

因果律と宗教

帆足理一郎

一 因果觀念の宗教史的發展

宗教の起原を案するに、原始人は知的好奇心の満足のために宗教を發生したのではなく、日常生活の實際的要求から、異常な力に援助を求めようとする、それが宗教を産み出したのである。されば、宗教の起原となりし内面的、心理的理由は古來學者の想像せし如く恐怖ではなく、寧ろ援助を求むる心にありといはねばならず、その外的表現は魔術的因果關係に最もよく現はれてゐる。原始人が崇拜又は尊重する處の宗教的對象は、いつも魔術的實行力をもつといふ信仰から離れたものではなかつた。彼等が供物を捧げて今年の稔の豊かならんことを祈るにも、又フェチシュ（木片や石塊）を撫で、敵に禍が起り、或は味方に勝利が來らんことを祈るにも、そこに因果關係を認めただからだ。

後世、魔術が集團的に實習されて公共的要素を加へると同時に、それが吾々人間の意志を成すにあらず、神の意志に従つて効果をもたらすと信じられるに至つて、魔術は奇蹟となつた。奇蹟は要するに神の名によつて神聖化された魔術だ。それが因果觀念を離れたものでないことは云ふまでもない。

處が、魔術的因果觀念の今一の流れは奇蹟とは全く類を異にする輪廻の説となつた。エヂプト及びインドに行はれた

輪廻轉生の信仰は倫理的要求から出たものであつて、前世の業によつて今生の相を作り、今生の業は更に後生の運命を決定するといふ因果觀は、極度に智^{ツツ}、^{インレクチュアル}的であつたインドにおいて一定不變の法則即ちダアマの觀念となつた。ダアマ即ち法は宇宙の絶對者であつて、祈つても願つても之を枉げる事はできない。不思議なことには、梵^{ブッ}はもと祈禱の神化されたものであつて、此點において婆羅門は他に類例のない特色をもつてゐるのであるが、しかも後世、ダアマの觀念を發生するに至つて、全く祈禱的要素を排除し、情意によつて曲げることのできない永久不變の因果法則となつた。

インドに於ける此の因果觀は、近代科學の因果的自然法と相通するものであつて、此點において佛教の因果觀は極めて近代的と云へる。西洋諸國においては、十六世紀以來、自然科學の發達に連れて、不可變の自然法や因果則の觀念が起り、これがクリスト教の奇蹟觀と對立するやうになつた。そして、從來、單に驚異といふ意味に過ぎなかつた處の奇蹟が茲に初めて自然法を枉げて行はれる處の神意に基づく事件を意味するものとなつた。以來、奇蹟を信することは自然法の不可變性を疑ふものとなり、自然法の絶對性を信することは奇蹟の否定とならざるをえなくなつた。

二 因果應報と倫理の根據

原始人の宗教生活における因果的要求は、上述の如く、歴史的に二つの流れとなり、一は因果律を無視した奇蹟の觀念となり、他は因果律に依據した自然法の觀念となり、互に對立せざるをえなくなつた。科學文化の向ふ處、今日、奇蹟は迷信として斥けられざるをえなくなつたが、全く奇蹟的要素のない世界に、創造活動なるものがありうるであらうか。今の、創造活動なるものが人類の興味に顯著なるものである以上、固定不變、千篇一律の自然法的因果律が嚴正に

必然に行はれると見ることも、不可能となりはしないか。

エチプトやインドにおける輪廻轉生の因果觀は宗教的要求と同時に、倫理的要求から起つた。善人善報を享け惡人惡報を受くべきであるといふことは、人間の道德心に深く喰い入つた信條である。現世の幸福の因が不明である場合、それは前世の功德によると見、現世の罪業が、従つて、後生の惡報となるべしと信ずることは人類通有の道德觀に基づくものだ。大哲カントでさへも、此世における因果應報の不調和なる事實に基いて、その嚴正に行はるべき後生即ち靈魂不滅を要請するに至つたのである。

處が、因果應報の嚴正を期待することは原始道德には適はしいものであらうけれど、今日の發達した倫理觀においては、因果應報の嚴正は所詮、道德を功利化する結果となる。そは勿論物質的な功利觀ではないが、一種の精神的功利主義に墮する。なぜなら、人間の善行が、後日、此世においてか、彼の世においてか、何れの時か必ず、それ相當の善報を以て酬ひられるものであるならば、人は善報を目當に功德を樹てることとなり、又現世の罪惡が、永遠の將來の何れのか必ず惡報を以て酬ひられるといふやうに因果關係が嚴正であるならば、人間は惡報を恐れて罪惡を慎むといふことになるからだ。尤も、報酬が物的で手近なものである場合と、地獄極樂の觀念の如く、彼の世の問題で、時間的の隔りが甚大である場合と、その功利觀は全く同一とは云へない。が、苟も因果應報が絶対の嚴正さを以て行はれるといふ點においては、時間の隔りは問題でなく、此場合、人間が純眞な倫理的努力、即ち徳のために徳を樹るといふ純眞な動機から道德行爲をなすことは、所詮本質的に不可能となる。

自然法的因果律の絶対必然に行はれる世界を想像せよ、人間は眞に自由意志を以て行動しうるであらうか。凡てはな

るべくしかならぬ。大法輪の轉回する處、只そこに絶対の服従即ち奴隸生活があるだけだ。東洋文明が從來遅々たる歩みを運ぶに過ぎなかつたのは、この因果律の絶対性に對する信仰に打負けて、人間的自由意志の活躍を著しく阻害されてゐたからではあるまいか。

三 因果律の絶対性と宗教の否定

因果律の絶対性は人間道德の純真なる動機を阻害し、自由意志の根據を危くするばかりでなく、宗教の存在理由を結局否定することになりはしないか。といふのは、敢て因果的自然法を枉げる處の奇蹟がなければ、宗教の存立を危くするといふが如き意味からではない。タゴアの云ふが如く、大河に架けた橋が人間意志によつて自由に屈曲し、橋下に船が通る時は、橋は猫背の如く曲り、橋上に人が通る時は又平坦に復するが如きものであつたならば、至極便利なやうであるけれど、橋上を渡る人の意志と橋下を通る船主の意志と同時的に働いた場合、災禍は忽ち二者何れの上にも落ちる。橋の橋たるはその曲らない堅實性にあるとするならば、自然に一定の法則があることは宇宙秩序の維持の上から當然要求さるべきことだ。故に吾等は奇蹟を排する。

けれど宇宙が絶対必然の法則に縛られ、因果聯環の嚴正不可避に行はれる世界であつたならば、宗教の必要は結局絶無となるのではないか。

宇宙の大法は絶対不變のもので、その因果的運行は宇宙の太初から決定的なものであると想像せよ。法則は反復を意味する。反復なき現象を法則化することはできない。故に宇宙に絶対の大法ありといふことは、宇宙が同じ事の反復さ

れる世界であることを意味する。反復は即ち機械の特色であつて、昔インドの天才は因果の法則を車輪に譬へた。げにその通りであつて、因果律の嚴正さは宇宙を車輪的に機械化するものである。そこで、宇宙に機械的な因果律が嚴正に行はれる場合、科學研究の本質上、因果的自然法を全部知悉することは不可能でなく、人生の問題として將來の事件を支配せんとする因果的努力は、凡てそれ科學的因果律の研究に向けられ、宗教は何等之に貢獻する領域をもたないことになる。

カントの云ふ如く自然法は物理的外面世界のことに屬し、それは全く機械的に宿命的に決定されたものであるが、倫理的の内面世界には先驗的な理性あり、そこに自由の領域があると見るのは、決して道德の世界を自然法から獨立させる結果とはならぬ。先驗的な理性は即ち内界の自然法であつて、そこに理性の法則あり、法則は反復的であつて、自由未決定の存在を認容しえないからだ。

宇宙が因果的自然法の不可變に行はれる世界であり、又それが内面的にも絶對理性の規定する處であること、ヘエゲルの云ふが如きものであるならば、そこに宗教の存在理由はない。科學と哲學とはあらゆる法則を見出して、人生の行途を適確に規定し支配することができるはずだ。然るに、哲學が一切の精神現象を合理化することを過去において成就しえなかつたやうに、將來においてもそれは恐らく不可能であらう。ばかりでなく、因果律の嚴正に行はれるとされてゐる物質界においてさへも、ハイゼンバークの云ふが如く、未決定の要素ありとするならば、宇宙は大體において法則的運行を續けるものとは容認すべきであらうが、因果律の絶對嚴正に行はれる世界と見ることはできない。

因果的反復以外に尙未決定の要素の働く處、そこに創造活動が可能なのであつて、創造活動の存する處、宇宙は全部

合理化又は因果律化することはできない特色をもつてゐることを認めねばならぬ。合理化、因果律化の不可能なる處、そこに信仰的直覺の働く餘地がある。ルウタアが云つたやうに、信仰は一種の冒險だ *Wagers* だ。そこに人生の運命が何者にも宿命づけ、運命づけ、豫定されてゐない自由の領域をもつ。自然界が嚴正不可變の因果律に支配されてゐながら、人間なる自然の一存在に、眞の自由が獲得されるはずはない。

もしそれ、宇宙が本質的に情意を缺く理智のみの存在であるならば、因果律的自然法や理性の法則は絶対必然に行はれるであらうけれど、苟も人間が理智よりは寧ろ情意的な生命である以上、宇宙の本質を絶対理性と見るは所詮不適當で、因果律の絶対性も之を拒否せねばならぬ。吾等は寧ろ原始婆羅門に歸りて、宇宙を完成組織と見ることなく、そは本質的に祈禱即ちフラマであつて、絶間なく新奇な祈求願望をもち、その實現のために躍進する創造活動と見るべきではないか。創造的進化の世界は反復不可能、豫見不可能、その現象は一回的に獨自のものであつて、到底因果律の嚴正に之を規定しうる處にあらず、サバチエの所謂欣求即宗教の存在理由を多分にもつ世界といはねばならぬ。

教團發展の形式

眞野正順

(一)

宗教々團は一般に、如何にその發展の經過を辿りゆくものであるか、その原則的形式とも考へらるゝものに就て、一
のスキツツエを試みて見たいと思ふ。

教團の發展を、夫れを圍むところの一般社會の史的發展の事情若しくは法則に依て解釋することは、一般に爲されつゝあるところであるが、たゞ夫れのみでは不充分である。なぜなれば、教團は宗教的信念なる特有の契機に依て結びつけられたる特殊なる社會であつて、其の爲に外的に一般社會の中に存しつゝ夫れと區別し、時に對立さへしているからである。教團社會を理解するためには、それを教團として集結せしめている特有の本質信念の特徴が考慮されねばならず、特に、其歴史を理解するためには、教團の歴史に於て、後代の教徒等は如何なる仕方において其教團の本質信念を探求し把握して行くかゞ注意せられ、それに基て考察せられねばならぬ。何となれば、教團の歴史とは、かゝる把握の果てしなく繰返され行く過程と見る事が出来るからである。

(二)

成立宗教は常に自家に於て宗教の究竟なる本質が最もよく具現せらるると云ふ確信を基として成立してゐる。かゝる確信を缺いては、人が教徒として一の成立宗教の中に屬することも、また、其宗教が教團として社會の中に存続することも不可能である。そして、かゝる確信の内容は一般に其教團の教祖の人格内容に向つて集注せしめられる。即ち、その最高と信ぜらるゝ教團の本質信念は、更に教祖の人格に於て最もよく具現せらるると確信せられ、かゝる確信に依て教團は成立するのである。

されば、教徒に取ては、教祖はまた教團の本質信念を把握するための理想的目標となり、常に教祖の人格内容を通じて、其教團の本質を獲得せんと努められる。この際、教徒と教祖との間に營まるゝ理解の仕方は、たとへば、かのポバームンの提唱せる宗教心理學的循環にも似たる形式を取る。即ち、人ははじめ教祖の人格内容の中に、自己の傾向に基いて何程か理解し把握するところあるや、それを率じて實生活の中に歸り來る。そしてそれを範として實生活の中に生を營める間に、おのずから、その信念内容に就て更に深き意味を見出すか、或は何か満ち足らぬ感を生ずる。この時、教徒の眼は直ちに模範としての教祖へと再び振返えさせられる。そしてこゝに新たなる深度に於て、はじめに氣附かざりし教祖の人格價值を新たに見出し、かくして更に豊かにせしめられたる信念を以て再び實生活へと歸つて行く。この様に、教祖に依て自己を深められて實生活に入り、實生活に依て更に豊かにせしめられたる自己を以て再び教祖に近づくと云ふ。教徒の教祖への反覆、肉薄の努力は、その終りも知らず無限に繰返さるゝものであつて、これ教團宗教のもつて

の特質である。

この反覆の無限性の根據は、教祖人格の理解が單なる史實的客觀的把握でなくて、その價值的解明に外ならぬ事情に基く。およそ、價値財は、あたかも、物がそれを照し出すところの燈火の角度の如何によつて限りなく其姿態を變じて現はれ來るにも譬へらるゝものなるが如く、理想目標となれる教祖の人格内容も亦、それを把握せんとする教徒の人格内容の進展と照應して、限りなき意味を新たに開展し出すものであつて、教徒に於ける理想の進展は、直ちに教祖それ自らの意味を深むることとなり、かくて、如何に教徒の人格内容が進展すればとて、教祖は其度毎に新に甦り來るところの限りなき意味を藏するものとして前面に立ち現はれ、深まり近づくと共に無限に新たなるもの現はれて、これを把握せんとする追求は、遂にその終結を見ないのである。かくて、教祖は教徒に取ては求めて果てしなき永遠の目標であり、近づくと共に更に深きへと後退する永遠の神秘として、常に其前面にあつて輝くのである。

この事は、一面より見れば、教徒が自ら發展しいだせるところの理想を、教祖の像の上に貼附して行くことに外ならぬのであるが、然も猶、この教徒の理想産出は、常に自己を教祖に移入せしめ、教祖の價值的立場を根基として展開し、いだすものなる限り、それは決して、教徒個人の恣意的貼附ではない。むしろ、教團の本質信念の立場よりすれば、教祖によつて初めて點ぜられたる本質の芽が教徒を通じて營むところの自然的生長に外ならぬこととなるのである。

さて、上記しばらく教團の個人をかりて畫いたところの經過は、やがて直ちに全教團がその全歴史相をもつて營むところのものに外ならない。一瞬の停まる時を知らず常に新たなる層を以て更生し來るところの人類歴史の發展は、教團の先蹤等が既に教祖に就て作りなしたる理解の諸相を咀嚼しつゝ、更に新たなる立場より其上を超えて教祖に近づかん

とし、近づかんとする事に依て、却て更に新たな教祖の彩色を重ねるのである。かくて歴史を経る間に、教團の中にはさまざまの視野よりする教祖理解の諸相が産出せられ、累積せられ来る。そして、この理解の種々相こそは、やがて教團に於ける教理の種々なる立場をつくる因子となるのである。

かゝる間——注意を要すべき現象として——目標とせられつゝありし教祖は、次第に、ありしところのものより離れて、あるべきところ教祖へと變貌するの現象を生ずる。一の宗教が、異なる時代異なる地方・民族の内に流傳する間には、教祖の言説・事蹟の中、教祖が出生せし時代と環境とに於てのみ味意ありし部分は次第に捨象せられ、普遍的に意義ある部分のみ、教祖の本質として、力強く盡かるゝは自然であるが、更に先の事情に基て、それが更に理想的に濃化せられ發展せしめらるゝ事に依て、現實具體的なる歴史的教祖の姿は崩れて、ナザレのイエスは國境を超えて救世の神子となり、肉身の軀體はおのづから法身の佛陀へと變貌するのである。そして、この教祖の變貌は、ますます其宗教の流通性を擴ぐるに至ると共に、ますます教祖理解の自由を解放し、その結果たる教理の多岐性と照應しつゝ、夫自らも亦變化の道を進るのである。

(三)

この教祖理想化の現象は、原則としては、それが當該時代社會の要求に飽和する時に至つて暫く休止し、更に時代遷りて社會が新たな立場によつて其要求を刷新し來ると共に活動は再び開始せられて、新たな理想的要素は更に教祖の上に附加せられる。そして、この教祖に於ける理想要素の歴史的累積は、その教祖の人格内容に於て飽和し得らるゝ

限度まで、その上その上と累積せられて止まざるものであり、教祖の人格内包が、どこまで、かゝる繁き應和に堪え得らるか、其程度に於て、其宗教の持續生命と擴布範圍とが測らるゝ譯であるが、やがて、この教祖に於ける理想内容の有機體的自然増大が抵觸せらるゝに至るか。或は、雜多なる理解諸相が過多に群生して其間に一貫せる統一が見通し能はざるに至るか。或は、其諸相が互に矛盾し相刻して全く相容れざるか。等の現實に立到ることに依て、遂にこゝに教團の分裂もしくは變質が惹起せらるゝのである。

その方向は大體次の二の何れかを取る。一には、先時代迄の間に教祖の上に構成せられたる理想化形態が、次時代の社會の要求に取て遂に堪え難き存在となる場合である。蓋し歴史は必ずしも常に漸進的有機體的成長の道を取らない。むしろ屢々辯證法的飛躍をなすものであつて、前社會に於ける理想的徳目が、後代の社會に取ては、却て其伸展する生命を萎縮せしむる桎梏と變ずることがあり、社會の進展はたゞ前時代に於ける價値の打破に依てのみ望み得ること屢あるからである。前時代に於ける教祖の理想的形態が新時代に於て堪え難き存在となる場合、教祖の生命がどの時代に適和するために、過去の形態は打却されねばならぬ。かゝる要求は多く教祖の中間的理想態を捨て、再び教祖の原始的現實に復歸せんとする形式を取て現はれる。即ち、かの「教祖にかへれ」の運動となつて表現せられる。然しながら、この場合、教祖原始態への復歸運動は、決してそれが揚言するが如き單なる教祖の原始的現實人格に復歸する事に依て満足するものでない。むしろ、堪え難き中間形態を拭除することに依て、未だ加工せられざる素材なる教祖原始態に還つて、そこに新しく時代に適應したる理想化的作業を自由に行使せんが爲の故である。

二には、前時代の理想形態が打破し難き迄に固化せるか、或は、教祖の人格内容が遂に新たな理想化的加工に堪へ

難きに至れるかの場合である。この場合には、教祖は其の理想形態と共に止揚せられて、新たらしき人格が、教祖の背後もしくは前面に——具體的に云へば、神話的人物若しくは近時代の教徒の一人が選み出され、新たな出發點が築かれて、再び其上に理想化の作業が加え初められるのである。この場合、前教祖の全量が全く拋棄せらるゝと云ふ形式を取る事なく、寧ろ、新たな教祖によつて前者の本質は最もよく具現せられて生動するものとせられ、あくまで其含蓄を豫想せられつゝ新宗教分立に赴くのである。

(後半に就ては、特に一般社會・歴史の發展形態と照應するところ多いのであるが、複雑になるのを恐れて關係せしめなかつた。この事は他日教理の發展を論ずる機會に譲りたい。)

宗教本質論に於ける事實と價值との關係

岡 邦 俊

私は此の小論文に於て次の如き問題に觸れて見たいと思ふ。

(イ) 從來論ぜられて居る所の「事實」と「價值」との間には本質的相異が存立して居るであらふか。換言せば兩者は互に個別獨立して已れ自らの概念を明に認識せしめることが果して可能であらふか。

(ロ) その結論と關係して「宗教の事實」と「宗教の價值」とを吟味反省して見度い。

西洋に於てはカントの「第一批判」以來此の派の流れを拘むものは、一般に「事實の問題」(Quid facti)と、「權利の問題」(Quid juris)とを峻別する習慣がある。カントに於いては「如何にして先驗的綜合判斷は可能なりや」として、認識の事實問題と權利問題とを明かに峻別し、従つて又彼は「内容」と「形式」との問題を酷別する。此の傾きは新カント派、殊に西南學派のリツケルトに於て最も蘇かに展開されて居る。彼は主著「文化科學」と「自然科學」に於て、「自然」と「文化」とをいと見事に方法論的手腕を以て峻別するのである。而してかゝる流れを辿る一般思想家達も亦、現象一般、人生一般の問題に於て同様對立的二元の世界を峻別する。即ち「事實と價值」、「現實と理想」、「相對と絶對」、「現象と實在」、「有限と無限」等々と。此の二元的對立の世界を彼等は本質的に相容れざる全く別個の存在であるとするのである。併しながらカントの形式論に對する非難がそのまゝ之等の二元說に對しても亦云ひ得ないであ

らうか。即ち「内容」なき「形式」、内容を伴はざる形式を吾人は果して意識し得るであらうか、又意識し得たとしても、それがどんな意味を持つてであらうか。具體的内容を全く抜きにして、生けるなまな具象としての内容を考慮せずして、如何にして形式が形式として成立するであらうか。事實と價值とに就いても全く同様なことが云ひ得られるであらう。

蓋し一般には、經驗と現象とを取扱ふ經驗論の價值と限界とが、餘りにも傳統的習慣に押し縮められては居ないであらうか。彼等は云ふ、事實と經驗と現象とを取扱ふ經驗論は、妥當性眞理性に關しては何等語る資格を有しないと。かゝる妥當性に關する問題はたゞ獨り論理的理性的概念的探究に依つてのみよく決定されるものであると。然し吾人は生けるなまな生命性と具象性は經驗中に含まるる事實的なるものより逆り出ずることを忘れてはなるまい。事實性と具象性とを全く外にして生ける實現の實相、従つて如何なる種の人間的價值をも認識することは出來ない。かくて事實と價值とは質的に峻別さるべきものではないのではあるまいか。カントすら一切の認識は經驗と共に初まると云ひ、又客觀的素材なしには經驗は、そして又認識は成立しない、と云はざるを得なかつた。價值を普遍性と必然性の如き先天的抽象的概念智に依つてのみ決定せんとすることは餘りにも事實に對して不忠實である。かくの如き對立的二元の世界を主張する西洋の思想と反對な傾向を持つ東洋の思想、特に佛教の思想を述べ私の問題を進めて見たい。

佛教思想にあつては、あらゆる對立的二元が一元と相即し、不二であり、圓融無碍である、と見る所に解脱眞智の理想があり、眞諦がある。即ち價值と反價值とを一元と見、反價值そのまゝの中に價值を見出し、味識せんとする思想は佛教思想の持つ一大特色である。即ち天台に於ける「諸法實相」、華嚴に於ける「事理無碍」、淨土思想に於ける「機法

一體」、その外佛教一般に於ける「煩惱即菩提」、「娑婆即寂光土」、「生死即涅槃」、かゝる二元の世界が佛教に於ては、所謂「即」の關係、「不二」の關係、又は「圓融無碍」の關係に於てある。換言せば二元が「そのまゝ」一元なのである。AがそのまゝBである。此處に佛教哲學の組織としての特徴がある。諸法即ち現實存在するものそのまゝが實相即ち理想的當爲價值あるべき相なのである。事理は無碍に相即する、娑婆即寂光土であり、煩惱はそのまゝ菩提である。生死は又そのまゝ寂靜涅槃である。機の深心は法の深心と一體である。此の相即不二一體の思想は前述せる二元峻別の思想と眞反對の思想であるが、それは自らの特色と共に多くの難點をも内包する。あるがまゝの諸法をそのまゝあるべき實相とし、娑婆をそのまゝ寂光の淨土と是認するには餘りにも事實は恐ろしい暗の姿である。

ヘーゲルはカントより離れて彼独自の思想を持つて居た。併し彼の歴史哲學も私の見るところでは、依然一元の持つ運命的惱を解決して居ないように思はれる。彼はカント流の二元峻別の思想的惱を一元の絶対精神で解決した。一切の現象は此の精神の具象化、現實化、内容化せんとする「タート」であり、「ハンドリング」である。歴史とは絶対精神の具象化、現實化、内容化である。従つて具體的内容ある現實的者はそのまゝ理性的者である。この言葉は餘りに美しい、餘りに魅惑的である。而も生ける現實は此の言を肯定するには餘りにも非理性的者である。彼の一元論はやがて自らを汎價值論、没價值論へと導き入れる力と惱とをそれ自らの内に持つて居ることはトレルチの指摘した通りである。然らばかゝる相反する二つの思想を如何に見るか。事實を全く抜きにして、具象と内容を考へずして吾人は價値の眞諦を意識することは出来ない。さあれ事實と實相はそのまゝ價値とすることは許されまい。

私は相異なる思想を次の如く解釋する。事實と價値とを全く質的に峻別することは誤りである、と共に兩者をそのま

と相即一體とすることも不可能である。結論から先きに云ふならば、「價值とは事實を通して超へてあるもの」である。事實を通して而も超へて價值は存在する。此の働きの本質は、「最も直接なる絶對的純粹自我の意識的行（自覺）である」。此の自覺、行が、事實をして價值たらしむるものである。事實を通さずして人は事實を超へることは出来ない。人は事實を通して初めて事實を超へてある價值を知ることが出来る。價值とは直接的純粹自我意識が事實を通して超へて現顯する相である。この結論と關係して、宗教本質論上の課題の一である「宗教事實」と「宗教價值」とを再吟味した。但し此處では「宗教學」と「宗教哲學」との方法論的範圍に止めておく。一般に哲學者の所論は、宗教の本質とか眞理問題並權利問題は經驗と現象と事實を取扱ふ宗教學（主として宗教史と宗教心理學を指す）の與り知るところではなく、それは唯合理的認識論のみ解決する資格を有すると。蓋し價值、本質、權利、妥當の問題は現象の經驗的知識を取扱ふ事實學、經驗科學とは何等關係無く、如何に心理學と宗教史がその事實的敘述と説明とを限りなく擴張しても決して之に依て妥當性、眞理性、價值の問題に關しては自ら何等語ることは出来ない、と主張する。是れ全く既述せる「事實問題」と「權利問題」とを峻別する傳統的傾向に外ならぬ。惟ふに事實學經驗學としての宗教學に無理な注文をしてはならぬは勿論、如上の論説は宗教學の内容をも理解せざるものにして、たとひ宗教學が直接宗教現象の眞理性や妥當性を發見するものでなくとも、事實に關する忠實なる攻究と觀察とは、やがて一般法則、普遍的概念智への一助となり、否なくてはならぬものとなる。如何なる事實を吾人は呼んで宗教的となすか、の問題、即ち吾人が宗教的と呼び、或ひは此の名を以て其の他のものと一應別ち得ることの出来る精神的過程及び状態の特種なる形式を探究することは、意識現象としての宗教事象の觀察には必要なるのみならず、事實を超へてある價值認識にも不可缺のものである。かく

て宗教事實は宗教價値と之れを質的に峻別することは、もう一應考へなほさねばなるまい。宗教價値と事實との峻別は妄斷にも近く、餘りにも己れ自らのありのまゝなる姿を反省せざるものである。宗教價値は宗教事實を全く抜きにしてあるものでなく、宗教事實を「通ほして超へて」あるものである。直接的人間性の一斷面が宗教的事實を通して超へて現はれる時、そこには宗教的價値がある。要は生ける現實態としての全一の生命は、事實を通して超へて自らを完成し、展開し、創造する。

型理學としての宗教學

鈴木 宗 忠

一

宗教學には二の意味があつて、一は Religionsgeschichte であり、二は Religions-systematik であると思ふが、私がこゝで型理學 Typologie として樹立しようとする宗教學は、前者の意味ではなくして、後者の意味である。

宗教學が一の科學として起つて來たのは、人の知る如く、前世紀の七十年代のことで、これは殆ど同時に、二の學派に依つて立てられた。二の學派と云ふのは、一は言語學派で、これは言語の研究に由つて、古代の宗教を發見し、宗教學を立てたのであるが、それは大體に於て、宗教史を以て宗教學とするものであると見てよからう。他の一つは人類學派で、これは未開人の宗教が原始人の宗教であるとし、これを人類學的研究して、宗教學を立てたのである。この學派の宗教學は、言語學派の宗教學とは異り、これは大體に於て、宗教組織學であると云ふことが出來やう。現在の宗教學と稱するものは、多くはこの系統に屬するやうである。勿論この外にも、心理學派と稱すべきものがある。然しその主流をなすものは宗教の應用心理學的研究で、その結果から見ると、それだけで宗教學を組織するまでには至らなかつた。尤もこの學派の中には、宗教を原理的に研究するものもあつて、それは宗教哲學と結合し、宗教學界に非常な影響

を與へては居るが、宗教學の體系を作るまでにはならないやうに思はれる。かやうに考へて、私は現在の宗教組織學は、人類學派の系統に屬するものであると云ふのである。

人類學派の宗教學は、現今に於ては、色々な傾向を持つて居るやうに思はれるが、私はこの最も注意すべきものとして、三傾向若くは三學派を數へるのである。第一は民族心理學派で、これは原始人の宗教を發達心理學的に研究して居る (Wundt 及びその系統)。この研究は、心理學の領域に屬するもので、宗教學の一學派とは考へられないやうである。故に私はこれを今の考察の範圍外に置く。第二は社會學派で、これは原始宗教を社會學的に研究する (Durkheim 及びその系統)。この研究は、社會學の一學派をなすものであるが、それと同時に、宗教學に於ても、亦その一學派とせられる。第三は民族學派で、これも原始人の宗教をその對象とすることは、前の兩學派と異なる所はないのであるが、その方法は、心理學的でもなく、又社會學的でもなく、所謂民族學的で、各民族の特性の上から、その宗教の個性を明らかにしようとするのである (Grabner, Schmidt 及びその系統)。その研究は、本來を云へば、民族學であるが、第二の社會學派の場合と等しく、宗教學に於ても、亦一の學派とせられる。こゝで人類學派の中で、眞の宗教學派とせられるのは、第二の社會學派と第三の民族學派である。故に私は現在の宗教學として、この兩學派を吟味し、この特色と缺點を明にして、こゝから型理學としての宗教學を導き出さうと思ふのである。

二

社會學派と民族學派とは、その各の主張する宗教學に相違の存することは無論であるが、然しこの兩者に共通な點

が二ある。第一は、宗教學の根本假定として、宗教の眞の姿が、未開人の宗教に現れて居ることであり、従つて第二に、宗教學の材料として、未開人の宗教を採用することである。この二點は、確に人類學派の宗教學の特色であるが、私見に依ると、これは同時に、その缺點でもあるやうに思はれる。

云ふまでもなく、科學の目的は、それに課せられた對象の眞を捉へる所に存するであらう。故に宗教學も、一の科學として存立し得る爲めには、その對象である宗教の眞を捉へることを目的としなければならぬ。宗教學の對象である宗教は、これを學問の對象として見ると、自然ではなくして文化である。勿論學問一元論 *Methodologischer Monismus* の立場から考へると、自然も、文化も、同一對象の程度の差に過ぎないものとなるであらう。けれども私は學問論に於ては、二元論 *Methodologischer Dualismus* の立場に立つものであつて、この立場から見て、自然と文化との間に性質の差を認め、宗教をば文化とするのである。然しこの立場を取らない人々でも、宗教が文化であることは、恐らくはこれを認めるであらう。こゝで宗教學の學問的性質を定める爲めには、文化の特性を考へることが必要である。固よりこれに就いては、色々な解釋も可能であらうが、一言に盡せば、それは歴史性であると云ふことが出來やう。この點から見ると、現在の宗教學が、未開人の宗教の中に、宗教の眞の姿が現れて居るとし、従つて未開人の宗教を殆ど唯一の宗教學の材料とすることは、誤つて居るとしなければならぬ。何故なれば、かゝる考へ方は、文化である宗教の特性たる歴史性を無視するからである。尤も民族學派は、宗教を文化歴史的に研究すると云つては居るが、それが未開人の宗教を材料とする限りに於て、宗敎史の一部分を成すことは出來やう。この意味に於ては、私も人類學派の宗敎研究を認めないわけではない。けれどもこれが未開人の宗教を材料として、組織學としての宗敎學を立てようとするのを見て

は、それが眞の意味に於て、文化としての宗教の歴史性を否定するものとして、斷乎として排斥するのである。文化としての宗教の眞を捉へようとする宗教組織學としては、その材料として、文化人の宗教を採用しなければならぬ。換言すれば、宗教學の材料となる宗教は、未開人の宗教でなくて、歴史的宗教でなければならぬ。歴史的宗教として重要な意義を有するものは、決して少くはないが、この中で如何しても考慮に入れなければならぬものは、西洋に於ては、基督教であり、東洋に於ては、佛教である。私はこの二大宗教が、文化としての宗教の眞を捉へようとする宗教學の中心材料であると考へる。然るに人類學派の宗教學は、この中心材料を考慮の中に入れていない。これ私が現在の宗教學を排斥して、新しい宗教學を樹立しようとする所以であらう。

三

學問一元論の立場に立つと、自然科学と文化科學との區別は、單に對象の程度上の差に基くもので、方法の差に依るのではない。方法の上から云ふと、自然科学も、文化科學も、同一なものであらう。然るに學問二元論の立場に立つ時は、宗教學を一の文化科學とし、この性質を明にする爲めに、これを自然科学と對照させる際に、自然科学と文化科學との區別をば、對象上の差に歸すると共に、方法上の差にも基かせるのである。

初めて學問二元論を基礎づけたリッケルトの考に依ると、自然科学は法則の學で、その方法は一般化であるが、これに對すると、文化科學は事實の學で、その方法は個性化であると云はれる。一般化と云へば、その意味も明であり、従つてその手續もはつきりして居る。然るに個性化と云へば、その意味も、一般化ほどには明でなく、殊にこの手續の如

きは、實行し難い觀がある。しかのみならず文化科學が個性化の學であると云へば、結局これは歴史學と等しいものになつてしまふ外ない。然し文化科學には歴史學があると共に、組織學がある。前者は *das Verdiente* を研究するものであるが、後者は *das Gewordene* を研究するものである。リッケルトの文化科學説は、これを如何にして説明すべきであらうか。彼の説に色々難點のあるのは、覆ひ難きことであらう。この難點を救ふものは、マクス、ウェーバーの理想型 *Idealtypus* の概念ではなからうか。私はこれを基礎として、文化科學を型理學 *Typologie* として立てようと思ふ。

文化科學が型理學であると云ふのは、自然科學が法則を發見する學であるのに對して、文化科學は型を作る學であると云ふ意味である。型には經驗型もあれば、理想型もあるが、こゝで原理とする型は、勿論經驗型ではなくして、理想型でなければならぬ。そしてこの理想型に二種を區別することに依つて、文化科學に存する歴史學と組織學との區別を基礎づけようとするのである。即ちその一は、具體的理想型で、これを作らうとするのが歴史學である。他の一は、純粹理想型で、これを作らうとするのが組織學である。文化科學としての歴史學は、具體的理想型と云ふことが出来るならば、文化科學としての組織學は、純粹理想型と稱すべきであらう。

四

これを今の問題とする宗教科學に就いて考へると、宗教の具體型を作るのは宗教史であり、その純粹型を作るのは宗教學である。

宗教史が具體的型理學として、宗教の具體型を作ると云ふのは、文化としての宗教の特性をば、成るべく實存の姿をくづさないで、概念に構成しようとするものである。そして宗教の文化としての特性は、他の文化と等しく、その歴史性に存するが故に、その實存の姿の型を作ると云ふのは、宗教の歴史學に外ならぬ。これが即ち宗教史である。既に宗教史の學問的性質が、宗教の實存の姿の型を作るに在る以上は、その問題となるものは、個々の宗教でなければならぬ。何故なれば、宗教の實存の姿は、個々の宗教を離れては考へられないからである。故に宗教史は個々の宗教の歴史學であつて、宗教一般の歴史學と云ふやうなものではない。尤もある宗教を中心として、個々の宗教をこれに關聯させ、この歴史學を作り、これを宗教史とすることは、單に可能であるのみでなく、又必要でもあると考へる。例へば基督教を中心として、西洋の諸宗教をこれに關聯させ、基督教の歴史學を作り、これを西洋宗教史とするが如き、又佛教を中心として、東洋の諸宗教をこれに關聯させ、佛教の歴史學を作り、これを東洋宗教史とするが如き、更にこの東西兩洋の宗教史を結合して、宗教史概説とするが如きも、何れも皆宗教史であると云ふべきである。

宗教學も、宗教史と等しく、共に型理學ではあるが、然しそれは宗教史のやうに、具體的型理學ではなくして、純粹型理學である。故にそれは宗教の實存の姿の型を作らうとするのではなくして、その純粹な姿の型を作らうとするのである。無論この場合に於ても、宗教の文化の特性としての歴史性が、その中心觀念であることは、宗教史の場合に於けると異つ所はない。たゞ宗教史に於ては、宗教の過去が問題となるのであるが、宗教學に於ては、宗教の現在が問題となるべきである。宗教史に於ても、既に述べたやうに、基督教や佛教がその中心となるべきであるが、宗教學に於ても、同様に基督教や佛教が、その中心となるべきである。然し宗教史は、宗教の具體型を作つことを目的とするが故

に、こゝに現れるものは、基督教や佛教がそれ／＼に獨特に所有する個性である。これに反して宗教學は、宗教の純粹型を作ることを目的とするが故に、基督教や佛教が、宗教の純粹型である宗教性そのもの／＼上から考へらるべきである。尤も何れの場合に於ても、その原理である型は、經驗型ではなくして、理想型であるから、それは宗教の經驗的事實から來るのではなくして、何れも先驗的に想定され、これに依つて宗教の事實が型として作られるのである。精密に云へば、純粹型が第一次的のもので、具體型はこの第一次的のものから、第二次的に派生すると考へらるべきである。然し宗教史に於ては、その型が具體的なものであるから、それは經驗的事實に則するやうに思はれるが、宗教學に於ては、その型は純粹的なものであるから、これは經驗的事實から離れて居るやうに考へられる。

然らば型理學としての宗教科學は、如何にして構成せられるであらうか。宗教史のことは暫らく措き、今は宗教學に就いて考へると、これは現在の佛耶兩教を材料として、宗教の純粹型を作るのである。宗教の純粹型は、宗教の本質から起る。私見に依ると、宗教の本質は、理想の實現である。或はそれは實現せられた理想であると云つても、不當ではなからう。これを分析すると、二の方面がある。一は理想であり、他はその實現である。宗教の本質が、事實の宗教として、その純粹型となるには、理想の方面に於ても、又實現の方面に於ても、二の傾向が考へられる。

先づ理想の方面から始めると、一の傾向は、宗教の理想をば、理想とするに止まらないで、更に一步を進めて、これを實在とするものであるが、現在の宗教に求めると、基督教はこれに近いと云へやう。この點から考へると、宗教は Realism となるのである。他の傾向は、宗教の理想をば、何處までも理想とするものであるが、現在の宗教に求めると、佛教はこれに近いと云へやう。この點から見ると、宗教は Idealism となるのである。宗教の純粹型としては、理

想の方面に於けるこの二の傾向は、互に相反しながらも、結局は一の理想を完成するに役立つものであると見るべきであらう。

次に實現の方面に就いて考へると、一の傾向は、理想の實現が、主として理想から我々に來るとするものであるが、これは所謂他力的宗教であるとせられる。現在の宗教に求めると、基督教は全體としてこれに近いと云へやう。他の傾向は、理想の實現が、主として我々から理想へ向ふとするものであるが、これは所謂自力的宗教であるとせられる。現在の宗教に求めると、佛教は全體としてこれに近いと云へやう。勿論基督教にも、他力的方面があると共に、自力的の方面もあり、又佛教にも、自力的方面があると共に、他力的方面もある。けれども全體として考へると、前者は他力的宗教であり、後者は自力的宗教であると云うてよからう。宗教の純粹型としては、實現の方面に於けるこの二の傾向は時には相反しながらも、又相補ふこともあつて、結局は理想の實現に資するものであるとすべきであらう。

以上は宗教學に關する私の現在の立場を述べたものであるが、極めてその大筋に過ぎない。何れ近い將來に於て、「宗教學概論」を公にして、この立場を委しく述べようと思ふから、この小論攷と併せて、學者並に實際家の御批判を仰ぎたい。勿論私は宗教學を組織する際には、理想としては、佛耶兩教を同等に取扱ふつもりであるが、私の特殊研究は主として佛教であるから、事實としては、佛教を中心とする宗教學が出来ることになるであらう。然し從來の宗教學は、西洋に於ては無論のこと、我國に於ても、多くは基督教から出發して居るのを顧みると、佛教を中心とするやうな宗教學も、我國の宗教學としては、却つて重要な意義を有するものではなからうかと思ふ。

宗教現象學に於ける作用側面

佐藤賢順

茲に取扱ふ宗教現象學は成立宗教の意味内容の理解を目的とする「諸宗教の具體的現象學」ではない。シェーラーが宗教の一切の哲學的及び科學的取扱ひに對する究極的基礎としたところの、人間性そのもの、一般的自然的な宗教の本質及び本質關係を問題とする「宗教の本質現象學」である。特定の、例へばカトリック教の教義内容の分析——シェーラーの現象學は屢々かやうな誤解を受けたが——ではなく、自然的神認識の現象學である。かやうな意味の宗教現象學が第一に目的とすることは、宗教的作用と宗教的對象との兩方の側面から、宗教の獨立性を闡明することである(1)。

宗教は一個獨立の思惟であり認識である。それは獨立の知識の様相である。文化形態としての宗教、形而上學、實證科學は、それ／＼人間精神に於ける本質的なる三つの認識様相たる宗教的認識、形而上學的認識、實證科學的認識に對する獨特の領域であつて、一を以つて他に代置することはできない(2)。コントの三段階説の如く、この三者を動態的に、即ち歴史に於ける同一連続線として同質發展的に取扱ふことはできない。知識の靜態的な、即ち異質發展的な解釋こそ宗教の獨立性を恢復するものである。

さて、認識には凡て作用とそれに対応する對象とがなければならない。宗教的認識に於いては、それ故に、宗教的作

用と宗教的對象とが根源的に一つの組合せをなさねばならない。この作用がそれらにのみ屬する對象を志向することに於いて對象が與へられる。宗教の本質現象學は、意識の根源的なる事實の一つたる宗教的認識に於いて、遂行される作用、與へられる對象、その對象の與へられ方を研究し、この認識に於ける本質性、本質關係を追究するものである。この現象學的方法是、言ふまでもなく、シェーラーがフツセルから踏襲したものである。換言すれば、フツセルが論理的認識論的領域に於いて創唱し採用した方法を、シェーラーは宗教的領域に於いて適用したのである。フツセルは凡そ意識とは何物かに就いての意識であると言ふ。意識は對象を志向すること、言ひ換へれば對象に對して志向性を持つこと、作用を遂行することを特色とするもので、無意識といふ意識はあり得ない。かやうに意識には作用(志向性)と客體(志向せられたる對象)とのあることを見て、茲から出發して意識の根源現象に於いて與へられるものを記述するものがフツセルの現象學的方法である。シェーラーはこの作用と對象との根源的なる組合せを宗教に於いて適用したのであるが、吾々はこの同じ現象學的方法を採用した二人の思想家の間に存する可成りの思想的距離を見逃してはならない。

先づフツセルは、現象學的還元によつて、常識、自然的態度に於いて見る實在、即ち個別的感性的な事實を初めとして、自然的態度に基づく一切の學的理論から、神の絶對性、超越性に至るまで還元し除去し、最後に現象學的残渣として残る純粹意識に到達し、一切をこれに係はる意味として觀るのである。現象學的研究の領域は先驗的意識とそれのうちに基礎を持つ純粹の本質性と本質關係とであつた。従つてその考究の範圍は意識内在的なるものに限定せられ、フツセルに於いては現象學は「純粹に記述的な・先驗的純粹意識の場^{シチュエーション}を純粹直觀に於いて究明する・原理」⁽¹⁾であつて、極めて認識論的觀念論的である。若しシェーラーがこの立場に其の儘に依憑するとすれば、宗教的對象を取扱ふ場合に

も、意識に於いて與へられる神の本質及びそれと有限的事物の本質との間の本質關係が問題となる可きで、純粹意識に關する限り、神の超越性、實在性に就いては何等の立言もなし得ない筈である。言ひ換へれば宗教現象學は神的なるものゝ本質認識を可能とするが、存在認識を取扱ふ場所ではない事になる。この點に、主觀主義的內在論的宗教論に反對しつゝ而も觀念論的な現象學的方法を採用した彼の宗教哲學の困難がある。それは對象側面を取扱ふ場合に特に著しく目立つてくる。然し乍ら彼自らは「實在的に向けられた現象學」(realistisch gerichtete Phänomenologie)と言ひ、宗教の作用領域と對象領域とは「一つの最根源的なるそれ自らに於いて終結せる一全體」をなすもので、作用はその意味相關者たる宗教的對象と志向性統一をなすものであるから、兩者は分離し難き關係にあり、宗教的作用はその對象を豫想してのみ可能であり、作用の實在は對象の實在によつてのみ可能であることを力説して、實在論的客觀主義的立場に立つてゐる點から見て、彼の現象學は本質認識のみならず存在認識をも包括するものと解すべきである。

この意味に於いて、彼によれば、作用側面が取扱はれるに先立つて、對象側面が取扱はれる可きである。然し、シェーラー自らも宗教の諸問題の廣汎なる領野の中から特に宗教的作用のみを取出して充分にこれを論究し、その作用の持つ意味法則性を明らかにすることによつて、宗教的認識の獨自性の一斑を窺知しようといふ意圖を持つてゐた點を考慮して、茲では對象側面に就いては暫く顧みず、作用側面のみを考察するのである。

シェーラーの前提は、宗教的作用は思惟、判斷、知覺、記憶の如く、人間意識に構成的に屬するものであるといふことである。而もこの作用は人間精神の本質必然的な共同の賜 (Mitt) であつて、或る人によつては遂行されるが、或る人によつては遂行せられないといふものではない。茲に宗教現象學の本質法則がある、凡ゆる有限的精神は神を信ずる

か偶像を信ずるかする(五)。かやうな意味の宗教的作用が他の心理學的な諸作用や他のノエシスのな諸作用と如何に異であらうか。若し單にこの作用が心理學的諸作用と異ならないならば、宗教が單なる感情、心的状態にしか過ぎないであらう。そしてシエラーの宗教現象學は記述的宗教心理學と選ぶところないであらう(六)。それは恰もフツセルの現象學がその初期に於いて記述的心理學であるとの誤解を受けたのと同様であらう。もしこの作用が他のノエシスの諸作用に還元せられて、獨特の意味法則性を持たないならば、宗教は他の知識様相に解消せられるであらう。シエラーは、宗教的作用の獨立性——他の何物からも導出せられず、それ自らの志向を持つ事——と、自律性アクトノミそれ自らの眞理規範、價值規範を持つこと——とを求めようとする。

先づ宗教的作用は心理的作用ではない。願望、憧憬、要求等の如き單なる心的事象は經驗的な對象か假想的な對象に向けられるが、宗教的作用の志向する對象は經驗的對象とは異なる特殊の對象の本質領域である。その對象の實在シヤイニが認められて初めてその作用の實在ユクシスツァンが許されるのである。それ故に、この作用は心理學的因果的に導出し得ないばかりでなく、心理的作用の如く自然法則に依據するのではなく自律的なノエシスのな法則に従はねばならない。この點に心理主義的主觀主義的宗教論に對する彼の鋭い對立が見られる。

次に宗教的作用は他の、論理的、倫理的、審美的なノエシスの志向的作用群からも區別せられねばならない。この作用は他の諸作用の變種アムガングや合コンシタムン成ではない。この作用の充実な意味内容は他のノエシスの諸作用の意味内容から作り出されることはあり得ない。然らば、宗教的諸作用を他のノエシスの作用から分離す標識は何であるか。茲に於いて三つの標識が挙げられてゐる。第一は、志向が世界を超え出ることである。この作用に於いては、經驗的、有限的、偶然的な

る一切は「世界」の理念に結合され、志向はこの「世界」を超え出る。第二はこの作用は「神的なるもの」(das Göttliche)によつてのみ充足されることである。凡てこの作用によつて體驗されるものは、有限的經驗的世界の何れにも該當しない。故にこの體驗に於いて與へられるものは、單に消極的にしか表現せられない。例へば「書き現はせない」「言ひ現はせない」「測り知れない」「限りがない」等々。第三は、宗教的作用はその對象からの反作用、對作用を要求することである。かやうな反作用は神的人格のなる存在者の自己開示、即ち自然的啓示によつてのみ人間に與へられる。換言すれば、宗教的作用はその對象が人格として啓示せられる時、初めて充足せられるのである。この點に宗教と他の知識相、例へば形而上學との本質異別性が存する。形而上學は對象に自發的に近づき論證的合理的にこれを捉えるのであるが、對象の人格性は形而上學的認識の到達し得ざる限界である。然るに宗教にとつてはこの人格性がアルファでありオメガである。對象を人格的なるものとして捉えることゝは、神と世界との關係を直觀的象徴的に捉えることである。宗教的作用の特色は直接的直觀的非合理的なる點に存する。

以上によつて宗教的神認識に於ける作用が他の諸作用と異なる獨自性を持つことの一一般を素描し得たと信ずる。かやうにして彼は宗教的作用に於ける直觀的非合理的直接的要素を示すことによつて、宗教の獨自性を確立しようと試みた。然し乍ら既に關説した如く、彼に於いては作用側面は對象側面の實在によつて規定せられてゐた。神に就いての凡ての知識は神によつての知識である。これが宗教的作用の本質公理である。故に彼の立場はカント的構成主義やジメルの内在的宗教論に對立する客觀主義的有神論として特色づけられる。

さて宗教現象學は宗教的認識の獨自性を確保するものであるが、その認識に於ける作用は、他の諸作用と共に人間の

人格の中に基礎づけられてゐる。一人格は異種の諸作用の具體的なる・それ自ら本質的なる存在統一」であり、「人格はたと志向的諸作用の遂行に於いて實在する」云々。茲に宗教現象學と哲學的人間學との親近な關係が求められる。

更に又、文化社會學の一翼としての宗教社會學は、文化としての宗教の獨立性を前提として出發するものであるから、宗教社會學はこの點に於いて宗教現象學を前提とする云々。

- (I) Max Scheler : Vom Ewigen im menschen, 1921, S. 374.
- (II) Max Scheler : Die Wissensformen und die Gesellschaft, 1926, S. 63.
- (III) Husserl: Ideen zu einer reinen Phänomenologie, 1922, S. 94, 121 ff.
- (IV) In deutsche Leben der Gegenwart, 1922, S. 184.
- (V) Vom Ewigen, S. 559.
- (VI) Robert Winklerも宗教的作用を心理的作用から區別するに努力したが、彼の方法は全くフッサールの範圍を出ない。彼はこの非心理的宗教作用の研究を現象學的、宗教心理學として經驗的宗教心理學から區別してゐる (Phänomenologie und Religion 1921, S. 13.)
- (VII) ibid. S. 588.
- (VIII) Scheler : Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, 1927, S. 397, 405.
- (IX) なほ大正大學々報第十四輯收載拙稿「シェーラーの宗教現象學」に於て宗教現象學全般の問題を取扱つてあるから御參看を煩はしたい。

現代宗教の特質

鶴藤幾太

現代生活の根底をなすものは、何と言つても科學である。その成果よりするも、その方法よりするも、科學を離れて現代人の生活は存在し得ない。現代人の生活は科學に依つて完全に統一せられて居るのである。そこで宗教のことを考へる場合にも、科學との關係——言ひ換へれば、俗生活と宗教生活との關係、更に言ひかへれば、知と信との問題——を如何に見るかに依つて、宗教に二種の別を生じて來る。一は知と信とを以て全然矛盾の關係に立つものとなすもので、他の一は之を段階的に見るのである、即ち前者にあつては、宗教とは不合理なるが故に我れ之を信するのである。科學は無論合理的のものでなくてはならぬ。而して宗教は不合理であるとすれば、この兩者の間には矛盾の關係以外の何物も存し得ない。何故世には理知に矛盾する宗教といふ如きものが存するかと言へば、人間の生活に矛盾の根據があるからである。現世の俗生活は苦惱に充ちて居る。この苦界に對して何處かに之を遁れる場所がなくては、人間は安んじて生きて行くことが出來ない。斯かる考方からすれば、宗教とは現實の苦界に對する逃避的安息所を意味するものであるから、隨つて科學・理知・俗世とは全然別異のものとならざるを得ぬのである。

然しながら、現實逃避の斯かる二元的宇宙觀人生觀に、現代人は果して満足し得るや。一面には合理の生活をしながら、そのすぐ他面では不合理の生活をすると云ふ風に、一個人の生活が合理と不合理の矛盾した二重生活に分裂すると

いふことは、統一を求めて止まぬ人間の本性に反する。然も此の異常な分裂を敢てしなければならぬ所以のものは、合理の生活が苦痛であつて其苦に堪へ得られず、其から遁れ救はれんとする強烈な本能的要求がある故であらう。斯かる状態を言ひ表はしたものが、『不合理なるが故に我れ之を信ず』といふ言葉であつたのである。即ち信は人間の本能的要求なのである。人間の生きんとする本能的要求は超合理的なものである意味において、不合理をも信じ得るのである。けれども不合理が信ぜられん爲には、一方合理の力が弱いか、他方合理に打克つ程度に迄不合理の(本能的)要求が強められるかの何れかを必要條件とする。而して不合理的要求を強める原因は、合理の生活に於ける苦痛である。この事を反面から言ひ換へれば、合理の力が強い如若しくは合理の生活に於ける苦痛が弱いならば、宗教は信じ得られぬことゝなる。これ知信分離の二重生活的舊宗教が、現代に於いて其勢力を失墜せざるを得ない所以なのである。何となれば現代は科學文明萬能の時代として、合理の力が強く、合理的生活に於ける快樂の増加(即ち苦痛の減少)せる時代であるからである。

そこで現代に於いても宗教なるものが必要であるとすれば、其は知信分離の宗教にあらずして、知信合一の宗教でなくてはならぬのである。これ現代宗教の第一の特質である。知信合一と言つても、科學を以て直ちに宗教とすることの出來ぬは言ふ迄もない。科學と宗教とは飽く迄も其領域・本質・任務を異にする。茲で知信合一といふのは、知と信とを矛盾分裂の關係に見ず、上下の段階的關係に於いて見ることを意味するのである。即ち知窮つて信に入るのである。科學的知識は決して萬能でない。科學には限界がある。そこに哲學や宗教の必要が生ずるのである。而して哲學と宗教との差は、前者は知の問題に限らるゝに對して、後者は情意的要求を併せ満足せしめる所にある。

舊宗教の二元觀は、又現世と來世との區別の上にも現れて居る。而して此兩者の區別は、その基礎を靈魂不滅觀の上に据えて居るのである。靈魂不滅の宗教であつたことが、舊宗教の重要な特質なのである。古代人に取つては、靈魂の不滅は疑ふべからざる明確な事實であつて、靈魂の消滅といふ如きことは、到底思ひも及ばぬことであつた。然しながら靈魂不滅が單なる自然の事實に止まる限り、其は科學の問題（現に心靈科學の研究は、荒唐無稽ながら兎に角社會の一部で相當盛に行はれ、變態心理學の領域に迄も蝕ひ込んで居る。）であつて、宗教ではない。宗教は解脱救済の問題であり、價値再發見の問題であるから、事實を基礎として事實以上の價値（理想）の世界に超出せねばならぬ。尤も靈魂不滅は宗教に取つて單なる自然の事實ではなく、事實たると同時に價値でもある。けれど之を價値から引離して單なる事實の問題として見れば、現代人は靈魂不滅觀よりも靈魂消滅觀の方に、より多く傾いて居る。靈魂不滅は古代人に取つては事實にして價値であつたが、現代人に取つては價値ではあつても事實ではない。そこで今日靈魂不滅觀と宗教との關係は、昔日の如く簡單に説明することを許さないものである。言ひかへれば、古代人の宗教が靈魂不滅の事實の上に立つた如く、現代人の宗教は靈魂消滅の事實の上に立たねばならぬものである。茲で若し舊宗教以外に宗教なしと考へるならば、現代人に宗教を與へることは、靈魂不滅觀を與へることを意味せねばならぬであらう。けれど其は時代錯誤である。斯くて、靈魂不滅觀の上に立てる舊宗教は現實逃避の來世的宗教であつたのに對して、靈魂消滅觀の上に立てる現代の宗教は現世的宗教でなくてはならぬのである。これ現代宗教の第二の特質である。

宗教が現世を重んずるならば、活動的たらざるを得ない。又其が科學の基礎の上に立つ迄汎神觀的となることも當然と言はねばならぬ。然しながら、活動と言つても盲目的の活動では無意義である。活動が意義を帯びん爲には、理想に

向つての進展を意味せねばならぬ。斯くの如くにして活動的汎神觀は科學上哲學上の進化説と結びついて來ねばならぬのである。これが現代宗教の第三の特質である。從來の基督教が知識階級の中に其勢力を失墜したのは、其が汎神觀的でなかつた爲であり、汎神觀としての佛教が衰微の運を免れることの出來なかつたのは、其が宇宙を自足完了の法身佛と見る靜的汎神觀であつたが爲である。

來世を重んじて現世を輕視した宗教が、個人的靈の救濟中心で、集團としての全體社會を閉却したのに對して、シ・ニュツラーも言つた如く社會問題中心の時代たる現代の宗教が、社會を重んぜざるを得ないのは、その特質の第四である。その極端なる一例を吾人はマルクス宗に於いて見る。同時に宗教としての中心生命を失つた既成宗教が、今日殆ど社會事業に没頭して、そこに宗教として唯一の活路を見出さうとして、既成宗教即社會救濟事業たるの觀あるは、時代の傾向の然らしむる所舊宗教必然の歸趨であつたのである。然しながら、社會事業を以て宗教の本質とすることの出來ないの言ふ迄もなう。

X

X

X

X

現代は一面において無宗教の時代である。現代の青年は既成宗教から既に離れて了つて居る。されど人は宗教なくして價値ある生活をなし得るや。既成宗教から離れた人々の間に、何か新しい宗教的氣運が醸されつゝありはせぬか。次に予の仕事は、以上の立言を實際の事實に照して檢證する事であるが、此は他日の機會に譲りたい。

教義に就て

上田 嘉成

こゝに教義と言ふのは、廣い意味に於て、宗教信仰の内容をなす、思想とか觀念とかの總てを含めて言ふ。即ち宗教信仰を理性に依つて完全に検討し盡した哲學的な意味のものも、將又教會に依つて傳統され説教されて來たドグマチツクなものも、尙又聖典として後世に傳へられ不變の眞理を後世の自由解釋に委ぬる處のものも、等しく此の中に入るので有り。尙、更に廣く祭儀執行の方法や教團組織の制度等に關して、永く傳統されて來た處の慣習も亦、固い宗教信仰の内容となつて居ると云ふ意味に於て、教義の中に入れて考へて見たいと思ふので有る。尙又、更に進んでは原始民族の儀禮をして、斯く有らしめざるを得ぬ、彼等の頭の中をも、素朴的な教義と考へていふと思ふ。

教義の有する一般性と特異性とを、夫々内容、外形と呼んで、少しく分析して見よう。例へば、何を信するか、と云ふ信仰對象に就いて見るならば、或は神と言ひ、或は佛と言ふで有らう。この違ひは外的の差で有るが、而も相互に代替せしめる事は出來ぬ。之を外形の差と言ふ。内容と言ふのは、神と言ひ佛と言つても之を信すると言ふ點より言つて同じ態度で有るから、この一般性を呼んで内容と言ふ。

又祭儀に關する教義に於て例を挙げれば、何月の何日に何う云ふ祭りをすると云ふ事は、夫々の寺院神社で皆定つて居る。そのやり方は互に代替し得ない特有のもので有る。けれども、祭を行ふと言ふ事、一定の祭の仕方を持つと言ふ

事、そして其が極めて嚴肅に守られて來たと言ふ事は、何れにも共通の現象で有る。だから、この一般性を抽出して、教義の内容と名付ける事が出來ようと思ふ。同時に之に對して、各々の祭儀の特異なる點、従つて、この特異性を持ち來らしめる教義の特異性を外形と呼びうるで有らう。

總ての宗教が、人生の理想で有り、指針で有り、従つてこの理想で有り指針で有る處の宗教信仰を言葉に現はしたものが教義で有るとするならば、教義とは、本來の意味に於ては、信念を以て懷抱せられたる人生の見方で有つて、之を一般性と呼び内容と呼ぶならば、これこそ宗教現象の精髓で有り、而も、この點に關しては、何等の惱しい葛藤も、激しい鬭争も議論も無いので有る。然るに、教義と言ふ語が主として、ドグマと同意に感ぜられ、この意味に於て、世人に強い印象を與へて居るのは何故か。

之は、教義の外形上の差異が、セクトの間に於ける眞剣な對立抗争の因をなせしが爲めに、單なる教義の外形が教義の主體なるかの如く誤り解せられしに依る。

異端とか異教とか云ふ觀念に就いて、之を單なる外形の問題でなく實質の差で有るとの説も一應あらうが、或る一つの信仰に特有の性質は、こゝでは第二義的なりとの意に於て外形の部に入れて了ふが良いと思ふ。

宗派の別は、教義の外形の差によると先に述べたが、宗派の對立と分裂とに就て、少しく考へるならば、先づ全く異つた宗教の併立し對立すると言ふのは、文化發達の歴史的段階による事實であるが、その各々が世界に傳道せんとする態度は、信仰なるものが自己の全體を綜合すると同時に、社會全體即今では世界社會を綜合せんとする爲めで有り、又同一の教の中に分派の生じると云ふのは、己れの社會全體を總べた信仰では有りたいが、同時に最も自己の全體にビツ

タリ来るものを選びたいと云ふ各人の感情より起ると見てよからう。

教義の中、最も外形に重點を置いたものは何かと云ふと、ドグマの名にて知られた教會教理が即ち之である。抑々教義は先づ發生して教會制度は第二次に起るので有るが、教會制度の一度び成立するや、この中に傳統さるゝ教義は様々の變質と曲歪とを加へられつゝ完成され、固形化されてゆく。而し、一般に考へられて居る程、悪い點ばかりでは無い。寧ろ教義の最も良い點を傳へて居るのも之で有つて、其の教義自身に依つて構成されし一つの社會組織なる教團の中に傳へらるゝ中に、極めて純化され、精緻なる仕上げを受けて、何年もかゝつて完成された一つの藝術品とも稱すべきものとなる。

と同時に多くの不都合な缺點も亦蓄積さるゝので有つて、宗教團體なる特殊な社會の中に培養しつゞけられ、母胎なる一般社會より隔離せらるゝ事により、將來の發育に必要な素材を攝取し得ず、爲めに萎縮し又は畸形に陥る。而も尙悪い事には、實行的迫力の缺損を生じ來るので有つて、發生時に當り教義が單一にして生彩ある活氣を以て起り來るに反し、複雑なる分岐をなし、要點の何れにあるやを知り難い様な曖昧なる状態に陥るが爲め、極めて弱力となる。かくの如く内容たる人間生活より足を離して、單に宗教のための宗教となりし教義は、眼を外形のみに轉ずる事に依つて、崩壞の危機に臨むに到る。

之に反し、何等の解釋をも加へずに、時代を越え、思想の變遷を越えて、或る一定人の、例せば、一宗の教祖の宗教體験を、純粹に不變に傳へると云ふ點に於て、聖典教籍などと云ふ文書の効用と云ふものは、教義傳統の上に極めて、貴重且有意義なるものと認めざるを得ぬ。

次に、教義の解釋について、少し誌したい。解釋が行はれるには、どうしても解釋當時の科學知識や哲學更に社會制度による觀念が用ひられ、従つて其等のものゝ變遷と共に、何千年かの後には、宗教自身が動搖を受ける事なきを保し難い。だから解釋は常に解釋で有つて、單なるシンボルだとして逃避する必要は無いが、その爲信仰自身にまで波動を受けるならば、速にこの外衣で有る處の解釋は脱ぎ捨てられて然る可きで有る、

こゝに於て、教義は、究極的な處、宗教體驗そのものゝ記録に外ならぬ。

結んで一言するならば、教義は不純なものも、多く含有するけれど、その本來の任務と云ふものは、理性に依つて、正しく宗教經驗を解し以て正統の信仰を永く傳へ、同時に權威を以て社會大衆を中腑に導くもので有る。

従つて、若し、之が缺如した場合には、一定の教義の代りに、種々様々の放縱な意見や曲解が蔓つて、正しい教理が世に行はれ、又永く傳統さるゝ事は不可能である。

この教義こそは、一面、教祖の遺訓をそのまゝに後世に傳達すべき機能を有するものだとも云ひうるが、その教祖の教こそは、實に當代の社會の生みし精華なので有つて、何年もの傳統と云ふものは、この一つの萌芽を育て大成せしむるに、後代の人々の心血を以てせるものに外ならないので有る。

更に教義の内容を論じる事は、外形に於ける諸原則が明瞭となつてからに譲る可きで有らうと思ふ。

宗教々育實際案としての一考察と諸問題

藤 本 一 雄

提唱の理由。 國家は漢大な經費を投じて、各種の學校を設立し、教科目を分け、滿七歳の幼年時代から、國民智力の發達に徹底的努力を惜しまぬ。寔に難有い時勢に成つて來た。けれども、我等が生命の根本たる精神方面を取扱ふ學科としては、修身科（公民科を含んで）を設けてあるのみで、國民全般に普く行き涉り、且、人間各自の内面的要求として、緊要缺く能はざる宗教、信仰に關しては、最近若干の呼び聲も舉り、其の點への腐心も認めない譯にはゆかぬが、表面上今尙、關せず焉の態度を取つてゐる事は、不審千萬な事ではなからうか。其の方面の教育は、各教團に托してある、と或は言ふかも知れぬ。成程各宗派共、若干の學校を經營し、各教會に於ては、もとよりの事であるが、最近は佛教の各派寺院に於ても、日曜學校の試みを、少數ながら努めては居る。然乍ら一方、無爲無能、只葬式念回の取扱人としての偽宗教家が、可なりの大多數を占めて居り、會々布教に従事する者も、一休和尚の所謂「末世の僧、祖師を賣る」。(釋迦ハ法ヲ賣リ、祖師ハ釋迦ヲ賣ル。末世ノ僧ハ祖師ヲ賣ル。云々)の謗りに會つても、辯解の力も無い者が、寧ろ大部分と云ひ得る今日、國家として、國民全般に徹底する何等かの方法を講ぜぬ限り、相變らず國民は、信念的生活に遠ざかり、迷信邪教の害も、科學の力のみで退却せしめる譯には行くまい。

且又、インチキ宗教者等の手に依りて、勝手な宗教々育などやられては、善良な國民は到底堪えられぬ。今の時勢に

は、心配の限りでないが、立川流の神道も、之を宗教でないとは言へぬ。只之を國家の考案に依りて、一般教育者の手に委託する時、正確なものとも成り、加之、始めて全國民に徹底し、宗教信仰に關する正しい理解が與へられ得る、と考へられる。私をして忌憚なく曰はしむるならば、宗教家の最も力説する信仰問題は、勿論重要であるが、全國民を熱狂的信仰に導く事は、餘りにも理想、寧空想、に走つた考と見なければならぬ以上、一般に對しては、先づ、宗教及信仰に關する正しい理解を與へる事が必要である。現今の社會人に當つて見た所、此の方面の知識は、貧富を問はず極めて貧弱で、時に、有害な迷信（理智には缺けて居ても、あの熱烈に拜する態度は實に羨しい程尊い。宗教々育など之を非難し、改めさせんとする事は、以ての外だと云ふ論者もある。勿論吾等も、身を乏ぼす程度のものでなければ、獎勵もせぬが、嫌ひもせぬ。況んや排斥などしやうと思はぬ。）が民間に絶えぬのは、教育者の立場として、平氣では居られぬ。加之、近來の民心惡化、思想の不穩は、一に精神生活に一大缺陷がある故で無いと、誰が明言し得やうか。但、宗教々育の力のみで、之を救済し得るとは言へぬが、改革の上の一つの力と成る事は、斷じて疑はぬ。益々科學の發達する時勢であるから、宗教も亦、之と共に進歩せしめ、巧に國民精神に取入れて、我國民をして、戰爭には強いが、內面的生活は、相變らず暗黒のまゝならしめぬ様に、努力しなければならぬ。斯くて得らるべき時機相應の宗教信仰に依る精神生活こそ、誤りの無い理解に依つてのみ、生れ出でるべきであつて、斯る事こそ、正に萬人共有の理性認識が要求するものでなければならぬ。但、外部の或刺戟に對し、内心からの自然的要求として湧き出でるべき、精神作用の現はれの一つである宗教心、信仰に就いて、外部から、従つて、時には無理にも、と言ふ事にも成ると知りつゝ、教導しやうとする點に、甚深い矛盾もある。然れば、障害の多い事は、反對論の夥しい事も、充分覺悟しなければならぬ。

方法概説。今日の處、小、中學校各教科目の間に點在する、宗教關係の章句、語辭には、夫々適當な解釋を與へる、殊に修身、國語(外國語も同じ)、唱歌、等の教科書には、該關係の章節が頗る多い(雜誌、教育と宗教六、七月號所載)唱歌の如きは、無心に歌ふ事夫自體が、宗教的態度であり、時には、信仰其ものである、と力説する人もある程で、確によい資料でなければならぬ。

理科の如きは、大自然の公理を説く、之程の好機會は無い、と斷言して憚らぬ。之を單なる一學科として、冷い教室で、冷靜な觀察眼のみに訴へるから、奥ゆかしい、價值認識力の豊富な人間が現れないのではなからうか。イエスは百合の美を稱へて「ソロモンの榮華の極の時だにも、其の裝、此の花の一つに及ばざりき」と叫び、ウオーヅウオースは、「嫩草萌ゆる春の野の、告ぐる教は今昔、聖者の説ける法よりも、多くの道を示すなり。」と唱つて居る。扱は白隠禪師の菜つ葉問答(菜つ葉一つを棄てた百姓男を誡めて人生の妙理を説いた話)。此の偉人達の眼に映じた、あの見方を説かなければ、濫味のある理科教授は出來ぬ。其の他、物理、化學が示す、峻巖侵すべからず、動かし難い彼の理法に對して、敬虔の念を持たしめなければならぬ。即、人力の遠く及ばぬ自然の偉力、法則に對する畏敬の念の養成であつて、現在の處、科學者が、如何に努めても、彼の麗しい花一つ、伸びゆく枝一本、妙なる働ある動物の肉體一片も、到底製作する事は出來ぬ。ロボット以上の物が、今後發明されるかどうかは、容易ならぬ、先づ不可能と見るべき問題であらう。此の妙諦を力説しない限り、徒に人間を冷靜にするのみでは無からうか。

數學の理法にも、人力の及ばぬ妙味を知らせなければならぬ。即、二加へる二は四。數の理法の儼然として微動だも與へ得ぬ點にも、敬虔心は養成し得られる、と信する。

體操、運動にも、生理衛生と連關して、自然の賜たる微妙な働ある吾等の身體の發育を助長せしむる、勝れた衛生觀念としての、敬虔なる自覺を促すと否とは、其の結果に、甚大なる差違があらう。徒にスポーツ其物としての競争熱を煽る處、時に可惜青年達の春秋に富むだ、尊むべき生命を夭折せしめる原因で無いと、誰が否定し得るか。私は此處にも、敬虔心の不足を感ずる。

校外教授、即遠足と修學旅行等の折、神社佛閣に參詣せしめ、萬人が參仰する所以、古聖賢、偉人英傑の美德と信仰、信念の力等を説き聞かしむる時、此の目的は充分に達し得られやう。

地理や歴史には此の方面の事を説く機會が頗る多い。前記の校外教授と連關して、取扱ふ時、學科目に對する興味も亦新たに加はると信ずる。

圖畫には、好き繪畫、彫刻、建築物を模寫せしめ、又自然美に親しましめる折、宗教的の題材を選擇し得れば、尙更に好都合であつて、古往今來の名畫、彫刻、建築等に精進した人々の、恐ろしい程な敬虔的態度、教へられざるに具はる自然の體得專項であるには相違ないが、之を語り聞かしめて後に、科題に親しませると、漠然之に向はしめるとには、必ずや大なる徑庭があらう。

手工の如きは、物質に對する價值認識の力、夫より起るべき敬虔心養成に、理科の一部と連關して、絶好の一機會である、と考へられる。放任しておく、兒童學生の多くは、殊に物質を濫費する。之は物質への價值認識力の不足に依るもので、古老の所謂「勿體ない」の情操は、之を大にしては、國家經濟への立場としても、養成し、進展せしめなければならぬ。世には教育の價值を無視する人々もあるが、何程愚者でも、懇切に教へ導けば必ずわかる。不知、我國の

