

宗教的經驗の領域、過程及び類型

宇野圓空

○

信仰といふ語の通俗的な使用は、多くはキリスト教國民に由來するのであらうが、それを受入れての近頃での亂用は、往々その本來の語義を没却したかに見える。これを宗教的經驗といふに代はるべき同義語として、その多様な種類とすべての部分を言ひ表はすのは、今では學的な範圍にまで有がちの用語法となつて、それは必ずしも信する心の働きや態度、もしくは信じられたる事物の觀念のみを意味しない。廣い意味で或る事物の存在を信じる心は、日常の經驗にも何らかの形で含まれてゐるし、超感覺的な存在と交渉することの多い宗教的經驗では、それらの觀念は特に信念となつてその確實性を保證される必要がある。しかしそれ故に宗教的經驗の全體を信といふ語で表はすことは不當であつて、それに或る特定の信念が立點となり中心となつてゐる場合ですら、それには信仰とはいへない種々の意識的要素が加はつてゐる。故にこれらを總括して信仰とか信念とか呼ぶことの可否は、或る程度まで便宜上の問題であるけれども、これが爲めに宗教的經驗そのものの内容や性質に對する誤解の生ずることは、この場合に特に警戒を要する。

信仰といふ言葉で置きかへられた宗教的經驗は、その觀念の客觀的實在性の確信の方面、特にそれが他人の言

説に頼り、もしくは論理的思惟を越えて直觀的に信ぜられる特殊性のみに、過大の注意を奪ふ嫌ひがある。従つてそれは極めて多様な種類をもつて現はれる宗教的經驗について、むしろ特定な型を取りあげて、これを一般のものとの考へさす傾きがあり、またそれらの全體に共通な諸要素についてすら、その一部分を力説して他を顧みない結果をもたらす。ことに信仰とか信念とかいふ時に、人は多くその信ぜられたる内容の觀念的なものを想起する。しかもこの觀念的要素は宗教的經驗の永續性を保證するものであるだけ、また多少それを固定せしめる作用をもち、それが反省によつて明確にされ、いはゆる不動の信となつた時に於て特に甚しい。故にこの觀點から見た宗教的經驗は、往々一定不變の心的状態であるかの如く考へられ、その時間的經過に於ける種々の變動にも拘らず、その宗教性を或る特定の時點、特に思想的調整による終極的安定の與へられた時に限つて認め、往々その感動や活力の稀薄になつた觀念的形骸のみが重視されることになる。これは用語の不當な適用に導かれた常識的な誤解ではあるが、それが屢々學的な解釋にまで累を及ぼしてゐることも注意すべきである。

それで信仰といふ代りに宗教的體驗とか經驗とかいふ場合にも、單にその一定の段階に於ける高調點のみが問題となることが多い。見性や攝取の瞬間を特に宗教的な經驗として物語るのは、そこに多少の理由がないではないけれども、これだけを切離しての研究は缺陷が多く、宗教的生活の理解に甚しい錯誤をも來す。それは宗教的經驗の特殊相を強調するに便利ではあつても、動もするとその發現、高揚、持續等の變化の諸相を度外視し、各個人の全生活に對する關係や機能の方面を逸しやすい。また神の觀念や聖なる存在への關係の意識の強調は、むしろその經驗の宗教的特徴を示すだけで、他の種々の認識的要素や動向をふくむその具體的内容を忘れがちで

ある。かくしてその平面的構造と時間的變化において、教系や性格による多様な類型と個性のあることを無視し、略々一樣な内容と形式に固定して見ることは、今に學的な論議の場合にも少くないのである。これは一つはいはゆる宗教的經驗のあまりに特殊的な取扱に却つて災ひされたのであつて、ために人々がその本來の抽象的な性質を顧みず、恰もそれ自身で獨立な具體的現象であるかのやうに想像するからである。

○

宗教的經驗の必然的な特徴として、何らかの意味での神聖の意識がその中心であることは、その内容や構造の説明の如何に拘らず、大體に於て許されていゝ概括であらう。これをその主觀的狀態について一層直接に名けたら、驚異、尊敬、恐怖及び好惡の情緒や情操の複合である畏敬の意識であり、事實に於て畏怖または畏忌と崇敬とに分極して現はれる情操だと私は解釋してゐる。そしてこれら各情緒の認識的基礎として、その對象にみとめられた超自然性もしくは神秘性と威嚴、及び何らかの利害關係の觀念は、總じてその存在の神聖な性質を構成して、畏敬の情操にその觀念的要素として含まれるのであるから、これをやゝ客觀的な意味から名けて神聖の意識といふのであり、それはいはゆる神聖觀念とこれに對する多少主觀的な感情的反應とを合せたものである。しかもこの反應にはすでに或る動向の意識が結合してゐるので、それはやがて特殊な欲望や意志として發展すべき可能性を備へてゐる。故に單なる神聖の意識といひ畏敬の情操といつても、その意識的性質と方向に於て、可なり多様なまた複雑なものを包含してゐるのである。

またこれを内容について見ても、神聖と認められるものゝ種類は、實際に人によつて區々雑多である。それは

神とか靈とか呼ばれる人格的存在には限らず、一方では感覺的な人間や動物から金石その他の呪物、他方では超感覺的に想定された山川草木であることもあり、また個物ではない祭儀戦争等の事態、他界淨土その他の黄金時代、さらに抽象的な智慧、愛、至上善等の性狀であることすらある。かつこれら神聖の焦點となる種々の存在は、その周圍にある他の存在と直接間接に關係づけられて、その神聖な性質を轉移放射するから、神聖の意識に於ける觀念の範圍は、注意の集散とその程度につれて、事實上これに明かな限界を付することは困難である。それを單に神その他の聖物の觀念のみに限定して見るのは、意識の實情をかへりみない傳統的な獨斷である。ことにそれ自身神聖とは見られない種々の存在も、宗教意識の中に在つては凡俗としてこれに對立せしめられ、兩々相まつてその宗教的意義が高調擴大されるのであつて、それに多少の合理的反省が加へられた時には、この種の觀念の領域は益々廣々なる。そしてこれらに對しても夫々何ほどかの情意的反應があり、それが全體として宗教的經驗の意識内容を構成するのであるから、現實の具體的な經驗は單なる神聖の意識といふほかに、幾多の非宗教的な要素を包含せざるを得ないのである。

なほ必ずしも意識的な經驗となつて現はれないにしても、畏敬の情操の根柢には、つねに何らかの慾求が働いてゐる。單純な神秘や威嚴の感じですら、本能的にもせよ各自知的進出かまたは力的調節の傾向がなくては現はれない。まして恐怖や好惡の情操的要素は、種々なる慾求と關聯しての實際的な利害の關心から派生したものである。故にこれらの慾求といふ中には、潜在的な性向もあり意識的な慾望もあるが、その方向や目的に於て人間に現れるあらゆる慾求に互り、従つてそれ自身では何ら宗教的な性質をもたないにも拘らず、それが神聖な存

在の觀念と關聯し、かつ終始畏敬の情操を支持する點に於て、宗教的經驗からは除外し得ないものである。もつともこの慾求の一部は、畏敬の情操の中にあつて、その動向的要素となつて働くが、さらにそれが神聖な存在と關聯して、これに對して特殊な目的をもつた慾望や意志に發展した時には、それはもはや神聖の意識自體の範圍外のものである。しかも手段は手段を生み、近い目的は遠い目的に連なつて、それらは神聖な存在を直接の對象とするものと然らざるものとを交へ、觀念的にも或る程度の體系を形つていくことが多い。ことにそれに伴ふ執意や努力、またそれから派生した行動とその結果と相まつての緊張弛緩及び不安満足等の意識は、宗教的經驗としては特に重要な部分である。すなはちこれらが全體として畏敬の態度に於て行はれるにも拘らず、それ自體では神聖の意識の構成要素ではない爲めに、それを宗教的經驗から除外して見ることは當を得ない。

○

かくて畏敬の情操はそれ自體の認識的及び動向的要素を包括して、宗教的經驗の指導的中心であり焦點ではあるが、それだけで具體的な經驗の全體を構成するものではない。宗教的經驗は其平面的な領域や構造に於ても、これ以外に種々の觀念的及び情意的要素を包含し、これらのそれ自身では宗教に固有ではない意識的要素の範圍と出入に於て、むしろより多くその具體的な種類や變化を示すのである。このことは宗教的經驗をその時間的過程に於て見る時に一層顯著であつて、神聖の意識の生滅消長を中心として、これに追伴しまたは前後して現はれる意識的要素の如何が、經驗全體の具體的な性質を決定する。この場合にも特に畏敬の情操が高調に達した時の状態が、その宗教的特徴を明かに現はす意味に於て重要ではあるが、その前後の經過も宗教的經驗としては度外

視できない諸段階であり、ことにその中に織り込まれた本來非宗教的な意識的要素との交渉は、宗教的生活の全體を考へる上からも、十分に顧みなくてはならない具體的な變化である。

畏敬の情操の發現に當つて、その基礎的慾求は時間的にもこれに先つて存在するのを常とするが、この場合それは必ずしも意識的な慾望として經驗されるのではなく、却つて神聖な存在の認識とその關係によつて意識的になることも少くない。しかしまたこの認識は慾望の先在によつて促されるものも多いので、かゝる慾望とそれに含まれた目的や對象の觀念は、未だ嚴密には何ら宗教的性質をもたないけれども、宗教的經驗の構造から除外することはできない。かりに神聖な存在の認識が全く受動的に當時の環境や刺戟から與へられ、もしくは教義や傳統の暗示を動機として生ずる時でも、この慾望がもたらす種々の觀念は、神聖な存在と何らかの關係に於て意識の中に存続し、往々それ自身神聖の範圍に入つて、畏敬の觀念的領域を種々の方向に擴大するやうになる。そしてこれらの前後と交錯によつて種々なる宗教的經驗の個性も現はれ、それから抽象した畏敬の情操より外の意識的要素の變化をその過程の中に包含するのである。

もつともこの情操自體の成立も、多少の時間的過程に於て種々の心理的順序をもつて行はれるので、決してそれは一時にまた一様に意識に上るのではない。神聖な存在の觀念が單なる觀念として意識されてから、相當長い時間を経て後に、これに應ずる情意的要素を經驗するに至ることもあり、後者がまづ不明瞭な觀念を構成しつゝ、動いて、漸次に反省や思惟による觀念の整理がこれを確定するやうな場合も、獨創的な宗教的經驗に於てはことに多いやうである。ことに神聖な存在、特にその中心となり根源となるものが多く超感覺的な存在である點から

も、その認識と其實在信念の成立過程は人によつて區々であり、屢々これに數年の歲月を要することもある。信は語源的にも他人の言説の信受であるが、宗教に於ける聖なる存在の信念は、ことに先覺者のその信受から間接に與へられる他受の信であることが多い。そしてこの場合にも直接に自己の知覺、想像、または思惟の結果を信じるのと同様に、與へられたるものを、何ら疑ふことなく經驗と同時に客觀的實在として信ずることもあるが、性質上日常の經驗と類を異にする宗教的事物としては、むしろそれに先づ疑惑をいだくのが自然であつて、これを解消しての再信となる點に信念が強調される理由もある。しかもこの疑惑の解消は時として容易でなく、そこに存在の認識または經驗からその實在が信ぜられる迄に、相當な時間に亘つての意識の動搖と活動があり、その信念の根據が築かれて行く方法の上にも、外部的な權威に依恃すると、感覺的な經驗による徵驗や論理的整合の發見にまつると、その意識的構造の著しく異つた宗教的經驗の過程を示すのである。

神聖の意識の基礎となる種々の慾求、及びその繼承變形としての畏敬の情操に於ける動向的反應が、さらに特殊な慾望や意志となつて、種々の目的に向つての執意、努力、及び行動を派生し展開するのは、先に一言した通り相當に長い時間的過程に於てある。その間絶えず新しい目的と對象及び環境の認識があり、各手段の成否によつて失望または満足の意識を伴ふところの意志の段階があつて、これらは必ずしも神聖な存在を對象としなくとも、同じ畏敬の情操に統制されてゐる點に於て、その宗教的經驗の一部を構成する。従つてこの意志的過程は、神に近づき救濟を被り、靈驗を獲得し覺證を待つといふ如き、自他の實利を目的とするものには限らず、聖なる存在とその經驗の知的または藝術的な再省や表現、その傳道その他の社會化を目的とするものを含めて、

その心的作用に現はれ意識に反映する限り、略々同一の觀念的基礎に於ける神聖の意識が消滅するまでは、一つの宗教的經驗として持續するのである。

○ 宗教的經驗をその平面的領域と時間的過程について見ると、その構造と變化とはかくも複雑であり多様であつて、これを單なる神聖の意識や畏敬の情操のみに歸着せしめることは不可能である。それは宗教的經驗の指導的要素であり意識的焦點ではあるが、決して經驗の全體ではなく、かつそれ自身にも具體的にはその成立と内容とに多くの變化をもつてゐる。ましてその他の意識的要素の出入消長は、これと交錯して宗教的經驗の發生と持續に關與し、その具體的な内容を形くるので、そこにまた非宗教的な生活との關聯交渉も起るのである。かくて宗教的經驗の事實に於ける多様性と、他の生活の諸面に連なる不可分の關係とを顧みるならば、極めて特殊な宗教的經驗の理解や傳統的な概念を固執して、それを普遍化することによつて宗教的經驗を一義的に解釋したり、單に諸宗教に共通な經驗の特徴を抽象して、宗教的生活を他から切離された孤立的な經驗であるかのやうに見る從來の傾向は、當然こゝに修正されなくてはならない。

それで宗教的經驗をその最も具體的な相に於て見るには、これを各人について個々の經驗に徴しなければならぬ。しかしこれを試みるにも無数の個人に當ることはできず、限られた人々にそれを求めるとすれば、出來るだけ種類の異つた事例を集めることが効果的であつて、この點からも廣い範圍に亘つての類型の區分が必要になつて來る。何れにしても宗教的經驗に若干の類型を認めることは、それを宗教全體として概括するよりも、多少具

體的な理解に進む所以であり、その多様な變化を認める以上、學的に避けがたい手續の一つである。そしてこの類型は從來一般には、宗派または歴史的教系によつて認められたので、教系によつて教義と儀禮その他の行動規定を一にする點では、これは宗教的生活の終始を通じて全體的な經驗の類型を示すに、比較的適當な方法でもあつた。しかしそれも單に教義上の差異のみに注意する場合には、動もすると宗教的經驗の觀念的要素の分類に過ぎないことになるので、もしその情意的な方面の諸相を重視するならば、教系よりはむしろ個人の性格による經驗の異同の方が顯著になつて來る。そこで近年は心理學的にこの性格の差異を主眼として、宗教的經驗をその知情意等の各要素の優越した諸型に分けて見る人々も多いが、これも單に經驗の内容を靜的に見たゞけでは、極めて抽象的なかつ相對的な意味での類型しか見られない。

ジェームス等に於ける單生型と再生型との對立は、この點で最も著名であり、宗教的經驗の全體觀の上から有意義である。しかしこれもその根柢は信仰の發生が漸進的であるか勃發的であるか、従つてそれを中心としての世界觀や生活態度の急激な變動があるか否かの問題であつて、むしろ實質的には生活に對する信仰の支配領域の大小にすぎない。故にもし神聖の意識の發現する様相を主としてこれを分けるならば、前にもいつたやうに基礎的慾求に促されて能動的にこれを求めるものと、受動的に環境に刺戟されて意識するものと、及び傳統や他人の言説によつて間接に啓發されるものとが、一層具體的な類型として見られる。またそれが特に信念となる過程については、直信型と再信型と、そして後者に理知型と權威型とを分けることができる。そして畏敬の情操そのものについても、その觀念的要素の明瞭の程度と感情の強弱等を區別する必要がないが、これらは事實

上多くは相對的な程度の問題となり、あまり具體的な類型の觀念とはなり難い。

たゞこの中で動向的要素の強弱または性質の差異は、その後の意志的過程の消長の根源となり、宗教的經驗の種類を決定する重要な契機である。すなはち神聖な存在の經驗によつて慾求の満足を意識する者には、その經驗自體が却つてそのまま停止終熄して多く進展せず、與へられたる聖そのものへの強い關心からは、その知的反省、感情的靜觀、および實動的表現等の諸型があらはれる。また主として實利的な慾望が持續し發展する場合には、神聖な存在の現在の状態と關係とを保持しもしくは變更せんとする効果的な行動が催起され、これに對する工夫、努力、及びその結果に關しての失意や満足が、宗教的經驗の重要な部分を占めることになる。この場合その目的とする効果の原因を、主として自己の行動に認めるか聖なるものゝ働きに歸するかによつて、普通いはれる自力と他力との宗教型が分れるが、これは單に觀念的な區別のみではなく、努力の性質や程度に關しての能働的及び受働的な宗教性の對立と見做すことができる。

かくて内部的には主として意志的な要素の持續と發展とによつて、一つの宗教的經驗が比較的急速に終止するか長年月に亘つて持續するかは、その類型を考へるに重要な點である。同時に他方で畏敬の情操がより多くその中心對象に集中され、従つてそれに支配される行動の範圍が特殊な儀禮的なものに局限されるか、反對に廣く種々なる生活行動にこの情操がその統制を及ぼして、日常生活の諸面が神聖なる存在との關係に於て營まれる普遍的宗教性となるかは、相對的な差異ではあるけれども宗教的經驗の領域の問題として一層重要である。しかしまた各人に於て事實上時を異にして現はれる宗教的經驗は、大體その中心となる神聖觀念の同一によつて、一つの

經驗の持續と見なすべきであるから、生涯を通じての個人の宗教的經驗は、比較的簡單に統一される可能性がある。そしてこゝに別個の經驗を時に應じて多數に持ち得る人々と、それらを廣く觀念的に連絡統合して大きく纏つた宗教的生活をする人々との差異が生じる。これが多神的な信仰と一神的または汎神的な經驗との終局的な對立であつて、それは各人の宗教的經驗の組織と統合といふ點に重要な意味をもつ。

耆那教知識論の一節

——入諦義經及び其の原註に於ける認識論の解釋——

金 倉 圓 照

ウマースヴローティの入諦義經第一章に據ると、「正見と正知と正行とが解脱の道である」⁽¹⁾。即ちチャイナの宗教的理想は正見と正知と正行とを完成することによつて實現せられるのであつて、「其の何れを缺くも之を成就し得ない」關係にあると言はれる。此の解脱の必須條件たる三寶の中で、「正見とは眞實義(諦義)即ち原理の信仰」⁽²⁾であり、「原理とは命と非命と縛と遮と滅と解脱」⁽³⁾の七諦を指し、「信仰とは確實なる信賴」を意味するから、正見の語はヤコービやチャイニが翻譯したやうに寧ろ正信 *Rechtes Glauben*, *Right belief* と意譯した方が原意に幾いであらう。斯くすれば、チャイナにあつては「正信と正知と正行とが解脱の道である」と言ふことにならねばならぬ。

※ H. Jacobi, *Eine Jaina-Dogmatik* (ZDMG Band IX) 及び J. I. Jaini, *Tatvārthadhigamaśāstra* (*The Sacred Books of the Jains* vol. II.) 参照。尙本論文傍註の數字は經の番號を示す。

さて此の正信は「自然に發生する場合と、入得即ち習學を俟つて始めて發生する場合とがある」⁽⁴⁾とせられるが、自然に發生する場合は前生に於ける善業の結果に基づく場合を指すのであるから、其の發生は現在の我々の知識

とは何等の關係を有しない。従つて原理の習學を目的とする經自體も之に關しては之以上に論及しないが、後の場合に關しては前記の七原理を「名稱と表現と實體と状態とによつて決定せらる」と説きたる後、原理の「入得即ち習學は論式と量とに由る」となし、又「定義と所屬と成立因と場所と持續と區分とに由る」と述べ、又「存在と數と位地と延長と時間と中絶と状態と多少とに由る」と説いてゐるのである。經は之等の $4+2+6+8=20$ 十個の概念を單に七原理を正しく信ずる爲の決定として或は之を習學確知する爲の手段として順次に列記するに止まるのであるが、併し、註釋家の説明にも拘らず、之等の概念中には明かに重複の存在することは否定し得ない。例へば場所と位地の概念の如き、或は持續と時間の概念の如きである。又状態の如きは前後二回同一術語が現れてゐる。斯くの如きは古來それぞれ獨立に一定數の型に入れられてゐた概念を經作者が十分なる批判と整理を加へずして並列した結果に他ならない爲であらう。更に經作者は他の概念を「論式」及び「量」と共に習學受入の手段と見るけれども、三者の間には各自性質の差別の存することを看過し得ない。如何となれば、或對象に關して其が如何なる名稱を有し、如何に象徴化せられ、對象自體としては如何に、屬性を具せる状態としては如何にと決定すること、乃至その所屬や成立因や數や持續する時間等を考察することは、決して單なる感官知や推理の知即ち量や量知ではなく、寧ろ量を基礎として行はれる綜合的な判斷であり、又チャイナ特有の觀察法たる「論式」即ち五種(或は七種)のナヤとも別種の概念群であるからである。グラージェナップ氏は大著「チャイナ教」の中で前記名稱表現等の概念群を一種の觀察點と名付け、如何なる種類のチャイナ文獻においても廣略の別はあが教理の叙述に當つて典型的に適用せらるゝ方法であるとなし、之を「真理の傳達」といふ範疇の下に統轄し

てゐる。而て論式は之を「本體論と辯證法」の下に、量は之を一認識の源泉」即ち Erkenntnisquellen の下に統轄し、此の三個の統轄に依つてチャイナの「知識論」全般を論述してゐるのである。チャイナの知識論を如何に分類して論ずるかに關しては異つた立場も認められるが、ともかく量と論式と其の他の概念群とが分類して考察せらるべき事は此の著述の示す所に據つても知られ得るであらう。

※ II. v. Glasenapp, Der Jainismus, p. 142 f. 参照。

斯やうに考へて來ると、廣義のチャイナ知識論では前記の概念群や論式や其の他スヤーツヴーダの如き論證も考究せられねばならないが、狹義の知識論即ち直接認識は如何なる手段にて成立すると爲すかといふ問題に限定すれば、單に量のみを考察すれば足りる事が明瞭となる。そこで此の小篇に於いては入諦義經及び經作者の原註を中心としてチャイナの量特に感官知の問題を解釋して見たいと思ふのである。

さて入諦義經（直譯すれば諦義入得經、眞實義習學經）は前掲の論述に引き續いて「知は感官知と聖典知と觀知と他心知と全知とである」と五種類（九）の知を擧げる。經作者自撰の註疏に據ると前第八經までが正見即ち正信の説明であつて、之以後が正知の解釋である。従つて之までの間に知識に關する論述が見られたが、其は正信が心に發生する爲の一種の手段——何者、正信は自然にも發生するから——として論及せられたに過ぎないものであつて、知自體に關する論述では無かつたのである。三寶の第二寶たる正知の研究は、此の第九經五知の分類に依つて始めて其の門に入つたのである。而て經に従へば此の五知は「二量となる」（一〇）。即ち間接知と直接知の二量に分類せられる。「初二即ち感官知と聖典知は間接知である」（一一）が、「他即ち觀知と他心知と全知の三は直接知である」（一二）

何故に斯く言はれるかと云ふに、初二知の中第一知たる「感官知は念とも想とも思とも覺とも稱せられてゐる物

に全く等しい」^(一三)が、此の知は「根を基因として生ずる物と非根を基因として生ずる」^(一四)物との二種に分類せられる。

根は即ち眼耳鼻舌身の五知根であり、非根は此處で特に意(末那)といふ内在器官を指す。故に眼根等に依つて生ずる眼識等の五識と、個別化せざる共通知(ogta jñānam)たる意識(末那識)とを綜括せる感官知は、何れも感官を通じて、或は感官に依存して始めて發生するものであるから、之を間接知と稱するのである。更に第二知たる「聖典知は感官知に基づく」^(一五)。肢内(アンガ・プラヴィシュトア)と肢外(アンガ・バーフヤ)との根本聖典によつて傳へられた知は、感官知と同時に成立するのでは無いかといふ疑問を生じ得るが、實際之を用ゐる場合には感官知に基づいて始めて發生するのであるから、聖典知も亦間接知である。然るに殘餘の三知は根を超越する即ち超五官知であるから、之を直接知と名づくるのである。此の直接知の原語はプラツヤクシアで普通に現量と翻譯せらるゝ語と同一であるが、他の學派及びチャイナでもシツダハセーナ・ディブーカラ以後では、現量即ち直接知は感覺認識を意味し間接知即ちパロクシアが却つて感覺認識以外の比量聲量等を意味するから、直接間接の用法は寧ろ兩者の間で反對であり、入諦義經はチャイナの古説を保持してゐることを注意すべきである。

※ Siddhasena Divākara, Nyāyavāta 6 第四偈に

aharokṣatay ā rīhasya grāhakan jñānam tdr̥ṣam |

pratyakṣam itarajñeyam parokṣaṇ grāhanekṣayā ||

とあるを參照すべし。

さて直接知の中で觀知は天界や奈落に住する者に具はり人間では之を覆ふ業の消滅と停止によつて生ずると言

はれ、他心知は人間にのみ關係するが其の發生は特に感官を制御せる者に限定せられ、又、全知は癡の消滅と知見を覆ふ障碍の消滅から生ずると解せられてゐて、何れも直接感官を通じて外界を認識する通常の認識成立とは其の性質を異にするのである。従つて狹義のチャイナ認識論を問題とする此の小論文では暫らく之を論外に置き、所謂間接知にのみ問題を限定しなければならない。然し間接知の中で聖典知はチャイナ宗典の證言を言ふに他ならないから、耆那教としては勿論ウマースヴリーテイの言ふ様に三世に貫通した眞理であり感官知よりも清淨であり知識の對象としては一層大なる價值ありと認めねばならないであらうが、それと同時に感官知を基礎として始めて成立し得ることも否定し得ないから、此處では前と同じ理由で「現在の境のみを對象とし、根と非根とに基づき、自己に存する識の本態より轉變せる (ātmano jasyābhāvāt parihānikam) 感官知」のみを考察すれば足りるであらう。

そこで此の感官知に關して經は「知認と欲知と判斷と保持(コト)」の四種の區別があると言ふ。ウマースヴリーテイ自身の註釋に従ふと、此の中で知認 (avagraha) といふのは、個々の感官によつてそれぞれ漠然と對象を知覺肯定することであつて、把握・知覺・肯定と言ふのと同義であると言ふ。即ち未だ分別を加へざる前の漠然たる單純な知覺を言ふのであつて、漠然と白いものがあると知る程度を指すのである。次に欲知 (Eka) は註釋によると前述の如く知認したる時に對象物の一部分から殘餘の部分に及んで知ることであり一種の決定なる探求であると言はれ、推考・思擇・穿鑿・探求といふのと同義であるとなしてゐる。ヤコービは此の欲知を Erkennen wollen と譯し漠然と白く知認したる者を旗であらうか鶴であらうかと思ふ事であると説明してゐるが、ウマースヴリーテイ

に於いては無論之は確定的に對象が何であるかを知らんとする意欲でもあるが其と同時に漠然たる知覺を良く考察して一層判然たる一種の確定した表象に作り上げる作用をも此の中に含めてゐる物と見るべきである。一定の形を得れば其は已に一種の判断であるとも言へやうが、然し一定の心像を旗ならば旗といふ概念と結合し或は之を善惡不平等なりと判断することは心的過程に於いて分析して考察し得るから、欲知は漠然たる知覺から第三の判断に至る間のすべての心的過程を綜合して斯く名付けたと見るのが適當であらう。第三に判断 (*aptya*) は對象が知覺せられたる時正なり不正なりと卓越と欲陷とを穿鑿して決智捨棄することであると註釋せられ、分離・捨棄・放擲・離脫・遠離・放棄・除去と同義であると言はれる。ヤコービは之を説明して「上下へ飛び翼を打ち合せたりするから鶴であつて旗ではない」とすることであるとし、チャイニも亦同様に心像の概念としての決定を指すと見てゐるが、然しウマースヴーティ自身の註釋から考へると、此の心作用は正 *samyak* 不正 *asamyak* なりとする事であり熟考して善き點 *guna* を断定し悪しき點 *dogā* を捨棄することであるとするのであるから、單なる概念の決定を言ふのでは無くて、寧ろ其を基礎として行はるゝ善惡正邪等の價值判断を意味するものと考ふべきであらう。そして單なる概念の決定は却つて「特殊の決定をなす探求 *niscaya-visēsa-jihāsa*」と定義せられた第二の欲知中に包含せられる作用と考ふべきであると思ふ。無論ヤコービやチャイニの解釋は他の註釋家の説を參酌して爲されたものであるから、一概に之を誤りであると言ふのではない。唯此處では經作者自撰の註疏に即して解釋すれば右の如く考ふべきであらうと言ふに止まるのである。又アバーヤといふ原語が本來棄て去る意味で單に判つ斷つと云ふ語源の判断^①では十分原意を言ひ表し切れない。列舉せられた數個の同義語からも推測せ

られるやうに、其の中に取捨撰擇の意味が含蓄せられてゐることも考慮に加ふべきである。又ウマースズーティの解釋では欲知と判断の二作用が共に知認に直接繼續し兩作用が對立同時的な關係にあるもの様にも理解されるが、之は恐らく彼の叙述の不用意から起つた結果であつて、事實は知認に繼いで欲知があり欲知に繼いで判断があると考へてゐたと見るべきであらう。最後に保持 (dharana) はそれぞれの領得であり感官知の固執であり又肯定 (確定) であると註解せられ、領得・肯定・固執・確信・理解・識認と同義であると述べられてゐる。此處で些か奇怪に思はれるのは最初の知認の同義語として擧げられた肯定 (avadharanam) が再度最後の保持と同義語とせられてゐること、原著者の單なる不用意か寫誤に基づくものであるか明かでないが、最初の場合は單に對象の存在を漠然と肯定する意に用ひ、最後の場合は之を確立する意味に用ゐたと見れば必ずしも理解が不可能ではない。ヤコービは之を「昨日見た鶴と同一である」と再認する作用と解釋し、又再認では無くて再認に至らしむる記憶知を言ふとする解釋の存在も指摘してゐるが、然しウマースズーティの註疏では唯知覺判断した心像を心に確保する即ち銘記する記憶するといふ程の作用を意味してゐると見る方が妥當であらう。

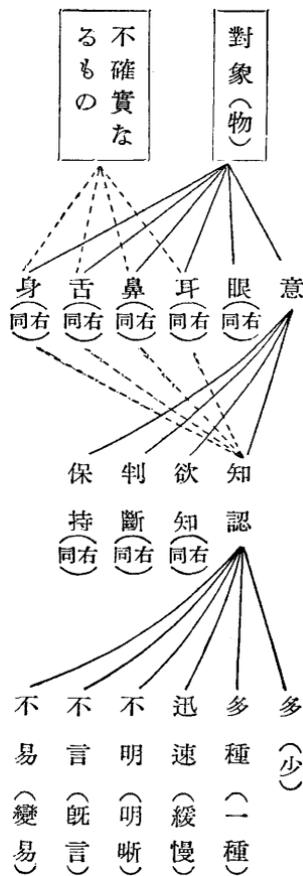
更に經は進んで、之等に依つて「多と多種と迅速と不明と不言と不易と各々の反對なるもの」^(二七)が知られると説き、又「對象が」^(二七)知られると叙べてゐる。今ウマースズーティの註釋に隨つて解釋して行くと、之等多其の他の對象及び其の反對なる物に關して、知認等の四種の感官知の區分が一々存在する。即ち前に説明した認識の四過程が多等の一々に關して發生するとするのである。反對なる物とは反對概念を有する物の意味で、多に對して少、多種に對して一種といふが如きを云ふ。斯くして知認に關して例示すれば、多を知認す、少を知認す、多種を知

認す、一種を知認す、迅速を知認す、緩慢に知認す、不明を知認す、明晰を知認す、不言を知認す、既言を知認す、不易を知認す、變易を知認すとの十二の場合を設定する事に成るが、殘餘の三種の心作用においてもそれぞれ十二の場合が設定せられるから、總計四十八種の場合が設定せられることに成らねばならない。さて此等四十八種の範疇は何を標準として立てたものであらうかと考へて見るに、前掲認識に關する四種の心過程は個々の感官に特有の作用を論じたものではなく、五根と末那との六識に共通した認識過程を叙べたものに他ならないから、此處でも當然六識に共通した四十八種の範疇であると見なければならぬ。若しさうで無いとしたら眼識に關して赤と知認す白と知認すといふが如き範疇も可能となる理であつて、其の數は殆ど無限に擴大せられ到底之を四十八種に限定することは不可能である。そこで今言つた立場にあるものとして更に此の四十八種が我々に十分納得できるか如何かと再考して見るに、遺憾ながら完全に了解し得ないやうな種類の物も含まれてゐることを認めざるを得ない。例へば迅速といふやうな概念を味覺のみを本領とすべき舌根によつて如何に知覺し判斷し得ると考へてゐたのであらうか。恐らく緩慢に甘いとか迅速に辛いとかいふやうな經驗上の對立を基礎として味覺にも適合し得ると考へたのであらうかと思ふが、若しさうだとすれば、同じ理由で強弱といふやうな對立觀念も四十八種に追加し得ると考へねばならない事にならう。従つて四十八種といふのは必ずしも嚴密な限定とは言へないであらうが、此處では斯く設定した意味を考察するのを以つて満足して置かねばならない。更に「對象が」知られると言ふ次の經に關してウマースブーテイの釋する所は、單に知認等の感官知の區分は對象に關して存すとあるのみで、一見對象は前記多等の十二範疇と並立するかの如き記述に成つてゐるが、之は後に言ふ第十九經下の

註釋から考へても又理論的に推しても斯く見るべきでは無く、單に物に關してとか、或は精々次經の不確定物に對して確定せる物に關してとかの意味と見るべきであらう。従つて對象の語は全體の主語として第十五第十六の兩經にかゝるものと見ねばならぬ。即ち對象を多なりと知認すとか對象を迅速なりと判斷すといふやうな形式の命題を得べきものとなすと解せねばならぬ。又此の對象 *Pratyak* はブーデュヤバードのサルヴールタハシツデヒによれば實 *dravya* と解すべきであるとかヤコービは注意してゐるが、ウマースヴリーテイの經に現る實の字の用例を採集して見ると、實は名稱表現狀態等と對立して物の本體といふ意に用ゐられ(一ノ五)又、感官知と聖典知とは總ての實を對象とするも總ての狀況を對象となし得ず(一ノ二七)全知は總ての實と狀況とを對象となし得(一ノ三〇)とし、更に轉じて非命と命とは實なり(五ノ二)空までは單に實なり(五ノ五)と言ひ、又、實とは徳と狀況とを有するものなり(五ノ三七)とし、又、或人は時間をも實と言ふ(五ノ三八)と異説を掲げ、徳は實に依存して自ら徳なし(五ノ四〇)とも用ゐられてゐて、實は性質狀況の依存する實體と考へられ同時に命非命の全體を總括するから、此處で對象を直ちに實と置き換へても支障ないであらう。然し今掲げたやうに實の語は經の中に一定の意味を以て諸所に使用せられてゐるのに此處では特に經作者が對象の語を使用したのであるから、一般に對象の知に關して説いたものと解するのが自然で特殊の穿鑿を加ふる必要はないであらう。

更に經は進んで「不確實なるものに關しては知認あり」^(二八)「眼と非根とによつては然らず」と説いてゐる。經作者自身の説明によると、不確實なるものに關しては知認のみが成立し欲知等の心作用は成立しない。従つて知認は不確實なるものに關する場合と(確實なる)對象に關する場合との二種となるが、欲知等は唯(確實なる)對象

にのみ關係すると説くのである。又、眼と非根即ち末那とを以てしては不確實なるものゝ知認は成立しない殘餘の四根即ち耳鼻舌身によつて成立すると云ふ意であるとなす。而て斯くの如くして感官知は二種四種二十八種百六十八種三百三十六種と成ると説明してゐる。此處で不確實なるもの (Vyājanā) と言ふのは例へばドーンとふ響がきこえて其が大砲の音であるか花火を打ち上げた音であるか全く不確であつて其以上に推理判斷を加へ得ないやうな感覺對象の場合を言ふのであらうが、斯かる漠然たる知覺が知覺として止まる場合に何故に眼根は除外せられなければならないのであるか。ウマースブゲーティの叙述では眼根と末那とでは知覺せられたる對象は必ず明確な物であり換言すれば必ず四つの心的過程を経て明確な概念として心に保持せらるゝ物に限られる理となるが、聽覺や觸覺等にもみ不確定のまゝ消失する知覺を許し視覺には之を拒否するといふ理由は我々には容易に理解できない。それはともかく、上來の叙述に依つて感官知は二種乃至三百三十六種とならねばならぬと原著者は論ずるのである。今ハリバハヅラスーリ及びビッダハセーナの註記に據つて之を解釋するに、二種とは固より根に基づくものと非根に基づくものを言ひ、四種とは知認等の四種を指すのである。而て二十八種とは五根と末那の六識がそれぞれ四種の認識過程を取るから二十四種の別を生じ其に耳鼻舌身の四根が不確實なるものゝ知認をなすから合計二十八種の感官知となるのである。更に此の二十八種がそれぞれ多等の六種の範疇に従つて認識するから百六十八種となり、多等の反對概念たる少等の範疇をも併せて十二種の範疇に従つて認識するとする時は、三百三十六種の感官知を得るとなすのである。試みに之を略示すると次の如き表を得るであらう。



一見合理的に整へられてゐるやうであるが然し例へば身即ち觸覺によつて不確實なるものが未だ言はれずと漠然知覺するといふが如き場合は何の意味を有するか、殆ど何等の意味を成さざるものとしか了解されない。既に論じた様に之等の範疇の設定には十分に省察の加へられてゐない點もあつて我々に理解できない物も存在するが、根本の不備は前五識と第六識との機能の差別を深く考察せず總てを同位的に見た事に基因するものと見なければならぬ。而て知認から判斷保持に至る四個の認識過程は之を層位的に或は時間的に見てゐるものと解せられるが然し意識と前五識とに配當して分類することを爲さず、唯機械的に全器官と四作用とを組合せたに留まつてゐる。更に恐らく判斷の類例とも解すべき六個乃至十二個の觀念を無批判に四種の認識過程の一々と結合せしめた結果、遂に全く無意味な組合せの發生し得るが如き場合は反省する暇なく、三百三十六種の感官知を設定し得たのを以て満足したものであらう。

入諦義經第一章における感官知自體の考察分類は以上を以て一段落を告げる。以下の經では轉じて聖典知と觀

知と他心知とを論じ、又總じて五知の間における異同を辨別するのである。其の中感官知に關するものを言へば「感官知と聖典知とは總ての實體に關係するも總ての狀況には關係せず」となし「一より四知に至るまで一時に一命我に生じ其々區分せらるべし」とし「感官知と聖典知と觀知とは又顛倒（無知）たり」とて正信に反する場合は誤れる認識の發生するを訓へるが如きである。感官知以外の知識の叙述も知識の性質内容を考察するのが主要な目的では無く、唯其の機械的な分類を以て能事終れりとするの觀がないではない。然し其の煩雜多岐なることは感官知の場合が尤なる物で他はずつと簡單に叙述せられてゐる。そこで感官知の分類に還つて考察するに原作者ウマースグリーティの年代は餘り明白でないがヤコービ等の推定に據つて大體西曆紀元五六世紀頃とすると、當時の印度哲學の發達狀勢殊に佛教に於ける唯識や因明の進歩した思想に比して可なり幼稚な狀態を彷彿してゐる事は否定し難い。恐らく之は著者はチャイナとしては古く且つ傑出した教理の組織家に相違無いが、其の組織家たるや教理の心髓を十分に咀嚼體驗して以て一個の統一ある體系を建立すると言ふよりも寧ろ古説を忠實に博綜し其の間に一種の有機的聯絡を付くるを主要事とした人であつたが爲であらう。彼が古説に忠實であつたことは註疏を除外した彼の入諦義經が空白兩派に依つて共に公認せられてゐる事實が之を明白に證明してゐるのである。斯様な見地から考察して行くと、彼が本經或は其の註疏に於いて論述する教義又は使用する術語の如きも、大部分は既に彼以前の聖典若くはニルユクティに散在して説かれ用ゐられたものであると思はれるのである。而して彼は既に或程度に既に出來上つてゐた部分的な組織なり概念群なりに多少の斧鑿を加へ若くは無批判に之を引用して綜合集會した物が入諦義經と成つた物であらう。勿論之は私一個の管見であり豫見に過ぎないのであつ

て、入諦義經全般に涉つて其の問題を過去の悉檀多等に遡及せしめて源流を論證することは蓋し容易の業では無いが、少くとも其の知識論に關しては斯く推斷すべき多少の材料が存在しないでは無い。

即ち悉檀多の中で知識の分類に關して説く所のあるものとしては、先づナンディスッタやアノッオーガダーラスタの類を擧ぐべきであるが、前者に關してウェベルの記述する所を見ると此の書は最初に歴聖系譜(テヘーラーブリー)を掲げ然る後に知識の研究に入るのである。而て其處に記されてゐる所は「知識に五種あり *nānaṃ pañcaviham* 感覺知と聖典知と觀知と他心知と全知なり *’bhini’vohiya-nānaṃ sua-nānaṃ ohi-nānaṃ maṇapajava-nānaṃ kevala-nānaṃ* 或は又直接 *pacakkham* と間接 *parokkham* の二種なり。而て後者は感覺間接知と聖典知間接なり *’bhini’vohiya parokkha-nānaṃ ca suanāna-parokkham ca* 更に此の中感覺間接知は聖典に支持さるる物と支持されざる物 *suānisīaṃ ca asuānisīaṃ ca* とに分類せられ其の各々が四個の小區分を有するが、聖典に支持せられざる感覺間接知は *uppatiyā, veṇaiyā, kammīyā, parāṇimīyā vuddhi* の四區分を有す」と言はれてゐる。

※ A. Weber, *Indische Studien*, Vol. 17 p. 8 参照。

そこで今之を入諦義經の知識の分類に比較参照して見るとナンディに説く五知の分類は其のまま義經に採用せられて第九經と成つてゐることを知るのである。尤も最初の感覺知アーブヒニヴオーヒヤは感官知マテイと名稱が變更されてゐるが、兩者が全く同一物を指すことは義經第十三に感官知とはアーブヒニボーデヒカと同義であると述べてゐる事に據つて極めて明白である。義經が殊更斯かる同義語を列擧するのはナンディ等の古典の用例を作者が暗に指摘してゐる物としか理解できないことは特に予が讀者の注意を喚起したい點である。此の事は經

作者自撰の註疏に關しても同斷である。更にナンディに説く直接間接の分類は義經第十に相當し、間接知を感覺知と聖典知に分つことも其のまゝ義經第十一に採用せられてゐる。唯ナンディが感覺知を聖典に支持さるゝ物と然らざる物とに分つ點は義經に採用せられず、却つて之を前五識に基づく物と意識に基づく物とに分類し、此の點に於いて幾分か進歩した跡が認められないでは無いが然し結局此の分類も意識作用の考察が不十分な爲に、何等之以上の合理的な觀察を爲し得ず、純粹な機械的組合せを脱出し得なかつた事は既に論述したとほりである。更にナンディは聖典に支持せられざる感覺知をウツパツティヤ等の四知に分類するが、アルダハマーガデー・コーシユアに據ると此の分類はバハガブティ、ナーヤードムマカハロー、ヴィヴーガスヤム、ラーヤパセーナイヤ、ニラーブリヤオー等の肢副肢中にも散見する物で、古くから常用せられた分類と思はれる。入諦義經も亦既に言へる如く感覺知を知認等の四種に分類するが、其の四種とナンディ等の四知とは内容上には直接關係する所が無い。恐らく其の源流は他に求むべきである。然し知識全體の分類の大綱は全く同一であつて決してウマースブーティの獨創に基づくもので無いことは之に據つて明白であらう。

※ *Ratnacandraji Maharaja, Ardhamaṅgadhī kośa, s. v. uppatya* 参照。

入諦義經を中心としたチャイナ知識論は以上にて盡くされたわけでは無い。始に斷つたやうに此處では五知の中感官知以外の四知は全く問題とせず、専ら最初の第一知のみを主題としたのである。然も問題を限定する爲に本經第一章の數經を經作者の自註に據つて解釋するといふ事を主眼とし、成るべく其の範圍を脱せざるやうに留意した。若し廣く本經の感覺論をも論ずるとすれば第二章第十五經以下をも問題としなければならなかつたであ

らう。又ウマースブリーティの知識論を研究するに際して他の學派にて立つる認識量と彼の直接間接の二量との關係に問題を導くならば、興味ある論究を展開し得たのである。更に入諦義經の知識の分類が著者の獨創に負ふ所少く古典の分類を依用集成した點が多いといふ事を論證する爲にも、紙幅の關係上單に其の例證としてナンディスツタの一聖典を例示するに止めなければならなかつた。斯くの如き諸點は他日機會を得て詳しく研究して見たい。入諦義經はヤコービやチャイニに依つて翻譯解釋されたが其の解釋は何れも原著者自撰の註釋以外の解釋を根據としたものである。然し經の原意は原作者の註記に基づいて解釋するのが最も正鵠を得たものと言はねばならぬ。予は固より淺學であつてヤコービの翻譯を斷念せるが如き困難なる註疏を完全に理解し得たと自負する者ではないが、初歩の人には何程かの便宜を與へ得るか和本誌の編輯者に求めらるゝまゝに此の一篇を草したのである。博雅の叱正を得て誤解せる部分を訂正し得れば予の望外の幸である。尙入諦義經は故鈴木重信氏が和譯し出版せられてゐる。入諦義經といふ經名も其の譯例を踏襲したのであつて同氏の耆那教論中耆那論理學の一節も亦本稿の參考資料と成つた。本經の作者は空衣派即ち裸行派ではウマースブリーミンと呼び、經自體も同派で傳へる物は多少の相違があるが、此處では總て白衣派の所傳に準據したのである。尤も本稿で取扱つた問題の關係する限りでは、經に就いての兩派の所傳の相違は、格別重要では無い。(完)

(八・一一・二九)

ヘーゲルの啓示宗教

小 松 攝 郎

何れの哲學もその立場を持つてゐる。この立場は哲學以外のものにその根據を持つてゐる事が普通である。この哲學以外のものと云ふのは屢々藝術、宗教、科學等である。哲學も諸の文化形態の中の一として他の文化形態と密接な聯關を持つてゐる。一つの哲學體系を解明するにはその立場を露はにする事が肝要である。凡そ認識は他者との對質に依つて具體的になる。一者の認識は他者との聯關に依つて初めて具體的である。一つの哲學體系を解釋するとは、それをその地盤から解明する事である。私は嘗て「カントの理念に就いて」^(一)考察して、カントが自然の哲學者であり、その地盤はニュートンの物理學である事を見、併せてヘーゲルの哲學の地盤が宗教である事を見た。又、ヘーゲルの「辯證法論理の基礎」^(二)に就いては、それが精神である事を見た。この小論はこれらの研究との聯關の下に、そこに於ける宗教、精神等の規定を更に具體的にし、ヘーゲル哲學の地盤が彼の所謂「啓示宗教」(offenbare Religion)である事を見ようとするものである。洵にヘーゲルに於いては宗教と哲學とは一であり、同一の内容を異なる形式に於いて、即ち宗教は表象の形式に於いて、哲學は思惟の形式に於いて把握したものである。のみならず、ヘーゲルの體系の全體に互つて宗教はその基礎をなしてゐる。彼の論理學、自然哲學、精神哲學を我々はその宗教的基礎から解明する事が出来る。この事は後に尙明になるであらう。^(三)

註

- (一) 拙稿「カントの理念に就て」(『哲學雜誌』第四十七卷、四二七—四五二頁)。
 (二) 拙稿「辯證法論理の基礎」(『哲學雜誌』第四十六卷、六一六—六四七頁)。
 (三) Hegels Gedankenwelt ist von Grund aus eine religiöse; seine Philosophie ist Religion, die ihr eigenes Wesen gedanklich begreift. Wenn sie von der Welt in ihren mannigfaltigen Stufen handelt, so handelt sie ebendamit von Gott. Denn die Welt ist das Absolute in seiner Stufenentfaltung, und das Sein Gottes ist kein anderes als das in dieser Entfaltung sich manifestierende. (N. Hartmann, Hegel, S. 377.)

