

## 國史に於ける政教關係序説（續）

辻 善 之 助

### 七

平安時代における信仰が形式化したこと、骨董化したこと、道樂的になり、遊戯的になつたこと、之と共に寺院僧侶の貴族化したことが、主なる原因を成して、鎌倉時代の新佛教が生れた。かくて新佛教は實際的になり平民的になつた。信仰は純一であり、教理は簡明であり、實行を重んじ、力を貴ぶ。これはまたこの時代の文化の各方面に通じて現るゝ所の特徴であつた。この特徴は、特に禪宗に於て著しく現れた。かくて禪宗は武士と結んで武士道精神の涵養に與つて力あつた。武士が實戰に於て生死の境を切り抜け、經驗的に悟得したものが、自ら禪宗の直截簡易にして非形式的なる教風と一致するからである。尤も多くの武士の中には、或は舊宗教の禱に耽り、或は念佛宗に歸依する者も在つて、獨り禪宗のみが武士の間に行はれたとは言ひ得ない。然し禪宗が他の何れの階級よりも、武士階級に最も多くの歸依者を有つて居たことは確である。従つて武士は禪宗によつて最も多く培はれ、これによつて大なる力を得た。この「力」が武士に自覺を與へた。そも鎌倉期の時代精神は、「力」である。この「力」が修行工夫の上に自己の力を絶對にまで高めようとする禪宗によつて最も多く培はれたのは當に然るべきことである。蘭溪道隆、兀菴普寧、大休正念、子元祖元が、北條時頼及び時宗に於ける關係の

如き、最もよくこれを代表するものである。元弘三年北條氏滅亡の時に當り、鹽飽新左近入道聖遠が、その末期に臨んで、提持吹毛、截斷虚空、大火聚裏、一道清風の偈を遺し、曲彙の上に結跏趺坐して、その子四郎をして首を打たしめたが如き、或は長崎次郎高重が、北條高時の歸依僧南山土雲を訪ねて問うて曰く、如何なるか是れ勇士恁麼の事と、南山答へて、吹毛急に用ひて前まんにかかずと、高重大に悦んで、敵陣に突撃し、縱横奮戦の後、高時の面前に自刃したるが如きは、生死を脱却したる勇氣と犠牲的精神とが、禪宗に負ふ所大なるものを示す適例であらう。

## 九

鎌倉時代における佛教が實際的であつたことは、たゞに新佛教のみではなかつた。舊佛教徒にあつても、亦實行を第一義として、徒に理論に馳せるを却け、道は眞實に求められ、生命ある信仰を要求した。華嚴の中興にとめた明恵、戒律の復興に志した興正菩薩尊の如き、その代表と見るべきものであらう。これ等の人は、何れも修行を專一として、つとめて名利を排し、貴族に近づくを喜ばず、高潔にして純粹無垢なる點に於て、その揆を一にして居る。明恵が、承久の亂に高山寺に逃げこんだ官軍の武士をかくまつて、關東武士に捕へられ、北條泰時の前に引出されて、臆せず所信を述べ、却つて泰時をして、その徳に服せしめてより、厚き歸依を受け、寺領を寄進しようとするのを退けて、之を受けなかつたといふ傳説は、先年發見せられた明恵上人歌集によつて傍證せられたことである。この明恵は、また泰時に向つて、彼が、武威を以て朝廷を抑へ、天皇を遠島に遷し奉るが如き事を敢てしたことを責めて、彼が平素の性格にも似合はしからぬと不審をかけ、泰時をして慚愧の思に

堪へざらしめた。

睿尊は北條時頼に招かれて、鎌倉下向を求められ、その爲めに一切經を寄進しようといはれて之を拒絶し、爲めに時頼をして、一切經の寄進は下向の有無に拘らぬことだと陳謝せしめ、その懇請によつて、澁々鎌倉に赴き時頼に戒を授け、彼をしてその高潔なるに傾倒せしめ、辭をつくしての寺領寄進の申出を却けた。

## 一〇

次に鎌倉時代の佛教界に於て注意すべきことは、國家意識の向上である。これは、溯れば平安時代にその源流を求むべきであらう。即ち平安時代における日本文化の獨立と共に、國民が漸く自主觀念を得るやうになり、それが鎌倉時代に至つて大に發達し、更に對外事變によつて激發したものであつた。平安時代にあつては、源信僧都が佛教を傳ふるに漢文に依らずして假字を以てしるすべしといへる如き、成尋が入宋して常に國の名譽を重んじ、お國自慢に類する問答を交せる如きはその例である。

鎌倉時代に入つては、親鸞がその消息に於て、朝家の御ため國民のために念佛申すべしといへる、また現世利益和讃に於て、金光明經の典據の下に、傳教大師の鎮護國家の精神を歌へるが如きは、その國家主義の傾向を徵すべきものである。

日蓮に至つては、更にその國家主義の顯著なるものがある。その徵證は、立正安國論を始として、安國論御勘由來、與北條時宗書、彌源大殿御返事、筒御器鈔、諫曉八幡鈔等に於て歴々之を求むることができる。

榮西の如きも、夙くその著興禪護國論に於て、第二門鎮護國家門を立て、仁王經以下諸經を引用して、その國

家主義を明かにして居る。蒙古の事あるに及んで、京都西賀茂正傳寺の東巖慧安が、文永六年蒙古再度の牒狀に對して、朝廷より返書を下され、和親の議ありとの風聞を聞いて、愁歎極り無く、敵國降伏を神佛に祈つて六十三日間の祈禱を凝し、その願文に於て、溢るゝばかりの熱誠をこめて愛國の至情を洩したるが如き、また禪家の宗風のあらはれたものであらう。年代が稍降つて鎌倉の末、後醍醐天皇の元亨年間に、東福寺の虎關が元亨釋書を編し、その王臣篇の序及び後序に於て、我國體の優秀なるを論じ、國性の支那と比較すべからざる所以を説き、我國を以て閩浮界裏至治の域と稱して居る。また建武二年僧侶の服色を改めんとするの議ありし時、之に反對して論議した中に、我國百王同姓、四海一律の語あり、同年また東福寺を五山列より斥けんとするの議ありし時、之に對する論奏の中にも、我國は百王一種未だ改換あらず、此れ我國の昇平を樂しむ所以なりといつて居るが如きは、何れも注意を値するものである。

佛教藝術に於ても、亦この時代には、この主義のあらはれたものがある。井上侯爵家所藏の藤原長隆筆と傳ふる不動明王は、蒙古退治の本尊として書かしめられたものといひ、その圖様は、普通のものとは異り、不動明王も二童子も疾驅飛躍の狀あり、恰も國家非常の急に馳するかの如き姿を見せて居る。三寶院所藏信海阿闍梨畫く所の不動明王及び金剛童子の粉本も亦祈禱本尊として畫かれたものゝ如く、何れも敵國退治の爲め、遠く海外に赴くべく、波濤を踏まんとするの狀を描いて居る。

## 一一

鎌倉時代に於て武家と縁をつないだ禪宗は、足利時代に入つて、武家が貴族化すると共に、更に深い關係を結

んで、殆ど貴族佛教と成り了せた。かくて將軍大名に用ひられ、その顧問に備はつた。夢窓疎石と尊氏、義堂周信と義滿の關係の如きは、その代表的のものである。固よりこの二人ともに、その性格は高潔にして、恬淡無欲敢て權勢に阿らず、名聞利養を排斥することに於ては、決して明惠睿尊等にも劣らぬ人であつたことは、その言動に徴して明かであつて、その貴族と結ぶが如きは、最も欲しなかつた所であるに拘らず、その意志と相反してかゝる結果となつたのは、知らず識らず時勢の潮流に推し流されたものであらう。

これより後、室町時代の禪僧は、多く幕府に近づき、將軍大名の文事秘書として用ひられ、禪宗は文筆の宗となつて、不立文字の宗旨、却て文字の宗となつた。心ある者はつとめて之を誡めた。夢窓並に義堂の如きも、夙く之に對して訓誡を垂れて居るが、大勢の赴く所、つひに禪僧をして儒者の代をつとめしむるやうになつた。

禪僧が文事に携はつた關係から、外交の事も多くその手に委ねられ、遣明使節はすべてその仲間より選ばれた而して使節として彼地に赴くものは、多くは貿易の利潤分配を目的としてゐたものであつて、一種の貿易商たるの觀を呈した。また五山の中で樞要の地位にある僧侶は、金錢の利殖の事に長けて、富裕なるものが多く、遣明船の貿易に資本を投ずるものも少くなかつた。文筆の宗はかくてまた金錢の宗と化した。

## 一一一

室町時代に於ては、中央政府は殆どその統制力を失ひ、爲めに各地方に於ける群雄割據の形勢を馴致したのであるが、宗教界に於ても、亦この風潮に伴ひ、僧侶は各地方の大名と結びついて、師檀の關係を成立した。これは大名の側よりいへば、或は眞の道心より、或は文藝の趣味より、或は他國との交際の必要より、或は又その地

方文化の誇りよりするものもあつたであらう。僧侶の側よりいへば、大名と結ぶことによつて、その保護を得て法の爲め寺の爲めに、自衛の必要より出たことであらう。その實例は、各地方至る所に見出すことができるかくて大なり小なり、その地方文化の中心を作る一の成分となり、多くの小都會を現出し、やがて後の封建制度を産み出し、都市發達の濫觴となり、同時にまた後の檀家制度の基礎を築いたのである。

地方大名と結びついた僧侶は、その幕僚として帷幄に參し、その文筆と辯舌とを以て、諸國に使して交渉の任に當り、重要な任務を果したのも少くない。應永の上杉禪秀の亂の頃より、京都將軍と關東公方の間の交渉について、禪僧が使者として、双方より派遣せられたのを初として、永享の持氏の亂の前夜、及び文明年間成氏と義政の和睦についても、禪僧がその斡旋の任に當つて居る。戰國時代に及んで、各大名は軍陣の中に多く僧侶を用ひて、樽俎折衝の任に當らしめた。上杉氏、武田氏、北條氏、今川氏、尼子氏、大内氏、毛利氏、大友氏等に關する文書には、有名無名の僧が使に遣された事蹟が多く遺つて見える。毛利氏における安國寺惠瓊の如きは、その最も傑出したものである。尙降つては關原役の起らんとして未だ發せず風雲の急なるに當り、島津氏の幕僚として關東と交渉したる文之南浦の如き、また徳川家康の爲めに上杉氏の家老直江兼續と往復してこの役の序幕を開いた相國寺の承兌凶笑の如きも、亦この種の人物の中に於て最も著しいものである。

## 一三

鎌倉時代より稍萌してゐた平安文化の發達は、室町時代に入つて著しき發展を示し、社會の各方面に於て、民衆勢力の伸張を示した。その勢の逆る所、その方向を逸して、遂に所謂下剋上の相を現じ、到る所民衆一揆とな

つて現れた。その時勢の相は、宗教界にも反映して、舊佛教新佛教何れも皆その潮流の中にまきこまれたのであつた。南都北嶺は昔ながらの暴威を逞うし、叡山、興福寺、東大寺、高野山以下大小の寺院、皆僧兵を蓄へて、朝廷幕府への反抗、他の寺院又は大名との鬭争、仲間の喧嘩に没頭した。本願寺には一向一揆があり、文明の前夜より漸くその鋒鋷を現し、天文より天正に至る比、其勢最も猖獗であつた。その一揆の成分は、主として百姓であつた。日蓮宗も亦これに劣らず、夙く室町時代の初より、時代の風潮を受けて、大衆の勢力漸く強く、屢暴動を起して居る。天文の初に於て、其勢益盛になり、遂に本願寺と拮抗し得るまでになり、兩細川の亂に利用せられて、本願寺と戦ひ、天文五年松本法亂によつて叡山に攻められ、京都の二十一本山悉く燒撃に遭ふまでは、その勢は實に凄まじいばかりであつた。臨濟宗の如きまで、民衆主義的傾向が強くあらはれて、夙く南北朝時代應安年間に南禪寺山門建立について、その費用を徴する爲め關所を造つた事から、三井寺と争ひ、叡山が之に應じて嗾訴し、つひに山門を撤廢せざるべからざるに至つた。この一件について、五山の徒は幕府に反抗して、五山派寺院住持の同盟退職となつた。鎌倉にあつては、建長圓覺兩派の事あり、或は暴力に訴へ、或は放火を企つるものさへあつた。禪寺には一般に兵器を蓄ふるもの多く、大衆の蜂起も頻繁にあり、僧兵氣分に満ちてゐた。

下社上といふは、民衆勢力の伸張を意味する言葉でもあるが、また「成上り」を意味する言葉でもある。武家の文化は、その初にあつては頗る平民的のものであつた。その武家が室町時代に勢力を得たのは、その文化が平民色彩に富でゐたからである。然るにこの武家文化は下社上して成上り、時の移ると共に公家文化に化せられてその富有を恃んで生活を美化し、終に貴族化して、結局滅亡の運に陥る。武家の公家化したのは、足利義滿に始

まる。而してまた義滿に於て最もよく代表せられて居る。その大臣となり准后となり、詩歌管絃を弄び、公家風の遊樂に耽り、室町の邸に花の御所を造り、また金閣を造營したが如きは、その成上りの有様をよくあらはしたものである。武家は成上ると共に系圖を作つて、その儀容を整へた。系圖買ひといふ事が、この時代には多く見える。大名小名共に系圖作成に努めた。この武家の貴族化と並行して、宗教界にも亦同じ風潮が認められる。禪宗が武家と結んで將軍大名等と深き關係を有するやうになつたことは、前にも述べた通りである。日蓮宗にあつては、南北朝の頃妙顯寺第二世大覺僧正の時、朝廷及び幕府との親密なる關係を結んでより、漸次公卿衆の間にその勢力を及ぼし、戰國時代に及んで、益宮廷に接近するの機會を得て、縉紳の中に比較的多くの歸依者を得て漸く貴族化するやうになつた。

淨土宗にあつては、鎌倉時代より、宮中との關係深いものがあつたやうに傳へて居るけれども、確かな證據はない。室町時代になつて、漸く宮廷に接近し、後花園天皇の頃より、次第に顯著になり、後土御門天皇の時最も盛である。

本願寺についても、またこの成上りの様子、貴族化の跡を認めるのであつて、夙く南北朝の頃覺如の時より、既に貴族的傾向があつた。即本願寺中心主義を立て、田舎の門徒等を輕賤したことは之を示すものである。蓮如に至つては、その宗風は平民的であつたけれども、尙つとめて武家に接近を求めた。これはその自衛の爲めと宗勢擴張の方便に出たことであらうけれども、尙貴族的色彩があつたことを否むことはできない。その晩年には一向宗は地下の仲間に蔓延したらしい。これはやがて堂上方へ弘通の先驅であつた。實如の時には、公武への接

近の傾向は著しく進んだ。將軍管領公卿衆との往復が頻繁であつたことは、多くの公卿衆の日記に散見して居る證如の時に至つて、本願寺の貴族化は更に大に進み、證如は九條家の猶子となり、また四方膳等を用うることを許された。四方膳は天子親王大臣に限り用うるものである。本願寺の系圖が作成せられ、本願寺と日野家の相承系統が明かにせられた。即ち日野有範より範宴(親鸞)へのつゞきを示し、本願寺は日野家の流れをつぐものであるとせられた。この系圖は、叡覽にも供せられたが、それは朝廷に公認せられたと、世間へ標榜する爲めであらう。是に至つて、本願寺は當時流行の成上りの型にそつくりはまつたのであつて、貴族化の類型的のものとなつたのである。

元來佛教は、鎌倉時代に於て大に興つたといはれては居るが、それはたゞ新宗教が芽を生じて稍發育したといふだけであつて、未だ大なる成長を遂ぐるには至つて居らぬ。その眞に繁茂して花を開き實を結ぶやうになつたのは室町時代の事である。鎌倉時代に養成せられた實力が、室町時代に入つて大に發揮せられたのである。この時代になつてこそ、新佛教は最も内的になり深く人心の奥底にしみ込むやうになり、また上下の階級に普遍的になり、文化の内容に密接なる交渉を有するやうになつたのである。その理由は、一には時勢の影響にも由ることであらう。また一には、前にのべた如く、貴族大名との關係の結ばれたにも由ることであらう。また一方には、各宗派の平民的色彩に富んでおたにも由ることであらう。かくて各宗とも、その盛を極めたのであるが、それは室町時代の中期即東山時代に於て、その頂點に達したのであつた。それより以後は漸く下り坂に向つたのである。その理由の主なるものは、即ち上にのべ來つた如く、一方には平民的色彩が逸して下尅上となり、民衆的傾向を

帶び、僧兵氣分に墮落したこと、一方には成上りの下冠上となつて、貴族的に墮落したに由ることであらう。

## 一四

江戸時代に入つて、社會の秩序も整頓し、政治上の権力も統一して、復興趨勢の盛なるに當つて、佛敎界も之に伴うて興隆の運に向ひ、各宗とも相當に顯著なる人物が輩出した。中に就て金地院崇傳の如きは、その代表的のものであらう。初め家康は、前に述べた如く、相國寺の承兌を用ひてその顧問とし、外交の事務寺社の公事並に書籍の刊行、其他の文事に與らしめた。承兌の寂後は、圓光寺の元估之に代り、元估の寂後は、崇傳がその後を承けた。かくて崇傳は、初は文事を以て家康に仕へ、外交事務を委ねられ、また文藝復興事業に執筆したのであるが、漸くその才幹を認められて、幕府の樞機に參し、大阪陣前後における東西の交渉に與り、また寺社法度の制定は悉くその手に成り、寺社行政の實務は、殆すべて彼の方寸に出たのであつた。三代將軍家光の時に及び朝廷と幕府の關係の最も緊切なるものありし時に當つて、克く幕府の閣老を助けて、その政策を強調し、世の憎惡誹謗を一身に受けて、事件を處理し、一意幕府の爲めに努めたのであつて、所謂黒衣の宰相の語は、當さに彼の亨くべきものである。此の如きは、固より僧侶の本分といふべきものではない。然しながら、之を五山僧侶が徒に文事の遊戯三昧に彷徨したのと比べては、實に雲泥の差があり、僧侶として政治に參與したものとしては、我邦政教關係史上最も傑出したものといふべきであらう。

將軍家光には、尙一人その最高顧問として澤菴が居つた。然しこれは、崇傳の如く、寺社行政の實務に與つたのではなくして、裏面に在つて、その精神修養の上に、また政治上の根本方針等について獻替したのである。而

して澤菴が權勢に近づくを好まず、家光の好遇を受くるを以て、困惑の甚しきものとしてゐた狀況と、その寡慾にして人格の高潔なることは、恰も鎌倉時代における明惠睿尊等と匹敵するものであらう。

## 一五

江戸時代の佛教は、總じて之をいへば、衰微の時代であつた。固よりその間には、一進一退波瀾の上下はあつたけれども、全體の趨勢としては、退潮に向つたのであつた。元祿時代を中心として、宗教界には復古の氣運が漲り、各宗に於ても、多くの俊傑が現れ、それ／＼或る意味に於ての中興を成した。然しながら、それは燈の將に滅せんとして復た明かなるが如くであつた。民心は一般に佛教に對して嫌厭不滿の情を有してゐたことは事實である。かくて、排佛の思想が起つた。排佛に關する著作は、儒學の側より、神道の立場より、また經濟及び政治の方面より、夥しく現れた。足利時代には、儒學は僧侶の手に在つたが、江戸時代になつては、俗人の手に移つた。儒者も初めは從來の慣習によつて僧衣を着けたが、忽ちにして之を脱ぎ、髪をのばした。將軍の院號も足利時代には佛教の語を採つたが、江戸時代にはすべて典據を儒書に求めた。繪畫彫刻の題材にも、前の時代には佛教に關するものが多かつたが、江戸時代には世間的のものが流行した。隨つて佛教に關する作品には、全く傑作が見られなくなつた。音樂に於ても亦同じく佛教の影響が稀薄になつた。一般に時代の思潮は反佛教的になり世俗的傾向が著しくなつた。

かくの如く佛教の權威が失墜したのは何故であるか。その理由としては、第一に僧侶の墮落を數へねばならぬその墮落たるや、由て來る所は久しきにあり、少くも足利時代にその端緒を求めねばならぬ。即前にも述べた如

く、下剋上の風潮による大衆一揆が、その常道を逸して、僧侶の本分より乖離したことを、是れその一。女犯並酒肉の悖亂の行爲が多かつたこと、これは固より足利時代に始まつたことではないが、この時代に殊に露骨なるものゝ多かつたこと、是れその二。男色の盛なりしこと、殊に禪林にその弊甚しく、有髪の童子綺羅を飾り、鉛粉を塗つて座に侍り、僧侶の間美少年に對する締交の争劇しいものがあつた、是れその三。職位の賣買が僧侶の間に公然行はれ、錢若干貫を納めて官位を求め、寺の住持職といふはたゞ名ばかりのものが多くなつた。この弊はまた殊に禪宗に甚しかつた。収入の多い禪寺の役僧の地位は、多く錢を以て賣買せられたのである、是れ四。金錢利殖の事が役僧たちの内職となつた。殊に禪寺の役僧は、多く富を蓄へ、質を取り金を貸し、また前にも述べた如く外國貿易にまで手を出した、是れその五。かやうにして、足利時代の僧侶は、時代相の現實主義の中に没して、露骨なる現實暴露に陥つた。これ等の弊は、江戸時代に入つていよいよ益はげしくなつた。大衆一揆こそは國家の統制力によつて抑へられたが、女犯、男色、貨殖何れの道にも言語道斷なるものが多い。

佛教衰微の第二因は、佛教の形式化したことである。佛教の形式化は、一般に此時代の文化の形式化したのに伴ふものであつて、必しも佛教界にのみ起つた現象ではない。即ち一般に文化が型にはまり、固定して、爲めに圓滑に流動せず、その間腐敗の氣を生じたのによることである。佛教の形式化は、また幕府の政策にも因ることである。即ち一には新儀の禁止せられたこと、即ち研究の自由を束縛せられたことである。之に因つて、一宗と他宗との争、宗内の同志討が始まつた。例せば淨土宗と本願寺との宗名論訴、東西本願寺の本末争、各宗内における異安心の争など、その實例は夥しいものである。また信仰の内容が形式化したことも著しいものがある。蓮

華往生、即身成佛、或はまた本願寺における小兒往生の論争の如きその例である。形式化の二は、檀家制度である。その起因は前にも述べた如く、足利時代にあることであつて、大名と寺院との結合に始まつたことである。それが江戸時代になつて、政治體制に於て封建制度の樹立するに伴うて、宗教界にもその型を嵌め、更に幕府が基督教禁制の手段として之を利用したことによつて、いよ／＼確定せられたのである。之に因つて、改派と離檀は特別な理由あるに非れば容易に許されず。寺院は幕府の保護に忸れ、僧侶は檀家に對して權柄高く、檀那を壓迫し爲めに民心はいよ／＼佛教より背離した。

形式化の三は、本末制度と階級制度である。これまた政治界の形勢に順應したことであり、又幕府の宗教政策として、寺院法度に於て定められた中央集權の主義によつたことであるが、これまた寺院の自由を束縛して、その腐敗の原因となつた。寺の格式が嚴重に定められて、動きの取れぬものとなつた。末寺は絶対に本寺に服従せねばならなくなつた。本寺より末寺に至るに隨つて、其間に尊卑の階級が煩はしく刻まれた。その階級によつて僧侶の服制履物乗物等まで規定せられ、幕府の待遇も、亦之によつて差別があつた。かくてもと／＼平民的に起つた宗派、たとへば本願寺の如きさへが、殊に甚しい階級觀念に提はれて、僧侶は益貴族的に墮した。排佛論の一因はまたこゝに存してゐたのである。

明治になつて、神佛分離廢佛毀釋の勢凄まじかつたのも、この側より見ればげにもと首肯すべきものがある。

## 一六

二百六十餘年間徳川幕府の保護政策によつて惰眠を貪つて居たる寺院僧侶は、明治維新の改革と共に、一朝に

して保護者を失うたのみならず、廢佛毀釋といふ凄まじい嵐に吹きさいなまれた。利を見るに敏なるもの、若くは初より佛道に心なく、たゞ世すぎの爲めに、形ばかりに頭を剃つたもの、又は父祖以來の習慣によつて、僧籍に入つてゐたものなどは、忽ち歸俗して、それ／＼その生活の途を求めた。僧侶でも神官でも、生活の安定を得る見込のある所に奔つたのである。残つたものは、眞に道を求めんとするもの、佛教の主義に殉ぜんとするものであつた。かくて僧侶の淘汰は行はれた。僧侶は今や頼むべき何物も持たない、自ら立たねばならぬことを覺つた。志操堅固のものが残されて、奮闘努力を續けて、教界の復興を志した。廢佛毀釋の爲めに、寺も失はれた、寺の財産もなくなつた、領地は沒收せられた、師檀關係も脆くなつた、本尊佛像も破毀せらるゝものもあつた、寶物などは塵芥の如くに棄てられた。然しながら、これが爲めに、僧侶は目覺めた。これは確かに廢佛毀釋の齎した意外の賜物であつて、寧ろ皮肉の感がある。これよりして、心あるものは、或は上書に、建白に、或は僧侶仲間の團結に奔走した。或は顧みて従來僧侶の缺陷を自覺し、その肅正につとめた。かくて不健全なる分子は篩ひ落され、淨化作用が行はれた。やがて明治二十年前後より、佛教は多少息を吹かへし、幾分活動を見るやうになつた。

然しながら、一部分には、今日に於ても、尙二百年前の江戸時代の姿をそのままに保持する向もある。江戸時代の貴族化したる各宗本山の「成上り」ぶりは、昭和の今日に於ても、尙よく保存せられ、われ／＼に向つて生きた史料を提供して居るものもある。

抑日本文化發達の大勢は、その一面に於ては、貴族文化より平民文化へと進歩して居る。差別より平等へと展

開して居る。固よりその間には、多少の波瀾上下はあつたのであるが、大勢はその方向に動いて居る。但その進歩展開が、序に循ひ中を執る所に、我國民の特長がある。然るに佛教のみは、江戸時代に惰眠を貪り、文化の停滞凝固したが爲めに、一般社會の進運に伴はなかつた。かくて明治時代に至り、一般社會には、四民平等階級撤廢等、平民文化の發達著しきものあるに拘らず、寺院僧侶のみは、自ら意識してか、或は意識せずしてか、落伍者となり、依然江戸時代の舊套を襲ひ、倨然として自ら誇り、階級觀念に没頭し、以て獨り尊大を維持し得たりとして喜んで居る。寺院僧侶の文化は、外の社會に比べて、少くも五六十年は遅れて居る。志ある者若くは狡慧なるものは、たゞその名のみを僧籍に列して、外の職業に轉じて居る。昔者、三善清行の意見封事を延喜の帝に上るや、當時の僧侶多くは私に自ら落髮して、猥に法服を着け、形は沙門に似て、心は屠兒の如しとのべた。これは浮浪の徒が、形を僧侶に假ることの利益ありしに由るのであつた。今は之と反對で、僧侶の籍にあるものが僧形の裝を喜ばず、名は僧侶にして、實は俗人たるものが多くなつた。また曾ては、平安時代より、室町時代に至り、寺院は文明の中心となり、僧侶は社會の先驅となつたものであるが、今や僧侶は一般社會の進運より遙に後れて、寺院はまさに歴史的遺物と化し去らんとするの状態である。一部覺醒者の努力が、これ等の僧侶寺院に新なる生命を賦與すべきか、または、このまゝに、ぐづぐづに頽廢して、現にわれ／＼が奈良の古寺を見るが如く、後の國寶保存會の手にかゝるべきか、それは愚管抄の語を假りていへば「未來記ナレバ申アテランモ誠シカラズ……ソノヤウヲ又カキツケツ、心アラン人ハシルシクハヘラルベキナリ。」(昭和八年一月二十五日)

## 唯識學に至る種子說構成の經過と理由

### 結 城 令 聞

緒 言——一、種子の先驅思想としての隨眠說——二、種子の先驅思想としての不失法——三、種子の先驅思想としての其の他の諸說——四、經量部の種子說——五、種子說構成の動機と種子の新熏本有先後論——六、部派の業道說に對する經部及び唯識學派よりの論破——(一)有部の三世實有說に對して——(二)種子的不相應實法說に對して——七、現行法に對する種子法の領域——八、經量部より唯識學派へ——結語。

### 緒 言

第四年めの『日本佛教學協會年報』が最近に至つて刊行せられ、其の中に加藤精神教授の論文「唯識學に於ける種子說の發達に就いて」と云ふがある。又昨年『宗教研究』中に水野弘元氏が「阿頼耶識思想の發生」と題した論文を發表せられた。前者は達意的に、後者は資料を豊富に提供し、共に益するところが少なくない。此等が最近發表せられたものの中で今自分が述べんとする事柄と關係を有するものであらう。此等の論文があるにも拘らず自分の此の稿に意味があるとするならば、それは加藤教授の説は達意的なるが爲め「構成の經過」に關して餘りに觸れておられぬ様であるからであり、水野氏の説とは「構成の理由」に關して見解を異にするからで

あらう。殊に自分の論文は豫め兩論文を承知し然る後之に對抗的な意味で起稿したものでなく、以前に發表になつてゐた水野氏の説も不注意から之を知らず起稿の中途以後に於いて友人より之あるを聞き、水野氏から拔刷を贈られ初めてその内容を知つたわけである。此處に記して同氏の好意を謝す。斯様な次第であるから「構成の理由」に關する意見は最初より之を異にしてゐたので、此の點特に誤解のない様にことわつておく。又高井觀海師の著『小乗佛敎概論』は此の種の研究には必讀の良書であり、筆者の之に負ふところ亦少なからざることを白し  
て謝意を表す。

#### 一 種子の先驅思想としての隨眠説

種子 (Bija) 思想の先驅として最も早く現はれたものは大衆部 (Mahāsaṅghika) 一説部 (Ekavyāvahrika) 説出世部 (Lokottaravādin) 鷄胤部 (Kaukkuṭika) 等四部の本宗同義と云はるる隨眠説である。即ち説一切有部 (Sārvastivādin) が隨眠は煩惱の異名にして心所の一に過ぎないと云ふのとは異り、大衆部等に於いては現起の煩惱を纏と稱し、煩惱の現起ならざる性のものを隨眠と稱してゐる。『宗輪論』に依れば

此中大衆部、一説部、説出世部、雞胤部本宗同義者……隨眠非心、非心所法、亦無所緣、隨眠異纏、纏異隨眠、應説隨眠與心不相應、纏與心相應

と説き、纏と隨眠と云ふ用語に依つて相違を示し、隨眠を以つて不相應法だとしてゐる。『宗輪論』等の記述は單にそれのみであつて、隨眠の立てられた理由に關して一向に觸れてゐないが『宗輪論述記』には其の間の消息を

漏らして、若し煩惱の潜在的なもの即ち隨眠を認めずして現起のもののみを認めるとすると、無心位にあるとき或は前の刹那迄惡人であつた人が、何等かの機縁で善心が生起したとすると、現にその刹那その人には不善心と稱せらるる何物をも存在しないこととなつて、その人は聖者と云はれねばならぬ。而して聖者と凡人と云ふ標準は結局その人の刹那刹那に起る善心と不善心とに依つて規定せられねばならぬこととなり、然かも善心と不善心との生起の推移は交互に刻々に變化するから、遂には凡聖の標準を立てることはそれ自體無意味なこととなつてしまはねばならない。右の如き不都合を除去せんとして、大衆部等は煩惱に現起の纏と、その潜在性の隨眠とを認め、現起を標準として云へば、成る程善心生起の刹那その人は聖者であるかの如く考へられるが、隨眠性の煩惱が依然潜在的にその人の人格を構成してゐるから、その人は聖者たり得ないのである。即ち『婆娑論』卷五十に、不相應の隨眠として隨縛の義をあげ、隨縛義の隨眠は一切位に於いて恒に現起すと説いてゐるが、まさしく右述の義を指示したものであらう。

次に大衆部所説の隨眠が、成立した種子思想の先驅をなすものであることには異論はないが、果してこれを種子と稱しうるや否やと云ふことは一個の問題である。即ち俱舍の普光は大衆部の説として現起の煩惱を纏と稱し、それに依つて熏成せらるる種子を隨眠と云ふと述べ、法寶は熏成種子と云ふ程には明確な言ひ方はしてゐないが、煩惱の力に由つて別して隨眠あり、それを煩惱の種と名づくことと云つて、兩者共に大衆部の隨眠を種子と云ふ點に於いて一致してゐる。唯識の毘師も亦『義蘊』の中に大衆部の隨眠を以つて種子だと見做してゐる。以來近世に至るまで學者多く光、寶等の説に従つてゐるのである。然るに唐の靈泰のみは右の所説に反對を唱へ、若し隨眠を

以つて直ちに種子と云ふならば何故に貪、瞋、癡、慢等の煩惱に於いてのみ隨眠を立てて三性の心に通じて立てないのか、即ち三性の心皆悉く隨眠より生ずと云はねばならないではないか。然るに三性心に立てずして煩惱に於いてのみ之を云ふは、これ種子ならざることを證するものであると稱し『成唯識論疏抄』卷四に

有人云、大衆部有<sub>二</sub>種子<sub>一</sub>者此說不然、既有<sub>二</sub>種子<sub>一</sub>、何故唯於<sub>三</sub>貪瞋癡慢疑等煩惱之上<sub>一</sub>、立<sub>レ</sub>有<sub>二</sub>隨眠<sub>一</sub>、若立<sub>レ</sub>種子<sub>一</sub>即應<sub>レ</sub>云、三性心皆有<sub>二</sub>隨眠<sub>一</sub>生、既於<sub>三</sub>三性心中<sub>一</sub>不<sub>レ</sub>立、故知無<sub>レ</sub>有<sub>二</sub>種子<sub>一</sub>也<sup>(2)</sup>

と説き、隨眠を種子だと解する人々に對して極力反對をしてゐる。兩説何れに讚意を表すべきかは學者の意趣に依つて異なるであらうが、自分は靈泰師の着眼點に敬意を表し且つ讚成する。何とならば後にも辯ずる如く、大衆部と同一内容の隨眠説を立てた部派に化地部 (Mahīśāka) の本宗や犢子部 (Vāśīputrīya) 等がある。此等の主張は大衆部と何等の相違點を認め得ないが、化地部の末宗に至つては本宗の隨眠思想を發展せしめ、隨眠の自性は前滅後生して恒に現在に於いて存在すと稱し、更にその隨眠が因と爲つて現起の煩惱を生ずる以上、理として煩惱以外の諸の現起の法にも亦當然能生の因を認めねばならぬこととなり、遂に諸の蘊處界三科の法、換言すれば一切の諸法は煩惱で云へば隨眠に相當する潜在的な或るものがあり、それが恒相續し恒現在し、緣あれば因となつて諸法を生ずと云ふ思想にまで發展したのである。斯くの如き經過を觀察すると、化地部の末宗に至つて大衆部及び化地部本宗の隨眠思想は初めて一般的になり、種子的にまで發展せしめられたのである。此の意味に於いて、靈泰が隨眠を無雜作に種子だとする説に反對したのは卓見である。

大衆、一説、説出世、雜胤の四部の隨眠説は右の如くであり、此等の思想に影響せられ、その説を採用したも

のに犢子部、化地部等があること、並に化地部の末宗に至り遂に極めて進歩した種子的思想に轉回したことは上述の如くである。即ち化地部の本宗は

其化地部本宗同義……隨眠非<sub>レ</sub>心、非<sub>レ</sub>亦心所、無<sub>レ</sub>所緣、與<sub>レ</sub>纏異、隨眠自性心不相應、纏自性心相應<sub>(3)</sub>と云ひ、犢子部は

隨眠體是不相應行<sub>(4)</sub>

と述べてゐるのであつて、全く大衆等四部の所説と同様である。次に化地部の末宗に至つては

其末宗異義者……隨眠自性恒居<sub>ニ</sub>現在<sub>ニ</sub>諸蘊處界亦恒現在<sub>(5)</sub>

と稱し、明らかに本末兩義の間に義の相違が認められ、前述の如く末宗に來つて初めて一般の種子的思想と云はるゝものが成立した様である。水野氏が『婆娑論』卷九に依つて化地部が心不相應の慧を認めてゐることを指示されてゐるが、恐らく化地部末宗の思想であらう。

斯くの如くして吾々は化地部末宗によつて特殊な隨眠思想より一般的な種子的思想へ轉廻する要求と經過とが明らかにせられた。然し化地部の末宗と雖も猶ほ種子思想として、隨眠説を完全に發展せしめたと云へない點がある。それは特殊のより一般的に迄發展はしてゐるが、然し依然不相應説に留まつてゐて、未だ種子自體の或る組織を構成するまでには達してゐないからである。此の點より考察すると隨眠思想より出發しながら、不相應法の範疇を脱し、完全に種子としての領域、組織を完成せしめたのは經量部でつて、此の點加藤教授が「佛敎に於ける種子熏習説の發見者は經部である」と、その學勳を讃へておられるのは至當の言である。

以上隨眠を種子思想の先驅として一應考察したのであるが、水野氏の研究に依ると、更に『論事』の中の案達派・北道派が「隨眠は無所縁なり」と云つてゐることである。此の兩派も恐らくは隨眠を心不相應としたのであらうから上に準じて知るべきである。

(1) 異部宗輪論(大正藏經四九p.150c)

(2) 成唯識論疏抄卷四(續藏八十之二p.153,b)

(3) 異部宗輪論(大正藏經四九p.150c)

(4) 大毘婆娑論卷二(大正藏經二七p.88,b)

(5) 異部宗輪論(大正藏經四九p.150c)

## 二 種子の先驅思想としての不失法

大衆等四部の隨眠思想は上述の如く化地部を経て次第に種子的思想へと接近せしめられてゐた。然るに他方に於いても亦別な動機から種子思想が要求せられた。それは今述べんとする不失法の思想である。前者は思想生起の動機を凡聖の簡別と云ふ點に於いて考察され、それが延いて一般的な種子的思想へと發展せしめられたのであるが、後者にあつては純然たる業道思想の原理として之を求め、旁ら凡聖の簡別と云ふことをも考慮に入れてその説を構成してゐる。即ち過去の業より現在の果を引起すと云ふけれども、過去の業は既に滅して無である。既に滅して無なるものより如何にして現在の結果を生ずるや、と云ふことは業道思想を反省するとき何人と雖も氣附くところの疑問である。此處に於いて不失法の思想が創唱せられ、而してその創唱者は、此の思想に依つて業

道の問題を解決せんとしたのである。『中論』の頌に、その不失法に關して

不失法如<sub>レ</sub>券 業如<sub>レ</sub>負財物 此性則無記 分別有<sub>レ</sub>四種

見諦所<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>斷 但思惟所斷 以<sub>レ</sub>是<sub>レ</sub>不失法 諸業有<sub>レ</sub>果報

と述べてゐる。池田講師の近著『根本中論疏無畏論』によれば

業と不失法とは負債と券との如し。

負債の如く業を見、券の如く不失法を見るべし。例へば負債は費消せらるるも、券あるが故に富者の財は失はれず、元金は利子と共に來るが如く、一刹那の業は滅盡するも、因より生ずる不失と名けらるる法あるが故に、作者の業果は失はれず、殊勝の果と共に來るべし。……………

是故に不失法によりて業の果は生ぜらる。

と譯されてゐる。不失法の思想が正量部の所説であることは、眞諦、嘉祥、慈恩等の言を待つまでもなく、既に「顯識論」に明記されてゐるので疑の餘地を存しない。而して此の法が純然たる業道思想の解決より發してゐることとは上に依つて明瞭であるが、同時にその中に凡聖の簡別をも考慮に入れてゐることは『成業論』に

「若爾應<sub>レ</sub>許<sub>レ</sub>由<sub>レ</sub>善不善身語二業 蘊相續中引<sub>レ</sub>別法起、其體實有心不相應行蘊所攝、有說此法名爲<sub>レ</sub>增長、有說此法名<sub>レ</sub>不失壞、由<sub>レ</sub>此法故能得<sub>レ</sub>當來愛非愛果、意業亦應<sub>レ</sub>許<sub>レ</sub>有<sub>レ</sub>此法、若不<sub>レ</sub>爾者餘心起時此便斷滅、心相續中若不<sub>レ</sub>引<sub>レ</sub>起如是別法、云何能得<sub>レ</sub>當來世果、是故定應<sub>レ</sub>許<sub>レ</sub>有<sub>レ</sub>此法、」

と説き、全體としては業道思想の説明として不失法を立てながら、意業に不失法を立てる理由として「餘の不善

等の心が生起するときそれと反對の善等の業が便ち斷滅して凡聖の簡別が出来なくなる」からだと述べてゐることに依つて察知せられる。蓋し大衆部等が、凡聖の簡別の爲め隨眠を立てたと云ふことも、結局は業道思想の一特殊の場合をあげて之を解決せんとしたまでであつて、高處より概觀すれば此等は結局業道の解決にその動機を發してゐると云ふことに歸結する。而して此の不失法が不相應法に攝せられてゐることは、上所引の『成業論』の文に依つて明らかであるが、此の法の理解に至つては、大衆部等の隨眠、或は化地部末宗の所説の如く、その概念が明瞭でない。何とならば不失法に關する論疏の釋を見るのに兩様に考へられるからである。即ち慈恩が不失と增長とを不相應となすと云ふ、是は得の異名(6)なりと云ひ、『顯識論』にも

正量部は無失と名づけ……薩婆多部は同隨得と名づく。(6)

と云つてゐる如く、不失法を有部の得の如く、或は得と同義に考へられる様な言葉があるからである。前所引の『無畏論』に「負債の如く業を見、券の如く不失法を見るべし。例へば負債は費消せらるるも券あるが故に富者の財は失はれず、元金は利子と共に來るが如く」と述べてゐるところの「元金は利子と共に來る」の言葉、或は又「中論疏」に

一切衆生の一念の業を起すに隨つて必ず不失法之に隨つて起ることあり。(7)

と説いてゐる言葉等に依ると、不失法と所得の果との關係は、現行と種子と云つた様な直接的な關係でなく、有部の云ふ所得の法と能得の體と云つた様な附隨的な關係の如くに考へられるのである。然るに又他方には「一刹

那の業は滅盡するも因より生ずる不失法と名づけらるる法あるが故に作者の業果は失はれず」と云ひ、「由<sub>三</sub>善不善身語二業<sub>三</sub>蘊相續中引<sub>三</sub>別法起<sub>三</sub>……由<sub>三</sub>此法<sub>三</sub>故能得<sub>三</sub>當來愛非愛果<sub>三</sub>」と云はれ、更に『中論疏』には不失法は善或は惡の業に依つて生ぜらるる法であつてそれ自體は無記法である。而してその功用は念々に滅して相續し、果を引起するときに初めて滅するものであると稱してゐるなど、全く種子熏習的思想である。何れにせよ今は正量部自身の研究でないから兩様の言葉を必ずしも一方的に決擇會通する必要はない。否後段に於いて此等の思想が唯識學派より如何なる論破を受けるかと云ふことを論ぜんとする點より考へると、寧ろ兩様の意味をそのまま保持せしめて置くことこそ却つて今の場合必要である。因つて今はたゞ右述の如く、正量部が種子思想の先驅とも見らるべき不失法を説いてゐること、而してそれは隨眠を不相應法に攝したと同様に不相應法に接して實の別法としてゐることを理解することとする。

- (1) 中論卷三(大正藏經三〇p.22,b)
- (2) 根本中論疏無畏論(p.113—114)
- (3) 顯識論(大正藏經三二p.880,c)
- (4) 大乘成業論(大正藏經三一p.783,b)
- (5) 成唯識論述記卷二本(p.29,a)
- (6) 顯識論(大正藏經三二p.880,c)
- (7) 中論疏卷八本(大正藏經四二p.121,b)

### 三 種子の先驅思想としての其の他の諸説

衆賢論師は『順正理論』<sup>(1)</sup>卷十二に於いて有部の立場より種子説を破釋し、種子の異名として「隨界」「熏習」「功能」「不失」「增長」等の別名をあげてゐる。此の中熏習と功能との兩名は經部も唯識も共に用ふるところである。增長は前章所引の『成業論』中にも有説として述べられてゐる説である。慈恩の『唯識述記』には不失と增長とを共に正量部の所説であるとしてゐるが他に判然たる證據があるわけではない。『成業論』では

