

# 大乘阿毗達磨經と攝大乘論

宇井伯壽

唯識説を述べて居る論書の中には數々大乘阿毗達磨經よりの引用として頌文や散文の存するを見るが、而もそれ等の頌文散文は唯識説上重要なものであるから、所謂大乘阿毗達磨經も必ずや唯識説上重要な地位を有するものであるに相違ないと考へらるる。然るに此經は不幸にして一度も支那に翻譯せられたことがなく、又西藏譯にも存せず、勿論梵語原本の存在も知られて居ないから、内容全體を知り得る由もない。後世の學者の中には此經は七百卷から成つて居るといふ説をなすものもあるが、然し此説に幾何の眞實性があるか判定すべくもない。然し曾ては印度に現存流行したことがあつたには相違ないから、此點は之を認めて置いて其名稱並に内容について考察を進めよう。

大乘阿毗達磨經の阿毗達磨は元來經律論三藏といふ場合の論の原語の音譯である。故に譯していへば、大乘論經となしても差支ない理である。經律論三藏を相互に區別し得る根據が何れに存するかについて根本的の考察をなせば、そこには困難且つ重大なる問題も起つて來ると考へらるるが、ともかく佛教の初期以來認められた區別であり、此區別に基いて三藏各の特質までも研究せられて居る事實が存するから、其點に立つて考へて見れば、

今更論の經と稱して經論二藏の區別を無視することになつて居るのは甚だしい奇矯の題名であるといはねばならぬであらう。何故にかかる名稱を立つるに至つたかといへば、恐らく主として此經の内容に由來するのであらう。阿毗達磨は之を所謂小乘に屬すとせらるるものに於て而も古い時代に現はれたものに於て考へても、其内容は思索的解釋的若しくは論述的のものであつて經と稱せらるるものとは著しく異なる性質を現はして居るが、進むで後世の諸論師の作とせらるるものに於ては層一層さうである。所謂大乘に屬すとせらるるものに於ては凡て猶一層發達したものであつて、多くは典型的の獨立完全な著述である。従つて前者の古い時代に屬すとせらるるものに相應する如きものは殆どない。かかる點も一つの根據又は機會となつて、或時期には阿毗達磨的のものを内容となす經が現はれたのであつて、無上依經解深密經佛地經などに於て其實例を見出し得ると考へらるる。これ等の經はそれぞれの經題を有するにしても、他方よりいへば、之を論の經又は阿毗達磨經と稱して差支ない如きものであるといへる。此傾向の產物の一が即ち大乘阿毗達磨經であつて、これに於ては直に大乘論經と自稱するに至つたのであらう。極端にいへば、論經は一種鶴經であり騾經であるといへる。見よ解深密經には如理請問菩薩といふ如き拙劣極まる機械的な命名を有する菩薩が現はれ來る。これにも如何にも論經的の氣分が漂うて居ると考へらるる。然し果して大乘阿毗達磨經が此名によつてのみいはれて居たか、又かく呼ぶのが正當であるかどうか、この點については更に考へて見る要が存する。

此經の名の現はるる點に於て有名なのは攝大乘論の劈頭に於けるものである。最古の佛陀扇多譯には大乘阿毗曇經、達磨笈多譯には阿毗達磨大乘修多羅、玄奘には阿毗達磨大乘經とあり、また此論の結尾に於ても、佛陀扇

多譯には缺けて居るが、達磨笈多譯と非譯にはそれぞれ劈頭の名稱と同一なものが存する。又眞諦譯の劈頭並に結尾にあるものは特別であるから更に論述するであらうが、中途の文中には阿毗達磨大乘修多羅ともある。これ等によつて見れば此經は阿毗達磨大乘經と稱せられて居たといはねばならぬであらう。然るに又他の方面を見ると玄奘は成唯識論に於ては大乘阿毗達磨經となし大乘阿毗達磨集論並に雜集論に於ても大乘阿毗達磨經となして居る。此點からいへば大乘阿毗達磨經と稱せられたとも考へらるる。更に攝大乘論中の引用の部分で見ると、一所に於ては佛陀扇多譯は大乘阿毗曇經、眞諦譯は阿毗達磨略本並に單に阿毗達磨、達磨笈多譯は阿毗達磨經、玄奘譯は阿毗達磨大乘經となし、他の一所に於ては順次に阿毘曇並に大乘阿毘曇修多羅、阿毘達磨修多羅並に大乘阿毘達磨、阿毘達磨經並に阿毘達磨修多羅、阿毘達磨大乘經とせられて居るから、此點からいへば單に阿毘達磨經とも呼ばれたものであると思はるる。恐らく此方は略稱であらうが、此略稱は更に單に阿毘達磨とのみにもなつたと見ゆる。此の如きことによつて此經は阿毘達磨大乘經と大乘阿毘達磨經との兩名によつて呼ばれて居ることが明になるが、恐らく兩名は何れでも差支ないものであらう。前者は詳しくは阿毘達磨と名づくる大乘經 (*Abhi-dharma-nāma-mahāyāna-sūtra*) と云ふのであつて、漢譯では之を大乘阿毘達磨經となすのである。かかる實例は西藏譯に存する大乘經の梵名と漢譯の名稱とを比較すれば數々遭遇する所である。

## 二

大乘阿毘達磨經の内容が如何なるものであつたかについて之を想像する爲に今ここに唯識關係の諸書に引用せられ居るものを集めて見ると大要下の如きものを見出し得る。

〔一〕 此界無始時 一切法依止 若有諸道有 及有得涅槃。 (攝論應知依止勝相品第一、眞諦譯)

〔二〕 諸法依藏住 一切種子識 故名阿黎耶 我爲勝人說。 ( ) 同 上 ( )

〔三〕 諸法於識藏 識於法亦爾 此二互爲因 亦恒互爲果。 ( ) 同 上 ( )

〔四〕 四智三慧を説く散文。(唯識述記義林章の説に依る) (攝論應知勝相品第二)

〔五〕 餓鬼畜生人 諸天等如應 一境心異故 許彼境界成。於過去未來 於夢二影中 智緣彼境界

此無轉成境。若塵成爲境 無無分別智 若此無佛果 應得無是處。得自在菩薩 由願樂力故

如意地等成 得定人亦爾。成就簡擇人 有智得定人 於內思諸法 如義顯現故。無分別修時

諸義不顯現 應知無有塵 由此故無識。(義林章の説による) (攝論依慧學勝相品第八)

〔六〕 世尊説法有三種一染汚分二清淨分三染汚清淨分……以下金藏土の譬を説く散文。

(攝論應知勝相品第二)

〔七〕 若諸菩薩欲勤精進修諸善法欲行眞實法隨法行欲善攝益一切有情欲得速證阿耨多羅三藐三菩提者當正觀

察十二處法不應與他共興諍論……十二處法を説く散文。 (大乘阿毘達磨集論第七、最後部)

これ等の外にも猶存するかも知れぬが目下知られた所では以上の七種である。此中第一第二第三は成唯識論にも存するものであつて何れも阿頼耶識縁起説の綱格をなすもので所謂縁起門の唯識を説くものとせらるる。第四も成唯識論に存するがこれは唯識無境を主とし影像門の唯識を述ぶるものである。第五は此第四と連続して居るものともせらるるが、同時に又獨立に無分別智の成立を示すものともせられて居る。連続となす方面から

は同じく影像門の唯識を述べたものに過ぎないと見做し得るが、然し無分別智成立を示すとすれば猶一層深き意味を有することが判る。唯識説の根本従つて最後は無分別智に存するからである。第六は極めて重要な意義を有するものといふべきである。染汚分清淨分染汚清淨分は分別性依他性眞實性を指すのであつて之を金藏土の譬によつて説くのは、いはは、三性門の唯識を明にするものであるからである。三性門の唯識といふ成語が古來用ひられたことがあるかどうか猶未だ明確でないが、緣起門の唯識と影像門の唯識とは共に用ひられて居るものであるから、それに準じて今ここで三性門の唯識なる語を用ひて、以てそれ等と區別して考へるのである。此區別に基いて考へると、解深密經瑜伽論成唯識論の如きは何れかといへば、緣起門の唯識並に影像門の唯識を説くを主とし、三性門の唯識は一種忽諸に附する状態であると考へらるるが、攝大乘論の如きは此三門何れをも説きつつ何れをも重むじ、同時に他方に於ては三性門の唯識については前二門を併せたものと同等若しくはそれ以上の如くに見做して居る。この三性は成唯識論の解する三性とは同一意味のものでなく、而も古い時代の三性説を代表して居るものであり、唯識説の最も重要な根本をなす説である。故に此三性説を重要視せず又は之と異なる意味の三性説をなせば、その唯識説は必然的に唯識に關する學説の構成若しくは唯識に關する解釋を異にして來るのである。

以上の六種は全く唯識説に關するものであるが、此六種が如何なる順序をなして居たか、又は如何なる部分に存したものであるかについては多少の想定をなし得る外には之を明にするを得ぬ。最後の第七は全然性質を異にする文であり、集論では決擇分の最後に七種の論議決擇を述ぶる中の第六論軌決擇即ち因明を説いた後の結語と

して引用して居るものである。かかる文が存したとすれば、此經は單に唯識説を説いて居るのみでなくして因明などを説いて居るのであらう。從來此經には攝大乘品なる一品があつたといはるるから、今此文によつて考へて見れば、其外にも論軌品とか因明品とか名づけ得る如き品も存したのであらうと考へらるる。

## 三

攝大乘論の最後に、佛陀扇多譯には缺けて居るが、達磨笈多譯には阿毘達磨大乘修多羅中攝大乘品解釋竟阿闍梨阿僧伽造、玄奘譯には阿毘達磨大乘經中攝大乘品我阿僧伽略釋究竟とある。之によつて古來攝大乘論は大乘阿毘達磨經の攝大乘品を解釋したものといはるのであり、而も時にはこの解釋といひ略釋といふのが註釋をなしたことも了解せられて居る程である。この解釋略釋が幾何の程度のものであるかについては一に之を内容に徴して考察する外はないのであるが、攝大乘論を一覽する何人も之を經の逐字的註釋と見ることはないに相違ないから、攝大乘論は決して註釋書といはるる性質のものでない。之に對する確實なる證據は、既に前に引用した如く、攝大乘論中諸所に大乘阿毘達磨經の頌や文を引用して典據となして居る點に見出さるる。若し論が經の註釋ならば、所釋の經を典據として引用する如きことはあり得ることなく、萬一ありとすれば、引用せられた經はむしろ所釋ではないのが當然である。攝大乘論中にもかかる性質の實例は多數存する。故に右に掲げた兩譯の最後の文の意味は大乘阿毘達磨經の攝大乘品の或部に基いて解釋論述をなして一論をなしたことを指すものに外ならぬ。然らば或部に基くとは果して何を指すか。兩譯の攝大乘論の劈頭に、「阿毘達磨大乘經の中に於て、薄伽梵の前で、善く大乘に入れる菩薩が大乗の體大を顯はさむが爲に説く、大乘に依れば諸佛世尊に十種の勝相勝語がある、

……以下十種の勝相を列擧して更に……是の如き等の所説の經の文句は大乗が佛語であることを顯はす（自由譯）とあり、續いてこの顯はすを解釋して、此十種は小乗の中には説かずして大乘中にのみ説くもので、そして十種は具體的には阿黎耶識等それぞれであると述べて居る。これ等については佛陀扇多譯も何等實質的に異なる所はないが、然らば此三譯のいふ大乘阿毘達磨經の文句とは何れの文であるか。最初の阿毘達磨大乘經の中に於て（原文では阿毘達磨大乘經中である）の句は明にこれ攝大乘論の著者自身の筆になる叙事の地の文であることを示し、決して經の文句其まを引用して居るとは認められないものである。然らば最初から既に「經にはかくかくある」と書出して居るのであり、右引用最後の「是の如き等の所説の經」云々も亦著者の文であつて引用句でないことは何人にも疑ないであらう。故に全體の意味は、「大乘阿毘達磨經の中には優れた菩薩が佛前に於て、大乘の教によれば諸佛世尊には十種の勝相勝語があると宣べて居る、これは即ち大乘は佛説なることを顯はして居るものである」といふのであるに相違ない。然らばここには直接に經の文句が其ま引用せられて居るのではなくして、唯僅に十種の勝相の名稱が經中に存するのをここに列擧し出したに過ぎないのである。従つて今いふ意味のことが大乘阿毘達磨經の攝大乘品に述べられて居るから、此中の十種の勝相の名稱に基いて攝大乘論は其十品の分章をなし、又經の中に既に十種は阿黎耶識等それぞれであると具體的に其指す所を擧げて居たに基いて十品の題名内容が定められたのであると考へらる。これが即ち攝大乘品の或部に基いて解釋論述したとなす意味である。

此の如く攝大乘論の劈頭と結尾との文によつて、攝大乘論は大乘阿毘達磨經攝大乘品に存した十種の勝相の名

稱と並に其指示する内容とに基いて十品の章を立て、之を詳しく解釋論述して一論となしたものであることが判る。故に例へば第一品を應知依止勝相として其中には阿黎耶識に關する説を、又第二品を應知勝相とし其中には三性に關する説を論ずとなす如き綱格は經に基いて定めたものであつて、そしてそれを理論的組織的に論述するのは全く著者のなしたものに外ならぬと考へらるるのである。従つて此論述の間に必要に應じて大乘阿毘達磨經其他の經論が自由に引用關説せらるるに至つたのである。かく見る場合には攝大乘論なる名稱は大乘阿毘達磨經攝大乘品のいふ所に基いた點から起つたに外ならぬと解釋せらるることになる。

## 四

更に進むで考へて見ると、攝大乘論は分章十品の中に於て關係事項までも論述することによつて一般大乘の理論學說の要領を述ぶるを得たのであるから、其點からいへば攝大乘論なる名稱は大乘概論の意味であると解釋しても差支ないであらう。無性の攝大乘論釋に、論文に於て十種の勝相がかかる次第を取つて述べらるる所以を説いて後に又此說中一切大乘皆得究竟とあるを解して、是故説此名攝大乘盡其所有大乘綱要無別説故というて居るが、義林章總料簡章の中の六合釋を説く部に此文を引用して、此れ本經を以て大乘と名づけ末論を名づけて攝と爲す本經の攝大乘品を以て攝大乘と名づくるには非ずと釋して居る。之によれば、この大乘は大乘阿毘達磨經の説く所を指すのであつても其所有大乘綱要無別説といはるるから、此大乘を攝する攝大乘論はまさしくこれ大乘概論の意味になるものである。此解釋も決して不當なものではないのみならず、畢竟前の解釋と異なる所なくして全く同一と見做してもよいものである。

以上を基として眞諦譯を考へて見るに、其結尾には「阿毗達磨大乘藏經の中に攝大乘と名づける此正説は究竟せり」とあつて此意味が他譯と異なるか否かは今暫らく別となすも、論の劈頭には「攝大乘論即是阿毘達磨教及大乘修多羅」とあつて他譯の如く大乘阿毘達磨經中に於てとはないから、意味が異つて居る。劈頭の右の文を何と訓讀すべきかは問題であらうが、眞諦譯世親釋によれば、「(1)若し阿毘達磨の名を離るときむば則ち此論の是れ聖教なるを知らざれば、此が爲の故なり、又經名を顯はさむが爲なり、譬へば十地經の如し」といひ、又「(2)此論に阿毘達磨大乘修多羅の名を説くは如來の法門の別類を顯はし及び此論の別して名づくることを顯はさむと欲するなり」といひ、更に「(3)何が故に但阿毘達磨の名を説くのみならずして復修多羅の名を説くや、阿毘達磨にして是れ聖教に非ざるあればなり」とあるから、之によれば、(1)(3)によつて攝大乘論即是阿毘達磨教は「攝大乘論は即ち是れ阿毘達磨の教なり」と訓讀せられ得るし、此中の阿毘達磨は同時に、(2)(3)によつて如何にも阿毘達磨大乘修多羅と續くべきが如くに考へられ一方に於ては如來の法門の別類としての阿毘達磨を説く經たるを示し他方に於ては及大乘修多羅の句が一應は「及び(阿毘達磨)大乘修多羅なり」と訓讀せらるることになるを示して居る如くである。然しかく見れば遂に、論が經なりの意味となつて甚だ奇であると考へらるる。之を達磨笈多譯に参照すると(2)に相當する所は「阿毘達磨修多羅と言ふは彼の修多羅の中には此阿毘達磨の法門を明すが故なり、亦修多羅の名をも顯はさむが爲の故なり」とあるし、普寂の略疏には(2)を以て所依の經名を標する二由を述ぶる節となして居るから、これによつて恐らく「及び(阿毘達磨)大乘修多羅による」と訓讀すべきものであらうと考へらるるのである。かく考へると眞諦譯では攝大乘論は阿毘達磨の教を述べたもので阿毘達磨大乘經に

依つた論であるとなつて居る理である。従つて之によつて見れば、前掲の結尾の句も阿毘達磨大乘藏經中の攝大乘と名づくる品の正解釋が終つたの意味で、單に攝大乘とのみあるのは品名を示すに外ならぬと解するのが穩當であらう。然し決して攝大乘品の逐字的註釋ではないから、攝大乘論即是阿毘達磨教の句に基いて、攝大乘品の言に據つて以て大乘の教理一般を概論した論となして居るとなす趣意であると解せらるる。故にこれ亦前の解釋と同一となつて居るのである。

以上考察の結果は大乗阿毘達磨經と攝大乘論との關係を以て所釋と能釋とのそれとなすを認めしめずして恰も究竟一乘寶性論が其全體の結構を陀羅尼自在王菩薩經に説く佛と法と僧と性と菩提と功德と業との七句に取つて自由に解釋論述して居ると同様であると知らしむといふべきである。

攝大乘論は一般的に佛敎典籍中での最も優れた書の一であつて學者必讀の論である。内容の難解と異譯の多種との爲に其研究理解は決して容易なものではないが、然し又決してこれ等の爲に高閣に束ねて忽諾に附して置くべきものでない。眞に佛敎を研究せむ爲には缺くべからざるものなるにも拘らず從來殆ど全く顧みられなかつたのは學界の最大缺點である。此一小論文は倉卒の間に執筆したもので沈思潛考を経て居ない點に於て慚愧の至りのものであるが、かかるものにては自他にとつて今後に於ける斯論研究の促進の一助ともならば望外の幸であると考へてここに之を公になすのである。(八・五・一八)

# 宗教社會學の問題

藏 内 數 太

- 一 社會學と宗教の立場
- 二 宗教社會學。宗教と社會の本質の問題
- 三 宗教的イデオロギーの問題
- 四 宗教的集團の問題

一

一、宗教の本質又は宗教性の何たるかに關しては、様々な意見があるであらうが、これらの問題とは獨立に、吾々は宗教社會學の對象領野を、與へられたるものとして受取ることが出来る。經驗科學としての社會學の立場に於て考察される宗教は、緊密な事實的關聯に於て考へられる一系列の事象としてである。そしてかかる宗教的と名づけらるべき事象統一の存在せることは明白である。それを統一する「宗教的」と云ふことが理論的に如何に言表はされるにせよ、統一的事象群としてそれが與へられてあると云ふことが、知識の體系としてののではなく、研究の企圖としての宗教社會學の充分な存在根據なのである。オトマール・スパンはかつて、マックス・ウェーバーの宗教社會學に對して、宗教性の何たるかの把握を措いての宗教社會學的研究と云ふことは不可能であると云つてゐるが、吾々はかゝる批評によつてウェーバー的研究の意義を没することは出来ないと思ふ。

二、宗教は經驗的・相對的世界を超越して考へられた存在に、人生に於ける當爲の淵源、保證又は目標を認めんとする意味に於て、その教説は、その立場に於ては、絶對的妥當を要求してゐる。このことは、精神をも經驗的・可變的な社會と云ふ存在との聯關に於て見ようとする社會學的考察態度と、最ラデイカルな意味に於て對立する。一定の觀念内容の絶對的妥當を要求する信仰者の立場からは、かゝる觀念内容を何等かの偶然的存在聯關に相對化せんとする企圖は、拒否されなければならぬ。このことは確に宗教社會學への事實上の障礙を意味するであらう。然し乍ら原理的にはさうでない。それは、社會學者は同時に信仰者でなくてはならぬと云ふ必要がないからである。一定の觀念内容に對する信仰的體驗と、客觀的・科學的體驗とは、本來それぞれ別箇な主觀に於てなされ得るからである。宗教社會學に於ては、マンハイムも云へる如く、かの知識社會學に於て一度は逢着する論理的問題——一定の思惟を、一定の歴史的・社會的現實地盤のフンクチオンと見、それに相對化することによつて、その眞理價値を動搖せしめる知識社會學的理論は、やがてこの自己の理論自體を相對化し、無力化するものではないか、と云ふが如き問題は起らない。何となれば、知識社會學に於ては、思惟を相對化しつつ、ここに同一の主觀が自ら思惟を措定するのに、宗教社會學は「宗教的」觀念内容を相對化する思惟であつて思惟一般を相對化する思惟ではないのみならず、理論的主觀は同時に信仰の主觀たることを必至とせず、宗教社會學は宗教を措定するものでないからである。

三、然し乍ら宗教の信仰的把持と客觀的・理論的考察の事實に於ける消長は、無論相交渉する。例へば一の社會を絶對的に支配してゐる宗教に對する、信仰以外の態度は、その冒瀆として拒まれるであらう。否そこに於

ては、すでに一切の存在が宗教的意味によつて被覆せられ、宗教的に解釋されて居るから、宗教をそれに關係づける宗教外的存在領域は、かゝるものとしては與へられて居らず、また存在の理論的統一把握も要求せられてゐないと云へる。宗教が、或は合理化された意識と矛盾するに到り、或は時代の要求と隔絶して來たやうな場合には（これは宗教の固定化傾向、社會事情の可變性、宗教家集團の集團的利己心等々によりて生じ易いことであるが）、かゝる宗教の權威に反噬せんとする運動が起る。このことは一方に宗教革新の契機を意味すると共に、他方にそれは、究極に於ては宗教の客觀的考察へ導くところの、「距離の意識」を成立せしめる。ブリンクマンの云ふ如く、社會學は僧侶的、貴族的勢力への市民階級の反抗の表現即ち反抗科學として發生したものとすれば、宗教社會學は社會學の最初の意向にあつたと云へるかも知れぬ。然し乍ら宗教の科學的（社會學的）觀察態度の成立に特に大なる關係ある事情は、相異なる諸宗教の觸接である。今相互に異なる諸宗教が、それぞれ事情を異にする社會によつて運載されてゐるのを觀察するとき、存立の地盤を異にするに伴ひ宗教そのものも相異り、従つてそれぞれの宗教の特殊性はその地盤の特殊性によりて説明出来る、と云ふ思惟傾向を導く。この思惟傾向は、謂はば縦における宗教の相對的經驗、即ち史的研究によつても助長されるであらう。要するにかやうな、宗教への距離の意識、その相對的な與へられ方に、宗教社會學の成立は基くものである。

宗教社會學は勿論信仰の立場に立つものでなく、また宗教の社會學的相對化と既成宗教への離反感情とは深く結合してゐるであらうが、それにも拘らず、社會學の立場は必然に反宗教主義を意味すとは云へまい。即ち宗教の相對化は、既成宗教を超越する歸一的、又は理念的宗教の觀念を強化し得る。より根本的に考へて、社會學は

宗教と人間生活とのつながりを廣さに於てと同時に深さに於て示すことによつて、宗教の功利性、乃至事實的權威を明かにする。

## 二

四、宗教の社會學は、二つの傾向に於て、已に大なる成果を擧げてゐる。即ち佛蘭西のデュルケム及其學派の *sociologie religieuse* と、獨乙に於ける、マックス・ウェーバーの業績を主とする *Religionssoziologie* とである。ゾムバルトは、社會學に西歐羅巴的・自然科學的傾向と獨乙的・精神科學的傾向とを分つてゐるが、このことは當然宗教の社會學に關しても云へるやうである。佛蘭西の宗教社會學が、原始的宗教意識の研究に出發し、宗教をその要素的なるものに於て把握せんとしたのは、ゾムバルトが、西歐羅巴的思惟の特徴として謂ふ所の「精神の劣位化」*Mediatisierung des Geistes* の態度を示すものと云へる。他方、ウェーバーの宗教社會學的研究は、寧ろ高級なる文化宗教をその考察對象とし、且つその際、この「精神」的なるものゝ現實的・經濟的生活への規定力を主張してゐる。

今、かゝる宗教社會學の諸方針の叙述や検討に立入ることなしに、私は直ちに、私の觀念する宗教の社會學の主なる問題を述べようと思ふのである。尙、吾々に於ける宗教社會學的關心は、何よりも日本人の宗教生活の把握と云ふことに向ふべきであり、そしてこの對象の特殊性に應ずる方法の特殊性と云ふことも、常に考慮されねばならぬと云ふことを、此處に記しておきたい。從來吾々は、對象に對する方法の壓制の過誤を、餘りにしばしば犯してゐるのである。

社會學の觀點に立つ時、宗教に關しては次の三種の主要問題がある。第一は宗教一般に關してであり、第二は宗教思想に關してであり、第三は宗教に於ける人間行動並に集團に關してである。

五、宗教は與へられたる事實としては實に多種多様である。然し乍らかゝる多様の事實が正に宗教と呼ばれ、例へば經濟、政治等々と呼ばれないのは、そこに何等かの共通な性格が見られるからである。かゝる宗教に於ける本質的なるものの把握に對して、社會學は如何なる意義を有ち得るか。宗教の本質に關しては、問題は、そこに於ける交渉的對象としての超越的存在の側に即して取扱はれもするし（形而上學的）、またかゝる存在を措定しそれに歸依する體驗の側に即しても取扱はれる。この後者に於ては、心理學者の貢獻と共に、また社會學者のそれも重要である。デュルケムは、未開人の精神生活の實證的研究によつて、宗教生活に於ける性格的なるものを、「俗なるもの」より區別されたる「聖なるもの」としての事物の體驗に見、事物が、この近づきがたく、畏怖さるべき感情を惹起するのは、それが、個々人に對して威壓的存在である處の社會の表象になへるからであると推論したが、これは社會の體驗と宗教的體驗との間の一致を把へたものと云ふことが出来る。かかる宗教體驗と社會體驗の解明には、その學的傾向を大に異にする社會學者ジムメルの「宗教」の中にも、示唆を見出し得るのである。例へばジムメルは、個人の社會に對する關係と、その神に對する關係との間に、如何にアナロギーがあるかを述べてゐる。宗教體驗と社會體驗との類似は、宗教體驗の社會學的説明を根據づけると共に、社會の宗教性を示唆するものでもある。社會は個人的生活の保證者として考へられる一方、個人の歸依の對象でもある。社會は個人がその生活を意義づけ、その根據を汲み出す——反省に於てどなく、直接的・體驗的に——ところの

存在である。例へば人が、自己の有限の生涯に於いては明白にその効果（直接的又は間接的）を期待し得ないやうな活動に献身する時、この態度は、體驗の直接性に於ては、宗教的であるとも云へると思ふ。人をして、その個人的中心に於てはなく、集團的中心に於て、しかも思慮的でなく體驗的に、價值と非價值を決定せしめるところに、社會生活は宗教的生活へのつながりを有つてゐる。この意味に於て社會生活は、人間生活の單なる形式的モメントではなくして、すでに人の内容的な精神方向、人の一定の自己解釋を意味してゐる。

右の如き面に於て把へられる社會生活に對しては、社會學上「ゲマインシャフト」の概念が適用される。ゲマインシャフト的生活意識は、宗教的生活意識とも云はれ得ると思ふのであるが、この關係に於て、吾々としては日本人の宗教意識の研究の重要性を思ふのである。例へば日本における佛教が、その本來の前世、現世、來世の超越的時間系列の觀念より、祖先より子孫への、民族的の、歴史的時間系列の觀念の方向への變容を示してゐる如きことは、日本人の特に共同社會中心的生活態度の現はれと、見ることが出来ると思ふ。

## 三

六、人間の交渉的對象は通例自然と同類——人間とに分たれる。即ち人は自然界と社會界の二つの世界に於て人であると云はれる。然し吾々はまた、エルンスト・オットーなどと共に、人と神的なるものとの關係を、そこに加へて考へることも出来る。神を如何に表象し、神と吾々との關係を如何に觀念してゐるかは、それぞれの宗教的思惟の主要な内容をなすものであることは勿論であるが、これと同時に、またこれと緊密な關聯に於て、宗教的思惟はそれぞれ、人と自然、人と人との關係に關する特有の見解を包含してゐる。（「自然」とはすでに存在

に對する人の一定の感じ方を意味して居り、それは宗教的觀念と無關係ではない。)

七、オットーは、人(主體)對人の關係を愛の關係と力の關係とに、人對自然の關係を理論的と實踐的とに區別するやうに、人對神の關係をも同じく二つに、即ち彼岸的と此岸的に區別してゐる。

この彼岸的態度と此岸的態度とを、個人的傾向としてゞなく、一の社會の、または一の時代の性格として見るとき、それに社會學的解明が要求せられる。一般に非宗教化即ち世俗化の傾向は、近代社會の特徴と見られてゐる。テネーリスが、宗教を共同社會に、輿論を利益社會に屬せしめ、共同社會的より利益社會的への推移を以つて、近代社會の動向としてゐることは、その社會學に於ける一例である。吾國の歴史に關しても、「中世」または「近世」の言葉が、宗教的と世俗的をそれぞれの決定的性格とする意味に於て用ひられ、かの、外的には寺院勢力に對して武力的強壓を以て臨みし信長、内的には人倫を外にして道なしとする人本思想によつて佛僧より還俗せる徳川初期の儒學者などが、その轉形期を代表する者として指摘されてゐる。これらは宗教を、その一般性に於て、即ち宗教的氣分として、社會に關係づけた場合であるが、同様な意味に於て、尙宗教の社會統制的作用の問題がある。例へば、宗教は民衆の非理性的態度を培ふことによつて階級的支配關係を安固ならしめる。「宗教はアヘンなり」などと云はれる。この見解は宗教の現實的・歴史的機能の一面を把へてゐると云へるであらうが、しかしその根柢には誤れる啓蒙思想的人間觀が置かれてゐるやうに思はれる。宗教と人及社會との關係は、より深刻に考へられなければならぬ。

八、宗教的イデオロギ―に於ける中心的なるものは、勿論超越的な存在や關聯に關するその表象であらう。

神は唯一神として考へられてゐるか。複數性に於て考へられてゐるか。後の場合に於ても、神々相互の關係は如何に考へられてゐるか。神は男性的な力の神としての性格に於て考へられてゐるか。または女性的な愛の神として考へられてゐるか。神的なるものは如何にして吾々に自己を示現すると信ぜられてゐるか。例へば神祕主義に於ても、神祕的なるものゝ把握は、激情的恍惚に於てであるとされるか、「精神技術」的努力による、あらゆる感性的なるものゝ排除に於てであるとされるか。かゝる問題は、それ自身すでに、社會學的解明の可能を暗示してゐる。

次にかゝる彼岸的なるものに關する觀念は、逆に人間の行動と社會を、如何に規定するであらうか。宗教的觀念内容は、教團の組織に對してすでに無關係でないと云ふことは、云ふまでもないが、こゝに重要と思ふのは、宗教的觀念が、世俗的な倫理を通して、社會へ與へる作用の問題である。マックス・ウェーバーのこの問題に關する貢獻は劃期的である。彼は例へば資本主義制度の成立に與る宗教の役割を論ずるに、カルヴィンの恩寵豫定說に由來する職業的精選の精神に着目してゐる。私はウェーバーの方法的示唆は、吾國の宗教及社會の研究に對して、貴重であると思つてゐる。宗教的規範意識により陶冶された精神態度に立つ實踐が、社會的、文化的に如何なる効果を有つたかの問題に關しては、就中吾國中世後期に於て禪的思想の成した役割が想起せられなくてはならぬ。特に禪の武士道——これは戰場に由來する、それ故に謂はゞ「危機」の倫理である——に與へた影響は大であると思はれてゐる。今かの淨土眞宗を以つて心理主義的であると云へるならば、これに對して禪は論理主義的と云へると思ふが、これは、同じく論理主義的な徳川時代の儒教と、精神史的關聯を有し、後者は封建制度の

イデオロギーとして、後の國學的新興心理主義の對立物であつたと共に、その精神に與へた論理主義的陶冶は、維新とその後の革新運動の一動因となつてゐるやうである。この重要な一聯の精神史の社會學的解明には、宗教社會學も何程か寄與出来るであらう。

九、宗教的意識の中には、自然界の事物に關する一定の感じ方又は考へ方が含まれてゐる。即ち自然が如何なるものとして、人に觀念されてあるかと云ふことは、決して宗教的態度と無關係ではない。自然に對して愛好的同胞的態度をとる東洋人と、それを本來人間の支配と征服の對象であるとする西洋人との、自然感に於ける對立は、よく人の語るところである。現代の自然科學の超民族的公共性とは獨立に、自然感に於ては東洋人と西洋人との間に大なる相違がある。即ち體驗に於ては、natureと「自然」とは等式に連續出来ないやうである。私は中江兆民居士又は加藤弘之博士の唯物論的反宗教（基督教）思想や元良博士の思想の中にさえ、それらが自然科學と云ふ西洋人と共通の地盤に立ちつゝも、背後に全く東洋的な自然觀を漂はせてゐるのを見る。而してかゝる自然感こそは、特に佛教の、そして其他の東洋の宗教思想の根柢にあるのである。他方シェーラーの云ふ如く、歐羅巴の自然科學とその宗教——基督教とは、表面的相刻にも拘らず、共に人間の自然界に對する隔絶的・支配的地位を前提せることに於て、共通のものを有つてゐる。かゝる相異なる自然感の由來を農業的對狩獵的生活形態に求めるか、また和辻博士の如く「風土」に求めるか、從つて例へば歐羅巴的自然感は、「砂漠」に於ける人と自然との對抗に由來するとするか、或はその他の説明方法によるべきか、は問題である。それはいづれにせよ（無論この説明には社會學も關與し得るであらう）、宗教に含まれてゐるところの、自然に對するかゝる親和或は疎隔の

感情は、本來社會學的範疇に於て考へることが出来る。そこで例へばシェーラーは、東洋的自然感を宇宙的一體感と名づけ、人々の社會的融合存在に適用せられる一體感の概念を、自然と人との關係にも適用してゐる。

一〇、いづれの宗教的イデオロギーに於ても、そのコスモロジーの方面の外に、實踐に關する、即ち人と人との關係を調整する何等かの規範を有つてゐる。後者が前者より演繹される處に宗教の立場があるのであるが、實は社會的實踐生活こそコスモロジーや、宗教的權威の淵源であるとも云へることは前に觸れた處であるが、いづれにせよ神や自然に關する思惟と緊密に結合して、人と人との關係に關する教説が與へられてゐる。

人間間の根本關係を愛と力とに分つ考をさきにも記したが、テオドル・ガイゲルも「團體」(彼は社會形式を二人結合、團體、群集、層に分けてゐる)の基礎を、吾等意識(ゲマインシャフト)と外的規制(ゲゼルシャフト)に見てゐる。要するに社會は成員間の親和と、何等かの統制なしには存立出来ない。今宗教は社會の Sinn と矛盾して存在し得べきでなく、寧ろ社會をその Sinn の方向に強化することを、その重要な機能とするものであると云へると思ふが、この意味に於てそれは當然親和と統制に關する、即ち愛と奉仕、和と服従の教を含んでゐる。

然し乍らこの一般的傾向の内部に於て、宗教的思惟が人間關係に作用する仕方は決して一樣ではない。自然的愛欲に寛大である場合もあらうし、宗教的精進の名の下に人間々に冷嚴なる規律が強行される場合もあらう。不平等な人間關係が神の秩序として支持を要請せられることもあらうし、然らざる場合もあらう。こゝに興味ある問題は所謂宗教的寛容と云ふことである。日本人は特に宗教的寛容の精神に富むと云ふことが、その民族性の顯著な一面であると云はれてゐる。従つてこの問題は日本宗教社會學の重要な問題である。ジムメルはその「宗教」

に於て、歐羅巴人の宗教的不寛容を、基督教の一神教たることより導いてゐる。それは唯一の神のみを信する處に於ては、他の神の信仰者は受容れ得ないからである。従つて、民族神的、汎神論的の信仰に於ては、事情が全く異ると。神觀念の差異による異教徒間の人間關係のこの説明は、一つの眞理をもつてゐるやうに思はれるが、今吾國に於ける宗教的寛容だけに關して云ふならば、それを宗教的にのみ説明することは困難である。それは、異系統の文化内容の併立に寛容な一般的・民族的傾向に關係せしめて考へられなければならぬ。そしてこの事實は日本人の共同社會的人間形態（社會的整一はあるも、自我に於ける精神内容の統一の強調されざる）の説明の問題に歸するのではなからうか。

#### 四

一一、宗教社會學の第三の問題は、宗教的人間行動及集團のそれであるとさきに記したが、今宗教的集團の問題に關して、極めて概略に述べることとする。

宗教は、集團生活をその意味方向に強化するところの機能を有つと云へると共に、またそれ自身新たな社會關係、特有の集團を發生せしめる。宗教的信仰はその本質上全人的な事柄であり、従つて人々の間の信仰の合致は、人格の本質に於ける結合の契機となる。信仰の共同と云ふことは、強い結社原因であると云ひ得る。反對に信仰の差異と云ふことが、同様に強い、分離的因子であることも云ふを俟たない。また、宗教は元來主觀と神との關係を中軸とするものであるが、しかも、宗教的思惟の眞理性は客觀的證明の困難である類のものであるため、信仰の維持には、何よりも多數者の、表言されたる、または暗黙の、相互的確認が必要とされる。そこで同信者

は、かゝる相互的確認の機會を、空間的集合・接觸に求め、且つ表象に於ける集合としての同信者集團を成立せしめる。一般に人々の空間的集合に於ては感情の一方的興奮が起り易く、宗教的集合はこの意味に於て宗教的情緒の昂揚に利用せられ、これは儀式、音楽等によつて更に人爲的に助長せられる。また非空間的集團もその客観性により、成員の意識に固定的方向を與へ、これを狹隘化する傾向を有するものであるが、宗教的集團にあつてはこのことは、更に教儀その他の客観化によつて強められる。要するに信仰の維持、宗教の自己保存には、人々の フェルゲゼン・エ・フットシグ 結社 は必然であるが、尙これは單に信仰のインテンシティーに關係するのみならず、集團的威力を通して、そのエキステンションに、即ち信徒の新たな獲得に貢献する。

宗教的集團の問題には、この同信者集團と宗教的集合の問題の外に、専門的に宗教の事にたづさはる人々、即ち僧侶集團のそれがある。發生的に見て、かゝる専門の成立は社會分化の最初の頁に位する。この原始的宗教に於ても、呪術としての技術が特殊の修得と異常な性格を必要としたであらうが、かゝる必要は宗教の發達と共に益々増大した。倫理的な開祖宗教に於ては、開祖の宗教的・倫理的な人格は、特別に求道と自己陶冶の情熱を有する人々をその周圍に集め、これがやがて僧侶として特殊な社會部類となる。僧侶の集團は、最初は追隨者、同行者の結社であるが、時代か教祖より遠ざかると共に、始め求道と自己陶冶の倫理的目標たりし教祖の人格は、歴史的具體性を失つて、次第に及び難き理想の人格に化せられ、他方その集團は、集團的イデオロギーと組織を整備し、衣服其他の客観的標式によりて一般信者より自己を區別すると共に後者との相互的關係を確立し、かくしてすぐれたる宗教人の現はれざる限り、單なる宗教的行事の獨占的な技術家となり、精神的低調に墮するに到る。

僧侶の全體社會に於ける地位は、彼等が謂はば神と人との仲介者として考へられてゐる限り、社會の最高層にあるのは當然であらう。然し乍らその惰性的存在に於ては、大陸に於ける如く、その機能は認められつゝも、極めて賤視せられる事もある。いづれにせよ、一般民衆より上位然らずば下位に差別せられると云ふことは、如何なる事情によるのであらうか。そこには種々の原因が考へられるのであるが、恐らく主たる理由は、*profane* と *secrè* が根本的差別を意味することより考へらるべきことであらうか。

一二、自然的宗教に於ては、人々の宗教的生活は民族的生活實踐と合體して居り、前者が獨立の範域として一般生活と遊離せしめられて考へられず、従つて宗教を中心とする特別の結社はない、またはそれは全體社會と重り合つてゐると云ふべきであらう。但し多神教的信仰又は祖先崇拜に於ける、民族的、家族的な信仰對象の特殊化による禮拜の分立は、無論考へられなければならぬ。これに對し、一定の特殊化された觀念内容と一定の倫理的人格を中心とする宗教集團の成立については前に述べたが、かやうな宗教も一民族を刺す處なく支配することは無論あり得るであらう。しかしこの場合はいはゞ同信集團の擴大が民族大に及んだまでとあつて、この擴大は自然的宗教に於けると異り、歴史的に跡づけ得る筈である。

然し乍ら同じく開祖宗教に於ても、その宗教の性質そのものにより、或は教會組織が強調せられ、或は然らざる場合があらう。例へば、恐らくは共同社會的連帶の生活意識に培はれたであらうところの、カソリック的集團的救濟の觀念——人は教會を通してのみ救はれるとなす信仰の場合と、社會の個人主義的分化の宗教的表現であらうところの、救を個人の内的信仰と實踐生活に直ちに結合する考とに於ては、教團の意味はそれぞれ大いに異

つて來なければならなかつた。またシェーラーの云ふ如く、啓示宗教——人はただ神的眞理に對して受動的に考へられてゐる場合と、反對に人々が瞑想的に、自力的に解脱を追求すべき場合とに於ては、大に異つて來なければならなかつた。但し亞細亞の宗教を全然後者の形に於てのみ考へ、教會の存在を全く否定する如き見方は、勿論誇張であると云はなければならぬ。なほ自然的宗教と開祖宗教とに關して、後者が發生的に前者と關聯することとは別としても、例へば自然的宗教の民族が外部より文化宗教を受容する場合、兩者の關係並にその社會學的意義如何と云ふことは、興味ある問題である。秋葉隆氏は朝鮮社會に於けるシヤマニズムと儒教の關係に關し興味ある社會學的研究をしてゐる。我國に於ける外來の佛敎と祖先崇拜敎との交渉、特に後者による前者の變容——佛敎が個人的現世主義を克服することによつて、實は集團的・超個人的現世主義を強化する契機となつてゐると見られる事實の有つ社會學的意義の研究は、重要であると思ふ。(八、六、一九)

本文は後日の研究の出發點となすため覺書として書いたものである。尙文中に記した人々の外に、木村卯之氏の「綜合的親鸞研究」其他より貴重な示唆を受けたことを附記する。

# 聖典史方法論の一斷片

— 華嚴經の成立に關する論争 —

久野芳隆

印度研究に於て最も不足するものは信頼することの出来る史的記録の無いといふことであらう。由來印度は沒  
歴史國と謂はれ西歐人が印度史を編纂する様になる迄は歴史と名づくべき程のものを有しなかつたのである。之  
が爲め毎も學者をして經典の成立年代を考證する時に苦心慘憺せしむるのである。

しかし日本に於ては幸に姉崎教授の聖典史論を先驅として以後最近に到る諸學者の業績は實に蘭菊美を競ふの  
有様を呈して居る。先づ原始佛教に關する原典批判は宇井教授の「原始佛教資料論」(印度哲學研究第二)「阿含の  
成立に關する考察」(同書第三)和辻教授の「原始佛教の實踐哲學」中の「根本資料の取扱ひ方について」の如き  
傑作を出した。此等の人々は資料自身に新古の層あるを指摘し且つその新古の層を有機的に關係せしめて、その  
思想的發展の必然性を論證した。而も此等の人は單に原始佛教を論ずるに止まらず、更に進んで大乘佛教の源泉  
を探ね、その展開の必然性を導き出さんとして居る。勿論この方面に於ては歐洲に於て既に立派な業績がある。  
即ちオルデンベルヒ氏の議論(Vinaya pitakam, introd.)、リス・デヴィヅ氏の論證(Dialogues of the Buddha,  
vol III. 1921, introd.; Buddhist India P. 176 ff.)の如き、又南北兩傳のいづれにも保存せられぬ一層古き作品

を検出するに努めたオットー・フランケ氏 (Gāthā in Vinaya, WZKM, 24, Gāthā in DN, JPTS, 1909, etc.)、聖典以前の原典を浮彫的に眺めたシルヴァン・ノブ氏 (Journal Asiatique, ser. 10, t. XX.)。此等の碩學の功績に負ふて日本の學者の所論が一層精緻になつたことは否定出來なす。

又阿毘達磨論書の批判に關しては椎尾博士の「六足論の研究」あり、木村博士の「阿毘達磨論書の研究」あり、又渡邊棧雄氏の諸論文、宮本正尊氏の「譬喩師の研究」等皆優れた力作である。大乘佛教經典に關しては松本文三郎博士の「佛典批評論」あり、最近では椎尾博士の「佛教經典概論」が纏つた本として立派なものである。部分的のものとしては般若部の經に關して于濁龍祥氏の「般若經の諸問題」、加藤精神氏の「大品般若經は大眾部の所傳なることを考證す」、鈴木宗忠氏の「般若經の原形に就いて」、林屋友次郎氏の「般若小品の譯出者に就て」等がある。(此等の人の議論以前に溯ると殆んど佛教學者でこの般若經問題に手を染めないものはあるまい。)法華經に就ては布施浩岳氏の「法華經原型論」があり、本田義英氏の諸論文に光つたものが多い。淨土經典に關しては望月信享氏の「淨土教の起原及び發達」が有益な研究である。新進の鹽見徹堂氏は本誌に於て椎尾氏の前述の著述に鋭い批評をなし、且つ初期大乘經の原形に關して暗示に富む議論をして居る。

以上は記憶に上る程度のもを擧げたのであるが、全體的に之を網羅する段になるとこの問題に無關心な學者は殆んどなく、大なり小なり聖典史論の問題に觸れてゐない人は極めて稀である。

