

眞諦三藏の攝大乘論義疏

宇 井 伯 壽

眞諦三藏は大同十二年(五四六)四十八歳にて廣東に來り、太活二年(五四八)五十歳にて金陵に入り、大建元年(五六九)七十一歳で寂したが、其晩年廣州制旨寺に於て陳代天嘉四(西紀五六三)年三月から攝大乘論に關する譯出に従事し、同年十月に一先づ終了して攝大乘論三卷と攝大乘論釋十二卷と攝大乘論義疏八卷とを出すを得たのであるが、恐らく間もなく此既出のものを驪對校勘し以て天嘉五(五六四)年七月に終るを得たのである。此中、天嘉四年の譯出の際に三藏は翻譯と共に講釋をなしたから、其講釋が義疏八卷となつたのである。更に三藏は光大元(五六七)年四月から同年十二月まで攝大乘論を講義したが、此時の聽者の一人で而も三藏の弟子である僧宗は依心勝相即ち現存攝大乘論釋第十一卷後半に當るもの以下を陳べ重ねて釋旨をなし、大義は異らざるも増減をなしたといはれて居る。

攝大乘論について録して居る最初の經錄は歷代三寶紀で、これは五九七年に出來て居るから、攝大乘論の最初の譯出より三十四年を隔てて居るが、これに攝大乘論釋を十五卷或は十二卷となし、特に眞諦再譯致有廣略と註記し、爾來經錄には二本あることが述べられて居る。唐代の攝論宗の學者道基(五七七?—六三三)は攝大乘論釋

序に論本釋論十有五卷というて居るから十二卷本を指すのであるし、同じ唐代の圓測(六一三—六九六)は解深密經疏の中に梁攝論第十五云々(支那版卷十五・十左)として引用するものが現流の十五卷本に一致するから十五卷本を用ひて居たのであるし、従つて唐代に既に實際上學者の用ふるものに十二卷本と十五卷本との二本あつたことが知らるる。然るに攝大乘論翻譯の筆受者で而も三藏の弟子なる慧愷の論本三卷釋論十二卷義疏八卷といふのは天嘉四年の第一次の譯出の時のものをいふのであつて、翌年讎對校勘した以後の釋論は或は十五卷本となつたのかも知れぬが、之については何等の記載も見出されない。又道宣の續高僧傳(六四五—六六四年作)には文疏都合二十五卷とあるが、これは或は義疏八卷であつたものが僧宗の手を入れたが爲に十卷などになつた爲に起つたことではないかと想像せらるるも、實は如何にしてかく成り又いはるるに至つたかは全く不明なことである後世のことを見ると、眞諦三藏の攝大乘論は後世に於ても頗る不思議な取扱を受けて居る。明藏に於ては攝大乘論の次第は、第一卷—第十卷が無性釋論、第十一卷—第二十卷が眞諦譯世親釋十五卷の第一卷—第九卷但し第五卷の分別章以下を第六卷となした爲に第九卷は第十卷となつて居るし、第二十一卷—第三十卷が達摩笈多譯世親釋、第三十一卷—第四十卷が玄奘譯世親釋、第四十一卷—第四十八卷が眞諦譯世親釋第十卷—第十五卷、但し此第十卷は第四十一卷(即ち第十一卷)とせられ、更に其中の修相章以下は第四十二卷(即ち第十二卷)、また第十二卷の依心學勝相以下は第四十四卷(即ち第十四卷)とせられて居る。故に第五卷と第十卷と第十一卷とが各二分せられて合計十八卷の攝大乘論釋とせられ、而も前半後半の中間に他本二部が挿入せられて居る。故に卷數の變化は其時其時の事情に據つて居るものであり、此變化の爲に必ずしも内容までが變化して居るのではない如く

である。此點からいへば、十二卷本も十五卷本も單なる卷數の相違のみで、又二十五卷といふにも何等重きを置く要もないであらう。歴代三寶紀が眞諦再譯致有廣略といふも實は著者費長房は二本を見て居るのではないから唯卷數の多少で廣略と速斷したに過ぎないものである。然らば義疏八卷は此まま慧愷の言によつて全く八卷で、僧宗の手を経て卷數としては八卷であつたと認めて置いて差支ないであらう。

攝大乘論義疏は眞諦三藏の言を録したものである點から見ても最も重要視すべきものであるが、早く己に散逸して全く傳はる所がない。義天錄にも記されて居らぬし、また永超錄圓超錄にも存しないから、新羅にも我邦にも傳はつたことがないと見ゆる。石田氏の奈良朝佛敎の研究にも擧げられて居らぬ。従つて現今に於てこれが完本を見むことは之を望むことすら出来ないが、然し幸にして多少其中の斷片と認むべきものを見出し得る。それは圓測の解深密經疏中に引用せられて居るからである。此外にも嘉祥大師の著述などに幾分かを發見し得るかも知れぬが、今は之を企つることを得ぬから、以下に於て圓測の著書中から拔出して見よう。ここに用ひた解深密經疏は民國十一年（大正十一年）金陵刻經處研究部刊行の三十四卷本である。

二

一、攝大乘論釋第一卷の衆名章第三に解節經の偈が引用せられ、それに對する世親釋に解節經の文が存する。其中に有識の眼根が外の色塵を緣するに依りて眼識が生ずとあるについて、

眞諦解云、若死人眼名無識眼、故言有識以簡無識。（第十二卷十右）

と引用し、圓測は之について、此釋不然、若捨命後不成眼故也というて居る。故に圓測は之を破せむが爲に引用

したものであらう。

二、同經に阿黎耶識が一識又は多識と俱起して居ることについて大水流と清淨圓鏡面との二喩が存し、此二喩の意趣が異るとなす説と異らずとなす説とがあり、

〔二喩意趣各別如_レ眞諦記〕_一水生_レ浪譬_下六識與_二本識_一同_二生滅_一義、鏡生_レ影響_{諸識雖_レ起非_二本識體轉作_二六識_一。(第十二卷十一右)}

眞諦三藏は二喩の意趣が異るとなす説で、瑜伽論顯揚論の異らずとなす説と相違して居る。

三、同經に鏡面が轉變して影と爲るに非ずといふについて、

眞諦記云、鏡影生藉_レ緣、鏡不_二轉作_レ影、六識藉_レ緣塵生者並用_二前六識種子_一生_二後六識_一、非_レ爲_二本識體轉作_二六識_一。(第十二卷十三右)

とある。以上の二文によつて水流の譬は心生滅門、鏡面の譬は心生滅門に當る意味であるとせられて居るのである。この眞諦三藏の説は注意すべきものである。之については「唯心の實踐」一一四頁参照。

四、同經に心意識を見ないものが心意識の祕密義に通達したものであるといふについで、

眞諦記云、菩薩若如_レ此前來見_二識色等_一此依_レ俗解、佛不_レ記說_二此人解_二心意識祕密義_一。由_二如實不_レ見_二前來所_レ明識義_一、佛方記說_二此人解_二心意識祕密義_一。此明_二識虛妄無所有即眞_一、由_レ達_二本祕密_一於_二虛妄之末_一方始明了也。

(第十二卷十五左)

とある。これは眞諦三藏の説が境識俱泯を究竟となすものであることを示す文である。三藏の唯識説では先づ初

めに外空内有を説き、更に内外俱空に進み、識有をも留めざるに至るのである。識は一般に了別の義であるから、これを留むる以上は眞の外空とはならぬものである。内に了別があつて外が空たることはそれ自身撞着である。

五、攝大乘論釋第三卷生不淨章第三に若し已に受生せば意識は赤白と和合し前識を變異して後識と作る云々とあるに（して）。

眞諦三藏云、本識與父母遺體、和合名爲受生。於胎藏中、略有五位、一者柯羅邏 (Kalala)、翻爲凝滑、識與父母精血和合如薄酪、卽執爲根、爾時名爲初受生。二者第二七日名頰呼陀 (Arbuda)、翻爲胎結、始有胎結在凝滑中、如凝酥在白酪乳中。三者第三七日名閉尸 (Pest)、翻爲肉團、男則上濶下狹、女則下濶上狹、肉猶少輦。四者第四七日名伽訶那 (Ghana)、翻爲堅實、爾時肉團始堅強。五者第五七日名波羅捨佉 (Prakha)、翻爲枝枝 (下の枝は肢ならむ)、爾時始有頭足手腳等相貌、方有業風吹破開九孔、生大苦受。次後以去則在筋肉骨髮爪等、梁攝論疏第五卷說。(第十一卷二十左)

と引用せられて居る。ここに明に第五卷とあるから、これ義疏の第五卷で、而も攝大乘論釋第三卷に對する解釋たるものである。これによつて義疏は第一第二第三卷などに對して詳細であつたことが推定せられ得る。又右の胎内五位は玄奘の譯では通常は羯邏藍(凝滑)頰部曇(施)閉尸(輦肉)健南(堅肉)鉢羅奢佉(支節)であるが、玄奘譯が眞諦譯に負ふ所あるを見るべく、而も羯邏藍はカララム (kalalam)、頰部曇はアルブダム (arbudam)、健南はグハナム (ghanam) の對譯で、凡て語尾を留めて居るから、眞諦譯の語尾を留めて居ない對譯に劣るものがある。

六、攝大乘論釋第四卷に相結と塵重結とを説いた文があるが、之について、

眞諦解云、相結卽是分別執相、謂一切六識心識所緣外境是有、未達此並是自心分別所作故、若見相並是分別所作、欲隕等則無從卽生。(第八卷二十左)

とある。此文は燉煌出土攝大乘論疏第五卷(大正藏八十五の九八八頁中)に存するが、此文中の六識心識所の所の上の識字がなく、相並是分別の分別の上に識の字があり、從卽生の卽を而となして居つて、何れも正當である。故に圓測の引用文には寫誤が存することが明である。この相結塵重結は攝大乘論本文の説に一致しないものであるから後世印度講學者の註釋の竄入ならむとは普寂の攝大乘論略疏の説であるが、甚だ至當の言と考へらる。それにも拘らず眞諦三藏の言が傳はつて居るのであるから、三藏も之を講じたのである。然し果して本文との不調和を述べたかどうかは明でない、この二結については三無性論にも轉識論にも解節經にも存するから、恐らくそれ等との關係が述べられたのであらう、解節經の眞諦疏の斷片中にも之に關したものがあつた。

七、攝大乘論釋第六卷の顯了意依章第四の中に廣解成立所說諸義があり、最清淨慧を總句として以下二十句を別句として佛徳を讚述した文が擧げられて居るのを、論本では最清淨慧者諸佛如來智慧、於一切法清淨無不了別、如レ此本義應レ知由三十一佛功德所レ攝というて結辭となすに、世親釋は此結辭を省いて而も、第一句爲レ本、餘二十句爲レ能成就となして居る。宋元宮三本はこの二十句を二十一句となし、明本は二十二句となし、麗本のみが二十句となすのである。圓測の引用では二十一句となつて居るが、眞諦三藏の言として

眞諦記云、別徳唯有三十一句、通取結句合成三十一句。(第四卷二右)

を引用して居る。これ義疏の文であるが、結句は總句の寫誤であらう。三藏が明に合成二十一句となして居るか、而も圓測によれば常言二師も道默も同意見であるから、古くは餘二十句爲能成就とあつたのが圓測の時代には二十一句となり、宋元宮三本が之を受け、明本は二十句と誤つたのである。麗本のみは古形を保持して居るのである。常は曇遷の弟子の法常(五六七—六四五)であらうが、言師も道默も明瞭でない。

八、攝大乘論釋第八卷の入資糧果章第七に佛子には願樂無上乘を種子と爲し、般若を母と爲し、實を胎と爲し、大悲を乳母と爲し、諸佛を父と爲すの五義あることを説くが、之について

眞諦釋云、成衆五身、必具五事。一父、二種子、三母、四胎處、五乳母。父是出子之根本故先明父、父之遺體以爲身種子故第二明種子、雖有種子若無母懷妊不得成身故第三明母、母雖懷之若無胎裏亦不成身、胎是安身之處故第四明胎處、出生以後若無乳母飲養即不成身故第五明乳母。佛子亦爾、有五緣勝、一者父勝、諸佛世尊爲其父故、二種子勝、以菩提心爲種子故、三生母勝、以其般若爲生母故、四胎藏勝、以福智住持爲胎藏故、五乳母勝、以大悲長養爲乳母故。(第五卷六左)

とある。佛子は解節經にも存するが、それに對する眞諦三藏の言も圓測が引用して居る。之を擧げると、

眞諦記云、佛子有五義、一種子義、謂信樂大乘爲能得佛種子、二母義謂般若度、能生佛法故名爲母、三胎處義、菩薩禪定是住處故名胎處、四乳母義、謂能長養菩薩令得成道故說慈悲爲乳母、五似父義、謂從初地乃至佛地轉依似佛故言似父。即呼解節爲佛子也(第六卷四右)

であるから、兩者は相補うて解すべきものであらうが、解節經疏の言は明に攝大乘論釋の説に基いたものである。

義疏の文は攝大乘論釋とは五義の順序を異にして居るが、これは三藏が順序を整へたものである。

九、攝大乘論釋第九卷の入因果勝相品第四の中の因果位章第一に六波羅蜜が六障を除くことを述べ、第六障をば智慧を除くのであつて、

廣如眞諦攝論疏第八卷說也(第三十一卷八左)

といひ、更にかく六障を除いて菩薩は唯識地に入り次に清淨なる信樂位所攝の六波羅蜜を得と述べらるる中の信樂意に五因縁即ち五相がある爲に清淨といはるるのであると解釋して居るについて、

廣釋五相如眞諦梁攝論疏第八。(第三十卷五右)

といふ。これは共に義疏の文を引用したものとといふのではないが、前に義疏第五卷が攝大乘論釋第三卷に對する解釋を有したというたに比較すると、右の如く義疏第八卷に入因果勝相品第四の釋が存し、而もこれが攝大乘論釋第九卷の中のものであるが爲に、義疏第五卷後半から第八卷前半までの間に攝大乘論釋第三卷後半から第九卷前半までの解釋が存し、そして義疏八卷は攝大乘論釋第十卷以後に對しては極めて簡單に釋したのであり、恐らく必要な箇所のみを拔萃して釋したに過ぎなからうと推定せらるるのである。

十、攝大乘論釋第十卷の立名章第二に十地の名を釋し、第十法雲地の釋に關し、論本と釋論とに如虛空とあり釋論に如雲能遍滿虛空とも有能覆義とも雨法雨ともあるについて、

眞諦說云、如虛空者譬三如如也。虛空有三義、一容受譬自性法身不礙生死、二無邊、譬顯了法身、

雖復顯了而未究竟、如空有清淨處有塵霧處、如道內法身通惑解中道也、三清淨無塵霧、譬聖果法身

智慧。如_二大雲_一者譬_二如智有_レ三、一道前性得、二道内修得、三道後至得。又言_レ徧者性得如智徧_二如如理_一。滿者修得如智滿_二如如理_一。覆者至得如智覆_二如如理_一、境智相覆也。雲即是雨、雨有_三義、一能障_レ塵、道前自性智清淨無染義、二能洗_レ垢、道内滅_レ惑除_レ惡義、三能萌_レ芽、道後能出如_二芽已生_一。又空如_二法身_一雲如_二應身_一。(第二十八卷十右)

というたとせらるるが、注意すべきものであらう。法雲地の名稱の解釋にして此の如く詳しいものは比較的に少ないものである。

十一、攝大乘論釋第十卷の修相章第四に於て十地に關する五修と五法とを釋して後、更に其序に諸地義を明し、其中に第一に願忍が成ずるに由りて二種の勝能を得るを明し、第二に六度と十度を立つる由を明し、第三に十種の學處の前ものが次第に後のものを攝成することを明し、第四に十地に十度を行することを明すの四段の説をなして居る。此は眞諦譯世親釋にのみ存する説で、圓測は此中の文を數々引用して居る。初地に入る前に先づ願忍が成ずるに由りて願行地を過ぎ以て正定位に入るとなすが、願とは十大願、忍とは無分別智であると述べた文を圓測が其まま引用し、つづいて、

眞諦記云、於_二初地_一得_二無生願忍_一十大願成就。(第二十七卷八左)

といひ、又第九地の中についで第九地は因が未だ滿たないから未だ圓滿の法身を現證する能はずというて、つづ

52. 眞諦釋云、謂第九地因未_二圓滿_一未_レ能_レ證_二得圓滿三身_一、由_二是因緣_一於_二此分中_一猶未_二圓滿_一。(第二十七卷二二左)

といひ、更に第十地に入り第十地が圓滿したことを述ぶる釋論の文を引用して、つづいて

眞諦釋云、十地圓滿所得三身名圓滿法身正說法身、從法身出六通慧、慧即是化身、由得業自在化身成就也。(第二十七卷二三右)

というて居るが、何れも義疏の引用で、三藏の特有の言である。

十二、攝大乘論釋第十五卷の十八圓滿の華藏世界を説く中の七寶を一金、二銀、三琉璃、四摩娑羅、五阿輪摩竭婆、六因陀羅尼羅、七盧熾胝柯目多となすが、圓測は稱讚淨土經に一金、二銀、三吠琉璃、四頗胝迦、五赤眞珠、六阿溼摩揭拉婆、七牟娑(婆)とあるは寫誤)洛揭拉婆とあるを取り、金銀二寶は此上に有るから翻名を用ひて居るが、眞諦釋云、弗師羅伽(Dusparaga)此云黃色寶を擧げ、繼いで即是金也とあるがこれは圓測の言で、黃色寶とあるから金と速斷した誤である。又續して旃陀羅乾多(candrakanta)此云白色寶即是銀也といふも即是銀也は圓測の速斷の誤である。然し此眞諦の言は義疏の中のものではなし。琉璃(vaidurya)につきて

眞諦梁論記云、琉璃是青色寶、

といひ、頗胝迦(sphatika)者此云黃綠色寶、佛地論云羯鷄怛諾迦(karvetana)寶……といひ、又赤眞珠につきて

眞諦釋云即無價寶珠也といふが、これ等も義疏の文ではない。又阿溼摩揭拉婆(asmagarha)者舊云馬瑙とし、つ

つ

眞諦釋云、是赤色寶

といひ、又牟娑洛揭拉婆(mustagalva)者舊云車渠といひて、直に

眞諦釋云、是紺色寶

といふは義疏の文であらう。牟娑洛揭拉娑は摩沙羅(musara)と同一である。

十三、攝大乘論釋の最後に、三藏法師翻譯論竟說此三偈として

若思了義論、智人信三寶。由智信二根、得入眞如觀。故我依本記、翻解攝大乘。凡所生功德、廻向爲三能。供養佛法僧、降伏邪行者、救拔衆苦難。願此能無窮。

とあるが、義疏の文と見てもよい。

以上攝大乘論義疏の文と思はるるものを列擧したのであるが、之によつて外形的方面を考へて見るに、釋論第三卷が義疏第五卷で解釋せられ、又釋論第九卷が義疏第八卷で解釋せられて居るから、第八卷の後半は釋論第十卷から第十五卷までのことが解釋せられて居るのであるし、之に反して第五卷以前に釋論第一卷第二卷第三卷が解釋せられて居ると推定せらるるから、此部は詳細であつたに相違なく、三藏が俱舍論攝大乘論を弘通するを目的とした點から見て、餘程の努力を費されたことが判るのである。更に内容的方面でいへば、種々なる關係に於て考へられ得るであらうが、起信論の説と一致せしめて解釋したと考へらるる點、外空内有から内外俱空に進みて境識俱泯を究竟となした點、十地に關する詳しい特別な解釋を有せし點、胎内五位の如き俱舍論の法相を明瞭に適用した點、如智の三種を説くが論本の説と一致し居るから論本の説によく通達し居りし點などを示すを看取し得ると思ふ。僅に十數種の斷片のみを發見し得るに過ぎないが、然し全く失はれて殆ど其如何なるものなるかを推定することすら不可能と考へられた義疏の片鱗を見得るのは誠に幸中の幸であり、圓測に向つて感謝せざる

を得ぬ。

三

右に掲げた諸斷片以外に眞諦三藏の言其ままでなくとも圓測が三藏の説を纏めて述べた文の中に注意すべきものがある。

一、且依_二眞諦三藏說_一云、第八頼耶名_二依他起_一、眼等七識爲_二分別性_一、依他無生分別無相爲_二眞實性_一。又解、眼等八識爲_二依他起_一、所變相分爲_二分別性_一、依他無生分別無相爲_二眞實性_一。又解、眼等八識見分相分名_二依他起_一、妄所執境爲_二分別性_一、依他無生分別無性爲_二眞實性_一。(第十三卷十四右左)

圓測は之を正しくないとして排するが、然しこれは圓測が

眞諦三藏云、具遣_二三性_一立_二三無性_一、如_レ次應_レ知安非安立。(第十八卷十一右)

眞諦三藏云、於_二一眞如遣_二三性_一故、説爲_二三種無自性性_一、於_レ中圓成實性安立諦攝、三無性者皆非安立、如_二三無性論_一。(第十四卷十三左)

と引用する説に基くのであつて、此點を理解し得れば、護法説とは立て方を異にすることが判り、決して圓測自ら三無性論譯家謬也とか同一無性者眞諦謬耳などとはいはざるに至るのであるが、圓測は護法玄辨説にのみ傾倒した人であつたから、そこまでは至らなかつた。然し以上の文で判るやうに、三無性論の三性三無性が根本となつて居るから、最初の文も或は攝大乘論釋とは關係なきが如く見らるるかも知れぬが、實際はさうではなくして、むしろ攝大乘論釋の三性説の結辭なる如く見做し得るものである。

二、眞諦三藏依決定藏論立九識義、如九識品說。言九識者眼等六識大同攝論、第七阿陀那、此云執持、執持第八爲我所、唯煩惱障而無法執一定不成佛、第八阿梨耶識、自有三種一解性梨耶、有成佛義、二果報梨耶、緣三十八界、故中邊分別偈云、根塵我及、識、本識生似彼、依彼論等說第八識緣三十八界、三染汙阿梨耶、緣眞如境起四謗、卽是法執而非人執、依安慧宗作如是說、第九阿摩羅識、此云無垢識、眞如爲體、於一眞如有其二義、一所緣境名爲眞如及實際等、二能緣義名無垢識亦名本覺。具如下九識章引決定藏論九識品中說。(第十一卷五右左)

又眞諦云、阿摩羅識反照自體。(第十一卷六左)

これは數々引用せらるるものであつて、玄奘慈恩系統の人人は決定藏論は瑜伽論の一部で、そこには九識は説かれ居らないし、又九識品もないというて難するのが常である。右の文中九識品といふは九識章の中の九識品であつて、決定藏論中の九識品といふのではない。九識章は眞諦三藏の著書の一である。又決定藏論に九識は説かれて居ないといふも瑜伽論の決定藏論に當る部に淨識がいはれて居るし、現存三卷の決定藏論には阿摩羅識が説かれて居る。加之、現存決定藏論は未完結の譯本であつて、實際は決定藏論は瑜伽論攝決擇分全體を指すものなること決定藏は攝決擇の異譯なることと眞諦譯攝大乘論釋序偈の終と玄奘譯攝大乘論釋の序偈の終とを比較せば其同一なることが判ることによつて疑ふ餘地はないから、たとひ現存瑜伽論に九識がなくとも、燉煌出土の攝大乘論疏卷第五(大正藏八十五卷九八五中)に

既有極細觸、亦有極細受、故決定藏論釋九識中觸本識云、分別本識相應有何相……

とあり、これは更に攝大乘論章第一（大正藏八十五卷一〇一六下）に

又外國傳云、十七地論菩薩品中廣辨阿摩羅識以爲三九識

とあるに參照すべきであるを思はば、現存瑜伽論のみが唯一絶對に信用し得べきものでもないといはねばならぬ。そして解性梨耶は眞諦譯攝大乘論釋に明瞭に説かれて居て爾來攝論宗の説となつたものであり、果報梨耶についても中邊論の説は辯中邊論とは系統が異なる説であつて眞諦譯攝大乘論釋の説と一致するもので、決して辯中邊論の説に據つて退けられ得るものでなく、染汚梨耶も全く攝大乘論釋の説であり、阿陀那識も亦さうである。故に右の文はよく眞諦三藏の説を傳へたもので、識に關する説の要約ともいへるものである。以上の二文は必ずしも義疏と關係あるものではないかも知れぬが、然し義疏の斷片に對して附録的に加へ置くことは意味あることであらう。

(九・十二・五)

朝鮮巫俗の神統

赤松智城

萬神とも通稱されてゐる朝鮮の巫が、殆どその字義通りに彼等の神統 (Pantheon) の中に雑多の鬼靈や神格を認めてゐることは、他の民族の巫俗即ち廣義のシヤマニズムに於いて見られるものと同様の趣があつて、これは正に巫俗が一般に原始的民俗宗教 (Primitive ethnic religions) の一形態であることを示す一の特徴でもある。知らるゝ如く原始未開人は多くの生物と自然物とをその信仰と儀禮との對象とし、謂はゞ萬象を或る意味に於いて神靈として尊崇し又は忌避したから、従つてこれを傳承してゐる現在の民間信仰も亦この天地間到的處に無數の神靈の存在を認め、殊に巫俗に於いてはかゝる多靈觀と多神觀とが今も尙ほ強く盛に行はれて、實にその信念と行事との生命となり根柢ともなつてゐる。それでシヤマニズムは總じて雑多の群衆的神靈觀念を基礎として、その上に活き且つ動いてゐるものであるが、⁽¹⁾ 今わが朝鮮の巫俗に於ける神統もこの點に於いては同様であるから、曾てこれに就いて述べたジョーンズ師やそれを襲ふたピショップ夫人はこの巫俗の多神群靈の「遍在」をばかの「唯一神の普遍存在性の醜き又は不神聖なる作り換へ (Transvesty)」であることさへ酷評してゐる程である。⁽²⁾ この皮肉な評語は後にも述ぶる如く殆ど隨處に見出される多數の神靈の存在を諷示せるものとしては寧ろ切實であるけれども、これを醜陋とし或は不神聖と見做すのは、茲に改めて云ふまでもなくそれは評者の宗派的偏執に基く蔑視

と周到なる宗教的理解の不足とから起つた偏見に外ならぬのであつて、現に最も素純なる意味を以て此等の神靈は巫俗に於いては常に神聖視せられ、またそれは必ずしも盡く醜い形態をもたずして却て屢々觀るに美しき相貌をさへ具へ、虔しき禮拜を捧げられてゐるものもあるのである。

しかしてそのジョーンズやピショップも既に云つたように、^(四)また直接に巫に就いて尋ねて見ても、この神靈の

群衆には全般的には一定の首領もなく特別の統制もなく、將又相互の間に確然たる階級順位(Hierarchy)もなく、従つてそれには系統的な類別や組織も定められず、巫自身も亦敢てその神靈を秩序的に整列しようとはしてゐない。さればその神統は盡く醜陋ではないとしても、表面上は實は甚だ雜駁な謂はゞ烏合の神衆に過ぎないようにも見えるのであつて、一般に原始的な「見えざる力(神靈威力等)」には順序や位階の別はないと云はれてゐること^(五)が、大體に於いては今この神統にも當つてゐて、この點に就いてもまたその神統の素朴な原始的特色を認めることができるであらう。しかし他方に於いて朝鮮の巫俗は全體としては必ずしもまた最も原始的な特質のみを保存してゐるものではなくして、往古から長い世代の間には多少の變遷と發達の過程を辿り、殊にかの道佛二教の影響をも受けて、現に何程かの組織ある儀禮(organised cult)を行ふやうになつて來たことも疑ふべからざる事實である。されば若し進んで更に綿密に觀察するならば、たとひそれは上述せる如く整然たる秩序と順位とを具へてはゐないとしても、先づその神統自體の上に何等かの見るべき組織か集團か系統を窺ふことはできないであらうか。尙又その神統を解明するためにも、吾々はこれに何等かの適當な類別を與へることはできないであらうか。從來これを試みた者は實は二三にして止まらなかつたけれども、^(六)何れも尙ほ不充分であるから、次に少しく

仔細にこれを吟味して見よう。

朝鮮の巫俗に於ける隨一の聖所であり祭場である神堂には常に一群の諸神像（佛像をも含むことがある）が奉安されて、そこには一定の神衆が特に選ばれてゐるのみならず、その諸神や群靈の名稱の間にも亦屢々或る一部類の神統を示す謂はゞ神名の集合名詞がある。且又神靈の住所と職能、その性質と性別などの上にも後述する如く互に幾分交錯しながらも或る意味に於いて夫々集合的な類別が認められ、然もその各部類の間には漠然ながらも高低の順位が巫に依て信ぜられてゐる節があり、特に有力なる主神とこれに隨從する低級な諸靈とは、階級の別が明かに定められてゐる。そこでかゝる分化は本來の雜駁なる多靈と多神觀とを地盤として、然も尙ほその神統の中に多少ともかの聖階組織（ハイヤラキ）に似通ふた系列が一面には伏在してゐることを示してゐるが、以下私の試みた分類の標目に依り、且つ略々高下の順位を追ふて、その神靈の代表的な集團即ち所謂神衆に類するものとその神名を擧げ、簡單に説明を加へて置かう。

一、天上靈（ハ）

（一）先づ天界に住する最高の存在として尊崇されてゐる神靈に、ハナニム（Hananim）、玉皇上帝、帝釋天尊、佛菩薩等がある。この中ハナニムは天主を意味して玉皇上帝とも同一視され、また帝釋は最上の命福神として、三神（ハ）又は三佛帝釋とも稱せられ、釋尊、觀音、地藏等の諸尊を習合し、或はそれは觀音の一化身であるとも云はれてゐるが、就中釋尊は天上を、觀音は現世を、地藏は後世即ち下界を支配し、延命を司ると信ぜられてゐる。

る。更にその帝釋には別に男性の日光帝釋と女性の月光帝釋との對偶があつて、前者は太陽、後者は月の創造神とされてゐる。巫の傳承に依れば、黎明の曉東海の彼方に太陽が將に昇らうとする頃、日光帝釋は海上に現はれて、黄金盤上に太陽を盛り、雙手を以てこれを天界に持ち上げる。また月光帝釋に就いても同巧異曲の説話があるが、これは後に述べる日月の神格と帝釋との習合と見るべきであらう。かくの如く等しく帝釋と稱せられるものにも、種々の尊體と異名とがあるが、尙ほ巫の賽神行事の一節である帝釋請拜の歌詞の中には、帝釋と共にブルサニム(佛様)を讚嘆し、その最後は南無阿彌陀佛の念佛を以て終つてゐるが如き、佛敎的色彩が茲に甚だ濃厚であることも注意すべきである。^(二〇)

以上天界の第一位にある諸神佛は何れも皆善靈であつて、月光帝釋を除く外は全て男性である。

(二)次には天體の崇拜と見るべき一類の神衆があつて、その第一は日月聖神と稱せられ、男性であつて、日月の人格神化として、日月兩界の主とされてゐる。尙ほその日神の姫には日阿只氏、月神の姫には月阿只氏があつて、共に女神であり、またその日月神の重臣として、日月聖神大監がある。第二には星辰の神靈があつて、先づ最も有力なるは七星神であるが、これは詳しくは東斗七星仕(様)、西斗七星任、南斗七星任、北斗七星任と呼ばれ、皆延命神であり、合せて四方七星任とも總稱せられ、就中北斗七星は最上位にあつて、廣く各所に奉祀されてゐる。^(二一)次にはかの南極星である老人星を特に壽星として祭り、これを主神とする巫堂もある。また上中下の三臺星と文昌星としての六星をば共に天上の方位神とし、後述する地上の方位神五方神將と相對立させてゐるが、しかしそれは餘り尊崇されてはゐない。更に人の行年に當つてその運命を司る星の神として直星があるが、以上

の諸星神は何れも皆男性でありまた善神であつて、その由來と信念とは明かに道教の影響が多いやうである。

(三)天上靈の中でも比較的下位にある神靈には、日月龍王(日月界にある龍宮の主)、天宮胡鬼(天界の胡鬼)、

日月胡鬼(日月界の胡鬼)、天神將(天界の神將)、天福大監(天界の福神)、天王僧(天界の僧侶)、降臨道令(天上

の未婚者の靈)等があつて、皆善靈であるが、或る龍王と胡鬼とは女神である。終に最も下位にある天上の雜鬼

として蝶蟻テウゴイと呼ばれるものがあつて、それは天から降つて蝶の如く空中を飛び廻り、往々人體に侵入して病を起

させる惡靈であるが、その形は白い毛のやうで、肉眼では見ることができないほど微細であるけれども、巫術に

依れば見ることも捕へることもできると云はれ、それには性別がない。

(四)上述せる天界の諸靈は本來は皆超人間的な天上のものであるに對し、更に別格の存在として天宮佛事任テンシツブツニヤムが

あつて、また他神と同様の尊崇を受けてゐる。しかしこれはもと佛道を修行して佛力に依り天上に生れた人間の

靈であると信ぜられ、或はまた天界に於ける佛陀であるとも稱せられ、特に佛敎的な天上靈として、巫祭の對象

となつてゐることに興味がある。即ち巫の賽神サイジンの一である天宮迎テンシツムカヒの行事に於いて、主として奉祀されるのがこの

天宮佛事任であつて、茲にも巫俗と佛敎との親密な結合を示してゐるのである。

さて天界を去て地上の世界に降ると、更に次のやうな多くの神統がある。

二、英雄靈 これはさきの天上靈に次いで、巫俗に於いて最も尊信されてゐる昔の地上の英雄偉人勇者等の英

靈を暫らく茲に總括したものであつて、尙ほこれを細別すれば下の如きものがある。

(一) 先づ朝鮮本來の諸英雄を巫の神靈とする左の一類がある。

崔瑩將軍。高麗末の重臣であつて終に李成桂に亡ぼされた有名な武將であつたこの將軍が、今京城以北黃海道以南の巫俗に於いては、最も尊崇されてゐる一英雄神となつて、現に開城に近い巫山とも言ふべき徳物山上の一巫堂である將軍堂はこれを本尊として、その信仰の本據となつてゐる。(一四) またこの將軍の第一夫人である上山夫人与第二夫人である義一將軍も共に崇敬せられ、殊に前者は上記の山上の夫人堂に別祀されてその主神であり、後者は將軍堂に併祀されてゐるが、この夫人はまた傳説化して、かの濟州島漢拏山の女將軍マヌラ(閣下)であるとも云はれてゐる。更にその崔將軍の男子は胡鬼道令任コクイドウジツネ、その女子は胡鬼阿只氏コクイアジシと呼ばれて、その神像が將軍像の側に奉安されてゐるから、この將軍の一族は巫の信仰に於いては謂はゞ神聖家族である。

林慶業將軍。李朝仁祖の朝丙子の亂に際し、平安兵使として活躍したこの將軍の武勇と節義を崇敬して、忠臣林將軍マヌラと尊稱し、特に巫家に於いて盛に奉祀されてゐる。

申將軍、柳將軍、襄將軍、福將軍。巫の傳承に依れば、此等の將軍は何れも昔殊勳を立てた武將であるから、神化されて、黃海道平山に祭られてゐると云ふ。

天聰大王、俗に砵石大王ヒシキとも云ひ、これも武人の神靈として、積城紺岳山上に祭られ、特に揚州方面では、最上の神位となつてゐる。

魔堂マダン王神、昔南漢山城を築造する時に、工事の指揮監督に當つた洪大監が、平素清廉潔白の人であつたにも拘らず、工費を横領したといふ奸人の讒誣中傷に異ひされて、終に死刑に處せられることとなり、介錯人が彼の首

を斬ると、突然一羽の鷹が羽搏して彼の首から出て西方へ飛び去つた。時人これを見て不思議とし、洪大監の廉直を證するものとし、その鷹を彼の靈と信じて、彼を鷹堂王神と尊稱し、堂宇を建て、これを祭つた。南漢山上の化主堂がそれであるが、彼の妻山活夫人もこの夫の刑死を痛んで、轟島郊外漢江畔の楮子島で自害したので、そこにも忠烈化主堂が建てられ、現にそれは冤死者の怨靈を慰めると共に、引ては廣く鬼神や人間の怨恨を封禁する一の巫堂となつてゐる。

李氏別上イギヤン 李朝の一王子莊獻世子の靈として、強烈な神位であり、その由來については種々の傳説があつて、屢々この別上は支那傳來の洪氏別上と對照して信奉されてゐるが、その傳説は茲に省略して置く。

以上列記したものゝ外に、更に尹氏大王や宋氏大王とその夫人などの神靈があるが、此等は餘り重んじられてゐない。尙ほ上記の英雄靈には夫々の地方に依つて固より尊崇の別があることを注意しなければならぬ。

(二)次に本來は支那の英雄が朝鮮の巫俗に移入して神化されたものに、巫の呼稱に従つて云へば、昭烈皇帝(劉玄德)、臥龍先生(孔明)、關聖帝君(關羽)、張將軍(張飛)、趙將軍、馬將軍、黃將軍等がある。就中臥龍先生は京城地方に於いては、盲聾の巫堂である臥龍堂に於いて尊崇され、關帝は云ふまでもなく道教の一主神ではあるが、巫も亦これを信仰してゐる。前項に掲げた洪氏別上もかの江南の産と稱せられてはゐるが、その由來は詳らかでない。

(三)佛教に直接縁故があるものには、先づ釋尊を始めとして、彌勒、地藏、八菩薩(地藏に従屬する諸菩薩)、神僧任等が尊信されてゐる。この神僧任はかの忿怒明王や不動明王の如く忿怒の相を現して衆生を教化すべく、

釋尊が權化された變身であると考へられ、またそれは後述する五方神將の如くに、またこれに倣ふて、五方位を守護する神僧として、五方神僧とも言ふべきものとなつてゐる。尙ほ朝鮮の昔の高僧であつた無學や西山などの諸大師も同様に崇敬せられ、この點に於いては巫の信者も佛教徒も殆ど異なる所はない。

(四)特に軍雄グズンと稱せられる一類の神位があつて、概してそれは死せる武將勇士の靈と信ぜられ、謂はゞ一種の軍神であるが、(二五)しかしそれにはまた種々の異稱があつて、今その重なるものを列擧すれば、

上山別軍雄サンシビョム これは前記の徳物山將軍堂に從屬するものであつて、全ての殺鬼を退治する特有の術をもつてゐると云はれるが、恐らくこれはその名の示すやうに、本來は山從つて山神に從屬する強い軍神であらう。

射殺軍雄サカス これも人間に有害なる殺(惡靈)の類を亡ぼす役目をもつてゐる。

使臣軍雄サシシ 外國に赴く國使の一行を特に護衛するものであつて、元は國使に從つた護衛武官の死せる靈である。

成造軍雄ソシジユ 人間と家屋を守護するものである。

軍雄大神 特に巫の崇拜する十二大神の一である。

尙ほ上記の洪氏及び李氏別上も或は洪氏軍雄、李氏軍雄と呼ばれてゐることもあるから、(二六)この場合にはそれはまた軍雄の一類に屬してゐる。

(五)特に盲觀の先覺者として、郭覺先生、李順風先生、黃鷄冠先生などの盲人神があつて、此等はさきの臥龍先生と同様に、主としては盲觀の崇敬するものであるが、巫俗では治眼の祈禱の際にこれを招請することゝなつてゐる。それで巫堂には屢々盲人神の畫像が奉安され、巫女はその前で願者の治眼のために一種の咒術を行ふこ

とがある。

三、始祖靈 さて上述せる英雄靈と或る意味に於いては交錯するが、しかし特に一國や一王朝や一族の始祖又は祖先としての資格を以て、巫俗の間にさきの英雄靈に次いで尊敬されてゐる一類の神靈を今茲に擧げて見ると、それには先づ朝鮮開國の始祖としての檀君、新羅王朝の祖と傳へられる金比大王、李朝の祖である阿太祖を始めとして、各家の祖先である祖上任がある。また男性の祖靈を男本卿、女性の祖靈を女本卿と稱し、兩者を併せて本卿任と呼ばれてゐる。更に人間に姓を與へた本卿と氏を與へた本卿と稱せられる祖神があつて、それがまだ佛教的に姓を與へた佛事ブツジと氏を與へた佛事帝釋任とも云はれ、尙ほ萬人の始祖であり、且つそれを濟度する佛の本據は江原道金剛山一萬二千峰であり、また大人の祖宗は太上老君、兒童の祖宗は降臨道令であるとも傳へられてゐる。或は古代支那の傳説を繼承して、天地開闢の初めに、かの天皇地皇人皇より乃至伏羲神農等に至る傳統を、そのまま述べてゐる巫の傳承もあるが、何れにしても人間の始祖傳説は朝鮮の巫俗では一定してゐないのであつて、それは後に述べる巫祖傳説に於いても亦同様の趣がある。(未完)

註

- (一) 萬神といふ語は既に早く抱扑子の中に出てゐるが、從來朝鮮ではこれを寧ろ巫の敬稱として用ひ、それに對してムーダンは幾分その卑稱となつてゐる。しかし今若し萬神を崇拜の對象として見れば、それはかの八百萬神によく似通ふてゐる。
- (二) *Encyclopedia of Religion and Ethics*, Vol. II. p. 441; *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 2. Aufl. V, S. 131.
- (三) *Transactions of the Korean Branch of the Royal Asiatic Society*, vol. II. Part I. p. 58; *Bishop, Korea and her Neighbours*, Part II. p. 228.

