

信仰の神秘主義(下)

佐野勝也

五

すでに述べたように、「キリストの信仰」は「キリストに對する信仰」であるが、此の「キリストに對する信仰」とは「キリストにおいてあること」(enai en Christo)である。而して、キリストにおいてあることに依つて、義とされるのである。そのことは、更に換言すれば、キリストと共に十字架につけられることを意味する。即ち、かくして、キリスト教徒は、最早や自ら生きず、キリストが、キリスト教徒において(en enoi)生きるのである。だが、さうは云ふものの、依然キリスト教徒は、肉體を有して生きて居る。而してそれは神の子キリストを信する信仰において(en pistei)生きて居るのである。即ち、「キリストにおいて」(en Christo)が「信仰において」(en pistei)と同一意味を有する。そのことは次に引用するパウロの言葉に依つても明らかである。これキリストを獲得し、且つ律法による私の義で無くて、キリストの信仰に依る義、即ち信仰に基づく神からの義を保ち、キリストにおいてあることを認められよう爲である(ピリピ三・九)。

こゝでは、キリストの信仰、即ち、キリストに對する信仰に依る義は、「信仰に基きて」神から來るところの義であるとされ、それは又畢竟、彼、即ち、「キリストにおいて」在ることであるとされてゐる。即ち「信仰におい

て在る」は「キリストにおいて在る」と同意義である。そこで「キリストにおいて在る」が如何なる意味を有するかを探究しなければならぬ。

ダイスマンに依れば、「キリストにおして」(en Christo) 若しくは「主におして」(en kyrio) なる表現法はパウロの書翰中に、百六十四度出て来る⁽¹⁸⁾。而して、これは、キリスト教徒と靈なるキリストとの神秘的結合關係を示すものである。此の意味を一層良く理解する爲には、パウロがキリストの中に来なかつた頃の狀態を示す爲に造つたところの、これに對應する表現法と比較する必要がある。例へば、彼は、此のキリストの中に居ない場合の狀態を云ひ表はすのに「肉の中に」(ロマ七・五、八・八、九)「罪において」(コリント前一五・一七)「アダムの中に」(コリント前一五・二二)「律法の中に」(ガラテヤ五・四、ロマ三・一九、一・二二)「世の中に」(エペソ二・一二)「患難の中に」(コリント後六・四)なる表現法を用ひてゐる。「キリストにおして」は、これに對立するところの意味を有するものである。

なほ此の外に syn Christo (キリストと共に) dia Christou (キリストに由つて) en to haimati Christou (キリストの血におして) En to onomati Christou (キリストの名におして) などの表現法があるが、これ等は何れも、靈なるキリストとの精神的神秘的交はりの意味に解すべきである⁽¹⁹⁾とダイスマンは云つてゐる。

パウロの信仰をダイスマンの如く神秘的に解釋することには、反對者も少なく無い。例へば、ウィンディッセン⁽²⁰⁾は、パウロにおいて信仰は、神秘主義とは何等の關係も有しない。むしろ信仰は、神と人間との間に距離が存在するところに成立すると云ひ、ヨハネス・ヴァイスに依れば、「キリストにおいて」を人格と人格との合一と解

釋することには、疑問符を置く必要がある。パウロには冥想的要素は全然缺けてゐた。彼は常に道德的活動の眞只中に在つた。従つて、主に在つて安らかに休らうと云ふが如きことは、彼の思想の中には存在しなかつた。「キリストにおいて」なる言葉は、頗る頻繁にパウロにおいて記されてゐるので、それがいつでも神祕的恍惚の感情を示してゐるかは疑はしい。むしろ、パウロの言葉には、眞の意味での神祕主義と稱し得るようなものを發見することは出来ない。近頃の學者はパウロのキリスト神祕主義をあまり誇張してゐる。⁽²¹⁾

パウロの畫翰に百六十四度も現はれる「主において」「キリストにおいて」の悉くが、靈なるキリストとの神祕的交はりを意味するもので無いことは、グイスの云ふとほりであらう。ダイスマンも、パウロのキリストとの神祕的交はりには、その高低の度が種々様々であることを認めてゐる。⁽²²⁾然しながら、「キリストに於いて」若しくは「主において」においての主が、靈を意味し、キリスト若しくは主において在ることが、靈なるキリストと密接に相結合させ、靈なるキリストの生命力が働きかけ、そこに一種の神祕的な力が現はれるとパウロが信じたことも又疑ふことができない。そのことは、次の如きパウロの言葉に依つても明らかである。

人もしキリストに在らば、新たに造られたる者なり(コリント後五・一七)。

すべての人アダムにおいて死ぬる如く、すべての人キリストにおいて生くべし(コリント前一五・二二)。

功なく神の恩恵により、キリスト・イエスにある贖罪によりて義とせらるゝなり(ロマ三・二四)。

神は罪を知り給はざりし者を我らの代りに罪となし給へり、これ我らが彼に在りて神の義となるを得んためなり(コリント後五・二一)。

汝らは信仰によりキリスト・イエスに在りて、みな神の子たり……今はユダヤ人もギリシア人もなく、奴隷も自主もなく、男も女もなし。汝らは皆キリスト・イエスに在りて一體なり（ガラテヤ三・二六、一一八）。

即ちキリストにおいて在ることは、人間をして全然新らしき被造物となし、これに依つて義とされ、罪から解放され、死すべきものが生き、すべての人がキリストに在ることに依つて神の子となり、民族や、社會的階級や性の區別やも超越して、すべてが一體となる。ダイスマンは、次の如き譬喩を用ひて此のことを云ひ現はした。

恰も我々の呼吸する空氣のように、我々の中にキリストがあり、我々を充たし、又同時に、キリストの中に我々が在り、これを呼吸してゐるわけである。⁽²⁸⁾そこで彼はパウロの信仰を定義して「靈的キリストとの生命結合におして完成される或物である」(Der Glaube ist etwas, das in der Lebensverbindung mit dem pneumatischen en Christus sich vollzieht.)⁽²⁴⁾と云つた。即ち、パウロは、キリストにおいて生活した。キリストは生きてなほ現存する靈的なものであり、パウロを取圍み、彼を充たし、彼と語り、彼において、彼から語る。パウロにとつてキリストは、過去の人物では無く、實在せる力である。日々パウロに働きかけるところの生命力である。然もそれは、非人格的な生命力では無くして、人格的な靈である。従つて、ダイスマンが靈を空氣として譬喩したことは、人がこれを呼吸し、その中に在ると云ふ限りの譬喩であつて、空氣と同じく非形體的な、非個性的なもの云ふ意味では無い。即ちパウロの神祕主義は、人格的神祕主義である。

六

パウロにおいて信仰は、種々なる意味を有し、必ずしも一定しないが、信仰に以上述べたような神祕的の意味を

有する場合があることは、否定することができない。然もそれが、パウロの信仰觀の核心であることも争ふことはできない。即ち、使徒パウロの思想の中心は、その信仰觀に在り、信仰觀の中心は、靈的キリストとの靈的結合に在ると云ふことができよう。パウロの思想を論ずる人々は、屢々救拯、宥和、赦罪、義と稱するが如き神學上の問題を個々別々な獨立した問題として取扱つた。然し乍ら、かゝる取扱は、パウロに存するところの生命にあふるゝところの思想を幾個かの斷片に切り放ち、そこに存する生命を消失せしめることである。ダイスマンが云ふように、私共は、これらの概念をキリストを體驗すると云ふ一個の光源から流れ出でるところの光景であると思なければならぬ。

人間は、最後の審判において、訴へられた者として神の審判の前に立つ（ロマ八・三三）。これは傳統的なユダヤ思想であり、且つ又それは、使徒たちの思想でもあつた。此の訴へられた者は、キリストにおいて訴へられぬ者（anagketai）コリント前一・八、コロサイ一・二二）となる。而してこれは信仰に依つてである（ガラテヤ二・一六、三・八、二四、五・五、ロマ四・二六、三〇、九・三〇、一〇・六）。但し、信仰に對する報酬として與へられるのでは無し。「その信仰を義と認めらるゝなり」（ロマ四・五）は屢々かゝる誤解を生せしめた。こゝの「認めらるゝなり」（logizetai）は、全然非パウロ的な言葉で、これはパウロが舊約聖書からの引用句をそのまま使用した爲である。義と信仰に關するパウロの全教説を見れば、信仰はパウロの行爲では無くして、むしろ神の人間に對する働らきに對する反應と見るべきである。信仰が義とされることの前提なものは無く、信仰は義とされることの體験である。⁽²⁵⁾

人間は又敵として神の前に立つ（コロサイ一・二二、ロマ五・一〇）。彼は神と離れてゐる。キリストに依つて神と宥和する。神が宥和されるのでは無くして、神がキリストにおいて我々を宥和させ、敵から和らげられた人と化する。

第三に人間は負債者として神の前に立つ。キリストにおいて負債者は罪の赦しを得る。神は、その恩恵に依つて、キリストにある我らに、我ら自身のあやまちから生じた負債をすべて贈物として赦してくれる。古代のパピラスに残つてゐる負債證文、即ち抹殺して後十字架につけた證文が、パウロをして「我らを責むる規の證書すなはち我らに逆らふ證書を塗抹し、これを中間より取り去りて十字架につけ」（コロサイ一・一四）なる言葉を、發せしめたであらう。

第四に人間は奴隸として神の前に立つ。彼を奴隸とするところのものは、罪、律法、偶像、人間、死である。然しながら彼は、キリストに在りて自由を得る。キリストにある自由が即ち贖ひである。義とせられることが訴へられた人を解放するように、贖ひが奴隸を買ひもどして解放する。

以上すべてがキリストにおいてあるところの信仰、キリストとの神祕的結合の體驗を云ひ表はしたもので、それ等は個々別々な體驗では無い。ダイスマンが云ふように、それは一個のオーケストラ中に存する個々の音である。従つて、我々は、パウロの信仰觀を取扱ふことに依つて、パウロの全思想を取扱ふこともできるであらう。

七

パウロの信仰觀を、以上述べ來つたような立場とは全然異なつた立場から論じたものは、カール・バルトであ

る。彼は、パウロの信仰を神秘的に見ることに反對して居る。然し乍ら、それはウインディッシュやヴイスなどの場合と同じく、神祕主義なる概念をあまりに狹義に解釋して居る爲である。とまれバルトの「ローマ書」は、特色ある著述であるから、そこに示されてゐるパウロの信仰觀を一瞥して置くことは、必要であらう。

先づ、バルトにとつて、神は認識し難いものである。人間が人間としてある限り、神を所有することも、又知ることができない。知られるところのもの、若しくは、體驗されるところのものは、神では無くして偶像である。神の世界と人間の世界とは、全然切り放たれた二つの相異なつた平面である。人間は、自己の力を以てしては、斷然神と接することはできない。只然し乍ら此の互に相異なつた二つの平面を相接觸せしめるものが存在する。

それはイエス・キリストである。即ちキリストを切線として、二つの相異なつた平面が相接觸する。歴史的、時間的、事物的、直觀的なる現實世界は、イエス・キリストにおいて、それと對立するところの他の世界、即ち非直觀的な世界と接觸する。現實世界は、非直觀的な世界との接觸に依つて現實世界としての特質を失ふ。従つてメシア即ち救主としてのイエスの出現は、時間の終局であり、パラドックスであり、勝利者である。メシアとしてのイエスは、我々に知られてゐる平面を「上から垂直に」(senkrecht von oben)貫通するところの我々に知られない平面である。イエスが死から復活し給ふたことを信することは、イエスをメシアとして發見することである。而してそれが啓示(Offenbarung)である。即ち啓示に依つてイエスの中に存する神を認識する。

信仰とは、かくの如き非現實的なことの存在を確信することである。従つて信仰の對象は、不可視の世界である。即ちそれは、未だ知られず、従つて、隠されて居るものでなければならぬ。目撃すること、感得すること

經驗することができないように隠されて居るものでなければならぬ。然らば、信仰は、如何にしてかくの如く隠されたものを發見し得るであらうか。バルトは云ふに、それは、すべての人間的經驗、知識、所有、作爲を根本的に無力にすることに依つてである。すべて人間的なものは、空虚であり、缺乏であり、神の前では塵と灰に過ぎないとするところに成立する。かくの如くであるから、信仰なる過程の特徴は、積極的なものを否定する點にある。それは先づ彼岸 (Jenseits) を導き入れんが爲に、此岸 (Diesseits) を空虚にしなければならぬ。神の前に素裸に立ち、最も高價な眞珠を得んが爲に貧しくなり、イエスの爲にその生命を失ふところに信仰は成立する。それは方向轉換である。

然も信仰は人間の信心 (Frommigkeit) では無く、神から來るところの信實である。バルトはギリシア語の *pistis* 即ち信仰を或場合には *Glaube* 即ち信仰と譯し、他の場合には *Treue* 即ち信實と譯してゐる。即ち *pistis* は、一方神から人間へ來るもので、その場合が神の信實であり、これに應答するものが人間の信仰であるとしたのである。此の點、ダイスマンの反動的な神祕主義を思はしめるものがある。兎に角、神の信實に反應する爲には、自己の價値を否定しなければならぬ。

かくの如く考察すれば、信仰は、たしかに消極的であり、否定的である。従つてバルトは信仰はいつ迄もいつ迄も繰返し繰返し暗黒と不確實と空虚とに跳び込むことであり、或は又信仰は、停止し、沈黙し、祈り、無知となることであると云つて居る。然し乍ら、信仰はそれだけに留まらない。信仰には、更に積極的な或物が存在することもバルトは認めてゐる。バルトに依れば信仰は、神の知り給ふところを知らんとする一個の冒險である。

かゝる冒険が可能なのは、それが人間的可能性を何等考察しないで、むしろ人間的可能性を疑問に附すると云ふことを前提とし、人間が、自己のあらゆる可能性を神自身のうちに、否神のみのうちに消費し盡して後に得るところの可能性だからである。元來自己を空虚にするのは、自己以外のものを以て自己を占有せんが爲である。此岸を排除するのは、彼岸を導き入れんが爲である。然らば、如何にして彼岸は入り來るであらうか。それは危機 (Krisis) を經過することに依つてである。

危機とは何であらうか。危機とは、あらゆる人間的存在が顛覆されるその瞬間である。此瞬間において人間はアダムにおいて神から墜落し、キリストにおいて神を再發見する。前者において直觀的な古い世界が始まり、後者において非直觀的な新しい世界が始まる。前者において死の宣告があり、後者において生の宣告がある。如何なる神の再發見も、生命への突入も、人間がアダムにおいて神から墜落し、死の宣告を受けその點に始まらないものとは無い。ヘラクレイトスの言ふが如く、不死——死——不死なる循環として考へて差支へ無いが、しかも此相反した二つの状態は、決して、等しい力を持つものでは無く、或は又永遠の循環でも無い。さうでは無くして、前者、即ち死から、後者即ち生への轉回 (Wendung) であり、後者が前者に打克つことである。即ち、眞の運動は、死から生への最後の進展である。これが危機的瞬間である。それは只單に分離 (Scheidung) を齎らすばかりで無く、分離と同時に、對立する者同志の間に非分離 (Ent-Scheidung) 即ち決着を齎らす。かくの如き死から生への棄揚が、バルトの所謂辯證法である。

バルトをして云はしむれば、死は此の世の最高法則である。何となれば、此の世の中にあつて、此の世界を克

服し、若しくは革新することを指示するところのものは、すべて只死としてのみ出現するからである。即ち道徳は、精神に依つて肉體を否定することゝしてのみ現はれ、哲學は、死せんとするソクラテスのすがたにおいてのみその概念を認識することができ、進歩は、既に存在するものを不休に否定することにおいてのみ完成され、火焰は何物かを焼き盡すことに依つてのみ燃えることができる。キリスト教においても又死は最高法則である。我々の古い人は、キリストと共に十字架につけられることに依つてキリストと共に復活し、キリストと共に生きることが出来る。我々自身が、此の古き人と全然同一であると云ふことを告白すると、そこに我々自身とは異なる別個の立場を暗示する。此の別個の立場と我々との間には距離がある。

キリストと共に死ぬることに依つて、そこに此の非直觀的な立場が出現し、その立場から認識するところのXの力が有效となる。此のXを樞軸として古き人から新らしき人への轉回が完成される。即ち、先づ第一に、此のXから古き人は罪人であると定められる。その定立は何等顧慮するところ無く、嚴然として行はれる。第二に、此のXから私自身が、此の罪人なる古き人と同一であるとされる。第三に、此のXから私自身が此の古い人に對する磔刑の宣告に署名するようにと強制される。第四に此のXから、古い人と私との間の距離が造られ、私と私自身が恰も同じものではないかのように私を對象化すると云ふ不思議な可能性ができる。第五に、此のXから、私とかの非直觀的な新人との同一性が設定される。即ち以上の如くXを樞軸としてキリストの死なる危機において、私の肉體性、私の現存在が問題となり、且つ棄揚され、非直觀的な新らしき人との關係に置かれ、キリストと共に十字架につけられ、此の新らしき人と同一となる。

Xは我々に知られた人間性を棄揚した彼方に存在するところのもので、我々人間は、罪人として十字架につけられ、死して葬られ、キリストにおいて此のXと同一となる。それはあらゆる「然り」と「否」との拒否であり此岸と彼岸、あれでもありこれでもあるを拒否したものである。即ちあらゆる二元性、緊張、兩極性、背反を拒否したものである。バルトは、これを積極的不可能性 (eine positive Unmöglichkeit) とも云ひ、これは從來單なる否定として隠され、罪の可能に對立したものであると云ふ。