私は聖典史論の中特に大乘經典の成立に興味を有して居るものであるが、部分的には華嚴部經典に關し過去に於て雜漢な論證を下したことがある。(「菩薩十地思想の起源、開展及び内容」と「華嚴經の成立問題」とに於て

である。然るにその後この方面に關する種々なる論文の發表されるのを見、再度この問題に就て考察する必要を生じて來たので以下若干の意見を述べさして載く。

華嚴經の成立年代を考へるに當つて、或る研究家は大乘系の大涅槃經が六十華嚴の如き組織ある華嚴經、言ひ換れば所謂大華嚴を知つて居つたから、大乘系の大涅槃經に關する記述が少しでもあれば、それは勿論華嚴經以後の時代の編纂に屬するものと考へて、華嚴經成立の年代をそれ以前に批定せんとするのである。

阿毘達磨大毘婆沙論は大涅槃といふ言葉を使用して居る。而も之は小乗系の大涅槃經を指すものでなくして、大乘系の大涅槃經を指すものであるといふのである。その理由として大毘婆沙論卷七十一（大正。二七。三六六）の文を擧げ、特に施に二種あり云々の文に注意して之を大涅槃經三十二（大正。一二。八二三a）×大正一二。五七六a）の文と同意味の句であるとし、之は小乗涅槃經にはないから「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」といつて居る。

次に大毘婆沙論卷百二十六（大正。二七。六六〇a）の文を擧げ「大乘の涅槃經を見るに慧嚴の大涅槃經第九月喻品第十五（大正。一二。六五七a）等に盛に譬喩を説く。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」と斷定して居る。果してそうであらうか。若し之が事實とすれば單に華嚴經の年代を知る手掛りを得るのみに止らず、進んで大涅槃經の成立年代をも確定せしめ又考へ様によつては逆に大毘婆沙の年代にも觸れて來る。一大發見といはなければならぬ。しかし私は不幸にしてこの説に賛成することは出來

ない。何となれば先づ第一に大毘婆沙論の文を讀んで見ると一向に斯く解釋する手掛りを得ない。

そこで漢文の讀み方から問題になつて來る。この方に誤があれば問題にならない。そこで私の解釋を以下述べて見やう。

婆沙論のこの文は十八界の名目をあげ、佛の教に廣と略との二形式あるを示し、十八界はその中の廣説なることを示す文である。

(一)この十八界に關する記述をなす經は三科の中では廣説であるがしかし大譬喩(Mahāpadāna)大涅槃の如き大記經に對しては略説と名くるといふのである。斯く言ふのであつて之は經の形式に關することであるから九分教十二分教の如き中でいふ原始經典大涅槃經(Mahāparinibbānasutta)であると見て差支へない。

次に有餘師の説によると「諸の所有の受は皆是れ苦なり」といふが如き極めて簡單な形式の契經の中でも「施に二種あり、一には法施、二には財施」と説ける經の如き名目のみを羅列する簡單な形式の契經以上に簡單なる契經は他になく、大譬喩、大涅槃經等の如き廣説の契經以上に廣い經は他にあるまいといふのである。この施有二種云々の文がこの場合大涅槃經の句であるといふことは少しも言つて居らない。寧ろ大涅槃經以外の契經を指して居るのではないか。況や大乘大涅槃經に施有二種の文章のあるのを直ちにこの場合に當はめることは誤である。この場合の句は寧ろ一法より十法に至るが如き法數を羅列する經(例へば大集法門經に類するが如き)の形式に於ける二法に關する部分か或は増一阿含經の中の極めて簡單な一經の如き形式を指したものである。即ち増

一阿含經卷七(大正藏。二。五七七b)に

聞如是一時佛在……………有此二施、云何爲二、所謂法施財施……………諸比丘聞佛所說、歡喜奉行。

とあるのは一經の形式を具して而も法數的なものである。是が大譬喻大涅槃と如何なる關係を有つか。絶對にあり得まい。この場合の大毘婆沙論の文章は施有二種の如き小經と大涅槃經の如き大經とを比較對照したものである。(三)譬喻(Avadhāna)文學は大乗經にも小乗經にも散説され、學者をして所謂傳記文學を構成せしむる程に各種のアバダーナがある。

大智度論(大正二五。三〇七。b)にいふ、中阿舍の長阿波陀那經や長阿舍の大阿波陀那經が、現今の長阿舍經の(Mahāpadāna-sūtra)に相當することは首肯し得るが、之が大毘婆沙論(大正二七。六六〇。a)の長譬喻、大譬喻と同類のものなることは各々十二分教に關する記述の説明をなして居る點から明瞭であるし、持律者(Vinayadhara)説を或る律藏中の阿波陀那文學の如きものを指していつたものと見れば見られるし、同時に大涅槃の如きも一種の阿波陀那であると考へてよからう。

その場合「大涅槃持律者説一の文を解釋するに當り大乘涅槃經(大正。一二。四五。c)に「何等名爲阿波陀那經、如戒律中所說譬喻」とあるからその點のみに依つて大涅槃經には持律者の説なりといふが如しと解釋するのは阿波陀那を律藏のみにあるとする傳説を固執する謬見で一面に於て經藏の中にもあるといふ傳説もある。例へば大乘阿毘達磨雜集論卷十一(大正。三一。七四三。c)に

譬喻者、謂諸經中有比況說、爲令本義得明了故說諸譬喻。

とあるが如きである。

故に大涅槃經も持律者の説も廣義のアバダナに屬する。現に大事傳(Mahāvastu-avadāna)は佛傳を意味し、  
も中國大衆部説出世部所誦の毘奈耶に屬するといつて居る。

この點に於て婆沙論のいふ大涅槃經が大衆所屬のそれなりや否やは更に検討を要する問題である。

従つてこの點からの論斷を以て學者のいふ婆沙論の成立年代(二世紀の中葉百五十年前後)以前に大涅槃經の  
成立年代を考へ、大華嚴は大涅槃經中に既知せられるから、更に若干年以前の成立と確定することは大膽至極な  
ことで婆沙の読み方が的を外れば意味をなさないことである。

次に或る人は無量壽經に「華嚴三昧」の記述がある(大正。一二。二六六。b)といふことと、大華嚴の一部賢首  
品に「華嚴三昧」の語がある(大正。九。四三四。c)とを結び付け之を以て大華嚴の成立を無量壽經以前の成立と  
定め、龍樹の大智度論に引用されて居る諸經論の中阿彌陀佛經の名のある所から至極單純に考へ「阿彌陀といふ  
も無量壽といふも意譯か音譯かの相違である」と云ひ之を龍樹以前の成立と考へ、この方面より大華嚴の成立年  
代を龍樹以前と考へた。龍樹が大智度論に名を擧げた阿彌陀經は一類の阿彌陀經の中何れに屬するか明確さを缺  
く。がしかし殆ど同じ時代には大阿彌陀經と平等覺經が既に支那に傳譯されてゐたから所謂二十四願を記述せる  
一類の經は既に龍樹以前に存在してゐたのであらうが、今華嚴三昧の語のあるのは四十八願を盛つた經である。

而して龍樹の十住毘婆沙論易行品の三十二行偈は平等覺經の内容に近似性が強い。(望月信亨氏著淨土教の研究。二九  
五頁以下参照)故に四十八願を説く經は未だ龍樹時代には成立してゐないのではなからうかと推定される。一方に

於て現流の無量壽經は康僧鎧の譯と傳つて居るが、之は明かに支那經錄の誤りから來たものである。(望月博士、淨土教の起源及び發達。三二二頁、境野博士、支那佛教史講話上卷、二四〇頁)。事實は六十華嚴の譯者たる佛陀跋陀羅の譯であるから譯の方から考へても遙かに後世であり、同一譯者の手になる無量壽經と華嚴經とが同一華嚴三味の記述のあるのに不思議はない。

斯く考察して來ると龍樹以前に四十八願經の如き經の存在は不可能であり、況や單なる華嚴三味の語によつて大華嚴の存在を龍樹以前に肯定することは四十八願經と二十四願經との成立年代を混同することと傳説の儘に無量壽經を康僧鎧以前の製作と誤認する二重の誤謬を犯すこととなる。この點からも華嚴經成立年代の手掛りを得んとを試みは近代の精密な研究を等閑に附した爲め全く失敗に歸したものでないかと思ふ。

そればかりではない。龍樹の大智度論五卷(大正。二五。九六b)に華嚴陀羅尼の語がある故を以て直ちにホゼン文庫にある華嚴陀羅尼 *Gaṇḍa-vyūha-dhāraṇī* や、實叉難陀譯の華嚴經心陀羅尼(大正。一九。七〇九c)を聯想し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であるから大經か入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るといふことは亂暴至極で、斯くいへば有ゆる漢譯中の華嚴の言葉は悉く大經か、華嚴部の經に關係しなければ考へられない様になるではないか。大智度論は羅什の譯と傳つて居るが、同じ譯者の小阿彌陀經(大正藏。一二。三四八a)に華嚴の語があり之は梵本に明かに *Kuṣṣṇīya* とあり、普曜經にいふ華嚴(*Kuṣṣṇīya*)と同じ場合で、若し華嚴の語のある所が總て *Gaṇḍa-vyūha* に相當するといふなら大に矛盾を來しはしないか。光讚般若の淨華嚴飾三昧(大正。八。一九二a)も又大華嚴を豫想することになるであらうか。斯くする

と古般若經よりも更に華嚴經の成立は古くなると見られるだらうか。疑無きを得ない。

過去に於て私は「華嚴經の成立問題」(宗教研究。第七卷。第二號)に於て次の如く述べたことがある。即ち

兜沙經は支婁迦讖によつて譯されたことは事實と見て差支へなからう。この兜沙經の研究は華嚴經成立問題に一つの光明を與へる。その内容は佛が菩提道場に於いて成道した時光甚だ明かであつたことに筆を起して居る。次にその光明裡に來至する菩薩の莊嚴と、それ等無數の菩薩に十の數に纏められた徳目を説法したことと、百億千の如き無數の國の異なるに従つて佛の名號の不同なるを説いてあることが述べてある。

斯くの如き記述は明白に華嚴經特有の序文の體裁をなすもので、その後何等かの正宗文の如きを豫想せざるを得ない。果せる哉！この兜沙經に記述されて居る通りに十住品、十行品、十地品の如き十の數を以て纏められた徳目の記述をなす品が順次展開される。この兜沙經は一經として獨立したものでなく、之は序文としての形式を具するものである。

以上のこの私の説に反對して或る人は難じて言く、兜沙經の内容は現在十方佛土の如きをその中心内容とし、少くとも一個の獨立した經典で序文の如き形式をなすものではないと。又兜沙經の記述する十法名は大華嚴の重要な品を豫想して居るものとは考へないと。第三に兜沙經の光驅思想は十地經の如きものでなくして、寧ろ賢首經の如きものであると言ふのである。

さて兜沙經の兜沙とは如何なる意味であらうか。古來之が明確な説明を與へたものがなく學者は種々の方面より之を考證して居るが未だ明瞭な解釋に接しなかつた。然るに最近兜沙經の原語を *raṅgata-sūtra* であると推定

した人があるが最も當を得た解釋の様に考へる。それは西晋の聶道真譯と傳つて居る三曼陀跋陀羅菩薩經に從へば第一には怛沙竭とあり、第二には般若波羅蜜兜沙陀比羅經とあり、第三には不能得兜沙陀比羅無所罣礙所入慧とあり、第四には怛沙竭阿羅呵三耶三佛とあり、第五には其福出於怛沙竭滿闍浮提七寶とあり、第六には其多沙竭所教誡若犯之とあり、怛、兜、多は同じく *ḥ* の音譯であり、沙は *ṣ* の音譯であり、竭或は陀はこの經の場合 *gata* 或は *agata* に相當するものであつて、從つて怛沙竭、兜沙陀、多沙陀は同じく *tathāgata* であるといふのである。この場合怛沙竭の原語が *tathāgata* であることは既に異論のない所で、光讚經、道行般若等の古譯には屢々用ひられ、又最近では荻原博士の論證もあることで確定した説と見てよい。(大正大學々報。六。七輯。怛他伽多といふ語の起原と其の意義參照)。だがしかし兜沙陀を *tathāgata* とした用例は他の場所に未だ一つも發見されないものである。之が怛沙竭と同じ様だと考へれば考へられるが未だ決定的には言へない。又多少異つても解釋出來はしないであらうか。殊に後に附加された比羅を何と解するか、之を *vaiṣṭya* と推定することは單に推定であつて他に用例を發見し得ない。

一切經音義に(大正藏。五四。四五九。)は兜沙の語義を出し、上斗侯反梵語也古譯爲業行或云行業とありて、多少本業經の如きを豫想する手掛りになる位のもので、原語の推定は不可能である。又翻梵語に(大正。五四。九八五。)  
「兜沙經、譯曰歡喜」とあり。兜沙陀比羅の語を出して「應云兜沙陀毘羅、譯曰兜沙者歡喜陀毘羅者長宿」とありて多少梵語を推定は出来るが、その通りに譯して經文に當てはめても意味をなさない。斯くの如く古代に於ても既にその眞義は不明であつたらしい。たゞ翻梵語に於て注意すべきは菩薩十住行道品(竺法護譯)の中の

原語の説明をなすに當つて之を兜沙經の語として居ることである。推定すれば兜沙經は現流本のみでなく、内容近似の故を以てこの十住行道品の如きも又兜沙經と稱せられてゐたのかも知れない。(大正。五四。九九二c參照)

以上の古徳の解釋が原語に關して何等光明を與へないとすれば、勢ひ他の方面に調査の歩を向けねばならぬ。此處に三曼陀跋陀羅菩薩經(大正。一四。六六六c以下)に注目するのは當然の徑路と見てよからう。

この經に於て二ヶ所に出る兜沙陀比羅の兜沙陀が他の場合に出る怛(多)沙竭と同様な原語の音譯なりや否やは問題であつて、怛沙竭は道行品、光讚等の古般若經譯に屢々出るが兜沙陀は一度も出てない。又比羅が翻梵語にいふ様に毘羅としてもが *vaiṇḍya* と推定すべき他の例がない。然るに支婁迦讖の譯たる遺日摩尼寶經には六波羅蜜及菩薩毘羅經とあり、之をかの *Stael Holstein* が努力せる梵藏漢六種合刊の *Kaśyapa-parivarta* P. 13 の梵文に對照する時は *bodhisattva-piṭaka* とあり、比羅が *piṭaka* なることは明瞭な實例があることとなつた。今之をかの兜沙陀比羅に當てはめれば—— *piṭaka* となり、前の文字が問題となる。これに *tathāgata* を配置して *tathāgata-piṭaka* とするも斯かる術語が果して成立するか如何か問題である。勿論 *tathāgata-dhāṣṭa-piṭaka* とし *Buddha dhāṣṭa-piṭaka* と同じ意味にすれば用ひないこともなからう。たゞ今の場合の音義に妥當か如何かが問題となる。或は之は扶底沙陀(菩提薩多)比羅であつてやはり *bodhisattva-piṭaka* を意味し、前の扶が脱落して兜(底)地(沙)薩陀(多)比(毘)羅となつたのかも知れない。勿論斯くの如く扶底、菩提に對して兜の字の挿入された用例を他に見ないから斷言出来ないが、菩薩藏の意味ならば大乘經典を指したものであるから、この場合意味の上からすれば最も妥當の様に考へる。明本の出三藏記集には梵沙經とあり、若しこの方が正しければ

梵は善の代字か或は脱落と觀て梵(兜)沙陀毘羅<sub>二</sub>善地薩多比吒迦となり、益々この方がはつきりする。菩薩本業經(大正、十、四五〇)に無底藏とある。しかし今は之を固執するのではなく、將來の研究に譲り、たゞ兜沙經が必ずしも如來經でなければならぬと固執することは出来ぬと言ふにとどめておこう。(Dāśadharmavijāna も考へ得る。)さて此の經の中心内容が十方世界に於て衆生の所見の相異するに従ひ、彼等が一の釋迦牟尼を種々なる名を以て呼び、その數無量ではあるが、皆佛が菩薩であつた時度衆生の爲めのものである。十方世界の佛名は唯一の釋迦牟尼の異名であると。斯く考へることも至當である。しかし之を以て強て「小さいながらも一個の獨立した經典」と考へ、この經が序文としての形式を具することを否定することは當を得ない。何となればこの經の中心内容といはれる十方刹土、即ち現在他方佛の思想は大乗佛教經典に於ては常に多く散説され言はゞ一つの型をなして居るものである。

この思想は必ずしも華嚴にのみ限つたものではなく大乗一般の思想である。獨立した經典にもあるし、他の經典の一部分に編入されても居る。否寧ろその起源に溯れば大乗部の考へ方である。「論事並に覺言註」によれば

- 一(自)一切方に佛住しますや。

(他)然り。

(自)東方に佛在しますや。

(他)實に斯く言ふべからず——乃至——

(自)東方に佛住しますや。

(他)然り。

(自)彼の佛は何なる名、何なる種、何なる姓なりや、彼佛の父母は何なる名なりや、彼佛の一雙弟子は何なる名なりや、彼佛の近事は何なる名にして、如何なる衣を施し如何なる鉢を施すや、如何なる聚落村邑都城王國國土に於てなりや。

(他)實に斯く言ふべからず——乃至——

二(自)南方——乃至——西方——乃至——北方——乃至——下方に佛住しますや。

(他)實に斯く言ふべからず——乃至——

(自)下方に佛住しますや。

(他)然り。

(自)彼佛は何名——乃至——國土に於てなりや。

(他)實に斯く言ふべからず——乃至——

(自)上方に佛住しますや。

(他)實に斯く言ふべからず——乃至——

(自)上方に佛住しますや。

(他)然り。

(自)四天王に住し——乃至——三十三天に住し——乃至——夜摩天に住し——乃至——兜率天に住し——乃至——

——化樂天に住し——乃至——他化自在天に住し、梵天世界に住しますや。

(他)實に斯く言ふべからず——乃至——

(覺音註)今、一切方論と稱するあり。四方上下遍く(世界安住所)、一切世界に佛住しますとの自己の考へを起して「一切方に佛住します」といふ其等の邪見は例へば大衆部の如きなり。其等を指して問ふは自論師にして肯定は他論師のなり。「東方に」と問はれ釋迦牟尼を指して否定し、更に問はれ、邪見に依り他世界に住するを指して肯定せり。「彼世尊は何なる名なりや」等とは、若し汝が其れを知るならば、名に依りてそれを述べよと難じて言へるなり。此の方法に依りて一切の義を知るべし。」

(Kāḥavāthu & Kāḥavāthu-pakarana-āṭhakaḥ) : P. T. S. P. 608. & P. T. S. I. 1839. P. 190)

(荻原博士校閱。佐藤密雄。佐藤良智兩學士譯、論事附覺音註、六三五頁參照)

又大衆部の説出世部 (Mahāsiṅghika Lokotara-vādin) の聖典たる「大事」(Mahāvastu) には

「之を聞きて長老迦葉は長老迦旃延に言へり。佛子よ。現在に於て佛の説法する所のその他の佛刹土は如何。これを聞きて長老迦旃延は長老迦葉に偈を以て説けり。東の地方に能く化現せられたる佛刹あり。其處に鹿王と名づくる佛聖者あり。東の地方に無病完き佛國あり。其處に獅子髻と名くる三十二相を有せる者あり。東方に莊嚴されたる佛刹あり。彼處に世間師なる名の一切見者大牟尼あり。東方に荊棘なき (akamhaka) を akamhaka と讀みて佛國あり。彼處に智慧幢といへる諸人を教ゆる教師あり。東方に佛國觀察する。彼處に黄金光の名なる美しき佛あり。南の地方に樹幢との佛國あり。彼處に天の歡喜する無負と名くる正覺者あり。

南の地方に心よき佛國あり。彼處に名を妙眼といふ覺者、大聖あり。南の地方に無汚の佛國あり。彼處に名を持臺といへる導師あり。西の地方に争鬪なき佛國あり。彼處に名を天空とよぶ佛、有を破壊する者あり。北の地方に心よき佛國あり。彼處に名を滿月といふ佛、諸儀軌に通達せる者あり。下方の地方に完成したる佛國あり。彼處に強堅固なる佛如來あり。上方の地方に無憂の佛國あり。彼處に大享樂との名ある佛勇者あり。これら以外に更に佛の數千あり。〔セナール版本。百二十三頁三行以下〕

斯くの如く少くとも大乘の先驅思想と思れるものにはこの思想が汲み取られ、之が諸大乘經に一つの型として用ひられて來たのである。その實例を擧げるならば次の如きものがある。

寶月童子所問經。滅十方冥經。觀虛空藏菩薩經。大集經瓔珞品。稱讚如來功德經。放光般若。小品般若。諸佛所護念經。觀普賢菩薩行法經。觀佛三昧經(十)。菩薩藏經等。

以上の如きは皆十方佛の記述をなして居る。猶ほ未だ諸佛の名を擧げては居らないが、十方現在佛の記述をなす初期大乘經典を擧げるならば般舟三昧經と道行般若經第七とであらう。

勿論此等に記述されて居る國土の名及び佛名菩薩名は同一でない。しかしその叙述は決して異つた内容のものではないことは聖典批判をなす者の直ちに氣付く所である。

次に兜沙經と賢首經との關係に於て後者を前者の先驅と考へることは不適當で、寧ろ逆ではないかと思ふ。即ち現在他方土が一定の型をなして居ることに考へ及ぶならば、この場合の中心點は十方土の名及び佛名等ではない。成程兜沙經と賢首經とは十方刹土、佛及び菩薩の名目に於て相一致する。しかし兩經はこれ丈の記述で終始

するのであらうか。賢首經の十方説はたゞ十方刹土、佛、菩薩の名だけである。然るに兜沙經のは十方の刹土等の名目を擧げるのみでなく、十方の諸佛、萬差なるも華嚴普遍化された佛身に歸すべきことを暗示して居る。之は後の毘盧遮那佛の先驅をなす考へ方ではなからうか。又十方無盡の刹土も光明化せる釋尊の成道裡に包攝される。言はゞ後の華嚴世界説の先驅をなすものではなからうか。

一方賢首經の中心内容は公平に言つて十方刹土を述べることに盡きてゐるのでなく、寧ろそうではなく變成男子の思想が中心をなすものである。(變成男子に關しては松本文三郎氏の論文がある。「佛敎史の研究」内女人成佛の思想)然らばこの賢首經の場合の現在十方佛土の如きは大乘經通例の説き起しと考へ得るのである。この他方佛土の近似のみを擧げて兜沙經の先驅と考へることは少くとも華嚴經の成立問題に關する限り要をなさない。

### 第三に十法名の問題である。

兜沙經の十法名が全部後の六十華嚴、八十華嚴の十法名に比定されない迄も、十住、十行、十地、十願、十定、十通の如きものは明白に一致する。殊に十住、十行、十地の存在してゐたことは動かさない事實である。

この經を華嚴經に關して論ずる場合他の大乘經一般に共通な現在他方佛土の如き思想に重點を置かないで十法名や始作佛時、光景甚明を問題とする方があたりまへであらう。(賢首品に於て他方佛土を問題にしないで女人成佛の思想に重點を置くと同じく)

兜沙經の十法名の中若干は大華嚴から見出し得るか十住、十行、十地等の重要な品を豫想しない。又十法名が記述されて居る經例へば竺法護の文殊悔過經の如きが十法名の類を出すを以て大華嚴の内容としての十住

等の品を豫想して居るとは考へられないといふ議論は聖典批判の問題として何等理由のないものである。十住、十行、十地の如き思想が十住品、十行品、十地品の如き後の華嚴經の一品となるもの以外に如何なる形式で存在してゐたか。華嚴系以外の他の經の何處に存在するか。

特に十地の如き現在學界で調べた範圍では大事の十地、般若經の十地と十地經の内容と以上三つ以外に何處にその様な思想があるか。而して十住、十行の如きと並列した十地が般若經や大事に記述されて居るか如何か。兜沙經の十地はこの三つのどれに當るか。品或は經の形式を具へない十住、十行、十地を何時如何なる華嚴學徒が印度にあつて考へ出したか。少くとも經典史論より考察する時は十住、十行、十地等の思想即ち十住品、十行品、十地品であると考へる以外に他の手段があるだらうか。

今の場合十法名を敘述する品或は經の中には或は初期の成立のものもあるであらうし或は後期の成立のものもあるであらう。

現に阿彌陀佛、彌勒佛の名の記述されて居る經典に新古の層があることは學者の既に指摘する所である。十法名がある故を以て直ちに古いとか新しいとかいふのではない。

少くとも譯經史の最先驅をなす兜沙經が十住、十行、十地の如き記述をなす以上この思想を盛つた經が獨立してか或は一群としてか存在して居つたと考へる想像は敢て不當ではあるまい。たゞそれが後の六十經、八十經の如き大華嚴であつたか如何かを吟味したに過ぎない。即ち大華嚴の先驅をなす經が獨立してゐたか、或は若干は一群として結合してゐたであらうが未だ大華嚴經として纏つてゐたのではなからうといふ疑問を提出したまで

ある。

更に進んだ華嚴經の原語が *Ganda-vijñā* であつて、それが單に現今の入法界品に當る獨立した華嚴經（ニボル九法の隨一）のみを指すのでなく、六十華嚴の如き大華嚴經をも含めて言ふことは首肯し得る説である。又之を漢譯して雜華嚴飾の意義より雜華經とも華嚴經とも稱したといふことも又當を得た解釋である。しかし此處に注意すべきことはこの漢譯語「雜花」或は「華嚴」の語の諸經論に挿入された唯一の理由によつて直ちに之を根據として大華嚴經の成立年代を推定することは出来ない。既に大乘經は單に一つの名を以て終始したことは無く同一經典が種々なる名を以て唱へられてゐたのである。例へば大智度論に於て無盡意經は阿差末經と同一經であること、無盡意經は大方等大乘經中の無盡意菩薩品に相當すること、迦葉經は大寶積經中の普明菩薩會に相當すること、寶頂經は現今と同一のものではないが、寶積經に相當し、龍樹時代には少くも前二經を含む大經であつたことが學者によつて證せられて居る。

又持心經、明網經と二名を出して居るが、實は一經を二つの名稱を以て呼んでゐたに相違なく、更に「不可思議法」と呼ぶ場合や「佛所護念」と呼ぶ場合、「如來祕密」と呼ぶ場合等單なる個有名と見るよりも大乘經典の通稱と考へられることが立證せられて居る。（鹽見徹堂氏、龍樹所引の大乘經典の二三に就て、宗教研究新九卷六號 故に不思議解脫經とも結解脫經とも羅摩迦經 (*avimāda*) の梵名から來たとも *Vimalakī* の梵名から來たとも推定出来る)とも華嚴經とも百千經とも名づけたことがあるのであつて決して孰が誤りの經題であるといふわけには行かぬ。

又華嚴なり雜花なりの語を有する經典並に論書の成立せる時代の限界を先づ決定して行かねば、それが何時頃現今の華嚴經を「雜花」なり「華嚴」なりと稱してその成立を既に知つて居つたかも判明することは不可能である。今華嚴並に雜花の名を擧げて居る漢譯諸經論を點檢するに

先づ第一に不空譯の金剛頂瑜伽中發菩提心論(大正。三二。五七三。b)は弘法大師によつて尊重され眞言宗の重要典籍ではあるが史的批判からすれば比較の後期の作で或る學者は准毘盧遮那經疏釋とある點や大毘盧遮那經供養次第法云の句の部分より觀て支那撰述であると迄言ふ人もある位であるから、六十華嚴譯出以前に溯ることは困難と考へる。

その中に如華嚴云とあつて十地品初地の頌(大正。九。五四七。c)を出すも之は十地品も華嚴經と言つたといふ例にはなるが、しかし聖典史の上で古くそう言つたか如何かといふ證據にはならない。即ち菩提心論の年代から決定して行かねばならぬ。

堅意の入大乘論(北涼道泰譯)卷下(大正。三二。四三。b)に如花嚴經廣説とあつて十地品の内容を紹介して居るから花嚴といふのは入法界品のみを指すのでなく十地品の如きも華嚴經と言つたといふ證據にはなる。しかし此とても譯者が六十華嚴の譯を知つて斯く譯の中に記述したか如何かを先に吟味しなければならぬ。しかし一步譲つて譯の上の言葉の問題でなく堅意が大華嚴を知つてゐたとするも堅意その人の年代が大華嚴譯出を溯ること遙かに遠いと考へることが出来るか。少くとも五世紀初を越して四世紀の人と見ることを得まい。然らば佛陀跋陀羅とどれ程時代の距りがあるか。現に寂天(samiddha)の如きは華嚴經の全體纏つたものを知らずして個々獨

立した經典のみを記述して居るのを如何見るか。私が過去に於て堅意が如花嚴經廣説と言つた部分の内容は十地經のそれを引用したものでないといつたのは明白に誤である。之は當時或る小さな會合で私自身訂正して置いた筈である。勿論記録に留めなかつたから之を聞かない人は批難するも無理でないが、若し席上にあつた人が攻撃するならば慎んで貰ひ度い。一方に於て華嚴經曰といふのは大華嚴經曰といふので限られた入法界品曰といふのではないと考へられるけれども之は第一譯經の前後を吟味しなければならぬ。即ち譯經の上では佛陀跋陀羅の六十華嚴譯出以前のものに斯くの如き言葉の使用があるか如何かを調査せねばならぬ。斯くせねば嚴密な批判は出來ず結局水掛け論に終る。

涅槃經所引の雜花經の内容の中、天行品者如雜花説（大正。一二。四八五。b）の部分は會通以外現今の華嚴經の内容を見出すことは困難である。

或る人は華嚴に天行の語は見當らないが内容の相似を意味したものとて天行の説明をなし、涅槃經にも大智度論にも天行の説明がないといひ、佛教大辭彙に於ける天台の義「天行とは地上の自證。天は中道第一義天、天然の理、地上に於ては分に中理證悟し、理によりて行を成ず。故に天行といふ」を擧げ、地上の自證とあるは十地の菩薩が一々地に於て次第に諸法實相を證悟し行くことであり、之は華嚴の中に十地の菩薩が次第に實相の理を證悟し行くに似て居るといふ意味で天行品者如雜花説と云つたものと考へると解釋して居るが、之は甚だ目茶な解釋で、普通に天行、梵行、聖行といふのは *dīpa-vihāra*, *brahma-vihāra*, *ārya-vihāra* の三住のことを指したもので *Dīgha-Nikāya* 等に屢々出て來る語である。又漢譯では聖人道、天道、梵道に任すとか諸仙道、諸天道、

梵行道に任すとあり(大正。一。一三七b。同。三五四c)大智度論には佛住を加へて四住として居る。又佛本行集經開卷第一にも記述されて居る。

この時の *dīpa-vihāra* に對して中道第一義天の如き説明は不自然であり、況や地上の自證即ち十地の菩薩の進展と解するが如きは言語同斷である。

又廣説如雜花中(大正一二、四七〇、c)如佛雜花經中廣説(大正一二、四九三、b)の内容は華嚴獨特ではない。大乘經一般であるから現在の華嚴經のどの文に當るかを指示しなければ孰れとも言ひ兼ねる。結局雜花の意味を華嚴宗徒の解釋より推定して之を雜花嚴飾の意味として華嚴に比定することは差支へないが、之を以て涅槃經の以上三つの部分が華嚴經のいづれの部分に當るかの證據にはなり得ない。

しかし假に一步讓つて此等三つの部分が華嚴經の句と一致するといふことを許しても、其より以前に先づ大乘涅槃經の年代を知るべき聖典批判が必要である。

大乘涅槃經は釋尊の説法の場合とか、病を得た所とが小乘經のそれと異なるし、會合の大衆を述べるにしても迦葉、阿難、阿闍王を除いて居るのは小乘經の場合と違ふ。即ち傳説では大迦葉は入滅の時不在であつたが阿難は常侍してゐたのである。この經は佛の涅槃に假託して大乘の教理を述べるのが本旨であるからこの傳説の改造も又止むを得まい。法顯本の末品は無識本の如く一切大衆所問品といはないで隨喜品と稱し、文殊、迦葉、阿難に後事を託して正法を付屬することを述べて居る。この事は法顯本の終りに於て經が一段落をなして居ることを指すものである。

又法顯本卷四（大正、一二、八八〇、a）に滅後七百歳の記事のあるのはこの大乘涅槃經が佛滅後七百年即ち西曆紀元約二百年頃に造られたかとも思はれる節があり、漢譯が四百年代であるから二百年から四百年の間の製作のものと思われるかも知れない。

龍樹の十住毘婆沙に言ふ（大正、二六、七九、a）涅槃經は小乘のを指す。（大正、一、一六二b、及び一七七、參照）。大乘のは龍樹は知らなかつたのではなからうか。

世親が大本を知つてゐたことは「大般涅槃經論」「涅槃經本有今無偈論」の著述のあることから推定出来る。従つて大乘大涅槃經は龍樹以後世親以前のものと推定出来る。

勿論之は涅槃論が世親の眞作であるといふ假定の下に言ふのであつて、更に吟味して見ると同論は支那撰述の疑が充分あるから結局今有本無論だけが世親作といふことになり、大膽に言へば世親の時代には法顯本の如きは存在してゐたが無識本の如きは未だ成立してゐなかつたのではないかと考へる。そうなると益々雜花經の名は後代のものとなる。

而も現存のものだけで議論すれば大乘涅槃經には少くとも二階段あり、先は法顯本の如きものであり、第二段に至つて無識譯の如き形を具したものであらう。

闍提成佛論は涅槃經の特色であるが法顯本では之を説いてない。即ち法顯本には一切衆生悉有佛性は唱へるが一闍提は之を除外して居る。無識本に至つて初めて闍提成佛の可能を認めたものといふべきである。

次に涅槃經に於て法顯本にない部分で無識本にあるもので注意すべきものは（大正、一二、五二九、a）聲聞戒、

菩薩戒の對立であらう。前者は阿羅漢果を得るに止るのに後者は能く佛性、如來、涅槃を得といふのである。又持戒の人に二種ありとし、一を性自ら能く持するものと言ひ他を教敕によつて初めて持する人と述べて居る。前者は如何なる惡國惡世に於ても受戒の法無くも修持すること本の如くであるといふので、自誓受戒に近い考へである。後者は師僧に従つて白四羯磨によつて然る後受戒するといふので、之は小乘戒を指したものである。前者は大乗戒の精神を述べたものである。

法顯本の梵本は現存しないが之に符合する梵本からの西藏譯は現に存する。然るに曇無讖本の西藏譯は支那からの重譯が存するのみで原本から直接の西藏譯はない。之のみでは何の證據にはならないが、間接に法顯本の如き原本が獨立して存在し、無讖本の如き大本からの抄譯でないとは出来る。斯くして私は法顯本と曇無讖本とを比較するに後者は前者の増補加上であると推定する。而も六卷本にしても既に西方淨土を知り、法華經を知り、般若經を指示し、首楞嚴經を述べ、十地或は十住を豫知してゐたもので比較的後代の作であると思ふ。又譯にしても法顯本の如き古型でさへ佛陀跋陀羅と共譯したと傳つて居るのであるから、そう六十華嚴と遠い距りはないと思ふ。

而して法顯本になく法顯本より更に新しいと考へられる無讖本の後部になつて始めて雜花經なる名稱が出て來るので之を以て考へてもこの語の年代はそう古いものとは思へない。

觀音賢菩薩行法經は常寂光土を説く。之は諸淨土の中では最も圓熟したもので、淨樂我常の四波羅蜜を述べ、如きは如何しても涅槃經、勝鬘經以後なることを證する。

又多寶塔及び釋迦牟尼に關する記述が數ヶ所ある點より之は法華經の寶塔品の記述を知つてゐたことは明白である。故に華嚴も法華も知り涅槃も知つて居る比較的後世の作である。従つて雜花經といふ句より大華嚴經の存在を推定することは誤りではないにしても大華嚴經譯出以前遙かに古く之を持つて行けるか如何か。吟味する必要がある。

觀佛三昧海經は六十華嚴を譯した佛陀跋陀羅の譯である。之が大華嚴を豫想するのは當然過る程當然であつてそこに雜花經の如しとあるを以て大華嚴の存在の古きを證する理由にはならぬ。

要するに華嚴も雜花も同一意義であると推定出来るし、大華嚴を豫想することはあり得るがそれが屢々六十華嚴の譯者たる佛陀跋陀羅を遙かに古く溯ることを得るか如何かといふことは證明されない。即ち諸經論に記載されて居る雜花或は華嚴の語を以て直ちに大華嚴の成立年代の古きを推定することは出来ない。結局別な方面より別な方法を以てせねば解決のつかぬ問題である。

其他に斷片的の記述として一層重要なものに難提蜜多羅所說法住記(大正。四九。一四)あり又出三藏記集十四求那跋陀羅傳(大正。五五。一〇五)がある。無量義經は華嚴海空の名を出し、大乘密嚴經上にも十地、華嚴の經名を擧げて居る。此等も一應吟味して置く必要があらうと思ふ。

最後に一二の疑問を提出して擱筆することとする。それは外でもない。六十華嚴二十九菩薩住處品に東北方清涼山に文殊の住することを説き、又真丹國那羅延山、邊夷國、牛頭山等二十三處に各菩薩の住處あることを説いてゐる。この中東北方清涼山は支那山西省五臺山を指すと稱せられて居る。(善提流志譯。文殊師利法寶藏陀羅尼經參

照)。斯くの如く干闥及び支那等の土地を自由に取扱ふ編纂者は中央亞細亞の如き支那、印度、中亞の地勢を充分知つて居つたものでなければよくし能はぬ所であると思ふが如何であらうか。古い紀元一二世紀頃でも印度では充分斯くの如き支那の一地方を知つてゐたであらうか。

又六十華嚴二十九、八十華嚴四十五に(壽量品)この娑婆世界の釋尊の佛刹の一劫は、阿彌陀佛の安樂世界に於ける一日一夜に當り、安樂世界の一劫は聖服幢世界の金剛佛刹に於ける一日一夜に當り、斯く順次増加して最後の世界の一劫も賢首佛刹に於ては一日一夜となすといふ記述は少くとも彌陀淨土説の盛に流行した以後の時代でなければ言へないと思ふ。

以上一二の疑問を提出して六十華嚴の成立はそう古い時代に成立したものは考へられないと思ふが未だ確信は得ないから大方の示教を乞ふ次第である。

## ドレイデイズムと基督教との闘争

——主として愛蘭に於ける——

松 村 武 雄

### (一)

基督教の愛蘭への浸潤は、可なり古くに始まつてゐるらしい。一個の民間傳承は、三世紀の王者コルマック(Cormac mac Art)が、基督教の教義に服したことを傳へてゐる。吾人はこれを史的價値無き單なる傳説として棄て去るの無謀なるを感じる。なぜなら基督教及びその祭儀に必要な器具に密接な關係を有する多くの藝術的モチーフが、明かに愛蘭のラ・テーヌ・スタイル(La Tène style——歐羅巴の鐵器時代の第二期である La Tène period の藝術様式)の上に現れて居り、而して愛蘭に於ける Middle La Tène の文化期は、略、紀元前三〇〇——一〇〇年に當り、而してその終期は紀元後の初頭に亘つてゐるからである。

しかし取り立てて云ふ程の基督教化運動が、愛蘭に生起したのは、紀元四三二一年に於ける聖パトリックの愛蘭上陸以後であるとしなくてはならぬ。而して該運動の開始は、當然の事象として、ケルト人の間に信奉せられた古い呪術的宗教としてのドレイデイズムと基督教との目まぐるしい葛藤の渦を捲き起した。

次に記すところは、這般の葛藤の考察である。ただ與へられたる時日と頁數とが太だしく僅少であるがために、その考察は、勢ひ詳細に亘ることが出來ず、推斷の據りどころとなる事實の舉示も、出來得る限り少くしなくてはならなかつたことを遺憾とする。但しこの問題は、他日一の書冊として世に問ふところあることを期するが故に、本問題に興味を有する人士は、それを一讀せられたい。

Book of the Dun に クフリーンの生立を描して、

Conid anffsid fochmaire hi cerdaib de druidechta conid aneoloch hi fehaib fss.

とある。<sup>(1)</sup> 即ちドルイド呪僧の主なるものがクフリーンを教訓して『ドルイディズムの』神の技に通ぜしめ、以てこの英雄に Vision-feast に参加する資格を與へたとすふのである。この一例が實證する如く、愛蘭のケルト族の古文獻は、屢々『ドルイディズムの神』(de druidechta——“of the god of druidism”の義)を點出してゐる。吾人は不幸にして謂ふところの『ドルイディズムの神』の名を知り得ない。古文獻がその名を擧げなかつたといふ事實は、この神の重要性が小であつたことを示すものではない。却つてその反對である。即ちそれは、

(1) ドルイディズムを奉ずる集團にとつては、その名を特示する必要が無いほど普く熟知せられた靈威であつたこと。

(2) 同時にドルイディズムに對する無縁の衆には、その名が嚴重なるタブーであり祕密であつたほど重要な靈威であつたこと。

に因由してゐる。

轉じてウェールス人の呪術・宗教を顧るとき、吾人は愛蘭の民衆に於ける『ドルイディズムの神』に相當する一個の靈威を見出す。マース・アップ・マンヌイ(Math ab Mathonwy)が即ちこれである。『ドルイディズムの神』が、呪術卜占の源泉であるやうに、マースもこれ等と不可分離の關係を有した。

(1) マースがウェールスの宗教・神話に於て三個の偉大な呪術師の隨一であるとされたこと。<sup>(2)</sup>

(2) マースがグーイデオン(Gwydion)に呪術學を授けて、これをして神々のドルイドたらしめたこと。<sup>(3)</sup>

などが、これを證示する。更に『ドルイディズムの神』がクフリーンを教育し、超自然的な力を獲得せしめて、さまざまの不可思議な業をなさしめたやうに、マースもグーイデオンを薰陶して神祕力を把握せしめ、おのが助力の下に、彼をして群花を以て一個の女人を造らしめてゐる。<sup>(4)</sup> (“They took the blossoms of the oak, and the blossoms of the broom, and the blossoms of the meadow-sweet, and produced from them a maiden, the fairest and most graceful that man ever saw.”)

