特色を項目的に簡單に述べて本書の價値を更に廣く江湖に紹介したいと思ふ。

(一) 總合的敘述 本書は單に印度哲學の代表たるウパニシャッド、佛教、耆那教、六派哲學に限らず、序論に於て印度哲學思想の母胎乃至萌芽たるゾーダ、ブ

ラーフマナに現はれた思想を發達的に且つ後世思想の各系統と關聯せしめて述べ、本論では六師外道から文典派並びにマハーバーラタの内容にも言及し、更に餘論として印度教の各派を説き又從來餘り顧られなかつた近世印度哲學までも加へてゐる。かく廣範圍に及ぶ總合と云ふのみならず、各宗各派の發達變遷を別々に述べると云ふ從來の哲學史型を全く破り各時代層に於ける各派を總合的に取扱つてゐるのは全く博士にして始めて成就し得た獨自の壇上である。但しその爲めに原始文獻の散佚した耆那教や教論派の如きは後世の文獻に基いて原始説を述べて居りそれだけ嚴密を缺くと云ふ非難も一應考へられ得るも、耆那教はその教理には變遷が少いと云ふ(頁一二三、六三三)事實に基いて

居り、又後期ツパニシャッド以前に數論派が成立し且カピラを實在の人物となす限り本書に述べてゐるが如き説がカピラにあつたに相違ないから文獻に現れた内容凡てを文獻成立當時に限るのは反つて正しくない。

(二)資料の正解と廣範圍 各派の代表的經典は梵・巴・漢文何れにしても博士自ら攻究味讀批判して正しい意味を汲取り決して先人の説に無批判に追隨しては居ない。殊に史的敘述に特に缺くべからざる支那に傳はる材料を自由に使用してゐる點は本書の權威を一層高めるもので歐米・印度人の到底企て得ざる所である即ち本書は東は東、西は西と云ふ從來の片手落な材料取扱方から全く蟬脱してゐるのである。

(三)佛教の正當取扱 佛教は質から云ふも傳播の範圍からするも印度哲學中最高峰を占むるにも拘らず、從來の印度哲學史は高々原始佛教を述べるに止めて大乘佛教への言及は極めて僅少である。然るに本書は本文六六頁中の五分の二強は佛教に費され殊に大乘佛教に於て詳かである。従つて本書に依て佛教は印度哲

學史に於て正しい番位を得、同時に印度哲學が公平に取扱はれてゐると云ひ得る。

(四)佛教年代が基準 政治的方面に一貫せる歴史のない印度に於ては比較的正しい且つ系統立てる年代を有する思想に基いて時代を劃するより外はない。この點本書が佛教年代を基準としてゐるのは最も當を得た方法と云はなければならぬ。即ち本論第一期末たる紀元前三五〇年は根本佛教末期の年代であり、第二期末たる紀元一五〇年は第一期大乘佛教の隆盛に向はんとした頃の年代であり、第三期たる一五〇―一八〇年は「殆ど大乘佛教の發達のみを以て始終してゐる時期」(頁二六八)である。

(五)年代の決定 各派の成立、經典、開祖並びに著名な人々に對しては一々確定的な年代を與へてゐる點も從來會て見ざる所である。勿論博士自らも謙遜して本書全體に對し「印度哲學界に一種の定説を與へむとするが如き期望を有するものでない」と緒言で言はれてゐる如く殊に年代に對しては今後の研究の成果に依

て是正を要すべき點も生ずるとは想像し得られるも、現存の史料に基く限り妥當の説で、「一種の目標」を與へたとしても多大な意義が存する。

その他個々の問題に於ても幾多の創說卓見を有しこの大著述に依て「印度の研究は日本人の手で」と云ふ吾人の理想の一部が實現された譯で、多年教を受けし筆者としてこの喜びを特に博士に感謝したい。但し讀後感として希望の一端を述べるならば、本書が斯學研究に缺くべからざる座右書である限り讀者側からすれば註解を附して欲しかつた點である。勿論一々の問題を詳しく論じ且つ註解を加へるが如きは「印度哲學研究」に於てなさるべき事柄であるが、該書は少くも現存の卷數では本書の一部分の基礎材料であつて、數論派瑜伽派は論じられず一―大正七・八年哲學雜誌にはあるが―又近世の思想にも極めて僅か觸れるのみである従つて該書に無く本書に於て只結論だけ述べられてゐる問題の中には攻究の不便を感じしめ又往々疑惑を起さしむるものが存する。例へば本書では瑜伽派のギヤ

ーサの年代を大體紀元四五〇年頃とし（頁四七七）正理派のブーツヤヤーナを三五〇―四〇〇年としてゐる（頁四七八）。然るに後者は正理經一・二・六の註釋で前者の瑜伽經三・一三の註の文を一部そのまゝ引用してゐる。この事は「印度哲學研究」第五卷頁三三七で博士自らも述べてゐるのである。この事實に基く限りギヤヤーサが反つて古くなければならぬ譯であるが、博士は他の理由に依てかく年代を定めたので筆者は直接その點博士から教へられたのである。但しこれはよくとも註解に於て述べらるべき問題である。更に本書は博士が周到な用意と細心な注意を以て直接校正されただけに誤植少なく特に誤り易い原語に於て然りであつてこの方面に多少經驗のある筆者の全く不思議とする所であるが、然し索引に於ては已に金倉博士も指適してゐる如く本文に比して誤植が多い。例へば「馬鳴」の項で三五五は三〇五の誤りで、三〇七・三〇九が脱けてゐる。本書が一面字典的役目を有する限り是非再版の折は全體に亘つて修正して欲しい。

金倉教授の近業「吠檀多哲學の研究」

櫻 井 善 晃

昨秋十月、東北帝大教授文學博士、金倉圓照氏は、吠檀多哲學に關する學位請求論文、並びにそれに關して、從來雜誌上に掲載された論文中の一篇「吠檀多精

とする所であり、將又、印度學界の爲には一大慶事たるを失はないであらう。

要と十五章篇」と、併せて「吠檀多精要の翻譯」とを合し、前後二部より成る四百餘頁の大著「吠檀多哲學の研究」を書肆岩波から發刊された。これは専門學者の机邊に送らるべき純粹の學的硃書であり、綿密周到な考證に亘る新研究の發表であると共に、著者從來の新らしき立場に於て、新らしき見方に依て試みられた努力の集成でもあるが故に、其の新研究の成果と學的態度の全般とを窺ふ上には是非一讀の必要が存する。六派等の印度哲學の研究は幾分沈滯氣味であるが今、此の劃期的名著の出現は、蓋し、同學の士の欣快

此書は上にも言ふが如く、その内容は二篇の論文と一篇の梵語原典の和譯とより成るが、今前者に就てのみ言へば、その取扱ふ二個の課題は、相互に前後數百年を隔てゝゐるとしても、共に吠檀多の同一主潮流をなす不二論 (advaita, kevalā dvaita) の學派内に現はれた最も注目すべき學界未知の古典の全面的な紹介であり、又その研究である。即其等二個の古典とは、シヤンカラ (Śaṅkara) の著作に係る「ブリーハダーラヌヤコーバニシヤッド註」(Bṛhadāraṇyakoṇisādhāṣya) 及び、ヴィドヤーラヌヤ (Vidyāraṇya) に歸せらるる「十五章篇」(Pañcadaśī) である。而して此兩者の一

一の傍には又、夫々と内面的に密接不離な關係に於て存在する各一部づゝの學界周知の古典が見出される。

即、夫等はシヤンカラの著「梵經註」(Brahmasūtrabhāṣya)と、サダーナンド(Saṅgānanda)による「吠檀多精要」(Vedāntasāra)とである。かくて、此等前後の時代に於ける不二論吠檀多の、二部づゝ二對に類集せらるゝ四部の古典は、二論の研究の中心素材として與へらるゝが、其等二論は、互に稍、異なる目的と、重心の位置とを有するとは言へ、要するに、既知の根本二經典と關係づけて、夫々に附伴する未知の經典の提出する諸問題を考察する限り、二篇の論文に於て、著者の用ふる方法は、大體同一であるが故に、論文全體の機構は、又かゝる意味に於て、略と同一の形態をとるの結果となるであらうとは、豫め想定し得る事と考へらるゝ。但、前者に於ては、二つの書が同一著者の製作に關するが故に、比較の場合は主として、たゞ思想内容を左右相對比するのみに止まるが、後者に於ては、作者の異なるが爲に、特に一論の主旨とする比

較は、思想内容に關するそれに存するが、これと共に歴史の問題が加はり、時代の概念が重視せらるべきが故に、更に前後の比較が豫想せらるゝ。蓋し、前者にあつても、時代の考慮の中に於て、内外両面より、二書著作の先後を決し、作者其人に於ける思想開展の過程を明瞭ならしめ、かくて更に此論文の課題に對して一層確定的形態に於ける解答完成への努力は、理想として憧憬せらるべきではあらうが、恐らく、それは學界の現況に照して、困難、否、不可能の問題に屬する事であらう。かくの如くにして、此の論文中にも包攝せらるるシヤンカラ及びヴェイドラ・ヤヌヤ・サダーナンドの思想、或は夫等を中心とする此派の夫々の時代の思想を、前後相對照する意味を強調しつゝ、其の間に介在し、未解決の儘に放置されてゐる幾多の問題を解決する事に依て、著者は不二論(advaita)吠檀多の哲學史の完成を、將來に於て遂行せらるゝであらう。本書の中には、バルトリブラバシヌヤ(Bhartrihari)の考察より、二而不二論(dvaitadvaita)吠檀多

のみの哲學史の綱格が、素より不完全であると評せらるるやも知れないが、大體に於て組織されてゐる事は、以下に述べられるであらう。

尙、最後の翻譯は此の二論文中、特に後者と密接な關係を有する短篇のそれであるが、それに就ては後段に一言せらるべく、以下此書の全内容を一瞥し、その概略の紹介を試みる事とする。

【第一 部】

此書の第一部は「ブリハダーラヌヤコーバニシヤツド・パーシユヤ (Bṛhadāraṇyakoṇisadbhāṣya)」を中心として見たるシヤンカラ (Śaṅkara) の研究」と題せらるゝが、其の内容一般を示す複題として、著者はより適切に「Vedānta 學派、學說を中心とし、印度哲學史料として見たる Bṛhadāraṇyakoṇisadbhāṣya の研究」とも稱する。此の部は素より、著者も明言せるが如く、シヤンカラ哲學の組織化、或はその體系の析構成を企圖するものではなく、却つて、一般に思惟せらるゝ彼の哲學體系を改造し、これをより完全な形態に

迄到達せむべき前梯をなし、根柢となるもの、綜合的組織の試に對すれば、分析的精密な考證に亘る研究に屬するであらう。扱、此處に研究の對象として提出せらるゝ、此の「ブリハダーラヌヤコーバニシヤツド・パーシユヤ」なる書はシヤンカラの眞作であり、然も彼の著書中、最も重要視せらるべきものゝ一と明かに認容せらるゝ大著であり、従て彼を解する上には不可缺の資料なるにも闕はらず、吠檀多哲學の從來の研究者は、彼の研究と銘打つ場合に於てすら、奇しくも、これに幾んど多くの關心を繫いでゐないが如く思惟せらるゝ。素より此處には然る所以が存するであらう。即、人は多く吠檀多學派の研究の爲に、其の根本經典の理解をと志すのであるが、その註釋なしには不可解なる點より經註として、現存最古のシヤンカラのそれを特に尊重し、かくてかゝる傾向を代表する研究、即シヤンカラの「經註」を根據とする本經の理解の企圖として、例へばドイセンの「吠檀多體系」(Deussen; Das System des Vedānta) の如きが、此の「經註」の

みを以て、一面吠檀多經の思想其者の解説であり、同時に他面、これが彼の思想の最も詳細にして全一的な敘述であるかの如く、一般に考へしむるの動機となつてゐたであらうからである。且、單獨に「經註」其れ自身に就て言ふも、これはシャンカラの最大の著述であり、此處には單に訓詁的に忠實な一經の註釋と言ふ意味よりも、寧ろ簡約に過ぎる經を、彼自らの思想の展開に利用せるが如き觀ありとさへ評し得べきが故に之に就ての研究は、同時に其儘彼の思想に就てのそれと成り得るは勿論言ふ迄もないが故に「經註」中心のシャンカラの研究は固より可なりとするも之のみが彼の思想の全面的考察の唯一の資料ではなく、其他にも彼の作品に算入せらるべき多くの著書ある中、「經註」と共に彼がそれと同一筆法を用ひて試みた註釋、即此處に言ふ「プリハダーラヌヤコーパニシャツド・バーシュヤ」が特に注目せらるべく存して居り、これには「經註」に未だ論究せられざる諸問題に關しての敘説も、又それに於ては簡單であるのに反して、此處に於

ては綿密に努力せられてゐる議論も存するが故に、シャンカラの研究者に取つて、「經註」の重要視せらるべきは固より論を俟たないが、之と共に此の「ウバンシヤツド註」の所論も参照せらるべきは明白であらう。然るに事實は之に反して、上に言ふが如く、人はシャンカラの思想とし言へば彼の「經註」の中に現はれてゐるそののみを思考し勝であつた。これは從來の研究の片手落だつた事實を物語るものに外ならないのを誰が否定し得よう。既に、此の「ウバンシヤツド註」は久しき以前より Poona のアーナンダーシユラマ梵語叢書 (Ānandaśrama saṅskṛtagraṅthāvali) の一としての出版が有し、此にはシャンカラの註の複註たるアーナンダギリ (Ānandagiri, Ānandajñāna) の Jīka と共なるもの、及びスレーシユヴラ (Suresvara) の Vāṭika に更にアーナンダギリの Jīka 附加せられたるものとの二種迄有するが——此書に用ひられた定本は前者に屬し、後者も必要に應じて参照せられてゐる——これにはロエユル及びヒリヤナがそのたゞ一部の

英譯を試み、書の存在を紹介した (E. Röer: The *Bṛhad Aranyaka Upaniṣad*; Hiriyanna: *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, part I with the commentary of Sankaracarya) 以外には、此書の全體的な紹介や研究は存せず、未だ學界の問題とはなつてゐない。扱、緒言の中にも知らるゝ如く、著者は、殊にヴーチヤス・パティミシュラ (Vācas pathiśra) の「ユー・マ・テイ」(Bhāmati) を参照する事に於て、シヤンカラの「經註」に就ては多年の研鑽を積み、これに就て深き理解を有するが故に、今此の「ウ・バニシヤツド註」の研究に於ても、常に其れをこれに關係づけて考察する事に努め、必要に應じて、これを彼に比較・對照し、時に所説の内容の交互補充の方法を以て、立論のより大なる保障を提供しつゝある事は此の部の一讀に依て直ちに明瞭となるであらう。更に此處にはドイセン・テイボーの吠檀多思想の翻譯と研究あつて以來試みられた凡べての研究特に最近のその結果が悉く參照せられ、シヤンカラ以外の多くの原典、佛教の諸經典も必要に應じて豊富

に引用せられてゐるが故に、著者の此部の研究は在來の凡べてのその批判であると共に、遙かに高く其上層建築を營み、かの認識不足を補ひつゝ、新らしき意味のシヤンカラを對外・對内の兩面より、讀者の眼前に彷彿せしめてゐる。即、前者は此の「ウ・バニシヤツド註」中に破邪の對象として提供せらるゝバルトリ・ブラバンチャ・順世派・佛教の問題に關し、後者はシヤンカラ説の代表と思惟せらるゝマヤー説 (Māyā-vada) の顯正の問題に關する。而して、此等四問題より成る四章の中、第一・第二は全くたゞ「プリハダラヌヤコーバニシヤツド註」のみに關し、後の二章に於ては、之と共に、「經註」が重大な關係を示して來る。かゝる意味に於ては、此の論文を「プリハダラヌヤコーバニシヤツド註及び彼の吠檀多經註を資料とするシヤンカラの研究」と稱するも不可ならざるべしと信ぜらるると共に、又これは「プリハダラヌヤコーバニシヤツド註」の印度哲學史に於ける史料價値の批判とも考へらるゝ。

