

佛陀最初説法の研究

宮 本 正 尊

序

佛陀最初の教説は如何なるものであつたか。或は佛陀初期の教説は如何なるものであつたか。而してその基本型及び類型を推定するに、最初説法と初期説法とに關する阿含傳承文獻の組織的研究に依らんとするのである。具體的には「初轉法輪經」と「原始型佛傳（第一型）」（第四節參照）の研究に従ふのである。而して今本論文に於ては先づ最初説法としての初轉法輪經の研究が主題となる爲めに、これを「佛陀最初説法の研究」と標題するのである。随つて本論文は次いで「佛陀最初教説の研究」として發表さるべき論文と相俟つて、更にその意義を深くするものである。

一 資料取扱ひの心得

先づ最初説法及び最初教説の問題の研究より出發しよう。茲に著者は先づ佛傳・廣律・阿含・阿毘達磨論書・諸大乘經論・龍樹論書等諸種の文獻に亙り、ある固定せる傳承即ち型となれる定説を見出すのである。かゝる定説に就いてはその成立事情及び影響を併せ研究せんと欲する。更にかゝる型を一方ある傳承として承認しつつも、其處に見失はれたるものを再檢せんとし、或はさる型によりては捉へ難きものを新に表明して、幾分卑少歪曲せ

られたる釋尊の教説の大本を回復せんとする大乘佛教の主張を見出すのである。隨つて茲には前者と單に相待し對蹠せるに過ぎぬ一面も存するが、畢竟古き大本に還るべく、前者を批判して新局面の打開が試みられて居るのである。その型となれる定説とは、普通大乘教徒よりして小乘と貶稱せらるゝ聲聞の學、或は法相である、即ち、阿毘曇の人々 *Abhidhamika* の教相であるが、龍樹などはこれを各々決定有の法相に膠著して居るとなし、時に生死人とさへ罵つて居る。英國のリス・デヴィヅ夫人の如きは、その夫妻二代を通じ全生涯を南方巴利佛教の研究に捧げた程の代表的學者であるが、最近に至りその南方佛教の聖典が僧院的教相學者 *monastic expounders* の手によつて卑少局限せられたるものと極め付け、大乘こそ、*a possible More for man, not a Less* 釋尊 *Sakya* の出世本懷 *the real "birth"-message* であると非常なる熱意をこめて唱導せられてをる。勿論、北方佛教徒にとつては、これは已に龍樹時代に於て叫ばれた精神に看取され得るものであり、その爲め佛教は印度の國境を越えて多種多様な形態のもとに分化發展し、問題も多く含んで居るのであるが、南方佛教は約二千年の後今日に至りて、漸くその第一の烽火を夫人によつて擧げたものと見てよく、佛教本初の精神を回復せんとする初光がきざし來つたのである。錫崙には嘗て大乘は一時流行したのであり、その史實や史蹟もあるのではあるが、中途亡びて遂にその精神を傳へ得なかつたのである。その後、印度本國に佛教が衰滅してより、佛教は茲に根幹を失ひ統制も聯絡もなく、支那・日本・チベット及びセイロン・ビルマ・シヤム等に、夫々個別的に發達を遂げて近世に入つたのである。爾來約一世紀を経て今日に及び、佛教研究も漸次その視野に鮮明の度を加へ來り、研究手法も各種の近代的手法工作が夫々の場面に於て應用せられ相聯關して來たから、問題の所在はその本來の面目を

全態的に呈露し來りつゝある。

予の今茲に用ふる資料は、大乘佛教徒が皆て一束にして聲聞小乗の教と云ひ、今日り夫人が僧院的教相學者の記錄に過ぎぬと云ふ阿含・律・阿毘達磨の文獻と、諸大乘の經論とである。リ夫人の如きは巴利聖典を他よりも比較的古く評價するのであり、漢譯や西藏譯の如き翻譯ではなく、稍と原典的なものであることを認めつゝも、そこに何等佛陀が説法したまふの言葉は見出し得ないと云うて居るのである。夫人の如きは大乘佛教を餘り参照せぬのであるから、その努力たるや、南方原始佛教のうちより根本佛教の面目を浮き上らせようとするものであると評價することが出来る。乍併、漢譯に基く廣き資料を有してをる現代日本の學者には、一々の教説或は教相夫々に亘り、各種の資料テキストを比較對照し得るのであるから、それにより同一テキストの變改・改竄、教説解釋の變化進歩の跡が可成り明かにせられて來てをり、各部派が同一のテキストを部執によつて夫々都合よく會通せんとし、或は變改したとさへ考へらるゝ筋道まで相當に研究せられて來てをるのである。唯これ等の研究に當り、自らが持つある見解によつて整理せんとする方法も可能であり、相當の成果を收むるのであるが、初めから極め付けて行く研究は一時まことらしく纏めらるゝであらうが、多くは本初の問題を残して居るため、問題自身が進歩してくる時になると、却つて後に取り残されるやうになるのであるから、これは注意せねばならない。

更に我々は研究に際して、先づ我々の有してをる資料本來の性質を考察して出發すべきである。如何に研究方法はよくとも、資料本來の性質からその方法には不向きな場合があるのである。佛教文獻のうちには歴史的研究の資料も多く、また僧院の維持・教團の統制に就いての經濟的或は法制的の研究方法によりてこそ、第一資料と

しての價値を發揮するものも少くないのであるが、大部分の資料は大小乗の經論に亘りて展轉傳來せる釋尊の教説の阿含傳承である。即ち、傳承せられたる阿含 *Aganna* 聖典なのである。そのうち「四阿含」の如きは、特に傳承阿含の名そのものを以て、總即別名せられて呼ばれて居る位であるから、教理教説の研究者は先づその資料たる阿含本來の性質を深く顧みるべきである。「阿含量」の意義に就いては、予は已に「聲聞の學と佛菩薩の學」のうち**に強調した如くである。**

これ等大小乗に亘る「阿含」は、一面各時代の傳承者の創意創作によつて變改せらるゝのであるが、それは傳承の本質を越すことは少いものである。更にその時代々々の言葉によつて表現せられた部分を、單に新しい解釋として捨て去る人々もあるであらうが、これこそ最もその當時に妥當した部分である。それが時にある環境時代の夾雜性に束縛せられた證據になる場合もあるが、必ずしも常にさうではなく、その部分こそ各時代を通じて教説の本質的なものを構成したが爲めであるとも爲し得るのである。傳承は勿論直ちに史實でないとも言ひ得るが、他の傳承のない時にはそれは史實として取扱はれることが多い。この場合には慎重なる批評眼を伴はしめねばならないが、今は寧ろさる「阿含量」の眞實性をもつと評價すべき素直にして、當り前の途をとるべきであることを説きたい。更に傳承は少くとも常に傳承としての史實を有するのであるから、常に研究者自らが見逃して居る價値を時に保持してをる場合があり、研究者はこの點反省すべきである。随つて釋尊の教説の研究をなすに就いて、資料の取捨選擇は嚴密なるをよしとするが、餘り細工しての切り捨ては控へるべきである。傳承阿含に貫かれて居るものを前後關係によつて救護して深く汲み出すべきである。この點、歐米近代の佛教學者の研究方法も、今

は見劣りする新時代になつてをるのであり、我が國の佛教研究者は寧ろこの點第一步を已に新地帯に印して然るべきものである。随つて相提携して研究に精進するならば、歐米學者のみでなく、支那印度の學者にも刺戟を與へリードし得るのである。現代日本の佛教界では佛誕二千五百年を記念せんとする時代にまで進んで來てをる。本論文はかゝる新時代に相應する根本佛教の教説を究明組織する一つの資助となれば幸である。

註

1. Gotama the Man, London, 1928.

Sakya or Buddhist Origins, London, 1931.

A Manual of Buddhism, London, 1932.

do p. 22 Now a "scripture" is a much later thing than the birth, and it is the real "birth" message.

do p. 51 We have no reliable records of things as they happened, of words as they were first spoken.

2. do. p. 46.

3. do. p. 22.

4. 拙稿、哲學雜誌、昭和八年二・三・五・八月號。

5. 拙稿「根本中の研究」、宗教學論叢。昭和五年。及び、「佛教學の組織と根本佛教」、日本の佛教學。昭和八年。

二 初轉法輪經の二種型

今茲に佛陀最初の教説を考察するに、先づ最初説法と考へらるべき經典資料に依るべきことは勿論である。而してこの最初説法を見出すには、佛傳の整理と共にその佛傳記録の指示に従うて、阿含等の諸經典のうちに探及するのが第一歩である。

漢譯經典のうちには、已に安世高に依つて譯されたる「佛說轉法輪經」なる一經が古くより別行されてをり、

古來これが佛傳に言はれて居る、波羅奈にて隣陳如等の五比丘に對して爲されたる佛成道後最初の説法であると爲されて居るのである。随つてこの古き譯による經典を基本として研究することは、種々なる理由よりして先づ適當であり、出發點となしてよい。佛傳の整理に就いては後節に觸れることにして、先づ阿含經典より出發しよう。

この轉法輪經に相當するものを四阿含のうちに求むるに、長阿含第一・大本經に於ける毗婆尸佛因縁の下は、參考に供すべきものであり第二次的資料として重要である。²⁾中阿含第五十六卷第二百四十經の羅摩經は、釋迦牟尼佛の佛傳に相當するものであるが爲めに、その成道説法の部分にこれを見出すことが出来る。而もこれは離二邊處中の中道宣言・八正道説を含むのである原始型を保持してをるものであるが、四諦三轉の説法を全然缺いてをるのである。且つ羅摩經に相當する巴利中部第二十六經の聖求經³⁾ M. N. 26 Ariyaparyesana-sutta は、この四諦説法のみでなく、中道八正道に亘る轉法輪の部分をも全部略して、五欲⁴⁾ pañca-kāmaṅṅā 彈訶の教説を以つて終つて居るのは甚だ注目し値ひする。勿論、經の目的は「聖求」の意義を説くのであり、佛傳や轉法輪經を眼目とするのではないのである。然るにこの五欲功德可愛可樂可意所念善欲相應の説法は羅摩經も保持してをり、これは五比丘に對せる第二次或は第三次の説法と想定さるべきものである。随つて他の佛傳に存する第二次或は第三次の説法と考へらるゝかの五蘊無我經と共に、佛陀最初教説を組織的に考察する際には必ず列擧されねばならぬ教條である。これに就いては後に詳説する。

増一阿含第十四第十五兩卷に亘る高幢品第二十四の⁵⁾第五經神足化と名付けられてゐる一經は、樹下成道難解に

始り、佛傳に相當するものである。随つて初轉法輪經はこのうちに含まれて居る筈であるが、茲では特に中道宣言の部分だけが削除せられて、直ちに四諦説法に移行してをる型を示してゐる。

雜阿含第十五卷は多數の四諦教説の經典を攝集してをり、五比丘に對して波羅奈に説かれた四諦説も、その後種々の型に表現せられ、また保存せられた事實を示してゐる。その第三百七十九經轉法輪經は、通常初轉法輪經に相當するものと爲されてをるが、これも重要な中道宣言の部分を全然省略して、四諦説法だけを以つてしてをるものである。この四諦説法だけを轉法輪とよめて來たことは、予の所謂聲聞教相の學の發達と相伴ふものであつて、決して原始型ではないのである。而もそれは四諦説法のうちでも、特に三轉十二行法輪と整へた教相を轉法輪と定めた型に従つてをるものである。随つてこれは中道宣言の部分を含む原始型に對して、これを聲聞型或は第二型と呼ぶべきものである。前者を中道型とすれば、これを四諦型とか三轉型とか言ふべきものである。この型は遂に轉法輪經の定型となつたのであるが、そのよき例は義淨によつて譯されてをる、かの「三轉法輪經」一卷の抽出別行に見られる。從來の學者は通漫に「轉法輪經」即ち「三轉法輪經」と解してをるのであるが、兩者はその名も異なるが、その成立もその型も異つて居るものであることを特に注意しておきたい。

更に大正大藏經でも赤沼氏阿含互照錄でも、この雜阿含の一經を、直ちに巴利相應部の如來所説經 S. N. Ta-
hāgātena vutta に相當するものと見做してをるが、この如來説法のテキストは、離二邊處中の中道宣言が削除されてをらない原始型に屬するのである。随つてこの兩者は直ちに同一となして取扱ひ難いものである。

巴利相應部は五大編に分れてをり、第五編は小品 *Māvagga* と名付けられ、この點佛傳を含む巴利律 *Vinaya*

の小品 *Mahāvagga* を想起せしむるものである。これは第四十五の道相應 *Magga-samyutta* 以下第五十六の諦相應 *Sacca-samyutta* に至る十二相應より成り、最後の諦相應は更に十一節に分れてゐる。雜阿含に於ても四諦教法の類聚のうちに存して居つたが、今もこの諦相應の第二節が「轉法輪品」⁹⁾ *Dhammacakkapavattana-vagga* と名付けられてゐるのである。今の如來所説經とはこの一節の初二經に冠らしめられてゐる名である。相應部編纂に際してこの一經を諦相應に編入してゐると云ふことは、四諦説即ち初轉法輪と定めた聲聞教相の行き方を示すものである。巴利本は未だ中道宣言を附帶せしめてゐるが、漢譯雜阿含諦相應の諸經を類聚すると共に、唯、三轉十二行相の部分だけを抽出してゐるのであるから、初轉法輪經としては已に原始型を失つてゐるものであることは前述の如くである。

¹⁰⁾ 何故にかゝる重要至極なる初轉法輪經が、四阿含のうち適當なる或は特別な位置を與へられずして、かく末尾の部分に或は片隅に、而も後世的加工抽出が施された第二型のすがたのもとに片附けられてゐるのであらうか。予のこの研究は幾分その質問に答へるものである。今茲に略言するならば、それは聲聞小乘の學徒の四阿含五尼柯耶編纂に際し、中道大宣言を紀念する丈けの心構へがなかつた事實と、龍樹をして中論を著はさしむるに至つた、不二中道の大乘精神の横溢及び結晶との對蹠が物語るであらう。

註

- 1、大正二、五〇三頁b——c。
- 2、大正一、一頁a——一〇頁c。
- 3、大正一、七七五c——七七八頁c。

- 4、M. N. Vol. I. pp. 160—175.
- 5、大正一、七七八頁a。
- 6、大正二、六一八頁a——六一九頁a。
- 7、大正二、五〇四頁a——b。
- 8、大正二、雜阿含卷第十五、一〇三頁、註九。
漢巴四部四阿含互照錄。五〇頁。二六二頁。三五三頁。
- 9、S. N. Part V, Mahā-vagga, pp. 420—424.
- 10、A Manual of Buddhism by Mrs. C. A. F. Rhys Davids. pp. 106. 107. リ夫人もこの經の取扱ひ方に就いて經典編纂者S不當を責めてゐる。

三 說法第一經と結集第一經の傳説

何が佛陀最初の說法であつたかを見るには、佛傳に依るのであるが、更に集法即ち結集記事をも考察すべきである。

經律は必ずしも結集の際に形態が始めて出來たものでなく、佛在世に於て已に各比丘等によりて夫々印象感銘誦承せられてをつたものもあつたであらう。乍併、結集はそれに整つた形態を與へたる機會となつたのである。結集の記事によれば、大迦葉が優波離 Uḍḍi をして先づ四波羅夷の姪戒が迦蘭陀子須提那 Sudinna-Kalandaputra の姪行を機縁として吠舍離 Vesālī に於て最初に制定されたと殆んど一致してをるのであるが、經に關しては法護部 Dharmagupta の四分律の如く、先づ梵動經・増一・増十・世界成敗經・僧祇陀經・大因緣經・天帝釋問經等の長阿含の諸經、次いで中阿・増一・雜阿・雜藏の五阿含の成立をそのまゝ述べてをるので多いのである。

即ち化地部 Mahisaka 傳の五分律は稍々經の順序を異にする丈けで、同じく増一經・增十經・大因緣經・僧祇陀經・沙門果經・梵動經等の長阿、次いで中・雜・增一・雜藏の成立を告げてゐる。又巴利分別説部 Vibhāṅga-vādin の小品 Cullavagga では梵網經 Brahmajāla-sutta 沙門果經 Samāhaphala-sutta 成立の來歴 nidāna を以つて例示し、かくの如き方法にて五尼柯耶が成立したとなしてをる。かの毘尼母經なるものもこの形式を示してをる。四分五分巴利律の三者は代表的なるものであるが、何れも甚だ形式的に四阿含雜藏即ち五阿含の成立を告げてをるに過ぎないのは何故であるか。滅後第一結集と稱せらるゝのは、果して如斯ものであつたか如何か。

然るに茲に結集記事として、右の代表的なるものと際然として異なるものは、説一切有部 Sarvāstivādi 傳の十誦律の記事である。これに依れば優波離の律誦出を終り、阿難は大迦葉の「佛修妬路初從何處説」と云へる間に答へて、「如是我聞、一時佛在波羅奈・仙人住處・鹿林中」と誦唱するや、五百比丘は皆下地踰跪し涕零して「我從佛所、面受見法、而今已聞」と感激したと記してをる。次いで「是時佛告五比丘、是苦聖諦(中略)佛在波羅奈國仙人住處鹿林中、三轉十二行法輪、已、是故是經名轉法輪經」と、所謂轉法輪經の全文を引用して居る。轉法輪經のうちに於ける四諦説は四諦各諦の説明の部分と、三轉十二行法輪の部分との二部に分けられるのであるが、かの三轉法輪經や、この十誦律所引の轉法輪經は、この第二の部分だけを抽出したのである。明かにこれ予の第二型に屬するものであらう。並び居る比丘達は感激したのは自然であるが、そのうちにはかの阿若憍陳如が居つたのであり、彼はこれこそ自分が親しく佛陀より最初に聞いたものであると述懐し、感動の極彼は悶絶したとさへ西藏傳は傳へて居る。この十誦律の記事は寧ろかの佛傳に於ける成道説法の記事と合するものであり、經典結

集の最初期には相應しきものであらう。かの代表的なる三種廣律の記事は、成立せる四阿含五尼柯耶に於ける、前述の如き初轉法輪經の輕視の事情と相一致するものである。

更に摩訶僧祇律ではまた全く別趣の記述となつてをり、阿難が誦出したものは「如是我聞一時佛住鬱毗羅尼連河側、菩提曼陀羅」云々であり、五百阿羅漢は虛空に上昇し、皆「我等目世尊、今已言聞」と唱歎し、悉く「南無佛」と稱したとさへ加へて居る。次いで阿難が誦出した「勤修習正受、見諸法已滅、知法從緣起、離癡滅煩惱云々」以下の四偈は、明かに釋尊成道内觀の緣起説を説いたものである。文句に小異を示してをるが、これは成道内觀を説く五分律の三偈、根本説一切有部毘奈耶破僧事第五の七偈と相一致することによりてこれを確め得るのである。かくすると僧祇律では結集第一經を初轉法輪經ともせず、長阿含等の諸經の一ともせず、寧ろ佛成道の緣起觀を記した佛傳の一部と見て居るわけである。而して四阿含雜藏の結集に就いては、全く四分五分等と同じく文句長きは長阿、中なるは中阿等と、簡單に片付けてをるのである。

乍併、この摩訶僧祇律の結集は、その儘とつて結集の第一經と云ふことは出来るが、それが最初説法の經であるか否かと云ふことは、また別問題である。それはたゞ釋尊の成道が、轉法輪に先行して居ると云ふ事實を示してをるのである。

これ等結集の記事を判斷するに就いて、次に龍樹の大智度論に於ける傳承を引用しよう。龍樹は般若諸經の見方に立つから、初轉法輪を般若説と見做すのであるが、他方彼は有部等の傳承を引用するに忠實なる場合が多々あるのである。大智度論卷二に釋尊の涅槃に際し令法久住ならしむる爲め、大迦葉が阿難に「佛初何處説法、説

何等法」と問ひたる答に「如是我聞、一時佛在波羅捺國仙人鹿林中、爲五比丘説、是苦聖諦、我本不從他聞、法中正憶念、得眼智明覺」と所謂予の轉法輪經第二型を誦出せしめてをる。次いで智度論は「是經是中應廣説、如集法經、中廣説」と記して居る。この集法經と云ふのは「集佛法藏」の意で佛涅槃後の第一結集の記事を指すのである。

この事は、四分五分僧祇十誦に通じて、集法或は集法毗尼と云うてをるのに當るのであつて、その集法經中と云ふのは集法經と名付くる一經が阿舍のうちであり、それを指すと云ふのではないのである。智度論が茲に指す集法經なるものは、前述せる十誦律の記事であると考へられる。これは十誦律の翻譯に關係の深い羅什の最もよく與り、知つて居ることである。十誦律では、第二型轉法輪經の全文を載せてをり、智度論引用の文に引續いて、四諦三轉十二行法輪の説明と、阿若憍陳如の得法と地神及び諸天の釋尊初轉法輪の放送宣傳を詳述し、故に是經を轉法輪經と名付くと結んでをるのである。

龍樹は更に少しく後に佛涅槃の記事を詳述し、佛聖師子王、阿難是佛子、師子座處坐、觀衆無有佛。如是大德衆、無佛失威神、如空無月時、有宿而不嚴。汝大智人説、汝佛子當演、何處佛初説、今汝當布現」と、阿難を勸請せる大迦葉の偈に對し、阿難は一心合掌して佛涅槃の方に向ひ、「佛初説法時、爾時我不見、如是展轉聞。佛在波羅捺、佛爲五比丘、初開甘露門、説四眞諦法、苦集滅道諦、阿若憍陳如、最初得見道、八萬諸天衆、皆亦入道迹」と誦出したとなして居る。これは初轉法輪經を予の第二型に於て偈に纏めたものである。次いで千阿羅漢は、是語を聞き虚空に上昇し、皆「咄無常力大、如我等眼見佛説法、今乃言我聞」と言ひ、次いで述べた「我見佛身

相云々」の二偈と、阿泥盧豆の一偈及び大迦葉の二偈を引用し、結ぶに「大迦葉語阿難、從轉法輪經、至大般涅槃、集作四阿舍。增一阿舍・中阿舍・長阿舍・相應阿舍、是名修妬路法藏」を以つてして居る。この龍樹の結集に關する記事は、十誦律と一致するものであつて、結局、最初の説法は四誦説轉法輪經であり、また最初結集の經もまた同じくそれであると云ふのである。轉法輪經から大般涅槃に至ると云ふのは、佛一代の始終に亘ると云ふのであり、四阿舍を擧げてをることは他の律と同一であつて、稍々當時に於ける形式を整へたものであらう。

要之、結集の記事よりすれば、凡ての記録に通じて四阿舍を擧げては居るが、それが第一結集の時に成立したとは言はれぬから、真相に近いものは、十誦及び智度論の轉法輪及び、摩訶僧祇の成道觀の兩者を含む佛傳に順ずる諸教説が、先づ結集されたものであらう。その時の誦出が、先づ律・佛傳・諸經のうちに散在する佛傳記事の基本となり、それ等の場面の夫々に因縁が示されて、それ等教説が夫々また經典として漸次纏められ、更に異時異處異人に對する、同一教條の布演解釋或は異なる説明法等が、夫々誦出せられて來たのである。かくて同一教條にも、種々の類型異型が集攝せられて、相應部編纂ともなつて行つたものであらう。それらは佛陀最初教説として更に研究しやう。兎に角、今は結集の記事よりしても、最初説法とは所謂初轉法輪經であり、而もそれが中道宣言を削除した第二型が定型となつて流行し、龍樹もこれを明瞭に、承認して居ることを知るのである。

註

- 1、卷五四。列六、五一頁右。大正、二二、九六八b。
- 2、卷三十。張二、六八頁左。大正、二二、一九一a。
- 3、The Vinaya Pitakam in Pali, Oldenberg, Vol. II. Cullavagga XI. 1. 8. p. 257.

- 4、卷三。寒九、一五頁右。大正、二四、八一八 a。
- 5、卷六十。張七、二四頁左——二五頁右。大正、二三、四四八 b——四四九 a。
- 6、卷三二。列十、三三頁左——三四頁右。大正、二二、四九一 c。
- 7、卷一五。張一、八九頁左。大正、二二、一〇三 a。
- 8、寒三。二三頁左。大正、二四、一二六 a b。
- 9、卷一。往一、九頁右。大正、二五、五八〇 a。
- 10、往一、一七頁右。大正、二五、六七 a。
- 11、集法とは集法藏とも集法毘尼或は結集三藏法品とも言ふのである。
 - A、摩訶僧祇律第三二。列十、三二頁右。「五百比丘集法藏」。大正、二二、四八九 c。
 - B、五分律第三〇。張二、六八頁右。「第五分之九、五百集法」。大正、二二、一九〇 b。
 - C、四分律第五四。列六、四九右。「第四分之五、集法毗尼五百人」。大正、二二、九六六 c。
 - D、十誦律第六十。張七、二二左。「五百比丘結集三藏法品第一」。大正、二三、四四五 c。
- 12、往二。一七頁右左。大正、二五、六九 b。

四 佛傳の型と初轉法輪經

十誦律・摩訶僧祇律・大智度論によりて、一方成道・轉法輪・僧伽成立を中心として描かれた簡素な佛傳が先づ作られ、他方大智度論が記す如く、大般涅槃前後の出來事を中心とする佛傳が、先づ滅後の弟子達の關心焦點であつたと考へられる。前者を假りに佛傳第一型、後者を第二型と呼んでおく。而して、これ等の佛傳に密着せる諸種の教説が夫々纏めて傳承され、漸次經典の數が増加し、その外特殊重要な場合の教説も漸次夫々因縁 *nidāna* が附せられて茲に雜多な經典が出來て來たのであらう。

このうち予が今回の研究の第一資料となす佛傳は第一型に屬し、そのうちでも最も原始型を保つてをるものを依用するのである。それは四分・五分・巴利小品・有部破僧事・羅摩經・巴利聖求經その他であつて、初期の面影が多いものであり、本研究の眼目たる成道說法歸依に關する限り一致する點は多いのである。その他大智度論・中本起・方廣大莊嚴經・過去現在因果經・佛本行經・衆許摩訶帝經・増一阿含高幢品の一部等も、古き傳承をちりばめてをるから參考となるものである。

これ等のうち律部の佛傳は、破僧事を除く外、皆受戒、健度に編入されてをるものである。何故かゝる部分にあるのであるか。これは佛成道及び轉法輪に依りて、佛と法の二寶が成就したが、憍陳如以下の比丘等の歸依 *samānā* 出家 *paṭṭhaji* 受戒 *upāsampada* を俟たなくては僧伽の成立がなく、三寶の具足はないからである。而して律そのものは僧伽の規定に外ならないのであるから、その僧伽の最初を爲す歸依受戒具足の因縁譚こそ重要至極のものである。かくして各種の廣律が、規を一にして、その受戒健度に佛傳を載せて僧伽成立の事情を述べ、またこれに依つて傳承の權威を増さしめるのである。隨つてこの成道轉法輪の比丘歸依受戒の記事が、各種の律に於て大體一致し、また古色を保つて居る所以も明かとなるであらう。就中、比丘達が日常生活に見聞せる出來事の記事である程相一致し、その事實なることを示す傾向にあり、それに遠くなる程着色が多くなるのである。學者はよく傳承の成立及びその意義を汲み、テキストの編纂と傳承の成立とを直ちに同一に取扱はざらんことを要する。

¹⁾ 根本説一切有部毗奈耶破僧事に於ける佛傳は、前記受戒健度にある記事程普く知られてゐない。受戒は教團成立の條件であるが、破僧 *saṃghabheda* は教團破壊である。前者の成立が重要事であるとすれば、この破壊も甚

だ重大事であるから、そこに佛傳を引用して、その重要性を反映する意圖にあるものと推せられる。

これ等、受戒・破僧の爲めに廣律中に含れて居る佛傳、及びそれに順ずる羅摩經や聖求經の佛傳は、佛傳第一型に屬するが、この第一型の佛傳は、大體出家・苦行・成道・説法、及びその後二三年の傳道に亘る歸依受戒による僧伽の成立擴大の情況と、菩薩としての釋尊の前生・家譜・幼時の記事が、附加莊嚴せられて居るものである。隨つてこれは佛傳第二型として發達せる涅槃前後の他の佛傳を缺いてをる。而してその缺いてをる事實は、その成立事情を自ら物語つてをるのであるが、茲に兩者を結合して、佛陀一代を含む全き意味の佛傳が成立して來る順序になるのである。これは佛傳としては、第三型と名付くべきものであり、比較的時代が後れるわけである。今は佛傳全部の研究を爲すのが目的ではないが、かの佛本行經七卷三十一品、佛所行讚五卷二十八品補訂本の如きは、誕生因縁より涅槃分骨に亘つてをり、この第三型の代表的なるものであり、本論文の眼目である轉法輪に關しては、前者は第十五品に轉法輪品を、後者は第十七品に度五比丘品を有してをる。また中本起經の如きは二卷十五品であるが、轉法輪品より筆を起して佛食馬麥品の涅槃に至つて居る。更に普曜經や方廣大莊嚴經も、夫本問題に就いては、拘隣等品第二十四或は轉法輪品第二十六を有してをるが、何れも涅槃の第二型を含まず、第一型に屬するものである。特に修行成道轉法輪受戒の事實的記事よりは、釋尊を菩薩 Bodhisattva としての本生譚に力を入れ、各弟子達にも夫々因縁譚を附して、方便示現・方便度生の意義を深からしめんとしてをるのである。佛本行集經の如きは六十卷六十品に増廣してをるが、涅槃品がないのであるから、矢張り、佛傳としては第一型に屬するものである。大體この種の佛傳は過去前生に力を入れ、涅槃の記事の如きは問題としてをらぬの

であらう。その代りこの涅槃前後を以つてする第二型佛傳は、大小乗各種の涅槃經文學として發達を遂げてをる事實を顧みるべきである。

更に佛傳と稱するものゝなかに、修行本起經太子瑞應本起經の如き、度五人の記事はあるが、一向轉法輪の問題を明確にしてをらぬ、晦澁にして不出來のものもある。馬鳴 *Asvaghosa* の佛所行讚 *Buddhacarita-kavya* の如きは、第三型に屬する卓越せる佛傳であるが、當時多くの論師達が、夫々に佛傳を集成したものでらしく、僧伽羅刹 *Saṅgharaksā* にも佛行經があり、堅慧 *Sāramati* の入大乘論によれば、「婆留枝比丘佛本行」も存せるものゝ如くである。佛本行集經によれば、大衆部では「大事」、有部では「大莊嚴」、迦葉波部では「生因緣」、曇無德部では「釋迦牟尼佛本行」、化地部では「毘尼藏根本」と名付て、夫々佛傳を流行せしめてをつたらしい。隨つて、異色のあるものも生じて來たのであるが、かの普曜經の如きは、四諦八正道中道を説かず、十二緣起を以つて初轉法輪となしてをる程である。

乍併、古色のある諸傳は皆、轉法輪説法としては中道・八正道・四諦を併説して、よき原始型を保つてをるのである。たゞこのうち特記すべきは前述せる中阿舎の羅摩經が、轉法輪の一節に中道八正道を説くが四諦説を略し、巴利の聖求經が、その四諦説のみでなく、中道八正道をも省略してゐることである。更にこれと反對に増一阿舎の高幢品では、中道の宣言及び八正道を略して、四諦三轉十二行法輪を以つて轉法輪となしてをるのは、已に新しい四諦型に従つてをるのである。この新しい型に依つて轉法輪を解釋する所謂聲聞四諦三轉型なるものは、前述の如く雜阿舎の「轉法輪經」によき例を見るのであるが、更に「三轉法輪經」の別行抽出に迄行き

つのである。この大勢の流行に隨ふものは甚だ多いのであるが、かの法蘊是論卷第六の聖諦品第十の如きは適例である。たゞこの論では、普通四諦説法が八苦等による各諦の説明が先行し、次いで三轉十二行法輪となるのを逆に三轉十二行相を先きにする説き方を示してをる。その他根本有部毘奈耶・毘奈耶雜事・苾芻尼・佛本行經等は、轉法輪に關する限り、必ず皆四諦三轉十二行法輪を抽出する聲聞型に屬してをるのである。かくしてこの聲聞型が定説となつたことは、中道宣言が轉法輪より何時の間に排除された事實を物語るものである。

かく初轉法輪經の研究には、その對告衆機縁よりして、或は度、五比丘品、或は最初得法者の名に因んで拘隣品と爲されてゐる場合、更に説法の内容よりして四諦品となつてをるものもあることを顧慮せねばならない。而してその大部分は以上の如く、四諦聲聞型を示すのであるが、増一阿含の弟子品の如きも「爾時世尊、告諸比丘、我聲聞中第一、寬仁博識善能勸化、將養聖衆不失威儀、所謂阿若拘隣比丘是。初受法味思惟四諦、亦是阿若拘隣比丘」と記し、四諦說拘隣品の好き一例である。

註

1、赤沼智善氏の勞作「漢巴四阿含互照錄」記載のものを補ひたい。

2、拙稿「譬喩者、大德法救、童受、喩經論の研究」日本佛教學協會年報第一年。一八二頁——一八三頁。

3、秋四、二三頁左——二五頁左。大正、二六、四七九a——四八〇a。

4、A、根本有部毘奈耶第二十一、觸女學處第二。「此是上座阿若憍陳如所住之房。(中略)爾時世尊初成正覺、以妙智藥爲開法眼、三轉法輪令其啓悟、於大師業弟子中之最爲上首……」。張八、五三頁右左。大正、二三、六八二b。

B、有部毘奈耶雜事第三七。「世尊隨被三十六億大魔軍衆、成無上智。梵王來請詣婆羅門斯、三轉十二行法輪、制諸學處。」寒一、八二頁右。大正、二四、三九五b。

C、有部尼、第一、不淨行學處。「次往婆羅奢斯國仙人嶺處毘羅林中、爲五苾芻及以隨五、三轉十二行法輪」張十、二一頁右。同尼第八、與非親苾芻浣故衣學處第四、張十、四二頁右。大正、二三、九一一a。同九四八b。

D、佛本行經卷四、度五比丘品第十七、吾當爾時、逮觀黠眼、明達四諦、以是四諦、爲是五人、三明解脫……鬼神俱嘆、轉上法輪……其初始轉法輪之時、佛以甘露先飲五人願使衆生、速轉法輪、如佛世尊、說法度人」大正四、七九頁b。

5、增一阿含卷第三、弟子品第四。大正、二、五五七頁a。

たゞ別行の阿羅漢具德經は「最初悟道梵行第一、憍陳如苾芻是」。大正、二、八三一頁a。と爲すのみであり、増支部 A. N. I. XIV. Vol. I. p. 53. の第一比丘品 *Evedagga-Vagga* も「法臘第一なるはこれ阿若憍陳如なり」*rattahānāni yaddāhi Aññakopāraṇa* と云ふのみであつて、四諦説には觸れてをらないことを附記す。

五 初轉法輪經と阿育王時代の佛教

漢譯では、有部の大毘婆沙論や龍樹の大智度論その他多くは、初轉法輪或は初轉法輪經と「初」を附して用ひてゐる。更に上述の如く結集記事によつてもこれは最初説法の經典とせられてをる。然るに現傳の經は「轉法輪經」であつて、初轉法輪經ではない。巴利でも *Dhammacakkapavattana* と云ふ丈で、必ずしも初 *paṭhana* を附した術語が用ひられてをるのではないのである。

釋尊は、菩提樹下に *bodhiṅkhammitte* 初成正覺 *paṭhana-abhisambuddha* せられて後、長き自受用法樂のうち「最初先づ何人にその法を説くべきか、果して何人がこの法を容易に知つてくれるであらうか」*kaṃssa nu kho ahaṃ paṭhamāni dhammāni deseyyāmi, ko imāhi dhammāni khippāni eva űjānissati* と思惟し、その結果、先づ嘗て修行を共にせる五人の友人同志の居る波羅奈 *Rājagṛhi* に至つて無上法輪を轉せん、或は法輪を轉せん爲めに *dhammacakkāni pavattitvāmi* 我迦尸の都に行くと、決心せられたと傳へられる。この經は、かくして五比

丘の爲めに釋尊の始成・初成・始得即ち最初正覺に應じての最初の説法である限り、これを初轉法輪經と名付けることは妥當である。結集に當つて、阿難がこの經を誦出するや、各比丘は感激し、阿若憍陳如の如きは悶絶したと迄言ふから、滅後の佛弟子には特に感銘の深いものであつたのである。而してこの經が、善見律毘婆沙 *Samantapāsādikā* 第二に依れば、阿育王當時佛法宣傳の爲め、諸長老が諸方に遣はされたと云ふ傳説に關係してゐるのである。そのうち北方印度方面の開教には、末闍提 *Majjhantika* が罽賓犍駄羅 *Kāśmir-Gandhāra* に、摩訶勒棄多 *Mahārakkhita* がギリシヤ植民地なる叟那世界 *Yonoloka* に、末示摩 *Majjhima* と迦葉波 *Kassapa* が雪山邊 *Himāvanṭa-padesa-bhāga* に遣はされてをる。而して、雪山邊の開教に従事したものは、末示摩の外に、迦葉 *Kassapa-gotta*、提婆 *Aṅkadeva*、鈍毘帝須 *Dundubhisara*、提婆 *Sahadeva* の四人もあり、何れも初轉法輪經を説いたと云ひ、そのうち特に末示摩が初轉法輪經を説いて感化した事蹟は、偈を以つて誦唱せられてゐる。この善見律の記事によりて、我々は北方印度地方には、早き時代よりして、この轉法輪經が已に別行抽出せられて流行してをつたことを知るのであり、上述の如くかの譯經沙門の初頭を飾る安息國沙門安世高の譯經のうちに、この轉法輪經一卷を見出し得るのも、また深き因縁ありと云ふべきである。

たゞ予の茲に興味ある問題とするのは、末示摩等五人の大徳が、雪山邊に傳播した轉法輪經の型は、果して何れの型であつたかと云ふことである。安世高將來の轉法輪經は、明かに中道宣言・八正道・四諦説を具足せる原始第一型であるから、それより早き時代の末示摩等の轉法輪經も、多分この原始型のものであつたかと推測するのである。

この推測は必ずしも不自然のものではないが、茲に一往顧慮を拂はねばならぬ他の問題がある。而して、これは轉法輪經の中道原始型と四諦三轉型との關係であつて、本論文としては、中心問題に觸れてくるのである。末示摩の開教も、阿育王の佛教に連關するものであるが、阿育王の佛教研究には、更に阿育王法勅刻文に依ることは重要なことである。阿育王の法勅のうちで、カルカッタ・バイラート Calcutta-Bairāt 法勅なるものは、王が法を久住せしむる爲めに特に七種の經典名を擧げて、在家出家の四衆の注意を喚起してをるものである。その法門、*dhamma-paliyāni* こそ、阿育王當時の佛教を知る確實なる手懸りとして、從來甚だ珍重せられてをるものである。その七經とは、毘奈耶に於ける最勝(法説) *Vinaya-samukase* 聖種(經) *Aliya-vasāni* 當來怖畏(經) *Anāgata-dhayanī* 牟尼偈 *Muni-gāthā*、寂默行經 *Moneya-sīte* 優波帝沙問(經) *Uparisa-pasine* かの妄語に關して薄伽梵佛陀の説き給ひし説羅巖羅(經) e *Lāghulovāde musā-vadam adhiḡicḡya bhagavatā Buddhena bhasite* である。

先づ「阿育王刻文」*Inscriptions of Asoka* の大作を英國政府の手によつて出版したフルツェ E. Hultzsch の記述によれば、このうち第一・第三は増支部、第四・第五・第六は巴利經集、第七は中部のうちに、夫々相當經典の存することが、ダルマナンダ・コウサンデ *Dharmamanda Kosambi* によりて報告せられ、第一が米國のエドモンド A. J. Edmunds の説によれば、初轉法輪經であると云ふのである。然るにワレザー博士は第一第二を經名と見るべきでないとして反對し、而も第一を *Vinaya-samukamso* であると訂正さへなされてゐる。昨年「佛教思想史」を出版したエドワード・トーマス氏 *Edward J. Thomas* の如きも、未だにエドモンドの推定説を採用して

をらない程である。更にリス・デヴィツ夫人は一昨年出版したその「佛敎撮要」のうちに、Vinaya-samukaseを單に estimation of the Rules と譯してゐる。これは波羅提木叉 Pratinokṣa, Pāṭimokkha の尊重と云ふ位の意味であらうから、オルデンベルヒ等と同じく、四諦の敎説を指すとなす説を採つてをらない事は明かである。日本では、和辻博士はその「原始佛敎の實踐哲學」に、バアブラ Bhābra 即ち今のカルカッタ・バイラート阿育王誥の七經の推定に際し、リス・デヴィツ及びオルデンベルヒの説と共に、他に大品初轉法輪となす説のあることを紹介せらる。更に宇井博士は「印度哲學研究」第四所載の阿育王刻文のうちに、何を指すか尙未だ明確にせられないが、一説には律藏中の大品にある初轉法輪を指すともなし、自らもこの初轉法輪説に賛成してをられる。兩博士が一説として紹介してをられるのはエドモンドの説であらう。

この samukase は、巴利語の samukkamsika に通ずとなされ、この語は Buddhānani samukkamsikā dhamma-desanā として用ひらるゝ常套語であり、用例も殆んど律・阿含に通じて型となつてをるものである。即ち aṭṭha yā buddhānani samukkamsikā cāmma-desanā taṇṇi pakāsesi : dukkhaṇi samudayaṇi nirodhaṇi maggaṇa. 「かくて(婆伽梵は)佛陀の最勝法説なるかの苦集滅道を説き給へり」の章句に吞取せらるゝ如く、それは四諦説法を指すに外ならないのである。而してこの用例は Udāna V. 8. を初めとして、長阿卷十四・第二十經阿摩晝經 D. N. 3. Ambaṭṭhasutta⁽¹⁰⁾ 中阿卷三十二・第一三三經優波離經⁽¹¹⁾ M. N. 56. Uppāli-sutta 等にも用ひられて居るものであるが、巴利の Vinaya 大品のうちに現れるものが、目下の問題には最も適して居るものである。その例は、耶舍 Yasa 歸佛因縁の記事 (Vinaya, Mahāvagga, I. 7. 9; I. 8. 2)その他に於けるもので、予が上に譯出した如

き文句である。今試みにこれを漢譯の廣律に尋ねて見ると、破僧事は「更復爲説出世之法、所謂苦集滅道聖諦」¹⁴⁾五分律は「佛爲説種々妙法、示教利喜、次説四諦苦集滅道」となしてをり、大體意味は通するが、四分律はこの文に當るものなく、それらしきものは「世尊漸與説法、勸令發歡喜心、所謂法者布施持戒生天之法」、「爾時世尊、漸次與説微妙法、勸令發歡喜心」、「漸次爲説勝法、勝法者布施持戒生天之法」と云ふものであるが、それを四諦となさず、通常「施論・戒論・生天之論」と云ふ阿含小乘に於ける諸佛常法に直き換へておることは、全く異例である。Vinaya の英譯者はこれを、then he preached what is the principal doctrine of the Buddha, namely, Suffering, the Cause of Suffering, the Cessation of Suffering, the Path. となして居る。今これを長阿及び中阿の漢譯に照すに、譯文は全體としては正確でないが、前者は「諸佛常法」と譯し、後者は「諸佛所説正要」と譯して居る。以上にて、大體この Buddhānāṃ sammukamsikā dhammadesanā の意味は譯語こそ夫々異れ、最勝法説、或は重要説法と譯してよきものであり、明かにこれ四諦説を指すものであると爲してよい。依つて今はこの Vinaya 大品に於ける用例に因んで、刻文の Vinaya-samukase は、耶舍及びその家族に説かれたる四諦の説法に依つたものであると推定しておくのである。随つてこれを直ちにエドモンドの言ふ如く、毘奈耶に於ける初轉法輪經と決定することは、必ずしも直ちに正しいとは言はれないのである。嚴密に言ふならば、阿育王をして印象せしめたのは、耶舍歸佛等の記事であつて、そこに見出した最勝説法としての四諦説が、Vinaya-samukaseとして指摘せられたのであると推定するのが、寧ろ穩當なのである。勿論それは五比丘に對する初轉法輪經中の四諦説の反復か或は布衍に過ぎないものであらうから、これを溯源すれば、その最勝説を初轉法輪中に見出し得ると

論斷することは出来るのである。乍併、それは直ちにこれを初轉法輪經なりと推定する理由とはならないのである。かの阿育王は、五比丘に對する初轉法輪經の記事には打たれずして、却つて耶舎の出家歸佛の因縁に感動したのかも知れない。換言すれば、五比丘の如き全くの出家修行者とは異りて、當時未だ在俗なりし純眞の青年耶舎の歸佛、その父母の在家信者としての三歸五戒による歸佛因縁こそ、阿育王の心境に訴ふるものがあつたかも知れないのである。小磨崖法勅に於ける僧伽に近づき云々の文句を基とし、阿育王が *Bikkhū-gaṭṭhā* となつたと解するものと、然らずとする説とあるが、今はそれに迄觸れてこれを解釋しようとはしない。兎に角、四諦説を指すことに兩者相一致はしても、これを耶舎歸佛因縁等の記事とするは、*Vimāṇa* の文に審著して居る解釋であり、直ちに轉法輪經の一節とするは、一旦置き換へての解釋であることは否まれぬであらう。加之、一步譲つて、それは五比丘に對する轉法輪經を指したものであると假定するならば、何故簡單明瞭にして而も最も重要な、轉法輪 *Dhammacakkapavattana* なる語に依つて、これを引用しなかつたか甚だ了解に苦しむのである。更にこの語を用ひなかつたことは、當時未だ轉法輪經が一經として別行抽出されてをらなかつたと考察して見る必要があるけれども、これは寧ろ、前述の末示摩等五人の大徳が、雪山邊に轉法輪經を弘通したと云ふ傳説を尊重すべきであらう。

以上によりて、阿育王が「四諦説」を尊重した事實は明かとなり、隨つて後世益々、四諦説が佛陀教説の最も重要なものであると云ふ傾向が、已に茲に兆して居るとも見られる。或はこれは比丘聲聞の教團には已に定説となつてをつたものが、茲に反映して居るものかも知れない。兎に角、この傾向は、初轉法輪經即ち四諦三轉法

輪經と見做す、予の所謂第二型聲聞型の教相の發達と併行してをるのであると、云ふことは出来る。随つてこの時代に就いて本問題に關して言ひ得ることは、中道八正道四諦を含む原始型の初轉法輪經が當時流行してをつたが、四諦三轉説の第二型も、已に一般教界の定説になつてをつたか、或は少くともさうなりつゝあつたかと考へられるのである。前引せる四諦最勝説の常套句が當時已に出來てをつたらしい事實から、初轉法輪最初説法即ち四諦最勝説となす定説も生じて居つたと推定される。

かくて中道の大宣言が漸次「最初教説」より押し出されて、四諦三轉説で一杯になつてしまひかけて來てをる。而してこれがやがて革新還源・大本回復を念とする大乘不二中道精神の勃發となり、聲聞學徒の形式整美の法數法相教相主義・訓誥煩瑣の學との對蹙抗爭に深められて行くのであり、龍樹に至つて兩者傳統の調和が幾分實現せられたのである。かの「根本中頌」の組織はよきその例である。

註

- 1、寒八、十頁右左。及び Samantap. pp. 67, 68.
- 2、七經の譯語は宇井博士の印度哲學研究に依る。第四、三二四頁——三二六頁。
- 3、Inscriptions of Asoka. New Edition, by E. Hultzsch. Oxford. 1925. p. 174. Footnote 1.
- 4、Das Edikt von Bhabra, von Max Walleser, Leipzig. 1923.
Nochmals das Edikt von Bhabra, von Max Walleser, Heidelberg. 1925.
- 5、The History of Buddhist Thought, London, 1933. p. 153. c. A Manual of Buddhism, London, 1932. p. 314.
- 7、二十三頁、註二十四。 e. 三二五——三二六頁。
- 9、D. N. Vol. I. p. 110. 大正一、八八頁 a. 10、大正一、六三〇頁 c.
- 11、M. N. Vol. I. p. 380. 13、Vinaya Vol. I. p. 16. 破僧事第六。寒三、二六頁右。大正、二四、一二九 a.
- 14、五分律第十五、張一、九一頁左。大正、二二、一〇五 b.

