ヒットレルの宗教政策に對する ドイツ國內の反撃

石橋智信

ヒットレルはその宗教政策として、此度、ドイツ全土の教會の說教題目としての聖句に舊約を用ゐることを禁じた。忽ちにして Die Abschaffung des Alten Testaments！ 舊約排除が宗教界の大問題となつた――今度は活きた人間の信仰のいきぎもを燔祭として火あぶりにしやうといふのであるから。到底、愚策、暴策たるを免かれまい。蜂の巣をつついた樣に騷然たる物議がかもされた。蜜蜂の如く勤勉に學者はこれに反擊を加へてをる。反論が力瘤を入れゝば入れるほど、わかりすぎて反つて異な氣持がする。時に、滑稽な感さへ禁じ得ない。然し、そんなことにはおかまひなしに、正面から根氣よく反對して居るのが學者である。フォルツや、ゼリーンなどの學者たちである。いま、その論ずるところの反駁を紹介しよう。

ゼリーン Ernst Sellin は二十年來、ベルリン大學の舊約學講座擔任の教授として、また、フォルツ Paul Volz も、やはり、二十年來、ティユービンゲン大學舊約學教授として現代舊約學界に重きをなす學徒である。前者は最近、"Abschaffung des Alten Testaments?" 「舊約排除問題」を表はし、後者は "Der Kampf um das Alte Testament" 「舊約に關する爭鬪」を公けにした。いま、こゝに、兩著に卽してヒットレルの宗教政策に對する學

者側からの反駁を劫へあはすこととしたい。

二

學徒としてのみならず、雄辯家として周く定評あるゼリーンは卷頭、まづ、國内、**現在の世相**を說き、かゝる問題惹起にまでの遠因を論じてをる。汚され、貧しうされたる祖國、例はば、うけし無數の手傷より流れおつる血滴いまだとどめもやらぬ祖國に於て、平癒の切願、自由の渴望、しきりなるは自然の趨である。國民は、今や、自己を視つめ、自國を視つめ、純ドイツを欲してやまぬ。處で、國家生活と恒に最も密接なるは宗教生活である。依つてこゝにまた國家の更生とともに切望されつゝあるものは宗教の更生、純正である。手段、方法、意見、所說には相違もあり、爭鬪をさへ見る。然し、めざすところは一、民を强めて『サタンに滿つる世』と鬪はんとするのみである。問題の枝葉に捕はれ、本格的素地を逸してはならぬ。ところで、問題は具體化されて舊約排除論議となつて現はれてをる。

まづ、**舊約排除の理由**とするところは那邊に存する。

理由としてあぐるところ、一つ蓄音機のばんの如く同じである。悉く1つ型にをさまつてをる。Man sagt so: Das A. T. muss aus der christlichen Kirche verschwinden, denn es ist ein jüdisches Buch, ausschliesslich von Juden, im Interesse der Juden und zur Verherrlichung der Juden geschrieben. 曰く、舊約は基督敎會から排除されねばならぬ、それはユダヤ人の本であるから、ただただユダヤ人に關し、ただユダヤ人の利益のため、ただユダヤ人をして光輝あらしめんため、ものされたものであるからといふのである。かゝる書を使用することはドイツ民族をして「選民」を以て自負するユダヤ民族に奴隸化することである。ユダヤの神は、キリスト敎徒の神と

何等關はるところはない、それは、にくしみの神であつて、福音書の神の如き愛なる神とは異る、頑なる唯物主義者の神である。エリアン民族の神と、ユダヤの神との間には、たちこえ難き溝が存するといふのである。なほ、また、殺人犯、而も、兄弟殺しのカイン。實子、イサクを捧げものにせんとせしアブラハム。ぺてん師。ヤコブ等の物語などはドイツ兒童の精神を毒する、また、罪を負ふ小羊の教理の如き、既に、パウロを毒せるユダヤ教の害毒にすぎぬ。排除すべきのみといふにある。

――以上が舊約排除にまでの立論の凡てである。是か、否か。論議に値へする問題なるかを疑ふほどである。が、然し、こゝには、ただ、むしろ、かゝる問題をさへ論じて倦まざる兩學究の熱意に敬意を表することとしたい――

さて、如上の問題に對してゼリーンは反駁を詳かにして左の如く述べてをる。

第一に彼れの考へたのは**舊約排除よりして當然結果すべき歸着點**についてである。

要するに、舊約排除などと云ふ暴策が出現するに至つた消極的源因は、暴策の提案者が舊約排除を徹底した場合、如何なる意外な歸着點を結果すべきかを、全然、思慮せざりし輕擧乃至無智に起因する。

舊約は外來思想、ユダヤ人のもの、これを奉ずるユダヤかぶれ jüdische Infektion 乃至、ユダヤ化 Verjudung は、ドイツ國粹 die Reinheit der Ausbildung unseres deutschen Volkscharakters を禍し、毒す krank macht und vergifet として舊約を排除せんとする者、果して、それを徹底せし場合、舊約を特に愛好、尊重せし同罪の故を以て、反つてドイツ國の粹、クロップシュトック、ヘルデル、特にゲーテ、乃至は愛國詩人、アルント、否、

ルッテルまでをも排除せざる可からざる結果に歸着せざる可からざるを思へりしや否や。
舊約を斥くる者、また、當然、イエスを斥けざる可からざるに至るをいかにか見る。イエスこそは舊約を愛好尊重せる以上に、天父の聲として信奉せるものである。自らは舊約を排除せんとして來りしに非ず、反つて舊約を成就せん爲めに來つたとしてをる（馬太、五ノ一七）。又、彼れは舊約傳統のメシアを以て自ら任じてをつた。彼れの十字架上の最期のことばにも舊約のことば（詩篇、二二ノ一）があつた。
使徒パウロ、ペテロ、ヨハネ、悉く、舊約を以て神のことばとなしてをる。
舊約を以て外來思想なり、國粹に反すとしてこれを斥けんとする者、ひいては、ドイツの古典を斥け、新約の聖典をも斥けねばならぬ結果に歸着せざるべからざるをいかにか見ると論駁して居る。

第二に、また、**舊約排除策の誤膠**は

a、舊約の物語等を部分的に決別してその全部の通讀を怠つた點からも由來してをる。例へば、イサクをさゝげものにせんとする物語も、その物語の終局まで熟讀翫味するとき、その精神の存するところは、凡てを神にさゝげて悔いなき精神であつて、その點は「我よりも父母を愛む者は我にかなはざる者なり、我よりも子女を愛む者は我にかなはざる者なり、その十字架をとりて我に從はざる者も我にかなはざる者なり」とのイエスのことばと同じ精神である。又、この物語に於ける神は、終局に於ては——ユダヤの周圍の諸民族の神々とは反對に——人身御供を欲するには非る神である。

又、ダビデの物語にしても、物語自身のねらひどころは、寧ろ、後ち、豫言者、ナタンが起つて大王の罪を詰

り、これに神罰を宣したところに存し、また、後ちに至つて大王、自らも悔いをなしたあたりに存する。
これらの物語を用ゐて舊約排撃を敢てしつつある者は、これらの物語の全部を讀んではをらぬ。讀まんとしてをらぬ。舊約排撃の目的よりして、その目的に適すと彼等が信ずる物語中の一局部をのみ傾向的に捨ひ集むるに唯だ腐心してをるのである。これでは舊約に對する正しき批判には程遠い。

b、一つ物語をさへ通讀を缺いてをる彼れは舊約全體を通觀することは全然、試みてをらぬ。彼れが試みてをる舊約排撃は、一に舊約中の物語からのみである。(物語としても彼等が用ゐてをるのはモーセの五書と、飛んでダビデの物語のみである)然し、舊約中にあつて重きをなすは、むしろ、それらの後に續くもの。豫言書、詩篇、箴言、ヨブ記等等である。こゝにも彼等、舊約排撃の徒が全部の通觀を怠つて、而も、一般を通論した誤謬が明らかである。

c、舊約排撃の徒は舊約を以て「天啓」の書に非ずとして、これを斥けてをる。かうした場合、彼等には「天啓」の意味のとり方に錯誤がある。彼等が内容づけてこれぞ「天啓」てふ概念の内容なりとなすところは、實は、十七、八世紀の天啓觀であつて、今日の新教教會が既に業に脱離しをはつた天啓信仰の舊套に過ぎぬ。いまさら、さうした天啓概念に基いて信仰上の活問題を operieren 料理せんとするのは錯誤も甚だしい。

今日の天啓信念は曽てのと全然異る。現今は天啓を解して、その内容には歴史あり、進化ありとなす。神とて、人が解し得る限り、人がうけ容れ得る限りに於てのみ人と語らひ得る筈。而して、人のうけ容れ得る能力、解し得る力は時と共に熟し來るのみ。從つて、神の語ひにも時あり、歴史あり、進化ありとなすもの、今日の天啓觀

である。「我なほ爾曹に多く語る可きことあれども、今、なんぢらさとることを得ず」（ヨハネ傳、一六ノ一二）と云ふイエスのことばも、正に、この意を傳へたるものと解すべく、また、パウロが「時すでに至るに及びて神その子を遣はし給へり」（加、四ノ四）とのべたのもこの意に外ならぬ。

故に、遠き古しへ、舊約のうち最も古き物語に幼稚な内容が現はれたからとて、直ちに「天啓」の埒外に移すには當らぬ。山上の垂訓に於て、イエスも、古の人の云へるところと自らの見解との著しい相違を鮮かに示してをる。にも係らず、イエスは舊約に語へる神が彼れの天父なるを寸毫疑つた跡方は見えぬ。天啓の神、神の天啓は舊約の代のはじめからであつたことを疑ふ理由は存せぬ。この意味に於ても舊約は排除さる可きものでないとゼリーンは力說してをる。

更に又、ゼーリンは、舊約宗教中に二つの異る宗教——**國家的祭式宗教と倫理的豫言者宗教と**——の存することを明らかにし、兩者を打つて一彈としての舊約排除策がいかに舊約に對する認識不足なるかを指摘してをる。

國家的祭式宗教は民衆の奉ずるところ、自國を選ばれたる民となし、さらに將來に於て特別なる物質的福祉の至るべきを信じて望み、神殿には神、住ひし給ふと信じてやまず、こゝに獻物を齎して神意を迎ふるにのみ腐心せるもの。この教へを培へるは祭司、この信念の所產が即ち律法である。その律法の儀文の末にまでこだはり、儀文の一點一劃をさへ己が身に遵奉、成就せんと志したのがこの宗教である。

同じ舊約の天地に在つても、これと正反對なのは豫言者の宗教である。單なる儀禮にとゞまる獻物、斷食、集會、宮詣で一切を斥けて、それらを、反つて、神意に背く罪惡と詰り、それらに代うるに正義、公平、愛、義、

心より神を求むる信念、くだけたる魂の祈りを以てしたのが豫言者の宗教である。而も、自國民がそれらに反するを見るや、自國はもはや選民に非ず、神の民に非るなりと說き（ホゼア、一ノ九、九ノ一五）自國は黑人と選ぶ無く（アモス九ノ七）罪惡の民として正にソドム、ゴモラの民に等しく（エザヤ一ノ一〇）ユダヤ民の罪惡、將來に於ても斷じて改まるべくもなきこと、黑人の肌の色を改め得ざるに等しからん（エレミヤ一三ノ二三）と獅子吼せるもの、卽ち、ユダヤの豫言者であつた。これら舊約の豫言者こそ正に "antisemitisch" な徒と云ふべきであらう。かゝるものさへ舊約のうちに存する在るを舊約排擊の "Antisemitist" いかにか見る。

豫言者達が antisemitisch たりしはこゝに止まらず、かゝるユダヤに對しては神罰、亡國到らざるべからざる由を宣べてやまず。神罰の罪のしもととしては神は却つてアッシリアを擧げ用ゐ、神の民エヂプトを迷はすとさへ宣べて居る。（エザヤ一九ノ二五等等）

かく、豫言者によつて信ぜられ、說かれた神は然し、云ふまでもなくユダヤのみを敵とした神ではない、總じて人の子の惡しきを敵とし、人の子のよろしからんをのみ心した人類一切を愛する愛の世界神、人類神なのである。されぱこそイエスもかゝる信念の豫言者を遠く顧みて『われあはれみをこのみて祭祀をこのまず』（ホゼア六ノ六）といふこはいかなる意か往きて學ぶべし」（馬太九ノ一三）と指示してをるのである。新約のみ我等の書、舊約はユダヤ人の書として、舊約を基督教界より排除せんとする徒、このイエスの指示をいかにか見る。

とゼリーンは舊約排除に對し銳く反駁を加へ、反省を促して居る。

更に、なほ、此度の**宗教政策上の實際問題**に卽しつゝゼリーンは反駁を續けてをる。

凡そ說教に際し舊約の使用を禁ずといふ。然し、新約中に例へば如上、馬太傳九ノ一三に於ける如く既に舊約が無數に使用され、引用され居るをいかにすべき。

また讃美歌中よりユダヤ的なるを除去すべしといふ。ハレルヤとかホザナとかいふ言葉だけ除き得たりとしても舊約詩篇を省きて果して讃美歌成立し得るや。ことに復活祭とかクリスマスなどに好んで使用せらるゝもの、反つて、舊約の語句多きを今更ら易々として改變し得べしと信じ得べきか否か。

結局、新約をのみとゞめて舊約を排除し得べくもなきこと火を睹るより明かである。

此に於てか、一部人の間にはゲルマンの神話、傳說を以て斷じて基督教に代ふべしとの說さへ提唱さるるに至つて居る。いよいよ出でて、いよいよ怪。そのかみ、Rationalismus の代にあつて新教の會堂に於て農作、牧畜、漁業、衞生に關する說教、時を得顏に相ついで試みられしものと聞く。

Solche Experimente sollte man nicht wiederholen. かうした實驗はもう澤山。なにも今更らの反履を要すまい。と、ゼリーン結ぶ。

フォルツも舊約排除問題の由つて來つたところより說き、一にはユダヤ人排斥、二つにはドイツ國粹思想（ことにゲルマン宗教を以て現代ドイツ宗教とせんとさへ試むる世の）三には、新約並びに其後の教理のみを以て舊約並用に反對せんとする者等より本問題の惹起されたるを述べ、然し、此等が單なる誤解に基くものなることを明かにせんと力めて居る。

まづ、舊約に對する爭鬪は舊約自身にも見出され得る由を述べ、現在の反對論者が目して「舊約」となすものはむしろ、舊約の一部、祭司の宗教にして、舊約内にはそれに反して豫言者の宗教存することを說いてゼリーン同樣反對論者の誤解を解くに力めて居る。

次ぎに、又、舊約に吾人より視て異樣に感ずる節も多々存する。然し、それは舊約が二つの謎、『神』と『世界』とを解き示さんとするに起因する。世界を宗教的に解き示して居るのである。一に宗教的に解いて、世界一切の事象、人生の萬事悉く神に基くと觀じて居るのである。自然の天災地變、人の世のわづらひ、なやみ、戰ひ、悉くが神に基くと見てをるのである。これらのみをサタンの業として世界の二元的說明に任せんとはせず、單一に神意の一元に徹底せしめんとするものである。舊約が「神の統治」Souveränität Gottes を考へるのも、この點からである。これを以て人の屈辱とのみ解するのは筋違ひの疑惧に過ぎぬ。一元の神意は歷史をも導く。然しユダヤ人をのみ導くユダヤ人の神とのみ視るのは誤解である。世界一切の歷史を導く一元的神意の神なのである。世界神なのである。であるからこそ、敵國の王、ネブカドネザルを豫言者エレミヤはよんでその「神の僕」と做し、豫言者「第二エザヤ」はペルシヤ王、クロスを以て神の遣はすメシアなりとしてその出現を待望した樣なわけである。ユダヤ民族圏を超えて彼方の世界神なのである。舊約の神を以て單にユダヤ民族神の如く考へるのは誤解に基く。等と說いてフォルツも、ゼリーン同樣、ユダヤ人排斥と混淆、錯綜して執られた現下のヒットレルの宗教政策、舊約排除について猛省を促して居るのである。

要するに、ゼリーンとフォルッツと說き方に於ては相當の相違を示して居る。後者は、政策が誤解に基くものなることを認めて、これを啓蒙せんと力め、前者は、政策が、寧ろ、無暴に失するを慨して、これに反撃を加へて居るのである。說き方に於て相異る兩者も、然し、論述內容に於ては殆ど軌を一にして居る。特に、兩者はそこに舊約思想內に祭司的律法宗教と豫言者的宗教との二潮流の存する點を力說し、その內、特に豫言者的宗教はヒットレル政策が推定せる如く、選民のほこりと榮えを述べたるものには非ずして、それとは正反對に、社會惡、漲る自國のほろびと神罰を宣べたもの、卽ち、ユダヤ民族圈を遠く彼方の人類一般に於ての人道を說いてやまなかつたものたることを明らかにして、ヒットレル政策が如何に誤れる舊約觀に立脚せるものかを反駁して居るのである。

＊　＊　＊

この點、ゼリーン、フォルッ兩者に共通な所論である。否、兩者に限らず、聊かたりとも舊約內容を心得る者よりすれば、ヒットレル政策が無暴極るものなることは、何人にも極めて明白なところである。

また、ゼリーンが指摘せるやう、舊約排除よりの當然の結果は反つて、ドイツ文化排撃に歸着せざるべからざることを思ふ。一例を擧ぐれば、舊約中のヨブ記がゲーテのファウストの原型たることは、周く知られたる如く、餘りにも明白である。舊約を斥くる結果は、ファウストを斥くるに到らざるべからざるは事の必然であらう。

また、いまさら、ヘレニズムと並んでの西洋文明の源流、ヘブライズムからの純化を企てても時機既に遲からう。ヘブライズムは、既に、ドイツ語のことばのうちにさへ肉となり、血となつて交つて了つて居る。ドイツ語

中の直接ヘブライ語、例へば Maschal だとか Kauscher だとか乃至は Messiah なぞは、ドイツ語から省けば省けもしよう。然し、例へば des Lebens leben, des Todes sterben の如き、又は、Das Lied der Lieder の如きヘブライ語獨特の語法 Hebraismen は――日本語だつたら「活きに活くべし」「死にに死ぬべし」「歌中の歌」として普通であるが――ドイツ語には元來なかつたものが、ルッテル譯と共に古く以前からドイツ語中にはいつて、いまは、ドイツ語の血となり、肉となつて了つてゐる。言語に於てさへ然り、まして思想に於てをやである。いまさら、舊約排除などを試みることは、徒らに、思想、信仰界を Tohuwabohu (ヘブライ語起源のドイツ語) に導くわざではあるまいか。

阿賴耶識說解釋の視點と、轉變の概念並びに三十頌第二偈の讀み方

——世親の唯識教學研究解釋の一節——

稻津紀三

無著世親の阿賴耶識說は宗教の立場に於て信知せられたる絶對的衆生觀の組織的に述べられたものと考へるならば、其れを解釋する場合には其の教說中に宗教的意味を觀るといふことが最も根本的な視點になつて來る。そしてこの視點が若し阿賴耶識說そのものの本質に適ふとするならば、この視點を根本に置いてのみ教說上の諸種の記述も比較的矛盾なく理解できることであらう。此のやうな見地から世親の三十頌に接したとき、そこに出てゐる阿賴耶識觀の敍述には、宗教的意味をあらはすものとしては理解し難い點があつた。然るにそれは主として轉變の概念並びに第二偈の讀み方についての誤解——若しくは先入見——から來てゐたので、其れの考へなほされたとき三十頌の敍述も充分宗教的意味をあらはすものとなり、同時に阿賴耶識說そのものについての解釋も略々定め得るやうに思つた。然るに私に於て先入見になつてゐた點は、實は漢譯以來今日迄傳承されて來たものらしく思はれるので、その難點を一般的に反省して置くことも徒爾ではあるまい。それで此の稿では、其れから歸結せられて來る阿賴耶識說の理解を述べることを首とし、その中で右の一概念一偈の取扱ひに觸れたいと思ふ。

自己を內省して個體としての自己に於て眞實に實存するものに達すれば、それは亦個體としての他に於ても眞實に在るものと言ふことかできる。そして個體としての人間に於て平等に實存するところのものは、亦其の個體の身體的精神的行動を通じて存在せしめられてゐるところの一切の現象——例へば家庭社會乃至學問藝術等——に遍して實存してゐるものである。若し斯く言ひ得るならば外の存在——外と言ふ槪念は曖昧であるが我々の個人的意識に對象的に顯現して來る一切をさす意味に解して——を統一する實在は却つて內を通して達せられねばならない。內を通して見出されたものが內を超えて外を包み、個を超えて全になつてゐるのである。そして阿賴耶識は此のやうな意味の實在の發見されたものと考へることができる。それは個體がそれに於て存するところの個體の根元であり、隨つて人間そのものであり、尙人間世界の諸存在を現出せしめてゐる平等の根元として、世間はその一元に歸して諦觀され說明されてゐる如くである。而もそれを諦觀する立場は已に超世間であつて、その立場では前に內に在る如く見えし個人的意識現象の如きは却つて外なるものとなり、前に外に在つて個人的意識を規制する如く思はれし環境は却つて內なるものに觀られ、人は個我と存在の繫縛とから脫せしめられることが說かれてゐる。槪略斯かる內容をもつ阿賴耶識說を理解せんとする場合我々の豫め注意すべきことは、此の阿賴耶識說の體系を動機づけてゐるのは世界觀の建立ではなくして——卽ち內外の現實的諸存在を根元から認識し說明せんとすることではなくして——反對に一切の現實的存在に卽して直に常に根元の實在に歸入してそれにあつて生くる解脫の體驗內容を有るがままに內省記述するに存することである。之は相似の如くにして全く方向を

異にする。現實存在についての說明を意圖することと現實存在について超越の實證を願求することとは全く別である。一は哲學であり一は宗教である。斯くて阿賴耶識說は形而上學でなく世界觀でなく、解脫の教說であることを本質とする。我々がそこに世界觀的なもの――解脫の體驗に於て實證されたる實在に基けての現實存在の說明解釋と云ふ如き――を見ることはできるであらうが、其の體系そのものを世界觀として理解しようとすることは抑々の見地を誤つてゐるので、その方向に進む限りは唯識說の眞意は了解し難いであらうと思ふ。この點は私自身の陷つてゐた錯誤であつた。

阿賴耶識說が解脫知見に於て實證せられたる實在についての有るがままの內省記述であるならば、その記述を理解することは、我々自身に於て阿賴耶識を實證し、阿賴耶識界を內省せしめられることを意味せねばならない。此のやうな見地を取るとき、阿賴耶識說の內容は自ら次の三つの問ひによつて纏められるやうに思ふ。

問一、阿賴耶識は現實の衆生的意識界の根柢（所依 āçraya）又は根元（本 mūla）と觀られてゐるが、それは單に現實界の說明のために假定せられた觀念的なものであらうか、或は內省の極見出されたる實在と考へらるべきであらうか。若し實在として考へられるなら、如何なる內容意味をもつ實在であらうか。

問二、そのやうな實在を見る立場は如何なる立場であるか、又それを觀るといふことは何を意味するか。

問三、そのやうな阿賴耶識に關して何を說かんとすることが唯識教學の最も究極の問題になつてゐるか。それを單に現實の根柢若しくは根元として觀ることのみに阿賴耶識說の意義が存するのであるか、或は一應根柢又は根元として見出しつつ、更に其の根元的存在そのものに關して何かを說かんとするところに究竟の問題が存する

のではないか、又さうであるならばそれは何であるか。

(一)阿賴耶識は自己に於て眞實に存在するところの自己そのものの見出されたものであると共に、轉じて一切の存在中の存在といふ意味を擔つてゐる實在として解される。

自己において現實に存在するものから眞實に存在するものに達する內省の道が唯識說には示されてゐる。現實に存在するものは、凡夫的意識生活の場合には環境を形づくつてゐる對象(artha)と身體的自己とである。その中對象について、そこに實際に在るのは對象ではなくして、對象的に識別しそれと關心的交涉をしてゐる自己の意識經驗であることが先づ注意せられる。この意識經驗について、それは超越的對象から規定されると考へれば阿毘達磨の立場になるが、唯識の立場では虛妄分別に重習づけられたる根元意識そのものの變現として內省される。此の二つは單に思想の違ひではなしに、意識經驗が對象から規定せられると考へるのは、實はさう考へる人自身の意識生活が常に對象に繫縛されてゐる境涯を反映し、他は覺醒の眞智に照らされる故に對象的に識別せられるそのことさへ猶深い迷ひより出づることが反省されてゐるのである。されば眞の唯識無境の認識は覺醒の無分別智を得た後の智慧であると言はれてゐる。此の根本的立場を念頭に置いて、更に對象識別の意識經驗を見るならば、已に阿毘達磨の心心所論に於て感情意志等は心の派生的樣態として心所(caitta, caitasa)と言はれ、心そのものの根本的樣態は對象界の識別(viṣayasya vijñaptiḥ)にあるとせられてゐる。所謂『六種對象界の覺知(ṣaḍvidhasya viṣayasya-upalabdhiḥ)』である。此の分析は、意識經驗に於て同一の對象が覺知せられてゐるにも拘らずそれに關する好惡愛憎等の煩惱の交替し得る事實に基いて爲されたもので、この記述は唯識の立場でも一

應維持される（然し深く考へられるときは已に同一の對象ではないのである）。そして六識經驗について更により根柢的な部分とより表面的な部分とを區別すれば、知覺（五識）に對して思惟意識はより根柢的である。その理由は五識は思惟意識に伴はれねば成立せず更に『五識は隨緣生滅するも意識は常に現起する』からである（但しそれは覺醒時であつて夢なき眠りと悶絶には意識も止息することが特に注意されてゐる）。阿毘達磨の意識論は大體に於て六識經驗の反省に止まつてゐると思はれるが、斯かる六識經驗を觀るのみにては、自己に於て存するところの意識經驗の全體を理解し盡すことは出來ない。そこに結びついてゐる難點は凡そ次の三つに分けて考へられる。（一）煩惱等善惡の感情の起源が說明せられないこと、（說明せられないのはそれが未だ觀られてゐないからである。そしてそれが觀られた立場では煩惱等不淨法の起源は阿賴耶識中に求められ、信仰慚愧等の善の心所の起源は法身所攝の聞熏習に見出され、それは衆生の依たる阿賴耶を對治する力をもつとせられる）。（二）そこには意識された意識（對象化されたる所取の意識）が考へられてゐるのみで意識する意識（對象化されざる能取の意識）が觀られてゐないこと。（三）又六識の記述は對象を了別する意識を目前に置いて爲されてゐるのであるが、自己を知る意識が觀られてゐないこと。

されば六識經驗は更に內省せられて、先づ意識する意識並びに自己を知る意識が見出されねばならない。斯くして『煩惱づけられたる自己意識と常に結合せる思惟作用』なるものの遍在が見出される。

所謂染汚の末那（kliṣṭaṃ manas 煩惱づけられたる意ひ）であるが、意ひ（manas）は『思惟作用を本質とする（mananātmaka）』と規定され、又三十頌には、それは『有覆無記なる我愛我癡我慢我見の四煩惱と常に結合する』と言はれてゐるが、有覆（vyāvṛta）

とは『煩惱隨煩惱に覆はれたる』の意味であつて染汚（klista 煩惱づけられたる）と同義である。されば我愛等を合して『煩惱づけられたる自己意識』といふ言葉であらはし、『染汚の意』をあらはすに姑く『煩惱づけられたる自己意識と常に倶なる思惟作用』なる概念を取り度いと思ふ。

之は單に思惟によつて構成されたものではない。實際經驗を如實に內省するならば、あらゆる六識（對象の覺知）を覆ふて遍在する實在意識なることが見出される。そして之が觀られたときは、對象に繋縛される六識經驗から已に一歩超越してゐて、對象を包む自己の存在が、煩惱繋縛の相に於て自覺されてゐるのである。されば此の末那を觀る立場は、恰もデカルトの cogito, ergo sum の自覺された立場に相當してゐると言ふことができるであらう。そしてデカルト的轉廻が未だ基督教的廻心にあらざるごとく、末那を觀てゐるのみでは未だ眞解脫の立場ではないのである。そこでは意識界の存在相は靜觀せられるが、未だ緣起相が觀られてゐない。されば『煩惱づけられたる自己意識と結合してゐる思惟作用』から更に內省せられて、一切煩惱と思惟作用との共通の根元、並びに自己意識の對象をなす何かが見出されねばならない。此の自己意識の根據を求めるとき、三十頌の、意識は覺醒時に於ては常に現起するも睡眠悶絕に於ては伏滅するといふ反省に注目せしめられる。睡眠悶絕に於ては對象に拘はる意識の世界は最後の邊まで伏滅してゐて、對象に拘はる限りの自己は存在しなくなつてゐるのである。その間に於て猶相續するやうな或るものに基かなければ、睡りの前後の自己、更に過去と現在の自己が同一の自己として直接に意識される事實の說明がつかない。此のやうな不斷相續の根元意識（本識）を我々は日常生活に於て已に何處かに知つてゐるのである。其れに基いて存在しつつそれを明瞭に自覺し得ないところに不安があると言ふこともできるであらう。現實の經驗的意識を內省して已に『自己意識と倶なる思惟作用』の遍在まで達

すれば、一轉して、その自己意識に於て己れを對象化してゐる全體者の包藏的存在性に氣付くことが出來るであらう。阿賴耶が藏識と譯さるるは此の意味をよく表してゐる。それは自己意識の對象（卽ち日常生活に於ける私と云ふ語が指示すところの當のそのもの）であると共にその自己意識（染汚の末那）を發現せしめる根元であり（されば末那は阿賴耶に依り阿賴耶を所緣とすと言はれる）、更に一切煩惱、對象界の覺知の發現する根元であり其の重習をうける場所であるとせられる。斯くして阿賴耶識は個體としての自己そのものであると共に、一切の存在中の存在と云ふ意味をもつて來る。或は個體そのものが一切の存在中の存在と言ふ意味に於て明瞭な規定をうけて見出されたものと考へることもできるであらう。然し斯かる反省的方法を以てしては猶阿賴耶識の全體に達することはできない。そこには一つの飛躍が豫定されてゐる。

（二）然らば斯かる阿賴耶識を直接に全體的に觀てゐる立場は如何なる立場であり、それを觀ることは何を意味するであらうか。結論を言へば、阿賴耶を觀るのは後得智の立場であり、後得智は眞宗の所謂る機の深信と本質を同じうする。されば『自身は是れ現に罪惡生死の凡夫曠劫より已來常に沒し常に流轉して出離の緣あることなし』と信知され、又煩惱具足のわれらは何れの行にても生死を離るることあるべからざるを……』と信知され、『そこばくの業をもちける身にてありけるを……』と信知されし、其の『自身』『身』『われら』を指示する教理學的概念が阿賴耶識であり、隨つて機の深信の立場に於て其の『われら』について信知せられたると相似の內容が、阿賴耶識について記述せられるのである。卽ち個體の根元たる阿賴耶識について考へられてゐる最も根本的な性質は『一切種子をもつ（sarvabījaka）』ことと『異熟（vipāka）』なることであるが、一切種子をもつとは

『一切雜染法の種子をもつ』ことであつて、煩惱具足の自覺に他ならず、更にそのやうな煩惱具足の阿賴耶が宿業の熏習の果報として成立せしことをあらはすのが異熟の概念であるが、それは『そこばくの業をもちける……』の內觀に他ならない。そして現實の一切の意識現象が——煩惱業から對象界の覺知まで含めて——阿賴耶の種子より生ずると說かれるのは、それ等の一切が宿業の熏習に規定づけられたものとして理解されてゐるのであつて、それは『卯毛羊毛のさきにゐるちりばかりもつくる罪の宿業にあらずといふことなし』と同じ意味の反省に他ならない。斯くて阿賴耶識說には機の深信の內容を組織化せるものと云ふ意味を見ることができる。此の阿賴耶識を直接に全體的に觀てゐるのは後得智であり、後得智は『眞實在者を證得する無分別智を發得して覺醒せる』ときに與へられる清淨なる世間認識である。されば後得智に住するは實は無分別智（法の深信に相應す）に住して絕對者の救濟を體驗しつつあるときである。救濟者の悲智に照破せられたる自己の眞相が曠劫流轉者として信知せられたところが後得智であり、機の深信である。斯かる絕對的自己認識はそのまま救濟者への懺悔であり歸依であり、感謝であり安住である。玆に宗教的衆生觀としての阿賴耶識說の根本的意義を置きたいと思ふ。

唯識教學が說く無分別後得二智の獲得は、十地經說の入初歡喜地の體驗を別の方法によつて顯はしてゐるもので、隨つて初歡喜地の何であるかが了解せられれば二智の何であるかも了解せられる。そして發心入地の歡喜は、眞宗教義上の信樂開發の慶喜に相應し、入地後の行者の所依が二智であるとせられるのは、開發後の信心の行者の所依が機法二種深信とせられるに相應する。此の事はもはや多くの論證を要しまいと思はれる。此の一致は人間の宗教意識そのもののもつ普遍的な構造に基くものと言つてよいであらう。そして唯識教學は全體として二智の立場の上に成立する體系であるから、其れを理解する場合にはやはり其れに相應する宗教的立場を取ることが必要である。さうして種々考察を進めて見ると、私には唯識教學の眞精神は最もよく眞宗の信仰と教義の上に傳承されてゐると言ふことができるやうに思はれる。法相宗義の研究に於て遂に達せられなか

つた眞阿賴耶の證得が眞宗の信仰に於て達せられたと見ることもできる。それ程兩者（唯識教學と眞宗教義）は似た世界をあらはしてゐる。此のことは何今後を期して考へて見たいと思ふ。

（三）右の根本的意義を記憶して、再び阿賴耶識說を見るとき、その阿賴耶識に關して更に何を說かんとすることが教學の中心問題になつてゐるのであらうか。今は世親の三十頌を取れば、そこでは阿賴耶識に關して何を說くことが中心問題になつてゐると解さるべきであらうか。之について從來は、二十論の結論から出發して殘された問題の論述に進んだものと見て、二十論では了別識に關する對象內在化が主要問題になつて結局『了別識は對象から生ずるのでなく自己自身の種子より對象的現れとして識相續上に生ずるもので、それは尙業熏習の果報としての識の轉變である』と云ふ結論が立てられたので、更に其の識轉變の構造の敍述に問題を移したものと解されてゐた。此の解釋は略〻一般的に支持されてゐるもので、私自身も從前斯く解して來たのであるが、斯くては攝論等に明かに顯はるる阿賴耶識說の宗教的意味と合致しないことに氣付かさるるに至つた。而も三十頌の敍述に依る限りは他に適當な解釋なく、ここに三十頌解釋上の疑義が殘つたのであるが、最近轉變の概念と第二偈の取り扱ひに氣付いたことからして一應の解決が與へられたやうに思はれる。次節にその歸結を略記して置きたい。

二　轉變の概念と阿賴耶識說の究極問題

轉變（pariṇāma）は安慧釋には『因の刹那の滅すると同時に、因の刹那とは相を異にせる果體が獲得せらるること』と定義されてゐるが、一物がそれ自體を失はずして而も相を異にせる他物と成つて現ずることを意味する概念と言つてよいであらう。卽ち變化、變成である。安慧註にも anyathātva（變化）の語に置き替へられてゐ

る。例へば種子より發芽相續して果實を結ぶときその結實は種子自身の變成であり、行動によつて或る果報が成就せられるときその感果は行動自身の變成である（此の場合の變成に限つて異熟の概念が用ひられる）。又菩薩行を行ずるとき菩薩の善根が菩提に轉化せしめられるのも變成であり（此の場合は回向と漢譯されてゐるが原語は pariṇāma である）(二)、之は眞宗で但使廻心多念佛能令瓦礫變成金（如來の本願を信ずれば瓦礫の如くなる我等を金にかへなさしむと譬へたまへるなり）(三)と言はると同樣の意味である。されば轉變には造業感果の衆生界の變成と、行道成佛の佛果への變成との二面の意味が含まれ――三十頌の識轉變は衆生的意識界變成の意味であるが――そして何れにしても轉變の概念そのものは、一物が自體を失せずして異相の他物に成ることを意味する。然し此の意味を表すに轉變の譯語は適當であらうか。その他漢譯には、轉、變、異、變現、回向等があらはれるが、現今も轉變が最も多く用ひられてゐる。此の用語を右の意をあらはすに適當ならしむるためには一つの註釋が必要である。卽ち、『轉』は斷若しくは滅に對する語として、一物がそれ自身を失はざる意味を表すものとし――例へば『煩惱惡障を轉じて無生忍を覺らしむるなり』と言はるる場合の轉であり――そして『變』は異相の物になる意味を表すとする。然し『轉變』と云ふ成語は語感の上から此の意味を充分に傳へ難いので、私は前述の用語例から『變成（へんじやう）』の譯語を取つて意味を補ひたいと思ふ。

そして此の pariṇāma（轉變變成）は原因に結びつく概念と解さるべきであらうか、結果に結びつく概念として解さるべきであらうか。卽ち或る原因者が果相を變成せしめることを意味するであらうか、或は結果が原因者より變成すること若しくは變成せることを意味するであらうか。隨つて又或る事物に此の概念が結びつけられたと

きは其の事物について原因性が概念さるべきであらうか、結果性が概念さるべきであらうか（例へば阿頼耶識に轉變の概念が結びつけられるときは、阿頼耶識について、何か他を變成せしめる力をもつ意味を與へるのであらうか、或はそれが自己の原因者より變成せるといふ意味を與へるのであらうか）。言語そのものとしては何れにも解し得るかも知れない、又兩義を含むとも言はれるであらう。然し三十頌の阿頼耶識説にあらはれて來る pariṇāma の概念は何れに解さるべきであらうか、此れについての解釋の相違は、唯識説の理解について重要な意味をもつて來る。そして從來は漢譯以來現今まで大體に於て原因に結びつく意味に解されてゐたと言つてよいが、之に對して私は寧ろ結果に結びつく意味に解することの妥當なるを提案したいと思ふ。以下その理由を抄述する。

三十頌の敍述中に變成（轉變）の概念は如何なる形であらはれて來るかと言へば、第一偈より十九偈迄は一關聯をなして衆生的意識界の構造が内省されるのであるが、その最初に、『異熟』と『思惟作用』と『對象界の識別』なる三つの層が分析され、その各々の層が夫々第一變成（轉變）第二變成（轉變）第三變成（轉變）と名づけられ、更に、その中異熟といふ性格を以て見られる最初の層は『一切種子をもつ阿頼耶識である』云々として、以下順次に各相の内容が内省記述されてゐる。この記述を理解せんとする場合には次の三點が根本的な疑問として殘り、それが解決せられると共に、阿頼耶識説の問題の所在（前節問三）も了解せられるやうに思はれる。

（一）何故に記述は『異熟』から始まり『對象界の了別』から始まらないか。

（二）何故に意識界の最初の層を顯はすとき『一切種子をもつ阿頼耶識』なる概念を後にして、『異熟』の概念を先にしてゐるのであるか。

（三）又各層がそれ〳〵變成（轉變）と名づけられてゐるが、それは抑〻因に結びつく概念であるのか、果に結びつく概念であるのか。

一、現實から內省して根柢に達する哲學的方法を取れば『對象界の了別』から始めねばならない。然し此の方法を以てしては、到底異熟の概念まで到達することは出來ない。せい〴〵『一切種子をもつ』と言ふ意味迄である。根元迄は觀念し得てもその根元の成立までは觀ることが出來ない。これが哲學的思惟の立場のもつ限界である。されば個體の根元が異熟（宿業の果報）として信知せられて、一切の意識現象が異熟の意味に包攝せられて觀察せられるのは、哲學的反省の立場とは次元を異にした宗教認識（信仰）の立場である。それが此の記述の順序に於て示される。

二、阿賴耶について考へられてゐる二つの根本的性質は異熟であることと、一切種子をもつといふことである。然しこの二つの性質は並列的に考へることはできない。一切種子をもつといふことは異熟であるといふ意味の中に包攝せられねばならない。『一切種子をもつ』と云ふ概念は、阿賴耶識が現實の根元として見られてゐる意味をあらはし、『異熟』の概念は更にそのやうなる根元を成立せしめし因緣（業熏習分別熏習）をあらはしてゐるのである。三十頌の世親の記述は、異熟と一切種子の概念の間にあるこの區別を我々に注意せしめる。そして異熟の概念が先に出ることは、三十頌の阿賴耶識說の趣意を示してゐる。卽ちそれは衆生存在相を阿賴耶を根柢として說明せんとするにあるのではなくして、斯かる衆生が緣起變成し來れる迷ひの起源を覺醒の智中に顯はすと共に其の迷ひを起源より轉ずる道を說かんとするものと言つてよいであらう。之は相似たことのやうで全く方向を異

にする。斯くて第二偈の漢譯は不適當である。

第二偈漢譯は『謂異熟思量　及了別境識　初阿賴耶識　異熟一切種』とあり、問題は後二句にあつて普通『初めは阿賴耶識なり異熟なり一切種子なり』と訓まれてゐるが、之は梵文の tatrālayākhyaṃ vijñānaṃ vipākaḥ sarvabījakam の譯として間違ひないやうであるが、梵文は前後の關係から異熟の概念を最初にして『異熟とは一切種子をもつ阿賴耶と名づけられる識である』と譯すのが適當である。此のことは已に宇井博士によつて指摘せられてゐるので（印度哲學研究第六卷轉識論の研究）、もう早や多くを言ふ必要はないのであるが、主として文章上の關係から注意せられてあるやうなので、茲では問題理解の上からも右のやうに譯さるべきことを附言して置きたいと思ふ。『一切種子をもつ阿賴耶識』の概念が更に『異熟』の概念に包攝せられる點が重要なのである。之を漢譯の如くに讀むと、阿賴耶識を實體化し、且つその實體化された阿賴耶の上に異熟と一切種子をもつとの二つの意味を並列的に考へる解釋を引き起し勝ちになるのである。漢譯としては偈頌の形を維持するために以上のやうな譯し方をせねばならなかつたかも知れぬが、單にそれのみでなく、譯者その人に已に阿賴耶を實體化する解釋があつて其れが譯を支配したと見られる理由が存する。それは pariṇāma（轉變、變成）を『能變』と譯してゐる點にあらはれてゐる。そして此の『能變』の譯語と第二偈の譯とが何時か先入見になつて、阿賴耶識說の如實な理解を妨げてきたと言はれぬでもないのである。それで第二偈全體は梵文によつて『異熟と思惟作用と名づけられるものと對象界の識別とである。その中異熟は一切種子をもつ阿賴耶と名づけらるる識である』と譯されることが問題上からも適當であることを注意したいと思ふ。之によつて、現實的意識界の記述の終れる後第十九偈に至つて再び阿賴耶の異熟復生に言及せられる意味も理解せられると思ふ。謂く『業の熏習は二取の熏習と共に、前の異熟盡きたるとき、後の異熟なる其れ（阿賴耶）を生ぜしめる』云々。

右の第二偈の讀み方の變更は、更に次の變成（轉變）の概念の解釋と結びついて、阿賴耶識說の最中心問題が那邊に存するかを明かにしてくる。

三、識界を構成する三層の各々が pariṇāma（變成、轉變）と言はるるとき、漢譯がこれを能變と譯してゐるの

は、此の概念を主として原因性をあらはす意味に解してゐるのである。隨つてこの概念を結びつけられた意識の各層は能變者として他を變成せしめる力をもち、又他を變成する根柢の如き意味になる。そして現今まで此の考へが支配してゐて、阿賴耶識を所依とせる一切の意識界の顯現を說くものと解するのである。之は一般に行はれてゐる解釋であるが斯くては三十頌の初頭の意識界の記述は發出論の如くなり、全體が異熟の概念に包攝されてゐる意味が失はれ阿賴耶識が有として固定化され、宗教的立場の認識といふ意味が現はれ難くなる。此れが私自身の逢着した疑問であつた。斯かる解釋は恐らく一方では漢譯が先入見になるのと、他方我々自身が容易に有の見を脫し難いことから起るものと言つてよいであらう。