信仰とは、人間が神において在ると云ふ一個の與へられないことを、與へられたものとして確認する爲に信頼することである。古き人から新らしき人へ、古き世界から新らしき世界へ不退轉に進展することを信ずることである。キリストと共に死ぬるとは、十字架を一轉期として、我々の存在を我々自身を超越するところの神的必然性において把握することである。即ち人間の終局において神の開始を見、神の怒りの嵐の中に、神の愛の光を認識することである。その限り我々は信じてゐる者である。かくして人間は神において在り得、比較し難い進展が起り、退轉せず、後見しない轉向が完成される。何となれば、信仰は、絶對的瞬間の光、即ちキリストの十字架の光においては、單に見えるので無くして存在するのであり、空虚で無くして内容であり、單に人間的信仰で無くして神の信實であるからである。我々は、キリストが我々に代つて死に給ふたこと、従つて、我々は彼と共に死ぬることを信ずる。我々は、十字架の死の彼岸に出現せる非直觀的な新らしき人と我々とが同一であることを信ずる。我々自身が死の認識、復活、及び神に基礎を置くところの永遠の存在 (Existenz) なることを信ずる。

かゝる永遠の存在なる我は、最早や現實の我では無い。現實の我を棄揚した彼岸的存在である。キリストにお

いて古き人を殺し、キリストと共に復活し、彼と共に生きるところの存在である。従つて、彼が語り、彼が聞くところの言葉は「神の言葉」(Gottes Wort)である。彼は最早やギリシア人でもユダヤ人でも奴隷でも自由人でも男でも女でも無い。キリスト教會は、かゝる危機を経た人々の團體でなければならぬ。それは、ギリシア的神祕主義の如く自己を昂揚させることに依つて得たところのもの、即ち Titanismus では無し。むしろ反對に自己を棄揚することに依つて得られたものである。

以上がバルトの主張の要點であるが、これと今まで私が述べたところと必しも矛盾しないと思ふ。特に神祕主義をダイスマンが試みたように、能動的と受動的とに分類し、パウロのそれを受動的だとすれば、バルトの主張するところと甚しく相違するとは信じられない。只ダイスマンなどの見方よりかバルトのそれは、遙かに哲學的であり、若しくは存在論的であり、その意味で何れかと云へば心理的なダイスマンよりか遙かにすぐれた或物を有してゐると云はなければならぬ。(以上は近く發表せんとする著書「使徒パウロの神祕主義」の一部である)。

- (17) ロマー一・二〇、コリント前一六・一三、コリント後一・二四、一三・五、Lietzmann; Römerbrief, s. 55.
 (18) Deissmann; Paulus, s. 111. — 佐野譯「イェ穌とパウロ」一八〇頁。
 (19) 佐野譯「イェ穌とパウロ」一八〇頁以下 — Deissmann; Paulus, s. 111.
 (20) Windisch; Glaube (R. G. G2) (21) J. Weiss; Urchristentum, s. 359 ff. (22) Deissmann; Paulus, s. 112
 (23) 佐野譯「イェ穌とパウロ」一七九頁
 (24) Deissmann; Paulus, s. 126.
 (25) Deissmann; Paulus, s. 129. ff. 佐野譯「イェ穌とパウロ」二二二—二二三〇頁
 (26) Deissmann; Licht vom Osten 1923 s. 282 ff.

隋朝佛教の學系と折衷義學

布 施 浩 岳

一 支那佛教一般の史的區分と隋朝

印度日本の佛教に比較して支那佛教の有する特色の一是經論傳譯の事實であつて、而かも傳譯と鑽仰と必ずしも同時でなく、傳譯さるゝも遂に弘發されざりし幾多の經論もあるから、其扱ひ方には相當困難する。それと云ふのも、傳譯そのものが支那佛教徒自らの欲求によらず、印度西域に發達せる佛教家側の欲求によつて將來され傳譯されてゐる場合も多々あるからであつて、従つて傳譯されても弘發されず、又は或る年月を経て漸く研究さるゝに至る場合もあり得る。斯かる偶發的な事實は、印度日本の佛教が概して發生的で扱ひ易いに反し、支那佛教史が扱ひ悪くなる所以であつて、而かもその偶發性なる所に支那佛教の特色が認められ、のみならず、この特色たる偶發性の傳譯は其の初傳より末期に到るまで續發するのであるから、支那佛教史が動もすれば羅列的となるのも無理ならぬことである。

さりながら、苟しくも佛教史を扱ふ限りに於て、出来るだけ發達史的に扱ひたきは山々であるから、こゝに於て、支那に關する限り、佛教史上の區分が必要となるのであつて、從來も幾多の區分が試みられてゐる。説明の都合上先づ、橘氏の説を擧げやう。

傳譯義解時代——初期より南北朝末まで、

獨立組織時代——隋朝より中唐まで、

規範要求時代——中唐より唐末まで、

漸衰退歩時代——宋已後

次に伊藤氏の説、

經典翻譯時代——後漢三國兩晉、

佛教研究時代——東晉南北朝、

又或人の説

準備時代——漢より東晋まで

研究時代——東晋末より南北朝まで

組織時代——隋唐

祖述時代——宋已後

又或人は

古譯時代——羅什已前

舊譯時代——隋唐已前

新譯時代——隋唐已後

等といろ／＼な説がある。

最後の説は傳譯史の區分として見れば差支へあるまいが、是を支那佛教史一般に適用することは無意味である。

橋、伊藤兩氏とも初期を傳譯時代と稱するが、傳譯は初期より少くとも中唐まで盛に行はれてゐるのであるから是を初期のみの名稱とするわけにはゆくまい。第二期を研究時代と呼ぶことにも同様の意味から賛成し得ぬ。且つ又隋唐を一括し組織時代と稱するは從來諸家の通例の如くであるが、隋唐を一括すること、及び此時代のみを組織時代と呼ぶことには、隋には隋の特色があり、資料に廣狹の別はあつても、組織の學は其れ已前より行はれてゐるのであるから、此點にも賛意を表しかねる。又、研究時代と呼ばれる第二期の區分に於て、道安已後を此の時代と見做すのが通例の如くであるが、是れ亦、予の讃同しかねる點であつて、羅什三藏の傳譯、思想及び其影響を再検討すれば其の不備は自から知らるゝであらう。

總じて、從來の説は羅什已後隋朝に及ぶ研究に於て、幾多の學派と其の教理史的發達を見逃してゐる場合があるやうに思れる。南北朝隋唐三期の系統上教理上の區別が判然しなければ、種々なる意味に於て佛教史的研究の價値を減ずるのではあるまいか。是等の點を考慮し、教理の發達に重點をおき、學派宗派の興亡を顧慮したと思惟する予の區分を掲げ、併せて隋朝佛教の特質的意義を明かにして見やう。

格義時代——漢三國兩晉——(147—400)

學派時代——南北朝——(401—574)

折衷時代——隋朝——(574—645)

宗派時代——唐朝——(645—907)

祖述時代——宋朝——(907 以後)

(此區分は昭和九年五月の宗教學大會に發表せるものなるも紀要が出版されぬ故、こゝに再録した次第である)

右の表の見方を簡單に説明すれば、各王朝は夫々の時代に相當する主要王朝を掲げたもので、王朝の始末と直下に記す西曆年代と多少づゝ食ひ違ふのは其爲である。又各時代の名稱は夫々の時代に於ける特色を表現せるもので、例外的事實もあり得るが、大同についたものと御承知を願ひたい。

第一期を傳譯時代とし、道安已前を此期に入れるが一般のやうであるが、前にも言へる如く、傳譯は少くとも中唐まで盛に繼續されてゐるのであるから、それを此時代のみ名稱とするは面白くない。然るに格義は梁傳中の法雅傳等に明記さるゝ如く、時代の要求に應じ流行せる當時のみの出來事であり、特に東晉時代となりては流行の極、弊害甚しかりし故、遂には格義迂而乖本とか、先舊格義於理多違などと反對さるゝに至つた程であり、且又、當時の佛教界は其の理解に於ても謂はば格義的であつて、資料不備の故もあるが到底南北朝の義學に比すべくもないのが事實であるから、此時期を特に格義時代と名づける所以である。年代を西曆(147—400)とするは、安世高の渡來より羅什來支已前を意味するのであつて、初めを一四七年とせるは資料の點より年代を明記せるのみで、佛典初傳の時期よりの意味に他ならぬ。此の點先づ異存はあるまいと思ふが、道安を此時代に入れることには或は反對意見があるかも知れぬ。道安は當時に於ける名僧で、習鑿齒と共に符堅によつて長安に伴はれ

符堅をして「朕以三十萬之師取襄陽、唯得一人半」と語りしめ、習鑿齒の半に對し道安は一人であると説明せしめてゐる程、有名であり、其事蹟も抜群ではあるが、道安撰の序文などを見るに、反格義家でありながら格義の痕跡を留むるのみならず、羅什自身の名聲及び其の後世への影響には比すべくもないから、道安法師は此時期に入るべきであり、格義時代の殿とするが至當と考へる。

第二期を學派時代とする名稱に就ては恐らく異存はあるまいと思ふが、年代及び人師に基づく區分には種々異説もあることなれば簡單に予の見方を説明するであらう。此期の始めを西紀四〇一年とするは羅什三藏の來文によつて、當時の支那佛教界が一變したと見らるゝからである。先づ般若研究の方面を觀るに、道安時代迄の夫れは、六家七宗と言はるゝ其何れを見るも、後の空觀佛教特に三論家の夫れには比すべくもなく、幼稚なもの又は格義的なものであつたことを否み得ない。三論家の空觀とは、嘉祥が屢々其述作中に僧肇の説を引用して自家を擁護し、又は關内相承を反覆主張することによつて自明なる如く、夫れは羅什所傳の空觀即ち龍樹の空觀に基づくものである。如何に道安已前の空觀を讚歎するとしても、夫れを龍樹の空觀以上に見積り強調する人はあるまい。支那の佛教學界は全く羅什によつて大乘佛教の根本精神並に佛教一般の指導原理としての中道及び是等に根柢する組織形體としての中觀佛教を傳授せられ、暗夜に燈を得たるかの如き觀を呈し、從つて其思想は爾後の佛教思想界に多大の影響を及ぼしてゐるのが事實である。又、經典弘贊の方面に於ても正法華の鑽仰全く絶え、妙法華獨り南北に傳播せるのみならず、現在も尙一宗の本典として流行しつゝある事實などは言はずもがな、法華經の正しき讀み方と觀方とを教へ、末法思想の原頭に立ちては末法中興の師と仰がれたるが如き、特記すべき事

項であり、羅什三藏の價值を永久に不滅ならしむる所以の一である。(このことは昭和四年已降子の主張する所であつて、詳しくは宗教研究新第六卷四號拙稿參照)

尙一つ區分上考慮さるべきは廬山の慧遠との關係である。慧遠は周知の如く、師の道安に勝るとも劣らぬ當時の名僧で、羅什の來支に先立つこと約十年西紀三九〇年既に廬山に於て有名なる白蓮社を組織し佛道修行に専心してゐるのであるから、此念佛法門の側より見たる慧遠を如何に扱ふか、而も慧遠は羅什より先輩で、羅什の長安に入れる四〇一年には什は五十八歳、遠は六十七歳であつた。従つて、學派時代を羅什已後と見做すは名僧慧遠を無視するかの如くにも考へられるが、教理史や思想史は必ずしも年代や年輩を追ふものではないのみならず、羅什來支後の廬山教徒の動靜、什遠兩師の間に起つた十八回に及ぶ問答往復、遠師寂後忽ちにして衰微せる廬山の佛教等の事實を回顧し、特に慧遠が教理上の重要事項を羅什に問ひ、又は弟子法領をして西域に梵本を求めしめたる事實を想ふ時、廬山佛教徒の間に教材的不備と其れに伴ふ不安ありしを否み得ないから、たとへ慧遠は先輩であつても羅什の後に位するが至當と考へる。南北朝及び其れ已後の大勢を考慮する時益々此の感を深うする次第であつて、是れ、四〇一年什公來支の年時を以て學派時代の出發點とする所以である。

次に西紀五七四年を此時代の終と見做す理由を述べる。五七四年は北周武帝が其の領土内に長安を中心として破佛を行つた年である。隋は五八一年に先づ北地を一統せる時に始まるけれど隋朝佛教の義學的特質は既に其れ已前に始まると見るべく、或は眞諦示寂の五六九年を以て其の契機と見做し得ぬでもないが、北地の佛教徒が大舉移動を開始し或は山地に或は南都に潛入せるは今言ふ破佛が直接原因をなして居る。周武の破佛は五七七年北

齊を亡せる時再び行はれ、前にも増して北齊佛教徒の大舉南渡を見るに至つてゐるが、北地佛教徒の大舉移動は五七四年の第一回破佛に始まるのであつて、山に隠れたる者、還俗せる者は別とし、南渡して僧傳に其名を留むる者に慧海法彦等の諸師ありしを指摘し得る。慧海は北地涅槃家の曇延の弟子で、周武の破佛に遇ひて齊より陳に逃れ、法彦も同じく難を金陵に避けて智者大師に遇ひ、師に従つて陳の太建七年（西紀五七五年）天台山に入つた人である。隋朝佛教の特質は、後に説明する積りであるが、南北佛教の義學的混合又は折衷にあるのであつて、其の傾向は人師の移動に始まり、人師の移動は北地一般の不安に原因してゐるから、北周の勢力強大となるに反し、北齊の勢力次第に衰へたる五七〇年前後が恰も其の移動時期に相當するので、前に、眞諦示寂の年時を契機と見てもよいと言へるは此の意味に他ならぬ。従つて智者の金陵に赴きたる（五六七年）、慧思の南岳に入れ（五六八年）も亦斯かる時代相と言へるであらうが、是等は特例であつて、文獻の明示する所、此時代に於ける北地教徒の大舉移動は周武の第一回破佛迄遡り得るのみであるから、此時代の終りを此破佛の年なる五七四年と見做した次第である。

第三期は主として隋朝を意味し、此の時代を（574-605）の約七十年間と見る。此の期の特色を系統的に見れば、學派時代の終りであると同時に、次期宗派時代の始めをなすものと言ひ得るであらうが、この時代は系統的にも義學的にも混合又は折衷の一般に流行せる時代であつて、而かも其れは主として隋都長安に現れたる現象である。

支那佛教史上異彩を放つ隋都の五衆は文帝の勅令により公認されたる義學僧の衆團であつて、衆には夫々業主

があり、皆勅令によつて定められてゐる。夫れ等の衆と衆主とを表示すれば、

涅槃衆主となりし人、

法總(開皇年中)——〔續高僧傳十〕

童眞(同十六年)——〔同上十二〕

善冑(隋慧遠の亡後)——〔同上十二〕

十地衆主となりし人、

悲遷(開皇十七年)——〔同上十二〕

靈璨(同)年——〔同上十〕

大論衆主となりし人、

法彥(開皇十六年)——〔同上十〕

寶襲(同)年——〔同上十二〕

智隱(同)年——〔同上二十六〕

講律衆主となりし人、

洪遵(同)年——〔同上二十一〕

右の如く四衆に關しては文獻明らかであるが、尙一つ攝論衆主があるべくして無く、境野氏は涅槃十地の二衆主を擧ぐるのみで、他の三衆に就ては中論、成實、攝論ならんかと臆測してゐるに過ぎない。又、橘氏は右四衆

の他に禪門衆主として法應（唐十九）を出すけれども明文があるわけではないから、衆主の明白なるは涅槃十地大論律の四衆に限られる。けれどもこの五衆設置は隋の開皇十六年及び十七年に渡る出来事であつて、勅命によるものであるから、是により佛教學派が公認されたと言ひ得る。斯くの如き公認は佛教が當時學派的に發達してゐた爲であるとはいへ、隋朝佛教の盛儀を想はしむるものであつて、而かも是等の學派が玄奘三藏の歸朝（635年）を契機として或は轉化し或は衰亡してゐるのが事實である。それ故、この點から觀れば隋朝佛教は學派時代の終りであると言ひ得る。

然るに、玄奘歸朝已後即ち初唐となつて、或は看板を塗り替へることはあつても、とにかく正系的に存続せるは天台華嚴律の三宗であり、是等にあつては隋朝より初唐にかけて其の教學的組織が試みられてゐるのも亦事實であるから、この意味に於て隋朝佛教は唐朝の始めをなすと言ひ得るのである。又、唐が隋に代り王朝の變化はあつても、都が依然として長安なりし爲もあらうが、隋朝迄に發達し來れる諸學派はともかく唐朝となつても系統的に存続して行つたけれど、玄奘の歸朝頃より其系統絶え、甚だしきは師弟相携へて舊義を捨て慈恩に參した涪州の如き者もある位で、六四五年は學派時代より存続せる諸派滅亡の契機となつてゐるのが事實であるから、此年を以て折衷時代の終りと見做すのである。

從來一般の觀方によれば隋は唐朝に入れられ、組織時代と見做されるけれど、斯かる區分による限り、前述の如き天台華嚴律三宗のみの説明をなすには差支へなからうが、略ぼ六四五年を契機として正系的には滅亡したる涅槃三論攝論等諸派の史的説明にはあまり便義ではあるまいと思ふ。然るに前記の如く隋朝を區分し別立すれば