- 15、四分律第三二。列五、九頁左及び十頁右。大正、二二、七九〇abc。
- 16、S. B. E. Vol. XIII. Vinaya Texts part I translated by T. W. Rhys Davids & Hermann Oldenberg. p. 106.
- 17、A、D. N. 3. Ambaīha-sūta. Vol. I. p. 110.
- B、長阿卷十四第二十經「阿摩晝經」(如諸佛常法、説苦聖諦集聖諦苦滅聖諦苦出要諦)。大正一、八八頁右。
- C、M. N. 56. Uḍḍi-sūta, Vol. I. p. 380. do.
- D、中阿卷三十二「第一三三經優婆離經」(謂如諸佛所説正要、世尊便爲彼説苦集滅道)。大正一、六三〇頁c。
- 18、五分破僧事巴利の三律では、更に摩揭陀國王頻婆娑羅歸佛因縁の下にも説かれる。阿育王は大帝として或はこの條下より引用せるものかもしれなく。その他は各律相互出入あるも、歸佛因縁には型の如く反復されるものである。今は典據のみで止す。Vinaya Vol. I Mahāvagga I 7. 6, p. 16: I 8. 2, p. 13: I 9. 3, p. 19: I 14. 4, p. 23: I 22. 7, p. 37: V 9, p. 181: VI 26. 8, p. 525 etc. 「破僧事」卷六、寒三、二六右。一七左。卷八、三四左等。大正、二四、一二九a。一三〇。一三九b等。「五分律」卷一五、張一、九一左。九二左。卷一六、二左。卷二〇、二右。卷二二、三五左。三六左。卷二五、四八左。四九右等。大正、二二、一〇五b。一〇七a。一〇a。一三四a。一五一a。一五二a。一五六c等。

六 接續論文の課題

以上は、大體これを初轉法輪經と四諦説を中心とする最初説法の研究と稱すべきであるが、これは更に「原始型初轉法輪經の内容項目の研究」、「四諦三轉經の異型」、「轉法輪の阿毘達磨的解釋」、「諸大乘經と轉法輪」、「初轉法輪・第二轉法輪・第三轉法輪」、「四諦相應諸經の整理分類」、「四諦教説の阿毘達磨的解釋」、「龍樹の四諦研究」の項目を餘して居るのであるが、頁數の爲めに茲に發表出来ないものである。

次に本論文は更に「佛陀最初教説の研究」の論文によつて、その趣旨を深からしめ且つ補はるべきものであるから、今は方法及び過程の詳細なるものを省き、参考の爲め初期教説類型設定の私案を掲げておかう。これ等初期説法機縁の傳承を基本として、種々の型を諸經のうちに整理し、以つて初期説法の類型を推定する。かくて「佛

教學の組織と根本佛敎なる予の論文への試みの一部としよう。たゞこれが、大方の阿含等の原始佛敎研究に従事する學者に對して、更に精細的確な組織的研究が促進せらるる機縁ともなれば、予の歡びの上ないのである。

I、成道觀の研究

一、樹下成道内觀の法・自内證の法・緣起說

II、五比丘に對する敎化

イ、初轉法輪經の研究

一、離苦樂二邊處中の中道大宣言

二、中道八正道

三、四諦說の類型

ロ、五人未解・三人分衛・二人敎誨の期間に於ける說法の考察

一、四諦諸佛最勝說の反復・布演・解釋等

二、成道内觀緣起法の説明（これは馬星說大師緣起偈より推定）

三、所謂「第二說法」としての五蘊無常無我經。三法印成立の考察

四、五欲功德彈訶の敎說

III、耶舍その父母及び友人への敎化

イ、在俗的敎化

佛陀最初說法の研究

一、諸佛常法としての布施持戒生天之論

二、五欲過患彈訶

三、三歸五戒

□、出世的教化

一、諸佛出世最勝妙法最初法説としての四聖諦（阿育王法勅に於ける Vinaya-samukase）

IV、波羅痾斯城中五十豪族の教化

同上 反復

V、三十跋陀羅青年教化

一、尋求自身（atamanin saveseyyatha）最爲第一の大説法。般涅槃に於ける法燈明・自燈明（atadipa）・法歸依・自歸依 atasarana の遺誡及び大槃涅槃經に於ける佛性説・大我説との關係

二、耶舎に對せると同じく、世諦法として布施持戒生天之論、五欲過患、五戒の説法。出世法として四諦諸佛最勝の説法

VI、三迦葉教化

一、定及び神通に關する佛敎的立場の考察。

VII、頻婆娑羅王教化と王迎經その他

一、五蘊無常無我

二、因 緣 觀

三、業報不虛不亡

四、布施の功德

五、教團の世俗的施設

VIII、舍利弗目蓮教化

一、因緣大師說法偈

二、四諦世尊略說、舍利弗廣分別說

三、舍利弗智經等

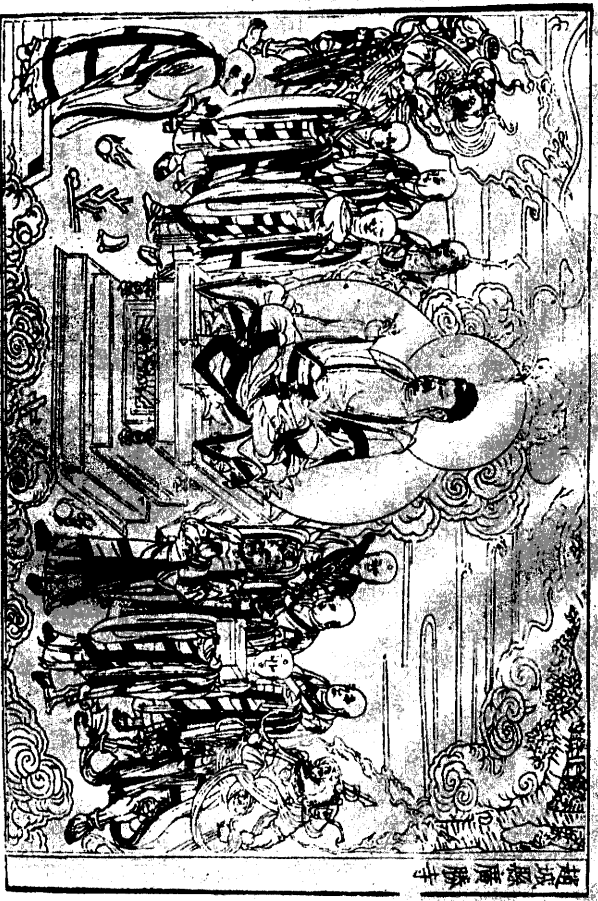
四、目蓮の定及び神通。その他。

以上の項目及びその他を、初期第一期教説考察の基本とし、次いで摩揭陀に於ける給孤獨長者の聞佛見佛因縁を機縁の始めとなす、舍衛城中心の教化即ち初期第二期へ移行する。同時に予の所謂佛傳第二型即ち涅槃經中心の經説研究によりて後期教説の類型を得る。中期は傳承・經説よりの還元・類推によりて幾分を明かならしむ。

附 記

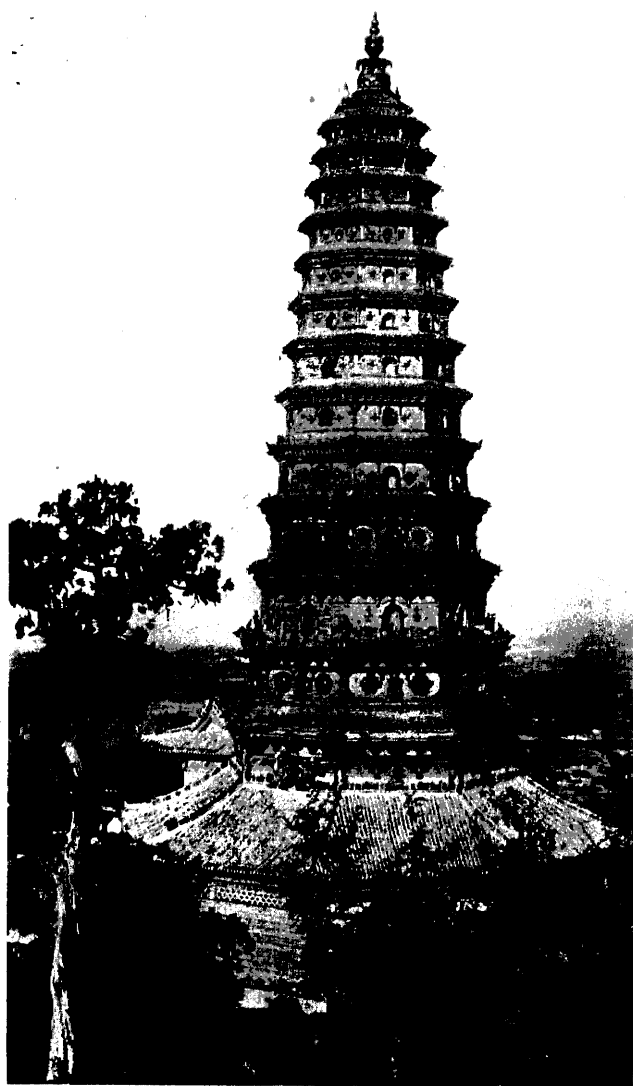
上述の二論文は、最初説法大宣言としての「中道説發達の研究」に連續して、帝國學士院學術研究費補助に基く、予の「龍樹及びその時代を中心とする初期大乘佛教の研究」の一部門をなす「中の研究」に充當されるものである。今その一部を發表するに當り、補助規定に依り、茲にその旨を附記す。(佛陀涅槃の聖日了る)

因明論理門十四過類疏
 大慈恩寺法門 魏基撰
 論云謂於圓滿修立顯不故滅性言本無邊有
 過宗言於成就因不成就因言於決定因不決定
 因言於不相違因相違因言本無邊有過宗言



瑠璃宮廣勝寺

廣勝寺金藏經卷之八 見發のつに参照



(照參ていつに見發の藏金) 塔璃琉層三十角八寺勝廣

金藏の發見について

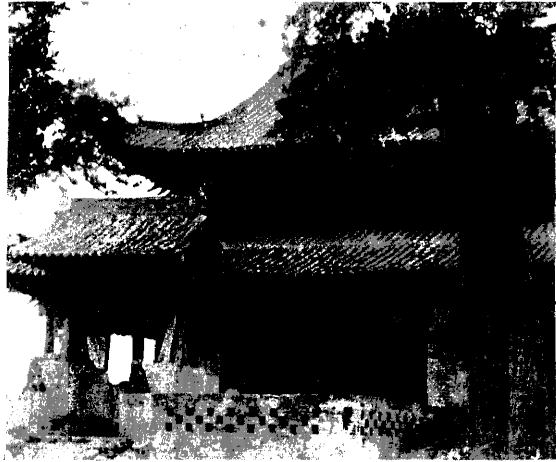
常盤 大定 橋川 時雄 服部 宇之吉

序 文 — 常盤 大定 —

熱河の滿藏が一方で發見せられたと同時に、他方に於て長安の積砂本と山西の金藏とが發見せられた事は、佛教學界に取つて、近來の快事である。滿藏については、未だその報告に接せぬが、こゝに掲載せられた橋川君の一文は、金藏報告の第一聲である。滿藏も、積砂本も、早く既に學界に知られて居るが、金藏といふ事は、まだ何等の文獻にも見えぬもの、沉んやその實物に於てをやである。前年福州を細かく踏査して、當時の東禪寺や開元寺の故址を訪うたが、福州本に關する何等の手がかりを得ぬのみか、その口碑をだも傳へず、或は福州の諸種の文書を調べても、之に關する記事を見出さぬであらうとまでも思はるゝ所から推想すれば、金藏も同様に、寧ろ文獻にあらはれぬのが當然であるまいかと思はれる。蓋、大藏の雕印は、今日からいへば文化史上の一大事實であるが、佛教を以て方外とする支那の學界に於ては、之に留意する事が少なかつた。一步を進むれば、趙宋以後儒教復興の時代に於ては、寧ろ之に同情せぬといふ事が、その原因を爲して、却つて之を默殺したものであるまいかと思ふ。大藏雕印といふ一大事件に關する文獻の、何ぞそれ寥々たるや、寧ろ空々漠々たるやを感ぜず居られぬ。斯る状態であるから、大藏經なるものは、文獻によつて知られるに非ずして、却つて大藏經それ自身

から知られるのである。自分は前に大藏經雕印考を公にした。之が研究の基礎は、悉く經それ自身からであつたと言つてよい。本邦には各種の大藏が殆んど具備して居るから、斯る研究も出来るのであるが、若し實物が無かつたなら、二種の福州本の如きは、或は全くどこにも知られずに終つたらう。斯る事例から考へて行くと、今回發見の金藏も、この實物が無かつたなら、何等知られる所が無くて、そのまゝ暗から暗に葬られ去つて仕舞つたかと思ふ。滿州の建國が文化を標榜して出發した今日、滿藏が發見せられ、金藏が發見せられた事は、何やら意味ある如くに感ぜられる。一步を進めて、契丹の大藏が、その斷片だけでも發見せられたなら、申し分がない。契丹即ち遼は、今日の滿洲の地に國したものであり、金はその後を承けて、同じく滿洲に國したものであつた。金藏の發見が、中國及び滿洲國に對する、大なる文化的刺激たらんを、序ながら希望して已まぬのである。

金藏の發見せられたのは、山西省趙城縣城の東南霍山の廣勝寺に於てし、發見者は範成氏で、直に徐鴻寶氏が之を調査したのである。まだその秩數も函數も分らぬから、その所收佛典の數も分らぬ。或は分つて居るかも知らぬが、報告に接せぬから、推論は、單に橋川君のこの報告によつてせねばならぬのである。これによれば、廣勝寺は唐の大曆四年の創建といはるゝが、恐らくは遼金時代に於て重修を経たものであつて、現存のものは明の正徳年間達蓮の重修であらう。山上に塔がある。或は飛虹塔とも呼ばれて居るが、南京の報恩寺の大塔に類する點から見て、瑠璃塔といふが、其實を得て居るだらう。明の正徳年間の建とあるが、その骨格は之に先だつかと思はれる。寺塔共に堂々たる偉構を有し、殊に伽藍内部の塑像や壁畫には、明代の重修があるにせよ、金元時代の遺風が掬せられる様である。金藏は、この塔前の佛殿に藏せられてあるとの事であるが、卷子本の形を有し、卷頭



山西趙城縣廣勝寺大殿

に掲げた「因明論理門十四過類疏」は、寫真に見られる如く、初に釋尊の説法相をあらはし、その右端上部に趙城縣廣勝寺と刻せる事によつて、廣勝寺において雕印せるものなるを示して居る。經は一行十九字といふ點に於て、一般の十七字なるに異なる。この報告には、印補又は施雕鏤の識語あるものだけしか見えぬから、單なる民間の雕造か、或は朝廷の助成があつたものか、さては又その勸縁の何人であつたかを知るよしが無いが、斯る大業は、民間の有志によつては、容易にその完成を期し難いから、恐らくは朝廷から、少くも大官連の布施があつたに相違ないと思ふ。

經尾の跋語中に、天眷二年（一一三八）又は正隆二年（一一五七）

の年號が見られるから、金の熙宗の時代に刻せられたもので、恰も南宋高宗の紹興年間、朱子の青年時代に屬し、丹本は既に七十年前に出來たが、福州開元寺本と湖州思溪本とが、各その大業を完成しつゝあつた時である。即ち南方の福州本及思溪本の後期と、北方の金藏の初期とが一致するのである。然らば南北の兩強國が、互に相知らぬ間に於て、共に同種の文化的精進を爲した事となるのである。この金藏は、必ずや丹本と密接の關係を有するだらうと思ふが、まだ未調査の爲に、その點を判明せしめる事が出來ぬ。丹本には五百七十九帙約六千卷あつ

た。この金藏所收の佛典も、恐らくは同量程度に上つて居るだらう。所收佛典中に於て、經錄に見られるけれども、長くその本を得る事が出来なかつた幾多のものを、徐鴻寶氏が北平に持來し、之が影印の企てられて居る事は、學界の幸福である。徐氏は唯識學に興味を有せらるゝので、之に關するものに多くの注意を拂はれたらしいが、是等のものゝ外にも、幾多の目新らしいものがあるに相違ないだらう。影印せらるべき書目は、別紙報告中に見られるから、之を略する事とする。

以上、金藏の發見を、學界に紹介するに當り、數言を加へて以て、その重要性を明にしたのである。卷首及び文中に加へた寫眞は、廣勝寺大殿、本尊、琉璃塔及び藏經である。

廣勝寺金刻藏經發見とその影印始末記

——橋川時雄——

一、廣勝寺の所在

廣勝寺は、山西趙城縣城東南四十支里の霍山のうちにあり、その寺は二處、山頂にあるを上寺と呼び、山麓にあるを下寺と謂はる、興唐寺と共に霍山に於ける二名刹である。廣勝寺は方志にも見え、その所在は明らかである。趙城縣は清に霍州に屬し、民國以後河東道に屬す、霍山は趙城洪洞二縣の境界に跨在してゐる。

趙城縣志卷四山川には霍山の形勢に就いて記され、霍山が周代既に四鎮に列せられ、隋唐には四鎮の外に置かれ、宋乾德以來霍山は五鎮の中鎮を以て稱せられ、以て今日に及べることが記さる。

平陽府志卷五山川、洪洞縣の條に、

金藏の發見について

霍山。在縣東北四十里。霍州東南山。東有觀壘峰。下有泉。砌爲池。南北袤十八丈。東西廣四丈二尺。深八尺。螭口噴吐。鏘鳴叶韻。山上有浮圖。爲級十有三。高二百六十尺。

平陽府志卷三十三寺觀に、

廣勝寺二。一在霍山上。一在下。漢建和元年建。栢萬株。枝盡南向。所謂廣勝寺奇栢也。下有霍泉。旁有本觀瀾二亭。山上有飛虹塔。爲阿育王藏舍利處。明永樂十四年修。正德間僧達蓮重修。高三百六十尺。寺有唐太宗御製讚。宋李曼。王筍。王淵亭。藍煉鑿。王說。張傳。靳若通。曹量。元麻秉彝詩。



廣勝寺大殿本尊

平陽府志に載せらるところの、廣勝寺が漢建和元年の建立といふはこれを信據することは出来ない、姑らく趙城縣志の所載に從て、唐大曆四年の建立と見る。

趙城縣志卷二十七寺觀に、

廣勝寺。在縣東南四十里。有二。

一在山頂。一在山麓。平陽府志

載。漢建和元年建。舊志載。唐

大曆四年建。上寺有飛虹塔。高

十三級。俗言春夏間夜有光如火。自塔尖出。朗朗照人。然不常見也。下寺前臨霍渠。其西卽明應王廟。

趙城縣志卷三十四藝文に載せらる呂維禱「游廣勝寺記」中に、

寺僧云。昔西域僧遊震旦。見茲山光閃閃亘天。遂置塔。不知昉自何代。或曰元魏時也。修於唐貞觀貞元。再修

於宋元。再修於明正德中。塔類金陵報恩。金碧錯采稍減。故稱第二塔。

明正德中僧達蓮によつて廣勝寺は重修されたが、達蓮和尚については、平陽府志卷二十五仙釋に、

達蓮和尚。趙城人。聰慧異常。道行甚高。正德間。霍山上建琉璃塔一座。重修廣勝上下二寺。又建平陽府高河

橋一座。知未來事。壽七十餘。凝然端座而逝。

又趙城縣志卷三十八雜記に

達蓮和尚。明正德間。於霍山建琉璃塔。重修廣勝上下兩寺。又建高河橋於平陽府北。年七十餘。端坐逝。人傳

其尸解云。

趙城縣志卷三十五藝文には、宋人王筍、藍諫攀、王説、張傳、曹量及元人麻秉彝等の霍山及び廣勝寺の紀游詩十數首が見うけられる。山西通志卷九十五金石記に、

廣勝寺詩碣○今在霍山上寺○舊通志。寺宋李曼、王筍、王淵亭、藍諫攀、張傳、靳若通、曹量及元麻秉彝詩。

山西通志卷九十一金石記には、

廣勝寺太宗御製贊石刻○貞觀中。舊在趙城縣東三十里霍山上○霍州志。廣勝寺在霍山。上有飛虹塔。爲阿育王

藏舍利處。相傳爲中原第二。寺有唐太宗御製讚。

而して今日の廣勝寺は、なほ其伽藍の偉構を存し、その塑像壁畫に於ても、明代の重修を經しものとはいへ、十分に宋金の遺愛を感受し得らるるほどに原型を残してゐるやうである。就中十三級の塔影は古よりこの寺に知られたる柏樹の間に屹立してゐる。金刻藏經は此塔前の佛殿中に藏められてゐたのであると。

二、金刻藏經の體裁

支那に於ける現在の佛經刻本に就いていへば、現に倫敦博物館に藏せらるる敦煌出土の唐咸通九年四月王玠によつて刊布されたる金剛經を最舊とし、大藏の版本に至つては、宋太祖開寶四年の蜀板藏經に始まる。全書を千字文を以て編號し、筭板式に裝幀し、毎頁五行毎行十五字、今後刊印の藏經即ち宋東禪寺版、開阮寺版、思溪版、磧砂版及び元杭州版、明南北藏經本等は皆筭板式を用ひ、宋開寶本に依據せしものである。而して廣勝寺舊藏の藏經は、卷子本を用ひ、其卷は木軸を用ひて其兩端を朱漆で染めてゐる、唐寫卷子式の經卷をそのままに刊印裝幀されしものと見らる。尤も寫眞によつて見るところの王玠刊經も卷子本の零殘である。毎行十八字、或は十九字、高二十三センチ、五行毎に改頁した迹も認められない。余の所藏する唐版の殘經も卷子本であり、毎行十七字、或は二十字、高二十三センチ。

廣勝寺藏經の卷尾には往々題文が附刻されてゐる、其題文に天眷二年或は正隆二年の年記を見る、この藏經は金天眷二年即ち南宋高宗紹興九年（一一三九）より金正隆二年即ち南宋高宗紹興二十七年（一一五七）に至る約二十年間に地方有志の發心祈願の爲に印刷されしものと知らる。高さ三十二センチ、毎行十九字、千字文を以て編號することも他の宋刊經本と同じ。約四十八センチ毎に板を換へて印刷され、其間に經名と頁數の第幾張、編號の某

字號の小字注文が附刻されてゐる。それは前記余の藏有する唐經零殘と版型を同うするやうである、尤も筈板式宋刊經本にも毎頁の間隨處に頁數など附刻されてゐるが例であるが、廣勝寺金刻本は毎張寬さの一定せるものゝ連接であり、毎張の行數も二十七行に定められてゐる。卷首の佛畫の一邊に趙城縣廣勝寺の六字が附刻されてゐる故、専ら廣勝寺に於て

妙法蓮華經卷七の卷尾に

平陽府洪洞縣經坊
衛家印遊記

の印があり、その題文に、

洪洞縣東尹村李惠濟。伏爲母吉氏惠安。謹發誠心。糺化多人。印補富縣觀音院法華經。欲成壹藏者。開法華經者。陳二權於鹿野苑中。談一實向虛山會上。破凡情同出於大宅。引諸子共趨於寶。所然冀補經。良因人增福壽。各保遐昌。法界含識。俱登覺岸。

向虛山會上は、恐らくは於靈山會上。大宅は火。趨は趨。於寶は於寶所。補經は補經良因ならん。(常盤)

天眷二年乙未六月二十七日印畢

印經維那 李惠濟
如庫人 吉遇

馬鳴菩薩傳の卷尾に

印藏經會首僧祖美

の印があり、その題文に、

大金正隆二年丁丑歲

河中府河津縣郭珍。自發勝心。謹施雕鏤金文妙教一卷。先用祝嚴皇帝萬歲臣佐千秋。國泰民安。法輪常轉。又爲亡過宗親父母手拏諸衆。身掛花鬘。遙々生極樂諸天。歩々禮法王之相。然願四恩三友。法界衆生。同登彼岸

金藏の發見について

三七

者。

廣勝寺藏經が他の藏經と其内容上何如の異同あるかは、その經目なく、浩瀚なる卷書を披繙校訂せざる限り、明言出來ざるところであるが、これを行李匆々の内に尤も小心に實査したる徐鴻寶氏が影印のために北平に借り、來つた諸經卷に就いて見るも、今日藏經中に未だ輯收せられざる佚經頗る多きが知られ、例へば玄逸撰の大唐開元釋教廣品歷章三十卷、揚億等撰の大中祥符法寶錄二十二卷、宋呂夷簡編の景祐法寶錄二十一卷の如き、至元勘同法寶總錄卷十に見え、而かも其目錄ありて其書を佚してゐるが、廣勝寺藏經には其完本を見る。最も重要なは、瑜伽師地論通倫記の如き法相宗に關する各經が、支那に亡びて僅かに日本に其の一二を佚存してゐるものであるが、廣勝寺にその完本を傳へたことである、清素之の瑜伽師地論義演四十一卷、窺基の因明正理論過類疏一卷の如き、ただ至元錄に著録されて其佚書として取扱はれて來たものであるが、今これを廣勝寺藏經中に見られる。又成唯識論掌中樞要は今の通行本は四卷本であるが、廣勝寺には至元錄に著録されし三卷本の舊本を見ることを得。この一斑より推して廣勝寺金刻藏經の内容上の價值を知り得るであらうと、徐氏より見聞のままを記しておく。而して余の見聞は竟に金に於ける藏經刊印の事實を、文獻上に求めて未だ得ざるものである。浮圖黃卷の考訂に造詣深き碩彦の示教を俟つより他はない。山西通志卷九十七金石記に、

琵琶寺經幢○大定中○今在鳳臺縣志。惠銓和尚所建也。記稱惠銓崢嶸陽人。出家五臺山。卓錫於此。造殿閣二十所。度僧衆千餘人。寫真經總計六百七十九萬七千字。大定年月日。衆社共爲立幢。後書尊勝陀羅尼經。

ただ右の記載によるも、正隆大定の間に、當時の善識和尚によつて浩瀚なる刊經寫經が成されたる風潮を覗ふ

ことが出来るといふことと、そして金刻藏經は廣勝寺に於て刻藏されしことは明言し得るところである。

三、金藏影印の企劃

昨夏金刻藏經の發見と同時に其影印が其發見者範成氏及三時學會徐鴻寶氏によつて考へられた。今日ほぼ決定されしだけに就いて記さば、經論に關する大唐開元釋教廣品歷章、天聖釋教總錄、大中祥符法寶錄、景祐法寶錄の四種四十六卷は北平圖書館により、法相宗に關する唯識述記、唯識述記科文、因明入正理論過類疏、觀彌勒菩薩上生兜率天經疏、成唯識要掌中樞要(上中下三卷本)、大乘法苑義林章、般若波羅蜜多心經幽贊、阿彌陀經通贊疏、因明入正理論疏、妙法蓮華經玄贊、瑜伽師地論略纂疏、瑜伽師地論義演、瑜伽師地論記の十三種、約七十餘卷は北平三時學會により、また碩砂藏經に缺くものは上海影印宋版藏經會に於て影印されることに決定、前記範成氏と廣勝寺住持悟慧和尚の間に、次ぎの如き契約を見るに至つた。其文に、

立合同人 影印宋版藏經會理事範成
廣勝寺住持 悟慧

方選出若干卷。由範成僧往上海影印宋版藏經會影印。約定三月之期。將原經歸還。如有破壞短少更換等情事。

有森玉完全負責。并由森玉擔保補助廣勝寺建築藏經窰費三百元布施。影印宋版藏經會部。此合同訂立於趙城縣。一樣兩張。各執其一以備查照。附經目單一紙

立合同人

影印宋版藏經會理事範成
廣勝寺住持 悟慧

擔保人

徐森玉

贊成人

張奇玉

劉	王	張	李	王	李	王
海	春	比	元	蘊	鼎	子
屋	靈	玉	衡	青	三	成

中華民國二十二年八月 日

橋川時雄君に就いて
——服部宇之吉——

橋川時雄君は、十數年前支那文學研究の目的を以て北京に留學せられたるが、居る事數年にして北京東方文化事業總委員會の請に應じ、總務委員瀨川淺之進君の下に、囑諾として總委員會の事務に膺れり。東方文化事業總委員會とは、我が外務省の對支文化事業を施行するに當り、其統制機關として北京に設置したるものなり。北京に於いては、總委員會内に人文科學研究所及圖書館を設くる事となしたるも、圖書館は建築等の都合ありて當分之を設けず、開設の準備として圖書籌備處を置き、圖書購入の事に當らしめたり。人文科學研究所は、文學博士柯劭忞君を總裁に、王樹枏君及文學博士服部宇之吉を副總裁に任じ、江庸君、湯中君等數名を委員に任じ、第一着の事業として乾隆四庫全書に漏れたるもの及其以後に撰述せられたる諸書を、乾

陸四庫全書の例によりて輯録し、これが提要の作成を行ふ事となせり。其後山東出兵の爲め、支那側總裁副總裁及委員全部脱退を聲明したるが、爾來支那政府は之に代るべき委員の任命を行はず、已むを得ず日本側委員のみにて、既定の事業即ち續修四庫全書提要の編纂を繼續實行し、北平に於ける老學者數名其事に任じ、以つて今日に至れり。

橋川君は、東方文化事業總委員會の囑託となるや、専ら續修四庫全書の事業を擔當し、瀨川總務委員辭職の後は、橋川君總務委員代理として一切の事を總括し、以つて今日に至れり。橋川君は、從來支那文學研究者として北平に於ける老壯學者と實際廣く、學界の事情に精通し、又東方文化事業總委員會に列してより、亘來職務上の關係を以つて諸方面の學者と交際し、學者間の事情にも通じ居れり。東方文化事業總委員會圖書總備處囑託に、徐鴻寶と云ふ學者あり、北平圖書館等にも關係を有し、書誌學に詳しきを以つて名ある人なり。

今回の趙城縣廣勝寺に於ける金版藏經の發見せらるゝや、徐君直ちに同寺に就きて調査を行ひ、其一部分を借入れて北平に歸り來れり。橋川君は、北平に在りて徐君の持歸れるものを實見し、之に關する記事を自分手許迄送り來れり。誠に有益なる發見に屬するを以つて、橋川君の送り來れる記事を公にするにあたり、橋川君を我が學界に紹介せんが爲め、此の文を草すと云爾。

宗教の心理的基礎

— フラワールの宗教心理學說の反省 —

上野隆誠

—

宗教意識を所與の現象として、これを全體的に形態的に研究する心理學の方法は、宗教意識を作用側面に於て究明する意味に於て、宗教心理學に於ては、極めて重要な關係をもつてゐる。然し宗教意識を成立せしめる所の發生的研究も、それに劣らざる重大なる關係をもつてゐる。何故ならば、所與としての宗教意識を作用面に於て研究する前に、宗教意識乃至宗教經驗を成立せしむる所の發生的研究は、當然要求せらるゝ所の心理學の課題であるからである。

云ふ迄もなく、この課題は、能力心理學の傾向を帯びた傾性心理學、機能心理學等によつて研究せられ、例へば本能的なものに、情緒的なものに、更にマクドゥガル シャンドに於けるが如くに、本能乃至情緒の諸傾向を統一した所の情操に、宗教意識成立の心理を規定して來たのである。特にこの情操に宗教意識の成立を規定する所の傾向は、英米宗教心理學者の等しく認むる所であり、またこの學說は已に確立せられたものと考へられるのである。

然るにこの情操を主とする宗教の心理的傾向に對し、同じく我々人間の本能的傾向を中心としながら、宗教の心理的發生を情操の體系に取らず、寧ろ此等の本能的傾向をもつ吾々有機體としてこの人間が、環境に適合して行く過程の中に、宗教の心理的起源、乃至宗教の心理的本質を説明せんとする心理學說が提起せられてゐるのである。例へばフラワー(Cyrii Flower)の“*The Psychology of Religion*”はこの立場に立つて説明せられた學說であるが、それは情操の體系に宗教の心理を求むるものに對して、極めて異色あるものと考へられるのである。従つてこゝでは、此の所說により、宗教の心理的基礎を考察して見たいと思ふ。

先づ第一に注意される事は、フラワーは宗教心理學者であるから、宗教の發生をあく迄吾々人間の心理經驗に求め、宗教を傳承的なものに求めるもの、即ち宗教の社會的起源については、その立場から反對してゐる事である。これは英米宗教心理學の一般の傾向であり、又それはその立場に於て自然の過程と考へられる。

然らばフラワーは宗教の心理的起源を如何に説明するのであらうか？先づフラワーは各人に於ける宗教現象を宗教的行動と宗教的經驗の二つに分ち、個人に於ける宗教發生の過程は常に前者宗教的行動に始まると云ふのである。詳言すれば、宗教的行動とは傳承的な宗教儀禮等を以て現はさるゝ宗教的行爲であり、宗教的經驗とは各人が信受する所の一定の宗教信仰のことである。云ふ迄もなく、宗教的行動と云ひ、宗教的經驗と云ひ、凡て一定の宗教的對象乃至信條に對して現はさるゝ廣義の宗教經驗であるが、前者の宗教的行動は傳承的な宗教的儀禮、作法を以て表現せらるるものであるから、又それは後者の宗教信仰の發露として表現せらるゝのが常である。然るに宗教的行動の中には、この意識的な宗教經驗による行動と共に、無意識的に表現せらるゝ宗教的行動も存

在するのである。具體的に云へば寺院、教會に入りて、自己の信念から宗教的行爲をなす人もあれば、何等の宗教的信仰もなく、たゞ寺院教會に於ける傳來の宗教的慣習に符合する意味に於て宗教的行爲をなす人もあるが如くである。この場合意識的な宗教經驗から發する行動も、無意識的な傳承的な宗教的行動も、等しく宗教的行動と稱せらるゝ所以のものは、行動の外的表現形式に於て、兩者の間に何等の區別も發見する事が出来ない爲であらうが、後者の無意識的な宗教的行動は意識的な宗教的行動と等しく極めて多く、又この無意識的な宗教的行動によつて、前者の宗教經驗に到達して宗教信仰を獲得するに至ると云ふ事も極めて多い。例へば幼少期に於ける宗教的行爲の摸倣によつて、長じて宗教意識乃至宗教經驗を獲得するに至るが如くに、宗教的行動が宗教經驗乃至宗教意識に先行するものと考へられるのである。

二

所で宗教的行動と云ひ、宗教的經驗と云ひ上に述べるが如くに、一定の宗教的對象に對する廣義の經驗であるが、「宗教的」行動と云ひ「宗教的」經驗と稱せられる所以のものは凡て「宗教的」と認めらるゝ對象に對する行動、經驗に外ならない。然らば如何なる對象を「宗教的」と云ひ、又如何なる對象に對して宗教的反應をなすかと云ふ事を先づ問はなければならぬ。周知の如くに、云ふ所の對象の「宗教性」については、宗教學上種々規定せられて來た。例へば「靈的なもの」「超自然的なもの」「デュルケムに於る「聖なるもの」等は凡て對象に於ける「宗教性」を現すものとせられ、宗教的反應とは、此等の宗教的對象に對して現はるゝものと考へられて來た。

然し對象の「宗教性」と云ひ「宗教的」對象と云ひ、吾々人間からはなれて存在するものでなく、遡及すれば

凡て人間の所與であり、心理的に云へば、對象に於ける「宗教性」の識別であり、宗教的反應とはこの對象に於ける「宗教性」の識別によつて起されたものである。従つて心理的に云へば、宗教的反應を決定する所の對象の問題は「對象」そのものに於ける性質（即ち「宗教性」）は問題ではなくして、寧ろ對象に對して「宗教性」を識別する所の働を決定する問題とならなければならない。換言すれば、如何なる對象に對して宗教的反應をなすかと云ふ問題は、對象に對する反應を究明する事、別言すれば、如何にして對象に「宗教性」を識別するかと云ふ問題になるのである。こゝに吾々は宗教の心理的基礎、宗教の心理的發生の問題に到達するのであるが、フラワールの解明せんとする所もこの點にかゝつてゐるのである。

文初に述べた如く、從來の英米宗教心理學者マクドゥガル、シャンドによれば、吾々の宗教的傾向は本能、情緒等の諸傾向を統一した情操であるから、情操は云ふ迄もなく、宗教的對象の中に「宗教性」を識別する所の心的傾向であり、（こゝには情操の體系は述べないが）情操は宗教の心理的基礎をなすものと考へられる。然るにフラワーは一の習性とも見らるべきこの情操としての宗教的傾向に宗教の心理的基礎を見ず、寧ろ情操事前の段階即ち人間の本能的諸傾向の中に宗教の心理的發生を規定せんとするので、換言すれば、宗教の本能的發生を説かんとするのである。

云ふ迄もなく、宗教と本能との關係、宗教の本能的發生については、能力心理學の一分野として研究せられ、かつては宗教的本能さへも想定せられたのである。然しこの説は能力心理學の衰微により、最早支持されなれないものとなつてゐる。従つてフラワーの取扱ふ宗教の本能的發生とは、かゝる能力心理學で云ふところの宗教的本能

説ではなくして、寧ろ精神發達の進化に於ける一段階と考へられる本能の破壊（フラウーはこれを環境との錯綜（Frustration）と稱してゐるが）に宗教の發生を求めてゐるのである。（P. 21）

最近一般心理學の研究によれば、人間精神發達の過程の第一歩は進化説によつて、本能的段階にある事が證明せられてゐる。この説はトロピズム tropism——反射運動——本能——の進化説によつて定められたもので、この發展の過程には異議も挟まれるが、此等の段階は凡て生命發展の過程に於ける反應型を示すものであり、又かく發展し來つた所以のものは、此等の各反應型が環境に對する適合の型式として不完全であつたが爲であると稱せられてゐる。従つて人間の精神發達の第一歩と云はるゝ反應型としての本能も進化の產物として環境に對する適合として現れたものであり、その段階も一時的の過程に過ぎず、精神發達の過程として、此等の本能的段階は更に進んで叡智 Intelligence の段階に至るものと云はれてゐる。蓋し環境に對する此等の反應型が環境によつて反應の形式を變へて行く事、即ち環境に對する適合の能力を増して行く事は、人間進化の特質と云はるゝからである。

以上の如き人間精神の進化を立脚點とすれば、吾々人間の祖先が本能的段階にあつて環境に適合して、その間に何等の錯綜も現れなかつた時代も考へられる。然るに以上の如くに反應の形式が變へられて行く事が進化の特質であるから、本能的傾向を以て環境に完全に反應して行く事の出来ない段階に到達する事、換言すれば、本能的諸傾向が環境に完全に適合することを得ず、そこに錯綜の經驗の現れ適合の形式をかへて行く事は進化の過程として自然の道程と考へられる。何故ならば、進化の產物としての本能的諸傾向は環境に對する適合の形式とし

て、已に完全なものではなく、又環境自體に於て本能的諸傾向を以て適合作用を完成する程單純なものではなく極めて複雑してゐるからである。

こゝに本能的諸傾向を以て環境に對する適合の形式とする有機體は適合に對する方法を變へなければならぬ事になるのであるが、一般に本能的傾向が環境と錯綜して適合の形式をかへる第一歩は情緒 affect を以て經驗せらるゝと稱せられてゐる。何故ならば、情緒は錯綜に伴ふ有機體の緊張状態を諸本能の融合、又は不適合の本能の禁止によつて解消せしむる事を機能としてゐるからである。こゝに環境に對する錯綜の經驗は、情緒によつて解消せられ適合の形式をかへる事になるのであるが、この心理的段階は自己感情 *Self-feeling* 自己意識 *Self-consciousness* 發生の契機であり、又明に叡智の發生と稱すべきものであるが、これは結局、本能的傾向を以て適合すべからざるもの、適合以上の何物かを環境の中に識別した結果として現れたものである。フラワーによれば、この自己感情の發生の段階は、同時に宗教發生の契機でもある。(P. 22) 何故ならば、本能的傾向と環境との不調和に由來する所の情緒、例へば恐怖は環境に對する不適合から由來する事は云ふ迄もなく、この恐怖によつて環境に於ける適合以上の何物かと識別せらるゝものであり、恐怖に基く宗教、例へば未開社會に於て自然現象に對して「宗教性」を賦與する事(例へば雷鳴の神化)は、この情緒によつて自然現象の中に、適合以上の何物か——神祕性——を識別した結果に過ぎないので、文初に述べた如くに、對象に於ける宗教性の識別は先づこの段階に求める事が出来るのである。

三

以上は環境に對する適合の形式と考へらるる本能的諸傾向の錯綜に伴ふ經驗の記述であるが、要は精神發達の第一歩と見らるゝ自己意識乃至宗教發生の規定であつた。然し嚴密に云へば、この段階は宗教發生の契機となす事は出来ても、それは主として自己意識の黎明と稱すべきもので、宗教の心理としては、云ふ迄もなく寧ろこの自己意識の發生後に求むべき性質のものである。何故ならば、フラワ―によれば、人間に於ける諸傾向を以て適合すべからざるものを環境の中に識別する事が、宗教の心理として主たるものとされてゐるからである。又一方人間に於ける内的諸傾向の環境に於ける錯綜の經驗は、必ずしも上述するが如くに宗教的反應となつて現れるものではないからである。何故ならば、この本能的傾向の錯綜によつて、有機體は一時休止の状態に立ち到るが、有機體には一般に環境に對する再適合を可能にする反應が現れてくるからである。この反應の現れない時には有機體の破滅、即ち崩潰 collapse の反應となるのであるが、この反應は何等宗教的反應を可とするものではなく、宗教的反應を可とするものは、前者の再適合を可とする反應にある事は云ふ迄もない。

フラワ―によれば、この第二の反應は Reaction by withdrawal と稱せらるべきものであり、この反應によつて環境に對する再適合、新方面を可とする條件が現れて來るのである。通常この反應について起る心理作用については、種々のものが擧げられるが、その最も普通のものには心象又は想像の作用であり、その極端なものになれば夢に於ける想像となつて現れると稱せられてゐる。云ふ迄もなく、此場合に於ける心象、想像は、錯綜を起した所の環境に對して投影せらるゝものであり、その作用は錯綜を起さしめた環境に對し、特に環境に於ける未知のものに對する投影であり、進んで云へば、環境に於ける未知なるものゝ解釋、未知なるものを既知のものとする

働であり、要はこの作用によつて諸傾向と環境との調和、適合が可とせらるゝのである。上に述べるが如くに、この反應こそ人間精神の進化として避くべからざるものであり、宗教的反應としても重大なる關係をもつてゐるのである。