變成の概念を結果に結びつく意味に解する。すると阿賴耶識が第一變成（轉變）と言はるるとき、それは現實界を變成せしめる第一の根元といふ意味ではなく、宿業の熏習の異熟として變成せるものといふ意味をあらはすことになり、それは個體の發生そのものを意味するが故に他の現實界の變成に對しては第一である。卽ち變成の概念は阿賴耶の『一切種子をもつ』義を指示せず『異熟』なる義を指示する。阿賴耶の種子より一切意識現象の現行することを意味するやうに考へられるかも知れないが、それはそれ等の意識現象（末那六識）の變成であつて、阿賴耶に關して言はるる變成ではない。同樣に思惟作用が第二變成（轉變）と言はるるときも、それは思惟の對象界を變成せしめるといふ意味ではなしに、その思惟作用そのものが根元より變成せるものと言ふ意味になり、六種對象界の識別が第三變成（轉變）と言はるるもそれは六識が對象界を變成せしめるからではなく（その場合には似現 pratibhāsā と云ふ概念が用ひられる）それ自身が根元より變成せるものなるをあらはすことになる。

而して第二第三は第一の中に包藏せらるるが故に此の意識界全體を覆ふ根本的な變成の仕方は異熟であつて、一切は異熟と云ふ性格を帶びて觀らるることになる。玆に於て唯識觀は宗教的罪惡觀になつて來る。それと同時に一切種子をもつ阿賴耶が更に異熟と言はるるところには、現實の根元として一應有として見出されたる阿賴耶識に關して更に緣起觀が徹底せられて、それはその本質に於て非有なることが顯はされてくるのである。『一切の存在は緣起せるもので、緣起せる存在は無自性である』とは龍樹教學の根本命題であつたが、それをそのまま阿賴耶識觀に關して思ひ浮べることができる。龍樹の場合には『一切の存在』についての體系的考察は問題にならず、唯一々の存在について緣起觀の上から無自性が主張されたのであるが、阿賴耶識說に於ては存在の體系が考察されて、阿賴耶は一切の存在中の存在といふ意味を擔ふべきものであつた。而もそれについて尙緣起が觀られて、此の實在は本質に於て非有なることと且つ現實の根元として假有なることが顯はされるのである。そして阿賴耶識に關する此の非有と假有との認識は已にそれ自身に於て解脫知見である。

斯くの如くして無著世親の唯識教學に於ける阿賴耶識說の最中心問題は、本質に於て非有なる衆生が假有なる業報の相をもちて變成し來りたる因緣を顯はすと共に、その因緣を轉じて衆生をして成佛せしめる別の因緣あることを顯はさんとするにある。卽ち法身所攝の聞熏習力によりて虛妄の依（阿賴耶）轉ぜられて法身を成ぜしめられる理法である。これは業報異熟とは異れるもう一つの變成、衆生より佛果への變成（所謂菩提回向）である。そして此の理法を說くことはそれ自身信仰內容の組織的告白に他ならない。

（一）嘆異鈔　（二）十地經初歡喜地　（三）唯信鈔文意

人間死後の靈魂信仰の心理學的研究（上）

安倍三郎

一 問題
二 研究方法
三 結果
其一 不滅信仰と消滅信仰との割合
其二 不滅信仰の諸型式と其心理學的特徴
1 不滅信仰の諸型式の分類
2 各類型の心理學的特徴及實例
3 各類の不滅信仰と年齢
其三 不滅信仰の動機
其四 消滅信仰の理由
其五 結果一・二・三の相互關係
四 考察
1 不滅信仰と消滅信仰との割合に付て
2 各類の不滅信仰の起原について

一 問題

人間死後の靈魂についての信仰は宗教哲學の對象ともなるが又心理學の對象ともなり得る。宗教哲學は論理的思考作用の必然の途を辿つて、人間死後の靈魂の性質や歸趨を考察し、正しい靈魂信仰への方向を示すであらうが、心理學は吾々が現實に抱く人間死後の靈魂についての信仰を分析し、或は其靈魂信仰の諸形態を發見し、それがもつ心理學的特徴を叙述し、夫等の信仰形態のよつて生ずる心理學的條件を明かにし、或はそれ等の諸信仰と吾々の氣質、職業、教育程度、年齢等との關係を吟味し、或は信仰生活に於ける靈魂信仰の重要さ等につき各種の暗示を與へるものであらう。

かかる心理學的研究の結果は、唯に宗教教育上の基礎たるのみならず、死後靈魂の歸趨等に關する本質的研究にも有力な材料を提供するものであらうと信ずるのである。

從來信仰の諸型式、又は宗教の諸型式の現れ方を研究せるものには、ジェームズを初めとしてリューバやドラクロアの研究等があつて必らずしも少いとはいはない。(1)けれども人間死後の靈魂に對する信仰の諸形態の分類、其心理學的特徴の叙述、其心理學的起因の吟味等を主題とした研究は、私の不明なるがためであらうが非常に少い様である。只、民族心理學的に縦に文化發達の段階を若干に區分し、其各區分段階に於ける民族の靈魂信仰の形態を吟味し、其心理學的條件の研究をなせるものに、ヴントの民族心理學があり、(2)我國に於ても桑田芳藏教授の「靈魂信仰と祖先崇拜」(3)なる研究がある。然るに現代の文化民族について、其抱く人間死後の靈魂信仰を材料として横に其信仰形態を分類し、其心理學的特徴を吟味し、夫等の信仰形態のよつて生ずる心理的原因を明かにしようと試みた實驗的研究は殆どないといつてよい程である。尤も、質問紙法によつて現代に生きてゐる文化人の來世觀を統計的に研究したものに、リューバ氏の米國大學々生に試みた不滅信仰の研究、(4)飯沼龍遠氏の當時の我國一流の名士について試みた來世觀の研究、(5)勝川全道氏等が小學校兒童、中等學校生徒及專問學校生徒を被驗者として試みた未來觀念の調査(6)等立派なものがある。併し以上三氏の研究は吾々人間死後の靈魂の存續如何を質問紙法によつて被驗者に質問し、其解答を三四の項目に分つて整理してはゐるが、重點は他にあるのであつて、此處では必らずしも人間死後の靈魂として信ぜられてゐる被驗者の信仰内容の性質が、其心理學的特徴によつて分類されてゐるのではなく、且又分類されたる信仰形態が心理學的に如何なる條件によつて成立してゐるかの考察も殆どなされて居らない。只リューバ氏が原始的不滅信仰と近代的不滅信仰の起原について極めて概括的な考察を試みてゐるに過ぎないのである。

私は現在の我國人の人間死後の靈魂に對する信仰を材料として、これ等を豫め用意せられた論理的な分類範疇によつて分類することなく、出來るだけ是等信仰の示す心理學的特徴の共通性を辿り、彼等によつて死

後靈魂として信ぜらるゝものゝ性質を若干の基本的形態に分ち、且又夫等の信仰形態の示す心理學的特徴を想起しつゝ、夫等のよつて生ぜりと思はるる心理學的原因につき考察を試みたいと思ふのである。

かかる研究の手初めとして私は先づ、中學校及高等女學校の生徒を被驗者として實驗的な研究を試みたのである。私が最初に中學校及高等女學校生徒を被驗者として選んだのは實驗材料を比較的容易に得る便宜上からの理由もあるが、更らに彼等の年齢は信仰最初の動遙期といはるゝ年齢に股がつてゐて研究上興味深く感じたことと、被驗者自身の職業的影響同一年齢に於ける教養の相異からくる影響から比較的解放されて、年齢の發達と彼等の信仰形式との關係を比較的純粹に見得ると信じたがためでもある。けれどもかく此研究結果は飽く迄も中學校高等女學校生徒に於ける人間死後の靈魂信仰の心理學的研究の結果であつて、此研究結果が我國人の死後靈魂信仰に關して、一般に必らず妥當するものとは考へないものであることを斷つておく。

註

1 W. James, Varieties of Religious Experience.
G. H. Leuba, A Psychological Study of Religion.
H. Delacroix, La Religion et la Foi.
2 W. Wundt, Elemente der Völkerpsychologie.
3 桑田芳藏、「靈魂信仰と祖先崇拜」。
4 G. H. Leuba, The Belief in God and Immortality.
5 飯沼龍遠、「現代日本人の信仰」。
6 歸一協會編纂、「現代青年宗教」。勝川金道、「現代學生の未來觀念に關する調査」。

二　研究方法

以上の問題の研究のため私は質問紙法を採用した。

私はかかる問題の實驗的研究のためには質問紙法のみで十分であるとは思つてゐない。此質問紙法による研究と並行して、一般の現代人の靈魂信仰を表現してゐる種々の文獻による文獻法及び若干の代表者に直接面接して問答することによつて彼等の靈魂信仰の輪廓を探る按問法なども若干試みてはゐるが、かかる方法に

よる結果を心ゆくまゝに得るためには尙相當の時日を要するし、且又、現在迄得た材料によれば私の質問紙法による結果と著しき矛盾を見出さなかつたのであるから此報告には只質問紙法による結果を公表することに止めることとする。

私の試みた質問紙の內容は次の如くであつた。

一、人間の死後、靈魂はどうなると信じますか。

(1)消えてなくなつて了ふものか。(其理由のある方はそれも書いて下さい)(2)それとも尙生きてゐるものか。(其理由のある方はそれも書いて下さい)(3)靈魂に性質樣子などがあるとせばどんなものであるか。(4)靈魂はどんなところにあるものでせうか。(5)其他靈魂に關係したこと思ひ付きなどもかいて下さい。

二、左樣なあなたの信仰はどういふ動機でおこつたか。

(1)只、他人から聞いて信ずるにいたつたか。(2)自分が獨でに漠然思ひ付いたのが主なもとか。(3)自分の病氣・災難・煩悶・近親者の死等によつて深く信ずるようになつたか。

姓名をかかないこと。

1 性別 男 女

2 年齡 數年 歲

3 教育程度 學校 年

質問紙法に於て最も注意すべき點は、質問の意味の難解、抽象、不明等によつて被驗者の解答に障害を與へぬこと、及び質問の不用意から被驗者の解答の內容の質を暗示し規定しないこと等であらう。質問の難解を避けんがため私は平易な口語體を用ひ、文字に振假名をつけた。中等學校の生徒だけのためには振假名は必要でなかつたかも知れないが、低學年の劣等生のためにも、又、中等學校以下の教育程度しかもたぬ一般人にも此問題を適用せんがため熟語にも意譯的振假名をつけた。解答內容の質への暗示を殊どなくするためには大文字の質問(一)又は(二)のみで十分であつたでもあらうが、併し私は被驗者のもつ、靈魂信仰の形態

的特徴を出來るだけ知るためには大文字の質問（一）、（二）のみでは不十分と考へたのである。例へば（一）の質問であれば、被驗者が「人間の死後尙靈魂は生きてゐる」とのみ答へれば只不滅信仰を抱いてゐることだけが知られるが、それがいかなる特徴をもてる不滅信仰であるかを知ることができない。よつて大文字で示せる如き簡單な質問によれば從來の如き統計的結果に滿足せねばならない結果となるわけで、それ以上にそれ等の信仰形態の心理學的特徴を抽出して分類し、かかる信仰のよつて生ずる心理學的原因推定の基礎となすことは望まれないことになる。それで大文字の質問內容を小分けして出來るだけ彼等の解答內容の質を暗示決定せぬ樣に、而も是等小問への解答のいづれかによつて彼等の信ずる靈魂信仰の性質の窺はれる樣に企てたのである。それでも非常な懸念の中に彼等の解答を整理して行つたところ案外懸念の七八分を裏切つて中學二年女學校二三年以上はよく質問の各項に對して自由に潑溂とした解答を與へ、質問の各項に反駁的態度に出でたものさへ少くなかつた。これはこれ等被驗者の解答が能動的であつたことゝ、質問紙を配布する時の注意が奏効したものと思ふ。低學年の被驗者には小分けにした問題のため質問方向を絕對に暗示せぬとは斷言できないが、併し彼等の解答は概して簡單で全般としては質問よりうくる暗示によつてA類に屬すべかりしものがB類に屬したといふ程の影響を認めることは出來なかつたと信じてゐる。

某二中學校よりの材料一七六通以外は實驗者自から各學校について直接被驗者に面接して質問紙を說明し、各小質問各項に拘泥せず大文字で示せる（一）（二）の各問に出來るだけ詳細に記載されんことを注意した。解答が短時間に制約されて自己の信仰を反省する餘裕を失したり、又隣席の解答者の解答に暗示されたり、隣席のものから揶揄せられたりして眞實の信仰が表現せられないことが多からんことを防ぐため各自歸家して解答するように依賴した。

質問紙に對する解答實數を各學校別に表示すれば次

の如くである。

學校／學年	縣立中學二校(仙臺)	縣立中學一校(地方)	合計	縣立高女一校(仙臺)	縣立高女一校(地方) 私立高女一校(仙臺)	合計	總計
I	四六	三八(一組)	八四	三七	四七	八四	一六八
II	三〇	三一(一組)	六一	三三	四五	七八	一三九
III	三八	二七(一組)	六五	四六	三八	八四	一四九
IIII	三四	二二(一組)	五六	三八	一四	五二	一〇八
V	二八	三九(一組)	六七	女子師範二部 六三	一七	八〇	一四七
計	一七六	一五七	三三三	二一七	一六一	三七八	七一一

女子に於ても中學五年位の年齢に於ける靈魂信仰を見たかつたので五年制の私立某高等女學校と高等女學校卒業後入學する某女子師範學校二部生の靈魂信仰も五年程度と見做して材料に取入れた。

三　結　果

結果一、不滅信仰と消滅信仰との割合。

1、人間の死後、其靈魂は尙存續するといふ所謂「不滅信仰」は、人間の死後、其靈魂は消滅するとなす所謂「消滅信仰」より遥かに多い。

2、不滅信仰者は男子より女子に多く、消滅信仰者は女子より男子に多い。

以上の數量的根據は第一表に示す通りである。

第一表

	不滅信仰		消滅信仰		其他		總計	
男	二一三名	六四・〇%	一〇七名	三二・一%	一三名	三・九%	三三三名	一〇〇・〇%
女	三二二	八五・二	四八	一二・七	八	二・一	三七八	一〇〇・〇
合計	五三五	七五・二	一五五	二一・八	二一	三・〇	七一一	一〇〇・〇

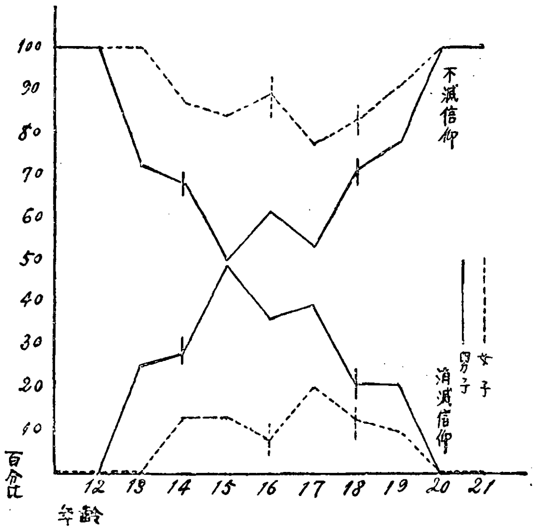
3、不滅信仰と消滅信仰との數を年齢別に整理して見れば其發展に三期を劃することが出來る。

第一期は男子十四歳迄、女子十六歳迄で其特徴とする處は、不滅信仰を抱く者が消滅信仰を抱く者より遙かに多い事である。

第二期は男子は十五歳から十七歳迄、女子は十七歳十八歳の頃で其特徴とする處は、不滅信仰を抱く者が比較的に減じ消滅信仰を抱くものが急速に増加するといふ事である。

第三期は男子は十八歳以後、女子は十九歳以後で其特徴は不滅信仰を抱く者が再び増加し消滅信仰を抱くものが再び減ずる傾向があるといふ事である。其數的根據は第二表及第一圖に示された通りである。

第一圖



第二表

		第一期			第二期			第三期			
年齢		十二歳	十三歳	十四歳	十五歳	十六歳	十七歳	十八歳	十九歳	二〇歳	合計
不滅信仰	實數	4	26	38	26	32	28	44	11	4	213
	百分比(%)	100.0	72.2	67.9	50.0	61.8	52.8	71.1	78.6	100.0	64.0
消滅信仰	實數	0	9	16	25	20	21	13	3	0	107
	百分比(%)	0	25.0	28.6	48.1	36.4	39.6	21.4	21.4	0	32.1
其他	實數	0	1	2	1	1	4	4	0	0	13
	百分比(%)	0	2.8	4.5	1.9	1.8	7.6	6.6	0	0	3.9
合計	實數	4	36	56	52	53	53	61	14	4	333
	百分比(%)	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0

		第一期				第二期		第三期			
年齢		十三歳	十四歳	十五歳	十六歳	十七歳	十八歳	十九歳	二〇歳	二一歳	合計
不滅信仰	實數	11	41	67	81	55	45	20	1	1	322
	百分比(%)	100.0	87.2	83.8	89.0	77.4	83.3	90.9	100.0	100.0	85.2
消滅信仰	實數	0	6	10	7	14	9	2	0	0	48
	百分比(%)	0	12.8	12.5	7.7	19.7	12.7	9.1	0	0	12.7
其他	實數	0	0	3	3	2	0	0	0	0	8
	百分比(%)	0	0	3.7	3.3	2.9	0	0	0	0	2.1
合計	實數	11	47	80	91	71	54	22	1	1	378
	百分比(%)	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0

結果二　不滅信仰の諸型式と其特徴。

解答者七一一名中不滅信仰を抱くものは五三五名であつたことは前述の如くである。是等の不滅信仰は各人夫々の家庭の傳統、本人の境遇、個性、教養を背景として答へられてゐるものであるから實に百人百色であつた。是等具體的な解答から水々しい個性的な色彩を抽象して、或共通性を發見しこれを標準として若干の型式に分類し盡すといふことは、一見容易の樣ではあるが非常な困難なることであつた。何故ならば解答の中には其內容あまりに簡單なるがために、彼等の解答は不滅信仰を抱くものであることのみは了解されても人間死後の靈魂を如何に考へてゐるかを積極的に把捉することの出來ない場合も少くなかつた。又同じ解答が其類似點のとりかたによつて種々異つた部屬に入れることも出來た。又、五分の類似と五分の相異をもつたものの處分についても考へなければならないし、部分的には類似多きも根本的色彩からは大いに異るものもあつたのである。

併し此際豫め用意せられたる一定の型式をもつて天降り的に整理することは、具體的現實的な信仰がもつ型式を發見するためにはつゝしむべきことであると思ふ。よつて私は先づ實際の解答を出來るだけ繰返して熟讀翫味し其解答の眞意を把捉せんことを努めた。又個々の解答の部分的類似によつて迷はされず、表現された靈魂信仰の全體としての根本的色彩の異同の發見に努めた。

1、其結果、私の心中に自然に構成せられきたつた類型は、初めは十數型式の多きに達したが、私はこれを再吟味することによつて九つの類型に縮約せしめることが出來た。然るに是等個々の類型相互の間にも尙若干の類似點を發見し得るので私はA類、B類、C類の三大類型に區別することが適當であると考へた。かくすることによつて個々の解答中、個々の小類型には明瞭に歸屬せしめることは出來なかつたものにして而

かもＡ類、Ｂ類、Ｃ類のいづれかの大類型の中に歸屬せしめることの出來たものもあつたのである。

然るに如何にしてもいづれの小類型大類型にも歸屬せしめることの出來ないものも男子二十二名、女子四十五名を數ふるにいたつた。併し此類の中には勿論、解答餘りに簡單に過ぎて分類することの出來なかつたものを含むのであつて、詳細に解答しつゝ而かも吾々の抽出せるいづれの類型にも入ることの出來なかつたものは極く小數であつたのである。

Ａ類
- 第一類　「火玉」「人魂」の類と考ふるもの。
- 第二類　「幽靈」と考へるもの。
- 第三類　「魔物」的實體と考ふるもの。

Ｂ類
- 第四類　「血統」「遺傳質」「生物學的生命」の類と考ふるもの。
- 第五類　「自然科學的一種の力」＝電氣、エネルギー電子等と考ふるもの。
- 第六類　「實體的精神」とでも稱すべきものと考へるもの。
- 第七類　故人を追想するとき生ずる「表象像」「面影」及これに伴ふ現象と考ふるもの。

Ｃ類
- 第八類　故人の德行、業績作品人格的感化＝客觀的精神價値と考へるもの。
- 第九類　彼等の憧憬から生ぜる「理想的性質の人格化せるもの」ともいふべき實體と考ふるもの。

2、各類型の保持する心理學的特徴及實例は次の如くである。但し左に示す心理學的特徴は理想的特徴で、個々の其類型に屬するものの中には、勿論殆ど此特徴の凡てを有するものもあるが、多くはかかる特徴の或部分のみを保持してゐることはいふ迄もない。各類の理想的特徴は其類に屬する個々の解答が示す特徴の中、最もしばしば現はれたものを抽出したものである。

第一類

此類に屬する不滅信仰は、人間死後の靈魂を「火の玉」「人魂」「たまし」等と稱する類のものと信ずるものである。其一般に共通せる供述內容は、

1、人の魂は、其人の死と同時に人體から出てフラ

〳〵と空中を瓦斯體の樣に明滅しながら飛ぶ。

2、夜になると青色又は赤色の光を發する。

3、「杓子」「しやもじ」「篦」等に類した形をしてゐる。

4、非常な速力と自由自在の力がある。何かを暗示するようである。

5、墓、寺、森、死人をだした家、其他陰欝な處にゐる。

6、恐しいもの、淋しいもの、意地悪いもの、怨あるもの、此世に「思ひ」が殘つてゐるもの。

等である。

此類の信仰では概して、

1、其靈魂が誰某の靈魂といふように特定の個人と餘り關係ある樣に表現されてゐない。

2、又多くは人の死後一定の期間だけ存續するので（四十九日ともいふ、人の死際だけともいふ、又三十三年迄ともいつて其年月の長さは一定しない）あとはまもなく分解消滅するといふ表現が多い。

3、稀に「人魂は人をよい方に進ませる」とか「吾々を守る」とかいふものもあるが概して「恐しい」「淋しい」といふ樣な表現が多い。

4、地獄、極樂について述べてゐることが比較的少い。

5、他人からきいて信ずるものが多い。（結果三參照）

此類に屬する實例

I　高女、年齢十八歳、健康

「人間の死後、尙生きてゐると思ひます。其性質は圓くて大きく、ピカ〳〵と玉の樣に光つてゐると思ひます。腹の中にありますが、其人が死ねば魂は腹の中からでゝ方々さまよひ、夜になると凄い光をだして飛び歩きます。私は實際其光りものをみた事がありますが、其早い事驚いて了ひました。自分で只考へたのです。お母さんから魂は白い鳥だと小さいとき敎へられたので、白い鳥だとばかり思つてゐましたが、今になつて考へると、なんだか光り物の方がたましひのように思はれます。」

II　高女、年齢十七歳、健康

「人間の死後靈魂は尙生きてゐると思ひます。其性質はどんなものか知りませんが、自分は未ださうしたものを見たことがありませんが、普通は、茶呑茶椀位の大さで靑白く光つて後の方に長い尾を引いて非常に凄いさうです。是等を他人からきいてみるとほんとうに

其人がみたように思ひます。それが空中をとんで歩いて時々はお寺のこんもりとした杉の木か又はその家のその死んだ人が親しくゐた部屋の裏板のあたりで、ピカリ／＼物淋しく光を放つてとまつてゐると思はれます。以下省略。」

第二類

此類に屬する不滅信仰は、人間死後の靈魂を「幽靈」の如きものと信ずるものである。此類に共通せる供述内容は、

1、人間死後の靈魂は漠然としてゐるが人の姿をして多く白衣を着てゐる。

2、幻の如く夢の如く瓦斯體の如く而かも音もなく步む。

3、變幻自在、神秘不可思議でよく明滅する。

4、墓の下、寺、森の中、死人をだした家の附近をさまよふ。夜など人に見える。

5、生前善い行をしたものは極樂又は天國へ、惡い行をしたものは地獄へ行く。

6、恐しいもの、凄いもの、淋しいもの、怨みあるもの、思ひの此世に殘つてゐるもの。

等である。

尙此類の信仰では一般に、

1、地獄、極樂及因果應報の思想がでゝゐる。

2、誰、某の幽靈といふ樣に或特定の個人と關係がある。其點ヴントのいふ幽靈（ガイスト）と違ふ。

3、やはり、一定の間だけ不滅で長い時間を經過すると消滅すると考へてゐる解答が相當あつた。

4、稀に、幽靈に親しみや愛慕の感情をもつてゐるものがあつた。特別母とか弟などゝ近親のものを亡くした體驗者に多かつたようだ。

5、自分の體驗からでたものもあるが概して他人にきいたものが多い。（結果三參照）

此類に屬する實例

I　中學、年齡十三歲、普通、

「人間の死んだ後其靈魂は尙生きてゐます。何故かといへば私の幼い時親類の人が死んだ。其人は「びつこ」であつた。或夜、私が小便しようと思つて緣側にでたら、外の方から人の步いてくる音がする。驚いて見ると足のびつこの人がきて私を緣側からださうとする。

私はなんとなく其人に吸ひとられるような氣がした。驚いて戸を閉めて中へはいつた。……其時五時半であつた。次の日びつこの叔父が五時頃死んだといふしらせがきた。……魂の性質は憎いと思ふものを仇を打たうとし親切にされた人には恩を返へさうとするものである。……以下省略」

II　高女、年齢十六歳、普通、

「人間の死んだ後、魂は消えてなくならないで、尙生きて宇宙に散在してゐる。そしてよく生れかわる。靈魂はふわ〳〵して不思議な力があつて空中をとぶもので、腰から下はぼんやりして見えない。氣味惡いもの、お寺にゐます。他人からきいて信じました。」

第三類

此類に屬する不滅信仰は、人間死後の靈魂を不思議な力を有する「魔」のようなものと信ずるもので、其略ゝ共通せる供述内容は次の如きものである。

1、本體は無形であるが、時に應じて幽靈となつたり人魂となつたり、黑い蝶々や黑い猫其他の動物となつたり、人の聲、怪しい物音、烏鳴きとなつたり、夢や幻となつたりする。

2、人の死を豫告したり、人間を迷界に引入れたり、其他の吉凶禍福を招來せしめる等神秘的、超人間的な力がある。

3、何處にもゐる。或はつねには墓とか寺とか森など淋しいところにゐる。

4、非常に恐しいもの、祟るもの、ぞつとするもの、氣味惡いものである。

尙此類の靈魂信仰には一般に

1、地獄極樂、因果應報の供述の伴ふことは殆どない。中には「魂といふものは一般に地獄にゐる」といふものもあつた。

2、「氣味惡い」「ぞつとする」などの感情的表現が非常に强いようである。又神秘的力の認識が明かなようである。

3、やはり死後一定の間だけ不滅存續するが長い間經過すれば消滅するといふのが多い。

4、やはり他人からきいて信ずるものが多いようである。

此類に屬する實例

I　高女、年齢十五歳、普通、

「魂は永久にあるものだと信じて居ります。何故ならば人間が神佛に祈るといふのは即ち魂に祈るものであると思ふのです。そして魂は祈ることによつて幸運や不幸に導くものと深く信じます。私共の目に見えないものですが……或家の近親者が死んだとき其家に大きな蝶がとんできたといふことです。此ことから考へてみると其蝶は即ち魂で、人が死ぬと同時に蝶にかわつて其家に知らせに來たとも私は考へるのです。それから昔死體をうめた上にたてた家などはそこから毎夜、夜中になると人のうなり聲がきこえてくるといふ話もあるが、これもやつぱり魂があるからである。……魂は地下又は空中或は心若くは墓場に存在してゐる。」

II　中學、年齢十八、強健

「靈魂は不滅である。其理由は人が怨を抱いて死去すると怨靈となつてあらはれ、其人を苦しめるといふ言葉、火靈をみたといふ言話、口寄せ等のことあるによる。靈魂の性質は生前の人の性質をもつてゐるが一般には恐しいものである。或は白衣の姿となり火靈となり或は動物に入込んで其身體を借るものであると思ふ。中略……其他靈魂は物音怪奇のものに變る事等によつて變事あることを知らせる……後略」

A類の靈魂信仰に共通に存する心理學的特徴。

前述の如く第一類第二類第三類各靈魂信仰相互の間には、心理學的に非常に類似した共通點をもつてゐるので、私は是等を一括してA類の靈魂信仰としてゐるのである。A類の靈魂信仰の心理學的特徴として私の擧ぐることの出來るのは次の諸點である。

1、此類の靈魂信仰に於ては、人間死後の靈魂はいづれも可視的形態、可聽的物音となつて知覺されるので、いはば空間的知覺的存在であるとして信ぜられてゐるのである。

2、又、此類の靈魂信仰に於ては、死後の靈魂が不可思議な出現、神秘不可思議な力を有する存在として表象され、畏敬されてゐる。

3、又、此類の靈魂信仰に於ては、死後の靈魂は恐しいもの、怨あるもの、よく祟るものといふ様な恐怖嫌忌の強烈な情緒をもつて取扱はれてゐる。

4、死後靈魂の居場所を此類の靈魂信仰では此地上に設定し空間的なものとしてゐる。而かも淋しい場所とか氣味悪い場所（墓、寺等の）といふ様に

恐怖の情緒が其中に織込まれてゐる。

5、此類の靈魂信仰は多く低學年の方に信ぜられ、長老から聞き込み、敎へ込まれたままを習慣的傳統的に無批判的に信じてゐるものが多い。(結果三參照)

6、此類の靈魂信仰では、新しい死人の靈魂の恐怖の情が濃厚な間だけ死後の靈魂が不滅でありしばらく年月が經ると消滅すると信ぜられてゐる。

(以上の靈魂信仰が如何なる心理的理由によつて成立するかは考察のところで考へることにする)

第四類

此類に屬する不滅信仰は、人間死後の靈魂を血統又は遺傳質、廣くは生物學的生命と信ずるもので、此類に共通な供述內容は、

1、靈魂は親から子、子から孫へと代々相傳はるもの、人が死んでも親又は子、兄弟姉妹の身體に血統として、又は性質や生命として傳つて生きてゐる。

2、目には見えないが身體の中にゐる。

3、死後の靈魂は氏神や祖先のように近親のものを「親愛の情」「憐愍の情」をもつて守護する。

等である。

此類の信仰では一般に、

1、第三類迄の樣に恐怖の情がなくなつて、寧ろ守護の情、憐愍の情、親しみの情が强く表はれてゐる。

2、居場所の考が身體の中といふものもあるが一般に稀薄である。稀に空中とするものもある。

3、地獄極樂の考が少い。

4、輪生轉生の考が比較的多い。

5、信仰は一般に批判的理智的で自分から獨りでに確信してゐるものが多い。

此類に屬する實例

I 中學、年齡十六歲、普通

「人間の死後、靈魂は尙生きて居ると信じます。立派な靈魂が後數代を經て子孫に傳ることがあるからです。中略……靈魂は宇宙に浮遊するが、時あつて其近

親のものの身體に入つて新しい靈魂として傳る。靈魂は子孫及國家を守護してゐると思ひます。僕の信仰は他人よりきいたのでなく自分獨りで自然に思ひついたのです。」

II　中學、年齡十七歲、中

「靈魂は無形であるが人間の身體に始終居る。人間が死ねば靈魂は直ちに他の女子の腹に入りて其中の子供に寄生する。」

第五類

此類の靈魂信仰では、人間死後の靈魂は自然科學的な一種の力樣のものであると信ぜられてゐる。其共通せる供述內容は

1、靈魂は電波、電氣、電子、エーテル、エネルギー等の類で、人間の死後身體は消滅するが、靈魂は物質不滅の意味に於て不滅である。

2、無形不可視的ではあるが往々可視的、可聽的な影響を與へる。

3、宇宙いたる處にゐる。

4、別に恐しいものでない。

等であるが、

此類の靈魂信仰は一般に

1、前の第四類より更らに批判的理智的で感情的特徵が一層稀薄である。寧ろ無記的である。

2、靈魂を細胞の如き類と考へたることによつて靈魂消滅との結論をだしたものが少くない。

3、第四類と共に女子より男子に多い。

此類に屬する實例

I　中學、年齡十八歲、普通

「人間は死後、肉體は腐敗するが併し靈は消えないと信ずる。何故ならば、私共は死んだ祖父母が現在生きてゐるところを夢に見る。全然知らない人が夢の中に現はれるのは靈魂が消えないでゐて私達の半意識の中に現はれるからである。人間が今死なうとしてゐる時に、精神電氣によつて魂が肉體から浮遊する。それは確實だと思ふ。我々の生命ある以上は精神電氣のあるものである。……昔の年寄がよく杓子の樣で光つたものが魂だといふがそれは魂ではあるまい。これは自分一人での考である。自然に思ひついた事でもあるが物理學のお蔭かも知れない。云々」

II　高女、年齡十八歲、强健

「……理由はわからぬが靈魂は不滅であると思ひま

す。此宇宙間にあるエーテルのようなもので人間には見えないが存在してゐると思ふ。……」

Ⅲ　中學、年齢十七歳、中

「物質不滅の理によつて人間の靈魂は消えてなくならない。無形ではあるが電氣電波のようなものでせう。此世を離れた世界にゐて、自由に此世にくることが出來る。……」

B類の靈魂信仰に共通に存する心理學的特徴

此第四類と第五類との間には相等異るものもあるが而かも全體としてみれば心理學的には非常に類似した形態を示してゐる。私は是等を一括してB類の靈魂信仰としてゐるのである。今兩者に共通と思はるゝ心理學的特徴を擧げてみれば次の如くである。

1、此類の靈魂信仰に於ては、人間死後の靈魂は血統、生命、電氣、エネルギー、エーテル等の自然科學的力であるとされてゐるから、それ等のものは無形不可視的存在ではあるが、尙A類と同樣物質的で其力の働きは種々可視的可聽的——いはゞ知覺的な形態としてあらはれ得るのである。

2、此類の靈魂信仰でもA類と同樣に靈魂は神秘的不思議な力を有するものでこれが印象的となつてゐる。

3、併しA類の信仰に於けるが如き恐怖嫌忌等の强い情緒は伴はないで寧ろ死後の靈魂に對して親愛の情を感じ靈魂も亦吾々を憐愍の情をもつて守護するものと感じてゐるし（第四類）、場合によつてはかかる感情さへもなく殆ど無視的である（第五類）。

4、靈魂の居場所とせるものは肉體とか宇宙とかであつてやはり尙空間的意味を脫し切らぬ。これは靈魂其物が尙物質的空間的存在を脫し切らぬのと同樣である。

5、信仰形態が極めて批判的理知的である。他人より敎へ込まれるよりは寧ろ自己の持合せたる知識からの信念によるものが多い（結果三參照）。

6、一般に數が少い。そして女子よりも男子に多い。

第六類

此類に屬する不滅信仰は、人間死後の靈魂を實體的な心、精神とでもいふべきものとするもので其共通な供述內容は、

1、人間死後の靈魂は無形で超人的な靈力を有する。

2、身體や精神の諸現象を左右するが、又豫感などとして人に死や禍福を豫告する。

3、夢、幻を生ぜしめるのも、死者の面影を心中に想起せしめるのも死後の靈魂の作用で忽然として心にあらはれて種々の働きをなす。

4、靈の乘り移るといふことも死後靈魂の働きである。

5、性質は生前其人の心と同一で意地惡い人の靈魂性質はやはり意地惡い。

6、居場所は頭、胸、若くは精神、感ずる人の心。

等である。

尙此類の不滅信仰は

1、一般に第三類の不滅信仰と似てゐる。けれども此類の靈魂は別に可視的でなく又必らずしも恐怖の感情が强いとのみはいはれぬ。只第三類の比較的に精神的に考へられてゐるものと、第六類の比較的空間的な要素の見られるものとは區別がつかなくなる點があつた。

2、相當批判的で感情的特性が强くない。

此類の不滅信仰の實例

I　中學、年齡十八歲、普通

「魂は凡ゆる生物のもつてゐるもので、精神、意志の凝固したものであると信じます。……人の死後魂は肉體と共に消滅して了ふようなものでないと思ひます。……魂は……人の生存してゐる間は精神が凝固することができないからでゝくることができない。又其出現は不必要です、思ふこと云ひたい事は口なり筆なりで發表し得ますから。若し人が死んで精神や意志の働が不能となると、死後の魂が口や筆の代用となつて現はれるのです。魂は墓場にあると聞いてゐますが、あんな死體――働のない死體に意志も精神もある筈がありません。其魂は人の生存中の怨、思ひ、卽ち死ぬ時の精神意志が凝固するのだと思ひます。併し人の目には到底見ることはできません。……卽ち思ひ、怨をかけられた人の精神と魂とがピツタリ合はせられたとき…

…死んだ人の意志精神の如く現はれるのです。形態はのべることはできません、性質も一定したものでなく各人によつても異るものであることは確かです。……これは私の頭の中で信じてゐるだけのことです。」

II　高女、年齢十八歳、普通

「靈魂は不滅と思ひます。人間死後は此世と斷然關係を絶つといふのは誤りで、體は吾々の世界に亡んでも其精神たる心は必らず滅するものでない。それは死人が我々に夢に、現に、幻に、幻影を見せることによつて解することができると思ふ。實際私は兄の死によつて經驗上此事を明確に信ずる。……經驗談省略……これは我々に佛がさう見せるものと思はれる。……神佛ともいふべき魂が何かの時に我々の精神を支配するのでないかと思はれる。靈魂は夢又は精神にあらはれるものと思ひます。他人の話の導きにもよるが兄の死によつてこの樣に信ずるにいたつた。」

第七類

此類の不滅信仰では、死後の靈魂を故人を追想する時にあらはれる其面影卽ち表象像及これに伴ふ現象であると信じてゐる。此類の解答にしば／＼あらはれる供述内容は、

1、死者の靈魂は其死者を追想する人の心に浮ぶ故人の面影等や其時伴ふ種々の感情等として存續する。

2、實際上の形もなく聲もない。

3、其面影には親めるものもあるが怨のこもつた恐しいものもある。しかし多くは懐しいものとして表象されてゐる。

4、併し特別神秘的な力もなく、故人生前の性質と同じである。

5、追想する人の心にあつて精神的なもの。

等である。

尙此類の信仰は

1、數に於てあまり多くない。

2、又多くの場合氣味惡い恐しいといふ感情よりは、懐しいもので人を導くものだといふ點が强調されてゐる。

3、心に想ひ浮べられる靈魂だけが不滅で想ひ浮べられない靈魂は消滅するといふものが相當多かつた。

此類の信仰の實例

一　中學、年齢十九歳、普通

「……此問題はとにかく大問題である。……自分はこれといふ理由もないけれど肉體は死んでも魂は尙生きてゐるものであると思ふ。而して其靈魂は其人について考へる人の心の內に存在してゐるのである。卽ち或人が死んだ、その人について考へてゐるときでゝくる面影が靈魂でこれは考へる人の中に生きてゐるのである。若しずつと前に死んだ人の事が誰一人にもちつとも考へられないならば其靈魂は消え失せて了つたのである。……後略……」

II　中學、年齢十八歳、中

「或人が死んでも其人に關係ある人が存在する限りなくならない。從つて故人の面影卽ち魂を認める人の心の中に存在します。其魂の性質樣子は魂を認める人の想像又は其時によつて違ふ」

III　高女、年齢十七歳、普通

「生きてゐるものです。吾々の近親者がなくなれば私共はこれを思つて悲しく思ふ。故に魂は吾々の心の中に生きてゐるものと信じます。無形で目には見えない。魂は實は其人のことを知つてゐる人の心の中にあると思ひます。」

第八類

此類の不滅信仰では故人の功績（事業、著作、藝術的作品）德行、敎、感化、名譽等にあらはれた思想、感情、價値――卽ち客觀的精神價値を死後の靈魂と信じてゐるのである。其共通的な供述內容は次の如くである。

1、死後の靈魂は故人の殘した功績、德行、敎、名譽等の無形にして空間的物質的でない精神である。只感ずることが出來る。

2、吾々を導き、敎へ、慰め、勵ますものである。

3、偉大な人の靈魂程不滅性が長く、さうでないものは不滅性短いか或は消滅する。

4、死後の靈魂の性質は其人の生前の人格品性、思想などゝ同じである。

5、人の精神內や社會文化の中にゐる。（たまたま頭腦にありとするも、その表現は精神的なるものを意味する。）

尙此類の不滅信仰は、

1、來世觀の色彩が稀薄である。

2、此類の不滅信仰は比較的明瞭で分類に困難でなかつた。

3、感情の方面にも情緒性少く情操的のものが伴ふ。

此類に屬する實例

I　中學、年齡十七歲、普通

「靈魂は人間死後も不滅だと思ふ。偉人は死しても其教卽ち精神が後世迄殘つて後人を導くから。……靈魂は善良なる性質を有す、又時にふれ折にふれ奇妙な働をなし、生命の保全につくす。魂は頭腦にある。魂は尊崇すべきもので此魂の良否によつて其人の品性の高下がわかる。云々」

II　高女、年齡十九歲、健全

「消えてなくならないといふことを信ずる、理由は、人間そのものは死して後其姿は目には見えない。けれども其人の殘した產物によつて、これは誰の殘されたものであるとかいつて其家の歷史となるからだ。其殘された產物には必らず其人の精神が入つてゐる。卽ち其精神が靈魂だと思ふ。ドイツの音樂家ベトーベンが現在未だ世界に生きてゐるのはムーンライト・ソナタをつくつたによつて千載不朽の人間として生きてゐるのである。ベトーベン其ものはあの世にゐる。しかしベトーベンが藝術家として未來永劫に生きてゐるのはとりもなほさず靈魂だらうと思ふ。云々」

第九類

此類の不滅信仰では死後の靈魂を神佛に歸してゐる。道德的な理想的な性質を其まゝ人格化したものの如き本體と信じて居り次の特徵をもつてゐる。

1、吾々の死後の靈魂は生前の性質に關係なく、神聖、清淨潔白、正直、無欲、公平、平和、柔和、調和、歡樂、超悲哀、超苦、滅罪、善美、萬能等の性質を有するものである。

2、吾々の目には見えないが常に天國にゐて靈感をもつて吾々と交際する。

3、常に此矛盾、不調和、虐げに滿ちた俗世の眞相をみてゐて吾々を導き吾々を勵まし且つは慰める。

此類の不滅信仰では

1、天國や極樂の思想がよく見られるが反對に地獄の觀念が割合少い。中には「地獄はないと思ふ」といふ陳

述もある。

2、現在に於て苦しんでゐるもの、淋しがつてゐるものが其憧憬としてかかる理想的な世界を求めてゐる趣がある。

3、高等女學校の高學年のものに割合多かつた。

此類に屬する信仰の實例

I　高女、年齢十八歳、稍〻健康

「人間の死後靈魂は生きてゐると思ひます。……きつと生きてゐてこんなきたない世界とは別な世界で生活してゐると思ひます。それは俗界の欲といふことは一切考へず、すべての惡といふ事を捨てたきれいな性質の持主だと思ひます。何故ならば、世の中のすべての人々から憎まれた大惡人すら死際になると誰も善人にかへると云はれて居りますから……」

II　高女、年齢十八歳、健全

「人間が死ぬと物質である處の肉體は亡びますが、靈魂だけは消えないと思ひます。死後必らず天國といつたものが私達を待つてゐて呉れると思ひます。現在正しく生きてゐるものは勿論、罪を犯したものでもすべて後悔して淨くなり善人として魂だけで生きることが出來ると信じます。生きるといふことは現在の樣に苦しむことだけではないと思ひます。……中略……私は