- (四) Transactions, op. cit., p. 41f; Bishop, op. cit., p. 241.
- (五) Lévy-Bruhl, *Sur la nature dans la mentalité primitive*, Introduction, III.
- (六) Landis, *Notes on the Exorcism of Spirits in Korea* (China Review, Vol. XXI, No. 6); Jones, *Spirit Worship of the Koreans*; (Transactions, op. cit.); Bishop, op. cit; Hubert, *Passing of Korea*, Chap. XXX; Underwood, *Religions of eastern Asia*, Lecture III; Clark, *Religions of Old Korea*, VI. 7. 李能利著『朝鮮巫俗考』、村山智順著『朝鮮の鬼神』、同著『朝鮮の巫覡等』参照。
- (七) 巫の一傳承である「指頭書」の中にも明かに「丹骨萬神を招いて、祭官執事を立たせおき、高き神に上位を定め、低き神に下位を定める時」といふ文句もある。
- (八) 便宜上簡單に靈と稱するも、詳しくは諸神群鬼並に諸佛菩薩等をも包括し、以下列擧する分目に於いても亦同様である。
- (九) 所謂三神帝釋をかの檀君に關する三世(桓因桓雄王儉)とする一説は、恐らく後の學者の附會であつて、少なくとも巫の間にはかゝる信念や傳説は見られぬ。
- (一〇) 拙論「薦新賽神の行事」(朝永博士還曆記念哲學論文集七二九、七三九頁)参照。
- (一一) 秋葉隆「朝鮮の星祭」(旅と傳説第七年九月號)参照。
- (一二) 胡鬼にはまた戸口の字を當て、鬼靈の一種であるが、特に胡鬼媽々又は戸口別星と云へば痘神を指す。
- (一三) 巫の賽神の一節に現はれて、天王僧打鈴の歌詞を歌ひ、その中には「天上僧は星辰にして、地下僧は無學なり」といふ文句もある。前掲拙論七二九頁以下参照。
- (一四) 秋葉隆「德物山都堂祭」(民俗學第三卷第十一號)参照。
- (一五) 賽神の一節にこの軍雄を請拜する行事がある。前掲拙論七三一頁参照。
- (一六) 前掲指頭書の中に「江南の洪氏軍雄、我國の李氏軍雄」とあり、また巫の一祝詞である飢告辭にも略々同様の文句があつて、これには更に國防の軍雄、侍衛の軍雄などを擧げてゐる。

附記 本篇は帝國學士院の補助に依る朝鮮の巫俗研究の一部である。

無對象の認識

——阿毘達磨を中心として——

坂 本 幸 男

茲に私が無對象の認識と稱したのは、識身足論の無所緣心、舍利弗阿毘曇論の無境界智、大毘婆沙論の緣無智・覺慧無所緣境・覺慧無實境、成實論の無緣知、知行無所有處、俱舍論の緣無境識、順正理論の無所緣識・緣無境覺・覺非有爲境、等の言葉によつて意味されたものを指し、克實して言へば、對象が無、即ち非有なる場合にも了別が可能であるといふ譬喩者・經量部等の主張を表すのである。

抑も、この無所緣心の問題の起源は、説一切有部が一切有論(sabbamattāhīkakhā)を唱へて、過去未來の諸法も我々の認識(了別)の對象たり得るといふ理由からその實有を主張したのに對して、過去未來の法は無體なりと説く人々が、過去未來の法は無體なれども過去未來の法の了別は可能であると反駁したことに始まるであらう。蓋し、それは無所緣心の問題が常に過未無體の問題と關連して論ぜられてゐることに徴しても明かである。

然らば、これが文獻の上に顯れたのは何時頃であるかといふに、論事(Kathāvatthu)の「過去を對象(所緣)とする心は無對象(無所緣)なり、*Atītarāmaṇaṃ cittaṃ anāramāṇaṃ*」(K. V. IX. 6.)といふのが恐らくそ

の最初のものであつて、覺音 (Buddhagos) の註釋に従へば、これは過去未來の對象は實在しないとの主張に基いて立てられた北道派の説であると言はれてゐる。次に、その成立年代も亦その部派の所屬も明かでないが、南方論部、殊に毘婆崩伽 (Vibhanga) 及び補特伽羅施設 (Puggalapaññati) と密接な關係にある舍利弗阿毘曇論 (九卷) を見ると、「云何無境界智。無⁹⁾無境界智」と云つて一應は無境界智を否定して見たものの、その直後に「復次思惟過去未來法。智生是名無境界智」と云つてこれを認め、且過未の法を對象として思惟する時に生ずる智が無境界智であるとなしてゐる。更に北方論部を検するに、識身足論(一卷)にありては、沙門目連が過去未來は無なり、現在と無爲とは有なりとの立場から、「無所緣心決定是有。何者是耶。謂緣過去、或緣未來。」とて、無を所緣とする心のあることを主張したが、忽ち識身論の作者提婆設摩の爲に破斥せられた。その理由とする所は、心は識とも云つて了別をその作用とするものであり、了別は了別するもの(能取)と、了別せられるもの(所取)とを前提とするものであるから、了別せられるものが存在しない所には了別は可能でなく、従つて無を所緣とする心は成立し得ないといふにあるのであつて、而も經文を引用しその論證に力めてゐる。下つて大毘婆沙論になると、譬喩者は無を對象とする認識は可能であると主張したことになつてゐる。即ち、

或有執、有¹¹⁾緣¹¹⁾無智。如¹¹⁾譬喩者。彼作¹¹⁾是說。若緣¹¹⁾幻事・健達縛城及旋火輪・鹿愛等¹¹⁾智皆緣¹¹⁾無境。(婆沙卷第四・大正藏二七・二二八頁)

譬喩者作¹¹⁾如¹¹⁾是說。薩迦耶見無¹¹⁾實所緣。彼作¹¹⁾是言、薩迦耶見計¹¹⁾我所¹¹⁾於¹¹⁾勝義中¹¹⁾無¹¹⁾我所。如下人見¹¹⁾繩謂¹¹⁾是蛇¹¹⁾見¹¹⁾机謂¹¹⁾是人¹¹⁾等¹¹⁾、此亦如¹¹⁾是故無¹¹⁾所緣。(婆沙卷第八・大正藏二七・三六頁)

である。勿論、斯る主張は毘婆沙師の破する所となつたが、然し茲に注目すべきことは、上來は常に過去未來の法を對象として縁する時に際して無所縁心が論ぜられたのに對し、今婆沙論に來つては現在法の幻事・健達縛城等を縁じ、或は我・我所を計する場合に就いても無所縁心が論ぜられたといふことである。これ、無所縁心の論場に新しき資料を提出したものであつて、明かに一進歩を示したものと云はねばならぬ。

次いで上來の諸種の議論を整理して、これを無を對象とすることを許容する無相論とそれを否定する有相論とに分ち、兩者の主張を掲げ、且這間に論難往復せしめ、以て部派間に於ける法相上の一大論目を紹介したのが、實に成實論の有相品第十九より一切有無品第二十三に至る四品の内容である。今この四品を検するに、無所縁心を説く無相論とそれに反對する有相論との各々の主張の根據及び難點が非常に明瞭となり、更に又無を無と知る時の對象に關しての題目等が新しく紹介せられて、無所縁心に關する論究に一大跳進を遂げたことが解るのである。尙成實論主訶梨跋摩は無相論に向つては有相論者の立場に立つて之を破し、有相論を破するに當つては無相論者の主張を用ひて之を反駁してゐるから、遽かに論主自身の學說を明かにすることは容易ではないが、乍併、成實論全體が經部的色彩の濃厚なものであるから、従つて訶梨跋摩の立場はこの無相論であると見做すべきである。

復た俱舍論(第二十卷)の三世實有の論證の場面に至ると、世親は經量部の說に加擔したと言はれてゐるだけに經量部の學說たる過未無體説・無爲非實有説等を拉し來つて巧に毘婆沙宗を破し、無所縁心の可能なることを論證してゐる。茲に於て、嚴然立つてこれに反對し、毘婆沙の宗義の宣揚に努めたのが衆賢論師其人である。彼は

主として順正理論五十・五十一及び十七の三卷に於て譬喩師・經主・上座等の名稱の下に、所謂無相論者の學說を掲げ、逐次これに破斥を加へた。殊に世親への駁論の如きに至つては、實に峻烈なもののあることは、順正理論を一見すれば何人にも容易に觀取し得る所である。尙、前掲の成實論中の無相論の主張が殆ど順正理論¹²⁾(第五十卷)に再出せられて反駁を蒙つてゐることは、印度佛教思想史上に於ける成實論の價値を決定する上に於ても注目すべき事柄であらう。

かくして無相論者と有相論者との論争は、遂に俱舍・正理の兩論書に至つてその最高潮に達したといふことが出來よう。而してその結末はどうなつたかと云へば、其後の小乘論書が得られないから知る由もないが、乍併、この問題は他方、瑜伽行派の認識說に於て解決せられたやうである。即ち、瑜伽師地論(第五十二卷)、攝大乘論等に於ても無が了別の對象となることを認めるのであるが、それは明かに經量部等の無所緣心の思想を繼承したものであつて、既に無性の攝大乘論釋の指摘した所である。乍併、無が直接對象となるのではなく、即ち所謂疎所緣(本質)¹⁴⁾として對象となるのであつて、この他に直接の對象たる親所緣(相分)を更に設立したことは經部と異なる所である。之を裏面から眺むれば、親所緣が必ず存しなければならぬと云つて、それは即ち說一切有部が了別には必ず所緣があらねばならぬと云つた考へ方を受け繼いだものとも云ひ得られるであらう。さればと云つて瑜伽行派は單に兩派の思想を合糅したのではなく、一切の外境を否定して總ての對象は皆心の轉變に依るとした所は、前の兩派が心外に法の實有を認めたとと非常な相違であると言はなければならぬ。

猶、瑜伽行派の認識說に關しては種々異說があるが、當面の問題でないから茲では觸れないで置かう。

- (1) 識身足論卷第一(大正藏二六・五三五頁)
- (2) 舍利弗阿毘曇論卷第九(大正藏二八・五九三頁)
- (3) 大毘沙論卷第四(大正藏二七・二二八頁)及び同卷第百八(同・五五八頁)
- (4) 成實論卷第二(大正藏三二・二五四頁)
- (5) 俱舍論卷第二十(大正藏二九・一〇五頁)
- (6) 順正理論卷第五十(大正藏二九・六二二—三頁)
- (7) N. V. IX. 7. には尙未來に關する無所緣心も説かれてゐる。
- (8) 大正藏二八・五九三頁
- (9) 大正本には「無境無境界智」とあるから、「無を境とするが無境界智なり」とも讀めないことはないが、三本・宮本・聖本の何れも「境」の字を除き、且、亦前後の例からしても境の字なき方可なれば、暫く上の如く讀み置くことにする。
- (10) 大正藏二六・五三五頁
- (11) 大毘婆沙論に於ける譬喩者の主張に關しては、宮本助教の「譬喩者・大德・法救・童受・喩曇論の研究」(日本佛教學協會年報の第一年)を參照。
- (12) 順正理論は成實論の名前を出してゐないから、嚴密には相似した文句があつたとしても、直ちに順正理論が成實論を知つてゐたとは言へないかも知れぬが、併し、他にも成實論の一切緣品第百九十一の内容を正理七十四が豫想してゐるかの如く思はれる所もあり、更に又字井教授の指摘された如く、成實の有相品第十九以下に論ぜられてゐる所謂三藏中の十種の諍論が殆ど總て雜阿毘曇心論擇品中に記載されてゐる點等からして、經部の思想を破することに力を注いだ順正理論が成實論を知つてゐたとしても大した不都合は無いと思ふ。
- (13) 攝大乘論中卷(大正藏三一・一三九頁)の一切唯識たることを成立する所に「二者成就無所緣識現可得智、如過去未來夢影緣中有所得故」とあり、尙、之と殆ど同文のものが成唯識論卷第七(大正藏三一・三九頁a)に見ゆ。
- (14) 攝大乘論釋卷第四(大正藏三一・四〇二頁c)
- (15) 成唯識論卷第七(大正藏三一・四〇頁c)

二

以上の如く説一切有部と譬喩者或は經部師とが認識の問題に關して見解の相違を來したのは、即ち三世實有と過未無體、或は無爲實有と無爲非實有等の如く、存在に對する考へ方の相違にも據るものであるが、又一面兩者とも同じく外境の實有を認め乍ら、毘婆沙師は「前五識各別所緣、唯緣ニ外境ニ不レ緣ニ根識。意識所緣與ニ五識境ニ有レ同有レ異亦緣ニ諸識ニ」といひ、譬喩者は「眼等六識身所緣境各別。……意識別有ニ所緣ニ不レ緣ニ眼等五識所緣」と説き、或は又「六識唯緣ニ外境ニ不レ緣ニ内根ニ亦不レ緣レ識」と言ひ、更に又成實論に「又第六識於ニ自陰中ニ都無ニ所緣ニ無ニ現法ニ故。是識不能レ緣ニ色等法ニ若能緣者盲人亦應レ見レ色」と説くが如く、各々の間に於て了別の仕方

に相違のあつたことにも基因するであらう。乍併、今日それ等に關する詳しい文獻が残存してゐないから、これを茲に明白にすることは甚だ困難である。學者は既に兩學派の區別をなして「(經部にては)外境は直接に知覺せられないで推理によつて知られる。此の點は外境が直接に實證せられるといふ毘婆沙師の説に反する」と云つてゐるが、經部と云つても種々發達の段階があるから、一概に然りとは言へないかも知れぬが、一應は右の如き區別もなし得らるるであらう。思ふに、無を所緣として了別するなどといふ説には、恐らく了別の内容と了別される對象との間に混同があり、外界を直接に實證するといふ毘婆沙師の説にも尙對象に就いての考究を缺く所があるであらう。

註

(1) 婆沙論卷第八十七(大正藏二七・四四九頁a)

(2) 同上

- (3) 成實論卷第十五・一切緣品第一百九十一(大正藏三二・三六四頁a)
 (4) 金倉教授著「吠檀多哲學の研究」一八一頁參照。

三

次に、無所緣心の論評を見るに先立つて、有及び無に就いての知識を持つことは、理解を助くる上に必要なことと思ふから、茲に少しく述べて置きたいと思ふ。

大毘婆沙論(九卷)は有に關して三説を紹介してゐるが、今簡を欲して之を圖示すれば次の如くである。

第一説

- (1) 實物有——蘊・界等
 (2) 施設有——男女等

第二説

- (1) 相待有——待_レ此故有待_レ彼故無
 (2) 和合有——在_二此處_一有在_二彼處_一無
 (3) 時分有——此時分有彼時分無

第三説

- (1) 名 有——龜毛・兔角・空花鬘等
 (2) 實 有——一切法各住_二自性_一
 (3) 假 有——瓶・衣・車・乘・軍・林・舍等
 (4) 和合有——於_二諸蘊和合_一施_二設補特伽羅_一
 (5) 相待有——此彼岸・長短等

又、順正理論(五一卷)は聖教中に説かれた有の總てを整理して、實物有と縁合有と成就有と因性有との四種に纏めたが、又他方に於て純阿毘達磨的見地から有の概念を「爲_レ境生_レ覺是眞有相」と規定し、且有を實有と假有との二種に分類した。就中、實有とは勝義諦に依つて立てたもので、他を待つことなくそれ自身存在し覺慧の對象たり得るもの、例へば色・受等の如きものを指し、假有とは世俗諦に依つて立てたもので、他を待つて始めて存在し覺慧を起さしむる所のもの、例へば瓶・軍等の如きものを言ふのである。更に實有は過去未來の法の如き唯有體のものと、現在法の如き有體有作用なるものとに分けられ、復更に有作用のものは現にその働きを作しつゝある有功能のもの(例へば現に色を見つつある眼根の如き)と、現在特別の働きは無くして單に同類因たるだけの役目を果す所謂功能闕のもの(例へば現在の色を見ざる眼根の如き)とに細分された。一方假有は、實に依るものと假に依るものとに分たれるが、前者は瓶の如きものを指し、後者には軍・林等が當籤るとせられた。

以上、順正理論は有を實有と假有との二種に限定し、この二種の有のみが直接了別の對境となると言ひ、その他のものは都て無とした。従つて、二種の有の他に相待有を立てるものがあつても、それは實有と假有との孰れかに内含されるものであるとの理由からこれを別に設立することを許さなかつたのである。

次に無に就いて述べよう。阿毘達磨論書中には無は非有と云ふ言葉によつて指示されて居り、之に種々あるが、其中の主なるものを假に分類し案配するならば、次の如き數種に纏めることが出来ると思ふ。第一には總ての對境の存在を遮遣する都無、即ち非有をいひ、第二には内容中に矛盾を規定するといふ理由で無とせらるるもの、例へば第十三處・第十九界・或は龜毛・兎角・馬角の如きものをいひ、第三には未だ曾て經驗せられなかつたと

いふ理由で無とせらるるもの、即ち菩薩の五大夢の如きをいひ、第四には謂はば一種の錯覺たる空華・健達婆城・鹿愛・二月・旋火輪・杭に於ける人の如きもの、第五には主觀的迷妄に基くもので、例へば、我・我所の如きもの、第六には禪定中の特殊の對象で、例へば、遍處の青・黄・赤・白・地・水・火・風等の如きものをいふ。以上は何れも皆それに實有性が對應しないといふ理由で無とせられるのであるが、尙此の外、過去未來の法、三無爲、水月鏡像の如く、譬喩者・經量部などに於ては無とされるけれども、說一切有部にありては實有とせらるるものがある。

以下、是等の各々に就いて無所緣心を許容する側と、これを否定する側との主張を逐次述べることにしよう。

註

(一) 過去未來の存在の様相に關して婆沙論七十六卷は、積聚して有りとする説と、離散して有りとする説との二説を紹介し且、後者を評取した。今順正理論が過去の法を實有としたのは、全く婆沙評家の説を受繼いたものである。而もこれを唯 有體と名付けたのは、過去の法には作用無く、唯自體のみあるからである。尙詳しくは順正理論五十卷を參照されし。

四

先づ第一の分類に屬する無に就いて之を見るに、無は一般に非有といふ言葉に置き換へられる。然らば、その非有とは果して何を意味するであらうか。これを順正理論の説明に聞かう。順正理論(五十卷)には「非」といふ遮詮の名言が用ひられた場合、二様に區別して考へられるべきであると云つてゐる。即ち、第一は非婆羅門・非常(無常)等と言ふ場合で、第二は非有・非物等といふ場合である。第一の非婆羅門といふ時には、婆羅門性即ち婆羅門たることを遮遣するのみで何等無體を意味するものではない。即ちそれに依つて刹帝利身等が意味されて

ゐるのである。同様に非常と云つても、何等無體を指すのではなく、但常性を遮するのみで、それに依つては諸行が意味されてゐるのである。斯る例は遮詮の名言に所詮が對應する場合である。然るに、第二の非有といふ時は、有の總てを遮遣するのであるから、それに對應する所詮はあり得ない。或は其際、非有即ち有に非ざるものも一種の有ではないかといふものがあるかも知れぬが、有に非ざるものを有とすることは、有と非有とが並び存してゐる位に於ては無意義なものになるであらう。勿論、有と非有とが所屬すべき上位にありては、非有も亦非有といふ一種の有であつても差支へないが、併し、尠くとも説一切有部にありては斯る意味に於て非有を有とすることは斷じて許さぬ所であつて、既に論事の説一切有部の主張を述べた所にも「非有も亦有なりや。實に斯く言ふべからず。(Yam pi n'atthi tam p'atthi? Na hevam vat'atthe. K. V. I. 6.)」と言ひ、又尊婆須密菩薩所集論(卷九)にも「問、若一切皆有者、云何無者亦當有無物者亦皆悉有。答曰云何於無言無復有耶」と明言してゐる程である。かくて、順正理論に従へば、遮詮の名言に所詮のある場合とない場合とがあり、その所詮の無い場合が都無であるといふのである。従つて又、了別が生ずる爲には必ずそれに對應する對象がなければならぬとの立場を取る順正理論にありては、所詮を有する遮詮の名言たる非婆羅門等に於て了別が生ずる時には、了別は初め唯能詮のみを所縁として起り、遮せらるべき所のものたる婆羅門性の非有を了別するのであるが、後には亦、所詮をも所縁として彼の體中に所遮たる婆羅門性の非有を了知することもある。然るに、非有の如き所詮の無きものに於て非有なりとの了別を起す時は、初め後も唯能詮のみを所縁として所遮の非有を了知するのである、と。或論師は、一切の名言は既に能詮と名くる限り皆所詮があらねばならぬとの立場から、順正理論の能詮

にして所詮無きものありとの説に反對したが、之に對して『非有は都て無體なるが故に、非有の能詮の名言に所詮が無くともそれは誤りとは云はれぬ。何となれば、若し都て無體なるものをも亦これ所詮なりと言ふならば、世間には無義語と名くるものがなくなり、従つて契經に「無義の言聲あり」といふに反することになるからである。加、之又能詮・所詮の關係は、能縁・所縁の關係とは異なるものであつて、能縁は「心心所法は四縁に依りて生ず」と云はるるが如く、必ず所縁に憑託して起るけれども、能詮の起るは必ずしも所詮に託して起るに非ずして、因等起・剎那等起の力に由りて發り、自己の心想の欲する所に隨つて生ずるものであるからである。』といふのが順正理論の反駁である。非有は無體なるが故に非有の能詮には所詮がないといふことは、有には必ず實在性が對應せなければならぬと説く順正理論の立場にありては、一應然るべきこと乍ら、又何等かの意味に於て所詮が存することを許すに非ざれば、非有てふ能詮に所詮がないといふことすらも可能でないのではなからうか。前掲の「能詮には必ず所詮がなければならぬ」と主張した或論師のその主張の理由根據を詳かにすることが出来ぬから、其點に關し何とも言ひかねるが、若し今茲に述べた如き意味で主張したものと解し得るとすれば、可成り味のあつる主張であるといふことが出来よう。

兎に角、順正理論に於ては、非有に於て無なりと了別するこの識は、有を遮する能詮を所縁として生ずるものであるから、斷じて無を以て所縁の境となすのではない。即ち、有を遮する能詮の名言が是れ即ち無を説く能詮の差別である。故に、非有の能詮の名言に於て了覺が生ずれば便ち無が解了さるゝと説くのである。

これに對して、無所縁心を説く經量部にありては、飽くまで無を無なりと了別する識は、無を所縁の境となす

と説き、能詮の名言を所縁となして縁するに非すと主張する。例へば、若し「聲は先には有に非ざりき」と了知する時のこの能縁の識は何を所縁となすかと云へば、非有を所縁となすと言はざるを得ないであらう。何となれば、若しも彼の聲を所縁として縁すと謂ふならば、聲の非有を了知する爲に聲を發しなければならぬことになつて、明かに不都合なこととなる。若し又、聲の非有なるは、その聲が未來世にあるが爲であるとすれば、汝、説一切有部にありては未來法も亦實有なりと許すから、聲が未來世にあるときに、聲はなかりき、とは言ひ得ないであらう。更に又、若し未來の聲は現在世には無い、と斯くいふならば、これも亦不都合を來すことにならう。何となれば、汝、説一切有部にありては、三世の法は體が一であるからであり、更にその體に未來と現在とで幾分の區別をも認むる。といふならば、それは本無今有といふことになるからである。従つて、斯る不合理を除く爲には無が所縁となることを當然許さざるを得ないであらう、とは經部の主張する所である。

之に對する順正理論の反駁は次の如くである。即ち、「聲は先に非有なりき」と了知するのは、有物の上に就いて了知するのであるか、畢竟無の上に就いて了知するのであるかの二つの中の孰れかでなければならぬが、若し有物の上に於て聲の有を遮して聲の非有を了知するとするならば、非有を對象として聲の非有を知るといふことは斷然言へないであらう。又、畢竟無の上に就いて聲の非有を了知するとすれば、畢竟無の上に於ては無相であるから、聲の非有も色の非有もその差別が出来ない筈である。従つて、非有の上に於ては「聲は先には非有なりき」と了知することは不可能であらねばならぬ。我が説一切有部にありて、「聲は先には非有なりき」と了知するは、聲を發する衆具を縁じてそれが未だ聲を發せざる時を聲の非有と爲すのみであり、その關係は恰も前に非有

に於て非有なりと了知するは、有を遮する能詮の名言を縁じて非有を了知すと云つたのと同じ關係にあるのである。假に一步譲つて、經部師が駁する如く、未來の聲を縁じて、聲は先には非有なりきと了知するとした所で、未來法と現在法とは體は一なれど作用の上に異りがあるから、未來と現在との混同を來す恐れもなく、従つて亦本無今有の過も無いといふのが順正理論の反駁の大意である。

註

(一) 順正理論第五十卷(大正藏二九・六二四頁a)

(二) 俱舍論第三十卷(大正藏二九・一〇五頁c)

五

阿毘達磨にありては、第十三處・第十九界は非有なりとせられてゐる。その理由とする所は、總て存在するもの、換言すれば、一切法は六根六境の十二處或は六根・六境・六識の十八界の中に攝し盡すのであるから、苟も存在するものである限り、十二處或は十八界中に必ず攝せられ、十二處或は十八界以外には何ものも存在し得ないのである。従つて、假に十二處以外に第十三處を立て、見た所で、その第十三處に對應するものは何等實有性のものではない。何となれば、若し實有性のもならば、既に十二處中に攝在して居らねばならぬからである。婆沙論(七十三卷)は既にこの事に就いて「若有説言我能施設別更有法不攝在此十二處中彼但有語而無實義」と評言して居るが、私が曩に無の分類に際して、内容中に矛盾を規定するといふ理由で無とせられたものとして第十三處・第十九界を掲げた所以も實に茲にあつたのである。

然らば、この第十三處が非有なりと了知する時は何を所縁として了知するかといふに、經量部は卒直に無を所

縁として縁すると云つてゐる。俱舍論（二十卷）に依れば、有部が「若し體が全く無にして是れが所縁となるならば、第十三處も是れ所縁となるべけん」とて、經量部の無を所縁として了別が生ずといふ説を破せんとしたのに對し、經量部は「諸有の第十三處無しと了達する此の能縁の識は、何をか所縁と爲す」と云つて無を所縁となすことを容認したのみならず、更に「若し即ち彼の名を縁じて境と爲すと謂はゞ、是れ即ち彼の名を撥して無と爲すべきものなり」とて、即ち有部が第十三處を遮する能詮の名言を所縁として第十三處無しと了知すといふならば、第十三處を遮遣するに非ずして第十三處といふ聲を遮することとなるであらうと、却て有部に追駁を加へてゐる程である。

更に、龜毛・兎角・馬角等は都無なものゝ例として阿毘達磨には屢々用ひられる所であるが、これが都無なる理由としては恐らく圓い四角が無であるといふのと同様であらう。而して、この兎角等に就いて有所縁論者は、兎角等の性は長短・黑白等の覺念を起さしめないから識らるべきものに非ずと云つたが、無所縁心を許す側では既に兎角等を説く限り、兎角等を對象とする識があらねばならぬとて、却て無を對象としても亦識が生ずること論證せんとした（成實論卷第十五・一切緣品第百九十一）。更に又、都無なる兎角等を夢見ることがあるといふ理由で、無も亦夢の對象となり得ると、無所縁心を主張する側は言ふべけれども、有部は兎角といふも曾て別々處で直接見た兎と角との二を夢中に混亂して一處にありと見るに過ぎないから、夢中の境と雖も非有ではないと云つて夢實有論を主張し、譬喩者等の夢非實有説に反對してゐる（婆沙論三十七卷）。

第三に、未だ曾て經驗したことがないといふ理由で無とせらるゝものに菩薩の五大夢の所縁等がある。菩薩の五大夢とは菩薩が成佛する前兆として夢見る所のものであつて、例へば「一に夢に身は大地に臥し頭は妙高山王を枕とし右手は西の大海を攪し左手は東の大海を攪し兩足は南の大海を攪すと見る。二に夢に吉祥草有り名けて堅固と曰ふ、臍中より出でて漸く高く漸く大きくなりて遍く虚空を覆へりと見る……」等であるが、妙高山の枕、虚空を覆ふ堅固草等は未だ曾て經驗せられたことがないから非有である。それにも拘らず、夢の所縁となる所を以てすれば無を所縁としても覺慧が生ずると言はねばならぬとは譬喩者等の考へであるが、有部ではこれも斯る事實は見たことは無くとも聞いたことがある故に、その聞いた事を憶念して夢中の所縁となすのであるから夢の所縁が無であるとは言へないと主張してゐる（婆沙論三十七卷）。

七

第四に、空華・健達婆城・鹿愛・二月・旋火輪・杭に於ける人等の如き、謂はば一種の錯覺も、實有性が對應しないといふ理由で無とせられてゐるが、それにも拘らず、是等に關する覺慧が生ずる。茲を以て無相論者は空華等の無も亦對象たり得ると主張するのであるが、之に對して有相論者は、空華等は覺慧の對象ではなくして、謂はば覺慧の内容、即ち行相而も顛倒せる行相であり、覺慧の對象となるものは、二月の場合は第一の月、旋火輪の場合は火燄、杭に於ける人の場合は杭といふが如く、有の法であつて無法ではない。唯夫等を覺知する時の覺知の内容たる行相に顛倒あるが故に、二月・旋火輪・人等の覺慧を生ずるに過ぎぬものであつて、若し然らずして無處に覺慧が生ずると許せば、何故に月の無き所、或は杭なき所等にも二月・或は人等の覺慧を生ぜないので

あるかと反駁する。

茲に問題となるのは、覺慧が生ずるのは右の如くであるとすれば、猶豫疑惑が如何にして可能であるかといふことである。無相論者は有及び無が覺慧の對象となり得るから、覺慧が起るときこの對象は有なりや無なりやとの疑が可能となるのであつて、若し覺慧の對象が必ず有であると確定してゐるならば、疑は最早起り得ないであらうと。之に對して、有相論者は對象が必ず有であるから、その對象を正知するか顛倒して知るかといふ所に疑が成立するのであつて、若し無が對象となり得るとすれば、有に於てこそ差別が可能であるが、無に於ては差別が不可能であるから、従つて、疑は起り得ないと主張する。

八

第五に、我・我所は主觀の迷妄に依つて諸蘊假和合の上に於て設定せられたものに過ぎぬから、若し如實に諸蘊を知見する時は我見を永斷する。夫故に我・我所は無であるとされるのである。然るに、譬喩者等の無相論を唱へるものは、有身見は我・我所を對象とするが故に、無も亦對象となり得ると説き、有部の如き有相論者は有身見の對象となるものは五蘊であつて、我・我所そのものではないと反對し、その論證は前の旋火輪等の場合と同様である。

次に第六の禪定中の特殊の對象、例へば遍處の青・黄・赤・白・地・水・火・風等は實有性がそれに對應しないから無であるとせられてゐる。即ち青遍處に入りて勝解作意に依つて、一切處に青相を觀する時、その青相は無體であるから無であるといふのである。而も、一切處にこの青相を觀じて青遍處に入るが故に、無も亦對象

たり得るとは無相論者の意見である。これに對して、成實論(二卷)中の有相論者は「是の木の中に淨性あり」との經句を援用して、非青なる一切處の中にも青性ありとなし、その青性を對象として青相を轉た寛廣ならしめて青遍處に入ると主張したが、却て無相論者より非青中に青性を認むるは因中有果の過があるのみならず、又少青を對象として一切皆青なりと見るは、ひれ妄見なりとの反駁を蒙つたのである。順正理論(五十卷)は非青中に青性を認める説はこれを採用しないで、唯「瑜伽師は少相を見已りて自の勝解力にて所見の中に於て廣行相を起して是の如き覺を生ずるなり」と説明し、依然として有所縁の立場を守つた。

因みに、無相論者の流を汲む¹⁾瑜伽行派にありて、この遍處の對象が無であるといふことを以て一切唯識なることを論證する一資料として採用したのは、認識論上注意すべき事柄に屬するものであらう。

註

(1) 眞諦譯攝大乘論上卷(大正藏三一・一一八頁。)には次の如き文句あり、¹⁾由²⁾此阿含及所成道理³⁾唯識義顯現。云何如⁴⁾此。是時觀行人心正在⁵⁾觀中⁶⁾若見⁷⁾青黃等通入色相⁸⁾即是自心不⁹⁾見¹⁰⁾餘境青黃等色¹¹⁾由¹²⁾此道理¹³⁾一切識中菩薩於¹⁴⁾唯識¹⁵⁾應¹⁶⁾作¹⁷⁾如此¹⁸⁾比¹⁹⁾知²⁰⁾於²¹⁾青黃等²²⁾識非²³⁾憶持識²⁴⁾以²⁵⁾見²⁶⁾境在²⁷⁾現前²⁸⁾故。²⁹⁾

九

最後に、過去未來法・無爲法・水月鏡像等を有と見るか無と見るかに關しては部派佛教中に劇しい論争があつた。先づ水月鏡像に就いて婆沙論に據れば、譬喩者は、面は鏡に入らず鏡は面に在らざるをもて、云何が鏡上に面像の生ずること有らんやとて、影像の非實有説を唱へたるに對して、阿毘達磨論師は、是は所見、眼識の所縁にして色處の攝なるが故に實有なりと主張した。即ち譬喩者は影像は飽くまで影像で、面或は月がそれに對應し

てゐないから實有に非すと説いたが、阿毘達磨論師は影像を單なる色法として取扱ひ、それが能く眼識の對象となつて覺念を生ぜしむるが故に實有となしたのである。

次に無爲法に就いては譬喩者は「擇滅と非擇滅と(無常滅と)は實有の體に非ず」と説き、經部師は「一切の無爲は皆實有なること色受等の別物あるが如きものに非ず、此れ無き所なるが故に」と説きて、何れも無爲法の非實有説を主張したが、有部は無爲實有説を唱へて譲らなかつた。而して、その論難往復は俱舍論第六卷・順正理論第十七卷等に詳細に記載されてゐるから今は之を省略するが、要するに經部等是有爲法の空無なる所を抑へて無爲法と立てたのに對して、有部はそこに何等か積極的實在を認めんとしたやうである。

更に過去未來法の實有か非實有かは阿毘達磨に於ける中心題目の一であつただけに、その論争にも亦目覺しいものがあつた。一番手近い例はこれを識身足論第一卷・成實論第二卷・俱舍論第二十卷・順正理論第五十一卷等に於て見ることが出来る。而して、無所緣心の問題も、實はこれを契機として起つたものであることは既に本論の初めに於て述べた如くである。蓋し、説一切有部は二の教證と二の理證とに依つて三世實有を論證したが、其中の一の教證とは「識は二緣より生ず。其二とは何。謂く眼及び色・廣説乃至意及び諸法なり。」であり、一の理證とは此の教證を其儘理論化したもので、即ち「識の起る時は必ず境有るを以ての故なり。謂く、必ず境有りて識は乃ち生ずることを得、境にして無ならば識は則ち生ぜず、其理決定す」といふのである。而して、若し去來世の法が實有に非ざれば去來世の法を緣する識は根と境との二緣中の一緣を闕くことゝなりて、教證に違ふと同時、又他面、所緣無き識が有ることになるか、或は所緣無きが故に識も亦無しといふことかになりて孰れも不

都合を來すから、必ず去來世の法は實有でなければならず、従つて、それと同時に無を對象としては識は起らないと主張するのである。之に對して、他派は未來は未だ生せず過去は既に滅し、又去來は現在の如く明瞭に覺知せられざるが故に無であるとなし、而も無たる去來世の法を緣しても、尙、識は生ずるが故に、無を對象とする識があり得ると主張するのである。

事情右の如くであるから、有部が無所緣心を立つる派を破斥するに當つては常に「識は二緣より生ず」との教證と、「識には必ず所識(境)あり」との理證とを用ひて攻め寄せたが、これに對し、無所緣心を立つる派はこれを成實論(二卷)に據つて見るに、「識は二緣より生ず」とは宇宙の原理としての神我を認める説を破せんが爲に説かれたもので、一切の識は必ず常に二緣より生ずといふ意味ではないと救釋し、又「識には必ず所識あり」といふことに就いては、識は有なれば則ち有なりと知り、無なれば則ち無なりと知るが故に不都合なしと會通した。次いで、俱舍論(二十卷)に至れば、「二緣を具して識は方に生ずるが故に去來の二世は體實有なり」との説を批判して、意と法とが緣となりて意識を生ずる場合、法は意根の如く能生の緣と作るのであるか、或は單に所緣の境となるのみであるか、若し法が意根の如く直接能生の緣となるならば、未來百千劫の可生法、或は緣缺不生法をも所緣として識が起る場合に、如何にしてそれ等の法が意根の如く直接能生の緣となり得るか、又涅槃の如き不生法を對象とした場合、不生法たる涅槃が如何にして能生の緣となり得るか、これ明かに不合理であらう。更に、法は單に所緣の境としてのみ役立つとするならば、我が經部にありても去來世も亦所緣となると許すのであつて、即ち去來世は單に所緣の境となるといふ程度に於て一種の有と云ふべきも、現在法の如き有に非ざるが故

にこれを有と名けずして無と名けたのである。従つて無境を縁する識ありと云ふも敢て不可無いであらう、と。

この俱舍論の説に對する順正理論の反駁には實に痛烈なものがあつた。即ちその概要は次の如くである。識は二縁より生ずといふ中の一縁たる所依の根が闕くれば、識の生ぜざることは汝も既に認める所であるが、それと同様に、他の一縁たる所縁が缺くるも亦識は生ずることが出来ぬ。何となれば、所依所縁の二は俱に識の生縁であるからである。従つて所縁が無なる時も亦識は生ずと云ふことは不可能である。更に又、意根が識の能生の縁となるといふが、その能生とは一類の相續にして無間に引生ずるといふ義であるとすれば、意根と意識との關係は然らんも、眼根と眼識とは異類にして、而も俱時の關係にあるが故に能生には非ざるべく、従つて又所依の根が能生であると云ふことは六識全體に適用出来ぬことになり、そこにも亦汝の誤謬が曝露されてゐる。復た無なる去來世は所縁となり得る程度に於て有であるといふが、若し果して然らば、同じく無たる杭に於ける人も所縁となり得る程度に於て有なりと云ひ得るであらうか。何となれば、杭に於ける人は錯覺(行相顛倒)を起せる人に於てのみ見らるゝも、他の人はこれを見ざるに反して、去來世の法は何人に對しても所縁の境となり得るが故に、去來世の法と、杭に於ける人とは同一視することが出来ぬからである。従つて、去來世は無に非ず、又無を所縁として識が生ずと許すことも出来ぬといふのがそれである。

注

(1) 大毘婆沙論卷第七十五(大正藏二七・三九〇頁c)

(2) 大毘婆沙論卷第三十一(大正藏二七・一六一頁a)

(3) 俱舍論卷第六(大正藏二九・三四頁)

(4) 俱舍論卷第二十(大正藏二九・一〇四頁b)
成實論卷第二(大正藏三二・二五四頁a)

一〇

以上によつて小乘阿毘達磨論書に顯れた無對象の認識、即ち無所緣心に關する論争を一通り大觀し得たが、要之、兩者の認識說に關する相違は、所詮、有部が對象を親所緣と疎所緣とに區別することなく、而も對象を直接實證すると主張し、他方、譬喩者及び經量部等が覺知對象と及び覺知内容との區別を明確にしなかつたことに歸因するであらう。勿論、俱舍論等に於ける經量部になると、無(去來世)も亦所緣となるが如きに於ては有であると云つて、覺知對象と覺知内容との區別を認めて來たやうではあるが、未だ其點を明瞭に表現するまでには至らなかつたやうである。而して、是等は聽て瑜伽行派の認識說に至つて明かにされたと思ふのであるが、それは又他の機會を待つことにしたい。

——昭和九年十二月十六日——

神秘階梯とヨーガ經

岸 本 英 夫

上

神との至上の合一「悟りの絶對の境地への到達は、一朝一夕の努力では六ヶ敷い。容易な修行では成就されな
いものである。數々の宗教經驗や神秘經驗を重ねて、意識・無意識の中に一步一步とその經驗を深めて行つて、
最後に到達することが出来るのである。それは長いたゆみない努力の道程である。そして最後に到達した合一・
悟りの絶對境でさへも、それ自身が猶ほ長さとお興行きとを持つた一つの道程であるらしい。神秘經驗の世界に分
け入る程奥があつて、底知れぬ深さを持つてゐるものである。

かうした神或は悟りへの修行の道程が *Mystic way* 「神秘の道」と呼ばれてゐる。此れは昔から數多くの神秘
家達によつて、しばしば説かれてゐる處である。それを、神秘家達の自叙傳風の手記の中にも見出すし、後進に
教訓の目的で書かれた指導書や、組織されて神秘主義體系となつたものゝ中にも發見する。そして、此れは實際
の體驗としては連続した一脈の修行過程であるが、修行の程度により幾分づゝ内容の色彩を異にするので、これ
を幾つかの段階に分けて記述するのが神秘家の共通な習慣の様になつてゐる。キリスト教神秘家の間では、これ
を *Scala Perfectionis* 「成就への段階」とか *Mystical Ladder* 「神秘階梯」とか呼んでゐる。神秘修行者達はそ

の段階を、梯子段を昇る様に一段又一段と上つて行くのである。

キリスト教の中でも中世のカトリック教では、其僧院制度の普及と相待つて、組織的な神秘主義の修行が行はれた。其處では、傳統的には、神秘階梯が三つの段階に分けられてゐた。

1. Purgation 淨化
2. Illumination 照明
3. Union 融合

此の三つの中、最後の融合と云ふのは、通常神に全く抱かれて仕舞つた状態、即ち恍惚状態を指すのである。併し、後に述べるが如く、それと少し趣きを異にして、神に抱かれながら、猶且日常生活を営み得る境地が、更にその奥に存在すると考へられる。そこで、その最後の段階を更に二分して、これを「融合」 Union と「合一の生活」 Unitive Life の二つとする。神秘階梯の分類の方法には、色々多くの種類のある處であるが、今假りに之を採用するとすれば、次の様な四段階になる。

1. 淨 化
2. 照 明
3. 融 合
4. 合一の生活

これは、ひとりキリスト教のみに限らず、どの宗教の神秘主義にも適用し得る筈のものと考へられる。

第一の「淨化」の段階と云ふのは、神祕主義修行の爲の準備的な段階である。何かの折におぼろげ乍らも神を經驗し、或はある機會に佛陀の教への眞諦を窺知し得たものが、此から、長い「神祕の道」の修行に旅立たうとしての第一歩である。さうした境遇にある人は、先づ自分の左右を見かへり、自己の日常生活を反省する。俗界の濁りに泥み、利慾と虚偽の中に浸つてゐる自分の生活が、今更ながら顧みられる。内心の清淨、精神の統一を求めるところには、先づ自己の社會生活を清算して、外部の情況から整へて行かねばならない。そこで道徳的反省が「淨化」の段階の中での、最初の問題となる。

併しこれは、「淨化」の修行全體から見れば、寧ろ外部から附着した汚れを拂ふと云ふ位の消極的の意味しか持つてゐない。修行の道程としては更に進んでその汚れの拂はれた心を、より高い程度の清淨さに清め鍛へて行かなければならない。即ち、積極の半面が考慮され、従つて、その爲の實際の修行の方法も問題になつて来る。

中世の獨逸の神祕書 *Theologia Germanica*「獨逸神學」の中にも、この「淨化」の段階を説いて次の様に言つてある。

「淨(一)めは初心者について言はれる。それは、三つの方法によつて行はれる。即ち、後悔と、懺悔告白と、それに對する心からの償ひにより。」

それ故、より具體的な、祈禱の方法・苦行の仕方・坐禪の方法等も、此の段階で工夫されるわけである。

斯様にして準備を整へ、努力を續けて修行を重ねて行くと、氣持は靜まり、内心は淨められ、心中の雜念妄雲が消滅して、心底に徹して来る。そして、神祕經驗の輝しい閃めきが、次第に心の奥底から輝きわたつて来る様

になる。これを「照明」の段階と云ふ。神の現前の感とよび、或は無門の關に入ると云ふのはこれである。同様な經驗に對して、様々に異つた説明解釋があるのは、時代により、場所により、夫々の人の思想的背景が違ふからである。

此の段階は神秘階梯中で主要な部分を占めるもので、神秘經驗の研究の對象としても、極めて興味ある部分である。浅い神秘經驗から深い經驗まで、その微妙な變化は多様多様で、その複雑な中に神秘家達の意味深い進境の跡が窺はれる。カトリック教に於ける神秘主義の集大成者ブーレン^(三)氏はこれを更に二つの段階に細分し、聖テレサは三つ或は五つに、ヨーガ經では二段に分けてゐる。佛教の四禪もこの段階の問題である。

この段階に於いて、はじめの中は、精神を集中し、心を淨めて、神秘經驗の光輝に接する爲に、非常な意識的努力が要る。しかし、次第に修練が積み經驗の深さが増して來ると、その意識的努力は段々減少して來る。こちらから強ひて神秘經驗に入らうと努力するよりは、寧ろ受動的な態度で、靜かに神の現前、眞理の感應を待つと云ふ様になつて來る。この心境の變化を語るものに、聖テレサの有名人な譬喩がある。即ち、神秘經驗に入ることは、はじめは深い井戸から水を手で汲み上げる様に骨が折れる。併し、やがてつるべと滑車で汲む位に樂になり、遂には泉から自然に湧き出る清水の流の中に浸つてゐる様に、全くの努力なく神秘經驗に浸ることが出来る。此の境地に至れば、意識的な努力は却つて純粹な經驗の展開の妨げになる。我を忘れて、自己の小さな努力を捨て、只管神秘經驗の世界に住することが無上の楽しみとなる。

「照明」の段階の次に通常置かれるのが「融合」の段階である。融合とは神に全く抱かれて仕舞つた一種の恍

惚状態を指すのである。Trance 或は Ecstasy と云はれてゐるのがそれである。祈禱や冥想の途中に、精神が俄かに高潮して、神或は眞理の劇烈な光輝を感じ、五感の感覺は麻痺して、外見は多くの場合失神状態となる。その状態は長くは續かず、長くて一時間か二時間のものであるが、記憶の恢復後、本人はその時の精神状態を振りかへつて見て、神に抱かれてゐたと感ずる、カトリック教では、傳統的にこれを神が修行者に與へる特別な恩寵と見て、重要視してゐる。又、有名なポーロのダマスコ途上に於ける經驗の如く、近くは綱鳥梁川の見神の體験の如く、その經驗の印象が本人のその後の生活に與へる影響は大きい。即ち融合の經驗がより深い神秘經驗への、大切な轉機になることは、明白な事實である。

併し、神秘階梯として、融合の段階を照明の段階の次に置くことが適當であるかどうかは、疑問である。融合の經驗即ち恍惚状態は、必ずしも、照明の段階の奥處を究めた後に起るものとは限つてゐない。寧ろ、神秘修行の途中、心の状態の加減で不意に思ひ懸けなく起つて來るものである。そして、暫く續いた後には又舊態に復すると云ふ突發的な、且稍々異常心理的な現象である。従つて、さうした事實のあることは、はつきり認めなければならぬが、これを一つの段階と見做して、照明の次に置くのはどうかと思はれるわけで、假りにさうした分親に従つてはゐるが、此處に疑問を残しておく次第である。