かくして、本能的諸傾向の錯綜に伴ふ反應は、想像の投影による環境の把握であるが、またこの反應はその機能が完全に行はるゝ限り、環境に於ける未知なるものは解釋せられて既知のものとなり、所謂錯綜は除去せられて、環境との調和、適合の機能は完全に果されるのである。然し問題はしかく簡單ではない。何故ならば、想像の投影により未知のものは既知のものとせられ、所謂環境との調和は、この既知なるものに對する反應によつて保たれてゐるのであるが、環境に於ける状態はなほ複雑したものであり、未知のものを残して、完全に適合が出来ないからである。かくして reaction by withdrawal によつて環境との調和の完成さるゝ場合と、なほ環境の中に未知のものを残して、適合が完全に行はれずして、部分的なる適合の行はるゝ場合の二つに分けられるのであるが、後者に於ては、有機體は依然として不要な状態にあるものと稱する事が出来やう。フラワーによればこの後者の場合の反應こそ、宗教的反應をなすものであり、(P. 28) その特質は環境との不調和、有機體の不安に求められるのであるが、更に進んで云へば、宗教的反應とは人間の内的傾向と環境との錯綜の經驗に發するものであるが、結局環境に於いて未知のものを (フラワーはこれを *beyondness* と稱してゐる) 不可知のものを、神秘的なものを識別するのが宗教的反應であると云ふのである。(P. 28)

四

こゝに吾々は、フラワリーの主張する所の宗教的反應の何たるかが明にせられたと思ふのであるが、それは明に人間の本能的諸傾向に基礎を置くものであるが、それは所謂本能としての宗教を證明するものではなく、本能の破壊から發する所の識別に求むるものであり、宗教的行爲とは文初に述べた如くに、この識別から發するものであり、所謂對象に於ける「宗教性」とはこの識別によつて對象に賦與せられたものに過ぎないのである。従つて宗教の對象を超自然と云ひ、デュルケムに於けるが如くに Sacred と云ふも、それは凡てこの識別によつて對象に與へられたものと考へられるのである。

かくして宗教的反應とは、環境に對する適合の失敗、云はゞ部分的な適合の結果として將來せしめられるものであるとするならば、こゝに問題とされなければならない事は、かゝる宗教的反應を可及的に除去し、人間と環境との調和適合を完成せしめんとする近代科學の要請は、此場合如何なる關係に立つかと云ふ事である。何故ならば、近代科學は不斷に環境に於ける未知なるものを既知のものとなし、云ふ所の人間と環境との錯綜を可及的に除去して來たからである。従つて科學の進歩により、未知のものが既知のものに還元せられ（知識）て行くならば、未知のものを環境の内に識別する（信仰）と云ふフラワリーの宗教的反應は、漸次消滅せざるを得ない事になつてくるのであらう。こゝに科學と宗教との矛盾、知識と信仰との關係が問題にされなければならないのである。然るに未知のものを既知のものに還元する科學は、未知のものを減少する所か、却つて逆に増加しつゝある現状から見て、宗教と科學とは何等矛盾するものではないと云へる。

なほ最後に注意しなければならない事は、叙上の宗教性は既成宗教に於ける宗教性と如何なる關係をもつかと

云ふ事である。既成宗教に於ては、云ふ所の未知なるものゝ識別を性格とせず、寧ろ實在の確證に力點を置いてゐる。換言すれば、既成宗教は人間からこの不安、危機を除去して、環境との適合、人間生命の安住を目的としその教義、教條はその方法を指示するものとして、絶對的信仰を要求してゐる。かゝる意味に於ては、フラワールの云ふ未知のものを環境の内に識別する所から發する所の信仰は、既成宗教に於ける信仰と相當相違したものと云はなければならぬ。然し人間の危機を救濟する方法としての既成宗教の權威は、實在の確證を約束するものとして信仰の對象となり得るものであるが、その權威は超合理的な信仰に成立するものであり、又それは合理的な知識の態度と區別さるべき制約をもつものと稱する事が出來、またこの非合理的な信仰の成立によつて、人間はよくその不安を除く事が出來ると稱する事が出來る。然しこの既成宗教の權威に依託しながら、なほこれによつて充されない不安に直面して、所謂環境に未知のものを識別するに至る事は、否定する事は出來ない。

こゝに未知のものゝ識別に發する宗教性は、權威による既成宗教の宗教性を區別さるゝ新なる宗教經驗を成立せしむるのであるが、いまもしこれを既成宗教の信仰と對比すれば、それは宗教經驗の第一次のもの、豫言的なもの、更に進んで云へば「生の」宗教經驗と稱すべきものであり、前者既成宗教に於けるものは、第二次の、傳承的經驗と稱せらるべきものである。従つてこゝに第一節に述べた廣義の宗教經驗が明にせらるゝのであるがそれは、主として傳承に成立する所の宗教經驗であり、それを遡及して求めらるゝ第一次の宗教經驗を心理的に證明する所にフラワーの特質が見られる。

宗教的境地とその思想的表現との「ひらき」

——天台の方便論を引例して——

石 津 照 璽

こゝで思想的表現といふのは特に廣い意味で辯護學的な神學や宗學の思想構想をさす。神學や宗學が他の諸々の思想機構と異なつた性質のものであるといふ理由には種々あるが、就中それ等が成立宗教を背景として極めて多くの特殊な社會的要素をもつことに注目しなければならぬ。しかし今われわれの問題の中心は、神學や宗學が如何なる豫件の下に何を介して、ある宗教經驗なり境地を傳へんとするかといふことを大寫的にとり出して來て、そこを吟味しやうといふのであり、従つてそれらの社會的歴史的事情との關連といふ問題の一步手前のものである。しかし先づここに歴史的にも、またことに現在に於て多くの根本的な問題が動いてをる。

宗教經驗の特質について、最近の宗教學の研究では日常生活に於ける經驗とは全然異つたもので、超絶的なもの、絶對にかけはなれた實在との實際的關係で、その經驗は超自然的非合理的であるとみる傾向が強く、未開宗教に於けるマナや力の觀念から成立宗教の多神的、汎神的、唯一神的なそれ／＼の宗教的對象についていつても、何れもこのことは共通な事實とみられてゐる。ともかく對象の超絶的實在云々といふことには問題があるとして

も、宗教經驗といふものはわれ／＼の一般に住んでゐる自然的乃至科學的世界とは全然別な經驗であるといふことは今日一般の定説とみてよい。それではこのかけはなれた、そして宗教經驗に於ては共に生き共に關係する實在的他者とはどんなものか、或はとくにその宗教的境地とはどんなものかといふことになる、少なくともこれを概念のかたちにとらへるといふことはむづかしい。本來それは言説によつて窺知することを絶した不可思議といひ、或は最近の辯證法神學では「有限は無限をふくまぬ」として絶對者の人間的把握を拒絶する。或はそれは極端な議論であらうが、今日の科學や哲學の限界が示すやうに、ものそのものを把握しきるといふことは困難であり、しかも宗教經驗はその究極的なもの、或は超自然超科學的なものと實際的に關係するといふのであるから、そこに神學的合理的把握と宗教的境地との間には「かけはし」することの出来ない乖離が、一般の場合よりも重大視されるといふことになり、従つて精々言説によつて表現し得られる範圍のものは宗教經驗の内容の表象であり表徴であるといふことになる。勿論このことは態度なり立場を異にすることによつてその乖離を重要視する程度が異なり、そこに宗教の科學的研究——科學的研究はその立場を別なところへ移管するわけにはゆかない。人間の悟性的な合理的な手段によつて下から逐次に合理化してゆかなければならない——と神學的權想との相違があり、後者はその立場なり礎點を宗教的對象なり或は境地において、辯護學的にこれを記述し説明し或は解釋する。こゝではことに後者の場合を吟味するのであるが、問題を前にかへして、概念のかたちに於て合理的に把握することをこへた宗教的境地はしかしそのまゝで止まつてはゐない。一般に神秘化の事情に於ても左様であるやうに、何等かの形で思想的に説示せられる。ことにそれが成立宗教になつて來ると、積極的に教説教法

となりやがては教義となり神學となる。では何故本來説示し得ないものが、説示せられなければならぬか、又説示せられるのかといふ問題になると種々な主張があらう。或はこれを先づ化他の方便といひ、或はその説示を神の言葉として上からの啓示とも考へられやう。更にこれとは反對に、人間の側から合理主義的に或は内在論的に考へて觀念論的にも説かれやう。問題はここにある。宗教的境地とその説示の相との間にある「ひらき」を或はロゴスでつないで貫せしめたり、人間理性から演繹したり、或は道徳的なるものや情意的なるものを前置きして、そこから上へ連絡することによつて、宗教的絶對者なり或は境地を所謂人間性の範圍内から確保して來てその「ひらき」を超へやうとしてゐる。ことに最近百年來キリスト教の神學思想を中心にこの傾向が強かつたと見られる。これに對して宗教經驗は自然的經驗、科學的經驗とは全然別なものであるから、自然的科學的乃至人間の文化的歴史的な手段と道具によつては、宗教經驗を傳へ得ないと主張する傾向が最近著しく主張せられて來た。新トマス派の思想やことに辯證法神學の如きがその主なるものであらう。それらの著しい對立をたとへばヘーゲルとキエルケゴール、シュライエルマツヘルと辯證法神學に見る。

しかしそこには更らに問題がある。宗教經驗とその表現即ち教法教説乃至神學宗學との關係を右のやうに見るならば、當然そこに出て來る問題は宗教經驗の成立する場面である。一般に宗教は人間に於てのみある現象であり、人間の世界をはなれては存在しない。従つて本來超自然絶對の宗教的對象といへども、人間世界のあるかぎりに於てあるのであり、人間世界とは人間社會に外ならず、そのかぎり人間の營爲即ち廣い意味の文化の世界の中にあり、所謂理論的、道徳的、社會的、歴史的、美的等々の文化理念や文化財、社會情勢と種々な交渉をもつ。

そしてその交渉の結果が、廣くは成立宗教の思想的社會的形態を規定するのであらう。宗教經驗は超絶者の經驗であるとは、同時にそれが經驗者に於て相共に具體的に生きられて居なければならぬ。(むしろ宗教經驗の特殊相としては後者が重要で、宗教的對象や經驗者を別々にしては問題にならぬ。兩者がとりくんでゐる境地といふことに重點がをかれなければならぬ。この點ではヘーゲルが宗教の現實相をクルトスに於ける調和に置いたことは卓見であり、佛教の指示するところも肯察にあたつてをる)。この超絶者が世界機構或はその形成要素から浮び上つて、すべての世界的世間的なるものに全能として臨み或は創造者としてのぞむ時(既に未開宗教に於てもウルヘーバーやホホゴットとして示されるやうに)それは唯一神論的とならうし、この超絶的な力と經驗者の内在的傾向との交流に於て、後者が強く支配して超絶的なものを一往世界世間のうちに引きこんで、世界の一切のものの中にその超絶者の示現する姿を感じるならばそれは汎神論的ともならう。(これも既に未開社會にあつた型とせられる)。その他合理的には理神論が、或は中間的には多神論がといふやうに、自然宗教から成立宗教を通じて種々な宗教的世界像の型が出て來るであらう。

それらの種々の宗教の型は宗教經驗、本質論的にいつて極めて單純無邪氣な宗教經驗が文化や社會の特定の場面に適應せられた姿であるともみうるならば、次に來る問題はそれらの種々の成立的な宗教的形態のもつ世界や人生に對する交互の意味づけといふことである。特定の宗教的型態は時代環境によつて規定せられるとして、次にこれらに對する時代環境からの意味づけ、及びこれらの時代環境への意味づけといふ問題が出て來る。そこに神學的思想の重要な意義の一面がある。宗教經驗が文化や社會の面を介して思想的社會的にある宗教的型態へ連

ばれてくると、こゝで必ず遭遇しなければならぬのは人生觀世界觀の問題である。宗教を文化や社會の系列のうちで取扱はうとなると當然それは人生觀世界觀としての制約に立つ。いひかへれば、人生觀世界觀乃至形而上學は近代に於ては本來下からの、世界世間からのものではあるが、それは宗教的超絶者を豫想することによつて豊かにせられる。又宗教的超絶者の方でも右にのべたやうに世界なり人生なりに對する態度をもち、形而上的萌芽を既にもつてゐる。併し忘れてならぬことは兩者の間に自らなる限界があることで、哲學や科學に於ける超絶者絶對者は世界説明人生説明の限界として、究極的な根源的なものとして靜的に措定せられるのであるが、これに反して宗教の場合はその超絶者は常に宗教生活の實際に於て具體的に共に生きられてゐなければならぬ¹⁾。

1、これらの考へは既に一部分述べたことがあるが（「主觀化の究極」、哲學雜誌、昭和八年十一月その他）こゝでは別な問題を引き出すために改めて更に論をのばした。

このやうな事情で宗教的境地が文化なり社會なりの場面に關連し、そこから思想的構想につけられるとするなら——といつても勿論兩者の關係は實際にはそれらが別々に經驗せられたり段階的に始終するものではあるまいが、はじめにいつたやうに便宜大寫的にマクロスコピッシュに、漸次問題をほぐしたものであるといふことをことわつておきたい——この超絶なるものと文化的社會的なるもの（思想をふくめていふ）との關係は一方的に偏して主張されてはならない。本來かけはなれたものであつても、それが人間に關係するかぎり、單に神學的表現についていつても文化的人間の構想によつて表現せられるであらうし、同時に又それは文化的人間のなにものに没し去つてもなるまい。宗教經驗の特質を文化主義人間主義との連絡を偏重した結果は、内在偏重となつて

近來の新敎神學が陥らんとする懷疑に趣くであらうし、反對に又超絶的傾向の偏重は、最近の辯證法神學が陥らんとするやうな抽象論に墮するであらう。

この問題に對して佛敎の神學的構想は宗教的境地とその思想的構想とのひらきを如何に媒介するか。その問題に答へるために次に天台の方便論を引例したい。けだし右の問題に關し神學的思想を吟味する場合に極めて重要且つ特色のある主張であると考へられる。

次の稿は未定稿の一節を急遽前後を切りはなしたもので、多少字句の即きぬ點もあらうが論旨は前後一貫するつもりである。

二

本來自然的乃至人間的把握を超へた宗教的境地を、自然的乃至人間的範圍からの敎説、思想にとらへるためには、そこに何かの媒介が豫想せられる。特に佛敎的にいつて、不可説の境地を可説、可思議の相にうつすために如何なる要件が介せられるかといふ點に就ては、佛敎ことに天台の實相論等には特色のある取扱がある。それは先づ敎相乃至敎法とその背後にあるもの、即ち理法との關係で、古來極めて複雑した議論が展開されてゐるが、今われわれの問題の範圍で實相論の論調を主とすれば、宗教的究極としての悟り、涅槃、實相等はいひかへれば佛の自内證は、見聞覺知、言説の相をこへて不可思議であり心行處滅といふ。しかもこの不可思議絶對の至境を可思議、可説の相に約して經論その他種々の思想的構想が出てゐるのは、一言にしていへばそれは方便であり、權施であり、とくに人を化導するための施設であるといふにある。³²⁾

敎濟乃至解脱を敎へる宗教では、程度の差こそあれ一度は必ず人間性を否定することを敎へる。上に述べた宗

教經驗の特質からも亦このことを至當と考へうるであらうが、佛教ではこの傾向は殊に強く、初期佛教は論をまたぬが、所謂大乘佛教になつてもやはりこの基調は主要な意味をもつてゐる。所謂性相二空乃至十八空として、物自體は勿論、觀念も思想もそれが人間的なものなるかぎり幻化體空として否定せられる。普通にいふ人間的なもののかぎり、見思無明等人間迷情によつて顛倒されており、宗教的眞相に乖離したものであるといふのである。従つて人間の側からの合理的な概念とか思想とかも迷情の作爲とあつて、かへつて宗教的眞際に直參するには邪魔となる。思想として物を對象化してその正否如何に拘泥するのは性過に墮したもので、痴犬の土塊を逐うに等しいともいはれ、水月に終始するとも諷されてゐる。謂ゆる戲論で、すべて分別、性計、思量等人間的な悟性的情意的な細工は否定せられる。このやうな態度が、宗教的眞際からせる人間的な思想、知識乃至それらによる廣い意味での神學的教説に對する評價である。思想的なものはすべて相對的なものであり、宗教的眞相は絶對的なもの、いひかへれば對立の相に於てなきものである。従つて相對的な言説はこの絶對的なものをうかどひ得ない。是の法は示すべからず、言辭の相寂滅すと經にいふ。

2、こゝで特に『法華經』方便品をあげておく。333a 七—401b 八、文句參照。

このやうな性質の宗教的眞際から併し佛は經を菩薩は論を、その他教家先聖すべて註釋疏判をもたぬはないが、それは佛教では如何なる意義をもつもので、且つ上述の絶對の宗教的眞際から相持可思議の教理教相への連絡點は如何に解釋されてゐるか。これが古來の所謂理法と教法との關係であるが、さしあたつて教相について考へてみよう。歴史的に釋尊金口が如何に説示したか、諸經典のうちどの範圍のものを説示したかは、こゝでは問題では

ない。恐らく最初は教法と理法とのひらきといふやうなことは問題ではなく、釋尊説示の教法が絶対のものであつたらう。次にはやゝ、素朴的な意味で教法を理法と一如と考へたが、ことさらに教法と理法との間のひらきを考へたのは學派的宗派的な分派が發生して、教相を批判しはじめたからのものであると思はれる。こゝではこれ等の歴史の詮策をなし得ないが、既に經の中に教相の自己批判があり、はやく上座部諸家に對して大衆部のなした教相が理法と教法との關係に就て重要な見解を出してをる。その後、教相判釋といふことは佛教の學派的宗派的發達に際して非常に重要な意味をもつものとなり、教法と理法との關係を論じて佛教の神學論ともいふべきものに異常の特色を付してをる。ことに教相判釋は知られるやうに支那に於て盛んで所謂南三北七の諸家があるが、代表的なものとして、當面の問題に關係しては五時八教の天台の教判や後の顯密二判があげられやう。歴史的にはなく、解釋的、修飾的にあるが、釋尊の説法の技巧及びその背後のものが豫想せられ、その背後のものは釋尊の個人の獨創創見ではなく宇宙的理法であるとせられて、そこに理法と教法とが考へられて居る。本來この理法を言説することが不可能であることは上にいつたとほりで、諸々の大乘經典が修飾するやうに所謂難解難入、人間的俗耳にはそのまゝうつし得ぬものとして、釋尊はこれを説きしづる。法華の三止三請の文等がその代表的なものであらう。

しかし事實、經論その他によつて汗牛充棟といはれるほど、佛教の理法は教法にうつされてゐる。それは何故か。今われ／＼の問題として特に實相論は、教相學的にも教理學的にも、この理法を教法即ち思想的表現にうつすことを方便權施によつて可能となると考へる。³⁾その點で先づ兩者の間に截然と區別がたてられてゐることを認めなければならぬ。そのかぎり思想に表明せられた範圍のものは一往の意味で第二義的なものであつて、このこ

とは、とくに天台が強調し警告してゐるところである。「方便」といふ考へは佛教神學の論理に重要な意味をもつものであるが、この方便論を最も巧妙に説くものは大乘、一乘諸家、就中天台である。たとへば四悉曇の思想の如きがそれで、唯識や華嚴諸家にも説かれてはゐるが、智度論を通じて天台に於て最も整つてゐる。以下にそれらを明かにして實相論の思想構想を吟味するための前階に備へたい。けだし前にも述べるやうに、それらの緯曲を経てはじめて宗教的境地としての諸法實相は實相論として神學的乃至宗教哲學的な論場の問題となるので、徒らに初手から思想の末端をとらへて詮索するといふことは指月の指に始終するに等しい。

3、諸法寂滅相、不可以言宣、以方便力故、爲五比丘說、（法華經方便品）456a、十三、文句。

三

後に述べるやうに一切を攝する諸法實相の地盤を舞臺として、凡そそこに活躍するすべてのものに「方便」の糸を引くといつてもよいほど、天台智顛は方便といふ考を縦横に驅使して居る。三大部各處にその論調が見られ、ことに法華經文の解釋から、教相判釋、開權顯實から本迹釋乃至止觀の諸法規に至るまで、すべての構想、施設の背景には常に方便の考が横つてゐる。いふところによると方便には法用、門、秘妙といふ三つの意味と機能とがある。法用とは究極の宗教的境地に對して方便の中間的媒介的特質をいふもので、旨歸するところあつて、そこに至る適當の方法、施設をいふ。化物の權といふやうに主として他人化導の意味をもち說法、言説の性質をいふものである。本來不可説の宗教的究極相を、かりに種々な理路と巧妙の言説とに託し、それらを便宜利用し相手を教化して實相の境地に導き入れる便法をいふのである。（從てその手段には種々な巧拙があらう。このこと

は後の開權思想と直接に關連する。)次の門といふ意味はいはゞ方便の機能についていふもので、宗教的眞際に至るための種々な權謀方略をいふ。宗教的な眞實相に到達するために種々な善巧施設を工夫し手段を用ひるが、その目的が達せられると、その手段は不要となるどころの假設である。この意味で自行化他三業をそれらに通ずるので、止觀では衆緣和合によつて成功するといふ。最後の秘妙といふのは天台獨特のもので、特に法華文句で法華方便品の方便についていふのであるが、諸法實相論に立つ開權顯實の立場を示すものである。即ち秘妙とは秘密の妙義といひ、從來の方便論は眞實なるもの究極的なものに對して手段權謀であり、中間的な施設と解せられてゐたが、こゝに至るとその方便が直ちに究極的なもの眞實なもので、それらの方便の外に別に眞實があるのではなく、方便即ち眞實といふ觀察である。從來の諸經ではこのことが機の熟せざるために秘せられてをるが、法華經に至つてはじめて開說されるといふ意味で秘密の方便といふ。(その事情が譬喩品の火宅喩等によつて適切に表明せられてゐる。)こゝで媒介的の中間的な方便が後に詳論する實相論的轉廻にあつて眞實、實相の裡につままれるのである。この意味でこれを體内の方便ともいふがそれらは後章で明かにする。⁴⁾

4、以上に就ては、388b 以下、七、文句、文句記。390a、八、文句。1a 以下、四ノ一、止觀。40a 以下、三ノ四、止觀、補行。389b 七、文句。參照。

天台のいふ方便とは特に第三の意味で、諸法實相の根底から一切のものを究極的な實相眞際と觀ることによつて可能となる議論で、教判や開權顯實乃至一乘思想もこの意味の方便をその究明の論據とする。従つて權といふ意味、權謀、權略も亦そのまゝに究極的な實相としての意義と境地を具現してゐるとされるが、しかも謂ゆる方便、

權といふはたらしがなくなるのではない。依然として媒介的な機能をもつものである。⁵⁾方便品に世尊殷懃稱歎方便云々といふのもこの意味での方便によつて、對者の機によるしきに隨つてそれ／＼化導する教説言辭を稱嘆したものに外ならない。宗教的境地としての實相を言葉にあらはして言詮し教説するといふことは、こゝでもやはり方便であり、權である。唯その方便が實相論的轉廻によつて實は究極の實相のその儘のあらはれであると警告するのである。やはり化導のために方便を媒介として不可説の境地が可説可思議の教説に示されることにはかりはない。⁶⁾

5、40b、三ノ四、補行。300a-b、七、文句。

6、一切法權者如文云、諸法如是性相體力本末等、介爾有言皆是權也(303b、八、文句)。(尙ほ方便と權との關係は註を參照) 欲以已法下被衆生、因理而設教、卽權也、非教無以顯理、顯理由教、是故如來稱嘆方便云々(303b、八、文句)。尙ほ303b、八、文句。41b、四、文句講義。參照。

四

更らに化他の方便といふことを媒介とすることによつて、宗教的境地を思想的に表明し得るといふ考を組織的に論じたものが天台の四悉檀論である。四悉檀は龍樹の智度論で佛の化導の法を判するに用ひられてをり、⁷⁾その他諸大乘家でも論じられてをるが、特に天台の特色はこれをもつて釋經の基準としてをる點で、今の我々の問題に最もびつたりしてをる。「法華文句では四種論釋といつて因緣釋、約教釋、本迹釋、觀心釋の四つの基準をたてて法華經を解釋するが、その内最初の因緣釋といふのがこの四悉檀の考を媒介として、佛が經を説き教説をなす動機、因緣を論じてるのである。⁸⁾勿論このことは法華經を解釋する場合に限らない。四教その他すべて佛の教説、言辭を解釋批判する基準としても常にこの四悉檀の考が用ひられてをる。⁹⁾且つ四悉檀の因緣によつて教説するとい

ふことは佛を最とするが、菩薩も亦論に於て四悉檀因縁によつて教説するとある。結局佛も人も宗教的境地を何かの言辭に傳へるといふことになる、それは必ず四悉檀の因縁によつたものであるといふことにならう。¹⁰⁾

7、16a一ノ下、玄義、31b五ノ三、止觀。

8、300a以下、一、文句。

9、206b以下、一ノ下、玄義。419d以下、一、大四教義。422a以下、同上。

10、325以下、一ノ下、玄義。22a以下、一ノ下、玄義。2a以下、八ノ上、玄義、47a以下、三ノ四、止觀。

四悉檀に就ては特に玄義で十項を設けて詳論されてをるが、「佛四法を以て徧く衆生に施す、故に悉檀といふなり」とある。¹¹⁾天台は南岳に従つて悉檀を徧施と解釋した。宗教的境地は既に述べたやうに言説を以てとらへることは不可能であるが、しかも他を化導し衆生に施すといふ動機と因縁を介することによつて言説にうつすことを得、それによつて經論その他が成立するといふ。¹²⁾この媒介の事情を論じるのが四悉檀であるが、四悉檀によつて介せられる言説はやはり方便的なものと考へなければならぬ。¹³⁾

悉檀の種々相をその性質から類別したものが四悉檀で、世界(樂欲)、各々爲人(生善)、對治、第一義の四つに分けられる。¹⁴⁾機宜に應じて徧く衆生を化導するにあたり、それ々の言説の方便的な動機なり態度なりをいふのであるが、一般的にいふと、世界悉檀とは世俗世間の人々の樂欲、要求するところになぞらへてこの世界が正しく因縁和合によつて成立してをることを説き、彼等に世間正見を得さしめる。爲人悉檀とは生善悉檀ともいふ。萬人差別の機にあつてそれ々々攝受乃至折伏して、主として信を生ぜしめ善根を増長せしめる。對治悉檀はいはば對症療法で「貪欲多き者には不淨を觀することを教へ、瞋恚多きものには慈心を修することを教へ、愚痴多き

ものには因縁を觀するを教へる」といふやうに宗教上の惡を對治するのである。第一義悉檀とは謂る入理悉檀で、右の三つが相手を主とした言説の態度であるに對し、これは直に宗教的眞際を説いてこれに入らしめるをいふのである。即ち四教それ／＼の所證の宗教的眞際を指して第一義といふので、この理法を傳へんとするのが第一義悉檀である。但し宗教的理法が言説にうつしきれぬことは前にいつたとほりで、第一義悉檀に於ても理法の眞際を言説にとらへきつてゐるとは直接にはいへない。他の悉檀に於て示されるやうな種々の善巧方便によつて機を熟さしめ（たとへば法華經の火宅喻、三車喻等が連想されやう）依然方便的なものはあるが、既に機は熟してゐるので、直接に宗教的眞相を語つてもこれを信解納得し、これに乗じて直にその眞相に入るといふのである。

こゝで注意すべきことは他の三つの悉檀に比して第一義悉檀は方便の迂路を脱して直下に宗教的眞相を傳へるといふ點で、兩者を比較して或は權或は實といはれるが、それは教説の内容に就ていはれるのであつて、言辭によつて傳へられるといふ點に於てはやはり如上の限界を守るべきものである。即ち第一義悉檀といつても直ちに宗教的眞相そのものといふのではない。それを言辭にうつして説くところの教法の範圍でいふので、不可説の理を指すのではない。たゞこの不可説の理を直接傳へやうとするといふ點で他の迂遠な方便と異なるから第一義といふのである。結局四悉檀論に於ても宗教的眞相とこれを傳へんとする言辭との間には超へがたい乖離があることが主張せられてゐるわけで、玄義は中論の文を引いてこれを警告し「向道の人のために四句を説く。快馬の鞭影を見て即ち正路に入るが如し。若し四句を聞いて心に取著を生ずれば皆是れ戲論なり。豈第一義ならんや云々」と

しかし宗教的眞際に對して方便的不是は、第二次的な言辭教説も、佛教汎神論の究極として一切を肯定する諸法實相論の開權顯實の立場からみれば、他のすべてものとともに最後のな肯定をうけ、方便も言説もすべて宗教的究竟の境地とせられることを注意しなければならぬ。¹⁸⁾

10、6b 一ノ下、玄義。

11、こゝはこの節で重要な點である。

大經云、生生不可説乃至不生不可説、有因緣故亦可得説、謂四悉檀因緣也。雖四句冥寂、慈悲憐愍、於無名相中假名相説。……31b 五ノ三、止觀。

今廣釋之、言法本旨、一切皆不可説、以四悉檀因緣則有言説。32 八ノ上、玄義。

其他、21a 以下一ノ下、玄義。42a 以下、一、大四教義參照。

12、435a 十二文句。396b 八、文句。6b 以下一ノ下、釋籤、32a 一ノ下、玄義。47b 三ノ四、補行。

13、7b 以下一ノ下、玄義。

15、36a 以下一ノ下、玄義、396b 八、文句。

16、意説、今文言第一義者從教法邊、正當可説、不可説者當內證邊、非今文意、故須辨異……32 一ノ下、釋籤。

以教、理而論權實、即理實教權、教中雖有權實名、並是爲他不獲而説、故名爲強……教中權實、既並強名、何不將實爲權、名權爲實……今言強者、約有説邊、名爲強説、強即是權、名説爲權、直約説邊、不可權實互相混雜 49a—b 三ノ四、補行。

更に 36a 一ノ下、玄義參照。

17、10a—b 一ノ下、玄義。

18、30a 一ノ下、玄義。

五

本來言辭によつて説示しきれぬ宗教的眞相が特に天台實相論の範圍に於ては方便、因縁といふことを媒介とす

宗教的境地とその思想的表現との「ひらき」

ることによつて、可説、可思議の領域にうつしうること、及び尙ほ兩者の間には一往超へることの出来ぬ限界があることを見つけた。次に豫め注意すべき點はこの可思議、可説の領域にうつされたところの教學的な諸構想が、他のたとへば哲學的なり科學的なりの諸構想とは異なつた特質をもつてゐるといふことである。前に述べたやうに神學的構想は宗教的境地を前提とするから自然そこに限界があり、單に論理や思惟をたよりとして眞理を決定するといふことは許されないことは勿論であり、實相論も上の方便論と關連して積極的にこれを警戒してゐる。しかしことに實相論で注意すべきはその思想構想の線乃至型である。哲學的乃至科學的な思想構想はものを一般的客觀的に限定しやうとする、むしろ自己からきりはなして一般化しやうとするが、實相論ではその反對に、すべての事物事件を個別化し、常に現實の自己との關連に於てあるその直接の相に於て見やうとし、その範圍外のものとは二義的なものとして問題の外におく。けだし自己のものとしてのみ與へられる宗教的眞相は、涅槃といふも解脫といふも安心救済といふも、自己の現實に自覺されてをる問題であつて、そのはたらきは常に自己の己心に於ける事情であり、後に明かにするやうに實相論はこの範圍でものをいはうとする。この意味で哲學的乃至科學的な構想の仕方を客觀的な傾向にあるといひうるならば、實相論のかゝる態度を主觀化的ともいひ得よう。¹⁹⁾

19、これに就ては拙稿「主觀化の究極」(哲學雜誌(五六一號)昭和八年十一月)參照。

尙ほ引用書中法華文句と四教義(大)は卍藏により、法華支義、摩訶止觀、文句講議等は單行のものによつた。(玄義、止觀ともに會本)。

近世に於ける科學的宇宙觀の

發達に對する反動に就いて

——特に僧侶の運動に就いて——

伊 東 多 三 郎

一

題する所甚だ空漠の譏を免れないであらうが、この小論で私の取扱つて見やうと思ふのは、近世科學史の重要な部門を占めた西洋天文學と地理學とに對して、我が國古來の思想がどのやうな態度に出たか、それらの宇宙觀に關する論争が、どのやうな歴史的意義を持つてゐたかといふ問題である。併しながら、これは餘りにも大きな問題であるから、私の意圖はたゞこの問題の提出にのみ止まるであらう。

宇宙觀・世界觀は單に夫々社會の組織に相應した形態を持つばかりでなく、逆に社會の發展過程に先行し

て、學術を導き、人生觀を規定する。人類は既に野蠻未開の時代から、各種の宇宙觀を持つてゐるが、その考は、封建制度の崩壞期に至るまでは、常に目的論によつて導かれた神秘主義に終始し、他の事物に關するすべての考にも亦、目的論的性質を持たしめてゐたやうである。このことは、西洋の天文學史がはつきりと教へて呉れる。私は嘗てスワンテ・アーレニウス著「史的に見たる科學的宇宙觀の變遷」(寺田寅彦氏譯)を興味深く讀んだ。そして、ギリシヤ人が、地は海に圍まれてゐる圓板のやうなものであるとの考を脱するまでには、多くの犠牲と歲月とが費されてゐること、中世

人の頭腦を麻痺せしめた占星學が封建制度と共に打破されるには、多くの有爲な學者を宗教裁判の庭に送らねばならなかつたこと、テイコ、ケプレル等の新しい天文學の創設者といへども、占星術の殘滓から脱し得なかつたこと等の事實から、種々の示唆を受け、前述の考に益確信を持つやうになつた。

我が宇宙觀發達の歴史はどうであらうか？ この問題に就ては、未だ答へる術を知らないものであるが、少くとも次の事だけは言ひ得る。古代に於て、既に早く支那思想及び佛教思想の影響を受けて、我が固有の宇宙觀の發展を見ることが出来なかつたこと、易の思想と須彌山説とが行はれ、その爲めに常に目的論的な神秘的宇宙觀に終始したこと、この宇宙觀は封建社會の崩壞と運命を共にして、新しい科學的な考へ方につて代られたこと等である。

殊に近世に於ける儒教の發達は、無極大極、陰陽五行、理氣二元の概念によつて、知識層にかなりはつきりした宇宙觀を抱かしてゐたやうである。朱子學派

に挑戦した伊藤仁齋や貝原益軒等の古學派は、一元氣論に依つて宇宙を説明せんとし、三浦梅園は彼の三部作²⁾三語の中に、独自の世界觀・宇宙觀を展開してゐる。併しながら、これらとても結局易の思想以外に出るものではない。儒教の影響下にあつた封建社會の思想は、どんな瑣細なことまでも強烈な目的論によつて貫かれてゐたのである。

儒教の所謂天は、「活物」であり、又至上者である。この天によつて、人生に關するすべての規律が導き出されて來る。君主と人民との支配被支配關係は、天の絶對の命に依るものであり、五常五倫の徳は、天人唯一の思想に依つて、理論的に裏付けされ、絶對性を與へられてゐる。だから儒教の思想は、この宇宙觀に根據を持ち、その人生、政治、經濟などに關する考は、直接に宇宙觀と結び付いてゐる。かくして始めて、層層相重なる封建社會の支配關係に相應しい哲學であり得たのである。

このやうな時代に於ては、天文學が單に頒曆の必要

を充す以外の何者でもあり得なかつたのは、當然である。我が科學的宇宙觀の發達は、西洋科學の移入を俟つて始めて可能であつた。

私は、近世史に寄與した西洋科學の價值に就いて、より深い注意と考察とが拂はれねばならぬと、常に思つてゐる者である。私達が儒敎史の研究に、もう少し総合的な觀察眼を持ち、これと西洋科學の影響に關する研究とを對照して見るならば、今まで注意を拂はれてゐなかつた種々の事象が、新なる價值を帯びて見直されて來るのではなからうか。就中、科學の諸部門の中で、醫學と天文學と地理學とは、單に我が科學の發達を促進したばかりでなく、儒敎と佛敎とに掩はれてゐた神秘的な宇宙觀、世界觀及び人生觀に革命的な影響を與へ、封建社會の物の考へ方を崩壊せしめるに與つて力があつたと思ふ。

特に地球說、地動說は、よしそれが西洋に於ける如く、血と牢獄とを以て贖はれなかつたとはいへ、封建社會の崩壞、近代社會の黎明期に於ける役割は、西洋

近世に於ける科學的宇宙觀の發達に對する反動に就いて

史と同樣であつた。これに關しては、先般阿部眞琴氏が「江戸時代に於ける地球團體・地動學說」なる有益な論文を發表されてゐる。私はこれに教へられる所が多かつた。氏の論文は、この方面の研究の基礎となるべきものであると思ふ。

註

- (1) 伊藤仁齋の著語孟字義、童子問、貝原益軒の著大疑錄、慎思錄等參照。
- (2) 玄語、贅語、敢語。
- (3) 唯物論研究第二號、第三號所載。

二

八代將軍吉宗が蘭書の輸入の一部解禁を行ひ、蘭學利用策を講じて以來、我が自然科學は、著しい發展の途を辿つて行つた。最初我が國に入つた西洋天文學は耶蘇會士が東洋に齎らした渾天說であつたが、既に安永・天明の頃には、地動說も廣く識者に知られ、ニウトンの天體物理學に類する事迄も研究されてゐた。實驗と觀察との新しい研究法の洗禮を受けた科學者達は、從來の神道、佛敎及び儒敎の神秘的な宇宙觀を迷

近世に於ける科學的宇宙觀の發達に對する反動に就いて

七〇

蒙として嘲笑し、批判の對象とするやうになつた。

儒者でありながら、珍らしく佛教の擁護者であつた森尚謙は、既に寶永の頃、西洋天文學が佛教の宇宙觀を崩壊せしめるものであることに着眼し、須彌山説の辯護に力を盡す所があつた。彼はその著護法資治論の中で、須彌山説の存在を肯定して、かう言つてゐる。

西洋外道之徒、極破佛法、以其遠而不能見故、言無須彌、可謂謬誤矣、世之釋氏、輕淺論之、對外學者、其辨致窮、豈不歎息。

又、科學の批判の前に曝された佛教の將來が、その宇宙觀から破綻するであらうと豫言して、

傳聞、西洋外道等稱地形團圓、彼只視形器已後之象、知商舶所通之津、止于意識念慮之所、至不達不可思議之深妙、故所計度不免謬誤、(中略)我恐千載後有人不信釋氏之說、大致毀謗、必自天地之度數而始。

と述べてゐる。森尚謙のこの言説は、儒者が西洋の自然科學に對して、佛教を擁護したといふ奇妙な取合せ

であるばかりでなく、須彌山説の立場から、天文學に反對を示した最初のものであらうと思はれる。

自然科學の發達は、正に神祕的宇宙觀、世界觀を根柢から揺がすに充分であつた。從來、至上至聖なものと考へられてゐた天、人間の運命を左右し、自然の災害を下すものと見られてゐた星宿、陰陽の理によつて、人間世界を支配するものであると崇められた日月、これらはすべて、神聖な壇上から引きずり下されて、單なる物質として、科學のメスによつて解剖されることになつたのである。太陽も太陰も、最早この宇宙に於て、何等特別に選ばれたる地位を持つてゐるものではなく、九曜廿八宿も此の大地と何等變る所のないものである。自ら足をつけて立つ大地は、一年の周期を以て太陽の周圍を公轉し、一日に一回の自轉を爲す。而も、球體であつて、我が踏む足下にまた國あり水あり、上が上でなく、下が下でないと言ふのであるから、封建社會の常識にとつては、全く不可解極まるものであつたに相違ない。

儒教、國學及び佛教は、この新説に對して、どのやうな態度に出たであらうか。既に近世初期、林羅山、向井元升等は理氣陰陽五行説の立場を擁護して、西洋文學と論争を開いてゐるが、特に近世後期に至つて、自然科学が隆盛に赴き、一般化するやうになつてからは、會澤安、大橋訥庵等の朱子學者が、頻りに西洋文學の儒教に害あることを言ひ出してゐる。會澤安は、新論、下學適言、勉彞編、退食閑話、閑聖漫錄、豈好辯等の著によつて、攘夷思想を鼓吹し、西洋文化の害毒を論ずる場合に、必ず天文學をも攻撃することを忘れなかつた。文政八年、彼は新論を著して、儒教の敬天の思想を、そのまゝ我が國體の起源の説明に應用し、天、皇祖、人倫の三者の關係を絶對なものと見て、この立場から蘭學を排斥してゐる。後、勉彞編の劈頭、三才なる項目を設けて、天地人の關係を論じ、西夷が勝手に名付けた亞細亞洲、歐羅巴洲、亞夫利加洲等の名稱は、天朝にて定め給へし稱呼にも非ず、又上古より定りたる公名にも非ず」として斥け、東方は頭に當

近世に於ける科學的宇宙觀の發達に對する反動に就いて

る故に尊く、西方は足に當る故に卑しい、これ即ち自然の地形であると云つてゐる。そして、東方は陽氣の發する所、萬物の生ずる所であり、西方は陰氣の凝る所、萬物の滅する所であるから、天道と地勢と人情とを合せて大觀すれば、彼我の大道と小道と區別が自ら了解され得るとも述べてゐる。彼は又陰陽五行説を擁護して、「今蠻夷の窮理の説は、天地を死物にして、陰陽は天地の精神なることを知らず。依て天地の活物なる事を人に知らしめん爲に、聊か是を論ずへし」として、滔々と朱子學の宇宙觀を述べ、次に「然るに、西洋の蠻夷は窮理の精密なるに誇れども、徒に天地の形狀を論じて、天地の心性あることは夢にも知らず。陰陽の理に闇く、天地の活物なることを悟らず、天地を見て一器械と同じく死物とす。何ぞともに天地の道を語るに足らんや」と、神聖なる天地を單なる物質として研究する自然科学に反對してゐる。

大橋訥庵の闢邪小言は、四卷から成り、極端な洋學排斥の目的を以て著されたものである。その卷一は總

論、卷四は或問で、卷二と卷三とが本論である。彼はこの本論に於て、「論_三西洋不_レ知_レ窮理_二」「論_三西洋不_レ知_レ天_一」「論_三西洋不_レ知_レ仁義_一」「論_三西洋不_レ知_レ活機_一」といふ四項目を掲げて、懸命に儒教の知識をふりまはして、洋學に毒づいてゐる。彼の説によれば、現今窮理とさへ言へば、洋學の事と思はれてゐるが、元來窮理とは、聖學の工夫を指すもので、大學に於ける格物、中庸に於ける明善、論語に於ける博文、孟子に於ける知言等の言葉は、すべて窮理のことを言ふ。この理を窮めるには、先づ氣と云ふものから理解せねばならぬ。宇宙は唯一氣であつて、分れて陰陽天地となり、五行萬物となり、日月星辰となり、山川河海となり、人となり禽獸となり、草木蟲魚となる。宇宙の森羅萬象すべて一氣の變相にすぎない。この氣に即して氣の主宰たるものが、即ち理であつて、或は太極と稱し、或は至善と言ひ、或は誠と呼び、中と言ひ、仁義禮智信と言ふ。すべて一理の異名にすぎない。

右の宇宙の本體を知ることこそ窮理である。然るに、

洋學の窮理は、單に分析術によつて、某の物は某と某との氣の合したる者であるとか、某の物は某と同質なり等と言ふばかりである。畢竟、理は形而上のものであるにもかゝらず、彼等は唯形氣の末に就いて論ずるに過ぎない。

このやうな淺薄な窮理學による西洋の天文學は、眞の天を知らずして、皮相をのみ研究する故、天の尊嚴を汚毒する。天は「道理ノ活キタルモノ」であつて、或は「天命」と言ひ、或は「天之心性」と稱する。天を敬して、その心を知り、その命を畏みて、始めて人間は人倫の大道を悟り、禽獸と異ることが出来るのである。然るに洋學は、徒に「測算推歩ノ術」を恃んで、其末にのみ拘泥し、天を一箇の「死物」として玩弄する。かの流星白虹その他の自然の變異は、天變天戒であるから、人民は身を慎しみ、君主は政綱を肅正すべきであるのに、洋學者は少しも畏れる色なく、妄に臆測の説を立てんとする。是明らかに天を侮り、世教に大害を及ぼすものであると。

以上が訥庵の宇宙觀であり、天文學に對する駁論の大要である。その論の當否は論ずる迄もないが、彼が洋學の弊害として、第一にその科學的宇宙觀に着目し、これに對して詳細にわたつて攻撃を加へてゐることは、確に彼の炯眼と稱すべきである。何故なら、彼が述べた東洋流の神秘的宇宙觀にとつては、科學は根本的に對立する恐るべき敵であつたから。儒教と洋學とは、既に宇宙觀に於て、このやうに衝突せざるを得なかつたのである。

この儒教と洋學との關係に比して、國學と洋學との間は、どうであつたであらうか？ 私⁽¹⁾は嘗てこの問題に就いて、些か述べる所があつたが、興味あることには、本居宣長を始め、平田篤胤及びその弟子達が、儒教、佛教に對抗せんが爲めに、好んで洋學知識を取入れてゐるのである。彼等は、儒教の敬天の思想、陰陽五行説、佛教の須彌山説などを批判する根據として、天文學、地理學の知識を借り、又、自己の宇宙開闢説（即ち神代觀であるが）宇宙觀の體系を構成して行く上