考へました。見憎い苦しい意地惡い虐げだけの現在のみが私共の生涯でないだらうと。私共はいつ迄も〳〵苦しみつゞけません。正しいものは正しいだけ、正しくないものはより以上の惠をうけて樂しい、美しい清かな魂として生活できるものと信じます。」

C、類の不滅信仰に共通に存する心理學的特徴

第六類、第七類、第八類、第九類等相互の間には夫々異る點もあるが、又全體として非常に類似してゐるのでこれ等を一括して私はC類の不滅信仰と稱するのである。今是等の靈魂信仰の示す心理學的特徴を擧ぐれば次の如くである。即ち

1、此類の不滅信仰では、死後の靈魂は一般に無形で直接に見ることも聞くこともできないもの、只表象するだけのもの或は靈感するだけのものであるとしてゐるのである。

2、又、此類の不滅信仰はA類B類と同じく死後の靈魂に神秘的な力、不滅の感化力影響力などのあることが強く認められてゐる。

3、又此類の信仰にはA類にみられたようなあの强

烈な恐怖嫌忌の感情は殆ど認められない。寧ろ死後の靈魂に對しては己れの全部をゆだねようとする信頼の情、愛着、愛慕、讃歎、憧憬、畏敬、希望等の情をもつて居り、死後の靈魂は又吾々を守護し同情せんとしてゐるものであるとの信仰をもつてゐるのである。

4、是等の信仰では吾々の精神や社會文化の中に靈魂があるものとしてA類やB類の信仰に於ける如くもはや空間的場所をもとめてゐないのである。

5、是等の靈魂信仰の形式は非常に理想的憧憬的要請的である。

（各類の靈魂信仰の實例は十七八歳のものの供述のみ多かつたが表現に於てすぐれてゐるものを集めた結果かく高學年のものゝ供述が多くなつたのである。）

3、**A、B、C各類の不滅信仰が年齡別によつて如何に配當されてゐるか**を統計的にみれば、左表の如くである。

第三表の一

中學	第一期			第二期			第三期			合計
信仰型式＼年齡	十二歳	十三歳	十四歳	十五歳	十六歳	十七歳	十八歳	十九歳	二十歳	
A	4 100.0	16 61.5	19 50.0	10 38.5	9 28.1	9 32.1	11 25.0	2 18.2		80
B		3 11.5	10 26.3	7 26.9	4 12.5	4 14.3	7 15.9		1 25.0	36
C		2 7.7	6 15.8	7 26.9	15 46.9	12 42.9	21 48.7	9 81.8	3 75.0	75
其他		5 19.3	3 7.9	2 7.7	4 12.5	3 10.7	5 11.4			21
合計	4	26	38	26	32	28	44	11	4	213

第三表の二

高女	第一期				第二期		第三期			合計
年齢／信仰型式	十三歳	十四歳	十五歳	十六歳	十七歳	十八歳	十九歳	二十歳	二十一歳	
A	5 45.5	22 53.7	35 65.2	33 40.7	13 23.6	12 26.7	6 30.0			126
B	2 18.2	1 2.0	8 13.2	11 13.6	9 16.4	7 15.6	1 5.0		1 100.0	40
C	2 18.2	6 14.6	17 25.4	24 29.6	24 43.6	24 53.3	13 65.0	1 100.0		111
其他	2 18.1	12 31.7	7 8.2	13 16.1	9 16.4	2 4.4				45
合計	11	41	67	81	55	45	20	1	1	222

第三表の結果によれば結果一の3に報告した不滅信仰と消滅信仰との割合の發達の三期に相應してA類、B類、C類の配當の割合に於ても年齢の發達に從つて三期を劃することが出來る。

第一期（男子十四歳迄、女子十六歳）に於ては、A類の不滅信仰が他の不滅信仰より斷然多い。

第二期（男子十五歳――十七歳、女子十七歳――十八歳）に於ては、A類信仰が非常に減じB類及C類が非常に增加してくる。就中B類信仰はC類信仰に數に於ては劣つてゐるが併しB類の三期の配當數を比較してみれば此第二期に於て最も數が多いのである。

第三期（男子十八歳以上、女子十九歳以上）に於ては、A類信仰は益々數に於て減じB類は再び減じこれに反してC類の信仰は益々年齢の進むと共に增加の傾向がある。（未完）

了別者と被了別者との關係

——唯識四分說の一部として——

富貴原章信

一

ものが了別されるには、了別されるものと、而して了別するものとがなくてはならない。了別するものが了別されるものを緣ずることに於て、卽ち了別一般は成り立つのである。固より了別するものにしても、又それは樣々に分たれるであらうし、又了別されるものも、了別するものゝ異るに從つて、多樣なものとなるであらう。併し假令了別するものは、多樣のものであるにしても、それが了別されるものに對して、云はゞ能緣者である點に於て變りはない。能緣者は緣ぜられるものを、了別するのである。故に了別することは、かゝる意味に於て、能緣者の行相と云へる。行相とは能緣者が緣ぜられるものに於て、行ずるところの狀態を云ふのである。

且らく俱舍論[一]に依ると、心々所は、樣々の緣ぜられるものに於て、共に行相を起すから、それ故に行相があると云ふと論じてゐる。光記[二]には、かくの如き行相に就て、四說を擧げて解釋してゐる。先づその第一說は、境界、卽ち緣ぜられるものゝ像貌が、あることを云ふのである。鏡面に物象が對立すれば、その物象の像は鏡面に寫し出される。かゝる場合、その寫し出された像を行相と云ふのである。心等に對し、それに緣ぜられるものが對立すれば、その緣ぜられるものゝ像は、その心等の面に現はれる。かゝる場合、その心等の帶びるところの像貌を、行相と云ふのである。故にそれは、心等と別體のものではなく、それ等に攝せら

れると云へるであらう。次に第二說は、心等が行ぜられる境界の相を、有することを行相と云ふのである。思ふにこれは心等の面に、境界の相が現に寫し出されてゐることを、行ぜられると解釋した譯であるから、つまり第二說も、行相の意味內容としては、第一說に變らないと云へる。次に第三說は、行を遷流の意味とする。心等の上に流れてゐるところの、緣ぜられるものゝ相を、行相と云ふのであるが、併しかゝる行相も亦、つまり心等に帶びられてゐる像に外ならぬから、その意味內容としては、やはり第一說に同じいと見て差支へはない。終りに第四說は、行相の行を行解とし相を相貌とする。行解が相貌を行相と云ふのである。思ふにこれは行相を依主釋に依つて解釋したものであるが、又光記(三)の他の場所には、行相を行解と影像との二の意味に、解釋してゐる點よりすれば、こゝに第四說に云ふ行相とは、行解の意味となるであらう。總じて云へば倶舍論の行相とは、かくして多くは能緣者の面の上に、寫し出されるところの、緣ぜられるものゝ像とせねばならぬ。

註

(一)卷四、十三左
(二)卷四（大正四一、八三）
(三)卷一餘（大正四一、二六）

又寶疏(四)に依れば、この行相に就て三義を擧げてゐる。先づその第一義は、心等が緣ぜられるものゝ相を、取り擔つてゐることを云ふ。故にかゝる行相は、十六行相と同じではない。何故なら十六行相は、慧を以て體とするからである。次に第二義は、心等が緣ぜられるものに於て、了解を起すことを云ふ。思ふにこれは心等が、緣ぜられるものに於て起す行解そのものに外ならぬから、從つて第一義と同じではない。終りに第三義は、心等がそれに相應する心所法と倶生するやうに又緣ぜられるものと倶生する點に於て、それに緣ぜられるものゝ行相があると云ふのである。思ふにかゝる場合、心等が緣ぜられるものと、倶生する限りに於て、その緣ぜられるものを內的に帶びてゐる譯であるからこれは第一義と同じいと見て差支はない。總じて云へ

ば、賓疏の三義は、つまりその行相を行解とする義と、影像とする義と、この二義となる譯であつて、從つてこれは又光記の說と同じいと見てよいであらう。俱舍論に於ては、行相には行解と影像との二の意味のある中、多くは影像の意味に於て、行相を云ふのである。故に唯識論(五)には、識に離れたる所緣の境ありと執するものは、相分を行相と名くと論じてゐる。卽ち玆に相分とは、俱舍論にいはゆる影像に外ならない。而して唯識疏(六)に依れば、識に離れたる所緣の境ありと執するものとは、正量部を除く他の十九部としてゐる。小乘を二十部とするか、或は十八部とするかに就ては、異論はあるにしても、併しそれは兎に角、行相を影像とすることは、俱舍論の有部のみではなく、正量部を除く他の諸部の通說と見てよいであらう。

註

(四)卷四（大正四一、五三四）
(五)卷二、二七右
(六)卷三本、四四右

二

了別者と被了別者との關係

正量部は大衆部系の一部であつて、世親攝論(一)に依れば、果報（異熟）識を立てる部派であるが、而かもこの部は、心等が境を緣ずる場合、內在的な影像を定立しないのである。又唯識疏(二)の他の卷に依ると、正量部の般若毱多(三)は謗大乘論を造て、無分別智が眞如を緣ずる場合、その影像は起らない點よりして、所緣々はあり得ないと主張すると云つてゐる。能緣者は直接に、緣ぜられるものに向ふのである。影像の媒介なくして、直ちに境を取つて緣ずるのである。(四)故に此の部に於ては、影像としての行相を認めない譯であるが、(五)併しかかる正量部を除けば、他の部派は皆影像としての行相を認めるのである。尤も大衆部は、心自緣の說を定立し、而してこれは小乘の他の部派には見出されない說である。宗輪論(六)に依れば、心自緣とは、心々所法がよく自性を了別することである。心等は、明らかに被了別者ではなく、了別するものであるが、而もかゝる了別者は更にそれ自體を所緣化して、了別するのである。闇は燈に依て明となる譯であるが、併しかゝる燈は明

を縁ずることに於て、燈自らを縁じてゐる。何故と云ふに、若し燈が燈自らを縁じなければ、又從つて明もあり得ないからである。心等が亦それ自體を縁ずるのもこれに同じい。故に慈恩は宗輪疏に、かの心等は一刹那に於て、よく自性を了別すると述し、撲揚は演祕（七）にこれを註して、受等の心所、一刹那に還つてよく自らを縁ずと云つてゐる。心等は同一刹那に於て、他を縁ずると共に、又自をも縁ずるのである。故に又（八）唯識疏には、かゝる心自縁の説を説明して、自體を縁ずることは別に行相を起すことを用ひず……能縁の見分を以て行相となし、所縁の見分を以て所縁と、及び事となすと述してゐる。今此の場合、大衆部の心自縁の説を説明するのに、將して見分の字を用ひてもよいかどうか、玆にはそれを暫く考へないとすれば、固よりこれは、（九）泰抄にも云ふやうに、心自縁に於ては、能縁と所縁と各々別ではないことを意味してゐる。能縁者はそれ自體を所縁化して、縁じ了別するのである。故に又開元寺の沙門は、（一〇）義蘊に、見分が見分を縁ずることであるとなし、又更にこれは、唯識説の自證分が見分を縁ずることに同じいとも云つてゐる。思ふにこれは（一一）唯識疏の他の卷に、（一二）大乘と大衆部とは、心自縁等を許すと云ふのに同じい譯であるが、併しそれは兎に角、大衆部は以上の如き意味に於て、心自縁の説を定立するのである。

註

（一）卷二（大正三一、一六〇）

（二）七末六九右

（三）慈恩傳卷五（大正五〇、二四四）には、破大乘論七百頌を造るとある。

（四）唯識疏二本十六右對見

（五）光記云、若依正量部、心々所法、亦直縁前境、無別行相現心等上、不同説一切有部文
唯識疏（一本三七左）云、有見無相、謂正量部師、不作相分、而縁境也文
因明疏（六、二〇左）云、彼（正量部）心取境、如日舒光、如鉗々物文
分量決（立分不同門）云、正量部師、心等縁彼青等境時、離青等外無別心相文　又（行相不同門）云、正量部不立相分、彼部意者、心等正縁心外境界、何

須更立境界相分文　松室私記上二五左參照
(六)宗輪疏五五左、又婆沙論巻九(大正二七、四二)云、謂或有執、心々所法、能了自性、如大衆部、彼作是說、智等能了爲自性故、能了自他、如燈能照爲自性故、能照自他文
(七)巻二本八左
(八)巻三本四四右
(九)所緣能緣俱□□心餘更無別體也(卍八〇、一九九右)
(一〇)集成篇引(大正六七、三二二)
(一一)巻二末五五左
(一二)唯識說の心自緣に就ては、更に別に記したいと思ふ。

さて宗輪論に依れば、此の說は單に大衆部のみではなく、又一說部、說出世部、雞胤部等の本宗同義として擧げられてゐる。唯識疏に依れば、此の說を立てる部派として、或は單に大衆部(一三)とし、或は大衆部(一四)乃至雞胤部の四部として、所論は一定してゐないが、思ふにこゝにたゞ大衆部のみあげられるのは、一說部(一五)等の三部が、大衆部に共する部派であるから、大衆部を以て代表せしめ、他の三部を省略した迄であつて、やはり正確に云へば、大衆部等の四部に於て、心自緣の說が立てられてゐたとせねばならない。唯識疏の巻三本に於ては、單に大衆部のみを擧げるに就て、先德の註釋書にはこのことに、餘り留意されてはゐないが、併しこれも靈泰(一六)の云ふやうに、正確には大衆部のみではなく、他の一說部等の三部を含む、四部とすべきであらう。即ち大衆部等の四部に於ては、心自緣の說が定立されるのである。

註
(一三)三本四四右
(一四)二本十五右
(一五)宗輪疏四二左
(一六)泰抄巻五(卍八〇、一九九右)云、大衆部等四部、同說即心自緣心文

併しかくの如く大衆部等の四部に於ては、心自緣を說くのであるが、併し固よりそれは心等が、自體を緣ずることを云ふのみであつて、決して心以外のものを緣じないと云ふのではない。假令心の自緣は、心が他を緣ずる場合と同一剎那に起るにしても、併しそれだけからと云つて、心が自を緣ずることゝ、而して他を緣

ずることゝ同一ではない。ではかゝる四部に於て、心が他を緣ずるところの樣式は、如何なるものであらうか。唯識疏(一七)に依ると、能緣者が他の所緣の境を緣ずる場合は、かゝる四部も亦他の部派に同じいとある。卽ち前にも記したやうに、影像を立てないと云ふ正量部を除いては、かゝる四部も亦他の部派に等しいのである。故にこの四部に於ても亦、有部等に同じく、影像としての行相を許すと見て差支ない(一八)。小乘諸部は一般に、心等の能緣面に寫し出された影像を行相とするのである。

註

(一七)卷三本四四右

(一八)併し更に玆に、想起すべきは、唯識說が印度に於て大成されつゝあつた時代、卽ち安慧、護法の時代に於ても、印度に於る大乘教は、決して支那に於けるが如く、小乘教を壓倒する程の勢力はなかつたと云ふことである。なるほど當時のナランダ寺は、盛大であつて、印度佛教は豪華な時代だつたにしても、併しまたそれと並んで、小乘殊に上座部、有部、正量部、大衆部等の勢力が、大乘教に劣らぬ程のものであつたことを忘れてはならない。
（解說西域記一〇七九頁、寄歸傳—大正五四、二〇五）
（Tāranātha の佛教史 von Schiefner S. 175. 參照）

三

次に唯識說に於ける行相の意味を考へると、先づ唯(一)識疏に依れば、三釋が擧げられてゐる。卽ちその第一釋は、見分が境の體相に行ずるを行相と云ひ、次に第二釋は、見分が境に行ずる相狀を行相とする。而してかゝる二釋の中、第一釋は無分別智に通ずるが、併し第二釋は通じないと云ふのである。次に第三釋は境に行ずるところの、行解の相貌を云ふのであるが、併しこれも第二釋に同じく、無分別智に通じないのである。故に慈恩は第一釋を用ひて、他の二釋を許さない。卽ち慈恩においては、行相とは見分が境の體相に行ずる(二)(ユク)ことを意味するのである。次に西明の解釋を考へると、彼は二解を擧げてゐる。卽ちその第一解は、行を見分とし相を相分とし、依主釋に於て見分が家の相分を行相と云ふ。次に第二解は、能緣の行解の意味

とするのである。思ふにかゝる二解は、義灯(三)にもあるやうに、夫々慈恩の第二釋と第三釋とに相當する譯であるが、併し西明は慈恩に異り、却つて第二解を許すのである。故に要集(四)には、西明の第二解を認め、更に持業釋に於て、行相は行卽相、卽ち行解の相貌であるとなし、又攝論(五)にも、行相は行解の相貌とあるから、西明の第二解が勝れると云ふのである。卽ち彼に於ても亦、行相とは行解の相貌を意味してゐる。然るに義燈に依れば、淄州はこれを錯評なりと云つて、否定してゐる。而して彼は云ふ。凡そ行相には三がある。一には境を行相と名ける。卽ち十六行諦である。二には能緣の行相、卽ち十二行法輪(六)である。三には相に行ずるを行相と名ける。卽ち無分別智等であると云ひ、而して彼は第三說を許すのである。行相とは彼に於ては慈恩の第一釋に同じく、境の體相に行ずることを意味するのである。故にまた仲算はこの釋を相傳して、疏主の三釋の中、初釋(七)は正なりと云ひ、又同學抄(八)にも境の體相に行ずると云ふ釋、是れ正義なりとなし、而して行とは能緣の心々所、相とは所緣の境の體相なりと云つてゐる(九)。唯識相傳の解釋に依れば、行相を、境の體相に行ずる意味とするのである。

註

(一)卷三本三〇右

(二)分量決、行相異說門引、又深密疏卷二(卍續三四、三四四右)參照。

(三)卷三、六〇左

(四)分量決、行相異說門、如所引之。

(五)玄奘譯(大正三一、三六四)諸菩薩行相　復於所緣中　是無分別智　彼所知無相文

笈多譯(大正三一、三〇七)諸菩薩相貌　於彼所緣中　是無分別智　爾炎無有相文

眞諦譯(大正三一、二四〇)諸菩薩相貌　於眞如境中　是無分別智　無相無差別文

扇多譯(大正三一、一〇八)諸菩薩相者　於彼正念處　無分別智中　智處無諸相文

(六)瑜伽論卷九五(大正三〇、八四三)

(七)四分義私記卷上、十八右、印本初二釋とある。併しそのすぐ次に、行於相義、非是行解義の疏文を引證して、正是本解と云つてゐる點よりすれば、初の二釋ではなく、たゞ初釋に限るべきであらう。今は法

隆寺の先師の校本に從つて「二」を衍字として置く。

（八）二之四、了謂別之條下

（九）又百法問答抄卷二、四分義事之條下、行とは能緣の用、相とは所緣の境相、此の能緣の用い、所緣の境の上に、行歩し遊歷するが故に行相と名く云々

又泉抄二之三云、以初釋義、爲正釋也云々

然るに又唯識疏（一〇）の他の場所を見ると、行相に二ありと云ひ、一は見分を行相とし、一は相分を行相とすると云つてゐる。又樞要（一一）に依れば、見分が境體の中に行ずるから、これを行相と名け、また影像は見分が行解の相狀であるから、これを行相と名けると云つてゐるが、思ふにこの中、一は見分が相分の能行である點に於て行相と云ひ、一は相分が見分の所行である點に於て行相と云ふ（一二）のであるから、つまり此の二は夫々唯識疏の二釋に相當するであらう。又瑜伽抄（一三）に依ると、見分は相分を取つて行解の相とするから行相とし、又相分は本質を取つて行解の相とするから行相とすると云ふ。今この解釋を前の樞要の釋に比較すれば、先づ見分行相の釋に就ては、一は見分が所緣の境に行ずることを云ひ（樞要）、一はその行ぜられる境體を相分に限定し（瑜伽抄）、次に相分行相の釋に就ては、一は見分が行解の相狀であると云ひ（樞要）、一は相分が本質を取つて行解の相とすると云つて（瑜伽抄）一致しないのであるが、併しこの相違は、見分を中心にして考へるか、或は相分を中心にして考へるかの相違であつて、何れにしても見分行相と相分行相との二釋である點に於て、變りはない。故にまた此の瑜伽抄の二釋も、唯識疏の二釋に同じいと見て差支ないであらう。然るに慈恩（一四）はかくの如き二釋を出して更に、二解共に須ふと云ひ（一五）、又後の影像を行相とする說は、集量論に出でたりとも云つてゐる。松室の仲算（一六）は、此の文に暗示されて、相分を行相と名くる說は、陳那の說、見分を行相と名くる說は護法の說であるとするが、併しそれは兎に角、凡そ右の如く考ふれば、唯識說に於ては、見分行相の意味のみではなく、相分行相の意味も亦、用ひられることが知られる。而してかゝる相分行相の意味は、小乘にも亦許される說であつて、唯識說獨自のも

のではない。既に記したやうに、相分行相の說は、心等の能緣面に寫し出された影像、卽ち內在的な被了別者を行相とするのであるが、而かもこれは小乘に於て認められ、又無着、世親、或は陳那の如きも用ひてゐた[一七]說であつて、從つて一般的な解釋であるが、これに對して見分行相の說は、唯識、殊に護法に於て、用ひられる新しい解釋と考へてよいであらう。見分行相に於ては、行相の意味は、了別者の能緣面に投射された被了別者の影像ではなく、更に能緣化されて、了別者が所緣の境にユクことを云ふのである。故に瑜伽抄[一八]には又、境の體相に行くを行相となすと云つてゐる。

註

(一〇)卷三本三九左
(一一)卷下末十二右
(一二)松室私記卷上十八左
(一三)卷一(大正四三、七)
(一四)卷三本四〇右
(一五)秋篠分量決云、基師意者、必約二種、名爲行相文
(一六)四分義私記卷上廿一左
(一七)安慧の三十頌の釋を見るに、この行相に就て、明かに解釋されてゐる所は見當らない。又唯識疏十末七九左に依れば、難陀も亦相分名行相の說であつたことが知られる。
(一八)卷一(大正四三、七)云、若取通義、行境體相、名爲行相文

四

では唯識說に於ては、何故に相分行相の意味ではなく、多くは見分行相の意味を用ひるだらうか。相分とは、云ふ迄もなく、能緣面に投ぜられた所緣の影像に外ならない。緣ぜられるものゝ像が、了別者の能緣面に寫し出される場合、この影像を相分とするのである。然るにこの影像は、了別作用の凡ゆる場合にあるとは云へない。眼識がある花を見る場合、眼識の能緣面には、見られた花の影像が寫し出される。故にかゝる場合に於ては、見られた花の影像が現にある譯であつて、この見られた花の相分、卽ち一般的に云へば、行ぜられた被了別者の相分を、行相とすることが出來る。併しこの見られた花の影像は、眼識が莖ではなく、葉でもなく、又ほかの花でもなく、此の花を見てゐること

に於て(一)、初めて寫し出されるであらう。故にかゝる意味に於ては、此の花を見てゐること、花に迄行じてゐること、卽ち一般的に云へば、所緣の體相に迄行じてゐることがある譯であつて、而してこれは行相に外ならぬが、併し又それは、眼識の見分をも意味してゐるから、從つて見分行相の意味は成立するのである。又第六識が過未等の無を緣ずる場合、第六識の能緣面には、緣ぜられた無の影像が現ずるのである。何故と云ふに、第六識は行相猛利であつて、一切位によく自在に轉ずるからである(二)。故にかゝる場合に於ては、假令本質はないにしても、併し了別された無の影像が、現にある譯であつて、かゝる無の相分を、行相とするのである(三)。然るに此の無の影像は、第六識がかゝる無を了別してゐることに於て、初めて寫し出されるとも云へる。故にかく考ふれば、そこには此の無を了別してゐること、緣じてゐることがある譯であつて、卽ちこれは行相に外ならぬが、併し又それは第六識の見分をも意味してゐるから、從つて見分行相とも云へるのである。凡そ以上の如く考ふれば、行相を見分としても、又相分としても、共に差支はないであらう。然るに見道に於て、根本智が眞如を證する場合、その了別者の能緣面に、眞如の影像が現ずるのではない。了別者は眞如の體相を親證する(四)。正智は眞如を變帶するのではなく、それを挾帶するのである(五)。故にかゝる場合に於ては、相分はない譯であるから、若し相分を行相とすれば、從つて行相はなくなるであらう。故にこの逆說を避るために、見分を行相とするのである。若し見分を行相とすれば、假令相分はなくとも、やはり見分は所緣に行じてゐる譯であるから、行相の意味は成立するのである。

註

(一)固よりかく云ふものゝ、眼識にかくの如く差別して見る働きが、あると云ふのではない。眼識は現量的に、端的に此の花を見てゐるに過ぎない。

(二)唯識論卷七、二一左

(三)百法問答抄卷二、四右、又東山先德、法相宗初心略要卷上、四分者條下、參照

（四）燈（一末三一右三）眞如は性境云々
（五）唯識疏七末六九左

かくて唯識相傳の義に依れば、行相には、見分行相と相分行相との二つある中、多くは前者に依て解釋されるとせねばならぬ。行相とは、能緣者が緣ぜられるものに向つて、行じてゐる狀態、働きかけてゐる狀態とも云ふべきであらう。義燈に依れば、（六）行相の行は寧ろオコナフ（去聲）と云ふ意味ではなく、却つてユク（平聲）と云ふ意味であるとなし、かくて慈恩の見分行相を助釋するのであるが、併し玆にユクと云ふも、それは單に行くことではないであらう。固よりユクと云へば、自動詞的、主觀的であつて、見分行相の意味は强調されるのであるが、併し單にユクと云へば、假令所緣に行くことであるにしても、併しそれには働きかけてそれを緣じ、それを了別すると云ふやうな意味は、表はされ難いであらう。加之、行相とは ākāra の譯であつて、その中、kāra は go, extend 等の意味のみではなく、又 perform, practice 等の意味を含むでゐるとすれば、緣ずること、働くことの意味に於ける、オコナフと云ふ意味もないとは云へない。行相の行には行ふの意味も亦、あり得るのである。而して能緣者の作用と云へば、それは了別すること、緣ずること、働きかけることの外に、あり得ない譯であり、又ユクと云ふも、それは單にユクことではなく、（七）燈主も云つてゐるやうに、相を挾帶して行くと云ふ意味とすれば、つまりそれには少くとも、働きかけてゐること、緣じてゐること、オコナフてゐることの意味が含まれておらねばならぬ。從つてかくの如く考ふれば、却つて行相の行の意味は、ユクと云ふより寧ろ、オコナフと云ふ意味の方が、妥當してゐるとも考へられる。既に記したやうに、光記、寶疏に行解の釋があり、又西明も認めてゐたのであるが、若し行解を、以上の如き意味に於て、働くこと、緣ずること、了解することの意味とすれば、强ちに排斥すべき解釋でもない。又 ākāra には expression, behaviour の意味のみではなく、shape, figure, appearance の意味もあり、又小乘では

影像の意味としており、又陳那、難陀の如きも、相分行相の意味を用ひ、又慈恩は一方では、見分行相を主張しながら、又一方では、相分行相の意味を用ひ、又瑜伽抄では行解と云ふ點などより考ふれば、行相を行解とする說、或は相分とする說は、强ちに排斥すべき解釋ではなく、寧ろ印度以來の傳統的な解釋とも云へるであらう。故に普寂(八)は、行解相貌の解は義に於て穩當なり。燈主は鑿なりとも云つてゐる。

註

(六)卷三、六〇左
(七)同上九行
(八)唯識論略疏卷二（大正六八、三六）

五

凡そ以上に於て行相の意味は明らかにされたであらう。所で倶舍論(一)によると、この行相に就て、行相平等とある。光記(二)に之を釋して、二解を擧げてゐる。先づその第一解は、心々所の行相は、その所緣の境が一であるか、多であるかに從つて、皆各別であるが、併しその各別なる儘に、行相は平等であると云ふのである。思ふにこれは行相を行解の意味としての解釋であるが從つてかゝる意味に於ては、同一行相を云ふのではない。次に第二解は、行相が平等であると云ふのは、心に現じた影像も、亦心所に現じた影像も、相似する譯であるから、かゝる意味に於て平等であると云ふ。固より心と心所とは同一ではない。心は心としてその所緣の影像を現じ、又心所は心所として、夫々その影像を現ずる譯であるが、併しその所緣の領域が緣ぜられるものとして、限定せられた場合には、心と心所と同一のものであるから、從つて又その所緣の影像も、心と心所と、少くとも相似すると云へるであらう。故にこの相似の點に於て、行相平等と云ふのである。思ふにこれは行相を、影像とする釋であるが、而もこれは相似行相の意味に於て、論の行相平等を釋すると云へる。凡そ光記の二釋を示せば右の如くであらう。寶疏(三)はこれを引用し、更にその中で、光記に一境に約して同一行相をいふとあるを否してゐるが、併しそれは兎に角、右の如き二解の中では、第二釋がよいと思ふ。

何故と云ふに、倶舍論では行相を、寧ろ行解の意味ではなく、却つて影像の意味とするからである。故に又唯識論[四]にはこれを論じて、心と心所とは行相相似せりと云ひ　唯識疏[五]にこれを釋して、受は領納性、想は取像性であり、一一の心と心所と、同一ではないが、併し等しく青等の境を取るから、惣じて行相影像は相似すると云つてゐる。[六]故に倶舍論に於ては、影像相似の意味に於て、行相平等と云ふのである。

註

（一）巻四、十三左　（二）巻四（大正四一、八三）
（三）巻四（大正四一、五三五）　（四）巻二、二七右
（五）巻三本四五右　（六）四分義私記巻上二六左、參照

又倶舍論[七]に依ると、所縁平等と云ふ。[八]光記[九]にはこれを釋して、また二解を擧げてゐる。先づ第一解に依れば、それは心と心所とが共に、同一の所縁を縁ずるからであると云つてゐる。固より所縁の對象は一でもあり、又多でもあるが、併し今それを或る所縁に限定すれば、心も亦これに相應する心所と共に、此の同一の所縁を縁じ、心と心所とその所縁が異るものではないと云ふのである。次に第二解は、これを一境に約して說くとするのであるが、併しこれは寶疏[一〇]にも許するやうに、未可の釋とすべきであらう。併しそれは兎に角、倶舍論では、心と心所との所縁は同一である點に於て、所縁平等と云ふのである。故に唯識論[一一]には又これを論じて、心と心所とは所縁同なりと云ひ、唯識疏[一二]にはこれを釋して、心と心所とは、一の（青等の）境を縁ずるから、所縁を同じくすると云つてゐる。[一三]總じて云へば正量部を除く他の部派では、一般に、所縁の外境と、行相の影像とに就て、同一所縁、相似行相の說を立てるのである。

註

（七）前引　（八）婆娑論巻九（大正二七、四三）參照
（九）如既所引　（一〇）同上
（一一）前引　（一二）如前引之
（一三）泰抄巻五（卐續八〇、二〇〇）若小乘說、本質境是所緣即同一所緣、名所緣同文
又松賓私記巻上二六左應對見之。

政權を背景とする神學思想の推移

――中世に於ける――

朝日融溪

一

中世紀に於いて稱へられた唯名論主義 Nominalism と實在論主義 Realism との暗號の上に内部から反響する多くの片言は、吾人が動きつゝある活動の世界のそれからは全然異つた範圍に屬するやうに思はれる。唯名か、はた、現實かの學派の爭ひは吾人の過ぎゆく瞥見に對しては人間が社會的及び政治的不正に對して社會的及び政治的權利のために戰へる鬪爭の世界の眞實なる只中に於いて實に技工的に現はれて來てゐるのである。實在主義の學派は單なる氣泡の如きものに過ぎないのであつて、實生活の現實に比較して單なる陽炎の如くに見ゆるのである。最も熱情的な實在論者も、封建制度の皮相の下に働きつゝ、而して、壓迫と嵐との中にその中世からこの近世の形態へと世界をおもむろに變じつゝあつた事實によつて測られる時、單なる唯名論者に過ぎなかつたことに氣附くであらう。

　而かも尙ほそれはたゞ過ぎゆく印象に過ぎないのであつて、要するに、諸學派の片言も近世に於ける『自由』思想の起源に就いての歷史家の見解から是を觀れば全然片言として無視することは出來なくなる。諸學派の人々は神學と思辨哲學との意味のあまりに深遠なのと、しば〳〵遊戲的な諸點の上に單なる細かき說明に對してのみすべての力を與へたのではないのであつた。そこには彼等の中に或る熱心なる思想家もあれば、又、彼等の時代の世界に密接なる接觸を有した人もあれば、又、その時代の政治的爭ひにその心を奪はれた

人もあれば、又、宗教上の權力と政治的權力との間の烈しき爭ひによつて特に心を勞した人々もあつた。

かくして學者の爭ひは吾人のために或る興味を與へるのであつて、それが社會的及び政治的制度に接觸する時、學者は實に種々なる型に於いて、軍事的革命者がその時代の社會的及び政治的背理に對し痛ましき戰爭を敢えてせるが如く、同じ戰爭を戰はしたことが見出されるのである。

吾人の中世史の硏究の興味は是等の諸學派の理論家が、彼等自身の中世紀的型に於いて近世的政治革命家の軍隊の喊聲であつた眞理を叫んでゐることを發見することによつて確かに魅力を感ずるのである。しかし、それは充分に區別す可きである。中世と近世との政治的思想間の對照は、その一般的形相に於いて眞に著しきものがある。中世の政治的思想に於ける神學的要素は初期の中世時代に於いて殊に眞に明白にされてゐる。それより少しく遲れたる時代に於いてかのラテン形式に於けるアリストートル Aristotle は特記す可き勢力を行使したのであるが、アリストートルは聖書と敎父とに比敵す可く作られたのであつた。哲學は神學によつて支配せられた。アリストートルはたゞ福音と敎父との權威を强ひたのであつた。そこには獨立的思想は殆んど有しないのであつた。そこには實に敎會と神學の大家とが人々の精神の上に斷乎たる支配權を有した時代に於いては何ものもあることは出來なかつた。吾人は中世紀に於いて時折異端者のことに就て聞くのであるが、しかし、異端者は追放者であつて、たゞ僅かの同僚を有したに過ぎないのであつた。

二

中世紀の政治的思想は著しくこの神學的偏狹によつて惱まされた。しかもそれは是等の時代の宗教的雰圍氣によつて飽和されてゐた。吾人はこの中世紀はマキベリー Machiavelli の如き人の時代からは可なりの隔りがあるのを知るのである。大抵の理論家は宗教的眼鏡を通して政治界の事象を觀た。事實、彼等の理論は宗教的權力と政治的權力との間の恐る可き闘爭から

成長したのであつた。彼等の著書に含まれた理論の多くは近世人の心には何の反響も與へない。それは亦あまりに福音に關しすぎたのであつて、しかもなほ福音の束縛された說明に信頼しすぎたのであつた。それは亦聖書と豫言と聖徒と敎父とに訴へ過ぎたのであつた。古代の歷史へのその訴へに於いてそれは事實のために想定を誤り易いのである。それは福音に對して甚だ偉大で、論理的で、精巧であるが、事實に對しては甚だ平凡な想定であつて、その偉大なるものが近世の歷史家の眼に於いてはしば〳〵兒戯に類するものであつた。彼等は近代人の心を疲らせ、而して、怒らす間に、彼等は信服せしむ可く失敗したのであつた。

法王と皇帝とに就いてのすべてのこの熱情的議論の多くは、事實に於いて純粹なる冗言に過ぎなかつた。吾人は事象の實際の狀態からは遙かに離れてゐたのであつて、それはそれに關連した議論家に對し興味を與へたに過ぎないのであつた。吾人は或る意味に於いて、この中世紀の時代に現はれた精神の型と思想と感情との趣向に對しては全く想像することも出來ない未知な人であることを我等自身に感ずるのである。

かゝる狀態に於いて多くの人類が無批判に過してゐたけれども、その中には烈しき人間的興味を有した疑問と衝動とが人心に觸れたことは充分に記憶す可きことである。時として、吾人はその中から近世的新鮮なる思想を認めるのであつて、その思想はこれ等の乾燥した大冊の中から湧き出づる沙漠の中の泉に等しきものである。是等の思想を鼓舞する源泉は正に中世紀そのものではないのであつて、それは『古代的近世』としてドイツから譯出されたところのものであつた。それは古典的であり、又、アリストートル式であつて、その傾向は著しく近世的なものであつた。宗教的權力と政治的權力との爭ひは中世の政治的思想の大部分であつた。その結果は統合の支配的中世の理想によつて刺戟されたのであつた。中世紀時代に於いて一般に於ける自然の統合と特別に於ける人類の統合とは第一義的敎理であつた。諸學派の人々によつて理論された宇

宙は神に於いて一であつて、この一般的全體に就いての世界は從屬的全體であつた。この從屬的統合に於いて再び精神的統合と俗世間的統合とは、よしんばそれが同等なる職能であつたとしても區別された二つの結合を制定するのであつた。卽ち精神的事象に於ける世界を支配するのは精神的權力の職能であり、俗世間的事象に於ける世界を支配するのは俗世間的權力の職能であつた。法王と皇帝とはキリスト教國の至高なる頭首であつた。彼等の共同的協力に於いて教會と國家、卽ち、神の王國の治世の目的が實現せらる可きであつた。政治の中世紀の理想は神政 Theocratic であつた。猶太人の神政はローマとキリスト教徒との制度によつて變化せしめられたのであつた。

三

理論は以上の如くであるが、理論は實際と必らずしも一致しない。事實の事件としての統合は存在しなかつた。何故ならば、東と西との間に於ける境目に從つて一帝國の權威と一宗教的權威との至上權は決して是認されたものではないのであつた。ビザンチュム Byzantium に於ける皇帝はア、ヘン Aah n 又はフランクフルト Frankfurt に於ける皇帝の稱號と至高權とを認めることを拒絶した。而してコンスタンチノープル Constant nop'e の大長老はローマの法王への忠順を否定した。その大膽なる想定が、時としては當面の事實に裏切られ、而して、近世の歷史研究者に對し統合に就いてのこの中世紀的戰爭が空虛な口實であることは驚く可きことであつた。かくして、統合に於ける主張は眞に中世紀の社會の實際的狀態に對して奇妙なる對象をなしてゐた。卽ち世界の支配權に對し空しき要求を相互になした二人の皇帝が存してゐたのであつた。

又、東方によつて否定された教會の中に宇內の支配に對する法王の口實が存した。のみならず西方帝國から獨立せる西部歐洲の大部分があつた。統合せらる可き社會に對し無力なる統合の無政府の實際的狀態に於いて著しき特性が含まれてゐた。

封建の貴族は彼等自身の領內に於ける嚴然たる君主

であつた。フランス、イングランド、スコットランド、スペイン等の封建の諸王は、充分なる可能性を有した宇內統一に對する皇帝の口實があつたにかゝはらずその獨立王國を要求してゐたのであつた。

　歴史の事實が、神學的大家の理論と一致して進まなかつたことは世界の政治的進歩のためには好都合であつた。宇宙の無上なる支配者として神を想定することは、宗教的而して政治的事象に於ける法王と皇帝との無上者の結論を書くことゝは、歴史の實際的事實に對して誤りであるばかりでなく、それは歴史に於ける事實の趨勢を正しく讀むことではないのであらう。それは眞實なる進歩に對する反逆的出來事であつて、その不活潑と專制主義とによつてそれ自身を證明した所の打破せられた帝國の反響であつた。一人の人に集注せんとした世界領土のローマの理想は政治的自由への好都合なる理想ではないのであつた。而して、政治的自由なくして不可能であるものは政治的進歩である。

　政治的進歩の泉は自由なる國民と自由なる制度と自由なる討議とによりて活躍する個人的精神の敏捷なる力の中に伏在してゐる。かくあることに於いて、法王と皇帝との神聖なる權利への服從に宇內的教會と宇內的國家との同盟に於けるこの世界的機關の完全なる復活は全世界を擧げて一の保姆院に轉じ、而して、人類を少なくとも政治的に永久的な未成年へと運命付けたであらう。保姆院の父たる支配權は服從へ自由を、沈滯へ進歩を犧牲にしなくてはならないのであつた。中世紀の歴史が、それとは全く異つた道を取つたことは、實に意義深いことであらう。而して、統合の理想は純粹なる憧憬の想定であつて、それは寓話的精巧さと神秘的過誤とに基礎付けられてゐたのであつて、永久的不可能性を證明したのであつた。

四

　理論的な統合の理想は、歴史的事實に於いて何の力も現はすことはなかつた。實際に於いて寧ろ皇帝は暫くの間二つの統合の力強き權威者であることを示したのであつた。而して、法王は事實を以つて清算せらる

可く餘儀なくせられ、又は、滿足せしめられてゐた。法王は實に彼の位置なるものが皇帝を犧牲にして攻擊的に自己を確立することは出來ないのであつた。しかも間もなく、教會の長として、精神界の至高なる支配者として彼は次第々々に兩方面より高遠なる職能者たることを要求することが見出されたのであつた。彼の地上の神の代表者キリストの代理、ピーターの後繼者ではなかつたか。而して、一時的ではなく永久的に、人間の物質的利益ではなく精神的幸福に關聯せる俗世間への宗教的職務上の卓越人ではなかつたか。而して、兎に角、シーレマン Charlmagne の時代から法王が皇帝を作つたのではなかつたか。それ故に、明かに正教派の學者達が詰込的學問を以つて充分なる推理をなしたそれらの理由と附會的道理の種々なるものとのために法王の神聖は皇帝の威權以上であると考へ、而して、彼等が皇帝のために損害をうけるが如く思はれた或る出來事に於いて皇帝の權力を剝奪することがあつても皇帝は神と教會とを侮辱す可き筈のものではないと考へてゐたのであつた。例すれば、僧官叙任權の問題はそれであつた。この問題に於いてグレゴリー七世Gregory VII は斷乎たる調子に於いて言つてゐた。かくの如くにして爭ひは數世紀間中世時代の陰暗なる雰圍氣の中に轟き始めた。爭ひの勝利に於いて法王は强大なものとなつたのであつて、終に彼等は近世の人の眼には全く怪偉的に、而して、罵嘲的にさへ現はれたのであつた。彼等は創造の全階級に於いて神に次いだ位置を以つて滿足したのであつて、皇帝でも又王でもなく、彼等自身を天使と考へ、ピーターの後繼者と同等であると自負したのであつた。かの中世紀的神聖は、『人間ではなく神の代理』(Dunning, A History of Political Theories, Ancient and Mediaeval, 1902. p. 79.)であると宣言することであつた。彼は光榮ある中世紀の幽靈の一種であつた。その出現に對して中世紀の世界は靑くなり、而して、震へたのであつた。卽ち『魔除け』それは中世紀の迷信が、中世紀の皇帝に對してのみならず、中世の惡魔に對して反抗せしめ能ふ

所のものであつた。否な『彼は或る意味に於いて神それ自身である。何故ならば、彼は神の代理であるからである。』(Dunning. Ibid. p. 98)彼の宣言は神のそれであり、それ故に、そこにはそれから何の訴へもあり得ないのであつた。彼はたゞその位置に於ける彼の精神的砲臺を計畫す可きであつた。而して、武裝せる騎兵の大勢の粗野なる攻擊を彼に向つて敢てすることに於いて彼の超自然的砲擊の發射は終にその大勢を凋ましたであらう。