是等諸派の興亡に於ける必然的理由を判然ならしむるに甚だ好都合である。已下更に項を改め、隋朝を別立せしむるが至當なる特質的理由に論及するであらう。

二 學派宗派の別と隋朝佛教

教理義學の方面より見たる隋朝佛教は支那佛教史研究上恐らく最も興味あり且つ暗示に富める時代であらう。前代に發達し江の南北に興起せる幾多の學派が夫々独自の立場から教學的組織をなし、教相判釋の行はれたることは、天台が南三北七として指摘して已來、有名な事項であつて、南北朝期に於ける各學派の教學的發達には相當著しき獨自の立場があつたのである。日本の佛教史家は概ね是等の學派を宗と呼んでゐるけれど、是等を唐朝に興起して趙宋時代迄も繼續せる天台、禪などと比較する時、そこには自づから別個の色彩あるを觀取し得るのであつて、其の最も著しき點は祖師尊崇の風である。禪家に於ける祖師尊重の風は餘りに有名で、慧能と言はず六祖又は六祖大師と言ひ、而かもそれで通る慣しになつてゐるのは他宗に見られぬ美點と言へるであらうが、天台家に於ても章安已後の述作に於て此の風が見える。天台の使用せる妙法華に普門品重頌がなかつた爲、天台智者に此重頌の釋なきは當然であるが、此の頌の流行せる中唐已後に於て、法華文句記を著せる妙樂が依然として重頌の釋を試みず、趙宋に入つて四明は漸く重頌の註釋をなしてゐるけれど、其の斷り書きに於て、「荊溪が輔行記中に重頌の文なる還著於本人を引用してゐる位だから」とか、「遵式の註釋もあるから是に倣つて註す」等と言つてゐるのは、やはり祖師尊崇の美風と言はるべきである。(拙著法華經成立史三三七頁以下參照)

然るに、南北朝時代の述作を見るに、現存する文獻少しとは云へ、其の中に祖師尊崇の風を認むるは困難で、

學者は學者夫々の立場を互ひに力説し、謂はば自家擁護を試みてゐるに過ぎない。涅槃學派の教判の如き、道場の慧觀に五時の教判があつたと言はれるけれど、梁代の涅槃家は何れも是を踏襲せず、皆、區々の主張をなしてゐるに見るべきである。

唐朝已後に於ける祖師擁護の學と南北朝時代に於ける自家擁護の學とは、自づから別個の風格を備へてゐるから、是を主張する夫々の衆團を同様に呼びなして宗と稱するは予の讚成しかねる主なる點である。我が日本の佛教宗派に（奈良朝中葉已後）類似する型を支那に於て求むるとすれば初唐より中唐にかけて勃興せる天台華嚴法相禪の各宗に俟つべきであつて、隋以前に遡るは困難である。隋朝の五衆に類似せる諸衆が奈良朝初期の大寺に於ける學僧の類別に使用せられ、それが後に宗と改められたのであるとは、この方面の學者の説を顧慮して到達し得る結論である。換言すれば、日本佛教史の初期を飾る佛敎學の内容は、略梁の武帝時代及び其れ已後に於て朝鮮に傳れる學派時代の佛教が朝鮮より日本に傳來されたものであつて、日本書紀等に傳へらるゝ如く小野妹子等を隋に遣されたことはあつても、隋の影響は僅少であつたと考ふべきであるから、従つてその大勢より見れば支那南北朝に於ける學派的佛教が取りも直さず我が國初期の佛教内容であつたと言ひ得る。然るに、奈良朝已後の佛教が次第に宗派化してゐるのも事實であつて、其の反面には聖德太子崩去（西紀六二二年）の後、朝鮮佛教との關係次第に薄らぎ孝徳天皇の白雉四年已後次第に支那大陸佛教との直接關係頻繁となるに至つてゐるのも事實である。白雉四年は唐の高宗永徽四年（西紀六五三年）であつて、玄奘歸朝後九年目に相當し、恰も唐の宗派的佛教が將に勃興せんとしてゐた時代であるから、我が奈良朝已後の佛教が益々宗派化して今日に及んでゐるの

も亦止むを得ざることゝ云へる。

要するに諸種の事情を總合する限り、支那南北朝期の學派佛教と初唐已後の佛教とは、たとへ其れが同系統のものであつても、其間に於て著しき相異が認められる。例せば、地論學派と華嚴宗の如き其の適例であらう。華嚴宗の學系を隋已前迄遡らうとすれば、勢ひ地論派の系統に還元するが當然であるにも係らず、華嚴宗の立場からは極力、杜順初祖説を提唱し、宗旨の獨自性を主張してゐる教權的事實は注意を要する。片言隻句を論據としての系統の論争に與するものでないが、斯くの如く史學的と教權的との二種の系統論のなし得る事實に注意したいのである。杜順初祖説が教權的であるとすれば、智正系を主張するは史學的であつて、華嚴宗の獨自性を主張する爲には、たとへ史學的なる智正系説の事實なるを承知してゐても、教權的杜順初祖説を提唱する必要がある。予は杜順禪師を抹殺せんとするものではなく、地論學派の末流に相異なる華嚴宗が、其の末流たるを言はずして、別に杜順禪師なる祖師を稱揚してゐる事實に注意したいのである。

華嚴宗に於けると類似の問題が天台宗の系統にもある。天台の傳統説によれば龍樹を初祖としてゐるけれど、支那に於ける事實上の祖師は北齊慧文で、(南岳慧思の師)師夙稟三圓乘二眞獨悟と佛祖統紀は傳へてゐる。けれども、續高僧傳十七の南岳慧思傳には慧文を記して、時禪師慧文聚徒數百、衆法清肅道俗高尚と述べ、南岳は慧文に師事して法華三昧を證得したとあるのみで、慧文の傳記は殆んど不明と言つた方がよい。が、さりとて慧文を抹殺する必要など寧ろ無いのみならず、南岳傳(續高僧傳)には「法華三昧證得の後、慧文の許を辭し、毘最等の師を訪ねて自己の所證を述べたる折夫れ等の師より隨喜せられ、研練逾久、前觀轉增」とある記錄に注意

する必要がある。この記録による限り南岳の本師は慧文に相異ないが、其他、鑒最等の師を訪ねて研練久うしたのであるから、夫れ等の影響もあつて然るべきである。けれども佛祖統紀の南岳傳には鑒最等の諸師を訪ねて研練久うしたと言ふ記録なく、鑒最兩師の名は「北朝魏齊の代に佛道を行する者」として擧げたる九師の中の第二及び第五師に入れ、而かも夫れを慧文傳の初頭に掲げ、更に、第七文師、第八思師、第九顛師と配列し、結果に於て師弟同列たらしめてゐる。加之、統紀慧文傳の末には、

替曰、北齊以三上哲之姿獨悟三中觀、而當時諸師無レ與三競化、非三明最嵩鑒所三能知一也。

と述べて、鑒最諸師を卑下してゐる風があり、續高僧傳の南岳傳に現れる鑒最と其の扱はれ方に於て、矛盾と言はぬが少くとも相異する所ありとは言へるであらう。斯くの如きは華嚴の場合と同様、教權的と史學的との立場の相異による表現の變化に他ならぬと言へる。

若し、史學的立場より天台の系統を論ずれば、地論學派の影響を受けつゝ、羅什系の發達せるものに過ぎぬ、(宗教研究新第六卷六號拙稿參照)と云ふことになるが、かく説明しては教權的立場に不都合を來すこと自明の理であるから、こゝに於て佛祖統紀が續高僧傳の記録を改めて鑒最諸師を卑下し、慧文一人を讚歎するに至つた理が首肯けるであらう。こゝにも史學的立場と教權的立場との矛盾する事實がある。南地三論家に於ける僧期初祖說に就ても是と類似する事實があるが今は略す。

要するに、同系統の一派であつても、學派時代(主として南北朝)より宗派時代(初唐已後)に進む時、其間前述の如き變化を認め得るのが事實であつて、而かも夫れは時代思潮の現れと見るべきであるから、南北朝を學

派時代と呼ぶに對し、初唐已後唐末までを宗派時代と稱し、趙宋已後を、唐末及び五代の破佛による文獻缺乏の事實あるによつて特に祖述時代と名づけたものである。

隋朝佛教は學派時代と宗派時代との間にあつて、一面は學派的であり、他面は宗派的である。前者は初唐に滅亡せる涅槃地論攝論各派の消長を意味し、後者は天台華嚴等諸宗の勃興を意味する。是等兩様の分子を含む隋朝は簡單に唐朝佛教と共に扱はるべきではなく、別出するが便義であり、又別出すべき理由もあるのであつて、以上の他更に、隋朝に流行せる折衷義學も亦その理由の主なるものと言へるであらう。

三 隋朝の折衷義學

隋朝佛教が學派宗派兩時代の間に介在し、其特色を以てすれば折衷時代と呼ぶべきであるとは前述の如くであるが、教理義學上の特質を指して折衷主義と稱する所以のものは涅槃三論天台攝論地論の各派に於ける相互の教理的交渉に於て言ふのであつて、先づ三論學派から其特色を指摘して見やう。

三論派の教義が三論玄義の態度に止まるべきものと見るが至當なる限り、嘉祥の言ふ所によれば三論家が純粹に其の立場を守つてゐたのは攝山の僧詮時代迄であつたと思ふ。嘉祥の涅槃經遊意に

就攝山大師唯講三論及摩訶般若不聞涅槃法華。諸學士請講涅槃經。大師云諸人今解般若那復令農講。復重請、乃爲道二本有今無偈二而遂不講文。至興皇以來始大弘斯典。

とあつて、是と略同文が大品經義疏に出で、止觀師六年在山中不講餘經、唯講大品。臨無當年諸學士請講涅槃。師云諸人解般若那復欲講涅槃云云、

と述べてゐることによつて、前きの攝山大師が僧詮なるを知ると共に、略同文で兩經疏に記されてゐることから、其の文獻的價値も相當大なるを知るのであつて、攝山に住せる僧詮が涅槃法華を講せず、唯大品般若のみを講じたこと、晩年に至り弟子法朗等が餘りに懇請せる爲、遂に涅槃經にある本有今無の偈を唱へたのみで、遂に講義をしなかつたと言ふことが知られ、同時に至興皇以來始大弘斯典と記さるゝによつて、涅槃經の講義は法朗已後始めて盛になつたものであると解してよいやうである。従つて僧詮の態度に於ては純三論の姿を認め得るも、法朗已下は時代思潮に乗じて變態せる三論と言ふこととなる。僧詮が略五五五年頃示寂すると間もなく、弟子法朗等は相携へて下山したらしいのであつて、法朗は五十二歳（五五八年）にして興皇寺に入り、約二十年間活躍して五八一年に示寂してゐる。大品般若は無相空觀に立脚し、涅槃法華等は涅槃家の所謂妙有觀に立つものであるから、三論が空觀を建前とする限り、涅槃法華を採用するは思想的に矛盾せずとも、否定の當相に於て實相を表現せんとする三論の建前に矛盾するは確かである。僧詮が懇請さるゝも遂に涅槃法華を講ぜざりし深意はこゝにあると思ふが、南北朝末期に活躍せる法朗は自然、時代思潮に乗つて二重の建前を持してゐたので、それが其の儘吉藏に傳へられ更に組織大成されたわけである。吉藏は一方に於て三論學の組織を大成しながら、他面法華涅槃維摩華嚴等の講義註釋を試み、そこには常に三論の立場から所謂會通を試みてゐる事實を見逃し得ない。例せば涅槃經遊意に

我今依三經文二自云、無得者名三涅槃、故無所得此經宗也。

と云へる如き、無得とか無所得の語は三論家の常用する所であると同時に自家の建前を明示する所以のもので

あるが、大涅槃は涅槃家の宗とし、力説する所であつて、常に三徳又は四徳等を以て説明せられるものである。然るに吉藏は、他家の宗とする大涅槃と自家の建前なる無得とを結び、無得即ち大涅槃と言ひ切れば、大涅槃其者が自家の樂籠中に轉げこむと思つたか知れぬが、法身常住と同義にして而かも一層根本的意味に扱はれてゐる大涅槃は、大と言ふ所に既に妙有思想が現れてゐるのであるから、是を無得なりと言へば反つて無得の意味が曖昧になり、三論家の立場が礎的になる恐れがある。

嘉祥は自家の教義を組織大成すると同時に、當時流行せる、従つて其の背景としての一派の存在する諸種の大乘經典に前記の如き註釋を試みたから、嘉祥自身の氣持はともかく、結果に於ては無力な折衷主義に陥つてしまつたものと言へる。その態度は他派の教義を自家へ取り入れることであるから、嚴密な意味で折衷とは言へぬかも知れぬが、相反する諸家の學説を結合して得たる新説は既に他家の説でなく、又自家本來の説でもないから、従つて自家の建前を無力に導くものであつて、嘉祥の場合も同様、是れを折衷主義的態度と言ひ得ると思ふ。無力な折衷主義はやがて強力なる思想の發現によつて影をひそめるものであるが、嘉祥によつて大成されたる三論學派は、初唐に及び、師示寂（六二三年）の後、幾何くもなく正系上滅亡してゐる。蓋し、三論學派は嘉祥によつて大成され、嘉祥によつて亡びたりと言ひ得るであらう。

天台家は三論家と異り、天台山を中心として智者自ら實踐修行に専心した位で、唐已後に於ても其儘存続するのであるから、隋朝に組織されながらも例外と見られる可能性が多分に存在する如くにも思はれるが、小止觀に起信論を引用してゐる天台に於て、その摩訶止觀に起信論の影響ありや否やはともかくとして、其敎判は南北各

派裁判の折衷と言へぬであらうか。化儀の四教、五時の判教は要するに南北諸派の裁判を手際よく纏めたものであつて、そこには折衷的色彩が認められぬでもないが、周武破佛の影響により漸く騒がしくなつた金陵を見捨て、北地より難を避けて南渡せる法彦を伴ひ、五七五年に天台山に入り、實踐修行に専心したる天台には、教義學上折衷分子が多少混入してゐるとしても、それが自家の衰因とはならぬ程度のものであるから、隋朝に於ける例外の一家と見做してもよい。

次に北地に於ける諸學派を見るに、隋朝に於けるその動靜は淨影慧遠等の撰述によるが便義である。慧遠は當時長安に於ける名僧の一人で博學なりしことは現存する述作によつて知られるが、曇遷が長安に還つて始めて攝論を開講せる時のことを曇遷傳に記して、

衆以ニ攝論初闢。投誠請祈、卽爲救弘、受業千數、沙門慧遠領袖法門、躬處ニ坐端。横レ經稟レ義。自レ是傳統不レ絶ニ于今ニ多矣。

と述べ、慧遠自ら末座に處して聽講したと云ふのであるから、當時長安の佛教界に於ける攝論學の評判が素晴らしいものであつたとは想像に難くない。慧遠は當時北地に於ける涅槃家の名僧曇延と共に、十地及び涅槃の學に於て名聲高く一方の領袖であつたにも係らず、攝論を聽講したのであるから、其の影響は自然、師の弟子に及び、他方曇延及び其弟子達も亦同様であつた。

曇遷は周武の破佛に遭つて南渡する以前、主に鄴都にあつて華嚴や地論の學を修めてゐたから、金陵へ難を避け、桂州刺史の宅で攝大乘論を得た時、全如意珠なりと言つて喜んだと傳へられ、隋興るや建業を辭して、先づ

彭域に赴き、慕聖寺に住して攝論學を開講したのである。道宣が攝論北土創開と言へるは此の時のことで、恐らく、開皇元年（五八一年）か二年のことであらう。其の名聲は四方に高く、隋の文帝の聞く所となつて遂に開皇七年秋詔が下つたので、曇遷は弟子と共に長安に入つたのである。慧遠が攝論を聽講したのは此時のことであるが、攝大乘論や起信論が此時始めて長安に傳つたと解すべきではなからう。曇遷が南徙已前既に鄴都に於て起信論を研究した如く道宣が傳へてゐるのを其儘信じないでも、眞諦示寂（五六九年）と共に、南都に容れられなかつた攝論學は北傳せざるを得なかつた爲もあらうが、弟子達は傳譯經論を携へて廬山方面に去つてゐるのであるから、五七〇年已後となれば起信論も北傳する可能性が充分あると言へる。従つて曇遷が南徙（五七七年）已前に起信論を研究することも不可能ではないが、遅くも五八一年已後となれば確かに北傳してゐるのであるから、曇遷の長安開講已前に北土に傳播してゐたと考へ得る。

且又、續高僧傳中諸所に、學於攝論とか、略攝論、又は講揚攝論などと記すは、攝大乘論と明記する場合は別として、必ずしも常に攝大乘論の意味するのではなく、廣く攝論學の意味に解するが至當なのではないかと思ふ。若し、夫れ等の凡てが攝大乘論の意味ならば、攝大乘論疏が少くとも一部や二部は現存すべきである。然らずして、起信論疏のみ幾多現存するは、道宣の言ふ「攝論」が攝論學の意味であり、手頃な起信論が攝論學概説の意味に於て廣く弘發された爲ではないかと思はれる。現存する隋朝の文獻を見るに起信論疏の數多なること以外に起信論の引用さるゝことは（別に統計を取つて見たわけではないが）恐らく攝大乘論以上であらう。慧遠の大乗義章八識義を見ても起信論の引用甚だ多く、起信論を骨子として解説してゐる風が見受けられる。それ故、隋朝