此の論文の具體的な内容と其新研究の含む業績とは本書二八九頁以下に附加されてゐる金倉圓照提出學位請求論文審査要旨に依て知らるべきであらう。今それを此處に引用して、筆者の恐るゝ沈漫・拙惡な紹介に代用せしめ度い。

本論文は印度哲學史中、吠檀多學派の中心資料としてシヤンカラの著たる、*Bṛhadāraṇyakopaniṣad* を採り、之を研究せるものにして、序論と本論との二部より成る。

序論に於ては、先づ此の *dhṛṣya* の翻譯及び研究の完備せるもの未だなきことを擧げ、此の *dhṛṣya* とその複註たる *tika* 並びに *varṭika* との關係及び此 *dhṛṣya* の有する資料的價値を判じ、本研究の方針を示したり。

本論を四章とし、第一章に於ては、シヤンカラ以前、既に *Bhṛtī prapāṭca* が著せる此 *Upaniṣad-dhṛṣya* ありて、シヤンカラが如何に之を引用し、反駁せるかを精査し、主要なる部分は之を譯出して、

金倉教授の近業「吠檀多哲學の研究」

從來殆んど不明なりし、*Bhṛtīraṇapaṅca* の所説を明かにし、同時に之に據つて吠檀多學派に於ける *dhṛṣya* (*darśheda* (不一不異) 説の系統を尋ね此の學派の歴史の一面を闡明し、以てシヤンカラの學説の有する意義と地位とを論述したり。

第二章に於ては、順世派の學説に對するシヤンカラの敘述と駁論とに基きて、順世派の學説を的確に紹介し、一方其唯物論に對して、シヤンカラが爲せる駁論を根據として、シヤンカラの主張する有我説並びに其我の性質に關する意見を明かにしたり。

第三章に於ては、佛敎に就いて、シヤンカラが *Bṛhadāraṇyakopaniṣad dhṛṣya* に引用し反駁せる文を譯出し以て之をシヤンカラの著たる *Brahmasūtr-adhṛṣya* 中、佛敎に對抗せる文に對照し、説一切有部、經量部、唯識派、中觀派の説が兩者に通ぜるを確かめ、詳細に互りて之を敘述論評し、シヤンカラが示せる説一切有部並びに唯識派の説は世友と法稱との説に相當せるものなることを考證したり。

第四章にありては、シヤンカラの學說を解釋して「世界は吾人の迷妄なり」とする所謂「Maya 說」に對し Maya なる語は シヤンカラの用語例に於て、如何なる本義なりしかを研究せんとし、是が爲に、先づ之を Brahmasūtra-bhāṣya の全體に就て檢討し、結局 maya 說とは即ち「īśvara が maya」(マヤーカ又は其力にて現はされたる名色)によりて世界を展開するといふ說」又は「神によりて展開せられたる世界は、例へば maya (幻術・奇術) の如く解すべしといふ說」の義なるを證明し、然らば「世界は吾人の迷妄なり」となす說の義は何によりて生じたるかを尋ね、これ シヤンカラの先輩者 Gaṇḍapāda の著書中に此の意味の maya 說ありて、シヤンカラはその學說の大成者として傳へられたるに記因すべしとなし、更に此 bhāṣya に於ける maya の用語を一々研究調査し以て如上の結論を支持せしめたり。本論文に於ける著者の業績と認むべきは、

(一) Anandagiri と Anandajñāna とは同一人に

して、しかも シヤンカラの直弟子ならざること、之に反して Sureśvara は シヤンカラの直弟子なることを明かにし、兩者又はその一人の複註の有否を以て、古來 シヤンカラの著述なりと傳へらるゝ幾多の書の眞偽を決すべき一標準を定めたること。

(二) シヤンカラの引用並に反駁の文を精査して、Bhāṅgīśvara の學說が Bhādabhedā 說並に Sānucāyā 集合) 說なることを指摘し、兩說の意義を評論し、なほ、吠檀多學派に於ける Bhēdābhedā 說の系統を相續せる者は Aśmarādhya, Bhāṅgīśvara, Bhāskara, Yādavaprakāśa, Nimbāditya, Srinivāsa にして、其間約一千年に亘りしことを示したること。

(三) 順世派が現量のみを認めて比量を認めざる議論を詳察し、その議論は遙かに後世の綱要書の上に依りて之を知るを得となしたる從來の見解が猶不備なるを闡明したること。

(四) シヤンカラが佛教を分つて Sarvāstravādin

唯識派、中觀派の三派となしたるは、通常、中觀派、
瑜伽行派即ち唯識派、經量部、毘婆娑派即ち說一切
有部の四派となす一般の説と異なる如くなれども、
其 *Śrīvaśīṣṭivādin* とは經量部と說一切有部との兩
派を含めし之を稱するものなる所以を明瞭にし、シ
ヤンカラが取扱へる各派の學說を綜合して、印度佛
教衰頹の初期に屬する學說を不し、特に唯識派の重
要なる學說を明瞭にしたること。

(五) *Thibaut* 氏が吠檀多派の用ふる *māyā* と
Avidyā (無明) とを同義に見むとせし說に反對して
Jacob 氏はシヤンカラの用例にては前者は後者より
生じたるものなる事を主張し、如何なる意味に於て
も、之を世界の因となすことなしと斷ぜしが、著者
は一々シヤンカラの用語例に徵證して、*ṛāya* が、
(1) 純粹に譬喩として用ひられたる場合と、(2) 神が世
界を生ずる *biḥa-sakti* (種子力) *avidyā*, *aryakā* (非
變異) と同義語として用ひられたる場合と、(3) *avi-*
dyā より現はれたるもの、即ち名色を意味する場合

と、(4) 夢に現はれたる幻を指す場合との四種の場合
あることを指摘し、以て、兩氏の主張の正確ならざ
ることを論證せること。

(六) シヤンカラ自身の學說と *Brahmasūtra* の現は
す學說との間には調和し難き處存するが故に、シヤ
ンカラの思想中に於ても既に神に關する *māyā* と個
人に關する *avidyā* とは區別して考察するを要する
關係にありてこれ即ち後世其系統に於て明に區別を
生ずるに至りたる所以なることを指摘せると等なり。

以上の研究の經過を覘るに著者は豫めシヤンカラ
の *Brahmasūtra* を精讀翻譯し、更にその複註 *Bhā-*
ṇanā に據りて之を檢討し、其成果を基として、本
論文を草し、隨處に之を適用したること歴々たり。
しかも全篇を通じて引用當を得、論據を重んじ、先
人の說に對しては常に批評的に之を披ひて取捨を苟
もせず、以て其の研究の着實と論證的的確を期した
りといふべし。

此の部に於て著者は同一シヤンカラ系の不二論吠檀多に屬するものではあるが、問題は遙かに近世に下り、ここに現はれた重要な經典に關する研究を發表し、兼ねてその中の最も典型的なるもの一篇の和譯を試みてゐる。此の中、前半の論文は「吠檀多精要」との關係に於て「十五章篇」を明細に紹介し、その近世不二論吠檀多史上に於ける價值を判定し、此の哲學史上に一道の光明を投寫する事を以てその目的としてゐる。この論文は曩に「宗教研究」紙上に發表せられ學者の注意を喚起してゐるが故に、我はその紹介や批評は既に發表せられたかとも思惟せらるゝが、此處には特に第一部と照應せしむる意味も包括せらるゝを以て尙一應の紹介も徒事に非るべしと信ずる。

全篇は四段に分割せられ、第一段に於ては、「吠檀多精要」より「十五章篇」への關聯が追及せらるる。

扱、十五章篇は既に出版もあり、印度に於ては盛に論議せらるるにも關はず、未だ歐洲及び日本の一般學界には新らしき存在であり、廣く學者の研究の對象

とはせられず、其の書名の如きすら、人はたゞ普通に愛誦せらるゝ書としては、例へばカウエルの「哲學全書」の翻譯 (Cowell; Sarvadarśanasamgraha) 中、シヤンカラ學說の脚註に暗示せらるゝものに依て知り得る程度に止まるであらう。然るに、之に反して、「吠檀多精要」は既に久しく、廣く、印度學者の間に愛讀せられ、近世吠檀多史上に於ける絶対不二論の模範的な教科書として認容せられたるが故に、原典及翻譯は歐洲に於ても、過去一〇〇年の研究の時代の間、既に數種の出版を見てゐるのは周知の事實である。今「十五章篇」を「吠檀多精要」に比較すれば、一は歴大にして散漫な韻文であり、他は簡潔にして明快な散文より成るが、讀者は直ちに此等が數論説を加味した近世吠檀多の所産に屬する經典なるを觀取し得べく、又其の間に重大な學說に關しての一致の存在をも承認するに難くはない。然らば、此の一致を根據として、兩者を時代の前後に於て考察し、一は他に依て、其の形を整へたと論定する事は不可能であらうか。ここに著者

は第二部の課題を發見するのであるが、それには唯「吠檀多精要」及「十五章篇」のみの考究では素より不足であり、多くの關係資料の参照が要求せらるゝ。

著者は先づ「吠檀多精要」の時代決定の爲に此書と同一の著者の手に成り、十五世紀終乃至十六世紀始と確認せらるゝ、マドスーダナ・サラスヴテーイー (Madhusūdana Sarasvatī) の「不二論大成」(Advaitasiddhi) に對する綱要書「不二論大成教理要」(Advaitasiddhisiddhāntasāra) と、十六世紀と思惟せらるゝ「吠檀多精要」の註釋とを論據として「吠檀多精要」の著者を一五〇〇年前後と豫め決定し、次にジェーコブに依て「吠檀多精要」に引用せらるゝ典據とその回数とを審査し、書中「十五章篇」四回の引用は凡べて「吠檀多精要」の重要な問題の敘説に際して行はれ、然も此の引用は「十五章篇」の章節の前後に順應する事實に想到する事に依て「吠檀多精要」は「十五章篇」に負ふ所が多いと論證する。

第二段に於ては、「十五章篇」の作者と其の時代に關

する綿密な考證に入るに先立ち、豫め其の形態を一瞥し、全篇三門、十五章、一千五百五十一頌に就て、各章の名稱と配屬の頌數とを表示し、此處に論究せらるる諸問題の一般を彷彿せしむる。

扱、其の作者はヴィドヤラヌヤ、又はパーラテーイーテイルタ (Bhāratīya) 或は兩者の合縁なりとの説が、全篇或は各章別々に行はれるが、著者は此等を比較對照し、これを一應ヴィドヤラヌヤの作と確定しつゝ、傳説其他とも矛盾なき様に、彼を「哲學全書」の著者マードグとを同一人と論證する事に依て、彼の年代、殊に其の學術的活動の時期を十四世紀後半と決定し、依て「吠檀多精要」と「十五章篇」との時代を百乃至百五十年の間隔に於て確立する。

第三段に於て「吠檀多精要」と「十五章篇」とに現はるゝ學說上の異同を考察する爲に、先づ絶對不二論が旗幟とする *Brahma satyam jagan mithya* の二命題を擧げ、此の中後者即 *jagan mithya* の命題こそ、此の派の他の吠檀多學派との區別の表徴として妥當す

るものであり、その理由は特別な無明・無識・不覺或はマヤー (māyā) の概念の確立に存するが故に、特に今、第一に兩書に於けるマヤーの概念の研究は此派の中心問題解決への努力であり、其の發展を跡付ける意味も存するが、これと共に、第二に一般吠檀多思想に於て、學說分岐の楔機をなすと思惟せらるゝ命我 (Jīva, Jīvānman) のそれが此處には如何に考察せらるゝかを論究し、此の二點より兩書の内容上の關係交渉が推定せられ得べき一面の敘説が試みらるゝ。要するに兩書はこれ等の點に關しては、全然同様な見解を發表してゐるが、溯つて之を原始的形態に於ける絶對不二論の吠檀多のそれと比較すれば異質的要素の潜入の成果と評過せらるゝ「吠檀多精要」も其の基づく「十五章篇」に於ける原型的なるものより、かゝる見解の教示を得たるべく、從て原始的不二論は既に「十五章篇」に於て學說の變化を經過してゐると論證する。

かく著者は「吠檀多精要」と「十五章篇」との關係を考察して本論を終つてゐるが、附録の意味でこれに

更に第四段の餘説を加へ、「十五章篇」に於けるウパニシヤヤツドの引用、其他の諸經典の引用、論述の特色、特殊な議論等を暗示してゐる。

尙、最後には R. Rama Rao の “Vidyāraṇya and Mādhavācārya” の所論を評し、この最新の論文は詳細な考證に亘る研究の成果ではあるが以上の「吠檀多精要と十五章篇」の本體には何等影響する所なきを注意して、一篇の終とする。

以上が「吠檀多精要と十五章篇」百餘頁の梗概である。素よりこの中には前篇シヤンカラの研究と對應せしめる意味が多分に含まれてもゐるが、これが別個の論文としての存在の理由を有するは言ふ迄もない。著者は前篇に於けると同様に詳密にして的確な原典の繙讀に基づき、多くの關係資料の批判・参照を行ひつゝ、論歩を進むる態度は、或は甚だ煩些であり、地味であり、敢て迂餘曲折を繰返すとさへ思惟せしむる個所も存するであらうが、印度哲學の現狀に於ては特に此論文の如き場合、これが最も忠實にして然も最も効果的なる

研究の方法なるを、筆者も明かに認知せざるを得ない。

次に「吠檀多精要」の翻譯であるが、これは書中殊に後の論文と密接な關係を有するが故に、此處に附加せられたる事は此書の讀者のみに取つても極めて好都合な事と信ずる。譯文は凡べて簡明な字句を以て綴られ且必要な個所に註記せらるゝ説明は、研究者には、又一の便宜たるや疑ない。梵語原典三種と獨英・和譯とを参照して完成された此の印度哲學史上重大な意味を有する原典の一篇は、新らしき意味で、學界の光明となり得るであらう。

以上、極めて粗略ではあるが本書の概觀を摘記紹介した。紹介とは言へ、思ふにたゞ一書所論の項目の羅列の如くなつたのは遺憾に堪へないのであるが、かゝる研究書の紹介や批判の如きは、既に大成せる人にして始めて成し得る課題であり、筆者の如きは未熟にしてたゞ受身的に新知識、新解答に教へらるゝ個所のみ多いのである。著者は「根源より直接に」をモトとして着實な研究の歩道を進まれやがてはシヤンカラ

學說の體系よりその一派の哲學史の積極的な構造をも成就せらるゝであらう。但し、梵語哲學原典の精讀は素より容易の業に非るは等しく認めらるゝ所である。それは質の上のみならず量の上にも甚だ困難であると言はれる。即人は、容易に、未だ紹介せられず、十分精讀すらせられてゐない多くの貴重な原典を指摘し得るであらうから。或は既にかかる機會を得てゐるものゝ中にも再度考證の必要を餘儀なくせらるゝものもあらう。かゝる意味よりするも著者の事業は甚だ注目に値する。即ち、それは新たな研究の領域への進出であると共に、過去の研究の修正をも常に念頭に置いてゐるからである。