グレゴリーの如き、或は、インノセントの如き型のそれらの怪偉的中世紀の法王は實に俗世間的權力を無視することは出來なかつた。それが又法王廳の限に於いて罪深き自負心の中に起因されたとしてもそれは神によつての命令とされた。しかし、それはたゞそれが神聖なる允許をうけた教會の手段によつてゞあつた。而して、それはそれがために教會の頭首に從屬す可きものであつた。中世紀の法王と中世紀の神學者とは常に精神的權力よりも俗世間的權力の優越を强調したのであつた。ギエルケ Dr Gierke の言葉を引用すれば、『皇帝而してそれと同じ他のすべての支配者は神から直接に彼等の職務をうけ、而して、教會の長からは間接である。法王はこの事件に於いて他の事件に於けるが如く神の代理の攝政として働くのである。卽ち是が教會の一般的理論である。それはこの意味に於いて「二つの劍」の比喩は宗教的黨派によつて解釋されたのである。その二つの劍は神によつてピーターに與へられた。而して、ピーターによつて法王へ、その法王は精神的劍を保持したのである。而して、法王は他に對してその世間的劍を授けた。しかし、この授與は自由なる所有ではなくて宗教的職責の所有者の權利を與へたのである。……その二つの劍の眞の所有は彼であつて、彼が世間的劍に於いて讓つた所のものはたゞ單に獨立的使用者の或る權利のみである。』(Gierke, Political Theories of the Middle Ages, trans, by F. W. Maitland. 1900. p. 24)と。特種的に於ける皇帝と一般的に於けるすべての支配者とは法王の封臣であつた。

五

法王は封建的階級組織の至高なる頭首であつた。而して、彼に尊敬を拂ふために彼等を召集することも出來れば、又、教會の奉仕のためにその劍を使用せしめることも出來たのであつた。彼はすべての財産の至上なる所有者であつた。而して、彼が欲するが如く、それを廢立せしめ得たのであつた。彼は俗事に干渉することも出來れば、支配者から權力を奪ふことも出來たし、又、彼等の服從から彼の臣下をゆるめることも出來れば、又、王位を他に與へることも出來たのであつた。

歴史的見解から是を觀れば、その法王の權力は、たとひ法王が暫くの間信用ある而して無智な世界の上にそれを行使することに於いて成功したと言へども、それは單に口實に過ぎないのであつた。第一世紀から第十世紀まで、即ち舊ローマ皇帝或はかのカロリンガ朝の時代に於いてローマの僭正のためにかゝる口實が維持され、又、行使されたと言ふことは不適切であると共に嘲笑す可きことであつた。十一世紀以來、法王と彼等の代表者とはそれを維持したのみならず、彼等は天と地とにそれを實現す可く躊躇しなかつた。暫くの間法王は皇帝との戰ひに於いて完全なる勝利を得たが如くに思はれた。グレゴリー七世はヘンリー四世をカノッサ Canossa に於いて屈せしめた。彼の後繼者はホヘンスタウフェン Hohenstaufen との力強き爭ひに勝利を得たのであつた。ドイツに對するイタリヤの敵對、ギベリン黨に對するグエルフ黨の反對等は彼等の手によつて演ぜられたのであつた。帝國の支離滅裂、その境界の内外に於ける國民の力强き擡頭、西方キリスト教國によつての法王廳權の是認、中央集權に於けるドイツとイタリヤとに於ける封建組織の衰微の結果、是等みなすべては帝國的理想の反抗を物語つてゐた。法王は十二世紀及び十三世紀に於けるかの帝國的敵對者としての棟梁として留まり、十四世紀に於ける皇帝ルドヴィヒ Ludwig との爭ひの復活に於いて、又、彼の位置をよく維持したのであつた。しかし、彼はあまり

によくは成功しなかつた。勝利者は法王廳の組織の潰滅を終に謀つた新しき反對者によつて攻撃された。世界の支配に對する帝國的口實のためにあまりに强きを證據立てた國民性の原理は、王と皇帝とに對する優越權への法王廳の口實のためにも又あまりに强いことを證據立てたのであつた。

　フランスのフイリツプ・ザ・フエヤ Philip the Fair はボニフエス八世 Boniface VIII の宗教的砲撃の前に屈しもせず、又、破れもしなかつた。彼はかの廳令を侮辱を以つて取り扱ひ、而して、彼の性格を惡罵を以つて取り扱つた。卽ち『汝の最も有名な幻をして、この世に於いては、吾人は何人にも服從しないと言ふことを確かめしめよ。』(A. J. Carlyle, Mediaeval Political Theory in the West, 1903 p. 135) と。ボニフエス八世は憤つてフイリツプの使者ピーター・フロツテ Peter Flotte に叫んだ。『私の權力は精神的に、又、世間的に所有されてゐる。』と。不屈なるピーターは『恐らくそれは卽ち汝の權力は言葉の上に於いてゞあらう。王の權力は事實の上に於いてゞある。』と答へた。無力なボニフエスは狂ふて『神は神の名と而して神の教理とによつて根絶す可く、破壞す可く、離散す可く、建設す可く、培ふ可く彼等の王國と地上の皇子の上に吾人を置いたのである。それ故に、汝は何等秀れたものを有しないこと、及び、汝は教會の長に服從しないことを汝自身に說き伏してはならない。さう考へる彼は狂人である。この不敬虔なる意見を有する彼は無信仰者である。』(A. J. Carlyle. Ibid. p. 147.)と言つた。傳說が信を語るとすれば、フイリツプの答へは尙ほ一層激しいものであつた。

六

　フイリツプは一三〇二年二月パリに於いて公然と法王の廳令を火中に投じた。而して、次の七十年間、法王はアギニヨン Avignou に於いてフランス王の從屬となつた。このバビロニシユ・キヤプテイヴテイ Bbbylonish Captivity 後偉大なる派が教會を一つに半世紀の間分離せしめた。而して、一般會議は宗教的事象に

於いてすら法王廳の至上權を問題となし、而して、ローマの暴君に對して教會の權利を强行せんと努めたのであつた。懷柔黨の一歩すゝんだ首領と爭つた教會の主權者は信仰者の全團體の中に、卽ちその會員の中に住してゐたのであつた。眞に民主的感情それは確かに世間的主權者に同じ意見が生じたのであつた。その意見は卽ち主權者が皇帝又は王の何れかの國家の長に於いてうけついだものでなく、國家の議員卽ち人民に於いて見出したのであつた。

教會に適用された理論的結論は、キリスト國を代表する主なる集合としての一般會議が法王よりも秀でゝゐるものとなつたのであつた。而して、必要であるならば、彼の活動のために彼を呼び、彼を審判し、而して、彼を廢位せしめたのであつた。それに對し法王を選ぶ所の權利が屬し、而して、この職能を遂行することに於いて僧正はたゞその代表者であつた。特に會議の主權の斷言に於いてその極端にまで行つたクサヌスCusanusに對して教會並びに國家に於けるすべての權威は共通的承認に基くのであつて、選擧は僧侶から貴族と法王とへ階級制度のすべての種々なる會員へのその代表者の媒介に過ぎなかつた。法王並びにその少數の命令はこの源泉から彼の權力を誘導した。かくして今や彼は教會の主人ではなくて、奴隷となつたのであつた。それは事件の經過として、ジョン二十二世に對するバヴアリヤのルドヴィヒの代表者マルシリウスMarsilius とオックカム Occam との如き人々の意見に從つたのであつて、信仰團體の會員としての俗人の意見すらきいたのであつたが、彼等は彼等の共同なしには眞に何の能働的な力も持たなかつた教會の主なる集會の協議にその代表者によつて參與したのであつた。事實マルシリウスに從へば『彼等の上に會議を召集す可き義務があり、その會員である所の人を決定し、力と罰とによつてその決定を實行するのである。』(Gierke, Palitical Theories of the Middle Ages. p. 203)と。オックカムはその議論を遙かに進めて、彼等の出席が必要だと思考さるゝならば、婦人すらも許容せられた

であらうと斷言してゐるのであつた。

七

尊大なる中世紀の法王の宗教的專制政治の極端からの反動は十四世紀及び十五世紀に於いて教會內に擡頭せる民主的自覺の極端へと進出したのであつた。ゲルソン Gerson と D'Ailly との如き人物の懷柔的指導者が、かゝる根本的反動的見解を默許したのではないのであつて、彼等は法王に對しての如く宗教的民主政ではなくて、宗教的貴族政治の代表者であり、又、信仰團體ではなくて、階級組織の權利を擁護したのであつた。眞の教會は階級組織又は法王からではなくて、すべてのキリスト教徒から成り立つ所の革命的教理を宣言したフス Hus はコンスタンスの會議により燒かれ、それより半世紀前のイギリスの階級制度はフスの先輩ウイクリフ Wickliff を灰にすることに於いて蠻的な復仇を敢えてしたのであつた。時代はかゝる革命的教理のために熟してはゐなかつた。事實に於いて法王は彼が皇帝に打ち勝つたが如く、卽ち世俗の權力との鬪爭の場合に於けるが如く、彼の勝利はたゞ失敗の前奏曲に過ぎなかつた。フスの焚刑後一世紀にしてローマ法王に對する宗教改革の喇叭はふきならされた。而して、歐洲の大部分に於いて精神的にも又世間的にも法王廳權威の轉覆が來たのであつた。この反動の勝利は人民の政治的解放と並びに彼等の支配者のために多くのものを意味してゐたのであつた。

法王廳の權力に對する帝國の權力の擁護は等しく支配す可き皇帝の神聖なる權利を强ひたのであつた。彼等は帝國的王位のために絕對の權力卽ち法王と人民とから獨立した權力を要求したのであつた。世間的支配者の神聖なる權利の教理は既に明かに九世紀の初めにレイムスの大僧正ヒンマル Hinmar によつて制定されてゐたのであつた。卽ち『他の賢しき人々は言ふ、卽ち皇子は法と神とのみに服從す可きである。而して彼が彼自身の僧正によつて或る過失のために破門せらる可き筈のものでないが如く、彼は神のみの政治に服從す可き筈であることを知る彼は他の僧正によつて判

断せらる可き筈のものではないのである。神によつてのみ彼は王位に定められるのである。而して、如何なる種類のものであつても、すべて彼の動作は（その政治に於ける）神聖なる命令によつてゞある』(Gierke, Political Theories of the Middle Ages. p. 204) それに就いての是認に於いて帝國の擁護者はセント・パウル St. Paul とセント・ピーターとを引用したのであつて、かくして彼自身の武器を以つて法王に會したのであつた。『ある所の權力は神の任命によるものである』こと、『權力に反抗するものは神の命令に反抗するものである。』こと而して皇帝は『惡をなす人の上に怒を實行す可く神の代理である。』ことを明白に宣言したのはパウルでなかつたか。法王の假想的な擁護者は等しく明白にピーター彼自身でなかつたか。『神のための人の各の命令に汝自身を從はしめよ。何故ならば、さうすることは神の意志である。』と。それ故に、皇帝は神のこの世の代理であつた。かくして彼の王位は法王によつての間接的ではなく、神からの直接的に保たれたのであつた。しかしこの言葉は最も興味深いものであつた。彼等は法王制擁護者の註釋家の精巧に對してすら賞讃的遁辭を許容しやうとはしなかつた。遁辭は全く常識に反したものであつた。而して、普通に於いてそれは宗教的權力と共に世間的權力は神からさづけられたものとして認められてゐた。溫健なる理論家は何れの側に於いても、たとひ宗教に關連せる精神的なものがより高き位置を許容せらる可きであるとしても同等なものとして見做さる可く滿足したのであつた。彼等は實に或る意味に於いては相互的なものであつた。何故ならば、法王は或る場合に於いて世俗的事件に介在するならばそれは宗教的事象に於ける或る危機に於いて仲裁す可く皇帝若しくは他の世俗的支配者の義務であつたであらう。卽ち例すれば一般的利益の或る問題を決定す可く一般會議を召集す可きであつた。

歷史的根據に於いてローマの僭正の繼承者は古代帝國の君主の繼承者に彼自身を如何に對比することが出來やうか。歷史の中に想像と假定とに富める物語を押

し進めた教會の力によつてローマの僭正は、コンスタンチンの如き皇帝が文明の世界の至高なる王であつたことゝ、ローマの僭正の擁護者であつた事實を充分に見逃がすことは出來ないであらう。しかし、法王制擁護者はシャーレマンの如き人はコンスタンチンの如き人とは全く違つてゐた。何故ならば彼は法王レオによつて皇帝に立てられたのではなかつたか、と反對に、法律學者は言ふ、即ち帝國の經續は破壞されなかつたのであつた。而して、帝國の王位を假裝することに於いてシャーレマンは古代皇帝の權力を擬裝したのであつた。と。戴冠の儀式はキリスト教國前に行はれた事實を復活したものであることを強調した。それはローマの法王ではなくて、ローマの人民が皇帝の權力の源泉であるからであつた。かくの如くローマ法の研究がバルバロッサ Barbarossa によつて復活し、而して、擁護されたボロニャ Bologna 大學の法學者が理論付けたものであつた。

帝國の大立物として最も有名な不朽なるダンテ Dante はその"De Monarchia"に於いて宇内的王國の力強き辯護と讃辭とを、法王廳の口實と中世紀の無政府とに對する抗議に於いて道理付けたのであつた。法律學者は皇帝に古代の執政官の絶對的屬性を適用することを躊躇しないのであつた。グラティヤン Gratian の"Decretum"と法王廳の神學者の格言に對して彼等はジャスティニャン Justinian 帝の"Institutes"を對立せしめてゐたのであつた。そうなすことに於いて彼等は皇帝に對し教會の上に法王によつて要求せられたほどの廣大なものを國家の上の權力の豐富に從屬せしめたのであつた。而して、彼の宗教的尊大の高潮に於けるボニフエスによつて假定されたものよりも、事物の實際的狀態に對比して尙ほ一層滑稽なものがあつた。殆んどすべての世界が大膽なる口實を否認してゐる事實にかゝはらず皇帝はすべての世界の君主であつた。彼は勿論法以上であつた。コンスタンチン又はジャスティニャンの如き王に就て眞である所のものはフレデ

リック・バルバロッサの如き人に就ても眞であつた。卽ち "Quidquid principi placnit legis habet vigorem." であつた。ギエルケ Dr. Gierke に從へばそこには『支配者の人物を高める傾向がある。彼自身の固有的人物に於いて彼は上からと外部からと彼に來る所の權威の受領者として考へられてゐた。彼は指揮權が彼に信託された團體の上に、而して、それに對して置かれたのであつた。彼はすべてが彼自身であつた所の範圍を有してゐたのであつた。彼は國家の上にあり、而して、それを越えてゐた。型として取られた一般的全體卽ち國家に對する王の關係は世界に對する神のそれを以つて對比されたのであつた。否な、その神聖なる體は神の代理的攝政として彼に歸せしめられたのであつた。法王の支持者がこの方向に於いて行き能ふ長さは充分に知られるのであるが、かれ等の反對者は皇帝と王とが賞揚せられた時、その後にひそんだのであつた。』(Gierke. Ibid. p. 315)

かくして皇帝は『全世界の領主であり、而して、地上に於ける神である。』ことが全く斷定されたのであつた。『神は上天に於いて敬せらるゝが如く、彼は地上に於いて敬せらる可きである。』(Figgis. The Theory of the Divine Right of Kings (1896) p. 176) と。王の神聖なる權利に就ての近世的理論も皇帝に關する理論より一歩も出でないものであつた。フランスの法學者はフイリップ・ザ・フエヤの神聖なる權利の斷言に於いて皇帝のそれと同樣なる意味を含有せしめたのであつた。王は皇帝や、法王やと等しく神聖な權利によつて支配するのであつた。國家並びに帝國的尊嚴は神の反映であつた。"De Utraque Potestate" の著者は『フイリップは神からのみ彼の王國を保ち、而して、所有する。』と主張してゐる。尙ほ『フランスの王が働いた所の奇蹟を目撃せよ。キリストの到來前の僧侶は預表的であつたパリのジョンと爭つた。而して、それ故に王なるものはその二つよりもより古く而してより高いものである。』と。ラオール・デ・プリスル Raoul de Presle は『フランスの王は如何なる方法に於ける如何

なる仲介者もなしに神のみから彼の王國をうけ、而して、所有したのである。彼は如何なる人からでも、又、ゼスー・キリストの代理からでもなく、その土地を保有したのである。』(Figgis. Ibid. p. 73) と主張してゐる。ピーター・デュボア Peter Dubois に從へば、フランスの王は皇帝又は法王の何れよりも一般的支配に對してよりよき權利を支配してゐるのであつた。この實際的根據に於いて彼はそれを維持す可き力を有してゐた。それは彼等がそれを有してゐない時からであつた。法王の仕事は魂を救ふことである。而して、政治に關係し、その職能を等閑に附したゝめ、彼は多くの人を地獄に墮したのであつた。皇帝は單なる偶像に過ぎない、力と權利とを彼の側に所有するフイリップはキリスト國の首領たる可き眞の人物であると說いてゐるのであつた。フランス王の神聖なる權利に就ての法學者の理論は、しかし政治的並びに宗教的根柢に於ける疑問なくして看過す可く許されなかつた。かゝる要求に對しチヤールス六世の教師であつたニコラス・オルスム Uicholas Oresme の如き人々の抗議を置くことが出來やう。その人は國家の權利を强調したのであつた。たとひ國家が勝手な政治への服從を餘儀なくす可くそれ自身を許容したとしても、それはその自由を回復す可く求め得たであらう。彼は『王は或る臣民よりは偉大であるとしても、全國家よりは劣つてゐる。』(William of Occam, Diologus. p. 18) と、抗議したのであつた。

九

ウイクリフに從へば、イングランドに於いてすら、王は法王より獨立であるのみならず、法以上であつた。それ故に神聖なる權利によつて支配す可きであつた。かゝる支配者は眞に實際的な領地を持たないのであつて、それは神の惠みに基礎付けられてゐた。宗教的根柢に於いてゞあるとは言へ合理の如何によつては阻止せらる可き筈のものであつた。人民はそれ自身に對してゞはなく神に對してなされた惡意のために反抗することが出來るのであつた。利己の根柢に於ける抵抗は

嫌む可きものであつた。フィギス Mr. Figgis は『仕事の重なる意義はすべての階級の立場に於いて、それに服従の宗教的義務と、王座の普遍的權威を教へ込むことである。』(Figgis, The Theory of the Divine Right of Kings. p. 256) と言つてゐる。リチャード二世は法王と人民とから獨立して絶對王の充分なる權利を要求す可く嫌つてはゐなかつた。彼はスチュアート家の最も頑固なものとして彼の大權に固守したのであつた。彼は獨り立法者であり、主人であつた。廢位條項に從へば『彼一人に於いて變ず可き、而して、法を作る可き權利が擬されてゐる。』と。一言にして言へば彼は諸侯と議會とがあるにかゝはらず全能の支配者であつた。而して、そこには吾人がシェクスピーヤの書や、他の史料によつて學び得るが如く、事實を宣言す可き輿論を缺いてはゐないのであつた。しかし、かくの如き見解がイングランドに於いて根を持たなかつたことはリチャードの廢位によつて議會が完全なる證明を與へてゐるのであつた。

しかし、法王の强大なる權威の假裝に對して皇帝或は王の絶對權利が强調されたことはその時代に於いては自由の爲の滿足であつた。それはすべての專制即ち僧侶のそれらの最惡から國家の獨立の擁護であつた。僧侶は神の名に於いて、卽ち實に地上に於ける神であるとの名に於いて人間に對し命令す可く權利を想定してゐたのであつた。而して、僧侶の夢想的認識の制度へと神と社會との兩方を誘導したのであつた。僧侶は神の意志として最も大膽なる迷信を形式化したのであつた、それは絶對的な忠順の精神に於いてうけられねばならなかつた。彼は現在、未來、煉獄の三重の冠を彼の頭上に冠つた計畫的な政治家か、無智な非文化主義者か、或は、狂暴な狂者かの何れかであつたであらう。彼は人類の幸福へのすべてを犧牲にして彼の計畫と非文化主義と狂的とを强行するために絶對の權利を假想の上に樹立せねばならなかつた。かくして彼は世界を滿足の伏魔殿にまで變じたかもしれなかつたが、彼の反對者のすべては、神に對する反逆の不正と罪と

になされたのであつた。かゝる假想に疑問を抱くことは、よしんば法王の反對者が宗教的思想の背理に目覺めて、力を以つてこの假想王國を打破するにしても、先づ致命的奴使的階級から人間を救ふことであつた。幸に彼等のあるものは玆にとゞまらなかつた。何故ならば、彼等は“Would be”の如き命令者の要求を否定すると共に獨立不羈の主權卽ち人民の主權を强調することによつて終つたが故である。

他方に於いて、それは明かに法王の權力を高調することに於いて法王制の擁護者は神聖なる權利への帝國的口實に對して同じ方向に或る强き點を作つたことは許さる可きであらう。かくして彼等は彼等の順に於いて、王國の專制主義に對して政治的自由の擁護者として現はれたのであつた。彼等は法王の至上權を常に救ふ可くそれが彼等に適した時始めて民主的の言語を語ることが出來たのであつた。かくして個人の絕對的主權に對するものとして民主的權利の意味を促進す可く扶け得たのであつた。皇帝は彼が絕對的君主ではないことを語られた時、彼は彼自身を誤つたのであつた。何故ならば、競爭は政治的自由を以つて協調し得ざる要求に對し疑問を抱く可く人々を導くことに於いて有益であつたであらう。

かのグレゴリー七世の如き人は市民の權利に對するが如く、大衆的權利に就いての擁護者ではないのであつた。が、彼が代表した組織に就いての擁護者のあるものは彼等を制定し、而して、擁護す可き範圍に於いて進んだのであつた。トーマス・アクイヤス Thomas Aquinas の如き溫健にして哲學的理論家の立場に於いてのみならず、皇帝の人格に於ける世俗的支配者を神聖視せるそれらの人達の或るものに於いて王國の缺點なき權利を疑問とす可き傾向を見出すであらう。彼等は政治の排外的形式たる可き王國の要求を討議し、而して、或る精神に於ける他の形式の便宜を指示してゐた。例すれば、共和政は合法的で、而して、德用的であるかもしれない。何故ならば、共和政は合成的人間としてその支配的集會の意識のために王國と等しく權

力の結合を表示してゐた。彼等は亦命令よりもむしろ法に於いて、權利よりも寧ろ義務に於いて、王の人格よりもむしろその職能に於いて重要さをおいたのであつた。また、法王或は皇帝の豐富なる權力に對して彼等は制限された權力 Potestas Limitata を對立せしめてゐた。それ故に、法王と皇帝との兩者の主權は無條件ではないのであつた。教會、國家はまた權利を所有してゐた。服從は是等の權利によつて條件づけられてゐた。政治は支配されるものゝために制度づけられてゐたのであつた。而して、若し支配者がこの根本的法を守らないならば、彼は暴君となるのであつた。すべてのこの點に於いて吾人は古代の近世的精神 Antique-Modern Spirit と言はるゝ所のものを認めるのである。即ち近世的方向へと中世紀を通して働いたアリストートルの影響を見るのである。

一〇

暴君は政治的並びに宗教的根柢に對抗したのであつた。事件の經過として神の命令は兩者が相爭ふ場合に於いて、人の事件の前に服從せざるを得ない場合もあつた。必然の法は法王と皇帝との兩者に對しても保たれた。しかし、世俗的事象に於いてすら臣民は壓迫的命令又は勅令に服從す可く束縛されてはゐないのであつた。而して、腕の力によつてすら反抗したのであつた。暴虐の令の如く不正義は暴虐によつて壓せられたかもしれない、が、その暴君は死におかれたかもしれないのであつた。トーマス・アクイナスは『皇子は、彼等が彼等自身の有利を求めるためでなく、彼等は共同的有益を認めるがために神によつて制定されたのである。』(Thomas Aquinas. De Regimine Principum. (Opera vol. 27. 1871—80) p. 32). と言つてゐる。ルッカ Lucca のプトレメウス Ptolemaens は、『王國は王のためではなくて、王國のための王である。』(Poole, Illustrations of the History of Mediaeval Thought (1884) p. 218) と言つてゐる。ダンテすらも同じ思想を强調してゐる。即ち『市民は執政のために存在するのではなく、又、人民は王のために存在するのではな

くて、市民のために執政は存し、人民のために王は存するのである。』(Dante, De Monarchia, trans by F. J. Church (1878) p. 79) と。オッカム Occam に從へば、『政治は自由に促進す可く、臣民の奴隷を拒否す可きである。』(William of Occam, Dialogns. p. 28.) と。ニコラウス・ミノリタ Nicolaus Minorita は『正當に支配しなさない諸王は、王としてよりはむしろ暴君として見做さる可きである。』(Dunning, A History of Political Theories, Ancient and Mediaeval. p. 193) と看破してゐる。フレウリのヒュー Hugh of Fleury は實に暴君のために默許し、而して、祈禱すらしたのであつた。而して、殉教者として神の法に反して、命令に對し不順從のために處罰をうけたのであつた。しかし、サリスベリーのジョン John of Salisbury は大膽に『暴政は、人間に對し神によつて是認された權力の背理である。』(Dunning. ibid, p. 195.) と言ふ原理に於いて、たとひ暴君が毒の如き不公平なる手段の用法を放棄したけれども、その暴君に對して死を以つて怒喝したのであつた。トーマス・アクイナスは、暴君誅戮を認めなかつたけれども、暴君的政治に對し活躍的反抗を辯護し、而して、かゝる反抗は、それが指圖さるゝことに於いて暴政よりもより大なる惡事を誘導するに非ざれば反抗ではないのであると斷じたのであつた。それ故に、法王にしても、皇帝にしても、又、他の支配者にしても、王の權力を制限す可き經驗上の傾向は人民の權利を向上することに終ることゝ、而して、大衆的意志に於ける主權の起源を見出すことに於いて終る可きことは、驚く可きことではないのであつた。かくしてそれに對する自然の狀態の理論はすべての人々は自由であり、平等であり、而して、共通に於いてすべての事物は保たる可きであつて、國家の起源も又契約によつて保たる可きであると言ふにあつた。契約の理想は舊約聖書から誘引されたのであつて、それは自然法 Jusnaturale と領主と封臣との間に封建的關係を了解するものとして見做されたのであつた。イスラエル Israel の人民が彼等自身の上に王を置くこと

に對しての一致は明かに契約の自然からなり立つてゐた。法學者に從へば、舊譯聖書によつて『各の自由人民はそれ自身の上に卓越人を置くことが出來るのである。』彼等は"Lex Regia"によつて『人民はすべてのその權力と帝國とを王に移した。』と滿足してゐた。しかし、これが俗世間的權力への人間的根源を歸したのでなかつたか。否な、それは法王に反するが如く王の神聖なる權利の附屬に歸したのであつた。

　人民は神の意志の表現の機關である。かくしてすべての權力は契約の方法によつて人民の任意的な服從から誘導されたのであつた。而して、征服又は簒奪の場合に於いてすら人民の暗默の承認、それによつてかゝる激しき方法も合法的であると想像され、要請されたのであつた。かくの如くにして人民が授けた權力は或る出來事に於いて取り返へされたであらう。例すれば東方の皇帝がキリスト教國の優秀なる支配者として見做さる可き彼の權利を沒收されたとの想定に於いて、シャーレマンが皇帝として認められた時はそれであつた。偉大なるシャーレマンが帝國的王位を得たことは法王の允許によつてゞはなく人民の承認によつてゞあつた。『法王はたゞ人民の意志を宣言し、而して、それを實行したのであつた。』(Figgis, The Theory of the Pivine Right of Kings. p. 213.) 而して、皇帝は尙ほ人民によつて選ばれた。何故ならば、神聖ローマ帝國の場合に於いて選擧者は單にその代表者であつた。帝國外に成長した國家に於ける世襲的王國は實に合法的に有効なものであつたのであらう。しかし、その根本に於いてすべての權力は選擧の方法によつて人民から誘導されたのであつたが、それは契約の原理に基づいたのであつた。而して、選擧的組織は神の法と自然の法との兩方に最もよく合致してゐたのであつた。

婆羅門僧正について

——寧樂佛教史序考——

堀　一郎

一　寧樂私觀

あらゆる角度から寧樂を觀望する時、そこに諸々の表現が許されるが、その時代性を一言にして盡せば、私自身は「形式主義の時代」と斷ぜざるを得ない。勿論寧樂の文化がすべてに於て隋唐の刺戟によつて、又は誘導によつて形造られたのではあるが、文化史上に我々が屢々遭遇するエポックの最高調に於ける或種の「形式化」の一つの雛形を看逃がすわけには行かない。固より文化の流れは遂に固定すべきものではなく、その如何なるモメントに於ても常に一歩の前進者と尙ほ幾歩かの後追者のある事は當然である。そして之等を考慮の中に入れつゝも我々は一つの時代とか時代性、時代精神と云ふものを眺觀し、要約せんとするのである。寧樂に於ける形式主義の先驅は遠く聖德太子に、そして大化新政に遡らねばならぬ。しかし此の氣運が澎湃として時代の文化のあらゆる層に浸透したのは尙ほ數代を經なければならなかつた。百官職制の大綱が打樹てられた以後に於て、都府形式の完成（和銅三、七一〇）があり、古事記（和銅五）、日本書紀（養老四、七二〇）の官製國史の編纂が行はれた。更に大寶を經て養老律令の制定があり、政治、教育、宗教に一つの組織制度が略々完成されて居つた。而して民族文學としての萬葉集は柿本人麿を以てその形式主義の頂點を代表せしめて居る。此の氣運は造形美術の方面にも現れて白鳳の未完成が天平の完成となり弘仁の破綻となつてゐる。佛教に於ても之に當嵌るべき幾多の例證を見

出す。即ち戒律の偏重であり、造寺造像の流行――之は末世思想の一つの現れと見る人もあるが――であり祈禱儀式主義の彌漫である。而して此の形式主義の最高潮は實に國分寺國分尼寺の强制的設置にあり、而して國家的背景を持つ東大寺の創建にある。こゝに佛教が云はゞ國教としての權勢を確立した時期であり、それだけに一般民衆に於ける佛教の認識は、既に或程度まで常識の域に達してゐたとさへ見られる。それはあの比類なき絢麗の文化を享有し、感受した當時の國民の知的素養を想見すれば充分であらう。全國の津々浦々より俊秀は多く佛門に馳參じた。上に深き理解と篤き信奉を持ち給ふた聖天子あり、下に擁護法の大檀那あり、而して寧樂の佛教はあらゆる方面に大きな足跡を印した。民衆の佛教への認識と心醉は加速度的の躍進を見せたに違ひない。そして之は又當時の武俠具眼者の顰蹙をさへ買つたと思はれる。(一) 既に一つの閥を形造つたとも見られる義淵、政教一致への橋渡しをなした玄昉、その極致を代表する道鏡、佛教の國家組織への第一人者良辨、私度の沙彌、神異的な行者・優婆塞等の所謂る私的な民衆社界教化運動者の雄行基等、之等の高僧達によつて寧樂の佛教は興隆繁榮の一路を辿つて居る。彼等が如何に潑剌とした情熱と意氣と識見とを以て活躍したかのその具象の成績を想ひ出すならば、彼等及び彼等を圍繞せる人々によつてインスパイアされ來つた寧樂佛教は、僧侶としても民衆としても既に或種の完成に達してゐたとさへ思はれる。(二)

(一)一例、大伴旅人の如きはその讃酒歌によつて有名である。之は單に老莊思想又は淸談の影響を受けた現世享樂主義者と貶し去る前に、彼が一流の將軍として、又坂上郎女の兄であり、家持の父なるその教養より見て、此の作品の二三に現れる儒佛の認識を語る語勢より見て、彼が讃酒に名をかりて、當時の所謂るモダン振つた、即ち「さかしら顏」の儒佛、特に佛教心醉の半可通連を慊惡しつゝ之を漫罵したとも見るべきである。

(二)此稿草し終る頃日本佛教學協會年報第五年の大屋德城師、「寧樂佛教の根本問題」なる論文に遭ひ、私の論旨が、あながち個人的な感情のみでない事を知つた。同年報一一三―一六二頁參照せらるべし。

二　外國僧の渡來說（善無畏三藏來朝傳說）

斯の如き時運に際會しては、國民の進步的熱意と云ふものは極端に發揮され來るのが常であつて、寧樂の人々もすべての方面にこの特性の顯著なるを見るが(三)、佛教界においても進んで求法渡海の俊才を續々と生んだ。(四)而して之に呼應して外國僧侶の我國に遠征せる者も亦その數に乏しくない。遣唐使船の發着には常に幾多の留學僧と渡來僧を見た。彼等は文化と教法の將來者であり傳播者であり、最新知識者として國民の崇敬の的であり、その指導者であつた。我が婆羅門僧正は實にこの寧樂の最盛期に於て我國に歸化した唯一無二の印度歸化僧である。

（三）一例、萬葉に現れる戀愛問題、女性の進出、對外交涉等。

（四）既に早く司馬達（達止、達等）の女島（善信尼）等の三尼の自發的百濟遠征あり、貞觀年間に至りては眞如法親王の如き印度遠征の壯圖を敢行した。入竺の日本僧はこの外に、金剛三昧なるものありと云ふ。入隋、入唐、來朝の諸家につきては枚擧に遑あらず。

佛教は印度にその源を發したのであるから、熱狂の國民は、當時天竺にあこがれを持つてゐたでもあらうし、天平の佛教を夢想する者には勢ひ印度僧の我國に來れりとの感を懷くものも多く、之は平安初期頃より擡頭せる說話神異物語の流行と共に、既に釋書製作の鎌倉末葉に及んでは、垂跡思想の横行と相俟つて數多の印度僧渡來、飛來の說話を生ずるに至つた。勿論當時支那以外の印度西域邊りの人々が便船を得て、又は暴風に吹流されて我國に來て居つたと想像する事は充分可能である。例へば乾陀羅佛師と稱せられる問答師(五)や天竺飛來の密呪行者法道仙人(六)の記錄があり、續記には沙門ではないが、波斯人李密醫（又は翳）(七)の來朝を傳へてをる。更に菩提達磨感應渡來や、略々正確と思はれる林邑の佛哲(八)、鑒眞の徒なる胡人（安息國人か？）安如寶(九)、同じく崑崙國（コロンボ又はセイロン地方）人軍法力(一〇)、瞻婆國の善聽(一一)等が見られる。更に善無畏三藏の來朝などは可成り合理的に强調され來つたものである。之等の傳奇說話の一々を顧る事は甚だ興味深い事

であり、寧樂佛教に特有なあの傳說の影から眞相に近きものを看取し想像し得る面白い材料ではあるが、今は之に觸れてゐる暇のないのは遺憾である。たゞ彼の善無畏に關しては、中世——近世の日本佛教史の集成者、凝然、虎關師錬、師蠻の三師が等しく彼の來朝を取扱つてゐる。之は旣に扶桑略記六の養老元年の項に明記してある。右略記及び釋書によると此の傳說は延曆二十四年の內侍宣なるものに據つてゐるが、此の全文が同じく略記及び顯戒論緣起、叡山大師傳に見える前後の文の關係上、問題の天竺上人が如何にも無畏を指すらしく思はれる。卽ち「昔天竺上人難レ垂ニ降臨一不レ勤ニ請受一徒遷ニ壑舟一」(一二)とあるもので、すぐその後に「……方今最澄闍梨。涉ニ溟波一。受ニ無畏之胎訓一云々」(一三)とあるからである。略記は一一五〇年頃の著作で、作者皇圓阿闍梨は何かの記錄によつて記錄した旨が見られるが、東大寺諸集中にも「眞言院」の下に此の記錄があるが要錄內には見當らぬ。予は思ふに右內侍宣文の「天竺上人」は法道仙人を指したものではないかと思ふが、但し法道は大化・白雉の頃に在住したらしく、養老年間、又は神龜季天平初頭とする三藏傳來說とは一寸距りがある。三藏の所傳は贊寧撰(九八八)の「宋高僧傳」にあるが、その晚年の記事はやゝ神異を帶びて居る。右の所傳が最も重要なるべき「眞言付法傳」(八二一)や、「眞言付法纂要抄」(一〇六〇)に一言も述べられてゐない。此傳說は弘法大師の遺告と結付いて久米寺流記、同緣起等に組立てられ空海が延曆十四年南都遊學中、久米寺道場で大日經を發見したとの記錄と、眞言付法第四祖龍智菩薩の南天鐵塔下に眞言祕法を發見したとの傳承が、たま〳〵久米寺の多寶塔に結付き、龍智の如來滅後八百年の記事が七十年と改められ、こゝに養老年中善無畏三藏の來朝(久米寺緣起は再度來朝)となつたものであらう。善無畏が長安の興福寺に住したとある事なども、日本に結付いた一つの原因ではあるまいか。何れにせよ此の傳說は理論的に甚だ整備して居つて、諸々の記錄のみではその否定すべき材料は何もないわけである。此の說法は大體一一

○○から一一五○以前に成立したもので、或は眞言宗久米寺(又は來目寺)邊から持出されたものであらう。而して此の記錄は弘法以前に大日經の將來、[一三]眞言密教の片鱗を傳へたもののある事を示してゐるのである。既に天平に及んでは、不空羂索(ケンジャク)の信仰、五佛頂法、十一面觀音法や宿曜經の修法が行はれ、像にも不動明王、楊柳觀音、千手千眼觀音、如意輪觀音等を見るのである。大日經及びその末註書を將來したのは玄昉と推定されてをり、道慈の密部初傳（七一八、養老2）があり、今論ぜんとする菩提僊那にも密部將來の證跡がある。[一四]尙ほ德淸にも大日經義記將來の記錄がある。[一五]更に密部神呪者として役優婆塞（文武帝）や釋泰澄（白鳳年間）がある。道慈の資に慶俊、慶俊の資に勤操があり、所謂る大安寺系として弘法大師は勤操に相承してゐる。道鏡にも密部修法の記錄がある。

(五)興福寺濫觴記、和辻哲郎、古寺巡禮其他。問答師作と傳ふる現存佛像は興福寺の梵天、帝釋、十大弟子、天龍八部衆等。尙ほ法華寺本尊十一面觀音は光明皇后をモデルとして製作せるものなりと傳ふ。但し右像は藤原期のものなりとの說有力なり。

(六)釋書卷十八、高僧傳七十四。

(七)續紀天平八年條、波斯(ハシ)とは通例ペルシャ地方を指す。當時波斯は所謂る大食(タージ)國にてサラセン帝國の版圖にあり。されば李密醫なる者は或は大食より來れる貿易船に乘りて支那に在住しありし者か。或は彼は中臣名代の船にて來朝せるなれば、名代の船は海上漂流の事實明白なるより、半途に便乘して我國に來れるものならん。彼の所傳未詳。

(八)佛哲につきては後に觸るゝ事あらん。林邑とは南方支那の交趾地方の或部分を指す。菩提と同伴して我國に來り、舞曲を傳ふといふ。或本には「悉曇章一卷」ありとも傳ふれど、現存せざる如く。釋書、高僧傳、南都高僧傳その他に傳あり。その說甚だ無稽にして信を置き難し。沙門と傳ふるも尙ほ疑ふべき餘地あるが如し。

(九)少僧都招提寺第四祖。招提千歲記に朝鮮人とあれど東征傳によれり。尙ほ疑ふべし。現存招提寺金堂の製作者と傳ふ。釋書、高僧及び延曆僧錄等に載す。

(一〇)招提千歲記には時に唐、軍法力と書す。現在寺傳は唐人とせる如く。現存木彫佛頭あり。和辻氏は招提寺金堂千手觀音を彼に擬せらる。

(一一)瞻婆國は摩伽陀國瞻婆城の事ならん。或は林邑の別名チャンバの異音か？
(一二)此文、內侍宣と釋書の間に二三相違の語あり。尙內侍宣自身にも二三の異傳あり。
(一三)島地大等、日本佛教教學史。神林隆淨、國譯一切經密教一序文。
(一四)後章參照。
(一五)八家祕抄。

三　菩提來唐考

菩提僧正、詳くは菩提僊那(Bodhisena, 覺軍)、「碑註」によるに婆羅門十八種中の婆羅遲姓とある。僧正が如何なる經歷抱負を以て支那遠征の旅に上つたかは明かでない。古傳及び之を踏襲せる釋書は五台山に生身の文殊を拜すべき心願があつたと云ひ、碑銘は「追二支讖之英範一逐二世高之逸軌一」とある。支婁迦讖も安世高も共に傳譯家であるが、彼の名を冠せる譯經が一部も傳つてゐないのは怪しむべきである。

菩提の來朝を天平八年(七三六)とし、その進發を天平六年(開元二十二)とする說を一應肯定して見ると、菩提生年五十七歲の「碑銘」の文より通算して、その開元二十二年は三十一歲である。それ以前の二十年間が菩提の支那遠征の期間であると推定される。而してその間の印度よりの入唐者を見ると、

七三二年(天平4)、龜玆國僧達摩戰涅羅
七二九年(天平1)、北印度僧密多(一六)
七一九年(養老4)、金剛智、弟子不空、慧日(歸唐)
七一六年(靈龜2)、善無畏

となる。(一七) 菩提が飄然として支那に來たと見る人々には必要はないが、菩提が若年であつたと想像されるだけに、何人かの一行中に加つて來たと見る人々には、之等の史實は興味深いものであらう。當時の西域地方は薩珊朝既に亡びて(六五一)、所謂る大食國(タージー)(サラセン)が唐屬突厥に對して居り、吐蕃國(西藏)が于闐、龜玆を含む大領土を擁して居る。而して印度にはこの以前に佛法擁護の聖王尸羅阿迭多(シーラーアヂチヤ)(戒日)は歿して、その臣阿羅那順と吐蕃征服後の唐の間に强制的の修好が結ばれてゐたが、大食國とも亦た南方航路によつて貿易が

盛に行はれた。廣州(廣東)に市舶司の置かれありし事は周知の事實であらう。かゝる際であるから、南天竺出生と傳へられる菩提が來唐時迄その生國の近傍にあつたとすれば、彼は海路支那に來つたと見るべきであらう。南印度と最も關係あるは前揭の七一九年來唐の金剛智である。彼は梵名 Vajrabodhi(跋曰羅菩提)、南印度摩賴耶國の婆羅門姓で、那爛陀寺に出家し、二十歲にて具足戒を受け、六年間三論・律を學ぶ。十八歲迦毘羅衞に於て勝賢について瑜伽唯識を修め、三十一歲(七〇一)南天竺に赴き、龍智菩薩について金剛頂瑜伽經等の諸大乘及び五明論を學び、又五部灌頂、諸佛祕密の藏を受け、祕術、藝術に巧みであつて、その靈驗奇瑞も甚だ多いと云はれる。七年を經て中天竺に歸り、如來八相の靈塔等佛蹟を巡拜し、觀音の靈告によつて南天竺より艤船し、海上實に三年餘を經て廣州に達した。その洛陽に入りしは開元八年、五十歲である。不空は梵名 Amoghavajra(阿目佉跋折羅)、不空金剛と云ふ。もと北天竺の婆羅門姓。年十五(又は十四)闍婆

國にて金剛智に師事し、開元八年洛陽に至つて居る。同二十九年師の寂に遭ひ、更に密部を求めて師子國、五印度を遍歷し、天寶五年(七四六)再び來唐し、太曆九年六月(七七四)に寂してゐる。

(一六)密多の何人なるやは更に知る所なし。傳あらば御敎示を乞ふ。
(一七)大體佛敎大年表による。

菩提僊那については、「碑銘」に

尤善㆓呪術㆒

とあり、彼と同時代の眞人元開(淡海三舟)に

菩提僧正凝㆓神惣持㆒(一八)

とあり、碑銘の註者性空は

及㆓開元年中㆒。西域金剛智。無畏。不空三大士。始傳㆓密敎㆒…………今言㆓呪術㆒者。瑜伽密敎支流餘裔也。蓋當㆓此時㆒以㆓此地機緣未㆑熟。不㆑傳㆓瑜伽大敎㆒。唯授㆓神呪禳灾之法㆒而已。……弘法大師以前。往々有㆑傳㆓神呪㆒蓋僧正之遺風也。