に流行せる攝論と言ふも、其内容を探れば起信論の流行に他ならぬと見て大した差支へはなさうであるから、起信論を中心にして隋都佛教學界の動向を尋ねて見やう。

既に指摘したる如く、開皇の初め長安を中心として夫々特色ある三大法師が活躍してゐたわけで、即ち、一は曇延、二は慧遠、三は曇遷である。此中、曇延は北地涅槃派の統領であつて、曇遷が長安に攝論を創開せる翌年（五八八年）七十三歳で示寂してゐるが、師の著書として起信論疏（上卷のみ）の現存するは有難いことであり本疏の内容は、要するに自家の涅槃學と攝論學との所謂會通を試みたもので、眞如と四徳、涅槃と阿梨耶、本覺と佛性等の會通的解釋が隨處に現れ、何れかと言へば流行兒なる攝論學に自家の學說を順應せしめたる風が見受けられる。

次に慧遠は餘りに有名で周知の事でもあり餘白もないから、簡単に記しておくが、地論及び涅槃の學に通じた人で、夫々の義疏が現存してゐる。其中涅槃經義記に現れる師の學的態度が曇延と略同様であることは此際特に注意を要すると思ふ。其の義記中に起信論を引用するのみならず、起信論の體相用三大を其儘借用して大涅槃の大を説明し居るが如き留意すべき態度であつて、曇延、慧遠共に涅槃の學を攝論學に接近せしめてゐる。

元來、起信論は大體から見れば確かに無相唯識を説き、無相空觀的説明が隨所に顯れてゐて、所謂眞如緣起を主張するものではないと思ふが、長い論述の過程に於ては唯心論的宇宙論を説くと見られる句がないでもない。例せば、此法身是色體故能現於色とか、一切色法本來是心等と言ふが如き夫れであつて、此の點を重視し布衍すれば所謂眞如緣起説も導き出される理である。斯かる要素を有し、且つ攝論學概説の觀ある起信論に、純觀念論

の建前にある涅槃學を結びつけ新解釋を施したのであるから、前にも言へる如く、斯かる新解釋は既に兩派獨自の學說ではなく、是れ亦折衷義學と言はるゝが至當である。曇遷の著書は現存せぬ故明言は避けねばならぬが、隋初長安の佛教學界を代表してゐたと思はるゝ曇延慧遠の二大法師が共に起信論の影響を受けてゐるのであるから、兩者の弟子に至つては師の風を受けて交互に聽講せる爲、系統的に觀れば曇延慧遠曇遷三師によつて唱導されたる涅槃地論攝論の三學派は全く混合してしまつたのが事實である。學系の混淆と、夫々獨存せる義學の折衷こそ隋都長安佛敎界の大勢であつたと言へる。

要するに隋朝佛敎は江の南北を問はず、學系の混淆せるのみならず、歴史的背景を有する諸學派の敎理は折衷せられ、大勢上、一も獨自的本来の立場を持してゐなかつたと見るが至當であり、全く、諸派對立の氣力無き實情にありなぶら、隋室の保護厚かりし爲外觀よりすれば五衆、二十五衆の制定となり、支那佛敎史上の黄金時代であるかの如き觀を呈してゐたのである。従つて、初唐に及び玄奘入竺歸朝するや、是に對抗する力既になく、長安の舊學派は一樣に衰亡の路を辿るの止むなきに立ち到り、俄然、旗幟鮮明なる新宗派の勃興を見るに至つたのである。斯くの如き次第であるから、學派時代より宗派時代に移る過渡期として折衷主義の流行せる隋朝佛敎を別立することにより、支那佛敎發達の經過を一層明瞭ならしむるものと信ずる。

辨證法的神學に於ける人間の問題

桑 田 秀 延

人間の問題は、周知の如く、最近思想界流行の問題である。殊に、存在論的に觀られたる人間の位置は、現下哲學界に於ける一主要問題の如くに見える。キエルケゴール、ハイデッガー、ヤスペルス等の思想傾向が、それを示してゐるのみならず、我が國に於ても、之等思想家の影響等もあつて、人間存在が一つの新しいそして活潑な問題とせられてをり、著作や雜誌の編輯等にそれが著しく現はれてゐる。

辨證法的神學は、その出現の當初以來、キエルケゴールの神學的、哲學的思想と、直接間接深き交渉を有つて來たので、一般思想界に於けるかうした傾向と相當關係して來た譯である。現在に於ても、この神學の指導者のうちには、例へばゴッガルテンやブルトマンの如く、或はグリゼバツハに或はハイデッガーに、思想的に交渉を有してゐる神學者もある。しかし辨證法的神學は、哲學にあらずして神學であるので、人間存在の理解に於ても諸種の哲學的人間學とは、基礎的に相違してゐるのである。神學に於ては、神が中心的な問題でありまた關心であり、従つて人間の存在もこの神學的な立場から考へられる。かうした意味で、神學的人間觀には、哲學的な人間觀とは相違した獨自なる興味がそこにあり、徹底味がある。殊に、辨證法的神學の人間觀には、從來の基督教

人間觀に於けるギリシヤ的要素の混入に對する強烈なる抗議と、聖書の證示に依據せる明確なる訂正とが含まれてをり、神學史的に觀ても、注意すべきものがある。

この神學に於ける人間の問題をとりあげることには、右の如き一般的關心がそこに存してゐるばかりでなく、辨證法的神學自體の最近に於ける事情から云つても、この問題は我等に對して一應の注意を促してゐる。この神學の中心的問題は、上述の如く、神の問題である。この點は、現在と雖も何等變りがないが、しかしこの神學もバルトの「ロマ書」が最初發刊せられて以來、既に十數年を経過して來てをり、この間に神の問題或は神の言の問題それ自體は、大體論議し盡され、現在では、この根本の問題の延長乃至一部分として、神と人間との關係の問題が、神學的論議の活潑なる主題とせられて來てゐるやうに思はれる。例へば、神學の學的基礎づけのために哲學的な人間學を採り入れることの可否の問題、神の啓示の理解に對する人間の側に於ける準備的要素を認めるや否やの點（之は所謂「自然神學」の問題である）、倫理生活に於ける自然的秩序の問題等が、それを示してゐる。

かうした意味よりして、辨證法的神學に於ける人間の問題を、概説的に、そして又最近の事情に基いて、簡叙してみたい。

二

我等の周知せる如く辨證法的神學は、最初、近代の自由な主觀的な神學に對する一つの強烈にして明確なる抗議としてこの世界に出現した。自由な神學とは、云ふまでもなく、シュライエルマッハー及び彼の流れを汲む神

學を指してゐるが、それを貫いてゐる大なる基調は、辨證法的神學者が左様に斷定してゐる如く、矢張り人間中心主義である。云へよう。而して近代の神學に於けるかうした人間中心的傾向は、おほまかに云ふと、ギリシヤ的な思想の基督教神學への混入に由來してゐると觀ることが出来る。人文主義、啓蒙思想、近代に於ける理想主義哲學と流れて來てゐる、人間に大なる關心を持つ一聯の思想が、如何に近代の神學に影響し、聖書的な宗教改革的な信仰思想を近代化し、ギリシヤ化し、歪曲したかについては、今日最早論議の餘地がない。

ギリシヤ哲學に於ける重大なる關心は、理性的存在者 *homo sapiens* としての人間であると云へよう。人間には、自然に存してゐない特殊な神的な要因があり、この要因によつて、彼は、一方、他の動物及び自然から區別せられ、他方、神と存在論的に同一なる存在として認められる、と云ふのがギリシヤ的人間觀の基調である。これは、アナクサゴラス以來プラトン、アリストテレス等ギリシヤの大哲等によつて、思想的に印象深く刻みつけられたものであるが、その後中世を経て、近世に入り、デカルト、スピノザ、ライブニッツ、カント、ヘーゲル等の哲學の經緯をなし、史上に於ける恐らく最も強力なる哲學的な人間觀にまで進展して行つたことは、我等のよく知れる所である。而してこのギリシヤ的な思想と人間觀とは、十九世紀後の基督教神學にも力強く影響したのである。シニライエルマツハーヤリツチュルの神學のうちに、その明白なる感化の跡を見るのであるが、そこまで溯らずとも、我等の間で一時盛に讀まれたハルナックの名著「基督教の本質」(Adolf von Harnack, *Das Wesen des Christentums*, 1900)に於ける「人間の靈魂の無限の價值」の強調の如き、この混同(基督教とギリシヤ思想との)のよき實例と見られるであらう。

ソクラテスの教育法が産婆術たる所にあると觀られてゐる如く、ギリシヤ思想に於ては、人間のうちに、本質的なもの神的なものの存在が、肯定せられる。そこで、ギリシヤ的な思想に於ては、假令神が語られ永遠が述べられてゐても、それは結局人間と存在論的に相通じ連絡するものであり、極めて汎神論的なもので、聖書の證示する神とは全く相違せるものである。そこでは永遠なるものが、人間の本質のうちに存在してゐると觀られるのである。従つて、そこでは、惡と云ひ、救と云つても、外部的な感覺的な身體や現象的なもの束縛と囚はれから、純化せられ精神化せられること以上でない。救とは「汝の本質の如くなれ」の自己實現である。人間が神化するのである。而してその方法も、そこでは、エロースの道が肯定せられる。即ち人間が自ら神を愛し、神に達することが出来るのである。つまり、ギリシヤ的人間觀の特色は、人間の主體性と自立性との肯定であり、エロースの道の肯定である。しかしこれは、「絶對他者」なる神を説き、アガペーの道を説く聖書の信仰とは、基礎的に相異なるものと觀られねばならぬ。而もかうしたギリシヤ的な思想と人間觀が、近代の神學には、多分に混入したのであり、我等は、近代神學を少しく精細に検討する時、隨所にその跡を見出すことが出来る。汎神論化せられた神觀、或は「神の怒」を斥けた感傷的な神觀、人間の價値の過重視、罪觀の薄弱、キリストの意義が事實上伸保者たることから教師たることに移されたこと、一方恩寵を語りつつも他方人格の發達と實現の思想を強く採り入れたこと、その他凡ゆる文化的傾向、之等は凡て直接間接ギリシヤ的思想の混入の結果と觀ることが出来る。

辨證法的神學は、近代の神學に於けるかうした基督教の本質的信仰のギリシヤ的な人間中心的な歪曲に對する

眞剣な豫言者的抗議として現れた。バルトの「ロー書」(Karl Barth, *Der Römerbrief*, 1918)は、かうした背景に於て、刊行せられた書である。これと稍趣きを異にし、もつと神學的に或は哲學的に近代主義に抗議したものに、ブルンナーのシュライエルマッハー批判 (E. Brunner, *Die Mystik und das Wort*, 1924.)があり、又ゴーガルテンの初期の著作 (F. Gogarten, *Die religiöse Entscheidung*, 1921. *Illusionen, eine Auseinandersetzung mit dem Kulturidealismus*, 1926)がある。この抗議は、人間の自由と主體性の過重視に對する訂正の要求であり、廣く云へば、最近に於ける自由主義の没落等とも關係がなくはないが、自由と自由主義的要素の全き否定を意味するものではない。基督教信仰は、正しき自由、神に於ける自由を寧ろ肯定する。しかし基督教と所謂自由主義乃至民主主義とが、軌を一にする思想であるかの如くに、從來解釋せられて來たのは、誤謬であると云はねばならない。而して兩者のかうした粗雑な同一視は、基督教信仰とギリシヤ的思想との混同に由來してゐるのである。所謂自由主義とか民主主義とかは、歴史的には、寧ろ啓蒙思想や理想主義哲學に關係してゐると觀らるべき理由が少くない。基督教信仰は、根本に於て、神の主權を説くものであり、人間の權利を主張するものではない。權利よりも寧ろ神への服従を説くものである。かうした意味に於て、近代神學に對する辨證法的神學の抗議には、聖書の見地からみて、正當なる要求が存してゐると認められねばならない。

三

然らば、辨證法的神學は、如何なる人間觀を保持するか。最初先づ注意すべきことは、ここでは、ギリシヤ思想に於けるが如く、人間が關心の中心ではなく、中心的な關心事は、神でありまた神の言であると云ふことであ

る。従て、辨證法的神學に於ては、人間觀と云つても、それだけで獨立した孤立せられたる人間觀は存在し得ず常に神に於ける人間觀であり、神の言、或は啓示に於て考へられる人間觀である。カルヴィンが、「基督敎綱要」(Institutio religionis christianae) の冒頭に於て述べてゐる如く、神の認識と人間の認識とは、不可離的な關係にあるものである。而もこのたるや、神と人間とが相關的であると云ふのではなく、人間の罪のため、事實上は神の言による神認識と人間認識とがあるのみである、とカルヴィンは観てゐる。そしてカルヴィンのこの根本的な立場こそその儘辨證法的神學の立場である。人間の本質は、彼が神に依存してゐることであり、彼はその事を知つてゐると否とに拘らず、又知らうと欲すると否とに拘らず、神への依存と云ふことが人間の實存である。そこで、我々は、神の聖前に立つこととなくしては、人間の眞の現實を知らず、神について語ることとなくしては、眞實に人間について語ることとは出来ない⁽¹⁾と云ふやうに、辨證法的神學者等は人間を觀てゐる。人間は、根本的には自立せる存在者ではなく、神に依存せる存在者であり、従て、人間認識についても、人間が人間自らだけを考へてゐるのでは眞の人間認識は與へられず、活ける神の語りかけ給ふ言(聖書に證示せられてゐるイエス・キリストの事實が、教會の言として宣敎せられ、聖靈によりて活ける現在の言とせられるもの)に於て、それが與へられると觀てゐる。かうした神の言によれる人間觀と云ふのが、辨證法的神學に於ける人間觀の根本的立場である。この點については、後に言及せられる如く、指導的神學者たちの間に、若干意見の相違があるが、根本の立場としては一應皆一致してゐる。

(1) 周知の如くカルヴィンは Institutio の最初の諸章に於て、所謂 duplex cognitio Dei を認めてゐるのであるが、こ

れは形式的な順序として、あつて、彼はこれと同時に、人間の自然的な神認識の根による喪失を強調してをり、事實上はただ神の言による神認識のみを認めてゐると、Peter Barth や Wilhelm Niesel の如きカルヴァイン研究の權威者は主張してゐる。

この神に依存せる者としての人間の事を、この神學では、通例、被造者 *Geschöpf* としての人間なる用語を以て表現する。これは創世記を始め聖書を一貫してゐる信仰思想であるが、近代の神學では、人間の價値を強調する立場よりして、これを殊更に斥けて來てゐた。しかし辨證法的神學では、これを再び人間觀の中心的位置に齎らすのである。創造の思想は、固より哲學的な思惟ではなく（從て之は哲學者には、憤慨の種であり、フィヒテは之をユダヤ的迷信と呼んだ）、信仰の思想である。之は、この世界が斯様にして造られ、或は造られつつあると云ふ經過の説明ではない。世界の原因・經過に關する科學的な哲學的な説明と解釋とは、創造信仰の問題ではない。創造の信仰は、神とこの世界との關係についての信仰の表現であり、過去のこと又第三者として傍觀的に觀られた世界のことではなく、現在のことであり、我とこの世界とは現在その存在の凡てを神に負ふてゐることである。之は現在人間の存在を如何に觀ずるかの問題であり、被造者としての人間の認識とは、神の言により、人間がその外部的な衣食住と内面的才能との凡てを神より賦與せられてゐることを知らしめられ、神の主權と人間自らの神への依存を告白することに他ならない。之を要するに、被造者としての人間の認識とは、創造者としての神への信仰の告白である。被造者の思想は、オットー (R. Otto) によつてある程度まで既に新しく持ち出されてゐたが、之を基督教人間觀の中心的基調として明確にしたのはバルト等である。

被造物としての人間と云ふことについて、二つの點が特に注意せられねばならぬ。その第一は、人間は被造物であつて、他の被造物と同様に、神に依存せる存在であると云ふことである。彼は如何なる意味に於ても創造者と本質的に存在論的に同一なるものにあらずして、寧ろその全存在を創造者なる神に負ふてゐる者である。この點に關し、辨證法的神學が、改革派教會の傳統的主張なる「有限者は無限者を受け得ず」*Finitum non est capax infiniti.*を受け入れ、又キェルケゴールの「時間と永遠との間の無限なる質的差異」*der unendliche qualitative Unterschied von Zeit und Ewigkeit*の主張を承認するのは、既に周知の事である。神は神であり、人間は人間であり、兩者は何處まで行つても區別せらるべきものであり、神は人間に對して絶對他者であり、而してただ單に區別せられると云ふだけでなく、神は人間の主であり、人間は他の動物や自然と共に神の被造物である。この點が先づ認められねばならぬ。

その第二は、人間は被造物ではあるが、他の被造物とは區別せられ得る存在であると云ふ點である。之は創世記一章二七、二章七、詩篇八篇、マタイ傳一六章二六等聖書の記事にも明かな所であり、神學はこれを、人間に於ける神の像、*imago Dei*と呼び慣らして來てゐる。辨證法的神學に於ても、無論一應は之を認めてゐる。しかしここでは、人間に於ける神の像が、罪のために現實的に喪失してゐる方面を強く觀る。尤もこの點に於て、バルントとブルナーの間には意見の相違があり、それについては後述する所があるであらう。基督敎人間觀に於て、ギリシヤ的人間觀と混同せられ易い部分は、この神の像と呼ばれてゐる點であるが、しかし之等は決して同一なる思想ではない。今かりに罪の事實から離れて、純粹に形式的に考へても、聖書に於ける神の像の思想は、