に於て、自然科學の見方を、手際よく記紀の神々と結び付けてゐる。宣長の「沙門文雄が九山八海解嘲論の辯」及び直毘靈、葛花、その作製にかゝる天地圖、篤胤の古道大意、古史傳、大扶桑國考、印度藏志、天說辨辨等、服部中庸の三大考、鈴木重胤の日本書紀傳、野口隆正の本學舉要、馭我問答、三道三欲昇降圖説、矢野玄道の八十能隈手、六人部是香の顯幽順考論等には、洋學知識は勿論のこと、往々にして諸天體の運動、地球の公轉自轉、太陽系、引力などに關することまでが誌されてゐる。これらに關しては、他日詳論する機會があらう。

註

- (1) 護法資治論（寶永四年著）卷二。
- (2) 羅山先生文集、卷五十六排耶蘇三篇。
- (3) 乾坤辨説（明曆二年著）。
- (4) 新論上卷、國體、虜情等の項。
- (5) 閑聖漫錄（文久三年刊）陰陽五行。
- (6) 國學の史的考察、第三章第四節二。

三

近世に於ける科學的宇宙觀の發達に對する反動に就いて

七四

科學的宇宙觀の進出に對する僧侶の反動は、儒者のそれよりも遙かに盛に行はれたやうである。それは、須彌山説が洋學者の最もよい批判的となつた關係によるばかりではなく、又幕末期に於ける耶蘇教の脅威を最も鋭敏に感受し、すべての西洋文化を耶蘇教と同視した爲めでもある。

前述したやうに、既に寶永の頃、森尙謙は自然科學の攻撃から須彌山説を庇つてゐるのであるが、僧侶の運動は、これより遙か後のことに屬する。私の管見によれば、寶曆明和の交、文雄、普寂等に始るのではないかと思ふ。たとへ、これ以前に須彌山説の擁護に志した僧侶があつたとしても、特にその目的のために、夫々書を著して天文學に對抗してゐる點に於て、この兩人の先驅者としての功績は没し難いものがある。

文雄は淨土宗の僧で、京都了蓮寺第十七世の住持となつた人である。彼は音韻學に詳しく、これに關する多くの著書が刊行されて現存してゐるが、他方に於て曆數の術にも造詣が深かつた。その寶曆四年の撰述、

同年刊行にかゝる九山八海解嘲論は、九山八海即ち須彌世界の存在を主張したものであり、同じく非天經或問は、渾天説の立場をとる天文學書、天經或問に對する反駁書である。この天經或問は、清の康熙年間、遊藝の著した書で、享保十四年に、西川正休が之に訓點を施して翻刻し、更に寛政六年に再版されてゐる。

普寂は、文雄と同じく淨土宗、江戸長泉寺の僧で、天文辯惑一卷を安永五年に著し、同六年に板行してゐる。その序文に依ると、この書は、嘗て同人の著述にかゝる俱舍論要解中の一部分であつた。然るに千隣といふ僧があつて、一旦天文學を學んで佛説に疑を懷き、殆ど信仰をも棄てざるを得ない程の煩悶に陥つた時、偶然俱舍論要解を一讀して、迷蒙から救はれることが出来た。この千隣が要解中より抄寫して置いたものに、更に普寂が補訂を加へて、改めて一冊として刊行したのである。この記載によつて見れば、當時、天文學の佛敎に對する影響は、既にかなりに強く現はれてゐたものと思はれる。文雄も亦九山八海解嘲論の自序に、

天文學の弊害を歎息して、「如_レ之何、如_レ不佞雄_一、展轉反側有年于茲、頃嘗與_レ同志談_レ天、奮然著_レ解潮論_一、欲_レ解_レ世之惑_一矣」と云つてゐる。既に早くこの問題が有志僧侶の注目する所となつてゐたことが窺はれる。

それなら如何なる點に、天文學の弊害があるのであらうか。彼等は言ふ。「作_レ爲渾天_一、誑_レ製地球_一、噫使_レ昊天淪_レ沒地下_一、人顛仆_レ不安居_一、海水欲_レ渺漫_一、尙不_レ可_レ得、痛哉天柱折地維頽、女禍氏亡矣」と。又「以_レ予思_レ之、天學也者、是乘_レ澆季靡薄之運_一而起者乎、彼學滋蕃、則荏苒乎壘_一散醇朴之道_一、其卒之者、遂至_レ於恃_レ其小才薄伎_一、而侮_レ弄天地日月_一、慢_レ蔑於千古聖賢_一乎」と。即ち神聖なる天を汚し、聖賢の道を毒すると考へられたのである。

此處に注意せねばならないのは、文雄にしても晋寂にしても、その反駁の對象としたものは渾天説であつた事である。天文辨惑は説く所あまり詳細ではないが、文中、近時行はれる天文學は渾天説であると言つてゐるし、非天經或問は勿論のこと、九山八海解潮論も亦

天經或問を對象として渾天説を攻撃してゐる。この文雄の兩著は、地球説から、黃道赤道、南北兩極の説、日月の運行、晝夜の別、四季の循環等に至るまで論述は詳細を極めてゐるが、地動説に關しては全く言及してゐない。これに依つて考へれば、彼等には渾天説を脱した新しい西洋天文學は未だ知られてゐなかつたのである。地動説が問題となつたのは、次に説く圓通から始るものと思はれる。

それとはにかく、以上のやうな立場から、須彌山説の研究は、漸次に盛になつて行つたものゝやうに見える。須彌山の圖は、屢々書肆の手によつて出版され、かの高井蘭山の如き人でさへ、書肆の求めに應じて、須彌山圖解なる書を著してゐる。須彌山圖解は、文化六年の出版で、板元は江戸の上總屋であるが、天文曆學に精しく、洋學に就いても造詣の深かつた蘭山は、いかに書肆の求めによるとは云へ、このやうな書を出したことに對して、些か心中疾しき所があつたものか、自跋に、自分が須彌山説を信ずる者ではないことを頻

りに辨明してゐる。これは明らかに、須彌山説が識者の問題となり、それが出版業者の商機として崑ふ所となつたことを物語るものであらう。

右の氣運の醸成の中に、存統と圓通との二人の須彌山説の研究者が出て來た。存統は淨土宗の僧で、晩年は三河松應寺に住し、天保十三年に寂してゐる。彼の活動は主として須彌山圖の作製にあつた。文化五年の作製にかゝる閻浮提圖を始めとして、文政四年の世界大相圖、同十一年の天竺輿地圖等が知られてゐるが、就中世界大相圖は、須彌世界觀を最も適切にあらはした興味あるものである。この圖は先年、禿氏祐祥氏の編纂された須彌山圖譜の中に收められてゐる。

圓通は始め天台に屬し、後には淨土宗に轉じて、増上寺惠照院の住職となり、天保五年に寂してゐる。彼は須彌山説に關する多くの書を著して、西洋文學の攻撃に對抗し、須彌世界觀の更張に大に努力する所があつた。著書としては、文化七年に出來た佛國曆象編が一般に知られてゐるが、私の所藏のもの及び嘗て觸

目したものを教へあげて見ると、左の多數に上つてゐる。

佛國曆象編五卷	文化七年度	文化十二年刊
同夜國答問書二卷	寫本	
須彌山儀銘並序和解二卷	寫本	文化十年刊
梵曆策進一卷	刊本	文化十二年成
立世阿毗曇曆法一卷	寫本	文政二年成
實驗須彌界説三卷	文政四年成	文政六年刊
内外天文辨一卷	寫本	
應元曆見行草(全十一卷)	寫本四卷	

右の外、前掲禿氏氏の須彌界圖譜の解説に擧げられてゐるものゝ中に、器界總論、須彌界曆書、解嘲がある。何れも未だ一見する機會を得ないが、この中須彌界曆書は、後に述く所の學士院所藏、圓通の弟子の編纂にかゝる再訂須彌界曆書の内題と同一であるから、これを圓通の著とされてゐるのは、或は傳寫の誤ではないかとも思ふ。

尚これらの書の外に、文化十年に須彌山儀、同十一

年に縮象儀を作製して、夫々圖版にして刊行してゐる。

この兩圖は共に須彌山圖譜に收められてゐるが、須彌山儀は、須彌世界の模型で、九山八海、二輪、三環の形狀を現はしたのである。二輪とは、太陽の冬至・夏至に於ける軌道、三環とは、太陽の軌道たる黃道、太陽の軌道たる白道、太陽が春秋二分に旋る所の回星輪即ち赤道を指す。この圖版の上部に、銘並序が記されて居り、須彌山儀銘並序和解二卷は、この説明として、別に刊行されたのである。縮象儀は、閻浮提（之には地球儀の東半球を應用してゐる）より眺められた須彌世界の模型で、これに關しては、縮象儀説を著して、説明を加へてゐる。この縮象儀説は、今の所その實物は知るに由ないが、幸ひに安慧の護法新論上卷に、抜粹が收載せられてゐる。

元來、須彌山説は、俱舍論の世間品及び立世阿毘曇論に多く説かれてゐるものであるが、文雄は、この外に起世經、樓炭經等をも併せて研究し、圓通は更に普く佛典を搜索して、日藏經、月藏經、文殊儀軌經、摩

登伽經、舍頭諫經、宿曜經、正法念經、起世因本經、長阿含經等をも研究してゐる。併しながら、特に立世阿毘曇論は世界觀、宇宙觀のみを詳述した經典で、須彌山説の研究者の重要な典據とされてゐる。圓通も先づこの研究から入つたもので、立世阿毘曇曆法を著してゐるが、後彼を祖述する人達の手に依つても、多くの註疏が著されてゐるのである。

今、大藏經に依つて之を見れば、立世阿毘曇論は全十卷で、すべて廿五品から成立してゐる。この中、地動品、南剌浮提品、六大國品、四天下品、數量品、非天鬪戰品、地獄品等には、世界及び宇宙に關する佛説が載せられ、日月行品及び云何品等には、日月星宿の位置、質量、形態、運行、四季の循環、晝夜の區別及び閏月等に關して記述されてゐる。

圓通は、これらの經典を研究し、種々の用數を計算して、須彌山説及び之に基づく梵曆に關する體系を作り、西洋天文學、西洋曆法を反駁せんと志した。その爲めに、曆算全書、曆象新書、天經或問、曆家考成、

職方外紀、萬國管窺等を始めとして、明末以來の西洋天文學及び曆術に關する文獻を遍く涉獵したと自ら稱してゐる。

佛國曆象編の序文によれば、この著述の目的は、聖說の宇宙觀を顯揚せんが爲め、邪說を破つて正法を護らんが爲め、又すべての曆術が梵曆によつて始めて補正せられるものであることを示さんが爲めであつた。

邪說とは西洋天文學を指すことは勿論であるが、彼は之に關して、次の如く述べてゐる。

今也遠夷邪說盛行于東方、輕窳之士競唱其說、其爲言以月及五星、輒爲地球、以地球、復還爲星矣、如此則天亦地也、地亦天也、胡其怪僻荒蕩哉、而遊其門者、以須彌及鐵圍、盡爲虛妄、以侮聖說、遂蔑如明神、以爲烏有、豈惟災於吾佛教而已哉、又妨吾皇國皇神之道、並吾山家所傳一實神道、野山所傳御流及兩部神道等、爲皆將蕪蔑矣、且也將紊周孔之懿典、廢祭祀之大禮矣、設如其所、星月盡是土塊而人居、則至聖何爲賓、饑其

出納、吾邦何故稱之日讀月讀、尊崇典祀也。

即ち、天は何等超越的な性質を持つてゐるものではなく、星辰も亦、地球の如きものであり、日月も一箇の星にすぎないと見る自然科學は、佛教に害あるばかりでなく、我が皇神の道及び一實神道、御流神道、兩部神道等にも災を及ぼし、又儒教聖賢の道をも紊るものであると言ふのである。

この立場から、本書の卷之一曆學凡二十條に於て、すべての曆術、西洋曆法といへども、皆梵曆に因由することを述べ、卷之二天體凡八條に於て、支那古代の宇宙觀、西洋の舊說及び自然科學發達以後の宇宙觀を述べ、以下各卷に於て、地形、曆法等の項を設けて、夫々支那、西洋の諸說を紹介批判し、須彌山說、梵曆の研究を進め、色々の計數を以てこれを實證せんとしてゐる。

梵曆の研究は、洋曆が地球說、地動說の確證となつてゐるのに對して、須彌山說も亦曆法に合することを證明せんが爲めに、彼が特に全力を注いだ所である。

須彌山説と曆法との符合の道理を、實際に依つて示したものが、須彌山儀、縮家儀の兩模型であるが、更にこの爲めに、實驗須彌界説三卷を著してゐる。この書は、實驗を基礎とする自然科學に對して、自説も實驗に依つて誤りなき事を證せんとしたもので、即ち實驗須彌界説の名ある所以である。この書中に説く所に依れば、須彌山説は神聖の教にも合するもので、この中に陰陽四象五大五行老陽老陰少陰少陽象限紀限七衡六間十二辰周天の數等、一切の數理が具はると稱し、周牌を引用して、儒佛二教の世界觀との一致を説明してゐる。

以上の兩書は、彼の説の中心を爲すものであり、その板本は一般に廣く知られ、従つて各方面から反駁を加へられてゐる。これ以後の排佛論者は佛敎の妄誕を指摘する場合には、好んでこれらの書を批判嘲罵の對象とし、小島好謙は佛國曆象編辨妄一卷を文化十五年（文政元年）に著してさへ居る。この反駁論に對して、文政三年には、圓通の弟子源無は、佛國曆象辨妄決判

近世に於ける科學的宇宙觀の發達に對する反動に就いて

寢覺獨語二卷を著して、更に反駁する所があつた。

圓通は、支那に於ける耶蘇會士の活動から推して、西洋文學は耶蘇敎を弘める爲め的手段であると見做し、この爲めに我が國も亦魔道に陥らんと述べてゐる。だから、彼の研究は明らかに破邪顯正の自覺を伴つてゐたのである。梵曆策進一卷は、右の趣旨を「佛法中ノ海内ノ諸兄弟」に告げて、同志を作らんとする檄文の如き意味を以て著されたものである。

彼は又、積極的に自説を弘めんが爲めに、各地を講説して廻つた。⁹⁾眞宗高田派では、文化十四年の夏安居九十日の間、圓通を招いて、佛國曆象編の講筵を開いて居るし、¹⁰⁾高野山、叡山等に於ても、須彌山儀銘並序の講説を行つてゐる。彼の弟子小出長十郎の書いた普門律師之傳によれば、圓通は輪王寺宮に佛國曆象編を献上して居り、又諸國を努めて巡歴して自説を説いた様子が知られる。

このやうに、圓通は須彌山説の弘通に努力したので、各地に多くの門人が出來た。その中、環中、信曉、祐

讓、廣江永貞永次父子、藤田賴央、小出長十郎等の名が知られてゐる。環中は天龍寺栖松軒主で、師説を補正して、天保十四年に須彌界四時異同辨一卷を著した。之には西濃藤田賴央の跋がある。彼は又師に倣つて、須彌山儀、縮象儀の兩模型を作り、嘉永元年に圖版にして板行してゐる。前者には、弘化四年丁未秋東周無窮子環中禪機の署名があり、後者には、嘉永元年戊申夏五月長陽桑門晃嚴の序が附いてゐる。晃嚴は、眞宗本願寺派に屬し、環中の弟子に當る。兩圖は共に收めて須彌山圖譜にあるが、編者禿氏祐祥氏の解説によると、この模型はゼンマイに依つて連轉する頗る精巧なものださうである。

彼の四時異同辨は、やゝ師説と異なる點があつた爲めに、眞宗の僧大行寺信曉曇藏は、大寒氣由旬便覽一卷を著し、雲住道人（實名不詳）は、須彌界四時異同辨辨斥一卷を著して、師説を無し、夷説に従ふものでありと攻撃してゐる。祐讓は、備後福山妙蓮寺の僧で、環中の説に同意し、京阪の間を講説して信曉の説を反

駁した。信曉は之を聞いて、更に目覺と云ふ小冊子を板行して、之に應酬する所があつた。この兩者の論争に對して、浪速隴土墨屋三休（實名不詳）は、傍觀鶴蚌義一卷を著して環中に加擔し、次で眞宗の僧淨名は、一笑水母編二卷を嘉永三年に、大通は須彌界異四時論を元治元年に刊行して、齊しく環中の説を非難してゐる。

廣江永貞、永次父子は磐城平藩士で、美濃切通の陣屋に勤番中、圓通の教を受け、曆算の術に長じた人々であつた。永貞は天保十二年に、日月五星運行の由旬量を計算して、大寒氣由旬便覽に附載してゐる。藤田賴央はやはり美濃の曆學者で、天保十四年に、環中の説を實證するために、團扇骨弦儀圖説を著し、更に縮象見界儀一組を作製してゐる。之は團扇に形どつた模型に依つて、梵曆の計算を爲したものである。翌年には、更に環中と共に、梵曆の由旬量を精密に研究して、須彌界曆書を編した。後、この書を小出長十郎祐喜が重修して、再訂須彌界曆書十二卷を完成してゐる。

圓通の努力は、かくして漸く世に認められ、須彌山説が曆算の學として研究せられる端緒は開かれた。以後、須彌山説の研究は、次第に盛になつて行つた。彼の没後、弘化三年に、門人達が集つて師の爲めに稱徳碑を建て、「梵曆開祖之碑」と名づけてゐる。篆額は從二位清原宣明卿、碑文は佛光大教主侍講大行明顯兩寺之主權少僧都信曉曇藏の撰、書は美濃敬齋大野重民、建設者は正六位下出羽介藤原徳義である。

この後も、須彌山説に關する著書が多くあらはれてゐるが、やがて開國によつて、佛教界が耶蘇教の脅威を切實に感ずるに及んで、一層活潑な一般的運動へ發展して行く。

註

- (1) 九山八海解嘲論自序。
- (2) 天文辨惑。
- (3) 九山八海解嘲論。
- (4) 梵曆策進。
- (5) 信曉著立世阿毗曇論記一卷、祐讓著同、靈遊著同講解二卷、明雲著同講義一卷、佐田介石著、日月行品

近世に於ける科學的宇宙觀の發達に對する反動に就いて

臺麓考二卷等アリ。

- (6) 實驗須彌界説(文政六年著) 地之卷廿丁ニ「予不敏ナリトイヘトモ、西學ノ大イニ佛教ニ害アルコトヲ悲嘆スルガ故ニ、先ヅ彼ノ西洋學ノ事實イカント、コレヲ探索スルコト此ニ年アリ、故ニ明末以來西洋ノ術ノ支那ニ入ル者ヲ普ク尋討セリ、今此ノ曆算全書モコレヲ檢スルコト數回ニ及ベリ」ト言ツテ居ル。佛國曆象編序一丁。
- (7) 實驗須彌界曆書中卷十四丁。
- (8) 眞宗高田派ノ僧連純著須彌界一覽一卷(元治二年刊) 序文。
- (9) 曇藏信曉著大寒氣由旬便覽一卷(弘化二年著) 三丁。白筆本薄葉、帝國學士院所藏。
- (10) 本論文ノ五參照。
- (11) 論者所藏ノ刊本ハ、大寒氣由旬便覽(前掲)ト須彌界四時異同辨々斥(弘化三年著)トガ合本トナツテキル。
- (12) 學士院所藏、傍觀鵲蚌義(弘化三年刊)。
- (13) 廣江永貞、永次父子ノ事績及ビ圓通、信曉トノ關係ニ就テハ、大寒氣由旬便覽(十二丁)ニ信曉自身語ツテキル。
- (14) 共ニ學士院ニ所藏サレテ居ル。ソノ模型ハ實ニ珍ラシイモノデアアル。

近世に於ける科學的宇宙觀の發達に對する反動に就いて

八二

(17) 學士院所藏ノモノニハ寫本ガ二種アルガ、ソノ中、

一種ニハ須彌界曆書ト内題ガアル。

(18) 傍觀勸戒義附錄所載。

四

幕末に於ける僧侶の耶蘇教排斥運動は、米艦の渡來、それに引き續いて行はれた開港を契機として、頗る活潑な様相を展開してゐる。これ以前に於ては、外國勢力の壓迫は、一般社會の人心を驚かす程の緊張した状態にまでは達してゐなかつたので、耶蘇教問題も、一部の先覺者が、遠い幕初の禁教の顛末を想起して、海防論と共に論ずるに過ぎなかつた。これまで須彌山説の擁護に心を砕いた僧侶達も、西洋天文學を東洋に將來したもののが、主として耶蘇會の宣教師であることを知つて、傳統の耶蘇嫌惡の情を刺激したのであつたが、併しながら、明確な排斥論はあまり彼等の口からは聞かれぬ。開港後に於ける宣教師の潛入とその活動及び外國人の内地居住によつて、耶蘇教の脅威が現前の問題として現はれるに及んで、佛敎界は果然神經過敏

になつたのである。

有志の僧侶は嚴護法域、破邪顯正の爲めに奔走し、各本山に於ても、泰平の夢から覺めて、破邪學に注意を拂ふやうになつた。而も明治維新に至つて、澎湃として起つた廢佛毀釋の運動に脅かされるに及んで、自己の存在意義をば邪敎防禦にありとし、邪敎防禦と尊王愛國の流行思想とを結び付けて、此處に安心立命の地を見出さんとしてゐる。

私は些か維新前後に於ける僧侶の耶蘇教排斥論に關する文献を蒐集して見たが、貧弱な所見の範圍内だけでも、安政以後明治二三年の交に至る間に、五十種に餘る額を數へることが出來た。須彌山説の研究書も、依然として澤山現はれてゐる。前節に述べた一笑水母篇、再訂須彌界曆書、須彌界異四時辨の外に、著者不詳の須彌界約法曆規二卷は、嘉永三年に刊行され、圓熙の佛曆圖説は、安政三年に刊行されてゐる。以後、眞宗の僧靈遊の須彌界義一卷(安政五年刊)、須彌界圖説(同七年刊)、日月西行解二卷(萬延元年刊)、實驗須

彌曆書五卷(慶應四年刊)、佐田介石の鐘地球說略三卷(文久三年刊)、須彌山一目鏡一卷(慶應三年刊)、釋賢珠の日月西行錄(慶應三年刊)、眞宗の僧蓮純の須彌界一覽一卷(元治二年刊)、同安寧(安慧)の日本槌質問(慶應元年著)等が出てゐる。

併しながら、開國以後の須彌山說研究の特質は、耶蘇教排斥論の根本的な問題として取り上げられてゐる點である。西洋天文學に對抗して須彌山說を擁護することが、耶蘇教防禦の最良の方法であると考へられたのである。當時の攘夷論者は、通商貿易、耶蘇教、洋學を始めとして、一切の西洋的なものは、すべて人心を誑して我國を奪ひ取らんとする夷狄の奸計であるとの思想を持つてゐたから、既に西洋に於ては、自然科學と宗教とが分離し、對立の状態に進んでゐることを知らず、只管耶蘇會士の支那に於ける活動を聯想して、天文學と耶蘇教とを同一視するに至つたのである。

右に擧げた數書は、いづれも此の立場に據るものであるが、特に護法の見地からこの立場を強調してゐる

近世に於ける科學的宇宙觀の發達に對する反動に就いて

ものとしては、靈遊の護法策進一卷(安政三年刊)、同閑邪存誠一卷(慶應元年刊)、同劈邪論二卷(慶應元年刊)、勝因道人(安慧)の護法新論六卷(正編三卷は慶應三年刊、續編三卷は明治二年刊)、龍溫の闢邪護法策、急策文各一卷(共に文久三年成)、杞憂道人(養鷗徹定)の釋教正謬初破一卷(明治元年刊)、同再破二卷(明治二年刊)、富樫默惠の破邪編(著作刊行時不詳)、雲英晃曜の護法總論(明治二年成)、徳風の護法小策(明治二年成)各一卷等を數へることが出来る。

今、彼等の論調を示す爲めに、二三の例を擧げて見やう。

閑邪存誠は、全篇問答體にて記されてゐるが、これによれば、西洋天文學、地理學及び醫學は、甚だ人倫に害あるものと見做されてゐる。元來、我が上古には、教を待たずして人の道が具つてゐたが、後やゝ衰へるに及んで、儒教、佛教が渡來して、此處に神儒佛三教が具備した。この三教は究も天に日月星辰があるやうに、地上に闕くことの出来ないものである。然るに近

年西洋の地球說、地動說が傳つて、陰陽の理、上下の理を無視して、邪教蔓延の基をなし、他方に於ては、西洋醫學の方面より、人心を邪教に誘はんとして、妄に解剖の說などを説いてゐる。たとへば英人合信の著全體新論の如きは、弊の甚しきものである。その胎兒の位置に關する說に、胎兒は胎内に於ては、頭を下にし足を上にしてゐると云ひ、これに反して正常の姿勢を執り、出生の際に轉身して産門に向ふと爲す漢法醫說を誤りであるとする合信の考は、實に天地上下の理に反するものであると云つてゐる。

閑邪存誠の著者は、このやうなニューモラスな問題を、眞赤になつて論じてゐるのである。又、釋教正謬初破は、英人艾約瑟迪謹 (Joseph Edkins) が清の同治六年に、耶穌教の立場から佛教攻撃の爲めに著した釋教正謬に對する反駁書である。釋教正謬第十二章論世界、第十三章論諸天に佛教の宇宙觀、世界觀を批判してゐるのに對して、この書は、懸命に須彌山說、陰陽五行說を擁護してゐる。それによれば、

²⁾ 日月星辰梵釋諸王、各羅列諸天、以示吉凶禍福之識、是所以吾徒信而不疑也、宗廟社稷山河艸木、各分布諸地、以彰善惡邪正之兆、是所以吾徒祀而不棄也。

上從非々想下至阿鼻、皆依衆生業力而分其位、如世間有貴賤上下各分階級、經曰北斗七星者、日月五行之精也、囊括七星照臨八方、以司善惡而分禍福、群星所朝宗萬靈所俯仰、若人能禮拜供養長壽富貴。

即ち、その宇宙觀は、日月星辰梵天帝釋以下、宗廟社稷山川草木に至るまで、すべて人間の運命を示すもので、而も地上の人間社會に階級があるやうに、それらの諸天體自然物の間にも、夫々の業因によつて等級があり、北斗七星は日月五行の精であつて、諸天體を統轄して、善惡禍福を司どると云ふ神秘的な考である。

かくて、神秘的な宇宙觀は依然として信ぜられ、以前にも増して強調せられたのであつたが、自然科學の發達と普及とは驟々として止む所を知らず、須彌山說が到底支へ切れないものであることが、漸く僧侶自身にも解つて來た。そこで、彼等は今度は視實の二概念

を設けて、これを辯護しやうとしてゐる。視實とは、人間の感覺に觸れざる世界の實體と、人間の感覺によつて知られた現象としての世界とであつて、西洋天文學の説く所は、人間の微力なる感覺によつて知られた世界にすぎないもので、一種の錯覺であるとする立場なのである。

かゝる傾向は既に圓通に於ても現はれてゐる。彼は宇宙には「目力ノ及ブ所ト及バザル所」があるとし、天文學は目力に依つて知られた妄説に過ぎないのに比して、佛説は天眼天心に依つて宇宙を洞徹した眞説であると、屢著書の中に述べてゐる。又護法新論中卷に載せる所の縮象儀説によれば、須彌山儀と渾蓋二球説とは、畢竟見方の相違に過ぎず、須彌山儀が人目に依つて縮象されたものが渾蓋二球であり、渾蓋二球を展すれば須彌山儀となるとさへ云つてゐる。彼の後を受けて、靈遊、安慧、佐田介石の三人は、この説の敷衍に與つて努力してゐる。

靈遊は伊勢の國東本願寺派の僧で、本山學寮の擬寮

近世に於ける科學的宇宙觀の發達に對する反動に就いて

司を勤め、天文學の講義を擔任した人である。明治二年死歿、圓通の直弟子であつた。前掲の如く、護法策進、閑邪存誠、劈邪論、須彌界義、須彌界圖説、實驗須彌曆書等の多くの著書と講義筆記とを残してゐる。耶蘇教を破斥する爲めには、地球説、地動説を破ることが絶對に必要であることを主張した一人である。彼は種々の實驗によつて、自説の確證を擧げんと苦心した。³⁾ その一例を擧げれば、地球説の一つの證據と考へられてゐる船の出入と水平線との關係について、次の實驗を行つてゐる。先づ長い板廊下に帆前船の模型を置き、これに細糸を結び付ける。實驗者は帆前船より十數間離れた所に腹這ひになつて、糸の一端を握り、前方を凝視しつゝ徐々に之を引く。所が長い廊下は平坦ではありながら、途中でやゝ高まつてゐるやうに見えるものであるから、遙か前方にある帆前船は最初實驗者の視界には入らなかつた。然るに糸を引くにつれて、船橋の尖端が廊下の高まつてゐる線の上に現はれ、次に帆が見え、やがて船影全部が視界に入つて來た。

船を實驗者の近くに置いて、漸次に遠方へ引いて行く場合には、之と反對の現象が現はれた。この實驗を數回繰返して自信を得た靈遊は、船と水平線との關係も、これと同様の原理によるもので、即ち大地は實際は平坦ではあるけれども、人間の視覺には球形の如くに映るのであると結論したのである。又彼は、天動說について、太陽の運行の横旋堅旋の是非を確めんために、机に穴を穿ち、机上に燈火を置き、この燈火を左方から右方へ靜に移動せしめ、その火影を机下より穴を通して仰ぎ見る裝置を考案してゐる。當時地動說の反對論者の間には、弦を離れた矢の運動や、眞上に投げ上げられた石塊の落下點の例を舉げて、地動說の誤謬を證明せんとする論法が多く用ひられてゐたが、靈遊は、更に右に舉げた例に類する各種の實驗を行ひ、視實の區別を立てたのである。

安惠は肥後の人、本願寺派に屬し、學寮の曆學科の講師を勤めてゐる。その著護法新論正續六卷は、西洋天文學は我が神儒佛の三道を亡し、妖教を興して、以

て、我國を滅亡せしめんとする夷狄の奸手段であるとの見方から發して、全篇を無隱篇、平邪篇、護城篇に分ち、地球說、地動說の攻撃に終始してゐる書である。無隱篇は自然科學の教へる光學の知識を應用して、視力の屈折狀態に就いて、種々の實例を科學書より引用し、人の視覺は事象をそのままに知覺するものではないから、視覺に頼る西洋天文學も亦充分には信賴し得ないものである事を説いてゐる。この説を前提として、平邪篇では、地球說、地動說の證據として舉げられてゐる船の出入と水平線との關係、その他の諸現象を論駁し、護城篇では、須彌山說否定の根據を一々反駁してゐる。この書の特徴は、須彌山說を立證し、地球說、地動說を駁するに、よく自然科學の知識を咀嚼し、之を縦横に援用してゐることである。これには地球說略、坤輿圖識、瀛環志略、日本輿地全圖、聯邦志略等の地理書、博物新篇、氣海觀瀾、同廣義、歷象考成、觀象圖說等の理科書、その他六合叢談、全體新論等を數へることが出来る。

安慧の説の骨子は、風氣圓準之理の一語に盡きる。

風氣とは、自然科學に所謂空氣は須彌界の周圍にある風輪に外ならず、須彌山の四方にある東西南北の四洲にも亦小風輪があり、この二箇の風輪即ち空氣のために、人の視線は屈折せられて、須彌界のありのままの状態を知覺することが出来ず、地球地動の如く映るのである。平坦なるべき世界が球形と見えるのは、すべて宇宙にある物體は、圓く中平らかに人の視覺に映る性質、即ち圓通の所謂圓準之理が働く爲めである。彼は世界の眞の形狀即ち須彌界を眞象と呼び、視覺によつて知られた地球地動を像象と呼んでゐる。かくて彼によれば、究理學の發達は益々須彌山説の正しきことを實證するものに外ならぬとの結論に至るのである。

佐田介石は肥後の僧、本願寺派に屬し、幕末から明治十年代にかけて、須彌山説を最後まで固執した人で、狂信的な國粹論者として有名である。彼は既に文久二年に鎚地球説略（一名日本鎚）三卷を著して地球説、地動説に反對してゐる。地球説略は米人禱理哲の著述

近世に於ける科學的宇宙觀の發達に對する反動に就いて

で、千八百五十六年寧波に於て刊行され、我が國に傳はつて、箕作阮甫が訓點を施し、萬延元年に翻譯された世界地理書であるが、介石は、之を文久二年十一月に一讀し、その上卷に述べられてゐる地球圓體説、地球輪轉説、地球圖説等の各項目を以て、天地の大害であると見て、直に筆を執つたのである。この鎚地球説略には視實等象儀の挿圖があり、「安政二乙卯ノ夏製」とあるから、有名な視實等象儀説が、既に早く此頃に確定してゐたことは明らかである。その後明治に入つてからは、須彌須知論を明治二年に刊行し、更に明治十年には、視實等象儀記を著して、同年の博覽會に此書及び視實等象儀を出品して、自らこの模型の説明の任に當り、運轉して見せたとの事である。この模型は今淺草傳法院に所藏され、之を一枚摺の圖版にしたものは、往々古書籍商の店頭に見受けられる。次で佛教創世論一卷（明治十二年刊）、視實等象儀詳説二卷（明治十三年刊）等を著し、更に世益新聞を明治八年二月に創刊して、「西洋ノ說氣ト風トヲ混シ誤レルヲ駁スル

近世に於ける科學的宇宙觀の發達に對する反動に就いて

八八

コト」(第二號)「外國一等天文師ニ疑問スルノコト」(第四號附録)「須彌地球執妄論」(第七號)「僧家須知論」(同附録)等の論說を掲げて、盛に須彌山説の更張に奔走してゐる。介石の視實等象儀は彼の説の根幹を成すもので、視實等象儀説二卷は、この詳細なる解説であるが、之に就いては、嘗て故木村泰賢博士が宗教研究新第一卷第二號に紹介されてゐるから、此處では略すこととする。彼の説が如何に時代錯誤のものであつたか、而も彼自身はいかに熱心であつたかを示すものとして、佛教創世論を擧げて置かう。これは舊約聖書の創世紀に對抗して、佛教にも宇宙開闢説ありとして、かの成住壞空四劫の説を眞面目に説いたものである。

以上研究の歩を進めて來た跡を振り返つて見ると、次の事實に氣付くことが出来る。即ち、古來東洋の哲學の出發點は、敬天の思想にあつた。我が國に行はれた儒教、佛教、神道もこの例を洩れず、近世の思想は、特に儒教の發達によつて、明確な目的論的宇宙觀に據つてゐた。然るに西洋自然科學の輸入は、この舊來の思

想を根本から動搖せしめるものであつた爲めに、此處に舊思想の反動が惹起されたのである。神聖なる天、陰陽五行の理、日月星宿の人間に及ぼす宿命的な支配力、神意に充ちてゐる自然の驚畏、地上の社會と同じく階級關係を持つ整然たる諸天體の階列、是等を科學のメスから護らんが爲めに、熱心なる活動が續けられたのである。

この反動に、僧侶が須彌山説を擔ぎ出して、主要な立役者を演じてゐることは注意に値する。封建社會の儒教的宇宙觀を擁護した功績は、儒者よりも寧ろ僧侶にあつた。而も、僧侶の運動は單に個人的に行はれたものではなく、後には本山に取り入れられ、教團組織を通じて行はれたのであるから、その意義は極めて大きい。之に關しては、次章に述べやう。

註

- (1) 閑邪存誠三十三丁。
- (2) 釋教正謬初破下卷第十五丁。
- (3) 須彌界儀參照。

(4) 實驗須彌曆書第三卷日行橫堅第五。

(5) 鐘地球誌略第三卷末。

五

耶蘇教の脅威に對して、最も敏感に反應して、いち早く破邪顯正、嚴護法城、鎮護國家のスローガンの下に蹶起したのは眞宗であつた。東西本願寺では、明治維新以前からこれに注意を拂ひ、その學寮に於ては耶蘇教の研究が行はれ、破邪學が講究されてゐる。從つて眞宗僧侶の活動は極めて活潑であり、彼等の手によつて耶蘇教排斥論の多くが出版され、又は講義筆記として筆寫され、現在に持ち傳へられてゐる。淨土宗の養鷗徹定上人などは、個人としては最も勝れた業績を残した人であるが、眞宗のやうに教團組織を通じて大規模に行ふまでには至らなかつたやうである。

破邪學の研究と共に、宇宙觀の問題がとり上げられたのは當然である。本願寺では、既に天保七年に學林改革を行ひ、普通科の中に曆術科を設けてゐる。嘉永三年には、長門の僧で環中の弟子である晁巖を招いて、

近世に於ける科學的宇宙觀の發達に對する反動に就いて

須彌界說、天文曆象を講說せしめ、又一笑水母篇の著者、安藝の僧淨名などを招いて屢々講義せしめる所があつた。次で萬延元年には、米人禳理哲著地球說略が進上せられた事もあり、又安政二年には、肥後の僧觀靈の製作にかゝる縮象儀を學林藏中に收める等、宇宙觀に關して大なる注意が拂はれてゐた。明如上人傳に依れば、明治元年八月には、學林の學科を増設して、宗乘の外に、一乘、三乘、曆學、國學、儒學、破邪學の六科が加へられ、夫々有志の者を選抜し、學資を給して專修せしめる規定が設けられてゐる。そして、曆學には拾人、破邪學には貳拾人の定員が置かれ、翌二年の夏安居には、肥後の安惠が曆學を受持つて、立世阿毗曇論中の日月行品を講義し、破邪學では、同じく肥後の針水が舊約全書第二十卷出埃土記を講義してゐる。此點に關して、本願寺派學事年表が毎年の講題及び講者を遺漏なく列記してゐながら、外典の講究に就いては些も収録する所のないのは、遺憾の極みであるが、現在龍谷大學圖書館に所藏されてゐる講師の講義

筆記等によつて見ても、須彌山説及び梵曆の研究が、極めて重く取扱はれて居た事は明らかである。

東本願寺の高倉學寮では、立世阿毗曇論日月行品が盛に講説せられてゐる。眞宗高倉大學寮沿革略附録、歷年講本に依つて調べて見ると、次の如く頻繁である。

天保九年夏安居副講(寮司一藏)、同十一年夏安居副講(寮司隨法)、弘化元年夏安居副講(寮司成順)、弘化四年夏安居副講(寮司一藏)、嘉永元年夏安居會讀(祐護)、安政五年夏安居副講(寮司晃曜)、文久元年夏安居副講(寮司智邕)、同三年夏安居會讀(寮司秀山)、明治三年夏安居副講(寮司大悟)、同五年夏安居副講(寮司空音)。

日月行品の外、宿曜經、俱舍論世間品等も行はれてゐる。明治元年八月、破邪學專修の爲めに、學寮の分校として開設された護法場では、餘乘として、漢學、和學、洋學、曆學の四科を置いてゐる。曆學の擔任者は、前節に述べた靈遊及び豊後の僧大通の兩名である。

兩本願寺が、同じく元年八月に、同じ學科を設けて

ゐるのは、兩派の協議の結果に依るもので、興正寺門主攝信上人の奔走が與つて力があつた。これより以前、上人は從來互に疎隔してゐた兩本願寺の間を斡旋して、行懸りを捨て、破邪の爲めに盡力することを約束せしめ、明治元年七月十日には、始めて兩本願寺門主は各々家來重職を従へて、東福寺即宗院に會した。この席上、上人も之に加はつて、種々懇談を遂げ、上人親しく筆を執つて、防邪建言を書し、連名で政府に呈出してゐる。奥日次同月十三日の條によれば、この日に、又本願寺飛雲閣に三門主相會合して、破邪の件について協議を重ね、同月十八日には、更に東本願寺枳殼邸で會合する所があつた。奥日次の筆者が、これを「前代未聞之事」と稱してゐるやうに、極めて劃期的な意義を持つものであつた。

興正寺では、攝信上人自ら須彌山説に興味を持ち、嘉永元年六月には、晃巖を招いて阿毗曇曆の講義を聽問してゐる。上人は護法の爲めには、須彌山説の擁護が必要であることを痛感して、予下根、曆の數術を學

ぶに堪へずと雖も、豈に坐視するに忍びんや。須く鈍劣を竭し、梵曆再輝の嚆矢を以て自ら任すべし。是れ一は外侮を禦き、且は上下安穩令法久住利樂諸有情の一端たらんのみ」と述懐してゐる。

晃巖は、前述の如く、環中の弟子であるが、師説を繼承して研鑽を積む所が多く、此年春には、江戸の同志の懇望によつて東下し、上野輪王寺宮からも招かれてゐる。

叡山では、明治二年七月に、大佛養源院僧正僧雲が大衆會に須彌山説研究の意見書を提出して、防邪には彼の地球説を破ることが第一の要務であるから、先づ従前の課範の外に、曆學の一業を立て、阿毗曇論、俱舍論等を講究すべしと言つてゐる。翌月に入つて、再び建言する所があつた。この建言の結果か、此年十一月には、學林が本願寺から地球圖、地球儀を借用してゐるが、恐らく曆學の一科が新設されたものであらう。この年に著された台家十二箇難問答には、須彌行無に就いて、大いに論じてゐるが、この書によつても、天

台宗團内に於ける情勢を窺ふことが出来る。

元來、十二箇難問答は、明治維新政府が四民教化の目的を以て設けた宣教使をして、各地を巡回せしめ、十二箇の問題を提出して、僧侶の學術を試験せしめたものであつて、その項目中に須彌有無の一項がある。試問せられる僧侶は、否應なしに、これに關して明確な答辯を要求せられたのである。台家十二家難問答は、天台の立場から、之に答へたものであるが、福田行誠上人なども、この難問に對して、廣島問答を著し、昂然として須彌山説を主張してゐる。

明治維新直後、外に耶蘇教の脅威、内に廢佛毀釋の強行を引受けた佛教界の有志僧侶は、諸宗同徳會盟を組織して、内憂外患に對抗したが、此處に於ても、やはり破邪學の一助として、須彌山説研究の必要が論ぜられてゐる。

以上述べた所は、極めて粗雑ではあるが、私の知る範圍内でも、このやうに宇宙觀が問題にせられてゐるのである。併しながら、明治五年に至つて、教部省

近世に於ける科学的宇宙觀の發達に對する反動に就いて

が設置され、各宗僧侶すべてが神官と共に、教導職に補せられるに及んで、僧侶の説教講話は教部省所定の十一兼題、十七兼題に限られることになつたので、須彌山説は、之に牴觸するものとして禁ぜられた。⁽⁶⁾明治八年、釋雲照は教導職として中國に出張し、出雲で須彌山説を説いて、地球説と論争を惹起し、遂に布教を中止されてゐる。此頃から、西洋の新しい科學は佛敎界にも浸潤し、時勢も駸々として文明開化へ向つて行つたので、天文學と耶蘇敎とが無關係であることも知られ、又最早須彌山説が到底持ち應へられるものでもないことが自然に了解されるやうになつた。かくて新進氣鋭の佛敎徒は、從來の耶蘇敎に對する偏見を捨て、西洋哲學の立場から理論的に彼我の優劣を定めんと試みるやうになつた。たゞ佐田介石のみが、依然として須彌山説の爲めに奮闘を續け、盛に文明開化思想に反抗したことが、異彩を放つてゐるが、時勢はこの保守主義者の力味かへつた姿を後に残して、遠くへ歩み續けるばかりであつた。

註

九二

- (1) 之ニ關シテハ德重淺吉氏が、「明治初年に於ける東西本願寺の立場と護法の爲めの動き」(大谷學報昭和八年四月、七月)「新出の關邪史料に就きて」(日本佛敎學協會年報第三年)以下有益ナル研究ヲ發表セラレテキル。
- (2) 本願寺派學事史參照。
- (3) 明如上人傳第四章五參照。
- (4) 奥日次(明如上人日記抄) 万延元年十月五日ノ條。以下主トシテ明如上人傳ニ依ル。
- (5) 上首察日記(大谷大學圖書館所藏)。
- (6) 攝信上人尊王護法錄明治元年六月下旬各日ノ條。
- (7) 同書。
- (8) 同書。
- (9) 同嘉永元年六月十日ノ條。
- (10) 同書。
- (11) 江東雜筆四所收、大佛養源院僧正台家繁習改正論。
- (12) 明如上人傳所引學林諸記明治二年山門學校口上覺。
- (13) 江東雜筆四所收。
- (14) 福田行誠上人全集所載。
- (15) 江東雜筆五所收、増上寺了寬著佛法不可斥論。
- (16) 釋雲照中篇ニハ、此ノ顛末ニ關スル雲照自身ノ書翰ガ蒐載セラレテキル。

高砂族の巫女に關する資料

——バイワン族とアタヤル族とに於ける——

古 野 清 人

高砂族即ち臺灣の蕃族のシャマニズムに關する研究

早いだけ確實な結果を修め得るであらうと信ずる。

は、彼等の穀物儀禮、靈魂觀念及び呪術觀念に關する研究などと共に、この現地の宗教民族學の主要な部門を構成するものと思ふ。殊に彼等が體質的にも文化的にも最も親縁ありと看做されてゐるところのインドネシア人に於けるシャマニズムが各局地で比較的精密に調査されてゐない現況では、尙更らに吾等は高砂族のそれを注目して探求の歩を進める要がある。ましてこの巫術が當局によつて蕃人のもつ由々しい迷信として（實際また巫女の浮言が蕃人部落で大きな信用をもつてゐて、これが反亂を示唆したことなどは少くない）彈壓され根絶を企圖されつゝある現狀では、この種の研究調査は決して等閑に附し得ないもので、早ければ