と述べてゐるが、之等によつて菩提が密部の何物かを

持つてゐた事が想像される。勿論碑銘の註者の如く弘法以前の密教を悉く彼に歸する事の不可なるは既に前項に述べし如く數多の持密者を僧正以前に見得るのである。

（一八）大安寺碑文（寶龜六年四月十日。七七五年）
倘大安寺菩提傳來記にも「妙入二惣持一」の文あり。

不空の生時は七〇五年で、その第一回入唐の開元八年は十六歲（一說十七歲）であり、同年菩提は十七歲である。金剛智、不空に今假りに菩提を結付けて見る。當時年少の一學僧たりし彼が南天竺在時の金剛智に遭ひ、その同伴を要請したと想像する。或はもつと突込んで不空三藏の如く、數年間金剛智に隨伴したと見てもいゝ。此の想像は可成り可能性があるのではないかと思ふ。林邑の佛哲（徹）（一九）なる者が彼の來唐以前よりの隨伴者であるらしい所から、菩提の南方路によるとの想像がやゝ確實になり、從つて金剛智、不空への關係が幾分可能の度を增すのではないかと思ふ。但し、前掲の眞人元開の大安寺碑文や、光明皇后御製の東大寺獻物願文（天平勝寶八年六月二十一日）に

菩提僧正涉二流沙一而遠到。（碑文、涉二流沙一而戻止。）

とあり、碑銘にも

跨二雪峰一而進レ影。泛二雲海一而飛レ儀。冒レ險經レ遠。

とあるが、流沙が通例の用語の如くゴビの沙漠を指すと取れば、此の文は確實に陸路來唐を語つてゐるのであるが、此の二文は前後の語調から見て、「滄海」、「海脹」の二に對する「流沙」と取るべきであるから、確實な史實的の記載ではなく、寧ろ文章の綾と見るべきであらう。

（一九）佛哲の所傳は甚だ無稽なるも、高僧傳當時「悉曇章」一卷ありと傳ふ。彼は南海にて僧正に會へりとも云ひ、又南印度に至りて僧正に師事せりとも云ふ。釋書、高僧傳その他に詳し。

四　菩提の來朝

彼が唐に於て如何なる活躍をなしたかは史上何等徵すべきものがない。未だ記錄さるべき程の年齒にも達して居らぬから、專心修學にいそしんだものか、或は

五台山あたりに參籠して居つたものか、或は市井に布敎しつゝあつたものであらう。たゞ同時に我國に來つて、等しく大安寺に住し、(二〇)生涯の好伴侶であつたらしい道璿律師は、洛陽の大福先寺(二一)に居つたのであるが、これは善無畏三藏も七二四年以後住した寺である。洛陽は唐の首都であり、玄宗は洛陽長安を往來して居つた。高僧達は駕に從つて隨行したもので、天平五年日本進發の遣唐使船の着唐當時、洛陽には金剛智、不空も居つたのであり(廣福寺)、これより以前に菩提流支(七二四—七二七)が長壽寺に於て寂して居る。從つて開元二十一年(七三三)遣唐使と共に入唐した榮叡、普照等の諸師も先づ洛陽に到着したのであり、そこに道璿を傳戒者として要請したものである。東征傳には

仍請二東都大福先寺沙門道璿律師一。附二副使中臣朝臣名代之船一。先向二本國一去擬レ爲二傳戒者一。

とあるのが之で、菩提は當時此の洛陽に居つたらしく或は道璿等の勸誘によるものかも知れない。碑銘には

使人丹治比眞人廣成(東征傳、遣唐大使丹墀眞人廣成)。學問僧理鏡。仰二其芳譽一。要二請東歸一。僧正感二其懇志一。……與二同伴林邑僧佛徹一。(二二)唐國僧道璿一。隨レ船泛レ海。

とあるので、大使たる廣成を始め一行が手分けして名僧の勸請をなしたものであらう。從つて廣成の勸請と云ひ、その支那進發が翌年である所から見て、菩提は此の時確に洛陽市內又はその近傍に居つたに相違ないのである。或は自發的に東歸を希望したものか、或は金剛智、善無畏等の推擧によつたものかも知れない。理鏡は所傳全く不明であるが、恐らくは榮叡普照の一行に居たものらしく、或は兩者何れかの弟子に當る人かも知れない。その所傳なきは尙ほ唐に止つて彼地に寂したのか、或は歸途覆沒の第四船に便乘したのかも知れぬ。此時の歸路の海上は甚だしく困難を極めたもので、續紀によると、(二三)天平十一年十月に平(ヘグリ)郡朝臣廣成入京し、翌月拜朝の記事があるが、此の廣成は天平五年多治比眞人廣成に從つて入唐したものである。同紀に、(二四)

六年十月事畢却歸。四船同發レ從二蘇州一入レ海。悪風忽起彼此相失。廣成之船一百一十五人漂二著崑崙國一。有二賊兵一來圍遂被二拘執一。……廣成等四人。僅免レ死得レ見二崑崙王一。云々

とあつて、四船同時出發しながら、突風のため四方に吹流されてしまつたものらしい。大使の第一船は天平六年十一月多禰島に漂着(?)し、副使の第二船は天平八年七月(?)に歸京拜朝して居る。而して平郡廣成の船は前述の如く殆んど全滅して居り、最後の一船は終に一切の消息を絶つて居る。天平八年十一月副使名代に叙位の御沙汰があり、その日、

故判官正六位上田口朝臣養年富。紀朝臣馬主。並贈二從五位下一。

とあるのが此の覆沒船の判官であらう。碑銘には

及二于中路一。忽遭二暴風一。波濤注レ日。陰晴迷レ天。計レ命忽若二贅旒一。去レ死猶其一分。擧レ船惶遽。不レ知レ所レ爲。乃端仰一心。入レ禪觀レ佛。少選之間。風定波息。衆咸嘆二其奇異一。以二天平八年五月十八日一。得レ到二筑紫大宰府一。

とある。恐らく貿易風に乘り得ず、琉球近海にて颱風の中心に卷込まれたらしく、名代の船は天平六年十月進發以來實に一年七ケ月を海上に送つて居る。南洋方面へでも吹流されて貿易風と潮流に惱まされたものらしい。碑銘は續けて

……同年八月八日。到二於攝津國治下一。

とあり、筑紫安着との間の時間も、後の鑒眞和上の來朝時の例によつて(二五)、甚だ自然である。續紀に

(天平八年秋七月)庚午。入唐副使從五位上中臣朝臣名代等率二唐人三人波斯一人一拜朝。

とあるが、末註(二六)によるに天平八年七月には庚午の日はないので、之は續紀に同年八月の記事なき所から、之は八月又は九月の記事が混入したと見るべきである。續紀によるに七月朔が戊寅であるから、庚午は八月二十三日に相當する。境野黄洋師は庚午は七月庚子(二十三日)の誤りとされるが、私は八月二十三日の説を採りたい。すると碑銘の記錄は誠によく當て嵌る。

1217

(二〇)後章參照。
(二一)大福先寺は境野博士、「日本佛教史講話」による。大福光寺の名は誤なるべし。
(二二)他の諸書はすべて佛哲。
(二三)卷十三。
(二四)(二三)に同じ。
(二五)東征傳によるに鑒眞太宰府着は十月廿六日。その入京は翌年二月五日。但し此間胡麿官に奏せるは正月十一日なれば約その行程約一ヶ月半と見るべし。
(二六)國史大系本による。

菩提來朝について道璿同伴說があるが、之は正史に一言も述べられてゐない。正史としての續紀には

(天平八年)冬十月戊申(丁未朔)施ニ唐僧道璿。波(一本婆)羅門僧菩提等時服一。

とある許りで、之が又二者同時來朝の有力な手懸りとなつてゐるのであるが、釋書は此の夫々にその同伴說を默して居り、たゞ佛哲の條に

伴ニ菩提一來。天平八年七月也。

とし、道璿を天平七年來朝として居り、資治表も天平七年の條に

是歲唐道璿來。勅館ニ大安寺西唐院一。

とあつて、明文はないが、玄昉(大使廣成の第一船にて歸朝)と同年に來朝して居る樣にしるし、菩提の名は「翌年十月璿提二師に溫服を賜ふ」とあるのが初見である。「高僧傳要文抄」も「傳通緣起」、「東征傳」にも此事は一言も觸れてゐない。釋書の說は所謂る古傳說話の踏襲に過ぎず、高僧傳は大體碑銘文によつたのであるが、たゞ「傳通緣起」「要錄一(天平五年の條)」には、

天平八丙子年七月庚午(要錄)二十日(傳通)

の來朝を傳へて居り、要錄一の天平八年には

庚午南天竺婆羅門僧菩提　瞻波國林邑　北天竺佛哲等來朝

とあり、兩者相携えて來朝せりとの記事は「碑銘」、要錄所引の「大安寺菩提傳來記」、「南都高僧傳」、「七大寺年表天平八年の條」等にある。道璿が遣唐副使中臣名代の船で來た事は前出の東征傳、要錄一、及び凝然の傳通緣起に明記されてゐる。(二七)東征傳は眞人元開の撰で寶龜十年二月八日(七七九)の日附があるから、道璿

寂後僅に十九年目の撰出である。從つて先づ最も信賴すべきものである。しかし此書は大體鑑眞の隨徒なる思託の資料によつたもので、思託は往々その歷史の叙述に於て說話的物語を挿入又は揑造した形跡が認められるのであるが、(二八)釋書系の天平七年入朝と、東征傳系の天平八年(名代歸朝)說とを並べて、私は後者を取るものである。而して天平八年八月廿三日副使拜朝し、同十月兩者に時服を賜ふとの記事と合せて菩提道璿の兩者が同時に來朝せりとの傍證を得るわけである。菩提が副使第二船で來朝した事も之によつて推定し得るのである。

(二七)尙ほ扶桑略記は中臣名代の船で來た道璿の記事を東征傳のまま再錄し、之を天平七年の條に置き、菩提來朝を八年七月八日となす。尙ほ略記には天平勝寶四年十二月廿五日婆羅門僧正菩提卒去と見ゆ。

(二八)延曆僧錄の要錄又は高僧傳要文抄等に採取せられあるもの參照の事。道璿六牙の白象に乗りて東に去れりとの說などは彼の揑道なるべし。後章參照。

五　菩提の史實

菩提に對する資料の大部分は概ね戲曲味豐かな說話によつて滿たされて居るが、夫等の間を縫つて、僅に察知し得られる史實は僅に左の數項に過ぎない。即ち

一、天平八年五月十八日大宰府着(碑銘)

二、同年八月八日攝津國に至る行基問接す。(碑銘)

三、同月二十三日以前入京。大安寺に住し、勅額を賜はる。

四、同年十月、道璿と共に時服を賜ふ(續紀)

五、天平勝寶三年四月二十二日僧正補任(或說天平勝寶二年)

六、天平勝寶四年四月九日東大寺大佛開眼供養の導師執行(諸書)

七、天平勝寶六年二月五日鑑眞入京に際し道璿に伴はれて東大寺に慰問す(東征傳)

八、天平寶字元年八月庚子(淳仁廢帝)、太上皇(孝謙)に上表して寶字孝謙稱德皇帝の號を奉る(要錄、釋書資治表)

九、天平寶字四年二月二十五日寂。五十七歲(碑銘、

釋書）

右の内第三の大安寺は、大安寺住侶記[二九]によると、

三面僧坊。東室拾餘。間内。南端二間婆羅門僧正。是天竺僧。東大寺大佛開眼導師。聖武天皇自率僧正幸當時。安置此室。即賜菩提僧正院之官額。

とあり、僧綱補任抄出上及び七大寺年表の夫々天平勝寶三年辛卯の條に何れも右と同様に記録されてゐる。又南都七大寺日記にも住侶記と同巧の文が載せてあるが、此の三面僧坊は講堂の北側に東西北の三面に各々二間づつで一坊を造り五坊づつあつたものである。南都七大寺巡禮記によつてその具體的な結構を見るに、

大安寺大和國添上郡平城左京六條三坊

三面僧坊

東室十間

榮好禪師坊	—?
行長和尚坊	—?
勤操僧正坊	七五四—八二七
行基菩薩坊	六七〇—七四九
行教和尚坊	八六〇頃の人
額文婆羅門僧正院是聖武天皇筆也 菩提僧正坊	七六〇—七〇四

北室十間

篇綱大德坊	—?
道慈律師坊	—七六四
善議大德坊	七二九—八一二
益信僧正坊	八二七—九〇六

西室十間　（數字は各高僧の生死年代。）

弘法大師坊	七七四—八三五
傳教大師坊	七六七—八二六
第一天台座主義眞和尚坊	七八一—八三三
慈覺大師坊	七九四—八六四
大唐大福先寺信算和尚弟子道璿律師坊	七〇二—七六〇

石清水

口傳云石清水根本是也
（又弘法大師阿迦阿井云也）

とある。巡禮記當時はたゞ弘法大師の坊のみが残存してゐたと記してゐる。

（二九）大安寺住侶記應和二年、九六一年の日附あり。

次の第五の僧正任官については「僧綱補任抄上」、天

平勝寶三年辛卯に僧正菩提とあり、七大寺年表にも

天平勝寶三年辛卯

同帝

僧正菩提

大僧都行達　律師良辨

隆尊年四十六

道璿

天平勝寶四年壬辰には

僧正菩提　大僧都行達

少僧都良辨五月一日任東大寺別當治九年。最初別當也。

律師慈訓　道璿五十一

隆尊

とある。行達は行基の弟子と云はれてゐる人であるが此のメンバーは天平勝寶七年迄で行達の名は消え（入寂せしならん）、勝寶八年には鑒眞大僧都に、その五月二十四日良辨も大僧都になり、天平寶字元年には慈訓が小僧都に、道璿が律師筆頭になつてゐる。而して寶字二年には鑒眞停任して大和上となり、僧綱の外に置かれたが、菩提と道璿並びに隆尊の名は三者入滅の天平寶字四年まで續いてゐる。即ちその在官は三者共十年間である。之は「續紀」、「釋書」、「高僧傳」等之による。「七大寺年表」によると、菩提僧正就任の前年、即ち天平勝寶二年には、僧正缺員――僧正玄昉、天平十八年六月寂、大僧正行基、天平勝寶元年二月二日滅――で、大僧都は行達、少僧都榮辨、律師行信・良辨・慈訓とあつて、此の内榮辨と行信が入滅してゐるので此の勝寶三年四月には、折から東大寺落慶を前にして中堅壯齒の菩提、道璿、隆尊が夫々同時任官となつたものと思はれる。時に菩提四十八歳、道璿五十歳、隆尊四十六歳である。

行達は行基の弟子とある以外に如何なる履歴を持つ人か明かでないが、その名が既に神龜二年乙丑（七二五）に僧綱に上つてゐるのを見れば、既に非常な高齢と豫想される。天平勝寶四年四月九日の開眼供養は所謂僧綱總出動でこの晴れの大任を果してゐるのに、行達の名の見えぬのは老齢任に堪えざりし爲であらう。

「碑銘」及び「要錄」孝謙天皇の條、「釋書資治表」孝謙皇帝の條には二年四月菩提僧正任官と見做され得る記事があるが、要錄の此の文は此の直前の

「二年二月壬午益二（置か？）大和國金光明寺封三千五百戸一」

とある次に、「三年」と挿入すべきを脫落せしためであらう。碑銘が何によつて二年としたかは明かでない。續紀には良辨も菩提等と同時に勝寶三年少僧都となつたと記されてゐる。釋書資治表は「二年菩提僧正任官、三年四月開眼供養」としてゐるが、之は要錄によつて記せるものの如く、資治表の此の前後は正史の記錄から略一年づつ繰上つてゐる。卽ち

二年春。夏四月沙門菩提爲二僧正一。（正史三年）
三年夏四月慶二東大寺一（同四年）
五年夏四月築二戒壇院于東大寺一（同六年）
勝寶七年五月初二聖武上皇崩（同八年）

の如くである。記錄整理途次の誤謬であらう。

天平勝寶四年四月九日の東大寺大佛開眼供養會に僧正はその導師を務めた。彼に對して同年三月二十一日に極めて慇懃な勅書を賜つた。

皇帝敬請
　菩提僧正
以二四月八日一設二齋東大寺一供二養盧舍那佛一敬欲レ開二元邊眼一朕身疲弱不レ便二起居一其可三代レ朕執レ筆者和上一人而已仍請二開眼師一乞勿レ辭　扮書受敬白

とある。(三〇)講師隆尊、呪願道璿、都講景靜に賜つたものも右と同巧異曲である。景靜禪師なる者は所傳を知らぬが、供養會當日の記錄には洩らされて、讀師延福の名が見える。當日の盛儀は要錄に詳かであり、(三一)且つ境野黃洋氏の「日本佛教史講話」(三二)にそのまゝ再錄されてゐるから、詳細は述べぬ。

(三〇)要錄二、供養章第三
(三一)卷第二、供養章第三
(三二)三〇四頁―三〇七頁

當日菩提は輿に乘り白蓋を捧げて東の門より入る。

引道は秦忌寸首麿、縣犬養宿禰古麻呂、迎は加茂（鴨）朝臣即足（角足）、安倍朝臣嶋麻呂、何れも五位在官者で、講師隆尊は西門、讀師延福は東門より夫々迎に從つて參入した。之より先き設けの玉座には聖武上皇、光明后、孝謙女帝着御あり、文武の百官五位已上禮服着用六位已下當色――元朝拜儀に同じ――にて居流れて居る。當時大佛殿は既に完成してゐたものと見られるが、大佛は塗金半途であるから、或は足場が組まれてあつたかも知れぬ。役員一同堂幄に着席の後、僧正徐に佛前に進み、筆を以て眼口を開く。筆には縄が取付けられてあり、參會人門の諸人皆之に縋つて共に開眼の緣を結んだとある。次で講師讀師共に高座に登つて恭しく華嚴經を講說し、諸寺の衆僧沙彌一萬、請ぜられて南門より左右に分れて參入し、勅語が發せられ、之より舞樂興行せられ夕刻に至り終了した。此の開眼は菩提が聖武上皇に代つて自ら筆を取つて尊像の眼口を開き奉つたもので、當時の開眼の例に徴し、恐らくは佛前に頑丈な櫓樣のものを組み、尺餘（？）の筆管を手にせる印度聖種の僧正が靜に呪文の內に開眼の筆を動かす。諸人縄に取付いて禮拜讃嘆せる樣、新裝眩き大佛尊顏の塗金嚴かに初夏の陽光に映えて、寔に一幅の宗教繪卷を見るの想ひがある。當時の大佛殿は現存のものより間口約一倍半の長さがあり、（高さ、奥行はそのまゝであるが、）その雄大なりし事を察すべきである。(三三) しかのみならず、殿前面の廣場は頗る廣濶なりしと推測されるので、多數の參會の僧俗百官を充分に收容して餘りあり、その盛儀は思ひやるだに華かなものであつた。

所レ作奇偉不レ可ニ勝記一。佛法東歸。齋會之儀。未ニ嘗有ニ如レ此之盛一也。

と續紀も感嘆の辭を發してゐる。當日の役員の選衡は主として少僧都良辨によつてなされたものらしい。先に導師に招請せられて拜辭せりと傳へられる大勸進の行基既に亡く、國分寺組織の將來獻言者と推定される英才玄昉も亦藤氏に忌憚せられて西海筑紫に寂して居る。草創獻策以來、殆んど粉骨碎身の努力を致したで

1223

もあらう所の良辨が此の晴れの齋會に、しかも僧綱の重位に於て記錄上には何等の役割をも與へられて居らぬらしいことは不思議の感を懷しむるのである。後日(天平勝寶四年五月一日)(三四)、彼が東大寺の初代別當に親補せられし事實に徵しても、思ふに彼は側近に奉仕して此の掉尾の大會の役員儀式の次第迄も自ら宰割したものであらう。(三五)

(三三)本文の前篇たるべき東大寺問題を取扱ふ際具體的の數量を示すべし。

(三四)七大寺年表による。

(三五)道璿に呪願師の說諸書に見ゆ。又買レ鯖翁の所傳も興味深きものなり。

良辨と共に慈訓が何故に此の大會の役員から洩れたものかは彼の傳が未詳にして釋書や高僧傳の範圍からは明瞭にならぬ。七大寺年表には天平勝寶二年の條に

慈訓今年以後或本不レ見

とあり、翌三年には名を缺いて居り、四年以後に再び現れてゐる。彼は天平寶字元年に興福寺別當に就任してゐるが、勝寶三—四年頃に何かの事情が伏在してゐるものらしい。或は病牀にあつたか、帝都の地を遠く離れてゐたものであらう。

兎も角此の晴れがましい主演によつて菩提の名は東大寺と共に不朽なものとなつた。彼が東大寺の供養大會の爲めにのみ來朝せりとの所傳(三六)あるは全く此の故である。

(三六)後章參照。

菩提と道璿とは常に交友淺からざるものがありし如く、傳の示す處によれば、兩者相携えて來朝し、等しく大安寺に住し、共に時服を賜り、同時に僧綱に補任せられ、菩提が開眼導師を務むれば道璿呪願師となり、天平寶字四年相前後して歿してゐる。兩者の因緣深き事驚くばかりである。而して年齒に於ても道璿は菩提に長ずる事僅に二年、生活上、公務上、學問上、修行上、兩者相交涉し合つた事も多かつたであらう。道璿は律師傳戒者として招請せられたと云はれてゐるが、その齎らせる處は華嚴、天台・禪の多岐に渡つて共等の間に良き學的調和を得てゐたと信じられる。東大寺

大佛が梵網の教主にして同時に華嚴の本尊たり得たのは、(三七)道璿、良辨の教學内容の一端を覗ひ得る興味深いものである。勿論當時の教學内容が唐と云はず、日本と云はず、甚だ融通性に富み居りし事は否み難き事ではある。

(三七)之につきては異説區々として定見を知らぬ。たゞ境野博士の日本佛教史講話二五三—二六五頁に述べられた諸説中、最後のもの最も妥當なりと思惟せらる。尚大屋德城氏も此説に贊成せられ居るものの如し。日本佛教學協會年報第五年、同氏論文參照。尚ほ詳細は本論の前編なる東大寺諸問題中にて論ずる處あるべし。

天平勝寶六年二月一日鑑眞の一行難波に到着すべしの報に接して、最も感激したのは道璿である。即ち同日弟子善談等を遣して途に迎勞し、和上入京の翌五日には菩提と共に彼を東大寺に慰問した。(三八)

(三八)東征傳、三國佛法傳通緣起下、釋書第一、(四月と記しあり)、高僧傳二。

二月五日入唐僧道璿律師。天竺波羅門菩提僧正等來テ慰問ス。波羅門僧正參門シテ云ク。天竺ヨリ日本ニ渡リシ時。唐ノ崇福寺ニ住メルコト三日。阿闍梨ハ彼寺ニテ律ヲ講ジ給ヒキ。其時ノ事忘レ給フヤト被レ申ケレバ。和上其事今ニ不レ忘トゾ答申シ給フ。(三九)

(三九)賢位撰和文、唐大和上東征傳下。

とある。異國安住の道璿が此の同國の偉傑、教界の大先輩(——鑑眞時に六十七歳、道璿五十三歳——を迎へて歡喜踊躍、和上と面識ある同じ異國聖旅の友(?)菩提を誘つていそ〳〵と和上の許に馳向つたらしい面影の髣髴する微笑ましい記錄である。(未完)

文中單に「續紀」「要錄」「傳通緣起」「碑銘」「釋書」「東征傳」「靈異記」「高僧傳」とせるは、夫々「續日本紀」「東大寺要錄」「三國佛法傳通緣起」「婆羅門僧正碑註」「元亨釋書」「唐大和上東征傳」「日本國現報善惡靈異記」「本朝高僧傳」の略。尚ほ必要上、又は參考として隨時挿入しある數字は盡く西曆による年代である。

般若經の原形に就いて

鹽見徹堂

一 序

般若經の原形に關する推察は古來種々なされたが、之を所謂大部般若中に求むべきであることは殆んど總ての學者の一致してゐる處である。ただ大部般若中に、十萬頌(玄奘譯初分)、二萬五千頌(第二分)、一萬八千頌(第三分)と、一萬頌(第四分)、八千頌(第五分)との二群の間に量質共に相當顯著な相違が認められ、その何れをより原形に近しとするかが說の分れる處である。通例前者をとるのを大品說、後者を小品說と呼んでゐる。大品說中にも最大なる初分を最古形とするものと、第二乃至第三分をそれとするものが有り得るし、又小品說中にも、第四分なりとする說と、第五分なりとする說があり、五通りに分れ得る。併しそれはいはば第二次的問題であつて、先づ大品系と小品系の基礎枝末關係を定めることが第一次的である。その論諍を概觀すると、[1]

小品說

(主)小品の支那譯出は大品よりも百年も古くそれだけ原本も古いと見なければならぬ。

(反)それは傳說に止り、信仰を示して事實を示してゐるのではない。

大品說

(反)支那譯出は經の成立の時代を示すものでない。傳播の便不便を考へねばならぬ。

(主)古傳說は大品說を支持してゐる。

(主)同一內容を有する二經が存するときは小より大に進むと見る方が論理的である。

(反)不完全なのは古いからで、反つて小品說を立證する。

といふ四點である。この中最初の二個は主張反對共に可能なる推測であつて本問題を解決する迄には至らない。第三の大品說の主張に對する反對は淺學未だ之を見ず、第四品說に對する小品說からの反對は再吟味を要するで本問題の解決は主としてこの二點にかかつてゐる。

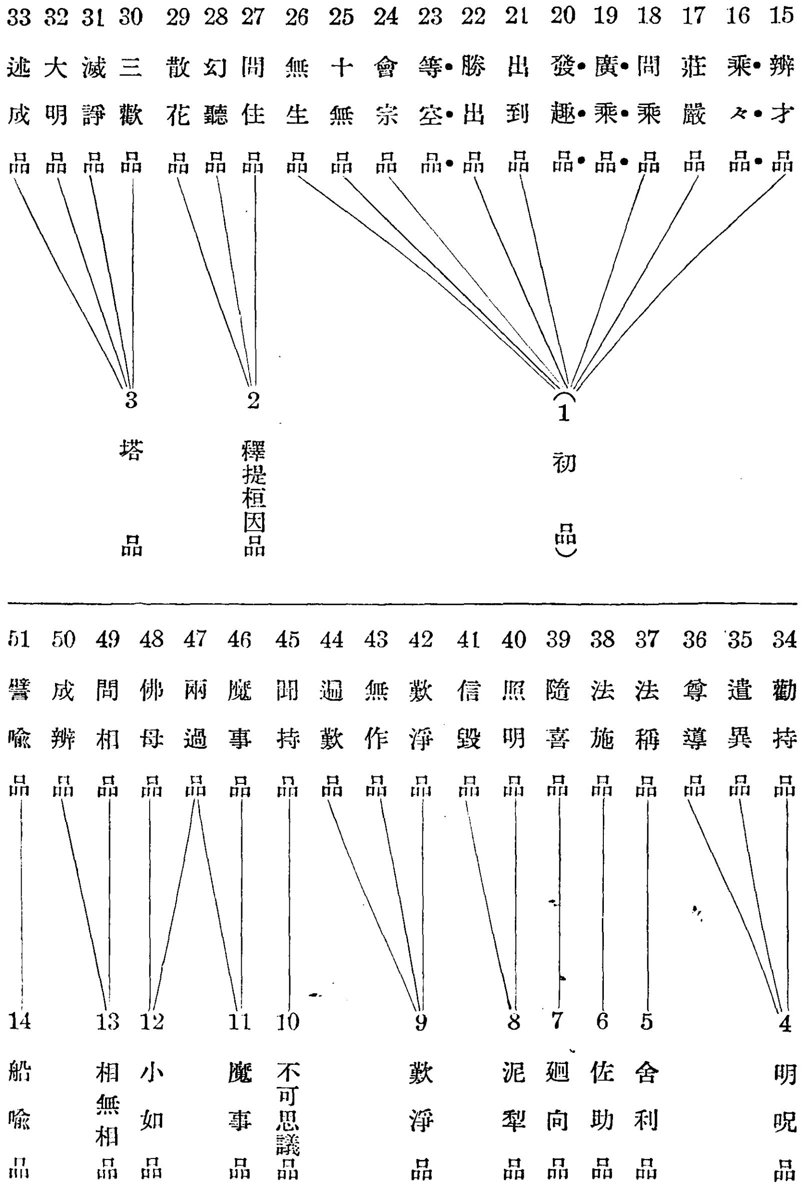
(反)不見。

(主)內容上小品は首尾不完全であり法相名目の引用上大品を基礎として縮少されたことを示す。

二　大品小品の比較對照

それには先づ兩品の內容比較が試られねばならぬ。余は大小品共に存する最古の羅什譯出に就て之を見る。(2) 先づその比較表を示すと、

大品般若	小品般若
1 序•品•	1 初品
2 奉•鉢•品•	
3 習•應•品•	
4 往•生•品•	
5 歎•度•品•	
6 舌•相•品•	
7 三假品	
8 勸學品	(1 初品)
9 集散品	
10 相行品	
11 幻學品	
12 句義品	
13 金剛品	
14 樂說品	


15 辨才品
16 乘々品
17 莊嚴品
18 問乘品
19 廣乘品
20 發趣品
21 出到品
22 勝出品
23 等空品
24 會宗品
25 十無品
26 無生品
27 問住品
28 幻聽品
29 散花品
30 三歎品
31 滅諍品
32 大明品
33 述成品
1（初品）
2 釋提桓因品
3 塔品
34 勸持品
35 遣異品
36 尊導品
37 法稱品
38 法施品
39 隨喜品
40 照明品
41 信毀品
42 歎淨品
43 無作品
44 遍歎品
45 聞持品
46 魔事品
47 兩過品
48 佛母品
49 問相品
50 成辨品
51 譬喩品
4 明呪品
5 舍利品
6 佐助品
7 廻向品
8 泥犁品
9 歎淨品
10 不可思議品
11 魔事品
12 小如品
13 相無相品
14 船喩品

52 知識品	15 大如品
53 趣智品	15 大如品
54 大如品	15 大如品
55 不退品	16 阿惟越致相品
56 堅固品	16 阿惟越致相品
57 深奥品	17 深功德品
58 夢行品	17 深功德品
59 河天品	18 恒河提婆品
60 不證品	18 恒河提婆品
61 夢誓品	19 覺魔品、20 深心求菩提品
62 魔愁品	20 深心求菩提品、21 恭敬菩薩品
63 等學品	21 恭敬菩薩品、22 無慳煩惱品
64 淨願品	22 無慳煩惱品、23 稱揚菩薩品
65 度空品	23 稱揚菩薩品、24 囑累品
66 累教品	24 囑累品、25 見阿閦佛品
67 無盡品	25 見阿閦佛品
68 攝•五•品•	
69 方便品	25 見阿閦佛品（最後一句大品缺）

---

70 三•慧•品•
71 道•樹•品•
72 道•行•品•
73 三•善•品•
74 遍•學•品•
75 三•次•品•
76 一•念•品•
77 六•喩•品•
78 四•攝•品•
79 善•達•品•
80 實•際•品•
81 具•足•品•
82 淨•土•品•
83 畢•定•品•
84 差•別•品•
85 七•喩•品•
86 平•等•品•
87 如•化•品•

- 26 隨•知•品•
- 88 常啼品 —— 27 薩陀波崙品
- 89 法尙品 —— 28 曇無竭品
- 90 囑累品 —— 29 囑累品

と彼此對應する。而もそれは內容思想上の一致のみならず語法迄一致してゐる。卽ちその一例をあげると、

大品般若

〔一一、句義品 p. 241 c. l. 11〕須菩提白佛言。世尊。云何爲菩薩句義。佛告。〔p. 242 c. l. 4〕須菩提。菩薩摩訶薩一切法無閡相中。應當學應當知。〔p. 243 b. l. 8〕是名菩薩義。〔一三、金剛品 p. 243. b. l. 11〕須菩提白佛言。世尊。何以故。名爲摩訶薩。佛告。須菩提。是菩薩於必定衆中爲上首。是故名摩訶薩。〔一四、樂說品 p. 244 a. l 20〕舍利弗白佛言。世尊。我亦欲說所以爲摩訶薩。佛告。舍利弗。便說。舍利弗言。我見衆生見壽見命見……人見……斷見常見。有見無見。……爲斷如是諸見故、而爲說法。是名摩訶薩。〔p. 244 b. l 11〕（須菩提言。世尊。……）是一切智心無漏不繫中亦不著。以是因緣故名摩訶薩。

小品般若

〔一、初品 p. 538 c. l. 14〕須菩提白佛言。世尊。所言菩薩。菩薩有何義。佛告須菩提。爲學一切法無障礙。亦如實知一切法。

須菩提白佛言。若知一切法名爲菩薩義。復以何義。名爲摩訶薩。佛言。當爲大衆作上首。名爲摩訶薩義。

舍利弗白佛言。世尊。我亦樂說所以爲摩訶薩義。佛言樂說便說。舍利弗白佛言。世尊。菩薩。爲斷我見衆生見壽者見人見有見無見斷見常見等而爲說法。是名摩訶薩。

於是中心無所著。亦名摩訶薩義。

の如く、他に於ても二、三の例外を除いては、言々句々一致すると言つてよい程である。それ故に必ず一者は他者を基礎として之を擴大したか縮少したかその何れかである。併し現存大品、小品が全體として關係が

あるか否か疑問である。何となれば一本にのみ存して他本に全く存しない品が存するからである。その大なるものは大品(一)——(六)。(七〇)——(八七)。並に小品(二六)である。今之等を考へる前に小さいものを吟味しやう。

大品(一六)乘々品は小品中に何等相當句を發見し得ないが、之は内容上明に前の辮才品に附屬すべきもので梵本によると、辮才品は Anupalambhayogena prasthānaṁ となり、乘々品は Prasthāna pratipattiḥ となり同類なることを示してゐるから、辮才品の一部と見て小品に相當品を有すると見てよい。次の廣乘品發趣品も同様で、(十七)以下(二十一)に至る五品は大誓莊嚴發趣大乘乘大乘の意味を說明する部分で、梵本に於てもそれぐ、Yuganaddhamārgya sambhāraḥ; Puṇyasambhāraḥ; Dhāraṇī sambhāraḥ; Bhūmisambhāraḥ; Sambhāraḥ pratipattiḥ; となり一類なる事を明にしてゐる。(二三)等空品も(二二)勝出品と一群をなして摩訶衍を說明するのであるから何等特殊のものではない。更に(六八)攝五品も(六七)無盡品・(六九)方便品と共に般若方便を說くもので梵本では(六七)、(六八)は一品をなして bhāvanā mārgaḥ となり、方便品は bhāvanā mārgā bhāvavikalpaḥ となり、第三分に於ては(六七)無盡品以下(七三)三善品迄七品を一括して方便善巧品としてゐる。かくて大品(七)——(六九)迄は小品(一)——(二五)迄と廣略の差はあれ相應し、最後の三品は殆んど廣略もなく一致する。それ故にこの部分の關する限り一は他を基として廣略したものに相違ない。しかしこの部に於ても全部一致するのでなく

(五三)趣智品(P 334 a〜)——(一五)大如品(P 561 c1 22〜)
(五六)堅固品(P.341 c1 25〜)——(一六)阿惟越致相品(P 565 a1 12〜)
同品　(P 343 a1 13)頁——　同　品　(P 565 b1 11—15)

の如き譯出の際の變化とのみは考へられない相違もあるが、之を他の諸本と比較する時互に出沒あり大小品一致するものもあるので之等は長い傳承中の變化と見るべきである。

然らば大品序品以下(六)舌相品は如何と言ふに序品の前半は第三分並に梵品に明示する如く緣起品 Nidānam であり小品の初と相對するものであるが、之が明に後世の變化を受たものである事はかつて論じた處[3]である。その他は第三分が舍利子品と一括してゐる通り、舍利弗が主として活躍して後の須菩提が中心となるのと相違し、又その內容は般若全體にわたる概括と見るべく、その說相も他の部分の古色を帶るに反して後の諸大乘經典に似て潤色が多い。更に往生品の終りの部分には

説此般若波羅蜜時。三百比丘從座起。以所着衣上佛。[4]

發阿耨多羅三藐三菩提心。

と述べ舌相品に至つて授記を與へて一應完結してゐる。かくてこの部は大品小品が分立して後の附加と考へられる。

次に(七〇)三慧品――(八七)如化品を吟味しやう。鈴木博士[5]によれば之は最後の三品と共に大小品分立後の附加である。その理由は、

(1)一つの經典に二つの附屬品を含むことは不都合で、第一附屬品以後のものは後世の附加である。

(2)しかも般若の原形と考へられる第五分には第一附屬品迄のみでそれ以下を含んでゐないからこの部は分立後の附加である。

といふにある。(1)は至極尤であるが、その附加の時期は(2)によつて決定されるのである。而も我々は博士の說明にも不拘之に同意し難い。何となれば(1)最後の三品は玄奘譯以外の總てが之を有し、玄奘譯に於ては第二分第三分第四分の之を有してゐる事に何の疑もないものにも略されてゐる。それ故に之は玄奘の譯出の際の消略と考ふべきである。(2)隨順品も第五分の異譯と見られる什譯小品にさへ存し、上に例して消略と見るべきである。(3)もし之等が第五分に於て本來存しなか

つたとしても第五分が第一附屬品以下を全く含まないか否か疑問である。第五分にも附屬品の後に見不動佛品を有してゐる。博士は之を附屬品を補ふものとされてゐるが、(a)見不動佛品の始には

「爾時如來。四衆圍遶。讙説般若波羅蜜多。付阿難陀令受持已。」[6]

とて附屬は完了したことを示し、(b)之を大品系と比較すると、什譯でいへば、什譯は(六九)方便品迄、第二分は(七〇)三慧品迄、第三分は方便善巧品とて(七三)三善品迄を含み、それ等が附屬品の補足とは考へられない。(c)更にその內容は前の補足といふより後に連續して方便を説明するものである。(4)見不動佛品最後の香象菩薩に關する後に述る考察によつて。以上の四點で博士の説は認め難い。そこで我々はこの部に關しては內容上獨立に考へて見なければならない。そうするとこの部は內容に於ては前のものとよく連續し、その說相に於ても舍利子品の如く何等特殊のものを含まないから、先づ今の處本來存したものと見る方が安全であらう。

最後に小品のみにあつて大品に存しない見阿閦佛品の最後の一句

如香象菩薩。今在阿閦佛所。行菩薩道。常不離般若波羅蜜行。[7]

と(一一六)隨知品に就て見やう。鈴木博士も干潟氏も共に後世の附加と簡單に斷じてゐられるが今少しく吟味する必要がある。香象菩薩に關する句は大品系には全く存しないが、之に似たものに(八八)常啼品の始に、[8]

應如薩陀波崙菩薩摩訶薩。是菩薩今在大雷音佛所。行菩薩道。

といふのがありその名のみ代れば全く同一事を述べてゐるのである。而もそれ以下の二品は

須菩提白佛言。世尊。薩陀波崙菩薩摩訶薩。云何求般若波羅蜜。

といふ問に對して佛陀が說明されるのであつていはば註釋補足的のものである。又香象菩薩に關してもこのままでは云何に菩薩道を行ずるのか明でないから須菩

提と同じく質問し、佛陀の說明があるべき筈である。かくてこの一句はその作用に於て常啼・法尙の二品に相當してゐる事が判る。かくて小品系は同様の內容作用を有する二個の說話を有する事になる。一つの經典に二個の同作用の說話があつても不都合ではないが、大品系には一個のみであり、又香象菩薩のは甚だ簡單で殘滓を止めるといつた程度のもの故、本來は一個であつたと考ふべきである。然らばその何れが本來のものであらうか。自分は、(1)見阿閦佛品は大品でいへば無盡品以下の般若方便を說明する部と對應するが、その最初に阿閦佛國を見せしめ、最後に阿閦佛國の香象菩薩の說話をなして結ぶことは彼此照應して妥當適切であること。(2)阿閦佛はその成立も古く[9]般若經中にも屢々引用し何れかと言へば阿閦佛崇拜の地で成立してゐるのに反し、大雷音佛はその成立も新しく般若經中にも他に全く言はず、特に般若の古い部では、現在他方佛は認めても阿閦佛以外その名を記すものがない、といふ理由で香象菩薩の說話の方が古いと思ふ。では隨知品は如何と見るに、之又それに類似するものを法尙品[10]の後半に見る。逐語的に一致するのではないが大體同思想を同一表現法によつて述べ、各々獨立に作られたとは考へられない程度の一致である。その內容は

曇無竭菩薩見共座已。告薩陀波崙菩薩言。善男子。諦聽諦受。今當爲汝說般若波羅蜜相。

とある如く、般若、特にその相の精要である。そこでこの兩者の前後關係を見るに、(1)法尙品に存するものをわざ〳〵抽出して小品が二重に出してゐるとは考へ難く反つて(2)香象菩薩の說話及びこの隨知品を材料として、[11]六度集經中にある如き常啼菩薩本生譚を換骨脫胎して常啼・法尙二品が作られたと考へられるから隨順品の方が古いと見るべきである。然らば香象菩薩の說話と隨知品の關係は如何といふに今の處明でないが、(1)本來香象菩薩の說話は長文であり、隨知品はその中に含まれ、後その重要な部分のみ殘つたか、(2)元來之等兩者は獨立なもので、隨知品は、般若大經とは別にその精要として存したか、何れ共斷定し難い。し

かし之等兩者が決して後世の附加でなく、常啼・法尙二品よりも古く、その基本となつたものであることは明であらう。

以上の論述によつて大品小品を對比すると、

大　品	小　品
(一)序　品――(六)舌相品……	……(後世の附加)
(七)三假面――(八七)如化品――	(一)初品――(二五)見阿閦佛品、
(八八)常啼品　(八九)法尙品	(二五)見阿閦佛品最後――(二六)隨知品
	(二七)薩陀波崙品――(二八)曇無竭品
(九〇)囑累品――	(二九)囑累品、

となる。

註

1 干潟龍祥「般若經の諸問題」宗教研究新二ノ四號　鈴木宗忠「般若經の原形に就て」哲學雜誌五四八・五四九號、參照

2 道行經(林屋氏)或は般若鈔經(鈴木博士)が法護譯とするとその光讃經と共に最古であるが不完全であり又意味の取り難い點もあるから之を取らない。玄奘譯になると、傳承中の變化が多過ぎる。

3 「初期大乘經典の原形に就いて」宗教研究新十ノ二

4 大正藏八卷、二二九頁b

5 前揭論文五四九號一〇四五頁以下

般若經の原形に就いて

6 縮藏二卷二二九六頁a

7 大正藏經八卷五七九頁b

8 大正藏經八卷四一六頁a

9 大正藏經八卷、二二九頁b、三四九頁c、三六一頁a、三六三頁c、(大品)

10 大正藏經八卷四二三頁a

11 大正藏經三卷四三頁a

三　般若經内の區分と小品の性質

前節に述べた大品小品互に豫想關係にある部も明に二個の附屬品を含み鈴木博士の言はれる如く、第一附

屬品以下は第二次的のものとしなければならぬ。ここに般若經は二つに區分される。しかしその區分の一線は鈴木博士と異り大品でいへば累敎品の半（大正藏經八卷三六三頁b二七行）にあることは前述の通りである。之が品の半にあるのはやや不自然の如きも般若經の品の區切りは內容上よりも分量上によること多く、比較的內容上の區分を保持してゐる第五分と什譯小品では附屬品と見不動佛品の境にある。又舍利弗が主人公をなす六品が一部をなすことは前に見た通りである。ここでこの他に內容上區分さるべきものがないか否か考へて見なくてはならない。二萬五千頌梵本に於ては之を八部に別つてゐるが之又後世の區分らしく一部を除いては何等必然性を持つてゐない。