尙、曩には、この書は専門の學者を目的とせるものと紹介したが、概論の程度の知識さへあらば一讀はさまで困難ならざるべく、梵語の原文には重要な個所は殆んど凡べて正確な譯文が附加せられてゐるが故に、原語の知識は必ずしも必要とはせられないであらう。卷末には又索引も存するから、此の分野に於ける新知識の收得或は参照にも役立ち得る事を信ずる。

初期大乘經典の原形に就いて

——椎尾辨匡博士著「佛教經典概説」を讀む——

鹽 見 徹 堂

昨年末出版を見た「佛教經典概説」は決して新著と稱すべきものでなく、その序文（一頁）にも見へる如く明治四十三年に脱稿され、學位論文として提出された四篇中の隨一であり、舊稿の公刊である。其後二十四年、この方面に於ける學界の進歩は、本書の優秀なるに比較するとき甚だ遅々たる如き感があるが、又相當に新たに加ふべく、改むべきものを發見し、更に博士の俊敏なる、その研究も大いに擴大し進歩してゐる事は博士自身謙遜しつゝも述べられてゐる處である。それ故に今こゝに本書を批評し改むべく加ふべきものを羅列するが如きは、博士自身としても不本意なるべ

く、失禮でもあり、學問に携はる者の慎むべき事に屬する。でこゝにもその内容の一々にわたつて批評しやうといふのではない。併しかく言へばとて、決して本書の持つ意義が、歴史的研究の初期産物といふ時代的意義に止り、現的存在價值が少いといふのでは毛頭なく、坂本幸男氏も昭和七年度に於ける佛教學界の最大收獲の一とせられ、余も亦近來稀なる好著として、敢て紹介の筆を取るのである。

今本書の内容を概観するに七章四十三節となつてゐるが、それは内容上の區分ではなく、分量による便宜的のもので、舊稿に於ては二章九節となつてゐたものである。先づ第一章に於て大乘經典の成立を稽へ、第二

章に於てその教義の源流を探られたのである。即ち(第一章)先づ大乘經典成立の原因を考察して當時の政治・社會・文化の變遷に求むべきことに着眼し、(第二節)阿育王より迦膩色迦王に至る西北印度の政治狀態を敘述し、(第三節)迦王の年代を考證して紀元後一三六——一五九年を取り(第四節)その王朝の社會・文化の特殊の事情の考究によつて、(第五節)この時代こそ大乘經典を成立せしめた所以を論じて婆沙の結集に代ふるに大乘經典の結集を以てし、(第六節)その當時成立せる經典を譯經史の事實に求めて支讖譯十四經をうる。(第二章)その中でも重要な般若經典の搜索・部黨・比較研究を試み、般若の原形を小品に求めて、小品自身が如何に當時の社會狀態を反映してゐるかを論述して第一章の敘述を正當付ける。(第三章)更に般若以外の支讖譯出經典を精査し、それと關連を有する般若部大集部寶積部涅槃部華嚴部にも觸れ、(第九節)最後にこれら諸經典に共通する性質・成立事情を總括してその成立年代を第二世紀の初半と定められた。第

初期大乘經典の原形に就いて

四章)次に後漢末より三國時代に涉る傳譯の變化に徴して大乘經典の發達を稽へ(第六節)特に法華經の成立傳來を詳説して、轉法輪一乘説を明確にせられてゐる。之で舊稿第一章を終り第二章に入る。(第五章第一節)大乘佛説非佛説に關する古説を回顧し、(第二節)以て自ら五義によつて大乘佛説たる所以を論證し、(第三節)大乘教義の由來する處久しく原始佛教の精髓を得たものである點を(第四節)般若の根源(第五節)涅槃觀(第六節)轉法輪一乘に分つて、與義書等をも參照しつゝ、綿密に論證し、更に(第六章)大乘佛教の特色なる現在他方佛の思想の根源を尋ね、最後に(第七章)緣起甚深によつて全佛教を統括し、以て大乘の眞に佛説なる事を明かにして論を終られるのである。而して本書の新説乃至特色ある説と見らるべきは第一、大乘佛教の發達を文化社會學的に考察して大月氏王朝の文化が何等自己個有のものを有せず、支那・印度・イラン・希臘の思潮を融合混和して印度文化を越へて世界的文化となり(四一頁以下)、それに影響され

一七九

策應して印度的佛教が世界的佛教となつた(六二頁)、
 のが大乗佛教であるといふ點。第二、當時の佛教は極
 めて傳導活潑であつた事と(六四頁以下)、安世高と支
 謙との譯出經典の顯著なる對比と(八三頁以下)によ

つて、大乘經典の譯出と成立との間に多くの年時を距
 つるものでないとし(九七頁)、そこから支那譯出と印
 度成立との間に一種の並行關係を認められた點。第三、
 大乘教義の源流を搜つて原始佛教の眞意を得たものな
 る事を論證して阿含の再認識を提唱し、佛教一貫の正
 法を鮮明せられた點等である。第二の點に對しては現

今の研究によれば多くの異議があり、そのまゝには如
 何にしても受納し難く、ひいて第一の點にも修正すべ
 きものを生ずるのであるが、第一の點の見方なり方法
 論、第三の點は現在に於ても認めらるべく甚だ秀れた
 ものである。特にこの二つを對比する時甚深なる意義
 と重要な暗示とを發見するのである。即ち大乘小乘
 といふが如き毀譽褒貶の見方を遺蕩してすべてを一佛
 乘の立場から再認識すると共に、又他而歴史的事實と

して佛教が經驗し來つた大小乘對立論證の真相をも解
 明しなければならず、そこには文化社會學的方法が採
 用されねばならぬ事を示してゐる。

以上本書の内容を概観し、その特色ある説と教ふる
 點とを述べた。我々は今より二十四年も以前に、かゝ
 る優れたる洞察と正しい方法とを以て書かれた事に對
 して驚畏を感ずると共に、自らの研究に顧て忸怩たる
 ものがあつた。かゝる大文字の公刊を見た事は佛教學界
 としても慶賀すべきことである。

(一) 宮本正尊氏根本中の研究(宗教學論集四二二頁以
 下)參照。

二

扱て前述の椎尾博士の特色ある説で、然も現今とし
 ては直に受納し兼ねると言つた第二の點を批評する意
 味をも多少加へつゝ、大乘經典の成立を考察する一視
 點として初期大乘經典の原形——主として會處と會衆
 との形式——に關して少しく論述して見たい。その爲
 には、出來得る限り古い經典を資料とすべきは勿論で

あるが、歴史の不明な印度にあつては他に徴すべきものが殆んどないから、椎尾博士にしたがつて、支那譯出の古きものに依る以外に方法がない。支讖以前にも大乘經典の譯出を傳ふるものもあるが、其の多くは疑はしく、竺佛朔（一六八—一八八）の譯出と傳ふる道行經一卷も鈴木博士によれば支讖譯の道行經十卷をさすに他ならない。かく大體に於て支讖を以て大乘經典支那傳譯の始めとなし得る。その譯出經典は最も信憑し得べき僧祐の出三藏記集によれば、般若道行品經十卷・首楞嚴經二卷・般舟三昧經一卷・屯眞陀羅經二卷の四部十五卷と、道安が判じて「似支讖出也」とする

方等部古品曰遺日說般若經一卷・光明三昧經一卷・阿闍世王經二卷・寶積經一卷・問署經一卷・胡般泥洹經一卷・兜沙經一卷・阿閼佛國經一卷・字本經二卷・內藏百品經一卷あり合して十四部二十七卷である。後のものに關しては多少の疑問がないではないが、大體同期のものとして認められるから資料たり得る。費長房の歷代三寶紀にはこの他に無量清淨等の七部を加へるが、古傳を缺き又明に不當と考へられる點があるから之を畧するを至當とする。今これら經典の會處と會衆中の菩薩の有無を考へやうとするのであるが、先づ必要に應じて異譯をも列記して表示すると、

(一) A 般若道行品經	支讖(三七)	羅閱祇者崛山中	菩薩無央數・彌勒・文殊
B 大明度無極經	支讖(三三—三五)	同	同
C 摩訶般若鈔經	佛念(三八)	同	(菩薩ナシ)
D 小品般若經	羅什(三〇)	同	(菩薩ナシ)
E 大般若第四分	玄奘(六〇—三)	同	(菩薩ナシ)
F 大般若第五分	玄奘(六〇—三)	同	無數菩薩・慈氏妙吉祥
G 佛母出生般若經	施護(九〇—)	同	(菩薩ナシ)

初期大乘經典の原形に就いて

<p>(二) A 日蓮日說般若經 B 金剛般若經</p>	<p>支謙(四七—八九) 羅什(四〇三)</p>	<p>[今闕] 舍衛國祇樹給孤獨園 (菩薩ナシ)</p>
<p>(三) A 般舟三昧經</p>	<p>支謙(七九)</p>	<p>羅閱祇迦隣竹園中 毘陀和菩薩等八菩薩</p>
<p>(四) A 首楞嚴經 B 首楞嚴三昧經</p>	<p>支謙(八五) 羅什(四〇—一二三)</p>	<p>[今闕]・ 王舍城者闍崛山中 菩薩七萬二千、轉不退法輪以下</p>
<p>(五) A 阿闍世王經 B 文殊超三昧經 C 未曾有正法經 D 放鉢經</p>	<p>支謙(七—八九) 法護(六六) 法天(九七) 失譯(六五—三六)</p>	<p>羅閱祇者闍崛山中 同 舍衛祇洹精舍 同 (菩薩ナシ)</p>
<p>(六) A 遺日摩尼寶經 B 摩訶衍寶嚴經 C 普明菩薩會 D 大迦葉問大寶積正法經</p>	<p>支謙(七九) 失譯(六五—四三) 失譯 施護(九〇)</p>	<p>舍衛國祇洹精舍 王舍城者闍崛山中 同 同 菩薩萬二千 菩薩萬六千 同</p>
<p>(七) A 阿閼佛國經</p>	<p>支謙(四七—)</p>	<p>羅閱祇者闍崛山中 (菩薩ナシ)</p>
<p>(八) A 兜沙經</p>	<p>支謙(四七—八九)</p>	<p>摩竭提國：法清淨處 菩薩多</p>
<p>(九) A 屯眞陀羅經</p>	<p>支謙(四七—八九)</p>	<p>羅閱祇者闍崛山中 菩薩七萬三千、樂作以下</p>
<p>(一〇) A 問署經</p>	<p>支謙(四七—八九)</p>	<p>舍衛國祇洹 不明</p>

(二)	A 内藏百品經	支謙(四七—八九)	羅閱祇耆闍崛山中	菩薩七萬二千人
(三)	A 李本經 B 李經抄	支謙(四七—八九) 支謙(三三—五三)	(今闕) 舍衛國	不明
(三)	A 光明三昧經 B 成具光明定意經	支謙(四七—八九) 支曜(六一—六一)	(今闕) 迦維羅衛國精舍	菩薩八十億萬二千、無緣王以下
(四)	胡般泥洹經	支謙(四七—八九)	(今闕)	

この中(二)の方等部古品曰遺日說般若經は古く法經錄に曰の字を脱し、それに依つて長房は遺日摩尼寶經と混同し、寶積部に攝せられ、近來の研究に於ても不明とせられたが、最近許永鎬氏によつて正しく金剛般若なることが論證せられたから、それによるのである。其他各經典の譯者譯時に關しても種々異説があり、必ずしも舊説にのみよるを許されないものがあるが、今は直接それに關するのではないから、一切を畧する。

(一) 椎尾、前掲書、八六頁。

(三) 鈴木宗忠「般若經の原形に就いて」哲學雜誌五四八號四九—五〇頁 (三) 第二卷(大正五五・六・六)

初期大乘經典の原形に就いて

(四) 摺野哲「支那佛敎史講話」四四頁に光明三昧經と共に否定し、又大阿彌陀經を加へらる。

(五) 椎尾、前掲書二三九頁(六) 大正四九・五二頁。

(七) 大正五五・一二二頁 a (八) 大正四九・五二頁。

(九) 摺野前掲書四七頁、椎尾前掲書二二二頁

(一〇) 「方等部古品曰遺日說般若經に就いて」佛敎學研究室第二輯

先づ始めに會處に就て考へるに、最も特異なもののは(八)兜沙經のそれであるが、之は「一般大乘經の序文の形式よりも後の時期に成立したと考へねばならぬ」と久野方隆氏が言つてゐられる通りであるから此處では除外してよい。たゞ問題となるのは王舍城耆闍崛山を

會處とするのが果して最も古い形式であるか否かといふ點である。こゝで先づ耆闍崛山を會處とすることの意義を考察しなければならぬ。阿舍に於ても耆闍崛山を會處とする説法が全くないのではないが、大乘のそれに比して甚だ少く、又何等特別の意味を持つてゐるのではない。反つて會處としてではなく、座禪修行に適する修行地として多く著れてゐる。所が、大乘經典に於ては最も愛好し頻用する會處となつてゐる。何が故にかくなつたかに關しては龍樹(四)の舍衛城と王舍城の比較に明であり、前者は生地として父母生身の佛陀の會處に適し、後者は法身地として法性生身の佛陀の會處として好ましい。大乘佛教の説法が單なる色身佛陀のそれではなく、法身或は報身佛陀のそれであるといふ意識の下に、耆闍崛山を選ぶのである。換言すれば、印度的佛教が世界的佛教になつたが爲に、歴史現實的な祇洹・竹園を棄て、古くより近付き難き修行地・神秘的な地、一種の淨土と見られ、現實的印度の影の薄い耆闍崛山を會處とするを妥當とし、これが進めば

華嚴・大集等の如き諸天を會處とするに至るのである。然らば大乘經典はその最初よりかく意識してその如くなつて居たであらうか。然りと單純には答へ得ない。先づ第一に(六)Aの支謙譯では祇洹精舍とせられたものが、B以下梵本に於ては耆闍崛山中とせられ、第二に(五)ABCとその部分譯とされてゐるD放鉢經との間にも同様の關係が存する。放鉢經は西晋代譯出であつて時代も古く、龍樹(五)もこの經をこの名によつて引用してゐる點より見て單に抄譯としてのみ見るべきでなく、古くは獨立してゐた事を示し、それを中心として他の説話を集めて大經としたと認められる。かくてこの二つの例によつて原形に於ては祇洹精舍を會處としたものが、後に耆闍崛山に變化した事を知る。これと同じ例として安世高譯大乘方等要慧經の説處は舍衛國でありその増廣された大寶積經四十一會彌勒菩薩問八法會では王舍城耆闍崛山となつてゐる。次に般若經に就て考へて見るに、般若の原形と一般に認められてゐる小品に於てはすべて耆闍崛山となつてゐるが、(二)金剛般若

は祇洹精舎となつてゐる。金剛般若は少部般若中に入つてはゐるが、内容上よりも小品等と同様の古さを持つるものであり、翻譯年代も最古に屬することが許氏によつて證明せられた。(七)許氏は更に進んで金剛般若こそ般若の原形の一で、小品般若以前の成立なる事を主張せられてゐる。之は正しくないとしても、前述の一般傾向から考へても會處の關する限りに於ては金剛般若が古形を保存するものと斷ぜざるを得ない。でなければその原本に於て最も適切なりと意識して耆闍崛山を選び用ひてゐるのを、それを知つて、その同じ思想を抄述せんとする金剛般若が何の必要あつて祇洹精舎としたかを説明しなければならず、それは全く不可能である。以上の所説に加ふるに、(三)般若三昧經の會處が竹園なる事をも考慮に入れる時、我々は上乘經典の最古のものに於ては、法身佛の説處なることを意識し、小乘經典と擇ぶ爲に耆闍崛山を會處とすることは先づなかつたと斷定しても大なる誤りはなく、これがある時期に於てかゝる意識が明確になると共に變化したも