(三) インヂ僧じやアングーヒル女史の如く、恍惚状態は必ずしも神秘經驗に必要な要素ではない、と見てゐる人々もあるが、他方には、恍惚状態を特に強調して、神秘經驗の最高の到達點をこの状態にありとし、従つて恍惚状態の研究が即ち神秘經驗の研究と考へる向きもある。(五) リューバ教授の如きはその代表的のもので、碩學ウイリア

ム・ジェイムス教授が「Varieties of Religious Experience」の中で神秘主義として取扱つてゐるものも、稍その傾きがある。

併し、これはひとり神秘主義研究家のみに限らず、聖テレサでさへ、長い間、恍惚状態の更の上に「合一の生活」の段階のあることをはつきり意識することは出来なかつた。その自叙傳中の四段階では、恍惚状態即ち「融合」が最上位になつて居り、十五年後に「Interior Castle」を書くときに至つて、はじめて、その上に「合一の生活」を置いてゐる。

さて、「合一の生活」とは何であるか。それは、一言で云へば、神秘經驗と日常經驗とが一致した境地である。神と融合し、眞理を體現したものが、その状態をその儘保つて、もう一度、日常經驗の世界に歸つて來た状態である。今迄は、神秘經驗の絶對境に入る爲には、獨り寂靜の地に閑居して坐禪・祈禱しなければならなかつたものが、更に修行が徹した爲に、最早や特別の環境と條件とを必要としなくなり、日常茶飯の生活の中にも神秘經驗の絶對境に住し得る様になつた境地である。居ながらにして神に救はれ、此の世に生きながら永遠の悟得境に入つた生活である。自己の悟りの世界に閉ぢこもつてゐた縁覺が、其世界を離れて此の世に現れ衆生濟度の佛陀の境地に入ると云ふのも、この段階のことではないかと思はれる。キリスト教神秘主義では、これを、「靈の結婚」Spiritual Marriage、「神人合一」Deification等と稱してゐる。

白隠禪師のよく知られた和讃に

「いはんや自ら回向して

直に自性を證すれば、

自性即ち無性にて

すでに戲論を離れたり。

因果一如の門ひらけ

無二無三の道直し

無相の相を相として

行も歸るも餘所ならず、

無念の念を念として、

謠ふも舞ふも法の聲、

三昧無碍の空ひらく

四智圓明の月さえん

この時何をか求むべき

寂滅現前するゆへに

當所即ち蓬萊國

此身即ち佛なり。」

これも、その意味であると思はれる。

此の段階に入つても、修行の奥は限りなく、より深い境地に歩一步と進んでゆくのであるらしいが、併し、全體として見て、この段階が神秘の道の目標であり、神秘階梯の到達點であると云ふことは間違ひない。

下

さて、斯うした神秘階梯の問題を心の中において、パタンチャリのヨーガ經を繙いて見る。印度の宗教哲學思想は一般に神秘的傾向が強いが、六派哲學中一派として教へられるヨーガ派は、その中でも著しく、ヨーガ即ち「心統一」の修行によつて神秘經驗に到達することを強調したものである。パタンチャリのヨーガ經は、云ふ迄もなくそのヨーガ派の基本經典である。

勿論、我々がこの紀元四・五世紀頃には、既につくられてゐたかと思はれる古い驗典を材料とする場合には、

直ちに原文批評の問題が起つて来るわけである。事實、この經典を讀んで行くと、重複した處、食ひ違つた處、矛盾した處等の數々が、すぐにそれと感じられる。何故さうした不統一があるか。元來が數多くの小さな經典を一つに纏めて編輯したものである爲か、又は後代に變更改竄された爲であるか、その點は色々と議論のある處である。併し兎に角、現存のものが一人の頭で前後一貫して書かれたものでないことは確かである。従つて、この經典に對して原文批評の必要は大いにあるわけで、その緻密な研究を待つて、はじめて原典が安心して使へる材料になるわけである。

併し、翻つて他の半面から之を見ると、最も重要な註釋とされてゐるビヤース *Beza* が註釋を書いた第七、八世紀頃には、原典は大體今日の形に纏つてゐたのである。さればこそ、ビヤースは主尾一貫した註釋を書くことが出来たのである。そうとすれば、その頃以後の人々は、今日の形のヨーガ經典に従つて、修行し思索して來たのであるから、年代をその範圍内だけに限るとすれば、差し當りこれを一つの纏つた材料として取り扱つても大した誤りはないわけである。

さて此のヨーガ經が、若し神秘主義の書であるとするならば、その中で神秘階梯の問題はどう取り扱はれてゐるか。キリスト教神秘主義では、あれ程始終出て來る神秘階梯の問題が、この中でも何等かの意味で取扱はれてゐてよい筈である。そうした心構へで、この四章百九十五節よりなる本典と、ビヤースの註釋とを通覽して見ると、果してこれを見出すことが出来る。神秘階梯と云ふ名稱こそないが、確かにそれと覺しきものが、一と處ならず、彼方此方に散見する。その中でも、もつともはつきり出て居るのは、第二章の後半から第三章の

初めにかけての *Aṣṭa āṅgani* 「八補則」に關する處である。

ヨーガ經第二章第二八節に、

「心統一の補則の *Yoga-āṅga* 修行によつて、けがれがなくなれば、眞の認識 *vivekakhyaṭi* に達する故に、智は照明する。」

とあつて、次の第二九節に、その補則を分類して八種目を擧げてゐる。

「*禁戒 yama*、*勸戒 niyama*、*坐法 āsana*、*調息 prāṇāyāma*、*制感 pratyāhāra*、*執持 dhāraṇā*、*靜慮 dhyāna*、*三昧 Samādhi* が八補則である。」

そして、此の節に對する註釋によれば、

「此等の八補則の修行は順序に従つてなされるべきである。」

即ち、心統一の實際的修行方法として、*禁戒・勸戒・坐法・調息・制感・執持・靜慮・三昧*の八種目が擧げられ、而も順序に従つて踏み行ふと云ふのであるから、これを神秘階梯の八階段と見て先づ差し支へない様である。殊に八種目の中、最後の三つ、*執持・靜慮・三昧*は纏めてこれを總制 *Samyama* とよんでゐるが、この總制に對しては、原典自身の中に、明白に、

「その（即ち總制の）實修は段階に於て。」

“*Tasya bhūmiṣu viniyogah*” (第三章第六節)

と言つてゐる。

然らば、此等八補則を八段階と見るとして、それ等は先きに述べた一般的神秘階梯の何處に相當するか。原典を見ると、特に、執持・靜慮・三昧の總制に對して、

「此等は前のもの（即ちはじめの五種目）に較べて、より内的な手段である。」（第三章第七節）

と、特別の區別が施してある。禁戒・勸戒・坐法・調息・制感の五つは比較的に外的な方法であり、最後の三つが内的な方法であると云ふのである。此の區別は、一般的な神秘階梯と照らし合はせる時の参考としてよいものであると信ずる。思ふに、最初の五つは準備的の階梯として「淨化」の段階にあてはまり、後の三つの執持と靜慮とは正しく「照明」の段階に該當するものである。唯、最後の三昧が、「照明」の段階の最高なものと解釋されるべきか、或は恍惚状態に陥つた「融合」段階に屬するべきか、更に或は、兩者を兼ねた様な意味のものか、未だ的確には言ひ得ないが、兎に角、その邊に落ち付くものと考へられる。第四の「合一の生活」の段階については、後に述べるが如く、ヨーガ派の哲學的背景から出發して、これは理論的には存在しないことになるのである。斯様にして、略一般的な神秘階梯にあてはめて考へることが出来るかと思ふ。

今、順序に従つて、その八段階を觀察して見る。

第一の禁戒とは、原典に従へば、

「不殺生或は博愛 ahimsa、誠實或は不妄語 satya、不偷盜 asteya、點潔或は不邪注 brahmacarya、不貪 aparigraha である。」（第二章第三〇節）

これ等は、心統一への修行の門出としての日常生活に對する反省、即ち道德的教訓である。此の中で、博愛又

は不殺生と譯出した *ahimsa* が特に注意を要する。ピャーサの註釋によれば、

「此等の中、*ahimsa* とは凡ての生物に對して害心を抱かざること、そして、これに續く他の禁戒や勸戒はこれを基本とするものであつて、この成就を目的とし、これに到達せんが爲に説かれる。」(第二章第三〇節、註)

すべての準備的段階を通じて、*ahimsa* が中軸となる。即ち、日常經驗の世界に處するには、*ahimsa* の精神をもつてするのである。そして、これは、雷に生物を殺さないと言ふ消極的なもの許りでなく、害心を抱くことなく生物に接して行くと云ふ積極的な意味を持つものである。キリスト教の神秘主義が神の愛の精神を出發點とするのと、表現の形式こそ異れ、その内容は相去ること遠くないものと考へられる。

第二の勸戒とは、

「純潔 *saucha*、満足 *santosā*、苦行 *tapas*、學誦 *svādhyāya*、イシュバラへの獻身 *īśvarapraṇidhāna*」

(第二章第三二節)

禁戒が社會的・道德的の訓戒であつたに對し、これは各人銘々の心の修行方法である。原典及び註釋の説明によれば、純潔とは、肉體及び情慾に對する純潔にはじまり、進んでは精神的清淨を意味する。満足とは、與へられたるものより以外を欲せぬこと、即ち足るを知ることである。苦行とは、難行・斷食等による心身の鍛練であつて、その結果、餓えや渴き、暑さ寒さ等を脱することが出来る。學誦とは解脫に關する聖典を誦し學ぶこと、或は聖語オームを念誦することで、その結果として、神々・聖者・達人達に就いて知ることが出来る。イシュバラへの獻身とは、神性に對してすべてを捧げ、遂にそれと融合することである。

此等の中に、苦行・學誦等があり、それ等が、心統一による神秘經驗への準備的方法として數へ擧げられてゐることは、他の神秘主義體系と比較して見て、興味の深いことであるが、特にヨーガ經の立て前として興味を牽くのはイシュバラへの獻身である。イシュバラと云ふ言葉は常識的に譯すれば「神」であるが、厳格な意味ではヨーガ哲學の中には神の觀念ははいつて來ることが出來ない筈のものである。それに關らず、原典の諸處に此の言葉が出て來るので、必然研究者達の注目の焦點となり、思想の上からも、原文批評の上からも、面白い問題を提供した結果になつてゐるのであつて、ヨーガ研究者の見落してはならない點である。併し、それを他の方面から見れば、哲學的理路整然さよりも實修の指導に重きをおく原典の態度が、そこに現はれてゐるのであつて、又同時に、神秘經驗に達する方法として、如何に有神主義が無神主義よりも容易であるかを物語つてゐるものである。猶、もう一つの點として、イシュバラは、このヨーガ經にあつては、嚴密な意味での神ではないことも注意を要する點である。註釋にも、

「イシュバラへの獻身とは、かの最高の尊師に對して、すべての行ひを捧げること。」(第二章三二節)
と云つてゐる。これは、永遠の解脱我(即ち特別な神我)ぐらゐに解すべきものであらうか。^(六)

禁戒・勸戒に續いて、いよく心統一の直接の修行に入るわけであるが、それに先立つて、身體の位置のとおり方、呼吸の調整法を會得しなければならぬ。第三の坐法、第四の調息はそれである。

坐法に就いての説明中、

「坐法はしつかりと、併し、うちくつろいで、意識的努力を弱めて。」(第二章第二六一―二七節)

とあるのは、興味ある記述である。心統一の修行の爲の坐法は肉體的苦行を意味しないことが、この言葉によつて明かにされてゐるからである。勸戒の中に苦行は數へ擧げられてゐても、それは豫備的行爲として認めるのであつて、本當の修行冥想は、苦行を捨て、身體をゆつくりした状態におくのである。苦行と神秘修行との混同は、神秘主義の未發達のもの又は頽廢した状態に於いて見られるのであつて、正常な神秘家は、少壯血氣の頃幾度かこれを試みても、圓熟するに及んでこれを脱するものである。キリスト教神秘主義でも、スゾーの様な例外はあるが、大體は同様であつて、インヂ僧正の如きは、更に進んで、

「苦行(モ)は神秘家達の進る向上の途上に缺く可からざるものであらうか。殆んどすべての神秘家の日常生活が、極めて簡素なものであることは確に事實である。又、彼等の數多くが、殆んど病的に迄苦痛を求める傾向を持つてゐることも事實である。併しながら、神秘主義そのものの中には、徒らに身體を苦しめるべき何等の必然性もないことは言ひ得ると信ずる。」

と言つてゐる。ヨーガの修行も、後にタントラヨーガ等になると、苦行と神秘修行とを全く混同して仕舞つてゐるが、ボタンジャリのヨーガ經にあつては、はつきり正道を示してゐるわけである。

かくして坐法を體得し、出息入息を抑制して呼吸の調整を自由に行へる様になつて來ると、心が心身を完全に支配し、外界から感覺器官を通しての刺戟によつて、心の亂れることがなくなる。これが、第五の制感である。

原典によれば、

「感覺器官が、その對象との結合を脱すると、それは恰も心自身の模倣の如くなる。これ即ち感覺器官の制禦で

ある。その結果は、感覺器官の完全な掌握である。」（第二章第五四—五五節）

以上の五種目即ち禁戒・勸戒・坐法・調息・制感は、心統一による神秘經驗への道程ではあるけれども、未だ神秘經驗それ自身ではない。外殼的な、或は豫備的な行爲である。従つて、この五つを併せて、「淨化」の段階と見ることは、先づ差し支へないと信ずる。

さて、準備はいよゝ成り、心身は整和して、心統一の神秘的境地に入ることになる。その神秘經の境地を説いたものが、總制の三種目、執持と靜慮と三昧とである。先づ、原典とビヤッサの註釋とを譯出する。

「執持」

（原典）ある一ヶ所に心の集中されたのが執持である。

（註釋） 膺に、心臓に、額先に、鼻端に、舌端にその他同様の場所に、又は外界に、心がその作用のみによつて結びつくこと、これが執持である。（第三章第一節）

「靜慮」

（原典）其處で表象作用が一つのものに集中されたのが、靜慮である。

（註釋） そのある一定の場所に於いて、禪觀の對象と結びついた表象作用が一つに集中し、即ち、同じものゝ連續となり、他の表象によつて影響されないのが、靜慮である。（第三章第二節）

「三昧」

（原典）此の同じ状態で、對象のみが輝きわたり、自己自身は空の如くなるとき、三昧である。

(註釋) 此の同じ靜慮で、禪觀の對象の形態が光り輝き、自己の本性は表象と一致して仕舞つて空の如く、かくて禪觀の對象のありのままの姿が把握されるときに、これが三昧を云はれる。(第三章第三一節)

これを一言で説明すれば、執持とは、ある對象に向つて、努めて精神を集中するものである。靜慮とは、心統一の狀態が一步深まつて、完全に一つの對象だけに意識が集中され、他の外界の刺戟から來る雜念の全くなくなつた狀態である。三昧とは、更に深味を増し、精神集中の對象が心の全部を占領する結果、我と云ふ意識が全くなくなり、自分が對象になり切つて仕舞ふものである。

此の三つの段階を見る時に、全く時代も背景も表現の方法も異つたものではあるが、今迄も引用して來た聖テレサの自叙傳中の、四段階が思ひ合はされる。それは、

1. Meditation.

2. The Orison of Quiet.

3. The Sleep of Powers.

4. The Flight of the Soul.

の四つである。

第一の Meditation は、神秘經驗に入つた最初の段階である。この段階にあつては修行者の方から神に向つて働きかけねばならない。そして、只抽象的に神に向つて精神を集中することは困難であるから、キリストの受難の光榮を心中にゑがいて見たり、キリストに話しかけて見たりせよ、と教へてある。ヨーガ經で、心身が靜まつ

た後に、先づ第一歩として、意識的努力をもつて對象に精神を集中して行く執持と極めて近いものである。

第二の The Orison of Quiet と第三の The Sleep of Powers との段階に到ると、神の方から修行者に向つて働きかけて来る。修行者の心は既に神によつて滿され、只管神のみと在る喜びに浸つてゐる。只彼に残されたものは記憶と幻想のみであつて、これは時々あらはれて、修行者の心を亂すことがある。此の二階段は大體に於いて靜慮にあてはまるものである。

聖テレサの四分類の中、この三つは「照明」の段階に屬するものとされてゐるのであるが、同様な意味で、執持と靜慮とは「照明」の段階に屬するものと考へ得ようと思ふ。

さて、第四の The Flight of the Soul の境地に到れば、記憶も幻想も消滅し、心身ともに全く神に抱かれて仕舞ふ。修行者は心も體も全く自由を失ひ、絶對の受け身で、心は遍く神によつて滿され、只神あるのみである。神の恵みは、恰度天から降り注ぐ濛雨の如く、心の庭を残る限なく浸して仕舞ふと云ふ。これは恍惚の境地であり、「融合」の段階である。

對象のみ輝きわたり、自己自身は空の如くなると云ふ三味の境地は、應にこれに相應するものであると思はれながら、先きに述べた如くはつきりそれと斷定し得ないのは、行文が簡單に過ぎて、その眞意が明確に掴み兼ねるからである。然るに幸ひなことには、同じヨーガ經典の第一章第四十三節に、先きの三味の説明の原典と、殆んど同一の一文を見出すことが出来る。違ふ處は、四十三節の方に、「記憶が全く清め去られて」と云ふ一句が餘分についてゐるのみである。そして、その原典の前後にはビャーサの長い註釋がついてゐて、それによつて、餘程意

味を明かにする事が出来る。これに關しては、原文批評の上から大いに問題の存する處と信するけれども、それは暫らく措いて、今ビヤサの註釋だけは、同一文句に對する註釋であるから、こちらの三昧の解釋の參考になり得るものと考へて見ることにする。

それによれば、此の最高の境地より一つ前の段階にあつては、一つの對象に向つて心が完全に集中されてゐる様であるけれども、實は心は未だ純粹になり切つてゐない。心の方に未だ雜りものがあつて、對象のありのままの姿が心に映つてはゐない。その雜りものと云ふのは、廣い言葉で云へば記憶 *smṛti* もつと的確に云へば、その對象の名稱 (*sabda*) と、それに關する知識 (*jñāna*) とである。それが打ち破られて、記憶が清められて、最早や何等の仲介物もなく、對象自身のありのままの姿が輝いて來た時に、この三昧 (四十三節以降では無尋無伺等至) の境地があると云ふのである。

此の説明と、聖テレサの第二の *The Sleep of Powers* から第四の *The Flight of the Soul* への進展の過程とを考へ合はせて見る時に、非常な類似を認めざるを得ない。そして、三昧にどれ程廣い意味を持たせるかは別としても、「融合」の段階がこの三昧の中に含まれてゐることは、認めて差し支へないものと信するのである。

最後に、神秘階梯としては、「融合」の段階の上に、更に「合一の生活」があるわけである。併し、聖テレサの自叙傳でも、ヨーガ經でも、それは説かれてゐない。その理由は、聖テレサにあつては、自叙傳執筆當時未だその境地に到達してゐなかつたからであるが、ヨーガ經に於いては、事情を異にして、哲學的理由に基く。即ち、

ヨーガ派の二元思想は、神秘的原理の神我 *Paraśa* と自然的原理の自性 *Prakṛti* との根本的對立である。此の自

然界に於けるすべての現象は、生理・心理作用も含めて、此の兩原理の結合に原因する自性の展開にかゝつてゐる。そして、神秘經驗の獲得、即ち解脱の境地に入ると云ふことは、神、我が自性との關係を絶つて本來の獨存、Kai-
valya に歸へることである。その時に、自性の三要素(三徳)は均衡を恢復して平靜にかへり、自性は開展を已めるから、その人自身の此の世に於ける存在は消滅することになる。従つて、「合一の生活」は、神、我が獨存と云ふ哲學的形式では説かれても、此の世の問題としては意味を持たないことになるのである。

註

- (一) Theologia Germanica, tr. by B. Winkworth, p. 47.
- (二) A. Poulain, The Graces of Interior Prayer 參照。
- (三) W. R. Inge, Christian Mysticism 參照。
- (四) E. Underhill, Mysticism 參照。
- (五) J. H. Leuba, The Psychology of Religious Mysticism 參照。
- (六) 木村泰賢、印度六派哲學二五四—二五八頁參照。
- (七) W. R. Inge, 同書 p. 11.
- (八) The Life of St. Teresa of Jesus, tr. by David Lewis.

正理派の神に就いて (一)

伊 藤 和 男

一

正理派の初祖? Gautama (又は Gotama) が自在神(今後、神と略稱する) (Isvara) の實在を認め、これを理論的に説示しようとした勞作 (Nyāya-sūtra IV. 1. 19-21) が後世、註釋者達によつて彥然たる發展を遂げ、Udayana の如きは正統の註釋書たる Parisud-dhi の外、別に「正理の一握の華」(nyāya-kusumāñjali) を著してこれを論證せんとした程である。

爰に、本派がマハーバハーロータヤ、ウパニシュアツ等に於て縷述せらるゝ蒼古たる既往の神を拉し來つて、独自の視點からこれの實在と威神とが權でなくして實であり、假にあらすして眞なることを論證しようとした——果してこれが可能であるかどうかは暫く措くとしても——方法論的立場こそは正しく、劃期的な

ものといふべきである。

この方面の専門的研究書としては先づ、ヤコービ氏の「印度人に於ける神觀念の發展」¹⁾に指を屈すべきであらう。又、近くは、わが山本快龍教授の論攻が存する。²⁾ 私はこれら先蹤に導かれつゝ私の研究の歩武を進めたと思ふ。

この際、私は sūtra, bhāṣya, vārtika³⁾ を中心をして本派の神論が如何に布衍せられ、廣説せられたかを理解しようとし、他派よりの論難とこれが答破とは爰には割愛せざるをえなかつた。

註

- (1) H. Jacobi, Die Entwicklung der Gottes-idee bei den Indern, 1923 (今後本書を「本」と略稱する)、本論著は先き立つて氏には「印度哲學に於ける神觀念」(明治十年哲學月報、第九卷所載)なる研究あれどこ

れを參看するをえなかつた。(宗研、木村教授追悼號三十五頁、金倉博士の「木村博士と耶古美翁」による) 宗研、特輯號「現代佛教の研究」所載「六派哲學に於ける神の問題」24頁。

(3) *sūtra, bhāṣya, vārtika* 並びに *aiṅgīyāikā* のテキストが丁本の卷末に掲げられてゐる。序言にも「この、所譯原典のオリキナールは三種の異本から借用せられたもので、これらは極く少數の者にしか間に合はぬから、周到に精査し、補正した梵語原典を愛に、印刷するのが好都合だと思つた」といはるゝから吾々には最も便利であるが、私は *sūtra, bhāṣya* は *ānandaśraṇa* ss. 91, 1922 *vārtika* は *chokh.* ss. 1915 *vā* 並びに *aiṅgīyā* は *kaśīss.* 24, 1925—26 を併せ使用した。

二 經作者の神論に就いて

現行正理經中の神論が果して經作者——實は口傳者——ガウタマに歸せしめらるゝや否やに關しては從來、種々疑義が存するやうであるが、その最も重なる原因は經中既述の箇處以外に彼の神論を傳ふる如き何等の消息も存しないこと、註釋者達の解釋の相違と、曖昧とのために果して、彼の眞意が那邊に存するや怪

正理派の神に就いて

まざるもえないがためではなからうか。けれども吾々は今の場合、註釋者達の立場を基礎として溯源的に彼の神論へ近づく以外は、唯吾々が經作者自身に同情することのみが残されてゐるやうに思はれる。

吾々の、斯くの如き疑問に對してデハー³⁾氏は暗示に富める貴重な指南を與へらるゝが、註釋者達の立場に對する氏自身の理解は大體次の諸項に歸するやうである。

(一) この神論は「ブローパーブローツカの徒の諸見解」の中で發表せられたと註釋者 (*bhāṣya-kāra*) は言つてゐるから、彼に従へば經はガウタマ自身の見解を代表してはゐない。

(二) ブローツカ³⁾の作者は「無神論者」(*Kulharīka*) の攻撃に對して、正理派を擁護した程であるから、彼が「この次にブローパーブローツカの徒の諸見解が説示せらる」(*atah paraṃ prāvādukaī nān dīśṭvāḥ padarśyante*) と「註」の言葉を解讀するに當つて、「或見解は否定せられ、或見解

は承認せらるる (kanicit pratisidhyante kanicid abhyantuñāyante) とも證言をこれに添加せしめたのは、ガウタマが神論を『フローヴァーヅヅッカの徒の諸見解』の圈内に全くは貶し遷さうと考へたのではないことを示さんとの意圖からであつて、「神」の「原因」にして經四・一・一九に於て説示せられた教説は明かに、「承認せられた」ところの唯一のものである。

(三) ターツパロヤは、「註」がこの教説を「フローヴァーヅヅッカの徒」の見解として紹介した言葉から考へて、全篇を神が世界の質料因なりとなす吠檀多的見解を攻撃したものであるとし、十九經の「神が原因なり」とは神が質料因なりとの吠檀多的見解を説示し、廿經に於てこれを否定し、廿一經に於ては神が動力因なりとの正理派の見解が説示されてゐる。

註釋者達の種々の立場をデハー氏は大要這般の如くに解さるゝが、私はこれらに對して次に、些か卑見を

加へつゝ吟味してみたいと思ふ。

先づ、「註」を見るに、經四・一・一四の紹介詞として「この次にフローヴァーヅヅッカの徒(他の諸論師を意味するのであらう)の諸見解が説示せらるる」を掲げ、經を追ふて問題の對象が變る毎に、*ahāpara āha* (4. 1. 19), *apara idānim āha* (4. 1. 22), *anye tu manyante* (4. 1. 25), *ayan ayan ekantah* (4. 1. 29), 等の紹介詞を擧げ、同一の題目に關するものゝみを一括してこれを論じてゐるから、十四經の紹介詞はこれらを總稱して前提したものと考へられる。さて、既述の如く、十九經の紹介詞には *ahāpara āha* とあり、これと十四經の紹介詞とを照合する時は、この限に於てデハー氏の所論は一應尤なことと思はるゝが、この他の論者の神論を註釋者自身、これを排拒せずして認容してゐたことが何とかして爰に許されないであらうか。ヴァーッスヤヤーナに従へば、學説の規約 (*śāstra-yukti*) として、他の見解を否定せざれば認められたのである (*paramatan apratisiddham anumatan*, Nbh.

p. 15, 16)から、今暫くこれを以て經の解釋を許すならば、既に第二項に於て指摘せられたやうに、ヴローツティカ(大疏)の作者が「或見解は否定せられ、或見解は承認せらる」と附言した態度と一脈相通するものが存するやうに思はれる。尤も、後に論ぜらるゝ如く「大疏」の作者 uddyotakara は本來有神論者で、Paśyāpācūrya と稱せられた程であるから正理派を獸主派(pāśupata)——シヴァ派(saiva)の一派——と同一視することは必ずしも不可能ではないやうであるが、溯源的に彼の神論を以て直にこれを、經作者や、註釋者に假託することは今の場合暫く慎まらるべきであらうと思ふ。

さて、三經に對する註釋者の釋相を見るに、十九經註と廿一經註とは同一の内容を盛つてゐるから同一の論者の主張とも考へらるゝが、恐らく嚴密には、註釋者の紹介詞を考慮に入るゝ限り、十九經を他の論者の説として解釋したにも拘らず、恰も自派の神論を契合する點からこれを一應認許し、廿經に於ける無神派の

正理派の神に就いて

論難に對して、廿一經に於てこれを辯護し、以て本派独自の神論によつてこれを布衍廣說せんとしたものと解さるべきではなからうか。従つて斯くの如き態度を尊重するならば、十九經を本派の自説と見做すことも必ずしも無謀の擧ではないであらう。それ故に、經作者自身の態度如何も亦これによつて推察するより外はない。

ヴローツティカヤナの神論の内容に就いては後に譲ることゝして吾々は更に經作者自身の立場を吟味しよう。

經作者が神を本來正當に、認めてゐたならば當然所量(prameya, Ns. 1. 1. 9)の一に數へらるべき筈であらうが、全くかゝることなきが故に、神の説示を直に便宜補足的と見做すことは餘りにも早計である。何者、註四・一・二一からも知らるゝ如く、神の眞相を最もよく知れる者は、神の前には一切の量(pramāna, Ns. 1. 1. 3)の無力さを眞に覺知してゐたとも考へらるゝからである。一般に勝論説を祖述すといはるゝ本派が

神論に於てはかへつてこれが先驅であるから、歴史的

に考察するときは、神てふ特殊の觀念に逢著するがた

めに、這般の如き疑問の生ずるのは一應最もなこと

であらう。勝論經には神の名を擧げないが、ブローシア

スタパーダに於てはそのバハシーシュヤの歸敬頌に、「因

なる神と次に、牟尼カノアードとに歸命してこれより、

大いなる福祉を與ふる「句義法集」は説示せらる」と

語り、又、これを説いてゐるが、彼が歸敬頌に於て神

を原因として述べてゐたとしても、彼の學說の中核た

らしめたのではないことを注意すべきであらう。又、

濕婆日 (Sivāditya) はその七句義論 (Saptapadārthi)

に於て、我を最高我と知田とに分ち、前者を以て唯一

神とし、神を現量的手段 (Pratyakṣa-pramāṇa) の一に

數へて、鼻等の六根と併擧してゐる程である。⁹⁾ 尙ほ更

に、一切物の動力因を神の意欲 (svareccha) と不可見

力 (adṛṣṭa) 等となすのである。¹⁰⁾ けれども後世、ウパス

カーローア等が經に於ける吠陀に關する部分と神とを結

合せしめたのは經自身にとつては全く與り知らざるこ

と、いふべきである。¹¹⁾

勝論派の神論は大要右の如き沿革を示してあり、吾

々の經の神論を説明する典據とはなしえないが、一應

の理解は必要であらうと思ふ。

次に「吾々の神が、經の所謂、解脱 (apavarga) に

參與するかどうか問題の性質上必然的に注意せられ

ねばならぬ。即ち經は開卷劈頭、十六諦の眞知 (tatva-

jñāna) によつて至高善 (niḥreyasa) への得達ありと

説き、註釋者に從へば、至高善への得達とは解脱の體

(niḥreyasadhigamo' pavarga-prāptih, Ndh. 1. 1. 1,

p. 10) 得に外ならなく、次の經には、「苦、生、活動、過

失、邪智の相續の滅に於て、それに隣れるものゝ滅に

よつて解脱あり」と云ひ、典釋に於ても神の名を擧げ

てゐないから、一應神は解脱に與らぬと見なければな

らぬであらう。

吾々は以上によつて大體第一項を吟味し、更に第二

項にも關説したから、次に第三項に就いて探究しよう。

ヂハー氏はこれを指摘しておられないやうであるが

吾々の *tūparya* (p. 590, 19) には「經四・一・一四の
 ツーロッパの紹介詞を一層布衍して、*atrah param
 prāvṛdukānam ca darsāny upanyastāni kamicit pra-
 tisthyanṭe tatra kamicid abhyanujāyanta iti* と言つ
 てゐるが、爰に *fairthika* とは佛敎派の所謂外道、即
 ち *trihika* と同一の語源、*trihā* から出づるもので、
 單に婆羅門の修行者を指すものとも考へらるゝが、爰
 なる *fairthika* はブーチヤスパテイが既に、シアンカ
 ロフの *brahmasūtra-bhāṣya* を知つておつて、これを
 註して、*bhāmāti* を著してゐる點と、ターツパロヤ四・
 一・一九の内容とから臆測して、シアンカロアを創始
 者とする十修行團の隨一たる *trihā* 一派の修行團に屬
 する徒を指して斯く呼んだのではなからうかとも考へ
 らるゝのである。惟ふに、彼が、「ブローアーヴーズッカ
 の徒」の見解以外に、この一派の見解をも紹介詞の中
 に添加せしめた所以のものは、恐らく、承認せられし
 唯一の見解としてこれを見、彼以前の註釋者が、經四・
 一・一四——一八に「空性の質料因の否定篇」(註)、又

正理派の神に就いて

は、「空性の質料因篇」(大疏)なる篇題をまうけて、物
 が有 (*Bhava*) から生ずるか、非有 (*abhava*) から生ず
 るかの問題を論じてゐる點から、經の配列上十九經を
 以て、この問題に答ふるものと解したるがために、神
 を動力因としてのみ奉ずる本派の傳統的解釋の上に、
 吠檀多説を導き來つて、質料因の問題をも本派の神に
 よつて解決せんとしたのではなからうかと思はれる。¹⁴⁾
 この、ターツパロヤの解釋は明に傳統を越ゆる態度を
 示しており、「大疏」迄の解釋が、十九經を前篇の問題
 から絶縁せしめて取扱つてゐると見らるゝに反して、
 一種の折衷的立場を取らんとしたかのやうである。尤
 も、「註」が「ブローアーヴーズッカの徒」の見解として
 紹介した意圖を汲まんがために、ターツパロヤは十九
 經に於て吠檀多的を説示し、廿一經に於てこれを撥無し、
 廿二經に於ては本派の神論を掲ぐるとなすチ、ハ一氏の
 所論は確かに穿つており、内容がこれを裏書してゐる
 が、若しも、十九經を全然認めなかつたものとすれば、
 紹介詞の謂ふ所の「ある見解は承認せらる」とは一

體何であるかゞ問題となつてくる。それ故に、十九經を「ターイロテヒカの徒の説」としてこれを認め、寧ろ、一應これと妥協せんとしたものと考へられないであらうか。従つて、右の解釋が許さるゝとすれば「大疏」が「註」の紹介詞に附言したる態度と、ターツパロヤが「大疏」の紹介詞に附言したるそれとは——もとより創意に出づるものではあるが——十九經の神論を認むる點に於ては相ひ異ならぬと云ひうるのではなからうか。

ターツパロヤ十九に「この、名色の可見界は空性を質料因としてはならぬ。だが、梵を質料因とするであらう。何者、實に、梵の、可見界の様相として轉變すること、恰も、泥團の、瓶・皿・水盤等の存在として轉變するが如くである」と云へるは、明に、前篇の、空性の質料因性と名付くるところの見解を答破せんとしたもので、古吠檀多説とも考へらるゝが、シアンカロア説の一面の解釋としての梵論と見てよいであらう。¹⁵⁾

又、一説に「實に、梵の、不可説無始の無明に基づ

いて、名色の可見界の諸相として化現すること恰も、¹⁶⁾一の顔貌の、非一の珠・劍等の差別によつて、多種多様の影像の諸相として化現するが如くである」と云へるは、シアンカロアの所謂化現説であつて、ゲーチャスパティイガバハーマテイ一の歸敬頌に於てこれを布衍して述ぶるところによつても知らるゝ。¹⁷⁾更に、自在(śānta)¹⁸⁾を梵に歸せしむることによつて、これと神とを同一視し、「かの有考へけるは、我多とならむ、我繁殖せむ云々」(chandogyopanisad 6. 2. 3)の啓示を掲げて、這般の啓示は智者の世界原因性(cetanasya jīvatī karānati)を語るものとなすのである。尙ほ、非有、勝因、極微は無知としてこれを斥け、無果を覺知しつゝ活動せる人を智者とは云ひえないから、神こそ智者であり、原因であるといふ。

惟ふに、シアンカロアに於ては世界の創成に關與する梵は aparām brahma であるとされてゐるから、¹⁹⁾嚴密にはこの梵を以て神と同一視したと見なければならぬ。そして、後の説明はまがふ方なく、シアンカロ

が前記の啓示を「ウパニシュアツ疏」に於て註釋するに當つて叙ぶるところのもので、この「有」こそ思惟者なるが故に (ksitviveka) 智者であるといふのである。²⁰⁾ 又、この啓示は屢々「經の疏」の引用するところのもので (1. 4. 24; 2. 3. 13 etc.)、明に吠檀多説の傳統を示してゐる。爰に、彼が神の優位性を説明せんがために、知的要素を導き來つたことは、もとより、右の啓示に基づくのではあるが、既に、「大疏」の所謂、神の有覺因性を豫想してゐるとも看らるゝのである。何れにせよ、この解釋は全く獨創的であるといはねばならぬ。

次に、廿經に於ては、これを論難して「梵は泥團の如くに、決して名色の可見界の相として轉變しない。何者、かの梵は全部 (sarvāmanā) 轉變するか、一部分 (ekadeśam) 轉變するか何れかである。この中、全轉變ならば、本性滅するが故に、梵は無常性とならう。部分轉變ならば、有部分性なるが故に、正に、かの梵は無常性とならう。さて、本性によつて徧滿せ

られたものが轉變し、それが梵なりとすれば、その時には梵の轉變はない」と云ひ、又、化現説を破しては「類比によつて覺知せられ、特相によつて覺知せられざる時、一物に他物の相を添加したるがために、眞珠母等に於て錯誤が經驗せられる。だが、眞珠貝の色を知る者は、決して、それを銀色なりと誤認しない。又、自覺 (svasamvedana) によつて、まのあたり知らるゝ不可分の梵に於ては、かの梵の自相を覺知しないか或は、類比によつて覺知するか何れもが存しない。それ故に、神が雑多の世界として化現するは正しくなし」と語り、斯くて、「神の質料因性」(īśvarōpānāva) と、「梵の化現性」(brahma-vivartava) と、尙ほ更に、「何ものをも願慮せざる神の動力因性」(nirapekṣeṣā-ra-nimitatva) とを掃蕩したる後、次の經に於ては本派の神論を掲げて「人の行爲を願慮する神が、極微を質料因とする世界の動力因である。又、かの神によつて願慮せらるべき人の行爲も亦、神を動力因とする」と説くのである。

今假に、神の原因性を質料因性と見做すならば、これと「人の行爲」とを對照せしむることは些か奇異であらう。凡そ對照としては無關係な概念でなければならぬ。²²⁾この意味に於て Madhusūdanasarasvati²³⁾が正理經四・一・一九を註して、「一切の、無知なるものは智者によつて支配せられて、正しく(sat)活動する。法・非法と呼ばれる、無知の行爲(業)は、靈智(caitanya)に支配せられて、正しく(sat)、自の果を與へんがために、活動する。この露智が、一切智者なる最高神である。そして、本經は、假令、神の質料因性に於て前主張(pūrvapakṣa)(反對の主張)をなしてゐても、かの神の動力因性に於てこそ定説があることを説明せるものである。と云へるを最も妥當な見解とすべきであらう。それ故に、吾々の經の意味は次の如く解釋せらるべきである。

十九經(定説) 神は原因なり。人の行爲無果なることを見るが故に。

廿經(論難) 然らず。人の行爲なくんば果生じえ

ざるが故に。

廿一經(答破) こは理由にあらす。人の行爲はかの神によりて働かしめらるゝものなるが故に。

註

- (1) 宇井博士、印度哲學史、二四四頁
- (2) Gaṅgadhara Jhā, The Theism of Gautama, The Founder of Nyāza (Proceedings & transactions of the First Oriental Conference, Poona, 1922)
- (3) vārtika の序文の歸敬頌に、kaṭāṅkika と見え、元來こは ka-ṭāṅkika 即ち、論辯家とも譯せらるべきものであらう。註者に從へば、陳那(dīnaṅga)を指すとせらるゝが、彼が神を否定した點から、チャー氏が無神論者と譯したのとあらう。
- (4) Chowh. ss には, aṅah param. pṛavādukānām da-śānāny upanyāsa kāmicit pṛatīśidhyante kāmīcīd upagamyante. とある。
- (5) 宇井博士、印哲研究(1)三二五—六頁
- (6) Vaiśeṣika-darśana with Prakāśapāda-bhaṣya & up-askara ed. kaṣī ss. 3, 1923
- (7) Radhakrishnan, Indian Philosophy Vol. II, p. 226

- (8) śivādīya, saptapadārthi, viz. ss. ed. by Tairāṅga p. 15.
- (9) śivādīya, ib. p. 21, p. 60
- (10) śivādīya, ib. p. 75
- (11) V. S. I. 1. 3; 10. 2. 9 tad-vacanaid ānāyasya pr-ānāyām. に於ては、れを、マン、カ、ロー、等は、神と解し、て、る、な、śrīdhara の nyāya-kandair 以下 (cf. p. 15) 外、宇井博士、印哲研究 (一) 三七頁、(二) 四八七頁以下 (三) 五九〇頁以下 (四) 二七七—八頁に詳論せらる。
- (12) 本經の解釋は註釋者達によりて種々異なりてゐる。この專門的研究は Otto Strauss 氏が荻原博士歐文紀念論文集中の五編 (Die Anordnung der Reihe in Nyāya Sūtra I. 1. 2) に於て論ずるものと、その
- (13) Fargular, an outline of the Religions Literature of India, p. 174.
- (14) J. S. 50, note I, マリーゴ氏と、チノー氏の主張を批評して、私と大差なき説を抱持せらる。
- (15) Brahmasūtra-bhāṣya, Bombay, 1927, I. 4. 26 又、梵の nimitta-kāraṇa なるものを認むるを、イカ (ib. I. 4. 23) ターミン、ローヤ十九はこれに觸れしむな。
- (16) J. S. 113, 21 以下 'upadhānan' と稱はる。Kāsiss' p. 593, 12 以下 'upadhānan' と稱する。恐らく後者は、五以下である。
- (17) bhāṇati, biblio theca Indica, 1880 Vol I, p. I. 尙ほ、金倉博士「吠檀多哲學の研究」二五九頁參看。
- (18) 'īśānā' ye cetana-śākti' v' kriyā-śākti' と云はるる。義に用ひられたとわれし。
- (19) 金倉博士「吠檀多哲學の研究」二五六頁、なほ、二三四頁によれば、マン、カ、ローに於ては、parān' brahman, aparān' brahma, para 'īśvarah, īśvarah' は同一義に用ひられたとわれし。
- (20) 'chāndogyopaniṣad-bhāṣya, ānandaśrama ss. 14, 19 13, p. 331 atś ca na pradhānan saṅkhyā-parika-ḥpitan jagat-kāraṇam. pradhānasyā' cetanaivābhyu-pagamāt. idam tu sac cetanam ikṣitvāt.
- (21) 神博士、續譯名集大集、四五—四
- (22) マリーゴ氏 (Jhā, ib, p. 234 13) 「神の力」の對照として立てる「人の行爲」にて事實こそは經の意圖が動力因 ('nimitta) であるの如く、質料因 ('upādāna) 作因 ('kāraṇa) なるものを示してゐるやうに思はれる」を、引く。
- (23) Mādhusūdanasarasvatī, 'īśvara-pratīpatti-grakāśā, trivandrum ss. No. 1.XXIII. p. 4 sarvam acetanaṃ

正理派の神に就して

cenādhīṣṭhitan sat pravartate. dharmādharmākḥ-
 yan karmācetanān yena caitanyenā dhiṣṭhitan sat
 sva-phala-dānāya pravartate, sasawajñāḥ parameṣ-
 vara it. idam ca sūtram īśvarōpādānatve purvapa-
 kṣābhūtan api tan-nimitatve siddhānta evēti dy-
 otakahūṭayah.