教育に、此の點の徹底を期して居るかどうか。都會生活者に見る。水道瓦斯の濫用、一般民間に於ける電流の濫費、之を敬虔心の不足と説いては、果して誤りであらうか。

書方は、單に技能の練習のみと見るのは誤りであつて、姿勢を正し、意力を集中し、精神を統一して筆を執る處、信念、敬虔心養成の一の好機會であつて、心と姿勢が正しくなければ、決して好い字が出来ぬ、と書家の力説する處、不動の眞理が潜むのを、認めない譯にはゆかぬ。但、好い字と言ふのは、技に於て巧みなのは言はぬ。品位ある、高尚な、之を禮拜したい底の筆蹟を言はんとするのである。之等と、文章、詩歌の練習を爲す作文(綴方)の四科は、唱歌と共に、藝術科として、人の精神生活に大きな影響を與へ得る點に於て、敬虔心養成の好機關、缺くべからざるものでなければならぬ。

操行の問題は、精神教育上特に重大視すべきもので、即古來の大聖偉人の圓滿にして敬愛の情に満ちた大精神を以て吾等の心と爲せば、夫は體て、被教育者の心と爲りて、此の問題は忽ち解決がつく筈、教師の操行が治まらなくて、兒童に「お行儀を良くしなければいけません」を繰り返へしても、何の效があらう。

賞罰の方面も、敬虔なる愛の心を基礎として、被教育者を責罰する前、先づ教育者自の反省自責が重要な意義となる筈、故新島襄先生が、同志社で會て同盟休校の起つた時、生徒一同を講堂に集め、自己の不徳を詫びつゝ、泣いて、其處に有り合せた棒切れで自の身體を叩いた處、主謀者であつた學生は、之に感激して壇上に駆け上り、叩頭罪を謝して、紛糾した問題は、即刻に解決が就いた、と傳へられるが、此の精神でゆけば、賞に溺れず、罰に淫せぬ、良き教育が、必ずや行はれるであらう。

次に小學校に於ては、正科進行の間、擔任教師が、常に一學級を率ひて居る關係上、雨天等にて體操の出來ぬ折、專科訓導の缺勤時間、又兒童が學科に倦んで、所謂お話を要求した際等を利用すれば、機會は實に多い。然乍ら、事實と理論とは中々に一致せぬ。劣等兒を數多含む一學級を擔任して行く時、各學科夫々其の専門の目的を持つて居るので、到底豫定通りになど、進むものではない。時間は常に不足勝で、私の經驗範圍では、一ケ年に之位は話して聞かさう、と思つた事の、恐らく半分も、先づ困難と云つてよからう。而も之を試みる人物も、今の時代には極めて少ない。之が爲には、國家の制度として、師範學校其他、教育者養成の機關改革に依りて、先づ教育者たるべきものに、宗教信仰に關する知識を授けなければならぬ。且、小中學校各々に、宗教學科を正科として設け、適當な教科書を編纂する事が必要になつて来る。之には孰れ反對論者もあるが、子供時分から、古聖賢、大宗教家の話を聞くだけでも、今日の如く没交渉であるよりは、遙に勝つた好結果を得られる事と信ずる。教育者が、宗教的信念に燃えない迄も、其の道の正しい理解者であり、信念を持たうと努力する人であるならば、可なりな成績は擧げ得られやう。人物一つが問題で此の事の解決はつくと思ぜられる。専門學校に於ても、今の哲學概論の外に、宗教學概論を授けなければならぬ。斯くの如くする時、少くとも、在來の修身科、倫理科に於て修め得なかつた精神方面の或るものが得られるに疑はない。

結論。之を要するに、私の力説する宗教々育は、精神教育の別名であり、宗教信念への正しい理解と、信念敬虔心の養成を目的とする、訓練教育上の一作業で、一宗一派の宣傳、布教、或は學的研究、經文、聖典、祝禱文、祭文の解釋等、一方に傾いたものでは斷じて無き。一の科學的方法に依り、學としての價值認識の立脚地に立つ事を將來の理想として居るもので、各人の腦裏に潜む精神美を、更に發揮せしめる方法として、此の外に良い考も、孰れは次第に

現はれるであらうが、之も一つの考方として、認められると信ずる。宗派に依る熱烈な信仰がなければ、宗教の價値はない、と論ずる者も勿論あるが、日本を、一國教の制度下に置くやうの變更がない限り、各教團の手に依る以外の方法としては、其の要求は無理であらう。此の外、矛盾に對する非難、攻撃、反對論の數々は、豫想に難くないが、人生は矛盾の總てを避け得る所でない。萬事への完全を期待する事は、何事も成就せぬ源であつて見れば、何等かの方法に依りて、解決を見なければならぬ。古來今日迄、大宗教家は悉く大教育家であつた。之に鑑みても、國家として此の方法に嚮心する時、敬虔心深い信念の厚い宗教育者の養成法案も、期して待つべきであらう。但此の方法のみならず、他に亦、適當な案も現はれ出でるであらう。若干の弊害や矛盾を懼れて、此のまゝに棄ておく事は、藥品に反應作用的障害あるを懼れて、病人に投薬しないと同じ事で、吾等が生命の糧である諸種の飲食物中にも、不消化の部分は存する。利を行ふに伴ふ害は、止むを得ない事で、其の障害を可成的に少なくする處に、研究の餘地をおかなければならぬ。宗教々育の聲が擧つてから、年既に久しいが、實行案は一向に現はれぬ様子。私の考へた處は、元より無上の法案ではない。只一つの考案に過ぎぬ。が、何者の威力を以てしても一宗一派を以て國教と爲し得ない今日、之も亦一の考方として許されねばならぬかとも思ふ。此の愚案に緒を得ると否とは、別の問題として、爾後益々良法好策が雲の如く現はれ、現今教育社界の問題中の尤物たる、宗教々育の問題の、速に、巧に、解決のあらん事を、切に希望して止まぬ次第である。

X

X

X

X

處で、私の愚見に對して、純宗教學者の間から、激しい反對が起つた。之も亦、識者諸賢の高見に訴へて、今後現は

れ出づべき良策への参考とならば幸甚之に勝るものはない。但、元より反對論者はかりでは無い。日本の如き、宗教の展覽會を開いて居る様な國家に於て、宗教々育を如何にすべきか、の問題に對しては、矛盾な點は當然あるが、如上の如き方法は、止むを得ぬもの、として、賛成をする學者も明に存する。(スベテ名ハ秘スルコトニスル)が。其の反對は、次の通りである。

一、抽象的宗教々育は不可能であり、無理な事である。

二、宗派宗教との正面衝突は免れぬ勢で、斯る教育に依つて、宗教常識を備へた人物が、其の家にあつて、宗派宗教を否定するに至らば、家庭からは容れられず、家庭も亦、斯る教育をする國家を恨む事に成らう。到底困難な問題であらう。

三、吾々の研究する宗教を、金權で成立した、即、或る意味で不眞面な政府の御先棒に使はれる事は、心外千萬だから否定する外はない。

四、宗教は無くとも生活は出来る。斷じて、生活問題と直接交渉は無い。従つて、信仰の念、宗教心、敬虔心等は無くとも、經濟問題で何事も解決がつく筈、「明日の米代どうしやう」と眞剣に考へる處、宗教では解決がつかぬ。其の心で仕事に従事する、之以上の心は要求せずとも、よからうではないか、宗教々育を以て、之等の心を導き出すの要は、更に認められぬ。

五、全國民へ呼びかけて、求めても來ぬ者に迄も、之を教育するの要は無からう。欲するものだけに教導すればよい、と信ずる。

六、政府側では、そんな問題は、種々な面倒も起るし、到底とり合はないであらう。

七、今日の時勢の何處に、宗教々育を施さねばならぬ必要があるか。科學は益々發達する。迷信も、インチキ宗教も、次第々々に亡びつゝあるではないか。亡びるのに委せておけば、兎や角しなくてもよい筈、無理にそんな事をしたくてもよい。

八、普遍的な宗教々育は、學としての價值が極めて薄弱だ、故に價值認識の批判下には立ち得られまい。

九、情操教育、思想善導は、宗教々育に依るの要を認めぬ。現今の修身教授、公民科などで結構、無理に宗教の力を借りる要は認められぬ。

一〇、藝術家のあの熱烈な態度は、教育の力などで、授けられ得るものでは無い。業に熱心な餘り、自ら湧き出るものでなければならぬ。宗教々育の問題などではない。敬虔心以上のものであらう。

一一、迷信と言つても、身を亡ぼすの愚を演ぜぬ限り、あの熱烈な信仰的態度は、之を傍らに眺めて實に羨ましい、と思ふ事さへある。而も迷信の大部分は、經濟問題で起る。病を治する迷信も、金さへあれば起りはせぬ。宗教々育で之を取り除く事が出来るかもしれないが、取り除く要を認めぬ。否、寧ろ保存したい。

一二、教育の力は極めて微弱で云ふに足りぬ。社會情勢の力こそ大きいものであるから、宗教々育は問題には成らぬ等々。

賛成者があらうが、又無からうが、將來に對する疑問は深い。而も宗教々育の問題は、決して私一人が道樂的に唱へて居る様な薄弱な根據に立つたものではない。

教育界の重大な問題であり、社會問題としても、充分な價値は存する筈。純宗教學者が、如何に反對したからと云つて、其の反對論に依つて、此の問題が消滅しない限りは、中絶すべき事ではない。何とか解決をつけなければならぬまい。抑々私が大正三年の春、師範教育に就いて、餘りにも大きい缺陷のあるのに心づいて、其の改革案には、宗教々々をも加へなければ、と考へた當時（此の事は現東京高等師範學校教授、野々村運市先生が能く御存じの筈、即當時豊島師範學校の主事をして居られ、私は胸中を物語りて、此の研究に一生を捧げる事を心に誓つた）は、誰一人として、こんな問題を口にもしなかつた。只、谷本富博士が、大正五年に、宗教々育原論を發行せられた事を、遙に後に至つて知つたが、要するに、考へて居つた人は、極めて稀であつた。處が、私が此の問題研究にと、東京帝國大學に入つた頃は、東京大震災前後の社會事情が原因であつたかどうかは知らぬが、誰言ふとなく、此の問題が人口に論ぜられて居た。而して、十年後の今日は、更に深刻な思想問題と共に、少くとも、教育界では、重要な問題に成つてゐる。何がこの原因であらうか。精神生活の上に何等かの缺陷があるから、と考へるのは、果して誤りであらうか。思想悪化、赤化問題、生活の困難、日に日に複雑に成りて行く社會諸問題の上の、期せずして一致した問題として考へる事を不當として、「何處に斯る事の必要ありや」と叫ぶ彼、宗教學徒の眼は、抑々何を目して反對論を主張するのであらう。經濟問題が何事をも解決づけるであらうか。經濟問題が何事をも解き得るならば、金持に惱は無い筈、人類創生の古から存在して居ると認められてゐる宗教は、何の爲の存在であらうか。宗派宗教との正面衝突も一應尤であるが、正しい信仰は理智的であつてはならぬであらうか。前に述べた事の繰り返へしに成るが、宗派宗教の教育問題は、日本に國教として一派の宗教を採用せぬ限り、此處での問題では無くなる。夫が問題にならないとすれば、そ

して宗教々育の問題が消滅せぬ限りは、矛盾でも、衝突でも、如上の如き、純學徒としては潔いかもしれぬが、眞向からの反対では、丸きり問題にも何にもならぬではなからうか。好く者にだけ教へればよい、主張すれば、義務教育の問題に抵觸はせぬか。好まぬ者には教へなくてよいのならば、現今の普通教育は、根底から覆される。今迄の修身教授の改良を目標として、其のまゝを踏襲すればよいならば、恐らくこんな問題は起らなかつたであらう。「教育の力を微なり」とする人は、自分が今日迄學んで來た事は、悉く社會事情の賜と見るのであらうが、夫が果して正鶴を穿つて居るであらうか。今少しく耳を伸べて、大教育家と信ぜられる人に、問ひ正すの必要は無いであらうか。國家を立脚地として、宗教々育を論ずる時、「政府の御先棒」と云ふ語を使用して自を卑下する事が、果して學に忠なる人の、正見、正思惟、であるだらうか。政府では取り合はぬであらう、と冷かに眺めて居るのもよいが、國民の聲として次第に大きくなる時、何時迄も取り合はずに居るかどうか。再び言ふ、この問題は斷じて一人の道樂的主張ではない。宗教が無くて生活出来るならば、人間始生以來あつた、と認められて居る宗教は、そんなにも無意義無價値なものであらうか。科學さへ發達すれば迷信は消えるであらうが、目下の該問題は、迷信のみを對手としては居らぬ。故に、夫だけでは否定論にはならぬ。藝術家の態度云々、も亦同一論旨、之で否定されては、立つ瀬が無い。反對論の起る事は覺悟の前、反對論者があらうと無からうと、社會の聲、として現はれた該問題は、棄てゝはおかれぬ。古い傳統をもつ宗教學の立場で子供にもなりかねてゐる、此の問題を評するのは妥當とは言へぬ。宗教と教育を父母として生れかゝつた此の嬰兒、何故出來た、と愚痴を云つたら笑はれる。生れても祿な子供では無さ相だから生むな、と叫んだら、狂人扱ひにされるであらう。生れてから育つか育たぬか。若し育つものならば、現代の法律は、大虐罪

を犯さぬ限り殺すことは許されぬ。然らば吾等宗教學者も、親の責任として、之をよい子にしなければならぬ。もし弱くて、死ぬるものならば、之亦止むを得ぬ。最後に一言しやう。宗教々育の價値は、論議にあらずして、實行にある。生れた小兒は歩かして見なければ、價値は知れぬ。と同一、殺さうとつとめず、如何にしてよい子になるかの御研究を、只管に冀つて、此の稿を閉ぢる次第である。

第一回宗教大會紀要、三二—四〇頁の間に「宗教々育の目的に鑑みて、其の實行如何を想ふ」の題目で述べておいたものと、連絡して御判讀あらば幸甚々々。(五月八日)

神祕信念の發芽二三

石橋智信

在來の Mystik 研究は大體二つの傾向を示して居る様に思はれます。

その一つは本質的研究とでも申しませうか。目して Mystik となすものゝ本質を或は (Leuba, Inge 等〇如く) 心理學的に或は, Gelta Walter 〇如く哲學的に研究するもの。

その二つは歴史的研究とでも申しませうか。例へば Christliche Mystik と云ふ風に、既に Mystik と銘打たれたものを順次、歴史的に研究叙述したもの——例へば Ed. Lehmann : D. Mystik in Heidentum und Christentum. Georg Mehlis : D. Mystik in der Fühle ihrer Erscheinungsformen (in allen Zeiten u. Kulturen) 〇様と。

然し、如何にして Mystik が發生するに至つたかの問題。即ち、既に成れる Mystik 〇歴史的又本質的研究と並んで如何にして成れるか Mystik は、と云ふ Mystik 〇發芽的、發生的研究、云ひ換れば Das Werden der Mystik 〇問題は全然、今後の問題かと考へます。

私は、その課題にまで、こゝに今回、ほんの今迄の思ひ付き二三——神祕信念の發芽二三を示して、この問題解決の將來に期したいと思ふ次第であります。

一體 Mystik とは何でありませう。確定的な定義様なものは、研究に先だつては當然却けられねばならぬと考へま

す。たゞ、研究に先だつて、研究対象の臆ろな輪廓だけを得ることにしますれば大略、左の如く申されようかと思ひます。

Mystik と云ふのは、先づ、一應數ある存在を認めそれと對して一つの眞の實在まことを認めその實在に即しその實在の懷に飛び込んでしまつたと感ずる信念の境地であります。嚴密に云へばそれが Mystische Versenkung 神祕體驗。それは見方を異にして云へば、信じて、その眞のひろがりとなすそのところで、その信じてゐるつもりになつて信念の境地とも云へませう。

ところが、以上の點を體驗的にそう感得するのでなく、理論的、思辯的にさうあるべきだと主張するのが Mysticismus 神祕思想(乃至神祕主義)でせうか。

又、神祕體驗 Mystische Versenkung を何と云へさせんとしようかと云ふのが Mystische Religion 神祕 Mystik 神祕信念と考へます。

さて、かうした數ある存在に對しての一眞實在を、めやすとする神祕信念の發芽はいかゞでせう。發芽それ自身よりは、むしろ發芽せしめた處に差當り三通りを數へ得ませう。

一つは神祕信念の處であり、二つには Dämonen の信仰の處であり、今一つは Dämonen, Mächte の信念に先だつて原始宗教の處であります。原始人の信念内容、それを我々文化人の文化語で云ひあらはすのは妥當でない。が、強いて云へば mystique と云へると Levy-Brull が申して居ります。なるほど mystique 神祕的と云ふのは妥當ではありません。彼等には後の人の様に批判——ものゝ識別 urteilen, 乃至 urseben ともそのところを teilen 別けて見る urteilen

が充分でないと思ひます。其點は、それを明らかにして居ります Cassirer が *Philos.d. symb. Formen* 第二卷 D. myth. Denken に云つて居る通りであります。彼等には雲も雲でなく入道雲だつたり、狸も狸でなくばかす貉だつたりして居て認識不足であります。普通の認識に達して數ある存在を認識した上、更にそれを一眞實在に aufheben して行く神祕信念とは別です。然し、雲を考へても入道てふ人に見、狸を見ても人の言葉を巧言令色的につかう貉と見、凡てを人間的一如に見る點は……凡てを一如的に見る神祕信念の發芽、素質、已にこゝに現はると見てもいゝかと考へます。

然し又、ずつと宗教心が移り移つて、確立した神格を信ずる神信念も、時には、神祕信念を發芽させる蟲となると思ひます。

Deussen が既に指摘しました様に、インド・ギリシヤの餘りに人間的な神々の信念は、これらを罵る Aufklärer を起し、ついで梵乃至 Pneuma の Mystik を惹起す蟲となつたことは既に知られて居るところです。

支那に於て一方、怪力亂神を語るぬ孔子が現れた時、他方、無極、太極を説いた老子の Mysticismus が現れたのも多少、軌を一にしたところがありはしませんか。

Pneuma の凡てのものに於ける Immanenz 内在が説かれたあと、その Immanenz の考へが一部の人に局限されて Logos の Incarnation としての神の子イエスが説かれ、「大極」の凡てのものに於ける Immanenz を説く老子の言葉』和光同塵』なる一語が神道神學に恒に繰返さるゝ神學の術語として Gottes-Incarnation の意に解せられ神ながらひます皇天ついでのみ云はるゝに至つたのも共に Mystik の蟲の Immanenz の信念から出づる Gottesmensch の Incarnation

信念へと出て来た面白い對比かと考へられます。

平家物語卷五に『和光垂跡』と云ふ文字さへ見えます。『それ神明は和光垂跡の方便まち／＼にましまして、或時は女神ともなり、又或時は俗體とも現じ給へり』云々と

かく神々の信念は Mystik の畠たり、Mystik は時には Gottesmensch の信念の畠たり得る面白い現象を認めるわけでありませう。

なほ Mystik の畠としての神信念の別な場合は舊約です。

極めて超越的な神觀を傳へて居る舊約の神信念も案外、一面に於ては神祕信念の發芽を萌え出でしめた畠だと考へます。

舊約中で最も古い史料の一が物語つて居るアダム、イヴの例の御話が案外、神祕信念の發芽たることを示すと思ひます。

神が土、れをこねて人の形を像つた。が、まだ、いきものではなかつた。神がいきを入れたらいきものになつたと物語つて居ります。故に、人を初め、凡てのいきものゝいきてるいのちは一如の神のいきの内在であると云ふことになるわけです。實際そう信じて居た様です。

この物語より二百年後の申命記の法律のなかにも人がけもの、を屠つた場合、血だけは人が嗜んではならぬと規定してあります。血は即ちいのち。いのちは即ち神のものなればなりと記されてをります。同じ神祕信念の流れと思ひます。

更に、百年後の豫言者、エゼキエルの語にも、『父の靈が屬す如く、子の靈も神に屬す』とあります。靈、いのちは

一如の神のいきと云ふ神秘信念の同じ發芽の現はれと考へます。

基督時代に出來たユダヤ教の聖典、タルムードの *Mystiker* が好んで前述、アダム創造の、神のいきの話（創、二章の）を引用しますのも發芽からの正當な、自然な發育かと考へます。このタルムードを信仰的に愛讀し、タルムードについたユダヤの神秘的なカバラ哲學を完成したスピノーザが神秘信念の成果を結んだも尤もだと考へます。

かく神秘念が畠となつて諸宗教に於て神秘信念の發芽を萌え出さしめた實例を見るわけであります。

原始信念、神秘念の外、*Dämonenglaube* の *Polydämonismus* も充分、一如的神秘信念の畠であり得たことを見るのであります。

その適例は平家物語中のもの、の、け、であります。

『岡の御所と申すは、新しう造られたりければ然るべき大木などもなかりけるに、或夜大木の倒るゝ音して、人ならば二三千人が聲して虚空にとつと笑ふ音しけり。……又あるあした、入道相國帳臺より出で、妻戸を押し開き、坪の内を見給へば、死人のしやれ頭ども幾らと云ふ數を知らず坪の内にみちみちて、上なるは下になり、下なるは上になり、中なるは端へ轉び出し、端なるは中へ轉び入り、轉び合ひ轉び退き、からめき合へり。入道相國人やあるくと召されけれども、折節人も參らず、かくして多くの鬮體どもが一つに固り合ひ、坪の内に憚る程になつて、高さ十四五丈もあるらんと覺ゆる山の如くになりけり。かの一つの大頭に、生きてる人の眼のやうに、大の眼が千萬出て來て、入道相國をきつとにらまへ、暫しはまたたきもせず……』と。

このもの、の、け、の信仰。決して、たれかれの亡靈が見えるのでない。亡靈の集團の様な一如のもの、の、け。云はゞ、數々

〇亡靈の Polydämonism でなく、集團的な一如のもののけ。一如の亡靈、一如の Pneuma。まゝ、私はこれを Mono-dämonismus とでも名づけようかと考へます。

これにも一如的な mystisches Wesen の信念の發芽も見られようかと考へます。

かく、要するに、原始信念に於ても、Dämonenglaube に於ても、神信念に於ても、それら、それぞれを鼻として神祕信念の發芽を見得るかと考へます。

以上、目して Mystik となすもの發芽二、三を抽出して宗教學に在來殘された問題 Das Werden der Mystik の研究に資したいと考へます。

千九百十年に於けるトルストイの 世界大戦並に其他の豫言について

石田友治

時勢は非常に重大である。私は此の時勢に思ふ事、深く考へさせられる事が多いのであるが、特にキリストの豫言と、トルストイの豫言を一字一句しらべ味ひつゝ、毎朝黎明に若い小數の人達と祈つてゐる。キリスト晩年の一日、弟子中の最も重要な人物であつたベテロ、ヤコブ、ヨハネ、アンデレの四人の者が、窓かに來つて問ふたに對し答へられたキリスト・イエスの豫言は餘りに有名である。

イエス語り出で給ふ『なんぢら人に惑はされぬ様に心せよ。多くの者わが名を冒し來り「我はこれなり」と云ひて多くの人を惑はさん(記者註、我こそは此時代を救ふものであるとの振れ込みで)戦争と戦争の噂とを聞く時懼るゝな。斯る事はあるべきなり。されど未だ終にはあらず。即ち「民は民に國は國に逆ひて起たん。また處々に地震あり饑饉あらん、是等は産みの苦難の始まり。』(新約マルコ傳十三章五―八)

之は一九〇〇年前の豫言であるが、會て紀元六十八年から七十年(即ち此豫言のあつた後、約三十年にして)キリストの生國ユダヤ國家の上に實現された。キリストは之を眼前に見るが如く、當時の悲惨事を豫言されてゐる。

『荒す悪むべき者の立つべからざる所に立つを見ば(讀むもの悟れ)その時ユダヤに居る者どもは山に通れよ、屋の上に居る者は内に下るな。また家の物を取り出さんとして内に入るな。畑に居る者は上衣を取らんとて歸るな。其日には孕りたる女と乳を哺す

る女とは禍なるかな。この事の多起らぬ様に祈れ、その日は患難の日なればなり。神の萬物を造り給ひし開闢より今に至るまで、かゝる患難はなく、また後にもなからん。主その日を少くし給はずば、救はるゝ者一人だになからん。然れども其の選び給ひし選民の爲にその日を少くし給へり。其の時なんぢらに「視よキリスト此處にあり」「視よ彼處にあり」と云ふ者ありとも信するな。偽キリスト、偽豫言者等起りて、微と不思議とを行ひ、爲し得べくば選民をも惑はさんとするなり。汝等心せよ、豫め之を皆なんぢらに告げおくなり。」云々。

之はユダヤ國民の上に實現されたのみならず歴史上に屢々これに似た時代を見た。現代に於ても我等はこの豫言の片鱗を事實の上に見るのである。特に現代は『偽キリスト』『偽豫言者』の多い時代である。

私は今二十年前にトルストイが幻に見て、豫言したと云ふ一つの重要な文獻を持つてゐる。之は數年後に歐洲大戰となつて現はれ、トルストイの死後に於て事實となつた處のものである。

この文獻はトルストイが執筆したものでないからトルストイ全集中には収録せられてゐない。未發表作品等のうちにも無い處のものである。私は之を歐洲大戰勃發當時に新聞紙上に讀んだのだが、上野圖書館で調べて貰つて之を發見し、目下研究中である。當時之はリテラリー・ダイゼストに紹介されたものである。それは一九一四年歐洲大戰勃發の年八月に發表されたもので、其以前には祕密に附せられてゐたものだ。

私は先づトルストイの見たと云ふ幻の劈頭に出て来る妖女の事を云はなければならぬ。トルストイは幻を見ながら語る。

『これは私の示された天啓である。即ちやがて生れて來ねばならぬ世界の或人物に就ての事件である。彼等の精靈の輪廓は今私の眼前にある。私は見る。一人の裸體の女の大きな影法師、それは人類の運命の海上に浮んでゐる。その

影法師は美しさと安靜と微笑と寶玉とを備へた女神である。各國民はその女神の背後から氣狂のやうに追ひかけて行く。各々熱心に女神を惹きつけ様として努力してゐる。女神は永久の娼婦のやうに誰にでも媚びる。金剛石や紅寶石で出来た女神の髪飾りの中には「重商主義」と名が彫つてある。人を蕩かすやうな魅するやうな具合で、動く度に多くの破壊と苦痛とが伴ふ。その息は穢いビズネスを煙らし、聲は金のやうな金屬性の聲で、貪婪の顔付は其の美に魅せられた國民には非常な害毒を流す。」

『重商主義』の女神！ 實に面白い象徴である。之が一切の禍害の源である。私は此のトルストイの幻の發表された由來を物語らなければならぬ。

一九一〇年の秋（歐洲戰爭勃發の四年前）トルストイの姪ナスタシアは、當時革命前の露國の皇后に御一家の人々と非公式の話をするからベテルゴフの御用邸へ来る様にとの仰せがあつて之は極めて特別な思召であるからナスタシアは非常に嬉しがり繪の様な御用邸のあるステーションに指定の時間に到着すると、一臺の特別仕立の馬車は直ぐに御所へと連れて行つた。皇族方は一同ベランダでお茶を召上つてゐる處であつた。其所で皇后はナスタシアを引見せられたと云ふ。

以下はナスタシアの手記によるのであるが、皇后は永く神經衰弱を病んで、眞青でお弱さうに見受けられ、暫らくの間おからだの事、官中の事を色々とお話してゐる中、皇帝陛下に拜謁を仰せつけられる由を承り、其の時陛下は内親王や女傳と將棋をされてゐたが、皇后からお告げがあつて、お望み通りお話をなさる様にとの事であつた。

皇帝は單純に率直に『伯爵夫人、あなたに極く内密な願ひがある。どうか聞いて呉れ。』皇帝は急に沈黙してナスタシ

アが仰せを聴くか何うかを疑ふかのように、彼女を御覧になつた。彼女は丁寧に敬禮して申上げた。

『陛下それを伺ひますのは身に餘る光榮で御座います。』

『さうか』と生返事をして、

『獨逸皇帝と英吉利國王とが、わが老伯レオ、ニコライヴキツチ、トルストイに直接聞いて呉れと云ふのだ。困つてしまつた。で——頗る不思議な調子で——朕には彼等の意に従ふ事が出來んのは當然ぢや。朕は此の事件をどうしたらいのか解らぬのぢや。正直に云へば御身も知つての通り、あの老人の書いたものや、説教は餘り好かんからな。處が皇后は朕に斯う云つた。自分はよく御身を知つてゐる。而して御身はよく伯を知つてゐるからと、——どうぢや御身から老伯に云つて、朕に報告して呉れたら、朕は英吉利と獨逸の皇帝に報じてやらう。それは今迄に公にしなかつた。また今後も公にしないものでなければならぬ。』

『陛下、私は特別な御寵愛の印と深く感謝し奉ります。私は時を惜みず伯爵を訪ねるで御座いませう。』

ナスタシアは答へた。

『では御身が用を済まして歸つたら、直ぐ宮内大臣に知らせるがよい。すれば直ぐ朕は御身に會ふやうにするから』
こう云はれて陛下は手をお出しになつた。彼等は猶半時間ばかり色々話をして別れ、其後一週間を経てナスタシアは大伯父の領地の客となつた。そして簡単に訪問の理由を話した。トルストイは不思議さうに彼女の云ふ事を聞いて、さうして答へた。

『全く不思議だ。私は喜んで陛下の使命を盡さう。しかし私に迷惑な事には、私は多くの人の爲に色々な使命につい

て書いたが、宮中の慣例には慣れてゐない。だが其の事はよく考へて見やう。』

『レオ、ニコライヴエチ。あなたは政治上或は廣く世界に關して、何かお解りになつてゐませんか』彼女は斯う聞いた。

『ある』トルストイは叫んだ『私は小説として公にする事が出来ない。或る實に奇妙な經驗をしてゐる。それがこの二年間、初中終、私の心を離れなかつた。私は何うしてそれを話してよいか解らない。夢とは云へない。机に向ふとよくそれを見るからだ。又或る時は夕食前の薄明りの中に顯はれる。私は幽靈を信じない。又さう云ふ現象を聖靈だと解釋する事も不賛成だ。しかし此の不思議な事件に對しては何とも云ひ様がない。』

『それは幻覺ですか』ナスタシヤは聞いて見た。

『その中の或る事は秩序正しくて、非常に明晰である。だから顯れないものは皆ハッキリと想像に描く事が出来る。

其の上私は自分の意志で、其幻覺を見る事が出来る。御身が此處にゐても確かに出来る。たゞ困るのは其の時分に何も書けない事だ。私の手は絶対に痲痺して了ふのだ。』

『私は仰る事を書き取らして頂きませう。』斯うナスタシヤは迫つた。

『よろしい！ さうすればよい。すぐやつて見やう。そのテーブルの上に鉛筆と紙がある。いやペンを使ふがよい—もし何なら……』

かくしてトルストイは一二分間少しも動かさず、ちいつとしてゐたと云ふ。それから彼は催眠状態にある様に、眞面目になつて低い聲で云ひ始めたのが前に掲げた『重商主義』^{ユルンヤシヤリズム}の幻覺である。

その幻覺の續きは左の如く發展する。

『見よ、その女神の手には、世界一般の腐敗を照す三つの松明がある。その松明を持つ三つの大きな腕がある。第一の松明は「戦争」の焰を燃し、美しい其の娼婦は市から市へ、國から國へと其れを持つて行く。愛國主義は正しい焰の閃きをもつて之に應へる。しかし其の終りは鐵砲や大砲の咆哮である。』

第二の松明は「偏執」と「偽善」の焰を湛えてゐる。それは宗教と神聖な祭壇のランプだけを灯す。それは虚妄と狂信の種を播く。まだ搖籃の中にある心に火をつけ、そうして彼等の墓までついで行く。

第三の松明は凡ゆる信頼し難い因襲の危険なる土臺となつてゐる。「法律」の松明である。最初先づ其の家族のうち致命傷を與へ、それから其の因襲が、文學、藝術、及び政治のより大きな世界を掃蕩する。

而して其の大火は、一九一二年頃、南東の歐羅巴の國に第一の松明で火をつけられる。それは一九一三年に、破壊と災殃とに發展するであらう。その年の中に私は歐羅巴中が焰と血とに覆はれるのを見る。私は戦場の大きな悲しみの呻きを聴く。』云々

歐洲大戰は一九一四年に始まつたのだから計算に二年の誤差があるが、果して斯くの如く發展し、獨逸戰債問題が累をなして、今猶大戰の繼續とも思はしめらるゝ世界の困難が繼續してゐる。私は歐洲大戰は終熄してゐるものとは思ひ得ない。

尙トルストイの幻覺は續く。露西亞革命に於けるレーニンの出現と思はるゝ一場面が現はれて来る。

『この戦争の最中に一九一五年頃、北方からの不思議な人物——一人の新しい奈翁が血醒い舞臺に登場する。彼は餘

り軍隊的訓練を受けた人ではない。著作家が新聞記者である。そうして一九二〇年頃までヨーロッパの多くはそれに把握されたまゝである。』

これも正確な年表には當て欲まらないが大體は當つてゐる。やがて平和が來ると云つてゐる。そして世界の形勢は左の如くなる云ふ豫言だ。

『その大平穩の終りは、舊世界の代りに新時代を劃するであらう。そこには如何なる帝國も王國も残るまい。そして此の世界は國民の聯合した合衆國を形造るであらう。そこには唯四大巨人——アングロサクソン、ラテン、スラブ、及びモンゴリア民族のみが残るであらう。』

實に其の豫言は着々實現しつゝある事を見通すことが出來ない。露西亞皇帝も獨逸皇帝も、西班牙皇帝も歐洲の舞臺から退場した。歐洲各國民の合衆國説も擡頭しつゝある。獨逸戰債問題で或は急速に之が實現せぬとも限らぬ。

トルストイの豫言は一轉して宗教道德の上に言及される。

『一九二五年以後に私は宗教的情緒に一變化を見るのである。娼婦の第二の松明は教會の没落を完成する。倫理上の觀念は殆んど消えて了ふ。人道と稱するものに道德的感情がなくなる。』

即ち前に『偏執』と『偽善』の焰と云つた處のものが宗教界を風靡するに至り、そこには道德的感情、倫理的觀念は影を潜め、寺院や教會の本質的の没落は完成するのである。殿堂、伽藍の形骸はあつても、宗教の本質は消えて了ふ。之も世界を通じて實現しつゝある。また實現せんとしてゐる。

トルストイは更に語り續ける。

『かくして、そこに一大改革家が起る。彼は一神教の遺物の世界を清めて、萬有神教の寺院の土臺石を置く。

神、靈魂、聖靈、永生が、一つの新しいカマドに入れて溶かされる。

而して私は一つの倫理時代の要求に満ちた始めを見る。

この使命に對して定められたる人は、モンゴリヤ・スラブ人である。

彼は既に地上を歩いてゐる人である。——活世間の人である。けれども神によつて彼の使命は定められてゐるとは思はぬ』云々。

これは恐らくトルストイ夫子自らを云つたものではあるまいか。從來の基督教のドグマを更新し、トルストイ一流の倫理的宗教を以て新時代を打開しやうと云ふのではあるが、トルストイ自らも氣附いてゐるのか、之は尙ほ『神の使命』であるとは云ひ切れない、と。更に今一跳躍を要すると云ふ處に氣がついてゐるのではないか。

露西亞には既に新しい宗教運動は勃興しつゝある。Julius F. Hecker は數年前『ソヴェット治下に於ける宗教』を著し、其運動の曙光と其方向を指示してゐる。併し此の運動は今尙ほ黎明期にあつて、世上の注目を惹いてゐない。少數の心ある人々の外には未だ了解せられてゐない。トルストイは早くも歐洲大戰前に於て、此の新しい宗教運動を豫言したのである。

次にトルストイは、第三の松明の火について語る。

『而して見よ！ 第三の松明の焰は、吾々の家族關係、藝術、及び道德の、吾々の標準を既に破壊しはじめてゐた。男と女との關係は、兩性の散文的な共同としか思はれない。

藝術は、現實の頽廢した事情に即する。

政治的に宗教的動搖は、凡ゆる國民の精神的基底を搖かしたのである。

この破壊的の焰に觸れることなしに濟むのは、たゞ諸處に小部分あるのみである。

歐羅巴の反國民戰爭、アメリカの階級鬭争、及び亞細亞の人種的戰爭は、半世紀間その發展を抑へられてゐる。

今世紀の中葉までに、私はラテン民族乃至波斯人の階級から起つて來た文學、藝術の一女丈夫を見る。

コンマーシヤリズムの松明の光よりも、よく輝くのは、シンボリズム（象徵主義）の光である。

今日の一夫多妻と、一夫一妻とは、ポエツトガミーに代るであらう。即ち兩性の關係は、根本から人生の詩的觀念の上に据えられる。』

近時の政治上、並に宗教道德の上に現はれ來る變化を思ひ、家族關係、藝術、男女關係の變化を思へば、思半ばに過ぎるものがある。永く時代は唯物的なコンマーシヤリズム、之から生れたマルクスズムの範圍にのみ停滞してゐない。もつと自由な、もつと奔放な、もつと詩的な世界を、人類は翹望する。

最も著しい現象は男女關係に對する考の變化である。家庭は破壊され、男女關係は單に事務的な器械的な同居であるばかりで、何等の有機的な意味のないものになつた。コンマーシヤリズムの社會的に現はれた重大な一現象である。

この因襲に對して新しい變化が來た。之は歐洲大戦後の著しい現象である。トルストイの幻ではコンマーシヤリズムの光よりも、より輝く處のものはシンボリズム（象徵主義）の光であると云つてゐるが、ラテン系の哲學思想の上に、また藝術の上に既に現はれた處のもので、日本にもその幾つかの著作がある筈だ。

而して在來の因襲による一夫多妻や、一夫一妻が、ポエツトガミーに代ると云ふのである。ポエツトガミーと云ふ言葉は新しい言葉だが、即ち男女關係が根本から變つて、人生の詩情の上に基礎が置かれる。詩的觀念の上に結婚生活の基調が据ゑられると云ふのである。私は近時の戀愛、エロと云ひ、グロと稱し、リンデーの友愛結婚等を思ふにつけ、否、その事實を見聞するにつけ、トルストイの幻に見たと云ふ此のポエツトガミーの時代乃至シンボリズムの時代が去來するのだなと云ふ感じを禁じ得ないのである。

男女問題は時代の重要な根本的な社會關係であるが、之が變化が急角度に變遷するばかりでなしに、凡ゆる時代の問題が書き換へられつゝある。凡てが破壊されて行く。舊きものは一掃されて行くの感がある。この毒牙にかゝらないものは極めて少數の人、少數の民族だけである事も事實である。吾等は少數の同志を以て、この時代の波に浚はれない健全な社會生活を結成しなければならぬ。

歐羅巴の反國民戰爭、アメリカの階級鬭争、亞細亞の人種的戰爭が半世紀間、その發展を抑へられてゐると云ふ。之は將來に於て起る處の問題、今私共の豫測し得ざる處のもの、しかし漸次現はれ來る性質のもので、心ある者の常に注目してゐなければならぬ所のものである。

かくしてトルストイは、最後に其の幻の結論とも稱すべき場面を傳へてゐる。

『而して私は、國民が益々成長して、人類の運命を支配してゐた女は、結局幻影に過ぎぬものであることを痛感するに至る。』

而して世界が軍隊や偽善的宗教及び頽廢した藝術を用ひなくなる時が來るであらう。

人生は進化である。

而して進化は心身の單純な處から、より複雑なものへの發展である。

私は、其の現在の形に於ける世界戯曲の變つて行くのを見る。それが何うして山上の夕日のやうに褪せて行くかを見る。

コンマーシヤリズムの手が一つ動けば、新しい歴史が始まるのである。

之でトルストイの幻覺は終つてゐる。この最後の一句『コンマーシヤリズムの手が、一つ動けば新しい歴史が始まる。』と云ふ言葉に私は甚深の興味を感じる。

私共は眞に新しい時代の芽を育てゝ行くものでなければならぬ。其の『新しい芽』と云ふものはどこにあるのであるか。何を私共は育てゝ行けば宜しいか。之が問題中の問題であつて、之をハツキリ掴む處に、私共の行く道があるのである。

コンマーシヤリズムの女神は幻影であつた。併しながら此のコンマーシヤリズムによつて經驗した人類の經驗中に新しい芽を育ぐむべき要素が横はつてゐる。それが一轉向する事によつて新しき歴史が始まる。重商主義は個人の所有慾、民族の利己的慾望を遂行する爲のものとしては世界に害毒を流すのであるが之を人類共同の利福の爲に役立てるとしたならばどうであらう。

尙私は此の『重商主義』の機能を眞に人類共同の福祉を増進する爲に役立て様とすれば、そこに現在コンマーシヤリズムの發達の爲に働いてゐる人類の利己的慾望とは根本的に違つた動機、精神的の機能が働かなければならぬ事を思ふ

ものだ。茲にも人類の思想上の一大轉向を必要とする。

之は吾人の良心宗教の基礎に立つた協同組合の機能に人類の注意が向はなければならぬ事を示すものとして、將來の世界を觀る目を與ふるものであらう。尙ほ此點についてはトルストイの重農主義にも言及しなければならぬのであるが、之は省略する。

特に家庭生活、男女問題などに就いては吾人の生命宗教によつてのみ現代の破産状態を脱する事を得べきを信ずるものだ。之についても云ふべき事が多い。が之も省略しなければならぬ。

トルストイは以上の物語を了つて其の眼を開き、さうして稍々困迷してゐるナスタシア女史を觀て『私は眠つたか？ ゆるして呉れ！』と云つた。

ナスタシアはトルストイの語つた其の筆記を讀むと彼は嚴肅に耳を傾けて肯きながら、その廉々を訂正した。で彼女の要求で彼は其の筆記に署名して喜んでそれを渡した。

その日、ナスタシアは其處を離れて歸ると直ぐに露帝に謁見する手続きをなし、やがて皇帝の書齋に通され、彼女は其の原稿を皇帝に手渡した。露帝はそれを神經的に見て、わななき乍ら讀んだのである。

『よし非常に面白い。』露帝は斯う仰つて『朕は自分で一つ寫しを作り、そうして今一つの寫しに翻譯をつけ、獨逸皇帝に獨逸皇帝から英國皇帝に送るであらう。その原文は朕の官文書保管所に保存して置かう。朕は其の事に如何なる註釋をも附せず、獨逸皇帝と英國皇帝に聞いて見やう。』

かくて露帝は線かへし云はれたさうである。獨逸皇帝はその豫言通りになると考へること。

千九百十年に於けるトルストイの世界大戦並に其他の豫言について

七〇

この豫言的幻が、歐洲大戦と其後の時代の推移によつて如何に實現され、また實現しつゝあるかは、既に示唆した處により稍々正確に時代を觀る目を與へられた事と信ずる。

かゝる意味に於て、此の豫言は現時に於て、また將來の時代に可なり、重要な意味を有する豫言である事を注意して、此の一文を了りたいと思ふ。

傳道學の語源及其發達の研究

小松 雄 道

第一章 序 論

傳道學（說教學）は主として、基督教に於て發達せる學なり。

傳道とは宗教の傳播普及を計るの意にして、（A）廣義に論ずれば、（一）文章的傳道、新聞雜誌、著述、繪畫等。（二）社會教育的傳道（社會改良事業及特殊教育、藝術等）。（三）儀禮傳道（法式、祈禱、莊嚴）。（B）狹義に論ずれば、口演傳道、說教、講演、演説、談話、論議、教誨、問答等、即ち辯説に依つての傳道なり、以上の如きを主として普通傳道教育の上に傳道學と稱して居る。

元來學として傳道學は哲學的に考察すれば、哲學の理論問題としてではなく、倫理學の如く、實踐問題の中に其地位が存するものとす。

第二章 傳道 の 起 源

傳道の起源は、紀元前五世紀後半の懷疑論派ソフィスト等に依つて希臘の思想界は一大歩に轉じ、從來の學理的研究

の結果を通俗化せしめたる、懷疑論者の代表者 Protagoras Gorgias 及 Prodikos 其他 Hippas なり、特にプロディコスは宗教道徳上の事を論じたりと傳へらる、此ソフィスト等の新傾向は知識論、道徳論等の新研究から、尙も言語、修辭、論理及倫理等の學科の研究の萌芽となり、進んでソフィストの立脚地に在りて、社會の道徳を更に確實たらしめしは Sokrates なり。

西曆紀元前第七世紀より六世紀へかけて、希臘に於ける、知識上の進歩とこれに伴へる、宗教道徳上の動搖とが、ミトレイトス學派及ピタゴラス盟社等に依りて代表せられ、其進歩動搖の益々盛んなるにつれ、諸種の學說紛然競ひ起り、知識上の進歩漸々社會一般に波及するに従つて古來の、信仰、習慣、風儀、傳説等は、其勢力を失はむとせり、第五世紀の後半に於て件の大變動は廣く社會に波及せる情勢にして、全く思想界は疲れ果て、新説の者なく、過去に於ける多くの學說を經驗世界に應用せんとする傾向と共に、他の學界にも一新傾向が生じて來た。即ち學問が公共的生活に働きかけたことである。其結果として學藝教授を目的としてソフィストは、各市を遍歴し、特に Elocution の術を教授した。即ち此時代を傳道の實際活動の前提期と知る後に、ソクラテースは當時宇宙の眞理を攻究するよりは、實際生活を重大視した關係上、彼の目的は即ち眞の認識に依つて道徳的改良を行はんとせるが故に、當然其結果として傳道を行つたものと思ふ。然し、神學者の論ずる如き、基督教徒の聖書を以つて天啓の文なりとしての聖書傳道でなく、自然神學、自然道徳を以つて其の事物と爲しての傳道である。

傳道學 (Homiletics) 或は説教學は希臘語の意義に従へば (Homilia) 即ち、會話、對話、或は平易なる話と云ふ意味にして、拉典語の Sermo と云ふ語も會話、談話、辯説と云ふ意義を有つてゐる。

一般神學的傳道學課に二種あり、(一)歴史的傳道の研究、(二)實踐的傳道の研究、是れである。

(一)歴史的傳道の研究は、プリソノス傳道史、ペール博士の世界傳道史、デニスル基督教傳道と社會的進歩、スミスの傳道史等の著述に依つて考察するに、各聖徒の會話、談話の歴史的習慣と行績を叙述せるものである。

(二)實踐的傳道は傳道の術、方法の實際的活用と其價値を研究するものにして、其目的は聖書、經文の教示に依つて吾人に正當なる處世の道を指示するにある。

ジョン、エー・ブロードス John. A. Broadus は希臘の傳道は各方面の經驗社會に實踐せるものなりしも、最近に於ける即ち傳道は、基督教に關する辯説の學、或は術、説教の準備と演述に關する一切のことを包含し攻究するを傳道學と云ふ。

フェルプスは傳道とは、性質分類、分解及び體裁を論ずるの學なり、ホッピンは傳道學に對して演述に關する根本原理を、基督教禮拜の目的を以つて、定時集會に於て神の眞理の宣傳に應用することを教ゆるの學なり、初代の基督教徒は、公の場所に於て教を説くこと指すに、デモスセネス、及びシセロ等の演説に名附けた言葉を踏ます「話」解り易い辯説と叫んだのである。其後修辭學の感化を受けて「話」は更に形式を有する長き辯説となり、當時尙 Homilie 「ホミリ」と云ふ語から Homiletics (ホミレティックス) 傳道學(説教學)といふ語が起つた。一切の實踐的學課は、學理的學課を以つて其基礎となす如く、傳道學も勿論、學理的學課を必要とする。

米國神學者ノックス氏は「基督教に於て傳道と稱するのは聖書の眞理を宣傳し、以つて説得する所の口演の學なり、露國人フアウオロウの著、説教學に於て、オミリンとは、家庭の對話、善良なる談話の精神、語氣を以つて公に教を宣ぶるの意なり、神學者シエット氏は傳道學は宗教的使命宣傳の根本義を攻究する學なり、即ち神學の一科にして、傳道」の目的特質、結構運用等を科學的に攻究するの學問なりと、

基督教に於て元來（傳道學）として、傳道を體系付け組織立てられたるは近時のことなるが、傳道とは英語にては、Propagandism, Mission Work, Preach, Propagandize 等の語より、傳道語なる語と Missionary, Propagandist evangelist 等の語あるが、佛語にて evangelist は福音と解し、英語にては Gospel と云ふ、獨逸語にては Evangelium である。此福音の語源は euangelion 希臘語にして「喜び従ひ救ひの音づれ」を意味し、基督教にては「救ひ、即ち神の恵み、神の支配、神の國、要するに基督の人格と傳道」の意味である。

佛教に於ては思益經卷に、言説、隨宣、方便、法門、大想の五方を説き、純方法論として法苑珠林其他元亨釋書及付法藏因緣傳にも傳道に關する術、方法、體裁、其他、傳道學としての多數の基礎ともなるべき教示がある。即ち英語の Gospel の語源は God-story 又は divincord である。佛教に於ては、傳法、傳承、相承、相傳等の語がある。之等の語の語源は「付法」なる語なるが、「付法藏因緣傳」を参照すれば五十三視教法の次第傳承を記せるものにして法燈を傳ふる意味に於て、傳法、相承、相傳と現在の教法の存立餘りでなく、釋尊の教法傳持にあり、即ち正法の永續弘通の傳道である。

初代に於ける基督教の傳道は修詞的でなく教授的である。第一に説教が初めて講ぜられたる集會は現今の如く公然た

る集會でなく、亦公然たる大衆的集會でなかつた、即ち私交的集會であつた。最も當時世人の公認宗教に非ざる關係もあつたが、羅馬人は基督信者を駁して「此の教を以つて宗教とするならば完全なるものに非ず、悪性に充てる孤立不忠の臣僕を造るものなり」と其閉鎖主義を駁した、如斯最初基督教徒の傳道状態は孤立祕密にして座談的のもので、従つて其傳道性質も修詞的ならず、談話的であつた。現今牧師の家庭訪問傳道の如きを重要視するは其例である。

然るに佛教に於ての傳道は大衆的で實踐的である。元亨釋書音芸教には唱道、説教は「至理を論揚し應品を啓抽し、百千の衆を鼓して聞思の道を布く其の利博く、其徳偉なり、演説の益は何の術か如かん」と以上の如く最初基督教の傳道と佛教の傳道とは其性質に於て、消極主義と積極主義に相反して居るが、現今世界の兩教發展の實を見るに其傳道は基督教は積極的で組織的でも大衆的に活動して來たが、一方佛教は消極的で微かに大衆的傳道を保持して居るに止つて居る。

結 論

要するに、傳道學（説教學）は聖書經文の眞理を天啓の文と信じ、其道義を傳へ教ゆるの術或は方法を研究するの學であると信ず。

不肖淺學を願ふ最近研究の一端御批評と御指導を願ふ。只字數の制限のため十分なる發表の不可能なることは御許しを願ひ度い。

知と信 (Wissen und Glauben)

守屋 貫 教

知と信と言ふ此問題を、私は宗教哲學の Methodologie の問題として掲げたものである。宗教そのものが知識の對象として研究さるゝ事を否定するものでないが、宗教は道德と同じく實踐である。道德よりも尙嚴肅なる意味に就いて實踐的である。宗教の實踐的なることを忘れて之を知識の對象とするととき宗教は歪曲されたものとなり、宗教を何處迄も知識に依りて求めんとするとき其企は失望に終る。

現象としての宗教ならばいざ知らず、宗教の本質とか眞理性とか言ふ問題を研究するに當つては、知ばかりでなく、昔の學者とか佛教者などの執つた方法、即ち、道を求めるとか、法を求めるとか、信得するとか信解するとか言ふたやうな態度がなくてはならぬと思ふ。宗教を哲學や道德の附屬の位置から引き離して、其の純粹の姿に於て認めんとした Schleiermacher の流をくむ宗教哲學者などは、此點に特に重きを置くやうである。例へば Heidelberg の神學者 Wobermin など言ふ人は宗教心理學的方法 (religions-psychologische Methode) と言つたやうな方法を取つて居る。それは宗教を自分自身の宗教的經驗 (die eigene religiöse Erfahrung) に依りて現さんとするものである。即自

己の體驗に依りて現實の宗教を研究し、其に依りて自己の體驗を深め信仰を進め、その深められたる體驗に依りて更に研究の歩武を進めんとするものである。之を彼は religionspsychologischer Zirkel 及び Productive Einführung と言ふて居る。私は Wobbermin のこれよりも寧ろ昔の學者佛敎者などの取つた求法求道の態度を心懸けつゝあるものであるが、この場合に知よりも信の方が重要な役目を演ずるのである。

二

Kant がその純粹理性批判に於て認識の能力並に限界を論じて、Gott, Freiheit, Unsterblichkeit と言ふ如き理念の問題は知の能く認識し得る所に非ず、之を把握せんが爲に知は信に其席を譲らざるべからずと言ふて居るのは有名な事である。彼の此信は彼の實踐理性批判を通じて目的論を通じて宗教論を通じて、否彼の著作と生活とを通じて一貫して居ると思ふ。彼は道德宗教に對して知の無力なることを説き、信仰の優越を主張して居る。又彼の信とは道德的信仰の意味であり、彼の宗教は道德的宗教なりと謂はれて居る。然しながら其處に私共の Kant に學ぶべき重要な事があると思ふ。彼は哲學者なるが故に知を携てたわけでないが、常に法を求めるとか道に精進すると言ふた態度で *philosophieren* したものはれる。即ち單に知ばかりでなく信に依つて其道德其世界觀を樹立したものとと思ふ。彼自ら天才にあらずと言ひながら廣大なる思想的建築を爲し得たる如きは、蓋し此信が重要な役目を爲したものであらう。この信を藏するが故に今日尙彼の哲學は亡びることありとも、彼の國民に及ぼした道德的義務の觀念は永久に亡びないと言はるゝのである。

宗教哲學者として Kant の最もよき繼承者 Jakob Friedrich Fries は能くその精神を祖述して居る。その打建てた System は Kant の信仰論を明白にせるものである。彼は先づ哲學を分つて二大部門として、第一を理論的部門第二を實踐哲學として居る。その實踐哲學は

一、倫理學即實踐的自然論或は主觀的目的論

二、宗教哲學即實踐的理念論或は客觀的目的論

とする。更にその宗教哲學は一、信仰論。二、審美論との二つに分れるのである。この體系の説明は之を略するが、大體彼の精神の存する所を了解することが出來よう。彼は其師 Kant に一步を進めて知に依る認識を *Naturerkennen* とし信に依る認識を *Ideale Erkennen* と立てる。彼に依れば知は事物の不完全なる認識であり、信は其完全なる認識なりとするのである。信に依りて世界を全體として必然的統一としてそのあるがまゝの實在の姿に於て認識することが出來ると説くのである。

彼の *Glaubenslehre* は Kant の實際執つた態度を能く説明し得たものと考へる。宗教は實踐であるから之を單なる知に依り若くは知にのみ囚へられて研究すべきでなく、信に依りて體驗しつゝ研究すべきものである。茲に信と言ふとき私は之を知と切り離した抽象的のものを意味するのではない。前に言ふた如く求道者求法者に顯はれた決定的態度を言ふのである。

Fries は信の心理的根據を感情に置つて *Wahrheitsgefühl* なるものと説いて居り、更にその立場から *Ahndungslehre* を發展して居る。理念の世界とか神とか言ふものは、私共の智性の判斷では把住することが出來ないけれども、

私共の宗教的感情に於ては確に之を把住することが出来る。言はゞ其は必然的神秘 (notwendige Geheimnis) である。即ち彼は *Glauben* とか *Anden* とか言ふものゝ心理的根據を情意に置いて居ることが分る。彼と同時の宗教哲學者で同じく信仰の心理的根據を明にしたものは *Schleiermacher* である。彼は宗教を哲學や道徳から離し第三のものとして取り扱つて居るから、その信仰論も必しも *Fries* と同じでない。その言ふ所の絶対歸依の感情は純粹の感情である。その若き時の宗教論に於て「宗教の本質とは宇宙の直觀及感情なり」と言ふた彼は、その後その基督教信仰論に於て「宗教信仰とは知識でもなければ行爲でもない、それは感情である。即直接な自意識を決定するものである」と言ふて居る。彼はその體験的な心理論に於て、私共の精神生活を自我の二つの働の連鎖であるとして居る。其一は意識であり其二は行爲である。意識とは内に藏するもの、行とは外に表面へと顯はれ行くもの、其内に藏する意識に二つの働がある。その一は知識でそれは認識として外へ出て行くもの、其二は感情で感せられるもの動かされるものである。この内に藏するものに無限の宇宙は感受せらるゝのであるとする。斯く彼の言ふ感情とは單なる感情でなく、精神の根本力である、精神の根本の主觀性を意味するものであると補説する人々がある。*Marburg* の *Otto* ならは *Schleiermacher* の絶対歸依の感情に就て欠點を擧げて居るが、宗教信仰の心理的在家を明にせる點に於て *Schleiermacher* の功績を没却することは出来ない。Kant にしても *Fries* にしても *Schleiermacher* にしても、其信仰論なるものは凡てその體験から來て居る。この體験に淺深優劣はあつても體験なしにその信仰論は出て來ない。そしてまた彼等の此態度は、その樹立せる世界觀の上にハッキリと顯はれて居る。Kant の道徳的世界觀にしても *Fries* の客觀的目的論にしても *Schleiermacher* の超體験の世界にしても悉くこの信仰的態度なしには出て來ない。

そこで私は宗教の本質とか眞理性とかを研究する上に於て、單に知の立場のみに執着しないで、信仰を以て體驗しつゝ研究して行くべきであると思ふ。Yanai などの場合に於ても言へることであるが、昔の求道者の取つた態度はその點に於てより多く明白でありより多く具體的であつたと思ふ。昔の求道者は佛教にせよ儒教にせよ、教主を立て道法を傳受すると言ふ態度で進んで居る。直接眼前の師に於て教主を仰ぐと云ふのみでなく、その師の傳ふる道に於て一大教主を立つるのである。教を受くる態度は單に知でなくて信でなければならぬ。之を感情と言ふは當らない。精神の根本力と言ふべきものであらう。佛教者が「佛法は海の如く信を以て入ることを得」と言ふのも、「信は道の本功德の母」と言ふのも、或は信をば無疑回信と言ふのも、信は隨順を其義と爲すとか、信は決定を其相となすとか言ふのも、凡て教を受け入れるに適はしい機根、即ち私共の根本心或は根本信を言ふたものである。この信を私は抽象的に知から離したり、感情の中のみ求めたりするものでない。私共が一心になり身命を捧げて道を求めんとするまごころに於て見出さんとするものである。

宗教意識に於ける知覺表象の特質

西 澤 頼 應

宗教經驗を構成する意識過程を考察して見ると、各種の心的要素が、同時的か、繼時的に、融合し、統一し、同化し類化せられて居ることを知る。

具體的事象について叙述すれば、神佛の本質觀に基づく心的要素の内容は、(イ)神佛の形相、色彩、明暗、陰陽等の視的内容。(ロ)宗教的儀式に伴ふ各種の音聲、誦音、翫音、餘韻等の聽的内容。(ハ)献華、献香に伴ふ馥郁たる芳香。(ニ)献茶、献湯、献供、献膳等に伴ふ山海の珍味。(ホ)神像佛像に直接に接近する禮拜供養。(ヘ)神體、佛體の素材たる金、銀、銅、鐵、木、石等の性質。(ト)信仰像の長短、高低、大小、遠近等の視覺、錯覺。(チ)信仰像の姿勢、環境、位置、状態。(リ)信仰像の莊嚴、調和、優雅、統態等各種の心的要素の内容が、宗教經驗者の個性に基いて、(一)同時的に、融合を爲す宗教心象體驗となり、(二)繼時的に、推理、判斷を爲し、又は模倣、理解等の類化的宗教心象となり、(三)個性的特徴を發揮する特殊的宗教體驗の心象となる。

斯くの如くして構成せられたる宗教體驗は、個人としては、明確に意識して居ると考へて居ても、客觀的宗教事實と一致せざるものがあり。主觀的心情に於ては明確に意識せざること、客觀的宗教事實としては、偉大なる宗教事實として、世人讃仰の統態となつて居ることがある。

此の變遷模糊たる宗教心象統態を、常態心理の原則に基いて説明、解釋せんと試みる處に、古來の宗教心理學者、宗教學者の大なる困惑が存在して居つたのである。従つて宗教經驗に表はるゝ各種の宗教現象は、宗教の特性に基づく、變態心理現象として、説明し、解釋せんと、努力してゐるものが多い。又それが眞理の實相でもあるとも考へてゐる。

此の經驗に基づく宗教的事實を、理論づける爲めに、特殊の宗教觀、若しくは哲學的見地より、論理的に實證するものがある。或は推理判斷を超越したる實相として飛躍的信仰に基づく自悟統態となし漸次的修養に基づく證悟統態となし、或は神の攝理とか、他力本願とかに基づく、超理的信仰態となす宗教家もある。

何が斯くの如く、多數の學者をして、多岐、難路に陥らしめたかと、宗教意識態について考へて見ると、宗教的心象を宗教的表象に推移し、表現する際に、誤謬が介在してゐるものと考へられる。即ち汪洋として模寫し得がたき宗教心象を、強いて主觀的判斷とか、個人的解釋とか、若しくは其の時代の知識、其の社會の判斷に基いて、言語、文字、詩歌、聖典、經文、宗教的儀禮、態度等に表現せんとする處に、種々の困難な問題が存在してゐる。例へば其の信仰對象の表象としては、神佛、運命、天命、眞理、眞如、天國、極樂、如來、自然、無限、誠、力、宇宙原理、根本實在、統一原理等千態萬様の表現が試みられてゐる。斯くの如き多數の宗教表象が成立する過程につき、特殊の研究を試みたならば、東西古今に亘り、各種の民族が、如何なる宗教心象を、宗教經驗的知識として把持し、表現せんと努力したるかを、推知することが出来る。

以上の如く宗教意識構成の過程から推考すれば、宗教心象と、宗教表象とは、全く別箇の系統から構成せられたもの

である。恰も各民族が用ふる言語が、現代に於て、多種多様に別れ、表象の態様が、極めて廣い範圍に亘つてゐる様なものである。従つて宗教心象と宗教表象との關係があり得る場合について考ふれば、(甲)宗教心象と宗教表象とが、全然一致する場合と、(乙)宗教心象を表現する爲めに、宗教表象が不十分なる場合と、(丙)宗教心象が宗教表象によりて内包が擴大され、價値が過重視せらるゝ場合とある。

一、宗教表象に現はるゝ空間表象について考ふれば、例へば阿彌陀經に「從是西方過十萬億佛土。有世界。名曰極樂。」とある。此の十萬億土の空間表象、神道に於ける高天原。基督教に於ける天、若しくは神の國等の空間表象は、宗教體驗者の特殊的個性に基いて、宗教心象を宗教表象に顯現したものである。従つて宗教體驗者の宗教心象と、宗教表象との關係は前記(甲)(乙)(丙)に含まるゝが如き、相異を來たすことゝなる。即ち觀無量壽經に「阿彌陀佛。去此不遠。」とあり。基督教のマタイ傳に「天國は近づけり」「神の國は汝のむねにあり」等の如く、感得することを得るものである。

二、時間表象について考ふれば、例へば起信論に「以一切菩薩皆經三阿僧祇劫。」法華論に「示現五種劫。一者夜。二者晝。三者月。四者時。五者年。」、祖庭事苑に「日月歲數謂之時。成住壞空謂之劫。」等にある劫の觀念、時の表象。舊約聖書創世記に「三百年かみとともに歩み」とある三百年。「メトセラの齡は都合九百六十九歳なりき」とある年齢。黙示録に「彼は龍、すなはち惡魔なり。サタンたるべき古き蛇を捕へて、之を千年のあひだ繋ぎおき」とある千年等の宗教的時間表象は、宗教心象に基づく宗教表象であり、其の時代、其の民族が有する時間觀念を、自己の宗教體驗と結びつけ、表象したるものと見るべきである。従つて誇張、衝氣、若しくは妄想に基づく表現と見るべきものでないと考へる。

三、宗教的價值内容に關する表象については、例へば(イ)日本の各地方に存在する、神社、佛閣に傳はれる各種の靈驗記、信仰談。(ロ)佛敎各宗に於ける開祖、偉人が、實際生活に於て體驗せられたる佛天の加護なる信念。(ハ)各地の天災地變時に於ける不可思議なる天祐、神秘力の出現。(ニ)基督教舊約聖書に擧げられたる各種の奇蹟、若しくは天啓的事象。(ホ)神道各派に於て、聖典とせらるゝ了解し難き文章、口誦等は、何れも宗教經驗に基づける、宗教心象を、宗教的表象によりて表現せるものである。従つて其の當時に於ては、了解せられたる宗教表象も、今日に於ては了解困難なるものとなり。又其の當時に於ける宗教體驗者以外の人々には全く奇異なる事象も、宗教體驗者にとりては、全然尋常的事象であると考へられて居つたこともある。

何れにしても現今に於ける吾人の知識としては、全然有り得べからざる荒唐無稽の事象と考へらるゝこともあるし、又他の説明、解釋を爲すに非ざれば了解し難きこともある。其の際斯くの如き宗教表象を、例へば(一)譬喩若しくは寓話と爲す者。(二)預言的なる宗教表象と爲す者。(三)宗教心象を誇張的に表象せりとなす者。(四)如實に實際生活に於て、宗教的天才が體驗したりと信する者。(五)宗教界、乃至宇宙間に於ける森羅萬象は吾人の認識、限られたる經驗的知識を超越したる、偉大なる實在なりと信する者等に別けて説明してゐる。

之れを要するに以上の如く、宗教意識は、感覺的なる心的要因(此の問題に關しては、後日極めて批判を仰ぐ考へである)に基づいて、宗教的知覺心象成立し、更に綜合的判斷、分解的推理に基づいて、宗教的統覺心象を構成する。之れに相應して宗教的知覺表象、宗教的統覺表象が成立する。此の對應する宗教心象と、宗教表象との關係は、常に必ずしも両者が全然一致するものに非ずして、主觀的判斷と、客觀的事相とは内包、外延に於て、又價值、内要に於て、非常

の相異なることが多い。其の際宗教體驗者は、自己の宗教的經驗を追懐し、若しくは他の宗教經驗を對象と爲すに當り、宗教的統覺心象を、實際生活に於て體驗したる、宗教的知覺心象へ還元する。此の宗教的知覺心象に相應する宗教的知覺表象によりて、宗教體驗を表現する様に努力し、重點を置く様になる。従つて宗教的知覺表象は、宗教體驗者の個性の差違、環境に基いて常態心理にては解釋し難き、特殊の宗教意識内容を表現することがある。然れども體驗せる宗教心象は、必ずしも變態的の性質を有するものに非ずして、純眞な、健全な宗教經驗であることが多い。又一面斯くして體驗せられたる宗教的統覺心象は吾人の人生觀、世界觀を統御し、指導する處の偉大なる心的機能を表現する場合が多いものである。

宗教意識の發達に於ける兒童の秘密性について

關 寬 之

第一序 論

凡そ人類に於て秘密現象の基底は個體維持本能と其等と結合せる感情、社會本能を基礎とせる社會意識としての羞耻、事物を神聖に純潔に美的に或は原形を破壊しないで保存しようとする性質にたづねることが出来る。個體維持本能及び其等と結合せる感情に基づく秘密現象は、財産蓄積及び所有知識の隱蔽、食物を秘密の場所に運んで食し又は食事を全く事態として多衆の面前に於て爲すことの何となく氣のひけること、私室又は燕居を人に窺はれることを厭ふこと、室内に於ては机を壁面か獨立の傍に配置しなければ落ちつかぬ現象、廣い原では樹木や障壁の蔭に身を隠す現象等に於て見られる。また秘密結社、秘密集合、策謀等に於て人に知られることを厭ふ現象も同様であつて、かの最も組織的と言はれるイタリーのCamorraやシッリーのMafiaの如き少年秘密結社、十數萬の團員を有する米國ギリシヤ文字組合The American Greek fratemiesやその勢力の最大を以て稱へられるイタリーに見るやうな學生團體の如きものが、黨員の保護にあつく、黨外の排斥に強いことは、秘密現象が自己保存本能に強い基底を有する一證である。第十三世紀から第十四世紀に盛であつたバリ大學の同郷會、第十九世紀までも存続したアバーディン大學の同郷會、今日なほ現存

するブラーグ及びウィーン大學の同郷會、就中、ドイツの Landsmanschaft は種々の秘密・暴飲・暴行を恣にして赤裸々に排他傾向を示した。次に社會意識としての羞耻を基底とせる秘密現象は、社會との接觸の貧弱に原因する幼兒の人間知りの現象・青年の誇示本能から来る反動的恐怖の現れたる赤面及び躊躇等にも見られるが、意識的又は無意識的に人間が自己の弱小を隠蔽しようとする諸現象に於ても見ることが出来る。かの著衣による自己の身體器官の隠蔽はその一例である。著衣は單に習俗でもなく、又一部人類學者の説くが如き局所に他人の注意を惹くために全體の一部に衣服を誇示したためのみではあるまい。古代スバルタの青年は衆の面前に於て裸體を以て競技し、且つ六週間毎に執政官の面前に全身を露示してその純潔及び氣力等を檢閲された。人間は裸體のもの程道徳的であつて、器官の状態は罪惡を暴露するものである。かの Dr. Sæterley の言の如く、身體の絶大に發達した少年は自己の手で身體を蔽ふやうな羞耻本能が少い。その反對に何等の弱點や缺陷を蔽ふために秘密現象の見られることは確であらう。更に人間は最も率直に自己を現した場合を人に見られることを嫌ふものである。自己の信仰を儀禮として赤裸に現した一般宗教及び秘密宗教に於ける表現行動、自己の思想及び感情を率直に私記した日記、泣くときの顔、苦痛を抑制なく示したときの顔等を秘密にしようとする。これは一方に羞耻と關係があるが、他方に次の基底群と聯關してゐる。即ち秘密現象の第三の主なる基底は、事物を原形のまゝに破壊せず汚さずに保持しようとする人間の傾向であつて、その初歩のものは神聖觀念や美的感情といふ程に發達したものではないにしても、發達して是等の觀念及び感情と結合してくるものである。この群の實例は事物を清淨に保たうとの性情たるばかりでなく、その保護手段として秘密を生ずるのである。秘密性はそれ自身既に本能であるといはれてゐるが、併しその根本は以上三群に求めることが出来るであらう。然るときは、秘密性は宗

教意識の發達と密接に關聯してゐることが假想されるのである。

第二本 論

吾人は兒童の宗教意識の研究の一部として、八歳乃至十五歳の男女兒五十六名と三週間の暑中休暇を寢食を共にし、個人的臨床調査法によつて、彼等の自然的・祕密的に行ふ宗教行動を調査したが、その中宗教意識の發達と祕密性との關係についての調査・研究及び考案の結果を發表してみたいと思ふ。調査及び研究の中心は兒童の自然的又は自發的に現す宗教行動の年齢・形式・對象・場所・理由・動機・祕密等を材料として、彼等の自然的祕密生活に現れた宗教意識の闡明にある。即ち成人との混合生活に於て成人に混じて行ふ宗教行動ではなくて、その由來は成人にあらうとも、兎に角兒童又は兒童等が自然的・自發的・祕密的に行ふ宗教行動を彼等の自然生活の中にたづね、自然遊戯の中に宗教意識の眞を見出さうとしたのである。兒童は長い通學の途中、森林や洞窟の中に祕密に神佛を祭つて禮拜し、或は動物を葬つて愛著の情を寄するものであつて、是等は成人又は仲間にも祕密に行はれることがある。斯る宗教生活の中に却つて彼等の宗教意識の眞相をつかむ材料があるであらうとの假定の下に出發したのである。

吾人の取扱つた兒童男三十七名の中、斯る經驗を有する者二十三名(六二%)、無い者一四名(三八%)あり、女十九名の中、經驗ある者十四名(七四%)、無い者四名(二二%)、死屍等は遺棄して顧みない非宗教的の者一名ある。是等を統計的に扱ふと同時に個人的に扱つてみやう。

一、年齢。斯る自然的・祕密的宗教經驗の最も多いのは七・八歳と十一・二歳とである。七・八歳には遊戯に於て動物葬

を行ふことによつて最も多く経験し、模倣によつて成人の人間葬を動物葬の形式で行ふのを見る。十一・二歳は狩獵本能の旺盛な時期であるが故に、動物を飼育することが多く、従つて動物葬によつて宗教経験を積むのである。興味あることは、兒童の自然生活に於ける宗教経験は殆ど全部が動物葬によつて得られることである。この點に於て兒童の宗教は育は彼等の動物との生活と分離することの出来ない一面を有する。