初期大乘經典の原形に就いて

のであると考へる。この點が更に進むと、

寶星陀羅尼經
王舍城竹林

〔大集經第九寶幢分
欲色二界中間大坊城中

無言童子經
耆闍崛山中

〔大集經第六無言菩薩品
欲色二界中間大寶坊中

解節經
耆闍崛山中

〔解深密經
最勝光曜七寶莊嚴

と進み、何等か特殊の事情のない限り、漸次超現實的理想的ものへ進展する傾向が認められるのである。

(一)「華嚴經の成立問題」宗教研究新七卷第二號九七頁

(二)增一阿三八・七(大正二・七二三頁a) 雜阿一八・六(大正二・二一九頁a) 長阿二(大正一・一一頁a)

等參照

(三)別雜阿二・五(大正二・三八二頁a) J. N. VII. 53. 雜

阿一八・五(大正二・二一八c) 雜阿九・三〇(大正二・六二b)等參照

(四)大智度論三卷(大正二五・七七頁b)

(五)大智度論三八卷(大正二五・三四〇頁c) 放鉢經(大正十五・四四九b) 參照

(六)宇井伯壽「印度哲學史」二六九頁等參照

(七)前掲論文、十八頁

次に會衆に就いて見るに、その中に菩薩を含むや否やは、前述の會處が祇洹・竹林なりや、耆闍崛山諸大

なりや否やと同様の意義を有するものである。一體菩薩は上求菩提下化衆生の誓願を發し大乘經を信するものすべてを指し、經中菩薩と言はれるときはこの意味であるが、序文に列記される菩薩は之と異り法性生身の菩薩・化生の菩薩即ち超人間的な菩薩であることは注意すべきである。この問題に對する材料は甚だ少いが、小品般若に就いて考へる時に自ら明であらう。

即ち同一類をなすと考へられる八經に於て會衆に關する記述は二種に分たれる。即ち般若第四分系と第五分系とである。

(E) 第四分(大正三・六三b)

與大苾芻衆千二百五十人俱

皆阿羅漢。諸漏已盡無復煩惱。得真自在。心善解脫。

慧善解脫。如調慧馬。亦如

大龍。已作所作。已辨所辨。

棄諸重擔。逮得已利盡諸有

結。正知解脫。至心自在。

第一究竟。除阿難陀獨居學

地。具壽善現而爲上首。

(F) 第五分(大正三・六五c)

與大苾芻衆萬二千人俱。皆

阿羅漢。具壽善現舍利子等

而爲上首。除阿難陀獨居學

地。復有無量無數菩薩摩訶

薩。得無礙辯。慈氏菩薩。妙吉祥菩薩等而爲上首。

祥菩薩等而爲上首。

(C) 佛念譯。(D) 羅什譯。(A) 支謙譯。(B) 支謙譯。
(G) 施護譯。(H) 梵本。

の如くなる。しかしその故を以てそれ等が各々第四分或は第五分の異譯であるとは言へず、鈴木博士が論證された如く、(A)(B)は第四分の異譯であり、(D)羅什譯小品般若は明に第五分の別譯である。かくて第四分なる(A)(B)には第五分的の要素を含み第五分に説明さるべきであらうか。鈴木博士は第四分第五分が成立後互に影響して互に變化を受けたものとし、然も第五分が般若の原形であるとせられる所から、第五分的形式をより古いものと見られてゐるやうである。しかし公平に讀む限りこの形式の關する限りに於ては左様には考へられない。第五分的形式が最初に存したならば何故にそれを豫想する第四分的のものが、大乘經典として最もふさはしい菩薩を脱して阿羅漢の説明のみに力を入れたか全く説明出來ない。特に羅什譯にあつてはこの感を深くする。更に會處の古きことを見

た金剛般若に見るに與大苾芻千二百五十人俱となつてゐる。又金剛般若、第四分は比丘數千二百五十人と傳統を守つてゐるのに反して第五分は萬二千人として理想化してゐる。大品般若になると更に増廣せられて多數の菩薩名をあげてゐる。故にこの形式より見る限り金剛般若——第四分——第五分——大品と發達したものであるといへる。大品の菩薩名は明に般若三昧經の八賢士を豫想してゐる。賢護菩薩等八賢士は般若三昧經支謙譯以下すべて菩薩となつてゐるが、よく考へて見るとその原形に於ては必ずしもそのまゝではなかつたと見られる所がある。これらはすべて王舍城舍衛城等の八大都市の居士優婆塞であつて、特に大導業菩薩の如きは給孤獨長者と共に、舍衛城の大長者であり、又阿闍世王がその後直に出で來る點より見て、元來は單に優婆塞として云はれたのが後大菩薩とさるゝに至つたと考へらるる。

又古いと考へらるゝ經典中に菩薩の活躍するものの有無を見るに、大小品般若には序文を除けば、彌勒以

外にない。常啼菩薩は他土の菩薩となつてゐるが、その原形は六度集經三三に出る、一本生譯であつて元來釋尊の前身としての菩薩であつて眞の大乗としての菩薩とは認め難いし又龍樹も認めてゐない。特にこの部分は鈴木博士によれば第二段の附加と認められてゐる。之と同様の例は、(六)A Bに於ては、全く菩薩としてあげられてゐる者が無いのに、(C)(D)は普明菩薩が活躍する部分が附加せられ(C)では經名にさへなつてゐる。般若三昧經も前述の理由で無しと言へる。かくて最古の經典では菩薩が活躍する事は先づなく、その序文にも古形としては存しなかつたと見なければならぬ。

- (一) 前掲論文、五四九號七頁以下
- (二) 前掲論文、五四九號二三頁
- (三) 六度集經七・八一(大正三・四三三頁)六度集經の成立は後なるも各本生譚の原形の成立は古いと思ふ。

以上の論述によつて最古の大乗經典の形式は會處に關しては超歴史的佛陀の説法なる事を意識して選用せられた耆闍崛山はなく、多くは祇洹・竹林であり、會

衆は比丘千二百五十人のみで菩薩は現れなかつた、即ち形式的には小乘經典と一致してゐたことが認められる。支謙譯出に於てこの形式に妥當するものは、正しくは金剛般若（羅什以下の譯と近似するものとして）のみであるが、それに比較的近いものは遺日摩尼寶經と般若三昧經であり、最遠いとしなければならぬのは首楞嚴經屯眞陀羅經兜沙經等である。内容上から見ても殆んど同様に分ち得らるゝであらう。勿論かく言へばとて、かゝる形式のみによつて經典の前後を定める事は出來ず、何等かの事情で内容に變加を加へつゝも古形を守つてゐるものもあるべく、その反對に古い内容であり乍ら新しい形式を附せられてゐることもあり得る。それ故に、各經典論書間に於ける豫想關係、内容思想の精査、譯經史の研究等がなされねばならず、又一經典も二轉三遷したものと考へられるからそれら新古の層の分析、言語學的考證等緻密な論究がなされねばならぬが、又かゝる純形式的な方面にも多少の考慮が拂はれねばならず、一つの視點となり得る事は確

であると信ずる。かゝる形式のみから見ても支謙譯出の經典が印度成立の直後に支那に傳來したとは考へられず、多くは再轉後のものであるか、第二期の成立に屬するものである。かくて椎尾博士の説はこの點からのみでも何等かの修正を必要とすると思ふ。

(一) 久野、前掲論文によれば兜沙經は十地・十住・十定等の諸品を豫想す。(九七頁)

(二) 鈴木、前掲論文によれば道行般若は般若五分を豫想し、千瀉龍祥「般若經の諸問題」(宗教研究新二、四號)によれば大品を豫想し、許氏前掲前論文によれば金剛般若を前とする等。

(三) 林屋友次郎「般若小品の譯出者に就て」(宗教研究新九ノ三、五三頁以下)によれば道行般若は竺法護譯出であると。鈴木前掲論文反對す。

(四) 布施浩岳「大乘經典の研究と宗學」(宗教研究特輯現代佛教の研究)によれば法華經は、古偈―その長行―新長行と偈―二十三品以下の少くも四段の變遷をなし、宇井前掲書二七五頁によればその最後が龍樹以前にあるから、その原形は紀元初頭にあると。これらの註のみから見ても椎尾博士の著に加ふべく改むべく、研究すべきものも多數存する事明であらう。博士現在に於てはこれらの點にも深く廣い研究が存することと思ふから改訂版の一日も早く出でんことを切望する。

オットーに於けるヌミノーゼの感情

竹 園 賢 了

— R. Otto, Das Gefühl des Überweltlichen, 1932 —

— do. —, Sünde und Urschuld, 1932 —

一

合理主義盛なりし啓蒙時代から、カントを経て獨逸
觀念論に至る十九世紀前半までは、宗教の本質を理性
に置く傾向が強かつたが、又一方宗教を感情の方面か
ら説明せんとする學者もあつた。然るに十九世紀後半
になると宗教を形而上學的、認識論的或ひは心理學的
非合理性に依つて説かんとする様になり、殊に二十世
紀に入つて心理學の發展と相俟つて、此の方面の研究
が深められて來た。獨逸に於ける此の方面の驍將とし
てはオットーを擧げなければならぬ。勿論獨逸の宗

教心理學には經驗科學的反省が不足して居て、形而上
學的・神學的臭味を脱する事が出来なかつたのである。
オットーも「Das Heilige」を書いた企圖は合理的
であつて、嚴密に感情を分析して、神觀念の中の非合
理的要素を正しく認めんとする」と述べては居るが、
尙此の方面の臭味を多分に持つて居た事は否定出来な
い。彼が一九一七に該書を出版して、宗教の本質をヌ
ミノーゼといふ非合理的感情に求めた事は今更多言を
要しないのである。

昨年出版された上掲の二書は該書の補遺であつて、

sensus numinis と神學との問題に就いて記述して該書を完成せしめて居るのである。従つて該書に現れた彼の説と異つた内容を見る事は出来ないが、彼の非合理主義を徹底さす爲めの新しい研究が掲げられて居る。次にその主なる内容を見る。

二

オットーは宗教の説明に非合理的なるヌミノーゼの感情を基本とする故に、先づ前書に於いてアニミスト達の精靈崇拜説に極力反對し、殊にヴントの民族心理學に於ける根本假定たる精靈表象の發展及び想像・目的異様化の原理等に對して次の如く論じて居る。

(一) ヴントは個々の精神内の表象や感情は同時代に傳播し、又は後世に傳へられると言ふが、是れは社會的刺戟を考へずには肯定出来ない。又或る心理學に於いては心的なもの自身及びその作用方法等の法則が先行しなければならぬ。故に民族心理學が其の名に適應する爲めには神話的統覺の可能及び傳播、同化等の可能が先行しなければならぬ。然るに統覺されたもの

の内容や空想化されたもの、及び神話、説話等に廣く現れたものを十分に見出す事が出来ない。斯くして神話的想像の材料の傳播の形式、動機・通路・方法等の研究を第一に大いにやらなければならない。

(二) ヴントは神話と宗教との説明に靈魂觀念を根底とし、その靈魂觀念は未開人の想像に依るといふが、想像は常に新しいものを生むとは限らない。それは前經驗の繰返しに過ぎないのである。ヴントは想像が最後の源泉であるといふが、それは獨斷である。想像はその材料を取り出す源泉を假定しなければならないのである。又神話を作る場合に、對象の生物化や人格化の統覺が必要であると言ふが、それ文では神話は作られるものではなく、それには戰慄 (Grauen) の感情が伴はなければならないのである。

(三) 人格的統覺と並んでヴントの民族心理學の二大原理たる目的異様化の原理は、發展を與へるよりも、歴史的經過の回轉點に新しい要素を加へるに過ぎないのである。時間的系列の社會に於いて、古き時代から

新しい時代への接觸はヴントの如き目的異様化や動機
の移動からは起るものではない。

ヴントは表象を生むものは新しい表象を生む刺戟と
して作用すると言ふが、是れは彼の目的異様化の原理
に反する。刺戟自身は何も示さず、又それ自身からは
新しいものや、より高等なものを生ずるのではない。

それは刺戟されるものを假定しなければならぬので
ある。例へば道德や規範によつて生ずる拘束の感情は、
それ自身で道德的義務といふ特殊な新しい感情に改鑄
されるものではなく、又後者が目的異様に生ずるも
のでもない。それは道德的價值や義務や無上命令を感
じ見出す爲めの潜在的認識素質を刺戟する爲めであ
る。是れと同様に或る他の感情が類推によつてヌミノ
ーゼの感情を刺戟するのである。故に根底にヌミノ
ーゼの感情を豫定せずには神話や宗教は説明出来ないの
である。ヴントが靈魂表象から現代の宗教の神性に至
る發展を目的異様化によつて説明せんとするのは誤り
であつて、觀念は斯る目的異様化に依つて作られるの

ではなく、それは萌芽から生ずるのである。此の萌芽
とは已に度々「Das Heilige」に於いて述べたる如くに
ヌミノーゼの感情であつて、宗教史上必要なのは、民
族心理學の産物ではなくして、實に此の發見である。
此の發見の重要な事は恰も火の使用や道具の發明
が、自動車や相對性原理の發見よりも重要であつたと
同様である。

要するに深い意味では宗教の起源に關して民族心理
學は何も言ひ得ないのである。宗教の前段階たる神話
時代に於いても、又その出發點に於いても「超自然的」
表象の萌芽を微かに含む宗教的畏怖の感情を見るので
あつて、此の畏怖は先づ低き段階の感情たる戰慄とし
て現れるのである。それは獨自なものであつて通常の
意味の恐怖とは異なるものである。故にヒュームの言へ
る如く「恐怖が神を造つた」のではなくして、「畏怖が神
を造つた」事になる。此の畏怖が直ちにヌミノーゼの
感情の廣き要素と結合するのである。

オットーは常に宗教を現代の完全なものから古代に

溯つてその不完全なものを見るのである。従つて通常の宗教學者が説く宗教發展の説明等とは相反するものである。宗教は *sensus numinis* として最初に神秘的なもの、體驗又は神秘への欲求・傾向であり、又は感情生活の奥底から「全く他のもの」の感情として出て來る體驗である範圍に於いて、決して完全なものとして始つたものではない。其の感情は人間の最も強き欲求に導くのであつて、此の欲求とそれに基く體驗とを考へる事なくして宗教史を書く事は、空閒なき幾何學に等しく、又音樂的感情や素質を否定して音樂史を書くと同じである。

三

オットーは神はヌミノゼの感情が上昇して、是れに種々の合理的要素が加はつた場合であるが、一方是れが空虚な想像となつて下降して行くと神話となると云ふ。その一例として *Wasserspross, Savitar, Dadhi-* *Indri* を擧げて居る。又印度・ベルシヤ等の自然神を擧げて是等の神の持つ性質もヌミノゼの感情の種々の

方面が強調せられたものと見て居る。尙彼は佛教殊に禪に現れたるヌミノゼの感情をその儀式・僧侶の和合及態度・寺院・繪畫等に依つて詳しく述べて、彼の東洋宗教研究の一片鱗を示して居る。

扱此のヌミノゼの感情は元來非合理的なもの故、是は言葉では表現されない。即ち概念では表されるものではなくして、音で表現されるのである。此の感情の最高潮に達したのはアラビヤ語三人稱代名詞の *هو* である。これは *هو* 即 *Allah* である。又梵語の *Ascarya* はその本質を概念的には表現出来ないが、此の語の最初の起源的表現に於いてヌミノゼの感情を見出す事が出来る。又 *Om* も語でも綴でもなくして、ヌミノゼの感動の状態である。