善不善の身語二業に由つて蘊相續中に別法を引き起すことを許すべし。其の體實有にして心不相應行蘊の所攝なり。有説は此の法を名づけて增長となし、有説は此の法を不失壞と名づく。此の法に由るが故に能く當來の愛非愛の果を得すべし。<sup>(2)</sup>

と云つてゐるのであるから、果して慈恩の云ふ如く正量部の所説であるか否かは不明であるとしても、正量部の不失法と同様な思想であり、それを增長と稱し、それに依つて業道問題を解決せんとしてゐた人々のあつた事は事實である。

次に隨界であるが、隨界に關しては兩様の考へ方が出来る。即ち一は隨眠の異名に過ぎないとし、他は隨眠より發展して更に一般的になつた思想だとするのである。前者は『順正理論』卷五十九に上座が契經を引用して纏と隨眠とは異なる。謂く諸の煩惱の現起せるものを纏と名づけ……煩惱の界に隨ふ(隨界)を説いて隨眠と名づく。因性恒隨にして眠伏するが故に。<sup>(3)</sup>

と述べてゐることに依つて、隨界は隨眠の異名に過ぎないことが首肯せられる。後者は化地部の末宗が、煩惱の

種子を隨眠とし、更に論理的な要求より、その隨眠思想を蘊・處・界の三科に迄擴張したその時、煩惱の場合には隨眠と稱してゐたが、十八界の諸法にまで擴げられた結果、その思想を繼承した人々の間に遂に隨界と云ふ言葉が想起せらるるに至つたのかも知れない。然し何れにしても種子思想の先驅をなしたことは、衆賢論師が種子の異名としてあげてゐることより推して明瞭である。

(1) 順正理論卷十二(大正藏經二九P.398b)

(2) 大乘成業論(大正藏經三一P.783b)

(3) 順正理論卷五十九(大正藏經二九P.597b)

次に經量部の如く法としての種子説には完成されてゐないけれども、業と果との時間的隔りを、相續と云ふ概念を以つて結合し、譬喩を植物に採り、業は種子、相續は芽、業果は果實と云ふ關係のもとに考へてゐる人々がある。即ち『中論』の頌に次の如く説いてゐる。

如<sub>レ</sub>芽等相續<sub>一</sub>

皆從<sub>レ</sub>種子<sub>二</sub>生

從<sub>レ</sub>是而生<sub>レ</sub>果

離<sub>レ</sub>種無<sub>レ</sub>相續<sub>一</sub>

從<sub>レ</sub>種有<sub>レ</sub>相續<sub>一</sub>

從<sub>レ</sub>相續<sub>二</sub>有<sub>レ</sub>果

先種後有<sub>レ</sub>果

不<sub>レ</sub>斷亦不<sub>レ</sub>常

如<sub>レ</sub>是從<sub>レ</sub>初心<sub>一</sub>

心法相續<sub>二</sub>生

從<sub>レ</sub>是而有<sub>レ</sub>果

離<sub>レ</sub>心無<sub>レ</sub>相續<sub>一</sub>

從<sub>レ</sub>心有<sub>レ</sub>相續<sub>一</sub>

從<sub>レ</sub>相續<sub>二</sub>有<sub>レ</sub>果

先業後有<sub>レ</sub>果

不<sub>レ</sub>斷亦不<sub>レ</sub>常<sub>一</sub>

譬喩に於ける名稱を見ると、種子思想とも云ふべき相續を種子と云はずして芽と云ひ、業を種子と稱してゐる

のであるから、一見種子思想に對して疎縁の如く感ぜられる文であるが、その内容を意味すると、此の思想は經部及び唯識の種子思想と、最も密接な關係を有してゐるものであつて極めて重要な思想である。恐らく此の考へが一回轉して經部の種子説になつたものか、或はこれを以つて經部の所説と見るも何等支障はないと思ふ。

右の思想に於いて「種より相續あり、相續(芽)より果あり」と云ひ、又「初心より心法の相續は生じ、是れ(相續)より果あり」と云つてゐる如く、業と相續と果との三法を區別し、種子熏習の思想があるのは明瞭である。而して他の諸派の隨眠、不失、增長等の種子的思想に於いて、それらを何れも不相應の實法としてゐるのに對し、此處に謂ふ相續は如何様に考へられてゐるであらうか。頌には「種を離れて相續なく……心を離れて相續なし」と明瞭に述べてゐる。即ち此の派に於いては相續を他派の如く不相應の實法とは云はず、心を離れては存在し得ないところのものであり、同時に後時の心を生ぜしむる功能と解してゐる。此の點他派の實法思想と全然別異な態度を持してゐる。業道思想を説明するために植物を例として説明することは一般に用ひられた様である。『婆娑論』卷五十一には飲光部(Kāśyapa)が生位の異熟果を芽と云ひ、未生位の異熟因を種子と云つてゐる。又經部が之を用ふるは餘りにも有名である。『華嚴經』の盧舍那品に「種子の差別の故に果實の生ずること不同なり」と云ひ、明難品に「また田の種子の如し……業性も亦是の如し」と説いてゐるのも亦此の類である。果して然らば『中論』の頌に於ける相續は何部に依つて主張せられたのであらうか。『中論疏記』の著者安澄は曇無德部(法密部)の説だとも云ひ、或は彌沙塞部(化地部)の説だとも、或は薩婆多部の立義だとも云つてゐるが、その根據は不明或は薄弱である。自分は恐らく經量部初期の説でないかと思ふ。即ち經部では能生の功能を法としての種子

と稱しながら、然かも之を譬喩として云ふときには芽と稱する例が少なくない。例せば『俱舍論』卷十九には「念の種子は是れ證智より生じて能く當念を生ずる功能差別なり」と機能を種子と稱しながら、譬喩に於いては

芽等が前の果より生じて能く後の果を生ずる功能差別を有するが如し。

と云つてゐる如きはその一例である。又芽に喩へられてゐる法を相續と稱してゐるが、經部が芽に譬へられる種子法のことを相續轉變差別と稱することも有名であつて、此處にも亦合致を示してゐる。又經部が種子法を現行法以外の別物として認めないことも一致する。唯だ『中論』の頌のままでは右の如き合致を示しながらも、なほ果して經部の云ふ様な種子法と云ふ明瞭な概念、即ち法としての種子なるものが明確に自覺せられてゐたか否かが疑問である。此の點自分が右の思想を目して經量部種子說の萌芽、或は經部初期の思想だと推定する所以である。

(1) 中論卷三(大正藏經三p.22a)

(2) 華嚴經卷四(p.12a)

(3) 華嚴經卷六(p.3a—b)

(4) 俱舍論卷十九(校註p.4a)

#### 四 經量部の種子思想

既に述べた如く、小乗部派に於いては各種各様の名目のもとに、一種の種子思想が現はれてゐる。而してそれら各派の主張は、各々独自の立場に立つて他派の主張に満足しきれない理由を有してゐるのであるから、其の間

の勝劣に就いては輕々に斷すべきものでない。然るに自分は大乘唯識學派への發展經過として之を批評するとき、如上諸派の思想よりも、經量部の種子思想の方が進歩したものであると考へ、且つ他派の思想は種子説への一先驅思想に過ぎないと見做し、大乘に比較すると幼稚ではあるが、兎に角經量部の思想を種子思想の發展上より考察して區劃的なものとして取扱ひ度いと思ふ。換言すれば大乘に來つて種子の意味が詳細に規定せられ、經量部のそれよりも嚴密になり明確になつたけれども、それは要するに出來上つたものに對して磨きをかけたのに過ぎない。荒削りのままの種子思想は、經量部に於いて既に完結せしめられたと云つてよい。右の如く云ふ理由は種子法とは現行法に對する言葉であつて、如何なる現行法の内容をも適用することの出來ない、又適用すべからざる法である。色心等の現行法と別物ではないが、然し色心等五位の何れの内容をも適用することの出來ない、又適用すべからざるところに種子法自身の領域がある。餘他の部派が或は隨眠と稱し、或は不失と稱し、或は增長と稱して種子説に相當する無意識的なものを立ててはゐるが、然しそれらは結局不相應法に攝せらるべきものである。後にも詳述する如く、經部が隨眠の不相應法説を破し、種子を「心相應にあらず、不相應にあらず、別物なきが故に」と稱して色心等五位の組織より脱却せしめ、「自體の上の差別功能」と云つたのは、消極的ではあるが現行法に對してよく種子法獨自の領域を指示したものと稱すべきである。別物なきが故にと云つたのは、種子は無體法だと云ふ意味でなく、五位の領域より別な種子自身の領域を意味してゐるものであると解すべきであらう。果して然らば種子法として現行法とは別な領域のものだとせられた經量部の種子法とは如何なる意味のものであらうか。「俱舍論」卷四に經部の種子説をあげて

此中何法名爲種子、謂名與色於生自果、所有展轉隣近功能、此由相續轉變差別、何名轉變、謂相續中前後異性、何名相續、謂因果性、三世諸行、何名差別、謂有無間生果功能、

と云ひ、卷三十には更に

如是雖言從業生果、而非從彼已壞業生、亦非從業無間生果、但從業相續轉變差別生、何名相續轉變差別、謂業爲先、後色心起、中無間斷名爲相續、即此相續後後利那異前前生名爲轉變、即此轉變於最後時有勝功能無間生果勝餘轉變故名差別、

と云つてゐる。果して然らば經量部の所謂種子とは色心等一切諸法が自果を生ずる展轉隣近の功能であり、業の相續轉變差別と云ふ意味に他ならない。而して卷四の文には、展轉隣近の機能を相續轉變差別を云ふ文句に依つて釋してゐるから結局兩者は同一義に歸着する。展轉隣近の功能と云ひ、相續轉變差別と云ふことは、展轉する功能と隣近する功能と云ふ意味であり、展轉する功能とは下の句に依つて釋せば相續の轉變と云ふことであり、隣近する功能とは下の句に依つて釋すと相續の差別と云ふことに他ならない。即ち現行に依つて熏習せられた現行法自體の功能それを種子と稱し、その種子は前念の種子が因となつて後念の種子を果として引起し、前後相續して三世に亘るものであり、然かもそれが展轉と云ひ轉變と稱せられてゐる如く、又卷三十に「最後の利那に前に異んじて生ずるを名づけて轉變と爲す」と云つてゐる如く、前念よりも後念は次第に成熟して相續するものである。次に前念より後念へと次第に成熟して相續する種子は、遂に最後時に於いて勝功能に依つて無間に現行へと轉變する。此の最後時の轉變は餘の轉變よりも勝れてゐるから差別と稱せられ、現行に隣近するから隣近の

功能と云はれるのである。此の最後時を境界線として種子の領域と現行の領域とが區別せられてゐるのである。經部が種子に關して規定してゐることは上の如くであつて、大乘の種子説に比較すると極めて不明瞭であるけれども、然し前にも述べた如く他派の如くこれを不相應法に攝することなく、現行法の組織とは別に種子法なる獨自の領域を暗示してゐるところに經部種子説の重要さがある。

(1) 俱舍論卷四(校註p.21a)

(2) 俱舍論卷三十(校註p.15a)

## 五 種子説構成の動機と種子の新熏本有先後論

種子説の先驅思想として先づ大衆部等の隨眠説をあげたのであるが、隨眠説は或る特殊の場合のみに限定せらるべきものであるから、後世種子説が完成せられた後に於いても、一般に種子を説きながら煩惱の種子に限つて隨眠と稱せられる風習を残すに至つた。故に種子説發生の動機と云ふ一般的理由を探求する場合は、一般的なるもの即ち隨眠説より直接發展した化地部末宗の蘊・處・界三科恒現在の思想、正量部の不失法、其の他熏習、功能、増長等並に譬喩としての種子思想、法としての種子説等に關して考察する必要がある。果して然らば此等の種子的思想の思想的事實は如何なる一般的理由と要求とに由つて構成せられたのであらうか。此處に事實に對する理由の問題がある。蓋しそれは過未無體現在有體説を基調とし、業道問題を解決せんとしたところに種子的並に種子思想構成の理由がある。即ち過未無體説である以上、過去の業は已滅無體である。既に無體である業が如何

にして果を引くことが出来るかと云ふ難問に逢着したとき、此處に種子、或は種子的法を設定することに由つてその問題を切抜けんとしたのである。『大乘成業論』には世尊の自說として

業雖<sub>レ</sub>經<sub>ニ</sub>百劫<sub>一</sub> 而終無<sub>ニ</sub>失壞<sub>一</sub> 遇<sub>ニ</sub>衆緣合時<sub>一</sub> 要當<sub>レ</sub>酬<sub>ニ</sub>彼果<sub>一</sub><sup>(1)</sup>

と云ふ頌が述べられ、これを中心として業道の必然性が各派を立場として論争されてゐるし、『顯識論』にも佛說の偈として

諸業不失 無數劫中 至<sub>ニ</sub>聚集時<sub>一</sub> 與<sub>ニ</sub>衆生<sub>一</sub><sup>(2)</sup>

と稱せられ、これを根據として各派の種子說が述べられてゐるのに依つても、種子說を立てねばならなかつた理由の自ら判然たるものがある。その他「中論」卷三に説かれてゐる正量部の不失法、及び相續の思想が「觀業品」中の所説であること、又『俱舍論』卷三十に於いては「若し實に我なくんば業は已に滅壞す、復云何んぞ能く未來の果を生ずるや」と云ふ外難に對して

業の相續轉變差別に依り生ず〔譬へば〕種の果を生ずるが如し<sup>(3)</sup>。

と答へ、或は又卷十三には

應に知るべし即ち此の微細相續轉變差別を名づけて業道と爲す<sup>(4)</sup>。

と稱してゐるなど、業道の理を完成せしめんことを動機としてゐること極めて明瞭であり一々枚舉に違がない。

種子構成の理由及び動機が右の如く業道の理を完成せしめん爲めのものである以上、後世唯識學派に於いては大論争を醸した種子の本有新熏の問題に關しても、その原始的形態如何の問題に就いても、略見當がつくのであ

る。種子本有の思想が先であつたか、或は種子新熏の思想が先であつたかと云ふ本有新熏の先後論は、學者の間に於いても見解の相違があるであらうし、未だ學界には定説がない。然し自分は種子構成の動機論から推して、新熏説が原始的なものであらうと思ふ。何とならば種子説の起源は、過去或は現在の業が如何にして當來の果を引くかと云ふところにある。換言せば種子を蒔くところの善惡の業を豫想せずしては所詮種子問題は起り得ぬからである。高井觀海師は『成唯識論』『唯識同學抄』『異部宗輪論』『婆娑論』等の文に依つて、經部の鳩摩羅多論師を新熏家として認めてゐられる様であるし、佐伯定胤和上は『同學抄』四之二、及び四之三の説を詳細に圖し、而して極めて明瞭に「一百年出世日出論者唯新熏」「四百年出世室利羅多立法爾種」と判別されてゐる。何れにせよ種子説を創唱した根本經部が、よし後代に至つて法爾種を立てたにせよ、先づ新熏説より出發したことは事實である。此の事實は、恰も種子説構成の動機論より推して新熏説こそ原始的形態であると推定した自分の説を裏書きするものだと思ふ。

- (1) 大乘成業論(大正藏經三一 p.788a)
- (2) 顯識論(大正藏經三三 p.880,c)
- (3) 俱舍論卷三十(校註 p.14,b)
- (4) 俱舍論卷十三(校註 p.11,a)
- (5) 小乘佛教概論(p.301—302)

## 六 部派の業道説に對する經部及び唯識學派よりの論破

## (一) 有部の三世實有説に對して

「業は百劫を経ると雖も而かも終に失壞なからん、業縁の合する時に遇ひ要す當に彼が果を酬ゆべし」と云ふ頌は、世尊の自説と稱せられてゐる如く部派佛教各派が信受奉行したところのものである。隨つて前述の如く、種子並に種子的思想は過未無體説に立つて此の業道思想に根據を與へんが爲めに發生したものであるが、同時に他方、有部の三世實有法體恒有の思想も、その思想形態は過未無體説とは正反對に進展してゐるが、依然此の業道を成立せしめんが爲めに建立せられたものであることは、有部が三世實有の宗を標する理由の一として

已謝業有<sub>三</sub>當果<sub>二</sub>故、謂若實無<sub>三</sub>過去體<sub>一</sub>者、善惡<sub>二</sub>業當果應<sub>レ</sub>無、非果生時有<sub>三</sub>現因在<sub>一</sub>、由<sub>三</sub>此教理<sub>一</sub>、毘婆沙師  
定立<sub>三</sub>未來<sub>二</sub>三世實有<sub>一</sub>

と稱してゐることに依つて明瞭である。果して然らば唯識學派は有部が三世實有の上より、或は他の諸派が過未無體を立場として各々業道に關してその所説を成じてゐるのに、如何なる理由に依つてそれらの説に満足せずして自説を唱導したのであらうか。

既に述べた如く、有部は三世實有法體恒有と云ふ主張に依つて業道を成立せしめんとしてゐる。隨つて唯識學派より有部の業道説を批評し、之に満足し得ないことを表示するには、自派の過未無體説と相許さない三世實有説が元來理に應じない主張であることを明瞭にすればよい。然るに過未無體説は經量部と唯識學派とその説を同じくするのであるから、經量部の思想を採用して有部の三世實有説を破した世親の『俱舍論』に於ける説を理解す

ればよい。これは世親が『大乘成業論』に於いて唯識教義に立ちながら、有部の三世實有説を破するにあつては經部の過未無體説に準據して破してゐるのを見ても明らかである。

婆娑四大論師中の正義家とせられてゐる尊者世友は、位に約して三世を立て、未作用の位を未來と云ひ、正作用の位を現在となし、已作用の位を過去と稱し、三世の差別を作用に依つて立ててゐる。作用に三世の差別を立ててゐるが三世は實有であり法體は恒有である。三世實有法體恒有なればこそ業道の必然性が立證せられる。若し過去の法が無體ならば、過去に落謝した善惡の二業より當來の果を引起することはあり得ない。無體のものが與果の用を起すはずがないからである。已上は一般に知られてゐる有部の考へ方である。これに對して世親は如何なる方法を用ひて破釋したであらうか。『俱舍論』卷二十に次の如く云つてゐる。

〔世親〕—有部は法體恒有と云ふが、若し法體恒有ならば作用も恒有でなければならぬでないか。然るに作用に有無のあるのは如何なる理由に依るか。

〔有部〕—作用が時としてないのは業縁が合せぬからである。

〔世親〕—其の回答は理に應じない。何とならば有部の宗旨より云へば『婆娑』卷十六に、因縁の若は相、若は性皆是れ實有なりとある如く、縁となる法も實有ではないか。果して然らば縁は常恒に和合してゐなければならぬ。次に又汝は法體は作用の有無を中介として三世に別つと云ふが、作用自身はどうして三世に分ちうるのか。若し汝の論法で云ふならば、作用を三世に分つには更に第二の作用を中介とせねばならぬ。かくて第二の作用を考へると第三第四と無窮に作用を考へねばならぬ。即ち無窮の失に墮することとなる。

又汝若し無窮の失を逃れんとして、法體は作用の有無に依つて三世を分つが、作用自身は三世を超越して然かも有である云ふならばそれは無爲法と同一になる。作用が無爲法の如くであるならば常住なるが故に作用が減して過去となり作用の未生を未來だと云ふことは出来ないこととなる。

〔有部〕法體と作用と別異にして有なりと云はば上の如き難があらうけれども、體と用とは別異なものではなく、體が三世に墮して無爲法ならざる如く作用も亦三世に墮して常住ではない。

〔世親〕汝の云ふ如く體と用と別異にあらず體即用なりと云はば、法體が恒有だと云ふのだから作用も恒用でなければならぬ。果して然らば過現未と云ふ三世それ自身が成立しなくなるではないか。

.....

かくて世親は「本無今有有已還無」の義を以つてせずしては三世の義は成立せず、若し爾らば過未無體現在有體の義となると云ひ、有部の三世實有法體恒有思想を破してゐる。かくて三世實有の標示に依つて業道を説明せんとした根據を摧破し、更に逆に業果あるが故に三世實有でなければならぬと云ふ論法に對しても

又彼所<sub>レ</sub>言業有<sub>レ</sub>果故有<sub>レ</sub>去來者理亦不然……若執<sub>レ</sub>實有<sub>レ</sub>過去未來、則一切時果體常有、業<sub>レ</sub>於<sub>レ</sub>彼果<sub>レ</sub>有<sub>レ</sub>何功能、若謂<sub>レ</sub>能生<sub>レ</sub>則所生果本無今有其理自成<sub>(2)</sub>

と稱し、三世實有と云ふことは何等業道を成立せしむる根據とはならず、却つて業道を破壊する結果に陥ると論破し、「大乘成業論」では

是故所<sub>レ</sub>言謂<sub>レ</sub>過去業其體實有能得<sub>レ</sub>當來所感果者理定不<sub>レ</sub>定<sub>(3)</sub>

と云ふ結論を與へてゐる。而して『俱舍論』にしる『成業論』にしる、業道の正しき理解は過未無體説に立ち、所謂相續轉變差別、即ち種子に依つて解決せられねばならぬと述べてゐる。

(1) 俱舍論卷二十(校註 P.3,b)

(2) 俱舍論卷二十(校註 P.9,b)

(3) 大乘成業論(大正藏經三一 P.783,b)

(二) 種子的不相應實法説に對して

三世實有を立場として業道思想を説かんとする有部に對する唯識學派よりの批評論難は上の如くである。果して然らば隨眠、不失、增長等の如き不相應法に依つて業道を説明せんとする諸派に對して、唯識學派は如何なる批評を下すのであらうか。此等の諸派は何れも過未無體説を基調としてゐるから、此の點は唯識學派と同一根據に立つてゐる。此の中隨眠に對する論難は『俱舍論』卷十九に於いて經量部が種子説に依つて之を批評してゐる破釋を借用すればよいと思ふ。即ち

然隨眠體非<sub>二</sub>心相應、非<sub>二</sub>不相應<sub>二</sub>無<sub>二</sub>別物<sub>二</sub>故、煩惱睡位説名<sub>二</sub>隨眠<sub>二</sub>、於<sub>二</sub>覺位中<sub>二</sub>即名<sub>レ</sub>纏故、何名爲<sub>レ</sub>睡<sub>レ</sub>謂不<sub>二</sub>現行<sub>二</sub>種子隨逐、何名爲<sub>レ</sub>覺、謂諸煩惱現起纏<sub>レ</sub>心、何等名爲<sub>二</sub>煩惱種子<sub>二</sub>、謂自體上差別功能、從<sub>二</sub>煩惱<sub>二</sub>生能生<sub>二</sub>煩惱<sub>二</sub>、如下念種子是證智生能生<sub>二</sub>當念<sub>二</sub>功能差別<sub>二</sub>、又如<sub>下</sub>芽等有<sub>中</sub>前果生能生<sub>二</sub>後果<sub>二</sub>功能差別<sub>二</sub>、若執<sub>下</sub>煩惱別有<sub>二</sub>隨眠<sub>二</sub>心不相應名<sub>中</sub>煩惱種<sub>上</sub>、應<sub>レ</sub>許<sub>下</sub>念種非<sub>二</sub>但功能<sub>二</sub>別有<sub>二</sub>不相應<sub>二</sub>能引<sub>中</sub>生後念<sub>上</sub>、此既不<sub>レ</sub>爾、彼云何然、差別因緣不可得故、

即ち經部師は煩惱の覺位に在るを纏と云ひ、睡位にあるを隨眠、即ち種子と稱するまでのことであつて、種子とは現行法を生ずる功能に過ぎない、従つて大衆部等の謂ふ様な特別な一法、即ち不相應と稱する様な何物でもない。若し煩惱の種子を不相應とするならば諸法の種子を悉く不相應法に攝しなければならぬ、例せば今證智を以つて對境を緣するとき、同時に相應する念の心所が起る、而してその念の心所は自の種子を熏じて後念の念を現行引起せしめる因となる。然るにその念の種子は後の念を引起する生果の功能以外の何物でもない。今煩惱の種子に限つて此を不相應に攝する理由はない。若し煩惱の種子を執して不相應だと云ふならば、念の種子も不相應だと云はねばならぬ。のみならず延いては一切法の種子を悉く不相應に攝せねばならぬ道理である。然るに左様なことは大衆部汝等も亦許さぬところである。斯くの如くして經部は前所説の諸派が未だ不相應法より脱し得なかつた隨眠を完全に脱せしめ、生果功能と云ふことに依つて種子としての獨特の組織を與へて完結せしめたのである。

右の論難は隨眠のみを種子的に見て、なほ不相應法だとしてゐた大衆等四部、或は化地部本宗等に對しては有効であるが、化地部未宗の三科恒現在の思想、不失・増長等を説く主張に對しては全くその効果を失はねばならぬ、何とならば經部師が「一切法の種子を悉く不相應法へ攝せねばならぬではないか」と云ふ論難に對して、不失法等を立ててゐる立場よりすれば、「然り攝することを却つて理あり」と云ふからである。果して然らば隨眠と云つた様な特殊な場合の問題でなく、一般に種子的な思想であつて然かも之を不相應法に攝してゐる部派に對する唯識學派よりの論難批評はどうであらうか。此の場合吾々は次の如き兩面より考察せねばならぬ。即ち一は既に不失法の下に於いて述べた如く、不失・増長等が有部の得と同様な概念のもとに考察せらるる場合と、他は次に述べ

た如く種子熏習的に考へられた場合との兩者である。今の場合は勿論後者に重大な意義がある。因つて前者の論難に關しては、慈恩も「不失と増長とを不相應と爲すと云ふ。是は得の異名なり。皆此（得・非得）に準じて破せり」と稱してゐる如く『成唯識論』卷一「俱舍論」卷四等の破に譲り、直ちに後者の場合を考察することとする。

諸派の所謂種子不相應説に關し、唯識學派より之を批評し論難する場合大體次の兩面から考察し得る。即ち先づ唯識學派の主張する不相應法假立の思想に立つて、不相應實法説を一括して難殺するのが一方法であり、次には一往不相應説を與へて許し、然る後不相應法を能生の因とする非理を指摘する方法とである。第一の方法を採用したのは『成唯識論』卷一、破不相應段に於ける總破諸部の文である。『了義燈』卷二末には、小乘十二部中、經部と一説部とは不相應法に實體ありと立てぬからその所破ではないが、他の十八部はこれに依つて悉く破釋せられると云つてゐる如く、唯識學派は此處に於いて一擧に不相應實法の思想を摧破せんとしてゐる。即ちその云ふところに依れば諸派は不相應法は色、心、心所等の法とは別な實法であつて、然かも現量、比量に依つて得せられるものでないと云ふが、果してかゝる實體法が存立しうるであらうか。『成唯識論』卷一では

得非得等非<sub>1</sub>如<sub>2</sub>色心及諸心所體相可<sub>1</sub>得、非<sub>1</sub>異<sub>2</sub>色心及諸心所<sub>2</sub>作用可<sub>1</sub>得、由<sub>1</sub>此故知定非<sub>2</sub>實有<sub>1</sub>、但依<sub>2</sub>色等分位<sub>1</sub>假立<sub>2</sub>

と云つて一般に實體法と稱せらるるものは、必ずそれが現量か比量かで認知せらるるものであるのに、不相應法に限つて一般實體法の如くでないのはそれが實體法でない證據だと體用兩面より破釋してゐる。随つて不失法等を不相應實法と立ててゐる思想は勿論此の破の中に攝せられてゐるわけである。

次に第二の方法で云へば、諸派は種子熏習的な意味に於いて善惡業と、その業に依つて引起せられた不失或は増長等を認め、此の不失・増長に依つて後時の果を生起すると云ふ。然かもその不失・増長等は不相應實法である。右の主張は成る程一應は首肯できる。然し再往吟味するに、その間非常に無理な考へ方をしてゐないではなからうか。即ち善惡業と不相應法とは共に實法であつて兩者共に獨自な立場と性質とを有する獨立的法である。兩者共に獨立性のある實法に能生所生、或は能起所起と云つた様な因果關係を附與することは極めて不合理なことではないか。『成唯識論』卷二に

有執隨眠異、心心所、是不相應行蘊所攝、彼亦非、理名、貪等、故、如、現貪等、非、不相應、執、別有、餘不相應行、准、前理趣、皆應、遮、止、。

と述べて、隨眠・不失・増長等一切不相應實法に攝せられる種子的思想を遮止したのはまさしく右述の不合理を指摘したのに他ならない。即ち例を隨眠に取つて云へば、隨眠は貪等の性質を有する法であり飽くまで隨眠と稱せらるる獨立的な法であつて決してそれとは性質を異にする他の獨立的な法、即ち不相應實法とはなり得ないものである。(隨眠を貪等の種子機能とすることは問題ではない、今は種子を知らざる不相應實法説に對して云つてゐる)同様に他の不失等の實法と善惡業等の法との關係も同様であると云ふ論難である。『大乘成業論』では、右の如き一般的理論を、誦習文義、還生憶念、生出定心等の個々の經驗に當敎めて不相應實法に依る不合理を顯はしてゐるのである。かゝる不合理は結着するところ不失、増長等を不相應實法とすることに依つて生ずるのである。隨つてかゝる不合理を排除するには不失、増長等を不相應實法とすることを除去するより他に方法はない。而して

若し全然不失等の思想を放棄してしまへば、已滅無體の過去業より如何にして當來の果を引起するやと云ふ業道問題の解決方法を失ふことゝなつてしまふ。即ち右の不合理を排除すると同時に、業道問道を解決せんとした苦慮の結果、經量部の相續轉變差別、展轉隣近功能なる種子説が生れたのである。

(1) 俱舍論卷十九(校註p4a)

(2) 成唯識論卷一(p23b—24a)

(3) 成唯識論卷二(p4a—4b)

## 七 現行法に對する種子法の領域

不相應實法種子説の不合理を排除し、然かも業道の必然性を説んとして經部、唯識等の種子功能説が生れたのは前述の如くである。果して然らばその種子法は所生の現行法と如何なる關係のものであり、又如何なる法に攝せらるべき性質のものであるか。若し種子が所生の果を離れて或る別な實法であると云はば不相應實法種子説と何等簡ぶところなく、隨つて能生の種子と所生の果との間に因果關係を認められなくなる。此處に於いて經部は既に述べた如く

隨眠體非ニ心相應、非ニ不相應、無ニ別物<sup>(1)</sup>故

と云ひ、唯識學派では

種子云何、非<sub>下</sub>析<sub>上</sub>諸行<sub>ニ</sub>別有<sub>ニ</sub>實物<sub>ニ</sub>名爲<sub>ニ</sub>種子<sub>ト</sub><sup>(2)</sup>

唯識學に至る種子説構成の經過と理由

と述べ、兩派共に同様な回答を與へてゐる。即ち現行の諸行に離れた別在的なものでないから因果關係が成立しうるのである。果して然らば種子は現行と全然同一なものであらうか。若し全然同一であるなら種子と稱し現行と稱すること且つ因果と云ふことも無意味となつてしまはねばならぬ。即ち兩者は別在的實法ではないが其の間因と果、能生と所生との別な意味が存してゐる。此の別と云ふことゝ無別と云ふことが同時に成立するものを種子と稱したのである。此の意味を『成唯識論』卷二には

此中何法名爲種子、謂本識中親生自果、功能差別、此與本識及所生果不異、體用因果理應爾故<sup>(3)</sup>と稱し、或は又

現種異類互不相違<sup>(4)</sup>

と云つてゐる。此處に於いて吾々は現行と云ふ概念を媒介として、一般に無意識的と云はるところのものと種子との相違を明瞭にして置く必要がある。何とならば此の相違を明確に知ることが、經部及び唯識學派が新に構成した種子法の領域を明瞭に理解する所以となるからである。一般に無意識なる言葉の中へ、細の意識とか阿頼耶識とか、或は今云ふ種子法をも總攝せしめてゐる様であるが、それは唯識等の學に對する正しき理解とは考へられない。細の意識とか、阿頼耶識とかは結局無意識的の意識であつて意識と云ふ方に却つて重要さがある。之を種子法に對すると根本的な相違がある。前六識を意識的、顯在的とし、七八識、種子法等を一括して之に對して無意識的、潜在的とする分類は極めて非學的である。前六と七八とを比較すると、其の間粗細の差別はあるが、共に現行法として同一領域の法である。此の現行法の概念に屬する實の別法に依つて業道問題の解決を求めんとしたところに

他派の行詰りがある。この行詰りは又無意識の概念と種子の概念とを混雑せしめた結果より生じたとも云へる。即ち種子的なものとして無意識的なものを立てながら、猶その法を不相應實法即ち現行法の領域を脱せざるものとして設定してゐるところに、諸派が唯識學派より破釋せられねばならない理由があるからである。それらの混雑を清算し、明瞭に概念の相違を區別し、現行法相互の間には因果關係を認め得ないことを確かめ、業道の必然性を規定しうるものは他の領域に屬すべきものだとして種子法を設定したのである。斯くて現行と種子との關係の不一と云ふことが、兩者の異點を認めてゐることは勿論であるが、同と云はずに不異と云つてゐる言葉でさへ單に異にあらざると云つた様な無内容な言葉でなく、その言葉によつて因果性を規定してゐると同時に、現行法の如何なるものを因とするのでなく、(因を現行法に屬せしむると因と果とは異の關係となつて因果性は成立せぬ)種子なる別な領域のものを因とする意味が含まれてゐる。而して現行法を立場として考察せられたときには「別物なし」と稱せられた種子が、今や現行とは別異な領域とし種子法独自の立場に立つて考察するとき、『成唯識論』卷二に

雖レ非<sub>レ</sub>一異<sub>レ</sub>而是實有、假法如<sub>レ</sub>無非<sub>レ</sub>因緣<sub>レ</sub>故、

を強調してゐるのである。

(1) 俱舍論卷十九(校註p.4a)

(2) 瑜伽師地論卷五十二(大正藏經三Op.588c)

(3) 成唯識論卷二(p.13b)

唯識學に至る種子說構成の經過と理由

(4)成唯識論卷二(p.21,b)

(5)成唯識論卷二(p.13,b)

## 八 經量部より唯識學派へ

既に述べた如く業道問題の解決に端を發した種子的思想は、經量部の種子説に依つて一往完結せられたのである。従つて唯識學派に來り、種子の七義或は六義等と嚴密に規定せらるるに至り、その概念も精密にはなつたけれども、種子説創唱の功は經量部に譲らねばならぬ。換言すれば經部の創業を唯識學派が大成せしめた關係にある。故に質的に考察すれば、少なくとも種子説に關する限り「經部より唯識へ」と云ふことは、結局左程重大な問題ではない。然るに此處に殊更「經部より唯識へ」と謂ふ所以のものは、種子の意味或は規定如何と云ふ様な問題に就いて述べんとするのではなく、種子の存在、種子の意味等に關しては既に解決したものとし、更に問題を進め、種子成立の根據如何に關して云はんとするのである。種子を成立せしめるところの根據如何と云ふ問題になると、經部の思想には積極的な原理の確立があるのでなく甚だしく會通的である。即ち色心互熏と云ひ、或は細の意識を立てるけれども、それらの思想は、謂はゞ今後發展し完成せしめられねばならぬ程度のものである。此處に於いて經部の不備を發見し、種子成立の根據として積極的な原理を構成したのは唯識學派である。唯識學派に於いて阿頼耶識が構成せられねばならなかつた最も大なる理由の一つは確かに此處にある。唯識學派では之を持種證と稱し、『瑜伽論』卷五十一、『雜集論』卷二等を繼承して『成唯識論』卷三に於いて詳しく述べてゐる。阿頼耶識が構成せられねばならなかつた理由は勿論此の他にも澤山あり、然かもそれが種子説構成の理由とは餘程趣を異に

してゐるものもある。種子説構成の理由と最も關係の深い持種證に於いては、猶ほ且つその間に問題の進展が認められる。此の意味に於いて種子と阿頼耶識とはその構成理由に關して全然別異な立場より觀察せねばならない。然し又持種證は種子の成立に關する根據を與へてゐるものであるから種子問題は結局阿頼耶識に迄進展することに依つて完結せしめられる。即ち世親論師が『大乘成業論』に於いて、有部の三世實有説を破し、他派の不失、増長等の思想を破するには經部の種子説に立つて始終し、種子説創唱の功を經部に譲りながら、最後にその種子の持續、或は相續、即ち種子の成立根據如何の問題に轉入し、經部が所謂色心互持種説を以つて之を會通せんとし、或は滅定に細心ありと計して之を説かんとする非理を述べ立て、遂に大乘の阿頼耶識を認定することに依つて異論なく之が解決せらるると結んでゐるが如き、或は又 成唯識論、卷三、持種證の下に於いて、第一に五蘊の受熏持種、第二に識類の受熏持種、第三に識及び類の前後相熏と云ふ三段に分つて各々之を破し、阿頼耶識の建立に依つて始めて種子の受熏持種の可能性が附與せらるることを説いてゐるが如き、共に經部より唯識學派へ進展することに依つて上來の問題が解決せらるることを意味してゐるのである。『成業論』『唯識論』に於ける論議の推移を此處に詳述すべきであるかも知れないが既に略豫定の紙數以上に達したので省略する。

## 結 語

本論文の主眼とするところは個々の學派の思想史的事實ではなく、その事實を生起構成せしめた理由に重點を置かんとした。然しその事實を離れて理由は認められないから、根限り事實の探求をせねばならないのであるが、事實の探求は仲々の難事であるので結局從來知られてゐた事實を、自分がこうだと思つた理由に依つて整理した

のに過ぎない。その結果、種子思想の起源に關して云はば次の如き兩様の理由から發生した様である。即ち一は凡聖の簡別と云ふ佛教に於ける宗教的實踐問題に端を發し、それが理論化することに依つて三科恒現在の思想に迄到達したこと、他は最初より一般的に不失、増長等の法を立て之に依つて業道問題を解決せんとしてゐるのである。然し前者が凡聖の簡別より出發して三科現在の業道問題に達してゐると同様、後者も業道問題を解決せんとしながら、やはり凡聖の簡別と云ふことをその中に包攝してゐるのであるから、此の表面的に兩様の如く見らるる理由も根本に立つて云へば必ずや一に歸するところのものであり、必然的關係があるに違ひない。然し今のところ本論文に於いては不失法等が隨眠説より發展したものだと云ふ關係は見出せなかつた。次に業道問題解決の爲めに設定せられたそれらの種子的思想は悉く不相應實法とせられた爲め、此處にはしなくも能生の因とせられた不相應法と所生の色心等の果法との因果性が疑問視せられ、不可能事とせられ、遂に經量部の種子創唱となり、更に唯識學派に來つて現行法に對する種子法の領域が明瞭に自覺され、問題は更に進展して種子法成立の根據が確立せられて問題が完結したのである。右の如き唯識學に至る種子説構成の經過と理由とを探求することを目的としたため、唯識學自身の意味する種子説に關しては餘りに觸れる機會がなかつた。此れは阿頼耶識の成立問題と共に次に述べられねばならぬ性質の問題である。

(昭和八年四月五日)

〔補〕——『顯識論』中に大衆部の所説として攝識なるものがある。これは種子の異名として述べられてゐるが、予は寧ろ阿頼耶識の先驅をなすものとする考へからこれに觸れることを避けた。然るに後、やはり種子説の先驅としてとくと吟味する必要を感ずるに至つた。因つて補遺として附言して置く。

# ルスの洗禮

——宗教史の取扱方に關する一考察——

佐 木 秋 夫

宗教史とは宗教の動きの歴史科學的敘述を指して云ふのであつて歴史の宗教的敘述などであつてはならない。ところがこの一見判り切つた原則が屢々——非常に屢々——蹂躪されてゐる。宗教學は神學から獨立したと云はれてゐるがその實多分に宗教的「學」乃至宗教の「學的」基礎づけとしての分限に留り、その束縛を受けてゐる（例へば宗教學から宗教否定の結論は生れて來る筈がないとか、宗教的生活を體驗しない者には眞の宗教「研究」はできないとかいふ非科學的な物云ひに自己曝露的に現れてゐるやうに）。このやうな束縛に甘んじてゐる點では宗教史も宗教學にひけを取らない。勿論宗教史以外の歴史的敘述にも觀念論的方法が横行してゐるが、宗教史の場合にはその主題が宗教である點からも、執筆者が非常に屢々教團人である點からも *par excellence* に觀念論的な、宗教的御信仰の方法が採られ易い。

一定の教會、その信條や傳説が權力と直接に結合してゐる場合には、それに関する「宗教史」は一層眞實から

遠いものとなる。勿論部分的には相當深い穿鑿が爲され、眞實の姿が斷片的に明示される事はあり得ても、全體の見透しに關しては甚だしい掣肘を受ける。

十九世紀以來のロシアの國粹主義の主張はキリスト教(特にギリシア正教)を以て國民精神の樞軸と見做した。正教會とツァーリズムとは不可分離的に結合纏綿してゐた。こんな事情の下にロシアの宗教史に於ける教會的權力的觀念論的歪曲は特に著しかつたと思はれる。その中でも國民性の精華である筈のキリスト教が外部から輸入された時期は同時にツァーリズムの芽生の時期でもあつたので、この前後に關する歴史に關しては殊に慎重にその傳説性が保存されてゐたであらう。だから吾々がこゝでロシア宗教史の一頁、特にキリスト教傳來時代の宗教史を採上げて舊い型の宗教史の典型的一例とし、それを如何に見直して行くべきかを考察する事は意義のない事ではないと思ふ。

但し如何に見直して行くべきかの方法論をこゝで取まとめて論述する積りではない。宗教學宗教史の領域に於ける方法論檢討の不活潑乃至欠除は愈々強く痛感されてゐるに俟らず、事實に於いてこの欠陥は少しも改善されない。この事の根本的原因はそのやうな檢討が一種の封鎖的事情の下に拘束されてゐる點に存すると思はれる。かくて、見せかけの上の水かけ論的結末から以上には、問題は少しも發展しないのである。いふ所の封鎖的事情とは「文化科學」一般の退歩性に顯現してゐるそれであると共に、これに加ふるに、方法論からの無風地帯としての宗教學がそのまゝで一定の社會的勢力から直接に支持されてゐるといふ條件が存する。しかし、若い宗教學にとつて方法論の欠除が發展の障害として意識される事が比較的弱かつたといふ事の爲の條件は假令嘗て存したに

しても今日ではもはや成立しない。誰でもが意識するやうに宗教學が方法論を有たないといふ事實は研究の發展の爲の益々鋭い障害となつて來てゐる。かくて問題は、封鎖的事情の下に於ける無方法論的宗教學が退嬰的 *regressive* の線に踊つて、嘗つて潑刺たる鬭争を宣言した當の相手である神學的沒理論の前に再び降服し、アポロゲテイクの一部門のやうなものにまで轉落して行くか、或ひは、宗教學が封鎖的事情の清算を通じて再生する事によつて正しい方法論を獲得するか、そのいづれか、といふ事になる。いふまでもなく後者は一種の飛躍によつてのみ可能な限りに於いて多大の困難を伴ふ途である。と同時に宗教學が科學として基礎を固める爲には途は後者以外に存しない事も明かであると思はれる。この場合、左眇右顧的にいはゞ半方法論を追求する事は結局は轉落への途を歩むのと異らない。思ふに宗教を科學的研究の對象とする事は極めて豊富な將來性を有つ課題であつて、この觀點からすれば一定の時期に於いて宗教學の飛躍が行はれるだらうことは疑はれない。そこに到る道程に於いて方法論の欠除は種々の角度から切實に問題とされ、打開に到るまでの反覆的試企が生起しなければなるまい。但し、前に言つたやうに、こゝでは方法論としての積極的問題提起をしやうとするのではない。寧ろ、方法論的混迷の産物を捉へて來てこれを分析することにより、實例を通じての消極的な問題提起に重點を置かうとする。