二、形式。兒童の自然生活の全部が殆ど動物葬からくるとして、彼等は如何なる形式に於てそれを経験するかといふに、その全部が動物の屍體を地下に埋め、墓碑として材又は石を置き、禮拜をするのであるが、中には碑銘を記し、供物を捧げ、禮拜は時に數週にわたつて斷續しながら繼續する。中には墓の掃除までも續ける兒童がある。併し最初の埋葬時の禮拜又は一兩日にして忘れられ、新たな動物葬によつて何回かの経験を積むのが普通である。

三、對象。動物葬の對象となるものには二種ある。一は飼養動物であり、他は臨時に遭遇した動物の死屍である。前者に對しては著しい愛着があり、後者には唯々可憐の情を以て對するだけである。其等動物は蜻蛉・はつた・蟻の如き昆蟲、雀・燕・鳩等の如き少鳥、猫・鼠の如き獸類、蟹等多數にわたつてゐるが、最も多いのは金魚であつて實に動物中の四三%を占め、小鳥は三〇%を占めてゐる。蓋し是等は一年間に死ぬことが多く、兒童に多くの機會を與へるからである。

四、場所。動物葬の場所は多くは庭隅であるが、時に他の人知れぬ離れた原や森の中に埋める。その庭隅も人に見られない場所、人に踏まない場所といふことを條件としてゐる。これは序言に述べた秘密性の基底中の第三群に基づくものであつて、神聖に清淨に原狀のままに保存しようとの傾向に發するものであらう。

五、理由。何故に兒童は動物の屍を葬るか。これは間接の原因は上述の如き神聖・清淨・原狀に對する執著であらうが、その直接の原因には三種ある。第一は感情型であつて、該動物に對する可憐の同情による(八六%)。殊にこれは自ら飼養してゐた動物に對する強い愛著から發してゐる。女兒は全部この型に屬する。第二は無自覺型であつて、成人の人間葬又は兒童仲間の動物葬に由來し、模倣的である(一〇%)。第三は知的型であつて、生物は憐むべきものなるが故に葬るといふのであつて、頗る少く、男兒に見られる。これを見るに動物葬の理由は兒童の先天性に發する愛情及び同情に發し、清淨・神聖・原狀への執著が更に基底となつてゐる。

六、動機。動物葬の理由は動物に對する愛著にあるけれども、この動物に對する愛著を埋葬して碑を立てるといふ形式で現す方法は傳承的・社會的であつて、悉く人間葬の形式を模倣したものである。

七、秘密性との關係。動物葬を行ふ兒童は悉く埋葬の場所を選ぶに秘密の場所又は人に踏まれない場所とすること前述の如くである。人に踏まれないといふことは同時に秘密の場所を選ぶ原因でもあるが、中には他人に墓所を發かれるからといふ者も多い。而してその發かれることを厭ふ理由の中には、その動物が可愛想だからといふこと、神聖・清淨・原狀の保持とが含まつてゐる。埋葬の場所は皆秘密にするが、その禮拜については三種あつて、人が見てゐても禮拜するといふ者と、絶対に他人に見られたくないといふ者と、家人からならば見られてもよいといふ者とがある。第一種は最も多く(七四%)、第二種これに次ぎ(一九%)、第三種は最も少い(七%)。禮拜の秘密を欲する者には、序言にあげた第二群の秘密性の基底の中、人間は率直に自己を裸出した状態を人に見られことを好まないといふ理由によるものが多い。

第三結 論

要するに、兒童の自然的生活に於ける宗教經驗は動物との關係に於て動物葬によつて收得される。而してそれは遊戯及び狩獵本能と關聯して動物飼育から得られることの多い經驗である。動物では屢々死ぬるものがこの經驗を兒童に與へる。兒童は主として飼育動物に對する友としての愛情及び同情からそれに執著し、成人から學んだ所の形式を模して人に陥まれ又は發かれることのない秘密の場所に屍を埋め、墓碑を立て、供物し、禮拜する。禮拜は時に公前と行はれるが、時には秘密に行はれ、墓所は何れの場合にも秘密にされようとする。斯く兒童の自然的宗教生活には必ず秘密が伴ふものである。その秘密は、自己保存の本能及び感情から發した種類のものではなく、一部分は社會意識としての羞恥から發する秘密、就中、人が自己を最も率直明白に露示した場合を他人に見られることを忌む所の秘密から發したものであり、一部分は事物を神聖・清淨・美的に保持し原狀を永久に保存しようとの本性から發した秘密である。禮拜の秘密は前者に屬し、埋葬場所の秘密は後者に屬する。(完)

英米宗教哲學の一特質

田 淵 正 範

宗教の「効用性」なる名のもとに行はれる諸事實は確かに英米宗教哲學の有力なる一特質であるが更にその出色なる學說として吾人はウキリアム・ジェームスのそれを擧げることが出来る。

ジェームスにとつては個人を問はず社會を問はず要は人類に福祉を齎す効用性の文化現象は眞理である。神々は効果を生産する眞理であつて、基督教、佛教は勿論、天地地祇、山林河川の神々、耕作狩獵の神々、日月星辰、雷電風雨暦日自然現象の諸神も神々の範疇に嵌まるので、即ち宗教は特にプラグマチズムの原理的なものに還元される。併し哲學や藝術へ通ずる存在の眞理性とは異なる宗教独自の神らしきものの効用性が擧げられなければならぬ。蓋し彼に於ては現實生活の中にて高き力を用ひ、その力に向つて自己を解放しその嚴肅な反應の中に情操的體驗を繼續してゆくことが宗教の命であらう。宗教の發生を論ずるのでもなく、種々相に基づいて質的類型を判定せんとするのでもなく、宗教の現象體系を組織するのでもなく、起源論、形態論、發達論、組織論等を離れて、一般文化現象との併列關係に於いて宗教の存在性を先づ認め、次いで彼自身の心理主義的想定に基礎づけられたる宗教の人間の意味を把握してその經驗の眞理性を科學的に究明せるため茲に即時即所的なる實際上の効用性への原理性に到達したのである。人間の現象の宗教學的意義よりも宗教の名に於いて人間事象の原理的な經驗の眞理性を認識せんとする方向を將來した。

「樹を知るにはその根についてよりもその果實について知れ」の言葉は洵に多元的實用觀の宗教を表明するものであつて、同心、自我の統合分裂、自己屈従もその生物學的機能を指導してゐる生理作用の宗教的効果に就いて考察されなければならぬ。ジェームスの意圖はヴントに於ける意識の量的測定、精神現象の因果的機械觀の如きドイツ心理學の方法では宗教意識の獨自性を闡明することが出来ないため、所與の意識の機能態の中に特殊なる能力を反省考察し、その能力發展の全面的な形式をその能力について分析類化せんとしたのである。宗教の生物學的機能の分析的形式は何れも調和、平和、統一、幸福であつて、生命を愛すること、幸福の現實感を満足せしめたき本能が、生理學的な一般形式を種々に變化せしめてゐると見る。故に宗教經驗を表出する宗教意識の本質は「神を用ふる事に依つて實利を獲得せんとする意志」にして所謂神そのものは手段であり、第二義的存在である。だから神は有限及び多元であつて神らしきものは本來より實體性は亡くして只人間心理に發生する不可見的實在の感(Sense of the reality of the unseen)客觀的現前の感(Feeling of objective Presence)何物が實在すると呼びかける知覺(Perception of what I may call 'something there)其れである。

斯くて宗教的意義の實在性は宗教者の幸福の個人的感得がその時處に即しての何等かの其の實在性に對する客觀的反應を有効に伴ふ事に依つて保證される。言はゞ個人の福祉を欲する念願が地上にその反應を得て發展して行く經過が宗教であり善である。又惡が現實的總和の中から除去される程度につれて善の純粹性は強くなる。惡意志にも非ず善意志にも非ざる一種の靈的感情群が現世の實利層を通過する場合に價值附けらるゝ受働的經驗意識に善は依存するのだ。茲に信ぜんとする意志がアブリアリなる悟性の發展で無いとするジェームスの主張が鮮明であると共に一方信意志は合理

性、積極性に太だ乏しく、其の目的意識は種々の現實的修正をこそむしろ積極的に求めて旅してゆく經驗者である。之は明かに一方個人の個性に依附する内面的要請を重んじ他方社會的現實性を尊重する人文意識が論理の驅駛を超越して必要でなければならぬとする實用的認識の歸結である。

けれども翻つて惟ふに宗教意識の根本に於いて何等効用性を意識しない宗教意識の事實に遭遇せる場合に如上の宗教哲學の一端は崩壊し始めるであらう。有神論の一傾向としては自己への現世的反證は第二義的なものであつて神なるが故に事實であり眞理であること、或は神なるが故に何よりも絶對的効用ありと信すること、或は確實なるが故に眞理なるが故に効用性の如何を問はず尊嚴であり有効であり神聖であることもある。或は神なるが故に一切の目的概念を介在せしめず、却つてそれを拒けることに於いて神への歸命が環境に對して卓絶であることもある。此處よりして信意志の經驗内に作用する獨自的意義そのものの闡明を必要とし「事態的なるものとしての効用性」の内面的要素なる純主觀的發展系統を効用性より回顧することなく効用性へ志向する内面的個性に宗教一般の質的作用を喚發せしめんとするのがロイス一派の絶對實用主義である。ポザンケットやソーレー・パチソン、更にはサー・ヘンリー・ジョンズ等も此の特質に遡ふものであると思はれる。

併るにトレルチ等には一にジェームスの宗教問題の大前提に含まれてゐると言ふ眞理的實質に着目し、「効用性」そのものの中に宗教意識の偶然的特殊を推定せんとする心理的分析の試み自身が合理的なる力、普遍的なる概念と法則とを許容し且つ求めるものであるとなし、宗教の現象態を價值判斷の基體に背進せしめてゐる。即ちトレルチの精神は宗教の内を支配し、宗教を産み出す理性法則を發見する先天的合理主義そのものである。此の點は「神祕主義と論

理」のラッセルから實證主義的人間性を剝奪せる數學美に等しい。ラッセルは勿論のこと、進んでトレルチに於いても此の合理的體系の別して宗教的なる所以は合理的なるものに基づいて非合理主義的對象を悩み反省し批判し、經驗的なるもの、心理的なるものより認識論的なる認知界へ歸順する悟性と感性との契機的實在を想像する點にあるのである。これは明かに生産的な非合理的實體であらうと思はれる。

此の際ドイツ理想主義の最も正統なるものは客觀的理性の規準に則つて合理的實體を覓める。乃ち彼の志向は、志向の故郷なる認識そのものへ歸一するのであるが、此れに反して英米經驗主義の最も正統なるものは經驗的要素の綜合的意慾に依存する想像的實體の非合理的許容に哲學の重心を置くのである。而して所謂實質的作用は此の非合理主義の究竟なる論理であらねばならぬ。デューキー、サンタヤナ、インヂ、ロヂ、の如き、或ひはモンターギユ、ローウェンベルグ、ジェームスセツト、プラットの如きはこれである。

想像的實體は思惟の實踐に依る人間の現象が社會的興味の中に活動的實在として擴充してゐることがそれを存在せしめる最大意義であり、且又、教權的宗教、封建的貴族主義の觀念論と區別される點である。ウキリアムジェームスが、ヒューム、ペーコン、ホップス、スペンサー、ミル等の影響に依る「効用性」を目的心理と環境的條件とに分析して終に内觀しての形而上學を構想せる學績はあまりに短氣な利己的民主主義に偏してゐるとは雖も、經驗主義の宗教が一步を進めて現世的に最善な實在を畫くためには、ジェームスの實質的素材を無視するわけにはゆかぬ。而して英米宗教哲學は此の効用的實質をばロイス一派を通じて「意味の存在論的諸階級」に開發せしめ、客觀的理性と主觀的想像との契機的諸要素に神聖なる創造力を意識する點に宗教の哲學的文化を把持してゐる。

朝鮮巫俗の聖所

赤松智城

現今の朝鮮に於いても、廣い意味で聖所、聖域、靈場、祭場 (Kultusort) 又は神聖地帯 (Sacred Zone) と信ぜられてゐる場所は、かの儒佛道の三教に屬するものを始めとして固より甚だ多いが、茲には特にその巫俗 (通稱 Mootang) に關する聖所を適宜分類して、その重なるものを約述して見よう。

第一には巫堂、即ち巫がその神事である「賽神」(Koo) や告祀 (Kosa) を行ふ一定の堂宇又は家室があつて、現今は普通に致誠堂とも呼ばれてゐるが、これは先づ巫の主要なる聖所であり祭場である。シー・エー・クラークの近著「古朝鮮の諸宗教」の中で (C. A. Clark, Religions of Old Korea, p. 179)、「この賽神はその堂宇の外で行はれ、その内では行はれないと云ひ、また里民共同の神事として例へば山神などを祭る行事が、常に山頂の如き露^{ヤンニ}天で行はれ、何處にも一定の會所はなかつたから、如何なる集會の建物も必要ではなかつたと述べてゐるのは、何れも誤りであつて、賽神は原則としては寧ろ多く堂内にて執行され、唯だその一部若くは僅かの賽神が堂外にて行はれるに過ぎない。また多數里民の集合する聚落の神事にも、後に述ぶる如く常に一定の會所か堂宇があつて、たとひそれが露天で行はれる場合でも、一時的にもせよそこには小屋掛けか天幕張りを作り、その中に祭壇を設けて、これを「賽神壇」とも呼び、且つそこには屢々里民が尊崇する洞神木^{トレンシナ}か洞神岩^{トレンシバ}の如き聖なる徴としての聖物があつて、これを中心としてその地域は

常に里民の犯すべからざる神聖地帯となつてゐるのである。更にまたクラークが大多數の賽神儀禮は私的行事であつて、即ちそれは單に一個人か一族又は高々一部落内の數家族のために行はれるのみならず、多くの場合にそれは信者の家庭内で行はれ、他の堂宇では行はれないと云つてゐるのも、必ずしも盡く事實ではない。蓋し賽神は勿論かゝる私事でもあるが、同時にまた一定の公祭にも屢々認められてゐるのであつて、即ちそれは現に邑落の共同儀禮である「洞祭」の中にも行はれ、また今日も尙江原道地方では特に盛んな聚落の祭事である「別神」の行事に於ては、巫の賽神（殊に城隍賽神）は實にその中心的位置を占めてゐる。されば後にも述ぶる如く巫祭は固より個々の家庭内でも行はれるが、また一定の聖地か堂宇に於いても、公私に亘つて常に執行されてゐるのであつて、かの城隍堂の如きはその一適例である。

總じて巫堂は二種に分けられる。その一は巫家の内に在るものであつて、「神堂」と通稱され、多くは巫家の或る一室（稀には別屋）を限つてこれに當て、その中には常に祭壇を設けて、その後方には數多の神靈や佛菩薩の畫像や巫鏡などを掛け、また巫の祭具（太鼓拵、鈴、刀、槍等）や神服などをも茲に置いてゐる。巫自身及び願者の祈禱禮拜がこの一室又は一屋内で行はれることは云ふまでもないが、しかし全ての巫が必ずしも皆かゝる神堂をもつてゐるのではなくして、貧しい巫や所謂丹骨（巫の檀家）の少ない巫や未熟な巫（Seunmootang）や盲瞶の家にはそれがない。その二は巫家の外にあつて、賽神が常に執行される特定の名稱をもつた巫堂があつて、例へば京城府内外では、東西南北の四城隍堂（各堂宇の外庭には皆神木がある）、七星堂、老人星、星祭堂、龍宮堂、阿只氏堂、老姑堂、錦城堂、國師堂、日月堂、化主堂、宋神堂、斗井堂、臥龍堂等がそれである。巫瞶とその多數の信者特に婦人に取つては、此等の堂宇とその所在

地は皆聖所であつて、それは常に堂宇即ち「堂直」に依て警護されてゐる。かゝる巫堂は勿論現今も朝鮮の至る處に見出されるが、その最も代表的なるものは恐らく開城府に近い有名な徳物山上の將軍堂であらう。

第二には巫の儀禮を行ふ場所としての自然の聖所 (Naturheiligtümer) を擧げなければならぬ。これは上述せる如き堂宇や室家ではなくして露天ではあるが、しかし巫も願主も常に來てその神事を行ふ特定の地域として、また彼等の尊崇する神靈の在ます住所として、さきの巫堂と等しく、或る場合にはそれよりも一層強く、神聖視されてゐる場所である。かゝる自然の聖所が朝鮮では多く tan 或は tang と稱せられ、唯だ相互を區別する種々の異名がその上に加へられてゐるに過ぎないことは、興味ある一の事實であると思ふ。例へばかの濟州島の首邑濟州城内を殆ど圍んでゐるカンラクタン、川外堂、閤氏堂、廣城堂、運籌堂、龍燈堂の如き、また同島に特有なる兎山堂、七日堂の如き、何れも盡く上記の意味に於いての自然の聖所であつて、少なくとも現在そこには何等の堂宇も建物もない。今かゝる多數の類例に基き、また前述せる巫堂並びに巫其者の稱呼をせ併せ考ふれば、この tan, tang (兩者は俗語では屢々轉訛し混同される) は、本來朝鮮では實に聖所を意味する言葉であり、更にこれより進んで廣くは「聖なるもの」を意味することがあるのではなからうか。そこでかの朝鮮民族の始祖と傳へられる檀君の如きも、知らるゝ如くそれに就いては幾多の傳説と考證があるけれども、まさしくその晉義から見て、それは原本的には實は唯だ聖君の意味ではなかつたであらうか。蓋し或る民族や國家の傳説上の始祖は一般に神聖な首長であり君主であると信ぜられてゐたものである。私は茲に敢て卑見の一端を簡述して、識者の示教を乞ふ。

さてその自然の聖所にも亦自ら二種の別があつて、一は謂はゞ常住の聖所であり、二は臨時の祭場としての聖所

である。後者は例へば別神や都堂トウダウ賽神を行ふ場合に、略々その地域は一定してゐるけれども、一時的に設備される祭場であつて、その祭事が終れば直に撤廢されて、必ずしも聖所とは認められない場所であるから、餘り重要性をもつてはゐないが、前者はその地域が常にまた嚴に規定されてゐるのみならず、多くは一定の聖物を中心とし又は對象として、他とは隔離された場所としての聖域であつて、従つてそれはさきの巫堂と共に、また巫俗の主要なる聖所となつてゐるものである。即ち種々の巫祭を行ふ特定の山川湖海乃至道路等の或る地域や、また神聖なる樹木叢林（拙稿「朝鮮の聖樹」宗教學紀要所載參照）巖石洞穴泉井などがある場所がそれであつて、此等は固より夫々異つた名稱を以て呼ばれ、例へば山上の山神堂、海岸や河岸の龍神堂又は龍宮堂、山の峠にある城隍、洞祭を行ふ堂山及び造山チョウサンやまた或る藥水ヤクスイの湧出する所など頗る多い。かゝる聖所にはまた屢々小堂があつて、それが前記の巫堂の第二の形式と交錯してゐるものもある。朝鮮の民俗に於ける特異な一色彩であるかの長柱ナガシユの標木が立つてゐる場所も亦往々巫の儀禮を行ふ自然の聖所となつてゐるのである。

第三には家庭又は家屋敷に屬する聖所（Hausheligtümer）がある。父祖の神位を奉安する祠堂（父又は母の死後三年までは喪廳サウテイといふ）は、凡そ朝鮮の家庭に於いての謂はゞ至聖所ではあるが、その祭祀禮拜は主として儒禮に依るのであるから、巫俗の關する所ではないけれども、巫の信者は三年の大喪祭後に特に「脱喪賽神トクサウサイジン」を行ふこともある。今直接に巫の關與する家庭の儀禮は「告祀致誠コウシチシヤウ」と呼ばれ、これを行ふ場所が即ち巫俗に於ける家庭の聖所として認められるものであるが、毎年陰曆の十月開天節の頃に、多くの家庭では巫を招いてこの告祀を行ふほど、それは朝鮮に於いて最も通俗な一の民間信仰となり行事ともなつてゐるのである。この巫祭に用ふる供物即ち祭需チヤクネスは必ず赤豆餅と濁酒

と牛頭又は牛足(明太魚を以てこれに代へることもある)であつて、巫は後述する家庭の各聖所に於ける一定の場所毎にこの祭需を供へて、順次にその神靈に告祀の祝願を奉告するのである。尤もこの祝願には暗祝アナムソクと告祝コソクとの二種があつて、前者は黙念して行はれるから、普通に何人にもできるが、後者は特に巫に固有なまた共通な一定の長い祝詞であるから、巫以外の者では容易に行ふことができない。そこでこの祭事には巫を招請することを原則としてゐるが、しかし唯だ簡単に暗祝を以て行ふ場合も少なくはないのであつて、その際には主婦が所謂家族の巫(family shaman)の地位を取つてこれを行ふのである。今それは何れにしても、この家祭の行事には巫に特有な舞樂を行はず、唯だ掌をすり合せて禮拜(ピングダ)する形式で祝願祈念するのみである。

この告祀を行ふ聖所は次の八箇所であつて、その順位と祭神とを列記すれば下の如くである。

- 一 内房又は内堂 その一隅に「帝釋テウシツ」を奉祀し、主神たる帝釋は子孫の守護神である。
- 二 大廳 その梁上に「成造シヤウゾウ」を祭り、また祠堂から神位を茲に移して祖先の祭祀をも行ふ。成造神は家屋及び家主の守護神であつて、男神である。

三 屋外の後庭にチジヨリを祭つてゐる所、その主神「大監テウカン」は財福増益の神である。

四 前庭即ちマダン 地神を祭る場所であつて、この神は主婦の守護神として女神である。

五 臺所 竈王カマノウと基主キヌとを祭り、前者は云ふまでもなく竈神であるが、後者は本來は家の敷地の神であるけれども、

實際には下女下男の守護神となつてゐる。

六 大廳の檐下入口などに「乞立キタテ」神を祭る所がある。

七 支關「守門將」^{スムンシヤン}を祭る。

八 厠所 厠神ブチヌルカクシを祭り、これは女神である。

終りに或る意味に於いて家庭の延長である墳墓も亦家庭の聖所の延長であつて、殊に朝鮮では墓地の選定は所謂風水の説に依て、現に甚だ嚴密に行はれてゐるが、元來この風水説は聖地と凡地とを區別せんとする方則の一表現 (Geomantik) であるから、これに基いて規定された墓地はやがて一の聖所であつて、それはまた強い祖先崇拜の信仰と伴ふて、一家庭に屬する淨域となつてゐる。但し巫俗はこれには關係せず、墳墓の祭祀禮拜は専らその家人に依て行はれてゐる。

以上簡單に朝鮮の巫俗に關する聖所の一斑を概觀したが、勿論それには他の民族及び宗教の聖所と類似する共通の場合もあるけれども、また見らるゝ如く多少朝鮮の地方色と地方性とを現はしてゐるものもあつて、その細説は茲に省略しなければならぬが、吾々は少なくともこれに依て朝鮮の民間宗教の一形態を窺ひ知ることができる。

附記 本稿は帝國學士院の研究補助に依る朝鮮の巫俗調査の一部である。

巫堂に就て

金 孝 敬

一

巫堂とは朝鮮語の朝鮮のシヤマンを意味する名詞である。從てここに云ふ「巫堂に就て」とは「朝鮮のシヤマンに就て」と云ふことになる。今それを述ぶるに當つて便宜上先ず朝鮮以外のそれ即ち一般のシヤマン、並びにそのシヤマンの依つて存する意義が理由づけられるに必要とせられる所のシヤマンの全屬性について一應の考察を試みることにする。このシヤマン乃至シヤマニズムは、宗教學の方面からは勿論、土俗學人類學民族心理學等その他諸方面の學者より頗る興味ある對象として研究されつゝあるもので、元來は亞細亞大陸の東北部即ち極東亞細亞のウラルアルタイ民族間にのみ行はれてゐる土着の固有原始宗教の一形態とされたのであつたが、最近その研究の進歩に依つてその誤りなることが認められ、今日ではユーラシヤ大陸の、東はベーリング海峡より、西はスカンデナヴィヤ半島に亘る間の大陸北部の土人、ギリヤク・チュクチ・コリヤク・トルコ・オスチャク・サモエド・ブリヤト、又エスキモヤ、亞米利加印度人、阿弗利加、果ては南洋諸島の土人間にも、支那滿洲及び朝鮮日本にも今尙全般的に一部分に或は盛んに、又は殘影として信仰された又は信されつゝあるもので、古來世界の未開人類に於ては全部がそれ式の信仰を有し、人智發達上必ず經過し

た、そして宗教發達史上の一段階的形態であると云ふことに異論のないものである。詳しくは同一のウラルアルタイ民族の間にあつても、東北方に於けるツングス系のそれと、西北方の中心たるトルコ・オスチヤク族系のそれとの間の相違の如く、各地各所各特色を有し差異を存するのであるが、必要とせられる範圍で、シャマニズムのシャマニズムとして特色づけられる所以の二三の屬性を述べれば、シャマニズムの最も特色とする所は精靈崇拜であることは勿論であるが、特にシャマンと謂はれる所の精靈と交通し得るとされてゐる一種特別の能力が附與されてゐるとする人間を介在せしめることである。その上精靈には善惡二種ありとして精靈二元説の立場を取り、そして世界觀に於いては上中下三段説に立脚してゐる等の如きである。勿論これらは事物の善惡の代表する善精惡精を認めた如き、又善惡二精を認めての必然的結果として、その居處に吾人人類の居處を加へ、空間に上中下の三段的世觀界を樹立せる如きは至つて平凡な常識的ではあるが、その發生したであらう所の階梯を人智發達史的に又宗教發展史上より觀察する場合その驚くべき精巧さを知るのである、神を信する宗教が人事百般を神意に由因するとなすと同様にシャマニズムは我々の諸般一切生死病災は勿論天變地異まで悉く精靈の所作とするのである。そしてシャマンはこの善果を起引する善精、惡果を招致する惡精に祈禱驅除を行ひ、或は事象を豫見する卜筮を行ひ、或は豫觀せる吉凶を豫宣し、人體病災を呪醫するものなのである。本來は如上の百般は精靈の所作なれば精靈第一主義であるべきであるが、實際は凡てがシャマンに依つて如何にもなるとせられてゐる故に主客顛倒して、シャマンそのものが主となり精靈はシャマンに依つて驅使せられる器具の如きものとなり、それを自由に使役する方のシャマンそのものが最も重要とされるやうになつて、シャマニズムとして形容せられ流用せられてゐるやうなわけである。

扱てシヤマンとは如何なる意かと云ふに、漢字では薩滿薩瑪札蠻撒蠻珊蠻等と記し跳神又は巫と譯してゐるが、その語原については、佛のベリオ、米のラウフェル、狩野・羽田兩博士、寺本氏等の如きトルコ語、蒙古語、ツングス語等の土語起源説の立場を取る人と、伊のゲオルギー、獨のシュレーゲル、クラプロート、英のマックス・ミュラー、佛のアベル・レミュザー、シルヴァン・レヴィー、露のワシリエフミロノフ、シロゴロフ等の如きサンスクリットの (Chāyana, Prakrit) の Amana に起源を置く佛敎影響説の立場を取る人との兩説がある。その起源は何れであらうと兎に角共に亢奮感激又は苦行動勞を意味する語乃至その變化であつて見れば、事實シヤマンそのものの態様の一側面を物語る名詞であること疑ひのない事實である。斯く一定はしないがその間に何か一脈相通するものがあるやうに考へられ今日シヤマンが實際演じてゐる所作から汲み取られる性質と略一致するものがあるやうである。斯く見來ると結局シヤマンとは生來的若くは後天的に或る特殊な靈能を持つて精靈と交通し人と精靈との媒介の役を演じ精靈に仕へて人の意を精靈に訴へ傳へ、精靈の意を伺つて精靈に代つて人にその意志を示す(豫言祈禱治病)者であると云ふことになる。

二

巫堂とは朝鮮のシヤマンであることは上述の如くであるが、以下述べるであらう所のその種々の屬性が相當發達したる獨自性からして吾人はこの巫堂に依つて形成されてゐる信仰形態を稱して「巫堂イズム」となすであらう。即ち「巫堂イズム」とは「朝鮮のシヤマニズム」と云ふ意であると同時に又「進歩發達せるシヤマニズム」と云ふ意をも兼ねる。

と云ふ意味に於いて特に斯く呼ぶことにする。この巫堂の巫は云ふまでもなく支那で巫師巫咸巫祝等に使つたそのまゝの語であることは勿論であるが、その起源を尋ねるに巫 (wu. bu. nu) が蒙古語トルコ語チャガイ語等のシヤマンと同意異語の böga, buge, bögü, buğri 等と同一音韻であり、又巫の字形が「無形に事へる者で、人兩度舞ふ」とか「神幄中に在りて兩手玉を奉じて以て神に事ふる」に象つたそれであると云ふことは、彼我符節一をにする感あつて偶然奇跡的であるかは知らぬが幾多の問題を提供し而も解決の暗示を與へる非常に興味ある事柄なのである。

巫堂は支那で云ふ師巫師公太保走陰差廟祝巫祝總管師婆、臺灣で云ふ法師符法師重乩女巫、日本の巫女市子神子等の如き異語同意の名詞であるが、これも他の何れに於けると同じく地方的に又は歴史的には種々な移動があつて、或は同語異義の場合あり或は限られた狭い範圍でのみ通用價值ある場合あり乃至は幾多の轉變を経た變遷交替の形跡があつて非常に複雑なのである。巫堂は朝鮮でそれを指す最も普通の名詞であるが、今その種々即ち過去に用ひられた或は地方的に使はれた其等乃至は性職掌、その他種々の性質の相異に依る色々の名詞を上ぐれば、巫堂・萬神・仙神・仙家・仙官 Susun (師) (以上何れも尊稱)、先生 (巫堂同志の用語)、占匠・優人・工人・才人 (以上蔑稱)、神婆・神母・萬神 *manin* (婆) 女巫堂・巫婦・雌巫・Hosemi (以上女性) 博士・男巫堂・花郎・郎中・兩中・廣大・舞童・美童男社黨・巫夫・雄巫・Hosebi (以上男性) —— 男巫堂以下は皆その仕業を形容せる語で蔑稱 —— 等とその他 Dangol 巫堂 (專屬巫)・Kun 巫堂 (主席巫)・Narin 巫堂 (接神巫)・Put 巫堂・Kide 巫堂 (藝能巫) Tju 巫堂 (赤兒の死靈を驅使し一種靈驗ありとせられる特殊な巫)・その他殿内巫 (宮室に出入する巫)・後祭巫 (賽神の殿りを務める巫) 等々である。依つて巫堂には各その部署の役割を演ずる特定の巫のあること、即ち身主 (依憑靈) の如何、巫的所作の習得程度及役割特

等の相異に依る種別があることが推察せられるのであるが、これは寧ろ修養や部置の位置に依る暫時的特定のなものである。この巫堂の語意に就ては、漢語巫に家乃至は巫の社祠を現す堂が附いて巫堂となり、母堂が母を指す如く巫のそ人を現す名詞となつたと云ふ通説である。但しこの巫堂なる語を半島の中部では女性を表す語とのみされてゐるが、それはその巫魂の分布が示す如く、巫堂と云へば直ちに女性のみ考へる位に女性のみが隆盛になつてからの第二次の現象であつて、巫堂と云ふ語が一般名詞で有り得ないと云ふ理由にはならぬのである。尙巫堂を表すに種々の當字をして舞堂舞長舞斷巫長巫斷等と書いてゐるが、これらは黨の如き幾分輕蔑を意味したり若くは群を意味したりしたものか又は長斷の如き相似音韻の誤りか乃至舞の如き巫の所作一側面を表す當字で正しくはないのである。この巫には種々の種類があつて職業的か家族的かの區別、占卜のみを行ふか儀禮のみを爲すかの差、或は入巫類型に依る別即ち世襲神託師資相承の何れか又世襲に母系父系身主系神器系あり、神託に巫宣神宣夢系精神異狀系あり、その他生活困窮の逼迫に依る身主神器の賣買貸借宣託虚權等の假聖的踏襲等の種々がある。そしてこれらは八巫祭の儀式を経て成巫するのである。斯の如き種々の巫堂が全鮮には概略巫七千魂三千五百合せて一萬餘、佛僧六千餘基督教役者三千五百餘に比して斷然頭角を顯し又その巫堂イズムの影響が人事百般の實際に浸透し牛馬の裝飾さへもその影響下にあり生誕冠婚喪祭凡てに巫堂の參與の如きは實に彼の風水(pungsu)信仰と共に半島民間信仰の二大支柱たることを語るものである。

そして巫堂の最も特色とも云ふべきものは、他の何れのシヤマンよりも儀禮其他一般に關する凡ゆる事柄が非常に進んだ段階にあることである。他の宗教特に佛儒道教等の影響を蒙りて、儀禮の精巧な仕組、音樂の利用、衣裳道具の複雑特に經典類似巫經を有することの如き既に或る程度の經典宗教の域にまで進んでゐるかの如き感があり、シヤマニズ

ムに於ける巫堂イヅムの特色とも云ふべきである。

そして尙ほ朝鮮に於ける巫堂は彼の妓生(geisha)と同じく傳統保持者として、藝術(特に音楽)文學方面から最も重要な地位にあるものである。巫堂が賽神の際になす祝詞の如き彼の鉞鑼打鈴、倡夫 Norekarak、帝釋 Norekarale 沈清歌等々實に歴史的物語であり半島古代文化に於ける佛教儒教道教等の影響を物語るものとして尊きものであり、然もその歌ふ音調は時代と民族性とを物語つて教訓と興味に富んでゐるのである。

註 (一) 関下大憲氏「シヤマン教の世界觀に現れた佛教要素について」(白鳥博士還曆紀念東洋史論叢)(三五—三七五)

(二) 同氏「シヤマンといふ語の原義について」(民族二卷二二四號)

(三) 齊伯守氏「巫字考」(民俗學第二卷九號五三一—五三四)

(四) 狩野直喜博士「支那學文叢」(支那上代の巫、巫咸に就いて)「說巫補遺」(續說巫補遺)(二二—二七)

(五) 丸井圭治郎氏「臺灣宗教調查報告」(一〇〇)

(六) 中山太郎氏「日本巫女史」(三)

(七) 李能和氏「巫俗考」(一—三)

(八) 秋葉隆氏「朝鮮の巫稱に就いて」(宗教研究)第八卷一號(七四—九三)

(九) 同氏「前掲論文」

(一〇) 同前

(一一) Czaplicka: 「Aboriginal Siberia」(I 六三)。

(一二) 秋葉隆氏「朝鮮巫人の入巫過程」(宗教研究)第八卷四號(一一—二六)。

(一三) 拙稿「朝鮮に於ける信仰狀態の現状」(政教新論)第二十卷、四號—五號。

巫堂に就て

(一四) 赤松智城博士「麗新靈神の行事に就いて」(朝永博士還暦記念哲學論文集)(七一五—七四〇)

(一五) 拙論「巫堂考」(大正大學宗教學研究室藏卒業論文)

(一六) 村山智順氏「朝鮮の巫覡」(六一八)

附 巫堂全貌の紹介が意圖であつた爲と甚だ簡要を旨とした爲故に個々部門の問題に觸れることが出来なかつたこと説明を省略し論旨甚だ不徹底であつたことは遺憾である。尙内外の參考論著手元に數點あるも、本問題に關係なき論著又岡下氏の論文に詳しき爲め略することにしたのである。

ケルト族の宗教と聖バトリック

松村武雄

異教としてのケルト族の信仰・祭儀・神話がいかなる様態に基督教化せられたかといふ宗教文化的現象が、自分の現在の研究の対象となつてゐる。この研究の主要項目の一つは、ケルト宗教と聖バトリックとの關係でなくてはならぬ。愛蘭のケルト人の間に基督教化運動を試みた最初の一人は、實にこの聖徒であるからである。

自分は今この聖徒が遺した手記、ケルト族の古文獻並びに民間傳承を通して、ケルト宗教對聖バトリックの交渉關係の様態を考察して見たい。但し時間の制限のため該考察が概括的であるのは、止むを得ない。

聖バトリックが紀元四三二年に來つて見出した愛蘭は、基督教の宣傳に對する多くの大障害を持つてゐた。

その一は異教としてのドルイディズム (Druidism) であつた。ドルイド教團は古くから強く民衆の心を把握し、文化形相の諸方面に亘つて深い根ざしを有してゐた。該教團は立法行政に干與し、學校教育を營み、王者を始め上層階級に大きな勢力を有してゐた。而して彼等は當然遺般の大勢力を提げて基督教の侵入に頑強に反抗した。ドルイド達がその呪力により雲霧を起して聖バトリック及び聖コラムバの前進を阻止したといふ傳承の如き、遺間の消息を漏らすものである。彼等の勢力は、聖コラムバをして主イエスをドルイドと呼ばしめた程強大であつた。聖バトリックはかうした頑強な異教徒と戦はねばならなかつた。

その二はブレホン(Brehons)の勢力であつた。古代から愛蘭にはブレホンといふ者があつて『裁き』を掌つてゐた。彼等は古くからの律法を集めた文書を有し、それを典據としてすべてを裁じた。Fenechas (The Law of the Feine) 若くはブレホン法典(Brehon Code)が之れである。該法典は民法・刑法・軍法に亘り、而してその適用者としてのブレホンは、超自然的・神祕的勢能の所有者と考へられた。彼等はジョイス氏の所謂“half-inspired person”で、その云々ところ、その裁くところは、神靈のそれであると信ぜられた。(P. W. Joyce, A Smaller History of Ancient Ireland, p. 72)とこゝで彼等の裁きの典據としたブレホンの法典は、異教的信仰・觀念・習俗を基底としてゐたが故に、その裁きは基督教的立場と相容れぬ場合が多かつた。しかもその裁き手は社會的に大勢力を有してゐたので、彼等の存在と活動とは、基督教化運動に對する一つの大きな躓きの石であつた。

第三は Pelagianism である。愛蘭生れのペラギウス(Pelagius, C. 360—C. 420)が創唱した神學で、その體系は(イ)原罪はアダムの限りのものであつてその子孫の負うべきものに非ず。(ロ)死は罪惡に對する責罰に非ず。(ハ)罪惡の増大は神の不正義を含蓄す(ニ)洗禮を享けずして死ぬ者も、それがために失はるゝことなし。(ホ)人類は生得の力の正當な行使によつて自己の救ひを獲得し能ふ等の觀念から成つてゐる。一言にして云へば、この教義は過去の罪惡の赦しに對するイエスの恩寵・洗禮の効果を認める以上に人間生活の力と自助とを認めた。聖アウグスチヌスがこの教義を目して“impia opinio”となしたのも道理である。然しペラスギアニズムは決してヘガニズムではない。基督教を母胎としてゐながら、著しく Anti-Scriptural な要素を含むところに、人惑はせぬ魅力が潜んでゐた。聖バトリックはこの似非基督教とも戦はねばならなかつた。

かう考へて來ると、愛蘭に於ける基督教運動の多難さが略々窺ひ知られる。而して同地に於ける初期基督教宣傳の第一人者たる聖バトリックの性格が、該運動史に大きな關係を有してゐる。この聖徒は強烈に *spiritual* な性情の持主であり、同時に剛壯な行動の人であつた。かうした性格は、彼をして三つの頑石の排除に猛進することを可能ならしめた。彼が愛蘭の首都ダラに於て、特に異教の祭禮の行はれる日、その折には新しい火を造ることが嚴重な呪禁であつた日を選んで、スレーン山上に焰々と *Paschal fire* を焚くことによつて、ドイルド教團とその教を奉ずる國王とに挑戦したのは、第一の頑石の排除の第一歩であり、紀元四三八年（愛蘭上陸後六年目）に愛蘭王ラエリ (*Laegaire*) に迫つて、七名の著名なケルト族の學徒に王と聖バトリック自身を加へた編纂委員を設け、三年の歳月を費して異教的法律を蒐集したあと、仔細に之を査閲し、基督教の教義と撞着する要素を盡く除去して、新しき法典 *Senchus mor* を成立させたのは、第二の頑石に對する排撃の大きな現れである。第三の頑石即ちペラスギアニズムに對する彼の實際運動に就いては、自分はまた細かな事實を掴むことが出来ないが、同聖徒がその師聖ゲルマヌス (*St. Germanus of Auxerre*) によつて愛蘭に派遣された重大な理由の一つが、先輩バラディウス (*Paladius*) のペラスギアニズム克服事業の繼承完成であつたことから推して、また同聖徒の愛蘭渡來以後この似非基督教の命脈が漸次細つて行つてゐる事實から推して、相當果敢な克服戰を行つたと思はれる。

しかしこの熱烈果敢な似非基督教的文化形相の排撃者の活動の中には、他の半面——多くの基督教化運動の選手達の活動と相對立する他の半面が存することを見通してはならぬ。

基督教化運動の選手たちが異教に對して採つた態度に於ける共通點の一つは、異教的文獻に對する冷嚴な破壊作用で

ある。スマラガ僧正 (Bishop Zumaraga) が、墨其古のアステック族の有した貴重な文書を、『異教的教訓及び無神的生活』の忌はしむ證徴であるとして、之を一炬に附してしまつた如きは、その好例證である。(Count Corti, A History of Tobacco. chap. I.) ケルト宗教に對する基督教宣布者の態度も亦多くは之に類同してゐた。ケルト族の呪的吟唱詩人たちの間に存する傳承に従へば、聖コラムバは、手に入る限りの古文書を山積して之に火を放つたと云はれる。(E. Davies, The Mythology and Rites of the British Druids, p. 427.) 聖パトリックの異教的傳承に對する態度がかうした行方と頗る異つてゐたことは、自分達の大いに注目しなくてはならぬ點である。先に言つたやうに、彼は愛蘭の異教的法律の文書に改變は加へたが、之を焼き拂ふとは夢にも思はなかつた。この一事から見ても、彼の基督教化運動の態度が聖コラムバ等のそれに比して、可なりの隔りを有することが窺ひ知られる。否、同聖徒は更に進んで異教の神話に對してより、寛容な態度を採つたらしい。The Dean of Lismore's Book と呼ばれる文書には、聖パトリックがケルト族の半神的な吟唱詩人アシーン (Oisín) に要請して異教神話を傳らしめたと傳へて居り、Agallamh na Senorach ("Colloquy of the Ancients" の義) とする文書も、半神族フィアンナの一人キールタ (Keelta) が、同聖徒の請ひを容れて、ケルト族の古史神話を語つたことを記してゐる。而して是等の書が暗黙の裡に許容してゐることは、異教神話が隠滅を免れたのは、實に聖パトリックが試みた道般の問答によるとなす點である。自分はかうした傳承を單なる架空言となすことが出来ない。英國に於ける基督教宣傳者の間には、自分の見るところでは、二つの行方があつた。一は聖コラムバ流の行方で、苟も異教的な臭味を放つ文書は一掃的に滅ぼし盡さうとし、他は聖フィンネン (St. Finnen) を立役者として六世紀に勃興した Monasticism の行方で、古代愛蘭の民間信仰の主要な部分が今日に保存せられたのは、

一にこの行方の賜である。聖コラムキル (St. Columkille) を始めとして、モナスティシズムを奉じた僧侶たちは、幾多の聖書を寫したばかりでなく、異教の文書の複寫や民間傳承の筆録に孜孜として努めたのであつた。

一體愛蘭に於ける基督教化運動には、自ら三つの時期が劃せられてゐる。即ち、

(1) 聖パトリックが愛蘭に上陸した紀元四三二年から、その後約一世紀半に亘る時期。この時期に於ける改宗運動は、*Patrician clergy* とその後繼者達によつて營まれた。そして彼等の多くは外國人であり、且つ殆んど總てがミッシェンを専念に活動した。

(2) 六世紀の後半。この時期には僧院・修道院が急速に國內に擴がり、基督教宣傳者達が一種の *settled life* に入つた。而してその殆んど總てが外人でなくて本國産れのものであつた。

(3) 六世紀の末葉からその後の七八十年。この時期は前期に起つたモナスティシズムが漸を追うて盛んになり、*eremical communities* が廣きに亘つて勢をなした。この時期の僧侶も殆んど總てが本國産れであつた。(P. W. Joyce, Op. Cit., p. 136.)

第一期は基督教侵入の初期であつたが故に、異教徒としてのドルイド教團とその他の抗争反撥力が強大であり、従つてイエスの教を説く者は之が克服に全力を集中することを餘儀なくせられ、勢の赴くところ異教の文獻及び傳承に對して激烈な破壊作用を營まざるを得なかつた。然るに第三期に入ると、イエスの教に改宗する者が漸次増加し、愛蘭の大部分は基督教化せられ、僧侶達は進んで英蘭・蘇格蘭の基督教化に努むるの餘力さへ生じた。かくして僧侶達の心にゆとりが出来るにつれて、外への進出から内への沈潜の轉向を生じたのは、頗る自然の心理でなくてはならぬ。この傾向

は第三期に入つて益々著しくなり、隠者の生活によつてわが心を深める集團がその數を増して行つた。かうした傾向をとつた僧侶達が第一期のそれ等ほど異教の文獻及び傳承に對して冷嚴な眼を向けなくなつたことは實に當然である。彼等には勝利者としての心の落付きと寛容とが芽生えて來た。加ふるに第二・第三期の僧侶達の多くは外國人ではなくて本國産れである。この事實が、古くから傳承せられたものに對する破壊力を大きな程度に抑制したのであつた。基督教がもはや動ぎなき礎を築き上げた以上、自國の古い傳承を或る程度に擁護することは容さるべきであるといふ考に傾いたのであつた。

ところで聖パトリックと聖コラムバとは、共に愛蘭に於ける基督教化運動の第一期に屬する人であり、而して共に英國産れである。(前者は蘇格蘭タベルニアの一小村ベンネヴァンに生れ、後者は愛蘭産れである。)聖コラムバが自國の異教的文獻を破壊することに猛烈ならざるを得なかつたところに、第一期の特徴がある。然るに聖パトリックは、聖コラムバが第一期の末葉に屬するに對して、その初期の第一人者であり、従つて異教徒との争闘を最も深酷に敢行した者であるに拘らず、異教の文獻及び傳承に對して著しく寛容な態度に出でた。自分はそこに聖パトリックの人となりの一特徴を認めざるを得ない。

この聖徒は、民族文化に對して優れた理解を持つてゐたらしい。そしてそれが彼の基督教宣布運動に二つの相異なる動向を取らしめたらしい。先に説いたやうに、彼は基督教の敵としてのドルイド教團そのものに對しては、極めて峻嚴果敢な争闘を決行し續けた。然し異教から咲き出た花としての神話傳説に對しては、可なりの程度の敬意と温情とを捧ぐるに吝かでなかつた。彼の心性は、宗教と神話傳説との間に存する力の差を看破るだけの聰明さを持つてゐた。神話傳

説は、神への人間の依屬感・崇拜感からの端的な産物ではなくて、神及び人間の同一舞臺に於ける生活行動の叙述である。その意味に於て純真な宗教性からは可なり遊離してゐる。宗教的には崇拜畏敬せられる靈格が、神話に於ては屢々嘲弄と戲笑との主體となる事實は、宗教と神話とに於て、神聖性に大きな隔りがあることを實證する。その意味に於て異教そのものは基督教の強敵であるが、異教的な神話傳説は遙かに弱微な敵手に過ぎない。かくて後者は、民族文化に理解ある聖徒にとつては、寧ろその生命を持續せしめても差支へないものであつた。(勿論その内容に幾分かの基督教化が行はれることは事實であるが)聖パトリックはどちらかと云へば、這般の考方を持つてゐたらしい。ケルト宗教に於ける神人的豫言者のオーウェン(Owen)が、老境に入つた聖パトリックに對して、呪術によつて若きに返らしてやらうと云つた時、彼は嚴然として之を拒み『神の禁するいかなる形の巫術も受入れぬ』と答へた。しかしそれと同時にオーウェンが語る異教神話には喜んで耳を傾けたと云はれる。またキールタの異教主義を憎んで熱烈に改宗を勧め、遂に之に洗禮を受けさせたが、そのあとでキールタが説き出した古史神話に對しては、熱心な聽手であつた。(T. W. Rolleston, *Myths and Legends of the Celtic Race*, pp. 265, 266.)更に一傳承に従へば、ドルイド的吟唱詩人に對して、『もしイエスの教を奉じなければ、汝の祖父たちと同じく、汝も亦墮地獄の憂目を見るぞ。』と喝破しながら、異教神話についてはアシーンに腹藏なく語らしめ、而してその内容を記したものが Agallamah na Senorach といふ古文獻の成立であると云はれる。自分がかうした傳承を通して、聖パトリックが基督教宣布者として、他の聖徒や holy men に比して一異色を有したことを看取したい。彼は實に一面に於ては、基督教化運動の第一期的特徴を最も嚴密に有した聖徒であり、同時に他面に於ては、おのれの死後に來つた該運動の第二第三期的特徴の先驅者であつた。

巫者の女装について

宇野圓空

巫者といふのは勿論シヤマンといひ慣はされてゐる一種の祭司であるが、特に巫者といつたのは、これをシベリヤの特殊なものに限らないで、多少普遍的に見たいからである。

巫者または巫術即ちシヤマニズムといはるべき現象は、可なり世界的にひろく見出される。殊に東南アジアのいはゆるマライ人種、即ち嚴密にいふインドネシア民族には、シベリアのそれとは多少異つた特徴をもつて、ことに顯著に又有力に見受けられる。今はその一例を取つて、特にその女装の問題を考へて見たいのである。

インドネシア地方でも巫者に關する詳しい報告は多數に集つてゐるが、今の問題はボルネオの西部、ことに英領サラワ地方の西端に居るイバン族、英國人が普通にシイダイヤ、ダイヤといふのは一般ボルネオ蠻人の通俗的な名稱で、その海邊近くゐるからといふので海ダイヤと呼ぶものである。このイバン族で司祭の役目もするがより多く呪師であり、主として巫術をやる者は、マナンといふ名で通つてゐる。即ちマナンの術は種々の目的に依頼されるけれども、大多數は病氣の治療であつて、それには魂取戻し *hangkap semangat* と惡魔拂ひ *berencha* と惡靈退治 *munoh antu* が主な方法となつてゐる。これが爲めに呪袋 *Iupong* を携へ、家に相傳の呪包 *pengorah runwah* からの呪具 *obat* や、靈から授つた珠 *data ilau* を用ひ、呪文 *timong* を唱へ、特殊な言葉 *bungea jakar* で物語問答をする。

マナンには夢告によつて守神を得、正式の行をつんだもの *manang ngai antiu* と、私に修行したのみで（師匠にはつゞいても）守神をもたないもの *manang ngai diri* とがあるが、その修行と儀式の經歷段階によつて四つの階級をみるとめられてゐる。その第二段の *bekiti* と *siyo* のは腦を出して洗ひ、眼に金粉を入れ、矢で心臓をつき刺される儀である。

いづれの階級にも男女二類あつて、*manang laki*, *manang indu* と *siyo* のであるが、両性のマナン即ち *manang bali* といふのが女装した男の巫者であつて、これは第二階の中でも特に有力な、或は最高階のマナンと考へられてゐる。

これは三度夢告をうけて女装をはじめるので、この命令に従はないと命を取られるといふのであるが、女装をするまでは先づ自らの性的不能者になり、人々を招いて饗宴をし、豚を一二匹犠牲にして、變態的女装に伴ふ不祥事を防ぐのである。

これが済むとマナンは女装して全く女の取扱ひをうけ、自分でも裁縫その他女の日常する仕事に従ひ、起居動作すべて女らしく振舞ふのである。もし若い男が夜遊びに來たら喜んで迎へ、翌朝は厚く贈物をして男を送り、他の女子達にも男を樂ませたことを誇つて語るといふ。

それが終には定つた男を夫に持つものもあつて、それが爲にマナンとしての名聲は高まり、その呪法は一層効驗があると信じられる。そしてひろく諸方に招かれ、その禮物も多く、蓄財も増すので、益々女としてその夫を養ふことに努力する。但し家庭ではその妻たるマナンの方が權威を振ひ、夫の方は全く隷屬的な地位にゐるので、世間からは輕蔑されるから、その唯一の望みはマナンの死後その蓄財を得ることにある。

マナンバリが女装を始めるのも中年になつてからが多いが、大抵は子供のない者が多い。もし子供があれば財産を分譲つて、自分だけ新世帯を始めるので、子供のいる嫁を夫にもつ時の外は、結婚と同時に新たに養子をもらふ。

しかしマナンバリの社会的地位は高く、村長 *tuan rumah* となるものも多い。そして呪師としてよりも種々の爭議の仲裁役として、異常な權威をもち、双方を心から満足させる。従つて平日からその財産を部下の爲めに散じ、その困窮を助けてゐるのを見る。

さてこのマナンバリが何の爲めに女装するか。一方で女子の巫者即ち巫女 *manang indu* もありながら、女装の男の巫者が *manang laki* とは別に認められ、中性又は兩性的なものとして尊重されるやうになつたか。これをマナン自身の意識からいへば守神の夢告に基く。しかしこんな夢告の命令といふ信信は、女装といふことが一つの社會制度となつたから成立するものであることは勿論である。

Pertama はこれをマナンの守神がすべて女性の靈で、*ibu* 祖母何々と呼ばれ、これに適合するために女装するのだらうといふ。しかし女神に仕へこれに適合するだけなら巫女が澤山ある。それに別に男の巫者も存立し、さらにその外に女装した巫者が特に尊重される理由は、これだけでは説明できない。

そこで或は巫者が一般に夢告をうけるのを、その守神との性的選擇契約だといふ。例へばストリンドベルクなどこの *sexual election* から、男の巫者が女性の守神を奉じ、しかもその守神の性質の表象のため女装するのだと、主としてシペリアのヤクト人の巫者について説明してゐる。しかしこの性的對應、結合なら、巫者は女装するよりも男装のまゝであることが重要で、少くともその女装の動機理由は極めて薄弱である。

この點はむしろ舊來の巫者が本來すべて巫女であつたからといふ説明の方が、可なり多くの事實と社會的根據に關して、確實である。もつとも巫女本源説を普遍的に考へた原始的母權制度と結合しては、却つて非實證的な假設となる。少くとも主として父權的な文化層をもつシベリア諸民族には無理な想定である。Czaplica が往年その *Aboriginal Siberia* で、この問題を新舊のシベリア民族について可なり詳細に論究して、原始母權制と巫女本源説への疑問を強調したのは有理である。ことにこの想定は男子の巫者の發生を説明せず、又その女装に於ける重大な意味を明かにすることが困難である。

もつとも原始母權制の想定と切離して、巫者の女性根源を考へることは可能である。けだし巫術に根本的な陶醉状態やヒステリーの症状は女子に一般的であつて、巫者そのものゝ宗教性は、主として女子のこんな異常的徴候に對する原始的神聖視から出たと見るべき理由が多いからである。そして巫者の守神が *Uj*、その他一般的に女性であることも、むしろ巫者それ自體の女性であることから來たと見なくてはならない。

ことにシベリアとちがつて、インドネシア民族は世界的に母權制の顯著なものであり、その耕作文化がこの制度を強く支持してゐることは、スマトラ、ボルネオばかりでなく、フィリッピンから現に臺灣の生蕃諸族に著しくあらはれてゐる。そしてこれらの地方では全體として今に女子の巫者が餘程有力であり、部族によつては男子の巫者が殆んど見られないものさへ少くないのである。

しからばこんな状態の下から、何うして男子の巫者が現はれるやうになつたか。これを社會の母權制が父權制に推移したことにのみ歸することはできない。何となればこんな推移は諸民族に普遍的ではないからである。むしろそれは巫

者の職能の變化、即ち巫女では困難な方面に巫術が發展して行つたが爲めと見るべきである。シベリアでも巫術に重要な太鼓を用ひることが、民族によつては巫女に禁忌となつてゐるものもある。前にいつたイバン族のマナンの修法でも悪靈追ひや悪魔退治の方法は、刀や槍を振つて戰鬪的にやるので、この荒行は女子よりも男子に適はしい。だからこゝでは巫女でも刀を帯び軍装をして巫術を行ふが、元來これは女子には無理なものである。ことに人々が多くマナンバリに依頼する争議の仲裁なども、女子ではどうも押がきかない場合が多いので、自然女装はしても本來男子であるマナンを必要とするのだと思はれる。

しかしこの男子のマナンが女装するのは、單にそれが本來巫女であつた傳統的形式を保存し踏襲するといふだけではない。男子を必要とはするけれども、又同時に女でなくては困るやうな職能が澤山残つてゐるからである。それは病氣の治療が大部分そうであり、女の病人に接する場合、男への禁制を犯さなければならぬものがあるが、ことに出産に關する儀禮は男子に許されないものが多い。これが少くとも表面女たることを裝はねばならぬ積極的理由であり、さらに兩性または性的不能者 *eunuch* たることを要求する證據である。

東西ボルネオでは男のバシル、女のプリアンといふ巫者の外に、別にアチル、プラムブンといふ職業人があつて、こんな場合や婚禮に於ける非男非女の儀禮と世話役をつとめる。セレベスのプクス人に於けるピツスといふもの、出家獨身といふだけでなく、不能と稱して實は女装したこの種の階級である。そして同じ文化國內でこれらが特殊化しなかつた場合、それが巫者またはマナンの一部に發達したことは自然である。

同時にこの男でないことを確實にする不能の誇張は、反面にその女装と相まつて肉體的にもむしろ女たることの社會

的表示を必要とし、それが一種の homosexuality をも生んで同性婚の現象をも生むのである。

しかもこの人爲的不能や變態的同性婚の異常性が、マナンとしての効驗觀念を強めるので、超自然的効果をこんな人的異常に求めるのは、未開人の共通心理であるばかりでなく、特に巫術や巫者崇拜の根本原理と同一である。これがやがて夢告や守神の命令といふ觀念をも生じ、それに依つて女装その物をも説明するのである。

摩尼教下部讚に就いて

矢 吹 慶 輝

摩尼教は Mani (摩尼、末尼、忙彌、末曼尼二一五或二一六——二七三或は二七四) の創めたもので、宗教信仰によつて東西兩洋を結びつけようとした世界的宗教の一つであつた。従つてその擴布區域は歐亞の兩大陸に跨り、特に西南亞細亞、中央亞細亞、支那本土并に歐羅巴に傳はり、到る處でその地に行はれた在來の宗教と交渉の痕迹を残した。

そこで佛教とも基督教ともゾロアスター教 (即ち支那での蘇魯支或ひは祇教) とも道教とも混交した。この他にバビロニヤ、カルデアの神話、グノス派の哲學、ミトラ教、景教、マホメット教などとも交渉があり、凡そ諸宗教中、摩尼教ほど他宗教を混合し折衷した宗教は稀であつた程、珍らしい教義組織を有つてゐた。

姑らく摩尼教が西域各地を通過して支那本土に傳道されると、摩尼 (末尼)、明門、明教、二宗經、二尊教などと呼ばれて、支那に於ける史籍雜著などからその關係文献を涉ると、少くとも六十餘件に達する程の夥多の記事があるに拘らず、その教義や制度などに關する的確なる資料が極めて乏しい。その中で此下部讚は今日迄に知られた他の燉煌出土漢語摩尼教籍と共に各方面から觀て重要なものである。

下部讚は摩尼教の禮讚集であるから長篇、短篇を合せて、二十餘文より成つてゐる。そして現存殘卷の初部に先づ「讚夷數文」がある。この夷數は景教教籍での翳數、移鼠に同じく、現時の漢音譯の耶蘇に當り、イェス Jesu のことで

ある。但し摩尼教ではこの夷數の語によりて、教祖摩尼を呼ぶ場合と、本體的存在を指す場合と、基督教の教祖を指す場合とがあつて、此處で讚美してゐる夷數は勿論摩尼教のそれであつて、基督教のそれではない。同様に佛といふ語も摩尼教の教祖や諸尊を呼ぶので、佛教の教祖や諸佛を意味するものではない。

下部讚の前後を通じて、基督教の術語を引用してゐるのは極めて少ないが、佛教語を利用してゐることが頗る多い。即ち纏縛、無明、輪廻、地獄、夜叉、法身、佛性、涅槃、布施、持齋、盧舍那、方便、如意寶、眞如、佛等、到る處に佛教語を使つて摩尼教特有の意義を附してゐる。

二十餘篇の一々の内容及び用語の意義などを詳説することは他篇に譲ることゝして、茲では姑らくこの下部讚が摩尼教研究資料としての重要な諸點を略説することにする。

摩尼教の研究は現在尙未だ資料蒐集の時代と謂ふべき状態で、今日迄に知られたる範圍からすると、その研究資料は大略五種に分類される。即ち

- (一) Aphrates や Ephraim Syrus や特に Theodore bar-khōni 等の残した文献のやうに東方基督教中の資料
- (二) Eusebius や Lycopolis や Titus 就中 Alchelaus や Augustinus 等の遺篇を含めて西洋に於ける資料
- (三) 重要文献たる Fihrist や al-Birūnī の遺著のやうにイホメット教中の資料
- (四) ソロアスター(蘇魯支)教中の資料
- (五) 數十部に達する近代の著述

となる、以上は従來西洋の學者に知られてゐた研究資料であつたが、その大部分が異教徒からして摩尼教に對する論難

や批評のために書かれたもので、摩尼教徒の傳へた摩尼教籍ではなかつた。然るに最近になつて新たに同教に關する新研究資料を發見することとなり、特に中央亞細亞の學術探檢の結果、少からざる同教研究資料の蒐集を見ることとなつた。この

(六) 新發見資料

の中には、回鹘語や土耳其古語や中期波斯語(ペルギー)や漢語やの寫本があり、その中には未だ研究が完了されてゐないものがある。そして大略、これ等新出資料は他教徒の所傳でなく摩尼教教籍としての貴重なる文献であつた。

下部讀は大正五年(一九一六年)夏、大英博物館で、スタイン氏蒐集燉煌出土寫本の調査中、偶然に自分が發見したもので、スタイン氏の *Serindia* (vol. II, P. 322) 中にもそのことが記されてゐる。

燉煌出土寫本中で、今日迄に知られた同教の漢語資料中には、北京(北平)京師圖書館所藏の(一)波斯教殘經と、(二)スタイン氏并にペリオ氏蒐集品中に兩分されたる摩尼光佛教法儀略と、(三)摩尼教禮讚文集たる上記の下部讀とは漢語の摩尼教籍で、此の他に同じく燉煌出土寫本の(四)老子化胡經も亦道教教籍中に混入せる摩尼研究資料である。此の中、(一)はシャツンス、ペリオ兩氏の詳細なる研究あり、(二)にはペリオ氏并に石田幹之助氏の研究があり、(四)も内外學者に知られてゐるが、(三)はペリオ氏(J. R. A. S. 1925)ワールドシニミット、レンズ兩氏(J. R. A. S. 1926)の僅かに一少部分の研究のみが公表せられてゐるのみであつて、その大部分は未だ研究が公表されてゐない。

かうして支那に於ける摩尼教傳道史料といふ點からすると

一、摩尼教籍

二、新舊唐書以下五代史、宗史等の一般史籍の史傳

三、文集、雜著、碑銘中の記傳

四、佛教教籍中の資料

五、道教教籍中の資料

に分かれる内で、下部讚は次の諸點に於いて重要にして且つ興味ある稀觀本である。即ち(1)波斯教殘卷や摩尼光佛教法儀略や化胡經などの散文なると異つて、偈讚の形式を取つてゐること。(2)Acta Archelai や Augustinus の著述(基督教所傳)などと異り、摩尼教徒の禮讚文たるの外、支那に於ける摩尼教徒の勤行式を傳へてゐること。(3)中期波斯語の漢音譯を保存してゐること。(4)波斯教殘經と共に從來稀に見る長篇の殘卷なること。(5)偈讚の作者や譯者が判明してゐること。(6)可なり多く佛教用語を轉用してゐて、支那に於ける摩尼教傳道と佛教との交渉を明示してゐること。(7)往々基督教用語を混入してゐて、西洋に傳はつた摩尼教との關係を反映してゐること等は何れも興味ある研究題目で、從來の宗教史上に新たな光を投ずる點が少くない。

左に讚夷數文第一疊、七字一句、四句一行、全四十四行中の初二行につゞいて抽篇『下部讚の研究』(未刊)の一節を抄録してその一端を例示する。

敬禮稱讚常榮樹、衆寶莊嚴妙無比、權質彌綸充世界、枝葉花果○○○

摩尼教下部讚に就いて

摩尼教教義は波斯教の二元觀を基礎とし、その世界觀並に人生觀は悉く明暗、善惡、正邪の二原理對立の思想に成る。而して此二元の生成變化を以て毎に樹木の榮枯に比するを例とせり（元と樹木崇拜の思想より轉化せるもの）。波斯教殘經には寶樹と死樹とを對立せしめ、吾等の心理作用中の相、心、念、思、意に於ける五明五暗の譬説とせり。即ち第一暗相は怨憎を根とし剛強を莖とし嗔を枝とし恨を葉とし分析を菓とし泊淡を味とし譏嫌を色とし、此暗相に反對する明界相樹も亦怜愍を根とし快樂を莖とし歡喜を枝とし美衆を葉とし安泰を菓とし敬慎を味とし堅固を色となす等、以下暗界に屬する暗心、暗念、暗思、暗意及び明界に屬する心樹、念樹、思樹、意樹悉く根莖枝葉菓味色によりて説明せり。常榮樹は二元對立に於ける明界諸樹の根本たるもの（終極に非ず）所謂夷數を象徴す。Fügel (Mami. P. 10. X.) が、夷數を智慧樹 Baum der Erkenntnis と稱する所傳を載するもの是なり、衆寶莊嚴妙無比以下、常榮樹の樹徳に擬して本體光明の勝徳を擧ぐ。第三句は下の「擢幹彌綸充世界」に同じく明徳を讚嘆せるもの、枝葉花果の下三字脱落。「亦如是」の類か。

○諸佛花間出 一切智慧菓中生 能養五種光明子 能除五種貪

諸佛花間出の上、破爛のため不明。一切の二字か。諸佛は夷數を轉用せしに同じく佛敎語を假りて、摩尼教諸神を標示し、一切諸佛は常榮樹の花より出で一切智慧はその菓より生ずるをいふ。第三句の五種光明子とは殘經に五分明身といふに同じ所謂善に屬する五元（氣、風、光、水、火）を指す。是れ明界の五子なるを以つて五種光明子とす。Führer 中、「世界の構成并に明暗の鬭争に關する教義」の下に、太初に明暗の二元 Wesen あり、明界王 Der Krönig der Paradiese des Lichts は無始以來、五身 Glieder (Sanftmut, Wissen, Verstand, Geheimnis,

(Einsicht) 五の Geistige (Liebe, Glauben, Treue, Edelsinn, Weisheit) を眷屬とし、又明界王と共に無始の存
在たる海風 (Luftkreis) と善母 Erde とありて各亦五身 (Luftanach, Wind, Licht, Wasser, Feuer) を具せり云々
とスル (Flügel, Mani, P. 86)。本文の五種光明子は最後の五身をいふ。下部讀は明界王を明尊 (一六三行) 無
上光明王 (一六七行) 無上明尊 (二一〇行) 明尊父 (二一一行) とし、五種光明子即ち五元を五明 (二三三行)
五大光明佛 (二二四行) 善業明兄弟 (二三七行) 等とス。波斯語、ソグド語、土耳其語等の斷片或は著述にも見
られ、波斯思想よりすれば Ormuzd 即ち原人 l'Homme primitif より流出せる五元の擬人に當る。ギリシヤ、
ラテン資料の五元は Cumont に、ヘルシヤ語とソグド語本文につきては Müller に、トルコ語所傳は Von le cog
o Khustuanitf 中にあり (Traité P. 513)。此の中ヘルシヤ語本トルコ語本は五分明身即ち五種光明子を直に
Ormuzd とし、原人と見做せるも定説には非ず。能除五種貪の下二字不明なるも、五種光明子より類推するに、
殘經に五類諸魔とスル (Traité. P. 522 と Kessler, Mani, P. 298 を引けり) Fihrist に暗界の五眷屬 (Nebel,
Brand, Glühwind, Gift, Finsterniss) とスルものならん。摩尼教に種々の聖數ありしが、就中、五分法を用ゆる場
合多し。僧階の如きも五階とせらる。

摩尼教下部讚に就いて(矢吹慶輝)の正誤表

	誤	正
一二二頁	祓	祓
一二四頁	シャツンヌ	シャブヌ
一二五頁	宗史	宋史
一二七頁	augustinus (Einsicht)	Augustinus Einsicht)
同頁	Luchthanch	Luchthanch
同頁	le cog	le Cog
第七行		
第二行		
第六行		
第十二行		
第四行		

基督教の社會性に就て

菅 圓 吉

最近、宗教社會學の擡頭と共に、宗教の社會性に關して殊更に注目され又論じられ始めて來たが、然し其の宗教性と云ふ言葉の用ひ方が必ずしも一義的でない様に思はれる。普通では夫れは宗教が人間の社會生活と關係交渉し、政治や經濟や其他の所謂社會問題に影響を與へたり、或は逆に宗教が政治や經濟や其他の社會問題に影響されたりする事と解されてゐる。然し之とは違つた意味で——尤も今述べた解し方と必ずしも無關係ではないが——宗教の社會性と云ふ言葉が用ひられる場合がある。それは宗教體驗の構造そのものが社會的又は集團的であると云ふ意味に解される場合である。私は今此處で宗教をば基督教の中の新教にのみ限つて、而して此の第二の場合の意味で基督教の社會性に就て簡単に述べて見度い。

偕、ドウンクマンが云つてゐる様に基督教の中に個人主義を導き入れたのはアウガスチヌスであつたかどうかは別問題としても、少くとも現代の新教が一般に宗教の本質をば個人と神との直接な交り又は關係と見て、宗教的個人主義に陥つてゐると云ふ事實は認めねばならない。尤も現代の新教一般と雖も社會を無視してはゐない。然し其處では個人と神との直接な交りが先づあつて、然る後に、神と交る個人の魂が相集つて社會をつくると考へられてゐるのであるから、いづれにしても社會的なものは宗教の本質的關係からは排除されてゐる。新教の神學者の中で基督教の社會思想に

關する研究の上に大きい貢獻を残したトルルチでさへも、宗教の本質に就ての考へ方に於ては依然として現代の新教一般の考へ方以上に出てゐない。

然らば新教が其の根本とする聖書の宗教はどうであらうか。今我々が公平に聖書を繙くならば、其處では我々は斯かる個人主義を見出す事は出来ない。舊約聖書の宗教が社會的なものである事は今更喋々するまでもない事と思ふが、夫れに續く新約聖書の宗教に於ても其の宗教の社會性が毫も失はれてゐない。人類の創造はアダムによつて、人類の救済はキリストによつて完成されたと云ふ思想を見て解る様に、個々の宗教的個人が一つの一般的な類概念のもとに於て理解されてゐる限りでは、新約聖書に於ても舊約聖書の宗教の社會性が繼續されてゐる事は明かである。又、召選の思想となつて現はれて來てゐる宗教的決定論も同じく舊約聖書の社會的宗教性の系統を引いたものである。尤も夫れと同時に新約聖書に於ける新しい宗教團體に屬する信者は、舊約聖書に於けるが如く民族的な基礎の上に立つて結成されてゐないで、個人――が聖靈によつて又聖靈の中にあつて新しい團體として結成されてゐる。然し此の聖靈と云ふ思想の中に於て新しい宗教即ち基督教の信仰の社會性が明かに表現されてゐる。但し此處では信仰する個人――が相集つて新しい團體をつくるのでなくして、個人――を結び付け統一する所の神の靈が彼ら總ての上に降る事によつて新しく團體がつくられるのである。夫れ故にたとへばパウロやヨハネに於ける救済の確信や神の信仰が個人的な靈感に基いてゐるとしても、其の事は直ちに新約聖書の宗教が個人主義である事の證據とはなりえない。兎に角、舊約聖書に於ては「神の民」と云ふ思想が個人に先立つてゐる様に、新約聖書に於ても「神の民」と云ふ思想が個人に先立つてゐる。尤も後者に於ては民と云ふ概念が精神化されてはゐる。然し宗教團體が云はゞ後から附け加へられたと云ふ如き状態は新約聖書

の中には見出されないのである。

同様の事はイエスが何をしたかに就ても云ふ事が出来る。抑々、イエスの姿は今迄の基督教の神學者や説教者によつて誤解されて來た様である。イエスは個人の魂の救ひのみを説いてまわつた單なる説教者ではなかつた。彼はユダヤの豫言者達と同一列に立つて同様の事をした。換言すれば彼は新しき神の國の建設に従事した。彼は單に神の國を説教したのみならず、十二人の弟子を基礎として新しきイスラエルを結成し始めたのである。

