

神名の言語學的研究

——その困難と通患——

松 村 武 雄

一
神々の名を表す語辭の言語學的研究が、それ自身に於て大きな學的兴趣を持つばかりでなく、祭儀及び神話の引き歪められた、若くは朦朧化し不明化した意味を闡明する上に、往々にして少なからぬ光明を投ずることは、人のよく知るところである。

しかし這般の研究には、さまざまの困難と陷穽とが必然的に隨伴して居り、而してさうした困難・陷穽を充分に意識しながらも、學的熱心そのものために、却つてこれに落ち込むといふ通患が存してゐる。自分は今少しくその點を考察して、自戒となしたい。それが同時に他戒の一助ともならば、望外の喜びである。

神名の言語學的研究といふと、直ちに吾人の念頭に浮んで來るのは、十九世紀の後半に勃興したマックス・ミュラー一派の神名究明に關する學的努力である。この一派の學徒たちの言語學的研究は、人類學派——殊にアン・ドリユール・ラングによつて粉碎せられたことは、人のよく知るところである。蓋しマックス・ミュラー一派の這般の研究は、多くの弱點・缺陷をその基底に潜めてゐた。

祭儀の向けられる對象、若くは神話の主體としての靈威の名には、之を帯びる靈威の内性・職能を指表し、若くはこれと聯關するものと、然らざるものがあり、更に前者のうち、祭儀若くは神話が持つ目的・意味に對する指標性を永く廣く持續するものと、然らざるものがあり、更に自然界の事象を詮表するものと、人文界の事象を表示するものがある。マックス・ミュラー一派の學徒の神の名に關する言語學的究明が、太だ屢、正鵠を失し牽強附會に墮した主因は、神名に於ける這般の區別性を無視し、

(1) 神の名は必然的に且つ全部的に神の内性・職能を指表する。

(2) 神の名は、祭儀若くは神話の時間的・空間的な變化流動を超越して、いつまでも、そして何れの方所にあつても、祭儀若くは神話の意義・職能と有機的な聯關を持ち續ける。

(3) 神の名は常に自然界の事象の詮表である。

といふ無意識的若くは意識的な豫定の下に考察の歩武を進めたところに存する。

その後、於て神名の言語學的究明に従うた學徒たちは、かうした豫定から部分的に若くは全部的に解放せられた。彼等は多かれ少なかれ、神名の性質に於ける區別性の多様さを胸奥に藏めて、這般の區別性が神の名に關して自ら劃し出してゐる限界線を超えないやうに努めてゐる。しかし神名の言語學的研究といふことそれ自身に、自然の約束上なかなか克服し易からぬ困難が内在してゐる。

(1) 神名は、固有名詞であり、personal nameであり、従つて普通名詞と異つて、空間的・時間的に發生した同一名の様々の變化形を持つことが比較的稀少であるが故に、同一語辭の變化の種々相による比較考察が頗る

困難であること。

(2) 神名の多くは、その發生が頗る古く且つそれが宗教的對象であつたために、名を表す語辭が、その構成に於て屢々、特殊であるのみならず、這般の構成法が可なり早くから既に "double" となつてゐる場合が少なくないが故に、他の語辭との比較によつて、その本義を掴むことが頗る困難であること。

(3) 神名は、疑もなく一の民間傳承である。しかし他の様々の民間傳承——風俗・慣習・祭儀・神話などと、一の重要な點で異つてゐる。後者に關しては、語系を同じうしない諸民族に亘つての比較が學的妥當を以て爲され得るに反し、前者に關しては、這般の比較が多くの場合學的に妥當で無いこと。

(4) 神名は、それが名であることからの自然の歸結として、他の語辭・單句・文章に關係なく、それ自身に於て意味（何等かの意味を持つとすれば）が完結してゐるが故に、他の多くの品詞と異なり、神名の現れてゐる文句の contexts が、神名の意味の推斷の當否を検證するために用をなさぬ場合が多きこと。

などがこれである。而してこれ等の困難性が、神名の言語學的考察を稍々もすれば、實證の裏づけを持たぬ、若くは實證の貧弱なる、直觀的な若くは獨斷的な推斷に陥らしめる。また推斷の當否を權威的に決定する規準が乏しいために、這般の考察が無意識のうちに、或は餘りに大膽に、或は餘りにイージー・ゴイングに墮し、個々の考察者が獨りよがりの結論を己がじし引き出して、相互に一が他を援無する底の考説が幾つとなく併存するといふ奇觀を呈し易い。また神名は、祭儀や神話の中に存續してゐるものが多いが故に、神名の意味の言語學的考察は、太だ屢々、這般の祭儀や神話に於て知られてゐる神の内性・職能を規準とする a priori の上に行はれる。更

にまたその逆的動向として、神名の意味するところのものが、祭儀や神話の解釋の上に有し得るところの妥當性の限界を乗り越えて、前者を自恣的に後者の解明に持ち込む傾向が可なり強い。最後により、悪い傾向として、或る祭儀若くは神話から抽き出したところの神名の意義を用ひて、さらに該祭儀若くは該神話の意味を解かんとする、殆んど無意味な循環論法が行はれる。これ等はみな、神名の言語學的研究に於て往々にして見出される弊患である。

マックス・ミュラー流の弱點から解放せられたその後の神名の言語學的研究も、かうした困難と弊患とからは全的には自由であり得ない。自分は今それを顧みて、他山の石としたいのである。

二

先づ神の名の意味するところが、究明者のいかによつて、如何に種々雑多であるかを眺めて見たい。それには比較的解釋が容易であるとされる神名を採り上げるのが、最も効果的である。

希臘の神の名のうちで、語形が頗ぶる明晰で、その意味するところが太だ看破し易いと普通に看做されてゐる Triploemos を採り上げて見る。この靈威は、エレウシスの穀物神・農耕神であり、而してデーメーター女神が、その女バルセフォネーの行方を探索中、ケレオス王の款待を受け、その謝禮として王の子トリプトレモスに農耕の技を教へ、穀物の種を與へ、有翼龍に牽かせた車に乗せて、希臘の諸地に之を分配させたといふ神話が存することは、人のよく知るところである。吾人の問題はこの神の名が何を意味するかの説の雑多性である。

先づ第一に、カー・レールス (Karl Iehrs) は、一千八百八十二年に公刊された遺著 *De Aristarchi Studiis*

Homericis に於て、Triptolemos の名を、他の多くの英雄名 Agaptolemos, Amphitolemos, Neoptolemos 等と結びつけて考へ、かくて之を目して、單なる希臘の英雄名の一つに過ぎぬと推斷してゐる。⁽¹⁾ 然るにウィラモウィツ (U. Von Wilamowitz-Moellendorf) は、その著 Aus Kydathen に於て⁽²⁾、それからケルン (O. Kern) は、『希臘人の戦争及び祭儀』(Krieg und Kult bei den Hellenen) に於て、この名を解して『三回戦闘者』の義となし、ソーシュール (F. de Saussure) は、Mélanges Nicole に於て、triptolemos とする語辭を目して、希臘語の triptolemos, tripholomos, 若くは triphain などと血縁を有し、從つて本來は『搗き砕くもの』を意味するとなし、かくて彙威としてのトリプトレモスは、穀粒を潰すために農民階級によつて使用せられた挽碎機から生れたものであるといふ説を立ててゐる。⁽³⁾ 更に他の學徒——たとへば、トーマス・ケートレイ (Thomas Keightley) の如きは、この語辭を目して、希臘語の triptolos (= thrice ploughed) から出たものとなし、この名を持つ彙威に、三度鋤きの畝畔に播かれる穀粒が神へ昇華したものであると見てゐる。⁽⁴⁾ 同くこの『三度鋤き』説を唱ふるものに、オー・グルッペ (O. Gruppe) があり、またハー・ウーゼナー (H. Usener) がある。就中ウーゼナーは、その大著『神名』(Götternamen, Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung) に於て、トリプトレモスの名の言語學的解剖を試みることに無しに、直ちにそれが『三回の耕作』若くは『三度目の耕作』を意味すると述べてゐる。⁽⁵⁾ 次にエル・プレラー (L. Preller) は、その著『希臘神話學』(Griechische Mythologie) に於て、及び『デメテル及びヘルセフォネ』(Demeter und Persphone) に於て、⁽⁶⁾ triptolemos の語辭を tripton と關係つけて考へたアガリス・フォン・ケルキラ (Agalliss von Kerkira) の考説に賛同して、これを『三回耕作する者』の

義となしてゐる。

かくして吾人は、トリプトレモスの名の義に關して、少くとも、

(1) 單なる英雄名とする説。

(2) 『三回戰鬪者』の義とする説。

(3) 『搗き碎くもの』の義とする説。

(4) 『三回耕作』の義とする説。

(5) 『三度目の耕作』の義とする説。

(6) 『三回耕作する者』の義とする説。

の存することを知る。而してこれ等の説に到達する過程は、或は何等の考證をも經ざる直觀であり、或は僅少なる類語との比較に過ぎないが故に、いづれも充分に吾人を納得させる力を缺く。従つて、その中の一に賛同するものも、容易に他の反噬を蒙るの窮地に陥らざるを得ない。たとへば Darenberg et Saglio, *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines* は、これ等の見解のうち『搗き碎くもの』説に黨して、かくも魅力ある假説に面しては、『三回耕作』説の如き、大きな程度にその本當らしさを喪失せざるを得ないと述べてゐるが、しかし希臘に古く『三回耕作』の農耕法が實際に行はれたことは、ヘーシオドスがその詩篇に記すところによつて明らかであり、更に此の農耕法が神話に採入れられてゐることは、イアシオン (Iasion) が三度鋤きの畑でデーメーテール女神と性交をなしたといふ物語 (この神話は、多くの民族の間にあつて、作物の豊饒を感應呪術的に刺衝す

るため、農人たちが田畑で性的行爲をなす農耕儀禮の反映である。①の存在によつて明かである以上、その蓋然率に於て、強ち『搗き碎くもの』説に劣るとは斷じ難いとしなくてはならぬ。

思ふに tripolemos を眺めて、何人も直ちに思ひつゝのは、この語辭が $\tau\rho\iota$ 及び polemos の二個の成素から組み立てられたものであらうといふ推定である。而して polemos は疑もなく polemos (『戰鬪』) の詩的用語であるのに、トリプトレモスは、穀物神・農耕神である。そこに大きな矛盾が存するやうに思はれる。かくて、ペー・クレッチェマー (P. Kretschmer) は、『プロッタ』(Giotta) に於て、トリプトレモスの名の義の問題の難點を目して、

『この名の第二成素たる polemos と、この名を負うてゐる者の性質との間の反對矛盾に存する。』
となし、而してこの難點を拂拭せんがために、polemos の語辭を polemizein の語辭と結びつけた。詩篇『イリアス』卷二十一、第百七十六行の、

tris men min polemiken erusseidai menainon

の句に於ける polemiken は、『彼は振り動せり』を意味し得るが、『オデュッセイア』卷二十一第百二十五行に現れた類同した句の中の polemiken は、『彼は振り動せり』を意味しないで、『彼は緊張せり』、『彼は努力せり』を意味する。それ故 polemos は『緊張』、『努力』であり得る。實際希臘の殖民地の人々の間では、polemos の語辭が猶ほ此の意味を保存してゐる。だから tripolemos は、畢竟するに『三回努力するもの』に他ならぬ。ところでこの場合 $\tau\rho\iota$ は、文字通りに、『三』に關するものと取るべきか、若くは『多數』を表すものと考ふべきか。

第一の場合なら triploleamos は tripolos neios 即ち『三回耕された田野』が考へられるか、若くは hieroi arctoi 即ち『神聖なる耕耘』の三回が考へられるし、第二の場合なら、烈しい勞作の標徴としての田畑の幾回となき鋤き返しが考へられる。かくてこの語辭は『戰鬪』から出たのではなくて、農人の勞作から出たものである。

クレッチェマーの考説は、上に擧げた考説の何れよりも、より周到な注意の下に生れてゐる。かくて、オイゲン・フューレン(Eugen Fehre)は『ロマンナー編纂の『詳説希臘羅馬神話辭典』(W. H. Roscher, Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie)に於て、クレッチェマーの解釋を目して、從來現れたあらゆる解釋に比して、より信頼すべきものと嘆賞してゐる。⁽¹³⁾しかし自分の見るところでは、此の優秀な解釋でさへもが、神名の言語學的研究の困難性から出來する『躓き』から充分には解放せられてゐない。なぜなら Polenos と pelentein との關係づけ、及び Polenos に『努力』、『緊張』の義を見出した推論を假りに肯定したとしても、Polenos によつて意味せられる『努力』、『緊張』が、何故に特に耕作上のそれであると見なし得るかの説明が甚だ不充分であり、この肝要な個所で、氏は論證によらざる勝手な推論的飛躍をなしてゐるからである。而して氏をして這般の飛躍を敢てせしめた心理作用に、神名の言語學的研究の一通患が潜んでゐるのである。蓋し氏は、triploleamos の語辭の究明を試みるに先立つて、この名を負うた人物が農耕神であることを、神話を通じて熟知してゐた。而して此の既知與件が、若くは該與件に基づく神話學的な *Sensuntausend* が、意識的若くは無意識的に氏の心的活動に一の定まつた動向を與へ、『努力』、『緊張』が直ちに農耕的努力・緊張であるかのやうに思はれたのである。この推論的飛躍の結果は、事の真相に當つてゐるかも知れぬ。しかし事の真相に當つてゐるか否

かを問はず、さうした飛躍は、論證に於ける大きな缺陷である。しかも神名の言語學的研究には、これが一つの通患となつてゐる。その意味に於て、フェーレが、

『名の解釋説明は、究極するところ個々の究明者の神話學的な概括知念から出て来る』⁽¹⁴⁾

と揚言した詞は、たとひ少しく云ひ過ぎの嫌ひがあるにしても、這般の究明に従ふものの、まさに三省すべきところでなくてはならぬ。

三

言語學研究が獨立的に到達した結果としての神の名の意味解釋を、該神に關する祭儀若くは神話に適用して見て、それがうまく當て嵌まるとき、その意味解釋は正當さ眞實さの裏書を得たと考へられる傾向が、可なり強い。神の名がその内性・職能を直接端的に指表すると否とに拘らず、神そのものと何等の關係なしには生れ出づるものでない以上、這般の傾向が全的に排拒せらるべきでないことは勿論である。

しかし言語學的に解明せられた神名の意味と祭儀若くは神話の内容との符合一致は、必ずしも常に這般の言語學的解釋の客觀的妥當性を證示するものではない。祭儀及び神話は屢、流動變化するものであり、而して神の名も、その語形若くは意味に絶對的に動きの無いといふことは保證せられ得ないからである。

今二三の神名につきて考へて見るに、天鈿女命の名義に關して、『古語拾遺』に於て『古語天之於須女。其神强悍猛罔以爲名。今俗強女謂之於須志⁽¹⁵⁾此緣也。』とする説、『う』は大であり、『すめ』は神樂器であり、従つて『うすめ』は俗人の義であるとする説、⁽¹⁶⁾鬘華女⁽¹⁷⁾か、聖樂器としての白に囚むかとする説⁽¹⁷⁾などがあり、伊弉諾・伊弉

冊二神の名義に關しては、更に解釋が區々で、

(1)『誘ひ合ふ』の義とする説⁽¹⁸⁾

(2)『いさ』を地名とする説⁽¹⁹⁾

(3)『いさ』は、勇、功の義で、上古の俗男神を『なき』、女神を『なみ』となしたといふ説⁽²⁰⁾

(4)『いさ』を『神聖』の意とし、『あぎ』を男子の、『あみ』を女子の敬稱と解し、『神聖の男君』『神聖の女君』を意味するとなす説⁽²¹⁾

(5)『いさ』を『磯』の意とし、二神の名の義を『磯波』『磯風』とする説⁽²²⁾

(6)『いさ』の『あぎ』即ち『いさ國の男神』と、『いさ』の『あみ』即ち『いさ國の女神』とする説⁽²³⁾

等が存し、はた北歐のロキ神 (Loki) に關しては、

(1) Loki はアイスランド語の loka (『終る』) より出た語辭で、従つてロキ神は神性の完結を表すとす説⁽²⁴⁾

(2) Loki は希臘語の lockas 及び古代諾威語の loka (『誘惑する』) と密接な關係を有する。ロキ神が他の者を誘惑する邪神として神話に現れてゐる事實が、これを裏書するとなす説⁽²⁵⁾

(3) ロキ神の別名 Loptr, Loder が、『大氣』を意味する語辭 loka から出たらしいこと、及びそれが北歐語の luf 及び獨逸語の Luft (何れも『大氣』) と血縁を有するらしいと主張し、この神を目して大氣に關する神とする説⁽²⁶⁾

(4) Loki といふ語辭の語根が、梵語 loc. 羅典語 lucco. キムリック語 luf. 古代諾威語 logi. 等に見出され、而

してこれ等は『輝く』、『光る』、『光』、『焰』を意味するが故に、⁽⁴⁾も這般の義を有すとす説⁽⁵⁾等が存する。而してこれ等の考説に於て、『古語拾遺』は明かに天岩戸神話や天孫降臨神話に表出せられてゐる天鈿女命の性情を以て、この神の名の解釋の妥當性の保證となして居り、本居宣長も、諸冊二神の天御柱めぐりの神話によく當て籤まるといふ一事を、『誘ひ合ふ』説の正しさの裏書として居り、ロキ神の名の義を『誘惑する』であるとする學徒も亦、自己の解釋の結果が、神話に現れた同神が他の神々を誘惑するといふ事實によく當て籤まるといふので、安心をしてゐる。

しかし這般の符合だけで、安心してゐられては困る。それだけの理由では、『強女』説、『誘ひ合ふ』説、『誘惑する』説などを正しいとし、他の考説を非なりとするわけにいかぬ。それにも拘らずかうした符合一致が強くなるを言つて、それが見出されるれば、神名の言語學的解釋は、まさに落ちつくべきところに落ちついたと考へられ易いところに、這般の解釋の通患の一つがある。

自分たちは、かうした弊患の明白な一實例として、希臘神話に於けるティーターネス (Titanes) の名の解釋を擧げることが出来る。

titanes の語義に關しては、從來種々の解釋がある。先づケートレーは、『神統記』に於けるティーターネスの記述を證徴として、titanes を目して、tao, tiao, tiano から出た語辭で、ティーターネスの生産的努力を表出し、『努力する者』の義であるとなしてゐる。⁽⁶⁾しかし『神統記』の、

phaske de titainontus atasadalié mega rheksai ergon, toio d' epeita usin metopi den esesdai.

の記述の意味をケートレーの如く解釋するのは、太だ無理である。また古くオルフィック派の學徒は、この語辭を『復讐する』、『鬭争する』の義となし⁽²³⁾、近來の學徒の中にも之に追隨する者があるが、這般の解釋は因果關係の倒錯である。ティーターネスがゼウス神族に對し鬭争をしたといふ神話から逆に推定した解釋たるに過ぎぬ。更にまたエム・マイヤー (M. Mayer) は、その著『巨人とタイタン族』(Die Giganten und Titanen) に於て、Titan の語辭を曰して、'Tan (Zeus) の一個の reduplicated form に過ぎぬとなしてゐるが⁽²⁴⁾、その論證は頗る不充分である。かくてこれ等の考説はいづれも學界の是認するところとなり得なかつたが、更に Hians の語辭を目して、『白色土』、『石膏土』を意味するとなす解釋が生れ、而してこれが若干の學徒によつて定説視せられるに至つた。この解釋は、古くハルボクラティオンに暗示せられ⁽²⁵⁾、次いでアー・ディーリッヒ (A. Dieterich) によつて主張せられ⁽²⁶⁾、更に新しくはハリソン女史 (J. E. Harrison) の贊同するところとなつた⁽²⁷⁾。而してこの解釋が勢を得たのは、實にティーターネス及びディオニュソスに關する神話の裏書によつてである。

アレキサンドリアのクレメント (Clement of Alexandria) の言ふところに従へば、ディオニュソス神がまだ童子であつた時、クーレテス (Kouretes) が彼を繞つて武裝舞蹈 (pidrophia) をなしてゐると、ティーターネスが竊かに忍び寄り、さまざまの玩具を以てディオニュソスを誘幻し、その四肢を裂き取つたといふ⁽²⁸⁾。更にハルボクラティオン及びプリュタルコスと言ふところによると、ディオニュソスを盗み去つたティーターネスは、白色の粘土で身體を塗つてゐたといひ、またディオニュソスはその體を片々に引き裂かれた後、『白土人』(white-clay-man) がその心臓を石膏土の人形⁽²⁹⁾に入れ、一個の『白土人』として復活せしめたと傳へられる⁽³⁰⁾。

この神話に對する從來の orthodox な解釋は、ディオニュソスによつて代表される童子は、食用植物の精靈若くは穀靈であり、而してそれが體を裂かれた後、更に生き返るのは、這般のものが冬期に死し春期に復活することを詮表したのであるといふ見方であつた。しかしかうした粗雑な大掴みな説明は、到底この神話に於ける細部・骨子の意味を明かにし得ない。然るに近時に至り、ハリソン女史が一新説を出し、該神話を目して、宗教的儀禮としての成年式の殘照となした。⁽³⁶⁾これは正しく確説とするに足る卓見である。吾人はさう解するとき、この奇異なる物語が、忽然としてその細部に亘つて一貫した意義を露呈し來るのを覺える。

(1) 諸民族の成年式は、その儀禮の必須の一部として、新發意を圍んで呪術宗教的舞踊をなす。呪人團たるクレテスがディオニュソスを中心にして舞踊したのは、這般の實修の現れである。

(2) 自然民族の成年式は、新發意から俗的分子を除去して聖的分子を賦與するために、既存の彼を抹殺して更新の彼を生誕せしめる手段を採る。ニュー・サウス・ウェールズのウィラヅリ族の成年式に於て、司祭者が新發意を森の中に連れ去り、その體を切り裂き、火を放つてこれを焼き、然る後その灰を人形ひとがたに盛り上げ、而してそれを新しい人間として生き返らせる佯偽的實修をなす如きこれであり、⁽³⁷⁾而して這般の實修は、廣く阿弗利加、濠太刺利亞、亞米利加、南太平洋諸島などで行はれる。ディオニュソスがティーターネス族のために連れ去られたこと、その體を裂かれたこと、新しく生き返つたことは、這般の儀禮の説話的復寫である。

(3) 自然民族の成年式に於ては、司祭者たちは、或る種の土を用ひて、その體を白く（時としては黒く）塗る。ティーターネスが白色の粘土で體を塗つてゐたことは、正しくこれに該當する。

かくて *titanes* の語辭を *titanos* (『白色土』、『石膏土』) から引き出されたものであるとする言語學的解釋は、この神話によつて動かし難い保證を得たものとして、若干の學徒の採り上げるところとなつた。

しかし *titanes* の語義の問題は、しかく簡單に片づく性質のものではない。ディオニッソス神話に現るるティーターネスはなる程白色土を體に塗つて祭儀に關與する存在體であらう。従つてその限りに於ては、*titanes* の語義を『白色土』、『石膏土』とする解釋は、太だ好都合であるに違ひない。しかし希臘神話は、さうした存在態とは全く性質を異にしたティーターネスを吾人に與へてゐる。『神統記』に従へば、彼等は一種の狂暴な巨魔であり、ゼウス神族と決死の鬪争を試みて破れた原始的邪靈であると信ぜられた。かうしたものとしてのティーターネスと『白色土』、『石膏土』との間に、一體どんな關係があり得るだらうか。その上にまた『白色土』説に對する致命的な打撃となるべき一つの事實が存してゐる。

なる程成年式の司祭者たちは、白色土で體を塗つた。しかし此の白く塗る實修に對して用ひられた表現語は、常规的に *guphos* であつて、*titanos* ではなかつた⁽³²⁾。従つて古典的學徒は一人として *titanes* を *titanos* と結びつけてゐない。これを結びつけたのは、十二世紀のテサロニケの大僧正エウスタテオス (*Eustathios*) に始まる⁽³³⁾。(しかもこの學徒さへ、ティーターネスがその名を *titanos* から得たのではなくて、却つて *titanos* といふ語辭がティーターネスから起つた。なぜならこの巨魔族がゼウス神の雷火によつて土に歸せしめられたからであるとなしてゐる。)かくして *titanes* と *titanos* との間には、本來何等の語原的關係も存しなかつた。この事實は、正しく『白色土』説——*titanes* の語義を *titanos* に求むる考説を粉碎するものでなくてはならぬ。

それならば、*Titans* といふ語辭の意味は果して那邊に捜し求むべきであらうか。近時の研究は、太だ蓋然率に富む二つの考説を産み出してゐる。

(1) この語辭が本來一個の敬稱であつたとする説。

(2) この語辭が本來『王者』を指表するものであつたとする説。

が、これである。

先づ第一説から始める。或る學徒たち——たとへば、かのマイヤー(Mayer)の如きは、巨魔族ティーターネスの名を表す語辭が、多くの神の稱呼となつてゐるといふ事實に注目した。太陽神ヘーリオスが、*Helios Titanios* と呼ばれ、月神・狩獵神アルテミスが、*Artemis Titanis* と呼ばれ、曙紅の女神ヘーオースが *Eos Tio* と呼ばれるが如き、これである。これ等の場合に於ける *Titans* の語辭に、『努力的』、『動亂的』、『復讐的』などの意味を讀み取ることのいかに愚かなるかは、何人も疑はないところであらう。況んや『石膏土』の義を認容するが如きは、全く滑稽の沙汰としなくてはならぬ。然らばこれ等の神に共通する稱呼としての *Titans* の本義は何であつたらうか。これ等の諸形が示唆してゐるところに従へば、どうしてもこの語辭が、*ἱοί* (『尊崇すべき』) から出てゐるといふことを認容せざるを得ない。

もしさうであるとすれば、*Titans* の語辭は、本來さまざまの超自然的靈格に對する尊崇の情念を表示するために、民衆がそれ等の靈格にささげた敬稱であり、而して這般の敬稱で呼ばれた存在態の或る者が、神話的人物となつたところに、ティーターネス族の發生があるとしなくてはならぬ。多くの靈威に共通に與へられてゐた通

稱そのものが、或る特定の存在態の稱呼となる過程は、古代希臘に於て實際に屢々生起した事實であること、ウイラモウイツが、多くの例證を擧げてゐるところによつて明かである。⁽¹²⁾

人或は言はむ、ティーターネスの如き恐るべき巨魔的存在態が、古く『尊崇すべき』の名を以て呼ばれたと考ふることは、それ自體に於て一の大きな矛盾ではないかと。しかし這般の抗議は全く無意味であり、一の時代錯誤である。何故ならば、ティーターネスを以て動亂を好む巨魔的存在態とする觀念は、後期的な發生に過ぎないからである。本原的にはティーターネスは、立派な神性のものであつた。ヘーシオドスの如きも、これを呼んで *aganoi* (= *illustrious, noble*) となしてゐる。⁽¹³⁾ 彼等は古くは『尊崇すべきもの』の敬稱に價する高貴にして赫々たる靈物であつたのである。これが第一説である。

更に他に一個の可なり確かな解釋として第二説がある。エフ・ゾルムセン (F. Solmsen) は *Forschungen* (1912) に於て *tīān* の語辭を *tītuks, tīēni, tīon, Tīakidai, Tīakos* 等と關係づけ、*ヘンチキ* オスが *tīaks* を説明して、

entimos ē dunastēn hoi de basileus.

となし、また *tīēnai* に *ヒシツ*、

tīēnai : *basilides*

とあることを指斥するなど、周到な考察の下に、問題の語辭が『王者』の義に他ならぬことを力説した。⁽¹⁴⁾ ついでエー・ブー・クック (A. B. Cook) も、その大著『ゼウス』 (*Zeus*) に於て、ゾルムセンの『王者説』に賛同し、

而して進んで、

(1) ティーターネスが本原的には、靈威でも巨魔的存在でもなくて、尋常な人間であること——しかもトラキア地方の首長若くは王者であつたこと。⁽⁴⁾

(2) トラキア地方の王者たちは、昔時新しく生れる神としてのゾアグレウス若くはディオニュソスの靈能をわが身に體得する宗教的儀禮として、該神を表示するものとしての一小兒の體を切り裂き、その一部若くは全部を噉つたらしいこと。⁽⁴⁾

を説いてゐる。

自分の知見では、Eriades の語辭の意味に關する是等二つの考説——『尊崇すべきもの』説と『王者』説との何れが正しいかを確言することは出来ぬ。しかし兩者がその蓋然率に於て、共に『白色土』説に遙かに勝つてゐることは、どうしても拒み難い事實である。さうであるとすれば、Eriades の意味を『白色土』となし、而してティーターネス及びディオニュソス神話にそれがよく當て嵌まるといふ一事によつて、この解釋が Eriades の語辭の眞義を掴んでゐるとして安心するの早計なことが、ますます明かになるではないか。(未完)

註

- (1) K. Lehrs, *De Aristarchi Studiis Homerici*, p. 459 note.
- (2) U. Von Wilamowitz-Moellendorf, *Aus Kydathen*, s. 132.
- (3) O. Kern, *Krieg und Kult bei den Hellenen*, s. 6.
- (4) F. de Saussure, *Mélanges Nicole*, s. 513.

- (1a) T. Keightley, *The Mythology of Ancient Greece and Italy*, p. 157.
- (b) H. Usener, *Götternamen, Versuch einer Lehr von der religiösen Begriffsbildung*, s. 141.
- (7) L. Preller, *Griechische Mythologie*, s. 770.
- (8) L. Preller, *Demeter und Persephone*, s. 286.
- (9) Agallis von Kerkyra, *Schol. II*, s. 453.
- (10) Darnberg et Saglio, *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, Tom. V, p. 470.
- (11) Homeros, *Odussea*, V. 125; Theokritos, *Idylls*, III. 51. 52; Ovidius, *Amores*, III. X. 25.
- (12) P. Kretschmer, *Glotta*, I. 51 ff.
- (13) W. H. Roscher, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Triptolemos.
- (14) Roscher, *Op. Cit.*, Triptolemos.
- (15) 『古語拾遺』。本居宣長は『古事記傳』に於て、飯田武郷は『日本書紀通釋』に於て、池邊眞樺は『古語拾遺新註』に於て、つゝ、れゝの説を採つてゐる。
- (16) 松岡靜雄氏『日本古語大辭典』第二五二頁。
- (17) 上代日本文學講座、特殊研究篇上、高崎正秀氏『上代に於ける文學人の生活』。
- (18) 『古事記傳』、『神代紀口訣』。
- (19) 新井白石『古史通』。
- (20) 新井白石『古史通』。
- (21) 松岡靜雄氏前掲書第一五五頁。
- (22) 城戸幡太郎氏『古代日本人の世界觀』第九二頁。
- (23) 金澤庄三郎氏『日韓同祖論』第二〇四頁。
- (24) R. B. Anderson, *Norse Mythology*, p. 373.
- (25) Petersen, *Northern Mythology*, p. 355.
- (26) Anderson, *Op. Cit.*, p. 373.

- (47) B. Thorpe, *Northern Mythology*, vol. I, p. 181.
- (48) Keightley, *Op. Cit.*, p. 48.
- (49) Proklos in *Platonis Timaeus*; Hesychios, s. v. titanes: *timōroi apo tou titainein*.
- (50) M. Mayer, *Die Giganten und Titanen*, s. 81 ff.
- (51) Harpokration, s. v. apomnētōn.
- (52) Rheinisches Museum für Philologie, XI v III. s. 280.
- (53) J. E. Harrison, *Themis*, p. 15; *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, p. 493 ff.
- (54) Abel, *Orphica*, 196.
- (55) Harpokration, s. v. apomnētōn; Plutarkhos, *De Isis et Osiris*, XXXV; *De Ei ap. Delphi*, IX.
- (56) Harrison, *Themis*, p. 16 ff.
- (57) R. II. Matthews, *The Burding of the Windthuri Tribes*, *Journal of Anthropological Institute*, XXV. pp. 297, 308, 311.
- (58) A. van Gennep, *Les Rites de Passage*, pp. 409 ff; H. Hubert et M. Mauss, *Mélanges d'histoire des Religions*, pp. 144 ff. 參照。
- (59) C. Lobeck, *Agriaphannus*, I. 653 ff; J. Weniger, in *Archiv für Rel.*, IX. 241 ff 参以。この事實の例證として參へる草句を擧げよう。
- (60) Eustathios, *Commentary on Iliad*, p. 332.
- (61) O. Gruppe, *Griechische Mythologie*, vol. I, s. 421 *Ann.* 3 参照。
- (62) Wlamowitz, *Götting. Nachr.*, 1395 s. 231.
- (63) Hesiodos, *Theogonia*, 632.
- (64) F. Solmsen, *Indogermanische Forschungen*, XXX. s. 35.
- (65) A. B. Cook, *Zeus*, vol. I, p. 655.
- (66) Cook, *Op. Cit.*, p. 656.

使徒パウロに於けるストア的思想

佐野勝也

使徒行傳の傳へるところに依ると、使徒パウロは、キリキヤのタルソに生れたと云ふ。此の記事は、信頼するに足りると私は思つてゐる。紀元第一世紀頃に記されたと思はれるストラボの地理書に依れば、タルソの町の人人は、教育に對して一般に熱心であり、特に哲學に對して熱意を有してゐた。その點において、彼等は、アテナ人やアレキサンドリア人、その他哲學の學校や講演のある如何なる他の土地の人々よりも卓越して居つた。従つてタルソからは、數名の有名なストア哲學者を出した。かくの如くであるから、パウロが、その少年時代において、ストア哲學者に接觸する機會を有したであらうと想像することは、決して不都合では無い。プラトーンやアリステレスの如き哲學者たちは、限られた弟子を集めて哲學を講じたのであるが、ストア哲學者たちは、書齋から街頭へ出でて、所謂「哲學の講筵」(diarhesis)を開き、民衆に哲學を講じた。³⁾有名なディオゲネスの如きは、その一例である。³⁾従つて民衆は、容易に哲學の講筵に列席し得た。恰も現代人が、新聞や雜誌で一般的知識を獲得するように、此の時代の人々は、街頭で哲學の常識を學んだ。使徒行傳(一七〇一六以下)が傳へてゐるアテナにおけるパウロの記事内容の眞實性如何は後に私が論じようと思ふところであるが、そこに記されてゐる時代の環境は、史實に近いものであらう。即ちパウロは、その傳道旅行中、ストアやエピクロス派の哲學者たちと接

觸する機會を有したであらう。

ストア哲學者中でもセネカは、特にパウロと密接な關係を有するとは、古來多くの人々に依つて主張されてゐる。パウロが囚人として 로마へ來た時、セネカは、六十歳ばかりの老人だつた。パウロは 로마で一軒の家を借りて生活することを許され、二個年の間をここで多くの人々に接して福音を宣へ傳へた（使徒二八〇三十、三二）。セネカは、パウロに就いて聞く機會を有したであらうと思はれる。特にセネカの兄のガリオがアカヤの總督であつた頃、ユダヤ人たちがパウロを總督に訴へ出でた時、ガリオが之を受け附けなかつたことがある（使徒一八〇一二以下）。セネカは、兄を通じてパウロに就いて聞く機會もあつたであらう。そのみで無く、パウロとセネカ
の思想には、可なり多くの共通點を發見することができる。さうした事情から、パウロとセネカとの間には文通が行はれたとの傳説までも發生し、遂には、その兩者間に取り代はされたと云ふ手紙までも成立するに至つた。

手紙の内容に依れば、セネカは、皇帝へパウロの書翰の數通を讀んで聞かせ、パウロの書翰の文章の非文學的なのに對して極めて同情ある批評を下した。これは、恐らく、セネカの名聲を借りてパウロの文章を辯護せんとしたものであらう。⁴⁾ 何れにせよかくの如き傳説が、すでに第四世紀頃までに成立するほど、兩者の關係は早くからキリスト教思想家に依つて注意され、現代に至るもなほこれを問題とする學者が少なく無い。⁵⁾ 私は今兩者の思想的關係を論ずるに當つて、神の觀念と、神と人間との關係の問題に限定して論じて見ようと思ふ。勿論此の外に、例へばボンヘツフェルが試みたように、肉、自然、理性、靈、適正、良心などの言葉を中心として論ずることもできようし、パウロやダイスナー等のように、來世觀、世界觀等をも論ずることもできよう。⁶⁾ 然し乍ら、これ等

は他の機會に讓ることゝしなければならぬ。

先づセネカ自身の神の觀念中に、キリスト教的なものが存在することは疑ふことができない。セネカは屢々神を複数にして語つて居るが、それは只傳統的な語法に従つたままで、彼の神の觀念は、ギリシア神話の神々やその他の多神教的神々の觀念を超越してゐることは明らかである。そのみで無く、彼は傳統的ストア哲學の唯物論からも超越してゐる。即ちセネカに依れば、神は物質を統御し、その指導者であり案内者である。換言すれば、神は物質よりも有力であり高價である。神と宇宙との關係は、靈魂と人間との關係の如きものである。物質は我々の肉體に相應する。だから、低級なものは、高級なものへ奉仕しなければならぬ (ep. I.XV. 28f)。かくの如くしてセネカの神は、キリスト教の神と同じく、人間の上に在つて人間を指導し、訓練し、愛するところの父なる神である。人間は神に支配されることに依つて安全であり得、神の援助に依つて初めて善となり得る (de prov. IV. 7; I. 5; II. 6. ep. XLI. 2; I.VIII. 28)。かくしてセネカの神は著しくキリスト教の神の觀念と接近してゐると云はなければならぬ。

然しながら、セネカの神は、かくの如く一方においてキリスト教的超越的色彩を有すると共に、他方において、内在的な、汎神論的な色彩をも有してゐる。而して、既にダイスナーも注意したように、此の兩者をして同時に妥當性を有せしめることには、セネカは成功しなかつた。即ち、セネカの神は、それが超越神として述べられた場合は、人間との關係稀薄となり、人間との關係において述べられた場合、汎神論的色彩が濃厚となつて來る。セネカに依れば、神は宇宙の森羅萬象の中に内在する。従つて、人間自身の中にも存在する。彼は云ふに「神

は汝の近くに在り、汝と共に在り、汝の中に在る」(ep. XI. 1.) 神は何人にも下り來る。神の種子は萬人に蒔か

れてゐる。只良く耕す者のみが、これを培養し。成長させる。全宇宙は神であり、我々は神の仲間であり、神の四肢である。従つて、人間自身は、神と等しくなり得る(ep. LXXIV. 16; XCII, 30; XLVIII. 12)。

然らばパウロの神の觀念中にかくの如き汎神論的なるものが存在するであらうか。パウロの神の觀念が、傳統的なユダヤ的一神教であることは、云ふまでも無いことであるが、然も他方において、極めて汎神論的傾向を帯びた神の觀念を發見することができる。例へば左の文句の如きそれである。

これ凡てのものは、神より出で、神によりて成り、神に歸すればなり。

hoi ex auton kai di' auton kai eis auton ta panta.

これと、パウロ以後に現はれたストア哲學者マルクス・アウレリウスの「冥想錄」中の次の言葉とは、著しく類似してゐる。

汝(自然)より萬物來り、汝において萬物在り、汝へ萬物歸す(Bk. IV. 23)

ek sou panta, en soi panta, eis se panta

ノルデルは、この著しい類似に就いて「私のようにパウロにおけるギリシア的なるものに對し懷疑的な者でも、此の事實を囚はれるところ無く檢討すれば、パウロの文句と結合せざるを得ない」と云つてゐる。⁵⁾ 然るに、これに反しシユワイチエルは、兩者の間には著しい相違點があると云ふ。彼は云ふに、パウロにおいては、萬物は神から(ex)出で、神を通じて(dia)なり、神へ(eis)歸するのであるが、アウレリウスにおいては、その第二句に

使徒パウロに於けるストア的思想

おいて、パウロと相違して「汝において」(en soi)在ると云はれてゐる。シウワイチエルは、こゝにパウロにおけるユダヤ的終末觀的思想の反映を見ようとする。即ちパウロにおいては、現實世界は推移してゐる。停滞してゐない。ストアにおいては、現實世界は静止して居る。一は *παύση* であり、他は *ἥρεσις* である。パウロにおいては、現實世界は遂に神の國と化する。神との直接交渉は、その時に至つて初めて可能であつて、現在においては、神と人間との直接交渉は絶対に不可能なことである。即ち神との直接的な神祕的體驗は、來るべき世界においてのこととて、現實世界においてのことでは無い。

然しながら、パウロの言葉とアウレリウスのそれとの間にかくの如き相違の存することは、すでにノルデンも之れを認め、語源的に探究してゐる。¹⁰⁾ ノルデンに依れば、パウロの *di auton* は、むしろ當時一般に行き亘つたストア的言葉から生じたものである。パウロはこれをそのままの形式で採用したのに對し、アウレリウスは、これを自己のストア的教説の本質的要素たる「自然」と結合して、*di auton* に代ふるに *en soi* を以てしたのである。但しパウロは、ストアの文献から直接此の句を引用したと云ふよりか、むしろギリシア化されたユダヤ教から間接に引用したのであらうとノルデンは云つてゐる。さすれば、シウワイチエルが、恰も元來は *en auto* となつてゐたストアの文献を、パウロが自己のユダヤ的神觀に適合せしめんが爲に *di auton* に改めたとの見解の上に立つて、パウロとアウレリウスとの相違點を明らかにせんとするのは、正しく無いと云はなければならぬ。即ち私共は、少くとも言葉の上では、ストアとパウロとの間に相違は無いと云はなければならぬ。なほ私はその外に、パウロの書翰中に、左の如き汎神的神觀を發見する。

我らには父なる唯一の神あるのみ

萬物これより出で、我らも亦これに歸す。

また唯一の主イエス・キリストあるのみ

萬物これに由り、我らも亦これに由れり。

(コリント前八〇六)

萬の物は彼において造らる……

萬の物は彼に由り、彼れへ造られたり

彼は萬の物より先に在り

萬の物は彼において保てり

(コロサイ一〇一六、七)

en autō ekisthē ta panta

ta panta di' autou kai eis auton ekiti:rai

kai autos estin pro pantōn

kai ta panta en autō sunestēken

即ち右に引用したパウロの言葉のうちには、シュワイチエルが非パウロ的であると云ふ en autō も發見することが出来る。たとひコロサイ書を偽作であるとしてもコリント前書(一五・二八)中には

使徒パウロに於けるストア的思想

これ神は萬の物において萬の物となり給はん爲なり (hina e ho theos panta en pasin) なる言葉が発見される。

以上引用したパウロの言葉が、汎神論的色彩を濃厚に帯びてゐることは、何人も否定することができないであらう。更にそれのみで無く、私共は、有名なアテネのアレオバゴスの丘上における説教中に、次の如きパウロの言葉を發見する。

我らは神の中に生き、動きまた在るなり。(使徒行傳一七・二八)

en autō gar zōnen kai kinoumetha kai esmen

但しこれが眞にパウロの言葉であるかどうかは、容易に決定し難い問題である。ノルデンは、「我らは神の中に生き動きまた在るなり」において、ストア的概念を認識すべきであると云ふ。只、使徒行傳の作者は、此のストア的概念を形式的に莊重に響くような三個の言葉の組合せに結合したまでであらう。en autōなる言葉は、ダイスマンの有名な en Christō Ieson の蒐集などから、キリスト教的響きを與へるであらうが、只使徒行傳に現はれてゐるだけでは、未だ決定的とは云ひ難い。むしろそれと結合してゐる動詞に依つて現はれて來る概念が重要である。かゝる概念に應ずるところのものは、新約聖書中には全然存在しない。むしろそれはストア的である。¹¹⁾

アレオバゴスの説教がストア的であることは、第二八節の後半「汝らの詩人の中の或者ども『我らは又その奮なり』と云へるが如し」がストアの詩人の言葉であることから主張し得られよう。即ち此の句は紀元前二七〇年頃のギリシアの詩人アラツス(Aratus; Phainomena 5)の詩、及び紀元前三百年頃のストア哲學者クレアン

セス (Ceanthes) の「ヅウスへの讃歌」(五)の中に發見されるものである。

ノルデンは、單に使徒行傳第一七章第二八節がストア的であるばかりで無く、アレオパゴスの説教が、全體的にストア的であることを指摘してゐる。特に有名な「知らざる神に」(agnosto theoi)なる碑文を記した祭壇は、當時の世界に存在せず、複數にて「知らざる神々」(agnostoi theoi)と記された祭壇は、多く存在した事實を擧げて、アレオパゴスの説教が、パウロの説教そのまま¹²⁾で無いことを指摘してゐる。むしろ本來複數だつたのから、單數で記すことが發展して來たものと見てゐる。即ちアレオパゴスの説教の編者が、多神教的碑文を書き改めて、一神教化したのである。かくの如く傳へられたものに歪曲を與へるよりか、むしろ虚構の事實を造りあげた方が弊害は少ないだらう。アレオパゴスの説教は、全體として見て二個の要素から成立して居る。即ちそれは舊約聖書の思想と、ストアの神學思想との二個である。兩者が時として併立し、時として組み合はされてゐる。かくの如くであるから、ノルデンに依れば、アレオパゴスのパウロの説教に依つて、パウロにおけるストア的思想に就いて語ることは不適當であると云はなければならぬ。即ちそれは、純粹なパウロの思想で無くして、編者に就つてストア化されたものと云はなければならぬ。

アレオパゴスの説教について、ダイスマンは、ノルデンと異なつて、むしろユダヤ的神祕思想を示してゐると云ふ。ダイスマンに依れば、ギリシア語譯舊約聖書中には、「神において」「主において」なる形式が、有名な個所において、屢々神祕的意味に使用されてゐる。パウロも又「神において」なる形式を好んで使用し「キリストにおいてなる形式と結合した。従つて「我らは神の中に生き、動きまた在るなり」は、ギリシア語譯舊約聖書に

依つて靈化されたところのキリスト教以前のユダヤ的神秘主義を示すものである。パウロは、「神において在る」をアレオパゴス流には理解しなかつた。むしろダマスコ途上に経験したところのキリスト神秘主義が「神々において」の古い形式を一層成型的にした。¹³⁾ 即ちダイスマンは、アレオパゴスの説教をパウロの説教として認めるが、そこに示されたところのギリシア的思想は、ストア的汎神論的思想では無くして、むしろギリシア語譯舊約聖書のギリシア思想であると云ふ。

今ダイスマンとノルデンの主張を比較して見るに、前者は、アレオパゴスの説教中に純粹にストア的なものを認めず、むしろギリシア化されたユダヤ的思想を認めるところから、これを眞のパウロの説教と解釋し、ノルデンは、そこに純粹なストア的思想を認めるところから、アレオパゴスの説教を眞のパウロの説教では無いと認めてゐるわけである。兩者に共通な前提は、パウロにおいて純粹なるストア思想は存在しないと云ふにある。そこでアレオパゴスの説教に依つて、パウロにおけるストア的思想を語ることは、暫らくこれを斷念し、すでに引用したパウロ自身の書翰中に存するストア的なものが、果して純粹なるストア思想であるか否かを考察しなければならぬ。而して此の問題を究むる爲には、結局 *en auto* なる言葉の意味を考究しなければならぬ。

パウロにおいて使用されてゐる「神において」「主において」又は「キリストにおいて」なる形式が、キリスト教徒とキリストとの神秘的結合關係を示すと主張したのはダイスマンである。これに對しては、ウインディッシュ¹⁴⁾ やブイスなどの反對説もあるが、パウロの書翰中に頻繁に現はれて來るところのこれ等の言葉が、すべてキリストとキリスト教徒との間の神秘的交はりを示すとは云へないまでも、その或ものが、神秘的意味を有することは、

否定することができないように思はれる。例へば、次のパウロの言葉の如きがそれである。

人もしキリストに (en Christo) 在らば、新に造られたる者なり (コリント後五・一七)

すべての人アダムにおいて死ぬる如く、すべての人キリストにおいて (en to Christo) 生くべし (コリント

前一五・二二)