ヘーゲルの體系は後年に至つて整然たる形を取るに至つたが、彼の思想の母胎たるものはヘルマン・ノールの編纂した「ヘーゲル青年時代の神學者著作」^(四)である。これはテュービンゲン大學時代及び一七九三年から一八〇〇年に至る家庭教師時代のものであるが、その中には幾多の思想が紛糾錯綜してゐるのを見る。この中でもヘーゲルの興味の中心を成してゐるのは神學的、宗教的問題である。^(五)ここで我々は彼の思索の出發點が宗教と結び付してゐるのを見る事が出来る。

(四) Hegels theologische Jugendschriften, hrag. von Herman Nohl, Tübingen 1907.

(五) 尤もこの時代のヘーゲルには神學上の關心と並んで政治的關心も強いのがあつた。例へば Über die neuesten inneren Verhältnisse Württembergs, besonders über die Gebrechen der Magistratsverfassung (1789); Kritik der Verfassung Deutschlands (1801-02) 等がある。

一八〇一年の一月にヘーゲルはイエナに赴き、ここで數個の重要な論文を公にしたが、この時代の最後を飾るものが彼の名著「精神現象論」(Phänomenologie des Geistes, 1807)である。これは彼の第一の名著であり、ヘーゲルの根本思想は殆どこの書に盡きてゐると云つてもいゝ程である。後に彼は更に龐大な體系を築いたが、そ

の根本思想からすれば結局「現象論」の埒を出ないものである。

今特にヘーゲルの宗教哲學に就いて見るとしても、彼に於いては宗教と哲學とは一である爲、特に彼の宗教哲學のみを取出す事は困難である。^(六)併し特に彼の宗教哲學の資料と見るべきものを擧げて見るならば、先づ「神學的著作」がある。次が「現象論」の「宗教」の部分である。尙「哲學的豫備學」(Philosophische Propädeutik, 1809-11)、「エンテクロペディー」(Encyclopädie, 1817; 3. A. 1830)等に於ける「宗教」の部門があり、最後に彼の宗教哲學を包括的に敘述したものが「講義」(Vorlesungen über die Philosophie der Religion)である。^(七)而して彼の宗教哲學の發展から見れば、「現象論」の中の「宗教」の一節は彼の宗教哲學の骨子である。「豫備學」や「エンテクロペディー」に於ける「宗教」は概要的で簡單であるが、「講義」は體系的に且つ詳細に述べられてゐる。「現象論」と「講義」との間には相當長い年月があるが、今「現象論」の「宗教」と「講義」とを較べてみるに、「講義」の要旨は殆ど「現象論」で盡きてゐると云つてもいい。量から云へば「講義」の方が遙かに多く、説明も精しく、材料も豊富に使つてある。部分的には「講義」の方には種々新しい事もあるが、その根本思想には變りがないと見ていいかと思ふ。そこでヘーゲルの宗教哲學の發展を云へば、青年時代の著作では未だその思想が定かなる形を得るに至らず、「現象論」に於いて初めて一定の確歩を得、晩年迄その思想が續いたと見る事が出来る。従つて彼の宗教哲學をその完成した姿に於いて見ようとするれば「講義」に依らねばならないが、その根本思想を知るには「現象論」で十分であると云ふことが出来る。

(六) 例へば論理學と宗教哲學とは別のものではなく、宗教哲學は應用論理學(angewandte Logik)とも云ふことが出来る。

(Hegel, Begriff der Religion, Vorwort von Georg Lasson, S. X.)

(中) 之は一八二一年以後の事である。

今「講義」と「現象論」の「宗教」とを簡単に比較してみるに、前者に於ける序説である I. Teil : Begriff der Religion は後者の「宗教」の序説、即ちランソンの三版では四七三—四八〇頁に相應する。次に歴史的敘述に入り、前者の II. Teil : Die bestimmte Religion, I. Kapitel : Die Naturreligion は後者の A. Natürliche Religion に相應する。ここでも前者の方が遙に精しく、支那、シリア等後者にない領域に迄及んで説かれてゐる。次に前者の II. Kapitel : Die Religion der geistigen Individualität は後者の B. Die Kunstreligion に相應する。尤も Die Religion der geistigen Individualität は「キリシヤの宗教」として Die Religion der Erhabenheit、キリシヤの宗教として Die Religion der Notwendigkeit oder der Schönheit、ローマの宗教として Die Religion der Zweckmäßigkeit の三つに分れ、後者の Die Kunstreligion はキリシヤの宗教であるから、Die Religion der Schönheit に相應し、ナダヤ教とローマの宗教とは「講義」に於いて新に加はつたものである。以上の歴史的發展の最後に位するものがキリスト教であつて、之は Die absolute, vollendete, offenbare Religion と云はれる。この三つの稱呼は何れも同じキリスト教を意味する。これに依つて宗教の歴史的發展が完結するのである。前者は III. Teil : Die absolute Religion、後者は C. Die offenbare Religion がである。而してこの啓示宗教の部分の敘述では、兩者の根本思想に於いてその異なるを見なす。

(ハ) 尚ほの外「講義」には Anhang : Die Beweise vom Dasein Gottes が附せられてゐる。

ここで一般に、ヘーゲルの立場は啓示宗教の立場であると云ふ事が出来る。「現象論」の最後の段階が「啓示宗教」であり、ここで精神は自己の安住の地に到達したのである。尤も「啓示宗教」の後に「絶対知」の段階があるが、之は内容から云へば宗教と同一であり、神を概念的に把握したものである。即ち哲學に外ならない。

ここで藝術、宗教、哲學三者の聯關に就いて一言せねばならない。この三者は「エンチクロペデー」に於いては絶対的精神の三つの形態として體系の最後に位せしめられてゐる。この考へはヘーゲルの完成した體系に於けるものであるが、初めから必ずしもさうであつたのではない。先づ「一八〇〇年の體系斷片、或は宗教哲學」に於いては宗教を哲學以上の地位に置き、後代の考へ方とはその順序を逆にしてゐる。彼に従へば宗教的なるものとは愛の *πῶσις* (充實) であつて、愛に依る合一は絶えず反省のために破壊されるが、これに反して宗教的なるものに於ては反省と愛とは合一し、兩者は結合されたものとして考へられてゐる。而して「人間が斯く有限から無限へではなく、何となれば有限、無限とは單なる反省の所産に過ぎず、かかるものとして兩者の分離は絶対的であるから——寧ろ有限的生命から無限的生命に昂揚する事が——宗教である」ところが「哲學は宗教の現れると共に終らなければならない。何故なら、前者は思惟であつて、従つて非思惟との對立を持つと共に、又思惟するものと思惟されるものとの對立を持つから。……有限から無限への昂揚は正にそれによつて有限的生命から無限的生命への昂揚として、即ち宗教として性格付けられる。従つて宗教は無限の存在を反省に依る存在即ち客觀的或は主觀的存在として措定する事はない……」

(2) Hegels theologische Jugendschriften, S. 302. (10) A. a. O. S. 347. (11) A. a. O. S. 348.

これは哲學と宗教との關係であるが、次に藝術と宗教との關係に就いて云へば、この兩者が明かに分離されて把握されたのは後年の事に屬する。先づ「現象論」(一八〇七年)に於いては藝術は宗教の中に含ませられて、「藝術宗教」(Die Kunstreligion)として説かれてゐる。ここでは未だ藝術に獨立の地位が與へられてゐない。後年の美學の母胎はここにあるのであるが、ここでは未だ分離してゐない。次に「エンチクロペディー」第一版(一八一七年)に於いても、「絶對的精神」は a. Religion der Kunst, b. Geoffenbarte Religion, c. Philosophie となつてゐて、藝術は「藝術の宗教」の題目の下に敘述され、宗教の一部に屬するものと見られてゐる。藝術、宗教、哲學が絶對的精神の三つの顯現形態として把握されるに至つたのは「エンチクロペディー」第二版(一八二七年)に於いてである。^(一三)而してこの三つは「講義」に於いては詳細を極めて説かれてゐる。

(一三) 尤も Philosophische Propädeutik (1809-11) では「純粹な敘述に於ける精神」として藝術、宗教、學の三者が説かれてゐる。

我々に遺されてゐる「講義」には右の三つの外に「歴史哲學」がある。^(一四)この四つの「講義」に於いては歴史的敘述が大部分を占めてゐる。この歴史的敘述の部分に於いては、その歴史的發展の順序は大體軌を一にしてゐる。それはヘーゲルに依れば、歴史的發展は一つの理念の發展であるからである。世界歴史、藝術、宗教、哲學等の形態に於いて發展しても、その根據に貫いてゐるものは一つの理念である。さればこれらの歴史は何れも一に歸するのである。^(一四)尙ヘーゲルの考へ方は一般に歴史的であり、これらの「講義」に於いても歴史的敘述が大部分を占めてゐる。ヘーゲルは屢々歴史主義であると云はれる。然らばそれは如何なる意味に於いてであるか。

(11) Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte ; Vorlesungen über die Aesthetik ; Vorlesungen über die Philosophie der Religion ; Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie.

(12) Dazs alle diese Momente der Wirklichkeit eines Volkes eine systematische Totalität ausmachen und ein Geist sie erschafft und einbildet, diese Einsicht liegt der weitem zum Grunde, dazs die Geschichte der Religionen mit der Weltgeschichte zusammenfällt. (Encyclopädie, § 662.)

一般に歴史主義とは「凡てのものを歴史的に即ち歴史として解せんとする傾向」であり、「歴史は精神の絶対的なる實在形式で、一切の存在特に我々の生活や活動はこの過程中にあり、その真相はこの形に於いてのみ捕へ得るとなす」ものである。従つて「精神現象は皆歴史の流に屬し、何等本源的不變的一般的なる關係はなく、相對的變異的であり、従つて先天的絶対的の價値を拒むもの」である。これは理性論の絶対主義に反對する相對主義の見解になる。歴史主義は相對主義であると云はれるのは、歴史的敘述を以つて事が終り、それを貫く原理がないからである。例へばデイルタイに於けるが如きをその例と見る事が出来るであらう。

次に例へば神學に就いて見ても、アルブレヒト・リッチェル、アドルフ・フォン・ハルナック、ヴェルヘルム・ブーセツト、エルンスト・トレルチ等の一聯の人々を擧げる事が出来る。これらの人々の歴史的的研究は歴史主義に導いた。そこではキリスト教は絶対的宗教ではなくして、他の諸の宗教と共に歴史の上に並んでゐる一つの宗教である。特にキリスト教のみを唯一のものとする必要はなくなつて了ふ。それは凡ての眞理と主義とをば、歴史的關連の下に置き、その中の一つの連鎖として見、それに先行する事件、それと併行する出來事から説明する結果、この世に絶対的眞理の存在を許さなくなる。所謂宗教史學派の立場はここに至るのであつて、キリスト教の

みが唯一の宗教なりとの主張は最早や維持し難くなつて来る。これに反対して現れたのが所謂辯證法神學であるが、その問題は今は措くとして、凡そ相對主義としての歴史主義はかかる結果に導くものである。^(一五)

(一五) 山谷省吾氏「辯證法的神學」(「思想」第百二十五號) 參照。

かくて次にヘーゲルの歴史主義の問題に入るのであるが、ヘーゲルは歴史主義ではあるが相對主義ではない。それは如何なる意味に於いてであるか。ヘーゲルの歴史主義を相對主義から救ふものは二つあると考へられる。先づ第一の理由は彼の理念說、辯證法である。彼によれば世界歴史は單なる事件の連續ではなくして、世界歴史を支配してゐるのは理念である。世界歴史の哲學の豫備概念に就いて先づ第一に注意して置きたいことは、既に述べたやうに、哲學は思想を携へて歴史に向ひ、思想に従つて歴史を考察するといふ非難が、何よりも先づ哲學に對して加へられてゐると云ふことである。だが、哲學が携へて行く唯一の思想は理性といふ單純な思想——理性が世界を支配してゐる、従つて世界史も亦合理的に行はれて來たのだといふ單純な思想である。この確信と洞察とは歴史そのものに就いては一般に一つの前提である。^(一六)「世界歴史は自由の意識に於ける進歩である、——我々はこの進歩をその必然性に於いて認識しなければならぬ。」^(一七)かくの如きがヘーゲルの觀方である。従つて彼にとつては歴史の流れは相對的、偶然的ではない。必然的發展である。所で、理念的發展は辯證法的である。従つて、世界歴史の發展も亦辯證法的である。これがヘーゲルの歴史主義の相對主義でない第一の理由である。

(一六) Hegel, *Vernunft in der Geschichte*, hrsg. von Lasson, S. 4.

(一七) A. a. O. S. 40

次に、ヘーゲルの歴史的敘述は單に歴史的、連續的に敘述してゐるのではなく、或觀點から歴史が觀られてゐる。今彼の宗教哲學を例に採つて見よう。彼は古代からの宗教を次々に歴史的に敘述してゐるのであるが、諸々の宗教は何れも或觀點から、即ちキリスト教の觀點から見られてゐるのである。ヘーゲルによれば宗教の史的發展は精神の自己發展であり、精神が自己自身に到達したのがキリスト教である。従つて宗教の史的發展の目標はキリスト教である。ここで宗教はその究極の點に達し、その發展は止るのである。キリスト教以前の諸の宗教はキリスト教への前段階としてのみ認められてゐる。これらは皆一つの契機としてキリスト教即ち絶對的宗教の中に融合されるのである。キリスト教に於いて精神は安住自足の境地に達する。之がヘーゲルの立場である。キリスト教以前の諸の宗教はキリスト教の立場からのみ見られてゐる。例へば、ユダヤ教の主題は神の統一、即ち宗教の内容及び目的としての一者である。ギリシヤの宗教の主題は世界及び人間性の特殊な倫理的且つ精神的な諸力であり、之は目的の多様性を現してゐる。この二つの主題は第三の宗教に於いて統一され、之は多くの特殊の目的を唯一の目的の下に従屬させる。この一つの主要な最終目的は國家、支配、世界支配である。この宗教がローマの宗教である。併しローマの宗教に於ける統一の力は抽象的な力である。而してこの力は抽象的であるから不幸と苦痛と呼び起す。この苦痛は眞理の宗教の生みの苦しみである。總べては眞の、精神的宗教を準備する地盤である。従つてローマの宗教は直接に眞理の宗教への移行の前に立つて、有限的宗教の終結をなすものである。而してこれは、そこから無限的若しくは絶對的宗教の生じて來る總べての時間的及び歴史的條件を含んでゐる。この絶對的宗教は完成した宗教、キリスト教であつて、それを越えて進むものはない。かくの如くヘーゲル

の宗教哲學はかの宗教史學派に於けるが如く、諸の宗教を歴史的に研究し、その何れをも絶對的のものと考えないのではなく、洵にキリスト教が絶對的宗教である。この意味でヘーゲルの歴史主義は相對主義ではない。これがヘーゲルの歴史主義の相對主義でない第二の理由である。

かくの如く我々はヘーゲルの歴史主義の意味を考へ、ヘーゲルの立場を見て來たのであるが、次にヘーゲルの啓示宗教其物を検討して見よう。

ヘーゲルは絶對的宗教の概念を次の如く云ひ表してゐる。絶對的宗教は「そこに於いて宗教の概念が自己自身に對して客觀的になつてゐる宗教」である。若しくは「そこに於いて、その諸規定に於いて區別されて發展された宗教の概念がここで措定され、他者に對して定存を持ち、かくて意識の對象であるが如き全體性^(一八)」である。即ちここに於いて、宗教の本質を作る所の精神の精神に對する啓示が我々の意識にのぼる。換言すれば、哲學が純粹思惟の形式で示す絶對眞理を、キリスト教は表象の形式で完全に現すのである。従つてヘーゲルはキリスト教の教理の中に完全な眞理の啓示を見る。特に三位一體(Dreieinigkeit)の教理をば具體的精神としての神の規定を現したものととして、之をキリスト教の根本眞理と考へるのである。

(一八) Hegel, Die absolute Religion, hrsg. von Lasson, S. 3.

扱、概念は常に等しい發展の過程を取る。具體的精神としての神も亦概念の形に於ては、第一には抽象的普遍であり、第二にはその普遍は特殊に分裂し、第三には個性として特殊は普遍に還る。最も一般的な意味に於ては第一は論理的概念であつて、之はキリスト教の教理に於ては神が世界を創造する以前に自分自身に於てある姿で

ある。第二は神が世界即ち自然と人間とを創造する姿である。第三は教會 (Gemeinde) である。これら三つの神の活動をヘーゲルは、父の國 (das Reich des Vaters)* 子の國 (das Reich des Sohnes)* 靈 (聖靈) の國 (das Reich des Geistes) と名付けてゐる。

所でこれは神に對する主觀の三様の關係、主觀的精神に對する神の存在を三つの様式である。そこで絶對的永遠的理念は第一に世界の創造の前に、世界の外に、その永遠性に於ける神である。第二に神は世界を創造し、分離を措定する。そこで神は自然或は有限的精神を創造する。即ち、この創造、この他在は自己に於いて二つの側面に、即ち物理的自然及び有限的精神に分裂する。この様にして創造されたものは、先づ神の外に措定された他者である。併し神とは本質的に、この他者、特殊者、自己から分離して措定されたものを和解する所のものである。これが和解の過程である。第三にこの和解の過程によつて精神は、自己から區別したものを自己と和解し、かくて聖なる精神、その教會に於ける精神である。併しこの三つの區分は外面的仕方による區別ではなくして、絶對的精神の行爲であり、發展した生命性である。^(二九)

(12) A. a. O. S. 29b.

ヘーゲルは右の如き區分の下に啓示宗教を細説してゐるのであるが、實に彼の體系の構造はこの啓示宗教から導かれたものである。そこで次の問題は、この區分が彼の體系の分枝の基礎を成してゐると云ふことである。彼の體系は「エンチクロペデー」に於いては論理學、自然哲學、精神哲學の三つに分れてゐる。尙精神哲學は主觀的精神、客觀的精神、絶對的精神の三つに分れるが、その中主觀的精神及び客觀的精神は有限的精神であり、

絶對的精神は無限的精神であると見るべきである。所でこの區分は實は啓示宗教の三つの契機、即三位一體の理説から來てゐるのである。先づ第一に神は世界の創造以前に於いて、その永遠性に於いて存する。之の敘述がヘーゲルの論理學である。事實ヘーゲルは論理學に就いて「自然及び有限的精神の創造以前に於ける、その永遠の實在に於ける神の敘述」⁽¹⁰⁾と云つてゐる。ヘーゲルの論理學は神の第一の契機を展開、敘述したものである。第二に神は自然及び有限的精神を創造する。この敘述がヘーゲルの自然哲學及び精神哲學(有限的)である。

(10) Hegel, Logik, I, hrsg. von Lasson, S. 31.

今ヘーゲルの自然哲學に就いて見るに、その資料と目す可きものとしては先づ一八〇一年の就職論文「惑星の軌道に就いて」がある。之は彼の自然哲學の萌芽とも看做すべきものである。次に一八〇一年の秋から一八〇二年にかけて書いた彼の最初の哲學體系の斷片、通常「イェナ時代の論理學、形而上學、自然哲學」と呼ばれる手記の中の自然哲學の部分がある。之は「エンテクロペディー」の自然哲學の母胎である。更に「現象論」の一部「自然の觀察」(Beobachtung der Natur)も自然哲學の資料である。併し彼の自然哲學を最もまとまつた形で示すものは云ふ迄もなく「エンテクロペディー」の第二部「自然哲學」である。之には豊富な「追加」(Zusätze)が加へられてゐる。之がヘーゲルの自然哲學の資料であるが、ヘーゲルの見た自然は神の被造物である。彼の自然觀は結局この見地に支配されてゐる。歴史的に云へばヘーゲルの自然哲學は當時の浪漫主義の、特にシェリングの自然觀を受継ぎ、之を論理的に調整したものであるが、結局は神の第二の契機の敘述である。ヘーゲルの自然哲學は彼の弱點とされる。それは彼が右の如き觀點から、「上から」(von oben)自然に向つて行つたから

である。

更に有限的精神の最後に位する世界歴史に就いて云へば、それは一つの理性の現象であるに過ぎない。而してこの理性は神であり、従つてヘーゲルの歴史哲學は辯神論 (Theodizee) である。⁽¹¹¹⁾

(111) Hegel, *Vernunft in der Geschichte*, S. 24.

第三に、ヘーゲルの絶對的精神は藝術、宗教、哲學の三者を含むが、この三者はその内容から見れば同一のものであり、同一の内容を異つた形式で把握したものであるに過ぎない。これは即ち神の第三の契機の敘述である。以上によつてヘーゲルの體系の分枝の基礎にはキリスト教の三位一體の思想のある事を知り得るのである。

以上に依つて、既に述べた事ではあるが、一般にヘーゲルの立場は啓示宗教の立場である事を云はうと思ふ。

ヘーゲルの體系も方法もこの啓示宗教によつて基礎付けられてゐる。哲學として理論化されたヘーゲルの哲學の素材たるものは彼の啓示宗教である。彼は云ふ。思惟と具體者との和解が哲學である。「その限りに於いて哲學は神學である。哲學は神の自己自身との及び自然との和解を敘述する。そこで自然、即他在は自體的には神的存在である。有限的精神は一方に於いては自己自身に於いて和解を迄高まるものであり、他方に於いては世界歴史に於いてこの和解に至り、この和解を將來するものである。かくてこの和解は神の平和である。併しこの平和は總べての理性より高いものではなく、却つて理性によつて初めて知られ、考へられ、且つ眞なる、神的な平和として認められるものである。⁽¹¹²⁾

(112) Hegel, *Die absolute Religion*, S. 293.

提婆品挿入説再吟味

布 施 浩 岳

一 序

「羅什三藏譯出當時の妙法華經は七卷二十七品であつて、提婆品を含まなかつた」とは古い問題でもあり、且つ又論議し盡されたかの觀があるとはいへ、疑惑の源が智者大師の法華文句にある所から、今日でもなほ決定したとは云へないやうな感じを抱いてゐる向もある。松本博士は「佛典批評論」中に、提婆品の後世挿入なるを詳論されてゐるが、其の論據は、先づ唐の開元錄に挿入の事實を明記し居ること、添品法華序も亦同様のことを記し、尙又、古い法華義疏には提婆品を缺いてゐること等の經典外の論據を指摘し、更に提婆品其の者を批判して、本品は法華を高調せずして一品（提婆品）を高調し「聞妙法華經提婆達多品云云」等と云ふは一品として獨立流行せる證據なること、品末に

流通分を具備し、且又、長行のみにして重頌を缺くは他品と體裁を異にする等の論據を擧げて、其の後世挿入なるを主張してゐるのである。そして更に、それにも係らず智者大師の著「文句」の記錄を信する人があるとて、この記錄の矛盾を指摘し、最後に智者大師程の人が斯かる誤れる叙述をなすとは思へぬと結ばれてゐる。

然るに法華文句の記錄は梁の天監十七年（西紀五一八年）に編輯されたる寶唱法師の衆經目錄を引用せる體裁になつて居、どこまでが目錄の記述なるか不明なる如くに出來てゐる。左に「文句」の本文を示さう。

釋提婆達多品

寶唱經目云、法華凡四譯兩存兩沒、疊摩羅刹此言法護、西晉長安譯、名正法華、法護仍敷演、安汰所承

者是也。鳩摩羅此翻童壽、是龜茲國人、以僞秦弘始五年四月二十三日於長安逍遙園譯大品竟。至八年夏於草堂寺譯此妙法蓮華、命僧叡講之、叡開爲九轍、當時二十八品、長安宮人請此品、淹留在內、江東所傳止得二十七品。梁有滿法師、講經一百遍、於長沙郡燒身、仍以此品安持品之前、彼自私安未聞天下。陳有南嶽禪師、次此品在寶塔之後、晚以正法華勸之、甚相應。

右は法華文句の文をその儘引用せるものであつて、長く掲げたのも寶唱録引用の事實を明白にする爲であらう。斯くの如く目錄によつて記すと云ふ體裁になつてゐて、目錄の記録する部分がどれだけであつたかは、略々想像し得るとしても、寶唱録の現存せざる今日、其の限界を斷言するは困難である。加之、寶唱録は現存せずとは云へ、梁代に於ける權威の目錄であつたことは文獻上明白な事實である。従つて此の「文句」の記述に古文獻と考證して誤りあるを發見しても、權威ある目錄の記事であるとすれば、其の誤りは智者の過

失に非ずして目錄の過失と言ふことになるから、苟しくも目錄が出鱈目を言ふことはあるまいと考へられるので、個人的文獻よりも價值に於て勝り、扱ひにくくなることも事實である。松本博士が詳細なる考證を此の文について試みられたことは有益な結果を得てゐるとは云へ、寶唱録につき何とも言はれぬのは遺憾であつたと思ふ。従つて其の非難は多少的外づれの嫌もあるので、寶唱録を楯にとる限り、「文句」の記事は尙、有効にひゞく感じがするから、その點を今少し明にする必要があると思ふ。

「文句」の記事はかくの如く巧妙な叙述であるが（寶唱録現存せざる故）、其の大部分は文句其自身の記録であつて、寶唱録の與り知らぬものなることは、「文句」の註釋なる荆溪湛然の著「法華文句記」が長々とこの問題を扱ひながら、寶唱録に就ては一言も言はず、反つて大涅槃經や寶雲經の提婆達多觀を引用し、又は古來の註釋や眞諦に提婆品の別譯あり等と、やたらに傍證を蒐集してゐる事實によつても其の間の事情は推察

し得る。若し「文句」所説の如く長々と寶唱録に記されてゐたものなら、恐らく荆溪も眞つ先に此の記録を稱揚したであらうが、寶唱録の記事は他の經錄の如く簡單であつて、廿八品云云等とは記されておらぬ故、

勢ひ他に謗證を求めたに相異ないのである。かやうに考へ得ることは、「文句」の記録に權威なきを證するものではあるが、さりとて斯く斷ずるもやはり消極的推論であつて、教權者流から言はしむれば「智者大師程の人が出鱈目を書く筈はない、羅什譯には始から提婆品があつたのである、惡人女人乃至畜生の成佛迄も説き明す提婆品は眞に有難き經典なる故、「長安宮人云

云」の淹留説もあり得るし、従つて梁代になり始めて江東に傳れることもあり得る。智者大師の説が眞相を傳るものである」と云ふことになるのである。さうなると開元錄に「初爲七卷二十七品、後人益天授品成二十八」とあつても、又は添品法華の序に什譯の所闕を明して

「藥草喻品之半、富樓那及法師等二品之初、提婆達多品、普門品偈也」と記してゐても、或は又、道生、法

雲、聖德太子の法華義疏に提婆品無き事實を指摘しても「夫れ等は知らぬ故記さぬのである」と云ふ一語を以て一蹴するかも知れぬ。又事實、さう考へてゐる人もあるらしいのである。加之、古い文獻は出三藏記集の如く、妙法蓮華經七卷と記すのみで、品數を記してゐないから、まだ逃げ路があるやうにも思へる。それに就て、故木村泰賢博士が生存中「什譯妙法華は事實二十七品だつたのかね」と予に質問されたことがあると附け加へたら、思ひ半に過ぎるものがあらうではないか。

二 提婆品の譯例に就て

ここに於て消極的な推論ではなく、何か積極的な論據があれば此の問題も終息するものと考へるが、それには現在のところ譯例の相異を求むるにしくはないと思ふ。

傳譯記録は添品法華序の如く、「提婆品は什譯に無之」と明言してゐるのであるから、現存提婆品其自身が妙法華と同時同人の譯出に非ずと證明されるなら、

最早問題は残るまいと信ずる。とは言ふものの、現存提婆品は實によく妙法華に類似しており、或は後人の加筆かしら、とさへ思はれる程實によく類似してはゐるが、それでも尙、已下記す如き譯例の相異を發見し得る。

第一は娑伽羅と娑竭羅の相異である。妙法華序品初頭に曰く、

有八龍王、難陀龍王、跋難陀龍王、娑伽羅龍王、和脩吉龍王、徳又迦龍王、阿那婆達多龍王、摩那斯龍王、優鉢羅龍王等。

提婆達多品に曰く、

爾時文殊師利、坐千葉蓮華大如車輪、俱來菩薩亦坐寶蓮華、從於大海娑竭羅龍宮、自然涌出。

又本品に曰く、

文殊師利言、有、娑竭羅龍王女年始八歳。

斯くの如く提婆品には「二回途も」「娑竭羅」と譯せるに、序品の場合は「娑伽羅」であつて、兩者の相異すること明白である。

提婆品挿入説再吟味

さりながら、是れは漢譯のみによる事實であつて、若し原語が異なる場合は遺憾ながら譯例の相異とは云へぬのであるから、梵語原典の存在する已上、其の原語を調べた上でなければ何づれとも言へぬのである。原典なくして譯例の相異を云云する場合もあるが、餘程一般化し固定せる名詞ででもなければ、安心して其の相異を説くことは出来ぬ。同じ語原のものも訛れば多少異なること云ふまでもないから、原典なき際は特に注意すべきである。乃で梵本法華經の右相當文を見るに（南條、ケルン兩氏出版本による）

序品 (p. 4, L. 11-13) に曰く、

nandena ca nāgarājēnopanandana ca nāgarājēna
sāgarēna ca vāsukīna ca rakṣakēna ca manasvīna
cānavataptēna cōpālakēna ca nāgarājēna |

見寶塔品（提婆品に相當す、p. 261, l. 3）に曰く、
samudramadhyātsāgarānāgarājābhavanādabhyudga-
myopari……………

又本品 (p. 263, l. 3) に曰く、

asti kulaputra sigarasya nāgarāja dūhitaṣṭavṛṣā...
右の如く、序品も見寶塔品（即ち提婆品）も共に原語は sigaranagarāja である。同じ原語であつて少しも訛りがなく、全然同一語なる已上、漢譯に於ても同様でなければならぬ。況して序品に於て先きに「娑伽羅」と譯したのであるから（提婆品から先きに譯すことは有り得ぬ）提婆品においても同様に譯すべきである。羅什已前の小傳譯家の場合ならまだしも、羅什の場合の如く國王姚興まで出馬し、當時の學者の殆んど凡てを助手とし、多大の費用を以てせる長安の譯場では、斯かる異譯は生ずべくもない。

右の譯例のみでも有力な論據となると信ずるものであるが、尙此の外に一二の譯例を發見すれば申分はないと思ひながらも、此の提婆品は實に巧妙な翻譯であつて、一品全體としては其調子が母體なる妙法華に類似する點多く、有態に言へばよき譯例を探しあぐねてゐたのである。然るに偶然、日本天台系の學者貞慶法師の著法華開示抄を見るに及び、尙一つの好譯例ある

を知つたので、ここに貞慶法師に感謝の意を表し先づ師の學説を紹介する。

貞慶は其著法華開示抄（大日本佛教全書にあり）に於て、左の如き三理由を掲げ提婆品は羅什の譯出に非ずと斷言してゐる。

一、提婆品に「提婆達多」と言ひ、陀羅尼品には「調達」と云ふ。

二、提婆品には「娑竭羅」と言ひ、序品には「娑伽羅」と言ふ。

三、提婆品には「六反震動」と言ひ、序品には「六種震動」と言ふ。

かくの如く譯例上の三理由を提出し、提婆品の羅什譯ならざるを主張する態度には敬服の他はない。今日なればいざ知らず、數百年已前の教權的解釋のみ流行せる時代に於て、かかる研究的態度に出づるとは實に見上げたものではあるが、惜しいかな梵本を參照せざる故に、折角の論據も不測の過失を免れぬのである。

この三理由中、第二の娑伽羅云云は既に説明せる如

く有力な論據となるものであるが、第一の理由なる調達と提婆達多との相異は、梵本を照合する限り遺憾ながら譯例としての論據にはならぬ。と云ふ理は妙法華

陀羅尼品に「調達破僧罪云云」とあれども、この句は梵本陀羅尼品に類似の頌を發見するのみであつて漢譯とは可なり相異するのみならず、提婆達多なる固有名詞が梵本には無いのである。そして破僧の罪は述べてゐるが提婆達多の現れぬことは正法華も同様である。

それ故妙法華に云ふ「調達破僧罪」は羅什三藏の意譯布衍か、それとも原本の相異であるか、いづれかであらうが、現存梵本に無き限り貞慶法師の苦心も残念ながら譯例の相異として主張する譯にはゆかぬ。

次に第三の理由を吟味しやう。貞慶は「第一卷に六種震動とあり云云」と簡単に述べてゐるが、六種震動の譯例は序品已外にも澤山ある。

○序品に曰く、

普佛世界六種震動、(第一段長行)

而此世界六種震動、(第一段偈頌)

提婆品挿入説再吟味

普佛世界六種震動、(第二段長行)
○化城喻品に曰く、

諸佛世界六種震動、(第四段長行)

又其國界諸天宮殿乃至梵宮六種震動、(同上)

かく寶塔品已前に於て少くとも五回、六種震動と譯して居、寶塔品已後に於ても同様に現れてゐる。

○如來神力品に曰く、

地皆六種震動。

○藥王菩薩本事品に曰く、

當爾之時三千大千世界六種震動。

○妙音菩薩品に曰く、

所經諸國六種震動。

斯やうに皆「六種震動」と述べて一回も六反震動とは言はぬ。「六反震動」は法護譯等には見えるが、羅什譯は概ね「六種震動」である。(摩訶般若波羅蜜經序品第一、仁王般若波羅蜜經序品第一等)。然るに提婆品には左の如く六反震動と譯さる。

提婆達多品に曰く、

四五

無垢世界六反震動、娑婆世界三千衆生住不退地、三千衆生發菩提心而得受記。

是に於て、六反震動が羅什の譯例に相異し羅什已前の譯例に一致するものなることを明かにし得たと思ふが、前と同様、梵本に照合して原語を調べた上でなければ斷然主張することは危険であるから、右引用の相當文を梵本によつて調べやう。

○序品に曰く、

sadvikāraṃ prakampitān (p. 6, L. 1)

sarvaṃ ca kṣetrāṃ imu samprakampyaṃ sadbhīr-

vikārehi subhīsmarupaṃ || (p. 9, v. 3)

sadvikāraṃ prakampitān (p. 20, L. 3)

○化城喩品に曰く、

sadvikāraṃ prakampitān (p. 163, L. 7)

sadvikāraṃ prakampitān (p. 164, L. 1)

右の如く序品と化城喩品は原語が同じで、只、序品の第二例が偈頌の爲に多少異なるのみである。其他は神力品及び妙音品に六種 (*sadvikāra*) の字無く、

○藥王菩薩本事品に曰く、

sadvikāraṃ prakampantantirikṣagatīca p. 413, L.

10)

とて、原語はやはり序品等と同様であつて、羅什は此の凡てを六種震動と譯したのである。乃で提婆品の相當文を見るに、

sū ca vimalā loka dhāturiyaṃ ca saḥā lokadhātūp-

sadvikāraṃ prakampat (p. 265, L. 11-12)

と述ぐ、原語は前諸品と同様、*sadvikāraṃ* である。して見れば序品、化城喩品等にて少くとも五回已上現れたると同語なる故、此場合も亦六種と譯すべきである。況んや提婆品已後に於ても六種と譯せる已上、本品のみ「六反」と譯す筈がない。六種も六反も誤譯ではないから何づれでもよすが、此場合だけ六反とする理由が立たぬ。若し「過つてさうした」と云ふなら、それは羅什譯場の有様を知らぬから言へるので、正法華の短を補ひつつ、傳譯せることは僧叡や慧觀の記録によつて明白であるから、提婆品だけ正法華の譯例に

従ふ理がないと信ずる。

斯くして提婆品には二つまでも有力なる譯例の相異を發見する已上、その羅什譯ならざるは明白である。

あの六掛りな譯場で有名なる saṅgāraṅgataja や、幾度も現れる adyikāram を譯し違へる理はなく、又殊更法護の譯例なる「六反」を避けて序品及び化城喩品に五回も「六種」と譯しながら、提婆品のみ「六反」とする理はない。本品のみ斯くの如く譯例に相異あるは取りも直さず、本品の羅什譯ならざるを自證するものである。

尙、此の外に、提婆品中、提婆達多の受記に際し、時天王佛住世二十中劫、乃至正法住世二十中劫、

とて、二回迄中劫と譯しあるは、妙法華譬喩品、授記品等の授記に際し常に「小劫」と言へると明に相異なる故、是も譯例の相異であると、宗性法師の如くに簡單に指摘するは甚だ危険である。劫には大劫 (mahākalpa)、中劫 (antarakalpa)、劫 (kalpa) 等種々の劫があつて夫々使ひ分けられてゐる上に、漢譯には中劫

の字が屢々現れ、其の原語が antarakalpa であり、尙薩曇分陀利經の如く提婆の授記を叙して、「天王佛壽二十劫」とか、「法住二十劫」と云ひ單に劫と譯出してゐる場合もあるから、妙法華の原本が無い限り、只漢譯の上のみでは、凡ての場合に antarakalpa なる同一原語が使用されてゐたものか、それとも原語を異にして妙法華の原本には異なる原語が使用されてゐたものか、そこに可なりの疑義がある。

然るに予の考へによれば是も立派に譯例の相異となるのである。先づ正法華を見ると、常に（譬喩品、授記品、寶塔品）授記に際して中劫と記し、梵本によれば常に antarakalpa と述べてゐる。反之、妙法華は提婆品を除き他の場合は常に小劫と譯し、提婆品のみが中劫となつてゐるのは事實である。けれども右の事實のみから直ちに、前の娑竭羅や六反震動の如く譯例の相異とは言ひかねる。原語に大劫あり中劫あり小劫ありとすれば先きの場合のやうに簡單には決らぬ。これを決定するには、妙法華の原本が存在せざる今日、羅

什自身の態度から判断するより他に解決の道はあるまい。羅什の劫觀が判然し、羅什は中劫なる譯語を使はず、中劫なる思想も持たなかつたと言ふことが分れば最も好都合であらう。

妙法華譯出の前年（西紀四〇五年）に傳譯されたる大智度論（vol. 38）に依れば

劫有二種、一爲大劫、二爲小劫。

と記され、更に大小夫々に三種の劫あるを説いて後如法華經中説、舍利弗作佛時正法住世二十小劫、像法住世二十小劫、佛從三昧起、於六十小劫中、説法華經。是衆小劫和合名爲大劫。

と述べてゐるのは明白に、劫の種類に大小の二劫を認めるものであり、同時に是によつて法華經中の授記に現れる劫は小劫と言ふべきであるとの意味が明になつて來る。羅什は龍樹思想の弘贊者であり、大智度論の傳譯者である。それ故に、妙法華譯出に際し常に小劫と譯して中劫と譯さざりし理由が略ぼ肯づけるであらう。加之、原語の *antarakalpa* は中間劫の意で、中

劫の中は間の意であるから、大に對すれば小と譯しても差支へない理である。況んや羅什の崇拜する龍樹が大小二劫に區別して居る已上、法華經の劫を小劫と譯すは當然であると考へらるる。若し反之、中劫と譯せば龍樹に依存する羅什の劫觀に矛盾を生ずる結果となる。して見れば、妙法華の提婆品に二回迄中劫と言へるは羅什自身の態度に矛盾することになるから、提婆品は羅什の譯出ではあり得ないと言ふことになる。かくして羅什は法華授記に現れる劫を小劫と譯すべき態度にある故、提婆品の中劫はやはり有力なる譯例の相異と言ひ得るのである。

要之、提婆品には妙法華の他の諸品に比較して、三種の譯例の相異を算へ得る故、決して、妙法華と同時に羅什の譯出せるものでないと斷言し得る。

三 提婆品挿入の由來

現行妙法華中の提婆品が羅什譯に非ずとすれば、經錄の言ふ如く、法獻法意共譯の提婆品を挿入せるものに相異なく、其時期は法華文句に記す如く梁代の滿法

師已後、南岳大師已前と見て差支へ無いが、當時は智者大師の言ふ如く「一私安」に過ぎなかつたとすれば正法華に模倣して挿入したに相異ないが、大涅槃經に對抗せる意味も幾分加つてゐたらうと思ふ。然しまだ一私案で一般には流布しなかつたのである。それが妙法華の提婆品として公表されたのは智者大師の時代であつて、師が大蘇山を辭して金陵（今の南京）へ赴ける（A. D. 567年）後のことであることは推察に難くない。

當時の金陵は梁朝より引き続き學者雲集して、唯識學を除くあらゆる佛教學の極で盛であつた中にも、最も勢力ありしは涅槃學派である。天台の教學は教判も教理も略ぼ、此の金陵時代に完成されたもので、たとへ信仰的學問的基礎は大蘇時代の師資相承であるとしても磨きをかけたるは此時代と見て差支へない。このことはいづれ別の機會に詳説する積りである。

かくて、法華至上主義者なる智者大師は涅槃至上主義者の渦中に投じた理であるから、一闍提の惡人成佛

を其一特色として高調する涅槃學者に對し、師の最も退け目を感じべきは法華經に是を説かぬ場合であると容易に想像し得らる。従つて提婆品を挿入せる私安の妙法華を携へ居りしことも想像に難くない。然しながら、道生慧觀已來師資相承せる涅槃學者は妙法華に提婆品なきを知つてゐたであらうから、並大抵では言ひ抜けられぬし、さりとて「什譯になき故挿入した」では面白くないので、止むを得ず前記の如き不可解なる提婆品淹留説となつたものと想像される。かくして見ごと涅槃學者を（初めは可なりいぢめられたが）やりこめてしまつたのではあるが、さりとて正法華には提婆品を含むことなれば、佛説に反するなどは勿論考へなかつたであらうし、良心の呵責もなかつたであらう。否寧ろ佛陀の眞意を傳へるものと確信してゐたであらうと信ずる。陳代の佛教一般から考へ、智者大師の四圍の事情から推して、かく考へるが最も妥當なりと信ずるものである。

唯識說發達に於ける二潮流 (承前)

河村節三

三

識說と緊密なる關聯に於て唯識無境說が考究せられねばならない。唯識無境は識の二分二取說三性說を出す攝論以降に於て特に綿密なる解釋を加へ來り、無性護法の頃に至るに及んで更に一段の精細を極め變遷を示してゐるのである。勿論境を以つて二取或は二光とする説は莊嚴論頌や中邊論頌にも存した所であり、隨つて彌勒の説に源を發すると云へるが、組織的解釋は識說の進んだ無著世親の頃に初まると云ふべきであらう。一般に識の特質は分別と云はれるのであつて、それが分別である所以は能取 (grāhaka) 所取 (grāhya) の關係に於ける分別作用に依るのでなければならぬ。攝論及び世親の釋の說に依れば、識の一分は見を他の一分は相を成じ有相有見として現するのであつて、相

は所取であり見は能取である。種々の相貌が表れるのは眼識等が一分を成じて種々の相を起し、一分は能取分として種々の相を取り、乃至意識は能分別なる故一切の識と塵との分に似て生ずる如く、種々の相貌が一分は塵に似て顯現し一分は分別に似て顯現する故である。又十一識でもつて十八界を表し、十一識等の差別が見られるのは本識の變異して顯現するに外ならないのであつて虚妄分別であると述べ、分別即是亂識、虚妄即是亂識變異。虚妄分別若廣說有十一種識、若略說有四种識。一似塵識、二似根識、三似我識、四似識識、一切三界中所有虚妄分別不出此義。(譯第五卷 頁一八二下)と述べて塵・根・我・識と云はれるものは總て亂識と亂識の變異であつて、それが十一識又は四種識であり、それは本識の顯現であるから唯識のみと云はんとするので

ある。故に同じく第五卷に、

如レ此衆識(十一識)唯識、以レ無_二塵等_一故。釋曰、識所變異雖_レ有_二内外事相不_レ同、實唯一識。無_レ有_二塵等別體_一故皆以_レ識爲_レ名(正藏三十一卷 頁一八二中)