三 『註』の神論

次に、『註』に於て、神論は如何なる發展を示してゐるであらうか。

ブーツスヤーヤナに従へば、「人の行爲」(Puruṣak-
 arma) (Ns. 4. 1. 19) とは欲求 (saṁhā) に外ならな
 い。欲求者は、そのものを取らんと欲し、或は捨てん
 と欲して、そのものを得、或は捨てるのである。(Nbh.
 p. 1) 又、欲取と欲捨とを目的とする人の欲求が即ち、
 活動 (pravṛtti) であり、(Nbh. p. 1) 活動の中には、
 活動の手段たる法・非法をも含むとされるのである。
 (Nbh. p. 12, 8) この法・非法が、「大疏」に到つては最
 も重要視せらるゝが、直接「註」の意味するところの
 ものは人の欲求であらう。それ故に、puruṣa-karma

とは爰では三世に存続する如き「業」の意味ではなく、
 日常の欲求生活そのことを意味するものといふべきで
 ある。そして、この欲求の不如意なることを直接經驗
 することによつて、それは、何らか超人格者に基づく
 ものでなければならぬことを比量し、この基づかるべ
 きところのものをこそ神であるとすのである。然らば
 この神とは如何なる存在であらうか。

ブーツスヤーヤナの一功績は、瑜伽經(一・二四)が、
 神を特殊の神我 (puruṣa-viśeṣa) として説示したると
 等しく別異の我 (ānantara) として表象した點に存す
 るであらう。彼は、我を定義して、「一切能見者、一切
 經驗者、一切智者、一切感者」(āt nā sarvaśya draṣṭā,
 sarvaśya bhoktā, sarvajñāḥ, sarvānubhāvī, Nbh. 1.
 1. 9) と云つてゐるが、これは恰も、註廿一に「神は能
 見者、覺者、一切智者」「draṣṭā, boddhā, sarvajñāḥ
 īśvara it) と云へる啓示と少なくとも文字面に於て相
 通するものがあるが故に、既に、勝論說以來傳統的に認
 めらるゝ、明哲判明なる我の觀念を導き來つて、彼と

此との類比によつて、神の真相を推知せしめんと意圖に出づるものと解さるべきであつて、唯一我を以て神となしたかの如く解すべきではないであらう。換言すれば、我によつて未知の神へ想到しようとするのではなくして、先づ既知の神あつて、これの本體を他に知らしめんがために、方便として我を借り來つたまでである。

註釋者は、註廿一に於て、神には我的形式 (aima-kalpa) 以外の他の形式はありえないと二箇處に於て叙べ、而も嚴密には、我的覺 (buddhi) 以外に、神の存在の徵相をなせる如何なる屬性も示しえないといふのである。この覺こそ「大疏」の作者によつて最も強調せられたところのもので、寧ろ、我からこれを奪ふて神に依屬せしめ以て、我と神とを峻別せしむるところの特相として重んぜらるゝに到つたのである。

斯くの如く、グーツスチャーヤナは神を我によつて推知せしめんとしたにも拘らず、遂にはこれを放擲して、「そして、覺等の我的徵相によつては言詮すべからざ

る、現量と、比量と、聖教量との對象を越ゆる神を、何人が能く示しうるか。〔Nbh. 4. 211〕と語つてゐる。爰に於て、吾々は、神の前には一切の量が撥無せられ、神への通路が全く斷たれてゐることを知るのである。それ故、經作者も亦、これと全同の立場に立つものとすれば、前既に叙べたやうに、彼が量の對象から神を除外したことは寧ろ、神を眞によく知る者といふべきである。ガールウタマに於ても、グーツスチャーヤナに於ても、神の理解には既に他の活手段が用意せられてゐたであらう。

又、註釋者は神の創造を説いて、「そして、この神の如意所得の法が、各人我に存する法・非法の積集と、地等の大とを活動させる。又、かくして、人我自らの行爲の報を妨げざるによつて、神の創造の意志の自由 (nimāna-prakāya) は、神自ら爲せる業界 (即ち法) であると知るべきである」と語つてゐる。爰に、神の創造とは我に存する法・非法 (精神的素材) と、地等の大 (物質的素材) とを既に與へられたものとし

て、これらを活動せしめ、而も、人我に自の應報の一切を擔はしめることによつて些もこれを妨げないとの意味に外ならぬ。それ故に、原初に一の太原あつて、これより世界の一切現象の流出す(sj.)となす如きウパニシヤアヅ流の宇宙開闢説と、本派の如く、先づ神あつて、別に加工せらるべき素材の用意せられおるとなす如き、いはゞ宇宙創造語とはその理論に於て根本的に峻別せらるべきであらう。⁹⁾されば、ターツパロヤが註したる如き神と本派のそれとはその旨趣を全く異にするものといふべきである。吾々の神は人の行爲を攝取し(puruṣakāraṇa īśvaro' nūgrhātī)、結果のために努力せる人の果を完成せしむる(phalāya puruṣasya yamānasye' śvarah phalaṇ sampādavatīti)底の、有類の父なる存在である。(pitrbhūta īśvaro bhūtanām) さて爰に、三經の註釋以外の別の箇處に於ても神が暗示されてゐるかのやうに思はれる。即ち、經四、一、四四——五四に行爲の果の現前が即時(sadyas)、¹⁰⁾ 異時(kālantare)から論せられ註四七には、恰も、果實

を得んと欲する者が木の根に灌漑等の準備を施すやうに、活動(Pravṛtti)によつて法、非法を特相とする行(sampratīka)生じ、かの生じたものが、他の動力因に攝取せられて(nimitāntarānūgrhā)異時に果を生ぜしめるとの意味を述べてゐるが、爰なる他の動力因とはルウベンも疑つてゐるやうに、神を秘かに意味してゐるのではなからうか。若し然りとすれば、ターツスヤーヤナの有神論的態度が尙ほ一層明白となりはしないかと思はれる。

註

(1) ātma-kalpa は文字通りは「我の如きもの」を意味する。接尾語 kalpa は tsadasamīpa を意味する。(Brahmīngk, Pāṇini's Grammatik V. 3. 67)

(2) Ns. 1. 1. 10 には我の微相の中に、buddhi を説かずして jñāna を擧げつゝあるが、Ns. 1. 1. 15 には「覺と知覺(upalabdhi)と知(jñāna)とは別物にあらず」と云つており、buddhi は jñāna と同一のもので我の徳とされるのである。(Ns. 3. 2. 19—42)そして、覺は無常な(Ns. 3. 2. 1—18; 3. 2. 43—46)經驗(bhoga)に外ならぬのである(Nbh. 1. 1. 9)

(3) 經には、本來の量としては現、比、譬喩、聖教の四量(Ns. I. 1. 38)を説き、この註釋者の言葉の中には譬喩量を缺くが、神を我によつて推知せしめんとした點で既に用ゐられてゐるから、一切の量を拋棄したものと云つてよゐであらう。

(4) 「*sankalpānvidhāyē*」とあり、*ānand ss* には *sankalpāvidhāyē* となつてゐる。

(5) 「六疏」では、神による所動的素材として、風にて終る四大を説くが、正理經一・一・二三には五大を説き、「註」もこれを説明してゐるから、地等とは五大を指すのであらう。けれども、正理經二・一・二二では、空・時・方を勝論經の如くに實として説いてゐるからこの場合空は大ではないから、正理經では空は大と大ならざるものとの二種と見てゐることとなる。(宇井博士、印哲研究(一)一九六頁參看)

(6) 邦譯ウパニシヤアツ、一正〇頁、註Ⅲ

(7) W. Ruben, Die Nyāyasūtra S. 108, Ns. IV a 43 註

バングツアハ族の神々（續）

馬 淵 東 一

頭目關係の神々

神代系譜第七代の Hunahunau-sapah-trok, Tsinga-
tsingau-sapah-trok, Tsaripatsip-sapah-trok, Tarak-
usan-sapah-trok 及び Soror-arimoro の諸神がこれに
屬するものと考へられる。頭目即ち papuro-ai につい
てはさきにも少しく觸れておいたが、これが文字通り
には「演説するもの」を意味することよりして、辯舌
が頭目たるの一條件として如何に重要なかを察し得
やう。蕃社内部の會議、他社との折衝、公共的祭祀そ
の他に於ける演説や儀禮的の挨拶或ひは呪禱の言葉を
述べるなどに際し、頭目が雄辯なることが極めて望ま
しいとせられる。アタヤル族、ブヌン族の如き山地の
住民に比してバングツアハ族の蕃社は遙かに大きく、
すべての行事が大規模に行はれ、多數の人員の参加を

みるから、そのことが特に必要なのであらうか。前述
の如くこれらの神々の名は演説の身振り手振りを指す
言葉に由來するものが多^(註二)。

更にまた papuro-ai は頭目たるのみならず祭祀、し
かも公共的祭祀の長でもある。祭祀の日取を決め、そ
れを指揮し、且つ祭主として呪禱その他を行はねばな
らない。蕃社共同の主要なる祭祀は農業に關するもの、
就中、穀物の播種收穫に關するものであり、それ故、
穀物豊穰の爲めの呪禱が著しく重要である。頭目關係
の神々の名に、演説の身振り手振りの外、穀物や芋類
の發育を示す種々の言葉に由來するものが少くないこ
と、それらの發育を助ける神 Tuna-oro が Hunah-
nau-sapah-trok の妻とせられることなどは、主とし
てかゝる事情に基くのであらう。また、それは頭目即

ち papuro-ai の職能のかやうな他の一面をも示すこと

にならう。馬鞍社口述者に従へば、神代系譜第十三

代——この時代は既に人代に屬するが——なる Vos-

ai-tsungut の頃、人間が澤山にふえ、粟播きの祭祀の

爲め papuro-ai の必要を生じ、Soror-urimoro (神代

系譜第七代の同名の神とは別) なる者が最初の sapa-

rungau(papuro-ai の長) になつたと云はれる。^(註三) かくの

如く papuro-ai は單に政事の長たるのみならず、祭司

としての性質も著しく帯びてゐるのであるが、このこ

とは蕃社によつて必ずしも一樣でない。祭司の職能が

頭目の職能から全く分離して、世襲の祭司家に歸せら

れる場合も少なからず、後に述べる kakira-an がこれ

を兼ねることも屢々ある。或ひは農業關係の諸祭祀が

數種の祭司家によつて分擔せられる蕃社もある。また、

祭司家が蕃社の實權を握り、社衆から租税類似のもの

を受取ることもあり、パイワン族に於ける世襲頭目

の原型を暗示する様にも思はれるが、これらバングツ

アハ族諸社の祭司については他日の研究發表に譲りた

5。

農業關係の神々

第七代 Tunao-or 及び第十代 Votakajan, Ta'ra-

au-no-takaj, Arangisan-no-takaj 及び Maratso 神

には屬してゐないと云はれるが第八代の粟の神々もこ

れに加へられやう。何よりもましてバングツアハ族が

農業の民なることよりして、これらの神々が特に重要

なることは當然豫想せられねばならない。また、彼等

の主要なる祭祀が農業關係のものなることは前述の如

くである。これらの神々の名の多くはバングツアハ族

の主要なる農作物、即ち粟(現在は殆んど作らないが

往昔は最重要な作物)、米(本來は陸稻)及び芋類の發

育に因むものであり、この點、前記頭目關係の若干の

神々と全く趣を同じくするのであるが、その場合の頭

目とは政事の長としてよりも祭司としての頭目なるこ

と、この頭目によつて統べられる蕃社共同の大なる祭

祀が作物豐穰を主要目的となすこと、これらがこゝに

想起されねばならない。農業關係の神々と頭目關係の

神々との間に明確な區別を設け難いのは、かゝる事情、即ち両者が祭司と祭祀とを通じて緊密に結びついてゐることに基くのであらう。また「Paau-no-takai」の如く播種についての禁忌に關する神もある。(前述第十代の神々参照)。即ち粟の種と稻の種とを混せて播くのは禁忌であり、かくすれば穀物が逃げると云はれる。

その外、Yokakau, Arangitsau-no-takai の如き穀倉の神々もある。生計が主として農耕に依存する彼等に於いて穀倉が重要視せられることは云ふまでもない。

出自や財産が母系を辿るパングツアハ族では女子しかも女戸主が穀倉の所有者であり、これが同時にまた「Esti-si-si-ri」即ち家々の祭主たるのが原則である。^(註四)馬

太鞍社で、新たに女戸主を相續して「Esti-si-si-ri」になつた者は一年間魚を食ふのが禁忌であつて、それはかくすれば魚のすべる様に穀倉の穀物が逃げるからと云はれるのは、かゝる理由に基く。また、馬太鞍社では既に嚴守せられてゐないが、中部及び南部のパングツアハ族諸社に於いて屢々廣く一般に女子或ひは女戸主

が鰻を食ふを禁ぜられるのは、彼等が穀倉の所有者なるが故に鰻を食へばそれがぬる／＼逃げる如くに穀物が少くなると云ふにある。堅固な穀倉に多量の穀物を收藏することはパングツアハ族に於ける最大の生活理想であり、嫁入婚が原則なる彼等の社會にあつては農業に勤勉なる男子がよき婿として女子、就中、女戸主に喜ばれ賞讃せられる。^(註五)このことは、農耕が全然でないにしても女子の手に俟つところ多く、男子の衆望と名聲とが狩獵及び首狩によつて特に決せられる父系的なアタヤル族——そこでは首級を獲たる男子或ひは機織の巧みなる女子に非ざれば死後祖靈の國に入るを容易に許されない——やブヌン族などの山地住民と著しき對照をなす。

狩獵漁撈關係の神々

第六代 Kavei 及び第九代 Votong-Rimamai, Avotongai の三神、第十代の Tsuyatsuyan-no-takai もこれに加へられやう。そのうち Kavei (北部では Kaved) が特に重要であり、或ひは漁撈の神或ひは狩獵の神、

または双方の神として廣くバングツアハ族諸社で信仰せられてゐる。狩獵漁撈の獲物多からんことは主としてこの神に祈られ、その助けなくしては目的を充分に達し得ない。因みに馬太鞍社では豹 (rukdao) 或ひは熊 (numai) を殺したときそれが頭を南に向けて倒れたならば、人がこれを取るのには禁忌である。その場合には南の空に居る Kavel がこれを殺したものと信ぜられ、人はその獸を祭らなければならぬ。若しそれらを守らなければ Maratao に屬する諸神がその人の家族を引きよせる、すると家族の者が死ぬ。またはその家の作物がよく出來ないとせられる。

山地の諸種族に比すればバングツアハ族では狩獵は左程でもないが漁撈は一層盛に行はれ、このことは海岸地帯の諸社に於いて特に著しい。通常個人々々によつて行はれる漁撈が彼等の嗜好する魚介類その他をもたらず以外に、粟の播種祭及び粟收穫祭に關聯して行はれる蕃社共同の漁撈——祭の後壯丁達によつて行はれる河川の漁撈——が最も重要な行事の一つに屬する

こともこゝに附記さるべきであらう。尙、收穫祭後の共同漁撈に續いて共同狩獵を行ふ蕃社も若干あり、馬太鞍社もその一例である。

戰爭關係の神々

第七代 Trah-rah, Akah, 第十一代 Trah-rah, Akah, Tarungajau, Vofireau, Vifowasau, Tsatsuvayan, Rorungao, Rona-Awai の諸神。バングツアハ族は他の諸種族に比し決して好戰的とは云ひ難いのであるが、かくの如く戰爭關係の神々はかなり數多く、これについては馬太鞍社並びにこの種族の對外關係に少しく觸れなければならぬ。今日でこそバングツアハ族は、恒春地方の如き飛地を除けば、花蓮港から臺東に至る東部の平地一帯に廣く分布するけれども、往昔はこれと著しく事情を異にした。即ち彼等は地域的にみて、北部諸社、中部諸社及び南部諸社の三群に分れ、そのうち南部のものは臺東平野に割據する強力なバナヤン族に制壓せられて蕃租或ひは勞役の提供を餘儀なくせられたるに反し、中部諸社は守勢的ながらも

これと對峙して下らず、また他方、北部諸社と同様に西方山地の好戦的なアタヤル、ブヌン兩族より不斷の脅威を受けてゐた。北部諸社と中部諸社との中間地帯はアタヤル族の分派木瓜蕃の出没する、また、中部諸社と南部諸社との中間地帯はブヌン族及びバナバナヤン族の跳梁する無人の狩場であつた。加ふるにバングツアハ族諸社の間にも屢々敵對關係を存し、勢ひ微弱な小社の住民は離散して有力な大社に吸収せらるゝの傾向を生じたのであつて、このことは北部及び中部に於いて特に著しい。かゝる事情——所によつて一樣でないが、或る地方では七八十年前まで、他の或る地方では近々三四十年前まで——のもとにあつて特に中部及び北部諸社に於ける軍事組織とそれに伴ふ祭祀の發達をみるに至つたのは當然のことと云はねばならぬ。

馬太鞍社は中部諸社の西北端に位し、木瓜蕃及びブヌン族丹蕃の領域に接近して居り、それ故先づ西方山地に對し絶えざる警戒を要した。就中、木瓜蕃の來襲

は最も甚しく、一時馬太鞍社西方山麓の *Sakirine* 及び *Yanao* に進出し來れる丹蕃の如きもこれを恐れて同社と攻守同盟に近い關係を結んだ程である。併し乍らこのことは奥地のブヌン族との關係には何等影響せず、彼等による首狩の危険は依然除去せられなかつた。更に周圍のバングツアハ族諸社との抗爭もこゝに考慮されねばならない。即ち、南の拔仔社、東の太巴壘社、また稍々遠距離にあるが花蓮港附近の北部諸社（所謂南勢アミ）、これらは何れも馬太鞍社と反目を續けてゐたのである。かくて當社は四方に仇敵をひかへ、それに應じて防備も嚴重を極めてゐた。こゝにそれを詳述するの餘裕をもたないが、先づ蕃社の周圍に垣を築き、その外に堀をめぐらし、堀の中には鋭く削つた竹を無數に立て、四つの出入口に橋をかけ、絶えず壯丁が交替して警備の任に當つたのみならず、蕃社の外の耕作地や更に遠距離の地にも所々に警戒所を設け仇敵に備へた。これらは主として防禦的性質のものであるが、かゝる事情に伴つて未婚者及び男やもめの共同宿泊所

なる青年集會所は著しく軍事的色彩を帯び來り、頭目以外に Kakurian(戰の將)の如きものが極めて重要な位置を占めてゐることが注意されやう。また、それらに關聯してこゝに戰爭關係の祭祀、特に Kakia-an を中心とする首祭に言及しなければならぬ。

Kakia-an とは讖首せる仇敵の首級を置く場所、または首祭の祭司家、更に轉じて祭司その人をも云ふ。^(註七)これが三軒あり、前記の Vata-an 區(小社)に二戸、Makurung 區に一戸。首祭の祭司(mivura-ai)は男子、

世襲であつて通常その家の長男がこれに任ぜられるのであるが、パングツアハ族では母系にして且つ婿入婚が行はれるから、普通姉妹の息子に譲られる。若しそれが適任者でなければ他の母系親族の男子——祭司家から分戸せる家の者であつてもよい——がこれに代る。この祭司は仇敵の首級に供物を捧げ、當社に禍を與へぬ様、また仲間を連れてくる様にと呪禱するのであるが、他の諸種族で屢々信ぜられる様に首狩が蕃社の幸福、就中穀物の豊穰と結びつけて考へられてゐる

かどうか、馬太鞍社に於いては疑はしい。

次に讖首の祭について簡単に述べておかう。首狩に出て目的を達すると第一日目には各小社の青年集會所で首祭をする。酒宴が開かれ、若い女達が盛装して首狩に出た男達に酒を吞ませ、首を真中におき男女混合で踊る。第二日目には Vata-an 區にある第一の Kakia-an 家に首をもつて行き、そこにおく。第三日目には同區の第二 Kakia-an 家に、第四日目には Makurung 區の Kakia-an 家に、そして第五日目には再び Vata-an 區第一 Kakia-an 家に首をおさめる。最後に第六日目の夜には河川で蕃社共同の漁撈を行ふ。それが終ると首狩に伴ふ種々の禁忌が解除せられ、例へば首狩に赴く數日前から禁止せられてゐた同衾が許される。粟の播種祭及び收穫祭に關聯してその後に行はれる蕃社共同の漁撈は既に述べたが、それに於いても祭に伴ふ種々の禁忌が解除されるのであつて、かくの如く共同漁撈が禁忌の期間と禁忌なき期間とを區劃する點は特に注目すべきであらう。尤も共同漁撈と云つて

も、それは専ら男子によつて行はれ、これに參與する集團は禁忌の性質に應じて必ずしも一樣でない。例へば服喪の禁忌は主として當該家族に關するものであり、その場合の共同漁撈は家族員及び近親者によつて行はれる等である。

以上、馬太鞍社の對外關係、軍事的設備、戰爭及び首狩、首祭の祭司家、馘首祭などを中心に述べ來つたが、かゝる事情のもとに於いて戰の神々が神代系譜にかなり重要な位置を占めてゐるのは當然のことと云はねばならない。また、前記の如く、これらの神々が首狩の神、士氣を鼓舞する神、戰士を守護する神或ひは戰死者の魂を世話する神などとして説明され居ることもこゝに併せ考へられる。

呪醫關係の神々

第九代 Raritsayan-no-*tsidar*, Parih-no-*tsidar*, Katsawan-no-*tsidar*, Saporono-no-*tsidar*, 第十代 Rame-no-*tsidar*, Nakau-Rame?, Tsingatsingau-no-*tsidar*, Kakomodan-no-*tsidar*, Harewayau-no-*tsidar*,

Marukruk-no-*tsidar*, Manaisiwan-no-*tsidar* の諸神。尙、第十一代に屬する Tarungajan もこゝに加へることが出來やう。呪醫は現在馬太鞍社に十人あまり、男女に拘らず適任者がこの職につく。呪醫の長を *aisidan* と云ひ、これが一人、同様に男女の如何を問はない。そのもとに *aisidan* の候補者が五人あり、順番が決められてゐて、これも同じく *aisudan* と呼ばれる。前記の如く神代系譜第九代の Raritsayan-no-*tsidar* が呪醫しかも *aisidan* の元祖と云はれ、その後の代々の *aisudan* の名が傳へられ現在に及ぶ。但し夫は世襲でなく適任者から選ばれるのであるから、系統を辿る純粹の系譜ではない。^(註) 呪醫については別に稿を改めて述べなければならぬが、神々の名の説明に必要な程度にこゝに簡単に記しておかう。呪醫の主要なる職能は病氣の治療にあり、病氣は死靈或ひは疫病神の所作或ひは惡事特に禁忌を犯し Maratao 諸神の怒りに觸れた爲め等に基因する。これらの死靈や神々に連れ去られ魂が戻らぬとき病者は死ぬと云ふ。呪醫は神々と

話をして原因を確かめ——呪醫關係の神々に相談する外、太陽や *Donga* 神の加護を求める——芭蕉の葉で祓を行ひ魂の復歸を呪禱する。また、重病の時には呪醫が神々と相談して病者を改名せしむることも少くない。呪禱には呪醫の踊が附隨して行はれ、その場合にも芭蕉の葉を持つて踊る。踊の意味は未だ充分明らかになすを得ないが、それが呪禱に於いて極めて重要なことは南部のバングツアハ族諸社で呪醫を *Māngā-ngai* 即ち「踊る人」と呼ぶことによつても窺ひ知られやう。その外、呪醫は葬儀にも重要な役割をもち、芭蕉の葉を以て遺族の身邊を祓ひ、死者の魂に供物を捧げて芭蕉の葉に來らしめ、呪禱して祖靈の國に赴かしめる(或ひは奪る追ひやると云つてもよい)。また呪禱に際し、呪醫は魚類、野菜類を禁ぜられるなど、一定の食物禁忌に従はなければならぬ。禁忌とせられる食物は播種祭、收穫祭等の期間に於ける一般社衆のそれと大體同一のものである。是らのことは呪醫關係の神々の名にもよく反映して居り、既述の如く、それらは

バングツアハ族の神々

呪禱に於ける呪醫の動作や禁忌に因んだものが多い。尙、こゝに注意すべきは呪醫の職能が主として病氣や葬儀に際しての呪禱の如き個人または家族に關することに限られ居る點であつて、これは前記の頭目即ち *papuro-ai* が蕃社共同の祭祀や雨乞、晴雨の行事に大いなる役割を演ずること、著しき對照をなす。呪醫の仕事は病氣關係のものが最も重要であるが、公共的性質を帯びた驅疫祭(社内の惡疫驅除或ひは外部より惡疫侵入の防止)には呪醫のみならず *Papuro-ai* の参加を常に必要とする。呪醫特にその長なる *aisudan* は社衆に信賴せられ尊敬を受けるけれども、その地位は *papuro-ai* には及ばない。馬太鞍社口述者の表現に従へば蕃社の長 (*komod-no-niaro*) なる *papuro-ai*——その場合の蕃社とは、これが普通の頭目なるか總頭目なるかにより、小社を指すこともあり、馬太鞍社全體を指すこともある——は呪醫の長 (*komod-no-sikaw-asai*) なる *aisudan* の *kaka* であり、また逆に *aisudan* は *papuro-ai* の *sava* である。 *kaka* は兄姉、 *sava* は

弟妹の意、但しこゝでは年齢でなく、地位の上下を指してゐる。

その他の Maratao 諸神

第六代 Kong

鼻 (kong) が出産を告げると云はれることから、人間を作る Donge 神と相並んでその名が神代系譜に織込まれてゐるのであらう。併しその爲めにこの鳥が崇拜せられる様なことはなく、また、何等かの特殊な取扱ひを受けるかどうか疑問である。

第十代 Torunusan

既述の如く人間の悪事を監視する神であつて、悪人から被害を蒙つた者が加害者を呪咀する際にこの神の助けを求めると云はれるが、如何なる形のものにせよバングツアハ族の black magic に關する報告が皆無に近い今日、これは特に注意すべき事柄であらう。この種族では black magic の現存を否定する口述者が多く、たとひ事實は秘かに行はれるとしても、ブヌン族に於ける如くに目覺ましく且つ頻繁ではないらしく想

像される。また、ブヌン族では相手の頭髮、血、爪、着物などの毀傷、或ひは、相手を殺傷する眞似その他が多く行はれる様であり、呪咀の効果は呪者が manangan (呪の力が強い、呪が巧み、首狩が上手などの意、主として人間について云はれる) なるか否かに依存すると云はれ、この點 Torunusan の如き神を通じて呪咀の目的が達せられる右の例と著しく趣を異にする。

第十代 Hahidipan-no-takaj

これも人間の悪事を監視する神。呪醫は依頼を受けて盗まれた品の所在を云ひあてることがあり、それは呪醫がかゝる神に尋ねて始めて分ると云はれる。前記の Torunusan に尋ねることもあるらしく、その外勿論呪醫關係の神々にも尋ねる。但し呪醫は盗んだ者が分つてもそれを語らず、品物の所在方向を教へるのみ。尙、悪事と云つても神々の怒りに觸れるのは禁忌關係のこのみで、竊盜その他單に蕃社の規則を犯すだけでは社衆の制裁は別として直接神々の處罰は蒙らない

とせられる。

かくの如く Maratao に屬する神々は極めて數多くそれらの性質や職能も種々雜多であり、男神もあれば女神もある。併し乍らこのことはバングツアハ族を通じて決して決して一樣ではなく、かなり著しい地方的相異が存在することもこゝに附記されねばならない。馬太鞍社の Maratao 諸神に該當すべきものゝ一部——個々の神々の名は蕃社によつて屢々異なる——が Maratao と呼ばれず別個のものとしてせられることも少なからず、花蓮港街の南に相並ぶ里漏・溥々・荳蘭の三社では Maratao は男神(單數或ひは複數)と云はれ、主要なる職能は狩獵、戰爭及び禁忌破りその他犯罪關係のことに限られ、農業の神や漁撈の神は別に考へられてゐる様であり、また、かく云ふ口述者が甚だ多い。溥々社では Maratao 以外に幾多の農業神が系譜的に語られてゐる。更に歸化社では Maratao 諸神として Kakomodan-ni-Maratao, Dasoai-ni-Maratao, Votire'au-ni-Maratao, Naminor-ni-Maratao, Torakaho-ni-Maratao,

バングツアハ族の神々

no, Aruytun-ni-Maratao, Supatrar-ni-Maratao の名が順次に述べられてゐるが、何れも男神であつて専ら戰爭の神、禁忌を守る神、禁忌を犯した者に罰として病氣や腫物をもたらす神とせられ、狩獵漁撈及び農業關係の神々とは別になつてゐる。然るに奇密社では Maratao は狩獵及び漁撈に關する男神と云ひ、南部の猴仔蘭社ではこれは男神及び女神であつて Kawas なる日月の親類、双方共に農作物の神且つ人間の行動を監視する神と云ふ。

而して馬太鞍社に於いてはこれらの神々が一括して Maratao の名で呼ばれるのであるが、それは Maratao の原型とも云ふべきものから幾多の神々が分化した結果であるか、或ひは本來性質や職能を異にする雜多な神々を何等かの理由で一括し系譜的秩序を與へたものと解せらるべきか、その何れともにはかに斷じ難いにしても、右の諸社の地方的相違に存する或る種の傾向は馬太鞍社に於いても看取され得る。先づ北方の歸化、里漏、溥々、荳蘭の諸社では Maratao は戰爭・犯罪、

狩獵などの神とせられて居り、その職能が専らかゝるものに限られるならば自然それは男神と考へられ易いであらう。馬太鞍社ではこれらの神々は必ずしも男性のみではないけれども、戦争關係の神々は戦死者の魂を世話する女神 *Ara* を除けば凡て男神、また、狩獵漁撈關係の最も重要な神は男神 *Kavej* である。尙、右の諸社で漁撈或ひは狩獵漁撈關係のことが *Maratso* の職能から除外されてゐるのは主として、馬太鞍社と異つて、*Kavej* (*Kavej*) を *Maratso* に加へやるが爲めにすぎない(前掲「狩獵漁撈關係の神々」参照)。また、*Maratso* の主要なる職能の一つが犯罪特に禁忌破りの監視にある以上、これが呪醫(従つて呪醫關係の神々)と結びつけて考へられることは當然豫想されやう。次に *Maratso* は農業關係の神ではないとする蕃社がかなり多いのであるが、馬太鞍に於いては嘗てバングツアハ族の最重要な穀物であつた粟の神が *Maratso* とは別になつて居り、猴仔蘭社では日月及び *Maratso* を以て農業の神となすに拘らず、その外に幾多

の粟神や稻神が述べられてゐる。しかも馬太鞍社では粟の神よりも農業關係の *Maratso* 諸神が一層重要であつて、五穀豐穰並びに蕃社の幸福は主として後者に祈願せられ、一般に *Maratso* 諸神には供物が捧げられるに對し粟神にはこのこと行はれず單に挨拶するのみと云ふ(猴仔蘭社ではかゝる差別は存せぬと聞いた)。或ひは本來粟神や稻神は單なる穀物の靈、これに對し農業關係の *Maratso* 諸神はそれを支配する高次の神々であつたと想像されるかも知れないが、現在の乏しい資料ではこれを確認し得ない。且つまた、少くとも馬太鞍社に關する限り、兩者はその職能に於いて著しく類似して居り、他方、後者は祭祀を通じて祭司としての頭目に關する神々と結びつき易いことは前述の如くである。これはさきの犯罪關係の神々と呪醫關係の神々とに於ける場合と比較されやう。更に犯罪のうちでも著しく重い禁忌破りは當人またはその家族のみならず屢々蕃社全體の利害特に穀物の稔りに影響するとせられる。

以上の如く Maratoo の性質や職能は、その間に多少の聯絡は認められるにしても、地方により蕃社により甚しく相違する。このことは既述の女神 Donge にもみられるところであるが、Maratoo はその職能が遙かに多種多様であり、蕃社生活の諸部門に關係を有するだけに、それが一層著しい。職能の多様性は一方に於いて神々の分離を促し、他方に於いては結合を導き、従つて夫々の限界は屢々曖昧とならざるを得ない。また、馬太鞍社神代系譜に於いては、Maratoo 諸神間の關聯は蕃社生活諸部門の關聯——實生活に於ける關聯、或ひは宗教的呪術的信仰を通しての關聯——に相應するとも考へられ、それ故、諸群に分れてかなり著しい神々の對立を存しながら全き分離をみるに至らぬのではあるまいか。但し何故これが特に馬太鞍社に於いて顯著であるのか、また、何故神々の分離結合が諸社によつてかくも程度を異にするのか、これらは問題として殘されなければならぬ。

(註一) 遠距離にある馬太鞍社では知られてゐないが、海

バングツアハ族の神々

岸山脈の南端に近い都巒山の峻峰は Maratoo の名で呼ばれる。併しそれが Maratoo 諸神の棲家なりや否やは南部のバングツアハ族諸社でも明らかでなく、普通これらの神々は空に居るとせられ、その方向は南の空となすもの、西の空となすものなど、蕃社により必ずしも一樣でない。

(註二) こゝに詳しく述べる餘裕をもたないが、嘗て馬太鞍、太巴望兩社の間に Maratoo と呼ばれる行事が行はれてゐた。それは粟播の前及び收穫の前、兩社の者が境界に集り、何れが先にそれを行ふかを相談して決める、その際双方が酒、豚肉、餅などを持ちよつて饗宴が開かれ、大きな餅を半分に割つて互ひに交換する行事である。兩社は絶えず反目しながらも、これを行はぬと收穫がよくないとせられた。この行事に際して、先づ馬太鞍社の Papuroa の長が四時間位演説——儀禮的な挨拶や蕃社の故事など——を行ひ、次いで太巴望社の Papuroa の長も同じ位演説する。その場合演説の巧拙は蕃社の名譽に關するのであつて、こゝでも Papuroa の雄辯なることが必要缺くべからざるものとせられるのである。

(註三) Soror-animoro 以下代々の saparungau の名が傳へられて居り、現在の Panong-Oan まで六十五代に

及ぶ。これについては目下印刷中の「高砂族の系統的研究」(刀江書院)を参照りたい。尙、氏族が明瞭なる中部(馬太鞍、太巴望兩社を除く)及び南部の地方では諸氏族或ひは諸家族の系譜が屢々存して夫々の系統や移動を語り、太巴望社では世襲的な *kakia-an* (首祭の祭司家) の数十代に亘る系譜を以て同社の古きを誇るのであるが、それらに對し馬太鞍社で非世襲的な *sapanngau* の系譜、それ故何等系統を示さざる系譜が発達し居れるは注意を要する。

(註四) *tsi-nai-ai* とは文字通りには「祭をする者」の意。

地方によつては蕃社全體の祭司或は呪醫を指すこともあるが、こゝでは専ら家々の祭主を云ふ。家々の實権が女子の手にある母系のバングツアハ族で、かゝる祭主が女子なることは異とするに足りないけれども、これに對し蕃社全體の祭司の職が全く男子のみに限られ居るは興味深い。

(註五) 父系的な山地の諸部族や武勇を誇るバナバナヤン族(そこでも母系、嫁入婚への傾向が強いけれども)

などに比しバングツアハ族の男子が遙かに勤勉であり、労働者として重寶がられ、臺灣東部地方に於いて勢力の大部分を供給し居れるは、一つには主としてかゝる事情に淵源するものと思はれる、

(註六) *kakunian* は *komod* と同じく單に「長」の意で

あるが、こゝでは特に戦の長、武將を云ふ。

(註七) 中部地方のうち海岸地帯の諸社や南部地方では

kakia-an とは *matokangai* と云ふ。恐らく *tolak* (首を刺しておく竹棒) に由来する言葉であらう。

(註八) *Rattisayan-no-tsidar* に始まりて現在の *aisundan*

なる *Vuleng-kakatsawan* (男) に至る五十九代の系譜

——そのうち始めの十一代は神代系譜に語られてゐる——更に續いて順次に述べられる五人の *aisundan* 候補者を加ふれば六十四代に及ぶ *aisundan* の系譜が傳へられて居り、これも「高砂族の系統的研究」に掲げておいた。尙 *Vuleng-kakatsawan* は老年の爲め實際の仕事は第一候補者なる *Anga'-O'dai* (男) に委ねられてゐる。

(註九) ブヌン族などでは病氣が呪咀によるとせられること

が屢々あり、その場合呪醫に治療を依頼するのであるが、バングツアハ族ではこの種の類例は稀らしい

——第十代 *Tornusan* に關する記事参照。

以上、馬太鞍社神代系譜を中心とする記述、またそれにつけ加へて若干の注意及び他社との比較をなしたがつたが、云はゞ荒地を開き始めたに過ぎない現状に於いては、これらはもとより資料整理の程度を出せず、

結論めいたことには未だ遙かに程遠い。吾等の探究は漸くその緒につけるに止り、しかも、近代文明の侵入に伴ひ貴重な諸資料が急速に滅亡しつゝある今日、また故事に通曉せる古老達の死滅が目前に迫り居れる今日、寧ろ一層詳細且つ正確なる記述こそ最も望ましいと考へる。これについては蕃社生活を背景として代表的な諸社を中心とする intensive な研究が必要なることは勿論であるが、その外、著しき地方的相違をも廣く考慮しなければならぬ。また、何が代表的なるかはかゝるものゝ考慮によつて始めて決しうることであり、それによつて若干の地方的類型にまでまとめあげることが可能とならう。吾々はこゝに宗教民族誌の方法论に深入りするの餘裕を持たないけれども、従來屢々行はれた様なあまりに性急な概括化への警戒としてこのことは特に強調さるべきであらう。

更に、右の神代系譜とそれに附随する若干の物語及び説明とが祭司兼頭目なる代々の *sapramngan* によつて傳へられることを再びこゝに注意しなければならぬ

い。また、さきにも述べたる如くそれには古語或ひは祭祀用語と云はれるものが屢々見出され、この種のは呪禱の言葉その他にも少なからず存し、祭司や呪醫達によつてのみ理解されると聞いて居る。これらの専門家による神話的宗教的知識の獨占がその複雑化した恐らく合理化を導いたことは想像に難からず、このことは馬太鞍社についても云ひ得やう。かゝる獨占への傾向が強ければそれだけ専門家の個人的色彩が濃厚となり、他方には地方的相違を一層甚しからしめたに相違ない。併しながら、複雑化への基礎は飽くまでバングツアハ族固有の傳統に存し、合理化と云つてもそれは現實の蕃社生活を背景としてゐる。かゝる知識は祭祀や行事などと直接結びついて居り、一般社衆の信仰と全くかけ離れたものであつてはならない。祭祀及び呪術等に於いて *Donge, Marano* の兩神が最も重要なことは既に述べたが、これらは *Kawas* としての日月と共に一般社衆の間に廣く信仰せられ、且つ、著しき地方的相違にも拘らず、この點については廣くバ

ングツアハ族諸社を通じて殆んど變るところがない。而して *Dongse* がものを産出す神、就中、人間を産出す神なるに對し、*Martiao* はすべての統制、組織に關する神としての色彩が濃厚なること、それ故幾多の神々を分化し易いと考へられること、これらを最後に附言しておく。

尙、バングツアハ族の *Kawas* はこれで盡きてゐるのではなく、こゝに掲げられたものは比較高位の神々であり、外に低位の神々、或ひは精靈とも云ふべきもの、更に云はば *anitu* 的なもの、これらが無數に存する。また他方 *adingo, alingo* (魂—蔭)・*torip* (生命) などや呪術に關する諸觀念をも考慮しなければならぬが、これらについては他日の機會に譲ることとした。

右の小文は主として昭和六年六—七月の調査に基き、すべての數字は當時を規準とする。その際筆者に與へられた仕事はバングツアハ族を構成する諸系統の分類及び移動を跡づけることにあつた爲め、宗教關係資料の不統一は止むを得ざるところ、他日訂正すべき點少なからずと考へられる。尙、本文の中心をなす馬太鞍社神代系譜については同

社出身の伊藤賢太郎氏に負ふところ甚だ多く、こゝに厚く御禮を申上げなければならぬ。

審語の記載については開誤りの疑ひを所々に感ずるが、再調査の機會を得ず、しばらく當時のノートに従ふ。

? 聲門部の破音。

x 獨乙語 *o_h* に類似の音。

ng 云はば鼻音のガ行音。(ŋ)。

! 1 の無聲音。語尾にあるときは恰も *sh* 音の如く、然らざるときには *sh* 音と *d* 音との中間音の如くにも聞える。馬太鞍社以南諸社の ! 音は以北の諸社の *d* 音に相當するのであるが、双方の中間に位する當社では兩音併存し、或る場合には ! 音、他の或る場合には *d* 音が用ひられる。

ü 唇を平にして發する一種の中間母音。假にこれを以て示す。

巫堂の賽神に就いて

金 孝 敬

シャマニズムでは善精悪精の二元、しかも二元の融合相補でなく二元對立反撥の方なので、特殊の精力を有する者が獨特な鍛錬に依つて異常な感覺と技術を有する即ちシャマンなる者が、精界（神靈）と交通し呪法的宗教的な祭式に依つて悪精はこれを宥め慰撫し祭り上げ善精はこれを招いて人間生活の不幸を遠ざけ幸福を迎へるのがその本質であつて、従つて巫堂に於ける賽神は即ち巫堂イズムの神隨でありその全貌を一幅に表現するものである。従つて餘他はその本質その目的を明かにし助成する附隨物であり着物であるに過ぎない。即ちシャマニズムに於ける賽神とその本質との關係は——他の諸宗教に於ける儀禮もそうであらうが——恰も現象の本體に於ける、言語の思想に於ける、行爲の意向に於けると同じ關係にあるものである。斯

巫堂の賽神に就いて

の意味に於いて半島のシャマンなる巫堂に於けるその幾つかの屬性の特に賽神即ち巫祭に就いての考察を試みることは就中有意義な企圖であるべきかのやうに思はれる。今その巫堂の賽神即ち巫祭に就て考察することに依つて半島の巫堂の鳥瞰圖とするであらう。*

名 稱

半島の巫祭はこれを一般に Kut 或は Puri 又は Nori naji とも云ひ少し規模の小さいのを Puda-kuri 或は Jindu と云ふのであるが、この他に巫祭の意味を形容して Tisyung — 致誠 — 或は Kido — 祈禱 — と云ふ場合もある。この中に一般に用ひられる語は Kut と Puri であるが、その語意の言語學的起源は判然しないが、李能和氏はその著「巫俗考」に「巫行神事統稱曰 巫」（原書は諺文で Kut と記す）蓋我俗語凶險之事謂之

K_{me}、例與天雨之日曰 Kuchinad 死之事曰 Kuchini、以推之則巫之行事神祀也、其目的在乎祈禳凶災故名之曰 K_{me} 者歟(四四頁)と云はれて、K_{me} は凶險の事を意味し祈禳凶災の意であると云ふて居られるが、然し K_{me} を語根とする語には他の意の語も幾らもあつて必しも凶險を意味する語であると云ふことも斷言は出來ない。その K_{me} の語源から來る意味はどうであらうと暫く別として、今日の K_{me} が祈禳凶災の意の儀式であることは勿論である。そして云ふまでもなく現今はこの K_{me} と云ふ語に、その巫祭を意味する目的形容詞を冠せて山神 K_{me} 生日 K_{me} 死神 K_{me} と云ひその各々の巫祭を現してゐる。

面白い例は今日では巫祭でなくても何か賑やかなきな騒ぎ或は會合を稱して K_{me} (日本語にそれを形容してお祭り騒ぎと云ふが如く)と云ふのである。

尙極端な例ではあるが雀が澤山集つてさへすり騒ぐのをさへ雀が K_{me} をやつてゐると云ふのである。

次に Puri は李氏も前掲書に「Kut之別稱亦曰 Puri

：譯意爲解即解罪求福之事」(四四頁)と云はれて居られるが恐らくそうだらうと思はれる。即ち Puri は解で「トク」「トカス」「チラス」「ナホス」「ノク」の意で、穢を去つて淨きに就き、罪を懺悔し善に返り、惡精より逃れて善靈にかしづき、神意を和げ憎惡を解き禍厄を直して福を求める意になる。従つてその儀式を意味する語になり得るわけである。そしてこの Puri もやはり K_{me} と同様その巫祭の意味を示す形容詞を冠せて生日 Puri 還甲 Puri 等と云ふてゐる。

この Kut と Puri の兩者の持つ意を綜合結合して見ても結局凶災を禳ひ罪を謝し福を求める意味にはなるのであつて、即ち吾々の今日用ひそしてその語に含ませてゐる所の賽神と全く同義である。勿論これは巫祭だけであつて孔孟の祭り檀君の祭り如きには決して K_{me} 或は Puri なる語は用ひない。

尙又上に列擧した所の中の次の P_{udakeuri} 又は J_{inbu} の事であるが、これに關してのその語意は未だ知らなすが恐らく前者は Puri に Keuri と云ふ賽神の段階を

現す形容詞が結合されたものではなからうかと想像される。兎に角小規模簡單な巫祭を現す語である。

又次に *Tisyung* 及び *Kido* と云ふ語であるが、これはその行爲その行動の心理的狀態を形容して命名した名詞に過ぎない語であるが、但し何れの巫祭にも致誠或は祈禱と云ふのではなくて一般に餘興的なもの（巫祭には多く神靈慰藉の意の歌舞の餘興が交る）の少いもの、又個別の巫祭を指す時は祈禱乃至致誠を付けて口調のいい場合に接続して用ふる。即ち七星祈禱・山川祈禱と云ひ、七星致誠・喪門致誠等とは云はなすし、又 *Keurikut*—*辻Kut*—と云ひ *KeuriTisyung* 若くは *Keuri Kido* とも云はぬが如く又彌勒致誠と云ひ彌勒祈禱とは云はぬが如き皆それである。