汝らは信仰によりキリスト・イエスに在りて (en Christo Iesou) みな神の子たり……今はユダヤ人もギリシ

ア人もなく奴隸も自主もなく、男も女もなし、汝らは皆キリスト・イエスに在りて一體なり (ガラテヤ三・二

六・二八)

神は罪を知り給はざりし者を我らの代りに罪となし給へり、これ我らが彼に在りて (en auto) 神の義となるを得ん爲なり (コリント後五・二二)

即ちキリストにおいて在ることは、人間をして全然新らしき被造物となし、これに依つて義とされ、すべての人がキリストに在ることに依つて神の子となり、民族や、社会的階級や、性の區別やも超越して、すべてが一體となる。ダイスマンは次の如き譬喩を用ひて此のことを云ひ現はした。恰も我々の呼吸する空氣のように、我々の中にキリストがあり、我々を充たし、又同時にキリストの中に我々が在り、これを呼吸してゐるわけである。¹⁵⁾

即ち、パウロにおいてキリストは、單に歴史的に存在したナザレのイエスでは無い。パウロにとつてキリストは靈である (コリント後三・一七)。

然らば、パウロの靈とは何を意味するであらうか。パウロの靈を人間の心理的要素として理解することは、眞

使徒パウロに於けるストア的思想

に彼の靈の觀念を把握する途では無いとのブissetの説は正しい。¹⁶⁾パウロの靈の概念にかくの如き意味が全然存在しないわけでは無いが、かゝる心理的要素としての靈は、彼にとつて重要なものでは無かつた。彼にとつて重要なのは、靈の有する超自然的、超越的性質である。かゝる意味での靈は、人間とは獨立に存在するところのものであり、それ自らの體(soma)を有するものである(コリント前一五・四四)。それは肉體とは異なつて光り輝く天上的體である。それは朽ちることの無い光榮の體である。

かくの如く、人間の心理的現象とは別個の存在たる靈には、善にして聖なる靈と、惡の靈とがある。パウロにおいて最も重要なのは、云ふまでも無く善の靈、聖靈である。パウロはこれを「潔き靈」(ロマ一・四)と云ひ、又は「生命の靈」(ロマ八・二)とも云ふ。かゝる靈は肉と對立する。即ち「肉の望むところは御靈にさからひ、御靈の望むところは肉にさからひて互に相戻る」。肉の行爲はさまざまなる罪惡をもたらすに對し、靈の行爲は「愛、喜悅、平和、寛容、仁慈、善良、忠信、柔和、節制」等を齎らす(ガラテヤ五・一六以下)。従つて、肉の念は死であり、靈の念は生命であり、平安である(ロマ八・六)。

以上は靈の有するところの道德的、實踐的力であるが、靈は更に此の外に、宇宙の奧義に參與し、神の神祕を究むるところの云はゞ認識的、若しくは形而上的力をも有すると考へられてゐる。即ち、「靈はすべての事と、神の深き所まで究める」(コリント前一・一〇)。それは「隠れたるもので、神祕の中にある神の智慧」(コリント前一・七)であり、知識であり、信仰であり、病を醫す賜物であり、力ある業を爲し、預言し、異言を語り、又釋く力である(コリント前一・八以下、ロー一・二三)。

以上述べたように、靈は、一方においては、宗教的、道德的原動力であり、他方においては、一個の認識能力であり、神祕的力である。さすれば、主イエス・キリストは靈であると云ふのは、主キリストが、かゝる神祕的力であるとの意味でなければならない。即ち靈が人格的姿において現はれたものがキリストである。すでに述べたように、パウロの靈は有形的であり、體を有して居る。地上生活を爲してゐた場合のキリストの靈が體を有してゐたと同様に、天上に擧げられて後のキリストの靈も又天上的體を有してゐる（コリント前一五・三五以下）。従つて、パウロにとつては、天上にあげられたところの超越的神的イエスと、地上に生活した歴史上のイエスとが別個の存在では無い。むしろそれは同一存在の兩方面と見らるべきである。天にあげられたキリストは、地上生活者としてのイエスが有した歴史性を離脱してはゐない。十字架上の死は、現實生活と超越的生活とを切りはなすものでは無い。それは單に罪ある人間に代つたと云ふだけである。パウロは、イエスの肉の生活を我ら人間と等しい意味での肉の生活とは思惟してゐなかつた。従つて、パウロにとつてはイエスの人間性は、充分なる意味での人間性では無かつた。パウロは「己の子を罪ある肉の形にて (en homionati sarkos hamartias) 罪のために遣はし」(ロマ八・三)とは云つてゐるが「罪ある肉にや」と (en sarki hamartias)とは云つてゐない。従つて地上生活を爲せるイエスの本性と、天上にあるキリストの本性とは、本質的差異はあり得ない。¹⁸⁾即ち歴史的イエスの有した人格的要素は、天上のキリストも依然保有してゐる。天上のキリストは、歴史上のイエスの有する特性を保有しながら、然もそれ以上に天上の存在者として有する實在性を獲得してゐる。¹⁹⁾従つてパウロのキリスト觀の中心には、なやみ苦しみ十字架につけられ、神に従順なりし者(ピリピ二・八)とか、義しき者(ロマ五・

一八) 罪を知らぬ者(コリント後五・二二)とか、自己を喜ばすことをしなかつた者(ロマ一五・三)とか、柔和にして寛容なる者(コリント後一〇・一)とか、自己を放棄し給ひし者(ガラテヤ二・二〇)とか云ふことが存在してゐる。而してそれは、パウロが、イエスの地上生活に對して充分なる關心を有し、且つ又、イエスの地上生活に就いて熟知して居つた證據である。勿論パウロは、ペテロが歴史上のイエスに就いて知つて居つたほど良くは知らなかつたであらう。然しながら、それだからとて、パウロにとつて歴史上のイエスが重要で無かつたとは云へない。²⁰⁾パウロは、キリストにおいて生活した。キリストは生きてなほ現存する靈的なものであり、パウロを取圍み、彼を充たし、彼と語り、彼において、彼から語る。パウロにとつてキリストは、過去の人物では無く、實在する力である。日々パウロに働きかけるところの生命力である。然もそれは非人格的な生命力では無くして、人格的な靈である。従つてダイスマンが、靈を空氣として譬喩したことは、人がこれを呼吸し、その中に在ると云ふ限りの譬喩であつて、空氣と同じく非形體的な、流動的な非個性的なものと云ふ意味では無い。

以上述べ來つたところで明らかなように。パウロにおいては、如何なる場合と云へども、イエスの人格性は消え去つてゐない。然もパウロにおいては、神と人間との直接の交渉では無く、キリストとの交はりである。而して、キリストと人間との交はりにおいては、キリストの人格は、飽くまでも維持されてゐる。かくの如きことは、ストア哲學において發見することはできない。ストア哲學者にとつては、神と自然とは同一であり、神と人間とは同化し得る。パウロは、ストア哲學者らしい言葉を使用したのではあるが、その爲にユダヤ的超越的神觀を排棄してはゐない。パウロにおけるストア的影響は否定することができないが、それは彼の中心に存するユダヤ的思想を破壊す

る程度においてでは無かつた。

私はパウロにおけるストア哲學の精神的影響を、むしろ、その宇宙同胞主義コスモポリタニズムにおいて一層明らかに看取し得ると思ふ。何となれば、世界同胞、宇宙國家の思想を、哲學上において最も強く主張したものは、云ふまでも無くストア哲學者であり、キリスト教史上においては、パウロであるからである。セネカの書翰の中に次の如き言葉がある。

哲學は何人も棄てず、撰まず、萬人に輝く(四四・二)

君が君の奴隸と呼ぶ者も同じ本源から出で、同じ空でほく笑まれ、同じように呼吸し、同じように生き、同じように死ぬることを記憶せよ(四八・一〇)

哲學が與へんとする第一の物は、全人類との同胞感だ。換言すれば同情と社交性だ(五・四)

それは心だ——だがそれは真直な、善良な、偉大な心だ。かゝる心を君は人間の身體中に客として住んでゐる神以外のものと稱することができようか。かゝる心はロマ武士にも、自由人にも、奴隸にも、等しく降つて来る。ロマ武士とか、自由人とか、奴隸とかが何だ。それは野心か間違ひから生れた稱號に過ぎないのだ。人間は泥濘から天へ飛躍することができるのだ。只登れよ。而して汝の神と同族となれ(三一・一一)

これと相似た言葉を、パウロにおいて發見することができる。

我らはユダヤ人・ギリシア人・奴隸・自主の別なく、一體とならん爲に、みな一つ御靈にてバプテスマを受けたり。而してみな一つ御靈を飲みめり(コリント前一二・一二、ガラテヤ三・二八参照)

かくの如き世界萬民同胞の思想は、イエスにおいて全然存在しないわけでは無いが、未だ充分明瞭に明はれて

はゐなかつた。それはパウロにおいて初めて明瞭なる形をとつて現はれて來た。これは勿論時代思想の影響に相違無いが、かくの如き時代思想を造つたものは、ストア哲學である（勿論更に溯れば、その當時の社會狀勢であるが）。只こゝに注意しなければならないのは、かくの如き理想へ到達する方法においては、ストア哲學者とパウロとの間に著しい相違があることである。パウロに依れば、キリストの靈を宿することに依つて理想的境地に到達し得るに對し、セネカにおいては所謂の *apatheia* 即ち、斷えざる意志の緊張に依つて、人間の有する自然的、情慾的要素を排除することに依つて初めて到達し得られる境地である（ep. IX. 1）。従つてセネカは峻嚴なる道徳的命令を與へる。

汝は何より先に、依つて以て生活すべき規範を確保しなければならない。而して此の規範に依つて、汝の全生活を規制しなければならぬ（ep. XX. 3）

汝自身を理性の支配下に置き、もし理性が汝の支配者となれば、汝は多くのものに對する支配者となるだらう（ep. XXXVII. 4）

即ちストアの理想的境地は、上から降つて來るものでは無くして、各人の努力に依つて、各人自身の中から生じて來るものである。眞の善を見よ、それは汝自身から出て來るものだ。汝自身からと云ふのは、汝の最善の部分たる眞の汝自身のことだ（ep. XXIII. 6）とセネカは云つて居る。これとパウロとは著しい對照である。パウロに依れば、人間自身は如何に努力しても、自己の力に依つて理想の境地に到達することは不可能である。イエス・キリストを信する信仰に依つて、換言すれば、キリストにおいて在り、キリストにおいて生き、キリスト我

中に在つて生きることに依つて初めて可能なことである。而してそれも我ら自身の努力に依つてでは無く、上よりの啓示に依つて初めて可能なことである。³¹⁾

以上の如く考察すれば、パウロにおけるストア的思想は、パウロの根本的宗教思想を動かすほどのものでは無かつたと云はなければならぬ。只然し乍ら、如何なる場合と雖も、或思想が或一個の人格の中に吸収された場合、すでにその人格中に存在したところのものと遊離して存在し得るものではない。従つて、パウロが直接又は間接にストアから受けた思想的感化は、パウロの思想に何等の影響なしとは云ひ得ない。パウロの神観や道德思想が、ストアの思想に接觸することに依つて、或種の變化を爲したであらうことは、これを認めなければならぬ。特に、パウロに影響を與へたものは、單にストア思想のみでは無かつた。私の考へでは、ギリシア的神祕思想も又少なからぬ影響を與へた。それ等がパウロの有した傳統的思想と總合された結果生じたものが、パウロの思想である。パウロにおけるギリシア的なるものを肯定することは、彼におけるユダヤ思想を否定することでは無い。パウロの思想は云はゞ一個の交響樂である。そこには種々なる音調が總合されてゐる。只その基調となるものは依然ユダヤ思想である。

註

- 1 Strabo : Eng. tr. by H. J. Jones, 1917 ff. XIV. 5. 12 f.
- 2 Wendland : Die hellenisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum. 1912. S. 75 ff.
- 3 彼もタルン出身だとストラボ (XIV. 5. 15) は云ふ。
- 4 Die Religion in Geschichte und Gegenwart. 2 Aufl.

使徒パウロに於けるストア的思想

- 15 Baur, F. Ch : Drei Abhandlungen zur Geschichte der alten Philosophie und ihres Verhältniss zum Christentum. 1876, S. 377 ff.
- 16 Bonhöffer : Epiktet und das Neue Testament, 1911, S. 146 ff — Baur : *ibid* — Deissner : Paulus und Seneca, 1917.
- 17 Deissner : *ibid*. S. 20.
- 18 Eduard Norden : Agnostos Theos, Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede, 1923, S. 241 f.
- 19 Schweitzer : Die Mystik des Apostels Paulus, 1930, S. 10 ff.
- 20 Norden : *ibid*. S. 242 ff.
- 21 Norden : *ibid*. S. 23.
- 22 Norden : *ibid*. S. 121 ; S. 124 f.
- 23 Deissmann : Paulus. 2 Aufl. 1925, S. 116 f.
- 24 Windisch : Graube (R. G. G.)² — J. Weiss : Urchristentum, 1917, S. 359 ff.
- 25 トインペン著 佐野謙「トインペン」p. 179.
- 26 Bousset : Kyrios Christos, 2 Aufl. 1921, S. 120 f.
- 27 例くキリヤンテ前 13. 8. ノロント後 2. 3 ; 7. 1. キリヤン 6. 18. の如きは「人間の心理的要素としての靈を意味す」。
- 28 J. Weiss : Urchristentum, 1917, S. 377.
- 29 Otto Michel : Der Christus des Paulus (Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, 1933, XXXIII, Heft 1, S. 6 ff. — J. Weiss : *ibid*. S. 350.
- 30 J. Weiss : *ibid*. S. 346 ff. — Mundle : Der Glaubensbegriff des Paulus, 1932, S. 62.
- 31 Liechtenhan : Die Ueberwindung des Leidens bei Paulus und in der zeitgenössischen Stoa (Zeitschrift für Theologie und Kirche, 1922. 5 Heft. S. 390)

セネカの書翰中に「まことに何人も神の助け無くしては善では無い(四一・二)とあるが、これはむしろ特殊なもので、宇宙人生すべての出来事は神の支配下に在るとの根本思想から派生して来た思想に過ぎない。

法華經に於ける九部法に就いて

石川海淨

序

一切の佛法を收めて盡きざる無き説相の分類、即ち佛教聖典の原型として、或は九分教を或は十二部經（新譯にては十二分教）を乃至九部經（法華經にては九部法）を説く諸多經論に於て、此等の交渉關係及び受持傳承に關する説明解釋の一樣ならざる事は既に人の能く知る所である。

今、説明の便宜上之れを要言するならば、南傳（巴利系統の經論）にては九分教が例外無しに信受せられ、北傳（梵語系統の經論）にては大體十二部經が傳持されて居るのであるが、復、九部經を立てゝゐるものもある。而して各、支分の立て方に就いては後に出さるゝ表の示す如く九分教が上から九ツの支分を立て、十二部經が九分教の支分に更に三者を追加して十二部を樹

立し、九部經が其の經典の特質に應じて支分の立て方を異にしてゐる。蓋し支分樹立の相違は教理の發達傳承の改變、經典の増廣に依る自然の結果であらふ。されば法華經に於ける九部法の研究の意義も推して知ることが出來やう。

一、九部經所立の文獻及び意義

諸多經論を檢討した處に據ると、南傳の九分教に於ける支分には異例は無いが、北傳の九部經（法華經にては九部法）のそれには多少の相違を來してゐる。依て九部經の文獻を示せば、

- (1) 佛說大集法門經卷上……………正藏第一卷、二二七頁
- (2) 本事經卷第四……………正藏第一七卷、六七九頁
- (3) 十住毘婆沙論卷第二九、念佛品；正藏第二六卷、六九頁

法華經に於ける九部法に就いて

(4) 大般涅槃經卷第三、金剛身品(曇無讖譯)……正藏第一

二卷、三三三頁

(5) 妙法蓮華經卷第一、方便品(羅什譯)……正藏第九卷、

七頁

等である。而して此等經論の説示する九部經の支分に於て(2)と(4)とが一致してゐる外、互に相違してゐる。

就中法華經所立の九部法は其の最たるものである。尤

イ、九分教及び十二部經名

も佛說法集經卷第一(正藏第一七卷、六一二)の如く、南傳の九支分に尼陀那を加へた十部經を立てゝゐる例もあるが、是れは、恐らく九分教から十二部經に至る過渡期のものを取扱つたものであらう。されば九部經(法)に就いて論ずる限り、法集經所立の十部經を例外として是れを除外し、法華涅槃等の九部經(法)に關する表を出して研究の便に供することゝしやう。

| 音 | 譯 | 意 | 譯 | 巴 | 利 | 語 | 梵 | 語 |
|---|---|---|------|----------------|---|---|----------------|---|
| 修 | 多 | 契 | 經 | Sūtra | | | Sūtra | |
| 祇 | 夜 | 應 | 頌 | Geyya | | | Geya | |
| 和 | 那 | 記 | (授記) | Veyyākaraṇa | | | Vyākaraṇa | |
| 伽 | 陀 | 伽 | (偈) | Gāthā | | | Gāthā | |
| 憂 | 那 | 自 | 説 | Udāna | | | Udāna | |
| 伊 | 伽 | 本 | 事 | Ivūtaka | | | Ivūtaka | |
| 闍 | 伽 | 本 | 生 | Jātaka | | | Jātaka | |
| 阿 | 摩 | 希 | 法 | Abbhūtaḍḍhamma | | | Abbhūtaḍḍhamma | |

| | | |
|--------|---------|----------|
| 轉佛略方廣 | Vedalla | Vaiṣṭṭya |
| 尼陀那因緣 | Nidāna | Nidāna |
| 阿波陀那譬喻 | Apadāna | Avadāna |
| 憂波提舍論議 | Upadesa | Upadesa |

備考 1. 音譯名は成實論に依り

2. 意譯名は婆沙論に依る

3. 北傳の十二部經名中より後の方の三者を除きたる九支を南傳の九分教と云ふ

4. 梵本法華經には Avadāna の代りに Anupriya の語を使用してゐる

ロ、九分教、九部經及び九部法の對照表

| | | | |
|-------|-------|-------|-----------------|
| 修多羅 | 修多羅 | 修多羅 | 十二部經名 (北傳) |
| 祇夜 | 祇夜 | 祇夜 | |
| 和伽羅那 | 闍柯羅那 | 授記 | |
| 伽陀那 | 伽陀那 | 伽陀 | |
| 優陀那 | 優陀那 | 優陀那 | |
| 伊帝曰多伽 | 伊底跋多伽 | 伊帝曰多伽 | |
| 修多羅 | 修多羅 | 修多羅 | 南傳及び解脫道論に於ける九分教 |
| 祇夜 | 祇夜 | 祇夜 | |
| 和伽羅那 | 闍柯羅那 | 授記 | |
| 伽陀那 | 伽陀那 | 伽陀 | |
| 優陀那 | 優陀那 | 優陀那 | |
| 伊帝曰多伽 | 伊底跋多伽 | 伊帝曰多伽 | 大般涅槃經に於ける九部教 |
| 修多羅 | 修多羅 | 修多羅 | 妙法蓮華經に於ける九部法 |
| 祇夜 | 祇夜 | 祇夜 | |
| 和伽羅那 | 闍柯羅那 | 授記 | |
| 伽陀那 | 伽陀那 | 伽陀 | |
| 優陀那 | 優陀那 | 優陀那 | |
| 伊帝曰多伽 | 伊底跋多伽 | 伊帝曰多伽 | |

法華經に於ける九部法に就いて

| | | | |
|-----------------------|-----------------------|-----------------------|-----------------------|
| 闍 陀 伽 | 闍 多 伽 | 闍 陀 伽 | 本 會 有 生 |
| 阿 浮 多 達 磨 | 阿 浮 多 達 磨 | 阿 浮 陀 達 磨 | 未 會 有 |
| 鞞 佛 略 | 鞞 佛 略 | 毗 佛 略 | 因 緣 |
| 尼 陀 那 | 尼 陀 那 | | 譬 喻 |
| 阿 波 陀 那 | | | 優 波 提 舍 經 |
| 憂 波 提 舍 | | | |

備考

一、解脫道論卷第九分別慧品

正藏三十一、P. 445.

二、大般涅槃經卷第三金剛身品

正藏一一、P. 383. (曇無讖譯四十卷本)

尙ほ同經卷第十五、梵行品第八

正藏一一、P. 401. には、十二部經名を出す

三、妙法蓮華經卷第二、方便品

正藏九、P. 7.

此の表を見て何人も氣付く點は、俱に九部を立て、
 ゐる經論に於て何ぞ斯くも相違を來したものであらう
 かと云ふ事である。是れに就いて、椎尾辨匡教授は東
 亞佛敎大會記要掲戴の「根本聖典優陀那に就て」と言
 ふ論文中に左の如く云はれてゐる。即ち、北傳諸經論
 の述作者は九分敎を説明するも、そは名前に依つて推
 定せるのみにて實際の九分敎を見ざるものと思はれる。

と。又、林屋友次郎氏は宗敎研究新第五卷第一號に於
 て次ぎの如く言つて居る、……最初十二部經なる經典
 が成立したる後、各部派が夫れ／＼の部派的立場より
 十二部經中から任意の三個の經典を除去した爲めに部
 派的に異つた各種の九部經が生れたのである……と。
 予は思ふ、前者は九部經を立つる北傳諸經論の地位及
 び其の述作者の所見を餘り考慮せざる議論であり、後

者は十二部經の最古成立を主張することに専念して、九部經の特色を忘却し、更に部派佛敎にこだはつて居り、遂には大乘佛敎にして九部經を樹立する各經典の特質を顧みないと言ふ誤を招いて居る。之れに對して予は兩者に與せず、各經論の特質、換言せば九部經を立てる各經論の述作者の所見立場から各、獨自の九部を樹立したものと考へるものである。此の好例として法華經の九部法を擧げることが出来る。此の意味に於て法華經の九部法所立の由來を攻究せんとするものである。而して是の事がやがて九分敎對十二部經の諸問題解決の一證査ともなり得るのである。

二、法華九部法の所在と解説

扱て漢譯法華經中にありて九部法を明示してゐるものを求むるに、妙法蓮華經と添品法華經との二本であつて正法華經には之れを缺いてゐる。法華經の原形論から言へば妙法華が最も古く、添品法華が最も新しく、正法華は漢譯年代こそ一番古うけれども原形論からすれば三者中の中間に位するものと認めるのが一般であ

法華經に於ける九部法に就いて

る。吾人は是れを信する限り、正法華に九部法が無いからとて法華經原本に無かつたものであらうとは云へないのである。寧ろ正法華の譯者法護が自から譯出せる諸多經典との關係釣合から故意に九部法を除去したものであらうと考へられる。何ぜなれば、現存梵本法華經に九部法があり、更に藏本法華經にもそれが現はれてゐるのであるから法華原本に九部法の存立せるを信することが出来る。されば妙法蓮華經を基本經典として本論を進めることとする。それにしても現存の梵本(南條、ケルン兩氏出版本)法華經と漢譯妙法蓮華經とを對照研究して法華原本を想起し、併せて譯讀解釋の正鵠を得るに努めねばならぬ。加ふるに藏本の國譯をも參照すべきであることは論を俟たない。依て九部法所現の梵文及び英、佛、漢の譯文を表出し、次いで説明をも加へることとする。

1. S. P. S. Uṇḍya-kaṇḍalya-parivartto nāma dīṭhyah
p. 45. (No. 45.)

Sūtrāni bhāṣāni kathyāva Gāthā Thivritakam Jātakam

Abhutaṃ ca

Nidāna Aupanyā-kāraśca citrair Geyāṃ ca
bhāsāmi tathōpadeśān.

2) Saddharma-puṇḍarīka p. 4. 45. by H. Kern.

I utter both Sūtras and stanzas; legends, Jātakas,
and prodigies, besides hundreds of introductions
and curious parables.

3) Le lotus de la bonne loi, tombe I p. 23 par
Burnouf.

Je dis Sūtras et aussi des Stances, des Histoires,
des Jātakas et des Abhutas; des sujets de discours
avec des centaines de belles similitudes; je dis des
vers faits pour être chantés, et aussi des instructions.

4. 妙法蓮華經、方便品、第二

或說修多羅 伽陀及本事 本生未曾有
亦說於因緣 譬喻并祇夜 優波提舍經。

右表中の梵文は "Tri-tubh" 調の偈頌であり、従つて
轉譯法が規則的に行つて居らない。その爲めか譯讀解

釋に於て差異を生じ、現に英譯、佛譯、漢譯ともく
に異つてゐる、即ち英譯は七部を、佛譯は八部を、漢
譯は九部をあげて居るのである。然るに梵文同品偈頌
中(No.49)に於て、

navāṅgam etan mama śāsanam ca
prakāśitam sattva-balābalena.

upāya ego varadasya jñāne

pravēśamāntāya nidarśito me.

とある、是れに相應する漢譯では、

我此九部法、隨順衆生說

入大乘爲本、以故說是經

とあるから、先きの梵文偈頌に對する三譯文中で漢譯
が最も簡明であり妥當である。而して我此九部法云々
の偈頌は法華經が九部法を樹立した目的及び由來を示
してゐる重要な資料であることを附言して置く。

(一) 松本文三郎教授著、佛典批評論、二〇一—二〇二頁
參照、次いで該書に據つて漢譯法華經の譯出年代、
譯者名、及び原本種別を表出しやう。

正法華經……西晉時代、紀元二七六……法護……

印度梵本より譯出

妙法蓮華經……姚秦時代、紀元四〇六……羅什……

龜茲國本より譯出

添品法華經……隋ノ時代、紀元六〇一……鳩摩……

印度梵本より譯出

(二) 河口慧海氏譯、梵藏法華經上、はしがき及び本文四六―四七頁參照、

三、九分教、十二部經と九部教特に九部法

との關係

九分教 (Navāṅga-dhamma; Navāṅga-sāsana) にせよ、

十二部經 (Dvādaśāṅga-buddhavaçana) にせよ、

又九部法 (Navāṅga-sāsana) にせよ、茲に謂ふ所の分、

部、即ち aṅga は支分、區分、部分なる語義から轉來

して聖典をも意味するに至つたことは當に耆那教のみ

ではない。尤も佛教側に於て、aṅga を使用する時は

或は dhamma 或は sāsana 乃至 buddha vacana と合

成語にして用ゐるのを通例としてゐる。さりとて決して

部宗、部族の意味に使はれたものではなく、聖典に

對する内容と形式とを含む説相分類の意味に用ゐられ

法華經に於ける九部法に就いて

てゐる。されば九分教とか十二部經とか九部經(法)と

云ふ語は佛陀の教説を正法として樹立傳持する目的を

以て編纂された基本聖典を意味すると同時に説相分類

と言ふ事に重點を置く處から聖典の原型を意味して居

るのである。而して聖典が時代の流れと共に増廣せら

れ、從つて聖典の種類が増加するにつれて支分の増大

改變の生ずるのも亦當然である。即ち鳥史(二)に從へば九

分教は佛陀教法の原型(説相の分類)である、然るに十

二部經に至つては北傳論書(三)の示す如く、經律論三藏の

原型と解釋されてゐる。尤も佛音(四)の解釋に從へば南傳

の九分教が既に三藏のそれであるかの様に見える、け

れども二藏から三藏への歴史が之れを反證して居る限

り、佛音の解釋だからとて無條件に肯定されまい。

斯く解釋する處から自ら九分教と十二部經とが説相

分類としての範圍の廣狭及び成立年代の相違を來して

ゐることを了解し得るであらう。蓋し、北方所傳の九

部經並に九部法が九分教や十二部經に比べて其の趣き

を異にしてゐることは所立の由來及び成立年代からし

て當然と言つて善からう。然り、法華經を始め涅槃經其の他北傳諸經論の樹立にかゝる九部經(法)なるものは明に經律論三藏に對する説相分類であり、且つ九分教や十二部經の確立以後、獨自の見解のもとに立てられたものであることは該經論の讀者の直に氣付く處である。就中、曇無讖譯の大般涅槃經は半滿二教の立場から九部經を半字教、即ち小乗教に、十二部經を滿字教、即ち大乘教に當て、説相の分類を爲してゐる。又、妙法蓮華經方便品には「我説是方便、令得入佛慧」とあつて九部法を方便教 (Upaya-saṃsāra) 即ち小乗教聖典に對する説相分類としてゐる、尙ほ法華玄義釋籤では十二部經を大、小通途の説相分類と解釋してゐるのである。されば兩經典とも九部經(法)を小乗に當て、居るが十二部經を或は大乘に或は大小通途としてゐる處は注目すべきである。更に法華經の九部法と涅槃經の九部經とが其の支分に於て大に異つてゐる。其所で玄義釋籤では之れを別途の九部と爲し、涅槃經の九部經を法華經の九部法から判別する意味に於て大乘教聖典の

説相分類と論斷して法華經の特質を高張宣揚するに努めてゐる。斯くの如き玄義釋籤の論斷は要するに自家の教判を推し立てる爲めの辯に過ぎまい、けれ共また、法華經が九部法を樹立する所以を能く説明もし、頷かしむるものゝあることを閑却してはならない。

(一) 鳥史 (Dhavanishi) 第五章第十四節參照、參考書としては宇井伯壽教授著、印度哲學研究第二卷、一五〇—一六六頁參照。

(二) 北傳論書と云へば大體左記のものをあげ得る。

1. 阿毘達磨大毘婆沙論卷第一二六……正藏第二七卷 六六〇
2. 大智度論卷第三三……正藏第二五卷、三〇七—三〇八
3. 成實論卷第一、十二部經品……正藏第三二卷、二四五
4. 瑜伽師地論卷第二五……正藏第三〇卷、四一八—四一九
5. 大乘阿毘達磨集論卷第六……正藏第三一卷、六八六
6. 入大乘論上卷……正藏第三二卷、三八

7. 大乘法苑義林章第二卷、十二分章……正藏第四五卷、二七六一二七八

(三) 佛音(Buddhagosa)著、吉祥莊嚴(Sumangala-vilasin)序文頁二三—二四、參照

(四) 大般涅槃經、曇無讖譯の四十卷本に於ける、半滿二教、九部經、十二部經の出所は左の如くである。

第五卷如來性品……正藏第一二卷三九〇—三九一、第八卷如來性品……正藏同卷四一四、第十四卷聖行

品……正藏同卷四四九、第十五卷梵行品……正藏同卷四五一、第十七卷梵行品……正藏同卷四六三等

(五) 法華支義釋義傍註卷第六、上、五十枚裏—六十七枚表、參照

四、法華經述作者の九部法所立の由來

法華經の九部法に對する上述の取扱方法を以て之れを觀るに、先きに出せる南傳の九支及び法華涅槃の九部の對照表が示す如く、九部法の各支分中、修多羅、祇夜、伽陀、本事、本生、未曾有の六部は南傳及び涅槃經の支分と一致するのみならず、北傳の十二部經の支分とも符合してゐる。依つて法華支義釋義の言ふ處に従へば此等の六部は別途の九部中に於ける通約の部

法華經に於ける九部法に就いて

分とするのである、次ぎに復、法華經の九部法に於て、和伽羅那〔授記〕、優陀那〔無問自說〕及び鞞佛略〔方廣〕の三部を缺除し、其の代りとして北傳十二部經中の尼陀那〔因緣〕、阿波陀那〔譬喩〕及び優波提舍〔論議〕の三部を加へてゐるのである。夫れで支義釋義に従へば此等の六部を別途の九部中に於ける別約の部分と言ふのである。されば法華經の九部法に就いて論及する限り別約の六部に於ける三除、三加之理由を分明にせば九部法所立の由來が解る次第である。蓋し其場合、通約の六部に關しても豫め考慮を拂つて置くことは當然である。斯くして始めて法華經所立の九部法の地位が明瞭となり、且つ九分教と十二部經との編纂成立の年代考が確證されるのである。此の希望を懷いて別約の六部に關する攻究の緒に着かう、順序として先づ授記、無問自說、方廣を除去せねばならなかつた理由を論じ然る後、因緣、譬喩、論議を附加せねばならなかつた根據を述べるであらう。

(1) 和伽羅那 (Veyyākaraṇa; Vyākaraṇa)

和伽羅那は南傳に従へば分別解釋と譯すべく、北傳に依れば授記、記説と解すべきであることは何人も異論の無い所であらう。茲で推考論斷を敢てせば、九分教に在る和伽羅那（解脫道論にては闍柯羅那と音譯してゐる）とは佛説に對する佛陀自身の分別解釋、即ち分析的解釋を云ふのであつて論理的立場を借りて言ふならば一種の經解釋と云ひ得るであらうが未だ論藏所攝の説相分類と斷じてはならない。然るに佛音は之れ

を強調して論藏（Abhidhamma-piṭaka）と解釋したの

は餘りに穿ち過ぎてゐる。それは兎も角、法華經の如く九部法中に優波提舍を立てる場合、經解釋としての和伽羅那は之れに包攝されて存立の意義を失ふに到ることは當然であらう。次に十二部經に在る和伽羅那は北傳諸論書の説くが如く、佛が弟子達の行因果得を知見して未來の記別を授くるを云ひ、復、宣説已了義經ともあつて、所謂授記、記説を意味するものである。

而して大般涅槃經卷第五には「毘伽羅論（Vākaraṇa 記論）者所謂方等大乘經典」云々とあり、玄義釋籤第

六卷上では「若與諸菩薩授佛記別是大乘中授記」云々と述べて居る。然るに若し法華經述作者が方便の爲めに説かれたとする九部法中に大乘的授記、記説たる和伽羅那の存立を是認するとせば法華經所説の授記と矛盾することになる。されば法華經述作者が和伽羅那を除き去つて九部法中の一支分と爲さなかつたものと考へられる。

(2) 優陀那 (Udāna; Udāna)

優陀那は南傳に従へば感興偈と譯すべく、北傳に依れば無問自説と解することは異議の無い所であらう。

謂ふ所の感興偈は佛陀が時に隨ひ折に觸れて宣説示教せられたる訓話格言を指し、文學形式に於ては其の訓話格言を韻律に合せて詠じた偈頌を骨子とし、之れに長行の梗概的物語が補足的に偈頌の前に添加されてゐる態のものである。依て優陀那の中心が偈頌にあることは其の文章を讀んだ者の直に氣に付く處であるが、猶ほ玄義釋籤に於て之れを「抄集要偈」と謂つてをるので明瞭である。されば法華經述作者が優陀那の趣

旨を重視して之れを伽陀に攝收せしめたか、或は文學形式から推して應頌に没入せしめたとも考へられるのである。次に、玄義釋籤^(三)に於て優陀那即ち無問自說なるものは、「一理深意遠、人無能問 二非不可問、但聽者宣聞、佛爲不請之師、不請之師不待問自說也」とある如く佛が自内證の法門を不請之師となつて説示せられたものであるから所謂方便教と言ふことは出來ない。それで法華經述作者は此の無問自說なる優陀那を九部法中から除去したものであらう。

(3) 鞞佛略 (Vedalla; Vaipulya)

鞞佛略は巴利語音譯では無くして、北方所傳に於ける梵語音譯である。處で此等梵巴兩語は語源學上到底一致を認め難く單に意味上の類語 (synonyme) であると Burnouf⁽¹¹⁾ 氏は論斷して居る。夫れで吾人は此等梵巴兩語を別々に研究して結論を得るに努めねばならぬが茲では結論丈けを述べて本論を進めやう。即ち、南北兩傳に於ける諸經論の編纂成立年代の差異及びゾーダラ、鞞佛略兩語に對する南北諸論書の解釋の變遷か

法華經に於ける九部法に就いて

ら推定してゾーダラから鞞佛略へと進展發達したものと考へられる。

扱て九分教に在るゾーダラは獲知、廣解と譯され、佛知見開發の爲めに問答示教に依る解説廣解を内容とする經典を指して居るもので、先きに説明せる分別解釋たる和伽羅那に頗る類似してゐるが唯々異なる處は問答示教の文學形式を執ると否とに依るものである。依つてゾーダラも和伽羅那の如く論部的傾向を有してゐると言ひ得る。されば法華經所立の九部法にてはゾーダラが和伽羅那と一緒に優波提舍中に攝收されて存立の意義を失つたものであらう。次に十二部經に在る鞞佛略は北傳諸論書に従へば、方廣、方等と譯され、ゾーダラが說相分類の形式的方面を取扱つてゐるに反して說相分類の内容的方面を高張したものである。更に、大智度論⁽¹²⁾や入大乘論⁽¹³⁾の謂ふ如く鞞佛略は摩訶衍 (Mahayana) 即ち大乘の義を有するものと爲し、尙ほ大智度論の示す通り大乘諸經典を包攝してゐるとも解釋され得るのである。而してまた、玄義釋籤⁽¹⁴⁾に従へば

「方廣有二種、一語廣二理廣」とあつて語廣は佛語の廣解を意味し、理廣は教理の深遠なることを顯はしてをるのであるから前者はエーダラを後者は鞞佛略を指してゐるものと思ふ。されば方廣、方等たる鞞佛略は深遠なる教理を内容とする大乘の諸經典を攝收してゐるものと大乘諸經論の等しく認むる處であるから法華經述作者が方便教として九部法を樹立する限り鞞佛略を除去せねばならなかつたものと考へられる。

以上、和伽羅那、優陀那、鞞佛略に對する南北諸經論の解釋に鑑みて法華經述作者が此等三部を除去した所以を考察した次第である。猶ほ之れに引き續いて因緣、譬喩、論議の三部が附加された所以を論及しやう。茲に言ふ因緣、譬喩、論議は俱に南傳九分教中に見えないで北傳十二部經中に擧げられてをるものであるから、此等三部は十二部經の特色を現はしてゐると見て差支無からう、それから此等三部の順序を叙述の關係と理解の便宜とからして因緣、論議、最後に譬喩の次第を辿つて説明して行くことを附言して置く。

(1) 尼陀那 (Nidāna; Nidāna)

尼陀那は因緣と譯されるのが一般である。そして因緣の解釋及び内容を北傳の諸論書に徴して見るに、總じて云へば尼陀那は佛が四衆の請に因り爲に說法示教せられる場合に於ける種々の因緣、緣起由來を意味するものである。此の意味からすると尼陀那は所謂說相分類として餘りに漠然たるを得ないであらうが、意義解釋として一應斯くあらねばならぬ事は認められる。

然しながら、別して云へば尼陀那は學處 (Pāṇinokkha; Pāṇinokkha) 制定の因緣由來、緣起事由を指してゐる、即ち經分別 (Sūtra vithāṅga) に於て是れを見ることが出來るとされてゐる。而して戒律制定の因緣由來、緣起事由を以て尼陀那の本義とし、之れを毘那耶に當てゝをる事は北方諸論書の一致した解釋である。然り、瑜伽論の明言せる如く尼陀那は十二部經中に在つて獨り毘那耶の原型として存立の意義を保有してゐる。

二十一品の原形法華經の成立年代が字井伯壽教授著の印度哲學史に従へば大體紀元初頭とあり、松本文三

郎教授も佛典批評論に於て之れを首肯せしむる丈けの所見を發表されて居る。尙ほ此の問題に就いて Winternitz 氏の紀元二〇〇年説もあるが、兎に角諸論を綜合して、原形法華經の成立年代を紀元第一世紀中とすることは現存の梵、漢、兩法華經の内容形式から推論して先づ目標を誤らぬであらうと信する限り、法華經述作者が既に十二部經の存在を知悉して居つた筈である。してみれば法華經所立の九部法を單に教法の説相分類、經の原型と見ずに、經律論三藏の原型であり説相分類であるとしたことに就いて何人も異論は無からう。されば法華經述作者が九部法中に毘那耶の原型として尼陀那を取入れた理由を了解することが出来るであらう。

(2) 優波提舍 (Upadesa; Upadesā)

優波提舍は論議と譯されてゐる、其の語義からすれば(イ)方向、指導、(ロ)教訓、教授、(ハ)文法的指示、歸定等であつて北傳諸論書に従つて優波提舍の解釋を試るならば、佛陀の教説に於ける一切深隱の法相を廣

說解釋するに當つて或は種々の異文句義を以て解釋し或は質疑應答に依つて教説の本義を廣説する處の論議解釋を謂ふのである。夫れで前述の如く論議と譯するも何等穿ち過ぎたとは思はれない、のみならず優波提舍の語義を能く味はしむるものである。而て此の意味に於ける優波提舍は九分教中の分別解釋たる和伽羅那及び獲知廣解たるギーダラと對比せらるべく、やがてそれ等を優波提舍中に包攝して然るべきものである。更に瑜伽論に於て一切の摩咀履迦(Matka; Māṭṭka)、阿毘達磨(Abhidharma; Abhidharma)をあげて論議としてゐるのである。故に十二部經中の優波提舍は三藏中の論藏の原型を示せるものである。茲にも前項に論じたと同じ理由で法華經述作者が九部法を樹立するに當つて論藏の原型として優波提舍を取入れた所以を首肯することが出来やう。尙ほ彼の玄義釋義も斯く解釋してゐるのである。

(3) 阿波陀那 (Aparāna; Avadāna)

阿波陀那は譬喩と譯されてゐる。今、阿波陀那の語

義を見るに、(イ)施與供儀、(ロ)英雄的行爲、(ハ)傳説物語等であつて、由來祭祀供儀に對する敬虔なる行爲を以て英雄的行爲と考へて居つた婆羅門的風潮を脱して佛教的に解釋し之れを聖者の敬虔なる行爲となし、斯かる聖者の敬虔なる行爲に依る因果物語を阿波陀那と解すべく、而も其の因果物語を佛陀及び長老、長老尼に當めて説法示教の譬喩とした處から阿波陀那を譬喩と言ふに到つたものであると考へられる。更に北傳諸論書に従つて之れが解釋は如何にと探求するに、佛陀の深遠なる教義の本義を凡夫衆生に了解せしむる爲めの方便として使用された種々衆多の柔軟淺語乃至比況譬喩の所説物語と解釋してゐる。如上の意味に於ける阿波陀那が原始經典にも現存してゐるが、就中、梵巴兩語を以てのもされた一種の譬喩文學なるものが現存して居る。夫れで Winternitz 氏が Apadīna を ⁽¹¹⁶⁾ 原始經典の最後部に屬するものとし、Avadāna を大、小兩乘の過渡期のものと斷定してゐること、及び此等譬喩文學が資料を本生經 (Jātaka) や長老偈長老尼偈

(Theragāthā) に求めて居る所から推論せば説相分類としての阿波陀那は經典の原型を示す九分教中に未だ現れ得なかつたが十二部經に來つて其の一支分となつたと言つて然るべきものである。されば法華經述作者が其當時も猶ほ流行して居つた處の譬喩文學の影響を受けたであらう事は法華經を讀んだ者の等しく氣付く處である。それに現存梵本法華經に於て Avadāna の代りに Anupāya ⁽¹¹⁷⁾ (譬喩、比況に關するもの、譬喩物語、譬喩文學を意味する) の語を用ゐてゐる事が是れを證明して居るのである。かるが故に、法華經述作者が九部法を樹立する時、此の時代思潮に鑑みて十二部經中の譬喩を取入れたものであらう。

(一) 佛音の長部の註釋書たる吉祥莊嚴 (Sūmagāṭhāsini) 序文 p. 24 參照

(二) 法華玄義釋籤傍註卷第六上、五十六枚參照

(三) M. E. Burnouf; Le lotus de la bonne loi, tome II, p. 754 參照

(四) 大智度論、卷第三十二…正藏第二五卷、三〇八頁參照

(五) 入大乘論上卷…正藏第三二卷、三八頁參照

(六) 法華玄義釋籤傍註、卷第六上、五十六枚裏參照

- (七) 大乘阿毘達磨集論卷第六：正藏第三一卷六八六頁及び大乘法苑義林章卷第二：正藏第四五卷二七七參照
- (八) 瑜伽師地論卷第二十五：正藏第三〇卷四一九頁參照
- (九) 宇井伯壽教授著、印度哲學史二七九頁參照
- (一〇) 松本文三郎教授著、佛典批評論、五三、六二、一九九—二〇〇頁參照
- (一一) M. Winternitz; Geschichte der indischen Literatur, Band II. p. 230-238. 參照
- (一二) 瑜伽師地論卷第二十五：正藏第三〇卷、四一九頁參照
- (一三) M. Winternitz; Geschichte der indischen Literatur, Band II. p. 128-129. p. 215-220. 參照
- (一四) Aupamyā 出所に就いては Saddhammapuṇḍarīka-sūtra p. 45. 即ち前掲の表中、九部經名參照

五、結論

既に別約の六部を論及した砌り、大略、法華經の九部法所立の所以を察知し得られた事であらうが、更に明確を期する爲め論述の歩を進めやう。

扱て、妙法蓮華經を熟讀玩味して其の經典中に現れて居る幾多の思想信仰及び法華經文學の構想と表現様式等から法華經述作者の抱懐せる理想を窺ふならば其の當時流布して居つた大乘佛教の思想信仰を統一しやうと努めてゐた跡を充分見受けられる、のみならず大

法華經に於ける九部法に就いて

小乗一切の佛法を法華一乘に收めて一切衆生を佛慧に悟入せしめんとするにある。此の大理想の現れを「聲聞若菩薩 聞我所說法 乃至於一偈 皆成佛無疑」の經文に依つても知ることが出来る。従つて法華經述作の目的が「十方佛土中 唯一乘法 無二亦無三」とある如く會三歸一に在つた事は人の能く知る所である。されば其の理由目的達成の必要から藏圓相對の立場を保有して一切佛法の説相分類としての九部法を樹立したものであらう。其の場合、法華經述作者が何ぞ九部と限つたかを考へて見るに、一は復古精神に基いて古き九分教と言ふ型に則り、他は法華經の特殊的地位を確保する爲め内容的に九分教、十二部經の各支分を檢討して以て必要なる九部を撰び出したものであらう。此の意味に於て法華玄義釋籤が法華第一主義の教相判釋に基いて居るとは云へ、九部法樹立に對する解釋の達見を讚して擲筆しやう。

- (一) 妙法蓮華經卷第一、方便品……正藏第九卷、八頁
- (二) 同 經 同 卷 ……同 同

幼兒期の宗教意識に就て

關 寬 之

ここに幼兒期とは滿四歳から同じく六歳に至る兒童の時期を意味する。併し本論の取材對象は四歳及び五歳の正常男女兒であつて、四歳男兒八名、同女兒二名、合計二〇名、五歳男兒八四名、同女兒六八名、合計一五二名、男兒通計九二名、女兒通計八〇名、總計一七二名である。全部東京市の幼稚園兒である。研究法は生活法・問答法及び臨牀法を用ひた。生活法とは一定期間兒童と生活し、個性を観察し、傍證條件を調査し、個人と熟知して、直接に生活の間に宗教意識を調査すると共に、間接に個性資料によつてその取材の解釋を正確にせんとする方法である。この場合、對象と寢食を共にして生活するのであるが、生活期間は三週間、東京を離れた地區に植民し、夏季を利用した臨海生活に於てこれを行つた。蓋し從來の斯方面の研究

法は、對象に就て何等個性知悉がなく、直接にそこに表現された行動又は言語によつて宗教意識を捉へようとするものばかりで、従つてその解釋は必しも的確といはれないものも尠くなかつた。行動や言語や筆答による表現を、その材料ばかりで直接に解釋する場合と、個性の素質や環境等を知悉し、熟知の間に於て表現資料を得、直接資料を間接傍證に照して解釋する場合とは意外に異なることを確め得た。余は生活法を兒童期にも適用して、その結果を同一兒童に施した質問紙法の如き方法の結果と比較してみたが、後者は兒童の解答を肯否兩端に強制し、筆答された僅少の文字を敷衍すべき背景を排除し、兒童の眞の意識の表現を研究方法の妨害によつて變更することを見た。次に問答法とは Questionnaire。即ち質問紙法ではない。これを問答法