これ等の事實は、ウェールスのケルト族の間にあつては、『マース・アップ・マンヌイ』といふ稱呼の下に『ドルイディズムの神』が崇拜せられてゐたことを示唆する。しかしそれは、特殊の地域に於ける特殊の事實であつて、決して諸地に於けるケルト族に通ずる一般的現象ではなかつた。一般的に云へば、『ドルイディズムの神』は、無名であるか若くはその名を祕せられてゐた。

此の無名の、若くは祕名の靈威こそ、實際ドルイディズムの呪術宗教的パンテオンの頭首であり、司靈者としてのドルイド僧團は、これと密接な關係を有し、その冥助の下に彼等の呪術宗教的實修の効果を發揮したのであつ

た。彼等がかうした靈威の憑代よこしろ若くは代表として、靈威が持つ『淨聖性』(sacré pur)及び『不淨聖性』(sacré impur)を通じて、民衆に禍福を與ふる者であつた。彼等が社會集團の上に持つ大きな勢力の主因は、そこに存してゐた。且つまたドルイドたちは、かうした靈威との聯關によつて、若くは這般の聯關から離れて、さまざまの神秘的な勢能を有すると信ぜられた。

ドルイド呪僧は、これを纏うものをして人目に視ることを得ざらしめる一種の隱形の衣を造り得ると信ぜられた。愛蘭語でこれを『ケルター』(Celtar)と呼んだ。彼等は更に類同した靈能を有するフェ・フィアダ (Fe-fada) を生ぜしめる能力を具へてゐた。フェ・フィアダの觀念は明確な形を採つてゐない。

(1) 時としてフェ・フィアダは一種の poetical incantation であると信ぜられた。ドルイドは這般の呪文によつて自己の姿を隠すことが出来るとされた。

(2) 時としてはそれはすべての自然物を隠し盡す一種の魔霧であると考へられた。

(3) 時としてはまた『ケルター』と同じく、一種の隱形の衣と信ぜられた。一〇四四年のクロンターフ (Clontarf) の戦役に於て、Dunlang O'Hartigan と云ふ英雄が一のフェ・フィアダを授かり、これを體に纏うて、何人の眼にも見られなくなつたと傳へられる。

しかしフェ・フィアダがこれ等の何れであつたにしても、ドルイドが超人的な勢能を有すと信ぜられたことの一證示たる點に於ては則ち一である。

更にまたドルイドは、さまざまの精靈を驅使する能力を持つと信ぜられた。この點で最も吾人に注目を強ゆる

ものは、シーブラ (Siabra, Sheevra) である。シーブラは多くの邪靈のうちでも殊に有力な demoniac な一種のエルフ族であり、而してドルイド呪僧等は好んでこの矮靈族を使役して、おのれ等の意圖の遂行に便にした。

かうした存在態としてのドルイド僧たちが、社會集團の生活の諸方面に大きな勢力を有し得たことは、まことに當然である。彼等の勢力は、呪術的若くは宗教的な母胎から發生して、さまざまの方面に擴大してゐた。

第一には、政治的方面に於ける勢力である。

三世紀に出でた愛蘭の明王コルマック・マック・アート王 (Cornac Mac Art) が制定した律令は、アード・リ (Ard-ri) 即ち愛蘭王が、常に盛儀に於てだけでなく、常住に少くとも十人の伴廻を隨從せしむべきことを規定してゐる。十人の構成要素は、

- (1) 一人のフレート (faith) —— 貴族。
- (2) 一人のブレホン (brehon) —— 裁判官。
- (3) 一人のドルイド (druid) —— 呪僧。
- (4) 一人のセー (sai) —— 醫師。
- (5) 一人の詩人。
- (6) 一人の史家。
- (7) 一人の音楽師。
- (8) 三人の従僕。

であり、而して彼等は必要に應じて、おのれたちに専門な職能を行使すべきであつた。而してこの規定はブリアン・ボルー王 (Brian Boru, Brian Boroinne) が死去した年即ち一〇一四年まで繼續したのであつた。

吾人は此の制令を通じて、ドレイド呪僧が王者の日常生活に於ける缺く可からざる一要素であつたことを知る。實際ドレイド僧團の主要な職能の一つは、王者の政治的顧問たることであつた。ドレイド僧團の主領は、王者の左右に侍して重要な件案に關し、その諮問者及び助言者の役を演じた。コンコバル・マック・ネサ (Concobar mac Nessa) が、メーヴ王女 (Maive) の侵掠に復讐しようとしたとき、王は、出征の時期及び方法に關して、"right illustrious" なドレイドであつたカートバッド (Cathbad) の助言を求め而してこれに従つた。聖パトリックがイエスの教を宣布する勇猛心を抱いて愛蘭に入國し、首府タラ (Tara) に國王ラエリ (Laegaire) を訪うたとき、王のこれに對する對應處理は、悉く二人のドレイド (Luceimail 及び Lochru) によつて考畫せられ規定せられた。

第二には、教育的方面に於ける勢力である。ピー・ダブリュー・ジョイス (P. W. Joyce) が、その著『古代愛蘭社會史』(Social History of Ancient Ireland) に於て證示したやうに、愛蘭のケルト族の間には、極めて古くから一種の學校教育が行はれてゐた。そして教育の任に當るものは、ドレイド僧團であつた。五世紀以後基督教が勢力を得るやうになつて、monastic schools が諸地に設立せられたが、それでも猶ほドレイド僧團による學校教育は決してその手を收め盡しはしなかつた。

基督教傳來以前の學校教育が、ドレイデイズムの色調を濃厚に帯びてゐたのは云ふまでもない。而して基督教の傳播は、這般の學校教育の任に當るものに、多少の變化を生ぜしめた。即ちドレイドたちの代りに、基督教に改

宗したオレーヴたち(Ollaves——本來の愛蘭語では ollamh と云ふ)。イスによれば、この語は、"a person holding the highest degree of any profession or art を意味する"が、教鞭を執るやうになつたのであつた。しかしそれ等のオレーヴたちの多くは、基督教的信仰を外皮にして、ドルイディズムの信仰を骨肉とするものであり、従つてその説くところ教ゆるところも亦、可なり強くドルイディズムの香味を含んでゐた。就中 Bardic schools の如きは、殆んど全くドルイディズムの保存地帯の觀を呈した。この種の學校は、多くの愛蘭史の研究家が指斥したやうに、"the least technical"なものであり、そこで教へられるところの科目は、愛蘭の古史、傳承的な文學であつた。而してそれ等のものが、ドルイディズムの觀想・信仰に飽滿してゐたことは、固より言ふを俟たぬ。

かくの如くして、ドルイドは始めは親しく直接に、而して後には自己の代表者とも云ふべきオレーヴを通して、民衆の知識の開發者であつたばかりでなく、更に宮廷に出入して、王者の兒女、貴族の子たちの師表となつてゐた。彼等が教育的方面に於ても大きな勢力を有したのは、決して怪しむに足らぬ。

第三には、司法的方面に於ける勢力である。

愛蘭に於ては、司法權を掌握してゐたものは、ブレホン(Breton)と呼ばれた。彼等は、律法の解釋及び個々の事件に對する律法の適用を絶對におのが手中に握り、社會的に強大な勢威を持つてゐた。ところで、民衆が律法の解釋及び適用に於て絶對權をブレホンに認め且つ信じたのは、ブレホンを目して、直人なほびと以上の存在であり、一種の神人じんじんとなしたからである。實際古くは、ブレホンはわが身に神秘的勢能を内在させてゐる、"a half-inspired person"と信ぜられてゐた。而して彼等がさうした勢能を有するのは、彼等がドルイドであること若くはドルイ

ディズムの呪術宗教的な實修に通達してゐることから來てゐる。かくしてドルイド僧團の勢力は、司法的方面にも擴充してゐた。

第四には、軍事的方面に於ける勢力である。

多くの低級文化民族に於てさうであるやうに、古のケルト人の間にあつても、戰鬪の勝敗は、決して單なる肉體的優越の問題ではなくて、それ以上に呪術・宗教の問題であつた。彼等は戰鬪をおのれたちに有利に展開終結させるためには、超自然的靈威の冥助若くはさまざまの呪物の使用が缺くべからざるものであることを固く信じてゐた。而してさうした靈威の意志活動と呪物の使用との道に通曉してゐるものは、即ちドルイド僧團であつたが故に、彼等はまた軍事的方面に於ても、自ら重要な役割を演ずるのであつた。

基督教の宣布者たちが、おのれ等の事業の遂行に當つて、闘ふべき運命を持つた頑強な敵手の一は、かうした各方面に勢力の根を張つた存在であつた。

## (二)

愛蘭の基督教化運動が、敬虔熱烈な聖徒たちによつて開始せられたとき、ドルイディズムの擁護者として勢猛に之に對抗したのは、云ふまでもなく、ドルイド僧團であつた。彼等はおのれ等が有するさまざまの方面の勢力を擧げて、基督教化運動の阻止に努力した。

彼等が最も信憑した武器は、靈威の冥助の下に顯現すると信じた、若くは自己に内在すると考へた呪的神秘力

であつた。彼等は、さうした信仰に力づけられ、あらゆる呪術的實修によつて、暗黒を噬き、暴風雨を呼び、大風雪を齎すことに専心し、それによつてイエスの教を説くものを危地に陥れることに懸命となつた。多くの古文獻は、聖徒たちが、さうした實修によつて大きな苦惱を背めさせられたことを傳へてゐる。

聖パトリックが、ドルイドたちの神として崇拜した一個の泉の畔でイエスの教を説いてゐると、ドルイドの首目が、白衣を纏うた九人の教僧を従へて、呪人團と共に聖パトリックを威壓すべく、呪文を唱へながら練り歩いて來た。<sup>(5)</sup> 聖コラムバ (St. Columba) が、蘇格蘭のネス湖上で危うく難船しようとしたのも、彼の布教を憎んだ一人のドルイドの呪文による暴風雨の襲來のためであると信ぜられた。<sup>(6)</sup>

ドルイドたちは、雷に新しい宗教の宣傳者としての聖徒たちと闘争したばかりでなく、更に新しき宗教への改宗者たちに對しても、烈しい攻撃の刃を向けたのであつた。一實例を擧げるなら、コルマック・マック・アイト王が、祖先傳來の宗教を疎んじて新來の基督教にその心を傾け始めた時、ドルイド呪僧たちは、矮靈族シーブラを使喚して王を苦しめた。シーブラは、王が食事をとる際、口にしてゐた鮭の骨をその喉にひつかからせて、王の氣息を梗塞したと傳へられてゐる。<sup>(7)</sup>

しかしドルイド僧團は、決してかうした呪的勢能を唯一の武器として、基督教化運動と闘つたのではなかつた。先に言つたやうに、彼等は社會生活のさまざまな方面に大きな勢力を有してゐた。而して彼等はこれ等の勢力のすべてを動員して、該運動を粉砕すべく若くは阻止すべく息こんでゐたのであつた。聖パトリックが始めて愛蘭に上陸して、王宮を訪づれたとき、ドルイドは王の顧問たる地位を利用して、この敬虔熱誠な基督教の選手を窮地

に追ひ込むことに努めてゐる。彼等はまた自身が司法官ブレホンであること、若くはブレホンの背後的勢力であることを頼んで、非基督教徒と基督教徒との間の係争關係の裁定に當り、前者を援けて、後者を不利の立場に置くべく暗躍してゐる。彼等が教育者たる立場を利用し、おのれ等の教を受けたものを示唆して、基督教運動に槓つかしめたことは、言ふまでもない。

従つてイエスの教の弘布者たちも、單なる宗教的闘争に終始することは出来なかつた。イエスの教を以て正面からドルイディズムを壓迫して行くと共に、さうした正攻法以外に、社會生活の多くの方面に於て一齊に側面攻撃を敢行しなくてはならなかつた。

先づ正攻法である。

聖パトリックは、愛蘭に上陸すると間もなく、その首都クラに於て、ドルイドたちと烈しい宗教的闘争を開始した。彼は、特にドルイディズムの祭禮の日——その折には新しい火を造ることが嚴しい呪禁であつた日を選んで、スレーン山上に焰々と paschal fire を焚くことによつて、ドルイド僧團に挑戦した。更にまた彼は、ラエリ王に迫つて、ドルイドと一種の Odeal を試みてゐる。王の檢視の下に、ドルイドと聖パトリックとが、各々その信奉する宗教の書物を水に投じて、その何れが破損せられずに取り出されるかを試したのであつた。更にまた彼は種々の宗規を制定して、民衆をドルイディズムの魔手から解放しようと努力してゐる。その宗規の一は、諸王と民衆とを戒めて『イギ』(magi)、『プターネス』(pythoneses) 若くは卜占者の言ふところに聽くことならしむることであつた。而して謂ふところの『イギ』は男性のドルイド呪僧 (truids) を意味し、『プターネス』は女性

のそれ (Cruidesses) を指したのであつた。

基督教宣布者たちは、更に果敢な宗教的闘争を到るところで展開させた。聖バトリックは、ドルイディズムの多くの偶像を文字通りに叩き潰してゐる。キャヴァン郡の一村に古くから立つて、多くの犠牲を享けてゐた Cromm Crutch の像をその牧標を揮つて破壊し去つた如き、その一例に過ぎぬ。<sup>(10)</sup> 聖コラムバは、手に入る限りのドルイディズムの書冊を山積して、これを一炬に附してゐる。<sup>(11)</sup>

ダキツスはその『年代記』の中に、羅馬人が、ドルイディズムの一根據であつたモナ島 (Island of Mona)——今日の Anglesey) を襲つて、聖林を伐り倒し、祭壇を破壊し、ドルイドたちを盡く斬殺したことを記してゐる。<sup>(12)</sup> 基督教宣布者たちの布教運動は、さすがにかうした亂暴には陥らなかつた。彼等が採つた手段は、より平和的で、より巧慧であつた。

その一つとして、ドルイディズムの足溜若くは遺跡の基督教利用がある。

早期の基督教徒は、教化運動の足溜若くは中心の設定に關して、一の通則を保持してゐた。それは、異教の神殿そのもの若くは這般の神殿の存した地域を、基督教的建設物の敷地に採擇するといふ行方であつた。新しき宗教の宣傳者たちがかうした行方に出たのは、疑もなく、一の宗教的政策であつた。彼等はこれによつて、消極的に、民衆の胸に巢喰つてゐる偶像教的迷信の對象から民衆の關心と注意とを轉向させると共に、更に積極的に、異教の諸靈威とそれ等の崇拜・祭儀に對して、出來得るかぎり端的に且つ迅速な攻勢をとらんとしたのであつた。

這般の宗教的政策は、決してケルト族の間に於ける基督教化運動者が始めて産み出したものではなかつた。そ

れは基督教化運動に於ける一の傳統的手法であつた。これを希臘に徴すると、Holy Trinity の寺院が建立せられたのは、ドドナのゼウス神の神殿に接近したところであり、<sup>(13)</sup> ディウム (Dium) に於ける「アギオス・パラスケウヒー」(Agius Paraskeue, St. Friday) の教會は、<sup>(14)</sup> まつしへゼウスの神殿の位置した地域である。<sup>(15)</sup> コンスタンティン大帝によつて建立せられ、而して後代には土耳其王オスマンのモスクとなつたサロニカの古い基督教寺院は、カバイリ神 (Kabeiri) の神殿の所在したところをその敷地としてゐる。<sup>(16)</sup> 四世紀の初葉にコンスタンティン大帝の母ヘレナによつてかすかすの尼院が建てられ、六世紀以後、<sup>(17)</sup> “the great pilgrim-visited Sanctuary of Greek, or Eastern Christendom” となつたアトスの地は、<sup>(18)</sup> 實にヘーラ女神 (Hera) の崇拜の中心であつた。<sup>(19)</sup> シン・エム・ステア・ブート・ツレンニー (John S. Stuart Glennie, M. A., of the Middle Temple, Barrister-at-Law.) が

“It struck me as a rather remarkable fact that between the ruined and deserted sanctuaries of Greek Paganism——between Dodona and Olympus, and between Olympus and Samothrace——there should have changed to be established the chief, though now declining, Sanctuaries of Greek Christianity——between Dodona and Olympus the Mid-air Monasteries of the Meteora Cliffs, and between Olympus and Samothrace the hermitage convents of the Holy Mountain.”

と叫んだ聲は、實際に於ては希臘の至るところで發せられてゐるのであつた。

而してこのことは、英國に於ても眞であつた。ケルト族の間にイエスの教を弘めんとした者も、かうした宗教政策の傳統の繼承者であつた。

(1) 北方ドルイド教團の大きな中心であつた蘇格蘭のアイオナ(Iona)は、基督教の果敢な宣布者イス・コラン(Ys Colan 即ち聖コラムバ)の占據したところであり、後年には西部諸島のすべてを總轄する metropolitan church の建設せられたところである。<sup>(23)</sup>

(2) Rheynydd は、異教の顯著な殘壘であり、Taw Eilii と呼ばれた聖牛の司靈者グルトムール(Gwrthmwl)が、その居城を一種の聖域として異教の保持に努めたところであるが、それが後には一個の archiepiscopal church の建設地となつた。<sup>(24)</sup>

(3) 愛蘭のポイン河の北岸ニュー・グレーションジは、ケルト宗教に於けるグダグ神(Dagda)の子と信せられた偉大な呪人 Aengus Mac-in-Og の住んだところであり、<sup>(25)</sup> 妖精族シー(Sidhe)の棲所であると傳へられ、異教時代のケルト諸王の墓地であると云はれ、また聖パトリックが愛蘭の民衆にイエスの福音を説き始める以前に基督教に聽從してゐたと推せられるコルマック王が、異教的聯想に富むといふ理由で、死後のおのが體を葬ることを拒んだ地域である。<sup>(26)</sup> これ等の事實は、同地が古くから異教崇拜の一中心であつたことを明示してゐる。而して基督教が入り來つた以來、布教の重要な一中心點となつたのも、同地であつた。

(4) 愛蘭のシャノン河に沿うたロホ・デルク(Lough Derg)に於けるイニシ・カルトラ(Iniscaltra——『聖島』の義)は、その名の示す如く、異教的崇拜の一重要地であり、而してそこに聖カミン(St. Camin——六五三年歿)によつて僧院が建立されてゐる。<sup>(27)</sup>

しかし、ドルイド僧團が多角的に闘つたやうに、基督教宣布者も、いろいろな方面から該僧團を攻め立てたので

あつた。その重なるものとしては、政治的方面がその一であり、司法的方面がその二であり、軍事的方面がその三である。

先に言つたやうに、コルマックが制定した律令に従つて、代々の王者は、貴族・裁判官・醫師・詩人・史家・音楽師等から成る、最少數に於て十人の伴廻を隨從させるべく規定せられてゐた。而して十人の構成要素の一としてドレイド呪僧があつた。ドレイド呪僧はかくして常に王者の必須的侍從の一人として、その専門的な職能——呪術宗教的實修によつて一國の統治者の日常生活の上に大きな關與を保有してゐた。

愛蘭に於ける基督教化運動が注視した現象の一つは、實にこれであつた。基督教の使徒たちは、這般の十人の侍從團の一角に喰ひ込むことが、やがておのれ等の勢力扶植の捷徑であることを直ちに看破した。問題は『如何なる一角』に喰ひ込むべきかであつた。十人はその専門的職能に於てそれぞれ異つてゐる。使徒たちがその一を排除して、かくして生じたる空位を自派によつて代置せんとするに當つて、『職能の類同』を中心として動いたのは、まことに當然であつた。かくして遂に彼等は、十個の構成要素中のドレイド呪僧を排斥して、僧正ビショップをして之に取つて代らしめた。

ドレイド呪僧から僧正への此の置換過程は、基督教化運動の隆盛化に對して、一面に於ては結果關係に立ち、他面に於ては原因關係に立つた。王者の生活に「*new*」な關係を持つ十人の侍從の中からドレイド呪僧を驅逐して僧正がその榮ある地位を占め得た事實は、愛蘭の基督教化運動が可なりの程度に隆盛になつたことの指標であり結果である。が、それと共に僧正がさうした要位に占據した事實がまた基督教化運動に大きな便益を與ふるの因

となつた。

この點に於て、吾人が特に注目しなくてはならぬことは、十人の侍従の一員としての宗教的職能者の王者に對する關係は、ドルイド呪僧と僧正との間に於て顯著な差異を有してゐたといふ事實である。

愛蘭王は王者としてのさまざまの特權を享有してゐた。その一つは、法廷に於ける王者の他のものに對する證言が問題無しに受納せられるといふことであつた。なぜならあらゆる身分・階級の者は、王者に比してより、低い存在であり、而してより、低い存在は、裁判者をして王者に反抗するものが證言を聽き入れさせる權利を有しなかつたからである。而してより、低い存在に於ける此の不利益に對しては、ドルイド呪僧も決して除外例ではなかつた。然るに王者に於ける這般の特權は、僧正に對しては、全く成り立ち得なかつた。<sup>(註)</sup>切言すれば僧正は、王者に對抗する證言を吐いて、これを裁きの人に受納させることが出來たのであつた。蓋し僧正は、證言提供の關する限りには、國王自身と平等の階位に立つものと見做されたからである。

かくして僧正は、對王者の關係に於て、ドルイド呪僧が有しなかつた權利を有してゐた。そしてさうした事實が基督教宣布の運動に大きな利益を與へたことは、固より言ふを俟たないであらう。

律法の解釋及び適用に絶對權を持つたブレホン<sup>(Brehon)</sup>は、古くからの律法を集めた文書を有し、それを典據としてすべてを裁いた。『ブレホン法典』(Brehon Code——正しくは、Fenechas)がこれである。該法典は、民法・刑法・軍法に亘つてゐた。而してそれは異教的信仰・觀念・習俗を基底若くは背景としてゐたが故に、それによる裁きは、基督教的立場と相容れぬものが多かつた。かくて聖パトリックは、紀元四三八年(彼の愛蘭上陸後六年)に、ラエ

リ王に迫つて、七人の著名なケルト族の學者に王と聖徒自身とを加へた編纂委員を設け、三年の歲月を費して異教的法律を蒐集したあと、仔細に之を査閲して、基督教の教義と矛盾し衝着する要素を盡く除去去つた。

基督教化運動はまたドルイド僧團の軍事的勢力に喰ひ込んで行つた。先に言つたやうに、ケルト人は戦闘に臨むに當り、その勝利を期するために、呪物をささげて進行し、而して該呪物は、ドルイドの管掌するところであつた。基督教化運動は、この事實に目をつけたのであつた。蓋し戦闘なるものが、社會集團の存續・興廢に致命的な影響を持つ以上、這般の呪物を基督教化することは、新しい宗教の勢力扶植に對する一の好政策でなくてはならぬからである。かうしてやがてドルイディズムの呪物が、基督教的聖骨と化した。

基督教時代に於ける愛蘭の氏族・部族若くは副王國の支配者は、戦争に臨むに當つて、彼等の生活地域に於ける守護聖徒によつて聖化せられた寶骨を携ふるのを常とした。寶骨は勝利を確保する靈能を有すと信ぜられ、従つて支配者が親しくこれを奉戴するのであつた。而して闘争が始まるに先だつて、一人の傳道師がこれをささげて全軍のまはりを三度左から右に巡行するのであつた。這般の遺骨をケルト人は『カハ』Cathach, caha——proeliator若くは *Latter* の義と<sup>(24)</sup>呼んだ。『カハ』は決して基督教文化期に於て新たに發生したものではなかつた。それは異教文化時代に於ける呪物の基督教的變改若くは利用であつた。『カハ』をささげての左から右への旋廻はその一證である。這般の旋廻法は、異教時代に於けるケルト人が、願望し若くは期待する或る事象を確實に生起させるための呪的行爲に他ならなかつた。

『カハ』の制定は、單に戦時に際して新しい宗教の力を價値づけるに役立つただけではない。更にその副産物と

して、個人の經濟生活の上に或る特權を發生せしめた。各々の氏族若く部族の『カハ』は、常時にあつては、或る特別の家族の保管に委ねられた。これは民衆によつて大きな榮譽とせられた。そして該家族は聖物保管者としての責務の忠實な遂行に對する報酬として、種々の特權を獲得するに至つた。地代を拂ふこと無しに一定の面積の土地を所有し得るが如きは、その主なるものである。

### (三)

ドルイド教團と基督教宣布者たちとの葛藤に於て、多くの場合勝利は後者の手に握られた。福音を説く者の信念と熱氣とが、漸次に異教の大立者としてのドルイド教團を壓伏して行つたことは、拒むべからざる事實である。しかし同時に吾人は、さうした宗教的争鬭の顛末を吾人に報告するものが、殆んどすべて基督教側の文獻であるといふ事實を忘れてはならぬ。而してそれ等の基督教側の文獻でさへも、時としてはイエスの教を説く者がドルイド教僧のために窮地におし詰められたことを告白してゐる。

(1) 聖パトリック自身の讚詩ヒムは、同聖徒が愛蘭の異教的反抗力にたじろいで、『異教の凶法に對し、また女人・鍛工及びドルイドたちの呪文に對して』( against black laws of the heathen, and against the spells of women, smiths, and Druids. ) 神の冥助を求める祈禱(prayer)を含んでゐる。

(2) ドルイディズムの勢力は、聖コラムバをして主イエスを一個のドルイドと呼ばしめた。

如き、よく這箇の消息を示唆してゐる。ドルイディズムに於けるかうした『押し力』は、イエスの教の宣布者た

ちをして、この異教に對して、或る程度の妥協を試みることを餘儀なくせしめた。這般の妥協は、ドルイディズムの信奉者たちを懐柔し、その異教的誇矜の心持を利用して、やがては彼等を基督教に接近せしめるためにも、必要であつた。かくして吾人は、基督教宣傳者たちが、屢々ドルイディズムの信仰・實修を採り上げてゐる事實、いな自らこれに感染した事實をさへ見出す。

愛蘭に於ける聖徒たちは、基督教の祭儀を行うに當つて、左から右に廻る旋回法を採つてゐた。而してこれは明かにドルイディズムの宗教的儀禮への歩み寄りであつた。

ドルイディズムの信奉者としてのケルト人は、呪術的若くは宗教的な實修をなすに當つて、旋廻がその一成素である場合には、太陽運行の方向即ち左から右に廻る習俗を有してゐた。這般の旋廻法を表すものとして、彼等は特殊の用語をさへ産み出してゐる。『デシル』(deisiol, deshil) と云ふ語辭がこれである。deisiol 若くは deisiel は "right-hand-wise" を意味し、dess の語辭から抽出されたものである。dess は、今日の愛蘭語では、"dess" といふ形になつてゐるが、その意義には何等の變化もなく、昔のままに「右手」を意味してゐる。而して愛蘭のかすかすの傳説は、このドルイディズムの旋廻法を反映してゐる。愛蘭傳説に於ける『ヘラクレス』若くは『デセウス』とも云ふべき英雄兒クフリーンが、戦勝を祈求して、とある巨石のまはりを旋廻した時にも、この傳統的な方法に従つてゐる。

この旋廻法は、言ふまでもなく古く異教文化時代から行はれた。基督教徒が愛蘭に布教を始めた時、彼等は這般の習俗に對して排他的な態度を採らなかつた。固より發生的に觀すれば、『デシル』は太陽崇拜を中核とする異

教的呪術行爲であつた。それは類似呪術によつて、太陽をしてその正規的な行程、運行をとらしめることを目的として生れた實修であつた。しかし時代を経るに従つて、民衆はその原義を忘れ、單に傳統的な一個の定型として之を墨守するに至つた。かくて基督教徒はこの習俗の破棄が新しき宗教の宣布に何等積極的な寄與をなさざるを看取したばかりでなく、却つて之を採用することが民心收攬の一助たることを知つた。かくして偉大なる使徒聖パトリックを始めとして、多くの卓越した愛蘭の聖徒たちは、基督教的祭儀に於て『デシル』の旋廻法に黙從した。聖パトリックは、アルマー (Amagh) の地を聖化した時、幾多の僧侶と共に嚴肅な行列を作つてその周圍を左から右に廻つた。聖セネン (St. Senen) も、スカッターリー島 (Satterly Island) を祝福し清淨化する儀式に於て、隨從者たちと共に之を太陽運行の方向に一巡した。<sup>(26)</sup>

偉大な聖徒たちのかうした行爲は、『デシル』の存在價値を大ならしめ、爾來久しく愛蘭の基督教民の間に恙なく存續するやうになつた。

右は、基督教宣布者が、自ら進んで意識的に目的的にドルイディズムの實修を採り上げる行き方の一例であるが、更に彼等は時として無意識の裡にこの異教が、含むさまざまの信仰に感染したのであつた。一實例を擧げるなら、悪疫は、『九つの波』のあなたには傳播し得ないといふのは、愛蘭のドルイディズムの信奉者たちによつて抱懷せられた堅い信仰の一つであつた。而して基督教徒も、いつの間にかこの異教的民間信仰に感染した。愛蘭に yellow plague が流行したとき、聖コルマン (St. Colman of Cloyne) が、その仲間と共にコルク島 (Cork) の附近の或る島に遁れたのは、彼が自ら言つてゐるやうに、愛蘭本土と自分たちとの間に『九つの波』の距離を

置くためであつた。

かくして一方に於て、基督教徒の側に、ドルイディズムへの妥協があり、またそれへの感染があると共に、他方では、ドルイディズムの信奉者の側に、基督教を歪歪して自己の宗教に同化せしめようとする意識的努力と、自ら進んでイエスの教を奉ぜんとして、しかもその教の眞義を掴み損じたために生起する無意識的誤解とがあつた。

かうしたさまざまの傾向が、ケルト人の間に於ける基督教がいかなる形相を採つたかを決定する有力な因子となつた。基督教宣布者は、出来る限り正しい姿に於てイエスの教を布くことを意圖したに違ひない。しかし彼等の採つた宗教的政策が内含する意圖は、必ずしも常にその欲求した線に沿うて現實するのではなかつた。その動向は屢々歪曲せられた。動向は唯一の作因によつて決定せられるものではなかつた。そこには常に互に相反する二つの力が含意せられてゐた。異教的な力と基督教的な力とが、各異なる動向を取らんとするが故に、その産果としての動向線は、これを基督教化運動の側から見れば、企畫線と喰違ふことが屢々あつたのは寧ろ當然でなくてはならぬ。一例を擧げるなら聖ダヴッド寺院の最初の僧正デヴィが、ドルイディズムの一要地であつたブレヴィ(Brevi)に一個の教會と一個の religious seminary とを建設したのは、異教の神々——殊にフーの崇拜を撥無せんがためであつた。しかしその結果は、古き代の祭儀の記憶が抹消せられたといふよりも、寧ろこの僧正の生活史そのものが異教神の生活史の中に混融したといふ事實となつてゐる。十二世紀の前半に於ける一人の吟唱詩人が歌つたところに従へば、

Deu ychen Dewi deu odidawc

Dolysant hwy eu gwarr dan garr kynawe.

Deu ychen Dewi arterchawc-oetynt.

Deu garn a getynt yn gyd preinyawc :

I helrwing anrec yn redegawc

Y Lasgwn, nyd oet trwn tri urlassawc.

Edewid Bangu gu gadwynawc ;

A'r deu ereill ureisc y Vrycheinyawc.

Ban del gofyn arnam ny rybylwn ofnawc

Rac gornes kedefra cad dybrunawc.

Ar Duw a Dewi deu niuerawc

Yd galwn bressen bresswyl uodlawc.<sup>(2)</sup>

即ち嘗てはドルイディズムの信奉者であり、新らしくはイエスの教への歸依者である此の吟唱詩人は、エドワード・ダヴィース(Edward Davies)がその著『英國ドルイドの神話及び祭儀』(The Mythology and Rites of the British Druids)に於て指斥してゐるやうに、ドルイディズムの神話及び信仰とデウィに關する羅馬教の諸傳承とを同架せしめ混合せしめてゐる。ドルイディズムの神としてのフーの持物であつた聖牛が、吟唱詩人の patron saint に歸せられてゐる。切言すれば、この基督教的詩人が觀じた基督教は、二つの相異なる宗教に於けるさまじまの相

異なる imageries の混雑から成り立つてゐるところの奇怪な hybridism であつた。而してかうした傾向は、決して特殊なものではなかつた。個々の知識人は兎に角として、一般民衆の關する限りに於ては、與へられた基督教と受け入れられた基督教との間には、總じて或る程度の開きがあつた。そして這般の開きを生ぜしめたものは、妥協・誤解・歪曲等から生れた種々の形相の集積であり、而して二つの宗教に於ける相異なる要素の異質抱合は、さうした集積の主要な一部をなしてゐた。

## 註

- (1) Book of the Dun, 124 b. (2) Trads, i. 32.
- (3) Charles Squire, *The Mythology of the British Islands*, p. 260. (4) R. B. Maib, p. 73; *Guest*, ii. 239.
- (5) Charles I Elton, *Origins of English History*, p. 267. (6) Reeves, *Admann's Vita S. Columba*, pp. 148-150.
- (7) P. W. Joyce, *A Smaller Social History of Ancient Ireland*, p. 115. (8) *Encycl. Brit.*
- (9) Joyce, *Op. Cit.*, p. 169. (10) *Books of Iainster, of Ballymote, of Iecan; Rennes MSS.*
- (11) Edward Davies, *The Mythology and Rites of the British Druids*, p. 472.
- (12) Tacitus, *Annals*, Book XIV, chap. XXX. (13) M. Heuzey, *Mont Olympe*, p. 62.
- (14) J. S. Glennie, *The Survival of Paganism*, p. 34. (15) Glennie, *Op. Cit.*, pp. 40, 41
- (16) Glennie, *Op. Cit.*, p. 38. (17) Glennie, *Op. Cit.*, pp. 28, 29. (18) Davies, *Op. Cit.*, pp. 478, 479.
- (19) *Welsh Archaeology*, vol. II p. 68. (20) Joyce, *Op. Cit.*, pp. 108, 538.
- (21) T. W. Rolleston, *Myths and Legends of the Celtic Race*, p. 69. (22) Kilk, *Archaeol. Journ.*
- (23) Joyce, *Op. Cit.*, p. 23. (24) Joyce, *Op. Cit.*, pp. 64, 65.
- (25) Stokes' *Goidelica*, p. 151; F. Rhys, *Celtic Folk-lore*, vol. i, p. 295; Elton, *Op. Cit.*, p. 267.
- (26) Joyce, *Op. Cit.*, p. 128. (27) Joyce, *Op. Cit.*, p. 271. (28) Davies, *Op. Cit.*, pp. 144, 141.

# 唯識說發達に於ける二潮流

河村節三

- 一、研究上の二中心
- 二、識
- 三、唯識無境
- 四、三性說

## 一

印度に於ける大乘佛教教學組織の中代表的二派は中觀派と瑜伽(行)派とであつたと傳へられる。前者は龍樹を祖とし根本中頌に出發するに對し、後者は彌勒を鼻祖と爲し瑜伽師地論を根本所依とするとせられる。

その二派の學風の相違は既に兩者の發足の門出に見られ得るとしても、二派對立の形勢は却つて後の發達說に於てであつて、初期に於ては中觀派教學は瑜伽派教學の組織の一要因であつたに相違ない事は、解深密經等の說を通觀する時肯定し得られるのであるが、特に

無著に順中論存し安惠護法等に中觀系の書の註釋の現存するに依りても斷定し得られるであらう。而して更に一步遡れば、此等教學の組織は阿毘達磨の學風を誘因と爲したる大乘佛教の阿毘達磨形成に外ならなかつたと云ひ得るのである。唯大乘教學の一切の組織が常に般若經の空無相に立脚せる點が小乘教學と著るしき相違を招來したるは見逃し得ざる事實であつて、此等二派が小乘說の立論的矛盾に破釋の眼を向けるは新思想興起の事實に依る歴史的必然的態度を取りたるに外ならない。然も中觀派が般若の空無相を基調として中智の立場の高揚に於て常にその歩を進めたるに比し、瑜伽派の學風は著るしく小乘阿毘達磨の傾向を加味したるものである事が認知せられるのである。然し此の事は瑜伽派の發達態としての唯識學派に於て殊に

唯識說發達に於ける二潮流

然りと云ひ得るであらう。

小乘阿毘達磨は五位七十五法を立てるものであるが、小乘阿毘達磨の教學の組織大成は俱舍論を最後とするものと云ひ得られよう。唯識説の五位百法等の法の組織に關して小乘阿毘達磨の法の分類組織の影響があつた事は既に古くから認められて居た事である。法の分類を學説として有するは主として瑜伽論、阿毘達磨集論及び雜集論、唯識三十頌論、成唯識論等が擧げられるのであるが、顯揚論、莊嚴論、攝大乘論等にも既に小乘説に類はれたる分類法が採用されて居るのであつて、特に集論(對法論)、雜集論が阿毘達磨の論であり、攝大乘論の所依の經典であつて唯識説の重要經典の一である阿毘達磨大乘經が、大乘説を宣説する阿毘達磨の經典である事は別して注意せらるべき事である。たゞ阿毘達磨が小乘的なものとして特に小乘の學説を呼ぶに使用せられるのは小乘説が阿毘達磨に於て發達組織せられ、その事が小乘教の全貌を示す特色であるからであつて、その一派流として見られ得る唯識

説が大乗經論の系統を主流として受け來つて組織されるに至つた事が劃期的發達として考へられる故に特別の學説系統の構成と見做されるのである。然も唯識説の本質的特色として見られ得る所以のものは、小乘阿毘達磨と大乘經説との辨證法的綜合としての教説の組織にあるのであるが、特に阿頼耶識説を設定し三性説を構成して「唯識」義の宣揚を立場としたる事にならねばならぬ。私は此の「唯識」義の宣揚を阿毘達磨に於ける大乘的立場と呼ぶ事に仕度い。

識説の如きも、小乘阿毘達磨に於いて六識説であつたものが唯識説では七識説、八識説或は八識別體説として立てられ、小乘説に早く論じられたと云はれる六識一異の問題は八識體同用別か、體用共に別であるか等の論議に於て表れ來つたのであつて、一般に轉識と云はれる六識は勿論小乘の六識説を受け來つて阿頼耶識に屬せしめたるものであり、阿頼耶識は初期大乘經論に見ざりし學説であつて、却つて小乘諸部に立てられたる根本識(大衆部)、有分識(上座部)、窮生死蘊(化

地部)・非即非離纏我(憺子・三彌底部)・四阿頼耶(行部増一經)等に胚胎したる思想を繼承したるものであるに相違ないと思はれるが、中心を大乘思想に置いて阿頼耶識に依つて小乗説を統一組織したる事は唯識説の一功績である。此處にも阿頼耶識緣起説が業感緣起論の發展であつて、その意味に於て異熟識と呼ばれるに至り、やがて阿頼耶識が一切種子識とせられ、阿頼耶識説に依る佛敎説の統一としての唯識説の存立が示される。かかる立場を阿毘達磨に於ける大乘的止揚と呼び得ないであらうか。

唯識學派と云はれる一般的立場が瑜伽の行地を基底とする意味に於て瑜伽(行)派として中觀派に對せしめられるにしても、瑜伽の心地は無分別根本智の活動の場の誘發を期待する點に於ては、中觀派が批判的根本中智を理念とする立場と決して相反するものではない。中觀派に於て空・般若・諸法實相は別々の階底に立つものでなく八不中道の不異にして一如なる實踐の眞實義の具現である時、瑜伽派の立場も空無相大乘を

基調と爲し、般若正觀智の眞如契證を實踐の理想とするものである事が云はれる。然し此處には特に瑜伽行・瑜伽師である事がその特異なる立場を示すのであつて、瑜伽論十七地の解説を基と爲し、敎義史的には所謂解深密經の第三時顯了の説を足場とするものである事を見逃してはならない。かくて瑜伽行派は阿頼耶識を立て、此の新説を起點として唯識無境を宣説する立場を取り、彌々出でて益々その特色を發揮するに至るに及んで、唯識學派としての全貌を具備するに至るのであるが、彌勒・無著・世親と推移する間に於て極めて微細且つ廣範なる組織・綜合を形成し、俱舍論の大成者である世親を経て護法に至つてその發達の最後の段階に到達し得たるものである事を査定し得よう。而して、吾々が唯識學を考究し、その印度佛敎に於ける發達態に檢討の眼を向ける時、その分派への暗示を呈供するものは支那に於て發達したと傳へられる攝論・地論・法相の三宗である。吾々は此の三宗の典據とする所依の經論を夫々排列する事に依つて印度の此

の方面の學說に三流の存したるべき事を洞見し得るであらう。遺憾乍ら私は此の三流を唯識學上の三派と斷定し得るの知識を缺ぐのであつて、今は暫く唯その二を取つて痴鈍なる推定を運ぶものである。

攝論宗と法相宗は夫々攝大乘論と成唯識論とをその所依とする。それは又無著と護法の二論師の學說の相違でもあるが、二宗の相違は却つて眞諦三藏と玄奘三藏との學說上の對立であると云ふが至當である。故に印度の唯識學派の二流として見れば攝大乘論と成唯識論とを取るべきであり、二論師の學說の相違が研究せらるべきである。但し成唯識論の構成はそれが唯識三十頌の釋である限りに於てその構想取題は三十頌論に依るは勿論の事であるが、その解釋に當つては攝大乘論の説に受くる所極めて多い事を考慮する時、護法も亦廣義の攝論學派の一人であると云へるのである。而して無著の以降に輩出したる諸論師は常に攝大乘論に第一に注目するを旨としたる如くであつて、世親・無性に釋論の存するに見ても、陳那の解捨論に攝論の蛇

繩の喩を偈として出し、又陳那の取因假設論(正三十一卷、頁八)、安惠糝雜集論(第五卷、正藏三十卷、頁七一五)等には攝論増上慧學分の鬼傍生人天、各々隨其所應、等事心異故、許義非眞實の偈を引用する等に見ても如何に廣く多く讀まれたるか的一端を知るに足るのである。

然らば吾々は無著以降の諸の唯識學を奉ずる一派を廣義の攝論學派と呼び得べきも、漸やく後の發達に於て成唯識論の學說の攝論と異なる立場の存するを考慮して、特に唯識學派の一般的名稱の下に在る二主流と解釋し、新古の二唯識の説の對比辨別を研するを便とする。然も唯識學派の呼稱は攝論以降の諸學說の一般的名稱と爲し、例へそれ以前に遡る事有るとも、常に攝大乘論と成唯識論との二を中心として觀察する事と爲し、假に此の二論の主要典據を次の如く擧示するを得よう。

- (1) 般若經、(2) 華嚴十地經、(3) 大乘阿毘達磨經、(4) 解深密經、(5) 瑜伽師地論(異譯決定藏論)、(6) 分別瑜伽論、(7) 大乘莊嚴經論頌、(8) 中邊分別論頌—攝大乘論、

- (9)楞伽經、(10)厚嚴經、(11)攝大乘論、(12)顯揚聖經論  
 (異譯三無性論)、(13)阿毘達磨集論、(14)攝大乘論世親  
 釋、(15)大乘莊嚴經論、(16)辯中邊論(異譯中邊分別論)、  
 (17)唯識二十論、(18)唯識三十頌、(19)集量論、(20)觀所緣  
 緣論、(21)無性攝大乘論釋—成唯識論

攝論はその冠頭に示す如く阿毘達磨大乘經を釋するものであり、同時に無著の唯識説の組織であるが、その經説を釋明するに當つては古くは般若經・十地經の思想、近くは瑜伽論・分別瑜伽論・莊嚴論頌・中邊論頌等の説に依つて居るのであつて、此等の經論との關係は決して忽がせにすべからざるもの有り、大乘阿毘達磨の内容は攝論を介してその片鱗を伺ひ知るに過ないが、唯識説としては相當に備はれるものを有したに相違ない。解深密經は瑜伽論にも殆んど全文引用せられ、その二者が密接なる關係を有する事は明かなれども、大乘阿毘達磨經と瑜伽論との關係は現在不明である。然し攝論が此の三の説に依る事深きは贅言を要しないであらう。

攝論の結構は十種の殊勝の相を次第して解明する事に依つて大乘の聲聞乘に勝る所以を釋明すると同時に、それに於て一方には小乗の説を捕へ來つてそれ大乘的に意義轉換を加へ、他方大乘經典に説かれたる問題を阿頼耶識建立の立場と結合せしめて大乘唯識説を宣揚する。故に大乘教の概論であると共に唯識學の綱要書であると見られ得るのであつて、此の書の價値は瑜伽行派の系統に於て早く阿頼耶識説を設定し漸やくその説の體裁を具備し來れる時に、それが佛教學史上の新説である故に、特に此の立場の旗幟の鮮明教義の宣揚に力を盡すべき必要上、大乘教としての唯識説を提撕せんとしたるに、有ると云はねばならない。

攝論の研究は四譯對照を必要とすべき事論を待たぬのであるが、その解釋は釋論を依用せざれば明瞭に爲し難い。世親は無著の肉弟であつて、その釋論は直接傳唱せられたる攝論の意義を明解ならしめんとして造られたるものであるに相違ないから、如何なる他の論釋にも勝つて千金の重きを爲し得るものである。然し

此の釋論の現存三譯は内容上必しも一致せず、唐隋相近きも陳譯に比すれば頗る不備の感有り、此に對して陳譯は明細を極め釋論としての體裁を完備する。三譯共に翻譯者の立場を反映する故とすればその何れを取るべきか俄に決し難いのであるが、玄奘の譯書は一般に新譯の讚稱にも拘はらず護法系統の立場を以つてせられるを常とする如く、唐譯は法相的立場の攝論解釋であるとして見て攝論それ自體の研究の爲に直に之を採用するは不用意たるを免れ無い。隋譯は譯者の立場の不偏なるべきを推知し得るも、その攝論の信解理解の不鮮明なる今日に於ては未だ必ずしもそのみに依るを得ない事情にあると云ふべく、隨つて此等は陳譯の譯出古く、攝論宗が特に攝論に依つて此れを宗と爲すに於て攝論の思想には却つて近しく、その内容が攝論の原始的純粹なる思想を有するであらうと判定せしむる根據を有すると同日の論をり得ない。故に論釋共に陳譯を旨とし他に参照するを妥當なりと信ずる。是に次いでは無性釋も貴重なる資料であるが、此の釋は又無

性の唯識說を知るに足る唯一現存の書として、特に無性說が護法說の先驅となり得たる事有るべしと考へられる點に於て、隨つて攝論から成唯識論へ至る思想の變遷推移を釋明する契機たり得べき點に於て重要である。此の外に現存のものとして普寂の略疏は三國の研究の成果に參酌し、法相宗の獨斷偏執に對して鋭敏なる觀察眼を以つて批判したるものであるだけ今日の研究上からは得がたき指示を與へる資料である。思ふに攝論の諸譯對照研究の批判的立場を主張し是を實行したるは普寂を以つて最初とすべく、その功績は没すべからざるもの有りと言はねばならない。

導論の編述を述記の護法等十大論師の合様とする説の可否に就いては屢々論議せられ來つた所であつて、豐山派學匠戒定師の如きは非合様説を述べて最近の學界の巨匠等を啓發する所多かつたのであるが、何れにしても護法論師の説が主である事は否定出來ないのであつて、恐らく護法の學風としてその書に諸論師の説を捉へ來つて自己の立場から此を批判したる文の存し

たるに、譯出の際玄奘印の間得たる智識に依つて多少添削する所有りしものと推定して差支なからう。此の論師の説が特に八識別體説であり、その立場が理世俗諦とせらるべきものである事は戒定師に依り、又宇井博士花田凌雲氏等の近著に於て力説せられたのであるが、此の事は唯識説發達史上注意すべき事である。導論は攝論の説を受くると共に攝論の典據とする諸經論をも受け來つたものであつて、所謂六經十一論が正

依の經論とせられるものの、その間に輕重の差も附せらるべく、必ずしもそれのみに限らない。論師としては世親・陳那・無性の三者の學説の相承が特に注意せられるべきものであるが、殊に依用する楞伽經の製作年代はその内容と共に唯識學上の $x$ であり、その研究の大成の結果に關しては頗る興味が置かれるのであつて、普寂の略疏は此の經の内容と攝論の説との相似を力説し、他の學者に依りても此の經と起信論等の説の一致が言及せられるにも拘はらず、導論の説が該經を依用する事多きは留意すべき事である。導論は唯識系

の凡んど所有經論を依用する點に於て唯識説上の綜合全書とも見得べきであるが、此の綜合は單なる綜合集成で無い事は、他面に於て護法獨特の學説の表示あるに依つて云はれ得るのである。護法の唯識説が理世俗諦の立場に立つものである事は決して彼の學説の淺薄取るに足らぬ事にはならないのであつて、小乘阿毘達磨の教學の組織大成が俱舍であると云はれる時に、成唯識論は唯識説の組織大成であると共に、一切の阿毘達磨教學の到達の可能的最後の發達段階を指示するものであると判定する事は早計であらうか。

是の如く護法説の創成には世親の唯識説、特に唯識二十論・唯識三十頌及び陳那・無性の學説が直接の伏線を爲してゐるのであるから、此等の學説を明にする事に依つて、その關係の下に充分なる理解に到達せられ得るのであつて、決して唯識述記や義林章・三箇疏等のみに依るべきではない。殊に慈恩の學説は、戒定や最近の學者の指摘する如く、獨斷に失するもの誤謬を冒すもの多く、無批判に採用する事は危険である。

隨つて法相家の疏註は一般に慈恩説の襲用に過ぎざるものである故、その立場に依る古唯識説の解釋には尙更危険が伴ふ事を記憶せねばならない。然し此等とても批判的に判讀すれば裨益する所少くないのみならず、此の派が法相宗を立てて長く學界を風靡したる點は文化史的に別の重要な意義を荷ふものである。更に圓測の疏・戒定の註・普寂の二疏の如きを併用するなれば唯識説の源を極め流れを尋ぬるに於て怨無きを庶幾し得よう。攝論と導論の研究、特に唯識の三家、瑜伽行派の二系統の考究に關しては佐々木月樵氏・宇井博士の二つの最も勝れたる研究が發表せられたる今日として、此處に更に卑見を述べる事は蛇足と云はんよりは聖地に汚足を入るるの恐れ無しとしないのであるが、尙落穂を拾つて吾が食餌を充すの心もて唯識説上の二三の問題を取り來つて檢討を加へ、それに於ける説の差異を略して二別し得るに依つて敢て唯識學上の二派に歸するのである。