此のヌミノゼの感情は人間が素質として持つて居るのであつて、傳統や教育に依つて與へられるものではない。その一例としてエーンシュの研究たるハウエル、テニスン、タゴール、パーカー等の自發的宗教體驗を引證して居る。

後書に於いては神學の立場から罪と原罪とに就いて

述べて居る。罪はそれ自身では理解されるものではなくして、積極的な價值が理解されて後始めて分るものである。積極的な價值の否定又は反對が罪である。従つて罪は反規範である。併しながら此の反規範は道德的なるものではない。故に罪の概念は道德の概念とは異なるものであつて、もつと廣いものである。道德的惡は罪の一部分に過ぎない。道德的善には正と、人間の理想といふ二つの根源があるから、その錯倒たる不正と人間の動物化・俗化が惡である。然るに罪は此の道德的惡には觸れないものであつて、それは畏怖の感情から起るのである。それはヌミノゼの感情の對象即ち尊嚴 *augstina* の客觀的價值を意識的又は不注意に毀損した場合に起るのである。而も此の罪は神の命令を犯したといふ意識から生ずるのではない。何故ならば神の表象の明らかでない時代、即ちそれが力の表象と、人格の表象との間をさまよつて居る時代に於い

ても存在したからである。即ち畏怖の感情の存在する所に於いて罪が生ずるのである。

扱此の非合理的なヌミノゼの感情たる畏怖に合理的圖式たる崇敬、恭敬、信賴、感謝、好意等の感情が加はつて宗教的恭順 *Demut* となる。此の恭順は神への奉仕の感情や行動に現れたものである。かくて罪の本質は恭順に不注意に又は故意に反對する事である。故に罪には非合理的と合理的要素とがある事になる。この合理的な方面の要素とは道德的要求の破壊であるが餘り今迄唱へられなかつた。かゝる合理的要素は強く非合理的要素と結合して居る故に、恭順の對象は單なる道德的立法者でもなく又道德的意志でもない。それは熱情ある神であつて、その神は正義や道德とは無關係である。

扱單なる道德的規範は稀であつて、大抵の場合宗教的規範となるから、惡が罪となるのである。即罪は神の意志から出た命令を破る事のみではなくして、神の尊嚴の破壊とまでなるのである。神の尊敬とは神

的尊嚴の價値である。かくして宗教的感情即ち尊嚴、信仰愛の阻止が罪となるのである。ルーテルも神聖なるものに對する感情と意志の根本的機能の缺乏が罪であると云つて居る。

斯くしてオットーは罪の概念を道徳的な説明とは別に、彼独自のヌミノーゼの感情から説明したのであつた。

扱此の罪の状態は我々人間に自然に與へられるもので、人間は誰でも持つて居る。故に神の傍から離れたり、不信仰になつたりする傾向が原罪である。人間を神聖と凡俗に分つのは個々の行爲よりも、此の原罪に依るのである。

かくてオットーでは罪になる傾向を指して原罪と見て居るのである。

五

上述の如く非合理主義の立場から宗教を見るオットーは、腐敗せる僧侶や教會制度を宗教の害蟲と罵ると共に、他方合理主義の名の下に包括される道徳主義や

主智主義も宗教の敵であるといふ。

合理主義は「不思議」の存在を否定する故に宗教に危険である。「不思議」を從來の意味で、明らかに解り易き又規則正しき自然の秩序の中の異常な事件と見る時、かゝる「不思議」は世界を合理的に把握せんとする。若し世界が一般に秩序正しく進み、説明され、合理的數學的に生起するならば、一般に「不思議」は此の意味で注目されるだらう。併しながら世界や自然が量るべからざるものや非合理なもの、秘密や謎の如きものに満ちて居て、而も根本的に數學的に説明されない場合には、「不思議」は重要なものである。何故ならば「不思議」はかゝる場合に通常の出來事と區別される事なく、従つて「不思議」として、即異常な出來事として注意されないだらうからである。

故に合理主義は基礎に於いては正統派に屬し、合理主義者の中には不思議を辯護する人と否定する人とが出來るのである。シュライエルマツヘルが宗教を合理主義から救つたのは此の古き意味の「不思議」ではな

くして、それとは全く異なる意味に於いてであつた。

扱啓蒙時代の哲學では人間を理性的に考へ、道德的に行動する本質を持つものと見て居たが、人間の感情の方面を閉却した。カントの主智主義や道德的主義に依つて幾分この偏頗が補はれたが、尙世界の秘密や神秘や不思議は認められなかつたのである。併ながら無神を好まなかつた爲めか、神の存在や靈魂の不滅の問題が盛に論じられた。如何に論じられても、概念として形而上學的、哲學的思索の範圍を出でなかつたのであつて、宗教は主智主義と道德主義との中に解消するに過ぎなかつたのである。

此の時に當つてシュライエルマツヘルを中心として A・W・シュレーゲル、ヘルダリン等の浪漫派の人々がベルリンに團體をつくつて宗教の再生に努力したのである。シュライエルマツヘルは存在と現象、自然と歴史の全體を、即ち存在と生成の全體を宇宙と呼び、此の宇宙の本質や永遠の價値を直覺的な感情に於いて體驗する事が宗教であると述べた。

オットーに於けるヌミノーゼの感情。

かゝる宇宙の直覺的感情が果して宗教と言ひ得るか。シュライエルマツヘルが斯く定義したのは、合理主義者が想像的に考へた自然宗教と闘つた爲めであつて、是を宗教の定義とする事は出来ない。歴史的に種々の形態を取る宗教の本質を概念的に抽象し、歸納する事はよくない。それは先天的なるヌミノーゼといふ決定素たる特長に依つてのみ結ばれるのである。勿論是れは宗教の定義に必要な本質概念にはならないが、我々が種々の宗教を一つの領域に統一して、此の領域を藝術、科學、道德と區別し、又發展的段階を記述し、比較研究する場合に、近似なものゝ間の原理として引出す事が出来るのである。

斯くの如くオットーはシュライエルマツヘルが自己の信仰の動機から宗教の本質を論ぜんとした事を難ずると共に、シュライエルマツヘルが合一的直觀と云へるは *sensus numinis* を恭順として主張したに過ぎないと述べて居る。

六

次に彼は神秘主義に言及して、自己感情の制止の場合を擧げて、是れを説明し、最後にダーウインの進化論と神學とに就いて述べて居る。

ダーウイン以前にゲーテが己に世界の本質の發展を認めて居た。ゲーテの自然觀は凡ては同じ根本力を持ち、同じ根本素質を有するもので、そこには何の間隙も差異もなく、內的に一樣に創造されたものであると見る。ゲーテはかゝる神秘的な理念を普遍又は特殊の中に於いて、自然科学的經驗によつて求めんとしたのであつた。故にゲーテの自然觀は變化説であるが、これはダーウインの進化論の先驅をなしたと見られるのである。

ダーウインの進化論は變化と遺傳と適者生存に依る自然淘汰によつて、生物は進化發展するといふのであつて、生物的天性の合目的性は盲目的な自然因果に依ると言ふのである。併しこれは變化説でも發展説でもない。然るに此の進化論は生物學の範圍に止らずに、歴史學、社會學、倫理學、認識論等の精神科學にまで

廣がつたので此處に誤謬を生じたのである。精神的なものも身體的なものから説明せんとする事、即ち心といふ緊密なる有機的統一を自然淘汰によつて説明せんとするのが誤りである。生理學から心理學を説明するのは大なる誤謬と見なければならぬ。

進化論の根本假設は、(一)凡ての生物の起源關係は自然法則の下に在る事及び、(二)生物は我々眼前に、その形式と段階と對照とを驚く程完全に表現して居る事である。

然るに此の事は生物の類や個體が模倣し難き合目的構成といふ「不思議」を持つ事である。故に此の二つの假設は共に自然關係に於ける目的の原因に導かんとするものであるにも拘らず、進化論は是れを考へず、單に原因、結果の結合を調べるのみであつた。此處に於いて宗教は、凡ての存在の根源を神に求めるのである。従つて精神の研究、即理性やその能力、その現實的認識根據や認識力及び價值判斷の源泉の批判が重要になつて來るのである。かくて宗教的論證の本質や真

理の決定が問題となる。宗教最高の問題たる存在の意味、價值、終極と無終、時間的と永久的存在、世界と神及びその自然主義との關係等といふ問題が重要になつて来る。此處に神學としての問題が擡頭して來るのである。

斯くの如く進化論と宗教とは絶えざる論争を繰返すのである。オットーはルーテルが「感情や意志に及ぼす神の言葉と、これによつて醒まされる信仰との心理的因果關係を神的世界的因果關係と見る」と言へるを以て自然科学の因果關係に對立せしめて居る。即ちオットーはプロテスタントの立場からルーテルの思想を繼承して、進化論に對して神學の立場を擁護したのであつた。

以上二書に於いてオットーは宗教を現象として外部から見る宗教學的方面と、宗教をそれ自身の内部の經驗から見る神學の方面とから「Das Heilige」に於いて主張した彼の非合理主義を補ひ、それを完結して居る。

オットーに於けるロマンノゼの感情

るのであつて是等の書によつて彼の非合理主義が從來の宗教説明に用ゐられた形而上學的、認識的非合理性を徹底せしめたものと見てよいのである。冒頭に述べたるが如く彼には經驗科學的反省が不足せる憾みはあるが、宗教の眞理は心理學的に立證されないから、眞に非ずといふ傾向を持つアメリカの宗教心理學者とは全く異なる立場に立つものである。稍もすると宗教の研究に自然科学的方法のみを以て能事終れりとする時に當つて、我々はオットー及び獨逸の宗教心理學者の研究を重要視すべきである。



故 渡 邊 海 旭 氏

壺月渡邊海旭君

姉 崎 正 治

壺月海旭君が危篤だとの報に接したのは一月二十五日深更、次の朝は既に亡き人であつた。一月二十五日は呼名の上で（即ち曆は現行曆と違ふが）法然上人の忌日である。自分としては壺月君の最後を法然上人の忌日と聯ねて考へる。明治三十七年一月二十五日附でストラスから來たはがきは左の通である。

寒菊はいつも宗祖忌に供へて床しき花なれど、此地之なれば、水仙數枝を市に求めて爐邊靜に圓光大師傳を讀む。窓外雲低く風荒れて雪將に至らんとすれども吾机邊には古聖の恩容字々の間に動きて、恍として春の如きを覺ゆ。

昨淨土教報を得て、君が小石川の學林に、宗祖忌の休暇を廢したるを誠むるを知り君の深き志を喜ぶや切也。いつも多くは壺月と署名してあるのに、此には海旭と本名を記してある。宗祖忌に對する敬虔の一端であらう。

「小石川の學林」云々は、元の淨土宗學本校が宗教大學と改まつて後、宗祖忌を廢した。それを僕がよくないと云つた事を指すのであるが、右の書信から二十九年で、その法然忌の夜を堺にして、幽明相隔てるに至つた。四十年に近い交を追憶すれば、想は雲の如く湧き、思出はストラスの寓居やスイスの山川、遊を共にした跡を追ふて盡きない。

壺月君の人物性格又活動事業は實に多方面であつた。學者であり詩人であり、信心の人であると共に事業の人であり、梵漢の古典に入りたると共に又書生の世話をやき社會の事にも奔走した。その他數へ來れば色々あり、又多くの人もその事實を知つてゐた。その死につゞく葬送等の參會者の數と種類とは、壺月君の一生接觸の多かつた事を如實に物語つた。多方面ではあるが、何れも軽く觸れるのでなく深くつき入つて仕事をした人、其爲に一生の活動に統一があつたとは云ひ得ぬかも知れぬ。但し、それは外面事功の上から見ての事で、恐らく壺月君自身の心では一貫したものがあつたと思はれる。その一貫は何かと云へば人情味である。一面、超越脫俗、如何にも人間ばなれのした自然兒又は詩人肌で、而かもその詩魂にも學識にも、又活動にも事業にも、壺月君ほど人情味の豊かな人は珍しい。その點で増上寺の行誡師をしのばしめるものがあり、少年時に於けるその感化にも負ふ所はあつたであらうが、根本に於ては生れつきの性格、つまりその人格であつたと思はれる。

學者として壺月君の研究は梵漢の古典であり、ストララス在學十年は多くその方に没頭した譯である。然し如何なる古典も壺月君の手にふれては單に古典でなく、字句文書の研究の中にも人情味の光がさし、溫味が加はる。普賢行禮讚は即ち佛徒行願の光と熱とを示し、一角仙人の物語を典籍の間に探つては、そこに仙と人との交渉が見える。或時（一九〇一年）の書信に曰く、

此間シャクンタラを初め候、鉤章鍊句に頭を痛むる事少なからねども、又情趣津々として捨て難き味も有之候。

君の古典研究に於ける心持は、つまり此にあつたので、古書を比べ章句を尋ねつつ、その間常に人情の微妙な階調が心に響いて來たのである。されば、その心が交友に對しては友情となり、社會に對しては熱情となり、三

寶に對しては虔信となつて動いたのであらう。其等の點を一々玆に物語る要もなからうが、學者として惜むべき壺月君を失つたのは、又深味と溫味のある希有の人間者を失つたので、追慕盡きない。記したい事は澤山あるが終に一つ、それはストラスで別れて僕が歸朝後、長男が生れ正見と命名したのについて、壺月君は大に喜び、三十偈ばかりの梵詩を賦し、それをデバナガリで書いて祝つてくれた。その書も詩も火事で亡くなつたのは如何にも惜しいが、梵語學者たる壺月と友の爲に喜ぶ友人壺月と、而して正見といふ名に於て特に佛徒の考を寄せた僧壺月とが、此の一詩にこもつてゐたのである。死に先つ一ヶ月、發病の前二三日、相會した時、その事を話し、今度は聖徳太子憲法の第二條だけでも梵譯して貰へまいかと頼むだが「大分むづかしいが、考へて見やう」といふ事であつた。それを考へて見る前に君は病にかゝり、而してその考は壺月君の手では果せなくなつた。嗚呼。

壺月渡邊海旭君

椎 尾 辨 匡

君は昭和八年一月廿六日逝去して教學兩面に甚大なる衝動を惹起した。六十二歳でもその元氣と學殖とは將來の貢獻甚大なる期待が懸けられて居たからである。今本誌に回顧の一篇を草する筈であつたが、幸ひ君の莫逆の友荻原君の弔辭最も詳なるを以て一切を之に譲り、唯一つ宗教研究の態度に就て申添へたい。

宗教研究にも種々の態度方法があつて差支ないが、人類學的言語學的方法是材料の蒐集や文獻の解説を與へるだけで宗教そのものには皮相外廓に觸るゝだけである。社會學的方法が外的關係價値で、心理學的方法が多くは低級なる種々相であり、哲學的方法が獨斷なる理念に馳せ歴史的方法が好事的掘寄せに傾く、唯文化史的方法に最大なる期待あるも、未だ立派なものはない。過去研究者の學績を輕んずるのではないが宗教研究には身讀體驗する重大なる方法がある。それはある修行であり、實踐であると云ふが、併し禪の研究が單に坐禪工夫にありとするは門前に躊躇するもの、念佛の味識が但稱多念にありとするは稱業に偏注するもので、未だ禪念佛の宗乘に達するものでない。況や宗家の語錄念佛の法語を羅陳糊塗するものが宗教研究としての本質に遠きは云ふまでもない。禪が如何に業事精進となるか、念佛が如何に平常人生となるかが大切である。渡邊君には顯密相關や古梵