と混じてゐる者もあるが、方法的價値から見て是等は全然異なるもので、かの Mental tests に於て個人検査法に屬する Binet-Simon's method の如きは問答法を用ひ、アメリカ國民智能検査法の如き團體検査法に屬するものは質問紙法を用ひてゐるが、兩者は異なるものである。Wundt が Hall 一派の質問紙法を以て偽實驗 Scheinexperimente とし、心理學的實驗の遵守すべき四大規則の一だも充足し得ざるものと攻撃したのは、問答法に對して放つたものではなかつた。四大規則とは、觀察者は過程生起を自由に規定し得べき状態にあること、現象の把住に注意を緊張して経過を觀察すること、結果の正確を期するために同一状態を反復觀察すべきこと、及び觀察すべき現象の生起條件は計畫的に質量を變化すべきことの四條である。²⁾ 質問紙法は是等のことが出来ないが、問答法では出来る。されば、Binet の如きも Clark 派の質問紙法はこれを攻撃したが、問答法はその精神検査法の根本法として採用してゐる。余のここに採用した問答法とは質問紙法では

なく、この意味の問答法である。臨牀法とは Wiener が Pennsylvania 大學で醫學的方法を心理學的方法に移植したもので、³⁾ 兒童の遺傳・家族及び經歷や該兒童の身心の特性に關係ある事實の調査と共に觀察題目を直接兒童から得ようとするものである。生活法に似てゐるが、個人的熟知と個性の長期間の觀察の便宜とはない。問答法を用ひるが、更に傍證調査をすること、體質や體格をも檢することに於て一層廣汎である。併し三者は相互に同性質の諸點を有し、一群の研究法として取扱ひ得る。ここに説述する幼兒對象は以上の方法によつて調査し研究したのである。結果は次の如くである。

幼兒は四歳頃から觀念的には比較的に纏つた宗教意識を有する。併しそれも神佛觀・信仰及び禮拜觀に於て稍々成形的であるので、人生及び運命觀・未來及び靈魂觀・宇宙及び本體觀・迷信及び俗信觀・祭儀觀等は見るべきものなく、妖怪觀・自然現象觀に於ては神佛觀等ほどではないが人生及び運命觀等よりは見るべ

きものがある。ここには幼児の神佛観・信仰及び禮拜

観に就て述べることにする。それも次の如き限定の下に述べる。第一限定は、幼児の宗教意識は統計的に多數の傾向を概観する方法と傳記法によつて一個體の發達及び構成を見る方法とがあるが、ここには前者に於ける材料だけを取扱ふといふことである。第二限定は、幼兒に限らず兒童の宗教意識の個體發生は素質と傳承との輻湊であつて、宗教性としての畏怖・信賴・愛情等の發達は主として素質として而も感情の發達方面に沿うて觀察を進むべく、神佛その他宗教意識の觀念的側面は主として傳承として知性の發達方面に沿うて走り、而して眞の宗教意識の個體發生は是等二面の輻湊しゆく状態の研究によつて決せられるのであつて、是等二路は傳承に暴露されることの未だ少い幼児期ほど明に分離して見えるのであるが、ここに説述する所はこの觀念的側面の發達に偏し勝であることである。以上の如き限定の下に論述を進めてみたい。故に本論はこれを以て直に兒童宗教意識の發達の全部面を示した

ものではないのである。

神佛の有無に關しては、幼兒は頗る問題に就ての思想及び觀念に乏しい。即ち表現するほどに纏つてゐない應答不能者は四歳兒童の五〇%、同女兒の六六・七%、五歳男兒の三八・一%、同女兒の二三・五%を占めてゐる。これは一般精神發達の低度から來る叙述の貧弱と斯る問題に關する思想及び觀念の薄弱及びそのためから來る經驗把握機會の逸脱とに因るであらう。併し四歳から五歳へと僅か一年の差もその發達内容は頗る含蓄に富むので、應答不能者の激減を見る。兒童期にわたつて觀察すれば一層この激減が著しいのを見る。應答可能者の各歳に於ける全部は有神論である。年長兒童に於ては有神論の外に無神論及び疑惑論があるのに、¹⁾幼兒には有神論の一型のみである。この傳承的な一型が、思考系統の精神作用の發達及びその結果としての傳承的輸入に對する自己經驗の比較・疑惑・檢討によつて以上三型に分化するのである。併しその分化期は近く來るものではなく、無神論は余の研究で

は十一歳から現れ、疑惑論は十五歳から現れる。ここに注目すべき事實がある。それは即ち幼兒期に傳承を輕信して神佛の存在を盲信してゐた兒童は、十一、二歳の最初の思考作用發達飛躍期（一般兒童心理學者に認められてゐる）に新鮮な思考反應のために無神論を生ずるが、前青春期の感情發達飛躍期に再び有神論に復還しようとし、ここに疑惑論を生ずると解釋すべき現象の存在することである。

神佛の體と生成とに關する兒童の思想及び叙述は頗る密接の關係を有し、これを分離して説明することは困難である。神佛の體の定義は論理的思考の未發達な幼兒にとつては最困難であつて、生成・所在・祭儀法・名目・用・相等の何れかを以て代用定義をする。されば、Binet-Simon's method の如きは精神年齢六歳の幼兒に對しては事物を定義するに具體語の用途的定義を以てすることを要求してゐるほどである。⁹⁾併し斯る體以外を以てする定義すらも神佛に關しては困難な者が多く、四歳男兒の全部、同女兒の六六・七%、五歳男

兒の五七・一%、同女兒の二三・五%は應答不能者である。尙五歳男兒の四・八%、同女兒の二五%は循環定義者であつて、應答不適者である。循環定義とは「神とは佛である。」「佛とは神である。」等の如く、「AはBであり、BはAである。」といふやうな解釋にならない單なる置換的定義である。併し斯る循環定義は相應の思考及び定義の力の發達の容認される兒童期及び年長者の場合は應答不適として除外すべきであるが、幼兒期にあつては未だ神佛の區別の明瞭でない渾沌狀態であるから、渾沌思想及び觀念として他の分化思想及び觀念と對立させて取扱ふべき價値のものである。神佛の體及び生成に關しては先づ幼兒が同體説か異體説かを述べた後に論ずるのが至當であるけれども、それは後述することとして、ここには幼兒は其等の何れでもなく、神佛觀念は漠然と混淆してゐて、稍々精細につきつめると、斯る問題に就ては考へてゐないことがわかる。神佛混淆狀態が幼兒の普遍型である。循環定義の多いのも亦斯る状態にあることを立證する一事實

である。ここに吾人は幼兒すらも尙傳承そのままではないことを知る。傳承に於て神佛は普通に異體である。然るに、傳承によつて神佛を初めて知ると想定される幼兒は却つて混淆状態にある。吾人は從來學者が兒童の宗教意識は傳承的であると唱へたことに全部的に賛

することは出来ない。傳承は兒童の本性の發達程度と質との如何によつて選擇されて、本性の受容し得る範圍に於てのみ影響してゐる。廣意の意志即ち選擇適應は人性の哲學的根本であつて、人間は幼兒ですらも消極的受容者ではなく選擇的・自我獨創的・刺戟淘汰選擇者——無意識的たると意識的たるとを問はず——である。傳承をそのままに受容しないで個體の當時有する自我状態の如何によつて選擇してそれに應化する所のこの事實は、宗教意識の構成及び發達に於て、この場合のみに限らず、到る所に認められるのである。この廣義の意志力——嗜好食物が、その體質によつて、精神的には無意識的ではあるが、個體によつて生涯持續的に、又は時に應じて變化しつつも、決定されるこ

ともこの中に含め得る——は、無意識的にも有意識的にも——事實は無意識の場合が多いのであるが——幼兒をして傳承を自我の組織系統の中に變化して同化せしめてゐる。ここに幼兒の宗教意識はその認識的側面ですらも全くの傳承的ではない。

さて、神佛の體に關する定義の方法を見るに、生成を以てする者は全對象の應答可能者五三・五%中の一九・二%を占めて最も多い。相を以てする者は同じく一七・四%であつて第二位にある。循環定義は一二・二%、用を以てする者は四・七%である。生成的定義とは神佛を以て「偉い人が死んでなつたもの。」「普通の人の死んだもの。」「等の如き神佛の體をその生成を以て解釋するものである。相的定義とは神佛を姿態を以て定義するもので、「坊さんみたやうな人。」「丸顔の人。」等いふ人態的説明及び「石で造つた黄金色のお像。」等いふ偶像的説明を含む。用的定義とは神佛の作用又は機能を以てするもので、「人を助ける人。」「偉くて何でも出来る人。」等いふが如きである。全對象から見れ

ば上述の如き順位であるが、四歳に於ては相的定義が最も多いが（男兒全部應答不能、女兒應答可能者全部即ち三三・三％は相的定義者）、五歳では激減して男兒二一・五％、女兒一一・八％となる。然るに、四歳になかつた生成的定義は五歳で突然現れて、五歳男兒では一六・六％であつて未だ相的定義に劣るけれども、同女兒では二七・九％にして最優勢である。用的定義も亦五歳に突然現れ、男兒にはないが女兒には一一・八％を以て相的定義と匹敵する。循環定義も亦五歳で現れ、五歳男兒四・八％、同女兒一七％である。ここに注意すべきは、四歳に於ける相的定義の一型が五歳には四型に増してゐること、而してその類型數は五歳男兒では三型であるが同女兒では四型であつて分化は女兒に早く現れること、女兒は男兒よりも年長者に見られる類型を早く示すことである。即ち四歳兒は相的定義を多くするが、五歳兒では斯る感覺的・偶像的ものは減じて生成的・用的の如き觀念的定義を増し、而して斯る變化は女兒に於て強く現れる。この事實は兒

童期の材料にわたつて益々首肯される。要するに、四歳では神佛を相的・感覺的に見る一型であるが、五歳では急に四型に分化し、感覺型は急減して生成的・用的の如き觀念的定義が増し、相的定義は五歳では男兒にも尙優勢であり、類型數も少いが、女兒は早くも觀念的定義及び類型數の多數を以て男兒よりも年長型に近接した状態を示す。感覺的から觀念的へ進むこと及び類型數の増加は共に精神發達の一般法則を反映してをり、女兒が早く年長型を示すことは一般性差の法則を反映し、而も第二次的性差が既に幼兒期から現れ始めることを示してゐる。

神佛の體に關する幼兒の思想及び觀念には二型ある。一は形態說で、他は機能說である。前者は神佛を偶像視する偶像說と人間の形貌と聯合させて考へる人態說とを含む。神佛は「石で出来てゐる。」（五歳男兒 K, M,）、「丸い金が一ぱいある。」（五歳男兒 A, S,）、「床間に飾つてある人。」（五歳女兒 K, K,）、の如きは偶像說に屬し、「丸い顔の人。」（五歳男兒 E, K,）、「お

坊さんみたいな人。」(五歳女児E, K,)の如きは人態説に屬し、共に形態説を構成する。機能説は神佛を説くに形態説の如くに相を以てしないで、用を以てするものであつて、神佛を人間以上とは見るかも知れないが人間から生じたとする人格者説と、人間以上の神秘的な存在と見る超人格者説とを含む。神佛を「死者」又は「偉人」とするものは人格者説に屬する。超人格者説は年長兒にはあるが幼兒にはない。循環定義は神を佛によつて説き、佛を神を以て説くので、超人格者説の如くに見えるが、而して將來分化してその中から斯る説を發生するかも知れないが、幼兒にあつては非分の混淆態である。形態説は四歳に於て應答可能者の全部を占め(男兒は全部應答不能者、女兒應答可能者の全部即ち三三・三%は形態説)、五歳に於ては男兒では第一位にあるが(二一・四%)、女兒では反對に機能説が優勢である(四一・二%)。その後の年齢を通觀するに、形態説は年少兒に多く、機能説は進齡と共に増してゆく。循環定義は四歳になく、五歳男兒に九・五

%、同女兒に二三・五%の率に於て見出される。形態説の内容に關しては、四歳では偶像説が形態説の全部を占めてをり、五歳男兒では尙人態説よりも優勢であるが(一一・九%對九・五%)、五歳女兒では伯仲してゐる(各五・九%)。偶像説は進齡と共に人態説よりも減じてゆく。機能説の内容に關しては、五歳男兒では神佛を「死者」とする一般論が機能説(人格者説)の全部を占めてゐるが(一一・九%)、女兒にあつては「祖父がなつた。」「叔父母がなつた。」等の如く家族・親戚の死に對する特殊經驗を示す者が一般論の中に混じてゐて、斯る「死者」は一般・特殊共に率を増すが(二九・四%)、他方に「偉人」とするが如き價値評價による解釋も見られる(一一・八%)。

神佛の生成に關しては偶像説・人態説共にその發生的起源を肯定するものであり、人格者説は明に之を證するものである。何となれば、家族・偉人・普通人が死んで神佛となると考へるからである。唯循環定義に至つては、神と佛とを交互に體とするが故に、それは

無起源説であるか發生説であるか明でない。明瞭になつてゐる限に於ては四歳女兒の應答可能者の全部（三・三・三）、五歳男兒の同じく四二・九％中の三三・三％、五歳女兒の同じく七六・五％中の五三％は發生説であつて起源を認めるものである。併し偶像説及び人態説は直接に起源を認めたものではなく、機能説だけが直接に神佛の發生的起源に言及してゐるのである。されば、五歳男兒の機能説の全部（一・九％）及び五歳女兒のその全部（四一・二％）は明に發生説を持ち、神佛の起源を人間に歸する所の人格的起源説を持するものといふべきである。

要するに、幼兒は神佛の體及び生成の如き宗教問題に關しては、思考を中心とする精神作用の未發達なためにこれに就て思考する可能性を缺き、従つてその結果の思想に乏しく、且これに關して經驗し思考する機会を逸脱してゐる。年少幼兒には神佛の體を解するに形態説を以てする者が多いが、年長幼兒に至るに従つて機能説が増加して形態説を凌駕し、その後の機能説

幼兒期の宗教意識に就て

の優勢を暗示してゐる。進齡と共に形態説は機能説と反對に減じてゆくと共に、形態説中でも偶像説は年少幼兒に絶對多數を占めてゐるが年長幼兒に至るに従つて漸減してゆき、人態説は反對に増して、その後の人態説の優勢を暗示する。機能説は神佛の生成を以てその體を説くので生成問題と關聯してゐるが、幼兒には神佛を認めるに體・生成の何れに於ても超人格者説より人格者説が優勢であつて、彼等は神佛を人間的にしか考へない。されば、生成に關しては無起源説はなくて發生説ばかりであり、而もその起源體に關しては超人格者説は全くなくて人格的起源説ばかりである。又、幼兒は神佛を漠然混淆してをり、傳承的差別の刺戟があつても一般精神發達状態の本性的特性に阻まれて混淆したままで精神系統に類化されてゐる。

神佛の相に關しては、應答不能者が殊に多くて、四歳男兒全部、同女兒の六六・七％、五歳男兒の八一％、同女兒全部を占めてゐる。是等を除いた少數の應答可能者に就て觀るに、神佛を超感覺的又は超心象的と見

五九

る無姿説は全くない。兒童期の研究に於ては七歳乃至九歳では有姿説が殆ど壓倒的に無姿説に勝つてゐるが、十歳乃至十二歳では兩説對立の散布帯を現出し、十三歳以後は殆ど全部が無姿説である。⁶⁾これを以て推せば七歳前には悉く有姿説である筈である。然るに、事實も亦この推論と同じく、幼兒は悉く有姿説である。有姿説は年長兒にあつては形態的説明と形容詞を以てする性質的説明(例、「きれいな姿」、「正しい姿」等)とを含むが、幼兒にあつては悉く形態的説明ばかりであつて、就中、偶像的に説く者が殆ど全部を占め(四歳男兒全部應答不可能者、同女兒可能者全部即ち三三・三%は偶像説、五歳男兒可能者一九%中一六・六%は偶像説、同女兒全部應答不可能者)、唯五歳男兒可能者一九%中の二・四%だけが人態説を示してゐるが、これとても形態説である點に變りはない。偶像説の例としては、神佛とは「死んで埋めてある人、石や木で出来てゐて、色が塗つてある。」(五歳男兒T, K,)、「丸い金が一ぱいある。」(前出)等の答が擧げられ、人態

説の例としては、「丸い顔をしてゐる人。」(前出)の如きがある。斯く幼兒の思想及び觀念に於ける神佛の相は悉く有姿説であつて、形態說的説明がなされ、而もその大部分は偶像說的説明である。かくて進齡と共に無姿説に對立して無姿説が分化して漸次に優勢となり、形態説に對して機能説が分化・増加し、偶像説に對して人態説が對立・分化・増加する。換言すれば、感覺的から觀念的へと變化する。これは兒童一般精神發達法則を履むものである。幼兒が有姿説・形態説・偶像説を支持することは、その感覺的・具體的な心的特性を反映したものである。兒童の宗教意識の一特性とされる人態的傾向 Anthropomorphism は、偶像も亦人態的であるといはない限は、この材料だけでは餘り著しくなく、偶像的説明が多いといふことだけでは寧ろ人態的傾向といふよりも感覺的・形態的・有形的と言つた方が適當してゐる。併し神佛を表現する偶像も亦人態的であるが故に神人同態的といふならば、幼兒は悉く Anthropomorphism を持つてゐる。

神佛の異同に關しても亦應答不能者が多く、四歳の男女兒全部、五歳の男兒の八〇・五%及び女兒の八一・四%を占めてゐる。故に五歳男兒の九・五%（實數八名）及び女兒の一七・六%（實數一二名）たる少數の應答可能者から結論を導出することは不適當であるが、その傾向を概観すれば、全部が神佛混淆説である。假令、神佛の體・生成・相・用等を説いたにしても、神と佛とを區別して説くのでなく、混淆して「神佛混淆者」に就て説くのである。これは前に循環定義として挙げたものであるから、神佛の異同を辨別した結果の神佛同體説ではなく、寧ろ兩者の辨別・比較の不足に因る渾沌思想・觀念と解すべきである。

幼兒の神佛の有無に關する思想及び觀念が傳承的であると同じく、その信否も亦傳承的である。傳承は必しも有神論であり且神佛を信するものとは限らないので、無神論もあれば信仰及び禮拜に關して無關心なものもある。併し無神論の如きは思想の高低及び精鍊の差こそあれ一種の理論に立脚したものであるから、思

幼兒期の宗教意識に就て

考の未發達な幼兒及び年少兒には類化され難い。然るに、世俗の成人の有神論の大部分は無神論ほどに推理の洗禮を受けてゐない漠然たる傳承的所産であり、而も同じく傳承的に誘發されたありがたいとの思想及び感情は大部分が禮拜といふ形式によつて表現されるのが世俗の常である。寧ろ禮拜といふ形式が「ありがたし」といふ言語と同時に幼兒に傳承・摸倣され、後に内省・思考の可能となるや眞に神佛のありがたさを探し當てるのが兒童の常である。故に幼兒は悉く傳承的に神佛を信するものである。併してこの信するといふ意味は内省・體驗・考察・論證乃至情操の結果ではなく、傳承の摸倣・再生とそれに伴ふ漠然たる感情（幼兒には未だ情操 *Sentiment* は發達してゐない。感應 *Affection* や情緒 *Emotion* の如き感情 *Feelings* はある。宗教意識論に於て成人と一緒にして兒童に向つて情操があるやうに混同して論じたり、情操と情緒と時には感應さへも混亂して論じたものを見るが、この點は明瞭にしないと所論の妥當性を失する。）との複合狀

六一

態と解すべきである。覺醒的ではなく習俗的である。この限定された意味の下に於てすれば幼児は皆神佛を信するものといふべきである。以下「信仰」の意味は、幼児に關する限り、如上の限定の下に於ける謂である。

信仰表現の形式及び禮拜の有無に關しては、應答不能者は四歳の男兒の五〇%及び女兒の六六・七%、五歳の男兒の五二・四%及び女兒の一七・六%である。傳承的・摸倣的・再生的にも幼児は神佛のありがたさを口にする。これを以て神佛を信する原初的のものと見るとき、斯る信仰は如何なる形式によつて表現されるかといふに、禮拜を以てされる。應答可能者の全部がさうである。幼兒も亦兒童と共に Ritualist である。

而して禮拜の方法及び時機の如きは全く傳承的・摸倣的・習俗的であつて特有の形式をもたない。(兒童の「自發的祕密禮拜」を除く)。幼兒にとつてこの「傳承的禮拜」は精神内部の信仰の表現形式であるといはいへない。先づ禮拜といふ形式が最初成人から幼兒に傳へられ——成人は意識的でも無意識的でも——、その際の

それに伴ふ「ありがたい。」「ありがたいから拜まう。」等の説明語や成人同志の談話が、幼兒に或程度まで禮拜の理由を理解させる結果となり、其等の言語の認識及び禮拜時の成人のありがたさうな表情が幼兒に「ありがたい」又はそれに近い漠然たる感情を生起し、且又その禮拜を成人が如何なる場合に教示したかといふことが幼兒に聯合を生じて禮拜と被禮拜對象(偶像・畫像・太陽・月等)とを結合し、かくて禮拜形式に漠然ながら認識・感情・動向の如き精神内容が附される。

而して斯る禮拜の或程度の理解(認識)・感情・動向は幼兒に育ちつつある宗教性に對して、その認識は主として傳承的刺戟として働き、感情・動向は斯る刺戟に對する反應としての宗教性そのものの活動として位置し、かくて傳承的・環境的刺戟と人間本然の宗教性(素質)とは輻湊して宗教意識の集成的發達を促進し、かくて禮拜形式は摸倣的行動から漸次に自覺的信仰行動へと發達するのである。故に幼兒にあつては、發生的には、禮拜は信仰表現の形式といふべきではなく、成

人型たる眞の自覺的信仰誘發の形式的刺戟といふべきである。併し吾人のこの見解は從來の諸學說と共に兒童の宗教意識に於ける傳承の關與を過大視しようとするものではない。吾人の見解では、宗教性即ち將來分化し綜合されて成熟宗教意識を構成すべき先天的諸本性は、一方に社會の既成宗教及び宗教的習俗によつて傳承的に刺戟されて發達するが、併し宗教性は宗教的影響ばかりからは發達しないので、他方に道德的・藝術的・自然的影響（是等は宗教の要素ではあるが、傳承的な既成宗教といふ一系列の刺戟と異りそれぞれ宗教的ではない特性をも有する。）の如きものからも發達する。故に傳承的即ち社會的の宗教文化だけの刺戟を偏重して兒童の宗教意識は傳承的にだけ發達するとはいへない。唯ここに幼兒にあつては發生的に見て禮拜形式は信仰内容の表現といふよりも寧ろ以前に模倣的に獲得されるものであることを示せばよいのである。

信仰及び禮拜の動機又は理由に關しては、四歳の男兒の五〇%及び女兒の六六・七%、五歳の男兒の五一・

四%及び女兒の一七・六%の應答不能者がある。幼兒と雖も信仰及び禮拜の動機又は理由は種々比較的に複雑である。兒童期の研究では、七歳乃至十五歳の兒童に於ては恐怖型・希求型・讚美型・道德型及び希求型と道德型との明に分化してゐない移行型との五型を見出すが、幼兒では恐怖型・希求型・讚美型の外に未だ傳承の摸倣・再生の域を脱しない習俗型、及び粗笨道德型を見出す。

習俗型は最原始型であつて、信仰及び禮拜が未だ成人傳承の摸倣・再生の域を脱しない、未だ幼兒自身の自發的のものとなつてゐない頃のものであつて、「皆が拜むから。」（五歳女兒A、K）、「死者だから。（死者を拜むことは世俗の常だからの意味）」（五歳女兒F、I、）、「佛様だから。（佛を拜むことは習俗的だからの意味）」（五歳女兒M、H、）等の例を含む。中には信仰及び禮拜の理由に對して「なぜでも。」（五歳男兒H、O、）と答へる者がある。一般に幼兒及び年少兒は理由を説明するに困難であつて、思考の難澁を回避する遁辭とし

てこの句を用ひる傾向がある。これは當該題目に就て考へたことのないことを意味する。併しこの場合は「人のすることを摸倣する場合の理由説明の不可能」を含むことが種々の臨牀的傍證によつて立證される。次に希求型及び恐怖型は原始的である。希求型は意志的原始型であつて、信仰及び禮拜の動機又は理由がかの感謝の如き道德的のものではなく欲求の満足を含むもののである。これには感覺的・物質的幸福、例へば治病・善報等の到來を目的とするものと、觀念的・精神的な向上・修養等を目的とするものとが考へられるが、この幼兒の場合には後者が見出される。例へば、「お懶巧になるやうに。」〔四歳女兒K, H, 〕、「偉くなるから。」〔五歳男兒R, Y, 〕、「大將になれるやうに。」〔五歳男兒T, T, 〕等の如きである。勿論、幼兒の思想及び觀念の如くに非分化的のものにあつては、「大將になる」、「偉くなる」等の中には精神的のものよりも寧ろ「軍服」・「勳章」・「家用自動車」等の如き感覺的・物的要素が多く含まれてゐると解すべきであらうが、露は

に物的幸福を希求する場合と心的向上を示す場合とは區別され得るであらう。恐怖型は恐怖の故を以て神佛を信仰・禮拜するもので、「佛様に怒られるから拜む。」〔五歳男兒E, K, 〕、「罰があたるから拜む。」〔五歳女兒N, W, 〕等の如きである。讚美型は前三者よりも一層高等な型で、神佛の美點を讚嘆するの故を以て禮拜し信仰するものであつて、「偉いから拜む。」等の如きである。讚美型の高等なものは美的・情操的・評價的精神作用を基礎とするものであるが、幼兒期のは恐怖と密接の關係を有し、大量の恐怖に少量の美的及び評價的精神作用の萌芽を含む所の畏怖によるものと見るべきである。習俗型を知的原始型とすれば、希求型は意志的原始型、恐怖型は本能的・情緒的原始型、讚美型は感情的原始型といふべきである。而して將來成人に於て見られる信仰型の各型が既に五歳に見られることは注目に値する。最後に道德型は、固有の意味としては、禮拜の如き行動は良心に満足と與へるといふ多少自己満足的な動機や感謝の如き少々高尚なものを含む

ので、他の諸型よりは最高等のものであるが、ここでは極めて特殊の意味であつて、「神佛は死者であつて可愛さうだから拜む。」（五歳女兒K、O）といふが如き同情によるものを含む。粗笨道德型と稱して年長者のものと同別さるべきである。四歳には習俗型と希求型としかない。即ち四歳男兒の應答可能者の全部即ち五〇%は習俗型の一型だけを示し、同じく女兒の應答不能者の全部即ち三三・三%は希求型の一型だけを示す。五歳に至つて始めて五型に分化するのである。習俗型は併し五歳では減じて男兒では一三・一%、女兒では二・三・五%を示す。希求型も亦習俗型と同じく進齡と共に減じ、五歳男兒では九・五%にして習俗型・讚美型及び恐怖型に劣り（粗笨道德型は五歳男兒には見られないから、これは最後に位する）、同じく女兒には見られない。習俗型及び希求型の四歳兒型は斯く没落して、五歳では恐怖型及び讚美型が最も代表的のものとなる。後者は併し常に前者より優勢である。恐怖型は五歳から現れて男兒の一・一%・九を占めて讚美型・習俗型に次

ぎ、同じく女兒の二・三・五%を占めて讚美型に次ぎ、習俗型と伯仲する。讚美型も五歳から現れて男兒に於て一三・一%を占めて習俗型と伯仲し、恐怖型及び希求型に優れ、同じく女兒に於ては一層多くて二九・四%を占め、第一位にある。粗笨道德型は頗る少く、五歳女兒の五・九%（實數四名）に過ぎない。男女兒を比較するに、女兒は讚美型に於て最も多く男兒を凌ぎ（二五%對一一・九%）、次に恐怖型に於て優り（二〇%對一〇・九%）、習俗型も亦稍々優勢であるが（二〇%對一六・三%）、希求型に於て男兒に劣る（五%對八・七%）。蓋し感情的（讚美・恐怖）・習俗的（摸倣的・再生的・受動的）な女性と、意志的（希求的・發動的）な男性との性差の反映である。要するに、幼兒の神佛を信仰し特に禮拜する動機又は理由は種々比較的に複雑であるが、習俗型（一八%）及び讚美型（一八%）が最も多く、恐怖型是等に次ぎ（一五・二%）（讚美型と恐怖型とを合して畏怖型とするときは三三・二%の最高率となる）、希求型（七%）及び粗笨道德型（二・三%）も

察は後日に譲る。

註

- (1) Wundt, W., "Über Ausfrageexperimente und über die Methoden zur Psychologie des Denkens." *Psychol. Studien*, III. Bd., 1907, S. 311—312.
 - (2) *Ibid.*, S. 308.
 - (3) Witmer, I., "Clinical Psychology." *Psychol. Clinic*, Vol. I, pp. 1—9.
 - (4) 關寬之「基本選定兒童群に於ける宗教意識の基礎的研究」、久保良英編、兒童研究所紀要、第一三卷、昭和五年、第六〇四頁以下及び第六六三頁。
 - (5) Cf. Ternán, I. M., *The Measurement of Intelligence*, 1919, p. 37.
 - (6) 關寬之、前出、第六〇七頁以下及び第六六三頁。
 - (7) 同上、第六一二頁。
 - (8) 同上、第六二〇頁以下及び第六六六頁。
- 本論文は帝國學士院研究費補助による研究の一部である。

亦少數ながら見出される。習俗型及び希求型は四歳型であつて進齡と共に減じ、特に習俗型に於てそれは確實であるが、恐怖型及び讚美型は五歳型であつて却つて増加する。希求型は男兒型であり、畏怖型（讚美型及び恐怖型）及び習俗型は女兒型である。是等の四型は幼兒の普遍型といふべきである。ここに吾人は前言を敷衍する必要がある。即ち幼兒は傳承的・習俗的刺戟から摸倣によつて禮拜形式を習得し、その後信仰たるべき認識・感情及び動向を生ずることを前述した。然るに、禮拜形式の摸倣・再生から斯る心的内容の裏づけられる年齢は五歳頃と斷定し得る。何となれば、四歳兒には習俗型即ち未だ摸倣的・再生的にして傳承の謄寫に過ぎない類型と人間の根本性たる欲求的な希求型としかないのが、五歳兒に至つて始めて幼兒そのものが發動的・創成的に宗教的事件に行動し始めたとして解すべき種々の類型を分化し始め、受動的・摸倣的・再生的境地から一步を踏出した形跡が認められるからである。尙幼兒の宗教意識の發達の綜合的説明及び考

順世派研究資料

龍山章眞

順世派 (Lokāyata) 即ち印度の唯物的思潮に關しては、古くは Colebrooke, Wilson 等を初めとして、多

くの印度學者の手によつて検討されたが、未だ判然とその正確なる智識を與ふる典籍は存しないと思ふ。殆んど常に第二義的に取扱はれ、此學派のみに關する研究は僅かに四五を出でないであらう。此の状態は一に此派に關する資料が總て間接的にして、直接此派自身の典籍を有し得ないが爲であると思惟される。傳説によれば、既に古く文典家パタンジャリ (Patanjali) の時代に此派の聖典として “Bṛhaspati-sūtra” なるものが存したといはるるが、¹⁾ 勿論今日には残つてゐない。同名の經は曾て F. W. Thomas がシムゼオン誌上に掲載したことがあるが、内容的に見て全然順世派の典籍とは考へられな²⁾。

- 1 Weber. Ind. Stu. XIII, S. 343.
- 2 金倉氏、吠檀多哲學の研究、頁一〇三—四。

以上の如き状態から知らるる如く、此派の學説は總て間接的の資料に依つて探らざるを得ないのである。

然も其等の資料は殆んど常に反對派の典籍、即ち唯物思想を排斥せむと意圖する觀念的思索家の作品中に求めざるを得ないのである。従つて此等の斷片は單に斷片たるのみならず、極めて曲解され、侮蔑的態度を以て記されてゐるものである。故に此等の所説を以て直ちに順世派の全貌を示すものと解してはならないから、此の過失を出來得る限り避ける爲には、出來得る限りの多くの資料を集めて比較考證し、以てその學説を推定するの外はないと思ふ。

かくの如き事情にあるから、先づ此處に順世派に關

する文獻の所在を、正統派・佛教・耆那教の三部門に區別して出来るだけ年代順に掲げることとした、次に其等の中の二三の重要なものを譯出したゞと思ふ。今日迄の順世派研究の中最も多くの文獻を示してゐるのはヒルブランドの次の論文である。

Hillebrandt; Zur Kenntnis der indischen Materialisten, (Aufsätze für E. Kuhⁿ, Breslau, 1916, SS. 14—26) 今此の論文中に出すものに新らしき資料を加へて、次の如き所在を指摘し得る。勿論此等によつて總てを盡したる譯ではなく、特に漢譯佛典及び耆那教聖典中の材料は此等の外にも多く存するであらうが、其等は發見されるに従つて追加することとした。

A 正統派典籍

1 リグ・エダ中の順世派的先驅思想。³⁾

a 反神的・懷疑的思想。Rg-veda, II, 12, 5; VIII, 100, 3; VI, 47, 15—17; VIII, 81, 7; VIII, 82, 8; IV, 24, 10; X, 119 以上は特にインドラ神の存在を疑ひ、又は彼の惡徳を述べ、或は彼を嘲弄した

るもの。

Rg-veda, X, 121 (=Atharva-veda, IV, 2; Taittiriya-samhitā IV, 1, 8; Maitrāyani-samhitā, II, 13, 23; Vājasaneyā-samhitā etc.); Rg-veda X, 81, 2; X, 81, 4; I, 164, 37; X, 129. 凡そ一般に種々な神格に對する懷疑的文字。

a 神々の敵の存在を云ふ。Rg-veda, X, 38, 3; X, 83, 1; II, 42, 4; V, 3, 7; VII, 103, 2; 4; VII, 104, 2.

c フリノスプティの教説に就きては手島文蒼氏の研究(印度宗教論、頁二四五—二七一)もあるも、此神は順世派とは關係無きやうである。

3 此問題に關しては、拙稿「Lokāyānaに關する研究」ニ「リグ・エダ時代の唯物思想」を参照ありし。(大谷學報、十一の一、頁一四六—一五一)

2 古ウヰニミヤット中の順世派的思想。⁵⁾

a 大種説。Brhadā. Up. II, 4, 12; IV, 5, 13.
b 食味所成、生氣所成、意識所成の三種の我の説。

Taitt. Up. II, 1; II, 2; II, 3.

4 此に就ては前出拙稿の三「梵書・奥義書時代の唯物思想」を参照。(同書頁一五一—三)

3 マンローラタ中の順世派的思想。西紀前一世紀より西紀後一世紀に至る頃。

1, 70, 43 “Lokāyatika” なる名を出す。

XII, 19, 23, “Hetumantas” (諸論議家) なる名を出す。此は順世派の一面を爲すものである。

XII, 38—39, “Cārvāka” とシテ Rakṣasa が Yū-dhishhira 王を面罵し、遂に婆羅門達によりて殺られたる物語を出す。

Bhag. G. 16, 8 ムタ等の否定説。16, 11—12. 感官的享樂主義を述べ。

4 Viṣṇu-purāṇa XVIII. (Wilson's Tra., Vol. III, p. 211—3) 正統婆羅門教攻撃の思想。

5 Kautilya, Arthasāstra, Book I, Chap. II. “Anvikṣakti” の一として數論・瑜伽の兩派と共に出る。

8。

9 Vedānta-sūtra. III, 3, 53—54. 西紀五世紀。個人我に肉體から獨立した存在ありや否の問題を論ず。

7 Vedānta-s. Sāṅkara-bhāṣya, III, 3, 53 54. (Ānandāraṇa Skt. S. No. 21, Vol. II, pp. 370—5) Lokāyatikā の身體即靈魂説、即ち一切四大種所造説を説く。シアンカラは西紀八世紀後半より九世紀初の人とせられ。

ibid, I, 1, 1. (Āna. S. S., No. 21, Vol. I, p. 29) 身體即靈魂説。

8 Bṛhadāraṇyakopaniṣat, Sāṅkara-bhāṣya, I, 1, 1. (Āna. S. S., No. 15, pp. 4—9) 順世派が現量以外の量を認めぬこと、死後の存在を認めぬことを説く。

ibid. IV, 3, 6 (pp. 552—557) 順世派が肉體以外に我(靈魂)の存在を認めぬことを説き、此に對する批評を加ふ。

5 此二個所は金倉圓照氏「吠檀多哲學の研究」頁一〇六一七及び頁一一六一八に和譯せらる。

6 Vedānta-Sūtra, Bhāskara-bhāṣya, III, 3, 53—

54. (Chowkambā S. S., No. 18, pp. 195—6) 四大種説を出し、特に「廣主經」(Bāhspatyā-sūtra)なる經名を示す。

10 Vācaspatiśra, Sākhya-tattva-kaumudī, Kārika 5, (G. Jha ed. p. 11) 西紀九世紀。順世派が唯現量説にして比量等を認めざる事。

11 Udayana, Nyāyakusumanjari, 西紀十世紀の作品。認知されざるものは存在せず (I, 370, 7) とか、自在者は不可見・不成就なる時、その支配者性によるとも成立することなし (I, 32. Comm) とか、或は物質性のみ成立する (Cowell ed. p. 15) 等と順世派は説くといふ。此書に就てはヒールブラントの論文所引の文に依つた。

12 Sarva-siddhānta-saṅgraha. (一切定説集成) II, Lokāyatika-pakṣa-prakarana. 西紀十世紀頃の作品。此書へ來つて初めて総合的に順世派の教説を述べる。四大種説、現量一量説、自性説、正統婆羅門教攻撃等あらゆる順世派の説を網羅する文獻としては最も古

きもので、非常に重要である。此は此論文中に譯出されてゐる。

13 Kṛṣṇamītra, Prabodhacandrodaya, Act. II. 西紀十一—十二世紀。「智慧の月の出」と題する此の譬喩劇は其の第二幕にチャールブーカ即ち順世派よりの正統派の祭式・修行攻撃、感官的快樂説等を述べてゐる。

14 Rāmānuj, Śrībhāṣya; III, 3, 51—52. (Bombay Skt. & Pkt. S. No. 68, pp. 667—8) 西紀十一後半—十二前半世紀。シャンカラの如く判然としてゐる。

ibid. I, 1, 4 (p. 166. I, 18) Cārvākapakṣa なる語を出す。

15 Sarvamata-saṅgraha, (一切宗集成) Cārvāka-mata-nirūpaṇam (Tivandrum S. S., No. 62, pp. 15—16) 西紀十二世紀以後のもので簡單から現量一量説、四大種説、感官的快樂説、正統派攻撃を總て出す。

16 Mādhava, Sarvadarśana-saṅgraha, (一切學派集成) I Cārvāka-darśanam, (Āna. S. S., No. 51. pp. 1

13) 大體西紀十四世紀の作品。順世派の教説の概要を示すものとして従来最も多く利用せられてゐる。その所説は(一)四大種所造の身體即靈魂説、從つて死後滅無説、(二)感覺的快樂説、(三)現量のみにして比量等を認めざる點、(四)正統派の神々否定、祭事嘲笑、功德否認の説、といふ四點にまとめられ得る。此論文中に譯出されてゐる。

17 Sadānanda, Vedāntasūtra, § 148—151, (Jacob's Ed. p. 26). 約西紀十五世紀。食味・感官・生氣・意識所成の我を各々立つる四種のチャールヴァカ説を出す。

6 此は金倉氏和譯、吠檀多精要、頁四〇二—三に出づ。

18 Śākhya-sūtra, II, 17—22; V, 130; V, 28—29; V, 39, etc. 西紀一三八〇—一四五〇の作(ガルベの説)。四大種説、身體即靈魂説、及び其に對する反駁等が出される。

19 Aniruddha, Śākhya-sūtra-vṛtti (十五世紀) Vijañābh kṣu, Śākhya-pravacana-bhāṣya (十六世紀後半)の上出經に對する註釋。

20 Jayanta Bhattacharya, Nyāyamañjarī, (Tatilanga ed. p. 271, 1. 3) 西紀第十三世紀以前の作品、順世派が聖經量を認めざることを記す。

B 佛教典籍

1 順世派思想の先驅者たる Ajita-kesakambali の教説。⁷⁾

Samañña-phala sūtra, § 23 (D. N. I. p. 55); 長阿沙門果經(大、一、一〇八、中下)寂志果經(大、一、二七一、中)。

Sandaka Sūtra (M. N. I. p. 515) (漢缺)。

S. N. XXIV, 5. Nāthi (II, p. 206—7) 雜阿、七、

一四一六(大、一、四三二、下)其他。

S. N. XLII, 13. Pīṭhī (IV, p. 348) 中阿、波羅牟

經(大、一、四四六、下)

尚發智論(大、二六、一〇二七、中下)

大毘婆沙論(大、二七、一〇〇二、中)

大乘涅槃經(大、一一、四七五—四七六上)參照。

7 アンタの教説に就ては字井氏「印哲研究」二、頁三

五一以下を見られたし。

2 Uchedavāda (斷見論)。

Brahmajāla-sutta, 3. 10 (D. N. I. p. 34) 長阿・梵動經(大・一・九三・上)六十二見經(大・一・二六九中)。

3 Adhiccasamuppannika (無因生論) 第一。

Brahmajāla Sutta. 2. 32 (D. N. I. p. 29) 長阿・梵動經(大・一・九二・上)六十二見經(大・一・二六七・中)。

4 Dīṭṭhadhamma-nibbāna vāda (現法涅槃論) 第一。

Brahmajāla Sutta, 3. 20 (D. N. I. p. 36) 長阿・梵動經(大・一・九三・中)六十二見經(大・一・二六九・下)。

5 “Lokāyata” の文字を出す場所。

D. N. I. 11.¹⁰; I. 83; I. 120; S. N. II. 77 (Lokāyātika); A. N. I. 163; I. 166; III. 223, Sn. 105; Jāt. Vol VI. 286—7.

8 巴利聖典では此語は「詭辯術」といふ如き意味を有

してゐる。詳しくは前掲拙稿「五「Lokāyata」の文字に就きて」を見られたし。

9 Culla-Vagga. V. 33. 2. “Lokāyatana” を擧

ぶ者は悪作の罪ありとせらる。

10 Sum. V. I. 247; Sn. A. 417; Sum. V. I. 90—91.

に Lokāyata, Lokāyātika など語の註釋を出す。何れも「詭辯術」「詭辯話法」といふ如き意味とされてゐる。

8 Milindapañha, p. 4⁹, 10¹⁵, 178²¹, “Lokāyata” の文字あり。

9 Divyāvadāna, (Cowell and Neil ed.) Appen-

dices A. Sārdulakarnāvadāna, p. 619²¹, 620²⁰, 630²⁴, 633¹⁷, “Lokāyata” の文字あり。

漢譯中・支謙・竺律炎共譯、摩登伽經、卷上(大・二二・四〇二・中)及び竺法護譯、舍頭練太子二十八宿經(大・二二・四一四・中)には、正統婆羅門を攻撃する文を出す。

10 Saddharmapuṅḡarīka-sūtra, (Kern-Nanjio ed.)

“Lokāyata” p. 99³, 276⁴, 480⁵, “Lokāyatana” p.

2764.

妙法蓮華經、安樂行品第十四(大、九、三七、上)

梵本頁二七六に當るものは、路伽耶陀逆路伽耶陀者に親近せずと出す。他の二所は單に外道として出す。

11 普明菩薩會(大、一一、六三二、上、及び同、六三六、上)路伽耶經、路伽耶。

被甲莊嚴會(大、一一、一一五、下及び同、一一〇、下)路伽耶陀。

12 十住毘婆沙論九(大、二六、六七、上)路伽耶等經。

13 *Lankāvatāra-Sūtra*. (Nanjio ed.)

“*Lokāyata*,” p. 174¹⁷, 175⁸ 6 8 9 12 15, 176 12 14 15
19, 177⁶ 7 10, 178 1 3 5 15 17, 179 4, 180 13, 181 11 14,
182 1, 244 12, 346 11 14, 347 1, 366 12.

“*Lokāyata-dīpī*,” p. 244 12,

“*Lokāyatana*,” p. 347 6,

“*Lokāyata-naya*” p. 182 6,

“*Lokāyatika*,” p. 151 14, 173 3 7 9 12 18, 174 8 10

順世派研究資料

14 15, 176 9 16, 177 1, 178 4, 179 4 15 180 12, 208 3.

“*Brahapati*” (*Vi-*, *Text*) 366 ff.

9 梵文入楞伽經中の出處は、鈴木大拙氏の同經索引によつて出した。

漢譯は「世論」(四卷楞伽及び七卷楞伽)或は盧迦耶陀(十卷楞伽)の語を用ひて、其の派に屬する婆羅門が世尊の許に來つて「一切は所作なりや」等の問を爲すことを記してゐる。惟ふに此は巴利經藏に明らかに見らるる如き詭辯論者、或はマハーパーラタ中に見ゆる論議家と同一系統に屬する順世派である。巴利相應部⁽¹⁰⁾に出づる「一切は有なり、無なり、一なり、多なり。」と説く順世派婆羅門が、此の系統の最も早い記録である。

10 S. N., Vol. II, p. 97.

14 有部毘奈耶、三五(大、二三、八一七、中)郎陀夷と名くる盧迦夷多ありて、後世無しと説き、論議を求むる爲に室羅伐城に來り、後に舍利子と論議して屈せらる。

七三

15 護法釋、廣百論釋論、二(大、三〇、一九五、下)順世外道の説として、一切は四大種所造なりとの主張を出す。

16 Candrakīrti ; Madhyamaka-vṛtti, (Poussin ed.) p. 360⁴. 西紀七世紀の人。Lokāyatikas は無我と説くことを示し、更にハリバドラの「世諦決定」よりの引用と見らるる一偈、即ち感官の對境のみの限りが人なりとの一偈を出してゐる。

17 Śāntideva, Śikṣāsamuccaya, (Bendall ed.) p. 148¹⁹. 西紀七——八世紀の人。菩薩をして善法の退墮あらしむる四惡法の第一として、“lokāyata-mantra-paryeṣin” (順世論の研究)を出す。

ibid. p. 192⁷, “lokāyata-sāstrīṇi” など語を出す。
 18 Santaraksita, Tatvasaṅgraha, XXII, Lokāyata-parīkṣā, (Kriṣṇanānācharya ed) pp. 519—550. 西紀八世紀の人。四大種説、身體即靈魂説、現量説等を出して、次に佛教側よりの批評を加へてゐる。その論破の方法は極めて精密にして重要な資料である。

19 慈恩傳四(大、五〇、二四五、上)一順世外道ありて高慢なる言を宣した、之に對して玄奘は論破したる記事を掲ぐ。

20 成唯識論述記等の支那撰述註釋書、及び一切經音義等所出のものは、總て第二義的資料にすぎぬからその一々を出さぬ。其等に就ては赤沼氏「印度佛教固有名詞辭典」三四六右——三四七左頁を参照せられたし。

C 耆那教典籍

1 Śūyagadāṅga-sūtra (= Śūtrakīṅga-sūtra) 1, 1, 1, 11—12, (SBE. XLV, p. 287 f.) 西紀前四乃至三世紀のもの。身體即靈魂説を出す。之は順世派の先驅思想の一つである。

ibid. II, 1. 15 & 22. (SBE. pp. 839—840 & p. 843.) 西紀前二乃至一世紀のもの。肉體より別なる精神なるものあることなしとなす唯物説、及び地水火風空の五大種説を出し、此等も順世派の先驅思想である。
 2 Bhagavati-sūtra, (Weber, Fragment der Bhagavati, II, S. 248) 邪見の中に佛教説・數論説と共に

“Logāyatam”を一派として出している。

cc Haribhadra, Lokatratvanirṇaya (L. Suali ed., Giornale della Società Asiatica Italiana, 1905).