## 二

いはゆる「ルスの洗禮」即ちロシアのキリスト教化は十世紀末を中心に行はれた。先づこれに對する教會的傳説を取上げやう。

既に使徒時代に、と傳説は主張する。ロシアの地に對する最初の傳道が行はれ、第三のロマとしての榮光的なロシアの將來（！）は早くもこの時に攝理的に基礎づけられた。九世紀の頃スラヴの住地たるロシアの地に神の恵によつて一群の支配者、ノルマン（Varyag 即ち Rus）が訪れた。スラヴ族は平和的にこの支配者を受容れ、支配される事によつて自己の幸福を見出した。しかし當時のスラヴもワリヤグも未だ救はれざる魂の所有主であつて、惡魔的異教に身を委ねてゐた。十世紀半頃最も支配的な家族の中に「月が深夜に輝く如く異教の民の間に輝いた」崇高な婦人、「聖」オルガ（Olga）が現れてキリスト教的愛の教理に魂の共鳴を感じた。彼の女の感化を通じてその孫キエフ公ウラディミル（Vladimir）は神の最高の啓示に對する傾向を培はれた。しかし壯く勇武な支配者にとつては、肉の誘惑は神の輝きを蔽ふに足る程強烈であつた。彼は四人の妻と八百の妾とを有する「完全なソロモン」として粗暴な日常を送り、異教の神ペルン（Perun）等に深く歸依してその巨大な神像を金銀を以て飾つた。しかし祖母の感化が彼の胸中に實を結ぶ時期は遂に來た。彼はその盛名を傳聞して集つて來た異國の使節の宗教的談話に耳を傾け出した。ヴァルガ・ボルガールの使節はイスラムの教を説勧め、ロマ總主教の使節はロマ教會の爲に熱辯を振つた。ホザール汗國の使節はユダヤ教を賞讃した。しかしウラディミル公はその何れにも満足できなかつた。イスラムが飲酒を禁ずる事は彼の趣味に合はず、ロマ舊教は自分の祖先に係りのない宗教である爲に好意が有てなかつた。ユダヤ教は亡國の民の宗教であるといふ一點で問題にならなかつた。最後にビザンツの哲學者が現れてビザンツ教會の深遠な教説とその聖なる奇蹟に滿ちた歴史とを概述し、最後の審判を描いた生々とした聖畫を示して神の掟の嚴然たる存在を明かにした。ウラディミルは深く感動して貴族（Boyars）

の會議を催し改宗の事を諮つた。その決議に基づいて各國に實情調査の爲の使節が派遣された。コンスタンティノポリスに到つた使者は聖ソフィア寺の聞きしに優る壯大さに打たれ、儀式の莊嚴に驚嘆し、ビザンツこそ眞の神の座であると復命した。これを聞いたウラディミルの心にはビザンツ教會の教へに改宗する決意が固められた。

十世紀末ウラディミルは軍を率ゐてクミヤ方面のギリシア殖民市ケルソン (Kheson) を攻略した後、ビザンツとの間に媾和條約を結んだ。(一)ルスはキリスト教を國教とする事、(二)ルスはビザンツの軍隊を援助する事、(三)ビザンツ皇帝は僧侶と聖物とをルスに送る事、(四)皇妹アンナをウラディミルに嫁さしめる事等がその條件であつた。この媾和が成立すると彼は直ちにケルソンの地で洗禮を受け、伽藍を寄進し、アンナと結婚する爲に妻妾を清算してキリスト教的君主に相應しい生活に入つた。かくて彼はアンナ及びその扈從の高僧を引連れてキエフに歸り、自分の家族を受洗せしめ、ドニエプル河畔に聳えるベルンヤダジュボグ (Dajbog) の巨像を市民の面前で破毀し、更に布告を發して受洗を肯じない市民は悉く公の敵と見做すと宣告した。一定の日時に全市民は河畔に召集され、合圖と共に河中に逐込まれ、幼兒に到るまで親の腕に抱かれて河水に浸り、洗禮はこゝに完了した。ウラディミルは狂喜して神に成功を謝し、ベルン像の跡に一寺を建立した。この偉大な行跡によつて彼は「聖」ウラディミルの尊稱を奉られ、信仰篤き歴代の公、ツァーリの典型となつたのである。

### 三

右の傳説の全體を貫き到る處に口を開いてゐる荒唐無稽さと素強附會とは一見何人にも明白である。しかしそれらの點は素朴な古代人の空想の産物として微笑ましい觀賞の對象とされて來た事に止つたであらうか。否、教

會は權力を背景として右の妄説を固持し、兒童に教へ込み、教會と權力との強化に利用して來たのである。そこには單なる理性の冒瀆などといふ以上に極めて苛烈な機能が能動されて來たのである。

「學的態度」を標榜する宗教史は到底右の非合理を容認する事はできなかつた筈である。プロテスタントにせよロマ・カトリックにせよ、正教會以外の立場から書かれた宗教史はこれに對して「鋭い」批判を與へる事を躊躇しなかつた。彼等はルスの洗禮が上からの強制による形式的なものに止つた點を指摘する。彼等はウラディミルの心情がキリストの教説に對する人格的敬仰といふよりもビザンツ宗教藝術に對する驚嘆によつてより多く動かされた事を主張する。彼等は野蠻なルスの文化と高度なビザンツ文化との對照に注目し、そこにルスがキリスト教を採用した事の重要な動機を求め、或る場合にはルスとビザンツ及び周圍諸勢力との外交的關係を考慮に入れる事をも忘れない(しかし多くの場合、何故にイスラムでなくてキリスト教が採用されたかに就いては漠然とイスラムに對するキリスト教の優位を認める事で解釋が終つたと見做してゐるが)。かくて、それらの宗教史家の叙述の典型的な行き方に従へば傳説は左の如く訂正される。

九世紀頃にロシヤの地に侵入したワリヤグは多少の鬭争を経てスラヴの上に支配を確立して行つた。ワリヤグは元來スラヴの都市を防衛する爲の傭兵として用ひられたが、羊の群の監督を委ねられた狼のやうに間も無くその爪牙を現したのである(こゝでロシヤの専制政治に對する好意的な立場と敵意的な「民主々義的」立場との相違に従つて叙述の態度が分れる)。しかしともかくスラヴ民族を組織的國家にまで形成し始めたのはワリヤグの功績である。その功績の一部として、彼等はキリスト教を採用し、スラヴの野蠻な生活に文化の流れを導入

した。勿論キリスト教化は一擧に行はれたのではなくて、最初は單に形式的に後に次第に内容的にまで浸透したのである。ウラディミルの改宗の動機にはビザンツに對する政策も加味されてゐるけれども、ビザンツの傳道僧の獻身的な熱情的な努力と、オルガの女性的な優しい心情とが大きな役割を演じた事も忘れてはならない。しかし抑々の根本を成すものは（この點は必しも判然と言ひ現されてゐない場合でも、常に裏面に豫想されてゐるのであるが）人間の本性の宗教的傾向、特にその多神教的宗教意識からより、精練された一神教的意識への自己發展的内在的傾向である。

右のやうな言ひ方が所謂宗教史の典型的態度として取上げられる。この根本的態度の基底の上、事實の部分的に精緻な叙述や、表現上の巧妙な粉飾やが加被されて重々しい學的姿態を具備するのである。

時として部族的民族的宗教と成立宗教との相關に關する社會學的叙述が右に附加される。そこには社會組織が部族、通部族、民族のいづれを單位とするかとか、都市に於ける個人主義——國際主義の發生とかまでが問題とされる事さへある。しかしいふ所の社會組織の史的發展を貫く原則に就いては何の明確な指示も行はれない。極端に云へば單に思ひ付きの「社會」が説明に利用されるに留つて、そこに何等の統一が存しない。否寧ろ、統一のないところに却つて「眞理性」が存するとさへ積極的に主張される。

吾々は今こゝで右のやうな立場に對する方法論上の論争を正面から展開しやうとするのではない。前述のやうに吾々は異つた立場からするルスの洗禮の解釋を與へ、それによつて、支配者の個性とか漠然たる文化への欲求とかいふものを持つて來ずとも、もつと必然的な、動かす事のできない原因によつてこの歴史的事實が説明され

ないだらうかどうかを考察しやうとするのである。

四

吾々の右の見地からすれば、ルスの洗禮のやうな事件に對する把握にしても、他の宗教史的事實に對すると同様に、當時のルスの經濟狀態、その上に成立する社會的政治的狀態をまづ明かにしてかゝらなければならぬと思はれる。

九世紀の頃のスラヴはバルト海と黒海とを連ねる河川の網（大水路）に沿つて多數の小都市を形成し、そこには小商人が集合して農牧や多少の手工業による生産物を賣買してゐた。都市の周圍には農民が或ひは獨立の大家族生産によつて生活し、或ひは都市に屬する奴隸として農耕に従事した。農耕技術は極めて低度であつて、その基礎の上に強力な國家組織を樹立するには不充分であつた。未發達な農業を通じての自然への殆ど絶對的な依存と、父家長的大家族制度とは、そこに成立つ宗教の性質を規定してゐた。しかし都市は大家族の血縁的紐帶を破壊するのに役立つたのみでなく、超民族的範圍にまで擴大した交換經濟は宗教意識に對しても質的變化を齎し、それをして従來の農耕宗教的諸性質を節落さしめたのみでなく、大家族の乃至民族的性質をも超越して「世界宗教」的相貌を負はしめるに到つた。いふ意味は、元來宗教意識は集團意識の強化態としての側面の限りに於いて（強化態として存する爲には支配機構を通じての上からの作用が必要であるが）封鎖的集團の内部に於いては必然的に封鎖的相貌を有するものであるが、集團が經濟的必然から外向的傾向を帯びるに到つて「開放的」性質を獲得するのである（そこには既に集團内部に對する支配の爲の内向的統一傾向と外部への依存に應ずる開放的分

散的傾向との間の軋轢が反映してそこに兩者の間の消長が見られるが。例へば交換の保證者としての神的存在は必然的に兩當事者に共通の勢力を有ち得るものにまで變形せずにはゐないであらう。この場合民族——部族神の性質を壓倒して成立した農耕神の性質は、その機能的一般性の故に、交換の保證者に變形する爲のより多くの容易さを有つ。かくて都市的スラヴの宗教は、その神は、農耕宗教、農耕神の色彩とか名稱とかを保持しつゝも、商業に適應した性質を内容的に獲得するに到つた。例へば農耕神として史上に現れたベルンは、九世紀頃には既にその元來の性質を薄めて、或る旅行者の眼にはスラヴの一神教的神とさへ映じた。

ワリヤグは「強盜商業團」としてスラヴに侵入し、その精銳な武裝によつて「商業」をより有利且つ大規模に展開し得たが、都市の民選議會とその軍事的勢力とを徹底的に壓倒するに足る程強力ではなかつたから、「支配」の形式に於いても宗教意識の上に於いても、先づスラヴ的なものへの妥協から始めねばならず、そこにウラディミル等のベルン篤信の根本原因が存する。

しかしスラヴワリヤグ（兩者の人種的差別は比較的早く消滅した。以後兩者をルックと總稱する。）の對外的交渉が擴大するに従つて、尙ほ民族的色彩を脱し切れない「スラヴ的」宗教を固持する事は明かな不利となり、より明白な「世界的」宗教に轉向する事の必要が生じた。これの候補者として現れたのがビザンツ及びロマのキリスト教、イスラム、ユダヤ教の、傳説に現れる四ヶの宗教的勢力であつた。

右の四勢力はいづれも決して單なる「宗教的」勢力ではなく、その背後に尨大な政治||教會的機構を控えてゐた。その中でユダヤ教は政治的基礎が最も薄弱であり、ロマ教會は地理的に最も遠く、且つその政治的組織の東

歐における鞏固性に於いて不充分であつた。ビザンツ教會とイスラムとは位置の上からロシアに密接し、且つ商業幹線確保の爲の鬭争に活潑に参加してゐた。しかしこの兩者を比較すれば前者の方がロシアに對する優越權を保つてゐた事は否めない。ロシアに於いては量的、質的に最も優勢な外來商人はギリシア人であり、殊に、ビザンツ帝國では當時奴隸經濟の行詰りと、民族移動の煽りによる世界的貿易の阻害との爲に、封建主義への移行が進捗しつゝあり、帝國の貴族、教會は尨大な大土地所有者に轉化しつゝあつた。傳道はこの過程の促進者として作用してゐたのである。一方ルスは經濟的にも政治的にもビザンツに對して深く依存してゐた。軍事的にもルスは壓迫を受けてゐた。かくて、ルスを廻るカリフとビザンツ帝との競争は後者の勝利に終る筈だつたのである。しかも、この兩者ともルスを領土化するだけの餘力を持たせてゐなかつた。由來東方商業幹線を廻る争奪戰に於いては、劍の及ぶ所では劍が、その及ばない所では宗教が利用されたのであつて、サラセンの「劍かコーランか」の標語の巧な運用や、ビザンツ帝國の邊境民統治策等の歴史を一見すれば、この事は極めて明瞭に看取できるであらう。即ち、ルスを廻つては劍に依るよりも宗教に依る競争が展開され、この競争に於いてビザンツ帝國は最も有利な立場を惠まれてゐたのである。

けれどもルスはこれらの貪慾な競争者達の餌食となるのを手を束ねて待つてゐたわけではない。寧ろルスの公達はビザンツ教會の支配を容認する事によつて、一方ではビザンツ帝國との外交上交易關係を有利に展開すると共に、他方では、教會勢力を利用してロシアに於ける自己の支配を確保する有力な支柱と化する事ができたのである。元來ビザンツ教會は帝權と結合し、それに奉仕し、自らも大商業資本を集積し大土地を領有する一大組織

にまで成長してゐた。従つてイデオロギー方面に於いても權力の支柱としての側面は完全に發達し、ルスに於いて支配權を確立する過程に在つた公達にとつてはこの意味でも最も魅力的な存在であつた。否、支配の法的形式的整備の爲には、教會を通じてビザンツ文化を採入れる事が緊切な必要でさへあつたと云へる。世界貿易的掠奪的國家の有力な構成部分としての教會が商業方面に於いても優れた發達を遂げてゐた事は當然である。寺院、修道院は通例商品の倉庫、商人（強盜に轉化し易い）の屯所、ギルド的組織の中心、商業裁判所等の役割を演じ得るやうに組織されてゐた。かくて、ビザンツ教會は一面に於いて尨大な「當時の」商事會社であつて、これに多かれ少かれ參與する事は苟くもその方面に於いて商業を營む爲には一の必要條件だつたのである。

ビザンツとの商業に従事する商人階級にとつては、キリスト教の採用はそれ程驚くべき事でもなく、或る場合には寧ろ當然すぎる出來事と考へられたであらう。但し、改宗を利用して都市の自治權を脅さうとの企がなされた場合には、市民の反抗が現れた。しかもこれらの反抗が主として下層市民の間に起つたであらう事は、ウラディイミルの強制的洗禮の際に上層市民は豫備的會議に出席してゐるのに、下層市民は闇討的に洗禮を強制されたといふ一事を以てしても推測する事ができやうと思ふ。農民の場合には反抗は一層執拗であつた。何故ならば彼等に於いては改宗は支配の壓力の強化以外の何物をも意味しなかつたから。

## 五

右の叙述に於いて極めて概略的に「ルスの洗禮」の本質を明かにし得たと思ふ。かゝる叙述に對する非難の重點は個人の「自由意志」的活動に對する過少評價、といふところに置かれるであらう。しかし吾々は例へばウラ

ディミルの洗禮の日取りや布告の形式等に關してまで悉く自由意志的要素を否認しやうなどとはしない。又個々の傳道者や改宗者の意識の内容に於いてはゆる「宗教的」感情の存したであらう事を決して否定し去るものではない。しかも、全體的な宗教史的事實として見た場合、根本をどこに置くのが最も妥當な解釋と認められるべきであらうか。

**後註。** 基礎的な取扱ひ方を問題とした爲に極めて骨組み的な敘述しか爲されなかつた。従つて一々の註も省いた。第一の立場 *Съобщение Mouravieff, A. M., History of the Russian Church. tr. 1852. 第二の立場 *Съобщение Adeney, W. F., The Greek and Eastern Churches. 1908; Brian-Chaninov, I' Eglise russe. 1928. 第三の立場 *Съобщение Nikoï'skii, N. M., Istoriya russkoi tserkvi. 1931* 等が参照されるべきである。普通に讀まれる宗教史には第二の立場のものが最も多く *Deatner, Goetz, Heard, Krainskii, Neale, Palmer, Stanley* その他、夫々の特長を有つてゐても總括的に第二類に整理し得る。第三の立場のもので邦語で書かれたものとしてはボクドロフスキイ「ロシア文化史概説」上巻。ルカチエフスキイ「無神論教程」第二部。ポチャロフ、ヨアニシアニ「世界史教程」二、四分冊等の中に相當纏つて見られる。**

第三の立場の積極的提示が爲されてゐないのは現在のこの場所がその爲に適當で無く、他の場所でかゝる提示を容易に見出し得ることに依る。敘述が簡單なのは最初に述べた理由に基くのであつて、唯物史觀が大綱のみを云つて細部に及んでは無能力であるといふやうな印象があるとすれば全くの誤解である。どんな細部をも裏面をも餘す所なく解剖して憚らないどころか、そうする事の裡に發展を續け得る唯一の方法が唯物史觀なのであつて、第一、第二の方法が常に中途半端なごまかしや退却を行つてゐる事とそれとを對照的に提示するのがこの小論の目的なのである。題材として便宜上ロシアの基督教化が取上げられたが、要點はかくて、史實よりも學說史乃至方法論の問題に在る。そして、かゝる問題が宗教史のどの分野に於いても根本的に重大化しつゝある事の認識の上に、この方面の討論が眞剣に取上げられる事こそ、現在に於いて緊急に必要なのだと思ふ。一般に要求されてゐる宗教史の根本的書換の問題はかゝる基礎なくしては解決され得ない。

# 法華經中妙音語義の研究について

河 口 慧 海

本年二月十二日大谷大學前梵語教授泉芳環氏が同氏著の「法華經に於ける（妙音）語義について」と云ふ本文十六頁に渉る論文を載せてある（大谷學報第十四卷第壹號）を贈られた。別に同氏は書を裁して學報に載せてある妙音の語義に關する一文を讀んで、心附きし點があらば知らしてくれとのことであつた。それで一先

ふてゐたので、別に問題とすることに氣附かなかつたのである。それは以下に擧げる泉氏への答書にもある如く、西藏譯語が漢譯のそれと同じく妙と云ふ義を、本來固有してゐるのであるから、始めから妙音と譯して何の問題もなかつたのであつた。

づ同氏の考證該博なる論文を讀んで見たが、この妙音と云ふ語が近來學界の問題として、二三の學者に依つて論究せられてゐることを知つて、甚だ興味あることに感じて、從來自分が抱持して未だ嘗て誰にも話さなかつたことを誌すことにした。と云へば取ておきの何か秘密にした談のやうにも聞へるが、決してそんな譯ではなかつた。實はあまりに簡單明瞭なことの様に思

然るに泉氏の論文及び同文引用の本田義英氏の研究等に依て見ると、大いに論究確定せねばならぬことが明かになつてゐる。元來漢譯に妙と譯せられてゐる原の梵語は *Godhata* であつて、普通梵語字典には二義が擧げられてゐる。第一義が訥で第二義は水牛とある。さうして本田氏は水牛の義を取り、泉氏はその始の譯法華經には訥の義を取り、後の論文には訥の義は不相當なれば妙の義を用ひたしとの希望よりして、梵文を

に調べて見る河恒施 カシガキ Gansada の語があるに依り、この語義を以て妙とすると云ふのである。併し自分が西藏より將來した梵語多羅葉の寫本とは、妙音菩薩品の題名には Gadgada とあるから、今は泉氏の云はれる Gangađa の説を取らずにその題名に随ふこととする。又この Gadgada の西藏譯には Sang-sang-po と譯があつて、普通に西藏語字典にこの語が出てゐないから、随つて何を意味するか普通の西藏語學者には解らないのである。これ等の事からいろいろの憶測が行はれて種々の説が出るのだと思はれる。泉氏が本田氏の論文を引用して論じて居られるから、それを借用して同氏等の意のある所を明かにする。

「最近本田義英氏が龍谷大學論叢第三〇二號(昭和七年六月發行)に「妙音の語義と其の神話と題して(四)詳細に論述考證せられたのを見た。一讀して面白いと思つたが、その(五)一部分にやゝ承服しかねるものもある。」

(大谷學報第十四卷第一號二頁)

とあつて、(四)と(五)との論文は以下の如くである。

(四) 三十頁に亙る長論文である。先づ語根の意義より説き起して、印歐語を考證し、重複相に關する疑義に言及して、これを解決するに三案を提供し、要するに「訥音」の義に歸すと結論する。更に過去譯者に關する文獻、西藏の譯語を考へ、漢譯に於ける妙音の文獻、法華經の妙音品の梗概、且つその註釋を調査して、結局「妙音」に歸することを述べ、訥音と妙音の兩義、如何に和會すべきか。此に論者は一轉して印度民族と牛に對する信仰を説き、牛吼の神祕性に及び、牛の同義語を調査し、牛は(牝牡共に)水牛と屢同一語の下に包含せらるゝを指摘し更に問題の Gadađa は水牛を意味するが故に、水牛の音は結局牛音と見るべく、牛音はもとより神祕性を附せらるゝ美妙の音なれば、水牛音も妙音ならざるかと結論する。尙支那譯には等しく妙音と譯せらるゝ Sarasvatī も牡牛に關係あるべきを考へて、やはり Gadgadasvara と共に牛を背景とするもので

ないかと推定してゐる。以上は予の見た氏の論の概概である。」

(五) 氏の論文に對して予の意見を吐露することが許されるならば、先づ第一に牛と水牛とは本質的に區別さるべきである。辭典家が同一語の下に種々の異つた事物を包含するも、其の各語は各の或立場から取り入れたので、それは各獨自の存在を有する。これを同一視することは危険と謂ふべきだ。隨つて牛と水牛とが同一の語で命名せられてゐるからとて、これを同一のものとして扱ふべきでない。

大涅槃經第九(大正藏四二二頁A)に面白い例がある。「譬へば大王の諸群臣に先陀婆來れと告ぐるが如し。先陀婆とは一名にして四實あり、一には鹽、二には器、三には水、四には馬、是の如きの四法、皆此の名を同じくす。有智の臣、善く此の名を知れり。若し王洗ふ時、先陀婆を求むれば、即便はち水を奉る。若し王食する時、先陀婆を求むれば、即便はち鹽を奉る。若し王食し已りて將に漿を飲まんと欲し

て先陀婆を求むれば、即便はち器を奉る。若し王遊ばんと欲して先陀婆を求むれば、即便はち馬を奉る。是の如く智臣よく大王の四種の密語を解す。」これは Saindhava と云ふ語で、意味は「Sindhu 河地方から出たもの」といふ程のことだが、鹽、器、水、馬の全く異つた事物が一語になつてゐる。

又俱舍論第五「且らく古の如くんば、九義中に於て、共に一の瞿聲を立て、能詮の定量と爲す。故に頌に言有り。

方、獸、地、光、言、金剛、眼、天、水、

斯の九種義に於て、智者瞿聲を立つ。」

これは〇と云ふ一語に九義があると云ふことだが、現在の辭典を案するに、音に九義のみでない。尙ほ此の他に若干の語が包容されてゐる。就中「太陽」と云ふ意義がある一方に又「月」と云ふ意義もある。さればと云つて本質的に異ふ太陽と月とを同一視する愚をなすものはあるまい。牛と水牛についても亦同様である。

第二に牛と水牛とは印度の人のこれ對する考へ方が異なる。牛は牝牡とも尊崇せられるが、水牛は然らず。水牛は阿修羅の化身のやうに云はれてゐるやうだ。この場合寧ろ崇拜せらるゝよりも、嫌惡せられ、討伐の對象となつてゐる。

第三に Gadgada-Svara を水牛の意義に見るのは一辭典家の説のみで、未だ用例を見ない。一體、辭典にはこの種の語を上の記號によつて區別してゐる。

本田氏の提出せらるゝ語の中に他にも若干この種のあるやに見受けるが、これは相當の條件を附して採用すべきであると思ふ。大體先づ採用を控へるのが安全である。廣汎性がないからである。隨つて氏の立場の資料に再吟味を要すべきものが若干生じて來る。

第四に、たとひ Gadgada が水牛であるにしても根本に於て水牛と牛とが同一視されることが許されないから、水牛音即ち妙音といふ斷定は成立し難いかと思ふ。

次に泉芳環氏の論文の要點は、第一梵語の Gangada は Gangada の誤寫或は誤讀と推定して、Gangada 施を恒河源なりと案定し、恒河源が蕩々と流るゝ聲は、人の耳に妙感を與ふるところから、Gangada 施に妙と云ふ義を與へたものとして、以下の如くに説いてゐる。

(一) 旃伽河は印度著名の大河であり、河の梵語 nadi といふからが既に nad「響く」と云ふ語根から造語せられたやうに、河水の濤々たる、或は澎湃たる、共に人の耳に快適、美妙ならざるは無ければ、「旃伽を與ふる」なる語に「妙」と云ふ譯語を配當しても強ち不合理とは云へぬ。併しながら固より是義譯にして、正確なる敵對正翻とは謂ひ難し。

又泉氏は西藏語の Sang-sang poi の語を梵語の Gangadi の誤寫なりと推定して以下の如く誌してゐる。

(:) 予はこの Sang-sang poi dbyangs に對して、若しこれを讀み改めることを許されたとしたならば Gangadaidbyangs と讀み改めてはどうかと考へてゐる。

る。Ga と Sa とは草書體に於て極めて類似する。

即ちチェックの添加された Sa 字の草書體は時として Ga と見誤られる。又 Nga と Da とは正體と云はず草體と云はずこれ亦よく寫語されること常の如くである。そこで以て Gang Gadai を假りに Sang-gangi と寫誤したりとせんに、その場合、幾分文法的の智識が働くと却つて第二の Sang の次に poi 字を填めることはやり兼ねないのである。そこで Sang-poi と云ふやうな尤もらしい、而も無意義な語が出来上つたのではないか。故にこれを還元するには先づ誤つて挿入され po を省き去り、次に正しい形に直して Gang Gadai とするのが正しい修正ではないかと思ふ。但しこの場合、西藏譯者が何時もやる常套手段、即ち、何ものでも譯してしまふ主義を取らず、原語のまゝで梵語が残されてある爲めに西藏譯者の考へてゐる意義を知ることができぬのは遺憾である。尙寺本教授には Sang poi dbyangs の誤寫ではないかとの疑、これに對する寫誤の徑路

等に説もあるやうだが、これはあまりに『妙音』なる觀念を待ち設け過ぎる嫌が無いでもないから、予には今のところ隨ふ意志が無い。(大谷學報第十四卷第一號五・六頁)

以上舉げた兩氏の推斷的研究は畢竟梵語の Gadgada が佛教特種の用語あること、藏語の Sang-Sang の本義が不明なるより起れることなれば、將來とても妙音の語義研究のために甚大なる努力を費す人があるかも知れない。その語義が西藏の譯語義より見て確實に決定してゐる事を、泉氏に答へた文を擧げて明かにする。

その文を擧げる前に、妙音の譯語が訥とか、或は清淨音とするよりも、妙音とする方が適當であることをこの菩薩の特種なる因位行に由て、その名の起つたものであることを、法華經妙音菩薩品の句を引いて證明する。

「善男子よ、かの世尊雲鼓音王如來に、妙音菩薩は百千の音樂を持ちて、一萬二千歲供養したりき」(梵藏傳譯法華經四〇一頁)

壹萬貳千年間も百千の音楽を持つて如來に供養した因徳が現はれて、妙音の名と實とを得せしめたことを證明してゐる。

泉芳璟氏に音妙の語義について答ふる書

返啓 餘寒厳しき折から御清健奉欽賀候貴説御掲載の大谷學報第十四卷第壹號御贈り被下本日到着早速拜讀仕候さて御尋ねに由り左に心附きし點について申上げ候

梵語 Gadgāda は佛教梵語にしてその理由は漢藏兩譯何れも共に「妙」の義に譯し居れるを以て特種の意義を有する佛教梵語たることを證明し得らるゝ次第に御座候漢譯は固より一樣に妙と云ふ字を以て譯し居り候へばこれが一方の確證とせらるべきは當然の義と存じ候その次第は漢の大藏等は例外なく皆この語を以て妙と譯し居れるを却て誤譯なりとするは餘りに大膽なる斷案と存じ候次に藏譯の Sang-gang-po は妙の義を有し居り候この語及び語義は普通世に行はるゝ(一)藏語字典には無之候へども中古藏語用法學上その

義を有することを以下に開陳仕り候

秘密不可思議の意義を有する藏語は Gang にしてそれを重ねて云ふ時は強調の義を表し候次に語を重ねる時はその語の前置字を省略することは中古文語構成の法則として例せば Gsum-Bcu-pa (三十頌) が Sum-Cu-pa と正當に誌さるゝが如きものにて候事實妙の藏語は以下の如くに表はれ候 Gsang-gsang-po = Sang-gsang-po 不可思議：不可思議＝妙と強調構成せられ候この語に i を添加して形容詞となし Sang-Sang-poi qbyangs 即ち梵語の Gadgāda Svāra が妙音と譯せられたる次第に候斯の如く漢藏兩譯の合致に據て Gad-gāda は佛教梵語にして妙の義を有するものなることが證明せらるゝ次第に御座候

然らば佛教梵語が何の根據も意義もなしに勝手氣隨に Gadgāda 即ち訥と云ふ本義語に妙と云ふ義を與へしものなるかと云ふに然らず相當の根據あつて妙の義に用ひられしものと存じ候それは或語がその本義に用ひふるゝ外に喩義に用ひらるゝことあるは以下に擧ぐ

る例にて知らるゝところに候

本義語 譯 喻義語 譯

Pundarika 白蓮花 Pundarika 白傘蓋

Gandha 香 Gandha 微ふ

Giri 山 Giri 尊貴

Candra 月 Candra 美

Sat 實在 Sat 妙

かゝる例と同じく妙と云ふ一語の義は何かと云へば曰く言ひ難しにて訥の義も亦言ひ難きをその性と致し居り候れば Gadgada 訥の言ひ難き本義を以て喻義的に Gadgada 妙を用ひしものにて 本義 Gadgada 訥義 Gadgada 妙と云ふ根據に據れるものと存じ候尚ほこの答義につき御不審も御座候はゞ御尋ね被下度先は御禮かたゞ御返事まで如斯に御座候也 敬具

下の如し。

(一)西藏語字典中現今我國にて多く行はるゝものは以

藏英字典 チョーマ著 一八三四刊

藏獨字典 シュミツト著 一八四一刊

法華經中妙音語義の研究について

藏英字典 イエスキ著 一八八一刊

藏英字典 サ・チ・ダース著 一九〇二刊

(此外藏佛、藏露等の字典あれども我國にては多く行はれなす)

これ等の中にて最も語数の多いものはダースの字典であるけれども、その字典にすら佛教學上普通用語の弱三分の一より載つてゐない。されば現行字典には無い語でも正字法に適合してゐる綴字の語なれば、決して無義語なりなど云ふて棄つべきではない。又字典に擧げられてゐる語でも第一義第二義などを誌されながら、第三義第四義などで勘要なる意義の誌されてない語も澤山にある。されば現行の西藏語字典のみに依ては、その語の三藏及び末書の研究は不可能である。否佛典のみではない世間普通の文學に對しても、研究に事缺くほどに現行の藏語字典は不備極まるものである。それ故に字典にない西藏語を引用せらるゝ文はこの點に注意して他の方面より研究決定して引用せられんことを服む。

## 支那宋齊時代の道佛論争

太田 悌藏

## 一 序——道教の三品と佛教

道教の名の下に呼ばれるものに三種ある。梁劉勰滅惑論（弘明集八）に「上は老子を標し、次は神仙を述べ、下は張陵を襲ぐ」と。この分類は、これより先、南齊時代、既に明僧紹によつてもなされた。明僧紹は道士顧歡のものした『夷夏論』を駁撃せんがために『正二教論』（弘明集六）を著し、その中に於て、彼の長生不死を唱へ、金丹を煉映し、尸解形化を説く神仙道と符呪章劾を説く張陵葛玄等の所謂鬼道、又五斗米道とを以て、或は老莊の意に乖くものとなし、亦誣亂も己に甚しきものであるとして三者を區別した。この後更に降つて北周の沙門道安が、その『二教論』中に同じ

く三品を指摘して「一には老子無爲、二には神仙誣服、三には符籙禁厭」と。その意は亦前二者に同じい。

この三種の道教は各々特質はあるが三種截然と區別されるのではない。中に就て、第一「老莊無爲」は佛教一部の思想と甚だ相通するものがあり、爲に屢々道佛二教同一論の根據を與へた。然るに神仙張葛に至れば既に明僧紹が指摘した様に、老莊に出づと稱せられるが、大いにその意に乖くのみならず誣亂も甚しいものがある。然も尙支那民族思想に深き根據を置き、宗教的に組織せられたるが故に、これ亦佛教との間に屢々葛藤を惹き起した。

扱て、魏晉以來二百五十年の間、道家思想と佛教思想とは互に因縁をなして國民の間に普及し、儒者道士

と佛教者との交遊も頗る繁く、例へば兩晋の清談が維摩經を流行せしめたか、維摩經の流通が清談を一層流行せしめたか、容易に明にしがたい程に、道佛の關係は緊密であつた。従つて兩晋時代は、道佛のみならず、儒教をも加へて三教の合一調和を唱へるものが甚だ多く、殊に老莊の書の佛教者に依つて註釋されるものも少くなかつた。即ち外書に例して佛教を説く格義である。晋の孫綽が『道賢論』を著して佛教の七道人を竹林の七賢に擬したのもこの風からである。然れどもこれ等の著作は今殆ど滅んで、『梁高僧傳』その他から斷片的にその記録や章句を探し出す事が出来るのみである。而してこれ等から察すれば、東晋末迄の佛道調和思想は、要するに佛教と老莊との思想的調和であり、神仙張葛のものには餘り觸れない。否寧ろ觸るゝ機會が少かつた爲であらうか。これは正しく、佛教が支那思想界に未だその地歩を占むる事淺く、外來思想としての地位に置かれた爲であらう。

然るに、劉宋南齊に至れば、佛教の高遠なる理趣が

次第に老莊思想の上に出で、從來の淺薄なる調和思想を去つて、佛教は隱然思想界統一の原理たるの觀を呈し、延いては道士の格義となり、道士からの道佛調和説が出るに至つた。然るに此の場合佛教者は敢然之を退け、佛教の超孔超老を主張した。而してこの場合、老莊の思想そのものゝ佛教に及ばざるを言ふと共に更にその亞流たる神仙張葛の邪俗を排するのが最も効果的であつた。

かくて此に南齊時代の道佛論争を叙述するに當り、これに對比する爲に、これ以前の道佛の交渉を指摘し、同時に佛教者の老莊道教觀を概観したい。

## 二 劉宋以前の道佛調和

後漢明帝永平八年（西紀六十五年）楚王英が黄老の微言を誦じ、浮屠の仁祠を尙び、潔齋三月、伊蒲塞桑門の盛饌をなした。（後漢書卷七十二楚王英傳）註に伊蒲塞とは優婆塞、桑門とは沙門である。

作者未詳『漢法本内傳』（廣弘明集卷一）等に傳ふる

所によれば、佛敎が傳來して間もなく、漢明の十四年、五嶽諸山の道士が迦攝摩騰と法力を角し、道士は何れも如かずして自ら憾らんで死んだ。と。固より信賴するに足る記録ではない。

後漢桓帝は神僊を好み、延熹八年（西紀一六五）陳國苦縣に老子を祠らしめ、九年親しく老子を濯龍に祠り、文廟を壇と爲し、淳金鉦器を飾り、華蓋之坐を設け、郊天の樂を用ひた（後漢書十八祭祀志）。然るに『佛祖統紀』卷三十五には「永平より以來臣民等浮屠を習ふ者ありと雖も、天子未だ之を好まず。帝に至りて始めて篤く之を好み、禁中に於て黄金の浮屠老子像を鑄し、親しく濯龍宮に於て華蓋之座を設け、郊天の樂を用ひた。」となして、『後漢書祭祀志』の記録を道佛調和のものとして居る。

獻帝初平二年（西紀一九一年）には、牟子が『理惑論』を著し、三敎調和を唱へた。（弘明集卷一）然れども牟子とは何人か明かでない。恐らくは後世の僞作であらう。（常盤博士「佛敎と儒敎道敎」八九）

三國魏廢帝正始三年（西紀二四二）吳の尙書令闕澤が、宅を捨て、德潤寺を建てた。吳主問うて曰く「孔子は世俗を教化し、老莊は山林に放蕩す。何んすれぞ佛に事ふるや。」澤對へて曰く「孔老は天に法り用を制し、敢て天に違はず。諸天佛敎を奉行し敢て天に違はず。」と。（佛祖統紀三十五）

西晋の祭酒王浮が帛法祖と邪正を争ひ、浮屢々屈し、既にして瞋りて自ら忍ばず。乃ち『老子化胡經』を作り、佛法を誣謗した。（梁高僧傳一）所謂『化胡經』とは一種のみではなく、王浮のもの最も古く、然も何れも其斷片を知り得るに過ぎない。

以上舉げた記録は古い時代に於ける道佛交渉の一端であり、何れも後世の調和論者に材料を供するが、或は餘りに傳説的であり、亦後世の僞作もあり、且つその論争調和の内容は多く明かでない。

晋孫綽は支遁の友であり、『道賢論』の外に『喻道論』（弘明集三）がある。實に大膽な三敎調和論であり、且つ後世調和論の典型でもある。然れども何れかと言へ

ば儒佛の調和が主であつて老佛には餘り關しない。

緯と從兄弟にして有名な史家孫盛に『老子非大賢論』  
『老子疑問反訊』がある。(廣弘明集五)一は儒家の立場から老子を中賢となしたものだ。他は『道德經』中の疑問を指摘したものである。盛の佛教の理解の程は明でないが、孫緯と對比して考へれば、恐らくは右の論の、一は菩薩思想に激發せられ老子の虚無隱遁を排して佛菩薩以下に置いたもの、他は佛教思想から見ての老子思想に對する疑問であらう。

東晋廬山慧遠は少かつた頃、博く六經を綜べ、尤も老莊を善くした。後道安に投じ、般若經を講ずるを聞き豁然として悟り、儒道九流皆糠粃のみと喝破した。年二十四、講説に就くや、或時客あり、講を聴き實相の義を難じ、往復時を移し、却つて彌々疑味を増した。遠乃ち莊子の義を引いて連類となし、是に於て惑者曉然とした。是後、安公は特に慧遠の俗書を廢せざるを聽したと言ふ。(梁高僧傳六)

此の如きを以て、慧遠の論文中には莊子の語を引く

事屢とであり、その意を表すを見るに甚だ妙である。

その『沙門不敬王者論』(弘明集五)中から二三の例を擧げる。

即ち、沙門が出家遯世、その跡を高尙にし、宗を尋ぬるものを以て、内、天屬の重に垂きて其孝に違はず。外、奉主の恭を闕きて其の敬を失はずと論じ、曰く、

超<sub>レ</sub>化表<sub>レ</sub>以<sub>レ</sub>尋<sub>レ</sub>宗、則<sub>レ</sub>理深而義篤。

照泰息以語<sub>レ</sub>仁、則<sub>レ</sub>功末而惠淺

と。照は昭にも作り、その意味は不明であるが、此に「泰息以語仁」とは正しく『莊子』の句であり、佛教の出家道を求むるを以て莊子の「至仁」を求むるに擬し、在家して孝敬に止るに對比せしめたのである。莊子「至仁」とは、

以<sub>レ</sub>敬孝易、以<sub>レ</sub>愛孝難。以<sub>レ</sub>愛孝易、而忘<sub>レ</sub>親難。忘<sub>レ</sub>親易、使<sub>レ</sub>親忘<sub>レ</sub>我難。使<sub>レ</sub>親忘<sub>レ</sub>我易、兼<sub>レ</sub>忘<sub>レ</sub>天下<sub>レ</sub>難。

兼<sub>レ</sub>忘<sub>レ</sub>天下<sub>レ</sub>易、使<sub>レ</sub>天下兼<sub>レ</sub>忘<sub>レ</sub>我難。夫德遺<sub>レ</sub>堯舜、而不<sub>レ</sub>爲也。利澤施<sub>レ</sub>於萬世、天下莫<sub>レ</sub>知也。豈直<sub>レ</sub>太息而言<sub>レ</sub>仁孝<sub>レ</sub>乎哉。(莊子天運篇)

又、『莊子』中から、

大塊勞<sub>レ</sub>我以<sub>レ</sub>生、息<sub>レ</sub>我以<sub>レ</sub>死。(大宗師篇)

以<sub>レ</sub>生爲人。鞫。(猗?)死爲<sub>レ</sub>反<sub>レ</sub>眞。(大宗師篇)

特犯<sub>ニ</sub>人之形<sub>一</sub>而猶喜<sub>レ</sub>之。若人形萬化而未<sub>ニ</sub>始有<sub>レ</sub>極。

(大宗師篇)

これ等の句を擧げ來り、これを註して、

知<sub>ニ</sub>生爲<sub>ニ</sub>大患<sub>一</sub>、以<sub>ニ</sub>無生<sub>一</sub>爲<sub>レ</sub>反<sub>レ</sub>本者也。

生不<sub>レ</sub>盡<sub>レ</sub>於一化<sub>一</sub>方逐<sub>レ</sub>物而不<sub>レ</sub>反也。

と。慧遠は此くして『莊子』の意を形盡きて神滅せざる佛の神不滅説の意となし、更に同様『莊子』に出づ

る「薪火」の喩に依つて神不滅の義を説いた。尙「以

生爲<sub>レ</sub>人。猗」とは、子桑戸死し、未だ葬らず。孔子之

を聞いて子貢をして事を待せしめ、相和して歌つて曰

ふ。「嗟來桑戸乎。嗟來桑戸乎。而已反<sub>ニ</sub>其眞<sub>一</sub>而我猶爲

人。猗」と。慧遠の他の論文中にもこの種のもの屢

と發見する事が出来るが以上に止める。

『莊子』には右の大塊云々と特犯<sub>ニ</sub>人之形<sub>一</sub>云々の間に

左の句がある。

故善<sub>ニ</sub>吾生<sub>一</sub>者、乃所<sub>ニ</sub>以善<sub>ニ</sub>吾死<sub>一</sub>也。夫藏<sub>ニ</sub>舟於壑<sub>一</sub>、

藏<sub>ニ</sub>山於澤<sub>一</sub>、謂<sub>ニ</sub>之固<sub>一</sub>矣。然而夜半有<sub>レ</sub>力者負<sub>レ</sub>之而

走。昧者不<sub>レ</sub>知也。藏小大有<sub>レ</sub>宜。猶有<sub>レ</sub>所<sub>レ</sub>遷。若夫

藏<sub>ニ</sub>天下於天下<sub>一</sub>、而不<sub>レ</sub>得<sub>レ</sub>所<sub>レ</sub>遷。是恆物之大情也。

乃ち此に舟壑云々は『論語』の子在<sub>ニ</sub>川上<sub>一</sub>、曰逝者

如<sub>レ</sub>斯夫。不<sub>レ</sub>舍<sub>ニ</sub>晝夜<sub>一</sub>。或は同じく『莊子』中の求<sub>ニ</sub>馬

於唐肆<sub>一</sub>の句と共に、屢々佛教の見在不住、無常の意

と見られた。慧遠と同一趣旨に立つものである。即ち

慧遠の弟子宗炳。羅什の弟子僧肇がそれである。

舟壑潛謝、變速奔電。將來未<sub>レ</sub>至。過去已滅。見在

不住。瞬息之頃、無<sub>ニ</sub>一毫可<sub>レ</sub>據。(宗炳明佛論一弘

明集二)

舟壑潛謝、佛經所謂現在不住矣。(宗炳答<sub>ニ</sub>何衡陽書<sub>一</sub>、

弘明集三)

常而不住、稱<sub>ニ</sub>去而不遷<sub>一</sub>。不遷、故雖<sub>レ</sub>往而常靜。不

住、故雖<sub>レ</sub>靜而常往。雖<sub>レ</sub>靜而常往故往而弗<sub>レ</sub>遷。雖<sub>レ</sub>

往而常靜故靜而弗<sub>レ</sub>留矣。然則、莊生之所<sub>ニ</sub>以藏<sub>ニ</sub>舟<sub>一</sub>、

仲尼之所<sub>ニ</sub>以逝川<sub>一</sub>。斯皆感<sub>ニ</sub>往者之難<sub>レ</sub>留也。云々。(僧

肇肇論、物不遷論第一。）

宗炳『明佛論』中には釋孔老三教の調和一致を説くものが甚だ多い。

老子明<sub>ニ</sub>無爲之至<sub>一</sub>也。即泥洹之極也。

孔老如來、雖<sub>ニ</sub>三訓殊<sub>レ</sub>路、而習<sub>レ</sub>善共轍。

かく同致論をなして、更に五帝を大乘菩薩の化見とし、『莊子』中に見ゆる廣成、大塊、鴻崖、巢許、夸父、姑射四子等の仙人をも亦同様にこれを菩薩の化見と見「庖丁」の全牛を見ざるを以て法性空を徹見したるものとなし、更に老子「日損」無爲に至る道を、直ちに泥洹の修道と考へた。尤も宗炳は『明佛論』に於ては老莊を佛敎に一にせんとしたのみではない、堯舜周孔、その他これより以下の賢聖をも、亦同様に見て三敎の完全なる調和を主張した。