尙又次に *Kut* 若くは *Pudakeuri* と云ふ語は元來は巫祭の規模の大小を現す語であるが、特殊の個別の巫祭を指す形容名詞の場合はその規模大小に拘らず用ひられる場合がある。即ち *Deukupuri*（長病人の爲になす巫祭）*ChumanKut*（眼病の時）の如きそれである。

この場合 *Deuku Kut* 或は又逆に *Chuman Puri* 等とは決して云はない。大體以上の如くであるが、甚だ簡單ながらも凡そ名稱の大要を考察したから次にその意義及び巫祭の種類を順を追ふて考察することにす。

意義・特質

賽神の意義即ち何故（目的）に賽神を行ふかその巫祭の持つ意味が何んであるかと云ふことは、名稱の意の示す如く大體凶災を祓禳し福德を祈願することを目的とする行爲であると云ふことになるのであるが、これをもつと具體的に細かく分析すれば、やはり必要に應じてなす各種の賽神に依つてその意の異なる如く、意味の相異が生じ従つて自ら同類に納められるやうな特質の種類が生ずるわけである。依つてこの意義と特質の異り即ち俗に云ふ種類とはこの賽神に於いては分離して考へることの出来ないものである。意義及びその特質の異りを考察する前にここでは先づ如何なる賽神があるかをその實際を考察して見やう。繁を避け巫堂の行ふ賽神の全部を列擧することは切りのないこ

とであるから意味目的即ち特質の異なる代表的のものの大體を列擧することに止めることにするであらう。即ち退送(祟り神を祓ふ祭り)・悟鬼(冤魂を極樂へ行かしむる祭り)・跳神(家内安全を祈る祭り)・Brenti神ブニ(村神の祭り)・水陸齋(溺死者の靈を冥府へ導き行かす安泰を祈る祭り)・井神ミツ・蘇塗ミツ・祖上Kut(祖先賽神)・世尊Kut(穀神賽神)・帝釋Kut(家長守護神賽神)・SonimKut(媽々又は痘神で天然痘の神のKut)・成造Kut(家の守護神Kut)・落成Kut・祈雨Kut・三神Kut(JiyangKutとも云ひ産神Kut)・七星Kut・Kishinkewi(天死者の靈祭)・Jankewdi(死者葬儀後祟りのないやうに祈る祭り)・横敷防ホシヌメキ(度厄Kut)・Kuimeung Jil(病氣平癒を祈る祭り)・檀君祭・農功祭・大監祭・龍宮迎・月迎・春迎・葉迎・上山遊・鷺齋 Puri・病 KauriKut・江祭・及び降神祭・身主祭・虛主祭等の入巫祭・その他死神賽神・報恩 KarangKut等々のそれである。先づこれで凡そ異なる特質を持つものの列擧は、盡されてゐると思ふ。これを分類して赤

松博士は「薦神賽神の行事」(朝永博士還曆記念哲學論文集七一七頁)に於いて「凡そこの巫の祭事には幾多の種類があつて、暫く茲に同僚秋葉教授の分類に従ひ、その一般を示せば次の如きものがある。第一季節に關するもの……第二生老病死に關するもの……第三聚落及び家族に關するもの……第四佛道教の影響の多いもの……第五巫自身の宗教的生活に特有なるもの……」として實例を上げ五種に分けてゐられる。この分類に於いて見る如く凡そ巫祭は斯の如くその内容形式目的からして最も簡單に分ければ、その屬性の最も著しき型に分けて五になし得るものであると云ふことが知れる。従つてこれは如上の意味に解する場合に限り特に目立つ五の屬性に分けられると云ふ意で凡ゆる多くの巫祭が如何なる場合もこの五項の一項以上に跨ることなしに必定何れかの一項のみ專屬すべき屬性をのみ有する特質的なものであると云ふ意ではない。これは巫祭に關する限り恐らく期し得ないことである。即ち消極的な禳災を意味する巫祭が同時に必然に積極的な

祈禱の意を伴ふべきであるが如き然る關係にあるからである。今假りに一例を取つて見ても、今日の巫祭の大部分の中佛教的な若くは佛教の影響を蒙らざるものは嚴密な意味に於いて殆んど少く且つ家族的聚落的なものにも季節的な或は生老病死に關係する第二種的な巫祭があるべく若干の項目に巫祭を抵觸なく或る項目に當嵌めることは甚だ困難で、只全體の巫に幾つかの種類の性質があると云ひ得るのみであるやうに思はれる。勿論比較的な程度の差に於いてであるが巫祭には次の如き種々の性質が抽出され従つて色々の種別が生じ同時にそれだけ異なる特質の種類を持つものがあるとは云へると思ふ。即ち積極的巫祭即ち跳神ウシシの如き積極的に家内安全徳福圓滿を祈願するものと消極的なもの即ち *Sonin Kut* の如き天然痘にかゝつた時消極的に難を免れんとするものあり、祈禱的なもの即ち世尊 *ソウジ* の如き穀物の豊穰物質的福を願ふものと厄除的なもの即ち横數防の如き厄を防除するものあり、又鬼神を招請するもの即ち大監祭の如きと鬼神を祓禳するもの

の即ち *Kuimeungji* 等諸の病 *Ku* は皆それである。次に又私的なもの即ち多くの個人の病災の對應策としての諸の *Kut* と公的なもの即ち *Bul Kut*・祖上 *Kut* の如き一村或は一家擧つて行ふそれである。又一神を祀る場合即ち悟鬼の如き死靈一人一人の冥府に於ける安樂を祈願し追善を行ふものと複数の神靈を對象とするもの即ち跳神の如き多くの神靈の加護に依り一家の安寧幸福を蒙らんとする如きそれである。又自然神を對象とするもの即ち竈王 *Ku* の如きと人格神を對象とするもの即ち國師堂祭の如き又季節的なもの即ち春迎アサヒ・丹楓迎ニシキの如きと非季節的なもの即ち婚約の時の豫探アサヒ *Kut* 婚禮の時の馬上 *Ku* 死亡の時の喪門 *Ku* 死神賽神その他病 *Ku* の如き皆それである。又社祠的なもの即ち都堂祭・城隍堂祭の如きと非社祠的なもの即ち江祭・地神 *Ku* 落成 *Ku* の如き、又巫堂にのみ屬する即ち入巫祭を始め諸の先巫への *Ku* 及び世俗的なもの即ち巫堂にのみ專屬せざる如上の種々の巫祭がそれである。尙自己の欲求を鬼神に強制するものと哀願

するものあり、その方法に欺くありおだてるあり脅すあり驚かすあり他の鬼神の力を借りるあり模倣するあり、又規模の大小形式の簡單複雑の異りに依り乃至神靈の異りに依り *Yudakemi* と *Yei*、生を主とする生日迎・死を主とする喪門 *Yei* あり等々で無数の特質の異りが認められる。これ以上は只概念分類の細分に過ぎない所の、故らに繁鎖を致す好事家の遊戯かも知れないが、依是觀之到底五種や六項等に納められぬものであること及び一者にして二項三項に誇る雑多の特質のあるものなることが知れるのである。以上性質の異なるものを列擧する際繁を避けその例の一二宛しか擧げないがその類の多いことは云ふまでもないことを附言する。結局これらの特質的性質を上げ分類に當てることは、大部分の何れの分類に於けると同じく勿論比較的な程度の差に依てであることは云ふまでもないことであるにしても特に甚だ困難なのである。斯の如く特質を分けて見るにしても積極的なものと云へども自然神を對象とするあり人格神を對象とするあり個人的で

あるあり公共的であるありで一向獨立的な一屬性のみの獨自性の保持はない。畢竟これらの分類は或る基準的立場を前提としてのみ許されるのであつて、巫祭全體を凡ゆる角度から考察して若干に區分することは無理が多いやうに思はれる。巫祭全體には既に一言せる如く幾つかの種類の性質のものがあると見るのが穩當のやうである。適當な基準のもとに適切な區分法の見出されんことを念願する。村山智順氏は「朝鮮の巫覡」に於いて「朝鮮に於ける巫行神事の種類は大別して一讓災・二祈福・三占卜及び四娯樂の四者に分つことが出来る」(一六五頁)として四に分類してゐられる。これはその神事の持つ目的を主とする立場からする分類であることは云ふまでもないが、斯くの如くその神事の内容形式目的等のその何れかを主眼として分類を試みる各の場合に各異なる分け方及び項目の異りも必然生ずべきであることがこれに依つても知られる。

以上大體性質の相異と特質従つて或る程度の分類さるべき種類、同時にその意義を明かにしたのである

が、結局巫祭の意義及び特質の異りを要言すれば、その祭式は時と場合に依り種々あるが、その時の対象とされる鬼神に自己の欲求を持ち込んで適當な行爲（誠を致し或は命令に遵ふ）をなして祈願を成就して貰ふことである。換言せばそれは「鬼神に自己の要求を叶へて貰ふ爲めになす行爲であり、然も必要に應じ形式内容の異り即ち種類がある」と云ふことになる。

巫祭に關聯して巫祭の持つ目的と同じやうな意味の目的を持つ呪法的行爲がある。即ちそれは病氣を癒し災禍を防除する爲めに行ふ防鬼・退鬼・摑打・驚壓・刺傷・呪符・封縛法等々の色々の呪法的方法であるが、これは巫及び世人各自も行ふことで巫祭的儀禮を伴はずにも行ふ方法で「降伏」と一寸似た行爲（降伏は人間を対象とするもこれは多く鬼神を対象とする）である。これは項を改むべき獨自性を持つものであるので只巫祭に關聯する斯の如きものを紹介し他日に譲る。

そして最後に巫祭の實際即ち設壇・降神・賽神等の内

容言ひ換れば設壇供物の具體的相異、降神の種類、數位及び迎神賽交送神の式次第、巫の配役巫具巫經の實際の一一各々その巫祭の持つ意味の差異に依つて異なるのであるが、それは巫賽の何れかの實際に就いて考察せねばならぬものである。その考察は前掲赤松博士の論文と日本宗教學會第三回大會紀要の拙稿「巫堂に於ける死神賽神に就いて」参照を乞ひ、本項を終るに當り極く抽象的に全般的に通ずる内容の若干を述べるであらう。

内 容

巫祭の内容は第一 Kut と Pudakeuri とに依つてその大小の規模の相異に依り巫の人數・賽神の時間の長短・用具の多寡が異り、又同一の Kut 或は Pudakeuri に於いても經濟上の關係及びその他の事情に依りこれら人・時・具の相異が生じ、人が減れば自ら用具が少くなる如くその中の何れか一つが變つても全體の内容に變動を來すべきであることは云ふまでもないことである。凡そ Kut は演劇の用語を借りるならば三幕より

なりそしてその場面は或は十二（京城を中心とする中部朝鮮は大抵十二階段）或は十四或は十六を算する。尙ほ *Pudakeuri* も同様三幕であることは云ふまでもないが、場面は第二幕とも云ふべき中間段階に於ける場面の増減に依つて皆異なる。但し *Pyeyori* より遙かに段階的場面——*Keuri*（巨里）と云ふのであるが——の少いことは必定である。

賽神の順序は恰も吾々の種々の集會と全く同一で、執行時所の設定・關係者臨場・配役・議事處理・茶菓饗宴・餘興・閉會・退場の次第少しも變りがない。即ち招魂・歡樂・下直の三段で閉會・有縁諸神の歡樂・閉會の順を追ふて終る。そして一般に賽神の始まりは公開しないのが普通で、特に種々の禁忌に觸れた者は觀衆たることを忌むのがその原則である。尙最後は下直と云ふて賽神の殿りであるが、これは必ず佛教に於ける施餓鬼と同様な供物を散らし、施食をなす儀式を行ふのである。終局する所賽神行事は主神を始め諸神を迎へ歡待の意を表し喜ばせて置いて祈願を訴へそして或は託宣

命令を乞ひ受けることであるが、その間に必要に應ぜる種々の様相を或は仕業、即ち供物・歌舞・祓禳を演ずる事をなすのである。それ故に必然の理からして託宣を述べる時はその神託主たる神靈の姿をなし、病魔を祓ふ時はそれを制伏する神靈の姿をなし又祓ふ眞似をするわけである。斯る心理による創造からして種々の巫堂の服具が必然發生しであらうことは想像に難くないのである。従つて思想の昇上と時間の流れとに伴ふて種々の屬性が益々複雑化して行くわけである。半島に於ける巫堂の諸々の屬性その形式内容の複雑さは實に驚くべき程なのである。

*但し巫堂一般に就いては拙稿巫堂に就いて「日本の宗教學」(一〇二—一〇八頁)の參照を乞ふ。

特殊の教團より見たる秘事法門（續）

竹 園 賢 了

四

前節に述べた如き入團式によつて此の門徒の仲間に加り而も同時に救はれて佛の位に入つた行者等はその後色々な儀式を受ける。入團式以前にも行者の心を試めず爲めに法座を催して勧誘し、種々の聖教の講釋をした。前記庫裡法門記に依れば資曆・明和の頃には入團式を行ふ前に數回行者を集めて御文の解釋、五重の文の講義等を行つた。入團式後も秘事者間の聖教の講義をなし、又奇怪なる儀式を行ふ事が屢々あつた。戰國、徳川の頃には「心血脈鈔」「御袖の下」「法要章」等の講義を行つて居た。明治年間に於いては入團式を始めとして十回の法座を開いて、第二回目には第六字の益として「卽身佛體鈔」の講義、第三回目には御袖の益として「御袖の下」の講義、第四回目には無極尊の益

として「安心決了鈔」の講義、第五回目には御鏡の益として「發願廻向鈔」の講義を行ひ、第六、第七の兩回は往相の益、還相の益として知識が行者の顔に息を吹きかける儀式を行ふ。而して第八回目には御開きの益として知識が各人の信念をためすのであつて一人づゝ盛裝せしめて密室に呼び入れて、滑稽な質問をする。これが終れば第九、第十回目には天盃の益、棟上の益として喜びの爲めに一同酒宴を開くのである。此の喜びの式は古くから色々な形式で行はれて居た。

例へば鼓攻篇に依れば、入團式の秘儀が終つた日は即得往生の日であり、正覺の日であるからとて酒をすゝめる。これは知識・行者同列で行ふのであつて、皆平等に佛になつた印である。翌日は本山に參詣せしめ、又お飾りの式を行ひ、正信偈三首引の勤めをなし、信

心獲得の御文(五帖目五通)を読み、尙五重の文をも讀んで法座を終るのであつた。

次に庫裡法門記に依れば入團式の翌日は願望成就の日として喜びの式を擧げる。秘儀を受けた十三人皆上客となり、何れも盛装をこらし、分限に應じて武士は麻上下を著して集る。先づ知識なる善兵衛が盃を上げ一同これに和して酒盃を乾すのである。別の廣間で一汁五菜の非時を出す。是等の式は此の世の穢れた身が平等に佛になつたといふ意味で葬送の式と呼んで居た。

又前記の明治四十三・四年の探檢談に依れば御最初といふ入團式の儀禮後數日間種々秘事者間に用ゐる聖教の講話をなし、最後に第九、第十の出世(出世とは法座のこと)とて天盃及び棟上の式を行ふ。これには已に述べたと同様盛装にて參集し、何れも佛と同列に加はつたといふ意味で酒肴を出し、喜びの宴を張るのである。

是等は皆入團式に於いて秘儀を行はれて穢れた身のまゝ佛の仲間に加つたと信ずる行者達がその知識と一

緒に酒を飲み、肴を食して救濟を喜び、又互ひに平等に佛となつたとて相交り、信者間の秘密を益々嚴守する事を誓ふのであつた。又此の宴會の際喜びの餘り相擁して踊る事もあつたといふ。従つて是等の點から觀ると一種の共餐式である。

尙古來の密儀に屢々見られた如く、秘事法門にても此の宴會の際男女平等に佛となつた故何等の差別なしとて風紀を紊して居た事も往々あつた。己に覺如の頃如道の主唱したる秘事法門の法座後にかゝる行爲が見られる。存覺の破邪顯正鈔に

「念佛勤行ノツイデニ佛前ニシテ親子ノ儀ヲ論ゼズ
自佗ノ妻ライハズ、タガヒニコレヲユルシモチキル
ヨシノコト」

と誠めて居り、又連如は選正集に

「ソノイハレ或ヒハ念佛勤行ノツイデト號シ、或ヒハ佛前又ハ内々ニシテ親子ノ義ヲ云ハズ、モトヨリ他人ライハズ、自他ノ妻ライハズ、タガヒニコレヲユルシモチキテソガ妻ヲバ人ニ許シ人ノ妻ヲバ我モ

チキテカヤウノ邪義非道ヲハタラキテコレコソ秘事
法門ノ極位ナリナント語テ或ヒハカタハラナル座敷
ヲカマヘ……………」

と書けるを見ても當時入團式その他の儀式の際に風紀を紊す如き行者があつたと思はれる。徳川の頃の秘事法門にも此の事は屢々見られるのであるが、秘事法門にては眞言立川流の如く本来の儀式がかゝる男女陰陽の道にあつたのではない事は明らかである。勿論如道の頃の聖教には立川流の教義の影響を受けた爲めか、陰陽に關する解説も多く見られるが、秘事法門の本来の儀禮は寧ろ入團式の渴仰にあつたのである。

以上は入團式前後に於ける儀式を示したのであるが、何れの場合の儀式に於いても、知識の繪像を掲げる事もあるが又阿彌陀佛を禮拜したり、眞宗の聖典を讀誦したりする等眞宗の儀式と共通な部分が多くあり、又本願寺や眞宗の寺院に參詣せしめて自ら眞宗と正當なる關係ある如く装ふ事もあつた。

註

特殊の教團より見たる秘事法門

(1) 一六一二三頁

(2) 眞宗法要、卷一三、四七頁

(3) 眞宗聖教大全、下卷、三六一頁

五

前二節は秘事法門の儀禮のエソテリズムを述べたのであるが、次にその教義のエソテリズムを述べよう。

秘事團體では思想や教義の習合等が屢々見られるが、殊に既存の教團から派生したものはその教團の組織した教義を歪曲するのが當然である。それと共に民間傳承や俗信等と習合する事も著しく、又高遠な理論を卑近な譬喩によつて説かんとする餘り極端なる象徴主義に陥る事も多い。本節では秘事法門の教義が眞宗の教義を歪曲してそれに種々の思想を混入したものである事を指摘して教義上からも眞宗から派生したる秘事團體なる事を述べ度いと思ふのである。先づその教義の特徴を見よう。

一、唯心の彌陀己身の淨土を説く事

これは眞宗で説く彌陀や淨土を否定せるものであ

る。例へば如道作の「信問眞答鈔」に此の身このまゝの往生が自然なりとして「佛心の外に衆生界もなく衆生佛界を出でず。故に心も南無阿彌陀佛身も南無阿彌陀佛と色々一味のうしほにとけるところ機法一體の正覺である。」と説き、又「心血脈鈔」に「己心の彌陀唯身の淨土なるが故に安樂佛土不_レ遠……」と説ける、或ひは「本願歸命十箇條」に南無歸命の四文字を解釋して知慧であるとか、命であるとか、その命は即ち入息出息であるとか機法一體であるとか久遠實成の古佛等と云つて一念歸命の當體を自己佛として居る。

或ひは又「他力信心開書」に南無の文字の字訓に「きて」「南トイフハホカト訓ズ、无トイフハナシト訓ズ、サレバ南無阿彌陀佛トマフスハホカニ阿彌陀佛マシマサズト訓セリ、コレスナハチ眞言ニイフ所ノ己身ノコ、ロナリ。」とあるが如きはこれであつて、この結果我が心は即ち彌陀である故別に佛を拜む必要はないといふ不拜秘事に陥るのである。

二、一益法門的なる事

元來親鸞の説ける教義は現生正定聚未來往生成佛といふ二益的法門であるが、秘事法門では前記の如く唯身の彌陀己身の淨土を主張する限り一益的となるのである。又「信問眞答鈔」に「……白キハ白キナガラ赤キハ赤キナガラオノズカラノスガタニイタル淨土ナルガ故ニコノミコノマ、ノ往生トイフナリ。」とあるは何れも彌陀や西方淨土を否定せるものである。覺如は改邪鈔に「此土他土ヲ分ケズ淨穢ヲ分別セズ、此土ヲ以テ淨土ト稱シ……」と云へるはこれである。

三、眞言流の解釋殊に立川流が多く混じて居る事

元來眞言密教では言葉に神秘を含むのであつて、殊に阿字に關しては獨特の解釋を施し阿字は萬物能生の本源であるとして居る。

「心血脈鈔」は殆んど眞言の教を以て滿されて居るのであつて「歸命トハ本覺ノ彌陀ニ始覺ノ命ヲ歸スルナリ、本覺ノ阿彌陀トハ眞如法身ノ理佛久遠實成ノ古佛デアアル、始覺ノ彌陀ハ吾等ガ悟知也、己心眞如ノ彌陀是也、此ノ彌陀ハ阿字也、阿字ハ大日ナリ、此ノ彌陀

陀ハ即息ナリ、此ノ息ヲ始覺ノ彌陀ト名ク⁶⁾とあるが如きは明らかに眞言流の解釋である。

殊に秘事者間には立川流の解釋が加つて居る事が多い。例へば同鈔に「方便法身ハ阿叫ノ二字ヨリ出生シ玉フ……法・報・應ノ三身ハ赤白和合シテ出來タモノデアル。是空假中ノ三諦デアル。故ニ金剛界・胎藏界ハ赤白ノ二諦也、陰陽和合ノ處出生シ玉フ、故ニ法身ノ理性、報身ノ知品コノ二ツ極テ一念ノ阿彌陀ト名ケタマフガ故ニ南無ノ二字ハ魂魄心意ノ二ツ也、去者南無(字?)ハ父ナリ無字ハ母ナリ、故ニ名號ノ父光明ノ母ト申スナリ⁷⁾」とあるが如きは立川流の解釋と見てよいのである。

これは立川流の大成者文觀の「理趣經秘註」や心定誓願房の「受法用心集」等の影響を受けて居る様に思はれる。

四、善知識憑みを説く事

親鸞は法然及び更に遡つて七高祖を善知識と仰ぎ、その後の眞宗では傳統の法主を善知識と稱して居る

が、秘事者では彼等の仲間の師を知識と呼び、此の知識を救濟者と仰がしめ絶對に崇拜せしめて居る。則ち又此の知識を彌陀とし佛と仰いで居るのである。「他力信心聞書」に知識歸命を盛んに説いて「本願トイフモ釋迦ノ誠言モ六方ノ證誠モタゞ善知識ノ御心ニアリケリ、コノミコトナクハイカニシテカコレヲシラン、コレラシラズハイカニシテカ他力ヲ信ゼン、信ゼズハイカニシテカ往生セン、コノユヘニ經ニハ善知識者是大因縁トトキ或ハ悲(非?)難往生難遇知識トモノタマヘリ⁸⁾」と言ひ、此の書と姉妹篇とも思はれる「唯信鈔議」にも知識を重んずる事を述べて居る。

又世親の五念門を曲解して「善知識ノ形ヲ世尊トミタテマツルヲ禮拜門トイフナリ⁹⁾」とせるも善知識歸命を主張するものである。更に「法要章」にも「シカレバ尋ネニ行ク人ナシトミエタリ、尋ネ行カズバ善知識ニ逢レズ、逢ハネバ往生ハカナハズ、然レバ一人一人ニ有縁ノ善知識ニ逢ハネバナラヌナリ、有縁トハ其人ニ縁アル善知識ガアルトモソレガ親ヤラ子ヤラ主人ヤ

ラ乞食ヤラ知レヌナリ、知レヌニヨリテ幾度モ上下ノ別ナク問フベシ……學者ヤ智慧者ハカクノ如クニ身ヲヘリ下リ學問ヲステ、聞ク人ナキモノナリ」¹⁰⁾とあり、又覺如が改邪鈔に「……凡形ノ知識ヲ以テカタシケナクモ三十二相ノ佛體ト定ムラン事淨土ノ一門ニ於イテハカ、ル所談アルベシトモ覺エズ。」と言へるを見ても明らかである。

斯く親鸞の聖教に現れる知識といふ語を盛んに強調して彼等で都合よく解釋して行者に此の知識を拜がませて居たのである。

五、造惡無碍を説く事

秘事者は聖教を曲解する事が唯一の方法であつて、覺如の執持鈔に「善知識モ要ニタ、ズ惡業モ妨トナラズ」とあるを曲解して造惡無碍に墮して不道德な放縱な行動を行つたのである。又同鈔に光明名號を父母に譬へて居るのを父母の赤白二諦の處に中有の業識がやどる何ぞ父母をかると云ひ、己れが識は吾ものにて親に恩はなしとて親の命日に魚肉を食するのである。

以上は大體如道及びその頃の著書に依つて教義の特徵を述べたのである。此の諸點を一言で評して華光院圓解は次の如く言つて居る。

「如道建立ノ秘事ノ様子ハ善師一益ノ上ニ西山ノ安心ヲ加ヘソノ上ニ眞言ノ立川流ノ邪義ヲ打込ミテ傳ヘタルモノナリ又執持鈔キ、テアヤマリ同鈔善惡二業ノコト……同鈔光明名號ノ喩ヲトリアヤマリ……」¹¹⁾

六、象徴主義の解釋が多くなつた事

「御袖の下」は四章に分れて居て、前半は心血脈鈔と殆んど同様であるが、安心決了鈔に於いては字の劃を象徴化して「如來無極ノ體ヲツラ／＼觀ズルニ、偏ニ安ノ字ニ有リ……安ノ字ノ冠ノ三點ノ中は阿彌陀也、左右ハ觀音勢至也又水火トモイフ也、故ニ安ノ字ヲ國土トモ云フ、又三千世界トモイフ」と説いて居る。¹²⁾又即身佛體鈔に於いては行者の身體を大千世界に譬へ、内臟に各如來の法座ありとして、衆生の身體即佛體と説く。行者の頭は須彌山、手足はその四州即佛國也、男は金剛界の東曼荼羅、女は胎藏界の西曼荼羅である

といふ¹⁰。又五臟に各如來の法座ありとし、肝は藥師の法座、心は報性如來、脾は大日如來、肺は阿彌陀如來、腎は釋迦如來、此の五臟は五佛性也、則ち阿彌陀如來の本體也、等と言へるは唯心の彌陀己身の淨土を眞言の曼荼羅の影響によつて説明したものである。是等は何れも象徴主義の解釋と見る事が出来るのである。

七、蓮如の御文の曲解

聖教の曲解は秘事者の得意とする所であるが、徳川の頃になると、蓮如が眞宗の教義を平易に説き聞かせる爲めに作れる「御文」を彼等に都合よき様に解釋して自らの教義の如く見せて居た。例へば「法要章」に於いて五重の義を説けるが如きである。則ち「御文ニ五重ノ義成就セズバ往生ハカナフベカラズト仰セラレタリ」として「祖師聖人ノ御勸化ヲ蒙レバ自力迷心スタレテ夜ノ眼モアハヌ程ニ思ハル、ガ光明ノ催シ也、此ノ光明ニヨリテ信心發リ、信心發レバ如來ノ御助ケアル故名號ヲ稱スルノデアル¹⁴。」と説きて手引が同行者を引き入れて彼等の知識に逢はせるを以て宿善開發して

特殊の教團より見たる秘事法門

善知識に逢ふ事を得たのであると聞かせるのである。

八、入信の時刻を強調する事

親鸞の教は平生業成で入信の時刻を限る事はなかつたが、秘事法門の徒では厳しくこれを詮議する様になつた。「法要章」に「……遂ニ善知識ニモ遇ハズ、マタ時刻ヲ指シテ信心獲得イタル事ナク、何時ノコロヨリカ無常ヲ觀ジテ寺堂場へ參詣シ、マタ御勸化ヲ聽聞シテ……疑ハズシテ安心決定ト思フ人アリ、ソレバカリデハマコトノ安心決定ニテハナキナリ……¹⁵」とあり、又同章に「シカルニヒシトタノミタル覺エモナク何年何月何日何ノ刻ニ御タスケニアヅカリタル覺エナクシテ頼ミ奉リダノ、御タスケ一定ダノ我往生ハ治定ダノト云ヒ、マタ眞ノ善知識ニ遇ハズシテ斯様ノオコトハリマギレモナフ聽聞申分ケタリト口ニハ云フトモ所詮ナキ悲シキコトナリ……¹⁶」等あるは時刻定かならざれば入信出來ずといふのである。又前に述べたる如く入團式の時刻を以て入信の時刻として通知したりする。

九、特殊の世界觀を立てる事

宗教が夫れく特殊の世界觀を立てる事は佛教やキリスト教を始め凡ての宗教に早くから見られる事であるが、秘事法門に於いてはこれを特に神・儒・佛三道合致の思想に立川流の思想を入れて説いて居るのが「蓮如上人秘書」である。又「聖人御袖裏」も世界を一心で説いて居る。これ等は紙數に限りある故詳述する事は出来ない。

以上は教義の特徴を挙げたのであるが、これを概括すると(一)眞宗の教義を歪曲せる事、及び(二)これに眞言や禪の教義を習合せしめて居る事である。則ち四七は眞宗の教義を歪曲せるものであり、三は云ふまでもなく一、二も眞言流の即身成佛の思想が入つたものである。六には眞言の象徴主義の影響が大である。

而して秘事法門の教義を歴史的に見ると、初期の如道の頃には眞宗の教義と眞言等の教義とを習合する傾向多く、徳川期になると眞宗の教義を歪曲する傾向が甚しかつた。しかし一貫して眞宗の教義が母體であつ

た事は明らかである。

斯く秘事法門の教義には儀禮と共に最も多く眞言の影響があるのは足利時代から戰國時代にかけて俗間には迷信多く、妖怪を畏敬し、卜占禁厭の法も行はれ、陰陽道が旺盛であつて而も是等民間信仰には眞言密教の影響が非常に多かつたから、秘事法門にも直接間接眞言の影響が加つたのであらう。而して秘事法門の是等の教義には組織的連關はなく、矛盾に満ちて居るが元來此の指導者たる知識には無學者多く、信者も文盲多き故却つて卑近に示された教義を尊び、無稽な教を敬つたのであつた。

註

- (1) 眞宗大系、第三六卷、三七九—八〇頁
- (2) 同 三一—四頁
- (3) 同 二〇—二頁
- (4) 同 三八〇頁
- (5) 眞宗法要、卷七、四一—頁
- (6) 眞宗大系、第三六卷、二—五頁
- (7) 同 二—三頁
- (8) 同 二〇—四頁
- (9) 同 二—三頁
- (10) 同 三五七—八頁
- (11) 眞宗全書、史傳部、三四〇頁
- (12) 眞宗大系、第三六卷、三六七頁
- (13) 同 三七〇頁
- (14) 同 三四—一頁
- (15) 同
- (16) 同 三四八頁

最後に此の法門の團體としての組織を見よう。これには文献が非常に少いから十分に考察する事は出来な
 3。

己に善懺が始唱して居た頃には組織的な團體となつたが可成り同行者が多かつた。親懺は善懺の異義を難じた文の後に「オホフノ中太郎ノカタノヒト八九十ナ
 ン人トカヤミナ慈信房ノカタヘトテ中太郎入道ヲステ
 タルトカヤキサフ¹⁾」と言つて居るので明らかである。少し降つて如道の頃には越前を中心に加賀・三河・尾張方面に弘がつて居たが、これ等は如道を始め團善・道性・如覺等が主となつて同行者を集めて居たのである。覺如は「改邪鈔」や「口傳鈔」を著し、存覺は「破邪顯正鈔」を公にしてこれを非難したが、後に述べるが如き幕府の壓迫が無かつたからその儀禮は兎も角も團體の組織を厳しく秘密にした記録は見當らない。運如の頃になると運如自ら御文を著して秘事法門を破し、又信者の團體的勢力をつくる爲めに講中をつくつ

特殊の教團より見たる秘事法門

たりしたので秘事法門の徒もこれに對抗する爲めに結社を組織する様になつた。

徳川時代になると本願寺及幕府の壓迫厳しく、前記の如く諸處に發覺して處罰されたのでいよゝ秘密を守る事が烈しくなつた。外部からの問者を警戒し、行者には他言を禁じ、口外した者を殺した事もあつた。法要章には「カノ一念歸命ノトキノ一流相傳ノ肝要ヲタトヒ我々ノ家内中親デモ子デモ妻デモ安心決定セヌ人ニハ語ルナトアル掟ナリ、タマ宿善ニ任スベシ、此外掟ハ數多アレドモソレハ王法ノ表向キノコトナリ、親子ノ間デサヘ一流ノ肝要ヲ云フナトアルコトナレバ況ンヤ他人ニ話スベカラザルニコレヲ話ス人ナラバ信心知ルコト能ハズ、然レドモ幾度モ幾度モ尋ネバ宿善アル人ト思ヒテ云ヒキカスナリ²⁾」とある。

又此の秘密を守る爲めに相傳といふ事を強調して法然は善導から親懺は法然から相傳されたと説いて居た。

併し明治時代になつて信教の自由が宣言され、本願

寺の壓迫が無くなつてからは團體としては秘密を守らなくなつたが、その儀禮殊に入團式は秘密に行ふ傾向が残つて居た。

次にその團體組織は上に知識があつて、その下に世話人が居る、これを上足の門人又は月行者といふ。知識には俗人が多く、又眞宗禪宗等の僧侶から轉じた者もあつた。世話人は行者との中間にあつてその媒介をなし行者を勧誘して居た。又その團體の事實上の統卒者であつた。各團體に一人の知識があるのでなくて、數個の團體を兼ねて居る知識もあつた。又地方へは江戸・京都等から一年に一回乃至數回大善知識が出向する事もあつて、かゝる團體では脇善識と稱して平生その代理をつとめて居る者もあつた。秘事法門は勿論既成教團の如く全國的に統括されて居るのではないが、徳川の末期から明治時代にかけては比較的に連絡を持つた團體も多かつた様である。

行者には町人が最も多く中には武士も混つて居た様である。男よりも女の方が多かつた。大部分は無智文

盲者であつた。そうして元來眞宗の門徒の者が多かつた事は注目すべき點である。寶曆・明和の頃には全國に七八千の行者があつたといふ。その後も次第は増加して居た様であるが、その數を明記したものが見當らない。

以上數節に述べた所を要約すると秘事法門はその組織の上では眞宗の出身者が非常に多く、その儀禮の或る點は眞宗のそれと類似して居り、而も此の儀禮は入團式を始めその他の儀式にも密儀のその如く行つて居た。又その教義は明らかに眞宗の教義を母體としてこれを歪曲し、他の思想を混入したものである。是等の點から見て秘事法門は明らかに眞宗教團から派生した秘事團體である。而も西歐の宗敎史に見るが如き特殊の教團の發展段階上に見る秘事團體ではなくて特殊の教團から派生し退化した秘事團體である。

註

(1) 御消息集(眞宗法要、卷四、二一頁)

(2) 眞宗大系、第三六卷、三四八頁

唯識學に於ける因緣變、分別變について

勝 又 俊 教

一、はしがき

阿頼耶識思想の發達、殊に所緣行相の方面より研究され、發達したる阿頼耶識概念は唯識思想史上の第三期に至つて、その中心問題となり、識轉變說、即ち、因能變、果能變說、或は心分說と相連關して、緣起門の唯識說、或は理唯識、境唯識と云はるる方面に著しき學的發展をなしたるものである。識轉變 *Vijñāna parināma* は異熟と思量と了別境との三能變、八識であるが、阿頼耶識と轉識との關係は因能變で説明せられ、(種子生現行、現行熏種子、種子生種子)、八識心心所各々が能變所變に變現する方面は果能變の問題として説かれる。而して果能變の根本原理は識體轉似二分と表言せられ、識が識として働くことが、見相二分を轉變してゐるに外ならぬことを意味するのであるが、

唯識學に於ける因緣變分別變について

かかる二分即ち所緣行相の方面から阿頼耶識乃至七轉識を見ると、識と境との關係、認識問題と實在問題、從つて又識分別の本性、様態、正誤並びに境の假實の問題が隨伴する。即ち各々の識の特質、識分別の機構の研究と相俟つて、問題は對象論に移行し、各々の識の對象の本質並びに對象相互の關係如何が問題になる。しかも全體的には唯識無境がその學說の網格をなしてゐるのである。かかる傾向は護法の成唯識論を経て、戒賢等の時代に至るや次第に發展し、對象論としての三類境の研究が支那によりて支那に傳へられ、爾來法相宗に於ける研究課題としては「四分三類唯識の半學」と言はるる程重要視せられたものである。併し乍ら、かかる對象論の研究もその學說發展の過程には種々なる異説が存するのであり、必ずしも原意を得な

い説も存すると思はれる。殊に因緣變、分別變の解釋については、慈恩の「唯識述記」、「樞要」に四説が述べられ、その第四解を以て正義となし、此れに依りて慈恩の因緣分別の二變に對する理解批評が確立し、以後長く法相宗の定説として傳へられてゐるが、支那唯識學の異派たる圓測一派の學者は既に其の解釋を異にし、又豐山の戒定師も、「夫如因緣變解釋者疏主大謬之大者也」とて、痛烈なる批評をなしてゐる。此の小論攻は成唯識論所説の因緣變分別變を中心として、その原意、並びに後世の學者の解釋を批判的に研究せんとするものである。

二、成唯識論に於ける二變の意義—所緣

論一般と二變。

識體轉似二分、と言はるる時、二分の體即ち自體分（自證分）が考へられるが、今は四分説の成立を問題とするのではなく、識體の轉變したる相・見二分に就いて考察を進めて、對象論に論及せんとするものである。

先づ一般論として、

「此識行相所緣云何、謂不可知執受處了。了謂了別即
是行相、識以了別爲行相故。處謂處所即器世間、
是諸有情所依處故。執受有二、謂諸種子及有根身、
……………執受及處俱是所緣。」(三)

と云ひ、所緣が轉起する因由、様態を説いて、

「阿頼耶識因緣力故、自體生時、內變爲種及有根身、
外變爲器、即以所變爲自所緣、行相杖之而得起
故。」(四)

と云ふ。行相に關しては、

「此中了者謂異熟識於自所緣有了別用、此了別用見
分所攝」と、又「識行相即是了別、了別即是識之見分」
と云ふ。

次に所緣に關して細説して、先づ處を説き、

「所緣處者謂異熟識由共相種成熟力故變似色等器
世間相、即外大種及所造色」(五)

と言ひ、又諸有情の所變は各別であるのに、如何にして共相（共中共と共中の不共）なる器世間が成立するかについて論證を試みてゐる。

次に種子をば

「諸種子者謂異熟識所_レ持_レ一切有漏法種、此識性攝故是所緣_{ナリ}」_(七)

有根身をば

「有根身者謂異熟識不共相種成熟力故變似色根及根依處、即內大種及所造色_{ナリ}」_(八)

と説く。かくて阿頼耶識の所縁は阿頼耶識所持の一切有漏法種と共相種成熟の外器と不共相種成熟の内の有根身との三種とせられるが、かかる所説を總束して、「略説此識所變境者謂有漏種十有色處隨法處所現實色_{ナリ}」_(九)と云ふ。此の識の所變の境は前にも説ける如く、自の所縁となるもので、「變即縁」の原理に基くと云ふべく、阿頼耶識特異の識轉變説である。かくて異熟識所變(阿頼耶識所縁)は一切法を生ずる種子と、依報正報たる先業所感の器界と身體とであることは前説の如くであるが、阿頼耶識は又生變(因能變)の根本であるから、それを變現(果能變)の意味に於けるが如くにして、第八阿頼耶識は心、心所、不相應法、無爲、

唯識學に於ける因緣變分別變について

即ち五位中の色を除ける他の四位を變似して自の所縁となすことはいないかの疑問が生ずる。此れに答けて、「有漏識變略有三種、一隨因緣勢力故變、二隨分別勢力故變、初必有_レ用後但爲_レ境、異熟識變但隨因緣、所變色等必有_レ實用、若變_レ心等_レ便無_レ實用、相分心等不能緣故、須_レ彼實用別從_レ此生、變_レ無爲等_レ亦無_レ實用、此故異熟識不緣_レ心等_{ナリ}」_(十)

と説くのである。同じく論第七に總門の唯識を説き、色を「二所變故_{ナリ}」_(十一)と言ひ、第八心心所の所變即ち所縁は五位中の色のみとなす。此等の所説は異熟識所變の境は不可知の種子と、身體と器世界にして、因緣變のものからであり、必ず實用あるものと決定するのである。併しこの所説が異熟識の所變を説きつつ、「有漏識變有三種」となすから、廣く有漏八識一般について論ずれば、有漏八識の所變が因緣變、分別變の何れかに攝せらるべきことをも説き示してゐることになる。其故に慈恩大師を始めとし、支那唯識宗にては八識の二變廢立に關して種々なる異説を生ずることにな

つたのである。併しかかる異説を吟味する前に、成唯識論の原意としては如何に理解すべきものであらうか。

先づ異熟識變が因縁變なることは既に述べた諸論據から明瞭であるが、因縁變の色等が必ず實用ありと云ふ時、實用とは如何なる意味であるかを規定せねばならぬ。本論を熟讀するに實用の意味は二種に考へられてゐると思ふ。その一は因縁變の色等が實用あること、即ち一般に境の實用なる概念と、他の一は心心所の實用即ち一般に識の實用なる概念とである。「須_レ彼實用_レ從_レ此_レ生_レ上」とは心心所即ち七識等に實用あるのは因能變（生變）の意味に於て、種子より現行せるものであり、變現（果能變）せるものではないの意味であり、八識すべて實用がある。次に境の實用あるものは、第八識所變の三種の境であり、それらは要するに、實種並びに實種成熟して變化したるもの、即ち實種生のものである。而して種子は生果功能、根は發識取境、五塵は質礙等の實用を夫々有す。

併し此等の所縁は微細にして量りがたきもの、不可知なるものであるから、不可知なる行相が不可知なる所縁を取ることには無想定滅盡定中にも、身を離れぬ識のあることから推理せられると云ふ。更に言へば異熟識の能縁所縁の關係あるは吾々の「生きてゐる」との意味に解してよい。かくて異熟識所變の境は三種の境にして因縁變、實用、不可知等の概念によりて規定せらるるものである。而して第八識が何故に心等を變じ、縁することがないかと言ふに、七識等は種子生現行の因能變（生變）の問題として、第八識の種子より現行してゐるから、八識別であり、その現行八識各々の上で果能變を説くのであるから、七轉識もその種子としては第八識の所變であるが、現行すれば所變ではない。若し現行の七識をも第八識の所變とせば、ただ果能變のみありて、因能變たる種子生現行、現行熏種子、種子生種子の阿頼耶識縁起の道理が失はれて了ふ。又七識各々も識たるが故に見相二分の識轉變があり、それら七識の所變をも考へることになれば、分別

變にして、「但爲境」と規定せられ、第八識の如き所變即所緣ではない。唯分別、了別の境となるものでありと考へるべきであらう。又第八識が無爲等を變じないのは、無爲眞如は凝然にして造作されるものでなく、離繫の實力があるが、有爲有漏なる本識には離繫の實力はないからである。是れ有漏識の限界に於ける當然の歸結である。眞如は識の實性なるも、理世俗的には不離識の點から唯識と言はるるに過ぎない。

かくて識轉變説に於ける三能變、因能變、果能變と共に、因緣變、分別變も亦、識轉變説に於ける重要な概念であると考へるべきであらう。而してかかる考へ方が護法の説であらうことは後に述ぶる如く、慈恩自らも「述記」に於て認めてゐるのであるが、それにも係らず、慈恩が此の考へ方に飽き足らずして、自説を辯護し、正義となす所以は、「述記」の名が示す如くそれは師、玄奘に學びし説の記述であり、玄奘が又印度留學の時、師事せる戒賢等の説に負ふ所大なることを考ふる時、慈恩の説の根據、系統を推察するに難く

はないのである。慈恩學派が護法宗の正統學派なりと自他共に許してゐるにも係らず、慈恩が二變の問題に關して護法正義を採用しなかつた理由は、かの三類境説と共に、印度唯識思想界に一大變遷のあつたことを想像せしめずにはおかない。それは主として對象論の研究に關してであつたと思はれる。かかる氣運は唯識正統派、唯識因明學派、經部派の對立論争の中に醸し出されてゐたものであらう。^(十二) 今其の中心問題に觸れ得ないのは遺憾である。