ギリシヤの人間觀とは同一ではない。創世記の記してある神の像は、人間が神と存在論的に同一である事を意味せず、寧ろ彼が造られたる者である事を意味してゐる。ただその場合、人間は神の像の如くに創造せられたと云ふのが、その特殊なる意味である。之が「神その像の如くに人を創造たまへり」の意味である。而してこの神の像は、今日の言葉に直せば、人格性とか主體性とかとなるのであるが、その意味はギリシヤ的なものではなく、矢張り神に創造せられた從て有限な相對的な人格性主體性であると理解せられねばならぬ。如何なる意味に於ても、神と對等の關係に立つ者ではなく、人間は人格性それ自體を神に負ふてゐると觀られねばならない。ここにはエロースの道はなく、アガペーの道のみがある。人格性とは、神の呼びかけに對する應答性の意味と解してよからう。

以上は抽象的に形式的に述べたのであるが、現實の人間は罪に墮ちてゐる。罪によつても、所謂理性的な文化的な能力の方面は、なほ残されてゐるが、神との關係の方面は、全く破れまた失はれてゐる。そこで、神の像の問題は、現實の問題としては、事實上喪失してをり、人間は事實的にはただ罪人なのである。辨證法的神學は、神の言によつて證示せられる人間觀として、何よりも罪人としての人間を強調する。罪とは何かと云へば、人間が神に創造せられたるものでありながら、この根本の事實を忘却し無視し、恰も自ら立てる者であるかの如く、自己が自己の主であるかの如く、考へ行動し生活することである。これは自らを神の如くすることの上もなき越權であり、傲慢による神の無視であり、人間自らはこれを知らないでゐるが、これこそ眞に人間の實相である。之が個人と社會と文明全體の實情である。而も人間は、自らにてはかうして彼自らの實相を知り得ず、神に創造せ

られたる人間は、その現實の姿の認識に於ても、活ける神の言によらねばならない。啓示に於て、人間は眞に活ける神の聖前に立てしめられ、罪人としての自らの現實の姿を示される。而して啓示に於て、眞實に人間の現實を示されることは、他面同時に、神の恩寵の赦罪に接することであり、かくして神のアガペーに根ざせる啓示により、人間は自己の現實の眞の認識と同時にその解決と救とを與へられる。辨證法的神學は、大體上述の如く、人間存在を觀、またその現實の姿を觀てゐる。

四

以上は極めて一般的にこの神學の人間觀を述べたのであるが、次に人間の問題を中心とするこの神學に於ける最近の論議について語りたい。大體の立場は以上の様であるが、精細なる點に於ては、バルト、ブルンナー、ゴーガルテン等の間に意見の相違があり、今日では、この神學は、最早一學派の神學と稱する事が出來ず、そこに大體共通なる主張は依然存してゐるが、しかしある點に於ては、意見の相違があり、バルトとトウルナイゼンは今もなほ協力してゐるが、他の者はそれぞれ別な道を歩んでゐる状態である。先づバルトとゴーガルテンとの間に、民族の問題を中心として論争があり、次にバルトとブルンナーとの間に、「自然神學」を中心として論争があり、現在では彼等は互に分裂の状態にある。之は辨證法的神學が外に向つての戦ひを一應了り、現在では神學の基礎づけの時代に入つた事を示すのであるが、かくして現れた論議の問題は、最初に言及した如く、神と人間との關係の問題、從て人間に關する問題なのである。そしてその中でも特に次の三つの問題が注意せられる。

その第一は、神學的敘述における實存的、思惟、或は人間學の採用如何の問題である。バルトは「教義學」第二版

〔Die christliche Dogmatik I 1927〕⁴⁵は、「神の言の神學」の敘述のため所謂實存的思惟を用ひて來た。元

來彼の立場は、神學に於てどこまでも神の言の神學に止まり、哲學を用ひないと云ふのであつた。所がキエルケゴールと深い交渉を持ち續けて來た彼は、いつの間にもやら現象學的思惟（傍觀者の思惟）に對して、我自らをその思惟情勢のうちに加へる實存的思惟（主體的な思惟）を神學のうちに取り入れてしまつた。所が彼のこの矛盾が、ジイグフリードやトラウブ等によつて指摘せられ、之は結局神學に於ける哲學の援用であると解釋せられた。實存的思惟と雖も所詮人間的思惟であり、一種の哲學であるとせられたのである。之等の批評に對して、バルトは「教義學」の改訂版（Die kirchliche Dogmatik Ⅰ, 1982）に於て、正直なる訂正をなし、實存哲學と袂別した。茲によく現はれてゐる如く、バルト自身の立場は、神學に於て哲學の支援を受けない。それを受けることは純正なる神學の破壊である、と觀る所にある。しかし他の指導者たちのうちには敢て之をなさうとする者があるのである。ゴールテンやブルトマンの場合がそれである。而して茲に横はつてゐる問題は、結局神と人間の言と人間の言、との關係の問題であると云へる。

ゴールテンの場合は、神學の基礎づけ乃至敘述のため、寧ろ積極的に一種の「神學的人間學」を採用する。つまり彼は、神學的諸問題を理解し敘述するため、彼獨特の人間學をその根柢に持つてくるのである。強く云へば、學としての神學の基礎付けを、人間學によりてなさうとしてゐるのである。無論彼の場合にも神の言・啓示は、この上もなく重要視せられてゐる。しかし神學が學として成立するには何らかの人間學がなければならぬとなすのである。かくバルトとゴールテンとの間には、神學の概念に於て、相當な距離が存してゐるのである。

ゴッタルテンの人間學は、彼の「予は三位一體なる神を信ず」(Ich glaube an den dreieinigen Gott. 1923)に於て既によく現はれてゐるが、「國家的倫理學」(Politische Ethik. 1932)には更に明確に之が見出される。彼の人間學とは、要するに人間存在の學であり、従來の理想主義哲學のやうに、人間を自律的な獨立的な意味に於て孤立的なものと観ないで、他者との關係、「汝」との關係に於て「私」をみるものである。人間は、自らのために又自らによりて存在する者でなく、他によりてある所の存在である。自由と云つても、それは絶對的なものではなく、從屬に於ける自由である、人格存在或は主體存在の意義は、孤立的立場からでなく、他者との關係「汝」との關係に於て理解せられるとなす。ゴッタルテンはかうした立場から人間を觀、人と人との關係即ち社會を觀、歴史を觀、善を考へ罪惡を考へてゐる。そしてかうした人間學から神學の問題にまで進むのである。之は通例ゴッタルテンに於ける「私と汝」⁽¹⁾の哲學と呼ばれてゐるものである。彼は又之と同様の事を若干異つた角度から觀、被造者としての人間についても述べてゐる。即ち我々人間は永遠のうちに住まずして、時間のうちに住んでゐる。我々人間は始を有し終を有してゐる。そして人間が自らに於けるかうした根本的事實、その時間性、その有限性を確認する事は、自らを被造者として承認することである。ゴッタルテンは、かうした被造者としての人間の承認と云ふ事からして、更に創造者の信仰に進んでゐる。かうしたものが、彼の人間學である。而して彼は、之を神學的諸問題の基礎付け乃至説明に用ひるのである。

ブルンナーも、大體之と同様の事を、個人と社會との關係について述べてゐる。⁽²⁾又最近我が國では、筆者の同僚熊野君が終末論⁽³⁾の名に於て、大體同様の行方をなし、終末論的思惟によりて神學の基礎づけ乃至辨證を試みて

ゐる。

(1) 西山幾多郎博士の近時の所論に於ける「私と汝」は、エーガルトンの思想と交渉あるものである。

(2) E. Brunner, *Das Gebot und die Ordnungen*. 1932. 27. Kapitel, *Der Einzelne und die Gemeinschaft* の項を
参看

(3) 熊野義孝著「終末論と歴史哲學」及び「キリスト論の根本問題」を参看

次の問題は、人間に於ける神の像 *imago Dei* 或は「自然神學」の問題である。神學に於ける哲學の援用と云ふ事の根柢に、既にこの問題が横たはつてゐると云へよう。しかしこの問題が表面に現はれたのは、バルト對ブルンナーの論争によつてである。バルトの問題は、何よりも神の實在そのものであり、従て人間觀も、神の實在の前に立てる人間、即ち罪人としての人間を強調する。人間に於ける神の像は、罪によつて全く破れ喪失せられ、その積極的な意義は何ら殘存してゐないと觀、所謂自然神學は成立しないと考へてゐる。彼はこの立場からカトリック教會に於ける存在の類推 *analogia entis* の概念を斥けるのであるが、又最近漸次明かにせられて來たブルンナーの神學に於ける自然神學的要素に對して攻撃の矢を放つてゐる。バルトの態度に對し、ブルンナーが「自然と恩寵」(*Natur und Gnade. Zum Gespräch mit Karl Barth*. 1934) を書して、バルトを駁すると同時に自らの立場を闡明し、啓示への準備的要素として自然神學を肯定した。所がバルトは、このブルンナーの駁論に對し、駁論の駁論 (*Nein! Antwort an Emil Brunner*. 1934) を試み、茲に兩者は明確に分裂し、この點に於ては互に對立するに至つた。

自然神學の問題は、キリストに於ける特別なる啓示に對する所謂一般的啓示の問題であり、又神の像の問題で

ある。ブルンナーは、その性格も伴つて、最初から啓示と理性との關係の問題に興味を有つてをり、それが遂に最近に於ける神の像の問題にまで進展して來たのである。彼は人間と神との間の接觸點 *Anknüpfungspunkt* と云ふ事を云ひ、神の言と人間との結合點を罪人としての人間の人格性に認めるのである。かうした意味に於て、神を自然的に知る事を認めるのである。被造者としての人間のうちに、極めて消極的にはあるが、神に向ふ可能性を認めるのである。科學、藝術、道德、宗教への能力のうちに、それが見出され又人間の發する神への質問のうちに見出される。罪人に於けるかうした人格性が、人間と神との結合點であるとする。然るに、バルトはかゝる結合點を認めず、神に向ふ人間の素質は、罪によつて喪失してをり、その回復はただ恩寵の奇蹟によつてのみなされるとなし、ブルンナーの主張はカトリック主義への復歸であるとして之を排撃するのである。之は些少の事のやうであるが、倫理の方面で云へば、やがては信仰協力説 *Synergismus* を生み出す契機を含むものであり、神學的には重要である。神の像の問題に關し、ブルンナーは、カルヴィンの「基督敎綱要」の最初の部分に現はれてゐる所謂神認識の二重の道を援用してゐるが、このカルヴィンの所說については、既に前述せし如く異論⁽¹⁾があつて、必ずしもブルンナーの解釋の支持とはならぬのである。

(1) 此の點に關しては、Peter Barth, *Das Problem der natürlichen Theologie bei Calvin*. 1935 を參看

而して最後の問題は、倫理に於ける秩序の問題である。之は結局自然神學と同様の問題であり、ただそれが倫理の方面に於て考へられたものと解して差支ない。此の點に於ても、バルトとブルンナー、そしてゴーガルテンでは、意見が相違してゐる。バルトは、終末論的な二元性を支持して、神の活動と人間の働きとの間の直接的な

連續性を排除するが、ブルンナーは、神がその救拯的事業をなすに當り、人間とその諸秩序（家庭、仕事、國家文化、教會等の）を通して行ひ給ふと觀てゐる。勿論人間とその諸秩序は、現實的に罪に染まつてゐる破れたるものであるが、而もなほ神は之らを用ひて世界に働くと考へる。⁽¹⁾ ゴーガルテンの場合は、特に國家の問題を重要視し、人間の倫理生活と國家との關係を強調してゐる。⁽²⁾ 彼の場合に於ては、現實の國家の秩序を餘りみず、神の創造の秩序としての國家をより多くみてをり、從て現實の信仰生活に於ける基督教と國家との關係の問題は、論外に残されてゐる。彼の所論は、現下のドイツの國情にも相當影響せられてゐるものと觀られてゐる。

- (1) E. Brunner, *Das Gebot und die Ordnungen*. 6 後半を參看
(2) F. Gogarten, *Politische Ethik*. 1932 參看

五

既に與へられた紙數に達したので、唯一言辨證法的神學の人間觀に對する筆者の所見を述べて、この論を終る事にする。全體としてみて、近代神學に對するこの神學の抗議は正當であり、人間觀に關してもこの事が云へ、この神學の人間觀は、それだけギリシヤ的に歪曲せられた近代の見解から再び聖書的な宗教改革的な見解へ復歸してをるものと云へる。又最近に於けるこの神學内の論争は、神學的に種々なる示唆を與へ、今後に於ける神學の動向に直接の關係を與へてゐるが、神學としては、バルトの慎重にして徹底した主張と行き方とを一應承認しなければならぬであらう。しかしバルトの立場では、福音の眞理の辨證と云ふ事が缺けはしないかと思ふ。神學的にはバルトの立場に立ちつつ、神學的諸問題の基礎づけのためでなく、その説明のため、辨證のために、實

存哲學だとか人間學等が援用せられる事は、差支ないのみならず、我が國の如き國柄に於ては必要ではないかと考へる。之等の哲學的思惟が、神の言を基礎づけるとなれば、人間的思惟を啓示以上におく事となるであらうが之等を神の言の傳道と辨證の用器として用ひるのならば差支ないと思ふ。神學の學徒は、凡ゆる努力に於て神の言に仕へねばならないが、さうした神學的努力のうちには、かうした辨證論的努力も含まるべきであると思ふ。

所謂眞諦譯遺教經論作者考

——隋代靈裕の著か——

宇井伯壽

一
現今の大藏經の中に遺教經論一卷天親菩薩造眞諦三

藏譯といふがある。言ふまでもなくこれ遺教經の註釋であるが、この所釋の遺教經の本文は全く羅什譯の遺教經一名佛垂般涅槃略說教誡經である。故に此ままとして見れば、世親菩薩が印度に於て羅什譯の原本を註釋し、而も眞諦三藏が之を譯出する時、經の本文は全部羅什譯を採用し、それに對する釋論のみを新に譯出したことになる。然し眞諦三藏並に其他の實際の事情から考へて見るに、此の如きことは全くあり得べからざることである。南宋の紹興十四（一一四四）年に出來た觀復の遺教經論記に

自陳至唐開元已前但有此論之名而闕論本、後智昇撰釋教錄那時已獲論本一方依論收經編入大乘藏也

とあるから、之によれば現存の遺教經論は開元錄が始めてこれと定めたのである。開元錄を見るに其第十二卷有譯有本錄中菩薩三藏錄之二の中に

佛垂般涅槃略說教誡經一卷亦云佛臨般、亦名遺教經、姚姚三藏鳩摩羅什譯、有釋卷一右此遺教經舊錄所載多在小乘律中、或編小乘經內、今以眞諦法師譯遺教論、彼中解釋多約大乘小宗不顯、故移編此

又同卷に

遺教經論一卷釋遺教經、陳天竺三藏眞諦譯、拾遺編入、單本

とあるから、明に著者智昇がこの論本を得以て其内容

によつて經をも大乘となしたのである。智昇の見た論本に果して眞諦法師譯と明記せられて居たかどうかは疑はしく、恐らく譯者の名は記されて居なかつたのであらう。勿論作者の名もなかつたに相違ない。かく智昇が開元錄（七三〇年）で定めた後間もなく七八八年—八一〇年に出來た慧琳の一切經音義第四十四卷には佛垂般涅槃略說教誡經として十種の熟字の音義があり又第四十七卷には

遺教論一卷

として痲疵と媠媠と坑隕と輕躁と騰躍と踔と擲と黑舛と惰自との音義が掲げられて居るが、此中前八種は熟字としては七種となるべきであり、而も四種は第四十四卷にあるのと重複して居る。然し他の三種も凡て經本文中にあるもので、僅に惰自の一種のみが論本のものである。現藏本には之に當る所に損自地故とあり惰自でなくして損自となつて居る。前記觀復の遺教經論記卷二に

藏本云損自他故、靈芝本云自地、云字傳寫之悞。

とあるが此中の云字の云は々の誤寫、悞も誤の誤字である。靈芝は靈芝寺元照（一〇四九—一一一六年）のことで、此人に遺教經論法住記の作があつて現存するから、これの論本を指すのであらう。現存の法住記には論本の文は掲げられて居らぬが、法住記の依用した本文に自地とあつたのを指すに相違ない。之によつて自地は自他の誤なることが判るが、觀復の時代の藏本にも現藏と同じく損とあつたのである。然しこれが悞の誤なることは、慧琳の音義によつて明かである。論本には右の箇所以外には損にも悞にも似た字すらなくましてや次に自の字の續く句も見出されない。悞は憤滿也悲也憂貌也忿也とあるから、損とは全く異なる。此の如く見れば、たとひ惰自の一種のみでも慧琳の時にも亦開元錄並びに現存の論と同一のものがあつたことは明かである。即ち開元錄が一度定めて以來全く現今の如くになつたものである。然し開元錄は一方では遺教論と呼ぶが、これは略稱で實際としては遺教經論であるとすに、慧琳は遺教論となして居るのは注意す