此に宗炳『明佛論』とは又「神不滅論」と稱せられ、本来、沙門慧琳の『白黒論』に對するものである。而して『白黒論』とは「白學先生」と「黒道士」と相争ひ、白が六度と五敎、信順と慈悲とを均しからしむる

が故に「均善論」とも言はれ、その趣意とする所は、儒老を採つて佛の空無常の破し、その誕妄を却けんとしたものである。その全文は『宋書』卷九十七に錄せられ、その内容及『明佛論』との關係に就ては余は「常盤博士紀念論文集」に論じて置いた。乃ち宗炳はこの排佛に答る爲に特に調和的論歩を進め、儒者何承天と共に、右『白黒論』を論議する書（弘明集三）中に於ても、儒家の經史中の句を自在に引用して、佛經の意と同じからしめたのみならず、老莊の句も亦しかく解した。乃ち右『白黒論』に就て儒者何承天との論争（弘明集三）中から一例を擧げるならば、

自古千變萬化之有、俄然皆已空矣。當<sub>ニ</sub>其盛有之時<sub>一</sub>、豈<sub>ニ</sub>常有<sub>一</sub>也。必空之實、故俄而得<sub>ニ</sub>以空<sub>一</sub>耶。亦如<sub>ニ</sub>惠子所謂物方生方死<sub>一</sub>。日方中方睨。死睨之實、恒預<sub>ニ</sub>明<sub>一</sub>於未生未中之前<sub>一</sub>矣。

この説は本来『莊子』の意に隨へば、日の中睨、物の生死の大同にして小異なるを言ふものである。然も宗炳に隨へば、「生」と「中」をば衆縁和合による「有」

と見、「死」と「脱」を未生未中以前の「空」と見た。乃ち宗炳は「愚者は其理を見ず唯其の有を見る」と稱して、衆愚は、日の中し、物の生ずるをのみに執着する意を明にした。右の外、更に彼が老莊の佛意的解釋の例を擧げるならば、實に二三にして止らぬ。

右と同じ趣旨に立ち、羅什や僧肇の老子註、支道林の莊子逍遙遊註など、今、焦竑弱侯輯老子翼、莊子翼の中に輯録せられるが、僅かにその斷片を見る事が出来るに過ぎない。何れも即ち佛敎者の格義である。

劉宋の顏延之は文章の美、謝靈運と名を齊しくした。王弘范泰等と共に、竺道生に従つて道を問ひ、又慧嚴とも親しかつた。嘗つて『離識論』及『論檢』を著すや、宋文帝、嚴に命じて其同異を辯せしむるに、往復日を終つて果さぬ。帝笑つて曰ふ。「公等今日支許に愧づるなきか。嚴は後無生論及老子略註等を著した。支許とは支遁と許詢の事である。支遁『維摩經』を講じ、許詢都講となり、遁一義に通ずれば、詢以て難を措く無く詢一難を設くれば、遁復能く通ぜざりしと云ふ故事を

指す。顏延之は亦曇無成、楚靜等とも親しく、成と共に、「實相」を論じて往復晨に彌び、成遁ち「實相論」を著したと言ふ。

又嘗つて慧琳が『白黑論』を著し儒者何承天がこれを撃揚して『達性論』を著し、顏延之は爲にこれを難駁二萬餘言に及んだ。『達性論』の論難は現に『弘明集』卷四に録せられる。顏延之が難旨は、要するに天地人三才を爲す「人」の性に「天地性」を見、永遠の生命を發見し、儒者が單にこの「人」をば「聖人」と見るのに對して、聖凡を一にし、「人」とは本來その徳天地と均しく、唯因縁によつて萬物と共に化成するものであるとの趣旨に立ち、人としての實在たる聖人と、現象たる凡人との間に本質的差別を認めない。これは明に佛敎の悉有佛性説である。この周易三才觀に於ける性説は、特殊なる意義を齎らし、遠く後世の周易觀に迄に影響する所があつたと考へられる。かゝる見地に於ての三敎調和觀は彼の『庭誥』にも見る事が出来る。『庭誥』は短篇ではあるが、彼の道佛二敎の合一説で

あり、佛敎者としては寧ろ甚だ妥協的である。弘明集』  
卷十一に攝めらる。

乃ち凡そ古よりの學を分つて三となし、曰く「言道  
論心、校理。言道は天に本き、論心は人に議し、校理  
は物に取る。これを別てば參陳し、要してこれを會せ  
ば終に一となるべし。然るを語梵方に出づるが故に  
世學に猜る」とて天の道を賦する胡華の差ふべからず、  
人の靈を稟くる外内を限るべからずとなした。かくし  
て練形の家を以て道をなして仙法に出づとなし、治心  
の術を神敎にあり佛を崇ぶものとして區別し、然も兩  
者長短各々あり共に捨つべからず。と。その長短を舉  
げて曰く、

練形之家。必就深曠、反飛靈、糝丹石、粒芝  
精、所以還年卻老。延華駐彩、欲使體合縹霞、  
軌徧天海。此其所長。及僞者爲之則忌災祟、  
課粗願、混士女、亂妖正。此其巨蠹也。

治心之術、必辭親偶、閉身性、師淨覺、信緣命。  
所以反壹無生。刻成聖業、智邈大明。志狹恆劫。

支那宋齊時代の道佛論争

此其所貴。及詭者爲之則藉髮落狎善華、傍  
榮聲謀利論。此其甚誣也。

顏延之は此く練形の神仙を揚げて張葛の方術を去  
り、老莊の思想そのものには觸れない。然して此に神  
仙の練形を直ちに神道治心の佛敎と同格に見た。佛敎  
者としては、前後を通じて珍しい論である。

然るに此くの如きと全く相反し、少くも神仙の長生  
を以て佛敎の無生に比すべくもなしと、これを語る説  
が東晋時代亦既にあつた。王該に『日燭』一篇がある。

現に『弘明集』卷十三に攝せらる。王該の名は正史に  
見えないが故に適確な時代を明にし得ないが、論中に  
出て來る人物述語等から東晋代である事は知るべく、  
「今則支子特秀」云々と稱するのから支遁と同時代と見  
る事が出来る。『日燭』とは、學者の未だその門を得ず  
或は未だ之を意に留めざるものゝ爲に、天を助け、光  
を揚げ、大道を暢べんとしたものであつて世の無常を  
説き佛敎を讃仰し、時代の佛敎者を稱揚し、大道の不  
思議を叙したのも。文體は古く、熟語故事等解し難く

七三

求め難く、従つて難解の論である。即ち論中に九十六種の外道を以て至道の糟糠となし、列仙練形の如きに至つては、固より同門に出づと雖も未だ堂に升らざるものであると稱し、その熊經鳥伸し、太一を呼吸する赤斧、涓子、安期、豊人等の神仙の長生、翻飛、久視輕舉を詰つて次の如く言つて居る。

貴乎能飛、則蟻蝶高翬。奇乎難老、則龜蛇脩考。  
伊逆旅之遊氛、唯心玄之可寶。存形者不<sub>レ</sub>足<sub>二</sub>與論<sub>一</sub>、  
神。狎俗者未<sub>レ</sub>可<sub>二</sub>與言<sub>一</sub>道。

この論調は後世「夷夏論争」に僧敏の論を思はせる。時代の明確でない牟子「理惑論」、又、作者未詳なるもその内容よりして東晋末と思はるゝ「正誣論」は、共に右王該と同一趣意に立つて居る。唯「理惑論」も「正誣論」も共に、排佛に答へたものであるが故に寧ろ調和的である。がその佛を超孔超老に置く事を忘れないのは、宗炳「明佛論」が同じく排佛に對するものでありながら超孔老の鋒鏗をも示さぬのと異なる。

### 三 道士顧歡「夷夏論」と袁粲の駁

「佛祖統紀」に據れば、顧歡が「夷夏論」を著したのは、宋の明帝泰始三年(四六七)、明帝が親しく莊嚴寺に幸して三教の論議を觀た年である。而してこの後十七年、南齊武帝永明元年(四八三)を以て卒した。「夷夏論」著作の動機は佛道二家、教を立つること既に異り、當時學者互に相排毀せるを以て、二教の同致を論じたものである。然れども、その意は固より道教に黨した。かるが故に宋司徒袁粲が道人通公に託して之を駁し、その他明僧紹の「正二教論」を始め、道人の反駁せるもの甚だ多く、今これが駁論の「弘明集」中に攝せられるもののみにも「正二教論」の外に、謝鎮之のもの二、朱昭之、朱廣之、慧通、僧敏各一。併せて七篇に及び、「佛祖通載」卷八には周顒の駁もあつたと傳へらる。「夷夏論」の全篇は今傳はらず、南齊書及南史傳にその略を載せ、外に右駁論に引用せらるゝものを合せて、殆ど其の全貌を知る事が出来る。

顧歡は隱遁して仕へず、黃老の道を事とし、陰陽の書を解き、數術をなして効驗多く、嘗て天台山に館を開くや聚徒の業を受くるもの百人に及んだと言ふ。

『南齊書』及『南史』に載せられる「夷夏論」の主張はこれを要するに、「道佛二教の聖は符すれども、其の迹は反する」と言ふに歸する。この故に聖道は同じいが、法に左右あり、教はその致は一に歸するが、その俗は夷夏に於て別がある。貴ぶべきはその道であり、卑しむべきは其の俗である。故に夏の風を捨て、夷の俗を採るべきではない。

かくて先づその聖の符を明にせんが爲には聖典に據るべしとなし、道經並に佛經の句を引いた。

玄妙内篇——老子入關之天竺。維衛國國王夫人名曰淨妙。老子因其晝寢、乘日精入淨妙口中、後年四月八日夜半時、剖左腋而生。墜地即行七步云々。於是佛道興焉。

法華無量壽——釋迦成佛、有塵劫之數。

瑞應本起——或爲三國師道士、儒林之宗。

支那宋齊時代の道佛論争

蓋し『法華無量壽』とは、『法華如來壽量』の誤であらう。即ち釋迦が成佛して已來塵劫之數を経て衆生を教化せるを指す。

則ち右經に據る三つの事實によつて、老は即ち釋迦釋迦は即ち老莊周孔に過ぎない。「道則佛」「佛則道」は明であると考へた。

『玄妙内篇』とは現存しないが、老子化胡思想を取扱つた偽經である。恰も孔顔老三聖化導説を取扱つた佛敎者の『清淨法行經』と對比する。兩敎の争の激烈となつた此の時代には、兩敎共に幾多此の種の偽經あらしめ、然も無批判的にか、寧ろ故意に據る所となし、信ずる所となした。

兎に角に其の聖は此くの如く符する。然れども其の跡は反し、各々其の性を成して其事を易へぬ。是に於て夷夏の其の俗を異にする。則ち、端委縉紳と剪髮曠衣。擊跪盤折と狐蹲狗踞。棺殮槨葬と火焚水沈。全形守禮と毀貌易性。これらは人同じからざるを以て物を異にした所以である。すなはち無窮世界に聖人代興し、

夷夏に随ひ五典と三乗となつた。恰も鳥に在つては鳥鳴獸に在つては獸吼の如く、華を教ふるには華言、夷を化するには夷語。水陸によつて舟車を異にするが如く、中夏の性を以て西戎の法に倣ふべくもない。

此く見來つて顧歡は、理としての道を合、事としての俗を乖となし、其俗乖の據つて來るを夷夏の性に置き、二法を左右にした。即ち、泥洹と仙化は一術である。佛をば正眞と號し、道をば正一と稱する。正一は無死に歸し、正眞は無生に會する。其名は反するがその實は合する。然れども夷夏の性の異なるが故にその法も異なる。即ち謙弱と夸強の故に、道は切佛は賒。麤と精との故に、道は質精佛は文博である。更に佛言の華にして引なる爲に味者競ひ進み、道言の實にして抑なるが故に明者のみ獨り進み、佛經が繁顯の故に正路遵ひ易く、道經が簡幽の故に妙門見難しとなして、道を揚げ佛を退けた。此くの如きを以て、聖匠は無方、方圓體あるも、器は既に用を殊にし、教も亦施を異にする。されば佛教には勇猛精進を貴び、道教には自然虛

無を高しとする。これ佛は破惡の方、道は興善の術である所以であつて、夷夏人の性に據るものと考へられる。

大體此くの如くんば、即ちその道合に於ては、前代の調和論者とその趣旨を同じくする。然も、俗乖に於ては全く所謂中華思想的感情論である。尙、佛を破惡の方と見るのは顧歡のみではなく、中夏人一般の考方であつたらしい。その根據は沙門の精進修道と地獄の説である。この故に出家無後の風の如きも、胡人の性が本惡なるが故に、これを破り、その跡を斷なんとするのであると誣えた。即ち「正誣論」(弘明集一)に禁其殺生、斷其婚姻、使無子孫、伐胡之術。と言ふが如きもそれである。

右に對する司徒袁粲の駁論、更に顧歡の辨明は、共に『南史』及『南齊書』顧歡傳に其の略が收録されて居る。袁粲は冶城寺慧通を師友の禮を以て敬し、或時「蓮顏論」を著して通に示し、通と難詰往反止まなかつた。此の故にか「袁粲が沙門通公に托して夷夏論を駁

した」と傳へられる。然れども慧通にも亦『駁夷夏論』がある。

袁粲の論に曰ふ。「白日光を停め、恒星照を隠す。誕降の應。事、老の先にありて、固に關に入りて方に斯瑞を昭にせるに非ず。」と。これ實に「春秋左傳」の記事に據つて『玄妙內篇』の老子化胡説を反駁したものである。

春秋莊公七年——夏四月辛卯、夜恒星不見。夜中星隕如雨。(左傳)夏恒星不見、夜明也。星隕如雨。與雨俱也。

この記事は佛生誕の瑞應であるとして屢々引用される。即ちこの後梁江淹が『遂古篇』(廣弘明集三)に之を引き、北周道安が『二教論』(廣弘明集八)にも引用した。すなはち後世から見れば甚だ根據のないこの記録が、當時、佛敎者によつて佛生誕の應とされたのであらう。唯これが何時の時代からであつたらうか。「春秋」の曆と天竺のとを比較して論ぜられなければならぬのから關聯して推す時、『梁高僧傳』卷七に、儒者何

承天が、羅什に學び道生等と並び稱された慧嚴に、佛國將用何曆。と問うた記事があるが、必ずしも「春秋」の此の記事に關聯して居るとは思はれない。扱て「廣弘明集正二教論」に於ける道安の註に曰く。

莊王因祝夜明——(註)春秋左傳曰、魯莊公七年歲次甲午、四月辛卯夜恒星不見。星隕如雨。即周之莊王十年也。莊王別傳曰、遂即易筮之、云、西域銅色人出也。所以夜明。非中夏之災也。按佛經、如來四月八日入胎、二月八日生。亦二月八日成道。生及成佛、皆放光明。而云出世、即成佛年也。周以十一月爲正、春秋四月、即夏之二月也。依天竺用正與夏同。杜預用晉曆算、辛卯二月五日也。安共董奉忠、用魯曆算、即二月七日。用前周曆算、即二月八日也。又依什法師年紀及石柱銘、並與春秋符同。如來周桓王五年歲次乙丑生。桓王二十三年歲次癸未出家。莊王十年歲在甲午、成佛。襄王十五年歲在甲申、而滅度。至今一千二百五年也。

右に随へば『春秋』の記事は佛成道に符同する事になる。然れども『春秋』の此の記録に關し、佛教者の見解にして、然も全く相反し、却つて道士がこれを採つて利用した例もある。

南齊の沈約は『晋書』『宋書』『齊記』等の編者であり、佛教に對する理解に就ては隠れなく勝れた人物であり、今、その佛敎の論說等の『廣弘明集』中に攝せられる者のみにても二十篇以上に及んで居る。乃ち沈約が、天地の眇邈と佛の無窮から、前佛後佛異なるなく炎昊の世、肉食皮衣を去り、火を用ひ、穀を食ふに至つたのは佛敎の萌兆であり、五帝から三代周孔に及んで、道徳を重んじ、佛敎の戒と相通するに至つたのからしても内聖外聖、義均しく理は一なりと稱して『均聖論』を著した。然るにこれ亦有名なる道士、梁の陶弘景がこれを反駁し「釋迦の現れたるは近く莊王にあり唐虞夏殷には何ぞ必ずしも已に有らんや。」と。此に莊王とは右『春秋』の記録に就て言ふのである。即ち沈約の抽象的な佛の概念を、陶弘景は具體的な釋迦に

採つた。然る所、沈約が更になした駁論は次の如くである。

釋迦出世年月、不<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>得<sub>レ</sub>知。佛敎既無<sub>三</sub>年曆註記<sub>一</sub>。此法又未<sub>レ</sub>東流。何以得<sub>レ</sub>知<sub>三</sub>是周莊之時<sub>一</sub>。不<sub>レ</sub>過<sub>二</sub>以<sub>三</sub>春秋魯莊七年四月辛卯恒星不<sub>レ</sub>見爲<sub>レ</sub>據。三代年既不<sub>レ</sub>同。不<sub>レ</sub>知外國用<sub>三</sub>何曆法<sub>一</sub>、何因知<sub>三</sub>魯莊之四月、是外國之四月<sub>一</sub>乎。若外國用<sub>三</sub>周正<sub>一</sub>耶。則四月辛卯、長<sub>レ</sub>曆推<sub>三</sub>是五日、了非<sub>三</sub>八日<sub>一</sub>、若用<sub>三</sub>殷正<sub>一</sub>耶、周之四月、殷之三月、用<sub>三</sub>夏正<sub>一</sub>耶、周之四月、夏之二月。都不<sub>レ</sub>與<sub>三</sub>佛家四月八日<sub>一</sub>同也。若以<sub>三</sub>魯之四月<sub>一</sub>爲<sub>レ</sub>證、則日月參差、不<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>爲<sub>レ</sub>定。若不<sub>レ</sub>以<sub>レ</sub>此爲<sub>レ</sub>證、則佛生年月、無<sub>レ</sub>證可<sub>レ</sub>尋。見<sub>三</sub>釋迦初誕<sub>一</sub>、唯空中自明。不<sub>レ</sub>云<sub>三</sub>星辰不<sub>レ</sub>見也<sub>一</sub>。瑞相又有<sub>三</sub>日月星辰停住不<sub>レ</sub>行<sub>一</sub>。又云明星出時、墮<sub>レ</sub>地行七步。初無<sub>三</sub>星辰不<sub>レ</sub>現之語<sub>一</sub>。與<sub>三</sub>春秋恒星不<sub>レ</sub>現意趣永乖<sub>一</sub>。(廣弘明集五)

沈約は初め觀念的な佛を考へて居るが爲に右の如く一般佛敎者と異つてこの見をなしたと見る事が出来るやうが、又同時に彼の史家的考證から來たものとも考

へられる。

何れにもせよ、顧歡の『玄妙内篇』による歴史的思想のない老子化胡思想を、袁粲が同様に今日から見れば無意義なる根據から反駁したものだ。袁粲は更に禮俗に於いて佛道夷夏一致の點を指摘し、文王が周に造り、太伯が呉を創むるや戎夷を華化するに舊俗に因らざりし史實を以てして、顧歡が舟車の喩を破した。而して最後に孔老と釋氏とを比較し、曰ふ。

孔老釋迦其人或同。觀其設教、其道必異。孔老教、俗爲本。釋氏出世爲宗。發軔既殊、其歸亦異。又仙化以變形爲尙。泥洹以陶神爲先。變形者、白首爲緇、而未<sub>レ</sub>能<sub>レ</sub>無<sub>レ</sub>死。陶神者、使<sub>レ</sub>塵惑日損、而<sub>レ</sub>堪然常住也。泥洹之道、無死之地、陶神若此。何謂<sub>レ</sub>其同。

この説に據れば、釋迦と老子とは其の聖たるに於ては一ではあるが、其の才の出世と出間とによつて異なる。故に泥洹は精神を主とし、仙化は肉體を主とする。而して其禮俗は寧ろ同じと云ふにある。

顧歡はこれに對して更に夫れ／＼辯駁する所があつた。

一、佛前老後の説は俄に従ひ難し。  
二、戎夷の禮俗は周孔已に禁戒せるのみならず、戎俗素惡、革風本善。國に舊風あり法は變すべからず。

三、道教は本を執りて末を領し、佛教は末を救うて本を存す。

等説き來り、最後に神仙に死無き能はずとの攻撃に辯じて曰ふ。

神仙有<sub>レ</sub>死、權便之説。神仙是大化之總稱、非<sub>レ</sub>窮妙之至名。至名無名。其有名者二十七品、仙變成<sub>レ</sub>眞。眞變成<sub>レ</sub>神。或謂<sub>レ</sub>之聖。各有九品。品極則入<sub>レ</sub>空寂。無爲無名。若服食茹芝、延壽萬億。壽盡則死、藥極則枯。此修考之士、非神仙之流也。

これ實に、所謂服丹餐霞等の神仙を以て無爲無名の眞——聖の神仙と區別し、後者に於て無死と無生とを見んとしたものである。

## 四 駁『夷夏論』―謝鎮之、外數氏。

常侍謝鎮之も亦顧歡の論の二教を和同するを覩、大いに不平なりとし、書を歡に抵し、劇しく道教の以て釋氏に擬するに足らざるを言つた。然れども歡は其書に答て、固く自ら封執して捨てなかつた。故に鎮之は重ねて之に書を與へた。

鎮之が第一の書に曰ふ。

眞道唯一、法亦不二。今權說有<sub>レ</sub>之。殊引而同歸。故遊<sub>二</sub>會說法<sub>一</sub>、悟者如<sub>二</sub>沙塵<sub>一</sub>、拯<sub>レ</sub>沈濟<sub>レ</sub>惑、無<sub>レ</sub>出<sub>二</sub>此法<sub>一</sub>。是以當來過去無邊世界、共斯一揆。

即ち法華の唯一乗の説であつて、古昔一法萬界同軌の論である。固より「人」とは二儀に參つて三才を爲すの人。夷夏の分つべき所以はない。唯聖人は各其根を觀、區品の同じからざるを知つて、三乗を説いて之を接したのである。而して鎮之から見れば、夷夏の俗禮は、唯その小異のみ。而して沙門の反俗の難は、其甚泰を祛はんが爲であり、此れ實に老子の所謂道を爲す

ものは日に損するものでなければならぬ。若し深く三界を體して長夜の宅となし、有生を大夢の主と爲し、覺悟の道を思はば、彼の道士の如く形を練り、不死を求むるが如き、その愚を知るであらう。

謝鎮之は第一書に於て右の如き論をなし、顧歡の例に倣ひ、道經と佛經の優劣を擧げ、次いで第二書に於ては、太極剖判以來、道德の出で來る經過を説き、中夏の性の必ずしも本善にあらざる所以を明にし、寧ろ天竺を以て娑婆の正域にして、淳善の嘉會する所となし、顧歡の所謂「道を興善の術とし、佛を破惡の法となす」に酬えた。そのみならず、所謂儒家の全形守祀等の如きは未だ善を盡すものにあらずと斷じた。而も、「道家の經籍は簡陋にして、多く穿鑿より生じ、『靈寶』『妙真』の如きに至つては、『法華』を採擷し、制用尤も拙く、『上清』『黃庭』の如きに及んでは、尙ぶ所の服食、石を咀ひ霞を喰ふなど、徒らに法の効ふべからざるのみに非ず、その道亦同じきこと難し。其の中、長たるべきもの五千文あり、無爲の用を全す」と論じて、

顧歡の「聖道は一にして法に左右あり」との説に報え、所謂『道經』は『老子道德經』の意にすら反する事を指摘して特に五千文を揚げ、「佛家は三乘の引く所、九流均しく接す。」と斷じて、此に天竺並に佛教中心説を確立した。

謝鎮之の論難があつて後、朱昭之は十恨を挙げ、朱廣之は十二疑を挙げ、『夷夏論』の一々の所論を反駁し且つ、前者は特に支那經史中からその反證を挙げた。然れども所論が消極的であり、顧歡の末節の論を指摘するが故に、寧ろ調和説に傾いた。然れども所論に『夷夏論』の一々の文句を挙げて反駁するを以て『南史』『南齊書』に省略せられたるものをも見る事が出来る。朱昭之の顧歡に與へた書に曰ふ。

見<sub>二</sub>足下高談夷夏、辨<sub>二</sub>商<sub>二</sub>二教、條勒經旨、冥然玄會。妙唱善同、非<sub>二</sub>虛言<sub>二</sub>也。昔應<sub>二</sub>吉甫齊<sub>二</sub>孔老於前、吾賢又均<sub>二</sub>季釋<sub>二</sub>於後。萬世之殊塗、同歸<sub>二</sub>於一朝、歷代之疑爭、怡<sub>二</sub>然於今日。賞<sub>二</sub>深悟遠、獨慰者多。益世之談、莫<sub>二</sub>過<sub>二</sub>於此。至<sub>二</sub>於各言<sub>二</sub>所<sub>二</sub>好、便復肝膽楚

越。不<sub>レ</sub>知<sub>二</sub>苦甘<sub>二</sub>之方雖<sub>二</sub>二而成<sub>二</sub>體之性必<sub>一</sub>。乃互相攻擊、異端遂起、往反紛頻、斯害不<sub>レ</sub>少、惜矣。朱廣之の書に曰ふ。

謝生貶<sub>二</sub>沒仙道<sub>二</sub>、褒<sub>二</sub>明佛教<sub>二</sub>、以<sub>二</sub>羽化之術<sub>二</sub>、爲<sub>二</sub>浮濫之說<sub>二</sub>。殘形之唱、爲<sub>二</sub>履眞之文。徒知<sub>二</sub>已指<sub>二</sub>之爲<sub>二</sub>指、不<sub>レ</sub>知<sub>二</sub>彼指<sub>レ</sub>之無<sub>レ</sub>殊。豈所<sub>二</sub>以通方得意、善同之謂乎。

以て兩者の調和的傾向を見る事が出来る。朱昭之は何れかと言へば、道の中に儒佛を統一せんとするものゝ如く見える。

沙門慧通、僧敏は、右二者に反し、その論調甚だ激越である。其『駁夷夏論』及『戎華論』は共に『弘明集』卷七に攝せらる。『梁高僧傳』慧通傳、及『南史』等何れにも袁粲が慧通に托して『夷夏論』を駁したと傳へるが、慧通の『駁夷夏論』は先に挙げた袁粲のものとは全然異なる。

慧通『駁夷夏論』の冒頭に曰ふ。  
察<sub>二</sub>其指歸<sub>二</sub>、疑笑良多。譬猶<sub>二</sub>盲子採<sub>二</sub>珠、懷<sub>二</sub>赤菽<sub>二</sub>而

反、以爲レ獲レ寶。聾賓聽レ樂、聞レ驢鳴ニ而悅、用爲レ知音。斯蓋吾子夷夏之談、以爲レ得レ理、其乖甚焉。見レ論引レ道經、益有ニ昧如。

と。かくして、顧歡の説を盲聾の見聞に比し、顧歡

道士の『老子化胡經』に對して佛敎者のものした偽經である。

然るに、僧敏もその『我華論』に同様にこの意を述べた。

が道佛合一説の根據となした道經『玄妙内篇』を淫謬の説と破し、「道經」の眞典とは唯『五千文』あるのみとなしてこの點謝鎮之と説を同じくし、論中、屢々『老子道德經』の章句を引いて、當時の道士の行跡を攻撃した。『玄妙内篇』を排して『道德經』を掲げたのは良い。然るに慧通は、更に積極的に顧歡の「道則佛」を攻撃せんが爲に佛經に云ふとて摩訶迦葉、彼稱『老子』光淨童子、彼名『仲尼』と引き、老子は佛に非らざるのみか、仲尼と共に佛の遺す所のものとなした。此に佛經とは恐らくは『清淨法行經』であらう。少しく異なるが『廣弘明集』卷八、北周道安『二敎論』にも曰ふ。

唯有三周皇邊霸、道心未レ興、是以如來使レ普賢威(威?)行レ西路、三賢並導レ東都。故經云、大士迦葉者老子其人也。故以レ詭敎五千、翼レ匠周世、化緣既盡、廻レ歸天竺、故有レ背關西引之貌。華人因レ之作レ化胡經一也。

清淨法行經云、佛遣三弟子震旦教化。儒童菩薩彼稱『孔丘』、光淨菩薩彼稱『顏淵』、摩訶迦葉彼稱『老子』と。然るに『清淨法行經』とは、今は減んでないが、

と。今日から見れば、殆ど水掛論でしかない。然るを何等考證する事なしにこれ等偽經をお互に所論の根據に置いた。

扱て慧通は先の如き冒頭の論をなし、更に『夷夏論』中の重要な章句を擧げ、夷夏禮俗の別に就ては、大道と禮法を區別して、佛の棄妻廢祀も亦已むべからざる所以を説き、泥洹と仙化を區別して老子に句を借り

佛の志生に生存を見、道の存生に必死を明にし、仙に死無き能はざる所以を示した。而も更に當時所謂道術

稱『孔丘』、光淨菩薩彼稱『顏淵』、摩訶迦葉彼稱『老子』と。然るに『清淨法行經』とは、今は減んでないが、

にして老子の眞意に乖くものを擧げて「黄書を陳べて以て眞典と爲し、紫録を佩びて以て妙術と爲す。士女分無く闔門混亂し、或は服食以て年長を祈り、或は姪妓以て瘵疾と爲す。」と記し、これは老子の「吾の大患有る所以のもの吾身有るが爲なり。」云々の意に乖く事甚しいとなして居る。

此に道術を擧げたのは當時道士の生活方術を想像せしむる材料となる。僧敏も亦同様にこれに攻撃をかへた。

道冠ニ黄巾——卑鄙之相。皮革苦頂——眞非ニ華風。販符賣籤——天下邪俗。搏頰扣齒——倒惑之至。反縛伏地——地獄之貌。符章合氣——姦狡之窮。

これ等道士の方術に就ては、この時代の釋玄光辨惑論(弘明集六)、北周甄鸞『笑道論』道安『二教論』(廣弘明集九)その他、抱卜子、雲笈七籤等に據つて大體想像する事が出来る。而して黄巾苦頂は道士の風俗。符籤は上帝に受くる所のものにして、その未來記、豫言書。搏頰扣齒は凶惡不祥等に遇つた時の呪。反縛伏

地は即ち塗炭齋の法であり、泥中に驢馱せしめ、頰に泥を塗り、反縛して木に懸け、これを打拍して厄を度すとすのである。又符章を持すれば、怪精百邪を避くる事を得、合氣とは男女房中に交接合氣し、厄を度し、年を延すの法である。僧敏はこれ等の方術を以て佛教の空空を以て宗となし、縁合を以て生じ、講導を以て精と爲すものに比して淺穢漏闡なるものとして排し、願歎が道教をその俗に於て佛の上に出でしめんとするのを抑へた。

此に慧通『駭夷夏論』に就て一言すべきは、常盤博士がその著『支那に於ける佛教と儒教道教』に於て指摘せられた様に、この論の七ヶ所迄も、その章句が言々句々、後漢牟子『理惑論』と相符する事である。博士はその他多くの理由を擧げ、更にこの七ヶ所の一致を以て牟子とは慧通その人であり、『理惑論』は南齊中『夷夏論』争中にもせられた假托であらうと説を立てられた。兩者の趣旨、立論の形式その他から見ても然かあるべしと首肯される。又、袁粲が道人通公に托し

て駁撃したと言ふ『南史』其他の記事から逆に慧通が牟子に托して其の意を述べた訛傳にあらざるかとの推定は、袁粲のものと共に慧通の駁論も共に存するのからして一應考へらるべきものであらう。

これ等の人々と相前後し、同じく『夷夏論』を排し論調を異にしつゝ、老佛を比較して佛教を揚げたものに高士明僧紹『正二教論』がある。明僧紹は何點、周顒、吳苞、張融等の高士と共に定林寺僧遠に身を投じ足を接して其戒範を諳つた。又、その後迹を人外に抗し、瑯琊の嶗山に隱居し、釋法度をば待つに師友の敬を以てし、南齊武帝永明元年、顧歡と同年に死んだ。

『正二教論』は以上のものに比して最も簡にして要を得たものゝ如く、顧歡の論の要旨を擧げて一々これに駁撃を加へた。第一、『玄妙内篇』の老子化胡説の妄を指摘し、道經とは老子五千文と莊生七章を出づべからざる事。第二、『法華經』の成佛、塵劫の數を以て衆生を教化する意義を明にし、第三、佛は三世を開くのに對して、道は生形に止る。この故に老は權教である。第

四、大道は華夷一なるも、禮俗は殊る。而も出家は禮孝に悖らず。第五、尸解形化、符呪章劾等は威なる老君の所傳に託するも誣亂甚し。

大體此の如きの論をなして、理照研心は二教兩つながら得と言ひ「仲尼は知命を貫び、而も必ず言はざる所あり、伯陽は奇尙を去つて固守するに無爲を以てす」と稱して孔老にも窮神盡教に許す所ありとなし、而も孔老と佛との區別をば其の生を全うすると、其宗を明にするに於いた。かくして明僧紹の道教に於て廢する所は、この論の冒頭に説明した如く、老莊の立言の本意に乖き、練映金丹、餐霞餌玉、靈升羽蛻、尸解形化を解く所謂神仙道と、神變化俗、怪誕惑世、符呪章劾を稱し誣亂甚しき張葛の徒であり、老莊の眞意に至れば、佛教とその道の方を異にするのみであると。

『夷夏論』を中心として道佛の思想的争論は大體以上の如くである。而してその駁論は必ずしも一でない。然れども概して言へば、老莊に道を許すも、方に内外あるが爲に佛と一にする事が出來ない。夷夏その俗を

異にするは各その採るべきに従へるのみ。而して神仙張葛は誣亂にして廢すべしとするに歸する。

## 五 張融『門律』と周顒難

顧歡と殆ど同時代、道士張融に『門律』がある。老佛二教を通源となし、周顒がこれを難じた。

張融は吳郡の人、年弱冠、同郡の道士陸修靜が、白鷺羽の麀尾扇を遺り、「此れ既に異物、以て奉ずれば人に異らん」と。玄義師法なくして神解人に過ぎ、白黒の談論能く抗拒する鮮く、孝義あり、忌月には三旬樂事を聽かなかつた。その佛者との交遊は三藏及春秋莊老易を善くした沙門曇度に升堂問道せるに初まり、その卒するに臨んでは左手に『孝經』『老子』を執り、右手に『小品』『法華』を執つて逝つた。(南齊書傳及梁傳八)

周顒は汝南安城の人。元徽の初め出で、剡令となり後年中書郎兼著作と爲つた。音辭辯麗、口を發して句を成し、百家を汎涉し、老易を善くした。初め、僧瑾

の語によつて『法句』『賢愚二經』を讀んで佛教に傾倒し、晩年、清貧、終日菜食、妻子があつたけれども山舎に獨居した。(南齊書傳及梁傳八)

周顒と張融とは甚だ相親しく、嘗つて相共に、高士何點や明僧紹等と、數論に長ぜる僧遠に投身接足、其の戒範を諮り、周顒が沙門慧基に見えて訪覈するに及んで、日に新異を得るや、張融も亦申ねて師禮を以て其の義訓を崇んだ。又永明中、法安が都にあり中寺に止つて涅槃、維摩、十地、成實論を講ずるや、張融は文宣王子良、何胤等と並に文義に稟服し共に法友となり、一方、周顒は業行清苦、法度と共に北山の二聖と號せられた法紹と親しく、紹と共に鍾山の山茨精舎に止つた。此の外、張融、周顒は何胤等と共に釋曇斐とも知音の狎を結んで居る。斐は方等の深經のみならず老莊儒墨頗る亦披覽し、『小品』『淨妙』に於ては尤も獨歩をなし當代に重ぜられた人である。(梁高僧傳八)

これより先、宋明帝泰始三年、周顒は『三宗論』を著した。(佛祖統紀三十六)三宗とは、空假名、不容假

名、假名空である。二諦の義を申明し、三宗に不同を見たのである。即ち、空假名を立て、不空假名を立て不空假名を設けて、空假名を難じ、空假名を設けて不空假名を難じ、又假名空にて二空を難じた。(南齊書周顒傳) この論は後、隨の嘉祥大師吉藏の『大乘玄論』中に屢々引證されて居る。沙門智林がこの論を見、隨喜充遍、書を遺つて、この論を以て「白黒一人の得るもの無し」と稱し、「是れ眞實の行道、第一の功德。復た國城妻子を以て佛及僧に施せども、其福利たるや以て相過ぐる無し」と揚げて居る。(梁高僧傳八、廣弘明集二十四)

張融は南齊武帝建武四年に卒した。然るに之より先永明中疾に遇ひ、『門律』一章を爲つて道佛二教を通源せしめ、之を以てその死後弟姪を纏墨せんと欲し、書を二何兩孔及び周剡山茨に與へた。二何とは恐らくは何點何胤兄弟であり、兩孔とは孔稚珪とその兄孔仲智。而して周剡山茨とは周顒である。周顒は元徽の初め、剡令となり、晩年妻子を捨て、法紹と鍾山の山茨精舍

に止つた。故に周剡山茨と呼んだのである。而して二何及兩孔が、張融周顒と相互に親しかつた事は、『南齊書』の夫れ々の傳及び、『梁高僧傳卷八』に當れば肯れる。張融がこれ等諸士に與へた――

少子致書諸遊生者、曰、張融白、鳥哀鳴於將死、人善言於就暮。頃既病盛生衰。此亦魂留幾氣。況驚舟失、柁於空壑、山足無絆於澤中。故視陰之間、雖寸每遽、不縫不徒也。欲使魄後餘意、繩墨弟姪。故爲門律、數感其一章、通源二道。今奏諸賢、以爲何若。(弘明集卷六)

これは當に自ら臨終に當つての書である。この書に添へて與へ、その弟姪を纏墨せる『門律』とは僅か百八十四字の短篇である。而してその『門律』の因縁に就て、『弘明集』卷十一に攝せられる孔稚珪が文宣王蕭子良に與へた啓に曰ふ。

民門昔嘗明一同之義、經以此訓、張融乃著通源之論、其名少子、少子所明、會同通佛。融之此悟出於民家。民家既爾。民復何礙。

民とは稚珪の自稱。一同の義とは道佛一同の義である。孔稚珪の父靈産は道士であつた。秦始中、隱遁の懷あり、再井山に館を建て、道を事として精篤。星文を解し、術數を好んだ。乃ち張融が通源の論、道佛一同の義は靈産に出たと云ふのである。張融は稚珪の外兄である。『門律』本文中にも「舅氏奉道」と。舅氏とは蓋し靈産の事であらう。

「少子致書諸遊生者曰」とは恐らくは『弘明集』撰者の言であらうが、乃ち少子と稱し、稚珪の啓にも亦通源の論を「少子」と名づけた。と。則ち『玉函山房輯佚書』等にはこの『門律』を以て「少子」と名づけて居る所以である。更に「麗本」その他にはこれを『門律』に爲るも、『明本』は『門論』に爲る。蓋し、周顒の難と併せて『門律論』の意であらう。『門律』に曰ふ。

吾門世恭佛。舅氏奉道。道也與佛。逗極無二。寂然不動。致本則同。感而遂通。達跡成異。其猶樂之不沿。不隔五帝之秘。禮之不襲。不吊

三皇之聖。豈三與五皆殊時。故不同其風。異世故不其義。安可輒駕庸愚。誣納神極。

これ實に顧歡の『夷夏論』に於ける同一論と同じく寂然不動の本體に於ては、「道別佛」である。乃ち、五帝の秘、三皇の聖は相同じく、相異らざるも、其の樂は沿がず、其の禮は襲がぬ。時と風とが同じからざれば其の風と義とを異にする。鴻が天道に飛び、亮にし難き時は、越人はこれを見て鼻とし、楚人はこれを乙と爲す。鴻は一ではあるが、人は楚越である。

この簡單なる道佛同一論は、東晋末宋初に於ける佛敎者の調和論と寧ろ撰ぶ所がない。然れども、顧歡の場合と同様、果然反駁を覆つた。

扱て張融の『門律』は、孔稚珪が所謂「通源の論」であり、而してその諸生に與へた書に據つても『門律』と名づけられて然るべきであるが、『南齊書』及『南史』張融傳には、この『門律』の序とも覺えざる『門律』自序が載せられて居る。然も亦『漢魏六朝百三名家全集』『玉函山房輯佚書』等にも『門律』或は「少子」とは獨

立して『門律自序』として『南齊書』と同一のものが輯撮せられて居る。乃ち『自序』とは文章に常體無かるべく、困循人の籬下に寄る事なく、孤神獨逸を義となすべきを説き、一言道佛の意には觸れて居ない。然も『少子』と名づけられたる所謂『門律』の本文より遙に長文である。のみならず『少子』の本文は遂に『南齊書』張融傳には見ずして、却つて同じく『南齊書』顧歡傳中に、撰者梁蕭子顯は『夷夏論』を叙し、表黎明僧儒紹等の駁論の要を擧げ、續いて『夷夏論』と同一主意のものとして張融作『門律』の要を掲げ、右『少子』の要領を以てして居る。仍つてこの兩者『南齊書』の自序と『少子』との相關關係は遂に明にしがたい。因に張融の文集を『玉海』と名づけ數十卷。その體は英絶。變にして屢々奇である。

周顒の難とは、要するに道家の『道德經』の虚無と佛家の般若の法性は、本來その寂は同じいが、住寂の方、其旨は別である。と云ふにある。乃ち「虚無と法性と既に殊ならば、張融が、致本則同と云ふ本とは果

して何か。虚無にもあらず、法性にもあらず、更に異なる本ありや。時殊り世異なるか故に、道佛は兩ながら殊る。而も教の源は毎に教に沿うて見れる。苟も源を合せば共に是にして跡を分てば變に非ならば、道佛共に去取すべきである。」と。

此くの如く、道佛の比較に於て、その虚無と法性とを截然と區別しやうとしたのはこれより以前、この種の論に於て甚だ免である。先の章に示した如く、廬山慧遠にせよ、宗炳にせよ、又『夷夏論』の反駁論者にもせよ、纔に殊異を言ふ事が出来れば、その法の内外である。而も多くはその本に於ては同一的調和論であつた。然るに周顒のは、虚無の偏空を排して法性の即色、即ち彼の『三宗論』の假名空を採らんとするものである。然らば是に老子の虚無は果して天地の道にあらざるか、更に老子に本來即色の體験なかりしか。

張が意に以爲らく、人の性靈は靜。靜なれば精明自ら道びく。「伯陽が専氣致柔にして虚に停り、任魄載營にして一を抱く。」とは凝に居て靜に通するのである。

靜通ならば、照は没する所なく、融然自ら道びく。今既に靜にして神を兩つにするならば、神靜にして而も道は二となる。これ未だ前聞せざる所。「逗極」とは、一なるべき性を指すのである。更に蕩思無くして心塵自ら拂ひ、神地悠々として精和坐廢。寂然として其の神を湛へ、遂に通して以て其の用を沖にする底の田地には、釋家と老氏とを分ける事は出来ない。妙にして其の一を得たのである。然も萬象と視聽と交錯するや萬象に即して其の一を得るは深く、これを却くるは淺い。この故に苦下之翁(老子)は、且らく藏して色に即してその有に順ひ、その情を震れず、其無を尊んで、情に漸して順へる所以である。

この見地に立てば人の性は靜にして一。然も靜なる性は動なる情を離れない。老子の虚無を尊んで然も自然に隨ふは性情一如の地であり、般若の法性空と撰ぶ所がない事になる。老莊に對するかかる觀察は果して當れるものであらうか。張の道佛に對して、周は佛儒である。周が張に謂つて云ふ、「足下は専ら佛跡に違つ