〔附記〕本章並に本稿は宮本正尊師「根本中の研究」、宇井

伯壽師「印度哲學研究」第五卷・第六卷、佐々木月樵氏「無著の攝大乘論と其の學派」、花田凌雲氏「唯識要義」、戒定師「全貌圓成唯識論帳錄(加藤精神師所藏)」に負ふ所極めて多い。此處に記して謝意を捧げ度い。尙本稿は右章に擧げた用意を充分盡し得たるものではないのであつて、一應の研究方針を掲げた程度のものであるに過ぎない。

## 註

(一) 般若・華嚴・深密の三經、中邊・瑜伽・莊嚴の三論の關係は佐々木月樵氏の研究に於て詳説せられて居る。莊嚴論の偈の攝論に引用せられるもの多く、佐々木氏の對比せられるよりも實際は尙多く、敬佛品第二十四の偈は第十七頌を除いて全部果智分に引用せられて居る等其他説の上に於て隨所に一致を發見し得る。

## 二

阿頼耶識は人間の宗教心の發動に基き説明上要請されたる説明原理であり、此れを中心とする有情と器との二世間の解釋は唯識學上の人間精神活動の觀察より誘導せられたる有情觀・世界觀の樹立であるが故に、阿頼耶識は根本識(mūla-vijñāna)と云はれ、それが有情世間の生起する根本であり、器世間の生起する根

本であり、隨つて一切雜染の根本であると説かれる時に、阿頼耶識は主であり、一切法は従である。阿頼耶識が暴流の如く展轉して不斷なる様態こそ有情・器世間の生住異滅の相に捕へられる存續の事實を示すものである。根本に即して云へば唯一本識たる阿頼耶識のみ存續に外ならず、他は皆此の本識の顯現であり、その意味は一切種子の心識たる事に依つて示される。

あるべき世界(sollan)たる佛の法界が清淨と云はれるに對すればある世界(sinn)の姿は雜染である故、阿頼耶識は一切雜染の根本として流轉し、一切有漏の種子を攝するものである。佛の法界(dharma-dhatu)に即して云へばあるべき世界をある世界として見なほす煩惱即菩提・生死即涅槃を見る所謂阿頼耶識還滅の轉依(āśraya-parivṛtti)である。雜染の世界は有情亂識の活動の壇上であり、識の作用は分別思議の恣なる執に向ふ働きであつて、執は一切事々物々の個々の様相を固く取つて實有と見做すのである。然し此れを執・分別と考へるは宗教觀に基く意味であつて、一般には識

の特相は了別の義でもつて説明せられる。一般の心理説で人間の精神活動をば五官の活動と複雑なる判斷推理の作用としての意識を加へて六識でもつて表す時、それを識の了別と爲し、それは計であり、分別であると解し、此の上に有情流轉の中心でありて一切法の種子である阿頼耶識を設定して識説を構成するは唯識説の特色である。

是の如くして唯識説はその識説を阿頼耶識と六識説に依つて樹立したのであつて、古くは阿頼耶識と六識であつた事は解深密經の心意識相品の識説に見るも明かであるが、此れを以つて直に七識説とは云へないのであり、七識説と見るは後の立場からの解釋に外ならない。寧ろ單に「阿頼耶識と六識」説とすべく、然も此の場合唯識説としては阿頼耶識が主であり、此れは特に一切種子心識たる本識なのであつて、その様相を捕へるならば心であり、阿陀那識であり、阿頼耶識であり、又六識の轉する依止として水と波・鏡と像の關係に於て見られる。阿頼耶識は決して他の六識と同列

に置かれる第七識では無かつたと考へられる故に、若し極言すれば古い時代の唯識説は一阿頼耶識説であり、一本識説であつたのであり、此れが唯識説の本来の立場として一貫せる主張であるに相違ない。此の阿頼耶識中心の有情觀も宗教觀に基礎づけられるものであるから、宗教觀の強化の必要上、宗教觀に於ける惡を、即ち覺性たる聖に對する不覺性たる無明(avidya)、愚を根本惡として表現する時染汚の意が考へられる様になり、あらゆる惡の全貌が我を中核とする執である所から我執の根源と云ふ意味で雜染の依止なる心作用を設定する事になつたのであらう。然し此れも初めは直に別の識と考へられる事無く、精神作用の中の我の執としての意作用と爲し、この作用の源は業の異熟果として我體と見られる阿頼耶識に歸し、阿頼耶識の存續が有情の身心の執持存續であると考へて阿頼耶識の一分として見る説もあり、或は宗教上の惡の中心原因としての我執を業用とする獨立の一作用と見て、漸やく阿頼耶識や六識の外のものと見做さんとし、若くは

見做すを可として、その強調に依つて宗教上の有情觀を一層明にせんと企てたる説も馴致されるに至つたに相違ない。此の二つの傾向の結果を攝論と導論との二論の説の差異の上に見るを得ると考へられる。

攝論の識説では阿頼耶識を立て、此れを阿陀那識とも心とも名け、それは又一切種子であり、異熟識でもある事を詳説するのであるが、心の解説の間に心意識の語の解釋から二の意の説明を挿入し、意は無間滅の意と四煩惱と常に俱に相應して諸識の雜染の所依となり思量を義とする有覆無死なる染汚の意とであると述べる。その染汚の意の存在證明と考へられる六理證は導論の第七識六理證の襲用する所である。識に關しては、識は第一の無間滅の意に依つて生じ、第二の意にて雜染であり、境の了別を義とするものとせられる。此の論の識説は明に解深密經の心意識相品、瑜伽論本地分と攝決擇分との説に基くものであるが、心意識の説明は全く瑜伽論本地分意地の説に依るものであつて、本地分の説では意地の五相を明す中自性として心

意識有りと爲し、心は阿頼耶識、意は依止性の意と六識の無間滅の意、識は現前に所縁を了別するものと説くのである。意地の前には五識身相應地に於て五識の五相を説く故意地にては主として意識の五相を説く事になつて居るのであつて、染汚の意を第七識とする考へは存しない。瑜伽論の證説としては本地分に於て六識を説く事詳しく、攝決擇分では阿頼耶識を説くを主とする。攝論の阿頼耶識有らざるを得ずとする説、所謂阿頼耶識の存在證明は瑜伽攝決擇分五十一の八種の理由と密接なる關係を有すると考へられるのであるが、後には多少の出入を除いて導論の阿頼耶識存在の十理證の襲用する所のものである。意識は五識と共に六識であつて轉識と云はれるものであり、攝論の頌では異熟識と更互に縁生となるものである事が示されるが、又同時に引用の阿毘達磨經の頌では諸法と阿頼耶識と更互に因たり果たるものであると説かれるから諸法は轉識に依つて表し得るものである事が考へられて居たのである。識相應の心所に關して本論釋論共に詳

解する所無きは論の立場が専ら阿頼耶識の説明を主とするものである故であらう。意の説明に就いて攝論の本文並に釋に於て陳と唐隋の間に相違が有り、殊に陳釋に有りては染汚の意は釋「阿陀那識」ものと爲し、又無明依止若離「阿陀那識」無有別體」と説いて唐釋に離「染汚意」無別體」とあるに對せしめ、本文にても隋唐の意とする所を心とする等、一切有色の諸根を執持する阿陀那識以外に染汚の意有るを認めざるものであるが、普寂の略疏では「按、今譯一名兩用蓋乃以本識執受有漏五根結生相續全由染汚意執我等故、阿陀那名通用一識。古書之中間有此例、不可疑怪。新譯家以爲舊錯者非也。」(正藏六八卷)と解通を用ゐるのである。染汚の意は不共無明と相應するものである事に依つて染汚の意識と區別せられ、善不善に通じて我執の識であるのであつて阿頼耶識の他の方面を指すものである。隨つて染汚の意の別在を意味せず、十一識の解釋に於ても意根としての染汚の識(意)を説くも別立の染汚の意の積極的認定は見られ無い。陳釋第

五卷では阿陀那識と生起識たる六識とは一本識の變異して七識となるものであつて此れは本識の相貌であると述べ、續いて

以下七識熏習本識爲種子此種子復變異本識爲七識、後七識即從前相貌種子生。(正藏三十一卷) (頁一八八上)

と説くのである。此れに依れば本識の變異即七識であつて、精神の體を見れば本識一識であり、作用即ち相を見れば七識であるから此れに表される識説は「一本識即七識」とする説とでも名くべきものであらう。但し右の文は論文の上では唐魏に存せず陳隋一致し、文の連絡上からは此の箇所には有らざるを至當と考へるのであるが、既に二譯に存するものであり、他の箇所<sup>三</sup>に在りたるものと見るも決して差支ないのであつて、かかる説は普寂・戒定が屢々水波鏡像の喩にて解釋する如く、既に解深密經の説に存した事は前述した所である。然も中邊論の説等も四識を本識の顯現とする説を有し、攝論の十一識も本識の變異とせられるのであり、攝論の依他起性説に鑑みても一本識説であつて

必ずしも八識説と判定し得ざるを至當の見解と思ふのである。かゝる解釋は眞諦の受け來れる系統の説に於ては後には九識説に發展し得たと傳へられるが、右の如き説が無著の説であつたと推定し得られるのであつて、染汚の意を阿陀那識で表して一切の精神作用は一本識上の七識であるとする考は、識説としては或る發達の段階に達し得たるものと云ふべきであらう。然し阿陀那識を全く染汚の意と分離せしめて阿頼耶識の別名とのみ爲し、一切の精神作用を八識で表さんとすれば八識説たり得るのであるから、攝論の識説は八識説の起り得る契機を孕めるものと云ふべく、此の點は識説の發達上注意せられねばならない。

「記」瑜伽論五十一に顯示せられる識説は決定藏論と對比して考究さるべく、私は未だ確定的斷案を下し得ないが、その阿頼耶識と七識と俱轉する説有るを以つて直に八識説と爲すは早計たるを免れ無い。殊に阿頼耶識と轉識との俱轉として七轉識説であるかの如き説と爲されるは全く玄奘の譯語上の護法説の反映であらう事は決定藏論と比較して想像される事である。

世親の攝論釋は師兄無著に受けたる唯識説を示すものであるから攝論の説に最も近かるべく、此れを初期の説と考へれば、後期の説では三十頌の如く阿陀那識と離別せしめたる染汚の意を考へるに至れるものであらう。而して無性の時代前後には阿頼耶識・染汚の意・六識と爲すに至り、斯く染汚の意の確認を爲す識説は八識説を正當の立場とする解釋を有するものであるが、それは未だ八識別體説では無く識作用の説明解釋上の數八であつたと思はれる。既に八識説が通説の如く取扱はれるに至れば心意識を八識に配當する解釋も行はれ、又他方阿頼耶識を第一、染汚の意を第二、六識を第三とする識説もそれに應じて行はれるに至つたものであらう。世親の三轉變(trividhā parīkṣā)説は世親の識説の宗成でありて、歴史的にはその解釋の特異性を示し得るものと解すべきである。然も八識の配當せられる心意識を三とする考へが最初から存したとは云へないのであつて、解深密經瑜伽論等の説は決して八識に配し得る三でなく、攝論でも此を三とする

は唐譯のみであつて他の三譯は異り、唐譯に意及識とする箇所を隋魏等には意及意識として瑜伽論意地の説に應ずる解釋を示し、陳は攝論決定論等に於ては屢々心即意である如く三は玄奘の附加であらう。無性の識説には世親の識の三轉變説を反映するものは發見し得られず、その直接の關係が不明であるのは頗る遺憾であるが、その説には

能詮  
 心聲—阿頼耶識  
 意聲—染汚意及無間滅意

識聲—六種轉識

所詮—體

とする解釋を取るのであつて、此處に染汚の意に對する認定漸やく深まり、識八とする解釋が明かに爲されたる事が想定せられるのであるが、無性第九卷(十四丁右)の轉識得智の解釋に於ても由轉阿頼耶識等八事識蘊得<sub>二</sub>大内鏡智等四種妙智<sub>一</sub>と云つて、阿頼耶識・染汚末那・意識・五識の四を轉じて次第の如く内鏡・平等・妙觀・成事の四智を得る事が説かれて居るのである。此の如き説は攝論の四譯三釋何れにも存せず、唯

識蘊を轉じて四智を得る事が説れるに過ぎないのであつて、右の説は無性の八識説の確證たり得るであらう。然し莊嚴論第三卷菩提品第十の六十二偈の偈と釋には右と一致する説を有し、彌勒・世親等に八識説の確立し居たる如く思はれるのであるが梵本（頁四十六、第九章六十七偈）には偈釋共に此の説を有せず、隨つて漢譯と一致しないのである。漢譯は唐代の波羅頗迦羅蜜多羅の譯出と傳へられるのであるが、譯者の加意ありしやの疑を有し俄に信憑し難い。莊嚴論の説は攝論の論釋程度の説であつたと見るが一應妥當であらう。故に八識説は早くとも世親の晩年、晚くとも無性の頃には一般の通説と爲れるものであると考へられるのであつて、世親の三十頌は識の轉變説と共に安惠護法等の時代前後の諸論師に依つて唯識學の第一指針として依用せられたと思はれる故、その影響は極めて甚大であつたのである。護法の識説も亦世親の識の三轉變説を襲用するのであるが、右の如き無性の八識説の影響も無視し得ないのであつて、無性が染汚の意を意識の別依たる意根と認

めて阿頼耶識が其依たると區別し、不共無明の依止たる事に依つて五識及び意識と區別し、六識已滅の時も存續して常に思量し、善不善の位に通じて執を起し、それは四煩惱と俱なる我執作用であつて阿頼耶識を緣じて我々所の執を爲し、雜染の依止であると説ける等は護法の末那識説と相似するものであり、殊に導論第五卷（丁左）の末那識存在の第六證の所に出ず如し是染汚意、是識之所依、此意未滅時、識縛終不脱。の一偈は無性第一卷（丁右）の引用である等、二者の説の關係の深きを知るに足るのである。

識の三轉變は導論では三能變とせられる。能變の譯語は原語に對しても、安惠梵本に比しても玄奘獨特の譯語である事が知られるのであるが、それは亦導論の説に基くものであるに相違ない。此は導論に「彼相（我法種々相）皆依三識所轉變二而假施設。」とせられる如く、所轉變たる我法の假設に對する譯語であつて、勿論直に不當のみは云へない。其處には却つて護法の識説への轉用の意義の存するを見るべきである。然も護法

は轉變 (parinama) を轉と變とに分離して特異なる解釋を示すのである。即ち云ふ、

轉・謂隨緣施設有異。如是諸相若由假說依何得成。彼相皆依識所轉變而假施設。識謂了別、此中

識言亦攝心所、定相應故。變謂識體轉似二分。相見俱依自證起故。依斯二分施設我法。(導論第一卷、二丁)

右の轉を述記(本、五)は諸世間に種々に我法の相を分別し横計する等と諸聖教に我法を施設する等との縁に隨つて世間と聖教との我法の別相を施設する事であると爲し異者別也と解するのであるが、有異とは安惠の「轉變とは異性 (anyathava) である」(梵本、頁一六)とする意味であらうか。何れにしても轉と變とを引離して考へる解釋は奇異と云ふべく、護法の説は、我法の假設は二分に基いて云はれるのであつて、それが識の所轉變たるものであるに對し識は特に能轉變と云はれるのであるが、それは識の心心所の自證分識體が相見二分に似て轉變する事であるから、心心所の二分が所轉變、心心所の自證分が能轉變と云ふ意味に解せられ

るのであつて、かかる説は導論第七卷に於ても説かれるのである。然らばかかる關係は如何にして有り得るかと云へばそれは因果二能變の説に依つて説明せられるのである。導論第二卷(十一)では能變の識とは能變に因能變と果能變の二有るに依つて云はれる事を示し、因能變は等流と異熟との二因の習氣であり、果能變は此の二因の習氣の八識現行に於ける自證分と二分等である事が説かれる。故に識の能變の説は種子とその現行とに即して阿頼耶識と末那識と六識との展開を説明し、同時に一切法の所在の因由の説明とせられるものであつて、轉變を能轉變と所轉變とに依つて解釋したるに外ならない。たゞ識を主動的のものとして能變の識と爲したるものであらう。更に導論第二卷(三、二丁)では「有漏識變略有二種。一隨因緣勢力變、二隨分別勢力變。初必有用、後但爲境。異熟識變但隨因緣所變色等必有實用云々」と云つて識の轉變の上に因緣變のものと分別變のものと有る事を示すのであるが、三轉變に配せば第一阿頼耶識の能所變が

因緣變であり、第二、第三の七識能所變が分別變のも  
のとせられ得るであらう。然も此れでは變即緣の解釋  
が用ゐられて居るのであつて護法の三轉變説は異色あ  
るものと云ふべきである。

「記」三轉變の解釋は三十頌を中心として護法・安惠（梵  
本）の各説の立場を仔細に研究し得る事に依つて明かに  
爲し得るであらう。又因緣變、分別變の問題に就いては  
戒定は慈恩家の誤謬を指摘して護法の説を明にして居  
る。此等の問題は他日に譲らねばならない。宗教研究新  
九・五、新十・二、には長尾氏の安惠識轉變説の詳細な  
る研究が發表せられてゐる。後日のよき指針である。

右の如く三轉變は三の能所變の意味に解せられて識  
は能變のものとして初能變は異熟能變、第二は思量能  
變、第三は了境能變とせられ、譯語上染汚の意は末那  
識と云ふ名稱の限定を受けて恒審思量の識として別立  
せられるに至つたのである。而して此の八識説は八識  
と相應の心所とに識體を立てそれに於て各々四分有り  
として八識の體用を別論し八識別體説を確立するに至  
るのである。即ち心心所一一生時以レ理推徴各々有三

分。……又心心所若細分別應レ有四分。(第二卷、二)と  
爲し、其處には陳那の集量論に依つて三分説を出せる  
事を説くのであるが、無性釋(第六卷)に三分説の存す  
るを以つて、導論の説との關係を推知し得るであらう。  
三分説は攝論・莊嚴論等に表はれた二分説からの發展  
に相違ないと考へられるが、今の場合は特に導論の八  
識別體説を確定し得る第八識と第七識との二分説に注  
目するを必要とする。即ち

種子雖レ依レ第八識而是此識相分、非レ餘。見分恒取  
レ此爲レ境故。(第二卷、  
十四丁右)

此識(第八識)行相所緣云何。謂不可知執受所了。  
了謂了別、即是行相。識以了別爲行相故。處謂  
處所、即器世間。……執受有二、謂諸種子及有根  
身。……執受處俱是所緣。……此中了者謂異熟識於  
自所緣有了別用。此了別用見分所攝。(第二卷、  
二十五、六)  
と述べて第八識の二分を規定し、此の二分は不可知の  
ものであると爲し第七識に就いては「此意但緣三藏識  
見分、非レ餘。」(第四卷、二)  
(十七丁左)とて第八識の見分のみを

その相分とする事を述べるのである。此の様な説は安惠の梵本にも存する故三十頌を學ぶ學者の間に常に論議の主題とされた事が分るのであつて、勿論三十頌の基く所は瑜伽五十一に阿頼耶識は二種の所縁に由つて轉ずる事、即ち内執受を了別するに由ると外の無分別の器相を了別するに由る事を述べる説であるに相違ないが瑜伽論の説を直に世親護法時代の説と一致すると思ふ事不可なるは云ふまでもない事であつて周到なる研究を経なければ判定出来ない。兎に角護法は八識の二分を詳説したる後各識心所に自證（體）分あり證自證分有る事から體各別なるべき説に言及して居る。第七卷（十八）に於ては行相と所依と緣と相應と各異る故八識の自性は定んで一と云ふべきでないとして爲し、又楞伽經の説に依つて、八識は水と波との如く無差別であるから定んで異るとも云へないと述べ、然も「如前所説識差別相依理世俗、非眞勝義眞勝義中心言絶故」（第七卷（八丁左））と云ひ、同じく心と心所を夫々説くのも亦（理）世俗に依る事を述べるのであつて、此

唯識説發達に於ける二潮流

が所謂護法の理世俗諦八識別體説と云はれるものである。眞勝義中心言絶故と云はれる故、此れは義林章の四重二諦説の第四勝義勝義に配し得る立場を指すのであらう。護法が四重二諦説を立てたとも云へないから、二諦説に對し如何なる見解を以つて居たか不明であるが、瑜伽論六十四の四世俗一眞の説に對比して此れに於ける道理世俗と云はれる立場が護法の立場であつたと見做すが至當であらう。護法の心所の解釋も亦頗る詳細に論述せられ識との相應の次第に就いて諸論師と説を異にせる事が知られるが、第八識が有漏位に於ては唯無記性であつて相應の心所は五遍行のみであり、無漏位は唯善性のものであつて遍行別境の各五と善の十一と相應すると説ける如きも典據を有するのであるか、護法の創説であるか今俄に審に爲し得ない。

攝論は阿頼耶識一切種子と爲し一切染汚（有漏）種子は熏習に依るものとし、一切染汚種子と阿頼耶識との不一不異なるべき事を説き、種子の六義及び所熏の四義を述べて一切生起識は六義を具する事行るも熏習

の四義に於て缺ぐる故阿頼耶識のみ熏習を受けて種子爲り得るものであるとする。瑜伽論第五卷には既に種子七義を説くと云はれるのであるが、導論は種子六義・所熏の四義を攝論に受け、更に能熏の四義を規定し、有漏種子は阿頼耶識の相分であると爲し、然も漏無漏の種子に本有所熏の説を出すのである。此は護法の新舊合生説として本有説(護月)・新熏説(難陀勝軍)に對せられるものであるが、攝論の熏習説は新熏説と解すべきであらう。無漏種子の説は唯識學上の一の難點とまで云はれる所であつて、五姓各別説佛性有無の論に結合せしめられて支那の諸學者を経て我朝の傳教・德一の論争を激化せしめたる程である。<sup>9)</sup>元來種子の説は攝論に内外の種子を説く如く常識説に基くものであつて、阿頼耶識の設定と前後して教説に取り入れられ、阿頼耶識と俱なる生長を遂げたのである。随つて雜染の阿頼耶識に關して云はれ、阿頼耶識一切種子と云はれる時にも一切不淨品(有漏)法の種子の意味であり、無論法に就いて種子説を出すは有漏種子に準じて説か

れたるまでである。それ故攝論では特に阿頼耶識に非ずとせられ、異熟識と寄在(唐)・同相(隋)・俱生(陳)・俱轉不相離生(無性)等と云はれ、導論には「無漏法種雖<sub>レ</sub>依<sub>二</sub>附<sub>一</sub>此識<sub>二</sub>而非<sub>三</sub>此性攝<sub>一</sub>。故非<sub>二</sub>所緣<sub>一</sub>。雖<sub>レ</sub>非<sub>二</sub>所緣<sub>一</sub>而不<sub>二</sub>相離<sub>一</sub>。如<sub>二</sub>眞如性<sub>一</sub>不<sub>レ</sub>違<sub>二</sub>唯識<sub>一</sub>」(第二卷(第三十丁左))として阿頼耶識の附屬附隨のもの<sup>10)</sup>と考へ、その相分に非ざるものと爲すのである。既に此を種子と爲すからには熏習に依るべきものとし、攝論では最清淨法界等流の正聞熏習であると云つて新熏のもの<sup>11)</sup>と解して居た事が知られる。然し護法は漏無漏の種子に本有と新熏とありと考へ本性住種と習所成種と名ける事を説くのであつて、導論第九卷(三)に菩薩種姓の二種・習所成種姓・本性住種姓有りとしてそれを正聞熏習と無始時來本識に依附して法爾にあるとの無漏・種子の新熏本有説に依つて解釋して居る。此れは瑜伽菩薩地(卷三十五本三頁、正藏三)に此の習所成種姓(samudāhita-gotra)十卷、頁四七八)に此の習所成種姓(samudāhita-gotra)本性住種姓(prakṛtiṣṭha-gotra)を説いて、それを亦種子とも界とも性とも名けると説けるに従へるものであ

り、その元の意味は種姓の二種であつて無性(第九卷 第十七右)

の二種も無漏種の解釋では無い。護法は此れに基いて一切有漏無漏に通じて種子の發生を二種と爲し二種姓の義と名を種子に轉用したるものであらう。

以上の論究は極めて概観に終つて何等内容的研究には至つて居ないのであるが、此處に吾々は二つの主要な潮流の存するを發見し得るであらう。勿論攝論以前の或は攝論以降護法前後の其他の諸說諸流の存したる事を無視する理には行かないが、諸般の關係を考慮して右の二つの動向が主要なるものと暫く認定しよう。

## 註

(一) 二論の六理證の關係及び六理證の意義に關しては宇井博士「印度哲學研究」第五卷、成唯識論の研究の論文に詳説せられてゐる。

(二) 此れに關する研究は常盤博士「佛性の研究」が存する。佛性の問題は唯識學上でも重要視さるべきも本論では觸れるを得ない。唯、佛性論に「佛性者即是人法二空所顯眞如」(卷二、正藏三七)とあれば、無漏種子―内成實性―眞如―佛性の關係は轉識得智・根本中智・轉依・

唯識說發達に於ける二潮流

法身如來藏等と共に密接なる關係に於て研究せらるべきであらう。

## 造寺司の社會經濟史的考察（承前）

### 竹内理三

#### 三 組 織

然らば、かゝる構成分子は、如何に組織されたか。

先づ、全體を統轄するものは、勿論、中央奈良におかれた造寺司政所である。東大寺要録四に「造寺寺家修理所大廳倉」と見えるのは、造東大寺司政所の名残である。その下にあるのが、「所」である。「所」には、別當が、各二人おかれ、省における職、寮、司の如く、寺司内の事業分擔によつて、成立するものである。「所」の中には、更に將領があつて雑工・役夫を率ひ、雑工

は、更に長上によつて統率される。事業の經濟的管理・上日帳の作成等は、「所」の別當が、主として之にあつた。相互の「所」は造寺司が他省寮から官人融通するが如くに融通しあつた。また同一所内に於ける工或は役夫の間には、相互連帶責任による共動意識がみと

められる。五ノ二 三九頁而して、この意識が、知識階級群と

目せられる人々の間（例へば寫經所）に於ては、已に同一群の自己防衛の意識にまで進んでゐるのを認めることが出来る。仕丁が、一所に於いて働く數の多い時は、烈に分けられて五十長なる統率者の名によつて、何某烈の何某と稱した。四ノ三六 九頁 三七三頁

造東大寺司の下にある主なる「所」は、すべてと十二を數へる。極く簡單に瞥見しよう。<sup>5)</sup>

#### 一 造佛所

天平十八・九年以前より、別に造佛司があり、長官以下四等官が任命されてゐた。而してこの造佛司は、造寺司が造寺のことをなすに對し、鑄大佛のことをなし、従つて、鑄大佛の事了ると共に次第に造寺司の中には合併されて行つた。その最初の過程と思はれるものは、

天平寶字四年二月二十五日の造東大寺司造佛注文である。これによれば、天平十九年以來、造佛司主典志斐連

麻呂と造寺司主典安都雄足との二人が專當となつて、

佛像六軀菩薩像二軀を造つてゐる。○四九頁 天平寶字二

年八月二十八日の造東大寺司解には、造佛司主典從六

位下志斐連麻呂は一寫經生の列にある。○四九頁 此れよ

り後、間もなくして、造寺司の一所となつたものゝ如

く、天平寶字末年四月の造東大寺告朔解には、主典正六

位上志斐連麻呂と、史生正七位下川原藏人成の二人を

別當とする、造佛所としてみえる。○五〇頁 單口一千六

百十六人(九十三人將領 一千二百九十二人雜工二百二十二

人は、造像及び修理並びに佛像の附屬品を作る。佛工・漆

工・鐵工・銅工の存在が、推察せられる。

## 二 鑄 所

別當には、判官外從五位下上毛野公真人、史生正八

位下御杖連年繼。單口三千九十三人(百十七人將領 千

工一百九十九人仕丁)五ノ一 一、千六百四十八人雇夫)八九頁 こゝの仕丁四十五人、何

れも佐伯眞前烈に屬した。四ノ三 作物は、錯作、鑄作、

七三頁

轆轤引作、作打出像等であり、鑄工・銅工・轆轤工が働

## 三 木 工 所

別當は、正六位上葛井連根道、主典正六位上美努連

奥麻呂。單口一千九百五十四人(一百九十三人將領 九百

二人仕丁 五百) 作物は、製材、塗壁、建築、修理等の建

築土木の事である。従つて、こゝには、木工・土工・鐵

工等がある。○五〇頁

## 四 造 瓦 所

別當、判官正六位上葛井連根道、敬位從八位下坂本

朝臣上鷹の二人。單口八百十三人(五十五人將領 二百

十八人) 將領は坂本上萬・鹽屋男光の二人、瓦工は山部

飯萬・物部乙萬呂・星川飯萬呂・額田部乙萬呂・粟田乙萬

呂若湯野牛長・大伴葦人・桑原人足の八人であり、四ノ

二その作物は言ふまでもなく作瓦・打埴である。こゝ

には瓦屋四字が設けられて、一ヶ月の工程一萬一千四

百八十五枚である。○五ノ一 九二頁

## 五 造香山藥師寺所

別當は、主典正六位上美努連奥麻呂と史生從七位下麻柄勝麻呂の二人。單口八百四十四人(八十五人將領二百四十八人仕丁二十九人雇人)押金薄佛光・捻作菩薩經・雕作捻作菩薩

寶冠・構作佛光・修現金堂瓦・作雜釘等の作物によつて、こゝが香山藥師の造寺司をなすものであることを知る。押金薄工・佛工・瓦工・鐵工等の存在せるを推察せられる。金堂守並供奉造佛所のものもある。五ノ一 九四頁

六 造石山院所

別當は二人。主典正八位上安都宿彌雄足、散位從八位上下村主(?)、時に、造金堂所或は作金堂所とも見える。これは、「所」の中でも最も大規模のものであり、木工所と造佛所とを兼ねてゐる。僧官人・長上・案主・舍人・雜工・仕丁・雇夫・雇女等、その構成分子も頗る多く、作金堂所解に、祿物を賜ふべきもの五十五人をあげて、

- 佛工一人 畫師七人 漆工三人 丹工一人 鑄物工
- 五人 鐵工四人 木工十三人 石工三人 瓦工一人
- 轆轤工一人 案主二人 領十一人 雜使二人 優婆夷

一人十六ノ三  
一〇頁

その作物も亦大きかつた。佛堂・經藏・經奉寫堂・泡堂・食堂各一字・僧房四字・板屋五字・倉三字・借屋三字等と、丈六觀世音像一軀・六尺神王二軀五ノ二 七三頁の外に、造院所が設けられた。

造石山院所の事業は寫經にも及び奉寫大般若經所がおかれた。天平寶字六年には、經師四十人、題師一人、校生八人、裝潢四人、膳部二人、雜使四人、驅仕丁十六人、合せて七十五人であり、別當として、安都雄足が之にあつた。五ノ二 〇〇頁

七 甲賀山作所

造石山院所の下にあり、天平寶字六年閏十二月二十九日の造石山院所解より、甲賀山作所の分を抽出すれば、將領、雜工、仕丁、雇夫より度る。その作業は製材と運漕である。

八 田上山作所

これも近江であり、造石山院所の下に屬する。將領、雜工、仕丁、雇夫より成り、製材と運漕が、その主な

る作業である。

### 九 伊賀山作所

別當二人。史生正八位下阿刀造與佐彌、右大舍人少初位上土師宿禰家守。單功三千八百二十八人(三百三十人將領)。三百二十四人雜工(百四十五)。製材を業とする。五ノ三人仕丁 二千五百二十人雇人。製材を業とする。七七頁伊賀山は、後の玉瀧袖であらう。山作所には、「丹波山作所」「大坂石山所」一六ノ二高嶋山作所等もりけるが、此等の組織は明かでない。

### 一〇 造上山寺菩薩所

別當二人。判官正六位上葛井連根道、散位從八位下小治田宿禰年足。單功五百九十人(八十七人將領 二百七十四人仕丁)。作物は、造佛所に等にしい。五ノ三 七五頁

### 一一 大炊厨所

別當二人。史生從八位上奉忌寸益倉・史生大初位上土師宿禰男成。單功三百九十三人(八十七人將領 三百六人仕丁)。これは言ふまでもなく造寺司の雑工役夫の食物を料理する。一ヶ月常食料米百五十斛炊ぐとあれば一人二升なる標準糧によつて之を計れば、單七千五百人分の食を

炊ぐことになる。五ノ三 八〇頁然し、實際はこれより遙か多数である。食堂所とあるも、四ノ三 七二頁これであらう。

### 一二 東大寺寫經所

別當二人。判官(?)と主典。始め金光明寺寫一切經所と稱し、後造佛司と共に、造東大寺司の下に管轄されたものであらう。東大寺寫經所は、また東寺寫經所とも、たゞ寫經所とも見え、また奉寫東大寺一切經所とも稱した。別に、寫經司及び奉寫一切經司なるものも並存し、國には例へば大和國寫經所の如きものあり、寺には福壽寺寫一切經所もあり、寫經事業は當時頗る活潑を極めた。案主・經師・裝潢・校生・舍人・仕丁等よりなる。

以上、「所」は大體天平寶字末年を以て考察したものである。各所は、それ／＼告朔帳・食口帳・上日帳・雜物帳・散役帳・雜物納帳・功錢帳等を作成し、中央の造東大寺司政所へ提出する。造東大寺司は、更に此等をすべた告朔解を政府(治部省カ)に提出する。即ち、此等「所」は、造東大寺司の管轄の下に、寺司の計算を以て、事

業を進捗させた。如何にして、その計算がなされ、事業の經濟が運轉したか。造寺司の財政が如何に運轉されたかを次に考察することとする。

#### 四 經 濟

造寺司の資金調達に關して、我々は、某年造金堂所解において、最も適例をみる。それによれば、同所の請用錢一千百十二貫九百五十四文の中、約百三十貫は、内裏・厚見采女・寺御息所（意味未詳）より「給出錢」であり、約七百三十貫は、葛木大夫（戸主）、坤宮官、院中（石山院政所か）より「所請」錢註であり、三貫が人々寄進の錢であり、約六百六十貫が、雜物賣錢である。十六ノ二これは、石山院造金堂所の、恐らく金堂落成までに要した費用を示したもので、これによれば、雜物賣錢が最も大きい財源である。

今、その内譯をみると、賣却の雜物は、調繩・調糸・綿・調布・租交易布・白米を以て大部分を占め、その他、女沓・胡麻油・稻・古車・牛・馬・歩板等、造金堂所の使ひ遣り品が極く少部分ある。而して、此等品目は、一部

は他よりの施人物より、大部分は、封戸よりの收納物である。

註「給出」錢は、今日の御下賜金である。「所請」錢は、充分なる意味は未詳であるが、恐らく「給出」錢より、資格の低ものであらう。

造寺司の財源の最も重要なものは、寺田でなくて封戸である。當時、封戸の施入の目的は、主として寺院造營にあつた。寺封の年限が、天武天皇の御代に三十ヶ年に、ついで令に於いて五ヶ年以内に、更に淳仁天皇の時に天皇御一代制と變遷があつたのも、そのためである。

問題を造東大寺司に限つてみる。東大寺に封戸の施入は、天平十九年九月二十六日食封一千戸を最初とする。東大寺要錄第八これより三日後に、鑄大佛の事が、甲賀

宮よりこの地に着手し始められたのである。これより三年を経て天平勝寶二年二月二十二日、太上天皇、天皇、后皇共に東大寺に行幸せられ、封五千戸を以て、造寺の費とせられた。四ノ四この時、大佛尊像の鑄造

は、大體完了してゐる。即ち、寺封が造寺司の費として施入せられたこと、また造寺司の活動が、これ以後に於いて眼覺しくなる所以を知り得よう。天平寶字四年に至つて造寺の事大略了つたとの故を以て、一千戸を以て、營造修理塔寺精舎分に、二千戸を供養三寶並常住僧分に、二千戸を官定修行諸佛事分にと、その用途を定められた。四ノ四 二六頁 即ち、造寺司の處分權を有するは、僅か一千戸と成り、二千戸は三綱の手に、二千戸は官司の管轄下におかれることゝなつた。

後、天平寶字六年閏十二月、東大寺料封戸一百戸を以て、新藥師寺の供養修造靈塔佛殿僧坊等料にあつて、更に寶龜十一年、重ねて東大寺修理料一千戸の中、一百戸を以て修理新藥師寺料とし、その物質は東大寺庫に納入して、必要な時に臨んで東大寺三綱共知して之を下行することゝした。東大寺要錄第六 その後、弘仁三年十月二十八日に至り、官家功德封物二千戸は、東大寺に納めるを停めて、東寺及び西寺に收納して、以てその費とせらるゝに至り、日本後紀 東大寺封は、二千八百戸に減

じ、その中造寺司に屬するものは九百戸に止まつた。大東寺要錄第六 この前後——寶龜末年より、造東大寺司の活躍も、殆んど途絶するに至つてゐる。

封戸より得られるのは、調は、庸、租、中男作物及び仕丁である。調は、主として繩、絹、布等を以て、庸は米、布、綿等を以て、租は米を以て、中男作物は油、鹽等を以て納入せられる。その収益は、國郡司の力を以て行はれる。私の計算によれば、すべて錢に換算して、五千戸の封の収益は、一萬八千三百四十一貫——米にして凡そ當時量三萬五百六十八石である。然し、當時は、錢納でもなければ米納でもなく、すべて現物納である。

従つて、造寺司に收納せられた此等の、調繩、調綿、調布、或は庸布、庸綿等は、必要以上多量集積せられ、他方、米に於ては租及び庸の一部に止まり、造寺司に働く多くの人々の食料、功料に充分でない、そこで當然、必要以外の繩、綿、布は之を他の必要な米錢に換へなければ、造寺司の經濟は成立しない。こゝに於い

て交易使なるものが、任命さるゝことゝなる。その一例として、東大寺寫經所(?)の交易使として、正七位上勝廣前、正八位上大鳥祖足、山部花、從八位上治田石麻呂、少初位下勇山八千石、小竹原乙麻呂の列名をあげることが出来る。十一ノ二 八六頁

謹恐惶請處分

所賜綿卅連 先日仰給直屯別六十五文者 且進納錢捨肆 今所請屯別充五十文可申狀

貫

右緣先日宣、如數將進思食、遣外國交易、附不能人、每物賣減、不堪望心、仍望請垂鴻恩寵、依所請狀、領納幸甚、今所遣錢依墾田來、隨宣旨狀、追可奉上、子細事趣、含使師口狀、不勝至懇、伏乞處分

天平寶字七年二月二十九日

飯 高 息 足

謹上 佐 官 尊 左右邊

(十六ノ三) (四〇頁)

右は、交易使の一例である。一屯六十五文を以て、綿三十連の賣却を命ぜられた首高息足は、之を人に附

して幾外國に於いて賣却せしめた所、その人商才なきため、屯別五十文にあて、賣却したので命令の價錢より少いがどうか特別を以て受納して戴いたらば、幸甚の至りに存する、但し遣る所の錢は、墾田の直が來るから、その時に仰せの直に従つて不足分は進上致しませといふのである。天平寶字六年東大寺寫經所二部般

若雜物納帳によれば、十三月十九日に越中國調綿一萬九百九十七屯、租布五十五段を節部省より收納し、二十一日より、或は一百屯、五百三十屯、八百屯、二千屯と、屯別六十文、七十文、七十一文、七十二文に充て、賣却し、<sup>五ノ三</sup>租布八十屯を賣却して、錢一千三十五貫七百十三文を得てゐる。<sup>十六ノ三</sup>同年三月二十一日の石山院祿物班給注文によれば、祿物として給せられた絶五匹、布四端の中、絶一匹は品治石弓に給し、

他の四匹は、布四端と共に、之を賣却して錢五貫七百二十文を得て、長上一人、將領十一人、雜工十人、仕丁十三人に班給してゐる。<sup>五ノ一</sup>この外、糯米、小麦、大豆、油、<sup>十六ノ</sup>庸黼、羅、絶等の賣却せられた例も

ある。

財源の第二は、所々よりの施入物である。初にあげた造金堂所解に「給出」とあるは之れである。「給出」錢は今日の御下賜金と稱すべきである。造寺造像のこゝと盛んなるに従つて、政府は、その財政々策として、物錢の施入を奨励した。天平十五年の造大佛發詔は、その最初のものである。而して、それに酬ゆるに敘爵を以てした。多くの例を、吾々はこゝにあげることが出来るのであるけれども、こゝには割愛しなければならぬ。たゞ、かくして施入せられたる物は、或は現物のまゝ、或は封戸よりの繩・綿と同じく、交易使に附して賣却して錢と換へられる例として、天平寶字四年と思はれる雜物請用帳をあげ、四ノ四施入者の如何に多かつたかの例として造寺材木知識記に、材木知識五萬一千五百九十人、金知識人三十七萬二千七十五人、合せて四十二萬三千六百六十五人の知識人をあげてゐることあげおくに止める。東大寺要錄第二

重なる財源は、以上二つである。當時、寺田は頗る

廣大なるものがあつたけれども、その施入せられる目的は造寺費といふよりも、維持費・供養費といふ點に重きをおかれ、數百町歩の野地には、開田は、その幾十分の一といふものも多く、中には、全然開田のない野地もあつた。従つて、諸大寺は、寺田の開墾に忙しくて、未だ重要な財政の源とするには至らない。

勿論、中には造寺司の一財源たりしものもないではない。特に園——例へば、東大寺の瓶原園・西園・杜屋園等における米・青菜・松等——に於いてその例をみるのであるけれども、寺田が、造寺司の財源として重要性を主張し得べき史料は、未だ管見にふれ得ない。

支出は、人件費と物件費とに分たれる。人件費の額は、人の多少と功料の高下によつて決定される。

東大寺の例をとれば、材木役夫と金役夫とで二百七十九千九百七十三人——凡そ二百十八萬人の單口前掲（延人員）を數へた。これは、然し乍らその一部にすぎない。前にあげた某年四月中の造東寺司の延人員七千九百八十五人は、一日二百六十六人の割になるが、

これは、造寺司の事業が恐らく已に縮少されつゝある時である。天平勝寶二年正月に、位階を昇叙せられた優婆塞以上ですら六百七十一人を數へた。従つて、その盛んな時は、實數一千人計上し得る。

これに對して、造寺司の負擔するものは、その功料と食料である。功料は工と夫に對して支拂はれる。已にのべた如く、工・夫に對しては、上手・中手・下手によつてその功料段に階あるのみならず、更にその工種によつても相違がある。例へば土工は一〇文、木工は一〇、一三、一四、一五、一六、一七文等、瓦葺工は一〇文、築垣工一〇文、石工一〇、四〇文、瓦作工一〇文、瓦焼工一二文、一五文、瓦竈作工一四文、鑄工五〇文、銅工五〇文、鍔金工三三文、打金薄工四〇文、金泥工四一文、吹皮作工五〇文、佛工六〇文、畫三五文(以上一六ノ二九)等、少きは一〇より高きは六〇文に至つて、一般に土木工は、標準以下の場合多く、金屬工及び技術工は標準に數倍する。而して、これが、造寺司の費用全體に對して如何なる關係にあるかは、

明にし得ない。

次に彼等に對する食料である。寫經所の規定によれば、

一 經師並裝潢一日料 除裝潢 大豆 麥 糯米 生菜 直錢  
 米二升 海藻一兩 滑海藻二分 末滑海藻一合與滑  
 海藻 醬末醬各一合 酢五勺、鹽六勺已上六種長充 大豆  
 一合 小豆二合已上二種長充 布乃利一兩 心太伊岐須  
 各二分已上三種相繼 漬菜二合 生菜二文與漬菜 小麥五  
 合 糯米四合已上九種隨在不必充  
 一 史生雜使膳部一日料  
 米一升二合 海藻一兩 滑海藻二分 漬菜二合  
 醬末醬六勺 酢四勺十一ノ四八五頁  
 であり、雜工食法は、

末醬々各五勺 酢二勺 鹽四勺 滑海藻・海藻各  
 一兩 小凝菜人別一合 阿波佐人別五勺 紫菜人別  
 五勺 海松人別五勺 大凝菜人別一合 奈乃利會人別  
 一兩 可氣毛人別一兩 木綿菜人別一兩 海海藻人別  
 一合(十五ノ二) (米二升)  
(五六頁)

であり、此等食は必然的に購入によらねばならなかつた。

こゝに物件費が考察される。土木、石材は、多く山作所より自由に運搬されたけれども、當時最も多くを要した銅・鐵・白鑄等の重金屬を始め、筆・墨・箬竹の小に至るまで、司工・雇工の製作以外に尙多數買入れによつたのである。幸ひにも、和銅以來、朝廷の絶えざる貨幣流通を計つてた苦心が、造寺の盛なる奈良朝中期以後、すべての物資は、銅錢によつて買ひらるゝことゝなつた。勿論、それが日本國中如何なる範圍にまで及んだかは疑問であるにしても、造寺司の必要とする限りに於いては、すべて錢による賣買が可能であつた。そのために、吾人は、今日殆んどすべての物貨に對する——大は一字の家屋から、小は一本の鐵釘に至るまでその値段を知ることが出来る。

而して、かゝる物資購入は、その雑用の甚だしい造東大寺司をして、遂に東西市庄の設置にまで發展させた。造東大寺司の市庄は、天平勝寶七歲相模國司より

その調邸一町の地を買求めることによつて成立した。「以天平廿年、憑<sub>レ</sub>彼國司、割<sub>レ</sub>得<sub>レ</sub>件地、興<sub>レ</sub>造倉屋、爲<sub>レ</sub>寺尤便、願計<sub>レ</sub>彼此便、欲<sub>レ</sub>得<sub>レ</sub>相博、加以、前日寺作<sub>レ</sub>兩三倉屋、其勞稍多、償不<sub>レ</sub>許<sub>レ</sub>相博、將<sub>レ</sub>酬<sub>レ</sub>地價<sub>レ</sub>者」<sub>四ノ五</sub>と相模國司牒狀によつて、已に造寺司がおかれるや否やこゝに造東大寺司食屋がおかれたことを知る。而して、こゝに市庄領をおいて、市よりの物資の購入及賣却に任じた。如何なるものが、商品として市より購入されたか、我々は、意想外にも、東西市の商品の豊富なるに一驚する。即ち、