私は今この新約聖書の宗教の社會性を細く述べてゐる暇を持たないが、要するにかゝる宗教の社會性を主張する立場をば宗教的個人主義に對して宗教的集團主義と呼んでよいと思ふ。尤も前述した様に宗教的個人主義に於ても宗教團體は否定されはしないで、唯だ第二義的なものと見なされてゐるにすぎないが、然し其の宗教團體が宗教の本質に對して持つ意味は前者と後者とに於ては非常に異つて來てゐる。而して後者に於てのみ始めて『教會以外に救ひなし』と云ふ言葉が宗教の社會性を表現するものとして十分その意味が認められて來るのである。従つて或る學者は宗教的個人主義に於ける宗教團體を宗教組合 (religious Verein) と呼んで、宗教的集團主義に於ける宗教團體即ち教會 (Kirche) から區別しやうとしてゐるのは尤もである。

以上述べた所よりして聖書に於ける宗教の社會性が恐らく承認が出來たとしても、夫れでも未だ我々自身をして宗教體驗の究極的事實は依然として神と個人との直接な交りであると考へせしめる習癖が我々にコピリついてゐる様である。これは結局、總ての眞理の認識が究極に於ては個人の事柄であると云ふあのデカルト以來、近代から現代へかけての文化全體を支配する様になつた思想に基くのであらう。従つて宗教の社會性の最後の問題は眞理認識一般の社會性を

明かにする事によつて決せられるのである。然らば眞理認識の社會性とは如何なる事を言ふのであるか。

パウホーフエルが云つてゐる様に、ある妥當するものなくして、或は少くとも暗黙の間に豫想された所の意味命題なくしては、多くの個人の集りは單なる混亂にすぎず、且つ個々の個人は他人と何の關係も有しない、従つて意味から離れた一點にすぎないのであつて、かゝる處では眞理認識はありえない。今個人主義なるものも一つの眞理たらんとする認識であるが、夫れが眞理たらんとする限りは、何らかの超個人的に妥當するものを豫想してゐなければならぬ。かういふわけで言葉は逆説的に響くかも知れないが、個人主義と雖も決して個人の上におのみ立つたものではなく、又立たうとしても立ちえないのである。つまり如何なる眞理も私の眞理ではありえない。私と云ふ個人は眞理に對しては偶然的なものである。

このことは然し眞理が誰かの眞理であつてはならないと云ふのではない。眞理は常に或る個人の精神の創造的行爲として啓示されるのである。

然し其の行爲は又常に具體的な歴史的事情の中に於て行はれる。従つて我々にとつての眞理は唯だ具體的な歴史的事情の中に於て具體的な歴史的人間に對してのみ與へられるのである。夫れ故に眞理そのものが孤獨な個人に與へられると云ふ事は極めて抽象的な考へ方である。之を要するに眞理認識の社會性と云ふ事は總ての眞理認識は一定の歴史的社會の中に於て與へられるのであり、而して其の眞理は私と云ふ個人を捉へて其の歴史的文化社會に引き入れる力を持つたものである事を意味する。之を今基督教の言葉に翻譯すれば、神は個人を捉へて神の民とするのであつて、之が前述の聖靈の働きである。従つて聖靈は個人を神に於て結び合はず社會的力であると云ふ事が出来るのである。かゝる意味

に於て私は基督教に於ける眞理認識又は天啓、或は又宗教體驗の社會性に就て語る事が出來又語らねばならないのであると思ふ。

K. Dunkmann : Lehrbuch der Soziologie und Sozialphilosophie

C. Gore : Christ and Society

O. Bauhofer : Das Metareligiöse

グノーシス研究の資料及び問題

—— 第二世紀キリスト教史再吟味への提案 ——

森 敬 之

紀元第三世紀前後のキリスト教々父文献に現はれてゐるグノーシスなる存在が如何なる事情のもとに發生し、また如何なる地位を當時のキリスト教史上に占むるものであるかの問題は未だ解かれて居らない謎の一つである。

主としてドイツの宗教史學派に屬する學者たちから由來して、現代の學界で、ほとんど公認せられた觀あるグノーシス成立事情の説明は、大要つぎの如くである。

一、グノーシスはキリスト教とギリシヤ思想と東方宗教との合成による一種の混合思想である。

二、その發生を刺戟したものは、キリスト教には非ずして寧ろ東方宗教であり、キリスト教以前から一種のグノーシスが存在した。

三、従つてグノーシスは單一起源であり、その雜多の教派は後に至つて分派したものであらう。

右は今日まで殆んど世界の學界におけるグノーシス説明のオルトドクシーの如く受けいられてゐる結論であるが、次の

事實はこれらの説明に對する疑を指示する。

先づグノーシスを以てキリスト教とギリシヤ思想と東方宗教との混合宗教であると見做すことは、それ自體は正しいとしても、然らば當時標準となつた所謂正統派キリスト教がギリシヤ思想及東方思想と混入して居らないと結論し得る人が果して在り得やうか。もしユダヤ的要素の多いほど正統のキリスト教であると定めるならば、當時カトリック教よりも更に右翼に屬するユグヤ人キリスト教がやはりカトリック教から異端と目されたのは如何なるわけであるか。要するに古代カトリック教とグノーシスとの對照は單なる程度の問題に過ぎぬこととなり、兩者を對立的な意味で識別する目標は此の點からは見出されぬ。

次にグノーシスの發生を刺戟したものがキリスト教以外の要素であつたとする考へ方には一層疑問の餘地が存在する。大多數のグノーシス教派は皆みづからキリスト教であると稱して居り、且「キリスト」をその教義の中心に置いてゐる。全然非キリスト教的要素から發生した宗教運動が、後に取り入れたキリストなる名稱に左程重大な地位を與へたとは、心理的にも考へ難い事柄である。加ふるに其のキリストに關する教義は、著るしく變形にされて居ながらも、いづれも新約書中の傳承と何等かの關聯を持つてゐる。故にグノーシスを發生せしめた刺戟は、キリスト教それ自體でなければならず、更に一步を進めると、グノーシスを以てキリスト教それ自體の一つの發展型であるとなす結論を阻止する根據が必らずしも存在する譯ではない。

最後に、既往の研究の範圍を以てしては、グノーシスが一元であるか多元であるかを決定するに足る具體的な論證は一として行はれて居らない。所謂グノーシス各派を比較觀察するに、其の一つ／＼が可なりに著るしい差異を有つて居

り、甲派と乙派との差が、それらとカトリック教との差異以上である場合も決して稀ではない。従つて性質の上から之をグノーシス對カトリックと云ふ如くに對立せしめて、前者を一元視することは困難である。又、文献的根據からも現在のところ其の一元説は證明せられて居らない。所謂グノーシス諸派中一としてその起源の明瞭に知られてゐるものがない故である。

二

グノーシス諸派が夫々自家の文献を有つてゐたことが教父文献中に報ぜられてあり、その斷片も時をり引用せられてゐるが、今日それらに相當する書は一として吾々の手に傳つて居らない。只、それらの中一派（又は一傾向）に屬してゐたと臆測せられてゐる數種の書が、現在コプト語譯で保存せられてゐると、所屬不明の「ソロモン詩篇」Oden Salomo がシリヤ語文献中に現存してゐるのを、或ひはグノーシス直接資料と云ひ得るであらうが、よしんば然りとしても、それらは多様の諸派中の僅かに一傾向を示すものに過ぎず、その外に、これと相並立、乃至相異る時代に屬して存在した、限りなく雑多の諸傾向に對しては多くの意義を有たない。その傾向の多様性こそ、グノーシス究明の重大問題だからである。

これらにくらべて、はかるに資料價値の多いものは、むしろ教父文献中の斷片的引用ならびに彼らのそれら諸派についての記述である。さいはひにも、當時カトリック教會が、自家の正統教義擁護のため、さかんに異端諸派を研究し、これが反駁をこゝろみてゐるので、この方面から得られる材料が比較的豊であり、今日における古代グノーシスの研

究は、ほとんどこの材料に依るものといはなければならぬ。

これらの文献中、もつとも包括的な點で重要なものは次の四書である。

一、イレネウス「排異端の書」

二、ヒポリトス「フィロソフメナ」

三、エビファニウス「バナリオシ」

四、「フィラスツリウス」異端についての書

右と同様の形式を取る異端研究書に、テリトリヤヌス偽書、テオドレット、アウグスチヌス、などのものが存在するも、これらは大體右の四書のいづれかを材料に使用してゐるので、第一義的資料價値を有して居らない。

次に、アレキサンドリヤのクレメンス、オリゲネス、テリトリヤヌス等が提供するグノーシス諸派についての材料は、前述の諸反駁書からは獨立に甚だ重要な價値を有する。

右の諸文献が報ずるところを綜合して、その材料が研究可能の水準に達してゐるグノーシス諸派（所謂）の主脈は大體次の如くである。

サマリヤのシモン一派、サトリニヌス派、ケリントス派、バシリデス派、カルボグラテス派、テオドトス派、ヴレンチヌス派、マルキオン派、エルケサイ派、エンクラテス派、オフイス派（ナアセネ派、又はグノトシス派）。

右の諸派夫々の内容を吟味論究することは、かぎられた本稿の範囲においては困難であるが、これら諸派の内容が、その名の異なる以上に、たがひに著るしき相違を有することを報道すれば、現在の目的には足りる。既往のグノーシス研究者らは、これら諸派間の共通點を求めて、「グノーシスの本質」を論ずることに忙しかつたのであるが、事實は、共通點よりはむしろ、その雑多の相違點が根本問題であるやうに思はれる。

現在まで幾多のこゝろみがなされたにも係らず、内容的にグノーシス諸派の共通點を引き出さうとするあらゆる努力は、明らかに失敗に終つてゐる。いはゆる「グノーシスの本質」「グノーシスの主要問題」などとして論ぜられてゐるところは、實は手あたり次第の一派乃至數派を扱つて、強ひて全グノーシスの中心點の如くに附會したものにすぎぬ。もし公平にグノーシス諸派の内容的特色を比較觀察すれば、「本質」もしくは「主要問題」を論ずるには、それら諸派相互があまりにも相隔つてゐることが一目瞭然である。

この問題は、只に横に比較した内容的性質の差のみに止らず、その歴史的發生層の差を見るに至つて、一層その疑義を濃厚にするものである。現存文献中最古の異端反駁書の著者であるイレネウスは、已に紀元一八〇年ごろ多數の諸派を過去に屬するものとして報じ、當時存在したグレンチヌス系諸派に對する *fontes et radices* (源と根) として説明してゐる。而して、それより更に三十年を溯る殉教者ユスチヌスが物したと傳へらるゝ異端叙述の書(現存せず)には、マルキオンを同時代の異端派として特に重く取扱つてゐた形跡があり、従つて、今日その目録のみが傳へられてゐる他の教派を、ユスチヌスもまた、すでに過去のものとして叙してゐたことも想像せらるる。然らば、グノーシス諸派の歴史的發生層は、決して單一なものではあり得なくなり、こゝにまた、問題の複雑さがつけ加はる。すべてのグノーシス

教派が、サマリヤのシモンを宗として、系譜的につながつてゐるとするイレネウス以來の傳へが、單に以上の發生層の多様を物語る以外に信をおくに足るものでないことは論ずるにも當らぬ。

更に、教父たちが報ずる各派の創唱者なるものゝ地理的故郷もまた、その内容及び歴史層に劣らず多元的である。たとへば、サトリニヌスはアンテオケを、バシリデスはアレキサンドリヤを、マルキオンはポントスを、各々その發端の地としてゐる。これもまた根本問題の一つでなければならぬ。以上の諸點を考慮すれば、全グノーシスを綜合する「本質」や「起源論」は、決して然く簡單には論ぜられない。

すでに第二世紀後半、カトリック教會側の教父が、大多數グノーシス派の起源についてほとんど明確な知識を有つて居らぬ事實は、それらが當時すでに永年、カトリック教會からは獨立に存在してゐたことを物語る。それらが會つてはカトリック教會に屬してゐて、のちに分離して行つたものであるとは、當時のカトリックがはの主觀的叙述を以てしても、云ひ切つては居らない。比較的後年に屬し、その報道の豊富な、グレンチヌス系諸派、及びマルキオン派の分布のありさまを觀察すれば、この事がらは一層あきらかになる。かれらはカトリック教會と對立して、各々自派の教團、集會及び經典を有し、ほとんどカトリック教會分布の全疆域にわたつて、同様に分布してゐたのである。この事實は何を暗示するものであらうか。畢竟するに當時（二世紀）カトリック教會以外にも、これに匹敵する大キリスト教派が尙幾つか併立してゐたことを之によつて推測すべきものではなからうか。

この假定を妨げぬものは、紀元第二世紀におけるキリスト教史の構成それ自らである。紀元第二世紀のキリスト教史を構成してゐる現存資料は、之が屬するカトリック、キリスト教自身の立場からこれを觀ても、なほ且きはめて稀薄、

不完全なものである。況んや、これら資料の報ずるところが、同世紀におけるキリスト教界の全景を眺望せしむるに足るものなりや否やは、断定のかぎりではない。その報ずるところが、第二世紀キリスト教の全貌に對するわづかに一斑に過ぎなかつたかも知れぬ。この僅少な資料をもつて強いて新約書成立時代と、第二世紀末カトリック教會興隆時代との中間暗黒部分をつなぎ合はせたものが、現在我々の手に在る第二世紀教會史であるやうにも思はれる。第二世紀前半に頻々として現はれてゐる新約典外書の由來が全く五里霧中にさまよつてゐる事實もまた、右の問題と何らかの關聯を有してゐるのではないであらうか。

前世紀末以來、ドイツの所謂宗教史學派は、グノーシスを教會史、教理史の問題から引き離して、宗教史の問題として見直さなければならぬことを提案した。吾々は今日、この提案それ自身を再吟味すべき立場に置かれてゐる「宗教史」の問題としてこれを見ることは、吾々の益々なさんとするところである。但し吾々においては、かれらが除外した「正統派」キリスト教、即ち古代カトリック、キリスト教をも同様に「宗教史の問題」として検討せんとする點で彼らと異なる。

「グノーシス諸派」が、その綜合への義務から解放せられて、其の多様性を中心問題とするに及んで、以上便宜のため使用し來つた「グノーシス」なる名稱は解消する。そこにはもはや「グノーシス」は存在せずして「異端諸派」が存在するのみ。さらに大膽な假定がゆるさるゝとすれば、「異端諸派」なる名稱もまた解消して、「カトリック派」をもその一に加へた多數の「キリスト教諸派」が、第二世紀に相並立してゐた、とも考へ得られる。萬一この假定によりどころがありとせば、第二世紀キリスト教史の究明に光を投ずるものは、とりも直さず初期異端諸派の見直しでなければなら

らぬ。

最後に現論者は、あまりに無根據な妄見であるとの批難を覺悟の上で、左の想像圖を描いて結語に代へたい。

紀元第二世紀前半においては、正統キリスト教と稱せらるゝものは未だ確立に至らず、新約諸文献(典外書をも含む)をめぐる幾多のキリスト教派が並立して居り、各自その環境に影響せられて、ユダヤ的、東方的、ギリシヤ的色彩を、各様の割合で取り入れて行つた。後年、その中から「カトリック派」なる一派が特に擡頭して、ギリシヤ・ロマ世界における正統派キリスト教たるの權利を要求し、他のあらゆる諸派を異端と名づけて、その中特に思索的傾向強きものに「グノーシス」なる名稱を與ふるに至つたものではなからうかと。

長崎縣下舊キリシタンの現状

田北耕也

舊キリシタンとはキリスト教禁制時代の潜伏的信教状態を今も繼續してゐる人及宗門の事で、長崎縣下には其信徒四千餘戸、一市二町二十三村に跨り、概ね邊僻の地に散在する。彼等は數多の小さき宗教團體を構成して居り、誕生・葬式・病氣に關して特殊の宗教的行爲をなし、勞働と食事に或種の制限を守り、祖先傳來の遺物、特に迫害及殉教に關する品物を偶像として祭り、殉教者の遺跡に祠を建てて諸々の祈願をこめる。次の三地方に分ちて考へる事が便利である。

地方	部落數	宗團の整へるもの戸	宗團の崩れたるもの數	遺跡數	宗團の中心となれる遺物	宗團の主役
黒崎地方	一七	五〇〇	六〇〇	二	お帳	お帳役
五島地方	六〇	九三〇	一四〇	〇	お帳	お帳役
生月地方	一六	八〇〇	一二〇〇	一三	納戸神	御番役

黒崎地方に就ては昨年宗教研究誌上其概要を發表した。五島地方は寛政以後黒崎地方より移住したもので、五島列島の大部に亘り、慣習は黒崎地方と大差ないが移住民としての特徴がある。生月地方とは、生月島全村と平戸島西海岸の諸部落との總稱で、信者の慣習右兩地方と異なる所が多い。

【宗團】 生月地方の納戸神とは主として聖畫の拙い模寫を掛軸に仕立たもので、生月村中に約三十種あるが、其中二十六は夫々「御番役」の家に保存せられ「かけ」又は「御支配」と稱する宗團の中心となつてゐる。各御番役の配下には「御弟子」數人づゝ、總計九十九人あつて小組又はコンパンヤと稱する小團體を支配する。又全村に十人の「お水役」が居つて洗禮を司るが、之は同時に御番役の上位にあつて其相談に應ずる。生月の農業部落六百餘戸の舊キリシタンはかくの如き整然たる宗團として統制されて居り、同村の漁民及び對岸平戸島の數ヶ部落には此制度の崩れたるものと推定される状態を見受ける。

黒崎地方にはマリヤ觀音其他の遺物があるが、其數少く且納戸神の如く宗團構成の要素となつてゐない。宗團を今日迄存続せしめるに最も力のあつた物的要素は「お帳」である。之は紀元千六百三十四年のカトリク敎祝日表で、今の信者は何等其意味を知らず、之を元として毎週勞働に關する「さはり」のある日を繰り出す事になつてゐる。其仕事をするのが「お帳方」で洗禮を司る「水方」と共に宗團の頭であり、御番役同様、死人・病人を取扱ひ、各種の集會を主宰する。此制度及び宗團は、本家たる黒崎地方よりも、移住地たる五島地方に整へるものを見る事が出來、お帳方の數も黒崎地方には確實なるもの九人を數へるに過ぎぬが、五島地方には少く共五十七人。水方は五島では「看坊役」と云ふが其數兩地方共帳方と同數たる可き筈であるが實はやゝ少い。

五島地方で此宗門及信徒の事を「ふる帳」と云ふのは、他宗徒を意味するラテン語の *gentio* を訛つてゼンチョウと云ふ其語と音が通ずるからでもあらうが、お帳が重視されてゐる爲である事も争はれない。黒崎・五島兩地方を特徴づける「天地始り」の物語りに出て來る固有名詞は、お帳の中に其源を見出すもの多く、又唱言の中に生・死・産業等を司

る「御支配方」と稱する數多の神々があるが、其名も多くお帳から出てゐる

【集會】集會は其性質により、又地方によつて、御番役、御弟子、或はお帳方の家で行はれ、必ず飲食を共にする。生月では納戸神を祭る簡単な儀式の伴ふ事もあるが、黒崎・五島地方では、單に供へ物を捧げ、下げて之を食する所作と、それに關連して唱へるオラシヨの種類と同數とをお帳方が「觸れ出し」、各自口の中で之を唱へる事とが、集會に於て爲される全部である。降誕及復活の祝日にだけ、其意味も又唱ふ可きオラシヨも全く知らずして、只集つて飲食し、或は單に自宅で御馳走を作るだけの習慣の残つてゐる所が平戸島にある。

富裕な生月では飲食が甚だ盛で、回數も御番役の司る大集會が年に十數回、其中四回は舊正月の行事と融合し、三四回が農業牧畜に關する「願立て」及び「願解き」、二回は死者の追悼。キリストに關するものと意識して行はれるのは「霜月の御誕生」と「春の上り」即ち復活節とだけである。村中で最も大なる集會は堺目と稱する部落の納戸神祭で、隔年に行はれ、前後十日に亘り、何等かの名目で集つて飲む。次に盛んなのは毎年夏の土用の中の日に、全村の役人達が夫々の部落で集合して、最南の山田部落で決定した其年の主要行事の日取りを、特使を以て順々に傳へる行事で、山田では最も多額の費用をかけ、第一次及第二次の會飲をする。之等の集會に關する諸種の陋習を打破する必要を感じても、神罰を虞れて實行せぬ。

集會に於る各役人の服装、席順、進退には嚴然たる掟があり、特に生月では一面古武士の風を偲ばせ、他面潜伏信教の苦衷を思はしむるものがある。

【唱言】^{オラシヨ} オラシヨを保存する事も三地方を通じて生月に最もあつく、其種類四十餘、相當年輩の男子は凡て之を棒暗

記して居り、其學習の期と定められた春の「悲しみ節」中には、今も彼等の口授を受ける青年がある。洗禮・葬式・魔拂ひ等には別の呪文があり一定の様式に従つて唱へられる。

黒崎地方にも生月に乏らぬ多数のオラシヨが保存されて居たが、今は僅少の肉筆本となつて残れるのみで、實際の用は主禱文、アベマリヤ、使徒信經、コンチリサンのオラシヨ等數種の短いもので辯ぜられて居る。五島は更に少く、而して其最後に残るものはアベマリヤである。

【洗禮】キリスト教信者たる事の特徴づける最初のものたる洗禮は、滅びんとするキリシタン宗門の最後に残るものである。單なる言語によつて傳へられるオラシヨは忘れても、儀式としての洗禮は大して變形されずに残る事實を五島地方に見出す。誕生三日目「鴉の鳴かぬ前」に授け終る可きが本格と心得られ、奈留島の永道部落では今も其通り實行して居る。生月では他の行事は盛であるが、洗禮は其時期一定せず、生後三歳、九州地方一般の習慣たる「お紐解」の日に官詣りする其日の未明ひそかに行ふ便法もある。洗禮用語は黒崎・五島地方にはラテン語の轉訛されたものが傳へられてゐるが、生月地方のは全く異式の文句である。施洗者の潔齊、専用衣服の使用、未明時の執行及酒宴の隨伴は何れの地方も共通で、俗名を此酒宴の席で撰定する所もある。

【社會及經濟狀態】生月地方就中生月は全村此信者であり、宗教を異にする爲の社會的壓迫なく、經濟的不利も少いが、積極的に寺及神社の寄附強要から解放され、此宗門を「場暗れて」信じ度いと欲求を持つてゐる。其他の地方では之と同様の經濟的理由の外に、カトリク教徒から「離れ」として卑められ、神佛教徒からは宗教的に曖昧な輩として指彈されるので、その心理から解放され度い欲求を感じてゐる。然し何れの地方でも、此信仰篤き者は多年養はれて來た

隠れ宗としての心理から、表はに其叫びを擧げる事を差控へるし、比較的教養ある人士は之等の宗教的舊習繼續に無頓着である。黒崎地方では個人的に少數づゝカトリク教に歸する者があるが、全般に、役員の死亡、其繼續者難が理由となつて部落的に、もとは表面ばかり詐稱してゐた佛教・神道の徒に移つて行く。

移住地たる五島では舊キリシタンの一部落平均戸數十八、農漁に有利な地方は皆先住者の占むる所、収入の道は只一つ、資本のいらぬ烏賊釣であるが、それは風波荒き外海に終夜偏舟を浮べての難業である。山を聞き女の手で芋を作つて常食とし、學童は一里二里の山坂を通學しても辨當を携帶せぬ。それでも多數の子女が育ち、あふれては不毛の地を拓いて移住し、壯丁の四割を超える甲種合格者を出してゐる。大部分神道と稱して來たが、部落擧つて神道に改宗せるもあり、やがては全て此行程をたどるものと思はれる。潜伏信者の存在は幕府禁教政策の裏をかくに似て、實は九州極西の五島に斯の如き推移を見るのである。

佛敎學の組織と根本佛敎

宮 本 正 尊

一

佛敎は釋尊佛陀がその當時の印度に生活せられ、世界・社會・人生に對してその信念・體驗・觀察批判を吐露せられたる事蹟に起因するものである。隨つて古來よりその成道・轉法輪・涅槃即ち「證」と「敎」とが基本となり、それが親しく敎を受けた聲聞弟子達や信者達の結成による同朋同行の一團の人々の理論究明・實踐窮行・傳道布敎の團體運動の形をとつたのである。即ち歴史的事實・社會的實勢となつて發達を遂げて來たのである。その最初からして批判的なる個人の人格體驗信念を基礎として發達した點に於て、自然宗敎・啓示宗敎に對して批判的、歡智に基く歴史人文宗敎の型態をとつておるものである。

隨つてその説法や生活事蹟の記録を重なることになり、所謂阿含傳承 *Agāhā* の文獻、宗敎の特徴をも帯びてくるのである。阿含傳承による敎權が重んぜらるゝことになればその文獻の廣略・精粗・眞偽等の問題が起り、最初からして歴史的事蹟に基くのであるから、それ等文獻に對する歴史學的な批判的研究の可能は當然のことであり、それは已に古くより爲されたのであり、近代に入り西力東漸によりて西洋の分析的科學的研究方法が重んぜらるゝに至つては、この方

面の研究は長足の進歩を爲して聖典發達史に大きな光明を與へて來たのである。

かくて聖典發達の過程の事情が幾分明かにされると同時に、聖典そのものゝ意圖・精神が問題にされてくるから、佛陀の眞精神或は佛教精神は何かと云ふ哲學宗教としての本格的問題が學界の問題として甦つてくるのである。阿舍としての法も茲に教法のみでなく證法としてその意義が探求せられるのである。

二

乍然、この阿舍傳承も、そのもとが釋尊の信念思想精神活動としての説法及び生活事實に基くのであるから、先づ法Dhammaと律Vinayaとして問題にされておるのである。而もそれが釋尊一個人の法と律のみでなく、その弟子信者達を包含する團體教團の法と律とが混交しておるのである。隨つて佛教には最初からしてかゝる夾雜が含有されておる。而もそれが歴史的に傳承さるゝに當つては、記憶・口誦・刻文・彫刻・描畫・書寫・筆錄・印刷出版等の技術發明と並行するのであるから、それ等技術の發達と相應して傳承の方法に進歩發達が起り、組織編纂に夫々の時代の變遷を伴ふてくるのである。加ふるにその法と律そのものが、已に訓練・體驗・思索・研究の產物なのであるから、それが時代と環境の進歩變遷と相應じてその訓練・研究にも夫々新味が加上されて、阿舍そのものゝ本質にも變化を起すに至るは寧ろ自然である。そこに形式及び精神に、原型保存・教權執持としての阿舍の展轉傳來が志されつゝも、しかも同時に後世的なるものゝ附加・夾雜性の添付加上が否定出來ないのである。かくて全く新しい時機相應の聖典が出来るのみでなく、傳來古來のものゝ整理分類にも自づと新意匠が工夫されてくるのである。

かの九分教・十二分教等の如き教説の類型分類が發生して來たことも、四阿含四尼柯耶が組織編纂さるゝに及び、そのうちに盛り切れないものが新舊雜然と一束にせられて第五阿含或は少部と名けられ、一先づ經説の分類が出來たと云ふことにもなつたりするのである。その四阿含即ち長・中・相應・増一と分けたことは、何れも經説を傳へるに便利なやうに發明せられた一種の分類法に外ならないのである。九分十二分教や第五雜藏阿含などの分類を見れば、散文・韻文・散韻合成體・對話體・問答體・論議體・獨語體・長篇・短篇等の全然表現文體の形式に基けるもの、或は佛陀或は佛弟子の過去因緣物語の如き内容によりて夫々一群となせるもの、或は創作者によりて分類せる詩集もある。更に因縁・五蘊・四諦等の主要なる教義題目の下に夫々相應せる部分けを爲して組織せるものもあるのである。増一の如きは全然數字的分類法によるものである。それが佛の説教であれ、弟子達の意見が加つたものであれ、或は全然弟子達の説であれ、何れも阿含傳承の經説として編纂されてあるのが我々が有してある聖典である。随つてこれ等の分類組織法なるものは現代の索引構成法・百科事典編纂法・圖書館管理法などの分類法を適用したならば一層適切ならしむることが出来る程のものであらう。大正大藏經の編纂の如きは已に過去の藏經とその分類配列を異にし、現代に於ては新譯佛敎聖典の如きが企てられ、特に簡單至要な佛敎聖典が要望されてある所以も茲に存してあるのである。

三

かゝる組織分類の原型が已に佛によりても佛在世の弟子達によりても爲されたであらう。説法五十年の間には種々の問題が研究論議を爲されたであらうから、教説の資料を單に法と律と云ふては居るが、その法そのものの中には已に

阿毘達磨的な研究ものも含れておるわけである。換言すればそれ等研究的のもの即ち後世論議・論議と云はるゝもの原型が已に成立しておつたであらう。法 Dhamma, Dharmā と云ふておるものうちには、已に釋尊自身の對法 abhidharma のみでなく、弟子達のそれも加つておつたであらう。

思索されたる法があるならば、それらの推尋、追考が可能である。これが一方形式的な組織分類ともなり、他方内容的に或は理論的に通論し概論し要論して、茲に理論的統一を教説に見出さうとすることにもなり、宗要 matika, matika の發生ともなるわけである。釋尊自身が已に過去の人類文化の遺産を相承し批判して、始成正覺せる、独自の説を新しく組織せられたものと考へてよいのであるから、この組織が更に弟子達に繼續されたことは當然である。たと釋尊は無師獨悟、初成正覺と云ひつゝ、獨自獨創創始者の型に於て過去の文化をも相承せられたのに、弟子達は大師聲聞の追隨信奉者の型に於て、凡てを佛説として聽聞し阿含傳承したることになつてゐるのである。

釋尊滅後の第一結集 Saṅgīti なるものが、已に追考研究が加へられて傳へられた教説の分類組織であつたであらう。少くともかの涅槃經の如きは經説ではあるが、晩年に於ける佛の遊行傳記と云ふべきで、明かに弟子達の編纂である。凡てが繁簡精粗取捨適當に采配され傳誦に適するやうに自然に發達したのである。特に對話問答の記述や、日常起臥や巡歴行程の描寫や、ある事件事變の織り込まれてある經に至つては、それは傳持者或は傳誦者による一種の創作として取扱ふ方が適當である。短き詩や金言には釋尊の金口に上つたそのまゝが傳誦されたものもあり得たとすべきであらうが、それには現在のパーリ語聖典も梵語聖典も後世的なものであり、釋尊當時のものでないものであるから、これも比較的と云ふことになつてくるわけである。

然るに係らず、結集が二次三次四次に亙り、常に一大事件として各時代に亙りて行はれ、傳承傳統の聖典編纂に絶大の努力が拂はれて居る處に、我等は人類文化相承に尊き意義と精神とを汲みとらねばならない。偏黨なく冷靜なる學的研究方法を適用して資料を討檢することは、各時代の夾雜性を明かにする歴史的方法であるが、そこに却つて各時代の異なる資料を通じて常に持續せんとする人間精神の積極的な正しき動向をも認むべきである。かゝる傳統精神が各時代に通じて夫々に、一方正確なる傳承傳誦に苦心を拂はしむるとともに、他方益々その精神の新しき發揚に新工夫を重ねしめ、隨つて新創作をも加へしむるのである。經典の傳持・經典の手入れ・増廣加上・新經典の創作が行はれ、更に研究書として達意的なるもの概論通論物も出來てくるのである。これ等が小乗二十餘部派の發達のうちに漸次顯著となり來り、大小二乗の對立の如きは單に資料の組織分類に就て意見を異にすると云ふよりも、その取扱方そのものに甚だしき懸隔を來したのであり、佛説の追考研究の點に格段なる相違を生じて來たのである。佛敎の組織に形式のみでなく、その精神に於て、根本的な立場の相異をすら生むに至つたのである。

四

小乘聲聞の徒は釋尊佛陀一佛を限度とし、佛言佛説を限界とする行き方であり、大乘はその前後の事情を一貫する比較推理を適用して持續發展態に於て見るのであるから、釋尊佛陀の獨創を認めつゝも前後人類文化の相承持續をも看取するから、茲に師匠と弟子とに一貫する一乘道を發見したのである。兩者のけじめを守りつゝながらを發見したのである。佛敎の立場を守りつゝ、而も思想辨證の發展態に隨順したのである。隨つて大乘興起を起點として佛敎の分類組織

編纂が殆んど一變したのである。新機軸のもとに新經典がどしどし創作されて來たわけである。それも決して古き阿含傳承と無關係ではないのである。それが研究されての上であるから、その古き阿含が寧ろ血肉となつて出來てゐるのであるのである。随つて經と律との傳承阿含のみでなく、研究書たる對法論藏も資料として取込まれてゐるわけである。一言にして云へば古き聖典の研究・攝取・超越・新組織と云ふ過程になつてゐるのである。随つて大乘の經典は經典とは云ふが、それは已に論藏研究書の性質をも具備してゐるものである。かく古きものを生かして行く根本精神よりすれば、それは佛陀自身が過去の文化に對して取られた態度と一致するものであるから、却つてそれは佛陀の精神を捉へたものと云ふべく、佛教的立場を回復し生かしたものと云ふてよい。これがその當時の根本佛教としての運動であつたのである。聲聞弟子の堅守遵奉せる阿含小乗の法に佛教的なるものを檢出すると共に、墨守より批判へ進んで、新生面の打開に力めた大乘に、佛陀のとりし批判的態度を汲みとるべきであらう。この批判的なる立場のみを更に一步超出的に強調する時には、それは佛教をも超へて人類自覺文化史を基調とする人文主義となすべく、愛知哲學精神或は佛陀覺證精神の根本的なるものと爲すことは出来る。それはたゞ「西洋の哲學」或は「東洋の覺證學」と云ふ限界を超えて、新世界文化の基調精神に立つてのみ可能なことである。これは純粹性の要請である。近代科學の學的方法もその抽象的な點、沒個性的、離夾雜性の點に於てそれに相通ふものがあるであらう。學の爲めの學、學的自由・學的尊嚴・純粹學術などの標語の生ずるのもこれ等の消息よりするのであるが、これは飽く迄要請であり理想である。

この批判的なる立場に立ちつゝも、歴史社會個性の夾雜的なるもの事實の威嚴を逸失せざる所に、東洋に於て佛教が佛教として何處迄もその獨自の立場を發揮せんとするのが、歴史に隨順する最も適當な行き方である。研究も組織も佛

教持續の爲めである點からはこれを護教的佛教學とか、佛教辯護學と名付けることも出来るであらう。しかし辯護とか護法とか云ふことも他の長處を認めず、自分の非を覆ふて何か後暗いことをしてそれが學だと云ふのではないのである。護國、愛理・愛國護法と表現出来るやうに、そこには純眞至誠の執持心が發露し、かゝる人間の積極的な努力建設の頼もしさ・よき心をこそ、そこに、看取すべきものである。而も佛教そのものが已に覺證の批判精神の上に成立したのであるから、その護法的佛教學なるものも批判的な中道精神の大軌道を踏み外してはならないのである。西曆紀元前後に亘りて東洋に實現せられたる、この熱烈なる護法思想運動が即ち大乘佛教であつたのである。而て大乘佛教のうちには已に佛教自身をも超出せんとする批判的なものも認めらるゝ程に、純粹性が汲み取り得らるのである。この一面こそ西力東漸によりて移植傳播せられたる哲學精神・科學精神と相通ひ得るものであるから、佛教が東西兩洋接觸に際して、その眞價を回復し、東方の光りとして新時代への文化建設へ協力翼賛するのである。その文化の原動力を今は「根本佛教」と名けておるのである。

かく佛教の發達とは、一面その教説の分類組織の進歩であり、他面研究追考の發達である。その間論争あり分裂があるが、それは時代環境個性を物語るものであつて、却つて純粹性の反顯を伴つておるものである。佛教は佛陀によりて印度民族の傳統精神を批判したのであるが、その滅後聲聞弟子達の阿含傳承の佛教となつて墨守遵奉の一面に墮し、進取自由批判の佛陀の中道的立場が失はれた爲めに、大乘佛教の批判精神の興起となり、打開が企てられ前後通塞し、茲に佛教を限界としつゝも印度民族のよき傳統が回復せられ、茲に文化運動としてはよき中道精神が實踐せられたのである。かくて縦には古賢古仙古佛の大道が回復せられると共に、横には各民族社會環境の夫々の夾雜に適應して隨宜發達

する融通性を發揮したのである。而して下將來に關しては、東西兩洋の對立に際しそれを止揚する中道精神をも培養して今日に臨んでおるのである。

五

乍然、その大乘佛教が小乘聲聞羅漢佛教を超越したが、それ自らを如何にして超越し得るか。西洋に於ては近世文化の發達がルネッサンスのギリシヤ古學復興の拍撃によると見られておる。これを東洋に求むれば、第一にはアレキサンデル大王の印度遠征によりて惹起せられたる、ギリシヤ文化の刺戟と見るべきであらう。そこに異質との接觸による文化交流があつたものとしてよい。その結果アソカ大王によりて印度の政治的統一が遂げられ、その「法の王國」を手懸りとして佛教が世界的になつたのである。大乘佛教の開けた立場はこれ等を受けておるのであるが、この印度ギリシヤの接觸は、かのギリシヤ植民地大守たるメナデル Menander と佛教の比丘龍軍 Nagasena との對話問答たるミリンダ王問經 *Milindapatha* となつておる位である。大乘佛教はこの打開されたる人文の交流興起發揚時代を受けて發生した佛教的批判精神であり、よく佛教それ自態を反省批判し、その全態を見極むることによりて、小乗部派の部執末端より原初に溯源し、根本を回復したものである。

次でのエポックは近代初頭の西力東漸である。これが印度と歐洲民族とがともにアリアン同種同語系の分化發展せるものと云ふ新發見を齎らして、比較言語學・比較神話學・比較宗教學・比較哲學の近代的な新學問の組織を開拓して來たのである。この廣汎にして根底的なるアリアン古學復興は「第二ルネッサンス」と名付くべきものであり、この新精

神の光輝に浴しては、大乘佛教も再び本來の批判的精神に呼び起されて、茲に「大乘部派」「大乘宗派」としてのセクタリアン大乘より脱却せしめらるゝのである。大乘が大乘自身を批判せしめられ、茲にそれ自らを超越せしめられたのである。大乘は部派化せる小乗を超越することによりて興起したのに、大乘が大乘自身を超越すると云ふことは、結局その根本に還るより外更に適當な方法はないのである。大小は對立の語であるから、それを大と云ふてもよいが、それでは言葉にならないのである。尤も賢首大師法藏の如きは世間に對して出世間は對立し、その止揚として出、出世間の語をさへ用へては居るが。然しその對立の根據を衝いて根本と表現するをより適當とするのである。勿論それは大小の對立を統一すると云ふてもよく、綜合すると云ふてもよい、或は組織すると云ふてもよく、辨證すると云ふてもよいから茲に「統一佛教」「綜合佛教」「組織佛教」「佛教辨證法」などと云ふ唱導が起つて來るのである。大乘が阿含初轉法輪に對して第二轉法輪と云ふたから、かゝる大乘の超越は佛教發達史上よりは第三轉法輪と云ふべきである。而てその大小對立の根本を示すことは眞實の理想を示すのであるから「眞佛教」とも云ひ得るし、舊態より脱却せんとする氣分に焦點をおく時には「新佛教」と叫ぶのであり、上座化し部派化され僧侶化されたる佛教の弊を去らんとする改革精神よりしては、これを「通佛教」「在家佛教」「大衆佛教」と云ふのである。儀式佛教殿堂佛教の弊害を去るべく「精神主義」が強調せられ、政策や黨同異伐に奔命する教界の紛紜に對して、人々各々の「求道」の純粹なる弾みを回復すべくして、茲に「信念信仰安心佛教」が人生に光りを與へるのである。

その「統一」と云ふことは大乘佛教が一趣道一乘道によりて表現せられ、一乘三乘、三車四車一大白牛車等、三一・四一が問題にせられ、やがて「一乘・大乘」としての一大乘と表現せらるゝものと一脈相通するものがあるのである。

西力東漸第二ルネッサンスによりて幕を切つて落されたる明治維新は日本に於ては開化維新・王政復古・廢佛毀釋として勃發したのである。破壊否定遺蕩の空によりて衝撃せられたのであるから、空の批判精神に於て成立してゐる佛教は、眞にその自らの眞價を試練されたものであり、平常云ふておることの言質を實證にとられた如きものであつたのである。随つて佛教の起き上りはたゞこれその本質に徹するより外に捷い道はないのであるが、押し寄せた第二ルネッサンスなる大海潮は哲學精神・科學精神を基調としておるものであつた爲めに、却つて佛教の本來面目と一脈相通するものを有しておつたのである。かくて「佛教にも哲學あり」と云ふ見込みより採用せられ、一方廢佛毀釋のほとぼりの未だ冷めぬ明治十二年に、國家の大學たりし當時の東京大學に於て講せらるゝに至つたのである。次で東洋哲學・印度哲學の名のもとに、佛教哲學として、佛教が漸次その眞容を整へるに至つたのが明治佛教の發達史である。井上圓了博士の「佛教活論」の如き、村上專精博士の「佛教一貫論」「佛教統一論」の如きは、この大動向の決をとつた如きものである。乍然、村上博士の「佛教統一論」の統一のうちには、理論的統一の純粹性のみでなく、大乘部派としての各宗を合同統一せしめんとする夾雜的統一が意味せられておつた爲めに、それが更に試練を経て、茲にその佛教の理論的統一の純粹性を表示するに最も適當なる語として「根本佛教」なる表現の成熟を俟つておつたのである。而てそれが先づ姉崎正治博士によりて初めて用ゐらるゝに至つた。姉崎博士の根本佛教は最も原始的なる阿含傳統の資料と、佛意回復の一乘大乘經典とに貫通する、いのちとしての佛教的精神を汲み出さんとするものであるから、茲に歴史的原始原型の意味

も含まれ大小新古に貫通する眞精神の意も稍々發揮せられてある。随つて村上博士の佛教統一論に企圖せられたる佛教の理論統一と云ふものに相應じて、新時代の佛教研究の大動向を定めたものと稱してよい。この明治時代に於ける統一佛教より根本佛教への歩みこそ新時代の佛教研究の正に落ちつき指標を明かにしたものと云ふてよい。根本を最初原始原型の歴史的夾雑性を指すものとなすことも可能であり、近代の歴史的研究方法を執る上よりしては大いにまた意義あることである。學者の中には漢として根本佛教を原始・最初・當初の意味に用ゐておるものもあるが、宇井伯壽博士はこれを佛及び直接弟子のある一定の期間として年代的に限定して、次の原始佛教時代に區別して用ゐらるゝ程である。而て予は歴史的原初を明になすと共に、更に西力東漸第二ルネッサンスに基調せる新時代の佛教精神の大動向よりして、その根本は根底根據付けるもの即ちいのち或は精神と名付くるものに冠らしめ、「根本中」によりて純粹なる一貫・統一・流通性を表示する所に根本佛教の時代史的意義が横ることを強調するのである。我等の人文的努力も結局は自然にまた漸次次第に發展し行く時代史課程に隨順する所に「學」の意義と尊さがあるのである。

七

大乘佛教がその興起に際し一乘を唱導して、佛教の全體的立場の根據付けを強調したが、次で小乘・二乗の學を攝取止揚すべきである爲めに、「通三乘」「共三乘」を標幟とした。これは中觀と瑜伽唯識の態度に看取せられるのである。前者は純粹性を要請するに空の批判を以つてし、後者は攝取包容を主とし茲に大乘法相の組織に力を濺いだるのである。それは統一と組織と一往分けて見ることが出来る。而てこの統一と組織とは恰も般若に於ける眞實と方便との兩面に相

當し、眞空と妙有と表現してよいものである。智の批判と行の建設とは相依相資して進歩を遂ぐるのである。

組織は比較推理に基くものであるから、佛教論理では比量 *anumāna* の活きに俟つのである。この比量は直接自證の
現量智 *pratyakṣa* とともに、事物の共相 *sāmanya-lakṣaṇa* 自相 *svālakṣaṇa* を對象とする活きであり、ともに阿含
量 *āgama* を加へて、佛教研究法が説明せらるゝものである。阿含量は知識の量としてよりも、歴史社會事實としての
宗教現象に根ざしてある宗教的信仰の本質を語つてあるのであつて、その「他に聞く」こと、客觀的妥當性を他と云ふ
權威に依憑し信賴する手懸りを示してあるのである。前述せるミリンダ王問經に於てミリンダ王が後代の人々が眼で見
ず耳で直接その聲を聞かない佛陀を證權とする根據を問題としておるやうであるが、それが比量に訴へて答へてある。
勿論それは比量の活きを重要と爲しておるが、たと阿含 *āgama* 聲量 *Sabda* 至言量 *apitavacana* の意義の了解を缺い
ておる爲めに、問題提出が解答の域に達しておらない。これが大乘になつて世親時代になると兩者が結合されてきてお
る。それには「根本量」の考察を適當とするが、委しくは予の「聲聞の學と佛菩薩の學」の論文を参照せられたい。

近代的な學の一つの傾向はこの比量的な限界に止らうとする所に特徴はあるのであるが、たゞその限界の設定は飽く
迄設定であるから、その可能も設定としての可能である。隨つてその規定約束を忘れてその論法のまゝにて他の價值的
批判をも爲すに至れば、自らの限界を越ゆることになり、その約束を自ら破ることになるのである。

組織、佛教學はかゝる比量に重點をおく比較宗教學比較哲學の基調を逸失せざらんとする處に、第二ルネッサンスなる
新しき近代的採光のもとに組織せらるゝのである。そこに單にこれを基敎神學に比較してのみ極めつけることが出來な
いものがあるのである。世界文化史としては新領域なであることを忘れてはならない。たゞこれを護敎佛教學と云ふ

ことは當を得ておるが、その護教の意味も已に前述した通りである。この組織は各時代に發達せる夾雜佛教を比較して、茲に佛教の根本的立場を明確になし、それによつて却つて各時代の特徴を浮き上らしむることも出來、かくして明確にせられたる各時代史的意匠に對して、現代的新意匠を反映せしむる作用をも有しておるわけである。

この組織佛教學の組織と云ふことは、一方かくて各時代に相應せる佛教學の相を明かにするものであるから、それは古來より唱へられておる時機相應とか時機純熟とか云ふ標語に導かるゝのである。前者は鎌倉の日蓮聖人によりて用ゐられ、後者は親鸞聖人の使はるゝ用語であり、いたく時代及社會の味識が強く響いて、日本的な感覺になるものがある。即ち時は末法であり、機は凡愚底下である。この相應の語は過去にも用ゐられておる。一二の例を示すならば、かの迦濕彌羅の説一切有部の阿毘達磨毘婆沙師 *Kāśmīr-abhidharma-vaibhāṣika* が應理論者 *Yuktavādī* と云ひ、瑜伽唯識中道宗を組織した大乘の人々は *Yogācāra* 相應師・相應論者と云ふて、夫々佛説の整理分類新組織に力を盡したのであり、當時に於ける一種の組織佛教學者達であつたのである。隨つて支那唐代に於て唯識法相宗の基礎付けをなしたかの慈恩大師窺基は、その主張する瑜伽唯識宗を應理圓實宗と呼稱しておる。即ち圓滿成實せる應理論者であると云ふのであるから、それは大乘法相の阿毘達磨毘婆沙師であると云ふのである。換言すれば新時代に於ける新佛教の組織的研究者であると自稱したのである。もともと方便 *upāyakaṅśalāya*・假施設 *prāhīti* として組織を可能ならしむるものは佛教精神であるから、この組織佛教學なるものは夫々の時代に於て隨宜相應せる護教佛教學として常に可能なものであり、それによつて佛教が傳統を持續して發達するのである。しかし、それだけではないのである。

佛敎は覺・覺證の敎であるから、サトリの擧として自覺・辨證を基調とする哲學精神と比較され、歴史人格の體驗及び社會的行動事蹟である爲めに、そこに他に聞く隨順の信を核心とする宗教信仰としての本質を發揮するのである。隨つてこの「サトリ」と「信ズル」の二面は、偶々現代に於ては哲學及び基督教に依つて代表されておるものである。

明治維新以後の佛敎學は前述せる如く、一方否定破壊の淨地より出生せる第三轉法輪としての正法復興であり、他方第二ルネッサンスの近代科學精神・批判精神に洗はれておるのであつて、全く新しい試みに屬するものであるから、その方向はそう單純に極め付けられる性質のものではないのである。隨つてそれを組織せんとするものも、それを批評するものも、何れも熱意と慎重とを以つて、中世・近世・現代に亘る文化史的方法の進歩變遷、哲學・神學・科學の關係、西洋的・東洋的・新世界的なる夫々の辿りによる諸種の視點を、一往は顧慮して再往に吟味しかゝらねばならないのである。

第一に新時代に於ける佛敎の再認識・再組織、分類の仕直し、新しき整理等が企てられる。それには資料と敎理との兩者があるのである。これは佛敎の全發達史が常にそれを實行し持續して來たのであるが、現代はそのエポックの代表的なものであるから、研究方法としても近代のあらゆる學的方法が利用され得ることになつておる。乍然、結局は佛敎在來の面目を明かにして、内面的な自然の發達が意圖されて、佛敎は佛敎として寄與するのが、最も學理的なのであるから、先づ全體的には覺證精神が常に推徴追尋されねばならない。戒定慧の三學 *tisso sikkha* の學の精神、有學 *Saiksa*

に對して無學 a-saiksa を究竟とした阿羅漢の證悟がある。應理論者 Yuktavādi と云ふた對法阿毘達磨論師 Abhidhārmika の研究法相の學もあるが、更に「般若波羅蜜」・云何安住・云何修學・云何相應」katham bodhisattvena hīmahāsattvena prajñā-pāramitāyām śhātrayām katham sīkṣitayām katham yogamāpattayām と至心に當時の佛教學を念願せる菩薩般若の學、更に華嚴十地入法界に於ける菩薩の學、即ちかの常啼 Sadārudhā の求般若・善財 Sudhāna の菩薩十大行たる云何學菩薩行 katham bodhisattvena bodhisattvācāryāyām sīkṣitayām 乃至云何菩薩具普賢行 katham bodhisattvasya paripūrṇam bhavati samantabhadracārya-maṇḍalam に示されてある學と行との一致の如く、大乘佛教に志したる菩薩の解學行學がある。更に後代になつては大乘集菩薩學論 Mahāyāna-bodhisattva-sīkṣasamuccya の如きは教說學說の集攝の如きに用ひてあるものもある。その他古來より不違法相・不違法性・如理如實・擇法研究・因果緣起の正理・應理圓實・理長爲宗・眞實了義・隨順道理・眞實方便・體空分析空・中道實相・中道開會・融會決判等の用語に示されてある精神を顧みなくてはならないであらう。日本の鎌倉では道元禪師に「學道用心集」の如き學道があり、法然聖人は「觀念の念にも非ず」と云はれ、親鸞聖人は南都北嶺のゆゑしき學生たちの學に厭き足らず、定散思惟の學を越えてある。而てこれ等を通じてその最も佛教的なるものは中觀・空・假施設・中道開會・中道分別記と云ふべき立場であらう。これに對して現代官公私立の大學の學科や、昇格した佛教各宗の大學が凡ての科目講座に學と附してあるその學にも種々の現代的契機が含まれてあるわけである。或は wissenschaftlich、scientific な學 faculty としての學などが特に意味されてあるのであらうが、嚴密にはこれ等は未だ研究濟みの問題ではないのであるから、慎重に比較研究もなして見るべきである。かくて新時代に於ける方法論によりて組織せらるゝ

佛敎學の學的本質を公明に究明して行くのが穩當であろう。而てそこに種々の視點・動向を見出すであらう。そしてそれ等を綜合的に組織し、それ等を養育しつゝ新時代の文化建設に力むべきであらう。

九

かゝる新時代に於ける方法論を適用して組織せらるゝ佛敎こそ、現代に於ける正統傳統的な佛學或は佛敎學と名け得らるゝものであらう。而てこれは一面佛敎を解體消失せしむるものでなく却つて基礎付けて傳持するのであるから、それに淘汰遺蕩の革新氣分を多分に含みつゝも、これに護教的佛敎學の名を冠らしむることは差支ない。これには、第一、次的には、各宗の宗乘・宗學・宗義の研究にかゝる方法を適用して組織體系付け、これを餘乘・他宗等に對せしむること。第二、次的には上述せる統一佛敎・根本佛敎精神よりする組織佛敎學であり、これは比較宗敎學・比較哲學をも顧慮に入れて、全然新時代的基調のもとに佛敎の全體的立場・根本的立場を明かにして、一方は過去の部派各宗の佛敎の基礎付けと清算解消との兩面の淨化作用を活潑ならしむる。他面印度的・支那的・東洋的・日本的なるものを明確にし、西洋歐米的なるものと對立しつゝ、而も相互相率ひて新世界文化の建設に寄與せんとする用意を底意に潛ましむる。

かく歴史的事實に貫通する傳統精神に密着しつゝも、自覺・辨證・行證・信證の夫々の機構を明かにして、人間精神現象の究明に力を盡すのであるから、「愛知の學・哲學」に比照して「覺證の學・佛學」と名けて東洋の學として貢獻するのである。而も同時にこれを「國民の心地及び行地」に貫通する國民精神文化活動に指標を置いて研究する時には、これを新時代に於ける「國家佛敎・國民佛敎・日本佛敎」と稱してよい。これは「新鎌倉」の精神に應ぜんとする新時

代の日本佛教である。尙未來の新世界文化・人類悠久の發展態の展望に秘藏しては、人間覺證の如實如是相の開顯をなしつゝ、無規定の規定である近代的精神を解放自由精神が要請せられるのであるが、これは要するに將來に對する要請理想の域を越えないものである。

勿論、佛教は常に中觀空の批判的立場を失はざらんとするものであるから、古來よりして、根本に對しては、無根本が、心意識に對しては、離心意識が、尋伺思慮に對しては、超過尋伺無思慮が、更に適切には識に對して智が、分別に對して無分別が、隨つて「組織」と云ふことに對しても「無組織」が、常に彈みとして内に湛えられておるものである。一方的なる偏執はないのであり、對蹠交流して發展する實義の彈み *atthakāya* が中道批判精神として示されておるのである。而もこの根本佛教の精神である轉識得智の立場なき立場と云ふ「空」の立場には、虛無主義的なもの或は消極的な皮肉の影はたとひつき纏つても遂には何等障礙とはならず、惡も善に轉成され、有無ともに攝取されるのである。それは人間覺證の理想の光りを最も批判的な言葉に盛つたよき心のあり方であり實義の行ひである。(昭和八年六月)

參考論文

(1) 「根本中の研究」昭和五年五月、東京帝國大學宗教學講座二十五年紀念論文集、四二—五一二。

(2) 「佛教の發達と新鎌倉の創唱」昭和五年十一月、宗教研究特輯號、現代宗教批判、一六一—一七八。

(3) 「専門學としての佛教學」昭和六年八月、宗教學紀要、一六七—一七五。

(4) 「根本佛教と辨證法」昭和七年一月、哲學雜誌五三九號、四九—七五。

(5) 「佛教學と佛教史觀」昭和八年一月、宗教研究特輯號、現代佛教の研究、六五—九五。

(6) 「聲聞の學と佛菩薩の學」昭和八年二・三・五・七月、哲學雜誌。

(7) 「根本分別の研究」昭和八年七月、常盤博士還曆記念論文集、佛教論叢、三五三—四九八。

(8) 「明治佛敎教學史」昭和八年七月、現代佛敎十週年記念特輯號、明治佛敎の研究・回顧、一八一—三一。

佛典に於ける自己批判

大野 法道

佛典と題するが特に大乘經典について經が各自らを批判する状況を見やうとするのである。目指す所は大乘經典が全體としていかに人間のために適切なる道を開拓しやうとする燃えたつ心の結晶であるかに注意するにあり。

發達した大乘經となれば殆んどすべてが自己批判を具へてゐて、餘のいづれの經よりも自らが大切であるを叫び、自らを尊重する聲を放つを常とする。その形式は種々に異つてゐて端睨すべからざるものがある。

又その批判に屬する文の量に於ても、單に一句で終るもの、經の大半をそれに費すものがあり、一經で二種已上の批判形式を持つてゐるものもある。この一篇は全部の整理を放棄し、唯その一隅を概見して意の在る所を眺めやうとするに過ぎない。

一、他經對立、先づ一切經中で自己批判の最も熾烈で且つ多量のものを有するのは法華經が第一であるが、その特色は他經の所説を相手としそれに對立する形、即ち他經對立の批判といふべきである。三乘差別教を方便としそれに對して自ら唯一乗法の眞實を以て居ること、及び史上の佛陀を方便として久遠佛の開顯を眞實と自任するのがそれである。そこには他經が佛陀精神の歪曲若くは不徹底なるに嫌らずして、それらを修正し徹底せしめた法の光の新しい把握に落付いた心が動いてゐる。従て此形式を用ひるのは自らを後時の説法とする。解深密經の三時説法、金光明經

の三法輪、涅槃經及び六波羅蜜經の五味の如き皆その例である。唯華嚴經の日照だけは最初說法として一切經の基本を以て自任する。かくて初後の說法たる形式を持たない經は時期に依る對立批判を立て得ないので、自然に異つた形を見出す。

二、稀有難遇 經の記者がその所見所信に感激し、人の爲に最要適の法なることを自覺する所、そこに有りふれたものでないから容易に遇へないといふ聲が聞えるのは當然である。勝鬘經に甚深なる佛の行處、諸佛祕密の教は千萬劫にも逢ひ難しとあるは、此批判の單純な形であるが、法華經に佛の出世は稀でそれに遇ふこと難く、假令出世するも此經を説くことは稀で、假令説かれてもそれを聽聞することは特に難いとは、難遇の重累を以て意を強めたのである。又宿善ある者のみ此經を聞き得るといふ大日經、無量壽經の如きはこの批判の變形で、かやうに難遇は解放に逆ひ閉拒に傾くものであるが、無量壽經は珍しく、「たとひ大火の三千大千世界に充滿することあるも、要すまさに此れを過ぎて是の經法を聞て、歡喜信樂し、受持し讀誦し、説の如く修行すべし。所以はいかん、多くの菩薩ありて、この經を聞かんと欲すれども、しかも得ること能はず」といひ、命に換へても求むべしと、進出を激勵して積極的に普洽の意を示した。

三、微妙難信 難遇の轉回である。此經はその場限りの思ひつきではなく、甚深超異の法であるとの自覺となり、至誠白熱の求道心とのみ相應する一個の難關であるとの聲となる。凡そ經が人間の救済のために説述さるる已上、難信は信受の容易を奪ふものでなく、唯一無二の奇特の自信から、藥の苦きを告げて、病源根治の無上劑たるを顯はすものであらねばならぬ。阿彌陀經に「一切世間のために、此難信の法を説く」とあるは、卒直な形であるが、法華經方便品の三

止、壽量品の三誠の如きは、難信難關の意に於て委述したのであり、央掘摩羅經に九十八百千億の衆生は此經を謗毀すべく、七十億の衆生は此經を聞た結果、反抗して一闍提とならんといふは、此意を事實の上に擴大したのである。

四、凡常排拒 難信の意が機根の上に持來される時に、劣機凡人の關與を拒む聲となり、特に選ばれたる優越の機のみで説かるゝものとし、雜犢を簡び去ることゝなる。華嚴經性起品に「是の如き經典は、たゞ不思議乘に乗ずる菩薩摩訶薩のために説く、餘人のためにせず」といひ、入法界品に二乘の如聲如啞をいふは有名で、普賢眼を具へた大機のみを相手とする自任である。かゝる批判形式は、法を平等に開放して、一般に均霑するを希念する大乘精神から見て異様の感に打たるゝのであるが、佛眼に映じた世界の開陳として、不純と微溫と誤解とを拭ひ去つて、無垢と徹至とに生ひ立つた華嚴から言へば、佛界に住む者のみと相應するとの自覺が伴ふは當然である。併し華嚴では宇宙を擧げて佛界なのであつて、拒否さるべき者は何處にも見出されない筈であるが、自らの立場を明示するためにかゝる形式を取つた。法華の如きは、偏狹と自屈の排斥すべき屬性を具へて、凡下にも増して一般大乘から嫌はるゝ聲聞に、成佛の道を啓くのであるから、簡去すべき衆生など考ふべくも無いと思はるゝのであるが、それでも「諸餘の衆生の類、よく解を得ることあることなし。諸の菩薩衆の信力堅固なる者をば除く」と雜犢を寄せつけぬ言葉を持つてゐる。

五、功德深大 人のために適切なる法の表現は、功德價値の深重にして偉大なるものがあるとの自覺を生じ、勝鬘經のやうに「此經は無量無邊の功德を成就す」といふ簡單な形から、法華のやうに經法を信受する人に具はる功德を格量して、四百萬億阿僧祇の世界の衆生に、一切の樂具を施し、且つ羅漢果を得しめたる功德は、法華經の一偈を隨喜するその百分、千分、百千萬億分の一にも及ばない、乃至算數譬喩も、之を知ること能はざるところと極言するやうにな

つた。涅槃經の如きは十八種の功德を記すに殆んど經の半分を割くことを惜まなかつた。功德深大の批判は、一般にその量と質に立つが、無量壽經には、「かの佛の名號を聞くことを得るありて、歡喜踊躍して乃至一念せん、まさに知るべし、この人大利を得たりとなす。則ちこれ無上の功德を具足するなり」と、功德の無上を功果たる大利に置き換へてゐる。かくして經が人間の根本正道の歩みに役立つことの自覺たる利益廣大の批判は、功德の批判の隣りにある。利益は事實に示さるべきであつて、理論叙述では濟まされないから、諸經は護念と大乘の目標たる成佛とによつて、これを告げることゝした。成佛は法華の一大事因縁、開示悟入佛知見にその直叙を見るが、維摩經にその一偈を隨喜し信解する者に、成佛の記を授くといひ、大日經に眞言三昧門は一切の願を圓滿す、修行地に到る者には不思議の果を授くといふは、究竟の利益の、その經によつてのみ得らるべきを語るものである。護念で有名なものは、最勝王經の四天王等の十衆護念、阿彌陀經の六方佛護念などである。觀無量壽經に若し念佛する者は人中の分陀利華なり、觀音、勢至その勝友となる、まさに道場に坐して諸佛の家に生るべしといふは、菩薩の勝友を以て護念の意を究達し、それに佛家に生るゝ成佛の利益を含めて、人中白蓮の一語としたものである。

かやうに異つた形の自己批判を大乘經が所有して、それぞれ自らを尊重する信念の叫びを擧げてゐることは、實に經の記述者が、現に今記すところを以て、法の唯一眞實なる表現であるとの自信、それに加ふるに、人のために最も適切なるものゝ開顯であり、眞劍徹到の信眼に映發したるものゝ全貌であるとの痛烈なる知覺の籠つた聲として聞くべきである。さてこそ人類感化の蔽ふべからざる偉勳を、これらの大乘經は東洋の文化史に貽したたのである。苟も大乘經を取扱ふに當つては、かうした作者の眞實感に觸れることを必要とする。近時、佛典の本文を歴史的に批評することが學

界の一隅に流行し、文言の由來を檢討し、思想の淵源を探り、時代の前後または位置を定めることによつて、經典の正確なる把握と研究の正道の見定めを期するを見る。それらが若し經の文底に動く眞實感の生命を忘れ、唯一の道として歩みを進めたとして、行きつく所が、經の正意を去ること遠きものでなければ幸である。

國土成佛

椎尾辨匡

一 國土成佛思想

草木國土悉皆成佛とは佛教思想の一特色ながら鮮明を缺くものが多い。其意義實現如何。

(一) 唯心主義 心外無境。三界唯一心、心外無別法——若人欲了知三世一切佛應觀法界性一切唯心造等の華嚴的唯心主義より云へば山河草木皆心造たり解境十佛の境地に於ても行境十佛の果現に於ても國土成佛は當然ながら畢竟唯心なるが故に成佛を談ずることとなり國土成佛たる客觀色相成佛の本義に遠い。但此等が唯心主義の如く、又左様に取扱はれても居るが華嚴そのものは色心一如の上に色相成佛を具現し通達する所少くない。

(二) 業感主義 異熟業報所感として一切の色法を取扱ふ時、心有漏なれば果色有漏たり、心無漏なれば果色も亦無漏なり、自淨其意是諸佛教にして、隨其心淨即佛土淨なれば佛果成就すれば國土も亦成佛す。此義は阿含法僧伽尼、毗崩伽等の小乘經論より維摩楞伽等に通じ、業感界として成佛判然たるも、諸大微塵等元素分子そのものとして物色如何に成佛するか。由心業感主義は國土成佛明白なるも自然は佛界の外に逸す。

(三) 定境主義 三昧境地一切處青黃赤白たり地水火風たり、佛心三昧に住すれば境相悉く佛地たり。されど此成佛

は前二の特別の場合に過ぎない。

(四) 神變主義 如來神通加持すれば荊棘瓦礫變成金山河大地現淨界と云ひ、汝勿謂此鳥實是罪報所生——彼佛國土無三惡趣何況有實、是諸衆鳥皆是阿彌陀佛法音宣流變化所作と云ふが如き物色自體の問題に觸れず、催眠的神變なりとするものである、此に一時の催眠的變化と實相的化用との別あるも結局神變で國土の成佛とはならない。

(五) 性淨主義 諸法本性清淨なるが故に色相草木悉皆成佛すと云ふも心本清淨客塵所染の義は唯心義に歸す。一色一香無非中道柳綠花紅諸法實相、六大胎藏蓮華藏の諸説は色相清淨義とも見るべく、山色妙法身谿聲廣長舌は自然に佛身を見る、そこに妙莊嚴はあるも佛陀身は説て詳でない。

以上は國土成佛に就て散見する普通の思想であるが孰れも其の義を盡さない。唯性淨實相主義之れに觸るゝも明白でない。惟ふに眞の成佛は國土成佛でなければならぬ。心や個人やに成佛が偏執さるゝ限り非佛教の遺具が深刻である。

二 佛教の特色的考察

(一) 破有觀空 有部の三世實有論も出て居るが何と云ふも破有觀は佛教の認識説の進歩であり且つ特色である。平面的靜止分析による分別を打破して緣起の實相、總合的進動の儘に見る。體空觀はその主要なるものであつて、小乗は析空、大乘は體空と云ふは大小對校の比較に過ぎない。本來の認識空觀は有無四句肯定否定雙亦雙非も斷常、四句をも超絶するのである。

- 1 内空—六根空—素朴唯心論否定
- 2 外空—六境空—素朴實在論否定
- 3 内外空—身空—反省實在身論否定
- 4 大空—大塵空—反省實在物論否定
- 5 空空—空智空—反省唯心論否定
- 6 一切空—絕對空—絕對論否定——第一義空觀

人空觀

法空觀

六空觀が認識上の實相趣入たると同時に我我所執界物心實在界を打破せる假人假法界の建立であり、實相無漏臨涅槃淨土の莊嚴である。

(二) 緣起見法 空觀般若は總合進動の實相を直視する。それが緣起觀であり、古傳の佛説としては現前刹那の生死を對境としたにせよ、無明等流が繫縛分段の生死たるを觀るは、明相應の涅槃たるを知見したものである。眞生が衆緣和合の進みたるに於て如々智能く見、如來相性能く現はる。緣起の故に空たり非有非無たり實相たり諸法たり、萬法一如の法界たり、如來界たり、進化たり共生たり佛國たり。一釋迦成佛すれば釋迦瞿曇にあらすして實相涅槃たる阿耨多羅三藐三佛陀たり、故に一身心の覺醒にあらで全法界の覺醒たり、佛國の成就と云ふべきである。少くとも佛陀よりせば宇宙が覺醒し草木國土を擧げて眞に生き得たものであるが、如來實相なるが故に瞿曇成佛の妄分別を打破して國土が成佛したと云ふべきである。

(三) 共生世界 有より法へ、生死より涅槃へ、顛倒より眞實へ轉化すれば、色も心も個在せず、色いき心いき身い

き事いきる所一として共生ならざるはない。心靈も魂魄も迷執に過ぎず、吾我、靈魂も個人も個在せず。一微塵も全法界に圓融し、一呼吸も動植物共息す、物獨存せず心孤照せず、相待にもあらず、相成にもあらず、總べて皆總合進動の波瀾に過ぎない。此の波動を分別して物と云ひ心と云ふ、物々に非ず心々に非ず、共生たり進動たり、その共生進動に相應するが成佛なれば、彼々身成佛するにあらず、如來身成佛なり、故に山川草木擧げて成佛せるものである。彼々心覺知せるにあらず、如來心成覺なり、故に天地一切が覺醒せるものである。一音の説法も天地の緣起たり萬法入總動である。天地を擧げて震動し天地を包みて成就す。故に釋尊の成佛と云ふよりは國土の成佛と云ふ方が意義一層明白を加ふ。佛陀は此實相に相應して顯示すべきを顯示したのみである。

三世俗語よりする混雜

佛教が教化として現實社會に内活せんとする限り、世俗の言語思想制度行事道德宗教と密接せねばならぬ。然るに認識行爲の主張態度を異にせる佛教は此に多大の混雜を免がれない。假名字施設世間などと區別して、言語も概念も制度も社會も假定たり進化の歷程たり緣起の斷面たることを明すも、實際上には現實に執着し束縛せらる。即ち有漏世俗繫縛執着妄計として斷捨することを勸むるも離脱する能はず、却つて自から出世隱遁他世未來に求むる逃避姑息となるか、迷妄と云ひつゝ色、身、心、財、我他差別を今後世に認受するものとなれるは皆世諦に伴へる混雜と云はねばならぬ。須らく無神無靈魂、無物、無心、無我無我所、空、中道實相の覺醒自由進歩生活の實義を發揮すべきである。

社會の學術思索は漸く佛教の主張に同じて實有主義より眞生正進へと進展し、言語も文字も概念も認識も進化的假相

たるを認め、元素も原子も分子も電子も學的假設にして循環轉進の運動と考ふるもの多く、財物經濟、法律制度、學智藝術、道德宗教皆文化的假法たることを主張し、歴史人類も社會國家も地球星宿も統一的進化の相貌たることを明らかにせんとして居る。正に是れ佛教の緣起實相、三諦性起と其思想を一にせんとするものである。佛教は須らくその特色を再興すべく、そこに國土成佛の眞面目を發見することができやう。

四 國土成佛の史迹

釋尊は成佛に於て法に依止することを明にせられた。其法とは常恒の眞理ではない、いきること、いきるのは緣起實相に即一するものであり、天地山川が合一して目的化したことである。又これ五分堅固であり三世諸佛に歸入することであるとした(雜阿梵天品)。天地に合掌するのは天地が合掌したと同じである(法見法)。轉法輪に於ては正しき生活の提示を中道四諦八正道としたが、これ自我の超克による大自然生活の發現であり、正命(正見正思正行正語による本務の持續進歩統一)に歸一したものである。無漏業に涅槃を認め、如來を業務生活の當相に諦めたものである。我れ考へ我れ働くにあらず、天地が思索し天地が活動するのである。その五比丘を化し僧伽成立するや四天唱和し切利兜率より色究竟に至る一切天衆歡喜和合す、正に全世界の歸依であり、三千界の和合である。これを廣説するものが華嚴や梵網である。一化五十年四衆八輩人非人の大團和合するものは佛地の大社會體の一面を示す。滅後教團は此國土成佛の精神を失ふこと多きも、尙金剛法身、悉有佛性、大法界海、蓮華藏刹、常寂光土皆是れ大佛身、國土成佛を語るものであり、それを神變權化とする善權大日諸經や願行業果とする華嚴淨土諸經に演出して居る。只この演出に因果個在意

識混入するが爲に、性淨、實相緣起を云ふものゝ如く純化されない。後者は純化されて居ると云へば云ふものの、淨、空、中道、實相、緣起孰れも抽象に失して草木國土成佛を具現しない。

教團經法に於ける經過に比して具現せるものは國家文化の社會事實に於て見ることが出来る。波斯匿、頻婆沙羅を始とし阿闍世、阿育、迦膩色迦、崛多、阿迭多諸王代を始め、支那の符堅姚興宋文梁武魏明より唐宋諸帝に至るまで、又我が聖德法王より天智天武聖武桓武諸帝等、帝王輔宰が佛教によりて燦爛たる文化有力なる社會を建設せる、特に隋唐以後和漢の經濟學術產業文藝に發達せる、は個人成佛思想に代るに國土成佛の實現せるものと云ふべく、就中日本に於ける護國、菩薩僧、淨土、安國等は國土成佛の特別なる發展と云ふべきである。