三、慈恩大師の解釋について、

然らば慈恩の解釋は如何と云ふに、先づ、

「因緣生者謂由_ニ先業及名言實種_一即要有_レ力、唯任運_{ナリ}、非_ト由_ニ作意_一其心乃生_ト即五八識隨其增上異熟因爲_レ緣、名言種爲_レ因故、變_ニ於境_一八俱五數即無_レ勝力、設任運生境無_レ實用_一、因緣變法必有_レ實體、非_ニ橫計_一故、非_レ無_レ用故」^(十三)

と云ひ、能緣心は任運有_レ力なるもの、所變相は實種生にして實體あるものを因緣變のものがらとなし、そ

れを五八識變と規定する。次に分別變を解釋して、

「謂作意生心、是籌度心、即六七識、隨自分別作意生故、由レ此六七緣無等二時影像相分無レ有實體、未^(十四)

必有^(十四)用、亦非^(十四)由レ說ニ分別故變、境體定無^(十四)亦緣^(十四)有故」

と云ひ、此の場合能緣心を作意籌度の六七識とし、所

變相を非實種生、無實體、「但爲^(十四)境」、當情現相と規定

してゐる。従つて因緣、分別の概念は能緣心については

は現量と比量・非量とに配せられ、所變相については

三類境に配當して、因緣變を性境、分別變を獨影・帶

質の二境に通ずとし、樞要では更に細説して、「性境全

及帶質一分是因緣、獨影及帶質一分是分別變、然帶質

境可^(十五)通^(十五)因緣分別、從^(十五)種^(十五)及見^(十五)二^(十五)攝^(十五)故」

と云ふてゐる。そして述記三本^(八三)以下樞要上末^(五三)

には因緣分別二變に關する四解を擧げてゐる。今其等

の説の大意をとつて示せば

第一解

因緣變—五八識全、第六少分、所緣境

分別變—第七全、第六一分、第八心所所緣境

因緣變—唯第八、所緣境

第二解 分別變—五、六、七、全、第八心所所緣境(護法

等解)

第三解 因緣變—第八、王、所、所緣境

分別變—五六七、王、所、所緣境(瑜伽釋家解)

因緣變—五、全、第八王、五俱意、第六定心所

第四解 緣境

分別變—第七全、第六少分、第八心所、所緣境

(慈恩正義)

以上の四解中、慈恩が第四解を以て正義となす理由

は、

「又解^(十六)因緣^(十六)者、是諸法真實有用種子、若用^(十六)此種子、

故生^(十六)諸法、心緣^(十六)之、必有^(十六)用、以^(十六)能生者實因緣^(十六)

故」

と言ひ、又

「由^(十七)能緣心任運有^(十七)力、彼所變相從^(十七)實種^(十七)生名^(十七)因緣

變^(十七)」とも言ひ、因緣變の條件として、能緣心に任運起

と、有力用との二義あり、所變の相に實種生と有實體

と有實用との三義ありとなし、

かかる五義を具せざるものを全て分別變となし、それは能縁心に強籌度する義あり、所變の相は能縁の分別力より變ぜる相分であるとなしてゐる。

先づかかる四解中、因縁變に第八所變の境を攝することは異論がないが、第八識の心所所變の境を二變の何れに攝するかが問題である。

第八の心所所變を因縁變に攝するのは第三解瑜伽釋家(最勝子)の説であり、「觸等與「識同實變」を許すのであるが、戒定師(十)も亦此の説を評取してゐる。然るに慈恩が此れを除く理由は、若し心・心所所變が同じく實種生、有實用であるとせば、多種一芽を生ずる失あるが故にと言ひ、又「其八俱五數所變相、非實種生、但假種起故但爲境、分別變攝」と言ふ。併し此れは論卷三の心所例同門を参照して吟味すべきである。難陀は第八の心王心所を全然類同せしめてゐる。護法は(一)異熟、(二)所緣行相不可知、(三)緣三種境、(四)五法相應、(五)無覆無記、の五種の義に限つて類同せ

唯識學に於ける因縁變分別變について

るものとなし、一切の義に於て全く類同することを認めてゐるのではない。若し一切の義を類同せしめるならば第八の心所も一切種子識たるべく、自相・果相・因相の頼耶の三相、及び能・所・執の頼耶の三藏の義を具することとなり、従つて持種・受熏の義があるとなせば、一有情に六種の體あり、従つて多種より一芽を生ずる失があるから一切種門を例同してはならないと言ふ。

又他の所では瑜伽の同一所緣、不同一行相を解釋して、所緣相似、行相各別(二十二)の説を述べてゐる。かかる護法の説に従つて慈恩は第八の心所には持種の義がないから、第八心所の相分は實種生ではなく、假種起であり但境となるのみで實用なきものであるから、分別變に攝すると云ふ。併し第八の心所所變が分別變なることは甚だ不可解なことを言はねばならぬ。たとひ、第八の心所に一切種の義なしとするも、前述の如き五義が類同し、此等五義の何れもが七轉識には全く不共なるものであり、殊に三種の境を緣する點は第八王所に限るのである。即ち第八心王の如く、變即緣ではなく、

又所緣相似と云ふても、所緣の内容が全く一致するの
であり、七轉識の所緣とは質に於ても、量に於ても異
るものである。

又「唯異熱心及彼心所實・恒・遍・無・雜・是正實趣
生」とも説かれ、第八の王所は七識に對しては、實、

恒、遍の特質を有するものである。併し第八の心所に
持種受熏の義、及び變即緣の義がないから、その相
分が第八心王の相分に對しては假とも考へられるが、
その假も七識の境の假實とは同一に論じ得べからざる
ものである。従つて此の點から言へば、慈恩が樞要の
中に第二解を破して、因緣とは異熱の義を含めるとせ
ば五數を何物に攝せぬかと難する説をとつて直ちに正
當に解釋すればよい。

又所緣相似の點から第八の心王・心所を二變に區別
するとせば、五識の相分も第八所變の相分を本質とし
て杖託して起るものであるから、又五識所變の因緣變
たることは成立せず、況んや五識相應の心所所變をも
因緣變とするが如きは矛盾も甚しいものと言はねばな

らぬ。以上によりて第八の心所所變をも因緣變のもの
がらとし、總じて、異熱變を因緣變と解してよからう
と思ふ。

次に慈恩が五識聚、五俱意、定心の所緣の境を因緣
變となす理由を、先に述べし如く、能緣心が任運起
有力用にして、所變の相が實種生、有實體、有實用な
るものと規定してゐる。此の中特に今、五識所變の相
分について論究するに、先づ五識所變の相分たる五境
と第八所變の五塵とは同一視得べきものであらうか。

慈恩は樞要上末に第二解を破する所に、

「若五識所變不_レ是實法云何名得_レ自相、若言_レ得_レ處
相非_レ事自相、即青黃等及實四大等非_レ五識得_レ甚大虛
異、火燒_レ身時、應_レ不_レ覺_レ痛等。又本識得_レ實非_レ五識
者、即應_レ五塵處法處所攝非_レ五境攝。許_レ五識得_レ自相
者以_レ總從_レ別五塵所_レ收、既不_レ許_レ緣_レ自相、如何、以
假從_レ實五塵所_レ攝」(二十四)としてゐる。即ち五識所變が實
法でないならば、五識現量が自相を得ると云ふことは
言へないし、五識が青黃等四大種等を得することは出

來ぬことになる。従つて火が身を焼いても痛傷を覺えず、又本識得の五塵は法處の所攝にして五境の攝ではないことになる。

併し五識が自相を得ると云ふは「以レ總從レ別」せば又五塵に攝せらるべきで、かく五塵と五境とを同一視する立場から五境又實種生、有實用と決擇するのである。

併し此の點に關して先づ第八所變の相分は三種の境であるが、五識所變の相分は唯五境であるから、五八所變の境の量的廣狹差別のあることは明らかである。

そして量的に共通する部分としての五境と五塵も質的に異ると見得る。今その點を明らかにせば、即ち識變の立場より對象成立の根據が異なるものである。

五識所變の境は何かと云ふに、論卷一には

「五識豈無_二所依_一緣色_レ雖_レ非_レ無_レ色而是識變、謂識生時內因緣力變似_二眼等色等相現、即以_二此相_一爲_二所依緣_一」_(二十五)と云ふて、五識の所依たる五根、所緣たる五境は第八識の所變なることを示してゐる。又論卷七には頌

唯識學に於ける因緣變分別變について

に、「依_二止根本識_一五識隨緣現、或俱或不_レ俱如_二濤波依_二水_一」と云ひ、五識は内には根本識を共と親との依(第八現行を共依とし、種子賴耶を不共依、即親依となす、六識は各々自種をその親因緣となすから)となし、外には緣、即ち作意と根と境等の衆緣和合するに隨つて現起するものである。五識の行相は麤動であり、衆緣和合することが少いから起らざる時の方が多し。併し起る時は必ず各々自境をとり、現量得であり、無分別であり、自性分別である。併し現量の境と雖も、「現量境是自相分、識所變故、亦說爲_レ有、意識所執外實色等妄計_レ有故說_レ彼爲_レ無_一」_(二十七)

と言はれ、五識現量の境は自の相分であり、それは親所緣縁であるが、五識は麤・鈍・劣であるから必ず外の本質(第八所變と、或る時は第六定通力所變)に杖託して起るのであり、その本質は第八所變であるから有と言はれるのである。現量の境の有、實在と考へられるのは、第八所變を根據とするからであり、しかも第八所變は所變即所緣であるから、唯識無境と言ひ得

るのである。五識の所變は自の相分、親所緣縁のみであり、所緣には親疎の二所緣縁が存する。それ故に五識所變の内容が直ちにその儘第八所變の五塵所緣たりうるのではない。五識所緣の境が有なる所以は第八所變を疎所緣縁となすが爲めに外ならない。第八所變の境は五識が緣すると否とを問はず堅住にして一類に相續し、實、恒、遍であるが、五識は隨緣現の時、自の相分を緣するもので、それが必ず有本質たるに過ぎない。かく考へ來れば五識が境に對する關係は、第八識がその所變の境に對する如き對象構成の原理、つまり、變即縁の原理に基いてゐるのではない。唯、第八所變の因緣變の境たる器世間、有根身種子の中、器世間及び根依處が五識各自の境となるに過ぎない。そして此の點から五識も亦了別境識たること(二十八)が言はれる。又攝大乘論には阿頼耶識を以て根本分別となし、眼等の識並びに所依識を以て顯相分別となし、色等の識を以て緣相分別と稱してゐる。根本分別とは分別自性緣起するものであるから世親の釋論には「阿頼耶識是諸分別

根本自體亦是分別」とあり、「顯相分別者謂眼識等並所依識顯現似_二彼所緣境相_一所_レ起分別、有_二所分別或能分別_一故名_二分別_一」と又、「緣相分別者謂色等識爲_二所緣相_一所_レ起分別」とある。此の中顯相分別とは了別境識と同じことを指して言ふのであり、顯相分別、或は了別境識の中、特に五識の所變の境(所分別)は直ちに其儘有實體の所緣の境たるのではなく、因緣變境たる第八識の所緣(即所變)を本質・疎所緣縁となして、それに杖託してそれに似たる境を顯現して親所緣縁となすのであるから、了別境識そのものの變(變似所變)としては、了別・分別されるものとして顯現するのである。分別を計度・憶念分別のみに限定すべきではない、五識の自性分別も亦分別である。其故に五識の所變の境は嚴密に言へば分別變の物柄と見るべきであらう。問題はただ、第八所變の境の一部たる五塵が五識所變の自の相分の本質たる點から、その本質と相分との同異が視點の相違から論ぜられるのである。即ち本質・相分・同種別種の論が生ずる。併し五識は第八所變

の因縁變境中の五根を所依とし、五塵を所緣となすのであるから、五識の所緣（特に疎所緣緣）が因縁變であるとするも、五識所變が直ちに五塵所緣となり、五塵を構成するものではない。異熟識は因縁變の境を構成變似し、了別境識は因縁變の境を了別するもの（分別變似するもの）である。故に廣く七識の分別、了別或は妄執する境はすべて分別變と言ふべきであり、分別の意味を現量無分別に對する比量、非量の有分別、妄執の意味に解すべきではないと思はれる。又五八識は共に現量であるとするも、その現量の機構が異なるものと見なければならぬ。

戒定師は此の點に注意して第八現量は證體の現量にして、五識現量は唯證相の現量であると言へ、五識現量は唯自の相分に對してなることを、「現量境量自相分識所變故」に徴しても明らかであるとなしてゐる。此處に論ぜられる二變は境の構成原理或は存在根據が有漏識の中の何れの識に存するかを研究したるもので、既に轉變し存在せる境を了別する場合の有漏八識の了

別の正非を問題にするのではなく、又有漏識の分別一般を論ずる主意でもない。従つて二變の説意は三類境の研究とは區別して考察すべく、又現量比量の量論（六識説にて充分なる）とも區別して考察すべきものであらう。境の存在根據と境の認識根據とは區別して考ふべく、識所變と識所緣とは區別せられる。唯第八識に於ては識變即識緣であるから、境の存在根據が直ちに境の認識根據たり得るものである。

かくて五識所變と第八識所變とは同一視すべからざるものである。かく言へばとて五識所變を以て全く假とするのではない。識變の立場からは分別變無實用であるが、識緣の立場から言へば有本質であるから、無本質獨影の境とは區別せられ得るもので、その場合の假無に對しては實有と言ひ得る。

以上に於て慈恩の四解を評し、第三解たる瑜伽釋家たる最勝子の説を以て二變の眞意を得たるものとなさんと試みたもので、戒定師も第三解を評取してゐる。護法自身は元々慈恩の言ふ第二解の如く細密に區別し

てゐたのか疑問であり、一般的に有漏識の變として二變を第八識と前七識とに區別して考へたものと想像される。かくて二變の意義を特に變(變似)の根據に留意して、識轉變説に於ける重要な概念と看做すべきであらう。

四、圓測、太賢の解釋について、

慈恩等三祖の正統に照して異流に屬すべき巨壁西明寺圓測の疏の煙滅久しきは學界の恨事であるが、圓測の學説の一端は太賢の學記並びに慧沼の義燈によりて知り得るのである。

先づ學記には

「然二種變測出三釋、一云第八識聚、五及同緣一切定位名_二因緣變_一、理實雖_二心分別所變_一、然皆現量、分別劣故、從_レ勝爲_レ名名_二因緣變_一、五後意等雖_二因緣生_一名_二分別變_一、實用有_レ三、一、六根發識用、二、境生現量用、三、六識緣慮用、本識所變有_二初二用_一、此論意者諸法實用理難成故、初中有用非_二因緣變_一、皆有_二實用_一……、一、云因緣變者唯本識心、以_レ具自在相續義、以_レ外心等、

皆名_二分別_一、言_二有用_一者根發識用、識緣慮用、二釋一云質礙用、一云本質用、本識所變但根境用」

とあり、了義燈には

「因緣分別二變西明二解、第二唯第八心王、爲_二因緣變_一、云何名_レ有_二實用_一、實用有_レ二如色、一質礙用、二本質用、若余五識所變爲_二第六質_一、何非_二因緣_一、若無_二質礙用_一、不_レ具_二義_一者第八所變、長等亦唯爲_二本質_一、應_レ非_二因緣_一、法師自云、若余初解爲_レ勝」

以上の引用によりて圓測の説に二解あることを知り得るのである。第一解は第八聚、五識及び同緣一切定位を因緣變とし、その他を分別變となすのである。此の第一解に對して圓測は一定の條件を附してゐることに注意すべきである。「理實雖_二分別所變_一、然皆現量、分別劣故從_レ勝爲_レ名名_二因緣變_一」と言ふのは明らかに五識所緣の境は五識の分別變なることを認めてゐる。境の變似・顯現する方面より言へば、第八識變のみが因緣變であるが、「行_二於境相_一」の行相の方面より言へば、現量なる境をすべて分別劣なる點より「從_レ勝爲_レ名」

して因緣變に攝したのである。圓測のかかる見界は又當然第二解の如く因緣變は唯本識心のみとなし、自在相續の義を具するからと言ふ。第二解は學記、義燈の兩者より知り得る。圓測はかかる二變に關する二解の中何れを正義となしたるかは不明なるも、義燈によれば法師は初解を以て勝れたものとなしてゐたとも考へられる。次に實用の解釋に關して、第一解に於ては實用を六根發識用と、境生現量用と、六識緣慮用との三義ありとし、本識所變は只前の二用あるのみと言ひ、第二解に於ては實用は質礙用と本質用との二義あり、本識所變は但根境用あるのみとなしてゐる。

以上の如き圓測の説に對して義燈、學記共に批評を加へてゐる。又演秘には有義三釋すとて、

一、云、但現量心名_ニ因緣變_ニ、諸比非量皆分別變、
二、云、第八王所名_ニ因緣變_ニ餘心心所名_ニ分別變_ニ、

三、云、唯第八心王_レ是因緣變、相應心所亦分別變、此護法義_ノ也_ト。

と言ふから、その一は圓測の第一解に、三は第二解

に相當する。慈恩の四解に配すると一は第一解に、二は第三解に、三は第二解に當る。演秘は有義三解中の第三は護法の義にして因緣變は持種受熏の唯心王のみとなす説を假に評取し、「第三可通」と言へ、五識所緣は皆實用なく、從つて假法を緣するものかの難に答へて、

「假有_ニ多種_ニ自有_ニ約_レ義依_レ實說_レ假_ニ、非_ニ五識緣_ニ、是分別心_ニ、義_レ別說_レ故_ニ、影像色等_ニ、雖_ニ無礙故得_レ名_ニ假名_ニ、然說_ニ種生_ニ即名爲_レ實故無_ニ過失_ニ」_ト。

とて假の意味を大別して二種となし、「約_レ義依_レ實」の假法は分別心による假で全くの假であるが、五識所緣は五識の影像相分である點で假色と言へるが、しかし種子生なる點で實とも稱し得る。故に五識は他の分別心と同様に假法を緣すとのみは言へないと云ふ。此れを要するに第八所變は實にして第八心所及び七轉識王所の所變は假であるが、その假の中にも實種生と非實種生とがあり、言はば假中の實と假中の假とを區別し得ると云ふ。かく第三釋護法の義を一應許して論

じつつ、三義皆過失ありとし、慈恩の正義第四解に従つてゐる。

次に圓測學派の太賢は學記に於て、圓測の二解、及び慈恩の四解を掲げて、圓測の第一解並びに慈恩の第四解なる正義を評破してゐる。故に學記の説としては圓測の第二解を評取してゐると考へられる。其れは慈恩の第二解演祕の有義三釋中の第三に同じく、護法の説と傳へられるものである。

五、慧沼・智周並びに其後の法相宗の解釋、

慈恩の高弟にして法相宗第二祖と稱せられる慧沼は二變を如何に解釋したか。了義燈は述記の説を祖述する點に於て正統派たるものであるが、圓測の説、要集（道證）の説を批評し、其他古唯識・俱舍等にも亘つて廣く典據を求め、其の學識の深く、且つ研究的なる點は成唯識論疏中の白眉と稱せられ、難解なるものにして、古來義燈の講義を爲し得るものは唯識學の大家とせられてゐる。既に二變の問題は慈恩によりて四解、圓測によりて二解が説かれたる後、慧沼は此等複雑な

問題を如何に理解したるか。其の所説は義燈一末^{廿二}

問題^{廿四}—及び三ノ^七以下に於て知られる。先づ識轉變^丁

説、心分説に於て「識體轉似二分」と言ひ、或は「相見俱依自證起故」と説かるる時、相見二分が同種生か別種生かの問題から論及して二變の解釋にも至るのである。第一師説は相見同種生起説で、此れに（一）三法（本質・相分・見分）同種生説と、（二）二分法（相分・見分）同種生説とあり、（一）には、（イ）第八相例の失、

（ロ）諸法雜亂の失があり、（二）には、（イ）違教の失、（ロ）界雜亂の失があるとして評破す。第二師説は相見別種生説であるが、此れに三過あり、（イ）假法種生の

（ロ）違聖教の失、（ハ）假法能熏の失あり、とて評破する。次に第三師説は見相二分隨其所應種或同或異説で、先づ同種生の場合第六識の見分が龜毛・兎角の如き無體法を緣する時は、相分は假であるから、別に種を熏することなく同じく自種を熏じ同種生である。

異種生の場合五根を緣とする時、相分は有爲の實體（有體假）であるから、見分と別種生であり、従つて十

八界雜亂の失はない。次に相分と本質との關係は同種・別種の二義あるも、別種の義を正しとする。即ち相・質別種生なる所以は親疎所緣緣種各別であるからであり、若し相・質同種生ならば、(1)第八識を緣する場合、一種子が第八見分(慮)と第七相分(非慮)とを生ずることを許す失あり、(2)五根の屬する身の總名の身根と五根の一なる身根との區別なき失、又第六識所變の五根たる相分と第八識所變の五根たる本質とが區別なき失、(3)六識が緣する時には、相分が假ならば一種が假と實とを生ずる失が存することになると云ふ。併し義燈は又相・質同種生なる場合をも考へ、「應レ設レ_二劬勞_一」と云つて、

「相與質同種生者、如_二眼等_一根第八所變是因緣變故實有_二根用_一、若起相分、因_二第六生_一、雖_レ與_二本質_一同一種生、以_二第六見_一爲_レ緣起故、分別變攝、故無_二實用_一、非_二無體假_一故無_二假實同一種失_一」^(三十四)と解し、眼根等を例にとつて考へるに、第八所變は因緣變にして相分即本質であるから、實の根用あり、第六所變の相分は第八所變の相

分を本質とし、それと同種生なれども、第六識の見分を緣として起るから、分別變に攝せられ、實用はないが無體假ではない。従つて假實同一種の失はない、と言ふが、義燈としては相・質別種生説を正義となしてゐる。

かかる相・見・質の同種別種の種子の概念よりの分析的研究によりて、境の實用・無用或は假實を決定する方法、従つて又境が因緣・分別二變の何れに屬すべきかに關しては、更に性・繋の概念をも加へて境の假實を研究することになる。此れ即ち三類境の研究にして、識分別の研究が二變とは異なる意味に於ける對象論にまで移行するに至るのである。従つて護法の説たる二變の思想が、その後發達せる三類境の思想と全く結付くべきものか否かは疑問である。併し法相宗としては結合せしめて解釋するのが正統であるから、義燈の説に従つて考へて見よう。

先づ性境とは(1)實種生、(2)有_二實體用_一、(3)能緣心得_二彼_一、自相_二、の三條件を具するものであり、此れは

第八所變の五塵・前五識・第六意識現量縁境相分である。而して此等の性境が不隨心と言はれるのは、性・繫・生・異熟の四不隨である。かかる四不隨の條件を具するものを性境と言ふが、性境には能縁の心と同性同

能縁の心が所縁の境を縁じ、所杖の本質はあるが、自性を得ないものである。故に「通情本」と言へ、性種等不定なるものである。

界なるものもあるが、境の自性たるには變りはなく、従つて能縁心力に由つて同性同界となるわけのものではないから、性境不隨心と言ふ。第八所變が性境なることは明らかであるが、前五識所變の性境なる所以は、五識は三性に通するが、五識の相分と本質とは無記にして五識見分に従つて三性に通することはなく、又獨散意識が自界の五塵等（五根）を縁する場合にも、境は自性に住し、自性を得るのではない。従つて性種等も五識所縁に同じとなすのである。而して此の性境を因縁變となすのが慈恩以來の定説である。次に獨影唯從見を解釋するに、獨影境とは能縁の心が但獨り相を變じて、別の所託たるべき本質がないものである。此れはその條件として、性・界・種・異熟の四從見が考へられ、遍計、分別せられたものを言ふ。次に帶質境とは

上來は識轉變の二分、相分・本質・親疎所縁縁、並びに三類境の問題から對象一般を論ずるに當りて、又因縁・分別の二變に觸れたのであるが、二變を直接に論ずる義燈卷三では、西明の二解を引用し、第一解を西明自ら勝となすと示し、又五識所變の相分と本質との同異、並びに實用の意味を考察して二變を論じてゐる。先づ眼識の相分は無礙であるとせば、對法論第三に相違するから有見有對であり、有對には種類・積聚・不脩治の三義あるものとせられる。五識所變を有礙有對となす説と無礙無對となす説との二解の中、若し後者の説をとり、五識相分と本質とは差別あるべきで、本質は種類・積集・不脩治の三義を具し、相分は積集・不脩治の二義を具するのみで、種類の義即ち互に能所礙となる義を缺くから、障礙するを以て有對と名くるのではない。それ故に有質・對礙するを實用となせば、五識

相分は勿論のこと、七識相分は皆此の義がないから、唯境となるのみで、従つて此れ分別變に攝められることになるが、慧沼は此の説を認めぬのである。

慈恩・慧沼・智周三祖の正統を紹げる其後の註釋家は支那・日本を通じて隨分澤山輩出してゐるが、何れも全く慈恩の説に従ひ、法相宗義に忠實なるもののみにして、取上げて言ふべきものはない。我が徳川時代に至りて唯識學の批評的學風が起つても、尙ほ此の問題に深入りするものはなかつたのであるが、戒定師に至りて初めて慈恩の説を根底から覆し、慈恩の學說謬解中の最大謬解と評し、

『今此二變門、此論大義、然失論旨、如斯甚矣、故不得已辯之、以助護法宗者誰云好辯乎』と言ふてゐる。(戒定師の學說は宗教研究第十ノ四に紹介せり、依つて省略す)

六、結語

二變の眞意義を究明したる結果は上述の如くである。併し吾人は此の二變が唯識說に於ける對象論のす

唯識學に於ける因緣變分別變に就いて

べてではないことを銘記しなければならぬ。識所變の立場より見て、對象の成立、對象の實在根據を究むる問題は二變の如く解すべきも、識所緣の視點より、對象を現量・比量・非量の認識量に依りて認識し、人間の認識の正誤を明らかにするものとしては、單に唯識說にのみ特有なものではなく、他の佛敎學派・印度諸學派が又問題とする廣義の對象論である。しかしそれが三類境說として整理せられることになれば、唯識說特有の對象論となり、寧ろ支那に傳へられてから發展したものと云ひ得る。識分別は無分別智への止揚、辯證法的發展の契機として意義を有するのである。識分別は根本分別なる阿頼耶識以下の諸分別を含み、流轉門の意識生活を總稱する。唯識說は人々唯識である。人々特異なる異熟識を以て人々の主觀を規定し客觀を顯現する。心理學に於ては人間個人の主觀的精神を問題にする限り、個人以外の他人即ち社會の存在と、人間以外の自然の存在とを豫定概念として認容し、かかる存在の概念を認識の媒介として人間に關する正しき知

識を究明し誤謬を除去する方法を考へるのである。唯識學に於ては他人社會の存在をば自明の理となし、自然の存在をば阿頼耶識の相分として規定する。心理學的方法の豫定概念としての自然の存在は唯識學的に言へば因緣變の範圍にして、量論並びに三類境説は主として分別變の範圍であり、此れが一般心理學と共通する部分であらうと考へられる。かくの如く、二變と三類境との論説の起源、並びに論旨を異にしてゐることに注意して研究すべきものたることを知り得れば、小論文の目的は達せるものと信ずる。併し是れ一應の試みにして、獨斷の妄計なきかを私に恐るるのである。幸ひ先賢の是正を賜はんことを。

尙附言すべきは上來は全て有漏識業力門の法相を究めたるものにして、しかも人々唯識の自相續に限つたのであるが更に定力門の法相を究むる一課題の存すること、並びに對象論としての三類境・本質の研究なる他の課題も存し、二變の研究と相俟つて始めて唯識學に於ける對象論の全體的研究が完成するのである。今

は只二變の研究に留めて、他は後日の研究に俟つこととする。

註

- (一) 印度に於ける唯識學派の發達を大別して三期となし第一期を解深密經、大乘阿毘達摩經乃至彌勒の偈頌製作時代、第二期を偈頌の註釋並びに攝論、唯識二十論・三十頌の製作せられたる無着世親時代、第三期を三十頌註釋家たる唯識十大論師輩出時代と定め得る

(二) 成唯識論卷二、二十五丁左

(三) 同 二十六丁右

尙、瑜伽師地論第五十一卷(大正藏第三十・五八〇・a)に云何建立三所緣轉相。謂若略說阿頼耶識由於二種所緣境轉、一由了別內執受故、二由了別外無分別器相故。了別內執受者謂能了別遍計所執自性、妄執習氣及諸色根根所依處……了別外無分別器相者謂能了別依止緣內執受二阿頼耶識上故於一切時無有中間斷器世間相……復次、阿頼耶識緣境微細、世聰慧者亦難了故。復次阿頼耶識緣境無廢時無變易、從初執受利那一乃至命終一味了別而轉故。

(四) 成唯識論卷二 二十六丁右

- (五) 同 二十九丁左 (六) 同 二十九丁左
 (七) 同 三十一丁右 (八) 同 三十一丁右
 (九) 同 三十一丁左 (10) 同 三十二丁右
 (11) 成唯識論卷七 二十五丁右
 (12) *nyāya-bindu; Dharmakīrti.*
 (13) *nyāya-bindu-śkā; Dharmottara*
nyāyakaṅkā p. 256.~p. 260; Vacaspathiśra
Buddhist Logic; Th. steinbatsky.
 (14) 成唯識論述記、三本、八十二丁、
 大正藏 四三・三二六b
 (15) 同
 (16) 成唯識論樞要上末 五十三丁。大正藏四三・六三三b
 (17) 成唯識論述記三本、八十四—五丁。大正藏四三・三
 二六b
 (18) 同 (19) 同
 (20) 權田雷斧編、成唯識論並述記帳中獨斷
 (21) 成唯識論述記三本 八十五丁右
 (22) 成唯識論卷三 五丁左以下
 (23) 成唯識論卷二 二十七丁左
 (24) 成唯識論卷三 二十九丁左
 (25) 成唯識論樞要上末 五十三丁—五十四丁
 (26) 成唯識論卷一 十九丁

唯識學に於ける因緣變分別變に就いて

- (27) 同 卷七 九丁右、第十五頌、
Pancānam mūlavijāñe yathāpratyaśamudbhavaḥ |
vijāñānam saha na vā tarāṅganām yathā jāle || 15 |
 梵文 p. 33
 (28) 成唯識論卷七 二十三丁左 九難義中の第六現量
 爲宗難。
 (29) 唯識三十頌に *vijāptir visvayasya* 境の了別とあり、
 安慧の釋には「色等の境を別々に照すものなるが故
 に、眼等の六類の識は成な境の了別なり」(荻原博士
 譯)とある。
 (30) 瑜伽師地論第五十一、(大正藏第三十一、五七九c)
 には
 諸識の業用差別を説いて、「若略説有二四種業、一了
 別器業、二了別依業、三了別我業、四了別境
 業」と云ふ。
 (31) 真諦譯中邊分別論相品(大正藏 第三十一、四五—
 b)には
 「塵根我及識・本識生似彼・但識有無故・彼無故識
 無」
 (32) 支井譯・辯中邊論相品(大正藏 第三十一、四六四。
 c)には
 「識生變似義・有情我及了・此境實非有・境無故識無」

唯識學に於ける因緣變分別變に就いて

一三〇

とあり、慈恩は辯中邊論述記(大正藏、第四十四・三
b)に於て眞諦三藏は一意識計に似たりと難ずるが
安慧の Madhyāntavibhāgikā 中邊分別註釋には
arthasatvātmavijāpīpātrāḥsam prajāyate /
vijānam nāsti cāsāṛhasatadhāṛtadapyaṣat //
とある。(大谷學報第十一卷第三號・第十二卷第一第
二號・第十三卷第一號等に於て山口益氏に依りて紹
介せらる)變似は prātibhāsam の譯語である。par-
tibhāsa は時に nirbhāsa, ābhāsa, prātibhāsa と
同義語とせられ、似現、顯現、反映等の意味をもつ。
安慧註に依ると、此の偈は唯虛妄分別のみと言ふて
も、虛妄分別の顯現の種々相として根・境・識の安立
せらるることを示す爲め、或は虛妄分別の自性を示
す爲め、或は無二と言ひつつ所取能取に執着する理
由及び無二と信ぜしむる所以を示す爲めのものであ
る。第八識は相應心所を具し異熟無記なるもので、
外境と有情とに變似し、第七識は相應心所を具し有
覆無記なるもので、我に變似し、六識は相應心所を
具し、三性に通ずるもので別々に變似する。此れ果
能變の問題と言へ得る。併し此等四物が無である所
以は境・有情は所取相に變似し、形相 *rūpa* がない
點から、又我・及び了別は能取相に變似し、非眞に顯
現せる相 *viśvāpṛātibhāsa* である點から言はれ、

前者は所取であり後者は能取であると云ふ。思ふに
此の點は所謂果能變の說の定型に束縛せらるること
なく、一應八識各々の二分を理論的に考へるが、具
體的には外境、及び有情、即ち異熟識變因緣變のも
のを所取相とし、染汚意六識は能取相としてその本
來の意義をもつのである。更に言へば理論的には八
識各々能取所取の二分の形式があるべきも、具體的
には境・有情と七識との間に所取能取の關係が成立
してゐるのである。此れに依つて見るも、五識は了
別境識である限り、第八所變の境を了別するもの、
即ち色等の境を別々に照すものである。故に五識の
境は分別變である。分別と言つても計度・憶念分別
のみに限る必要はない、五識特有の自性分別も廣義
の分別である。

(一九) 攝大乘論釋、世親造、支婁譯、大正藏第三十一・三
四二・b、

(二〇) 成唯識論學記 續藏第一輯第八十袋第一冊、三十三
丁左下

(二一) 成唯識論了義燈、三ノ七十一丁右

(二二) 成唯識論演祕 三本、三十六丁左

(二三) 同 三本、三十七丁右

(二四) 成唯識論了義燈 一末二十四丁

(二五) 成唯識論卷七 二十四丁左―二十五丁右

明治時代の耶蘇教排撃論

櫻井匡

象であつた。

明治維新は神武創業に則つて爲された王政復古であり、『諸事神武創業ノ始ニ原ツキ』建てられたもので、そこに神祇官の再興を見たのである。神祇官の職掌は祭典、諸陵、宣教がその主なるものであつた。而してその教導取調局（後ち宣教使）は惟神の道を宣揚し、兼ねて外來宗教、基督教の侵入を防がんとして設けられたものであつた。併しそれにも拘らず禁厭され、豫防に豫防を力めて侵入を防がんとせる基督教は、高揚されつゝある神道思想以上の勢を以て入り込んで來たのである。海外諸國との交通開始により、外國文明の流入、基督教の傳播とは當然考へられる事であるが、而かも禁厭して以て、その侵入を防がんとせるにも拘らず、どしんどしんど入り込んで來た事は如何にも皮肉の現

神武創業に則り、祭政一致を標榜しての新政府は、神道の宣揚をはかると共に中世以來行はれて來た神佛習合の弊を除かんとして、神佛分離を敢行した。そしてそのため佛教は一大打撃を受ける事となつたのである。神道の側では此際に確固たる地位を占めんとし、佛教との從來の關係を斷ち切つて銳意神道勢力の増大をはかつたのである。此際もし佛教側に於て、從來の勢力を維持せんとして、神道に對抗するとすれば、兩者の衝突は免れ得なかつたらうし、僅かに諸地方に現はれた護佛運動位ではすまなかつたに相違ない。然るに幸か不幸か佛教側にそれ程の反抗もなく、而かも佛教は當然の事としてゐるかの如く自らの變遷に甘んじたのである。

又他方此の間に神社制度も確立した。神社の社格なども定まり、神社行政は着々として進められたのである。天皇を主神とする白峯宮、赤間宮等が祀られた。

南朝の忠臣を祀る諸神社も造營された。かくして國民尊崇の向ふところを示すべき神社が造營されまた再興されたのであつて、如何に政府並びに國民が神祇觀念の涵養に意を用ひたかを窺ふ事が出来るのである。

併し乍ら又他面に於て、世界諸國との交通を爲すに至つて、その文物を見たる日本は、これを憧憬し、遂に心酔するにまで至つたのである。歐米思想の汎濫はかくして次に起つて來たのである。勿論この間に基督教は急速なる發展を遂げずには居なかつた。基督教は最初から嫌はれ、妨止されたものであつたが、歐米思想の歡迎と基督教排却とは兩立せざる問題であつて、嫌々ながらも如何とも爲し得なかつたのであつた。又教敵の出現として當然排撃を爲すべき佛教は前述の如く神佛分離廢佛毀釋による打撃の爲め、力をこれに向けて相争ふ程の勢力もない状態であつたので、基督教

は容易にその歩を伸ばし得たのである。

基督教新教の渡來は安政六年に始まり、幕末に於て既にダッチ・リフォームド、エビスコバル、プレスビテリアン、バプテスト等の諸派が待期の有様であり、ロマ教は私かに復活の氣運を待つゝの状態であつた。而して明治六年禁制高札の撤廢と同時に、これらは盛んに活動を始め、更にアメリカンボード、メソヂスト等の新教諸派が新たに傳道を開始するに至つたのである。

併し基督教は幕府時代から引續いて嫌はれた宗教であり、禁じられた宗教であつた。従つてそれが公に傳道を開始し、而かも顯著なる發展を爲すに至つては、假え歐米思想歡迎の風はあるにしても尙ほこれが排撃は止まなかつた。凡ゆる方面から排撃されたのである。明治時代を通じて基督教排撃の文獻を見ると、その多くは佛教者側から爲されたものであるが、更に儒教、神道、其他から爲されたものもある。併しそれは極めて少ない。而して明治時代四十五年の間を通じて、斷えざる排撃論はあつたが、その中には偵察戰、斥候戰

にも似たものもあり、大會戦の如きものもある。その大會戦とも見るべきものは三四回行はれてゐる。明治十八九年の井上圓了博士の排撃論はその第一であり、次いで井上哲次郎博士の排撃論、更に加藤咄堂、木村鷹太郎或は日本主義運動者の排撃論があり、最後に加藤弘之博士の唯物論主義の上から爲された排撃論である。茲にはそれらの排撃の如何なるものであり、如何なる特色を有せるものであるかを簡単に記して見たいと思ふ。

二

基督教特に新教の活動は六年二月禁制高札撤廢以後に始まつてゐる。そして六年から十六七年頃までは非常なる發展を爲せる時代であつた。基督教發達の時期を分けるに種々異なるところがあり、高木壬太郎博士は明治元年より同十一年までを定礎時代とし、十二年より十八年までを發展時代としてゐる。併し定礎時代はそれよりも以前、渡來と同時に始まつてゐると見るべきではないかと思ふ。そして高札撤廢からを活動時

代と見、それが十七八年まで及んでゐると見たい。此の時代に於て基督教は目覺ましき發展を遂げてゐるのである。

基督教の活動開始の年出版された安井息軒の『辨妄』は確かに基督教排撃書中の代表的のものとして忘れる事は出来ないものである。小著ではあるが、五項目に亘つて基督教排撃を爲せるものである。聖書の内容を擧げてその妄誕甚だしきものであるを論じ、我國に許すべからざる宗教であると説いてゐる。第一に聖書の創造説を擧げ、アダム、イブの創造及びノアの事などを論じてゐる。『夏娃ハ則チ亞當ノ一脇ヲ拔キ肉ヲ以テ之ニ充ツ、是レ人ヲ造ルニハ必ズ其材ヲ須ユルナリ。知ラス天地日月萬物ヲ造ルニ又何物ヲ以テ之ガ材ト爲セシヤ、凡ソ生物ノ中、蛇最モ狡ナルトキハ則チ之ヲ造ラザルニ如カズ、何スレゾ又蛇ヲ造リ之ヲシテ夏娃ヲ誘ヒテ其ノ禁スル所ノ果ヲ食ハシタルヤ』と人祖の創造妄誕を説き、更にノアの事に及び、『世人罪惡貫盈スト雖モ未ダ必ズシモ盡ク夏桀盜跖ト爲ラズ、其中必

差善ナル者アラン。今之ヲ導クニ其道ヲ以テセス、又其罪ノ輕重大小ヲ分クズ、其不意ニ出デテ卒然大淵ノ隙ヲ破リ盡ク之ヲ淹殺シ、併セテ禽獸ニ及ブ、獨リ那亞ヲ愛シ、之ヲシテ預メ舟ヲ造リテ其災ヲ免カレンム、心ヲ用フル事此クノ如クンバ、安ンゾ其天地ノ主宰タルニ在ランヤ。而ルヲ傲然自ラ詫ヲ曰ク我レ人ヲ偏視セズト曰フ時、其レ誰カ旨ヘヲ之レ信ゼンヤ』と論じてゐる。痛く神の偏愛を難じてゐる。

第二には耶蘇の言行を論じてゐる。耶蘇は君父に背くとも尙ほその教に忠實なるべしと命ずるもので、甚だ恐るべきであると説いてゐる。第三は耶蘇の救罪論である、第四は耶蘇教が我が國體に合せざるものである事を論じ、第五には鬼神論を論じてゐる。第一、第二、第三に於ては耶蘇教の信奉するに足らざる荒唐無稽の論である事を論じてゐる。第四は彼の排撃論の中心とも云ふべきものである。我國を安穩に、君父をして其位に安じて在らしめんとせば、耶蘇教を開くべきではないとて、耶蘇を開くべしと謂ふ者は天下をして

騷然たらしめんとする者也、將に我が民を殲せんとする者なり、射に我が君父をして一日も其位に安んずる事を得ざらしめんとする者なり』とて我國體と基督教とは兩立せざるものである事を極論してゐるのである。

併し將に我が民を殲せんとし、我が君父をして一日も其位に安ぜん事を得ざらしむるところの基督教は此書の出版されたその年を以て活動を開始したのであつて、甚だ皮肉である。従つて排撃論として代表的なる此書も餘りその効果を表はさずに終つたのである。獨り此書ばかりでなく、此の時代に出た多くの排撃書は何れも大なる影響を與へずに終つたのである。

三

基督教排撃の盛んになつたのは明治十七八年の頃である。

基督教は急速なる進展を爲し、日本を基督教化するも遠きにあらずなど叫ばれた時代である。併し他方に於ては、一時衰運を辿り、沈滞衰縮せる佛教が漸次復

興の氣運に向つて來たので、そこに基督教排撃も爲されるに至つたのである。併し多く現はれた排撃論中、大きな影響を與へたものは先づ井上圓了博士によつて爲されたものである。

その最初に現はれ、而して影響の大であつたと見られるものは『明教新誌』に連載され後ち單行本として出版された『眞理金針』(十九年出版)である。初篇、續篇、續々篇の三篇あるが、その初篇の發表されるに及び、佛教者は、千萬の味方を得たりと喜び、基督教側は恐るべき大敵の出現として驚いたのである。

『眞理金針』は『耶蘇教を排するは理論にあるか』といふ論題で、耶蘇教の恐るべき所以を論じ、更に耶蘇教の變ふるに足らざる所以を論じてゐる。而してその排撃は決して感情的に爲されたものでなく、理論の上から基督教の眞理に反し、不合理なる所以を擧げて痛論したものである。一々その教理を解剖して論じてゐるものであるが、それは獨り耶蘇教排撃のみを目的とするものでなく、佛教の復活、佛教の擴張をも意圖せ

るものであつた。むしろ後者に主眼を置いたとも見られるものである。余按ずるに耶蘇教は一方より之を視れば大に畏るべく、他方より之を觀れば又敢て驚くに足らず、而して其驚くべきも、畏るゝに足らざるも、其原因彼に非ずして却つて我に在り。他語以て之を言へば彼を畏るゝと、畏れざるとは、我教法を弘むるの方法、其宜を得ると得ざるとにあり」といふ立場に在るのである。一面から甚だ冷靜である。併しそれだけ排撃論として價値亦大なるものである。排撃ならざるが如くして而かも極端なる排撃である。基督教に同情を有つが如くにして而かもそれを非眞理、不合理と斷ずるものである。排撃的價値甚だ大である。

『理論を以て耶蘇教を排すべしと雖も排し盡す能はず——耶蘇教を排斥するの第一手段は理論にあらずして、實際に在り』と云つて佛教と基督教とを比較し、兩者共に宗教なり、その目的も一致す、その排斥するは實際に在りとするも尚ほ理論の上より、その所説の論理に合せず、事實に適應せざる所以を明かにせんと

て、(一)地球中心説、(二)人類主長説、(三)自由意志説、(四)善惡禍福説、(五)神力不測説、(六)時空終始説、(七)心外有神説、(八)物外有神説、(九)眞理標準説、(十)教理變遷説、(十一)東洋無教説、(十二)人種起源説の十二題を掲げて論じてゐる。