て、道本を侮る無し。吾は則ち心に釋訓を持して業に儒言を愛す。未だ知らず、足下の雅意佛儒安くにか在る。」と。周の意の佛儒にあるは、其の業の世間を離れざらんが爲にあつた。而も後年、妻子あれども山舎に隱居した。これに反し、老氏に即色の空を見んとした張の言に曰ふ。「吾乃ち自ら元、百聖を混じて同じく一極に投ず。而して近ごろ通源を論じて儒は議にあらす」と。儒業を輕んずる張融の意に老氏に與する所を見る事が出來ると同時に、儒言を愛した周顒は更に強く法性空に引かれたのである。

周顒は二度書を與へた。即ち老氏の無は唯無であり有は唯有である。佛敎の即色は偏なる有ではない。老子の「神地悠々は有外に悠々である。釋家の坐廢は色空に坐廢するのである。」而して周の老氏に採らざるは「得在於神靜、失在於物虚」であるからである。蓋しこの句は僧肇が其の「眞不定論」に心無説を廢したそれである。乃ち「心萬物に無きも、萬物未だ嘗て無いのではない。」(眞不空論)

周更に曰ふ。

盡<sub>レ</sub>有<sub>レ</sub>盡<sub>レ</sub>無<sub>レ</sub>、非<sub>レ</sub>極莫<sub>レ</sub>備。知<sub>レ</sub>無<sub>レ</sub>知<sub>レ</sub>有<sub>レ</sub>、吾許<sub>レ</sub>其<sub>レ</sub>道家。唯非有非無之一地、道言不<sub>レ</sub>及<sub>レ</sub>耳。非有非無、三宗所<sub>レ</sub>蘊。

斯様な論をなしつつ、「老は未だ聖に及ばず」となして王弼、何晏の舊説を挙げ、更に老子は宰官長者等と共に菩薩の單なる一跡に過ぎないとて、「瑞應本起經」の「或爲儒林之宗、或爲國師道士」の句を舉げて大士の世に應ずるや、其體に方なしと稱した。

『弘明集』の撰者の言に隨へば「周張の難問は往復積卷すと雖も、兩家の立意は、理初番にあれば、其の後文を略す」と。余は又更に右の如く要約した。而も見る如く、この問難は、『夷夏論』のその如く末節に拘らず、終始兩教の本旨に就て相論難した。而して實に再び言ふ。斯の種の論としては、當時の異彩である。と。

## 六 文宣王蕭子良と孟景翼、孔稚珪其他

齊の竟陵文宣王蕭子良は世祖の第二子である。嘗て居を雞籠山の西邸に移し、學士を集め、五經百家を抄し、『皇覽』の例に依り、四部となし要略千卷。又、名僧を招致して佛法を講話し、經唄新聲を造り、道俗の盛、江左未だ有らずと記せられた。世祖は雉を射るを好んだ。子良諫めて曰ふ。「禮に云ふ其の聲を聞けば其萬肉を食はず、其生を見ては其の死を忍びず。と。且つ乘の尊、降つて匹夫之樂に同じくし、無辜を天殺し、仁を傷り福の本を害す。菩薩は不殺なれば壽命長きを得、施物すれば安樂にして自ら恐怖無く、衆生を惱まざれば身に患苦なし。」云々。(南齊書四十)

此くの如きを以て世務を樂まない。而も當時の高僧智識と交はらざるなく、僧鐘、曇纒、曇遷、僧表、僧最、敏達、僧寶等悉く文宣の爲に敬せられ、張融や周顒等の師慧基に就ては法華の宗旨を訪ね、基は爲に『法華義疏』三卷を著した。其他僧柔、法安、法度、法紹寶亮、法通等の教論家は勿論。(以上梁高僧傳八)習禪家慧明、明律にして『出三藏記』『釋迦譜』『弘明集』等

の選者として有名なる僧祐とも夫れく親しかつた。

(梁高僧傳十一)されば自ら亦講論し、永明八年、夢に東方普光世界天王如來の淨住淨行法門を樹立する事を感じ、其に因つて開衍し、「皇德辨德門」以下三十一條となした。乃ち『漢魏六朝百三名家集』には文宣王自序並に淨住淨行法門三十一條を載せ、『廣弘明集』卷二十一には三十一條と道宣の序とを載せて居る。即ち淨住とは布薩の翻名。身口意を淨めて、戒の如くにして住する、故に淨住と曰ふ。子とは紹繼の義。三歸七衆を以て情塵を制御し善根を増長せしむるを以て『淨住子』と曰ふ。而して淨行法門とは諸業淨を以て世を化行するの法門である。蓋し『佛遺教經』に重じて説かれる所である。

時に吳興道士に孟景翼なる者があり、時譽あり、子良召して玄圃に入れ。衆僧大いに會した。子良は景翼をして佛を禮せしめたが、應じない。仍て『十地經』を送つて之に與へた。景翼、乃ち『正一論』を造つた。

(南史七十五顧歡傳、佛祖通載八)正一とは道佛の正一

である。即ち『維摩經』には佛一音演說法と、老子には抱一以爲天下之式と。一の妙たる、空玄にして有境を絶する。これを佛に在つては實相、道に在つては玄牝と爲す。道の大象を執るは佛の法身である。不守の守を以て法身を守る。不執の執を以て大象を執る。道は一に歸するも用に隨つて施す。獨立して改めず、絶學憂ひ無く、曠劫の諸聖共に斯の一に遵ふ。老釋も未だ始めより常に於て分れず。」と。これに對して子良は如何に應答したか明かでない。

孔稚珪の父靈產は道士であり、張融の『門律』は靈產に出た事は先に記した。而して實に張融は稚珪の外兄である。従つて稚珪は融と情趣相得、風韻清疎、文詠を好み、飲酒七八斗、琅邪王思遠、廬江の何點兄弟等の高士とも並に款交、世務を樂まず、居室には山水を盛營し、几に馮つて獨酌、門庭の内、草萊剪らず、中に蛙鳴する有様であつた。永元元年都官尙書となり、その三年疾んで卒し、金紫光祿大夫を贈られた。

孔稚珪の佛教に對する理解の度はこれを明にする材

料に乏しいが、此に紹介しやうとする文宣王子良への  
應答から見れば相當のものであり、且つ子良の書に従  
へば、儒教的教養もあつたものと思はれる。

文宣王が、孔稚珪に與へた書二首、『弘明集』卷十一  
に攝せらる。この書から推せば、稚珪は張融と均しく  
道佛を奉じたが、「世門の業を積んで後に信ぜん」と稱  
して、特に道を主として佛を揚げず。大法と禮敬と其  
の致一なるを忘れ、「二塗離異す、何ぞ相順ふを得ん。」  
とて眞俗を別にし、その開發未だ達せずして、然も自  
ら「何ぞ孝の本を傷ると言はん。」とて佛教を蔑ろにし  
「未だ必ずしも人に持戒を勧めずして、當に下よりし  
て發せしむべし」とて禮敬の本義を忘れ、持戒精進を  
輕じた。

然れども子良には『淨住子』の著がある程に、佛敎  
は戒を外にして考へられない。五戒十善を捨遺するは  
道の末を重ぜざるが如くして實は其の本を輕ずるもの  
である。眞俗の敎は其致一のみ、之を取るもの未だ達  
せざるが故に横に異同を起し、二塗離異すなどと稱す

るのである。この故に敎は俗を離れて訓を施すもので  
はない。而して卽世の敎は佛敎によつてのみ通ずる。  
されば「今相與に矯矜を去り、慢傲を除き、情欲を節  
し、食欲を制し、禮讓を修め、謙恭を習ひ、仁義を奉  
じ、孝悌を敦くせんと欲せば、之に課するに博施を以  
てし、之を廣むるに泛愛を以てし、之を賞するに英賢  
を以てし、之を抜くに僞異を以てすべきである。」かく  
の如くならば、禮俗は末の如くして然も本を離れず、  
戒と法とは分ける事は出来ない。

文宣王の戒律と禮敬とを一にし、然もこれを根本大  
法と不離に見たのは、佛敎を主としつゝ儒敎の世間道  
に根據を與へ、大乘菩薩の理想を示したものであり、  
動もすれば小乘二乗の脱俗の見に墮せんとする老莊に  
對する警告である。この儒佛の同一的論は、一見、東  
晋末の簡單なる調和説と相似たるも、實は然らず。卽  
ち東晋末のは纔に堯舜周孔の言行の上に於て釋訓との  
一致を見出したに過ぎないが、子良のは諸法實相の理  
論的根據から禮敬に一義的なるものを發見したのであ

る。故に例へば宗炳が「孔氏之訓は釋氏に資つて通ず」(明佛論)と言つても、それは子良の場合程切實なものではなく、單に玄極不易の道は一であると言ふのであつて、寧ろ、張融や孟景翼等の思想に通ずる所がある様だ。かくして子良は禮敬と戒律を重じ、世俗的なものに一義的意義を發見したが故に、徒らに世俗を超越せんとする老莊と相容れないが、同時に亦、唯世俗にのみ齷齪たる、後世唐宋時代の禪者を以て言はしむれば、所謂「仁義道中の人」たる俗儒とも明確に區別し、大法は禮敬と不離なれども、亦不即なる不可說道を豫想しなければならぬ。

此に孔稚珪は右に對して答ふる所の三首。

第一、世門の業を積み、依つて李老を奉じ、沖靜を心となし、素退を行と成す。然れども、佛教は生平崇ぶ所にして初めより違背せず、唯黄老に眷々たるは門業本有るを以て頓に乗つるに忍ざるが爲である。

第二、道佛の異を言ふは、未だその極を盡さざる爲である。道の極は諸天にあるが、仲尼の外典は唯天地

に極る。此の故に老子の橐籥と維摩の無我とは徳を天地に合せ本來空にして萬物を生ずる。」

「曷に太極あり、兩儀を生ずと。老子云ふ。物有り混成す天地に先ちて生ずと。これ道は天外に在るからである。これ天を以て道と爲さぬのである。これ佛家の羅漢が極を指して四果とするに均しい。方に勝鬘に至れば、更に餘地有るを知る。道の天極を崇ぶは猶ほ佛に羅漢果有るが如く、佛は竟に羅漢に止らず。道も亦天に息まず。甫め道の道とする所を信すれば、定んで佛の道と通源す。」

孔稚珪の世門の業に従ふは張融と同じ。而して佛教が天界の上に羅漢果を置き、更に唯一佛乘の了義を解き二乘の不了義を説ける勝鬘の大乗あゝに比して、老氏にも天地以前の道を見るのは、張融が周顛に書を與へて、老子に即色の空を見、その虚無を般若の法性と見たのと同じ論法である。然るに先に張融は周顛の爲に論駁された。然るを此に孔稚珪の論をば、蕭子良は肯定して居る。即ち稚珪のこれ等の書に答へて曰く

君此書甚佳。宜<sub>レ</sub>廣示<sub>レ</sub>諸未<sub>レ</sub>達者<sub>レ</sub>と。かくして蕭子良は、戒に一義的意を見て儒家の禮敬を佛教に攝し、更に老氏の虚無の道に一佛乘を見て亦これを佛教に攝した。唯知らず、儒と老とに果してこの意ありや否や。

劉宋南齊時代、道佛の思想的論争の主なるものは右を以て終る。但某道士が、張融を假稱して三破論を爲り、釋僧順がこれを破し、梁劉勰が『滅惑論』を爲つてこれに答へた。即ち『三破論』とは、泥恒を死となし、仙道を無死と言ひ、佛教は出家剃髮して朝宗せず、國に入りては國を破り、家に入つては家を破り、身に入つては身を破る。然るに道家の教は徳を育て國を成す者なり。云々。これに對する右駁論の如きは思想的にも甚だ重要でない。(弘明集卷八)

又、釋玄光に『辯惑論』がある。(弘明集八)道教の五逆六極を擧げたもの、五逆とは、禁經上價、妄稱眞道、合氣釋罪、俠道作亂、章書伐徳。六極とは、畏鬼帶符―非法。制民謀輸―欺巧。解厨墓門―不仁。度厄苦生―虚妄。夢中作罪―頑癡。輕作寒暑―兇佞。此等

は三張以來當時に至る迄、道士の逆極を擧げたものであり、その教會史上貴重なる材料たるを失はぬ。然れども道教排斥の爲に特に書かれたものであるが故に、餘程割引して見なければならぬ。而してこれは道佛の思想的交渉には直接關係なきを以てこれにとゞめる。唯この論は、この後北周武帝の廢佛に對して爲された道安『正二教』甄鸞『笑道論』にも材料を供し相待つて道教事相を知る根據となすべきである。

この外、北魏にては武帝が冠謙之の天師道を信じ、崔浩を用て廢佛を斷行したる、(魏書一一四釋老考)孝明帝がその正光元年(五二〇)釋道二教の門人を集め、佛老先後を對論せしめたる、(廣弘明集一)梁武帝が佛法を奉じて李老道法に事ふるを捨てたる、(廣弘明集四)何れも道佛關係に於て重要な資料である。然れどもこれ亦兩教思想的論争から見れば二義的であるが故に措く。

唯此に、先に『夷夏論』の袁粲の駁論を叙した章に於て、梁の道士陶弘景と沈約の問題に觸れたが、これ

と別の場合、陶弘景が「答朝士訪、仙佛兩法體相書」(漢魏六朝百三名家集、陶隱居集)に於けるその道佛の比較を紹介する。

凡質象所<sub>レ</sub>結、不<sub>レ</sub>過<sub>ニ</sub>形神。形神合時、則是人是物。形神若離則是靈是鬼。其非離非合、佛法所<sub>レ</sub>攝。亦離亦合、仙道所<sub>レ</sub>依。

かくの如く佛と仙とを、形神の非離非合と、亦離亦合とに區別し、仙を致すの方は鑄鍊の事に極り、感通之理に通ずとて、恰も埴埴して器を爲り、火力の既に足れば、土にして土に異り、此の形滅する無きが如きものである。而してその仙の亦合亦離とば、

以<sub>ニ</sub>藥石<sub>一</sub>煉<sub>ニ</sub>其形<sub>一</sub>、以<sub>ニ</sub>精靈<sub>一</sub>瑩<sub>ニ</sub>其神<sub>一</sub>、以<sub>ニ</sub>和氣<sub>一</sub>濯<sub>ニ</sub>其質<sub>一</sub>、以<sub>ニ</sub>善德<sub>一</sub>解<sub>ニ</sub>其纏<sub>一</sub>。衆法共通、無碍無滯、欲<sub>レ</sub>合則乘<sub>レ</sub>雲駕<sub>レ</sub>龍。欲<sub>レ</sub>離則尸解化質。不離不合則或存或亡。於<sub>レ</sub>是各隨<sub>ニ</sub>所業<sub>一</sub>、修道進學、漸階無窮、教功令<sub>レ</sub>滿、亦畢竟寂滅矣。

此れ實に仙を以て無死となし、佛を以て不離不合、或は存、或は亡となして、泥洹の死を云ふに勝ると見、

仙は眞にこれ寂滅の境となしたのである。

(有栖川宮獎學金に據る常盤大定氏との共同研究より)

## 殉教者ユスチヌスの神學

— 教父時代のあけぼの —

森 敬 之

ユダヤ教を母胎として、ユダヤの環境に生ひ立ち、舊約書を聖典と仰ぎ、會堂シナゴグのそれに模した集會を營むだ云はば百プロセントユダヤの子であつた初期キリスト教は、第二世紀後半に及ぶころ、見違へるばかり面貌を異にしたギリシヤ型の青年に成長してゐた。もちろんその間にはおよそ一世紀の晝夜と風雨とがあり、その轉變の経路はこみ入つてはゐたが、然も要するにそれは氏よりも育ちによつて規定せらるる宗教の環境順應性を物語る所以に外ならぬ。

はじめてアンテオケに進出したナザレ人の宗教は、早くも従來無意識にまつて來たそのユダヤの衣が、

この異邦の町で著るしく不釣合な點の多いことに氣付かざるを得なかつた。このぎごちなさの出つて來るところを鋭敏に認識し、大膽な修正をキリスト教に加へた最初の天才的神學者はパウロであつた。パウロによつてキリスト教思想は、その第一期の飛躍を實現した即ちキリスト教は、パレスチナに住む「アルム・ハ・アレルツ國土の民」ユダヤ人の宗教（ハカ）から、異邦人（主としてギリシヤ人）の間に住み、より國際人である「ヂヤスガウ分散」ユダヤ人のそれへ飛躍したのであつた。このパウロ主義キリスト教は、謂はばキリスト教をユダヤ民族の手から、ギリシヤ、ラテン民族の手に引繼がしむる重大な橋渡しの役目をつとめた。パウロなしにはキリスト教はあるひは衰る

へ行くユダヤ民族とその運命を共にして、ギリシヤ、ロマ文化の檜舞臺における後年の花々しい歴史を描かずには終つたかも知れぬ。

(一) 教祖イエス自身が有して居た深さは恐らくユダヤ人の民族心を超えたものであつたであらうが、それは此處では論じない。それは決してそのままの深さに於て歴史を形造らなかつた故である。ここに意味するところは、パウロ以前におけるイエスの追従者たちの教團的宗教である。之を筆者は便宜上「ナザレ宗」もしくは「ナザレ人の宗教」(使徒行傳二四、五)と呼んで「パウロ教」及びカトリック教に對せしむる。

然しながら、パウロのキリスト教則ギリシヤ・ロマ・キリスト教の完成では決してなかつた。パウロの血管の底を流るユダヤ民族の血は然く稀薄ではなかつたその神學は保守的ユダヤ人から見ればおそらく「異邦人的」であつたに相違ない。然しながら、生えぬきのギリシヤ・ロマ人の眼に映じたそれは少なからず「ユダヤ的」であつた。勿論このユダヤ的臭味は、ある程度までは、ロマ帝國內異邦諸民族へのキリスト教傳播にさしさらにはならなかつたものと察せらるる。紀元

殉教者ユスチヌスの神學

一世紀末、キリスト教は着々諸民族の間に傳播しつゝあつた。そのエキゾチズムに却つて魅力が存したのもあつたであらう。東方の密儀諸教は固より、ユダヤ教それ自體に至るまでが當時西方進出の路をたどりつゝあつた點に見ても、この事實は頷かれる。要するに第一世紀後半から第二世紀初頭にかけてロマ帝國內に普及したキリスト教の本質は、「パウロ教」即ち「分散」ユダヤ人の宗教觀を基調とするものであつた。舊約書を世界における無比の權威であると教へられて、そのまま何らの疑問なしに之を受容ることを得、あるひはユダヤ的終末觀を或ひは然らんと信じ得る種類の人間であるならば、たとへ異邦人にであつても此の教義は適合した。事實後者の如き異邦人教徒に依つてキリスト教はロマ帝國內の下層階級の間に先づ擴がつて行つたのであつた。

## 二

然しながら、キリスト教が、あらゆる階級を通じての意味で、全くギリシヤ・ロマ世界の宗教になり切る

ためには、尙一段の「あくぬき」を必要とした。けれどそこにはギリシヤ思想の權威と魅力とがあまりにも嚴然として存在してゐたからである。

このキリスト教再改造の試みは、紀元二世紀前半、凡そ三種類の異なる行き方となつてキリスト教史上に現はれた。その一は、パウロ教それ自體を純粹化し、その中に含まるユダヤ的要素を悉く抜き去らうとするマルキオン一派の試みであつた。<sup>(二)</sup>そのために舊約書をキリスト教の聖典として採用することを排斥し、ルカ傳福音書並にパウロ書簡の中からユダヤ的要素を除去したものを一書に集輯してキリスト教新聖典を定めた(これはカトリック派の新約聖書編纂に先立ち、新聖典編纂の先驅をなした試みであつた)。またユダヤ人の神觀を排斥して舊約の創造の神は第二位の神であるとなし、その上に更に絶對の宇宙支配者なる最高神を置いて、イエス・キリストの「父なる神」を此の最高神と一致せしめた。この派は以下に數へんとする他の二傾向に比して最もギリシヤ的要素を少なく取入れ、むしろパ

ウロ教それ自體のみを素材としたキリスト教の内部的淨化改造運動であつた。

(二) マルキオンに就てはハルナツクに依る完璧に近い研究がある(Harnack, *Marcionites Evangelium vom Fremden Gott*, 1925)尙マルキオンに關する簡單な記述はハルナツク「キリスト教神學及び教會教理の成立」(拙譯)一〇九頁以下御參照を乞ふ。

之とは反對に第二の傾向、即ち所謂グノーシス的のそれは、手あたり次第に民間普及の(?)ギリシヤ的要素を取入れて、甚だグロテスクな曼荼羅神學を作り上げてしまつた。この傾向は遂に五里霧中にさまよひ、みづから道を失なつて行衛不明になつたが、少くともかゝる一傾向が現はれた事實は、當時ギリシヤ・ロマ世界キリスト教徒の一面にその要求が存在したことを暗示するには充分である。それは然し、何處までも一面の要求に過ぎず、中堅のギリシヤ・ロマ思潮の流れに乗つたものではなかつた。

(三) 所謂グノーシス諸派は今まで多くの教會史家に依つて考へられて來たほど單一色ではなく、その起源も決し

て同一ではない。ここでクノーシス的と名づくるものは主として此の時代に活動してゐたヴレンチヌス派及びその系統の諸派を便宜上指したものである。クノーシスに關する問題については、拙稿「クノーシス研究の資料及び問題」(第二回日本宗教學大會紀要掲載)及び「イレネウスの異端排撃書」(宗教研究新九、三)御参考ありたし。

第三の傾向が最後の勝利を占めて、以後キリスト教の本流となつたカトリック教會を形成した。この傾向は一言にして云はば、中道を歩んだものである。ユダヤ的要素をも必らずしも積極的に排除はしなかつた。舊約書を聖典として保存することを容認した。然し「ユダヤ的」であることが齎らず障碍は何時しか自然に除去せられてゐた。一方ギリシヤ思想は大膽に攝取せられた。然しながら、グノーシス傾向のそれと異なる點は、そこにおのづからなる、より高等な選擇眼が働いてゐたことであつた。この行き方の道を拓いた所謂辯明家たちの多くは、すでにキリスト教改宗以前、當時の「哲學階級」に屬して居たものであり、客觀的選

擇によつてキリスト教に來つたものである。従つて生えぬきのキリスト教徒とは稍異なる物の扱ひ方をしたのは當然であつた。彼らはギリシヤ精神中最良のものが何であるかを辨へてゐた。そして其の角度からキリスト教を見直したのであつた。かくして得られた新キリスト教こそは、當時ロマ世界の代表的思潮に最も適合する形態のものであつた。この形態を基調として心ゆくばかり伸び上つたものがカトリック教會であつた。やがて全ロマ帝國を奪ひ取つた大カトリック教會の思想的構圖は、初期辯明家たちによつて描かれたものと見なければならぬ。

辯明家と稱せらるる神學者の數は決して少數に止まつて居らない。然しながらその中に一頭地を抜いてゐる人物は殉教者ユスチヌスである。初代キリスト教思想史上に第三のエポックを劃した主要人物として、ユスチヌスの歴史的意義は甚だ大である。

### 三

「哲學者にして殉教者」philosophus et martyr(ナリ

トリヤヌス *adv. Valentinianos* 5) なる稱號を捧げられてゐるユスチヌス *Justinus* は、およそ紀元百年ごろサマリヤのフラギヤ・ネアポリス *Flavia Neapolis* (現シリヤのナブルス *Nabulus*) に生れ、その両親はギリシヤ人であつた。(ツリフオン對話書二八章。以下の傳記は主として同書卷頭二——八章に自ら物語るところによる。) 青年時代、眞理を求めてストア、逍遙學派、ピタゴラスなどの哲學諸派を經巡り、未だ其の求むるところのものに到達しなかつた。然るにプラトン哲學に接するに及んで始めて眞理の曙光を見出し、その後長くプラトン哲學者として止まつてゐたもののやうである。(第二辯明書十二章參照) ユスチヌスがキリスト教に轉じた動機については、一日思索しつつ海岸を逍遙中一人の老翁に出會ひ、この老翁が彼に教へを傳へたのであると自ら記してゐる。その後彼は遍歴說教家となつて各地にキリスト教を説き(當時各派の哲學者が同様の形式で、その教へを普及してゐたのに倣つたものと思はれる) 二度 로마 に趣き、此の地にキリスト教

の塾を興したと傳へられ(殉教者列傳中 *acta Justiniani* 3) 로마 の法<sup>フレッダクト</sup>官ルステクス *Rusticus*, 162-168 年) のもとに殉教の死を遂げたのである。(acta Justiniani 2) ユスチヌスの著述として後年の文獻に引用せられてゐる書名は頗る多いが、現存してゐるものは僅かに「辯明之書」*Apologia* 二卷、及び「ユダヤ人ツリフオンとの對話」*Dialogos pros Tryphona Ioudaion* のみである。第一辯明書は「アントニウス・ピウス帝その養子マルクス・アウレリウス及びルキウス・ゼルス元老院、ならびに全羅馬國民」に宛てられてある。まづ卷頭に(一——三) 全キリスト教徒を代表して、この教徒を目するに先入見乃至民衆の盲目的批判に依ることなく正しく觀察せられむことを希望し、反對者たちがキリスト教徒を目して無神論者、國體誹謗者となすことの不當を説き(四——十二)、次に積極的にキリスト教々義とその眞理性とを闡明し、最後にキリスト教徒はそれ故何ら死に相當せざるものであることを辯じて、不合理の迫害を止められんことを嘆願してゐる

(六八)。この書の獻ぜられた皇帝アントニウス・ピウスの在位年間は一三八——一六一年であり、二人の養子マルクス・アウレリウス及びルキウス・ゼルス（何れも一三〇年ごろ出生）が已に「哲學者」と呼ばれてゐる點（一章）、キリストがおよそ一五〇年以前に生れたことを記してゐる點（四六章一）などから、この書の編述年代はおよそ紀元一五〇年ごろに當るものと考へられる。第二辯明書は、最近の出來事、即ちロマの法官ウルピコスが三名のキリスト教徒を單にキリスト教徒なることを告白したのみの理由で死刑にしたこと、（一——三章）を動機として再び筆を取つて皇帝以下に獻じたもの（十五章）、その内容（四——十三章）は再びキリスト教の眞理なることを説いて第一書を補ひ、皇帝の眞理愛好心に訴へてキリスト教迫害を止められんことを望んでゐる。兩書ともに理路整然、正々堂々と論じてゐるところに、ユスチヌス自身のキリスト教に對する確信とその論理的把握の確實さが覗はれる。「ユダヤ人ツリフオンとの對話」はユダヤの戦争のこ

ろ（バルコケバの反亂、即紀元一三二——一三五年）（對話書一章）、エペソに於て（エウセビウス教會史、卷四、一八章六）ユスチヌスとユダヤ教の教師ツリフオンとの間に行はれたものと傳へられてゐる。ユスチヌスが自身の哲學的宗教的經歷を述べてゐるのは此の書の序論に於てである（二——八章）。以下の内容は、大略三部に分れ、第一部（一〇——四七）に於ては、先づ舊約のモーゼ律法より説き起してキリストに依る新律法に及び、第二部（四八——一〇八）に於ては、豫言者の豫言に立論して、イエスの信仰は唯一の眞實なる神、アブラハム、ヤコブ、イサクの神に對する信仰と合致するものであること、第三部（一〇九——一四二）に於ては、今やイエス・キリストを信するもののみが舊約豫言に従つて眞のイスラエル人たる事を論證せんと試みてゐる。この書はすでに第一辯明之書が存在することを前提してゐる故に（二二〇章）、第一辯明之書以後、即ち紀元一五〇年より後に編纂せられたものであることが推測せられる。

## 四

ユスチヌス以下辯明家たちの神學の著るしい特色はギリシヤ的、主知的要素を極めて大膽にキリスト教に取入れてゐることである。アウグスチヌス乃至ルツターを経て傳承せられたヨーロッパ神學の立場を以て之を見ればむしろ奇異の感をさへ與へる。それ故近世ヨーロッパ神學者の中には、屢ユスチヌスを目して、そのキリスト教は唯概念のみであつて、その精神においては依然ギリシヤ哲學者であつたとすものさへ現はれた。<sup>(四)</sup>果して然らば、ユスチヌスは何故にかくも熱烈にキリスト教の名のために戦ひ、最後にキリスト教のために殉教の死をさへ擇んだかが謎として残る。且ユスチヌスの著述は後數世紀に亘つてギリシヤ・ロマ・キリスト教界に廣く重んぜられ、以後の神學に影響を及ぼしこそすれ、之を邪道として難するものは現はれなかつたやうである。ユスチヌスがキリスト教徒であつた事に對しては、疑をさしはさむ餘地を存せぬ。ユスチヌスは明らかに、當時における全キリスト教徒の代

辯者として、自他ともに許すところであつた。すでに辯明之書に就て述べた如く、彼は當時キリスト教全體を最も自信ある態度を以て代表してゐたのである。この自信は其の内的神學的認識の確かさに依存するものでなければならぬ。事實ユスチヌスの神學思想には、「木に竹」の無理な接合は聊かも見出されない。問題はむしろ當時のキリスト教全般の流れそれ自體の見直しに存しなければならぬ。即ち、パウロ・アウグスチヌス・ルツター型の信仰主義とは類型を異にする理智主義的のそれが、古代ギリシヤを背景とする當時の文化に最も適合するキリスト教神學であつた。この要求に答へて當時の（初期カトリック）キリスト教は急激にその方向に動きつゝあつたのである。此のギリシヤへの歩み寄りにはキリスト教に取つて惠でこそあれ、決して禍ではなかつた。キリスト教はその未熟であつた表現方法を洗練せられ、豊富にせられ、而もその根本精神を何ら損傷しなかつたのである。キリスト教の根本精神が損せられなかつた證據には、キリスト教はその

後の歴史において最も花々しき獨自性を發揮し、遂に大ロマ帝國をその手中に納めてしまつたのであつた。

此の大事件がプラトンの名に於てなされなかつた歴史的事實は何れにせよ確實である。要するに當時のキリスト教に取つて、正しき選擇のもとに「ギリシヤ的」となることはむしろ缺くべからざることであつた。それなしにロマの権力に對抗することは、烏合の衆を以て精兵に當るの愚であつた。キリスト教はすでに一世紀近くその原始的戰術のほかになすところを知らなかつた。然しながら經驗の賜物として、且ギリシヤの知識階級が教團に参加するに及んで、漸くにして行くべき道が見せられたのであつた。この動きの先端に立つたものがユスチヌスであつた。以後初代カトリック教會はひた押しに此の一路を押し進んだ。

(四) Aubé, *Essai de critique religieuse. De l'apologétique chrétienne au 2e siècle*, Paris 1875. 及び Engelhardt, *Das Christentum Justus des Martyr*, Erlangen 1878.

ユスチヌスの神學的思索の重要な動因の一つはイエ

殉教者ユスチヌスの神學

スの言葉である。第一辯明書十五、十六章に見ゆるイエスの教訓(その大多數は山上の垂訓)の引用から察して、如何にユスチヌスがこれらの教訓を尊重してゐたかが知られる。ユスチヌスは然し、直ちに之らの教訓から通俗倫理を演繹しやうとは試みず(ユスチヌスが倫理に非常な興味を有したことは確かであるが)却つて之に基いて一人の不可思議の人格、即ち神の子イエス・キリストを歸納せんと試みたのであつた。ここから彼の關心の中心點であるキリスト論が展開を始める。此のユスチヌスの行き方が、パウロのそれと並行の過程をたどつてゐることは注意を惹く。但しユスチヌスはこの點に於ては明らかにパウロの影響に依つたものではない。然るに一方ユスチヌスが其のキリスト論構成の發出點に於て、福音書記者たちのキリスト觀から暗示を受けてゐることは疑ふべくもない。即ち彼がここから引き抜いたものはそのメシヤ・キリスト觀である(例、ツリフオン四八章)。ユスチヌスは恰かも自らユダヤ人でもあるかの如くに此のメシヤ・キリ

ストを丹念に舊約豫言に基いて論證せんと試みた。ただにユダヤ人ツリフオンに對する論證の方便からのみではなく、ローマ人を讀者とする辯明之書に於ても之をなしてゐる點から見れば、ユスチヌス自身が此のメシヤ・キリスト論を事實上重じてゐたことが明らかである。然しながら、ユスチヌスの神學に於けるメシヤ・キリスト論尊重の意圖は、共觀福音書のそれとは全く異なる。即ち、ユスチヌスにおいては、メシヤ・キリストは更に重大なロゴス・キリストへの論證の過程であつて、それ自身結論ではなかつたのである。キリストの出現が、舊約書なる權威ある書の豫言に基いて歴史的根據を有する現象であること、即ちキリスト神性の論據を得ること、これがユスチヌスに必要なのであつた。この「證明濟」のキリスト神性論を前提として、ここからユスチヌスはその本論に入つて行く。それが即ちロゴス神學である。<sup>(六)</sup>

(五) 特にイザヤ書の豫言を最も多く用ゐてゐる。例、第一書三二章十二、三三章一、三五章二、三八章二、四八

章二、五〇章二、三、五一章一。

(六) ログス思想は已にフィロに依つてユダヤ教に結びつけられ、後にはヨハネによつてパウロ思想に加へられてゐるが、未だ之を中心とする神學體系が組織せらるるには至らなかつた。

ユスチヌスのロゴス神學の特色の一つは、歴史的イエス則ロゴスであつて、そこに何らの條件をも附して居らないことである。(例へばパウロに於ける甦りの主あるひはヨハネ傳に於ける肉體となれるロゴス、の如き云ひ表はし方は、歴史的イエスをそのまま神性と見做すに何ほどかの躊躇を示してゐる。反對に假現説<sup>ドクシム</sup>は地上のイエスの言動を考慮することに對しては甚だ憶病である)。その特色の第二は、あらゆる人間の中に「ロゴスの種」(Sperma Logou)なるものを認めて、萬人悉く「ロゴス性」を有することを主張した點である。先づロゴス・キリストはユスチヌスに取つては「世界創造の根本義」(第二辯明書六章三)、「第二位を占むる神」(第一辯明書一三、三)である。而して此のロゴス・キリスト(ユスチヌスはまた「子」と呼ぶ)は「父

なる神」と全く同一無二の存在であつて、前者が後者から分離した獨立の存在でないことを極力主張してゐる。<sup>(七)</sup>ユスチヌスは「父なる神」を全然概念的彼岸に置いて、殆どその内容を説明して居らないから、事實に於てはユスチヌスの神（宇宙の原理）はロゴスそれ自體に外ならぬ。キリストは即ち現身のロゴス、而してその背後には宇宙に充ち溢れ、凡てを支配する世界理性としてのロゴスが存在する。「ロゴスは即ち神」（ヨハネ傳一章一節）である。「聖靈」なる語をもユスチヌスは屢々ロゴスを以て代表せしめてゐる（例へば第一辯明の書三三章六、處女降誕を叙して、ロゴスが到つて處女がみごもつたとなしてゐる）。

(七) ツリフオン、一二八章。同六一章には之を、人の言葉が理性から出でて然も理性を分割し若しくは之を消耗することなく、又光が他の光を點ずるとも元の光に何ら損失を與へざるに譬へてゐる。

然るにユスチヌスにおいては、このロゴスは更に普遍性を有してゐる。即ち、キリストに於て全的に現はれたと全く同一のロゴスが、すべての人間に、萌芽と

して、即ち「ロゴスの種」(σπέρμα του λόγου 又は λόγος σπέρματικός) として植えつけられてゐるのである。(第二辯明之書八章一節) あらゆる人間はこの「ロゴス性」にあづかつてゐるのである。(第一辯明書四六章一節以下) その有するロゴスに應じて古への賢人たちもまた真理を認識してゐたものである(第二辯明書十三章)。凡てロゴスに依つて(即ち眞理に依つて)生活したものは、キリスト出現以前と雖もキリスト教徒であつたと見做される。たとへばギリシヤ人の間ではソクラテス、ヘラクリトス等、ユダヤではアブラハムアナニヤ、アザリヤ、ミサエル、その他數多くの人々はそれ故キリスト教徒であつたのである(第一辯明書四六章三)。プラトン、ストア、その他ギリシヤの詩人歴史家なども皆部分的にはロゴスを有するものである(第一辯明書十三章三)。たとへばストアが特に倫理的なのは此の故である(第二辯明書八章一)。即ちユスチヌスに依れば、あらゆる善きものはキリスト教に屬するのである(第二辯明書十三章四)。

「ロゴスの種」は然し、ただに之らの勝れた人物に現はれたのみではなく、さらに萬人の中に先天的に存在するものであることをユスチヌスは豫想して居り、萬人生れながらにして善惡を區別し得るのは、即ち此の「ロゴスの種」の故であるとなしてゐる（第二辯明書十、四章以下）。この人間學的ロゴス觀は少なからず吾々の興味を惹くに足るものであるが、惜しい哉ユスチヌスの神學體系においては此の問題はこれ以上の發展を見ず、それ自體「種」のまま枯れてしまつた形である。

辯明之書に見出さるる此の思想はツリフオン對話書には最早見出されず、おそらく他の喪失文獻にも現はれなかつたものと思はれる。蓋しかかる内部的思索に反省を加ふるべくユスチヌスの生涯はあまりにも現實に驅り立てられた生活であつた故でもあらうか。

ユスチヌスの神學は此處から急に啓示としてのキリストによる救濟論に飛躍してゐる。曰く、人間は惡の靈に囚はれたものである故に、之を逃れんがためには助力の新啓示が必要である。即ちキリストは此の助力

の「教師」（第一辯明書四章七、六章一、十二章九以下、十九章八、二一章一、三二章二、第二辯明書八章四）、新律法の授與者（對話書十二、十四、十八）である。キリストは人類に神の靈的本質及び神に對する正しき禮拜の態度を啓示し、回心の可能及び過去の罪業の赦しを得しめ、以後無罪に生くるものに對しては、神における永遠の生命が報償として約せられる（第一辯明書十三——一九章）。此の啓示に對して人間の側より應ずる手段（即ち信仰の内容）に就ては、ユスチヌスの思索は、其の著書の範圍においては明瞭を缺いてゐる。或る箇所では、（五等は）「信仰に於てキリストの血と死とに依つて」潔めらるる、と云ふが如き、パウロ的（祕密教的）救濟觀を説いてゐるが（對話書十三）、之は明らかに傳統的教義の外に一步も出て居らず、ユスチヌス自身の思索から出發したものとは考へ難い。要するにユスチヌスの神學に於ける獨創はロゴス・キリスト論であつた。

それは然し、驚異に値する獨創であつた。只に個人

ユスチヌスの業績としてのみに止まらず、全ギリシヤ・ロマ時代キリスト教を通じて、この新理念が齎らした歴史的意義は甚だ大であつた。

ユスチヌスの目に映じた不可思議の人格イエス、そこに此の新神學は出發點を有したものと思はれる。それは彼が過去において觸れた何れの哲人よりも遙かに不可思議な存在であつた。此の人格の背後に、ある全宇宙的意味を歸納せんとする哲學的慾求が、強くユスチヌスを動かし、彼の過去における知的訓練は、すでに此の企てを可能ならしむるに適切な範疇を彼の心に備へてゐた。かくして生み出された新教義が、ロゴス・キリスト論であつた。それは、一たびギリシヤ思想の坩堝を通過し、ギリシヤ人自らに依つて新たに把握せられたキリスト教であつた。パウロの所謂「ギリシヤ人には愚<sup>おろか</sup>」なる教へは今や止揚せられて、ギリシヤごころを以てのみ頷がるキリスト教が出現したのである。而も此の新ギリシヤ・キリスト教は、教祖イエスと其の母民族とが齎らした歴史上稀に見る宗教意識の

豊さを、その最高の完全さにおいて繼承することに成功した。これが、ロマ帝國におけるキリスト教勝利の最後の原因であつたものと信ぜられる。

初代キリスト教第三のエボツク「教父時代」のあけぼのは、かくして告げられ、ここに初期カトリック教會の礎石が据えられたのであつた。

# 大華嚴の成立年代

近藤 隆 晃

## 一 華嚴經題の種類及其の内容

大華嚴經の經題に就いては先進諸師の屢説かるゝ所であるが、此の稿を草するに當り余も亦三國所傳の經題を吟味して見る。然し今は其の語義ではなく種類と其の内容とである。先づ西藏所傳を見るに第一に大谷目錄に従へば

首題 *Buddha-avatamsaka nāma mahā-vaiṣṭṭya-*

*sūtra.*

*Saṃs-rgyas-phal-po-che shes-bya-ba* Cin

佛 大方廣く と名づくる甚

*tu-rgyas-ja-chen-pohi* mDo.

廣大 方 大 の 經

内題或は *Saṃs-rgyas Rmad-gead Ces-bya-ba*

*Cin-tu-rgyas-pa Chen-pohi* mDo.

とあり、第二に河に慧海師の西藏目錄に従へば

*Saṃs-rgyas phal-po-che kan Stan-gyi gon-*

佛 大方廣 或は 其の上

*rgyan dan padmaḥi-rgyan dan Sin-tu rgyas-*

莊嚴 と 華華 (莊)嚴 と 甚だ 廣大

*pahi mdo-ḥam mreg-ched dan mreg-ched dan*

なる 經 或は 根本展開 と 根本展開 と

*smad-ched dan-sogs mḥsan-gyi rnam-grans-du-*

技業展開 等 多くの 名の 種類

*mahi sgo-mus bsñad-pa*

の 點より 述べられたるもの

とあり、西藏所傳に従へば大華嚴の梵名は *vaṃsaka*

(荻原博士の説に従へば、華嚴の原語が Gaṇḍavyūha なるに氣付かづして avatamsaka と梵譯せるものであらうと) であると云ふのである。次に四十經梵文に従へば首題を Gaṇḍa-vyūha tib. sdon-pa-bkod-pa となし末文を見ると次の如く

35; No. 37, No. 40.