筆者は過日蕃人の慣習用語の採集に従事する餘暇、殊にバイワン族の下バイワン社、コチャボガン社及びアタヤル族の寒溪社に於て女巫の成巫過程等につき questionnaire によつて調査すると共に、入巫状態を見學する機會をえた。以下の記録は當時のノートを忠實に再現するに止る。この調査については臺北帝大土俗人種學教室の馬淵東一兄を煩したること極めて多い。氏は高砂族の廣く且深き人種學的研究者の一人であつて、氏の助力なくしては筆者のこの豫備的報告は更に貧弱なものであつたらう。

下バイワン社。戸數一八三、人口八七五（昭和八年

十二月末現在)。標高八〇〇米の盆地に位し近くにパイワン族の靈峰、大武山を仰いだ異色ある蕃社。この社は嘗ては三十名近くの巫女 (marada) がゐたが、現在ではずつと減少して十數名らしく、新に巫女となる者なく當局の不許可により最年少者三五歳、最長者七三歳である。恐らく近き將來には巫女は絶滅せしめる當局の方針であらう。

こゝでは巫 (marada) になるのは必ず女子であつて、男が巫になることはタブー (parisi) である。また家柄に依らず、誰れでも女子は修業を終れば巫になれる。年齢は若くても老いてからでもよく、十二、三歳位からでも宜しい。結婚してからでも差支えはない。身體の虚弱、強健も問題にならない。巫術を習つて手が震へる様になるのは人によつては一日か二日でも出来る。この地方から移住したと傳へられてゐる臺東方面の蕃人では marada するとき飛び上り跳ね廻るが、この蕃社では唯腰かけて手足を打ち震はすのみである。こゝでは飄箏による占卜は現今では斷り行はない。

五十七、八歳の老巫女ゲレン・ロマベウ Lonavay-Gereng との對談。彼女は視力をひどく害はれてゐて、著しく神經質に見えた。

彼女は結婚して間もなく巫になつた。二十歳前後であつた。當時一ヶ月餘り病氣して、身體が震えた。それを彼女の師匠になる巫女がこれならば marada になれる見込みがあるとして、呪文・儀式 (parisi) を教授してくれた。習つて約一ヶ年して本當の marada になつた。どんな話をすれば tsumas (神靈) が病氣を癒す時などに助けてくれるかを習得したのである。

本當のマラダになつたときには、謝禮としてその師匠 (limovad) の老巫に只貨一個、刀 (cakti) 一本、鎌三つ、斧一つ、豚一匹を贈つた。これを濟ませて間もなく新入のこのマラダは披露の意味で蕃社の他のマラダ達に豚肉、酒、餅を馳走した。この饗宴に参加したマラダ達は pa-tsumas (to be possessed?) と稱する祈禱 (parisi) を行つた。これが終了すると初めて巫女としての資格を公認されたわけで、従つて他人の

招請に應じて占筮又は祈禱をなしうるのである。

maruda になるときは天井（屋内に於て行ふので）にツマスがやつてくる。そしてマラダが小策の上で麻の把を両手に握つて打震はせて祈つてゐるとき、その話の間違ひがなければツマスは棕の實（*zago*）が澤山ついてゐる棕の枝を持つてゐてこの實を一箇づつ落しにくれると。そしてこのツマスが呉れた棕の實は振り取つた跡が残つてゐるがツマスのザコは丸くなつてゐてその痕跡がない。その實は打振つてゐる麻の間から落ちてくる。話が下手だとツマスはザコを呉れない。マラダが云ふことが間違ふとザコが仲々落ちて來ないのである。その時には眼を閉ぢて天井に向つてザコを呉れる様にツマスに懇願する。ツマスはザコの外に水晶（*turun*）を呉れることもある。

maruda してゐる時に、同坐してゐる他の者の聲が聞える間はツマスは來ない。それらが聞えぬ様になり、自分が死んだ様になればツマスが來る。しかしツマスは來つても實はどこにゐるか判然しない。それは夢の

ときと同じである。或はまた自分がツマスである様にも思はれる。ツマスが來たとき、身體は自由を失つて、歩行さえできない。何だか宙ぶらりになつた氣がする。この精神状態をフラ〜（*masiti*）と云ふ。これは酔つた状態の氣持ち *suratian* とは異なる。

ツマスには善神 *nangoaq tumas* と悪神 *nakuya tumas* とに分つてみる事ができ、前者は眞實を後者は虚偽を教へる。善神には *Ti-Surian* なる男神と *Ti-Caipongav* と呼ぶ女神とがある。マラダするときにはこの兩神を呼び出すのであるが、巫者が下手だと兩神が怒つて悪いことをなし虚偽を云ふ。マラダの話嘉すれば兩神はよいことを教へる。若しもマラダに虚言であることが判明すればツマスに私は疲れたから歸りなさいと云ふ。

巫女の云はゞ *medicine-box* にはザコや水晶を入れる箱 *qaraput* とザコや水晶以外の白い石（*noi*）などの呪具を入れる山羊皮製のカバン *hasee* がある。これらは神聖でマラダでない者が觸れるときにはツマスが

恐ると信じてか水を洒ぎ又は洒ぐ真似をして *pa:si* をする。

この蕃社では巫女は世襲制ではなく、マラダの娘は必ずしもマラダになる譯ではない。ツマスがその娘を好むならばマラダになれるが、好まなければなれない。

巫術を行へば、病氣が平癒しなくとも謝禮を貰ふ。

其類は小指の先位の豚肉の小片と粟一把 (*ta-yulint*) で、これはツマスに捧げる。この外に多少の贈物を貰ふのではないかと推測するゝが、餘り澤山取ると貧乏人が困るからこの位しか貰はないと答へた。

マラダの職能は何にもまして神意を問ふて病者を治癒せしむるにある。その他死亡のとき、結婚するとき、出生のき、出草のとき等のパリスンを行ふ。

蕃人も他の多くの未開人と同じく、病氣を單なる自然的、生理的原因に歸せずして、超自然的な存在、神靈を介在せしめてこれを説明しようとする。こゝの蕃人は病氣は悪いツマスの仕業であると信じてゐる。

例へば腹痛で瀕死になるのは、既に腹痛で死んだ者のツマスが仲間が欲しいので腹痛を起さして殺さうとしてゐるのであると。従つてこの爲にはマラダに *pa:si* をして貰つて災厄を免れ様とする。もちろんツマスの中には人が蕃刀を振れば逃げ出すのもあるが。またマラダはツマスに祈つて病人の頭から足を撫でそれで疾病が治ることもある。

人が死ねばその魂 (*valongan* 死靈) は身體から離れるとされてゐるが、マラダはこの靈魂に對して、こゝにゐてはいけない、早く行け立去れとパリスンする。この靈魂はツマスになる。そしてこのツマスが死ねば身は大武山 (*Kovavongun, Cagarans*) に赴き、眼は天に登つて星となる。頭目のツマスの目は赤い星、蕃丁のは白い星になる。しからば大武山のツマスが死ねば、その山の竹の中の水と化する。この水は別に恐るべき神聖なものではなく、竹を切つても差支へはないと。

結婚のパリスンも巫女が行ふ。式のとき粟飯を小籠に入れ、それを男が女に食べさせる。男は女の左に坐し、

女が足を伸ばしてゐるのを跨いで右に坐り直して接鼻 (sunangue) の禮を行ふ。最初は女は蹲居してゐて、男が跨ぐときに足を伸ばすのである。夫婦でない異性の足を跨ぐのは非禮とされてゐる。この儀式が終つてからマラダがバリシ (祈禱) をするのである。

出生の前にはマラダはバリシをやらない。出生の折には難産であれば早く産れる様にとバリシをやる。普通には生れた翌日にやり、それから八、九ヶ月目に再びバリシしてやる。この第二回目のバリシを終つてゐれば一定の墓に埋めてやるのであるが、それ以前に死亡した嬰兒は屋内に祖先達とは別な墓場に埋める。姪婦は忌んで屋外に埋めるが、變死者の場合にはバリシをして屋内に埋葬する。

出草する時も巫女がバリシをやる。この時は祭司 (parakani) も亦これを行ふ。また仇敵に殺された人の屍體を埋めた墓の上の土を取つて、これにマラダが呪文して、この土を食物に入れて食べさせると仇敵が死ぬと信ぜられてゐる。

若者はまた求愛の時に女の心をマラダに聞いて貰ふことがある。勿論この場合に他社の女の氣持ちでも巫女はツマスの神意を知ることによつて判定できるのである。

この蕃社では粟播祭や收穫祭や雨乞ひは祭司が行ひマラダは參加しないのを原則とする。

マラダは悪夢をみたときにはバリシするのを嫌ふ。よい夢をみれば勿論行ふ。マラダには米煙草などの元來の外來物はタブーである。煙草をのむと咳が出てツマスとの話が旨く出來ないので、何時でも煙草を喫まない。またバリシをしてゐるときその附近で他人が喫煙するのもタブー即ち *paite* である。咳がでてマラダがツマスと會話しえないからである。月經時や姪媛中にマラダしても差支えはない。マラダする前夜に男と同衾してもよい。

マラダする時間は約一時間、病人の多い時には一日に一回も二回も依頼に來ることがあると云ふ。

瓢箪占 (take-kivandig) これは現今この社では比較

的に稀にしか行はれてゐない。豚脂を塗つた瓢箪(じゆん)にザコをのせ落ちるか否かによつて病氣が平癒するか否かを卜するのである。その上にのれば治るか、のらねば治らぬかの假定を初め巫女がしてその通りになつたとき治るか否かを云ふのである。このパリシは病氣の時のみ行はるゝものである。

彼女がマラダする時の模様は、先づ淡暗い屋内の竈の近くに極めて低い腰掛けに東向きに(西向きはタブー)坐して、右手に豚脂、左手に小刀をもち、豚脂を小刀に擦りつけ乍ら幾度もツマスに捧げる様にする。次に麻絲の把を掴み持ち、右手が捌く様にしてゐると身體が震へ出す。間もなく哀音を帯びた唄の如き又は話の如き文句を唱へ出す。次に手に麻絲を握つたまゝ肘を軽く屈げたまゝ上下に両手を動かすこと數回。時には両手を額の高さにまで上げる。……両手は痙攣してゐる様に動いて、この巫女は脱魂状態に入つてゐる様に見える。その子らしいのが折々に手拭ひで額の汗

を拭いてやつてゐる。一種の舌語りらしい言葉は間歇的に續いてゆく。それからやがて漸次に両手の上下運動もおさまり他方呪文の速度も遅くなつて(この間斷えず兩膝を震はせてゐる)、やがて覺醒状態に立歸ると共に休止した。この巫女の語るところによれば、ツマスが來るときには身體が重くなるか軽くなるか明確に意識しえないが、マラダの仕事が終ると兩肩が疲れてゐるのを感じる。

コチャボガン社 (Kosapongan)。戸數一二七、人口六四八(昭和八年十二月末現在)。下パイワン社から蕃路を辿つて約三里しか離れてゐないが、ルカイ語系に屬してゐて風習にも可成りの差異が認めらるゝ。そして最近まで下パイワン社とは仇敵關係にあつた。この社には巫女は數名しかゐらなす。

こゝでは二人の巫女 (calavigi, naivivi) についで調べる事ができた。

オゾ・タルダルム Ozo-Tarzulum との談話。

彼女は四十二、三歳で、チャリシ社（現在は下パイワンの管轄に屬する戸口二九、人口一五六の蕃社）の出身である。オゾは二十五、六の男子を頭に九人の子持ちで、現存してゐる者が六名。子供を生まない前の方が巫術が上手にやれたと告白してゐた。その母は巫女ではなかつた。

幼いとき何處からか小刀及び棕の實 (palo) が落ちてきた。これは *Mokai* と呼ぶ女神の彼女に巫女になれとの御告げであつた。八歳位の時巫女になつた。それまでは身體が弱くて病身であつた。そして時折は身體が震へた (戰慄 *manuagunai*)。それを師匠が見てこれならば巫女になれるかも知れないと云つたので遂ひに入門したのである。さうしてツマスが身體から去つた時病氣が平癒した。

八歳で入門して一ヶ月で巫の技術を習得し、それから間もなく依頼者があつた。聲のよいものは早く上手になれると信ぜられてゐる。巫女の仲間入り (成巫 *Hacating*) をしたときには粟酒を作り豚肉と一緒に

に他の巫女達に馳走した。また師 (*maifang*, これは神靈と同意味) には謝禮として鍋二つ、壺 (*dring*) 一個、蕃布 (*kamagan*) 一枚を贈つた。

巫女の小刀と棕の實とを入れる箱を *puling* と呼んでゐるが、これは巫女外の者殊にエトランヂェに對して見せ觸れしめることはタブーである。

巫術を行つてゐる間は全く神が來たか否かは判然しない。また自分がどこにゐるか他人がどこにゐるかもわからない。何を唄つたかそれもわからない。何も見えない。身體が重くなつたか、軽くなつたかさう云ふことも判然しない。この時には神靈が手を叩いてゐると傳へられてゐるが、實は巫女自らが手を叩いてゐるのである。神靈の姿も見えなければ、その云ふことも聞えない。しかし實際には傍にゐる人々は巫女を通じて神の言葉聞くのである。*Mokai* が巫女に憑格して神言を語るのであると云はれてゐる。従つて巫女自らは無意識の状態にある。オゾは「神の姿が見えないから來つたのは善き神靈か悪い神靈かの區別がつかない

S. cala-ivigi 間は眠つてゐると同じであるから神の善悪はわからない。またその時は自身が神であるからその善悪はわからない」と明瞭に断定してゐた。巫術を行ふと、神靈が自らが何神であるかを告げる。A. vi-manau と云ふ神が最高の神である。

巫の機能は排他的に疾病の治癒にある。出生や結婚のとき或は死者に對してはマラグをしない。外傷に對しても行はない。首狩に際しても祭司 (Barukai) と共にマラグすることはない。後者は豚肉を用ひて祈禱するが、巫女はこれを用ひない。

前夜に悪夢をみてもマラグして差支えない。妊娠中はしない(但しこれも相當にお腹が大きくなつてから)が出生したら再び行ふ。月經の砌でも差支えはない。煙草はタブー (courisi) で喫むと病氣になるが、但し米や生姜 (laniam) は食べて差支えなし。

巫女の貰ふ謝禮は、軽い病氣では豚肉少々、粟一把(一握一把)、重いときは鍋一個、非常に重いときにはトンボ玉と鍋數個位の程度のものである。たとひ病氣

が癒らなくても、巫女はそれだけの時間を費したのであるから、謝禮を貰ふのである。

オゾは巫の仕事と藥物との効果は同様であつて癒るのもあり癒らぬのもあり或は死ぬるのもあると云ふ。しかし子供、女子、壯年者にきけば、或は藥の方が風邪のときの如くよく癒る、藥の方が上等と云ひ、或は藥は大人が無代で呉れるので金を要しないから宜しいと。巫術に對する社民の信用が當局給與の藥品、又は漢藥のため、巫術彈壓のため漸次に減少しつゝあるは容易に認められた。

口述者オゾによる巫の仕方。病人の代理には一蕃童。オゾの屋内、巫女の坐する場所は一定しないし、向ふ方向も規定してない。最初合掌して、次に片手を交互に或は兩手を一緒に上にあげる。少しく慄く。その間歌の如き話の如きものをつぶやく。その意味は見物してゐる蕃人らにも仲々了解し難いらしい。主として右手が動いてゐる。暫くして病人の頭、背、手頸、そして再び背などに手を觸れ、その間歌の如き發聲を續

けてゐる。やがて小康をえて病人から塵芥の如きものを數箇取り出す。この埃が病人の身體から出てきたものであると云ふ。これを取り出せば病人は平癒するとされてゐる。

通常マラダを行ふときは、手に麻絲を持つもあり、マツチを持つもあり或は檳榔樹を持つ者もあつて一定してはゐない。オゾはマツチを持つてゐた。こゝでは瓢箪占ひ (tabo²ulu) はなしと。

巫女 Vudaran-Talinarau との談話。この女は三十四、五歳か、一五歳のを頭に三人の子供あり。昭和八年の九月頃から巫女になつた。社内の Dandumuan-Pauslai なる巫女にこれを習つた。修業は約一ヶ月を要した。毎日習ひに赴いた。

Dandumuan に對しては鍋三個、反物五十餘、金一圓を謝禮としたが、他の巫女には別に馳走はしなかつた。依頼者は大人(當局)で許さないから未だ取らなす。

高砂族の巫女に關する資料

巫術を行ふときには神を見ない、たゞ話だけ聞く。檳榔の實を持つてなす。實行するの方向は何れでも宜い。病氣に對してのみマラダするのである。マラダは巫女が一緒になつてやることはない、屋内で單獨でこれを行ふ。

呪具入れ (Pule²) を人に見せるとルカイ族では見せた巫女も見つた者も死ぬと云ふ。但しブル族では餘り死なないが、果してこの女の云ふ如く一般に信ぜられてゐるかは別として、それを見せることは確かにタブーである。呪具入れの中には、何れも男神の Ualaisu Arinaman Rairuna Sa-kimikini がゐると云ふが見た者はなしと。

寒溪社 (Mesasis)。戸數四六、人口二六〇 (昭和五年末現在)。南のバイワン族から轉じて北臺灣のタイヤル族に於て巫俗を窺ふ。この蕃社では黥面の巫女 (Pai-Maio) の家に到りて調査する。彼女は五十歳位で瘦形で、十一人の子を生み現存するもの四人。その母は巫

女 (Xenngok-se'ole, 即ち呪する人の意) ではなく。

Tai Muho の談話。

現在二十八歳になる長男が生れてから巫術 (Xema-bok, セーダッカ語系では sennok) をやる。病氣をしたときハマゴクすれば癒ると云ふので、それを習つて行つてみたところ癒るので本當のハマゴクになつた。師匠は嫂の Sayun-Namin (現存)。將來に自分の娘が巫女になるか否かは本人の心次第で今のところ不明である。

巫術を習ふには巫の師匠に珠裙の小さいもの (腕飾り又は脚絆に用ふる)、他に眞鍮鍋一つ、木綿帯一つ等を與へる。そうしないと教へてくれない。最初は三十分位づゝ習ふ。何日も夜でも晝でも先方と當方との都合のよい折に習ひに赴く。教へにも來てくれる。教へる人が近くにゐれば朝晩通つて一ヶ月位で修得する。一人前の祈禱者になつたときは師に御馳走する。但し口述者の場合は師の巫女が親族だつたので別に御馳走はしなかつた。ハマゴクになつたときには、他の人々

にも御馳走をする、餘計に喰べて貰ふと、よく病氣が癒ると云はれてゐる。習得したことは人には教へられなく。無料で習つたのではないから。また誰れでもが知つてゐたら病氣は治るものではないから。

巫女は病氣又は狩獵に關して依頼をうける。病氣のときハマゴクしてやれば、謝禮として鹽、木綿絲、鶏などを貰ふ。珠裙を貰ふこともある。この頃では一週間位毎晩病者の家に赴いて呪禱して十錢か二十錢ほど貰ふ。狩での獲物が何故に少いか、取れないかはたゞ巫女のみその原因を知り、よく獲れる様に呪禱する。一般に狩の時に仲間で争うると神靈 (Tooh) が怒り獲物を少くする或は取らせてくれないと信じてゐる。

呪禱は家内でやる。その方向は一定してゐない。

狩獵のハマゴクには、同じ *gaga* (祭祀團) のでは自分の家族の男も參加するからハマゴクしても謝禮は貰はない。個人の狩獵については、出獵する者が彈丸と彈丸入れの皮製ケースを持つてきて、よき山の幸ある様にハマゴクして貰ふことがある。しかし神靈が獲物

を興へ様としなければハマゴクをしても如何ともし難い。この場合獲物あれば、その腿肉の下半分を持つて謝禮とする。四つを持つて來ることもあれば、二つの場合もある。他のガガに對しては決して狩のハマゴクはしない。それを敢てすることは不吉^{pena}である。各ガガには數は一定してないが各々ハマゴクがある。また蕃社内ではハマゴクがゐないと病氣の折に非常に難澁するので一人二人はゐる。

ハマゴクに對する依頼は一月月に一人か二人の時もあり多數のときもあり一定しない。ハマゴクしてゐるときには神靈が來るか否かは不明であるが、ハマゴクして病氣が醫せらるるのは神靈がこれを助けてくれるからである。もしも病人に悪い神靈がつけば病人は死ぬ。いくらハマゴクしても死ぬのである。しかし醫療の進歩と共に、頼みに來る人もあるが來ない人も出來てきた。(こゝの蕃社では嚴重には巫俗を取締つてゐないらしい。)巫女は社内で相當の尊敬を受けてゐる。

イッパイの持つてゐる呪具袋 (yubin-kagop) には

高砂族の巫女に關する資料

金珠 (sitnaan) これは阿里史で熟蕃カバラン族 (kudiy) yan から買つたもの) と竹の小棒 (jino²、小竹の意)、萆蒲の根 (jung) が入つてゐた。これは他人に見せたり觸れしめることがブサネクではなくて、病人の家に癒るまで置いて、行つた都度それから呪具を取出して呪禱するのである。

ハマゴクする時には小竹を兩膝で挟み、金珠をその先にのせて、種々の病氣を考へる。當らぬと金珠が落ち、當ると落ちない。これによつて如何なる病であるかを推断するのである。この場合に神靈の助けがないと金珠が旨く小竹にのらないのである。一たび病氣の局所が判明すれば、馘首してきた首の穴 (喉穴) に粟團子をつけ込んで、取出しこの團子を粉にして萆蒲の根を嚙んでこれを灰と混じて一緒にして患部につけたものである。今は小竹に灰をつけて患部につけることもあると。

巫女は大抵は婚後に行ふ。嫁に行く前に Yamagok を習ふ者もあるが、他人の前では恥しいので遠慮して

餘り行はない。ハマゴクしてゐる最中に無我夢中になることは殆んどない。慣れてくるとそんな状態にはならない。妊娠中であつてもハマゴクしても別に差支えはない。尙また昔は助産婦（今日では當局は各蕃社に産婆を養成してゐる）がなかつたので、難産しない様に産が軽くなる様にとハマゴクしたこともある。

これらの巫術に關する三、四の注目。

これらの僅か許りの資料を以て、これを演繹し又は歸納して、高砂族の或はパイワン族又はアタル族の shamaness 或は shamanism の何たるかを斷定しようとする大膽を筆者は敢てするものではない。しかし從來の文獻に現はれた高砂族の巫俗且また廣く一般の Shamанизム研究の結果とを考慮に入れて豫備的な三、四の注目をすることは許されると思ふ。勿論、これらの注目はその確實性を固執すべきものでなく、將來更に多數の資料を現地にて調査蒐集し他方廣く未開社會の Shamанизムの比較研究してそれらの成果によつて

極めて容易に修正されるべきものである。

高砂族の巫俗は他にアミ、ツオ、ブマン、セイセツトの諸部族に於ても興味ある形態が看取できるから、パイワン、アタルの形態を以て典型的なものとするにすわけにはゆかない。殊にアミ族では巫者 (Ei-kawatsi-ec) はその修業年月の長きことから、入巫經驗の特徴或は神話的背景等から觀察しても甚だ注目すべきものである。こゝでは斷食や酒等による生理的興奮状態を惹起せしむる手段さえも見出される。またツオウ族では巫者 (Yofo, Info, etc.) の入神状態には一部分神話の schema を實現しなければならぬ等である。こゝに筆者の採録した兩部族の巫では激烈な興奮、忘我、脱魂等の現象は見出し難く、殊にアタルのその如きは餘りにも職業的で凡俗化してゐるとの感が深い。また對象の神靈を中心とする神話の入巫經驗に對する投影も見出し難い。明快な cosmogony も、複雑な儀禮的動作も伴はない、頗る簡單なものである。失神状態に入らない場合さえあるのである。神に畏格

されたと云ふ意識も明瞭ではない。

高砂族の巫者は女性にのみ限られてゐるのでなく、他部族では男性の場合もある。混淆してゐる形式も少くない。蕃社に於ける地位も前記の諸例により示されたものよりも極めて高くなつてゐる部族又は蕃社もある。但し巫者は巫業にのみ従事してゐるのでなく、普通の場合には家族員として労働に専念してゐるのである。それから巫者の受くる謝禮は蕃社内の生活程度を基本として考察しても必ずしも多額なものではない。

高砂族に於ても、他の未開社會でのシャマニズムの實行に於けると同じく、巫術は蕃人の宗教觀念及び人生、自然の觀念によつて基本的には基礎づけられてゐる。たゞこの場合、巫者の呪禱の對象である神、神靈の觀念が甚だしく明快さを缺如してゐるのは遺憾である。諸神靈の體統が果してどの程度まで存在してゐるか、最高神又は諸神靈が巫術とどの程度まで密接に關係してゐるかも現在のところ未知に近い。將來には巫俗の研究のためのみからしても、大いに蕃人の精靈觀

念及び靈魂觀念についての詳細な探求が進められねばならない。

巫者の主要な職能は所謂 *curing doctor* のそれであることは疑ひを容れない。病氣を治療せしめうるには、色々の病氣の原因となる靈、神（單數及び複數の）と如何にして交通し或はそれらを統制しうる方法を學ばねばならない。習得の期間は前述の如く概して約一ヶ月を普通とするが、一ケ年又は數ケ年の場合もある。しかし凡ての病氣が巫術によつて醫せられるわけではないらしい。風邪などの時には呪禱はしない様である。怪我の傷などに對しては藥草を貼付するなどして自然的療法を用ふる。

巫者はしかし呪醫としての役割の外にいくつかの他の義務をもつてゐる。出産、結婚、死亡等のファン・ゲネブの所謂 "*rites de passage*" として一役を演じてゐる場合もある。また巫者は狩獵のとき求愛の時に依頼を受けることもある。粟祭り或は出艸のときに祭司を助けて二次的な役割を果すこともある。

けれども巫の特色はすべてが本質的には個人的救濟、個人の吉凶禍福に關する問題に限られてゐる點にある。少くとも吾らが觀察してきた限りでは個人生活の一種の危機に際會して巫者の助力が乞はるのである。この意味からして祭司の役割が蕃社、組合の共同的福祉を神靈に求め、災害を避けんとするに在ると著しい對比をなしてゐる。かゝる對照の適例は少くと

もバイワン族では明白に認められる。もちろん巫者も祭司とも云ふべき兩者の混成型も他部族には存在してゐる。兩者が本来無二の原型から發足して後に機能上個人と社會とに關する別箇の儀禮に分裂したのか、それについては斷定は許されないが、これは非常に興味ある課題であると思ふ。祭司についての資料は別の機會に發表したい所存である。(九、二、二七)

唯識二十論に於ける四事の疑難に就て

田 中 順 照

素朴の見解の認むるが如き自存的對象は存することなく、識がそれらの對象に似て現すること恰も眩智者が事實存在せざる第二月を見るが如くであるとは唯識二十論の根本主張である。従つて素朴の立場より種々の疑問が呈出さる。論はこれらの疑問を四に要約してゐる。即ち

(一)處決定不成難

(二)時決定不成難

(三)相續不定不成難

(四)作用不成難

の四である。

先づ第一に處決定不成難とは、若しも自存的對象が存在することなく、従つて識がこれを對象とすることなくして生ずるのであるならば、例へば吾吾は東に望んで見る比叡山をあらゆる場所に於て見るべき筈ではないか。然るに東に望んだ時にのみ比叡山を見るはこ

れ自存的對象の存する爲めではなからうかとの疑問である。

次に時決定不成の難とは、若しも自存的對象が存在することなくば、一定の場所に於て、例へば、春見る櫻の花をあらゆる時に於て見るべきではないか。然るにある時に於てのみ櫻花を見得るはこれ自存的對象の存する爲ではないかとの疑問である。この二が共に素朴實在論的な模寫説より提出された疑問であることは明かである。

第三に相續不定の難とは相續不定が如何にして成立し得るかの問ひである。この相續不定に就て述記はこれを共見と解し、若し自存的對象の存することなく識が外界の事物に似て現すること恰も眩智者が事實存在せざる第二月、毛輪等を見るが如くであるならば

多數の人が同時同所に集れる場合、例へば眼前にある山河に於て一人はこれを見るも他人はこれを見ざるべき筈ではないか。然るに事實その所に集れるあらゆる人がこれを見るのは何故であるか。これ自存の對象の存する爲ではないかと解する。然るに林常師の權衡鈔はこれに反對して、頌の相續不定不應成を説明せる本文、「同一處時有多相續」何不定隨一識生（玄非譯）を述記に於けるが如く何不決定隨一識生と訓むは、相續不定不應成と説かれて相續不定が如何にして成立し得るかが問題とさるゝ以上誤であり、又次に「由此雖無離識實境、多相續不定義成」と説かるゝ點よりするも相續不定が問題とされてゐることは明かであり、従つて何の一字のみ問難の字であり、何不決定隨一識生と訓むべきである。而して相續不定とは多數の人が同時同處に集れる場合、例へば眼前にあるインクに於て色はこれを見るも音はこれを聞かずと云ふことであり、相續不定不應成とは如何にして斯ることが成立し得るか、むしろただ識のみありとすれば等し

く音をも聞くべき筈ではないかとの問ひである。この事は流支譯に於て、「以何義故多人共集同時同處、於有色處則同見色、於無色處則同不見」と説かるゝ點よりして明に知らるゝと説く。斯くして林常師によれば、「何不決定隨一識生」とは見るべき色はこれを見、聞く可からざる音はこれを聞かずと云ふが如きこと、即ち隨一の識生することが如何にして可能なるかと云ふことであり、隨一の識生すと云ふことは決して各人が異つた識を起すと云ふことではない。而して見るべき色はこれを見、聞くべからざる音はこれを聞かずと云ふことが、同時同所に集れる多數の人の業の不同に關係せしめらるゝ時、ある人々は色を見ある人々はこれを見ずと解せらるる。即ち權衡鈔は流支譯如餓鬼等或百同業或千同業同見河中皆悉是濃、或見血、或見小便

を引いて同見にして然もその所見に不同あるを以て相續不定と解し、「同見而其所見有差別故相續不定義成」と説く。これによれば隨一の識生すと云ふことは

一類のものが他の一類のものとその所見を異にすとの意に解せられ、決して各人が異つた識を起すことではない。

斯くの如く權衡鈔によれば、相續不定の難とは見るべき色はこれを見、聞くべからざる音はこれを聞かずと云ふこと、(更に同時同處に集れる人々の業の不同に關係せしめられて)一類の人々が他の一類の人々とその所見を異にすることが如何にして可能なるかと云ふことであり——同見にしてその所見を異にすと云ふ同見に注意しなければならぬ。——決して何故各人が夫々異つた識を起すかと云ふことではない。

併しながら、相續不定不應成とは果して林常師の説く如くその所見の異を問題とせるものであらうか。又林常師の如く解することは果して素朴的立場より提出された問題として當を得たものであらうか。これを明にせんが爲に先づ諸譯を對照しよう。前述の玄奘譯

相續不定……不應成

同一處時有多相續何不定隨一識生。

唯識二十論に於ける四事の疑難に就て

に對する眞諦譯に於ては

無相續不定

何因……若罪人同在一處、是識不定相續生非隨一人。

と説かれ、流支譯に於ては、

以何義故多人共集同時同處、於有色處則同見、色於無色處則同不見。

と説かれ、更に梵文(荻原博士譯)、西藏譯(明石氏譯)に於ては、夫々

其の處と時とに於て住する一切のものの中に不決定が生じて、唯だ眩瞽者の心に髮等が現れて他のものにあらざるが如く、ただあるものの心丈けにあらざるか。

その處と時とに於て存在する一切の心に決定無きことを生じてただあるものの中に於てあらざるか。あたかも眩瞽を有するもののみの中には髮等が現るゝも、他のものに於てはあらざるが如し。と説かるる。

先づ第一に眞諦譯「何因……此識不定相續生非隨一人」を見る時、林常師が述記の所説に反對して主張するが如く、明に何故相續不定なるかが問題とされてゐる。然し注意すべきことは非隨一人と説かるゝことである。尙隨一の識生すと云ふことは梵文和譯西藏譯和譯に「ただあるものの心丈にあらざるか」と説かるゝ所によりて明に知らるゝ如く人々が夫々異つた識を起すことである。従つて「非隨一人」と云ふことは相續不定を難じて何故各々異なつた識を起さないかと問ふことである。然るに林常師によれば相續不定を難じて隨一の識生ぜざるかと問ふのではなく、相續不定の意味する「同見而其所見異」の所見の異、即ち隨一の識生することを尋ねたに過ぎない。従つて非隨一人の非は全く異つた二つの解釋を引き起すものであり、特に注意さるべきである。然るに梵文及び西藏譯に於ては「ただあるものだけにあらざるか」と説かるゝ。流支譯に於て非の字の無きことは、——林常師がそれを論據として何の一字のみ能難の辭であると主張する

に拘はらず、——隨一の識生するか否かと問題とされてゐない限り、吾人の主張と矛盾するものではない。

尙又、第一、第二の處定及び時定の難に於て、

何因此識有處得生、非一切處生

於此處中或生或不生、而不恒生

と説かるゝを見來る時、有處得生は處定であり、或生或不生は時定であり、而して非一切處生、及び不生はその反對の立場よりの反論である。これに例して見るも、先づ何目此識不定相續生と問はれ、次に非隨一人とその反對の立場より問を呈出されたものと見ることとはむしろ當然であらう。然らば玄奘譯「何不決定隨一識生」は如何にこれを解すべきであらうか。相續不定不應成と説かるゝ點よりすれば、あくまでも林常師の主張する如く「何ぞ不決定にして……」と讀まらるべきであらう。然し斯く解する時、特に重視さるべき眞諦譯に於ける非隨一人の非の意義を失することになる。従つて玄奘譯「何不決定隨一識生」は何故不決定なるかの問ひを略して、その反對の立場よりの問

ひ、即ち眞諦譯「何因……非隨一人」に相當する問題のみを問題とせるものと解すべきであらう。従つて當然相續不定を以て述記の所説に従ひ共見と解すべきであらう。

勿論、林常師の主張する如く、流支譯に於て、

如_レ餓鬼等_一或百同業或千同業、同見河中皆悉是濃河、
或見血、或見_レ小便……。

と説かるゝを、その所見の不同に重點を置いて見ることが出来るであらう。又玄奘譯に於て、身不定如_レ鬼同見_レ濃河等_一を説明せる本文、

謂如餓鬼同業異熟多身共集皆見濃河、非_レ於_レ此中_一定唯一見_レ。等言顯_レ示或見_レ類等_二及見_レ有情執_レ持刀杖_一遮_レ桿守護不_レ命_レ得_レ食

に於て、先づ濃河等の等を説明して然る後多相續不定義成と説かるゝ點よりして、相當不定とは共感同報所見不同であると主張するゝであらう。(勿論、斯く解することは何_レ不決定_レ隨_レ一識生と訓みて隨_レ一の識生するを以て不決定を難ぜるものと見ず、又隨_レ一の識生するを

以て各人が異つた識を起すと見ざるより來る當然の歸結である。)然しながら吾人は前述の流支譯に於ては、所見の不同よりもむしろ同見_レ河中皆悉濃河_一の同に重點をおいて讀むべきであり、玄奘譯に於ても等の字に重點をおくべきではなく、むしろ「皆見_レ濃河_一非_レ此中唯一見_レ」に重點をおくべきではなからうか。

更に又

見_レ獄卒_二及共受_レ逼害。如_レ地獄中諸受罪人見_レ獄卒等_一定處定時、見_レ狗烏山等來_レ平等見_レ非_レ一_一受_レ逼害_一亦爾。(眞諦譯)

一切如_レ地獄 同見_レ獄卒等 能爲_レ逼害事……
地獄中雖_レ無_レ眞實實有情數攝獄卒等_一、而彼有情同業異熟増上力故同處同時衆多相續皆_レ共見_レ有情執_レ持刀杖_一鐵山等物_一來_レ至其所_一爲_レ逼害事_一。(玄奘譯)

と説かるゝを見る時、狗烏等の等に注意すべきではなく、皆井に見ると云ふ點に注意すべきことは自ら明かであらう。従つて斯る答に對する問ひとして所見の異は如何にして可能なるかと見ることは果して幽蓋相應

するであらうか。むしろ共見は如何にして可能なるか
と見る方が正當ではなからうか。

尙又、林常師の如く解することは、果して客觀的事物の獨立的存在を認むる素朴的立場より呈せられた問題として當を得たものであらうか。客觀的事物の獨立の自存を認むる素朴的立場に於ては、眼前に見ゆる時計は何人にとつても時計であることを信じて疑はず、それが一類の他の人々に時計ならざるものとして見らるゝと云ふが如きことは夢想だもせざる所であらう。従つて斯る立場より所見の不同が如何にして可能なるかと言ふ問ひが果して呈出され得るだらうか。むしろ客觀的實在なくば共見は成立せずと云ふ疑問が呈出されるゝが普通ではなからうか。

斯くの如く相續不定不應成の難とは共見は如何にして可能なるかとの問ひであり、何不決定隨一識生は何故各人が異つた識を起さないかとの疑問である。従つて「如く眩醫人見髮蠅等、非無眩醫有此識生」は隨一の識生ずの例喩である限り、「何故眩醫あるものは髮

蠅等を見るも眩醫なきものはこれを見ざるが如きではないか」と解すべきは論を俟たない所であらう。

第四に作用不成の難とは、若しも識のみにして自存的對象の存在することなく、識がそれらの外物に似て現すること恰も眩醫者が實在せざる髮蠅等を見るが如くであるならば、吾々が現に見る所の髮蠅等も眩醫者の見る所の髮蠅等に等しく當然無作用であるべきである。然るに眩醫者所見の髮蠅等に作用無く吾人の見る所に作用あるは何故であるかの問題である。論はこれを説明するに三つの例を以てしてゐる。即ち

(一) 眩醫者所見の髮蠅等には髮蠅としての作用なきに、何故吾人の見る所の髮蠅等はその作用を有するか。

(二) 夢中に得る所の飯食には飯食としての作用無きに、何故寤時に得る所の飯食はその作用を有するか。

(三) 尋香城(蜃氣樓)には城としての作用無きに、何故現に見る所の城はその作用を有するか。

の三である。述記はこれらの三を夫々二つの問ひとし

て、

(一)何故眩醫者所見の髮蠅等にはその作用なきか。何故吾人の見る所の髮蠅はその作用を有するか。

(二)何故夢中に得る所の飯食等にはその作用無きか。

何故寤時に得る所の飯食等はその作用を有するか。何故解する。従つて作用不成に答ふる論文、「又如夢中境雖レ無レ實而有レ損ニ失精血等」を釋する文に於て、一見奇なる夢中に得る所の錢等の無作用を擧げてゐる然しながら、頌の作用不應成、及び内レ此雖レ無レ離レ識實境ニ而有レ虚妄作用ニ義成。を見來る時、ここに問題とさるゝ所のものは、眩醫者所見は何故その作用を有せざるかと云ふことではなく、眩醫者の所見に譬へらるゝ識の所變たる事物が何故その作用を有するかと云ふことである。述記のこの解釋は一分玄辨譯、

復有レ何因ニ諸眩醫者所見髮等無ニ髮等用ニ

夢中所得飯食刀杖毒藥衣等無ニ飯食等用ニ

尋香城等無ニ城等用ニ

餘髮等物其用非無。

唯識二十論に於ける四事の疑難に就て

に本づくと考へらるゝ。即ちここに於ては、當然問題とさるべき現に見る所の髮等及び寤時に得る所の飯食が何故その作用を有するかが一括されて、餘髮等物其用非レ無として簡單に問はるゝに對し、單にそれらの問題呈出の手がかりに過ぎない眩醫者所見の髮等の無作用及び夢中に得る所の飯食等の無作用が前掲の引用文によつて明かなる如く別々に問はれてゐる。これ眩醫者所見の髮蠅等の無作用が問はれてゐると考へらるゝ所以であらう。然しながら前述の如く、眩醫者所見の髮等の無作用は單に現に見る所の髮等の有作用たる所以を尋ぬる手がかりたるに過ぎない。この事は諸譯を參照し來る時一層明かに理解さるる。即ち眞諦譯に於ては

復有レ何因ニ醫眼人所見髮蠅等塵不レ能レ作ニ髮蠅等事ニ
餘塵能作。

と説かれ、西藏譯に於ては

何が故に、總じて眩醫者に見ゆる髮蠅等は髮等の用を作さぬに、それでなき餘の物はその用を爲すか。

と説かるゝ。斯く考察し來る時、述記の立量、即ち
眩瞽者所見應實用。執無實境。此識生故、如餘髮
等。

夢中飯等應有實用。如餘時飯等。

の如きは、

汝之髮等應レ無レ彼用。執レ境非實此心生レ故、如レ眩
瞽者所見髮等。(述記七末二十一左)

汝之飯食等應無實用。許レ非實此心生レ故、猶如レ夢
中所見飯等。(同七末二十二右)

の如く表現さるべきであらう。

問ひには既に問ひに對する答が指示されてゐる。今
唯識二十論に於ける四難を見來る時、第一、第二、
第四の三問に於ては、その解釋に一致を見るのであ
るが、第三の相續不定の難のみはその解釋實に區々
である。即ち例へば、明石氏の「二十唯識論の解説」
に於ては、能象の心によつて見と不見と一定せざる
相續不定を成ぜないのは如何。(一〇二頁)と説か
れ、又宇井博士は印度哲學史に於て、又同一時處に

多人が居る時何故に其多人に同一の識が起らずして
各人が異なる識を起すか、(三九八頁)と説かるる。
今この小文はこの第三の相續不定の難を理解せんと
する一つの試みである。

婆羅門僧正について (ついで)

——寧樂佛教史序考——

堀 一 郎

六 史實の補遺と僧正の風格並びに

婆羅門僧正碑銘について

菩提僧正將來品目は「元興寺小塔院師資相承記」に(四〇)に彼國土毛・鑰・石・香召五具菩提子念珠十貫多羅葉梵字百枚佛舍利二千粒種々雜物多以奉悉給_レ苾_レ傳以獻上 天皇分_ニ給_ニ諸_ニ寺_一多分奉_レ置_ニ元興寺小塔院_一とあり、「南都七大寺巡禮記」にも「大安寺寶藏」の條に

婆羅門僧正將來佛舍利

と見える。他の諸書には一言も述べられてゐないので、右相承記の品目は信じていゝものかどうかは疑問である。たゞこゝの苾とは行基の事で、多羅葉梵字百枚とあるは或は陀羅尼の類でもあらう。

婆羅門僧正について

僧正諷誦華嚴經。以爲_ニ心要_一。尤善_ニ呪術_一。弟子承習。至_レ今傳_レ之。僧正居_レ敬行_レ簡。喜慍不_レ形_ニ於色_一。含_レ章隱_レ曜。莫_ニ能測_ニ其淺深_一。高秩厚禮。不_レ能_レ廻_ニ其慮_一。嚴威峻法。未_レ足_レ懼_ニ其心_一。光雖_レ和_レ世。而弗_レ汗_ニ其體_一。塵雖_レ同_ニ其心_一。而不_レ測_ニ其真_一。とあるもの蓋し僧正の風格を傳へたものであらう。僧正に阿彌陀の信仰ありし事も視はれる(四一)。更に觀音を景仰し、如意輪觀音及び八大菩薩——正面西向、如意輪聖觀自在、裏面圓滿意願明王、左方白衣觀世音母菩薩、北面大勢至、左多羅菩薩、西面馬頭觀音、左一髻維刹女、南面四面觀音、左毗俱胝苾——を造るべき事を遺囑せりと云ふ(四二)。之によつて見れば前の「尤も呪術を善くす」の文と相俟つて僧正の密部將來の事實は間違ひ

ないのではあるまいか。私が先に彼を金剛智・不空等に附随せしめた所以も亦こゝによつたのである。

菩提が行基と特別の交遊ありとの印象はその説話と相俟つて或程度の眞實を置き得るであらう。東大寺建造に當つては、それが平地の上になされただけに、かくの如く偉大なる大像はどうしても大陸の經驗を考慮に入れねばならぬと思ふ。之等は更に本論文の前編たるべき東大寺を論ずる際に觸れるのであるから、その質量的實數を上げる煩をさけるが、^(四三)近畿盆地から攝河の平原を中心として、それから發生した見聞だけでは、例へどどんな空想力や構成力のある天才の出現を假定しても、些か不可能の感なきを得ない。支那に於ける雲岡、龍門等の如き東大寺大佛級の刺戟が豫想されねばならぬ。殊に大佛の擧は蓋し支那を凌駕すると云ふ事が當事者連の一つの目標でもあつたらしいから、^(四四)此の計畫に玄昉、道璿、菩提の如き新知識者の教唆が與つて大に力ありし事であらうし、當事者は屢々彼等に助言を求めたものと思はれる。

良辨や行基や玄昉の如き潑刺たる活動をなした人々が新渡來者の道璿や殊には珍重すべき唯一の印度僧なりし菩提に無關心でゐた譯がない。彼等の間に相當突込んだ交際があつただらう事は想像に難くない。

前僧正大德行基。……聞僧正來儀。嘆未會有。……

主客相調。如舊相知。白首如新。傾蓋如舊。於是見矣。^(四六)

印度聖種婆羅門僧正の來儀を聞きて未會有なりと嘆じたのはたゞに行基のみではない。

原夫開闢以來。雖下時經百王。世更萬載。未有三意右梵英。印度聖種。梯山航海弘化聖朝。而今聖德作而異人至。……我等既逢斯運。復覩此人。蓋下各盡至款。共致迎接。^(四七)