Haribhadra, Śāddarśana-samuccaya, verses 80—87. (Bib. Ind. ed. p. 300 D. 西紀七五〇頃の作。

ハリンドラの二書中前書は未だ之を見る機を得なすが、後者に於ては一切四大種説・感官的快樂説・死後滅無説等を述べてゐる。次下に之を譯出する。

4 Somadevasūri, Nitikāvyaṅkṛta, (Yośovijaya-Jaina-Granthamālā ed, p. 14) 西紀十世紀頃の作品といはるるも未だ本文を見るを得なかつた。

5 Rājāśekhara, Śāddarśana-samuccaya, verses, 159—174. (Y. J. G. ed. pp. 14—15) 西紀十四世紀頃。先出のハリンドラの「六學派集中」の偈と殆んど等しきものを出す。

大體上記の如き五十種足らずの關係資料を指摘し得るも、此等の中には單に名稱を出すのみにして學説の内容等に觸れざるものも多いから、實際に役立つは約

半數位であらう。今其等の中で三種を選びて次下に拙譯を試みやうと思ふ。

第一ハリンドラ作「六學派集」一八〇—一八七偈。

此書には次の如き三種の版本が存する。

A. Śāddarśana-samuchchaya by Haribhadra, with Gunaratna's commentary Tarkarāśya-Dīpikā, edited by L. Suali, (Bib. Ind.) Calcutta, 1905.

B. Śāddarśana-samuchchaya by Shree Haribhadrasoori, with a commentary called Laghuvṛtti by Manibhadra, edited by Sahityācharya P. Dāmodara Lal Goswāmi, (Chowkhambī S S, No. 95) Benares, 1905.

今A本を主とし、B本の相違せる點は之を註記することとする。尙番號は本書全體の偈數を示す。

(八〇)順世派の人々はかくの如く語る。命₁(jīva)無し、寂滅無し、法と非法とは存せず、福と惡との果無し。

1 B本「天無し」。

及び此の宗義あり。

(八一) 凡そ此の世界は、感官(根)の對境たる限りのみ。賢き女よ、不多聞者達の説く所の狼の足跡を見よ。

2 此偈 Hanbhadra, Lokattiramrāya (Giornale della Società Asiatica Italiana, 1905, p. 290) にも見ゆ。幾分異點あり。又 Candrakīrti, Mādhyamaka-vīti (Poon sin ed. p. 360) にもローカーヤタ所説の偈として引用せる。

3 B本「多聞者」。

4 vika-padāhi.

(八二) 眼美はしき女よ、飲めよ、食へよ。體整へる女よ、過ぎ去りしものは汝のものに非ず。心憶せる女よ、行過ぎしものははや歸り來らず。此の身體は唯聚合體なるのみ。

5 B本「生れ勝れし女よ」。

且又、

(八三) 地・水・及び火・風なる四種より成る要素(大種)が、彼等順世派には、思惟の生處(地)なり。而

して量(māna)は現量所生(akṣaya)のみ。

6, B本は“*śūnyā*”を偈中に入れる。

7, A本“*ādharo bhūmir*”「支持する地」。今B本“*caitanya-bhūmir*”を採る。

(八四) 陶酔力が酒の諸分の結合よりあるが如く、地等の要素の結合及び身體の成熟より、我に於て智あることも亦然り。

8 B本「地等の要素の結合する時、身體等の生起あり。陶酔力が酒の諸分の結合よりあるが如く、我の住することも亦然り。」

(八五) 此故に、可見なるものを捨遣して不可見なるものに轉じゆく、世人の此の愚かさを、チャールヅーカは認知したり。

9 B本「更に」を加ふ。

(八六) 所期の達成と抑滅とによりて、世間に生ずる所の喜びは、彼等の宗義に於ては無意義なり。法は欲以外のものに非ざればなり。

10 B本「彼等には無意義なる思惟なり」。

11 B本「それは虚空以外のものに非ざればなり」。

(八七) 順世派の宗義に就ても、かくの如く此の略説が説かれたり。所述の意義・内容が善慧の人々によ
りて考察さるべきなり。

第二 一切定説集成、第二章、順世派教義論。

シャンカラ作と傳へらるるも實は作者不明、西紀十
——十一世紀頃の作品である。此書の版本には左の
二書がある。

A. The Sarva-siddhanta-saṅgraha of Śaṅkarā-
cārya, edited by M. Raṅgācārya, Madras, 1907.

B. Sarva-siddhanta-saṅgraha, critically edited
by P. S. Bose, Calcutta, 1929.

今Aを底本としBによつて二三箇所校訂したが、兩
者殆んど一致せるテキストである。

(一) 順世派の宗義に於ては、地・水及び火・風な
る四より成る要素のみが實在で、他のものは然らず。

(二) 唯現量所得のみ有り、不可見なるものは不可
見の故に有ることなし。不可見を説く人も亦、不可見

なるを可見とは言はず。

(三) 若し何處かに於て可見即ち不可見ならば、如
何ぞ不可見と言はれむや。兎角等と等しく、常に不可
見なるものが如何ぞ有とならむや。

(四) 樂と苦とによりて、法と非法とが他派の人々
によりて此處に分別さるるべからず。自性によりて人
は樂なると苦なるとあり、實に他の因なし。

(五) 誰か孔雀を色様々に飾り、又誰かコーキラ鳥
をして妙音を出さしめえむや。其に就て自性を離れて
は因の存することなし。

(六) 我とは「我は強し、壯なり、老ひたり、若し」
といふ等の差別によりて、特徴付けらるる肉體のみ。
其より外の區別するものなし。

(七) 無生の要素の變形する時思惟 (cītanāya) が
見らるるは、¹⁾ ベテルと檳榔子と石灰との混合より赤色
の現はるるが如し。

1 ベテル (betel) の葉と檳榔子の刻んだものと石灰
とを混合して赤色を造ることは、今日もセイロン等に

て行はれてゐる由である。

2 要素の結合より思惟の發生を説く譬喩としては、常に醉母より陶醉力の發生するが如しと説き、今用ひられし如き譬喩は他處には見出されない珍しいものである。

(八) 此の世界より高き他の天界なるもの無し、又地獄も無し。シヅの世界は愚なる他派の欺偽者達によりて考へられたるなり。

(九) 天界の經驗とは、美味の食、齡二八の新妻との交はり、妙なる衣・馥郁たる香・花環・梅檀等の享樂のみ。

(一〇) 地獄の經驗とは、仇敵・武器・病氣等の災害なり。又解脱とは死なり、其は生氣の風の停止なり。

(一一) 故に賢者がその爲めに努力を爲すべき價值なし。唯悪人のみが苦行や斷食等によりて干枯らびる。

(一二) 貞節等の規定は、智あるも力弱き八々によりて造られたり。黄金・土地の布施等と、美食の招待の享受とは、腹が飢に瘦せ衰へし貧しき人々によりて案出されたるなり。³⁾

3 此一偈六句である。A本は四句づつにて切れるも、意味上かくの如く爲すべきものと思惟し、B本に従ふ。

(一三) 神の住居(精舍)・貯水場・療院・井戸・遊園等の設備に就ては、旅人のみは常に賞讃を爲すも、他の者は然らず。

(一四) 事火祭・三吠陀・三杖・塗灰は、智慧と剛氣なき人々の生活なりと、ブリハस्पティ(廣主)はいふ。⁴⁾

4 此偈、Sarva-darśana-saṅgraha chap. I, Cārvāka 9 下にも引用さる。但し偈中 d 相違す。

(一五) 智者は、耕作・牧牛・交易・行刑等の可見なる手段によりて、常に地上に於て享受を経験すべきなり。

第三 一切宗義集成、七、チャールヴーカ宗義。

作者不詳の西紀十二世紀頃の作品中の一節である。出版本としては、左のものあり。

Sarvanata-saṅgraha, edited by M. T. Ganapati Sāstri, Trivandrum, 1918.

さて現量の一量を説く順世派の創唱者、チャールヴーカに就ては、「我は人なり、我は肥えたり、我

は瘦せたり」といふが如き、現量所成にして思惟の性
の所依なる肉體のみが能量者 (pramāṇī) なり。大小
の肉體の姿として生起するが故に、結合と離散との状
態となる地・水・火・風の相なる四實在が所量 (prameya)
なり。

人の目的は利欲 (artha) と情欲 (kāma) との二つ
のみ、法には非ず。それらに有効なる利欲と音楽との
二吠陀のみが吠陀たり。法無きが故に又何等の非法も
無し。故にその結果としての天界と地獄とも亦無し。
此等無き故に具身者達をそれに配置する何等の最高自
在神も無し。死こそ解脱なれ。

1 人生の目的として正統婆羅門教は dharma-artha-kā
ma-mokṣa の四を立つ。今此説に關して、利欲と情欲
とは取るが他の二つは排捨する意味である。

而して利欲と情欲との教説が順世派の教説なり、此
等は現量に基づくものなるが故に其の中に含まる。「此
の食は飢を止むるものなり。食性の故に。昨日の食の
如し」といふ如き比量も、現量に基くことは異らざる

が故に、其の中に含まる。又高揚 (abhyudaya) と至
善 (niḥśreyasa) との果、法と梵との境、及び吠陀は、
感官 (根) の對象たるを超えしものなるが故に、所量
に非らずと、これ定説なり。

且又其の言葉に曰く。

(一)「事火祭・三吠陀・三杖・塗灰は、智慧と剛氣なき
人々の生活なりと、プリハスパティ (廣主) はいふ。」

2 此偈前譯出の一切定説集成の第十四偈と同じ。又一
切學派集成にも引用せらる。

(二) 三吠陀の作者達は、諸の聖者の道化者 (mū-
ni-bhānda) と夜行魔 (nīśācara) となり。³⁾

3 此偈二句にて切る。

(三) 作者も作業も材料も無きに、若し天界が供犧
者達に有るならば、そは多くの樹木が森の火に焼かれ
し結果ならむ。

(四) 若し諸の教説が、現量等の量によつて成ぜら
れ又破せらるる意義を宣ぶる吠陀を目的とせるものな
らば、如何ぞ佛教徒に就ても過失あらむや⁴⁾。云々。

4、此の一偈如何なる意味か解しがたし、恐らくは、吠陀を目的とせるもの即正統派一般と佛教徒とを共に否定するものであらう。若し佛教徒に過失ありとせば同様に正統派にも過失あり。故に兩者共に不可なりといふ意味であらう。

第四 一切學派集成、第一章、チャールズブーカ派。

西紀第十四世紀のマーダヴの作品。出版本としては左記の數種あり。

A. Sarvadarśanasanġraha, Ānandāśrama Skt Series, No. 51, Poona, 1928.

B. Sarvadarśanasanġraha, ed. by, T. Vidyasagar. Bib. Ind. No. 123, Calcutta, 1853 f.

C. Sarvadarśanasanġraha, Government Oriental (Hindu) Series, No. 1. Poona, 1924.

D. Sarvadarśanasanġraha, ed. by T. Vidyasagara, 3rd. ed. Calcutta, 1908.

今A本を底本とし、B・Cを對校して譯出す。

第一章 チャールズブーカ學派

此處に本書全體の序偈として四偈を出すも、チャー

ルブーカ派の學說には關係なき故に略す。

さてブリハスバティの教の遵奉者、非正統派 (Nāstika) 中の頭目たるチャールズブーカによつて、此の正説が驅逐せられたるが故に、如何にして最高自在者の最勝の賜物が詮表せられやうか。チャールズブーカの生活法は實に斷ちがたい。概して一切の生類は、

「生命ある限り樂しく生きよ、死神の至り得ざる所はなし。

肉體が灰となりし時、いつこよりが再び歸り來る。」と、世間の歌謡を好みて、政治 (niti) や情欲 (kāma) の論書に従ひ、利欲・情欲のみを人生の二目的と考へ、彼世に關する目的を排捨し、チャールズブーカの教を奉じつつ、日を送つてゐる。其故に此のチャールブーカには「ローカーヤタ」(Lokāyata, 順世派) と云ふ、その内容に適した他の名稱がある。

此の派では地等の四要素が實在である。此等が肉體の形に熟したるものより、酵母等より陶酔力が生ずる如く、思惟 (caitanya) が發生する。此等が破壊され

た時思惟も自ら消滅する。故に曰く「意識の魂は實に此等の諸要素より生起して又彼等に從ひ滅しゆく。死後思意 (sañña) の存することなし。」(Bhād. Uṇ. 2. 4. 12) 我 (ātman) とは實に思惟によつて特徴付けられたる肉體に外ならぬ。我が肉體を離れたる時には量 (pramāṇa, 知識根據) になり得ぬから。現量 (pratyakṣa 知覺) のみが唯一の量と説かれたるにより、又比量 (anumāna 推理) 等は各人の間の不一致によりて量たるものとなり得ぬからである。

豐滿なる異性等との抱擁等より生ずる快樂こそ人間の目的である。「彼には苦痛が結合されてゐるから實に人間の目的たるものではない」と考へらるべきではない。必然的に此に伴はれたる苦痛の除去によつて、快樂のみがひたすら享受さるべきであるから。例へば魚を欲する人が骨や刺と共に魚を受取り、採らうと欲するだけ採つて捨つるが如く、又米を欲する人が軸と共に米を運び、採らうと欲するだけ採つて捨つるが如くである。故に苦痛を怖るるが爲に、快適と思はるる喜

ばしき快樂を捨つるべきではない。實に「澤山の野獸がゐる」といふので米を蒔かぬ譯はなく、又實に「澤山の乞食がゐる」といふので鍋を火に掛けぬ譯もない。若し臆病なる何人かが眼前の快樂を捨てるならば、彼は愚かなる獸となるであらう。故に言はる。——

「對境への愛着から生ずる男達の快樂は、苦痛を伴ふが故に捨てらるべし。」とは愚人の考へである。

「米粒、白い最上の豊かな米粒を、桴や塵が附着してゐるとて、

利益を欲する何人が實に捨てやうと思ふか」。

「若し彼世に關する樂が無いならば、多くの財を消費し身體の努力を拂つて、智に長けたる人々が事火祭 (Agnihotra) 等に何故に熱心に從事するか」と若し問ふとも、此は量の域に達する價值がない。何故なれば虚妄・矛盾・反覆といふ缺點によつて汚されて居り、又吠陀に達せる者と自らを僭稱する巧滑な奴等によつて相互に、即ち祭事分 (karmakāṇḍa) の量たることを

説く人々によつては知識分 (Jñānakāṇḍa) が、知識分の量たることを説く人々によつては祭事分が排捨されつつあるから、又三吠陀は巧滑なる戯言のみであるから、事火祭等は生活のみを目的とせるものである。

「事火祭、三吠陀、三杖、塗灰は、

智慧と剛氣なき者の生活法なり、とブリハस्पティは言へり」。

かくて地獄とは棘等によつて生ずる苦痛のみ、最高自在者とは世に信望敦き王者のみ。解脱は肉體の斷滅である。此の肉體即靈魂説 (dehātma-vidā) に於てのみ、「我は肥えてゐる」、「我は瘦せてゐる」、「我は色黒し」等の同様の問題の正しさが生ずるのである。「我の身體」といふ表現法は、「ラーフの頭」等といふ如き言葉の譬喩である。故に以上全てを總括して――

「男の目的たるものは豐滿な異性ととの抱擁から生ずる快樂のみ、

棘等の痛みから生ずる苦痛こそ地獄なりと言はる。

「最高神とは世に信望敦き王者なり、他の説あるこ

となし。

解脱とは肉體の消滅にして、智慧による解脱は認められず。¹⁾

1 以上の二偈英譯缺。

「此の教にては地・水・火・風の四要素あり、實に此等四要素より思惟が發生する。

「酵母等を混ぜられし物質より陶酔力あるが如し。

「我は肥えたり、又は瘦せたり」といふが如きことは正しいから、

「又肥滿等と相應するから、肉體が實に我にして他には非らず。

『此は我の肉體なり』、といふ言葉は譬喩としてあり得るのみ」。

〔對者〕「此の説があり得る。若し比量 (anumāna) 等に量性が無いならば、此の汝の隨意説はあり得るかもしれぬ。しかし實には比量に量性があるのである。

若し然らずとせば、煙を認めたる無間に思慮ある人々

の意向 (pravṛtti) が火に向ひ、又『河の堤に果實がある』といふ言葉を開ける無間に、果實を欲する人々の意向が河の堤に向ふは如何」。

〔答〕といふとも、此は心の王國の誇大にすぎぬ。比量の量性を説く人々によつては、遍充關係 (vyāpī) と宗法性 (pakṣadharmatā) とを具する相 (linga) が能證 (證明の根據 gamaka) として承認せられる。しかし遍充關係は兩種の制限 (upādhi) を缺く關係である。此の關係は、眼等の如く、在ることによる能證の主要素たること能はずして、單に知らるることによるのである。然らば知ることの方法は何であらうか。

2 遍充關係とは因明の三支作法に於て、宗 (結論) の賓辭と因 (小前提) との關係を指す術語である。

3 宗法性とは、宗の主辭 (狹義の宗) と因との關係を表はす術語にして、因の三相の第一たる遍是宗法性と同義である。

4 相とは三支作法に於いて、因 (Jatā) の別名。以上は宇井、因明入正理論國譯解題、頁一六―九、本文頁二三の邊を参照。

5 兩種の制限とは猶豫 (sandigdhi) と決定 (niscita) との二種。

先づ知の方法は現量 (知覺 pratyakṣa) ではない。

而して現量は外的と内的とに區別されるが、その前者 (外的) ではない。何故なれば接觸せる對境の智の發生するが故に知ることが現はるることあるも、過去と未來とに就ては對境の存せざるが故に、一切の結論を有する遍充關係は知りがたいからである。又「共通 (同延) の領域 (範圍) が遍充關係の智なり」と考へらるべきではない。所以は二つの現象 (vyākṛti) に不相離性 (avinābhava) がないといふ過失となるから。

又知の方法は後者 (内的) でもない。内的器官は外的諸感官に依つてのみ外境に於て働らき、自ら他に依らずして働らくことは起り得ぬからである。故に言はる――

「眼等は所説の對境あり、意は外に他に依る」と。

又次に比量も遍充關係の智識の方法ではない。次から次へと同様にして、無窮性 (amavasthi) といふ惡

状態の過失となるから。

又次に聖教 (śabda) も知の方法ではない。此はカナダの教説 (勝論學派) に従ひて比量の内に含まれるからである。或は又、聖教は固有ならざることに就ては、古人の習慣の姿なる相 (即ち因 *linga*) の理解に依るが故に、比量に就て先述されたる過難の起るを速かに越え得ぬからである。煙と火との二には不相離性あり」といふ言葉のみにては、マヌ等と同様に信じ得ないから。又相互の不相離性を教へられざる人には、一のもの (煙) を見ることによりて他のもの (火) を推知することがあり得ない時、自義による比量の論議は論議のみが残るといふ過失があるからである。まして他義による比量に就ては何の論議を要しやうか。

譬喩量 (類推 *upamāna*) 等も全く捨てらるべきである。名稱と名稱を持つものとの關係等の覺知によりては、制限を附せざる關係 (一般的不相離性) の覺知を生じ得ないから。

尙又、制限 (*upadhī*) なき不相離も理解されがたい。

諸制限には現量性は常に存しないから、諸の現量の非有が現量さるる時にも、諸の現量ならざるもの非有が現量されざることによりて、先に比量等に關して述べられた過難を越え得ないからであり、且又、「能立 (*śūdhana*) の不遍充なる時所立相似 (*sādhyaśama*) の遍充あり」といふ誤れる定義が承認されねばならぬ。故に言はる——

「この制限とは、能立と遍充せず、所立相似と遍充關係あるものといはる。

聲の無常が所立なる時、有作者性、壺性及び非音性を、

除外する爲めに、次第して三つの特性が承認せらる。故に此の説は過失なし、『等不等』 (*śamāsama*) 等と師匠達によりても言はる」。

6 “*śamsamānavinibhāvāṅ ekatra sto yadā tadā samena yadī no vyīptas tayoṛ hino 'prajojakāṅhī*”
(Text A, p. 4 note)

さて規定 (*vidhī*) の理解がその反對の理解の前なるにより、制限の智識が生ずる時、その制限の非有に

よりに特徴付けられたる結合の姿なる遍充關係の智識があり、又制限の智識は遍充關係の智識に依るものである。かくの如く循環關係といふ電撃の如き過失が、金剛の如く堅いのである。故に兩者の不相離性が知られがたきによつて、比量の餘地はない。

煙等の智と無間に火等の智へ心の向ふは、現量を根本となすこと、或は迷誤と結合されてゐる。たまく結果による認得は、寶玉・呪文・藥草等の使用の結果の如く、偶然的なことにすぎない。

故に此の比量によつて立せらるる不可見なるものも存することなし。「不可見なるものが許されぬ時には、世界の種々相は無因的となるではないか」と若し言はば、それは正しくない。世界の種々相は實に自性より生起するからである。故に言はる——

「火は熱く水は冷たく、又微風は平等の觸覺あり、此の多様は誰によるや。其等の自性より此の差別あるなり」。

故は次の總てがブリハスパティによつて説かれたの

順世派研究資料

である。

(一)「天界なく又解脱もなし、自我なく又彼世に關するものもなし。

種姓・住期等の所行 (Karma) は實に結果を與ふるものにあらず。

(二)「事火祭・三吠陀・三杖・塗灰は、

智慧と剛氣なき者の生活の爲めに世の支持者によつて作られしもの。

7、此の一偈前出の「一切定説集成第十四偈」及び「一切宗綱要」中にも出づ。但し第四句のみ異る。

(三)「若しジョーティシヌトーマ (Jyotishoma) に於て殺されし家畜が天界に趣くならば、

何故にそこで祭主は己が父を殺さざるや。

(四)「シュラッドハー (Śradhā) の供物が若し死せる人々の養ひを爲すならば、

燈火が吹消されし時にも油が焰を立たしむるならむ。

8 此一行英譯・獨譯共に缺。

八五

(五)「又旅行に出でし人々に旅中の食物を具ふる要なし。」

家主者の爲す供物によつて道中にも尙養ひは妨げられず。

9 此一行英譯・獨譯共に缺。

(六)「天界の住者、若し供物によりて彼處にて満足に至るならば、

人屋上に立てる時、何故に彼處にて與へられざるや。

(七)「生命ある限り楽しく生きよ。負債を負ふとも牛酪(美味なる食物)を飲めよ。

身體灰となれる時、何處より再び歸り來るや。

(八)「身體より出で行きたる彼のもの(靈魂)、若し上界に趣くならば、

親屈の愛に動かされて何故上界より再び歸り來らざるや。

(九)「さてこそ婆羅門達によつてここに定められし生活の手段なれ、

此の死者の祭式は！ それ以外のものは何處にもな

し。

(一〇)「三吠陀の作者は道化人・詐僞人・惡魔人にして、これ賢者達の馬鹿げた言葉、ジャルバリー(Jarhari)ツルバリー(Turphari)等が傳へられしもの。

(一一)「そこには馬の尾が主婦によつて取らるることとが述べられ、

又同様に、他のものが道化人によつて取らるることが述べられる。

(一二)「肉を食ふことは同様に惡魔人によつて創められき」。以上。

故に多くの生類の利益の爲に、チャールヴーカの宗に歸依すべしと、歡喜さるべきである。

以上、吉祥なるサーヤナ・マーダワ作、一切學派集成中、チャールヴーカ學派。

新羅の遁倫と「倫記」所引の唐代諸家

江 田 俊 雄

一

朝鮮佛敎史に於て、新羅時代は正にその黄金時代の觀があつた。當代の佛敎界には幾多の俊英が輩出して、敎學を振興し、海を渡つて、或は支那に學び、或は印度に遊び、遂に盛唐の佛敎學者に伍して梵經の譯場に列し、又數多の經論の疏釋を著はして、盛名を中華に謳はれたものも尠くなかつたやうである。かの高麗の義天(西一〇五四)によつて、續藏目錄として編まれた新編諸宗教藏總錄(一)を一瞥するならば、何人も其處に掲記せられた二十に餘る朝鮮僧(二)の夥しき著述に一驚を喫せしめられるであらう。然るに、是等の學匠の傳歴に至つては、その二三著(三)を除いては殆ど不明に屬し、又その著述の大部分は既に佚失してしまひ、今や完全に残つてゐるものは極めて尠い現狀である。

新羅の遁倫と「倫記」所引の唐代諸家

中に於て、遁倫(四)の如きは唐代瑜伽學者として最も優れた一人であり、その「瑜伽論記(倫記)二十四卷(五)は當時の瑜伽學者の異説を網羅集成し、瑜伽師地論一百卷(六)に對する現存唯一の完全なる註疏として貴重なるものであるが、彼の傳記も亦全く不明にして從來世に單に「唐遁倫」として知られるに過ぎなかつた。近時、加藤精神敎授、常盤大定博士(七)が彼を目して新羅僧と想定するに及んでも、未だ確たる論證を経ず、爲めに結城令聞氏の如きは「宗教研究」誌上に於ける「『瑜伽論記』の著者名に對する疑義」なる論文(八)に於て、遁倫の新羅人なるべしとの説に對して共鳴しつゝも、猶「彼の俗姓、鄉貫、學系、時代等苟くも彼に關する一切の傳記的記事は一向に不明であり、且つ之を明めんとするも全く其の依るべき資料を逸してゐる。(中略)慈恩以後

八七

の瑜伽論の研究者としての第一人者ともいふべき「瑜伽論記」の著者に對する傳記の缺乏せる所以を以て或は新羅人にあらざるかと想像せられた常盤博士の考察は極めて當然である。更に加藤精神講師は之を新羅人なりと斷定せられてゐる様であるが、自分には残念ながら未だその論證の御指示を賜つてゐないので、依然として郷貫は不明であるといふより他なく、幸ひ先輩各位の御指示を得たいと思ふのである。」と述べられた。併し此の疑問に對し、寡聞少見なる予は未だ特に此の事が論議せられたといふ事實を知らないので、爰に一往、予の以て遁倫を新羅人とせず根據を述べて、諸師の批判を仰ぐと同時に、兼ねて「倫記」中に略名を以て引用せられ、其の郷國も明かでないやうな人々に對し、其の具名・郷國及び關係著書を検討してみやうと思ふ。

註

(一) 大正大藏經第五十五卷目錄部所收。

(二) 二三の尙考證を要すべきものあれど、次の諸師は新羅・高麗の人である。元曉・義湘・圓測・可歸・太賢道

身・緣起・明晶・憬興・義寂・遁倫・順憬・體元・道證・勝莊・慈藏・智因・惠景・端目・崔致遠・諦觀・玄範・極太・神廓等。

(三) 元曉・圓測・憬興・順憬等。

(四) 遁倫の名稱に就ては結城令聞氏の道倫說(註九)參照]あれど、少しく考ふる所あり、從來の遁倫說に従ふ。

(五) 大正藏、第四十二卷論疏部三所收。

(六) 大正藏、第三十卷中卷部全瑜伽部上所收。

(七) 國譯一切經瑜伽部一、瑜伽師地論解題一七頁に「朝鮮の學僧釋遁倫」と。

(八) 佛性の研究二四〇頁に「初夏の唯識學者として三指五指中に屈せらるべき景法師、遁倫の郷貫傳記の不明なるは若し想像を加へば、新羅人なるが爲ならざるか」と。又同書五〇五頁に「加藤精神氏より遁倫が新羅人なりとの説を聞き、想像の適中せるを喜び」と。

(九) 同誌、新第八卷第五號(昭六・九)。

二

結城氏も述べてゐられる如くに、遁倫に關する限り、其の傳記的資料は皆無であつて、今にして其の詳傳を知るべくもないが、彼が唐僧であるか、新羅僧である

かに就いては必ずしも不明ではないと思ふ。予は日本の學僧が彼を正しく新羅遁倫とした記述と彼自身の著述「倫記」中に餘りに多くの新羅僧が引用されてゐるといふ二點によつて、彼を新羅人なりと斷定せんとするものである。

第一の理由を供する日本の學僧とは松室の仲算（九六九）にして、其の法相宗賢聖義略問答に、

問、就預流練根成一來、其根障無知既有九品。果障已有六品。前六品根障與果障共可斷。後三品根障如何斷耶。答、新羅遁倫反斗作此問也。即以二釋答通之間云、果障根障、前六品雙斷。但根障下三品與果障第六品一時頓斷。一云、斷果障前五品之時不斷根障。至果障第六品根障九品一時頓斷。

云云

とあるのがそれである。

仲算は大和興福寺の學僧にしてかの應和の宗論に於て、天台宗の講師壽肇・聖救の二師を難詰し、遂に彼等をして辭屈するに至らしめ、村上天皇の御嘉寶を受

け、法相宗をして六宗の長官たらしむるに至つた人である。彼が遁倫を以て新羅僧となしたに就いては何か相當の根據が存してのことゝ想はれるが、今は彼の文を文證として信するより外はない。

仲算の外に日本の學僧にして遁倫を引用した者には早い時代に傳教（七六七）と彼と論争した筑波の徳一（八三五）があり、稍々下つては仲算に師事した子島の眞興（九三四）笠置の貞慶の四上足の一人瑋圓（六一〇〇四）更に（一三二二）等があるが、何れも遁倫の郷國を明記してゐない。されば、仲算の記述は遁倫傳の資料の缺如せる今日、重視せらるべきである。之予が遁倫新羅人説をなす第一の根據である。

第二の根據は「倫記」中に引用されてゐる唐代諸家が二十一人に上るうち、其の過半、十一名が新羅僧であるといふ點である。斯くも多數の新羅僧を引用し、又引用し得た著者は必ずや亦新羅人であつたに相違ないと考へられる。

「倫記」中には勿論、諸經論や印度諸先徳の名も少か

らず出てゐるが、瑜伽論が玄奘によつて完譯（六四五）されて以來の斯論の研究家の學説は數量の差こそあれ、其の中に殆ど網羅し盡されてゐるといつてもよいほどである。即ち奘・基・泰・景・靈雋・測・範・元曉・玄・地婆訶羅・備・玄應・順憬・興・遠・郭・因・宣・國・達及び昉等の中、少くとも十一人の新羅僧が數へられ、尙一二の疑はしきものさへ見るのである。十一人とは遁倫が明かに「新羅某師」と斷つてゐる元曉・玄・興・因・國及び昉の六師と、斷つてはゐないが、新羅僧なることの明白なる測・順憬の二師と、更に傳記不明ではあるが、新羅僧と多分に推定し得べき景・達及び範の三師とである。其の他新羅僧とも想像せられ得べき疑はしき者に玄應と郭とがある。

今十一師に就いて誠みに最初の引用文例を列擧すれば、次の如くである。

- 一、新羅元曉師云、三摩地之與三昧、名義各異。云云^(一)
- 二、新羅玄法師云、病是所治、藥是能治。云云^(二)
- 三、新羅興法師云、四大爲色所依、色非明利。故雖

至自在位而亦不互用。云云^(三)

四、新羅因法師解智論說彌勒三生云、人間初生、天上中生、還來人間後生、是爲三生菩薩名號中總有十六名。^(四)

五、新羅國法師云、如羅漢等苦根相應眼識、緣佛化身般涅槃時相故、言緣無斷。云云^(五)

六、新羅昉師云、言非願界者是擧所治、即惡趣名爲非對治善中者、此顯能治善擧所治。云云^(六)

七、測云、此明攝善法戒。中有二。初明性戒。二若見若聞已下現行善。云云^(七)

八、初一剎那死有蘊滅中有蘊生、後一剎那中有蘊滅生有蘊生。乃至廣說變人爲虎等者、若順憬師云、此等別報雖轉而總報不改。^(八)

九、景師解云、心謂一切種子所隨依止性者即是集起種子義。云云^(九)

一〇、達師云、依見道所斷煩惱盡、故名寂靜。云云^(一〇)

一一、範師云、香中三假餘實。以論五十四名可意等。三是分位差別故。^(一一)

以上の中、最後の三師に就いては其の新羅僧なる理由が論證せられねばならぬ。

先づ景は如何にして新羅人と見做され得るであらうか。彼は「倫記」中に景師又は景公と呼ばれ、基・泰・測と共に最も引用度数の多い人である。彼の具名が明記されてゐないので、常盤博士は「順憬ならんか」と言はれてゐるが、憬の字も異り、「倫記」に別に順憬が挙げられてをり、又諸經錄にも景法師の著と順憬の著とが別箇に掲げられてゐる點より見て、其の然らざるは明かである。之は寧ろ字井伯壽博士の如く惠景と見るべきであらう。惠景には瑜伽論の註釋の著も存してゐた。即ち義天錄によれば、

瑜伽論疏 二十卷

惠景述

同 文迹 一卷

惠景述

の二部が擧げられてゐる。

「倫記」中に引かれた景の著が何であるかは明記されてゐないが、書中の所々に「景擬補闕」とか、「景補闕」とかあるによつて、瑜伽唯識に關して斯かる名稱

を帯びた著のあつたことが知られる。其の他景法師の名による著述には次の如きものがある。

瑜伽論疏

三十六卷

攝大乘論疏

□卷

攝大乘論義章

三卷

四分比丘作釋戒本疏

一卷

瑜伽論疏が義天錄にも日本の目錄にも見えてゐるが、その卷數の相違は開合の差にも基くものであらう。而して此の惠景即ち景法師の説は大乗基の瑜伽論略纂中にも屢々引用せられてゐる。

彼が新羅僧ならんといふ想像の根據は常盤博士も考へられた如く、彼ほどの權威の傳記が支那の僧傳の何れにも載らず、従つて傳記の全く不明であるといふ點にある。支那の史家の偏見は往々にして朝鮮出身の優れた僧を彼の筆から逸し、或は曲筆を弄してゐる場合さへある。併し茲に多少疑はしきは遁倫が何故に最初から彼を新羅僧と明記しなかつたかといふことであるが、それは景が當時相當に著聞せられた人であつたの

で、圓測や順憬の場合の如くに故らに但さなかつたものであらうと思はれる。

次に達とは東域傳燈目錄によれば、此の名を帯びた二人の新羅僧がある。即ち

瑜伽論料簡 一卷 新羅學問行達撰

と、

婆沙論疏 十六卷 新羅淨達法師撰、撰諸師疏爲一部、云云、大毘婆沙論文義述記、南都本云、法師景法師義斌法師明表法師等疏爲集十六卷。

とであるが、瑜伽疏の作者たる前者が今のそれであらう。自家の見解による註釋に料簡の文字を用ふことは唐代に於ける作家、特に新羅僧の慣用であつたらしく、例へば、順憬の法華經料簡、元曉の同方便品料簡、釋摩訶衍論料簡、遁倫の維摩經料簡、太賢の金光明經料簡、義寂の彌勒上生經料簡(二七)の如くである。之によつて達とは新羅僧行達ではなかつたらうか。恐らく行達であつたであらう。

次に範は恐らく玄範なるべく、玄範の名による瑜伽論の註は知られてゐないが、彼には唯識論疏二十卷(二八)が

あつた。彼が新羅人であるといふ積極的證據は呈示し難いが、次の二點は之を想察せしむるに足るであらう。即ち一は義天錄に載れる玄範の著述が常に新羅僧の著述の間に介在してゐることである。義天錄に於ける配列の順序は上中下三卷に經・律・論の疏釋が大體同一原典に對する支那作者から朝鮮作者のものへと掲げられてゐる。玄範の著も三箇所に見えるが、何れも此の型を示してゐる。例へば、

成唯識論

疏 二十卷 或十卷

圓測述

綱要 十三卷

道詮述

要集決明章 四卷

己上神雄述

疏 二十卷

玄範述

貶量 二十五卷

憬興述

古述記 十卷

太賢述

となつてゐる如き、彼の前後は何れも新羅僧であることは彼も亦新羅僧なのではあるまいか。多くの新羅僧

の間に唐僧を一人入れるといふやうなことは考へ難いことである。

他の理由は我が奈良・平安朝時代の唯識關係の諸著の中、殊にその新羅僧を引用したものに中に重引されてゐる點である。之は何となしに彼が新羅僧であつたことを髣髴せしめるかの如くである。例へば常騰（三七）四〇）の成唯識論了義燈抄卷三に、一五）

文要集三〇三解至與煩惱同。解云、集云、範云、第七俱執唯至金剛。云云

とあるとか、信叡（八三五頃）の同名の書卷四に、

文然有解云至而爲喻故。解云、集云、觀解初釋唯六識爲名。後通七識四蘊。範云、三三初義隨轉門、後義大乘眞理門。（中略）證曰、取範云也。云云。とあるとか、善珠の唯識分量次に、

說此行相、基・測・觀・範・證・昉、合六師等所說不同。（中略）神昉集破云、又範云、說行於相分爲行相者不通正智。

とあるとかの如きである。

新羅の遁倫と「倫記」所引の唐代諸家

斯くて是等の三人も新羅僧であるとするならば、「倫記」中には都合十一人の新羅僧が引かれてゐるといふこととなるが、斯くも多數の所引者があるといふことは勿論新羅出身の瑜伽關係の學者が多かつたことを物語るものではあるが、更に之と共に、著者遁倫が新羅人であつたことを示すものであると思はれる。之が遁倫を新羅僧となす第二の根據である。

以上の二つの理由が予の遁倫新羅人説を唱ふる所以である。

註

- (一) 日本大藏經、三論宗章疏二、法相宗章一、六一五頁。
- (二) 新羅遁倫とあるが、反切なれば、斗反の間に一字脱してゐるわけである。遁倫は世に所謂、トリントの讀み癖を示すものとせば、斗干反とすべきか、然らずんば、音斗とすべきか。
- (三) 守護國界章（傳教大師全集新第二）、法華秀句（同上新第三）。
- (四) 眞言宗未決文（日藏前掲書六二九頁）。
- (五) 唯識義私記（日藏前掲書五〇〇頁）。
- (六) 大乘法相宗名目（日本佛教全書本一〇一頁）。

新羅の遁倫と「倫記」所引の唐代諸家

九四

(七) 華嚴孔目章發悟記(日藏、華嚴宗章疏上、日全本三八頁)。

(八) 大正、藏第四十二卷論疏部三、瑜伽論記第四上、三七八頁中。

(九) 同 三三五頁中。尙七二三頁にもある。

(一〇) 同 六六一頁中。單に興法師云としては既に四四三頁上に見えてゐる。

(一一) 同 五六一頁下。

(一二) 同 六六七頁上。

(一三) 同 六八二頁上。

(一四) 同 四九〇頁上。

(一五) 同 三二三頁上。

(一六) 同 三一八頁中。

(一七) 同 八二七頁上。

(一八) 同 三一七頁中。

(一九) 佛性の研究、五〇五頁。

(二〇) 宇井博士印度哲學研究第六、七八頁・二九二頁には慧景と記さる。慧景は西明寺の沙門にして玄奘の大

敵若や大毘婆沙の翻譯にあたり證義を勤めてゐる。

(二一) 大正藏本、三一六頁下。

(二二) 法相宗章疏。尙注進法相宗章疏には瑜伽論抄三十六

卷景法師とあり、東域傳燈目錄には瑜伽論鈔三十六

卷惠景法師梵釋寺錄云三十とある。三目錄共に大正

藏第五十五卷目錄部所收。

(二三) 東域錄。

(二四) 奈良朝現在一切經疏目錄。

(二五) 東域錄。

(二六) 大正藏、第四十三卷論疏部四所收。

(二七) 義天錄參照。

(二八) 義天錄。

(二九) 日藏、唯識論章疏二、三二三頁。

(三〇) 要集とは神助の唯識要集を指す。

(三一) 日藏、唯識論章疏二、三六三頁。

(三二) 日藏本は苑とあれど、恐らく範の誤であらう。

(三三) 日藏、唯識論章疏二、三七一頁。

三

「倫記」所引の唐代諸家は概ね一字の略名を以て示されてゐるので、一目瞭然のものもあるが、中には一見その何人を指すか、遽かに判じ難きものも存する。今一往、是等の諸家を略々年代順に列ね、その具名と主なる關係著者とを検討して見よう。

一 遠(慧遠) (五二二) 菩薩地持經義記 十卷 (缺)

彼は隋末の人である。瑜伽論の部分譯である地持經

に對する疏を書いた。

二 辨(玄辨) (六六〇二)

瑜伽師地論 百卷 (存)

唯識開發 二卷 (缺)
攝大乘論抄 十卷 (缺)
百法明門論解 二卷 (存)
百法明門論註 一卷 (存)

瑜伽師地論釋 一卷 (存)

百法明門論 十卷 (存)

成唯識論十卷 十卷 (存)

唯識三十論頌 一卷 (存)

辨中邊論 三卷 (存)

「倫記」には基を引用することが最も多い。

無性攝大乘論釋 十卷 (存)

五 備(文備) (六四五) 瑜伽論疏 十三卷 (缺)
彼は玄辨の瑜伽論翻譯の際、證梵語を勤めた。

世親攝大乘論釋 十卷 (存)

六 靈鷲 (六四五) 雜集論疏 十六卷 (缺)
彼は瑜伽論翻譯の際、筆役を勤めた。「倫記」中に、

攝大乘論本 三卷 (存)

靈鷲師傳云、西方合有兩解云。

百法明門論 一卷 (存)

遁倫は玄辨を辨法師とも三藏とも呼んでゐる。

三 景(惠景) (前述参照)

瑜伽師地論略纂十六卷 (存)

とある傳は或は傳の誤りではないかと考へられるが、若し然りとせば、靈鷲を師傳と呼ぶ遁倫は彼の門下であつたのではあるまいか。且く疑を存し、後考に俟つ。

四 基(窺基) (六八三二)

瑜伽論劫章頌 一卷 (存)

七 秦(神秦) (六四五) 瑜伽論疏 十卷 (缺)

成唯識論述記 二十卷 (存)

瑜伽論劫彼羅義章一卷 (缺)

成唯識樞要 四卷 (存)

攝大乘論疏 十卷 (缺)

成唯識別抄 五卷 (存)

顯揚論疏 □卷 (缺)

唯識二十論述記 二卷 (存)

彼も瑜伽論の譯場に列し、詳證大義となつた。

八 玄應 (三四)

(六四五)

成唯識論開發

一卷 (三五) (缺)

遁倫の所謂「郭法郷」とは神廓を指すのではなから

辨中邊論疏

□卷 (二六) (缺)

うかと思はれる。神廓はやはり玄奘門下の一人であつ

攝大乘論疏

十卷 (三七) (缺)

たやうである。(四九)

彼も瑜伽の翻譯に證文を勤めた。

九 昉 (三八)

(六四五)

成唯識論要集

十卷 (三九) (缺)

道宣律師は玄奘の譯經に際し、筆受・潤文等を司り、

成唯識記

一卷 (四〇) (缺)

又多くの戒律書を著はした。

種性差別集

三卷 (四一) (缺)

二 元曉 (五三) (六一七)

瑜伽論中實

四卷 (五三) (缺)

彼も玄奘の譯場に列し、諸經の翻譯に與つたが、その傳は唐宋兩高僧傳中にもなく、最近の望月博士佛教

大辭典も矢吹博士三階教之研究も共に郷貫不明として

あるが、「倫記」の記載によつて、新羅人なることが明

瞭になつた次第である。

雜集論疏

五卷 (五七) (缺)

二〇 順憬 (四三)

(四三)

成唯識論料簡

一卷 (四三) (缺)

一四 興 (五八) (憬興) (六八一)

瑜伽論疏

十卷 (五九) (缺)

彼も玄奘門下であるが、その新羅人なることは宋高

僧傳(四四)の彼の條に明記され、又我が仲算(九六九)もその

妙法蓮華經釋文(四五)に之を指摘してゐる。

成唯識論毘量

三十卷 (六二) (缺)

二 郭 (四六)

(四六)

攝大乘論章

五卷 (四七) (缺)

同 記

樞要記

二卷 (六三) (缺)

攝大乘論疏

十一卷 (四八) (缺)

顯揚論疏

八卷 (六四) (缺)

彼も入唐しなかつたやうであるが、古今を通じて著述の量の多いことは正に朝鮮第一である。

二五 地婆訶羅^(六六五) 大乘密嚴經^(六六七) 三卷^(六六六) (存)

彼は高宗の儀鳳元年(六七六)に入唐し、唯識思想を含める密嚴經等を翻譯した。

二六 測(圓測)^(六七七) 成唯識論疏二十卷^(六八〇) 或十卷^(六八九) (缺)

同 別章 三卷^(六八九) (缺)

二十唯識論疏 二卷^(七〇〇) (缺)

百法論疏 一卷^(七〇一) (缺)

彼も常に玄奘を賛佐し、奘より瑜伽、唯識學の諸論を付せられ、數多の註疏を撰述し、大乘基に對し、特異の思想を發揮した。

二七 達(行達)^(七〇二) 瑜伽論料簡 一卷^(七〇三) (缺)

彼の瑜伽論料簡を記せる東域傳燈目錄の一本によれば彼もやはり玄奘門下の一人であつたやうである。

二八 玄(思玄)^(七〇四)

新羅玄法師とは何人であるか、定かではないが、菩提流支が長壽二年(六九三)に佛授記寺に於て、寶雨經

を譯した時や地婆訶羅^(七七六)が兩京の太原寺等に於て、大乘顯識經を譯した時に、圓測と共に綴文に任じた思玄がそれではなかつたらうか。彼の名による著述は今知られてゐないが、相當に纏つたものがあつたと見えて、「倫記」には約十ヶ所から引用されてある。

二九 範(玄範)^(七七七) 成唯識論疏 二十卷^(七八八) (缺)

攝大乘論疏 七卷^(七八九) (缺)

辨中邊論疏 六卷^(八〇〇) (缺)

雜集論疏 十六卷^(八〇一) (缺)

彼は久視元年(七〇〇)實叉難陀が大乘入楞伽經を譯せる時、筆受を勤めた。

三〇 因^(八〇二)

新羅因法師の何人を指すかは遽かに想定し難い。義天錄には因の付く人が二人ある。即ち法華經綱要略釋と百法論綱要略釋とを書いた智因と俱舍論鈔を書いた雲因とである。尙東域錄によれば、唐代の僧で、解深密經疏を書いた令因といふがあり、因法師の名に於て、無量壽經疏の作者がある。予は今此の因法師が智因で

あるか、令因であるか何れかであらうと思ふが、明言することが出来ない。

三 國 (八三)

新羅國法師は見當を付けかねる。

以上簡略に「倫記」所引の唐代諸家を瞥見したのであるが、是等の作家等に伍して當然引用せらるべくして而も引用せられてゐない人々に慧沼・智周及び新羅の太賢がある。之は彼等が遁倫より後輩にして、「倫記」製作當時には未だ彼等の著、例へば慧沼の成唯識了義燈、智周の瑜伽論疏、太賢の瑜伽論古述記、成唯識論古述記等が撰述されてゐなかつたからであらう。此の中、太賢は天寶十二年(七五三)に雨を祈つて奇瑞を表はしたことが傳へられてをり、師承も玄奘一圓測一道證一太賢と下るし、又智周は慧沼の弟子であるから、且らく此の二人は措いて、慧沼を見るに、彼の了義燈を著したのは開元二年(七二四)である。して見ると、「倫記」は此の七一四年以前に著はされたものでなければならぬ。而も六九〇年より七〇〇年頃に活動した

人々をも引用してゐるので、之が撰述年代は七一四年以前の二十年間位と見て差支へないであらう。従つて著者遁倫の年代も之によつて略々想察されるであらう。即ち彼は六五〇年より六十年若しくは七十年間生存した人であると思はれる。(九二二〇)

註

- (一) 瑜伽論記第六下(大正藏本四四一頁)に、遠公云、凡愚貪味棄就富。と。
- (二) 義天錄。
- (三) 大正藏本、三一頁等。
- (四) (五) 大正藏第三十卷中觀部全、瑜伽部上所收。
- (六) (七) (八) (九) (一〇) (一一) (一二) 同第三十一卷瑜伽部下所收。
- (一三) 三一四頁。
- (一四) 等大正藏第四十三卷論疏部四、所收。法相宗章疏には瑜伽論鈔とある。
- (一五) 卅續、第七十五套。
- (一六) (一七) 大正藏第四十三卷所收。
- (一八) 卅續、第七十七套。
- (一九) 大正藏第四十三卷。
- (二〇) 東域錄。