と云ひ、所謂譯語上義とも塵とも境とも呼ばれる所取無なる故能取も亦無く、此等は遍計所執のものであつて無境であると云つて、唯識のみなる事を説くのである。故に攝論は唯識量のみにして外境の實に有る事無きと、唯二のみあつて相及見は唯識のみなる事と、種々の色の生ずるは、唯種々の相貌あつて體異なる事無く、それは二分に於ける種々の變異の様相であるとの關係を識知し、此れに通達するに依つて唯識性或は唯識義の成立を宣説するのであるが、唯識のみにして無塵なる所以を知るのは菩薩が相違識相智等の四智を成就して正解を得るのであり、唯識觀に入るは勝解行地以上とせられるが、此の位は信解を起す位であつて、實際に如理に通達するは初地見道の菩薩以上、所謂眞智覺者であるから、眞智覺者に非るものは教理二證に

教へられ導かれねばならない。隨つて夢時と覺醒時、

或は蛇纏とその覺との譬、或は一水四見、八喻等の喩の助に依りて理證を構成し、十地經の三界皆唯_レ心と説けると、解深密經の由_二彼影像唯是識_一故、我説_二識所緣唯識所現_一と説けるとの等き教證を依用する。

此の攝論の唯識無境の説は唯一本識とするのであるが、本識の變異の七識をも攝するのであるか。此れが解釋の助けとなるは中邊論の説である。中邊論上卷には本識が顯現して四種の塵と根と我と識とに似て生ずる故此等塵等の四物無く但亂識のみ有りとし、一切世間但唯亂識のみと述べるのであるが、亂識は依他起性であり、攝論でも依他起性とするのである。又虚妄分別有、彼處無_レ有_二。(正藏三十一卷 頁四五)として二取の無を説き虚妄分別(總類)は三界の心所であるとするのである。此を先の攝論の説と對比して考へれば虚妄分別は十一識又は四種識であり、それは亂識と亂識の變異であつて本識能變異が十一識又は四種識と作れるものであり、虚妄分別は依他起性のものであるから、唯識

は唯亂識であり唯虛妄分別である。即ち十一識等の差別は亂識上の事であつて、識は内成實性の實有と異なる故虚妄たるを免れないが、遍計所執性と異なる故體有りと云ふべく、それに於て二取の境は無であり識の顯現として有るに過ないと見る事に依つて、本識と七識を攝して三界唯識のみとする説を有したと解し得よう。既に中邊の偈に三界心心所は虚妄分別なりとする説が有る以上三界唯心心所のみとする説に依つて、攝論の唯識の意味を解釋して差支ない如くであるが、攝論中邊論共に此の語を出さず、名實共に許して實際に文言として表されるは無性の説に於てである。

無性第四卷(丁七)では唯有心者心識是一とし、唯と云ふ語にて二取の無を示すも心法(所)を遮するのでは無いとして、如_レ是三界皆唯有_レ心、此言顯_レ示三界唯識。……此唯識言成_レ立唯有_レ諸心心法、無_レ有_レ三界橫計所緣。と述べて三界唯識の語に唯諸心心法のみ有りとする語を置換へてゐるのである。又無性の二分説では二取は無にして二影に過ないと爲し、識の一體の上に二

影が生じ、互更相望して不即不離なる關係に有り、然も此れは諸心心法が緣起力に由つて其の性が法爾自然に二影として展開する事を述べて、心のみならず心法に關して二分の有無を論ぜんとするに至つてゐるが、此れは前に述べた三分説と共に攝論に於ては未だ明かならざりし説である。更に無性第四卷には

此言(唯識言)不_レ遣_レ眞如所緣依他所緣、謂道諦攝_レ根本後得二種所緣。由_レ彼不_レ爲_レ愛所執_レ故、非_レ所治_レ故、非_レ迷亂_レ故、非_レ三界攝_レ亦_レ不_レ離_レ識。(左七丁)

と説いて、道諦無論に於て智と眞如の不離識の意味から唯識なりと説くのである。此等の説は護法の説と近似し二者の關係を指示するものが存する事を知るべきである。護法が四分説である事は既に説いた所であるが、導論第二卷では「似_レ所緣_レ相說名_レ相分、似_レ能緣_レ相說名_レ見分。……心心所必有_レ二相。」導論第七卷にも「三能變識及彼心所皆能變似_レ見相二分_レ立_レ轉變名。」と云つて心心所に二分ある事を説いてゐる。前述の如く護法は識の三轉變の能所變は因緣力に依つて現する

ものであるから無に非ず、此れに於ける實我實法の執は遍計所執相のものであつて無であるとして唯識無境を主張する。随つて護法は唯識を唯内識、無境は外境無しの意味と考へ、識所變に於ける假我假法の施設に對する實我實法の執が外境の有を認める觀念であつて、二取であり誤りであるとするのである。斯く我法の執を説き、それを俱生と分別との各二に依つて説明して二取外境とする解釋は攝論の説述とは稍々趣を異にするものである。而して又、

一切有爲・無爲・若實・若假皆不離識。唯言爲遮離識實物、非不離識心所法等。(第二卷)
(十九丁)

識言總顯一切有情各有八識・六位心所・所變相見・分位差別・及彼空理所顯眞如。……如是諸法皆不離識。……唯言但遮愚夫所執定離諸識實有色等。(第七卷)
(二十五丁右)

と述べて、萬法唯識を一切法不離識の意味に依つて確立し、色等我等有りとする實我實法のみを遮するも他を遮遣せず、個人唯識を不離識の意味に依つて萬法唯

識に移し唯識無境の説を爲すのであるが、護法の説は無性の解釋を更に擴充し徹底せしめたるものと云ふべく、是の如き説は無著世親の説に決して無かりしものである。何故ならば阿頼耶識は雜染有漏性のものであり、此れに於て唯識無境であるが、無漏は轉依即解脫であつて阿頼耶識の所攝に非ざる出世心種子の開展する智の働く所であつて境識俱泯のものであるからである。それ故に解深密經心意識相品では、一切種子心識が成熟して阿頼耶識等の本識と轉識と水波の關係に在る事を知るは未だ心意識の祕密に能く通達し得たる善巧なる菩薩とは云へず、阿頼耶識をも阿陀那識をも見ず諸の識も根も境も見ざるに至る菩薩こそ眞實に心意識の祕密に通達し得たる善巧なる菩薩と云ふを得ると説き、又中邊論上巻にも亂識虛妄性に於て一切世間但唯亂識と云ひ、然も其れを滅したる時始めて解脫ある所以を説くのである。

轉識論では、識は能分別のものの依他性であつて、境は所分別のものの分別性である。境のみを遣つて識を未

だ遣らず唯識のみと立てるは不淨品であり、境識俱に遣らば即ち眞實性であつて、それは阿摩羅識 (amala-vijāna) である事を説いてゐる。決定藏論でも瑜伽論が、阿頼耶識の雜染の還滅に依るを轉依とする箇所に阿摩羅識の語があるが、阿摩羅識の語は轉依 (vīrya-pariṇīti) に對し眞諦が好んで充當したるものであらうか。眞諦には阿摩羅識を第九識とする説があつたと傳へられるのであるが、それは後の説として、莊嚴論等には轉依、阿摩羅識の兩語が存する故決定藏論の原本を傳へた系統に、早く此の語が存したとも考へられる。阿摩羅識は音譯であるから無垢識とも無漏識ともせられて居るのであつて、若し有漏識無漏識の語に準じて唯識を解釋すれば不淨品淨品の唯識の考へも成立する道理であり、攝論等の古唯識の説は此れに依つて解釋するが順當であらう。不淨品唯識淨品唯識は又方便唯識・正觀唯識とも云はれ、戒定は三界虛妄唯識・眞實唯識の語で解釋してゐる。淨不淨品の唯識は眞諦の起

源を審に爲し得ないのであるが、その依つて起る根據は唯識説としては古いものであり、かかる解釋も唯識説としては一の發達の段階を示し得るものとして充分注意せらるべきである。

唯識の語が唯識無境の主張であつて外境を遮遣する意味に外ならぬものであり、攝論及び釋に無漏識を智の所依止なる非心非非心たる心の種類と解する如く、無漏識は有漏識の漏の無なる状態を表す爲めに有漏の識になぞらへて識と爲し、唯無分別の智のみあるを斯く云ひ表せるに過ない。即ち唯識とは無境の主張の爲の方便であり、唯識觀に悟入すれば境已に無く、やがて識も亦滅して、眞如の中に唯智のみ平等平等に生起し無異無相の相を行相と爲す不可言の法性眞如の境界に到達するのであるから唯識とは云はざるべきであらう。此の點に留意して無性護法等は無漏種子は阿頼耶識と不相離性であると考へて正智眞如の不離識の唯識を樹立する。是の如く會通して無性は道諦の不離識を説いて佛の説法も聞者の識上の所變に依ると解釋し、

護法が更に進んで漏無漏有爲無爲を攝して萬法唯識をば不離識の義に依つて樹立せるを見るは唯識說發達上頗る興味ある事である。而して方便唯識が正觀唯識に對せしめられる解釋が許容し得られるにしても、阿頼耶識設定の立教の緣由から考へれば方便唯識の宜說が唯識說としては主であると思へべきではなからうか。方便唯識は決して眞勝義諦を無視するものでなく、方便の充分なる意識の下に於ける教導の理解に立つものである。護法の理世俗諦の說は此の認識に基いて全く未開拓なりし方面に向つて唯識說を發展完成せしめ得たものと云ふべく、吾々は法相宗義に離せず即せず護法の唯識說の眞面目を反省する必要があると云はねばならない。

四

是の如く阿頼耶識一切種子說を中心として識說を構成し、唯識無境を説く時に三性說に依つて一切諸法の様態を示し、迷悟の關係を容易に理解せしめて以つて轉迷開悟・轉識得智の結果としての大菩提・大涅槃の勝

妙の二果の證得に進ましむるは唯識說の特質である。故に攝論は所名依にては阿頼耶識設定に依る宗教的世界觀有情觀を樹立し、所知相に於ては是れを導き來つて完全なる宗教觀のものたらしむる爲めに三性及びその關係の説明は極めて微細に亘つて述べられるのである。即ち阿頼耶識說を確立せる唯識說がそれに於て最も完全に唯識無境觀を樹立し得たるは三性說に依ると云ふべく、阿頼耶識が應知の依止であるに對して三性は應知の殊勝相として力說せられ、此の二は法身の證得とそれに至る修行に進ましむる爲には必要不可欠の事と考へられてゐたのである。蓋し三性說が阿頼耶識說と消長を共にして發達したるものであると云ふ事は佛教學上の唯識說の重要な立場を示すものであつて印度大乘教學組織の一精華である。

攝論の三性說では依他起性は阿頼耶識を種子と爲す虚妄分別に攝められる諸識の差別は假に十一識として示され、それは種子に即して差別すれば名言と我見と有支との三熏習種子の差別に歸せられる。即ち依他起

性は非有非眞實なる虚妄の境の顯現する依止であつて唯識の體であり、此れに依止して眞實に境(塵)あるに非ず唯だ識體のみ有るに過ぎるにも拘はらず、境が實有なるかの如く顯現するのが遍計所執性である。圓成義性とは依他起性に於て境の相の永無なるを名けるのである。若し此の三種の成立と稱呼との緣由を尋ねれば、虚妄分別たる亂識と亂識の變異とが依他起性であるがそれは自の熏習種子より生ずるに依つて成ずるものであり、能變異の本識を種子と爲すに外ならない。

此處に云ふ自の熏習種子とは先の三種熏習であり、他の方面から説けば、名言と識との熏習と、色識と識識と見識との熏習と、煩惱と業と果報との熏習と此の三種の別義熏習で釋せられたるものであつて、是の如く種子たる因縁に繋屬して自在を得ざる點で依他と名けられるのである。又意識_二自性・憶持・顯示の三分別を具して能遍計(能分別)であり、依他起性を所遍計(所分別)と爲して一切法に於て遍く分別計度し顛倒して境界を生ずる故に遍計所執性を成ずるのであり、既に

自體無く唯分別のみ有るを見るに過ず、執心有つて境無く境は所執のものたるのみなる故に遍計所執性と名けるのである。依他起性に於て其の一分遍計所執性の永無なるを相と爲すに依つて圓成實性を成ずるのであり、それは如にして不如無きに由ると、清淨なる境界を成就するに由ると、一切善法中最勝なるに由ると、即ち順次に不相違と無顛倒と無分別との三義の三勝に於て失壞無き故に圓成實性と名くるのである。此れに依つて攝論の三性説を大略視ひ得たる如くであるが、攝論の三性説は此れのみ止まらない。識説の中心が阿頼耶識本識にある如く三性説の中心は依他起性であるべきであつて、前述の如く依他起性は本識と共に又本識の變異たる阿頼耶識の内容を十一識として表し亂識を攝するのである。故に「離塵唯有_レ識。此識能生_二變異、顯現似塵。如_レ此體相及功能、亂識、説名_二依他性。唯見_二亂識有_二自體、不_レ見_レ有_レ他。」(第五卷 正藏三十一卷 頁一八六中)と説くに依つても知るべきである。然し他方に於ては、「一識從_二種子_二生、是依他有。種々識相貌是分別。分別實無_二所

有「是眞實有。」

(釋釋第五卷
正經三十一卷
頁一八八上)

として、一識は一本識であり、種々識相貌は本識の變異たる七識であるから本識の相貌と云はれるのであつて、一本識のみ依他起性であり、七識の如きは虚妄分別の亂識として遍計所執性と解するのであらう。此處に識と依他起性との關係に兩説の存するを發見するのであるが、實に攝論の三性説は兩重の義を含むのである。随つて後の部分では依他起性の二種を略説する中に於て、それが淨品と不淨品との二種の繫屬の不成就に依つて有る所以を説示する。即ち識が分別する時依他性は煩惱と業と果報を成じ不淨品に屬するのであるが、般若の緣する時は此の依他性は無分別にして境界と道と果との三清淨を成じて淨品に屬するのであつて、此の二の何れの一つも共に不成なる時依他起性を成ずると説いてゐる。此の説の基く所は阿毘達磨經である事はその經説の引用あるに依つて證明せられる。即ち該經の説に依れば法に三種ありとし、それは雜染分と清淨分とその二分とであるが、依他起性中に於いて遍計所執性は煩惱を

性と爲すものであつて雜染分であり、圓成實性は清淨品を性と爲すものであつて清淨分であり、依他起性は二分を具し隨つて二性を法と爲すものであつて、雜染清淨分であると云はれる。而して此の三は土、金、地界の三に配當して譬喩に依つて解説せられ、地界中に土は非有にして顯現し、金は實有にして顯現せず、土の相として顯現する地界の状態が虚妄の相であり、所謂依他起性の本識が虚妄分別として有る様相が示される。若し地界が火に燒鍊せられる時には土相は現せずして金相のみ現する事になるが、無分別智の表れる時圓成實性の成就が見られるのである。此の依他起性が雜染清淨の二分であると云ふ事は、依他起性が遍計所執性の所依止であり、此の處に遍計所執性の永無なるが圓成實性であると述べる先の説と決して矛盾するものではないのみならず極めて合理的であると考へられる。又所知依分に阿頼耶識無くば雜染清淨皆成ずるを得ずと説く説に對應して考へても依他起性が二分である事は至當であると思はれるが、解深密經の一切法相

品第四に、諸法依他起相の上に如實に遍計所執相を了知すれば如實に一切無相の法を了知し、依他起相を了知すれば一切雜染相の法を了知し、圓成實相を了知すれば一切清淨相の法を了知するを得、而も一切無相の法を了知する時雜染相の法を斷滅して能く清淨相の法を證得すると説けるは、此の三性説を裏書きするものであり、兩重の三性説をして會通する所有らしむるものと云はねばならない。即ち諸法は緣起のものであり因緣生のものである點が熏習種子所生の法たる依他起性として示されると同時に、有情の現實の様態は分別計度に終止し遍計所執性の二取に於て表される實有觀念に捕はれたるものであり、眞如圓成實性を證するに到らない。故に一切因緣生の諸法は雜染分として表れるを常とするのであつて、自然の状態としては有情の阿頼耶識本識は雜染情であり、念々分別思惟に亂される雜染分のもと見られねばならない。攝論本文の偈に若無_二依他性_一、眞實性亦無。則恒無_二三品_一、謂染汚清淨。

(第六卷
正三十一頁下
一八九頁下)

と云はれる如く清淨に對すれば依他起

性は雜染であり、依他遍計は不可分である。實に普寂は略疏第二に於て依他遍計不_レ可_二相離_一。何以故。以下於_二依他性_一執_レ似爲_レ實故。……依他相如_レ水、分別性相如_レ波。而波之與_レ水全無_二別體_一。依他性分別性亦復然。
(正藏六十八卷)と述べるを見るべきである。然し此れは有情の自然の状態に於て雜染性を主にして解釋する説であつて、清淨性に基いて説くならば轉識得智の理解に立つべきであつて、此の場合依他起性は二分であるとして、雜染分無き清淨分の顯れる場合が尊重せられ、一切法の緣起を理解する時こそ唯識無境觀に入るるのであつて、その同時に諸法の實性を證すると説く事になるのである。隨つて轉依が説かれる時も淨不淨品の二分を具する依他起性が本依と云はれ、對治道の起る時此の依他起性の不淨品分(雜染分)が永に本性を改めて再び生ぜずなり、同時に淨品分(清淨分)が永へに本性を成するを以つて轉依と爲すのである。吾々はかく見來る時解深密經、阿毘達磨經、攝論等に於て一貫して三性説の一致の存するを發見するのである。

護法の三性説は導論の全遍の諸々に於て覗ひ得べきも、導論第八卷の末尾に於て此を論ずるを見る。此れに依れば能遍計の第六七識が依他起性の諸法を所遍計として我法の自性を執取するのが遍計所執性であり、

衆緣所生の漏と無漏との心心所の體(自證分)と相見二分とは皆依他起性であるとせられる故一切有爲法を攝して悉く依他起性と爲し、有漏法は染分の依他であり、無漏法は淨分の依他であると爲し、圓成實性は於彼依他起上常遠離前遍計所執二空所顯眞如爲性ものであつて、實我實法を遮遣した二空所顯にして遍と常と體虛謬に非ざるとの義を有するものであるから、圓滿・成就・諸法の實性たる意味に解して圓成實性の名を立てるのであつて眞如を表示するに外ならない。而して又「非不證見此圓成實而能見彼依他性未達遍計所執空不如實知依他有故、無分別智證眞如已後得智中方能了達依他起性如幻事等。」と説く如く、依他起性の上に我法二空に達したる時無分別智に依つて眞如を證見するのみであつて、此の諸法の實性

を知り己つて、一切有爲法が非有似有の依他起性のものたる所以は後得智に於て始めて了解に達するに至るのである。

護法の説は理世俗に常に基くものであつて、此の點は確に攝論と觀點を異にするのであるから、三性に於ても三は無別體なる故異に非ずとしつつも、妄執と緣起と眞義との差別に依つて三性の異を説くのであつて異を主に見る説であるに相違ない。以下暫らく護法説を點檢しつつ攝論説との異同を解説する。第一に、導論は能遍計心の解釋に留意して、安惠は有漏の八識と諸心所は虛妄分別を自性とするものであるから能遍計であると爲すと云ひ、述記は此の説は五八識法執、七識人執、六識人法二執とする解釋であつたと傳へるのである。導論では安惠説は數々護法説の對立に置かれて極めて重視されてゐるのであるが、既に導論の合様の疑點を考慮するなれば其處に幾分の斟酌が爲さるべきであり、述記の説は宗派的邊見を含む所多く信用し難き誤謬も存する事が想起せられねばならない。護法

は五八を無執として第六七識の心心所を能遍計心と見做すものであるから、此の點が安惠説と對立するのであるが、護法の解釋では五八の分別は、例へ倫記の説く如く影像相分現量と本質相分現量との區別有るにしても、等しく現量であるから能執心で無く、六七識は非量ある識として能執心であるとし、それに就いては十箇の理由が擧げられるのである。無性にも我法二取は非量所證のものとして顛倒横計の相たる故遍計所執性とする説ある如く、此れと同じ考へに基く説であると思はれるが、遍計の字義から解すれば第七識は我執のみであるから遍計に非ずとも云へるのであつて、護法が理由とする攝論の能遍計説や相應の煩惱の心所との關係の説は證明と云ふよりは矛盾の暴露となるに過ぎない説も存する故畢竟論議に墮するものと云はねばならない。然し一切法に於ける實有の觀念が二執として表れると見て意識と共に第七識をも能遍計とするも差支はないであらうが、此は全く護法説に就いてのみ云へる事である。漢譯三十頌が第二十頌で遍計とする原

語は *vikalpa* であつて第十七頌に分別と譯せられる語と同一であり、遍計所執性 (*parikalpita-svabhāva*) の *parikalpa* は *abhitaparikalpa* (虚妄分別) 等で分別と譯せられて *vikalpa* と特に區別せられる事は無い。隨つて遍計と譯出する事は護法説に基く譯語であつて、一般には識の特質は境の了別・思量等皆分別であり、それ故三界の心心所は虚妄の分別と云はれるのである。識の分別は虚妄であるを常態とするに外ならない。然らば攝論で意識は能分別であるとは云何なる意味であらうか。意識が三分別を具する所謂比非量の識として特に擧げられたのであつて、所分別依他起性に於て能動的な關係に依つて云はれる場合を示したもので、他の識が分別でない意味ではない。一切の識は虚妄分別であるからそれを能分別の識と見れば所分別の境は皆遍計所執性であるべきである。古唯識では識は分別であつて分別上の二取を遍計所執性と爲し八識或は七識の各別々に就いて能遍計の有無を論ずる説は無かつたと見るが至當であるべく、安惠の説も梵文では述記の

如き説は存せざる故、寧ろ古唯識に合流する説であつたと考へられる。然し特に能分別心として意識を擧げ能執に解釋する説が攝論以降の説として表れ、護法は特に新なる解釋を加へたと解する事は識説の發達上注意すべきである。識の屬性は一般に相應の心所に依つて示されるに鑑みれば、有漏善法の心所の相應の心が加行に向ふ善心である點に留意して有漏心の中にも無執の心を読む事は護法の識説の一進展を示すものと判定し得られよう。

第二には導論では識の二分は、依他起性であるが遍計所執であるかを論じたる諸論師の説を出すのであるが、此の問題は印度後期の唯識學上で論議の種となつた事を知らしむるものであつて、唯識説の發達を反映するものである。述記三本には安惠・難陀・陳那・護法が各一分・二分・三分・四分の説を主張したとせられるが此の外にも無性は三分説を有し親光は護法の説を奉じて四分説を爲してゐるから此等の外にも各論師に夫々異説があつたと解し得る。安惠が一家と云はれる

のは二分を遍計所執と爲し識自體分のみを依他起性とせる説を有したと考へられる爲であつて、反之護法は心心所の四分皆依他起性であると解し、漏無漏の心心所の四分皆然りと説くのである。かかる説は勿論攝論及び世親釋に存せず、陳那無性に三分説存したりとも護法の説とは尙懸隔の存せし事が想像せられる。攝論は二取を遍計所執性と説くのであるから二分遍計所執性とする説であるかの如く思はれるが必しも爾のみ決定し難い。既に述べた如く攝論では本識を種子とし自の熏習種子より生ずる十一識は虚妄分別と云はれ依他起性であるが、それは亂識と亂識の變異であり、亂識が變異するとは顯現して境に似る事であつて二取を成じ種々の相貌を生ずる事である。識がかかる作用を呈するのは結局有漏の熏習種子を因縁とするからであつて、無漏種子に依るものではない。本識阿頼耶識が能變異であるのは有漏種子即ち虚妄分別種子を因縁と爲すからであつて、その故に虚妄分別は皆本識より生ずるのである。依他起性雜染清淨分の一分雜染分が顯れ

て識の虚妄分別性が顯現するのは右の緣由に依るものであらねばならない。戒定は此に關して「識體轉變、二分生起。是其性即緣性、依他性。然其相即迷謬、分別性。」と判定するのであるが、蓋し正鶴を得たる解釋であると云はねばならない。攝論の二分説は正に是の如く解釋するが至當であつて、護法の如く無漏無分別智に於て二分を立てるは未だ説かざる所である。古唯識の説も亦是の如く有るべきものと推定せられるが、安惠の説を以つて二分遍計所執とのみ解した如くする説は不用意に贊同する事を差控へるべきであらう。而して攝論に二取を遍計所執性と説きそれを我色等の塵とするに對し、三十頌以降、殊に護法に於ては二取若は實我實法を遍計所執性と爲し特に我法の二空所顯のものを眞如とする如きは時代の變化と俱行する唯識説の論點の推移と見ねばならない。

第三には所謂漏無漏門と常無常門に準ずる圓成實性の二説に基く三性説の相違が見られる。是れ攝論と導論とが識説及び依他起性の考へを異にするに依る。導

論第八では無漏有爲（淨分依他）、離倒・究竟・勝用周遍、亦得此名（圓成實）。と説きつつも、識性として法の實性たる眞如圓成實性を立て淨分の依他は染分の依他と共に等しく依他起性であつて、一切有爲法は有漏でもあれ無漏でもあれ皆因緣所生のものなれば依他起性であると爲す。是れ常無常門に依つて闡釋する圓成實性の説である。然るに攝論は本識阿頼耶識に依つて諸法を統一し、有漏種子を攝すると同時に無漏種子と俱轉するものと爲して依他起性は雜染分と清淨分との二分なる事を示し、圓成實性は眞如と共に無漏無分別智を意味する故、是を自性成就の有垢眞如と清淨成就の無垢眞如であると解し、或は此の二の外に至_レ得_レ道_レ清淨と道_レ生_レ境界清淨との二を集めて四種清淨に依つて圓成實性を表すのであるが、此れ漏無漏門に依つて解釋せられる説である。

是の如くなる故に、攝論の三性は全く非一非異の關係にある事がよく表されて居るのであつて、三性の中隨一が成ずる時には他の二は不成であるとせられる。

依他起性は理念上の原理であつて隨法隨行を意義づける爲のものである故、依他起性を了達するは眞如の契證と二にして一、一にして二なる般若智上の事であらう。是に比すれば導論の説は三性の不即不離・非異非不異を説くものの、三の樹立は各別説せられるのであつて非不異が主であり、非異は單に關係づける程度の意味に過ぎない。此の故に戒定は二論の説を比較して、雖_レ然設_レ教有_ニ方便差別_一故、論_ニ三性有_ニ淺深_一、有_ニ麁細_一。今詳案_ニ攝論等_一、麁細淺深兼備皆明。然此論(導論)始終本旨、欲_レ對_ニ破小乘心外實法_一故、但明_ニ淺近麁相唯識及三性_一。是故不_レ明_ニ深玄細相三性_一也。と説いて、三自性に兩重の説が有り、その一は三性各別性とするもの、二は依他起性の雜染分と清淨分とに

〔攝論〕

阿頼耶識—依他起性

雜染分—本識變異の七識と二分—
(有漏熏習種子を因とす)

清淨分—無漏智及び眞如—圓成實性—四種清淨
(無漏聞熏習種子を因とす)

相—遍計所執性—二取
性—依他起性—虛妄分別所攝の十一識

於て三性を説くものであつて、導論は初の一重の三性のみを明し、攝論は兩重の淺深麁細の三性を明すと解するのである。例へ攝論に兩重の三性説有りとも攝論の初の方の三性説すら護法説とは趣を異にするは明であつて、後の方の説は全然導論の關知せぬ所である。攝論の三性説からすれば護法の説は淺であり麁であり始門の説とすべく、攝論の説は普寂の所謂始終を兼ねる説とすべきであらう。然れども攝論の第二の説に於て唐譯に密意とすれども他の三譯は然らず、前後兩説稍々淺深麁細を異にするに似たれども相互矛盾するに非ざる故、その文面上には存せざるも少しく會通を用ひて一と爲し、二論の説を假に圖表すれば次の如く爲すを得ようか。

【導論】

遍計所執性 || 實我實法 || 二取

染分依他 — 有漏諸八識の心王心所及び二分(有漏種子を因と爲す)

淨分依他 — 無漏識の心心所及び二分(四智)(無漏種子を因と爲す)

圓成實性 || 諸法の實性(識性) — 二空所顯の眞如法界等(無爲をも攝す)

依他起性 ||

種子所生の法
一切有爲法

三無性説は三性説と表裏を爲すものであるが、三無

性の説は教義史的には解深密經の無自性相品第五の説を最初とするものであつて、その古説は同經の外には顯揚聖教論と異譯三無性論とが詳説するに依つて解了すべきである。攝論では三性の説に於て密なるも三無性の説には疎である。然し略なるは必しも輕視するに非ずして三性は三無性の義を顯して殘す所無き故に外ならない。攝論は莊嚴論述求品(漢譯第十二ノ二、第十五、五)の偈を引用して三無性の義を明すのである。即ち、

(陳譯)

由二自體非有、自體不_レ住故、如_レ取不_レ有故、三性成三無性。

由三無性_二故成、前爲_二後依止_一、無生滅本淨、及自性涅槃。

(莊梵文)

svayūṅ svenitmanā bhāvātsvabhāve cīnavasthieh,
grāhavatadabhāvācca nihsvabhāvavamiṣyate // 50 //

(自然に無なる故に、自體に依る無の故に、自性に住せざる故に、又取の如く彼は無なるが故に、無自性性 云はれる。)

niḥsvabhāvataya siddhā utarotamanīṣyāt/
anupanniniruddhādisantaprakṛitvīṭāh // 51 //

(無自性性に依りて、次第に次のものの依止たるが故に、無生無滅・本來寂靜・自性涅槃は成ず。)

とあり、唐譯に第一偈第一句を「自然自體無」とあつて釋に自然無と自體無と二種の無自性の意とするが原文には近いと思はれる。陳釋も第一句を諸法は因縁和合を離れて、外縁に關せずして自然に成ずる事無きと體非ざるとの義に解釋するは、各々皆一致する所であ

る。然し陳釋は有別意として第一句を去來二世に約し、第二句を現在に約して法の無を表すとし、此三世無性亦通大小二乘。と爲すは、唐釋及び無性が第一句を自然無と自體無に解し、第二句は法生じて一刹那の後性滅して住する無しと云ひ、かかる諸法無自性の理は聲聞と共通説であると爲すと、大同なれども少しく趣を異にするに云ふべく、莊嚴論は第一・二句に依つて「此の三無自性は有爲の三相に隨順すると知るべし」(cetrividham nihsvabhāvatram saṃskṛtalakṣaṇatrayānugam, vedītyam)として漢譯も一切有爲相に依つて説くのであるが大小乗の判釋説は存しない。然し陳釋は第三・四句の解釋に於て唐釋・無性・莊嚴論と大いに趣を異にし、此處に却つて顯揚論等に一致する三無性説を説くのである。即ち陳釋第六卷では「由分別性所顯現實無所有故、無相性。分別性無體相故、依他無所依止故無生性。此二無性無無性故、眞實無性性。此三無性但大乘中有、餘乘則無。」(正藏三十一卷、頁九上)と述べてゐるが、唐釋及び無性は大乘の理に依

唯識說發達に於ける二潮流

つて一切法皆無自性とするのであり、大乘獨特の説にして聲聞と共通ならざる説とするのみにして、三無性を説くとはしないのである。此の陳釋の相・生・眞實の三無性は三無性論と一致し、眞實は勝義の譯語上の相違であるから顯揚論とも勿論一致するのである。但し此等は主として世親釋に基ける説であつて梵文上では三の語は存しないのであるが、無著の論書とせられる顯揚論に一致し深密・瑜伽とも一致する以上、此は古唯識の説と合致するものであつて、無著の偈が斯く世親の解釋に三無性とせられる所以は全く古唯識の説と符合する故であらねばならない。三無性は結局一切諸法無自性の眞實唯一の義理を明すに外ならないのであつて、「何となれば無自性であるものは無生であり、無性であるものは無滅であり、無滅であるものは本來寂靜であり、本來寂靜であるものは自性涅槃である」(Yo hi nihsvabhāvah so 'nuppanno yo 'nuppannah so niruddho yo 'niruddhah sa ādiśānto ya ādiśāntah sa Prakṛtiparinirīṭah) (梵本、頁六八)と莊嚴論に説くに依つて

六五

明かである。攝論の説も亦是の義に外ならざるべく、解深密經無自性相品に於ても、三無自性に依つて夫々一切諸法は無生無滅なり本來寂靜なる自性涅槃なりと云ふ事を明すものとするのであつて、三無性は般若經の空思想に基く大乘空無相の理を顯示するものであるに相違ない。然し唯此處に注意すべきは深密經の三時説であつて、該經の説に依れば世尊の第一時の説法は唯聲聞乘に發趣する者の爲にのみ四諦の正法論を轉ずるのであつて、此れは有上有容なる未了義であり、第二時の説法は唯大乘に發趣して修する人の爲にのみ一切法の皆無自性にして無生無滅本來寂靜・自性涅槃なる事を説くが、此は隱密の相にて正法輪を轉ずるのであつて、第一に比すれば甚奇甚希有なる説なるも尙ほ有上有容未了義たるを免れない。今第三時の説法こそ顯了の相にて正法輪を轉じて一切乘に發趣する者の爲に一切法皆無自性なれば無生無滅本來寂靜自性涅槃なる無自性の義を説くのであるが、是れは第一甚奇最希有なる説なれば、無上無容眞了義であり最勝義なる説

であるとする。随つて深密經の三無性の説は般若經が唯大乘説であるに比すれば三乘或は人天乘にも通じて眞了義である故に、説相上に於て相違なき如くにして意趣を大いに異にすると云はねばならない。然らば右の攝論が唯大乘説とするは第二時未了義説とすべきであるか。攝論が十殊勝に依つて小乘に存せざる説を説くを自ら尊しとする全篇の構想からすれば右の如き説も有るべくして當然であるが、今は此を以つて直に深密經三時説と比較する事は困難である。涅槃經三時説にしても、攝論或は一般の唯識説にしても自說宣揚の誇示誇張が屢々爲されるのであつて、小乘皆無唯大乘は常には許さるべき事でないとは、少くとも今日の批判的立場から見られる一致せる見解であらねばならない。然はあれども攝論の三性説は此の場合三時説に基くもので無く、隨つて第二時説とせられるべきでは無く、聲聞乘に對する大乘空無相の基調に立脚するものと見るべきであつて、古唯識の三性説の一般の立場も亦是の如くなるべきを推定するを得よう。

(一)此の問題は一乘説三乘説、或は三時教五時教等の問題と共に重要である。莊嚴論及び攝論には所謂一乘十義の説があつて、支那日本の佛教學者の論議の題目とせられた事は曾て或る研究会の席上横超學士に依つて發表せられた。此等の關係は印度大乘教學の研究上忽諸に附せらるべきでない事勿論であるが今は論究の餘裕を有しない。

然るに導論第九卷初頭に於ては三性に依つて相・生・勝義の三無性を立てるは佛の密意の説であつて説密意言顯レ非三義として三無性説を不了義説であるかの如く解するのである。然し三十頌に於ける密意の譯語は梵文に對比すれば玄辨の附加なることは明かであつて、顯揚論、深密經等に密意とある語も決して三無性が非了義であるので無いことは文面上明瞭である。故に普寂略疏第二にも「後代所計以三性爲大乘究竟義、以三無性爲密意不了義者頗違深密經等說」(正六十八卷(頁一五二))と述べるは順當なる批評と云ふべきである。三性はそのまま三無性の義であつて、共に空華と

幻事と虚空との三に喩へられるべき意味を具備するものに外ならない。即ち三性に依つて三無性を立てるは正にしかるべきも、それは密意不了義である故では無く、諸法無自性の空理を三性に即して相・生・勝義の無性として云ひ顯せるに過ぎないのであつて、諸法無自性の意義に基かずしては三性説も亦成立し得ないであらう。

以上述べ來つた所に依つて、攝論と導論とは識説に於て、唯識觀に於て、三性三無性の説に於て著るしき對照を爲す事が明かであつて、此の二つの説の潮流は唯識學上の新古の二つの思想系統を代表するものと解し得べく、世親の諸著に於ける思想の多岐性複合性から一は古唯識の説を受けて安惠等に傳はつて、支那に於ては眞諦を祖とする攝論宗を形成するに至り、一は陳那無性と推移し變遷し思想の夾雜性を加へ來つて、護法に於て一轉開して新唯識の組織となり、支那に傳はつては玄奘慈恩を祖として長く法相宗宗義の樹立となつたものであるが、更に吾々は他の一傾向が菩薩流

支勒那摩提等を祖とする地論宗學派を爲すに至りしものである事を推定し得る故に、世親をもつて唯識學上の劃期的論師と爲し、世親の思想の考究は唯識學研究上の鍵鑰なりと思惟するのである。されば世親の諸著の細密なる検討は極めて重要なものとして必ず視眼を向けざるべからざるものと信するのであつて、その成るの日にこそ右の私の研究の内容も變改補足を受けて確定するに至るべく、かかる豫測せらるべき將來の成果に對して此の貧しき論文が何等かの足場を呈供し得れば幸である。

〔附記〕

此の論文の攝大乘論は攝論の略稱を用ひて、主として陳譯の釋を依用した。陳譯の釋は兎角の批判もせられる事であるが攝論の本義を傷はさる點に於ては此を依用するが却つて至當であると考へたからである。世親の釋の異譯を表すにも略稱として唐釋陳釋等で表した。成唯識論は冠導增補成唯識論を依用して、同じく導論の略稱を用ひた。莊嚴論・唐譯世親釋・無性釋は皆支那本、他は皆大正大藏經を依用し、便宜上依用書の頁を以つて表した。又論題は出来る限り譯語の統一を計つたが、繁雜を避け

た爲に外ならない。攝論の對譯は左々木月樵氏の著書又玄辨と眞諦との異譯對照としては宇井博士印度哲學研究第六卷が共に極めて便利であつて依用する所多かつたのであるが、唯左々木氏の著書は印刷上の文字の誤植脱落があるから研究者の爲には早き訂正出版が願はしい。それにつけても攝論の諸釋及び疏の對照出版が爲される事は望ましき急務である。

平家物語に現れた末世觀に就いて (續)

宮 本 隆 運

三

例によつて、これが分類を票にしてみれば、左の如く複雑したものとなる。

- 第一類 公家對武人
 - 1. イ、大教訓(卷二 六六頁)
 - ロ、城南離宮(卷三)
 - 2. イ、大教訓(卷二 六九頁)
 - ロ、燈籠井大地震(卷三)
 - ハ、高倉院崩御(卷六)
- 第二類 貴族對武人 小 教訓(卷二 五六頁)
 - 第三類 武人(貴族化)對僧侶・六代(卷十二)
 - 第四類 武人對武人
 - イ、千手前(卷十)
 - ロ、嗣 信(卷十一)
 - 第五類 武人對異國人
 - 小松殿熊野參詣(卷三 一一、一四)
 - 同夢想金渡(卷三 一一、一五)
 - 第六類 公家對貴族・須俣合戰(卷六)

特類・ 戒文

第一類のイは、誰もが知る程左様に有名なもので、事實は兎も角として、清盛の横紙破りの暴威は、いよいよその度を加へ、遂に後白河法皇を鳥羽の北殿に幽閉し奉らんと企てた事の話柄を収めたものだ。そのとき重盛は、これを諫して云つた。「悲哉、君の御爲に奉公の忠を致んとすれば迷廬八萬の頂より猶高き父の恩忽に忘れんとす。痛哉、不孝の罪を遁れんとすれば、君の御爲に己に不忠の逆臣と成ぬべし。進退是窮れり。……心細うこそ覺候へ。何迄か命生て亂れん世をも見候べき。唯末代に生を受けて、かゝる憂目に逢候重盛が果報の程こそ拙う候へ……」。

如何に位、太政大臣を極むとも、清盛もともと臣籍にあるものだ。然も尊貴の御身、上皇に私意を加へ奉

らんとするのである。極悪無道、吾等の想像さへ及ぶところではない。これ王法地に落ちた證であり、轉じて佛法その光を失つた果ともなる。そこに重盛の心細さも、しみん／＼感ぜられ、又果報の拙さも心から歎かれたのである。この歎きは、とりもなほさず、矢張重盛のいふ「亂れん世」、「末代」なればこそ吐き出されるのだ。されば、慙ひかうした浮世に生を享けるよりは、西方彼岸の樂土に旅だつには如かじと觀じ、若しくは穢土遠く去つて脱俗の境涯に後を晦すに如かじと悟つたとき、一は重盛に於けるが如く、熊野權現に祈誓するに死のことを以てする態度となり、一は、1.の口の成頼に於けるが如く塵界を去つて高野に剃髮するの態度となる。成頼は重盛の死後、その父が遂に法皇を城南の離宮に幽閉し奉る事實を耳にして何といつたか、「衰心疾も世を遁たる物哉。聞も同事成共、親く立交つて見ましかば、如何に心憂らん。保元平治の亂をこそ淺ましと思しに、世末に成ばかゝる事も在けり。」と歎じてゐるではないか。

次いで第一類の2.に轉じよう。こゝに録されたものは、特に中世を背景としてもつ甚深な時代觀を通して解さずともよいやうにもみえる。けれども、そのイにしても、第一類のイと關聯させて考へるとき、これと等しなみに解するを安當と思ふ。その口とて又同様で大地震といふ自然現象により、時の陰陽の頭安倍泰親これを占つて、「以の外に火急に候云々」と奏上する。彼に對する筆者の評は「上代にも末代にも有がたかりし泰親なり」といふにあつた。といふのも、清盛やがて、數千の武人を率ゐて新都福原から入洛するの流傳があり、しかも公家に對し含むところあつての爲とある點にかゝつてゐればこそ發せられた評語だ。イの方は「上古にも末代にも難有かりし大臣なり」と重盛を稱へてゐるのであるが、こゝに迷ひを思ふは、上古或は上代の語である。これあつての故に末代が軽い意味のものに映じ易い。だが王朝文化の滋味に浴してゐる中世人、語を換へれば眼に文字を持つ中世人の人生觀を檢討してみよう。

兼好は、その隨筆徒然草にいふ。

何事もふるき世のみぞしたはしき。今様はむげにいやし
くこそなりゆくめれ。かの木の道のたくみの作れるうつ
くしき器物も、古代のすがたこそ、をかしと見ゆれ。(二
十二段)

この頃の歌は、一ふしをかしくいひかなへたりと見ゆる
はあれど、ふるき歌どものやうに、いかにぞや、ことば
の外にあはれにけしき覺ゆるはなし。……歌の道のみ
古に變らぬなどいふこともあれどいさや今もよみあへる
同じことば歌枕も昔の人のよめるは、更に同じものにあ
らず。やすくすなほにして姿も清げにあはれ深く見ゆ。
……昔の人は、いかにいひ棄てたることぐさも皆い
みじく聞ゆるにや。(第十四段)

逸した魚の大なるを思ひ、失つた兒のみめよきを想
ふは、人情の常である。かうした人情は時間的に又、
過去をよりよきものと想ひ、想うて慕ふも亦當然な歸
結だ。この過去追想、往昔思慕の情、いつのいかなる
時代よりも濃やかだつたのは、中世に於ける一方の特
色だ。そのやうに難有きものゝ姿として甦つてくる上
古、就中貴族文化の黄金時代にも存在しなかつた不出

平家物語に現れた末世觀に就いて

世の傑物、重盛であり、泰親である、況んや末代の當
今に於ては云ふを俟たぬと解するが、件の章下では自
然のやうである。してみれば、上代乃至上古の語によ
つて生ずる迷は雲散霧消して、末代は矢張濁惡の時流
を語るものと斷じて誤ないかと思はれる。

高倉院崩御のハの例は、こと上皇御一人に拘はりを
もち、對武人關係なきやうにもみられるが、同標題に盛
られた内容を委細に檢するに、その崩御遊さるゝに至
つた原因の一に數へられるものが、「去去年法皇の鳥羽
殿に被_レ押籠_二させ給_レし御事」であり、その二が「去年高
倉宮の被_レ討させ給_レし御有様」であり、その三が「都遷
とて淺間しかりし天下の亂れ」であり、その四が「東大
寺興福寺の亡ぬるよし」であつて、何れも武人に交渉
をもつてゐる。而して寶算二十一にて御登遐遊さるゝ
や、「末代の賢王にて坐ましければ、世に惜奉る事、月
日の光を失へるが如し、加様に人の願も不_レ叶民の果報
も拙き、人間の境こそ悲しけれ。」との歎きとはなつた
のである。

崩御の因となつた一二三には、清盛の意志の動きがみえ、王道の陵夷が語られてをり、四には佛道の萎微が示されてゐる。末代の語は正にかゝる世姿の表現に借り用ゐられたものである。されば筆者も同一章句のうちには院御登遐直前の世相を歎いて「佛法王法ともに盡ぬる事ぞ淺ましき」(卷六一)と、はつきり云つてゐる。

第二類は、新大納言成親と、その子丹波少將成經對清盛との葛藤に纏る物語である。平家覆滅の陰謀露見して、父子共に搏につく。前者の斷罪の刑に處せられんとするに臨み、重盛これを直諫していつた、「北野天神は時平大臣の讒奏に依て憂名を西海の浪に流し、西宮の大臣は多田滿仲の讒言にて恨を山陽の雲によす。各無實なりしか共、流罪せられ給にき、是皆延喜の聖代、安和の御門の御僻事とぞ中傳へたる、上古猶如此。況や末代に於てをや」と。古來延喜とだにいへば天曆と共に天下靜謐、民に一人の飢ゑるものもなかつたかのやうに、ものゝ文に書き傳へられてゐる。

さらでも、既に2.に於て瞥見したやうな過去崇拜の時代觀が當時行はれてゐたを思へば、この末代も亦、次の成經の場合と同様、意味深重なものともみるべきであらう。

後者成經も亦、清盛から召さるゝや、既にその死を覺悟してか、法皇に訣別の御挨拶に參殿する。將に退下せんとする彼を見送られた法皇の御心中を推し奉つた筆者は、「末代こそ心憂けれ是が限にて又御覽ぜぬ事もや有んとて御涙を流させ給ぞ忝き。」と描いてゐる。

成親親子は、後白河上皇の寵幸を一身に集めてゐるものである。然も上皇の御意志ならぬ成上りもの、清盛のそれにより、今や幽明その境をも異にしなければならぬ期に會してゐるのである。心憂き限りの世でなければならぬ。世が世ならば、侍ふ者清盛などは、大納言父子の脚下遠くしさつて、平伏もし、影をさへも踏むを許されないものである。彼はつい先頃まで、藤中納言家成卿の所從として、柿の衣に高足駄はいて都大路を右往左往してゐた男である。そして京童から高平