今前の大品小品の對照表を注意して見ると、擴大縮少の程度に顯著な相違がある。卽ち、大品(七)三假品以下(二六)無生品は小品では初品一品のみであるに對し他は二品對一品、多くも四品對一品である。そこでこの邊に內容上の區劃がなからうかと見ると、(二六)無生品の終りに、

[1]「說是般若波羅蜜時。十二那由他諸天人得無生法忍。十方諸佛說是般若波羅蜜時。無量阿僧祇衆生發阿耨多羅三藐三菩提心。」

とあり一應完結したことを示し、更に、(二九)散花品には、

[2]「爾時。釋提桓因語舍利弗。菩薩摩訶薩般若波羅蜜。當於何處求。舍利弗言。菩薩摩訶薩般若波羅蜜。當於須菩提品中求」

とあり、之が(七)――(二六)を指してゐることはその說相からも知り得るし、特に第三分[3]では「前說善現品」とあつて明瞭である。小品には前の結末を告げる句がないにも不拘、この句はすべてに存して、この部の存在を認めてゐる。そしてその名が善現品とあり、第三分では現在も一括して善現品とあり、梵本も八分中の第一として一括して Subhūti parivartaḥ とある如く、須菩提のみが主として活躍し、その內容は專ら般若を建立し育て上げることを任務として以下のものと異つ

てゐる。故にこの部は一區分をなし、しかも般若經中最も重要であり最古の層に屬してゐる。今假りに須菩提・建立般若部と呼ぶ事とする。

更に我々は(四九)問相品の終りに、

「[4]說是諸佛法不可思議不可稱無有量無等々品時。五百比丘一切法不受故。漏盡心解脫得阿羅漢。二十比丘尼亦不受一切法故。得阿羅漢。六萬優婆塞三萬優婆夷諸法中遠塵離垢。諸法中法眼生。二十萬菩薩摩訶薩得無生法忍。於此賢劫中當受記。」

なる結末を告げる句に出會ひ、之は大品系小品系のすべてに存する。そしてその內容を見るに、この前では釋提桓因が顯著な働をなし、その「諸佛法不可思議乃至無等々品」の名の示す如く、諸佛法なる般若の有する大功德その故に存する般若留難等を說明するを目的とし、それ以後の帝釋は殆んど出ず欲界諸天子と一括されて間々出るに止り、諸弟子が活動し又その說く所は、(五〇)成辨品に、

「[5]須菩提白佛言。世尊。若菩薩摩訶薩聞是深般若波羅蜜。即時信解者。從何處終末生此間。」

とある問によつて以下の說法が始ることによつても明な如く般若を聞き受持し修行する菩薩の諸相注意を述べたものと相違してゐる。よつて之等を各々一部をなすと見て前部を、釋提桓因・般若功德部とし後部を諸弟子・菩薩相部と呼ぶこととする。しかしこの兩部の區劃線に關しては若干の疑問がある。それは菩薩の相を說くのは前の引用句以後でその前約一頁は前部の補足と見るべく、特に、その直前にある

「是時欲色界諸天子。頂禮佛足繞佛而去。去是不遠忽念不現各還本處」

の一句は問相品の始にある

「[6]爾時三千八千世界中。所有欲界天子色界天子。遙散華香來至佛所。頂禮佛足却一面住。」

とあるのと對照してゐる。然しこの處で區分するとなると現存諸本の品の區切りと一致するものは佛母般若のみで、前の結末を告げる句の直後で區分すると大品系のすべての品の區切りと一致するのに比してやや

難色がある。或はこの一頁は前部を受け後部を起す準備となしたものと見るべきかも知れない。今はしばらく之による。

そして之以後第一附屬品迄、即ち今諸弟子・菩薩相部と名就けた中に、(五四)大如品中に、

(1)「說是如相時。二百比丘不受一切法故。漏盡得阿羅漢云々」(三三六頁a)

(2)「說是菩薩行品時。二千菩薩得無生法忍。」(三三九頁a)

といふ二句があり、前者は大小品共に存し、後者は大品系すべてに存してゐて一區分をなしてゐることを示してゐる。そこで諸弟子菩薩相部は詳しくは、如相品・菩薩行品・阿惟越致相品とも名付くべき三部に分れることになる。又本來かくなつてゐたのであらう。しかし之を內容上から見る時には、共に菩薩の相・行・等を述べるのであつて、自分のいふ他の部の比較の如き明確なる區別を有するものでないから、假りに一括して菩薩相部となして差支へないであらう。

之れ以外には第一附屬品第二附屬品があつて區分を示す他、何等區劃を表す句もなく、內容上の顯著な別もない。玄奘本の第二乃至第五分の最後の句は、本來必然的にそこに存するのでなく中間に省略があるから論外である。ただ唯一の例外は羅什譯小品の隨知品の前に

(8)「說此法時。諸比丘衆一切大會天人阿修羅皆大歡喜」

の結末を告げる句があり鈴木博士の第五分原形說の一根據をなしてゐるものである。しかし之は博士の言はれる如く第一附屬品の結句でなく、第二附屬品の結句と見るべく、香象菩薩の說話が常啼・法尙二品と重複し乍らその殘滓を止めてゐるのと同じく、第二附屬品の殘滓が重複して殘つてゐるものと見られる。かくて前期の般若經はここで完結し、常啼以下の三品は後期のものである事明かであるが、その後期の般若經の成立も大品小品末分以前にあると見るべき事は前に述べた。今第一附屬品以下を須菩提・方便部と名付けやう。そして之等に準じて(一)——(六)を舍利弗・般若概說

部とする。かくて般若は五部に區分され、而も原形論として對比すべき舍利弗部を除いた四部である。

扨この四部は大品小品何れも相對應するものを有し、一方を見れば他方は多くこの以外に出るものでなく、その意味で全く同一内容のものといへる。併し同じ内容であつてもその強調の仕方如何でその性質を異にすることが有り得る。又その強調も特に他と異つて強調の語を加へなくても、他の箇所の力を弱くし縮少することによつて同様の効果を収め得る。ここで大品小品の廣略關係を注意すると、

	大品	小品
(1) 須菩提建立般若部	二〇品四四頁	一品三頁
(2) 釋提桓因・般若功德部	二三品五六頁	一二品二〇頁
(3) 諸弟子・菩薩相部	一七品三六頁	一二品一九頁
(4) 須菩提・方便部（除後三品）	二二品五四頁	一品二頁
(5) 後三品	三品八頁	三品七頁

となり大品般若は四部大體に於て均等した長さに述べられてゐるに反し小品般若は大いに異る。卽(1)(4)に於て大品と小品との間には著しい廣略の差がある。そこで小品は相對的に(2)(3)(5)を强調する結果になつてゐる。

然らば、(1)(4)と(2)(3)(5)は内容上如何なる性質を持つてゐるものであるか。前にも述べた如く(1)は般若を建立し育てあげる部分で般若經として最も重要なそして最古の層に屬するものである。(4)は方便を說明叙述する部であり、(1)(4)は共に純粹に理論的なものである。之に反して(2)は般若の功德・留難を述べ、(3)はそれを修行する菩薩の功德を讃じ注意を與へ、(5)は般若を求むる實例を示したもので共に理論的といふよりもいはば實踐的である。そして(2)(3)(5)は少くも(1)で建立され

た般若を豫想してゐるものである。

この關係は各品の內容に入つても又同樣に見られる。すべて建立し育て上げる爲にはその理由根據を述ぶることが最も大切である。然るに小品を見ると勝手に簡略なのでなく、般若に關する主張なり結論なりは總て之を有してゐて、その存しないのは理由根據を述ぶる部である。卽ち小品は般若を建立するといふよりもそれを自明の事としてゐる。又實際にあたつて布敎傳道をなす場合卽ち實踐的には種々の譬喩說話を述ぶることが効果的である。それ故に大品般若に存する譬喩說話は殆んど例外なく小品中に存し少しの簡略もなく反つて詳細な部分さへある。(5)が全く廣略の差がないのは全體が說話をなし、小品に簡略な理論的の部分を含まないからである。

かくて小品は大品に比して般若乃至方便建立といふ理論的な仕事を輕視し、般若建立は自明の事となし、布敎傳道に必要な、實踐的な方面を相對的に强調してゐる。

註

1　大正藏經八卷二七三頁ab、大品系總てあり、小品系すべてなし。

2　大正藏經八卷二七八頁b、大品系總てあり、道行般若、般若鈔經以外の小品系も有り。

3　縮藏經二卷二〇一四頁a

4　大正藏經八卷三二七頁c

5　大正藏經八卷三二八頁c

6　大正藏經八卷三二五頁b

7　大正藏經八卷三二七頁a及三二八頁a

8　大正藏經八卷五七九頁b

四　般若原形の搜索

扨て然らば大品小品と相對應する四部の中何れが基本となり何れが枝末となるものであらうか。それには前に見た大品說の論理的根據と小品說の內容上の主張とを考察しなければならない。

先づその論理的根據を見やう。それは一般に通ずるものでなく「二經が同一內容を有する場合には」といふ條件が充される時にのみ妥當する。然るに大品と小品は表面的には同一內容であるが、その强調の仕方に

よつて前節に見た如き性質上の差異があり、十分にこの條件を充して居ない。それ故にひいて「小より大に進む」といふ一般的論理もそのままでは維持せられない、反つて我々は小品の性質が、「[1]出來上つた般若思想を如何にあらはすかといふこと」を問題とする小部般若に近く、その故に小部般若と共に大品の後に出て來たとすべきであるやうである。

次に小品說の內容上の主張を見るに、大體に於て是認せられ得る。即ち[2]干潟氏によつて之を概述すると、

(1)小品では一文の精神を徹底さす爲に法數名目の羅列を略す代りに結辭を前三分より丁寧にし一層力を注ぎ居ること——縮少改造が手ぎはよくなさる。

(2)法數名目の羅列に於て始少しと終少しを出し中途をあげざること。もし始より一文として書かれたならば後全部を略する筈——少し拙になさる。

(3)文章の首尾不完全にして最初より一經として草されたとは思はれない點屢々あり。——拙になさる。

(4)第四分及これに相當するもののみにありて(香象菩薩の說話・隨知品)前三分の何れにもなき部分あること。——後世の附加。

といふのである。この中(4)は贊成し得ないが他は之を認め得、干潟氏のあげられた例以外にも之を證する點多々あるが、之を略して置く。ただ前に見た須菩提・般若建立部が一部をなすことは小品と雖も認め乍ら、その結句を小品系がすべて有しない事のみでも小品が原形とは考へられない。

斯様にして我々は大品が原形であり小品はそれを基礎として縮少されたものと思はれる。そんならば、小品は何の必要があつて製作せられ、又大品より百年も早く支那に渡つたのは何故であるか。從來の考へでは「[3]經典の受持傳播といふ目的から言へば十萬頌といふが如き大部のものではその目的を達するには甚だ困難なる所から次第にその精要を失はずして而も傳播に便なるものを作り、それを普及せしめんとの運動の結果次第に大なるものより小なるものへと縮少されたのである。」とし專ら量の上から考へてゐる。勿論かかる必

要もあつたであらうがここに性質の差異を考慮に入れるならば愈明白となる。卽ち大乘非佛說般若留難の聲の中に於て般若を信ぜず知らない人々に布敎傳道する爲には一々之を理論的に說明するよりも先づ般若は如何に尊重すべきものであるか、その故に之に反き誹謗する者の罪は如何に大であるかを强く述べて信仰を起さしめるのが先決問題である。又一面後の大乘經典が文藝的色彩を多分に含んでゐるのでも明な如く、布敎には大品の如く反復にすぎ理窟詰のものは適切でなく幾分にても之をやわらげやうとした產物である。かくて一言に盡せば小品般若は專ら布敎傳播の必要上作られたのである。その故に大品般若よりもその成立は後にあり乍ら常にその前にあつて般若思想を理解せしめる信仰の素地を作るを任務とし、かくして、支那にも百年も早く入つたものであると考へられる。

しかし現存の大品そのものがすべて小品よりも古いといふのでない事は前から繰返す如く注意すべきである。小品にも大品にさへ存しない香象菩薩の說話の如き古いものを殘存し、大品には舍利弗部の如き新しいものを含んでゐる。又その緣起卽序文の形式では第四分が最も古い形を保存し大品の如きは般舟三昧經等以後の變化を含んでゐることはかつて論じた通りである。卽ち小品は大品小品分立當時の形を比較的よく保持してゐるが大品はその以後の變化を多分に受けたと見なくてはならない。

然もこの分立後の變化附加を除いても大品がそのまま般若の最古形であるとはいへない。先づ常啼・法尙の二品の代りに香象菩薩の說話で終つた時期があつた筈である。更に二箇の附屬品を有することは經典として自然でなく、必ずや第一附屬品で完結した時があつたに相違ない。

その上前に引用した句によつても明な如く釋提桓因・般若功德部及び諸弟子・菩薩相部は、須菩提・般若建立部を豫想してゐるし、この部は一つの經典として獨立し得べき性質を有してゐるからこれのみの時代があつた樣に思へる。この事は後の二部に於て種々の

魔事品留難が說かれ般若非佛說が明されてゐることによつてやや證明される樣である。即ちその一例をあげると、

「復次須菩提。惡魔化作比丘被服。來至菩薩所。語菩薩言。……汝先所聞皆非佛法非佛教。皆之文飾合集作耳。」[4]

の如きであり、之等が惡魔の非難となつてゐるが、化作比丘被服とある如く實際に於ては小乘教徒より放たれたものである。而もかかる非難妨害が盛に生き〳〵と叙述せられ、單にこれ等が起るべきを豫期して描かれたとは見られず、現實に存したことを示してゐる。然らばその對象となつた「先所聞」とは何かと考へるとき、之を須菩提部と考へることが最も自然である。

尤も須菩提部中にもその（十一）幻學品に之に似た所說があるが、之は簡單であり般若そのものに對する誹謗でもなく、全く性質が異ると見るべきである。[5]西藏の傳說によれば小乘中の Pūrvaśaila と Aparaśaila は Prākrt 語の般若經を有したと傳へてゐる。他に何等徵すべきものがなく全くの傳說に止るかも知れぬが、般若の萠芽が南方大衆部中にあり、それが北方に來つて完成されたとは一般に認められてゐる所であり、一概に斥けられず興味あるものである。もし之の傳說が何等か眞理を傳へるとすれば其の般若經は須菩提部に近いものと考へられる。その何れにしても之の部が最古の層に屬することは否めない。かくして、

	大品般若	小品般若
第一期	須菩提部	
第二期	釋提桓因部諸弟子部附加	
第三期	方便部附加（香象菩薩の說話）┈┈→	獨立
第四期	同　（常啼菩薩の說話）——→	獨立

第　五　期　　舍利弗部附加、緣起部の變化
第　六　期　　傳承中の變化（現存本）

となる。

而して今は便宜上主として羅什譯大品卽ち第二分にあたるものと小品卽ち第五分にあたるものとで見たが、第二分が最古であり、又第五分が縮少獨立した最初のものであると斷言するのではない。もし初分乃至三分が原形であるとすればそれがこの六つの時期を經過し他の大品系は第五期に分立したものと考へられ、四分が小品最古とすれば、五分は四分よりも些しの變化を加へて獨立したと見るべきである。自分としてはその品の區切りが小品に近く、比較的內容にしたがつて自然である第三分を基礎でないかと豫想してゐるが、それのみでは根據薄弱であり、他に異譯もないから斷じ難い。もし[6]于潟氏の主張の如く放光、光讚兩經が第三分の異譯とすると譯出も古く甚だ好條件を與へられるが、之も[7]鈴木博士の反對の如くにはかに同意しがたい。之等は後日の研究に俟ち諸先輩の教示を仰ぎたい。

傳承中變化（現存本）

最後にではあるが、本小論稿あるは全く渡邊楳雄先生の教示によるものであることを附記して謝意を表する。

註

1　鈴木前揭論文九六六頁
2　前揭論文五七頁
3　于潟前揭論文五四頁
4　大正藏經八卷三四〇頁b
5　N. Dutt. Mahāyāna Bnddhism. P. 39 參照
6　前揭論文五〇頁
7　前揭論文九七〇頁

ナチスの宗教文化政策

——獨逸福音教會の成立過程——

相原一郎介

一

ナチスは本年一月卅日政權把握以來半歳にして、特記すべき新宗教政策を實現することに成功した。即ち一は七月十一日に制定せられ、同十五日に發布效力を見るに至つた教會法により、獨逸福音教會の成立したことであり、他は同月廿日、ヴァチカン市に於いて、法皇廳國務卿カーヂナル、ユーヂェーニ・パチェルリ(Cardinale Eugeni Pacelli)と、獨逸國全權副總理フランツ・フォン・パーペン(Franz von Papen)とに依りて調印を見たる、聖座と獨逸共和國間のコンコルダートである。[註一]

ナチスは本年三月五日の總選擧に於て壓倒的大勝を博し、政府の位置愈々鞏固となるや、同月廿一日ポッツダムに開かれた聯邦議會に於て、政府は事實上の獨裁權を附與せられ、次いで四月七日には、邦政府、邦議會、地方自治體に關する劃一同化法(Gleichschaltungsgesetz)の發布を見、獨裁權ある政府と聯邦議會組織に倣つて、夫れ夫れの劃一化に着手した。當時此劃一同化といふ語は、一の新しいスローガンであり、流行語でもあつて、此政策の目ざす所は、一國一黨、全一國家(Der totale Staat)であつた。蓋しナチスの宗教政策も其獨裁權確立のための工作に於て、此原則を宗教に適用した結果に外ならない。

カトリック教會にとり、今獨逸國とコンコルダートを締結したことは、期待しなかつた大なる收穫といはねばならぬ。殊に一九三〇年九月の總選擧に於てナチ

スが、一躍九十二名の議員を聯邦議會に送つて以來、本年三月末のボッツダム議會に至るまで、ナチスに對して可なり猛烈な戰を續け、其指導者と黨員に對し聖餐參與を停止したほどであつた教會當局にとつては、全く案外な、併し心地よき贈物であつたらう。但之には夫れだけの代價を拂つたといはれ、彼の三月廿一日の授權法の通過に際し、カトリック主義の中央黨とバイエルン人民黨とが、ナチスに左袒して投票したのは卽ちそれであると云はれる。夫れにも係らずその後、プロシヤに於ては中央黨關係のカトリック平和協會、獨逸カトリック國民協會、青年團、及其他の類似團體の事務所が襲擊せられた上閉鎖せられ、財産を沒收せられた。次いでバイエルン人民黨は解散せられ、其指導者の一人ライヒト司祭（Leicht）は逮捕せられた。最後に中央黨も解消自決するの止むなきに至つたのであつた。併し此コンコルダート及びナチスとカトリックとの關係に就いては詳述を他日に讓り、今は只從來二三邦とヴアチカンの間にコンコルダートの締結があつたこと、しかし今度のそれは國とのコンコルダート（Reichskonkordat）であつて、國家全範圍に對し效力あるものであり、且つ最初の國家教會法でもあるわけで、獨逸教會法制上重大な意義あることを指摘しておくに止める。尤も、それは批准交換を待ちて始めて效力を生ずるものであり、それには兩當事者側に於て各々其の實施のための準備工作を要し、殊に獨逸側では法律の改定新制も要する點があるので、其の實施には尙時日を要する次第である。兎に角之に依つて、カトリックに對するナチスの劃一政策は徹底せられるわけである。

二

プロテスタント教會に對する劃一主義の實行に於いて、政府は簡單な手續に出づることが出來なかつた。獨逸のプロテスタント教會中勢力ある大なる團體は各邦教會で其數二十八を算する。宗義上よりいへば、此等の邦教會は、ルーテル派、改革派(Reformierte Kirche)及び兩者の合同より成つた一致福音主義教會(Unierte

Evangelische Kirche)であり、大戰末迄各邦には邦立教會として存在した。[註二] 此等の教會團體が大同團結して、一組織となることは、十九世紀の初以來、識者の唱道する所で、屢々其計畫も樹てられたが、傳統と歴史的習性の力強く、未だ其實現を見ることができなかつた。

斯る一國一教會の觀念は、三個の樣式にて考へられた。卽ち國教會(Staat-od. Reichskirche)と國民教會(Volkskirche)と自由教會(Freikirche)とである。第一のものは、國家機構の一部であり、第三は全然國家より分離した、自主獨立の私的團體であり、第二のものは、丁度兩者の中間に位し、國家の機構內に在らず、其機關にあらざるも、國民大多數の教會として、國家より特別なる保護給付を受くると共に、或る程度の監督を受けるものである。更に國家と教會との關係から見ると、第一は國家と教會の合致、第二は提携、第三は分離である。第一の制度は最早現代に於て見られない、第二は所謂公認教制度で、英國、丁抹、芬蘭、諸威等に現存し、第三は分離制度である。ワイマールの憲法に依り、獨逸には、國教は存在せず[註三]といふことになつた。併し在來の邦立教會は公法人として認められ、隨て特殊な在來の邦の給付があり、又一樣に教會稅の賦課權等が認められてゐたから、第二の部に位するものであつた。隨て統教權は全く教會に存在し、國家の政權の干涉なく、政府を組織するものはいかに更代しても、教會の內部に影響を及ぼすやうなことは絕對になかつた。其の點に於ては全く政教分離制に位した。

三

ナチスの所謂「國民革命運動」が兩三年來非常な勢を以て發展し來るや、其勢力が教會制度內に侵入することは燎然たるものがあつた。又教會人及び平信徒にして之に參加するものは、プロテスタントにも、カトリックにも漸く多きを加へた。併し教會制度機構中に侵入し來ることは、カトリック教會に關する限り起りえぬこと、少くとも頗る困難である。何となれば、先

づ、カトリックの教會觀念に依れば、教會制度そのものは、神授のものにして不變不易、而して之を統治するものは、品級に依りて一般信徒と本質的に區別せられた聖職者にして、所謂聖級政治を成してゐる。而して次に前述の如く、少くとも本年三月末迄、カトリック教會統治者は、ナチスを拒否し、信徒の運動參加を禁止してゐたからだ。然るにこれに反して、福音主義教會は第一に教會制度は人的なもので不易性を持たない。次に、其機構内に存する諸種の機關、會議等には平信徒も參加し得るもので、プロテスタントの一般祭司主義は、教會統治に於てもその根柢をなしてゐる。隨て、假令教會の上級統治者が、ナチスに限らず、一般世俗的政治勢力の侵入を好まずとするも、其門戸は全然開放せられたものに等しい。政府が政教分離主義に立ちてゐる限り、教會は此機構で安全に獨立を維持し得るだらう。併し今ナチスの如き强烈な民族精神に立つた一大國民政治運動の勃興に直面した時、教會は永く政教分離の孤壘を保ち難いのである。殊に教會統

治階級の在職者の多くは、老年の名僧知識にして、政治的には國民主義的傾向あるものでも國權黨に同情あるか、然らざるものは基督社會黨[註四]を支持したと云はれる。然るに之に對して、少壯牧師神學者の間には、一方ナチスに共鳴し其黨員となつたものが多く、他方では、宗教社會主義を主張するものもあつた。斯る情勢の下に、ナチ精神に充たされたものは、黨員少くとも黨に同情ある人物を牧師に選擧し、ナチ世界觀の精神を以て、宗教教育や青年指導に當らしめ、更に邦教會の諸代表機關に議員を選出して、漸次之をその手中に收めんとする行動が歴然と現はれて來た。併し邦教會の選擧に當り其候補者は「福音的ナチス黨員」と稱すべきところを、特別な名稱を附することになつた。これは明示すれば、ヒットラーが政治と宗教との領域の區分を屢々明言して居ることに矛盾するし、シュルタク教授[註五]のナチス文化政策の解説に依れば、國家と教會は分離せず、契約に依りて提携し各自の領域を守るものであるとする方針に合致して之を糊塗せんとするも

のであらうが、いづれにしても教會內部に入らんとするナチスのカムフラージに外ならぬ。

四

一九三二年六月六日、ナチスの「國民革命運動」に共鳴する福音派の牧師、神學者、平信徒等は伯林に集り、「獨逸基督教徒信仰運動」[註六]といふ名稱の下に一團體を組織し、牧師ホッセンフェルダー（Joachim Hossenfelder）が指導者となつた。彼等は「宗派的平和に留意して、獨逸民族のため宗教改革的信仰の諸勢力を發展すべき、將來の福音主義教會の原則」として十箇條の覺書を發表した。其要點を摘記すれば次のやうなものである。

吾曹は「獨逸福音主義教會同盟」に加盟せる二十九教會が合同して、一個の福音主義國教會（Eine evangelische Reichskirche）とならんために戰ふ。

「獨逸基督信徒」は從來の意味に於ける教會政治上の黨派にあらず。パラメンタリズムの時代は教會內にありても老衰した。吾曹は一切信仰力の表現なる活ける國民教會を欲求する。

吾曹は積極的基督教を基礎とする。覺醒したる獨逸的生活感情を教會內に流通せしめ、之を活力あるものとなさんとする。祖國の自由のための運命的鬪爭に於て、教會は其指導力の極めて弱きを示した。之迄教會は神敵マルクス主義と異精神の中央黨に對し決戰することがなかつた。却て此等勢力の政黨と協約さへ取結んだ。吾曹は國民存亡のための決戰に於て先頭に立つて鬪はんとする。

吾曹は教會條約の變更、宗教と國民の敵マルクス主義及びあらゆる色彩の基督教社會的擔板漢等に對する戰を望む。

吾曹は人種、民族性及び國民に於て、神より贈られ且委託せられたる生活秩序を見る。其維持のため焦慮することは神法である。

內國傳道は正當に理解せられたる時、活ける行動的基督教である。之は單なる同情の中にあらず、神意に對する服從と基督の死に對する感謝に根ざ

してゐる。單なる同情は慈善にして民族を柔弱ならしめる。
ユダヤ人傳道はわが民族性にとり重大な危險である。それはわが民族の肉體に異種族血液の入る門戸であり、海外傳道と並びて、存在するの權なきものだ。特にユダヤ人との雜婚は禁止せなければならぬ。
吾曹は民族性に根ざす福音主義敎會を要求し、基督敎的世界主義を拒否する。此精神より出でたる有害なる平和主義、國際主義、フリーメーソン等を、神意に依るわれらが民族的使命の信仰を以て克服せんと欲する。[註七]
右の綱領中には、明かにナチスの反ユダヤ主義、反世界主義、反パラメンタリズムを歌つて居り、獨自の具體的要求としては民族的一敎會の組織を提出してゐる。敎會契約の變更とは、プロイセンと邦敎會及びヴアチカンとの間の契約、卽ち邦敎會法を意味するもので、之に就ては當時ナチスの議員が邦議會に於て反對演說をしたものだ。隨て此項は今度のコンコルダートの締結とは正に對蹠的な意思表示である。更に此綱領中には積極的基督敎の語を出してゐるが、ナチス綱領第二十四條のそれと同じく、それも問題となる點である。殊に此綱領の起草者中には、ナチスの場合と異なり、牧師神學者も居た筈であるから、之れはナチ精神を反映するに急なるの餘り、重大な缺陷を暴露したものと云はれるだらう。次にパラメンタリズムを排斥して、之に代る何物をも示して居らない。更に敎會の生命線である信敎の自由に就て、又政黨と敎會との關係に就て、何等言及する所がないのは、「獨逸基督敎徒」そのものが、已に覆面のナチスであるからだ。政黨の敎會政治への進出は、敎會史上の一大轉回であり、而して現代の獨裁政治に於ても、他に見ざる所である。而して斯る進出の理由と動機は此中に充分明言せられてゐる。卽ち敎會は神敵マルクシズムと異精神の中央黨に對する決戰を試みず、祖國の運命を負ふべく餘りに弱かつたといふことである。此理由から推して考へ

ると、「獨逸基督教徒」の要求する國教會乃至民族教會は、國家機構の一部若くは一機關たるものとならざるを得ない。

此基本綱領を發表して以來、「獨逸基督教徒」は各邦の邦教會會議選擧に進出し、殊にチューリンゲンに於ては活躍し、宗教社會主義者の議員を唯物主義無神論者として抗撃し、會議から排斥した等の騷もあつた。

五

ヒットラーは三月二十三日ポッツダムの議會に於いて、教會と國家との關係に言及し、兩者間現存の契約を尊敬し、教會の權利に手を觸れないことを約束し、教會の事業に對して積極的評價を拂ひ、國家の國民更生工作に對し教會の同意を期待し、學校と教育に於ける教會の勢力を保障した。之れがヒットラーの政權掌握後教會に對する第一聲であり、それは特にカトリック教會側に於ても、安堵を以て迎へられた。然るにその後四月四日、「獨逸基督教徒」は伯林に會議を開き、國教會要求の聲を擧げた。而して引續いて、伯林及び各地にその運動が行はれたが、茲には只重要な事件を逐次的に列記しておく。

四月二十一日には「獨逸基督教徒」の首領ホッセンフェルダーが、プロシヤ文部省に入つた。彼はプロシヤ福音教會教務局總裁カプラー博士(Kapler)に對し、教會の諸會議及教務局等に「獨逸基督教徒」の代表者を加入せしむべきことを要求し、其拒絕する所となつた。同二十五日にヒットラーはケーニヒスベルクの國防軍牧師ミュラー(Emil Müller)を任用して、教會事務に關する顧問とした。ミュラーは就任早々「宗教も亦其根を祖國の大地に下ろしてゐなければならぬ」と宣言した。之れより二日前、教會同盟の會議に於て、聯合的教會組織の創案を決議し、カプラー總裁は其任を受諾して、邦司教マラーレンス(Marahreus)及び教育局長ヘッセ博士(Hesse)を協力者に任命した。此の頃から、各方面に新教會の組織試案が續々提出せられた。改正教會側にはツョルナー博士案(Zoellner)、自由教會聯盟案、又新宗教改革運動(Jungreformatorische

Bewegung）も其案を發表した。此運動は、硬化した教會生活、パラメンタリズム、自由神學を排斥して、活氣に富む新勢力を教會內に導入れることを主張する。但しナチスの人種的偏見を教會內に行ふことには反對だ。指導者中にハイム教授（Karl Heim）シュテーリン（Wm. Staelin）リルエ（Hans Lilje）其他著名な教授神學者が居る。

五月に入ると「獨逸基督教徒」もその要求する「國教會」の覺書を提出した。其要點は

一、國教會は十人を上らざる邦司教の下に立つ教會區より組織せられる。

二、國教會はルーテル派系の國司教を戴く。國司教はウィッテンベルクに占座し、其專牧大聖堂を有すること。

三、國司教を助くる改正派出身の副司教（Reichsvikar）を置く。

四、改正教會の特性は持續を保障する。

五、斯る形態をとる教會は、國立教會(Staatskirche)に非ず、又國家內の國家なるべからず。ナチ的國家の高權を信仰より認むるものとす。

六、此教會は反動の據處にも非ず、又パラメント的デモクラチック的談話室なるを許さず。

併し之れは二週間後に、ワイヘルト博士(Weichert)をホッセンフェルダーの協力者として任用し、更にチュービンゲンの教授フェツア(Fezer)を參加せしめて、新に起草せられた教會組織に關する綱領を以て更へられた。其要點は次の如きものだ。

國家は祖國獨特の方法を以て、國家が民族へ、民族が國家への道を再發見した。獨逸民族はその生命と力の最深の源泉を熟慮して、再び教會への道を發見したやうだ。獨逸の諸教會は此事を成就せしめるため一切を爲さなければならぬ。そは獨逸民族を外にして獨逸教會は空虛なる制度の外の何物でもない。獨逸民族における基督教會とは只、それが獨逸民族のために存し、獨逸民族をして神授の使命を自覺せしめ實行せしめるため、民族に

無私的奉仕を爲すものである。……新教會は教會を欲す。そは教會に於て柔軟な道具を持つために非ず、寧ろ民族の基礎の存する所を知るが故である。國家の任務と共に教會の任務は巨大なるものとなつた。今日の獨逸諸教會の形態を以ては、もはや此任務の遂行は不可能である。獨逸民族に奉仕することを可能ならしめる形態を之等諸教會に附與するは、之れ「獨逸基督教徒」信仰運動の目的である。此の目的を達するため次のものを要求する。

一、教會の新組織。教會生活の機關をデモクラチックな選擧法に依らしめず、教民に對して示した奉仕の資格に依る。

二、一人の聖職者之を統率す。

三、福音派諸教會を一の獨逸福音教會に統一すること。但歷史的根據ある特殊權を尊重すること。

吾人は左の事項を保障する。

一、宗教改革信條の完全なる保護。但一切の近代的異端、マンモニズム、ボルシェビズム、及非基督教的平和主義を防禦する信條を制定すること。

二、海外傳道事業、但民族と人種の差別は世界に對し神意より出づる秩序なれば、海外傳道に依り外國民族の國粹を破壞しないことを望む。

三、教會制度に適順して定められたる一切信徒の權利義務。

四、勞働を欲する勤勉なる民衆をして其生活を正當に支持せしむべき徹底的處置。同胞愛の心情を養成すること。

五、隨て教會內部の慈善事業の建設、凡て之れと關係ある經濟的企畫を充分なる教會當局の管理下に置くこと。

六、學校と教育は國民性を鄕土に傳へられたるものを受納培養し之を次の時代に傳ふること。

七、一般に町村に於ける教會的獨逸的道德及び規律、日曜聖日の格守、我人種と國民性に存する

善良敬虔なる習慣を育成すること。

此間に、カプラー博士を主とする教會聯盟の草案も作成せられた。其規定中にある、將來の國教會の首長たる國司教を豫め選擧し、之を憲法起草委員に參加せしむるを便なりとし、五月二十七日、ベテルのボーデルシュヰング博士(Von Bodelschwingh)を選擧した。彼は名門の出で其父は社會事業の町ベテルの建設者として、國民の等しく仰慕する所であつた。彼は一九一〇年來父の事業を嗣いで、良き後繼者たる實を示した名望家で、ミュンスター大學の名譽神學博士、ハイデルベルヒ大學の名譽醫學博士を受けてゐる。隨て彼の國司教職への選任は國の內外から、喝采を以て迎へられた。彼の就任の辭中に、「余は國司教よりもむしろ國執事と呼ばれたい」と云ふたことに、その奥ゆかしい人格が見える。[註八]

尙該委員の作成した草案の要點は次の如し。

一、獨逸福音教會は、同等の權ある宗旨の結束したる同盟である。

二、信條はその不可侵の基礎である。

三、獨逸プロテスタント教の空間的分裂は整理すべきも、生命力ある邦教會は認める。

四、ルーテル派系の國司教を戴く。之を聖職會が輔佐す。

五、國民教會會議は立法及び教會指導者の任命に協力參與す。會議は教會生活に功勞ある人の選擧及び召命より成る。

六、顧問會は民族の活勢力をして自由創造的に教會民族國家のため用ゐらるることを保障す。

ボーデルシュヰング男の推選は、福音主義邦教會の代表者會議に於ても認められ、「新宗教改革運動」の側でも夙に男を推擧してゐた。只之に反對なのは「獨逸基督教徒」側で、彼等はミュラーを推して失敗したのであつた。ボーヴルシュヰング男とカプラー博士等は、ヒットラーに挨拶するため會見を申込んだが、ミュラーの介在に依りて拒まれ、大統領との謁見も阻止せられた。不安と不快な妖雲が次第に教會新建の前途を暗

くした。

六

國司教の推選定まるや、カプラー博士は老齢の故を以て兼ねての申出通り其職を辭したので、プロシヤ教會上院は六月二十一日、其後任としてライン地方教會總督シュトルテンホッフ（Stoltenhoff）博士を選任した。之に對し、プロシヤ文相ルスト（Rust）[註八]は自己の知らない中に、此歩が取られしことを遺憾とし、又之れに依つて國家と教會間に重大な結果を惹起せぬとも限らぬとし、先づ文部省宗教局長トレンデレンブルク（Trendelenburg）の怠慢を責めて退職せしめ、判事イエーガー（Jaeger）を以て其後任とした。更に文相ルストは、國家と民族と教會との情勢は、現下の混亂の排除を望む。此故に宗教局長イェーガーを以て、プロシヤ邦教會の全範圍に對し必要なる處置を執るべき權能を有する管理官（Kommissar）に任命すと宣言した。抑此の管理官なるものは、之より先き四月二十四日、メクレンブルク＝シュエーリンの邦教會に對し、ボーム（Walter Bohm)をそれに任命したことに始まる。之に對し邦司教レンドトルフ（Rendtorff）は敢然として反對し、憲法百三十七條を楯にとり其不當なることを國家裁判所に訴訟した。而して其の事件は內相フリック（Wm. Frick)の仲裁に依りて解決し、監理官は撤退せられた。但其後レンドトルフは「獨逸基督教徒」に加入したと傳へられる。[註九]

プロシヤ管理官の任命に依り、ボーデルシュヰング男は前途を見徹して事の非なるを察してか、直に國司教職を辭任した。一方イェーガーは「ボルシェビズムの混亂を防止したことに對し、吾々が神並に其道具たるヒットラーに感謝しなければならぬ。國家の存立のみが教會の存立を可能ならしめる」と宣言し、一切の教會議決機關を解散し、相次いで教會內部の重要な人事異動を行つた。而してプロシヤ教會教務局總裁事務取扱には辯護士ウェルナー（Frd. Werner)、聖職副總裁にホッセンフェルダーを任命した。此外邦內各教會地方區には、各一人の全權代理を置いた。此彈壓的處

置に對し、勿論伯林の教會教務局は、國家裁判所に訴訟を提起し、教會內に政治の侵入することに反對した。更に二十九日に、ヒットラーの顧問ミュラーは教會の緊急狀態を宣告し、次の如く布告した。

一、獨逸福音主義教會は緊急狀態に陷つた。國民と教會との間に存すべき、絕對的必要な統一が危險に暴されてゐる。

二、此緊急狀態は非常手段を要求してゐる。依て余はプロシヤ監理官の同意を得て、教會並に福音のため、獨逸國首相の全權受任者として、自ら教會同盟の首宰に當るものである。

プロシヤの教會總督等は斯の如き事態について、其教會民衆に訴へた。其中に「餘りに密接に國家と結合した教會に於ては、信仰の力は歪められる。……ホッセンフェルダーの如き人物を我教會最高教職の地位に見ることは、われらが良心のため斷じて認めることができない」といふてゐる。プロシヤ政府が此等の處置に對して根據としたのは、教會役員の任命については事前に政府に通知承認を受くべしといふにある。此點はカトリックの司教任命に關しては政治的嫌疑の有無といふことが問題になる事項としてその規定がある。併し福音主義教會との條約にはそうしたことが元來ないので、此理由は根據を失つた。

斯る教會對プロシヤ政府關係の惡化は老大統領を甚だしく惱ました。遂にヒットラー宛に事態の救濟寬和を懇請する書簡を送り、ヒットラーは之を承諾した。內相フリックは其意を受けてミュラーと熟議し、遂にホッセンフェルダーを罷免し、イェーガーも遂にプロシヤ教會最高指導權をミュラーに讓つた。ミュラーは又ウェストファーレンの「獨逸基督教徒」の提起した考に基づいて、同地方の教會會議、地方教會事務局其他の舊職員を復歸せしめなければならなかつた。改正教會の信條に依れば、合法的に選ばれたる教職者の外何人をも、教會的事項に關しては認むることができないのである。丁度此頃ヒットラーが他の機會に於てなした演說中に「革命を繼續的狀態と爲すべからず」と

云ふたことも響いて紛爭は漸く沈靜に歸し、聯邦內閣內務省に於て、兩側の新舊委員に依つて、獨逸福音主義教會の新憲法草案が起草せられ、七月十一日各邦教會代表者等に依つて一致可決せられた。三日の後、該憲法と施行手續を國の側から承認し、同時に、獨逸福音教會は國の一公法人團體なること、從來の教會同盟の權利義務はこの上に移動すべきことを宣告したこれは七月十五日の官報に發表せられ、即日效力をもつたのである。

七

斯くして出來上つた獨逸福音教會憲法は、冒頭の短い序文を以て始まり、七篇十二條より成つてゐる。

最初に教會の信條的基礎の規定がある。獨逸福音教會の不可侵的基礎は、聖書の中に示され、宗教改革に於いて新光明に入つた耶蘇基督の福音である。（第一條）

起草者は新教會の新信條乃至基督教の根本信仰を、新時代の用語で表白することを全く避けてゐる。同盟案にも末尾にそれが附してあつたが、茲では全く斯る新しき試に出ない。聖書の外、宗教改革の信條即ちルーテルの問答書と、ハイデルベルヒ問答書其他が算へられる。歷史的傳統の力にのみ依つたのは、革命的運動の所產としては聊か物足りない感がする。

次に教會の組織が逐次開展せられる。

獨逸福音教會は邦教會より組織せらる。（第二條第一項）「獨逸基督教徒」の國教會の要求主張は、文字の上には現はれない。國を冠するとき、在外國民の關係、國立教會の聯想等不便が多い。新教會は合同教會ではない。各歷史と傳統の差別を包擁する統一である。斯の如き獨逸教會は內に對しては、全教會の權利生活を規定し、外に對しては、國家との關係を正し、又他の宗教團體に對立する。教會の絕頂にはルーテル派信仰の國司教を戴き、聖務省之を輔佐し、獨逸福音教會國民會議が、指導者の任命と立法に關し協力する。更に顧問局ありて、教會事業に對し國民の自由なる創造力の參與を保障する。（第五條）此個條も同盟案から脫胎したも

のであらう。只多少語句の變つたことと、改正派の副司教を補佐役たらしめる「獨逸基督教徒」の第一案に擧げた點の現はれないのは注目を惹く。國司教を輔佐するものは聖職會でなく聖務省となつた。第六條には國司教の權限職務を規定してゐる。曰く、國司教は教會を代表し、全教會の職員を任免する。ルーテル派信仰を奉ずること、蓋し獨逸教會員の約九割はルーテル派に屬すればである。彼は全教會に對し聖職執行權特に說教權を有つ。彼の常任地は伯林にしてそこに專牧の教區を有つ。全教會の指導は直接國司教に義務づけられてないことに依て、其性質は羅馬法皇と著しく違つたものである。國司教は邦教會の指導者等と聖務省とが相共に國民教會會議に推擧することに依り就任する。第七條は聖務省に就いて規定する。先づそれは國司教の外ルーテル派、改正派及び合同派各一名の神學者及び一名の法律學者により組織せられる。神學員は邦教會の指導職の推薦に基き國司教之を任命する。法律員はプロシャ邦教會指導者との協議により任命する。聖務省は國司教の指導の下に、全教會を管理し法律を布告する。次に國民教會會議は六十人の議員を以て組織する。その三分の二は邦教會の會議及び職員より送られ、殘る三分の一は獨逸教會の隨て之を代表する國司教の特任に依る。其任期は六ヶ年にして、少くとも每年一回國司教に依りて召集せられる。會議の場所と時日の決定は國司教に屬する。此箇條中には權限の規定がない、只他の箇所に散見する所から見ると、國民教會會議は、國司教の選任と教會法の制定に與るのみ。次に顧問局の規定がある。其の局員は國司教聖務省との協議により任命せられ、各種の評議に參與する。獨逸教會の財政は各邦教會の負擔にかかる。每年度豫算は聖務省の定むる所にして、決算は國民會議選出の財務委員會に提出せられなければならない。最後に、此憲法は信條と聖典に關しない限り、教會の法律に依りて變更することができる。教會法は國民會議と聖務省の協議、若しくは聖務省單獨に制定することを得る。而して聖務省は國司教の指導下にあるから、結局

それ等の決定權は國司教に歸屬することになる。此憲法に規定せられぬ細目は法律に依りて規定せられるとある。[註十]

以上の概說を通じて注意を惹くのは、國司教の指導權の絶大なることで、玆に現ナチス政權の劃一主義が充分表はれてゐることだ。全教會の指導權は結局一に懸りて、國司教の人格に存する。國民教會會議の議員も只送り出されるのであつて、教會民衆の選出に依らない。邦教會に於ても此の精神は徹底せられるであらうから、一般平信徒の參政權は著しく減縮せられるだらう。一方邦教會は次第に合併せらるべく、[註十一]中央權の强大化に依り、邦教會は一個の行政機關化するかも知れぬ。殊に教會に屢々起る異端問題などは、聖務省の全教會管理指導の方法に依り頻發しないとも限られぬ。

國司教の選任は未だ決定を見ないが、結局ヒットラーの宗教顧問ミュラーに當るであらう。斯くしてナチスの獨裁權確立のための宗教文化工作は充分に徹底せられたわけである。(八、一〇、二七)

註一 此コンコルダート締結の準備は、既に本年三月二十三日授權法の議會通過直後着手せられ、次いで四月中旬パーペンの羅馬訪問に依り具體化し、聖座側にはフライブルクの大司教グレーベル(Groeber)及び前中央黨領袖教卿カース(Kaas)など極少數者が參與し、獨來伯林羅馬間の文書交渉で商議を進捗したと傳へられる。全文卅四個條より成る。

註二 獨逸諸基督教會の組織に關しては、筆者の「ナチス政權下に於ける獨逸宗教界」(「宗教行政」第六號所載。參照)但し此の一篇はナチスそのものの評論を主としたものではない。只獨逸現下の宗教事情理解の前提として、各教會の組織分野等を稍〻詳述せんと試みた。

註三 獨逸憲法第百三十七條。

註四 Christlich-Sozialer Volksdienst 十九世紀末シュトッケル(Adolf Stoecker)の創立したものに系統を有す、社會主義に非ず。一九三〇年の總選擧には漸く十四名の議員を聯邦議會に送つたが、本年三月には僅に五名を維持したに過ぎない。尙ほ此の外之れと系統を同うする小團二三ある。社會主義を奉じ同時に教會に屬する所謂宗教社會主義者(Religioese Sozialisten)も數個の小團に分立す。テリッヒ(Paul Tillich)ハイマン(Heimann)教授等はインテリ階

級の運動、神學者ヴンシュ（Georg Wunsch）フックス（Emil Fuchs）も此部類に屬す。テリッヒはナチス政府によりフランクフルト大學から逐はれた。プハルッの宗教社會主義者聯盟は四月解消した。

註五 Gerhard Ohlemueller, Nationalsozialisums und Katholizismus. S. 9. シュタルク教授（Johannes Stark）はノーベル賞を受けた有名な物理學者で、ナチスの文化工作に關係す。

註六 Die Glaubensbewegung "Deutsche Christen."