- (三) 東域錄、注進法相宗章疏、諸宗章疏（日全、佛教書籍目錄）。
- (三) 大正藏第四十四卷。
- (三) 記續、第七十六套。
- (四) 三三七頁等。
- (五) 法相宗章疏。
- (六) 三一四頁。
- (七) 東域錄。
- (八) 三一四頁。
- (九) 三二七頁等。
- (一〇) 義天錄。
- (一一) 東域錄、注進法相章疏。
- (一二) 東域錄。
- (一三) 四四一頁。
- (一四) 東域錄。
- (一五) 六八二頁等。
- (一六) 東域錄。神昉の要集は日本の學僧、善珠の唯識了義燈智明記、常騰の唯識了義燈抄、信叡の同名の書等に熾んに引用されてある。
- (一七) 東域錄。
- (一八) 三二三頁。
- (一九) 東域錄。註に順憬述の下に甲本傍註曰玄非門人と。
- (二〇) 大正藏、第五十卷史傳部二、七二八頁。
- (二一) 日藏、法華部章疏二、三頁。
- (二二) 六六一頁。
- (二三) 注進法相宗章疏。奈良朝現在一切經目錄。
- (二四) 注進法相宗章疏、東域錄（註に神師釋性論廣略本異也と）、義天錄（無性釋論疏十四卷とある）。
- (二五) 東域錄卷下に、「私玄非門人」とある。
- (二六) 四二六頁。
- (二七) 義天錄。
- (二八) 三七八頁等。
- (二九) 東域錄、法相宗章疏。
- (三〇) 義天錄。
- (三一) 東域錄、義天錄（世親釋論記といふ）。
- (三二) 東域錄、義天錄。
- (三三) 東域錄。
- (三四) 四四三頁等。
- (三五) 義天錄。本疏は凝然の華嚴探玄記洞幽鈔第七十六（日藏華嚴章疏一）に引用されてゐる。
- (三六) 注進法相宗章疏。
- (三七) 東域錄、義天錄（二十五卷とする）。
- (三八) 諸宗章疏錄。
- (三九) 東域錄。
- (四〇) 注進法相宗章疏。
- (四一) 三一八頁。

- (六) 大正藏第十六卷經集部三。同經第六、七、八品には阿頼耶識に關する記述がある。
 - (六七) 四九〇頁等。
 - (六八) 義天錄、東域錄、注進法相章疏。
 - (六九) 義天錄。
 - (七〇) (七一) 法相宗章疏、注進法相章疏。
 - (七二) 八二七頁。
 - (七三) 東域錄。
 - (七四) 三三五頁等。
 - (七五) (七六) 開元釋教錄第九(大正藏第五十五日錄部)菩提流支・地婆訶羅の項參照。
 - (七七) 三一七頁等。
 - (七八) 義天錄。
 - (七九) 東域錄、諸宗章疏錄、奈良朝現在一切經目錄。
 - (八〇) 東域錄。
 - (八一) 義天錄。
 - (八二) 五六一頁。
 - (八三) 六六七頁。
- (此の小篇は昭和八年度後期日本學術振興會の援助による『朝鮮佛教史に關する資料の蒐集調査並に研究』の一部である。)

日本天台に於ける即身成佛思想

藤 田 海 龍

するに至つた。今能統一の立場にあつた天台圓教——

日本天台の語の使用せられたのは、恐らくは明治以後に屬し、佛敎の歴史的研究の先驅者であられた村上專精博士の創唱に出るものであらうと思はるるが、其獨自性に對する自覺と矜持とは既に其創始期に於て十分認むる事が出来る。¹⁾しかして其れをして獨自性あらしめたるは、當時の天台學者によりてもまた後世の史家によりても、傳敎大師の四種相承であるとせられて居る。即ち天台圓敎の外に、密禪の二宗及び菩薩の圓戒を加へた事が日本天台の特色であると言ふのである。

事實敎學史的に考へる限り、斯る見解は十分成立するであらう。天台法華宗の名稱の下に統一せられた此四宗は、互に影響しあつて特種な發達を遂げ、統一以前のそれぞれの敎學に比する時は隨分異色ある形態を呈

密敎全盛時代の敎學と雖も敎理的にはしか言ふ事が出来る——を見ると、初期に於ては支那天台の傳承をよく守り、其立場に立つて他の三宗を批判し取り入れて、自らの立場から離るる事は少なかつたが、やがて中古本覺法門の時代になると、敎理實踐法の二面に互つて、完全に支那天台の立場から脱却してしまつた。しかして是れは密禪戒の三宗特に密敎（禪及び戒は圓密の實踐法として附宗として考へる事が出来、それが發達は圓密の發達に附隨並行して居る²⁾）の影響によるものであると言ひ得るであらう。

されど日本天台の獨自性を斯く敎學史的に理由付けることが出来ると同時に、日本人の民族性に結び付けて説明する事も亦可能であると信ずる。最近日本人の

民族性、日本精神の問題がやかましい議論の對象となつてゐる。今此問題に對し詳論する暇を持たないが、日本佛教が印度支那佛教に對して其一般傾向に於て特色を持つて居る事、及びそは日本人の民族性、日本人の教學宗教に對する要請が然らしめたものである事は否めない。日本天台は其よき一例である。彼我兩天台を比較すると、宗教に對する民族性の影響の大なるに氣附かせられる。彼の抽象的理論的世界觀に對する我の象徴的人格的世界觀、彼の理爲本に對する我の事爲本思想、始覺主義に對する本覺主義、主知主義に對する信仰爲本主義、其他我に於て強調せられた即身成佛思想、易行思想等を見る時、日本天台の特性が日本人の直覺的、信仰的、自然主義的民族性をよく表してゐる様に思ふ。(同時に是れは亦前述の如く密教の影響であるとも言へる。密教は日本人の特性によく適合した宗教である。一度び輸入せらるるや日本に於ける一切の宗教に影響を與へたのも所以無しとせぬ)日本天台の發達變遷は、輸入せられた支那天台に對し、日

本人の宗教的要請が浸潤して行つた經過をよく物語り、極まる所其立場を完全に破壊し去つて無組織無秩序となり、思想としても宗教としても收拾す可からざる混亂状態に陥つた時、既死回生一轉回して新たな立場から組織しなほしたのが鎌倉佛教である。鎌倉佛教は平安朝の日本天台に對する革命運動なると共に、又其結實である。反逆兒であるが、まさに嫡子である。此處ではかゝる意味を有する日本天台の一特質たる即身成佛思想を述べて、私の日本天台研究の一部と爲し度いと思ふ。

日本天台の開祖傳教大師が、古都佛教に對して天台法華宗の特質として大いに此即身成佛思想を強調した。法相三論のみならず、頓悟を矜る華嚴をすらも歷劫の頓悟即ち三劫成佛なりとして即身成佛を許さなかつた所に、³⁾彼が如何に此思想に重きを置いて居たかを知る事が出来る。以後即身成佛は日本天台の重要な課題となり、傳教最後の力作法華秀句に於ける、法華十勝中第八勝即身成佛化導勝は、後世の數多くの即身

成佛に關する著述の依據となつた。日本天台では以後、慈覺智證安然と進むにつれて密教の勃興となつたが、其顯密二教判に於て重要な顯密二教の差違は即身成佛を許すや否やにある。即ち密教では即身成佛が可能であるが顯教では不可能なりとする。又中古天台と稱せらるる時代に至つては、其本覺法門は思想の當然の歸結として即身成佛を主張することは言ふ迄も無い。斯くて即身成佛思想は日本天台の前後を一貫する思想であるが、此處では上古天台（五大院安然によりて大成せられた教學を指す。中古本覺法門に對して假りに斯く名ける。）及び中古天台（所謂慧檀二流の本覺法門であつて、古來の稱呼に従ふ）の二に分ち、其即身成佛思想を概説して見よう。

註

(1) 安然の教時評論（大正大學天台學研究室發行本八頁）に曰く、

禪門唯傳二大乘理觀。天台唯行三顯教定慧。眞修二秘密事理。佛三此三法一唯我一山、印度斯那未レ開レ斯盛二者一也。

日本天台に於ける即身成佛思想

(2)

四種相承と言つても、表面に表れるものは圓密二教、遮那止觀二業であつて、禪戒の二宗は附隨的に考へられる。戒に就ては圓教戒或は密教戒として圓密二教に附屬せるものなることは異論もないであらうが、禪に就ては相當議論があることと思ふ。傳教のみならず慈覺智證亦入唐して禪を傳へ、特に智證の將來錄には禪書頗る多く（松本文三郎博士「園城寺の研究」所載論文による）、智證は諸家教相同異集に、安然は教時評（天台宗叢書安然第二撰集に收むるもの、「註一」の教時評論と異なる。二者の關係に就ては未だ定説無し。）に於て從來擧げられた俱舍、成實、律、法相、三論、華嚴、天台、眞言の八宗の外に、自ら禪宗を加へて獨立宗としてゐるからである。されど獨立禪としての達摩禪が如何程度に行はれ日本天台に影響したかは、今日に傳はる資料では不明である。五大院が教時評論に於て禪を圓教空門に攝した如く、禪は圓教の中に解消し去つて、禪を圓教の實踐門たる止觀の中に辨別することは頗る困難である。但し中古天台の止觀勝本迹劣の教判は、達摩禪の以心傳心不立文字の思想の影響と見る可きであらうか。禪の日本天台に於ける地位についてはなほ將來の研究に俟つ。

(3)

法華秀句上本（日藏、台顯疏一、五〇七）。

二

日本國天台宗章疏目錄には、安然、慧心、僧賈、檀那、安慧、安海、磷照、山下八人の即身成佛義私記なる著述が傳へられて居るが、現存するものは憐昭（憐はまた磷、隣、昭はまた照と記せるものあり、一定せず。現存の刊本は憐昭とす）安然、慧心著の三のみである。憐昭のそれについては裕慈弘氏が現代佛教第三十二號に其御研究を發表して居らるる。氏の所説によれば憐昭とは慈覺の弟子であり、安慧著即身成佛義私記とは憐昭著と同本であらうと言ふ事である。珍本で手に入れ難いもので筆者は最近福田堯顛師から恩借して一讀するを得たが、安然のそれと共に上古日本天台の即身成佛思想を知る可き代表的文獻である。慧心のそれは、寶池坊證眞の三大部私記に於ける思想等と共に、日本天台的特色は一つも無くむしろ支那天台の思想其儘である。慧心は古來中古天台の祖と稱せらるるが、其著述特に教相部に關するものは支那天台其儘を祖述したものが多し。此即身成佛義私記なども其一例

である。慧心僧都全集には此外に法華即身成佛要記が收めてあるが、極めて短いもので重要性が無い。

即身成佛に於ける論議は、即身の意義に就て(1)肉身を捨てずして即ち現生に於て成佛し得るか、(2)一生に於て成佛し得るか——即ち現生成佛を過去生に於ける修行の結果と見ず其生だけの修行と見ても可能であるか——、成佛の意義に關して(3)初任成佛か妙覺成佛か、(4)心作佛のみならず身作佛を許すか——即ち即身に佛智を開くのみであるか若くは佛智のみならず佛身をも成就し得るのであるか——、等の問題を含むのであるが、日本天台では(1)現生は勿論(2)一生だけの修行で(3)妙覺を成就し(4)然も佛身をも成就し得るとなし、支那天台では(1)現生成佛を許しても(2)一般には多生修行の結果であるとなし(3)妙覺成佛を明言せず一般には初住成佛を説き(4)然も現身に於ては佛身を成就することを許さないのである。

先づ、一生に於て妙覺の智を開き得るや否やに關し、五大院安然は其即身成佛義に

問、四十一位皆已超登。現身之中入妙覺耶。答、
既云「初開法說」或唯初住或二三乃至十地、三周
加功、四節增進、或至一生良由之也。記文或至
一生之言、且是等覺、良由於之之言、詞意寧隔
妙覺。

と、妙覺位に至り得るを明言してゐる。此處では現身
といふてゐるが、前文に多生を否定して居る文がある
ので一生成佛としての現身である。

支那天台では前述の如く一生入妙覺を明言せず、初
住成佛を建て前とし、初住成佛すら一般に過去修行の
結果とするのであるが、日本に於て此立場を明瞭に取
るものに寶池坊證眞がある。即ち彼の玄義私記に、

圓教中有長短二義。若證妙覺雖云速證必經
多劫……若論因位亦有長短、意樂異故、教權
實故。……權教必云次第漸進。實教不爾。

と言ふ。妙覺は必ず多劫を經と斷言し、因位即ち初住
成佛には實教は頓證なりと言ふのであるが、後に「或
前習權已經多劫、初後通論故云歷劫」。大論等文且

日本天台に於ける即身成佛思想

約受圓故頓證。」と言へば、頓證なるが爲には是れ
亦前生に於ける多劫の修行を要すと爲すのである。證
眞は斯く多生成佛説を取るが、是れは當時の本覺法門
に反對するのあまり、特に強調した傾向があつて、支
那天台では四悉赴機の説となし、必ずしも多生を執す
るものではない。又妙覺位を成就するを許すや否やに
關しても、慧澄律師の如きは支那天台の立場に於て可
能であるとせらるる。唯支那天台では初住成佛を建て
前とし、それ以上は無功用道自然流入にして妙覺位に
入るを得可き事必然であるから、是れに説き及ぼさな
いのである。しかし乍ら一生入妙覺を斷言し強調す
る所に安然等日本天台の特色を見なければならぬ。
安然以前に於ては傳教義眞あたりでは支那天台の傳統
を守り初住成佛であり、特に義眞は法華宗義集に於て
一生成佛は「分證果也。究竟果に非ず」と明言して居
る。唯智證大師は大日經疏鈔に於て一生入妙覺を説い
て居り、其れに據る時は日本天台に於て斯る説を生ず
るに至つたのは密教の影響である事を知る可きであら

う。

一生入妙覺を佛智を開くといふ心作佛の問題と見ると彼我兩天台には明瞭な差別は見られないが、佛身を成就すると言ふ身作佛の問題と見ると其處に明らかな相違が存在する。前述の如く支那天台に於ては分段身を捨てざる限り従つて現生に於ては佛身を成就する事を許さないが、日本天台では佛身を成就することも亦可能なりとして居る。此點に關聯して(一)生身得忍の菩薩は十地に虎狼の怖れありや(二)生身得忍の菩薩は十地に利益し得るや等の古來よりの論題がある。先づ十地虎狼につき述べよう。生身得忍の菩薩とは、生身に於て無生忍を得たるもの、即ち住以上に登り一分の無明を斷じて一分の佛智を開きたる菩薩と定義される。

支那天台では、生身得忍の菩薩が精神的に十地の智見を得ても、已受の苦報たる肉身は其生に於ては未轉の儘に残るが故に、虎狼の害を脱する事が出来ないとなして居る。即ち佛身を成就することが出来ない譯で

ある。法華玄義に曰く

於ニ一生中ニ有テ超ニ登十地ニ之義。此則煩惱既破無ニ地獄業、猶有ニ肉身ニ未レ免ニ惡獸。

と。慧澄律師の講義には是れを十地に於て肉身即法身と覺つても「但肉身即法身のみならず、法身即肉身なれば害を免れず……肉身自體を失はざるの邊に従ふ。

無ニを知るの心に關らず」肉身超奪妙覺も亦虎狼の怖れありと説明し、大寶律師亦講述に「然も生身を以ての故に虎狼等の害を招く可きの身今猶存す」と説いて居る。其他寶池坊の止觀私記、二百題十地虎狼章等參照す可きである。しかるに五大院安然是其即身成佛義私記に、

若身不レ作心亦不レ作。心既作佛身亦隨作。

と心作佛は身作佛をとまなうと明言して居る。従つて玄義に生身得忍の菩薩は十地に虎狼の怖れありと説くは「始入凡夫」、「初心得忍」を生身菩薩と名け、初心にして觀智純熟せざるが故であると會通して、觀智純熟するならば十地に虎狼の怖れ無しと言ふ。

次に上土利益の問題に移るに、前者と全然同様であつて、支那天台では生身があるから上土（方便有餘土、實報土）に於て說法利益することが出来ない。即ち佛としての自在の用を十全には現じ得ないとする。法華玄義³⁾に

生身菩薩亦能此土他土弘經。令他得權實七益。化功歸己、增道損生。而不能上土利益也

と説く。慧心僧都是其即身成佛義私記⁹⁾に、寶池房證眞は止觀私記¹⁰⁾に於て全く此説を依用する。然るに憐昭は

故知唯是由忍力未熟故、於上土不能起應。

以未捨生身故、非不得入上土也。若言雖

得無生忍而尙未捨生身故不入上土、其得無生忍之言即爲虛構也¹¹⁾

即ち生身を捨てざる限り、上土に利益する能はずとするを許さない。安然亦同様であるが、是れは前述の十地虎狼の問題で十分想像する事が出来るので、引證しない。

要するに支那天台は現在の肉身は過去の宿業に報ひ

た果報として、未だ果を招かざるの因は是れを「其局情を開き、及び曾て權乘道に趣向せるものを開して、一實觀一大弘願を以て之れを體し之れを導き」¹³⁾轉ずる事が出来るが、「已受の果報は則ち得忍の菩薩と雖も之れを如何ともする莫し。但業用の盡きるを俟つのみ」とし、佛の果報は結局來世にありとするのである。¹⁴⁾日本天台では已受の果報たる肉身亦轉じ得るとし、憐昭、安然ともに佛の果報は來世にありとの摩訶止觀の説に對し苦しい會通を與へてゐる。¹⁵⁾

支那天台の諸法實相論は其三諦圓融、十界互具、一念三千論によつて絶對平等觀を説くのであるが、諸法に於ける差別を泯亡する譯けで無く、差別を含みつつ平等を説くのである。差別と平等とが互に相反撥せず相即するを以て其特徴とする。従つて平等觀に立ち煩惱即菩薩、生死即涅槃と言つたとしても、其間の差別を認めない譯けで無い。講義が十地虎狼に於て、肉身即法身のみならず法身即肉身なれば虎狼の怖れありと言ひ、不能上土利益に於て一體同用殊は即ち中道の遮照、

界外に往かざるを以て愈々中道の用を知る」と言ふも¹⁶⁾是れを説明するものである。されば上土に行く事能はざる不自在な分段身を去つて、自在な佛身を成就する必要がある譯けであり、十界互具と言ふと分段身を斷じ或は轉ずると言ふとは矛盾するものでは無い。斯くの如き説明は情智の轉換のみ法を轉ぜずと言ふ立場に反するが如くであるが、諸法の圓融三諦及び十界互具の眞實相を知らざる情見を轉ずる事によつて、情見によつてもたらされた苦報の自らなる轉化が含まれてゐると見る可きである。其處に色心不二の天台の立場があり、然も一心三觀一念三千の中智に導かるるが故に、一切法は捨て去らるる事無く生かさるのである。是れが所謂不斷斷、轉捨であり、佛智によつて生かされたる十界が所謂事具の十界である。されば佛界によつて事具されたる人間界は分段身では無い。¹⁷⁾此點性起唯淨妄法無體説を説き、從つて分段身成佛を説く華嚴引いては東密と異なる。次に説く中古本覺法門は此點では何れかと言へばむしろ華嚴東密に近い。

分段身成佛を許さざるは憐昭安然亦同様であるが、但現生に於て分段身を轉じて法性身を得佛身を成就し得となす點が、支那天台との相違である。斯くて憐昭安然ともに支那天台に對し特色ある即身成佛思想を説きよく一致するが、是れは師慈覺大師に基くものであると二者ともに明言し、¹⁸⁾其思想のよく一致する點より見て、事實慈覺大師頃此思想が既に完成されたものと見てよからう。唯此處に一言すべきは、筆者が支那天台と言ふは天台―荊溪―四明と續く正統天台を我國の慧澄大寶師等の註釋により考へたものであつて、荊溪以後四明に至る間の所謂暗黒時代の教學が果して此傳統を守つて居たかどうか十分吟味する必要があらう。特に傳教以下我國の入唐天台僧は皆此時代に入唐し天台を學んだものなる事を考ふる時に此感を深くせざるを得ない。日本天台の特種性の基因の幾分かは、既に彼地にあつたと見る可きであらう。多くの唐決に表れたる思想を見ると、此間の消息を幾分窺ひ知り得る様に思ふ。

憍昭安然の即身成佛義私記は全く顯教に立つて説いてあるが、密教から見たらばどうかと言ふに、台密では圓密理同を建て前とするが故に、密教に於ける即身成佛亦顯教のそれと全く同一なる可きである。事實安然是菩提心義抄卷一末に即身成佛を説き、前述とほぼ同一の思想を述べてゐる。唯密教的著述に於ては顯教のそれは理論にとどまり、實踐的には密教に於てのみ即身成佛し得るとなしてゐる。前述の即身成佛義私記との矛盾を如何に考ふ可きであらうか。なほかゝる疑問は慈覺智證二師に於ても等しく存する所である。慈覺大師は金剛頂經疏に於て顯密二教判を述べ、密教では即身成佛が可能であるが宗教では不可能なりと言ふ。但し此處で顯教と言ふのは明らかに三乘教特に法相宗を指し、一方蘇悉地經疏に於ては法華等を理秘密教となして居るので、金剛頂疏に於ても法華等を密教に入れ従つて即身成佛を許して居るのでは無いかと思はれるのであるが、金剛頂疏で密教と言ふのは蘇悉地經疏に所謂事理俱密教である。しかも顯教に於て即身

日本天台に於ける即身成佛思想

成佛し得ざるは全く三密を知らざるが爲めなりと言ふ。²⁰⁾然らば三密を説かざる法華等の理秘密經に於て即身成佛が可能であらうか。諸大乘經は成佛義を説くと雖も而も劫數を経て或は得或は得ず、或は大乘經は現證を明すと雖も但理にして事無し²¹⁾と言ふを見れば、理論として即身成佛を許せども實際としては不可能なりと言ふ諸大乘經とは法華等の理秘密經を指すものではないか。穩健着實な慈覺大師の學風より推して如何かと思はるのであるが、金剛頂經疏の文を忠實に解するならば、むしろ然く解さざるを得ない。尠くとも金剛頂經疏の顯密判は一般には事理俱密教對三乘顯教の關係を説き、法華等の一乘教は顯教には入れ難いが又決して密教ともする事が出来ず、文字通りに解するならば法華等は事相を説かざるが故に即身成佛が出来ないと解せられ易い事だけは認めなければならぬと思ふ。

智證大師は大日經指歸に於て密教三摩地を除いては成佛し得ずとし、天台大師すら密教三摩地を行じたと

なし、³³⁾頗る明瞭である。五大院安然是亦菩提心義抄に於て「與奪」の二義によりて圓密二教を比較したる中、其「奪」の五義を挙げると

(一)圓教は理觀を知つて事密に非ず。

(二)圓教の初住は理佛を見て曼荼羅に非ず。

(三)圓教は妙覺を説くと雖も行法を説かず。

(四)唯眞言法中即身成佛なるが故に三摩地法を説く、諸經中に缺いて書せず。

(五)圓教は等覺に諸佛の灌頂を受け、然も灌頂の行法を説かず、眞言は初心に灌頂の位に昇る。³⁴⁾

第三及び第四に於ては、圓教の妙覺は理談に過ぎず、密教事相による三摩地に非ずんば即身成佛不可能なりと言ふ事になる。但し五大院には發菩提心論の「唯眞言法中即身成佛故是說三摩地法於諸教中闕而不書」の眞言法に理秘密教を含ましめて居る場合も亦多い(前述のそれは圓密二教を比較した場合に眞言法と言ふのであるから、圓教理秘密を含まざるは言ふ迄もない。)一般には是れを根據として台密では圓教にも即身成佛

を許して居ると解せられて居る様であるが果して然りであらうか。五大院は唯眞言法中に理秘密教を含ましめても、常に理秘密教の菩薩が即身成佛するには三密事相による三摩地によつて成佛するとなししてゐる。即ち法華經等には傳法の菩薩が闕いて書せざれども、密に三摩地法が説いてあつて、圓教の菩薩は住以上此處に説かれた三摩地法に入り、よつて以て成佛すると説明するのである。(是れが前述の「奪」に對して「與」に相當する。)密に説かれた三摩地法とあれば顯教の止觀とはなし難い。果して然らば圓教の菩薩は結局止觀業によらず遮那業によつて成佛し、止觀業によつては成佛出来ないと言ふ事にならざるを得ない。斯くて慈覺智證安然とも其軌を一にして、密教部の著述に於ては顯教では即身成佛する事が出来ないと言張し、顯教部の著述に於ける主張と矛盾をなして居る。

元來台密では圓密理同であり、其共通の教理とは圓教の圓融三諦、一念三千、眞如隨緣(眞如隨緣は天台本來の思想ではないが荊溪是れを取り入れ、日本天台

では傳教以來圓教の根本教理となつてゐる。の教理に外ならない。而して事相とは此教理を象徴化したものであつて、密教三摩地は事相を通して此理を體驗する事に過ぎないが故に、同じく圓教理の體驗である止觀と何等差別がある可きでは無い。故に密教三摩地によつて即身成佛し得るならば、圓教止觀によつても同じく即身成佛し得る譯けであつて、密教部の著述に於て圓教によつては即身成佛し得ないと言ふのは、圓密理共に立つ限りむしろ不可解と言はざるを得ない。そこで「唯眞言法中即身成佛するが故に三摩地法を説く」の眞言法に理秘密教を含ましむる時、三摩地法中に圓教の止觀をも入れて居るのではないかと思はせられるのであるが、然らざる事は前述の通りである。台密では三摩地法と言ふ時は密教のそれをさし、圓教の止觀とは常に區別せられて居る。筆者は此矛盾を斯く考へて見度い。前に圓教の菩薩は住以上密教の三摩地に入る事を述べたが、是れは圓教の行者が住以前に於て止觀を修行し、住以上に於てコンバージョンして密教の三

摩地に入ると言ふよりも、むしろ前者の連續として後者に入るのである。住以上に於ける止觀の境涯と密教三摩地の境涯と全然同一なるが故に（止觀三摩地ともに理密の體驗なるが故に同一なる可きである）、言ひ得可くんば假りに三摩地に入ると名けたに過ぎない。斯く見れば顯教部の著述に於て全然密教に觸れずして即身成佛を説くも可能であり、密教部の著述に於て密教を主とした立場から圓教は住以上密教三摩地に入り、三摩地に入らずんば成佛せずと言ふも亦前者と矛盾しない。但し三摩地を住以上となす事により、密教尊重の意思あるを見のがす事は出来ない。

更に注目す可きは圓教では住以上にあたる三摩地に、密教では凡夫位に入り得るとなす事である。五大院の菩提心義抄に曰く

圓教初住以上眞言凡夫以上皆發三摩地心

と。大日如來佛智の境涯たる四曼三密の有相を、未來劣機の爲めに説き置かれたのが密教の事相であり、密教の機類は其事相に據り如法に修行することによつ

て、大日の加持により直ちに住以上の智見に參與し得ると言ふのである。まことに圓教の理觀によつても、すぐれたる利根にとつては何時かは住以上に登り得て同一境涯に達し得るであらうから、其意味に於て「兼存有相」ではあらう。しかし何時住以上に登り得ると言ふのか。即身成佛し得るが如き利根は果して存在するのであるか、智者大師すら五品位に過ぎなかつたではないかと考ふる時、圓教の如きは徒らに理論のみを説いて行法を説かざるものなりと言ふ事になつたであらう。

斯くて眞言行は凡夫位に台て直ちに住以上の智見に參與し得る頓行であつた。更に五大院は、天台大師が涅槃經の一、貧女家有寶藏二、知識示之……の喩を引いて六即位を喩するを評して、圓教の行によつて六即位を経て成佛するは「拙」であり「難」であるから此喩を用ひるのであつて、眞言行によるならば仙術直到の喩を以てす可く、眞言行は「巧」であり「易」であると言ふ。³⁰⁾眞言行は頓行であり、巧行であり、易行であ

つた。又「此眞言教は口に梵文を誦し心亦是れを觀ず。或は身の支節を屈して猶し戲弄の如し。或は三昧を修して乃ち如人の像或は忿怒等の形を觀す。或は水を以て灌頂し、或は火壇を造作す……自ら深信を具するに非ずんば安んぞ疑惑せざるを得んや」と言ふが如く、眞言の事相は神秘不可思議であつて確固たる信仰が最必要とされ「若し始めて眞言に入るには應に信を以て首と爲すべし。若し信無くんば則ち手無きの人大寶藏中に至ると雖も空しくして所得無きに同じ」と説かれるのであつた。是れは慈覺大師の言であるが、智證安然³¹⁾共に信仰に頗る重要性を置いてゐる。勿論事密は理密の象徴であつて事密を通して理密を體驗する事が要求され、³²⁾信を以て入り智に達せねばならぬとされるのであるが、時には密教三摩地に入つて諸佛の加持を受けるには必ずしも定中諸佛を觀見する必要は無く、冥感冥應を信受する所に佛陀の加持に與り得るとも説くから、³³⁾衆生は唯ひたすらに信水を澄せばよい事になり、信仰成佛説に至る可き萌芽を窺ひ得る。

以上を以て上古日本天台の即身成佛思想の説明を終るのであるが、最後に是れを概括して置かう。傳教大師によつて創唱せられた即身成佛思想は一先づ五大院によつて完成せられた。然して即身成佛は圓密二教何れにも許さるのであるが、即身成佛への修行法としては圓教の修行は「難行」であり「拙行」であつて、眞言行こそ「易行」であり「巧行」であり、事實上の頓行とせられた。更に眞言行には著るしき信行尊重の思想が表れて居り、又圓教の修行が理觀と名けらるるならば眞言行は事觀（理觀によつて裏付けらるる事が要求され、其れによつてのみ價值付けらるるとも説かれるのであるが、摩訶止觀に於て事觀が理觀への單なる方便觀なるに比すれば、大なる相違と言はねばならぬ。）と名けらる可きであらう。なほ上古日本天台は慈慧大師良源以後圓教が復興し、それ以前に於ては密教が主であつたのに對して圓教が主となつたと言ふ事が出来るであらうが、圓教の實踐法として採られたものは摩訶止觀の理觀に比すれば著るしく實際化された彌

陀念佛であつた。然して彌陀思想と天台教理との調和をはかり、阿彌陀を空假中の三に充當し、圓融三諦の理を其儘人格化して觀ずる觀法は、密教觀法の換骨奪胎なりと言はざるを得ない。以て上古日本天台の大體の傾向を知る事が出来る。即ち即身成佛への熾烈なる憧憬と、それへの修行法として實踐的に可能なる易行を求め、遂に從來の摩訶止觀觀法を捨て去つたと言ふ事。

尙五大院著と稱する秘密即身成佛義一卷なる著述が傳へられてゐるが、弘法大師の異本即身成佛義（異本第三、四、五、六を指す。三、四、五はほぼ同一にして安然のものは是れに近く、第六は是れを簡略せるものである）と同本である。弘法大師の名による即身成佛義七本の中、正本を眞撰とし他を僞撰とするはよくとられる説であるが、³⁴⁾故島地先生は日本佛教教學史に於て正本をも併せて僞撰と斷ぜられ、頗る暗示に富んだ説明を加へて居らるる。此問題につき私見はあるが、³⁵⁾當面の問題でなく且つ未だ決定的な斷定をなすことが

出来ないので、發表は差し控へたい。唯島地先生が安然以後藤原時代の作かも知れないと言はるるのは、安然が即身成佛義を教時間答菩提心義抄等に再三引用し、正本とよく合致する事を見おとされたもので（但し安然は一度も作者名を擧げず）ある事、従つて五大院の即身成佛思想に東密の影響ある事（正本の即身成佛義が東密系の手になることは言ふ迄も無い）に留意するを要する事だけを附記して置く。次に弘法大師の異本第三以下及び安然の秘密即身成佛義の作者如何と言ふ事になるが、其三種即身成佛の思想、六大體大の證明に力を注がず且つ必ずしも體大となさない事、蓮華三昧經の偈を引用して居る事、等より台密系の人の作らしく思はるるが、五大院の著述ならばもつと圓教の教理特に彼の得意な「一心一心識説」が出て來なければならぬ所であるのに出てゐないし、且つ瑜伽論の所説を評して「彼他緣大乘意也非秘密莊嚴意也」と十住心教判に立つて居るので、安然の著に非ることは斷言出來ると思ふ。東密系の人が台密の影響を受けて、

所謂正本即身成佛義を補足せるものであらうか。台密は五大院を通じて東密の思想を多分に取り入れ、斯くて大成した台密教學が今度は逆に東密に影響した事は、台東二密關係の一般的趨勢であつた。

註

- (1) 日佛全書、天台小部集、一九五。
 - (2) 玄義私記第三本一一一右。
 - (3) 日藏、天台宗顯教章疏二、二九七。
 - (4) 日佛全書、智證大師全集(六七八)。
- 疏。若欲^レ超^ニ昇佛地^一即同^ニ大日如來^ニ亦可^レ致也。今止觀諸僧都抑云。言超^ニ昇佛地^一者入^ニ圓教初發心位^一無^レ下^ニ生成^ニ究竟佛^一之理。仁和上答曰。已言^ニ十地滿足^一是其明文。諸教不^レ舉^レ之者偏說^ニ入住之義^一不^レ說^ニ超昇之義^一也。圓人已有^ニ一生超登十地之義^一、何故不^レ言^レ然。諸僧信伏。六月十一日決^ニ此義^一也。
- (5) 法華玄義會本二下、四七、同講義二、五一左、同講述二下、四二左止觀私記八、一四左。
 - (6) 日佛全書、天台小部集、一九九。
 - (7) 日佛全書、天台小部集、一九二。
 - (8) 玄義、會本、七上、九左。
- 講義七、六右に之れを説明して曰く、「體同用殊即中道遮照、以^レ不^レ往^ニ界外^一愈知^ニ中道用^一こと。講述七上、

一右に曰く「已受果報則雖_レ得忍菩薩_一莫_レ如_レ之何_一。但俟_二業用之盡_一。」と。

(9) 慧心僧都全集三、二五。

(10) 止觀私記八、一四左。

(11) 即身成佛義私記四。

(12) 文句記、會本、一二、一〇。

(13) 玄義講述七上一右。

(14) 止觀、會本、二、五、三〇。

(15) 安然即身成佛義私記(日佛全書、天台小部集、一九

一) 憐昭即身成佛義私記、五左。

(16) 法華、玄義講義二、五一左、法華玄義講義七、六右。

(17) 止觀輔行 會本五、二、二五右。

自是佛果能具_二十界_一。終不_レ可_レ以_レ佛地獄界_一。以爲_レ凡_レ夫地獄界_上也。佛果已滿從_レ事而說。已具_二十界_一。初地初住分具_二十界_一。乃至凡夫但是理具。

(18) 安然即身成佛義私記(日佛全書、天台小部集、二一

四) 貞觀五年六月法華會云々以下參照、憐昭即身成佛義私記後記「一文一句莫_レ非_二先師之慈訓_一矣。」

(19) 日藏、台密三、四六〇—四六一。

(20) 日藏、密經部章疏下一、一四三。「不_レ知_二三密_一故雖_二歷劫修行_一而佛果難_レ得」

(21) 日藏、密經部章疏下一、一三三。

(22) 日佛全書、天台小部集、一二二。

日本天台に於ける即身成佛思想

守護國界主經の「不_レ於_二月輪_一作_レ唵字觀_上得_レ成佛_一者無_レ有_二是_レ處_一」を引用し「此文爲_二明鏡_一、更不_レ可_レ疑慮。無_レ有_二是_レ處_一最應_二留意_一耳」といふ。

(23) 日佛全書、天台小部集、一二四。

摩訶止觀の「智者行_二法華經_一發_二陀羅尼_一」の陀羅尼を密教の意に解し「内證_二秘密經_一外說_二顯教_一故、一切果依_二此門_一證」といふ。其他菩提場經略義釋(日佛全書、智證大師全集、七二九)に智者を讚して「言出_二顯門_一意不_レ殊_レ秘」と言ふを參照。

(24) 日藏、台密章疏三、五〇〇。

(25) 教時間答(天台宗叢書本、一五二)。

菩提心義抄(日藏、台密三、四五九、四七三、四七九、五〇〇)。

(26) 菩提心義抄一末(日藏、台密三、四五九)。

故凡說_二眞如法性_一教皆名_二眞言_一。故凡法華等諸大乘皆名_二眞言秘密_一也。唯法華等皆雖_レ說_二此三摩地法_一而傳法善隨闕而不_レ書也。若於_二佛世_一聞_レ經、若於_二滅後_一持_レ經、心覺開解得_レ成_二佛道_一時、內心觀_レ法名_二三摩地_一。是名_二初住即身成佛_一

其他菩提心義抄(日藏、台密三、四三八)には法華龍女亦密教三摩地によつて成佛せりと説き、圓教初住以上は密教三摩地に入ると説く(四七三、四七九、五〇九—五一一)を參照。

日本天台に於ける即身成佛思想

一一六

(27) 教時間答(天台宗叢書本一、三六)には
六大四曼三密の事相を全く三千世間諸法實相の理密
を以て説明す。

(28) 菩提心義抄(日藏、台密三、四七九)。

(29) 菩提心義抄(日藏、台密三、四九六)。

(30) 蘇悉地經疏(日藏、密經部章疏下一、四〇五)。

(31) 授決集五十心位決二十七(日佛全書、智證大師全書
三六九)には信位最要と説き、五大院の授菩薩戒廣
釋には信仰の重要性を強調す。

(32) 授決集下(日佛全書、智證大師全集、三八九)。

謬誦ニ眞言ニ不レ會ニ觀ニ心ニ妙ニ趣ニ恐同ニ別人ニ不レ證ニ
妙理ニ。所以逐ニ他所期之極ニ准レ理ニ我宗之可レ微ニ
也。

(33) 菩提心義抄四本(日藏、台密三、五四五)。

大乘止觀の、諸佛は常に衆生を見賜ふと信ずるもの
は佛心者大慈悲是也を知る者なるが故に、定中佛身
を觀見すると其功德等しと説ける部分を引證す。

(34) 小田慈舟氏「異本即身義について」密宗學報(一一
九號)。

大山公淳氏「東密と台密」密教研究(一七號)。

(35) 日本佛教教學史、一三五、一六一。

三

五大院安然によりて一先づ組織大成せられた日本天

台の教學は叡山教學の主潮流となり、爾來時代の進む
に連れて徐々に變化が加へられたが、日本天台學全體
の機構としては先づ其儘に傳承せられて、所謂中古天
台の時代に至る。中古天台が教判教理實踐のあらゆる
方面に於て、從來の組織を完全に打ち破つた事は既に
述べた通りである。かゝる中古天台の教學は何時頃か
ら行れたか。慧心及び檀那は慧檀二流の祖と稱せらる
るが、慧心には案外支那天台其儘を祖述したものが多
く特に教相部の著述に於て然りであつて、中古天台的
色彩の濃厚なるものは檀那の著とせらるる二三のもの
と共に、十分批判を加へる必要があらう。東洋房忠尋
には其代表的なるものとして漢光類聚、法華略義見聞、
法華文句要義開書の三書があるが、故島地先生は其日
本佛教教學史に、¹⁾ 裕慈弘氏は山家學報新第七號²⁾に何れ
も僞作と斷じて居らるる。慧心以前の諸師の名による
ものは勿論後世のものであり、且つ今迄時代判定の標
準と考へられた忠尋のものが疑しいとすれば、中古本
覺法門の完成年代は案外後世となり、平安末期から錄

倉初期（鎌倉期には他からの資料で本覺法門の存在を十分證明することが出来る）に至るが、其れに至る母體としての口傳法門は亦相當に古くから存在せるもの如くである。斯くて年代決定は不明であるが、主として比較的古くして而も代表的著述とせらるる修禪寺決、枕草紙、漢光類聚等、及び圓頓戒に表れたる本覺思想を知る可き代表的著述として一心金剛戒體秘訣、一心金剛戒體緣起（上古日本天台の圓戒思想を示す代表作たる安然の授菩薩戒廣釋の系統を引き、然も是れを中古天台流に徹底せしめて居るので、上古中古兩天台の比較研究に便利な述作である）によつて、中古天台の即身成佛思想を概観して見よう。

中古本覺法門の特色は始覺と本覺とを分離し、始覺法門及び本覺法門として異なる二思想を代表せしめ、自らは本覺法門に立つて始覺法門を劣れる思想として極端に始覺即ち後天的の修行を排除し去る所に存する。元來始覺本覺は然かく異なる二思想を表すもので無く、起信論以來本覺は先天的覺知、始覺は本覺によ

りつゝも本覺を開覺する後天的覺知を意味し、天台では性得智修得智に相當する。しかして此綱格は本始覺の語を用ひると否やとに關らず、從來の天台學に於ては亂さるる事は無かつた。更に詳言すれば本覺とは圓融三諦一念三千の理體であつて、是れを一心三觀一念三千觀の始覺修行により達觀して、誤れる認識即ち無明を去つて中智を開き、無明によつてもたらされた業繫苦相を轉捨して一體三身普現色身の佛身を成就するを要するのである。されば圓融三諦一念三千の理體或は本覺の立場から煩惱即菩提衆生即佛と言つたとしても、始覺修行による所謂不斷斷を要請するものである。しかるに中古天台ではかゝる始覺の一面を始覺法門として分離し排除した結果、圓融三諦一念三千の理體による煩惱即菩提衆生即佛を、始覺を要せずして事實上衆生即佛としたのである。従つて分段身の轉捨のみならず、煩惱を斷ずる必要無しとさへ言ふ。此意味に於て中古天台の教學は從來の天台學から見ると當に邪道であるが、かかる思想を生ずるに至つたのはやは

り上古台密思想の影響と見る可きであらう。なんとすれば台密では本覺を支那天台の如き單なる理體となさず大日法身といふ人格身となしたが、人格身であることは支那天台の立場からは報身始覺佛のみに與へられた屬性なるが故に、やがて法爾として始覺成滿せる佛陀即ち事本覺の思想を生じ、始覺佛の存在を否定す可き氣運が既に胚胎してゐるからである。

斯くて中古天台では衆生は本來既に成佛して居る事となるが故に、單に其自覺を得さへすればよい他に何等の修行を要さないといふ名字即究竟成佛の思想を生ずる。即ち支那天台のみならず從來の日本天台では、更に觀行即、相似即、分眞即、究竟即の始覺の段階を経るを要すとされたのであるが、中古天台では名字即に於て究竟して成佛し、名字即の所に觀行以下を必然的に伴ふとなす。漢光類聚に「止觀法門は解にして行を本となさず³⁾」と言ひ、或は「解行證一徹⁴⁾にして解の所に行證を具すと言ふは此意である。更に此名字即を圓融三諦一念三千の道理を知るといふ理智的の知識

となさず信仰となす事によつて、信仰成佛の思想を生ずる。漢光類聚に「道理を以て一念三千を心得る可からず。不思議内證より立つる所の一念三千なるが故に思量分別を離れよ⁵⁾」と説き、戒體秘決に

驗知。圓戒成佛必以_レ信入焉。由_レ信開悟、由_レ信顯_レ法身、終至_レ佛果而已矣。蓋圓頓戒煩不_レ立_レ妙解妙行、不_レ向_レ觀念坐禪。唯直信_レ性德本有金剛寶戒在_レ我心中、直持_レ本有三身戒德。思_レ我即住_レ本有三身戒德、思_レ我即佛果與_レ本地三身一體_レ時、即住_レ圓滿三身戒德。頓悟妙道不_レ可_レ過_レ之。是故名_レ圓頓戒_一也

と述べ、次に機に二類ありとして「以智慧入以信入」の二を擧げ

當信_レ此戒體顯_レ本性刹那至_レ佛果。深秘深秘。⁶⁾
と言ふは信仰成佛の意、明瞭也と言へよう。

しかし斯く信仰の成就する所直ちに成佛し得るといふは優れたる利根によつてのみ可能であるとも言はれる。事實かかる機類は最利根とせられ、鈍根は解の外

に修行を要するものとされた様である。されどかかる考へは中古本覺法門の強調する所では無く、又前述の如く衆生を久遠以來成佛せる佛とする立場からは別に修行を要さない譯であり、更に何と言つても信解一つによつて成佛し得る事は他に比較して易行であると考えられた。所謂「我れ即眞如の理と思はむばかり極めて安き事也」である。斯く易行であると考へられた時、此處に末法相應の教といふ思想を生ずるに至るのである。

傳教大師に末法思想のあつた事は疑ふ事が出来な^い。末法燈明記は異說紛々であるが、三大部私記に引用された正像末文、顯滅度年代述記は疑ふもの無く、主著たる法華秀句、守護國界章に已に明瞭に説かれて居るのであるから疑ふ事が出来ない。守護國界章に

此二步行道有^レ教無^レ修人。當今人機皆轉變都無^レ小乘機。正像稍過已末法太有^レ近。法華一乘今正是其時。何以得^レ知。安樂行品末世法滅時也。

と言ふ如く、正像過ぎて末法になれば小機無く、法華

日本天台に於ける即身成佛思想

一乗こそ時機相應の教であると言ふのである。しかしながら是れは必ずしも末法羸劣の機根に適應した易行であると言ふ意ではない。易行としては上古日本天台に於ては淨土教が其位置にあつた様である。前に遮那業が止觀業に比して易行とせられた事を述べたが、末法思想との結び付きは見られない。慈覺は寂光土記に娑婆即寂光淨土なるを述べて最後に「末法五濁亂慢に至りては遂に寂光と絶つ。我等具縛凡夫何日か入るを得んや。我聞く西方に淨土あり」と結び、安然亦即身成佛義に上根のものは即身成佛するが故に現生に往生すれども(覺るの意)、下根のものは命終來迎を待たざるを得ず、末代の機は多く後者によらねばならぬと言ふ。慧心の往生要集の有名な卷頭の言の如き敢て引用する迄も無い。慧心が力めて彌陀觀と天台教理とを調和せしめんとしたのも、或る意味に於て末法相應の教としての淨土教と天台とを調和せしめ、天台を末法相應の教たらしめんとしたのもと言へる。例へば觀心略要集の如きは始めに娑婆の過失を擧て淨土往生の必

要を述べ、淨土教の末法相應の教なる所以を説いて、次に阿彌陀を三諦に充當して天台の教理を以て解するが如き是れである。

斯くて圓密二教とも末法羸劣の機根に相應した易行であると考へられなかつたが、本覺法門の流行と共に次第に易行とせらるるに至つた。是れを最明瞭に示したものが金剛戒體秘訣、金剛戒體緣起の二書である。

秘訣では末法では名字の比丘のみなるを述べて居るが、末法の名字比丘は名字即究竟成佛の思想により救はれて居るのであり、緣起では正像末三時攝化決に末法に於ては煩惱斷の勝意よりは姪慾即道の喜根の教が相應すると言ふも、煩惱を斷する能はざる末法の機類を救はんとするものである。其他修禪寺決に於ても心境義に根塵相對の一念、元品識一念、不起一念を觀するの三觀あり「然るに正法既に過ぎ人隨つて鈍根、元品不起一念更に所觀の境界に堪えず、但芥爾の六識三千性を具するを觀じて道を得可し」¹³⁾と天台の觀法を末法の機根に相應せしめ、漢光類聚には最後の追記に此

書を「末代の大師」となし、しばしば「末代の童蒙を救はん」の言があり「最極下劣の凡夫の諸法に堪えざるに本處通達門を以て教化を爲す」とか「最上藥は最下の病を治す。既に最鈍の機を化す止觀なるが故に還同有相門還て深甚也」¹⁴⁾と言ふも亦此意に外ならない。