1. P. A. S. I. Samvat 286; paris Ms. No.

Āryaganda vyūhīmahārḍhamaparyāyā-dyātālabdhaḥ sudhanakalyāṇanitra paryupāsanaçaryāikaśeṣsamāptaḥ

2. paris Ms. No. 41, R. A. S. I. + āryaganda

vyūho(āt) mahāyāna dhamaparyāyāi yathā labdhaḥ Sudhanakalyāṇanitra paryapasiṭa çaryāikaśeṣa āvyadaṇḍavyūho mahāyāna

sūtraratnāraḥ samāptaḥ

3. Cambridge 2 Mss., T. D. U. Ms., R. A. S. B.

＝paris M, S. No. 41. 後記

とあり、Gaṇḍa-vyūha と云ふ大法輪から出て、單獨で

大華嚴の成立年代

Gaṇḍa-vyūha と稱した事を明して居るのである。故に梵文よりすると大華嚴の梵名は Gaṇḍa-vyūha であつたのである。次に漢譯諸經論から考へると華嚴經と云へば、多く其の所引の句を見ると入法界品であつて、從つて華嚴經と云へば入法界品に限る様に思はれる。

然し吟味して見ると、漢譯諸經論に於いても、決してそうばかりではない。其の一例を見ると、金剛頂瑜伽中發阿耨多羅三藐三菩提心論(不空譯、大正・三三・五七三・二)に従へば、如<sub>二</sub>華嚴云、と云ふ

悲先慧爲<sub>レ</sub>首 方便共相應 信解清淨心

如來无量力 无量智現前 自悟不<sub>レ</sub>由他

具足同<sub>二</sub>如來、 發<sub>二</sub>此最勝心、 佛子始發<sub>二</sub>生

如<sub>レ</sub>是妙寶心、 則超<sub>二</sub>凡夫位、 入<sub>レ</sub>佛所行處、

生<sub>二</sub>在如來家、 種族无<sub>二</sub>瑕玷、 與<sub>レ</sub>佛共平等

決<sub>二</sub>定无上覺、 纔生<sub>二</sub>如是心、 即得<sub>レ</sub>入<sub>二</sub>初地、

心樂不<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>動 譬如<sub>二</sub>大山王、

の文を出すのである。之は六十華嚴經十地品初地の頌で、大正・九・五四七・三・八一―一七の文である。又堅

意菩薩の入大乘論（北涼道泰譯）卷下、大正・三二・四  
三・一一二に、廣く十地品の内容を紹介する中、

問曰、云何成就二果、答曰、初地福果、爲閻浮提  
王、第二地福果、爲轉輪聖王、主四天下、第三地  
福果、爲天帝釋、第四地福果、爲焰魔王、第五地  
福果、爲兜率陀天王、第六地福果、爲化樂天王、  
第七地福果、爲他化自在天王、第八地福果、爲千  
世界梵、第九地福果、爲二千世界梵、第十地福果  
爲三千大千世界淨居天王、如藏嚴經廣說

とある。先進の説に従へば、此の「堅意菩薩が如  
花嚴經廣說」といつた部分の内容は十地經のそれを引  
用したものでなく、是は寧ろ入法界品の十住に關する  
部分を引用したものである」と説かれる。然し十地品  
によれば各地の菩薩の報果を説いて

初地閻浮提王 Jambūdvīpe śvara  
二地轉輪聖王 Cakravartin  
三地親提桓因 Indra  
四地須夜摩天王 Suyamadevarāja

五地兜率陀天 Saṃtustideva-rāja  
六地如化天王 Sunirmita devarāja

七地他化自在天王 Vasavartin

八地大梵天王 Mahābrahman

九地大梵王 Mahābrahman

十地大自在天王 Maheśvaradevarāja

と云へ、先の句は正しく十地品の内容を引用したも  
のである。入法界品に於いては斯かる説文はないし、  
又ない筈である。従つて堅意菩薩も亦十地品を指して  
華嚴經と云ふて居る事が明かである。已に十地品の部  
分も、入法界品の部分も華嚴經と云はれるのであるか  
ら、華嚴經曰と云ふのは大華嚴經曰と云ふのと同様で  
あつて、限られた入法界品が曰ふと云ふのではないと  
も考へられるのである。

次に此の經は又百千經、或は雜華經とも云はれたの  
である。華嚴經探玄記第一大正・三五・一一〇・三…に  
従へば、

初數名者、依梁攝論第十勝相云二百千經者是華嚴

經、有三十萬頌、名百千經、此即從本數以立其名、  
二法名者、依智論屬累品云下名不思議解脫經、有  
中十萬偈、又彼中自指是華嚴、故良爲此經所說五法  
皆一攝一切、无不悉、是不思議解脫、故以爲名、三  
喻名者依涅槃經及觀佛三昧經、名此經爲雜華經、  
六事名者華嚴稱梵語名爲健拏驪訶、健拏名雜華、  
驪訶名嚴飾、

とあり、又華嚴傳第一、大正・五一・五三・三に従へば  
大智度論云、不思議經有十萬偈、攝大乘論云、有百  
千偈、名百千經、釋論云、即華嚴經十萬偈、爲百千  
也、又涅槃經名此經爲雜華、

とある。之に依つて見ると華嚴經を百千經と云ふ中、  
何の經が第一に云ひ出したかと云ふに、大智度論の不  
思議經有十萬偈と云ふのが初で、梁の眞諦三藏譯の攝  
大乘が其の次である。先づ不思議經を直に華嚴經とす  
る事は、勿論不思議經の内容は入法界品の文に當り、  
入法界は後に單獨で華嚴經と云はれるのであるから、  
直に華嚴經であると見て差支はない。然し此の不思議

經と云ふのは、般若三藏譯、四十卷本の内題は入不思  
議解脫境界普賢行願品とあるから龍樹菩薩にとつては  
單獨に華嚴經として流布して居た入法界品の名である  
様に思はれる。然も百千と云ふ數名は常に諸經の中に  
屢多數の意に用ひられて居るから、之は數理上の百千  
ではないと思ふ、此の事は大智度論の終を見ても推察  
されるのである。従つて智度論の不思議經十萬偈とあ  
るのを、直に三萬六千偈と云はれる現在の華嚴經と  
取るのは適當ではないと思ふのである。

次に梁の攝論に百千經とあるのは華嚴經のことであ  
ると云ふのである。成程、眞諦三藏譯攝大乘論下、第  
十勝相、大正・三一・一三一・三には「如レ言百千經菩  
薩藏緣起中說佛世尊在周遍光明七寶莊嚴處、能放大  
光明、普照无量世界无量妙飾界處。各々成立大城。邊  
際不可度量。出過三界行處、出出世善法。功能所生最  
清淨自在唯識爲相」とあり、又上記の華嚴傳に基いて  
其の釋論、即世親菩薩釋、眞諦三藏譯の攝大乘論釋第  
十五、大正・三一・二六三・一を見ると、

論曰如言百千經菩薩藏緣起中說、釋曰、總舉諸經、故稱如言、菩薩藏中有別淨土經、經有百千偈、故名百千經、又華嚴經有百千偈故名百千經、於此經緣起中廣說淨土相、如此淨土文句顯何功德、とある、又佛陀扇多三藏譯の攝大乘論下、大正・三一・一一・二には、

如佛十萬偈修多羅菩薩藏序文中說、如來最光明七寶莊嚴遍無量世界、放大光明、無量善分別住所中間住、故不可差別界過三界境界、過出世間上善根所生善淨自在淺相處、

とあり、笈多三藏譯攝大乘論第十、大正・三一・三一・八一には、二回に亘つて「如百千偈修多羅菩薩藏緣起中說」とある。今探玄記が梁の攝論の百千經と云ふのを華嚴經であるとしても、現存の大華嚴經には菩薩緣起（或は佛陀扇多三藏の菩薩藏序文）と名づける章段を見ない。之を其の釋に照して見るに、前記の文中に見ゆる如く、同じく百千經として、淨土經と華嚴經とが對立的に擧げられて居る。故に攝論の百千經と云ふのは

設へ百千でも華嚴經に限つたとすべきではない。故に華嚴傳の如く「釋論云」と云ふのなればまだしも、攝論に百千經と云ふのを、直に華嚴經なりと云ふのは決して適當ではない。其所で華嚴傳の「釋論云」と云ふのを是認するとして、其の釋論中の所謂又華嚴有百千偈「故名百千經」と云ふ世親菩薩の解釋は何に基くのであるか、或は大智度論の文が此の說の源となりはせぬか、何れにしても華嚴經を百千經とする此の邊の消息は目下の所不明なのである。

次に華嚴經を雜華經と云ふ說であるが、前記の探玄記に従へば、華嚴の梵語は健拏驪訶 (Gandā-viṭṭha) で健拏は雜華、驪訶は嚴飾であると説かれるのである。而して探玄記には上記の如く雜華經なる名相の出所として涅槃經と觀佛三昧經とを擧げ、花嚴經文義綱目（大正・三五・四九四・一）も亦二經を擧げ、華嚴傳第一（大正・五一・一五三・三）には涅槃經の一を擧げて居る、此の外勝天王般若後序（大正・八・七二六・一）及び佛說觀普賢菩薩行法經（大正・九・三八九・三）にも出て居る。時に普

曜經の華嚴なる文字は現在 *Ksunia* であるが、六十經九・三九五・三に雜華、莊嚴神とあるのが、八十經相當部分一〇・二・三には如華嚴樹王地神となつて居ると探玄記の云ふ所を裏書して居る。其所で雜華とは雜華嚴飾の略であつて、華嚴と其の原語を同うし、指す所も同様現存の大華嚴であることは信じてよいのである。然し更に其の出所に就いて雜華の指示する所を明確にするならば、先づ涅槃經に就いて見ると左の如く

北涼曇无讖譯

- 一、廣說如雜花(或經)中 第十八、大正・二二・四七〇・三
- 二、天行品者如雜花說 第二十、大正・二二・四八五・二
- 三、如佛雜花經中廣說 第二十一、大正・二二・四九三・二

宋慧嚴等譯

- 一、廣說如雜花中 第十六、大正・二二・七一二・二
- 二、天行品者如雜花說 第十八、大正・二二・七二二

大華嚴の成立年代

八・三

三、如佛雜花經中廣說 第十九、大正・二二・七三六・三

とあり、第一は、施は无上菩提の因であることを深く親じて、施を行することを説く一段である。所で施の解釋は、必ずしも華嚴經の獨占する所ではないが、十波羅蜜を骨子とし、特に施を精説するのであるから、廣說如雜花中と云ふのは、華嚴經であるとしても決して當らぬことはない。第二に天行品の内容は、雜花の説と同様であると云ふ意味である。固より華嚴經には天行の語が見當らぬから、内容の相似を意味したものと解すべきである。然らば天行の内容は如何なるものであるかと云ふに、此經第三十六卷、八四六・二には、聖行、梵行、天行、菩薩行、阿耨多羅三藐三菩提佛行とあるけれど其の説明はない。又此經第十一・六七三には、聖行(六七五・二に異説)梵行(六九三・二に異説)天行、嬰兒行、病行、及び此の外に如來行と云ひ、以下之等の説明になつて、聖行品、梵行品、嬰兒行品の

説明はあるが、天行品、病行品の説明はない。大智度論第十八、大正・二五・一九七・一にも、梵行、天行、聖行の三行の名を擧げて居るが、此所にも天行の説明がない、故織田得能師は其の大辭典一二四六に之を説明して「涅槃經所説五行の一、天は第一義天にて天然實相の理なり、菩薩天然實相の理に依つて如行を成ずるを天行と名づく」と云はれて居るが、十分理解し兼ねるのである。次に佛敎大辭彙第一・二二六六・二には、五行の下に天台の義として「天行とは地上の自證、天は中道第一義天、天然の理、地上に於いて分に中理證悟し、理によりて行を成ず、故に天行と云ふ」とある。成程此の經に於いて第一義天と云ふのは、常住不變易の理（第十六・七一・三三）を指して居るから天を天然の理、或は中理と云ふも差支へはない。而して地上の自證とあれば、十地の菩薩が一々地に於いて次第に諸法實相を證悟し行くことである。之は經自身も先に云つて居る様に、菩薩行なる利他の前に天行を置くことからも考へられるのであつて、より自利證悟の意味に於

ける菩薩行と解することが出来るのである而して此の行は華嚴經の中に、十地の菩薩が次第に實相の理を證得し行くに似て居ると云ふ意味で、天行品者如雜花説と云ふたものと考へるのである。即ち華嚴經を指して居るとして差支ないと思ふのである。次に第三は六波羅蜜に關し、眞に檀波羅蜜乃至眞に般若波羅蜜と云ふのは、如何なるものであるかと説いたのであつて、之は第一の場合と同様、特に華嚴經が力を注ぐ點であるから、如佛雜華經中廣説と云ふたのは、華嚴經を意味したものと考へて差支ないと思ふのである即ち此の經に於いて雜花と名づくる者は三者共に華嚴經と解して差支ないと思ふのである。

而して己に此の經に佛雜花經と云ひ、雜花は華嚴と同意義で大華嚴を意味した限り、此經だけで雜花とは華嚴と同義でないにして除外せらるゝ理由は決してない筈である。次に勝天王般若後序に出すのは、本文には十地經の文を引用するのであるから、四十華嚴ではなくして大華嚴を意味して居ると云ふて差支ない。次

に佛説觀普賢菩薩行法經であるが、其の説文に従へば普賢菩薩乃生東方淨妙國土其國土相法（或雜）華嚴中已廣分別（大正・九・三八九・三）とある。此の文によると、

本文には法華經となつて居る。然し法華經は普賢菩薩が无量の大菩薩衆と東方より來つたことは（大正九・六一・二）説いても、其の國土の相を説くの見ない。普賢菩薩は正系華嚴の直接の教主であつて、之を説くことは全體として華嚴經の任務とする所である。而して六十華嚴第一區分の中、即第三品、大正・九・四〇八・三に「一切諸佛國土中、普賢菩薩常依住、十方世界无レ不見云々」と云ひ、又同じく第三品、四〇九・一には「普賢悉在一切佛刹坐寶蓮華、師子座上如示現、遍一切界普入无量无边諸行、悉能示現无量種身變化充滿十方世界妙音和雅說法無礙云々」とあり、且之は入法界品に於いてではなく、大華嚴論述年時の第一區分の中に現れて來るのである。従つて内容からすれば、上記の普賢菩薩行法經の法華經となすのは適當でなく雜華經とする方が適當であると考へる。已に雜華

經とせば其の内容に於いて大華嚴の第一區分を談る故に、全く成合した現存の大華嚴經を指示するものとする事は正しい見方と思ふのである。

次には觀佛三昧海經（大正・一五）である、此の經は卷第三（六六〇・一）第六（六七五・一）第九（六八七・二）の三回に亘つて雜華經或は離華の文を出すのであるが、第三と第六の云ふ所は略似て居る。今此の中、卷第六の文に従へば

作語已、佛身光明益更明顯、從佛心端諸光明中、出諸寶華、一一定華恒沙寶華以爲眷屬、一一華上无量无边妙化佛、方身丈六如釋迦文、此相現時佛身毛孔八萬四千諸寶蓮華、一々華上八萬四千諸大化佛身、无量无边如是化佛身、諸毛孔及心光明亦如向說、如是光明遍照十方、從佛頂入從佛眉間白毫相出、從白毫出遍照十方、猶如金幢令十方地作點金色、卷諸化身入佛口中、從佛口出亦照十方來入佛胸、說曰語已如來身光倍更明顯、佛身化佛及寶蓮華數不可知、一々華光如雜

華説、

佛説觀佛三昧海經第六・大正・一五・六七五・一。

とあり、大華嚴經第一區分の語調と思想とを思はしめ又第九に從へば

我初成道、摩伽陀國寂滅道場爲普賢（第一分）賢首（第三分）等諸大菩薩、於雜華經已廣分別、

とあり、大華嚴經の内容であることを思考せしめるのである。斯様にして雜華經とは華嚴經と云ふに同じで大華嚴經を意味すと云ふことは、十分理由ある事である。従つて傳持の長き間に於いては多少字句の變遷と増減とはあつたにしても現六十卷華嚴經と見て差支はないと思ふ。然らば此の大華嚴經は、何時頃論述せられたものであらうか、先づ古來此の大華嚴經と最も深い因縁に於かれた龍樹菩薩と此の經との關係から吟味して見る。

二 龍樹菩薩の華嚴經請來に關する傳説

龍樹菩薩が龍宮より華嚴經を請來して、此の土に流布したと云ふことは、古來の傳説であつて、已に一般

の知る所である。而して或る人は此の龍宮を北方印度雪山の幽谷に在住した龍種族の王宮に仕立て、之を現實のものとして論じて居る。龜谷、河野兩氏共著華善發達史、（二九頁）今又二三の傳説に就いて考へて見るに、即華嚴傳記第一、大正・五一・一五三・二に從へば「又如真諦三藏云西域傳記説、龍樹菩薩往龍宮見此華嚴大不思議解脫經有三本」とあり、之は華嚴に就いてであるが、法花傳第一、大正・五一・四九二に於いても、「又如真諦三藏云西域傳記説龍樹菩薩逕海龍宮見此法花平等摩訶衍經有三大千界微塵偈四天下塵數品」とあり、龍樹菩薩の龍宮請來の傳説は法花經にも云はれ、又廣く密部諸經に於いても云はれる事であつて、決して華嚴經に限るのではない。従つて龍樹菩薩は廣く諸の大乗經典を龍宮より請來したと云ふ事になるのである。又華嚴傳第一、大正・五一・一五三・二に細説して「依文殊般若涅槃經佛去世後四百五十年文殊師利猶在世間。依智度論諸大乘經多是文殊師利之所結集、此經則是文殊所結、佛初去後、

賢聖隨隱、異道競興、乏大乘器、攝此經在海龍宮、六百餘年未傳、相世、龍樹菩薩入龍宮、目見此淵府、誦之在心、將出轉持、因茲流布。」と云ふて居る、之によつて見れば、華嚴經は龍樹菩薩以前相當古く成立し、而も菩薩出世に至る中間には、世に行はれずにあつたと云ふことを示して居るのである。而して宋士衡の天臺九祖傳、大正・五一・九七三に「向雪山見一比丘以摩訶衍而授與之」とあり、又龍樹菩薩の本傳に依つても、北印度雪山の下で他の大乘經と共に此の經を發見したことに一致して居るのである。然し此所で云ふ華嚴經と云ふのは、大經か或は其の部分としての四十經を指すかと云ふに、之等の傳説に依つて居る最古のものは、依然として大智度論である様に思はれる。而も大智度論には華嚴とは出て居ない。然るに法華傳第一 大正・五一・五〇・二等には直に「大論中多引華嚴法花」と云ひ何時しか華嚴經としてしまつて居る。而して大智度論に十地經と不思議經の二つを出す中、何れを華嚴經と見て居るかと云ふに、探玄記第

一、大正・三五・一二・二に依るに「龍樹既將下本出、因造大不思議論亦十萬頌、以釋此經、今時十住毘婆沙論是彼一分」と云ひ、又屢龍樹菩薩が龍宮に往つて此の華嚴大不思議解脫經を見ると云ふ事から考へると、二つの中不思議經とある方を華嚴經にして居ると見られる。之を大智度論の終に照して見ると、何時か大華嚴經が不思議經と云はれたことがあつたではないかと考へられるが、依る所が已に大智度論の終に歸せられ、従つて之も亦他に何等かの支持なくしては信じ得ない程度のもので、傳説からは斯く考へられると云ふに過ぎない。只何時も一致する説は大華嚴經が龍樹菩薩の相當以前にあつたと云ふ事である。而して先に入大乘論が華嚴經と云ふのは大華嚴であると考へられるから、彼の論は幾分之を支持して來て居る様に思はれる。然らば果して龍樹菩薩を境として其れ以前に大華嚴經は存在したか何うか、今は古來の傳説を離れて、直に菩薩の著述を吟味して見ようと思ふのである。

### 三 龍樹菩薩の著述中に現れたる

#### 華嚴學徒の述作

藏經の中に於て新龍樹菩薩造と稱するものは二十四部(昭和法寶總目錄第一、六九七一・三)の多きに達する。

其の中で華嚴に屬する引用をなすものは大智度論百卷、及十住毘婆沙論十七卷である。尤も釋摩訶衍論十卷の如きは、華嚴經と云ひ、或は十信十住十行十地と云ひ、華嚴經を明示するのであるが、之は已に先進法師の云はるゝ如く、龍樹菩薩に歸せられる程古く成立したものが何うか疑があるから、先づ以上の二つが擧げられる、二つの中でも十住毘婆沙論は、十地の初だけを達意的に解釋した釋論で、他に華嚴學徒の述作を述べないから結極大智度論を目標とするより仕方がない。さて大智度論百卷(大正・二五)に於ては大小二乘に屬する、凡そ一百十四の經論を引用することは已に一般に知る所である。今之等の中、華嚴に關するものとしては、其の第二十九卷(大正・二五・二七二・一)に於いて漸備經と云ふて居る。之は漸備一切智德經の略稱

であることは疑ない。次に第四十九卷(四二・一)には「但菩薩地者歡喜地、離垢地、有光地、增曜(或燿)地、難勝地、現在地、深入地、不動地、善根(或相)地、法雲地、此地相が十地經(或論)中廣說」とあり、十地經を引用するのである。尤も同菩薩には十住毘婆沙論があり、其の中には當然如上の十地名及び其相を説くから十地論としても別に差支はない。次に第五卷(大正・二五・九四・二・一三一・九五・二・二四)第三十五卷(三〇八)第五十卷(四一九)第七十三卷(五七六・三)第百卷終(七五六)の五ヶ所に於いて不可思議經或は不可思議解脫經として入法界品の文が引用されて居る。之等の中に於いて第百卷終のは名目だけであり、第五十卷のは入法界品の何れの部分であるかを明かにしない。第三十三卷と第七十三卷のは入法界品の初の部分に屬することは明かである。第五卷のは「如不可思議經中漚舍那(六十經休捨(大正・九・六九八・三)八十經同上(大正・一〇・三四四・二)四十經伊舍那(大正・一〇・六九五・三)梵(梵)優婆夷語(須達那菩薩)言諸菩薩摩訶薩輩不爲(爲)度(一人)

故發阿耨多羅三藐三菩提心」とあり、入法界品第八善友の部分に相當するのである。斯くて漸備經或は十地經として、十地品の部分と不可思議經、或は不可思議解脫經の名に於いて入法界品の部分を引用するのである。次に第五卷(九六・二)に於いて華嚴陀羅尼の文がある。華嚴陀羅尼と云へば大正・一九・七〇九・三に實又難陀譯として擧げてある華嚴經心陀羅尼、及び前述したホジソン文庫中にある華嚴陀羅尼 *Garbha-vijñāna-dhāraṇī* を想起するのであるが、華嚴經心陀羅尼の方は華嚴經全體を總持としたのであるが、後來華嚴經なる名稱が多く入法界に付けられて居る點から、入法界に屬するものと考ふべきか、内容が何所を把持して居るか目下判明せぬので、何れに屬すとも云ひない。又ホジソン文庫中の華嚴陀羅尼も、内容が華嚴經心陀羅尼に似て居るが、何所を把持するか不明である。然し同じ文庫の陀羅尼集の中に十地經陀羅尼 *Daśadhāraṇī-mīśvara-dhāraṇī* (十地略說別出、梵漢不一致なる十地經終の部) と別にある所を見れば、入法界品に屬する

ものとも考へられる。然し已に見た様に、華嚴の名稱は入法界品にも或は全體としての大經にも用ひられるし、又諸經論の中で全體の意味で用ひる場合もあり、又部分の意味で用ひる場合もあるから、同一陀羅尼集の中に十地經陀羅尼と別にあるからとて全體としての意味でなく、入法界品に屬するものと云ふ理由もない。而して大智度論の名稱は華嚴陀羅尼でも内容が明されないの之等との關係も不明である。又或は寂滅陀羅尼、威法陀羅尼など、共に擧げられるので、名は華嚴でも直に華嚴大經或は入法界品と云ふ特定な經に屬するものでないかも知れない。然し何れかと云へば、已に華嚴陀羅尼と稱し此の名で華嚴に屬する陀羅尼があるのだから大經か法界品か何れかに屬するものであつたと考へる方が適當であらう。

所で若し全體としての大經に屬すとせば、已に陀羅尼さへ生むに至つて居るからには大經は龍樹菩薩出世相當以前に成立して居たとすべきである。設へ法界品に屬すとしても、已に陀羅尼化されて居るのであるか

ら、此の品も龍樹菩薩相當以前に成立して居たと思はれる。而して入法界の原作と大經との間も大して離れるものとも思へぬから、大華嚴經は龍樹菩薩以前にあつたと考へられるのである。次に第百卷終に不可思議解脫經十萬偈と云ふのであるが、此所に十萬偈とは多數を意味して決して定數を表はしたのではない。百千即ち十萬の數は諸經論の中に屢々大數を意味して居るに照しても明かである。

斯くて大智度論を吟味して見ると、大華嚴經は龍樹菩薩以前にあるらしく、傳説必ずしも無價値と速斷することは出来ない様になつて來たのである。然し之は目下の所全くの見込にすぎないので、他に何等かの支持するものがなくては、一の斷定とはならないのである。所で彼の菩薩は大智度論及び十住毘婆沙論に於いて大小乗の多數の經典を引用するから、或は引用せられた其等の經典が又何等か華嚴に關する消息を傳へぬであらうか。

大智度論及び十住毘婆沙論の所引の經論に關しては

已に小野玄妙博士並に木村龍寬教授も點驗せられたのであるが、余も亦一應之を點驗して見ると、大智度論は百十四經を引き、十住毘婆沙論は三十六經を引用して居る。然し此の中には現存しないものもあり、名目だけは一致しても現存する同一名目の經典と内容まで一致するか何うか確證し得ないものもある。従つて今現存漢典の中に於いて疑なく一致すと考へられるもののみを摘出し、其の中でも小乘に屬すと覺しきものは成る可く除去して次の如く二十六經を得る。即ち

一、大智度論所引の現存大乘經典(一一四經中)

一、法華經

二、毗摩羅詰經

三、首楞嚴三昧經

四、諸佛要集經

五、阿彌陀佛經

六、不可思議解脫經

七、賢劫經

八、般舟三昧經

九、六波羅蜜經

一〇、密跡金剛經

一一、華手經

一二、漸備經

一三、大雲經

一四、彌勒問經

一五、大悲經

一六、四天王經

一七、中論

一八、十地經

一九、摩訶般若波羅蜜經

二、十住毘婆沙論所引現存大乘經典(三六經中)

一、十地經

二、小品經

三、寶月童子所問經

四、大般涅槃經

五、般舟三昧經

六、如來智印經

七、摩訶般若波羅蜜經

然らば之等の諸經論は大華嚴に就いて何等かの記述をなすか何うか、先づ大智度論の側に就いて云へば、阿彌陀佛經である。阿彌陀と云ふも無量壽と云ふも意譯か音譯かの相違であるから、康居國の三藏康僧鎧譯と名乗る佛說無量壽經を思ひ起すのである。彼に従へば「深入菩薩藏一得佛華嚴三昧一宣揚演說一切經典(大正・一二・二六六・二)と云ひ、六十華嚴經の「海印三昧勢力故」或は「華嚴三昧勢力故」(大正・九・四三・三)と云ふ句と相通じ、又「普賢菩薩妙德菩薩慈氏菩薩」皆遵普賢大士之德具諸菩薩無量行經」(大正・一二・二六五・三)と云ふは、華嚴經の強調する普賢の行願であつて、他の古大乘經典の任務とする所ではない筈である。故に此の經は大華嚴經を知るものと考へて差支へないと思ふのである。従つて此所に佛說無量壽經及び之と同類の諸の阿彌陀經を精査し佛說無量壽經の成立年代を考へねばならぬことゝなつたのである。大智度論所引の經論中には之以外華嚴の消息を傳へるものを見ない。

次に十住毘婆沙論の側であるが、此の中注意を引くものは大般涅槃經である。何となれば之が若し大乘の大般涅槃經であるならば、已に見た様に雜華經と云ふて大華嚴經の存在を明して居るからである。然らば此の經は果して大乘に屬すべきか小乘に屬すとすべしか、今其の所引の文に従へば、

大涅槃經中說、巴連弗城當<sub>レ</sub>以<sub>三</sub>事壞<sub>二</sub>水或火或內人與<sub>二</sub>外人謀、又因<sub>三</sub>波利末梵志說、是裸形波梨末梵志若不<sub>レ</sub>捨<sub>三</sub>是語、若是心若邪見、到<sub>三</sub>我目前、無<sub>レ</sub>有<sub>二</sub>是處、若皮繩斷、若身、終不<sub>レ</sub>來<sub>三</sub>到佛前<sub>二</sub>（十住毘婆沙論第十一、大正・二六・七九・一）とある。

然るに此の文に相當するものは西晋白法祖譯佛般泥洹經卷上（大正・一・一六二・三）及び失譯東晋錄と記す般泥洹經卷上（大正・一・一七七・三）には見出し得るのであるが、共に小乘の涅槃經で大乘の大般涅槃經には見當らない。故に龍樹菩薩所引の涅槃經と云ふのは小乘の其れである。従つて之等所引の經典からも何等消息を得ないのである。然し消息を得ないと云ふ事はまた成

立して居ないと云ふ事ではない、あつても知らないか、或は引用の必要がないとも云ひ得るのである。然るに今大涅槃經と云ふたに就いて、彼の阿毘達磨大毘婆沙論が幾度か大涅槃と云ふたことに思ひ至るのである。然らば彼の云ふ大涅槃經とは如何なるものであらうか、今彼の文に従へば、

十八界者、謂眼界色界眼識界身界聲界耳識界鼻界香界鼻識界舌界味界舌識界身界觸界身識界意界法界意識界。此界契經亦心名略說亦廣說一名略說者對大記經如大譬喻大涅槃等名廣說者對處契經彼處契經亦名略說亦名廣說一名略說者對經名廣說者對蘊契經彼蘊契經亦名略說亦名廣說一名略說者對處契經一名廣說者對諸所有受皆是苦等經彼諸所有受皆是苦等經但名略說不名廣說有作是說此界契經等亦名略說亦名廣說即依自說不對經謂界經中廣說色心略說心所故彼契經亦名略說亦名廣說即依自說不對餘經謂處經中廣說色界說心心所故、彼蘊契

經亦名略說、亦名廣說、即依自說、不<sub>レ</sub>對餘經、謂蘊契經中廣說、心所略說、色心、故彼諸所有受皆是苦契經、但名略說、不<sub>レ</sub>名廣說、復有說者、此界經契名爲廣說、亦攝一切法、彼大譬喻、大涅槃等、雖名廣說、而不攝一切法、彼處契經雖攝一切法、而非廣說、是處中說、故彼蘊契經不<sub>レ</sub>名廣說、是略說故、亦不攝一切法、但攝有爲、非無爲、故彼諸所有受皆是苦等經、不<sub>レ</sub>名廣說、是雜界說故、於中亦有攝一切法者、如說、諸法空无我等、有餘師說、更无略說契經、如世尊說、施有二種、一者法施、二者財施、經等更无廣說契經、如大譬喻、大涅槃經等。

(阿毘達磨大毘婆沙論第七一、大正・二七・三六六ノ一一一)

譬喻云何、諸謂經中所說種々衆多譬喻、如長譬喻、大譬喻、如大涅槃持律者說、方廣云何、謂諸經中廣說種々甚深法義、如五三經梵網幻五蘊六處大因緣等、協尊者言、此中般若說名方廣、事用大故。

(阿大毘第一二六・二七・六六〇ノ一)

大華嚴の成立年代

とある。先づ第一の文、特に施有二種云々の文に注意して大乘の大涅槃を見ると、其の第三二卷大正・二八二・三・一に、

施有二種、一者財施、二者法施、是人雖復行於財施、爲<sub>レ</sub>求<sub>レ</sub>有故、雖<sub>レ</sub>行<sub>レ</sub>法施、亦不<sub>レ</sub>具足、何以故、祕不<sub>レ</sub>盡說、畏<sub>レ</sub>他勝、故、是故名爲<sub>レ</sub>施不<sub>レ</sub>具足、財法二施各有二種、一者一聖、二者非聖、聖者法施爲<sub>レ</sub>增、長法、非聖報、非聖施已求<sub>レ</sub>於果報、聖者法施爲<sub>レ</sub>增、長法、爲<sub>レ</sub>法施爲<sub>レ</sub>增、諸有如是上人爲<sub>レ</sub>增、財故而行<sub>レ</sub>財施、爲<sub>レ</sub>增、有故而行<sub>レ</sub>法施、是故名爲<sub>レ</sub>施不<sub>レ</sub>具足、復次是人受<sub>レ</sub>六部經、見<sub>レ</sub>受法者、而供<sub>レ</sub>給之、不<sub>レ</sub>受<sub>レ</sub>法者、則不<sub>レ</sub>供給、是故名爲<sub>レ</sub>施不<sub>レ</sub>具足。

一、慧嚴大般涅槃經第三十二、大正・一一・八二三

ノ一一二

二、曇无讖 同 第三十六 同 五七六ノ一

とあつて、而も小乗の涅槃經にはない、従つて大毘婆沙論に云ふ大涅槃經は正しく大乘のそれであることは明瞭である。次に第二に如大涅槃持律者說と云ふに注

一一三

意して大乘の涅槃經を見ると、慧嚴の大般涅槃經第九月喻品第十五(大正・二・六五七・一…曇无讖本に此品無)等には盛んに譬喩を説くのである。而して小乗のそれには勿論ない、故に大毘婆沙論に云ふ大涅槃經とは大乘のそれであることは第一の場合と同様に明瞭である。

大毘婆沙論は故木村泰賢博士の阿毘達磨論の研究二五六頁に従へば大凡二世紀の中頃即ち百五十年前後の成立となる。若し然りとせば此の論に依つて知られる大般涅槃經は何程でも、之以前の成立とならざるを得ない。而して大華嚴經が此の大涅槃經によつて知られて居るのであるから、大華嚴は更に若干年以前の成立となるのである。其所で龍樹菩薩の出世年代を業説に従つて三世紀初に置くならば、大華嚴經は二世紀中葉を溯る故に龍樹菩薩ははるか以前に成立し、重要な部分即ち十地經及入法界品は又それ／＼十地經不可思議經として流布して居たものと考へねばならぬのである。故に傳説は所謂傳説として單なる假定ではなかつたのである。即ち大華嚴經は龍樹菩薩はよりはるか以前に

論述を了し、北方雪山下の一部に傳へられて居たこととなるのである。斯くて余は大華嚴經のみならず彼の傳説の如く重要な大乘經典は凡て龍樹菩薩はよりはるか以前に成立し、彼が出世して大乘に意を注ぐ迄の間は甚だ振はなかつたのであると考へる。即ち印度に於いては大乘諸經は西紀としても、はるかに早く成立し、彼の菩薩の出世を境として論述時代に入つたものであると考へる。已に吾人は龍樹大士の著述の中に大華嚴の成立年代を追求して佛說無量壽經及び大涅槃經以前であると云ふ迄の所論に到達し、初甚だ疑つた傳説も決して根柢ないことでは無いことを悟つたのである。然らば大華嚴は更に幾何の年代を溯り得るであらうか、之を明にするには先づ佛說無量壽經及び大涅槃經の成立年代を考ふことが先決問題となつたのである。以下大涅槃經を先として譯經史を離れ大華嚴に就いて多少とも何等かの消息を持つ諸經に注意しつゝ進まうと思ふのである。然らば先づ佛說無量壽經及び大涅槃經の成立年代は何時になるであらうか。

# 基督教傳道の再考

頭 本 元 貞

## 一 傳道の行詰り

從來米國に於て、海外（殊に東洋）基督教道に對して兎角の非難ありたるが、最近數年來此の傾向特に顯著となり、傳道事業の効果を疑ふものさへ生ずるに至つた。之に加ふるに經濟界稀有の不況に接した爲め、傳道事業に對する善男善女の寄附が著しく減却し、各派傳道本部は擧て財政難に陥るに至つた。是に於て傳道事業は今や一の岐路に立つものとして其の前途に對して多大の危惧を感じるやうになつた。

## 二 傳道調査の議起る

そこで此の問題に附いて意見交換の爲め、千九百三十年一月紐育に於て洗禮教會（北部）に屬する信者中有志の會合が催されるに至つた。此の集會の經過に就

いては、當時力めて世間に其の發表を避けられたが、最近聞知するところに依れば、其の主催者は兼て傳道事業に多大の寄附を爲し來りたるジョン・デイ・ロツクフェラー氏（第二世）で、又討議を指導した人は氏の最も信頼するジョン・モット氏であつたのである。モット氏は元來法律家なれども熱心な基督教信者で、青年會運動其他傳道事業に深き關係を有し、世界に於て廣く其名を知られたる有力家である。當時氏は恰も約一年間各國に於ける傳道事業視察の旅から歸來して間もなき折であつたのである。此等の事情から推測すれば、此の會合の事實上の首唱者が氏であつたことは蓋し明瞭であらう。

## 三 調査の機關

基督教傳道の再考

一二五



三、現在の状態に鑑み、又傳道の實驗を參酌して今日に適當なる實際的傳道の課程を考案し、併せて各般傳道事業に就いて改善の必要なりや並に其の程度を査定すること。

### 五 考查團の報告書

考查團は最近其の報告書を完了し、之をRethinking Missions (傳道の再考)と題して世間に發表した。約三百五十頁の大著述で、文章と云ひ論旨と云ひ實に堂々たるものである。此書一たび世に出るや、米國に於て宗教家は勿論、一般有識社會に大衝動を起し、忽ちして版を改めること五たびに及んだと云ふ、以て其の如何に廣く社會の注意を惹いたかと云ふことが判る。

### 六 考查團の不滿

考查團が慎重考查の結果其の到達した結論果して如何? 之を一言に要約すれば、傳道の現狀に就いて、多大の不滿を感じるると云ふに在る。不満足であつたと明言はして居ないが、其の述べるところの趣意は結局同じことである。

先づ第一に考查團の目に著いたことは、傳道事業が單にキリストの教を傳へることの外に各種の學校、又病院、農業試驗場、出版事業等多種多岐に涉り、而も各宗の間に提携を欠き、徒に重復に失し、其の効果の擧らざることである。

第二、此等の事業に要する建築物、殊に禮拜堂が純然たる米國流まるだしの建築で、其の地方の特種の様式を無視したるを指摘し、別けて山水の景色若くは幽邃の地を選ばざる點に於て、西洋固有の宗教建物に劣れること。

第三、信者に關する統計は必ずしも宗教傳布の正確なる表示ではないが、印度に於ては三億の人口に二百萬人、支那に於ては四億の人口に四十萬人、日本に於ては六千五百萬の人口中十六萬人(新教信者)あるのみである。日本に於ては神道の一派は五十年間に四百萬の信者を増加したと云ふことであるのにと述べて居る。併しながら基督教の勢力は信者の員數に比して更に深く且つ廣いと云ふ事を附記して居る。

第四、考查團が最も失望したのは、實際傳道に従事して居る宣教師の人物に付いてであるやふである。此の點に付きて左の如く陳べて居る。曰く

『此等幾千の宣教師中には秀でたる才能と敬虔なる信仰を有する男女が少くない。併しながら是は僅に事實の一面であつて、之を云ふこと甚だ愉快なれども、残りの一面に付いて陳述することは愉快でない即ち大多數は識見狭く才能劣れることを認めざるを得ない。甚しければ、傳道の根本意義を忘却し、徒に此の大事業に伴ふところの紛糾、困難等の中に其の劣小なる能力と信念を没却するもの決して尠くない』

#### 七 宣教師の人物貧弱

何事業に於ても優秀なる人物を集めること困難であり、又宗教事業に於ては才能の劣れる者と雖も愛の精神に富める者は相當の効果を擧げることあるべしと雖も、宣教師間の人物標準は大體に於て不當に貧弱であると考查團は斷言して居る。茲に宣教師と云ふは教育

並に醫術に従事して居る者を含める意味であるは云ふまでもない。

宣教師の陥り易き弊風につき考查團は特に二點を擧げて居る。即ち(一)宣教師の中には其の使命の欠く可らざるものなることを證明せんが爲めに、其の駐在地方に於ける文化の香しからざる方面を特に誇張し、若くは他宗教の價値を不當にこきをろして、本部に報告するものがある。斯の如く宣教師にして徒に職業的排他觀念に驅られて、其の地方の人々に對して寛容の精神を失ふに於ては、最早此等の人々の爲めに盡す能力を失ふものであると考查團は斷言して居る。又(二)宣教師は其の屬する各宗本部に對する忠義心の奴隸となるものが少くない。即ち傳道本部と云ふ機關が宣教師と其の職務との間に介在して彼をして其の任務を有意義に盡すことを妨げるのであると考查團は云つて居る。

#### 八 傳道に關する根本意義の大變動

然しながら傳道に従事する人物の適不適の問題は畢竟するに傳道の根本意義と時代の變遷とに密接の關係

を有することを忘れてはならぬ。此の見地より觀察するときは、今日の宣教師中に不適任者の多い理由は自ら明瞭である。

考查團は此事につき極めて明快な斷案を下して居る。其の大意は斯ふである。最近百年間に世界に起つた幾多の大變動に就き、特に東洋に於ける傳道事業に直接の關係を有つものを挙げれば三つある。即ち(一)教義の見解の變動、(二)世界的文化の發生、(三)東洋に於ける國家的精神の勃興である。

更に此等の各項に付いて、考查團は其の内容を略説して居る。其の趣意を略説すれば、第一最近百年間に見た學術並に哲學の驚くべき進歩發達は、總ての宗教の教義に深甚の影響を與へざるを得なかつた。現に基督教に付て之を見るに、其の教義は大體に於て消極から積極に轉じた、具體的に云へば恐怖の宗教から慈恩の宗教に進んだ。又嘗ては天地の創造、人類の系統其他の問題に於て、宗教と學術の間に論争の絶間なかりしが、今や自由の宗教と自由の學術は相提携して圓滿

なる宇宙觀の建設に進みつゝある。之と同時に他の宗教に對して基督教の態度も其の趣を一新し、誠意を以て神を求むる者は他宗の信者と雖も永久の罰を受けることなしとするに至つた。

次に世界的文化の發生であるが、百年前には西洋と東洋は種々の點に於て、深き溝渠に隔てられて居たが爾來東西は漸次相接近し、今日では學術、文藝、教育工業通商等各方面に於て共通共有の點を見出すに至つた。其の結果は即ち世界文化の芽ばへである。此の世界文化は動もすれば宗教排除の傾きがないではないが、其れは必ずしも其の本來の必然性が然らしむるのではない。現に東洋諸國に於ても左様の危險はないやふであると考查團は陳べて居る。又考查團が知る範圍に於ては、此の世界的文化はやがて宗教的要素を具備するであらうとの意見が識者の間に廣く行はれて居ると云ふ。而して此の宗教的要素は現に世界に存在する何れの宗教の教義とも同一のものではないだらうと附記して居る。

第三、國家的精神が永く西洋の壓迫を受けた東洋に勃興したことは當然であるが、此の精神は最早世界的文化を排除せんとするものではない。素より東洋從來の文化に對して自尊心が時により強過ぎる觀がないではないが、左りとて西洋の文化の長を採ることを拒むものではない。併し世界大戰以來基督教が實際的に微力であることの實證を認めた結果、東洋の識者間には基督教に對する西洋人の信仰の價値につき疑念を懷くに至つたことは事實である。故に基督教は従前は西洋傳來の宗教として威信を保つことを得たのであるが今日では其の西洋との關係が却て基督教の不利となり弱點となつた觀がある。従つて之を西洋に於ける其の歴史並に機關と切離し、専ら其の普遍性の教義の上に立つて傳道するの必要に迫つて居ると、考査團は説いて居る。

### 九 傳道の轉換期

以上叙述した世界的變化の結果、亞細亞に於ける基督教傳道は今や重大なる轉換期に直面して居る。此の

點に附いて考査團の所説を抄譯すれば斯うである。抑々外國傳道は種子を蒔くことが其の本來の目的であつて、樹木の生長を計ることは土着の人に擔任せしめねばならぬ。若し傳道の任務が亞細亞全土を基督教化せしめんとするにありとせば、其の目的の達成せられるのは何時の事であるか殆んど茫漠として見極めの附かぬことであると云はねばならぬ。傳道に従事して居る人々の間には今日の活動を其儘永く繼續することを主張する人は少くないが、又他方には傳道事業が今や新時期に移らんとして居ることを告白するもの決して少くなくからざるを見る。即ち新時期とは種蒔の時期から樹木培養の時期に入ることである。云い換へれば教會の仕事を各國民自身の手に移すことである。此の轉換期は日本に於ては既に目睫の間に迫つて居るが、支那並に印度に於ては左程切迫して居ない。更に語を換へて云へば、傳道事業は一時的時代から恒久的時代に移らんとして居る。恒久的時代に於ては宣教師の任務は精神的方面から國際親善を計り、宗教の見地から各國

民間の諒解と文化的提携を誘導補助するに在り。此の時代に於ては極めて優秀な資格を具備する少數の宣教師を亞細亞諸國に駐在せしめ其國の基督教會指導者並に一般有識者と接觸を保ちて其の任務を果さしむべきである。

## 十 基督教と他の宗教の關係

此の問題に就いて考查團の論旨を約説すれば、下の如くである。昔、使徒保羅はゼンマイルに向つて傳道するとき、務めて其の土地其の人民の有する舊來の宗教的信念を研究し理解して、之を土臺として其の上に基督教の眞理を植付け、其の宗教心の改善進歩を計つたのであつた。然るに近代の宣教師は亞細亞諸國に於て、之と全く反對の方針に依り、其の古來の宗教的觀念、其他總ての仕來りを全部無視し、信者に向つて此等のものを全く捨て、はだかの儘で基督に來り、過去と絶縁して新しき宗教生活を始めしめやうとしたのである。宣教師は其の信仰の熱烈なる結果として、此等亞細亞諸國在來の宗教の美點長處を容易に認識するこ

とが出来なかつたが、此等宗教の下にも高德の人格者が決して少からざる事實は、彼等も遂に之を認めざるを得ざるに至つた。

外來宣教師間に前述の如き變化を醸しつゝあると同時に亞細亞在來の宗教側に於ても著しき變化が起りつゝある。先きには活氣に滿ち侵略的の基督教の侵入に接して此等の土着宗教は俄に其の陣容を整へる必要を感じ、其の精神並に教勢擴張方法に改善を施した。今は又新しき學術、並に哲學、殊にマルクス、レニン、ラッセル等の反宗教的主張に對して、其の陣營を守るの必要を感じるに至つた。此の點に於ては基督教と此等の宗教は共同の地に立つて共同の敵に備へるの必要に直面するものである。

此等の事情の必然的結果として、今や亞細亞の各地に於て東西宗教家の接近融合の實際的運動が起りつゝある。(茲に岡山に於てヲールツ氏が佛教各派の有力有志と一の相互研究會を設立する運動の事を詳細に記述し、又此の東西宗教融合運動に對しては宣教師並に本