於是道俗輻輳。闐城溢郭。連成幕之袂。濯爲兩之汗。肩隨踵接。送入京輦。……。公王英彥。

莫不宗敬。行基又率京畿縉素兩衆五十餘種。前後合三度。^(四七)

とある。全く然かありしものであらう。

行基、良辨、菩提が協力して、又は互に相談りてなした事業は少くなかつたと思はれる。

こゝに天平の聖主東大寺に建立し給て。十六丈の金銅の盧舎那の像を。鑄奉らんとおぼしめしけるに。

我朝に黄金なきによりて。僧正(良辨のこと)に勅して金峯山にして祈申されける時。藏王夢につげ給く。

我山の金は。慈尊出世の時。大地にしかむかためなり。近江國志賀の郡水海の岸の南に。一(四八)の山あり。

大聖垂迹の地なり。かの處にて祈申へし云々(四八)

とて建立ありし石山寺は、かく東大寺と因縁深き寺である。要録末寺章第九に

石山寺

右寺聖武天皇遣良辨行基婆羅門僧正等所創建矣。在_三近江國志賀郡。

とあり、「東大寺伽藍略録」なるものにも記載せられてゐるが、之が天平十九年の事である。菩提が來朝以後僧正就任までの十六年間、その間に國分寺國分尼寺の制定があり、佛教界の最も華かにして活潑なる時期に

婆羅門僧正について

彼がたゞ無爲にして自己修身のみ没頭したものとのみは思はれぬ。公文書の記録は表舞臺に活躍した人々や事業のみが認められてゐるので、その内面的な功績は多く覆はれてゐるのである。菩提道璠を行基や良辨の黒幕の人物とするのは單に私個人の一空想に過ぎないけれども、當時の高僧達(四九)のあの思ひ切つた、きびきびした活動や事業や才智や従つて又その性格やを考へる時、如何に佛陀同士の聖僧として尊敬を齎斷したとはいへ、政教一致途上に於ける僧正の榮位に上り、僧綱としての重任を帯びて兎にも角にも多數の新進氣鋭の學僧達を制御して行つた所に彼が隠れた功績と徳と力との持主であり、或程度の政治的手腕の持主でさへあつたと推察される。當時の僧綱は有名無爲の名譽職でなかつた事は鑒眞が老齡盲目の故に僅かに三年にして僧綱の位を拜辭した事も教務繁多にして頗る才幹と努力を要したものであるらしい。

(四九)要録所引。

(四〇)婆羅門僧正碑銘

(四二)性空の碑註による。即ち大本如意輪經の説である。

尙他に(1)不空罽索、(2)毘俱胝、(3)十一面、(4)馬頭、(5)忿怒鈎、(6)如意輪、(7)不空鈎、(8)一髻羅刹を排列するもの、又、(1)如意輪、(2)觀自在、(3)得大勢至、(4)多羅、(5)毘俱胝、(6)自處、(7)一髻羅刹、(8)馬頭とあるは眞言宗に云ふ處である。尙佛眼曼荼羅及び法華曼荼羅八葉中にも八大菩薩がある。大佛頂曼荼羅も同じ。尙八曼荼羅は中台阿彌陀の前右旋して八菩薩を安ず。之は虛空藏、普賢、金剛手、文珠、除蓋障、地藏、觀音、彌勒を云ふ。

(四三)詳しき實質については東大寺要錄第一、同要錄所引の「大佛殿碑文」、「同略記」等に詳し。境野黃洋師「日本佛教史講話」三〇一—三〇四頁に引用。

(四四)以上の二は東大寺以前の建立なること確實なるが如し。殊に龍門の大佛は唐高宗の世に造られしもの、最も影響ある未曾有の逸品。其他の大佛像の現存せるものを試みに擧ぐれば、支那にては嘉定、天龍山、北京、攝山、剡縣、大同府、天宮寺、光宅寺等に東大寺大佛級又はそれ以上の大像あり。支那以外にてはビルマ・サイアムにも少からず。印度には支那の如き大像は比較的少數なるが如し。たゞカリナにあるものはその尤なるものなるべし。朝鮮恩津には六丈程の大佛像存す。

(四五)賢位の唐大和上東征傳に

「良辨僧都大佛ノ前ニテ禮拜慰勞シ。引テ東大寺ニ安置シ奉ル。此ハ太帝太上天皇天下ノ人ヲ引テ共ニ良縁ヲ結ハシメ。此金銅之像ヲ鑄給ヘリ。唐朝ニカカル大像イマスヤト尋被レ申ケレバ。和上延慶師ヲ以テ。大唐ニコレニヒトシキ像マスコトナシト仰ラレケル」

とあり。事實の存否は暫く措き、當時の僧官の大佛を誇りし事も察すべく、鑑眞を東大寺に安止せしめたる事實よりおして、恐らくは盲目の老僧を誘ひて先づ大佛を拜さしめ、之を自負したるべき良辨の氣邪氣なる童心の様を想像して微笑るゝ記事なり。

(四六)婆羅門僧正碑銘。

(四七)四六と同じ。

(四八)石山寺緣起。

(四九)例へば行基、慈訓、良辨、玄昉、道鏡、實忠、勤操の如し。

婆羅門僧正碑銘は流麗簡楚、内容も甚だ常識的で傳記としては思託の延曆僧錄等に比して頗る眞面目で且つ敬虔である。僧正の風格、その教學の一般は先づ略々正鶴を得たものではないかと思ふ。之が發見者は師蠻

であり、註を撰して出版せしは性空律師であるが、此の兩者は略々同時で、時宛かも公慶上人の大佛殿重興の企てありし際であるから、東大寺草創への關心が一般に旺盛となつた處から、菩提に對するかくの如き文獻が世に出た事と思はれる。性空の弟子寶國壽なる者が元祿九年（一六九六）に誌した序の中に

間有レ客以ニ南天大比丘菩提僊那像贊即嗣法弟子修榮之筆。示ニ我空翁律師。師讀一周而附辭歎曰。不レ意至、今有ニ此贊。眞意右梵英。印度聖種。梯レ山航レ海。至ニ此東極。甚希奇之事也。而觀ニ其爲レ作。文格高古。叙事著實。如下學漢魏體上者也。雖レ未レ詳ニ其傳。必是傳教之一高僧也。惜哉鍊公（虎關師鍊、釋書の著者）不レ見ニ此文。……客曰如ニ師之言。此贊實古文之眞寶者也。云々

とある。客の何人なるやは知る限りでない。此の客なる者の齎らした所は僧正の像贊で、恐らくは畫像の類でもあらう。此の現品は目下見る事が出来ないもので、如何なるものかは判らないが、當時として餘程古いも

婆羅門僧正について

のであつたらしい記述である。

本書が戒壇院内から發見されたとは師蠻の述ぶ所である。(五〇)

この致命傷として批難されてゐる僧正唐進發年代を大唐開元十八年十二月十三日(五二)とした事も著者の誤算によるのか、又は寫誤か、他に寫本が發見されぬ以上何とも云へない。續紀を按ずるにその來朝時の記事も甚だ穩當なる事は前述の如くである。或は蠹魚に害せられて判讀を誤つたものかも知れない。たゞ本書が偏へに僧正の徳風の讚美に急に於てその經綸の一端をも洩らして居らぬ事は頗る遺憾である。もとより像贊であるから然かあるのが當然ではあるが、僧正の唯一の立役たりし大佛供養の記事も一言の述ぶる所なきは物足らない。思ふにこれ修榮の作でもあり、神護景雲四年四月二十一日（七七〇、菩提寂年——七六〇）の日附も誤りなきものであらう。僧正は當時世に譎はれし人であつたから、その死後彼の像を書きて之に贊を請ふたとも思はれる。修榮が恐らくは即席にて、不用意に

書與へしものではあるまいか。後世の偽書となすも少くも延暦僧録(七八八)、續紀製作(七九四)以後には下るまい。何となれば、少しく頭のある傳記作者にして、續紀の本文を熟讀すれば、かくも滑稽な矛盾や誤謬を自ら犯す筈はないからである。而して右碑銘を按ずるにその流文と云ひ、態度と云ひ寔に謹直にして深く僧正の徳に服したる者の記述である。後者の印象と前の矛盾とはあまりに懸離れて居て取繕つた跡がなく、反つて本書が眞に修榮の作なる事を逆證してゐる様にも見える。

(五〇)本朝高僧傳。

(五一)事實は前項に述べし如く開元二十二年とあるべきなり。詳論は境野博士「日本佛教史講話」三〇八……三一頁。尙佛教史林誌上の同博士の「婆羅門僧正」の論文に詳し。

(五二)高僧傳の顛倒は自ら之を訂正して開元二十三年と改めたるもその誤りなる事は明に指摘し得る所なり。

菩提が佛哲と共に所謂る林邑樂なるものを傳へたと
は諸書の記す所であるが、東大寺開眼供養會に興行あ

りし雅樂舞曲の中に、林邑樂が三曲まで演ぜられし事が見える。此時は雅樂寮及び諸寺に傳はりし内外の舞樂が遞奏されたので、これ以後佛會と舞樂とは離るべからざる關係となつたのである。此時の林邑樂が何であつたか不明であるが、菩提佛哲(徹)兩者所傳とするものは、菩薩(五四)、拔頭(五五)、倍臚(五六)(又は陪臚)、迦陵頻(五七)、萬秋(五八)、樂等(五九)である。

菩提についての文學的遺品として逸し難きは萬葉集所輯の高宮王の和歌一首である。此の歌が彼に對する直接の詠嘆ではないけれども、彼に關するものらしい所から之を此項の最後に掲げる。

婆羅門乃。作有流小田乎。喫鳥。喚。雁而。幡幡爾居。
あまのら なる。あまのら なる。あまのら なる。あまのら なる。あまのら なる。

文化史上の逸品であらう。

(五三)境野博士はその著「日本佛教史講話」中に此の所傳を疑つて居られる。同書三一―二頁。

(五四)右「菩薩」は唐樂であるがもと天竺の舞樂にて、壹越調にて、古樂中尚、拍子十八又は十六、道行四拍子といふ。龍鳴抄に由來が説いてある。大日本史に

は「横笛」の譜が此と同巧異曲である旨が見える。要録所引大安寺菩提傳來記にも「横笛」なる者が此の舞を習へりとの傳説が載せられてゐる。又藤原道長の法成寺建立時の金堂供養記にも「迦陵頻」、胡蝶、「菩薩」の名が見られ、又茶花物語にも萬壽元年四月二十日の舍利會の際此の舞樂が行はれた様である。番舞は蘇利古、又は獅子である。

(五)「拔頭」、又は髮頭、撥頭、とも作り、宗妃樂とも云ふ。唐樂なれども、もと天竺の樂で、婆羅門僧正の傳へたもの、又は佛哲が傳へて唐招提寺に置いたとも云はれる。唐の后が嫉妬して鬼となつたが、宣旨によつて樓に籠められたのを破り出で舞ふ姿を模したものである。又舊唐書には胡人が猛歌のために噓まれしを子がその歌を殺す様を模せりと云ふ。大日本史(禮樂十五)には「戲者は髮を被り、表衣面は啼をなす」とあり、乞食調にて、古樂小曲。拍子十五。相撲節の時は八人、又四人の舞もあるが、今は一人で舞ふ。番舞は八仙、新鞋鞆、林歌、納蘇利又は還城物。舞に奈良様と天王寺様の二流がある。嚴島寶物圖會にも此舞を傳へし事が見える。

(六)倍臚(陪臚)、唐樂なれどもと天竺の樂、倍臚破陣樂とも云ふ。武樂に屬する。古は「ペロ」とも言ふ。教訓抄に見える。或は婆羅門僧正樂を傳へ、舞は聖

婆羅門僧正について

德太子守屋討伐の時作ると稱す。林邑亂摩を吹き、左右の舞人十二人にて輪を作つて舞ふ。武樂であるから、出陣を祝つて舞つたもので、源義光が好んで演奏したと體源抄にある。

(五七)「迦陵頻」は沙陀調の曲で天竺樂である。天竺祇園精舍供養の日、妙音天が此曲を奏し、阿難が傳へたといふ。四人立、又は二人立の童舞で、樂考に林邑八曲の一とある。答樂には胡樂を用ひる。

(五八)「萬秋樂」は唐樂で盤涉調、新樂中曲、序二帖、拍子各十八、破六帖、拍子各十八。百濟國より婆羅門僧正之を傳へたとある。慈尊樂、出世成道樂等の異名あり。體源抄には五種、十二種、二十種の萬秋樂の名が擧げられてゐる。源平盛衰記(十五)に、「抑も萬秋樂と云曲は、都率天上の樂也。是即彌勒の内院の祕密灌頂の陀羅尼なり。釋迦如來初利の雲上にして彌勒に袈裟を付屬し給し時、彼天の萬秋樂と云木下にて天衆菩薩此樂を奏して如來を供養し奉りしかば、萬秋樂と名付けたり。云々」とある。番舞は「白濱」、「皇仁」、「地久」及び「戲手」である。

(五九)尙序ながら現代所傳の舞曲は左方凡そ二十四曲、春鶯囀、蘇合香、萬秋樂(大曲)、桃李花、萬歲樂、賀殿、央宮樂、承和樂、北庭樂、泔州(平舞)、散手、

蘇莫者、陵王、探桑老、胡飲酒拔頭(以上)、迦陵頻(舞)、太平樂、春庭花、喜春樂、五常樂、打毬樂、青海波、安摩等にて、右方凡そ二十二曲、古鳥蘇(大)、皇仁、敷手、延喜樂、長保樂、仁和樂(平舞)、貴德、納蘇利、還城樂(以上)、胡蝶(舞)、地久、白濱、綾切、登殿樂、拍鉦、八仙、胡德樂、蘇志摩利、新鞞鞞、林歌、蘇利古、陪臚等である。

(30) 萬葉集卷十六、讀み下しは佐々木信綱氏による。

七 菩提僧正説話考

考婆羅門僧正に纏る傳説は大體二つの要素からなつてゐる。即ち、僧正が東大寺開眼供養のために來朝せりとの説と、五台山生身文珠禮拜の心願ありしとの説である。而してこゝに文珠の化身たる行基との交遊が傳へられて、和歌贈答の如き戯曲味豊かな説話が構成されたのである。

今昔。聖武天皇東大寺ヲ造テ。開眼供養シ給ハムト爲ルニ。其時ニ行基ト云フ人有り。其人ヲ以テ講師トシ給フニ。行基申シテ云ク。我レ其ノ事ニ不レ足。今外ノ國ヨリ講師ヲ可レ勤キ人可レ來シト申シテ。講

師迎へムガ爲ニ天皇ニ奏シテ。百ノ僧ヲ曳具シテ。行基ハ第百ニ立テ治部玄蕃ヲ市(六二)。音樂ヲ調ヘテ攝津ノ國ノ難波ノ津ニ行ヌ。見ルニ更ニ來ル人无シ。其時ニ行基一前ノ闕伽ヲ備テ海ノ上ニ浮ベ放ツ。其闕伽ノ波ノ爲ニ亂レ破ル事无クシテ。遙ニ西ヲ指テ行テ不レ見ズ。

其闕伽船ノ前ニ浮テ返來タリ。此人南天

遙ニ天竺

東大寺ノ

供養ニ會ハムガ爲ニ來レル也。其レヲ行基兼テ知テ迎へ給ヘル也。婆羅門船ヨリ陸ニ下テ。行基ト互ニ手ヲ取テ喜給フ事无レ限シ。遙ニ天竺ヨリ來レル人ヲ日本ノ人ノ待受テ。本ヨリ見知タルガ如ク昵ビ語フ事奇異也ト人皆思ヘルニ。行基歌ヲ奉リ給。

靈山ノ釋迦ノ御前ニ(テ)契テシ眞如朽セズ相見ツルカナ

婆羅門ノ返歌

迦毗羅衛ニ共ニ契リシ甲斐有リテ文珠ノ御顔相見ツルカナ

是ヲ聞テ皆人。行基菩薩ハ早く文珠ノ化身也ト云フ

事ヲ知ヌ。其後行基菩薩門ヲ迎テ來給ヘリ。天皇喜ビ貴給テ。此ノ人ヲ以テ講師トシテ思ノ如ク東大寺ヲ供養シ給ヒツ。婆羅門僧正ト云フ此レ也。大安寺ノ僧ト有リ。此ノ人本南天竺迦毗羅衛國ノ人也。文珠ニ值遇シ奉ラムト祈願給ヒケル程ニ。貴人出來テ告テ云ク。文珠ハ震旦ノ五台山ニ御マスト。是ニ依テ菩提天竺ヨリ震旦ニ至テ五台山ニ尋ネ詣給タルニ。道ニ一人ノ老翁值テ菩提ニ告テ云ク。文殊ハ日本國ノ衆生ヲ利益センガ爲ニ。彼ノ國ニ誕生シ給ヒニキト。菩提此レヲ聞給テ。本懷ヲ遂ムガ爲ニ此國ニ來給ヘル也。彼ノ文殊ノ此ノ國ニ誕生シ給フト云フハ行基菩薩是也。然バ菩提來リ可レ給シト空ニ知テ。來テ此ク迎ヘ給フ也ケリ。亦菩提モ其ノ由ヲ知給テ。本ヨリ知タラム人ノ様ニ。此ノ互ニ語ヒ給フ也ケリ。凡夫ノ人皆其レヲ不知シテ疑ヒ思ヒケルガ拙キ也トナム。語り傳ヘタルトヤ。(六三)

とある。「扶桑略記拔萃」(皇圓阿闍梨)も此の完成し

た説話の形式を採つてゐるが、

婆羅門僧正について

與ニ行基菩薩ニ携シ手相見微笑。先以ニ梵語ニ敬禮。次菩提詠ニ和歌云。

とあつて、和歌の贈と答は「今昔」と相反してゐる。

要録所引の「菩提傳來記」は文殊禮拜の説のみを出して居り、「元興寺小塔院師資相承記」は全然趣を異にして、たゞ

爲問ニ許文殊行基菩薩ニ以ニ天平十九年ニ尋ニ來此日本國ニ

とあり、難波津に着きし時、小船五艘、每船十餘人乗込み、人問ふも詞が通ぜぬ。そこで郡司に告げ、郡司國に申し、國解官に奏し、勅使差遣はれて天文の書を以て其人を問はせ給ふた。而して南天竺法師にて日本國巡禮のため來朝せる趣を得て奏聞に及んだ。天皇大臣に驚悅し給ふて一百人の名僧を遣はされた。行基はその最後に立つて居つたが、菩提遙に之を見て、雙手を出して袖を取り、各々悲悅の後和歌の贈答があつた。之も贈が菩提行基答である。

「日本往生極樂記」の所説は大體「今昔」の前半、即

ち東大寺供養に感應渡來せりとの説を出してゐるが、和歌贈答は菩薩贈、菩提返しである。

之等の傳説は元來二つの説話が集つて出来たもので、贈答の和歌は形式上、第一の説話、即ち「文殊禮拜」の方に結付くべきものであるが、或は行基個人に結付けた方が自然かも知れない。「扶桑略記拔萃」の文は巧みに兩者を按配して述べてあるが、和歌贈答の件は「一云」と前置して別の所傳により記す旨の用意が見える。而して「今昔」に於ては前掲の全文より察知さるゝ如く、明に「此人本南天竺云々」以下は第二の説話を添加した跡を見るのである。

贈答歌については、勅選歌集「拾遺集」に収録されてゐる。同書二十の終に

南天竺より東大寺供養にあひに菩提が諸さに來著たりける時よめる
大僧正行基

靈山の釋迦の御前に契てし眞如朽せず相見つる哉

返

婆羅門僧正

迦毗羅衛に俱に契りしかひありて文殊のみかほ相見

つる哉

とあり、右は「沙石集」第五の下にも載せられてゐる。

此和歌は恐らくは形式として最後のもので、「今昔」も之を踏襲してゐるが、前掲「菩提傳來記」は

排ニ竟業中ニ自然携手即歌云

迦毗羅衛聞我來之日本乃文殊乃御顔今見鴨 答云

靈山乃釋迦乃御前結志眞如不朽相見鴨

とあり「同じく要録所引「相承記」には

迦羅毗衛(迦毗羅衛)昔別故志日本乃文殊乃御貌合

見都留加奈

靈山乃釋迦乃御前相見天之眞如不朽今日見都留

加奈

「日本往生記」は大體「拾遺」の底本となつたと思はれるのであるが、贈歌第三句が或本に「知岐利尼之」とあり、結句が「賀毛」となつてゐる。「扶桑略記拔萃」は

萃」は

迦毗羅衛昔契甲斐有。文殊之御顔會見鶴鉞。

靈山。釋迦之御前契。眞如不レ朽。相見鶴鴨。

とある。

之等の和歌は夫々語句の二三を異にして傳誦されてゐた所に世人の愛誦を買つてゐた事を知るので、靈山とか迦毗羅衛とかと甚だエキゾチックな格調を見せてゐる所、興味深い作品である。

「拾遺」の底本と豫想される「往生記」は入道寂心マシシヤクシン慶滋保胤ケシテタケノの著で、その寂年は長徳三年（一條帝、九九七）である。「拾遺」の撰定は花山天皇とも藤原公任とも傳へられるが、何れにせよ花山法皇の崩御（寛弘五年一〇〇八年）以後には下り得ない。和歌の内容や説話の形式から見ればどうしても菩提の方が「贈」で行基の方が「返」であるべきだと思はれる。「菩提傳來記」が兩首共「かも」止めであるから、之が和歌として最古のものであらふ。「かも」は奈良朝和歌の特色で、従つて「萬葉」固有のものであつて、弘仁頃になると次第に亂れて、古今集（延喜五年、九〇五撰）に於ては次第に稀となつてをり、格調も萬葉の「一五七調」に對し、次第に「七五調」に變化してゐる。右「傳來記」の歌

婆羅門僧正について

は格調も何れかといへば古い時代を思はせるし、且つ「かも」で終つてゐる所に注意すべきである。傳説歌や愛誦歌は、それが多數の人々の口に上る關係上、文書に残される以外は次第に時代の風調に同化しゆくものなので、既に「拾遺」等の所傳は完全な「七五調」の上に、「かな」で終り、歌の姿もまことに素直であつて古今以後のものたるを思はせ傳誦の最後のものではあらうと思はれる。此和歌が日本靈異記に載せられてゐない處から推せば、右の説話の成立は大體八五〇——九五〇年頃、即ち承和——天慶のものたるは疑を容れない。「今昔」は一〇五〇頃の作、扶桑略記（六六）はその後約百年頃のものである。和歌の形式のみから云へば、先の「傳來記」最も原始的の形で、「相承記」「略記拔華」之につき、「往生記」「拾遺」「今昔」が最後の所傳であらふ。「四箇大寺古今傳記拾要新書」にも

一、供養御沙汰之時。行基勅答之事。並婆羅門來朝。難波の浦に（し）て二首の歌の事。世傳普流布の故略焉。

とあつて此の傳説が廣く人口に膾炙せる事を示してゐる。此の説話は行基を主として作られたものであるが、既に「碑銘」も指摘せる通り兩者の交友の密なるものがあつて之を生じたか、又は天竺僧といふ珍重から菩提が特に説話中に拉し來られたのかは明かでない。行基の植付けた宗教運動は、それが個々の民衆の中に鋭く感銘せしめただけに、民衆一般の彼に對する根強い盲信によつて、彼が一種の神格化した事は案外に早い時期である。

(六二)南都東大寺戒壇院略縁起に

「南天竺より普賢菩薩來り給ふべし」。

(六三)同略縁起には

「治部丞蕃雅樂の三司に課て」。

(六四)今昔物語卷十一、菩提僧正爲レ值行基ニ從二天竺ニ來朝語第七、以上の行文は大體國史大系本によれり。

(六五)沙石所傳は先づ良辨の東大寺造立誓願に説き起し、靈異記の金鷲行者の説話を引用し、次で行基の導師請仰に及び、以下は今昔の前半に同じ、歌は行基贈にて拾遺の「御前に」が「みもと」とあり、菩提の「俱に契りし」が「契りしこと」と變化してゐる。

因みに「帝王編年記」卷十一、聖武天平十七年條にも行基、菩提の説話を載するも、それは東大寺導師たるべく來朝せりとの説あり。尙和歌は菩提贈、行基返。歌中下七句中「あひ見つる」が「今みつる」とあり、「古事談」は今昔と同じ。

(六六)同書は聖德太子より加賀の女に至る四十五人の異相往生の者の操行を記したるもの。保胤は文才豊かにて夙に佛教を篤信し、寛和二年入道す。増賀、源信、性空(書寫上人)等に交遊ありと傳へらる。「十訓抄」、「古事談」、「古今著聞集」、等に彼の佳話多く散見す。

(六七)宇治大納言隆國の作と傳ふ。隆國は寛弘元年生れ、承保四年出家し、同年七十四歳にて薨す。

(六八)前掲碑銘文參照の事。

要録所引の「大安寺菩提傳來記」は彼の外遊について

此沙門(菩提)於二天竺ニ祈願往レ遇文珠、忽有二化人告曰此菩薩居ニ住震旦之五台山、即欲ニ尋詣ニ彼山、……佛哲との會遇……共涉ニ流沙ニ遙踏ニ險路、向于大唐、到ニ五台山、至心懇懃祈レ遇ニ聖王、顯有ニ化人、夢中教曰今回在ニ那婆提、者此日本舊名也甚以歎息……

此國使者來到唐國愛菩提開愁眉……同乘此船俱共到來。

此の説話は迦毗薩衛の歌との調和もよく、傳説の主流をなしたもので、前述の諸書の外、「要録」第一孝謙天皇の條、「日本高僧傳要文抄」、「元亨釋書」、「南都高僧傳」、「七大寺年表(天平勝寶三年辛卯の條)」、「僧綱補任抄」等皆之によつてゐる。又「扶桑略記拔萃」、「七大寺年表(天平八年丙子の條)」、「三寶繪詞」、「拾遺集」等は前述「往生記」によつて代表される第二の傳説の波である。「相承記」は之等の何れにも入らない。強いて云へば第一に入るべきであるが、直接に行基に遭ふべく來朝せりとある所から今は入れない。行基文珠化身説は既に早く「靈異記」に現れてゐるが、殊に右の第一の傳説の原型がこゝに見出されるのは興味が深い。煩を厭はずしてこゝに抄録する。

(前略) 以勸勒僧爲大僧正以太信太件屋栖古連公與一峯部德積爲僧都卅三季乙酉冬十二月八日連公居住難波而卒之屍有異而覆矣天皇勅之

婆羅門僧正について

七日使留詠於彼忠逢之三日乃蘇甦矣語妻子曰有五色雲如電度北白其而往其雲道芳如離名香觀之道頭有黃金山即剗炫西爰薨聖德太子待立共登山頂其金山頂居比丘太子敬禮而曰是東宮童自今已後選之八日夜逢鉶鋒顛服仙藥比丘環解一玉授之令吞服而作是言南無妙德尊令三遍誦禮自彼罷下皇太子速歸家除作佛之家悔過畢還宮作佛然從先道還即見驚蘇也名曰還俗連公也孝德天皇……今推之選之八日逢鉶鋒者當宗我入鹿之亂也八日者八年也妙德尊者文珠師利也令服一玉者令免難之藥也黃金山者五台山也東宮者日本國也還宮作佛者勝寶應眞聖武太上天皇生于日本國作寺作佛也爾時遂並住行基大德者文珠師利之化也是奇異之事也(以上狩谷披齋本による古典全集所輯)

「靈異記」は行基の物語をこの外尙ほ四ヶ處に涉つて収録してゐるが、或は「化身の聖」、「隱身の聖」、「大德」、「時の人欽貴して菩薩と美稱す」、「内に菩薩の儀を密

め、外に聲聞の形を現す」等と讚嘆してゐるが、積極的に「文珠の化」と斷言したのは此處だけである。而して之を以て文獻上の最初とする。行基の入滅は天平二十一年二月（七四九）で、靈異記著作は大體弘仁十三年（八二二）^(七〇)以前と云はれるから、此の傳説は行基寂後僅に六七十年で出来上つたのである。或は作者藥師寺景戒あたりの捏造かも知れぬ。五台山と文珠の關係は既に古く云ひ傳へられたもので、此地が支那三山の一として無二の聖地として寺院の建立ありしは、後漢明帝（五九——七五）の時と傳へられる。五台山は山西省代州にあり、天津の西方約百里の地點にある。此山に文珠出現して説法すとの思想は華嚴の第三祖賢首大師（七二二^(七二)寂）の中に覗はれるので、右靈異記と同異曲のものは既に古く存したので、「三國遺事」第三には「台山五萬真身」と題して貞觀年間（十二年、又は十年と傳ふ、六三六——六三八）慈藏法師高麗より入唐して五台山に文珠を拜し、頂にて夢教を受け、一僧に遭ひて問答ありし旨が見える。^(七三)靈異記は漢の「冥報記」、唐

の「般若驗記」に刺戟されて作られた旨がその序に見られるから、此邊に類型を求め得るであらう。要するに靈異記當時は既に五台山の文珠が行基その人なりとの部分までが完成してゐたので、そこに菩提が一役を得て和歌贈答の如きドラマティックな説話が構成されたのであらう。私が先に此の説話及び和歌を八五〇年——九五〇年と推定したのはこゝに根據がある。

説話の價値は當時の人々が眞實として疑はなかつた所に存するのであるが、此意味よりして我々は行基文珠説が彼の寂後半世紀にして世人を信用せしめたといふ驚くべき事實と、奈良末平安初期の人々の或方面に於ける精神状態と、行基、菩提に對する當時の人々の態度を推察する時は甚だ興味の深いものがあらうと思ふ。

(六八) 靈異記卷上ノ第五、信二敬三寶二得二現報一緣第五。

(六九) 俗は活の語寫ならん。板橋倫行氏による。

(七〇) 板橋倫行氏の「日本靈異記」による。尙他に狩谷掖齋の弘仁説、芳賀博士の延暦年間説、坂井西平氏の延暦弘仁の交とする説等あり。

(七二)華嚴傳一。

(七三)唐書廿四、續高僧傳(唐道宣撰)三十卷。

菩提が上陸して行基と交歡しつゝあつた時、それ以前三年間平城菅原寺の側の岡に臥して一度も起きず、又物言はぬ翁があつた。人々は啞者ならんと云ふて居つた。時々首を擧げて東の方を見る。時に天平八年行基菩提を伴ひて菅原寺に歸つて供を設け、兩者互に歡びて箸を執つて拍板して立ち舞ふた。時にかの翁俄に寺に入り來つて又舞ふて「時なる哉時なる哉縁熟せる哉」と。三者共に舞ふて舊知の如しといふ。頃年啞態をなしたのはたゞ此一語を發せんが爲であり、時々首をあげて望東せるは東大寺の營構を見たのであると。その臥せる岡をこの時より臥身岡といひ、又翁の名とした。

之は「釋書」、「高僧傳」等(七三)に載せる所である。「大安寺菩提傳來記」には之を「名四大倭國」として些か趣を異にせる說法を述べてゐる。「臥見」といふのは大和國生駒郡伏見村にある丘の名で、「安康天皇」及び「垂

婆羅門僧正について

仁天皇」の陵を夫々「菅原伏見西陵、東陵」と申すにても知られる。恐らく奈良——難波の街道に當る場所であるから、行基が菩提を伴ひて此の岡に小憩し、童子舞でもなして彼を慰めたに起因せるものであらう。或は當時多くありし私度の優婆塞の岡に籠れる者が出て來て興を副へたものか。之も東大寺及び菩提に纏つて出來た一つの傳説で、あまり人口に上るに至らなかつたものである。虎關師鍊は之を贊して菩提が曼殊を五台山に求め、佛哲が南海に龍の寶珠を求めて得ざりしは、これ皆聖武帝の睿明の感發する所である。三者相和して起舞せるは誠に聖境一場の偶和なりと述べてゐる。

(七三)其他に「日本高僧傳要文抄」第一にもある。

(七四)「入レ都之次令レ過ニ菅原寺一爾時有レ老者名ニ四大倭一國一者此婆羅門之往昔童子也先來ニ生此國齡及三七十二不足語言時人名曰レ癡者此人聞レ忽得レ新客ニ進向ニ菅原寺一向ニ菩薩一云遠客經營若有ニ何所レ令耶菩薩答曰供物稍具但無レ有ニ音聲一問者申曰已翁同欲レ奉ニ仕此人ニ而翁天然清貧衣命令レ少何以可レ仕哉時菩薩弟

一一九

子甚以戲嘲云々

東大寺を廻る神秘的な説話はおびたゞしい數に上つてゐるが、此中に於ける四聖垂應の思想は史實と信仰の上に立つ興味あるものである。四聖とは「傳通緣起」

東大寺者四聖垂應所ニ建立也。聖武天皇救世觀音上

宮太子再誕。良辨僧正彌勒垂化。天竺婆羅門菩提僧正普賢化身。行基菩薩文珠應現。

とあるもので、此思想は遙か後代まで語り傳へられて甚だ著名なものとなつてゐる。或書には光明皇后十一面觀音化身の一項を加へたものもある。光明皇后の國分寺國分尼寺及び東大寺に對する貢獻は天皇のそれと劣り給はぬのであるから、之は至當の事であらう。

此思想は初め行基文珠説が廣く行はれた事を前述したが、それが東大寺創建を中心として餘程後になつて或一人によつてか又は漸次に出來上つたものである。

「要録」十卷中その最も重要なべき供養章には別々に

私云聖武天皇者聖德太子之後身故救世觀音之垂跡也此思想の發芽は思託及び元開の「東征傳」にも現れてゐるので、太子滅後二百年にして聖王出でて佛法大に興るとの説は早くから唱へられたもので、聖武天皇を太子の再誕とするは蓋し自然の事である。

「要録」は更に行基につきて靈異記前掲文を轉寫してその文珠化身説を述べてゐる。又

古老相傳云良辨僧正初調本願聖皇奏云此地佛法住持之勝地也既是觀音文珠彌勒三大士下相之地也云々とあるのが此思想の發端であらう。既に聖武天皇を觀音とし行基文珠とすれば良辨の彌勒説は自然の歸結である。しかし要録に於ては未だ明文の示すものはなく、別の傳承即ち

皇帝者前生之時流沙渡子也良辨其時爲修行僧而修行僧將渡流沙……無其功錢云々

の口傳を記せるのみであり、菩提普賢の化に至つては一言の述ぶる所がない。「雜事篇」には

凡當寺者三聖印可之靈鑑揭焉之祠也云々（寺家古今

靈驗記

とあるが、前項觀音文珠彌勒を指すので、具體的に四聖垂應を取扱つた所は一ヶ所もない。従つて「要錄」集成と推定される長承三年(崇徳一一三四)以前には此思想はたゞ斷片を傳ふるに止つた事が判る。「續要錄」に至るとその「供養篇」には

或記云開眼導師天竺婆羅門僧正普賢苾芻行基苾芻文珠云々の文が見え、「佛法篇」の四聖講始行事とありて

正嘉元年五月二日(一一五七)相當本願 聖武皇帝

聖忌_レ奉_レ圖_ニ繪_ニ四聖御影_{聖武良辨} 展_ニ供養_了三幅

御影奉_レ安_ニ三面僧坊_{善提行基}…抑弟子禮_一一十六丈黃金之

靈像一拜_ニ廿間四面殊妙之大殿_一是偏四大菩薩之御力

也……

とあつて、四聖講が四聖の忌日毎に行はれしを知るのである。之より二十四年後の弘安四年には恐らくは龜山上皇の思召によつて東大寺内に仙洞御所祈願所として置かれた新禪院内に聖德太子、鑿眞を加へた六聖の影像を圖したとある。既に藥師院實祐(七八)の所謂「四聖

婆羅門僧正について

成地」はかくて少くとも鎌倉中期頃の所産(七八)で「四聖講」

當時、東大寺内の何人が巧みに四大菩薩に附會したもののたるは疑ひ得ない所で、東大寺戒壇院の正統なる凝然あたりの作爲ではないかと想像するのである。かくの如き事を好んで書留めて洩らす事なき虎關和尚がその釋書三十卷中に些かも觸れてゐないのは此の思想が未だ彼の耳に入らざりし爲であらう。凝然は此思想を嘉元三年(一一三〇)の「竹林寺略錄」にも書いてゐる。

因みに四大菩薩は法華經に説く所であり、又密宗に於ける胎藏界八葉院中にも四大菩薩がある。

菩提普賢説については、同時來朝の律師道璿に既に早く普賢の化身なる旨が見える。思託の「延曆僧錄」、之を轉載せる「日本高僧傳要文抄」等に俗人夢に律師六牙の白象に乗り東を指して去るとある傳承で之は「南都高僧傳」、「七大寺年表」(天平勝寶三年條)等には輯録してゐるが、此の六牙白象上の普賢菩薩は法華經第七勸發品第二十八によるもので、むしろ道璿に付さ

れた普賢が何時頃よりか菩提の方へ移つてしまつたものかも知れない。尙ほ吟味を要するであらう。釋書、傳通縁起共に道璿についてこの點沈黙してゐる。

(七五) 卷中、華嚴宗。

(七六) 凝然竹林寺略録、南都東大寺戒壇院略縁起、四箇大寺古今傳拾要新書、東大寺諸伽藍略記、重興南都大佛殿碑記(性澈撰)、尙ほ玄棟の三國傳記は之を長谷寺の方へ結付けてしまつてゐる。

東大寺造立供養記。

帝王編年記は先の菩提行基和歌贈答の後に

「此時。行基菩薩曰。異國上人者。南天竺婆羅門僧正。名稱三菩提。云々。然則東大寺者四聖建立御堂也。」

聖武皇帝

觀音

良辨僧正

彌勒

婆羅門僧正

普賢

行基菩薩

文珠

とし、後に開眼供養會の役員を擧げてゐる。

(七七) 之には寫誤あり。靈異記「文珠師利菩薩乃化也」とあるを、「及レ化也」となせるなり。何れが正しきや未勘。

(七八) 東大寺雜集錄卷八、因みに實祐の寂年は一六三二年。

(七九) 沙石集第五には明かに

「……東大寺を四聖同心の寺といへるは。婆羅門僧正(普賢)、行基菩薩(文珠)、聖武天皇(觀音)、良辨僧正(彌勒)……云々」とある。沙石集は無住の著、弘安二年(一二七九)の作也。

テイリッヒの「カイロス」思想と宗教の實現

—— Tillich, P., Religiöse Verwirklichung ——

龜 德 正 臣

一

世界的社會危機に直面して、バルト、ブルンナー、ゴーガルテン等の辯證法神學の活躍はめざましきものがある。然るにこの神學運動の發展と共に、社會的・精神的なこの世的問題を處理する方面に弱點を有することが暴露せられ來つた。この時にあたつて、辯證法神學との深き交渉を有しつゝ、社會的・精神的な問題にも多大の關心を有するテイリッヒの思想が注目せられ出した事は必然である。テイリッヒは所謂『宗教社會運動』のリーダーとして、辯證法神學の絶對なる神を支持しつゝ、現實の俗的な問題へ突入する新しき神學を建設せんと企圖しつゝある。即ち彼の全著作を貫

テイリッヒの「カイロス」思想と宗教の實現

通するものは『カイロス』(Kairos)思想なる特異の歴史哲學に據つてゐる。彼の歴史哲學は宗教的・絶對的歴史哲學であるが、こゝに保守的・革命的な二面を有してゐる。保守的な根本規定はアウガスチヌスと教會史にあらはるゝ、過去と未來にわたる規定し難い瞬間(Augenblick)に發見する。革命的根本規定はサン・シモン等一聯の人々の自然的ニュートピアに於て無限に引きあげられた未來の活動的決斷に基かして居る。ここに『絶對なるものを受け容れたる制限』過去の實在と未來的イデオールを含む)を見る。テイリッヒの絶對歴史哲學の根幹をなすものは、『絶對によつて制約せられたるたへまなき危機』として歴史を理解すること

ある。而してこの『危機』とは實證的な・新しき對立を消滅せしむる契機であり、又新しき力が活動しつゝある歴史よりの解放の冒險たることを示すものでもある。

こゝに於てまづテューリッヒは從來の相對主義的歴史哲學の古典的、進化的、辯證法的の三種の型をあげて、これを批判して彼自身の問題に引き込んで行く。

古典哲學者としてはヘルデル、ゲーテをあげることが出来る。彼等は生物學的な生長觀によつて『全文化の連續的高揚』を主張してゐるが、こゝは並行的發展を説く故人間の關係を説明し得ないものである。進化論的立場は發展的歴史觀である。こゝは歴史の完成を絕對の信仰におく革命的飛躍に見やうとはせず、相對的進化に於てか或は無限の理念に行くかして終には非生産的な無力なものになつて終ふのである。辯證法的歴史哲學は、對立せるものゝ綜合の方法である。こゝは單なる自然的進化でも・歴史的經過でも・將來への手段にも非ざる特殊の歴史の瞬間の無比の相に於て現はるゝ

ものである。

テューリッヒはこの辯證法的型と神學的・理想主義的・社會學的な範圍(ヨハヒム・フォン・フロリス、ヘーゲル、マルクス)に分別して研究する。而してこの諸型を止揚・發展せしめて自己の立場を形成せんとするのである。即ちテューリッヒの絕對歴史哲學は、かゝる相對主義・普遍主義と絕對的な普遍主義との罅隙を『カイロス』思想に於て克服せんとする。即ち彼によれば、歴史は神律的であると共に自律的である。神律(Titheonomie)とは神自身の法則に基くものではなく、神によつて總ての歴史的努力を示す普遍的に存續する靜止的基礎として自然的な神祕的な精神問題を取扱ふことである。自律は人間的な活動力によつて自然に生れた能力の自律的内容の層的運動の對立的發展である。カイロスは(カイロスは歴史的發展過程に於ける阻害的要素たる『クロノス』(Chronos)と對立する『充滿せる時』を現す)自律的なもの基礎から解放し或は又この解放された文化に、新しい神律の闖入せるものに

外ならない。これは歴史の特殊の時點と結合したものでなく、實證的な創造的變更をせしめた普遍史に任せられたことである。又かゝるカイロスの状態は絶えず若々しい新しい生命を有する切迫した熱烈さを有する絶対的なものゝあらはれである。他面に於てこれは聖なる實在の永遠の理念のあらはれでもある。かくてカイロスは、その運動を反覆しつゝ人間的特性に制限せられた發展的生産とは對立する神的絶對さを有する聖なる直接性をあらはして行く。

かゝる意味に於てカイロス——充滿せる時——が絶えず現代にあらはれる。これは例へば社會主義の運動や青年運動の内に力強く生々と示されてゐる。宗教社會主義は、この絶對な永遠の深さを有する史的發展の現象の下にあつて生々した要求をこのカイロスの信仰に於て見んとする立場である。それ故社會主義運動の時代的制限下にある活動は『神律的生命問題』の新しき要請たることとなり、カイロスの見地より解釋さるべきものとされる。即ち、歴史哲學的プログラムは單な

テイリツヒの『カイロス』思想と宗教の實現

る論理的冒險ではなく、宗教的世界内容への嚴格な強制を意味するものである。これはカイロスの眞理が各時代々々に制限せられた問題の内にあらはるゝ絶對の歸依によつてあらはれ來つたものに外ならない。これは社會主義的な階級的要求によつて獲得されたものでも、神學的な超歴史の教理に復歸したものでもない。かゝるカイロスの状態は全く社會運動の只中に於て聖なる深さをもつて理解されたものである。而し單なる社會主義は超人間的な基礎たる信仰に立脚せずあまりにも人間的能力にのみよる人間的運動に過ぎない。テリツヒの僚友メニケは云ふ『生命問題の中心としての宗教問題は、總ての世界觀・經濟的なもの政治的なものイデオロギーから獨立してゐる。宗教社會主義との關係は、絶對的關係に立つものでなく相互に無關係なだけでなく、カイロスに於ける時代的な歴史的な現象の内にのみ生ずるものに外ならぬ』(K. Memminger: Proletariat und Volkskirche, Jena, 1920, S. 62.)