斯くて中古本覺法門には末法相應の教なる思想が相當に濃厚に表れて居る。是れは中古本覺法門自らの思想であるか、或は鎌倉佛教から與へられた影響であるかは、前述の如く本覺法門の諸著述が案外後世のものと思はるるが故に、遽に斷言する事は出来ないが、衆生即佛の本覺思想と機根羸劣の末法思想との結合は興味ある事である。なんととなれば此二思想は全く兩極端に立ち、論理的には到底調和し得ざる思想であるからである。しかしながら元來徹底の本覺思想も、また徹底的末法思想もあり得ないとも言へる。如何に本覺思想を徹底しても、現實的には自己の本來成佛を知らざる不覺を認めねばならず、此不覺を去る可き如何に簡單なりとは言へ何等かの意味に於ける始覺を必要とし、

又如何に極端な末法思想なりとも、何等かの易行によつて成佛せんとし、其可能を豫想してゐるものであるからである。斯くて二思想は始覺修行を簡單化する事に於てむしろ其軌を一にしてゐる。果して然らば此二思想の結合は決して不可能ではない。私は平安末期の本覺法門の流行は、折から次第に浸潤しつつあつた末法思想に拍車をかけられたのではないかと考へる。

註

- (1) 日本佛教教學史、四五二。
- (2) 山家學報新第七號、五。
- (3) 日佛全書本、七一。
- (4) 日佛全書本、三三。
- (5) 日佛全書本、六九。
- (6) 日藏、台顯二、三三五。
- (7) 慧心僧都全集第一、四九八、真如觀より。
- (8) 日藏、台顯一、五九七。
- (9) 日藏、台顯一、三一。
- (10) 日佛全書、天台小部集、一〇〇。
- (11) 日佛全書、天台小部集、一九九。
- (12) 日藏、台顯一、五七。
- (13) 日佛全書本、六。

日本天台に於ける即身成佛思想

(14) 日佛全書本、一一。

四

斯くて平安朝初期に於て傳教大師により創唱された即身成佛一生成佛の思想は、遂に平安末鎌倉初期に至つては末法相應の信仰成佛の思想に迄なつてゐる。前者は最上利根にのみ許された可能性に過ぎないが、後者は如何なる鈍根にも事實上開かれた道であるとされる。其間勿論かかる思想に反對するものも二三にとどまらなかつたが、主潮流は時代を追ふにつれて殆んどひたおしに同一傾向をおしすめ、遂に行き着く所迄行き着いたものである。元來永遠の彼方に覺りの成就を置くと云ふ佛教本來の思想が、即身成佛を強調せねばならなかつた所に、日本國民の宗教的要請の現れがあり、其處に既にかかる思想を生ず可き機運が胚胎して居ると言ひ得る。宗教的理想境があらゆる價値を十全に満足せるものである以上、是れが成就には無限の時間を要する。此意味に於て三祇百劫の成佛は當然である。しかし人間の宗教的要請には、斯くの如く目的

の成就を永遠の彼方に置く事について満足し切れない一面があり、特に日本國民の如き現實的要求の強いものにとつては然りであつて、此要請が現れて即身成佛一生成佛の思想となり、更には信の一念に覺りを成就するといふ信仰成佛の思想と迄なつたのである。され

的表現に外ならぬ。此二思想は何れも平安朝の初頭に於て日本に渡來し、四百年の年月を通じて更に尖鋭化された其尖端に於て、宗教的體驗の中に佛法不思議として調和されたのが鎌倉佛教である。其處に鎌倉佛教の宗教としての徹底性を見る。

ど又宗教的究極境に對して現實の不完全性は掩ふ可からざる事實である。此不完全性を以て如何にして即身成佛、信仰成佛は可能であるか。否、そもそも成佛其ものが一體可能であるか。斯くて即身成佛を創唱された傳教大師は其一面に於て「愚中の極愚狂中の極狂、塵秃の有情底下の最澄」と嘆ぜられ、本覺法門流行の裏面に末法思想が次第に浸潤して行つた所以である。中古本覺法門は始覺修行の單純化によつて、主として末法思想に伴ふ易行要求の聲に應へたのであるが、其れと共にもつと末法思想に伴ふ深刻なる現實反省の叫びに耳を傾く可きであつた。

成佛への憧憬と現實への反省は宗教に缺く可からざる二面であつて、即身成佛及び末法思想は二面の徹底

種姓制度に於ける二源流

諸 戸 素 純

一

漢譯佛典に現はれる種姓は印度文献に於ける varna
或は jāti の譯語で所謂 caste と同義である。¹⁾ varna
とは婆羅門 brāhmana, 刹帝利 kṣatriya, 毗舍 vaiśya,
首陀羅 śūdra の四種の階級 Sand の意で印度の古代
文献に説かれるものであり、jāti とは此等四種の階級
が相互に雜婚を生じて獨立し、或は各階級が更に自ら
分化して生じたと言はれる純封鎖的團體の意で、現在
印度社會の構成單位をなす組織的團體であつて、その
數は粗三千に達すると言はれてゐる。²⁾ 若し嚴密に va-
rṇa と jāti とを區別するならば、caste は主として
jāti を現はし、種姓は寧ろ varna を意味するものと
言へやう。然し元來印度に於ても此等の區別は明瞭に
意識せられず、又一般に varna は jāti の原始的乃至

基本的形態と解され、他方種姓、caste 共に兩者に通じ
用ひられて來たから、今暫く種姓の内に varna, jāti
を併せ含ましめることゝし、嚴密に兩者を區別する時
には各々原名を用ふるであらう。

印度文化三千年の歴史を通じて印度人の社會宗教生
活を規定し、其の嚴重な桎梏のもとに凡ゆる行動を律
して來た種姓制度は、今猶ほ彼等の日常生活の基幹を
なすものであつて、其の理解なくしては到底家庭、宗
教、經濟、法律等の社會の諸現象を正當に解釋し得な
い。殊に此の組織の中に芽生えた Hinduism は其の
思想的表現とも見るべきもので、常に種姓制度と連關
して解釋されねばならない。印度文化の理解に當つて、
種姓制度がかく重要な意義を持ち得るのは、一に其の
社會組織の特殊性に歸因する。印度の社會組織は現在

文明諸國のその如く單なる個人の積聚にあるのではなく、寧ろ種姓と言ふ一小社會の集合より成り、Durkheim の所謂多環節的社會 *la société polysegmentaire* と認むべきものである。即ち社會生活とは一種姓に歸屬することによつてのみ可能であり、一種姓の成員としての生活が直ちに社會生活の凡てを意味するものである。故に種姓よりの離脱は印度人としての市民權の放棄を意味するもので、所謂放氏 *outcaste* されたものとして、社會の一員たることを拒否せられ、社會的に宗教的に最も下賤な地位に甘んぜねばならぬ⁴⁾。印度の社會生活は種姓を通じてのみ可能である、此處に種姓制度の持つ重要な意義の一がある。又此の制度は宗教思想の根底に密切に連關する。輪廻轉生論乃至業觀が印度の諸宗教に通じて中心的潮流をなすことは言を俟たないが、此等の思想は、此の制度の中から發生したとは遽に斷言し得ないにしても、少くともかゝる社會制度を温床として發達し、遂には此を擁護する唯一の理論體系となつた點は疑を入れない⁵⁾。其の

他 *Hindutism* の諸特質を考察せんとするならば、常に之を種姓制度に關係せしめることを要する。是れ亦此の制度の持つ重要な意義の一である。尙ほ後に少しく觸れるであらうが、經濟現象との關係も亦極めて緊密である。種姓を以て單に職業團體の一に過ぎないと解する學者の尠からざるに照しても、兩者の關係の重要さを知ることが出來やう。

かゝる意義を持つ種姓制度とは、然らば如何なる性質のものであるか。今種姓の持つ著しい特質を數へるならば、*Dhita*⁶⁾ に従つて凡そ次の數項を指摘することが出來やう。一各種姓の成員は自分の種姓に屬する者以外には誰とも婚姻關係を結び得ないこと。一種姓の成員は他の種姓の者と飲食を共にすることを禁ずること（但し此の點は結婚の場合程嚴重ではない）。多くの場合各種姓には夫々一定せる職業があること。種姓相互の間に或る階次の上下が定められ、婆羅門が其の最上位を占め、最も權威あること。其の種姓中に生れるより外、該種姓に入り得る道はなく、又其の規制を犯し

て追放されない限り、一生涯その種姓に屬すべく、他種姓への轉移はその高低の如何に抱らず不可能なること。婆羅門族の特權が此の全組織の基底をなすこと」

等である。此等諸種の特質を見るに、之を大體次の三傾向に纏めることが出来るやうである。即ち一は封鎖團體としての特質で、各種姓は各内婚團體 (endogamous group) として、同一種姓間に限り交婚共食が許され、又相互に對峙排斥して他種姓への轉移は原則として不可能である。第二は職業の世襲で、各種姓には原則として一職業が謂はゞ先天的に運命づけられて常に世襲されてゐる。第三は階級的位次 hierarchy の問題

で、各種姓は相互に地位の上下が約束せられ、婆羅門が其の最上に位してゐるのである。此によつて種姓制度の特質は、之を要約して、封鎖團體、職業の世襲、及び階級的位次の三點に求め得ると信するが、Bouglé も亦其の名著 *Essais sur le Régime des Castes, Introduction* に於て、種姓の特質が此等三傾向の統合にあることを主張し、且つ之を定義して「反撥、階次、(職

業の) 世襲的専門化、此の三傾向の統合されたものが種姓の眞隨である。種姓制度の完全なる定義を得んとせば、此等三傾向を残らず含まねばならない。若し一社會が多數の集團に分割せられ、各集團が世襲的に専門化し、階位の上下が認められ、且つ相互に對立する時、その社會は(種性) 制度下に在りと言ふ」(第四頁)と言つてゐる。

然し此等の三特質は相互に何等の内的連關がなく、要するに複雑な組織の中から抽出し、要約して得た諸傾向の單なる列擧に過ぎない。故に吾々は更に一步を進めて此の制度の根源をつきとめ、其の本質を探つて此等諸傾向に有機的連關を與へる説明原理としなければならぬ。種姓研究の中心問題は一に此の點に存すると言ひ得やう。

唯此處で注意すべきは、種姓に種々の類型を立て、各類型に従つて其の本質を異にするものとなす考である。例へば *Ritvik* は人種型、職業型等の七種、*Bhandarkar*, *Gait* 等は又各五種、六種の別を認め、此等は明

に相異つた根源より出たもので、人種型は人種を中心として結合せる種姓なるに對し、職業型は同一職業を中心として結合せる團體に過ぎないと解した。現今の發達し複雑化した多數の種姓は、其の種姓形成の契機を必ずしも一にしないことは否定し得ない。然し此等多數の類型の如何に拘らず、此等凡てを「種姓」と言ふ一範疇に屬せしめる爲には、其の本質に於て各類型の相通ぜねばならぬことを豫定し得ると共に、其の本質を或る特定の本源的な種姓の性質と解し、他は凡て此等の模倣乃至延長に過ぎないと認むべきであり、少くとも其の存在を豫想しなければ解釋し得ないものと言はねばならない。故に私は此處で唯其の本源的な種姓を問題とするだけで充分であると信ずる。

註

1、漢譯佛典には此の外に *gotra* (*gotra*), *kula* 等をも種姓と譯することがあるが、正確な譯とは言へない。R. Rick, *Die Soziale Gliederung im Nordöstlichen Indien zu Buddhas Zeit*, S. 22. 參照。

2、C. Bouglé, *Essais sur le Régime des castes*, pp. 29

—32. 參照。

3、S. O'Malley, *Indian Caste customs*, pp. 13—14.

4、J. Senart, *Les Castes dans l'Inde*, 2^e ed. p. 28.

5、シナン・ンヰイ佛敎人文主義六七—七二頁。

O'Malley, *op. cit.* pp. 18—19. 等參照。

6、K. Dutt, *Origin and Growth of Caste in India*, Vol. I. p. 3.

7、H. Risley, *The People of India*, pp. 74—93, G.

Bhandarkar, *The Indian Caste System* (in *Collected*

Works of R. G. Bhandarkar, Vol. II. pp. 473—476),

A. Gait, *Caste* (ERE Vol. III. pp. 230b—232a.)

二

種姓の本源の性質を探索するに當つて、其の原初的形態を古代文献に求め、其處に現はれる諸性質より之を推定するのは一つの方法である。然し印度の古代文献は殆ど梵語文献殊に婆羅門の文献に局限せられ、其の背景をなす社會も僅にアーリヤ人並に之と接觸した一部の前住民に過ぎない。従つて全印度を支配して來た種姓制度を現はすに充大な素材を提供するものではなく、且つ其の記述に於ても彼等の遍見なきを保し難

く、之に全幅的信頼を置くことが出来ない。故に今は歴史的方法よりは寧ろ機能的方法を採り、種姓制度の特質をなす前述の三傾向に就き、其の一々を吟味検討することによつて其の本源的性質に遡及する路を取らねばならぬ。

先づ第一に職業の世襲がある。古來各種姓には夫々一定の職業が嚴重に規定せられ、²⁾傳統的職業の廢棄は原則として新種姓の分立を伴ひ、職業が種姓制度の重要な一要素を成すことを物語つてゐるが、更に種姓の名稱に職業名を適用し、³⁾職業の種類の一々に應じて夫別種の種姓が存在してゐる等の事實は兩者の關係の更に密切なるを想はせるものである。のみならず、古來種姓の發生を分業に依つて説明せんとする説があり Satapatha-brāhmana 14、⁴⁾及び長阿含第六小緣經、同第二十二世記經本緣品等に、四種姓は職業の分割によつて發生したものと解するが如き其の最も顯著なものである。又近代の科學的研究に於ても種姓の發生を説明するに分業論を以てする有力な學説がある。例へば

種姓制度に於ける二源流

Zweck 依るに、⁵⁾分業の發達の結果、職業を中心として社會の分化が行はれて多數の職業團體が成立し、此等が後發展し固定して種姓を形造るに到つたと言ふ。此等の諸説は明に種姓を以て職業團體と認め、職業の同一性を以て種姓の中心的要素と解するものである。

吾々は以上の例證によつて、種姓制度發展途上に於て職業が占める重要な意義を到底否定することは出来ない。然し之によつて直ちに種姓を以て職業團體となし、其の本質に於て經濟現象なりと解し得るや否やは大いに疑問としなければならぬ。即ち傳統的職業が必ずしも嚴密に遵奉せられず、清淨なりと認められた他の職業への轉移も許されてゐたことは古文獻が同時に吾々に示す所であり、⁶⁾唯傳統的に其の種姓にとつて穢賤なものとして却けられたものへの轉移のみが排斥せられ、種姓分裂の原因をなすに過ぎないのである。⁷⁾此處に於て、種姓制度の本質が必ずしも職業にあるのではなく、寧ろ其の奥に宗教的意義を潜めてゐることを豫想し得るであらう。

然し今假りに職業が種姓の本質をなすとすると、其れによつて種姓の他の特質としての階次及び封鎖性を充分に説明し得るだらうか。Nesfield は彼の分業論の立場より階次を説明し、職業團體としての種姓の持つ社會的地位は、其の職業が人類進化の道程に占める位地に對應するとの彼の有名な公式を案出した。即ち文化の進歩した段階に現はれた職業に従事する種姓程高い地位を占めるとなすものである。此の公式は、文化史上相當古く遡るべき分業開始の時期と、可成後世に位する種姓發生の時期との不相應を説明することが出來ず、殊に最も古いと信ぜられる婆羅門族が最高の地位にあることを充分に説明し得ない點に決定的な缺陷がある。更に封鎖性に關しても、職業の同一、利害の共通等の經濟的理由のみを以てしては、其の強靱な結合力、強力な反撥力、或は嚴格な世襲を充分に説明し得ない。此の點は典型的な職業團體として最もよく統制せられた *guild* と種姓を比較することによつて明瞭に理解することが出來るであらう。⁵⁾

guild とは、歐洲中世紀に現はれた經濟組織であつて、一種の封鎖團體をなして互に相對立し、又地位の上下を立て、種姓と極めて類似した特性を持つ組織である。然し兩者を比較する時、此等は決して同一系統に志向されてゐるものではなく、其の間に根本的な性質上の差違を認め得る様である。一體 *guild* は相互に封鎖對立するが、此等は多く經濟的利害關係に基くものであつて、他との背反は必然的でなく、屢々協提携が行はれたのである。歐洲近代都市發生の一因も亦彼等の協合同に基くと云ふ。然るに種姓制度に於ては種姓相互間に宗教的隔壁が嚴存して相互の接觸を許さず、一種姓の成員が、故意にか不注意にか、他種姓の成員と交通し、或は交婚、共食を行ふ時、彼はそれによつて宗教的な穢を受け、其の罪は時に其の種姓よりの追放ともなる。此の點に於て、種姓に於ける交婚、共食の限定は特に重視されねばならぬ。*guild* に於ては此等の規制は必ずしも要請されないに對して、種姓に於ては其の規制の最も重要な部分をなし、特に *guild*

には全く缺けた食物乃至共食に關する規定は兩者の間隔が量的ではなく寧ろ質的であることを明瞭に指示するものである。即ち此等は明に原始社會に見る宗教現象であり、經濟現象とは何等の關連を持たないものと認めざるを得ない。故に此等の規制を凡てタブーの現象と解し、種姓制度の根底に宗教性の一面を假定し、此等の規制は凡て此の宗教性を具現したものと考へねばならない。⁹⁾ 又世襲に關しても、*guild* に於ては、時に其の指導者の世襲を見ることがあるにしても、其の成員の補充は概して指導者の自由選擇によつて決せられ、同一 *guild* 内の子弟に限るを要しない。此の點は職業團體は職業の世襲を必要としない事を明示するものである。然るに種姓制度に於ては、世襲は絶對的であり義務的である。種姓に於て世襲が是の様に嚴重に規定せられるのは、身分團體として當然行はるべき地位の保持に基くと共に、他面種姓の持つ諸機能が單に成員の個人的能力としてではなく、寧ろ種姓其れ自體の持つ特性として考へられるが爲で、此の場合其の性能は必

種姓制度に於ける二派流

ず同一種姓中に傳達保持されることを要求する。此處に當然世襲が現れねばならぬ根據が存するのである。此等の對比によつて明なることは、*guild* が純然たる經濟的目的を中心とした集團であり、其の結合力は全く經濟的利害關係にあるに對し、種姓はたとへ職業團體の性質を備へるにしても、此等は寧ろ第二義的な意義を持ち得るに過ぎず、其の奥には尙一層本質的な宗教性を中心とした集團としての特質を潛め、其の結合力は全く宗教的力に在りと想定し得ることである。

註

1. 此の方法に依る *Albrecht Weber, Indische Studien, Bd. X. SS. 1—160, Dutt 前掲書等* 参照。
2. *Mānava dharmasāstra, I. 37, IV. 3, X. 97.*
3. *Nesfield, Brief View of the Caste System, p. 89. (Bonglé, op. cit. p. 17 脚註引用)*。
4. *A. Weber, op. cit. SS. 9—10 所載。*
5. *Senart, op. cit. 179—185, Dutt, op. cit. pp. 23—25. 等に依る。*
6. *Manu, X. 51, 82, 85, etc.*
7. *Senart, op. cit. p. 52, O'Malley, op. cit. pp. 122—128.*

- 8、以下の論述は凡し Senart, op. cit. pp. 179—191, Bouglé, op. cit. pp. 35—51, Max Weber, Aufsätze zur Religionssoziologie, SS. 35—41. 等に依る。
- 9、此の點に關しては、別の機會に詳説した。

三

第二の特質としての封鎖性の傾向に關しては、普通アーリヤ人種が前住民¹⁾と接觸した結果、その混血を防止、種族の純正を保持せんが爲に彼等が案出した族内結婚に由來するものと説明せられてゐる。元來種姓の原名 *varṇa* は色即ち顔色の意味で、白色人種のアーリヤ人と、黑色人種の前住民との對立を現はすものであり、古代文獻に照して見ても、吠陀時代には *ārya* と *dasya*、梵書時代には *ārya* と *sūdra* の名のもとに、兩者の對立が明瞭に表示せられてゐる。殊に此の點に就いて興味あるものに *Kāṇhaka-Brahmana*, 34, 5. 等の數種の古文獻に敘述せられてゐる儀禮がある。之に依るに、*ārya* と *sūdra* とを表した二人が象徴的鬭爭を行ふが、²⁾ 此等は凡て兩人種が其の昔互に相争つた記

憶の表現と解すべきであらう。其の外、再生族としてのアーリヤ人と一生活としての前住民との嚴格な區別の如き、宗教慣習等の相違を考へる時、アーリヤ人が土著民との接觸融合を恐れ、其の人種の純粹性の保持にとどめたことは容易に理解し得る所である。

然し人種の對立のみを以てしては、現在の種姓制度に見る様な嚴重な族内結婚を持つ封鎖性に對して十全な説明を與へることが出来ず、從つて此の點に種姓制度の萌芽を求めることも亦困難である。若しもマヌ法典が説く様に、凡て結婚はアーリヤ人本位に行はれ血族の純清を願つたものは唯彼等征服者に限るとするならば、前住民の間には恐らく何等の封鎖性も働かなかつたと想定しなければならぬ。然るに現在の印度に於ては、アーリヤ文化の影響を殆ど受けなかつた南方の土人間に其の規制が最も嚴重に墨守せられるに反して、アーリヤ文化の影響の最も濃厚な西北印度の五河地方には却つて比較的それが緩慢である。³⁾ 此の事實は從來行はれた種姓の人種起源説に對して致命的な反證

をなすものであるが、假に兩人種の對立によつて相互に封鎖性を持つに至つたとするも、尙アーリヤ人とは何等交渉を持たなかつた大多數の前住民の間にも種姓が嚴存することの説明は依然困難である。更に兩人種の對立のみを以てしては、後四種乃至數千の種姓を生じ、然もそれらが相互に排他性を持たねばならぬ根據を何等解し得ないものと言へやう。

吾々は此處に於て、一の假定として種姓を前住民、主として Dravidian の氏族 clan、或は部族 tribe に關連せしめ、家族制度の延長としての此等の組織の持つ特性が同時に種姓の特質を形づくるものと解するならば、以上列擧の諸點は最も容易に且つ合理的に説明し得るかと思ふ。一體末開社會に見る部族制度に於ては、各部族は皆緊密に結合された封鎖團體をなし、外に向つては相互に排斥對立し、其處には嚴然として宗教的隔壁を打ち立てると共に、内に向つては常に族内結婚を行ひ、成員相互は同一祖先より出たものとして持つ親縁感によつて結合せられ、部族の同一性より流

れ出でる宗教性を本質として其の根底に持つ集團となすものと解せられる。⁵⁾ 今種姓を部族の發展したものと解する時、宗教的穢の觀念に基づく種姓制度の封鎖性は此等部族制度に見る諸特質によつて簡單明瞭に説明を與へることが出来ることと信ずる。

既に Condit は種姓の本質を此點に求めやうとした。彼の種姓論に於ける唯一の特色は先づ *varia* と *jati* とを峻別して、*jati* を以て眞の種姓となし、之を *Indo-aryan* の家族制度の發展したものと解する點であらう。⁶⁾ 然し *Bourile* が正當に指摘した様に、⁷⁾ 現今の民族學的知識を以てしては、かゝる家族制度の特性を單にアーリヤ人種に限ることは到底承服出来ない所であつて廣く末開社會一般に見る傾向としなければならぬ。

私は此處で種姓制度を Dravidian の部族制度に連關せしめて考察せんとするものであるが、遺憾ながら未だその存在を積極的に證明し、その組織を適確に言ひ表はすべき資料を持つてゐない。唯 *Bourile* と共に、かゝる組織が末開社會一般に見る現象であるが故に、

恐らく印度 Dravidian の間にも存在したものと想定し得るに止まるのである。若し種姓制度を説明するに部族の特性を以てすることが最も合理的なることを許すならば、侵入者としての小數人の持つ社會組織が全印度を支配するに至つたと解するよりも、印度人が本來それ自身の性質として持ち、之を侵入者が襲用したと假定するがより合理的であらう。Slier は種姓制度を以て Dravidian の文化なりと言ひ、羽溪教授も亦之に従ひ、其の Dravidian 起源を主張せられ、共に婆羅門族が Dravidian なりと主張する所⁹⁾、非常に興味あるものであるが、其の立言が僅に婆羅門族に局られ、種姓制度の Dravidian 起源を決定するに充分の資料をなすものと言ふことが出来ない。

以上資料の不足にも拘らず、尙種姓の發生を Dravidian の家族制度に求めるのは、一は又それが種姓と職業との結合を極めて自然に解明し得るからである。

家族制度は其の發展の途上に於て常に職業と結合するものゝ様である。即ち社會進化の道程に於て、社會

集團は血縁を中心とした家族氏族乃至部族の一連の家族制度より、遂に職業を中心として職業團體に推移するものと考へられてゐるが、前者より後者への進展は急激に飛躍的に行はれるのではなく、其の過度期として、部族が其の儘職業團體を形造る一時期を持つものである。しかも其の時、該集團の結合力をなすものは家族制度に特有の親縁感に由來するものであり、此の點に於て此の時期は尙ほ其の本質に於て家族制度と相通するものである。Dukheim は種姓制度とは正しく此の過度期の産物なりと解した。即ち種姓は一つの職業を其の重要な成素として其の組織の中を含むと同時に、其の凝集力は依然家族制度のそれを襲用せるものであり其の本質に於て家族制度の延長と解することが出来るのである。

吾々はかくして、種姓制度の根源を Dravidian の家族姓制に求める時、家族制度の持つ特質によつて其の封鎖凝集を説明することが出来ると共に、他面職業と密切に結合し得る理由も明し得るものと信ずる。¹⁰⁾

1、所謂 Pre-aryan であつて、主として Dravidian と解

すやあひあるが、尙 Pre-davidian なる所の Veddā

族、Austronesia 人種 (Mund 族) 及び蒙古系の Kola-

rian を數へる事が出来る。然しアーリヤ人侵入當時の

社會状態に關しては、之を Dravidian の名の下に概括

し得るものもあり、當時梨俱吠陀に Asura として説か

れたものは今の南方に居住する Dravidian と同人種で

あると推定されてゐる。ペリー古代文明研究(原名 The

Children of the Sun) 上卷百九五—八頁參照。

2、A. Weber, op. cit., SS. 4—5.

3、Mann. III 12—17.

4、O'Malley, op. cit., pp. 21—25.

5、R. Manner, Essai sur les Groupements sociaux, pp.

28—31.

6、Senart, op. cit., pp. 198—205.

7、Bongle, op. cit. 57—64.

8、G. Slater, The Dravidian Element in Indian Culture, pp. 153—162, 羽溪了諦、宗教研究新二號第三卷十

八—二四頁。

9、H. Visscher, Religion und Soziales Leben bei den

Naturvölkern, Bd. 2 SS. 368—369, Durkheim, De la

Division du Travail Social, pp. XI—XXI, 158—9,

種姓制度に於ける二源流

283. Gait, op. cit. 284b—285a, Manner, op. cit. 63

—71.

四

第三の特質としての種姓相互間に見る階次は餘他の二傾向と稍趣を異にする。種姓制度を經濟現象として觀察する時此の傾向を充分に説明し得ないことは既に一言したが、家族制度に於ける特質からも亦之に説明を與へることが出来ない。未開社會に見る部族は相互に對峙するが、夫等の部族は單に相互に對峙併立するに過ぎず其處には全く階次の現象を缺いてゐる。故に種姓も家族制度の發展である限りに於て亦此の傾向を缺くものと考へねばならない。事實家族制度より發達した種姓制度は、其の本來の姿に於ては全然階次の觀念を缺き、相互の間には必ずしも地位の高下あることを要しないと考ふべきではなからうか。現今南方 Dravidian の種姓に於て、地位の上下に對する觀念は極めて稀薄であり、しかもそれも主として北方の種姓制度の摸倣に過ぎないと言ふ事實はこの推測を力強く支

持するものである。²⁾

然し現在の種姓制度を概観する時、全體として矢張り地位の上下を顯著に識別し得ることは否定出来ないものである。従つて其の説明原理も必然家族制度以外に求めねばならない。

此の點に關しては彼のアーリヤ人と前住民との對立は決定的な役割を演ずる。兩者の對立は前述の如く吠陀時代以後盛に文献に現はれる所であつて、常に征服者としてのアーリヤ人は上位に位し、被征服者たる土着民は首陀羅として賤民であり奴隸の地位に甘んぜねばならなかつた。Hinduism に於ても前者は所謂再生族として宗教的特權を享愛するに對して、土着民は一生族としてアーリヤ人の宗教に参加する權利を剝奪され、殆ど社會の圈外に驅り出されたかの如くに見える。此の點より階次の觀念が主としてアーリヤ人に由來することは容易に認められるが、更にアーリヤ文化の直接の繼承者としてと正統派婆羅門が最高の地位を占め且つ全種姓の階次の決定も亦彼等の掌中にあること

は、種姓に於ける階次の觀念が明にアーリヤ的であることを告げるものと言はねばならない。

會て大膽にも「印度に於ける種姓制度の法則として、社會的地位の高さは其の人の鼻の扁平さに反比例すると言つても敢て過言ではあるまい」と説破した Risley³⁾の公式は又味ふべき言葉であらう。

アーリヤ人は此の如く地位の觀念を印度に植えつけたと認むべき人種であるが、恐らく彼等は印度侵入の初期より其社會組織の中に既に階級の觀念を藏してゐたものであらう。種姓に言及した最古の文献として有名な彼の梨俱吠陀原人の歌に婆羅門、刹帝利、毗舍、首陀羅は原人の口、肩、腿、足より生れたりと言ふ一句は、種姓の地位の上下を表示せんとせる以外の何物でもなく、其の他上述の Satapatha-brāhmana、長阿含經等の諸説も皆其の本意は四姓各々の地位の上下を論ぜんとする所にあることは、Hinduism 正統派の梵書と謂はば異端派の佛典が各婆羅門と刹帝利を首位に置いてゐるに見ても明である。然も社會を三乃至四種の階級に

分つことは亦古代波斯にも通して行はれたものゝ如くアベスタ（ヤスナ二八、六、世界聖典全集本下卷百四一頁）に「彼れの家には、決して火の祭を司る者生れざるべく、軍の車に乗り立たん武士も生れざるべく、又はいそしく耕す者も生れざるべし」と言つてゐる。此等によつて見るに、恐らくアーリヤ人の大古の社會は此等の階級に分割せられてゐたものと推定し得るであらう。

要するに階次の觀念は明にアーリヤ文化の産物であり、それが Dravidian と接觸し、之を征服することによつて更に刺戟せられ、發達せしめて遂に嚴密な階級をなすに到つたと解すべきである。然し此等の諸階級が現在の種姓の持つ諸特質を缺くことは從來屢々指摘せられた所であつて、其處には嚴密な意味に於ける職業の世襲もなく、又排他的封鎖性もしかく嚴密に行はれてゐない。四種姓の如きも各種姓は必ずしも緊密な組織的團體をなしてゐなかつたことは明で、相互に轉入が比較的自由であり、交婚共食も亦必ずしも禁じられてゐなかつたと認めねばならない。唯僅に、社會

階級が其の特質として持つ身分の世襲、及び封鎖性が働いてゐたに過ぎないと解すべきであらう。

吾々は此處迄普通一般の解釋に従つて varna と jati とを同一系統に立つものとして考察して來た。然し此處に於て varna は單に階級の觀念で、其處には封鎖性や職業の世襲が必ずしも嚴密に行はれてゐなかつたに對し jati は職業の世襲及び封鎖性を持つが階次の觀念を缺くことを明にし、兩者が全く異つた方向に志向されてゐるものと考へざるを得なくなつた。

従つて種姓の持つ上述三傾向の内、前二者は jati の現はす特性であり、後一は varna の持つ傾向なりとなすべく、しかも此等は互に其の根源を異にし、一は Dravidian の社會制度に胚胎し、他はアーリヤ文化から生れ出たものとしなければならぬ。

然るに現在社會に見る種姓制度に於ては、此等二種の傾向は共に不可欠な要素となすものであるが、これを如何に説明し、如何に關係づけるべきであるか。一見何等關係を持たぬ二傾向が如何に結合して一種姓を

構成するに到つたか。此を明にする時に初めて種姓の本質を明瞭に握むことが出来るであらう。

註

- 1、高田保馬、階級考八頁。
- 2、Gair, op. cit. 296 b.
- 3、H. Risley, Ethnologica Grosary p. XXIV. (Senart 前掲書百九二頁引用)。
- 4、Dutt, op. cit. pp. 37-79.

五

古來 *varia* を以て *jati* の原始的乃至基本的形態となし、*varna* より *jati* への自然的發展を説くものが少くない。種姓問題に對し、最も推威ある聖典としてのマヌ法典は即ち此の代表的見解を示すものであらう。この法典は、恐らく當時既に明確に形態を現はした多數の *jati* を説明するに *varna* の雜婚を以てしたのである。これ一面に於て吠陀の憲章に従ふと共に、現實の問題としての數十の *jati* に説明を與へんが爲に作者の案出した一學說に過ぎない。事實社會階級は其の特質より一見 *jati* と相通するものあるが爲マヌ

法典の作者は兩者を同一系統に屬するものと認めたものであらう。然るに又近代の印度學者も殆ど凡て此の見解を遵奉し、*varna* が時代と共に封鎖性を増し、又世襲の性質を帯びて遂に *jati* となり、更に兩者の雜雜によつて別種の *jati* を生み、次第して現今見る數千を算するに到つたとなすものゝ様である。

然し上來 *varna* と *jati* とが本來全く異質的なもので、單に程度の相違に歸すべきものでないことを明にし得たと思ふが、之によつて *varna* と *jati* との結合が一より他への進展として解釋し得られないことは明である。私は此は恐らくアーリヤ人種と Dravidia 人種の人種の混同と共に二文化の融合が行はれ、其の結果 *jati* 的要素と *varna* 的要素とが結合し、此處に純正な種姓を生み出すに到つものと想定したい。

アーリヤ人の侵入以前 Dravidian の社會は既に多數の部族に分割せられ、それらは相互に對峙して *jati* 的傾向を潛めてゐたが、他方アーリヤ人も亦恐らく初め刹帝利と毗舍との上下二階級に分れ、刹帝利には婆

羅門が附隨して稍三階級への前提を形造り、五河時代に及び自然に三階級の性質を明瞭に現はし、前住民との接觸の結果第四階級として之を加へるに到り、遂に *Vara* としての封鎖乃至世襲が行はれてゐた。然しそれらは單に階級としての特質たるに過ぎず、*Vara* に見る様な嚴格さを示さなかつた。五河地方を中心とした吠陀時代の末期に見る *Vara* とは粗かゝる程度のものであつたであらう。當時アーリヤ人の印度侵入は遊牧民の全部族的移住であつて、恐らく妻子を伴つたものであつたが爲に、其の社會は比較的よくアーリヤ人の要素を保持して土著民の影響を受けることが少かつたのである。此の點は人類學的に證明せられてゐるが、種姓制度の規制がしかく嚴重に行はれてゐないもの之に關係せしめて考ふべきであつて、それは *Jat* の本源たる *Dravidian* の影響が少かつたによるものと解釋し得られるのである。

然るにアーリヤ人の活動の中心地が東進して恒河上流の地に移つた所謂梵書時代に入ると、事情は急變す

る。諸先學が種姓の確立を認めるのは實に此の時代に屬するのであつて、種姓に關する規律が急激に嚴格さを増し、アーリヤ文獻に見る種姓制度も粗其の態を整へるのである。然し五河地方時代の末期より中國地方時代即ち梵書時代に移る近々二、三百年の間に社會組織に見るかゝる急激な變化を吾々は唯單に自然的發達として見ることが出来ないが故に、此等の變遷を以て全く系統を異にした *Dravidia* 文化の影響を受けた結果と解釋せざるを得ない。此の想定は幸人類學的研究の支持を受けるものである。人類學の教ふる所によれば、*Sindh* 地方を境として東西の住民には明確な人類學的區別が認められる。即ち梨俱吠陀時代のアーリヤ人の舞臺となつた以西の地には *Dravidia* 的要素が稀少なるに對し、梵書時代活動の中心地としての以東の地には *Dravidia* 的要素が急激に増加し、兩者が決して漸的變化でなく、古代に於ける部族移動の方法に急變化のあつたことを雄辯に物語つてゐるものと解釋されてゐる。是れ恐らく *Sindh* 地方の地理的事情、

並に Dravidian の猛烈な反抗の爲に、吠陀時代に見る全部族的移住が困難となり、少壯な青年が軍人として遠征し、後其の地に留つて支配階級を形造り、其の地の女子と結婚し、遂に兩人種の混血を増長するに到つたものと解すべきである。即ち小數の、しかも文化の比較的低かつたアーリヤ人が、多數の文化人としての Dravidian の間に介在するに到つたが爲に當然アーリヤ人は Dravidian の社會組織の影響を多分に受けて Dravidian 的色彩を濃厚にし、此處に Dravidian の要素を多分に加味するに到つた。然し他面征服者としてのアーリヤ人は常に其の社會的階次をよく持續し、之を被征服者たる Dravidian の社會組織に強要し、兩文化の要素が此處に統合されて遂に純正な種姓の發生を見、種姓制度の三傾向を具備するに到つたのである。

以上の記述によつて種姓制度にはアーリヤ人の階級の觀念と Dravidian の家族制度に由來する封鎖性との結合によつて成立し、その本質は此等兩系統の結合にあるものと想定することが出來た。もしも此の想定

にして誤がないならば、古來盛に論述されてゐる問題たる種姓發生の時期に對しても自ら一つの提案を與へることが出來やう。即ち種姓の成素は各々アーリヤ人土著人間に成熟してゐたが、それらが種姓としての完全な形態をとるに到つたのは兩系統の融合した梵書時代であつて、種姓制度の規制を初めて明瞭にする梵書は宛もこの時代の社會狀態を忠實に指示するものと考へることが出来る。

註

1. マヌ法典だけでも五十二を數へるが其の他諸種の法典に出没ある所より見るに、其の數はアーリヤ人の社會に於てさへ更に多數であつたと見なければならぬ。

Dutt, op. cit. pp. 6—8 參照。

2. 例へば Bhandarkar, op. cit. pp. 471—473. 又 Bon-glé, pp. 30—32 參照。

3. J. Rapson, Cambridge History of India, Vol. I, pp. 45—46.

4. Dutt, op. cit. pp. 85—86.

5. Rapson, op. cit. pp. 45—47.

辨證法神學に於ける宗教哲學の可能と地位

菅 圓 吉

辨證法神學が、現代の宗教思想又は宗教觀に對して與へる鋭い批評の中には、我々の傾聴しなければならぬものが少くない。其の中でも特に夫れが宗教哲學の可能と其の地位に就て述べる點は、特に我々宗教學者の注意をうながすものと信ずる。尤も今、此處で用ひた辨證法神學と云ふ言葉が、果して正しいかどうかには問題がある。普通、辨證法神學の代表者と目されてゐるバルト、トゥルナイゼン、ブルンナー、ゴーガル

テン、ブルトマン等の人々の間には、其の細い點に於ては可成りの距りがある様である。最近、バルトとトゥルナイゼンが共編輯者として其の機關雜誌 *Zwischen dem Zeiten* で、共同戰線を張つて來たゴーガルテンやブルトマンと分裂した事は周知の事實である。然し此等の人々が全體として、或る共通點を持つてゐる事

も否めない。其の意味からして、此處に辨證法神學と云ふ言葉を用ひる事はゆるされるであらう。且つ私が此處で、辨證法神學と宗教哲學の關係を取扱ふ際、私は辨證法神學者の中での宗教哲學者とも云ふべきエミール・ブルンナーの、短くはあるが然し鋭く輝ける著書『新教神學の宗教哲學』(Religionsphilosophie evangelischer Theologie)に主として基つて、彼の主張を簡單に述べやう。

緒、結論を始めに述べる事を許されるならば、辨證法神學は、今迄我々の理解して來た様な意味での宗教哲學の可能を否定して、宗教哲學と神學との關係を轉倒するのである。從來、殆んど例外なく、神學と云へば一定の特殊の宗教の研究に當る學問であり、宗教哲

學と云へば、一切の特殊宗教に當る所の宗教一般の本質の考察に當る學問と考へられて來た。而して凡ゆる特殊宗教に宗教と云ふ意味を與へる普遍妥當的な價值内容、又は宗教一般の本質(原理)が、一定の特殊宗教の中に於て個性を具へて具體的に實現されると考へられてゐるのであるから、神學は宗教一般の研究としての宗教哲學を豫想し、之を俟つて始めて自己の成立の根柢を確めうるのである。其の意味に於て、宗教哲學が主であり神學が従である。いづれにせよ宗教の一切の學的研究、従つて又神學も宗教哲學に於て其の最後の完成を見出すのである。ブルンナーは此の從來の考へ方を全然覆へず。彼は宗教一般の研究としての宗教哲學から、宗教の一切の學的研究の加冠者、完成者としての獨立的地位を奪つて、寧ろ宗教哲學者は神學の一部門としてしまふのである。即ち神學が主となつて宗教哲學が従となるのである。勿論、宗教哲學と神學との地位が轉倒せしめられる背後には、宗教そのものに對する見方の相違のある事は云ふ迄もない。其の

事は更にブルンナーが宗教哲學に於ける宗教と哲學との關係を轉倒する事情を見る事によつて明白となる。ブルンナーに従へば、哲學とは正確なる思惟の働きによつて、人間の經驗全體の關聯を考察し其の統一を求める事を云ふ。然し人間の經驗全體の統一を求めると云ふ事が可能である爲めには、其の經驗全體が根本に於て、一つの意味に基いて統一されてをらねばならぬ。従つて哲學とは此の經驗全體の根本的意味を把握する事と云つてよい。經驗全體の根本的意味と云ふ事の中には、無論、總ての學問の意味、總ての文化の意味、及び廣く人生一般の意味が含まれてゐる。従つて總ての哲學は人間の生活を形作つてゐる所の最も大切な生活の諸領分に目を注がねばならぬ。其の際、哲學は其處で一つの特殊なる生活領域に出逢ふ。此の生活領域は一方では哲學の諸問題と密接に觸れ合ふのであるが、又他方では凡ゆる哲學とは根本的に違つてゐる——否むしろ凡ゆる哲學と正反對の位地に立つ。此の生活領域が普通、宗教と呼べるゝ所のものである。宗

教が哲學と觸れ合ふと云ふのは、宗教も哲學と同様に凡ゆる存在と經驗の全體を取扱ふからである。又、宗

教が哲學と正反對の地位に立つと云ふのは、宗教が生きた現實存在の諸問題に對する解決をば、人間の論理的思惟即ち理性の反省的思索の結果としてでなく、神の啓示として持つべきことを主張するからである。此處に於てか今や哲學に最も困難な問題が提出されて來る。夫れは即ち宗教と云ふ生活領域の意味と權利とをば、哲學によつて認識された所の人生一般の根本的意味の中に認めねばならぬと云ふ問題である。換言すれば、我々は一方では宗教を他の生活領域から區別して夫れの特異性と獨立性とを確立し、他方では宗教を理性に基くものとして夫れの普遍妥當性を確保し、かくする事によつて宗教に、理性生活の總體、一切の普遍妥當の價値の全體系の中に、一定の必然的地位を與へねばならぬ。之が從來、宗教哲學として我々に知られた所の學問の任務であつた。従つて宗教哲學は人間の生活の一領域である宗教を對象とする哲學として、一

般哲學の一部門、恐らくは其の最高頂點に位する一部門と見なされて來た様である。

云ふ迄もなく哲學が宗教の眞理を正しく取扱はんが爲めには、哲學は何より先きに宗教自身（一定の歴史的宗教）が自分自身に就て語る事に耳をかさねばならぬ。このことは今迄の宗教哲學者によつても常に主張されて來た。彼等は云つた。宗教哲學は事實から出發し、事實を尊重しなければならぬ。然らざれば夫れは宗教を理論化するか、或は又宗教以外の領域から得て來た原理を以つて宗教の事實を強ひる事となる。宗教哲學は、自分自身が宗教に代つたり、或は又、生きた事實を否定してはならない。宗教哲學は歴史的宗教を理解し、又その存在を權利付けることを自分の課題としなければならぬと。然し彼等は夫れと同時に又、宗教哲學が宗教一般の本質の究明である限りは、事實に基きつゝ、而も事實の中に没し終らず、事實に出發しつゝ、而も事實を超越しなければならぬと説く。而して斯如く事實に内在しつゝも事實そのものより來ら

ず、却つて事實を超越したものである。此の本質は、人間の理性が事實を超越して自分自身に還へる自覺によつて認識されるものと考へられてゐる。此の本質認識の典型的代表として引合に出されるのはプラトンの認識回想説である。其處では總ての經驗的事實は、永遠に且つ絶對的に妥當する本質によつてのみ始めて其の意味と價值とを得る。『従つて眞の認識を得る爲めには私達は、このやうな自體に於て妥當する本質の世界、即ち所謂イデアの世界へ昇らねばならぬ。しかもその道は經驗に始まる』のである。かくて我々が『周圍に見出す所の凡ゆるものは、永遠なる價值、絶對なる理想の不完全なる再現若くは模寫である。私達はそれらのものを機として天上の眞の原型を想起せねばならぬ。従つて本質の認識は私達にあつては回想アナキシスを意味する。そして經驗的事實はこの回想の機縁でなければならぬ。しかもそれは單に機縁たるに過ぎないのである。』

此處でブルンナーは問を發する。夫れは果して宗教が自分自身に就て語る言葉を公平に率直に聞いてゐる

かと。ブルンナーに従へば、宗教は、哲學的思索の中に取上げられ編み込まれる事を、自分自身の立場が全く誤解される事として、如何なる哲學的思索をも忌避する。夫ればかりでなく進んでは、哲學と宗教との關係は、今迄の宗教哲學に於けるとは反對に、宗教の側よりして規定され、而して今迄の如く宗教が哲學によつて基礎付けられるのでなく、寧ろ哲學が啓示の眞理の中において其の位地を與へられねばならぬと主張する。事實に忠實であらんとする者は先づ第一に此の宗教の主張を無視してはならない。従つてブルンナーより見れば前述の如き宗教の本質の認識の仕方を宗教哲學の任務と考へる人々は、宗教の事實に基いてゐない。宗教の事實に出發すると稱しつつも、實は其の根本的事實を全然尊重しないで、單なる哲學的理論に耽つてゐるにすぎない。宗教の中心的事實は何としても、啓示である。而して其の啓示は、人間のあらゆる存在と思想との根本である事を主張する。従つて啓示の事實を経験した者には、宗教を哲學によつて基礎付ける事

は、宗教の解消を意味する。夫れ故に上述した如き意味での宗教哲學は到底、成立し得ない、若し宗教哲學が成立するとすれば、夫れは今迄の宗教哲學に於ける宗教と哲學との關係を逆轉して、哲學をば啓示の中に基礎付け、且つ宗教自身の立場よりして學問、文化及び哲學が如何にして可能であるかを明白にしなければならぬ。換言すれば、斯かる意味での宗教哲學は、一般的文化意識より生れて來る哲學と、夫れとは全然別な世界に屬する啓示に基いた宗教との對話を、如何にすれば常に宗教の側からリードして行けるかと云ふ問題を取扱はねばならないのである。然し宗教哲學の任務が斯如きものであるとすれば、夫れは我々が今迄普通に宗教哲學として理解して來た所のものとは全然その趣きを異にするのであるから、等しく宗教哲學と云ふ同じ言葉を用ひても、其の内容に於ては非常な距りのある事に注意を要するのである。