五 國土成佛の具現

佛教がその緣起觀空、見性成佛を完うするも、無我無住の涅槃を證得するも、往生淨土成就衆生も國土嚴淨功德を成就するも、畢竟個人の身心を全く大自然の發展に順應せしむる社會國土の成佛でなければならぬ。之を個人的に求むるは只各自がその身心を完成し眞生し共生するにすぎぬ、即ち社會の進運に全的協調を見るに外ならない。各人が破我順性する如く經濟も産業も藝術も教育も法制も社會文化擧げて覺醒の下に共生、自由、進歩を完うするが淨土であり至樂であり至善至美である。過去の佛身土觀や表現藝術は一大洗練を要する。殊に佛身土を業務教育藝術の統整進歩に求むべく、假令ひ宗教儀禮を存せしむるも個在的階級的特權的恩惠的關係を打破せる共生的敬虔精神に安定を見るものでなければならぬ。

釋尊成佛して最早釋迦にあらず、單なる三世了達一切智人たる物知りでもなく大禪定不動力でもなく、社會覺醒の眼目となり能く見克く進むに過ぎぬ。その見進むは社會の覺醒で一釋迦の覺醒でもなく、釋迦身の空息茶毗に終止するものでもない。社會の覺醒(佛國)淨化(淨土)息まざる(清淨功德、蓮華莊嚴)は事物も大衆も皆眞に甦生することであり、その人、その物より云へば入道であり、往生であり、他に對しては供養であり化益であり、全體に増上であり、大莊嚴成就である。即ち本務の研究改善と社會の組織圓通とである。これが涅槃(眞生)淨土(淨化世界)至善妙樂の自由界(解脱)教育的覺醒の眞理展開(佛國、成佛の國土)である。

人間學としての佛教學

高 神 覺 昇

一

佛敎とは何ぞやといふ問題に對する最も簡明なる解答は、一言にしていへば成佛の敎といふことであらう。ところで佛敎が成佛を理想とする宗教であるといふことに對しては別に異論はないであらうが、しかし佛敎をわれらが一度び研究の對象として、深く掘り下げ且つ廣く検討してゆくと、そこには又た種々なる學問が成立することは敢て説明を俟つまでもないであらう。いま私は佛敎をば人間學 (Anthropologie) の立場から考察することによつて、茲に「佛敎的人間學」を建立したいと思ふ。勿論かゝる試みは可成り冒險な仕事で、これまで何人もこれに着手したものであるを聞かないのであるが、曾て十數年以前『價值生活の體験』を上梓して聊かこの問題を論じたこともあるので、改めて「人間學としての佛敎學」なる名の下に、私の所謂「佛敎的人間學」の一端を披瀝して、先輩諸氏の批判を仰ぎたいと思ふのである。もとよりそれは文字通り素描に過ぎないが、何れ取まともて發表したいと思つてゐる。

「眞理は唯物論でも觀念論でもない。たと人間學のみ」といつたフォイエルバッハの語は、種々なる意味に於てわれらをアプレシエートする。人間學を以て「明日の哲學」たらしめんとした哲人の意圖には、われらのもつイデオロギ

一とは多少異つた世界があるとはいへ、それは確かに賢明なる宣言であつたといへる。けだし「神學の祕密は人間にあり、神は人間の本質である」といふ大膽なる彼れの人間中心的 (Anthropozentrisch) な表現こそ、基督教にとつては或は惡魔の叫びであるかも知れない。然しわが佛敎學徒の立場より見れば誠に思ひ切つた愉快なスローガンだといへる。少くともわが佛敎のゾルレンが「正當なる人間への復歸」である以上、佛敎に於ては確かに人間がアルファであり、オメガである。「佛は已成の人、人は未成の佛」だと力説する佛敎に於ては、まさしく人間がその始めであり、終りである。この意味で佛敎は決して神中心の宗教でもなくて、人間中心の宗教である。神の宗教にあらずして人の宗教である。端的にいへば佛敎こそ人間學の正しい理論と實踐とを教ふる選ばれた哲學であり、宗教であると思ふのである。果して然らば佛敎が教ふる人間學とは如何なるものであるか。

二

今日人間學に就てはもとより種々なる議論もあるが、私は結局人間學とは人間觀の學的組織であると思ふ。即ち人間學の基調が人間觀にある以上、正當なる人間學は正しき人間觀の把握に挨つべきことはいふまでもない。ところでその人間觀なるものも、所詮は人間の自己認識であるかぎり、人間が自己自身に對する直觀と反省とが人間觀の基礎となるわけである。換言せば人間各自の自我への認識による自覺の状態に於て、始めて一個の人間觀は生するのである。丁度哲學上の所謂アブリオリの相違によつて、種々なる世界が展開するやうに、自我への認識の淺深、正不正によつて種々なる人間觀が生まれるのである。試みにいま現實的なそして具體的な人間を對象として考へる場合、われらは何人も人

間は地上における一個の不可思議な存在であることに氣附くものである。別言せば人間は明かに一個の「矛盾の統一態」であることを發見するのである。例へば外的人間と内的人間、肉體的存在としての人間と精神的存在としての人間、現象人（ホモ・フエノメノン）と本體人（ホモ・ヌーメノン）との矛盾、端的にいへば有限と無限、必然と自由、存在と當爲との對立、たとひ根本的に異質のものではないとしても、とにかくいかなる人間も人間であるかぎり、それは、かうした矛盾と對立と統一とによりて維持されつゝあることは、何人も否定し得ざる事實であらう。洵にパスカルが「ふやうに人間はたしかに「考へる蘆」である。一滴の水、一發の彈丸によつて容易に斃される存在であると同時に、たとひ全世界が武裝してかゝつても容易に打ち斃すことのできない存在でもある。げに人間こそ單なる自然的存在でもなければ、また單なる思惟的存在でもない。肉としての存在でもあれば、又た靈としての存在でもある。人間こそパンなくては生き得られぬ衝動的動物であると共に、パンのみでは生き得られぬ理性的動物である。何れにしてもロボットでない生ける人間は、つねにかゝる矛盾を契機とせる一ケのスフィンクスである。それは過去に於ても今日に於ても依然として地上における一ケの世界的謎であらう。だが然しそうした謎も、つまりは肉と靈との二元の問題にあると思ふ。外なるものと、内なるもの、あるものと、あるべきものとの矛盾をいかに解決するかにあると思ふ。端的にいへばどこまでも二元を異質的な固定的な矛盾の對立とみるか。或は二元をばあくまで辨證法的發展の契機としてみるか。そこに少くとも解決の鍵があるのではないかと思ふ。

三

試みにいま佛敎學の立場からこれを吟味してみよう。けだし佛敎學の根本的立場は、いふまでもなく釋尊の自覺内證にある。かの菩提樹下の體驗や、鹿野苑の轉法輪や、乃至佛陀としての釋尊の生涯を眺めても大體理解しうるやうに、佛敎は決して物と心、色と心、肉と靈とをどこまでも固定的な二元の對立として眺むるものではない。そして又たその二元の單なる消滅が涅槃の理想郷などとは斷じていはないのである。

『五比丘、當知有三一邊行。諾爲道者所不當學。一者欲樂下賤業、凡人所行。二曰自煩自苦。非賢聖求法。無義相應。五比丘捨此邊行、有取中道。』

『中阿含經五六羅摩經』正藏一、七七七

とは鹿野苑における佛陀の最初の説法であるが、おもふにこの偏を離れて中道に處せよといふ釋尊の宣言こそ、まさしく佛敎の原理が中道 (madhyama pratipad) にあることを明示せるものである。けだし二偏とはいふまでもなく肉慾に耽溺する生活と苦行に献身する生活である。前者は肉體至上主義の生活であつた。そこには唯物的人間觀や機械的世界觀が生ずる。之れに對して後者は精神至上主義の生活にして、勢ひそこには觀念的人間觀や唯心的世界觀が生ずる。しかし結局それらは偏であり、極端である。邪見であつて正見ではない。眞理は敢てフオイエルバツハを俟つまでもなく唯物論でもまた觀念論でもない。たと二偏を離れて中道に處する所謂二の極端を止揚せる人間學あるのみである。肉體と精神との二元の根源的なる辨證法的統一、そこに眞の人間學の實踐があるのである。かゝる意味に於て精神と肉體との二元とは、決して永遠に平行の二線ではない。つまり一元的基礎の上に施設せられた二元である。従つて二元は相破又は相反の關係にあるのではない。少くともそれは相成又は相即の關係にあるのであつて、全體としての人間生活の止揚的契機としてあるのである。

四

由來わが佛教學では人間觀の發展過程をば次の如き三種の形態によつて示す。曰く世間、出世間、出々世間がそれである。いふまでもなく世間とは人間の未自覺的狀態を示したもので、この世界における人間は單に自然的存在としての人間である。それは當然因果の制約のまゝに衝動する一ケの單なる動物的存在に過ぎない。従つてそこには唯物的人間觀が生じ、人間性の名に於て動物性が公然と許容される。われらはこれを稱して凡夫 (Prithiviana) 道といふ。次に出世間とは個人的自覺の狀態に名づけたるものである。この世界における人間は一ケの思惟的存在としての人間である。而かもこの形態に於ては極端に精神的價值を重大視する結果、往々にして肉をもつ人間の存在を無視する。かくて、そこには自ら觀念的人間觀が生ずるのであつて、人間は宛ら地上の生活と絶縁せる天上の神としての人間である。従つて人間學が却つて神學へ轉化し解消するに至るのである。而してわれらはかくの如き出世間の境地を阿羅漢 (Arhat) 道と稱するのである。

次に**出々世間**とは人間の社會的自覺の狀態を示したものである。自然的と思惟的との二つの形態を止揚せるこの**出々世間**は、まさしく身心の二元の矛盾對立をば即即の關係に於て把握するものである。而してかゝる社會的自覺即ち歴史的に社會的に無限の連絡をもつといふ人間の全體적自覺は、つねに人間をして理論と實踐との根源的なる辨證法的統一をなさしむるのである。而もかうした境地に於てこそ、人間性のうちに潜在する動物性は人間性の名の下に淨化され止揚せられ、靈性は同じく人間性の形態の裡に攝取さるゝのである。かくの如く二偏を離れて中道を行くものを稱してわ

れらば菩薩 (bodhi Sattva) 道とよびのせらる。」

五

思ふに以上に述べたる凡夫道より阿羅漢道へ、更に阿羅漢道より菩薩道への轉向こそ、まさしく佛敎學における人間學の理論と實踐とを雄辯に物語るものである。けだし人間學の基調が人間觀であるかぎり、正しき人間觀の把握こそ、眞實なる人間學の認識である。而してその人間學の本質は無限に發展的契機を胎藏する自覺的存在としての人間の認識でなければならぬ。この意味において佛敎が力強く主張する如上の人間自覺の三形態こそ、眞の人間學の本質が那邊にあるかを示唆するものであると思ふ。最後に私はくり返していふ。佛敎こそ神中心の宗教にあらずして、人間中心の宗教である。従つて神が決して佛敎の始めであり、終りであるのではなく、實に人間が佛敎のアルファであり、オメガである。若しも人間學を豫想せずして「明日の哲學」が成立しないといふならば、少くとも佛敎學を度外視しては到底明日の哲學を論ずることは不可能であると信ずる。佛敎的人間學、それは明日の哲學の基礎づけに於て、最も重要な役割を演ずるものであらう。」

註記

(1) アントロポロギーは從來わが國では人性學、人類學、人間論等と譯されてゐたが、現在では一般に人間學なる譯語が採用されてゐる。而して夫々の譯語が異なる如くその研究の中心も亦た自ら異つてゐる。次に又等しく人間學なる

譯語を使用するに就ても、その意味内容は用ゐる人の立場によつて各自異つてゐる。しかし今日一般哲學界ではマクスシユラーやハイネガーの思想が中心となつてゐるやうである。

(2) 中道が佛教學の中心觀念であることは今更ら説明を要せない。いま左に根本佛敎における中道に關する研究資料の重なるものを選びて置く。

- a 轉法輪編(正藏二、五〇二)
- b 五分律一五(正藏二、一〇四)
- c 四分律三二(正藏二、七八八)
- d Vinaya Text, mahāvagga I, l. 6. 17.
- e Samu yutta Nikaya, LV. II, part V. p. 421
- f 姉崎正治『根本佛敎』四五頁
- g 宮本正尊『根本中の研究』(宗敎學論集所收)

宗教批判としての末法思想

—その序論的考察—

戸川 靈・俊

現實の人と時と法とに濁亂を見、上代に理想ををくは宗教史の自然の數と言ふべきである。(註二)したがつて、教祖の入滅を以て、已に彼に直參し得ざる後世の使徒達が教祖の人格への追慕とその時代への憧憬とから、正法こゝに絶えなんとすの想ひを抱くに至るは、人間自然の心理と言ひ得るであらう。

佛教上にをける正像末三時觀は、紀念して佛陀入滅を紀元とする佛教年代記であると同時に、その教祖の聖誕を紀元する基督教年代曆と異り、佛陀入滅以後正法が漸次に衰滅に赴く歷程を示すものであり、正法滅盡を「憂ひ」末法到來を「恐れ」て道徳策勵を目的とする豫言的警戒であり、更に、佛教にをける教團乃至社會批判の態度の一典型であると云ひ得る。しかも、批判が單なる批判に止まらずして新宗教生誕の最も深い動機となることに特色がある。

いま劃して正・像・末と三時の名義を擧ぐるも、經論中、或は正法のみを説いて像末に及ばず、或は正像のみを擧げて、正像末三時を連ねて末法について述べたものは極めて少ない。例へば大集經卷五十六月藏分十二法滅盡品の「今我涅槃後、正法五百年、住在於世間、衆生煩惱盡、精進諸菩薩、得滿於六度、行者速能入、無論安穩城、像法住在於世、限

滿一千年、剃頭著袈裟、持戒及毀禁、天人所供養、常令無之」とある如き正法五百年像法一千年説、例へば悲華經七受記品・寶海梵志の願文に「爲憐愍衆生故、求般涅槃、般涅槃後所有正法住世千歲、像法住世滿五百歲」とある如き正法五百年像法五百年説、又、例へば大聚懺悔經の「我涅槃後世法當住於五百歲、像法亦復住五百歲」とある如き正像各五百年説等^(四)なべて正像年次に差異あれど末法については直接の表現はない。わづかに唐の懷感の群疑論に「經道滅盡、依大悲經、正法千年像法千年末法萬年」とあるが、大悲經は現存經典中^(五)にない。けれ共「末法」なる語の直接の表現なくとも、それらの説の問題するところは、要するに法滅の「憂」ひであり劫末の「恐れ」である。而して、はじめ正法滅盡を以て法滅となし、次いで像法滅盡を以て法滅となした思想は、當然末法にまで考へを廻らす^(六)が自然である。且つ千と云ひ五百といふも、正像は限られたる時間とすれば、人間生活の現實の一切を包含する萬年であり無限であるところの法滅以後の時間こそ、正像末三時觀の内包する根本問題であると言はねばならない。

次に、年代記といふも、その目的が單なる歴史年代（正像末三時）制定の嚴密さでなく、現實の人間生活の内觀内省（末法時代であること^(七)）の上に築かれた心理上・精神上の問題であるとすれば、正像末三時觀は、佛教がもつ宗教批判であり、社會觀であることに有力なる意義を有するものと言ひ得るであらう。

正法滅盡の思想の起源年代について、松本文三郎博士によれば西紀二・三百年頃とされてゐる。然らば何故に此時代にをいて斯かる悲觀的思想が胚胎したか。爲政者の暴壓の如き外部事情にあるかといふに、彼等が佛教に對して冷淡であり熱心をもたなかつたといふにとゞまり、かゝる事情は親はれない。又、歷史上「阿含經」にいふ如く釋迦、耶婆那、鉢羅婆、兜沙羅の諸王が特に佛教を迫害し、その寺院堂塔を破壊した事實も發見されない。殊に紀元後二・三百年

頃は大乗佛教の勃興期であり、巨匠學哲相次いで輩出し、數多の大著述の公けにされた絢爛たる時代なりし故、外部的影響による斯かる悲觀的思想の生ずる理由は見出されない。然らば如何なる理由によるか。

要するに内部的理由による。持法者への觀察であり、教團生活への反省である。

大悲經(卷三)に「於當來世法欲滅時、當有比丘比丘尼於我法中得出家已、手牽兒臂而共遊行、從酒家至酒家、於我法中作非梵行」とあり、或は摩訶摩耶經に「諸比丘等樂好衣、縱逸嬉戲」、「比丘及比丘尼作非梵行、若有子息、男爲比丘、女爲比丘尼」、「時諸四衆猶如獵師、好樂殺生賣三寶物」と説き、迦丁比丘說當來變經に「貯聚錢財奴婢六畜、修治園林以爲上」、「比丘者貪著名利、取三寶物、妄爲恩惠」、「坐白衣牀、共便密語談説餘人善惡好醜」と述べ、極端に至つては「外著法服不如戒行、出入行來不順法教、搖頭顧影、迷著色慾、甚於風俗」、「出言凶強、好與酒客、姪蕩女家與之從事」、「更與屠兒惡賊、嗜酒盜劫販賣、邪淫之人共爲親厚、飲酒臥起、心漸染戀、習彼所行」、「閨門淫亂不避上下」、「或共婦女、或共白衣、雜廁居止、飲酒歌舞、快相娛樂、凡俗無別、更相嫉妬」、「初得男子、心相戀着、俱不忘捨、或與姪蕩女子、就共生活」、「不願禁戒、飲酒噉肉、不以時節、其結親友」とある如き、よし幾分の誇張ありとするも、當時の教團内部が如何に腐敗墮落を極めたものなるかを暴露せるものであり、かゝる現實の背景のもとに時代の教團宗教批判として末法觀が生起したと見るべきであらう。然して、その時は恰かも佛滅後千年に垂んとする時代なりし故、佛滅五百年乃至一千年以後が法滅時と思惟され、且つ正に興起しつゝある大乘教の教典が多く正像二時に關せず主として末法滅時の流轉を載す、これ自然の趣きと云ひ得やう。

救濟の宗教が起りしは隋唐の時代と平安末期鎌倉の時代であるといふ。蓋し、王道亂れ萬民塗炭に苦しむの時は、宗

教が指導原理としての能力を失ひし末法時であり、現實の社會と宗教への諦めの心から、救ひをメシアに求め、彼岸の世界に憩ひを求めんとするは、末法時社會の共通心理である。こゝに社會指導原理として無能力なる腐敗せる教團内部から良心分子による教團自體への反省が促がされ、更に、新らたなる宗教の興起が約束される。救済の宗教の起る淵源は、時代觀としての、時代の教團批判としての末法觀に基づくことが理解できる。

隋唐に行はれたる道禪、善導、懷感等の淨土教、更には三階教祖信行の所謂三階佛法の如きは、かゝる時代の要請として生れたる時代の宗教であり。彼等の末法觀は既存佛教を否定しての新興宗教の宣言であつた。

吾々は、吾國にをける新興鎌倉の宗教に、著るしくその面影を見出すことができる。

所謂平安末期は、愚管抄に云ふ、「日本國の亂逆」「この世の變り目の織目」であり、保元・平治を中心とする、古代より中世への轉回點に位してゐた。その、世相は物語類に敘する如く貴族階級が没落過程を辿らんとし新興武家階級が源・平二氏型態を以て政權を獲得したる「あさまし」き時世であり、大鏡の文旨の如く季の世となり佛法も失せ世のありさまも悪しくなつた時代である。經文にある末法の世とは斯の如きものなるかを思はされる時代である。しかも、正千像五百年説に従ひ欽明天皇十二年を以て末法第一年とするも、將又像千年説に従ひて其れより五百年後の後冷泉天皇永承七年（^八御堂關白の子頼通の關白たりし時）を末法第一年とするも、何れにしても鎌倉は事實上時間的にも末法に屬する時代なのである。

扶桑略記永保元年六月（白河帝）の條に山の僧兵數千が三井寺に押寄せ堂塔を燒却せることを述へて「廣考天竺震旦本朝佛法興疾、未有如此破滅、今記此災、落淚添點……時人云、非但佛法之陵遲、兼又王法澆薄矣」、同九月再度三井

焼打につき「佛法渡本朝後、至千今年、歷五百三十九年」「門人上下、各皆逃隱山林、或含悲入黃泉、或懷愁仰蒼天、今年入末法三十年矣」と云へるが如き、九條兼實の玉葉の安元三年四月十日の條に山僧の暴狀を記して「佛法王法、滅盡期至歟、五濁之世、天魔得其力、是世之理運也、惣非言語之所及、非筆端之可盡、夢歟非夢歟」とある如き、或は古事談第五、後一條帝寬仁四年九月狂女登山の記事や古今著聞集第三白河帝承保元年大江匡房權帥になるの條の如き、すべて古今の著書が云へる「世は早く末になりけり」の時代觀である。時間的にも「末法」であり、現實的にも世相が「末法」を思はする平安末期は、時・人・處に約し正しく時濁・國土濁・衆生濁の徹底的な濁世であるの感を人間の心理に銘した。

かゝる狀勢の中から、既成佛敎を批判し、末法佛敎を唱導し以て獨立の宗教を打建てたのが法然、親鸞、日蓮等新興宗教の開祖である。彼等の宗教が等しく末法觀に基礎づけられてゐること、彼等の宗教が等しく凡夫愚痴の救済を念願とせることに注意しなければならぬ。かゝる意味を以て、平安末期——鎌倉の時代が、末法佛敎を胚胎したことに重大な役割を演じてゐることに想到せねばならぬ。更に、法然、親鸞、日蓮共に傳敎大師の思想系統に屬するものなること、及び法華の行者日蓮に於て最も強く既成敎團の破邪顯正の批判が激烈であり、最も傳敎の思想を體得して、末法時の法を宣布せることについて究めねばならぬが紙數の都合上之を省く。

要するに、末法觀は敎團内部よりの敎團批判であり、更に時機相應せざる宗教々義自體への批判でもある。批判としての末法觀が、新宗教としての末法佛敎を生んだことは、「鎌倉」期の宗教に、特にその意義を見出し得る。

現代も亦、ある意味を以て「末法」時であり、末法時の宗教に對しては、外部よりの批判として唯物史觀論者の反

宗教批判あり、内部よりの批判としては、例へば大本教の如き、法滅時にをける宗教として自教最一を唱導せんとするものがある。

蓋し、吾々の時代は社會的にも宗教的にも、第二の鎌倉期に在ると云ひ得る。

註一、矢吹慶輝「三階教之研究」二二八頁

二、鹽田宗惠「正徳末の三時に就て」——六條學報一三二號

三、同右

四、同右

五、淨土宗全書六ノ四四

六、橋川正「平安末期にをける末法到來の意識」——佛敎研究六卷三號、泉芳環「徳末思想に對する一考察」——宗教研究二卷

三號

七、松本文三郎「正徳末三時の思想について」——六條學報二〇六號

八、永承七年(皇紀一七二二、西紀一〇五二)住生要集著者源信滅後約三〇年

九、「弘法は新宗生誕の史的背景に見出し難い」橋川正氏「末法思想の史的發展」——無盡燈二三卷一號

佛傳並びに佛傳文獻に現れた修飾化

平等通昭

第一 佛傳傳記に於ける修飾化

如何なる宗教も、神話的人物にせよ、歴史的人物にせよ、何等かの意味に於て宗祖を有してゐる。而して宗祖は宗教の中心として、教義の淵源として、人格的感化の原動力として、信仰の對象として重要な地位を占めてゐる。佛教基督敎の如く、その敎祖が歴史的實在の人物である場合には特に然るを見る。此處に於て一方宗祖の威徳を讃仰・嘆美せんとし、他方その偉大なる人格を人々に傳へ、人格的感化を及さんとする欲求と努力が、敎祖の傳記となつて現れる。而してその傳記製作の當初の目的が、宗祖の讃仰・威徳の傳達である故に、宗祖生涯の傳達である故に宗祖生涯の史的事實を理想化するに至るのは當然である。即ち我々が故人の行事を思ふ時、その長所・善き所・美しき點のみが思ひ出される。そしてその人の思出を書く時、殊に他人に讀ましめようとして其の所作・生涯を記す時、概ね其の美點・長所を讃へずには居られない。殊に己より遙かに秀れし者・己の信服する偉人・聖者の傳記を記す時には、誇張粉飾すら加はらう。其が自己の崇敬措く能はざる宗祖開山の場合には、意識的に又無意識的に修飾化乃至合理化するのは、極めて有り得べき當然のことであるといひ得る。

佛教に於ては、その教祖釋尊は佛教の理想たる菩提の體得者として、僧團の指導者として、四衆の歸趣として、最も重要である。其の教義も教祖たる釋尊の人格と自覺とを基祖としてゐる丈に、佛陀傳記創作の欲求も強く激しかつたと想像される。而して古代佛教徒が教祖・菩提の體得者・指導者・渴仰崇敬の對象である釋尊の傳記を欲して記す時、其の人格と徳を讃へ、尊崇敬慕の餘り、佛陀を事實以上に修飾し、理想化するのも無理からぬことである。

藝術殊に文學は、その表現に當り何等かの中心たるべき主題を要し、それが主人公によつて具象的に代表されるのを宜しとする。假令作者の目指すものが抽象的事物にあつたにしても、表現に於てはそれを象徴すべき、又は代表すべき代表的人物がなければならぬ。その時初めて作者の意圖は完全に達せられるであらう。而してこの現象は原始的藝術に於て殊に然るを見る。こゝに作者はその主題の體現者・英雄・思想的人物殊に宗教的偉人を拉し來つて、藝術的技巧を以て表現する。而して藝術的創作に於てもその描寫には多少の修辭的誇張が伴はれる。單なる事實の平坦なる描寫は藝術的效果を齎し難い。事實を事實として描寫する描寫主義も、描寫に當つて何かを中心に置き、何かを焦點とするのも、或る意味で同じ欲求から生じたのであらう。この傾向は古代作品殊に印度古代文學に多く、印度文學の通用性として修飾、誇張的表現が非常に多いのである。

印度文學は吠陀 Veda の讚歌が出で素朴な然し雄渾な韻律を以て自然と神とを讃嘆し、やがて摩訶婆羅多 Mahābhārata・羅摩耶奈 Rāmāyana の二大叙事詩が創られ、英雄を中心として起つた數々の讚辭をその豊かな詩才を以て書き、更に諸種の欽定詩 Kāvya 戯曲 Nāṭaka も多く英雄・王侯を主人公としてゐる。

かくして自らの秀れた心情を、長年立派な印度文學によつて養はれて來た印度人は、その宗教的藝術的天才を馳つ

て、この宗教的偉人の生涯を麗しく且つ尊く表現する欲求に燃えてゐたに相違ない。

此處に馬鳴 *Asvaghosa* を初めとする學徳高き佛教徒は、佛傳文學作家として、師主・導師・覺者たる佛を讚嘆し、佛傳を創つて世に行はしめんとする時、その作に宗教的修飾化が現れるのは當然である。又優れた詩人として波瀾數奇に富む法の英雄の生涯を描寫する時、藝術的修飾の加はるのも極めて尤もなことである。否宗教の眞髓と藝術の心を心とした佛教詩人達が、佛陀の一生を佛傳文學として歌ひ出でた時、その作には事實を重ぜんとするも、宗教的藝術的修飾化が現るべきである。

第二 佛傳修飾の經過

佛陀の生涯は要するに迦毘羅城 (*Kapilavastu*) の釋迦族の淨飯王・(*Suddhodana*) 摩耶 *Maya* 夫人の子として生れ、幼年は王子として榮華の生活を送り、性聰明多感であつて、世の無常を感じ、出家して多年苦行し、尼蓮禪 (*Nairanjana*) 河畔に成道し、鹿野苑に初めて說法し、兩來傳道生活を送り、拘尸那竭 *Kushinagara* の沙羅樹林で八十一歳で涅槃に入つたのである。

而て又實に中阿含二十六、三十六經等には佛陀自身の口からかゝる修飾なきありのまゝの佛陀の前半生が語られてゐる。之等は何等の修飾なき自叙傳と言へる。然るに佛在世又は佛滅後間もなく、一般の民衆・在俗の信者、或ひは德行さして進まぬ佛弟子の間に、佛陀の人格を尊崇する餘り、佛生涯の事變言行をありのまゝ以上に種々に修飾し、粉飾し之が一の佛傳構想乃至説話となつた。例へば四門遊觀説話の如き之である。史的事實としては出家前無常を感じ、城を

出たのであらうし、事實四分律・五分律・大本經・中部尼柯耶二六・三六等はかく記してゐるが、佛所禮讚・佛本行經佛本行集經・普曜經類は城の東南西の門より出で、夫々考病死に會ひ、無常を感じ、北門で沙門に會ひ、出家したと構想してゐる。後世佛傳作者が佛傳を記す時、この教團民間傳承の所傳を文學的修辭構想を以て表現し、更に構想乃至説話を發達せしめ、更に之を阿毘達磨論師が整理分類して、各種の構想を増し、八相乃至四相等の佛傳區分を爲したのであらう。大乘思想の發達に伴つて佛生涯を形而上的に哲學的に解釋し、單なる事實をも深き豫定行動の如く合理化し、理想化せんとした。之が佛生涯の史的事實より大乘經典の修飾に至る佛傳修飾の過程であると思はれる。此間、口による教團の傳承と文獻による佛傳作家の構想と論書による論師の整理解釋は相關的に互に佛傳構想修飾の發達を促し、各種の複雑な修飾を生じたのであると思はれる。

第三 佛傳に現れた修飾の種類と例

かくして生じた之等の修飾を諸種に分類することを得る。次の分類は多種の佛傳文獻を讀過して、歸納的に決着したものである。

思想的修飾化。

一、傳説的神話的修飾化 *Mitichal embellishment*

二、形而上的理想化 *Metaphysical idealization*

傳説的神話的修飾化は釋尊の傳記を修飾するに當つて、尊いこと・立派なことを言ひ現はす爲には材料を至る所から

佛傳並ひに佛傳文獻に現れた修飾化

持ち來り、太陽・梵天・世界の支配者を借りて比較形容し、三十二相を借りて莊嚴し、系譜・性格を飾り技術・學術に秀でるとする。修飾の目的に合すれば、品を撰ばない。従つて一定の方針無く、糺ぎ合せの分子が多く、通俗的である。神秘的になり易く、單なる事實の合理化をも行ふ。

例へば部分的のものとしては發達佛傳の世間觀察の說話の如き之である。史的事實としては佛は何等かの因縁で迦毘羅城刹帝利族釋迦族の淨飯王摩耶夫人の子として生れたのであらうが、發達佛傳は兜率天にあつて、菩薩が世間を觀察し、時族所人壽父母等を選択した後、之に決定し、生れたと合理化してゐる。撰夫競技 (Svayamvara) に於ても、他の皇子より力量・射御書數に於て遙かに秀れ、耶輸陀羅姫を得たとするが、萬藝に於てかく他人より秀でることは信ぜられず普曜經類に於て幼時婆羅門の教師に六十四の書法を教へ、字母で初る金言を教へたと言ふが、之は事實の傳說的修飾化である。

形而上的理想化は一貫した目的を以て一定の思想の下に修飾する。全體的にまとまつたものとしては妙法蓮華 (Sūtra-dharmapundarika) の如く、法を實在とし、法身佛を無量壽とし、現身佛を假身とし、本・遮を立て方便を以て現身を現して衆生を濟度するとし、この觀念理想に適合する様に一生を解釋せんとする。部分的には前世修業思想の如く、佛陀の人格の卓越は現世の修道に止らず、前世の修業に基くとして、佛陀の前半生を解釋する如きである。

前者は通俗的に讚美し、原始的小乘佛敎に多く、佛本行集經・普曜經等の佛傳文獻に現れるもの之である。後者は形而上的に讚嘆し、發達的大乘佛敎に多く、金光明經 *Suvarṇaprabhāsa* 法華經・華嚴經 (*Gandhavyūha*) が是である。

之等の修飾の方法は種々ある。普通の方法は唯、誇大に美しく尊く述べ傳へ、單なる事實に何等かの意味を見出して

合理化し、平常の事跡を神祕神聖化し、事實無き架空事を創造し、平凡事の記述を避け除き、逸行を高く讃嘆する如きものである。之は多く神話的修飾に現れる。

合理化の例としては、世間觀察に當つて、因緣譚 (Indrakata) 過去現在因果經^三等が摩耶夫人は七日にして死す故、佛母の條件に合するとして、摩耶夫人を母に撰んだとの説話が之に當る。之は佛母が七日後に死んだのは、偶然のことであるのに、佛は之を知つて適當なりと撰んだのであると合理化したのである。同じく因緣譚・摩訶摩訶帝經等に人壽五十歳なる故に佛出生に適時とするも、偶然この人壽に佛が生れたのを、この人壽の人は聞法に適する故であると合理化してゐるのである。迦毘羅城を中國なる故に撰び、刹帝利は尊ばるる故生れたとするのも、事實としては迦毘羅城は邊地にて刹帝利は第二階級であるが、之に佛が生れたので、かく合理化したのであらう。

修飾中興味深きものは方便經 (幻影說 Doctism) である。本佛を立て佛は假りに現れたとなし、結婚は形式だけにしたのであり、男根は馬陰隱藏相であるとし、死も方便で假りに涅槃に入つたのだとする。(般若系統の思想)。

然し一方、佛傳中には幻影說のあると共に、反幻影說 (Antidoctism) の思想もある。佛であると共に、現に生きた人・人間性を備へた人であるとし、佛の歴史的人物たるを要求する。この思想は論事 (Kathavatthu) 漢譯異部宗輪論に現れ、誕生・成道・涅槃の地が現にありとする。法華經はこの兩者を統一し、本佛は現實のものでないが、單に形而上的抽象的のものでもないとし、迹佛は本佛が地上に現れたものとする。

修飾の特別の方法と考へられる者に、典型化 Typification がある。授記され、衆生濟度の爲の白象入胎の豫定行動に従ひ、右脇出生し、王子に生れ、三十二相あり、生活として八相成道に従ひ、かゝることが三世諸佛にも共通すると

佛傳並びに佛傳文獻に現れた修飾化

し、一種の佛傳の型を作る。之は神話的修飾化にも形而上的理想化にも用ひられるものである。この代表的な經典は長部尼柯耶 *Dighanikāya* の第十四大本經 *Mahapadana sutanta* である。之には佛陀の生國父母・人壽・年代・菩提樹・初說法地・弟子數・相好其他を過去現在七佛に就いて類型的に順次に記述してゐる。

三、藝術的修飾化

佛陀の生涯を藝術的技巧によつて修飾するものである。この藝術的修飾は次いで佛傳構想の中に取り入れられることが多い。文學的修飾にあつては、印度修辭法 (*Alankara*) によるのであつて、馬鳴の佛所行讚 *Buddhacarita*、孫陀羅難陀詩 (*Saundaranandakāvya*)・聖勇 *Aryasūra* の、本生鬘論等 (*Jātakavāla*) 等である。之をダンディン (*Dandin*) の詩鑿 (*Kavyadarśa*) に引つて擧げれば、

一、章(品)の結構 (*sargabandha* 詩鑿一・一四)。宮廷叙事詩は章 (*sarga*) に分れてゐるが、佛傳文學も佛陀の生涯の記述を重大事に區切つて若干の章に分つのであるが、佛所行讚は廿八としてゐる。各佛傳文學が大體同じ章の分け方をなし、典型化を示してゐる。この章の結構は阿毘達磨論の佛傳の區分に影響されてゐるようが、又一方四相八相成道説の進展に役立つてゐよう。

二、韻律 (*vytta, metre*)。印度修辭法に於ける各種の韻律も韻文佛傳文學の修飾に役立つてゐる。

三、比喩。直喩法 (*upamā, simile*) と隱喩法 (*Rūpaka, metaphor*) が多く用ひられる。直喩はある事を言ひ現すのに、他の一層顯著な事物の譬を用ひる修辭法 (二・一四) だ、最も多く用ひられ、太子を神話では羅摩太子・バヴァ (*Bhava*) の子六面の子 (*Kārtikeya*)・富神クヴェーラ (*Kuvera*) の子那羅鳩婆 (*Nalavartya*) に、自然界ではその類

中の最上のもの——雪山・獅子・象・金・金翅鳥・日月等に喩へてゐる。之等は三十二相六十隨好等の成立に役立つてゐると思はれる。

陰喩とは直喩の如くあらはに比喩の言語を用ひずに、言はんとする事物の中に比喩を籠め陰して形容するもので、之も相當太子の修飾に用ひられる。

四、性質描寫 (Svabhāvokti)。種々の状態にある事物の直正な性質の記述を言ふ (二・八) のであつて、佛陀の記述に用ひられてゐる。

五、擬人法 (Personification)。無生物を生物の如く扱ひ、普通の生物に人間の語を附加し、その意味内容を象徴で現し、更にその像徴が複雑となり、具體的となる時、擬人法となる。この修辭法は佛傳文學には多く用ひられ、顯著な修飾化で、發達佛傳の降魔品の如きはこの好例である。即ち佛成道に當り、佛は魔を降したといふが、魔とは心内の煩惱邪想を擬人化したものであり、法怨 (Saddharmanipus)・愛神 (Kāmadeva) と名け、愛慾との争を降魔に具體化してゐる。又梵天勸請の説話の如き、成道後佛陀が法の難解の故に説法を躊躇した折梵天が轉法輪を勸請したとの構想があるが、之は佛心内に衆生濟度の爲の説法の氣運の動いたのをかく象徴化したと思はれる。之等は修辭法の手法が一般的佛傳構想となつた好例である。

六、誇張法 (Atisayokti, Hyperbole)。世俗的限度以上の方法で性質を現はす修辭法 (二・二一四) で、佛傳文字中部的的には盛に用ひられてゐる。その内強勢法・高揚法 (udātta) (二・三〇〇) 等がある。

七、漸層法 (climax) は例へば太子の四門出遊の記述に現れ、太子の苦惱が老病死等に會ふ毎に次々に高まり、強く

なる如き修飾である。

八、反復法 (Vrtti, Repetition) は辭修を反復するものであるが、質問懇願に現れてゐる。

九、咏嘆法 (Exclamation) は「あゝ」、「おゝ」といふ如き咏嘆を用ふるものであるが、部分的に相當現れて、強勢の修飾に用ひられてゐる。

美術的に現れた藝術的修飾が佛傳構想に取り入れられることも多い。

高楠博士の語によれば、菩薩の右脇出胎の構想は樹下美人の圖から來てゐると言はれる。即ち希臘美術に美人が樹下に立ち、右手に枝を握む圖があり、之が埃及を経て、印度に來り、日本の正倉院御物中にもある。この右手の下に空所あり、こゝに太子が生れる圖を畫き加へ、この右脇出胎の構想が生じたのであるといふ。又三十二相中には佛敎美術より來たと思はれるものがある。馬陰藏相は希臘美術にて男子が薄衣をまとひ、男根がすかし見ゆる手法を佛像彫刻にも用ひ、之を馬象の男根に喩へ、佛も亦然りとして三十二相に採用したと思はれる。手足綬網相も石佛彫刻に當り、手足の脱落を防ぐ丈指間に材料を少し残したのを、水禽の水掻きの如きものが佛にあつたと後世考へ、三十二相に取り入れたと考へられる。果して然らば、之は美術的修飾が佛傳構想に採用された好例である。

第四 佛傳の修飾化と佛傳文獻發達程度の査定

佛傳研究の一の重要な目的は佛傳中の史的事實を闡明することである。然しながら、佛傳文獻に於て佛傳中の史的事實はかゝる修飾・修辭によつて蔽はれ、かゝる構想によつて改變されてゐる。佛傳研究には學的批判によつて佛傳文獻

よりかゝる粉飾と構想とを排除し、史的事實を見出さねばならない。而して各佛傳事項の修飾乃至構想が三種の修飾の何れに當つてゐるかを査定し、その佛傳構想乃至説話の發達程度を定め、史的事實からかく發達するに至つた過程を辿ることが、學的研究には必要である。然し、常識的には佛陀事蹟中後世の修飾と考へられることも、事實としては佛力偉大人格高潔の故に眞實であることもあらう。史的事實の闡明はこの點でも至難の事に屬する。

然も尙當時の佛教徒殊に佛傳文學作家が佛陀生涯の史的事實をかく修飾構想するに至つた、否せざるを得ない宗教的心理過程を釋明し、解釋説明しなければならぬ。

例佛誕生偈

更に我々は各種の修飾の種類程度を討究することによつて、各佛傳文獻の發達程度を知り、之を分類整理し、順序付けることが出来るのである。即ち修飾化の少きものは粗朴な比較的原始的な佛傳文獻であり、神話的傳説的修飾化を用ふる佛傳は之に次いで稍々發達した文獻であり、形而上的理想化の多く現れる文獻は最も發達した部類に屬する。しかも之等の内にても該修飾の現れる度数が多く、修飾の程度の強いものが概してより發達したものと云へる。

註。一、分律三十一、大正藏經二二・七七九。五分律十五、大正藏經二二・一〇一。大本經 (Dighanikāya XIV. mahapadana-suttanta) Rhys Davids & Carpenter : The Dighanikāya. vol. II. I ff, London, 1903. Trenccker : Majjhimānikāya vol 1. 160 ff (26. Ariyapariyesana sutta.) 237ff (36 Mahāsaccakasutta)

二、佛所行讚。Cowell : The Buddhacarita of Asvaghosha, (III IV. V.) p. 18—46, Oxford, 1893. 平等通昭「佛陀の生涯」二七一—六九頁。漢譯、大正藏經四、五以下。佛本行經九、大正藏經四、六四以下。

佛傳並びに佛傳文獻に現れた修飾化

佛傳並びに佛傳文獻に現れた修飾化

一九八

佛本所集經十五、六、七、八等、大正藏經三、七一六以下。方廣大莊嚴經、十四、大正藏經三、六六九以下。 Letmann :
Lalitavistara XIV. 185 ff. Halle, 1902. 其他。

三、Fausbøll : Jataka, vol. 1. 48 ff. London, 1877. 過去現在因果經一、大正藏經三、九二三。

四、釋摩訶衍經。大正藏經三、九三九。

五、Mahapadana sutanta. R. Davids & Carpenter : The Dighanikāya vol. 11. 1 ff. London, 1903.

六、Böhtlingk : Dardins Poetik, 1890, Leipzig. S. K. Belvalkar : Kāvyaśāstra of Dardīn, Poona, 1924.

阿育王の傳導事業に對する一考察

木村 日紀

(元、龍寛)

佛陀時代及び佛滅後二百年間に於ける佛教傳播の範圍は北は雪山々麓より南はギンダヤ山に至り西はマッラーより東はアンガに至る間で、所謂其の當時の中印度の一部に限られ恒河の流域以外へ出なかつたのである。然し阿育大王の保護と宗教運動とによつて佛教の傳播は印度佛教傳導史上空前の發展をなし、中印度の佛教は全印へ、全印の佛教は更に國外へと發展し民族的宗教は茲に世界的宗教へと開展したのである。

其處で、阿育王の法勅刻文や巴利佛典等の記録によると阿育王の傳導運動に法大官の派遣傳導と佛教諸大徳の派遣傳導との二種あつた事に氣附くのである。從來佛教史家は右二種の傳導運動を同一動機・同一目的に於ける大王の傳導派遣として取扱ひ、其の間何等の注意をも拂つてゐないやうである。然し、予は隨分以前からこの兩傳導派遣に就いてその動機その目的及び傳導の教法が互に異つてゐる事を考へざるを得なかつたのである。

第一 正法傳導として法大官の派遣

阿育王が羯陵伽征討にて「死」の問題を味つた事が原因となつてそれ以來武力的勝利の悲惨にして正法的勝利こそ眞

の勝利たる事を感じ、自ら「法王」「教法の實行者」となつて人類の幸福、人民の安寧、生物の安全を實現せんが爲め佛陀の教法を基礎に一種の「正法」即ち不殺生、布施、崇敬順、勤儉努力、禁奢侈、克己、和合、公益、禁惡口暴言、との道德的教法を形成しその布教に向つて積極的運動を起したのである。この「正法」を一般に「阿育王の教法」と稱してゐる。その「正法」の特性は佛陀の教法の如く哲學を捨て、倫理を表立し、議論を遠ざけて實行を重じたのである。佛陀の教法は一方に於て「苦」と「集」との問題を説示し人類をして「道」の問題を反省せしめ、同時に他の一方に於て涅槃の理想界を標示して「道」の實行を促したのであるが、阿育王の「正法」は前記の如く眞に「道」の問題を宣傳し自らもそれを實行し國民へもその實行を命令したのである。換言すると佛陀の教法中「道」中心主義の方面を「道」中心主義で宣傳したのが阿育王の正法である。この動機とこの目的で大王即位十三年に印度の内外へ法大官を派遣し正法の實現に努力せしめたのである。この事に關しては即位十三年或は第十四年に發布した兩面法勅刻文第四、第五、特に第十三に明に表示されてゐる。而して派遣地及び國王の中には Yavana の王 Antiyoko (即ちシリヤ王 Antiochos II)、Turana 王 (即ち埃及王 Ptolemy II)、Antikni 王 (即ちペルシヤ王 Antigonus II)、Maka 王 (即ちギリヤ王 Magas)、Aliskasudara 王 (即ちアレキサンダー王 Alexander) 等の諸外國王、及び北方に於て Aparantakas、Kambojas、Yavanas 南方に於て Pulindas、Bhojas、Pitukkas、Andhra、Colas、Pandyas、Tambapanni 等の諸國を擧げてゐる。斯くの如く國の内外、遠くシリヤ、埃及、マゼドニア、エビロス等の地中海の東部沿岸にまで法大官を派遣して阿育王獨特の正法を傳導せしめてゐる。

第二 佛教諸大徳の傳導派遣

佛教諸大徳の傳導派遣の問題は直接阿育王の法勅刻文には明示されてゐないが、島史 (Dīpavanisa) 大史 (Mahā-hansa) 及び善見毘婆沙第二卷等に記述されてゐる。勿論島史、大史の記録を直に史的事實として取扱ふ事は學的研究として避けねばならないが、阿育王が佛教諸大徳派遣の問題は島史、大史、及び善見毘婆沙等に共述してある問題でもあり、又、ピルサ塔の刻文から考へても、玄奘の西域記の記述から考へても、又第三結集前後の事情及び阿育王の平和主義建設の政策から考察してもこの問題が事實であつた事は證認し得るのである。

其處で善見毘婆沙等の記述によると、阿育王即位十八年に於て前後九ヶ月に亙つて大王が華氏城に於て第三回の結集を行ひその終了後指導者の一人であつた目犍連子帝須の忠告によつて大王が佛教諸大徳を各地に派遣して傳導に従事せしめたのである。今その諸大徳と派遣の地方と諸大徳説示の經典を擧げると左の如くである。

(諸大徳)

(派遣の地方)

(所説之經典)

- | | | |
|-------------------------------|---------------------|------------------------------------|
| 一、未闍提 (Majjhantika)…………… | Kāśmīra-gandhāra …… | 蛇蟻喻經 (Asivisopama-suttanta) |
| 二、摩訶提婆 (Mahādeva)…………… | Mahīsamāpāla …… | 天使經 (Devadīta-sutta) |
| 三、勒棄多 (Kakkhita)…………… | Yanavāsī …… | 無始流轉經 (Anamatagga-pariyakatha) |
| 四、曇無徳 (Dhamma-rakkhita)… | Aparantaka…………… | 大聚鬘喻經 (Aggikhandakupama-suttanta) |
| 五、摩訶曇無徳 (Mahadhama-rakkhita)… | Mahārīṭha…………… | 迦葉本生説話 (Mahānārada-kassapa-jātaka) |

六、摩訶勒棄多(Maha rakkhita)……Yonoloka ……………迦羅々摩經(Kalākārama-suttanta)

七、末示摩(Majjhima)……………Himavantapada……………初轉法輪經(Dharmacakkappavattanasuttaṃ)

八、須那迦・鬱多羅(Sonaka, Uttara)……Suvanṇahūmi ……………梵網經(Brahmajāla-sutta)

小象跡喻經(Culaṅguttarapadopama-sutta)

餓鬼事(Petavatthu)

官殿事(Vimānavatthu)

天使經(Deradūta-suttanta)

蛇譬喻經(Asisīpama-suttanta)

無始流轉經(Anamataggiyani)

火聚譬喻經(Aggikkandhapama-sutta)

大不放逸經(Mahā appamāda-sutta)

九、摩晒陀等五人(mahinda etc.)……Tambapanni……………

以上佛教諸大德所説の經典を驗すると、それらが所謂阿育王の「正法」でもなく又總てが佛陀の根本教説でもなく諸大德各自が異つた經典によつて各自が好む所の教理を説示した事に氣附くのである。故に第一の法大官派遣の傳導と第二の諸大德派遣の傳導とを比較すると、兩派遣の動機目的及び其の傳導の教法が互に異つてゐる事を明に認め得る。従つてこの二種の傳導事業が阿育王の同一目的の下に行はれたのでない事が暗示されてゐる。

然らばそれは如何なる理由によるか？ この問題に對して予は以下の如く考へる。即ち第一の派遣運動は大王の理想

的國家建設の目的で、大王自らが實現せんとする「阿育の正法」の傳導であつたが、第二の派遣運動は佛教そのもの、傳導には相違ないが阿育王に取つては「阿育の正法」傳導の爲めでなく、佛教々團の平和維持に對する一政策であつたと考察するのである。法勅刻文全體に訓示されてゐる如く阿育大王は積極的平和主義、和合主義であつた。異宗異教徒間の平和を維持せんが爲め大法官を以てその任に當らしめた程であるから大王自らが深く信する佛教々團の和合に對しては極力努力された事は勿論の事であり、又その努力の跡は刻文に明に表れてゐる。大王が華氏城に開催したる第三結集の如きも其の實、結集の如きは附屬的事業であつて眞の目的は佛教々團の融合統一を計らんが爲であつたと考へる。故にこれを第三結集といふよりも寧ろ「佛教和合大會」とでも言ふ方が適當かと思ふ。佛滅後一百年吠舍離に於て上座大衆の分烈以來大衆部は中印の東マガダ國を中心地とし、上座部は中印の西アヴンチ、マツラー、コサーンビ地方を中心として兩教團の評論は教義、教會、佛陀論等の理論的方面に於て甚しかつたのみでなく、感情的衝突も強かつたのである。而してその最も紛争を極めたのが阿育王當時であつた。そこで大王は佛教内部の紛争を患へ融和策を講じた、而してその相談役となつたのが大徳目犍連帝須であつた。帝須その人も元來平和主義の人格者で佛教々團の紛争を厭ひ一時摩偷羅附近の *Abogaira* アボガライ 山に隠退して居つたのであるが、阿育王の再三の懇願によつて第三結集（和合大會）の相談役となり、結集終了後「諸大徳を一地方に集合させて置くは紛争の機會を與へる原因となるから彼等を各地へ傳導の名の下に派遣するにしかず」といふ帝須大徳の忠告によつて阿育大王は諸大徳の派遣を實行したものと考へる。故に諸大徳派遣の傳導は阿育王の正法傳導でもなく、佛陀の根本教理の傳導でもなく、各自特殊の教義の傳導であつた。然し印度佛教宣傳史上から眺めると第二の諸大徳派遣は第一の法大官派遣以上に成績を擧げてゐる事を忘れてはならない。

部派佛教と大乘教義との交渉に關する

二三の實例について

望 月 信 亨

大乘佛教が全體に於て部派佛教よりの發展であらうといふことは、今日殆んど一般に認められてゐることである。今部派時代の教義と大乘教義とを比較研究して見ると、その交渉あり連絡ありと認められるものが多々あるけれども、その中二三の實例を述べて見れば、第一は部派佛教に於て六識以外に細の意識等があるといふ教義が發達して大乘の阿頼耶識教義となつたと見らるゝ點である。佛陀が無我論の唱道者であつたことは言を俟たぬけれども、その無我とは數論等に説く神我の如き獨立自存、永久不變の我を否定されたまでであつて、善因善果惡因惡果を受くべき、六道輪廻の主體となるべきものまでも否定するといふ考へではなかつたらうと思はれる。部派佛教でも最初は「我」を立てず、六識だけで説明したけれども、五位無心と云ふて、睡眠、悶絶等の五位には六識は起らぬけれども、その有情が無くなるのではなく尙存續してゐるから、即そこに六識以外に「何物か」の存在することを許さねばならぬといふことになる。又佛陀の過去本生譚に於ても、過去世に於て苦行せる菩薩と今世に於て成佛した佛陀との間に、連續せる統一的存在の何物かを認めねばならない様になつて來た。かくて、大衆部は六識以外に根本識を立て、化地部は窮生死蘊を立て、經部は細意識即一味蘊を立て、正量部は果報識を立て、犢子部は非即非離の我を立て、上座部は有分識を立て、六道輪廻

の主體とした。かくの如く六識以外に細の意識ありとする説が發達して、瑜伽派の阿頼耶識教義となつたものであらうと思はれるのである。

又犢子部に於ては五法藏を立て、補特伽羅 (pudgala) 非即非離蘊の我を第五不可說藏とし之を輪廻の主體とした。宗輪論に「諸法若離^レ補特伽羅^ヲ、無^ク從^テ前世^ニ轉^ス、至^ル後世^ニ、依^テ補特伽羅^ニ可^ク說^ク有^リ移轉^ス」と云ひ、中論第二、大論第一等にも同様に説いてゐるが、成實論第三及俱舍論破我品等には之を佛法中の外道なりとして破してゐる。けれども一方大般若四百九十善現品には「又住^ニ此六波羅蜜多^ニ三乘聖衆能度^ニ五種所知彼岸^ニ、何等爲^レ五[、]一者過去、二者未來、三者現在、四者無爲、五者不可說」といひて五法藏説を採用し、又十住毘婆沙論第十には「問曰是三昧(金剛三昧)何故名^ニ一切處不礙[、]答曰正通^ニ達^ニ一切法^ニ故、諸佛住^ニ是三昧^ニ悉能通^ニ達^ニ過去現在未來、過出三世、不可說五藏所攝法^ニ是故名^ニ一切處不礙[、]」と云ひて五藏の語を出し、且つ俱舍寶疏第三十には不可說藏を勝義諦の説なりと釋してゐる、之れ即小乘犢子部の説が大乗に取り入れられた明かな實例とすべきであらう。

第二は部派佛教の心性本淨説が發達して大乘如來藏教義となつたといふ點である。心性本淨説とは衆生の心は客塵煩惱に蔽はれてゐるから不淨であるけれども、元來その自性は清淨なものであるといふ説であつて、舍利弗阿毘曇論に初めて出づる説である。即ち舍利弗阿毘曇論二十七には「心性清淨爲^ニ客塵染[、]凡夫未^レ聞故不能^ニ如實知見[、]亦無^レ修^レ心、聖人聞故、如實知見^レ亦有修^レ心」と云つて居るのがそれである、大論には犢子道人等之を誦誦すと云ひ、犢子部の人の間に此論が尊重されたことを記してゐる。慈恩は此論を正量部の論でありとし、又宗輪論には、心性本淨説は大衆部、一說部、説出世部、鷄胤部の四部の本宗同義だとしてゐる。婆沙及成實論では心性本淨を許さぬ。この心性本淨説

が如來藏教義となり、如來藏經勝鬘經楞伽經等に其の教旨を主張し、更に發展して涅槃經の悉有佛性の説となつたものである。

即ち涅槃經第七には「我即是如來藏義、一切衆生悉有佛性即是我義」と云つて佛性そのものを如來藏と名くとしてゐる。之によつて見れば明に涅槃經の説は心性本淨説の發展したものであることを知るのである。

第三は説一切有部所説の三性説が發達して唯識瑜伽の五性各別記となつたものであらうと思はれる點である。

世親の佛性論第一には無性有情、不定性、決定性の三性を擧げてゐる。即ち「分別衆生凡有三種一定無佛性、永不得涅槃、是一闍提犯重禁者、二有無不定、若修時即得、不修不得、是賢善共位以上人故、三定有佛性即三乘人、一聲聞從苦忍以上、即得佛性二獨覺從世法以上即得佛性三者菩薩十回向以上是不退位得於佛性」と云ふ、もとこの三性説は長阿含第八等に説く邪定聚、不定聚、正定聚の三聚説より起つたものであつて、更に此の三性説が發達して唯識瑜伽所説の五性各別説となるものであらうと思はれる。

以上の所論で明かなる如く唯識瑜伽の阿頼耶識論は輪廻の主體論より發達したものであり、如來藏教義は心性本淨説より發達したものであつてその起點は異つてゐるけれども、それ等が伴に六識以上に何ものかを認めんといふ思想に於ては同一である。故に、涅槃經では如來藏を又佛性と名け又如來藏を我と名くと云つて我と如來藏とを結びつけてゐる。更に支那に來ると如來藏と阿頼耶識との同異問題が起り、引いて地論、攝論の争となり、又一方起信論では如來藏と阿頼耶識とを調和しようといふ傾向があり、大に興味ある問題であるがその事に就いては更に他日を期したいと思ふ。

阿毘達磨論書に於ける空觀の意義

——特に法空觀に就きて——

西 義 雄

先づ論題の字義から決定しなければならぬ。阿毘達磨と言ふ語の中には、所謂、大乘の教理を論ずる一切の論書をも包含し得べきことは勿論である。が然し、こゝでは龍樹や嘉祥等が主として用ひた阿毘曇人、阿毘曇論等の意、即ち六足・發智・婆沙等々の所謂小乘論部と稱せらるゝものゝ範圍に、此の阿毘達磨論書の意義を限定したい。

然らば、此の阿毘達磨論中、如何なる形にて空觀を説くかといへば、予はさしあたり、此は三三摩地と三重三摩地、即ち三三昧觀と重三昧觀とであると思ふ。此の中三三昧に就きては、早くも諸阿含に説かるゝも、重三昧に就きては、古い所で施設論と、此の施設論の文を引用し、廣く解釋する大毘婆沙論とがある。

註一 例せば長阿含第十、三聚經(大正一、頁五九、下)に三法趣向涅槃として。又、同上第九、增一經(大正一、頁五七、下)及び第九、十上經(大正一、頁五三、上)に三修法として。長阿含第八、衆集經(大正二頁、五〇、中)には三法として。尚、S. N. 43. 12. Asam khataṃ (Vol. IV. P. 363) 等にも説かる。

註一 此の施設論中の三三昧と三重三昧との文は、大毘婆沙論中に引用されてゐるけれども、現存の漢譯の施設論中には、此の引用文を説く部門を欠くことは、已に故木村泰賢教授の「阿毘達磨論の研究」中に、詳細に論述されてゐる。但し一般に説一切有部所屬の論書と主張され來つた施設論が、其の實、決して有部宗、唯獨りの所依の論書でない、従つて有部所屬の論書との得み云ひざることは、大毘婆沙論中に、犢子部及び分別論師故木村教授に據れば大衆部系、特に案達派の一派とさるゝもの宗研新二の六〇が、施設論文を典據として、反有部思想を述ぶる點から立證され得る。従つて、施設論は部派一般がこれを依用したるものなることは、黃糧論上注意さるべき點であらう。——(婆沙論第一百八卷六一二頁下參照)

以下本小報告は、三三昧と三重三昧とを一の空觀と呼稱し得る論據を明にし、其の意義を、此等の建立の所以から説示し、次に、此の空觀には、人空(又は衆生空)のみならず。法空を説くことを、大智度論中の十八空論と對比しつゝ論證し、序いで又、此の空觀が、阿毘達磨の法相上にも、甚だ重要な役目を演ずるものなることに論及し、最後に出來得るならば、此の空觀を視點として印度佛教思想發達史の研究に是非共考慮さるべき一面を提示したいと思ふ。

二

此の中、三三昧を空觀と稱し得るに就きては、大智度論第二十卷(大正二五・頁二〇七・下)に、「是の三解脱門は摩訶衍(Mahayana)中には、是れ一法なるも、行の因縁を以ての故に、三種の解脱門有り」と説くなり、即ち諸法は空なりと觀する、是を空解脱門と名け、空の中に於いて相を取る可からざる、是の時、空は轉じて無相と名け、無相中にて有所作にして三界の生と爲るべからざる、是の時、無相は轉じて無作と名く……」と言ふに據る。

右の中、三解脱門とは、毘婆沙師流に解せば、三三昧中の無漏の三三昧を指すことは勿論である。

右の引用文を待つ迄も無く、空解脱門(三昧)を空觀と稱し得ることは明かであるが、他の二の三昧をも共に之を空觀と稱し得るに就きては、更に、婆沙第百〇四卷引用の施設論の文が一層明瞭に之を説明して云ふ「彼の論(施設論のこと)中、復、是の説を作す、空三摩地は是れ空にして、亦、無願・無相なり、無願三摩地は是れ無願にして亦、空・無相なり、無相三摩地は、是れ無相にして亦、空・無願なり」と。毘婆沙師は此の文を釋して、「此の三三摩地の一一の自體に三義有り、此の一一は、非常、非_レ恒、非_三不變易_一非_三我々所_一なるが故に、皆、空と名け、貪・瞋・癡等及び後有を願はざるが故に皆、無願と名け、色・聲・香・味・觸・女・男の七種の相を離るゝが故に、皆、無相と名く」と説いてゐる。

次に三三摩地をも、空觀と稱し得ることが出来る。之には、三三摩地は要するに三三摩地に攝入せしむることが論證されるならばよいであらう。而して此のことは、界・地・所依・行相等の此の兩三摩地の諸門分別の一一を比較する時、前者が後者の特殊の作用に外ならぬことが證明されるけれども、今は此等を詳論することが許されないから、只、其の行相のみに就きて其の相攝關係を明にしよう。

三三摩地中の空三摩地は、非我と空との二行相となるに、三三摩地中の空々三摩地は其の中、空行相のみとなり、無願三摩地は、苦・非常と、集諦下の因・集・生・行の四と、道諦下の道・如・行出の四と、合して十行相となるに、無願無願三摩地は、其の中の無常行相のみとなり、無相三摩地は、滅諦下の滅・靜・妙・離の四行相となるに、無相無相三摩地は、其の中の唯、靜行相のみとなる。此の關係を、婆沙所引の施設論は、實際的觀法の經過に於て説明して即ち、「云何が空々三摩地なりやといふに、苾芻あり、有漏有取の諸行は皆、悉く空なりと思惟し、此の有漏有取の諸行は空にして、常恒・不變易なる法並に我及び我所なる法は無しと觀じ(以上空三摩地)、是の如く觀する時の無間に、復、心々所法を起

して、前の空觀も亦、復、是れ空なりと思惟し、此の空觀も亦空にして、常恒・不變易なる法、及び我・我所たるもの無しと觀す（以上空々三摩地）、恰も、人が積聚する衆多の柴木を、火を以て之を焚き、手に長竿を執りて、周旋斂檢して、都てを盡さしめんと欲し、既に將に盡きんとするを知りて、執る所の長竿をも亦、火中に投じ、燒きて同じく盡さしむるが如し」といひ、「云何が無願無願三摩地なりやといふに、苾芻あり、有漏有取の諸行は、皆、悉く無常なることを思惟し、此の有漏有取の諸行は、非常非恒にして是れ變易法なることを觀す（無願三摩地）、是の如く觀する時の無間に、復、心々所法を起して、前の無常觀も亦、復、是れ無常なりと思惟し、此の無常觀も亦、非常・非恒にして、是れ變易法なりと觀す（無願無願三摩地）、——喩は前説の如し——」といひ、「云何が無相無相三摩地なりやといふに、苾芻あり、擇滅は皆是れ寂靜なりと思惟し、此は諸の依を棄捨せる愛の盡・離・滅・涅槃なりと觀す（無相三摩地）、是の如く觀する時の無間に復、心々所法を起して、寂靜觀の非擇滅も亦、是れ寂靜なりと思惟して、此の非擇滅も亦生等の誼雜法無きが故にと觀す（無相無相三摩地）。——喩に前説の如し——」と言つてゐる。此を以て此を見れば、前三三摩地の行相の夫々を所緣として、更に夫々の行相を反復するのが、正しく、三重三摩地である。従つて、所緣に特殊の限定があるけれども、能觀の行相としては、全然重三摩地は、三三摩地中に攝入さるゝと言ひ得るであらう。即ちこは空も空々も等しく空觀と稱し得ると同斷である。

更に、三摩地 (samādhi) と稱する字義そのものに、耆摩他 (samatha) と毘鉢舍那 (vipassana) の兩義を含み、殊に後者は觀と翻ぜらるゝ字である。

以上の諸點から見て、三三摩地と三重三摩地とを總じて空觀と稱しても、決して差悶え無いと思ふのである。

然らば空觀としての兩三摩地の意義如何と云ふに、こは其等の建立の所以を論述することに依りて自ら明にされると思ふ。大智度論等にて大乘には無量の三摩地ありとするが如く、阿毘達磨論書にても、相續と剎那とを以て分別すれば、無量の三摩地有りとせられる。若し爾らば何故に三種の三摩地のみを立てるに至つたかと云ふに、此れには、對治の差別又は行相の差別に依るとするものもあるも、毘婆沙師中の評者は、對治といふ點に重心を置きて空三摩地を建立し、又、期心の故に無願三摩地を立て、所緣の故に無相三摩地を建立したのだと言ふ。

即ち、空三摩地中の、非我行相は、我・我見（五我見）己見・我愛・我癡等の諸行相を對治するものとしてであり、又空行相は、我所・十五我所見・己所見・我所愛・我所癡等の法を對治するものとして立つるのである。此の空三摩地は特に空行相として、後に述ぶるが如く、毘婆沙師が施設論所說の十空をも包含せしむるのである。随つて、五蘊・十二處・十八界等の一切法に於いて、總じてこれを我等と銘し我所等と執するものに對しても、亦、別してこれを我等又は我所等の法と執するものに對しても、この非我と空との二行相が能治となること勿論である。

次に無願三摩地は期心の故に建立すとは、無願三摩地は、欲有・色有・無色有の三有を願はざるは勿論、三十七菩提分等の一切の聖道（無漏法）をすら願はないのである。そは云ふ迄も無く聖道が三有に依止し、五蘊を自性とし、三世に墮し、衆苦と與に展轉相續するが故である。而も聖道を修すべしと説くは、究竟涅槃に趣き、之を證得するには必ず聖道に由るを要するが爲めであり、而して之を願はざるに至るは、聖道其れ自體は決して究竟の涅槃では無くして、こは

瀑流を越ゆる爲めの船筏の用を爲すに外ならぬものであり、已に若し彼岸に到着せば、如何に立派な船と雖も、最早必要が無いからである。大智度論第三十一卷(大正二五、頁一九、五、中)に、聲聞三藏中にて、法空を説く經として、椳喻經を擧げてゐるが、其の椳喻經は、正に、茲に説かるゝものに外ならぬ點は、此際注意すべきであらう。羅漢を無學と稱するも同じ理である。

第三に無相三摩地を所縁の故に建立すといふは、此の定の所縁は十相(色・聲・香・味・觸相及び女・男相と、生住滅の三有爲相)を離れるが故に、之を無相といふ。又、諸の蘊の相、前後、上・中・下等の相及び過去・未來・現在の三世の等々の一切の相を離れるものなるが故に、無相と名くるのである。

又、此の外、空定(三摩地)は、有身見を近に對治し、無願は戒禁取見を、無相は疑を對治し、之等を先きと爲すことによりて、一切法を對治するが故に、此の三三摩地の名を別立すとも有る毘婆沙師は言つてゐる。

次に、三重三摩地は、夫々所縁と對治とに由るが故に建立するのであると言ひ得る。即ち前引の施設論の文を、毘婆沙師は解釋して、「空々定(三摩地)は、先に空定を起して五取蘊を觀じて空となし、後、空々定を起して、前の空觀も亦、空なりと觀するをいふ。即ち空と觀するものも亦、空なるが故に」と言ひ、次に無願無願定に就きては、「先に無願定を起して五取蘊を觀じて無常と爲し、後、無願無願定を起して、前の無願定も亦、是れ無常なりと觀するをいひ、無相無相定に就きては、「先きに無相定を起して擇滅(一切斷通知等の諸法)を觀じて寂靜と爲し、無相無相定を起して、前の無相觀も亦、是れ寂靜なりと觀するをいふ」と言つてゐるからである。(婆沙百〇五、大正二七、頁五四二、中)即ち一應の空定、無願定、無相定を所縁として、更にそれに執着するを恐れ厭ひて、空も亦、空なり等と觀する即ち

空々等を設けるものに外ならぬ。

四

而して、此の空觀としての三三摩地及び三重三摩地の意義を一層明瞭にせんとするならば、所謂小・大乘佛教思想發達史上に於ける空觀一般の役割を考へねばならぬ。

大乘 (Mahāyāna) と小乘 (Hīnayāna) との差異を傳喧せし初期の代表的文献を求むるならば、何んと言つても大智度論を推さねばならぬ、而して此の智度論中、大・小二乘の差異を主張する條項も決して少くないが、而し後世學界から注意され、且つ多く襲踏されたといふ點と、及び法相上教義の上とから、最も重要されたもの一は、兩者の空觀の相違であらう。即ち「小乘は多く人空(衆生空)を説くも、大乘は衆生空及び諸法空を説く」と言ふが如き、是れである。

註一 例せば大智度論第四卷には「復次、聲聞乘多説衆生空、佛乘説衆生空・法空」(大正二五、頁八五、中)と言ひ、同論第三十一卷に「小乘弟子、鈍根故爲説衆生空、我々所無故則不著餘法、大乘弟子利根、故爲説法空……」(大正二五、頁二八七、中)の如し。」

而も後世の多くの大乘論部は、聲聞乘(即ち小乘)の空觀は、唯人空のみにして、決して法空を説かざるが如く主張するに至つてゐる。^(二)

註一 例せば、大乘莊嚴經論第十二卷に「大乘七大の義」中の「智大」に於て(大正三一、頁六五四、下)、入大乘論卷上の、阿毘達磨論書に於ける空觀の意義

聲聞乘と大乘との異點を列擧する中に於て、(大正三二、頁三七、上)及び、世親の攝大乘論釋第六に、菩薩の現觀(特に大乘のを意味す)と、聲聞のとの異りに十一種ありと云ふ中に於て(大正三一、頁三五三、上)等々の如し。

然し之等が決して妥當な見解でないことは、前掲の大智度論の文は何れも、小乗は多く衆生空を説き云云」と言ひて、少しは法空をも説く意味を暗示し、又、明かに「小乘法中、先に無常を説きて、後に法空を説き、大乘法中、初め便ち法空を説く云云」(大論第六十九卷大正二五、頁五五四、上)と説くことからも明かである。

果して然らば、小乗の何處に如何様に法空を説くかと云へば、予は、此の三三摩地等の空觀に之を求むる外ないと思ふ。以下、三三摩地等の空觀中に法空をも説くことを明かにするに先立ちて、二三の注意すべき事項を説かねばならぬ。即ち(一)先づ空三摩地に就きて、こは正しく我見・己見等と我所見・己所見等を對治するものであり、特に其の中の十空は、五我見と十五我所見との二十薩迦耶見の近の對治であるとは、毘婆沙師の解する所であるけれども、近の對治であると云ふ語は、同時に之に遠の對治のあることをも許すことであり、近の對治の對象が一切の煩惱業の根本なる薩迦耶見であるならば、其の遠なる對治の對象が、薩迦耶見により引起さるゝ一切の煩惱法であることも、又、云ふ迄もない。(婆沙一〇四、頁五四〇、上)であらうこと。(二)又、此の中の、我と我所との關係を、大論第三十一卷(大正二五、頁二九五、上)には分別して、「先に五衆蘊法に著して我と爲し、後に外の物に著して我所と爲す」と言つてゐるが、此の中の五衆蘊とは衆生に關する一切有爲法を指し、外の物とは、其の他の諸法を意味してゐると解すべきであらうから、従つて「我と我所」と言ふは、必ずしも、衆生のみを指すものでないことは明かであること、(三)更に、有部宗の解釋に依りても、空三摩地中の非我行相の有漏なるは、初刹那と第二刹那とに於て一切法を所緣と爲すこと等の

空三摩地の多岐性に就いてである。此の上、無相・無願の三三摩地をも總じて阿毘達磨の空觀といふを、今一度想起しつゝ之が大乗の法空觀と何處まで交渉を持し得るやを以下檢したい。

勿論、大乘の法空觀も亦、多面性を有することは、大智度が、法空に就きてる精細なる説明は、之を十八空説に期待せる旨を屢々説く(第三十九卷、大正二、五頁三四六、中。第四十二卷、同上、頁三六八、上、第三十六卷、同上、三二六、中)から明かである。従つて先づ、阿毘達磨の空觀と大論中の十八空説とを對比して考査するを、最も妥當且つ便宜とする。今、手取り早く之を理解する爲めに、先づ前者の十空と十八空との關係を表示し、十空中に説かれざるものを會通して見よう。

大論31卷所説の十八空(Dhama-Saṅgraha 21空)	施設論の十空(婆沙第8卷所收)	婆沙舊釋4卷
<ol style="list-style-type: none"> 1. 内空 (adhyātma-sūnyata) 2. 外空 (bahirdhā-ś) 3. 内外空 (adhyātma-bahirdhā-ś) 4. 大空 (maha-ś) 5. 空空 (sūnyatā-ś) 6. 第一義空 (paramārtha-ś) 7. 有爲空 (saṃskṛta-ś) 8. 無爲空 (asaṃskṛta-ś) 9. 畢竟空 (atyanta-ś) 	<ol style="list-style-type: none"> 1. 内空 2. 外空 3. 内外空 —— 10. 空々 9. 勝義空 4. 有爲空 5. 無爲空 —— 	<ol style="list-style-type: none"> 1. 内空 2. 外空 3. 内外空 —— 10. 空々 6. 第一義空 4. 有爲空 5. 無爲空 ——

- 10. 無始空 (anavāra-gra-s.)
- 11. 散塵空 (anavakāra-s.)
- 12. 性空 (prakṛti-s.)
- 13. 自相空 (lakṣaṇa-s.)
- 14. 諸法空 (sarvadharmā-s.)
- 15. 不可得空
- 16. 無法空 (abhāva-s.)
- 17. 有法空 (bhāva-s.)
- 18. 無法有法空 (abhāvasabhāva-s.)