太の嘲笑をあびせかけられ面ほてる思をしたものだ。さうした事實を耳にしてゐる貴族文化人の眼鏡に映じた世相が如何なるものであつたかは既に度々觀たとこゝろで明かであらう。

かくて第一類、第二類共に、煎じつめれば本質的には、集團性をもつものゝ第一類、第二類、第三類に相通ふものである。

第三類に載せるところのものは、維盛の息六代、既に斷罪に處せらるべきであつたが、文覺の情の袖に救はるゝに至る顛末を描いたものである。いふまでもなく彼六代は、武門の出ではあつたが、その父にして早くも貴族化されたみやび男であり、又、その母は大納言成親の女である、どうして公卿の生活様式を己のものにせずををられよう。この種の彼が、荒聖文覺の心になんと映つたか、「縦ひ末の世に如何なるあだかたきになるとも、いかゞ是を失ひ奉べき。」との感じを與へたのである。六代は當年、十二歳であり、「眉目容心様優におはしければ」といふ有様でもあつたが故に、さ

ればよとも思はれる。直接のかゝりあひは別票にかゝけた如くではあるが、「縦ひ末の世に如何なるあだかたきになるとも」と云はしめた因を作り、背後遠く躍つてゐるものは、武人鎌倉殿である。

頼朝は平治の亂に於て父を失ひ、又危く己自らも切られんとしたが、天下は車輪の如く轉じ、運命は糾へる繩の如く移つて、今はあだかたきたるべき六代を刑するの立場にある。かく觀じ、更にこの題下に於ける前後の雰圍氣を味ふに、所謂この末の世は、中世たるべき當今を指すものであつて、後の日を云つてゐるのではない。末の世即當今とみた平家物語の筆者は、凡ならぬ同情を六代に寄せ、これに配するに東夷の儀表鎌倉殿を以てした。

ものゝあはれの何たるかを解さぬやうな人が、既に血統上幾多の洗煉を経て大宮人となりきつた六代を犯さんとしてゐるのである。重ねていふが、貴族文化に絶對的の價値づけをし、己の魂の故郷をそこに見出し、てゐた作者は、如上の現象に接して何を感じたか、感

じたものは、矢張下剋上ではなかつたらうか。それは末の世のもつ一つの相だ。

この相はまた、第四類にも見出される。そのイは、心ならずも捕はれの身として鎌倉に伴はれた重衡、頼朝に對面して泰然としていつた。「是迄下べしとはかけても不_レ思。唯前世の宿業こそ口惜候へ。但殿湯は囚_ニ夏台_一。文王は囚_ニ菱里_一と云ふ文在。上古猶如此。況や於_ニ末代_一乎」と。

人としての重衡は、一面武人の面影を多分に持つてはゐたが、又風流貴公子の風韻も缺いてはゐなかつた。その敷島の道をも心得てゐもすれば、ものゝ音もかきならしもし、又舞踊のたしなみさへあつて、平家の世盛には牡丹に譬へられた花やかな思出さへ持つてゐた。

剩へ信仰に生きようとする心の深ささへがあつた。で、その北の方はいはずもあれ、時には親範の女に、時には千手の前に、時には池田の宿の長者の女に、心から愛されもし慕はれもした故は、武張つた人、重衡としてゝはなかつた。實に、ものゝあはれを味ひぬいてゐる

人としてゝあつた。既に他にも許され自負の心をもつ彼が、ものゝあはれは愚か月並の禮儀骨法をさへ心得ぬ鎌倉武士環視のうちに置かれた時、わが宿運の拙さが歎かれ、末代の世姿がしみく感ぜられたのである。第四類のロ、第五類、第六類に於ける末代の語は、上代と對蹠的に互にそれ等の語を生かしあふために添へられたものゝやうにもみえるが、上來繰返して考へたやうに、矢張この末代も即當今と釋するが當然のやうである。

たゞこゝに特に注意を呼び起さねばならぬことは、第四類のロに現れた末代で、他の場合の何れにも發見されぬやうな或種の明るさが纏つてゐる點である。その明るさは末代即當今たる、ときの世に希望をさへ見出してゐることだ。

八島の戰に於て主君義經にかはり一命を捨てた佐藤嗣信は、いまはの際にいつた「就中源平の御合戰に奥州の住人佐藤三郎兵衛嗣信と云ける者、讃岐八島の磯にて君の御命に奉替て討れけりと末代の物語に申され

心、ことこそ、弓矢、取身は、今生の面目、冥土の思出にて候へ」と。

他を生かさんが爲に自らを犠牲にして少しも悔いざるのみか、それをば今生の面目とし、兼ねてまた冥土の思出にさへしてゐる。それは弓矢とる身にして始めて把握された人生觀だ。

他を傾使する想念を基調とする主我觀の上に、播き下され、そこに芽生え培はれ、そして熟した文化財こそ王朝貴族たちの持つてゐたものゝ總てであつた。かの政權の獲得と、そのために行はるゝ自己本位的な種類のからくり、排他、譎詐をみよ。また色とりゝなる花やかな年中行事と、遊山氣分の神社佛閣への物語とに必ずつきまとふ地下人の驅使さるゝ狀をみよ。更には徒然のすさびとしての遊戯的戀愛をみよ、紫式部はこの間の消息を「女こそ物うるさがりせず人に欺かれむと生まれたるものなれ」(源氏物語)と、あきらめの女人觀を吐いてゐるではないか。

これに比するとき、他を使ふに非ずして、他に使は

れるを以て己の本領とする、この奉仕的、いけにへの信念こそ、いとも尊き新興武人の精神文化財だ。新時代をリードすべき力強い教程だ。そこに世紀末的無明の暗を照破すべき大日輪の輝が必然的に伴はずにゐる譯がない。第四類口の底を流れてゐる明るさはこの理から生れたのである。で又、この明るさは、やがて武斷政治中心の新時代確立への曙の光たる役割をつとめるものである。

四

以上觀終つたところは、要するに團對團の關係にもあれ、また個對個の關係にもあれ、その間に生起した事件に織込まれた末代若しくは末世なる語が、單なる上つ世對下つ世の關係でない點を闡明した心算である。即ち團個兩種のかゝりあひに於て、その中心に動いてゐるものが、四百年の長きに渡つて蓄積した文化財を己のものとする階級人と、さうした傳統を餘所に新開地的な天地に何等の拘束なく、悠悠濶歩する階級人との争である點を考へ、更に、この争の結果が常に後

者の勝に歸してゐる點をも示し、そしてその結果としての前者の限りなき深さを以ての歎きを明らかに、かくて自らにして生誕した語が、末代乃至末世だつた事を論じた心組だ。別言すれば、この語の中核をなすものが、下剋上の歎息そのものであり、轉じては、それが王法と共に佛法の衰亡といふ現象であることに意を注いできた。でこれを更に適確な言葉をかりて一言にして蔽へば、末代、或は末世即末法の世なる謂を提言すれば足る。

では、この末法の思想が、いついかにして生れ、そして中世を蔽ふ一方の主流をなす思潮となり得たか、當該社會との拘はりはどうか。又、これが如何なる方向をさして展開していつたか、一應討究してみなければならぬ。が、今更ことあげするまでもなく、この末法思想の研究は、それ／＼の形に於て既に發表された數多くの、よりよき論文をもつ。(1.)

だが、私は私の觀たところを中心に、これを述べてみたい。謂ふ所の末法とは、時間的に決定づけられた

一種の佛教觀に外ならない。

即ち釋迦入滅後、段階的に三時の法を樹てて、正像末と名づけ、正はこれ、教行證の三者鼎立具備するの姿を示すものに云ひ、像は教行のみあつて證の缺くるを云ひ、更に末は教のみ存するも他の二を缺くの相に與へた呼稱だ。

泉芳環氏の説(2.)に従へば、この正像末三時期の分割の如きは印度成立の教典には見出し得ざるところにして、支那に於て成立したもので、由なるが、本論に拘はりあることは、既にこの思想が我に移入されて、如何なる社會環境のために生かされ、又生かされるに至つた過程は、どうかといふ點ではあるまいか。若しありとすれば、この思想をひつさげて當該社會人の心に呼びかけたであらうところの聲の幅と厚みとに於て如何なる經典が第一線を承つてゐたか、先づ考ふべきはこれではあるまいか。かくて私の指願のうちに入り來つたものは、世に謂ふ「末法燈明記」である。學者間に兎角の論はあるものゝ、世上一般の説に従へば、この書

は傳教大師の手になつたものとされてゐる。恐らくは、それが大師の社會的信望の上からしてみても、従つてその社會的影響の色濃さからしてみても、沙門最澄撰と銘を打つた方が、方便的に都合がよかつたのであらう。

が、何れにしても存在するといふ、その事自身は否定出來ないのであるから、いま私はこの書を前にして、これに重點をおいて、小論をすゝめてゆきたい。

該書に、「決_三正像末_二者、諸説不同」とあるがやうに、正像末三時の年代は、よるところの經文により夫夫異つた説をもつてゐるが、蘭田宗惠氏の教ふるもの(3.)については是をみれば、分つて次の四とする。

第一、正法五百年、像法千年の説

イ、大集月藏經、一〇

ロ、摩訶摩耶經、下

ハ、大方便佛報恩經、一

ニ、毘尼母論、三

第二、正法千年、像法五百年の説

イ、悲華經、七

平家物語に現れた末世觀に就いて

ロ、俱舍論

ハ、雜阿舍經、二五

ニ、中阿舍經、二八

第三、正法五百年、像法五百年の説

イ、大乘三乘懺悔經

ロ、賢劫經、四

第四、正法千年、像法千年の説

イ、淨土群疑論、三

ロ、傳通玄記

ハ、印度祇園精舍銘

さて然らば、末法燈明記は何れの説を採り用ゐて、自家藥籠中のものたらしめてゐるか。記するところのものは、「佛涅槃後正法五百年、像法一千年、此一千五百年後、釋迦法滅盡。」とあつて、第一説に據つてゐるは明かである。では佛滅後一千五百年を下るならば、果して如何なる現象が世に出現するか。同書は、また記していふ、「千五百年拘睺彌國有三僧、五起是非、遂相殺害、仍教法藏於龍宮也。」と。これぞ末法の一ケの相である。

更に同書は附言して、「於末法中、但有言教、而

無_二行證_一。若依_二戒法_一、可_レ有_二破戒_一、既無_二戒法_一、由_レ破_二何戒_一、而有_二破戒_一。破戒尙無、何況持戒、とあとづけ、剩へ興奮の色調さへ帯びて「設末法中、有_二持戒者_一、既是恠異、如_二市有_レ虎_一。此誰可_レ信。」といふ。が、源を正せば、それも矢張、傳教大師の著と傳へらるゝ「正像末文」には、「今校_二年歲_一、釋迦滅來、迄弘仁三年聖辰、千七百四十五歲。……今入_二末法_一二百四十歲。」とある爲で、これとそれを合せ考へるならば、故ある哉と思はざるを得ない。

人類社會に對するかうした時間的な、運命觀が、世に行はれ、ポピュライズされた時、その後に来るものは何か、穢土厭離であり、淨土欣求の思想でなければならぬ。が、いま私はそのことあるを検するに先んじて、この末法思想がポピュライズされ、實證的に確められなければならなかつた社會的事象を一二漁つてみたい。

末法の世、到來して、緇衣の徒にして既に「破戒尙無、何況持戒」といふ有様であつてみれば、世を擧げ

て鬪諍堅固(大集經)化するも亦、自らなる道であらう。

假りに、この末法觀が、厭世思想保持者の病的觀念の遊びにしか過ぎぬものとしても、この觀念を實踐的に證する社會現象が生起したとすれば、誰あつてか、これを一笑し去ることが出來ようか。

大僧正慈圓はいつた、「保元々年七月二日鳥羽院ウセサセ給ヒテ後日本國ノ亂逆ト云事ハヲコリテ後ムサ(武者)ノ世ニナリニケル也ケリ。」(愚管抄)と。また「マコトニハ末代惡世武士ガ世ニナリハテ、末法ニモイリニタレバ云々」(同)ともつけ加へた。

或は日本國の亂逆といひ、或は武士が世になりはてて末法にも入るといふ。これ鬪諍堅固の相に外ならぬ。元來武士そのものゝ價值は、靜的ならぬ動の一面に存するが、然もこの動たるや本質的に血をみなければやまぬ歎きをもつ。過ぐる日の頃は女房文學の世界にあつて、紫式部から蔑視された「侍ふ者」が、保元の亂を契機として、慈圓の所謂、「ムサノ世」とはなつ

て、今や都大路を大手を振つて得意そのものゝやうに右往左往してゐる。舊貴族の傳統文化の衣を纏うた人達の眼には、この實相は、どのやうに投映したか。

長明は、「人の心みなあらたまりて、たゞ馬鞍をのみおもくす。うし車をようする人なし。」(方丈記)といひ、「車にのるべきは馬にのり、衣冠布衣なるべきは多くひたゝれをきたり。みやこの手振たちまちに改まりてたゞひなびたるものゝふに異ならず。」(同)と慨いてゐる。これぞ慈圓のいふ、「末代惡世」なのだ。換言すれば、新興武人に對する呪の聲であり、下剋上に對する悲泣なのだ。

然らば、かうした人達をして、かうした社會觀をもつに至らしめた最初の因子、保元の亂は、如何にして起り、如何にして終つたか。世上周知の如く、それは夢幻的な五彩の雲に包まれてはゐるものゝ、既に土台の蝕まれてゐる、うるはしの塔を、わが手に歸せしめようとの、はかなき望を起したことに根ざす。

そして上御一人を初めとして、輔弼の任にあるべき

平家物語に現れた末世觀に就いて

攝關大臣より、下つて牙を手にする階級人までが、美しい、併し儂い希望の渦巻の中にまき込まれて、兄弟或は父子、或は叔甥互に敵味方に分れて干戈を交へたのであつた。

この現實は何をか物語るであらう。それさへあるに、戦ひ終つての結果は、更に眼を蔽ひ耳を蔽ふべきものがあつた。今上の御せうとの君、崇徳院は、讃岐に流され奉り、父爲義はその子義朝に斬られ、叔父忠正は甥清盛に首を與へた。爾餘の悲惨さは推して知るべきであらう。

これらを眼にもし耳にもして末法燈明記を觀直すならば、恐らくは誰もが末法觀に歸入してしまふであらう。故に、保元物語の作者は、「まさしく弘仁元年に仲成を誅せられてより、帝王二十六代年紀三百四十七年、絶えたる死刑を申し行ひけるこそうたてけれ、中にも義朝に父を斬らせられし事、前代未聞の儀に非ずや。且は朝家の御誤、且はその身の不覺なり。」(卷の二)と歎じ、慈圓も、「マサシク王臣都ノ内ニテカ、乱ハ鳥

平家物語に現れた末世觀に就いて

八〇

羽院ノ御時迄ハナシ。(愚管抄)と痛み、また百鍊抄の筆者も、歎きに勝る歎きを「嵯峨天皇以降所_レ不行之刑也。」(卷七)との一文に餘韻として止めてゐる。

次いで注視の角度を教團に移してみよう。然らば末法燈明記に謂ふ、「有_二僧_一、互起_二是非_一、遂相殺害。」といふ本文が、單なる比喻でもなく、また拘陔彌國の出來事でもなく、如實に、しかも廓大して我れに現れ出てゐる事實に接するであらう。といふは僧兵の存在を意味する。白河帝三不如意の一にこれを加へ奉らせ給うたも宜なる哉で、同帝の御字だけについてみても破戒僧が如何に猛威を逞しうしたかは、こと言語に絶する有様である。試みに百鍊抄を繙いてみよう。

その一、興福寺大衆切_二別當賴信房_一。(承保元年正月十八日)

その二、山僧千餘人。或捧_二經卷_一。或帶_二甲冑_一。群_二參感神院_一。依_二祇園別當懷定讓補事_一也。仍以_二武士令防_レ之。於_レ社轉經之後。無_レ故歸_レ山。喚叫_二之聲滿_レ天_一。(承暦三年六月二日)

その三、興福寺大衆發_二同多武峯_一。燒_二神人家_一。依_二少事_一

有_二爭諍_一故也。多武峰僧奉_レ負_二大纒冠御影_一出_二山上_一。(承保元年三月六日)

その四、天台大衆向_二國城寺_一。燒_二失寺塔房舍等_一。拂_レ地爲_二灰燼_一。新羅明神同燒亡。去四月日吉祭之時。神供並職人等。爲_二國城寺僧_一。被_二扣留_一之故也。
(同六月九日)

その五、國城寺僧發_二向天台_一合戰。(同九月十四日)

その六、天台僧又向_二三井寺_一。燒_二佛所殘之寺塔坊舍_一。同九月十五日)

といふ多くの例を見出すが、若し夫れ、白河帝玉座をすべられ、なほも仙洞御所に於て事實上國政をみそなはせられた天永年間に至るまでの例を求むるならば、更に十七の新たな數をも加へることゝもなる。

かくの如き事象に對する批判の聲を聞かうとするとき私は先づ以て藤原兼實に耳をかさうと思ふ。彼は、その著、玉葉を通して私に呼びかける。結語に拘はりをもつ意味合から今私は、後白河院御執政の字代、法然上人の淨土開宗の承安四年に後るゝ數年の社會情勢を一瞥して兼實の歎きを提示してみよう。

癸 天晴、寅刻、人告云、山僧又以下向、依_レ恐_二其事_一、忽

行^レ幸^ニ法^住寺^殿云々、余敢^ニ不信^受之間、大夫史隆職告^ニ送^同狀、縱^夷狄^難致^謀反、天子豈^棄皇^居乎、可^三彈^指之^世也、其臨幸之體、又以非^三直^世事^歟、供奉之輩或直衣、或衣冠、主上駕^三腰輿^一、關白兼^レ不被^聞之、依^ニ卒爾^之告^ニ遲^參、御倚子時簡殿上雜具等、積^ニ雜役車渡之^鐘鈴等^一、人夫負^レ之、凡禁中周章、上下男女奔波、偏如^ニ內裏^{炎上}之時^{云々}、中宮行啓、大進基親之外、更無^ニ他人^{云々}、佛法^滅盡^期至^歟五濁之世、天魔^得其^力、是^之理^運也、忽^非言^語之所^及、非^筆端^之可^レ盡、夢歟非^レ夢歟、言^而有^レ餘、歎^而無^レ益、不^レ能^ニ左右^{云々}以下略^一（安元三年四月十四日）

謂ふ所の兼實の「佛法王法滅盡期至歟」の歎息は、末法燈明記の「末法法爾正法毀壞」の愁に相通するものである。

これに加へて又、佛法滅盡を他の方面から歎いてゐる兼實をみよう。彼は矢張玉葉に、重衡、南都炎上の事を記して、次の如くいふ。

丁天晴、已刻人告云、重衡朝臣征^ニ伐^{南都}只今歸洛云々、又人云、興福寺、東大寺已下、堂宇房舍、拂^レ地^燒失、於^レ御社^ニ者免了云々、又惡徒三千餘人梟^ニ首^之、其殘逃籠春日山、云々、至^ニ于^凶徒^之被^レ戮^者、還^爲御寺要事^一七

平家物語に現れた末世觀に就いて

大寺已下、悉變^ニ灰燼^之之條^爲世^爲民、佛法^王法^滅盡^之歟、凡^非言^語之所^及、非^筆端^之可^レ記、余聞^ニ此^事、心^神如^レ屠、自^レ昔^天性^之所^稟、會^不惜^ニ身^命、只^欲不^レ留^ニ遺^恨之^名、而去^冬以後^取諸^身極^三生^涯之^怨、當^ニ此^時、忽^見我^レ氏^之破^滅、以^レ彼^比之、敢^不足^レ爲^レ喻、恨還^爲悅^者歟、凡佛^寺堂^舍雖^三滿^日域^一、東大、興福、延曆、園城以^レ之^爲宗、而於^ニ天台^之兩^寺者、度^々遭^ニ其^災、至^ニ于^南都^之諸^寺、未^レ會^如此^之事、當^ニ惡^運之時^一、顯^ニ破^滅之^期歟、誠^是雖^三時^運之^令然^事、當時^之悲哀、甚^於於^喪父母^一、懸^生而^逢此^時、宿業^之程、來^世又^無憑^歟、天下^若有^ニ落^居之^世者、早^可遂^ニ山^林之^素懷^一、臨終^正念^之宿願、一期^之大要^也、淳素^之世^於今^者難^レ期^其時^歟、仰^天而^泣、伏^地而^哭拭^ニ數^行之^紅淚^一、推^ニ五^內之^丹心^一、言^而有^レ餘^記、而^無益、努^々々々、以下略^一（治承四年十二月二十九日）

或は「當^ニ惡^運之時^一、顯^ニ破^滅之^期歟、誠^是雖^三時^運之^令然^事」と歎き、或は「佛法^王法^滅盡^之歟」と愁へてゐる。實にその悲歎の深さたるや、「甚^於於^喪父母^一、走^{せて}遂^ニ山^林之^素懷^一」とする氣持に食ひ入らしめ、又「臨終^正念^之宿願^{一期}之^大要^也」といふ信念

にも至り着かしたためたのである。

このやうにして末世觀は、今や天上の思想界から地上の現實界に迄引下されて、淨土往生の思想をさして轉向していつたのである。

かうした時代の波に乗つて、或は往生要集（惠心僧都）の出現となり、或は日本往生極樂記（慶滋保胤）の名乗ともなり、はては拾遺往生傳、後拾遺念佛集（共に三善爲康）、撰擇本願念佛集（法然上人）等々の現れともなつて、相前後して世の迷へる人達の羅針盤の役割をつとめるに至つた。

それに淨土の樂岸は、西方十萬億土の彼方にもあつたらうが、辿るべき道は、いとも坦々として歩み易い。彌陀の救の御手は、如何なる凡夫下生の身にも及ぶ。たゞ惠心の所謂、「信心あさくとも本願ふかきかゆゑに、頼まばかならず往生す。念佛ものうけれども唱ればさためて來迎にあづかる功德莫大なり」(法語)と確信して、ひたすら、「こゝろざしを深くして常に名號を唱べし」(同)の態度を守りさへすれば、決定往生疑ひ

ないのである。

病める魂の持主に對して、これ程、就いて入り易い教がどこにあらうか。されば平家物語に於ける貴族文化禮讀者の群も、心うき限りの末法の世を棄て去つて、これが易行道に旅立つも亦、云ふを俟たぬところだ。

試みに別票に特類として殘してきた「戒文」を顧みよう。

都を餘所に西海に漂うて、既に死すべかりしの時を失つた三位中將重衡は、再び京の土を踏んだ。それは、あはれにも生捕の身としてどあつた。

豫ても長いこと契りおいた法然上人に接するを許されて、こゝに彼がまことの心、往生の本願を遂ぐべきの教を乞うたのである。その詞に「さて重衡が後生いかゞすべく候。身の身にて候し程は、出仕に紛れ、政務にほだされ、僞慢の心のみ深して却て當來の昇沈を不願。況や運盡き世亂てより以降は此に戦ひ彼に争ひ人を滅し身を助らんと思惡心のみ遮て、善心は却て起らず」とあるが、殊に、「惡心のみ遮て善心は却て起ら

す」との述懐こそ、北畠親房の、「世の中の衰ふると申すは日月の光のかはるにもあらず、人の心のあしくなりゆくを末世といへるにや。」(神皇正統記)に一脈通するものがある。これぞ、末世としての世姿を痛感した歎きにして、この歎きを自覺した時、「さて重衡が後生いかゞすべく候。」との求法心が芽生えるのだ。

それに、中にも重衡が悩みの焦點ともなつたものが南都炎上の事で、當事者であつただけに、その自責悲痛の深さは、既に述べた如き玉葉に於ける藤原兼實の比ではない。

で、重衡は重ねて云つた、「情一生の化行を思に、罪業は須彌よりも高く、善業は微塵計も蓄なし。かくて空く命終らば火血刀の苦果敢て疑なし。願くは上人慈悲を發し、憐を垂て、かゝる悪人の可レ助方法候はゞ示給へ。」と。

上人教化の詞に、「今穢土を厭ひ淨土を願はん、惡心を捨て、善心を發しまさん事、三世の諸佛も定て隨喜し給ふらん。就其出離の道雖レ區、末法濁亂の

機には稱名を以てすぐれたりとす。」とあつて、平家物語の脊髄ともなる根本の思潮が、法然上人のこの專稱名號至西方の理念に外ならないのである。然もこの理念構成の素地をなすものが、以上觀終へた末法の思想であるを思へば、又、この種の考察も多少の意義をもつものと考へる。一昭和、八、七、三〇—

追記 平家物語のテキストは、次のものによる。
校平家物語 山田孝雄 寶文館發行
定平家物語 高木武校

註

- (1) その一、「澹末思想に對する一考察」。泉芳環。——宗教研究、新第二卷、第三號。
その二、「平安末期に於ける末法到來の意識」。橋川正。——佛教研究、第六卷、三號。
その三、「正像末三時の思想」。蘭田宗惠。——佛教と歴史。
その四、「日本佛教史の研究」。大屋徳城。
その五、「中世に於ける精神生活」。平泉澄。
その六、「末法思想の信仰とその影響」。富森大梁。——鎌倉時代の文化。
その七、「末法開蒙記」。釋雲昭和上。
(2) 註1.の、その一と同 (3) 註1.の、その三と同。

人間死後の靈魂信仰の心理學的研究 (下)

安 倍 三 郎

結果三 不滅信仰の動機

1. 今迄述べた不滅信仰の各自に信ぜらるゝに至つた動機は種々あるであらうが、これを雑誌や本、或は教師、長老其他の他人から聞かされ教へ込まれたこと

が直接の動機となつたか、それとも自分の思想から、或は自分の周囲におこつた特殊の事件によつて、又は自己の體驗によつて自分自から深く信するにいたつたかの二點から統計をとつてみると別表の如くなる。

第 四 表

		他人	自分	總
		雑誌	深き	
		本	體驗	計
男	A 類	46 52.3	42 47.7	88
	B 類	2 18.2	9 81.8	11
	C 類	11 23.4	36 76.6	47
	其他	4 11.4	31 88.6	35
	消滅	10 12.1	73 87.9	83
	女	A 類	75 52.8	67 47.2
B 類		4 14.3	24 85.7	28
C 類		38 42.7	51 57.3	89
其他		9 12.5	30 87.5	40
消滅		10 18.2	45 81.8	55

第四表によれば、A類信仰は女子の場合も男子の場合も共に他人より聞かされ教へ込まれたことによつて信

仰する方が、自分の體驗から自から信仰するものより幾分多いが、しかし大した差はない。B類信仰は大

部分は自分の思想より信するので他人によつて聞かされ教へ込まれたことには反動的態度にでゝゐることがわかる。C類信仰は他人から聞かされ、教へ込まれることより幾分自己の體驗思想より自から信する方が多いことを示す。しかしこれも大した相異ではない。

2. 然るに結果二の3によれば第一期に於てはA類信仰が多く結果三の2によればA類信仰は他人から聞いたことを教へ込まれたことをそのまゝ信する傾向がある故、第一期に於ては習慣的に傳統的に信する傾向ありと見ることが出来る。同様に於て第二期に於てはB類信仰がどの他の期よりも多く且つB類信仰の大部

分は自己の思想によつて批判的に信するのでありC類信仰は自分の思想や體驗によつて信することが多いのであるから、第二期は批判的理智的獨自的信仰が多いと見なければならぬ。又第三期は殆ど大部分がC類信仰であるから理想的にして批判的な體驗的にして獨自的な信仰が多いと見なければならぬ。

結果四 消滅信仰の理由

人間の死後、靈魂は存続しないといふ所謂消滅信仰の理由として述べられた點を概括しこれを統計とすれば第五表の如くなる。

第五表

定の理由	五一
否	32.9
なくもの	四二
靈魂を否定しおるもの	27.1
A類の靈魂を否定しおるもの	三二
B類の靈魂を否定しおるもの	20.6
第六及七の靈魂を否定せるもの	一三
理由を否定せるもの	9.4
其他の理由より否定せるもの	一七
	11.0
總計	一五五
	100.0

此の表によれば全消滅信仰中最も多きものは只理由なくして死後の靈魂の存在を否定してゐるもので、こ

れは略々三十三%即ち全體の三分の一になる。次に多いのはA類の靈魂を否定してゐるもので二十七%であ

る。此部に屬する人々は、不滅信仰をばA類信仰のもののみと考へ此ものに對して疑をもちこれを否定したが、それ以上に出づることの出来なかつたもの、即ちB類の信仰もC類の信仰も知らない人々と認めることが出来る。今此部類に屬する一二の實例を示すことにする。

I 中學、年齢十六歳、健

「人間の死後、靈魂は消えてなくなると思ひます。火の玉やなんかを人の魂だといふものがあるが、それは信ぜられない。あれは燐が燃えるのである。……云々……」

II 高女、年齢十八歳、普

「火の玉とか青火、幽霊などを見たとか、きいたとかいつてゐるのは、氣の迷ひや錯覺でおこるので、ほんとに靈魂があるのでないと思ひます」

次にB類の靈魂を否定することによつて消滅信仰を主張してゐるものも少くない。全體の五分の一ある。二三その實例をあげると左の如きものがある。

I 中學、年齢十七歳、普

「人間の死後、肉體の腐敗と共に靈魂はなくなるものと信じます。何故ならば靈魂といふものは神経細胞や腦の

働きて生理作用である。身體が死ねば生理作用も止るから靈魂はなくなるのである。……後略……」

II 中學、年齢十六歳、普

「前略……靈魂とは吾々の生命のことで吾々が死ねば生命がなくなるのであるから靈魂も消えて了ふものです。……後略……」

III 高女、年齢十八歳、健

「前略……靈魂は肉體につままれて活動してゐるものですが肉體が減れば靈魂もなくなると思ひます……」

以上の實例によればB類の靈魂を否定してゐるのは事實であるが又B類信仰の據としてゐたものを彼等も亦據としてゐて靈魂を否定する結果となつてゐるに過ぎぬ。故にこれ等の人々の信仰に於てもC類信仰の如き信仰根據の未だ發見されてゐないことがわかる。

次にC類信仰中第六第七の靈魂信仰の據とせる處に居つて而かも消滅信仰に到達したのも少くない。其實例を挙げると次の如くである。

I 高女、年齢十五歳、健

「人の靈魂は精神のことと思ひます。然し人が死ねば精神も働かなくなりですから靈魂もなくなると信じます。」

次に其他の理由から消滅信仰に到達したものは例へば「若し靈魂が不滅で轉生するならば、自分の今の状態に生れかわる前のことを知らねばならぬ筈だがそれがないとか」「若し死人の靈魂が生きてゐるならば、生前の未解決の仕事を完成してゐなければならぬ」とか「近親のものが困難してゐるとき助けにきてゐなければならぬ」とかいふ類を包括したのである。

結果五

結果一、二、三の相互關係

結果一にあげた人間死後の靈魂信仰の三期の發展時期に應じて各方面から總括的に特徴をあげることが出来るやうである。

第一期（男子十四歳未満、女子十六歳未満）の特徴

1. 不滅信仰を抱くものが消滅信仰を抱くものより遙かに多い。

2. 特にA類信仰を信するものが多い。

3. 不滅信仰を抱くにいたつた動機は自己の信念に基くよりは他人とか雜誌本などから聞き込んだり教へ

込まれたものが多く而かも習慣的傳統的な信じ方が多い。

第二期（男子十五—十七歳、女子十七—十八歳）

1. 不滅信仰を抱くものが幾分減じ、消滅信仰を抱くものがかなり多くなる。

2. A類信仰が幾分少くなりB類C類の信仰が多くなる。特にB類信仰は第一期第三期のいづれの場合よりも多い。

3. 不滅信仰を抱くにいたつた動機が自分の知識より解釋するに至つたものが多く批判的理智的反動的であり又自然科学的でもある。

第三期（男子十八歳以上、女子十九歳以上）

1. 不滅信仰を抱くものが再び多くなり、消滅信仰を抱くものが再び少くなる。

2. C類信仰が漸次増しA類B類の信仰が漸次減少して行く。

3. 自己の周囲の事件若しくは自己の内心に生じた體驗から不滅信仰を抱くものが多くなる傾向がある

而かも信仰の色彩が理想的、憧憬的のものが多くなつて行く傾向がある。

四 考 察

(1) 不滅信仰と消滅信仰との割合に付て。

不滅信仰が消滅信仰より數に於てまさつてゐるといふ結果は獨り私の研究結果のみではない。例へば飯沼龍遠氏が當時の我國一流の名士に死後の状態を如何に考へ居るやの質問狀を發し、これに對する解答を材料として研究せる結果によれば、解答者二百三十七人中不滅信仰を抱くものが百十八人、消滅信仰を抱くものは大體其半數の五十八人であつたのである。⁽¹⁾又、勝川全道氏が小學兒童中學生徒、高等女學校生徒、專門學校生徒約五千名について研究した結果によれば靈の存續を信するもの平均全數の五四・一%、これを否定するもの二二・一%である。⁽²⁾又リューバ氏が米國大學學生に不滅信仰の有無を質問しその解答を統計せしところによれば其初年級は八〇・三%、二年級は七六・二%

三年級は六〇・%、最上級は七〇・一%の不滅信仰を示し消滅信仰を抱くものより遙かに多いといふ結果になつてゐる。

次に不滅信仰者は男子より女子に多く、消滅信仰者は女子より男子に多いのも亦獨り私の研究結果のみでない。勝川全道氏の研究によれば中等學校生徒の男子の不滅信仰は男子全數の四七・五%なるに對し女子の不滅信仰者は女子全數の五八・八%に相當し男子より約一〇%の多數を示してゐる。又、消滅信仰者の數は中等學校の男子では二二・六%であるに對し、女子に於ては一九・九%で、これは男子より幾分低率を示してゐるのである。飯沼氏及リューバ氏は男女による割合をだしてゐないためこれを知ることが出来ぬ。

何故に女子は男子よりも不滅信仰が多く消滅信仰が少ないのであらうか。私は不滅信仰は結局吾々の感情性及理想性より發することが多く、消滅信仰は知性に基くこと大であると信ずる。⁽³⁾一般に男性よりも感情的な女性に不滅信仰者多く、一般に女性よりも知的な

男性に消滅信仰者が比較的多いのは實に此事に基くであらうと思ふ。

次に吾々の結果では不滅信仰と消滅信仰との割合が年齢の進むに従つて異つて居り、其差異の特徴より三期に區別せらるゝことを發見し得たのであるが、此事實は未だ從來の研究者によつて指摘されてゐないやうである。リューバ氏の不滅信仰の研究に於ける被験者は皆大學學生であるから吾々の被験者の上級生で第三期以上に屬すべき人々であつたから、不滅信仰の動搖期たる第二期の特徴の發見し得なかつたのは當然であらう。只注目すべきは、吾々の第三期の被験者に於ては不滅信仰が年齢の二十歳邊まで進むに従つて逐次増加の傾向があつたのであるが、リューバ氏の研究結果によれば大學學生初年級より最上級に進むに従つて逐次不滅信仰が幾分低下の傾向のあることである。これによつてこれをみれば不滅信仰は第一期に多く第二期にやゝ減じ第三期に再び増加し更らに二十歳前後を期として再び低減する傾向をあらはすものでないかとも

想像せらるゝのである。尙リューバ氏の結果に於て大學學生の不滅信仰の年齢と共に低下する可能な理由として知的教養の進む結果ともみられ、米國と我國との地方的色彩とも思はれるし、第二期への反動状態の律的進行であるとも解せられるが、特別の實驗的觀察のなさぬ今日のところこれ以上はいふことが出来ない。

次に第二期の特徴のあらはれるのが男子に早く女子に遅れたことは、一見聊か不思議と思はれる事實である。何故ならば、精神的發達は身體的發達と同様、此頃の男女に於ては女子が男子よりも二年位早熟であることは一般に認められてゐる處であり、又、信仰初發の年齢も一般に女子が男子よりも早いことは各宗教心理學者の研究結果の殆ど一致するところである。夫故に吾々が第二期に指摘したやうな特徴も男子よりは女子に於て一般に早くあらはるであらうと推定されるのである。然るに吾々の結果は前述の如くこれに反するのである。併し私は此結果は次の事情によるであらうと解する。即ち吾々の被験者中男子は仙臺市では比較

的に知能優秀なる二つの縣立某中學校の生徒であり、地方でも、地方縣立中學校中でも優秀といはるゝ某中學校生徒であつた。これに反し女子の被験者として選定されたのは、實驗施行を依頼の都合上、知的素質の最も優秀なる仙臺市の某縣立二女學校を選ぶことが出來ず、已むを得ずこれにつゞ縣立某高等女學校及私立高等女學校の二校の生徒であつた。且又地方縣立女學校生徒に於ても當時漸く實科高等女學校より縣立高等女學校に昇格した某女學校生徒が選ばれたので、概括的に云へば女子の被験者は男子の被験者と知的素質の上で均衡とれぬ程低下してゐたであらうと認める。前言之の如く消滅信仰は割合知的な批判に基くものとせば第二期の特徴が、女學校生徒中比較的知的に優秀ならざりし、従つてあまり批判的ならざりし女子に選れてあらはれ、これに反して知的に優秀な中學生の方に早く現はれたのは又當然あり得べきことと思はねばならぬ。併し尙特に此點は更らに今後の研究に俟たなければならぬ。

(2) 各類の不滅信仰の起原について

吾々の指摘した不滅信仰の諸型式は初めから解答整理者が論理的に決定せる範疇によつて分類したものでなく、又、人間死後の靈魂の居場所とか生活の仕方等に着眼して分類したものでなく、人間死後の靈魂として信ぜられたものゝ性質の心理學的特徴によつて分類したものである。其一々の心理學的特徴は前述の如くである。今左に各類の信仰の重要な點を想起しつゝ其よつて生ぜりと思はるゝ心理的原因の考察を試みようと思ふ。

A類。

第一類の如き特徴をもつた靈魂信仰は外國には其例極めて少いが、マライ群島附近の土人に信ぜらるゝ靈魂鳥や所謂飛翔靈の如きは多少心理的に第一類の信仰に近いものであらうか。即ち靈魂が自由に速くするどく飛ぶといふ觀念から、鳥や流星や遊動せる燐火などゝ結び付いた信仰は吾々が第一類に概括せる信仰と極めて類似してゐる。只、我國の火靈即ち人魂の信仰は墓

場附近から出るために一層強い信仰となつてゐる。我國の文獻には日本紀や萬葉集にも此信仰に近いものがあり枚舉にいとまない程多いようである。第二類の如

き靈魂信仰は外國の原始土人の中にも、文化民族の中にも可成多いようである。ヴントが原始人の靈魂信仰としてあげてゐる *Ghost* や *トーテム* 時代の靈魂信

仰としてあげてゐる *Schattenseele* の如き、リニューバが原始的靈魂信仰としてあげてゐる *Clair* の如きは全體第二類に近き信仰と考へられる。我國に幽靈の信仰を取扱つた文學の極めて多いのはよく人の知るところである。第三類の靈魂信仰と類似のものは、ヴントが

原始人の靈魂信仰の一つとせる *Dämon* や、*トーテム* 時代の靈魂信仰とせる *Seelenher* 等の信仰に發見される。我國の一般人の信仰に此形式の多いことも衆知のことであるが古い文獻で此種の形式を求めると日本記の日本武尊の條、古事記の顯宗天皇の條、特に靈魂動物の信仰としては日本記の大國主命の條や田道の條、其他では玉禰や伊勢平藏家訓等をあげることが出

来る。尙又、A類信仰がいづれの場合でも身體的空間的である點はヴントの *Körpersseele* に類似を認めることができる。

さて是等の信仰を一括してA類の如き特徴を有せる靈魂信仰は如何なる心理的原因によつて生じたものであらうか。

(1)人は誰でも死といふ事實に神秘不可思議を感ずるものである。今まで物を云つたり考へたり呼吸したりしてゐた人間が、死によつて突然一切の活動を停止する。これを目撃するものは誰でも、今迄精神や肉體を活動せしめてゐたものは何處へいつたかと懷疑的な考へ方になつて了ふのである。(2)次に又、人は死に對して制止することの出来ない恐怖嫌忌の情に捉はれて了ふ。日頃餘程自信のある人でも、死に直面すれば一度は此恐怖に捉はれる。(3)他方人は從來の經驗、現在自分の持ち合せてゐる知識からは理解し消化することの出来ない不可思議な事件をもつてゐる。此事件がたま

合、例へば火の玉が墓からフラリ／＼飛んだとか、人の姿がぼんやり見えたやうな気がしたとか、氣になる動物が意味あり氣な素振りをしたとかいふ様なことがあれば、此事件と死に對する恐怖嫌忌の情や、死は神秘的で不思議だといふ感じなどが密接に融合してA類の信仰が生ずるものであらうと私は考へる。かく考へることによつて、A類信仰には死後靈魂に對する恐怖嫌忌の情のみなきつてゐること、死後靈魂は神秘的な情をもつてゐること、人間的又は空間的形態及性質感情をなしてゐることなどが理解されるのである。

尙又此A類信仰が一定の間だけ不滅と信ずるものゝ多いのは、死又は死體への恐怖又はその記憶が時期の経過と共に薄弱となるがためであらうと考へられる。

吾々のA類信仰に多くの類似をもつ前述の原始人やトーテミズム時代の靈魂信仰の心理的起原について、ヴントを初めとして多くの民族心理學者は恐怖 Furcht の情緒からそれ等が起因すると述べてゐる。⁽⁸⁾ リューバも Ghost の起因を fear や repulsion の情緒の影響によ

つて客觀化された記憶心象に歸してゐるようである。⁽⁹⁾ コーも原始時代の降神術は事實希望よりは寧ろ恐怖の表現であつたようにみて居り、桑田教授も此點を強調してゐるようである。⁽¹⁰⁾

B類

第四類の靈魂信仰の如き特徴をもつたものは、ヴントの所謂トーテミズム時代の Organseele の信仰、就中靈魂を生命と考へ、生命の根源を血液にありとせる Blutsseele に認められるのである。又或意味に於て祖先崇拜の信仰の中にも第四類の信仰を含蓄的に認め得ることが出来ると思はれる。我國の文獻に於ても神道の思想には第四類の靈魂信仰に似たものが多い。神道傳授に

「たとへば菓を植うる時に、其本木は朽つとも後）木は本の種と一つ物なれば、木の氣は同じき也、幾度植えかへても菓のあれば、初の木の種は替らず、人も如し此、先祖の魂魄子孫に傳へて、同じ筋目の魂なれば其祭る時に眞實の謹みある心に先祖の神は感通也、

とあるはまさに此類の靈魂信仰を示すものであらう。現代の外國文學に於ても此類の靈魂信仰は必ずしも發見に困難ではない。

第五類の靈魂信仰は恐らく近代のものであらう。それ故に民族心理學の材料から此種の類似を求めることは不可能であらうが、現代の人々の中に此種の信仰を求めることは、決して困難なことではない。

さて吾々は此第四類、第五類を包括せるB類信仰のよつて生ずる起因をいかなるところに求めることが出来るであらうか。

此種の信仰をもつ人々は習慣的傳統的な絆を破つて反動的に一切を批判的に理智的に理解しなければ承知しない人である。(1)それで今迄に傳統的に教へ込れ、習慣的に信じてゐた火の魂、幽霊、魔物の類の信仰はいづれも彼等の持ち合せてゐる科學的知識で解けると信ずる。又解かうと努力する。例へば火の玉は墓の中の死體が腐敗して生ずる燐が空氣に觸れて燃るのであり、幽霊や怪しい物音は吾々の神經過勞、若しくは過

敏の故に生ずる錯覺か幻覺であるとしてA類の信仰を迷信だとする。(2)けれども死の神秘は依然として彼等にとつて不可思議である。(3)而かも實社會にはお盆の行事、神社の參拜などがあり、諸々の宗教が嚴然として存在してゐて靈魂の不滅を暗示する。(4)たまたま靈魂の不滅を聯想し易い自然科學的知識、例へば生物學的生命觀とか血統遺傳説とかエネルギー不滅説とか電子説とかを聞き知るに及んで以上の思想が聯想的に融合し合ふてB類の信仰が生じて來るであらうと私は考へるのである。此信仰が反動的で偏知的な中學校女學校の二三年の頃に多いのはかやうな關係にあるがためでもあらうかと思はれる。

C類。

第六類即ち死後の靈魂を實體的な精神と信ずる信仰は、其の構想が種々の點で第三類の魔の信仰に似てゐる。第三類の信仰には恐怖の感情がみなぎつてゐたが此信仰には畏敬の情が高まつてゐるのを知ることが出来る。此情緒は紙一重の違ひである。又、死後の靈魂

が神秘不可思議な力をもつてゐるとの表象が強いのも兩類に共通なものであらう。只第六類の信仰に於ける死後靈魂は前者のそれより遙かに精神的なものに高められてゐる。そしてかく精神的な實體に高められて居りながら、尙又人格的な意圖や性質を有するかに考へられてゐる。かかる信仰のよつて生ずる原因は次の如く考へられまいか。即ち(1)彼等は火の玉幽靈、魔の表象は迷信であつて科學的には説明できるものであると思つてゐるが、尙死に關係する諸々の諸現象で彼等の持ち合せの知識や經驗では説明できないものが澤山あるのを知つてゐる。(2)而かも自からの反省が進むに従つて精神力が如何に偉大で神秘的な力のあるものであるのかも畏敬に値すると信ずる。(3)これに生前の魂は結局、精神の働であることを信じて居り、其他社會の行事に死後靈魂の存在を暗示するものが多々あるのでこれ等の思想感情が融合するとき第六類の如き信仰が生じてくるであらうと私は思ふのである。

次に第七類即ち故人を追想せる時、心中に浮ぶ面影

を靈魂と考へる信仰は、其面影が吾々にもたらす情緒的効果から主として由來するのでなからうかと思はれるのである。心中に浮ぶ故人の面影が或場合には自分を慰め、激勵し、或場合には自分を苦しめ悩ます。それが殆かも生きてゐて吾々をさうせしめる様にも思はれる。其處からかやうな信仰が一つの形式としてあらはれてくるのではなからうか。

第八類の信仰、即ち故人のこした客觀的精神價値を死後の靈魂と考へる信仰は次の思想や信仰の融合から由來するのでなからうかと考へられる。(1)先づ誰にでも價値あるものは長く保存したいといふ強い本能性又は要請的な信仰があるものである。(2)而かも全人類に客觀的に價値ある精神價値は、その偉人、天才が生きてゐた時と同じやうに、社會文化を生かし、人々を教化し誘導してゐるといふ事實を彼等は痛切に印象する。(3)これに靈魂や生命や神の不可思議、偉大であるといふ感情などが結び付いて以上の信仰が生ずるのであらうと思はれる。こゝも人格的社會的價値の永續を

希求する心情が不滅信仰の一つの要因であると考へて居り、リニューバも亦これを認めてゐる。⁽¹³⁾

第九類の信仰即ち自己の憧憬する理想的性質境遇を人格化したものを死後の靈魂とする信仰は、結局自己の希求や憧憬の客観化作用から由來するものではなからうかと私は考へるのである。即ち、世の中には此人生の矛盾、社會の不調和、不公平を痛々しい程體驗してゐる人々がある。又、孤獨寂寥、虐げ、意地悪さ等に泣いてゐる人々、人間の淺間しさ自己の見憎さに悶えてゐる人々が澤山ある。かうした人々は、どうしても此不調和、不公平、孤獨寂寥、煩悶の痛々しさが、何處かで訂正され、補はれ、公平な取扱をうけなければならぬことを無意識的に希求憧憬してゐるのである。此處に於て彼等は其憧憬理想の姿を人格的に來世に求め、客観化しこれを死後の靈魂として表象するのであらうと思ふ。自己の罪に苦しむものは死後の靈魂は一切が許され浄められた清淨潔白人格であると思ふであらう。吾々の掲げた第九類の實例ⅠⅡの如きはよく

人間死後の靈魂信仰の心理學的研究

此邊を裏書するものであらうと思ふ。

以上の各類の信仰の心理學的起原については、其考察の理由とするところを一々各類の心理學的特徴を引用することによつて述べたいと思つてゐたが紙數の都合上その出來なかつたのは遺憾である。又不滅信仰の動機や消滅信仰についても考察を試み得なかつたことも遺憾である。

註

- (1) 飯沼龍遠、現代日本人の信仰、p. 171-172.
 - (2) 勝川全道、現代青年の宗教心、p. 333.
 - (3) J. H. Leuba, the Belief in God and Immortality, p. 215.
 - (4) 勝川全道、同書、p. 337.
 - (5) 不滅信仰は吾々の感情性より發することが多いけれども逆に不滅信仰が多いことは直ちにそれを抱く被験者が情的であることの理由とはならぬ。何故ならば不滅信仰は感情性より發することも多いが又理想性より發することもあり、又、消滅信仰への反動として惹起せられることもあるからである。
 - (6) J. H. Leuba, *Ibid.* p. 337.
 - (7) G. Stanley Hall: the Psychology of Adolescence vol. II 290-291 p. p.
- 石神徳門、宗教心理の研究、p. 44.