然らばブルナーが云ふ意味での宗教哲學は如何にして可能であるか。既に述べた様に、宗教は啓示に基

くのであるが故に、我々にとつての先決問題は啓示であらねばならぬ。然らば其の啓示とは何であるか。此の問題に答へると共に我々はブルナーに於ける重大な根本思想に直面する。我々は今迄、宗教と云ふ言葉を自明なものとして、且つ又、啓示と同意味のものとして用ひて來たのであるが、ブルナーは正確には宗教と啓示と云ふ二つの言葉を明白に區別する——尤も彼自身も此の二つの言葉を屢々、混同して用ひてはゐるが、然し之を明白に區別する場合には、宗教とは簡単に云へば、人間の魂の中に於て起る事、即ち體驗である。普通、人間が其の魂のドン底に於て神と接するとか、或は心の中で神を思ふとか、更には又、自分の信念や人生觀を徹底させやうとする努力とかは悉く宗教の部類に屬する。之に反して啓示とは、人間の心又は魂の中では起り得ないこと、即ち神の自己啓示である。夫れは人間とは全然別な存在、人間にとつては絶對他者である所の神が人間に自分自身の心を打ち開ける事である。従つて神が語らねば、人間には神を知る

方法はない。人間の心の中を如何に探し求めても、神は見出せない。人間が神を知るのは、神の言葉を聞くより他はない。夫れが——即ち聞く事が——信仰なのである。かくて辨證法神學の別名である『危機神學』は時に、『聞き神學』であるとの洒落さへ出て來る程である。普通、信仰と云ふ言葉は、自分の信念や理想を徹底させるべく頑張る事であるかの如く解されてゐるが、そうではなくして、寧ろ反對に、自分自身によつては知る事の出來ない事を、外から聞き、之を其のまま承認する事を云ふのである。其の意味よりして信念と信仰とは明白に區別されねばならぬ。ブルンナーは更に此等二つの差異を獨語モナリッと對話ダイアリッと云ふ言葉でも區別してゐる。宗教は、人間が自分自身の中にある所のものを反省し又自覺する事であるから、獨語である。其處では神は私の内から語る。啓示は、人間にかくされてゐた事、従つて人間の中にない事が神より人間に告げられる事であるから對話である。其處では神は私の外から語る。聞くこと云ふ事なしには全然知ることが

出來ないと云ふのが啓示の本質なのである。尤も啓示以外に於ても人間が知る爲めには、先づ聞かねばならぬ。然し啓示以外の知識に於ては、聞く事は其の本質を構成してない。ソクラテスの言葉を借りて云へば、夫れは産婆の役割しか演じない。其處では聞く事は、本來、自分自身の中にあるものを引き出す爲め、自分自身で云ひ得る爲め的手段であるに過ぎぬ。これに反して啓示に於ては、私が自分自身で云ひ得ないと云ふ事、即ち私が自分自身で認識したり、見出したりし得ないと云ふ事、従つて又、全然、外から傳達されねばならぬと云ふ事が、其の本質を構成してゐる。夫れ故に、神は如何なる存在であり、又、神は私に向つて何を意志するかは、私は自分自身から知り得ない。夫れは神が自分自身で私に云はねばならぬ。夫れを私が聞く事を離れては、神は私には、知られざる者、かくれたる者である。私が自分自身で考へらる神は、私一人で考へらるものであるが故に、偶像であり、實は自分自身である。斯如して人間には自分獨りで神を知る方

法は全然ない。神を知り得るのは、神が人間に自分自身を知らしめるからである。従つて神が人間に自分自身を知らしめると云ふ出来事なくしては、神は人間には知られ得ない。即ち啓示は必然に出来事、歴史的出来事でないならぬ。従つて啓示に就て語るものは、特定の歴史的事件と特定の歴史的人格とから離れる事が出来ない。ブルンナー自身の場合に於ては、此の特定の出来事としての啓示は、云ふ迄もなくイエス・キリストなのであるが、いづれにせよ、啓示は常に一定の特殊な出来事であり、啓示による神の認識は必然に又、その特殊な出来事を通じて始めて得られるのである。今、基督教に就て云へば、基督教はイエス・キリストに於ける神の自己啓示によつて、始めて神を認識し又承認する。即ち基督教の信仰に於ては、イエスと云ふ特定の歴史的人格によつて始めて神の認識が得られるのであつて、既に我々人間の精神の中に横つてゐる、又は潜んでゐる所の神の認識がイエスと云ふ歴史的人格によつて一層明白鮮明にせしめられるのではな

い。後者の場合に於ては、特定の出来事が起る以前に既に人は一定の眞理を——神認識を——ボンヤリながらも認識してゐなければならぬ。と云ふ事は、眞理認識の可能が人間の内に何等かの仕方内で内在してゐると云ふことになり、而して特定の出来事（此處ではイエス）は其の眞理を例證したものと、具體化したものと、或は又、象徴化したものと考へられる。換言すれば此處では一般的なものが特殊なものより先きになり、而して特殊なものは一般的なものを明白に思ひ起す（回想する）手段にすぎなくなる。之に反して啓示の場合に於ては、此の一般的なものと特殊なものとの關係が轉倒して、特殊なものゝ後に一般的なものが來り、而して特殊なものによつて始めて一般的なものの認識が可能となる。兎に角、啓示の眞理とは、或る所で或る時に起つた特定なる具體的出来事であつて、人間の理性によつて把握される——自覺される——所の普遍妥當必然な一般的眞理ではないのである。

以上、我々が述べたブルンナーの啓示の思想よりして、我々は此處に眞理に就ての二つの見方を見出す事が出来やう。普通一般に眞理と我々の稱する所のものは、理性によつて考へられたもの、即ち眞理の理念イデア又はロゴスである。之に對して啓示の眞理と呼ばれるものは、人となつたロゴス、即ち歴史的出来事である。

即ち一方は、何等かの形で反省された、即ち記憶像の世界に這入つた、而して其の意味に於て過去に屬するものであり、他方は、反省されない、即ち現在そのものに屬するものであると云ふ事が出来る。ブルンナーの主張する啓示の眞理は、此の後者の、反省の對象とはなり得ない所の現在に屬するものであり、而して此の啓示に對立せしめられた『宗教』の眞理は哲學と等しく反省の世界、即ち過去に屬するものである。夫れと共に『宗教』と啓示の關係も明かになるのであつて、現在が過去となる様に、啓示も宗教となる。然し又、過去は現在ではあり得ない様に、『宗教』も其のまゝでは啓示ではあり得ない。かういふわけで啓示の上

に立つ基督教信仰は、一方に於ては、宗教に於ても哲學に於ても或る何等かの一般的な神認識がある事を否定はしないで、むしろ夫れを假定してゐる。他方では然し又、基督教信仰は、生ける人格神が一般に此の世界から出發して、又人間の精神の内部に於て、何等かの仕方で認識され得ると云ふ主張には何處迄も反對する。生ける人格神は唯だ人格的接觸によつて、換言すれば神が人間に人格的に呼びかけると云ふ特定の事件によつて始めて認識され得るのである。然し斯くして得られた認識を再び思ひ浮べる時に、此處に『宗教』の世界が開ける。ブルンナーは此の『宗教』の世界の中に、歴史の上に現はれた宗教の諸現象を含め、諸々の歴史的宗教、並びに夫れらに共通の『本質』の研究をするのが今迄の所謂宗教哲學であるとも述べてゐる。即ち所謂宗教哲學者が『生ける歴史的宗教』と稱するものも、實は既に何等かの仕方と思ひ浮べられたもの、過去の記憶像の世界に屬するものなのである。かゝるもの——宗教現象——を、今迄の宗教哲學は『本質』と

云ふ理念によつて——理性によつて——基礎付けやうとした。然し以上述べた所よりして明かになる様に、かゝる宗教現象の究極の根據は之を又、啓示に求める事も出来るし、又求めねばならないのである。かくて宗教と稱せられてゐる現象は、一方では理性によつて基礎付けられると共に、他方では啓示によつても基礎付けられる。然し此の二つの基礎付け方は根本的に違つたものであつて、前者は、理性が自分自身に内在する反省的思惟によつて把握された所の根本的統一を究極的なもの、即ち『本質』と見るに反して、後者は、此の理性によつて見出された統一が、實は、破れた統一である事を認識せしめるのである。

處で斯如く啓示に基いてなされる信仰の最初の主張は、ブルンナーに従へば神學である。従つて啓示に就て論ずる者は、何より先きに神學を問題としなくてはならぬ。ブルンナーに於ける宗教哲學の可能、並びに位地を論ずる前に、我々はブルンナーに於ける神學の立場を見て置かねばならぬ。ブルンナーに於ては神學

辨證法神學に於ける宗教哲學の可能と地位

は啓示に基く基督教の信仰を學問的に表現したもので、或は又、基督教の信仰に學問的・概念的形式を與へたものである。然し前述の如く、啓示は凡ゆる理性の働きとは根本的に違つたものであるが故に、神學が學として占める地位は極めて獨特である。即ち神學が學問性を帯びて來るのは、夫れが凡ゆる他の學問の場合に於けるとは違つた所の根本的統一(啓示)に基いてゐる事を明白に、嚴格に表現するからである。従つて神學の任務は信仰の主張全體をば純粹に神學それ自身の前提より展開して、以つて總てのものを啓示に基け、最後には其處からして啓示の信仰と理性の反省による學問との間の積極的及び消極的關係を求める事にある。夫れ故に、神學は總ての物の根本的意味を提示せんとする點では哲學と共通性を持つてゐるが、其の云ふ所の根本的意味なるものが、哲學に於けるが如くに理性的反省の意味でのロゴスでなくして、啓示のロゴスであると云ふ點に、哲學との差異がある。その意味からして、基督教神學は決して學問的形式によつて信仰を

理性化しやうとする如き課題を持つてゐない。寧ろ反對に神學は、鋭い概念を用ひて、啓示と理性との正しい區別を明白にしなければならぬのである。既に述べた如く、啓示は常に特定の出來事である。而して特定なものである限りは、一般的眞理を求めやうとする思惟にとつては邪魔物となる。其の意味に於て神の啓示は、一般的な思惟によつて處置の出來ないもの、即ち奇蹟である。此の奇蹟が基督敎神學の前提なのである。基督敎神學は究極の眞理に對して常に斯如き態度で臨むのであり、又臨まねばならぬ。若し神學が此の啓示と云ふ特定の出來事を一般的眞理の一つとして基礎付けやうとするならば、夫れは基督敎の信仰である事を止め、自分で自分を偽る事となる。兎に角、啓示は如何なる他のものによつても基礎付けられないで、何處迄も自分自身の中に基礎付けられてある。さうでなくては、夫れは啓示ではない。神の言葉を最後の原因とせずして、更に其の背後に何が原因を求めやうとする人は、啓示の代りにひそかに象徴を置かうとする

人である。夫れ故に神學が學問性を帯びて來るのは、信仰を基礎付ける方法を誤つて信仰を哲學の上に基礎付ける——その結果、信仰を破壊する——からでなくして、反對に、神學が此の啓示と云ふ特定の出來事の持つ特殊性——非一般性——を方法的に嚴格に表現するからである。然し夫れと共に神學は、如何なる前提の上にも立たず、如何なるものにも束縛されない學問ではなり得なくなる。神學は常に特殊なもの、即ち啓示と云ふ特定の出來事に束縛される。更に又それが可能である範圍も教會の内部に限られる。

以上はブルンナーの神學に對する見解の要點であるが、我々の問題とする宗教哲學は、實は此の神學の一部門に他ならないのである。ブルンナーに於ては、恐らく啓示に關する學とも云ふべきものは、上述した如き神學を以つて盡きると云へるのであらう。若し強ひて宗教哲學と云ふ言葉を用ふるならば、夫れは唯だ基督敎神學一般の中で、一般的な眞理意識、即ち哲學との接觸を取扱ふ場所(部分)を特に宗教哲學と名附ける

にすぎない。夫れ故に宗教哲學とは、基督教神學の中に於て、特定なる基督教の前提よりして、一方では啓示と理性との關係を、他方では啓示と宗教との關係を基礎付けると云ふ課題を取扱ふ章であると云ふ事が出来る。従つて、始めに既に述べた如く、宗教哲學は、前世紀に於て殆んど常に間違つて考へられた様に、宗教に就ての一般的學問であり、基督教神學は特殊宗教を取扱ふ學問として其の一般的學問、即ち宗教哲學の下に位する一部門であるのではない。此處でも一般的なものと特殊的なものとの關係が轉倒せしめられて來るが、夫れは啓示に基づく信仰の本質から必然的に起つて來る事柄なのである。と云ふのは、ブルンナーに於ては、云ふ迄もなく、啓示と云ふ特殊な出來事が、凡ゆる一般的なものの上に常に位するものと認識されてゐるからである。

然しブルンナーは更に續けて云ふ。以上の如き理由によつて『宗教哲學』は本來、神學一般の一部門でしかあり得ないが、夫れにも拘らず、宗教哲學を一つの

辨證法神學に於ける宗教哲學の可能と地位

獨立した學問として、神學から引離す理由は十分あると。と云ふのは、あらゆる時代には、夫々の時代に特有な問題と要求とがある。神學は常に其の時代に處して其の時代の問題と要求とに従つて自分の向ふべき方向と、演ずべき役割とを決定しなければならぬ。神學が此の事を效果的に爲し得ん爲めには、上に述べた如き『宗教哲學』に特に當てがはれた問題に特別に注意を拂ふ必要があるのである。然し此の宗教哲學に當てがはれた問題と云ふのは、基督教信仰に於ける形式的な、而して又一般的な問題である。詳しく云へば、夫れは基督教信仰の主張そのものが夫れ以外のものと如何に違つてゐるかを基礎付けることを云ふ。一言にして云へば、啓示の問題を取扱ふのである。此の點が『宗教哲學』をして神學の他の部門より異ならしめるのである。云ふ迄もなく、基督教信仰に於ては、形式的なものと内容的なものとを分離する事は絶対に不可能である。基督教に於て啓示が論ぜられる場合には、基督教の啓示の内容であるイエス・キリストから離れる事は

斷じて出來ない。然しながら形式的なものと内容的なものとの全く分離する事は不可能であつても、此等を區別する事は少くとも可能である。此處からして『宗教哲學』の諸問題をば、神學そのものの問題から一應、離して取扱ふ事の可能性が出て來る。但し一度『宗教哲學』を斯如く神學から離す事になると、『宗教哲學』は神學一般よりも遙に抽象的で概念的な外貌を備へて來なければならなくなる。然し其の『宗教哲學』の思索の根柢に横つてゐる所のものは、無學文盲な人間の最も素朴な信仰認識の根柢に横つてゐる所のものとして少しも變らない。従つて『宗教哲學者』は根本に於ては、教養なき信者より以上に深い事を知つてはゐないのである。唯だ『宗教哲學』の教養ある者は、基督教信仰を、概念的な明白さと鋭さを以つて、又その當時の理性的知識との關聯に於て持つてゐると云ふだけにすぎない。然し他方では、『宗教哲學』が斯かる長所を持つてゐる半面には又、この宗教哲學的知識が抽象的である爲めに——尤も神學も信仰を概念化するが

——神學より以上に信仰の人格的、具體的、實存的性格を失はしめ易い。

要するに、ブルンナーに於ては『宗教哲學』は神學から出發する。然し神學は更に又、信仰から出發する。即ち先づ信仰があり、其の信仰から神學が出て來り、而して其の神學から宗教哲學が出て來るのであつて、其の逆ではない。従つて啓示を最高の眞理とする彼ブルンナーに於ては、どこ迄も信仰が中心的存在である。其の意味に於て基督教の本來の關心は學問にあるのではなくして、啓示に對して人格的な信仰の態度で臨む事にある。従つて信仰は不斷に抽象的な概念性を出來得る限り克服せんとする。斯くて又、宗教哲學はブルンナーの目からは基督教思想の周邊的存在としてしか認められてゐないのである。

的である爲めに——尤も神學も信仰を概念化するが

常盤博士
還曆記念
佛教論叢を讀む

中田源次郎 横超慧日 梶芳光運 藤本智董

序

他の學問の領域に於ては知友門下によつて、屢々、還曆祝賀が開かれ、そしてその優れたる記念論文集の數多く出版せられたるを見るのであるが、佛教學界に於ては、標題の如き還曆記念佛教論叢の企てられたことは、序文にも言はれてゐる如く、日本の佛教學界に於ける蓋し殆んど最初の刊行であるとも言ひえられるのである。その内容に關しては、後にその梗概が明されるのであるが、それ等はすべて常盤博士知友門下にして、而も、現代日本に於ける佛教學の代表者の筆に成れるもののみである。その最初刊行の企てであると云ふところに、一つには、博士が現代日本の佛教學に

對して先覺者・開拓者・指導者としての躍如たる面目の烙印せらるゝことが窺はれ、從つて、博士による日本に於ける佛教學の發達史の上に意義深きものがあり、それが慥かに一時期を劃せるものと云ふことが出来るのである。更に、この書の内容に於て、博士知友門下の日本現代の佛教學權威者の傑作を網羅してをるところに、一つには、この書の高き價值が窺はれ、從つて、これに依つて現代日本に於ける佛教學の學の發展・情勢乃至動向を知悉し得ると云ふのも敢えて過言ではないのである。

この書のよつて來るところ、乃至その持つ意義はかくの如くにして、致々として佛教學の研究開拓に盡瘁せられたる功蹟と溫容よく導かれたるその博士に知友門

下よりして捧げられたのである。かくて、一言もつて之を盡すならば、一に博士人格の然らしめしところと言ひ得られるのである。

この書の内容に關しては執筆者二十氏を數へ、多種多様の夫々の専門分野に亘るのであるが、夫々嚴密なる學的方法の上に立つ勞作であり、上にも述べし如く、之によつて、慥かに、人々は、現代日本の佛敎の學の情勢、動向を知悉し得ると信するのである。(梶芳)

北朝に於ける度の研究

(阿部 國治氏)

古來佛敎研究家は敎理敎相の方面のみに走つて敎團の實際的方面の研究はその重要性にも拘らず放擲されたる如き状態にあつた。勿論此方面の研究は第一に資料の話しにならない位の缺乏により第二に綜合的知識の上に成されうべき研究の故に從來の學者によつて忌避乃至は後まわしにされてをつた。然し乍ら宗敎の更生、宗團の改革と云ふ點に立てば、敎團の實狀を知る

事は不可缺となつて来る。近時佛敎の社會的、法制的、經濟的研究の必要が叫ばれてゐるのは此の爲めに外ならぬ。唯此種の研究家の中にマルキシズムの一陣營としての研究である事を自任し、世人にもしかく取扱れてゐる者多き事は、此種の研究の發展を必要とする折柄甚だ殘念に思ふ次第である。著者が佛敎文化が爛熟の域に達し、僧侶の社會に於ける役割、敎團の社會的地位が問題になつて來た南北朝時代を捕へ、其時代に於ける政治、經濟、社會統制等の問題に關聯する度を研究する事によつて敎團の制度及其の實際を明にされたる事は、此種の研究の少き學界に取つて、此際喜びに堪へない。實際の宗敎が著者の所謂、本質的機能、附加的機能、乃至は經濟的理由の三者の中何れを最も有力なる動因として動いてゐるものであるか、歴史の證明する所によれば、發生の當初より時代の推移につれて本質的機能より經濟的理由に移りゆく形を示してゐる。此著者の研究も亦此事實を告げてゐる。かくするときは敎理敎相の研究は實際の宗敎の三分の一を占

むるのみである。周武の廢佛は此の法則によつて佛教教團が法制上、經濟上の特權階級であつた事よりして遂に教團に實際上の變異が行はれた結果、特權を得るための名義だけの僧侶數が非常に増加した事によつて教團自體としても、社會全體としても大問題を惹起した。かゝる時態に對しては一應強制還俗による外社會としても又眞の宗教のためにも更生の道はない。即ち北周の廢佛はかゝる時態に對する外部よりのあざやかなる宗教改革なりと斷定してゐる。然して之は實際の重要な事情を捕へたものであつて、歴史上の幾多の廢佛に對しても適用さるべき考へである。

法律と佛教とを兼修されたる氏の如き人が從來の研究が觸れ得なかつた此方面を大いにやられん事を祈る。(藤本)

那先比丘經に就いて

(池田澄達氏)

オルデンベルヒ氏やリス・デビッツ氏等泰西學者に

佛教論叢を讀む

よつてこの經は研究らせてゐるが、支那に同本異譯の存在する時それに依つて異譯間の同文異を通してその相互の關係を知り得、又それに依つて現實に構成せられてある經の實現過程を知り、從つて、その實現方法から純粹に本質的認識が可能となつてくる場合が多いのである。今この那先比丘經も同本異譯が存在し、巴利本とそれ等相互とを對照する時この本質的認識が可能である。この點支那譯本佛教に與へられたる特權であり、かゝる特權を行使しうる我々は泰西學者に比して學有利な立場に置かるゝものと云はなければならぬ。著者はかゝる有利な立場に在つて嚴密に對照を試み、その經典の發展過程及びその經の後世に對する影響を實證されて、最後に、那先比丘が龍樹や世親の如く回心向大に依つてその中に思想的發展のある如くに、この比丘にも思想的發展のあつた事が窺はれ、彌蘭王と問答した頃は小乘教徒であつたが、後に大乘の徒となり三身論を唱ふるに至つたものであると結んでをらるゝ。これ等の事はこの經が古いものであり、

大乘殊に初期の經典と比較する時そこに大乘思想の本流をも窺ひ知りうるのであつて、そこに我々は著者のこの研究に追ふ所多きを感謝せざるを得ないのである。(梶芳)

金剛般若經及び論の翻譯並に註釋

(宇 井 伯 壽氏)

本論を概觀するにこれを四章に分ち、第一章に於ては著者が研究せんとする金剛般若經論の資料に就き略説し、第二章には金剛般若經の支那譯に關して一々これを明かにし、第三章では金剛般若經の受持讀誦並に講解註釋に關して研究し、第四章は金剛經の諸註疏及び金剛般若論の疏の重なるものを可なり廣範に亘つて述べてゐる。

此の論文中特記すべき二三を擧ぐれば、第一に著者の研究によれば達摩笈多譯と稱せらるる金剛能斷般若波羅蜜經に二本あることになることと、今一つは現流本の僧肇註と稱せらるるものは、實は散逸せりと考へ

られてゐた謝靈運の註にして、却つて僧肇の註は既に散逸して其の全體は現今にては見られないこと、及び現今天台大師の疏と稱せらるるものは大師眞撰の疏とは異り後世の作にして、天台大師の疏も散逸して現今としてはその斷片のみしか知られないことである。

さりながら此の論文は、著者が意圖する研究の成果ではなくして、それに對する準備に外ならぬものである。然らばその意圖せる研究とは何ぞと云へば、彌勒頌世親釋の二譯〔即ち菩提流支譯、金剛般若波羅蜜經論三卷と義淨譯、能斷金剛般若波羅蜜多經論釋三卷〕と無着論の現存二本〔即ち達摩笈多譯、金剛般若論(麗本)二卷と同人譯金剛般若波羅蜜經論(宋元明本)三卷〕に關する研究である。此の内達摩笈多譯の金剛般若論に關して著者は幾多の疑義を有し、本論中にも述べてゐるが更に昭和七年五月七日、日本宗教學第二回大會の席上「所謂笈多譯金剛般若論に關する疑義」と題して、譯者、譯本、著者の三方面に異説の存することを擧げて學界に注意を促してゐる。因に此の論は、日

本の宗教學」と題せる日本宗教學會第二回の紀要に載せてある故合せ讀まれんことを望む。(中田)

佛教信心説の一面

(宇野圓 空氏)

佛教信心説の一面として阿毘達磨論書及び其の風潮をうけたる材料にもとづいて、法への信を中心としてものせられたるものである。

佛や僧の權威によるのを信の雜縁となす順正理論や更に付衍して依法、不依人や般若の一句を最重とし、經典崇拜の行はれた法中心の考へを以つて佛教の特異なる面とし、之が佛教史を通じての信心の中心的地位を占めるとされてゐる。三寶に對する信の中、法寶に對する信を以つて根本となし、佛及僧への信を背景として法への信の三段階を別つ。即ち之は顯揚聖教論の上ぐる所の有體(實在の信)、有徳(價值意識の信)、有能(價值獲得の信)の三信である。しかして之が念、定等の他の道品と關聯する事によつて、信念から區別さ

佛教論叢を讀む

る、佛教獨特の信仰の體系を作り上げたと云はれる。

然し著書も云はれる如く確かに依法、不依人の態度は佛教の特異な一面ではあるけれども、また阿毘達磨を中心とする法尊重の考へが、此時代の分別主義の風潮に應じたものである事は看過されてはならない。諸法は釋尊を根本とし、世尊を依處となすと云ふ。佛寶への信を以つて根本とするゆき方は、教團の初期より一貫して流れてゐる。分別主義の阿毘達磨に於いてさへも、之は踏み越えてはならなかつたのである。大乘經典のあるものは特に之を強調し、佛徒の自覺を促してゐる。實に之は佛教が外道に對する強味であつたからである。

此の佛寶中心のゆき方から著者も述べられる如く、後世になつて、佛教信心説の特種な、そして最も興味深き發展をとげたのである。著者の如き宗教學者としての該博な知識と立場からは非此論文に残されたる後世の佛教信心説を論ぜられん事をお願ひして止まな

い。(藤本)

三教相互に關する典籍の二三

(小柳司氣太氏)

本論文は常盤博士の名著「支那に於ける佛敎と儒敎道敎」に關係あるものにして、同博士の還曆記念論文集に寄せられたるものとして甚だ意義あるものである。

著者は本論文に於て、三教關係の典籍として世人に未だ注意せられざる三著即ち (一)北山參玄語錄(十卷)唐代梓州慧義寺沙門神清撰、西蜀草玄亭沙門慧賈注、(二)法藏碎金錄(十卷)北宋晁明遠著、(三)佛法大明錄、南宋圭堂著の現存することを指示せられ、以て此等三著の内容を略述し、唐宋時代に釋家儒家道家三者共三教一致若しくは融和を企圖せる文獻の一端を提示してをられる。(中田)

宗炳「明佛論」の神不滅説及その

三教調和思想

(太田悌藏氏)

本論文は著者が恩師常盤大定博士と共に有栖川宮煇

學金により弘明集(十四卷)、梁僧祐撰並びに廣弘明集(三十卷)唐道宣撰を多年に亘り苦心して研究整理せられたその一部分の發表である。

此の弘明集及び廣弘明集は、儒佛道三敎の關係交渉を知るには尤も貴重なる材料なるも、従つて三敎に關する知識なくしては到底讀み得られざる甚だ難解な書である。さればこれが研究整理の必要を何人も認めながらも仲々手を下し得られなかつたのである。然るに既に常盤博士の「支那に於ける佛敎と儒敎道敎」なる名著の出版なり、今又太田氏の研究發表を得たるは誠に喜ばしき次第である。

元來異質思想の輸入せられし時一國在來の思想と衝突を來し此處に激しき論諍起りこれを排斥せんとするは常に見る所である。殊に支那の如き自國を以て中國となし、他國を夷狄と見做す自尊心の強き國に於ては當然である。されば印度に興れる佛敎が支那に傳來され漸次普及するに及んで此處に主として儒者の間より佛敎を排斥せんとするの聲が起つた。このことは既

に漢末より東晋にかけて起り來つた問題であるが、又一方佛者の内に三教調和説をなす人もあつた。然るに南北朝時代に入りて佛教排斥の問題は一層高めらるるに至つたのである。此の問題は一面社會的政策的政策問題より起りしものなるが、その教理に對しては主として佛教の神不滅説に對する論難であつた。劉宋時代には鄭道子の「神不滅論」あり、慧琳の「白黑論」あり、道士顧歡の「夷夏論」等ある。此の慧琳の「白黑論」は佛教排斥の論なるが、これに何承天が賛成したるも宗炳はこれを論難して作れるが即ち此の明佛論である。

本論文は此の明佛論の所論を明かにせられたるものにして、先づ初めに六朝時代の神不滅説及び三教調和思想の概觀を述べ、次に神不滅説の内容を明かし、終りに宗炳の三教調和思想に就きて論述されてゐる。

惟ふに異質なる外國思想なりと云へども、それが勝れたる思想である限り最初は非難攻撃されても何時しかその國の思想に融合さるるものである。實に佛教は

唐宋時代以後禪宗に於て完全に三教調和の成れるを見るのである。(中田)

最澄を終點とする受菩薩戒儀の成立過程

(久野芳隆氏)

著者久野芳隆氏は宗教研究の新第九卷第一號に圓頓戒源流論なる研究を發表し、主として最澄の渡支以前の奈良朝佛教について考察せられたが、今此の論叢の中に收められてゐる本論文も亦圓頓戒の源流に關する同氏の綜合的研究の中に於て重要な一部分を成すものであることは言ふまでもない。抑々弘仁年間に至り突如傳教大師最澄によつて一乘戒壇の獨立を提唱せられたことは、獨り日本佛教史上の一波瀾たるに止まらず、叡山を母胎として興起せる僧俗一貫の鎌倉佛教に對して哲學的根柢を附與するものとなつたのであり、之を日本倫理思想史の上より見れば社會人としての道德的規範を理論と實際との兩面より覺醒せしめようとした

ものであるから、實に思想界に一大轉換の波紋を投じた劃期的の大事件といふべきものであつた。従つて佛敎社會に反逆的な小戒棄捨の宣言までなしてこの一乘戒壇の建設といふ大問題を決意するに至つた傳敎大師最澄の深刻なる想念は、正しく我が國民の思想的開展を究めんとする者にとつて無限の興味を喚起せしめずにはおかないであらう。今先輩久野氏は最澄の心證を探求して、その由つて來る所を入唐歸朝以後の研鑽とに分つて攻究して居られるが、その中第一入唐以後の相承は之を更に二項目に分ち先づ初に受戒儀の發達變遷を検討せられた。その中に於て最澄の受菩薩戒儀に對し模範とせられてゐる所の妙樂本の成立經過を考證して、その形式は法相宗の慧沼を學んで瑜伽戒に則り、その内容は慧思造と傳へられる受戒儀を踏襲して璣珞經を中心とするものであると斷定して居られる。このことは從來専門の學者間に於て暗に推想せられてゐた所であるが、此を仔細なる論證によつて確定の結論にまで導かれたことに對して、吾人はその勞に感謝しな

ければならぬ。次に入唐相承の第二項として支那天台の大乗戒に關する見解を論ぜられてゐるが、その中に於て特に注意すべきは最澄の圓頓戒を以て智顛の定共戒を平常心に引き下したものであると論ぜられてゐることである。尙智顛と最澄との關係及び智顛と湛然との交渉等について吾人は少し所見を異にするものであるが、明曠が最澄に及したく影響の甚大なることを強調して居られることは頗る吾人が平生の所見と合致し欣快の念に堪えない。次に第二章最澄渡支以前の研究として奈良朝傳來の梵網經註釋書を概説し、特に最澄にとつて影響する所深かつたと考へられる道璿や智周の梵網經註釋を論じてその思想内容を分析し、更に又法藏・智周・湛然・智顛・明曠等支那の梵網經註釋者の考は悉く最澄の小戒棄捨の運動に對して理論的根據となつたものであると論じ、次に鑒眞及びその門下の法進等が梵網戒と四分律とを並置したことについてその統一精神は瑜伽の三聚爭戒と推定することも出来るが、さて羅什系の南方學者なる道生や惠觀が極力發揮し來つ

れのみが唯一の解釋ではあり得ない、最澄は瓔珞經を主としたから瓔珞を出家單受とし小乗戒と別置したのでであると説いて居られる。此等の諸項を周到に調査せられたことに對して吾人は全く衷心より感服するものであるが、但余も此の問題については豫てより特殊の興味を有するものであるから、今、忌憚なく私見を述べることを許さるるならば、氏の研究に於ては未だ最澄をして一乗戒壇の建設を念願せしむるに至つた必然的理由が解明せられてゐないやうに思ふ。即ち智顛の大小相融の立場から自己の大小相隔の立場にまで推移することを餘義なくせしめたについて最非共そこに何等かの論理的必然の理由が存しなければならぬ。余は此を屢一乗戒と言ひ一乗の三學と稱へられてゐることによつて知らるる如く、必ずや最澄の一乘理念を究明することによつて解決せらるべき問題であると信ずる。最澄が晩年時を同じくして畢生の心血を濺いだ一乘三乘權實の問題と一乘戒壇建設の運動との間には實踐とそれに対する理論的根據指定といふ關係に於て、

密接不離の連絡が存すべきことは當然注意せられねばならぬことと思ふからである。(横超)

「成實」大乘義

(境野黃洋氏)

成實論は隋唐の交、天台及び嘉祥が之を小乘論なりと判定してより以來、その説は久しく學界の定論の如く思惟せられてゐるが、梁陳以前は専ら此を大乘の論として研究せられ來つた。その研究に於て最も著名なる學者は梁の三大法師であつて、その説を古來成實大乘義と稱せられてゐる。今境野黃洋博士が、主として嘉祥の著述中に屢々引用記録せられてゐる斷片的の記述に基いて成實大乘義の學系及び思想内容を紹介し、更に成實論を小乘なりと評定せる嘉祥大師等新三論學派の態度を批判せられたものが本論文一篇の趣意である。博士は先づ初めに羅什の譯出以後に於ける成實論研究の各系統を列舉し、嘉祥は攝山の僧朗の學を繼ぐ者であり僧朗は北方に於て三論成實を學び之を攝山に

傳へた法度の弟子であるにも拘はらず、嘉祥等が法度と僧朗との師弟關係を説かず寧ろ隱覆してゐる如き傾向があるが、此は此の學系が古くは成實論をも同様に大乘として扱つてゐるから其について他より非難せらるることを避けんとしたものであらうと言ひ、古い成實學者は皆三論と成實とを併せ學んで居り三大法師に學を傳へた僧柔惠次と雖も成實論を大乘として弘めてゐたのに、嘉祥は三大法師の成實大乘説を以て其の師承に背く私議なりと主張せんとしてゐるがその態度は餘に謫詐的であると難じ、嘉祥は成實小乘説を以て羅什以後の正統な相承説であると言ひ其を證明する爲に色々の傳説を記してゐるけれどもその眞實性は頗る怪しいものであつて、寧ろ三論と成實とを峻別する攝嶺一派の學説こそ後に出來た新説であると説かれてゐる。蓋し成實論と三論とは共に羅什の翻譯する所であり等しく空思想に立脚するものであるから、研究の初期に於ては兩者を併せ學んだのに相違ないけれども、理解と思索の能力が進歩するに隨つて類似の學説の中

にも其の差異を認むるに至るといふことは思想發展の歷史上極めて自然なことで考へられるから、博士の所論は最も妥當の説といふべく、歴史的事實を歪曲してまで成實小乘義の立論を權威付けんとした嘉祥の態度を暴露し非難して事實の眞相を發揮して居られることは、亦以て古人の傳承と雖も無批判に採用し得ざることとを明示せられたものと言ふべきである。次に新三論派と成實派との間に起つた教理上の争は眞俗二諦論が其の中心問題であり、それが引いては中道についての解釋の相違を來すこととなつたのであるが、但し同一成論師の中でも其の説が悉く一致してゐたと言ふのではなく、開善寺智嚴寺・僧旻龍光寺僧・綽等成實學派の巨匠の間にも其の説の多少異なる所があつたと説き、又新三論よりは南土大乘師の説を有所得なりと評し成實派よりは新三論を惡取空と却けてゐるけれども、共に言亡慮絶の境地を目的としてゐるのであるから、文字の上よりは輕々に之を取捨する譯にいかないと論評せられた。博士は更に南方成實論師の學説内容を分析し

た所の涅槃經研究の影響を蒙つてゐるものなりと言ひ、涅槃に本有と始有との二ありと説くことも涅槃經に脈絡相通するものがあるかも知れぬが、五時教判の如きは全く涅槃經に基いて立てた所の惠觀の説を繼承したものであると説かれてゐる。成實論の研究は六朝時代の學界に甚だ隆盛であつたにも拘はらず、その學説を示す文献は間接的な資料の外に多く存してゐない今日に於て、反對の材料とする爲であるとは云へ嘉祥の著述が幸にも多くを引用し保存してゐるのは、正に當時の實狀を傳ふる重要な寶庫といふべきものであつて、此を簡明に整理批判して成實大乘義の全貌を紹介せられた本論文は、誠に學界にとつて慶賀すべき收獲と云はなければならぬ。(横超)

菩薩本業經と華嚴經との交渉に 關する一考察

(坂本幸男氏)

本論文は支謙譯菩薩本業經と覺賢譯六十華嚴中の名

佛敎論叢を讀む

號品・光明覺品・佛昇須彌頂品・菩薩雲集妙勝殿上說偈品・十住品等の數品を比較對照し菩薩本業經がそれ等數品の原型であることを實證し、次いで、それにより七處八會の華嚴經の成立を追究してゐるのである。

著者はこの方面の専門研究者である丈け、嚴密なる研究方法の上に、緻密なる考證を経て、菩薩本業經を中心としつゝ、すべての華嚴諸經を引用し、その間の相關々係を論證せられてゐる。かくの如く、現實の大華嚴經に於ける構成要素たる諸經を吟味し、それ等の相互關係及びその大華嚴經への發展過程を論究せし事は、慥かに、華嚴經研究に對する一躍進をなせるものと云ふべきであり、これによつて、如何なる實現方法乃至過程を経て、現實の大華嚴經が構成せられたかも、近き將來に必ず究明せられるであらう。尤もこの菩薩本業經を中心として、既に本論文中に大華嚴經に至る發展過程の必然的動向は指摘されてをるが、紙數の關係上、大華嚴經構成要素としての諸經間の相關々係及びその發展過程に就いては要を採つて簡略にせられて

ゐる。これ等は氏も言はるゝ通り、他の機會に發表せらるゝ事と信じ、従つて、氏によつて、この華嚴經の究明完成も近き將來に矚目せられるのである。(梶芳)

大同大華嚴寺

(關野貞氏)

山西省大同にある大華嚴寺は支那建築史上に著聞せらるる大伽藍を擁するが爲に、早くより我が國建築學者の注目する所となつてゐた。然るに現存する殿堂が果して何時代に屬するや碑文の解釋等の上より學者の間にも尙確定の説を見出さなかつたのであるが、大正七年と昭和六年と再度の調査を遂げられた關野博士は、下華嚴寺薄伽教藏の内部天井の梁下に年號銘の墨書あることを發見することによつてそれが遼の重熙七年の建立なることを知り、前回調査の際に様式の上より推定せられてゐた所を文獻的な證據によつて終に確認せらるることとなつたのである。かくの如く戰亂多き支那の國土に於て遼末元末數次の兵火を經過し乍

ら、よく遼代の重要な建造物が保存せられてゐたことは誠に驚嘆に價するのであるが、特に同寺の薄伽教藏が現存する支那最古の木造建築物の一なりと言ふに至つては、將來一層建築史學者の間に重視の的とせらるることであらう。斯學の權威關野博士の論説は、一建築及彫刻について緻密なる觀察を下し、或は遼時代の特徵を指摘し或は後代様式との關係を論じて、緊密なる論證を進めてゐらるのであるが、そのことは挿入せられたる數多の寫眞及び圖面と相俟つて後進を裨益せらるること誠に尠少ではない。唯一つ最も遺憾なことは折角博士の好意によつて挿入せられた寫眞が甚しく不鮮明であつて、その中の二三葉の如きは全く闇黒となつて居り細部の様式を觀察することを全然不可能とならしめてゐる。此は固より印刷所の失態であらうが、博士の爲にも讀者の爲にも誠に惜むべきことである。尙大華嚴寺について注意せらるべきことは、同寺の薄伽教藏が嘗て遼朝佛敎の最極盛時に際し、道宗の時竣成を告げたる遼版大藏經を藏置せんが爲に特

に建設せられたものといふ事である。このことは從來
教學史上多くの關心を持たれてゐなかつた遼金佛敎史
の上に燦たる光輝的地位を保持するものとして、今後
の學者の新しき興味を喚起するであらう。(横超)

弘法大師の師主に關する一考察

(寺崎修 一氏)

最澄と空海とは同時に入唐したのであつたが、その
入唐の目的は兩者互に同一ではなかつた。それは單に
海外の新知識を輸入せんとする漠然たる目的の爲では
なく、最澄は天台學を究め空海は密敎を研鑽したいと
いふ本來の念願によつて還學生若くは留學生となつた
のであるから、従つて唐土に在つても彼等二師の滯留
してゐた土地は南北所を殊にしてゐたのである。既に
事態かくの如しとすれば彼等の入唐については入唐以
前の學習といふものが最も重大なる關係を有すること
は固より當然のことと考へられる。此の點に於て最澄
には鑒真一派の天台學と道璿一門の華嚴學とが決定的

指針を與へたものであると云はれ、最澄の師を道璿門
下の行表なりとすることも最澄自身の記録等によつて
何等疑問の餘地を残してゐなかつた。然るに空海の師
承については古來大安寺の勤操なりとする説のみが專
ら行はれ、その傳承を批判し検討してみるといふ企て
は從來多く聞かなかつた所であるが、今寺崎助教授は、
此の點について先づ疑を懷いた鷲尾博士と花山信勝氏
との後を受けて勤操師主説の再吟味をなし、遂に到底
その説の成立せざることを論證せられた。そのみなら
ず、更に進んで空海の師主を推定せんと企てられた
同助教授は、史料の上より考察する時大安寺道慈の法
系を繼いだ慶俊の學徒なるべく、その教學的連關とそ
の他二三の傍證とを考慮する時その師は必ず入唐して
釋摩訶衍論を將來した大安寺の戒明でなければならぬ
と論ぜられてゐる。此は特に史料の批評的研究を要求
せられてゐる所の日本佛敎史家の間に向つて、全く興
味深き一石を投じたものと云ふべく、著者寺崎助教授
が謙虚にして而も周密なる筆致を以て論を進めて居ら

ることは、蓋し將來賛否の兩論を誘致して學界に一
沫新鮮の氣分を注入することであらう。(中田)

說一切有部宗の根本法有論の研究

(西 義 雄氏)

本研究は從來の學者が有部の諸法實有論を以つて一
概に素朴的實在論乃至多元的實在論ときめつけたるに
對して、有部所説の根本的のものを探究する事によつ
て、それが如何なる意味にて説かれたるかをつきとめ、

一つは有部を不當の批難から救ひ、一つは學者の認識
不足を訂正する事によつて佛敎學全體に一つの光りを
加へんとするものである。根本的研究と云ふ意味の根
本法有論、その爲めに大毘婆沙論二百卷を主資料とさ
れたる點に、著者のアンピシヤスな意圖を見る。特に
近來二三の先覺が大乘小乗の漠然たる名稱に満足せ
ず、既往の成果の再檢討のため俱舍を踏み越えて今迄
不當にも觸れられなかつた大毘婆沙論に迄つき進んで
ゐるのであるが、此の風潮の中にあつて著者が大毘婆

沙論を資料として有部の法有論を發表された事は、眞
向から本陣に迫るゆき方として愉快に堪へない次第で
ある。憶へばつとに阿毘達磨研究の必要を高調してリ
スデビツ夫人を驚かしたのは故木村教授であつた。而
して今や敎授の亡きあと、その高弟である著者に此發
表あるや決して偶然ではなかつた。

先づ其の資料論に於いて六足、發智よりも、俱舍、
順正理論、顯宗論よりも有部宗の實有思想を尋求せん
とせば婆沙論によるべきを、外部的理由及内部的理由
から述べてゐる。しかして後者に於いては三世實有法
體恒有説の再吟味の必要、次に法數の問題から、次に
諸法の複合體の實有の問題等よりみて、根本的資料に
立返りて論究さるべきを力説されてゐるが、此點に就
ては今迄俱舍だけに甘じてかゝるものを等閑に付して
あつたのが寧ろ奇怪な位である。三世實有に就きては、
有部が一個所たりとも勝論説の如く時其のものゝ實有
を主張せし所は無く、必ず過去の何等かの法又は未來
の又は過去・未來の何等かの法の實有に就きてのみの

主張であり、更に體滅用滅論にては用滅説を本意とする事を注意し、三世實有の經證よりも理證に於いて見るべきものありと。然して「一補特伽羅に於て非前非後に二心俱起すること無し」を根柢とする理證が、觀法の論理的でなく心理的解釋に立つたもので、之は有部の實際的修行と切り離して考へられない主張なる事を辯じてゐる。此點を注意する時には從來の學者の餘り顧みなかつた緣性實有論の方が寧ろ三世實有論等よりも根本的なるものである。果して中論が劈頭に觀因緣品を設けて阿毘曇人の意見を破したのであつて、此の緣性の解釋如何が空有思想の分岐點であると大いに氣を吐く。終りに有部の實有思想は單なる素朴的實在論でなく、多元的實在論でもなく、甚だしく認識論的考察の上に立つたもので、他の外道のそれとの間に窮極の相違點が確立されてゐると共に、又こゝに將來論伽行派の阿頼耶識思想等の發展すべき素地がある事も注意すべしと、更にかく云つたからとて早速有部の實有論を泰西哲學の認識論のいづれかに一致させんとす

佛教論叢を讀む

る試みの不當である事を述べ、實有論のみならず有部の一切の主張が凡て、純然たる理論的論究より出でたるものは一も無く、教團生活を重んずる有部宗の教育上より出たる最も現實的實際的な實踐修行の必要より説かれたるものなる事を繰返し力説されてゐる。之は從來の學者が大小の立場から阿毘達磨論師に對し、有部に對し輕率に學問的興味に墮し去つたものとか、素朴的、多元的實在論とか押付ける態度に三顧を促したるもので佛教の新らしき研究に於ける最も生彩なる部面である。(藤本)

隋代經錄に關する研究

(林屋友次郎氏)

此の論文は本論叢中の長論文の一にして八十六頁に亘つて論述されてゐる。經錄に關する研究は直接には翻譯佛典の研究なるも、引いては經典成立の前後並びにその變遷發達、各時代の特相を判明し得ると共に、更に佛教思想全般の發達經過をも知り得るものにし

一六五

て、佛敎史を研究するには先づ最初に手始められねばならぬ重要な仕事である。さりながら經錄の研究は實に煩鎖極りなきのみならず多大の時日を要するものなれば、何人もその必要を認めこれが研究を待望しながらも自らは手を下しかねてゐる状態である。然るに林屋氏はこれが研究に着手され、經錄研究の一部分ではあるが隋代諸經錄に關する論文を發表されしことは誠に學界の爲慶賀に堪へない所である。

此の論文を概観するに、著者はその主眼とする隋代の經錄を説明せんが爲大別して二章となし、先づ第一章に於てその準備として隋代以前の經錄一般に關して略述し、以て隋代に至るまでの經錄の發達を概説し、第二章に於て隋代に於ける諸經錄の一々に關しそが撰集の緣由、組織及び内容並びに各經錄の價値得失に就いて細論してゐる。

初期の經錄は單なる翻譯佛典の目錄に過ぎなかつたがこれは大體（一）所藏聖典覺書、（二）特定三藏翻譯目錄、（三）特定學者机側目錄の三種ありとし、此等が

漸次發達して後の發達經錄になると二面一切經の目錄であると同時に他面目録化せられたる聖典史とまでなるに至つた。此の間を（一）發芽期、（二）成育期、（三）成熟期、（四）衰退期の四期に分け、釋道安の綜理衆經目錄以後を成育期に入れ、それ以前のものを發芽期とし、法經の衆經目錄、費長房の歷代三寶記等が撰集された隋代以後唐の智昇の開元錄、圓照の貞元錄等の撰集された時代までを成熟期となし、その後を衰退期としてゐる。

本論文に於て著者は成育期に於ける道安の綜理衆經目錄及び僧祐の出三藏記集の特色並びにその役割を判然せしめ、此の成育期に於ける諸經錄の傾向をうけ、隋代に入りて國家が統一されると共に、その氣運に乗じて經錄も亦在來のものを統一せんとの意圖のもとに出來あがつた。即ち經錄は今迄各地に散在して居た諸經を統一的に蒐集し、完全なる一切經藏を造ることが主眼なりし爲、従つて諸經の整理分類方法を確立せなければならなかつた。此の役割の爲めに作られたのが