8. 無際空	8. 無始空
6. 散塵空	—
7. 本性空	9. 性空
—	—
—	—
—	—
—	—
—	—
—	7. 無所行空

註 「右の表中の原語は、Mahāvīryūpatti. に依れば、(12)自相空は svalakṣaṇa-s. (15)不可得空は anupalambha-s. である。又婆沙所引施設論の十空中の(6)散塵空は、同所婆沙の舊譯には、無所行空、同じく婆沙第四百四卷の支婁譯(大正二七、頁五四〇上)にも、亦、散塵空の代りに無所行空あるに、同所の舊譯には無所有空とあり。無所行空なれば agocara-s. である。」

右の中、十空と十八空とに於て、ともかくも名目の相通するものに就きては、茲で論議を省かねばならぬ。といふのは、之を説く施設論の品門が現存しない上に、婆沙も亦、精細な説明を缺くからであり、大乘の論部にも十空中の之の一一に關する議論を掲げぬからである。

十八空に存して、十空中に存しないものは、即ち大空、畢竟空、自相空・諸法空・不可得空・無法空・有法空・無法有法空である。此の中、大空に就きては、智度論の大空の説明下に「聲聞法中には、法空を大空と爲す」と言つてゐるか

ら智度論作者の見た阿毘曇中には、大空を説いたものもあつたに相違ない。

次に畢竟空に就きては、「有爲空・無爲空を以て諸法を破して遺餘あること無からしむ、之を畢竟空と名く」とも言ひ、又、「内空・外空・内外空・十方空（無際空）、第一義空、有爲空・無爲空にして、更に餘の不空の法有ること無からしむ是を畢竟空と名く……」とも言つてゐるが、此は何れも十空の徹底に外ならぬし、自相空を阿毘達磨の空觀中の無相三摩地、特に無相無相三摩地に攝取することは困難ではない。

一切法空に就きては、智度論中に、前に一寸觸れた三藏中に法空は多く説かぬが全々説かぬとは言はないことと、婆沙論中にも、「復次に、一切法皆空・非我の空解脱門に達するは、法處に在りて攝す（婆娑七三、頁三八〇、中）（舊譯は能く空を解するは法入中にあり）」と言ひ、又、五蘊中の、行蘊の説明下に、「復次に、一切行（有爲法）は、皆、空・非我・空解脱門なりと覺するは、皆、行蘊に攝す（七四、頁三八四、下）（舊も同意）」とも言つてゐる。況して空三摩地下の一切非我行相の非我行相をそのまま空觀と置き換ふるならば、一切法空を觀すと言ふことは、有部宗ですら盛んに説く法相であると言はねばならぬ。次に、

不可得空に就きては、大智度論にも、衆（五蘊）・入・界中、我法・常法は不可得なるが故に、名けて不可得空とも言つてゐる、これも、見様に依りては、有部宗等も盛んに説く所である上、不可得空を、無所行空にて代用することも、意味上必ずしも不可はあるまい。

無法空・有法空・無法有法空は、智度論に據れば、内空・外空・内外空が一切法を破すが如く、此の三空も亦、一切法を破すものであり、而も一切法の滅時と生住時と生滅俱時とを破すのであると説明してゐるが、若し然らば、生住滅の

三有爲相を無相と觀する阿毘達磨の空觀中の無相三摩地に攝せらるゝと言ひ得るであらう。

以上は別して十八空と阿毘達磨の空觀との共通性を論示したのであるが、更に總じて之を法空として論じよう。智度論第三十一卷(大正二五、頁二九四、下)の一切法空の所說中、「一切法空が眞空なりとせば、佛は三藏中、何を以て多く無常・苦・空・無我の法のみを設けるや」との難問に答へて、「が(我)は是れ一切諸煩惱の根本なればなり。衆生は先に五業(纏)に著して我と爲し、然る後、外物に著して我所と爲す、我に縛せらるゝが故に、貪恚を生じ貪恚の因縁の故に、諸業を起すなり。……此の我と我所を無とするが故に、一切法中に於て、心に所著無く、心に所著無きが故に、則ち結使を生ぜず。結使を生ぜずとせば、何ぞ一切法空を説くを用ひんや。是を以ての故に、三藏中、多説無常・苦・空・無我なるも、不多説一切法空なり」と會通してゐるが、此の中の三藏の文字は、こゝにては勿論、所謂阿含等の三藏を指すから、此の三藏の文字に阿毘達磨藏を置くならば、阿毘達磨は一切法空を多くは説かないも、事實に於ては、正に明に説いたといふことを智度論が明證してゐるに外ならぬ。更に、同じく智度論第二十五卷(大正二五、頁二九二、中)には明瞭に、「若し我無く我所無くんば、自然に法空を得ず……。若し我々所に著せずんば、何に況んや餘の一切法に著せんや。是を以て、我々所空と法空とは、終に一義に歸するなり……」と迄言つてゐるのである。

然し同時に亦、智度論中には、其の大・小乗の空觀の相違を説くことも少くない。例せば、内空・外空・内外空の説明下に、小乗(聲聞論師)と大乘との空に關する說相の差別を説きて、聲聞論議師は、内空を説きて、内法中に我無く、我所無く、無常にして、作者無く知者無く、受者も無し。是を内空と名く。外空も亦、是の如しと説くも、内法の相、外法の相は、即ち是れ空なりと説かず。大乘は、内法中に内法の相なく、外法中に外法の相無しと説く。般若波羅蜜中

に、色の色相空、受・想・行・識各自の相空、乃至眼の眼相空、法の法相空と説くが如し」と云ひ、又、大空の説明下に於て、「聲聞中には法空を大空と爲し、摩訶衍經 (Mahāyānastra) には、十方を説きて大空と爲す云云」とも言つてゐる。然し之れ等などは、前出の無相の空觀 (三摩地) が、十相、五蘊相、前・後・上・中・下方相、三世相を對治するものなることを等閑にした議論と云はねばならぬ。又、前の、(自)性空の説明下に於て、摩訶衍即ち大乘法のみ、十二入の我我所の無の故に空、十二入の性無の故に空と説く」と言つてゐるけれども、先の十空中の本(自)性空が少くとも遠對治の意味に於て、入性空をも包含し得ない、理は無いであらう。其の他、「二乗が空を得するには分有り、量有るに諸佛・菩薩には分無く量無し……。何ぞ俱に空を行すればとて、異有る可からずと言ふを得んや云々 (第七九、大正二五、頁六一八、下)」と言つてゐるが如き、一乗と諸佛・菩薩との區別の如きは、大毘婆沙論あたりにも、盛んに認め且つ説く所であつて、斯の如き一切は決して所謂、大・小乗の區別にはならぬ。従つて、少くとも法空に關する限りに於ては、法相上、大小乗の説相に嚴密なる差異を附することは必ずしも容易でない。寧ろ、大乘論家が、故意に敢えて、小・大乘の區別を附せんとするの偏見を除去し冷靜に兩所説を比較するならば、殆んど其間に差異は認め難いのではないかとさえ思はるる程である。

以上に於て、予は阿毘達磨藏の空觀中には、明かに、智度論中に説くが如きと略同等な法空が包含されてゐることを大體論證得たと信ずる。但し次のことは注意せらるべきであらう、即ち、從來、小乗所屬と目されてゐる、論書には、空觀を一つ一つ別に、三三摩地・三重三摩地と分けて論じ、同じ空三摩地中に於ても、空行相と非我行相とを別々に細分して論述するに對して、大乘の論部の多くは、我空 (非我等) の外の、一切を總じて法空の一語に纏めて論ずるもの

であることはである。

今一つ、吾人は阿毘達磨の空觀に就きて重要な事柄を述べねばならぬ。それは、阿毘達磨法相中に於ける、此の空觀の役割に就いてである。前所引の智度論文にもあつた様に、「小乘法中には先に無常を説きて後に法空を説き、大乘法中には、初めに法空を説く」と言ふ意中に現はるゝが如き小・大乗の相違があるのでないか、更に、假令小乗は空觀を説くとしても、大乘のそれ程力説もされなければ多くも説かれず、従つて小乘法中、空觀は決して重要な役目を演ずるものではない、いはゞ附論的に、或は大乗興起後、之に影響されて追加されたのではないか——との疑ひが起るかも知れぬからである。

此の空觀中の無漏の三三摩地を亦、三解脱門と稱することは先に一言したことであるが、此の三解脱門は、總じて一切の無漏定を攝する。(婆沙百〇四卷 大正二七、頁五三九、下参照)。毘婆沙師が法を攝すと云ふは、法の自性は自性を攝すと云ふ場合の如く、所攝の法を「本質とする」と云ふ程の意味で(婆沙五九卷、頁三〇六、中以下)ある。換言せば、三解脱門の本質は、一切の無漏定なのである。一切の究竟の漏盡が無漏定に依ることは、阿毘達磨論に於て見道・修道の漏を斷盡する場合を想起するならば、自明の理である。是の故に、毘婆沙師は「見道位中には、別して無漏の三三摩地を起して、別して諸漏を盡し、修道位中には、總じて無漏の三三摩地を起して、總じて諸漏を盡し、無學位中には、總じて無漏の三三摩地を起して、總じて諸漏を遮す(百〇四、大正二七、頁五四〇、上)と言つてゐる。

三解脱門が有部宗などにも、涅槃城に入るに是非通過しなければならぬ關門たることは、これ丈でも明瞭になつたと思ふ。況して、此の三三摩地に依りて正性離生に入り、得果し、離染し、畢竟漏盡するとなさるゝ所から、之を三等

持の聖と敬賞し、又、更に此の三三摩地の中でも、就中、「空定は是れ上座(大丈夫)の住處なりて稱揚し、「空定は外道に對し内道即ち佛道の不共法である」と主張(婆娑百〇四卷、頁五四〇、中)してゐるに於ておや。殊に、重要なことは、「佛は、例の惡逆王、毘盧宅迦(Vidudaka)が釋迦族を慘殺せしを見聞せしも、不動なること山の如くにして托鉢せらるゝ様を阿難が見て、自ら憂愁に堪えざると比べて深き疑惑に沈める時、佛が我は多く空三摩地に住するに由るが故に、是の如く心寂靜たるを得と述べし」經文を、毘婆娑師は、佛は法の本性空無我なるを觀するが故に、正に本性空に住せしなりといひ、而して、佛は、かゝる本性空に住することは、佛のみの不共法に非ずして、佛弟子の何人たりとも之に住することを得るを示さんとするに在りと解してゐる。空觀をのみ、外道と内道との不共法となし、換言せば外道と内道との著明な差異點とし、而も佛と佛弟子とはかゝる空觀も共法なりと主張する點、毘婆娑師も亦、此の空觀に深甚の意義を認めたことを立證するであらう。

三三三摩地は、無學の無生智を得る時及その後、重要な役割を演ずること勿論である(婆娑一〇五卷、頁五四三、下)。

是の如く、特に有部宗の如きに於ても、聖位の實際的の修行は、此の空觀に由らなければ、全然不可能となると言はねばならぬのである。

次に此等空觀を得る時間に就きて一言すれば、有部の如き漸得説をなすもの(大衆部は見道は一刹那に頓得とす)も、決して長き時間を要するに非ずして、見道は十六刹那、即ち約五分一秒時に得し終るのであり、修道は、最大長時は七生を要すと稱せるゝけれども、利根にして無所有處の染を離れし異生の如きなれば、若し正性離生に入れば、僅か

三十四念に於て、一切の漏盡を得ず可能性を有するのである。この故に、小乗の修行は必ずしも長時を要するとは限らず、從つて分説して多樣に説かるゝ空觀も、極く少時間内に、心上に觀得し得るのである。

さて、かゝる空觀の主張は、同じ小乗と言つても大衆部系、特に説出世部 (Ekavyavaharika) の如きには、其の宗義上自己矛盾もせず、差支へも無からんと考へらるゝも、一切法は實有なりと説く有部宗の如きには、其の宗義と矛盾するのではないかとの疑問が出するであらう。此の疑は、現時の佛教概論の多くに、法空觀は有部宗の法有思想を破せんが爲めに主張されたのであるかの如く説くものもあるに徴して、無理からぬ問題である。

が然し有部宗の法有思想は、その理論的構成を以て、凡ての有部宗の宗義を盡さんとするものではない。理論は實踐の爲め、即ち實際的修行、殊に觀法を得易からしめん爲めの理論として、其の重要性を持つものである。此の點は、他の單なる哲學思想と其の趣きを異にしてゐると言はねばならぬ (拙稿、常盤博士、紀念論文集、有部宗の根本法有思想の研究参照)。從つて空觀が單なる理論に終るものならば、正しく、有部宗の理論的構想としての法有思想と矛盾もし、相入れざるものであらう。が、然し空觀は禪定中の慧の作用であり、實踐觀法であつて單なる理論ではない。即ち有部にては、空觀は、實際修行上の體驗上に其の地位を確保するが故に、少くも有部の理論的教相を説く部分に於ては、法有思想と矛盾することがない。一言にて云へば、三世實有思想に依りて諸法を考察して、修行に入り、これを足場として、空觀の觀法に依り一切の束縛繫縛より解脱するに至るのであるが、一切の繫縛より解脱することは、有部に於ける理としての法の實有を滅却するものでないからである、併しかゝる實踐と理論との併立の見解はやがて有部宗義の缺陷が存するのであらう。

更に翻つて大乘の空觀と云へども亦、決して單なる理論的のものでは無いことは云ふ迄もない。觀は定であり、行に外ならぬからである。而も大乘の大なる特長は、極く大觀的にいへば、此の理論と實踐との距離を取り除き、眞空妙有、諸法實相に歸一せしめた所に、其の大なる發展功績を示すものありと言ひ得ると思ふ。

六

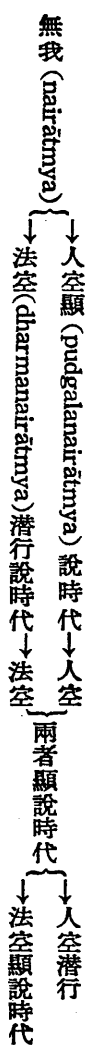
最後に、一般空觀の史的發展の形式を考へて、予が本論致に於て取りし立場より、今後の佛教研究法に就きての予の考へを一言したい。

所謂小乘の三藏（聲聞藏と稱せらるゝもの）の中にも、法空を説くものは二三にして止らない。大智度論が認むるもこの丈でも數種に昇つてゐる。例せば其の第十八卷（大正二五、頁一九二、下）には、大空經（雜阿含十二、大正二、頁八四、下）には及び、梵網經には法空を説くといひ、第三十一卷（大正二五、頁二九、五）にも、右の大空經の外に、羅陀經、椶喻經、波羅延經、利衆經等には法空を説くと認むるが如き是である。特に梵網經は、娑婆の盛に流用する所である。（第百九十九卷以後參照）併し何んと言つた所で、ともかくも大乘の經論が法空を説くに速く及ばぬものがある。而して智度論が「聲聞の三藏は多く法空を説かず」と述べてゐる所以が茲にある。而して其の經藏中には、單に無我（*nairātmya*, *anātmanā*）とのみ説くものが甚だ多いことは、現存の文献から見ても、疑ひ無き事實である。

然るに、佛及び佛の大弟子達の感化影響印象等が稀薄になるにつれて、比丘達の間に他に依らず、自己自身解脫獲得の實修法は如何んと言ふ内部的反省が、個人的に、又は僧伽全體に起つて來た。而して、其れには先づ一切の煩惱の根

本たる人我の執着を截斷するの急務なりと考へ、他の執着の如きは、これを基礎として得らるべしと考へたに相違ないことは、前に、總じて法空を説く場合に引證せる智度論の所説が明證する所である、従つて先づ人無我 (Pudgalanai-rātīya) 即ち衆生空を修することが表面上、言論上に力説さるゝに至つた。有部宗の如きは、この傾向を最も明かに代辯してゐるものである。然るに、數論・勝論の如き哲學思想勃興し、特に勝論の如き、甚しく有部の法有思想と相似したものが世に認められ哲學的一般の考察も深まるに至つてからは、佛敎徒は、彼我の差別を明にせんが爲めに、其等との對向上、法空思想を明かにするを最も適切と感ずるに至つた。而して従前稍々もすれば、抑へつけられ勝ちであつた大衆系等の佛徒は、一方内部に於ては、有部宗への對向氣分もあり、他方外道への體面もある所から著しく法無我 (dhammanairātīya) 即ち法無自性空を力説するに至つた。又、有部宗の流れを汲むものにも、彼の宗自身の形式化と煩雜化に不滿を有するものもあつて、法無我の主張に大なる共鳴を表するに至つた。而して之等の學徒は、其の他種々なる理由も加はりて、有部等の古き部派佛敎を小乗とけなし、自ら大乘佛敎とさえ名のるに至つた。而して此の間の消息を語るものは、多少極端であるけれども、智度論第三十五卷 (大正二五、頁三一九、中) に、「聲聞法の中には、多く、一切の佛弟子は、皆諸法中の無我を知ると説く。佛滅後五百歲、佛弟子を分つて二分と爲す。有るものは法空を信じ、有るものは但、衆生空を信ず……」と言へる文句でなければならぬ。

而して此等の新運動に對して、從來の佛敎徒は自衛の必要もあつて、終に大乘非佛説との攻撃をなすに至つたのに對して、前者は、内外兩方面に對して、専ら法空の一表幟を宣明するを事とする様になつたのであらうと思ふ。即ち其の言證上の發展形式は、



と、斯の如く考へられるのではないかと思ふ。即ち實際修行、體驗の上から云へば其の程の距りは無きも、理論上にもつと短的に云へば、言詮の仕方、表現法の上に大なる變遷進歩が、空觀に於てさえ小大乘の差異を故意にせしめたと言ふのが最も事實に近いのではないかと考ふるのである。

さて、如上の予の空觀の史的考察は、佛教の實際修行、佛徒の體驗の方面を考慮に入れて初めて成立し得たことは、今更改めて論ずる迄もない。然し更に進んで、予は、一切の他の佛教思想と雖も、苟くも其れが眞の重要な佛教思想である限り、此の實踐の方面を度外視しては、決して正しき認識理解を得ることが出來ないのであらうと思ふ。其の最大の理由は、是等は、實觀實修に依りて初めて味ひ得る禪定より説き出されたものであり、一切の佛教々理の眞面目は禪定的行即ち體驗(廣義)を離れては成立してゐないからである。而して此のことは大乘は勿論のこと、煩鎖な哲學的分析をことゝすると思はるゝ彼の阿毘達磨其のものが、已に禪定を離れて聖道の成立しないことを盛んに説き且つ主張する所である。從來佛教史又は其の思想史を語り批評せんと欲するものも亦、冷暖自知的に、多少の禪定的經驗を實修した後でなければ其の一切の議論なり批評は、徒らに机上の空論に終る恐れがないであらうか。而してこは水泳は水に入り泳ぎ始めて眞個論じ得ると同様であらう。然も此の點は特に現時の佛教研究に於て特に手薄であり不用意でさえないかと考へられるが故に、特に此の空觀考證を一例として此の點に注意を喚起したいと思ふのである。

(註) 此の無我と及びその人無我及び法無我の原語に就きては、シルヴァン・レド教授の出版“*Auttāramkāra*” XI. p. 57. 及び *Vāśālikat* [Triśāṅka p. 6. 等に據る。尙、無我智に人空・法空兩義を含むとする考へは此の二十唯識と、十地經論卷第一 (大正二六・頁一二九、上) に、無我智には二種あり、我空と法空なり等の文献にも依る。

摩底迦

荻原雲來

摩底迦は所謂 *matika* にして古は摩夷に作る、梵音は *matika* にして摩得勒迦、摩多羅迦、摩咀理迦、摩窳里迦等種々の字を以て音を寫す、母、本母、智母、行母等の譯あり、*mat* (母) より出來れる語にして元來母の義なり、轉じて起源の義に用ゐられ、梵の十六母音と *anusvara* と *visarga* との名とし、又は汎く字母の義にも用ゐらる、波利の用法を見れば、第一に水流、水道の義とす、所以は各自の田圃に灌漑する本流なればなり、第二には更に起源の義より轉じて原則、原理、定則、本質等の義に用ゐらる、以下諸般の用例に徴して其眞意義を考んとす。

I *mahāvagga* VII.1,7 に羯恥那衣 (*Katīna*) 法より生じたる權利を失ふに八縁あることを擧て八の摩底迦と言へり、*pakkamanātika* (去)、*nīttamanātika* (竟) 等の八なり、此を漢に「八事」、「八因縁」又は「本有八」と譯す、又同書 VIII. 32 に衣 (*civara*) を得る八縁を出して摩底迦と言へり、*sināya deti* (界施)、*Katīkaya deti* (要施) の八なり、漢譯律文には何も此の摩底迦を事と譯す、又 *mahāvibhanga* (Siamese ed. II p.3,5) に *ubbhataṣim* *Katīne* *ti* *aññamaṇṇ* *matikānaṇ* *aññatarāya* *matīkāya* *ubbhataṇ* *hoti* (羯恥那衣已出とは八摩底迦中隨一の摩底迦に由て出たるなり) とあるは、第一所引の文を指すや明なり、而して其意義は原則又は條項の類なり、故に有部毘奈耶羯恥那衣事には八摩底迦を攝頌 (*uddana*) に造れり、此の場合の摩底迦は攝頌と殆んど異らず、但た前者は根本又は原則

の義を含みて要目を叙し、後者は單に内容の要目を列ね、外形上差別無し、近代語に所謂條件の義に當る。

II 覺音の *Khuddakapāṭha-varaṇā* (Siamese ed. p. 16) を見るに、十學處の略文を解するに摩底迦を頌文に造り、又同書 p. 19 に *maṅgala-sutta* を注するにも摩底迦を二頌に造れり、以上二處の頌を精査するに、或は名目を擧げずして後段説かるべき事項を指示し、或は後段に解釋せらるべき名目を擧ぐ、是の如き頌は *Paṇḍita* の頌に似たれども未だ合同と云ふ可らず、カーリカー頌は要綱を簡單に説述し、其自身に解釋を兼たり、摩底迦は爾らざるを以てなり、又カーリカーは必ず頌文なれども摩底迦は必しも頌文ならず、佛教通常の論部の用語に *uddesa* (標) と *niddesa* (釋) と云ふことあり、摩底迦は標の一種に該當す。

Sīhasāhīni (Siamese ed. p. 6, 3 from below) に中阿の蜜丸噉經(正藏一、六〇三)を引て曰く、「比丘よ、戲論想計は人を惱す、其從來する因縁の所依に於て愛することなく、樂ふことなく、貪著すること無ければ即ち食隨眠の邊際なりと云ふ摩底迦を造り已りて世尊は座より起て靜室に入たまへり、教を受たる比丘衆は長老大迦旃延の所に往詣し、十力尊の造りたまへる摩底迦の意義を彼に問へり」と。次に所引の經文を見れば *Sīhasāhīni* に摩底迦とあるは *San-khiteṇa uddesaṃ uddisitvā* (略して標し已りて) に當る、此の佛の略標につきて、大迦旃延は佛の意味せる法を提示し、委釋せり、故に摩底迦は根本的、基礎的の略標なることを知るべし。

III 前所論の如く摩底迦は根本的略標なれども、其根本たるや、研究せらるべきもの即ち諸法の體相を無倒に研尋する基礎、基準の義なり、諸法の體相を研究することは諸法を分別 (*vidhajati*) することなり、*婆娑論第二十八* (正藏二七、一四五丙) 等に世尊所説の頌なるものを出して曰く、「獸蹄林藪 鳥歸虛空 聖歸涅槃 法歸分別」と、以て法は分

別せらるゝが本来なりと知へし、是の如く分別するものは即ち阿毘曇 (abhidhamma) にして、摩底迦は阿毘曇の指導原理、中心思想と云ふべし、已に分別することに立脚し哲學的に研究する事項の要目を言ひ現はすとせば勢ひ法相名目とならざるを得ず、波利七阿毘曇論の中 Vibhāṅga Ṁ. Paṇḍarāyā-kāra-vibhāṅga (辯緣相) Ṁ. Nāga-vibhāṅga (辯智) Ṁ. Khuddakavāyūhū-vibhāṅga (辯雜事) Ṁ. 摩底の如き、Dhammasaṅgārī Ṁ. 開卷第一に出せる一百六十四法數名目の如き、又品類足第五に出せる所知法、所識法より乃至九十八隨眠に至る一百八十二法數名目の如き其なり、智度論第二に集法經に由りて論藏の結集を叙し、五怖五罪五怨なるものあり、謂く殺生、偷盜、邪婬、妄語、飲酒なり、此怖、罪、怨を除滅せざれば、今後世ともに苦を受く、此怖、罪、怨無れば、今後世ともに樂を受く、是の如き等を阿毘曇と名くと言へり、此怖、罪、怨は摩底迦にして、此を適用し、又は解説するときは阿毘曇と言はるゝなり。

mahāvagga 337, 10 & Anguttara, passim Ṁ. sa ca bhikkhu bahussuto hoti āgatāgamo dhammadharo vinaya-dharo mātikadharo (又彼比丘は多聞にして阿舍を傳へ、法を持し、毘奈耶を持し、摩底迦を持す)とあり、龍樹の十住毘婆娑論第八に五種の人を擧ぐ、第一說法者又は讀阿毘曇者、第二持律者、第三讀修多羅者、第四讀摩多羅迦者、第五讀菩薩藏者なり、波利律文の第一は龍樹の第三、彼の第二は此の第一に當り其餘は文の如し、又 mahāvibhāṅga (Siamese ed. I. 369, 7) に、「比丘衆の經に通ずるもの、毘奈耶を持するもの、阿毘曇を説もの (abhidhammika) 云々の文あり、此阿毘曇の代に法を説もの (dhammakatthika) に作る本もありと注脚に出たり、されば持法者又は說法者を阿毘曇學者に擬するに不當に非るべし、律文に出たる五百結集は毘奈耶と曇磨(法)を集めたとのみありて、法の中に經と阿毘曇とを含め未だ別出させりしのみ、爾後若干年間は後世所謂論藏なるものは其萌芽を摩底迦の形として經と區

別されたり、是即ち mahāvagga, Anguttara 等の波利文又は十住毘婆沙に言ふ摩底迦なり、義淨三藏は毘奈耶出家事（正藏二三、一〇三二乙）に摩底迦を「母論」と譯す、善く原意を得たり、説明又は研究を爲して阿毘曇となるべきもの、本母なればなり、是に由て龍樹の摩多羅迦は出家事の母論にして、未だ佛教性相學の複雑なる思辨に入らざる時代の古代的佛教哲學研究の要素を指すものと云ふべし、龍樹が智度論第三に法の有色無色、可見不可見、又は煩惱や智の種類又其等の見所斷、修所斷、有漏無漏等の分別を爲を以て、佛語を解するが故に阿毘曇と名くと云へるものは是即ち摩底迦にして阿毘曇學の要素を提示したるものなり。

IV Kathāvatthu 卅二百十七の論題につき各々八門の論究をなしたるは何れも佛說にして後世目健連子帝須が一千項に分別して論すべきを豫知して摩底迦に作り玉へるなりと覺音の説明する所を見れば摩底迦は單に標の義に非して、問答徵釋する全然論議書の名となされたり、世親が法華經憂波提舍の歸敬序の文中に「略出動伽論」と言へるは今の憂波提舍其ものを指す、摩底迦と憂波提舍（論議）と全然同一義に用ゐらる、又瑜伽第八（正藏三〇、七五三乙）に依れば、論議は諸經典中の循環研駁する摩咀理迦なり、一切の了義經を摩咀理迦と名く、摩咀理迦は亦阿毘達磨と名く、茲に至ては摩底迦と憂波提舍と阿毘曇との三者全然同一物の稱呼となれり、例せば毘尼母論、薩婆多部毘尼摩得勒伽の如き是なり。

之を要するに、摩底迦は母の義を以て終始し、最初には起源の義に用ゐられ、一轉しては水流水道の義となり、再轉しては原則の義に用ゐられ三轉しては是より派生すべき事項即ち釋に對する標の義となり、四轉して分別研究の根本としての法數、名目を指し、五轉しては佛教論議の指導原理を意味し、六轉しては佛教全體の研究の方面を包含する論即

ち憂波提舍、阿毘曇と同一視せらるゝに至れり、何にしても起源、骨子を意味する點に於て變る所なし、されば摩底迦を内容目録と譯するも、先に内容ありて其要目を摘出せる意味よりするに非して、後段に詳論する論題、要目を豫かじめ掲出する意味に於てするものと見るべきなり。

部派佛教規定の仕方

佐藤密雄

一、其の方法

各派の傳承による部派分出の系圖が其のいづれも徒らに混亂に終つて居ることが指摘されつゝも今日迄の研究が其の混亂を脱し得ないかに見られる。私は第二結集に依つて分れた大衆上座の教會分裂に後世の十八部思想分異を結ばんとすることに誤りがあると思ふ。此の點、大衆部が彼の所謂大天五事を一貫して執すると考へた世友が兎も角十八部分異を思想的立場から分けた動機のみは正しいと考へられる。然しこれも又自家の系圖的組織にして其の眞ならざることは一見明なものである。

私は與へらるゝ部派の決定的資料、大毘婆娑宗論南傳論事及佛音註等を西紀三世紀から五世紀の作品たることを前提として両者が持得る思想類別の確實さを先づ定める必要を認める。これは例へば大毘婆娑の大衆部、宗論の大衆部論事の大衆部三者を取つても互に無質相異があつていづれも異なつた思想圏を提示せる如く見られる故である。かゝる方法に部派の地理的考察の力を求め、思想圏の相互の主張連關を求むることに於いて凡そ資料成立時に於ける平面的な思想分布状態が求め得られることになる。更に吾人に幸ひなことは部派思想の異論は決定された經文に對する解釋の相

異（論事の大部分）及び論母の阿毘達磨的基本分類即ち蘊處界念處根力覺支道分緣起支等の相應攝門の解釋の相異（宗輪論等）に過ぎざることである。故に思想展開の過程を逆行することを吟味しつゝ既に明瞭な其れ等經文又は基本論母に迄還ることに依つて部派思想展開の眞實に近づき得るものである。

二、南北兩傳の對比

宗輪論と南傳論事を佛音註に従つて對比するに宗輪論の有部以下の上座説は合致するも大衆所説は非常な相異を見る。宗輪論大衆部本宗同義で「眼不見色」「阿羅無退」「入正性離性可說斷一切結」と言へば論事大衆部は反對に「眼は色を見る」「阿羅漢退す」「結を斷せずして阿羅漢となる」と云ひ、共通論母廿六中一致するは二個で他は論事では安達派大空宗南方上座正量東山住西山住説因化地北道派等の所執となつて居る。又此れ等を大毘婆娑に求むるならば其の十二説が分別論者の所執として論ぜられ、大毘婆娑中に特に大衆部と言はるゝ説六個概ね宗輪論に合するも大衆四派末宗異義を含むものである。

そこで佛音の論事註を考へるに、彼れが註記するに當つて「現在する何派」と明瞭に斷言せるものに正量部、安達派（東山住部、西山住部、王山部、義成部）、雞胤部、賢胄部、北道派、大空宗とせらる。Vetulyaka の七派十宗であり「執す」と現在形を用ひるものに飲光部犢子部大衆部がある。其の他は説因化地の二派で大體に於いて彼れは註記時代の現在派を取扱つたと見られる。然して又其の紹介の度合も亦南方より遠き者は其の顯著なるものに限りて自己に明瞭なるもの程多く記すもので、即ち安達派(72)東山住部(28)西山住部(6)王山部(10)義成部(9)北道派(51)正量(22)大衆部

(27) 説因部(9) 化地部(8) 有部(4) 大空宗(8) 犍子部賢胄部雞胤部飲光部各々(1) となつて居る。

大毘婆娑及び宗輪論の有部經部犍子に關する確實さは極めて明らかであり、婆娑の如きは犍子に對しては自派と大同少異と言ひ、其の少異六條を銘記して居る(正藏廿七卷八C)。又此等の派の説は南北完全に一致することに依つても知られる。然して大毘婆娑が諸派の思想を現はすに當つて好んで分別論者とか一心相續論者等と抽象代名詞を用ふる中に於いて特に部名を擧ぐるものに犍子(13) 大衆(8) 法密(4) 化地(2) 飲光(3) 經部(2) がある。經部は彼の譬喩論師に入るとせば此の紹介の數字の比例は論事に逆行して其の立場を明瞭にするものと考へらる。

三、地理位地と思想連關

地理的地位を決定するものは諸傳説に法顯(三九九—四一四) 支婁(六二九—六四九) と義淨の三者の實見を合せて決定すべきものと思ふ。大體北緯22%—29%の印度東西橫斷線中の東方跋蹉國が犍子西方信度方面が正量、大衆の一派は少しく北印度にあるも他は東中印度、南印度西印度にあり、安達四派は正量犍子の線に中南より接し法藏化地は西印度の北緯二十三度を中心に取り有部等は北印度にあつたと見るべきであらう。

此の地理的地位が決定された時に相接する地域のものは思想も又相連關を持つことが考へ得られる。今論事に依つて見るも正量に南接した安達派は十三説(正量主張の七割) 共通説を持ち、大衆部は正量と四説を等しくする。又北中印度の有部犍子賢胄の派は有部の三世實有説を除いて餘は正量と同一主張に名を列らねること依つて論事に記さるゝものである。又大衆と化地、有部賢胄と安達派とはいづれも正量と共同主張たる事に依つて一説づゝ共通して居る。即ち思想

の共通な事を以つて結ぶ時は正量を中心にして各部派は南北に放射状をなすを見る。然して記述の度合からせば先きに述べた如く佛音の註釋地に近きに從つて詳細に、正量以北は二百十六說中に於て四回程關説するに過ぎざるを知る。宗論に於ては思想の共通なるに依つて有部犢子等の所謂「多同有部」の一團と「多同大衆」の一團とを結ぶ中間者は化地と法藏とである。然して記述の能度と確實さとは論事に正反對にあることも明瞭である。上來からして南傳が正量を中心とし北傳が正量を中心とする事は南北に對應的である。此の事は大毘婆娑が犢子を十三回上げて正量を上げず宗論論が犢子に包含して正量の特記せず、論事が最も努力する補特伽羅說等に正量と等しきを以つて犢子を一回記すに止まるに依つても肯定さるゝ所である。然して正量犢子が大體同一なるは既に知らるゝ所、又化地が正量に論事に於いて三回等しく又梵任論中有論信根論等に依つて相通づるは南北對比に依つて認め得らるものである。かくて正量犢子化地を含む印度横斷線が思想分布の限界線とも見られ又は混交の線とも見られるのである。

以上の方法に依つて南北の資料に依る思想の分布と其の資料の適用する仕方が得らるべきものと思ふ。此處に一般的な傾向は此の混交線の以南には觀念論的傾向強く「佛陀も僧伽も道であり聖果であるが故に供養の要なし」とか「三世と言ふは過去あるが故現在あり現在ある故に過去ありと言ふ相對的な考である」とか「戒も施も精神である」と言つた論議が行はれ、北方には「三世實體あり」「過去は蘊なり」と言つた。實在論の如き考が強く現はれて居る。而して中間位地の犢子正量の彼の五藏説の如きは私の見る所では有部等の實在論の以前であり、而も過未否定、人我施設假有實無論の出すべきものである。と見らるる、所謂原始未分思想を持つて居ると考へられる。

四、思想の展開についで

部派分出の次第は無論佛教傳波史に關してアソカ、カニシカ兩王の史實、及び經典中地名の整理が先決要件たるは言をまたぬ。然も最も重要なるは思想自體の先後性である。例へば犢子正量の不可說非即非離縊の我の建立論書である三彌部論の我論及び南傳論事の我論に見るも彼等の有我論は、實法にあらす實在要素の結合を現はすにもあらず、我とは不可說なるも教を説く爲め、師に従つて學ぶ爲めに必要な人格性即ち「己の解脱の爲に修行する人」と言ふ場合の「修行する人」の意味にすぎない。此の思想に一步明確な哲學的意見を進めたものが「ミリンタ王問經」の「諸種の支分は現在を車と言ふが如く諸種の集合により有情を認む」と言ふ思想である。又犢子等が「法の過去せるは過去、現在せるは現在、未生は未來」と經文のまゝ受取るにすぎざるに、「其れ故に三世の法實有なり」とするは實在論的に一進歩せると見るべく、又同じ經文より「其の故に過未實體なし」とせるは此れと相對するものと見るべきである。

賢首大師が部派思想を發達の必然性から考へて其の過程をたどつて

1 我法俱有犢子
 2 法有我無有部—4 現通化實說假經部(實在論的)

3 法無去來大乘—5 俗妄眞空說出世—6 諸法俱名一說(觀念論的)

として居ることは上來の見て來た正量犢子の思想位地と合せて見る時少なく共一考を與へるものと思はれ、而して其の方法は我々の當然取るべきものであると思ふ。

北方に於ける有部經部から大乘への思想展開に於いてサンクヤ、ヨーガの外部思想を受けつゝ進んだ跡づけは既にな

されて居る。一世紀の「ミリングダ王間經」が吾人に見逃し得ざるものである事實は、歴山大王に續く印度への侵入者はギリシヤ哲學であることを語るものである。ギリシヤ思想に最も交渉を持ち得た筈の南方諸派の觀念的教理展開について考ふべき傍證が此處に存するに非ざるかを考ふべきである。

以上地理的な思想分野の規定を平面的考察とするならば、思想發達の過程を考へることは時間性を見出すことであり立體化の努力である。此の立體の底面と高さは得られ又は得られて居る。私は平面的に決定した思想を鋭意過想發達の必然性と外部よりの影響を考慮に入れることに依つて組立てるならば部派思想の立體的規定は凡そ近づき得ると思ふ。

行 (Saikhāra) に 就 き て

佐 藤 良 智

五蘊説・十二因縁中では或は諸行無常等と言はるゝ行 (Saikhāra, Sanskāra) なる言葉はかなり漠然たる言葉であるが佛教思想中では重要な地位にあるものと思ふ。この言葉の原意をひきては既に宇井氏・和辻氏 (宇井氏・印度哲學研究第二、和辻氏「原始佛教の實踐哲學」) 等の先覺によりて餘す處なき程に明されてゐるのであるが今それ等をしてるゝとして少く考へてみた。

Saikhāra は San (集合) + √kr (成す) である。近世の識は 'Gestaltung (Oidenberg), 1. Gestaltung, Bildung, Gebilde, Betätigung, Tätigkeit, Vorgang, Prozess, organischer Prozess, 2. (im engeren Sinn) Gemütsprozess, Gemütsregung, Gemütsstätigkeit. [Seidenstücker:—Pali-Buddhismus. Register] thing, mental coefficients. (Aungmyā Phys Davids:—Points of controversy.) 等と解釋せしむ。「行」「造作」「爲作」等と翻せられる。(1) 今古經典の解釋を見るに三層がある。

第一は世に於ける身 (cha cetanākāya) であるとする解釋。漢譯では「眼觸生思・耳・鼻・舌・身・意觸生思・是名爲行」(雜阿含經三・五經二九頁) といふ。南方相應部には「Tūpasāñcetanā, sadda, gandha, rasa, phoṭṭhabba, dhammasance-tanā」(S.N, XXII 56) といふ。前者は眼が対象を接觸して生ずる心作用、乃至意が対象(これは法で前五者と性質は異

るが作用の點に於いては變りない。)に接して生ぜる心作用、これを思と呼ぶのであり、後者は、作用の對象となれるものによりて思なる心作用を表現せるもので共に心作用を言ふのである。

第二には行は身行・口行・意行の三行なりといふ解釋。雜阿含經卷二十一に、出息入息が身行であつて、これは身に所属する (Kayapañibaddhā) ものといふ。即ち呼吸が身法であり、身行である。こゝに出息入息は「身に依り、身に屬し、身に依つて轉ず」といふのは、兩者が全く別なもので、身は單に客人を乗せる乗物といふ様な意味でなく、身を身として爲作し、更に身行として爲作用をなすといふ出息入息と身とは不可分のものと考ふべきであると思ふ。このことは次の口行に於ける説明よりしても明である。口行は「有覺有觀」であるといふ。雄阿含には「有覺有觀の故に口語あり」とあり、相應部には「先に覺(尋求)、觀(伺察)ありて後に語を發す(Thindati)」とある。即ち覺・觀は語を發する基となる作用であり、これによりて發せられた語の作用とを合せて口行といふのである。

意行 (citta sañkhāra 四行) とは想 (Sañña) と觀 (vedana) で心に依屬して轉ずるものといふ。出息入息が身に所属するものなるに對しこれは心に所属する (cittapañibaddhā) ものと言ふ。漢譯に「心數法」とも言ふ。想・思と心との關係も出息入息と身との關係と同様のもものと見らるべきと信する。唯想と思に限るところに問題があるが、後に行を思に限るは思に造作性が強くあらわるゝが故に行を思と言ふ(俱舍論)解釋が存するが、今もこの解釋によるべきであらう。

この第二の解釋に於いて注意すべき點は、Kayapañibaddhā と cittapañibaddhā との區別を認めることである。身行は前者、意(心)行は後者とし、口行にはこれに關する説明がない。蓋し覺觀は cittapañibaddhā であり、語は kayapañi-

baddhā である。第一の解釋はこの二つの分類法によれば citta-pañibaddhā や Kāyapañibaddhā に相當するものは無いことになる。このことは行の意義上重要なことである。この行の解釋は唯行のみを取扱ひ十二因縁及び五蘊の隨一としてではなす。

第三の解釋は知らるゝ如く雜阿含經卷二(南方相應部經)(S.N.XXII.79)の五蘊解釋中に於けるものである。即ち行受陰とは爲作の相であつて、色に於いて爲作し、受想行識に於いて爲作するものであるといふ。相應部經では同じく「有爲を爲作する故に行と呼び、……色を色たるものに爲作し、乃至識を識たるものに爲作する」と言ふ。この行の解釋によれば、五蘊を五蘊に爲作する爲作の作用を言ふことになる。和辻氏の言はるゝ如くこの行は五蘊中の行をも爲作するものであり高次の行である。

以上の解釋により行は爲作作用一般を言ふもので、その間、心的な爲作作用を重するもの、身心兩面の作用を言ふもの、純粹に爲作作用一般を言ふものと存することが解る。

斯く解せらるゝ行は佛教教理に於いて如何なる地位を有するか。

佛教に於ては言ふ迄もなく、所謂一主(大自在天、生主、大梵夫、神我等)によりて萬有が生成さるゝのではなく、萬有は相依相資關係によりて生成すると説く、この相依關係を解明するのが縁起説である。この縁起の過程が行である。行が有機的過程(Organischer Prozess)と譯さるゝはこの意義である。この場合爲作作用のみを言ふのではなく、爲作されたるものも言ふのであつて、特にこれに對して有爲(Saikhata, Sanskrita)即ち爲作されたるものなる名が付

せらるゝ。この有爲は本來の意味が過程そのものうちにあるものであるから靜止的な實體として、個々に存在するものではない。個々の有爲と名付けらるゝものは行の在り方と解すべきで、現實的當相を言へるものである。しかしてこの當相を外にして有爲の實體、或は實體としての「行」なるものが存すものでないことは言ふまでもない。行が遷流の義に解せらるゝはこれ等の意義より當然である。

三法印の一、諸行無常に於ける行は萬有を言ふものとさるゝが、これは萬有が爲作相に於いてあり、その爲作相は無常相を當相とすることを示し、佛教の基本的思想の一とさるゝ。

かくみる時、行の意義の重要性を知ることが出来る。

次にかゝる行思想は阿毘達磨に於いて如何に説かれたるか。特に諸論書に於ける五蘊中の行蘊をとりあげ行の説相をみたい。

初期の論書なる「毘崩伽」(Vibhanga p. 7) には、その經分別(Suttantabhāṅgīya)に、三世及び内・外に於ける六思(眼觸所生の思乃至意觸所生の思)を行とし、これに粗・細・劣・勝・遠・近・三性・三受・漏・無漏等の分別を加へてゐる。しかし行の體は六思である。

論分別(abhidhammabhāṅgīya)には、行蘊の諸分別をしてゐるがその體は同じく六思を出でなく。法聚論(Dhammasaṅgani p. 17)には名目を列擧してゐる。即ち「觸・思・尋・伺・喜・心一境處・五根・命根・正見・正思惟・正勤・正念・正定・五力・慚・愧・無貪・無瞋・無癡・無明——乃至——身輕安・心輕安・身輕・心輕・身軟・心軟・身堪任性・心堪任性・身正・心正・身直・心

直・念・正智・止・觀・勤・不散亂」等である。(これは善法に於ける行蘊である)。舍利弗阿毘曇論(正藏卷二十八、五四五)には「思觸―乃至―使・生・老・死・命・結・無想定・得果・滅盡定」等を擧げ、鞞婆沙論(正藏卷二十八、四五八)には行陰は佛の契經には六思身と説かれ、阿毘曇の説では、心相應と心不相應との二行で、前者は痛(受)・想・思・更樂憶欲解脫・念・定・慧・善根・不善根―乃至―所知・所見・所觀・等で、後者は得・無想定・滅盡定・無想・命根―乃至―生・老・死・無常・名身・句身・味身なりと説く。斯くて六思とされた行が、論叢の初期に於いては身心兩作用及び狀態等とされ、更に心的な行と非心的な行とを明に區別し、その列擧する名目中には五蘊説の痛(受)・想・思をも包含するに至つた。

こゝに到つて從來より用ひられた五蘊説混雜し、その特色を失ひ、品類足論(正藏二十六卷、六九二)に到つて異なる形式が顯れた。即ち五法(位)説である。從來は五蘊或は六入處を基として所謂三科によつて諸法相が體系付けられたるものが、法相の分化につれて不備となり、五位説が顯はれた。而してこの原因の主なる一として行に對する考へ方の變化を數え得る。即ちその初めに於いて行は必ずしも心的な領域に限られたものではなかつた。それが強調さるゝ意味より心的なものに限られるかの如く取扱れた。それが漸次精細に分化されるに至りその本來の意味が再び現はれるに至つた。特に俱舍論にありて心不相應行中に生住異滅の四相を列擧するは行の特色を明瞭にせるものと言ふべきである。色・心・心所・に通じてみらるゝ四相は行作用の過程を説明するものと見るべきである。因に俱舍論の心不相應行に十四を擧げてゐるが、その主なるものは四相であることは、阿毘曇心論(正藏卷二十八・八一)に心不相應行如何、一切有爲法、生住變異壞の文で明である。以上極めに概略であるが、行の意義及びその變遷の跡をみた。更に行(特に思とさるゝ)と業との思想的關聯をみることにより行の意義の特色をみることが出來得るが今はふれない。

佛殘食についての信仰とその經濟的意味

友 松 圓 諦

一、問題の現實性

佛殘食に關する信仰とその經濟的關係は印度佛教史上、一時期のみの所産ではない。かうした問題は一般的には佛陀以前、以外にも起つたやうであり、支那日本の佛教々會に取扱はれ、且つ、現代に於てすら現實的意味をもつてゐる。今日諸宗教、たとへば、神道佛教に於けるその教會經濟は、夫々、神佛の媒介によつて成立してゐる。供物、懇志、其加と言はるゝものは、直接、司祭者にさしげらるゝものもあるけれども、その大部分は元來神佛に擬せられたものである。しかも、これらの物件、其が食物であれ、貨幣であれ、なるものは司祭者によつて最後の處分がなされる。こゝに現代的、現實的意味がある。司祭者はいかなる了解と手續きとによつて、又、もつと根本的に、いかなる信仰をもつて、これらの擬神、擬佛の物件を處分するのであるか。また、是をいかなる用途に使用せんとするのか。こゝに司祭者自身に於ける内的反省が要求せられ、且つは又、時代社會がこの擬神佛物件の費途形式について干渉と解明とを云爲する所以である。

二、佛教々會以外に於ける殘食問題

佛教僧伽の如き超階級的思想を指導原理とするものに於ては、法顯が彼の記行録に屢々注意したやうに、「同業食」が極めて自然に行はれる。賤種の出と傳へらるゝ優波利も僧中に於ては同坐して衆食に参加することが可能である。佛陀とその弟子も、少くとも初期に於てはその乞食は次第であつて、卑賤の食を強いてさけたとは考へられない。婚姻、取引、財産繼承、職業などに關係なき僧團に於てはかゝる同業食や次第乞食は成立したらうけれども、一般社會に於ては、特に佛陀當時に於ては、種姓制度の嚴確に保持されてゐたがために、其は到底望むべきではなかつた。婚を結びうる同生に於てのみ會食は許されたい。貴生は決して卑生と食卓を共にしない。従つて、その殘食は到底異生間に受用されるわけがない。貴生からは卑生の殘食は賤汚であり、卑生からは貴生の殘食は畏敬、受用に適しない。ましてや、種姓の制は梵志の利益を中心としてほど成立してゐる。梵志は自生に都合のよい理屈をつける。* 庶民が神前にあげた供物は梵志のみ是を口にしよう。神殘肉は誠に彼らのためにのみ許される。庶民は是に怖畏、厭忌の情をもつて常とする。かうした材料は古層の佛典に屢々散見するところである。従つて、種姓制度を中心とせる社會に於ては、一定の殘食物も、自然的意味よりも宗教的、道德的意味を、よりつよく與へられるを常とする。乃ち、食物其自身としては拘束をうけたる不經濟の作用をなす。

* 順正理論四一(大正、二九、五七七a)

三、僧團に於ける殘食法

無種姓を標榜する僧團に於ては一比丘の殘食—健康、食量等の關係からして成立した—は是を無利用に放棄する事が禁ぜられ、僧中の食尙足らざる比丘に讓渡せられる。その場合一定の差法がある。是を殘食法、餘食法といふ。若し餘食法を知らず、餘食せざるの比丘は是れ不知足多食であるとの批難を與へてゐる。若し萬一、受けんとする比丘同侶なれば、或は是を乞兒に、或は淨地水中に捨てることを言つてゐる。この規定は諸律のひとつとしく與ふるところであつて、佛教としては當然な態度である。^(二)この場合、吾人はいかなる律に於ても、佛殘食について特例、特別を與へてゐるのを見ない。素より、是は形式上、佛陀が弟子比丘を制せられたことであるが、既に自ら制する所である以上、佛陀の場合もその通りに殘食法が行はるべきである。少くとも、在世の佛陀の殘食はかく行はれたと考へられる。佛陀と弟子との間には師資の別ありとも、同一道、同一約脫と意識してゐたと考へられるから、到底、佛僧間に、特別な扱ひ方が行はれたとは思へぬ。とにかく、僧團に於ては一切の殘食は何らの宗教的意味をもたずして、只、單に經濟的に消費使用されたと思へる。根本有部の雜事が十事非法の第六に「不作餘食法」を數へてゐる事は極めて注意すべきことである。^(三)

(一) 五分律(大正、二二、五二)四分律(大正、二二、六六〇—六六一)

摩訶僧祇律(大正、二二、三五四—三五六)十誦律(大正、二三、九一—九二)薩婆多毘婆沙(大正、二四、五九四)摩得勒伽(同上、五七六)
根本有部律(大正、二三、八二一—八二三)善見律(大正、三四、七八四)目蓮五百輕重事(同上、九七七)等

(二) 第四十(大正、二四、四一一)

四、佛殘食についての信仰

佛陀の入滅は佛教々會に種々の變化を與へたが、最も甚しきは史的佛陀をして全く神格化したことである。佛僧は全く宗教的心持で敬慕されたのは無理からぬ事である。佛鉢、佛齒牙、佛爪、佛衣が滅後の佛教々會の現實的中心となつたやうな觀を呈した。茲に於てか佛殘食も、前述の餘食法の規定を外にして宗教的に取扱はるゝに至つた。大莊嚴論は佛殘食を口にし、牟尼所觸食を食ふことは、多くの罪過を消すことであるとなし、摩訶偈祇律も、信佛の一王をして如來の殘食を口にせしめ、大善利をうることを約束してゐる。この殘食に對する態度は、全く殘食を佛陀そのものとひとしいやうな敬虔の情の發するところであつて、佛陀へ見出す神聖感をその殘食に轉移したのである。しかも、單に神聖視して是に手をふるゝをおそるゝのではなくして寧ろこれを頂戴し、手に捉へ、或は是を口にすることによつて大功徳を獲得せんとするの信仰である。北陸地方の眞宗信徒が門跡の殘食其他に異常の神力ありと信ずると一般である。然るに、長阿含や四分律、乃ち法護部の文獻、具にセイロン傳承の長部や、迦葉惟部と銘打つた佛本行集經、目蓮五百輕重事、などは、多少の出入異同はあるけれども、大體に於て佛の殘食は餘りにも凡夫衆生にとつて神聖であつて、佛陀を除いては何人も是を口にし、是を消化することが出來ないとする。乃ち、佛殘食は塔婆の如く人天のたゞ崇敬すべき所で、是を使用するなどは全く不可能だと考へてゐる。既に使用する事が出來ぬから、是を淨地や淨水中に遺棄すべきものとする。是らはその宗教感が今一層強化してゐる。然るに又、他方、中阿含などになると、佛口をかりて、殘餘食は食中の下極」と批難し、是を遺棄すべきを強調してゐる。是はたしかに印度風の種姓感の移入らしく、佛教本來の出方では

ない。善見律(じゆん)などになると、諸佛の比丘や白衣在家までが平然と佛の餘食を口にしてゐるのは注意すべきである。茲に宗教味が少しも伺はれない。是らの夫々ちがつた佛殘食についての態度は大體に於て部派によつて統整されてゐる。法護、迦葉惟は極度の宗教化、大衆部は溫健な宗教味をもち、上座直系は或は是を無視し、或は是を通常視してゐる。大乘諸典も多々その母胎大乘に規定されてゐるやうである。

- (一) 大正四、二六七、三四四 (二) 大正二、四八一 (三) 大正一、一八 (四) 大正二、七九八、九三六 (五) vol. II. A127
(六) 大正三、八九五 (七) 二四、九七二 (八) 一、五七〇 (九) 大正二、四、七九四—五

五、その經濟的意味

以上の如き佛殘食に關する信仰の種々相は夫々その派教會の財政事情に規定せられ、且つ規定する。乃ち、佛殘食を以つて印度風に食中の下極としたり、或は、神聖不可侵であつて人天の受用し、消化しえざるものとしてたりするものは、ひとしく、この殘食の經濟性を無視し、その効用を發揮せずして、徒らに殘食をして、風雨にさらし、草上にすてしめる。乃ち、彼らは經濟思想上、極めて不自由なる拘束をうけてゐるが故に、佛殘食のみならず一般に佛塔に供養せられたる擬佛の財物を合理的に運轉、運用するの自由を失ふので、こゝに「無盡物」「無盡財」に對して反對の態度となる。特に、目蓮五百輕重事の如きは佛物より利子を求むるが如きは佛の法身を毀つことなりと批難さへしてゐる。古有部、法護、迦葉惟部は大體、如上の如き結果となる。是に反して、佛殘食を頂戴、受用することになれたる部派は、乃ち大衆部、有部の如きは極めて自由なる態度をもつて佛物一般に接しやうとする。なるべく役立たしめる。こゝに經濟

主義が働く。「無盡物」がこれらの部派から案内されたいことは當然であらう。瑜伽師地論も是に系統づけてゐる。無盡については何れ發表するから茲には細論しない。とにかく、茲に、教會内部に自由保守の對立が生じ、經濟的には作用してゐる。大衆有部を對立せしめやうとする努力は甚だしい危険であつて、吾人の見る所ではこの二部はむしろ進歩派、自由派、經濟派とも言ふべき傾向を多分にもつてゐる。

六、結 語

佛殘食の問題は幾多の興味をそゝる。宗教學の對象としては當時の一般信仰と並んでこの殘食信仰が究明さるべく、教論史としては平等無我の佛教原理が佛身論の發展によつていかにこの殘食を通じて曲げられたかの跡をさぐるべく、經典史としては佛殘食の受不の態度表示によつてその部派大小の分屬を推定し、この事によりて經典史研究に一新點を提供すべく、社會經濟史、教會經濟史よりみても、殘食の信仰と利子の學說とが巧みに關聯せるを知るべく、是を通じて、いかに佛教の經濟現象が教理と結びつきつゝ進展して行つたかを知るであらう。ましてや、この問題は序論に一言せし如く、今日の各派教會にも重大なる事實上の關係を有し、特に教理との交渉によつてその教會經濟の原理をすら期待されてゐることは注意すべきである。

(昭和八年三月十二日)

佛教法律に於ける犯罪成立の要件

上田 天瑞

一

佛教法律とは所謂戒律であつて特に小乗律藏に述べる二百五十乃至三百四十八ヶ條の比丘比丘尼に對する禁制條文即ち學處(sikkhapadam)及びその註釋の部分が最も法律の意味を有するものである。

この佛教法律に於いて如何なる行爲が犯罪となるやは各條文に定める所であるがこれを法理論的に概括して云へば佛教法律に於いて犯罪の成立要件とするものは次の三點とすることが出来る。即ち

- 1 その行爲が條理に違反すること即ち不如法なること。
- 2 その行爲が各戒條に定める要件に該當すること。
- 3 行爲者が責任を負ふべきものなること。

である。第一は戒律理論の問題であり條文の依つてもつて立つ基礎となるべきものである。第二第三は戒律の註釋技術の問題である。小乗律に於いては前者を論ずることは少なく後者について最も力をつくしてをる。即ち如何なる行爲が戒律の條文に該當して罪となるか、如何なる行爲はこれに該當せざるものであるかと云ふことと、如何なる行爲が責任

を負ふべきもので如何なる場合責任を免るるやと云ふことを細密に註釋論議したものが廣範なる小乘律藏の内容である。

第一の行爲が不法なることは形式的には戒律の條文に違反することである故に第二と同義になる様であるが實質的には戒律がよつて立つ所の條理に違反する事であつて論理的にも戒律の條文に先立つものである。律に於いては不法を呼ぶに非適法行(ananuchaviyam) 非隨順行(ananulomikam) 不如法(apaññipam) 非沙門行(assāmapakam) 非正行(akappiyam) 不作法行(akaranyam)等の語を用ひてをる。^(三)如何なる意味の行爲が不法なりやは教團の目的と使命によつて明らかなる如く離欲(virāga) 離縛(vissambyoga)を内容とする解脱に到る修道生活を阻害する行爲換言すれば小欲知足(appiccha santuṭṭha)として精進努力(viriyarambha)の態度に反する行爲、及び教團の秩序を亂し信用を失墜せしめ教團の重要な使命の一たる正法護持の任を阻害する行爲が不如法であり、^(三)その故に律法によつて禁制するのである。涅槃經に戒律を分つて性重戒及び息世護嫌戒とするのはこの兩者を云つたものである。

第二の條文の規定に該當する要件は各條文に定むるものであり。律藏に於いて最も委はしく註釋をなし力を入れる點である。道宣律師も行事鈔に成犯相として各戒條に對して、その要件を列擧してをる、これを各條文に通ずる問題として概括すれば

(1) 行爲過程を動機(意志)、動機の實行、動機の完了の三に分ち、^(四)この三者を具へたものを完全なる罪とし、然らざるものを未遂罪或は豫備罪とする、例へば盜戒に於いては盜行爲の過程として、盜心を起し(theyyaccittam paccupaṭṭhitam hoti)‘その目的物に觸れ(amasati)‘それを動かす(phanḍāpeti)‘その物をその場所より動かす(thāna Caveti)

の四をあげ盗心をもつてある物をとりに出ること及びその目的物に觸れることは突吉羅罪(*dukkata*)であり、その物を動かせば偷蘭遮罪(*Thullaccaya*)、それをその場所から離して始めて盗罪即ち波羅夷罪(*Parikkha*)を成立するとす、又動機が完了せなければ本罪とならぬ故に殺戒に於いて墮胎を目的として墮胎薬を服用せしめた時胎児が死んだ場合は波羅夷罪であるけれども胎児が死なずして母親の死んだ時は未遂罪たる偷蘭遮罪とする。

(2) 犯罪の目的物につき區別を立て條文規定の目的物に對する時はその罪を成立するがこれに準すべきものに對する時は未遂罪或は輕罪とする、例へば盜戒では五マーサカ(*pañca māśaka*)以上のものに對して波羅夷罪でそれ以下のものに對しては偷蘭遮又は突吉羅罪である。

(3) 犯罪の目的物或は犯罪行為に對して行為者の主觀に錯誤があるや否やによつて罪の輕重を定める。即ち、犯罪者がそれを明らかに認知する時(*Saññā*)とこれを疑念を有する時(*veṇaṭṭiko*)と、全く知らなく場合(*asaññā*)の三を分ち第一の場合に眞の犯罪は成立すると説くのである。

かくして一例を盜戒にとれば律藏には波羅夷罪の成立要件として次の五或は六條件を列擧してをる。^(五)

(a) 1 他人の所有物なること。(parapariggahitaṃ hoti)

2 他人の物なることを知ること。(parapariggahitasaññā)

3 重物即ち五マーサカ或はそれ以上の價值あるものたること。(Garuko parikkhāro pañcamāsako vā atireka pañca māśako vā)

4 盗心を現起するもの。(theyyacittāṃ paccupahitaṃ hoti)

5 その場所を離すこと。(thāna caveri)

(b) 1 自己のものと想はず。(na sakasaññi)

2 親友のものと想はず。(na viśesaññi)

3 暫時借用の意に非ず。(na tāvakaññi)

4 五マイサカ或はそれ以上のものなること。』

5 盗心現起すること。

6 その場所を離すこと。

以上の如く犯罪が完全に成立する爲には重要な罪に於いては煩惱悪心をもととする動機が存しこの動機に相當する目的に對して錯誤なく實行し動機がその目的を達成することを要件とするのである。これを道宣は成_レ犯者心境合也と云つてをる。

二

次に問題とすべきは佛教法律に於いては動機に重きを置くか、結果に重きを置くかと云ふことである。戒律は倫理的修道的基礎に立つものなる故に動機は最も重んずる所であるが同時に律は單なる道德ではなくして佛教々團に於ける成文法律である。故に結果は罪の判定に於いて最も重要な基礎である。かくして戒律では前述の如く動機結果の兩者より罪を判定するのである。結果により動機が完了せられた時その條文に定める罪を構成し、動機が存しても結果のない

行爲がその本罪を成立させることはない。然るに罪とすべき結果が存し動機の存せざる場合は如何と云ふに普通佛教は動機根を重んずるが故にかかる場合に本罪を成立させることはないと考へられるが律の説く所によれば必ずしも然りと云ふことは出来ない。これには犯罪を成立する場合と然らざる場合との二がある。佛教戒律に於いては動機主觀の如何に拘らず禁止されたる行爲、結果の存する時はこれを同様に罪とする場合は頗る多いのである。これを一一の戒條について記述することは困難であるが大體に於いて波羅夷、僧殘等の重罪に於いては動機なき結果は罪とならずその他の捨墮以下の輕罪については多く動機の如何に拘らず結果の存する所に同様の犯罪を成立するとす、これはその戒の性質より來るもので重罪は凡て本來惡心煩惱を基礎として起るものであり世間に於いても同様に罪となるものである、かかる罪に對する戒律の目的とする所はこの煩惱惡心の斷滅排除にある故に惡心を有せない行爲は罪としないのである。非人 (amanussa) のつてをる人を打つて死なした時は動機が非人を殺さんとするものなる時は波羅夷罪とならない。又過失致死も凡て波羅夷罪とならないのである。然るに捨墮罪以下の輕罪に於いてはその行爲、結果が他の罪を引き起こす原因となるもの或はその結果が教團の秩序を亂し又は世人の信用を害する恐のあるものが多くこれに對する戒律は結果そのものを排除することを直接目的とするが故に結果の存する時は動機の如何に拘らず一様に罪とするのである。前者は所謂性罪に對するものであり後者は濫罪に對するものである。巴利善見律には前者を世間罪 (lokavajja) と云ひ後者を制罪 (paññati vajja) と云つてをる。前述の性重戒、息世譏嫌戒もこれに相當するわけである。例へば捨墮罪第一條長衣戒 (paṭhamakathina s.) では十日以上餘分の衣服を蓄へた時は十日以上なることを知らずして蓄へた時でも如何なる場合でも捨墮罪である。又單墮第五十一條飲酒戒も同じく酒を酒に非ずと思つて飲むも疑念をもつて飲むも

酒なりと知つて飲むのも等しく單墮罪である。

三

犯罪成立の要件を論ずることにより無罪となるべきものは自ら明らかである。律には各戒條に無犯 (sāpatti) を規定して違法を阻却し責任を免れるものを列擧してをる。これも各條文下に述べる所であるが概括して云へば、無罪の條件として凡ての戒條に共通なものは、

- (1) その戒の制定以前になした行爲に對してはその罪條を適用しない。(adikkamnikassa)
- (2) 狂人 (ummatikassa) 痴人 (Khittacittassa) 及び恐怖苦痛等の爲に精神の平衡を失へるもの (vedanattassa) の行爲に對してはその責任を問はぬ。

戒律制定以前の行爲に對して罪を問はないのは法律に溯及力のないのと同様當然と云はねばならぬ。殊に佛教戒律は徹底的な罪刑法定主義をとる故に成文法として制定せられざる限りはその罪を定めないのである。又狂人等に責任能力のないこと或は恐怖等による所謂緊急行爲が責任を免れることも今日の法律と同様當然である。次に各戒條に對して共通のものではないが多くの戒條に無罪の條件としてあげるものは、

- (3) 知らざるもの (ajānantassa)

即ち行爲をなしつつ罪となるべき結果に對する認識が全く存しない場合、例へば過失の時。

- (4) 無識 (asatiicca) 無念 (asatiya) のもの

即ち意識の存せない場合の行爲、例へば夢中に精を泄らす如きもの。

(5) 性罪に於いては悪心の發動即ち動機のない場合。

(6) 戒條の文義に抵觸せざる範圍内の行爲。

これは最も當然であるが多くの註釋下に説く無罪はこれを述べるものが多い。

四

戒律はその本來の精神に於いては有漏法を斷滅せんとする最も修道的道德的意義を有するものであるが小乗佛教の形式主義は小乗戒をして違法の詮索を徒らに形式的條文の註釋に求め犯罪成立の要件として徹底的に條文萬能主義、具體的事例主義、形式的違法主義を取らしむるに至つた。例へば籠中の鳥を盜まんとして籠と共に取り去つたのは未だ盜罪に非ずして籠中より鳥を出した時始めて盜罪を成立するとさへ註釋するに至つた。これは盜罪成立の要件として「その場所より離す」(離本處)と云ふことがある故に籠から離して盜罪となるとするのである。

この事は條文をして個人意志によつて左右せしめず權威あらしむる點に於いて意義と價值とがあつたが僧團社會の進歩發達に對しては必然的に破綻せざるを得なかつたのである。條文絕對主義殊に小乗戒律の如き具體的事例主義の條文が不可能なることは事實問題としても認めざるを得ないがこれを戒律理論より見るも幾多の缺陷があるのである。今その一一を詳論する餘裕を持たぬが、單に箇條的に述べれば第一に戒律制定本來の事情精神を見れば具體的事件は決して絶對のものではない。(盜戒の五マールサカ、長衣戒の十日の如し)第二に戒律は時處位に應じて制定されたものなる故

にその中に自ら矛盾するが如きことがある。(獸皮の禁、授戒に於ける人數) 第三に律書自身も形式的戒律を制するをもつて理想とせず小戒はこれを廢するも可なりとさへ云つてをる所がある。

かくして大乘戒に至つては小乘戒が形式的に條文の文義に違反することのみを詮索するに對し、更に進んで戒律以前に存し戒律の依つて立つべき不如法が果して何者なるやを求めんとし、形式的不如法を排して實質的不如法を明らかにせんとしたのである。これ隨相戒(立相戒)に對して離相戒(不立相戒)を説く所以である。更に大乘戒は時代の流に應じて新しき形式的不如法を制して實質的不如法との一致を圖らんとしたが更に進んで不法とは實相を離れ佛性に違背することに外ならぬ。而も實相を外にし佛性を離れて世界の存するなく世界は即ち如法そのものなりとする諸法實相、本覺思想によりて戒律の觀念を一變せしめたものが所謂圓頓戒であり、これを傳教が圓戒非戒と云ふのである。又反面に絕對他力の信仰により不如法と如法の境界を徹廢せるものが淨土教の絕對他力信仰である。この兩者を超戒思想と名くれば形式的戒律觀を超越し而もそのづから犯さざる態の生活こそ大乘佛教特に日本佛教の眞髓を體するものと云はねばならぬ。(七・五・六)

註(一) 律藏に於いては各戒條の註釋に犯罪となるべき條件を示したものが多し。道宣律師は行事鈔に於いて成犯相として一一の内容を述べてをる。

(二) Vinayapitakam vol. III, p. 20 以下常に用ゐられる定句。

(三) 律藏に於いて佛が悪行爲者を叱責し戒律を制定せられる時の語として常に用ひられるものは法は離欲の爲に説いたと云ふこととその行爲は已信者をして信を深めしめ、未信者をして信に入らしむるものでなく反つて未信者をして信せしめず、已信者をして信を失墜せしむるものであると云ふことである。又佛陀は制裁に當つては常に放逸多欲にして身を保つことの

嚴ならざるを誡め少欲知足にして精進努力する態度を賞讃したとする。(Ibid. p. 19, 20, 21 ...) これによつて戒律制定の目的と戒律の意義を知るべきである。

(四) 俱舍論等に完成せる行爲に加行 (mayago) 根本業道 (mula karma) 後起 (pitta) の三階段ありとするものと似る。而して行爲は動機のみでも業習たり得るや否やは阿毘達磨に於いて議論のある所であり、有部で意志のみで無表となることなしと云ふに對し經部唯識では無表たり得るとする。律に於いては律は法律なる故に結果なくしてその罪となることのないのは無論であるが然し動機のみでも何ん等の罪もないとはしない。多くの場合動機の場合には突吉羅とする。

(五) Vinayapitakam. vol. III p. 54. 行事鈔には次の如く云ふ。具六緣成犯、一有主物、二有主想、三有盜心、四重物、五異方便、六舉離本處犯。

(六) 倫理的批判の對象として行爲を重んずるか心根即ち精神的動機を重んずるかにつき佛陀の態度と當時の諸派の態度を比較すれば Makkhali Gosala は行爲主義で行爲を 0、心根 1 であり、Jaina は行爲 7、心根 3、佛陀は行爲 3、心根 7 と云ふことが出来るとは疑々言はれる所である。

(七) V. P. vol. III p. 197. dasahikkante atikkantasaññi, nissaggiyam. paccittham. dasahikkante vematto, n. p. dasahikkante anattikantasaññi, n. p.

(八) ibid. vol. IV. p. 110. majje majjasaññi pivati, āpatti paccitthassa. majje vematto majje amajjasaññi pivati, āpatti paccitthassa.