べきであらう。

然らば開元録はどうして此論を以て眞諦譯遺教論と定めたか。恐らく從來眞諦譯の論は名のみ知られて實際の論本がなかつたのに、偶遺教經論なるものを發見し、これが羅什譯遺教經を註釋して居る論で、而も作者名もなかつた爲に、直に之を眞諦譯であるとなしたものであらう。拾遺して編入するのみといひて何等理由を示さないのは此間の消息を洩らすと見るべきであらう。然らば此遺教經論は支那の或學者が羅什譯遺教經を註釋したもので、それが内容の優れて居る點と作者名の缺けて忘れられて居た點となどで遂に印度撰述の譯本とまでせられたものに相違ない。そこで今進むで其眞の作者が果して何人であるかを考へて見たいと思ふのである。予は數年來此點を考へて多少づつ材料を蒐めて何とか判明したいと思ふて居たが、千二百年以來殆んど決定的になつて居るところであるから容易に判明さすべくもない。然し順序として羅什譯遺教經に對する古來の研究註釋について其迹を見るを要す

る。

二

羅什門下が果してどれだけ遺教經を研究講解したかは史實の傳はる所がないから明かでない。(一)恐らく史上初めて見當る事實は齊の文宣王蕭子良が遺教經子註一卷を造つたといふことであらう。出三藏記第十二歴代三寶紀第十一内典錄第四及び第十に見ゆる。文宣王は齊の武帝(四八三—四九三年在位)の第二子で、武帝の遺詔によつて肅鸞即ち明帝と共に甥昭業を輔佐することになつたが事によつて間もなく憂死したといはるるから四九四年頃には死したのであらう。故に此註は四九四年以前の作である。(二)又齊會稽法華山の釋慧基(四一七—四九六年)も遺教經子註一卷を作つたこと高僧傳第八歴代三寶紀第十一内典錄第四及び第十に存する。此人は文宣王に尊崇せられた人であるが此註は文宣王のものよりも前か後かは不明である。然し前記の經錄は慧基の註を後に記して居る。(三)梁靈

味寺の寶亮（四四四—五〇九年）は涅槃經の達人であるが遺教經を講ずること十遍程であつたといはるる。

此人も文宣王に尊崇せられた人であること高僧傳第八

の其傳で知らるる。（四）又律宗地論宗の祖として有名

な慧光（四六八—一五三七七）も遺教經に注釋を造

つたこと續高僧傳第二十一に見える。（五）眞諦三藏

に交のあつた智文（五〇九—一五九九）も遺教經を講

じたと續高僧傳第二十一に見ゆるが、此人も律に通じ

律を嚴守した人である。（六）又慧光に就學せむとした

が往つた時は慧光の死後七日であつたから遂に慧光の

弟子の道憑（四八八—一五五九）に就學した靈裕（五

一八—一六〇四年）が遺教經に疏を製したことは續高僧

傳第九の其傳に記されて居るが、遺教經の註釋書が古

來の註釋を述ぶる所にも義疏一卷があつたとせられて

居る。前記元照の法住記にある。靈裕は學極めて廣く

律に於ても研究と實行とに優れた人である。（七）唐の

玄奘三藏の弟子で律宗東塔宗を開いた懷素（六二五—

一六九八年）も遺教經の疏二卷を作つたこと宋高僧

傳第十四の其傳に存し、そこには又續いて鈔三卷とあつて如何にも遺教經の鈔の如くであるが、法住記には單に義疏を造つたとあるのみである。

開元錄以前としては以上の七家の註解講述のみが知らるゝが、然し法住記によれば、これ以後として（一）

宋景德中金陵圓覺大師の疏一卷あり、（二）孤山法師の

疏二卷あり、（三）雪溪法師は記を撰して之を釋し、

（四）眞悟律師は論を採つて經を註して自ら鈔を撰した

といふ。景德は宋眞宗の年號で一〇〇四—一〇〇七年

に當るが、圓覺大師は不明である。然し此疏は靈裕懷

素の疏と共に居はれて居なかつたといふから、元照の

當時には現存しないとせられて居たのである。孤山法

師は智圓（九七五—一〇二一年）で、天台山外系の學

者であり、雪溪法師は同じく山外系の淨覺仁岳（一〇

六四年寂）で、雪川の人であつたから雪溪法師といふ

のである。仁岳の此書は智圓の疏を釋したもので、書

名は助宣記といふらしい。故に直接のものではない理

であるが然し何れも經に註釋したものと考へらるる。

眞悟律師は律宗の允塙(一〇六一年寂)のこと、此人

は眞悟智圓大律師と稱せられたから眞悟律師といふのである。論を採つて經を註すといふから、此時論が用ひられたのである。以上の外に(五)宋の眞宗(九九八一—一〇二二在位)が經に註し御註遺教經と稱せられて居るし、(六)晋水淨源(一〇一一—一〇八八年)は節要を作つて孤山の意に依つて解釋したが、序文の中に孤山は經を仰いて疏を述すというて居る。又(七)雲棲株宏(一五三五—一六一五年)は節要の闕を補うて註釋し、通常補註と稱せられて居る。(八)論を註釋したものととして明かなのは前記の元照(一〇四九—一一一六年)の法住記と觀復の(九)論記(一一四四年)とである。觀復は法住記の説を破すことが數々であるが、之と並べて宣演をも擧げ、二記として破することも少ない。(十)宣演は何人の著か明確でないが、如何にも論の註釋と思はるる。更に(十一)鳳山守邃の略註(一一一九—一二二五年作)、(十二)爲霖道霈の指南、(一六四五年作)、(十三)藕益智旭(一六五五年寂)の註

解もあるが、これ等も經の註釋である。

以上の外にも猶多く講解もあり註釋も作られたであらうが、然し史上に傳はらぬから、右の如く傳へられて居るもののみからいへば、齊文宣王の崇佛研究が遺教經の講解註釋を促したと見ゆる。此關係中のものは文宣王と慧基と寶亮とであり、又律を研究し守る人々が遺教經を講注したと見えて、此關係では慧光と智文と靈裕と懷素とがある。是より以後に於ては必ずしも宗派又は専門に關係なく着實な實行家が自行と時弊との爲に講註に努めたらしい。これ等の中で註釋としては文宣王と慧基と慧光と靈裕と懷素との五家が今所要の問題に最も重要な關係を持つて居る。然るに懷素の疏は明に二卷とあつて開元錄が遺教經論一卷となすのと一致しない。且つ又懷素と開元錄とは年代が近く其間に作者の名が失はれて而も撰述が翻譯とせらるる程に事情の變化のあつたことも知られて居ないから、従つて今の問題には懷素の疏を除くべきである。即ちこれ以外の四家と開元錄の遺教經論との關係を考察す

べきである。

三

進むで遺教論に關する眞諦三藏の翻譯が各經錄に於て如何に記されて居るかを尋ねて見よう。

眞諦三藏の翻譯に關して詳しい記述の中最も古いのは歷代三寶紀（五九七年）である。之を見ると、其第九卷に眞諦三藏の陳代（五五七—五六九年）に於ける譯書の中に

遺教論一卷

がある。然しこれについては他に何事も附記せられて居ないから、此論の著者も内容も少しも判明せぬが、ともかく眞諦三藏に遺教論一卷の譯出のあつたことだけは明である。更に又第十三卷の大乗阿毘曇有譯錄第五の中に

遺教經論一卷

があるから、遺教經論一卷が當時大乘論藏の一として現存したのである。如何にも翻譯なるかの如くにせら

れ有譯とあるから譯人も知られて居た理であるが、第十一卷以前にかかる翻譯のあつたことは全く記されて居らぬ。更に又第十四卷の小乗阿毘曇有譯錄第五の下に最後として

遺教論一卷

があるから、これも小乗論藏の一として存したものである。此二部の中で、名稱より判ずれば、小乗論藏たる遺教論一卷が眞諦三藏譯である理である。この論の前に列記するものが眞諦三藏譯の明了論俱舍論傷金七十論である點から見ると、これ恐らく同一人の譯を列擧したのであらう。然らば大乘論藏たる遺教經論一卷は眞諦三藏譯ではないと見ねばならぬであらう。此論の前後には眞諦三藏譯でなくして、却つて歷代三寶紀でいへば菩提流支譯の三具足經論法華經論（これは勒那摩提譯にもある）が擧げられて居る。然し菩提流支にも、又は勒那摩提などにも、遺教經論なる譯書はない。

次に法經錄（五九四年）を見るに其第五卷の小乗阿毘曇藏錄第六の中の衆論疑惑五の下に

遺教論一卷人云眞諦譯、勸眞諦

右一論是疑惑

とある。之を歴代三寶紀に當てていへば、これ即ち小乘阿毘曇有譯錄の中のものであるが、然し實際は恐らく大乘阿毘曇有譯錄の下のものに當るのであらう。人は眞諦譯と云ふとあるのは勿論何等特定の人の意見を指していうたのではなくして、一般の人人が眞諦譯となしたことを指すと解すべきである。然らば當時人人は眞諦三藏に遺教論なる譯書のあつたことを認めて居たのである。然るに眞諦錄を勘ふるに此論無しとある眞諦錄とは何れを指すか。これが甚だ明確でない。當時としては恐らく僧宗の行狀と曹毗の別歴と智叡の翻譯歴との凡て又は其何れかがあつたであらうが、法經等は之を見なかつたのであらうか。僧宗曹毗智叡は共にこれ眞諦三藏の晩年即ち陳代になつてから其寂年まで隨從した人人であるから、梁代譯については知らぬ所もあり記さなかつた所もあらうが然し陳代譯の遺教論を其著の中に記さないとはいはれない如くである。眞諦三藏は陳代の初めには南東、豫章、臨川郡、晋安、

南越、梁安郡などを流離し西歸せむとした程であるから、此間の翻譯は後の弟子には知られなかつた爲に、三人の凡て或は其中の何れかによつては書き記されて居なかつたかも知れぬ。それにも拘らず現に歴代三寶紀などは此中の何れか又は全部を見て記して居たのであるし、當時の人人も遺教論の譯が眞諦三藏にあつたことを知つて居たのである。法經錄は曾て論じた如く二箇月間に成つた程のもので、諸家の目録を見たといふも、十分に涉獵する暇はなかつたのであらうから、眞諦錄についても前述三人のもの凡てを精密には見なかつたのであらう。然らば其眞諦錄に無いといふのも左程には信用せられ難い。然し眞諦錄について何れであつたにしても、法經錄の當時遺教論なるものが存在し、而も人は之を眞諦譯となして居たことは疑ない事實であり、法經錄はこれが果して眞諦譯なりや否やを疑うたのみであるから、法經錄のいふ眞諦錄が如何なるものであるかが明でない、更に其疑にもどれだけの價值があるか却つて疑はしい。而も他方に於て

當時疑つて居ないものもあつたのである。殊に法經錄には疑惑の次に僞妄即ち人造の項目が立てられて居るが、遺教論は此中には入れられないから、人造とまでは見て居なかつたのである。

仁壽錄(六〇二年)を見るに其第四卷に五分疑僞名雖正義似人正義の下に二百九部四百九十一卷の一として

遺教論一卷

がある。これ法經錄と同一に扱うて遂に更に一步を進めたものがある。仁壽錄を編纂した主要人物たる彦琮(五五七―六一〇年)は法經錄編纂にも重要な人であつたが、遺教論に關しては全く同一意見を持して改むる所がなく却つてそれ以上に人造に涉るとまでなしたのである。然し法經錄では人造に涉るとはしなかつたのであるに、此仁壽錄は義は人造に涉るとなすから、翻譯でなくして撰述と見ゆるとなした理である。故にこの遺教論が歴代三寶紀の遺教經論であるとすれば遺教經論は即ち撰述と見らるべきものであつたのである。またこの五分疑僞の中には文宣王蕭子良の遺教子注經一

卷をも入れて居る(現藏に子住經となすのは明に子住經の誤である)。これは法經錄にはなかつたところである。

法經錄仁壽錄は疑惑疑僞の中に入れては居るが、ともかく遺教論一卷なるものは當時現存したとなして居るのであつて決して闕本とはせられて居ない。然るに靜泰錄(六六三年)を見れば何處にも遺教論なるものは記されてゐないから、此時には書寫したこともなかつたのである。故に眞諦三藏譯の遺教論は既に得られなかつたのではあるが、然し此ことは歴代三寶紀のいふ遺教經論の有無には關係ない理である。古今譯經圖紀(六四八―六六四年)と内典錄(六六四年)とは共に大體歴代三寶紀によつて譯經論の事を記すから、眞諦三藏に遺教論の譯のあることをば之を記して居るが内典錄のみは異なる扱をなして居る。

内典錄は、今いふやうに、第五卷陳代の眞諦三藏譯の下に遺教論を擧げて居るも、第十卷の歴代所出疑僞經論錄第八の最後部に

遺教論

を擧げ、終に附記して右經論人間經藏往有之其本尙多、待見更錄というて居る。然るに第六卷の大乗論單重翻本并譯有無錄の下にも又第七卷小乘論單重本并譯有無錄の下にも眞諦譯の遺教論を擧げることなく、第八卷の歷代衆經見入藏錄第三の中にも列せられて居らぬ。其外何處にも記されずして唯右の疑偽經論錄の下に列せられて居るのみである。然らばこれ眞諦三藏譯といはるゝ遺教論は當時存在しないとせられ又は存在すとは知られなくて、却つて遺教論と稱せらるゝものが人間經藏中に往々存在すと知られて居たのである。この後者の遺教論は恐らくこれ遺教經論で、歷代三寶紀の大乗論並に法經錄仁壽錄の疑惑疑偽の論となすものに當るのであらう。更に大周錄（六九五五年）を見れば、其第十卷の小乘律の中に遺教論一卷を入れて右陳代三藏眞諦譯、出長房錄として居る。即ち歷代三寶紀にある所に據つたとなすのであるが、此大周錄は其内容に於て正確を缺いて居るし、歷代三寶紀に據るとい

ひながらも實際としては一致して居ないこともある程である。然し此場合は據つたとあつてもそれは恐らくこれは小乘阿毘曇有譯錄に據つたとなすのであらう。而も小乘律には列擧するものゝ實際入藏の中にはなかつたのである。従つて遺教論なる書はあつても入藏とはなつて居ないのである。開元錄に至つて遺教經論を取つて大乘論の中に入れたのであるから、従つてこれが初めて入れたとせられ得るのである。

以上によつて考へて見るに、先づ第一に眞諦三藏に遺教論なる書の譯出のあつたことは確であるといへるであらう。歷代三寶紀は二回までも之を記し而も書が存在すとなして居る。書名は歷代三寶紀のみならず何れの經錄から見ても遺教論であつて、決して開元錄のいふが如くに遺教經論ではない。遺教論であるから、たとひ其内容は全く知られないにしても、必ずしも遺教經を註釋したもののみはいへない。又しか考ふべき理由もない。然し遺教論は遺教經論の略稱であるかの如く見做されて數々混雜を來して居る。支那では十

地經論が十地論と稱せらるゝ如くであるから、かく略稱と見るのは全く無理もない點もあるが、然し曾て遺教經論といはれたこともなく又其内容が遺教經の註釋であるともいはれたことはないのであるから、直に之を遺教經論の略稱であるとすべきでなく、又直に之を遺教經の註釋とのみ推斷すべきでない。然しそれにしてこの遺教論の作者が何人であるかについても何等考へようがない。

第二に歴代三寶紀は已に遺教經論一卷なるものを認めて而も之を以て大乘論に屬するものとなして居る。前にもいへる如く歴代三寶紀が歴代の翻譯を記述する部には遺教經論なる譯書は一も記されて居らぬし、又之に似た名稱の書の譯出のあつたことも記されて居らぬ。唯記されて居るのは文宣王と慧基との遺教經子注のみである。この二の子注の實際の名は何であつたか明かでないが、恐らくかく古い時代のものとしては一定して居たのではなからうから、後のものが之を遺教經論と呼ぶこともあり得ることである。故に歴代三寶

紀の當時に此二書の何れかゞあつて書名も作者も明かでなかつた爲に遂に遺教經論として採られたのかも知れぬ。然し遺教經の註釋書としては此外にあること前述せるが如くであり、而も其中で慧光と靈裕との註釋書は共にこれ歴代三寶紀以前に著述せられたものであるから、之をも今の考の中に入るべきである。この慧光と靈裕との註釋書を此考への中に入るゝについては少しく論述すべき要が存する。慧光は其傳によると、初め律を研究して之に達し具足戒を受けて後四夏を経て僧祇律を講じ、更に學の必要を感じて辯公に經論を學び、これより以後十地經論の翻譯に執筆し、後章疏を作つたといはる。具足戒を受けたのは二十歳であらうから四八七年頃であり、これより四年以上を経て經論を辯公に學んだのであるが、辯公は恐らく續高僧傳第六卷にある魏洛陽の道辯で、此人は四七一—四九九年在位の北魏孝文帝に重んぜられた人である。辯公に學びて後に十地經論の譯に執筆したから著述をなすとせば此當時からのことであらう。故に**大體五〇八年**

頃からであると推定さる。又靈裕は其傳記に三十歳から著述をなすとあるから、大體五四七年頃からである。然らば慧光の遺教經註は五〇八―五三七年の何年にか出来、靈裕のは五四七―六〇四年の何年にか出来たものである。歴代三寶紀は五九七年に成つた書であるから、此間を最も長く見ても、九〇年と六〇年とである。此短期に此二書の著者が全く知られずして而も遺教經論として翻譯せられたとなすのは一見不可能の如くであるが、然し五七四年に北周武帝は破佛をなし五七七年に北齊を亡ぼして其他にて又破佛を行つたから、此破佛の災害の激烈であつたのを考へると典籍が焼却せられ散逸し混雜をなしたことは想像するに難くない。破佛は慧光の寂後三七年目と四一年目とであり、靈裕の五七歳と六一歳との時である。生存者の著書としても此破佛の事情上焼却散逸混雜等を受けた點では何等異なることはない。故にかゝる事情を考へて見れば、歴代三寶紀の遺教經論については文宣王慧基の二書に更に慧光靈裕の二書を加へて、此中の何れ