法經錄である。然るに歴代三寶紀は如何なる經が何時時代の譯出であるか又如何なる譯家に如何なる譯出經があるかを一目瞭然たらしめんとする目的の爲に作られしもの故、今迄の經錄の凡てをこれに收めたのである。此の點歴代三寶紀は今後の經錄研究の材料を提示してゐるものとして大切なるものなるも、その内に別記されてゐる入藏目錄は全然彼の失敗の作であると著者が斷定してゐるのは全く同感である。

以上著者は各經錄間の發展の跡を示し且つ各經錄の價値存在意義を與ふると共に、それ等に於ける得失に特に留意して論述されてゐることは本論文の尤も意義ある所であると思ふ。(中用)

法華經の原形

(布施江學氏)

ケルンやウイテルニッツ氏等が「法華經中の偈頌は混淆梵語にして古く、長行は梵語にして新しい、長行は古き偈頌を後世に布衍したものである。」と云ふ主と

して言語學的見地よりなされた意見に對して、著者が現存法華各本に就いて爲された研究からして難點を上げてゐる。曰く長行、偈頌の各々に挿入の跡があるのみならず長行と偈頌が同時に或品中に挿入された場合がある。それ故偈頌が必ず古いとは言はれない。法華經の偈頌のみ取るときは同種類の頌のみ多くなる。偈頌が長行の内容を豫想し、従つて偈頌のみでは經意に不足を感じしむる場合がある。之等の點からして序品より神力品に至る二十品(提婆品を除く)に就いて長行偈頌の對照比較を試みる事によつて、法華經原形論の材料を提出されたのである。即ち長行偈頌を比較の結果、各品を相應、略相應、不相應の三種類に別ち得るが、之等の事實は、種々なる觀點よりの成果と併せて法華經原形を導出する有力なる材料たる事を云はれてをる。従つて本論文ははしがきにも斷つてある通り、著者の他の法華經原形論と併せて讀まるべきものである。(藤本)

支那唐代の佛敎彫像について

(松本文三郎氏)

支那唐朝の文化は嘗て人類が經驗した歴史的文化的中で恐らく最も優秀豪華なるものの一つであらう。主として大國支那が南北政權の統一を完成して未曾有の大版圖を形成したと、交通路の躍進的發展によつて西域各地のみならず泰西文明との接觸までも可能となつたことが、唐代文化の諸相をして正に爛熟の絶頂に達せしめたのであつた。此を思想界に於て眺むるに玄奘三藏の將來にかかる新譯經論の研究及び組織は隋代三論天台學等の大成と共に佛敎哲學史上の最高峰に位置するものであるが、更に此を美術一般の上に眺むるも亦北魏時代に始まり乍らそれが黄金時代を顯出したのは正しく隋を経て唐に至つてからのことであつた。かくの如く唐代の佛敎美術は唐代の佛敎哲學と歩調を一にし隆盛と衰頽の大勢を共にして居たのであるが、今特に佛敎彫像の上より其の間の事情を闡明なら

しめようと努められたのが松本博士の本論文である。博士は唐代彫像の最も主要なる特徴として面相・莊嚴具・及び姿勢の三點について論じ、更に技巧上の特徴として衣皺の彫法と丸彫像彫法の變化とを擧げて居られる。吾人門外漢よりすれば別して技巧上の特徴に關する觀察の頗る纖細にして鋭敏なることには唯々驚歎するの外はない。かくして唐代彫像の特徴五ヶ條を擧げられた博士は、更に唐代彫像の中にも女性的美の表現なる奉先寺型と男性的美の表現なる香山寺型との二大類型が存することを云ひ、技巧の妙に至つては共に前後其の比を絶するものであるとせられてゐる。博士はかくの如く唐朝造像が飛躍的發展を遂げるに至つた所以を求めて此を捷陀羅藝術の影響なりと云ひ、香山寺型は捷陀羅式のみ彫像として男性的威嚴を具へてゐるが、奉先寺型は前來輸入せられてゐたグプタ式彫像をも再吟味して之を支那化し更にその上に捷陀羅式の技巧を加味したものであると結論せられた。實に本論文の中にも再三説かれてゐる如く唐朝美術の特色は

豐滿艶麗なる點に於て、嚴肅粗野なる六朝の夫に對し判然たる時代色を發揮してゐたのであるから、唐朝文化に心酔するの傾を呈した我が奈良朝藝術が飛鳥時代の夫と對比して著しく趣を異にしてゐることも亦固より其の所である。支那の美術が印度西域よりの輸入によつて模倣と同化の時期を経過したやうに、日本の美術も亦朝鮮と支那との交通によつて同様の事態を反覆してゐることは、恰もヒマラヤの雪風が一陣吹き來つて大陸より我が絶海の孤島までも風靡したといふ如き感があつて、自然と歴史とによつて織り成される文化の諸相に多様の變化はあつても、全世界に一脈相通する一貫した文化的流動の痕を辿ることの出来るのは、誠に文明史家にとつて無限の興味でなければならぬ。(横超)

根本分別の研究

(宮本正尊氏)

佛教の學に於ける方法論が反省せられ、それに依る

佛教論叢を讀む

嚴密なる検討説明が自覺せられることは、専門學としての「佛教の學」に對する本質的認識として人々に必然的に要請せられるところである。著者はかゝる純粹本質の認識の下に研究を進められ、すべて、佛教の學に於ける分野の上に構成せられ組織せられたものとして純粹認識しようとする。十章に分たるゝこの論文はすべてかゝる立場に於て未だ未開拓、従つて、未反省なる分野に探究を進めたものである。殊に、第三章の覺及覺支の研究と智の立場以下第十章に至る迄はかくの如き本質的認識より出發し、現實に實現構成せられてゐる佛教の學的發展を考察せられてゐる。實際、佛教の史的發展に於ては相對的、反對的、乃至は非連續の立場に在るものが存し乍らも、それ等がすべて佛教の史的發展の中に考察せられてゐるとするならば、それ等が現實の形態としては、特異性のある存在として認められ乍らも、その現實への實現乃至構成法が本質的認識として要請せらるゝのであるから、其處に「佛教」としては窮局に還源して同一性、従つて、純粹性、

純眞性が認識せられ、特異性のある現實への實現方法が相應性相等性として認識せらるべきである。その相應性に關しては、第三章より第六章に亘つて瑜伽師乃至譬喩者が提供せられ、それ等が有部或は經部成實瑜伽唯識と相互に相對的對蹠的立場に在り乍らも、本質的に連續せる流れの存在するを見出され、同一性に關しては、特に第十章に於て識分別と智無分別との關係を十種分別を媒介として、般若經各分と唯識諸論書との間に同一性のあることを實證せられ、古來未反省なる分野に全く新開拓を施されたのである。

全篇すべて學界に對して新研究を提供せられたものであり、そこに横溢するものは、上述の如き反省より來る「佛敎の學」の分野に現はれたる相應性と同一性、一言もつて之を盡さば、その學的自覺、著者の言はるる如き「自覺と辨證法」の認識による研究である。かくの如き本質的認識に基く研究は専門學としての「佛敎の學」の學的研究の嚴密な追究からは必然的に要請せらるべきであると考へられるのであるが、未だ學的

領域に於ては、かくの如き反省と自覺とが本質的には認識せられてゐない。果して然らば本論文は今後の學界に對する一指導方針を摘示するものと云はるべく、從つて、これによつて學界の動向が示唆せられたことともなる。實際、この書の中には問題の研究闡明せられたことによつて、他の問題が派生的なものとして必然開明せられてくるものも見出され、從つて、この書を取り圍んで指導方針或は動向が指示されるのである。かくして、佛敎研究に對して、此處に、新生面が與へられたことを吾々は喜ばねばならないのである。

(梶芳)

燉煌淨土敎研究資料に就いて

(矢吹慶輝氏)

我が學界に於いて矢吹博士の名前程、三階敎及燉煌に親近性を有するものはあるまい。換言せば矢吹博士程、現代の學界、宗門界に取つて信行と燉煌出土の資料が與へる示唆を痛感せられてをるものはない。殆ど

獨り舞臺の觀ある博士の御奮闘に對し我々は感謝の言葉がない。殊に此の論文に於いて燉煌淨土教研究資料を紹介され、種々の興味深き暗示を與へられたる事は有難い。

淨土變相圖に就き、燉煌變相と善導の觀經疏による變相と本邦所傳の當麻曼陀羅との關係を明かす事は、古き時代に傳播せる淨土思想研究、及び後世に於ける淨土思想研究に與へる便宜は大きいものであらう。

また現流本と異れる燉煌本の淨土禮讚の諸文ある中にて、曾つて其の書目を傳へ、久しく散逸せし法照の「廣本五會法事儀」の内容要項を抄記せられたるが、之本が與へる興味も少からざるものがあり、且つ僧傳の參考になるものもあつて淨土教の研究者に取つては貴重なる資料たるを失はない。其他鳴沙餘韻も亦燉煌地方淨土教研究資料として面白きもの多く、著者は此方面の資料は非常に豊富である事を告げられてゐる。

燉煌地方特有の淨土教籍である無量壽經疏、觀無量壽經疏の中、石窟出土未傳の無量壽經疏が三階教の香

ひをもちたる事、筆體はそれより以前のものなる事、及び本疏が或は現存無量壽經疏中に在りて、最古の位地を占むるやも知れざる事は注意すべき點である。其他書目を存して現今傳らざる疑偽經が亦燉煌淨土信仰の研究に取つて缺くべからざるものであり、就中淨土教典中異色をもつた大乘無量壽宗要經の如きは面白き研究結果をもたらすに違ひない。とにかく燉煌出土の教籍は淨土教のみならず、一般研究に取つても幾多の貴重なる材料を提出してゐる。矢吹博士の熱心さ加減も亦故ある哉である。(藤本)

自在黒年代論

(山本快龍氏)

著者が先きに宗教研究第八卷第二號に自在黒Ⅱ頻闍訶婆娑説を否定し、世親と同時代にあらずとせられたもの、續編論文であり、その自在黒の年代を漢譯佛典を資料として論證せられむとし、過去現在因果經を初めとして、瑜伽論、大乘廣百論、成唯識論、大乘掌珍

論、般若燈論等佛典にあらはれた數論說を全部洩らす所なく提示し、數論頌の一頌も引用せられてをらないことを明かにせられ、更に、瑜伽經の毘耶舍註は世親から陳那迄の間のもに見られ、この毘耶舍が而も數論頌に關說せぬとすれば、自在黒は世親以前の人であるとする事は出来ない。従つて、自在黒は最下年代は五五〇年となり、この限定を神泰の理門論述記及び惠沼の成唯識論了義燈に求めてをられる。氏はこの方面に於ける現代日本に於ける第一人者權威者であり、同時に泰西學者に比して漢譯經典と云ふ豊富な資料を扱ひうる點に於て、亦泰西學者よりも有利な立場に在り、従つて、世界的學者たるの地位を占むるものである。氏によつてこの方面の研究が解明されたならば、佛教との相互關係、従つて、佛教の特異性も明かになりうるのであつて、我々は氏によつて數論說の體系的組織的研究が一日も早く發表せられむことを冀うてやまな

す。(梶芳)

彌勒造「法法性分別論」管見

(山口 益氏)

本論文は一、法法性分別、二、法法性分別偈、三、法法性分別註によりて得た本論文と世親釋論文の譯述解明を施したものである。従つて、單なる譯述に止らず、氏のこの方面に於ける蘊蓄による嚴密なる批評が加へられてをり、これに依つて、瑜伽唯識の教學の體系的組織的研究に寄與する處が多いのを喜ぶ。實際、瑜伽唯識に關しては古來幾多の學匠に依り研究せられてをるに拘らず、未だ、瑜伽論百卷の成立に就いては何等の解答もなされてをらず、従つて、嚴密には祖師としての彌勒及び無着、世親等の教學の相關々係及びそれ等の間に於ける相應發展性も究明せられてをらな

す。

今著者は本論文と世親の釋論文と區別し、大乘莊嚴經論、中邊分別論、攝大乘論等の諸論書を引用し、嚴密なテキストクリティックの下に、それ等が如何なる

相關々係に在るかをも究明せられてをるのであるから、それによつて上述の瑜伽唯識諸論書との關係も明かにせらるゝ日が近かるべく、我々は氏に依つてテキストクリティクを研究の基礎條件とするのは勿論であるが、更にこの方面の解明せらるゝ日の近きを希ふて止まないものである。(梶芳)

相宗無表色史論

(結城令聞氏)

無表色といふ考は原始佛教に於ける業思想が發展して哲學的思索の幾多の段階を経た結果假設せられたる一の要請であつて、此の考方は發達せる印度諸教學の中に種子説を生起せしめる一起原ともなかつたものである。従つて此の無表色は、俱舍成實等の小乘論書の中にも涅槃經等の大乘經典の中にも可なりに問題とせられたものであるが、阿頼耶識緣起説を主張する瑜伽學派の諸論書中にあつては別して此を重要視せられてゐるのである。それは本來業思想に出發するものであ

るから、善惡無記の三性に通じて論ぜらるべきものであることは當然の次第であるけれども、廢惡修善によつて解説を目的とする佛教の立場よりは特に戒律を嚴守するといふ實踐上の問題に對してその哲學的根據を附與するの理論と考へらるるに至り、延いて最も眞摯なる研究を遂げらるることとなつた。かくして玄奘三藏により一度瑜伽論の大著が翻譯せらるるや、その中に説かるゝ表無表の意義は當時の俊銳によつて様々に解釋せられたのであるが、之を集大成して瑜伽學派の戒律論を組織したものは慈恩大師の大乘法苑義林章中表無表章の一篇である。今先輩結城令聞氏は本論文の中に於てその該博なる智識に基き、主として表無表章内に於ける問題の所在を指摘して之に對する古來支那日本の諸學者の多様な異解を紹介し批判せられた。由來表無表章は最も重要な一章なるに拘はらず義林章中亦最も難解に屬する論文なるが故に、近時此についての研究發表は餘り多く見られなかつた所であるが、今結城氏は信叡善珠等以降の奈良朝平安時代の研

究、中の川實範に始まる鎌倉室町時代の研究、基辨等多数の學者を輩出せる徳川時代の研究といふ風によく我が國各時代の研究状態を涉獵調査して、表無表章中後代に於て問問とせられた諸點に對する各種の解答を列擧して夫々批判して居られる。誠にこれ即今に在つては新進専門の學者なる結城氏の獨壇場といふべきものであつて、殊に南山の種子爲體説と慈恩の功能爲體説とを比較商量し或は犯重失戒や不律儀無表の捨縁等に關して慈恩と景法師と三藏との關係を考慮せられたる如き中々勞作であると信ずる。但根本罪と隨順罪との解釋につき梵網の十重罪を兩分したものとといふ結論は些か不審に考へられる所であつて、吾人の皮相なる見解に従へば瑜伽菩薩地の異譯なる善戒經の中に見らるる如く、根本罪は律部所説の比丘の四重であり隨順罪は菩薩地所説の菩薩の四重ではないかと考へるが云何なものであらうか。玄奘や景法師基法師の如きが、梵網經所説の十重禁戒を以て瑜伽論を釋したといふことは寧ろあり得べからざることのやうに思ふ。(横超)

新刊紹介

足立喜六著

長安史蹟の研究

(東洋文庫論叢第二十)

隋より秦漢を経て隋唐に亘る都城として支那文化史上に特筆すべき古都長安の文獻的並に實測的研究である。數學物理學を専攻とする著者が明治三十九年より清國に招かれて西安府の學校に教鞭を執る四年の間に、その餘暇を利用して踏査實測せる結果を文獻的研究に綜合して成れるもの、その努力の程は誠に絶讚すべきであらう。初めに漢唐の尺度及び里程を檢討して文獻の記述に規準を與へ、之を以て漢や隋唐の京師等を復元するに努力の中心を向けて居る。殊に隋唐の長安城の如き、詳細に考察せられて我が國京師の模範となつたその盛時を彷彿せしめるものがある。然し慾を言へば更に考古學的な研究に依つて事實を決定する最後の物に迄進むべきであつたらうけれども、それは私人たる著者に望み得るところではない。

本書は更に長安近郊の名蹟を述べて在りし日の俤を偲ぶ。宛然長安近郊の史蹟案内である。時に舊人の詩文を擧げ、文

は生硬ならず、文人的著者の面目を躍らせて居るかに見える。挿圖、地圖、また別冊の百七十葉の寫眞等殆んど凡て著者の努力の結晶であり、本書の價値を彌増すものである。(高田)

マリア・ルイス・トレス著

古野清人譯

トテムズムの研究

東京 森山書店

多くの人々はトテムズムと云へば何か、はつきり分つてゐるもの様に考へてゐる。吾人もトテムズムと云ふ言葉を餘り途方もない所へ使用されて、相手にトテムと云ふ意味をよく問ひ正して見ると、飛んでもないものに解してゐるのを發見して、驚いた經驗を持つてゐる。トテムズムを口にする人中でも、この語のもとであるアメリカ印度人に於ける状態、或はこの代表的な形態を持つ、オーストラリアの事情を充分に理解してゐる人は餘り多くない様である。従つてトテムズムの大要を最も要領よく説明したものの出版されることは、一般の切なる要求である。

今回非常に要領よくまとめられた、トレスの書物が、日本に於けるトテムズム研究の第一人者古野清人氏によつて翻譯せられたことは、學界のために誠に喜ばしい事である。嘗て本書の一部が社會學徒誌上に掲載された時、スペイン語の本

のこととて、通常の人には讀み得ないのも原因となつて、この譯のため特に社會學徒を買つてゐる、と云ふ人を耳にしたことがある。

本書の意味及びトテミズムに就ては譯者の簡單にして、誠に要を得た、序文があるからこれに譲つて、日本に於ける本書の意味と希望を一言したい。日本に於てはトテミズムを祖靈崇拜と云ふ意味で採用し、早くから西田直二郎、中山太郎氏等が日本に於ける動物を祖靈として信仰する方面を論じて居られる。又考古學の方面でも、矢張り動物の祖靈信仰と云ふ意味にとつて、動物のデザインをトテミズムとして、大場磐雄氏等が研究を發表せられたことがある。この見方は外國でも多くある見方であるが、吾人は最近これを經濟生活（フレーザーのトテミズムの經濟的説明とは全く別に）即ち血縁關係、姻戚關係、地域集團と生産、勞働及び消費の相關關係より見ることを提唱したものと思つてゐる。本書は譯者も述べて居られる通り二十年以上も前のものであるから、今日の學界の動向を少し附加する必要がある。然しこの點はこの方の權威である、譯者の用意によつて補はれてゐる。終りに本書の特色をあげれば、考古學方面の資料に注意してあること、南米の資料をよく使つてあることである。（杉浦）

熊谷政喜著

福音主義基督教の本質

東京 新 生 堂

本書は、著者が嘗て城北福音教會の夏期福音學校でなされた講演を骨子として成つたものである。全部で七章に分れ、一章「聖書の言と教會の言」、二章「創造者なる神」、三章「人とその罪」、四章「キリストと神の啓示」、五章「キリストと彼による贖罪」、六章「信仰と生活」、七章「終末的信仰」となり、各章に於て又各項目が細説されてゐる。辯證法神學の思想が著者の信仰に融け入り、熱のある言葉となつて發表されてゐる。二百頁ばかりの小冊ではあるが、現代に於ける最も中心的な神學思想が、豊かに秩序的に盛られてゐる。信仰の糧として興味を興へるであらうことは推察に難くないが、又現代神學の理解の爲にも、良き手びきとして推奨し得る。（木下）

サバティエ著

中山昌樹譯

アッシジの聖フランチェスコ

東京 新 生 堂

これは新たに譯されたものではない。併し既に久しく絶版となつて居り、市場にも稀にしか見出されなかつたのである

が、今度、幾分改訂し新装して世に現れた。サブタイトルの原著の價値に就ては、今更云々するまでもないが、彼の輝ける業績として、その名を一世に高からしめたものであり、世界的に翻譯流布され、彼が死ぬ迄に既に四十版を重ねたものである。昨今、佛傳、弘法傳、その他、英雄偉人傳の省られる時、又、フランチェスコの如き、世界人類の寶であり、誇りである聖徒の傳の新たに世に現れることは、決して無意義でない。(木下)

水谷 壽著

異安心史の研究

大 雄 閣

著者は、東本願寺宗史編修所員である。眞宗大谷派分派以降現代に至るまでの正統派より異端視された人々の主張を五十一件にわたつて検討したものである。各項を主に史實、考證、主張、批判の三段に分類して記述してゐる。

本書著作の目的は序言に依れば「高倉學寮の宗學があるがままの相に於てたづねんと欲する、而し其の反面の研究として異端派即異安心者の主張を同情と敬虔の心を持しつゝ歴史的にたづねんとしたものである」と。この種の本に先に中島覺亮師の異安心史があるが、量的に言へば事件の数から見ても、考證其のものから見ても、本書は一步前進を認める。併

し質的に見れば未だしの感なしとしない。方法論上では、中島師のものよりは批判の一項が加はつてゐるが進歩の跡は見出し得ないものがある。

有機的連關の缺除、在來の説に對する無批判的態度、史料蒐集の不充分等をかぞへあげられるであらう。殊に著者が新時代の空氣を呼吸した人として、中島師の如き羅列式を採つてゐるのは不滿の最たるものであらうか。

とは言へ、少なくとも啓蒙書としての價値は重且大なるものがあるであらう。(長澤)

本山 桂川 著

信仰民俗誌

東京 昭和 書房

日本民俗學の祖、柳田國男先生の最初の單行本「石神問答」は、日本民俗學の第一の一里塚となつた。この本の表紙に「たちばな」と「ひかげのかづら」を描かれたのは、神事に供せられる植物によつて、我が國民の宗教生活の新しい研究をシンボライズされたものと思ふ。これより見ても民俗學は、その出發點から、宗教と不離不即の關係にあつたことが明かである。それから丁度二十五年、この間に個々の民間信仰に關する研究は非常に進歩したが、組織ある民間信仰研究は未だ發表されてゐない。その結果研究は Phalism だの繪馬だ

のと云ふ、デレタタンチックな研究のみ盛んに行はれて、獨りよがりをしてゐる人々が非常に多いのは誠に遺憾である。

本書に於ても Phalim や繪馬の研究が一言されてゐるが、
本山氏にして眞に信仰民俗誌の研究を志されるならば、斯かるものは、黙殺してより重要な問題に進まるべきである。本書は全體に於て斯くの如き氣分が多過ぎはしないか。その内容を擧げて見ると、石の崇拜、嫁叩きと果實責、削り掛け、福神信仰、雨乞の信仰、地藏信仰、動物崇拜等凡て非組織的なこの學問に於て、既にデレタタントがつつきまがした問題ばかりである。然かもその問題をとらへて今迄通りの解説をしてゐられる。例へば石神の如く、石を神體とする神となつたことは、可なり後のことであることが明かになつた今日、特殊の地方のものや、後代的のものを以て總べてを推さうとされることは如何にも賛成し難い。唯だ吾人は本山氏が資料の蒐集に熱心であることに對して深く敬意を表するものである。然し書籍、記録より得る資料と、實際の採集による資料とはその價值、取り扱ひの上から嚴密に區別して頂きたい。文獻に依られるなら中山太郎氏の如く、採集によられるなら早川孝太郎氏の如く、はつきりした態度をとらるべきである。更に兩者を併せんとするならば、方法論の上に於ける充分の反省を希望する次第である。(杉浦)

中山正善 著

上海から北平へ

奈良 道 友 社

紹介をしやうと讀み始めたが、とう／＼性急に紙ナイフを入れて最後の四二七頁まで讀みきつてしまつた。滯りがなく輕妙で且つ指示と資料がきわめて豊かに盛られて居る。シャム人と間違へられたり、聖都曲阜の貧乏旅籠で匪賊！ とばかり青くなつたり、著者特有の飾らぬ素心と一種の諷刺とが、文の上にもあらはれてゐるが、特に紀行としての本書の値打は觀察の緻密と記録の周到にある。

普通の紀行と違つて想にモテイプがあるといふ點が格を成して居る所以で、宗教事情、圖書館、博物館の見學觀察の記事が多く、就中宗教習俗、儀禮、制度等に就ては流石に専門的な觀察や批評が下されて居り、その點ではことに徐家滙のカトリック傳道の組織、制度及び沿革、濟南のバプティストの社會事業組織や、紅卍會、天津の救世新教、北平の道教の寺院や舊皇室の御殿を公開した古宮博物院等の記事が同情と理解多く識されて居る。

更に研究者にとつて重要な參考を供するものとして、後半の三篇、清真寺、北堂と宮廷傳道、儀禮宗論と宗派争ひをあげる。清真寺は知られる如く回教の寺院であるが、その記事の中では、極めて複雑多岐の回教の禮拜の様相をわかりやす

く、且つ専門家の所言を比較參酌してあるし、北平にある北堂の見學記にはカトリックの十六世紀來傳道者達の傳道政策として支那に於て特色をもつた宮廷傳道の歴史、沿革を叙し、節末には傳道者達の態度を批評して、學ぶべき點として五項と敬すべき點として三項を、避くべき點として三項をあげる。最後の「儀禮宗論と宗派争ひ」もやはりカトリックの支那傳道史上の重要問題で、カトリックの支那傳道に際して、支那の在來宗教に對して如何なる態度をとるかといふ問題から端を發するが、法王と諸教團、傳道師、支那皇室、政權及び後には歐洲の諸國間のいきさつ等が織り合はされてゆく情勢を明快に論じ擧げてある點實に鮮やかである。

とにかく、先にもあげたやうにこの紀行には意圖があるのを特色とする。兩人の見聞録ではない。研究資料としても尊いものをおさめて居ると思ふ。(石津)

鈴木重雄著

日本精神生成史論(上代篇)

理想社

最近の社會情勢の中にあつて高揚された民族意識への自覺は、必然的に日本精神に對する本質的把握の問題を提起した。本書はそれが把握の方法を史實に對する鋭利な洞察と批判の上に求め、辯證法的にそれが生成發展の跡を辿らんとするも

ので、先づ筆を古史神話時代に起し、國土生成の問題に於て諸冊二神を活動實現の神として見當附け、造化三神の關係、高天原、葦原中國、黄泉國三層の世界觀及びそれが相互の關係交渉を、現實生活に於ける天孫系出雲系兩民族の對立抗争の立場から考察し、對立中に於ける統合を天之御中主神に求め、抗争の中に出雲民族が天孫民族の優性に漸次揚棄されて行く時、自ら天孫族主長はそれが支配權を獲得し、天照大神また高天原主宰者としての自然神格から高天原、葦原中國を光被する太陽神格に發展し、遂に普遍神格に到達する課程を説明し、古代人の主靈的思考態度を家族形態と關聯せしめて、靈集團の全體的統一權を主靈たる神格に認めた事情を家長對家族の關係に於て立論する。上代史の考察に於てその社會的經濟的生活の持つ役割は重要である。戸の集團を決定したものは天孫出雲兩族の對立抗争及びそれ以前の出雲對先住民族の抗争であり、抗争の結果として血族集結體を發生し、それは同時に氏族集結體の成因となつた。人皇初期に於ける緊密なる神人關係は祭政一致の形に現はれ、三韓征伐の如き全然神意の發現によるものと斷定し、佛教渡來によつて惹起された國內的波瀾を契機としての大連物部氏の敗退を國初以來の天孫出雲兩系の對立の立場より論じ、抗争の結果として神武以來十二世紀にして始めて出雲勢力は完全に揚棄せられたものと見る。同時に新らしき外來文化の刺激によつて醸成せられた社會意識は、茲に道德觀念の確立、法制の整備を促しはし

たものの、併し結局のところ、當時の社會の精神生活を形成したものは表面的には外國文化の影響から生れたものであるが、底流は依然として國初以來の精神であり、儒教道德と佛教思想もそれは遂に日常的以外の何ものでもなく、國家國運等に關聯せる問題に於て、最後に出現するものはやはり日本固有の神々でなければならなかつた事實の上に、牢固として抜くべからざる日本精神の力を立證し、筆を奈良時代に進めて概括的に自覺期に入つたとも云へる當時の社會思想の中に主觀的感情的要素を多く發見することに立脚して、そこから帝京の構築移動、大佛鑄造事件、道鏡事件の諸問題を論じ、神儒佛三思想の融合發展課程への理解を以て本篇を終る。

天孫出雲兩民族對立抗爭の問題を奈良時代にまで繰下げて上代史を見直した態度の可否は別としても、編纂の初期に於て既に歪曲されてゐたであらう國初の姿を記紀の上に求めんとすることの矛盾を著者は知悉して居られた筈である。既に成立せる國家イデオロギーの、しかもそれが確立のための一つの努力であつた記紀の二文獻のみを以てして、國初の如實相に觸れんとする企畫は、方法論的に殆んど不可能でさへある。著者にして若し民族學或は神話學的研究方法への關心がもつと行はれてゐたなら、その幸ひするところ決して些少ではなかつたであらう。

絶間なき發展課程を流轉する日本精神、その本質的把握は今日の問題である。論者各々問題としての把握の方法の相

違は必然的に説明と解釋の上にも異同を生じて相互相讓らないとはいへ、それは群盲衆のたとへに過ぎない。歸するところは結局一つであらう。建國三千年、その長き歴史の中に大系的に日本精神生成發展の跡を辿らんとする著者の努力は多とせねばならない。(吉村)

高橋梵仙著

日本年中行事講話

大東出版社

その昔我國の年中行事の大部分を占めたものが宗教行事であつた事實の例證は、手近な處で武江年表の一部をひもときさへしても判るであらう。現在に於ても果して然るか。その解答は幸ひにして此の近刊が與へてくれる筈である、と思つて開いて見る。行事の項目百四十、これに祝祭の供物等の緣起に關する説明六十項を附加してはあるが、期待した宗教行事は案外少ない。

年中行事なるものが著書によれば、倫理道德の基準、國民精神の發露である理由から、それへの正しき認識は同時に日本精神への認識であるとの建前から、特に宗教、教育、社會事業に關するものを中心として、その起源及び意義を説明せんとしたと云ふ。その意味から云へば或は此の企は成功してゐるかも知れないが、擧げられた行事の種目に何となく親し

み難い氣持を感じるのは何故であらう。日本精神云々とする場合には、一つの妥當な立場には相違ないけれど、この種の著述に於て、さうした局限された偏頗な態度は決して望ましくないものではない。年中行事と云ふからには、その種目の選擇に於て、たとへそれがどんな無意味なものであるとしても、あくまで大衆の心深く浸み入つたものでありたい。天下りの官府行事の中からよりも、むしろ却つてそれ等のものの底を流れる暗流の内からこそ、歪曲せられざる國民性の眞實は拾ひ出されるのではあるまいか。結核豫防デーといった種類のものが果して國民全體の間に、どこまで年中行事として意識され實踐されてゐるであらうか。意識されてゐなければこそ、かうして教へてやるのだと云ふのなら、我亦何をか云はんやである。(吉村)

常盤大定著 學と道

東京 時潮社

昨年公刊の「超と脱」との姉妹篇。

卷中七章に分れ、明治三十年より昭和八年に至る、著者の感想隨筆集であるが、世の推移はこの數十年に涉る著者の宗教生活の發展過程に反映され、全く感慨無量たるものがある。篇中到るところに收められたる滋味深き旅行記、寓話、引例

は單なる宗教書の域を脱して、著者の飽くことなき人間愛と、詩人的要素が多分に匂ふてゐる。而して學の書、道の書とは云へ、何處までもドメスチックな肌ざりりで人間を愛撫しようとする圓熟したる著者のものした和やかな好書である。(刀根)

吉田龍英著

新釋迦

東京 佛教年鑑社

佛教が印度に起つてから二千五百年の歲月を閲する。處により時によつてその様相は異れども、すべて釋尊一代を基として發展したものである。従つて、佛教とは佛の教であり、成佛の教であると云はるるも、所詮佛に依つて説かれたる教であると言はなければならぬ。その限り釋尊一代の經歷、換言すれば佛傳の考究はその最初に當つて忽諸すべからざるものである。この佛傳の考究は新しい資料としての巴利語を基として西歐人によつて考究せられたが、我々は更にこの巴利語と共に漢譯の資料を有するのであるから双方の比較對照に依つて一層深き研究が可能である。これは我々に與へられた特權であり、又この特權が必らず行使せられなければならぬのである。今吉田龍英氏の新著はこの特權を行使し、而も佛誕二千五百年を記念し、現代人一般に分る様に、大衆的平

易通俗を旨として叙述せられたのである。而も卷末註記に原典の出所を示し讀者研究の便を計られてゐる。極めて多忙な身であるに拘らず短日月に之を書き終り而も行文豊靡釋尊一代を如實に描出せられてゐるのであるから全佛教徒に欣喜讀まるべきである。(梶芳)

吉満義彦著

カトリシズム・トーマス・ニューマン

東京 新 生 堂

カトリック的世界像といふ問題には異論のある人もあらう。が、カトリックの思惟及び宗教組織に於けるカトリック的體制といふ問題に就ては何人も今日多くの注意と味解とを向けるべきである。プシユワラ等が既に指示したやうに時代の形而上學、宗教思想もカトリック的運關に於てよりよく理解されるといふことも納得の出来る偶言である。

著者はプシユワラやマリタンの思想をマスターし、トーマス哲學の造詣深く、既に本誌にも書中の「聖トーマスに於ける神觀念の形而上的構成」を執筆されたことがある。特に著者の立場は序文にもしるされる如く近代的思惟乃至は現在の思想動向を注目し、その雰圍氣のうちにてトミズム、カトリシズムを組織し浮彫しやうとする點に於てユニークなものをもつて居ると思はれる。

第一章 カトリック世界觀の根本理念——カトリシズムの

根本概念——カトリシズムの歴史と論理

第二章 スコラスティックとヘーゲル復興——トーマスと

カント——聖トーマスにおける神觀念の形而上的構

成

第三章 ニューマンの大學論と現代の哲學——ニューマン

的敬虔の本質——ニューマンの論理、附實在するも

の

といふ内容であるが、一章はカトリック的なものの考へ方を
知るには同氏譯マリタンの『カトリックの本質』とともに極
めて手近で、適確なもの、併し學的には特に第二章の聖ト
ーマスの哲學に著者の精彩を見るところだ。

カトリック思想や新形而上學を知らんとするものの必讀の
書である。(石津)

Breuil, A. H.

Les Peintures Rupestres, Schémas-
tiques de la Péninsule Ibérique.

1933.

土器さへ充分發達してゐない石器時代の Cave dweller 等
の宗教を知るには、岩石上に描かれた繪畫が最もよき手掛り

となる。特に佛蘭西、イペリヤ半島等には洞窟に多くの繪畫が残りてゐる。この中 *Altamira*, *Font de Gaume* を始めとする多くの有名な洞窟の繪は既に早くから紹介され、美派な寫眞として發表されてゐる。

本書は美派な寫眞として發表されてゐるものの外のものを精巧な圖版によつて示してくれてゐる。例へば同じスペインの *Altamira*, *Castella*, *Pindal*, *Covallans* の様な有名なものを除くつて、それより南にある *Burgos* 附近の *Atapuerca* を始め *Segovia*, *Peñencia* 等のものを紹介し、ポルトガルでも *Rapa*, *Carhao* のものを載せしむる。

これ等の特色は *Altamira* と *Font de Gaume* の有名な生き物、その中には色々の *Signes* が描かれてゐることである。これによつて吾々は宗教的な香を強く感ずる。最も注意すべきことはドルメンに描かれた *Signes* である。その中には蛇の *Signes* の多いことなどは、石器時代の宗教研究に非常に興味ある問題である。(杉浦)

Brumbaugh, T. T.

Religions Values in Japanese

Culture.

Tokyo, 1934.

極東に於ける二十世紀以後、殊に世界戦争以後の諸事件は

西洋人をして此の粟散邊上ではあるが然もエネルギーな帝國日本に興味を而して或種の不安をすら以て關心を集中せしめてゐる。之は日本が驚くべき短時間に、孤立せるメディアエバリズムの蛹から今や世界列強の一として認められ、文化並に武勇において全東洋の指導者となつた事の爲である。此の關心は更に進んで、かかる現象を了解し適當にその意義を評價する爲に歐米人は今や日本人及びその文化的背景を理解せんと努力するに至つてゐる。

日本の文化的傳統が本質的に宗教的であると言ふ事は誰でも學徒の最初に發見する事である。従つてその宗教性を十分に究明する事は日本の現在の状態を十分に理解する事であり又將來の發展の豫測にも備へる事である。——かかる意圖の下に本書の大綱は成るのであるが、又東京に在住してキリスト教事業に携る事十年に垂れんとする著者に當然の事としてかかる日本人的心理とキリスト教的理想との連絡が注意ぶかく觀察されてゐる。

日本の宗教文化は多くの絲から成る混ぜ織り物であるが之を時代的に排列すれば

- 一、本來の原始的アニミズム
- 二、多神教と天つ神の分化
- 三、儒教並に道教的要素をもつ支那文化
- 四、佛教殊に大乘佛教
- 五、道德哲學としての儒教

六、近世に發展した神道

七、古いカトリック並に近代傳道史上のキリスト教

著者は之等の順序に従つて觀察を進めつつ之等のものの中から純日本的なるものは何であるかを、道徳家や宗教家が考慮すべき價値を、訪ねんとするのである。而して結論の中心は教會は日本において或は失敗するかも知れない。然しキリスト教は成功するであらうと言ふ點にあるらしい。プランボ
ー氏の此の結論が昨年あたり盛んに論ぜられたホツキンググ氏等の「傳道の再考」と連關をもつものたるは言ふまでもない。一見したところ日本の研究者にとつてそんなに學的價値のある著作ではない様であるが論ぜんとする意圖は極めて手際よく纏つてゐる様に思はれる。(棚瀬)

Hirsch, E.

Kierkegaard-Studien, III, 2.

Güthersloh, 1933.

歴史的にも組織的にもキエルケゴールの研究は今盛んであり、種々な解釋の立場もある。たとへば、シユレンプやグリゼバツハ、ヘルマン・デウムや辯證法神學の一派の如きがそれであるが、その外に史的研究、組織的研究としてはボーリオンをはじめツストヤルツテンベツクをあげ、更らに本書の著者ヒルシュを忘れてはならない。『彼はキリスト教と獨逸觀念

論』等の好著をもつゲツチンゲンの教會史の正教授であるが既にキエルケゴール研究として、

I. Zur inneren Geschichte

II. Der Dichter

III. Der Denker I. Der werdende Denker

を出し、昨年その第三卷の第二部 Das Werk des Denkens を出した。それが本書である。

本書の特色は著者もいふ様にキエルケゴールの眞面目を正確に傳へることを目的とし、キエルケゴールが神を追究する姿、宗教的決定への推移といふ點に重心をおいてゐるといふ點にある。殊にディンマルクの原書からの研究で、一面彼の言葉や言葉の解釋に就て周到な解説が試みられてゐる點に研究者にとつて基礎的なものとして重寶がられる書である。(石津)

Kellet, E. E.

A Short History of Religions.

London, 1933.

近時歐洲思想界の一部に所謂危機の神學が説かれ、宗教思想界に一つの新しい波を起し、宗教の復活を告げるかに見える。合理主義、自由主義の爲に其の髓迄も蝕まれるのではないかと懸念された宗教が、漸く一の新しい足場を見出して再生の路を辿らうとするのではないか。之等の思想とは恐らく

何等直接の連關を持たないと思ふが、本書の著者も亦現在社會における宗教的關心が非常に高まつてゐることを認め、之を更に助長發展せしめねばやまない熱望に驅られてゐる。其の思想は寧ろ理想主義的で、現代思想界にはあまり迫力を持つものではないと思ふが、兎に角其の時代認識において面白い點がある。彼は此の關心を擱へ、之を進展せんが爲には宗教の依つて起つた由來を知らねばならぬと主張し、其の資料を提供せんが爲に此の一書を物したと言つてゐる。従つて其の主とする所は彼の宗教としての基督教であり、基督教と關係を持つ範圍において餘他の宗教も取扱ひ、其の理解を助けんとしてゐる。全編十七章前後各一章は序と結論で、中間十五章の中、マホメット教、ゾロアスタ教及び東方諸國の宗教の三章を除く他は凡て歐洲宗教史に當てられてゐる。

宗教を學ばんとする者の爲にはなく、宗教せんとする者の爲に手引をなさんとするのが著者の意圖であらうと察せられる。我が佛敎界においてもかかる種類の謂はば東洋宗教史とも言ふべきものがあつて然るべきではなからうか。(諸戸)

Mahr, Franz.

Religion und Kultur. Die neueste Kultur-philosophie im Lichte kathol. Weltanschauung.

Würzburg, 1932.

本書はウンデルンの編集にかゝる Abhandlgn. zur Philosophie u. Psychologie d. Religion の一冊であり、一二〇頁ばかりの小冊であるが、カトリックの立場から、シュライエルマツヘル、オットー、シェラー、バルト等と相觸れつつ、「宗教と文化」といふ關連錯雜した問題に對して、深く追求した興味ある書である。宗教及び文化の本質概念を探索して、この兩者の根本的關係に答を與へんとしてゐる。辯證法神學が最初に示したやうな文化に對する消極的地位は、明かに、キリスト敎の本質に添はぬものとされてゐる。著者はアウグスティヌスによりて、「カトリック敎會の敎へが示す世界の積極的價值づけ」を以てプロテスタントからの批判を突く。世界は神の模寫アブヒルトである。併しプロテスタントイズムが「二重の完全」として非難するならば、完全の唯一の標準は愛の程度にあると答へなければならぬ。福音主義的忠告は、單に、この愛に到る一手段たるにすぎないのである。——文化と宗教との問題は、現代の如き、宗教から乖離しつつある文化發展の時代、而も人が一度省みる時、靈を失つた文化の如何な

る運命を負ふべきかに當然思ひ到らなければならぬ時代、更に深く探究さるべき重要事である。近代の宗教社會學の如きもその一つの答へである。辯證法神學は又異なる角度から文化に對した。そして本書は宗教と文化の交錯の長い歴史に生きたカトリックからの一つの谷として、プロテスタントの方からの批判はこの外に種々あるとしても、その爲にも興味ある書である。(木下)

Riddle, Donald W.

The Martyr. A Study in social control.

Chicago, 1931.

既に書の副題において示されてゐる如く、著者は、凡ての材料を、社會心理的觀點から整へ、古代キリスト教の殉教者達が如何に全體の、即ち教會のコントロールの許にあつたかを示し、そして古代キリスト教の殉教が、社會的、心理的觀點から觀察されねばならぬものであることを教へてゐる。斯くて、常に個人的に、獨自的に、特別な英雄、聖徒として取扱はれ勝ちな殉教者の社會的地位社會的運命を明かにせんとするこの試みは、甚だ有益であり又興味あるものである。英雄が時代を創るか、時代が英雄を創るか——それは現代の興味あり又重要な一問題であるが、それと同様に、殉教者も、

獨り世に高く、特殊な「選び」の許に動くものか、或は、社會の、殊に母なる教會の支配の中にあつて如何なる役を演ずるものか、——本書はここにある指針を與へる。未だその試みにおいて徹底しないうらみはあるが、かかる問題に興味を有する人の一讀には値する。(木下)

Seligman, G. G. and Seligman, Brend Z.

Pagan Tribes of the Nilotic Sudan.

London, 1932.

北アフリカの Anglo-Egyptian Sudan 即ち Nilotic Sudan はダーフアアを含めて百萬平方哩近くの面積を有し、北から南へかけて千哩、東から西に最も廣いところは千二百哩もある。現在では十四の州に分割されて統治されてゐる。本書は令名ある人類學者セリグマン教授がその夫人と共にこの地方を多年踏査した結實の記録であつて、その資料は「英國人類學協會雜誌」や Man に掲載されたものも多し。

Shilluk, Dinka, Nuer, Bari, Lokko, Nuba の諸部族の調査は一として貴重でないものはないが、殊に宗教學上から注目すべきものに high gods や精靈に關する記述、それに各種の rain-making rites の記述がある。五七〇頁に近い大冊であつて、最近の民族學的文獻としては白眉である。(古野)

Thomas, E. J.
History of Buddhist Thought.

London, 1933.

題して佛教思想史といふ、然し著者の研究の範圍に制約せられて、主としてパーリ佛教の思想史に限られて居るのは止むを得ない。従來種々の佛教的制物を物し來たつた著者の書としては最近の作になる「佛陀の生涯」と共に最も秀でた著作の一つであらう。直接パーリ原典に當ると共に廣く諸學者の研究の結果を參考しつつ原始佛教思想の展開を跡づけて行かうとするもの、ヨーガ、緣起、無我、業、涅槃、佛陀等に關する解説論議あり、また佛教の背景に就いても叙べるところあり、比較的平明にして一般讀者に概觀を得しめる好適の書であらう。進んで諸佛諸菩薩の思想を説き、法華、空觀、唯識等にも觸れて述べる處、簡にして我が國の讀者を満足せしむることは出來難い。大乘佛教に關する限り著者の筆のよく進み得るところではなからう。卷末には梵巴の經典の簡單なる解説と十八部派の系統とを附す。(高田)

Wobbermin ; Methodenfragen der
heutigen Schleiermacher-Forschung.

Berlin, 1938.

著者がシュライエルマツヘルに對して如何なる立場をとつ

てゐるかは、彼の「組織神學」の中に明瞭な所、即ち、「新教神學の正道はシュライエルマツヘルを通過する一線に依て示される」と言ふ彼の言葉を想起すれば足りる。從て此論文が問題を如何様に取扱かは、豫め表題に依て見通しがつくであらう。

最近のシュライエルマツヘル研究は多く辯證法神學の領域から活潑にされ、特にバルト、ブルンナー等に依つて代表されるが、彼等の批判にあきたらないバルテルハイマーは、更に彼等の批判の批判を公けにしたが結論は依然同様のものであつた。この三人に對する方法論上の抗議と、積極的に著者の見解を述べるのが、この論文の趣旨である。在來のシュライエルマツヘル研究は、彼の神學を理解する場合、彼の哲學的思惟との連關において見て來た。かかる立場は以上の三人に限られたものでなく、トレルチエの如き人々においてさへ行はれてゐた。併し、この考へ方がはたして正しいであらうか。之に對して著者は答へる。それは誤解であると。それと同時に又、積極者に著者の見解が展開する。「信仰論」の正しき理解は、在來の如く、哲學的思辨からではなく、むしろ「キリスト教倫理」に依つてのみ得られるのであると。

今までに「キリスト教信仰」理解に「キリスト教倫理」の等閑視されてゐた事は事實である。少なくとも「辯證論」の如き重要視はされてゐなかつた。されば、著者のこの主張は方法論上の卓見とされるものであらう。唯憊むらくは、餘りにも小論文で、「キリスト教倫理」について詳述されてゐない。(長澤)

△五月が来る。姉崎教授の記念祝賀會、第三回宗教學大會等學界の盛事相ついで催される。

△更に、しかし、純學問的にも亦社會的にもひとしきり新なる努力考案が加へられなければならぬ時機ではなからうか。

△本誌經營上の經過も逐次好轉して來つゝある由。又新に出版計畫等も進められるであらう。御協力を願ふ。

△執筆を願ひたく地方在住の新進の研究者には直接編輯部から連絡出來ぬことがある。執筆、編輯等に連絡ある諸彦の御紹介御推舉を得たい。

△新學年開始とともに新らしく斯學の研究に入られた諸兄の御入會を乞ふ。

(T・I)

昭和九年四月二十五日印刷
昭和九年五月一日發行

新第十一卷・第三號

不許複製

編輯者 宗教学研究編輯部

右代表者 姉崎正治

發行者 岩野眞雄

印刷者 中村勝藏

印刷所 中村印刷所

一册 金一〇〇(送六)
三册(半年) 金三〇〇(送共)
六册(一年) 金五〇〇(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。

宗教研究發行所

大東出版社

東京市芝區芝公園七ノ十
振替東京一九四七一
電話芝二一一一六