第一題に於ては基督教の説が到底理學の説に適合せざるものである事を進化論説より説き、第二題に於ても人類進化説より説いて基督教が進化論説と相容れざるものであると論じてゐる。また自由意志説を論じては、人の意志を以て天帝の賦與せるものとなす基督教の妄信なるを説き、善惡の標準を不可知なる天帝に在りとなすの愚を述べ、『人の吉凶禍福を見るに、善をなして不幸に遇ひ、惡を爲して僥倖を得るもの幾人あるを知らず、是何の理によりて然るや。天帝果して此如き不公平の賞罰を下すや』^(三)と難問を發してゐる。

更に基督教に確固たる定説なしと論じ、其の教理は世によりて變じ、時によりて改まつてゐる、その異説多く、孰れを眞とし、孰れを僞とすべきか甚だ迷はざ

るを得ないとし、『その教の變ずるは方便の變ずるに非ずして眞實の變ずるなり。眞實の變ずるは耶蘇教の眞理の變ずるなり、眞理の變ずるは眞正の眞理と謂ふべからず。是に由て之を見れば耶蘇教は眞理に非ずと云ふより外なし。而して眞理に非ざるものを眞理なりと許して人に傳ふるは人を欺くものと云ふより外なし』^(三)とて新舊兩教の對立の事實を擧げて難じてゐる。

天地開闢説も、洪水説も、人種起源説も皆妄誕虛想の甚だしきものである。若し天帝の創造説を眞なりと許さば、善人の善を爲すも、惡人の惡を爲すも、皆天帝の定むるところにして、基督教を惡み、基督教を害する者も亦神命を奉ずる者と謂ふべし。天帝の創造説を信ずるときは、基督教者の人に善をすゝめ、惡を戒むるの意解すべからず、基督教者の教ゆるところを信ずるときは天帝人を創造して其の善を爲すべきかを始めより知り、始めより定めたるの意又解すべからず。天帝の創造眞なれば、基督教の勸善懲惡は僞なり。基督教の勸善懲惡眞なれば、天帝の創造非なり。二者同

時に眞なる能はざるは論理上の規則なりとて、基督教を排し、佛教のこれに勝れるものである事を説いた。

その排撃態度は基督教々理の解剖、批判にして極めて徹底的である。佛教者は喜び、基督教者の驚いたのも無理はない。併し基督教側からの駁論がないではなかつた。只それは甚だ微力であつた。博士の論するところ或は基督教に同情するが如くにして然らず『耶蘇教も我同胞なり、兄弟なり』と云ふ態度であつて而かも徹底的の排撃である。夫れ故基督教者側に於てはその論が賛成論であるか反對論であるかその結論を知らんと欲して早々その結論を爲す様に促した如き事もあつたのである。

かく一方に於ては甚だしき基督教排撃論であり、他方に於ては基督教恐るゝに足らずと説いて佛教者の奮起を促したのである。實に從來爲された大小の排撃論がこれに集中したかの觀がある。絶えず爲された排撃論にはそれほどの打撃も感じなかつた基督教はこゝに大打撃を受けたのである。實に激しき基督教排撃論と

云ふべきである。

此の『眞理金針』とその前年明教社から出版された『破邪新論』とは内容略同一の様であるが、不幸にして『破邪新論』を手許に有たなかつたのでその關係は不明であつた。先般常盤大定博士に御尋ねしたところ、博士はわざ／＼龍谷大學所藏の同書によつて調査され御教示を受けた。それによると兩者は全然同一内容であるが只後者には一章丈け省略されてある事である。

尚ほ井上博士の排撃書は『佛教活論』、『破邪活論』、『顯正活論』、『護法活論』等があるが、その内容は大同小異である。そして何れも佛教に活氣を興へると同時に基督教に大痛撃を與へたもので、兩つながら充分成功したものと云へる。『忠孝活論』の如きは『佛教活論』の繰返しではあるが、佛教を宗教中の宗教でありとなし、基督教を排したものである。佛耶兩教の忠孝思想を比較し、佛教の忠孝は皇室を奉戴し、國體を護持する精神より必至的に生じ、義務的に發したる活動であるとなし、これに反し基督教は世界外に立つて世間道

徳を以て假物となすものである。従つてその道德は死物に外ならない、忠孝を説くと雖も何ら活きたところがないとて、これを排してゐるのである。

兎に角井上圓了博士の排撃は基督教者に反駁の餘地も與へない有様で、全く獨り舞臺を演じた如くであつたが、而かもその影響はその次に起つた井上哲次郎博士により爲された排撃論に次いで大きなものであつた。

四

明治も二十年代に入つては、歐化思想の反動としてまた國民的自覺に伴つて日本精神を高揚しての思想乃至運動が現はれて來た。併し基督教の發展は未だそれがために妨げられる程には至らなかつた。とは云へ勿論安易の道を進むものではなかつた。各方面からの排撃攻撃の間に極めて困難なる歩みを爲したのである。

而して此の時代に於て最も著しき排撃は井上哲次郎博士によつて端緒が開かれた。

井上哲次郎博士は二十三年歐洲留學より歸朝し、直

ちに東京文科大學教授となり、文學博士となつた當時新進の哲學者であつた。歸朝前既に内地雜居論を發表して世間に知られてゐた。歸朝後間もなく『帝室と宗教との關係』^(五)を談話の形式にて『教育時論』紙に發表し神道、儒教の優れたる宗教にして我國體に適合せるものである事を論じ、佛教基督教の兩教は帝室と相撞着するものである。特に基督教は最も害ある宗教である。佛教は相當弊害が少くなつてゐる。數千年來行はれてゐるし、神道とも混じて來てゐるので基督教とは比較にならぬ程に弊害が少くなつてゐる。併し宗教としては神道に及ばない。王政復古の如きも全く神道が活きて働いたために行はれたものである。神道は實に我が帝室の尊嚴を保つところの宗教である。神道に次いで良き宗教は儒教であると論じたのであつた。

併しそれは何らの影響を與へたとも見えなかつたが次いで現はれた『國家と耶蘇教の衝突』^(六)ははしなくも大論戰の端緒となつたのである。同論文は「井上哲次郎氏談」として『教育時論』記者が博士を訪問して得

たる談話筆記であつた。併しそれは堂々たる論説であり、立派に基督教排撃論であつた。國家と基督教との衝突點四點を擧げてゐる。

第一に國民道德と基督教とは衝突する。我が教育勅語は日本固有の道德の大本を文章にしたものである。その道德の立て方は一家の中に行ふべき孝悌の道に始まり、之を廣めて一郷一郡に及び、遂に忠君愛國といふを以て最後の徳となせしもので、全く國家主義である。これに反し基督教の説くところは出世間の道德である。新約全書の首より尾まで國家を言ふところはない。人類は平等にて神の子、人種の區別も無い。國家の區別もない。立教の體かくの如く、その道德は非國家的である。シーザーの事を説いた所はあるが、これを以て耶蘇が國家的思想を有したるの證とする事は出来ない。是に於て兩者は相異なるものである。

次に教育勅語の現世を重んずるに對し、基督教は未來を重んずる事を説く。耶蘇教は未來に重きを置き、未來を以て永生とし、現世を無常となしてそれを輕ん

ずる。然るに教育勅語の精神は現世に重きを置くものであつて、こゝにも兩者の相違がある。

また第三に耶蘇教の説く愛と教育勅語の云ふ博愛とは異なるものである。耶蘇教の愛は無差別である。人の國君を愛する事己の國君を愛する如くすべしと云つて、自他親疎、遠近の差別なく、愛する體のもので、墨子の兼愛説に似たものである。然るに教育勅語の云ふ博愛は先己の父を敬して然る後に人の父に及ぶといふ風に差別的である。こゝにも兩者の相違があると。

第四の衝突點として擧げられてあるものは忠孝の徳である。耶蘇教は忠孝の徳を説かない。大いなる缺點である。馬太傳第八章に父を葬るために休暇を與へよと乞ふたに對してこれを許さなかつたといふ記事がある。また耶蘇十二歳の時行衛不明となつて父母に大きな心配をかけた事がある。耶蘇は父母に大心配をかけて置き乍ら『我は我が父の業をなす』などと云つて父母に心配をかけた事に對しては何とも云つてゐない。實にシャア／＼としてゐる。儒教に於ては父の屍は禮

を厚くして葬るべきを教へてゐる。そこに忠孝の大道がある。舊的全書には『父母を敬へ』とあるがそれとて孔孟の教とは全然異なるものである。耶蘇は尙ほその母に對してさへ不従順であつた事もある。これ衝突の第四點として擧げてあるところである。

此の一文一度發表されるに及んで、基督敎界否全宗敎界には一大論戰が展開されたのである。基督敎側からの駁論は先づ本多廉一及び横井時雄の兩氏によりて爲された。本多氏の『井上氏の談話を讀む』^(七)横井氏の『德育に關する時論と基督敎』^(八)はそれである。

而して基督敎界からの駁論が出るに及んで博士は更に『教育と宗教の衝突』^(九)と題する長論文を發表した。

それは『天則』、『教育報知』、『日本教育雜誌』、『大日本教育會雜誌』、『國の教育』、『東洋學藝雜誌』、『淨土敎報』、『密嚴敎報』、『日宗新誌』、『明敎新誌』、『護法』、『佛敎公論』、『宗教』、『千葉縣教育會雜誌』、『茨城縣教育會雜誌』、『九州日々』其他多くの新聞雜誌に轉載又は報道されて、廣く世間の注目を惹いたのである。

博士は『耶蘇敎の非國家的なるは余一人の説にあらす耶蘇敎國の學者も亦往々これを言へり』とて、ピエル・ベールの『耶蘇敎律は強固なる國體に必要なより察ろ有害なり』との言を引用し、又ルソーの民約論から『凡て社會の統合一致を破壊するものは毫も價値なきものなり。……耶蘇敎は民心を國家に結合せしむるどころではなく、反つて一切地上の物と共に民心を國家より分離せしむ。余は別に是よりも社會的精神に反するものあるを知らず』を引用して、基督敎が非國家的である事を論じ、『今より盛んに耶蘇敎を我が國に振興せば、耶蘇敎は遂に國家をして墟ならしむるにあらざるかの感ある而已』と難じてゐる。

而かも博士は所謂基督敎徒の不敬事件と云はるゝところの數多くの實例を擧げて、如何に基督敎が我が國體に合はず、その行動が我が忠君愛國思想に反するものであるかを示したのである。即ちその擧げたるものは、内村鑑三の不敬事件、坪川方錢氏等の不敬の文書、肥後八代某小學校生徒の御眞影に對する不敬事件、熊

本英學校奥村頑次郎氏の不做事件等其他であつて、何れも國民を憤慨せしむるものであり、基督教徒の辯明に苦むところのものであつた。

この排撃論は極めて基督教界を苦しめたものであつた。而してそれは亦當時の大問題となつたものであつた。如何にそれが大問題であつたかは、當時の新聞雜誌の殆ど凡てがこの問題を論じてゐるに見ても解る。勿論基督教側からの駁論また極めて盛んであつて、基督教界總出の有様を以てこれに應戦したのであつた。

試みに基督教側の駁論をなせる主なるものを擧げれば、前述の本多、横井の外に、大西祝^(一〇)、植村正久^(一一)、柏木義圓^(一二)、丸山通一^(一三)、向軍治^(一四)、宮川基輝^(一五)、小崎弘道^(一六)、岩萱保^(一七)等其他であつた。またリキョールの『宗教と國家』(前田長大譯)の如きは井上博士の所論を駁したものであつたが、二十六年九月十四日附内務大臣から發賣禁止となつてゐる。その内容を知る事は出来ないが、發賣禁止された程のもの、如何に反駁の過激であつたかゞ想像される。又他方高橋五郎氏の如きは『國民の

友』其他の雜誌に於て井上博士の非難攻撃をなし『偽哲學者』と罵り、その論を『大僻論』など、蔑した如きもあつた。それほどの人身攻撃ではなかつたが尙ほ人身攻撃を爲せるものは山路愛山の『井上哲次郎氏に與ふ』^(一八)といふ論文である。其の所説を反駁し、高橋五郎氏に寄せたる博士の書簡を掲げてその輕卒なる事を攻撃したものである。

此の論戰は井上博士と基督教徒との論戰だけではなく、これに教育者が加はり、佛教者が加はつて實に大論戰となつたのである。それ丈け基督教の受けた打撃も大であつた。井上博士の前の論文(談話筆記)『帝室と宗教との關係』に於ては獨り基督教のみでなく、佛教をも排するの立場に在つたのであるが、此の時には佛教は論ぜられず、只基督教のみが論じられ、排撃されたのである。佛教が排撃の相手でなかつたゝめもあり、また佛教が盛んに復活の意氣に燃えてゐたゝめもあり、佛教側では盛んに基督教攻撃を爲して井上博士を應援したのである。

佛敎者の應援の外に敎育者の應援もあつた。應援と云ふ言葉は當を得ないかも知れないが、兎に角、佛敎者、敎育者側からの排撃がこれに加はつて來たのである。敎育者の代表としては杉浦重剛氏の如きがある。

氏は『宗教と學校敎育に關する意見』^(一九)を發表し、更に『敎旨辨惑一名所謂衝突に就て』を出版して、『綠眼紅毛の兒が我東洋の諸國を半開未開視去て殆ど籠絡手段を行ひつゝ……四海一家、博愛主義と口に唱へて東洋の民を籠絡し己を利し己が版圖の擴張を謀るものである』、『ゴッドを第一にするため皇室を第二にする。勅語も御眞影に對しても不敬の態度が自然現はれる様になる……一部の基督教徒は不敬事件を爲せる者は四萬人の敎徒中僅の一分子のみと、然らば皇室を敬し、國體を重んずる一片の精神基督教徒らにあらば何故かの不敬漢をその四萬人の外に放逐せざるか』と突込み排撃を爲したのである。

併し此の論戰は佛敎者の參加があり、敎育者の加はるものもあつたといへ、徹頭徹尾井上博士一人と基

督敎徒との論戰であつた。佛敎者や、敎育者の排撃は何れも側面攻撃で、只正面に立つたものは井上博士一人であつた。而かもそれが與へた影響打撃は極めて甚大であつた。その影響の如何に大であり、如何に世間がこれに注目したかは、この論戰の始末を綴つた書籍の數種出版されて、而かも相當の賣行きを見せた事でも知り得る。即ち中西牛郎の『敎育宗教衝突斷案』、關臯作の『井上博士と基督教徒』、『井上博士と基督教收結論』等である。兎に角この排撃は明治時代を通じて最大の基督教排撃であつて、基督教の受けた打撃も亦最も大であつた。明治三十二年に發布された文部省訓令第十二號はこの論戰の判決とも見る事が出來、而かも明かに基督教の敗戰である。その打撃は甚だ大であつた。

五

三十年代に入つては耶蘇教公認論、内地雜居論等を中心としての排撃論が現はれた。佛敎國民同盟會、日本主義運動者などが主論者となつた。京華日報に連載

され更に後出版された木村鷹太郎氏の『耶蘇教公認可

否論』^(註)は國家主義、日本主義の立場から日本の神々と

基督教の神との衝突、天皇の神なる事と基督教の神と

の衝突、日本道德と基督教道德との衝突等を論じたも

のでその題は「可否論」であるが、實は激しい排撃論

である。『信教は絶対に自由に非ず、異人種の異宗教の

新輸入は大に考慮するところなかる可らず、耶蘇教は

我國とは人種人情及び風俗を異にせる所の歐米諸國の

アールア種族の宗教なり、今や歐米人の入來に伴つて

我國に傳播せんとす。茲に於て耶蘇教公認可否の論は

必ず起るべき問題にして又心ある者の之を起して論斷

すべき所なり』とて、當時問題となつた東鴨監獄教誨

師事件などの實例を挙げ、『吾人は耶蘇教の所説を見、

日本の國情及國體を考へ斷然公認すべからざるを主張

するものなり、十分の學理に據りて之を斷言す……頑

冥不靈なること蓋し耶蘇教の右に出づるものあらざる

べし。哲學よりするも、學術よりするも、其信仰の基

礎なく、其辨證の敗北せるに關はらず尙ほ頑固にも死

滅せる所の信仰を守れり』と難じてゐる。

或はまたその信仰箇條を擧げてこれを論難して、『耶

蘇教は實は既往に於て死滅せる宗教なり』と斷じ、ま

た有神論を論じては、『有神論は迷信なり』と云ひ、更

に我が國體と相容れざる點を擧げ我國の神とユダヤの

神とは關係なく、系圖を異にす、——日本を主とする

か、ユダヤを主とするか、日本人の考ふべきところだ

ある』と述べてゐる。激しき排撃論である。

同じく公認論を中心として排撃したものは佛教國民

同盟會編纂の『耶蘇教非公認論』(三十二年二月出版)

である。公認可否論ではなく明かに非公認論と題して

基督教の排撃を爲せるものである。一言これを云へば

基督教を公認するの要なしと云ふにあるのである。併

しそれが外國の宗教なるが故にとて、或はまたその信

徒多からざるが故にとてこれが公認を否定するは甚だ

論據薄弱である。また基督教の儀式が全然國體と相容

れないからと云ふも哲學上の事で唯一の根據ではな

い。その公認を許すべからずとなすものは、『耶蘇教の

教會組織及び其教師の有する主義は到底それが公認を許さざることにして是れ茲に吾人が大に辯明を加へんと欲する所なり。請ふ左に沿革上の事實に基き詳細なる論證を下さん』とて西歐政教沿革史を六期に分けて論じ、『苟も耶蘇教會の主義の如くんば國家は決して政教の關係を適當に處理し以て永遠に一國の安寧秩序を保持する能はざるは全く政治上の通義たり。是れ耶蘇教の公認すべからざる最大なる理由なり』と結んでゐる。公認否定論であると同時に基督教排撃論である。

公認非公認に關せず、基督教排撃論を爲せるもの、此時代に於ける代表的なるものは加藤咄堂氏の『排耶蘇教』である。基督教を排する丈けでなく、佛敎の眞理に之れを攝入せんと欲するもので、基督教を蛇蝎の如く思ふものではないとその緒言に述べてゐるが、併し、教理の上から、道德上から、更に東亞問題の上から基督教の東洋特に日本に與へたる禍害の大なるを論じたもので、相當手きびしき排撃論であり、確かにその名の『排耶蘇教』の示す通りである。

併し乍らこれらの排撃論はそれが中心となつて大論戰を展開する如きものとはならなかつた。排撃論は斷えず、新聞に雜誌に或は單行本となつて現はれてゐるのであるが、それらが悉く大論戰を巻き起すものではない。堂々たる排撃論と考へられるものもあるが、それが何らの影響も與へずに終るものもある。恰も對陣せる敵味方が絶えず小合戦はするが、大合戦は或るチャンスに於てのみ爲されると同一である。

明治時代を通じての排撃史を見るに、十七八年頃に最初の激しき排撃が行はれた。井上圓了博士がその代表者と見る事が出来る。而してその後には二十五六年の頃で、井上哲次郎博士が中心を爲してゐる。更に三十二年の頃で、これは日本主義者とか佛敎國民同盟會などが主となつての公認問題を中心とせるものであつた。最後には四十年頃の加藤弘之博士を中心とする排撃論である。而かもこれらの代表的排撃論は各々約七年の間を置いて起つてゐるのである。

而してこれをその傾向からすれば、井上圓了博士は

佛敎的立場から佛敎の奮起を促したもので、井上哲次郎博士は教育を中心としたものであり、第三の場合には基督教公認可否論を中心とし、而して最後に現はれたものは唯物論に立ち、國家主義の立場から爲されたものであつた。

加藤弘之博士の排撃論の第一に現はれたものは四十年八月出版の『吾國體と基督教』である。これは出版の前月七月二日帝國學士院の例會に提出された論文である。博士は唯物論的立場に立つもので、従つて宗教に對しては只基督教のみでなく、宗教と云ふものに反對する立場であるが、本書に於ては主として基督教に反對したのである。併しその初めに於て『余は宗教を好まず、……宗教は知識進歩の妨害となる』と云つてゐるのである。基督教ばかりでなく、佛敎も惡影響あるものとして『佛敎も基督教も國體上に惡影響を残した』と述べ、また村上專精博士の信仰必要説に反對をしてゐるのである。

宗教に關心をもたず、むしろ積極的にこれを好まず

と云ふ博士は、宗教を充分研究してゐるともまた基督教を深く研究したものとも思へない。基督教を排すると雖も、それは研究し調査しての上の反對ではない様にも見える節が多い。只基督教を排するには西洋の基督教排撃者の説を借用してゐる様である。イニスはマリアの生んだ私生兒である。マリアがアンドラとかアシデラとか云ふギリシヤの墮落生との間に生んだ私生兒であると極めて簡単に斷定してゐるのである。これは加藤咄堂氏の「排耶蘇教」から借用した様にも思はれる。或は復活に就いても、復活は單なる迷信である、取るに足らぬ説であると極めて簡単に片付けてゐるのである。同じく惡影響あるものとして佛敎をも排するのであるが、佛敎は長く日本に行はれて日本化してゐるが故にその惡影響も左程ではない。併し基督教は日本的に爲り得るかどうか、日本化する事は困難である。一體基督教を奉ずる者は果して伊勢大廟に參拜するであらうか。また參拜する事が出来るかどうかと問を發してゐるのである。

博士の如き唯物論を奉ずる者からかゝる排撃論の出づるは當然の事と思はれる。併しこれを當然の事として不問に附さずに駁論を爲したのは基督敎界の人々である。海老名、山路愛山、小山東助、大澤一六、渡瀬常吉、廣井辰太郎、浮田和民等の諸氏は盛んに應戦したのである。そこで博士は更にその翌年六月『迷想的宇宙觀』を著して、これら基督敎側の應戦に報ひた。

併し乍らその奉ずる主義が異なり、全然反對の立場に在るもの如何に論じ合つたからとて解決の出來やう筈はない。各々の信ずるところを極論する丈けである。

而して各々の信ずるところを極論する事は一層その間の開きを大にする丈けである。そしてやがては無益の論争と感ずるに至るのである。基督敎側ではさう感じてか最初の如き應戦を爲さず、辯護を爲さなくなつて了つたのである。この事は博士をして『基督敎徒窮す』と廣言を吐かしたのである。即ち四十二年六月『基督敎徒窮す』と題する博士の排撃第三書が現はれたのである。⁽¹¹⁾

基督敎窮すとは云はれたが、併し此の排撃によつて基督敎はそれ程打撃を受けなかつた。時代が時代であつたゝめもあらう。また當時基督敎は一般から好感をもたれてゐたゝめもある。それは日本に於て最初に開かれた國際的會合、基督敎萬國青年會大會があつて、排撃的氣分が緩和されたのである。また救世軍の創設者ブリス大將の來朝などもあり、盛大なる歓迎會が開かれたりした。さういふため基督敎は比較的好感をもたれたのもあつた。兎に角加藤博士の排撃論は唯物論の立場から爲されたものであり、その影響は餘り大でなかつた。かくして明治時代最後の基督敎排撃論は唯物論から爲されたものを以て終つたのである。

以上見る如く基督敎排撃論は時代によりその傾向に幾分異なるところはあるが、何時も問題となつて現はれてゐるものは、基督敎が我が國體と調和し得るものかどうかと云ふ事である。而してそれは何時も基督敎徒によつて辯護されてゐる事である。それにも拘らず基督敎排撃論に必ず在るものなのである。即ちこの間

題が未だ十分に解決されてゐない事を意味するものである。「基督教は日本化し得るか」とは大日本主義者の發した質問であり、また加藤博士の發した質問でもある。一面より見れば基督教はかくして日本化を求めらるであらうか。或は現在日本化しつつあるであらうか。茲に基督教日本化の問題が當然考へられるのである。併しこれは茲には別の問題である。

註

- (一) 高木千太郎編、基督教大辭典『日本』の項。
- (二) 第四、吉凶禍福說。
- (三) 第十、教理變遷說。
- (四) 佛教大學講座四、拙稿『耶穌教拜聖史料考』。
- (五) 教育時論第二百七號(廿四年一月十五日發行)。
- (六) 教育時論第二百七十二號(廿五年十一月五日發行)。
- (七) 教育時論第二百七十六號(廿五年十二月十五日發行)。
- (八) 六合雜誌第四百四號(廿五年十二月十五日發行)。
- (九) 教育時論第二百七十九號(廿六年一月十五日)以下連載。
- (一〇) 『教育勅語と倫理說』(教育時論第二八四號)。

- 『忠孝と道德の基本』(宗教廿六年一月號)。
- 『耶穌教問題』(教育時論二八四號)。
- 『當今の衝突論』(教育時論二九五號)。
- 『今日の宗教論及び德育論』(日本評論五〇號)。
- (一) 『教育宗教の衝突』(同志社文學二十六号)。
- (二) 『基督教抗論正義』(眞理第四十六號—七號)。
- (三) 『井上博士の教育宗教衝突論を評す』(眞理第四十四號—四十六號)。
- (四) 『基督教と忠君愛國』(廿六年發行)。
- (五) 『基督教と國家』(廿六年發行)。
- (六) 『我國體と基督教』(廿七年發行)。
- (七) 護教第九十三號。
- (八) 教育時論第二百七十四號(廿五年十一月十五日)。
- (九) 三十二年正月出版。
- (一〇) 一三一頁。
- (一一) 以上三書を合本にせるものは『基督教の害毒』(四十四年出版)である。

ロマン派的世界觀、「神」即「自然」

——特にシェリングを中心として——

若 山 超 關

ロマン派哲學 (Romantische Philosophie) と言ふ言葉は、色々に語られて、その概念がはつきりしてゐない。文學史において浪漫主義と言はれるものは、ゲーテやシルレルの古典主義に對立し、これを斥けて、藝術上の自由主義、主觀主義を主張したものであつた。

彼等——それは周知の如く、シュレエゲル兄弟、テイク、ノヴァーリス等を指すのであるが——この彼等の主張し、尊べる精神、乃至、世界觀は、それ自身によつてよりもむしろ、それが對立し更にそれが必然的にそこより發展せる古典主義から、それへの對立、否定として、より明確に規定される如く考へられる。此の歴史的浪漫主義と密接に關聯し、むしろその、他の一側面とも考へられた哲學も、確實な科學的規定を有せざる、

むしろ、それとは反對の、一切の論理的形式を無視した、詩的興奮や、藝術的恍惚、奔放な空想の思ふがままに述べられたるものにすぎないと考へられ、所謂 Geniales Philosophieren と考へられてゐた。むしろ浪漫主義のかゝる性格は歴史、時代を超越し、人々はあらゆる文學、思想等に之を見出さんとする程にまで押しひろめられた。然し私がこゝで一瞥せんとする浪漫主義はドイツ觀念論の地盤としてのそれであつて、ロマン的なるものそのものでは勿論ない。

ドイツ觀念論——それは又ロマン派の哲學としてのシェリング哲學を生み出せるものであるが——は、ロマン主義文學が古典主義文學に對して、新たに藝術の内容に加ふる所少からざりしが如く、啓蒙的合理主

義の所有せざりし豊富なる内容を哲學する者に與へた。それは失はれたる超感性的な世界を新たに回復し、發見した。合理主義的形而上學はこの世界を單に外的對象として悟性的に分析したのであるが、ドイツ觀念論は存在するものゝ根據を自我の自己思索におくことによつて、本體論的形而上學を止揚し、新たに先驗的、超越的な世界を發見し、これより一切の存在をきそづけんとしたのである。それはクロナーも語るが如くに、宇宙の哲學 (Weltphilosophie) から、自我の哲學 (Ichphilosophie) への轉向である。即ち「カントにおして思惟は自己自身に歸り、これによつて自我の中に世界の根源が見出された。フィヒテにおいて思惟は自我を土臺として神を發見し、シェリングに至つて、思惟は自我を超えて直接に、世界の中に神を求めた。遂にヘゲルに至つて思惟は絶對的な、乃至は神的な自我から、世界、萬有を構成せんとしたのであつた」と。啓蒙時代の哲學が一切を合理化すること、即ち悟性的に一切を説明し、假設や公理の下に、現實の内容を乾

ロマン派の世界觀、「神」即「自然」

燥せる形式と化するを本質とせるに對し、ドイツ觀念論の本質は一切の現實をロマン化すること、即ち美、精神、イデエといふが如きを現實の中に發見し、現實を idealisieren し、現實の意味と、超感性的、精神的内容を、イデエによつて明確に把握せんとしたものである。然らばかゝる現實把握への道、乃至はこれである。それは所謂 Romantische Schule 並びに、これに先んぜる古典主義の世界觀であらう。カント哲學はまさにこゝに地盤をもつてゐる。蓋し「ゲエテが古典主義の最大なる、詩人の代表者と考へらるゝが如くに、まさにカントは古典主義の最大の哲學的代表者である」と云はるゝが故である。

然らば古典主義とは何であるか。我々はこれを一瞥してロマン派の世界觀に論及したいと思ふ。

註

(一) Verl. H. A. Korff. Geist der Gehezeit. II. Th. I. Bd. S. 110

(a1) R. Kroner: Von Kant bis Hegel. Bd. I. S. 16.

(a2) K. Sternberg: Aufklärung, Klassizismus und

Romanik bei Kant. (Kantstudien. 1931. S. 41)

扱て藝術及び思想を古典主義に導いたものは周知の

如く、ストルム・ウント・ドラングの運動(凡そ一七六七—一七八〇)である。これはヘゲルの言つて直接的に、啓蒙主義、即ちロココ的唯物論、自然科学的獨斷論、主知主義、經驗論等に對立し、これを直接的に止揚せんとするものである。従つてこれを支配せるものは情緒的非合理主義、觀念的自然主義、乃至はカントが理性的觀念論と呼ぶものに對して自然的觀念論と呼ぶものである。¹⁾ ストルム・ウント・ドラングは何ら體系化されたる哲學を自身にもたなかつた、といふよりもむしろそれは斯るものの排撃であり單に自然に對する情緒において現實の認識を表現したにすぎぬ。彼等は Die lebendige Natur と云ふイデエを以て人類を涵濁せる中世的キリスト教主義、並びに、十八世紀的唯物論より解放し、むしろ人間も諸他の事物

と等しく生ける自然の所産であり、自然は人間の故郷、母、その生命の始めにして終りであることを主張したのである。²⁾ されば人間の生命の意義と法則とは大膽に、自然の意義とその法則に他ならぬと説かれる。³⁾

「人間の血と人體の各部分は全宇宙(自然)の縮圖である。石灰と土、鹽と酸、油と水、植物的生成の力、刺戟と知覺等は人間においても有機的に結合され、組織せられてゐる」とヘルデルは語つてゐる。「自然はかゝる人體の大いなるもの」。「限りなき力の創造に他ならぬ」。

こゝに至つて自然的觀念論の自然に對せる素朴な、觀念論的・汎神論的な態度が自づから哲學的に表現せらるべく、自然は、人間の内的な衝動の下に、人間のな生の感情を吹きこまれて、働く自然となる。自然における絶えざる流動は、死せる自然の機械的な動きではなくして、無限者の有限的實現とみなされ、世界は世界過程として、Geburt und Grab ein ewiges Meer と唱はれるのである。

自然はかくて内的無限の創造と、外的有限的なる被造物との緊張として考察される¹⁾において我々は独自の自然哲學に導かれるであらう。これ古典主義の自然觀である。茲において我々は既にストルム・ウント・ドラングにおける非合理的なるものが、合理化され哲學的に形成される²⁾をみるが故である。ゲエテの“Natur”なる斷片はこの過渡を明らかにするものである。これは彼の語るが如く、ギリシヤ及びルネッサンス以來の自然についての「古き眞なるものが、新たななる生命に充たされて」把握せられたにすぎない。

註

- (1) H. A. Korff, Geist d. Goethezeit, S. 92.
- (2) Ebenda, S. 14
- (3) Vgl. Herder, St. Johannes Nachstramm, Philos. Bibl. S. 248. ff.
- (4) Ebenda, S. 127.
- (5) Ebenda, S. 128.

自然についての以上の考察は明らかに汎神論的であり、傳統的キリスト教世界觀と對立するは必然の勢ひ

であつた。この對立が前期古典主義(Frühdassik)をその頂點(Höhepunkt)に押し進めたのである。ヘルデルの哲學はこの契機を物語つてゐる。彼は、人格的、外世界的な神を否定し、スピノザ哲學を力——自然的生産力の概念によつて理解し、「神は一切の力の根源的な力、あらゆる魂の魂」とよぶことによつて、汎神論を説く。フィロラウスとテオフロンの對話として彼は語る。——

フ「神は宇宙の外に在すとせば、どの様に存在し給ふか。」

テ「宇宙の外に一體、場所がどこにあるだらう。宇宙及び時間、空間は宇宙の中に在り、それによつて我々は事實を量り、數へるのである。すべてのものは神、無限者によつてのみ存在するのである²⁾」と。

即ち神は自然であり、自然は神の無限の力の現はれなのである。勿論ヘルデルにおいては、「神は世界ではなく、世界は神ではない³⁾」。蓋し神は無限なるも世界は

時間、空間的に有限なるが故である。では有限と無限の關係はどうであるか、といふに、「世界は無限なる流れの注がる、有限なる瓶である」¹⁾と云はれるのである。我々は斯くてヘルデルにおいて漸次シェリングに近づけることができる。

既に周知の如くゲエテの自然研究は單なる所謂「自然研究」と言ふよりもむしろ、神的な「生ける自然」の創造をメタモルフォゼのイデエを以て經驗せんとすることであつた。更にヘルデルの「人類の歴史哲學へのイデエン」は人類の前段階たる自然の諸型態を流動と發展とにおいて詳しく考察し、「本質及びその形式の向上の原理」を立てる。自然はかくて古典主義において神の自己實現の段階と考へられてゐる。ヘルデルが「自然の低き段階のものは高き段階の中に併合される」と考へた時、ゲエは「その類において完全なるものはすべてその類を越えてゐるものでなければならぬ」と述べてゐる。かくて一七八〇年代の古典主義は、既に充分にロマン派哲學の地盤を用意した。²⁾然らば、こゝ

に同時に出現せるカント哲學は歴史的に如何に直接に作用したであらうか。

註

(1) Herders Philosophie. Philos. Bibl. S. 257.

(2) Herder. Ebenda. "Zur Religionsphilosophie." S. 193.

(3) Ebenda. S. 194.

(4) Korff. Geist der Goethezeit. S. 29.

(5) シェリングは次の様にのべてゐる、「自然はその各々の産物において無限なる發展の衝動の中に在る。自然におけるすべての個物は全體——無限者——を内に反映してゐるといふよりもむしろ、すべての個物は一見個物的であるにすぎず、本來すべての個物には全宇宙の直觀が同時に含まれてゐるのである。」

(Erster Entwurf. S. 19.)

カント哲學の嚴密な論理的性格は、古典時代の上述し來れる如き世界觀と直ちに融合し、乃至は先驗哲學が直ちに充分咀嚼せられたとは考へられない。むしろそれは古典的、乃至は浪漫的に理解せられたと考ふべきである。¹⁾即ちカント哲學は啓蒙主義の決定的克服と、

古典主義の完成とみされたのである。カントは一面において物自體の認識を否定することにおいて自然的觀念論と相容れないものであるが——そしてこゝに我々はヘルデルとカントの對立をみるのであるが——一つの觀念論として、他面に、精神を科學から、悟性的抽象から解放するもの、精神の形成せるものゝみが認識可能なるを主張するものと見なされたのである。従つて自然的觀念論は理性的觀念論によつて洗練せられ、漠然たる「神」の代りに理性的な「精神」を創造者とする自然哲學にまで展開せしめられたのである。ドイツ觀念論は精神が自ら世界を創造し、これを對象とする意味の先驗哲學である。カントにおいては認認の對象の可能性は時空及び悟性の諸形式による。この諸形式の根源は、客體にはなく、主觀における形成である。即ちカント哲學は精神の本質を形成 (Formung) として示したのである。雑多の統一としての形成は最も廣き意味の行爲 (Tat) であり、従つて理論理性は本質的に自己の根據を實踐理性にもち、兩者の區別は單に

對象に依存すると考へられた。精神を斯く形成的な活動性 (Tätigkeit) と見ることによつて、我々は、カント自らに支配せる可成りの分析的、二元論的傾向にも不拘、ドイツ觀念論がむしろ常に綜合と「體系」を目ざせる所以を理解しうると思ふ。尤もカントは「分析に配するに常に綜合を以てし、はじめて本來の深き意味において啓蒙を超克した¹⁾」のではあるが、而も綜合しえざる殘餘を有した。「カント自らが意圖し、更に唯一の眞正なる批判の概念には」ステルンベルグの語るが如く、「否定的、破壞的、分析的要素と並んで、同時に肯定的、構成的、綜合的な要素が併在してゐる。カントが一度び互に諸要素を分離せしめたる所にはすべて再び調和的な統一が回復せられてゐる。これによつてカントはまさしく古典主義者となる²⁾」然しながらカント哲學が分析と共に綜合を有しつゝもロマン派哲學と大いに異なる所以は、そこに未だ「綜合と分析の綜合」³⁾、ヘゲルに従へば「同一性と非同一次性の同一性」³⁾が存在しないからであらう。かくてこの綜合、即ちカ

ント哲學に當然要求さるべき綜合はフィヒテにおける實踐理性の強調、シェリングにおける藝術、乃至同一性の概念を貫いてヘゲルに至つて完結したと考へることが出来るであらう。一七九〇年におけるカントの第三批判を出發點として、古典主義は動的な一元論たるロマン主義に展開される。此の意味においてカント哲學は全體としてヘルデル・ゲエテ的な自然的觀念論の學的完成であり、ロマン派哲學の出發點である。即ち「啓蒙のヘゲルの意味の止揚」と、古典主義の完成である。

註

- (1) K. Sternberg, Aufklärung, Klassizismus und Romantik bei Kant, S. 34.
- (2) Ebdenda, S. 14.
- (3) Hegels Ww., I. S. 124 (Glockner)
- (4) Sternberg, S. 35.

以上の素描は直ちに以てロマン派哲學の自然觀の背景をなすものであり、而もロマン派の本質的な規定を言ひ現はすものである。即ちロマン派哲學を歴史的に

規定してゐるものは古典主義の自然的觀念論とカントの理性的觀念論なのである。扱てドイツ觀念論はかゝる理性の觀念論と解されたるカント哲學を出發點として、綜合的體系をめざしヘゲル哲學に至るのであるが、我々は自然の概念を考ふる限りフィヒテの哲學には論及せず、むしろ第一にシェリングを、而も浪漫主義世界觀の代表者として考察する。勿論フィヒテを無視しては我々はシェリングの用語さへも理解に困難であり、この點はシェリングの自然哲學が、ル・ハイムにおけるが如くフィヒテ主義とゲエテ主義の結合であると見なさるゝにおいて最も明白であるが、然し同時にハイムはシェリングにおいてはゲエテ的なものゝはるかに強く表はされてゐることをも述べてゐる。その言ふゲエテ的なものは上に描寫した所である。従つて我々は僅かにフィヒテ哲學に觸れて、直ちにシェリングの自然哲學に向ふことができるであらう。

註

- (1) Rudolf Haym, Die romantische Schule, S. 164.

扱てフイヒテ哲學においては、對象即ち自然にその意義を賦與するものは、理論理性にもまして實踐理性であるとせられるのであるが、シェリングにおいては、一步を進めて自然そのものに實踐的理性がみとめられてゐる、といふのは、一切の客體は彼にあつては、物自體ではなくして、むしろ「精神」の所産、藝術的作品とみなされてゐるからである。即ち純粹なる自然の流動は自らを作品として成立せしめ、自然は自ら自我として自己を作品として生産するのである。彼にあつてはフイヒテにおける非我も自我とみとめられ、一切はこの「神」的な自我の貫く所なのである。この一切を貫ける根源的な自我をシェリングは「同一性」と呼ぶ。この同一性こそは彼の體系を貫く最高概念であり、

其の上に自然哲學も先驗哲學も成立してゐると考へられる。ヘゲルは此の同一性を「絶對者の夜」と批難し、その總べてを包みつくも空虚なる靜止にすぎざるを「暗黒」に譬へたのはあるが、然し我々は同様にヘゲルの「精神」乃至「イデエ」の概念も、單にそ

れだけを取り出して論ずる時は、「同一性」と共に等しく空虚、無規定であり、「空虚なる言葉」にすぎず、「白牛も黒くみゆる暗黒」である。即ちシェリングにおける同一性の原理は、自然と精神といへる如き對立せるものゝ眞の根源をいふものであり、諸領域との關聯において明示せられ、自らの表現を得ると共に、更に一切の根源の原理たるを語るものなのである。

扱て中世以來、形而上學の對象は宇宙(自然)人間、神の三者であつた。我々は此の三者に相應してシェリング哲學においても、その全體を自然、人間、藝術に分つことができる。人間とは即ち自我の自己意識であり、自らを先驗哲學として示すものであり、藝術は、その創造の性格において神に類する。而して彼の最高原理たる同一性はこの三者を貫く。即ち絶對的同一性の自然における活動を叙述することは直ちに自然哲學であり、自我、精神、意識におけるもの、先驗哲學であつて、更に、この同一性の同一的働きとして一切を創造と被造よりみるもの藝術哲學である。元來クンス

ト (Kunst) の概念はシェリング哲學の最も根本的な

ものであつて、同一性は作品において直観される限り、

クンストの抽象的な公式化にしかすぎない。自然の同

一性は自然を生産と所産とにおいて、即一つの作品と

見做さるゝにおいて明確に把握せられる。シェリング

におけるウニヴェルズムの統一としての動的な把握

は、かく自然を作品とみることに於いて、自然的觀念

論における人間的な生の情緒を自然の中に投影して、

自然を神的自我として感ずるものと根本的に相通する

ものである。自然の哲學的把握は、自然を自我活動そ

のものとみるのである。斯く考ふる時は我々はシェリ

ングの初期の「Vom Ich」を中心とする諸論文から自

然哲學への自からなる推移を理解しうる、従つて同時

にフイヒテ哲學からシェリング哲學への推移も明らか

となる。フイヒテの純粹事行はシェリングにおいては

自然においても、見出されたのである。なんとなれば

シェリングにおいては行 (Tat) は Können として、

やがて一切を作品として現はすものであつたからであ

る。²⁾

哲學史においてはシェリングの哲學を三期乃至五期³⁾

に分つて、その初頭に自然哲學をおき、次に同一哲學

を、最後に、彼の藝術乃至神話の哲學等を配置するを常

とする。然しながら我々は以上の見地から、彼の哲學的

思索の背後に在る地盤を考へ、更に彼自らの著作に接

する時に、その各分野における展開は何れも、絶對的

な同一性の原理を根源とするものと考へられる。即ち

彼が最高の原理と呼ぶものは、最初には「自我」と云

ひ、漸次或は「無制約者」、「絶對者」、「インディフェ

レント」、「ウルグルンド」等々と呼ぶとするも、何れ

も「同一的」のものであり、而も一切の根柢であつ

て、自然的觀念論者の「神」と呼べるものと名稱を異

にし、概念的に規定せられたものに他ならぬ。従つて

彼の哲學的展開を「三」乃至「五」に區切ることは單

に外的な技巧に他ならぬ。彼の全哲學は同一哲學であ

ると共に矛盾なく我々は藝術哲學であると言ひうる。

この同一性は、即ち、對立せるものの統一、雑多の根源

なる一者、知的直観の對象、ヘン・カイ・ボラ等々と云はるゝものゝ、公式的な表現である。かゝる立場の自然哲學は如何に出發し、如何に遂行せられたか、私は次にこれを考察しやう。

註

(1) Hegel. W.w. II. S. 14.

(2) Vgl. Cassirer. Kunst und Können. Logos. 1938.

(3) Vgl. Falkenberg. Geschichte der neueren

Philosophie. S. 389. ff. (1905)

(4) Vgl. N. Hartmann. Philosophie der deutschen

Idealismus. I. S. 130.