かを指すのではなからうかと考ふべきである。この歴代三寶紀の遺教經論なるものは、前述の事を纏めていへば、法經錄（五九四年）仁壽錄（六〇二年）の時代には存し、靜泰錄（六六三年）内典錄（六六四年）の時代には有無不確實で之を何れとも知らしめて居ない。大周錄（六九五年）も恐らく確實に此書を見たのではなく唯歴代三寶紀に據つて記した程度であらう。然るに開元錄（七三〇年）になつて遺教經論なるものを見て之を採り而も之を大乘論となし更に之を眞諦三藏譯の遺教論であるとなしたのである。故に開元錄の採つたものは確にこれ歴代三寶紀の大乘論とした遺教經論と同一のものであつたのである。従つて、之によつて、歴代三寶紀の遺教經論の作者を決定し得れば、現今の大藏經中の遺教經論の作者を決定したことになる理であると考へらる。

四

文宣王の遺教子註經が仁壽錄疑偽の中に記されて居

ることは前にいうた。仁壽錄の序文によると此經錄は全體を單本第一、重翻第二、別生第三、賢聖集傳第四、疑僞第五の五分となしたが、別生疑僞不須抄寫、已外三分入藏見錄とある程であるから遺教子註經の如きは恐らく當時既に散逸したのであらう。之と同じく、慧基の遺教子註經も、記されても居らぬから、失はれたのであらう。更に法經錄第六に佛滅度後著述錄第九があり、之を西域諸賢著述十五部十九卷と此方諸德著述百四部百十五卷とに分つて、前者には西域から來た人の經序註解著述を挙げ後者には支那の學者の作つたものを列擧して居るが、此中には文宣王慧基何れの遺教經子註も列擧せられて居らぬ。大乘經註解として帛法祖道安竺道生帛遠僧肇僧叡曇鸞の作合せて十二種を列し小乘經註解として道安の著五種を擧げて居るにも拘らず、二人のものを全く掲げないのは明かにこれ法經錄が此二註の既に失はれたことを知つて居たからである。法經錄と雖此二註が曾て作られたものなることを知らなかつた理はない。諸家の目錄を見た中に出三

藏記もあつたことは現に記されて居るのであるから、少くとも文宣王の註釋だけは知つて居つたに相違ない。慧基の註釋は知られなかつたと想像すれば、これ等二註釋を列擧しないことは即ち二註釋が存在すと知られなかつたからであるかと考へる外はない理である。此の如く五九四年と六〇二年とに二註釋の存在が知られて居なかつたのであるから恐らく已に現存しなかつたのであらう。

更に現存の遺教經論の内容から見ると、論文が簡潔である爲に十分の證據となるべき箇所を見出し難いが然し

於中動轉者示現諸根中轉識動故

の轉識の如きは確に齊代に流行する名稱又は熟字ではないといへるし、又

於四諦中有作無作法、示現有疑無疑分齊故……

の中の四諦の有作無作は勝鬘經より來たものであらうが、然し

又說住持不壞功德於中有二、一者於因分中住持、不

壞常住故、不斷修故、如經自今已後我諸弟子展轉行之故、二者於果分中住持、不壞常顯故、如經則是如來法身常在而不滅也故

の因分果分の如きは如何にも華嚴系統の語であることを示し、此點から見ると、更に又

於中總自相者遠離二邊故、成就二種中道故、一者正覺中道、二者離正覺中道、是中離正覺中道者即果自相、應知、此果有二種、一者自性無說離念涅槃、果二者遠離覺觀涅槃果故、

の正覺中道離正覺中道の如き又恐らく二種涅槃の如き華嚴系統の語と感ぜらるゝものである。然るに慧基は其傳によれば明かに般若法華勝鬘を善くし文宣王の請によつて法華義疏三卷を造つた人であるから勝鬘經には達して居たにしても華嚴系統の人ではなく、この事は弟子の慧集や曇斐が毘曇や般若の人であり法龍が成實毘曇の人であつたことから推定し得らるゝ點で、慧基が現存の遺教經論の作者とは考へられないことになる。文宣王も亦華嚴系統の人ではないから、之を作

者となすことも一層困難である。故に此の如き點からいへば、たとひ文宣王慧基の註釋があつたとしても、現存の遺教經論は此二人の何れかの筆に成つたとはなす得ないといはねばならぬ。況んや既に存在しなかつたと考へらるゝに於ては猶更である。

然らば現存遺教經論は慧光の作か靈裕の作か何れかとなる理である。勿論此二人以外に註釋者があつたとすれば、必ずしも此二人の何れかのものとはいへないが、現今傳はる資料からはそれを考へるを得ないのである。故に此二人の何れが實際の作者らしいかを推定する外はない。

慧光の著述について其傳記に

其華嚴涅槃維摩十地地持等並疏其奧旨而弘演導、然文存風骨頗略章句、故千載仰其清規、衆師奉爲宗轄矣

とあるが、大正大藏經第八十五卷に公刊せられた華嚴經義記卷第一に於て之を検せむとするも僅に七百年前後に過ぎない斷片であるから判斷を下すべくもない。

強ひていへば如何にも文は風骨を存し頗る章句を略すといはるゝに當つて居る如くに感ぜらるる。此感を以て見れば遺教經論も亦如何にもそれらしく感ぜられぬこともない。

更に靈裕に著述については其傳に

(自此專業華嚴涅槃地論律部、皆博尋研解穿鑿新異)

唯大集般若觀經遺教等疏、拔思胸襟非師講授、

といひ、また

因以導物爲恒務矣、意存綱領不在章句、致有前後重

解言義不同、忘筌者會其宗歸、循文者失其宏趣、

といひ、更に又

言無華侈、微涉古製、略情取理者久而味之

とある。靈裕の著述としては目下は續藏經に華嚴經文義記第六の一卷が存するのみであるから、右の特質を十分に看取することは難いが、經本文に對して解剖分科釋義の周到精密なることは認められ得る。此點が章句に拘泥せず綱領を示したもので、筌を忘ずるものが其宗歸を會すといふのであらう。遺教經の疏につい

ては思を胸襟に抜き師の講授に非ずといはれ、一般的には意は綱領に存して章句に在らず前後に重ねて言を解して義の同じからざる有るを致すといへば、文字章句に拘泥せず大綱要領を提示し従つて前後の解釋の不同なることもあるから文に滯らず達觀する者が宗歸宏趣を會得する如き講述で文も華侈なく古製に涉るものであつたと見るべきかゝる特質が如何にも比較的によく表はれて居ると見ゆる如くである。此の如きことは一方に於ては主觀的のものであるから、必ずしも確實の根據ではないが、然し又何等かに基いて考へねばならぬから、何等かに基くとすれば目下としては此の如きことを取つて推定する外に方法がない。

遺教經論は最初に、此修多羅の中にて菩薩の所修行法を建立するに七分有り、一に序分、二に修集世間功德分、三に成就出世間大人功德分、四に顯示畢竟甚深功德分、五顯示入證決定分、六に分別未入上上證爲斷疑分、七に離種々自性清淨無我分なりとあるから、經全體を七分したのである。次に序分としての經を擧げ

續す。

論に曰く、初めは序分なり、修多羅は利益の成就畢竟を顯示するが故なり、といひ、此中の成就畢竟を

一法師成就畢竟功德

二開法門成就畢竟功德

三弟子成就畢竟功德

四大總相成就畢竟功德

五因果我自相成就畢竟功德

六分別總相成就畢竟功德

の六種の功德とし更に一々を次の如くに分つて居る。

今説明句を省いて科圖で示すことにすれば、

初成就畢竟

一總相—如經牟尼故
二別相—如經釋迦故
三總別相—佛故

開法門成就

一道場白淨法句—如經初轉法輪故
二涅槃白淨法句—如經最後說法故

畢竟功德

示能受持二種白淨法門故
如經度阿若
橋陳如故
度須跋陀羅

竟功德

成就自利益行故

顯現如來快說法門功德故一故

大總相成就 二八成就總故—如經所應度者皆已度訖

畢竟功德 故、

一因自相—如經娑羅雙樹間故、

因果自相成 二因共果自相—如經將入涅槃故、

就畢竟功德 三總自相—如經是時中夜故、

四果自相—如經寂然無聲故、

分別總相成 分別人法二 人位差別—如經爲諸弟子

就畢竟功德 位差別故 法位差別—如經略說法要

の如くなる。これで序文は終るのであるが他の部分も大體此の如き方法によつて註解せられて居つて此點が如何にも又華嚴經文義記にも共通的に表はれて居る如くである。簡單なる經に對して解剖分科解釋實に周到驚くべきものであつて如何にも思を胸襟に抜き而も意は區々たる章句に在らず、達觀して初めて宗歸宏趣を會得する如きものであり、従つて情を略し理を取る者久しうして之を味ふ底のものと考へらるる。靈裕は

其傳記に於て、其講義に於ては一字について數日を費す程に諸方面から考究し一文について數卷を費して論じ而も後に講ずる時には前科を改め増減出沒した爲に學者の疑を起したが、靈裕は常にこれ大士の宏規、恒情を以て斷すべからずとなしたといはれて居る。此中の前科を改む云々は遺教經論一卷では之を明にするを得ぬが一字に數日を費し一文に數卷を述する傾向は遺教經論にも想見せらるゝ如くである。故に現存遺教經論は之を慧光の文の風骨を存し頗る章句を略すといふに當ると見るよりも靈裕の以上の特質傾向を表はして居ると考へる方が實らしいと思はる。然らば乃ち歷代三寶記の遺教經論は恐らく靈裕の註釋であつたのであるし、それが又開元錄によつて採られて現今の遺教經論として存するのであらうと想像せらるゝのである。

五

以上の如く遺教經論は如何にも靈裕の作であると推定せらるゝのであるが、然し單に推定であつて目下と

しては之を確證することは出来ぬ。ともかく翻譯書でないことは前の論述引用からも大體知らるゝことで殊更に指摘論證する要もないと思ふが、猶こゝに著しい例として附加すれば、序偈に是故我歸命に相並んで我等皆南無とある南無の如き、又第二分の初めに波羅提木叉を木叉と略稱する如き、また賣買に關し法式如毘尼中廣説といひて他書の引用指名としては唯一箇所のみであるともかく律藏を指名舉例する如き更にまた波羅提木叉を毘尼相順法となしつゝも如來不滅法身體解脱を波羅提木叉と説き又身口意處の波羅提木叉を説く如き、何れも翻譯たるを示さないものといへると思ふ。然るに歷代三寶記開元錄は全く之を翻譯と見、而も現今の大藏經には天親菩薩造とせられて居る。智旭の遺教經註解に已に天親菩薩が七分を以て所修行法を建立すとし天親菩薩を造論主として敬禮して居る。智旭の閱藏知津第三十五卷にも天親菩薩造となす。故にこれ現今の大藏經にあるの同一である。智旭は確に大藏經に據つたのである。然るに爲霖道霈以前開元

錄以後現存する註釋は殆ど凡て論を馬鳴菩薩造となして居る。開元錄にも慧琳の一切經意義にも作者の名は記されて居らぬ。故に何時頃からか馬鳴の作とせられ又智旭からは天親の作とせらるゝことになつたのである。馬鳴の作となしたのが何時頃からかについて猶少しく考へて見よう。

元照の法住記は經を小乘、論を大乘となすが爲に他の疏の説を引用批評して居る。此中に

孤山疏定判爲レ小、彼云約レ教則生滅教、約レ藏則修多羅、仍自問云、論釋ニ此經一而云ニ大乘一者何耶。答此據ニ小中之大一、而此大乘於ニ是生滅小教一、

とある。孤山の智圓は其疏の中に遺教經論が遺教經を大乘となすのはこれ小乗中の大乘即ち小乗の中で説く三乗中の菩薩乘を指したに外ならぬとしたのである。故に之によつて智圓は現今の遺教經論を見て居たことは明かである。然しこれを果して馬鳴の作となしたかどうかは猶不明である。淨覺仁岳については法住記によると

晉溪記云此教三乘、雖有菩薩大乘之名、其實皆小乘耳

とあり更に仁岳が之を證明する説のある文を引用して居る。然るに眞悟允堪が論を探つて經を註した中には眞悟記專判爲レ大、彼云今則但依ニ論主一判屬ニ大乘一とあるが、この論主は恐らく馬鳴を指すのであらう。

晋水淨源は明瞭に馬鳴の論といひ、其節要は孤山の意に依つて解釋したものであるから、恐らく孤山智圓も馬鳴論と見做して居たものであらうと考へらるる。前にいへる如く、

淨源——一〇一一——一〇八八年

允堪——……………一〇六一年

仁岳——……………一〇六四年

智圓——九七五——一〇二二年

元照——一〇四九——一一一六年

であつて何れも其時代は餘り隔らないから一〇〇〇年前後には既に馬鳴の作と見られて居たのであらう。然るに大藏經を見ての智旭の天親作の説も大藏經は麗本

三本何れも同じであるから従つて此説も古いといはねばならぬ。故に一〇〇年前後には馬鳴説と天親説とが行はれて居た理である。然らば何故にかく作者がいふることになつたか。此點については何等考究すべき材料がない。馬鳴作となすのは或は元來の遺教經なるものが馬鳴の佛所行讚の佛入滅の遺誡の部を拔出して經とせられて居たものゝ譯に過ぎないが爲に、何時か何人かによつて漢譯佛所行讚と遺教經との類似一致が無意識的になりと見出されて以て論を馬鳴作であらうとなすに至つた如きことが起源ではなからうか。天親作となすのは眞諦三藏が天親菩薩の書を譯して居るし論の内容も佛性論などからの印象では天親作なるかの如くに考へらるゝ程でもある點から、天竺三藏法師の肩書を天親と見誤つたことなどが起源ではなからうか。何れにしても想像以外には此問題の解答は得られないであらうが然し又得られないにしても何等重大問題となるべきものでないであらう。今は唯かゝる想像をなすのみである。

新聞の指導性と宗教新聞

小山榮三

宗教と宣傳

現實に於ける宗教上の問題は觀念論の抗争であるよりも、寧ろ直接的な、教理を中核として結合されてゐる社會構成體——宗團と云ふ人間關係——間の問題である。

抽象的な觀念が具體的な物理的強力を持つためにはその一般大衆の把握を必要とする。従つて表面上に於ける所謂宗論闘争と見らるゝものゝ多くは其の背後に信徒と云ふ宗團構成員の獲得を目標とする社會關係的抗争のシルエットに過ぎない。

あらゆる教理や思想の奥にはいつもこの抗争的權力の争奪と、其の上に立つ強烈な力感とが働いてゐる。

宗門、宗派の争は一種の輿論形成と云ふ具體的基礎

の上に投影される力感の擴張衝激に外ならない。

力感は社會力であり、社會要素間の量的結合増大と質的結合強度とに依存してゐるものである。宗教が一つの社會的基礎を持つためには單なる個人の内的經驗又は人間意識が問題なのではなくして、それらの内的經驗及び世界觀が多數人の意識内容に共通することが認められなければならないところに存する。

従つて宗教一般と云ふような普遍概念は現實的に何等の社會性を有せず、現實に存在する宗教は、佛教であり、キリスト教であり、或はマホメット教である。そしてこれらの宗教はすべて人間の現實的生活過程に外部より働き掛けるところの制度を持つてゐる。

宗教は抽象的には人間の意識の問題であるか、具象

的には制度、儀禮を持つところの社會關係の事物化として現はれてゐる。

宗教機構はこの意味に於て二重の複合性をもつて表出されるものであると云はなければならぬ。

對立宗教及び宗教と反宗教運動との相尅的敵對關係は其の對象性として相互に反撥する意識形態を成立せしめてゐるのであつてこの異質的意識形態は、又抗爭主體の意思として一般社會意識を支配しようと努力する。

これが所謂輿論鬭爭 Kampf um die öffentliche Meinung と云はれるものであつてこの表現手段が宣傳なのである。

従つて宗教活動とは單なる自己の内的經驗の表出行爲ではなくして他人の行爲を自己に收引し、同化しようとするところの宣傳活動の意味を含んでゐるものであり其の宗團は宣傳によつて形成される一つの社會集團である。例へば一見矛盾するが如くに見える反宗教運動でさへも無神論を主張してゐるが、その直接の日

的とし動機とするところは宗教自體ではなく既成宗教の制度及び組織に對する反感及び宗教上の熱情的な緊密な團體性を壊滅することによつて、新しい集團形成を簡易ならしめようとする戰術の表はれに過ぎないのである。

現今の既成宗教は全く活力を喪つてゐる。宗教家は自己の宗教に對する熱情と獻身性と自信とを失つてゐる。宗教制度は歴史的儀禮の凝滯と殘滓の沈澱とのために弾力性を失つて、動脈硬化症に苦悶してゐる。反宗教運動は宗教家自身の内部からさへ起つて來てゐる。そして其の多くは宗教自體の否定ではなくして既成の宗教制度に對する反感反逆なのである。然し宗教は即宗教制度ではない。そして現今の科學はあらゆる神祕現象を開明し、來世の生活を見透してゐない限り眞實な意味に於ける宗教の存在を否定し又は肯定する積極的論證をなんら持つてゐない。而も宗教を信する氣持は形式論理を越えた人間の心的基礎力である。既成宗教が硬化しつゝあるにも係はず擬似宗教が民衆