西澤頼應、現代青年の宗教心、p. 163-169.

Stanley Hall の引用をみるに Drew, Gulick, Ares Starbuck, Hammond, Coe の諸氏の著述を見る。

- (8) W. Wundt, Elemente der Völkerpsychologie. p. 31.
- (9) J. H. Teubal, Ibid. p. 23-26.
- (10) G. A. Coe, Psychology of Religion Chap. 17.
- (11) 桑田芳藏、同書、第一篇、第一章、第二章
- (12) G. A. Coe, Ibid. Chap. 17.
- (13) J. H. Teubal. A Psychological Study of Religion.
Chap. 5.

了別者と被了別者との關係（下）

——唯識四分説の一部として——

富貴原章信

六

次に瑜伽論に依ると、心法と及び心所法とに就て、それは同一所縁、不同一行相であると論じてゐる。慈恩の瑜伽抄にはこれを解して、次の二説を擧げてゐる。先づその第一説は、相分を行相とし、本質を所縁とする。凡そ行相の意味に就て、それに相分行相と、見分行相との二の意味のあることは、既に記したやうであるが、今こゝで行相は相分を意味するのである。若し行相を相分とすれば、従つて所縁は本質となるであらう。今茲に或る了別が起る場合、その心と心所とは、所縁を縁するのであるが、而かもその所縁の領域は、一にまれ、多にもあれ、心と心所とが共に等しく、それを縁することに於て變りはなく、同一である點に於

て、同一所縁と云ひ、又かくの如く本質所縁は、同一であるにしても、併しそれを縁するところの心と及び心所に於て、それ等のうへに寫し出された影像は、必ずしも同一ではない點に於て、不同一行相とするのである。次に第二説は、見分を行相とし、相分を所縁とする。假令心と心所とは別々であるにしても、併しそれ等の所縁、即ち本質が同一である限り、その影像相分は少くとも相似する點に於て、同一所縁と云ひ、又それ等、即ち心と心所との見分は、各々異なる點に於て、不同一行相とするのである。又唯識疏に依ると、瑜伽論のこの同一所縁、不同一行相の説を解釋するのに二解を出してゐるが、併しその第一解は、見分を行相とし、相分を所縁とする釋であるから、瑜伽抄の第二説

に同じく、次に第二解は、見分を行相とし、本質を所縁とする釋であるから、瑜伽抄にはない別の解釋である。心と心所と、及び心所は各々その見分が別々である點に於て、不同一行相と云ひ、又假令見分はかくの如く別々であるにしても、併しそれに縁ぜられる本質は、同一なる點に於て、同一所縁とするのである。又樞要に依れば、此の同一所縁と不同一行相とに就て、五釋を擧げてゐる。先づその第一釋は、所縁を本質とし、行相を相分とする釋であるから、瑜伽抄の第一説に等しく、次に第二釋は、所縁を相分とし、行相を見分とする釋であるから、瑜伽抄の第二説、唯識疏の第一解に同じく、次に第三釋は、所縁を本質とし、行相を見分とする釋であるから、唯識疏の第二解に當り、次に第四釋は、本質に約しても、亦相分に約しても、同一所縁を云ひ、それから見分に約して、不同一行相とするのであるから、この釋は瑜伽抄、唯識疏に見出されない別の釋なのである。終りに第五釋は、第三釋を無爲縁の場合に就て、例を示したものに外ならぬか

ら、これは第三釋に攝ると見て差支はない。總じて樞要には、つまり以上の如き四釋が出されるのである。又倫記(五)に依ると、これに就て三説を掲げてゐる。先づその第一説は瑜伽抄の第一説に當嵌るのであるが、第二説と第三説とは、慈恩に於ては見出されない説である。即ちその第二説は、唯相分に於て、同一所縁、不同一行相を云ふ。相分は心等の上に現ぜられた本質(所縁)の影像であつて、従つて本質が同一である限り、互に相似する點に於て、同一所縁と云ひ、而かもそれは實には同じではない點に於て、不同一行相とするのである。次に第三説は本質を所縁とし、行解を行相とする。心と心所とは、同一の或る限定された所縁(本質)の領域を縁する點に於て、同一所縁と云ひ、而かも心等の了別、領納等の行解は各々異なる點に於て、不同一行相とするのである。又分量決(六)に依れば、西明の三解が出されてゐるが、この中、第一解と第二解とは、夫々倫記の第一説と第二説に同じく、第三解は更に別の解釋である。即ち第三解は所縁を本質ともし相分と

る場合、

(七)所縁を本質ともし相分ともし、行相を相分ともし見分ともする場合、

の七類となるであらう。此の中、第一類は、瑜伽抄の第一説、樞要の第一釋、倫記の第一説、西明の第一解に當り、次に第二類は、倫記の第二説、西明の第二解に當り、次に第三類は、唯識疏の第二解、樞要の第三釋に當り、次に第四類は、瑜伽抄の第二説、唯識疏の第一解、樞要の第二釋に當り、次に第五類は、倫記の第三説に當り、次に第六類は、樞要の第四釋に當り、終りに第七類は、西明の第三解に相當するであらう。而して先づその第一類より考へると、第一類は所縁を本質とし、行相を相分とする。若し所縁を本質とすれば、第六識が無を縁する場合には、本質はなく、從つて同一所縁は解釋されないこととなる。又若し行相を相分とすれば、正智が眞如を縁する場合には、相分はなく、從つて不同一行相を解釋することは出来ない。何れにしても、以上の如く考ふれば、第一類は未充の

釋となるのである。次に第二類は所縁も亦行相も相分とする。若し所縁を相分とすれば、正智が眞如を縁するときには、相分はなく、從つて同一所縁が解釋されないこととなり、又若し行相を相分とすれば、第一類の行相に同じく、無爲縁の場合には、不同一行相が説明されない譯であつて、何れにしても、以上の如く考ふれば、第二類も亦未可の説となるのである。次に第三類は所縁を本質とし、行相を見分とする。若し所縁を本質とすれば、第一類の所縁に同じく、無本質の場合には、如何にして同一所縁を解釋するかと云ふ缺點があつて、これも亦妥當の釋とは云へない。次に第四類は所縁を相分とし、行相を見分とする。若し所縁を相分とすれば、第二類の所縁に同じく、無爲縁の場合には、如何にして同一所縁を解釋するかと云ふ缺點があつて、これも亦正當の説ではない。次に第五類は所縁を本質とし、行相を相分ともし、見分ともする。若し所縁を本質とすれば、全く第三類に同じく、これも亦不完全な釋となるのである。次に第六類は、樞要の

第四釋であつて、所縁を本質ともし相分ともし、從つて行相を見分とする。思ふに此の場合に於ては、完全に同一所縁、不同一行相は解釋することが出来る譯であるから、正しい釋として差支はない。次に第七類は、西明の第三解であつて、これは所縁を本質或は相分とし、又行相を行解、即ち相分或は見分とする。この釋も亦第六類に同じく、無爲縁の場合にも無本質の場合にも、完全に同一所縁、不同一行相は解釋される譯であるから、西明は勝るゝ釋とするのであるが、併し慈恩は行相を行解する釋を好まない點よりして、彼は第六類の如き釋を試みるのである。

註

(八)唯識論卷七、三〇左參照

(九)樞要上未四八右、又下未十二右對見、又西明もこの

ことを指摘してゐる。

(10)「九」に同じ。

七

凡そ以上に於て、瑜伽論の同一所縁、不同一行相の意味は明かにされたであらう。次に唯識論に依れば、

了別者と被了別者との關係

所縁と行相とに就て、所縁相似、行相各別とある。唯識疏に之を釋して、所縁は相分であり、行相は見分であるとして、心と心所との見分は、各々異なるものであるが、併しその各々に縁ぜられる相分は、共に同一の所縁(本質)の相分であるから、從つて互に相似する點に於て、所縁相似と云ひ、又假令相分はかくして互に相似するにしても、併しそれを了別する見分は、心と心所と、又心所は各々互に異なる點に於て、行相各別とするのである。して見ると唯識論の此の所縁相似、行相各別の説は、小乗の所縁同一、行相相似の説と同じではない。小乗では、外境(本質)と影像とに就て、同一所縁、相似行相と云ふのである。では唯識論の此の所縁相似、行相各別の説と、瑜伽論の彼の同一所縁、不同一行相の説と、同じいものか、どうであらうか。唯識疏には、これに就いて二の解釋を試みてゐる。先づその第一釋は、二論は相違しないと云ふのである。即ちかの瑜伽論の同一所縁、不同一行相に於て、所縁を相分とし行相を見分として、相分が相似する點に於

ては同一所縁と云ひ、又見分が各別なる點に於ては不同一行相とする（即ち前掲の第四類）。故にかゝる意味よりすれば、瑜伽論の同一所縁は、相分相似の意味に於て唯識論の所縁（相分）相似に當り、又前者の不同一行相は、見分各別の意味に於て、後者の行相（見分）各別となり、従つて二論は相違しないと云ふのである。

次に第二釋は二論は同一ではないと云ふ。即ちかの瑜伽論の同一所縁、不同一行相に於て、所縁を本質とし行相を見分として、本質が同一なる點に於て、同一所縁と云ひ、又見分が各別なる點に於て、不同一行相とする（即ち前掲の第三類）。故にかくの如く考ふれば、瑜伽論の不同一行相は、見分各別の意味に於て、唯識論の行相（見分）各別であつて、従つて二論は互に異らぬのであるが、併し瑜伽論の同一所縁は本質同一の意味であり、又唯識論の所縁相似は相似相分の意味であつて、従つて二論は相違すると云ふのである。凡そ唯識疏の二釋を示せば以上の如くであらう。然るに義燈（五）を見ると、本疏に三釋ありと云つてゐるが、併しそれ

が將して如何なる三釋なるかは示されてゐない。貞松（六）房の先徳は此の燈文に准じて、疏文を三に分釋するものであるが、併し演秘（七）或は泰抄（八）には、疏文を二釋とする點よりして、やはり同學抄（九）の如く、本疏には三釋ではなく、以上に記したやうな二釋があるのみとすべきであらう。（一〇）

註

（一）卷二、二七左

（二）卷三本四七左、又三末二二左對見。

（三）泉抄（二之三）云、私云、小乘所縁心外境、當大乘

中本質境二歟云々

（四）「二」に同じ。

（五）卷三、六二左

（六）四分義私記卷上、二四右

（七）卷三本二一左

（八）集成（大正六七、三二二）引。

（九）二之六（大正六六、一八一）又燈文の三は或は二の

寫誤かと云つてゐる。

（一〇）百法問答抄卷二、二八右已下參照。又高範の唯識疏

（藥師寺藏）の書入も同學抄の説に同じ。又法隆寺の

大僧正も同之。

又樞要(二)に依れば、瑜伽論の同一所縁と、唯識論の所縁相似を釋するに五釋ありとなし、(一)彼論の文に就き、(二)此論の文に就き、(三)彼論は本質に約し、此の論は影像に約し、(四)彼此皆同なるに約し、(五)彼論は無爲の本質あつて縁するに依り、此論は有爲の本質なくして縁するに依ると云つてゐる。併し樞要に於ては、單にそれだけ云つてゐるのみであつて、その解釋の内容は示されてゐない。今、これを松室私記(三)に依つて考ふれば、次の如くである。即ちその第一釋は、唯識論を以て瑜伽論に同ぜしめるのである。瑜伽は本質に約して同一所縁と云ひ、影像に約して不同一行相と云ふ(即ち前の第一類)。又唯識もこれに同じて、本質に於て所縁相似と云ひ、影像に約して行相各別と云ふ。故に此の場合同一と相似とは同じ意味とするのである。次に第二釋は瑜伽論を以て、唯識論に同ぜしめるのである。唯識は相分に於て所縁相似と云ひ、見分に於て行相各別と云ふ。又瑜伽も之れに同じて、影像に於て同一所縁と云ひ、見分に於て不同一行相と

云ふ(即ち前の第四類(三))。故に此の場合に於ても亦第一釋に同じく、同一と相似と同じ意味であることは言を俟たない。次に第三釋は、二論共に行相を見分に於て、不同一行相、又は行相各別と云ふのであるが、併し所縁については、瑜伽は影像ではなく、本質に於て同一所縁と云ひ(即ち前の第三類)、唯識は本質ではなく、相分に於て所縁相似と云ふ。故にこの場合に於ては、同一と相似と必づしも同じ意味であるとは云へない。次に第四釋は彼此皆同に約すと云ふ。即ち瑜伽は本質に於ても亦影像に於ても、同一所縁と云ひ(即ち前の第六類)、又唯識も、本質にも約し相分にも約して、所縁相似と云ふのである。固より此の場合に於ても同一と相似と齊しい意味なることは言ふ迄もない。終りに第五釋は、瑜伽は無爲縁の場合に就いて、本質に於て同一所縁と云ひ、唯識は無本質の場合に就て、相分に於て所縁相似と云ふのである。凡そ樞要の五釋を示せば以上の如くであらう。

註

(一) 卷上末四八左

(二) 卷上二三右

(三) 同唯識疏第一解一

(四) 同唯識疏第二解一

今更にその第一釋を考へると、この場合所縁は二論共に本質であるが、併し本質は必ずしも了別一般にあると云へない。何故と云ふに了別には、無本質の場合もあるからである。故にこの場合には同一所縁、又は所縁相似と云はれないのである。又第一釋では行相は兩論共に相分であるが、併し相分は必ずしも、了別作用の凡ゆる場合にあるとは云へない。何故なら無爲縁の場合には相分はないからである、故にこの場合には不同一行相、又は行相各別と云はれない。して見るとこの第一釋は完全な釋とはされない^(一五)のである。次に第二釋(唯識疏第二解)は、所縁を兩論共に相分とするのであるが、併し相分は必ずしも了別一般にあるのではない。何故と云ふに、無爲縁には相分がないからである。故にこの場合には同一所縁、或は所縁相似と云へない。して見ると、この第二釋も亦妥當の釋とはさ

れないのである。^(一六)凡そ第一釋と第二釋とは瑜伽論と唯識論と、會釋して相違しないとするのであるが、併し右の如く考ふれば、第一釋も第二釋も、何れにしても完全な會釋ではない。次に第三釋(唯識疏第二解)は、瑜伽の所縁と行相とは、夫々本質と見分とし、唯識の所縁と行相とは、夫々相分と見分とするのであるが、併し此の瑜伽の場合に於ては、無本質の場合に同一所縁と云はれない缺點^(一七)があり、又唯識の場合に於ては、無爲縁の場合に、所縁相似と云はれない缺點があつて、何れにしても、正當の釋と云へないのである。固より第三釋は、前の二釋が不相違の釋であるに對し、兩論を相違に於て釋することは言ふ迄もない。次に第四釋は、二論共に所縁を本質とも相分ともする釋である。思ふに此の場合に於ては、無本質の場合も、無爲縁の場合も、何等の缺點も生じないから、妥當の釋と云へ^(一八)る。終りに第五釋は第三釋を例に就て示したものであるから、第三釋に變らないであらう。故に之れ總じて云へば、樞要の五釋はつまり四釋となるのであるが、

而かもその中前三釋は、何れも完全な釋ではなく、ひとり第四釋は正當の釋なのである。故に樞要(二九)には、偏

に取るはまさに皆非なるべし。正中の釋に非ず。理の如く思ふべしとも云つてゐる。然るに今更に西明遁倫

の第二釋を見るに、これは所緣、行相共に相分とする釋であつて、樞要には見出されない釋である。思ふに

慈恩は行相に、相分行相と見分行相との二を認めながら、而かも見分行相を重んずる立場よりして、かゝる

西明等の第二釋を除いたものであらう。又西明は所緣を本質とも相分ともし、行相を行解とする釋を試み(三〇)、

而かもこの釋は、無爲緣の場合にも無本質の場合にも、缺點はないから、勝釋とするのであるが、併しまた慈

恩は行解行相の釋を好まない點よりして、又此の西明の釋を出さないのである。思ふにこれも亦彼の立場と

しては當然であらう。凡そ樞要の五釋を示せば、以上の如くであるが、これに就て義燈(三〇)には、後人多く釋す

れども、此の樞要の五釋を出でないと云つてゐる。或は慈恩の如く考へれば爾るべくも、併し以上の如く考

ふれば、樞要の五釋が必づしも盡理の説であるとは云へない。

註

(一〇)前掲第一類參照

(一〇)前掲第四類參照

(一七)前掲第三類參照

(二〇)前掲第六類參照

(二九)卷上末四八右八

(三〇)前掲第二類參照

(三〇)前掲第七類參照

(三〇)卷三、六三右二

凡そ右に於て二論を會釋することは明かにされたであらう。今更に考ふれば、以上の會釋は、前にも記したやうに、瑜伽論の同一所緣の同一と、唯識論の所緣相似の相似と、同じい意味とする場合に、初めて可能なるものである。併し同一と相似と、嚴密な意味に於て、將して同じいかどうか再思すべきであると思ふ。凡そ二箇の三角形に於て、合同三角形と相似三角形と異なることは言を俟たない。合同三角形は必づ相似三角形ではあるが、併し相似三角形は、必づしも合同三角形で

相の説、及び唯識論の所縁相似、行相各別の説を比較對照して表示すれば、左の如くなるであらう。

相	行	緣	所		質
			同一 (舍)	相似 (唯)	
相	行	緣	所		相
			同一 (伽)		
相	行	緣	所		見
			相似 (舍)	各別 (唯)	
相 行 緣			所		
相 行 緣			所		見
相 行 緣			所		見
相 行 緣			所		見

註

(三三)卷二、二七右
(三四)例へば前掲第一類の如く。

(三五)太賢學記卷三(五續八〇)云、言所縁相似者、各變影故、然極相似文

(三六)卷三本四七右

八

は、別者と被了別者との關係はない。故にかく考ふれば、同一と相似とは、必ずしも同じい意味ではないであらう。固よりこの同一と相似とは、數學的な同一或は相似の意味に於て、解釋されるものではないにしても、併し唯識論を見ると、相似なる語が、同一、相似、各別と區別して用ひてある點よりすれば、唯識論ではやはり同一と相似と、同じい意味であるとは云へない。して見ると唯識論の所縁相似を、瑜伽論の同一所縁に結び付けて、二論を會通することは、假令所縁に本質と相分との二の意味があるにしても、併しそれは敬虔なる誤謬を犯すことになるであらう。加之、その釋が不完全な釋である場合に於ては、猶更である。前にも記したやうに、唯識論の所縁相似、行相各別の意味は、やはり所縁を相分、行相を見分として解釋するのが、最も唯識論に妥當する解釋であらう。故に唯識疏の二釋は何れも、唯識論に於ては、所縁を相分、行相を見分として解釋するのである。かくして今小乗の代表説として、俱舍論の同一所縁、行相相似の説、又瑜伽論の同一所縁、不同一行

凡そ以上に於て所縁と行相との意味内容、及びそれ

等の相關々係は明らかにされたと思ふ。所縁は本質と影像との二の意味を含み、又行相は相分と見分との二の意味を含むのである。従つてかくの如く、夫々二の意味を有する所縁と及び行相と、此の兩者が互に相關々係にある場合、またそれに多様な意味を生ずることは論を俟たない。而してかゝる多様な意味は、凡そ以上に於て示されたであらう。固より所縁は被了別者であるが、而かもそれは本質とも考へられ、又影像ともされるのである。若し此所縁を同一であるとすれば、それは俱舍や瑜伽の説であるが、併しそれにも拘らず俱舍と瑜伽と、その意味内容は必しも一致するのではない。俱舍論では影像に於て行相相似とするのであるから、假令所縁に、本質と影像と、二の意味があるにしても、併しその影像は行相に組込まれ、従つて唯本質のみに於て、所縁同一とされるのである。所縁は小乗に於て、内境ではなく外境であるとされるのも、かゝる意味に於て、所縁が唯本質のみに限られることを、表すものであらう。俱舍では唯本質のみに於て、

所縁同一とされるのである。然るに瑜伽では本質と相分とに於て、同一所縁とされる。所縁には疎所縁と親所縁との二がある限り、所縁の意味内容として、本質と相分と此の二が共に含まれるとしても、そこに少しの不合理がないばかりではなく、寧ろこの二が含まれることに依つて、却つて無爲縁、無本質の場合に於ける同一所縁が、完全に解釋される點よりすれば、所縁に本質と相分とが含まれることは、寧ろ必要條件とせねばならない。故に慈恩も亦西明も、同一所縁の完全な釋としては、所縁に本質と相分と含まれるとしてゐる。瑜伽では本質と相分とに於て、同一所縁を云ふのである。然るに唯識に於ては、唯相分のみに依て、所縁相似と云ふ。前にも記したやうに、唯識論では、同一と相似と別な意味を表すものとすれば、所縁に於て、固より本質が相似するとは云はれないから、唯相分のみに於て、所縁相似とされるのである。故に慈恩も亦太賢も、唯識論の所縁相似の所縁は、相分とするのであらう。唯識では唯相分のみに於て、所縁相似と云ふ

のである。かくて所縁は、俱舍では本質、瑜伽では本質と相分、唯識では相分とせられ、従つて被了別者は、俱舍より瑜伽、瑜伽より唯識と、漸次に内面化、唯識化されると云へるであらう。又行相に就て考ふれば、先づ俱舍では、行相が行相相似とされる點に於て、見分ではなく、相分を表すことと言ふ迄もない。故に唯識論には、小乗は相分を行相と名くと云つてゐる。俱舍では影像に於て、行相相似と云ふのである。然るに瑜伽では行相を行解とする。固より行相には見分の意味がないではないが、併し瑜伽では、行相に就いて、各別ではなく同一と云ふのである。各別なるものは、必づ不同一ではあるが、併し同一ならざるものは、必づしも各別とは云はれない。故にかゝる意味よりして、やはり瑜伽では行相を見分とするより、寧ろ行解とする方が、却つて妥當するであらう。故に西明(七)や遁倫は、この行相を行解の意味としてゐる。瑜伽では行解に於て、不同一行相とするのである。然るに唯識では行相を見分とする。云ふ迄もなく、行相には相分と見分と、

二の意味があるのであるが、併しそれは各々別なる點よりすれば、純粹に見分でなくてはならない。故に唯識論には、識の行相は是れ了別なり。了別と云ふは、即ちこれ見分なりと論じてゐる。唯識では見分の意味に於て、行相各別とするのである。かくして行相は、俱舍では相分、瑜伽では行解、唯識では見分とせられ、従つて了別者の行相も亦、所縁に同じく、俱舍より瑜伽、瑜伽より唯識と、漸次に内面化、能縁化されるのである。

註

- (一) 泰抄卷五(卍續八〇、二〇〇右)云、若小乗中說本質境、是所縁、即同一所縁、名所縁同文
- (二) 樞要第四釋(前出)
- (三) 西明第三解(前出)
- (四) 唯識疏卷三本四七右
- (五) 唯識學記卷三(前引)
- (六) 卷二、二七右
- (七) 西明論記第三解(前出)
- (八) 卷二、二九左

今、かゝる所縁と行相とを、具體的な例に依つて考

へて見よう。今こゝに筆がある。眼を以てその筆を見る場合、眼識の能縁面には、その筆の影像が寫し出されるであらう。固より眼識は現量的なものであるから、その筆を他のもの、例へば傍らにあるインク壺、書籍などと區別することに於て、見るのではないにしても、併し兎に角その筆を現に見てゐる譯であるから、その筆の影像は眼識の能縁面に、端的に寫し出されておらねばならない。而して今、若しその筆を見てゐることを、眼識の行相とすれば、見てゐること、縁じてゐることに於て、寫し出された筆の影像と、及び筆そのものとは、總じて所縁となるであらう。併しその見ることに縁することに於て、寫し出された筆の影像は、その筆それ自體のやうに、見るもの或は縁するものを離れて、別にあるのではない。故にこの意味よりすれば、その筆の影像はまた行相ともされるのである。

併しその筆はまた單に見られてゐるのみではない。また丸い細長いものとしても存在する。今若しこの筆が丸い細長いものとして、感受され領納されてゐるこ

とを取り去れば、それはもはや具體的に見られてゐる筆ではない。故にかく考ふれば、その筆は領納されること(受)に於て、そこにあるとせねばならぬ。然るにかゝる受に於ても亦、行相と所縁とを分けることが出来る。今若しこの筆を丸い細長いものとして受容してゐることを、受の行相とすれば、受容されることに於て寫し出された筆の影像と、及び筆そのものとは、總じて所縁となるであらう。併しその受容されることに於て、寫し出されたその筆の影像は、その筆それ自體のやうに、受容するものを離れて別にあるのではない。故にこの意味よりすれば、その筆の影像はまた行相ともされるのである。

併しその筆は見る位置が變ると、その形も亦變る。窓を開いて光線が強くなれば、古るさうに見えたものが、急に新しくもなる。かくの如く筆は轉變するのであるが、併しそれにも關らず、目前の筆は同一の筆として、その姿を持続するのである。若しその筆が、かくの如くその筆としての像を取るのでなければ、その

筆はそこにあることは出来ない。して見るとこの筆は像を取ること（想）に於て、初めてそこにあるのである。然るにかゝる想に於ても亦、行相と所縁とを分けることが出来る。今若しこの筆の像を取ること、そのことを想の行相とすれば、取られた筆の影像と、及び筆そのものとは、總じて所縁となるであらう。併しその取られた筆の影像は、その筆それ自體のやうに、像を取るものを離れて別にあるのではない。故にこの意味よりすれば、その筆の影像はまた行相ともされるのである。

凡そ以上の受と想とは、遍行の心所の中の二であり、眼識にはこの外に、^(九)三十二の心所が相應するのであるが、併しそれは兎に角、以上の如く考ふれば、又他の心所にも、夫々所縁と行相とを分つことが出来るであらう。而して心と及び心所と、即ち眼識と及び受想等とは、この場合、明らかにその所縁は同一の筆である。固より眼識は見ることに於て、又受想等は領納すること、或は像を取ること等に於て、その筆を縁じ、夫々

互に異つてゐるにしても、併しその所縁の領域は同一であつて、即ちその筆なのである。然るにかくの如く縁ぜられる本質、即ち筆それ自體は同一であるにしても、併しその筆を見ることに於て、寫し出された筆の影像と、及び領納すること、或は像を取ること等に於て、寫し出された筆の影像と、それ等は各々必づしも同一ではない。併しそれ等は同一ではないにしても、又同一の筆の影像である限り、少くとも相似すると云へるであらう。故にかゝる筆の影像を所縁とすれば、所縁相似となり、又行相とすれば、行相相似となるのである。然るにかくの如くその筆の影像は互に相似するにしても、併しそれ等を縁するものゝ行相が、相似するとは云へない。眼識はその筆を見ることに於て、受等はその筆を領納すること等に於て、その筆を縁じ、その見分は夫々互に異なるのである。故に行相各別となるであらう。凡そ以上の如きは、眼識に就て考へたのであるが、併しこれは更に鼻識意識乃至第八識に就ても亦、應に隨つて云へるのである。^(一〇)

註

(九) 遍行、他、三、別境、五、善、十一、煩惱中、貪瞋痴、三、
隨煩惱中、無慚無愧、不信懈怠放逸惰沈掉舉失念不正
知心亂、十。

(一〇) 併しそれは後に委く考へたいと思ふ。

了別すること一般に於て、了別者と被了別者と、この両者が要請されることは言を俟たない。而して被了別者、即ち了別されるものは所縁に外ならぬが、而かもそれは一般に親所縁と、疎所縁とに分れる。親所縁を内在的な被了別者とすれば、疎所縁は超越的なそれであつて、いはゆる相分と本質とになるのであるが、併し両者が共に所縁、即ち了別されるものである點に於て變りはない。然るにかゝる了別されるものに對して、了別するもの、即ち能縁者が要請される。了別一般があるためには、了別されるものに對して、了別するもの、即ち了別者が要請されるのである。故に唯識論には、異熟識(了別者)に自の所縁(被了別者)に於て、了別の用(了別一般)あるなりと論じてゐる。而して了別することは、了別するものゝ行相に外ならぬ

了別者と被了別者との關係

が、併しかゝる行相と所縁とは、如何なる關係にあるか——そのことは凡そ以上に於て示されたであらう。では了別するものとは何か。了別することゝは何か。或は又了別されるものとは何か。了別するものと了別することゝは、如何なる關係にあるだらうか。次にはそれ等のことを考へて見たいと思ふ。

註

(一〇) 卷二、二六右六

滿洲薩滿教の家祭

秋 葉 隆

シロコゴロフ(S. M. Shirokogoroff)に依れば、滿洲人の氏族組織はシャマニズムを離れては存立し得ないので、シャマニズムは實に彼等の氏族組織發生の根據であるのみならず、其支持者としての役割をなすものであるが、嘗て其固有の文化を以て、漢民族を支配した滿洲人が、漸くにして漢文化の力に押され、彼等の母語を忘るゝ迄に支那化した今日に於て、彼等の固有の精神文化たる薩滿教と、これに依つて支持せらるゝ社會組織とが、如何なる姿を呈して居るかは、滿洲民族の研究上最も興味ある根本問題の一であらう。それで、私は昭和八年九月より十月にかけて一ヶ月間、同僚赤松教授と共に、滿洲各地の研究旅行を試むるに當り、問題の中心を此點に置いて出發したのである。併し、今遽かに海拉爾奧地・愛琿地方・三姓・阿城・雙城・甯古塔乃至は伊犁地方の如き、比較的支那化せざる滿洲人の中心地に至ることを得ず、單に奉天・吉林及び齊々哈爾の旗人の家を訪問して、極めて一部の、而も比較的漢文化の影響を強く受けた人々に接したに過ぎないが、今旅中の見聞を整理して一部の報告を試みたい。

先づ以上の調査地に於ける滿洲人の住宅に就いて見るに、それは必ずしも漢人の家と著しき相異を示すことなく、例の屋根に千木を頂いた家や、日本の鳥居に似た門が、必ずしも滿洲人の住家である譯でも無くして、齊々

哈爾で調べた所によると、屋根の頂に附ける千木形の構造は、之を房架子と稱し、風の強い北滿に多く見る風ではあるが、今日そこに滿漢蒙等の別が無いやうである。又、家屋の配置にも、滿漢の別を見ることは困難であつて、中流以上の家に於ては、大門の傍に門房があり、次に二門を過ぎて、主院(庭)に入り、正面に長方形の正房、東西に東廂及び西廂があることも、滿漢共に通ずる風である。而も斯くの如き建築に於ける千木形の房架子、鳥居風の門、建物の配置、炕の設備等が、夫々如何なる文化系統に屬するかは、今之を問題の外に置く。⁽³⁾

たゞ南面せる正房の中央にある入口を入れれば、土間があり、左に折れて西側の室は、滿洲人の家屋に於て最も重要な室であることだけは注意せねばならぬ。即ちそこには、西炕の上壁天井近くに神板子と稱する神棚があり、こゝに滿洲固有の神、瑪法(Maha)を祀つて居るのであつて、其神板子の下、西炕の中央には、卓子を置いて來客の席となし、主人は東南の炕に坐するを常とする。瑪法とは滿洲語「主」の意味であつて、始祖の靈と稱せられ、又單に祖先の靈とも云はれて居るが、通常左右二個の板子(幅一尺長二尺位)があつて、夫々三個乃至四個の香盤を置き、天井が線香の烟に黒ずんで居る家もある。尙、板子の前方には、長さ一尺幅五六寸位の白紙又は時に色紙を垂れ、之に滿洲語で佛爾國禱克(Folkwooduk)と書き或は刻んで居る。而してこの佛爾國禱克とは、靈又は福の意らしく、時に漢字で福と書いた家もある。

神板子は又祖宗板とも云はれ、佛爺と稱する家もあるが、それが祖靈即ち一族の守護神を祀るものであることは、祭の行事に於て察せらるゝ所であつて、そこに刀又は箭などを置いてある家もある。而もそれらの武具は、祖先の使用したものであると云つて居るが、祭の時に之を以て家々特殊の行事を行ふものであるらしき⁽³⁾。

更に、神板子の傍には、幅一尺長さ二尺位の黄色の布袋を吊つてあることがあつて、之を媽々口袋又は子孫娘々と呼し、中に藍と白、又は赤と黄の絲を綯ひ合せた紐三四丈を入れ、之に濃藍・淡藍・白の縹子一寸角の布片に、子孫の姓名を書けるものを無數に結び、之を子孫索又は長命繩と呼んで居る。即ち、子孫の長壽康寧を祈つて祀るものであつて、奉天の清寧宮にも清朝列帝の子孫索が保存されて居る。而も此風は支那の百家線・百家衣・百家鎖と呼ばれる、帶鎖の俗に類し、又朝鮮の命橋・命絲の風とも通ずるものであつて、私は未だ其間に傳播の系統があるのか、それとも夫々獨立に生れた民俗であるかを跡付けることは出来ない。

然るに、この媽々口袋の起源に關しては、滿洲人の間に傳説がある。即ち、清朝が起つて明と争つて居る時に、内部にも叛亂があつたので、一時の策として明と和せむとするや、清の重臣は皆之に反對せるにも拘はらず、獨り萬曆帝の母君だけが、人民を塗炭の苦より救はむとして和を許したので、滿洲上下擧つて萬曆太后の徳を慕うて神に祀り、之を萬曆媽々と稱して、其慈悲の下に小兒の保護を托すべしとなし、長命繩を袋に入れて媽々口袋と稱へ、此紐の長きが如く、永く媽々の恩を忘れないやうにしたものだと言ふのである。併しながら、其は實は朝鮮で長布に子孫の姓名、生年月等を書いて神堂に捧げ、又は長い絲を供へて子孫の長壽を祈る風と同様に、この長き絲又は紐の如く、命長かれとの呪物であつて、偶々此の原始的な信仰が、萬曆媽々又は慈母觀音の如き母神信仰と結合したものであると思はれる。

更に又、西方の軒下に、土地・觀音・關帝の神像（布製の素朴な人形）を黃紙に捲いて竹筒に納めたものが吊つてあるが、之等の神像は皆家庭で作るのであつて、白髯の老人が滿洲風の衣冠を着けて白馬に跨り、上方に五

色の雲、下部に八寶を描いたのが土地神、同じく上方に五色の雲があつて、紅色の驢馬に乗つた紅顔の老人が關帝、同じく紅馬紅顔ではあるが普通の馬であるのが觀音であるといふことである。尙關帝と觀音の像の上部からは、長い絲を垂れて、福の傳はる絲であると云はれて居る。⁽⁵⁾所で、こゝにも亦傳説が絡まつて居て、土地神を祀るやうになつたのは、努爾哈齊が起つて創業概ね成つた時に、明と和せむとして明朝に對し、滿洲の守護神を請うた際に、明では最も小さな神である土地神を贈つて來たので、群臣は怒つて之に反對したが、努爾哈齊は却つて大いに喜び、之は明が滿洲に土地を與へたのである、土地人民を獻つたのであると云つて、自ら第一に之を祀つたと云はれて居る。又、次に守護神を請うた時に、明から送られたのが、觀音と關帝であつて、關帝は戰中屢と清軍を助けたと云はれて居る。

斯くの如きは單に、滿洲民族の土地・觀音・關帝の信仰が、漢民族からの傳播に負ふことを示すに過ぎないやうであるが、滿洲人の家屋の特徴は、其外形に於けるよりは、寧ろ斯かる些細なる聖所に於て見られるのであつて、それは常に正房の西側にあるのが特徴である。従つて其は一見宛も、西方を尙ぶ思想の表現の如くに思はれるが、實は尙右の俗の一形態であつて、南面せる場合の右が、偶々西であると云ふに過ぎない。尙この西側の室に家譜を祀つて居る家もある。

次に屋外に出で、中院中の東南隅、即ち二門を入り、正房に面して右方に、之も滿洲人の家に見る所の高さ六七尺の神杆が立つて居ることがある。私は未だ斯かる神杆が本來滿洲人の凡ての家に立つて居たのか、又現在彼等の如何なる家柄に立つて居るかを明確にし得ないが、恐らくは今日でも宗家、本家といふやうな所には

必ずあるのではないかと思つて居る。大方の示教を仰ぎたい。それは素倫杆・索莫杆・索木杆・薩莫杆・神杆・天杆等と云はれ、又は書かれ、上方に錫又は木製の斗を付け、基部は方柱で臺石の上に立ち、周圍に小柵を圍らして居る家もあり、奉天の清寧宮・北平の坤寧宮にある滿洲朝廷祭天の神杆は、人のよく知る所であつて、共に院中の東南隅にあるが、中流以下の滿人の家には、大門二門の別無く、門を入れれば院中に照牆（庭に立てる衝立の如きもの、影壁ともいふ）を隔て、神杆の頂が見えるやうに立つて居るから、それは必ずしも東南の隅ではない。神杆のある家には禁忌の風が多く、最も孝服と猪（豚）とを忌み、邸内に豚が紛れ込めば、耳を切つて、血を見ざれば放免しない家もあり、赤紐を以て辮髪（6）の如く結ぶ家もある。又白羊が入ると、毛を赤く染める家もあつて、喪家では神杆を紅布で包むのが一般であるが、此點に關して滿洲祭天祭神典禮には、

滿洲舊規、最重渥轍庫祧神祭祀之禮、大凡供神立神杆之家、如遇有從外面跑入驢・騾・馬・猪等様牲犗及馬
韃等物・所有穿孝戴白毡帽・戴無纓帽之人、概不准進 神堂院門、並不准哭泣講說不吉祥之語、亦不許打罵衆
 人、其奉事誠敬、絲毫不敢少懈。⁽⁶⁾

とある。併しながら今日吾々は到る處旅装のまゝ、神杆を拜して之を撮影し、神板子の撮影にはマグネシウムを焚くことすら出來たことを思へば、斯くの如き嚴格なる禁忌が、漸くにして崩れつゝあることを知るのである。但し、聞く所によれば、所謂滿洲事變前迄は、斯くの如き行爲は、實に言語同斷のことであつたといふことであるから、滿洲民俗の研究は、今正に機會の前髪を捉ふべき秋である。

それはさて措き、神杆の製造には黃道吉日を選んで山に行くのであるが、今日では山に樹木が少いので、多く

は田舎の墓地に至り、松栢又は杉の直なるを選んで、高價を厭はず之を買ひ、家に持來るのであつて、其幹の曲れるを殊に忌み、昔は之を家に持來るにも、買ひ來るとは云はずに「請」と云つた程である。従つて、大工も身を淨めて製造に着手し、根元は三四寸角、杆身は圓形、高さ六七尺で、而も原木の尺寸を増減せず、杆梢を尖らせて、上部に前述の斗を付け、祭の時に祭肉其他の供物を斗に入れる爲に、臺石から取りはづしの出來るやうにして置くのである。而も此の神杆上の錫斗の中に、祭肉其他を入れるのは、鳥の飼用に當てるものと云はれ、傳説によれば、清の太祖が三姓に破れて、山谷の木蔭に匿れた時に、群鳥が其樹に集まつた爲に、追撃の手を逃れたので、爾來神杆を祭る時に、神餘の肉を以て鳥鵲に與へるやうになり、此時は鳥は人を恐れず、鷹の如き猛禽も之を追はずと云はれて居るが、春秋の杆前祭の行事から考へると、祭天は即ち農耕の祭であり、其が春秋二季に行はれるのは、祈豐收穫の祭であると思ふのであつて、鳥はこの天の神即ち太陽神又は太陽神の使ではあるまいか。旅中私は、茫漠たる滿洲の野に沈む落日の光を浴びて、地平線上に飛ぶ群鳥の金色の翼を眺め、日の神の使として鳥を祀つたそのかみの素朴な宗教と詩とを想うたのであるが、祀鳥と祈豐との關係に就ては、別に述べたことがあるので、今は繰返さない。

さて今日滿洲人が、少くとも斯かる聖所を其住宅の中に有つ程の者が、そこで如何なる行事を行ひ、又其祭に對して如何なる思想及び態度をもつて居るかを知ることが、私の目的の一であつたが、幸に各地の旗人の好意によつて、其一端を窺ふことを得、加ふるに旅中三度奉天を訪うて、支那民俗研究の先達たる奉天省總務科長永尾

龍造氏が、夙に北平及び奉天の旗人に就いて研究された苦心の結果を聽くを得、殊に同氏から其貴重なる手録を貸與されたことは、感謝措く能はざる所である。

そこで今、大體永尾氏の調査に基づいて、最近の薩滿教の行事を述べることにして、時に貧弱な私の見聞を加へ、又愚見を添へることを許されたい。さて滿洲薩滿教の祭には、一族に專屬する職業巫(ムス)に依るものと、家庭に於て家人の祭るものがあるが、今此の後者即ち家祭に就いて云へば、祭に例祭と特祭とがあつて、例祭には毎月朔望に焚香して一跪三叩首するだけのものと、春秋の例大祭に三日間に亙つて行はれるものがあり、特祭とは誕生・婚姻・昇官等の慶事、又は生兒を祈つて子が生れた時とか、望みの嫁を得たといふやうな場合に、願はどきの意味で行ふものであり、之も大體春秋の例大祭に似た行事である。

今、春秋の祭のことだけを云へば、第一日の朝祭には、西炕の前に土地・觀音・關帝の像を奉安して、祭酒及び餗(ウ)々を供へ、主祭者たる領祭太々が家族を率ゐて跪拜の禮を行つて、午後の夕祭には、先づ神板子の瑪法を拜し、二猪を省して夜に入り、燈火を滅して、神前にさぐり至つて、神秘なる避燈(ムス)(暗闇祭)の行事を行ひ、式終つて燈を點じ、盛なる共饗の宴に移るのである。次いで第二日は、早朝一猪を省して、神杆の前に供へ、牲血を杆尖に塗り、又喉骨を淨めて、猪嘴と共に之も杆尖に挿し、神杆の斗にも祭肉その他の供物を入れて之を祀り、粟・米・鹽等を天に向つて投ずる行事がある。越えて第三日の朝は、神板子のある室内に柳枝を立て、子孫の長壽康寧を祈つて、換索の事を行ひ、媽々口袋を祭るのであるが、祭の主祭者は第一日第三日は共に婦人にして、之を領祭太々と稱し、男女共に参加する。只第二日の杆前祭は男性の祭であつて、女子は之に與らない。

今少しく詳細に祭の行事に就いて述べると、第一日の祭の準備としては、領祭太々の選擇、祭酒の醸造、饗々の用意などがあつて、領祭太々は通常正副二人であるが、略して一人なることもある。而もそれは一種の順位制になつて居り、例へば五人兄弟の一族の場合には、長男の妻より始めて順次に二人づゝ組むのであるが、特祭の場合には其祭の特殊の目的に最も關係の深い人の妻がなる。斯くて當番に當れる領祭太々は、祭の三日前より齋戒沐浴して上下共に新衣を着け、一室に籠つて談話をなさず、飲食を慎しみ、眠るに衣を解かず、三日間の謹慎をなす。而してそれが禁忌による聖化の過程を示すことは贅言を要しない。

祭酒の醸造は領祭太々が一室に入つて、高粱又は糯米を祭祀用の鍋に入れて粥を作り、之を陶物の鍋に移して盪め、糝を粉にして之に混じ、壺二箇に分け入れて、兩壺を炕の中央に置き、密閉した蓋の上を紅毛氈にて蔽ひ、その上に香牒を置いて香を焚く。斯くて三日にして酒になれば、之を西炕の中央に移し、其前で焼香して一跪三叩首の禮をなす。而して其第一壺は朝祭に用ひ、第二壺は夕祭に用ふるものである。