(九) 律藏に説く所によれば戒律が制定せられない故に不法がなないのでなく寧ろ不法 (asavaṭṭhanīya dhamma 有漏法) が存せないのでに佛が戒を制せられないので一度不法があればそれを斷ずる爲に制裁せられるとする。故に戒律制定以前の行爲者と云ふよりは直譯的に「最初の行爲者」は無罪と云ふべきである。この事は律藏の序分に舍利弗と佛陀の問答として委しへ説へ (V. p. vol. III p. 10)

佛教法律に於ける犯罪成立の要件

- (十) 佛教法律を極端なる罪刑法定主義とせしめた理由の一として傳ふるものは第一結集の後阿難が佛陀入滅の際遺言せられたとして小々戒 (Khuddanukhuddakāni sikkhapaṭaṇi) は僧團が欲すれば廢するを得と提議したのに對し小々戒の内容につき 諍論を生じ遂に大迦葉は教團の世人に對する信用を失墜せんことを恐れて、佛の制せられざるものは制せず、制せられたるものは捨てず、制せられたる所に隨ひて戒を持つべし (Sangho apahattāṇaṃ na paṇāpeti paññattāṃ na sammucchindati yathapaññadesu sikkhāpadesu samādaya vattati) と宣言したと云ふ。これは漢田兩傳に傳ふる所である。(Cullavagga XI, 1, 9)

數論派の起原に就て

山本快龍

所謂印度六派哲學中彌曼賤派と吠檀多派とは吠陀を本源とする正統婆羅門派の正系を繼承するものであり、他の四派もその完成發達後はこれを傍系婆羅門派として取扱ふに何等の疑問は存しないのであるが、然しこの四派はその起原までも正統派に求むべきか、或は佛教・耆那教に依つて代表される非婆羅門派に寧ろ求むべきかは尙攻究を要すべき課題として殘されてゐる。

この中數論派に就て見るに從來本派はその源流は梨俱吠陀に萌しウパニシヤッド内に於て發達し遂に獨立の派となつたと見る説、或はその學説はウパニシヤッドに、態度据り是非婆羅門派に求め即ち二大派の兩方に系統を引くとす説が行はれてゐるが、これに對し余は本派の起原をその學説も態度据りも共に非婆羅門派内に求め、更にその成立年代は佛教以後でなければならぬと云ふ點を論證して大方の是正を乞ふ次第である。

本派は佛教の如きからは所謂外道哲學の大立物と見做れて常に論破の目標とされ、一方正系派の吠檀多經に於ても最も多く破邪の對象とされて居り、然も印度教の教理内容の基礎をなしてゐる程勢力を有する派であるに拘らず古い經典の散佚の爲めその教理と云へば現在では西紀五・六世紀頃の自在黒の作數論頌に大半基いてゐるのである。本書の第七一頌には從來傳はれる教義が自在黒に依つて略説されたと述べてゐるも、原始數論説そのまゝを本書が傳へてゐない事

は現在残する本派の第三祖般遮尸訶の斷片と本書の説と異つてゐる所もあることから容易に證明し得られる。従つて原始數論の内容の眞意は不明であると云はなければならぬが然し左の六項は原始數論説にも共通する本派の特色として擧げ得る。

一、多苦觀

二、吠陀に過失を認めてその絶對的權威の否定

三、二元論

四、現象界を特に心理的倫理的立脚地から眺めて多くの諦の設定

五、劫滅説に基づく轉變説

六、無神主義、不殺生主義、人類平等主義

かくの如き特色を有する本派の起原をウパニシャッドに置くものは梵の開展と本派の轉變説とを比較し或は本派の術語をウパニシャッドに求め、或は梵の一元の矛盾を排除せんが爲めに本派が起つたのであると主張するものもあるが、然し本派は多苦觀を出發點としてその苦を脱せんが爲めに學説を組織したのであるから梵の如き形而上學的原理の批判から起つたのではない。何處までも現象界の價值的批判から出發して現象を解剖的に分類し粗より細にと溯り遂に自性と神我の二元を要請したのでその點全く佛教などと同じ過程を辿つたのである。何んとなれば多くの諦の中覺・我慢の如きは元來個人的のものであり、又古くから二元の結合は無始以來となしてゐるから決して太初獨立の原理から時間的に雜多の世界が開展すると考へるのではない。即ちウパニシャッドの如く演繹的立場とはその趣を異にするので何處ま

でも歸納的解剖的に進んだのである。然し多くの諦を立つた以後は現象界を轉變的に解釋するのであるが、本派の轉變説は神我と結合を保ちながら自性が轉變して變異界となり再びこれが自性に還没するこの循環を解脱せぬ限り永遠の過去から反覆すると云ふので即ち劫滅説を豫想する轉變説であつて、始め離れてゐた二元がある時機に於いて結合して變異界が生じたと云ふのではない。故に單なる自性没では神我は解脱せないと數論頌に主張してゐる。殊に本派の多苦觀・不殺生主義・人類平等主義は佛敎と同じ傾向を示し之等は非婆羅門派の重大な要素をなすものであつて、純粹古ウパニシャッドには多苦觀は存在しない。然も吠陀に過失を認めるものは六派中本派のみであつて勝論派も正理派も共に吠陀を證據となし、殊に後者は吠陀に過失を認める説に對して積極的に反駁してゐる位である。従つて本派はその學說の内容からするもその態度傾向から見ても決して正統婆羅門派から發達したものでないことが知られ得る。勿論カータカ、シニヴェーター・シニワタラ、マイトラヤナ・ウパニシャッドや摩訶婆羅多には共に似た數論説があつて、かくの如きウパニシャッドに本派の起原を求むる學者もあるが、然しこれ等に存する説は有神論的數論説であり然も年代から云つても所謂ウパニシャッド時代のものではなく、一方本派は摩訶婆羅多以後成立したものでは到底あり得ないから寧ろこれ等に含まる數論説は無神數論の影響に依つて起つたものと見るが至當である。故に本派は婆羅門派から除々に發達して獨立の一派となつたものでなく自由革新的な非婆羅門派の景圍氣から一人の開祖に依つて創唱されたものと云はなければならぬ。かく開祖を必要とすれば例令傳説上の開祖迦毘羅は多大に神話化理想化されてゐるけれども實在した人であつたに相違ない。

然らば彼は佛陀以前か以後か。この問題に就いても數論側の文献では何等の暗示を得られないから佛敎の阿含を見る

に、巴利のプラフマチャラ・スッタ一・三一に或る常住論者は『我と世界とは常住にして生産することなく、山頂の如く常住、石柱の立つ如く不動なり云々』と説くと云ふ句がある。學者はこれは數論説を指してゐるのであるとし、従つて本派を佛教以前としてゐるが、本派では我即ち神我は常住で不動とするも世界即ち變異界は無常としてゐる。又世界を構成する諦の中には所生性のみのももあるが能生性を有するものも含めてゐるから決して凡てを生産することなしと云ふことは出来ぬ。この常住論は已に宇井博士も主張してゐる如く（印度哲學研究第三卷二一八頁）六師外道の一人たるバクダ・カッチャーヤナなどの説を指してゐるに相違ない。何んとなれば同じ巴利のサーマンニャ・バラ・スッタ二六に彼の立てる七要素に對して生産することなく云々の句がそのまゝ用ゐられてゐるからである。尙阿含の中には數論と云ふ名稱さへも見出されないから本派と阿含とは無關係であり、且つ佛教以前の印度思想に學說の出發點となる程強き多苦觀があつたとは到底考へられぬから本派は佛教以後でなければならぬ。但し所謂佛傳書中の佛本行集經、過去現在因果經、ブツダチャリタ等には佛陀が成道以前に訪門して道を問ふたアーラーラ・カーラーマ仙人は數論説を奉じその修業法としては四禪を修してゐたと傳へてゐるが、若し果して彼が數論の徒であつたとすれば神我の獨存を理想として従つてその修業法も全七十論で説く六行觀の如きものでなければならぬ。かく彼の學說と實踐とが無關係であり且つ他の佛傳書が彼を數論學者として傳つてゐない所から判斷すれば前書の所傳を事實と見ることは出来ぬ。佛陀が數論を學んだ如く傳へるのは已に木村博士も主張してゐる如く（印度六派哲學九三頁）それ等の書が作られた當時は數論派が盛んであつた爲めにその事實を佛陀時代にまで溯らせて佛陀があらゆる學問を學び然もそれ以上に出たことを示さんが爲めの構想で事實を語つたものではない。

要するに本派はその態度据りからするも乃至學說の内容からするも婆羅門派から發達したものでなく、全く非婆羅門派の中から佛教直後發生し後に婆羅門派に接近してその傍系となつたと余は主張したのである。従つて余は六派中本派を正統婆羅門派に最も遠いものと見てゐるのである。

支那涅槃宗正系の衰因

布施 浩 岳

涅槃宗は支那佛教史上、重要な位地を占めるが、其の正系とは涅槃經を最も尊崇する者を言ふ。従つて是に反し、本經を第二義的に扱ふ者を傍系とする。支那佛教の各宗が、概して南北の兩系に別かるる如く、涅槃宗にあつても南北兩系が文献的に明示せられるので、其の衰因も此の兩系に就て、夫々、考察されねばならぬ。

初めに南地より簡単に説明すれば、建業を中心とせる南地の正系は南本涅槃の成立に端を發し、曇斌、法瑗を経て梁朝に及び、ここに僧宗、寶亮、法雲等の諸大德續出して宗義を組織を見、梁代佛教中、教學的に最も隆盛なるに至つたけれど、陳朝に入り漸く衰へ、次いで隋となるや遂に、此の正系は衰滅の悲運を招いてゐる。抑々、如何なる原因に依るものであるか、常識的には、天台宗の勃興が此の衰因をなすものと考へられるが、他宗門の教學的組織を直ぐさま、南地涅槃正系の衰因と考へるは宜しくない。正系の滅亡しても傍系的弘贊は其後も尙存續してゐる。それ故此の正系の衰滅は義學的のみ言へば、三論天台等の教學組織に因るのでなく、彼等に依る涅槃經の傍系的弘贊に原因すると見るべきである。然しながら彼等の本經弘贊も、原を探れば梁代、建業を中心に正系涅槃宗の義學的に流行せる餘り、他の教系に其の影響を及せる結果であつて、特に三論宗に於ける本經鑽仰が其の善き例である。

三論宗では南地開宗の始から涅槃經を弘贊した譯ではなく、興皇寺法朗に至つて、始めて講説するやうになり、そし

て同學の慧布及び慧勇も本經を鑽仰した人師であつたが、彼等の師、僧詮は決して本經弘贊の師ではなかつた。此の事は僧傳並に吉藏の叙述に依つて明白である。即ち涅槃經遊意に依れば（大正藏V.38 P.230 上一中）

就攝山大師唯講三論及摩訶般若、不開涅槃法華。諸學士請講涅槃經。大師云、諸人今解般若、那復令農講、復重請。乃爲道本有今無偈而遂不講文。至興皇以來始大弘斯典。

と述べてゐる。攝山大師とは言ふ迄もなく僧詮の事、三論と大般若は講じたけれど、涅槃法華は開講せず、涅槃經の如き、重請されても僅かに、涅槃宗義上重要な涅槃經中の本有今無の偈を唱へたのみで、遂に本文の講義を取てしなかつた。そして是を開講したのは興皇寺法朗已後であるとは、吉藏を信する限り、事實であるに相違ない。斯くして三論宗徒なる僧詮が開講を欲しなかつた涅槃經の弘贊を、弟子の時代になると法朗を始めとして慧勇慧布等、盛に開講したる事實は佛教史上、味のある事ではあるが、是れ、取りも直さず、梁代に於ける涅槃教學の何か程隆盛なりしかを、且つ又其の影響の甚だ大なりしを物語るものに他ならぬ。

斯かる傾向は次代に益々流行し、法朗の弟子中、吉藏を始として法安、慧覺、慧哲等、多くの本經鑽仰者を出してゐる。然るに、三論の宗義と涅槃宗義と根本的には一致せざること、僧詮の態度に徴しても首肯されるが、尙、三論玄義等に依る限り吉藏等の信仰は法華に依つてゐたから、彼等三論宗徒の涅槃經を弘贊する態度は、正系涅槃宗の五時教判に依る態度とは、種々に又著しく相違してゐたのである。斯かる態度で盛に弘贊されるのは、正系から見れば有難た迷惑に相違なく、宗門宗義の根本的價值が忘れらるゝ結果、涅槃宗門の自滅を餘儀なくせしむるものであつたが、是に對抗し得る者、陳隋にかけ、一人も正系に現れなかつたのである。

次に天台宗も亦三論と同様、涅槃經を弘贊せる一派で、慧思の頃には少くとも本經に關係がある。僧傳中には是に關する記録が見當らぬけれど、慧思の述作中には屢々本經を引用し、法華經安樂行義には六回迄本經を引いてゐるが、慧思の中心は何と言つても法華經で、般若是に次ぎ、他は其の補助たるに過ぎぬ。此の態度は其の儘、ともかく弟子の智顛に相承されてる譯であるが、智顛の涅槃經に對する態度は慧思に比して明瞭に差別的である。思ふに智顛が大蘇山を辭して南遊せる頃、南都を中心に流行せるは涅槃の義學であり、且つ又、其頃智顛は卅才位であつたから、信仰上はともかく、義學的には南都佛教の影響を受けぬとは言はれない。この事は諸師の年代比較から推察し得るのみか、智顛の傳記を見ても首肯ける。即ち智顛傳に依れば師が南渡せる頃金陵には、慧暄、慧曠、誓詔、寶瓊並に道瓊等の諸師が居て、智顛の説に反對したとあるが、是等の人々は當時錚々たる涅槃宗の學者であつた。梁代の餘勢を受けて榮えてゐたのが陳代の佛教で、涅槃宗も其一ではあるが、未だ餘勢を振つてゐた只中に、壯年の智顛は躍び込んで行つたのである。元より慧思の系統を引く彼の教學ではあるが、慧思の涅槃經に對するは、智顛のその如く差別的ではないから、智顛の五時教判の如き、南都佛教の影響に依り、鍛へられ磨かれたものと見るが至當である。

斯くして南北涅槃の影響を受けたる智顛の述作中には屢々涅槃經を引用し、且つ又教判中には第五時に法華と並立せしめてゐるが、法華を第四時同歸教とする涅槃宗義とは、其の間、非常な相違がある。續いて弟子灌頂は師説を繼承し、其の立場より涅槃經の解題と註釋とを書き、丁寧に正系涅槃の教學を反駁せる爲、是に對抗し得る程の人物を缺ける涅槃宗は衰頽せざるを待なかつた。天台の教學が優れた組織を有したにせよ、五味の解釋などには無理があるから、人物さへあれば或は衰亡を免れたかも知れぬが、やがて陳朝亡び隋の一統となり、都が長安に遷るやうになつては、從來國

王の保護に慣れりたる涅槃宗の打撃は甚大で、頗みに衰頹し、隋代に入つては遂に南地に其正系を絶つに至つたのである。

最後に尙注意すべきは彼等涅槃宗徒の陥れる義學の弊であつて、同じく南地にありながら、天台系のみ後世迄存續せるには教義已外に實踐實習の力があつたからで、涅槃宗徒の是を缺けるは又有力なる一衰因と言へる。

要するに南地涅槃宗が梁代に於て隆盛の極に達し、四邊に影響を及せるは涅槃宗正系にとつて、結果から見れば必ずしも喜ばしき現象ではなく、やがて正系の意氣沈滞せんとするや、傍系なる三論天台兩系の説榮え、而かも正系の徒是に對抗する力なく、加ふるに王朝の變遷となり、禪的實習の力も無く次第に衰滅の餘儀なきに立ち到つたものである。

已上は南地に於ける正系衰因の一般で、一切の考證を省略した結論であるが、北地の衰因は必ずしも是と同様に扱はれてはならぬ。南北常に情を異にする如く、本宗の衰因も亦其の時期も南北に於て一致しない。それは北地の人疊淮が南遊して大昌寺僧宗の涅槃を講ずるを聞いた時、南北情を異にするを歎き、別に開講したが、後北方に歸り、北土の師と仰がれたと言ふ僧傳の記録に徴しても察せられやう。従つて北地正系の衰因を述べる爲には可なりの紙數を要するのに、餘白はもう無い。止むを得ず、結論の一部を附加へておく。

北地の正系は河西の道朗、羅什系疊無成並に河東の慧靜に端を發し、唐初に及ぶもので、其の衰因を玄奘の開宗と見るは常識的解釋と言ふべく、より以上根本的な原因がなければならぬ。それは隋都長安を中心に五衆對立せる結果、中觀瑜伽兩系の佛教が教理上混淆し、宗門としての獨自の内容、及び力強き傳播力を失へるに依るもので、是れ北地涅槃宗正系衰滅の有力なる原因である。

一 大乘

— 日本佛教の基本として —

花 山 信 勝

一、序 言

小乗に對して大乘が主張せられ、三乗に對して一乗が高唱せられて來たことは、既に印度及び支那以來のことである。私は未だ大乘及び一乗の外に一大乗のあることを主張した人のあることを聞かぬけれども、小乗と三乗とが、又大乘と一乗とが夫々意味する内容を異にしてをる様に、一大乗が謂はゆる大乘とはもとより、今日意味する一乗とも亦必ずしも同義語でないと考へ、且つわが日本佛教の出發點に於て看過することの出來ない文字であると信じ、茲に本題目を掲げ聊か愚見を述べ謹んで諸賢の御批判を仰がんとする次第である。

二、語 義

小乗に對して始唱せられた大乘は兎も角として、聲聞緣覺菩薩の三乗差別を開會して平等の佛陀に歸納せしめた一乗は本來絶對一佛乘を意味した語であつた。而して此の限りに於て一乗と一大乗とは同義語と觀てよい。然るにその後一

乗が教判又は教宗の用語として熾んに用ゐらるゝに及び、遂に一乗本來の意義にのみ立籠ることが許されず、二乗三乗等の淺劣思想に相對する優勝圓頓思想を表現する語となつて來た。天台が藏、通、別、圓に各々一乗を認めて四一乗と名づけ（「玄義」卷十下）、賢首が別教一乗の他に同教一乘、絶想一乘、佛性平等一乘、密意一乘の五種一乘を建立せる（「五教章」卷上）が如き、尙又實際上法華一乘、勝鬘一乘、誓願一乘等の主張せられてをるに徴しても、一乗の意義が本來のそれよりも狹められたものと解してよい。隨つて是等有らゆる一乘を總括した立場に於て謂はゆる本來の一乘に還へり、即ち絶對の一佛乘を意味する術語として一大乘を考へてみたいと思ふのである。

三、經典中の根據

私が茲に持出した一大乘は本來和國の教主たる聖德太子の法華義疏に見出した熟語であるけれども、今且らく管見の及ぶ經典中に求むれば、先づ勝鬘經の中に純一大乘の語があり、法華經の中には太子の御熟語の思想的本據たる一佛乘及び一大車の語がある。

(イ) 勝鬘經

彼佛國土無諸惡趣、老病衰惱不適意苦、亦無不善惡業道名。彼國衆生色力壽命、五欲衆具皆悉快樂、勝於他化自在諸天。彼國衆生純一大乘、諸有修習善根、衆生皆集於彼。

（日本大藏經方等部五、七頁下）

即ち彼國衆生の純淨にして一大乘なることを説く文である。尙參考として

菩薩所有恆沙諸願、一切皆入一大願中。

（同上、一三頁上及び一三頁下）

の一文を注意せよ。然し勝鬘經に於ては「大乘者即是佛乘、是故三乘即是一乘……」若如來隨彼所欲而方便說、即是大乘無有二乘、二乘者入於一乘、一乘即是第一義乘」(同上、四〇—三頁)といふ文もあつて、一大乘が偶々用ゐられてあつても、未だ定語となつてゐたものではない。

(二) 法 華 經

1 世尊法久後、要當說眞實、……佛以方便力、示以三乘教。

(漢和對照妙法蓮華經四五頁、方便品)

2 諸佛以方便力、於一佛乘分別說三。

(同上五七頁、方便品)

3 十方佛土中、唯有一乘法、無二亦無三……佛自住大乘。

(同上六一—三頁、方便品)

4 時諸子等各白父言、父先所許玩好之具、羊車、鹿車、牛車、願時賜與。舍利弗、爾時長者、各賜諸子、等一大車。

(同上二〇三頁、譬喻品)

5 舍利弗、以是因緣、當知諸佛、方便力故、於一佛乘、分別說三。

(同上二一四頁、譬喻品)

6 以是因緣、十方諦求、更無餘乘、除佛方便。

(同上二一九頁、譬喻品)

聖德太子の一大乘は法華の一大乘に發源した語と観る可きであり、隨つてそれは十方佛土中唯一乘法の一佛乘と同義と解してよいのである。

四、疏典中の用例

管見の及ぶところでは、差當り光宅の法華義記と、淨影の法華義章と、天台の法華玄義とがある。

(イ) 光宅の法華義記 (卷三方便品「十方佛土中唯一乘法無二亦無三」の前後句釋)

聲聞若菩薩此下十一行偈、頌總諸佛門中第四頌一。……聲聞若菩薩下一偈頌(第二)人一、十方佛土中唯一乘法此下一行半偈、頌(第四)教一、說佛智慧故此下八行半偈、頌(第一)果一。就此八行半中自開三段。第一從說佛智慧故下有一行三句偈。先明佛未應世時欲爲衆生說一大乘果、不欲與小乘果。第二從如其所得法定慧力莊嚴下有四行三句偈、正明出世以來欲與一乘果。第三從舍利弗當知我本立誓願有兩行、明如來本行菩薩道時欲與大乘果。

(大正大藏經卷三十三、六〇六—七頁)

こゝに一大乗の語を見るけれども、それと共に一乘及び大乘の語があり、今の場合此の三語は殆んど同義語と觀られ得るものである。而して此の他に於ても、亦一大乗を特に大乘及び一乘と區別して用ゐた様な例はもとより無い。

(ロ) 淨影の大乘義章 (卷九「一乘義釋」の中)

所言一者釋有四義。一簡別名一、二破別名一、三會別名一、四無別名一。言簡別者、據實以論唯一大乘隨化分三……。言破別者、佛隨衆生假施三乘、衆生聞已執爲定實、佛爲破其所執假三是故言一、故經說言、十方佛土唯一佛乘無二無三、又經亦言、唯此一實餘二非眞、言無二者一大乘外無別聲聞緣覺二乘、言無三者一大乘外無別聲聞緣覺二乘並無隨化所施大乘……。言會別者、總唯一大、佛隨衆生分一爲三、今還攝三以歸一大、……法華亦云、汝等所行是菩薩道……三乘如是佛性無別、性無別故證之未圓唯一佛因、證之圓極唯一佛果、是故就實唯一大乘……一切世界唯一佛乘……。言無別者、就實論乘由來無別、非有三別可會可破、猶如虛空平等無二……然此一乘經論之中亦名大乘、解有兩義、一隨人解釋、諸佛菩薩是其大人、大人所乘故曰大乘、二當法辨釋、備攝寬廣是故名大。

(大正大藏經卷四十四、六四八頁)

即ち一乘の意義を闡明する爲一大乗の熟字を用ひてゐる。簡別から破別、會別を経て遂に無別一乘を説くところに、一乘の相對的概念から絕對的概念に進めてゐるのである。

(ハ) 天台の法華玄義 (卷十下「判教門」の中)

十方佛土中唯有一乘法。於此法不解全生如乳、若欲開者、開圓出別教一乘也、若於別不解亦全生如乳、又開通一乘也、若於通不解亦全生如乳、又開三藏一乘也、雖開爲四皆名一大乘法、俱求佛果也。(二八頁左)

即ち圓一乘、別一乘、通一乘、三藏一乘を總括して一大乘法と名づけたものであり、十方佛土中唯有一乘法の代詞である。隨つて圓一乘以下の四一乘は相對的敎判立場の用語であり、一大乘法は敎判絕對の立場に名づけた語である。但し、天台が特に一大乗の語を好んで自家敎學の熟語としたかと云へば然に非ず。法華文句卷十一の「十方佛土中唯有一乘法無二亦無三」の語釋に於ては

牒假名三敎顯佛慧一敎、……今但一佛圓敎乘也。

として、絕對立場を一佛圓敎乘と名づけてゐる。又、法華玄義卷十上に一音敎を雜じて

次雜一音敎者、但言一大乘無三差別者、祇是實智不見權智、若但大乘者、法華何故云、我若讚佛乘衆生沒在苦、破法不信故墜於三惡道、尋時思方便諸佛皆歡喜、故知非獨一大乘敎。若純是一乘亦應純長者身、既有垢衣之體亦有大小敎異、那得混判一音失於方便。若言佛常說一乘、衆生見三者、此則衆生能化、佛是所化、佛既是能化應能說三乘、何得用一乘、若言法華純一可爾、華嚴五天往反、亦爲鈍根菩薩、開別方便、況餘經耶。故知一音之敎但有一大

車、無有僕從方便侍衛、但有智慧波羅蜜、無方便波羅蜜云々

とあつて、彼自らは絶對一大乗の立場に立つことを欲しなかつたのである。

(二) 太子の法華義疏

卷三七 中止一城者、

一城譬ワキガキ一カモハリ大乘教。教譬城義、即如恆釋。

言如來恆在一乘大教中也。

即ち如來常恆の一佛乘を以て一大乗と名づけられた聖徳太子の御明文と私が考へるものである。此の一節は御自筆本に於て窺ふ様に、特に「一城」以下の十五字が貼紙の上に書直されてある文字であるばかりでなく、「一」と「言如來」以下の十一字とが右脇に添書されてゐるのである。太子が常に本疏として依用せられた法雲の法華義記の中に之に對照せらる可き文章はもとより無く、當然太子御独自の御文章と觀らる可きものであるが、此の中に於て一大乗なる熟字が二回現れてゐるに關らず、二回共に大乘又は一乗が修正されて出來上つてゐる文字であることを見逃がしてはならぬのである。更に、その他の場所に於ても亦

卷一 左 至於王城始發ワキガキ一カモハリ大乘機、稱會如來出世之大意。

〔參考〕 (於是八部四衆積年觀聖、曩日修福遂令五濁障輕。大乘機動) 至今王城始稱如來出世之大意。(法雲「法華義記」五七二頁)

卷一 四九 以此爲論、應無能發ワキガキ一カモハリ大乘機、堪聞今日法華。

〔參考〕 (問者言此三種五濁皆障一乘機。外凡夫具有三種五濁、則應不聞說法華、亦應無大乘機也。思惟五濁亦障一乘機者、七種

學人應無一乘機。不堪聞說法華。習氣五濁復障。一乘機者。羅漢有習氣亦。應無一乘機。不堪聞說法華。(法雲「法華義記」六〇四頁)

とあつて、法華義疏の一大乗は太子の御獨創にかゝる文字であるばかりでなく、それが常に御修正によつて成立してゐる熟字であることに注意する要がある。尤も卷一右四九上文に先行して卷一左四八に最初から御修正のない「一大乗機」の語が二回あるけれども、それは却つて上に於ける「一」の添書が太子御自身のものであることを立證する根據ともなり得るものである。而して「一大」の熟字は更に次の如く

卷二四二左 欲明由大乘機發故、得說今日一大理也。

卷一六二左 就理爲論、唯是一大果。而大乘人昔日但知大果、不知唯是「一」大果。所以亦本其大果所在也。

一大理、一大果等と熟字されてゐる。(尙一大と修正されなければならぬものが残つてゐるけれども、法華義疏は未完の御草本であることを忘れてはならぬ。)

太子の一大乗は法華の開三顯一と開近顯遠、即ち萬善同歸の一因と佛壽長遠の一果とに名づけられた語であり、その語源も亦法華の一大車即ち一佛乘に發したものと考へる可きである。随つてそれは素より一乘本來の意義以外のものではないのであつた。

五、結 論

一大乗は一乘本來の意義以外のものを意味する語ではないけれども、一乗が上述の如く教判相對の立場に下つて傾教

一乗や別教一乗を意味することゝなれば、教判絶對の立場に於て、即ち法華の絶對一佛乘をより明瞭に表現せられた一
大乘の語が特に意味をもつてくることゝなる理である。即ちそれは三中大乘を意味する大乘でもなければ、三外一乗を
意味する一乗でもなく、小乗と大乘、三乗と一乗の相對を絶した法に名づけられた名前であり、絶對否定に即する絶對
肯定である。即ち法華の十方佛土中唯一乘法を如實に表現せられた御言葉である。而してこれこそ實に我が日本佛教
の根本立場であつて、殊に此の語が和國の教主たる聖德太子によつて始用せられた熟語であるといふばかりでなく、太
子の御思想と實際生活の基調に一大乗精神が絶えず流れてをり、三教平等眞俗一貫の御生活の根本原理は實に一大乗で
あつたと觀られ得るのである。

我が日本佛教の本源に太子の一大乗があり、随つてその末流に東大寺の華嚴一乘、最澄・日蓮の法華一乘、空海の金
剛一乘(祕密一乘)、法然・親鸞の他力一乘、榮西・道元の修證一乘(佛心一乘)等が派生するに至つたことも所以ありと
す可きである。その何れもが一乗と稱しながら分立してゐる實際に於て、太子一大乗の支流であると觀て差支がない。
随つて私は太子の佛教を一大乗と名づけると共に、我が日本佛教全體の根本立場を一大乗と呼んで差支なからうと信ず
るのである。

方廣 (Vaiṣṭya) の研究

加藤 精神

方廣とは梵語に毘佛略 (Vaiṣṭya) と云ひ、譯して方廣、方等、廣博等と云ふ。十二分教の一である。十二分教のことは涅槃經十四、智度論三十三、天台玄義六上、大乘義章一、瑜伽論二十五、三十八、八十一、義林章二本等に詳細なる解釋がある。然るに其の中の方廣經に對する古來の解釋に就いて、予は夙に大なる疑問を懷き、聊か研究を試みたのであるが、今左記三項に分つてその研究結果を發表し、敢へて大方諸賢の御批判を仰がんとする次第である。

- 一、小乘佛教中に於ける方廣經の有無を論ず。
- 二、「方廣」に釋する古今の解釋を検討す。
- 三、「方廣」に對する予の新解釋を陳ぶ。

一、小乘佛教中に於ける方廣經の有無を論ず

法華經第一、瑜伽論二十五等には「方廣經」は唯だ大乘にのみありて小乘になきことを力説してあるが、現流の小乘三藏の中には現に増一阿含經四十六、中阿含經一、四分律五十四、婆沙論百二十六、順正理論四十四、成實論一等に明かに十二分經を列記してあるから、小乘佛教に於ても亦た「方廣經」のあることは疑ふ可からざる事實である。殊に増

一阿含經の如きはその序品に於て「方等大乘義支遠」と説き分別功德論には之を釋して「諸の方等正經は皆是れ菩薩藏中の事なり、先佛在せし時、已に大士藏と名づく」とあれば、小乘にも方廣經ありと自ら主張して居たことは明瞭である。果して然らば、彼等は方廣經の意義を如何様に解釋してゐたか、又如何なる經典を以て方廣經と稱してゐたか。婆沙論百二十六には曰く、

方廣は云何ん、謂はく諸經の中に廣く種種甚深の法義を説くもの五三經、梵網、幻網、五蘊、六處、大因緣(經)等なりと。脇尊者の言はく、此の中に般若を説いて方廣と名づく。

と、又、順正理論に曰く、

方廣と言ふは謂はく、正理を以て廣く諸法を辯ず、一切法の性相は衆多なるを以て、廣き言詞に非ずんば辯ずること能はざるが故に。亦は廣破と名づく、此の廣言に由つて能く極堅なる無智の闇を破するが故に。或は無比と名づく、此の廣言に由つて理趣幽博なること餘に比なきが故にと。有るが説く、此は廣く大菩提の資糧を辯ず。と。

又、成實論に曰く、

轉佛略とは佛の廣説を轉佛略と名づく、有人信ぜず、謂はく諸の大聖は寂滅を樂ぶが故に憤鬧を喜ばず、世の雜語を厭ふ。樂の衆根を抜くが故に廣説を樂はず、經中に説くが如し、得道の人あり、二月を過ぎ已つて乃ち一言を出す。之を斷ぜんが爲の故に廣經ありと説く、他を饒益するが故に如來に二種の説法あり、一には廣、二には略、廣は略に勝るるが故にと説くが如し。云云と。

以上、小乘に於ける有部成實の解釋を總合するに方廣とは「諸經の中の正理又は甚深の法義を、廣き言詞を以て説く」

と言ふのである。

併しながら是の如き解釋は何れも小乘に本來有ることなき方廣經を強いて有り主張せんが爲に作られた解釋であつて、方廣の眞の意義を發揮したものは考へられない。何となれば若し是の如く單に「廣き言詞を以て甚深の法義（又は正理）を説く」と言ふだけを以て方廣の意義と爲せば、彼の法華經や瑜伽論等に於て、小乘に「方廣經なし」と力説したことは何等の根據もなき誣言に過ぎないこととなり。又方廣の「方」の意義が少しも顯はれてゐないからである。小乘論師の説では婆沙論に於ける脇尊者の説と。順正理論に於ける有説とが最も正しき解釋に近いものである。

二、方廣に對する古今の解釋を検討す

古來方廣の意義を解釋せし學者少からず。其中、印度大乘教徒の手に成りしものにして遠く後代の範となりしものは堅意論師の入大乘論、安慧論師の雜集論等の其れである。入大乘論上には、

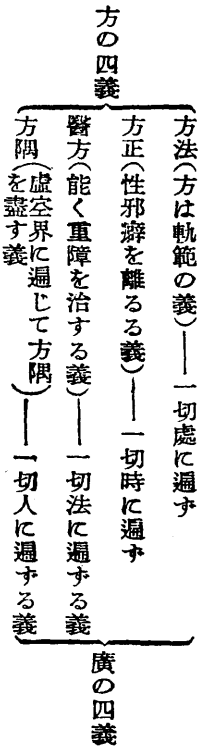
若し汝が意に「我聲聞法中に廣く修多羅、偈頌、章句を説くを亦た毘佛略と名づく」と謂はば「是の處りあることなしと、……當に知るべし、毘佛略は大乘を顯發す。聲聞小乘の説を謂ふに非ざるなり、汝の聲聞經は一部の所説にして終に百千偈讚の文句なし、況んや復た當に億萬の廣説あらんや……云云。

とあり。之を要するに堅意の説は毘佛略は大乘甚深の法義を廣説せるものと解するのである。又安慧論師の雜集論には毘佛略を釋するに、方廣、廣破、無比の三義を以て之を釋し、方廣とは謂はく菩薩藏相應の言説なり。方廣と名づくるが如く、亦廣破とも名づけ、又無比とも名づく何の義の爲の故に名づけて方廣と爲すや。一切有情を利益し安樂する所

依處なるが故に。廣大甚深の法を宣説するが故に。何の義の爲に名づけて廣破と爲すや。能く廣く一切の障を破するが故に。何の義の爲に名づけて無比と爲すや。諸法の能く比類すべきものあることなきが故に。此の方廣等は皆是れ大乗の義の差別の名なり。七種の大性と相應するが故に大乗と名づく……云云。又曰く、「方廣とは文義廣博にして、正しく菩薩藏の攝なり」と。是れ亦た毘佛略の専ら大乘菩薩藏に攝すべきを論じたのであるが、其の方廣の字義釋に至つては概略、順正理論の三義を踏襲して、之に大乘的の解釋を與へて、自利々他の兼濟と廣大甚深の法とを以て方廣を釋したものであつて廣の意義は明かであるが、方のの意義は顯はれてゐないと思ふ。隨つて支那に來つても亦た此の解釋を超えることを得なかつたのである。彼の淨影の大乗義章には「理の正なるを方と云ひ、義の備はるを廣と云ふ。若し小乘に依らば、語の正しきを方と云ひ、言の多きを廣と云ふ」と解釋してゐる。又慈恩の法苑義林章の十二分章には、

二空の理正しきを方と云ひ、福慧を包んで滿つれば廣と云ふ。或は正法又は因果の理正しく、又は四諦の理を説くこと極めて眞正なるが故に方と云ひ、廣陳包含するが故に廣と云ふ。

と釋してゐる。又華嚴玄談には方に四義を出し、廣にも四義を出して左の如くに釋してある。



又方廣の二字に各々十義を開き、次に二字を合して又十義を出してゐる。曰く、「一周遍、二普説、三深説、四備攝、五

廣益、六蕩除、七具德、八超勝、九含攝、十廣出」の十義である。何れにするも廣の解釋は大體に納得できるが、方の解釋には未だ満足し得ない點がある。

然るに近時、西藏佛教の權威者、河口慧海老師は、曩に『在家佛教』を著し、方廣を以て布衍の義と爲して曰く、ウバーサカ菩薩等は佛陀の正義を示す爲に自分等の傳ふる佛説と從來の阿含及び其の思想を布衍し、また廣大して出來た經典を大方等部、即ち大方廣部と名づけ、佛陀本來の意義を表はしたるものなれば大乘と名づけたのである。布衍又は作出せられた經典は、

鷲拈摩經一卷が 央掘摩羅經四卷となり

遺教經一卷が 大般涅槃經四十卷となり

五蘊皆空經一卷が 大般若經六百卷となり

優婆塞五戒相經一卷が 優婆塞戒經七卷となり

しが如くである。云云。

と言つてゐるが、是れ亦た予の聊か信じ難い所である。何となれば、毘婆沙には、廣説、多説、勝説と云ふ譯があるから、勿論、布衍の義もあるであらうが、毘佛略を布衍の義に譯した三藏はない。加之、九分教又は十二分教は、小乘に於ても之を佛の眞説と許して自宗にも亦有りと言ふのであつて、大乘に於ても勿論自宗の方廣經を以て佛の直説に非ずして、後世に布衍せし經典なりと言ふ解釋は取らないであらうと思はるるからである。

三、方廣に對する予の新解釋を陳ぶ

以上の如く、方廣に對する紛紛たる古來の解釋に就て予は一一是れを檢討して見たが何れも適確なる解釋とは信ずることが出來ないのである。又河口師の新解釋に就ても聊か首肯し難い點が存するのである。是に於て予は窮餘の窮策として一妙案を得た。それは古今の所有る學說を一排して直ちに大藏經中の方等又は方廣等と名づくる一切の經典を讀破してその共通せる特徴を把握せんと試みたことである。この妙案は幸に成功して予は大なる收獲を得たのである。予の新研究法に依つて得たる收獲は左の如くであつた。

大藏經中にある方等又は方廣と稱する經典に共通せる特徴は「廣博なる十方淨土の思想を説いてあること。即ち他方世界の菩薩と、此土の菩薩や聲聞等の互に往來交渉するを説くこと」であつた。蓋し大乘方廣經の特色は「十方淨土の廣博嚴淨」を説く所に存するのである。即ち方廣には空間的に廣博なる義が含まれてゐるのである。然るに、有學者は十方淨土の思想は佛滅度後、最も後代に發達したものであつて、初に過去佛の思想から未來佛の思想が起り、後に東方阿閼佛、上方彌勒菩薩、西方阿彌陀佛の淨土思想が起り、最後に十方淨土の思想が發達したものであると言ふのであるが、予は未だ之を信ずることを得ない。何となれば一切經中には「三千大千世界一佛一菩薩」を基調とする上座部系の經典の外には、たゞ「十方世界各々一佛多菩薩」を基調とする大乘系の經典が存するのみであつて、中間の東方、上方、西方の三淨土を説いた經典などと言ふやうなものは絶對にないからである。尤も俱舍論第十二卷に依れば、上座部系の「三千大千世界一佛一菩薩」の思想に對して、有餘部の説として、「十方世界各々一佛一菩薩」の思想が記してあるが是の思想

を説いた經典は現流の藏經中には見當らない。又大乘佛教の特色たる「十方世界各々一佛多菩薩」の思想は本來、大衆部に於て秘密に傳承し來つた所であつて、後に龍樹の大乘佛教獨立運動に由つて大乘佛教の一大特色となつたものである。是の故に大乘方廣とは十方佛土の廣博嚴淨を説く大乘經と云ふ義であつて兎に角、空間的廣博の義を以て方廣を解すべきであると見るのが、予の方廣に對する新解釋である。

由是觀之、大方廣佛華嚴經の題號を解釋して、探玄記に相依の釋を出して「智は境に依るが故に下乗の佛に簡つて方廣之佛。境は智に依るが故に因位の法に簡つて佛之方廣」として依主釋を以て釋し、又相即の釋を出して、「人法無碍、全體相即するが故に、佛即方廣、方廣即佛」として持業釋を以て釋せしが如きは何れも大なる謬釋である。元來、此の經は「佛華嚴經」と名づくる經典であつて、「十方佛土の廣博嚴淨」を説く大方廣部に屬する經なるが故に、首に「大方廣」の三字を冠せしめたものであつて、「方廣佛」の三字を或は依主釋とし、或は持業釋として之を解釋せんとする如きは、恐くは非常なる誤解であらう。

終りに臨んで特に予の註釋を要するものは、増一阿含經第二十九卷の東方奇光如來の事であるが、是れは増一阿含經を解釋した分別功德論の説明に依れば、元來、大衆部は顯に小乘聲聞藏を傳ふると同時に、密に大乘菩薩藏を傳へてゐたのであるから、大衆部の所謂といはるゝ現流の増一阿含の序文にも、「方等大乘義玄遠」等と屢々大乘の語を用ゐてゐるのである。此の故に、東方奇光如來の事は彼の部に密傳せる菩薩藏中に結集編入すべきを、誤つて顯傳せる増一阿含經中に編入せしもので、全く傳法者の誤傳と解すべきであらう。(以上)

那爛陀寺創建の年代考

神 林 隆 淨

那爛陀寺創建の年代に關しては、幾多の疑問が發生して來るのであるが、今文英の西域記の文を引用し、それに對して假定説を設けて、一應の説明を試み、其の眞偽を確むる一階梯と爲さうと思ふ。

西域記第九に云く、佛涅槃後、未久、此國先王憐迦羅阿逸多 (Sakraditya) 唐言：敬一重一乘一遊一崇三寶、式占

福地一建一此伽藍一其子佛陀毘多 (Buddhasupta) 王 唐言：繼一體承統、聿遊一勝業一此一此之南、又建一伽藍一咀他揭多

多 (Tahagastagupta) 王 唐言：如來護、篤修一前緒、此一此之東、又建一伽藍一婆羅阿迭多 (Baladitya) 唐言：幼日、王之嗣一

次一此東北、又建一伽藍一 (中略) 其王之子、伐闍羅 (Vajra) 唐言：金剛、嗣一位之後、信心貞固、復於一此西一建一立伽藍一其後

中印度王、此北復建一伽藍一。 (正藏、五一、九二三)

この文を一讀して、何人にも直に思ひ出だされるのは、毘多王朝時代の王名であると云ふことである。これ等の王名中で、覺護王は西部地方のマルヴー (Maluva) の王であつて、その父はスカンダ・グプタ (Skandagupta) 王である。幼日王は東部地方の王で、その父はブラ・グプタ (Puragupta) 王である。何れも毘多王家の血統ではあるが、宗家の正統ではない。毘多王家の正統は、スカンダ・グプタ王であつて、此の王の時まで諸國の小王に對して、隱然大王の地位を保持して居つたのであるが、在位三〇年 (四五五—四八五) の中、晩年に及んで匈奴 (Huns) の王トローマ

ーナ (Toramana) の襲撃を受けて大敗し、領土の大半を失ひ、其の宗家は遂に没落するに至つた。トールマーナは、其の勢に乗じて、更に軍を西方に向け、マールブーを攻め、幾程も無く覺護王は匈奴王トールマーナと和を結び、外様格を以て満足するに至つた。五一〇年にトールマーナが死亡したので、東部地方は其の鋭鋒を辛うじて遁れることが出来た。是に於て嚮多王家の血族として残存して居るものは東部地方に蟠踞する幼日王であつた。幼日王の即位に就ては、歴史上明かでないが、父ブラ・グプタは、四八〇年頃の人と見られて居るから、假りに四八〇年を即位の年とし、且つ在位三〇年(四八〇—五一〇)とすれば、太子の即位を五一〇年と假定し得るであらう。

幼日王は中印度のヤシヨ・ドハルマン (Yasodharman) の應援を得て、トールマーナの嗣子ミビラグラ (Mihiragata) を破り、再舉の出来ないうままでに痛撃を加へたので、匈奴民族は遂に印度の中部東部西部の一帶から驅逐されることになった。是に於てか幼日王の武勇の名聲は大に揚り、一躍して嚮多の宗家を代表するに至つたのである。

スミス (A. V. Smith) の説に依れば、嚮多王朝の黄金時代はチャンドラ・グプタ (Candragupta) 一世の即位三二〇年に始まり、クァーラ・グプタ (Kumaragupta) 一世の退位の四五五年まで一三五年間である。

而して此の間の王名並に在位期間は

Candragupta. I cir. 320—326

Samudragupta cir. 326—375

Candragupta. II (or Vikramāditya) cir. 375—Kumaragupta. I 413—455.

この次のスカンダ・グプタ王からは、没落時代に傾き、嚮多王家と言つても、同一の家ではなく、或は東方地區に、

或は西部地方に分立して居る。併し幼日王が匈奴を撃退したので、宗家では無いが、幼日王の家系で穗多の家名を繼承して居ることは史家は認めて居る。即ち其の王權の相續は左の通りである。

Skandagupta	455—480
Buddhagupta	484—510
Puragupta	cir. 480—510
Balāditya	cir. 510—540
Kumārāgupta II	cir. 540—

この表中で下線のあるものは私見である。

以上で穗多王家の重なる所は盡きて居るが、玄奘が五名の王名を列記し、而も其等が父子關係に於てある如くにも見えるから、此の點から推定すれば、左の如き結果となる。

Śakrāditya	== Skandagupta	455—480
Buddhagupta	==	484—510
Tahāgātāgupta	== Puragupta	cir. 480—510
Bālāditya	==	cir. 540—510
Vajra	== Kumārāgupta II	cir. 540—580

右は父子關係があると云ふ前提の下には、斯の如き結果が自ら生じて來ると言ふだけの事で、之れが果して眞實であ

るか否やは、尙他に有力な證據が必要と成るが、兎に角、之れが眞なれば魏多王家の衰頹期に於て、那爛陀寺が建設されたと云ふことに成るのである。スカンダ・プブラ王は大厦の將に顛覆せんとする時に、那爛陀寺の創立を企てたことに成るのである。

法顯は東晋の弘始二年己亥(三九九)に長安を發足し、中央亞細亞を横斷して、北印度に入り、出發後六年(四〇五)を経て、始て中印度に着し、巴連弗(Pataliputra)邑に三年間滞在し、その後南印度で二ヶ年、錫崙で三ヶ年留つて、海路を経て、東晋の義熙二二年甲寅(四一四)に支那に歸還したのであるが、法顯は巴連弗即ち華子城に滞留して居る中に那羅(Nala)村に到つて、舍利弗(Sariputra)の塔を拜したことは、法顯傳に(正藏、五一、八六二)に明記してある。

舍利弗の塔は西域記第九卷にも言つてある通りに、迦羅臂拏迦(Kalapinaka)邑に存して居るのであつて、那爛陀とは稍々距つた所にある。一八七一年に同地を踏査したカンニングハム(Cunningham)は、法顯の説を捨てて、玄奘の説を採用し、今のバルガオン(Bargaon)の地が、那爛陀寺の古趾であることを確め、舍利弗の塔の所在地と同寺とは明かに異なることを立證して居る(The Ancient Geography of India, p. 469)

それは兎に角那羅村を實際に訪問した法顯が那爛陀寺の事に關して、一言一句も之れに觸れて居ないことは、西曆四一三年法顯が中印度を去る時には、未だ同寺が創建されて無いかを立證して居るのであるとは、史家の均しく言つて居る所である。法顯が華子城に滞在して居つた頃は、超日王の在位三五年(三七五—四一三)中で、同王朝否印度の全體として最高調の時代で、佛教側にも無著・世親・陳那が居り、數論では自在黑(Ivārakṣṇa)が居り、文學者のカ-

リダーナ (Katalisa) が居るなぞ、多士濟々の中にも、都合九人の傑出者が居つたので、宮庭の九寶と呼んだ位であるから、軍事外交・學藝俱に印度の全歴史を通じて、曾て無く又將來に於ても無いであらう。程の高調振りであつた。

法顯は此の盛大の當時に、印度の中央大都會である華子城に三ケ年も居りながら、一言一句超日王の事績に言及して居ないと言ふは、耳を蔽へ眼を覆ふて、單に佛蹟のみを尋て、其の他を更に顧みなかつたのでは無いかと云ふ恨みが無いではない。併し大乘佛教の中心とも目さる可く、又印度文化の發現所とも見做す可き那爛陀寺を訪問しないと云ふことは、佛教研究を目的として入竺した法顯には、萬々有り得ないことである。斯く見る時に法顯在印當時に、同寺が尙未だ建設されて無つたことは確實であると見做さなくてはならない。

今假りに帝日王とはスカング・グプタ王の異名であるとすれば、四五五年から四八〇年の間に那爛陀寺が創建されたことに成る。而して法顯は四一三年に中印度の地を去て居るから、那爛陀寺に關し何等の消息を傳へて居ないのは毫も怪しむに足らない。

スカンググプタの先王クマラの治世四五〇年頃にプシュヤミトラ (Pusyanitra) と名けられたる有力な民族と戦を交へ、大敗して鼎の輕重を問はれることに成つた。當時太子であつたスカング・グプタは、その後奮戦力闘遂に勢力を恢復し、敵を斃すに至つた。

四五五年に彼が王位に登るや、更に一層大なる國難に際會した。そは匈奴 (Huns) の印度浸入であつた。當時彼は戰略武勇二つながら備はり、蠻族を破り、國外に驅逐して、一時印度を危難から救ふことが出來た。この大勝を得たのは四五七年で、その翌年ビスマ (Vishnu) の華麗なる神殿を建設して戦勝の大祭を行つた。四七〇年に新事の匈奴が再び

印度に侵入し來り、遂に彼れの牙城に迫るに至つたが、以前とは異り、大に力が衰へ之を擊退することが出來ず、勝敗は容易に決せず、敵は愈々新手な兵力が加はるのみであり、又一方に於ては經濟的に窮乏し、四八〇年王の崩御と共に領土は敵の手に收められることに成つた。(A. V. Early History of India. p. 268—270)

スカンダ・グプタ王の二五年の在位中で、無難で有つたのは四五八年から四七〇年までの一二ヶ年の内であるから、若し此の王が佛教を信じ那爛陀寺を創建したとすれば、四六〇年前後で有らねばならない。

次にマールヅの覺護王は四八四年に王位に即いて居るが、其の後間もなくトラーマーナの配下に屬し、王名は保有して居つても、事實は匈奴王に對して貢獻し、辛ふじて、其の位置を失はなかつたと云ふ程度のものであらう。

覺護王若しくは如來護王の如きは、その名が既に示すが如くに、確に佛教信者であつたであらう。此の兩王に父子關係が有るか否や、西域記の文の上では明かでない。而して如來護王と覺護王とは同一人では無いかとも思はれるが、若し異なる人であるとすれば幼日王の父王ブラ・グプタが即ち如來護王で有らねばならない。尙此に注意す可きは、如來護王と覺護王とは吾人の推測に依れば、其の在位時代が略々同一であらねばならないと云ふことである。

幼日王の時代をスマスは四八五年頃と言つて居るが、同王が龜多王家の衰頽期に於て、英名を馳せたのは、全中印度を震駭させて居つた匈奴民族の王シヒラグラ (Hihiragra) を中印度から擊退したことである。而して其の時代は五〇〇年で、此の年にシヒラグラは死亡したのである。幼日王は此の大功を成就した後に那爛陀寺に最大の殿堂を建て、後に王位を去つて出家得道して、一沙門の生活に入つたのである。

今假りに四八五年を幼日王の即位の年とし、二十歳にして王と成つたとすれば、シヒラグラを討伐した五四〇年には

七五歳の老人であると云ふことに成り、尙其の後一沙門の生活に入るとしても、稍々高齡に過ぐるの感がある。スミスも四八五年説には自信がなく、尙後年であらうと言つて居る程であるから、そこで吾人は幼日王の卽位を五一〇年とし、退位を五四〇年と假定したのである。

以上述べ來つたことは、未だ確定説とは見做し得ないが、西域記の説を誤譯なしとすれば、那彌陀寺の創建は五六〇年前後と云ふ結果に成るのではないかと云ふ愚見を公表したのに過ぎない。

所謂笈多譯金剛般若論に關する疑義

宇井伯壽

印度に於て金剛般若波羅蜜經に註釋したものが幾何あつたかは明確でないが、漢譯に傳はつた所からいへば唯三種のみである。

一、菩提流支譯 金剛般若波羅蜜經論三卷

天親菩薩造

義淨譯 能斷金剛般若波羅蜜多經論頌一卷

無着菩薩造

同 能斷金剛般若波羅蜜多經論釋二卷

無着菩薩造頌世親菩薩釋

二、達摩笈多譯 金剛般若論(麗本) 二卷

無着菩薩造

同 金剛般若波羅蜜經論(家元明本)三卷

無着菩薩造

三、地婆訶羅譯 金剛般若波羅蜜經破取著不壞假名論二卷 功德施菩薩造

第三は今には必要ではないから省く。第一の三本の中菩提流支譯の論と義淨譯の釋とは同本異譯である。義淨の書いた略明般若末後一頌讚述によれば無着が觀史多天に於て彌勒菩薩から金剛般若に關する八十頌を授かり、それを此世に流布し、世親がそれに註釋をなしたといふが、彌勒菩薩の八十頌が即ち右の論頌一卷であり、世親の註釋は右の論釋三卷である。故に無着菩薩造頌とあるも實は彌勒菩薩の造つたもので、無着は唯それを文字にし人々に傳へたのみの人

である彌勒菩薩が作者なることについては世親の釋から見るとまた菩提流支の金剛仙論から見ると大體首肯せられ得る。金剛仙論は菩提流支の譯か著か又は後人の僞作か議論も存するが唐以前に現形のものあつたことは大體確實である。

第二の所謂笈多譯の金剛般若論については第一に記者について異説が存し第二に譯本が現今二本存し第三に著者について異説があつて種種なる方面に疑問が起り従つて今後の研究に俟つものがある。

道宣の内典錄に初めて達摩笈多が金剛般若論二卷を譯したことを記して居るが、同じ道宣の廣弘明集に載する李儼の金剛經集註序には金剛經に從來五譯あり、其第四は隋初の開皇年中に佛陀耶舍の譯したもので、そして此佛陀耶舍は無着の釋論兩卷を譯したとなして居る。故にこれによれば金剛般若論二卷の譯者は佛陀耶舍であつて達摩笈多ではないことになる。然るに隋代前後に佛陀耶舍なる人が來支傳譯したことは何れにも傳へられて居らぬ。此點は甚だ奇である。耶舍が其名の中に存する人には闍那耶舍(五八〇年頃歿)があり其弟子に耶舍曇多あり、又北齊隋代に那連提耶舍(五八九年歿)があるが、金剛般若論の譯とは關係がない。然らば佛陀耶舍は何人かの異名でもあつたかとも思はるるが、そのことも何等傳へられて居らぬ。

彦琮の作つた笈多傳は現今に於ては散逸したが、其斷片が續高僧傳開元錄金剛新眼疏經偈合釋などに引用せられて居る。それによると笈多は初め京師に於て金剛斷割般若波羅蜜經一卷と普樂經十五卷とを譯し、未だ練履修正するに及ばなかつたが、京師に残されて居つたのである。後人が金剛斷割を金剛能斷と改めたといはるるが、笈多譯金剛經は現存し、確に修正再治を経ない草稿本なるを表はして居る。笈多是五九〇年京師に來り此時右の二經を譯し、其後は六〇三年

東都で譯出するに至るまでは翻譯をしなかつたから、金剛般若論を譯したとすれば、六〇三年から其末年六一九年までに於てである。現存の麗本金剛般若論の最後には金剛斷剖般若波羅蜜論竟阿僧伽作とあつて、斷剖と斷剖とは一致しくとも、如何にも笈多譯なるを思はしむる。割と剖とは傳寫の間に異なるに至つたに過ぎないではなからうか。ヴヂラツチューデイカーを單に金剛とのみ譯すか金剛能斷と譯すかの外には他の譯あることは殆どいはれて居ないから、此特別の譯語が殊に笈多譯の特質を表はして居ると考へらるる。然らば佛陀耶舍の存在が確められない點と相俟つて金剛般若論は笈多論と見做す外はなからう。然し今は之を決定せむとする趣意ではなくして異説があり、疑問たるものなることを指摘するのが主である。

二卷の麗本と三卷の宋元明本とは、前者は經の本文を凡て挿入して居るのではなく唯必要な場合に經の初文のみを出して如是等の句で後文を省略するが、後者は一本文を全部挿入して居る。而も其經本文はむしろ菩提流支譯の本文であつて、笈多譯のものでない。且つ又論文についても後者は殊更に整理を加へ見しても了解し易いやうにせられて居るし、論文中の譯語は大體同一であるも、最後の二偈中第一は五言四句で何等異なる所なく第二は二卷本が七言四句なるに三卷本は五言四句となつて居る。此異點を標準として後世の註釋者の引用を検するに、唐代宗蜜の金剛般若經疏論纂要は二卷本即ち麗本を引用し之を註解した宋代の子璿の金剛般若判定記は三卷本即ち宋元明本を引用して居る。之によつて考へて見ると、宋元明本たる三卷本は宋代に於て初めて現はれたものであつて、宋代以前にはなかつたものであらうと見る外はない。然るに三卷本は何れの經錄にも載せられて居らず而も現存本には達摩笈多の譯となつて居る。此二本の存在については笈多が後に修正した爲に二本として傳はつてゐるのか、又は後人が修正をなしたのであるか、或は

後世或者が再び譯出した爲に二本存するか、其何れかであらうが、笈多の修正したことは傳へられて居らぬのみならず宋代以前にあつたとは思はれないから他の二の中の何れかであらう。目下としては決定するを得ない。

更に著者に關しては二卷本にも三卷本にも共に無着の著なることが記されて居るから、殆ど何等の疑もないことのおくであるが、然し此論の西藏譯を見ると世親の作となつて居つて漢譯のいふ所とは一致しない。西藏譯はナルタン版の大藏經には缺けて居るがゲルゲ版の中には存し、而も漢譯と殆ど精密に一致すといはるる。それによると此論の題號は、

Arya-Bhagavattprajñāparamitāvairacchedikāyāḥ sapta (-pa-) dāṭhātīkā

とあつて *pa* が缺けて居るが補うて見るべきであり、最後句は七句義釋の意味である。此論は種性不斷と發起行相と行所住處と對治と不失と地と立名との七種義句によつて一經全體を解釋するから、かく名づけらるるのである。又前にいうた義淨の略明般若末後一頌讚述によると世親は彌勒の八十頌に註釋をなした外に單に般若七門義釋を作り、其論は盛に那爛陀寺に於て傳へられ、師子月がそれに論釋を書き月官も亦義釋を作つたといはるるが、七門義釋は恐らく七句義釋と同一であらう。若し然りとすれば、印度の傳説並に支那に傳はつた説の中にも金剛般若論を世親作となす一説が存する理である。無着の作となす方が古説の如くには考へらるるが、然し世親の作となす説もむげに却けらるべきでもないと思はるるから、一説として認むべきであらう。

以上の如く譯者譯本著者の三方面に異説が存するのであるから、此論の重要なものなる關係上、内容上並に其他の方面より一層深く研究して其何れなるかの真相を明にすべきである。

人及び人生中心の聖典としての法華經

山 川 智 應

本題は、法華經思想の開展上、日蓮上人の法華經觀に關する一考察である。

天台大師も『圓頓ノ教モト凡夫ニ被ル』といはれたが、その凡夫の解釋は、五品弟子の位であつた。然るに日蓮上人は凡夫の位を最低に取り、五品の最下位の一念佛解初隨喜を正機とし、更に五逆謗法の機の逆緣得記を含め、凡夫善惡順逆の機を束ねたる人間中心の教、その所被の境をば、『閻浮提内廣令流布』の經文により、『内ノ字ハ三洲ヲ嫌フ文也』と、専ら此の世界人生中心の聖典と觀られたのであつた。

斯の如き上人の法華經觀は、果して法華經の説相が豫期してゐたところだらうか。今聊か。それを考察する。

法華經の説相の特色は、若し天台に依れば『二乗作佛十界皆成』と、『久遠實成國土常住』の本迹の開顯であるが、若し天親の法華論に見れば、二乗作佛は、三乘を開顯せる一乘に依るのであるから『乘平等』であり、久遠實成は、如來の三身常住を明して、弟子の法身を増進せしめたもので『身平等』の徹底であり、國土常住は、迹門の理に約せる世間相常住でなく、『我此土安穩』の事常住であるから、『世間涅槃平等』の徹底である。即ち本迹の開顯は三平等に相當する。

故に天親は亦論に十無上を説く時、第一の『種子無上』は、藥艸品に依り、開顯の一乘は一たび種ゆれば滅せずと説き、第五の『清淨國土無上』では、寶塔品多寶塔涌現、三變土田の後の國土を擧げ、第八の『成大菩提無上』は、壽量

品の三身を指してゐる。これ『乘平等』『世間涅槃平等』『身平等』に相當するもので、日蓮上人の三大祕法の題目・戒壇・本尊はまた此の義で、上人のは悉く壽量品に本づけられたから本門と冠するのである。

二乗作佛が十界皆成となる所以は、諸大乘經は、菩薩・凡夫・惡人の成佛は説くが、二乗は菩提心を起しまたは起すべき心を、空滅の涅槃に固定化して、焦れる種の芽えず、破れたる石の合ざるが如く菩提心を發す能はざる故である。然るに法華經は『於一佛乘分別説三』『汝等所行是菩薩道』と、彼等二乗の涅槃そのものを根柢から開顯したから、こゝに諸經の爲し得なかつた二乗の成佛を根柢から決定した。そして方便品には十界十如互具實相を示したから、若し唯一實相唯一法界の中の、二乗のみが成佛しないならば、他の八界にも二乗を具する故に、他の八界も不成佛の要素を有して成佛し得ない。二乘不成佛の教旨を殘存してゐる諸經の菩薩・凡夫・惡人の成佛も、畢竟して有名無實である。若し實とせば唯一佛乘の法華經の種に依ると見るべきたとの教義も成立し得る。即ち二乗作佛即十界成佛の理である。かゝる開顯の一乗は、龍樹も論義者の所知に非ず、唯佛のみ了知すといふ。方便・藥艸は佛を主として法王大聖尊等を喚び、譬喩・信解は父の喩を擧げ、化城・五百は師父に喩ふ。三周の説法具さに主師親三德の大恩教主を釋尊と決し、一切の人衆は皆悉くその眷屬・弟子・子女なりと決した。即ち二乗の成佛は實は一切の凡夫・惡人・女人の成佛を根本から決定せしめたのである。故に流通の法師品には、一念隨喜の功德、阿耨菩提の記を授けらる。その所被の機は、存世には天龍八部・四部衆・三乘の人を擧げられてゐるが、滅後に對しては『若シ人アリテ』と凡夫正意に擧げてある。『圓頓ノ教モト凡夫ニ被ル』はこゝに既に明かである。法華は迹門なほ凡夫中心人間中心の聖典である。諸大乘にいかん菩薩・凡夫・惡人の成

佛があつても、人間として最も久しく人間釋尊の隨順した舍利弗・目連・迦葉・迦旃延等の聲聞衆が成佛しないで、どうして人間すべての成佛があり得やうぞ。

ついで此の十界皆成の説法を證明せん爲めに多寶塔涌現し、塔を開かん爲めに分身を集め、分身を集むる故に、三變土田して娑婆世界を清淨擴大せしめた。天台は分身の多きは成佛の久しきを證すと壽量品の佛身の暗示とし、天親は清淨國土無上として暗に壽量の國土を含めてゐる。此の清淨國土において滅後娑婆世界の弘通を勸募したまふに、聲下方に徹して、地涌の菩薩の涌出を準備せしめるのであるが、此の寶塔品ははるかにまた神力囑累の『十方世界通達無礙如佛土』の相と呼應し、その中心は壽量品の『我此土安穩』『常在靈鷲山』である。即ち寶塔品の八方四百萬億那由佗の國土の中心は娑婆世界であり、神力品の十方世界通一佛土の中心も娑婆世界であり、壽量品は更に娑婆世界の中心に南閻浮提の靈鷲山を擧げられてゐる。これ『世間涅槃平等』の徹底で、法華經が人生中心の聖典たる象徴である。此の故に以下の諸品に、『於閻浮提廣宣流布』『閻浮提人病之良藥』『閻浮提內廣令流布』等としばしば閻浮流傳を説き、時を指して『如來滅後後五百歲中』『惡世末法時』等と説いてゐる。諸大乘經多しと雖、流通分の懇切鄭重にして、閻浮弘通を念言することの繁き、法華經の如きはない。

さらに壽量品に、久遠三身の開顯ありて、迹門三因の主師親は、こゝに良醫の父の喩を表にして、久遠の主師親を明し、一切の人衆は久遠よりの眷屬・弟子・子女として、徹底せる『身平等』の開顯を得、逆誘救治の是良好藥によつて

『乘平等』の徹底開顯を得、常在靈鷲山の、徹底せる『世間涅槃平等』の開顯により、こゝに法華經は、人心・人身・人生の開顯を遂げ、人及び人生中心の聖典たることが究竟するのである。

それゆゑに此の以下の分別・隨喜・法師の三功德品は、特に五品の初の隨喜品に於て、法師品以上に、一念隨喜に第五十人までの展轉後の功德を説きたるは、最低の位を説きたるもの。また六根清淨の功德は人生理想の實現を示したもので、而かもその具體的の實證人格としての常不輕品は、經典讀誦を専らとせず、直ちに經旨を受持する初隨喜の行者を示されてゐる。後人、法華の修行を六根清淨を得る五種修行としたのは、迹本の流通ともに一念隨喜・一念信解の初隨喜を重んじてゐる經旨に順ぜざるものであるとして、上人は初隨喜の受持一行の成佛を取られたので、これ此の經が、人及び人生中心の聖典たることを深く確信せられたからであらう。

要するに、法華經の教主は釋尊、一切の佛陀は釋尊中心。所被の機は在世は二乘菩薩、滅後は凡夫中心。所化の國は娑婆世界、殊に閻浮提である。然るに光宅の雲法師は、此の一貫したる經旨を謬り、信解品及び壽量品の佛を、法身に約せば無量壽佛と解したが、天台大師は、『西方ハ佛別ニシテ緣異ル。子父ノ義成セズ』と破せられたが、上宮太子は光宅に依りて法華義疏を著されたに係らず、兩處ともに用ひられてない。勝蔓・維摩を左右にして、國家の大乘莊嚴を理想とせられた太子として、當然のことであるが、また本經の經旨を深く察せられたからであらう。また天台は、神力品の十神力の後の五神力を釋して、閻浮提の後の世に、法華一乘の機のみありて、教行人理悉く一乘に依りて、開會究竟成就せらるゝ時あるべしと密釋してゐるのは、また此の經を以て、人及び人生中心の聖典と認め、豫め遠く末代の流通を要期したからであらう。そして茲に中心とは、亦開顯の意でもある。(昭和七、四、二〇)

日本古代宗教に於ける自然崇拜の特性

原田敏明

自然崇拜といへば、自然の事象に對してその特性又は價値をそれ限りに於いて神聖視するものであるが、一般には古人はその周圍の自然の全體を常に神聖視し、その總てに對して宗教的態度を採るものゝ如く考へられがちである。併し事實は必ずしもさうでは無い。それは何等かの特殊の關係に依つて、特殊のものゝみが選ばれて宗教的對象とされる。而してこれには殊にその自然的環境、文化の程度、經濟的生活の様式によつて著しい差異があるので、従つてそれが古人の間に如何なる傾向を以て行はれて居るかを確かめ、その種類や動機を明かにすることに依つて、その宗教信仰の特徴を具體的に示すこともなる。

而して今これを古代日本人について見るに、動植物乃至その他の事象が宗教的對象となるのは、その種類に於いては極めて少い。例へば動物としては古代記録の上では蛇が最も多く、その大部分を占め、その他狼が少しあり、虎、鰐、兎などは特殊の場合にのみ現はれてをる。植物としては單に大木としたのが殊に多く、槻、杉、樟、棕などあり、その他一二の特殊の例はあるが、これらも殊にその大木の場合が多い。

これらを以て見ると、有用、殊に經濟的生活に必要なものからは、寧ろ餘程懸け離れたものゝやうにも認められる。動物に於いても、熊、猪、鹿の類を差し置いて、特に蛇と狼とが諸所に散見することは、古代日本人の神聖觀が單

に食用又は直接の有用といふことに基いて居ないことを明かにするもので、これ一面には古代日本人が既に狩獵時代でなく、農耕時代、殊にその開墾又は耕作と密接なる關係のある蛇や狼の類が、彼等にとつては特に神的存在であつたからでもあらう。即ち常陸風土記に、

麻多智……新治_レ田。此時夜刀神、相群引率、悉盡到來。左右防障、令勿耕佃。於是麻多智大起怒情著被甲鎧、自身執仗打殺驅逐。乃至山口標杭、置塚壘、告夜刀神曰、自此以上聽爲神地、自此以下須作人田。自今以後吾爲神祝、永代敬祭。冀勿祟勿恨。

とある如きは、たま／＼此の消息を物語るものでは無からうか。又樹木に於いても、その崇拜の對象となる所以のものは、それらの樹木の一般に持つ神祕的特性に依るのでは無く、従つてかゝる種類の樹木一般に就いての種屬的崇拜でもない。而してその亭々と聳えた姿、鬱蒼と繁つた有様、それに對して一種の神秘感を抱くのである。ためにそれは樟や楓などの個々の樹木の崇拜である以上に、それらが大木であり、茂樹であるところに、その宗教的對象としての性質があり、これが記録の上でも、特に何の木といふこと無くして、單に大木として記されることの多い所以でもある。

これは石の場合にも同様にいふことが出来る。石の崇拜に就いては古代記録では多數の事例がある。そして石も亦た他の動植物と同じく生命あり成長すると考へられ、従つて必ずしも生物から區別されるべき無生物では無かつたのである。斯る石が、その本來の性質から一種の神祕的な存在と考へられることはあり得るにしても、殊に古代日本の記録では嚴密な意味で此の種に屬するものは却つて見出しかねる。かくて石はたゞ單に石である以上に、巨石であるか奇石であるか、その他何等か古代人の實生活に關係を持つものであつて、その神秘感を惹起する所以のものは、必ずしもその

石なるがためではない。此の意味では少くとも古代日本に於いて見るところは、石の崇拜といふよりも寧ろ巨岩奇石の崇拜であり、これは更に嚴密には巨大なるもの、奇怪なるものに對する崇拜とも云ふべきである。

巨大なるもの、奇怪なるものと云ふ點では山の崇拜の如きにも此の方面がある。併し山はその外、種々なる意味で古代人の世界觀にも關係し、殊に農耕生活を營むものにとつては、雨の神、水の神として其の實生活に密接なる關係がある。殊にこんもりとした山が、特に神聖の感じを與へるので、これは丘であらうと森であらうとそこに區別はない。森が神聖な領域とされたことは、古く社若くは神社といふ字を「モリ」と訓ましたことから知られ、これは支那でも史記などでは社と杜とが相通じて用ひてあるところがある。又火山國と云ふ地質的關係からは、火山に對する崇拜があり、地震や溫泉が神として記録の上に少からず現はれる。固よりこの火山と普通の山とに對する古代人の關心は、自ら異なるが、一般に山、丘、杜は人間生活に親しい關係を持つてをる。

これに比較すると、一方、海や浦に對する宗教觀は一般に恐れられる方面が強い。四面海を繞らす地理的關係からすれば、海に親しむ方面が餘りにも無く、海の彼方に關する物語も考も殆んど無いのは、これ又一の奇異な特徴でもあらう。これ恐らくは古代日本人が既に農耕期にあつた民族で、海によつて生活する民族で無かつた爲でもあらうし、これは殊に古代人が星に關する信仰も物語も殆んど持たないのと一致するものといふことが出來よう。

かく宗教信仰が農耕生活に基づくことは風雨や雷電の場合にも同様で、一般に古代日本人にとつては、その暴風雷雨に對する恐怖以外に、これ又農耕生活に深い關係あるものとして宗教的對象となつたのである。殊に後に風の神が龍田風神として以外には特殊の活動を見ないので、この風神の祭が重要な行事とされたのは、何よりも先づ農耕生活に關

するもので、これは延喜式祝詞などを見ても明かである。

これらから考へると、多くの他の民族では重要な位置を占めて居る火神が古代日本に於いて全く重要な役割をしてゐないのは、これも農耕生活に集中された信仰の一の反映ではあるまいか。

かくして古代日本人の精神生活は或る意味では此の地上の生活に集中されてゐた。現實の地上生活以上に、海に對しても天空に對しても餘り考を及ぼさずにすんだ。従つて又彼等が天體の諸現象に對して、これをどれだけ宗教的對象としたか、疑はしくなる。天照大神をさして日の神と云つたのは記録の諸所に見え(系訂一ノ三三、三四、四二九、四三〇)、又天皇自らを日神の子孫(系訂一ノ九二)とか、日の皇子(萬葉二ノ二〇七等)と稱することがあるが、これが直ちに天照大神をさして日と云つたかどうかは明かでないにしても、少くとも太陽を其の祖先とした考であることは云ふまでもない。たゞ天照大神そのものゝ原形が果して直接に太陽を指したものであつたか、そこには問題があるのである。