文などの獨特壇場あるが、殊に普賢行願の研究として發表されたる學績よりは、その全生の業功は大菩薩行で、菩薩行願の大進歩でないか。行く處、頼まれること、誠實翼賛し、見る處、學ぶ處、眞を求め法を擇び、寛宏よく異宗異教を包容し協力し、超異の大道を開くもの、眞に佛子たり菩薩たるもの、又誠に宗教の眞研究者と云ふべきである。その發表されたる論文以外に君の人格生涯を菩薩の發現として倣學し、その身證體讀の研究法こそ眞の研究とすべきものと考ふる次第である。

弔辭

君少くして博文館の小店員となり幾何も無くして深川西光寺海淨上人に就て雜髮得度せられ明治十九年淨土宗東京支校に入學せらる。君時に十六歳是れ小生が君を識る初めなりき。舉措極めて活潑敏捷遙に群を抜く。越て二十一年淨土宗學本校に入學、豫科五年本科二年、芝より小石川に轉じ、机を並べて勉學す。君が性質磊落不羈小事に屑々たらず、圓轉活達の才は夙く已に文章中に顯はれ、着想の妙、語句の美は時の先生恕軒翁をして嘆賞措かざらしめたり、自ら呵雷狂史と稱し、後に壺月と號す、後年詩を作り文藻更に爛熟の域に達し思潮一たび至れば千言立ちに成る。故宰相原敬翁の弔辭の如き、人天下の名文と稱す。是すら一夜の思索にて成れりと君自の言ふ所なり。

明治二十四、五年の頃高島米峰、境野黃洋、田中治六、平子鐸嶺等と舊佛教徒の固陋を慨き奮然新佛教徒同志會を組織し、盛に佛教の自由討究批判を高唱し、機關雜誌新佛教を發行せり。明治三十二年小生の外遊するや小生の少しく和譯したる大史(英譯)の續譯を完了せらる。半年の後獨逸に留學を命ぜられ爾後六年間共に

イマン先生に師事し梵語波利語を學修し傍はら宗教學、哲學を修め、時々新佛敎に研究論文を寄送せらる。密敎發達論、孔雀王經の研究、毘沙門天王經の研究の如き何れも該博なる知識、精細なる討究、犀利なる見解、人をして驚異の眼を睜らしむ。原典の研究としては普賢行願證諸本の比較研究あり獨逸譯を附して刊行せらる。又た跋足王の研究等の諸篇は波利本文協會雜誌に發表せられたり。又翻譯名義大集トモトキナヒの原本全部を寫了せるが如き學界の慶事と言はざる可らず。或はヘルンレ教授の東洋古文書の解釋に力を假し、グレーザー教授が中論の獨譯を作るに際し其漢譯を擔當解説せるが如き、又はパーゼルの萬國宗敎學會に廣長古を揮へるが如き學界への貢獻頗る偉大なるものあり。されど是の如き學的方面は未だ君が本領を發揮せるものに非ず、曾てロイマン教授が得意然として小生の言語學上の一論文を提示して門下生等に記念の署名を求められしに、君は「吾人の天職豈に是の如き區々たる小事業ならんや」と記し大笑せられしが如き實に君の抱負の偉大なりしを伺ふに足る。又君は旅行を好み暇ある時は歐洲各地を巡遊し風物を賞玩するのみならず、基督敎徒布敎の實際を調査し、宗敎的視察を忘らざりき。

君が本領は實に敎界に於ける活動にあり、在獨十年歸朝後幾何も無くして芝中學校長となり今日に至る。敬虔の信念を培養し、堅實の思想を扶殖し、華に流れず、怯に墮せず、輩出せる健兒其數幾千、遙に公立中學を凌ぎ芝中の名聲隆々たるものあり。同時に大正大學、東洋大學に印度宗敎史を講じ、門弟の私淑するもの甚だ多し。

更に又た選れて布敎團長となり、回謀畫策頗る首縶に當り、或は毎朝増上寺に勝鬘經、三部經等を講じ青年

男女欽仰の的となる。其他感化救済等の社會事業に至りては師の指導援助せし所枚擧に遑なし、昭和三年君が此方面の功績遂に天聽に達し勳六等に叙せられ瑞寶章を賜はるに至れり。

君が經營の才幹は天授なるものあり、六年間淨土宗執綱として宗政の樞機を握り、諸般の施設宜を得、今日の宗運を來し、同時に各種團體の或は理事、或は協議員、或は評議員に擧られ君の參與せし所のもの、數莫大なるものあり、大正年間高楠博士と共に新脩大正大藏經の發刊を企圖するや、博士と俱に都監として其中堅に立ち、特に財政方面に於ては君の助力を須ずんば企圖全く畫餅に屬せしなり、其效績や偉大なりと言ふべし。

君の性格は威ありて猛からず、特に同情と俠氣とに於ては稀に見る偉人なりき。在獨中本邦留學生の困乏を憐み率先して學費調達の途を講じ或は歸國の旅費を與へたり、歸朝後は益々其本性を發揮し朝野の志士名士來往漸く繁く、獨逸の長老比丘にして波利有數の學匠ニヤーナチローカ其弟子ブツポーの如き歐洲大戰の時錫帶の地より追はるゝや直に君の許に赴むき、エルゼ、プッフホルツの如きは君に私淑して君の入室の弟子たらんことを乞ひたるが如き、印度の志士亡命客を犒ひ勵まし、又は漢、滿、韓の耆宿學匠にして君の門を敲くもの少なからず、外人既に是の如し況んや内地人に於てをや、君は獨身生活を續け、食客恒に十人を下らず、愛撫すること實子の如し、門生成な徳に懷く、宜なるかな君が瞑目の日交友、書生、僕、婢、一門の住者歔歔流涕慟哭して止まざりしこと。

君が在獨中有時解剖學の泰斗足立文太郎博士に約して曰く「僕先に死せば五體を解剖して君が研究の資料とせよ、君先に死なば吾れ引導を行はん」と、而して今や君不幸にして先に逝き、幸にして醫學界に貢獻せらる

死して尙ほ世を益することを忘れず、これ落豪放の性を伺ふに足る。

更に君が生活の一面を見れば、有時は零丁樹下微醺瑠珊高歌放吟して查公に誠しめられ、或は橙園オランジュエリに散策して麥酒の滿を引きて歌樂に鬱を散じたるが如き、歸朝以後尙ほ將棋、洋棋、牌戲、麻雀敢て辭せざるが如き洵に英雄胸中閑日月あるを證す。

更に又君が一生を通じて最も顯著なる美德は「功を他に讓る」と云ふことにあり、隱密に立案し、交渉し、助言し、畫策し、指揮し、敢て自ら表面に出でず、而して成功の曉には自ら關與せざる者の如くす。是れ實に君が性格の最も偉大なる所とす、故に不言の間に君に信服せる者甚だ多し。これ全く菩薩の不行と言ふべし。

小生君と相識ること四十七年、同情の深き、友誼の濃なる唯だ敬服の一あるのみ、最近君が病に臥すや小生亦病院に在り、一杯の水菓、一碗の菜羹、頰つて一一病院に持參せしめられ、自身病辱に苦むを顧みず、小生の病狀を憂ひ、安否を訊ねらる。而して今や憂へられたる者恢復し、憂へたる者逝く、痛恨何ぞ勝ん。君の經歷と性格の一端を録して謹んで英靈を弔ふ。

昭和八年二月一日

辱知 荻原雲來

新刊紹介

ボチャロフ 共著
ヨアニシアニ
早川 二郎 譯

世界史教程 (第五分冊)

ソヴェートに於ける中等程度の世界史概説テキストとして編まれた六冊物の第五冊、既に一、二、四を譯出した。第五分冊は資本主義の爛熟—プロレタリアの擡頭(十九世紀末葉—二十世紀初頭)を取扱ふ。三章に分ち、第一章は十九世紀後半に於けるアメリカ、西歐に於ける資本主義の爛熟を、第二章は第一インター時代、第三章は第二インター時代を叙述してゐる。第一インター時代は、宗教史の仙からいへば、キリスト教社會主義がイギリスに於いて大きな勢力を有つた時代であり、パリ・コムミュンの時代であり、ロシアでは正教會の動搖と農奴改革後の異端諸派、無政府主義的無神論者の發生した時代である。第二インター時代は宗教の影響力が漸く衰へ、教會の經濟的基礎が急速に脅かされると同時に、教會が帝國主義時代に相應してより明白に支配階級の手足と化した時代である。章の別ち方にも明かなやうに、分析は階

級闘争の見地から、その經濟的基礎の究明を直指して、遂行されてゐる。但しこの分冊には特にイデオロギーの項を別つての説明は加へてない。(佐木)

ゴールデンロイザー 著
米 林 富 男 譯

文化人類學

東京 森山書店

著者に就いてはこゝに贅言を要しない。我が國に於ても夙にその名を知られた學者であり、且つ本書の卷末には古野清人氏によつて、彼の米國社會學、人類學に占める地位並に其の著作に就いての可成詳しい説明がある。

全六章より成り、文化人類學の始源よりバスタヤン、ラツツェル、スペンサー、タイラー等の古典的進化論者と其の進化論の没落を叙し、此に代つた傳播説を批判し、最後に著者の屬するアメリカ派の歴史的民族學に至る學說史であつて、最近の傾向と將來への展望を以つて結んでゐる。

我が國の文化科學の一部に、最近可成著しい文化人類學への關心が動いてゐる様に感ぜられる時、簡單ではあるが、此を補つて餘りあるものはその詳しい註であらう——著明な學者の手になる全學史が提供されたことは喜ばしい。

(諸戸)

教派神道の發生過程

東京 森山書店

明治以後の宗教界に於ける最も著しい事象として、佛敎界の學問偏重の傾向と、所謂敎派神道の目醒しい「宗教的」進出を先づ指摘すべきであらう。本書は此の敎派神道が如何に民衆の生ける宗教として發生し、發達するに至つたかを究明せんとするものである。

前後兩編に分れ、第一編總論に於ては、徳川時代明治時代に於ける宗教の概觀を與へつゝ、其の間に、敎派神道が如何なる原因と條件とを與へられて發生し、成長するに至つたかを、極めて要領よく且つ簡明に叙述し、第二編各論に於ては神道十三派を其の宗教學的特性に従つて山嶽宗教と、村落宗教及び其の何れにも屬し得ない第三類のものに分類し、その各々に就いて其の發生過程を説いてゐる。全體として手頃によく纏められた神道概論乃至入門書として推奨し得るものである。唯此等神道諸派發生の原因を簡單に、我が民族固有の宗教心の發露として解し、その發生を促した條件として、官學並びに佛敎の固定形式化が説かれてゐるが、吾々はもつと積極的原因を、例へば封建治下に於ける保守的な社會狀態の中に求め得るに非ざるかと思ふ。然しかゝる方面の研究は

我が宗敎學内に於ても、寧ろ今後の研究に屬するものであり吾々に殘された研究題目の一であらう。(諸戸)

ハルナツク著
森敬之譯

基督敎神學及び敎會敎理の成立

東京 長崎書店

十九世紀から今世紀の初期にかけてのキリスト敎學界における碩學ハルナツクの存在は、最高にして特異なものであつた。彼は長い生涯を「初期キリスト敎々理史」の研究のために最も有効に費すことに成功した典型的な學の人であつた。と同時に又常に専門研究を基本とし、それを超越してキリスト敎を全面的に理解しやうと努力した信念の人でもあつた。大冊「敎理史敎科書」(一八八六—一八九九年)によつて敎理の起源と發達を「福音主義の地の上に建設したギリシヤ精神の作業」が、如何にして、「自然神學の基礎の上に神人の敎」を建設し、「敎會を基礎とした罪惡と惡みと惡みの手段の敎」に迄發展變更して行つたかの觀點の下に觀察して不朽の功蹟を示したが、更にイエスの福音を考察して、これが全キリスト敎史を貫いて如何なる相において表現されたかを示して、ここに「キリスト敎の本質」(一九〇〇年)なる新たな問題、本質論を學界に提出して一大衝動を與へ、これによつてクレ

トメル、デーク、ロアジー等の多くの異説が現はれて學界頓に賑つたが、本書の發行部数は七萬を超え十五ヶ國語に翻譯され、彼の名聲は世界的に著名なものとなるに至つた。

かういふ足跡を辿つた著者に、晩年に至つて遠くイエスの精神から辿つた教理の成立次第を簡決にまとめ上げる機會が恵まれたことは、學界にとつてどれだけの大收獲であつたかはいふまでもあるまい。かくして百千語をよく一語のうちに壓縮することに成功した「基督教神學及び教會教理の成立」(一九二七年)の一書が、ハルナツクの生涯と學界において占むる位置こそ極めて高く見積られねばならないものである。而も今やこの最後の名著が我が國新進の學徒にして、かつて生前の原著者と親しく接觸したことのある譯者によつて翻譯されたことは、我が國學界にとつての一大收獲である。通讀して著者の學識と卓見に今更ながら三嘆之を久らし、難解な原著の表現を巧みに移し植えた譯者の非凡な才能と努力とに無限の敬意を表はさざるを得ない。原著における問題の取扱と配列方法亦極めて獨創性に富み、譯文亦明解にして信頼するに足るから、斯學關心者は本書によつて得る所甚大であることを期してよい。(三枝)

林 五郎 共譯
平松 友嗣

マハーヴンサー (大史)

名古屋 破塵閣 刊

「印度に歴史なし」とまで言はれる印度の研究に於いて、この「大史」がどんな重要な意義を有するかは、今更に喋々するの必要はない。従つて、この重要な「大史」の翻譯事業が今日まで全たく等閑にふせられてゐたわけでもなかつた。明治三十六年「摩訶涅槃」のタイトルで、萩原博士や渡邊海旭氏の盡力で譯出版されたのがこの「大史」であつた。しかし、「摩訶涅槃」はいまや稀覯本の仲間入りをしてをるのみならず、本譯書にも指摘してをるように、後半が抄譯になつてゐたり、底本が不完全なウツバム本であつたり、ともかく、今日では、マハーヴンサーを讀まふと思へば、一八三七年のターナーの英譯本によるより他はなく、巴利語の出来る人のみが完全なガイガー本を讀むことが出来るといふ有様であつた。この「大史」は勿論ガイガー本を底本としたものであつて、ガイガー氏が前後二十餘年苦心の校訂の結果は、今やこの「大史」によつて巴利語の出来ぬ人々にも恵まれるわけである。

なほ、このマハーヴンサーのみならず、その他の巴利原典の翻譯をも出版しようとしてをる破塵閣の犠牲的な態度にはいつもながら謝意を表せねばならぬ。(増谷)

橋本増吉著

東洋史上より觀たる 日本上古史研究(一)

大岡山書店刊行

本書は魏志倭人傳を中心として東洋史上にあらはれた日本上代の記事と日本にある文獻との比較研究によつて、日本上古史を研究したものである。その方法は新らしいものではなく、問題も既に二十餘年以前に白鳥、内藤兩博士によつて論議されたものである。本書の著者はその當時から、これに關する論文を發表され、從來これに關係する研究は枚舉に遑のない程發表して居られる。

本書は著者の造詣を史料、史料批判から地理的吟味をなした上で東洋史にあらはれた日本の風俗習慣から産物及び動植物に至るまで精密な考察がしてある。(杉浦)

松本信廣著

古代文化論

共立社刊行

本書は古代文化論とあるが、吾人に縁の遠い、メソポタミアやエジプトを論じたのでなくて、日本文明に直接影響した東亞文明の淵源を尋ねんとするものである。内容は四つの論

文より成つてゐる。

第一章東部アジアに於ける文化の始源は東亞大陸の原始時代を考古學的研究によつて解明せんとしたものである。支那考古學の大立物であるエミル・リサン、アンダーソンを初めとする諸家の遺跡の發掘の状態を懇切に説明してゐる。特に先頃やかましい問題となつた彩色土器に就ての説明がよくしてある。彩色土器が西部アジアの古代文化と關係することは一般に認められてゐるが、その詳細な事情に就ては餘り説明がないのである、本書はこの點を精密に検討してある。