註七 國執事は Reichsdiakon の譯。初代教會來教會の貧者病者に仕ふる職と考へられてゐる。

註八 獨逸聯邦政府には文部省がなく、各邦に教育美術を管理する省が置いてある。

註九 レンドトルフは數年來「基督的獨逸運動」（Christliche-deutsche Bewegung）を興し其指導者となり、北獨及び東部に其勢力を持してゐた。やはり國民運動で、其機關雜誌「信仰と民族」には、アルトハウス（Althaus）及ヒルシュ（Hirsch）教授等も寄稿してゐる。併し此運動も今頃はナチスにグライヒシャルトしたかも知れない。

註十 獨逸福音教會憲法の本文は「宗教行政」第七號に譯出掲載した。

註十一 已に四五の小邦教會は合併した。

追記 最近の報に依れば、九月二十七日ウィッテンベルクに開かれた國民教會會議は豫想の通ルードキヒ・ミュラーを國司教に選擧した。

アメリカ宗教の見學

上田嘉成

一

信仰の目標　先づ形の上から云つても新教と舊教とでは隨分違ふ。カソリックは仰々しく飾り立てて、四六時中香煙を絕たず、善男善女交々到つて祈りを捧げて居る。御堂の祭壇には、キリストの像鎭座ましまして、マリア樣も居られると云つたのが、大抵どこでも共通な、カソリック風景である。この時代離れのしたカソリックが、あのビジネスライクなアメリカで、頹るかと思ふと決してそうでない。

近年その勃興振りは頗る素晴らしく、國民の六分の一、國民の半分がお寺參りすると見て、全宗教信者の三分の一は、カソリックである。從つて、新教國アメリカで、他の新教を束にすると、勿論敵はないが、一つ一つの新教々團と比べるとその何れよりも多い。信者數の如きは、大半の州に於て第一位を占めて居る。

三位一體の教義は、理論的に云へば何うかと思はれる點は有つても、多年の洗錬を經て來た丈あつて、なかなか良く信仰する者の心理にピッタリと來る所が有る樣である。而し、カソリックの良い所は、全然世間的な活動から離れて居る所にある。だから新教が一國の政治と教育との源泉を與へたとするならば、カソリックは我利々々亡者の多いアメリカで、財産も要らぬ、名も要らぬ、と云ふ純宗教的な立場に立つて、今日の時代に一脈の靈光を投じつゝ有る事を思へば、その近年盛大に赴きつゝ有る事が、單なる移民關係ばかりからでは無い事が肯けるであらう。

三位一體は別に新教と舊教とを區別する重要な教義的分岐點には成つては居らぬ。從つて新教の大多數は

何うもやつぱりそうらしい。殊にメソジスト教會などに於ては、まづ冒頭に、「三位一體を信ず」といふ。之が組合教會に於ては、所謂、教義の理論化と云ふ作用が、三つを一つにしようと云ふ合理化運動にならずに、三つを更に整齊充實せしめようと云ふ整頓作用になつた爲めに、カソリックより判つきりした說明をつけ加へて居る樣である。

それは恐らく、三位一體の上に立つて、その考へを最も順序よく、云ひ現はしたものと思ふから、一寸書いて見ると、「我々は父なる神、キリスト、聖靈を信ずるのであるが、父なる神とは智と善と愛とに於て無限なるものであり、その子であり救世主である處のキリストは我等を救ふために、生き死に復活し、而して永遠に生くる者である。聖靈は、キリストより出でて、その意を我々に暗示し、我々の魂を新にし、助け且つ靈感を吹き込むものである。」と云ふ樣な事になる。もつとも同じ聖靈に Ghost の方と Spirit の方とあつたり、之が父なる神から發現するか、子なるクリストから發現するかと云ふ樣な點に議論が有つて、紛糾した事も有つた樣である。

例へば Aseyrian Jacobite Apostlic Church では、「聖靈は父より發現して、子と共にあり。」と云つて居るが、こんな事の詳しい事は、我々には分らぬ。

さて、一人の教祖より、發展して來て世界教になつたクリスト教には、信仰の對象として、クリストを認める事、又、神は、宗教上、常に信仰及禮拜の目標とならねばならぬ事、そして之に何かの都合で、聖靈が加つて、三つになつたのであるが、眞理を追求する人間の本能は理論的に集中すると、三つは面倒だから一つにしろと云ふ見解が起る。三は眞理の單一性と云ふ事であらうが、この點が納得できぬ許りにわざ〳〵一派を立てた連中がある。ユニテリアン之である。

神は Unipersonality だと云ふが、一格とでも譯すべきか。聖靈は簡單にけし飛んだ。キリストの方は、嚴密に人で有ると云ふ事にして、落ち着いた譯である。尤も、云ふ處を聞くと、唯一神教派は、第一世紀から

既に有つたと云ふが、近代に之を見て、なぜこの分子が組合教會の中に集つて居たか、何故組合教會が判然と三位一體を理論的にのべねばならなかつたか。從つて又、ユニテリアンが、分れねばならなかつたか、と考へて來ると、教團形成の上に及ぼす、教義同異の關係について面白い點を見出す。

而も、洗禮は、水に浸すが良いか、滴りをかけたが良いかとか、前向けにして三度浸すのが良くつて、他はいけないとか、云ふ事で分派したりしたのでないから、教義上は面白い現象だと云つて良からう。

次に、新教の場合に、形に見えた、禮拜の對象はと云ふと、全く頼りない。室に十字架の模樣が付いて居る丈で、番人も何も居らぬ。そして、お寺の中へ案內も無しにヅカ〳〵歩いて行つて、一寸も差し支へない。之は、非常に進步的で、一寸いいものでも有る。

だが、何のお寺でも、日曜の外はガランとして居て人氣の無いのは物足りぬ。尤も之は紐育の話だが。そして、之から推して云ふのでは無いが、今日の新教はもう宗教としては一寸、老いて來たのでは無いか。そして信者にしても、神樣の事を考へる時間なんか殆ど無いのでは無いかとも思はれる。

そして、この事は、ミッションの上にも現れて來るので有つて、あれ程にアメリカン・ミッションが、費用をかけて努力しても、一寸も効能が無いのではないかと云ふ事は、特に新教について言つて、そのお寺がお寺らしくなるのは、一週一度の日曜のその中の何時間かにすぎないと云ふ事と、果して無關係だらうか。

と云つて、信仰の目標などは教義上から云つても、又禮拜格式の上から云つても、何が良くて何が悪いと云ふのでは無い。又云へるものでもない。只、何れに偏しても、難ケしいものだなあ、と云ふ許りで有る。

――神と云ふ事が出た序でだから思ひ出したが、ユダヤ教の事である。ユダヤ教は實に多い。現にドイツで、ヒットラーがやつて居る樣に、何處ででも虐げられる。それで何うしても、アメリカの樣な自由な國に集つて來る。もつとも、フォード等は嫌ひださうだが、

とにかく、信仰自由である。だから、フォードで無くつても、嫌やになる程集つて來るらしい。統計の示す所によると、一九〇六年に、一〇一、四五七名であつたものが、一九一六年には三五七、一三五名になつた。之實に、二十五割以上の增加である。そして、更に一九二六年には四、〇八一、二四二名となつて、一躍信者數に於てはカソリックに次いで第二位に昇つて了つた。之は今迄は、一家の戶主ばかり數へて居たのが、家族全體を勘定に入れる樣になつた爲だと云ふが、隱したりしなくてもいゝと云ふ事が徹底した爲だらう。

とにかく、こんなに多い。そして監獄等へ見學にゆくと、必ず、新、舊、猶、と、三教の樣式による禮拜が準備されて居る。

からして見ると猶太教も大したものである。最も人に云はせると、ユダヤ人は仕方の無い奴で、國民生活なんて、考へた事はない。今までの歷史上に惡い事ばかりして居る、と云ふ說と、加、猶、兩教徒が比較的多くて、監獄へ行つて、新教徒と立派に肩を並べて居るのは、貧困者や新移民が多くつて、從つて警察網にかゝり易い爲めだ、と云ふ說とあるが、何ちらが正しいかは一寸斷言は出來ぬ。

とにかく、ユダヤ教は一神である。それも、ユニテリアンが理論的に、最新の一神論者なるに對して、最古の一神論である。

そして、こゝに注意すべきは、ユダヤ教は、外の宗教と同樣には考へ難いと云ふ事である。教義を信ずるも、何もないのであつて、たゞユダヤ人の居る所にはユダヤ教が有るのである。宗教と云ふより、民族的慣習と云つた方が良いかも知れぬ。

二

教團に關する教義的見解　舊教はその教會信仰上の權威を教會及法王に置く。だから、その教義に於ても、「法王は、名譽に於てのみで無く、司法權に於ても最高位を占む。」と規定して居るし、教會の權威に就ては、「使徒より傳へられ、教會に傳はりし傳統を尊重す。」と云ふ事を云つて居る。同時に聖書の權威と云ふ事を

認めては居るが、それと同時に、聖書と云ふものは、「カソリック教會にて解釋し、法王が之を宣言せしが如く了解すべし。」と云ふ但し書きが付いて居るのであるから、まづ教會の權威を認めて、聖書の權威の獨立性を否定したものと認めて差し支へない。

然るに新教に於ては之が全然反對である。例へば、洗禮教會では「一番大切な教義は、神の言葉 Word of God の明白、自明な教へに對して絕對服從をすると云ふ事である。」と云つて居る。このバプティストが十八派ばかりに分れて居るが、その數合せて、一九二六年に八、四四〇、九二二名。束にしたなら、信者數に於てカソリック全體よりは尠いが、ユダヤ教の下につくものではない。新教諸派の中では、最も多い。之と殆ど同じ位あるのが、メソジスト諸教派である。同じく一九二六年に八、〇七〇、六一九名。ウエズレーの開く處である。バプティストがカルビニズムを多分に有するに對して、之は、アルメニアンであるが、新教の一派として宗教に於ける權威を教會に置かずに聖書に置く事は同樣であつて、「聖書に依つて、人類は十分救はれ得るものである」と云ふ事をやはり教義の中に明言して居る。

更に、ドイツ人系統のルーテル派になると、この傾は一層强いのではないかと思はれる。英、米、系統の連中は、一々詳しく揭げて、個人の自由だとか、教會の獨立だとかと、積み立てゝ行く處を、アウグスバーグ信仰告白書と、ルーテルの大小教義問答と、何と何と、と云ふ風に言つて了ふ。從つて、聖書に對する考へ方は、更に一層神聖、絕對であらう。卽ち「新舊約聖書にある聖典は、靈感による神の言葉であり、信仰と實踐との唯一の誤らざる規則であり基準であつて、總ての教義と教師とは、之によつて判斷されねばならぬ」と云つて居る。この事は、何れの新教教派に於ても同一であつて、かくの如く、教會よりも聖書に權威を認めた事は、自由な、又、歪曲されない信仰を育てゝ行く上に實に良かつた。又、舊教より、獨立した時には、それで無くては、いけなかつたのである。

けれども、一度舊教より分れ獨立して、新教々義が定まつた以上、その教義を進めてゆくには、もう少し教會に重きを置いた方が、教義の宣布には好結果を來したのでは無いかと思はれる。けれども、一度行はれた出發點の綱領は何處までもついて廻はる。そしてこの事は、アメリカ憲法上にも認められた信仰の自由と云ふ事と相俟つて、分派に次ぐ分派である。たとへば、南北戰爭があつたと云ふ例をとる。大抵の教派はこの時南北二つに大別されて了つた。それから、ニグロの問題であるが、彼等は同じ教會に居ても、やはり歴へられて居て面白くない。歴へられるのは同じ教會に居るからだと思つて分れて了ふ。かくして、Nigro Baptist などは、南部の五州に於て信者數第一を示して居る、と云ふ樣な譯である。

又、信仰復興が起つて、熱烈な信仰が起つて來るとする。すると忽ち新舊兩派が保守と進歩とに分れて對立する。危くすると分裂すると云ふ危險に屢ゝ脅かされる。而し、ああ云つた風な植民氣分の國民だから、氣が合はねば分れるのに何の不快さもないらしい。

而し、同じ國でも、カソリックの團結してる所を見ると、やはり、教義上の考へ方が違ふのだと云ふ事に歸せねばなるまい。

從つて、かう云ふ樣にして行つた結果が、元、附屬して居た教會から離れて守つて、困ると云ふ事が出來る。するとこの連中は、この連中で、集つて、一つの團體を作る。そしてその團體として教義を掲げてゐるが頗る自由なものである。例へば General Convention of the Christian Church では、「バイブルそのもの以外に如何なる信條も、教義も宣言された事はない。」「キリスト教徒でさへあれば、神學的見解が違ふからといつて仲間に入れぬと云ふ事はない。同樣の自由は教會の教儀に對しても認められてゐる」と云ふ樣な調子であるが、どうもかう云つた教會の活躍ぶりは、あまり、潑剌とはして居ない樣である。

最近の宗教關係雜誌の傾向

——その反動的傾向について——

古川恒樹

一

ついこの一二年前までは、どの宗教雜誌でも佛教雜誌でも、多少とも、宗教批判その他の進歩的な論文を掲載せねば、編輯者の恥ででもあるかのように思つてゐた編輯ぶりは、いま何處へ消えてしまつたのであらうか。いはゆる「非常時」のかけ聲のもとに俄然として壓倒的な力をもつて擡頭登場したところの反動的—右翼的—國家主義的傾向が、いまわが宗教關係の諸雜誌の上にも、その巨大なるあゆみをはこんで、あらゆる其の他の傾向をふみにじらんとしてゐる。

宗教關係の諸雜誌の中に於ても、特に純研究雜誌に於ては、この反動的傾向の優越は必ずしもなまのままのすがたを現してゐるわけでなく、むしろ宗學中心主義の優越となつて現はれてをる。

例へば、顯眞學報の最近號は「教行信證に現はれたる釋文の研究」を特輯してをり、高田學報の最近數號は、親鸞聖人の筆蹟研究にその全誌を沒入せしめてをる等のことをはじめとして、その他、大崎學報、山家學報、眞宗學報、谷山學報、淨土學など、そのいづれをとつて見ても、すべて多少の宗教中心主義への歸趨を、その論文目次にも、論文内容にも露呈してをらぬはない。もとより、これ等の諸雜誌の本來の目的より言ふならば、この傾向もまた當然歸來すべきところに歸來したにすぎぬとも言ひうるであらうが、歸來せしめたる力は決して本來の目的そのものではない。遠く俗世の潮流のほかにあるように見えても、これらの雜

誌もまた、俗世の潮流のうごきの影響下に置かれてをるのである。

純研究雜誌以外の諸雜誌にあつては、この反動的傾向は、もつと露骨にあらはし出されて、いはゆる「非常時もの」の體裁になりきつてをるものが多い。

例へば、「現代佛教」の「思想問題特輯」もそうであるし、「佛教文化」の主要論文にも「非常時もの」が揃つてをるし、「教育と宗教」は引き續いて、「日本精神作興と宗教々育問題」を特輯してをるし、もつと大衆通俗にくだけては、「中央佛教」は轉向問題や五・一五事件を論ずることに沒頭してをるかたちであり、「眞宗の世界」で野依秀市氏がキリスト教攻撃に夢中になつてをるのも、決して御時世はずれでなく、野依式な非常時感のあらはれであらう。殊に、ここ數號の「宇宙」は最も強烈に國家主義的色彩を全誌面に充溢せしめ、就中九月號は「皇道大觀號」と銘うつた特輯をやつてをる。

二

だが、これら宗教關係雜誌の非常時むきのものには概して言ふと、二つの型があることが發見される。例へば、帝大佛青の機關誌「佛教文化」は、卷頭の第一論文に結城令聞氏の「非常時日本と佛教」、第二論文に降矢潔氏の「國家非常時と宗教の向背」と、二つの非常時に關連する論文を輯めてをるが、しかし、同じく非常時と宗教とを、同じ誌上に論じてをるこの二つの論文は、非常時と宗教との關係について、決して同一趣旨のことを述べてゐるものではない。即ち、結城令聞氏は「日本民族の育ての母なる佛教を除外しては、如何に非常時と呼び、これが對策に腐心して整然たる設備をなすも、遂に一個の形骸として終らねばならないであらう」と說いてをるが、これに對して降矢氏は「吾々は宗教が現實の情勢から遊離して過度の興奮に終始することは無用であるどころか、廣く國家的見地から見ても頗る危險であると信ずる。」と斷言してをる。その所論は全たく對蹠的な對立をしめしてをる。

同じような對立は、また、「教育と宗教」に於ても發

見される。即ち、この雜誌の八月號と九月號とは、「日本精神作興と宗教々育問題」といふ題の下に、諸方面の名士十數氏より力の入つた答案を輯めてをるが、それらの答案もまた、截然として、結城氏對降矢氏におけると同樣の對立を示してをる。

その中で、例へば、吉田熊次博士は、「國民精神作興の爲に宗教々育を盛んにすべしとの論は屢々耳にし目にする所であるが、自分には何うもシックリと理解し得ざる所があるのである。――宗教々育によつて日本精神を作興するといふ命題は一般には肯定し得ざるべきや明かである。」といつてをり、また紀平正美博士は、「今回大問題となつた佐野、鍋山兩氏の轉向に就いて佐野氏が大乘起信論を讀んだといふことで、それを佛教の影響なりと見たならば、認識不足であらう。余の知れる限り、また取扱ひ來りし限りに於ては、いはゆる宗派的宗教はかかる轉向に就ては無効である」と言ひきつてをる。そして、あまり教團的關係のない社會的名士學者は大體においてこの種の答案を與へてをるが、それに對して佛教々團に關係のふかい人々の解答は、すべて、日本精神とは即ち佛教的精神によつて育てられたものであるとの前提によつて、佛教と日本精神作興との不即不離なる關係を强調してをる。

總括して言ふと、佛教々團に屬する人々の論は、我田引水的に、宗教ことに佛教が非常時の救脱乃至は日本精神の作興に重大なる役割を演ずべきものであると主張してをり、その他の人々は、宗教に對して無用の興奮と自負を戒告してをるものであるが、この我田引水派と興奮戒告派と、いづれが眞に非常時を理解し、また眞に宗教の何たるかを理解してをるものであらうか。

『勘の研究』考

――黑田教授の東洋的心理の究明について――

柴田道賢

一

從來我々が心理學に期待して居たことは常に體具的な、直接的な我々の精神生活を科學的に說明されることであつた。然し、從來の心理學は哲學的に之を叙述するか、それでなければ、實驗心理と云ふ名の下に、高等心理、卽ち、感情や意志の說明は今なほ方法論の下に踞蹐して居て、所謂胸のすく樣な硏究は甚だ少い樣である。――勿論筆者は心理學の專攻でないから斯うした素人考を抱いて居るのかも知れないが――、これに對して黑田博士の近著「勘の硏究」において幾分でも吾等の心的生活に近付かうとせられた努力の跡が窺はれて喜ばしい。成る程その序文に著者が告白せられて居る樣に所謂西洋流の心理學に對して、東洋流の心理學の樹立であるか否かは別問題として、少くとも東洋的體驗を心理學の對象として俎上に上せた著者の苦心は吾人の等しく、傾聽すべき問題であると思ふ。

筆者は昭和五年に著はされた黑田博士の「勘の辨」を見る機會を得なかつたが故にそれと比較して論ずる資格を持たないが、少くともこの「勘」と云ふ言葉に依つて、著者も述べて居られる如く、西洋の心理學者において、識(consciousness)と副意識(subconsciousness)との間に全く見逃されて居た、覺(comprehension)を見出すことに依つて、所謂東洋的な體驗を生かし、東洋的な體驗の哲學の基礎ともなるべき心理的事實を心理學の新しい分野として開拓しようとせられた處に、心理學的には勿論のこと、我々の日常の心的事實に、

殊に、ともすれば機械文明の中に見棄てられやうとして居る東洋的な體驗に多くの光明を投げかけられたものとせざるを得ない。

勿論之に依つて、心理學が改造せられるとか東洋的體驗が復活されるとか云ふ様な大それた讃辭を呈することは出來ないかも知れないが、又同時に「立體的な心理學」の樹立であるとも考へられないかも知れないが、今迄心理學の世界に於て殆ど手の付けられなかつた新しい分野に鋭い分析のメスを加へながら而も之を生かして見ようとせられた處に著者の苦心を買はなければならない。然し純批判的の立場に居る者からは、餘りに著者は從來の東洋的體驗の記錄に引摺られ過ぎて、何うかすると問題でない處に多くの問題を見出したり、或は更に突込んで問題としなければならない處を見逃して居る點がないでもないと思はれる。例へば藝術の「慣れ」の成立に於て心理的發展の推移を今少し突込んで欲しいと思ふし、又禪的無事の體驗に於て、又「水月の位」に於て、果して心理的に著者が苦心して居る程問題が澤山ひそんで居るであらうか。然し私はこうした批判をする前に博士の研究の成果たるこの著述の內容を簡單に紹介して見よう。

二

博士は先づ「勘」の字義を定義して「直覺、第六感、蟲の知らせ、無意識又下意識、所謂練習の機械化、技神に入るの妙、神徠、悟り、以心傳心、手加減、こつ、呼吸」等の語で表される處のものが凡て「勘」の中に包括されるものであると云ひ、更に進んで、これ等の語に依つて表現される勘の中に認識及び判斷に關聯して表れる勘を說明して、意識性、意識態、思念等と呼ばれて居る對境の中に認められるものであるとなし、從來の心理學ではこの分析的研究が困難であるとして全く「自然遺却されたか」「精々消極的に規定」されるに至つたのであるが「東洋流の心理學はここから出發する」のであるとして、この體驗的勘の研究に出發せられる。そしてリンドヴォルスキーの先覺性圖式はやはりこの「勘」の一部分を認めたものであると說き、

更に進んで勘と密接な關係のある直覺(intuition)を取り上げて、認識論に於ける直覺の取扱ひ方を一瞥し、經驗心理學に於いて之が如何なる取扱ひを受けて居るかを明にする。そこで博士は直覺の定義は學者間に殆ど一致して居るがその具體的內容に至つては必しも一致しては居ない事實を指摘し、その實驗的研究には勘の實驗に應用し得るものさへあることを認め、直覺と勘とは非常に近似したものであるが、必しも內包及び外延を全く同じくしたものでないことを力說して居られる。

次に意識の事實と下意識の心的事實を取り來つて、これ等に對する學說を批判し、意識的事實と、無意識或は副意識として主張せられる下意識的事實とを綜合して、その中に自證のあるものとその痕跡さへないものを區別して、この自證の存するものには覺の中に取り入れられるべき心的事實の存することを主張するのである。ここに於て著者は識と覺との區別を明にし、覺と識とは統一的な自我の活動に於ける自內證の形式的差異に外ならないとなし、覺は下意識の世界にも入り込んで居ると說明して居られる。

三

以上の如く、覺、卽ち「勘」の心的事實に於ける位置を明にして後、「動作及び意志過程に於て見出される勘」を明にする。

動作及び意志過程に於ける勘の中ではまづ有意志的動作が反復されるとこれが機械化されて無意識的となるが、それは單なる無意識ではなく、所謂目的表象と「目に見えない絲に依つて聯絡されて居る」と云つて、この「殆ど機械化された習慣的動作の營まれる際に見る決定傾向こそ勘の一つの場合と考へられる」と云ふ意見の下に習慣形成の途中に表れる勘を說明せられるのである。そして、その第二として博士の體驗から機械化された習慣が所謂無意識とは異つて居ることを語り、寧ろ「全體として透徹明快を極めて餘す所なきに近いものがある」と云つて勘の心的特性を述べ、それに依つて覺の世界に立體的觀察をなし愈々勘の研究に

依つて、立體心理學の成立を提唱しようとして居られる。そして習慣及びそれの形成に於て生ずる面白味などは覺の自證に還元せらるべきであると說く。

以上の如く博士は勘の心理學に取る地位及びその特質を記述して後に、勘を記述し、覺の世界の體驗を記述した文獻を引用して、覺の世界の如何なるものかを說明しようとして居られる、その爲に引用せられたものは、劍法の極意であり、藝道に於ける役者論語であり、世阿彌の十六部集である。これ等は覺體驗の貴重な文獻であつて、何れも意志的動作の反復、學習に依つて遂に水月の位に入り、「腹の藝」を演じ、「花」の能を演出する心的過程を明にし、そこに覺體驗、卽ち勘に於ける深さを明にしようと努力して居られる。

四

これ等日本に於ける勘の研究の爲の文獻を何れかと云へば、所謂意志動作の習慣形成の途中に於ける勘を明にするものとして述べた後に、恐らく著者の下心としては習慣成立後に於ける勘の研究として莊子及び禪を拉し來つて、覺體驗の心境を明にしようとせられたのであらう。勿論、之は筆者の僭越な忖度であるからこの見方は當らないかも知れないが、莊子の解釋、及び禪の見方に於ては比較的習慣形成の途中に表れる勘の記述は少い樣に思はれる。

莊子の解釋に於ては無爲自然の道を根本とし之を體驗に於て實證し、直觀に於て理解せらるると云ふ處に著者の所謂、高次的覺自證を見、その爲に習慣の形成の爲の「忘」を說明し、「技の妙」を論じて、高次的覺自證の體驗の爲には功利的觀念を排斥すべきを說く。

更に禪の見方に於ては「傳心法要」と「臨濟錄」とを取り上げて、所謂言詮不及、意路不到の禪の極地を覺自證の最高次の一形式と見、之に對して見聞覺知、或は「無依の道人」に對する「對境の心」を取つて其の間に忘相、忘境、忘心或は無事、四料簡等を覺體驗の段階と見、佛敎の迷、悟、佛、衆生等の問題を解釋しつつ、覺心理學の立場を明にし、「禪と生活」に於て、於ける覺體驗の意義を明にしようとして居られる。

五

以上の如く、勘の具體的實例を記述して後、博士は新しく心理學の定義を與へ、「自證內の事實を記述する學」であると定義づけ、覺の概念規定をなし、下意識とも異り、客觀的事象に恒常性を假定すると同樣にこの自內證の事實にも恒常性を與へ、識と區別する爲めに、覺に、一、圖式的、二、含蓄性、三、深み、四、幾何學に於ける點の如き性質(位置)、五、遠心性、六、識の代理をなし得ること、七、輕快な感じが伴ふこと、八、自我に對する疏隔感等の八の特徵を列擧して、同一自內證に於ける覺と識との區別をなし、識は自內證內に於ける主觀的方面を、覺は客觀的方面を分擔するものであると規定する。そして更に覺の具體的意義を明かにして、窓を明けて窓外の景色を無心に眺めた時の如く、特定の構造を持たずに、吾々に自證される或る種の知覺があり、感情があり、判斷があり、意志決定があり、又行爲がある。之を含蓄的 (psegnemtly) と云ふならば、含蓄的に與へられるこれ等のものが覺であると云つて覺の輪廓を明にし、第十六章として、無構造な覺にも質の區別のあることを主張し、之を、方面の含蓄的暗示と、深みとに依つて區別し、覺の系統を具象的に表徵する圓錐形螺旋を想定して居られる。

次にはかうした覺の成立條件を見て、生活の自然的要求に胚胎して出來上つたものと共に、特別な條件の下に、意志的、計畫的に、身體的、若しくは精神的な仕事の間に作られたものとを辨別し、これ等が、生物のよりよく生きんとする要求に制約せられて居ることを述べ、最後に覺自證の生理的基礎は一種の不全興奮であると說明されて居る。

六

以上に於て、著者の勘研究の大綱をスケツチしたのであるが、已に述べた樣に筆者はこの方面の專攻者でもなく、之に批評を加へる程の實力を持つて居る者でもないが、讀後の所感を述べるならば、第八章までの勘の心理學的說明と、第十四章以下の勘の研究に基く心理學への新しい解釋とを併せて、第九章より第十三

章に至る勘の研究とを對比して見る時、著者自身には新しい見地と、極めて大きな見通しとを持つて心理學と勘の研究とを結びつけて居られる様であるが、筆者には不幸にしてその結合點の明確さを判然と把握することが出來なかつた。欲を云へば、劍道の極意、藝道の極意等數章に亘つて論述せられたやうな具象的例證を、今少しく、現實の我々の日常生活の中に於て取つて欲しかつたと思ふ。そうすることに依つて我等は難解な莊子や禪に入る爲により多くの親しみと心安さを持つて、之を理解し、更に心理學に於ける新しい分野の明確さをより明瞭に理解し得たらうと思ふ。

又筆者が斯うした要求をなす所以は劍道の極意にしても、藝道の極地にしても、或は莊子にしても、禪の體驗に於ても、若し筆者の了解が誤りでなかつたとすれば、やはり覺自證の高次的形式に重きを置いた說明が多くて、この深みへ進むべき階段が比較的看却されて居る嫌がある。勿論、博士は成るべくそうした點を見逃さない様にして居られるが、博士の苦心にも拘らず、この低次なるものより、高次なるものへの推移が說明し得ぬ程その記述の少い文獻ばかりであつた。殊に禪に於てはその極地を明にするに急なる爲かこの段階的研究は殆ど不可能であると云ひ度い程である。殊に印度の初禪、二禪等、四禪八定などの說明も、何だか隔靴搔痒の歎を發せざるを得ない。この意味に於て、筆者は今少しく現に生きて居る人々にその體驗を語らしめて、博士の引用せられたやうな文獻の補助とせられたならば、今少しく了解し易かつたのではないかと思はれる。その點臨濟禪は今なほ看話を中心として、最後に祇管打坐を會得する様であるから、現に各寺院に於て取つて居る接化の手段等を研究の中に取り入れられたならばと思はざるを得ない。

次に筆者は博士が識を自內證の主觀的方面であり覺を客觀的方面であると說明された時、佛教に於ける俱舍、唯識等に於て說く、心王と前六識、心所法、或は六識、七識、八識說等の識說を想起してこれ等の關係を思ひ、自證分、證自證分等四分三類の說明の類似と

共に、心王、八識、前六識、第七識等と覺及び識との關係等を想ひ合せると共處に面白い問題が伏在して居るのではなからうかと思はざるを得ない。勿論自內證と云ひ、覺と云ひ、識と云ふ語を用ひられた博士の心に、或は斯うした想定があつたか何うかは問題外とするも、とにかく所謂佛敎心理學には大きな問題の提出であると云へる。所謂佛敎の心理說が現今何處迄發展して居るかは筆者の知る處ではないが、少くとも、近代の心理學と佛敎の心理學とか結合する點がありとすれば博士のこの心理學に對する新しき分野の開拓の中に多くの光明を見出すであらうと思はれる。然し博士はこの點に關しては何等言及して居られなかつた。佛敎心理學と云ふ語はこの著に一度だけ出て居るが、それは決して、筆者が言ふ意味では見られて居なかつた樣である。この點博士は如何に考へられるであらうか。

七

兎に角筆者はこの著に於て我々の日常生活に近い、極めて卑近な、そして小宮氏も云はれる樣に些末な勘と云ふ樣な問題を捉へて、東洋流の心理――心的事實を心理學的に說明すると共に、所謂西洋流の心理學に大きな反省を促し、その新しき分野の開拓に旅立たれた博士の雄々しい姿を想見せずには居られない。成る程博士は莊子や、不動智神妙錄や、臨濟錄や、十六部集等に於ては名人高僧の心境に引づられ勝ちで、稍もすれば心理學的研究から脫線して、或は東洋的な、或は藝術的な口吻をもらすまでの危險に臨んで居られた樣ではあるが、而もよく、心理學の立場に歸つて、その新しき學の樹立に努力せられた跡を見ることが出來て最近の快著と思はざるを得ない。勿論博士はこの研究を更に進めて、開拓せられた心理學の新しき分野の確立の爲に努力せられることであらうが、我々東洋人に取つてはこれだけの見通しと、學に對する我が國人の自覺に何程かの寄與をすると云ふ大なる抱負を以つて世に送られたこの書は寧ろ心理學に於ける劃期的な勞作であると云ふを憚らないと思ふ。

宇井博士の「佛教論理學」

楠原龍爾

世人はよく世界の三大文明として希臘の形式論理學・猶太の宗教・印度の因明を擧げる。そして前二者に就いては今日に至る迄に既に幾多の研究書が公にせられて來たが、獨り後者に就いては研究の困難煩雜の爲にそれに關する書は殆んどと云つて可なる程に公にせられておられず只管その出現を願はれておつたが、今日宇井博士の本書を得るに至つた事は正しく大旱に雲霓を得た如く吾人の向學の渇を醫すのみならず、實に學界の爲に眞に慶賀にたへぬものである。

佛教論理學と云へば一般には所謂形式論理學に相當する陳那の新因明を思ひ浮べるのが普通であるが、更に深く考察する者は佛教々理の根底に流れる所の空觀展開の理を以つて佛教論理學とすべきである事を知るであらう。本書ではこれは如何に取り扱かはれてゐるかと云ふに、前者に相當する方面が主で、後者に關するものは從として時に應じて述べられてあるのである。

さて陳那の新因明を中心とするならば、それ以前の古因明も考察し兩者の異同發展を明にする要がある。且つ兩者は印度に發生し時の流れと共に發達變化して來た以上他の學派一般の論理學を少くとも一瞥し以つて佛教論理學と他學派の交渉を明確にする必要がある。これらの過程を踏んで初めて佛教論理學の特異性を明白に提示する事が出來るのである。更に又論理學と云ふ以上證明・論證の方法の考察の重要なるのは云ふ迄もないが、その根底となる吾人の認識の限界妥當性、即ち知識論（印度の論理家はこれを餘り詳しくは取扱つては來なかつた）を明にしなくては完全とは云はれない。宇井博士は以上の混み入つた問題を實に手

際よく明瞭に本書に說明し批評し餘す所なく論じてゐられる。

即ち博士は論を進める都合上これらを歴史的に取扱かはれ、序論にては先づ佛教論理學に就いての概念を與へられると共に五分作法と三支作法の論理學的差違を示し、尙ほ論證方法の名稱並びに論證學への進展の歴史的考察がなされ、因の三相說を採用し三支作法を使用する新因明こそ本質的なものである事を示してゐられる。本論に於ては第一編古因明で(1)間接的起原、(2)直接的起原、(3)成立、(4)正理派の論理學、(5)彌勒無着の論理學、(6)世親の論理學と分け、第二編新因明に於ては、(1)陳那の論理學、(2)彼以後の論理學と區分し詳細に論じ最後に結論を與へられてゐる。これらを更に詳しく見て行かうと思ふ。

パスカルが云つた樣に「人間は思惟する葦」である以上如何なる古代の人間でも無意識に推論をし論證をなしたに違ひはなからうが、論理學として取扱はれるにはそれが意識的に使用されねばならぬ。博士は印度に於てこの萌芽が現らはれたのは判斷中止・實踐修業を第一目的とした六師外道の一つのサンヂャヤに、同じく相對主義を唱へルマハーヴィーラの蓋然說(スヤードヴァーダ)と五種の知に、及び正統派のブラーフマナ中のミーマーンサー・ニヤーヤ・タルカの內に在るとせられた。進んでその研究がニヤーヤと稱せられる論理家(haituka)と詭辯論(Vitaṇḍaśāstra)をなす順世派の出現、彌曼蹉派勝論派の聲の常住・無常に就いての論爭等に於て論理學の直接的起原の存する事を明確にされ、同時に彌勝兩派の現量・比量に關する知識說を詳細に說明してあるは勿論で、火と煙との關係の Pratyaṣato dṛṣṭa-sambandha と人と太陽の關係の sāmānkato dṛṣṭa-sambandha に五分作法の成立する直接の原因を理論的に見出されてゐる。而て勝論の比量は既に論證の比量に迄進んでゐる事を、又ミルの剩餘法に相當する殘餘法(Pariśeṣa)の存在する事が指摘してある。馬鳴の大莊嚴論經・チャラカ本集・方便心論一派の論理家の系統と、勝論派、若那須摩の系統とが正理派の論理

學の資料となり佛教の因明の源泉となり、而して因の三相もそこより流出して來た事等を各々に就いて比較し詳論し印度論理學の成立の章を終つてゐる。

印度の論理學を問題にする際には如何しても簡略にすます事の出來ぬのが正理學派であつて、博士も此派の爲に三十頁以上も割かれてある。先づ論理學の根本となる現・比・譬喩・聖教の四種の量と所量の說明、それら相互の關係殊に現量と比量との關係に就いて論じ、並びにそれらが曖昧に用ひられた點及び比量の起る原因を思擇・決定の内的方面と論議の外的方面とより明かにされ、なほ分(支)・似因・諍辯・誤難・負處等に就いての詳細な說明は面倒な因明を學ばんとする者に取つて善い手引となるであらう。終りに此の派は餘り事實に拘泥しすぎてその論理學を純粹に形式的法則的に考へる迄に達しなかつた點と、此の派が獨創的でなかつた點とを、比量の說明論式の解說中に實例を擧げて指摘されてゐる。その間チヤラカ本集・方便心論等との比較研究のあるのは云ふ迄もない。

さて古因明に至つて瑜伽師地論に現らはれた彌勒の因明に於て論體性・論處所・論所依・論莊嚴・論墮負・論出離・論多所作法の七因明が凡て因明中に入れられるとせられた所以を明にして各を一々說明すると同時に因明上よりの價値を論ぜられ、或は法則的形式的に說く迄には進歩せずと(一二二頁)或はこの因明は五分作法に過ぎずと(一二四頁)、或は又此の書はチヤラカ本集・方便心論・正理經等とは別に自ら論理家の系統の說から得來て纏めたものと(一四二頁)等論斷せられてある。

更に無着の大乘阿毘達磨集論・顯揚聖敎論の各と又瑜伽論との因明上の例へば能成立の八種の一々やその定義の仕方等に於ける比較及びそれの地位を論じ、更に立喩等の要領を得た定義、更に現量の定義の自ら正しく明了にして迷亂なき義として後世の定義と略一致する程優れたものよりして無着の因明上の系統は瑜伽論以外に更に論理家の系統の影響があつたであらう。併しかく因明として洗錬的に進み又進むべきことを指

示してゐる集論も否定の場合や過誤に眼を向けない點のある事、又雜集論に於ては論軌決擇に關する不備不足の點のある事は因明發達上殘念な事である。と述べて居られる。

　因の三相については無着の順中論に於て數論派は緣具を宗因喩の三分とするから如何にも三支作法を奉じてゐる樣に見へるが、それは實用上の事であつて、因の三相を擧げた所に五分作法を立てゝ居るから正しいものは矢張り五分作法であると考へてゐたに相違はない。そして因の三相の理論を考出し始めて用ひたのは若耶須摩論師であると斷定してゐる。なほ若耶須摩に就いて羅什譯成實論・眞諦譯攝大乘論釋より又羅什譯大莊嚴論經よりこれは一つの學派であつて論理學を主とするものである事を詳論し、そして又因の三相の各の名稱を或は原語に照し或は玄奘の譯と比較して、こゝに用ひられた三相の原語は陳那天主の用ひたるものと全く同じく、從つてこれが彼等の說の系統となるものであると推定せられてゐる。

論軌・論式の著者を世親と斷じ成諍論と如實論とは同一書に非ずとして世親の因明說を見て行くに、論軌には宗因喩の三支を能立となし、喩については喩依たる實例を擧ぐるものを指してゐるから喩體を重視せず從つて五分作法を用ひてゐたに相違はないとし、論式に於ては宗因喩等の定義は甚だ正確に近いものである。併し三支作法のみを取つたことを明示するものではないが、因喩の定義中には因の三相說を有することを示してゐると述べられてある。而して原語より考へて見るにこの三相說は若耶須摩論師の說を採用したもので獨自の案出ではなく、これが又陳那天主に傳はつたものに外ならぬ事を例證してある。更に如實論を正理經・正理門論と比較し批評して、進步した點を擧げ、世親は新古兩因明の過渡をなしてゐる論理家である事を示してゐる。

　愈々新因明に入つて第一に擧げねばならぬのは陳那で、先づ彼の因明に關する著は、今は西藏譯にしか殘つてゐない義淨譯集量論、西藏譯因輪（九宗法輪）漢

譯觀總相論頌、因明正理門論とで、散逸したものには因門論・似因門論があり、斷片として殘るものにヘーッムカなるものがある。これは恐らくは因に關する著述で似因門論は、これの過誤の場合を論述したものであらうと推測してゐる。更に集量論、正理門論に就いて深い說明があつて陳那の論理說に入る。

先づ現量に就いての陳那の有名な定義「現量除分別」を說明しつゝ現量を散心の場合と定心の時との二種とし、前者は心王の現量と心所のそれの二種となり更に心王の現量は五識身の現量と五倶意識のそれの二つになり、因明に關する限りに於ては五識身と第六意識中の五倶意識の現量とが必要且つ充分である事を論述せられてゐる。似現量と比量との區別に於て前者は後より顧みて誤たるものに屬するものであるとし、併し陳那は後から見て誤であるとする點には重きを置いてはおらぬであらうとしてゐる。更に量を現・比二量に限る所以を自相・共相より說き、人智としては極めて複雜であつても智そのものを考へれば、知の成立する過程の相違は決して知そのものを區別せしめ得る根據たり得るものではなからうから、他の學派の認める種々の量は知識論上では許され得るものではないと陳那の說を稱揚され、又自比量は憶念をもととし因の三相に依つて自ら所比の境を觀察考究する事より得られる智であつて、これは現量より生ずるものと比量より生ずるものとの二種ある事を說明し、この樣な智を他人に發表し承認せしめんとすれば、それは他比量になり、これは言語が本質をなすもので論證である。これより三支について一々詳細な說明論述がある。