蓆・析薦・析櫃・前薦・杓・坩堝・坩堝片塊・羹坏・鹽坏・坩  
佐良・麻笥・大豆・小豆・胡麻油・小麥・麴・瓮・箬竹<sub>の十六</sub>  
○七・純・麻・交易綿・非・黑米・木履・純・凡紙・中紙・上  
紙・經紙・鎚・鑢子・細布・中醬・鹽・明檀・柏・末醬・酢・  
箬竹<sub>の十六</sub>・松<sub>の十六</sub>・小麥・素餅・家芋・干粟子・生粟子・春  
鹽・菹・醬・大根・海藻・柿子・生古毛・根蓴・布乃利・青  
菜・山蘭・中麻笥・帶・塙・番鐵・薪・炭<sub>の十六</sub>・白米・青  
菜・荒醬<sub>の十六</sub>・扉・籃<sub>の十四</sub>・墨<sub>の十四</sub>・生瓜・茄子・水葱・心

太・俵薦・小刀・田東麥<sup>十三ノ二</sup>・乾麥<sup>十三ノ三</sup>・糖<sup>十三</sup>  
 頁七〇・椒樹・飾料紗・茶<sup>十三</sup>・十四頁

此等は、造東大寺司より、市庄領に對して購入すべく命じたものゝ一般である。市庄領は、これによつて、各々物資を市に求めて、夫を雇ひ、車輛を雇ふて之を送つた。燃料・食料品を始め、日用雜貨はすべて市に於いて調達することが出来、その量とても、決して少量ではない。七千六百枚の紙が直に調達され、百二十匹の繩も卽座に得られる。<sup>十六ノ</sup>十五石の白米、百二十六藁の素餅、干柿子四十貫、炭一百籠何れも時を待たずして間に合つてゐる。<sup>十六ノ</sup>また、生瓜八百果を求め得た例もあげ得る。此等、多數量の物資の要求は、必然的に東西市の殷盛を來たし、此等手工業、農民生産の發達を促したことであらう。

## 五 結 び

吾々は、次に造寺司と三綱との關係、その権限の範圍・交渉について若干の考察をしたいのであるけれども、こゝでは、之を割愛して結論に急がねばならない。

造寺司の活躍の最も著しい時は、天平勝寶より、天平寶字年間である。寶龜年間に入るや、急にその活動は下火になる。造西大寺・造西隆寺司等は、一・二度その名を名上にみるのみで影を沒し、天應二年四月には、法花寺司を廢してしまつた。<sup>續日</sup>而して、延暦八年には造東大寺司も、亦廢止せらるゝことゝなつた。<sup>同上</sup>

造寺司の事業華やかなりし頃は、各種の令外官・員外官が設けられて、官のための人が、人のための官と變じ頃である。造寺司の事業が、凡そ十二所に分類される程、擴張されたのも、またかゝる社會的意味を汲みとることが出来ないであらうか。事業の擴張に伴つて、各種の技藝家は、その需要が増され、その地位は向上された。彼等の地位向上は、また此等技藝の發達を促した。その結果、その成品には、華美を盡した寫經々卷の如きが生ずるに至つてゐる。

大化改新による部曲の解放に換ふるに食封の制を以てしたことは、奴隸の急速なる退化をもたらした。食封の制は、仕丁・庸役の代人を用ふるをゆるす制度に

よつて、賃銀労働者の發生を可能ならしめた。賃銀労働者の發生は、地方、勞力不足を感ずる場合には、之を雇夫・雇工によつて補ふことを可能ならしめた。

造寺司における多數の賃銀労働者は、かくして進出したものである。吾々は、造寺司における雇工・雇夫が、司工・仕丁に劣らず多數あつたことを見た。賃銀労働者の需要は、一面また土地を離れた浮浪人の發生せしめる原因ともなつてゐる。

更に、造寺司の人件費物件費に關聯する多種多様の物資の要求は、自然、交換市場・賣買行爲の發達を來たし、東西市の隆盛、その商品の多方面は已にのべたところである。和銅以來、政府の苦心を重ねて強行し來たつた貨幣政策は、こゝに至つて、漸くその効果をあげたといひ得る。交換市場の發達は、貨幣の流通を促し、貨幣流通は、またまた賣買行爲の擴大をもたらした。

而して、此等、各種の人及び物資の中央集積の結果として、東大寺成り、西大寺成立し、平城京の殷盛は、

「咲く花の匂ふが如き」有様となつたのである。

然るに、交換市場の發達・貨幣流通は、現代的資本主義的意味を以てなされたものではない。そこには、消費のみを目的とする政策が働いてゐる。中央に集積せられた人及び物の消費は、すべて非生産的一面に限られてゐた。生産せられたものは、最早や再び再生産に用ひることが出来ないものである。ために、當然、來るべきものは、財政難であつた。かくて官省は整理せられ、造寺司は廢止せられた。造官省も勅旨省も、

造法華寺司の廢止と共に廢せられた。即ち、今まで經濟界に活氣を與へてゐた土木關係の諸省が廢止せられたのである。此等諸省廢止に至る前の事業の緊縮は、貨幣流通、交換市場を萎縮せしめた。今まで、造寺司に於いて潤された他省寮の下級官吏の困窮は著しく増大した。續日本記寶龜六年八月庚辰條 土木事業停止と共に、收府に於いては、錢貨の必要はなくなり、「錢貨既に賤し」との理由を以て、此等諸省と同時に鑄錢司も止められた。續日本紀

桓武天皇の、東寺、西寺を經營さるゝや、造東寺司、

造西寺司がおかれたけれども、最早や、奈良朝の如き活動を見ることも出来ず、造東大寺司長官も、延暦十四年六月、紀提長の、造東大寺長官の兼任によつて復活せられ、公卿補任造興福寺長官と共に、中世に至るまで存続せられた。職源抄然し、この長官は、總國分寺たる

東大寺に對する公卿の保守的禮儀と、氏寺たる興福寺に對する藤原氏の貴族的自尊心とよりおかれたものにつきない。それは實力の伴はない空名に近かつた——

特に東大寺長官にあつては。齊衡二年四月、盧舍那大佛の御佛頭顛落した時、その修理のために任命された

ものは、修理東大寺司檢校であり三代實錄貞觀以後は、

造寺司長官に代ふるに俗別當を常任し、別に造寺所の官人として官符を以て任命されたものは、造寺專當僧

一人、造寺知事僧四人であつた。東大寺要錄第十及び東南院文書壹櫃六卷

- 1、この補任表に・のついてゐるのは前後に出ることによつて當然あるべしと思はれる者。

- 2、史學雜誌昭和七年十二月號福山敏夫氏によれば、造東大寺司は、造福壽寺所の繼續であると言はれてゐるが、なほ後考せらるべきやうである。

- 3、拙著「奈良朝時代に於ける寺院經濟の研究」一四四頁以下參照、
- 4、前掲拙著六二頁以下。
- 5、「所」については前掲拙著にもべたが(二五四頁以下)、寺司の事業の範圍を知るために之に再考察する。
- 6、この點に關しては、若干前掲拙著(二五頁以下)で考察した。

(昭和七、十一、二十五)

# 形而上學並びに世界觀學と宗教

大江精志郎

ゐるように思はれる。

現代文化はまことに複雑多岐である。そのように、かかる世界現實を考察し解明せんとする諸科學並びに哲學的諸分科も、實に錯雜を極めてゐる。即ち諸學の領域の限界、その對象の設定、その問題の提出、その方法等に關して、諸學は互に紛糾し、論争をつづけてゐる。かう云ふ場合に最も必要なことは、諸學が各自に自らの學の領分、對象、問題、方法に就て明確な自覺を以て他を侵さず、その上に相互が提携して、學的文化財を整然たる秩序に置き、それを旺盛に發展させることではなければならない。事實現在、學の領野を見渡すと實に雜然たるものがある。自然科學の基礎的研究に於て、諸文化科學に於て、更にまた殘念ながら哲學の諸領域に於てさへも、以上の如き混雜が支配して

現在形而上學の再生とか復興とか云ふことが唱へられるが、しかしその言ふところの形而上學とは何であるかを問ふとき、この概念もまた漠然たるをまぬがれない。その課題や方法に就て、我々は未だ確實にして統一的なる見解を把握してゐない。そこで今我々が形而上學と宗教との本質及び關係を、論ずるに當つても、先づその漠然たる形而上學に就ての一定の見解を用意してをく必要があると思はれる。

アリストテレス著作の註釋者に依て *τὰ μετα τὰ φυσικά*、即ち自然學の後に配列された書と稱せられたことに由來する形而上學なる用語は、哲學史の變遷を通して、様々な意味に用ひられてきた。けれどもその本來的意義は、アリストテレスに於いてもそうであ

つた如く、存在に就ての最も普遍的な原理に關する哲學的理論と、概括的に定義し得るであらう。しかしこの定義には、なほ多くの説明を附加しなければならぬ。第一に言ふ所の存在なる語が多義を極める。形而上學が存在に就ての學であると云つても、あらゆる經驗科學も、總て何れかの存在に就ての原理や法則を研究してゐるのである。けれども形而上學の對象たる存在は、諸經驗科學の如く、我々の經驗に與へられた存在事實、或は存在事物ではなくして、却てかかる經驗的に存在するものが、かく存在し得る根據としての存在であり、或は經驗的に存在するものの經驗的な諸性質ではなくして、却てそれら經驗的諸性質を可能ならしめてゐる根本本質である。それ故にかくの如き形而上學の對象たる存在は、屢々言ひ表される如く、存在するものの存在 (das Sein des Seiendes) 或は *ontos* (眞實なる存在) である。それは我々の經驗にとつて存在するあらゆるもの (即ち感性的存在も表象的存在も意味的存在も含むところの經驗に與へられたるあ

らゆるもの) の本質であり根據的實存在なのである。それ故に我々の經驗し得るもののみが存在の總てであつて、經驗し得ないものは存在しないと主張する徹底的經驗論者があれば、既に彼等は全く形而上學的問題を看過してゐると云つてよい。また多くの經驗科學者のうちには、自らの經驗或は實驗する事實のみを問題とする結果、否むしる彼等は自らの立場からはそのみしか問題となし得ないために、第一に形而上學的問題の在り所を知らずして、形而上學なるものは科學以前のなる古代的或は中世的非科學であると公然と或は漠然と排斥したり、或は何らか經驗的事實以上のもの即ち形而上的なものがありそうには思ひながら、それを學的問題としては把握し得ないために、直ちに宗教へ走るのである。そして彼等は、極端な唯物論者たるか、その反對に唯心論者或は宗教信者になるか、またはその何れともつかない中間を彷徨するのである。殊に哲學的教養に缺けてゐる現在日本の所謂科學者と自任する多くの人達は、そう云ふ思想状態にあるやう

である。それならば我々は如何にして形而上學的問題を、單に思辨的ではなく、現實的存在そのものから把握し提出し得るかが問題である。

## 二

經驗科學者は、經驗的事實を能ふ限り精密に且つ廣汎に觀察して、この經驗的材料に妥當する理論を構成するのである。それは我々の經驗を益々擴大し且つ精確にし、そこに經驗的事實の確定をなすことを仕事とする。之に反して形而上學者は、かかる研究と方向を異にして、かかる諸事實を可能ならしめる根據或は本質を問ふ方向に目を向ける。ここでは、經驗的諸存在事實を既に經驗に與へられた諸事實として觀察するのではなく、むしろかかる諸存在事實が如何にして我々の經驗に與へられるか、即ち所與の諸事實が、換言すればかかる諸事實を我々に與へる經驗そのものが、如何にして可能であるかの、根源的なる事態に目を向けるのである。そうすると先づ氣づくことは、かかる根源的事態が顯らかになるのは、我々の意識に於てであ

ると云ふことである。けれども茲で注意を要することは、その意識が、自明の如く、單に外界或は世界から即ち實在一般から分離された單なる心理的主觀ではなく、寧ろその實在一般との不可分な結合にある意識、ニコライ・ハルトマンの用語を借れば、*proseologisch*な意識即ちかくの如くにしてのみ眞に實存せる意識であることである。この實存せる意識或はこの根源的事態の存在を、ハイデッガーの如く世界一内存在と名づけるのは適當な用語と思ふ。フッセルの現象學が主觀主義的觀念論に傾けることを救ふものは、當にこの<sup>エングステンツィアスムス</sup>實存在論的主張でなければならぬ。以上の如き意味の意識の根源的事態に注目することが先づ形而上學的問題へ進む事態的<sup>ザクヘン</sup>な仕事の第一歩である。そしてかかる意識の根源的事態の直接的把握とそれの精確な考察こそ、フッセルに依て指示された現象學的方法の眞意である。それは經驗的事實を取扱はず、當に先驗的本質を取扱ふのである。即ち經驗一般を可能ならしめる經驗そのものの根源的事態の把握である。この

方法は決して新しいものでない。總ての哲人が用ひたのであるが、フッセルは、ただこれを方法論的に明示したまでである。この見方に依て把握される諸領域を嚴密に區別し規定する現象學的勞作は、この論究の仕事ではないが、かう云ふ根源的事態にこそ、根本原理の學としての哲學の先づ着手すべき本質的領域がある。それは、かの諸經驗科學の取扱ふ經驗に與へられた諸存在事實の領野とは明確に異つてゐる領域であることを、我々は知るであらう。この領域の相違が哲學をして、經驗科學や日常の用語とは異つた特殊な用語を必要ならしめる所以である。

この根源的事態、この意識の根本現象を、如實に觀察し記述するのみならず（現象學の仕事）、更にその根源的事態を分析し哲學的に解明すること（批判學の仕事）が要求される。そこに諸々の哲學的批判なる課題、即ちカントの行つた例をとれば、認識なる根本現象の批判的討究、更に道德的實踐並びに美的・目的論的判斷の批判と云ふ如き仕事が生れるわけである。現象學は

當然にまた必然に批判學を伴ふことなしに、その哲學的目的を達成し得ないであらう。批判を通してのみ、現象的な諸々の根源的事態は、哲學的に處理され得るのである。かくの如き批判的勞作を通して我々は、あらゆる經驗可能の諸根本形式即ち概括して認識論的存在論的諸範疇を定立し得るであらう。ここに現代認識論並びに存在論の仕事があり、これは哲學的豫備學と規定される基礎的部分を含んでゐる。またその部分は認識並びに存在の論理學として哲學的論理學と總稱してもよいであらう。認識論は、以上指示せる意識の根本現象としてのあらゆる認識現象即ち直覺的推理的感情の意志的諸認識の範疇（先驗的）を究明するものであり、存在論は、かかる認識現象を通して經驗的諸事實存在を顯はし且つ定立する根源的存在を究明し、その根源的存在が如何にして、經驗的諸事實存在として實現し（或は發展し）顯在化するかを解明するのである。この發展的動態的なる根源的事態に對して辨證法或は辨證法的論理が有能であることは、私の屢々指

示したところである。勿論この場合、先きに指示した哲學的二方法即ち現象學的並びに批判的方法とこの辨證法とが綜合的に役立てられねばならない。形而上學は、始めにも指示した如く、當にかかる根源的存在に即ちありとあらゆる存在事實或は存在事物の顯在化する根據に注目してゐたのである。事實アリストテレスに於てもプロティンやヘーゲルに於ても、また現代のニコライ・ハルトマンやハイデッガー等に於ても、かかる存在論的研究が少くとも形而上學の一部と考へられてゐる。また以上指示した認識論的研究をも、プラトンやライブニッツやウォルフ、カントやフィヒテ等に於ては、形而上學に相當するものとして考へられ、或は形而上學と名づけられてゐた。こう云ふ意味に於て形而上學は、更に次に指摘しようと思ふ哲學領域と問題とをも併せて包括する廣い意義を持つ名稱であつた。従つて形而上學は從來哲學と殆んど同義にも用ひられたのである。それ故に以上形而上學的領域と問題を指示するために述べ來つたことは、直ちに哲學に就

ても妥當するのである。即ち認識論並びに存在論は哲學的豫備學或は哲學的論理學として、哲學的分科であることは云ふまでもない。けれども從來形而上學なる名稱が、あまりに總括的に從て多義に用ひられてゐることに對立して、私はここでは形而上學なる名稱を、遙かに限定した意味に用ひたいと思ふ。何故ならば、哲學的諸分科に對する總括的な用語としては、哲學なる名稱を我々は有するからである。私は哲學的豫備的なる分科として認識論並びに存在論を擧げたが、更に哲學の本來的分科として世界觀學を指示し、またその世界觀學的體系を根本的立場として、世界現實の諸特殊現象を哲學的に論究したり批判する諸特殊哲學を列擧した（拙論「世界觀學は學として可能であるか」「理想」三十九號所載を参照されたい）。私はその體系的見地から、形而上學の取扱ふところを世界觀學的問題とその領域とに限定したいと思ふ。かくして哲學本來の課題としての世界觀學と形而上學とを同一視するのである。しからば世界觀學は如何なる内容を持つもので

あるかを次に問ふことに依て、果して私のこの提議が妥當であるか否かも判明するであらう。

## 三

哲學的豫備學に依て私は、哲學本來の問題たる世界觀の問題を取扱ふ學の立場と方法とが確立されねばならないと思ふ。何故ならば世界のあらゆる存在の認識論的・存在論的諸範疇に依て、世界に於けるありとあらゆる存在事實が、存在事實として顯在化され現存する根據或は本質が、形式的に明示されるからである。それならば既に世界内に於ける人間及び人間以外の自然の存在の根源的なる在り方並びにその在り方に依て保有されてゐるところの意味或は價值に就ても、それをかの根源的意識現象に於ける具體的事態に即して、解明する哲學的方法或は哲學的論理も既に提示されてゐる筈である。そのことは既に注意した如く、あくまでも單に主觀的なる事象の解明ではない。むしろ世界内存在としての實存せる意識、從て主客觀の統一たる、具體的根本事態としての人間の實存在の、在り方と價

値との研究である。故にかかる研究は、世界内存在としての人間の體驗そのものを、即ち人間の經驗に與へられた所與事實ではなく、むしろかかる所與事實を可能ならしめる生活經驗（即ち體驗）そのものの具體的諸事態を、その範疇的諸形式（哲學的豫備學に依て明示される）に從て、その在り方と意味（或は價值）とに關して解明せんとするのである。ここに世界觀學は、三つの主要な分科、哲學的人間學、哲學的價值學、哲學的目的學とに分れ、且つそれらを綜合的に體系化しなければならぬ。次にその各々の課題の幾分を示して、世界觀學の凡その内容を明らかにしたい。

哲學的人間學は、世界に於ける人間的存在の本質即ちその根源的在り方に就ての解明を中心課題とする。それは哲學的分科の特質に從て、かの經驗科學としての人類學即ち生理學、生物學、動物學等の自然科学的基礎に立つ其れとは異り、更にまた人間の精神的心理的諸機能並びに諸性向を心理學的に並びに哲學的に觀察し解釋する人性論（例へばカントの「實踐的見地か

ら見た人間學」の如きもの——私はかかる研究をむしろ特殊的哲學に數へたい、従つてそれはむしろ哲學的人間學を含む世界觀學を前提しなければならぬ」とも異つてゐる。哲學的人間學は、あくまでもかの人間の意識の根源的事態に、その研究領域を持ち、その人間の實存在が世界と如何なる根源的關係にあるか、また人間の根本本質が如何に人間の社會的・日常的生活と交渉してゐるか、更にまた人間の如何なる諸根本能力とその根源的統一が人間生活一般を可能ならしめてゐるか等、一般的に云つて人間の根源的存在状態に關する哲學的解明を問題にする。この場合特に（と云ふのは認識論的範疇よりもむしろ）存在論的範疇が、根源的にはこの考察及び理解に役立つであらう。ハイデッガーの云ふ基礎的存在論が、哲學的人間學と密接に結びついてゐるのは、このことを裏書きするものである。かかる哲學的人間學は、現代就中ハイデッガーやヤスバース等に依つてその基礎的勞作がつけられてゐると思ふ。デイルタイやマクス・シェラーも勿論この

場合注目さるべきであるが、ハイデッガーも批評するように、彼等の人間學に於てはこの哲學的問題に對する豊富な貯藏池を示したが、人間の實存在の本質に就て決定的に論じ得る地盤を缺いてゐる。それは彼等がかの人間の實存在の根源的事態を統一的體系的に解明せず、歴史に與へられた人間の事象をただ廣く眺めそれを分類したに過ぎないからである。しかるに哲學的人間學の根本問題は、當にその人間の實存在の根源的事態の體系的解明に存するのである。この意味に於ける哲學的人間學は、かくの如く人間の根源的存在状態を現象學的に直視し體系的に解明するものであるが、それはかかる在り方に於て存在する人間の實存在が保有してゐる意味、或は價值そのものに就いては究明しない。そこに哲學的價值學の要求される理由がある。

哲學的價值學は、専ら人間の實存在の保有せる本質的意味、或は價值を問題とする。人間生活が現實的意味、或は價值を保有する生活を實現してゐるのは、人間の如何なる本質的諸價值に根據を置いてゐるか。それら

諸價值は、何を規準として價值と承認され得るか。諸價值は如何なる統一的體系的關連にあるか。更にそれが人生に實現される仕方はどうであるか——ここに於て哲學的價值學の問題は、哲學的人間學に直ちに關係して來る。かう云ふ價值學的研究は、特にウインデルバント、リッケルト並びにその學統を出たパウフヤコーン等に於て見出されるであらう。また人間生活に於ける本質的價值性を人間的實存在との密接な關係に於て、人間の歴史性或は事態性に顧慮して討究せる人には、デイルタイやニコライ・ハルトマン等が在る。彼等に於てはむしろ哲學的價值學と哲學的人間學とは密接な綜合關係に置かれてゐる。更に價值の規準に對する問題は、如何にして價值が價值たり得るかの根據を問ふことに進まねばならない。かくて價值は、何れかの目的を追求する人間の根源的志向に合致する場合價值であることを知るであらう。即ち價值は必然に目的を前提しなければならぬ。ここに哲學的價值學と哲學的目的學との必然的關係が生じてくる。

哲學的目的學は、そこで次の如きことを問題とせねばならない。人間の價值生活即ち人生の根本目的或は究極目的は何であるか。かかる目的は、如何にして人間に顯示されるか、またそれは一體何處から或は誰が指示し或は命令するのであるか。かかる究極目的と諸價值とは如何なる體系的關係にあるか。究極目的に合する價值生活と幸福とは如何なる關係にあるか。人間のかかる目的々生活と自然の目的とは如何に交渉するか。更に世界の目的と人間の目的との關係は如何等。かう云ふ問題を哲學的目的學は取扱ふべきであらう。我々はこちらの目的學に就いての注目すべき體系的研究を、特にカントの判斷力批判中の目的論的判斷力の考察に見るであらう。

哲學的人間學・價值學・目的學は以上述べた如く密接不可分な關係にある。人間の根源的存在性、人間の根源的價值性、人間の根源的目的性に關しての、それら總ての研究が、體系的に解明されて、そこに始めて世界觀學としての體系が構成されるであらう。これらの

哲學的研究は、始めにも注意した通り、決して經驗的所與事實を對象とする經驗科學的態度を以ては行はれず、むしろその所與事實を可能ならしめる世界内存在としての意識的實在存在の根源的事態の考察を核心として、或は根本的立場として行はれる。それは存在事實或は存在事物に就ての學ではなくして、むしろそれを可能ならしめる本質的存在に目を向けることに依て、そこに見出される人間とその世界との根本構造を明らかにする本質學である。それは明らかに經驗的諸科學に對立して、むしろ先驗的或は超驗的なる哲學にとつての特有の問題場面を有してゐる。そこに見出される事態及びその事態を構成してゐる哲學的諸形式或は諸本質は、かの經驗的諸科學が取扱ふ經驗に與へられた存在事實とそれの諸秩序・諸法則並び諸原則とは、明らかに區別されるであらう。その哲學的諸本質は、經驗的諸存在事實を抽象したものではなくして、かの意識的根源的實在存在を實存せしめる人間的體驗一般の（個人或は主觀のみを意味しないところの共同的全體的存在

者の）、デイルタイの用語を借れば生の根源的作用關連そのものの、在り方即ち實在構造、並びに意味即ち價值構造として、直接的に把握されるであらう。それは無限に多種多様な經驗的諸存在事實の本質を、その諸存在事實を生産した云はば工場である體驗そのものの生命的構造に於て觀察することである。この工場なくして、かの多様な生産はあり得ない。しかもその多様な生産と無關係に、この工場は存在しない。この意味からしても、われ／＼の哲學的討究は、生から疎遠（*Tatsachend*）なものでは決してないのである。しかし我々は生の本質的根源構造を探るために、外的表面に向へる目を内的深奥へ、即ち世界内存在としての人間の體驗そのものへ、向けるのである。それは世界内存在としての生命的體驗そのものを即ち世界と人間、環境と個人との直接的生命的交渉、その共同的實在そのものを、換言すればその生ける關連全體を、その體驗そのものに於て自己内省（*Selbstbesinnen*）して、そこにその實在構造と價值構造とを把握するので

ある。従つてそれは單に個人的主觀的構造ではなくして、むしろ普遍的超主觀的構造であり、またそれは單なる觀念的形式ではなくて、實存在的なる本質である。かくの如き世界と人間との統一的實存在の諸本質——それはまたかの經驗的諸存在事實を存在可能ならしめるところの實存在的・超越的諸根據である——は、明らかに形而上學的なるものと稱せられてよいであらう。かかる意味に於て世界觀學は、直ちに形而上學、或はアリストテレスの云ふ第一哲學(Philosophia prima)と呼ばれるに適しい内容を以てゐる。若し新形而上學なるものが起るべきならば、それは當然に少くとも以上の如き意味の世界觀學的内容を含んでゐなければならぬと思はれる。そして先に指示した認識論、存在論が、世界觀學としての形而上學への豫備學として或は哲學的論理學としても考へられることに變りはない。何故ならば、それらは同じく意識の根源的諸事態の即ち經驗的諸存在事實の可能的諸根據の、形式的諸範疇の提示を目的とするが、それは未だかの意識の根源的

諸事態の實存在的本質を把握するのではないからである。故にそれらの討究は、形而上學的諸本質を把握する論理、或は範疇を形而上學に提供するものであつても、それは未だ世界觀學としての形而上學そのものではない。私はそこで哲學的論理學の體系を、範疇的體系と言ひ表すに對して、形而上學、或は世界觀學の體系を本質的體系として、區別したいと思ふ。かかる意味の新形而上學の復興は、既成宗教が世界觀問題に就て支配力を有せず、また現代的世界觀の未だ確立されざる現在、特に提唱さるべきことであらう。けれどもその場合哲學上からは多義にわづらはされ易い形而上學なる古語を用ふるよりも、私は世界觀學なる用語を使用する方がよくはないかと考へてゐる。

とまれ形而上學或は世界觀學の本質的體系こそ、哲學の最も基礎的なる課題であり、従て第一哲學(First Philosophy)と名づけられるに適しい。世界及び人間、世界内存在としての人間、詳しく云へば人間並びにそれと實踐的理論的(廣義に於ける)に交渉せる或は作用關連にある我

々の世界、の根源的諸本質全體は、以上の如くにして我々に把握され、世界觀學として或は形而上學として確立されるのであるが、實存在構造及び價值構造として諸本質は、如何なる理由如何なる根據の故に、我々人間に實現され顯示されるのであるか。人間は、自らには誰にも依頼せずしてかく實存せしめられ、また自らの欲すると否とに拘らずかく生活すべく命ぜられてゐる如く見える。我々が自らの超驗的なる實存在構造並びに價值構造を明識し自覺するならば、我々の生存は、相對的諸現實を超えたる或る絕對者の攝理或は意圖の一顯現として實存すると考へられ得るに到りはしないであらうか。我々人間にかくも深遠なる世界秩序及び世界意圖を幾多の障碍と闘ひつつも遂行せしむべく命ずる主體は、單に人間の自我意志ではなくして或る先驗的なる或る超驗的なるものであつて、從て神と名けられるに適しくはないか。またかかる神が、カントも認める如く、人間的な人格と知性とを超越せる絶大なる睿智としての性格或は特性を有すると認めることも不

當とは決して云へないであらう。私はかう云ふ考へから世界觀學或は形而上學の基礎に、無限なる睿智としての神性(Gottesei)を有する究極實在を想定し且つそれを人間的なる根本意識に於て直接的に明識し且つ確信したいと思ふのである。かかる神性としての實在は云ふまでもなく單なる觀念や理念ではなく、また勿論經驗的事物でもなくして、當に我々の生存の直接的意識と明らかに結合する。かかる實存在は、我々と共に迷ひ、悩み、涙し且つ歡ぶのである。カントも云つた如く「我が上なる星の輝く空と我が内なる道德律」とは、「直接に余が存在の意識と結合する」のである。即ち我々の實存在は、日常的なる生を超えて、常に自體の本來的意圖を、人間の深奥に於て、或る確識として喚起(Hai-Decker)の用語 *Ruf des Gewissens* を借りし、それに據て人間の諸々の志向を根本的に決定せしめるのである。この意圖に従ふ志向が、その志向を満足せしめない低價值なる生活を克服して、實現される所に眞の自由と幸福とがあるであらう。眞の自由

は、人間の恣意的生活に自己を委ねる放恣とは嚴格に區別されねばならない。眞の自由とは、あらゆる人間の經驗的なる惡癖や感性的恣意等即ち一言にして所與現實の低き價值生活に對立して、人間の理性の確識の命令に従て、それと闘ひそれを克服し超越する人間の實存在の本質的特性である。かかる自由は眞空の内を飛ばんとする鳥の如き、不可能なる觀念的自由ではなく、却てあらゆる抵抗を必要とする實存在的自由を意味する。自由は戦ひにして且つ平和である。従てそれは實踐的であり鬭争的なる自由であるが、しかもかかる自由のための戦こそ同時に、人間生活をそれ自らの本質的志向に合致せしめる努力であり、それは神の意圖を即ち壓制に依らざる眞の平和を地上に實現する人間の營みに外ならない。この場合神の意圖と人間の志向とは、二つのものでなく、所謂神人不二・神人一如とも云ふべく、従て或る他者が、人間に強制的に命令するのではなくして、むしろ人間自身の根本志向であり根本意志（ハイデッガーの云ふが如くば根本決

意性）であつて従てその志向に従ふことは、當に自由として意識されなければならない。この自由に據る行爲は、それ故に、その結果が善であれ不善であれ、自己責任を伴つてゐる。もし結果が不善である場合には更に周到の考慮を以て、その根本志向をカントの所謂「善意志」を結果に於ても善たらしむべく努力すべきである。かかる善意志に依る眞摯なる努力の過程にこそ、善と幸福との一致たる最高善の本質が横つてゐる。またそここそ理性的本質としての、即ちかの確識の命令に従へる善意志に依る實踐的主體としての、人間のみが享受し得べき眞の威嚴と徳性とが存してゐる。

#### 四

宗教の本質は、以上の如き意味に依て、神性を有する絶對的實在の即ち神の命令に絶對的に依據して生きんとする人間の生活確信である。カントが「宗教とは道德律を神の命令として認識することである」と云つたのは、以上述べ來つた人間の實存在の根本本質からのみ理解さるべきである。私はこの理解から次の如く

主張したい。宗教は世界觀學的體系を神の意圖の一部として或は人間的實存在の必然的秩序として明識し、それを實踐する生活確信であると。既成諸宗教は、様々な現實形態をとるにしても、以上の如き宗教的本質を、その核心に保有する限りに於て正しき宗教でありそれを保有する程度の減少するに従つて邪教或は迷信たる度を加へて行く。宗教は、しかし單なる道德ではない。宗教は、必ずその核心に、神への絶對的依據或は絶對的歸依——哲學的に表現すれば絶對者たる神と相對者たる人間との根源的存在論的同一性への把握と確信——が存しなければならぬ。何故ならば道德はかかる宗教心或は信仰なくしても、社會的慣習に依て或は功利主義的判斷や常識に依ても、遂行され得るからである。宗教はしかし必然に宗教的確信に基づけられた道德を要求する。何故ならば道德を伴はない神への單なる歸依、神への陶醉、人間社會からの隱遁は、眞宗教たる本質と資格とを缺くものであるからである。何故ならば神への歸依は、おのづから神的意圖を人間

の志向として、自己の實踐生活を根源的に方向づけるからである。神の名に依て行はれた人間社會からの隱遁と神への瞑想的陶醉とは、ただ暫時的反動としての消極的意味を有する場合もあるが、眞宗教はそれに止まるべきではなく、必然に神的意圖を地上に實現すべき實踐を要求するであらう。そこにこそ人間文化を、眞の人間生活を根強く發展せしむる根本的決意が嚴存するであらう。宗教に根を持たぬ單なる道德、單なる文化は、人間生活にとつての便宜上のものであり従てそれは偶然的であり相對的のものであつて、遂には人間を懷疑にも陥入れるであらう。以上説き來れる如き意味の宗教的確信に従へる人間のみ、眞に人間たる自覺に徹せるものである。人間本來の地盤たる宗教的本質、換言すれば世界觀學的形而上學的確信を喪失せる現代文化が、それ自體の内から、再び新形而上學への、世界觀學への要求に目覺め始めたのは、蓋し當然のことであり、それはやがて、新宗教への要求をも惹き起すであらう。

新宗教とは、一體何を意味するか或は何を意味すべきか。この問いに對する答へは、既に以上の叙述のうちに含まれてゐると思ふ。新宗教は、勿論既成宗教そのままの蒸し返しであつてはならない。それは確かに既成宗教に於ける根本眞理を新生せしむるであらう。

しかしそのことは既成宗教の有するあらゆる現實的諸形式即ち儀式や制度や教説をそのまま再現することではない。あらゆる弊害や誤謬に付きまとはれたるそれらを學的並びに宗教的研究の對象としては承認し評價しても、しかし我々の世界觀や實生活に於ては、むしろ宗教の新たな形態を要求したいと私は思ふ。即ちそれらに代ふるに、我々が要求すべき、その内容に就て今多少の説明を試みてきたところの世界觀學とそれに伴ふ諸現實形態とを以てしたいと考へる。現代の間は、既に過去の宗教的並びに科學的迷蒙から啓蒙されて、世界觀學に耳を傾けるべき程の精神的態度を把握するに到つてゐる筈である。未だそうでない部分は可及的に速かに啓蒙されるべきであらう。中世的宗教

の獨斷からの啓蒙が、第一の啓蒙と名づくべきならば近代科學に依て惹き起されたるあらゆる自然主義からの啓蒙が、グロツクナーも云ふ如く、第二の啓蒙である。そこで現代の人間は、哲學を机上の空論、論理の遊戲とは思惟せずして、世界觀學として人生との密接な關係に於て評價し、理解せんとする諸々の努力を惜まないであらう。私は上述の意味から宗教と世界觀學とを必然的な密接な關係に置くことを主張したい。而して世界觀學は、神の意圖が人間的志向に顯現せる意味に於ける、人間の實存的價值的構造に就ての學的體系として、云はば現代的神學であると云ひ得るであらう。我々はもはや過去の神學の如く神そのものの本質に就ての種々な思辨や冥想に耽るべきでなく、むしろ神の意圖に據る人間の根本志向を確認すべきである。現代の危機神學或は辨證法的神學は、かくの如き宗教的覺醒への一步を示すものであらう。しかし我々は更に過去の神學的衣裳を悉く脱ぎ棄てるべき時に達してゐるのではなからうか。神は單に觀念的な對象

でもなく、また瞑想的陶醉の對象でもなくして、當に社會的個人的人間の實在と生命的關連にある實在でなければならぬ。とまれ世界觀學的課題は、現代人にとつて、實生活上のみならず、哲學上並びに宗教上の必須の根本問題であると私は考へる。この見地から宗教と世界觀學としての形而上學とを、密接不離の關係に於て考へ、人間の生活とそれらとの根本的にして必然的な關係を提示することが、この小論の目的であつた。叱正と批判とを得れば幸ひである。

以上論述し來たれる如き意味の世界觀學を根本的立場として、現實經驗に與へられた諸文化事象並びにそれと不離の關係にある諸自然現象を哲學的に考察し論究する諸々の特殊哲學の問題とその取扱ひ方とに就て論ずることは、この小論の範圍を越える。けれども世界觀學的哲學の根本問題を究明することのみを以て哲學の仕事は終つてゐない。更にそこに究明された諸根本原理を以て、以上の現實的諸現象を哲學的に論究し批判することも、また云ふまでもなく哲學の課題である。前に擧げた拙論に於ても指示した如く、文化批判、即ち政治批判、思想批判、藝術批判等、次に諸價值、哲學即ち倫理學、

形而上學並びに世界觀學と宗教

美學、宗教哲學（これは現實諸宗教の普遍的な本質を哲學的に解明し批判する意味の學と解する）等、諸文化哲學即ち經濟・法律・政治・社會・歴史・哲學等、更に自然哲學（これも諸部門に分れ得るであらうが、それらに就ての決定は専門研究家にゆだねたい）が、特殊哲學の課題であると思ふ。特に現在はこの言ふ、文化批判が要求されるべきであると思ふが、そのためには必然に、その批判を可能ならしめるべくとも何れかの哲學的意識が前提されるべきであらうし、その批判を徹底的に確實に遂行するためには、單に何らかの哲學的意識と云ふ如き不明確なものでなく、その哲學的意識が明確に體系的に把握されてゐなければならぬ。そこに以上述べ來れる世界觀學の必要が明確されるであらう。しかもこれが確立のためには、かの人間の經驗を可能ならしめる根據の哲學的討究即ち認識論的・存在論的研究たる哲學的論理學をも必要とする。我々は云はばこの相連關する哲學的研究の廻り道をして、始めて明徹なる自覺と確固たる哲學的態度とを以て世界現實に交渉し得るのである。この自覺と態度とを有せぬ我が當面の人達は、世界的規模に於ける歴史の大動搖期に面接して、慌てて思想問題研究所を設立したり、非本質的な間に合せの様々な文化批評や政策を以てジャーナリズムを賑はせなければならぬのも、蓋し止むを得ないことであらう。私は以上を以て、哲學的勞作が如何に現代に於て根本的に必要なるかを指示したいと思ふに外ならない。古人は「急がば廻れ」と云

つた。ハイデッガーは、「人間が自らの超越に於て、あらゆる存在するものに對して自覺する根源的なる遠きに依てのみ、あらゆる事物に對する眞實な近きが人間の内に昂揚されて來る」と云ふ。ただ目先きの効果のみをねらふことなくこれらの言葉に言ひ表されてゐる眞理を、現代人もまた體得すべきではないか。それだからと云つて焦眉の問題を放置せよと云ふのではない。現實的問題を處置する人々も、亦かの遠き哲學的課題への關心に忠實であれと主張するに外ならない。また諸經驗科學者が自らの科學から進んで其れの哲學的基礎を追求する場合は、當然に自らこの廻り途を行くか、或は哲學的勞作に充分の顧慮と理解とを持たなければならぬと思ふ。然るにこの手續を怠るか或は不充分のために、かつて私の指示した如く、マルクシズムの様な蝙蝠的理論が横行したり、中途半端な特殊哲學が成立するのである。(一九三三・五)

# 最近に於ける米國人類學派の宗教研究

杉 浦 健 一

まへがき

が達せられると信ずる。以下に於て未開人の宗教現象の觀察態度を中心として述べることにする。

## 一 Culture area.

民族學研究に於ては米國は誠に恵まれた國で自國領内にアメリカ印度人その他が住んでゐるから、他國の民族學者の様に苦心をすることなしに、充分の調査が出来る。地の利を得た上に研究機關が完備してゐるのゆゑ field work に於て米國独自の發展をした。Morison の如き classic 學者に於てさへさうであるが、特に Boas の影響の下にある最近の多くの學者は、總べて現地調査の深い經驗者である。従つて Durkheim の社會學的研究や Schmidt の文化史的研究に對しても、資料の周到な觀察によつて養はれた見識から見るべき批評をなしてゐる。

米國人類學派に於ける宗教研究の紹介は實際調査が如何に綿密に進められてゐるかを述べれば目的の過半

最近に於ける米國人類學派の宗教研究を見るに當つては、先づ彼等が文化一般に就て採用してゐる研究方法を如何に宗教研究に適用してゐるから吟味すべきである。即ち第一に問題となることは、最近の米國人類學派が主張する歴史的研究態度、特にこれによつて鮮明にされた culture area と云ふ客觀的な研究單位を宗教の如き精神的な現象に如何に適用してゐるか云ふことである。

これに就て Kroeber を見ることとする。彼れは其著 Anthropology の中で宗教を説明する際、「文化の地域的種々相」から解き起してゐる。これによると未

開宗教の發展を研究するに當つて、最も注意すべきは一見同様な宗教を持つと思はれる集團も、よく見るとそれ等の間に非常な相異がある。この差異を無視しては宗教の歴史的研究は出来ない。彼れはカリホルニヤ印度人の宗教を四の area に區分し、それ等の交渉、接觸を吟味することから四つの period を設定して、宗教發達の究明に成功した。<sup>(1)</sup>

これは結果より見れば、獨逸文化史派に於て文化圈、文化層を設定して研究するのと全く同じである。然しその立場、手法には非常な相違がある。即ちこれは Graebner, Schmidt の如く文獻を主として廣大な地域の研究をしたのではなく、比較的狭いカリホルニヤ地方の印度人の宗教現象を綿密に調査して得た結果である。斯かる實際調査より得た資料は確實であるが、カリホルニヤ印度人の宗教生活の全内容を取扱つたのではなく、特異の area に區分出来る特定の宗教現象に限られてゐる。従つてこれを以つてカリホルニヤ印度人の宗教生活全體の發展を示すものとは云はれない。

宗教の如き微妙な心理現象の全内容を area とか period とか云ふ客觀的な單位にまとめることは非常に困難である。Kroeber はこの點を意識して、前述の研究に於て、カリホルニヤ印度人の宗教と云つても、私的な儀禮、個人的な供儀、俗信及びタブー等はここでは考慮せず唯だ sacred dance のみに就て、歴史的變遷の跡を明かにすると告白してゐる。<sup>(3)</sup>一つの部族の全宗教生活の歴史を研究するために取るべき立場並に單位と特定の宗教行爲の傳播、發展を知るための立場並に單位とは違つてよ。

斯て同一人である Kroeber が同じカリホルニヤ印度人の宗教現象を研究しても、前述した sacred dance を中心とする研究と、次に述べる論文の如く全宗教生活に注意する論文とは立場、見方が全く違ふ前者に於ては四つの culture area を設定したことが歴史研究を成功させ、後者は唯二つの area に區分してさへ、區分の意味はなくなつてゐる。後者の如く宗教生活の内容を深く探らんとすれば、一つのカリホルニヤと云

ふ大きな ethnological province を單位とするが最も妥當なこととなる。斯くの如き研究單位の撰定に困難を生ずる原因は、宗教の如き精神現象を常に一定の客観的な單位と關係付けやうとすることによる。従つて實際調査の事情に従つて、立場、單位を自由に撰定することにすれば、この困難は脱することが出来る。客観的方法を固執して culture area を強調することは、個人的感情を重要視する宗教と二律背反をなす。

宗教生活を文化一般に結び付けて、發展の歴史を具體的に示すことは望ましいが、「宗教と云ふ現象はこの言葉の意味を決定することに如何に異論が多くあつても、意識の情緒的な方面を重要視すべきことは一般に認められてゐる」<sup>(4)</sup>と云ふ Lowie の主張は注意しなければならぬ。「文化現象を實驗室に持つて來て觀察することは困難であるが、自然科学に類比すべき方法によつて、客観的な研究をなし得る」と云ふ態度で研究した Kroeber さへ宗教現象に於ける個々人の主観的な感情を重要視することを忘れない。ここに紹介せん

最近に於ける米國人類學派の宗教研究

とする Kroeber の論文 Religion of the Indians of California<sup>(6)</sup> はこれを物語るものである。カリホルニヤ印度人は文化一般より見て culture area が明白に設定出来るのに拘らず、全宗教生活の内容に就ては地域的種々相を無視せねばならなくなる。ここで研究されたのは地域的區分でなくて、(一) Customary observances—斯かるものは傳統的なものとなり、集團的にあらはれるから、一〇の culture area として見るべきであらうが、斯かる宗教行爲は個人によつて行なはれると見られる點から、特別の一群の行爲として觀察される。(二) Shamanism—個人と越自然界との直接・人格的な交通に於て行なはれると見るべき個人行爲。(三) Ceremonies—直接・間接何れを答はず全く部落的に行なはれる集團的、地域的行爲の三つに區分し、culture area との關係は述べてゐない。

宗教の様に精神現象の全體と云ふことになると物質文化の様に culture area と云ふ明瞭な區分が出来ず、多くのものは混合して一〇の full-fledged culture area

をなしてゐる。斯くて全宗教生活の歴史的研究には culture area を單位とすることに非常な困難を伴ふ。

斯かる困難にも拘らず一定地域を單位にとらなければならぬ原因は米國人類學者の一枚看板である convergence 即ち部族相互の間に行なはれる接觸、傳播を考慮しなければならぬことによる。

註

- (1) Kroeber, Anthropology. pp. 314-315 に圖表を示してある。
- (2) 獨逸文化史派の文化圈説との對照については拙稿「宗教發展の問題と文化圈説」宗教研究、新九卷、第四號參照。
- (3) Kroeber, Anthropology. pp. 298-316.
- (4) Lowie, Primitive Religion. p. XIII.
- (5) Kroeber, Anthropology. pp. 316-324.
- (6) Kroeber, Religion of the Indians of California. American Archaeology and Ethnology, Vol. IV, No. 6, pp. 319-356.
- (7) Wissler, An Introduction to social Anthropology, pp. 341-355.