こゝに於てテリツヒの辯證法的なカイロス思想が

二重の意味を有してゐる事を明かにする必要がある。

第一、テリリツヒは社會主義運動の内に現代的歴史問題のカイロスを認める。即ち彼はこゝに嚴格な歴史の意味を確して單なる社會的課題としては考へない。

カイロスはその經驗的社會主義的な協同組織の現代的能力の内に闖入し來る時初めて課題とされるのである。然し、イロスは確信し得るものであるが實證し得ぬものである。何んとなれば、カイロスはこの世的なものとは異なつた性質の現象形式の内に生ぜざる眞理であり、カイロスの祕義であつて、時代的に規定せられた傳道の内に導くものである。かくカイロスは總ての制限と現象に内在し又かゝる史的實在から解放せられた深味に於て把握さるゝものである。それ故宗教的實在は史的連續の契機と結びつくものでも經驗に於ても與へらるゝものでもない。然もカイロスは到る所にあり又何處にもない所の否定であり肯定である永遠性の内に存在する。

第二に、カイロスは絶對的な神律的認識、即ち其自

身の現象の内に確實に存在する神的方則の本質である。こは歴史の特殊の客觀的契機の内に基づいてゐる。

それ故カイロスは客觀的ドグマとは對立するもので非宗教的とすら考へらるゝものでもある。然しカイロスはかゝる教理的確信による神祕的深味に於て經驗さるるものでなく、内的切迫によつて渴望せずにはゐられぬものとしてあらはれる。かくカイロスは罪惡的な相對的行動と自律的なものから解放せられた生ける歴史運動であつて、人間生活の破端に直面してあらはれたる永遠なる神的性質によつて自由に告知せられたる期待を有するものである。それ故カイロスは人間の力では恢復し得ないロマンテクをあらはしてゐる。然し乍らカイロスの有するロマンテクな憧憬は自然の生成の内にある事實に存し、又この世に於ける人間性の内にある歴史の規定をなす神的存在の深味に於て把握し得るものである。カイロスのかゝる性質は神祕的な原質(Ursatur)の下にあるものでなく、この世の側の内に存在するものである。

テオリッヒのカイロスに就ての以上の如き解釋は、宗教哲學的な歴史哲學に基礎を有するは云ふまでもない。かくテオリッヒはバルト等の辯證法神學の『人間性に對する冷淡さ』の克服を圖る。彼はかゝる理論的立場を Systematische Paradoxie と稱し、『神律が人間生活へ闖入する間、バラドクシイとしてバラドクシイが體驗さるゝ間は、神律の勝利である』(Kairós, Zur Geisteslage und Geisteswendung, Hrsg. v. Paul Tillich, Darmstadt, 1926, S. 36) ことを力説する。テオリッヒは、かゝるカイロスのバラドクシイに於て、神の確實性の仲介たる自己意識を見、神の實在の『完全性』よりこの世界の實在が經驗され、聖なるものによつて不信仰なるものが審判され、この相對的なこの世的なものゝ本來性の破端に於て絶對の啓示が證明せらるゝことを確信する。

二

以上の如きカイロス思想を基礎としてテオリッヒの全思想が展開する。彼の近著『宗教の實現』は斷片的

テオリッヒの『カイロス』思想と宗教の實現

な論文の集録ではあるが、彼自身も云ふ如く其の間に思想的派絡もあり統一も存する。しかも『宗教の實現』はその視野の擴大なる事彼の歴史哲學全體の縮圖たる観がある。

まづこの『宗教の實現』は次の如き構成を有する全體をAよりEまでの五區分をなしてゐる。Aは『宗教の實現の基礎』であつて、『批判的原理としての宗教的なもの』『状態的原理としての宗教的なもの』『事實と宗教の實現』の三章を有してゐる。Bは『宗教的なものゝ内的宗教の實現』であつて『神認識に就て』『基督論に就て』『終末論に就て』『禮典に就て』の四章に分けてゐる。Cは『宗教的なものゝ外的宗教の實現』でこれを『倫理に就て』『社會に就て』『政治に就て』に區分する。Dは『歴史的對比』として、『政治と社會倫理』『福音的俗的なもの』である。更にEは全體の補遺であつて、『福音的社會倫理の問題』がそへられてゐる。

テオリッヒは『宗教の實現』を導くために種々なる對立を統齊するために二つの道を規定する。即ち一は

『人間の制限内の情況』に告知せられたるものとしてプロテスタント的原理のラデカルな理解をなす道であり、他は『恩寵の状態』の教へたる無限の彼方のなす決斷的現代の肯定の道である。この二の道の統齊にあらはるゝ兩極性から『宗教の實現』を秩序立てんとする。テリッヒはこれによつて無根據なものを過重することを克服せんとする。今日プロテスタンテイズムにはかゝるものゝ對立する内容が雜然と混合しつゝ正しい統齊へと決斷せられてゐない。即ち、神の言葉を根據とする祭儀主義によつて『制限された情況』の告知をば根據としてゐるがこの世的可能性を示す『恩寵の状態』を承認しやうとしてゐない。かく二つの道の統齊はプロテスタンテイズムになされる所が少ない。それ故、こゝにはラデカルな自己止揚が行はれず強力な『實現』がないのは必然である。こゝにはプロテスタント自身の中心にこの『實現』がないのも勿論である。かくて二つの道は我々の希望として前方におかれてゐる状態にある。

そこでテリッヒは、かゝるラデカルな自己止揚を『批判的原理としての宗教的なもの』——『プロテスタントの實現と現代の人間』(S. 2ff.)——に於て、かゝる決斷的實現の可能性を『状態的原理としての宗教』——『プロテスタントの状態』(S. 43ff.)——に於て、『事實と宗教の實現』——『信仰的現實主義に就て』(S. 65ff.)の章では、かゝる『實現』の事實を取扱つてゐる。以上はかゝる二つの道が實在としてプロテスタントの基礎に存することを哲學的・實踐的に探求したものに外ならない。

次に『宗教の内的宗教的實現』には、その制限内の情況と恩寵の状態の兩極性は、その基礎に於て緊張せる關係を有することが説かれてゐる。このことは他面に於ては、恩寵の内容と俗的なもの(Profanität)との關係如何と云ふ上層建築の方面の重要な問題を導き出して來る。更にこの問題は二重の意味を有し、宗教の領域の状態が俗的なものを導き出すことゝもなつて來る『神認識に就て』——『宗教の象徴』(S. 83ff.)——

はこれをプログラムの取扱ひ、この本の最後の章たる『福音的俗的なもの』——『レンシングと人間性の教育の理念』(S. 23ff)——に於て、かゝる觀察に於て内の教會的な實現を異つた方向に導けるものとしてレンシングにその史的範例を見てゐる。こゝに基督論と終末論の問題が質問體のかたちで提出され、次第に概念化されてゐる。而して、神に就ての論議が宗教的象徴として述べられ、神の實在の可能性が生々と叙べられて来る。かくて神に就ての象徴的論議の可能性は更に、俗的なものゝ内にラデカルな一步を實現して行く意味を力説して行く。かゝる相似的なものゝ取扱ひが擴大されて教理的な問題へと發展し、特に神の創造の問題が明にされ、俗的なものゝ内にある宗教の状態がはつきりさせられて來つた。

この恩寵の状態と俗的なものとの關係は、一面に於ては恩寵の状態の内に俗的なものを受け容るゝことであり、他面には俗的なものゝ内に恩寵の状態を受け容るゝことでもある。こは二つの方面からの經驗せられ

た異つた概念である。かゝる原理をば、テイリッヒは『神律』(Theonomic)と呼んだ。神律は自律的形式のみちみてる存在であると共に超越的狀態をも意味するものである。又他面に於ては實在するものゝ形式化せられたるもので『福音的な俗的なもの』としての團體をも意味するものである。かゝる方面をば基督教的フアニズムとして、レンシングの研究に於て明かにしてゐる。(S. 25ff) この思想の内的意味が最良の形ちで表現せられたものが『恩寵のかくされたる状態』である。こゝにプロテスタント自身の制限せられたる立場があると共に、他面には俗的な自律的形式からは隠されたる俗的なものと對立するものゝ存在をあらはす『可能性』が把握せられる。かくてこの『隠れたる恩寵の状態』は以上の如き俗的なもの活動の開始の内に存在して、その深き意味はプロテスタントの禮典的領域の方面から表はれて来る。

テイリッヒはかゝる活動の具體的なあらはれをば『階級闘争と宗教的社會主義』(S. 190ff) の章に於て

取扱つてゐる。即ちこゝには、社會運動の關係をば宗教的・プロテスタントの立場から取扱つてゐる。彼はこの問題をばプロテスタント教會と如何なる關係があつたかを見てゐる。而て階級闘争とプロレタリアの狀態の示す重要な事實に於て、切迫した危機的な實現をあらはさうとする。かくて、こゝに宗教的・社會的立場からの宗教の實現を示す總合的解釋を加へて行くのである。

かくてテューリッヒは、從來神學的に様々の批難を受け神學の問題として冷淡に取扱はれてゐた社會問題をば、ラデカルな宗教的性格を有するものとして積極的に取扱ふことゝなつた。彼はかゝる社會的な苦惱の問題をば、『ダーモニッシュ』の概念にあらはしてゐる。

(彼にはこれを獨立した組織的に研究したものとしては小論文乍ら注目に價する「Das Dämonische. Ein Beitrag zur Sündentung der Geschichte. Tübingen, 1925」がある)。このダーモニッシュとは單に俗的な領域に存在するのみでなく、自律的事實と結合した外的

な現象であつて、具體的に決斷せらるべきものである。即ちかゝるダーモニッシュは社會的・精神的な意味を含む俗的なものゝ背後に働く超越的な恐ろしきものである。彼はこれを「社會と社會倫理に就て」――「アウガスチヌスの「神の都」に於ける國家概念」(S. 283ff.)――の章に於て取扱つてゐる。彼はアウガスチヌスに於て、古代教會がかゝるダーモニッシュを意識して、ダーモニッシュな經驗的帝國主義的な俗的王国と反對するものを有してゐたかを見る。古代教會は俗的な生活形式たる自律的なものを生かさうとすることに反對してゐたかを示さうとするにある。而してプロテスタントイズムが(特にルーテルに於て)教會とプロレタリアとの間をば許し難い罅隙を生ましめるに至つたかをも示すことを忘れない。それ故、彼の主張する重要な點は資本主義的ダーモニッシュを論難することに力點をおくのではなく、かゝる現象を生むに至つた根元を突くことにある。かくてテューリッヒは、プロテスタントイズムはアウガスチヌスの警告に聞き、過去の誤謬を清

算して、プロテスタンティズムの基礎的なものが宗教の實現をなすために決して虚妄ならざるを立證せねばならぬことを力説する。而して『政治に就て』——『希望と要求としての國家』(S. 212ff.)——の章は、具體的に上述の問題の具體的限界を示すと共に、プロテスタンティズムと國家との關係に根本的に特徴ある理解を示し、こゝに福音的教會をば普遍的教會概念の下に統齎する道を示した。この章は他面に於てはプロテスタンティズムの國家觀の本質を示しこれを深めんとしたものである。

かくてこの宗教の實現の擴大された表象をば社會との嚴密な關係より示さうとしたのが『倫理に就て』——『人格の理念の克服』(S. 168ff.)——である。こは特にプロテスタンティズムの範圍に於て、現代の深刻な宗教の實現の情況をあらはす『協同的狀態』と精神的形成とを新しい關係に於て再検討したものである。

テオリッヒはかゝる宗教の實現の規範としての現代性をば、『狀態の原則としての宗教』——『プロテスタ

ントの状態』(S. 43ff.)——及び『事實と宗教の實現』——『信仰の現實主義』(S. 65ff.)——に於て取扱ひ、全體の基礎たらしめてゐる。即ちこゝには全體の基礎をなす眞理の意義を示してゐる。彼は眞理とは靜止的後退的なものでなく、カトリシズムにも古典にも存するダイナミシエなものである。それ故、プロテスタンティズムはかゝるダイナミシエな眞理の刺戟を與へられねばならない。かくて眞理とは、かゝるダイナミシエな運命的な存在たる運命にある。宗教の實現の眞理は歴史的運命の深味に立つて、その超越的な現代を震撼するカイロスの立場にあらはるゝものに外ならない。かくて眞理の働く『制限内の情況』のラデカルな告示は、靜止する眞理を止揚してあらゆる範圍に、プロテスタントの宗教の實現を生かして行く。かゝるダイナミクな眞理は生ける活動的な契機を有する働きであるが、そのダイナミクな働きは我々には明瞭には認識し得ぬものである。このカイロスの眞理が『宗教の實現』の全章を蔽ふてゐることを忘れてはならない。

「聖德太子御製法華義疏の研究」について

——花山 信勝氏の功績を顧みる——

吉 田 龍 英

一

古來數ある佛典の中で法華經のみが何故數々問題とされるのであらうか。法華經それ自身の分量から言つてもまたその中に記されて居る教相から言つても、他の諸經と比較して特に問題となるべき程のものではない。大毘婆娑や俱舍、中論や成實論等の如き、こみ入つた教相上の問題がある譯でもなく、又華嚴經や般若經、大乘涅槃經等に匹敵する程大部な經典でもない。然るに早くから印度においても大乘經典中の白眉とされ、支那に來ては天台一派を中心として全佛教を代表するほどになつてゐる。それが更にまた我が國では聖德太子の法華義疏となつてこゝでも亦この經が第一に問題とされてゐる。この史實は一體何を物語るのではあ

らうか。法華經は文字の解釋だけですまされるものではない。如何に詳細な科文を附しても註釋しつくされるものではない。それは太子も最後に『一大乘』に到達されたやうにその文字の底に流れてゐる大きな精神をつかまなければならぬ。法華經それ自身の中に何もか人を魅する生きた大精神のあることを見逃してはならぬのである。即ち法華經には他の諸大乘經典と異なつた種々の特異性のあること、第一にこの經典は非常に文學的色彩の濃厚に現はれてゐること、創作的分子を多分に含んで居ること、二、分量から云つて長からず短かからず、讀誦その他に最適當なる分量であること、三、無暗矢鱗に繁雜なる教相の無いこと、平易流暢なる文章なるため親しみ易きこと、四、佛典に共

通する冗長さ、同一語の繰り返しなく、讀者に倦怠の念を起さしめざること、その他諸種の點より見て、之を強ひて繁雜なる阿毘達磨式佛敎にて解釋しようとして解釋し盡せなかつたが爲に、次から〜と問題を殘して來たのである。成る程支那佛敎では天台一派が出現して法華經の地位は十分に確立せられたけれども、その眞精神なり中心問題を獲み損じてゐた憾みがある。

この點を考へると、鎌倉時代に來つて日蓮上人の如き法華經觀の早晚出づべきであつたことが十分首肯される。若し敎判とか敎理史を離れて短刀直入にこの經典をみるならば日蓮上人の如き法華經觀が最も法華經の眞精神に近いものと言はねばならぬ。兎に角法華經が聖德太子によつて先づ我が國佛敎史の初頭を飾つたことは亦大いに意義のあること、云はねばならぬ。

最近非常時日本の出現の結果として、日本精神といふことが頻りに唱へられるやうになつたが、日本文化のあらゆる方面に重大なる地位を占め給ふ聖德太子の法華義疏が花山敎授によつて多年御研究の結晶として

こゝに東洋文庫論叢第十八卷として刊行されたことは學界一九三四年の大きな收獲である。從來これ程重要な書物があるといふことが普く知られてゐながら餘り研究されなかつたのは、それが佛敎經典の註釋書であるといふので一般史家が問題にしなかつた爲であらうが、我國上代の文化が大陸との關係を考慮しないでは不可解なると同時に、大陸文化の渡來はその殆んどすべてが佛敎文化であつたことを考へると、日本文化史の立場から云つても太子の法華義疏の根本的研究は必要缺ぐ可からざるものである。

(一)

今本書の内容を紹介する前に、便宜上その總目次を擧げてみると、第一編 聖德太子の三經義疏序論、(一)三經義疏の眞偽に就いて、(二)三疏御製の年代考、(三)三經御選定の理由、(四)三經間の關係

第二編 御草本法華義疏の研究、(一)御物本法華義疏と流布本法華義疏及び法華經並に法雲法華義記等との比較研究、(1)法雲の法華義記と太子の流布本法華義

疏との比較研究の結果、流布本太子法華義疏の誤謬に相違なしと推定した諸文字が御物本法華義疏によりて確めらるゝ例、(2)法雲の法華義記に直接参照し得ない諸文に現はれた流布本法華義疏の誤謬が御物本法華義疏によりて確めらるゝ例、(3)流布本法華義疏に誤刻された法華經本文が御物本法華義疏によりて訂正さるゝ例、(4)その他流布本法華義疏に於ける誤刻の諸例、(5)流布本法華義疏に於て御物本法華義疏を模刻せる際法華經その他によりて殊更文字を添削修正せるものあるの例、(6)流布本法華義疏は正しく御物本法華義疏を模寫せるものなることを證明し、以て御物本法華義疏は聖徳太子御親作御親筆の書なることを併せ論ず、

(一)特に改補修正貼紙等の施された諸文諸句の研究
 (1)改補修正貼紙等の施されてある箇所は主として太子独自の御説の發表されてある場所である、(2)改補修正貼紙等なくして却つて運筆自在に書き綴られてある箇所も亦太子独自の御説の發表されてある場所である、(3)法雲の法華義記の經文分科段説を承用されない箇所

にも亦改補修正貼紙等の跡が少くない、(4)文章字句修正のために御苦心の跡がある、(5)法華經文又は法雲の法華義記によりて更に修正を加へられた諸文、(6)御物本法華義疏に於ける修正には御草文中のもの及び御草文後のものがある、(7)尙ほ御物本法華義疏に残された諸種の誤謬、(8)御物本法華義疏に於ける後人加筆の疑義、(三)御物本法華義疏に於ける文字の特徴、

第三編 太子御所依の法華經原本を考究す、(一)法華經の三本説に就いて、(二)法華義疏に現はれた法華經、第四編 法華義疏釋の傳承關係、附太子の批判と御自釋、(一)傳承の源流、(二)法雲法華義記との關係、(1)「本疏」と呼稱さるゝ現傳「法華義記」に就いて、(2)法華義疏に引擧さるゝ本義説と現傳法華義記文との比較、(3)傳承關係を認め得る法華義疏と法華義記との對校、(三)法雲法華義記以外の餘疏との關係、(四)太子の批判と御自釋

第五編 法華義疏と法華義記との法華經科文の對比研究、第六編 法華義疏に現れた太子の佛教、(一)教

判思想、(二)無相と實相、(三)現實の世界、(四)理想の佛果、(五)實踐の道、

以上五百頁に互る本論六篇と別冊附録の法華義疏と法華義記との法華經科文の對比圖表四十六枚とより成る近來稀に見る大著である。殊に別卷の科文對比圖表の如きは驚く可き詳細にわたるもので最も力を盡し苦心せられたものである。第一編と第六編を除いて他は大部分比較研究が大部分をなすものであるが、研究方法と問題の着眼點の極めて新しきこと、且つその設定したる問題の大部分が完全に解決されてゐること、及び特に御物本法華義疏の古文書學的研究は他の追隨を許さない花山教授独自の壇場であつて本書の學界に與へる功績はこれだけで既に十分であると思ふ。

上代日本の文化史上において、政治的にも外交的にも非常に重大なる使命を果された聖德太子が、御親ら筆をとらせて法華經の註釋をされたか如何か、この疑問を解決したのが第一編である。古來この書を太子の御眞作でないか否定したものもなかつた代りに、積極

的に御親作なりと斷定したものもなかつた。

處が法隆寺伽藍緣起並流記資財帳の記錄、日本書紀、法王帝說等の從來の文獻以外に、教學の方面から、智光の淨名玄論略述、壽靈の華嚴五教章指事記等の研究によつて、早くより法華義疏の存在せる事實を確め、更にこれが現存の寶治本と昭和二年初めて刊行された御物本との比較によつて、特殊の字體がそのまゝ寶治本に模寫されてゐることを發見し、又寶治本の奥書に指す御草本が正しく今日傳はる御物本であつたことを見極めた、これは御物本の詳細なる研究を経て後初めて斷定し得ることであるが、義疏研究の土臺が先づこれで確定された譯である。僞作か眞作か不確定なものを如何に詳しく研究しても甚だこゝろもとないものである。眞僞をはつきり見極めておいてこそ、その内容の研究に一層の効果あらしめるものである。従つて單に方法論上から云つても法華義疏が御親作と決定すれば維摩、勝鬘兩義疏の御親作なることは最早疑ふ餘地がなくなる。かくて太子三經の義疏が特に選ばれたの

は何故であつたかに移る。

三經御選定の理由については古來の諸説を姑く措いて、大陸佛教の情勢を考究してから論を進めてゐることは獨り三經の義疏に限らず日本佛教教理史の第一頁の研究に入らんとするものゝ忘れてはならぬ鐵則である。南北朝の高僧傳に一例を取つて當時の大陸佛教に於ける法華經、維摩經、勝鬘經三者の地位を概觀して太子の三經御選定も亦この時代の勢よりせることを述べたるは興味あることである。併し三經御選定の事情かくの如しとするも、その義疏御述作の動機が奈邊に在らせられたかは不明である。何か特別な御目的があつて御述作なられたか、云ふが如く一大乗佛教の理想として、佛教日本の理想の宣揚にあつたものであるか。これは太子が學者であつたか政治家であつたかといふことになるので、佛教研究家よりも史家の論すべき範圍であるから本書においてはそこまで言及する必要もあるまい。しかしこれは第六編（法華義疏に現はれた太子の佛教）において論ぜらるべきであつたやう

に思ふ。

第二編 御草本法華義疏の研究に於ては、(一)法雲の法華義記との比較によつて流布本の誤謬を御草本によりて訂正したること、(二)現行流布本は現傳の御物本からの模刻されたものなることを確めたこと、(三)流布本の義疏に誤刻された法華經本文を御物本によりて訂正したること、(四)御物本に現はれる特殊なる字體によつて明曆本及び天和本等が之を模寫せることを論じ、御物本が太子の御親筆なりと斷定せること、等は大なる功績であつて何等異論がない。更に特に御草本中改補修正貼紙等の施された諸文諸句の研究に至つては微に入り細に入つて論じ餘す所がない。

第三編 法華經原本の考究では先づ初に太子御所依の法華經本は羅什譯二十七品のものであることを述べ次に法華義疏に現はれた法華經本文を逆觀しようと思つてゐる。その結果そこに見出される法華經の本文は現經とは可成り相違したものであることが發見されてゐるがこれは驚くに足る可きものではない、現存の諸

本でも高麗本、明本、敦煌本等種々ある様に上代にあつては各本とも夫々字句の相違あるのは寧ろ當然のことである。このあたりはこれ以上細かく研究すること也不可能であらうし又これ以上細かく研究する必要もないやうに思ふ。

第四編は本書の中心をなすものであつて、法華義疏の傳承關係に於て法雲の義記との詳細なる比較對照が擧げられ太子御製の義疏が法雲の義記に由られたものなる事を一目瞭然たらしめてゐる。次にこの本義以外に羅什系統の思想の流れあること、龍師、道生、慧基等の諸説をも交へてゐることを推定したることは未だその結論まで到達してはゐないが今後の研究の分野に大いなる光明を與へるものである。

例ば四行説について太子の御自説として記されてあるものが、道生、龍師、印師、南岳、天台、慈恩、戒環等の諸師の説と比較して見る時そこに何等かの關係あることを發見する如きは今後の問題として極めて興味深き事である。

又義疏四卷に互り太子の御獨創と思はるゝ思想、論議、句釋を残らず拾ひ上げて、最後に一大乘その他の太子獨自の字句と思しきものを夥しく擧げたことは眞に太子御製の義疏の研究の本義を發揮せるものと云ふべきで、これは法雲の義記をかくまで詳細に比較研究して後初めて到達し得るものである。前節の努力を経て初めて得らるゝ結論である。

第五編 法雲義記の科文と太子の義疏の科文との比較圖表は本書の著者が最も力を入れた所である、科文と本文との對照の繁雜且つ難事たるを斯くまで極めて手際よく表示したるは本書の著者が如何に苦心せられた結果であるかを示すものである。

(三)

最後の第六編 法華義疏に現はれたる太子の佛教は前五編の研究の副産物として義疏一部四卷の中に現はれた太子の世界觀、人生觀を概觀したるものである。そこには日本佛教の出發點として一大乘の理想を立てられたことを明瞭にした。和國の教主として永遠に崇

めらるべき大聖であることを力説してゐる。而もこの編で特記すべきはこれら太子の独自の御説を論ずるにその一つ一つに嚴密なる典據の擧げてある事である。

之を要するに本書は太子御製の法華義疏を古文献による教理上の諸點からと、御草本による古文書學的諸點とから研究して太子の御眞作たることを論じて更にその内容に互りて先人未踏の分野を開拓し、研究方法論よりみたる新しき着眼によりて豫想以上の大收獲を得てゐる。一方に於て御草本に現はるゝ後人の加筆の點、法雲の本義以外の餘疏との關係、更に勝鬘、維摩兩疏との關係等についての細かい點に於てなほ二二三の殘されたる問題があるけれども、從來の聖德太子教學研究の結果を大成して今後の研究者への貴重なる指導書を公にせられたことは學界へ對する無二の功績である。今後なほ暫くは聖德太子に關する限り本書以上の研究書を求めることは不能であらう。

最後に、本書の印刷その他の點につき學術的見地から如何に苦心されたかは一度本書を緋けば分るであら

うがその一例として聖德太子の聖の字などは王を王に正して從來の活字を全然改めて用ひたる如き、又圖表傍線、對照表の作成につき從來の書物に見ざる特殊なる體裁を用ひたる如き苦心の跡は見逃すべからざるところである。

シュライエルマツヘルの百年祭

—— Zeitschrift für Theologie und Kirche — 4H. 1933. ——

長澤俊雄

「現代神學の父」と呼ばれ、ルッター以後のプロテスタント最大の神學者であつたシュライエルマツヘルが國氏の哀悼裏に六十六歳を最後として逝いて、ここにも早くも百年を経過した。去る二月十二日は彼の百年祭であつた。彼の名は獨り新教神學に於てのみならず、宗教に關する、乃至は道德に關する學問の歴史に於て、一時期を劃するものである。哲學をカントに依つて區分する如く、神學をシュライエルマツヘル前と後とに分つ事が行はれてゐる。今彼の百年祭にあつて、神學上並びに文化諸問題に印した偉大なる彼が足跡を思ひ、轉た彼の姿を偲ぶ事は、意義ある事であり、且又吾々の彼への義務でもあらう。

シュライエルマツヘルの百年祭

シュライエルマツヘルは一七六八年説教者の家に生れ、家庭内に於ても、學校生活に於ても、深く敬虔な宗教的雰圍氣に依つて教育された。この敬虔主義的信仰は拭ひ去ることの出来ない感化を若い彼の心に刻み込んだ、彼の宗教的靈は生涯を通じて失はれることなく、深く基督教の中に呼吸する様になつた。其當時外部に於ては新氣運澎湃として興り、まさに花咲かんとする獨乙文學、やうやく其の絶頂に達せんとする獨乙哲學は頻りに新時代來を告げてゐた。シュライエルマツヘルも之の氣運に風馬牛たる能はず、先づ彼は多くの同時代人等の如く、カントに於て立場を見出した。描象的形式的な道德法則を探るカントの結論は、併し證方なき讚歎にもかゝらず、終に承認する所とはなら

一四九

なかつた。生の意義を現實の存在に於て求めんとする
のが、彼の世界感情であつたから。彼の之の要求に哲
學的外廓を與へたのはスピノーザであり、彼の世界感
情を満たしてくれたのが、新しき文學運動、即ち美的
感情の、歴史研究の、社會關係の新しき世界であつた。
かくしてシュライエルマツヘルの靈の果實が豊かに實
のりつゝあつた時、浪漫派の詩人シュレーゲルとの交
遊が始まり、その刺戟の下に筆をとり、不朽の名を確
保した述作「宗教論」「獨語録」をものして浪漫主義運
動に於ける特異なる指導者となつた。

併し青年期の感激も過ぎ去らんとする時、一八〇二
年のベルリン退去を機として、彼の生活は一變した。

専ら、説教者とし、學者としての新生涯に入り、多く
の學的勞作に心を潜め、實のりの取入れにいそしむ様
になつた。併し彼は純粹に描象的概念の思索にのみ事
とする人でなく、實際的方面にも卓越せる技能を發揮
した。所謂フイヒテの「獨乙國民に告ぐ」の時代、祖
國の危機にあたつては、強き國家意識を喚び起し、愛

國的説教や演説を試みた。ベルリン大學設立以後は國
家の教育にも重大なる寄與をする等、或は教會の事業
の爲功献する所大なるものがあつた。大學に於ける講
義も獨り神學に止まらず、哲學、哲學史、心理學、辯
證法、教育學、美學、終には國家學の廣きに及んだ。

この間に於ける彼の學的勞作の大なるものは「從來
倫理學批判綱要」「基督者の信仰」等であるが、特に後
者はシュライエルマツヘルをして劃期的たらしめたも
の、詳しく云へば「福音主義教會の原理に従つて相關
的に叙述されたる基督教信仰」と題する彼の組織神學
である。之に依つて彼は、啓蒙思想に壓迫され内的生
命と外的權威とを失ひつゝあつた新教會を、凡ての
文化活動から獨立した宗教の意義を見出す事に依つて
救ひ、更にそれに基いて新しい神學の立場を築き、第
十九世紀の神學の方向を決定するに至つた。

二

吾々はシュライエルマツヘルの「人ととなり」を、極
く簡單ではあつたが、見て來た。次に然らば彼の神學、

「基督者の信仰」に依つて第十九世紀を指導した神學は今日如何なる地位を取つてゐるであらうか。世界大戰を契機として興り來たつた辯證法神學の陣營からは猛烈な辛辣な批評と果敢なる彼への反抗とが繰返されてゐる。彼こそは文化的基督敎の代辯者、基督敎信仰の内容を神秘主義に置きかへた (Brunner: Die Mystik und das Wort S. 6) 冒瀆を敢て爲した人間として、

彼の神學からの背反こそ、眞の神學の進むべき道であり、神中心的神學の方向であるとなしてゐる。併し又一方に於ては次の如くも言はれてゐる。即ち、新敎神學の道はシュライエルマツヘルを捨て去る事無く、彼を通過する一線によつて示される。現在に於けるシュライエルマツヘル批判は誠實なるものではあるが、何等實のりなき試である。彼に於ても神中心主義であつたが、人間中心ではあり得なかつたと。(Bartelheimer: Schleiermacher, S. 133, 136)之の二つの道の中何れを彼の神學は取つてゐるのであらうか。

吾々は唯問題だけを提出しておく。今や最も論議さ

れつゝある之の偉大なる神學者の百年祭を迎へて、「神學敎會雜誌」は、早くも、昨年 of 最終號をシュライエルマツヘルに捧げてゐる。この誌の諸論文は彼を如何に見て居るのであらう、否先きの問ひに對して、如何なる答を用意してゐるのであらうか。吾々は多大の興味と期待とを以てこの誌を繕くのである。

此處に寄稿されてゐる論文は總て四つ。即ちウンゲルン・ステルンベルグ (Unger-Stenberg) 師の「シュライエルマツヘル盛時に於ける神學と哲學の關係」。スタインマン (Steinmann) 教授の「シュライエルマツヘルの救濟論、救世主論の現代に對する意義」。ステファン (Stephan) 教授の「彼の思惟の反映としての、シュライエルマツヘルの政治倫理學」。最後はビーベル (Beiber) 教授の「シュライエルマツヘルと新しき大學」。シュライエルマツヘル自身が文化の諸問題に對して重大なる意義を有したが故、ここに見る論文もそれぞれ異なる視點と、異なる分野より眺められてゐる。従つて吾々は先きの問ひに答へる意味と繁を避ける意味

とから、最初の論文のみを紹介する事にして、他は略すことにする。

第二の論文は、基督教の傳統思想が啓示であつて、人間の姿意の所産で無い事を何に依つて證せられるか、と問題を提出し、其の解決をシュライエルマツヘルに於て、特に彼の救世主義論、救済論に於て發見するのである。之は同時に、經驗主義の主張でもあり、シュライエルマツヘル復興の一つの叫びでもある。

第三、四の論文は題意の示すが如く前者は、シュライエルマツヘルの政治倫理は彼の基督教倫理の流出であつて、それを離れては存在し得ないと述べ、後者は現下の大學問題を捕へ來つて論じてゐる點暗示的である。

次にウンゲルン・ステルンベルグ師の論文を紹介しやう。

三

著者はシュライエルマツヘルに於て見出される所謂感情宗教、即神秘主義を批判的に解明し、彼の宗教の

心的實狀をその本來の姿で理解しやうとする。従つて吾々は此處に於て、吾々本來の望み、換言すればシュライエルマツヘルの宗教は本當に神秘主義であるのか、否か、人間中心であるか、神中心であるかの問ひが其の答を見出されるであらう。

之の問題を哲學と神學との關係に限定して進める、そして哲學的思惟として、彼の「辯證論」神學的思惟としては「基督者の信仰」をとりあげ、この兩者の關係を見て行く。

辯證論、特に認識の構成論から始めるが、其の中にとり出されるのは、認識の可能に關してである。一體「無知の知」から「知の知」に進み行くとは何が吾々をして確信せしめるのであるか。之に對する答は同一哲學的である。その中に於て思惟と存在とが同一である何物かが存せねばならぬ、何故なら、思惟と存在との一致に知が成り立つから。之の世界は吾々に思惟と存在との分裂を示す。従つて一致の基礎は、相對的なるもの、之の世に與へられたものの分裂性の彼岸

に存せねばならない。その基礎はもはや吾々には與へられてゐない。それは一切の表現を絶した彼岸にある。併し之が始めて知の表現を可能にするものである。

それは無制約的に制約するもの、即ち絶對者である。シュライエルマツヘルは之の絶對者を神と名付けた。

それは知識の綜合の爲に設定したもので、要するに、吾々の達し得られる限界外に存せねばならぬものを示したにすぎない。之の神は理性批判に於ける要請の如く、事物性、無活動性に於て現はれる。併し絶對者の名づくべからざる深淵への神秘的没入は敢へてない。シュライエルマツヘルは辯證論的立場を失はず彼の力の及ばざる彼岸にあるものをば、唯絶對者＝神と云ふ名で示したにすぎない。

かゝる及ぶ可からざるものへの沈黙（決して神秘的静寂では無い）、之批判的沈黙こそ彼を同時代の絶對哲學から區別するもの、又彼が最も忠實なるカント學徒である所以のものでもある。彼は決して辯證法的命題をして何等の「神の證明」をも企てなかつた。唯併し

知識の可能性に關する辯證法的要求から「神の假設」を高々提出はしたが、認識を神にまで高めるが如き不遜は敢てしなかつた。認識も他の一切の被造物と同じく墮落と罪を負ふ被造物性であると知つてゐたからである。如何なる知識と云へども神なしに可能ではない、總ては神に依つてのみ吾々に對して存在する。

さてシュライエルマツヘルの哲學的思想は「神の名づけ」「神の要請」にまで達したが、併し、神の認識、神についての言出までは至つてゐない。従つて、シュライエルマツヘルの神概念を彼の辯證論から取り來らんとするのは明らかな誤解である。辯證論はかゝる使命を目的としたものではない。それは神學ではなく、知識論である。シュライエルマツヘルの宗教思想は自然主義的、又は觀念論的、乃至は汎神論的であるとせずのは、かゝる誤解から生じ來つたものである。總ての認識は對象の認識である。神は吾々の認識の對象とはなり得ない、否むしろ吾々の認識は神に對して對立し（Gegen-Stands-Haltung）得ないもの、耐え得ないも

のである。認識線上では總ての哲學は神に對して不可論に落入る。知識者は最も聖なるものの扉を聞く鍵を有しない。シュライエルマツヘルは神の要請を、心的作用としての思惟に對してではなく、知識の綜合の爲に措定したのである。それ故に、かゝる要請は決して觀念論的不遜ではあり得ない、況んや、考へられた神の如き偶像を立てて、神の名の亂用を敢てせんとする冒瀆でもあり得ない。

辯證論の要請は彼にとつては「信仰論」に役立つものでなく、却つて、逆に、信仰論が、辯證論の基礎を示すべく求められてゐるものである。次に更に「信仰論」に進んで行かう。

四

今日シュライエルマツヘル研究者間にありて、彼の「信仰論」は種々に解されてゐる、併し之は次の如き問題に要約され得る、即「信仰論」は思辯神學であるか、或は、信仰事實の經驗的理解であるかの問ひに。

換言すれば「信仰論」は人間中心であるか、或は、

神中心であるか、の問題になる。

シュライエルマツヘルは信仰を敬虔即絶対依屬感情に於て見出したのである。従つて之の敬虔の本質を規定した感情概念の意味を知る事が重要である。敬虔がそれ自身知識でも、又行爲でもない事は初めから確固たるものである。併し感情又は直接的自己意識として規定したのは何等心理學的性質を表現するものでもない。それはむしろ、敬虔の個性性 (*Ichhaftigkeit der Frömmigkeit*) を表現したのである。

之の事はシュライエルマツヘルの一八二二年の辯證論に關する講義から理解される。彼は直接的自己意識に感情を、對象との關係を離れ、唯意識の自我性として規定した。思惟活動或は意志活動の推移を見る時、持續的作用としては唯意識の自我性のみが存する。之が直接的意識である。従つてこの直接的意識である感情は自己の意識でも無く、又感覺でもない。それは専ら意識の自我性である。

さて「信仰論」に於ては、敬虔を感情として規定し

てゐるが、之は敬虔の自我性を意味するもので、主觀主義的内容の表現ではない。それは敬虔の實存的性質を確定したものに外ならない。敬虔は、汝の存在に於てのみ現はれるもの、汝の生の具體的地位に於てのみ現れ来るものである。神の前に立つ時私は變る事なく、離れることなく、自我であり、私である。ここに直接宗教改革へ通ずるの道がある。

敬虔とは、まさに、私が裸にそれ自身神の中にとらはれてゐる其の具體的地位を指すのである。私が神を所有するのではなく、神が私を所有するのである。神のみが獨り「主」であり、私はそれに絶對的に依屬してゐるのである。従つてシュライエルマツヘルに於ては人間精神が神を創り出す事はない。又敬虔は精神の創造にかゝるものでない。唯神の賜物である。

斯く見て來た時、吾々は「信仰論」に於て人間中心的性格を發見する事は困難である。否、それはまさしく、神中心的性質のものである、併し「信仰論」の神

中心的根據と素地は、人間學的歴史哲學的衣に依つて、幾分弱められてゐる事は否み得ないが、それだからと言ふて、神中心的性質は失はるべくもない。「信仰論」はキリストの事業の讚歎の爲にのみ其の聲を擧げ、其の言葉は、人間の讚仰にはなく、キリストの化肉のそれへ向けられてゐる。

五

前に述べし如く、シュライエルマツヘルの辯證論は神についての知識を有すると主張する不遜を敢てしなかつた。彼の「信仰論」は思辯的動機の遂行でなく、完全に神中心的性格に色づけられてゐる。それは人間及び人間の一切の神化を以てする救濟論ではない。信仰論、その根據とその展開は神の恩寵の證明に外ならぬ。それはキリストの救濟に於て實現された、吾々に對する恩寵である。かくしてシュライエルマツヘルに於ては、哲學的思惟と神學的思惟とは、各々其の目的に於て相犯すことなく並立するものである。知識を求むる心は知識の中に安住する。それは知り得ざる神の

祭壇に祈念の焰を燃さんと望まない。感情の充溢に身をまかせ、自己享樂と自己忘却に酔ひしれるのは信仰の事ではない。燃えさかる炎をば信仰者の胸に投げかけて、彼等をして新しき心情と神に順ふ行ひと神に示された意義とを持つて、贈られし生涯を送らしめんと願ふこそ、信仰の能く爲す所である。と述べて著者は擱くのである。

六

シュライエルマツヘルの思惟は、多く神秘的汎神論的傾向、換言すればロマンティックの宗教的傾向をもつものとして規定されてゐた。然るに上述せる論文に於ては、かゝる見解は凡そ誤解に基づくものであつて正當なるもので無いと主張されてゐる。シュライエルマツヘルの思惟に神秘的傾向汎神論的傾向に類似した或ものを感じるの否み難い。彼が青年期に、浪漫主義運動の渦中に身を投じ、深く浪漫的色彩に包まれ、汎神論の影響を受けたが爲であらう。併し彼の内奥を流れて止まぬものは、宗教的靈即基督教的靈では無かつ

たらうか。浪漫的香りの最も強き彼の「宗教論」に於てさへ、唯單に神秘主義、汎神論として一義的に規定し去る事の出来ぬ或ものを感じる。カッテンブッシュも、彼の「新教神學」の中で(二二頁)、「宗教論」は決して汎神論的告白でないとして斷定してゐる。況んや浪漫的興奮の衰へた後年の諸作に於ておやである。と云ふ事は決して神秘的汎神論的傾向を全的に否定し去らんとするものではない。換言すれば、問題は次の如く要約される、即、彼に於ては、神秘的汎神論的傾向と本來基督教的傾向と何れが、より根本的のものであつたらうか。上來の論文の趣旨は、後者を根本的であると見て、從來の理解に批判を加へ、更に再びシュライエルマツヘルを見直した所にある。

神秘的汎神論の考へ方は辯證法神學、特にブルンネルに依つて其儘採用されたかの觀がある。其處から、シュライエルマツヘルに對する彼の果敢な鬭争と鋭き批評が生れ出て來るのである。之に依つて、今迄新教神學に君臨してゐたシュライエルマツヘルのゆるぎな

き地位も動搖せられ、むしろ、眞の神學の敵對者でもあるかの如く捨て去られんとするに至つたのである。

この時にあたりて、この批評、この評價が正當であるか、妥當であるかの問ひを喚起し、彼の再検討、再吟味が要求せられる氣運に向ひつゝあるのである。従つて上に紹介した論文もかゝる再検討の現れ、辯證法神學よりも、より根本的に掘り下げてシュライエルマッヘルの再認識に至つたものであらう。かく見た時吾々は彼の汎神論的假面にも拘らず、汎神論者なりとは斷定し得ず、神秘主義者として捨て去る事が出来ない。少なくとも吾々は辯證法神學の云ふ處總てを肯定し得ない。若し次の如きスタインマン教授の言にして、眞なりとせば、即ち「神的事象を出来るだけ其の時代に理解される表現を以て、言ひあらはすのが神學的思惟の課題である。」(本誌二一四頁)シュライエルマッヘルは基督教信仰を表現するに、時代の流行兒であつた汎神論的神秘の衣を借りて、宣教に従事したとも解せられる。ここから彼の汎神論的神秘主義は單なる外形に

とどまり、内容は本來のキリスト教であつたのではないからうか!

それは兎もあれ、十字路に立てるシュライエルマッヘルは徹底的な批判と検討に依つてのみ、眞の復歸は語らるべきである。

七

最後に、最近のシュライエルマッヘル文獻を書き添へて大方の参考に呈しやう。

シュライエルマッヘルと云ふ題名無くして、研究上重要な文獻のある事は大に注意すべきである。

Kattenbusch : Die deutsche Theologie seit Seh-

leimacher. 6A. 1926.

Eiert : Kampf um das christentum. 1921.

R. Otto : Westöstliche Mystik. 2A. 1929.

Groos : Der deutsche Idealismus und das (christentum). 1924.

Spranger : Der Kampf gegen den Idealismus. 1931.

H. Hoffmann : Der Idealismus und das Christentum. 1934.

Wehrung : Schleiermacher in der Zeit Werden. 1927.

Hirsch : Der idealistische Philosophie und das Christentum. 1923.

Heinann : Die Freundschaft in Schleiermachers Leben und Lehre : in der (Deutschen Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte), 1929.

Litger : Die Religion des deutschen Idealismus und ihre Ende. 1922——26.

最後ニ『邦語出題の』カントイデオロギイの著者ヨリシテ

Rolf : Vom Entwicklungs- zum Erlösungsgedanken. Z. T. H. K. (Zeitschrift für Theologie und Kirche) 1928.

Schl. als Briefwechsel mit seiner Braut. von

Wobbermin : Pneumatische und seligionspsychologische Methode. ZTHK. 1927.

Meisner. 2A 1920. Gundorf : Schleiermachers Romantik.

Schumann : Der Gottesgedanke und der Zerfall der Moderne. 1929.

Schl. als Mensch 1. Sein Werden. von Meisner 1922.

次に彼の傳記にして。完全なる傳記としては未だ現はれてゐない。青年シェライエルマンヘルに關するものは少なくない。ディルトアイヒンドルンの傑作は其の最もすぐれたものである。

Schl. als Anteil an der Entwicklung des preussischen Bildungswesens von F. Franz 1925.

Dilthey : Leben Schleiermachers. 2A. 1922.

Schls Aesthetik. von Odebrecht. 1931.