饗々の製造にも祭祀専用の器があつて、祭酒の準備が終つてから之にかゝるが、材料は高粱又は糯米を水洗して、石臼にて挽き、別に大豆を鐵鍋にて焙り、石臼にて挽いて黃粉にする。そこで祭の第一日の朝この兩方の粉を半々に混ぜて蒸籠に入れ、室内の竈で蒸し、濕手で千切り取つて、多くの小餅を作つて黃粉にまぶす。小餅の數は九箇を一落、九落を一堂と稱して三堂を作るのであるから、都合二百四十三箇である。

さて第一日の朝早く、家族の者皆身を淨めて領祭太々が饗々を作るのを待つ間に、主人即ち承祭人は西炕の前に祭の棚を作り、土地・觀音・關帝の神像を下して來て中央に土地・右に觀音・左に關帝の順に懸けると、家族

は禮装して神前に列し、領祭太々は出來立ての鉢々九落即ち一堂を供卓にぢかに供へ、次に第一壺の祭酒を出して大碗に注ぎ卓下に置き、別に側に一箇の空碗を置く。又卓の兩側に木皿一箇宛を置いて中に木杯一箇宛を置き、杯上に竹の皮又は高粱皮を二寸位に切つたものを添へるが、特に木杯を用ひるのは陶盃が割れることを恐れてある。時に神前に立つには、男子が前列の家もあり、女子が前列の家もあるが、領祭太々二人・女子前列の家風に就いて云へば、領祭太々二人は西炕の供卓前に立ち、左側の太々の頭上には關帝の福絲を垂れ、右側の太々の頭上には觀音の福絲を垂れ、其後に女子の列、最後に男子の列といふ配列である。

そこで領祭太々二人は、卓の兩側の杯一箇宛を兩手に捧げて、厄羅(モロ)と唱へつゝ竹皮又は高粱皮を以て杯中の酒を三遍はね、酒を空碗に移して新酒を注ぎ、杯を原位置に置く。之を敬酒と云ふ。次に他の木杯を捧げて同様の事を行ひ、領祭太々が家族一同を率ゐて一跪三叩首の禮をなし、禮終れば卓上の鉢々を下げて、新しいのを供へ、再び前述の敬酒一跪三叩首の事を行ふ。斯くすること三回にして朝祭の式を終り、承祭人は神像を下して西側の軒下に之を吊る。さて家族一同其室に於て、神前から下げた鉢々と空碗に移された酒を以て飲食するのであるが、其酒餅は同姓の者でなければ與へない、又與へてはならないのであつて、嫁入せる娘も亦之を得る資格が無い。只神前に供へなかつた酒及び鉢々は、外姓の人にも與へられるが、而も之を門外に持出すことは禁ぜられる。尙供物を撤するに先つて、神前の鉢々を子供に撒き與へる風がある。

以上で第一日の朝祭を終り、暫らくして正午頃に至り、承祭人は黒の麻繩一條を以て、神供の牲即ち純黒にして少しも雜毛の無い豕を捆る用意をなし、領祭太々は、朝祭の鉢々を作る時に、別にして置いた一半の材料を以

て、銚々三落を作り、之を西炕の供卓に供へ、第二壺の祭酒を大碗に盛つて、卓下に置き、酒杯の位置凡べて朝祭の時と同様にして、尙無根水と稱する淨水一碗を卓上に置く。さて領祭太々は、承祭人及家人を率ゐて朝祭と同様に神前に立ち、壁上の神板子に向つて瑪法を祭るのであるが、其行事も朝祭と同様であつて、只敬酒及び一跪三叩首の禮を一回行ふだけに止める。思ふに之は夕祭の初次の禮であつて、之から省牲背燈の重大行事に入る譯である。

省牲の準備としては、豕血を盛る盆子一箇、血を攪拌する秫稭杆二三本及び省牲刀一把を用意し、前述の豕を供卓前左邊の地上に持來り、首を西、腹を南に向けて省牲人が其傍に侍し、準備終るや、右側に立てる領祭太々は酒を捧げて後一同と共に地に跪き、左側の領祭太々のみ獨り起上つて卓上の無根水を取り、默禱して承祭人に之を手交し、承祭人は更に之を省牲人に轉交する。そこで省牲人は、この水を豕の右耳に注ぎ入れるのであるが、其時に豕が少しく動けば吉とされ、若し動かない場合には、領祭太々が更に一杯の無根水を取つて默禱し、之を省牲人に轉交すること前の如くして猪耳に注ぎ、尙家が動かない場合には、右側に立てる領祭太々が起つて、無根水を取り、默禱して省牲人に渡し、左耳に入れ、豕動けば領牲と云ふ。領牲とは神靈吉祥を領するの意であつて、領祭太々の默禱の意味は、齋戒不潔不虔なるか、牲毛不純なるか等各種の不吉の場合を擧げて、神意を問ふものであるから、所謂澆猪耳の風は、朝鮮の巫祭に於て神刀及び神鎗に豕を挿して立て、之によつて神意を占ふサアシルの神占と同様に、牲によつて神意を問ふ神占であると考へられる。⁽¹⁾

そこで承祭人が省牲刀を省牲人に渡せば、省牲人は主家の刀を身邊に置いて己の刀を出し、一刺頰を刺し、二

刺心臓を通し、豕一聲叫んで其儘絶息するを法となし、騒ぎ泣き抵抗するが如きは不吉とされる。従つて省牲人は専門の技術を持つた者で、師徒傳習の家法があり、常に衣襟の間に刀を藏して居る。⁽¹²⁾さて省牲人は領祭太々及び承祭人に喜を云ひ、豕血を用意の盆子に入れて、炕卓の北邊即ち左側に供へ、豕を厨房に持行って之を洗ひ毛を去り、肉を八大塊に切つて大鍋に入れて煮、又腸を洗つて炕上の盆子に盛れる血を之に入れて煮る。そこで夕に至り、西炕前の供卓と同じ高さに槽を置いて、先に煮た八塊の肉を豕の形に整へ、首を上に向けて、小刀を左耳の邊に挿し、右の前蹄を口内に含ませ、窓に藍布を懸けて、光を遮り、家人一同靜肅を保つて、燈火を滅し、領祭太々只承祭人のみを伴つて、卓前にさぐり至り、酒尊を捧げて厄羅(エロ)を唱へ、一跪三叩首の禮を行つてから、豕の耳邊の小刀を取り、之を以て口中の蹄をはね落とし、刀を卓上に置いて、人を呼び、燈火を持來らしめるのが所謂避燈の行事であつて、吾々は茲に行事のクライマックスを見るであらう。而も此の重大なる行事の後に於ては、親族來り祝し、一同相集まつて、肉を割き、酒を飲み、歡を盡くすことを見る。而も外姓の者には、獻神の酒肉を與へず、出嫁せる娘にも之を得る資格無きこと、朝祭と同様であつて、來客は滿腹して去るに挨拶せよ、主人も亦之を送らず、昔は近隣の者通行の者さへ皆入り來つて、勝手に飲食し勝手に去つたが、近時は物價騰貴のため、請貼の風に移つたといふことである。

そこで吾々は、特にこの夕祭の行事に於て、極度の靜肅謹慎禁忌の後に、極端なる奔放の光景を見るのであるが、それが聖化する人々の自他差別の解消、換言すれば一族の一體化を意味するものであつて、滿洲人の薩滿教が如何に彼等の氏族組織の支持者であり、一族の連帶意識、一體感を強めるものであるかと考へられる。

次に第二日五更未明には、純黒の豕一頭を用意して、院中に灶を作り、灶門は屋門に向け、烟突は西南向きにする。又屋門前に條卓一張を置いて、上に小皿四枚をのせ、粟・米・鹽・香末等を入れ、稊稽杆一本に切目を付けて、之に白紙を三角形に疊んだものを挿し、之も卓上に置き、尙大鐵鍋・清水・柴薪・杓・刀・肉槽・肉墩等を用意する。この時は、前述の如く婦人は参加せず、承祭人が全家の男子を率ゐて、禮装を着け、一同屋門前の卓子の前に集つて、香を焚き、一人が祭文を讀む。それは「阿布喀端機（天請聽）何某等何々のために神杆を祭る……」と云ふ意味の滿洲語の祭文であつて、承祭人其他一同、その後には跪き、祭文が終れば、卓上の粟・鹽・米等を取つて、空中に三度撒き、一同叩頭する。

次いで、主祭人は衆を率ゐて起ち、柴薪を灶中に焚き、鐵鍋を灶上にかけて、清水を入れ、豕を杆前に運んで、豕首を南に、腹を西向にし、屋門前の卓子も杆前に運んで、省牲人が傍に立つと、主祭人が祝文を讀み、終れば一同冠をとつて、神杆に頭を叩き聲をなす。此時讀祭文者は、刀を省牲人に渡し、省牲人は左手を以て豕を殺して、主人に喜を云ひ、神杆を下させて、杆尖に豕の心臓の血を塗る。そこで豕身は鍋中に移して毛を洗ひ去り、耳尖・嘴吻・眼皮・尾尖・蹄掌・乳頭等を切取つて卓上に置くが、之は後に讀祭文者の有に歸するものである。次に皮を完全に剥ぎ取り、各部の肉を少しづつ切取つて小皿に入れ、四蹄は切去ることが出来ないが、腹部から臍を取つて皿にのせ、肉は大塊に切り、別に十分の三程を細く絲の如く切つて、鍋中に煮る。其熟するや左脇骨三本右脇骨二本を取出し、喉骨も別に取つて洗ひ淨める。次いで肉塊を集めて皮を着せ、完形として卓上に供へ、先に豕身の各部より切れるものを神杆の錫斗中に盛り、又豕嘴の中央に穴を穿つて、喉骨と共に杆尖に貫いて、

神杆を立て、前回の祭に挿した喉骨は焼くのである。尙、絲の如く切つて煮た細肉は、汁を入れずに二碗に盛り、腸に血を入れて煮たるもの數片を加へて、一碗には左脇骨三本を、他の一碗には右脇骨二本を上添へて、箸一雙づゝを挿し、又粟飯二碗を作り、之に匙一本づゝを挿す。そこで承祭人は、秣稽杆に白紙を挟めるものを取つて石孔に立て、之等の肉碗及び粟飯碗を卓上に供へて、祭文を読むのを祀小肉と云ふ。

之で杆前祭の行事を終る譯であるが、祀小肉の供物の中、左脇骨三本を盛つた肉碗と、粟飯一碗とは、屋内で本姓の者之を食し、右脇骨二本を盛つた肉碗と粟飯一碗は、讀祭文者が食し、其他の肉及び飯は一同で食ひ、正午に至り、骨を整理して南牆下に捨てるのを料骨又は擦骨と云つて居る。但し此杆前祭の行事に就ては、承祭人・主祭人及び讀祭文者の關係が明かでなく、再調査の要を感ずるのであるが、前述の如く、それが祈豐收穫の農耕祭の意味をもつことだけは云へると思ふ。更にその祀小肉の行事に於ては、秣稽杆に淨紙を挟んで立てるのみならず、肉碗に箸を挿し、粟飯の碗に匙を挿すなど、第二日の祭が如何に天上の神を迎ふる神杆を立てる祭であるかと觀取し得るであらう。

最後に、第三日媽々口袋の祭は、豫じめ糯米の粉、紅豇豆を煮たるもの、純黒の家、三叉の柳枝四五尺のものを用意し、早朝媽々口袋を祀れる室の、南炕の東北角に柳枝を立て、枝より小兒の數だけの白絲を垂れ、鎖子をかける。又柳枝の前に卓を置き、屋内の灶にて、米の粉の小餅を作り、赤豇豆を煮たるものを之に付けて、豆餅子九落となし、又米の粉で小窩餅子二碗を作り、香皿を中にして之を供へる。さて小兒は皆柳机の前に、他の家族は其後に跪き、領祭太々は起つて、柳枝から垂れた白絲を小兒の頭に懸け、其末を己の頭に懸けて、双手を以

て香皿を捧げ、小兒の保祐を默禱して、香皿を小兒の頭上に回らし、更に跪いて、一同と共に一叩首の禮を行ひ、斯くの如きこと三回にして少憩する。

聽て、省牲人が豕を梱つて、供卓前右邊に至り、省牲の用意にかゝると、小兒達は卓前に跪いて、前と同様の禮を行ふこと三回の後、省牲人は無根水を猪耳に澆いで牲を省す。それから供肉して、前同様の禮を行ふことまた三回の後、領祭太々は柳枝上の鎖子を取下して、小兒の頭にのせ、結目を付けた三枚の繻子を小兒の肩に縫付ける。其は男兒は左肩、女兒は右肩と定まつて居て、三日を経れば、之を黄紐に結んで媽々口袋の中に納め、男兒は其後は換へないが、女兒は出嫁の時に焼いてしまふ。尙、禮が畢れば豆餅子一箇・小窩餅子一箇を柳枝の叉に挿し、墓守を卓傍に跪かせて、豆餅子の第九落目のものと、牲畜の頭とを食はせ、骨を柳枝に懸けて、之を山下又は河中に投ぜしめる。又豕の代りに鵝・鶏・鯉等を以てすることもあつて、斯かる場合には耳に水を澆ぐことは出来ないが、終に骨を柳枝に懸けて捨てることは同様である。

斯くの如く、滿洲薩滿教の家祭に見る行事の中心目的は、常に彼等の一家又は一族の繁榮と永續とを祈願することであつて、其機會が主として春秋であり、第二日に立杆の祭儀を行ふ點に於ては、祈豊收穫の祭である性質を帯ぶるものゝ、それは畢竟一家又は一族の生命を維持すべき農耕の祭であつて、第一日の祖靈を祭る瑠法の祭に對し、第三日の媽々口袋を祭る子孫保祐の祭のあることは、最も明かに一家一族の繁榮と永續とを希ふ態度を示すものと云ふべく、其他祈子・誕生・婚姻等の特祭も亦、總じて此間の消息を物語るものに外ならない。

従つてそれは原則として一家一族の男女共同の参加によつて行はれ、行事の異同の如きも、所謂階級的差異を見ず、家風又は一族の風としての差異⁽¹⁴⁾を以て其秘密が保たれ、神供は之を他姓の者に與ふことを得ず、出嫁の女も亦之を得る資格無く、門外不出の性質を有つものであつて、吾々はそこに一家一族共饗の典型的な姿を見ると共に、滿洲薩滿教と一家一族の共同社會との密接なる關係を思ふのである。故に之を、朝鮮の一家又は一族の祭祀が、専ら男性本位の儒禮によつて行はれ、そこには女性の参加を許さず、時に主婦の行ふ家庭の巫祭の如きは、無智なる女人の行爲として見らるゝに比すれば、母語を忘るゝ迄に支那化せる滿洲人が、今尙その固有の精神文化たる薩滿教によつて、彼等の一家一族の社會組織を支持せんとする態度は、洵に顯著なる特質を示すものと云はねばなるまい。

而も、今や新興滿洲國の獨立に際し、吉林郊外小白山上に、望祭殿⁽¹⁵⁾の再建せらるゝあり、最近總理鄭孝胥氏を主祭者として、滿洲發祥の地長白の神山を望祭したといふことで、吾々も旅中一日登山を試み、新造の望祭殿のテラスより、溶々たる松花江の流を隔て、連山の秋色を滿喫しつゝ、遠く長白山の方を望む機會を得たが、その祭は全く儒禮によれるものであつて、薩滿教の家祭の如きも、日と共に衰へむとする傾があり、嘗つて大支那を支配せる滿洲人は、既に其民族的單位を解消して、一層大いなる新しき意味の滿洲民族と滿洲文化とを形成すべく、第一步を踏み出して居ると謂はねばならぬ。

註

(1) S. M. Shirokogoroff, Social Organization of the Manchus. A study of the Manchu clan organization. 1924. p. 154.

(2) 千木に關しては、薩滿教との關係があるらしいが、私は未だ明確なことをいふことが出来ない。村田治郎・滿洲薩滿教の建築(滿洲建築協會雜誌一一ノ三號)參照。

(3) Ch. De Harlez. La Religion Nationale des Tartares Orientaux, Mandchous et Mongols, Religion Manchoue (pp. 13—23) ㄱ

Guanan nafa est l'ancêtre originire, le protecteur spécial d'une famille, celui dont le culte est perpétuel et dont l'image reste toujours au temple ancestral, à la salle consacrée aux ancêtres par chaque famille, chaque maison.

とあつて、祖靈の像を特別の神堂に祀る家もあるが、私は未だ斯かる神堂を寫眞以外には見て居ない。(鳥居龍藏・滿蒙の探查、一〇七頁及び滿鐵情報課編・滿洲寫眞帖參照。)因に De Harlez の文獻は、先年東洋文庫の岩井大慧氏の厚意によつて、タイプライトした十二枚の拔萃によつたので、引用文の頁を示すことが出来ない。

(4) 奉天・故宮博物館・第八陳列室(清寧宮)陳列の子孫索一東の説明には、棉線製、滿俗生子女、結繩爲記、供於祖靈、亦稱長命繩、此爲清代列帝長命繩也とある。

(5) 此神像の敘述は、永尾龍造氏の談話によつたもので、私の實見記録ではない。尙、欽定滿洲祭神祭天典禮(寫本)には、佛・菩薩・關帝となつて居る。

(6) 滿洲四禮集卷一、滿洲祭天祭神典禮、滿洲祭祀總序一、參照。本書は嘉慶元年鈕祜祿氏靜園索寧安の撰にかゝり、先年東京帝國大學の和田清教授から一本を贈られたので、今度の旅行には本書と Shirōgoroff 一巻を抱へて行つた。

(7) 拙稿・亘濟島の立竿民俗(朝鮮民俗、一號)

(8) 滿洲人の中、所謂舊滿洲又は佛滿洲(Fe mandju)に屬するものが、古俗を保つて居り、氏族(halamokun)の巫(saman)を有つて居るが、私達は旅中、奉天の國立圖書館長金毓紱氏の厚意によつて、渾河の田舎に住む一滿人職業巫の行事を見る事が出来た。併し氏族の巫必ずしも職業巫といふ譯ではない。拙稿・滿洲と朝鮮の薩滿教に就て(滿蒙一四ノ四號)參照。

(9) 欽定滿洲祭神祭天典禮(寫本)の一本には「背燈」とあり、他の一本には「背燈」と見え、家藏の別本には「避燈」とある。

(10) 欽定滿洲祭神祭天典禮の一本には「歌鄂囉囉誦神歌」とあり、家藏の別本には鄂囉囉だけが滿洲字で書かれて居るが、先年北平の旗人の家で見たと鴻雪因緣圖記第三集一一三丁には、五福祭神と題して、神杆を立て、祀る圖があり、鄂囉囉

を解して「諸字有聲無義、亦如漢樂府高台之收中、吾有所思之妃呼豨爾」とあつた。因みに南鮮の巫歌成主シムジュプリの歌ひ出しは、「於羅瑕 (‘olaha’ or ‘olah’) 萬壽」と云つて居る。

(11) 拙稿・徳物山都堂祭 (民俗學、三ノ一一號) 參照。

(12) 旅中奉天で一見した薩滿の省牲に於ては、略して豕首を用ひ、之を處理するに刃物を忌み、拇指の爪を以て巧にさばくのを見た。

(13) 實は猪又は豕といふことを忌みて牲と稱し、殺を忌みて省と云ふ。

(14) 小林胖生・薩滿の祭儀に就て (滿蒙一三ノ五號) に見える蒙古羅哈喇祭祀禮儀の跳神・背燈・還愿・換鎖の記述と比較するならば、行事の相異が可なり見られるのであつて、其は主として家風又は族風としての相異であると思ふ。

(15) 欽定滿洲源流考、卷十四、山川の條に、「御製駐蹕吉林境望叩長白山」の詩を掲げ、詰且升柴溫德亭に注して、「山名、建望祭殿於此」とある。又、吉林通志卷二十六にも、盛京通志卷九十九によつて、長白山望祭殿在城西南溫德亭山とあるが、吉林外記卷六には、長白山望祭殿在城西門外九里溫得赫恩山となつて居る。

附記 この小篇は昭和八年度・外務省文化事業部・學術研究事業助成金による「滿蒙に於ける民俗及び宗教の研究」の一部であつて、旅中在滿軍部・鐵道・官憲・學會其他から與へられた好意を感謝したい。尙、印刷上の都合を慮つて、神杆・神板子其他一切の寫眞圖版の挿入を割愛したことを斷つておく。

(昭和八年霜月、新嘗祭の日、京城駱駝山下の寓居にて)

現代ドイツ・プロテスタント思想の諸傾向

丸 川 仁 夫

一
現代のプロテスタント神學思想を精密に系統づけ區分することはこの小論を以てしては到底不可能である。そこには甚だしく錯綜した聯關があり、従つて種異論のあることは豫測されるが、便宜の爲いま大體に三つの傾向に分けて考察してみたい。その一つは人間主義的な思想であり、そこに更に言はゞ個人生命を中心とするものと社會を中心的に考へるものとの二つを分ち得ると思ふ。而して第三のものは神中心的な思想である。

一 一體人間主義的な思想傾向は近世に於ける主潮であり、既に遠くルネサンスが所謂人間の再發見であり、それは宗教改革による教權からの解放と結び、科學の進歩その他の諸要素と融合して啓蒙期に到つて愈々人

間主義的傾向は顯著となり、人間理性を基準としての宗教觀が思想界の大勢力たるに到つた。ヒュームに於ける懷疑論を経て、カントに到つてこの傾向は大なる批判を受け、信と知の世界は一應區別されたのであるが、併し宗教は道德の要請的一理想たるに止り、依然として人間主義的傾向は残つてゐた。ヘーゲルに於ける壯大なる信と知との綜合も、決してこの人間主義的傾向の外に見らるべきものではなく、シュライエルマッヘルに於ける宗教の人間感情への還元は近代神學の人間主義的傾向の確立とも考へられるであらう。

二

而して近代の神學界に屹立して壓倒的勢力を及ぼしたりリッachel (A. Rischel) は、當代の思想に對する強い反動として現れた。甚だしく主觀的であり、又形

而上學的思想に追隨するところの多かつた當時の神學にも反抗し、又極端に感情の中に没入するものとして神秘派をも却け、啓示されたる神といふ客觀的條件に向ひ、經驗の重大さを強調した。哲學的思辨、合理論的解釋から宗教を解放すると共に單に歸依感情といふが如き主觀的なものからも宗教を離さんとした。けれどもそこにはコムトの實證主義にさへ近づく危険があり、又宗教に形而上學的基礎を見出さんとする凡ゆる試みを却けることによつてフォイエルバッハ風の幻想論に墮するの非難をさへ遁れ得なかつた。この點、彼及び彼の學派に於てもドイツ的アイディアリズムの強い影響は抜けず、近代神學の先驅として人間中心的態度を失ひきれないものがある。のみならず、リッチュエル神學がドイツ神學になした事は、ピスマルクがドイツ帝國になした事と平行的に考へ得るものであり、この派の神學が宗教と文化との融和といふ問題によく應じ得たことも考慮にいれておくべきであらう。

リッチュエルより出で、その主要なる動機を更に獨創

的に展開せしめたものはヘルマン(W. Hermann)である。彼はイエス・キリストに於て神の絶對的啓示を見る、この點リッチュエルの動機を延長しながら更に遙かに強いものがある。そして又彼は一切を體驗の上に置く。彼は現實に證明的現實と體驗的現實との二つを區別し、前者を科學の對象とし、宗教に獨自の領域を與へたのである。かく宗教に獨自の領域を示すことは、方法こそ違へ、既にシュライエルマツヘル、リッチュエルを通つて試みられつゝあつたことである。彼はそれを一層精密に明確に規定せんとした。併し彼に於ける「宗教的個人主義」は更に一層著しく、こゝに體驗といふ人間個人に集約される宗教觀の一の極限があり、大なる轉回への一分岐點たる使命があつたと考へてよいであらう。

三

歴史神學は既に前世紀の前半より甚だ盛んであり、所謂チュービンゲン學派を中心として新約聖書の歷史的批判的研究は大に進められ、それと相繼いで舊約の

研究も亦大なる進歩をなし、エヴァルト(H. Ewald)、クレーネン(A. Kuenen)、ウエルハウゼン(J. Wellhausen)等多くの碩學の名を擧げ得る。而してこの傾向は更に引續き、一部はリツチュエルをも通して前世紀末頃から所謂宗教史學派の興起となり、新約に舊約に教會、教義史に、歴史的研究は益々精密の度を加へ、範圍を擴大し、先に擧げた名の外に、ブッデ(不 Bude)、キッテル(R. Kittel)、又ホルツマン(H. Holtzmann)、ヴィズゼッカー(K. Weizsäcker)、ユーリッヘル(A. Jülicher)、ヴァイス(B. Weiss)等、又教會、教義史に於けるハルナック(Harnack)、ローフス(F. Loofs)、ゼーベルグ(R. Seeberg)、ゾーム(R. Sohm)、又トネルチ(E. Troeltsch)等、實に百花妍を競ふの隆盛を見せた。併しこゝに於ては、聖書は最早宗教的權威から引離されて一の文書としての取扱ひを受け、凡ての眞理は歴史的聯關の許に置かれ、従つて宗教の、この場合特に基督教の絶對性の問題は解かるべくもなく、凡て相對的眞理としてより外は把握されなくなり、基

基督教の中心であるイエスに於ける啓示と雖も、歴史的關連の中の一事件であり、最早や絶對的のものとは見得られなくなつた。かゝる歴史主義には必然的に心理主義が結びつく。即ち、凡ての歴史的現象は常に全體との關係に於て見なければならぬが故に歴史的なることは常に相對的であるが、この場合これら相對的なるもの間に價値の相違が見られ、その相違を定める標準は要するに個人的確信、即ち主觀的のものに外ならず、而もこの主觀的なのは人間の精神活動を支配する心理學的法則から逸することは出來ず、如何に偉大なる宗教的體驗もこの相對性の外にはあり得ないのである。この歴史主義的、又心理主義的傾向は明かに人間主義であり、そしてこの心理主義的傾向にはシュライエルマッヘルの影響が多分に見られる。

シュライエルマッヘルの影響は、リツチュエルに對抗的關係にあつたエランゲン學派の一面に於ても色濃く現はれてをり、又彼を非難する人々にも猶何らかの形でつき纏つてゐる點が屢々見られるが、更にその影響

は近くウキリアム・ジェームスの如き宗教心理學者の勞作と結んで現代の神學にまで廣く及んでゐる。トルチの如きもシュライエルマッヘルに負ふところ多大であり、ジェームスの貢獻も大に認めてゐるが、更に猶、この宗教心理學的傾向によつて神學建設に強く働きかけた者としてはウォッバーミン、オットーの如き著ししものであらう。ウォッバーミン(G. Wobbenin, Die religionspsychologische Methode in Religionswissenschaft und Theologie, 1913; Das Wesen der Religion, 1921; Wesen und Wahrheit des Christentums, 1925)は周知の如く宗教心理學的循環(religionspsychologischer Zirkel)の方法によつて宗教の本質、眞理を求めんとした。そして彼はその際「シュライエルマッヘルに歸り、而も更にシュライエルマッヘルより出づべきことを主張し、宗教の本質を單に歸依感情にのみ求めず、更にそこに安住感情(Geborgenheitsgefühl)及び渴仰感情(Sehnuschtsgefühl)を加へ考へた。そして人間が信じ歸依し、そこに安住を感じそれ

に向て渴仰するその超絶界と人間との關係に宗教の本質的なるものを見たのである。従つて宗教の眞理はこの超絶界の眞理性の問題となる。併し彼によればこの眞理は單に間接的のみ證明され得るに過ぎない。ウォッバーミンのかゝる立場は、單にシュライエルマッヘルのみに止まらないとしても、依然心理主義的傾向は著ししものである。そして我らはオットー(R. Otto, Das Heilige, 1917)に於て、かゝる傾向は有つてはゐても更に深い人間性の限界に對する考慮に基づく宗教の本質に就ての考察、從來の人間主義的傾向から離れゆかんとする眞摯な思索を見るのである。彼は一方宗教に於ける合理的概念を却け、又シュライエルマッヘルの後繼者を以て自任しその感化を受ける事多いが、併し歸依感情は未だ宗教の本質を示し得ないものとして拒み、この人間及び世界の微弱を示す距離感情、或は被造物感情こそ本質的であるとす。これを彼はヌミノゼ(Das Numinose)の感情と稱し、それは全然非合理的であり且つ凡ての自然的感情とは異なる特殊

の原初的なものであり、言はゞ戰慄すべき神秘 (*Mysterium tremendum*) の感情とでも現すべきものである。この戰慄の中には畏怖、尊嚴、精力あるもの等の要素が含まれ、神秘の中には全く他なるもの (*das ganz Andere*) の要素がある。この絶對的な他者の尊嚴、偉大に對する人間の弱小微力なる畏怖、近寄り難き超絶感、而もそこには又同時に魅力あるものが潜んでゐる。こゝに宗教の本質的なものを見るオットーは、シュライエルマッヘルの流れの中に立ちながら、遙に深く人間の行き着く所を見極め、彼方を指示してゐると言つてよゝであらう。彼はその後 *Aufsätze das Numinose betreffend*, 1923 ; *West-östliche Mystik* 1926 更に近くは *Das Gefühl des Ueberveltlichen* ; *Sünde und Urschuld*, 1932 等を出し、彼のヌミノーズの説を諸宗教の歴史的考察の許に確めてゐる。

その外シュライエルマッヘルの影響下に立つハイラー (F. Heiler, *Das Gebet*, 1918 ; *Der Kathorizismus*, 1923 etc.) はカトリックの影響も多分に有ち又ゼーダー (P. Rougemont) からも多くの感化を受け、諸宗教の比較研究の許に、先にオットーに於て未だ充分でなかつた豊富の材料と、シュライエルマッヘルのものから更に一步蟬脱した研究を示し、ハイム (K. Heim) は、オットーに於けるヌミノーズの合理的なるものと結合する圖式化の考へを更に遙かに進歩せしめ、多大の哲學的思想を加へて大規模に包擁的に、非合理的信仰の理論的展開を試みた。彼に於ける (*Leitraden der Dogmatik*, 1912 ; *Glaubensgewissheit*, 1916 ; *Das Wesen des evg. Christentum*, 1925 ; *Glaube und Leben*, 1926. etc.) 基督中心主義はヘルマンに近しいものであり、彼はヘルマン同様イエスの歴史的疑問點に就ては無關心である。併し「基督信仰」は内的の確實性と明瞭性を以て決定的に意識される。かゝる決定は純粹に意志的なものである。そして人は基督にあつて初めて神に對する正しい態度を持し得るとしたのである。この點ヘルマンに同するものであるが、併し彼のこの基督中心思想は更に形而上學的色彩を加へて宏大な汎神論的、

否汎基督論的特色を示すのである。彼は自然科學者及び數學者の、殊にアインシュタインの影響を強く受け、又スベングラーの「運命」觀から受ける處も多く、基督を單に信仰上の對象として中心に置くのみならず、彼を「存在界」の中心に置き、更に眞の「世界運命」——而も各人それに對して自由な決定によつて立場を決しなければならぬやうな運命としての基督を見るのである。

この外、人間主義的傾向を示すものとしては、嘗て華かなりしイデアリスムスの流の中に立ち、アメリカ、フランス等の精神文化生活を研究すると共にゲーテ、シラー等に就て多くの著書をもし、理想主義の盡きざる力を宣言せんとするボルンハウゼン (K. Bornhausen, *Vom christlichen Sinn des deutschen Idealismus*, 1924, u. a.)、フェヒネルからの多くの感化を有するトヘマン (H. Adolph, *Die Weltanschauung Techners*, 1923; *Organische Grundlagen der Religion*, 1924, u. a.) 等があり、又最近の哲學に重要な方向を與

へてゐるフッサール、セエラーの現象學は人間意識の論理構造の中に衝き入り、そこに宗教の本質的なものを見出さんとしてをり、ヴォーミンの弟子であるウインクラー (R. Winkler, *Phänomenologie und Religionsphilosophie*, 1921.) はその師の方法とフッサール、セエラーの方法とを結んで宗教研究の一の道を得んとしてゐる。

四

近代歐洲の社會狀態は基督教に多大の反省を與へ、所謂基督教社會主義的傾向の起つたのは既に前世紀初頃からである。その中頃英國に於てはキングスレー、モーリス等による基督教社會主義が主張され、ドイツ、フランス等その風潮の及ぶところは廣く、更にマルクシズムに刺激されて或は追從的に或は反抗的に、基督教による社會改革の思想が相當に強い勢力をもつて現れた。カトリクにも幾多のかゝる傾向の戰士を出してゐる。併しこゝではドイツプロテスタントに於けるこの傾向の二三を見るに止める。かゝる傾向の基調は宗

教に於る個人主義的傾向に慊らずして社會倫理を問題とし社會の救済を正面のテーマとするとところにある。

——勿論これは程度の差とも考へ得るが、併しその主張の要點に於て矢張りかゝる差別はつけ得るであらう。そこで先に述べた人々の中でも殊に宗教史學派に於てはこの傾向に觸れるところがある。例へば社會理論家として高い地位を占めるマックス・ウェーバーの刺激を受けたトレルチの如き。併しこれらは、所謂基督敎社會主義と直接に結ぶものといふよりも寧ろその後にあるものと見るべきであらう。

現代ドイツプロテスタントのかゝる思想への先驅をなすものとしてはシュテッカー(A. Stoecker, christlich-sozial, 1885, u. a.)、ナウマン(F. N. Mann, Das soziale Programm der evg. Kirche, 1890 ; Was heisst christlich-sozial? Gesammelte Aufsätze, I 1894 ; II 1896 ; Jesus als Volksmann, 1894, u. a.)等を先づ挙げ得るであらう。シュテッカーは國家社會主義的であり、國粹的色彩強く、神の恩恵としての王權の尊重、教會

中心主義を聖書と信條とによつて要求せんとした。ナウマンは聖書の研究に深く、政治的實踐的なシュテッカーよりも學的に優れてはゐるが、併し彼は遂に社會問題の哲學的神學的な追求に止まり得ず、労働者の協同愛による神國實現の實踐運動に於て政治と宗教との矛盾を感じ、福音は現代の社會秩序に直接關與せず、寧ろ人間性の内部の改革こそ第一であるとする轉向をなすに到つた。

この福音的社會理論を更に發展せしめた功績はスキスの基督敎社會主義者に歸せなければならぬ。そこには先づブルムホルト父子がゐる(Chr. Blumhardt's Predigten und Andachten, hrsg. von Lejeune 5 Bde., 1925 ff ; Im Furcheverlag und Neuerkerlag Auswahlbände von B. Vater und Sohn ; Lieder aus Bad Boll, 1927)。殊に思想的には息ブルムホルトが重要である。彼はこの危機にある現世を否認し神の主權に基づく神の國を積極的に肯定する。神の國に就てのイエスの教へを以て、この人間の生活形態に關する神の現實

的主権を傳へるものとして徹底せしめる。それは甚だしく終末觀的である。但しそこにフッサ派の熱烈な信仰體験に基く兄弟愛の思想が加へられてゐる。

彼らの後を受けてその運動を盛ならしめ、理論的にも組織付て了つた者にクッター(H. Kutter Sie müssen 1903; Gerechtigkeit, 1905; Die Revolution des Christentums, 1908; Not und Gewissheit, 1926, n.a.)及びラガン(L. Ragaz, Das Evangelium und die moderne Moral, 1897; Das Evg. und der soziale Kampf der Gegenwart, 1906; Kapitalismus, Sozialismus und Ethik, 1917; Jesus Ch. und der moderne Arbeiter, 1908; Wehreich, Religion und Gottesheherrschaft 1922 n.a.)等を數へ得る。クッターは社會民主主義の唯物論を克服して神に立脚すべきことを説く。社會民主主義が唯物論に立つ限り眞に革命的であり得ない、神に基いてのみ初めて眞に革命的であり得るとするのである。何者、一切のものは神の前にあつてはその審判に服する外はないから。神の審判は一切の歴史を通じて

現れる。この神は絶對的な主権を有する神である。そしてこの神に眞に服し、選ばれ聖化された人間の協同活動によつて實現される社會こそ眞の神の國であるとす。彼の言ふところは體系的であるよりも寧ろ豫言的である。併し人間の單なる地上的生存と神に目醒めたる眞の生存との區別、世の文化秩序の批判等に對する體系への拍車を與へてゐる。ラガズは理論的に更に一步を進め、神の國を單に抽象的のみ把握せず、はつきりとポリティークを認めてゐる。決して神の國の到來を史的唯物論的な歴史的必然として認めるのではなく、背後に神の絶對的力を見るのではあるが、現實の人間政治活動を重要視する。そしてあの唯物論の無神論的理論の背後に潜む宗教的動機を摘發し自覺せしめんとするのである。

これらはカルヴィンの精神を受けるところ多く、又バルトとも相當に密接な聯關を有してゐる。バルトはその神中心的な思想に基く終末觀的な神の國を描いてはゐるが、かゝる傾向のものとしてはバルトの影響を

受けつゝ特色ある理論を展開してゐるティリッヒを見
るべきであらう。ティリッヒ (P. Tillich, *Masse und*
Geist, 1920; *Das Dämonische*, 1926; *Kairos*, *Zur*
Geisteslage und Geisteswendung, I 1926; II 1929
u. a.) のカイロス思想にはバルトの終末觀の著しい影
響が見られる。それは「滿ちたる時」、「恩恵に滿ちた
歴史的瞬間」であり、それが神の國出現の時であり、
而もそれは我らがその日、その時を知らぬ時であり唯
神より來る時である。それは我らの歴史的生活の如何
なる行動によつても齎らされるものではない。唯突如
たる出現闖入があるのである。この地上の諸々の主義、
主張、運動は、その來るべく働きかける事は出來な
いが、それへの「道を直くする」役目をするのである。
従つて凡ての主義、運動は當然その根底に於て宗教的
色調を有しななければならないのである。

五

既に述べたところを以て大體人間主義的思潮を終
る。勿論そこには、宗教的個人主義ではあるがヘルマ

ンの如き、バルトへの大多な影響を有し、一轉回の契
機を與へた者もあり、オットーの如き、ハイムの如き
バルトに近く又バルトの影響を受けつゝあるものがあ
り、又ティリッヒのカイロス思想の如きバルトの終末
觀と甚だしく近似的であつて、この點寧ろバルトの流
の中に入れるべきかも知れないが、一方宗教社會主義
的の流から見れば、社會主義的傾向そのものは明かに
人間主義に外ならず、その範圍内に述べたのである。

さて神中心的思想はバルト一派に最も明かに現れ
てゐるのであるが、神中心神學の銘打つて現れたもの
には先にセグター (E. Schneider, *Theozentrische The-*
ologie, I 1909, II 1914.) がある。彼によれば、神の
主權、權力を飽くまで中心としなければならぬと云ふ
のであるが、これならば、彼自身も自ら認める如く、
凡ての神學はよし人間主義的であらうとも人間を中心
として成立するものでないことは明かであり、神を中
心とし、それに對する人間の關係である事は言ふまで
もない。この點は程度之差と云へばそれまでであるが、

バルト一派に於てはこの傾向は遙かに徹底し、人間の要求、欲望が神へ向ふのでなくて神からのゾレンが我らに義務として課せられるといふホル(K. Holl, Luther)の解釋によるルターの神中心思想よりも更に進み、人間の要求、欲望のみならず、凡て人間のなるものを除き、神が單に中心であるといふのみでなくて、神のみが凡てであるといふまでに到り、寧ろ神一元論(Theomonismus)的主張をさへ示してゐる。

かくの如き主張の提唱者であるバルト(K. Barth, Der Römerbrief 1918 ; Das Wort Gottes und die Theologie, 1924 ; Die Theologie und die Kirche, 1928 ; Die christliche Dogmatik, I 1927, u. a.)は歴史主義、心理主義を飽くまで却ける。歴史的相對性の彼岸にあるものを望む。歴史を越えてあるものの聲を聞かんとする。心理學的に見るならば常に唯不確實であり、又暗黒の中への跳込みに外ならぬ信仰をのみ頼む。信仰は空虚な場所であり、この空虚な場所があげられてのみ初めて神の充實があるのである。この信仰

のみが、結ばるべくもない神と人との間を結ぶ「にも拘らず」である。それは決して人間の可能性ではない。たゞ神の誠實が神自身の義を示し人に救ひの手を伸べるのである。この神の誠實に答へる人間の對・誠實、それが信仰である。答へると云つても決して兩々相對峙して應答するのではなく、人間は唯空虚となつて受けのみである。

こゝにはこの世、この人間、そしてこの人類の造つた文化に對する強い疑惑と失望が潜んでゐる。それは絶對的實在者、創造者なる神の前での人間自らの信賴に對する絶望となり、人間は人間性の内部に於ては到底救はれ得ざる危機にあることを自覺せしめ、人間の如何に廣い歴史的發展も、如何に健全な理性も、如何に深い心理的沈潜、神秘的體驗も、凡てこの危機を脱せしむる力を有たぬといふ事實に行當つてゐる。こゝに於て最早人に殘るものは何物もない。人は唯空虚となつて神の恩恵を望み待つより外はないのである。従つて神學の任務はたゞ「神の言」——神の言はイエス・

キリストに具體的に啓示される——にかゝるのである。

かゝる神學的企圖に於て、最早人間の説き得ざるものを説かんとする唯一の道として辨證法が用ひられる。救はれざるものが救はれ、棄てらるべきものが選ばれ、見えざるものが見え、不可能が可能となり、否定が肯定となり得るのは、かゝる矛盾の彼岸にあるものへの止揚による外はないのである。宗教そのものが、この場合殊に基督教そのものが、逆理的性格のものであることを認めなければこの神學は成立しない。滅亡の深淵に臨む危機にある人間、而もこの深淵を架け渡す橋は全くない事が主張される時、たゞ人は死ぬことによつて活かされるより外はないのである。これはこの世の彼岸と此岸、生死を越えて彼方にある統一である。辨證法は人生の絶對的危機を説くバルトの神學の必然的特色である。

さてこの極端な人間主義の否定は、近代神學の人間主義的傾向の中心人物ともいふべきシュライエル・マッ

ヘルに對する強い反抗を示すは當然である。即ちバルトによれば、シュライエルマッヘルは偉大な天才ではあるが神學者としては憐むべき存在である。何者、彼は人間が絶望的な窮乏の中にあることを知らないからである。如何に高貴な言葉で人間に就て語らうとも、それは神に就て語るのとは全然別である。シュライエルマッヘルはそれに氣づかない。——そしてこれは單にシュライエルマッヘルのみでなく、近代神學一般に對する抗議である。實にバルトに於て、近代神學の大なる痛打、そしてそれに由來する大なる轉回が起りつつあるのである。バルト派の中で最も哲學的であり組織的であるブルンナー (E. Brunner, *Die Mystik und das Wort* 1924; *Der Mittler*, 1927; *Das Grundproblem d. Ethik*, 1931; *Das Gebot und die Ordnung* 1932 *etc.*) はシュライエルマッヘルを批判すること更に鋭く深く、その他多くの論述によつてバルト思想の展開組織を試みてゐる。この外、バルトと早くより近い關係にあるトゥルナイゼン (E. Thurneysen) 'ト

ガルテン (E. Gogarten)、又イエスの研究者として知られてゐるブルトマン (R. Bultmann) 等あり、更にペテルスマン (W. Petersmann)、アルトノウス (P. Althaus)、ハイム、テリッヒ等々、バルトの感化は廣く現代の神學界を動かしてゐる。

以上最近のドイツ神學の傾向の大體を瞥見したのであるが、全體の見方に於ても考へるべき餘地があり、殊に部分的に盡さざる所の多いのは遺憾であるが、それらに就ては又後の時と場所とを待つて筆を新たにします。

マトゥラー彫刻への關心

— J. Ph. Vogel: La Sculpture de Mathurā —

高田修

一
印度のあらゆる場所の中、マトゥラーにも増して興味深きところは存しないであらう。耆那教佛教印度教

の聖地として、嘗ては伽藍神殿の諸建築は壯嚴美を競ひ、敬虔なる數多の巡禮者は各地より群れ參じて、實に繁榮殷賑を極めた宗教都市であつた。然も一度び回教徒の侵略に遭つてはその昔の宗教的豪華の跡を偲ぶべき一切を偶像破壊者の蹂躪に委ねなければならなかつた。とは言へ英主アウランゼブがこの地をその以前の如く回教の一聖地たらしめんとしてイスラームブルの名を與へたけれども、遂ひにマトゥラーの名を印度人の記憶から抹殺することは出来なかつたのである。

その記憶は前世紀以來現今のマトゥラー市近郊各所の丘

等に於ける發掘に依つて漸次喚び覺まされつゝ、具體的な發掘物の上に過去の聖市の姿を彷彿せしむるに至つたのである。

マトゥラーに於ける發掘物は彫刻に限られる。所謂マトゥラー派と稱せられる特殊の様式を具へて、その材料たる赤色の砂岩と共に一見マトゥラーのスタディオに於ける製作なることを認め得しむるものである。

或ひは佛教耆那教に屬する物あり、或ひはこの地方に古くより一般に行はれた藥叉・龍等に關する民俗信仰の所産になる物あり、更にまたこの地を領有せる外國の王侯に關聯する肖像其の他の遺物等あつて（然も婆羅門教に關係する物は極めて僅少である）甚だ多様である上に、その古きはシュンガ王朝時代に遡り貴霜王

朝に屬する物を最多として笈多時代より尙その後の時代に亘る長期間の作品を包含するのである。然も是等の發掘は組織的に行はれたのではなく、時々々の發掘と偶然的發見との結果に依るものであつて、或ひは發見の場所を明かにせず、或ひは發掘の事情に關する報告を詳にせず、その上等の彫刻はマトゥラーの博物館に凡べて收藏されずして、ラクナウ、カルカッタ、ロンドン、サウスケンシントン、ボストン、ミュンヘン等の各博物館にその一部を藏められた爲めに、是等彫刻を綜合的に研究することは誠に困難の現狀にあり、これを慨歎する者は一人クマラスワミのみにとどまらないであらう。