即ち現今の語では提案とも云ふべき宗は立者が自ら所立たるものとして提出する事を樂ふたものであつて、矛盾相違の義に依つて否定排斥せられぬものである事を要する理を述べ、似宗は五種とも恐らく世親の說より出たものであらうし、その論理的價値は頗る疑問であるとなしてゐる。因は立敵共許なる事を絕體的に必要とし、因賓辭と宗等辭との命題的關係が立敵共許であるべきで、これが遍是宗法性の立てられる所以

であるから、陳那としては因の三相の第一相を說いたのは單に若耶須摩や世親の影響のみならず理論的根據を有するのである。不成の似因を說きつゝ因の性質を消極的に示し、眞に推理論理を成立せしめる核心は因たる宗法を以て宗賓辭である宗法を確立せしむる點に存すと見ねばならぬと斷じ、更に法と有法と因とに就いて、又因の誤つた立て方や同品異品に就いて述べ九句因に進んで行く。さて陳那の新因明の中心となつたのは九句因であると云ふ、その所以は因の三相を取つて之を九句因の上に立て以つて因の正否の場合並に條件を明確にし、之に依てその論理學を一貫せしめて組織したからであつて、因輪整論と云ふ獨立の著書を著してゐる事からも彼がこれを重視した事は分る。異品同品に就いては前者は有體法無體法何れでも差支へなく後者は必ず有體法であるべしと述べ、更に九句因と因の三相との關係を非常に詳細に論じ、又重要にして難解更に慈恩以來誤解せられて來た相違因を詳しく說き、同品と異品とが極めて嚴密な矛盾關係になつてゐる點を指摘などしてある。喩に於ては同喩と異喩との合と離に依つて順成し反成するものであるを要する所以、同喩と異喩との理論的關係、三支と因の三相との關係を論じ、更に三段論法との比較に於て三支作法は單なる形式論理學たるのみならず自己の知識を擴大し新知識を得る方法として重要なる意義を有すると述べてゐる。なほ十四過觀の說明と批評があつて後に知識論として陳那の新因明を批判される所に比量をも廣い意味で似現量としてよいであらう、何者、眞現量に對しては似而非であつても實際から見れば必ずしも事實と矛盾するが如き誤でないものも存するからである。この意味で陳那は通常の知識は六根を通じての經驗より起るとする說を採用してゐるものであると斷定出來る。が自比量の本質は所比を以つて因を介し憶念に依つて因の三相の型に當嵌める所に存すとしてゐる。

陳那以後に於ては先づ天主の入正理論を陳那の正理門論と比して或は優れた點或は劣つた點を擧げ、因明發達上より見て似宗の煩瑣的なのを難じ、有法自相々

違因と有法差別相違因の實例を始めて擧げたのはよいが誤解されたのは殘念とし、似喩は陳那よりよく整理されて理解し易くなつた等を示し、現量は五識身と意地との現量を指したのは因明としてはかくあるべく、又因の三相によつて因明を一貫的に組織解釋する上から見れば贅物である十四過類を全く捨て去つた所に此論の効績があると述べられてある。彼以後に於ては因明を專門的に研究論述する學者は殆んどなく、佛護淸辨・賢愛・護法等の如く實際の論爭又は著述の上に應用するのみである。がそれらの內には五分作法使用の跡や非論理的敍述のある箇所等がある。さて天主以後に注意すべき論理家は法稱で、彼の著述には量評釋頌・量決擇・正理一滴・因一滴・觀相屬・諍法・他相續成就等があるが、正理一滴によつて彼の說を紹介してゐる。先づ法稱の因の三相の第一相（因が所比に於て正しく存すること）は陳那天主の言詮はしとは異つて居る所以を解說し、彼の論式には多く第三喩支である大前提に相當するものが最初に擧げられ、次に因たる小前提に當るものが述べられてあつて、形式論理學の大前提、小前提、斷案の順序を取らうとしたものではないかと指摘してある。法稱中の說の知られ得るものに就いて略說があつて、法稱以後に移つては、シャーンタラクシタ・ラトナーカラシャーンティ・アショカ・ラトナキールティ等々の活動を敍し、外學にあつては彌曼蹉派の末流は喩因宗の順序とする說を唱へ、正理派のウディョータカラは正理經評釋を著し世親陳那を排しながら彼等の論理學の中心である因の三相說を採用し五分作法を用ひつゝも從來のそれとは論理學的性質を異にするに至り、プラシャスタパーダは陳那に影響され勝論派に於て初めて因の三相說をとつて組織し、彌曼蹉派のクマーリラ等も陳那・法稱の說をとつて大發展し、耆那敎のディヴーカラも亦陳那の說を採用する等佛敎の新因明の影響の大なることを示し、印度では正理派中心の論理學、佛敎の新因明、耆那敎のそれが鼎立して論理學の凡てを形成してゐる。支那日本では慈恩の因明大疏以後漸く一般的となつたもの丶、論理學

的解釋は甚だ少く徒に過誤の細分などで煩雜にしたのみであつたと述べて結論に入る。

以上に於て佛教論理學の形式論理の方面を盡したのであるが、結論に於て佛教として重要な論理卽ち前にも述べた空の論理學について述べる所がある。先づ瑜伽行派に屬する陳那等の因明家と空思想の交涉、次に空の論理は全く實踐的である所以を說明し本論を結んである。

なほ附錄として梵文因明入正理論、それの註釋書及び西藏文の入正理論に就いて解說し、又論の題名に就いて論じ原名は Nyāyapraveśaka ならんと斷じてゐられる。又ミロノフ、ドウルグ、ハリバドラ等の註を參照しつゝ博士の立場より梵文入正理論を整理して定本を造られてゐられる。更に玄奘の漢譯文に訓點を施し讀方の誤りを正し、且つ邦譯を出して彼此對照的に示し、吾人をして理解し難い成語や箇所を解し易すからしめんとせられ、卷末には漢語、和語、梵語に分けた詳細な索引をのせられる等大に吾人はその努力に感謝しなくてはならぬ。

要するに本書は一方に於て印度論理學の發生發展、各學派のそれの交涉、佛教論理學の獨立等を歷史的に敍述され、他方形式論理の內容卽ち理論的方面に於ては今迄餘り論理的に解釋せられなかつた所を極めて論理的に明確に解釋論述せられると同時に、一々に就いて詳細な說明の勞をもとられてある。以上よりしても明な如く本書は學者にとつても、又これから印度論理學、佛教論理學を學ばんとする者にとつても共に非常に意義深い書と推賞せられるのみならず、此種の文獻としては最初のものにして且完璧のものとして永く學界に記念されるであらう事は疑を入れる餘地はない。

新刊紹介

服部清五郎著

板碑概說

東京　鳳鳴書院

著者は卷頭中村古峽氏の序文にもある通り、正規の中等教程も經ず苦學力行、大正大學豫科を經て同學部史學科を昭和七年卒業した許りの漸く三〇に達する春秋に富む少壯學者多年の蘊蓄に係る力作である。その評價に關しては、序文鳥居龍藏氏によつて、板碑研究の一エポクをなせるもの、正に博士論文に相當するものと迄激賞されてゐるものである。而して本書は板碑そのものについての說明、分類、石質よりその地理的分布等更にはその佛像、經典等の出所を細かく詳說しその間に多數の寫眞版、拓本を挾む六百六十有紙に餘る大册をなしてゐる。第一編總論について第二編各論に於ては天台、眞言、禪、淨土、日蓮等の各宗との關係から特殊問題に及んでゐるもので、之等に關心をもつ者には是非一讀さるべきものであると考へられる。（梶芳）

石井廣夫著

神祇古正傳　卷一

東京　建文社

加藤玄智博士の序によると著者は本居派の學者萩原正平の學統を繼いだ篤學な人であると云ふ。神祇の正傳を明かにすることは、昔は神を崇び、神に仕へるものの當然なすべき仕事であつたが、今日ではそれのみならず上代人の生活（地方にあつては地方人の生活）を知る最も有力な手掛りとされてゐる。著者は前者即ち昔ながらの態度で研究を進めてゐるがその徹底した研究は文化史的研究にまで寄與する所が多い。

第一の三島鴨神考は既に屢〻問題とされた伊豆三島神社、伊豫三島神社その他に於ける鴨神を山城加茂系と大和賀茂系との混同及び卜部家神道書に於ける混同より解きほぐして、その本義を明かにしたものである。次の天神宮正史は天神宮を神代の天神の社、菅公を祀る宮、地方の天神宮等に分析して、その意味を明かにしたものである。吾人の要求するのはこの分析に止まらず、更にこの史的關係であるが、本書にはその點は明瞭を缺いてゐる。その他八幡宮正史、相模、筑後、伊豆の一宮に關する考證も又興味深い。これ等に於て水神、姥神等を考究するに當つて古典の神名と關係するのみでは物足りないが、著者の硏究態度を考へれば、これを望むことは無理であらう。（杉浦）

岸千年譯

イング・プロテスタンティズム

東京 新生堂

これは四六版僅か百五十頁の小册子である。而もこの小册の中に、先づプロテスタンテーションの意味を述べプロテスタンティズム發生の過去背景を概説し、ルッター、ツウィングリ、カルギンより現代に到るまでのプロテスタンティズムの變遷、展開、特質をよく把握し簡潔に述べてある。プロテスタンティズムの認識を新たにすべき時、この好適の書の譯出されたことは幸甚である。譯文は平易で而も力强く、少しも臭味がない。（丸川）

終末論と歴史哲學

熊野義孝著

東京 新生堂

終末論、即ち究極の事物に就ての敎へは、廣い意味で言へば必ずしもキリスト敎にのみ限るものではない。あらゆる宗敎、又哲學も究極の事物に就て觀想し且つそれを目標としてゐると言へる。然し終末論として獨特の色彩と强い調子とを有つものは矢張りキリスト敎である。キリスト敎にとつて實に終末論はその基調をなすものであつた。勿論キリスト敎思想史上に於てそれは裝ひを變へたことはある。又時に甚だしく强調され時に隅に押遣られた事はある。然し終末論を無視してはキリスト敎の正體は解されない。そして近年に至り、社會的の變動は信仰思想に對して著しい衝擊を與へ終末論は更に新たに力强く説かれるに至つた。恐怖と戰慄との下に、人は常に終末の近づいてゐるのを見る。そして歴史を見る眼も終末論に据えられる。終末論的歴史哲學が歴史を理解する必須の據所と考へられるに至つた。歴史を越えて、或は歴史の基底にある歴史、終末歴史、それを識ることにより初めて歴史の中に時代を越えて語るモノローグを聞き得、眞に歴史の意味を見出し得るのである。今熊野氏によつてこの重要な問題が詳細に而も平易に論述されたことは我々にとつて幸甚であり、敎へられるところ多きを謝し、廣く世に推奬したい。こゝに著作の全體のプランだけを掲げれば、第一、終末思想はキリスト敎信仰に於て固有のものであり其故に世界觀の單なる一部分として觀らるべきでないこと。第二、從つて終末論はキリスト敎神學にとつて基礎的なものであり、組織神學の最後の一章を占めるだけのものでないこと。第三、かゝる終末論はアポカリプティクと一應區別されねばならぬ。その爲一層廣汎な歴史的意識そのものの分析に於て形造られねばならぬこと。第四、かくてキリスト敎の終末論は神の救拯の事實として啓示にその基礎を置くものであり、從つて深く倫理的性格を有すること。第五にかゝる倫理的性格の終末

論は社會的文化的な事象に對してつよき關心を有すること、以上である。（丸川）

法然上人の思想と宗教

佛教思想大系17

前田聽瑞著

東京　大東出版社

法然上人に關する述作は必しも少なしとしないが、不幸にして多くは簡略にすぎ、或は淨土の信仰に深く立つ者以外の俗耳には入り易からぬものであつた。然るに本書に於て之等の缺陷を補ひ得た事は幸である。それよりも欣快と同感を禁じ得ないのは著者の方法論的意圖である。內容としては多く事新しく論ぜらるべきものとは思はれぬが「法然上人」を理解するに有機的連關に於て觀察した事である。唯單に上人の思想、宗教を斷ち切られた個々のものとしてでなく、全體として、生々せる、實在せる法然として、社會に於て生活する法然、歷史の中に生きる法然、個性としての法然等總て有機的統一を有つものとして敍述した意圖に對してである。

內容として序、本、餘に大別し、本論を分つに七章。第六章に於て法然の中心原理たる、本尊論、衆生論、救濟論等の理論方面、第七章に於て其の實行方面を敍述し、本書の中心問題となして居る。他の五章は總て之をめぐる衛星である。特に前二章にては上人の生活した社會、傳記、佛教の一般概念に依つて法然教理解の便となしておる。

因に、言ふ。「論述は學術的でありたいと企てたが、自己の信仰、人格の反映に依つて色どられた筈であるから純學術書であるとも思はれぬ」と著者は自序する。併し、眞に自己告白でない樣な、自己の人格の反映を持たぬ樣な如何なる研究書があるであらうか。況んや宗教的偉人の姿を敍するに於ておや。（長澤）

日蓮上人の國家及經濟思想

牧野內寛清著

東京　東方書院

佛教法制經濟研究所モノグラフィーの第四輯。日蓮上人の國家思想及經濟思想につき、その顯著に現れてゐるものを、その遺文錄より拔萃したものであるが、これに理論づけたり體系づけたりすることは遠慮してある。しかし、理論的說明なき單なる拔萃だけでは、その價値が成就しないわけであるから、更に、その理論的說明だけの完成を精進ありたく思ふ。（増谷）

溝口駒造著

日本人の宗教

東京 日東書院

神道の學的研究態度に於て、其の內部より演繹的に考察するものと、外部的に歸納研究するものとの二者がある事は云ふまでもあるまい。然るに、從來、得てして、後者に對し、等閑に附せられ勝ちの傾向があつたが、玆に篤學溝口駒造氏が十年に餘る蘊蓄を傾注し、史料批判による主觀的獨斷を避けんと企圖する眞摯な學的勞作は之に裨益する所少くあるまい。著者は本書を刊行するに先立ち、基礎的知識を、神、佛、基、哲學、心理學、人類學、考古學等に求められた人である。

著「日本人の宗教」の眼目は、所謂神道と云ふ名稱の起る以前より日本人の宗教は嚴存し、之が屢々他の諸宗教と關係し、發達して以つて所謂神道を形成したと看取し、所謂神道以前の古代日本人の宗教の根源より、其の發展を檢討する所にあるのである。斯くて鋭き考察は日本民族を論じ、更に宗教一般に就いて述べ、此の基礎に日本民族に於ける神、日本人の宗教の究明等、日本人の宗教機構が論述され、尙ほ此の日本民族宗教の發達過程に於ける特徵たる複合性、卽ち、外教分子との融合せんとする可溶性、渾融性の展望が爲されてある。日本民族宗教の研究法に於ては神道を觀察する際、其の發達を無視する事は根本的謬見である事を指摘し、日本民族宗教の種々相に於て、著者は研究成果を十數種揭げて居り末尾に於て自今の問題である、神社問題、及び、現代世相との關係等を記してある。

本書は極めて獨創性、獨自性に富み、本著者の達意の筆と相俟つて、單なる無味乾燥な事象の列擧を避けた斯學に寄與する好著である。（金光）

溝口駒造著

神道學概論

東京 會通社

神道の史的研究は多く見られるが學的研究は尠い。それは神道の根本が日本人の思索的生活にあるため、一宗教の學的組織よりも思想體系の研究に力を入れる必要にせまられることになる。他方又神道學の組織には佛教學のそれの如く、宗派色を反映する恐れが充分にある。尠くとも今迄その方面に適當な人がなく、初學者が入り難きを嘆じても適當な指南書がなかつた。多年帝大神道學研究室で硏鑽をつまれた溝口氏がこれを發表されたことは誠に適者を得てうれしい。內容が偏しない點で先づ薦むべき書である。

神道の組織に就てはその方法が今迄は餘り天降り式で科學的の檢討をされなかつた、本書は先づこの確立から行なはんとし、方法論を分つて內的方法と外的方法となし、科學とし

ては兩者を並び用ふべきであると云ふ。

その內容を一覽すると、神道學の性質上致し方ないことであらうが、內的方面が多く、外的方面が尠いうらみはないかと思はれる。(杉浦)

守山聖眞編

文化史上より見たる弘法大師傳

大師御遠忌事務局

宗祖弘法大師の御遠忌を目前に控へて各派は夫々その準備に忙殺されてゐる。本書はその一事業として豐山派から出版せられたものである。無論本書は緖言にもある通り守山師個人のみより成るものではなく、派內數師の翼補贊成の結果ではあるが、そのかくの如き大册として出版せられしものは、篤學の評ある守山師の苦心に因るものと云ふべきであらう。而して師は序文にもある通り、富田管長猊下の稟命に副うたものである。從つて我々は之は豐山派に於ける大師研究の代表的のものと見做すことが出來る。然し、それは極めて客觀的に研究せられてあるから、他派他宗のみならず一般にも受入れられるのである。夫故之に依つてもこの派の學的傾向が推察せしめられる。管長の序文にも明かにこの進步的傾向が汲みとられうるが、守山師が敎學部長の要職に在ることに依つても尙更この感を深くする。我々は更にこの派がかくの如き傾向の下に學的進展を望んで止まない。神林隆淨氏の「弘法大師の思想と宗敎」との傑作と併せてこの派の二大研究書と云ふべきであらう。

村山智順著

朝鮮の占卜と豫言

朝鮮總督府

敎祖を有し、敎義組織を整へた宗敎よりも、所謂民間信仰に於いて吾々は動ける宗敎の生な姿を見出す。特に曾て存在したものや、文獻上のそれではなく、現に行はれ、人の心を動かし左右して居る樣な習俗信仰は宗敎學としても探求すべき豐なる領域を持つ。村山智順氏は朝鮮總督府の委囑により已にものした調査資料「朝鮮の鬼神」「朝鮮の風水」「朝鮮の巫覡」の三部作に次いで今又新に本書を世に送られた。四部併せて三千頁、豐かに蒐められた資料、それに忠實なる敍述と說明、分類と配置に於ける立場、何れも獨自の境を示す。觀察の鋭敏、不撓の努力、眞に敬服の念を禁じ得ない。

本書は現在朝鮮の民間に行はれてゐる占卜及び豫言の習俗一般を窺ふもの、あらゆる文獻を涉獵し、朝鮮各地の習俗を丹念に蒐集して居る。そしてかゝる占卜と豫言が何故に民衆の生活に浸潤し、この信仰を內容とする力强き傳說がつくり上げられるにいたつたかを、朝鮮民衆の精神生活を特色づけ

る本質的要素と、社會傳說をして恣にその偉力を逞しうせしむる外的生活環境との協力作用によるとして、具體的に詳述してゐる。その詳細は後日これを述べる。朝鮮總督府その筋のかゝる事業に對する着眼と理解を多とすると共に、著者のいよ〳〵自愛されんことと、更に第五第六と朝鮮民信仰に關する資料報告が著者の手によつて續々出ることを期待する。

日本佛教學協會年報　第五年

龍谷大學事務所

本論文は昭和七年八月三日、四日の兩日高野山大學に於て講演せられたものゝ中、七氏の論文を編輯したものであるがその中に故渡邊海旭氏の原始密教の成立に就ての論文が掲載されないのは何となく淋しい感に打たれる。右七氏の論文中稻津紀三氏は氏獨特の鋭い批判から世親の唯識二論を理解し渡邊楳雄氏の南北兩七阿毘達磨論の交渉に於ては、夫等を Successive relation の下に一新機軸をなす新說を提出され、高井觀海氏の部派佛教に顯れたる大乘思想に於ては、氏の博學な漢譯知識から大小兩乘の關係を克明にせられ、布施浤岳氏の法華經史の研究はその精細緻密なる論究に新解釋が閃く。其の他大屋、高畠、森田等の諸氏のすぐれた論文を以て編修されてゐる。要之、本年報は回を重ぬること此處に五回かく纏つて見れば學界にとつて貴重な文獻となつて行くことが感得せしめられる。唯編輯に望みたいことは、誤植の甚だ多いことに注意せられたい、と考へるのである。尙又紙數の關係からか、字をきりつめてをるのは讀みにくく、註等は別出にしてほしいと考へられる。渡邊氏の大論文の如き殊にその感を深くする。終りに蛇足乍ら會員名簿中住所の同一なる場合の「むだ字」の抄略と住所の訂正を希望する。

日本宗教史研究

日本宗教史研究會著

東京　隆　章　閣

本書は十餘人の新進史學者が轡を並べて、日本宗教史研究に精進した結果の一端を發表したものである。今日程共同研究の必要な時はないのであるが、中心となるべき Institute がないため、多くは華々しい成果をあげ得ない有樣である。然るに日本宗教史研究會は史料編纂所を背影に集つてゐると云ふ、何よりもの强味を持つてゐる。その上に立つて多數の新進學者が團結して新らしい視角から日本宗教史を見直さんとすることは吾人の切願して得ない所である。最近日本史の再檢討を云々するものは、多く史料の忠實な吟味を怠り、强いて自分の欲する結論を導き出さんとするかに見える時、これ等の人々が史料の檢討を深めることに全力を注いでゐることは何より喜ばしい。圭室諦成氏、竹内理三氏等の堅實にし

て、新味の多い所説は既に知られてゐる。

圭室氏の「葬式法要の發生とその社會經濟史的考察」は興味あるものである。就中法要の量的考察は今後の宗教史研究上に大きなものを約束してゐると思はれるから、吾人の註文を申し添へたい。ここで最も注意すべきは法要の回數と身分地位との關係である。一九九頁にマキシマム百六十年忌以上は天皇とし、公卿、諸士と回數との關係を一言してゐるが、一九五頁以下の表に就ても出來るだけ、その身分を明かにしこの點をもう一歩突き込んでもらひたい。土俗資料より得る所では二十年から三十年の間に最後の忌を行ひ、墓の上に木を植ゑるなどして打ち切りとする。民間では十三年忌以後は非常なヴァラエテーを生じてゐる。この後の年忌は假令へ佛、儒、道等に依據する所があつても、（氏は經典に基かずとしてゐる）日本の土俗は參考としなければならないと信ずる。

この外竹内氏の「寺封の一考察」川崎庸之氏の「上代宗教運動の一形態」寶月圭吾氏の「熊野詣と御師の發達に就いて」小野晃嗣氏の「興福寺と座衆との關係」森末義彰氏の「中世寺院内に於ける聲聞師の研究」に就いては自分の註文もあるが視角、方法に於ける註文のみでなく、資料の範圍が一致しないことより起る註文であるから、ここでは略し、何とかして共力點を發見したいことを述べるのみにして置く。

日本宗教史研究に嘗て見ない、この華々しい進出に對しては誠に慶賀にたへないが、然しその力は餘つて史學で企て及ばない所まで進出を企てられはしまいかを恐れて一言する。例へば森末氏の聲聞師の研究の如き中世寺院内に於ける研究としては前人喜田博士より數歩を進め、吾人に益する所多い。然しその最後に於て中世以後近世に至る經過は究明の方法を見出し得ない（三一一頁）と云つてゐるのは謙虚な奥床しい辭である。然し若しこれを企てるならば前述の吾人の杞憂は實際となる。元來近世より近頃まで見られた民間の聲聞師の一流は柳田國男先生の高唱にかかるもので、喜田博士の研究には史學として、方法論上の矛盾を含んでゐる。これに對して森末氏が守るべきを守り、止るべきに止まつたことに敬意を表すると共に、敢て花園を荒すものは誰ぞの言をなして今後の發展を祈る。（杉浦）

基督時代のユダヤ教

大畠清著　　東京　春秋社

宗教學叢書の一部であり、先に出た三枝氏の「基督時代のキリスト教」と一對をなすものである。第一編、神觀の部に於てイスラエルの民と特殊關係にある神、めぐみの神に就いて見、惠まれる條件としての神の意志、即ち律法の實行が質され、次でその律法の内容としての義、愛の問題、最後に、かくて神意に適ふ者に與へられる福祉としての「來るべき世

のいのち」――律法遵守に伴ふ富の甚しい尊重、富に對する宗教的な熱情は、現に世界の富を握るユダヤ人の事實を考へて興味深い――の意味が說かれてゐる。そしてそれ〴〵の部分に於てイエスの思想と對照され、イエスのユダヤ教より受けたもの、或はイエスの獨特なるものが明快に述べられてゐる。要旨は簡明であるがそこに到るまでの勞作は多大なるものがあつた事が察せられる。これは著者の研究の最初のものであり、更に廣く深い研究が期待されるが、既にこの一書に於ても我が國のこの方面の研究に一の光を投げる貴重な收穫であることを斷言して憚らない。(丸川)

聖語研究　第一輯

東京　聖語研究會發行

未譯原典の飜譯出版は、佛敎研究者間に於てつとにその必要が提唱されて居り乍ら、何等の進捗も得ざる近況であるのに對して、斯學の泰斗荻原博士を中心とし、新進久野學士を主事として、第一輯を創刊し、原典の出版飜譯のみならず、更に佛敎研究に資する宗敎、哲學、文學、歷史、地理等の各般の研究論文を發表し、以て將來の研究進展に寄與せんとせられてゐることは、正に佛敎學界多年の渴望を充たすに足るべき壯擧と云はねばならない。內容に於ては就中、荻原、久野兩氏共同になる梵文 Mahāvastu-avadāna の研究や、櫻部文鏡氏の大品般若の梵本に就いての論文は特に注意せられる。就中、後者の梵本は未だ出版せられざるものであるから我々に對しては一層好奇心をそそるものである。其他斯道の大家になるもののみ、我々はその創刊を讀みて更に今後一層の奮鬪發展を祈つて止まないのである。(梶芳)

佐治良三　福富啓泰　共譯　ブルトマン著　イエス

バルト神學の傾向に屬する神學者ブルトマンの原著の出たのは一九二六年である。その樣式史的方法 Formgeschichtliche Methode に就いては曾て「基督教研究」誌上に於ける富森氏、神位氏の紹介、本誌上の三枝氏の「辨證論的神學に於けるイエス」「イエス物語の追求」書がある。がその要點は、學的立場からのイエス傳は果して三共觀福音書を資料として可能であるか、との問題に對する方法的解明である。最古のマルコ福音書すらイエスの史實と同一視することは出來ぬ。マタイ、ルカは尙ほ更である。何となれば、福音書は原始敎團の神學、敎義的キリスト觀を奉ずるものの著作であり、既に存せる傳來の材料を敎團信仰の見地から排列し編輯せるそれ〴〵個々別々の物語であるからである。故にここから史的イエスを再現することは六ケ敷しい。從つて歷史的研究にとつての問題は特にマルコに於ける敎說の型を分類し、

その層を區別して樣式の新古を分つことである。そして比較的古いものの中に終末的豫言者としてのイエスの面影と教說とを見出さんとするのである。然しここに要求されるものは樣式史的方法によつて分けられる教說の型そのものに就いての研究と、及びそれが福音書記者の手を通された編輯との關係である。卽ち所謂歷史批評的研究 Historisch-Kritische Methode である。がこれらは著者自身の The New Approach to the Synoptic Problem, (Journel of Reigion, 1926) Geschichte der Synoptischen Tradition 1931, 2 Aufl. 書によつて認められ補はれてゐる。かくして本書は單なる傳記的なイエスではなく、最も學的立場に據るイエス傳研究書として推さるべく、移された邦文また流暢である。尙ほ譯者が初めに「ブルトマンと樣式史的方法」を序に代へて論ぜられたことは本書の如き性質のものにとつて極めて適切である。（村上）

佐藤良雄著

ヨハネ福音書の研究

東京　新生堂

ヨハネ傳の重要さは今ここに喋々するまでもあるまい。キリスト教の信仰的思想的發展の第一步に堅い基礎づけを與へたものと言へやう。從つて又その點に於て多くの問題を含み近代聖書學の研究に當つて多樣な論爭を卷き起した。本書は著者の東北學院神學部に於ける講義を基礎として諸家の說を省みつつ穩健な立場に立つて、この福音書の思想的背景その著者の問題、構成の環境、更に內容の重大問題として、フィロとの關係からロゴス原理の價値を說き先存在の問題を述べ最後にヨハネ傳の永久的使命に就いて論述してある。ヨハネ傳に就いて總括的な理解を獲るには甚だ便利な書である。（丸川）

神保勝世氏譯

エームス　宗教論

東京　春秋社

本書はシカゴ大學の哲學科教授たるエームスの近著 Religion (New York, 1927) の和譯である。エームスはアメリカ宗教心理學派殊にクラーク學派の一大學者である事は周知の事であるが、彼は一九一〇年に「宗教的經驗の心理學」を發表して新しい機能的心理學の立場から宗教の起源及び機能を說いて、宗教を社會進化の副產物と見做したのである。その後十數年を經て一九二七年に公にされた原著は宗教と科學・哲學・道德等との比較をなして宗教の社會的効用を强調し、更に宗教史と社會心理學とから新しい神の意義を見出して居る事は譯者が序言で述べられて居る通りである。宗教の

歴史的批判や、教義等の問題よりも、現代思想の見地から諸種の文化科學と比較研究した所に原書の特色があると思はれる。

　エームスの如き立場からの宗教の見方に異論の有る無しは別として、斯る書物が譯者の努力に依つて忠實に邦譯されて廣く我が學界に紹介された事は誠に喜ぶべき事である。

（竹園）

高楠順次郎譯

佛教とは何ぞや

東京　大雄閣

　この書物を一言にして紹介するならば「これは西洋人のための大智度論」であるといふことが出來るであらう。卽ち、これは佛教の理論に關する百科全書的解説であり、教養ある西洋人が佛教に關して起しうべきあらゆる問ひをあげて、それに各國より集まつた二十人の實際的佛教者による研究努力の結果の答へがあたへられてをる。

　では、この「西洋人のための大智度論」は何故に邦譯されねばならなかつたか。――けだし、一言にして言へば、新しき教養を有する日本人は、或る意味では、「東洋にをる西洋人」であるからであり、この新しく教養された日本人には「印度の大智度論」よりも、むしろ「西洋の大智度論」の方が、

ピッタリと佛教を説明してくれるであらうからである。しかも、この譯本は、日本の有する最高の佛教學者の一人なる高楠博士によつて譯され、更にその評補を加ふるにいたつて、この書は更に轉じて「現代日本人のための大智度論」であるといひうるかも知れない。（増谷）

吉水十果譯

古代印度の政治及經濟思想

東京　東方書院

　佛教法制經濟研究所モノグラフィーの第五輯。Hem Chandra Jashi の "Recherches sur les Conception Économiques et Politiques dans L'Inde Ancienne d'après le Rigveda" (1928) の全譯の前半であり、專ら經濟思想に關する部分を含んでをる。著者はフランスに在住する印度的であり、和魂洋才ならぬ印度の魂をもつた現代學者といふ點にも、異色と興味とがあるであらう。

　思ふに、佛教の背景をなすところの古代印度の政治や經濟を省みることなしに、單なる思想と思想との交渉連絡のみをたどつて研究されて來たところの從來の佛教學、それが新たなる訂正を受け新たなる局面の展開を必要としてゐることはいまや言を重ねて言ふの要もない。このときにあたつてかくのごとき文獻がどし／＼邦譯されてゆくことは、喜ばしいこ

と以上に、必要なことであると思ふ。おしむらくは、その譯文、いささか生硬のうらみがある。（増谷）

Bartelheimer, W.
Schleiermacher und die gegenwartige Schleiermacherkritik.

Leipzig, 1931.

過去一世紀間の新教神學を指導したシュライエルマッヘルも今世紀の開始と共に其玉座から退かねばならなかつた。其は主として危機の神學の發生に基くもので、それに依つて「シュライエルマッヘルは眞の神學に敵對する人間中心的思想の代表者である」とする批判を下されたが爲である。

然るに之著者は「かかる批判は妥當であるか、否か」の問題を提出して、それに答へるのを本書の目的としたのである。先づ、現代神學のかかる批判は誤解に基くものとなし、且シュライエルマッヘルの眞の意味を明かにすると同時に神學の反シュライエルマッヘル主義の正しからざる所以のものを示すのである。

シュライエルマッヘルの宗教は單なる主觀性でなく、客觀的なるもの、神的なるものを第一義としたものである、且彼に於ても亦「實存的なるもの」が根本問題であつたと結論して、現代神學と彼とは何等矛盾せざるのみならず、むしろ其の先驅的意味すら有するものであると。從つて彼の「眞」の克服を企てんとするも、其は無益な業であると危機神學者達に警告を發する。之の警告こそ本書の目的であつたと著者はいふ。併しシュライエルマッヘルには尙克服さるべき主觀主義が殘つてゐた、それは合理主義の殘滓で彼の眞の意圖ではない。從つて之殘滓の除去にのみ彼の克服と彼の意圖の眞の發揚がある、之點にのみ彼からの危機神學の背反は價値を持つと。かくてシュライエルマッヘルの現代神學に對する積極的意義を强調する。

尙副次的ではあるが、我々に興味ある問題例へば「宗教論原文の變化に對する考察」或は「シュライユルマッヘルに取つて客觀者卽絕對者が第一義的であつたか否か」等の問題が注意される。（長澤）

Huby, Joseph.
Les Mythomanes de "L' Union Rationaliste": MM. Alfaric, Couchoud, Bayet.

Paris, 1933.

數年前に有名な物理學者の Langevin などの指導の下で成立した「ユニオン・ラシヨナリスト」が、全く神への信仰を排し様としてゐることは周知のことである。それはある意味

からは科學主義に偏したとも難じえらるるであらう。しかしここで試みられたキリストの歴史性に關する否定、そしてまたキリストが生存した神話との密接な關係を有することを力説した點は、われら宗教學徒には興味を刺戟さるるところが多い。クシウ、ベイエ或はアルフアリクの所説の全部に無條件で承服するものでは勿論ないが。

　これらの學説は確かにカトリシズムにとつては打撃である。殊に聖書について自信の强い學徒の反抗は當然豫想さるるもの。今までにもピナル・ド・ラ・ブレイ、故グラン・メゾン或はプロテスタントではゴグルウの反抗説が出てゐた。既に christus なる書名で宗教史要を世に問ふて宗教史學界でも熟知されてゐる耶蘇會のユビイが、クシユウの共著『キリストの問題のキリスト教の諸起源』に批評を加へて、これら神話狂者の蒙を啓かんと努力してゐる。しかしわれらは論爭の現況から見てもクシユウ一派の所見により多くの關心をもたせらるる點が多い。（古野）

Hauer, J. U.
Der Yoga als Heilweg.

Stuttgart, 1932.

　テユビンゲンの教授で印度學者としても又一般に宗教研究者としても有名で、既にヨーガに關しては一九二二年に古代印度に於けるヨーガ實修の起源を世に問ふてゐる。

　本書は標題に示されるものの第一部でヨーガの歴史及び資料に關する序論と副題されてゐるが、内容は

　ヴエダ時代のヨーガの根本要素、ウパニシヤツドに於けるヨーガ、ヨーガと佛教とジヤイニズム、マハバラタに於けるヨーガ、ヨーガ經、パタンジヤリ、ヨーガ經、ヨーガ經時代のヨーガ

等が取扱はれてゐる。著者は單なる資料研究家ではなく宗教學者として宗教體驗を重んじる人で、宗教的神話、儀禮、教理等を通して宗教生活の過程を内面的に見、これを出來れば法則づけやうといふ人であるから、ヨーガの實修も我々の宗教體驗と關連して論じられて居り、且つ近代的な心理分析及び精神療法の問題とも關連されて明されてゐる。（石津）

Luthardt ; Chr. E.
Kompendium der Dogmatik, 13. A.

Leipzig, 1933.

　著者はライプチツヒの組織神學及新約神學の教授であり、又ルター派の代表者でもあつた。從つて其の立場から之概論書を書いたのである。第一版は古く一八六五年に出てゐる、版を重さねる事今度で一三。之度はハイデルベルクのエルケ

教授の手に依つて、新時代に適應する樣、有機的連關を持つ樣に書き改められ、又不必要と思はれる個所は削除され、或は新に書き加へられた個所等あつて、全く新版の趣を呈してゐる。

之著の特色は、ルター派の教義を詳細且明晰に論述してゐる事と、單に獨乙だけに止まらず諸國の——スエーデン、北アメリカ、英國、カトリツク——神學に就いて、餘論としてではあるが、説き及んでゐる點にある。

本書は獨り入門書としてだけでなく、日常の參考として座右に備へつけても良い本の一であらう。（長澤）

Patterson, R. L.
The Conception of God in the Philosophy of Aquinas,

Lond, 1933.

十世紀の宗教界を衝動させ、哲學をキリスト教世界觀の前段階と見なしたトーマス・アキーナスの信ずる神の性質や智識を正確に而も些細に檢討せんとしたのが本書である。Summa Theologica 以下の彼の名著を引用して神の存在を説き、神の消極的及び積極的方面を論じて五百頁にも及ぶ大著である。

第一篇の神の存在に就いては、トーマスが探つた獨自の神の存在の證明を述べてこれを批判し、第二篇には神の消極的性質を、第三篇では神の積極的方面を述べ、最後に神と世界との關係を論じて神秘主義に及び、トーマスの如き哲學者にも神の神秘的な認識の可能性ある事を述べて此の大著を終つて居る。そうして著者はカント哲學が決してトーマスの思想を破壞するものではない事を主張し、トーマスの研究方法は決して一概に先天的ではなくしてむしろそれは結果に依つて判斷さるべきものであると言つて居る。

トーマスの思想を新しく認識せんとする者に取つては蓋し必讀の書であると思ふ。（竹園）

Subramanian, K. R.
Buddhist Remains in Āndhra and Āndhra History (225–610 A. D.)

Madras, 1932.

歷史を有せざる印度に於て特に南印度は歷史的研究に困難を與へるところである。僅かに傳説等を素材として諸發掘品特に貨幣や銘文を整理して編まれるより外なき狀態にあるのであるから、或る一ケ處の單なる發掘でも史的研究に與へる光明は實に大なるものがあるのである。南印クリシュナ河中流の Nāgārjunikoṇḍa 發掘の如きは最近に於けるその重要なる一例と言はなければならない。

本書は二部より成り、Andhradeśa に於ける佛教的遺跡に就いて述べるを第一部とし、第二部はその地方の歷史である。第一部に於てはクリシュナ、ゴダヷリ兩河の流域地方卽ちアーンドラの地に存する佛教遺跡を擧げてその建築的彫刻的叙述をなし、特に大理石の上に最優美の彫刻の數多を遺した Amarāvatī と最近の發掘になる Nāgārjunikoṇḍa とに就いて詳述するのである。このナーガールヂュニコンダの發掘は一九二七—二八年に考古學局の手によつてなされたもので、在りし日の莊嚴さを偲ぶ種々の發掘品を出し、その銘文はアーンドラの歷史に數多の材料を提供し、その彫刻はアマラーヷテイーに亞ぐ重要さを示して居る。この地が龍樹と關係あるや否やは不明であるが、銘文にこの地を Parvata と呼んで居ることと法顯傳の波羅越寺、玄奘の跋邏末羅耆釐等を結び合はして考へ得られはしないか。兎に角興味深い地であることは知られるであらう。

第二部は西紀二二五年卽ち Sātavāhana 王統に代つて Pallava の王が君臨するに至つた年より、Ikṣuvākus—Śālaṅkyans を經て later Pallavas に至り、Chalukyas がこれに代つた六一〇年迄の歷史を傳説と銘文とを參酌しつつ整理したものであつて、從つて單なる王統の研究の如くになつたのもまたやむを得ないであらう。

南印度の歷史に關する文獻の少ない折から、この書の如きは概括的に南印の狀勢を讀者の前に展開する便宜を與へるであらう。尙この書の序文として Iouveau-Dubreuil が佛教遺跡の位置と南印史の年代とに就いて略述するものは簡明にして一讀に値ひするものがある。（高田）

Webb, C. C.
A Study of Religious Thought in England from 1850.

Oxford, 1933.

本書は昨年著者がゼーダーブロムに招かれて、ウプサラ大學のオーラウス・ペトリー講座で述べた講義であつて、十九世紀後半後の英國の宗教哲學の變遷について論じたものである。

宗教哲學と言つても主としてキリスト教神學であつて、神の超越性より内在性に至りし過程を述べ、その間ダーウインの進化論の神學に及ぼせる影響を論じて居る。又十九世紀後半以來の文豪、思想家等を引いて彼等の宗教に關する思想を述べ、英國に於ける内在主義が如何に風靡して居たかを示し、續いて理想主義の英國宗教哲學に及ぼせる影響を重要視して居る。更に今世紀始め英國に起つた人格的唯心論に言及して、その倫理的宗教の鼓吹及びブラッドレー、グリーン等の絕對主義への反對を述べ、尙これと關係深きジェース等の實用主義をも一瞥して居る。

最後に歐洲大戰後内在主義は變つてオットー等の非合理主義となり、或ひはバルフォアーの反合理となつて宗教は合理主義や内在主義からは説明されなくなつた事を説いて居る。要するに本書は進化論以後動搖せる思想の波の間に如何にキリスト教神學が漂ふたかを叙述したものである。（竹園）

Wiesengrund-Adorno, Theodor. Kierhegaard. Konstruktion des Aestetischen. Leip, 1933.

著者はフランクフルトの講師であるが、必ずしも標題のやうにキエルケゴールの美的なるものの構想について詳論をするのではなく、その美的なるものと宗教的なるものとの決定的な相違を指示せんとしてかかる標題をつけたものであらう。やはりキエルケゴールの全般の構想が問題となつて居るが、後期觀念論の線にそつて特に彼を哲學的に批評解釋しやうとしてゐる。後期觀念論といふ點からは彼の構想の精神主義を發き、いふところの主觀性の眞理に於ける客觀なき内面性を難じてゐる。哲學的に批評する結果は彼の構想の中に神話的要素の伏在することを發見して、キエルケゴールに於ける神學的傾向といふ問題を出して來る。そしてかかる方向から又現代の辨證法神學やハイデッガーの思想との歴史的關連をたづねてゐるが、何故かキエルケゴール研究としてはヤマがぬけてゐるやうに感じられる。或はキエルケゴールの所謂「宗教的」に關する所見が最後の少部分であるからでもあらう。（石津）

前號一五六頁、常盤大定博士の近業『佛教要典を見る』との標題は、佛教要典を見るの誤植に就き補正する。尚一五八頁、一八餘とあるは一八〇餘として執筆者稻葉氏から訂正。

編輯者

——後　記——

△新第十卷を了へた。第十一卷一號は更らに躍進した內容を盛つて年內に出す。尙本誌は海外の諸誌に比して形質ともに遜色なきをほこりたい。

△卷末の新刊紹介は更らに發展せしめるつもりであるが、書物についても執筆者についても更らに會員各位の協力をまつて爲し得るものである。御盡力を願ひたい。

△近く本誌の會員勸誘に着手する。會員の方の推薦、紹介を願ふ。

△第二回日本宗敎學會の紀要は十一月末までに本誌の發行書肆から出版する。我が國學界の現在を知るに最も近要なものであらう。學會會員外の御希望の向は、發行部數に制限があるから豫め書肆宛御申込を乞ふ。

（T・I）

昭和八年十月廿五日印刷
昭和八年十一月一日發行

新第十卷・第六號

編輯者　宗敎研究編輯部　東京帝國大學宗敎學研究室內
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

不許複製

一册　金一、〇〇（送・〇六）
三册（半年）金三、〇〇（送共）
六册（一年）金五、八〇（送共）
六册（會員）金五、〇〇（送共）

會員希望の方は現會員の紹介に金五圓を添へて發行所へ御申込下さい。

宗敎研究發行所
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
電話芝二一一一六番