併しこの天照大神を措いても、例へば顯宗紀三年二月及び四月の條に日神及び月神とある如く、稀に見る例ではあるが日月に關する信仰があつたことは認められる。勿論此の日神、月神は直ちにこれを天照大神及び月讀尊に當籤めるべきものでは無く、これは壹岐や對馬の縣主がその天體崇拜から祖先に結付けたものといつてよい。而して此の場合の日神、月神が特に壹岐對馬の事實であることは、自らこれが西方文化の影響では無いかとまで思はせられるのである。

併し天照大神がその起原の如何に拘らず、月讀尊と並稱される物語乃至記録の時代に於いては、既に天照大神の内には、太陽神としての意味が含まれて居るので、月讀尊は斯る日神に對する月神であるのである。萬葉などにも、月讀といふことは屢々現はれるので、これらから見ても月の崇拜が存したことだけは認められるのであるが、併しそれらが果

してどの位古い思想であるか、又どの位一般人の信仰生活に關係を持つて居つたかは疑はしい。

かくして日月に關する信仰は一般に豫想せられるほどには主要なものでは無かつたらしく思はれる。そしてこれは星に關しても同様で、殆んどその事例がないと云つてよい。これらの事實からすると、少くとも古代日本人に於いては、その信仰生活に於いても、又神話の上でも、天體の諸現象が餘り重要な位置を占めて居なかつたといふことが出来るやうに思ふ。

而してそれらよりも、もつと手近なところにあつて、驚異の對象となるもの、例へば雷電や巨岩の如く、古代人に直接に畏怖の感を惹起すもの、及び更にそれにも増して、彼等の實生活、殊にその農耕生活に密接なる關係を有するものが、その宗教信仰の直接の對象となつて居つたのである。

日本寺院法の性質

細川 龜市

一、問題の限定

日本宗教史乃至法制史の領域に於て最も未開拓なるは寺院法の問題であらう。寺院法の存在が如何に注目すべきことなるかは茲に敢て多言を要しないが、特に日本法制史は寺院法を無視して論ずることが出来ない。而して本問題に關しては取扱ふべき多くの點が存するが、私は本篇に於て中世日本の寺院法が如何なる性質を具有してゐたるかに就き、若干の考察を進めたいと思ふ。

凡そ日本寺院法には廣狹の二義が存する。廣義にありては寺院に關する一切の法制を指さし、政府（もとより幕府をも含む）又は寺院自身の手⁽¹⁾に依つて制定されたる總てのものを包含するが、狹義のそれ⁽²⁾にありては、寺院自らが自己の權力發動に基づいて制定せる律法であつて、私の名附けて寺院法と稱するはこの狹義のものに限る。例へば令制の下に於ける僧尼令、徳川幕府の制定せる寺社條目の如きは前者に屬し、東寺・高野山・東大寺・興福寺・觀心寺等々の諸寺院が、自己の僧侶集會に於て制定せるもの、如きは後者に屬してゐる。而して歐洲中世の寺院法にはカトリック教のそれと新教のそれとの二系統が存するが、吾が日本に於ては斯の如き宗派の區別による法の差異が存しない。

二、寺院法の成立

日本の寺院法は、寺院が國家に對して特立不羈の地歩を占め、治外法權的存在を擁するに至つて出現したものである。その最も早く看取されるのは寺領庄園に於てであらう。奈良時代には、寺院自身が開墾せる寺領墾田の殆んど全部が國衙へ租税を輸納し、且つ官吏は自由に寺領内へ入部して檢注・檢斷をなすことが出来、寺院も之を拒むことをしなかつた。寺院は未だ國家の忠實なる従僕だつたからである。然るに年月の進むと寺院の宗教的及び世俗的權威とみに伸張し、特に朝廷に對して至大なる威を擁するに至ると、彼等は自己の所領墾田に對する租税免除の勅免を乞ひて、これを租税不輸の庄園に轉化するやうになつた。^(三)だが寺領庄園の不輸租化は、同時に又、官吏が國權行使の爲に庄園内へ入部し得ざる『不入』の特權を隨伴し、寺領庄園の治外法權化の端を拓いた。而してそれと同時に、社權門勢家等は自己の私人的權勢を振ひ、故らに國務に對捍して、租税輸納と官吏の入庄とを拒捍するに至り、暴力を振つて庄園を國家權力の支配外に置くやうになつたのである。^(三)既に桓武天皇の延暦十六年には斯様な暴狀に對する禁遏の太政官符が發せられてゐるより見れば、^(四)斯くの如き庄園特立化は恐らく奈良朝末期乃至平安朝初期から見られた現象に相違ない。

このやうに寺領庄園が國權不入の地となるに至るや、それは當代の社會的・經濟的および政治的諸關係の重大なる變革を齎らした。中央集權的貴族國家の衰頹と、私人的權力の公權力化とが即ちそれである。先づ寺領庄園内には典型化されたる農奴制度が行はれ、曾て國家の公民と言はれてゐた班田農民は今や寺院に隸屬する私民となり、庄園農奴の地位に墮つるに至つた。寺院と庄民との關係は取りも直さず封建的支配者と農奴との關係に外ならなくなつたのである。

第二に、庄園が治外法權の地となりたる結果、會て國權の發動に依つて行はれてゐた裁判の如きも、庄園領有者たる寺院自身の手^(一)に依つて行はるゝに至つた。私は之を『庄園裁判』と名づけやう。延喜五年十一月三日の太政官符に引く三河國解狀によつて察すれば、既に醍醐天皇の時代には各所に私人的裁判の行はれてゐたことを窺はしめられる。——公權力の私人化は斯くして招來され、寺院法が生誕するに至つたのである。

所で、平安時代に於てこの寺院法を運用して居たのは所謂三綱であつた。三綱とは上座・寺主および都維那の三者を謂ふ。この僧職は既に令制に見えてゐるから政府の制定せる制度なるは勿論であるが、併し奈良時代には政府の監督下に在らねばならず、固より僧尼令を遵行するを要した。然るに寺領庄園の不輸不入化による寺院の治外法權的地位が確立すると共に、三綱は寺院自らが制定せる律法の運用に參劃するに至り、平安時代全體を通じて寺院法の當務者となつたのである。

然るに平安末期に至り、寺院法の制定並びに運用上に於て一大變革を結果した。三綱制度に代ふるに僧侶集會制度の出現がそれである。そも／＼僧侶集會なるものは既に佛典にも屢々現はれて居り、また王朝時代にも行はれてゐたが、併しこの時代にありては、それが寺院法の制定並びに運用に就き如何なる程度まで參劃して居たかは甚だ疑問であるのみならず、私は寧ろそれに對し否定的見解を抱くものである。これに反し平安末期に出現したる僧侶集會は、寺家に關し重要問題の存する際には滿山の僧侶が一室に會し、一味同心・水魚の思ひを以て評定をなし、之によつて寺院法を制定して居たのである。集會の事務は宿老の僧侶が輪番となつてその局にあたり(これを年預といふ)、評定の内容を或は記録に止め或は公布して寺院法を周知せしめてゐる。而してこの集會に於て制定さるゝ寺院法は寺務および寺領に關す

一切の事項に亘つて居るが、特に租税法・治安維持法・刑法などに關するものが最も多く記録に残つて居る。^(一)斯の如く寺院の治外法権的地位の確立すると共に寺院法が成立し、寺院自身がその私人化されたる公權力を擁して自らの爲に律法を制定し運用するやうになつた。國家權力は完全に排除せられ、國家の制定せる寺院關係の法制（例へば僧尼令）の如きは全くの死文に歸して了つたのである。

三、日本寺院法の特色

寺院法は自己の統治範圍内に於て絶對的威令を持つてゐる。一山の支配下に在る僧俗は必ず之を遵守する事を要し、若し之に違背すれば追放や資財の沒收等を蒙らねばならなかつた。^(二)吾々は屢々斯種の刑罰を行へる事實に接する事が出来る。而して寺院法に於ける刑罰の一大特色とする所は、強盜殺人などの如き兇惡なる犯人に對しても資財の沒收と追放とを科するに止め、一般的には武家法に於けるが如き死、刑を科して居ない事である。それは寺院が殺生禁斷を切言し來れる當然の所産であると思はれるが、之を試みに御成敗式目の第十條に、

一 殺害及傷罪科事、

右或依^(一)當座之諍論、或依^(二)遊宴之醉狂、不慮之外若犯^(三)殺害者、其身被^(四)行^(五)死罪^(六)（下略）

とあるに比すれば、死刑なる極刑に對し寺院法と武家法とが其精神に於て如何に異なるかと察せられるであらう。日本寺院法は成文法主義と不文法主義とが混交して行はれた。僧侶集會に於て採擇されたる評定を公布したるものは成文法であるが、或る場合にはこの評定に於て單に「任^(一)先例道理」とのみ言つて慣習に立脚せよと命じて居るのは、不

文法の遵行をなすものである。更に僧侶集會が必要に應じて立法せる結果、寺院法には明確なる法的體系が無く雜然として諸問題を屢々混用して居る爲に、歐洲中世の寺院法の如く體系的でない。且つ、例へば日本には彼のカトリック教會が數箇國を統一的に支配して居たと異り、各宗派に屬する諸寺院が夫々思ひ／＼に寺院法を制定して居たから、寺院法全體の統一が缺けてゐるのは争はれない事實である。もとより寺院法の根底を流るる精神には變りはないが、併し之が爲に本問題の統一的研究を一層困難にされてゐるのである。

之を要するに、吾が中世寺院法の特色としては、(一)國家權力より全く特立せる寺院自身の制定せるものなること。(二)刑罰規定の内容及び精神が武家法と大いに異なる事。(三)成文法と不文法とが混用されてゐた事。(四)寺院法が雜然として統一的體系的で無い事、等々を指摘し得るであらう。而して中世末期乃至近世初期に至りてこの寺院法は衰滅し徳川幕府の制定せる寺院法によつて其地位を奪はれるのである。その事は近く別稿に譲らう。

註 (一) Erwin Ruck, Kirchenrecht, Berlin, 1926, SS. 3—4. (二) 拙著、日本寺領庄園經濟史、第一章第三節參照。(三) 拙著、日本上代佛教の社會經濟入四頁。拙稿、寺領庄園の擴張政策(宗教研究臨時特輯「現代佛教の研究」掲載)。參照。(四) 類聚三代格、卷八、調庸事(舊輯國史大系、第十二卷、七〇八頁)。(五) 同上、卷十九、禁制事、一〇二一頁。(六) 拙稿、王朝時代寺領庄園の統制組織(史學、第十一卷第一號)。(七) 木村泰賢、原始佛教思想論(昭和五年、第十版)、三四五—三四七頁參照。(八) 拙稿、觀心寺に於ける僧侶集會と寺院法(法學志林、第卅四卷第三號)。(九) 寺領庄園の法制の一斑に就ては、拙著、日本寺院經濟史論、第六章參照。(十) 拙稿、高野山領紀伊國荒河庄の研究(歴史と地理、第廿九卷第四號)。(十一) 御成敗式目(日本經濟大典、第一卷、四〇七頁)

温泉神社の研究

加藤 玄 智

(一) 小 引

日本の様に火山國で、隨て温泉が到る所に在ると云ふ如き邦に於ては、其宗教が天然崇拜の發達階段に在る時、諸所に温泉の神を祀つた温泉神社が發生して來ることは蓋し自然の數で、日本の環境が之をして此に至らしめたのである。今文献に表れたり又各地に現存してをる温泉の神又は温泉神社に就て、其變遷の經路を考へ、幼稚なものながら、高等複雑なものに推移する状態を、左に攻究して見ようと思ふ。

(二) 温泉神社初發の形式

温泉神社の原始的形式は、所謂ユセン(湯泉又は湯前)様と稱して、噴出する熱湯其物を直に神として崇拜したものである。決して之が發達した後世に見る様に少彦名神とか薬師如来とか云ふ一定の神佛にはなつてをらず、唯漠然と温泉其物を以て直に神として崇拜するのである。所謂初歩の天然崇拜に屬するものである。例之、延喜式の神名帳に見ゆる因幡國巨濃郡御湯神社の如き此一例で、御湯神社の神は即ち湯泉様に外ならない出雲玉造の温泉も、出雲風土記に據

れば、

一濯則形容端正、再浴則萬病悉除、自古至今、無不得驗、故俗人、曰神湯也

とありて温泉そのものに、不思議な靈驗、超自然的な力があると信じて居つた。之と同様に羽前湯殿山の如き、温泉そのもの、奔騰する所が直に神體として崇拜されてをるので、是又畢竟湯泉様に外ならない。湯殿山の神が或は少彦名命だとか大己貴命だとか、之を古典の神に合はせようとして、而も歸着する所を知らないのは、畢竟元は温泉其物が神様であつて、之を古典の神や佛教の佛に結付けようとしたのは、後世のさかしらに外ならないからである。今日下野鹽原の各温泉部落即禰渡戸、鹽湯、門前、古町から其山奥の新湯に至る迄、各温泉部落何れも皆温泉様と稱する。私祭に過ぎないが、一種の温泉神社を有してをるのも、矢張初步の天然崇拜としての過去の温泉神社の遺物を、今日眼の當りに見せて居ると云へよう。

(三) 湯泉様と我が古典の神祇

日本の各地に温泉が湧出する。それは神湯であり御湯である。即それや Divine agencies or agents として、所謂湯泉様が出來てをつた。然るに僻遠の地も國司の往來等、中央政府との交通が次第に頻繁となり、其結果是等の湯泉様に朝廷から位を上ることが始まり、或は又一般には文化の神特に醫藥の神である大己貴少彦名の二神と、各地の湯泉様との習合が成立して來た。例之陸前國玉造郡温泉神社(式内)の如き、仁明天皇の承和十年(八四三)迄は、依然として此地方の湯泉様に過ぎなかつたらしいが、同十年九月に

奉授陸奥國……無位玉造温泉神……從五位下（續日本後紀、一三、系三、三四三）

とあつて、此温泉神に叙位の事が見えてをるが、まだ記紀古典の神名が附せられる迄に進んで居なかつた。然に粟田寛の特選神名牒（四六二）になると、勿論新しいものではあるが、遠慮なく此祭神は大名持少彦名の二神とされてをる。又上野國伊香保（温泉？）の神も、仁明天皇の承和二年（八三五）九月に名神の位に登り同六年（八三九）六月には、無位から從五位下を獻られてをる。

承和二年九月、以上野國群馬郡伊賀保社、預名神（續日本後紀、四、系三、二〇九）

承和六年六月奉授上野國……無位……伊賀保神……從五位下（同、八、系三、二五八）

又平賀元義著美作國名所考に據れば、美作風土記神名抄を引て

勝田郡鹽湯社軻遇突智神、鹽湯郷座

と云ひ、同く美作國名所考は

湯大明神……火之迦具土神……温泉の湧出せるは此大神の御惠なり、あなたうと。」

と述べ、更に再び同神名抄を引て

勝田郡鷲社少彦名神、鹽湯郷坐、此神令覺浴、故知有温泉

と云ひ、之を註して、同名所考は

少名昆古那神……此湯を人の知り始しは此大神の恩澤なり、あなかしこ。

と云ひ、是又單なる湯泉様を、伊豆山温泉が迦具土神とされてをると同じく、或は古典の軻遇突智神或は少彦名神に

習合して行かんとしてをる経路を能く示してをる。但し別府温泉の坊主地獄は坊主地獄の名が示す如く、佛教化の形跡があるにも拘はらず、其傳説は式内の火男火賣神社（系一三、四一四）との因縁を絶たず、そこに此温泉の神の原始的形骸を遺してをる跡が窺はれる。

栗田寛の古風土記逸文に據れば箱根湯本の温泉の神は、舊くから大巳貴少彦名の二神に習合されてをつた、曰く

准后親房記伊豆國風土記曰、稽温泉……大巳貴與少彦名……始制禁藥湯泉之術、伊津神湯又其數、而箱根之元湯是也

上野の榛名山の榛名神社の如き、特選神名牒は稻田比賣命としてをるが、田山花袋の伊香保温泉誌には、土民が之を元湯彦命（又の名、彦由支命）と呼んでをるのを聞て、我古典にさう云ふ名稱の神が無いのを訝つてをるが、元湯彦命など云ふ神名が古典に無いのは當然で、之は畢竟各地の湯泉様を Jack Frost 式に人格化して、元湯の彦、即ち湯の源泉神と呼んだに過ぎないからである、又温泉によつては、熊野権現を勸請してをるのがある。例之、出羽新庄の今神の温泉（齋藤彦麿著傍廂後篇。百家説林、正上、三八〇）の如き、羽前西田川郡温海温泉あまみの如き（野崎左文著、日本名勝地誌五、四七一吉田東伍著、地名辭書、下、四四四七）それである。特に注意す可きは、温海温泉では、熊野神社をクマノ神社と發音せず、ユヤ神社と發音してをる。ユヤとは湯泉様と關係した發音であることは申す迄も無い。即ち温泉神社の原始的形式である湯泉様の面影を、尙こゝにも遺してをると思ふ、平家物語（卷一一）に據れば那須與一も扇の標的を射る時、

南無八幡大菩薩……那須のゆせん大明神、願くはあの扇の真中、射させ給はせ給へ

と心の中に念じて、矢張昔ながらに、湯泉様に向つて祈願を籠めてをる。

(四) 湯泉様と佛教の佛

佛教の影響が次第に中央から地方に波及して行くに従つて、各地の湯泉様にも佛教の影響が見られる。各地の温泉には温泉神社の外に、温泉寺が出来て来た。伊豆の熱海温泉の温泉寺、醫王寺などの存在は、手近かな實例であろう。かうなると各地の湯泉様は薬師如來に習合され、時に釋迦を精神界の醫王と呼んだのに擬して、醫王とも呼ばれるに至つた。前に述べた通り因幡國御湯神社は、延喜式神名帳の上では、初歩の天然崇拜の痕跡を留めてをるが、今日では、之れは鳥取縣岩井温泉の鎮守の神であつて、當今は之を湯營山如來寺の醫王として佛教化されて仕舞つてをる。其他上野草津温泉、但馬城崎温泉、攝津有馬温泉の如き、何れも薬師を以て温泉の守本尊としてをる。其他は一々此に枚擧は出來ぬが、研究上特に注意を要するのは、安永五年（一七七六）に西川某の公にした西國順禮細見記中、紀州の篇に見ゆる左の記事である。之に由ると初歩は天然崇拜の湯泉様が、直に佛教の薬師と習合され、原始的な自然的宗教と倫理的宗教である佛教との結合が、自然科学者の試験管内の實驗の様に見えるのである。曰く

湯の峯より湯の川へ二里半。町家の入口に橋有、川の中より湯沸く……薬師の湯と云ふ……薬師堂本尊は湯の花にて自然の佛像なり（國文東方佛教叢書、紀行部、五四五）

新開の温泉地である鳥取縣米子在の生氣温泉では、冬期海濱の風雪と戦はんが爲め、保存上コンクリート造の小籠を設けて薬師の尊像を安置し以て温泉の守本尊としてをる。こゝにも温泉の直接佛教化が窺はれる。能登の和倉温泉は、温泉の湧出する後方の山を薬師嶽と呼んでをる所に、北陸地方の事として、夙に和倉温泉の佛教化が窺はれるが、尙情報に

由れば、維新前は、此所の温泉神社には、少彦名神と薬師の像が、二體一所に祀つてあつた。然るに明治維新以後、神佛混淆が禁ぜられ、薬師は神社の寶物となり、神社の御神體は、純然たる古神典の神少彦名命となつて仕舞つたさうである。尙和倉温泉には、青林寺の薬師堂も現存してをる。又研究上注意を惹くのは、上野國縣社伊香保神社(式内)であつて、特選神名牒(四五―)には大巳貴神としてをるが、今日尙通俗には湯前權現少彦名命と呼んでをることである。此名稱に現はれた通り、湯前は温泉神社の原始的信仰の遺物であるし、權現は其佛教化、少彦名は地方神祇の古典化に外ならないと思はれる。伊豆山温泉の神は佛教化されては、伊豆大權現又は走湯大權現と呼ばれ、一方では祭神天忍穗耳尊とも稱へられてをるが、他方では伊豆大島に配流された役行者小角とも結付けられ、明治の神佛分離前の神體は、束帯相に袈裟を着けたものであつて、此所にも本邦神祇思想の佛教化が能く窺はれる。役小角が大島から伊豆山温泉に飛錫した時に、海面に浮び出したと云ふ偈文には、

無垢靈湯 大悲心水 沐浴罪滅 六根清淨 (走湯山般若院略縁起)

とあつたと傳へられてをる。此に至つて佛敎と云ふ文明敎が、從來の温泉神社に現れた自然的宗教を能く止揚 aufheben してをる有様が觀取されるのである。

統制

黑住宗武

「コントロール」之語義統御也機械「コントロール」也者統御機械運用矣人柄機械運用之統制則人也者有機械之統御力而得統御機械運用之統制矣抑黑住教教團也者以教祖之信仰爲自己之信仰者以教祖爲中心組織信仰團體以降以次成矣道友親睦共同宣傳而布教矣則爲布教機關設立教會以自治矣依律見之近時統制變態焉不整合與教基矣從匡正其弊之事漸得把握其契機矣團體之統制運動也者從事者具備統一統制統御之力則興隆焉得正態則統制活動流行而機械之運轉可如不息而已運用得統制則機械之運轉有統制焉團體之統制亦然矣人有知情意之統一統制則統御力渾成而爲個人之大矣個性也者衆多矣人身生理有統一統制則有統御力焉欲概念之整正願我個性說曰我健康有統一統制焉必心身之活動整合矣則統御力之發顯歟知情意之活動也者人心有統一統制統御之力成矣心之主也者爲自我焉或爲本心或爲心神或爲神矣人心之統一統制統御之力至而人性平允渾成而心理寫象神焉寔生理之自然矣天地剖判渾沌自然而渾成矣中神聖在焉神之概念也一而多矣人性也者各有個性而衆多矣仍人生之自然歟或以汎神論爲不若萬有在神說而東洋哲學之所說以汎神論不爲不及焉宗教之統制可思哉宗教統制也者必要探究人心活動之事實矣則宗教學也者以心理學倫理學社會學哲學之造詣可庶幾歟關繫甚大矣

明治維新と神道思想

宮 地 潜

從來の歴史家は、大化の改新、鎌倉幕府の創設並は明治維新を我が國に於ける政治上の三大革新と稱してゐたが、現代の歴史家は明治維新を以て我が日本歴史を將來に向つて二分する一大革新なりと稱してゐるとの事である。私は不幸にして未だその意味を聽く機會を得てゐない。而して又歴史に素養少なき私にはその意味を説明して呉れる程の歴史家を知友先輩に有しない。而し明治維新の由て來りしところ、之を王政復古と稱する意味を靜かに考へて見ると、現代の歴史家が言ふ所の日本歴史を將來に向つて二分する大革新なりとの言は誠に至言だと思ふ。何となれば大化の改新は我文化の未だ開けざりし時代の氏族制度を改め、當時輸入された支那の制度を模倣して改新されたものであり、鎌倉幕府の創設は我が建國の精神より隔たること遠き一種變態の制度であつた。これ等はいつかは當然革新せらるべき運命にあつた。然るに明治維新の革新こそは實に日本建國本來の姿への復歸であり、日本民族精神の自覺に基く新政なのである。換言すれば久しく外來思想に抑壓されてゐた日本精神が復興し、日本國家理念の覺醒に基く新政である。一度覺醒した國家理念は永遠に之が實現を期すべく、將來に向つて再び委微することは決してないであらうし、又決して之を委微せしめてはならない。この意味に於て私は現代歴史家の言を是認せんとするものである。

扱然らば、久しく委微して振はなかつた日本精神を復興し、國家理念を覺醒せしめたものは何か。歴史家はいふ。そ

れには凡そ三つの流れがある。第一は國學であり、第二は史學、第三は漢學であると。而して國學者には荷田春滿以下その一派を擧げ、史學家としては水戸學派並に頼山陽等を、漢學者としては山崎闇齋學派を擧げてゐる。而も最も破壊力に富んでゐたのは崎門一派の漢學で、最も理想的なのは國學、その中間に位するものは史學であつたと論じてゐる。然るにこの歴史家の見界は史實の外面觀察に終つて其内面的な中心思想か何であつたかを見逃してゐるのではなからうか。

先づ第一に山崎闇齋一派を漢學者と見てゐるが、無論闇齋は朱子學派に屬するものであり、朱子學には尊王思想がないではなかつた。然るに當時朱子學を唱ふるものは崎門一派のみではなかつた。當時の官學林家一派の外に數派あつたが、その中に獨り崎門一派が尊王論の先驅をなしたのは何故であらう。闇齋は當時勃興して來た神道思想に觸れて自ら一派をなし之を垂加神道と稱して我が皇國精神を明らかにしたものである。即彼は伊勢神道唯一神道の粹を採り、之に支那の五行説や宋儒の理氣説を用ひ、周濂溪の大極圖説によつてわが神代傳説を解釋し、かくて天人唯一の理を説き、日神の道を説いて我が國體の尊嚴なる所以を明らかにしたものである。彼が當時の儒學者が孔孟を尊信するの餘り、皇國の尊嚴を忘却せんとするを慨しその門弟を誡めたといふ話は餘りに有名であるが、その事が既に彼の神道思想の表現であると思ふ。

尊王論の先驅者として國史上に尊敬されてゐる竹内式部は闇齋の神道思想を繼承した玉木葦齋の門人で、彼は京都に在つて公卿譜神に接近し、正親町公積、東久世通積、岩倉恒具、三條季晴等の諸公の間に大政歸一、王政復古の大義を高唱し、其の説は桃園天皇の上聞にも達したといふからには、明治維新に活躍せる三條、岩倉、東久世等京都を中心と

せる尊王論は闇齋の垂加神道に淵源すると言つても過言ではあるまい。而して闇齋門下には多士濟々尊王論を高唱し國體觀を明らかにした學者が少くないが、その國體觀は闇齋の神道思想が根柢をなしてゐると見るべきだと思ふ。

次には歴史家の所謂史學家その宗家は水戸學派であるが、水戸學派は光圀に始まつて會澤正志齋、藤田東湖に至つて大成したものである。水戸學派の事業は正しく大日本史の編纂にあり、國史の闡明にあつた。而し水戸學を以て單なる歴史家となすべきではなからう。光圀の彰考館には最初前に述べた崎門の人々が中心となり、之に加ふに光圀は吉川惟足について唯一神道を聽き、下河部長流や僧契冲には古詞古語を研究せしめて古道をも明らかにしてゐる。而も彼が國史編纂の動機が南朝の史實に對する感慨、南朝の忠臣に對する感激に發したといへ、北畠親房の神皇正統記の大義名分論に感激措く能はざるものがあつたと言ふからには、水戸學の主流に神道思想が横溢してゐた事は争はれぬ。彼が大日本史に南朝を正統とし、神功皇后を皇后紀に弘文天皇を天皇紀に入れたといふ卓見は、神道思想の淵源たる日本建國の理想を把握したところに發したと見るべきではなからうか。

幕末時代水戸烈公が幕府の親藩でありながら尊王攘夷論の盟主として輿論を指導せる所以のものは以上の如き思想に由來するものである。

以上の所論によつて崎門一派の漢學にしても、水戸學派の史學にしてもその中心思想に神道思想が存在して之が日本精神の復興に、國家理念の覺醒に貢獻せるものなることは明らかとなつたと思ふが、更に日本精神の眞髓を把握したものは國學者即復古神道派であつた。從來の歴史家は復古神道派の人々を國學の四大人等と稱して國學勃興の功勞のみを稱へてゐた。現代の歴史家は稍その思想内容にも注意しては來たが猶從來の見界から説し得ないきらひがある。若し國

學の祖としてならば長流や契仲を學ぐべきではなからうか。長流や契仲の古詞古語の研究は全然語學的であつたと言つても差支へなからう。而し荷田春滿に至つては、單なる語學の研究ではなかつた。彼が古語古典を研究したのは我が古道を闡明するにあつた。即彼は創國學校啓の文中に

臣自少無寢無食以排擊異端爲念以學以思不與隆古道無止

と言つてゐる。又神佛習合、神儒混交の神道論を排斥しては

今之談神道者は皆陰陽五行家之說、世之講歌詠者大辛圓頓四教之解

と論じてゐる。無論我が古代思想が赤裸々に展開され、神儒混交、神佛習合から解放されて純神道研究の道が開かれたのは國學勃興の賜であるから、國學興隆の功績を認むことに異論はないが、それよりも彼等國學者の明治維新への功勞は復古神道宣揚者としてでなくてはならぬ。

春滿に端を發した復古神道論は加茂眞淵に至つて體系づけられ、惟神之大道として世に宣揚せられ、本居宣長之を大成し、平田篤胤に至つては久しく鬭争を續けて來た儒佛兩思想を克服して天下を風靡するの概を示した。實に明治維新の革新は、崎門一派の神道思想に播種せられ、水戸學神道によつて生々成長し、復古神道に至つて結實したかの觀がある。明治維新の諸制度は復古神道派の把握した純日本精神の顯現であると言ふべきである。

彼の「神武創業の古に歸り」の太政官布達より、大教宣布の詔勅、帝國憲法、教育勅諭等復古神道思想に由來せぬものはない。實に明治維新は我が國民が、我が建國の理想を自覺し、國家理念の覺醒によつて起つた政治的革新であつた。

然るに久しく鎖國して太平を夢見て見た我が國は外國文化吸收の必要にせまられ、爾來六十年その送迎に暇なく、今日に至るも未だ眞に日本精神を發揮するに至らなかつた。然るに今や時既に至り、庶般の滿洲事變を契機として、或はジュネーブに或は滿蒙上海に日本精神は着々と發揮せられつゝあり、即從來の追隨外交を改めて、正義の前には全世界を敵とするも敢て屈せざるの意氣を示し、他面滿洲上海に於ける無辜の民に對しては敵國人にも慈悲を施すところ、之れ正に皇祖建國の精神を體現せるものではあるまいか。而し現時の我國は外國にはこの國際難局に直面するあり、内には思想國難、經濟國難が叫ばれ更に政黨政治の行詰りより昭和維新を思ふ切なるものあり。此の時に當つてよくこの難局を打開し、我が國威を宣揚し、我が國家理念を顯現して、世界の文化に貢獻する指導原理は之を何處に求むべきであらう。私は明治維新がこの神道思想によつて建現されたが如く、昭和維新も又我が國民が建國以來培ひ育てた惟神之大道によるの外はないと思ふ。この維新の大道は實に日本民族性に發祥せる國民的宗教であり、天地の公道なりと信ずるものであり、我が國民が擧つて此の道の發揚に努力せんことを希望して止まないものである。

中世的寺院形態の成立

圭室諦成

近時寺院經濟の研究は少壯學者の努力によつて著しい飛躍を示して居る。特に中世寺院經濟の領域に於て殊に優れたる多くの業績に接する。併し遺憾乍らこれらの研究はその前提に於て許し難い一つの根本的の誤謬を侵して居る。抑々任意の過程を認識する場合の第一の任務はその過程の特質を確定する事である。過程の特質を確定した上で吾々は過程の奥底へと進み行くべきである。然るに從來の研究者は中世寺院經濟を以て上代寺院經濟の單なる延長と見て充分に中世寺院經濟の特質を把握して居ない。この點に彼等の誤謬が潜んで居る。歴史は實證の科學である。前提は恣意的のもの若しくは獨斷であつてはならぬ。今次に彼等の前提の誤謬なる事を明證する一つの史料を提示する。「凡本願之昔、天平之古、寄一萬町之水田、被充衆僧之供料、割分五千戸之御封、致諸會興行、而勅施皆顛倒、御封殆如無、學徒失資緣、寺院忘興隆、而中古以來諸院家建立之後、有諸庄之寄附、覆一寺之學侶」と。即ち八世紀頃迄に寄せられた廣大な土地封戸はすでに十世紀に及び、新に諸院家に寄せられた土地によつて中世初葉の寺院經濟は支持されて居ると云ふのである。換言すれば中世寺院形態は上代寺院形態とは根本的の質的特性を有すると云ふのである。吾々は今充分の自信を以て從來の研究者の立場より離れてこの否定すべからざる特質、即ち院家を中心として展開する中世的寺院形態をそのの全き意味に於て且その全き擴りに於て觀察し、そしてそれを正當に評價承認する事こそ、中世寺院經濟理解の根

本である事を主張する。今暫く中世寺院形態研究の端緒をなす成立過程に限定して、その社會經濟史的考察を試みる。上代寺院形態が中世寺院形態へ移行する事は新しい型の合則性へ移行行く事である。よつて先づ上代寺院形態の矛盾の擴大を、次に中世的寺院形態の萌芽の伸長を、そして終りに一定の時機に於て起る飛躍を觀察する。

一般に寺院經濟の特質は檀越の支持に俟つ點にある。従つて寺院形態は經濟荷擔者従つて當代の政治形態と密接な關聯を有する。上代は經濟力の従つて政治の著しく中央政府に集中した時である。従つて上代寺院形態に於ては國家を離れての寺院の發展はない。完全に中央政府の統制下に發達した寺院である。扱任意の過程の具體的研究は全體としての過程の質の研究のみならず、更にこの過程の發展段階をそれら相互の質的相違に於て研究する事を要求する。斯くの如き觀點に立つ時上代寺院形態はその前半に於ては上向線を辿り、その後半に於ては下向線を辿ると云ふ著しい特徴を見出す。日本寺院史の端初をなす六世紀後半は氏族制が崩壞の機運熟し、八世紀に完形する上代國家が漸く完形への歩みを速めた時である。當時『天下を兼ね併せ萬民を使ふべきは唯天皇のみ』を一つの理想案として持つに至らなかつた社會は、近々二世紀にして『夫れ天下の富を有する者は朕なり天下の勢を有する者は朕なり』への古代國家制の確立へと躍進した。この過程に照應し相互關係に立つものとして奴隸の増大も律令の完成も理解し得る。國家觀念によりて買かれたる上代佛教の躍進とても亦この發展曲線に沿ふてはじめて理解される。新たなる質の生成は同時に新たなる量の發生である。よつて今量によつてこの間の佛教の躍進の跡を辿る。七世紀前半には四八に過ぎなかつた寺刹が僅々一世紀にして八世紀前半には五四五。すでに八世紀の末葉に於ては『地として寺ならざるはなし』の状態に達せしめ、又六世紀後半には一人の比丘を得る事すら困難であつたのに七世紀前半には一八三五、八世紀に入つてはすでに萬を以て

數へる程度に迄達して居る。千を單位とする寺刹萬を單位とする比丘、それは國家の完全なる統制下に都を中心として畿内へそして更に地方へ漸次密度を粗にして撒布されて居た。上向線をひた走りに走り續けた古代國家はその内部に包藏せる矛盾の擴大の故に九世紀頃より徐々と下向線を辿りはじめ官僚貴族の時代を現出する。かゝる政治形態の推移は古代國家と共に發達し來つた寺院の前途に暗雲をたゞよはせた。八世紀末葉の私寺建設禁令寺刹併合令等のかゝる状態の下に理解される。單に量の減少に止まらぬ質に於ても著しい漸衰の跡を示して居る。古代國家に於ても寺刹の多くは官僚貴族及び地主の建設にかゝるとは云へ直接に間接に國家の統制下に立つて居た。然るに今や國家統制力の衰微に乗じてそれ等の寺院を利用する事によつて、官僚貴族及び地主は彼等の権力の基底をなす富の蓄積を計つた。形式的に所有地を寺刹に施入する事によつて租税を逋脱する事その一、定額寺の資格を獲得する事によつて國家より定額の補助を受ける事その二、更に寺院領なる特殊地位を利用する事によつて農民に對して搾取の強化を行れ事その三、斯くて寺院は曾ての機能を喪失して官僚貴族及び地主の搾取のための一施設たるの地位に立つた。斯くの如く曾ては國家の搾取を支持する事によつて搾取の分前に與つた寺院は、今や搾取したものを搾取し盡される状態に至つた。この傾向は上代國家の強力なる支持を受けた寺刹に特に著しく、さしも盛大を誇つた。南都の諸大寺すらもが十世紀の初葉には、『近年以還、綱維不振、庶務無理、堂宇稍破、施供屢空、工匠休劉斧之音、僧侶絕齋飯之計、先朝之跡欲墮、後代之法何住』の窮狀に陥つた。この事は又比丘の生活を著しく困難ならしめ、『近城諸寺住持寂絶』へ導いた。

下部構造の運動は一切の上部構造の運動を規制する。莊園の發展は政治的に公權力の衰微私權力の擴大へ導き、こゝに古代國家は終焉を告げ封建國家はその端初を置く。この政治形態の推移は寺院形態の面貌に著しい變化を起し、上述

の如く古代寺院形態は腐朽の曲線を描いて發展するに反し中世的即く封建的寺院形態は成長の曲線を描いて發展する。封建政治形態の基幹をなす莊園制の萌芽として墾田制の公認まで溯り得るが如くに、封建的寺院形態の基幹をなす院家の萌芽は六八〇年の私房制の公認まで溯り得るであらふ。惟ふに伽藍は僧房を中心として發展するものである。佛教が大衆的地主的貴族的への發展へと共にその各々に適應する伽藍様式をとり、國家的となると共に國家祈禱道場としての要求の下にすべての建物の位置は決定される。そして曾てはその中心をなした僧房は背面のしかも祈禱道場としての秩序を亂さない位置にたゞき込まれた。所謂七堂伽藍に於ける僧房はまさに斯くの如き地位にある。従つて公界僧房制に於ては比丘の住宅は最大限に無視され、従つて極めて不安定の位置に置かれて居たと云ひ得るであらふ。吾國の場合に就てこれを見れば輸入當時約一世紀の間は公界僧房制は嚴重に保持せられて居る。併し乍ら寺院の結界内で病床に臥する事、況して死出の旅路に上る事は如何に文明國の制度とは言へ、穢の思想の一般に浸潤して居た當時に於ては社會的に到底許されぬ事であつた。僧尼自身としても元氣旺盛な時こそ異國の生活様式に順應こそすれ、老境に入り著しくは病床に臥する時は矢張日本風の生活に愛著を感じた。又國家の使用人若しくは個人の使用人に過ぎない彼等としては律令の禁する所とは言へ私財を蓄へる事として私財を保全する事は絶対に必要であつた。斯うした内外の要求が遂に六八〇年の法令となつてあらはれた。この法令を端初として私房の設立が公認されると僧尼は競つて拈出し得る限りの財源を以て私房を營み公界僧房より私房へ移住した。かくて私僧房は生活の支點となる。彼等の有する資財はこゝに保持せられ且その法孫に傳えられた。法孫はこゝを生活の據點とすると共に諸方に散在せる法孫の集會所ともした。古代國家漸衰によつて起つた寺院に對する統制力の減退は八世紀後半の私寺院建設禁止及び寺院併合の強制と共に上述の如くに

して發達し來つた私僧房の發展の一契機となつた。政權の推移によつて發生した新官僚貴族群及び地主群は生前の遊興の場所としての別莊を、死後の菩提を葬ふ菩提所を要求した。この要求に應じ得るものとしては私僧房を措いて他になかつた。一方私僧房として見れば古代國家の衰微によつて本寺が全く經濟力を喪失した。ために窮乏の極にあつた従つてこの兩者は直に結合した。かくする事によつて貴族及び地主は名勝を舊蹟として經營費に於て多大の節約を得、私僧房としては多少拘束を受けるにしても經濟的支援者を得る事になつた。斯くて僧房中若干のものはその境内に菩提所（又は祈願所）或は別莊としての設備を持つに至つた。かゝる形式を具備する僧房が院と呼ばれた。僧房の數は大刹に於ては一干にも達したが院の地位を獲得したものはその數十分の一にも達しない。これらの院はその師資その地位その經濟力によつて多數の僧房をその支配下に置くに至つた。院相互間にも漸次その實力の強弱によりて自ら支配關係を生ずるに至つた。

かくの如くにして古代寺院形態の各段階は徐々に従前の諸方面を崩壞させつゝ、中世的寺院形態の屬性をもち込み且發展させ、遂には質的の區別を明瞭に看取し得るに至つて居る。然し乍ら轉化は飛躍を通じてのみ行はるゝものである。それは上代末の寺院に起つた階段闘争である。本寺を占據せる大衆院を據點とする貴族。院を據點とする貴族の勝利によつて院の當該寺院に對する統制權は確立する。

日本宗教學會第二回大會記錄

我國宗教學界の最も紀念すべき日である昭和五年五月十、十一兩日、東京帝國大學に於て開催せられた宗教學講座創設二十五年紀念宗教大會の席上に於て、斯學の各部分に代表に依つて日本宗教學は創設せられ、進運日に盛んなる本邦宗教學の空體的連絡と策進とを期する事になつたのであるが、其規約に基き、其後二年を越へて昭和七年度に於て、更に斯學進展の總果を發表すべき第二回大會は、委員會の合議に基き、東京市外大正大學に於て開催すべきに決定した。

第二回大會と名づけられたけれども、第一回大會は講座紀念の宗教學大會であつて、未だ日本宗教學會成立以前に屬し、正當に云へば日本宗教學會成立最初の大會であつて、學會としては初めて發動せる事業であり、従つて、かゝる宗教學の全野に涉つての連絡統一を企畫した學會が、果して存立し得るや、其將來は如何の課題を試みるべき重要な大會であつた。

時恰も反宗教運動が我國朝野を震撼して、宗教界は其全野に涉つて強き衝擊を其側面より受けた直後でなり、宗教學界が、かゝる現實に對して如何なる反應を示せるか、はた、宗教の學人が其氣力を減殺する事なくして英氣を以つて其豐富なる學野を開拓しつゝあるやの疑問はこの大會の景況に依つて計り得べきものとして著るしく世の注目を牽いた。以下其經過を略述しやう。

大會に至る準備諸事情

日本宗教學會第二回大會記事

先きに述べた大會開催地を大正大學とする委員會の希望は、矢吹慶輝氏を通じて大正大學に傳達せられ、大正大學評議員會の議決によつて會場使用の承諾並びに大學としても本大會の爲に、出來得る限り充分なる援助を爲すべき好意を示さるゝ事に依つて決定した。

そこで昭和七年二月十日午後、大正大學宗教學研究室内に於て、大會第一回準備會が開催され、矢吹慶輝、宇野圓空、眞野正順、石津照眞諸氏が出席した。

そして、大會の時日、順序、經費豫算、新會員並びに研究發表者勸誘、其他に就て一般の方針を決定し、其實務を主として大正大學宗教學研究關係者に於て執り帝大關係者之を助力すべき旨を決定して散會した。

そこで翌十一日直ちに正大宗教學研究室に第二回大會準備會を設立し、矢吹慶輝氏指導の下に、副主任眞野正順氏以下活動を開始した。第一回準備會の希望によると、大會の時日は昭和七年五月七、八兩日を以つてするのであつたが、七日は土曜であつて、授業の爲め大正大學を會場とする事は困難であつた。そこで矢吹氏より大學當局に交渉の結果、七月八日を以つて舉行せらるべき降誕會を特に七日に繰上げ午前九時に簡單に舉行して、七日全日を休校とすべき様に大正大學が好意を示さるゝ事に依つて解決決定した。

次に大會の經費は、約六百圓と豫定せられた。夫れは會員二百名の會費として計上したものであるが、昭和五年學會成立以後正規の

入會申込者は漸く百名餘であるので、この際是れを倍加せしめ學會存立の基礎を固むる事が緊急の要事とせらるゝので、先づ此部分に力を込むる事とし、各種の印刷物を作製し、逐次各方面に發送して入會を勧誘する事とした。

是れと共に大會に於ける研究發表の依頼を全會員に向けて發送した。それには次の要項を附記した。

- 一、發表せらるゝ御研究は三月十五日迄に題目御通知有之度候。
- 二、研究發表時間は、會場整理の都合上、約十五分以内と致度、なるべく草稿朗讀の方法に依られ度候。

三、大會プログラムは作製の都合も有之、其上御研究を掲載せる大會紀要はなるべく急速に發行致度候間、御研究は豫め三千字以内の草稿に御纏めの上、四月二十日迄に委員の手許迄御送附被下度願上候。

他面、大會の盛觀を副ふる爲に、矢吹慶輝氏將來燦爛出土稀觀佛典展觀を企て、矢吹氏は私財を擲て、二三の助手を督勵して是が整理解説の作製に没頭せられ、猶大正大學國文學主任高野辰之氏も本大會を助成せんが爲に、本邦高僧手蹟展覽開設の好意を示され、筑土鈴寛氏其他の努力によつて其準備も亦進涉したが、會場及時間の都合上其好意を辭退せざるべからざるに至つたのは誠に遺憾であつ

た。猶、大正大學當局も其機構の諸般に涉つて、本大會準備の爲に自由なる使用の便宜を與へられたるのみならず、更に種々なる實質的援助をも與へられた。其他、同文館は大會ポスター及びビラを寄附せられ、教學新聞、中外日報は外に在つて大いに聲援と紹介の勞をおしまれなかつた事は感謝すべきであつた。

かくの如くして、準備會開設以來、大正大學宗教學研究室では、全員極度に緊張し、出身者は遠く東北關西より續々參集して此事業を助け、關係學生も授業の餘暇は悉く之に獻けて、主任以下ほとんど連日事務所に在つて諸事務に没頭した。猶、外部よりは宇野圓空氏、石津照瑩氏等の應援絶ゆる事なく、此間各部分に向つて發送したる印刷物だけでも、十數種を算するに至り忙殺を極めた。かくの如くして漸次順調なる進涉を見るに至り、會員倍加の運動もほゞ目的を達して、本學會確立の基礎を固め、研究發表申込み既に五十を突破し、成算ほゞ成つたので、四月二十日午後一時、正大研究室に於て最後の聯合打合會を行ひ、大會準備諸項に關する最後の決定を與へた。

かくて、我が日本宗教學會確立の基礎を定むべき本大會は豫想外なる盛會を以つて現出するに至つたのである。以下當日の經過に隨つて、其狀況を報告しやう。

日本宗教學大會

時日 昭和七年五月七・八兩日
場所 大正大學講堂

日本宗教學會總會

五月七日午前九時開會

司會者 眞野正順氏

この日天氣晴朗、輕暖な微風を含んで、既に會場は非常なる盛況を示し、搖蕩している人頭の中に輕快な活氣が立ちのぼり、然も争ふべからざる學的生氣が充溢せるが感ぜられた。

やがて司會者の指導によつて、副會長矢吹慶輝氏は立つて演壇に近づき、開會を宣した。次で、實行委員代表、宇野圓空氏登壇して、大會成立以後今日に到る經過と、今次大會の成立事情等に涉つて報告をした。次で、開催地大正大學を代表して、學長福田鶴類氏は謹嚴なる法衣のまゝなる老軀を壇上に運び、大正大學創立の趣旨が、佛教の協力的研究に存することより説き起して、宗教研究のための全國的協力の結晶なる本學會の成立を祝し、その大會がこの大學に催せられたる喜び、併せて其成功を期待された。

この間、波多野精一、椎尾辨匡、辻善之助等の諸氏より寄せられたる祝電の紹介があつた後、司會者は會長姉崎正治氏の登壇を促した。

滿堂の拍手を浴びて壇上に現はれた會長は現時社會の狀勢より説き起して、宗教の榮實なる學的宣明の急務なるを述べ、本學會の任務とその方向とを説き去り説き來り、縱横約四十分に涉つて講演して多大なる感銘を聴衆に與へた。(後文參照)

日本宗教學會第二回大會記事

次で、研究發表會司會者の選定に移つたのであるが、今回大會には斯學の殷盛につれて、發表申込者既に七十に達しているのむで、止なく會場を本講堂と六號教室との二箇所に分ち、第一部に於て宗教一般、第二部に於て成立宗教に關する研究の發表をなす旨を諮り、從つて司會者の員數も増加すべきを議した。かくて滿堂拍手して贊成の意を表したので、前例によつて、會長は次の十四氏を司會者として指名し、再び一同の拍手があつた。

司會者

(第一部)

石橋 智信 佐野 勝也 松原 寛 帆足理一郎

島原 逸三 城戸幡太郎 宇野 圓空

(第二部)

鈴木 宗忠 望月 信亨 渡邊 海旭 加藤 精神

宇井 伯壽 今岡信一郎 矢吹 慶輝

次で、副會長、再び立つて、これにて總會を終り、午後一時より研究發表に移るべき旨を述べて、會を閉ぢた。

會後、委員より、研究發表の會場並びに順序等に就ての注意があつた後、會員は一同校庭に出で、紀念撮影を行ふた。

姉崎會長の挨拶要旨

一昨年全國の宗教學關係者の協賛に依つて成立した我が日本宗教學會は、其後極めて順調なる發展を呈し、今回當大學の講堂に於て其の第貳回大會を開くに至りこゝに健全なる諸君と再び會堂し、そ

の後二年間に發達した御研究の成果を聞くことの出来ることは諸君と共に同慶に堪えぬ次第であります。

云ふまでもなく、宗教は人類の人文生活に根ざす所深いのでありますので、屢々論議の中心になりますことは歴史の示す如くであります。近來、特に唯物的根據より宗教現象を以つて人類の阿片となし、これを急激に排撃する強激なる言論が聞かれるのであります。而るにも係らず、尙斯學の眞摯なる研究が着々その歩を進め、阿片論の嵐吹きすさむ中なるにも係らず、今回は更らに研究の發表も多く、二日間の會期にも係らず、これを二部に分つて會場を分ち發表しなければこれを盡すことが出来ないと云ふ盛況に向つて居ります。

これは寧ろ眼前の世流に對して宗教の實價值より發する無言の反抗でありまして、やがてかゝる挑戦をも却つて、宗教發達の爲のよき刺激として、その中に吸収し、愈々隆盛に向ひ人間存在の本源に向つて眼を放つ斯學の成果が、やがて、眞により深く人類を裨益するに至るに相違ないと信ずる次第であります。

すでに今回の研究發表項目の中に於ても更らに文化的に進度を進めた研究が多く表れてゐる事も、やがて前述のよき反應を示しつつあるものと考へる事が出来ます。

どうぞこゝに最近の研究を携へて各地より集まられたる精銳の諸君が充分活潑に討議を開れ、更らにより一層斯學の發展を將致するに務められんことを希望して止みません。

研究發表第一部會記錄

第一日(五月七日、土曜)……會場大正大學講堂

午前十一時振鈴、司會者石橋智信氏登壇して、本大會第一日の研究發表を行ふことを宣言す。

〔午前部〕

「原始基督教と宗教史」

佐野勝也氏

十一時一分より十一時十六分まで十五分間。質問者なし。

「日本古代宗教に於ける自然崇拜の特性」 原田敏明氏

十一時十七分より十一時三十三分まで十六分間。佐野勝也氏の質問あり。原田氏之に應答し、この間約三分を要す。

「傳道學の語源と其發達」

小松雄道氏

十一時三十六分より十一時五十一分まで十五分間。質問者なし。

以上にて午前部の發表を了はり約一時間休憩の後、佐野勝也氏司會の下に續行す。

〔午後部〕

「神祕信念の發芽二三」

石橋智信氏

一時より一時十九分まで十九分間。質問者なし。

「現代宗教の特質」

鶴藤幾太氏

一時廿分より一時三十九分まで十九分間。濱田本然氏の質問あり。鶴藤氏之に答ふ。更に濱田氏質疑し、約五分にて司會者質問を打切る。

「現代宗教の特質」

鶴藤幾太氏

一時廿分より一時三十九分まで十九分間。濱田本然氏の質問あり。鶴藤氏之に答ふ。更に濱田氏質疑し、約五分にて司會者質問を打切る。

者質問を打切る。

「イスラエル民族のレヴェール婚に就いて」松井了 禮氏
一時四十五分より二時三分まで十八分間質問者なし。司會者
宇野圓空氏に更代。

「宗教現象學に於ける作用側面」佐藤賢 順氏

「二時四分より二時二十二分まで十八分間。質問者なし。」

「スピノーザに於ける宗教批判」丸川仁 夫氏

二時二十三分より二時三十八分まで十五分間。質問者なし。

司會者宇野圓空氏本日の研究發表を一まづ之にて打切り、餘は翌
日に行ふ旨を宣す。拍手裡に第一日の第一部會を閉づ。

第二日(五月八日、日曜)

定刻に運ること約廿分、午前九時廿分振鈴、司會者石橋智信氏

登壇して、前日に引續き研究發表を行ふ旨を宣言す。

〔午前の部〕

「宗教々育實際案としての一考察と諸問題」藤本一 雄氏

九時廿一分より九時四十分まで約十九分間。質問者田北耕也
氏。

「ケルト族の宗教と聖バトリック」松村武 雄氏

九時四十二分より十時まで十八分間。質問者なし。

「英米宗教哲學の一特質に就いて」田淵正 範氏

十時より十時十五分まで十五分間。質問者なし。司會者佐野

勝也氏に更代。

「因果律と宗教」帆足理一 郎氏

十時十六分より十時三十四分まで十八分間。質問者なし。

茲で司會者より十分間休憩したき由を提議し、拍手賛成あり。

十分間休憩、司會者帆足理一郎氏に更代。

「長崎縣下に於ける舊キリシタンの現状」田北耕也氏

十時四十四分より十一時四分まで廿分間。

右研究の參考資料拜見希望の方は正午休憩時間を以て、それに當
てられたき旨を司會者より宣す。

「型理學としての宗教學」鈴木宗 忠氏

十一時五分より十一時廿八分まで廿三分間。先づ姉崎正治氏

の質問あり、鈴木氏之に應へ、次で佐野勝也氏との間に質疑

應酬あり、更に姉崎氏質問を繰返し、岡邦俊氏の質問を以て

打切る。此間十二分を要す。

「知と信」守屋貫 敬氏

十一時四十一分より十二時まで十九分間。質問者なし。

正午休憩、一時間に於て續行。

司會者佐野勝也氏。

〔午後の部〕

「宗教意識の發達に於ける兒童の祕密性」關 寛 之氏

一時より一時十七分まで十七分間。質問者宇野圓空氏。質問

應答七分間を要す。

「宗教意識に於ける知覺表象の特質」西澤 頼 應氏

一時廿五分より一時四十五分まで廿分間。關寛之、岡邦俊の

二氏より夫々質問あり、西澤氏應酬し此間五分を要す。司會

者宇野圓空氏に更代。

「基督教の社會性に就て」菅 圓 吉氏

一時五十分より二時七分まで十七分間。質問者なし。

「宗教本質論に於ける事實と價値の關係」

岡 邦 俊氏

岡氏發表中司會者石橋智信氏に更代。二時八分より二時三十分まで廿二分間。佐野勝也氏より質問あり。岡氏と數次應酬を交はす。石橋智信氏司會者席より參考意見を陳ぶ。この間約十分。

「巫者の女装に就いて」

宇野 圓 空氏

二時四十一分より三時十七分まで三十六分間。質問者なし。司會者石橋智信氏起つて技を以て本大會の研究發表第一部會の終了を告げ、蒲場拍手裡に閉會す。時に午後三時十九分。

第二部會記 録

五月七日

午前十一時サイレンを合圖に司會者鈴木宗忠氏登壇、開會を宣す。

「佛傳に現はれた修飾化」

平 等 通 昭氏

午前十一時五分より同二十五分まで二十分間。質問なし。

「支那涅槃宗正系の要因」

布 施 浩 岳氏

十一時二十五分より同四十七分まで二十二分間。質問なし。

「統 制」

黒 住 宗 武氏

十一時四十八分より午後零時四分まで十七分間。質問なし。

午後零時四分司會者鈴木氏晝食につき休憩を宣す。

休憩四十壹分間。

午後零時四十五分再會。司會者鈴木宗忠氏。

「阿毘達磨論書に現はれたる空觀の意義」

西 義 雄氏

午後零時四十五分より同一時十分まで二十五分間。質問なし。司會者加藤精神氏に代る。

「阿育王の傳導事業に對する一考察」

木 村 日 和氏

一時十分より一時二十五分まで十五分間。質問なし。

「日本寺院法の性質」

細 川 龜 市氏

一時二十五分より一時四十五分まで二十分間。質問なし。

「摩 底 迦」

荻 原 雲 來氏

一時四十五分より二時七分まで二十二分間。質問なし。

茲で司會者豫定時間の延長を提議す。一同拍手賛成す。

「所謂笈多譯金剛般若論に關する疑議」

宇 井 伯 齋氏

二時七分より二時二十分まで十三分間。質問なし。

司會者之にて本日の研究發表を終了することを宣し、燦煌出土佛典展覽會を參觀せられ度きことを付言す。

五月八日

午前九時十五分司會者加藤精神氏登壇、第二日研究發表會開會を宣す。

「中世的寺院形態の成立」

圭 室 諦 成氏

九時二十分より九時四十五分まで二十五分間。質問なし。

「人及び人生中心の聖典としての「法華經」

山 川 智 應氏

九時四十五分より十時四分まで十九分間。質問なし。

司會者今岡信一良氏に代る。

「弘明集の組織及其文化史的意義」

太 田 悌 藏氏

十時四分より十時二十五分まで二十一分間。質問なし。

司會者望月信亨氏に代る。

「大乘——日本佛教の基本として」

花山信勝氏

十時二十五分より十時四十七分まで二十二分間。質問なし。

「佛教學の人間學について」

高神覺昇氏

十時四十七分より十一時五分まで十八分間。質問なし。

「方廣の研究」

加藤精神氏

十一時五分より十一時二十分まで十五分間。質問なし。

司會者今岡信一良氏に代る。

「佛教學の組織と根本佛教」

宮本正尊氏

十一時二十分より十一時四十二分まで二十二分間。質問なし。

「部派佛教と大乘教義との交渉に關する二三の實例」

望月信亨氏

十一時四十二分より午後零時五分まで二十三分間。質問なし。

午後零時五分司會者今岡信一良氏中食につき休憩を宣す。

休憩四十分間。

午後零時四十分再會。司會者鈴木宗忠氏。

「守護童子經の研究」

渡邊海旭氏

零時四十五分より一時五分まで二十分間。姉崎教授の質問あり。約三分。

「那爛陀寺の史的考證」

神林隆淨氏

一時八分より一時三十分まで二十二分間。姉崎教授の質問あり。司會者渡邊海旭氏に代る。

「佛殘食に就いての信仰と其經濟的意味」

友松圓諦氏

一時三十三分より一時五十分まで十七分間。加藤精神氏の質問あり。約四分間。

「摩尼教下部續について」

矢吹慶輝氏

一時五十九分より二時二十分まで二十一分間。

司會者今岡信一良氏に代る。

「律藏の成立年代につきて」

上田天瑞氏

二時二十分より二時四十分まで二十分間。質問なし。

司會者加藤精神氏に代る。

「數論派の起源につきて」

山本海龍氏

二時四十一分より三時まで十九分間。質問なし。

これにて第二部會研究發表を終了し、司會者加藤精神氏立つて閉會の辭を述べ。時に午後三時五分。

矢吹慶輝氏出陳

燉煌出土稀覯佛典展觀

場所 大正大學新館二階及三階
時日 五月七日午後二時—五時

本大會の盛觀を添ふるために、矢吹副會長の所蔵にかゝる燉煌出土稀覯佛典を會員一般に公開し、久しく學界の注目するところとなるこの珍書の全部を舉げて學人の玩味に任した。

何分、先人未だ斧鉞を容れざる學界稀覯の書目であるために、矢

吹博士は早くよりこれが解題製作に没頭せられ、加藤章一、英泰憲兩君助手として之を扶け、漸く成つたところの「燉煌出土古寫佛典に就て」と題する七十四頁に渉る解題は、啓明會の特別なる好意に依つて、本大會のために寄附せられ、會員一般に配付せられた。

日本宗教學會協議會

(一) 委員會

五月七日午後五時、大正大學部長室に於て委員會を開催し、學會規約の更正、會長及び委員の改選等を議し、更に次回大會開催に就て内議をなした。

新に修正せられたる規約の全文を掲げると次の如くである。句點を附した部分は新たなる修正箇所である。

日本宗教學會規約

一、本會ハ宗教學ノ研究ニ關係アル團體（研究所、學校、學部、學

科、講座、研究室又ハ學會）及ビ個人ノ研究上ノ連絡ヲ計ルヲ以テ目的トス

二、本會ハ二ヶ年毎ニ一回大會ヲ開催シ、紀要ヲ發行ス
大會毎ニ次回開催地ヲ會員ノ協議ニヨリテ決定ス

三、會員ハ個人ヲ單位トシ、加盟團體若シクハ會員二名以上ノ推薦ニヨツテ入會スルモノトス

四、會員ハ大會毎ニ會費トシテ金三圓ヲ贖出シ紀要ノ無代配布ヲ受ク

五、大會ノ經費ハ會員ノ會費、會員ニ非ザルモノ、聴講料ヲ以テコレニ充ツ

六、本會ノ役員ハ會長及ビ委員トス

但シ大會ニ際シテハ別ニ會長及副會長ヲオクコトヲ得

七、會長ハ大會毎ニ委員會ニ於テ選舉ス

八、委員ハ大會毎ニ加盟團體ヨリ各一名、他ニ若干名ヲ委員會ニ於

テ推薦ス

委員ノ中五名ヲ常務委員トシ委員會ニ於テ互選ス、但シ右ノ内二

名ハ次回大會開催地ノ關係者トス

九、連絡本部ハ當分東京帝國大學宗教學研究室ニ置ク

十、本會ノ規約ハ委員會ノ決議ニヨツテ變更スルコトヲ得

(尙細則ハ内規ニヨル)

右終リテ、直ちに會長改選に移つたが、全員一致、現會長姉崎正治氏の重任を決議し、次で新委員を次の如く改選決定して、散會した。

(二) 協議會

五月八日午後四時、大正大學講堂に於て、學會協議會を開催した。

はじめに副會長矢吹慶輝氏登壇して、石橋智信氏を座長に推薦し、

滿堂の拍手裡に石橋氏座長席に就き、これより協議會に入るべき旨

を宣して、先づ昨日委員會の経過報告を求むべく、委員眞野正順氏

を應いたので、同委員登壇して、委員會の経過を述べ、規約の變更、

會長の重任、委員の改選等に涉りて、その決定事項を報告した。

次で、愈々協議會に入つて其重要事項たる次回大會開催地の協議に

入つたが、初めに眞野委員再び登壇して、委員會に於ては、次回

日本宗教學會第二回大會記事

開催地は前回以來の宿望として、是非、京都に於いて開催したき一同

の希望なる旨を傳えた。それより鈴木宗忠氏其他の會員より、京都

開催に就ての事情を問ひ、並びに第一それが支障ありし場合には第

二候補地をも決定しおく必要なきやを問ふたので、連絡本部を代表

して、宇野圓空氏より経過(後文参照)の説明及び全體の方針とし

て是非京都に開催したしと云ふ態度なるを述べられ、鈴木氏より、

次期開催地を京都とし、支障ありし場合には選定を委員會に一任す

べき旨提議あり座長採決に入つて、右提議の如く決定した。

次で、今回大會に鑑みての諸種の希望提議に移つたが、今回大會

の成績優秀なりし賞讃の語と共に、都會の配分に就ては猶考慮すべ

き旨ありと二三の注意あり、遂に協議諸項を終了した。

そこで最後に矢吹副會長登壇して、閉會の辭として、今回大會に

於ける研究題目と其内容の上に現はれたる争ふべからざる時代的動

向に就て感想を述べられ、四時五十五分、さしも盛大なりし第二回

日本宗教學會大會にその最後の幕を閉じた。

日本宗教學會經過報告

(一) 學會の成立

昭和五年五月十日東京帝國大學宗教學講座創設二十五年記念宗教

學大會の協議會に於て、定設的宗教學設立の提議あり、可

決、詳細の立案決定のため該大會參加諸大學の代表者を主として、

二十一名の委員を會長より指名、便宜次大會開催までの事務を委託

することに決定す。

直ちに委員會を開き(十五名出席)、日本宗教學會規約草案を作製、會長、副會長は該大會の會長副會長を其まゝ次回大會まで依頼することゝす。而して今後二ヶ年毎に大會を開催し、次回は昭和七年京都に於て開催のことに決定、なほ當分連絡本部として、東京帝大宗教學研究室に事務を委託することに決す。その後連絡本部に於て規約草案の修文を遂げ、各委員と交渉その意見を徴し、多少修正の上昭和六年六月に至り別紙(省略)の通り決定す。

(二) 加盟團體

本學會の成立に際し賛成參加を承諾されたる團體は次の十九學校なり。

青山學院、智山専門學校、法政大學、京大、慶應大學、九大、京大、駒澤大學、日本大學、立正大學、臨濟宗大學、龍谷大學、立教大學、東大、大正大學、東洋大學、東北大學文學部、早稲田大學、高野山大學(以上各學校は宗教學に關する研究室、學科又は學會に於てこれを代表す)。

以上の外昭和六年七月一日宗教研究關係の諸團體に參加を勸誘し、新たに同志社大學、大倉精神文化研究所東洋文庫の參加を見る。

(三) 第二回大會開催地の變更

連絡本部は昭和六年五月より京都に於ける參加團體に對し、第二回大會開催に關して往復交渉す、その結果各校の事情により開催困難と認められ、東京に於て開催の希望あり、よつて同十月十二日委員會を開いて、右を承認するに決す、同委員會は東京に於ける開催の場所として、第一大正大學、第二東大と決定し、交渉の結果同年十二月一日大正大學の引受承諾を得たり。

(四) 會員の勸誘及び入會

前記委員會の決議により、第一回大會に於ける推薦會員の範圍を主として、全國約五百名に對し十二月十一日改めて本會への入會勸誘狀を發送す、昭和七年二月さらに別の方面をふくめ第二次の入會勸誘をなす現在までの入會者約二〇〇餘名なり。

(五) 第二回大會の準備

昭和七年二月十日大正大學に第二回大會準備會を開き、開催期日を五月七、八兩日とし、研究報告發表者の申込受付を開始することゝす、その後研究發表申込多數につき、これを一部二部に分ち部會に於て發表のことに決定す。

委員會の決議により會員外の聽講希望者のため有料聽講券を發行することゝせり。

大正大學宗教學研究室主任矢吹慶延氏の好意により、本大會に際し同氏將來の啓明會所藏未傳稀觀佛籍白寫眞を陳列し、會員に公開することゝなる。

日本宗教學會懇親會

日時 五月八日午後六時
場所 日比谷松本樓上

今次大會の最後の幕を飾る學會懇親會は、日比谷松本樓で開催せられたが、定刻午後六時に至るや、階下の控室には出席者充滿し、會場に入った頃には早くも百名を超えて、非常な盛況であつた。

やがてデザートコースに入るや司會者眞野正順氏立つて、當夜のテーマルマスタートたる加藤精神氏の發言を促し、次で、下村壽一、常盤大定、佐野勝也、鈴木宗忠、姉崎正治等の諸氏の縱横談、興いよゝゝわくと共に、石橋智信氏立つて學會の前途の爲に乾盃し、興いよゝゝ進むと共に、日本宗教學々生聯盟を代表して東慈道、水野章の兩君交々立つて學生の爲めに氣を吐き、更に高神覺昇、友松圓諦、田北耕也、真田宏雲、西澤秋應等諸氏立つて、時代の進動と斯學の前途に就て縱横の感想を述べて興盡くることなく、前例なき多大の時間を費して散會した。

△附記

- (一) 日本宗教學會第二回大會役員
- | | |
|-----|------|
| 會長 | 姉崎正治 |
| 副會長 | 矢吹慶輝 |
| 司會者 | |

(第一部)

石橋智信、佐野勝也、松原寛、帆足理一郎、島原逸三、城戸幡太郎、宇野圓空

(第二部)

鈴木宗忠、望月信亨、海邊海旭、加藤精神、宇井伯壽、今岡信一郎、矢吹慶輝

(會議) 眞野正順

其他の委員

(學會委員)

相原一郎介、赤松智城、羽溪了諦、濱田本悠、久松其一、比屋根安定、菅圓吉、關寛之。高島平三郎、高神覺昇、柴野恭堂、石津照薫、山本快龍、守屋貫敬

(大正大學委員)

荻原雲來、椎尾辨匡、大島泰信、山口察常、神林隆澤、大村桂巖、二宮守人、大野法道、高瀬承殿、中島眞孝、友松圓諦、碓慈弘、葉上照澄、佐藤賢順、若井信玄

保員(大正大學宗教學研究室)

總務 眞野正順

總務室 金孝教(主任)、山口、杉本、永田、朴、秋山、小林、

春日井、鳥居、桑山、田中、東、高須、藤田

(會場)

(第一部) 中村康隆、市川修誠、弘澤明進、能登谷規悅、清水、

岩附、久納、中西、金子、山城

(第二部) 加藤章一、戸川聖俊、和田海淨、土田周、佐藤玄隆、

松浦、塚田、中尾

(展 觀) 英泰憲、福泉晃道、楠美知行、佐藤、川端、松木、

戸田(以上接待)、吉水十果、町田(以上記者)、山城、下田、

菊地、橋本、木村、玉山

第二回日本宗教學大會會計決算報告 (展覽會會計ハ別途會計ニシテ左記ニ含マズ)

總 收 入 八五九、六〇
總 支 出 七〇二、一〇
殘 金 一五七、五〇

收入内譯

會員二一人會費 六四二、〇〇
傍聽券賣上高 一七、六〇
正大補助 二〇〇、〇〇
以上 八五九、六〇

支出内譯

大會學内關係者ニ供辨 二〇〇、〇〇
印刷費 九七、五〇
通信費 七六、五〇
交通費 三八、三〇
宣傳費 三六、七〇
雇人手當費 三七、五〇
寫真代 一七、〇〇

殘 金

計

内 譯

一、本部事務費 一五七、五〇
一、紀要編輯費 五七、五〇
内 帝大分 一〇〇、〇〇
正大分 五〇、〇〇

以上 七〇二、一〇

不足

內 譯

二七五、〇〇

昭和八年三月二十四日

日本宗教學會第二回大會當番

以上

一、紀要出版費補助

二五〇、〇〇

大正大學宗教學研究室

一、紀要發送費見込

二五、〇〇

矢吹慶輝

(但シ不足金ハ寄附金ニヨリ充當)

日本宗教學會委員

青山學院 比屋根安定氏

智山專門學校 高神覺昇氏

同志社大學 富森京次氏

法政大學 城戸橋太郎氏

京都帝大 羽溪了諦氏

慶應大學 島原逸三氏

高野山大學 未定

九州帝大 佐野勝也氏

京城帝大 赤松智城氏

駒澤大學 金山龍重氏

日本大學 小倉雄道氏

大倉精神文化研究所 大倉邦彦氏

大谷大學 阿部現亮氏

立正大學 守屋貫教氏

臨濟宗大學 柴野恭堂氏

龍谷大學 久松真一氏

立教大學 菅圓 吉氏

東京帝大 石橋智信氏

東京帝大 宇野圓空氏

大正大學 矢吹慶輝氏

東洋文庫 未定

東洋大學 加藤精神氏

東北帝大 鈴木宗忠氏

早稻田大學 帆足理一郎氏

相原一郎氏

本田義英氏

今岡信一良氏

石田幹之助氏

高島平三郎氏

宇井伯壽氏

以上

日本宗教學會第二回大會記事

あとがき

第二回日本宗教學大會紀要を書肆の希望をも参酌して「日本の宗教學」として出版する。けだし學會の性質から「日本の宗教學」を代表するものたるを憚らぬ。

内容も讀者の便宜のために、大會當時の二部門を更らに六部門とした。便宜的に分類したもので、或は不適當な箇所もあらうが、その點とくに寄稿者諸氏の諒を得たい。大會記録は卷末にのせてある。

紀要の出版が、豫定期より大變おくれたことは會員及び讀者諸氏に申譯ないことであるが、昨秋、豫定の書肆から出版することが困難な事情にたちいたり、新に書肆を物色、交渉した爲めと、一方に研究發表者諸氏の慎重な學的態度のために時日を費した。會員諸氏の諒解を得たい。

尙ほ大會當時研究發表者及び發表申込者で時間の都合で紀要に發表をゆづられた會員諸氏のうち、紀要に發表することを棄權された諸氏の論文は遺憾ながら本書に載録することを得なかつた。

昭和八年十一月

紀要委員識

昭和八年十二月五日印刷

昭和八年十二月十日發行

定価 洋圓 三 拾 五

編輯者 宗 教 研 究 編 輯 部
東京帝國大學宗敎學研究室内

右代表者 姉 崎 正 治

發行者 岩 野 眞 雄
東京市芝區芝公園地七ノ十

印刷者 森 島 金 治 郎
東京市芝區西麻寺町六十一

印刷所 兩 友 堂 印 刷 所
東京市芝區西麻寺町六十一

不 許 複 製

東京市芝區芝公園七ノ一〇

大 東 出 版 社

振替東京一九四七一番
電話芝二一一六番