マトゥラーの彫刻は主としてマトゥラー、ラクナウ、カルカッタの三博物館にあり、マトゥラー博物館のカタログはフォーゲルに依つて編まれ略完全であるが、カルカッタのそれはアンダースンに依つて一八八三年に成つて以來未だに改訂増補を見ず、ラクナウに至つてはそのカタログすら編纂されて居ない現狀である。

斯かる際であればこのフォーゲルの著作の出版は誠

に大旱に雲霓を見るの觀があると言つても過言ではない。マトゥラー彫刻に關する研究は茲にその綜合を爲し得たのであつて、この人に依つてのみ完成し得たと言ふことが出来るであらう。

現にケルン研究所の長たるこの和蘭人は今世紀の初期より印度にあつて考古學局の發掘事業に局長のマーシヤルを援助した人であつて、考古學・美術・古文學等に於ける一方の雄である。特にマトゥラーに關心するところ多く、「彫刻に於けるマトゥラー派」(Annual Reports, A. S. I., 1906-07, 1908-10)を論じ、次いでマトゥラー博物館のカタログに蘊蓄を傾け、更にその翌年自からマトゥラーの發掘を監督したのであつた(Annual Report, A. S. I., 1911-12)。

II

一般に印度の古代彫刻を取扱ふ上に於て困難なる問題は如何に之を分類し如何に配列するかである。例へば健陀羅のその如き、之を整理することの至難なるは人の知るところ、マトゥラーにあつても略同様の狀態であつて、その年代の記録の比較的多く存するにも拘らず、例へばシュンガ時代、クシャトラバ時代、ク

シャーナ(貴霜)時代、グプタ時代等の時代的區分を出す、詳細に種々雑多なるマトゥラー彫刻を年代順に配列することは至難であると言はなければならぬ。

また是等の彫刻を様式やエステテイクの觀點からする如きは餘りに科學的でなさ過ぎるであらう。結局はフーシェが試みた圖像學的分類に依るのを最も適當とするに至る。斯くして吾がフォーゲルも亦マトゥラーの彫刻を叙するに當つて、(一)マトゥラーの歴史の概觀の後に(二)現在一として殘存しない宗教的建造物に關して論じ得る彫刻に就いて述べ、進んで(三)形像に關しては佛菩薩より藥叉・龍の像に亘り、次ぎに(四)傳説・説話の圖と(五)裝飾的モチーフとを取扱ふのである。そこに多少の異論は起り得るとしても兎に角現在のところ最も便宜多き分類の方法と思はれる。

(一)文献並びに記銘に依るマトゥラーの歴史を改めて茲に出だす必要もない。著者はこの兩方の根據に従つて極めて適切な概觀をなして居る。それは單に歴史的事實の叙述に止まらず、マトゥラー近郊の各發掘地

とその出土品とに關する説明にも亘り、その昔のマトゥラーの繁榮を想起しようとするのである。

マトゥラーがヤムナー河に沿ふ一宗教都市であつたばかりではない。西北は毘陀羅の布色羯邏伐底、咀叉始羅に通じ、東は恒河の中流より下流、波羅利弗多羅、毗舍離、室羅伐悉底(舍衛城)、橋賞彌、耽摩立底に至り、また南西は卑提寫、鬱闍尼、跋祿羯帖婆に通ずる商業道路の要衝であつたといふ地理的條件をも忘るべきでない。このことは秣菟羅と毘陀羅、恒河流域の地方、及び南方印度等との關係を考へる上に重要なのである。

(二)現在マトゥラーには古い建築の一つも殘存しないのであるが、マトゥラー近郊の各丘(Hill, or Khera)の何れにも古建築の遺物を見出すことが出来る。然も前世紀の發掘が組織的に行はれなかつた爲めに一つのプランすらも跡づけ得ない現状にある。従つて研究は凡て彫刻的圖相と建築の斷片的遺品とに依る外はないのである。フォーゲルはこの章を窳觀波と僧院とに分つて述べる。窳觀波が佛教の專用物ではなく耆那教にも存したことはマトゥラーに於て發見せられた。然し

その形式は殆んど全く同一であつて、建築として論ずるに當り之を區別して述べる要はないのである。従つてこの著者はマトゥラーの窠觀波に就いて様式を論じ、また各部の構造を叙してその古代派の傳統を繼承し續けて居ることを斷じ、中には圖相の西北影響を認め、またマトゥラーのアトリエが新たに考察したと覺しきものにも亘る。事實窠觀波の構造のみならず、塔門や欄楯の斷片に於ける彫刻の圖相のバラハト、サインチー式傳統は見逃すべからざるところであつて、中にはそれ等と平行する年代の物すら存するのである。またフォーゲルがマトゥラーの新考案とするものは古代派に會てなかつた佛傳圖中の佛陀の形像と、ギンセント・スマイスが所謂「樹木と婦人とのモティーフ」(“tree and woman motif”)と、エロテイクな藥叉女の表現とである。

佛傳圖中の佛陀像に就いては後に觸れる筈であるが、フォーゲルは決して之を佛像表出の最初であるとは言つて居ない。また藥叉女に就いては從來舞姫と解釋されて居た

のであるが、然しこれが表現されて居る欄楯柱の裏面には佛傳圖の存することや、バラハトの明かに記銘ある藥叉女に比較されること等から論じて、フォーゲルは之を正しく藥叉女と斷じたのであつた。

次に僧院に就いては、記銘の中にグハー精舎、フギンユカ精舎、ヤンチャー精舎等の存したことを見出すけれども、今は彫刻の上に表はれる僅かの材料を有するに過ぎず、然もその構造は不明に近い。精舎の中に最初は窠觀波が禮拜の對象として存し、後に佛像製作の一般化と共にこれに引き代へられたのであつたらうといふ想像は正しい。

(三)マトゥラーの形像は最も問題視せられる、特に佛像に就いて然りである。佛陀の形像の起原論を繞つて二派に分れる論争は絶えるとも見えない。外國影響を重視する論者にも根據があれば印度要素の主張者にもそれ丈の理由が存する。然しまた佛敎それ自身の中に醗酵して行つた思想的理由も十分に検討することを要す。嘗てクマラスワミが心ならずも唯一の可能な

る結論として、「佛陀の形像が恐らく紀元後一世紀の中頃若しくはその初めに近き頃に、犍陀羅及びマトゥラーに於て、是等の土地に共通の基礎を有した佛敎の内の發展から生じた要求に應じて、何れもその土地の傳統に生きるその土地の製作者達に依つて自然に製作されたのに相違なす。」(Hist. of Indian and Indonesian Art, p. 60)と二元説を以つて折衷を試みた。然し彼は

マトゥラー起原を言ひたかつたのである。コドリントンやゴルブーも亦マトゥラー説を強調する。之に對して犍陀羅説はフーシェを繞將として數多の學者に支持せられ、このフォーゲルも亦同様である。然し彼はこの書において特に起原論に入る危険を賢明に逃れて居る。我々はこの態度を賞したのであるが、たゞ不満であるのはマトゥラーの佛菩薩像に對する考へ方である。カトラー出土の物や所謂バラ比丘奉獻のその如き圖像學的に明かに佛陀の形像であると見られるものが記銘に菩薩とあるのは何故であるか。外國の學者は茲に注意せず、フォーゲルの如きは簡單に釋迦牟尼の

菩薩位(成道以前)に於ける姿を表はすと解するけれども、果して當を得て居るや否や。寧ろ佛像製作初期の奉獻者若しくは製作家の躊躇的態度をそこに見出し得られはしないか。古代派の傳統と佛像起原とを結びつけて考へる場合に見逃す可らざる重點でなければならぬ。

さてフォーゲルは佛像を取扱ふ上に於てマトゥラーの様式を所謂マトゥラー式のものとして犍陀羅式のものに分つ。彼はカトラーやバラ比丘の奉獻像等に依つて代表せられる前者の型と、シタラー・ガーティーやサンチーなるマトゥラー佛像等を例とする後者の型とを述べ、その何れも貴霜王朝の全時期に亘り、且つその初期より兩型共に存したること、及び前者が一二の例外を除いて菩薩と記銘せられるに對し後者は一般に佛陀となつて居ることを論ずるのである。この結論は佛像起原論者の何れにとつても興味あるものでなければならぬ。尙圖像學的に見てマトゥラーの佛像が犍陀羅と相違する印度要素の多分に存する點も吾が著者

の見逃すところではない。斯かる印度的佛像がグプタに及んで素晴らしい作品を残すに至つたと見ることが出来るであらう。次に菩薩像に就いて彼は裝身具を著けたる是等の像を犍陀羅のそのの傳播として眺め、唯凡ての細部に印度化の著しき跡を認める。それ等の像が主として釋迦牟尼の因位の姿であり、外に彌勒の像が識別せられるのみであることは、造像と大乘佛教とを結びつける論者に對しての障礙となりはしないか(犍陀羅に於ても同様)。但し記録なき故に自由の論をなす餘地は存するであらう。

進んで龍及び藥叉の像に移る。古來印度の龍崇拜の一般なるは周知のところ、マトゥラーを中心とするこの平原にあつても、主として農民達にとつて雨水が彼等の生命であつた以上は、之を司ると信ぜられた龍への崇拜の盛んに行はれたらうことは想像に難くない。フォーゲルはチャルガオンのダディカルナ龍王像その他の上にこの信仰の跡を追ふのである。次に藥叉の像であるが、之また龍と同様否なそれ以上に一般民衆の

間に信仰あつたことは文獻の傳へるところであつて、我々は古代の彫刻の中に數多のこの像を見出すことが出来る。而してマトゥラーの藥叉像は殆んど凡て富の神と信ぜられ、俗信をいたく聚めて居たと見られることはこの著者の指摘する通りである。扱マトゥラーの彫刻に對するフォーゲルの態度は大體フーシェのそれに従ふ。彼は財寶の袋を手にする藥叉の王の杯を取るが如き彫刻から出發して、それ程特徴の明瞭ならざものにも及ぶのである。従つて從來バツカス祭の圖と見られ、或はシレヌスの像と考へられて居たものが凡てこの範疇下に包攝せられるに至つた。而してこの後者に關してそれが鉢を支へて居たらうことを論じ、この種持鉢の藥叉の諸像に亘つて廣く論證するフォーゲルの所説は最も妥當であると言はなければならぬ。

特に注意すべきものには訶梨帝の像がある。サブタルシ・テイラーにて發掘せられたもの、その様式が全く犍陀羅派のそれであるのみならず、材料もまた犍陀羅の青色片岩である。且つこの同じ丘より有名な獅子柱頭が發掘せられたのであつた。

(四)佛傳に關する、バライーハト、サーンチー等の半浮彫ハーフ・リリーフは多大の不便を忍んですらも決して佛陀の形像を表出しなかつたところに特徴があつた。マトゥラーにも之等を平行するものゝあることは既に述べた如くである。然し一般に貴霜王朝時代の製作にかゝるマトゥラーの佛傳圖は全くフォーゲルの言ふ如く、「希臘的佛敎的な健陀羅派が創造し傳播せる原型の拙劣な模倣である。」而してその種類も彼の如く多からず、主として八大奇蹟の圖に限られ、就中帝釋窟イクドゥラの圖が多い。この最後の特徴は、既に主神の地位を奪はれた帝釋イクドゥラがこの地方の農民の間に以前有した權威を幾分か恢復した爲であらうとするこの書の作者の推測は果して當れるや否や。尙彼が注意する如く、佛陀の印相は單一像が施無畏印のみに殆んど限られたに對して、佛傳圖の關係から觸地印、轉法輪印、定印の存するは當然である。次に本生圖であるが、その佛敎美術に一般的である點は今更言ふ迄もない。古代派に於て特に興味深く刻まれた圖相はマトゥラーに至つて(健陀羅も同様)

その表現法に進歩の跡の明かなるを認めることが出来る。特にブーテーサル發掘の欄楯柱裏面の如き、フォーゲルは「巧みなる腕に依つて造り出された」ものと言つて居るのは同感である。マトゥラー發見のものには彼のバライーハトの如く記銘に依る題號が存せず、爲めに本生圖と覺しきものもイダンティフィエに困難を感じしめるのである。此書に於ては尸毘シビ本生、雲馬クラウハツツァ本生、尾施縛マシツク多羅タラ本生、ウルルーカ本生及びカッチャパ本生の五つが擧げられて居る。

(五)印度美術の凡ゆる様相に於ける裝飾的要素の占むる役割は實に大なるものがあるのであつて、マトゥラーに於てもその彫刻の殆んど凡てにこの要素の種々なる表出を見出すことが出来る。フォーゲルは茲にもフーシェの分類に従つて是等のモチーフを印度的若しくは印度化せられたものと、ヘレニスティックなそれとに分つて叙述するのである。先づ前者に於て、印度的起原であり印度人全體の世襲財産である各種の吉相(suhā-lakṣṇa, or maṅgala)より説き起して佛敎

的な種々の象徴を述べた後、想像的若しくは實際的動物の裝飾的モチーフとして、摩竭魚、ヴァーラカ、獅子、迦樓羅等の説明に亘り、更に蓮華、菴婆樹、阿輸伽樹、沙羅樹等の植物に就いて古代派よりの傳統を跡づける。次に犍陀羅を仲介とする希臘的モチーフとしてはアカンサス、葡萄、セントール、トリートン並びに華鬘と之を持つ者との波状の意匠等を擧げるのである。而して彼は、斯かる外國要素の次第に印度化せられたことを述べ、唯希臘起原の裝飾的モチーフが印度化せられざる形に於て現はれたのはマトゥラーを最後とすると言ふのである。

印度美術特に裝飾的モチーフに於ける西方要素は、印度美術史開卷の第一頁をなす阿育王時代の王朝美術を初めとして各地の遺物の上に見出し得らる。特にヘレニステイクな起原である犍陀羅には希臘的モチーフをその儘に取り入れたものが多いこと勿論である。フーシェが言ふ如く、「マトゥラーの町は印度に於ける希臘的佛敎的美術の影響の最初の段階であつた」からには、そこに見出される裝飾的モチーフに同様の様相を發見し得るとしても不思議ではない (L'art gréco-bouddhique du Gandhâra, I, p. 603)。

最後に(六)結論である。フォーゲルは特に欄楯等に於けるマトゥラー派の根底としての印度性を主張すると同時に、また犍陀羅を仲介とする希臘的影響の比較的顯著である事實を強調し、而してそこに印度化の歴史たることも見逃さないのである。この様式上の見解は多くの學者の同じく主張するところであつて、唯何れに重點を置くかゞ問題となるのみ。次に彼はマトゥラーに至つて、彼の優秀なるサンチーの塔門を生んだ同じ古代派の傳統に生きながら、著しき頽廢の跡の明瞭なる點に關し、マーシャルが犍陀羅の影響に責任ありとしたのに對して、古代派の最盛期に續く時代の自然的結果ではなからうかと述べ、當時の王朝の外護の下に大量的生産を餘儀なくせられた事情をも考慮に入れて居る。そしてマトゥラー美術の愛好者達が餘りに誇張してその價值を強調するのを戒めて、マトゥラー彫刻が犍陀羅のそれに比し「より國民的であり、眞實により、印度的である」點は認めるとしても、「吾人はそれに對してより機械的でない、より精神的である

性質を賦與することは拒否しなければならない。」と言ふのである。茲にマーシャルの優れた審美眼に同感する吾が著者の態度を見ることが出来る。進んで彼はマトゥラーが後の佛教美術史上に演ずる重大なる役割をその傳播して行つた事實の中に語り、斯くしてこのマトゥラー派が次の笈多時代の最も光彩ある時期への道を準備して居たことを述べて筆を擱くのである。

マトゥラーのアトリニが如何に繁昌したかに就いて、その製作品の現に發掘せられた地域を瞥見するものも無駄ではあるまい。有名なバラ比丘の佛(菩薩)像は古の婆羅捺斯なる鹿野苑と舍衛城外なる祇園精舍とに建立せられたのである。その他佛菩薩像は佛陀伽耶、王舍城、華氏城から南方卑提寫の近郊、今のサーンチーに及び、笈多時代にも尙大涅槃像が拘尸那竭なる般涅槃の地に安置せられたのであつた。また佛教的な意味は別として、マトゥラーの石は古の阿踰闍(沙祇城)及び咀叉始羅からも發見されて居る。以つて如何に傳播したかを知るべきであらう。

以上フォーゲルの所説を見るに、勿論フーシエの説に加擔する彼の態度は見えるとしても、歐洲學者の中のマトゥラーと最も深き關係にある彼が、その親しき地

の諸彫刻に對する觀察と見解とはこの書の中に最も安當的に發表されてあるのであつて、その偏せざる態度は誠に賞讃すべきものがある。茲にマトゥラー研究の一道標が樹立せられたと稱しても過言ではなからう。但しこの書において論ぜられるところは貴霜王朝前後の佛教的なるものを主とし、耆那教のそれに就いては餘り説くところなく、この點は不満を言なければならぬ。然し嘗てスミガが出した書(The Jain Stupa and other Antiquities of Mahurā)の外は、マトゥラーの耆那教彫刻に關する出版を見ず、特にこの彫刻を最も多く收藏するラクナウ博物館のカタログなき今日、これに多く觸れることの得ないのもまた止むなき事情であらう。

三

吾々はこのフォーゲルの書に依つて、主として西紀前後より三四世紀に亘るマトゥラーの佛教的彫刻の一般を見ることが出来た。要するにフォーゲルは彼の考古學的、美術史的立場を多く離れることなしに、是等

の彫刻を手際よく整理したのであつた。然しマトゥラー彫刻への關心は單に美術史上に於けるもののみならず、まらないであらう。吾々のマトゥラーに關する知識が、諸種の文献に現はれる不確定的記載に依るよりも寧ろこの地のアトリエに製作せられた諸彫刻に附隨する數多の具體的なる記銘に依ること多きを想ひ見るだけで

も十分ではあるまいか。政治史的にまた宗教文化史的に如何にマトゥラーの發掘物が寄與して居るかは知る人ぞ知る。單に考古學者美術史家の手のみに委ぬべきではなからう。而してそれはマトゥラーに就いてのみ言はるべきものでもない。文献的記載と具體的遺物とは相依り相援けて以つて事實の闡明に役立てるべきである。吾々は佛教の研究に當つても特にこの點を強調して置き度いのである。

× × ×

本書は *Ars Asiatica* の第十五卷にして四つ折り大の六冊、六十枚百四十八種の寫眞を收め、藝術的香り高き書である。卷頭にはマトゥラーに關する文献を網羅

して讀者の研究に便し、またマトゥラー附近の各丘テイルの地圖をも附して居る。終りに附せる寫眞の説明も極めて懇切である。更に慾を言へば本書を完全ならしめる爲めにインデクスの如きものがあつたならば、益々便宜であつたらう。兎に角吾々はこの種の出版として十分の讚辭を表したのである。

マトゥラーに關して美術史上のみならず、一般文化史として、また佛教史として極めて興味ある問題は幾多存するであらう。吾々はそれ等に就いても多少觸れたかつたのであるが、今は單にフォーゲルの書を中心に説く丈にして、新しい研究と新しい發掘とを期待しつつ後日の稿に譲ることにする。

(八・二・一)

反宗教運動の建設面

— Hecker, J. "Religion and Communism" —

佐 木 秋 夫

一

ユリウス・ヘッケルの新著(といつても三三年二月)は、同伴者インテリゲンツィヤの現地的記録として、ソ同盟における宗教と反宗教運動との現状に關する、最も優れたものといへると思ふ。

ヘッケルの二つの主な舊著 "Russian Sociology" と "Religion under the Soviets" とはそれ／＼既に邦譯され、日本の學徒に親み多きものとなつてゐる。後者は一九三〇年に高律氏の筆で「ロシアに於ける宗教の現状」と標題づけられて邦譯されたのだが、もともと二七年に書かれたものであり、反宗教運動の巨大な轉換はその直後二八—九年にはれたのだから、もちろん今では現状の名に値しない。但し、革命當時及び

直後の宗教的インテリゲンツィヤの息づかひがいきいきと表現されてゐる點では、今なほ讀まらべき好著たるを失はぬ。

この「現状」と今度の「宗教とコンミュニズム」とを比較する事は、興味深い問題である。何故ならば、そこには、目まぐるしいテンポで進化した社會主義的建設の六年間が、この良心的、理性的な、しかも宗教的に遺産づけられた、インテリゲンツィヤに對して、如何なる影響を與へたか? 彼はその六年間の忠實な傍觀者の生活に於いて何を獲得し、又何を失つたか? といふ點と、もつと大切な事は、この同じ六年間に反宗教運動は如何に展開し何を達成したか? といふ點とが、はつきりと窺はれるからである。

著者の内容はかなり總括的なもので、ロシアの宗教史と無神論の歴史、マルクスレーニンニズムの宗教論の大體の輪廓、反宗教運動の経過と現状等が、忠實に紹介され、舊著の内容も殆ど全部再録、再編されてゐる。ソ同盟に於ける反宗教運動の理論的基礎たるマルクスレーニン主義哲學に關する理解も、かなり精確であるのみでなく、親切的な叙述を伴つてゐる。即ち、唯物史觀よりする宗教論に對立する各方面の宗教擁護論の諸々の姿態をあはせて紹介し、これらに對する前者よりの批判を掲げてゐる。しかし、これらの部分を詳細に紹介する事は紙面が許さないし、また、既に他の諸著で幾度かくり返し紹介されてゐると思ふ。(拙著「ロシア宗教社會史」、一九三三年六月、卷末書目參照。)

尙ほ収録洩れの著書でルカチエフスキー「宗教の起源及び發達」とミーティン、ラズモフスキー編「史的唯物論教程」第三分冊とは必らず附加されねばならぬ。前者は諸多の宗教學說に對する批判に多くの頁を費してゐる點で特徴があり、後者は正確な集約化された表

現で最近までの理論的成果を盡してゐると思はれる。また本誌新刊紹介欄に載せてをいた Martel の *Le mouvement antireligieux dans U. S. S. R. 1933 et Ziegler の Die russische Gottosenbewegung. 1932* とヘッケルのと比較すると、最後のものが最も深く核心を擷んでゐるし、現地研究の強味も有つてゐる。しかし資料の系統的紹介に重きを置いた點では Ziegler が最も擻んでゐるであらう。マルテルのものは、どちらかといへば、宗教迫害云々のデマゴギイの排除に効果づけられてゐる。外に、「唯物論研究」三三年六月號、高橋氏「レーニンの反宗教理論」、「理想」三三年十二月號拙稿「ソ同盟に於ける反宗教運動の現状」參照。

そこで、こゝでは、ヘッケルの新著に掲載された二三の目新しい暗示的な資料に沿つて、反宗教運動進展の現状に關する一層の理解に資すると共に、ヘッケルの經驗の六年間のひらきの究明に、主點を置き度いと思ふ。

二六年から三二年に到る六年間に、ソ同盟における宗教と反宗教との勢力分布は全然一新された。戰鬪的無神論者同盟(SVB)の數的増大の點のみに就いても、二六年には同盟員八萬七千程であつたのが、三二年には六九倍の五百五十萬人となり、地方的グループ(細胞)數も、二七倍の六萬五千となつてゐる。もちろんこのことは直ちに宗教の死滅を結論しはしない。同盟員の中にも年に五—一〇カペイクの同盟費を納めるだけで何等活潑な活動に参加しない多數の人々があるし、全部がしつかりと戰鬪的無神論で武装してゐるわけではない。即ち、宗教に對しては單に無關心だけで、積極的に其絶滅を目ざして闘ふのではない人は、少からず存在する。例へば全國數百の共營農場「無神論者」(Bezbojnik)の中にさへ、別に著しく無神論的でない、名目だけのものもある。しかし、全體として、戰鬪的無神論者同盟の發展が著しいものである事は、何人も否定し得ない。大切な事は、一九二六年には尙

將來性の危ぶまれてゐたこの運動が、現在ではもはや動かすべからざる勝利的勢力となつてゐる點である。むしろ、運動が餘りに成功的に躍進した爲に、樂觀的な一應の弛緩さへもが諸處に指摘し得る程であつて、同盟成長率のカークは三二年に到つて稍々停滞した傾向がある。責任ある指導者の間にすら、宗教は放任してをいても、社會主義的建設の基本的進行に伴つて自然に消滅する、といふような、非レーニズムの見解が陰顯する。かゝる態度は、反宗教運動に對する許し難き過少評價として鋭く非難され、反宗教闘争のレーニンの段階確立のための努力は、第二次五ヶ年計畫の遂行と結びつけて根づよく拍車づけられてゐるとはいへ、大衆は社會主義的建設の目前の仕事に忙しく、宗教に對しては無關心の態度をとる者が多い。この事實は、單に無宗教的であるのみでなく、反宗教的である事が要求されてゐる現在の戰鬪的段階に於いては、許し難き偏向として指摘されてゐるが、將來的可能性の觀點よりすれば、反宗教理論にとつて、必ずしも望まし

からぬ實證ではない。むしろそこには、明日の無宗教時代に對する根つよい證明が潜んでゐる。それは、今でも尙ほ國外の多くの宗教者やその支持者の間に支持され、喧傳されてゐる見解、即ち、反宗教運動は強制によつてのみ數的に發展したといふ見解、に對して、事實を以てする根本からの顛覆的効果を有つ。反宗教的アクティヴィストの間に於いて、一般の反宗教運動に對する無關心が嘆ぜられ、サボタージユが批判されてゐる際に、「強制」を擔ぎ出す事は、殆どナンセンスである。

SVBへの加盟は決して強制を伴はない。大工場に於いては全労働者數に對する同盟の組織率は屢々九〇%以上に達してゐるが、それでは残りの少數者は、一部の宗教者の云ふように、敢然として強制に抗して信仰を守る殉教者的存在であらうか。三二年末の報告によれば、レーニングラード地方の共營農場に於いてさへ、家庭にイコンを飾る者は七七から九八%の高率を示し、個人經營農場においては、一〇〇%に達してゐ

る。理論的には宗教を有害と認めたといひながら、家庭には尙ほ正教的なイコンを残してゐる人々は、果して、踏繪を強制されながらひそかにマリア觀音を拜した徳川時代の日本のキリシタンと同じ態度をとつてゐるのであらうか。信者の家からイコンを奪ひ取る如き行爲こそは、反宗教運動の指導者達が典型的な日和見主義として、最も鋭く禁止してゐるところである。むしろ、イコンは、次のようにして始末される。或る村で、小學校が建てられ、教師が來任し、兒童と協力して孵化器を造つた。農民は疑はしげにこの器械を眺めてゐたが、やがて雛が孵つたのを見て、一人の農婦は自分のイコンを村民の前で焼却し、神を清算した。

それはイコンが迷信だからだ、といふ入がある。しかし、驚くべき事には、この農婦は、もはや如何なる新しい宗教に對しても武装した反宗教者となり了へてゐるのである。もちろん、神の掟にも僧侶の説教にもない仕方で、怪し氣な器械の中から、望ましい肥えた雛が現れたその瞬間に、農婦が、戰鬪的無神論として

のマルクスレーニン主義を、理論的に把握したとは云へない。しかし、この農婦は、「まづ理論から」事を始める連中ではない。そんな風に、糸の切れた爪の如き理論はインテリゲンツィヤでない彼女には無縁である。理論に就いて云へば、彼女はその日から、驚く程すら／＼と無神論を理解し得たであらう。

同様に、「君は何故無神論者になつたか」の質問に答へた九六例の中、一九〇五年及び十月革命の経験によつてのものが三八件、大戦が一〇件、赤軍に於ける生活が二六件に達するに對し、純粹にアジテーションによつたのは五件、「個人的経験」によつたもの五件にすぎない。このように、體驗によつて（實踐に於いて）宗教を捨てた者が多いところに、反宗教運動の根づき力がある（Communism, p. 220）。

三

ヘッケルが二六―七年の空気を呼吸し、新たに登場し、尙ほ勢力の弱かつた無神論者同盟の實力を認識し得ず、ネッブの諸結果と、世界の相對的安定と、宗教

の面に於いては、「生ける教會」の擡頭やプロテスタン
ト諸派の活動や等々に幻惑されてゐた時には、彼は、
極めて懷疑的な態度の裡に、新しき宗教の培地として
のインテリゲンツィヤに多分の望みをかけてゐたであ
らう。彼はデカブリスト以來のインテリゲンツィヤの
苦惱を描寫した。彼はゴーゴリ、ドストイェフスキー、
トルストイ、サラヴィヨフ、メレジコフスキー、ベル
ヂイヤエフ、ロザノフ、アレクサンドル・ブロツク、
アルツイバーシエフ等々を、なかんづく、ドストイ
エフを、詠嘆を以て追想した。「その郷土から離れた智
識階級の追放は、悲劇の頂點である。今後どの位の期
間續くであらうか？十年間は既に過ぎ去つた。新しい
理想と新しい希望を持つ新世代が成長しつゝある。早
かれ晚かれ、舊智識人は歸國するであらう。少くとも
かれ等の文學的作品は、新世代に役立つに至るであら
う。然し、彼等新世代人は、彼等の作品を理解し、彼
等の價値を評價するであらうか？誰がそれを知つてゐ

よう？」(高津氏譯、一一〇四頁)。

誰がそれを知つてゐたらうか？少くも當時のヘッケルは知らなかつたと云つてよい。否、知らない以上に、彼は他の箇處で述べてゐた。「ロシア人の性質が、神秘的なのは、アングロ・サクソンには解き難い謎であらう。[即ち、宗教は「ロシア人」に永遠に課された生活らしい。そこで更に、「將來の宗教的・道德的訓練といふ大問題は、いかに彼等の美しき生來の精神的特性を保存し、また彼等に日常動作の道德的統制を教へ得るかに存する。」(同書、一頁、一六頁)。

六年経つた今日では、事態は如何に變じたか？ベルダイヤエフは「國外に在つて活潑に反ソ宣傳に従事してゐる」(Communism, p. 147)。舊タイプのインテリゲンツィヤは益々ソ同盟の生活から遠ざかり、「ロシア的な」彼等は、むしろ「非ロシア的な」フランスや中國やアメリカに安住の地を見出してゐる。しかも、彼等の歸國を迎へ得るべき龜裂は、ソ同盟の四壁から愈々徹底的に失はれてゐる。ソ同盟の建設はそれほど危

險な基礎に立つてゐるのでない事が證明された。もちろんトルストイやドストイェフスキーの作品は多くの熱心な讀者をソ同盟の中に有つてゐる。しかし、いふまでもなく、それは、ヘッケルが祕かに期待したとは全然別の仕方だ、觀られてゐる。もはや、スラヴ的、神秘的、求神的インテリゲンツィヤは、その故郷に於いて發言權を有たない。彼等を容れるべき社會的地盤は、既に失はれてゐるのである。

すでに失はれた地盤を回復する事は、現地に在つて宗教問題の實際に當面し、右に述べたような、單に觀念上の肯定や否定ではなくて、抗し難い現實として追つて來る反宗教文化を呼吸させられて、しかもなほ、宗教への戀着を脱し得ないヘッケルは、世の多くの宗教擁護論者が、單に机上の論理や名辭のつぎはぎによつて宗教の名を將來社會にまで持越さうとし、一應の理論らしさの體裁を整へる事に満足し、それ以上は、目前の宗教現象の旺盛に頼んで、敢えて眞摯な將來性の探究を回避してゐるのに比し、遙かに狹められた限

界内で、遙かに困難な逃路を探究しつゝ、何か宗教らしきものの片影を、社會主義文化の將來圖の中に描き出すことに、苦闘の跡を示してゐる。

かくして、彼の結論は次の如くなる。

既成、組織的宗教は、來るべき數年間に、その根底から掃蕩され、従つて、反宗教運動もその任務を了へる、といふ事を、戰鬪的無神論者は計畫してゐるが、たとひ正教會は影をひそめるにしても、セクタンツは尙ほ後まで殘存するであらう。もちろん、宗教存続の爲の社會、經濟的根據の一掃は、熱心に遂行されるであらう。しかし、何かの根據、例へば、生死や宇宙の問題に關する根據は、消滅しないであらう。人は生活の基準としての哲學を要求し、これは從來宗教によつて與へられて來た。かゝるものとしての宗教は、藝術その他の領域に深く浸透して、生活の潤ひとなつて來た。例へばモツアルトやバッハの宗教的音樂は、モスクワに於いても、拒否されないどころか、多數のコンミュニストの慰めとなつてゐる。これに對し、反宗教

理論は、餘りも主知的であり、宗教と搦みあつた諸々の附加物を宗教もろともに破棄しつゝ、しかも、それに代るべき充分な積極面を與へ得ない。具體的問題としても、無知な泥醉者でしかなかつた地方僧侶でさへもなほ行つてゐたところの、個人への世話役人としての仕事は、僧侶が放逐された後には、代つて行ふ者が無いまゝに、放置されてゐる。(pp. 267—270)

右の結論に於いて、ヘッケルは、その第九章「宗教に關するコンミュニズムの理論」に於いて示したところの、マルクスレーニズムへのかんりの理解にもかゝらず、世界觀、人生觀の點に就いて、全くの俗流主義に陥つてゐる。理論の正否は第二としても、これは彼の著書を全體として見るとき、致命的な矛盾でなければならぬ。

殊に、藝術その他の領域に於ける宗教の浸透とその鑑賞の問題に到つては、議論の餘地は無い。藝術が宗教から解放される事は遅々としてゐたとはいへ、いはゆる宗教藝術の中に含まれる藝術的要素への鑑賞の問

題と、その宗教的内容の承認の問題は、反省するまでもなく、別個である。

かくして、ヘッケルの論點は、反宗教運動に於ける建設的部分への要求の部分に於いてのみ、力強い新提起を含んでゐるといへよう。ヘッケルも他の個處で認めてゐるように、宗教の失はれた後の非道德状態なるものは、宗教擁護論者の杞憂でしか無い事が、證明された。ソ同盟に於いてはむしろ、禁酒その他の點に於いて、無神論者は正教徒よりも却つて道德的であるといはれる。しかし、道德の根本的問題以外にも、かつて宗教が供給してゐたもので、しかも新しい組織がなほ充分に與へ得てゐない建設的面の存する事は認めざるを得ない。恐らくは、これらの細かな點への配慮と相俟つてのみ、反宗教闘争は更に一層の進展を期し得るのではあるまいか。もちろん、この事は、單に反宗教運動の限界内に於いてのみ行はれ得るのではない。ヘッケルによれば、反宗教運動の幹部は、將來は、一種の道德的教師の如きものに變貌するであらうとまで

極言してゐるが、右に述べたような他の分野との協力といふ點を考慮にをくならば、この見解はかなり興味あるものとして受取られるであらう。

但し、こゝで思ひ出されるのは R. Niebuhr の *Does Civilization Need Religion?* である。そこでは一種の elite 主義があり、既成宗教組織は滅びるが、先覺者の且つ禁慾主義的な指導者達が生じて、宗教を與へるであらう、と論ぜられてゐた。ヘッケルもニールルの著書を好んで引用し、多分に彼の影響を受けた點が見られる。ニールルに於いては、道德的「宗教的」指導はやはり社會の變革進展の途を一應は切離されたものとして（もし彼が結合してゐるとすれば、それは非科學的な分析による空想社會に對してにすぎない）存する。この立場を、社會法則に關して確たる理解を有する筈のヘッケルが、しかも、そのまゝ無批判に採入れるならば、矛盾は救ひ難きものとならう。故に、道德といふ文字や内容に就いても、ヘッケルの見解は修正を要するものであることは、論を俟たない。

新刊紹介

會津八一著

法隆寺法起寺法輪寺建立

年代の研究 (二册)

(東洋文庫論叢第十七) 昭和八年

再建非再建の問題を繞つて、文獻的にも様式上にも種々様様に検討を受けた法隆寺並びにその近傍なる法起寺、法輪寺は、その論争が結局對立したまゝに、喜田博士の文獻的再建説も關野博士の様式的非再建説も小野玄妙博士に依る別個の再建説も共に定説たり得ずして今日に及んだために、茲にこの篤學の著者に依る詳細なる再検討が試みられるに至つたのである。本書收むるところ三篇、上篇法起寺塔婆露盤銘文考、中篇法輪寺創建年代考、下篇法隆寺建立年代私考より成り、更に寫真地圖等合して一七七圖並びに參考年表を別冊として居る。

上篇に於ては既に早くより亡失せる露盤の銘文を、御物「太子傳私記」帖子本所載の寫しを基礎として著者の古文書學的知識よりこれを復原し、斯くして得たる銘文をその用語文體より、また當時の史的事實より證明して、結局法起寺は舒明

天皇の十年(六三八年)にその金堂の建立を見、天武天皇十三年(六八五年)初めて寶塔が造營せられ、文武天皇慶雲三年(七〇六年)露盤が完成したと論ずるのである。次に中篇に於ては「寺家緣起」の内容を分析して法輪寺の創建が推古天皇の十五年(六〇七年)又は十六年に、聖德太子の弟久米王の妃比里古娘を檀越として出來上れるものなることを論じ、「太子傳補闕記」その他の文獻を検討して右の論に導いた後、轉じて建築様式や瓦の文様、更に佛像の様式等に及んで法隆寺法起寺と比較しつゝ、現存の塔が法隆寺のそれよりも後であり法起寺のそれと大體一致すると論ずる。文獻の渺い法輪寺に關して主張し得る最上のものであらう。最後の法輪寺に關する論文は最も興味深く讀まれるものである。要するに著者は法隆寺の創建を推古十五年とし、然も同年火災に遭つたと論じて非再建説を採らず、皇極天皇二年炎上後の再建とする説及び天智天皇九年燒失和銅年間再建の説をも反駁し、その再建は推古天皇の三十五六年頃より舒明天皇の初年頃まで、あらうと主張する。そこに吾々は各説の間を行つた明快な論旨が斯かる邊りに落著いたことに多少の不滿あるを免れない。然しながら最初の本尊藥師佛の内陣に對する均や臺座の形式、金堂内諸佛像の配列、天蓋等に關する點、塔の空洞等に關する點、或ひは瓦や建築様式や土壇礎石、更に高麗尺を標準とする點等に關する詳細緻密の所論は誠に驚歎すべきものがあり、著者の造詣の深さを證して餘りあるであらう。

而もその豊富な寫眞地圖等は苦心集輯に成ることを示して居るのである。恐らくはこの論文が法隆寺外二寺に關する論争の歸趣點を明示するものであらう。(高田)

ウニスターマルク著
青山道夫譯

婚姻と離婚

社會人類學者 Edward Westermarck が婚姻及びそれをかこむ諸儀禮を通して原始人の心理の深い理解者であることは云ふ迄もない。「人類婚姻史」はその代表的名作である。こゝに青山學士によつて邦譯された『婚姻と離婚』の一書は、この名著の最終章と『婚姻』なる一著の譯出から成つてゐる。

未開社會では婚姻は宗教的行事や信念と相去ること遠くないこと、また離婚の法則と雖も宗教的影響を多く受けてゐることを知る者にとつては、この書は宗教學徒にエトランジエではない筈である。(古野)

別所梅之助著

聖書民俗考

東京 警 醒 社

新舊譯聖書にテーマを求めた民俗學的論文二十編を收めた

もので、大部分は曾て新聞、雜誌等で發表されたものである。

聖書に關する民俗學的文献としては Frazer, Folklore in the Old Testament, Sainyves, Folklore Biblique 等を數く得るが、本書は此等のいはゞ學的論策とやゝ趣を異にしたもので、全く親しみやすい讀物である。著者は類例を求めめるに つとめて我々に親しい文獻に依つたものゝ如く、我が國の多數の古典及び漢籍、佛典等が引用せられ、我々と何等の關連を持たぬ傳統の下にあるイスラエル人の民俗が主として我々東洋人の事例を以て説明されてゐる所に面白さ、親しみがあつる。「私は聖書を日本人の親しい書物にしたい。聖書も我らと懸け離れた書であるまい。この書もさういふ念から書いた」と云ふ著者の意圖は充分成功してゐる。叙述又音楽家にふさはしい流暢さがあり、讀みよい書物である。(語戶)

佛教大學講座

東京 佛教年鑑社

佛教の講座物多き中にも其の多くは通俗に過ぎたり、或は一方に偏するのであるが、本講座は通俗に墮せず、難きに失せず、初心者には研究への手引きとなり、又専門研究者にとつても各々教へらるゝ所多き上品な筆致と編輯振りを見せてゐる。余十二回の第一回刊行を見るに、日本佛教史及び支那佛教史は夫々、境野博士、常盤博士の斯學第一人者の蘊蓄

を傾けたものであり、逸見梅棗氏の佛教美術史はこの方面に於ける氏の獨壇場として縦横に筆を走らせてゐる。福島氏及び田中氏の梵語文法は梵語學に於ける世界的權威としての片影が窺はれ、氏の筆を得たことはこの編輯にとつての手腕の一として擧げられ、日本に於てこの方面の書少き今日、將來之が教科書として、又底本として使用せられるであらう。又池田澄達氏のマハバラタ物語梗概は氏の多年に亙りて研究せられしものにして、この方面に於ける第一人者たることは言ふを俟たない。世界に於ける大叙事詩としてのこのマハバラタを讀むことは容易の業ではない。その梗概が出版せられし事は我々後學にとつて、大なる手引きとして非常な恩澤に與ふことを喜ぶのである。(梶芳)

デュルケム著

古野清人譯

宗教生活の原初形態

東京 刀江書院

デュルケムの宗教研究史上に残した足跡の偉大さは今ことさらに繰返すまでもない。現在宗教を研究するに當り甚だ重大な領域を占める宗教社會學は實に彼に發するのである。先づ“sociologie religieuse”なる語は彼の樹立するところの「社會學年報」第一卷(一八九八)に初めて現はれたものであり、

爾後一九一七年に病歿する迄幾多の社會學的論說、著述を世に贈り、從來主として個人的見地に立脚して考察された宗教現象を社會的現象として考察し、かつかゝる考察に當つてritualismeの立場をとり、信仰よりも宗教々團の行事に主點を置いて宗教に於ける教會の眞意義を明快に剔抉し、symbolismeの演ずる重要な役割を闡明したのである。そしてその學風の及ぶところ廣く、ユベル、モス等多くのデュルケミアンを生み、單に原始宗教の研究のみならず多方面にその道を開拓しつゝある。

而して古野氏は、我國に於ける有数のデュルケミアンであり、既に大學在學當時より深くこの學傾に傾倒し、その後幾多の紹介論說を世にとぶてゐる篤學の士である。そしてその研究の傍、既に熟讀熟知せるデュルケムのこの名著の翻譯に着手し、昭和五年の秋その前半を出し、今秋その後半及び附録として社會學年報中より、デュルケムの宗教說の根本觀念を窺ふに最も重要な「宗教現象の定義について」を譯出されたのである。佛語に堪能、而もその學に深い古野氏のこの翻譯は充分の信頼を以て世にすゝめ得るものである。

既に我等は「社會學的方法の規準」、「分業論」、「自殺論」の翻譯を有ち、今古野氏のデュルケムの名著を得たことによつて、各國に先んちてデュルケムの完成に近い翻譯を得たわけである。これは我が學界の優れた熱意を語るものであり、各國に對しても誇り得る所である。(丸川)

泉 考 塚 譯

梵漢 對照 新譯 金光明經

東京 大雄閣發行

昭和六年に出版せられたる *Svarnaprabhasa-sutra* を校訂者泉氏自ら和譯せられたものが本書である。而して現在漢譯三種ある中、最古にして梵本と最も近い曇無讖譯を頭部に出して梵本和譯との對校比較に便してゐる。

金光明經そのものの成立年代等は梵本の序言中に論ぜられており、又本經の佛經文化の上に及ぼしたる力等に就ても、此處に論ずべき場所ではないと思ふ。故に本和譯を讀過中氣付きたる二三の點を述べて紹介の辭となしたい。

第一には教法の理解法。本經第六空性品に於て（頁四七以下）六根・四大經・十二緣起に就て説いてゐるが、此を阿含經典所説のものとは比ぶるならば、そこに天地の相違が存するであらう。即ち此經の説法は説明ではなくして暗示象徴であり、理智によつて知らるべきものではなく、感得によつて全體の調子を味ふべきものであると見られる。一般に大乘經典の大法螺は、それを理智によつて把握せやうとするならば我々の頭腦は破裂するの外はない。之を感得によつて味ふならば無限なる甘露がそこから汲みとられる。此經に於ては特に此の傾向が著しく、空性品に於ても六根・四大經・十二緣起等の通

佛敎説を破碎し去りて、否定の裏に生かされたる現實の相を描かんとしてゐるのである。

第二に王論が興味深い（頁一三以下）。之を天帝本誓王論と呼びて、王者の人格・義務及び善王と惡王との治政の比較等を爲してゐる。惡王の相として出す中に天變地異をも説いて「二日」の出現を述ぶるが如きは興味深い。正法の王の治政には星宿日月も正しく動き、風雨も時を以て至り、豐饒なる國土を出現すと述ぶる如きは、熱病的な今日のファシストへの一清涼劑であらう。

第三に療病品第十七所説の病氣の根原に關する説（頁一五〇以下）は、非常に注意を引く。東洋醫學が西洋醫學以上に根原的療法を目指してゐることは、今日漸く識者の認むる所となつたが、僅かなる經の片言にも吾人は此事を想起せざるを得ない。

第四に文學的表現法として注意すべきものは、如來壽量品第二中に出す所の、佛舍利不可得を説く際に於ける不可能なることの列擧は非常に巧みである（頁一四一七）。「若し蚊の足より成る樓臺の堅牢にして動搖せざるあらば、その時舍利は有るべきなり」といひ、「若し兔の耳によりて堅牢なる梯階が有るべく、天界の上昇に資すべくんば、その時舍利は有るべきなり」といふが如き、ユーモアを含んだ妙句ではないか。

第五に流水長者品第十八・牝虎品第十九の二つの本生活は

亦、所謂ジャータカ中に見られぬ深刻さを以て描かれてゐる。特に牝虎品は有名なる摩河薩揮王子の施身餓虎の因縁を、涙ぐましい程の宗教的情熱を以て描いており、此の「忍苦」より生るゝ法悦の尊さをしみじみと感じさせる。此も自己の享樂のみ事とせる現代日本人の唯物生活に對して、鋭い皮肉を藏してゐると見られるではないか。