國の傳道本部に於ても反對者あることを、委員は附記して居る。)

宣教師の多數が最も心配することは、日本に於て佛教が盛に基督教の思想並に方式を取入れて其の陣容を新にしつゝあり、之が爲め基督教傳播の前途に暗影を投ずるに至つたことである。此の事に附て考査團は之を憂ふるの愚を笑ひ、寧ろ進んで佛教の新發展を祝するの雅量を示すべきであると切言して居る。考査團は更に進んで下の如く説いて居る。若し基督教から取入れた思想が佛教に於て健全の發育を成すなれば、此の思想は當然佛教に採用さるべき性質のものであることを説明するのである。凡て眞理に對しては專有權の存すべきものにあらず、最終の眞理は均しく現存各宗教の新約書たるべきである。若し基督教信者にして之に對して不安を感じるものあらば、其は其の信する宗教の眞價に對して確信を有せるものと云ふべし。基督教に若し特種の眞理ありて、之れが人類最高の宗教生活に必要なりとせば、此の眞理は必ずや適宜の時と方法

を以て自ら發揚することを確信して可なり。

考査團は又曰く。東洋に於て基督教外の宗教が新なる發達を成しつゝあることに對して基督教徒は常に不安を感じすべきにあらざるのみならず、寧ろ之を歡迎すべきである。其は之に依つて基督教自らが新なる發達を成す爲めの機會に遭遇したのである。基督教徒は、他教の内容を研究して己れの宗教の眞意義に對する認識を一層深刻にするの便宜を得たることを喜ばざる可らず。此の點に關して記憶すべきことは何れの宗教も決して完成品でなく、不斷に生長、進展しつゝあると云ふ一事である。

基督教が東洋の宗教から學ぶべきものと云ふ一例として、考査團は佛教とヒンドイズムで行はれる禪チンイティション定を擧げて居る。東洋に於ては禪定を過度に實行するの弊が無いとは云へないが、之に反して基督教徒は活動に失するの弊があるとして、考査團は熱心に禪定

少くとも靜慮の必要を基督教徒に説いて居る。

考査團は更に進んで、基督教宣教師が佛教其他東洋の

宗教の指導者と密接の接觸を保つ利益は單に他宗の進歩に資するのみならず、寧ろ自分の宗教の發達に資するの利益あると云ふ趣意を更に敷衍して力説し、遂に基督教が若し米國內にのみ立こもつて居たなら其の新發達は不可能であらうとまで極言して居る。

## 十一 基督教の特異使命

考查團は更に基督教が東洋に對して教ふべき特種のものをも有すとて、之の爲め特に一章を立て、詳説して居る。之を茲に一々取次ぐ必要はない。其の大意は基督教の根本義が直裁、鮮明であると云ふにある。即ち耶蘇と云ふ大人格が、傳來宗教の豊富なる古典の中から根本的なる數種の教訓を採つて、之を簡單にして力ある言句を以て述べ諒解に易らしめ、父としての神を教義の中樞となし、現世に成就する神の國を以て社會的理想と定めたると云ふのである。偉大なる多神教の複雑極りなき教義に困惑して居る東洋國民に向つて、斯の明裁なる基督教を弘むることは大に意義あることであると考查團は斷言して居る。其の他此の章には色々の事が

論ぜられて居るが、基督教の教義を説明するのは本文の目的でないから、其のことはこの位に止めて置く。

考查團が本章に於ても、徒に基督教の自慢話を爲すものでなく、力めて公平無私の學究的態度を有するとは、私の敬服に堪へないところである。例へば其の基督教の特異性を論ずるに方り、同教の根本思想と稱するものと雖も、斷じて他の宗教に於て之を見出すことなしと云い得るのは、一もあらざるべし、其は眞理なるものは其の本質として人類の共有するものであるが故であると言明して居る。要するに基督教は人類共有の思想の中から、或種のものを選択して、之を適宜に案配し、其の意義を明確にして、以て之に特異性を與へたと云ふのである。又考查團は、基督教を東洋に弘むるに方り、西洋は遺憾ながら未だ其の宗教の要求する程度に達し得ざることを懺悔すべきである。蓋し或る場合に於て東洋の或部分は西洋に比して、却て基督教の理想に近きものがあると述べて居る。

## 十二 改 善 案

傳道事業の改善に關して、考查團は各方面に涉つて詳細に論じて居るが、其の重要なものを略説すれば左の通りである。

一、傳道を漸次各國人の手に移すこと。  
 二、現に經營の學校、病院其他の事業は、各派相連合して統一經營を爲すこと。

三、將來は各派協同して優秀なる少數の人物を宣教師として派遣すること。

四、是等優秀宣教師の目的は信者を作るよりは、寧ろ一方其國々牧師等の相談相手となり、他方東洋各宗教の先覺者と提携して、國際親善を宗教の上に立たしめ、世界的文化の進展を計り、相互宗教の新發展を計ること。

五、東洋に於ける各派傳道事業に關する帳簿制度を統一し且之を整理すること。

要するに以上記載の改革案の期するところは、一方之に依り時代の新要求に應ずると同時に、他方經費の

節減を實行して以て目下の財政難を救はんとするに在る。

## 十三 報告書に對する批判

此の報告書に對し、米國に於ける批判は方面に依つて異つて居ること勿論であるが、一般の有識界は之に向つて大體に於て贊意を表すること明かである。之に反して各派の在職宗教家並に各傳道本部の幹部は、概して之に對して不滿の意向を懷くものゝ如くに見受けられる。而して最も之を喜ばざるものは、各地（殊に田舎地方）に於ける舊式の凝固り信者連である。又現に東洋各地に駐在して居る宣教師連も、少數の有識者を除く外は、概ね皆之に反對の意見を懷くものと思はれる。現に左様の意見を發表したものさへある。

以上の如く諸説紛々として居る有様であるから、此の問題の歸着する所は、未だ何とも見當が付き兼ねる併し無い袖は振れぬと云ふ諺の通り、傳道に對する一般の寄附金が増加せざる限り、各派傳道本部の頑固連中も己むを得ず多少の改革を斷行することとなるであ

らうと思ふ。兎に角此の報告書は米國（並に英國其他諸國）に於ける東洋傳道問題の海に一大石を投じたのである。其の渦卷の波及するところ今より逆睹するとは出来ぬ。此の意味に於て此の報告書は實に劃期的のものであると言ひ得ると思ふ。

#### 十四 卑 見

私は宗教としての基督教に何等敵意を懷くものではないが、其の宣教師（殊に東洋に於ける者）の言動に對しては、多大の寒心を有するものである。其の重なる點は（一）我國並に他の東洋諸國に於ける傳道の必要を證せんが爲め、其の文化並に歴史に對して侮辱的報告を本國に致すこと、（二）支那並に朝鮮に於ては政治に干渉し甚しければ國際關係にさへ關與した事實が枚擧するに遑なき程であることである。是等の點に附て、私はペンを以て或は口を以て論難したこと一再に止らなかつたのである。而して今此の報告書を手にするに及んで、賢明にして公平なる著者が此等の非難を直接又は間接に是認せられたことを見て、私は愉快に堪へな

いものである。即ち第一の點は既に陳た通り、報告書に於て素直に之を認め、第二の點に就ては、將來は優秀なる人物を宣教師として派遣し、宗教の方面から國際親善に努力させる必要を力説して居ることは、慥に注目すべき事であると思ふ。其の獻策の實行されんことを私は衷心より希望するものである。

東洋に於ける基督教傳道の成績の香しからざる事は、考査團も之を認めて遺憾として居ること明かである。遠慮なく卒直に愚見を云へば、過去に於ける成績は失敗であつたと云い得ると思ふ。其れには色々の原因があるが、其の重なるものは三つある。其の一は、東洋には古來秀でたる獨特の文明と、卓越したる宗教が現存して居ることである。其の二は考査團も明記して居る通り、輓近西洋の科學と哲學が東漸し、疾くに在來の東洋思想と混和、融合した結果、宗教（特に基督教と云はず）に對する一般識者の態度が批判的となつた事である。其の三は（是も考査團が認めて居る通り）近來東洋全體に精神的自覺が勃興した結果、在來の宗教

が革新的傾向を生じた事である。

基督教も既に其の種子は蒔かれたのであるから、在來の宗教の間に伍して、多少の發達を遂げることは疑ふの餘地はないと思ふのみならず、斯くなることが在來の宗教の爲めにも有益のことであると信ずる。併しなから、多數の宣教師が今尙ほ希望する如く、東洋諸國民を基督教化することは、一場の夢物語と視るの外はない。考查團員の中にも同様の意見を懐くもの皆無ではないやうな感じがする。少くとも其の公表した意見の大體の傾向は、此の方向に向つて居る様に思はれる節がある。其は兎に角、世界を基督教化することを夢みて居る舊式の信者達の爲めには、考查團の報告書は大なる失望の種であることは争はれない事實である。而して此の失望は、其の實現が早い程又其の程度が徹底的なる程、國際融和の爲めに其れ程慶賀すべきであると思ふ。

キャノン・ストリーター著

## 『佛陀とキリスト』

Canon B. H. Streeter,

The Buddha and the Christ.

姉崎正治

キリスト教思想家で佛教に對する同情理解を深める人が段々増して來た事は、この二三十年來の著しい現象である。キャノン・ストリーターのキリスト教思想界に於ける位置は、その數多い著作編輯で見られる通り綜合調節と共に躍進展望の先導者の一人である。その人が二回の東洋旅行で、特に日本佛教の活きた脈搏に接し、其の生氣を捕へ、それを以てキリスト教が現代の科學文化に對する使命に關する一光明とせんとし

た努力が、昨年八回のパンプトン講義となり、本題の書として刊行せられた。文獻や歴史の上で、この二聖又二教を比較論評するのでなく、現代並に將來の宗教思想に對して、二聖二教の意義貢獻が何處にあらうかといふ問題を主眼とした論究として、特別の意味がある。即ち教理や感化の種々の方面に互つての具體的比較でなく、人生問題を主眼として二教の着眼點と貢獻とを論評したものである。

第一の宗教問題全體から、進んで第二講は二教兩聖の對照であるが、その思想背景として、印度の萬有空了とユダヤの唯一神信賴との兩端をはつきりして、而かも佛陀とキリストとが、人間救済の實際的見地に於て相合する點を指摘してある。但しその一致の指摘は八正道と山上訓誡とを主としたのみで、も一步深く同たり異たりを示し得なかつたかと惜まれる。

第三と第四講とは、佛教とキリスト教との發達、即ちその歴史に現はれた感化と思想の變遷であるが、宗教の思想的解釋といふべき方面が勝つてゐる。此點に於て、此の一書はエストリン・カーベントアの『佛教とキリスト教』と大に趣を異にし、又彼の書に參照をすら附してないのは一奇である。而かも著者の見地は常に宗教生活といふ實際的見地を主とするのであるから二教の感化が實際如何にその信徒を陶冶して來たかといふ點の觀察に於て尙ほ一步深く入る事があつたならば、一層の生彩を放つことと思はれる。

第五講は、呪法と哲學と宗教との關係で、二教共に

宗教の本性を發揮するだけ、それだけ呪法を離れた跡を論ずること明快。而して哲學の抽象理論に對して宗教信仰に「神靈の姿」を要するといふ論點は、佛教の形而上思想とキリスト教の人格信仰との對照になつてゐる。著者は、此點に於て、佛教中の阿彌陀佛信仰に最も同情がある様であるが、本佛思想、佛性觀念に觸れない爲に、その信仰と形而上思想との聯絡が缺けて見え、キリストの人格に現れた「神靈の姿」がその一面を阿彌陀佛に現れたに過ぎないといふ感を與へる。

最後の三講は、「苦惱」、「行動と理想」、「不滅」の問題について、多少は二教の立場を比較評論しつつ、主としてキリスト教の歸着を示し、將來の宗教思想に指導を與へんとするもの、而して第一講に、科學文化に對する宗教の立場を論じてあるのと、相照合すべき論述である。苦については、人生に惡の存在する所以を説明せんとするよりも「苦は、之に堪える人に向上の力を與へる」といふ歸着をキリストの例で示してある。

行動については、現代に於ける倫理標準の混亂から進

んで、畢竟「無限と共鳴」の生活が倫理であり宗教である事を論じ、不滅は、延長數量の問題でなく内容實質の問題だとして、之を多少詩的に云ひ表せば「天の國に於けるいのち」になるといふにある。此等の諸問題については、著者の他の編著（『不滅』や『根柢』など）を参照するを要するが、此の一書だけの範圍で云はば、第一講に於て、世界の實相實在は、數量測定を能事とする科學や、論理抽象を目的とする哲學では完全につかめないもの、宗教經驗の實質を待つ外ないといふ論點が最後の三講で多少充實せられてゐるのである。而して今までの機械的科學觀が大轉換を経つつある時、此等の題目を總括して、二大宗教が將來に如何の進展と貢獻をなし得るかといふ問題が、本書の動機又眼目であるが、その解決を與へるといふよりも、さういふ問題の處在を指摘したのが、恐らく本書の特色であり、又功勞であらう。

## 橋川正氏の綜合日本佛教史

横 超 慧 日

固定し沈滞した思想界が次の時代への新しい開展を遂げんとする時、在來の思想は色々の異つた視點より研究の對象とせられる。或は論理的な批判によつて其の妥當なる根據が詮議せられ、或は時代文化一般の中にあつて其が有する地位役割を再認識することが要求せられる。或は又學者の研究室より開放し直截簡明な指導原理として大衆に普及しやうとする努力も起されるであらう。然しさうした批判なり、再認識なり、更に或は大衆化の努力なりが正しくなされるためには、何よりも先づ其の必須要件として歴史的研究が先行しなければならぬ。誠に全體的綜合的な觀點よりなされた批判的歴史研究が、健全にして澁滞たる新思潮を誘導した事實は古來其の例に乏しくないのである。かく

の如き見地より見れば、明治以後、主として村上博士等によつて起された佛教の歴史的研究は極めて重要な意義を持つのであるが、爾來關心の焦點は教理史の討究といふ一點に集中せられた結果、延いては此に關する史料の整理のみが眞の佛教學なるかの如く考へらるゝに至つた。然し佛教が單に古典としての形骸に止まるものならばいざ知らず、其が生きた事實として現存する以上、固より此を骨董品視する研究文を以て満足さるべきではない。此に於て主として現實在としての佛教に對する取扱より發足して、近時、法制的、經濟的及び哲學的研究の機運が勃興して來たのは全く當然のことである。凡そ社會に於ける文化現象としては何れの一と雖も全く孤立して存在することがなく、宗教

哲學、文學、藝術、法律、政治、經濟等の全てが、時間的にも空間的にも重重無盡の交絡を以て縁起するものとすれば、昨今の如き諸種の研究立場が蜂起するのは寧ろ當然すぎることであるが、然し乍らさればと云つて若し唯其等一々の立場のみが眞に唯一の立脚點と考へ、互に孤立して他の立場を拒否する如き態度に出るならば如何。其は斜視的な獨斷に陥るを避けがたく到底全體に對する正しい理解を期待することは出来ぬであらう。少くも社會事實としての佛教を史的に研究し歪められざる理解を得んが爲には、是非共其等諸々の立場によつて得られた結果を更に綜合して考察しなければならぬ。即ち佛教は既往二千五百年間に於ける諸の社會現象中の唯一事には過ぎなかつたとしても此を考究する觀點は多多無盡であるから、それ等多くの觀點より分析的に考察された結果を綜合することによつてこそ初めてその全貌を理解することが出来るであらう。但し綜合的考察と云つても、それは諸多の立場を寄せ集め並列すると言ふ丈の意味ではない。それは

かゝる諸多の立場を綜合することによつて其等の中に一貫する本質的な内容を把握すると同時に、其が時代環境等の夾雜的な因子によつて流轉し變遷して行く歴史の流れといふものを認識するまでに進まねばならぬのである。

かくの如き要請の上に日本の佛教史を編すると云ふことは從來最も要望せられてゐた所であるが、不幸にしてかゝる研究態度に立つ典型的なものを見出すことは出来なかつた。それは歴史的研究のあらゆる部門を豫想し、且つ其等の確實なる基礎の上に立つて初めて可能なことであるが爲に、その困難なことは云ふまでもないが、ましてや各の分擔的研究が漸く其の緒に付いた許りで、未だ其の成績の甚しく不揃である現今に於ては、日本佛教史に關するかゝる綜合的著作を期待すると云ふことは、寧ろ期待する方が無理であるかも知れない。然し昨年秋出版された故大谷大學教授橋川正氏の遺稿綜合日本佛教史は、未完結であり尙議すべき點は殘されてゐるにもせよ、上述の如き綜合的見地

より日本佛敎史の考究を企圖せるものとして眞に劃期的な著述と言ふべく、方法論上からは確かに重要視されるべき勞作であると信する。

橋川氏は始め大谷大學に日本佛敎史を學び、次で京都帝大の國史科に入つて歴史方法論を研精し、以て其の學究的基礎を築かれた。後大谷大學に講座を有するに及んで日本佛敎文化史に關する多くの研究を發表し、此の方面に於ては暗に東京に於ける辻善之助博士と並び稱されるまでに至つて、有爲の前途を最も囑望されてゐたのである。然るに惜むらくは天、命を假さず、留學二年を終へて歐米より歸朝し、大に爲すあらんとした此の新進の學者も、昭和六年秋遂に不歸の客として黄泉に旅立たねばならぬことになつた。正に學界の痛恨事である。今此の綜合日本佛敎史は外遊以前に稿を起し歸朝後も筆を續けられたとの事であるが、著者が急逝せる爲未だ完全に至ることが出来なかつたのを西田博士徳田教授等の師友が大に斡旋し、新聞雜誌等に發表せられた四五の論文を加へて整理補訂を施した

後出版せられたものである。従つてかく師友の厚い情誼によつて刊行せられた記念すべき著述ではあるが、元來著者自身の完成した原稿ではない爲に内容が統一を缺き、多少重複や間隙の跡が見られるのも止むを得ないことであらう。かくして組織の整備せる點に於ては教授生前の著「概説日本佛敎史」に譲らねばならぬが、其の同じ研究態度を以て詳論せられてゐる點に於ては此の「綜合日本佛敎史」を推擧するにはどうか。

本書には本文四篇三十一章の外に附録として「佛敎と日本文化」と題する三篇の論文が附加せられ、前後六百頁の大冊となつてゐる。

(一) 先づ本文の中、時代の大別を見るに、鎌倉時代と江戸時代を以て夫々中世近世の初めとなし、以て全體を古代、中世、近世の三期に分たれてゐるが、此は著者自身の意見に従つたもので、補訂者の考案に由るものでないことは「概説日本佛敎史」を参照して知られる所である。かく時代別の名稱を古代中世近世と云ふやうな時間的な概念によつて區別せられてゐるの

は、政治中心の所在によつて奈良時代、平安時代と云ひ、代表的教學の名によつて三論法相時代、天台眞言時代等といふことよりも、比較的無難な立て方と言ふべきであるが、然し古代中世近世の三大時期が有する所の本質的な特相を表示し、その内面的關係を明かにするやうな指標が與へられてゐないといふことは、矢張何等か物足らぬ感がする。佛教の流れを中心として見た文化史には又、自ら獨自な時代名が立てらるべきだと思ふ。

(二) 本書は既述の如く執筆半にして著者が急逝せられた爲に全體整備の體裁を得てゐない。第二十五章「法華信仰の獨立」までは組織立つてゐるけれども、次に禪宗の傳來を説かずして傳播を叙し、室町時代佛教の一面として石山本願寺を細説して中世を終つてゐる如きは其の例である。従つて古代が殊に詳しく二十章に亘つて講述せられて居り、中世の半以後は甚だ簡略にして、近世江戸時代は四章の中に織田豊臣徳川三氏と佛教との關係、社會教化、大藏經開版、世俗生活の

四項が叙述せられてゐるに止まり、崇傳と天海、諸宗の學事、黃檗宗の傳來等記述漏れとなつてゐる點が相當多く發見される。此も遺稿である性質上致方がない。寧ろ佛教が民衆の生活に浸透した江戸時代を知る爲に社會教化や世俗生活に關し周到なる研究をなされたその用意の充實さに敬服すべきであらう。

(三) 然らば次に講述の略完了と見らるゝ範圍内に就いて考察するに、古代二十章は更に平安遷都の前後によつて區別せられ、佛教第一の破綻は政教一致の弊害として現はれたとなし、傳教弘法以後の佛教を第二篇「古代の下」の内に説かれてゐる。所説の如くんば延暦以後の佛教界は前代の其に對して革新的意義を有するものであるが故に、政教分離によつて將來せられた新社會は文化史上特に重大なる關心が向けられねばならぬ筈である。然るに著者は此の事態を強調することなくして直ちに傳教弘法及其の門流の事蹟を細叙し天台眞言兩宗の繁榮は貴族佛教となつて墮落し、教界と俗界との別を没却するに到つたが、内面的宗教信仰

の要求は反密教的反貴族的反形式的な淨土教を發達せしめたと云ひ、次で破戒無慚な僧兵の暴狀によつて古代を終り、末法到來の反省的時代意識の中より鎌倉の新佛教が擡頭し新宗派分裂の時代が出現したと説かれてゐる。かくして古代より中世に移る情況の推移は至細に觀察されてゐるのであるが、前述の如く都會に於て政治と結合してゐた國家的佛教が、平安遷都と共に次の時代には政權と分離して山林に籠居せんとするに至つたのは内省した時代意識の必然的要求に基くものであり、傳教や弘法等によつて興起した新佛教も入唐留學と云ふ偶然的な事情のみが主動因ではなかつた筈である。然るに此の間の複雑な經過は一向顧られてゐない。政教一致を佛教第一の破綻とせらるゝ立場よりは次に來つた平安佛教に劃期的意義を認めらるゝのであるから、當然諸種の文化現象の上より新教界の特質を闡明し其への推移を究めらるべきであつたと思ふ。

(四) 次に宗教的にも社會的にも色々の方面より見て、平安朝は甚だ重要にして且つ興味ある時代である。

外國文化輸入の奈良朝を承け活潑なる日本文化發達の鎌倉時代を惹き起す幾多の要因を内藏してゐるのであるから、文化史上その時代の精神生活については特に深き分析と批判が向けられねばならぬ。然るに初期佛教の思想及び信仰を説き、奈良時代の精神生活を述べた著者が何故に平安時代の其を省略せられたのであらう。奈良朝及び其以前の佛教界に對してなされたと同じ研究態度を以てするならば、平安鎌倉兩期の佛教についても文學、美術、教化、世相等との關係に於て佛教信仰の浸潤狀態が考慮せられ、更に又神祇思想や道儒二教との對立反應融合の經過をも明かにせらるべき筈であつた。(此等の點については附録せられた神道と佛教、佛教と日本精神、佛教と藝術といふ三個の論文によつて多少補はれてゐる。)又修驗道の如きも其の教學内容は兎も角、これが興起したことの社會的原因と影響を考へ、或は修驗者を中心として密教的雰圍氣の中に終始した當時の日常生活を今少しく具體的に説かれたならば、其の時代の佛教文化を理解する上に一層

適切なる資料が與へられたことと思ふ。要するに本書の所謂綜合的文化史的な研究態度は時代の早い程行届いて居るのであるが、平安朝以後の歴史については從來の傳記的法脈的研究が尙可成に濃厚であることを認めねばならぬ。著者の早世によつてその抱負實現の努力が中斷せしめられたことを甚だ残念に思ふ。

(五) 著者橋川氏は「概説日本佛教史」の序説に於て「教理史と事實史とは相互不離の關係にあるが、今必要に應じて教理方面にも亘ることとし、主として事實の方面に重きを置いて叙述を進めて行くことにする」と云ひ、自己の研究態度を表明せられてゐる。従つて本書も大體其と同じ態度によつて説かれてゐるもの如く、事實史の中主として教會史的部門は村上博士の名著「日本佛教史綱」の如きを基礎として敷衍せられたかと思はれる。勿論それは此の場合非難すべきことではないが、佛教の本質が精神上の問題である以上は、各時代毎に教學乃至は信仰内容が文化現象乃至は自然地理的條件等と相互に影響し因果する關係を今

少し立入つて考察せられたならば、佛教史としての性質を、より一層完備することが出來たのではあるまいか。然し日本佛教教學史が未だ全體的な研究成果を得ず、思想史或は宗教史としても尙頗る研究の餘地を残されてゐる現今に於て、其等との關係考察を今は既に故人となられた著者に期待することは許されない。唯文化史的綜合的に日本佛教史を研究したものととして一新紀元を劃した橋川氏の此の遺著はいつまでも紀念さるべき著述たるべく、其の不備の點を補つて視野を益擴大し以て愈綜合的研究の完全に向つて努力することは、今後の若き學徒に残された使命と云ふべきであらう。

(六) 尙本書の叙述は頗る懇切丁寧で、論證に際して典據は出來得る限り明示しながら而も煩瑣に涉らず、新古の研究發表を博く涉獵して常に批判的態度によつて記されてゐる。欽明朝の佛教公傳に七個の異説あることを列擧して書紀の記事を疑ひ、百濟聖明王の表文と金光明經との一致を指摘されてゐる如き、或は

四天王寺に建立せられた敬田院等四院施設の根據は優婆塞戒經に見ゆる福田思想の實行に在りと推定せられてゐる如き、或は國分寺制度の先蹤を尋ねて唐則天時代の大雲寺、中宗の中興寺龍興寺、玄宗の開元寺等支那に於ける一州一寺制の影響なるべしと考へてゐらるる如き、此等の問題は既に久しく史家の間の重要關心事ではあつたにもせよ、亦以て著者の識見を察知せしむるに足る好資料と云ふべきであらう。尙數葉の美麗なる寫眞が挿入されてゐるのはその親切なる配慮に對して補訂出版者に感謝すべきであるが、更に慾を言へば一二枚の歴史地圖があつて、京畿地方に於ける諸寺の配置等が圖示せられたならば、一層初學者に便利であつたことと思ふ。

暗示多き研究方法の故に敢へて、此の書を斯學專攻者の爲に推薦する。

# ソ・ロシヤの最近數年間に於ける

## 宗教史關係目錄

小 島 鄭 夫

最近本邦に於ても、盛んにソ・ロシヤの宗教に關した書籍が紹介、批判、翻譯されて居ることは、何れもが周知のことであるが、その大部分が、反宗教運動に關連したものであり、特にその史的研究方面の未だあまりに紹介されて居らないことは遺憾である

以下、大體年代順に最近數ヶ年間に於ける、宗教史關係書の主要なるものを簡単に紹介してみようと思ふ紙面の都合もあり、既にあまりに知れて居るものは省くこととした。一九二八年より現今に至るものは、主として専門雜誌に掲載された論文中主なるもの、書名のみを記することとした。

それ等については、他日紹介させて頂くこととする

ソ・ロシヤの最近數年間に於ける宗教史關係目錄

尙、先輩茂木氏が昨年『社會學』第一號に發表された『サゼート・ロシヤに於ける最近の無神論研究』に於て、現今同國に於ける宗教學界について詳論されて居られることを付記しておく。

Sultan-Zade, A. Persiya. Sovremennaya

geographiya pod obschei red. I. M. Maiskogo.

Moskva, p. 92, 1924.

スルタン・ザーデ・ア『ベルシヤ』本書はイ・エム・マ  
イスキーの編纂せしものにして、一九二四年にモスコ  
ーに於て刊行されしもの。本書は元來現今のベルシヤ

事情を記したものであるが、又他方本書に於ては、ベ  
ルシヤ人の宗教生活を比較的詳細に記して居る點は輕  
視することが出來ず、これについては、ベ・プレツキ  
ー氏が雑誌『ベチャーテイ・イ・レヴォリユツイヤ』の  
一九二五年第七號に於て、特にこの宗教關係の部を紹  
介して、識者の注意を引いて居る程である。

Galaktionov. M. Dukhovenstvo. Statija V.

“Enciklopedi gosudarstva i prava” Moskva.

p. 1048-1054, 1925.

ガラクテイオノフ・エム『僧職』本文は一九二五年  
にモスコより刊行された『政治法律字典』に記載さ  
れたもので、本文の要旨は、革命前に於けるロシアの  
僧侶の社會的狀態を非常に詳しく説べて居る。

Mstislavskii, S. krysha mira. Moskva,

p. 306, 1925.

ムステイラウスキー・エス『世界の家根』本著は元來

バミール地方の旅行記として書かれたものであるが、  
同時にツルケスタン地方に居住して居る土着民族の信  
仰生活を詳記して居る點に一見の價値充分にある。

Nikoljskii, N. Astronomicheskii perevorot v

istoricheskoj nauke. “Novyi Mip.” p. 157-176,

1925.

ニコリスキー・エス『歴史科學に於ける天文學的變  
革』本文は雑誌『ノーヴィ・ミール』の一九二五年の  
一月に掲載されたものであつて、本文の要旨は、モロ  
ゾフの『キリスト』に對する痛烈なる批判である。即  
ち著者は「モロゾフの著書を詳細に研究してみたが、  
非常に遺憾に思はれることは、氏はその著書に於て、  
天文學其の他の方法による説明を非常に輕視したこと  
である」と文本に於て論じて居る。

既述の雑誌『ノーヴキ・ミール』はルナチャルスキー  
が編輯主任で、スミルノフやボロンスキーが輔佐し、  
中央執行委員會より毎月刊行されて居る一般の評論雜

誌である。

Pisjma K. Aleksandru III. "Novaya Moskva."

1925, p. 448.

『アレキサンダー三世への書簡』本書は、エム・エヌ・ボクロウスキーの監輯になるもので、この書簡集の中には非常に興味ある僧侶の實生活を記したものがあり、宗教史の立場から見逃し得ないものゝ一つである。

本書は、ベ・ブレオプラヂェンスキー氏が、一九二五年に雑誌『ベチャーテイ・イ・レヴオリュツィヤ』の第七號に詳細に批判して居ることを付記してをく。

Fedorenko, V. K. *Chenie po istorii*

*pervosynoi kuljury*. Leningrad, p. 109, 1925.

フェドレンコ・ヴェ・カ『最期文化史講義』本書は、一九二五年にレーニングラードより刊行されたもので、その中に信仰の起源を論じて居ることは特記に値するであらう。

Kandidov, V. *Pravoslavnaia tserkovi i trekh-*

*solcietie Doma Romanovykh. "Ateist"* p. 60-69,

1926.

カンデイドフ・ヴェ『正教寺院とロマノフ王家の三百年』本文は一九二六年九月に雑誌『アテイスム』に掲載された論文であつて、雑誌『アテイスム』はモスコ一の宗教學會『アテイスト』の機關誌にして、シュビツベルグ氏が編輯主任となり、ルミヤンツェフ、モーン両氏が輔佐して居るもの、その要旨は、著者自身藏して居る諸種の材料によつて、革命以前に於けるロシア寺院生活の如何に腐敗して居たかを述べたものである。

Kobetskii, M. *Lamaizm. "Ateist"* p. 19-26, 1926.

コベツキイ・エム『喇嘛教』本文も同じく『アテイスト』一九二六年六月に掲載されたものである。その要旨は、從來あらゆる點から觀察されて居た佛教を、最も論理的明快さをもつて、特にアジア全般遊牧者カ

ルムイク、ブリヤート蒙古、その他の諸族間に信奉されて居る喇嘛教を解釋せしもの。

Mautner, F. *Istoriya chorta na Zapade.*

“Ateist” p. 1-24, 1926.

マウトネル・エフ『西歐惡魔史』本文も同じく『アテイスト』一九二六年八月に掲載されしもの。著者は本文に於て、信仰と惡魔の進化を述べて、その關係の神に對する信仰と如何に密接なる關係にあるかといふことを述べて居り、尙面白いことには、中世紀の基督教に於ては神より惡魔の方が有勢であつたことを説いて居ることである。

Rumiantsev, N. *Apostoly Petr i Pavel. “Ateist”*

p. 27-39, 1926.

ルミヤンツエフ・エヌ『使徒ペトロとパウロ』本文も同じく『アテイスト』一九二六年六月に掲載されしもの。本文で著者はこの二使徒の行跡を荒唐無稽の神話

であると記して居る。

Gratsianskii, N. *Zapadnaya Evropa, v srednie veka. Istochni sotsialjno-ekonomicheskoj istorii.* Giz, p. 92, 1925.

グラチアンスキー・エヌ『中世紀に於ける西歐—社會經濟史論』本著は一九二五年に國立圖書出版部より刊行されしもの。百頁未ずの小冊子ではあるが、著者は本書に於て、西歐地方に於ける中世寺院の領地について、非常に豊富な材料によつて社會經濟的見地より説べて居る。

Kalimnikov, A. *Natsionaljno-Revoliutsionnoe dvizhenie v Mongolii.* Moskva, p. 118, 1926.

カリニンニコフ・ア『蒙古に於ける國家革命運動』本著は一九二六年にモスコより刊行されしもの。著者は本著に於て、蒙古に於ける一般社會政治の解放を論じて居り、就中僧侶の專政、神權政體の衰頹を詳論して居る。

Tokin, N. K. voprosu o proiskhozhdenii

religioznykh verovanii. "Pod znamenem Mar-ksizma." p. 164-179, 1925.

トーキン・エヌ「宗教的信仰の起源に關する問題」本文は、一九二五年十二月に雑誌『ボード・ズナメナム・マルクシズム』に掲載されたものである。この雑誌は『マルクシズムの旗の下に』として邦譯されて居るからこゝには説明を略すこととする。著者は本文に於て、簡単に初期に於ける信仰を經濟的な又は實際的な觀點より解釋しやうとして居り、その方法はアイルデルマンの見解と非常に近似して居る。尙これについては、氏の著書『初期に於ける共產主義と宗教』を参照すれば容易に領くことが出来ると思はれる。

Astakhov, G. Ot Sultana k demokraticeskoi

Turtsii. Ocherki po istorii kemalism, p. 152, 1926.

アスタホフ・ゲ『同回君主政體より民主政體へのトル

ソ・ロシヤの最近數年間に於ける宗教史關係目錄

コ』本著は一九二六年に國立圖書出版部より刊行されたもの。著者は、本著に於て、そのサブタイトルに記してあるやうに、ケマール主義の歴史を記したものであつて、その封建的な君主政體との鬭争、破壊を詳述してある點は、宗教史的な立場から見ると非常に面白いところがある。

Bogdanov, M. N. Ocherk istorii Buriato-Mongolskogo naroda. S dopoln. statiyami B. Baradina i Kojimina. Verkhneudinsk. p. 229, 1926.

ボグダーノフ・エム・エヌ『ブリヤート蒙古民族史論』本著は、一九二六年にヴェフネウヂンスク市より刊行されたものである。著者は元來宗教學者ではないが、ブリヤート蒙古民族專攻の學者だけにあつて、その著の一部をなして居る宗教論の如き、殊に喇嘛教については、その史の見地より詳述して居ることは見逃せられないことである。

Novokshonov, I. Dukhovstvo Mongolii.

"Akteist." no. 15, 1927.

ノゾオクシヨノフ・イ『蒙古に於ける僧職』著者は本文に於て、自己の實際な經驗より現在蒙古（主として外蒙古）に於ける喇嘛僧の生活狀態及びその説教等を比較的に正確に記して居る。

Serafinovich, A. i dr. Rasskazy. Moskva,

p. 47, 1927.

セラフイモウキチ・アその他『物語』一九二七年にモスコの『ベズボーヂュニク・ウ・スタルカー社』より刊行されしもの。同社は中央評議委員會に屬し、同社よりは、反宗教的な月刊雜誌『ベズボーヂュニク・ウ・スタンカ』を發行して居る。本著はセラフイモウイチ、ザモイスキー・ベ、ポリカルポフ・エムの諸氏の共著にして、内容は全て反宗教的な物語を集載したものである。

Natsoy, G. i S. Revoliutsiya i tserkov' v

Mongolii. "Akteist." no. 17, 1927.

ナツオウキ・ゲ及エス『蒙古に於ける革命と寺院』本文は、雜誌『アテイスト』の一九二七年第十七號に掲載されしもの。既述のコベツキーの論文と同じく、蒙古に於ける喇嘛僧生活の敗類及び革命後に於ける民衆の動向を記せしもの。

Khvostov, M. M. Istoriya drevnego Vostoka.

Leningrad. p. 274, 1927.

フオオストフ・エム・エム『古代東方史』本書はギリゴロウスキー氏の監輯にて二版を出せしもの。著者は本書に於て、エジプト、アッシリヤ、バビロニヤに於ける古代の社會、經濟狀態を詳記し、それと同時にエジプト宗教の發達の本性について述べて居る。

Bolzshakov, A. M. Derevnia. 1917-1727. S.G.

Moskva, p. 1927.

ポリシヤコフ・ア・エム『一九一七年より一九二七年に於ける農村』本著にはカリニンとオルデンブルグが序文をよせて居り、モスコの『ラポートニク・プロスベシチエニエ』社より刊行されしもの。同社は中央執行委員會労働者教育同盟の機關誌『ラポートニク・プロスヴェシチエニエ』を、ヴイガロク、ルイシヤコフの共同編輯で刊行して居る。

本著は、主としてトヴォルスク縣下に於ける一般經濟狀態、その地方の歴史を記して居り、非常に興味ある著書であるが、それと同時に、その地方の宗教、寺院、僧侶等についても詳記して居ることは見逃し得なところである。

Anokhin, A. V. Burkhanizm v Zapadnom

Altai. "Sibirskie Ogni." no. 5, p. 162-7, 1927.

アノヒン・ア・ヴェ『西部アルタイ地方に於けるブルハンニズム』

"Klassovaya Sushchnost' buddizma-Tanayzma."

"Zhizni Buriatii." no. 2, 1929.

『佛教—喇嘛教の階級性の存在』

Obukhov. Istoriya raboty i razvitiya Soyuza

bezbozhnikov Gusevskogo uезда. "Nashe khoz-  
aistvo, Vladimir," no. 8, p. 54, 1929.

オブホフ『グセウスク郡に於ける無神論者同盟の活動發展史』

Khomiakov, M. M. Religiya udmurtov i

drevnee prabo. "Trudy nauchnogo O-va po  
izucheniyu Votskogo kraya."

ホミヤコフ・マ・マ『ウデムルト族間に於ける宗教及び古代法』

Kudriavtsev, P. Stranichka iz istorii nastiysven-  
nogo krescheniya Buriat. "Zhizni Buriatii." no.

6, p. 63-66, 1929.

クドリヤウツェウ・ン『ブリヤート族間に於ける強制

的洗禮史の一部』

kommunisticheskoi khoziaistva." no. 4, p. 229-37, 1929.

ブレオブラヂェンスキー・ン・エフ『宗教形態發生の根本問題』

Matveev, Z. N. Istoriya Vostochnoi Azii kak

predmet izucheniya i prepodavaniya. "Bulletin

O-va Vostokovedeniya." no. 1-2, p. 54-68,

1929.

マトヴェフ・ゼ・エヌ『研究教授の題目としての東方

アジア史』

Pokrovskii, G. Istoriya odnoi falshii.

[O religii]. "Narodnyi uchitelj." no. 10, p.

48-53, 1929.

ポクロウスキー・ゲ『偽の歴史——宗教について』

Vilchevskii, O. I. Ocheski po istorii ezidstva.

[O sviazi ego s islamom]. "Ateist," no. 51, p.

81-113, 1930.

ヴイリチェウスキー・オ・エル『エジプト史論——特に

イスラムに關連して』

Preobrazhenskii, P. F. Osnovnye problemy

proiskhozheniya religioznykh torm. "Vestnik

Zakhoder, B. N. Pravoslavnaya missiya v

urmii. "Ateist," no. 49, p. 36-43, 1930.

サホデル・ペ・ユヌ『ウルミヤに於ける正教傳道』帝政ロシア時代ベルシヤに於ける正教傳道の状態を古文書により調べたもの。

Kobetskii, M. *Islan v Srednei Azii.*

“*Revolutsiya i kuljura*,” no. 9-10, p. 71-77,

1930.

コベツキー・エム『中央アシヤに於けるイスラム』

Gluskin, A. *Teatr i religija v Yaponii.*

“*Boinstv. Ateizm*,” no. 5, p. 124-45, 1931.

グルスキン・ア『日本に於ける劇場と宗教』著者は會て、本邦にあつて親しく劇を研究し、且つ邦文の文献によつて、劇と宗教との關係を研究せしもの。

『ヴォインストヴニチー・アテイズム』本誌も同じく、中央執行委員會に屬して居る反宗教機關誌である

Zeitun, Z. *Alkhimija i religija* “*Voinstv.*

*Ateizm*,” no. 10, p. 27-79, 1931.

ツファイトリン・ゼ『鍊金術と宗教』宗教史として書かれたもの。

Kagarov, E. *Novye trudy o religii Ainu.*

“*Sov. Sevej*,” no. 7-8, p. 226-30, 1931.

カガロン・エ『アイヌの宗教に關する新研究』

Beliaev, E. *Religiya i tserkovj imperialisti-cheskikh stranakh i koloniakh.* “*Voinstv.*

*Ateizm*,” no. 11, p. 104-16, 1931.

ベリヤエフ・エ『帝國主義國土及び殖民地に於ける宗教と寺院』

Enisherlov, M. *Uchenie Marksa i Engelsa o proiskhozhenii khrisťianstva.* “*Antireligiozn-ik*,” no. 12, p. 17-27, 1931.

エニシエロン・エム『基督教の起源に關するマルクス・エンゲルスの教程』雜誌『アンチレリギオズニ

ク』は、同じく中央執行委員會の反宗教機關誌にして月刊、ヤロスラウスキー、ルカチエウスキ諸氏の編輯になる。

Khaptsev, N. Izuchenie shamanstva na novom etape. "Antireligioznik," no. 12, p. 63-74, 1931.

ハプタエフ・エヌ『薩滿教の新研究』本文は、曾てニコノフ氏が發表せし論文“K. Voprosi o Shamanstve V. Severnoi Azii”『北方アシヤに於ける薩滿教に關する問題』を基礎として研究せしもの。

Lukachevskii, A. Proiskhozhdenie religii.

"Antireligioznik," no. 2, p. 14-24, 1932.

ルカチエウスキー・ア『宗教の起源』

"Sovremennoe polozhenie religii i religioznykh organizatsii v Yaponii." "Antireligioznik," no.

1, p. 47-48, 1932.

『日本に於ける現今宗教の位置と宗教構成』

Kandidov, B. Yaponsk-ayap ravoslavnaya tserkovj na sluzhbe russkogo i yaponskogo imperializma.

"Antireligioznik," no. 11-12, p. 6-12, 1932.

カンキイ・ブノフ『ロシヤ及日本帝國主義下に於ける日本の正教寺院』

Susrov, I. Shamanizm, kak tornazsotsialisticheskogo stroitelstva. "Antireligioznik," no.

11-12, p. 23-29, 1932.