新刊紹介

阿部政三著

兒童精神衛生學

東京 同文館

精神病、神經病學の立場から兒童の精神衛生について書かれた極めて手ごろなそして珍しい作品である。

遺傳、環境、教育、性格及び氣質、子供の精神の發育概況、優良兒童、異常兒童、治療教育、精神保健と關係深き身體的疾患の九章に亘つて多方面の問題が取扱はれてゐるので、各部分が著しく常識的になつてゐるがそれはこの種の著作としては止むを得ない。書中ヒステリーの語が頻繁に用ひてゐるが、少くともバビンスキーの *pituitatism* の提唱以後、この語の亂用されてならぬことは専門家としての著者の熟知さるところであらうに。何れにしても吾らは兒童の宗教心理を探究するには補助的な役を司る精神衛生學等に對しても無智であるわけにはゆかない。一讀の要ある所以。(古野)

伊藤吉之助共譯
飯田忠

チーグレル現代獨逸の 精神的社會的潮流

東京 第一書房

一八〇〇年から一九一四年にいたるまでを四編に分け問題を中心に十五章にわけられてゐるが、十九世紀は世界史の上で極めて波瀾と意義に富んだ時代で、ブルクハルトやパンウツがこの世紀の初期を歴史の危機としたとほりである。フランス革命を轉期として歴史のステプが恐らく全然變つて來た世紀である。

その世紀の初頭をきつて前世紀と十九世紀とのかけはしを著者は三つの世界觀の連絡と推移によつてあとづけてゐる。それが啓蒙主義、古典主義、浪漫主義でそこにシェリンブやヘーゲルを扱ひプロシヤの運命から自由戦争後の自由主義その他の形勢を語る。二編は世紀の最も問題多き時代の前階として三〇年から四八年まで、七月革命以後の青年ドイツを、ことにシトラウスやフイエルバッハの宗教運動から周知のフリードリッヒ四世治下の政治的ロマン的諸形勢を敍し、三編に於ては一八四八年から七一年まで、二度の革命と獨逸帝國の建設及びその間の哲學神學の情勢をかく。四編は七一年から今世紀の一四年までで、ビスマルクとカトリック及びプロテ

スタントとの關係や社會主義、社會民主主義等に就て論じられてゐる。

思想史を編む場合にも亦非常な困難が伴ふ。單に羅列、記述するにとゞまるならば別として思想史の場合とはくに説明的解釋的にならざるを得ない。するとそこに何か原理的なものがほしくなる。が原理に劃一すると事實を歪曲するといつた事情でどうもうまくゆかない。高踏的に批評すれば既に外國でもその難があつたやうに本書もこの點では多くの問題を殘してゐる。著者は自分の資料は書籍と事業、人間と境遇と兩方からとるといつてゐるが、その連關は處々に昏迷を來してゐる箇所も見出される。且敘述の全體に相當のウイルクユルが露出してゐることも否みがたい。併しそれだけに問題を投射し全體にあやがあることが大きな收獲で、本書の意義はそれらによつて論じらるべきではなく、やはり著者の捉はれざる史眼によつており出された内容にある。本國で七版をかされたことによつてもそれは明かであらう。

著者はストラスブルグの大學教授であり、その學績、事業の大部分をこゝで寫した人であるが、倫理心理教育に關する研究學績が多く、且つ宗教に關してはシュトラウスの影響を多く受けてゐるといはれる。本書に於ても前世紀初期の宗教問題の取扱は極めて輕妙流暢であることを注意したい。

(石津)

藤 秀 環 著

歎異鈔講讚

京都 東 林 書 房

親鸞教の本質を道破し、眞宗信仰の眞髓を顯彰せる「歎異鈔」が、明治の中葉より特にもてはやされて以來、生命の書、永遠の書として引きつゞき親鸞教徒の間に深き愛着をもつて熟讀玩味せられて來たことはこゝに新しく云ふまでもない。特にその編者唯圓房の深刻なる體驗と純情の風格になる編述がいたく青年士女の求道の志向に投じ、一時は歎異鈔時代ともいふべきを現出したことであつた、かの倉田百三氏の「出家とその弟子」はそのクライマックスに歎異鈔を取材して物語られたものであることは人々の記憶にいま尙新たなるところである。

しかし一面より云ふとこの書が親鸞教の本質を端的に表現せるより、その眞意を把握され難きところがあるのであつてかの「出家とその弟子」に於てもこの點が甚だ多く指摘せられてゐるのである。かくて古人が本書を擬するに正宗の名刀をもつてしたことは當を得て居ると思はれる。近代に於て本書の眞價を誤りなく世に紹介せるものは三河の眞宗現家了祥である。彼は歎異鈔聞記一卷を作りて、先づ本鈔の思想的背景を論究することによつてその内容に確然たる組織を考へ、その編者の上にも動かすべからざる定説を興へた。しかしな

がら本鈔の流行時代に踵を接して上木せられたる講義、講話の類、さては研究の上にも了詳の歎異鈔研究史上の地位を紹介せるものは甚だ稀であつた、漸やく大正の中頃に梅原眞隆氏によりて彼の卓見が紹介せられて初めて多くの人々に注意せらるゝに至つた。

本講讀の著者藤秀瑛氏も亦多く了祥氏の示唆によつてもせられてゐるように思はれる。それだけ餘他の講義や講話に於ける自己流の解釋になるものと同日の比ではない、殊に篤實な信念と純淨の思想と明敏の叡智の主である著者が、數年來思をひそめ稿を續りて考案せる本書である、「求道の士への示唆となり法味愛樂の助縁としたい」との念頗は十二分に達せられてゐる。必ずや酬はるゝところが多いであらう。

原著收むるところの十八條に夫々條目を案出せられたことも面白く、附録として原著に關係深き「血脈文集」を收載せられたことも注意深い、殊に本文を解明すること懇切周到、寧ろ冗長に失することなきやを案せらるゝ程丁寧反覆せることは、著者の婆心の發露と考へられ深き感銘を享くる。但し教義上に就いて枝葉に渡ることをも細密に渡りて解説せらるることは、反つて本鈔義路の本筋を見失ふなきやを慮る。

教義上の解明に就いていくらか問題とすべき箇所がないではないが、全體としては實によくまとめられ、生命の書を眞に理解しその全貌を描出しその核心を剔抉することに何等缺くところがない。本書を手にするものはたゞに歎異鈔の講話

として求道の好伴侶を惠まるゝにとゞまらず、新しき眞宗概説として親鸞教一般の概念を自ら收得するであらう、一石二鳥の良書として特に現代求道の青年士女に勧めたい。(大原)

菅原重兼著

日本精神史 上代文學の展開

金星社

上代日本文學研究は色々の方面より更新されて來た。柳田國男、折口信夫先生等による民俗學的研究、松村武雄博士、西村眞次氏による神話學的研究、城戸播太郎氏による心理學研究等多方面から研究のメスが振はれて、その歸一する所を知らない有様である。これ等の多くを一つ一つ批評し、その長を取り入れて、自己の生命辨證法なる理論より新體系を整へて、上代文學史を作つたのが本書である。これが昭和七年の日本大學法文學部の卒業論文であることを知つて、著者の努力に多大の敬意を表する。

第一章文學の發生に關する考察に於て宗教起源説に關心を寄せて、文學の儀禮より發生することを認めておられる。序説的な部分に於て、多くを望むは失禮であらうが呪術宗教的とか言靈信仰とか云ふ學說的區別の外に上代文學に表はれた事實そのものが或は呪文の如き呪力を認められた掛牌の如きものより發生したものである。祈りとして神に捧げられたものより

發展したものの、更に或は祭りに行なはれる口誦禮儀の展開したものの、更には祭儀の次第が叙事文學になつたもの等各種の源流を原典のそれより抜き出して示すことに努力して頂きたいと思ふ。斯くすることによつて第三章第四章の叙事文學の展開、抒情文學の展開に於て社會狀勢に伴ふ精神發達に従つてなされた文學の展開は本書の如く二本調子とならず各種の表現様態の複合體を説明しつことが出来ると信ずる。

第二章に口誦文學の流動狀態なる章を設けて傳承文學を重要視されたのはよいが、これが三章の叙事文學の展開を約束する源泉となることを説明するには尙ほ多くの研究を必要とするものがある。

現今日本精神の研究は盛んであるが多くは思想的のものであるのに對して、國文學研究の立場から新しい見界の下にこれを企てられたことは誠に敬服に價す。(杉浦)

田中喜多見著

山村民俗史

東京 一 誠社

民族學は未だ成立過程の途上にある。従つて我國に於て、その歴史的、社會的特殊情勢の内に豊富に恵まれた資料源泉を保存し來つてゐるにも拘はらず、斯學に關する分野に於ては今尙殆んど無際限のそれ等が、未開拓のまゝ取殘されてゐ

るといつてよい。文獻的資料の稀少なるが爲めの不便は、研究者の常に最も痛感する處である。しかも地理的原因によるそれ等の多様性は、遂に吾々をして拱手慨嘆の止むなきに至らしめることさへ敢てなしとしない。

この著は著者自身の生活環境である東北地方の或る山林を中心として、その生活——殊に冬山に於ける——慣習、傳説、信仰、更に雪、草木、動物等の自然現象にまで亘つての詳細な採集記録である。早晩亡滅すべき社會的必然を前にして、存在せる民俗に對するかうした記録は、一つの資料として充分な文獻的意義を持つであらうし、もつと多くの人によつて取上げられねばならない問題である。

克明に採集された材料も、出来るだけ多く取入れようとの努力からには違ひないが、併しそれが整理の點に於て却つて災ひしはしなかつたであらうか。と同時にそれ等の材料に對する著者の觀察と説明が、今一步といふ所で踏み止まつてゐるのは遺憾である。例へば山村ではあるが、優れた産米地である地方に於ける女性の職能に對して、著者の眼は只、機職なる一方的性能のみを見て、より重要な農耕の側に全く注がれてはゐない。

ともあれ、一つの資料としての價値は充分持つてであらうし、著者の意圖もそこにあつた筈である。(吉村)

シュライエルマツヘル若
山 務譯

獨り想ふ

東京第一書房

シュライエルマツヘルが浪漫主義華なりし時ものした
Monologue (一八〇〇) の譯である。

「モノロオケ」の思想感情は、彼自身の、たましひの發展其もの、彼の精神の屈伸性と若々しさを以て叙べられた内面の叙情詩である。之は起稿から完成に到るまで僅かに四週間を要したに過ぎなかつた。然るにそのもつ内面の深さと流れるやうな、韻律的な散文、之の前には、さすが才華を誇る浪漫流の文人達も歎賞の聲を發せざるを得なかつた。

内容は勿論宗教に直接關係するものではない。併し宗教的深さをもつ靈の人生の記録である、従つて之は彼の信仰告白とも云へやう。「モノロオケ」は五つの獨語もしくは冥想から成つてゐる。「内省」「検査」「眺望」「老ひと若さ」。之は語るべきでなく、味はるべき書である。

附録として最後に附け加へた著者の「シュライエルマツヘル論」は特に推賞するべきものであり、シュライエルマツヘル理解に資する最上のみちびきの一である事は云ふを待たない。

たましいの奥底で、たがひに相寄る者と、しづかにそして

省察深き愛の言葉をもつて語り合ふ事を求むる者へ最上の贈りものである。(長澤)

梅尾祥雲著

祕密佛教史

和歌山縣 高野山大學出版部

模糊たる祕密の裡に、その祕密佛教の歴史、事相乃至教義の究明は、幾多の困難な問題を藏し、従つてそれは學界にとつて、未開拓の地の多分に存するものと云ふべきである。標題に掲ぐる書は、その究明に對する著者の大系中の一篇であり、従つて、未開の地を拓ける學界待望の書として、又先達の書として底本と見做し得るのである。

一、扱て、本書は全體を印度、支那、日本の密教の三篇に別ち、その中日本の密教に對して最も主力が注がれてゐる。従つて、印度の密教に對しては、甚だ簡潔を極め、雜密純密の區別からして直ちに金胎兩部經典の説明に入つてゐる。尤も著者に依つて最初、祕密佛教は弘法大師の眞言密教を指すと限定されてゐるのではあるが、雜密の存在價值及びそれに對する純密の特異性が問題とせられる。著者は之に對して極めて簡略ではあるが、要領よく解答せられてゐる。尙多くを望むならば、密迹力七經等所謂雜密と定義せらるるもの、發展過程の詳説が期待せられるのである。

二、次に雜密を以て佛敎中に於ける雜說寄生的のものと見做し、その獨立し組織體系せられしものを純密と稱するならば、佛敎思想の發展主流との關係が問題とせられる。その關係、從つて、純密の現實として獨立し構成せられし必然性、更にはその構成に對する方法認識如何が解答せられねばならぬ。然らざれば純密の佛敎本來としての面目と佛敎中に於けるその存在價值が問はれることになる。之等に對しても上述の如く簡略ではあるが、端的にその中心が突かれ、解答せられてゐる。

三、密敎發展中に左道密敎が擧げられてゐる。而してそれは密敎思想中に吟まるゝ必然的傾向性であるか、或は假令それを默認するとしても、三國乃至西藏等を入れての諸國中に於て何故左道としてのみ發展せるものが存するか、或はそれは現實的に必然となるべき社會性が其處に見出さるゝか、追究せられるのである。それ等は第一に譯本中(漢譯及び藏譯)に於て同類異本があらば、それ等異本間に於て異なる箇處の發見によりその變化發展の性格概略が知られ得るのである。更に梵、漢、藏の諸本の關係から、夫々印度、支那、日本等に於ける存在とその特異性が見出さるゝならば、何程かの解答も與へられるのである。

四、かくして純密としての日本密敎に於て、無論大師が中心とせられるから、大師以前と以後とを峻別考察しなければならぬ。かゝる場合、「大師の密敎」構成法が考察せられ、

祕密佛敎史上に於けるその特異性が發揮せられて、初めて眞言宗としての面目が窺はれるのである。之等に關してはこの著の大部が弘法大師以後を詳説してゐることに依つても知りうるのである。

以上の如くにしてこの書は史的研究に於て劃期的のものといふべきである。その大半は大學に於ける講義に依ると聞くが、内容は細に入りて理解し易く、從つて初心者にとつてもよかるべく、殊に索引は親切であり、専門家にとつても亦上述の如く今後の研究に對する底本認識に當るものと考へられる。著者にとつては體系中の一部であり、更にこの未開拓の野に録を入れた先達の書の刊行せらるゝ事の近きを待望して止まぬ。(梶芳)

駒澤大學佛敎學會年報 第四輯ノ一

第一兒玉氏の「四諦の理解と因中說果論」は氏が西洋哲學專攻であるだけその方面からして聞かると所あり、第二の渡邊棟雄氏「大部諸般若經品別對照表」は氏も云はるゝ如く、般若諸經の比較より必然的に追究せらるゝその原形論にはさまで重要ではないが、その基礎的工事としては是非一度對照せらるべきものであるから、その對照表の作製は不可缺のものである。而もその作製は原形論には直接關係して來らず、徒らに勞多きものである。氏がこの勞を顧みず作製發表せら

れたことは我々後學者にとつて感謝に堪へない所であり、今後はこの對照表に依つて比較研究する便益が與へられたことを學界の爲めに感謝しなければならぬ。林屋友二郎氏の「龍樹の出生年代の研究」は未開拓のものであるだけ聞く所多く、前號より續いての大作である。岡本素光氏の「中論に於ける存在形惡」に次いで、佐田馨苗氏の「藏文變陀那」譯述と同時に嚴密なるテキストクリティークが施されてゐるから我々一般研究にとつても容易にその内容が知り得られることを喜ぶものである。(梶芳)

佛教文化大講座

東京 大鳳閣書房

本講座は鷲尾博士の編輯にかゝるものだけあつて提出せられた問題が嶄新なものであり、従つて、この方面の體系的研究はなされてゐないもののみである。それだけ本講座には好奇心がそゝられる所多きを覺ゆるのである。又期待もせられるのである。従來この佛教文化の方面は學的研究が進められなかつたし、又この方面を對象とするのは新しい研究でもあり、今日日本精神の叫ばれる時代には必然顧慮せられなければならぬ問題であつて、誠に時機に適した學的企圖であると云はなければならぬ。今第一冊が出版せられたのに際し、その新しい項目を列擧して見よう。先づ思想篇には一四

天王思想とその造像」「藤原時代に於ける淨土教の思想」、文學篇では「聖德太子傳曆の研究」「兒物語と佛教」等、習俗篇では「佛教と日本温俗史」等があり、別冊附録として佛教文化辭典の出版せられることは閑却されたるこの方面の研究に多大の便益を與ふるものである。本講座は今後日本佛教研究にとつて新しい指導方針を與ふるものとして、又一般に日本精神を考慮する者にとつても是非讀まるべきものとして推擧せられなければならない。(梶芳)

日本宗教講座

東京 東方書院刊

I

佛教年鑑社の「佛教大學講座」に、大東出版社の「宗教生活叢書」と、宗教關係の出版界には「講座もの」流行の折柄、東方書院でも「日本宗教講座」をもつて、この時潮に乗らんとしてをる。それらの出來ばえは全部が出そろつて見ねば解らないであらうが、概して言へば、各々特長をもつて、伯仲の出來ばえを示してをり、これまでの同種のものに比すると、各方面にわたつて格段の進歩をしめしてをる。

さて、この東方書院の「日本宗教講座」第一巻の内容は、

神社 神道史 河野省三氏
阿含 經 赤沼智善氏

新約聖書
 寺院の庭園
 皇室と佛教
 吉利支丹迫害史
 最近日支佛教の交渉

松本卓夫氏
 重森三玲氏
 本多辰次郎氏
 比屋根安定氏
 藤井草宣氏

の諸論文をあつめてある。その輯め方はまったく定石をふんだものであり、従つて極めて本格的な出来であるが、その中にあつて重森氏の「寺院の庭園」だけが、いはゞ東方書院傾向をほのかにしめしてゐる。(石川)

II

「日本宗教講座」の第二巻の内容は次の如くである。

神道論
 楞伽經
 阿彌陀經
 日本カトリック教の現勢
 無教會主義
 日本宗教文學
 天台聲明の梗概
 寺領庄園の研究
 日本の石佛
 セツツルメント事業
 道會の信仰

加藤玄智氏
 鈴木大拙氏
 杉紫朗氏
 田口芳五郎氏
 畔上賢造氏
 志田義秀氏
 多紀道忍氏
 細川龜市氏
 川勝政太郎氏
 三好豊太郎氏
 松村介石氏

概して言ふと、あるべき題目を書くべき人物が書いてゐる

III

「日本宗教講座」の第三巻は、次のやうな内容を有してゐる。

三種の神器
 御嶽教
 般若經
 大乘起信論
 鎌倉時代の佛教文學
 宗教音樂
 愛國僧佐田介石
 本化大教の信仰
 救世軍の信仰

本多辰次郎氏
 尾崎廣吉氏
 椎尾辨匡氏
 望月信亨氏
 野村良八氏
 田邊尙雄氏
 淺野研眞氏
 田中智學氏
 山室氏子氏

といふ點において、まことに結構な出来ばえではあるが、他面からいふと書きふるし讀みふるしたものといふ感じがするのは、この種のものとして仕方のないことでもあらう。その中にあつて、畔上氏の「無教會主義」なる一篇のみは、現下の日本基督教會における重要な題目をとらへ、論文として新鮮なる感じをあたへるのみならず、明日の基督教乃至宗教一般に對して色々の暗示をも含んでゐるように思はれる。

全體の感じとしては、第一巻第二巻とあまり變りはないがどことなく非常時日本の香りがするやうである。それは本多氏の「三種の神器」や淺野氏の「愛國僧佐田介石」などから

出て來るところのかほりであらうが、ことに、佐田介石和尚がこゝに紹介されてゐるのは、極めて興味多く感ぜられる。けれど、筆者もいつてゐるやうに、明治初年における佐田介石は、丁度現代印度におけるガンヂイのやうな存在であつてどことなくナンセンスなところもあつたが、あの時代の排外、愛國護法の諸思想を一身に背負つて頑張つてゐたあの和尚が、いまこの非常時日本の「日本宗教講座」に顔を出してゐるといふのであるから、あの和尚の存在を知つてゐたものは、誰しも微笑ましく感ずることであらうではないか。(石川)

宗學研究 第七號

大谷派本願寺宗學院

本書は眞宗大谷派本願寺のオールソドクスの研究機關誌にして、已に七號を重ねるに至つたものである。内容はその名の示す如く眞宗教學に限られて居る。今左にその掲載論文を簡単に紹介しよう。

巻頭河野法雲氏の『安樂集』に五念門の無きは云何なる所以か。』の論文は道綽がその師曇鸞の五念門を重じたるにも拘らずその著「安樂集」に五念門の名さへ見えざる理由を述べたものである。五念門は當時の道俗に願生淨土を勧むるの法としては不適當なる故形を變へたのであると云ふ。さうして道綽は支那に於ける淨土門の始めであつて、聖道門以外に淨

土門あるを主張せんとする時機であつたから、觀佛三昧から稱名念佛を導き、更に念佛三昧を力説した故、五念門を説くの要がなかつたのであらうと述べて居る。

次に花山大安氏の「論註當分の念佛」は念佛の意義が善導以後は觀念意念の義ではなくして稱名である事を述べ、進んで論註の念及び念佛の語意を詳しく検討して、その中の觀と念及び信の文字の用例よりその説く念佛は憶念信心の義であると斷定して居る。

次に波佐谷順諦氏の「道綽禪師の宗教」は道綽の宗教を説くに當つて、それまでの淨土教の成立の時間的空間的考察を掲げて居る。時間的考察としては末法思想及びそれと淨土教との關係を述べ、空間的考察としては道綽以前の教相批評を略述して後に道綽自身の教相判釋を聖淨二門・難易二道に涉つて詳しく論じたものである。

更に藤谷一海氏の「タノムの語義に就て」の論文は宗祖や蓮師の用ゐたるタノムの語義を當時の文獻上から比較研究し又徳川期の宗學者の解釋を國語學上より説明して、これを氏自身はヨリタノミカニル義と解釋して居る。その中には希求の意味は聊かも含まれて居ないと言ふ。言葉の用例からは斯く説明し得るが果してこれが親鸞教徒の安心の持つ觀念内容を十分に説明し得るであらうか。

尙桑谷觀宇氏の「大谷派に於ける三業願生兩歸命説の展開と本願寺派宗學との交渉」は從來本願寺派の問題としてのみ

考へられて居た三業壽命及び願生壽命説は已に大谷派に於いても現れたとして、慶秀以下の宗學者の説を述べて本願寺派の學匠等の諸説との關係を論じたるものである。

最後に石黒觀道氏の「西山の安心に就て」の論文は西山派の安心義殊に厭離穢土欣求淨土や三心に就き「國師の五段抄」に依つて説いたものである。

以上の諸論文は何れも眞摯なる研究を示したものであつて全體として見るとき本號は支那に於ける淨土教の教説を批判検討したものと見ても差支なからう。(竹園)

島津久基著

國民傳説類聚

東京 大同山書店

前後二輯の内の前輯である。本書に收められたものは、古來人口に噂交された神話十四篇、童話十七篇、傳説十六篇、何れも吾が口碑傳説の中核をなすもののみである。

著者は國文學研究の傍ら、これを完全な傳説研究への一資料として、或は吾々の素朴な祖先達の遊んだなつかしい魂のふるさとへの道しるべの一つとして、そして又、國民性を自省する契機への善縁を興へるものとして提供すると云つてゐるが、材料的にまづ完膚なきものと云ひたい。けれど神話篇に於て重要な要素である天地創造説話の天浮橋物語等を缺除

したのは理由あることゝしても、やはり大系的な斯の種の著書としては、惜しみたい。各物語りの末尾に註釋と解説を附せられた親切は感謝すべきであるが、神話篇の解説に於て文獻的にもかなり不充分と思はれる點がないでもない。併し童話篇、傳説篇に關してのそれは著者の領域である。示指し引用された文獻は寧ろ斯學研究者の一應參考すべきものであらう。(吉村)

櫻井 匡著

教派別日本基督教史

東京 隆 章 閣

キリスト教、特に新教が日本に傳へられたのは安政六年であつた。本年は同教傳來以來丁度、七十五年四分の三世紀に相當する。櫻井氏が今回上梓せられた「教派別日本基督教史」はこの新教七十五年の記念塔である。

本書は新教諸派(第一篇、第二篇) 舊教諸派(第三) キリスト教諸團體(第四)の四篇からなり、主として新教諸宗派の開教、傳播布教、發展、現勢について縦斷的に史實を中心に記述せられたものである。しかも新教各派の歴史、内容等が個別的に詳述せられてゐるから、各派の歴史を研究せんとするものには、この上もない案内書である。またその意味で本書は日本キリスト教史研究の好文獻であると思ふ。(上野)

矢吹慶輝著

思想の動向と佛敎

東京 大 雄 閣

最近思想界には日本精神究明の機運が著しく擡頭してきて、この機運は必然的に佛敎思想究明の運動を促進せしめるであらう。何故ならば、佛敎思想を別にして日本思想を論ずる事は、最早至難の事に屬する様に考へらるゝからである。

矢吹博士が今回著はされた「思想の動向と佛敎」は、この佛敎思想と日本思想との關連を明にせられたものであり、特に明治維新後、明治、大正、昭和三代に至る日本思想の變遷と、その間に於ける佛敎思想の動向を詳論せられたものである。

本書は前後兩篇からなり、前篇に於ては、新日本、即ち明治維新後、大正末期に至る迄の日本思想の變遷、これに對する批判からなり、特に明治維新以後、發達し來れる社會思想の動向が述べられてゐる。後篇に於ては、前篇との關連に於て社會思想と佛敎思想との關係が詳述せられ、特に後篇中、宗教生活と社會生活(五)、社會信念と佛敎の順行(六)、佛敎の社會的考察(七)、現代佛敎論(八)の四論に於て、佛敎の社會觀、更に進んで社會案の可能を指示せられてゐる。

常識的にも専門的にも、佛敎の本質、その日本思想との關連を知らんとするものには必讀の書である。(上野)

矢吹慶輝氏監修

外人の觀たる日本國民性

本書は櫻井匡、石津照麿、古野清人、成田昌信諸氏共編で中央教化團體の依頼に依つて歐米人の日本國民性に關する記述類を抄譯してまとめたものである。

外國人の日本觀に就いての記述は四百數十あるが本書にはその中ワシントン會議の直前や國際聯盟脫退後の日本に對する非難記事の如き際は除外して、百四名の論文を掲載して穩當なる外國人の日本觀を見んとしたのである。縦には明治以前、明治時代、大正以後の三期に分ち、横には歐米十數ヶ國の論者を併せて居る。

本書に依る外人の共通的な日本國民性は已に矢吹博士が、「文藝春秋」二月號に二十項目に分けて舉げて居られるから省略するが、大體外國人は日本の忠孝や祖先崇拜の情篤きこと、家族的美風を持つてゐること等をほめ、殊に日本婦人の柔らかなるには何れの筆者も感嘆し、筆を揃へて稱讚して居る。

本書に依つて我々は外國人の鏡に映じた日本國民性が如何なる程度に眞相に觸れて居るか、又どの程度まで歪められて居るかを知る事が出来るのである。斯る重要な點を示さんが爲めに多數の文獻を穿鑿して抄譯された著者の努力には敬服の外はない。(竹園)

新刊宗教關係書目

日本精神生成史論(上代篇)鈴木重雄著

三・五〇

麴町理想社

基督教年鑑 海老澤亮編

一・五〇

神田 日本基督教聯盟

日本禪宗年鑑

森 大狂編 四・八〇

赤坂 龍吟社

パスカル隨想錄

竹 村清著 一・〇〇

神田 新生堂

オクスフォードグルoup運動批判

今井三郎著 〇・三〇

神田 基督教出版社

秘密結社

前田越嶺著 一・三〇

京橋 高原書店

フイヒテ知識學の概念並に第二序説

山本 饒 二・五〇

神田 岩波書店

密教大辭典(下卷)松永昇道編

六〇・〇〇

京都 同刊行會

禪と療病

山縣正明著 二・〇〇

京都 人文書院

神ながらの道 今岡信一良譯

一・八〇

神田 富山房

朝鮮社會經濟史研究 三宅鹿之助著

二・八〇

神田 刀江書院

ユーベルエーグ大哲學史(古代篇上)

山本光雄

三・五〇

麴町 學藝社

聖パウロ

齋藤 勇 一・五〇

牛込 長崎書店

パウロ書翰概説 麻生隆義著

〇・六〇

牛込 長崎書店

フアシズム參考文獻 戸田武雄編

〇・三〇

神田 刀江書院

宗教生活叢書(第三・六・一〇・一七)

岩野真雄編 〇・六〇

芝

大東出版社

ルマン・コーヘン純粹意志の倫理學

村上寬逸譯 三・八〇

麴町 第一書房

日本佛教繪畫史(第三册)

内藤藤一郎著 一・二〇

大阪 古代文化研究會

伊多利社會經濟史 山口正太郎著

一・八〇

目黒 章華社

Law, Bimala Churn : —

A History of Pali Literature, Vol. II

London, 1933.

只今本書第二卷を手にして前記第一卷の紹介に連續せしめることとする。

第二卷は廣く藏外の諸書に亘る。本書の著者に依るに現形巴利三藏は大體西紀前に成立を完了したと言ふのであつて、従つて第二卷は紀元後の物を殆んど全部網羅紹介解説を試みるのである。即ち第一卷に續いて第四章は *Nettipakaraṇa*, *Peṭakopadesa*, *Miṃḍa-pāṭha* 等初期の作品にして準三藏の

の重要書より、四五世紀の大註釋家の豫想する諸書を含む。特に *Miṃḍa-pāṭha* の解説の懇切を極め參考とすべき諸點

尠からざるやに見える。次に第五章は *Buddhadatta*, *Buddha-*

ghosa, Dharmapāla 三人の註釋家とその註釋の凡てを叙べるのである。進んで烏史・大史・小史等の史傳を第六章に列べ、第七章は巴利の綱要書の類、第八章は巴利の純く文學的な教書を説き、最後に第九章として巴利文典書を擧げる。尙附録には巴利三藏に現はるる歴史的並に地理的な參考と、次に記銘に於ける巴利小論とがあり、何れも一見するに便利である。

要するにこの二卷約七百頁の大冊は巴利經典文學概説と稱すべきものであつて、優れた研究の結果といふよりは寧ろ全體を容易に見透し得る如く内容に亘つて解説説明したものである。従つて巴利語を知らざる者にも一應の全體的知識を與へ、また巴利佛教の研究者にも種々の豫備的參考を與へるに十分であらう。(高田)

Chalmers, Lord Robert :

Buddha's Teaching being the

Sutta-Nipā or Discourse-Collection.

(Harvard Oriental Series, Vol. 37)

Cambridge, 1932.

本書は、スッタコパータの原文と英譯とを兩頁に對しての出版である。原文は巴利聖典協會本に依り、英譯は韻律的に譯して以つて原書の偽の趣きを傳へやうとするもの、著者は

新刊紹介

ジャータカ第一卷の英譯、マツヂマニカイヤの出版(第二、第三卷)並にその英譯を出だし、また嘗て錫蘭の知事であつた經歷を有する人であつて、Fausbøll の舊譯 (S. R. E., Vol. X.) しか知らない我々がこの難解の原書を讀む上に多大の參考を與へるものと思はれる。

スッタコパータの原始佛教の研究上及び巴利語その物の研究に於て占むる特別の重要性に就いては周く人の知るところその古きに於ても、現形の書の成立は宛に角として各品の諸經は大部分が言語的にも詩形的にもまた教理的にも最も古きものゝ中に屬するのである。本書の著者がこれ等の點に關して、序論に述べるところは先づ一讀すべき價値があるであらう。(高田)

Commemoration Volume, The Twenty-fifth Anniversary of the Foundation of the Professorship of Science of Religion in Tokyo Imperial University,

Tokyo, 1934.

待望久しき書、本書は東京帝大の宗教學講座記念會の記念出版三冊中の最終のものとして、歐米の宗教學關係の諸巨匠からわが記念會を祝して、姉崎教授のためにさしげられたものを骨子とし、石橋博士福島助教の論文を加へ、外に、既

一七一

刊「宗教學論集」所載の論文のレジメをのせる。論議計畫をたて、から年を隔すること六年、幾多の努力を経て出来たものである。

その間學界は既に寄稿者中ゼーダーブローム、ホプキンス及び木村諸教授を失ひ、執筆應諾者中サーエリオントを失つた。

巻頭に姉崎教授の寫眞及び序文をのせる三七〇餘頁の大冊で、内容に就ては何れ専門諸家によつて紹介されるであらうから左に執筆者と題目とをかゝけるにとゞめて置く。

第一部

Anthon All, Die Rolle des Denkens im religiösen
Glauben unter moderner Kultur.

Raoul Allier, De l'invocation à l'incantation, Coup d'oeil
sur les Manifestations les plus archaïques du fait religieux.
Herbert H. Gowen, Man and the stars.

E. W. Hopkins, Astronomical similes in epic poetry.
Sylvain Lévi, Bhangā-dūtya.

Edward C. Moore, Religion and theologies, in their re-
lation of the science of religion.

Rudolf Otto, Mysterischen und gläubige Frömmigkeit.

Georg Schurhammer, Der grosse Brief des Heiligen Fran-
Xaver.

Nathan Söderblom, Assurance in Religion.

Tomonobu Ishibashi, Isson-kyō, eine unbekannte Volks-
religion in Japan.

Naoshiro Fukushima, A collection of the Sātra-elements
from the Kāhākam (Prolegomena)

第二部

宗教學論集のレジメ。

(石津)

Irsch Hanna : Schleiermacher als Kirchenhistoriker.

Tenn, 1933.

彼の百年祭を迎へて今や新に問題となりつつあるシュライ
エルマツヘルが、更に教會史家として論議されるに至つた。
彼の本當の理解は今日になつてやつと始まつて來たと云ふ事
は彼の研究の結論として益々明かになつて來た。之の時教會
史家として彼を眺め直さんとする著者の意圖は誠に多々すべ
きである。

之等で意圖の完結を見やうとするのではない、やがて、次
次に出版される豫定であるが、先づ第一巻として之を世に問ふ
たのである。

中に取扱はれる問題は従つて次のシュライエルマツヘルの
教會史の諸問題とそれの歴史學的基礎と云ふ事だ。

先づ従来のシュライエルマツハルの歴史觀の研究にあづかる研究者の吟味から始める。

更に進んで彼の教會史の對象歴史、概念及び教會史への適用等に、及び終に彼の方法論的問題に進んで之書を終つてゐる。(長澤)

Loose, Gerhard,

Die Religionssoziologie Georg

Simmels.

Leip., 1933.

ジンメルの宗教に關する考は新カント派、殊にナトルプ等に近からう、しかしナトルプよりも更に合理的である。それが彼の宗教の範疇論で、宗教の徹底した觀念論化である。ところがジムンルの思想は當時極めて偉大であつたに係らず、彼にはシステムがない第二に變化がありすぎる、社會學的、美學的、形而上學といふやうに研究の領域がとんでゐる。第三には従つて學派がなくエビゴネンが少くない。

ところが本書はそれらの困難な事情にもかゝらず、ジンメルの宗教社會學を彼の著書の全體を引照して組織化しやうと企てた青年學徒の學位論文である。特に見るべきは第三部の種々の社會機構に關する宗教性についての所論であるが、その前に著者は先づジンメルの宗教の範疇論を辯駁して宗教

新刊紹介

的範疇を概念的に把握することの不可能——ジンメルの立場の不可能を立張してをる。そして形式方法的には實際の材料の扱へぬことを難じ、著者はヒュームやフオイエルバツハ或はクノーの線に従て宗教の心理的社會根柢を究明せんとし階級生活、祕密結社、隸屬關係等の宗教性を論じて、宗教の特質を社會的全體性への辯證法的關連の下にをく。しかし辯證法に於ける異質的關係を重視する結果はその宗教性を又實體の乃至存在論的な特殊なものとして形而上學化しなければならぬやうな破目に入つてゐる。(石津)

Rumpf, Max.

Religiöse Volkskunde

Stuttgart, 1933.

本書はこの著者による Das gemeine Volk. Ein soziologisches u. volkskundliches Lebens- u. Kulturgemälde in 3 Bänden 中の第二卷である。こゝに言ふ宗教民俗學は基督教民俗學を意味する。基督教的俗人に就ての研究である。彼らは無信仰な理性的立脚地に立つ階級でもなく、又原始的宗教に生きてゐる層でもない。彼等は教會の命を捧じ、教會の信仰に生きる。併し教會の完成した教理を概念的に把握するには足りない所がある。彼等は本能的に、情緒的に味ひ感じ知るではあらうが、その理論的性格を充分理解することは出来

ない。併しそこに却つて一つの力を示す。教會の教義に對して或る大なる整約を敢てする時に加工をする。そこに或る新しい創作がある。従つて教會は常に必ずしも與へるばかりではない。教會と民衆との相互授與の複雑な關係がある筈である。民衆の實際生活に現れた宗教が教會の教義に如何に總括されてゐるか、そして逆に、教會の教義が民衆の實生活に於て如何程まで融通ある具體化を示して行つてゐるか、その間の交錯、相互の影響は甚だ興味ある問題である。この事に關しては既に P. Drews が實踐神學の課題として指示し、Weigert 及び Boette によつてカトリック、プロテスタントの兩方面から幾分研究されたことがあり、Niebergall によつて初めて總括的な勞作を與へられてゐるが、彼に於ては未だ主觀的であり、小説的で實際に則するといふ點で缺けるものがあつた。その點本書は、單にこの方面の研究に一を加へたといふに止まらず、更に豊富な未聞の材料を與へつゝ主觀性に墮することなく巧に捌いて行つてゐる。(丸川)

Law, Bimala Churn :

A History of Pali Literature, Vol. I.

London, 1933.

巴利佛敎聖典に關する研究は内外の學者に依つて既に廣く且つ深く進められ、また巴利聖典協會その他の努力に依つて

三藏はもとより藏外の註疏史傳等重要なるものゝ殆んど全部がローマ字化の出版を見た今日、出るべくも期待されたものは是等廣汎なる諸經典全體に亘る經典文學の歴史であつた。茲に數種の佛敎文化史的著作を以つて知らるゝ印度人なるこの著者がその要求に應じて登場し來つたのであるが、果して期待に背かざるものなりや否や。

本書第一卷は收むるところ巴利三藏に關する範圍であり、次に出来るべき第二卷は藏外の諸書に亘るといふ。第一卷序論は諸學者の種々に論じて未だ歸結するところを知らない巴利語の起源及び郷土の問題を取扱つて、ギルナールなる阿育王の摩崖法勅に表はるる方言と特に吻合するプラークリットの西方型である。とする次に第一章は現形巴利三藏の成立年代論であり、曾てリス・デギズが「佛敎印度」に掲げた表を基礎とする新研究の結果を出だす。スッタニパータとニッデーサとの比較に依つて前者の年代を相當に下げた如きは興味あるけれども、論事の年代を阿育王時代若しくはその直後の頃とする等は果して適當なりや否や。その他この年代論に關する限り、興味多きものながら尙問題は數多存するであらう。

本書の價値は第二章の巴利三藏全體に亘る解説にある。經濟論の各々に關する懇切なる解説摘要は巴利聖典文學に關心する何人にも便益を與へ、特に全體を瞥見する上に多大の便宜となるものがあらう。巴利佛典の概觀を得たき者には好箇

の書であると思ふ。第三章には有部の發智六足論と巴利の論との極めて簡單なる比較を試みるけれども、本著者の力の及ばざる範圍である。要するに本書は巴利佛敎文學概説としての一讀に値ひするであらう。(高田)

H. Schuster, W. Franke, K. Kerber Christentum in Geschichte und Gegenwart.

Frankfurt a. m. 1933.

本書は歴史の爲の歴史書ではなくして、獨逸の今日の要求に應じ、今日の渴望を醫し、現在の生活に則してその指標たらんとする資料書である。従つて全體三百數十頁の中、古代及び中世の爲に費された頁は五〇、宗教改革及び十八世紀は現在の「福音的世界觀」の二源泉として百頁餘を與へ、後二百頁を以て、現代國家及び黨派の教會に對する態度現代プロテスタントリズムとカトリシズムとの關係、基督敎的世界觀の現代に占めんとする地位、他の諸宗教との關係等が論ぜられてゐる。附加されてゐる年代表、索引は甚だ便利であり有效であり、現代の諸問題、信仰、教會、國家、經濟教育等に亘つて材料を組織的に集め或は重要な歴史的材料に關する近代碩學の考察を簡單に挿入するなど、過去の歴史を集積して

立つ現代獨逸の宗教狀勢を知らんとする者の一讀に値する書である。(丸川)

Stirling, Matthew W. Jivaro Shamanism.

Bureau of American Ethnology の chief であるスターリングの筆に於ける Jivaro 族又はシュアラ・インド人のシャマニズムに關する論文。この族は東エクアドルとペルとのマラノン、サンチャゴ、バスタツア、モロナの諸河の上流に小家族をなして居住し、その部族的集團は消滅せんとしつゝあるので従つてまた政治組織も戰爭の時などの一時的盟約を除いては殆んど缺如しつゝある。政治的統合を缺いてゐるので、シャマン即ち wishnu が集團の最も重要で大なる感化を及ぼす地位にある。

この族ではある種の動植物又は自然現象に超自然的な特性を與ふる非人格的な呪力を taurutama と呼ぶ。イロコイ族のオレンダ、シュウ族のワカンダ或はポリネシア人のマナに多少とも比敵する概念である。大部分の精靈又は創世神話中の動植物はこの力又は性質を所有してゐる。鳥、魚、昆蟲、爬虫類及び植物の或ものは taurutama を有し、人の幸福に由々しい効果を生ぜしめる。シャマン即ち wishnu はこの力を具現してゐる精靈を統御しうると考へられてゐる。

その偉大な支配力の故に尊敬されてゐるのみでなく、巫者

は人を醫して高額な謝禮を受けることによつて蕃社中でも最も富裕である。彼は人に頼まれてその敵を病氣に罹らしめることによつても報酬を貰ふ。巫者は自己の力を絶對に信じてゐることは疑ひもない。practitioner としては極めて良心的で、患者と共に不眠の夜を重ねることがある。巫醫としては、患者に侵害してゐる特殊な精靈と同一となつて、この靈を統御する方法の知識を以て後者を呼び出すのである。

自然神又は culture heroes はすべし強力なマナを持つてゐる。これらは人格化され一定の居所を指定されてゐる。

この族のアニシスチクな觀念によれば、すべて植物も細工物も男性又は女性の魂をもち、灌木の manioc や壺などは女性で、これらは女子が栽培し製作する等である。

こゝでは巫を習ふ間には食物、裝飾品、衣類等を含んだ高價な贈物をしなければならぬ。修業期は満月に始り満月に終る約一ヶ月である。巫の職能は何にもまして病氣を癒すにある。ところが巫者は精靈を自由に使驅しうるので病氣を除くと共に人々を病氣に罹らせることも出来る。その故に部族の者から最も恐れ尊ばれてゐる。

病氣は寓話的 demac なる吹箭によつて運ばれてくるので、巫を養成するには病毎に一々異なるこの箭の統御を教へる。それから欲するところの靈を呼ぶためには、森から sangau なる葉の把を取つてこれを打振る。

入信のときには斷食し、また様々の narcotic effect をも

つ植物を服用し、これが十日続く。續く二十日間も少量の食物と飲料物しか攝らない。そして精靈を統御する方法を學ぶ。しかしすべての病氣が精靈によつて惹き起さるるものではないが、それらの自然的な病氣を醫すことも巫者の役である。また惚れ薬を作つてやり、兩神をコントロールし、酋長の後繼者を決定したり等々多くの他の職能をもつてゐる。

(Proceedings of the American Philosophical Society... Vol. I, XXII, No. 3, 1933, p. 137-145.) (古野)

Wegner, R. N.

Indianer-Rassen und Vergangene Kulturen,

Stuttgart. 1934.

南米並に中米に於ける未だ充分研究されていない未開人の踏調報告である。

前半アマゾン流域のものは體質によく注意してある。體質・環境・生活を一つづきに關係した叙述は現代の民族學傾向と一致しないが信仰を見るに却つて利益のある點が尠くない。後半の失なはれた文化の研究は考古學的資料と現在の文化様相と關連して見てゐる所教へられる點が多い。特にヘル古代藝術品を呪術的に見た所我々を首肯せしめ、啓發せしめるものが多し。(杉浦)

XV. Congrès International
d'Anthropologie & d'Archéologie
Préhistorique.

Paris, 1933.

一九三一年九月二十日より一週間巴里で開かれた人類學先史考古學の第十五回の學會紀要である。この學會の第五部會で民族學關係を扱つてゐる。この中宗教に關係あるものをあげればレベル・ペール・オーベの「ダオメイの宗教儀禮。」——今迄アフリカの宗教と云へばフェテシスムを考へたが、ここにも動植物より自然物人間等の神聖なものに對する儀禮は行なはれる事實を明かにしこれを古代史特にエジプトの宗教儀禮と關連して研究した暗示に富むもの。コムト・ド・ラバルの「聖バルブ」の「民間傳承」——爾來『聖バルブ』はマクス・ミュラー等によつてインドラの異名である梵語 *vritānā* より來るものであるとか、ギリシヤ語の語根 *var* より出た、*varvara* に關係あるギリシヤ神話の *Hellērohon* より來るものとか云ふ説を排して古くから歐洲に信ぜられたバル、バラ、バリベレテ等の信仰のキリスト教化したことを主張したもので、言語學派の説明を實證的に破つた興味深い研究である。その他スメル宗教信仰の發展を明確にしたシャール・ジャンの研究、南アナム地方の呪的植物の研究等がある。(杉浦)

— 後 記 —

△日本宗教學會第三回大會が来る五月五(土)、六(日)兩日立正大學で開かれる。會員の研究發表申込(發表要項をそへて)は三月十五日までとのこと。尙本誌讀者中會員御希望の向はその旨立正大學の同準備會なり參加團體なり、又は便宜編輯部なりに御申込を願ひたい。

△宗教學講座記念會の記念出版中の第三、Commemoration Volume, Science of Religion (略)が出来上つた。不日市場にも出るはづであるが、宗教學研究會の同記念會に申込まれば、僅少部数をかぎつて實費でおわかちする。(並製五圓、送料をふくむ。但し前金のこと)。

△嘲風會の姉崎教授記念事業も研究室を中心に着々進捗し和洋三冊の記念出版も委員の手で編輯を了へて印刷にかからんとしてゐる由。

△來ん春もまた學界盛である。

(T・I)

昭和九年二月二十五日印刷
昭和九年三月一日發行

新第十一卷・第二號

不 許 複 製

編輯者 宗 教 研 究 編 輯 部
東京帝國大學宗敎學研究室內
右代表者 姉 崎 正 治
發行者 岩 野 眞 雄
印刷者 中 村 勝 藏
印刷所 中 村 印 刷 所
東京市芝區新橋六ノ七四
東京市芝區新橋六ノ七四

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

會員希望の方は現會
員の紹介に金五圓を
添へて發行所へ御申
込下さい。

宗敎研究發行所

大 東 出 版 社

東京市芝區芝公園七ノ十
振替東京一九四七ノ十
電話芝二一四一六番