II Tribal pattern.

culture area を宗教研究の單位とすることの代りに、tribe を單位とすることは前から普通に行なはれてゐる。<sup>(1)</sup> culture area を單位として宗教の發達を考究することは、個々人の主觀的傾向の強い宗教には無理がある、尠くとも shamanism の様な個人的宗教に於ては一つの tribe 中に幾つかの area や period を設定することの出来ないことを以上に述べた。これには體質上同じ資質を持ち、言語、風習を等しくする tribe を單位とするが最も好都合である。然し tribe と云つても確定した學術語になつてゐる譯ではないから、その意味を吟味しなければ宗教現象の研究には役立たない。これを決定するには普通考へられてゐる體質、移動の歴史、環境、社會的、經濟の様態及び人口等は勿論吟味されるべきであるが、Wissler は更にこれに加つて四つの標準をあげてゐる。(一) tribe を示す特定の名稱のあること。(二)言語に於ける一致のあること。(三)一定の住地を持つてゐること(常に住動するとしてもその限界はある)。(四)相互に婚姻が行なはれ得

る集團の範圍内にあること。<sup>(2)</sup>以上の様な多くの吟味を経て確實になつた單位の下に、convergence を見る時、tribal pattern の概念が明確になり、意識の情緒的な方面も考慮出来る。

斯かる立場に立つて効果をあげたのは Wissler の「ブラックフト族の呪藥束」<sup>(3)</sup>と云ふ論文である。呪藥束と云ふのは材料によつて種類は色々あるが、原始的な藥玉の如きものである。これが第二次的にはあるが宗教儀禮と結合する。斯くの如き儀禮が附隨した呪具を呪藥束と云ひ、この儀禮を呪藥束儀禮と云ふ。

Wissler によるとこの儀禮は特にブラックフト印度人に特有の宗教儀禮ではなくて、近隣の部族の中にも、これと同様な個人的儀禮が多く見られる。この場合 culture area よりすれば更に大きな區域となる譯であるが、これを單位とすることは宗教現象には困難が多い。特にこの儀禮は各々の呪藥束所有者が個人的に行ふ宗教的儀禮であるから、他の一般文化と關連させて客觀的な culture area を設定することは不可能である。

Wissler は斯かる個人的宗教儀禮の convergence を明かにするために、ブラックフト族を單位として、呪藥束の儀禮がこの部族によつて創造されたものか、或は他で起つたものを傳播したのであるかを明かにせんとした。彼れは此處に於て先づ呪師の呪言(文句)を多數蒐集して居る。この文句は呪師が呪藥束を扱ふ時にとなへるもので、その内容は彼れがその呪藥束を得た事情(これが個人的な幻覺と關係する)及びそれが力あるものとなつた經歷を述べたものである。この文句は個人的經驗として價値を認められてゐるから各々個性をあらはしてゐる筈である、然るに彼れの集めた多數の文句を見ると到る所に剽竊が行なはれてゐる。この點を詳細に研究することによつてブラックフト族はこの創造者でなく、運搬者であることを明かにした。然かもこの儀禮を受け入れる際ブラックフト族はそれ自身の受け方で傳播させた。この rite を單位とすることによつて tribal pattern を明瞭にし、併せてその宗教の歴史的變化を知つた。

以上於ける二三の優れた論文の紹介によつて明かである如く、未開人の宗教現象を研究する場合如何なる集團を單位として、如何なる宗教生活を如何なる視角から見たものであるかと云ふこと、即ち field worker の立場を充分理解することが最も必要なことである。メラネシヤにはマナの信仰がある、インドネシヤには靈質觀念がある、オーストラリヤにはトーテム崇拜があると知つて、その宗教に於ける意味を究明することはよい。然しこれが個人的であるとか、社會的であるとか、或は又人格的なものであるとか、非人格的なものであるとか、その他微妙な問題を論ずるに當つて、觀察者の立場を認識しないで机上論をなすことは、凡そ意味ないことである。

注

(1) tribe を研究單位とすべきを主張し、tribe の意味を明かにせんとしたのは Morgan である。彼れの論文 Houses and House life of the American Aborigines に於て述べてゐる。

(2) Wissler, Introduction to the social Anthropology. pp. 117-123. pp. 315-316.

(3) Wissler, Ceremonial Bundles of the Blackfoot Indians, Anthropological papers. Vol. VII, p. II, p. 69-289.

三 Individualism.

現今一般は個人と云ふものは社會環境に全く吸收されてしまふとか、集團的に見て初めて了解出来るとか云ふ見解から、集團を研究單位に取つてゐる。これに對して米國人類學者の中には個人差の存在は嚴たる實在であるとして、individualism を強調するものがある。元來民族學は人類學より獨立を完成するために、集團的研究を主張した。これによると民族學の研究對象は元來制度、風俗、習慣、神話等の様な集團的なものである。勿論これ等の間には個人的な差異は認められるが、これを觀察するには長くその地に滞在しなければならぬ。民族學研究者にはこれが不可能の場合が多く、又實際二十世紀までに集められた資料報告には個人差を充分明かにしたものがない。假令長く滞在することが出来て個人差を觀察することが出来ても、個人的思惟、感情、行爲の根本に於ては未開人も吾人も本質的

に、違ふものではないから、宣教師等の如き専門以外の人々には注意を引かない。従つて彼等が興味を感ずる言語、風習、神話と云ふ様な集團的な現象のみを報告した。斯くて Schmidt の formele Ethnologie<sup>(1)</sup>と云ふ様な主張は、集團的研究と云ふことを目標としても、資料の上からは勿論、原理の上からも矛盾を生じなかつた。最近民族學の専門家が盛んに現地調査を實行し、宣教師などで調査の出来なかつた個人的な差異と云ふ點に意味を認める様になつた。此の點は自國內で未開人の研究の出来る米國が最も早くから注意した。Frazer は前述の論文に於て、shamanism と云ふ大きな項目を立て、個人と越自然界との直接人格的な交通を觀察してゐる。ここに於て宗教現象に於ける personal idiosyncrasy の存在することを明かにした。Lowie はクロー印度人の宗教研究に於て一層これを強調した。彼れによるとカリホルニヤ印度人に於ては個人が越自然界と交渉の出来る範圍は相續によつて受け繼がれる Shaman の階級に限られてゐて、一般の個々

人が神と交渉すると云ふ權利は社會的に奪はれてゐる。これに對してクロー印度人に於ては何人も超自然界と交通することをさへざられてないから、凡ての人が神と人格的な接觸をする能力を持つてゐると云ふ。<sup>(3)</sup>

クロー印度人の宗教に關する Lowie の詳細な説明によると、彼等の生活に於て幻覺の重大さは如何に誇大に語つてもつくされない程である。幸福、成功等は總て幻覺の啓示によると信じて皆んなこれを求める。然し得るものは尠い。反對に失敗と云ふことは幻覺を缺いたことによると考へ「幻覺を得た人はあんなによい暮しをしてゐるのに、自分は幻覺を得ないからこんなに不幸である」などと嘆ずる。

この幻覺が如何程まで個人的素質を持つてゐるかを示すために、幻覺を得る方法を見ることとする。Lowie はこれを下の六つにまとめてゐる。(一)山に行つて斷食する、(二)家で睡眠中夢に見る、(三)賤しいものは勞働して、つかれて眠つた所で幻覺を見る、(四)タバコ園で斷食して得る、(五) sun dance に於て笛の吹

き手が得る、(六)水牛を牽き廻したり、熊の頭蓋骨を脊の皮膚に刺し通した紐で結び付けたり、その他色々の苦行によつて得る。これを見るに集團的行爲の内に起るものは第五以外にない。この外以上の範疇に入らない多くの型もあるが、一般に個人的に行なはれる。

例へば *sun dance* の後棒に吊るして幻覺を得させるなどと云ふものもあるが、拷問の形式は一般には自己拷問の形で行なはれるから、これは特殊の變形であらうと云つてゐる。斯くして尠くともクロー印度人に於ける宗教生活に於ては、集團的でない方面が重要な役目をしてゐることが確かとなつた。Radin も亦未開人の精神生活に於て *individualism* (或は *personalism*) の重要なことを認めた。彼れは未開社會に於て集團意識のみが存在すると云ふ主張に強く反對し、未開人の間にも思惟の自由のあることを實例によつて説明してゐる。<sup>(5)</sup>

以上に於て *individualism* と云ふのは未開宗教に於ける實際の個人的役割を云ふのであつて、個人を基と

して理論付けるか、社會を基として人間生活を見るかと云ふ方法論上の問題は含んでゐない。民族學の實狀は今迄餘り集團的現象に重點を置いたのに對して、最近米國に於ては個人的要素を重要視する傾向が強くなつた。

註

- (1) Schmidt, Die moderne Ethnologie. Anthropos, Vol. 1, s. 594.
- (2) Kroeber, Religion of the Indians of California. American Archaeology and Ethnology. Vol. IV, No. 6, pp. 331-340.
- (3) Lowie, Primitive Religion. p.222.
- (4) Lowie, Religion of Crow Indians. Anthropological papers, Vol. XXV. Part 2, pp. 328-344.
- (5) Radin, Primitive man as Philosopher. pp. 53-62.

四 New System of religious Ethnology

民族學は三つの大きな轉換期と整理期とを経て今日に及んでゐる。第一は一八三九年以後即ち民族學が獨立した時代で、この年起つた巴里民族學會に於ける W. F. Edwards の講演、一八四七年の Prichard の

ンドン民族學會の座長講演等によつて人類學は新らしい方面に進んだ。これが一八五〇年代の末に整理されるやうになつた。Edwin Norris によつて増補された、

Prichard の *The Natural history of man* を初め、<sup>(1)</sup> Morton, Latham <sup>(2)</sup> 等の著作はこれを示すものである。

一八五九年以後生物進化論が文化の方面にまで適用されると共に、考古學の進歩によつて第二の轉回が行なはれ、Tylor, Labbock, Mac Lennan, Bastian 等はこれを取り入れて宗教の心理學的進化論的研究を進めた。この時代に於ける未開人の宗教は何れも一様に單純なものから複雑なものへと一筋道を辿つて進化したと云ふ見解に従つて、ブレアニズム、アニミズム、ポリデーモニズム、多神教、一神教と云ふ様な段階をつくつて整理した。

二十世紀に入ると進化論に對して反進化論が主張されるやうになつた。この第三回の轉換は現在 Schmidt を初めとする獨塊の文化史派及び米國人類學派によつて強調されてゐる。今後相當の年月を経なければ現在

最近に於ける米國人類學派の宗教研究

を正しく評價することは困難であるが、大體に於て今は第三期即ち反進化論傾向の組織時代と云ひ得る。進化論に従つて宗教現象を直線的に並べて、宗教民族學を組織することは容易であるが、反進化論の立場から組織することは困難である。組織化と云ふことに比較的好都合な獨塊の文化史派に於てさへ、宗教現象の整理は文化一般のその如く容易には行はれない。Ant Kernann は「自然民族の宗教」(In dem "Lehrbuch der Religionsgeschichte" von Bertholet und Lehmann) に於て日頃の反進化論にも似ず、進化論者に近い解説をしてゐると云つて、Schmidt が論難してゐる。その Schmidt 自身から聞き得る所も多くは進化論の反駁であつて、新しい組織は確固としてゐない。

米國人類學派に於て宗教民族學を組織化することは獨塊文化史派より更に一層困難である。これに就ては最近の米國人類學派の特色としてあげた三項目によつて、如何に特色ある立場から、如何に微妙な差異まで注意して研究をしてゐるかを知れば、直ちに首肯出來

ることである。この難問に對する一つの解決をなしたと見られるのが Radin の近著 *Social Anthropology* の一章 *Religion and Ritualism* である。<sup>(4)</sup> この章は未開宗教に於て最も特色ある形態を持つと思はれる現象の中より、(一)單純な未分化な自然宗教、(二)分化した自然宗教、(三)主觀的宗教、(四)儀禮化された宗教(五)進歩した宗教組織、(六)祖先崇拜、(七)個人化された神と哲學的組織との七つの代表的類型をあげて組織した。

代表的な類型を示す場合今迄の宗教民族學の様に多くの部族の類似現象をあげず、一つの部族の *tribal pattern* を解説することが米國人類學派の特色であった。この特色を極端に利用したのが Radin である。前述の七つの代表形態が宗教現象として如何なる意味を持つか？ 代表形態を最もよく示すものとしてあげられた部族の全宗教生活とその特色ある宗教現象とは如何なる關係にあるか？ 特色ある宗教現象と云ふのは如何なる立場から、如何なる目的で探究されたもの

か？ 以上の點に關して實際調査の經驗に豐み、米國人類學派の方法に精通した Radin がなした解説は用意周到である。今第六の祖先崇拜をとつて彼れの宗教現象の組織に於ける用意を紹介しよう。そのために *Fewkes* のなしたホビイ印度人の祖先崇拜と彼れのバントウ族の祖先崇拜とを比較して述べよう。*Fewkes* はホビイ印度人の特色ある宗教儀禮 *Kacina dance* を觀察して、祖先崇拜と斷じた。彼れによるとホビイ族に於ける精靈の中心をなすものは生きた人の肉身に對する、死んだ人の *breath body* である。*Breath body* は死後間もなく死者の國へ行くが、それで全く人間界と交通を斷つのではなく、*Kacina* と呼ばられて人間界にやつて來ると云ふ神話がある。實際の儀禮に於ては異様な面をかむつて *Kacina dance* に出る踊り手等を *Kacina* と呼び、死んだ祖先をあらはすものと考へられてゐる。この *dance* は彼等の宗教生活中重要な地位を占めてゐる上、これが歌謠、祈禱、供犠の對象となると云ふ。更にホビイ族は他方に於て

は祭りをする場合祭壇をつくつて、呪物、偶像及び象徴等を祀る。この祭壇を *Katchina* と云ふ<sup>(6)</sup>とあるから確かに祖先崇拜には關係がある。然し *Fewkes* 自身も祖先崇拜と断定したことに不安を感じてか、これは祖先崇拜と云ふより死んだ部族の成員の死靈崇拜と云つた方がよからうと云つてゐる。これより見て嚴密な祖先崇拜とは云へない。

*Radin* はベンツウ族の祖先崇拜を解くに當つて、先づ如何なる意味で祖先崇拜と云ふかを明かにして云ふ。祖先崇拜と云ふ言葉は *Spencer* 以來曖昧に使用されてゐる。ここで云ふ意味は祖先に對して、祈禱や供犠が捧げられるとか、祖先の名に於て *dance* を行ふとか云ふ如きものを指すのでなく、宗敎生活の殆んど總べてが祖先と關係してゐる場合を云ふのである。斯かる意味に限定すると祖先崇拜は何處にでも存在するのではなく、今ではベンツウその他の西部アフリカ・ネグロ族、メラネシヤに於ける部族の多く及び一部のアジアにのみ限られる。*Radin* はこの外非常に制限され

た意味でビュプロ印度人のものにも祖先崇拜と認むべきものがあると云つてゐる。これは恐らく *Fewkes* の報告してゐるホビイ族等を指すのであらう。*Radin* の述べてゐるベンツウ族の祖先崇拜を略述するとベンツウでは祖先崇拜の對象となるものは死靈全體でなく、特定のものに限られてゐると云ふことが先づ祖先崇拜の意味を確實にするものである。次に崇拜の様式から云つても戦争、穀物の豐饒等を初め集團的儀禮、公的儀禮に於ても(酋長としての祖先)、個人の病氣を治すとか、福運を與へるとか、その他誕生、結婚その他總ての個人的事件(家庭の祖先)も何れも祖先崇拜の形をとる。その上供犠を初め重要な儀禮は祖先崇拜を伴ひ、これなしでは考へられないと云ふ。以上に於てベンツウ族の全宗敎生活に於ける祖先崇拜の地位を知ると共に宗敎現象に於ける祖先崇拜の意味と特色を明かにした。

斯くの如き周到な徹底した立場から、七つの代表的な形態をとつて解説することによつて、未開宗敎の全

貌が要領よくまとめられてゐる。

註

- (1) Morton, Types of Mankind. 1895.
- (2) Latham, Descriptive Ethnology. 1856.
- (3) Schmidt, Handbuch der Vergleichenden Religionsgeschichte. s. 237.
- (4) Radin, Social Anthropology. pp. 243-238.
- (5) Fewkes, Ancestor worship of the Hopi Indians. Annual Report of Smithsonian Institution, 1921. pp. 485-506.
- (6) Fewkes, The Katsina Alters in Hopi Worshi. Annual Report of Smithsonian Institution, 1926. pp. 469-494.

### あとがき

Tylor が「原始文化」を公にしてから六十幾年を経た。この間になした民族學の長大足の進歩は既によく知られてゐる。然し多くは理論的研究を解説するのみで、觀察方法、調査態度の發展を説明したものは尠い。個人の情緒の觀察を重視する必要のある宗教研究にとつては、觀察、調査の方法を研究することが最も急を要する問題である。

私は未開人の宗教に關する現地調査に經驗がないか

ら實感を持たないが、日本の民間信仰の現地調査の經驗から考へて、報告と實見との間には大きな隔りのあることを痛感してゐる。未開民族の宗教研究に於ても、調査が精密になるに従つて、今迄の報告は根本的見直しを要求されて來た。斯くて宗教民族學も日本の民間信仰と同様實際調査と組織の間に不調和を生ずる様になつた。ここに宗教民族學の一大轉回が要求され、事實轉向しつゝある。field worker であると共に理論家である人々の多い、米國人類學派の宗教研究は明日の宗教民族學に貢獻する所の多いことと信ずる。

# 島地師の日本佛教々學史を讀む

石 井 教 道

鎖國の門戸開けてこゝに六十年、日本は何處へ行く、といふことがいつも我が國民の間に興へられた大きな課題であつた。然るに皇紀二千五百九十二年九月、滿洲國獨立の承認に、引續く松岡全權をして國民の總意を反映せしめた自主外交に依つて、日本は當然日本に歸るべきものであることを明かに認識することが出来た。然しそれは、軍備の充實と經濟獨立の豫想の下に斷行されたものゝ如くであつて、それよりもつと根本的な、寧ろそれが指導を爲す思想體系に於て果して自主外交の出来る用意があるか何うかを考へるとき、餘りにも長く日本を忘れて他國の文化に心酔してゐた吾人は、聊かためらはざるを得ない感じがないのではないからうか。他は且らく之を措き、我が佛教研究に於て特に其感を強くするものがある。吾人が曾て叡山大

學に居た時分、何故支那天台の研究のみをして我が佛教大師の教學を研究せぬのであるかと叫んだ事もあつたが、嘗に獨り天台學と云はず、多くは支那佛教研究に重點が置かれてあつたやうである。明治以後は、西洋人に依つて先鞭をつけられた梵文の研究につれて印度の佛教、西洋の佛教研究へと方向を轉換したが、その割に日本佛教の研究が眞劍でなかつた。過去はとにかく、歸るべき日本に歸つた一般大衆は、日本佛教徒よ、日本佛教の特色は何處にあるかといふ問題を提げて吾人に迫つてゐるのである。このときに當り、故島地大等教授の遺稿の一である、日本佛教々學史の公刊を見る事を得たといふのは、全く大旱に霖雨を得た喜びと感謝とに充たされずにはゐられないのである。

故島地教授が、日本佛教々學史に關心を持たれたの

は明治四十年頃からであらうといふことであるから、夙に師が今日あることを豫知された炯眼には驚かされる。本書は大正八年から九ヶ年に亘つて帝大で講ぜられた中、大正十三年と同十四年に亘つて講ぜられたものを基礎として、親しく聽講された花山信勝教授が編纂されたものである。本書一部六百有餘頁、收むる所の内容は、緒言、序論、本論と、それに印度佛教々學史要目、支那佛教々學史要目が附載されてゐる。其序論には三國佛教の特色、日本佛教の梗概、日本佛教史の時代區分、文獻の四項目を盛り、つぎに本論は第一編傳來時代、第二編飛鳥時代、第三編奈良時代、第四編弘仁時代、第五編藤原時代、第六編源平時代、第七編鎌倉時代の七編二十一章二十六節五十九項から成つてゐる。從來日本佛教史といふ名稱の下に公刊されたものもあるが、何れも教會史を主としたものである。然るに本書は、佛教本來の特色たる倫理、宗教、哲學の合稱である教學の發展史實を明すに文獻を中心として論述したものであつて、全く他に其類例を見ぬ特色

を持つたものである。それに其教學でも、印度、支那の佛教と異つた日本佛教の特質を鮮明しやうと努力されてゐる所に注意を要する。かくして教授は、三國佛教の特色を見るため四種の角度からされた。即ち一に教會史的にみると、印度佛教は超國家的であり、支那佛教は國家に對しては不即不離の態度であつた。日本佛教は國家本位、皇室本位であつて、それから及ぼして社會化、實際化に向つて行つたといふ區別がある。二に教學史の外形からいふと、印度佛教は釋尊の人格的統一に端を發し、外道との區別を明了にしやうと努めたが、後にはそれが交流して終に外道に包容された。支那佛教は形而上學に特長を持つてゐるから形而下の支那思想に影響を與へた所多くして佛教のうくる所は少く、大體對立的であつた。日本佛教は、佛教に依つて他の凡てが包容された。然し徳川以後は次第に神儒佛が分離して各々の進路を新にしやうとした。第三に佛教々學の一般からいふと、印度佛教は戒律爲主の僧寶中心に立ち、支那佛教は慧學を主とする法寶中心で

あり、日本佛教は定學に本づく佛實中心の佛教である。第四に佛教々學の思想内容からいふと、印度佛教は無限思想を高調し、支那佛教は印度のそれを批判し分類し組織化するにつとめた。然して日本佛教は無限思想の有限化、組織的評價的佛教の單純化、實際化に其特色があるとされてゐる。次の日本佛教梗概の中にも、各宗學派に亘つて其特色を述べる中にも常に日本的色彩を鮮かにせんことにつとめ、進んで世界佛教の中心を爲す日本佛教の現在及び將來の使命の存する所を指示するなど、師ならでは出來ぬ透徹せる批評が加へられてある。本論の細目に至つては、何れもみな學界を啓發する内容ばかりであるが、特に今其二三を摘出してみやう。皇朝佛教の祖聖德太子が三經を選定して日本文化建設の材料とされたことはいふまでもないが、其中、古來は法華經を主とされたやうに考へてゐたのを教授は、斷然それは誤りであつて勝鬘經であつたと論斷し、而して太子の一乘佛教は、支那佛教のやうに理論ではなく、之を人間生活の上に表現されたもので

ある。そしてそれが正に日本佛教の一貫する特色であるとされた所などは實に吾人をして三思せしめるものがある。惟ふに、太子が身在家にあつて袈裟をめさせられた如き、特に勝鬘、維摩といふ在家の婦人男子の説教になる經典を作用されたといふ所に自から僧俗一貫の思想が横溢して見える。それが平安に入つて傳教と現はれ、支那佛教の延長に過ぎなかつた奈良佛教の比丘比丘尼教團にのみ役立つ戒壇を捨て、僧俗一貫の戒法たる法華梵網に依る一乘戒壇建立の主張となり、鎌倉に入つては、寺院より草庵に下つて大衆と俱に佛道に精進しやうとする法然、親鸞と現はれ、徳川期に入りては、曾て文武帝のとき家毎に佛舎を設けしむとの詔勅を文字のまゝに奉じ、日本國中の各戸に佛檀を設けしむるやうになるなど、全く他國に其類例を見ぬ特色であるが、これみな其本くところは太子の日本佛教建立の當初に築かれてあつたことに氣づかせらるゝのである。次に平安に入りて初て日本的佛教として興つた天台眞言についても其特色を指摘されてゐる。特

に日本に於てのみ獨特の發達を見た密教につき、東台兩密に亘つて各々其分野を明示された如きは特筆すべき點である。元來密教は、密語、口傳、事相など研究上甚だ不便な教學であるから何人も直ちに之を研究しうるものではない。然るに先生は東台兩密に達せられたから、この問題を整理するゝには最適任者であつた。殊に注意を要する事は、眞言哲學の根本聖典ともいふべき「卽身成佛義」の作者問題について疑義を提出された事である。古來これは空海作として誰一人疑つたものがない。然るに教授は、諸種の點から考察して藤原時代の後半期に、台密の影響をうけ、彼の本覺讀に暗示を得て作られたものではなからうかといふ疑をさしはされたのであつた。これは實に密教學上重大な問題であつて、實に空海教學上の問題なるのみならず、東台兩密交渉史上深き研究を要する問題であらう。かく弘仁、藤原、源平の各時代に相當大きな研究問題を提供しつゝ進講されたのであるが、何といふても日本佛教の特色は鎌倉であるから、この期については一段

と力癆が入れられてゐる。但し鎌倉佛教と云へば、新興の淨土教と禪宗とが其代表的のものとしてされるのが普通である。然るに教授は、それ等二宗については極めて簡單に叙説され、法然の如きは一般に熟知されてゐるから之を省くの一語で終り、それよりも從來餘りに注意されなかつた法相、三論、華嚴、中古天台について、然も中心人物を出して、詳細に檢討されてゐる。其中、興味を感じる一に良遍の法相がある。曾ては傳教と鎬を削つた法相が、この期に至つては眞如緣起を説き、一切成佛を主張し、一念成佛または本來成佛まで論じた。そして元來純理的な法相が、極めて宗教的になつたといふ驚くべき變化をなしてゐることである。又、明慧の華嚴の如き、仄かに聞く所に依ると、講義中に自ら梅尾に行つて實地研究をされたといふ事であるが、それは眞劍に研究されただけであつて、實によく研究が行き届いてゐる。然し教授は、斷惑論を以て本末兩寺二系統の區分をなす代表的問題とされてゐるが、吾人の知る限り、それは唯光顯鈔の上で取扱つた

問題に過ぎないのであつて、他の材料から云へばそれだけではない。寧ろさうした問題よりも、もつと本末兩寺の華嚴學を分つものは、教授も頻りに紹介されてゐる華嚴佛光三昧觀秘寶藏の思想、吾人はそれを華嚴密と稱してゐる所の眞言の三密の行法をもつて華嚴實踐としたことこそ、明慧の華嚴、即ち末寺華嚴の特色であり、又、日本華嚴の特長とすべきものであらう。

教授は、明慧が三寶禮釋の中に、菩提心を一舖の圖にして禮稱されたそれは、後日、日蓮の文字曼荼羅の前提をなすものであるとされてゐるのは最もな着想と思ふ。後に北嶺中古の教學を詳説されてゐるが、これは實に教授独自の壇場であるだけ、全く興味深い研究發表である。元來この中古天台なるものは、彼の鎌倉期の新興佛教を産出した母體であるだけに日本佛教々學史としては深き研究を要する重大課目なのである。然るに元龜年間に於ける兵亂のために叡山焦土と化し、貴重なる文獻は大方焼失して終ふた爲に研究すべき材料極めて乏しい。僅かに田舎天台即ち關東天台と稱す

る關東地方に流れてゐた文獻に依つて彷彿せしむる程度であるから、大切な課題とは知りながら從來この種の研究發表をしたものがないほど困難な事業なのである。然るに教授の該博にして且つ眼光紙背に徹する底の明晰なる頭腦の前には、僅か片鱗の文獻と雖もそこに幾多の問題を物語るものゝ如く、トニカク中古天台の概觀を與へられたといふことは實に學界の偉觀である。師は中古天台の教學を文獻主義と口傳主義との二系統に分けられた。何れも天台の三大部に根據してゐるのではあるが、三大部を忠實に客觀的に保守的に取扱ふのが文獻主義であり、それに對して口傳主義に立つものは、文獻よりも其背面に潛む秘義を主觀的に自由に取扱はふとするのである。前者の立場に立つた人は極めて少いが、彼の播磨の道達、飯寶の靜算等がそれである。就中、最も鮮かにして恐らく最後の一人であらうと思はれる人は寶地房證眞である。彼の太上房順耀も天台直雜三十卷を選した人として文獻主義の方に加へられてゐるやうであるが、これは最近碓教授の

努力に依り、もつと下つて室町期のものといふ動かす事の出来ぬ明了な研究發表があるから、今日としては改めらるべきであらう。次に口傳主義の原流はと云へば、根本祖師傳教が、鏡像圓融の義は口決に非ずんば解せずとも、或は、一心三觀を一言に傳ふ、など言はれた所に基因するのであるが、所謂の複雑な口傳法門とは内容が違ふのである。然らば中古の口傳法門はいつ頃から起つたものかに論及し、傳説では惠心流は源信に、檀那流は覺運に初まると云ひ、忠尋などに至つて最も盛んになつたやうに云はれてゐるが、確かな文獻に依る限り、法然、證空以前の何處まで遡りうるかは困難な問題であると斷ぜられてゐる。蓋し法然上人の門下の中には、可なり自由主義な本覺思想型の淨土教を述べたものもあるし、鎌倉以前のものと考えられてゐる修善寺史の中には可なり進んだ口傳主義が記されてゐる所などから見て、法然上人時代には可なり發展した口傳主義の思想系統があつたらうことを想像せしめる。而してこの口傳主義は主觀的自由主義に立脚

してゐるから自然分派も相當多くあつたやうであるが、古來惠檀八流と稱せられてゐる。そして其八流の相異點については且らく之を措き、其根本二流は何ういふ學理的根據から分岐したかについて、古來漢光類聚に依り、良源が宗旨を源信に傳へ、宗教を覺運に授けられた所にあるとしてゐるが、それは信するに足らぬ。本この二流の分れた所以は、大體についていふと、本迹思想に對する立場の相異に依るものである。即ち惠心流は本門思想であり、檀那流は迹門思想に立つのであると斷ぜられた。蓋しさうした取扱ひ方は既に日蓮教學の上に見うるやうであるが、今日の研究に依ると、何れも本覺思想に立つて口傳主義を唱へたものであるとされてゐる如くであるから、この説は後日訂正されねばならぬかも知れぬ。然し未踏地をかくも思想的に分類し組織されたといふ學界への功績は區々たる問題の向背に依つて寸毫も揺ぐものではない。そしてこの口傳主義が日本佛教の特色であつて、淨土教、日蓮宗などの教學の興起する母體たる點を指摘してあ

る所など後學を裨益する所甚だ多いのである。

上來略して興味あると考へた本書の特異點の二三を紹介したのであるが、それ／＼の研究的立場から見ればまだ／＼發明されてゐる點もあることゝ信ずる。特に其論據を明かにするために適確な文獻を提擧されたのみならず、詳しく述べられぬ點でも其研究の暗示と文獻と其方法等とが示されてゐる所は、流石に大學の講義であると思はしめると同時に、研究子にとつてこよなき親切な良參考書であることに氣づかせらる。勿論、何んなものでも完璧を望むことは無理なるのみならず、これは初めての試みでもあり、且つ大學の講義を纏めたものであるから詳略取捨が自由になつてゐる爲に、體系づけられた日本佛教に學史としてみる場合は、可なり重要な點が削除されてゐる憾みもあるし、亦、餘り個人教學に深入りし過ぎてゐる嫌ひがないでもない。寧ろこれは日本佛教々學史の研究とでも題した方が相應しかつたやうにも感ぜらるゝ。もし教授が長生せられて東台兩密の交渉變遷、淨土各派の

教學流傳、禪宗諸派の傳承、日蓮宗諸流の發達を初め、下つて足利、桃山、江戸の各時代に亘つてあの博く深く且つ鋭い批評眼をもつて教學史を組織し體系づけられたならば、當に獨り日本佛教々學史と云はず、日本文化史、東洋文化史等研究上に寄與する所甚だ多かつたであらうことを思ふのであるが、先生逝いて正に七周年、轉た感慨無量である。而して講義を整理して著書にすることは非常な苦心を要することであるが、其難事業を敢行された花山教授の努力に對して感謝の意を表すると俱に、教授の遺された全日本佛教々學史の完成の爲に精進されんことを念願して止まぬ。何はともあれ、日本は何處へ行くといふ謎を解いた現代の日本人は、是非とも一讀すべき義務さへ感ぜしめらるゝ良書である。

## カール・バルトに於ける教義學の概念

吉村善夫

最近プロテスタント神學界の活動はとみに活潑となり其文獻も非常に豊富であるが、併しそれらは遺憾乍ら多く斷片的勞作乃至は特殊問題の研究に過ぎずして、我々の要求に全體的な満足を與へる事が出來ず、又各神學者の立場の相異は却つて我々をして益々惑亂動搖せしめるといふ結果を來し、こゝに全體的なプロテスタント神學を要望する聲は夙に高い。此時に當つて昨年末カール・バルトの「教義學」の第二版の出版を見た事は大いに意義の深いものがある。而て著者バルトが目下囂々たる讃否の聲に取巻かれて現代神學の注意の焦點となつてゐる辨證法的神學の開始者、其柱石である事は其意義を一層深からしめる。此版は第一版とは全然新たに書換えられたのであつて、これに於いて

彼は其聖書・神學的前提、神學史的聯關及他の神學者との論議的關係の指示により多くの頁數を充ててゐるが故に、又此版に於いては彼が其第一版に於いて曖昧にしてゐた所の「神の言かエグジステンツか」といふ問に對して決定的な答を與へて先の不徹底を訂し、又これによつて我々は同じ辨證法的神學に屬すると目されてゐながら尠からぬ立場の相異を示してゐる所のブルトマン、ゴガルテン、ブルンナー等に對する彼のはつきりした態度を知り得るが故に、我々にとつて有難いものである。彼の「教義學」は五卷から成る豫定であつて、今度出版されたのは教義學序説に當り「神の言」を論じたものであつて第一卷の初の半卷に該當する。我々はこれによつて彼の教義學の概念を知りひいては其内容を窺ひ得るのである。以下簡單に之を紹介したい。

一體人は教義學といふ概念の下に先づ如何なるものを理解するであらうか。或人は羅馬加特力教會での意味にとり、ドグマ即ち教會がもつてゐる所の諸々の啓示眞理の展開であると考へられるかもしれない。又或人は近代主義的プロテスタントリズムの意味での信仰論、即ち教會に集められた人々の信仰の叙述と考へられるかもしれない。然るにバルトは教義學とはドグマ、即ち教會の宣教に於ける神の言、への批判的な問であるとす。之を具體的に云へば、人間によつてなされ又なさるべき教會の宣教が聖書の證しする啓示と一致してゐるか否かといふ批判的な問であるとする(s. 261)。此のバルトの教義學の概念は人に目新しさを感じしめらるであらう。併し更に進んで之を説明しよう。

一體牧師は彼から神の言を聞かんとして集り來つた人々を前にして神の言を語らねばならぬ者である。然るに彼は一ケの人間であり、其語る言は人の言、彼の唇は罪に汚れて聖なる言を語り得ぬ。如何にすべきか。此ディレンマは眞面目な牧師なら誰しも經驗する所で

カール・バルトに於ける教義學の概念

あり、バルトも瑞西の一川舎牧師として教會に當つた際如何程か之に惱んだであらう。彼は之を「我々の窮苦」と云つてゐる(Vgl. Barth, Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie in "Das Wort Gottes und die Theologie")。バルト神學は此ディレンマの惱に根差すと云つても過言ではないであらう。扱て此ディレンマを救ふものは無い。有り、それは唯一つ、神の言そのものである。人の言たる教會の宣教が眞實に宣教であり得るのはそれが宣教されたる神の言であるからである。即ちそれが人の言でありながら凡ゆる人間的動機・志向を超えて神の命令の下になされ、神自ら自由な恩寵によつて其對象となり給ひ、神自らそれをよしと認め、そこに於いて神自らが自らについて語り給ふからである。而て此宣教をして初めて宣教たらしめる所のものなる神の言は聖書の中の豫言者、使徒等の言葉によつて證しされてゐる所のものである。併し此らの豫言者、使徒等の證を權威付けるものは其證自身ではなく、それが證しする所のもの即ちイエス・キリストに

於ける神の啓示によつて語られた神の言そのものである。それ故教會の宣教をして眞實に宣教たらしめるものは聖書によつて證しされた啓示、或ひは啓示を證しする聖書であると云ふ事が出来よう(S. 27)。が神の言が宣教をして宣教たらしめる、即ち人の言をして神の言たらしめるとは云へ、その爲に人は宣教が神を語る所の人の言であるといふ事實を忘れてはならない。教會の宣教とそれが宣教せんとする所の神の言とは決して同一ではない。兩者の間には天地の相異がある。後者は神の言であり、前者は人の言である。神の言は神の言として其眞理性は神の言自ら證しする所であり、それは我々の批判を超え、我々は信仰に於いて唯之を受け得るのみである。然るに人の言としての宣教は總べての人の言と同様に其眞理性を問はねばならぬ。批判訂正を免れる事は出来ない。但し此際總べての人の言と異つて宣教の眞理性を決定する規準は何らかの哲學或ひは道德或ひは或時或國の政策等といふ人間的規準ではなく、それは神の言そのものである。成程宣教

も人の言である限りかゝる人間的規準から批判される事も出来よう、又往々されてゐるのである、が併し確かな事はその時その様に批判されてゐるものもはや宣教としての宣教ではなく、何らか宣教とは別なものであるといふ事である。宣教は宣教としてたゞそれが語らんとする神の言からのみ批判されるべきである。而て此批判即ち教會に於いてなされる宣教が神の言即ち聖書に於いて證しされた啓示と一致してゐるか否かといふ吟味こそはバルトの教義學の課題である。それ故バルトの教義學は「諸教義の學」「Wissenschaft von den Dogmen」ではなくして「教義の學」「*Wiss. vom Dogma*」である。我々は此複數と單數との些細な區別を見逃さずに注意しなければならぬ。何故ならその中に實に革命的意義が含まれてゐるのである。羅馬加特力教會の傳統に従へば教義 *ein Dogma* とは教會によつて定められた啓示眞理であり、教義學とはこれらの諸教義の輯集註譯であらう。がバルトによれば教義 *Das Dogma* とは教會の宣教が聖書の證しする啓示に對す

る一致であり、此一致即ち従つてドグマを問ふのが教義學である (s. 280)。此教義學の把握に接した時、直ちに人はかの獨斷論的形而上學に對し眞理の根源如何と問うたカント批判哲學の問題提出の革命的意義を思起さざるを得ないであらう。けれどもバルト教義學のもつ重大な意義をよりよく知らんが爲に更に其概念を明かにしよう。

教義學とは教會によつて定められた啓示眞理であるといふ羅馬加特力の把握は教義と神の言とを全く同一視する。併しこれはバルトより見れば甚しい越權である。何故なら教會は啓示されたる眞理即ち神の言を教義へ定限し、此事によつて神の言は人の言となるのである。此言はそれが如何なるものにもせよ、なほ人の言である。従つて神の言がかゝる教義を超える事、恰も天が地の上にあるが如くである。我々の教義學が問ふ所のドグマは教會によつて定められて存在する所の諸教義ではなく、寧ろかゝる諸教義はそれ自身ドグマへの間であり、教會はドグマを把握せんとしてこれらの

カール・バルトに於ける教義學の概念

諸教義を宣べるのである。(これによつて人は先の教義學の定義に於ける教義の單數・複數の區別が持つ意味を知るであらう)。ドグマは既に與へられて存在するものではなくして教義學の目標をなすものである。併し教義學の目標たるドグマもそれ自身啓示眞理なのではなく、啓示眞理を指示するものであり、教會の定める諸教義及教義學の諸命題は更に啓示眞理を指示せんと欲するに過ぎない。ドグマを知り、之を所有すると稱する神學は *theologia gloria* であつて、それは我々の神學ではない。我々の神學は この迄も *theologia crucis* であり、其諸命題は總べて新しく又ドグマへの間である。もし此問が止み、諸教義及教義學的諸命題の代りにドグマ自身が現れるならば、或る教會の宣教が神の言そのものと一致するならば、それは神の國の來る日である。こゝに我々はバルトのドグマとは一の終末觀的概念である事を知るであらう。

## 二

次に羅馬加特力教會の教義學に於いては教義は教説

Lehratzであるかの様に理解されてゐる。併しこれは加特力教會に於いても、否正に加特力教會に於いてこそ棄てられねばならない誤であらう。何故なら加特力教會は教義を直ちに啓示眞理と考へる故、もし教義が教説であるならば、そこに於いては啓示眞理は教説の眞理である事となる。が左様な事は果して許し得るであらうか。啓示眞理は左様な物象化、非人格化を忍び得るであらうか。否、啓示の眞理はそれを啓示するもの的人格とそれを受けるものゝ人格とを抽象してはあり得ない。それ故バルトはドグマは第一義的には教説ではなく寧ろ聖書の用語法に従つて命令として理解されねばならないといふ。而てドグマがかく命令として理解される時、加特力教會に於ける如き教會の教義と啓示眞理との同一視は棄てられねばならぬ。何故なら我々は命令者と聽従者との行爲に於いてのみ成立つ命令を、教會が自らに教義を與へる様に自らに與へる事は出来ないし、又我々は命令によつて受ける事が出来る所の教の眞理を丁度教會が教義の眞理を持つ様な風に

持つ事は出来ないから。先にドグマとは宣教の神の言に對する一致であると云つたが、此一致はこゝに於いて非人格的な命題的眞理の一致ではなく、命令する神と聽従する人間との關係であり、それは恰も奴隸が己の行爲が主人の意圖に適つたかどうかを尋ねる場合に見る様な一致である。教義學はかゝる關係への問である故、それは一部學者のみに任せて置かれる様なアデミックな閑遊戯では決してなく、教義學に於いては教會の根柢をなす所のその神に對する服従關係が其宣教に關して根本的な問の前に立たされるのであり、教會の全存在がその問によつて問はれてゐるのである。教會は教義學をなしてもなさなくてもどちらでもよいのではない、それはそれが其なす所の宣教の神に對する服従如何といふ問から逃がれる事が出来ない限り、教義學をなさねばならないのである。又同時に逆に教會を離れて教義學はない。學者の机上で定規と物指とを以つて作上げられたものは決して眞の教義學とは云はれ得ないのである。此事はバルトが「基督敎教義學」

といふ此書の第一版の書名を改めて「教會教義學」とした時の彼の意圖にも現れてゐる。

以上教義學の概念に關して述べたバルトの加特力教會に對する反對は彼の加特力教會に對する根本的な反對に根差すものである。即ちかの加特力教義學に於ける教會の教義と神の言との同一視は加特力教會の根本思想をなす *analogia entis* の思想を其根柢に持つてゐるのであつて、これなくしては左様な事は考へられない。然るにバルトの根本命題は人も知る如く「神は天にあり、汝は地にあり」であつて (Vgl. Barth, Der Römerbrief, s. XIII) 彼によれば *analogia entis* とは反基督者の發明であり、彼はこれあるが爲に我々は加特力たり得ないと云ひ、而もそれ以外の凡ゆる反加特力の理由も總べて不十分だとするのである (s. VIIIc)。世上往々彼の神學の外的現象に囚はれて彼の隠れた加特力主義なるものを取沙汰してゐるが、彼自身はかくの如く加特力主義に對して明白な態度を示してゐるのである。

扱て加特力教會に於ける如き教義と神の言との同一化を前提とする教義學に對するバルト教義學の批判的な問は先にも擧げた通りカント批判哲學の問題提出を思起させる。認識の眞理性の根源を問ふ事なくして獨斷的に諸命題を積重ねて行つた在來の形而上學に對してカントの批判哲學は初めて根本的に其眞理性を問うた所の純粹理性の自己批判であつた。而てカントに於いて認識能力の有限性が示され、從來の獨斷論が其認識可能を前提してゐた所の物自體は既に與へられたものではなくして認識の課題であり、其統制的理念である事が示されたのは、バルトに於けるドグマが既に存在してある様なものではなく、教義學の目標であり、終末觀的概念である事に對應してゐる。併し勿論兩者の間の重大な相異は見逃されてはならない。即ち終末觀的概念としてのドグマは決して單なる理念ではなく、活ける神の啓示に於ける約束に基いたものであり、其實現は單に永遠の課題ではなく、來るべき終末に於て神自らによつてなされるものである。又バルトが

ドグマを命令・聽從の關係に於いて見たのは人をして新カント派に於ける當爲の思想を思起させるであらうが併し其命令者については根本的な相異を持つ。要するに一は神の言を基とする神學であり、他はどこ迄も理性の範圍を守る哲學である。(バルトがカントから多く學んだ事は彼のロマ書の序文にも告白されてゐる。(s. VII)。

## 三

以上教義學の大體の概念を述べたのであるが、次に教義學の學性に關するバルトの特色ある思想を述べたい。教義學は一の學である。併しかう云へば人は問ふかもしれない、一體教義學は學として可能であるのかと。併し此間はバルトにとつて何ら教義學の學としての存在を脅すものではない。彼は教義學を學と呼ぶが、併しさうだからとて彼は決して今日一般諸學に妥當してゐる學の概念を教義學の規準とせねばならぬといふ必要を認めもしないし、又教義學をも包括し是認するに足る様な他の學の概念の設定をも要求しない。シュラ

イエルマッハー以來神學をも包括する學の體系付けの試は絶えずなされて來たが、併しそれらはバルトによれば神學の特殊性を見逃した所の根本的に不可能な企であり、信仰をも一の人間の可能性として理解するプロテスタントの近代主義の根本的誤謬から來るのである。教義學は自らの學性を證するのに自らの事實的な認識勞作の提示を以つてする以外に、何ら理論的證明を持たないし又持たうともしない。バルトが教義學を敢えて學と呼ぶ時、彼はそれによつて異教的な學の概念に抗議せんとしてゐるのであつて、彼は總べての學は *philosophia christiana* として其頂點に於いて神學であり、總べての認識的努力の課題は神學の課題に從屬すべしと考へてゐるのである (s. 10)。かゝる神學の下に於ける諸學の統一は勿論今は隠されたものではあるが、併し來りつゝあるものであり、左様なものとしてバルトにとつては終末觀的現實性を持つものである。所で總べてを其下に從屬せしめるべき教義學の課題とは何であつたか、それは教會の宣教が聖書の證しする