第二章言語學上より見たる東南アジアは古代東南アジアに於てオーストロアジア文化の演じた役割を言語の上から明かにせんとするものである。特に印度に關しては、佛教研究に於ても、ブレ・アリアンの文化を検討するのに非常に有益なものである。即ちブレ・アリアンの文化にオーストロアジア的要素の濃厚なことを一つ一つの言語に就て實證してゐる。

第三章極東神話の諸研究はプルススキイ、マスベロ、グラネを初めコンラデイ、エルケス等の極東神話の研究を手ぎはよく解説してある。それにつづいて日本に於ける研究をも詳細に紹介されてある。

第四章支那古代社會に關する一瞥見は支那の姓を中心とする社會制度の研究である。

以上何れも最近興味を中心となりつつある課題を明快に解説してある。(杉浦)

長井眞琴
上田天瑞著
小野清一郎

佛教思想大系 12

佛教の法律思想

現代は再評價再建築の時代である。故に此の時代が要求するものは専門家の粉飾の強い細かい穿鑿でなくて、「佛教とは一體何であるか」と云ふ如き平凡簡單であるが故に實は最も難かしい眞向からの問ひに對する答へである。それは此時代が直接ないのちを問題にせざるを得ぬ迄に押し迫つてゐるからである。かゝる危機の時代には必ず思想の體系化が計られる。大東社の佛教思想大系の試みも之でなければならぬ。殊

に單に戒律と云はず「佛教の法律思想」と題せる所に其の意圖を見る。かく云ふ事によつて戒律の中に危く看過されたりし新しき現代的意義を發見し得るのであり、又他面には現代法律の餘りに抑止刑罰的方面の發動に偏した結果個人と敵對するものとされてしまつた現状に對して、佛教の戒律が宗教的信念を基礎とする眞の自己實現擴張の道であると云ふ事を強く出せる點からして批評しうるのである。此の戒律に對する新らしき理解、及び戒律の精神から現代法律を批評せんとする二方面の企圖は更に長井、上田兩氏の第一部と小野氏の第二部を併立させ事によつて明かにせられ、略々其の目的

を達してゐる。第一部は巴利律藏を中心として之に漢譯特に四分律が參照せられてゐる。之は巴利律藏が最も整頓され而も古い部分を多く傳へてゐるからである。且つ之を傳へた南方セイロンの佛教徒が今日迄實際之に従つて生活せる事は戒律を比較的輕視せし北方佛教系を享たける我々に取つて此際三顧に價するものであらう。本書が概説の體裁を取らねばならなかつたため戒體論や戒律の精神等に就き充分に著者の懷抱を聞けなかつたのは残念である。第二部に於ける「佛教は國家の法律(王法)を如何に見るか」の項は法律學者であり同時に佛教青年會の立役者である小野博士の本懐を述べられたるものであつて、よく現代の要求に答へ以つて本書の趣旨をよく果したものである。(藤本智董)

沖田順三編

反宗教闘争、一九三二年

ソヴェート同盟における反宗教闘争に關する二三の資料の翻譯。二部に別れ、第一部はヴォクス(對外文化連絡協會機關紙所載記事)シエルウツドのパンフレット(ソヴェート同盟における宗教迫害の眞相)等の翻譯で、世上デマられてゐるやうな「宗教迫害」が實は存在せず、僧侶はその反革命的行動によつて罰されるのである事を明かにする。第二部は反宗教闘争の實際、特に、農業の集團化とそれとの關係、及び反宗教理論の科學的基礎づけの爲の活動に就いて、各種の論

文を抜粹譯出する。最後に附録として「ソグウェート同盟」「戰聞の無神論者同盟」の過去三ヶ年の活動報告（一九三〇年に到る？）といふ貴重な資料が加へられてある。（佐木）

櫻井 匡著

明治宗教運動史

日本宗教史にて、明治時代は最も活躍せるだけに、最も複雑なるもの一つである。今、櫻井匡氏により、「明治宗教運動史」が、極めて手頃に、要領を得て、平易に叙述されたるを見て、欣快に堪へない。第一章の明治維新にて、王政復古神祇官、佛耶二教について、第二章の神佛分離にて廢佛棄釋について、第三章の護法扶宗の運動にて、護法運動、教導職、大教院について、第四章の基督教の活動にて、初代宣教師、初期の日本人基督教會、歐化思想について、第五章の宗派神道の獨立にて、明治前後の宗派神道、第六章の佛教の復興にて、教學の發達と活動、耶蘇教排撃、第七章の教育と宗教の衝突にて、同問題基督教の不振、佛教の進展活動、第八章の各宗教の融和提携にて、萬國宗教大會、三教會同につき、叙述してある。

著者の意圖は、序文に明かである。曰く、「思想的にまとめるとすれば、大部のものとなるので、本書に於ては只明治時代に於ける諸宗教の動きを、歴史的に概説した。それも紙數に限りがあるので、可成省略した點もあるが、それは更に

詳しいものを著したいと考へてゐるから、その方にゆづる事にした。もとよりその間にも、歴史的關係を保つやうに力めた。どの宗教宗派に對しても、私は極めて公平な立場に在る積りである」と。

何分にも、紙數百八十頁であるから、あの事件が書いてないの、この部分は詳述してないのと、注文すべきでない。どの宗教宗派に對しても、極めて公平な立場に在る積り」で書かれたは、容易に看取される。末尾に人名の索引あるは、甚だ便利である。但し、本文や索引に、異名同人を、異名異人として書かれた者あるは、注意を要する。これは著者に書き送つて置いたから、引かない。著者が、宗教と教育との衝突問題その他に就いて、當時の諸雜誌を丁寧に涉獵し、相當苦心を拂はれた痕跡は、歴々たるものがある。基督教關係に就いては、僅に二三の纏まつた著書を索引したに過ぎざるは、佛教關係に比して見劣りがする。終りに、明治宗教史料表の如きを列擧されたなら、更に讀者を裨益したであらう。

最近、明治佛教史編輯の計畫が熟し、その委員を決し、不日着手されると聞く。快報である。基督教側でも、一二の教會にて、その教派的修史が起らんとする。櫻井氏の「明治宗教運動史」は、それらの出現に脚光を與へた。その功績は、本書を読む者の悉くが認むるに、吝でない。明治四十五年の宗教運動を、最も公平に解りやすく、簡明に、手近に、知らんとするに、この書に如くものは無い。否この書の外に、無

いと云へる（比屋根）

高神覺昇著

佛教人間學

東京 甲子社書房

佛教を發生的の見地よりする歴史的要求に對し主として理論的組織的要求を以つて研究せんとする傾向は、つとにその研究の必然的歸趨としてこの要請の充さるべく、宮本正尊助教授に依つて「根本佛教學」の名の下に施設し創唱せられてをるが、これは更に他の佛教學者に依つても翼輔贊成せらるべきであらう。今高神覺昇氏の新著「佛教人間學」は主として人間學の立場からかくの如き佛教學の組織に努力を拂はんとせられたものである。

氏はその著に於て人間學の勃興せし必然的理由として唯物史觀の擡頭と認識論哲學の破産との二方面より考察し、次いで人間學の基礎としての人間觀を西洋及び東洋日本の古今に亘つて涉獵研究し、最後に佛教の根本的立場は中道に在りと強調しこの中道觀こそ佛敎人間學の立場であるとする。而してかくの如き中道は釋尊から緣起即ち中道として提唱せられその理論と實踐とは龍樹に來つて更に繼承發揮せられたものであつて、これが佛敎史を貫く根本基調である。扱てかくの如き中道の立場は世間・出世間・出出世間或は人格的に現はせ

ば凡夫・阿頼漢・菩薩の中に於て世間・出世間乃至凡夫・阿頼漢を止揚したる辯證法的統一たる菩薩道に於て求められたるものである。菩薩とは言ふ迄もなく覺を求むる人の事であり、それは阿頼漢等の如き個人的乃至抽象的自覺ではなくして、寧ろそれ等を止揚した中道として辯證法的統一として具體的社會的従つて全體的に自覺せんとするものであり、かくの如き理論と實踐との意味を持つ菩薩道こそ正しく佛敎人間學と稱すべきものであるとする。要するに人間學の立場よりして組織的に佛敎學を構成すべく試みられてはをるが、それにも況してその現實への實踐的舞臺の上に意義付けようとした所に著者の並々ならぬ苦心の跡が窺はれると共に我々はそれに對して秘かに長敬崇服を禁ぜざるを得ない。行文豊麗、迫力に充ち又江湖同學の士の一讀せらるべきものと思惟せられるのである。（梶芳）

柳田 國 男 著

女性と民間傳承

本書は女性と民間傳承と云ふ四角張らない名前で和泉式部の傳承を中心として述べてあるが、他方から見れば日本の民間に弘通した佛敎史とも云へる。元來日本の佛敎は主として貴族に就て研究されてゐたから、地方の民間に入つたものは餘り注意されてゐない。これは文獻がないため今迄の方法で

は研究に手が付けられないことになる。實際注意して見ると貴族の佛教と平民の佛教とは非常に意味内容が違つてゐる。日本民俗學の産みの親である柳田國男先生は、早くよりこの點に着眼されて、この方面に幾多の卓見を出してゐられる。本書はその造詣の一端を示されたもので、我が國の民間信仰史にはなくてはならない指南書である。

貴族佛教は平安朝の中頃以後は爛熟期から衰退にさへ向はんとする傾向が見える。それがために佛教音樂としての聲明などは別としても、遊女の歌ふ今様にさへ讚佛乘のためのものが多く見える。梁塵秘抄の第二にある二百首に餘る法文歌を見ても、江口、神崎、蟹島あたりの娼婦に、觀音、勢至、香爐など、佛臭い名の多いことを見ても、當時の貴族生活の中にどれほど佛教が喰ひ込んでゐたかを知ることが出来る。

これ等の生活の中から出たと思はれる性空上人が室の津の遊君を尋ねて、生身の普賢菩薩を拜んだと云ふ説話を初め、西行と江口の遊女の歌問答等、此れに類する多くの説話の行なはれてゐるのを見る。然して地方農民の中に入つたこの種の傳承は多くの變曲が行なはれてゐる。即ちこれ等説話を注意して見れば貴族の佛教が直ちに地方の農民の中に入つたのではなく、別の徑路から農民に傳へられたことがよく分る。平安朝末期までの貴族階級にあつては、これと接觸する遊女でさへ、歌ひ物として佛教の教理を織り込んだものを歌つて

ゐたのである。源平時代の佛御前、祇王、祇女などの種のものは貴族化したものとして、且つ又その貴族の相手であつた遊女の出として、佛教の理解もあつたであらうが、地方の武士が中央に勢力を得る時代の白拍子には佛教に對する理解はなくなつてゐる。

この一例によつても、地方の農民が貴族佛教をそのまま受け入れたのではないことは分るであらう。然らばこれが如何にして佛教を受け入れたか、その佛教は貴族のそれと如何に違つてゐたか、これを明瞭にしてくれるものは本書である。

本書は一見和泉式部を中心とする傳承であるが以上の立場から、これを熟讀すれば優れた民間信仰史である。民間信仰史に關する良書の乏しい我國に於ては是非一讀を同學の諸兄におすゝめする。(杉浦)

土屋 詮 教者

改訂 日本宗教史 増補

東京 敬 文 堂

著者土屋氏は人も知る早大教授にして曩に「新日本史」に明治大正の佛教篇を執筆し、更に昭和四年來「佛教年鑑」を編輯しつゝある人。佛教に對する深き學識はもとより、一般宗教哲學、宗教心理學にも通じ且つは現下の教界全般に廣き觀察を怠らざる學者、かつて明治末年發行して江湖の歡迎を

受けし「日本宗教史」に緒論として宗教學説を掲げ、また大正昭和の宗教史の篇をも増加して出版されたのが本書である。

通じて見るに緒論は宗教學説の紹介の域を出でないが専門以外の人々には宗教學、宗教史の概念把握に簡明なる手引きともならう。而して第一編上古史以下昭和の現代篇に到る記述は八百頁に近く實に堂々たるものである。著者は各時代の宗教に於てその教義と中心人物に對する明確な記述とさては歴史的聯關—古い時代の宗教から次の宗教に移動して行く思想の主流—を見失はぬ點や、宗教の興亡發達を述ぶるにも單にこれが敘述に流れずして常に時代の社會思潮、哲學、藝術思潮と關聯せしめしつゝ觀察してゐるあたり氏の博學を思はしめ、これらはやがて、この種の著書がやゝもすれば陥りがちな雑然たる史實の羅列、さては無味乾燥な記述から救つて本書の價値を高めてゐる。而してこまかい史實の穿索や史料の點に對する少々の不満は諒とすべきも今一つ願ふ事が許されるなら宗教思想發展、變遷と文藝傾向、社會心理の動きとの相互關係を今一步びつたりとさせてほしい。さあれ、本書は明治四十四年既に文部省の圖書館標準目錄に選定されたるもの、且つ爾來著者は献身的努力もて幾度か改訂増補されしもの、その完璧は押し知らるゝ。著者の遺曆記念とは言へ本書の如きが特價版として世に送らるゝは宗教學宗教史學界の爲めに慶賀すべきと共に、いやしくも日本思想研究の士の座右に一本を備へられん事を薦めて止まない。(林)

Brocher, (Henri)

Le mythe du héros et la mentalité primitive.

Paris, 1932.

古代ギリシヤ神話殊に諸英雄の傳説の起原や性質を現代の民族學、社會學に著しい奇與を齎したフレイザーやレブリアリユルなどのえた學的成果を用ひて究明し様としたのが本書である。主要なテーマとなしてゐるのはエディプスの傳説の基本をなしてゐる「父殺し」のそれである。この種の父殺しの題目は相當に多いのであつて、久しい以前からその起原の探求をマックス・ミュラー(自然説)などや近くは精神分析學のフロイド(エディプス複合説)などは試みたのである。けれども全體的の事實に觀察が届いてゐなかつたので充分な成功を修めなかつた。著者ブロシエ博士は未開人心理の正しい把握によつて、かゝる神話が生れ出た地盤そのものゝ問題を解決し様とする。氏によれば神話は調子外れな空想の所産ではなくして、實に古代人の最も眞剣で且また深刻な確信の表現であるのである。この觀點はフレイザーの流れを汲むマリノウスキのそれと著しく接近してゐる。(古野)

Brunner, (Emil)

Das Gebot und die Ordnungen,

München, 32.

危機神學の中から、如何にキリスト者が生きるかといふ問題が組織的に提示せられるといふことは、キリスト教の内外を問はず興味ある問題であつた。俗生活の「罪多き」世界と「全然異なつた」神の世界との關係が實際生活を舞臺とする時如何に示されるかといふ問題である。この意味で本書は久く待望の書であるが、新敎神學の敎へるキリスト敎倫理に對論して結局眞に實在的な善とは只神の意に基いたものでありキリスト敎倫理とは神の言葉神の作業によつて定められた人間の行爲であるといふ點に遡るのであるが、そこに汎神論的には二元的要素を暴露し、存在論的には行爲の力強さをかくうらみ——それがこの派のシニヤツへであらうが——を想はしめる。(石津)

Dauids, (Mrs. Rhys)

A Manual of Buddhism.

London, 1932.