扱て自然的觀念論は、ヘルデル、ゲエテ等の言葉の中に、自然を神の現實として漠然と感じたのであつた。外界は、「神」なる自然の創造しつゝある生命と考へられてゐた。シェリングの自然哲學はこれを概念的に把握せんとするものである。その把握について彼は自然哲學の初頭に「知的直観」を語るのである。自然哲學は自然を「無制約者と見做し」、これを對象とする。蓋し「あらゆる學は凡そ學であることにより無制約者を

ロマン派の世界觀、「神」即「自然」

對象とする」が故である。一切の學は學である限り知的直観に基かねばならない、哲學は絶對的知識であり従つてその對象も無制約者でなければならぬのである。自然哲學を支配する根本は、此故に、「自然は見えざる精神、精神は見得る自然である」といふ命題に最も明白に言表はされてゐると言はねばならぬ。自然は哲學の對象としては事物ではなくして無制約者である。斯るイデエの下に自然を體系的に叙述するものが自然哲學なのである。

然るにかゝる自然の叙述乃至構成は機械的・靜的には得らるべくもない、何となれば「一切の存在は自然においては根源的のものではなく」、「自然自らは……絶えず流動する自然活動に他ならず」自然は「自然的存在の總體」ではなくして哲學の對象たるは「活動的な自然」、「作用における作用自體」なるが故である。自然におけるかゝる活動性の叙述は、まづ根根に於て自然を「絶對者」と規定する知的直観であるが、この直観の與ふる所の叙述そのものは、必然的に自然の個々

の生産によつてなされねばならぬ、そしてこの個々の生産の叙述が全體として有機的に關聯し、絶對者の姿を描き出すものである。されば絶對者はこゝに何ら形式的な概念ではなくして特殊をも含む具體的普遍者である。これを成果において示すべき叙述は従つて、絶對者のイデエをめぐつて自然を發展的、段階的に叙述するのでなければならぬ。即ち自然哲學は、自然的觀念論の既に有せし如き發展の概念に従つて、自然を機械的にではなく、有機的・目的論的に構成するものであるや明らかである。⁴⁾

既に古典主義の自然觀は自然を創造と被造との關係において對立的に考察するものであることをのべたのであるが、我々はシェリングにおいてはこれが生産と所産の對立關係において考へられてゐることを見出す。彼においては自然的事物の存在は常に所産^{Produkt}である。所産である限りにおいて自然物は自らの本質を生産そのものにおいて有する、従つて所産は假所産であり必然的に他の所産へと壞滅するのである。⁵⁾ 然しながら自

然の生産そのものはその所産においてのみ初めて生産であるであらう、所産によつてのみ自然は自らを充してゐるのである。蓋し自然的存在なき自然は自然ではないからである。こゝに自然の可能とせらるゝは生産と所産の兩者、即ち無限的なものと有限的なものとの相互的な制約と被制約との關係によつてである。斯くて我々は、ロマン派の哲學を通ずる諸特質中の最も著しき特質、辨證法的性格をシェリング哲學の中に見出すのである。⁶⁾ 然しこゝに直ちに注意すべきはシェリングにおける目的論的・辨證法的性格はヘゲルのそれとは本質的に異なつてゐることである。何れもが統一の絶對者をイデエとし、統一者をコインデンチア・オッポジットールムとするものではあるが、然し、シェリングにおける辨證法はむしろ同一性をめざす對立として、相反するものゝ對立が單に同一次元における相關者の辨證法であり、ヘゲルにおけるが如く否定的矛盾を媒介として對立止揚さるる質的辨證法ではない。従つてシェリングに在つては相反するものは絶對

者においては單に直接に合一せしめられ、止揚されるのではなくして、消滅せしめられ、差別が無差別に同一化するものである。従つて自然自體もシェリングに在つては、イデエの他在として、精神へと死すべき生成ではなくして靜止せるハルモニア、神祕なる「神」とみなされたのである。

註

- (1) Schelling, Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie. S. 11.
- (2) Schelling. Ww. I. II. S. 56.
- (3) Schelling. Erster Entwurf. S. 13.
- (4) Vgl. Herder. Ideen. S. 142. (Philos. Bibl.)
- (5) Schelling. Erster Entwurf. S. 16.
- (6) 「ロマン派の哲學はまさに辨證法的なるものをその原理とせるものであり、この原理を輝かしきものにまづ高めたのである。」(Kurt Sternberg. Aufklärung. Klassizismus und Romantik bei Kant. S. 44. Kunststudien. 1931.)

以上においてシェリングの哲學、従つてその自然哲學は、知的直觀に始まり、目的論と辨證法を以て貫か

ロマン派的世界觀、「神」即「自然」

れてゐることをみたのであるが、こゝに得られた絶對者としての自然は大いたるハルモニア、「神」の藝術作品とみなされるものであつた。自然哲學は、この自然の諸形式を論ずるものである、即ち、それ自身において生産的なる自然を、——機械的なるものから有機的なるものに至る一切の自然の諸形式を動的に結合して、哲學的に自然の全體を説き去らんとするものである。シェリングは「自然科学の新たな發達以來、こゝに初めて自然學の全體が一望の下に見透されるであらう¹⁾」と自らの抱負を語つてゐる。我々は、感性的對象を實驗と觀察とによつて處理する自然科学者にとつて、彼の所論がヘゲルの自然哲學と共に如何に荒唐無稽なるものとして斥けられたかは想像に難くないものではあるが、同時に又彼の哲學の體系的な姿は分散せる自然科学の各科に對して發見的な原理を與へ、自然科学者達に單に一つの世界觀を提供せるのみならず、具體的研究に貢獻する所ありしは歴史の語るが如くである。

扱て然らばかゝる自然哲學の構成へのイデエをシェリングは何處から得たか。哲學史的にみてカントからであることは明らかである。

カントの第三批判が有機體の目的論的考察を可能にせるは周知の事實であるが、更にその「自然科學の形而上學的原理」は、物質の動的な構成を説いて明瞭にシェリングに反映してゐる。即ち我々は兩者において物質を根源的には相對立する二力、索引と反撥のメカニクより説くをみるのである。只カントは、自然科學をして一切を力學的機械的に説明せしめんことを期するに對し、シェリングは力の概念を主觀的に解することにより機械論の限界を超越する、即ち「物質は根源的には力——索引と反撥——ではあるが、力は又物質を前提するが故に、力なくしては物質はありえず、物質なくしては力は考へられぬ、而も力は我々を除いては説きえない、即ち力は物質の概念的把握であり、この把握を外にしては、獨立に力の何たるかは理解できないのである。」と彼はのべてゐる。²⁾ かゝる見地は、

然しながら、物質及び力學的なるものをも大自然なる有機體の一部と考ふるシェリングの立場に基くものであらう。³⁾ そこにおいては全體は部分の機械的結合ではなくして、部分そのものも一つの全體と考へられるのであるから、部分は従つて原因であると共に結果であり、物質の如きは、力として自然全體に結合されるのである。シェリング哲學の着手點はこの故に、有機體としての自然の目的論的見地である、カントにおいては機械觀は有機體、生命をも貫いて構成的に完成せられんことを要求するものであり、目的論的考察は單に機械觀の補助的原理として、生命、有機體の考察に規制的にのみ認められるのであるが、これに對しシェリングはフィヒテの自我の概念を媒介として、これを自然の中に移植し、「自我哲學の中に世界哲學を再び構成する」⁴⁾ものであつて、自然を自我的に見ることによつて目的論を自然構成の原理となし、よつて自然の本質、絶對者としての自然を把握し、機械的世界をも目的論的にのみ把握するのである。クロイナーも言ふが如く

に「自然を自我として、更に自我を自然として認識すること」がシェリングの自然哲學である。自我を離れては思辨的な自然認識は成立しない。シェリングの自然哲學は自我哲學を媒介とせる地盤に立つての自然現象の認識に他ならぬ。

註

(1) Schelling, Erster Entwurf, S. VIII.

(2) Schelling, Ww. I, II, S. 24.

(3) Vgl. Schelling, Erster Entwurf, S. 5, ff.

(4) R. Kroner, Von Kant bis Hegel, Bd. I, S. 537.

「フイヒテの自我は「純粹な」實體なき活動性であり、自然哲學はこれを取り入れたのである」。(N. Hartmann, Philos. d. deut. Idealismus, S. 132.)

「自然哲學は、先驗哲學が自我を論ずるが如くに自然を論ずる」(Schelling, Erster Entwurf, S. 12. Fussnot.)

(5) R. Kroner, Ebenda, S. 59f.

自然哲學は此故に自然における、所産と生産の關係、乃至は生産そのものを問題とすることによつて、單に所産のみを對象とする自然科學とは異なつてゐる。カ

ントが古き實體論的形而上學を先驗哲學によつてきそづけた様にシェリングの自然哲學は、自然的所産を直接に處理する自然學のきそづけをめざすものである。従つて其の叙述は、所産に對して生産としての自然を把握せんとするものであり、自然そのものを、運動、活動、生成として、この生成を所産との辨證法によつて説くものである。この辨證法的運動がすべての所産を貫き、内に一切の所産を包括し終る時に、あたかも藝術家の創作的衝動が作品において靜止するが如くに絶對者としての調和的自然が完成せられる。この自然哲學は自然を能産的自然(Natura naturans)として、その絶對的生産の活動を把握するのである。されば「自然について哲學することは自然を創造することである」と云はれるのである。精神によらざる存在については我々は何ごとをも知りえない、非精神的なものが把握せられんが爲めには、それが精神を以て充たされるのでなければならぬ。自然の哲學はまさに自然に精神を充たすことに他ならぬ。

所で、我々が直接に知覺する所の自然は單に外的事物にすぎない、即ち「我々の目前に在つて實踐によつてのみ確められるが如きものである。」²⁾然るに我々は自然が本來、絶對的活動であり、絶對的な生産であると言ふならば、眼前に靜止せる自然的物事は如何に考へらるべきであらうか。シェリングによれば、まさにこの疑問と共に哲學が始まるのである。即ち哲學は外的に存在せる事物の均衡を疑問によつて破壊し、これを人間の自由によつて回復することなのである。

所でシェリングは上の疑問に對し「イデアールなる無限の生産的活動がルールとなる爲めには抑制せられ停滯せしめられねばならぬ」と述べてゐる。即ち彼は「抑制」(Hemmung)なる概念を以て上の疑問に、差當り答へるのである。これは自然を絶對的な活動と直觀し而もこれを叙述せんが爲に必然的に要求せられたる概念である。此故に抑制による自然の所産は常に自然の假所産であり、自然の無限の生産性に解消さるべきものとして、それ自身又無限なるものと言はれるので

ある。³⁾シェリングによれば「學問の最高の問題は無限なるものを、有限なるものにおいて示しうる可能性」であり、この可能性を問ふものとして自然哲學は自然なる事實を越えてその權利を問ふ先驗哲學である。自然はかゝる見地からみて無限の能産的自然である、然しながら、自然のこの無限性はこれを外的、有限的に示することなくしては意識せられない。⁴⁾この經驗的無限性の概念は、まさに抑制せられたる無限の活動の概念である。自然哲學は無限なるものゝ有限的叙述として、「抑制」は、まさに自然の可能性の制約であり、「抑制」と「活動」との對立的兩範疇が自然哲學を貫くのである。前者は永遠なる流動の障礙となつて自然的所産を生じ、後者は、抑制さるゝことによつて自然に無限の生産物を賦與するのである。この無限なる所産によつて我々は自然を本來無限なる生産性として把握しうるのである。――

註

(1) Schelling, Erster Entwurf, S. 5. 13.

- (31) Schelling, Ww. I. II. S. 12.
- (32) Schelling, Ebdenda.
- (4) Schelling, Ester Entwurf, S. 5.
- (5) Schelling, Ebdenda. S. 12
- (6) Schelling, Ebdenda. S. 14.
- (7) Schelling, Ebdenda.

扱て我々はこゝに、個々の自然的所産を、低きより高きに向つて最も簡單に考察しやう。さうすることによつて我々はシェリングのみならずヘゲルをも併せての自然哲學の特徴の一つ、即ち自然は根源において能産的自然、生成であるが而も自然物は低きも、高きも、何れも有機的であると共に、高次の形式は低次のそれを前提し、低次の形式からは把握せられざるを理解するであらう。——即ち曰く、

如何なる自然的個物も單順と複合、即ち同質性と異質性の對立から成る、この單順と同質性が複合的異質性を抑制せる自然的所産が鑛物である。

自然的所産はすべて斯くの如く、流動する對立者の一方的支配、偏頗なる一方的固定に基くものであり、

従つて、異質性と同質性の交互的規定によるものであるが、所産においてはその何れかゞ、他方に對して優勢を示す、同質性の優勢なるは鑛物であるが、之に對して有機體はその性の區別によつて最も明らかに異質性を示す。しかし此の異質性は同時に類、即ち同質性への手段となれるものである。性の區別は高等なる有機體にのみ見られるのであるが、そこに存する、對立の形式をシェリングは自然のあらゆる領域に見出す。

即ち力學的なるものにおいては索引と反撥の力、物理學においては磁氣と電氣、化學においては、光と酸素とが相對立されてゐる。而てこの三つの對立は各々、重さ、化合、有機性へと克服されるのである。最後に最も複雑なる兩性とその克服を示すものは有機體である。そこに相對立するは、感受性と興奮性であり、この兩者は當時の生物學において生命機能の本質をなすものと考へられてゐた。——以上によつて自然は全體として自らを一つの生命として示しまさに理性、精神の似姿たることを啓すといふのである。自然は即ち「分

離、對立とその克服¹⁾」である。

最後にヘゲルは如何に自然を考へたかを一言する。彼においても、自然は有機體と考へられ、その意味においてその自然哲學は、シェリングに従ひ、ロマン派の哲學である。只彼において自然は、「論理」との關係において、自らを、他者において示すイデエと規定することにおいて、自然は一つの「外的なるもの」に墮せるイデエである。ヘゲルに在つては自然は精神へと死すべき自然として軽く扱はれてゐる。然しながら、それは精神哲學におけるヘゲルの偉大の故であつて、その自然哲學をシェリングのそれと並置して考察する時は、本質的規定において兩者殆んど對應し、更彫琢せられたるを見るのである。ヘゲルの「イデエの他在」といふ根本規定に對して我々はシェリングが、自然を「無意識的精神」と見做せるを回想することが出来る、何れも精神哲學へ止揚さるべき自然の發展を約束する概念である。更にこれと密接に關聯して、シェリングにおける自然的所産の永續性(Permanenz)

の否定は、ヘゲルにおいては自然的存在 An-und-für-sich-sein たることをゆるさない、(自然の無力) 點にみとめられる。否更に最も一般的には自然を精神の有機的創造と見做すことに兩者は一致して、ロマン主義の哲學である所以を示してゐる。即ちシェリングの標語「自然に就いて哲學するは自然を創造することである」といふ言葉は、「自然哲學の規定及び目的は精神が自己の本質、即ち、概念及び自己の姿を自然において見出すことである。自然において精神は自己自然に關與するが故に自然哲學は自然における精神の解放である。精神はエゾを見てアダムが『こは我が肉の肉、我が骨の骨』と語れる確信を有する。かくて自然は精神が自ら娶る花嫁である。」と語るヘゲルの言葉と本質的に一致するであらう。

註

- (1) Georg Mehlis. Die deutsche Romantik. S. 245.
- (2) Hegel. Ww. VII. 4. 23.
- (3) Schelling. Erster Entwurf. S. 17. f.
- (4) Hegel. W. w. VII. 4. S. 22.

フランスの宗教社會學界

學界では謬をまねるわけでもないが、*nonvelis*のないことが案外によい *nonvelis* なのかも知れない。コッ／＼搦みない學的トレーニングの歩調を續けてゐる學徒の群から、いつも素敵な發見を豫期したり、センセショナルな出來事を豫想するのは少し無理な註文であらう。こう斷つておくと最近のフランス宗教社會學が著しい活氣を呈してゐないと述べてもたいした失望を與へはしないだらうと思ふ。

世にはある定まつた學問系統を辿つてゐる者に對して直ちにあれの學問はあれだけだと嘲笑か侮蔑の石つぶを投げる學徒も少くないが、科學的研究に於ける專攻と方法を無視して百科辭典的蘊著を誇る人々にはこう云ふおかしな理論も亦容易に成立するのであらう。かゝる學者のブレインではとても現在に於ける社會學派の元締マルセル、モオスの地位と業績とは理解できないだらう。

モオスはデルケムの社會學的方法を踏襲し、その專攻は原

始社會の宗教社會學に限定されると云つて差支へないがそれでも彼の社會學宗教學界に及ぼした影響の大であることは恐らく學史に關心を抱くほどの誰でもが首肯するところであらう。

彼はデュルケムの方法に忠實たるには師の方法を原則として、デュルケムが暫定的に解決を與へたとする社會學的諸法則に事實の再吟味、又は新なる事實によつて修正をなしてゆくにありと信じた。また師によつて方向を指示された部面を更に開拓してゆくにありと信じた。

モオスは社會形態學に於て新分野を示し、全體的社會事實の把握を提唱しては、マリノウスキ、ブラウンらと民族學的研究上著しく接近した。最近ではマルセル・グラネの支那學に期待するところ大で、グラネが宗教社會學が神話を一層重用すべきを示唆してゐるのを推奨し、從來のフランス社會學派が餘りにも儀禮主義者 *ritualists* であつて行事にのみ專念したる謬見を認め、宗教的表象の重要な一部門としての神話の研究に力を注ぐべきことを力説してゐる。ユベル逝きザルノウスキポーランドに去つて後神話研究にも非常な興味をもつてゐるグラネに期望するところ多きは無理もない。彼はまたグラネの近著等の學的結果に徴して神聖觀念やタブーの考へ方に於て社會學派が多少とも連斷に走つたことを承認してゐる。

われらは既にアルバクスが宗教的自殺に關しての再吟味に

よつてもデュルケムのシエマがそのまゝに採用され難いことを教へられてゐる。デュルケムの舊著のみを以て、フランスの宗教社會學を律し様とする傾向著しいわが學界にこの學派の動向の一端を大ザツバに紹介しておく。(古野)

「ドイツキリスト教」の神學的問題

*

異國に生れた一宗教がある民族に受入れられる時、必然的に幾分ともその民族的特性からの影響を餘儀なくされる。その民族は勿論その宗教によつて感化されるが、宗教自らも元の姿のまゝではゐない。日本に於ける佛教の流入消化の如きの好例であり、基督教も世に現れて先づヘレニズムの影響を受け、更にロマナイズされ、更に各民族に及んで多少ともそれらの民族的特色を附加されてゐる。現に我が國に於ても基督教の日本化が問題となつてゐるが、基督教を奉ずる事久しい獨逸の如き、基督教のゲルマン化或は獨逸化は既に古くからの問題であり、殊に宗教改革以來、それは意識的に無意識的に行はれ來たつてゐる。而して現在、ナチス統治下に於て民族的團結昂揚の強調されると共に、基督教のゲルマ

ン化と云はんよりも、更に強くゲルマン民族的宗教信念の確立が主張されてゐる。それは現在ドイツの宗教制設立への一方の極端な主張として働きかけて來てゐる。

それは先づ第一に、基督教に於ける神の働きのキリストといふ一仲保者にかゝる一回的ない定處のない絶対性の主張に反して、ゲルマン的ドイツ的な場所に於ける永遠の意志の實現を願望する。そして基督教は靜的なりとし、それに對して飽くまで動的に、宗教生活の汎ゆる表現思想形式に於て動き變ずべき可能性を主張する。従つて教會の教義慣習に現れた固牢な合法性或は強制力に對して抗争し、良心の自由を闘ひとらんとする。更に基督教との對立をはつきり意識してそれが主張するものは、その自然神性論 (Gottesnaturalismus) その汎神論的自然觀である。自然こそ最も高い神の啓示であるとするゲーテにならひ、永遠者の啓示領域としてこの世界を廣く是認する。そしてそれと共に人間主義的有神論を (Anthropotheism) 主張する。即ちこの自然に發生した高い人間精神はこの神的世界に於ける最も神的なものであるとする。従つて神の彼岸性とか原罪などは受入れられない堅固な純粹な人間の性格をもつ民族は自らを信じ、自己の運命として受納された意志に忠實なるが故に、原罪論の如きは到底受容し得ないと考へるのである。

かゝる民族至上主義的、反基督教―特にそのユダヤ的なものに對する反抗的主張は、かのナチスの闘士、Alfred Rosen

gerg. Mythos des 20. Jahrs. 1930 471) & Ernst Bergman,
Die Deutsche Nationalkirche, 1933. I. W. Haver, Unser
Kampf um einen Freien Deutschen Glaube, Deutscher Glau-
be 1934, 等に窺はれる。

併し基督教に於ける神の遍在、或は神に造られ支配されるものとしての自然聖靈の宮としての人間、歴史に示される啓示等の概念をとり來たつて考へる時、これらドイツ信仰運動の信仰的告白も必ずしも反基督教とのみは云ひきれないのがあるが、併し無神論的或は少なくとも汎神論的傾向が強し人間の自己に頼り自己の充實發展を明確に意識して立つところ、それが信仰運動であるにしても、最早基督教の名は不用であらう。これまで獨逸民族の宗教信念を養ひ來たつて基督教の感化がその底にあるにせよ、既に古くはエックハルトから近くはゲーテやニイチエ、ド・ラガルト、ワグナー等その他の人々によつてなされて來た基督教のゲルマン化の流れをひき——今やこゝに到つてはゲルマン的宗教の設立さへ意圖されてゐるのである。これは科學、藝術、技術、教育等漸次に基督教の領域から離脱して來た後、宗教的信念すら基督教から離れんとしてゐる現れであると思はれる。

現在ドイツのナチスの統治は決して基督教を棄てゝはるゝが國教會として大きな統制を保ち、異論に遇ひつゝも、その勢力を擴大してゐるが、その底にある民族至上主義的宗教信念の確立の要求として、かゝる信仰運動は一顧に値するものか

ある。(木下)

* *

ドイツキリスト教については最早やその性質を説明するまでもなからう。前の謂る「信仰運動」や現在の「ドイツキリスト教」は神學をもつか、どうかといふことは識者の關心をそゝる興味ある問題である。

國司教ミユラーが今春明かに宣言したやうにドイツキリスト教ははじめ政治的乃至世界觀的基礎から出發したものであつた。宗教的ではあつても神學的ではないといふのが、一般の聲であつた。O. Tangmann (Deutsche Christenheit in der Zeitwende, 33) のときは、この新信仰運動は神學の指導を受ける程、年老してゐなすのだといふし、G. Tangner (Die kirchliche Entscheidung von heute, 33) のときは、神學等要るものか、運動は生活を中心としてを、といつた調子である。

しかし一方ドイツキリスト教運動の中にある神學者の一派が昨春秋以來、たとへば『ドイツ神學』誌等によつて、信仰運動への眼青、目標を與へるため、且つは教會の權威と責任とのために新らしい福音主義的神學を必要とすると呼んでゐる。その内代表的なものとしては F. Wieneke (Deutsche Theologie im Umris, 33) 等がある。彼はロマンテイクとルネサンスを、パウエルとパウエルとを交錯せしめたやうな人間

なからうか。さきに示されたその思想内容がすでに暗示して
をるやうに。(石津)

新刊紹介

石原 謙著

基督敎史

岩波書店

「岩波全書」の一つ。先に「岩波講座世界思潮」中に發表さ
れた「基督敎思潮」を根幹とし、これに加筆修正して公刊せ
るものが本書であるといふ。約菊半截の大いまで總頁數二八
二。基督敎二千年の歴史の跡を辿るに於ては決して充分な頁
數とは言ひへない。むしろ叢書の體裁において限られたこの
僅かな頁數の中に、その内容を充分に効果あらしめやうとす
る爲には、卓抜なる見識と、深い學殖と異常なる努力を必要
とする。著者はいふまでもなく「基督敎史」の著者として本
邦第一の適任者。この著者が舊稿を再閲修正増補し或は新た
に起稿附加して慎重な學的態度によつて成つたのが本書であ
る。「基督敎の歴史的展開の跡を辿り各時代に取つた其外貌と
特質とを概説しよう」とした著者の意圖が充分に成功して居

ることはいふまでもない。原始基督敎時代の敘述を見ても、
それが極めて簡決に要を得た敘述方法には全く三嘆の感なき
を得ない。本書の出現によつて日本は始めて「基督敎史」を
得たと稱しても過言ではなく、斯界の名著として推薦するに
何等の躊躇を感じない。只望劉の感としては輒近の辯證法的
神學、ロシアにおける基督敎の現狀などについて更に二三言
をより多く費して頂けたならと潜越ながら思惟する次第であ
る。本書を機としてやがて日本にも獨英の如き多數専門家の
協同執筆になる「基督敎史」の出現せんことを私は切に著者
並びに斯學々界に斯待するものである。(三枝)

菅 圓 吉著

現代の宗教哲學

日本評論社

宗教哲學、殊に獨乙宗教哲學の紹介者として菅圓吉氏は日
本に於ける輝ける存在である。

日本評論社の「現代哲學全集」第二十卷として菅氏によつ
て著された「現代の宗教哲學」は主としてエミール・ブル
ナーの「新敎神學の宗教哲學 (Religionsphilosophie der evan
gelischen Theologie)」にもたれつゝ書かれた。現代に於て最も
活動的な宗教哲學思想は言ふまでもなく辯證法神學であり、
辯證法神學者としてバルトと共に著名なブルンナーの著述が

十分なる明瞭の上で、然も此の宗教哲學思潮の演ぜねばならぬ役割を見通した上で、我國の讀書子に與へられた事は感謝されねばならぬ。現代の宗教哲學は過去のそれに對して百八十度の轉回を試みつゝある。「此處に現代の宗教哲學を執筆するのはまさしく此の現代に於ける宗教哲學の偉大なる轉向を示さうとする企ての以外の何ものでもない」……これが著者の抱負である。

ブルンナーに據つて書かれたとは言へもとより單なる譯書ではなく著者の宗教哲學に對する識見は十分に何はれる。菅氏の著述には常に然る如く本書にも亦親切有益なる參考書がかゝげられてゐる。卷末附録の「神學の課題と其の獨自性に就て」も有益である。(棚瀬)

溝口 駒造 著

日本古史典の再吟味

東京 中文館

輓近の歴史研究が何れの方面に於いても特に東洋又は日本に向けられて來たことは事實であり、それには種々の理由もあるであらうが、先づ第一に學的根據を確實に把握するに當つて自分の周圍の事實に於いて最も容易であり、むしろそれに於いてのみ可能とも云つてよい位であるからである。

而かも尙ほ從來は此の方面、殊に日本の古代文獻に對する

自由な討究が、種々なる事情のもとに振はない状態にあつた。それが輓近に至つてとみに隆盛となつて來たことは、誠に慶賀すべきことではあるが、併し又一面これらの研究が直接又は間接に現實の社會生活に關與する點が少くない爲めに、皮層な見解の輕卒な發表は最も慎むべきで、それが實着に且つ自由に研究することのために、最も採るべき道であらう。

而してその實着な而かも自由な研究が、凡そ社會に裨益すること最も多いものであらう考へる。かゝる意味に於いて溝口氏の古史典の再吟味は、共に古代史に關心を持つものゝ賞讃すべきことであらう。今本書を瞥見するに隨分と卓拔な意見が述べられてをるが、吾々は常にそれが古史典の實着なる吟味の上に據る時にも傾聴し贅意を表するものである。而してさうした場所を本書の隨所に見出すことの出来るのを大いに喜びとする。(B・T・H)

天理圖書館編輯

日本文化 第一號 第二號

奈良 同館發行

天理圖書館を母體とした中堅學徒達の機關誌、日本文化は最近その第二號が發行せられ、研究論文、翻譯、書目、論文目録等多くの寄與を盛つてをるが兩號を通じて特に天理教の教學に關する研究として興味をひかれるものに第一號に竹村

氏の信仰に基く病氣治療論、第二號に中山管長の「神」「月日」及び「をや」について、牛尾氏の「おたすけ」について等がある。就中山管長のそれは恐らく従來の同教教學の王座に位すべき研究ではなからうかと思はれる。内容については批評の能をもたないが、論述の運びは最近の神學研究の綱格に適つた本格的なものである。教祖の「おふでさき」の中から神、月日及びをやの概念内容をとり來つて年代的に分類整理し、萬物のはじめ、創造者としての神とこの神が神格となり萬象のなかにかたちをとつたものが月日（天上にも地上にもある）とこれが歴史的人格となつた「をや」即ち教祖といふ三つの觀念が教祖のをしへのうちで漸次に年代的にこの順序で推移してをることを克明に究明し一種のいはゞ三神論或は三位論の如きものが、教祖自身のをしへに判然とある順序を以て述べられてをることをたどり、更にこれは教祖の信念がこの順序によつて展開したのではなく、聴くもののため、に求道者の信仰に即して述べられたものだといふことを資料的に論究してをる。同教々學を指南するに充分の價值をもつものと思ふ。

天理教に就て教外者の興味をひく點はその「たすけ」ことに病氣治療の問題であるが、竹村、牛尾氏の兩論文はこれを取扱つてをる。前者はキリスト教のバイブルから病氣治療の記録をとつて分類整理することを主として天理教のそれに就ては充分の論究がすゝめられてをらぬ。その點では牛尾氏の

ものは堂々たる論格である。宗教の現世利益的効驗に關する意見は充分ではないが學界も既に注目してをる問題である。氏は「おたすけ」の特質を考察して更らに教祖や本席及び現在の教師信者のおたすけ觀を論じようとし、この號では教祖のそれを研究してをるが、學的興味はむしろ論文の將來にかけられる。（石津）

上田辰之助著

トマス・アクキナス

東京三省堂

社會科學の建設者、人と學說叢書は、その健全な成長を望んでやまぬよき試みであるが、殊にアクキナスがこの中に探られてゐることは、餘りにも當然のことであるが、しかもわが學界の現況を知る者の中にも意外とする人士が尠くあるまい。

ヨーロッパの宗教思潮の核心はカトリシズムに、そしてカトリシズムの集成はトマス・アクキナスにありとは、泰西の中世以後の思潮を扱ふ者の忘るべからざる常識でなくてはならぬ。これはもちろんルuterののプロテスタント主義の思想上に於ける地位を貶價すると云ふ意圖からではない。カトリシズムの理解なしに西歐の思想史は把握し難いとの意味からである。

ジルソン、グラブマンらのトミスム研究の最近の貢献は著しいし、それにネオ・トミスム運動の現代的意義も看過さるべきではない。

だがそれにもまして西歐社會とトミスムとの思想的實際的關連を究明するは更に必要である。つとにトマス・アクキナスの經濟、政治思想の近世經濟政治思想上に及ぼしたる影響の甚大なりしを認知されてゐた福田徳三博士の門下から、著者の如きかゝる看過された方面の研究の必要性を力説し、また自身の着實な業績を發表されつゝある學者を得たことは欣ばしい。わが國でのかゝる方面への研學上の關心を高めさせるためにも、この著作は充分な成功を示してゐる。(古野)

Barua, B.
**Barhut. Book 1. Stone as a Story-
Teller.**

Calcutta 1934.

印度古代佛教藝術の作品として、年代的にも現存佛教藝術の最古の遺品の一とされ、且亦當代の印度佛教研究上にも多大の貢献をした所のバルフット塔婆の研究書としては

A. Cunningham, *The Stupa of Bharhut*. London 1876. の外には *Archaeological Survey of India & Annual Report of the Archaeological Survey of India* 等に多少まとま

て發表されてゐる外には、僅小のパンフレットとか雜誌、又は印度建築、藝術の研究書中に小く述べられてゐるで、其等はしかもカニングハムの著書を除いては皆考古學的研究とか、藝術史、建築研究の方面からとか、或は特殊問題の研究等極めて一方的な偏したもので、比較的に全體の綜合研究をしてゐたカニングハムの著書も日進月歩の學界より見て不満足なものとなつて、しかも珍本に屬し、かくしてバルフット塔婆は佛教藝術研究者には頗る有名でありながら其の研究資料の不足に苦しむ有様であつた。然るに先年カルカッタ大學から *Barhut Inscription*. by Barua & Sinha. 1926. が出版され、今亦茲に *Indian Research Institute & Fine Arts Series No. 1.* として此のモノグラフィが出版されるに至つた事は大いに同慶の至りである。扱本書は著者の言に依れば前述の刻文研究書の出版に依つて計畫を變じ、刻文の部は前者に譲つて全部で三冊として、バルフット塔婆の藝術及び圖解を研究せんとするもので、其の第一冊として先づ塔婆の全體の説明を與へたもので直裁簡明にしかも微細な點に迄立ち入つてよく説明してゐる。而して本書は單なる藝術書解説ではなく、其の佛教教義に關連のある彫刻に就いては前人の企て及ばざる解説を與へ、亦其等彫刻中の色々な事象に就いての詳細な説明は大いに聞く可きものがある。其のバルフット研究に重要な資料たり得る事は此の第一冊のみでも十分に窺はれる。只精巧とは云へ僅二枚の寫眞はかゝる種類の研究

書としては極めて不満足ではあるが恐らく今後の部に於て補はれるものと考へられる。今後の二冊とは Book 2. Parhnt Jataka-Scenes. Book 3. Parhnt Art and Illustrations である。(財部)

Barth K. und Kittel G.

Ein Theologischer Briefwechsel

Stuttgart, 1934.

本年一月の初め頃バルムに於て福音主義改革派同盟の會議があり、「獨逸基督教徒」に對する反對の意志が表明されたが更に一月の末頃、ヘルリンに於て大討論が開かれ、バルトは「獨逸基督教徒」の主張を以て、事實神の言を塞ぐ所業と見それに對して敢然自己の信仰を披瀝したのであるが、その彼の所信は「今日の神學的實存」第七冊に示されてゐる。而して本書は、この會議の討論を中心として、バルトとキツテルとが各々その確信を論じ合つた手紙——六月から七月に亘つて——を集めたものである。現代獨逸の神學的主張の二面を窺ひ得る好著。約四十頁。(木下)

Besteman, Theodore

A Bibliography of Sir James Geor-

ge Frazer.

London, 1934.

過去約五十年間に亘るフレイザーの社會人類學及び宗教史の比較的研究による貢獻はまことにこれらの新興科學の corner stone たりえたと斷じても餘りに言ひ過ぎてはゐない。

今日翁の採用した方法について兎角の批判はできるが、發端に於ては方法的にも頭角をあらはしてゐたことは云ふまでもない。われらは汗牛充棟もたぬ翁の著作が殆んど凡て自身の a common steel pen になつたもので、想像してゐた様に助手、秘書の手になつたものでないことを知つて吃驚せざるを得ない。加ふるに翁は夥しい量の未刊行の社會人類學に關する原稿を秘藏してゐること。その倦まざる努力に對しては自ら頭の下るを覺ゆる。本書はベスターマンの編輯に拘る翁の一八八四—一九三三年迄の著作目錄であつて、貴重な文獻たるを失はない。

卷頭の翁の近影をみてゐると如何にも社會人類學の老碩學たるのまなざしがある。プーデルの手になる胸像から受ける叡智に輝くヘレニスト・フレイザーとでも云ひたい面影とは異つたところの。(古野)

Brunner, Emil

彼は先頃注目すべき書 Natur und Gnade, zum Gespräch mit K. Barth を出版し、自己の神學を辨明し

たが、その外にも種々の小冊子を出してゐる。今その二三を挙げてみれば、*Von den Ordnung Gottes* これは彼の神學的勞作の結果を、簡明に通俗的に述べた講演であり、彼の大著「命令と諸秩序」の一手引ともなる。

Gott und das Brot パンの問題、時代の悲劇性を象徴するこの問題を、神に生きる者の立場から説いたもの、更に現實のこの困難な經濟問題に關しては *Die reformatorische Bot-schaft und die Wirtschaftsfrage* がある。

その外、現代の社會的危機の原因するところを教會の立場の動搖、不明にみて、眞に宗教改革者の意圖に立歸り、教會の地位、任務を明かにせんとしたものと「Um die Erneuerung der Kirche, Der Staat als Problem der Kirche」などがあつた。又神學の重要問題であり、現在教會に於ける緊急な問題になつてゐる聖餐に關して *Die Bedeutung des Abendmahls* も出版されてゐる。以上何れも Bern und Leipzig で出版されてゐる。(木下)

Ewer, Mary Anita

A Survey of Mystical Symbolism

New York, 1933.

本書は神秘主義の特徴をなす所のシンボルリズムを研究する事によつて神秘經驗を洞察しようとしてゐる。蓋し神秘經驗

が身に纏ふ所の具體的なシンボルを研究してその奥に潜んでゐる經驗そのものを知らうとする事は非常に困難なる事業である事言ふまでもない。經驗そのものはケルンであるが、象徴はそれの單なる表現にすぎないからである。然し又丁度原始宗教の研究が多くの場合原始心理の研究からでなくむしろ儀禮の研究によつて科學的な成果を擧げ得てゐる様にかなり高度の神秘主義に於ても、それを具體的なシンボルリズムの側から研究すると言ふ事も方法のよろしきを得るならば學理的な結論に達する爲の必要な手段であらう、神秘主義の研究は從來その定義の困難と共に困難とされてゐる。この時にあたつて Howard Thurman が評せる如く「おどろくべき熟練と器用さを以て」シンボルリズムの側から研究せられた本書は參考とすべきものが多い。

全卷二百三十餘頁には神秘主義文獻から抜き出された勝れた資料に富んでゐるが、たゞこゝろした見方からしては神秘的合一などをどうして取扱ふかは問題であつて大神秘家などは十分に研究され得ないのではないかと思はれる。

イクミランから出てゐる。(棚瀬)

Henning, Johannes

Lebensbegriff und Lebenskategorie

Leipzig, 33.

最近の形而上學の復活は生或は人間の現實存在の當相を論

目の中心としてをる。が如何にこれを研究の對象として規定するかといふことは至極困難な問題である。

著者は生の哲學の殆んど全領域にわたつてその學統、系譜を漁獵してこれを求め、ヘルデル、フンボルト及びデイルタイを詳細に論評し、特にデイルタイ、ロータツケル、ワツハ等の方向に従つて「歴史の息吹き」といふ舞臺に生の領域を立て彼等の精神科學的論據を究明して生の範疇を規定しやうとする。彈力に乏しいが充分に見通しをきいた論文で注記に多くの論目を投げ出してをる。(石津)

Kramrisch, Sr.

Indian Sculpture.

London and Calcutta, 1933.

印度彫刻の研究書は既に數多く諸權威に依つて著はされ各々専門に従つて詳細を極めて居る。但し本書の如く案内書的に極めて要領よくまとめた手頃な著書には在來確信を以て人に勧める事の出来るものは少なかつた。本書の第一の特徴は此處に存し従つて他の既刊のものと共に The Heritage of India Series. の一部として刊行されてゐる所以であらう。上古時代の彫刻に就いては餘りに簡單に過ぎる傾向があるが、第二章古典派の彫刻、及び第三章中世の彫刻の章に入つては詳細な説明を與へてよき手引き書としての役目を十分に果して居る。次の章の印度彫刻の本質的特性に就いての論は云ふ

迄もなく異論もあるが比較的温健な一説として通讀の價値十分である。最後の章は卷末の多くの寫眞版の解説と批評を兼ね務めて愈々此の小冊子の重寶さを増して居る。全體としての本書は著者の言の通りに、印度彫刻の特質を各層から他國人に了解せしめるには極めてよき案内書である事を失はなす。(財部)

Méautis, Georges.

Les mystères d'Eleusis.

Neuchâtel, 1934.

オランダの Meunius が一六一九年にそれに關する單行本を出してこの方 Eleusis の密儀に關してはいくつも書籍が刊行されてゐることは十八、九世紀の宗教學史を一瞥したことのある人には容易に納得ができよう。近くでは P. Foucart の「エリュジスの密儀」(一九一四)の如きは極めて權威ある著作として推されてきたし、その外にわれわれの知つてゐるのにもモオリス・ブリヤンヤギクトル・マニヤンの何れも「エリュジスの密儀」と題した小著がある。

こゝにヌウシャートル大學のメオテイス教授によつて普及化を試みられたこのギリシヤの地方的密儀に關する小著はフウカルらの如く、この起源を遠く埃及に求めずこゝ二十數年來跳躍的發展を示したクレート島の考古學に信頼して、その地理的政治的關係を推知してミノア期のクレート文明と關連

せしめてある。教授はまたブリヤンの如くキリスト教のためにこの密儀を貶下するの態度に出でない。そのもつ歴史性も充分に吟味され、遺跡についても短いがよき解説が附してある。祭儀の行はれた順序についての説明など簡潔を極めてよ。 (古野)

Meerpohl, Bernhard

Die Verzweifung als metaphysisches Phänomen in der Philosophie S. Kierkegaards.

Würzburg, 34.

ヘーゲルに對してことにその客観化といふことを厭つたキエルケゴールの哲學はまたこれを客観化一般化的に理論で讀まうとしては解し難い。彼に隨いて行くことが彼を知る鑰である。そしてキエルケゴールの歩んだ思惟のあとを偶然的なものとせず、むしろ形相的に取扱ふといふことが、彼の哲學を正當に且つ偉大に理解する要點でもあると思ふ。本書はやゝこの要求にかなつたもので、ウストの指導によつて爲された學位請求論文である。

キエルケゴールは彼の哲學に於て主観化の究極に宗教を置き、キリスト教信仰ををくが、美的倫理的等の謂る客観化的階程をふんでこゝに至るので、その運び方をねらつたものが

本書である。とくに實存的辨證法の究明が本書の中心であるが、その推移が人間の眞相といふものを舞臺として「疑惑」の展開に於て究められてをるいは宗教への、解脫への形相、解脫への運び方の客観性といふ宗教哲學上極めて興味ある問題が扱はれる。

キエルケゴールの辨證法に就て實在主義哲學と關連して説かれた書物としてはたとへば先に紹介したナードラーの如きがあるが、本書は從來のものよりよきキエルケゴール自身の中へたぢもどつてをり、彼を活かしてをる。(石津)

Van der Leeuw, G

Phänomenologie der Religion

Tübingen, 1933.

Universitat Groningen に宗教史を講するレウ氏は既に數年前宗教現象學なるものを提唱した。即ち1924年オランダ語で書かれた Harlem 出版の宗教學概論 *Inleiding tot de Gods diensgeschiedenis* に於て宗教現象學なる名の下に一種の宗教學方法論を發表したのである。此のオランダ文の原著に就ては宇野圓空先生によつて既に明快に紹介批判がなされてゐる。(宗教現象學の一形式參照)翌廿五年には獨逸語を以て出現してゐる。かのフリードリヒ・ハイラーによつて編輯されてゐる『*Christentum und Fremdreligionen*』の一巻である。

Einführung in die Phänomenologie der Religion (München)
が之である。

レウの宗教現象學とは周知の如く、與へられたる宗教史の事實を、事實の特徴に従つて、すべての宗教に就て一般的組織的に考察せんとするものである。それは宗教心理學の如く心理的理論的取扱ひにまでは走らず、又雜然たる事實を何の組織もなく蒐集するでもない。寧ろその中間に位してある結果を出して行かうとする宗教學である。氏の方法に就ては「概論」の第一節第二節を参照され度い。

この廿五年に出現した概論は言はば提唱であり略本であつたが今こゝに紹介せんとするチュービンゲン出版の *Phänomenologie der Religion* 1933 は廣本である。恐らく最近宗教學界に現はれたる著述として最も努力的著作の一として推獎せねばならぬものであらう。七百頁に近く百十節に分れた大作であるから何れ詳細に紹介されるものと考へてこゝではまづ大見出しだけを擧げるとしめる。

I. Das Objekt der Religion

II. Das Subjekt der Religion

III. Objekt u. Subjekt in ihrer Wirkung Aufeinander.

IV. Die Welt.

V. Gedanken.

Epitomena.

引証文献共に極めて親切、詳細であつて専門的にも又概論

としても座右に親しむべき著述であると思ふ。(棚瀬)

後記

△世界の各方面で宗教問題が喧しい。學界の情勢とともにこれらの諸方面を六號組の展望欄で扱ひたいと思つて本號から新設した。研究といふよりは展望で、執筆の方にも割に軽い意味で書いていただきたい。

△新刊紹介の欄も更に紹介書を選つてみたい希望である。専門諸家の御寄稿を得たい。

△新春とともに更に會員勧誘をはかりたい。會員諸氏の御支援を祈る。

(T・I)

昭和九年十二月二十五日印刷
昭和十年一月一日發行

新第十二卷・第一號

不許複製

編輯者 宗教研究編輯部

右代表者 東京帝國大學宗教學研究室内崎 正 治

發行者 岩野 眞 雄

印刷者 中 村 勝 藏

印刷所 中 村 印刷所

東京市芝區新橋六ノ七四

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る。

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番
電話芝二一一一六番