所の啓示と一致してゐるか否かを問うて之を批判訂正する事であつた。バルトによれば此課題の遂行如何に教義學の學性はかゝつてゐるのである (p. 296)。

それ故教義學の學性として次の三の事が要求される。第一にそれは教會の宣教そのものを問題とすべきであつて、他の如何なる問題も例へそれが如何に宣教と近接した場所に於いて起る問題であつても宣教そのものと無關係である限り之に關つてはならぬ。従つて教會の宣教といふ課題を離れたグノーシスとしての教義學、自分自身の爲にある所の形而上學としての教義學は例へ如何に深い洞察を持ち、如何に論理整然としてゐても、教義學としては非學的となる。従つて古代・近代の教義學は其最頂上に於いて常に純粹なグノーシスへ移つて其學性を失ふといふ危険に脅されてゐるのであつて、何處迄が教義學で何處からがグノーシスカを定める事は具體的には困難であるが、兩者の間に越えてはならぬ限界がある事は確かである。次に學的な教義學は宣教の批判訂正をなすべきであつて單にそれ

を繰返し叙述する事を以つて終つてはならない。その學性は宣教の確證是認にあるのではなく、却つて之を動搖せしめ、自己自身を越えて更に先へと驅立てる所にある。既存の材料の展開叙述は勿論教義學にとつて不可缺であるが、單にそれに止つて安逸を貪る時、教義學は非學的となる。此非學性の批判は古い加特力的様式の固定せる教義學についてのみならず、此上なく流動的で又敬虔な近代教義學についても、それが其批判的神經を死滅せしめて唯教會の進行方向の安易な是認に終つてゐる限り妥當する。第三に學的な教義學は教會の宣教の聖書の證しする啓示に對する一致を問ふ。これの實行如何は教義學の學性を驗す最も決定的な吟味である。教會に於ける宣教は聖書に於ける啓示とは全く別な視點例へば哲學、倫理學、心理學、社會學、政治學等から批判訂正される事も出来る。而て又かゝる仕事はこれらの視點の下に於ける學である事も出来る。けれどもそれは決して教義學ではない。上に述べた二の非學的な教義學、即ちグノステイックな教

義學も無批判的な教義學も學的教義學の少くとも素材を提供し得る限りに於いて教義學の課題に對し全然不忠實であるのではない。然るに此第三の非學性即ち教義學の批判原理を他のそれと混同する場合の非學性は教義學を全く破壊する。併しかく云へばとてバルトは神學者は文化問題に對して無關心であれと云ふ様な無茶な要求をなしてゐるのでは勿論ない。(これに類した誤解から來る攻撃が辨證法的神學に對してなされない事はない)。文化問題は人間たる事の問題であり、従つて神學者も亦此問題の前に立つ。神學も確かに人間たる事の或實證である。其限り人は神學の問題をも亦文化問題の枠の中で立てる事すら出來よう。併し此時警戒されねばならぬ事は此問題を他の文化問題と同じ水準で取扱はうとする事、即ちそれも亦文化問題一般の枠の中で取扱はれ得るといふ事からしてその固有な法則性を一般文化の法則性から導出さうとする事である。此過誤を犯し、神學を一般的精神科學の一枝として理解し又研究せんと欲するプロテスタント的近代主

義がバルトによれば長らく一般に蔓延してゐた所の神學の腐敗の原因であつたのである (S. 202)。此腐敗に對して神學の獨立性を要求し、それは聖書の與へる證を唯一の規範とすると抗議しなければならぬのであり、又辨證法的神學の現代に於ける歴史的意義も其本質的意義も此抗議にあると思はれる。併し其抗議が單に靜觀的に神學の獨立性を要求しようとする興味から出たのでなくて、眞劍なものであるか、或ひはないかは、バルトによれば左様な正しい神學が單に云はれる許りでなく事實存在してゐるかどうかといふ事にかゝつてゐる。其存在なくしては正しい神學といふ問題の論議も無對象であり、従つて又結實する事もない。

バルトがかう云ふ時、我々は同じ辨證法的神學に屬してプロテスタント的近代主義への共同戦線を張りながらバルトと少々立場を異にする神學者等の存在を思ひ、彼等の教義學が眞に聖書的であるか否かを思返さない譯には行かぬ。而てバルト自身此書の隨所に於いてこれらの神學者と論議してゐるのであつて、それに

よつて我々はバルトとこれらの神學者との相異を闡明し得る許りでなく、又此書の第一版に於いてはバルト自身に於いても曖昧であつた問題、即ち「一體バルトがとるのは神の言なのか、それとも實在存在 Existenzなのか」といふ間に對する決定的な答を得るのである。

バルトは此書の第一版から一に於いてものを外部から靜觀的に見る現象學の思惟から當事者として自らものに關はる實在的思惟 *existenzielles Denken* への移行を高調したのであるが、これは辨證法的神學がキエルケゴールから承繼いだ思想であり、思辨的形而上學、安易なプロテスタント的近代主義に對して警鐘を打鳴らすものとして一般に此神學を支配してゐる根本思想であるが、併し五年後のバルトは後悔を以つて、これらの概念は其内容又相互の關係が如何にもあれ、決して教義學への決定的な踏出をなすものではない、寧ろそれは餘計な又危険な遊戯であつたとすら自ら責めてゐるのである (s. 129)。

神學は實在的思惟の定立により、又其背景に何らか

カール・バルトに於ける教義學の概念

の存在論的哲學を持つ事によつて根據付けられるといふ様なものではない。バルトは先には現象學的思惟と實在的思惟とを區別したけれども、考へてみればこれらの二の思惟様式は共に多かれ少かれ總べての人間の思惟、話説が持つ所であり、實在的思惟と雖も矢張り人間の可能性の範圍内のものであつて、其多少によつて神學的思惟道程の正・不正が判斷される筈はない。神學をして神學たらしめるものは神の言以外に何もない事は今のバルトにとつて明白である。それ故實在の思想に重點を置いて神學の中心課題を一の人間學の樹立に求めんとするゴガルテン等の企は例へ其人間學が所謂「本源的人間學」即ち啓示を離れては考へられない所の人間を主題とする如き人間學であつたとしてそれは決してバルトの是認し得る所ではない。神の言は人間の賓辭ではない、例へ其人間が神の言を受ける教會に於ける人間であつても (s. 120)。それ故何らかの人間學を神の言の認識根據としようとする企は一の自然神學であり、而てこれは *analogia entis* を前提す

る加特力的地盤に於いてのみ初めて可能な筈である。又同様に信仰を人間存在の一の歴史的な存在様相と見て其存在論的可能性を人間の存在論的分析によつて求め、此事によつて基督教神學の豫備的理解を獲ようとするバルトマンの企をもバルトは退ける。彼によればかゝる企はなほシュライエルマッハー以來のプロテスタントの近代主義の傳統を出でないものである(§ 38)。正にシュライエルマッハーこそは歴史的心理的現實なる敬虔の人間學的可能性を感情に於いて求め、その事によつて又此現實たる敬虔の自己説明としての基督教教義學の認識原理を見出したのではなかつたか。

存在論的人間學は所謂本源的人間學乃至教會的人間學の形態に於いては教義學の近接距離に立つのではあるが、併しそれがそこに止まる限り決して教義學たり得ず、却つてそれが自ら攻撃する所の加特力主義乃至プロテスタント的近代主義に陥るのである。バルトはもはや加特力主義とプロテスタント的近代主義との他に實在主義といふ様な第三の可能性は認められない

と決定的な態度を明白に示してゐる(s. VII)。此明白な而て正しいと思はれる彼の態度は其陣營内に於いても各神學者によつてそれ／＼ニュアンスを持つ辨證法的神學の行手に一の指針を與へるものであらう。

#### 四

以上見て來た様にバルトの福音的教義學は一般的な人間の可能性から出發する近代主義的プロテスタントズムと教會の現實から出發する羅馬加特力主義とを左と右に自から區別しつゝ、神の言を唯一の眞理規準とし、それに従つて教會の宣教を批判訂正するといふ細い險阻な道を辿るのである。此バルトの近代主義及加特力主義に對する徹底的な排撃は人が彼の書を読む時その至る所に於いて見出さなければならぬものであるが、これは單に偶然的な事ではなく内的必然性をもつ。何故なら此兩者は不信仰、異教ではなく矢張り基督教信仰の一の形態である。それは其解釋に於いては内容的相異を持つとは云へ、基督教信仰の諸前提を認める點に於いて福音的信仰と形式的な一致を持つ所の異り

たる信仰即ち異端的信仰であり、其限りそれは教會の外部に於ける可能性ではなく其内部に於ける可能性である。従つて此兩者に對する眞劍な戦は福音的信仰にとつて必須不可缺であり、此戦に於いて福音的教義學は何故己が加特力的又近代主義的であり得ないかを示さなければならぬ。而てかゝる教義學の認識の道の闡明が教義學序説の仕事であり (s. 23), 此際其闡明の規準となるものは神の言そのものである故、バルトにとつては教義學序説は此書の第一卷の標題たる「神の言の論」となるのである。異端的信仰との戦の眞劍さに比べれば神學自體の存在をも脅さうとする近代の理性主義的啓示否定等も教義學の關心事ではなく、又之と戦ふ事に於いて教義學はその課題から迷出る事となる。従つてバルトはブルンナー等の様に理性主義に對するかゝる戦——これは一見教義學の生死に關する重大な戦の様に見えるが——かゝる戦を教義學序説の課題とする事は出来ないのである (s. 25 f.)。

## 金貌園戒定師の學說

——權田雷斧僧正纂訂、纂補

「成唯識論並述記帳中獨斷」を讀む——

勝 又、俊 教

昭和八年度前半期に於ける佛教學界の最大の收獲の隨一とも稱すべきものは、權田雷斧大僧正の纂訂纂補による「成唯識論並述記帳中獨斷」であらう。その所以は第一、徳川時代に學山として名聲海内に籍甚であつた豊山に自由討究の學風を勃興せしめた第一人者たる戒定師の唯識學說が學界に開示せられたことであり、第二、我が教界の長老、至寶たる老貌下が學界献身の最後の努力として、「雷斧、試みに其成唯識論の袖書、手澤等を見るに往々獨創の見あり、今にして歎剛氏に授けざれば他日の蠹害悔惜すとも及ばざるなり。雷斧

菲才自ら揣らず、其袖書手澤等を編纂増訂して、私に帳中獨斷と題して以て歎剛氏に授け、一は其蠹害を防ぎ、一は此道の學者に頌たむと欲す」との、學界裨益の御意志から御老躬をも顧みず、前後五ヶ年を経て、今年四月、偶々米壽の記念出版となつたものである。此學界の喜びの二重奏を聞く時、余は敢て學界最大の收獲と言ふ。余淺學不才にして唯識の秘門に入るを得ず、戒定師の學說の深奥に至つては到底理解出來ぬのであるが、敢えて紹介の筆を取る、所以は末輩學徒として、先師追慕の至情によるに外ならないのである。

戒定師の略歴を見るに、師は上州の人、寛延三年（西

紀、一七五〇年)に生れ、十二歳の時出家し、得度して辨孝房戒定と名けられたが、二十歳の頃、戒定靈智、又は戒定通寛等と稱して居つた故に、戒定慧の三學に因んで、戒定房定慧と改め、別に金貌園とも號した。明和六年、二十歳で豊山に登る。

當時は論議盛にして、有慶能化も居られた。初登山より十九年目(三十八歳)に豊山學頭に就任したが、その間の消息は不明である。學頭になつてより四年目、寛政二年(四十一歳)に二教論帳秘録成り、翌寛政三年四十二歳で護國寺代補となる。三年目に月輪院に住し、在職八年、寛政十年九月、四十九歳の時、豊山に歸り、地藏院に住す。翌十一年、二十唯識論帳秘録成る。(二十唯識論を講義した)翌十二年詩書春秋を講じた。翌享和元年四月集議となり、同年華嚴五教章を講じ五教章帳秘録はその時の作か。翌享和二年二月一日一八月十九日まで百四十七席で成唯識論を講じ終つた(五十三歳)。若い時より書入をせられ、此時更に手澤せられた書が今度権田大僧正の纂訂せられた原本で

あると言はれる。九月慈心院に移り、翌享和三年十卷章を講じた。但し、その手澤、講録は祕藏寶輪の外は現存せぬのは惜しき限りである。此年八月寶仙寺住持となる。豊山在山時代は四十九歳より五十四歳(寛政十年—享和三年)であるが、此の間に快道師等の學匠ありしも戒定師の自由討究、原文批評の新説に厭倒せられてゐた。師は又漢文の達者でもあつた。頗る識見高適にして興教大師をすら漢文の才に乏しいと喝破した程であるから、まして他の學匠等は殆んど眼中になかつた有様であつた。文化二年正月二十三日、五十六歳(一八〇五年)で入寂せられた。師は生來蒲柳の質多病の人であつたと言はれる。師の聰明、鋭利な頭惱は此の點に關係が深いと想像される。

次に戒定師の學風、學界の地位に關して述べる。先づ一言にして言へば自由討究、原文批評の學風とも言へよう。唯識、華嚴に特に造詣深き人であつた。師の如きは、本當に唯識學を理解して居つた人と言ふべき

である。加藤精神教授の言葉借りて言へば、「殊に師の唯識學に於ける特色は主として原典である深密、瑜伽、攝論等を攻究して直ちに無着世觀の眞髓を把握せんとした所に存し、時に護法の謬釋を指摘し、或は基疏の曲解を破斥して數々先賢未發の卓見を發揮し、隨處に自由討究の軌模を開示してゐる」と。誠に然り。

從來の佛敎研究態度が専ら宗乘的、祖述的であつた如く、唯識法相宗に於ても其傾向が存續して居つたのである。護法・玄奘、慈恩を貫く法相宗の說に對しての異端的批評的研究は既に古く、圓測一派の學說に見られるのであるが、我國の徳川時代に於て普寂、快道、戒定等出づるに及んで、大いに唯識說の批評的研究がなされることになつた。就中、戒定師は其第一人者と推賞し得るのである。かゝる氣運は明治、大正、昭和を通じて學的、組織的研究、批評的總合的研究を速進せしめる原因となつた。かゝる研究態度に依りて、一方

護法、玄奘、慈恩一派の學說の特色、並びにその缺點を指摘するが、其は法相宗を難せんが爲めではなくし

て、瑜伽行派内に於ける護法說の地位及び他の安慧、難陀等の學說を明らかにし、瑜伽行派の思想の發達變遷を正當に認識せんが爲めであり、他方又かゝる思想發達の原理、宮本助教の所謂「夾雜、對蹇、交流」を知ることによつて、思想史を貫く根本思想を確認せしめ、傳承、訓詁を離れて思想そのものを理解し得るのである。かゝる最重要な二點に著眼し、研究を進めた。戒定師の功蹟は沒すべからざるものがあり、又戒定師の意を繼いで、自ら法相宗に於ては「他山の石」と謙遜され乍ら、かゝる研究こそ「法相宗を讚嘆するの増上緣に非ざるなきか」と言はれる權田大僧正の態度も同じく敬服に値するものである。戒定師の學說に就ては既に宇井教授が「印度哲學研究第六卷」に於て紹介せられてゐるが、本書刊行に際し駄筆を弄して大要を記して見度い。

本書は、「成唯識論帳中獨斷」二冊、「成唯識論述記帳中獨斷」上下二冊、合せて三冊一帙の和本である。權

田大僧正の筆跡を其儘に刊本にしたもので、加藤、富田、小林三大僧正の序を付す。「成唯識論帳中獨斷」は完末に記述せられておる如く、豊山戒定師の成唯識論の入紙と手澤とを總集して和譯せられたもので、纂訂であるが、「成唯識論述記帳中獨斷」は特に僧正が苦心せられ、纂補されたものである。此「述記」二十卷は戒定師が明和八年九月（一七七二年）、即ち二十二歳の時、求められたもので、安永元年正月二日—同二年九月五日一覽畢焉とあるから、二十三歳—二十四歳に亘つて一讀せられたことが知られる。由來豊山では本論の講義は盛んであつたが「述記」の講筵は無かつたと言はれるから、戒定師は恐らく同時か或はそれ以前に成唯識論を學び、書入れもせられたと考へられる。而して晩年五十三歳の時、講義せられたのが最後であらうから、その間に書入せられたものであらう。兎も角、戒定師の鋭き批評は若かりし二十代に既になされたものと想像される。尙現存「述記」に就て一言すれば、戒定師が使用せられる以前に誰かゞ既に使用し、書入

もしてをつたので、つまり戒定師は古い手漢本に更に書入をせられたものと考へられる。青色字及び朱點もあるが誰の筆か不明、只戒定師の書入なることを知り得るのは、墨字で、字が細く、小さく、且つ筆跡は拙く(?)、詳曰、以下の文は必ず戒定師の筆跡である。又張紙して訂正せる箇所あり、若き時代の議論は鋭く、後になつてからの筆は圓熟し、鋭鋒もや、圓らかなつたと考へられる。尙附言すべきは「述記」三本が一冊失はれたることである。種子、六義より因縁變、分別變まで無きは惜しき限りである。(以上は畏友文學士權田快壽氏より聞きしに由る、深く感謝す)

## 二

今「成唯識論帳中獨斷」の概要を通觀して其主要な學説を述べ、「述記帳中獨斷」を参照するに、

(一)此論參糅方便論。漢譯成唯識を批評して、護法人の作なりと決定し、法相宗傳の參糅論を否定した。

由來天親の頌義は權實に通じ、安慧は其實を讚し、護法は其權を讚す。護法は諸論師中、最後に世に出で、

先輩諸論師の説を批評したので決して參様ではない。玄奘は護法の學説を學び、護法宗を唱ふるが、若し十釋別行せば後には安慧の説に従ふもの多くなり、護法宗宣揚の障となるから、師資密謀して參様に事寄せて、餘の九釋を燒捨てたもので、秦の李斯計の焚書の例に倣ふものとし、非難し、又圓測盜聽の故事を否定して「非師資を愛するに溺れて密かに傳へて他人を距る、其法を慳吝す、豈匹夫の愛に異ん乎、又何ぞ弘法の大士と稱するに足らん」と、難じてゐる。而して翻譯經論と此土選述との交體文勢より察して參様に非ざる證據を擧げ、又「有義」の解釋が誤つてゐる點等よりして一人の筆になれるもので參様に非ざることを論じてゐる。

(二)此論教導分齊。護法説を四重の俗諦中、第二道理世俗諦の説なりとし、性用別論、體別、假實、性相別體、有爲無爲性別等の義成すとす。

(三)此論教理分齊。諸法の道理を説くには世俗の道理と勝義の道理による二門が存するが本論は専ら世俗の

道理による。其所以は専ら小乘を對破せんが爲めにして、護法は勝義道理を知らぬのではなく、大乘眞俗の妙理を知つてゐたのであるが、後の學者は護法の其旨を知らずして、大乘究竟の論となすのは謬見であると。而して識に性用あり、其實性は眞如にして、其用は虚妄相であるから、此性用は別體ではなく、有爲無爲は唯相を以て分つので、其體性は二性なし、阿頼耶識の自性は眞如で、其相用は虚妄である。識體即眞如は勝義の理にして、不離識故眞如は理世俗である。種子の假實の如きも以上の道理に依つて知られる。而して瑜伽、攝論等は多く勝義の道理に依るので理世俗をも説くが其は假説であると決擇してゐる。

(四)基大師疏多有謬解事。基大師の述記の謬解多きことを指摘し、因明立量の謬解を非難し、「夫れ因緣變の解釋の如きは疏主の謬の大なるものなり、三無性不了義の如きは灯主謬妄の大なるものなり」と云ふ。此點は後に述記に就て述べよう。

(五)唯識分齊。攝大乘等並に此本頌の唯識に二種あり

とし、一は虚妄、二は眞唯識である。攝論、瑜伽、莊嚴

等中には、唯識實性、識體即眞如と云うて、不離識故、唯識所攝と云はず、離不離の論を持たない。此れ眞唯識に立つからである。然るに此論が不離識に約して唯識を立つるは、性用別論して、有爲無爲法體、永く各別不融の故に、眞如は常恒に有爲心の外にあり、唯不離識の故に攝して唯識と爲す。此論は能所依別體を論じ、體別を實義となす。只此論は理世俗を取り、地前の唯識に準じて、地上の唯識を立てるのである。

(六) 護法請辨、似同小乘有空兩宗。

(七) 此論變似至要義。轉變、因能變、果能變を述記を引用して解釋し、二分に依他遍計の異なるを説き、依他の八識は其識性は眞識にして、不變無爲性、自性清淨心、如來藏なりとするは瑜伽攝論の意なりとし、從つて凝然不變の義及び眞如不離識の義を説かぬ。然るに別論體に約する所の本論では眞如の隨緣を許さず、識は能變にして相を所變とし、眞如は不離識であるとす。而して變の義は一切の能所、造、緣、生、現、作、

感、薰習等を顯すと。

(八) 造論因由長行。造論の因由を疏に安慧、火辨、護法の三師の別義となすが正しくない、皆護法一師の造意である。其三段の意趣が皆本論の何れかの部分の造意を示してゐることに依つても明瞭であると。

(九) 諸識緣境差別。前七轉識の所緣の境は皆影像相分の境にして、第八識所變の相分を以て本質の境となす。従つて前七轉識の相分の境は實用なし。然るに第八識所緣の相分は皆唯本質である。業力の感得する所にして、所變即所緣である。従つて第八識の相分たる五塵、器世界の一切皆有實用である。相分即本質である。故に現量に二種あり、五識の現量は影像相分に於て現量であり、第八識の現量は本質相分に於て現量である。即ち、相分現量は五識及び五俱意識にして、本質現量は唯第八識である。以上は世俗の現量であるが次に眞勝義諦の現量とは無分別智が眞如を證する時を言ふ。基師はかゝる區別をしないで混同すと評破する。此點は後に述ぶる如く因緣變に關して基師の謬解として大

に難する點である。「論帳」P. 12-16「述記帳」P. 6, 51-52。

(十)阿頼耶識互爲因果。此論は四縁中の因縁に現行生種の因縁を攝するが、現行をも因縁に攝するは此論の新案であると。又瑜伽等に種子生現行を因縁となす因果同性異性を問はず皆因縁であるが、此論は等流因を因縁となし、異熟因を増上縁となすは論主増補の義と云ふ。

(十一)無覆無記。瑜伽等に煩惱品を雜染品、有覆とし、所知障、法執を不染汚無知、無覆無記性と云ふが、護法は二障を會して有覆とし、二障の攝に非ざる有漏を立てて無覆無記と稱するは新案立なりと。「論帳」P. 6「述記帳」P. 6, 59, 148, 147, 150, 151, 85, 86。

(十二)無分別智の相見二分。無分別智は能縁、所縁の相なきことは古今一轍せるに、此論に見相二分あり、或は見ありて相なし等は此論の新義にして不正なりと云ふ。「論帳」P. 28, 31, 46「述記帳」P. 152, 177, 178, 179, 111, 24。

(十三)能取所取二分。取は有漏、執着の義にして、瑜伽、攝論等は二分を二取とするが、必ず執の著か存する。然るに護法は二取に有執の二取、無執の二取、分ち、前者を所執性、後者を依他性の二分とし、有漏無漏心に通じて皆二取ありとするは護法の新案立である。

### 三

(十四)因縁變、分別變。(四)にも述べし如く、疏主の謬解として最も甚しきものとし、論、述記、共に數ヶ處に亘り論難し、戒定師の最も得意な論辯の箇處と言ひ得る。今其箇處を擧ぐれば「論帳」P. 12-16, 10, 24「述記帳」P. 6, 51, 52 (此は P. 6 と全く同一説なり、重複なり) P. 53, 59, 62, 109, 112-113, 121, 122 である。併し其等に散説されて居る説を最もよく總括的に述べてゐる處が「論帳」P. 12-16 である。今其大要を述べれば、論第二三十二の説意は、第八識は現行の七轉識及び無爲を緣ぜざる義を明さん爲に、因縁、分別二變の差別を辨するので、従つて唯第八識の能所縁を明さんが爲である、諸識の能所縁、假實及び能縁

の現量、比量を明す爲ではない。然るに疏主は諸識に約して、此を解するは大いに其趣意を失ふものである。此二變を説く所以は第八識の三境は自體中に在る相分にして、業所感得であり、直ちに實用自相を緣じて、相分影像を用ひぬことを明さんが爲である。即ち因緣變は第八識、心五心所に限るのである。分別變は七轉識現行心心所が境を緣する時、現比二量共に影像相分を緣するので、實用なし。現量緣に二種あり、第八識の現量は變即緣の本質現量にして、五識等の現量は影像相分の現量であるから、兩者は異なるのである。第八識の現量の境は不可知の執受と處とである。第八識有漏位に於ては、必ず本質有用の境を證し、相分即本質である。

併し無漏位に於ては本質と影像との二に通ずる。然らば疏主の謬解如何と言ふに、此を要略すれば、(一)五八現量混亂の故に謬起る失、(二)第八識相應の五數の心所法、心王と同緣せざる失、(三)五識相應の心所は、心王と同緣して因緣變に攝する失、(四)第八五數

の心所分別變、五識五數の心所因緣變は無道理にして顛倒せるの失、(五)成業論を引て妄に瑜伽釋家を難する失、(六)五識も種子五根を緣すべし、同じく、是れ因緣なる故にの失、(七)第六識の少分も亦然るべしの失、(八)瑜伽の同一所緣及び此文の下に觸等の所緣は王と等しと云ふに違するの失、(九)第八の處了等五識の境の如く可知なるべしの失、(十)可知不可知無差別の失、(十一)此段は唯第八の所緣を明すを知らずして五識の所緣を混同して之を解し、初三能變、所緣無差別、能緣無差別等の過失あり。と云ふ。以上の如き論鋒を以て疏主の解釋の謬なることを指摘してゐる。尙五識現と第八識現量との差に就て、第八識現量は證體の現量にして實用あり、五識現量は唯證相の現量の故に相境無實用である。論第七三左に、現量境是自相分識所變、とあるは五識現量境を明すものと云ふ。此問題は唯識學上極めて興味ある且つ重要なものであるから、他の機會に詳細な研究を遂げ度いと思ふ。

(十五)莊嚴論本俱行。大乘教出興の源意に關して龍樹

は言を龍宮に託し、無着は言を本俱行に寄するは著しき對照なることを指摘す。

(十六)定果色段食。定果色の段食に關して、本論では實用あり、因緣變所攝とするが、疏主は定果段食は實用なく、非食なることを明す。併し瑜伽五十四によれば又疏主の如くにも言へることを指摘す。

(十七)二執同一體。人執、法執は唯別境の慧を體とす。體は同なり、但し、法執は寛く、人執は狭し。

(十八)二障體同用異。安慧は第七を除いて餘は皆所知障あり、第八を除いては皆煩惱障ありとす。

其二執は第七は唯人執、五八は唯法執、第六は二執を具す。護法は第八は二障俱に無し、六七は二障俱に有り、二執亦俱に有り。前五識は二障有りて二執無し、第八識は無執無障であると、云ふ。そこで護法に對しては五識の無執を難じ、安慧に對しては五識に人執無しとするは何故かとて、立場をなし、護法、安慧共に五識に就て正しからずと評し、前五識は三性、三受、五別境に通ずる故に二障有るべし、障寛、執狭なれば

二障ある所必ず二執あるべしとなす。此點は「述記帳」P. 85, 86, 87, 97, 138 (P. 61 と 87 は全同、重複なり)

(十九)五識の二障。五識の二障は俱生起か分別起か、論に明文ないが疏には數々判じ、五識中に分別所起食等ありと云ふから、五識に人法二執あるべきである。

又俱生起は自力生の故に五識を無分別と名くるが二執があるべきである。然るに無執と云ふは一向に極成の理なしと云ふ。

(二十)善十一心所法。善十一心所は阿頼耶識還滅の同品である。しかも善は世間の善と異り、唯入佛法の法に就て善相を選んで言ふ。先づ信とは信を忍する、不易、不退、不改の誠信、歸命、投身の誠信云云。

(二十一)建立雜染有三種等。

(二十二)唯識比量。論第七二十左の「極成眼等識、五隨一故云云」を論じて慈恩の因明立場を批判し、「基公の因明多くは皆不正なり」と喝破してゐる。「述記帳」P. 5108 を参照すべく、P. 108 には、此唯識比量を因明門に約すれば極成と云ふと雖、自許極成の意にして大乘

の自比量である。論文の諸量は立量に凝して不離識の義を顯すのみにして因明無過の法、理に非ざるを以て性相に約して解すべきなりと。思ふに唯識説の如き重要な説を單に因明の形式上に過なきことから、成立せしめんとするは正しくない。又因明本來の趣意から離れて因明の遊戲化したものとも言へよう。

(二十三)分別性と遍計所執性との譯語の正邪決擇。舊譯の分別性の名義を正しとなす。其理由は二取の分別計度を分別性と名け、是れ能依である。二取の所依、見相二分の性を虛妄分別となす。凡そ有漏の分別心は皆虛妄に現する故に、此所起の二取及び能取分別を皆分別性と名く、能執、所執に通じ、唯所執のみ分別性なのではない。新譯は「所」の字を加ふるが遍計所執性は其義能、所に通ずる故に「所」の字は無用である。又「遍」は意識能遍計にして第七識には遍の義なかるべきに、護法の五八無執の義を助けんとして第七識をも能遍計とするは自害である。又能遍計心の二分は所執分に非ざる義を助けんと欲して、二分即遍計所執の

義を簡はんとして所執の言を加へたのである。かゝる點は無理があるので舊譯の分別性なる譯語を正とす。(二十四)二分染淨有無決擇。見相二分安立の源本は攝論なりとし、清淨分の依他には二分なしと決擇し、染汚分の依他に於て、攝論が十一識及び唯識性を成する三相を説き、又唯識性悟入の六種義を説けるを示し、無性釋論を引用す。ここに注意されることは、戒定師は三分説を陳那より始れるに非ず、無性より始まるとなすが、今日の研究に於ては陳那は無性より古き人とせられる。

(二十五)述記一本安慧以前古師説二分等。述記の所説中、安慧以前の古師は二分を所執とするは是認せらるべく、二分を依他とするは護法の新義であるとし、又攝論の二分は識體に對すれば所現であるから、實には是れ三分なりとし、疏主が難陀二分不立自體分は非なりと決擇す。又疏に先に安慧以前古師は二分皆所執と言ひ、他の所で難陀、親勝見相二分皆依他と言ふは自語相違であると難す。又述記十末に難陀の義とす

るは安慧の義に當り、安慧の義とするは護法の義に當る。此點は「論帳」P. 46「述記帳」P. 152, 177, 178, 179 參照。

攝論による時は、見識、相識は虛妄分別にして八識皆依他起性なれど、能執、所執ある時は遍計所執性である。尅論すれば唯識に二重あり、一は三界虛妄唯識、二は眞實唯識である。攝論の三性説による限り、見相二分を遍計か、依他かと諍論するは攝論の意旨を知らぬからである。攝論の三性説は鹿細淺深兼備して皆明すが此論は淺近、鹿相の唯識及び三性を明す。又三自性を論するに兩重あり、一は三性各別性、二は重位の三性である。前者は淺略鹿相、末にして後者は甚深、微細、眞實である。前者は護法の説にして後者は起信論に同じく終教大乘の三性である。又地上の後得智は無分別智にして二分なし、攝論、莊嚴は勝義の道理によるが、護法は唯世俗の故に二分を立つ。即ち此論は下劣小根を引く爲に佛果の唯心亦虛妄唯識の道理に擬して唯識を成立す。従つて智佛は淨分の依他にして無

漏の故に圓成と言ふが、實の圓成に非ずとす。又三性の二門に常無常門、唯漏無漏門ある中、攝論は唯漏無漏門を主と爲すが、護法は常無常門を好んで取るが、此れ權門の義であると。又瑜伽八十に有爲無爲二性融通の文あることを示し、護法は専ら道理世俗俗の一異各別性用別體、假實、有爲無爲、性相別論の一門による。

#### 四

(二十六)三自性。眞諦、笈多、玄奘の三自性の譯語を示し、瑜伽七十三、四の三自性説を引用し、又攝論、莊嚴皆唯漏無漏門の三性であるが、瑜伽、顯揚は二門の三性を説くと。

(二十七)三性建立並出體。先づ攝論所知相分に於ける三性説を全般に亘つて引用し、無性、世親(新舊)釋論をも引用す。かくて識性は圓成實、轉じて二分になる時は依他起、能所執生するは遍計所執であると決擇す。而して安慧は二分を所執と執し、護法は二分を依他、有と執すが二師、各々三性の妙を得ざるものと評

す。此點は「論帳」P. 48, 28「述記帳」P. 139, 140を参照すべきである。又攝論、瑜伽莊嚴の主旨は漏無漏門の三性説であり、有爲無爲別性を言はず、又無量乘を尙んで、一乘一性を尙ばず華嚴經と其旨を一にすることを力説し、眞如隨縁の原理を認め、起信論、攝論等其旨毫毛の異りなし、玄同玄契す。但護法は可思議を以て佛果を釋す、只瑜伽中の理世俗門に據り、最も權方便の説であると評す。又莊嚴論の求真實義傷及び三應(「述記帳」P. 115 参照)一淨の偈、求唯識偈、二光(二分)二迷(能取所取)の偈を引用し、無性攝論を引用し、最後に攝論莊嚴等は唯染汚に於て二分を説き、清淨分に於て亦二分ありとは説かずと決擇す。(二十八)此宗緣起論、此宗の緣起は阿頼耶識の一切種に在り、因縁生の義は皆種子生である。然るに因縁生盡くれば究竟位にして本有無漏、自性清淨心の義であり、理智皆眞如體であるから依他起性ではない。(二十九)漏無漏門と常無常門の三性説。此二門は相宗にては兩翼の如く安立するが、攝論瑜伽等では有漏雜

染分に遍計、依他を含め、清淨分を圓成とす。「述記帳」P. 110 参照。併し瑜伽、顯揚等に正智を以て縁生と爲し、眞如を以て圓成とするあり、漏無漏門の圓成中には一分有爲無漏の非有似有を含めてゐる。此點で常無常門もあるから護法の義も正しいではないかと云ふに、護法は傳ら常無常門に依つて一切無漏智品二分の義既に縁生如幻の義あり、故に二分ありとす。是れ理世俗門の道理である。攝論では權實に通ずるが攝論の本旨は唯漏無漏門(染淨門)にあり、慈恩は漏無漏門の三性を以て鹿論とし、常無常門を尅實として有爲無爲別論す。攝論等には一切有漏を皆遍計所執分となすが護法が無執の有漏法を立つるは新案である。「論帳」P. 111「述記帳」P. 59, 143 参照。次に又無漏の後得智は能所見の相あれど自體現量縁にして無執なれば二分なし。攝論莊嚴の意は色心皆眞如性あり、識性の眞如を心眞如と名け、亦阿摩羅識と名け、自性清淨心と名く。不生不滅性にして無分別智と名く。然るに此論等は専ら常無常に依り、非一を以て世俗の道理教相の

實義とす。故に眞如と無分別智と別性であるとす。又攝論等は二取滅する時二分俱に滅し、二分滅する時、唯自體のみあり、此を轉依と名く。然るに護法等は三分四分皆有漏無漏に通じて立つ。攝論では二分を應斷、自體分を應淨となすが護法等は三分皆應斷となす。「述記帳」に參照。即ち護法は有漏識の三分を轉捨して無漏識の三分を轉得すると云ふが、攝論、莊嚴等は然らず、見相を有漏識の自體となす、因位には二分となり、果位には唯體のみ存し、無漏となつて二分なし。かくて漏無漏門の圓成は有爲無爲不異門に依るが故に勝義道理とす。常無常門は有爲無爲非一門に依るが故に、世俗の道理となす。従つて前者は性相不異門、後者は性相別論を取る。

(三十)三種自性決擇。一切法は皆三性の義を具す。

一法三性具足を外道、小乘、地前、地上、佛果に當てて論じ、次に護法は唯實我實法を遍計所執性とするが、莊嚴、攝論等は雜染分依他起性中に於ける緣生の法體を依他性となす。即ち迷因迷依、見相二識、色識

非色識、有漏妄識、三界心所十一識である。此の二分の上に迷謬顛倒の計度分別を起す、此れ能取所取にして分別性と名く。そしてここで前に述べし如く遍計所執性なる譯語を難じ、又識體と二分とは水波の如く、體用即一、不異と性用別論との立場の相異によつて攝論、莊嚴の如くに、又護法等の如くに考察される。攝論等は二分は其本性は顛倒迷辭の性に非ず、但自體の本性、緣に隨つて轉變する故に常性なし。染汚とも清淨ともなる。二取、遍計所執性は識自體の本性に非ず、外緣によつて顛倒迷亂す。依他二分は染淨に於て自性なきを自性と爲す、非有の故に淨、似有の故に染である。然るに二取迷亂性は唯染汚なるのみ。二分は一向空に非ず。唯二取のみ無體である。而してここにもも分別性の譯語を正と決擇す。次に三性の體を示し、三性各と二種の門より考察されることを説き、且つ、本論頌は漏無漏門なること明らかならば護法の解釋は不隱であるとなす。又ここにも二取、二分を論じ、安慧等は謬りて二分即所執性と認め、護法は二分依他とす、

皆龜論の謬なりと評す。「論帳」P. 170 参照。(以上、三種自性決擇は七十一頁―七十七頁に再録さる。重複なり)

## 五

(三十一) 諸決了。瑜伽六十四の六理門を以て一切法門の義理分齊を決了す。即ち了義、未了義、世俗勝義、道理世俗、道理勝義、安立、非安立、教道、證道、眞實、假說等皆、六理門を以て決了す。又六種理門あり、一眞義理門(之に六種)、二證得理門(四種)、三教道理門(三種)(以上は所決了)、四遠離二邊理門(六種)、五不可思議理門(六種)、六意趣門(十六種)(以上は能決了)。

攝論によると三自性、四意趣、四祕密の三種を以て一切隱密不明了の言教を決了す。成唯識論の三性説は未だ其本に至らず、基礎柱を示さず、二分合離の變を論ぜざる故に三性甚だ暗黠と評す。

(三十二) 三無自性。三無自性は顯了、了義の無性である。三性を所依として三無自性を説き、三性眞實即是

れ三無性である。又三性と三無性との前後了義、不了義を辨じ、瑜伽、顯揚、對法、攝論、義林章義灯を引用す。而して攝論、瑜伽、華嚴、十地等は同一類の深意をもつてゐるが、護法等以下は各々解執あり、學既に妙處に至らず、と評す。又第三時の三自性即三無自性である。然るに三無自性を第二時未了隱密總説、未了皆空教となすは灯主の謬見であると指適す。そして皆無性と三無自性との意味の相違を述べて、皆無性を以て未了義となし、三無自性を以て了義となす。

第三時所説の般若波羅多是勝義無自性にして顯了義の般若であると。

(三十三) 轉識得智。無性攝論所説を誤りと決す。「述記帳」P. 170-172, 81, 95, 96 参照。

以上「成唯識論帳中獨斷」所説を中心として、戒定師の學説を紹介したのである。「述記帳中獨斷」の所説は多くは既に「論帳中獨斷」に論ぜられてゐる。「述記帳中獨斷」は字句の解釋、節、句の科段の切り方、其

他詳細な點の註解がなされてゐる。特に「述記帳中獨斷」所說のみのものとしては、經部を以て極微有方分の計となす疏意は謬なること。假説の意義に就て疏主は煩勞せること。阿頼耶識は藏識又無沒識にして末那は隱沒無記性なること。種子の假實に關する辨。疏主の意、炷焰の喩を以て三法とし、束蘆の喩を以て二法とするは其義不隱なること。分別論者は本熏計の類なるべきこと。第八識の種子に、三種あること。(一) 龜重、隨眠と名く、二、但龜重にして隨眠と名けず、三、唯種子と名け、龜重、隨眠と名けず。一は煩惱品所攝、

二は異熟品所攝及餘の無記品所攝、三は善法品所攝。能、所、執の三藏は有漏雜染法に就いて云ふ故に唯有漏に局る、然るに疏主能執藏通無漏、所藏不<sub>レ</sub>通無漏故、今取<sub>二</sub>所藏<sub>一</sub>不<sub>レ</sub>取<sub>二</sub>能藏<sub>一</sub>と、之は無用の辯、人を惑すと。帶已相に就て、本論主は唯有相心の能所緣に約して帶已相と云ふ。親疎の緣を論ずることは但有分別心にあるのみ、無分別智が眞如を緣する時は唯體を證する故に正體智と名く、龜多無分別智を以て難を作

る、是に於て三藏始めて狹帶體相義を案立すと。十二支一重因果を立つは新案なること。等である。戒定師は其聰明なる理解力と、鋭き批判とを以て疏主の謬解を指適するが只一ヶ所、述記四本八十に就ては疏主が無性、世親の釋をとらず、直ちに攝論の源意を解する所、此段の見識頗る高し、又無性を破すること餘處にあることなしと讃めてゐる。

以上極めて粗略ではあるが本書の内容を紹介したのである。内容批評の如きは元より未熟なる筆者の直ちに出來得ることではないが、思想を眞に理解する學風、態度に教へられる所極めて多く、其自由討究、批判精神の滋養に於て必ず益する所大なりと信じ、敢えて學界に推賞するものである。

# 佐藤兩學士の譯著「論事附覺音註」

長 井 眞 琴

我國に於ける巴利論藏の研究は高楠先生が明治三十八年にロンドンの巴利聖典協會の紀要に on the Abhi-

dharma Literature f Sarvastivādins (說一切有部の阿

毘曇文學に就いて)の論文を公にし、更に同年ロンドンの皇立亞細亞協會の紀要に別論として有部の七論と巴利論藏の七論との關係に就いて論述されたのであつたが大正二年より同三年に亘つて権尾博士は「六足論の發達」といふをその當時の雜誌「宗教界」にて公にされて巴利七論に論及されたのであつた。故木村泰賢博士は大正十一年「阿毘達磨論の研究」なる名著を公にして、巴利論藏に就いて獨自に研究を進め、その後巴利論藏研究の完成を期して遂に果し得なかつたことは残念である、然るに本年に入りて大谷大學教授林五邦の Kathāvathu (論事)の和譯が公にされて間もな

く佐藤兩學士の共譯著たる「論事附覺音註」の現はれたることは我が學界の爲に慶賀の至りである。

「論事」即ち Kathāvathu は巴利論藏七論より成れるものゝ一であつて「異部宗輪論」に似たるもので根本佛敎に對して所謂部派佛敎の教義を味ふ上に於て極めて興味ある論書といつてよい。傳説によれば阿育大王の時大王の歸依せる Moggalliputta Tissa (目犍連子帝須) が邪見を破して教團の垢濁を洗滌してこの論を製作したといふことになつてゐる。二百十七ほどの論點があつて、その中にかの五天五事の妄語といはれる五事が含まれてゐることを高楠先生から教へられて今より十七八年前にその論點だけを抜いて和譯したことがある。この巴利原典は明治二十七年と昭和六年とにシム皇室より御出版になつた三藏の中に收められてある

が、ロンドンの巴利聖典協會はこの本典並に茲に *Bhaddhaghosa* (覺音高、楠先生は佛音と譯さる) の註釋をも出版したのであるが、本譯は主としてこの出版本に據つて譯されたもので論事に、その覺音註を附したところ研究者の爲に極めて便益多きを覺ゆる。一々原典と對照するの暇を有しないが所々摘んで讀んで見ただけの感じをいへば、本譯は兩學士が荻原雲來先生の懇切なる指導の下に「風雨を冒してまでも多摩の僻地に通はれたる」ほどの熱心振りの成果だけあつて洵に立派なものだと思はれた。譯者の一人佐藤密雄君來つて「本譯に何か取るべきものあらばそれは荻原先生の賜ならん」との言を信ずるものである。本譯には荻原博士の序、椎尾博士の解説あつて錦上添花を添へるもの、譯本文六百五十八頁あり、巴利原文校訂表は巴利原典研究者には有益なるもの。最後に譯語の索引を附してある。先に大天の五事に當たるものがあると述べたが本譯では百八十八頁からに出てゐる。則ち、第二品の

- 一、(自)阿羅漢に不淨漏精ありや。  
(他)然り。……(以下略す) (一八八頁)
  - 第二章 無知論 (*Avijñānakathā*)
  - 一、(自)阿羅漢に無知ありや。  
(他)然り。……(以下略す) (一九五頁)
  - 第三章 猶豫論 (*Kakkhāhānā*)
  - 一、(自)阿羅漢に猶豫ありや。  
(他)然り。……(以下略す) (一九八頁)
  - 第四章 他令入論 (*Paravīṭṭhanakathā*)
  - 一、(自)阿羅漢に他が入らしむるありや。  
(他)然り。……(以下略す) (一九九頁)
  - 第五章 語發表論 (*Vacīvedhakathā*)
  - 一、(自)入定者は語發表ありや。  
(他)然り。……(以下略す) (二〇〇頁)
- 以上は大天の五事妄語に相當するものであるが(自)といふは目鍵連子帝須の間にて(他)といふは論破せらるべき部執を示すものである。解脱論あり、天眼論あり、天耳論あり、緣起論あり、施論あり、功德論あり、智論あり、佛陀論あり、業論あり、大凡二百十七論ありて部執の異論悉く網羅されて餘す所無いやうである。

# 新刊紹介

赤松智城著

## 宗教史方法論

東京 共立社

宗教史の分野に於ては、吾々は特殊部門に於ける多くの勝れた著述を持つが、世界宗教史乃至一般宗教史に就いては未だ見るべき著作を知らなく。一體 history of religions 或は history of religion と稱せらるるものは唯單に宗教現象の編年史的記述を以て満足せらるべきではなくして、如何なる視點より此等の諸現象を統一的に理解すべきか」と云ふこと、即ちこれ等一連の現象の流の中に何を見んとすかと言ふ問題と、諸宗教相互の關係を如何に理解すべきかの問題が豫想されてみなければならぬのである。即ち一は縦の問題であり一は横の關係である。此等の問題の検討を経て初めて我々の求める一般宗教史が形づくられるのである。本書は此の問題を、宗教史の方法論を中心として論究せんとされるものであると信ずる。故に本書は又宗教史學概論とも稱せらるべきものであらう。