めくりた To Husband and Son とあるのが悲しい思ひ出である。しかし、夫君を失つて以來のリヌ・デウイツズ夫人

新刊紹介

は、悲しみの中にも、益々佛敎學の研究に没頭してをられるやうである。三二年度には堂々四百頁にあまる The Sūtras, or Buddhist Origin を學界に送じたが、昨年度はまたこの「佛敎々々本」を編んでをられる。

この「佛敎々々本」は for Advanced Students ともあるように、相當に佛敎研究の豫備知識をもつた人々のための「敎本」乃至「要論」であつて、言はば、夫人が今日までの佛敎研究の結果をロンドンでなしたものと見られ得よう。來年度の帝大の印度哲學科での演習用の敎本に使用されるとも聞くが、さもありなと思はれる。ともかく、原始佛敎を中心とした佛敎概論の數少い今日、まことに結構な本であると言はねばならぬ。(増谷)

Lietzmann (Hans)

Geschichte der Alten-Kirche

(I. Die Anfänge)

Berlin, 1932.

キリスト敎史上、最も取扱ひ難い、同時に最も興味ある部分は、云ふまでもなく初代史である。思想的にはエダヤ思想ギリシヤ思想、エダヤ以外の東方思想、傍流的ヘレニズム諸思想など、民族的にはエダヤ人、シリヤ人、ギリシヤ人、ローマ人など、文學學上からはヘブライ語、アラム語、シリヤ語

コプト語、ギリシヤ語、ラテン語などの諸要素が其の中に包含せられて居り、此の複雑さを一層混亂せしめて居るものには到處つき當る資料喪失の大障壁である。

それだけに然し、此の方面の研究は學者の興味を集め、文化的、言語學的、考古學的諸分野からあらゆる手を盡しての検討が已往一世紀に近くヨーロッパの學界を賑はせた。殊にドイツに於ては、ハルナツク、ベルデンホイエル等に依る初代キリスト教文獻史の完成、ベルリン及びウィーン學士院の脚註付資料の出版、カールシユミット、エドワルド、シユワルツ等に依る東方キリスト教文獻研究への功獻、ハルナツク及びその門下に依る「*Texte und Untersuchungen*」叢書の刊行、リーツマンの考古學的研究など、數へ難い基礎的の大事業が既に大部分完成し、之らの材料に立脚した優れた研究も既に各方面から現はれてゐる。従つて此處に當然期待せらるる次の課題は之らの諸材料、諸研究を綜合する標準的初代キリスト教史の編述である。舊臘その第一巻が公にせられたリーツマン教授の「初代教會史」(全五巻の豫定)は此の期待に對して、正に時と人とを以て答へ得た劃期的著述であると云はなればならぬ。

リーツマンは目下ベルリン大學初代キリスト教史並びにキリスト教考古學の主任教授「*Hanbuch zum Neuen Testament*」監修者、「*Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft*」編輯主任として此方面に於てはハルナツク没後のドイツ學界に於

ける第一人者である。教授の言語學的並に考古學的造詣はハルナツク教授の缺けたる半面を補ふものとして注目を集めて居り、さらに問題の捕へ方及びその綜合的觀察の異常な歴史眼に於てリーツマンは現代ドイツ神學界に於ける特殊的存在である。過去何れの大碩學の手になつた結論と雖も自ら再検討を試みずには決して取入れぬ事が教授の性癖である。只に他人の學說に對してのみならず、自身の學說に對しても同様に嚴格である。已に初代キリスト教史を講じて三十餘年、その講義の内容が毎回必らず根本的に變つてゐるので有名である。今回着手せられた初代教會史の大業は之だけの背景を負つて世に現はれたものである。

此處に刊行せられた第一巻(發端時代)は(一)パレスチナとローマ帝國、(二)パレスチナのユダヤ教、(三)洗禮者ヨハネ、(四)イエス、(五)原始教團、(六)ユダヤ人分散民、(七)パウロ、(八)キリスト教傳道教團、(九)ローマ世界帝國及其の宗教的生活、(十)ユダヤ人キリスト教團の起源、(十一)續使徒時代、(十二)ヨハネ、(十三)イグナチウス、(十四)マルキオン、(十五)グノーシスの諸問題を扱つてゐる。此の題目排列法に於ても各章材料の吟味に於ても、著者獨特の個性が躍如として居り、此の新企劃に對する十分の信頼が促される。(一)、(二)、(六)、(九)各章の如き文化史的背景に多くの頁を割つてゐる點、考古學的資料の使用などにも此の書の特徴が現はれてゐる。過去に論争せられた諸問題を徒らに論議にこだは

ることなく、明快に決斷を振るつてゐる點も時節柄清涼の感。第二編以下の出現が期待せられる。(森)

ブサン博士の俱舍論佛學

L'Abhidharmakośa de Vasubandhu,
traduit et annoté par Louis de la
Vallée Poussin, (Publié avec le Concours
de la Fondation Universitaire de Belgique),
Paris, 1928-1931

現在歐洲佛教學界乃至は印度哲學界に於て、卓越した識見と、驚くべき精進と、廣汎な天才的語學力とを持つて、飽くことなく論文發表を續けてゐるブサン博士が遂に十年の努力の結晶として前掲の俱舍論六冊を完全に刊行し終つた。この名著については追つて相當詳細に述べられねばならぬものであるが、今不取敢紹介すると、本書は既に一昨年(一九三一年)第六冊目の「序文」、「索引」、「補遺」等の一切を刊した。彼自身が述べてゐる如く、本書は玄奘譯の俱舍論三十卷(Hīnasaṅgī A pi ta no kiu chō Iouen)を稱友 Yasomitra の梵本俱舍論疏 *Spūfārhā Abhidharmakośa-vyākhyā* 並に西藏所傳の文獻、普光、法實、圓暉等の註釋書、眞諦譯俱舍釋論及び日本の佛教學者の文獻等を參酌してなされた漢譯+佛譯の雜

新刊紹介

專業である。彼の煩瑣佛教學(Bouddhisme scolastique)は之で一段落を告げたと云つていい。彼は俱舍論乃至阿毘達磨の研究の漸進的段階として先に佛教学宇宙論、涅槃、佛教の教義と哲學、等々の小論文を發表し、且つ J. P. S. S. を始め多くの權威ある雜誌にその研究の片鱗を示した。序文に於ける多くの章に含まれる内容は、好個の阿毘達磨入門或は概説として我國の纏まつた阿毘達磨入門書なき嘆を久らした未熟なる研究者を益する所多いであらう。宮本助教が本年一月本誌に發表せられた佛教學と佛教史觀に於ける歐洲の「日本の認識」を裏打ちする一つの證據として私は此の「俱舍論」を推す。

ブサン博士の持つ俱舍論——阿毘達磨の概念及び研究の成果は、多く日本に於ける優れた學者達の協力を俟つてなされたのである。これは氏自身の學的勤勉性が低下したと見るよりも、氏が早く日本學界に眼を轉じ、その卓越せる語學力を以て、當然あるべくして然かあらざりし佛教に於ける日本の重要性を認識したものととして、相當の尊敬を以て迎へらるべきものだと思ふ。とまれ此の俱舍論の佛譯は氏自身も云へる如く、語學と思想との歐亞の根本的背馳によつて彼自身の理解と表現を過らせた個處は多い。しかし我々は彼を許するに日本佛教學の理想的最高標準を以てしてはならぬ。遅々とはいつ、他の協力に助けられることなく、歐洲佛教學はブルマツフ、オルデンベルヒ以來異常な發展と幾多の功績を残した。今や歐洲に課せられたる佛教研究は既にその大半の

業を終へて、今や彼等の眼が更に東漸し、極東に達した。佛
教東漸の歴史は又彼等によつて繰返される。印度—西藏—支
那—朝鮮—日本の経過が、巴利—梵語—西藏語—支那—日本
の順路によつて。この書のエポックメーカーキングなる所以も、要
するに氏が最後の到着点を認識し始めたにある。宮本助教授
の所謂の對外文化國債償還は既にその第一回現送を終つた。

基督教傳道の再考

(堀一郎)

Hocking, (E. D.)

Rethinking of Christian Mission.

N. Y., 1931.

本書は一昨年春以來、印度、ビルマ、支那及日本等に於け
る基督教傳道の調査に基づき更に昨年春來朝し再調査せる結
果に同調査委員會の意見を加へて出版せるものである。一昨
年の春同團體の「社會宗教事情調査委員會」の委員長ガイ博
士が來朝し、歸一協會の人々と宣教師は必要か否かの問題に
關し意見の交換を行つた事も、また昨年春ホッキング博士を
委員長とする再調査員が來朝し、東京帝國ホテルに本部を置
き、前年の調査に對する再調査を爲した事も、よく人の知る
ところである。

同調査團の組織されたのは今から三年前の昭和五年の春で
ある。米國に在る北バプテスト教會、組合派、メソヂスト監
督教會、長老派、プロテスタント監督教會、リフォームド教會

一致長老教會の七大傳道會社が相はかつて東洋に於ける傳道
事情調査の爲めに組織したものである。

何が目的であつたか、當時明らかでなかつたが、同調査團
の來朝するや、米國傳道會社は東洋傳道を廢止する意圖であ
る。米國財界の不況から東洋傳道を廢止する下準備のため調
査を開始したものであると云はれた。そのためか本書の發行
されるや、宣教師引揚げなどと報導されたりした。

さて本書は約三百頁ばかりの本であるが、東洋方面に於け
る傳道情況を述べ、將來如何にすべきであるかに關し委員の
レコンメンテーションが附記されてゐる。傳道ばかりではな
く、教育事業、社會事業等に關する方面も含まれてゐる。基督
教某派などでは本書の日本に關する部分を更に調査する事に
してゐると云はれてゐる位、本書は可成り問題の本である。

Religioznye verovanija narodov.

SSSR.

Moskva, 1931.

民族指導中央博物館の科學研究集成として逐次刊行されて
ゐる「民族學資料大成」の一部として、モスクワ大學教授ニ
コロスキイ (Nikolskii, V. K.) 監修の下に纏められた二卷
もの。十人以上の學者の協同研究の結果である。「ソヴェート
同盟の民族的宗教信仰」といふ題名の示す通り、少數(邊境)民

族に關する宗教民族學的資料が網羅されてゐる。例へばシベ

リヤの部では、チユクチ、コリヤキ、ユルカギリ、ギリヤキ、トウングリスイ、ブリヤートイ、ヤクトイ、アルタイツイ、オステイヤキとボグーリ、サモイェドイ、ロバ

ーリ等の諸民族に一々別けて資料が集められてゐる。

ソ同盟は雑多な民族—インド・ヨーロッパ系だけで三九を始め、ヤフエト、セム、フィンノウグリ、サモイェド、トルコ、モンゴル、トウングリス、マンチュウ、舊アジア及び極東文化民族等總計約一四、七百萬を—包含し、帝制時代にはその中約七八百萬のロシア人を中心に、他をすべて一様にロシア化し、やうとする政策が遂行されてゐたが、ソヴェード政府は各民族文化の尊重の上に立つ啓蒙を民族政策の方針として採つてゐる。その爲には各民族固有の文化に對する全き理解、その徹底的研究が先行せねばならない。民族宗教の研究も根本に於いてこの方針に沿つて進められるものである。

既に帝制時代からロシアは個々の優れた民族學者を有し今やソヴェード民衆と政府との理解ある支持の下に、多數の民族學者が従事してゐる協同研究は、ブルジョア諸國家に於るそれと質的に異つた基礎の上に建つものであり、科學のすすめての、分野特に民族學のやうな性質の科學には進歩の爲の不可欠な條件である。かくて本書は將來最も豊富且つ優秀な民族學的資料の供給地となるであらう。ソ同盟の最近の研究成果を示すものとして、重大な學的興味を惹くものである。(佐木)

新刊紹介

Religii naimenee kul'turnykh

pleneni,

Moskva, 1931.

「最未開民族の宗教」は前書と同じくニコリスキー教授監輯の「民族學資料大成」の一部であり、ベルドノソフ (Berdonov, M. V.) はじめ十數氏の協同研究に成る宗教民族學資料概説である。内容は一、オーストラリア及びオセアニア(タスマニヤ、オーストラリア、ネグリト、メラネシア)二、アジア及びインドネシア(ネグリト—アンダマン、セマング。エツダーサカイ、トアラ。プロトマライ—クフ。ディアク)三、アフリカ(アシヌメン、ネグリト)、四、アメリカ(火土—ヤガン、アラカルフ。オナ)南米—ポロロ、グアヤキ、シリオン(北米—カリフォルニヤ・インディアン)に別けてある。どの區分にも經濟狀態の敘述が伴ひ、宗教の經濟的基礎との關係が出来るだけ解明されてゐる。(佐木)

Wach, (Joachim)

Typen religiöser Anthropologie,

Tübingen, 32.

副題に「東洋及び西洋の宗教哲學思想に現れた人間—メ

ンシエン論」とあるが、種々なる宗教の中に現れた人間の
本質に關する教へを組織しやうとする哲學的人間學の一つの
究明である。歴史的类型を注意する著者が宗教史研究のモル
フォルギーと思ひ合はすならば、かゝる問題が容易に提示せ
られ得るであらうといふことは肯ける。人間に關する教への
うちギリシヤのそれは人間自律のロゴス説、キリスト教、イ
スラム教、ユダヤ教等の啓示の地盤から生まれ出た考へは被
造物者としての人間觀が決定的である。(尙ほイラン、グノシ
ス等の教へも顧慮されてゐる。)これに對して東洋の人間學は
宇宙論的關連をもつてゐる。印度的地盤に立つものはその古
代人間の行儀に於て何れも人間個我の尊重といふことは考へ
られてゐない。ブラーマニズム、ジャイニズム、乃至印度教、
佛敎等何れもかゝる原則から發展したものであるといふ。最
後に極東方面の人間論にもふれて比較説明がされてゐる。よ
い問題提示であるが感覺の徹し方には不充足が見受けられ
る。(石津)

△渡邊海旭先生の計に接して學界教界あげて敬慕追惜の
情切なるものがある。葬送の目行きづりに「今日のお
葬式に義理一片で來てゐる人はないだらうな」といふ
私語をきいた。

本誌は姉崎、椎尾兩先生の文を得て追悼の意を表す。
△本號から特に第三欄を設けて學界教界その他本誌とし
て關心すべき領域に於て、現在、現實の諸傾向を取扱
ふこととした。單に學界の趨勢のみならず隨時に生き
た諸問題を検討してゆくつもりである。御期待を乞ふ
次第である。

△新刊紹介の欄は今後も益々その機能を濫洩としたい方
針で努力してゐる。會員諸氏の専攻領域で適當な新刊
文獻の批評紹介を得たい。

△新十卷以來會員諸氏から新會員の推薦を得た数は六十
にのぼる。これら諸氏の高配を謝すと共に更に一般の
御協力を願ふ。(T・I)

昭和八年二月廿五日印刷
昭和八年三月一日發行

新第十卷・第二號

不許複製

編輯者 宗教研究編輯部

右代表者 東京帝國大學宗教學研究室内
姉崎 正 治

發行者 岩野 眞 雄

印刷者 中村 勝 藏

印刷所 中村 印刷所
東京市芝區新橋六ノ七四

一冊 金一〇〇(送・〇〇)
三冊(半年) 金三〇〇(送 共)
六冊(一年) 金五八〇(送 共)
六冊(會員) 金五〇〇(送 共)
會員希望の方は現會
員の紹介に金五圓を
添へて發行所へ御申
込の事

宗教研究發行所

大東出版社

東京市芝區芝公園七ノ十
振替東京一九四七一番
電話芝二一四一六番