その外儼悔品第四、四大王品第七の如きも種々なる問題を含んでおり、吉祥大天女王第九の密教的色彩も注意を索くものである。兎に角本經の梵本とその和譯とが斯界の第一人者によつて提供されたことは非常に欣ばしく、本經に關する諸種の研究も總て此等を基礎とせる上に打建てられるであらうことは誠に學界の慶事である。(龍山)

龜德正 臣 著

近世基督教社會運動思想史

東京 日 獨 書 院

四六版二百五十頁の小冊であるが標題の提示する範圍の問題は殆んどことごとくふれられてゐる。キリスト教々程叢書の一として、一般的には入門書の性質をもたせられてゐやうが、類書の殆んど全然ない我國に於ては著者の充分な學的良好心とことに極く最近の諸動向の取扱はれてゐる點とに於て研究者にも重要な參考を供してゐる。

新 刊 紹 介

ことに文化の諸領域に於て前世紀はすべて問題の多い時代であつた。キリスト教社會運動も資本主義の發達と展開とにつれてこの時代に起伏迂餘して來たが今やその整算批評期ともいふべく、まさに當來の深淵を前にして眞摯な反省がなされなければならぬ時期である。たゞ視角をどこにおくか。忌憚なくいへば本書は教職者でなければいへないと思はれる點は少なく、教職者なるが故にいへない節があると思はれる。但し本書のやうな性質のものには止むを得ぬ制限であらう。

内容は五章に分かれてゐるが、始めの空想的キリスト教社會運動思想の發展、マルクス主義無神論とドイツ勞動階級、十九世紀に於けるキリスト教社會運動の思想的發展の三章ではケトラー及びその後繼者或はカトリクの思想的發展がよくまとめられ、ことに第四章以下の最近のプロテスタントの社會運動思想の諸傾向は問題の轉廻とともに敘述もフレッツシュであるが、筆者はカルヴィンの流れをくむスキス系の社會運動思想を他の諸傾向との連絡の下に興味深く讀ませられ、キール、ケルン等北ドイツの諸地方やバイエルンの諸形勢等が今次のナチスの宗教選舉の經過に思ひ合はされてなるほどと肯はれる節が多かつた。

卷末に著者も一寸ふれてゐるが、ドイツの宗教社會運動思想も今年六月以降のナチスの宗教政策下にあつて種々形勢と色彩をかへてゐる。將來の問題はそこにもふれられなければならぬであらう。

一六三

全體として運動思想の脈絡をたどるには非常によい書物で、參照文献がことに豊富であるが、著者の學殖は小冊の本書では盡しきれないうらみがある。(石津)

丸川仁夫譯

バルト神學要綱、ロマ書

東京 新生堂

キリスト教のパウロはいはゞ佛教の龍樹でもあらう。歴史的意義に於て或はそれ以上かも知れぬ。そのパウロの遺産中の至寶がロマ書である。歴史神學に於てキリストの年代を決定する手がかりもロマ書なら、ルターやメランヒトンの宗教改革の指導精神も實にロマ書に育まれてをる。そして今また偉大なる宗教的轉廻を劃せんとする辨證法神學の指導者バルトは「あらゆる神學への註釋」として「ロマ書の註釋」を世に問うて十數年來神學界の耳目を衝動せしめてをる。

今日辨證法神學者として早くから注目されてゐる人々にはゴガルテン、ブルンナー、テュルナイゼン、ブルトマン等がをるが、周知のとほり、その頭目と目される人はバルトであり、彼の最初の且つ最も重大な意義をもつ書はこの『ロマ書』である。二九年に既に五版を重ねた本書は一八年にその初版が公にせられてゐる。

パウロのロマ書の註釋ではあるが歴史的とか批評的な解説

書ではない。バルト自身の神學思想をロマ書によせて披歴したもので、彼自らあらゆる神學への註釋といふとほりである。彼は從來の神學をドグマ的方法と批判的方法の二つとし、更らに外に彼自身としては辨證法的方法をたてる。辨證法的方法とはしかしヘーゲルのそれではなくキェルケゴールのそれで、神の語を證明する任務をもつ神學は神があらゆる人間性の彼岸にあるかぎり普通の手段ではその任を果し得ない。有限なる人間性は無限なる神をつかみ得ない。しかも何等か神の證明をしなければならぬのが神學である。その手段が人間と神とを截然と仕切つて、その切線に決定と轉向を劃する質的辨證法である。信仰に關する人間性の否定は神學に於てかくの如く、その他すべての部野に於て從來の傾向の破邪と新顯正の確立が主張せられる。

この恐るべき思想と迫力をもつロマ書が今度丸川氏によつて日本語にうつされた。既に大學でボーロを研究し、大學院で波多野博士によつてキリスト教思想を専攻した氏が長き推敵と氣韻ある語彙によつて、キリスト教的術語、風格とバルト的な迫りとを立派に譯出して、難讀といふよりは難解な本書を立派にマスターして居られる。讀過しては理解されず、反覆味讀してのみ著者の原意を知り得るこの『ロマ書』はけだしこの名譯によつて日本人のその味讀の相手として充分に學界に役立とう。日本の神學界も亦必ずロマ書を通らなければならぬ運命にあるから本書譯出の貢獻は實に大きい。(石津)

望月信享編

佛敎大辭典 第三卷

東京 佛敎大辭典發行所

望月博士が不撓の精進と渾身の努力を盡しく完成を急いで居られる佛敎大辭典第三卷が出来、豫定の三分の二を公にするに至つた。シマよりセの終に至る凡そ千四百項目を収めて居り、既刊三冊の中、最も充實したものである。

中山太郎編

日本民俗學辭典

東京 昭和書房

日本民俗學は今迄好事家の興味本位に研究をつゞけられたため、特殊の一部分のみ非常に發展して學的組織の困難な状態にある。吾々がこの方面に關係して最もよく聞くのは、民俗學は面白いが如何にして入つたらよいか分らないと云ふ嘆息である。就中資料を何處から得るか云ふ點に問題は懸つてゐる。日本民俗學は資料の整理が出来れば、難問は解決されるかと考へられた結果、民俗學辭典の計劃は一度ならず行なはれた。吾々もその一つに參して如何に難事業であるかを知り、半途他の方法によらねば困難なことを知つて、日本民俗學研究の可能をさへ疑つた。

新刊紹介

今回中山太郎氏によつて、この至難な事業が完成されたことは學界のために慶賀にたへない。本書は中山氏多年の努力の結晶である數萬枚のカードをコンデンスしたものである。尠くとも過去の民俗學研究の成果は凡て含まれてゐる。然らばこれによつて民俗學入門の Stumbling Stone が完全に除去されたかと云ふに、この點遺憾ながら、「イエス」と答へ得ない。例へば「講」と云ふ所を引いてもなく、「富士講」「蛭子講」があつて、「大師講」「念佛講」がない。斯かるものは講として名稱だけでも一通り出して頂きたい。たださう Tournaments になる所へ、多くの概括論をして頂くやうに望むことは編者の旨趣と矛盾する様であるが、現在の民俗學の状態にあつてはこれが必須なものと信ずる。(杉浦)

日本宗教學會編

日本の宗教學

東京 大東出版社

我國の學問は現状より見て決して歐米のそれに劣るとは考へられないが、その歴史より見る時一步立ち遅れたことは事實である。但し宗教學はこの例外に屬してゐる。歐米の大學に講座を設けられたのが十九世紀の末であり、我國に於ても、これ等に卒先して帝國大學に講座を設けたものであつて、現在在は勿論その歴史に於ても些の遜色を持たない。昭和五年東

一六五

京帝國大學宗教學講座二十五年紀念に當り、本邦宗教學の全體的連絡と策進を計るため宗教大會を開いた。その後斯學の進展日ざましく、更一層盛大に行なはれたのが、第二回の大會である。本書はこの大會の紀要であつて、我國宗教學界最新の總果を示すバロメーターである。

今その概要を述べれば

一、宗教學一般及び方法論の部に於ては、鈴木宗忠博士が宗教學の新組織を提稱して、宗教學は宗教の理想型を研究する型理論なりとの新説を主張されてゐる。帆足理一郎博士の「因果觀念の宗教的發展」は宗教學に於ける重要な問題である。全々宗教哲學として取り扱つてない以上はシュミットの原始

一神觀と因果律に關する所説も考慮に入れて頂きたかつた。

眞野正順氏の「教團發展の形式」はデュルケム式研究の前に問題のあることを考へさせられる。

二、宗教學特殊問題の部では、多くの論文中石橋智信博士の「神秘信念の萌芽二三」は重要なものである。神秘信念は宗教

の特殊問題と云ふよりは主要問題の一つである。博士はこれを發生と云ふ點から見直して、新しい出發點を示されたもので、今後の神秘信念研究の指南とすべきものである。

三、未開民族及び古代の宗教史この部門は最近宗教學に於て最も重要な役割を演じてゐるだけに、赤松智城、松村武雄、宇野圓空、矢吹慶輝の四博士卓論が輝いてゐる。

四、キリスト教管園吉氏の「基督教の社會性に就て」は、現

下の基督教の重要問題であるだけに今少し廣範圍に論じて頂きたかつた。「グノシス研究の資料及び問題」は仕事半にして突然長逝した森敬之氏の蘊著を窺ひ、學界のためにその長逝を悼むの情切なるものがある。

五、佛教關係これは宗教學一般を含む第一部に對して、第二部として對立するものであるから、別に専門の方に紹介を願ふこととする。

六、日本宗教史加藤支智博士の「湯泉神社の研究」を初めとし、原田敏明氏の「日本古代宗教に於る自然崇拜の特性」は出色のものとして斯界に貢獻する所大きい。

最後に一言すべきは本書の題名である。堂々たる宗教大會の紀要でありながら「日本の宗教學」とあるため、二三の人々から宗教研究の特輯號ではないかと云ふ出問を受けて驚いた。販賣政策の上から已むを得ないとしても一見それが分るやうにして頂きたい。(杉浦)

* * *

第二回日本宗教學大會紀要の收むる所の論文は、宗教學一般、同特殊問題、古代宗教史、キリスト教及び佛教關係のもの、五部五十篇より成立ち、その中佛教關係は廿七篇、純粹佛教論文廿三篇にして、全體の過半数を占め、佛教大家が殆んど網羅されてゐると云つてよい。その中、宮本正尊氏の「佛教學の組織と根本佛教」は複雑極る佛教に對して、その體系組織の本質必然の方法を見出さるゝものにして、一般並に宗

學の徒の必讀を要するものであり、西義雄氏の「阿毘達磨論書に於ける空觀の意義」は大乗に於ける要素を小乗のそれと關係して考察せられしものにして、殊に般若思想とその開展過程に就いては注目せらるべである。この大小乗の關係に就いては、尙その外に望月信亨氏の「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」や加藤精神氏の「方廣の研究」等注意せられる。更に神林隆淨氏の「那爛陀寺創建の年代考」は唯識や密教にとつて因縁深く、この方面から明かにされうることも多かるべく、宇井伯壽氏の「所謂笈多譯金剛般若論に關する疑義」及び、山川智應氏の「人及び人生中心の聖典としての法華經」等ももとより傑作として教へられる所多きものである。(梶芳)

奥山道明著

佛教の「正法」國家説

東京 東方書院

「轉輪王思想の一研究」と副題されてゐる通り、轉輪聖王の出現、世界征服、及びその所謂「正法」政治を叙述すると共に、之等を批判し、更にその行政、經濟問題を取扱はんとしたものである。僅六十頁の小冊子に於て、廣大な漢譯四阿含の資料を整理して、轉輪王思想の概觀を實に要領よく與へ得た著者の手際はあざやかである。この方面論策に乏しい我が

新刊紹介

學界に於ては意義ある文獻である。

著者は第一章に於てその立場を明にした様に、此等の問題を解明するに唯物史觀を採り、宗教政治的イデオロギーとしての轉輪王思想をその社會の生産關係に結びつけんとしたものである。然し紙面の制約の爲にか敘述が可成急がれてゐて、この方面の論證が不徹底であり、殊に「正法」の解釋等に於てその感が深い。他日稿を改めらるゝ時あらば、此の方面の論述が今少し進められることゝ信ずる。

本書は佛教法政經濟研究所モノグラフィの第六輯をなすものである。(諸戸)

小野玄妙編

佛書解説大辭典 第六卷(シーセ)

東京 大東出版社

辭典編纂の事業たる誠に困難中の困難ではあるが、その一旦完成せられた曉の、斯道に貢獻裨益するところの多大なるまた言ふ可らざるものがある。而して新たなる創案の下に編まれた辭典の如きに於て特に然りと言ふことが出来るであらう。新たなる意圖と新たなる便益とのために周到なる用意を以つて編纂されたこの佛書解説大辭典も、その例に洩れざるものとして幾多の困難を経つゝ、然も敢然それを排除して茲に其の半ばたる第六卷を世に出したことは、學界のために

一六七

編者、解説者並びに出版者に對し十分なる謝意を表しなければならぬであらう。凡ゆる佛敎典籍を網羅して解説を附せるこの辭典が如何に高價なる價値を有するかは今更喋々を要せざるところ、佛敎者のみならず、苟しくも佛書に關する知識に就いて參考を得んとする者に對する便益は蓋し莫大なるものがあらう。

第六卷は「シ」の後半より「セ」の最後までを包含し、各解説者何れもその適切簡明の説明に益々精進して居るのを見しき限りでなければならぬ。吾々はこの辭典の完成の速かならんことを祈ると共に、例へば著者或ひは翻譯者の名に依る典籍の索引の如きが（勞作ではあるが）最後に附加せられ度き希望を表明して、この劃期的なる出版をより完全たらしめんことを望むものである。（高田）

友松圓諦著

現代人の佛敎概論

東京 第一書房刊

第一に佛敎二千五百年の歴史に織り出された佛敎の眞箇の姿の表出は單に敎理敎相を中心とした理論註疏を過重視する從來の研究で爲されるものではない。むしろこれらの思想的敎理的なものは、それ／＼の歴史の上層に形成せられたもの

で、實はその根底にそれ／＼の社會的時代的環境がありはせぬか。更にその環境こそが敎理敎相をつくつたものではあるまいか。第二には學問は専門語を要するが佛敎のやうにテンからキリまで専門的では普通の敎養では手がつかない。何とか一般人の味得にタツチし得ないものであらうか。

これらの見地と要求から本書が書かれてゐるが、とくに著者は第一の態度に研究の力點をおき從來の研究に新味を加へんことを期してゐる。無論その態度は外國の研究者が既に着眼したもので、ことにフランス等で盛に主張せられ結果も多く出てゐるが、著者はそれらに必ずしも追隨しない。ことに佛敎全體の見通しのもとに問題を全體と關連して考へるといふことは外人には出來ないことである。このやうな意味で著者の態度は佛敎を社會史的敎會史的に、特に社會經濟史的背景から研究することにあるやうで、既に他の論著で示してゐる通りである。

ヨーロッパの佛敎、現代日本の佛敎が始めに見通され、本論は佛法僧の古い範疇を新く取扱ひ實踐實際の活宗敎としての佛敎の經緯をしるさんとしてゐる。その中佛陀論や僧伽論には著者らしい主張が出てゐる。とにかく一般敎養者にとつては至極の佛敎概論であらう。（野村）

津田 左右吉 著

上代日本の社會及び思想

一九三三年、東京

この領域における著者の地歩は「神代史の研究」「古事記及日本書記の研究」「日本上代史研究」等で既に固められてゐるが、本書も六〇〇頁に亘る大著で、讀むべき文字が多い。四篇に別ち「書記の書きかた及び讀み方」「神とミコト」「大化改新の研究」は舊稿を訂正加筆したもので「上代日本の道德生活」は新發表。むしろ斷片的論文の集成だが、一貫した立場は隨所に窺へる。研究と銘打ちながら荒唐な説教の多いこの日本古代史の領域において、氏のかかなり徹底した實證主義、合理主義は尊重さるべきであらう。但し、歴史の根本動因に對する今一步の掘下げが無い爲に、せつかくの實證主義も常に動搖的となり、結論がぼかされて了ふのは遺憾とする。細かな點の批評は他の機會に譲るが、例へば書記の構成に關して、言語學的批判は、事大者流の妄説を曝いて餘りあるのに、書記編纂の時代と動機とに對する批判が不透明である爲に、全體としては正しい「訓み方」を掴んでゐない。「神とミコト」でも「造られた神話」を指摘してゐるに係らず、ミコトは人である。といふだけで、それ以上に出てゐない。殊に大化に關しては、「改新」の及んだ範圍の限界性を正しく見通しなが

ら、政治と社會とを機械的に分離し、社會・經濟の動きの集中的表現としての政治を掴まぬ爲に、改新に到つた内的必然性を過少評價し、國際的偶然性に企重點を置く、といふ失敗をしてゐる。「道德生活」殊に家族形態の變遷を述べるに當つて、氏の誤謬は決定的となる。即ち、氏は父家長的小家族制を永遠化し、母系制を否定し、巫祝の役割を曲視してゐる。かゝる事は氏が細部に對する、その鋭い批判的眼にもかゝらず、古典の全體的批判において不充份であり、そこからする歴史敘述の構成においてなほ訓詁主義を脱してゐないところに、原因してゐるといへよう。ともかく、現在の歴史研究、發表の狀態において、本著は、古代史研究者にとつて必讀の書たるを失はない。(佐木)

山谷省吾 著

新約聖書・新譯と解釋 コリント書

東京 長崎書店

著書の「新譯と解釋」の勞作は既に以前に、コリント前後書、ガラテヤ書、及びコリント前書を世に贈つてゐる。今度のはその第三冊目、コリント後書である。パウロの著作として、彼の思想のみでなく、彼の性格、生活、活動又ひいては當時の環境等を知る上に甚だ重要なこの手紙は、近代の聖書學上種々問題とされたものである。今、著書がその深い信仰

的情熱と學殖とを以て、徒らに解體的な批判分析に趨らず、而も無批判な信仰の盲從に陥らず、健實な筆を以てこの書簡の平易な翻譯と懇切な註解とを與へられたことを心から喜ぶものである。更に詳細な紹介に就ては他の場所に譲らなければならぬ。たゞ筆者はこゝに、著者が既に始めの書に於て表示されたプランを、この信仰と學殖とをもて最後まで貫かれその勞作の完成の日の早からんことを只管希望する次第である。(丸川)

高倉徳太郎 著

聖書の宗教 第一部 舊約篇

東京 長崎書店

本書はもと「聖書の宗教」として新舊約を通じて主要な宗教思想を纏められるべく計畫されたもののやうである。然し高倉氏の病氣が所期の目論みを妨げ、既に發表されたことのあるものを集めてこの一冊となつてゐる。收めるところ「聖書の宗教」、「ヨブ記の宗教」、「豫言者の宗教運動」、「豫言者イザヤの信仰」の四篇。何れも高倉氏の深い信仰と學識とをうかがひ得る好もしいもの。氏の病ひの回復早く、その計畫の完成されんことを祈る。(丸川)

淺野順一 著

諸篇選釋 第一卷

東京 長崎書店

舊約中の詩篇は世界文學史上より見ても甚だ重要であり又興味深いものである。そこに盛られた豊かな宗教的情操は恐らく何人にとつても心の糧となるものであり、萬人必讀のものである。本書は著者が嘗て「福音と現代」誌上に連載されたものが主體となり、それに數篇を加へ、附録として「主の僕之歌」の宗教思想が述べられてゐる。四六版三百餘頁。諸篇の中二十數篇を選び、それら全部を著者自ら私譯を試み、懇切な講解が附せられてゐる。全體が著者の熱烈な信仰體驗に照らし出されてゐる。この意味に於て好讀物たることを失はぬ。(丸川)

新刊宗教關係書目

「終末論と歴史哲學」熊野義孝著 一・八〇 神田 新生堂
「Japanese Festival and Calendar Lore」

ウイリアム・エルスキン著 三・〇〇 京橋 教文館

「最近異解異安心問題の検討檢尋」

安孫子義章著 一・〇〇 京都 鈴木慶次郎

「神社讀本」 曾根朝起著 〇・八〇 日本橋 平凡社
「記紀對照批判」 岸一太著 〇・九〇 澁谷 明道會
「内村鑑三全集」一五(英文・上)二〇(書翰) 神田 岩波書店
「神祇古正傳」(一) 石井廣夫著 五・〇〇 牛込 建設社
「日本精神と教育」 清水敬治著 一・六〇 日黑 章華社
「國民傳説類聚」(前輯) 島津久基編 三・八〇 麻布 大岡山書店
「宗教大辭典」(下卷) 松永昇道編 京都 同刊行會
「歎異鈔二十講」 大山俊健著 二・二〇 京都 興教書院
「宗教哲學」 デュアランド著 白根幸之譯 〇・八〇 神田 東光書院
「記紀歌謠集」 武田祐吉編 〇・四〇 神田 岩波書店
「コリント後書」 山谷省吾著 一・四〇 牛込 長崎書店
「西周哲學著作集」 麻生義輝編 四・〇〇 神田 岩波書店
「聖フランシスの小さき花」 久保正夫著 〇・四〇 牛込 新潮社
「マリヤへの御告げ」 クローデル著 長谷川善雄譯 一・五〇 立命館印刷部
「無我愛の哲學」 伊藤證信著 一・二〇 神田 栗田書店
「現代人の佛教概論」 友松圓諦著 一・八〇 麴町 第一書房
「日本寺院法講話」 森岩太郎著 一・二〇 本郷 一貫堂
「坐禪用心記提録」 西有穆山著 一・三〇 芝 鴻盟社
「日本民族學辭典」 中山太郎著 四・八〇 神田 昭和書房
「明恵上人傳記」 奥田正道著 非賣 本郷 森江書店

「説教集山上の垂訓研究」(上) 上村邦良著 牛込 千食書房
「神學要綱・ロマ書」 パルト著 丸川仁夫譯 二・二〇 神田 新生堂
「佛教原理と科學原理」 川上孤山著 三・八〇 本郷 森江書店
「宗教生活の原初形態」 デュルクム著 古野情人譯 三・〇〇 神田 刀江書院
「聖書民俗考」 別所梅之助著 二・〇〇 京橋 贅醜社
「禪に生きる」(續篇) 宮島養夫著 一・二〇 小石川 大雄閣
「基督教とは何ぞや」 角田桂嶽譯 一・五〇 牛込 長崎書店
「日本佛教圖像選」(上卷) 鷲尾順敬編 三・八〇 神田 東方書院
「ガラテヤ書註解」 畔上賢造著 一・八〇 麴町 向山堂書房
「近世基督教社會運動思想史」 龜徳正臣著 一・〇〇 本郷 日獨書院
「宮川先生説教集」(前編) 高木貞衛編 二・五〇 大阪 福音社書店
「祕密佛教史」 榎尾祥雲著 三・〇〇 和歌山 高野山大學出版部
「佛書解説大辭典」(シーセ) 小野玄妙編 七・〇〇 芝 大東出版社
「聖書の宗教」(舊譯編) 高倉徳太郎著 一・〇〇 牛込 長崎書店
「日本佛教繪畫史」(第三册) 内藤一郎著 一・二〇 大阪 古代文化研究會

- 「禪の漫談」 間宮英宗著 一・八〇 牛込 新興出版社
 「日本の宗教学」 姉崎正治編 一・五〇 芝 大東出版社
 「スピノザ全集」(二) 齋藤嗣譯 二・五〇 日本橋 内田老鶴圃
 「哲學の教本問題」 西田幾多郎著 〇・八〇 神田 岩波書店
 「宗教生活叢書」 岩野眞雄編 〇・六〇 芝 大東出版社
 「佛教大辭典」(第三卷) 望月信亨編 一八・〇〇 本郷 同發行刊所

- 「佛教大學講座」(第二回) 久野芳隆編 牛込 佛教年鑑社
 「パウロ書翰概説」 麻生隆義著 〇・六〇 牛込 長崎書店
 「佛教の現代生活」 野依秀一著 一・二〇 芝 秀文閣

Alexander Almann,

Metaphysit und Religion

Das Problem der absoluten Transzendenz.

Berlin, 1931.

本誌新第十卷第一號に於て三木清氏は「形而上學の將來性の問題」と題して、形而上學と宗教との間に密接な關係のあることを前提して論じ、更に第四號に於て大江清志郎氏は「形而上學並びに世界觀學と宗教」なる題名のもとに宗教と形而上學との關係を論じて居られる。著者も絶對的形而上學と宗

教とは共に絶對的超越者を對象とするのであることよりして、兩者の關係を明かにするために、デイルタイ、シェラーを論じ、心理學的、現象學的對象主義的宗教の基礎づけは不充分であるとなし、更にカント、ハイデッガーに論及して作用現象學的研究によつて超越の意義を説明してゐる。彼によれば形而上學者は驚異より出發し、宗教的人間は畏敬(Ehrfurchung)より出發する。驚異は知られたるものの世界を回顧し、「何故に」を解決しようと求め、畏敬はあらゆる知られたるもの、一切の體驗可能なるものに超越せる領域に眼を向ける。従つて畏敬といふ宗教的作用に於て志向せられる超越は形而上學が意味する如き一切の體驗可能なる超越を超へた超越であるとなし、宗教と形而上學の對象及び作用領域を全く區別して「形而上學の領域は常に相對的認識であり、それに反して宗教の領域は絶對者に向けられた表現する行爲の領域である。」と結論してゐる。

ここに「宗教は世界觀學的體系を神の意圖の一部として或ひは人間の實在の必然的秩序として明識し、それを實踐する生活確信である。」と述べられる大江氏の説及びその方法よりも私はアルトマンの説に左祖したい。小冊子であるため充分な説明はされないが、彼の主張せんとする意向は首肯し得られるであらう。私はこれと共に、直接宗教學に關係はないが、彼がシェラーを批判した Die Grundlagen der Werte-thik/Wert/Person, 1931. も充分に推薦するに値ある書と

して紹介しておく。(星野)

Butler, J. F.

Psychology and the "Numinous."

(The Journal of Religion Vol. XIII, No. 4.)

本論文は宗教的経験をリニエバの如く心理學的に研究する方法と、オットーの如く全的に把握せんとする方法とについてその差異を述べ、或る程度まで兩者を認めるが、論者は後者のヌミノーズの感情を宗教の基調と見るのである。

先づ前半に於てリニエバの神秘的経験の心理的研究を批判して、かゝる研究法は宗教を神との結合と見て出發する故宗教的経験とヒステリーの區別さへ困難であるとなし、宗教的経験を諸要素に分析する事はその経験の特質を捉へ得ないものであると言ふ。

これに反してオットーの如く宗教的経験を全的に考察してその基調をヌミノーズの感情とする時に、それは明らかに宗教的経験のクリテリアとなり得るのである。此の感情は道德の感情の如く心理學によつて説明し切れるものではない。宗教的経験は此のヌミノーズの感情の感得にあるのである。オットーは此の感情を狭く限定しすぎたが、論者はもつと擴大して、サンスクリット語やバツハのミサの音楽やモスレムの建築法にまで表現されて居ると見て居るのである。そうし

て此の感情を基調として、宗教的経験を次の如く分類して居る。

- 一、純粹にヌミノーズの感得にある経験
- 二、道德的煩悶の解決を含むヌミノーズの感得の経験
- 三、道德的煩悶の解決のみの経験
- 四、五、六、右の三種に融合の法悦境が意識的、無意識的、又は意識的及無意識的に加はれるものである
- 七、ヌミノーズの要素を少しも含まぬ経験

勿論こゝに述べる道德的煩悶の解決の代りに美的感得や喜悅が混入する場合もあり得る。そうして右の四、五、六の中には種々の神秘的経験が含まれてゐるのである。

以上の如くして論者はオットーの言ふヌミノーズの感情を擴大して宗教的経験のクリテリアと見たのである。(竹園)

Frazer, (J. G.)

The Fear of the Dead in Primitive Religion.

London, 1938.

一九三二・三年の二度に渡リケンブリヂ大學に於て行はれた講演を其の儘上梓したものである。

フレザーの宗教論の中核をなすものはアニミズム特に死靈崇拜であることは言を俟たないが、教授は殊にその暗黒面と

しての恐怖感を與へる點を重要視して、死靈の恐怖を宗教の本質と理解してゐる。既に一九一・二年に同じくケンブリヂ大學で『The Fear and Worship of the Dead』(演題の下に講演を與へ、又著書に『The Belief in Immortality and Worship of the Dead』 3 vols, 1924. があるが、此等は主として死靈崇拜の普遍性の説明を主眼としたもので、死靈の恐怖を中心としたものでない。本書に於て今之を取扱はんとしたものであるが、常に膨大な紙面を要求する教授の研究法は本書一冊に於ては僅にその序論を許し得たのみで、本論は終三分一程に收め得たのみで遂に未觀の儘で終つてゐる。然し著者はその序文に於て、續編によつて之を完成せしめることを約してゐるから、遠からずして我々は『Golden Bough』以後に於けるフレイザーの宗教本質論の詳細な論述に接し得ることと信ずる。

その研究方法を見るに、研究範圍としての「原始」民族の規定或は引用書に對する注意等によつて、今迄の教授の方法論に對して、投げかけられた批判の反應を窺ふことが出来るが、根本的態度に於ては殆ど改められる所なく、舊態依然たる粗雑な比較法が用ひられてゐる。

とまれ我々は、老齡既に八十才に達した著者のこの不撓の精進に對しては敬意を表さねばならぬ。(諸戸)

Goldenweiser, Alexander;

History, Psychology, and Culture.

London, 1933.

現在はオレゴン大學の教授であるゴールデンワイス博士が文化人類學を中心とする社會學說の熱烈な探求者であることは斷るまでもない。

この新刊は現代の顯著な社會的文化的な且また人種上の諸問題を取扱つてゐるのみでなく、フレイザー、ヴェント、レキブリユル、フロイド、デュルケムらの社會學說を吟味してゐる點で、トテミズムの諸研究を採集してゐる點で殊に吾々の注目を惹くものがある。

これは大部分既に發表した諸論文に加筆又は削除をなして訂正したもので、中には學位論文の「トテミズム、分析的研究」や「文化人類學」(米林富男氏の邦譯あり)の如き價値ある論文が含まれてゐる。(古野)

Guthrie, K, S, L

The Hymns of Zoroaster usually called the Gathas,

N. Y. 1933.

本書は著者が有名なるゾロアスター教の研究家ジャクソン

の指導の下に、最も難讀とされたアベスタの重要な部分、讚誦部 (Yann) の韻文 (Gothic) を對照英譯したものである。それに附屬してゾロアスターの生涯を人間の方面及び宗教家の方面から觀察し、更に韻文の批評、ゾロアスターの發展やその宗教的並に社會的意味を説いて廉價版として公にしたものである。殊に便利な事は最後に韻文の辭書、文法を加へて居るので、此の方面の研究者には非常に簡にして要を得たるものである。(竹園)

High, Stanley The Far East

Nationalist, Communist or Christian

New York, 1932.

ミッシェンからの報告を基として極東の戦争にクリスチャン的解釋を與へたもの。北米外國傳道聯盟發行。滿洲、上海に相戦ふ二國民として日本及び中國を擧げ、兩者の歴史を瞥見し、日本のミリタリズムの必然的發展を説き、ミリタリズムとナシヨナリズムとに對してキリスト教徒が如何に「勇敢」に闘争したかを示してゐる！ 賀川豊彦氏がこの困難な仕事——ミリタリズムに對して敢然と抗争する——を如何に熱心に遂行したか、といふ事を、World Tomorrow 雜誌に載つた「私はアジアの統一の日を夢みる」とか「罪に苦しむ子と

なつて、中國及び世界の許しを乞ふ」とかいふ一篇の詩によつて例證しようとする。賀川氏のこの種の言動に就いては國內では一向知られないので、或ひはそこに賀川氏の國際的地位やミッシェンの貸信關係の奇妙な問題が潜んでゐるのではないか、との疑をすら抱かせる。上海事變當時日、中クリスチャンがミッシェンを産婆役にして上海で握手し、痛哭した事なども、大げさに扱はれてゐる。結論は日本の攻撃は中國のナシヨナリズムを拍車づけるが、中國はどこかの援が必要だから(キリスト教的)國際聯盟や合衆國が極東問題を見くびつて積極的に乗出さなければならぬ、ソ同盟が中國のよき援助者となるべく、そこに、コンミュニズムとキリスト教との根本的對立が表面に出るであらう、キリスト教徒はコンミュニズムに對する最有力の防壁として立たねばならぬ、といふに在る。注意すべき事は、著者は、中國を目指す日本以外のミリタリズムや、中國ソヴェート區の發展に就いて、全く黙してゐる事である。徹の生えたキリスト教主義の立場よりする全く誤つた見通しであるが、さすがに問題がキリスト教的に解決されるだらうとの樂觀的觀測は行ひ得ず、唯、キリスト教徒は困難を忍んでじつくりと努力せよ、と呼かけるにすぎない。(佐木)

Hindus, M.

The Great Offensive.

London, 1933.

最近のロシア歸りのリベラリストが第一次五ヶ年計畫の遂行状態を驚異を以て報告したもの（同じ著者は革命直後もロシアにあつて、かなり穿つた見聞を發表してゐる）。特に「すべての手なれた舊き語——家庭、宗教、家族、富、自由等——が意味を失つて、人間は新しい社會の目標と意志とに向つて進むといふ唯一つの目的に従ふ」社會の心理状態を追折してゐる。著者によれば、宗教はソ同盟に於いては、殆ど完全に敗北した。反宗教運動の進展が以前よりも目立たなくなつたのは、宗教が勢力を回復したからではなくて、もはや無力になり切つたからである。また、ソ同盟には全く形の變つた新しい宗教が支配してゐるといふ見解は全く誤謬であつて、なるほど宗教に類似した情緒的側面も見られるが、根本に於いて宗教と超自然主義とは切離し得ないのだから（少數の説教者は何といはふと、民衆の間では）、コンミュニズムと宗教とは全然別個のものである（一八〇頁以後）とする。その他、道徳、藝術、教育等の問題についても、農村共營化、機械化、工業化の成果と結つけて、説明してゐる。西歐に關しては——と著者は最後に嚴重な但し書をつける事を忘れない——この

新しい状態は採用され得ない。そこには、コンミュニストもカピタリストもゐない社會が来るであらうと。但し、著者の傾向はフアッシュョ反對で、イギリスにかなり勢力を拓げてゐる徹底反フアッシュョだが社會民主主義的自由主義の殻にとち籠つてゐる一派の影響下にあるものと考へられる。こうした著者の限られた立場を念頭にをいて讀めば、ソ同盟の文化に關する最近の旅行印象記のうちで最近での推奨さるべきものと稱し得やう。（佐木）

Mc Connachie, John

The Barthian Theology and the

Man of to-day

London, 1933.

マッコナッキーには先に「The Significan of Karl Barth, 1931」があり、本書はこれに繼續するものである。前書は「バルト及バルト神學」として岸、藤原兩氏の良き翻譯がある。それは平易な筆を以てバルトの全貌を解き明かしたものであり、本書の序文中にマッコナッキーは前書に就てのバルトの手紙——余はそれをよく讀みその内容に全く満足し、そが余のなしつゝある仕事の良き正確なる入門書たるを認む云々——を掲げてゐる。

本書に於ては主としてバルトの教義學の第二版を中心とし

てバルトのその後の展開を取扱ひ、更にその周囲にある人々の諸書を参照しつつ、教義の根本問題から倫理傳導、社會問題等に亘つてバルト思想の感化の及ぶところを説き、彼の主張の道筋を明かにしてゐる。そして最後に英米に於けるバルト思想に對する批判書を點檢し批評してゐる——ドイツ、オランダ、スイスその他大陸に於ける批判に就ては別に一書を要すとして省き、概要のみを述べてゐるが、四六版三三〇頁餘、前著書と合せてバルト思想の根本特色並びに最近に到るまでの發展を見るに好適の書である。(丸川)

Obermiller, E. E. Tr.

History of Buddhism (Chos-hbyung)

by Bu-ston.

I. Part, The Jewelry of Scripture.

II. Part, The History of Buddhism

in India and Tibet.

Heidelberg, 1931—32.

西藏傳佛教史の重要性を今更贅言する迄もなし。特に印度佛教史の中後期研究に多大の寄與をなして居ることは人の周知く知るところである。然しながら早く獨逸譯に依つて一般に紹介せられたターラナータの印度佛教史の外は餘り多く内容

を紹介せられて居ない現在に於て、數ある西藏傳佛教史中最も古く且つ西藏に於て最も廣く行はれたといふこのブートンの佛教史の英譯を見たことは、誠に學界のために慶賀すべきところである。

著者ブートン (Bu-sto Rin-chen-grub-pa) は一二九〇—一三六四年の中央西藏の人、博學にしてその識は各方面に亘り著書も多數に上るといふ。彼の西藏一切藏經をカンヂェールタンデールに分類し、更にこれを細分したのは實にこの碩學の喇嘛であつて、西藏佛教史上に特筆すべき人物である。本書原名は *Bde-g-segs-bstan-pai Chos-hbyun* といひ三部よりなる。第一部は西藏に存する一切經を時代學派事項に分つて整理組織せるものであつて、「ナルタン版の内容の序論にして且つ組織的なる目録である。」第二部は即ち歴史にして劫波のことより佛陀の出現に説き出し、佛陀傳、結集、佛法存續の時期、佛法傳播宣揚に努めた人達の懸記等を經典等の源泉より抽出して整理し、進んで印度に於ける著名の論師(龍樹、提婆、妙月、月稱、無著、世親、堅慧、陳那、法稱、訶梨跋摩、徳光、寂天)の傳記を叙し、また佛法の滅亡に關する諸傳説を擧げる。次に西藏の佛教史に移りこれを前後二期に分つてその盛行の經過を述べブートンの時代に及ぶのである。以上が現に英譯せられた部分にして、更にその第三冊はブートンの第三部として、西藏佛教史の前後二期に亘つて傳譯せられ現にカンヂェール、タンヂェールに存する諸經論等、及

びその傳譯者著述者等に關する組織的なる索引に、英譯者の補足其の他を附して出版される筈であると言ふ。

この佛教史其の物の價値を云爲する要はない。定評あるこの譯者が然も絶大の努力を以つて、第一部に現はれる頌をタンデュールの中に殆んど全部搜索し得た如きを知るならば、譯者の師 Stecherbasky と共に「この自己否定的な專心的な且つ困難な勞作の高價なる價値は、この仕事に個人的經驗を有する諸學者が依つて十分に評價されることを疑はない。」と激賞するを禁じ得ないであらう。(高田)

Schilder, K.

Zur Begriffsgeschichte des
"Paradoxon" mit besonderer Berücksichtigung
Calvins und des nach-kierkegaardischen "Paradoxon".

Kampen, 33s.

この書は著者がエルランゲン大學へ出した學位請求論文である。多くのデイセルタチオンがそうであるやうにこの書にも引用文献が明細で、それだけでも研究者には大いに助かる。新形而上學の擡頭とともにパラドックスの問題が哲學に、神學に非常にやかましくなつて來たことは周知のとほりであ

るが、著者はカルヴィン主義者らしいがその立場から先づ、古代からのパラドックスの概念史をたどり、聖書に於けるその意義をたづね、次にはキェルケゴールと近代數學のパラドックスを對比論述してをる。が、著者の最も力を入れてをる問題は現代のパラドックス論で、オットーや東洋神秘主義、キェルケゴール、辯證法神學のパラドックスを檢討して更らにキェルケゴール流のパラドックスの考へと宗教改革者、とくにカルヴィンの思想(最近のパラドックス中心の神學思想とは一致しないと見て、)とについて論じてゐる。

デイセルタチオンらしく地味に書かれてゐるが、時節柄必ず一往讀まるべき書である。(石津)

Suzuki, (D. T.)

Essays in Zen Buddhism, Second Series.

Tokyo, 1933.

一部歐米の佛教學者の間には、バリーリ語による小乗佛教研究より漢譯佛典による大乘佛教に進まんとする注目すべき動きが認められるが、我が國佛教學者はこの氣運を助長すべき責務がある。この方面に於ける鈴木教授の貢獻は多きく、既に數種の英文著書あり、又英文雜誌「東方佛教徒」に於ける活躍がある。殊に不立文字の禪學を、文化言語を全く異にす

る歐米學界に紹介せんとする企は蓋し難中の難事であらうが禪學に對する造詣深く、外國語の素養高い教授は早くより之を試みられたことは人の知る所である。既に數年前「禪宗論集」第一輯を公にして禪學の概觀を與へられたが、今此の第二輯に於ては主として公案を取扱ひ、次輯には禪宗史を公にし、全四輯を以つて禪宗の全貌を傳へんとせられてゐるもの様である。

本輯に收められたものは四編あり、第一には公案の問題で、禪宗に於ける公案の意義、其の「悟」との關係、心理學的側面の觀察、及び念佛との關係に論及せられてゐる。その他會て「東方佛教徒」誌上に於て公にされた六種の論文「The secret Message of Buddhism, The Two Zen Text-book, Passivity in the Buddhist Life」が收められてゐる。又禪宗の理解に重要な意義ありとせられる水墨の禪畫二十數葉に簡單な説明を與へて收められてゐるのは、著者の細かい注意としてうれし。

本書は主として歐米の學者の爲に書かれたもの様であるが、此の種の文献にとほしい現在に於ては我が國の讀者にも亦得る所多い著作であらう。(諸戸)

新刊紹介

Swift, A. L. Religion Today, A challenging Enigma.

London, 1938.

嘗て進化論が盛んになつた時、基督教諸國は新らしい宗教問題に震憾した、マルキシズムが既成宗教に對して反對運動を起すに及んで、各宗教の全領域に互つて世界的な、大きな衝擊を與へた。これによつて投げ掛けられた疑問は各宗教は勿論宗教學、社會學、心理學(民族心理學及びフロイド學派)の研究家によつて努力開拓され、あるに拘らず解決されたとは云へな。この問題が斯くも廣範圍に跨るに及んでは、綜合的な解決を計らなければならぬ。日本に於ては既に早く昭和五年十一月宗教研究が「代宗教批判」なる特輯號を出して綜合的批判を行つた。本書もこれと旨意を同じくするものである、その後この疑問が一層深刻になつてゐる以上、一讀に價する。

本書は基督教國で出ただけに基督教に關するもの注意すべきである。その二三をあげれば

Niebuhr ; Protestantism, Capitalism and Communism.

Mc Connell ; The Church and social Progress.

Ryan ; Catholicism and Democracy.

Maldenbauer, *Moder Christian thinks about God.*
 等がある。宗教に對するこの疑問の最も端的なものは、
 「宗教の將來」に關しては Holmes と Johnson の二人が
 各々の立場から論じてゐる。

この外に

Muzzev ; *Religion and History.*

Swift ; *Religion in Primitive Societies.*

Ferguson ; *Moder Superstition and magic.*

Cohen ; *The dark Side of Religion.*

Swift ; *Religion in Action.*

等色々の方面から現代宗教を論じてゐる。(竹園)

Uglikar and Paranjpe (ed. by)

Collected Works of Sir R. G.

Bhandarkar. 4 vols.

(Government Oriental Series,

B. nos. 1—4)

Poona, 1927-38.

印度婆羅門の由にして、印度學一般に亘る研究に偉大なる
 足跡を印し、印度に於て最も尊敬せられた學者として Sir
 Ramkrishna G. Bhandarkar の右に出づる者は存しなうと言

つても差支へないであらう。最も愛惜せられた彼の死して七
 年、既に生前より計畫せられたその研究の全集がバンダルカ
 ル東洋研究所の人達によつて出版せられたことは、誠に印度
 學研究者の喜びとすべきところである。

第一卷は彼が雜誌其の他の上に發表したる各種の論文の集
 輯にして印度學の各方面に亘れる彼の博學宏智を見ることが
 出来るであらう。第二卷は一八八二—一九一一年に亘る梵語寫
 本調査報告を主とし、これに社會學的な研究や哲學宗教に關
 する小論文を收める。その寫本調査報告の如き、その寫本を
 手にし得る人々の間に如何に貴重であるかは言ふ迄もなから
 う。第三卷は歴史的の論文にして、「デッカンの上代史」を初
 め、種々の歴史に關するもの並びに銘文に關する研究を集録
 する。第四卷は彼の大作 Vaisnavism, śaivism and Minor
 Religious Systems へ Wilson Philological Lectures on Sans-
 krit and the Derived Languages とを收む。前者の印度宗教
 研究に寄與するところ多大なるは今更言ふを要しないところ
 著者また印度の言語一般に關する知識に於て貴重なる文獻であ
 る。以上各卷凡て六百頁を超え、詳細なる索引を附して讀者
 に多大の便宜を與へて居る。尙總索引と、この大家の子、カ
 ルカッタ大學教授 D. R. Bhanparker が物する父の傳記とが第
 五卷として出版されるだらうといふ。斯くしてバンダルカル
 の全集が完成することは誠に望ましいことであらう。(高田)

△言論界は彈力に富まぬ渾沌に低迷してゐるやうである。やがてこのことはある時代の歴史が示したやうに宗教への觸手となりはすまいか。それらにそなへて學を蓄へべきであらう。

△一九三四年が来る。この國にも亦内的外的に宗教界にさせまつた問題が近寄りつゝあるのではないか。一つは舊勢力の喘ぎが他はその統制が、外國のあちこちから傳はつて来る。

△民族意識の復興よし、が、機關誌としての本誌はその分野を守らう。

—— 以上を種々の問題の答となして ——

△宗教學講座記念會の歐文論集 Science of Religion, Commemoration Volume が三百七十頁の威容をそなへて一月中旬にいよゝ出る。御希望の向は實費でお頒ちするから御申込を乞ふ。値段は未だはつきりしないが、大體五圓見當であらう。(T・I)

昭和八年十二月二十五日印刷
昭和九年一月一日發行

新第十一卷・第一號

不 許 複 製

編輯者 宗 教 研 究 編 輯 部

右代表者 姉 崎 正 治

發行者 岩 野 眞 雄

印刷者 中 村 勝 藏

印刷所 中 村 印 刷 所

一册 金一〇〇(送・六)
三册(半年) 金三〇〇(送共)
六册(一年) 金五八〇(送共)
六册(會員) 金五〇〇(送共)

會員希望の方は現會
員の紹介に金五圓を
添へて發行所へ御申
込下さう。

宗教研究發行所

大 東 出 版 社

東京市芝區芝公園七ノ十
番
振替東京一九四七一番
電話芝二二一一六番