初めの序文に於て教授の持たれる宗教學の概念のスキッチ

### 新刊紹介

エを與へて、其處に占める宗教史の意義を明かにし、本論に於ては、宗教史に於ける最も重要な先驅者としてのヘルダー、シュライエルマツヘル、ヘーゲルの三碩學に於ける宗教史を紹介し、且其の意義を明にし、次に宗教學の確立した後には於ける宗教史家としてサウセイ、メンジース、ジェボンズの宗教史を紹介しつづつ現代宗教學に於ける宗教史の位置を示し、且其の方法論として「宗教史派」、「宗教史的平行」論、「文化史派」に於ける方法論を論述し、最後に宗教史の對象、課題等の諸問題を指摘して結論とされてゐる。

今宗教史の方法論のみを問題とするも、其れは上述の二三種に止るものではなくして、更に數種を數へ得ることは、例へばドラブレの比較宗教論の第二部方法論の部を見ても明であるが、教授が唯上述のものに限られた點は本書の性質が入門的一般的のために省かれたものであらうが、其處には吟味さるべき問題が在るのではないかと思ふ。本書は近く誌上に於て批評せられる由であるから、私は此等の吟味を凡てその批評に期待して今は唯本書の紹介にとどめる。(諸戸)

淺地昇著

## 基督教の根本問題

基督教思想叢書刊行會

キリスト教關係の文獻は我國にもその數かなり多い。が、

未だ國際的にはこり得る研究は實に寥々たるものである。一般的な出版は信仰告白か或は啓蒙的なものである。

組織神學に就いても同様或はそれ以上で、殆んどその文献はないといつていい事情であつた。本書はその領域に於て試みられたものとして意味をもつ。問題のとらへ方としては、近代神學の二大傾向、神觀、人間及び罪惡論、基督論、贖罪、救済、終末諸論といつた風で決して全體の組織神學上の問題を取扱つたものではないが、併しその問題のかかげ方は要を得てゐる。論述の内容は必ずしも新らしくないが、從來の如く主觀的獨斷を避けて學史的な問題に忠實に即してゆく處に本書の功を認めねばなるまい。但し組織神學の組織的研究としては竿頭に一步を要する。更らに本書に於てたとへばオットーの如き或はともかく人類學者の説の如き宗教學關係の諸形勢に多少ともふれられてある點は從來の我國のキリスト教思想界にとつてはよい藥である。(山田)

後藤守一著

### 上野國佐波郡赤堀村今井茶臼山古墳

帝室博物館學報第六册

昭和四年十二月、後藤氏が帝室博物館員諸氏と共に發掘された結果を整理されたものである。全體は三部より成り、第一は發掘調査の事情を第二はその出土品の考證を第三はこの

中最も主要な埴輪家に就き精密な研究を行つてゐる。

吾人が興味を感ずるのは古墳の外形・内部構造、就中埋葬の状態、副葬品に關する考察である。原始時代に於ける埋葬の様態を知ることが吾人の最も切なる要求であるが、これに就ては埴輪家の如き丁寧な考察は加へてない。家・腰掛・蓋等に對しては他の國の資料を比較するは勿論、民俗學的資料をも參考にして綿密な考證がしてある。これに比すると埋葬狀態・副葬品の研究は割合に尠い。然し西日本に比し古墳の多い東日本のもつとして、埋葬形式の研究上注意すべきものである。(杉浦)

上坂倉次著

### 寺院副業の研究

(佛教法制經濟研究所モノグラフィイ)

寺院經濟の重要問題として、寺院の副業といふ問題が登場して、最近しきりと各方面で論ぜられて居る。けれど、寺院の正業的活動による寺院經濟は、もはや打開の前途を發見することの希望さへ、棄てねばならぬ窮境に到達して居るのである。

この「寺院副業の研究」は、この寺院副業の是非を論ずるものでもなく、また寺院の副業に實際的指導を與へんとするものでもない。たゞ、寺院經濟の窮乏の原因を研究し、寺院

の副業の意味を検討し、副業是非論の整理をなす等、要するに、主題の意味と問題との整理検討とを策して、よく四十餘頁の小冊子の中にまとめて居る。寺院の副業を論ぜんとする者は、これだけの整理はどうしても準備しておきたい。著者上坂倉次氏は經濟學出であつて、寺院經濟のかくれたる研究者である。(増谷)

桑田秀延著

## 辨證法的神學

基督教思想刊行會版

辨證法的神學がともかく一九一八年に表面に出てから種々論難の的となり、然かも常に異常な關心をもたれたことは知られる如くで、今尙ほ思想として運動として進展の途にあるものである。我國にもこの神學的傾向が輸入されたのは今から四五年前であつたらう。併し出来多く英米の文獻を通じて見られたこの思想は不當に批難されてゐる。併し本當の意圖から汲みとつて考へるならばこの危機神學には異常に深いものがあり、更に一方アルトマン等が主張するが如く歴史神學の歴史的研究とも相通するものがあるのである。

從來我國に於けるこの辨證法神學の紹介文獻は四五の翻譯及び著書、雜誌の論文等があるが必ずしも充分なものではなかつた。思想や事情の全面的な見通しがされたものは少く、

新刊紹介

或は傾向的に見られすぎてゐた。

本書はこれ等の事情に對してたしかに立派な著書である。否、キリスト教思想關係の諸文獻中の良書に屬する。辨證法的神學を知るためには我國に於て本書の右に出づるものは先づなからう。叙述の態度が學的で、且つ全面的に注意が配られて居る。主としてブルンナーによつたと著者はいふ。學界に推す良書の一。(石津)

松井了穩譯

## 宗教心の社會的起原

京都顯眞學苑

ユーベル、モス、ブーグレ等とともに、フランス社會學派の代表者の一人であるアルプアツクが、驚くべき成功を以てデュルケムの「宗教生活の原動形態」の要旨を紹介したものが原著である。曾て田邊壽利氏によつて民族誌上翻譯連載されたこともあるが、今亦新に松井氏により一書として完譯を見るにいたつた。デュルケキスムが否が國に紹介されてから可成りになる。その間には突込んだ批評もあればこれを中心として幾多の論議が展開せられ、その方法に於いて、立論の資料と方途とに於いて缺陷と不備が指摘されるにも拘らず、それが宗教學その他にもたらした意義と影響とにいたつては冗言を要しない。そして今尙ほ嚴然として一つの學統を形造り

一六九

この國に於いても田邊氏と共に古野清人氏の如き熱烈にして眞摯なる追隨者を見出してゐる程である。然し一つの學說もいくらかの時日の経過のあとに眺めるならば又自ら異つた趣きを呈するものであり、譯者の言はれる如く、それが今日なほ人念な再評價、再吟味を必要とするものであるならば、本書の如き恰好なるものは何よりも先づ學徒の必讀書として推奨さるべきである。(村上)

佐藤密雄、佐藤良智譯

### 論事附覽音註

東京 大東出版社

僕が三四年前荻原雲來先生の自宅を訪問した時、二人の若い學者(その當時は四五人居られた様に思ふ)が一生懸命になつてミナエフの論事註の原本を訂正しながら講讀してゐたのを記憶する。それがもう大きな出版となつて世に出たのは喜ばしい。論事の佛教學に於ける重要性は今更言ふを要しない。この書の翻譯は阿毘達磨論書に造詣深い人でなければ完璧は期し難い。幸に荻原博士は梵、波、藏に自由で、而も俱合論研究の第一人者であるからこの點鬼に鐵棒である。その人の許で刻苦勉強した結晶だから惡からう筈はない。

本書によつて初めて日本に於ける部派研究の基礎石がすへつけられたといつてよからう。(久野)

佐木秋夫著

### ロシア宗教社會史

東京 森山書店

世界觀に於ける「宗教的」と「唯物論的」とは全く相反するものであり、従つて宗教現象を唯物論的に解釋することは恐らく最も至難な仕事と信ずる。例へばこの方面の論述に勝れたものを見ないにても、この點は明に理解出来るであらう。佐野學氏の「宗教論」、其の他諸種の唯物史觀の中に見る宗教論は「宗教」の解釋に於ては全くの素人であり、且不充分である。此の仕事は唯、唯物史觀に對すると共に宗教に對して充分の理解ある人を得て初めて存し得ると言はねばならない。吾々は幸にして此等の資格を備へた適任者として佐木氏を持ち、今氏の最初の學的勞作を得たのである。恐らく左翼理論に立つ宗教論としては學的な論作の第一歩をなすと云へやう。

著者は此處で、其の信ずる宗教の最終段階としての反宗教的無神論的時代を持つ唯一の國としての、従つて宗教の起源より其の終焉に至る迄の完結せる歴史を持つティビカルなソヴェート・ロシアを其の論究の對象に選び、之を社會史的に、特に社會經濟に基點を求めて其の宗教の史的發展を跡づけることによつて「書き換られた」宗教史を提示せんとするものである。且つ著者は其の範圍をロシアの宗教史に局つたが、

其の意圖は更に進んで、history of religions に對する意味で  
の history of religion を暗示せんとしたことは明である。

序言に於て從來の宗教研究に於ける方法論の誤謬なるを指  
摘して此の立場を明にし、本論全八章に於ては古代スタブの  
宗教、ルスのキリスト教化、帝制時代の宗教、現代の反宗教  
を敘し、現代の宗教論に對する批判を以て結んでゐる。

一般に二つの立場が對立する場合、其の何れを探るべきか  
は、一に具體的事象の一一を何れがよりよく理解し得るかに  
依つて決すべきである。故に本書に於て、吾々は此の立場が  
一一の歴史的事象の解釋に於て其の社會經濟の原理によつて  
常に該事象の中核を把握し得てゐるや否やの吟味を怠つては  
ならない。本書の價値を決定するものは一に此の點にあり、  
本書の意義も亦この點にありと言はねばならない。然し此等  
の吟味は近く本誌に於てなされるべき批評に試みられること、  
信ずるから、今は唯本書の紹介にといふべきである。(諸戸)

#### 高楠 長井兩博士の巴利善見律(Samanta-Pāsādikā)

#### 第四卷の刊行を見て

高楠、長井兩博士によつてかねてロンドンの巴利聖典協會  
(Pali Text Society)から刊行されつつあつた巴利善見律の第  
四卷が最近發刊されたことは我々佛教學徒殊に律藏研究者に  
とり歡喜に堪えない所である。

何人も知る如く巴利善見律は巴利律藏(Vinaya Piṭaka)に對  
する佛音三藏(Buddhahosa)の註釋であつて巴利律藏研究者  
にとつては缺くべからざる重要なものである。漢譯の善見律  
毘婆沙(西紀四八八、僧伽跋陀羅譯)がこの Samanta-Pāsādikā  
に相當するものなることは高楠博士が始めてこれを發見され  
て西紀一八九六年伯林にて發表されたもので、これによつて  
古來善見律毘婆沙をもつて四分律の註なりと考へてゐたこと  
の誤りを正し、且つ漢譯經典中にも巴利原本より來つた(直  
接にせよ間接にせよ)ものあることが示され世界の學界に  
寄與する所多大であつたのである。長井博士は明治四十三年  
より高楠博士と共にこの巴利善見律の諸異本の校訂事業に當  
られ傍ら漢譯善見律毘婆沙との對照研究を公にされ、漢譯善  
見律が四分律を註せるものに非ずして巴利律を釋せるサマン  
タパーザデーカを翻譯せるものなること、漢譯善見律は  
その翻譯に當つて四分律を参照し又譯者が語句を挿入せる點  
多く、爲に古來四分律の註と誤られしこと、漢巴兩本に於け  
る章句の増減移動の比較を示し、漢譯本が巴利本に比して簡  
約にして約二分の一の量なること、漢譯に於ける意義不明瞭  
の章句も巴利本を参照することによつて始めて明瞭となる箇  
所あり、これは漢譯を軸物にする時紙片の接ぎ誤りにより來  
つたものならんこと、漢本には原語より見て譯語の不當  
なるものあること、漢本の原本は恐らく巴利本が方言又は梵  
語となれるものならんか等の點を明かにしてをられる。根本

佛典の研究参照)

巴利善見律は前述の如く高楠長井兩博士によつて明治四三年以來セイロン、ビルマ、シヤム本等によつて刻苦校訂されて巴利聖典協會から發刊されつたものであるものでその第一卷は一九二四年(大正十三年)、第二卷は一九二七年(昭和二年)、第三卷は一九三〇年(昭和五年)に出版され、今回この第四卷が刊行する事に至つたのである。本書は既に數ヶ月前に出版され預約者に配本されてをるのであるが、その發刊年號としては一九三四年と記してをる。これは聖典協會一九三二年度の報告によれば同協會にては毎年テキスト二冊、翻譯一冊を刊行するの豫定なるがこれを超過して一九三四年度分たる長井博士のサマンタバーサーディカーが既に出來上つたので、豫定を繰上げて配本し、同年には一冊だけを出す云つてをる。この第四卷は昨年長井博士が外遊された際六ヶ月のロンдон滞在中の仕事の主なる成果なのである。本書には本律の經分別中比丘戒のパーチツティヤ(單墮)九十二ヶ條、パーティデーサニヤ(悔過)四ヶ條、セーキヤ(業學)七十五ヶ條、アディカラナサマタ(滅諍)七ヶ條及び比丘尼戒全部を註せる部分を納め二百十五頁に亘り、第一卷より通計すれば實に九百四十九頁に達するのである。殆んど一干頁に及ぶ原本をローマナイズしこれを諸本と對校することが如何に難事業たるかを思ふ時、我々は長井博士の努力に對して尊敬感謝を拂はずには居れないのである。殊に今回の第四卷の發刊により律藏

中所謂戒律の中心をなす經分別部に對す佛音三藏の註全部を見る事が出來ることとなり、我々律藏研究に志す者にとりては喜びに堪えないものがあるのである。

更に願はくは最後の分卷たる第五卷が一日も早く刊行されサマンタバーサーディカーの全テキストが我々の手に入らんことである。我々は更に兩博士の自愛と努力とを祈つて止まないものである。(上田天瑞)

高楠順次郎著

親 鸞 聖 人

東京 山喜房刊行

高楠博士の書いた「親鸞聖人」であるといふことが、何よりも興味をひく點である。

全卷分つて、法門より見たる親鸞聖人、宗門より見たる親鸞聖人、家門より見たる親鸞聖人と、三章をなしてをり、歴史と教理と傳記とを雄大なる構想の中に明快に説いてある。

終末附するところの「親鸞聖人年譜」も、三十餘頁にわたる聖人の御事蹟のみならず、簡明に時代の出來事をも附加するところは、頗る要を得てをる。

高楠博士の學殖は言ふまでもないことであるが、最近博士のものとするところのものは、大衆の啓蒙と時代の適應との二點に於ても、佛教學者の中で群をぬいてをる。本書は「東

京佛教學會」の講演筆記であるらしいが、本書もまた進歩的信仰大衆の啓蒙指導に資するところ多きを疑はない。(増谷)

多屋頼俊著

## 和讃史概説

京都 法藏館發行

從來和讃の史的研究としては高野辰之博士の「日本歌謡史」「日本歌謡集成」の中に、幾分まとめて取扱はれてゐるにすぎず、之を専門的に研究したる著述あるを見なかつた。多屋頼俊氏は此の未開拓の領域に於て優れた研究の成果を「和讃史概説」として發表したのであるが、その内容の一般を紹介したいと思ふ。

本書は前後二編より成り、前編は「和讃の發生」を論じ、その中に先づ和讃の成立年代を見て最古の作者明瞭なる和讃は、「本覺讃」極樂國彌陀和讃「極樂六時讃」天台大師和讃の四にして、大體的年代は平安朝の中期、即ち村上帝の御宇より圓融帝の御宇にわたる頃と推定してゐる。次に和讃の形式を論じ、七五調の淵源等を考察し、且つ和讃は必らずしも四句一章と定むべからずとなし、次に和讃の成立過程を詳細に論じてゐる。

後編は「和讃の盛衰」を叙述し、初めて和讃史の時代區分を爲して平安朝時代、鎌倉室町時代、江戸時代以後の三時代

となし、續いて此等三時代の和讃に就て極めて綿密に述べられてゐる。而して此れを通讀して感ずることは眞宗及び時宗に特に優れたる和讃が多く存することである。又此等の叙述の間には前後の時代の關係、影響、相違點、特異點等が擧げられて居り、著者の用意の深さを思はしめる。

さて紹介者は和讃或は國文學方面に關して専門的に研究したものでないから、内容の區分、一一の考證等に就て之を批評するの用意を有しないけれども、讀過中心付きたる點を述べれば、大體次の如くである。第一に「和讃」なるスタイルは一般に内容的にも形式的にも漠然とは考へられるが、その研究結果として明確な概念は未だ與へられてゐない。此の和讃の概念を明確ならしむる爲めに、本書の初めに論議せられる必要がありはしないだらうか。その最古の和讃の成立年代を論ずる場所に於ても、「讃」或は「和讃」の語を標題に用ふるもののみを考察し、かゝるもののは現はるる以前、即ち自ら和讃とは稱しないが和讃の先驅となる如きものは、術語としての和讃の概念中に入るべからざるものであるか否か。若し入るべからざるものであるとすれば如何なる點に於てであるか等は説かれてゐない。常識に於ける和讃の語、即ち和讃を以て讃嘆したる韻文といふ意味と、術語としての和讃の語、即ち一定の内容と形式とを有するスタイルとしての和讃との間如何に關係を有するかは問題とせられてゐない。その成立過程を見る場所に於て例へば佛足石歌に就て述ぶるも(頁五

八一六〇）、それが和讃の中に含まれるべきか否か等は論ぜられてゐない。（恐らく著者は此等は和讃の中に含ましめず、單に自ら和讃等の標題を有するもののみ、即ち術語としての和讃に就てのみ言ふのであらうが、それでは不充分であり、特に今迄にその點が研究せられてゐないから、一層その必要を感ずるのである）。

第二に本書八九頁等に著者も言つてゐる様に、和讃は淨土教系に於て斷然歴倒的に數が多いのであるが、更に求むる所は更にその然る所以の理由を説明して欲しいのである。即ち先づ淨土教の所依とする大無量壽經が特に音樂的・藝術的經典であること、即ち所依の經典に關する方面、及び淨土教の教理と關係する方面、更に淨土教の信仰が何故に和讃を發達せしめたか等の點に就て、佛敎者なる著者の一考を求めたいと思ふ。

以上甚だ妄言を弄したることを著者に謝しつゝ、此の日本文學史上の處女地を開拓せる本書を、國文學研究者並びに佛敎關係の識者に薦めたいと思ふ。（龍山）

常盤大定著

## 超と脱

東京 佛敎年鑑社發行

「超と脱」は常盤博士六十年の生活記録である。博士は平

常最も東洋的風格を好み、齡耳順を越へて益々その圓熟の境に入り、今や典型的東洋精神の體得者たらんとするの觀がある。博士は元來佛敎學徒である。しかも學と共に大乘精神を自ら味得せんことに精進される人である。佛敎的に云ふならば已にある境地に達せられた人であらう。この人の生活記録を「超と脱」と云ふ。世に書名のみを以てすれば兎に角、かくの如く人格と書名と相一致するものは少ないと云はねばならぬ。

「超と脱」は博士の生活記録であると共に、我が明治より昭和に至る動ける佛敎の記録である。近來の佛敎は盛と云へば盛であるが、稍もすれば餘りに佛敎學に流れて佛敎的人格修養に缺け、或は日進月歩の文化に自ら落伍者を以て卑屈にも自任して、佛敎を只生活手段と考へ、この間僅かに所謂佛敎社會事業を以て時代を糊塗せんかに見ゆ。博士の如き學德並進の士の少なきを遺憾とするものである。この意味に於いてこの書は同時に佛敎徒の大乘精神を基調とする人間の模範的精神史であり、修養を志す人の師友である。

又一面大乘精神に立てる近代思潮批判である。己人の修養より大は國家の將來未來の東洋を論じ更に人類文化の彼岸に及ぶものである。殊に支那研究に於いて造詣深き博士が滿洲問題を論じ、日支關係の將來を警告するあたりは世の齊しく聞くべき文字であらう。

著書の内容は隨順篇と發願篇の二となし、第一篇下に、「自

然と修道につき、超越の妙味・物化と靈化・靈化と文化・即と

如・禪導の生活も吾人の大人道・一如の妙味・活動の遊戯化・生活の藝術化・ある自我とあるべき自我・人性の両面・佛教より見たる反宗教・思想轉向の時期・無所得の得・無所求の求・自力更生の常道・六字の利劍・眞宗の如來觀・佛教道德につきて・現代生活と禮拜・業力心力願力との十八項目を含み、更に第二篇に於いては、「和譯藏經の要望・佛教文學論・綜合佛教大學の要望・佛教科開設專見・東洋學の要望・支那佛教史蹟につきての發願・背景ある人格の要望・文化國是の要望・滿洲國の文化施設につきての要望・新世界觀の要望・國民精神の基調・東西文化の交渉・東洋精神・新文化の展望・東洋文化の交流・光は東方より・他本か自本か相互か・鈍大と靈化・日支の文化的接觸の同じく十八項目を含み、各項又數個又は十數個の論文を含むものである。

佛教科開設專見は赤門佛教のある時代の興味ある歴史であり、綜合佛教大學の要望は方これから問題化せんとする所であり、支那、滿洲、東洋精神に關するものは現下國民の指導精神をなすものである。

前者は靜的反省であり、後者は動的躍動である。佛教精神に依る一大警世の文字である。學者として學に墮せず、しかも、常に學的品位を失はぬものであり、文章は自他共に許す暢達さであるが、その含蓄多き佛教語を實に自由に適確に使用されてゐるのは、博士にして始めて可能とするところであ

る。(稻葉)

矢吹慶輝編著

## 鳴沙餘韻解説

岩波書店

現世紀の七年 Sir A. Stein 及び八年には M. P. Pelliot の西域古蹟の探検はその夥しき成績が將來せられ、夫々大英博物館及び巴里國立圖書館に寶藏せらるゝが、本書は博士が親しく大英博物館に於てそのスタイン蒐集の古書を調査し前後實に十有七年の歲月を費して現存大正藏經中に現存せざる未傳熾煌出土古寫本の調査選擇に依る研究の成果である。本書は第一部に於ては正篇、篇外の二部に大別し、更に正篇を五部に別ちその經律論部に於ては般若、華嚴、法華、涅槃等の諸經疏及び小乘律、大乘律疏乃至瑜伽、唯識諸論疏に亘る解説及びその特質と價值とを闡明にせられてゐるのである。第四部偽經に次いで第五部史傳禮讚雜事に於ては楞伽師資記、曆代三寶記或は廬山の慧遠外傳、眞言要決等の珍籍稀本を詳論し、篇外に於て筆寫の代表的ものを年代順に列擧す。第二部に於ては北魏筆寫の勝鬘經義記、熾煌淨土教研究資料、慧遠撰觀無量壽經義記乃至熾煌出土偽古佛典に就いて詳しく論述せられてゐる。本書は西域支那及び日本の佛教專門研究者のみならず、汎く佛教研究者にとつて必讀の書と考へられ

るが、唯惜むらくは容易に手にするを得ないのであるけれども兎も角學界の爲め至難と目せられるこの大編著が博士によつて完成せられた事に對して滿腔の謝意を表せざるを得ないのである。(梶芳)

山田廣圓 修驗大綱

京都 神變社

雜誌「神變」に據つて不斷に修驗信仰の獎勵と鼓吹につとめてゐる同社が修驗道の歴史、教義、行法、流傳、法流等を極めて平易に叙述して、言はゞ教科書流に編したものの。入門書としても最少限度これ丈のことは是非とも収録さるべきであらう。それにしても今少く歴史的變化にふれることは修驗道の理解に必要なことである。修驗道形成の過程、その宗教的特質、民間に於ける勢力等は學的探求としての豊かなる分野を持つものであるに拘らず、今日まで比較的冷遇されてゐた。實習實證と多くの資料を驅使し得る便益によつて、一層詳細なるものを同社あたりで出されるのを願ふのは筆者ばかりではあるまい。(村上)

最近新刊書略目

日本原始社會史	渡邊義通	白揚社
宗教々育の歴史的開展	海老澤亮一	文書堂
南洋風土記	安藤喜一郎	拓植公論社
鳴沙餘韻解説	矢吹慶輝	岩波書店
日本古代社會史の研究	中村徳二郎	白揚社
リシエ・綜合文化史論	間崎萬里譯	刀江書院
日本文化史概論	山口剛	刀江書院
プレステド・古代文化史	間崎萬里譯	刀江書院
自然觀より人生觀へ	永井潜	人文書院
現代心靈現象の研究	關昌祐譯	人文書院
古事記神話の新研究	石川三四郎	曉書院
佛書解説大辭典(一一三)	小野玄妙編	大東出版社
獨逸に於ける公園體の經濟的活動		東亞經濟調査局
ハルトマン・倫理學(第一)	長谷喜一他譯	三省堂
壺月全集(上)		壺月全集刊行會
大社教の研究	田中義能	日本學術研究會
概論舊約地誌	河邊滿昶	日獨書院
ヘルデル・歴史哲學	田中華一郎譯	第一書房
社會思想の批判的研究	深作安支	同文書院
日向の傳説	鈴木健一郎	文華堂
プロレタリア日本歴史	佐野學	白揚社

ギリシヤ・ローマ神話傳説集

中島孤島編 誠文堂

改革主義の信仰 鈴木傳助 長崎書局

日本精神の闡明 池岡直孝 章華社

キリスト教々々理史 館岡剛 新生堂

安慧造唯識三十論疏 寺本婉雅譯 聖典語學會

靈神考 村島瀟 明文堂

神社問題の再檢討 加藤玄智 雄山閣

特に皇室の役割に注目せる日本社會變革史 經濟國策研究會

ロシア宗教社會史 佐木秋夫 森山書店

宗教的神秘主義 増谷文雄 森山書店

日本古代經濟 西村眞次 東京堂

法隆寺法起寺法輪寺建立年代の研究 會津八一 東洋文庫

辨證法の理論と歴史 竹下直之 理想社

宗教再建 土田杏村 大雄閣

郷土地理研究 内田寛 雄山閣

パウロ思想概説 村田四郎 日獨書院

キリスト教倫理學 三井芳太郎 春秋社

大國聖日連上人 田中智學 春秋社

日本精神に關する一考察 紀平正美 章華社

初期の本願寺 上原芳太郎 眞宗學研究部

Bentwich, Norman,

The Religious Foundation of Inter-nationalism.

London, 1932.

現代に於ける思想と實踐の最も力強き一つとして印象されるものは國民主義と國際主義との相尅である。特に前者が一種の宗教的信仰を以て支持され、素朴な情熱と無反省な行動とが見られる如き場合にはその度は益々高まり、更に傳統的文化に對する優越感に異つた文化と民族とに接觸し反撥して敵愾心となり、そこに執拗なる争闘が繰返される。文化史上の最も重要な一面は、かゝる異民族と異文化との接觸傳播混合に於ける調和と衝突とのさまじい姿相であり、その決着である。この場合入り来る後者がより高度の文化又はその所有者たるものが通例である。

宗教はその發生からして濃厚なる民族的色彩に染められてゐる。然しその本來民族的なる宗教に於いて已に他民族への教導感化の傾向を持つてゐる。創唱的宗教に於いては尙更である。かくして著者は世界に於ける異つた各宗教の系統が一致提携して民族間の偏見と敵愾心とを去り、融合と平和、國際法の發展に如何に寄與し得るかの關係を、先づユダヤ教、キリスト教、マホメット教及び東方諸宗教の各時代の考察に於いて、宗教が戦争の原因を除去したことを指摘し、新らし

き國際的秩序が如何に宗教的觀念に影響されるかを吟味し、國際聯盟に倣つて宗教聯盟の設立を提唱し、國民主義を人間性の再認識に導くことがその任務であると言ひ、そこに國際主義の精神的基礎があると結ぶ。その歴史的檢討に於いて、聯盟組織の提唱に於いて、著者のユダヤ教徒たることを別としても、その宗教的熱情と意圖とを種々の意味に於いて看破することが出来よう。(村上)

### Bimala Churu Law, Geography of Early Buddhism.

London, 1932.

一つの宗教の歴史、發達、傳播のあとは、これをその地理的關係との明確なる把握なくしては充分な究明を期し難い。ことに傳道を生命とする創唱の宗教にあつてはそれが弘通の地理は特に重要である。その歴史的材料も地理と平衡して論ぜられなければならない。このことは古代印度の研究に於いて、痛感せられる。本書はバリ原典から古代印度の地理的鳥瞰を與へんとするもの。古來この企ては漢譯經典からでもしばしば行はれ、佛敎史にもこれに着眼したのもも相當に見受けられる。

然し、バリ本の該傳にして忠實なる取扱ひ、その地理を歴史との關係に於いて考證した點、常に都市や村落の政治と經

濟、商業と交通とに着目した點などは本書の特色である。研究者は必ず一本を備へるべきである。敢て推奨する。(村上)

### Gernet, Louis et Boulanger, André; Le génie grec dans la religion.

Paris, 1932.

これはフランス新社會主義學派が生んだ宗教社會學に關する最近の好著である。前半を Gernet、後半を Boulanger が執筆してゐる。

この著はギリシャ宗教の史的發展を年代的に記述し様と試みたのではなく、寧ろ古典期を正當なる研究對象として、ギリシャ社會の諸形態と宗教との密接な關係を分析したものである。別言すれば、人間の心意の形成に對して社會の司る役割の問題が、宗教の見地からして嚴密に吟味されてゐるのである。

著者は宗教的要素は常にそしてまた至るところで社會化されてゐることを指摘するのみでなく、恐らくデュルケムと共に宗教を以て社會の表出であり且また社會の魂そのものであると考へてゐる傾向が著しい。但し、この「人類進化」叢書の監修者で心理學主義を主唱してゐるアンリ・ペルはかく極論するのは行き過であると難じてゐる。その見解の當否は別として、著者が宗教現象の社會學的研究に對して數多の寄與

を齎してゐることは特筆に値する。(古野)

James, E. O.

## Origins of Sacrifice,

### a study in Comparative Religion.

London, 1933.

著者はフォルクローア・ソサエティのプレジデントであり雑誌「フォルクローア」の編輯者であつて斯學に盛名を誦はるゝ學者である。然して本書はかの有名なロバート・ラヌルフ・マレットに獻げられたる最近の勞作である。

犠供の儀禮は宗教史上に於て重要な位置を占めてゐる事は萬人の知る所である。それにも關らず之を人類學の見地に立つて充分に取扱つた學者は遺憾ながら殆ど存在しない。成る程、之を歴史的、哲學的、教義的等の立場から論述した學者は今までも全く存在しないのではなかつた。例せばキリスト教構成期における斯概念の發達を叙せるヒックス博士の如き又精神分析的方法の助けをかりて犠供の種々相の意味を説明せる Money Kyrie の如き、又その起原を説明せんとして世界各文化段階に於ける凡百の事例を蒐集せる人類學者の努力の如き之であるが犠供を組織的に論述せんとするものに至つては極めてまれである。

然してかゝる研究の現狀に於ては、もし徹底的な研究が存

新刊紹介

在したにしても未開民族のそれを叙し或は一步進んでそれを説明するに止まつて高等宗教と言はれるもの例へばキリスト教のサクラメントの如きに至つては神學的にでなく宗教學的にと言へば容易に手を染め得ない状態にある。然しながら組織的研究と言ふ以上は高等なるものをも除外出来ないと云ふ事は當然である。だがかゝる研究は専門によつて制限さるゝが爲に共同研究にでもよるにあらざれば殆ど望み得ない事であつた。こゝに著者ジェイムスは、然し、此の難事業を、或はバビロニアの、或は舊約の、或はセムの、或は新約の専攻家に有力なアドバイスを受けながら極めて立派な精華を以て果してゐる。

本書の目やすは、(一)犠供の基本的性質の起原並びにその根底によこたはる原理、(二)儀禮の復合に於ける第一次並第二次的要素、(三)發達の主流の検討を試みる事であつた。時に心理學的、神學的方面をも顧慮して、單に起原に關する煩鎖な論議を解決せんとするにとゞまらず進んでキリスト教、ユダヤ教、ゾロアスター教、佛教等における犠供にも論を及ぼして一貫した研究が試みられてゐる。原始時代に於ける血のもつ意味や、創唱の宗教の發生にあつて舊宗教の犠供、祭式が如何なる變遷を辿つて意味轉換がなされ形式變化が行はれるか等、我々が本書から受ける教へはきはめて多大である。かゝる方面の本格的著述に暫く見放されて早天を續けてゐた宗教學界は本書の出現によつて潤ほされる事がかなり多

からうと思はれる。引證は詳密であつて卷末の文獻も結構である。

Introduction, ch. I. The Blood Offering, ch. II. Vegetative Ritual, ch. III. Human Sacrifice, ch. IV. Head-Hunting & Cannibalism, ch. V. Mystery-Cults, ch. VI. Sacrament & Sacrifice in Christianity, ch. VII. Prostitution & Atonement, ch. VIII. Priesthood & Altar, ch. IX. The Institution of Sacrifice. (棚瀬)

Picard, ch.

## Les origines du polythéisme hellénique. II. L'Ere homérique.

Paris, 1932.

ギリシヤの造形美術と宗教との關係を究明した本著の上巻でミノア・ミケネ學藝術を主題にした著者は、この下巻でホーマー時代——前九、八世紀と看做して——の藝術を取扱つてゐる。

ピカル教授によればギリシヤ藝術——これは何にもまして裝飾的藝術と云はれてゐる——をして人や神の anthropomorphic な理念化に誘つた諸原因を諸制度に、ギリシヤ人民の生活に置くべきではない。それらは二次的な勢力であつて實際にかゝる傾向を誘致し維持してきたものは宗教である。

而もギリシヤ藝術は神話の所與からインスピレーションを得たものである。教授は古典的宗教に於ける本質的要素は禮拜ではなくて la fable と呼ばれてゐるものであるとみてゐる。この時代では神話が儀禮よりも重要な役割を演じてゐたのであることを力説してゐる。(古野)

Le R. P. Mainage,

## Le Bouddhisme.

1930.

著者はカトリックの僧侶であり、カトリック學校のプロフェッサーである。従つて彼は序文にから述べてゐる。「この亞細亞の大宗教は、若し時間と空間に於ける完全な發展の經過を了知するのでなければ、その眞面目を識別し得ないであらう。別して佛教を基督教に比較する爲に否應なしにかゝる綜合的な叙述をなしたのである。實際、基督の教理と釋迦牟尼の教理を對照させて見る事は何人にも可能であるがいくら本質的に接近させて見た所で、とてもあり得る限りの豊富な對質を盡すといふわけにはいかない。二つの宗教の流の間には相違といふものは太初から明々白々である。……」と。

本書の特徴は第一類に、先づ佛教のアンティシーデントに筆を起し、第二章、佛傳の一篇をもうけて、「佛陀の傳記文學と歴史的な批判」、「セナール氏の假説」、「オルデンベルグ

氏の佛陀タイプ、ケルン氏の譬喩的佛陀<sup>アルゴリツ</sup>。「佛傳の研究」等、歐洲佛教學開拓時代の光榮ある先行者連の研究に一顧を拂つてゐる所にある。佛敎敎理に關する叙述は、何れかといへば廣汎に失して内容の乏しきを嘆ぜざるを得ないが、第三類の「極東に於ける佛敎の傳播」は支那、西藏、中央亞細亞、蒙古、印度支那、ビルマ等に及んで居り、第十二章「發展の極地」に於てタントライズムの弘通と阿彌陀思想の勝利の一項は見るべきものである。氏が蒙古、滿洲より馬來半島にまで佛敎弘傳の跡をさぐりたる意氣は壯とし、特に我が日本に關しても數ヶ所に十數頁に涉りて記述しあるは多とする所なるも、その記録にして往々誤謬の少からぬは遺憾である。近來研究が次第に細深の度を加へ來りたる時、著者の所謂「大佛敎の時間と空間とに於ける發展の全き經過の叙述」の意圖と分類に於いて異色を發揮しながら、近々二百頁の小冊子を以てしては、その認識の缺除と共に、内容の乏しきを咄つ外はな

50 (堀)

**C. Clemen,**  
**Les religions du monde,**  
**leur nature, leur histoire**

1930.

獨逸のクレメン教授の佛語譯である。原著をお持ちの方に

新刊紹介

は紹介の要はないかも知れぬ。簡單に佛語譯の出た事だけを申上げて置く。本書は先史宗教、初期宗教、パピロン、エジプト、支那、印度、波斯、希臘と羅馬、ケルト族、ゲルマン、スラブ、日本、ユダヤ教、佛敎、基督教、イスラム敎の順を追ふて叙述されてゐる。ベルリン大學のイスラム敎學のバビンゲル教授、伯林ヘブライ學會のベーク教授、アムステルダム大學の宗教史教授ヘックマン、ゴッテンゲン大學の支那學教授E・Aクラウゼ、メンステル大學のスラブ言語學私敎授H・メーヤー、ウルツブルグ大學の古典言語學敎授バイステル、レーメル博物館長ローダー・スコット博士、ウールツブルグ大學のデルマン語學敎授スラーロデル、伯林大學の敎會史敎授ジーベルグ、キール大學の印度語のO・ストラウス講師等の協力によつてなされたものである。比較宗敎學に關心を持たれる方は一讀するべきである。(堀)

**Bhattacharyya, (Benyotsh)**  
**An Introduction to Buddhist Esoterism. (with 12 plates)**

Oxford, 1932.

印度佛敎史上の最後の頁を特異なる色彩を以つて飾る秘密眞言の敎へは極めて興味ある様相を呈するのであるが、印度自身が藏する材料は一般の研究には餘りに容易ならざる寫本

一八一

が主であり、且つその内容が比較的複雑にしてまた師資相承を重んずる秘密の教へであつた爲めに、從來から學者の鋤を入れる者極めて尠く、その名に適はしき秘密の帳に蔽はれて居た觀があつた。然るに最近に於てタントラのオリヂナルの出版あり、圖像學的研究の發表あり、漸く學者の關心するところとなり來つた今、印度人にして印度學の泰斗たりし M. Haraprasād Sastri 氏 Bhattacharyya に依つて、この書が提供せられたのである。著者は既に Sāhamañā を基礎として佛教圖像學に關する名著を出だし、また數種のタントラの刊行を終へ、斯學に精進しつゝある少壯學者である。

本書、十五章より成り、太古の印度に於ける呪術より説き出して、佛教呪術の起源が既に佛陀の時代に初まることを述べ、佛教の俗間に浸潤して行つた契機をすらそこに求めて秘密佛教の淵源を搜索し、更に進んで、この民衆的にして俗信的なる教へが教團乃至在俗信者の間に底流しつゝ、例へば綱要的經論より陀羅尼を経て眞言への如き平易化の道を辿り、且つそれが効果的であるとの信仰の推力によつて發展し、また外部的影響をも加へ、七—八世紀の頃に至つて瑜伽行派の哲學に基礎づけられた金剛乘として成立するに至つたことを述べる。更に著名なる阿闍梨とその著を挙げ、また金剛乘の求むる目的並に對象を説き、指導原理を略述し、修法の方法を多羅菩薩のそれによつて例示した後、サーダナマターを中心として諸尊の説明に亘り、次いで印度教への影響を書き

最後に以上を要約して結論とする。

所論は簡單であるがイントロダクションとしては適當なるべく、使用のテキストは現在印度に求め得られる刊本を主とし、印度に隆盛した金剛乘のみに限られて居ることもまたやむを得ないであらう。尼波羅、西藏、支那、日本に亘る密教を概観するが如きは容易の業ではあるまい。本書は、教理的にも圖像學的にもまた歴史的にも密教を研究するに就いて、その故郷に於ける様相の概観を提供した點に於てだけでも注目すべきものであり、この方面に關する著書の極めて寡き現在に於ける好箇の入門書であらう。(高田)

### Louis de la Vallée-Poussin

L'Inde aux temps des Mouryas et  
des Barbares, Grecs, Scythes,  
Parthes et Yue-tchi.

Paris, 1930.

屢々同學堀君の麗筆に依つて紹介せられて居る佛教學に教理的方面の權威たるこの著者に、斯る印度歴史に關する著書の存することは餘り知られて居ない様に見える。實際ブサンは梵語巴利語支那語等行くとして可ならざるなき觀あり、印度學に於て現に生存する最も秀でたる學者であることは今更茲に多言する迄もない。佛教の教理を専門として傍ら廣く

印度學の各方面に注意怠りなき著者が、その歴史的なる部門に關する手控を整理して發表したものが即ち *L'Inde jusque vers 300 avant J.-C.* (1928) と本書とであつた。それぞれ Cavaignac の主宰する世界史叢書の第三、第六を占める。

本書はアレクサンダーの印度侵入時代より筆を起し、比較的研究を進めるマウルヤ時代には多くの頁を提供してその政治、社會の狀態より、文化の各方面に亘る比較的詳細なる叙述をなし、進んでシュンガ、カーンヅ王朝、南印に於ける文化並にシャータカルネー朝を説き、次いで最も錯雜し、最も研究の進まず、従つて最も論議の多い所謂 *Barbares* 侵入の時代を、希臘人、スキタイヤ人及びバルテイヤ人、大月氏族の三章に亘つて、數多の所論を整理せんと努めて居る。

七章より成るこの書は、ブサン自身の研究を主とするものではなくして、從來の數多の印度學者が研究して得たる成果を、單に整理した所のものであつて、一貫せる歴史の書と見ることが出来ない。然し乍ら從來の研究の重なるものを列舉し、特に *Cambridge History* が未だ發展し得なう居る第二卷——そこに含まるべきこの外國人の侵入時代に關して、よき瞥見を與へて居る如き、またマウルヤ——シュンガが時代に關する著者自身の興味深き觀察の如き、この時代の文化史に關心する者を裨益する點甚だ多いものがある。只結論とも見るべきものが存しないのは一讀して不満を感じしめるかも知れないけれども、研究の困難なるこの時代の歴史の性質上ま

たやむを得ないのである。(高田)

Radin,

### Social Anthropology.

New York and London, 1932.

社會人類學と云ふ名はアメリカ人類學者中ウイスマラー、ラヂン等が好んで使ふ名稱で、吾人の云ふ民族學と全く同じである。

本書は(一)國家の組織、(二)法律・慣習の組織、(三)經濟及び工藝生活、(四)宗教と儀禮、(五)文學と神話の五部より成る。最後の二部は直接吾人に關係する所として興味あるものである。

この外に序文として民族學や説史が附されてある。アメリカ人類學派の立場を明かに意識してアメリカ人類學者の見た民族學の歴史と云ふ點で今迄と變つた見方を教へてくれる。

宗教・神話を初め社會・經濟組織を概説してくれるものは今日まで妙なないが理論が多く、何れも同様なことを述べてゐる。これに對して、本書はありのままの資料を整理して、直接現象を見せてくれる。

未開宗教に就ては、やれ社會學的研究、やれ心理學的研究等々餘りに理窟多かつた。然し吾人は今迄に眞の資料に對する確實な見きはめが付いてゐるか? これに對してイエスと

答へ得る人は幾人もなからう。本書はこの缺點を充分満して  
くれる。いやしくも未開人社会のことに就て一言をするため  
には、本書に於ける程度の智識を備へて置くことが必要であ  
る。(杉浦)

Saintyves, (P).

Les origines de la Methode comparative et la naissance du Folklore.  
Des superstitions aux survivances.

dans la "Revue de l'Histoire des Religions,"  
Tome C. V. No. 1, 1932.

文化諸學に於ける方法論としての比較法は、十五世紀以後  
の異文化の發見に刺戟された一產物であることは凡ての人の  
認める所であるが、本篇に於ては此の比較法の起原並に其の  
發達を忠實に文獻的に跡づけんとしたもので、短篇ではある  
が立派な一學史を作すものと云ふべきである。即ち筆者サン  
ティープに依れば、其の方法を最初に確立したのは十七世紀  
末のフオートネルで、次でラフィット、ド・プロス等に依つて  
次第に發展せしめられ、殊にフランス革命以後比較言語學、  
比較神話學の影響に依つて民間傳承の起原に視點が向けられ  
るに及んで民俗學が生れるに至つたと見る様である。本篇に  
於ける今一つの主眼點は、副題の示す様に、曾てはキリスト

教以外の信仰を凡て「迷信」と解されたのが、比較法に依る  
研究の結果、例へばイギリス人類學派の學者達の著述に見る  
様に、之を古代文化の「殘存」として解されるに至つたこと  
を指摘せんとする所に在る。重要なべき學史が割合に閑却  
されてゐる宗教學の分野に於て、本篇の様な論述は正當に注  
意されねばならぬものトであらう。(諸戸)

Wunderle, G.

Glaube und Glaubens Zweifel moderner Jugend.

Düsseldorf, 32.

宗教意識の現象學的研究を、整つた構想で宗教プロバパーの  
問題に手をつけたのは彼が最初といつてよい位であらう。彼  
は亦宗教心理學や教育學もいく人で、それらの領域で多くの  
著書をもつ、カトリックの人であるが本書も、カトリックの上  
級男女學生に就ての信仰調査をまとめたもので、そのやり方  
が有名な教條を一つ出して、それに關する自由な報告を爲さ  
しめ、これを材料として反應調査するのである。外に變つ  
たことではないが、やり方が極めて具體的である點をとる。  
従つて結果が生々してゐて宗教々育の資料として興味深い。

(石津)

— 後 記 —

△充實した第四號を送り得たことを學界のために祝福したい。内容のそれ／＼については讀者の批判にまつ。

△過般來新會員を勸誘して大いにその成果を得た。斯學研究の將來に對する豊かにして確實な約束と思はれる。更らに新らしい層を漸次勸誘する計畫であるが、そのために從來以上に會員諸彦の支持と協力を御願ひしたい。

△新刊紹介の欄は最近非常に充實した。機を得て更らにこれを組織擴充したい希望である。

△その他種々新らしい計畫をもつて漸次實現して行く。

(T・I)

昭和八年六月廿五日印刷  
昭和八年七月一日發行

新第十卷・第四號

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・送)
- 三册(半年)金三〇〇(送共)
- 六册(一年)金五〇〇(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下さる。

宗教研究發行所

大 東 出 版 社

東京市芝區芝公園七ノ十  
振替東京一九四七一番  
電話芝二一七一六番