ススロフ・イ『薩滿教』本文は、現今アシヤ・ロシヤの土民族間に於ける薩滿教が如何に盛んであるかといふことを記し、従つて彼等の所謂第二次五ヶ年計畫遂行に支障を來す點を記したものであるが、吾々はこれによつて或程度まで正確に薩滿教そのものゝ現況を知る事が出来るのである。

# 新刊紹介

大東出版社編

## 世界文化年表

東京 大東出版社發行

最初にこのやうな年表が出るといふことそのことを編纂者並びに出版者に謝するものであらう。ことに本莊可宗氏個人の編纂が殆んど全部のやうであるが、その努力をあげねばならぬ。

先づ巻初に人名、事件名地名の詳細な索引をかゝげ、本朝御歴代索引及び日本、支那の年號索引をあげる。年表は西曆を標準とし西紀前四五〇〇年から初めて本年に至る。一般歴史上の項を指標とし、イデオロギー部門と下部構造に分け前者に哲學宗教、文學藝術、法制經濟、を後者に産業、通商航海を配してそれぞれ西洋、東洋、日本の諸事件を掲げて行く。何分六千年間の洋の東西にわたる文化變轉の諸相特相を三百五十頁の紙量に縮圖するのであるからその整理取捨按梅の技巧は非常にむづかしい。到底一人の編輯としては不可能のこのやうに思はれるが編者本莊氏は一人よくこの仕事を仕上げてゐる。尙ほ本書のやうな性質のものは逐次改訂補綴されることを要するものであるが、そのことを豫想して一二の着意を

新刊紹介

上げればせめて索引には原語が加へられてほしかつたこと、それから事件の選擇取捨が必ずしも充分でないと思はれる處もある。——これは造つて見なければわからないことだが、次に批評的問題とされるところと思ふのは編者のモテイフである。

ミクロスコピツシユに縮圖するのであるから當然取捨が考へられそこに選擇の標準がある。或は日本の現代生活に關連あるものといふ點に重點をおくといふやうに。更らにイデオロギー部門と下部構造とが分けられてゐるが編者のこの着眼は全體的に必ずしも完全に生かされてゐないかと思はれる。種々なる事情もあらう。ともかくもそれ等は次に來るものへの期待で、本書に於ては歴史的事象を國際的關連に於て一目の下に瞭然たらしめるといふ編者の意圖は可成成功してゐる。歴史的現實といふもの——その外には何物もないが——に關心をもつ人々が必ず具へるべき良書である。(石津)

逸見梅榮著

## サンチー諸塔の古代彫刻

昭七 個人出版

印度古代彫刻の精華として、またその最もよく保存された佛教遺跡として、印度考古學並に美術上最も注目されて居るサンチー諸塔は、斯る特質にも拘らず、從來その完全なる寫眞を得られず、印度考古學局が既に一九一七年にその完全なるトポグラフィを出すべく豫告をしながら未だその運び

に至つたとも聞かない中に、今ここに逸見氏の美麗なる完全な彫刻の寫眞を得ることの出來たのは洵にこの方面に關心する者の慶賀に堪えないところである。この寫眞帖はサンチーの第一塔第三塔の塔門並に第二塔の欄楯の彫刻を全部網羅しこれに簡潔にして極めて要を得たる解説を附して研究者に提供したもの、寫眞キヤビネ版三百六十枚を四つ切り大の臺紙七十三葉に密着焼附して優雅なる帙に納めて居る。その寫眞の鮮麗さに關する贊言は今更喋々を要しないところ、既刊の同氏の「印度美術考」、「佛陀伽耶」等を知る人は十分窺知し得るであらう。一九二三年同氏が二ヶ月の長期に亘つて、

望遠鏡レンズを使用しつゝ、會心の物を得る迄幾回となく反覆撮影して得た苦心の作を約十年の後の今日漸く筐底より出して、熊谷國造氏の焼附製作によつて發表されるに至つた。然るにその少部を出したのみにて昨年末原版を烏有に歸したことは惜しみて餘りあること、再版を計畫中なりと聞いてその日の早からんことを希望してやまないものである。(東京帝大圖書館、立正大學、並に九州帝大に藏せらる。)(高田)

本莊可宗著

### 念佛生活の論理的根據

東京 大東出版社刊行

マルクス主義的立場から宗教を批判し、華嚴、天台、禪等の無神論的慧智を主張して來た氏が如何にして此の無神論的慧

智から他力道を肯定せんとしたかに就いて述べた書である。實現生活の中心である人間主義の極端は同時に又反人間主義即ち他力道になるといふ辨證法的解釋によつて他力道を肯定して居るのである。人間主義は非人間主義を根據として存在し得る。丁度ハイデッガーが存在の根據を無とせると同じであると言ふのである。

斯く論理的に説明すると共に又心理的に意識全體と意識内容について述べて、他力道は「意識の上」にのせて「生を味ふ」のである。然るに意識内容は常に一ではなくして二であるといふ所から彼岸の成立淨土門の成立を述べて居るのである。

氏の辨證法はともかくも、此の一書によつて他力道に一つの課題を與へて居る事は見のがせないと思ふ。(K・T)

巖木 勝著

### 明治維新に於ける宗教改革

——及びその意義に就て——

「歴史科學」二卷二號(四月)所載。維新史再検討とその正しい把握とが各方面で問題となり、宗教關係に就いても再研究の氣運が頻りに動いてゐる。しかし方法論的に固めて行かなければ百の研究も無駄であらう。この論文は唯物史觀の立場から維新變革と宗教との關係に鋭いメスを振ふ。第一に王政復古に伴ふ祭政復古に於いて見られた廢佛棄釋はブルジョア革命に於ける封建的宗教勢力の破壊と同一範疇に於いて見

られるべきでなく、社會經濟的事情の故に新政府が憚びざるを得なかつた特殊の體制が神社神道を緊急に必要とした事情に因由するとされる。第二に神佛再分離は一方では自由民權思想の背景を爲す勢力への妥協と、他方では下級僧侶と貧農との結合勢力による下からの壓力への讓歩とによつて結果されたと見る。それらの點から神道の本質も自ら明かとなる。しかし神道の問題は、と著者は云ふ、單に維新の問題ではなくて今日の問題である。それは神道は宗教に非ずとする強辯にも係らず明かに宗教であり、しかも尅大な機構を有する *Positive* 的教會である。

維新當時の佛教、キリスト教の問題が除かれてゐるのは、筆者も認めるように、一つの缺點である。次に、第二の點で下級僧侶の下からの壓力を過大視し、より大きな體制との結合の問題が中心的に取扱はれてゐないのも難點の一であらう。しかし維新宗教史の見透しの爲の基礎を與へるものとして必讀に價する一文たるを失はない。(佐木)

小野玄妙著

佛教思想大系 14

## 佛教神話

東京 大東出版社

宗教の研究に於て神話研究の重要性は既に周知の事である。希臘神話、羅馬神話、獵太神話などについては西歐學者

の幾多の著書があり、綜合研究として比較神話の學的考查も行はれてゐる。

佛教研究の階梯としても先づその哲學的教理方面の研究や實踐的信仰方面の觀察は重要には相違ないが寧ろ其の前に一般に豫備的基礎知識として、佛教獨特の神話としての世界觀、人世觀の概要を考察し、佛教經典の所謂人界並に極樂地獄等の所在を明らかにし、以て轉迷開悟を懲過する諸宗出現の根本動機を明らかにする必要がある。併しながら佛教神話の研究は佛教それ自身の對象が數千卷に亘る文獻資料である上にその中に多分に包容さるゝ印度、波斯、希臘、羅馬等世界のあらゆる宗教神話を料理して比較參考しなければならぬ、これ佛教神話の研究が至難の業であつて、永く待望されてゐたに拘らず著書の現れなかつた一つの理由であらう。

著者は人も知る佛教文學並びに佛教美術研究の大家である。佛教美術研究の傍ら大藏經の中から神話關係の文證を抄出し、それらを現代の科學的常識の上に立つて吟味しつゝ、組織づけられたのが本書である。

先づ序論に於て佛教神話學佛教神話の基樁を説き次いで佛教神話の發達史を簡明に記してゐる、本論に於ては漢譯經典の所説に本づき、神話を綜合的に説明せんとして十七に分ちて考察してゐるが、本書にはその中の六つしか書かれてゐない。即ち大千國土神話、須彌世界神話、人間四洲神話、世界成敗神話、日月氣象神話、天地開闢神話、以下は續篇として

出される由である。

佛教神話の基本的中心思想として佛教の世界観としての三  
界説をあげその主體を須彌の世界とするのは著者獨特の見解  
である。

佛教研究の初階梯の方にも高階梯の方にも等しくお奨めす  
ると共に續篇が一日も早く出んことを祈ると云爾。(林)

大原性實著

### 秘事法門の研究

此の一書は親鸞の傳へたると異なる教義の解釋をなし、行事  
を行ふ秘事法門の歴史的並びに教義的研究である。

著者は破邪顯正の意味を多く持つて此の書を書かれた爲め  
自ら諸處で述べられた如く、史料の検討に不足の憾が少くな  
い。又秘事法門の端緒が已に法然の頃にあつた事を附言すべ  
きであると思ふ。

その他親鸞、蓮如、徳川時代の秘事法門に就いては、已に  
住田智見氏(「宗報」(東本願寺機關誌)大正二年六月・九月  
所載)の「蓮如上人前名の秘事法門」や「秘事法門の梗概」  
(「宗報」大正三年十二月、同四年一月・五月・六月所載)と  
大差はない様に思はれる。併し秘事法門の開祖と見られる如  
道に眞言立川流の影響大なるを説明されて居る點は看過し難  
き重大なる點である。近代の秘事法門として著者は京都六條

の某結社を擧げて居られるのも面白いが、少し溯つて明治後  
期のものは河野秀顯氏の「秘事法門探検記」(「眞宗」昭和三  
年三月—四年二月所載)に詳しく書かれて居る。

最後に著者が此の秘事法門傳播の理由を四五ヶ條擧げて眞  
宗の正しき教權に違反すると述べて居られるのは首肯し得る  
が果して是等の諸點を人間の心理から完全に除去し得るであ  
らうか。單に秘事法門のみならず、多くの類似宗教團體を研  
究する場合には是等の諸點を心理學的に再吟味する必要があ  
る。(竹園)

### 宗教學年報 第一輯

大正大學宗教學會

學會や研究室がその機關紙を持つことは望ましい。がそこ  
には幾多の困難がある。この困難を排し、又特に時代の推進  
と宗教學界の動向の鋭敏なる把握によつて明日の宗教學の任  
務に對する熱情から本誌の生れたことを慶ぶ。矢吹慶輝氏の  
「燧煌出土本楞伽師資記に就いて」は、支那古禪史上の所傳  
を補缺すべき貴重な表記の資料を扱つたもの。蓋し博士の獨  
壇場。眞野正順氏は、宗教學の學史的反省から今後の「轉向  
の方向」を指示する。三讀すべき文字。その方向に於ける具  
體的展開に學徒の期待はかゝる。加藤章一氏は宗教に於ける  
分派の發生を神道史に基いて究明し、その原因を復古思想の  
影響と見る。中村康隆氏の「宗教に於ける醉はす要素に就い

て」は、陶酔儀禮に關する豊富なる知識を示す。が以上の論作よりもヴァラエチーに富む卒業論文の紹介が特記すべきである。(村上)

島地大等著

## 日本佛教教學史

東京 明治書院

本書は故島地先生がその晩年大正十三年と同十四年の二箇年に亘り東京帝大に於て講ぜられた日本佛教教學史を基礎として親しく先生の講筵に侍し、現佛教教學界にて一家を成してゐる花山信勝氏が責任論纂されたものである。傳來時代から始めて飛鳥、奈良、弘仁、藤原、源平、鎌倉と普通の佛教史とその時代區分を同じにしてゐるが鎌倉時代に最も力を入られてゐる事は全五百頁の中二百頁から最後までで鎌倉時に割代かれてゐることもわかる。教學史であるだけに「文献中心、倫理、宗教、哲學の發展史である」と著者は言ふがそれはまた一面人物を中心とする列傳體教學史であるところと見ることが出来、従つて思想史としてはいさゝか嫌らない處がないではないが各時代各人物の主著の内著が一々紹介され且つその關係の原書が指摘されてゐて初學者には重寶であり、教學の論述は流石著者の博識と敬服の外ない。

卷末にある印度、並に支那佛教教學史要目はやがて出版さ

るべき該書の原稿を今整理中の佐藤泰舜氏が附されたものである。(林)

友松圓諦著

## 出家に禁ぜられたる營利行爲

佛教法政經濟研究所刊行

佛教法政經濟研究所モノグラフィ第二輯としての五十頁の小冊子であるが、取扱はれた問題は、著者の多年の主唱にかゝる佛教經濟學の一部門、少くとも重要な資料をなすべき課題であつて極めて興味深いものである。本書に於ては、出家の非生産性は其れの屬する社會の生産力との「經濟的契約」に由來し、(二三—二四頁)、兩現象の間には一定の法則が確立せられる(四八—四九頁)と説かれてゐる。

著者は之を以て出家現象に於ける「根本的なるもの」となし、事實佛教研究、殊に吾々に殘されたる今後の重要なテーマとしての佛教々團史には示唆多きものと信ずる。然し本書に於て、宗教學に志す一人としての私に不滿を懷かせる點は、かく契約に依つて勞働を放棄したものが何故「宗教家」にならねばならないか、かゝる人達が何故宗教的色彩を以つて覆はれねばならないかの問題——是れは著者に對しても重要な課題なりと信ずるが——に對しては極めて不充分的に「生産者にとつて、身代りとして、生産價格を維持、向上するため、しいて非生産的形式に生きる人々は又尊敬と感謝

とを拂はざるを得ぬ。こゝに通念としての道德的、宗教的感情が成立すると説かれてゐるのみであつて、吾々を満足せしむるにはあまりにも大きな距離にあると言はねばならない。然しこの點に關しては、私は不幸にして未だ著者の前者「佛教經濟思想研究」第一巻を通讀する機會を與へられてゐない爲、或は不用の言に非らざるかを恐れるものである。(諸戸)

## 東洋學報東京第三冊

東京文庫刊行

### 一、「支那華嚴宗傳統論」常盤大定著。

この著は豫て博士の起稿せんとせられてゐたものではあるが偶々境野黃洋氏の著書「支那佛教史の研究」に於いて華嚴宗の初祖は杜順に非ずして智正なりとして、智正・智儼(智現)・法藏と云ふ新傳統を提案されたものに對して反對せられ先づ第一に杜順の華嚴に關係あること及び法界觀門の撰者として唐代以後之を疑ふ者のなかつた事實を述べ、智正を以て華嚴宗祖となし難しとし、次いで第二祖智儼に就いては智現とは別人であり従つて、智現の師たる智正が華嚴宗の初祖に非ず、華嚴の大成者たる第三祖法藏に就いてはその弟子慧苑が傳し澄觀が録し居る法藏傳より見て法藏自ら奏建せる華嚴寺に葬られた事そしてその華嚴寺は杜順の墓所であり、宋明時代の實地踏査を基礎として更に杜順のみならず法藏澄觀の墓所であり、かくして遂に杜順が華嚴宗初祖として疑ふべか

らざるものであるとせられる。最後に法藏の華嚴三昧觀が高麗訪得の華嚴三昧章で之と同本なる發善提心章はこれに杜順の法界觀門を加へたものなる事を證し以て杜順の法界觀門と法藏の華嚴三昧觀とに獨立の位置を與へられた。後學にとつては博士御研究の緻密に多くの教訓を含み正に學界にとつて一大發見として江湖の悉知せらるべきものと信ぜられるのである。

### 二、「成唯識論開發の研究」結城令聞著。

氏は先づ此の書の撰者について支那及び日本に於て疑ひを挾む者もあつたが遂に慈恩大師とせられて來た經過變遷の跡を辿り、次いで「述記」乃至「樞要」等の慈恩大師の思想内容と矛盾を來すべきものゝ包含せられる事及び該書開發の思想内容研鑿等に依り、遂に慈恩撰述説の成立せず、従つてそれは慧沼以後恐らく某氏に依り中唐の中期より會昌の排佛迄に作製せられたるものにして途中後人に依り慈恩撰述と誤り推定せられたものが現在に傳へられたものとせられる。かくして氏による該書の研究は慈恩系のもののみならず更に唐代唯識學の上にも重要な役割を持つこととなる。この貴重な研究發表に對して學界の爲め感謝と敬意とを禁ずるを得ないのであるが、更にこの方面に於ける専門權威たる氏に依りその唯識學史の完成を希冀して止まないのである。(梶芳)

ド・ラ・メトリー著  
杉 捷 夫譯

## 人間機械論

東京 岩波書店

フランス唯物論の輝かしき闢將 Julien Jan Offray de La Mettrie (1709-1751) の名著「人間機械」[L'homme-machine, 1747] が杉君によつて、(モーリス・ロンロヴィンの譯本により) 邦譯されたことは、兎角看却され勝であつたフランス思想の研究に對する拍車でもある。譯者が主としてレイモン・ボアシユのソルボン大學へ提出した正學位論文 La Mettrie, médecin, pamphlétaire et philosophe, 1931 に従ひ、正當にも自己の批判をも加へて序言としてゐる「ラメトリーの生涯と學說に就て」の一論も大いに有益である。

單に唯物論の哲學者であるのみでなく、ライデンの大碩學 Boerhaave の薫陶を受けてきたラメトリーのフランス醫學への寄與や彼の著作の中に見出さるる生物學上の創見は現代科學觀念に先鞭を附したものととして注目さるべきである。彼の無神論も彼の生物學主義の觀點から検討さるべき多くのものを含んでゐる。(上古野)

\* \* \*

Block, (Marguerite)

## The New Church in the New World, A Study of Swedenborgianism in America.

N. Y., 1932

若きカントもスウェデンボルグには多大の關心を寄せて、Trième eines Geistesreichs をものした程である。アメリカの文學に於いても彼の影響を受けた者は相當にあると言はれる。が、ウイリアム・ジェイムスがその弟ヘンリーと共にスウェデンボルギアンであり、殊に前者が、その劃期的著作に於ける宗教的經驗の内奥深く突き込んだ探求の動機と態度には彼の影響が直接に働いてゐる。今でも彼の教説に基いて結成されてゐる篤信者は餘り多數ではないが一つの有力なる宗教集團を形成してゐる。New Church (The Church of the New Jerusalem) とはそれである。かゝる種類の宗團は宗教學的研究の豊かなる領域を持つてゐるが、今その今日までの歴史の多面的考察——先づスウェデンボルグの生涯とその教説教團の發生とその教義、その先覺者、及びその社會的福音等を説いたものが本書であり、American Religion Series の第五卷をなしてゐる。本書の如き具體的記述の多いものが更にその宗教的情操の特質と集團的變化の様相を考察し、併

せて該宗團を育んだ社會的文化的環境を示してくるならば一つの新宗教が發生し發達し行く過程の如き事例を示すものとしてその價值を倍加するであらう。(村上)

Bultmann, (Rudolf)

Glaube und Verstehen.

Tübingen, 33

歴史神學に於て及び現在の組織神學ことに辨證法神學との連絡に於て、ブルトマンの地位は知られる如く高い。

本書は二四年から昨年迄の諸論文を集めた論文集であるがその中五つの論文は未發表のものといはれる。内容は左にあげるやうに組織的なものもあれば聖書の註釋もあるが全體としてやはり標題の示すとほりキリスト教信仰を如何に理解するかといふ企圖である。いひ換へれば信仰の基礎をなす教説が如何に理解されねばならぬか、特に信仰者として如何に考察するか、又は如何に信仰が教説の中に表現されてゐるかといふ問題を神學的及び註釋學的に取扱つてゐるが、信仰とその表現との連絡を見んとする處に今日の神學の新傾向が檢索されてゐることを注意すべきである。尙ほ内容中獨立の論文の外にカール・バルトやデイレイウス、ヒルシユ等の有力な神學上の諸論著に關する彼の論評が集め加へられてゐるのが研究者の注意をひく。

1. Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung—2. Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?—3. Karl Barth, Die Auferstehung der Toten—4. Geschichte und übergeschichtliche Religion im Christentum—5. Zur Frage der Christologie—6. Die Bedeutung der dialektischen Theologie "für die neutestamentliche Wissenschaft"—7. Die Eschatologie des Johannevangeliums—8. Kirche und Lehre im Neuen Testament—9. Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für die Theologie des Paulus—10. Zur Frage des Wunders—11. Der Sinn des Gebotes der Nächstenliebe—12. Die Christologie des N. Ts.—13. Der Begriff des Wortes Gottes im N. T.—14. Das Problem der "Naturalischen Theologie"—15. Die Bedeusung des A. Ts. für den Christlichen Glauben. (石津)

Jaroslavskij, (Em)

Respondoj al ekstersovetiaj

ateistoj.

1932

ソ同盟戰鬥的無神論者同盟中央委員會發行。表題の「ソ同盟外の無神論者に對する解答」はプロレタリア自由思想家イスターニシヨナル (I. P. I.) によつて八ヶ國から選拔され

ソ同盟に派遣された代表者達の種々の質問に對する答の速記で(三一年十一月)教會勢力の現状や所謂新しい宗教類似現象等に關する應答が見られる。例へば埋葬に當つて特別の儀式があるかといふ質問が出る。聴衆が笑ひ出し、ヤロスラフスキイは親切に啓蒙する、といつた具合である。他に同氏の演説、ルカチエフスキイの大會に關する史的略述、第四回(即ち三一年の)代表者會議の宣言、代表者中の社會民主主義者の宣言等が集録されてゐる。ソ同盟に於ける宗教や戰無の活動に關するデマゴギイがどんなに途方もない、寧ろ滑稽な説の囀言に過ぎないかは、本書を一讀して明瞭となるであらう。

(佐木)

Jaspers, (Karl)

### Die geistige Situation der Zeit.

Berlin, 31

若くして高名のジャスパーズの現代の時代觀である。靜觀的といふよりはむしろ橋伏的なものである。元來が彼は心理學者であるが、キエルケゴールやマックスウェーバー其他の影響を受けてゐる。哲學方面に於て一昨年だかに「哲學」三卷の大著を世に問うた。

ジャスパーズは眞の人間道の無視、合理化、技術化、均一化、量化、現象化等々による人間道の無視が時代の危機を形成し

てゐると見て、生活の全領域に之等の諸觀點から鋭い分析を試みてゐる。けだし彼の論目の中心は自覺乃至感覺から出發する獨特の存在哲學におかれてをり、「人間」を最根本的なものとして個人主義排斥の傾向の多い中には一種の個人を標準とする人格主義を説く。人間は決してザインとしての自己で満足するものではない。そこから進出しおどりがらうとしてゐるといふ。一種の哲學的信仰とでもいふ態度で、それは無制的なるものから、或は自由を求めて個人の「決定」をなすことによつて顯現するといふ判然とした態度を主張してゐる。そのためにキリスト教信仰(ことにカトリックの)及び教會の傳統に埋れた宗教とは離れて來てゐるが、併し興味ある點はその所謂哲學的信仰が畏るべき無に對向し、完成され得ぬ精神の生活であるといふところである。只如上實際問題の批評は多少抽象的である。(石津)

Leeuw, (G. van der)

### Die Struktur der Vorstellung des sogenannten höchsten Wesens. aus "Archiv für Religionswissen- schaft"

Band XXIX. Heft 1-2, 1931

方法的に見る時、宗教學の主流は概して發生論を其の基

調として来たことは明であり、現に近代の宗教學に於ても宗教の本質は其の始源乃至原始状態に於て求められねばならぬとの主張は可成有力に支持せられてゐる。本篇の筆者フアンデルレウは此の間にあつて異彩ある立場を探る一人で、シュブランガーの精神構造説 (cf. *Lebensformen, Psychologie des jugendalters.*) に立脚し、宗教現象一般の説明原理を、全一構造 (Ganzheitsstruktur) としての精神に於ける宗教的要素 (Teilsstruktur) に求め、且つ該要素の精神構造に於て占む量的變化に依つて宗教現象の變化發展を説明せんとするものである (cf. *La structure de la mentalité primitive* pp. 26-31)。

至上者 (Höchstes Wesen) の理解に於ても亦此の視點を更に宗教心の構造自體に進めることに依つて、發生論を排して彼の所謂「現象學」的説明を試んとするものである。曰く至上者崇拜は宗教心の不變的構造 (eine bleibende Struktur der religiösen Psyche) をなすもので、宗教一般に於て常に重要な役割を演ずるものであると。

先づ前半 (八一—九二頁) に於てはラング以下の諸民族學者に於ける至上者の概念の検討を行ひつゝ、其の積極的立言に備へ、殊にラングに於ける創造者道德の守護者としての至上者、ヘート、プロイスに於ける至上者の呪力的解釋、及びベツツァッオーニの至上者と天との關係等に注意を向けつゝ、結局ゼーダーブROOMが彼の名著 *Das Werden des Gottes-*

*glaubens* に於て主張せる創始者説 (Urbether-hypothese) に依據し、其の後半 (九二—九六頁) に於て、至上者の概念の最も主張なる特徴を次の諸點に求めた。

一、至上者は一つの巨大なる人物 (eine Gestalt) である。彼は此の「人物」なる概念の中に、神祇觀念に對しアニミズム、自然崇拜、祖先崇拜が與へる特徴を綜合せんとした。

二、至上者は第一原因であり、最終審判である。即ち儀禮、道德、乃至全世界の創造者としての特徴である。

三、最後に神の能力に關しては、呪力説に於て説かれる「力」説を採用し、この力を神に個有なるものと解し、此處に神の能力に對する説明を求めた。

此の簡單なる説明に依つても察せられる如く、本篇の筆者は從來宗教學に於て主張されて來た神祇觀念の諸説を綜合分類することに依つて神祇觀念一般なるものゝ構造を假定し、何れの發展段階の宗教にも必ずこの構造が見られるとなし、唯各段階諸相互間の相異をかゝる構造内に於ける要素の量的差違に歸せんとするものである。

かくて彼はかゝる見地よりして、最後 (九七—一〇七頁) に支那、アッシリヤ、インド、ペルシャ、グリーンランド、新譯、舊譯イسلام等に於ける至上者、及び、ハルナック、ルソー、ボルテール、ロベスピエール、シラー等に於ける至上者に對して説明を與へ、彼の主張への根據づけを行はんとした。

(諸戸)

Leisegang, (Hans)

Lessings Weltanschauung

I eizats, 31

啓蒙期と浪漫期或は獨逸觀念論のかけはしとしてのレッシングの意義は大きい、所謂文化や歴史や世界觀等の發見が後者の時期にありとして、それ等諸問題の先驅としてのレッシングが考へられる。

レッシングの思想はその頃の人々の多くがそうであるやうに變轉矛盾が多いとされてゐるが、ライゼガングは獨立した統一ある世界觀に關するレッシングの全體的な内面的な態度を敘しやうとしてゐる。そして彼はレッシングの思想の動向をキリスト教神秘主義から思辨的觀念論への道行きだとする極めて鋭利な論案で、著者の自信ある力作である。(石津)

Marett, (R. R.)

Faith, hope and charity in  
primitive religion.

Oxford, 1932

本書は昨年度 St. Andrews 大學で行なはれた Gifford Lectures である。従つて純専門的な研究發表と云ふより一般向きの講義と云ふ様に見える。従つて主として民族學の資料

から未開民族の宗教生活を論してゐるが、時々ギリシヤ哲學などまでも引き合ひに出される。この意味で今迄發表された多くの論文より、彼れの宗教に對する根本的な見解が明かにされる。詳言すれば彼れのとる宗教の心理學的研究態度が極端な形に於て示してある。

彼れの言葉によると宗教は未開人の生活を援助する有力なものであると云ふ假設を認めれば、次にその援助をなす主要な機能は何であるかが問題となる。即ち生活に對して宗教的な援助をする主體は思惟であるか？ 行動であるか？ 感情であるか？ を吟味し、第一の思惟は原始神話が生活に對する機能より判斷して、重要ではないことを知る。第二に行動を見ると、行動はその象徴に意味があるもので、それが強い効果を生ずるのは、人間が希望する精神状態に適合する様な行動に或る高等な力が介入することによる。故に最も必要なのは感情が高等の力に接して人々の必要とする保證をしてやることであると云ふ。

斯かる見解より希望、恐怖、情慾、殘酷、誠實、好奇、稱讚、仁愛等の感情生活を説明してゐる。最も興味あることは民族學的資料を用ひて心理學的説明をしながら、生理學的解釋をとらず思案的になつてゐる。この點民族學資料に對する新しい見方として注意すべきである。(杉浦)

Marschall, (Charles. C.)

The Historical Relation of Law  
and Religion in its American  
Aspect.

(The Journal of Religion 1933, no. 1, pp. 18-33)

此の論文は歴史的關係と題せる程に正確に法律と宗教との關係交渉を取扱つたものではない。しかし中世紀から最近に至る間の教會と國家との二つの權力の併立及び衰微が略述されて居る。

扱米國の法律の下では、各州に對する國民の關係は條件的なるものである。何故ならば神や良心に對する關係の方が絶對的であるからである。これは中世國家が教會に絶對的に服従して居たのとは異なるものである。併し米國に於いても國法に悖らざる限りは、宗教思想が觀念の自由を認めて居る。其の例としてイリノアスやケンタツキイの最高法院の判決を擧げて居る。

又米國では各州で夫々の法律を定めて居るから、各州勝手に宗教や教育の取締を行つて居る。テンネツシーの如く小學校で進化論を教ふる事を禁ず州もあれば、オハイオの如く獨逸風の教育を嚴禁して居る州もある。

思想の進歩と伴つて米國の法律も次第に發展して來たが、

これに對して新教は左程困難なく同化する。例へばその組織の改革、僧正の權威の抛棄、教會の權利の排棄、信仰、道德等の規定に俗人を参加せしむる事等によつて國法に同化して來たが、舊教は一八七〇のバチカン會議や一九一七のカノン令の修正に依つて依然としてその權威を主張して居る、併し米國では舊教は西班牙から獲得した地方のみに残つて居るから大した問題は起らないのである。法王レオ八世やバイアス九世及び十世等は回章や手紙を出して、米國に於ける舊教徒に對して盛んに法王權や教會の絶對なる事を主張して居る。要するに此の一文は米國に於ける法律と宗教に就いての問題を具體的な判決や法令、回章等に依つて説明して居るに過ぎないのである。(竹園)

Otto, (Rudolf)

The Sensus Numinis as the  
Historical Basis of Religion.

I. (Hilbert Journal vol. XXX No. 2 1932)

II. (Hilbert Journal vol. XXX No. 3 1932)

マールブルヒのルドルフ・オットー教授の論文であつて三十二年度ヒバート・チャーターナルの壓巻である。教授にはすでに發表さる周知の宗教論があるが、本篇に於て教授は所謂ヌミノゼの感情を歴史に適用した。論の目的とする所はア

ミズムを否定して宗教史の發端にヌミノーゼを置かんとするに在り、其の爲にウントの民族心理學に現はれた趣旨を痛烈に批判する。オートーは數項に分つてその批判を試みるのであるが、言はんとする所はウント所説の精靈が宗教史の初めである事を誤謬となし、かゝるアミニスチックな誤謬はマナやオランダによつても證明されうる、しかしマナやオランダを單に力と見なすマニズムも力によつてのかぎりマナやオランダを充分説明する事は出来ない。かゝる力はヌミナウウに受けとられてゐねばならぬ。又ウントは進化論を利用してアニマから絶対神への進化をとくが、かゝる異質化は如何にして可能であるか、ウントは進化を新しきものゝ附加であると解してゐるが、かゝる原理はそれ自體矛盾を含んでおる。最後に達せられたものは最初から存在するとせねばならぬ、ウントが最後に達せられたとなす有神論も、あまりに西洋流の偏見であつてベーダンタや大乘佛教を觀察すればその偏狭はすぐ判ると言ふ。神話と宗教に關してもウントは捕へ方を誤つておる。

宗教は決して完成されたものとして最初から存在するものではない。しかも宗教自體の特性を有するものとして初めより存在せねばならぬ。その特性こそは *Sensus Numinis* であつて之が一貫して宗教史を動かす原動力であるこの事の認識なくしては何人も宗教史を序述する事は出来ないと言張するのである。(棚瀬)

## Poussin, (Louis de la Vallée) La morale bouddhique.

1927

相當舊著に屬する。プサン博士が彼の「俱舍論佛譯」途上に於ける副産物の一つである。目次によつてその全般を知る事が出来る。即ち、第一章、(諸)天 *Saras* 即ちパラダイスの教——第三階級たる優婆塞。第二章、禪定の教——僧侶。第三章、涅槃道の把握。第四章、業の定義。第五章、業の教——善と惡の根。第六章、業果。第七章、業の結實。第八章、未來佛と佛陀。

氏は *Avant-propos* に於て此の「morale」の語は、佛教徒の言ふ *vehicule* 乗であつて、所謂モラル(倫理)と佛教に近密に合入してゐる神祕説及び行爲と思索の原理と法則、涅槃その他の修行によつて得られる位置に到達する道のすべてを此の語によつて表した、と述べてゐる。よつて私も特に、「教」と云ふ譯語を用ひた。此の作品は主として俱舍論を扱つたのである。といふのは、永き思索によつて正しい、明確な、型式の備つた、内容の豊富な、文章の洗練された「佛教」なるものを内含してゐるのが俱舍論だからだといふのである。*Emile Senart* は本書の序文に、「ド・ラ・ヴァレ・プサン氏は佛教の傳承を略々正確に研究し盡したものである。氏は我々に世親の俱舍論の翻譯を提供しつゝあるが、氏の疲勞を知

らぬ照査と活潑な研究心と巧妙な順應性を以て爲した此の譯は、我々に貴重なサーピスをしてくれる。本書に於ても、氏は雜亂にして困難なテキストより、よく正確な描寫によつて、主要な思想を遊離せしめやうと務めてゐる。予にして誤りなくんば、本書の第一の根本意義はこゝにかゝつてゐるのである。……ブーサン氏のどの作品でもが、些かも街學の臭味なきは何人も知悉せらるゝ所である……」と。氏の常套的引證辭は本書でも依然特色をなして、氏の博識と研究方法を暗示すると共に眞潔なる讀者を裨益する所も多からう。

(Paris, Nouvelle Librairie Nationale, 12 fr. 50. : 1<sup>e</sup> éd.)

Grousset, (René)

## Les philosophies indiennes.

Les systèmes

Tome I, et II 1931

著者、ルネ・グロッセは歐洲佛敎學の泰斗・ラ・ヴァレ・ブーサン教授の愛弟子であり、よきアシスタントである。本書二卷は師のブーサン教授に捧げられたものである。例によつて目次を一覽すると、第一卷では、第一章、ウパニシャッド、第二章、古代佛敎、第三章、ジャイナ敎、第四章、ヴァイシヘーシカ、第五章、ニヤーヤ、第六章、サームクチャ、第七章、パタンジャリの瑜伽、第八章、小乘佛敎の體系、第九章、中道者 Mādhyanika。第二卷では第十章、唯識論者 Viśvānārādin、第十一章、ウエーダーンタ。推賞に値するか否かは未だ

詳にしないが、格好な印度哲學概説書である。第二卷は恐らく著者が師のブーサン教授の上に一研究を爲したものであらう。氏は先に、俱舍論分析 I, Analyse de l'Abhidharmakośa なる論著のある事がブーサン氏によつて紹介されてゐる。同氏は曰く、「予は同時に本書が以下に述ぶる諸氏の勞作の充實せる内容に比すべくもないことを告向する。本書は全く之等の諸先業の恩恵によつて出来たものである。ポール・ルニョー、ヂオルヂュ・ティボー、ドイセン、オルデンベルグ、セナール、ド・ラ・ヴァレ・ブーサン、シルヴァン・レヴィ、フィノ、フーシニ、山口益、マックス・ミュラー、ステュエルバトスキー、キース、V.S.ガート。就中、ブーサン氏なかりせば、本論の今日江湖に見ゆるは期すべくもなかつた。……こゝに萬腔の尊敬を氏に捧げる。更に予は大谷大學教授にして舊知なる山口益氏に、氏が西藏及梵語につき助力を得、且つ氏の貴重な蔵書のマニエスクリットと資料の譯文を送られた好意に感謝する。」と。更に氏は自ら著者と云はんより、むしろ出版者と云ふべきだと述べてゐる。氏のこの敬虔な態度と、ブーサン教授の指導下に於ける論證の正確さとは、本書の健實さを傍證するものであらう。歐洲に於て、殆んど最初と云つていゝ印度哲學の全般に涉る概説が、かゝる眞摯にして謙讓な著者によつて試みられた事は喜しい事である。現在定價六圓(二冊)校正も甚だ嚴密である。(Avec Avant d'Olivier Isaacombe; Desclée de Brouwer et Cie, éditeurs-Paris.) (堀生)

**Przyluski, (Jean)**  
**Le Bouddhisme.**

Paris, 1932

恐らくクシエ博士によつて監修されてゐると思はれる *Bibliothèque générale illustrée* の最近刊であるプリルスキ教授のこの著は非常に視野を擴充し而も適切な觀察を誤つてゐない初代佛教文化史序説として推賞に價するものと思ふ。殊に諸大家に負ふフランス印度學の精華は渾然としてこの論文の中に吐露されてゐる。六十餘葉の圖版も造形美術的方面より佛教を味到するに相應し。

著者が隨所に示唆してゐる豊饒な結實を約すると思はるる創見は、從來の教義本位の佛教研究に對立した文化史的方法を採用せんとする學徒に力強い鼓舞を與ふるに相違ない。

(古野)

**Schayer, (Stanislaus)**  
**Ausgewählte Kapitel aus der**  
**Prasannapada.**

W. Krakowie, 1931

龍樹の中觀論に對する *Candrakirti* のコメントールとしての *Prasannapada* は決して容易に理解し得らるゝ書物では

ない。漸く宮本助教に依り昭和七年度より八年度にかけて演習用として續講せられて居るに過ぎない。西洋に於ても此の書は現在に至る迄唯僅かに三章翻譯せられてゐるのみである。それは第一章及び第廿五章の *Sichenbatsky, The Conception of Buddhist Nirvāna*. Leningrad. 1927. 及び *Schayer* 氏に依る第十章 *Roznik Orientalisycrny, Lwów 1930*. 中第七卷と。今 *Schayer* 氏による標題の書は第五・第七・第八・第十四・第十五・第十六の六章を翻譯したものであり、緒言として中觀派哲學の概觀を述べて、六章翻譯の本論に入るのである。中觀派哲學殊に *Sūnyavāda* に對しては兎角西洋人に於ては難解なものと思惟されるが、この書に於ては西洋哲學の理解と關係をもつて一段の進歩理解の跡を示してゐる。六章の翻譯に於ては脚註も懇切であり著者の苦心と豊富な學識とが窺はれる。我國に於て未だ何等の手引もなき現狀に於て本書は *Prasannapada* に對す好個の参考書である。(梶杓)

**Tillich, (P.)**  
**The Religions Situation.**

1932

*Die religiöse Lage der Gegenwart (1926)* を *Niebuhr (I.R.)* が譯して序文を附した。著者は自稱「社會主義的」宗教者として反資本主義、反教會主義を標榜するが、文化フアシズムの一翼を承る事によつて資本主義教會プロックの

忠實な理論的護衛兵となつてゐる。

彼によれば時代は永遠の相に於いて把握するべきであり、十九世紀を支配した資本主義的「精神」(自然科学と技術と資本主義的經濟?)とがその主要な根元である)が永遠なるもの無制限なるものへの態度を放棄したのに對し、現代はそれへの叛逆として「信仰的現實主義」を以て自己の態度としつゝある。現實主義は精神主義、理想主義に對立するが、これらは象徴で固形化する點で却つて非信仰的である。一方で信仰なき現實主義は無制限者を無視する資本主義精神的生き方であつて、この意味に於いては「ユートピアや進歩を盲信する社會的形而上學の上に成立したロシア革命は資本主義的精神の最大の勝利の一である」(一)。信仰的現實主義はかゝるものに對して抗議し、國民性の破壊を哀み、ニイチエ、ストリンドベリイ、ゴッホと共に憫むのである。このやうな新しい傾向は既に資本主義の前に屈服した教會の内部に於つてよりも、寧ろ外部で明瞭に現れつゝある。

キリスト教的社會主義の最左翼を以て任ずるこの立場の根本には「現實主義」があつて唯物論が無い。曰く現象學、曰く即物主義等々の「現實」の衣を被つた救ひ難き觀念論がこゝにも姿を現してゐる。故に社會主義をユートピア主義、形而上學として一括しながら、自己の「反資本主義的」實踐には何の方策も無く、手當り次第にかき集めた斷片的借用物の綴り合せと悲觀主義の大仰な勿體ぶつた苦惱の身振とがある

だけである。宗教の動きは生活の全分野に亘るとの見地から借用物の範圍も科學、藝術、倫理等多方面に及んでゐるからフアシズムの理論若くは無理論を粉飾する爲に何か材料を探さうといふには格好の手引ともなるであらう。要するに言葉の完全な意味に於いてこれは危機の產物——畸形兒であると共に、社會主義的宗教の限界を曝露するものと云へる。

(佐木)

### Underhill, (Evelyn) The Golden Sequence.

London, 1932

本書は神秘主義の研究家として著名なエヴリン・アンダーヒル女史の近業である。アンダーヒルにはすでに“mysticism”を初めとして“The life of the spirit and the life of to-day.” “Men and the supernatural.” “Concerning the inner life.” “The House of the Son,”等の著述があるが本書はアンダーヒルがこゝ数年間の思索の結果であり、古くはヘレニズム期の神秘主義的宗教哲學思想をもつたセント・ジョンの精靈の説から近くは數理哲學から出發して實在論哲學を主張するホワイトヘッド教授までの間を心のうつり行くまゝに思索し冥想したもの。精神生活に關する四部の論文より成る。

1) Spirit, 2) Spiritual life, 3) Purification, 4) Prayer, が

之である。然し此の書は著者自身も言ふ如く論文とか精神界の *Mannual* とか言ふべきものではなくして單に思索集と言ふを妥當とすることができればとて看過さるべきではない。(棚瀬)

Wright, (C. G.)

## The Place and Function of Dogma in Christianity.

(*In* *Innbert Journal* vol. XXXI No. 2, 1933)

今までドグマは教會の思想並びに生活に於て極めて重要な地位を占めて來た。所が近代に至つて之に對して疑惑がもたれるに至り、今や公平な批判が加へられなくてはならなくなつた。本論文に於てライトは之に對する自己の見解と將來への見通しを述べたのである。彼はまづドグマなる語の曖昧に就て論じ歴史的にドグマと言ふと明白なるかに聞えるが實は然らずプロテスタントのそれとカトリックのそれとは一ドグマに就ても内容が異るとし、更にドグマは權威なりとする考を批判する。ドグマを信ずるのは一般にそれに權威があるからである。ドグマの正しさは教會の權威が保證してゐる。然し此の意味のドグマは時代が排斥する現代でも早や取り得ない。一方一九世紀最大の懷疑家フョイエルバツハはドグマは眞理に關係なき人間意慾の所産であるとなし之に對してピウス十世のシラプス第二十六項はドグマのブラグマチックな評價を異端とする。かくの如くして近代人にはドグマを信ず

る事が非常に困難になつて來た。

ではドグマはどうされたらよいか。キリスト教は神の宗教である。だからライトによるとドグマは信仰である。信仰は信仰であつて何等永遠の權威でもなければ行爲の規範でもなし。即ちドグマは既定のものとして天下つたものではなくして歴史をもつてゐる。キリストの生涯は一つの劃點ではあるが、それより以前即ち人類の情的知的生活以來の歴史をもち又新譯聖書に終らずして後々までも歴史をもち信仰のウエイクである異端によりて固められて來た。此の信の表現を教會が積極的に認めてドグマとなる。もう一つ考察されねばならぬのは言語の不備に就てである。言葉は表徴的性質をもつて、神を父としキリストを子とするとき、それは明に表徴であつて、もし事實と解するならば論争の種たらぬはない。けだし言語のもつ運命的放浪である。しかも我々は言語に現はさんと努力する。我々は神を完全無缺には表現し得ない。然も我々が神に就て語る事は正しくないのではない。かくて將來は正しい序述にまたねばならぬ。從來のキリスト教の中心點即ち信仰を廣い知識と經驗によつて表現せねばならない。信條組織の時代ははまだ決して終つてはゐない以上が一篇の要旨である。(棚瀬)

△この號では佛教關係にも宗教關係にも種々の問題が出てをる。次號へもそれらに連絡をもつ論文を載せる豫定である。

△將來益々新刊紹介欄を活潑に編輯したいと考へる。專攻諸氏の支持協力を願ひたい。

△教界學界關係の時事に關する第三欄は更らに積極的に問題を練つてみるつもりである。

△本誌の前發行書肆と現書肆との會員名表の受渡しが徹底しなかつたためか、從來の會員諸氏のうち雜誌の送達が中絶した向きが相當にあるやうで、且つ書肆の事務上の不慣れ等のために新申込の會員の方に對しても送本が或はうまくゆかなかつたかもしれない。近く編輯部も協力して會員名表を整へることになつて居るので御寫恕御了承を願ふ次第である。(T・I)

昭和八年四月廿五日印刷  
昭和八年五月一日發行

新第十卷・第三號

不許複製

編輯者 宗教研究編輯部  
東京帝國大學宗教學研究室內

右代表者 姉崎正治

發行者 岩野眞雄  
東京市芝區芝公園七ノ十

印刷者 中村勝藏  
東京市芝區新橋六ノ七四

印刷所 中村印刷所  
東京市芝區新橋六ノ七四

一册 金一〇〇(送・〇六)  
三册(半年) 金三〇〇(送共)  
六册(一年) 金五八〇(送共)  
六册(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  
振替東京一九四七一六番  
電話芝二一四一六番