中に瀰蔓して行くのはこの反證である。従つて「反宗教運動」さへもそれは單なる宗教否定ではなくして「反宗教」を信ずるところの宗教運動であると云はなければならぬ。換言すれば既成宗教と全く異なつたシン

ボルを持つところの新しい宗教集團の活動である。マルキストはレーニンを神格化せずにはをられない。そしてマルキストの社會運動に對する熱情と活力は宗教的なニューアンスを多分に持つてゐる。彼等は外の宗教を否定する力を自分の内部に潜んでゐる宗教心から引き出してゐるのである。宣傳の持たないところの宗教は社會的勢力を持ち得ない。傳道は宗教宣傳の別名である。キリスト、マホメット、佛陀の生涯は彼等の教理の宣傳のための活動に終つてゐる。宣傳を忘れた宗教は宗教の形骸である。現今の宗教が無力であり且つ社會的生命を喪失しつゝあるのは宣傳に對する理解と活動とを缺いた結果に外ならない。

反宗教運動もマルキシズムの宣傳形態である。宗教運動はいつの時代に於ても一面に宣傳的要素を具へな

い場合はなかつた。

宣傳を除外して宗教を社會的に考へることは出来な

い。

教會の歴史は同時に宣傳の歴史であるとはザイフェルト Seyfert の言葉である。

教會の規範は先づ宣傳に向けられてゐる。それで一方面から見れば教會は宣傳の機關に外ならないと云ふことが出来るであらう。總ての宗教活動は宣傳の實行爲であり、布教は宗教のために設定されてゐるところの宣傳領域の擴張に外ならない。

本來プロパガンダなる語は語源的にはラテン語の接木を意味する Propagare から發したものであるが、然し宣傳の意味を有するのは宗教から發したものである。この語は三百年前ローマの法王グレゴリー五世が一六二二年に創設した Congregatio de propaganda fide から發したものであつてこれは異教徒を——主にチュートン民族をキリスト教徒に「改宗さす」意味を有したものである。更に次の法王ウルバン八世は

一六二七年に同じ目的を以つて布教師を養成する學校 Collegium seminum arunde propaganda fide を設立した。新聞は其の發生の最初から宗教と結び付いてゐる。ルーテルはグーテンベルヒの發明した印刷術を利用してフルーグシュリフトを發行し新教を宣傳した。

又世界で大學で最初に新聞學に關する講義を行つたのもリールのカソリック大學である。

宗教意識の表現手段

新聞とは社會意識の表現手段である。宗教新聞は新聞の特殊な類型に外ならない。従つて宗教新聞とは宗教意識の表現手段であると云ふ事が出来るであらう。先づ宗教新聞は三つの機能を有する。

(一) 異教徒の改宗、教團成員の獲得手段として。

(二) 教團成員間の結合紐帶として。

(三) 教團首腦部の統制機關として。

而してこれらが可能であるのは新聞が自體の機能として指導性を内包してゐるからである。

私は次に新聞の指導性を分析することによつて宗教新聞の機構を類推せしめようと思ふ。

新聞は成立の最初から報道性と指導性の兩極の機能を有してゐる。

先づ新聞價値を社會生活が規定するのであるが又逆に新聞價値は社會生活から發生する。それで新聞は時事的事件の鏡であり、反映であり、社會生活の變動的事實を蒐集蓄積する蓄電池でもある。更に新聞が一定の目的民衆を組織し、輿論を作る場合の如きを見れば新聞は社會生活に影響を與へるところの發動機であり、動力である。それで新聞は

一、社會生活の報道性——鏡又は反映 newspaper.

報道新聞 *d'information* 觀察新聞 *Betrachtungszzeitung*——結果的——歴史學的機能

二、社會生活の指導性——發動機又は動力 *views-*

paper 意見新聞 *pres.se d'opinion*, *Gesinnungszeitung* 傾向新聞——原因的——政治學的機能

の二つの機能を持つものである。

新聞が現代社會で最も重視されてゐるのは新聞が單に社會的報道意見、ニュース——ニュースとは現實の社會事實に照應する報道である——を取扱ふことにあるのではなくして新聞が社會過程に於ける相互作用を最も力強く行ふ機關であり、更に各個人に分屬してゐるイデーに一定の方向と統一を與へ、その統覺されたイデーに基く實踐的行動を、潜在的に指導する一種の統制作用を有するからである。

こゝに新聞が單なる社會事實の還元を行ふこと以外に新聞の積極的な社會に働き掛ける力即ち新聞の組織的機能が問題となるのである。

新聞とは社會意識の表現手段であつて、その形態は思想、感情、意志、知識に關する人間の表現及び理解を觸媒するところの言語及び其の負載物によつて決定されるものであるが、それだけではまだ社會過程に働く新聞の客觀的意義及び實踐的役割があきらかにされてはゐない。

新聞の内容はいつも意識的なものであると同時に

「現實的なるもの」である。そして社會生活に越つた現實な事實の知識はそれを基體として成立してゐる社會意識にとつては必須的な、不可缺なものなのである。新聞はこの意味に於て社會生活に對する適應現象の技術的生産であるとも云ふことが出来る。

新聞は社會生活の組織化に役立つ。部分社會の體驗、知識、思想を擴大して全體社會の體驗、知識、思想へと轉化し、分裂し分化してゐるところの個別觀念を統一した系統的觀念へと整序し、部分の行動を全體の行動も一致させ、各部分間の調和を調整するに役立つのである。統一し、調節すると云ふことは即ち組織化である。現代の社會過程に於ては主に新聞がこの組織化の役割を演じてゐる。

何んのために人間は局所に發生した、又は個人の頭に宿つた事實、知識、思想を表現し、發表し、全體の人間がこの表現を理解し、その發表を受納しなければならぬのか？

それは現代のように交通機關が發達し、相互關係の

密度範圍が増大した時代に於ては表面上無關係に獨立してゐる如く見える分化した個人も其の背後に他人の協力を豫定してゐる全體への部分として、始めて生存が可能なのであつて個人は實體的存在ではなく、他人の行爲と調和し協調して行くところの關係的存在なのである。

すべての共同生活に於ける無智より生ずる矛盾と障礙とを排除して時代に關する知識の蓄積と體驗の共感又は一體感へと導くのが新聞の組織化的機能である。

若し新聞がこの適應的機能と組織化的機能を持たないならばそこには發展がないであらう。何んとなればそこには同時に新聞成立の母胎となる文化の發展と社會の發展とがあり得ないからである。

社會を組織する力には二つある。

一つは命令であり、一つは指導である。命令は權力を背後に持つところの指示的強制であるが指導は權威を背後に持つところの暗示的強制である。前者の支配服従關係は形式的にも實質的にも自由意志の拘束であ

るが後者に於ては形式的には自由で實質的には其の意志が拘束されるのである。

命令—權力支配—物理的力—絶對的—強制的—拘束的意志—自由ナシ

指導—權威支配—心理的力—相對的—選擇的—任意的意志—自由アリ

命令と指導とは支配服従の關係に於て甚だしき類似點をもつてゐるのでロセリニウスは宣傳を勢力的命令と名付けてゐるのである。

所謂傾向新聞、政論新聞は其の發行の目的が政治的主張の告知に置かれ又其の讀者は政治的主張を知らうとする積極性をもつものであるが故にこの間の指導性の存在の有無は問題にならない。

問題になるのは一般新聞である。

然らば新聞は如何なる形に於て其の指導性を發揮するのであらうか。

新聞の指導性は主として其の批判の方法様式—態度—に現はれる。新聞の批判の表現方法は先づ二つに分

類することが出来るであらう。一つはニュースの編輯整理に於ける取扱ひの様式であり、一つは社説による直接の論評である。

指導性の表現様式

直接的——

A、社説、論評

B、間接的——

1、ニュースの集蒐選擇

默殺
探訪

2、表現敘述法

3、紙面の編輯整理法

記事選擇の主觀的取捨性

まづ第一記事は多數のニュースの中から一定の選擇標準によつて取捨を行ふ。

そこに批判と主張とが現はれその感化影響性も異つて来る。

記事取扱ひ方の主觀的改變性

第二はその選擇したる記事の取扱ひ方法、手段である。こゝでは加筆訂正等文章全體の改造が行はれる。又その「見出し」の大

小によつて或はその標題の重心の置き方において又はその紙面における配列の順序において矢張り新聞批判態度が判然と現はれて来る。

今一つのニュースに對する批判方法は云ふまでもなく社説である。

個人的指導的評論が勢力のあつた時代は、民衆の批判能力の低いときである。この意味の社説は現在では全く無力である。然し社説は現在全然形式内容を變へた新たな形式をもつて存する、高踏的な昔の論文はその力を失つたが、今日の社説は一つの社會相に對する解説的批判を與へる、昔の論説は讀者に對して直接の動き方を斷定し、指揮した。今日の社説は事件の內面的考察の材料を提供し、その判斷をなさしむると共にその批判に向つて多量の暗示を與へるところの忠告の意義に於て力を持つてゐる。

それで讀者に傳達するところの現實的事實を、確乎たる永續的統制と批判に屬隸させることが新聞の主要な機能に屬してゐる。

普通總ての思惟と批判は一定の共通意識の基礎から生ずるものであつて其の意見、批判の一定の具體的表明は一定の共通な思惟傾向と精神態度を前提とするものである。

假令現在の多くの新聞が單なる報知要求に役立つものであるとしても、それは社會の事物と其の現象を濾過して反映する一定のフィルターを持つてゐる。これは新聞の世界觀又は社會觀と云はれるものであつてウィルヘルム・カルレ Wilhelm Carle は現代社會の内部で指導的力として働いてゐる世界觀の類型と、それによつて決定される現代新聞の內的構造と傾向とを(1)保守的・貴族的(2)カソリック的・教會的(3)自由的・民主的(4)民族的・國家的(5)マルクス主義的・社會主義的の原理に定立してゐるのである。

それで新聞の報道性は時事問題を通じて讀者の行爲意志に推進力を與へる潛勢力を内包する。新聞のこの動力學を否定する人は又報道としての新聞をも否定しなければならぬのであつてフランクテイスの如きは

「新聞がなければいかなる改革も恐らく革命も期待し得ない」と云つてゐる。最も有力な毎日々々最大の精密性をもつて集團に現實的報知、觀念の通達をなす用具として新聞は相互了知、相互同情を可能ならしめ人間社會を維持し、常に新しき關係を作る諸力の最大のものになつた。

新聞は共同的な意見、關心を促進し、民族同共體、階級、國家を相互に近づけ、それらをして相互に其の運命、意向、努力に参加させ、同情、友誼等各種の私害關係的結托を作るのである。

Schalzer シェルツァーは新聞の諸民族の結合的感力に驚嘆して次の表現を與へてゐる新聞は——畏敬の感情をもつて私は記すのであるが——大なる文化手段の一つであつて、それによつて我々歐洲人は歐洲人になつたのである。今尙ほ獨人と佛人とは發見の名譽を争つてゐる」と。新聞によつて世界の諸民族は、南極から北極に至るまで總て單一の家庭單一の肉體に結合することが出来る。ヨーロッパの國問題は同時に

日本の問題である。

近代の國家にとつては——その廣大な空間に住んでゐる民族を統禦する中央機關たる政府がその法規を公布し其の施政方針を知らずには不可缺のものになつてきた。そして新聞の公開性は噂、流言蜚語等の祕かな、有毒性を滅してしまつた。

殊に近代のロシア、ドイツ、イタリーの國家新聞の如きは一八一四年に國家至上主義者のギョレスGoyresが「獨逸新聞」に云ふメルキクルの社説に於て「獨逸は遂に一つの民族、一つの意志、一つの輿論になつて歴史を再び獲得した。それで新聞は貧弱な無精神的無力的な事件のインデクス以上のものでなければならぬ」と云つた言葉を新聞に實現してゐるのである。

指導性の分析

一般に新聞が公衆の組織的力に對する影響は一部は無意識的に行はれるものであるが、一部は意識に一定の影響を與へ——指導性ようとすることによつて起されるものである。かゝる場合に於て我々はこれを宣傳

と呼ぶのであるが、いつの時代の新聞でも其の内容には報道と宣傳との二つの要素が存在してゐた。

新聞を宣傳に利用しようとする手段には二つの態度がある。

一つは新聞に直截的に其の意見を發表することによつて讀者を指導しようとする王道の態度であつて、これは所謂「意見新聞」「黨派新聞」に見られるものである。

一つは新聞の素料の内容を所謂ジャーナリストイ的な手法を用ひて潜在的に讀者を指導しようとする霸道の態度である。云ふまでもなく近代の新聞は一面に於て企業形態をとつてゐるところの營利事業である。廣告者に紙面を賣り、讀者に編輯面を賣るところの商品に過ぎない。けれどもそれは單なる讀者の消費と共に其の効果が消滅するものではなくして、他面に於ては輿論を形成し、民衆の行動を指導しようとするところの積極的意志を有してゐる。新聞が一つの教化機關と見られるのはこの點に存する。

この意味で新聞は客觀の主觀化的技術の總體として現はれ、かくして新聞記者はヘロマンヘリ・ゲルの云ふ如く歴史家でなくして政治家でなければならぬのである。

然らば新聞はなぜ談話其の他のものに比して指導性が強いのであらうか。それは大體次の如く考へられる

一、新聞の權威性

人は新聞に書かれてゐると云ふだけで其の事實を信ずる。新聞は嘘を書くものであると一方で考へながらも而も尙ほ信するのである。一度新聞に出たら偽でも社會的には眞實である。このことは新聞の後からの正誤が何等の力のないことによつても知ることが出来るであらう。新聞への過信性。

二、新聞の反覆性

新聞の定期性による一定觀念の反覆は讀者に繼續的な刺戟を與へ暗示の度性を強化する。

三、新聞の敏速性と現實性

新聞の敏速性は讀者に熟慮の時間を與へない。そ

して現實性の意識は瞬間の反應を呼び起すものである。現實の意識は云はゞ反射的な意識であり伴ふものは急激な感情の興揚である。

三、新聞記事の感覺化

讀者の印象を深くするには其の感覺的刺戟を増大することによつて注意を捕へなければならぬ、このために記事の標語化、見出しの擴大、圖版が利用される。ルボンの云ふ如く群集は形象的に考へるのである。

四、新聞記事の目的選擇

有意的に一定の記事のみ掲載することは素料的に讀者の意識内容を規定する。

五、新聞の匿名性

新聞の記事が筆者の不明であると云ふことは讀者にとつては神の聲に聞えるのである。

六、新聞記事の誇張性

七、新聞記事の變壓性

新聞經營者自體或は他の者の爲めに利益を得よう

とする目的を讀者の爲めの利益の如き錯覺を與へること。

八、主張目的の明示性

九、主張目的との親和性

十、反対意見への暴露性と煽動性

十一、婉曲性

若し讀者が反対意見ならば漸次其の意見を變化させるための急がば廻れの方法、讀者注意の轉化

十二、紙面の構成による暗示的形式化

これらの方法を用ひることによつて新聞は——社會過程に働く組織性の點より見ると單なる印刷物ではなくして——辨證法的な發展をもつたところの生物であり、無冠の帝王なのである。

新聞のこの組織的機能が意識されると——そして新聞のこの方面の機能を強化した所謂鬭争新聞 Kampf-presse 又は傾向新聞 Gesinnungspresse が發生して來るのである。

云ふまでもなく異質集團間——例へば政黨、宗團等

新聞の指導性と宗教新聞

——に鬭争が行はれる場合それは外見上組織の破壊であり、適應の否定である如く思はれるが然し集團間の鬭争は一方の側に於ては結合紐帶の緊張を必用とする組織化による力感を要求する。そして一方の側に於ける組織の強化は他の側に於ける同等な組織の強化を呼び起す。鬭争新聞、傾向新聞は常に利害相反する相手方への警告、威嚇、罵倒と自己集團の宣傳とをその主なる目的としてゐる。即ち自己集團の優越を確保するため、相手方集團の對立の強度性を弱めることを主務とする。對立を減少することは消極的組織化である。相手方の組織性の破壊と弛緩とは自己の組織性の増大と緊張をも味する。攻撃と防禦とは事實の問題としては同一な盾の両面である。新聞の鬭争は物理的な抗争ではなくして理論鬭争と云はれるところの觀念上の抗争である。こゝに新聞と輿論との關係が明白な形に於て提出されるのである。

新聞の社會需要に對する必須性と社會意識に及ぼす指導性との自覺に基づくこの新聞にドヴィファートは傾

向新聞と云ふ名を與へ更に其の極度のものにプリーニンガー Pleningger 闘争新聞（政治獨裁を實現しようとする傾向新聞）と云ふ名を與へてゐるのである。宗教新聞は云ふまでもなく宗教に關する傾向新聞であり、闘争新聞である。

新聞は云ふまでもなく社會意識の表現であるが然し社會意識は常に全體的な同質を持つものではなくして異質要素の複合思维として現はれるのである。これは社會機能の個人的分化、階級的分化の如き個々の人々の具體的現實的生活が特殊關心を基礎として多種の分裂した價值批判を生ぜしめるからである。

而して全體的社會としての社會統制を行ふには多數の意見の統一即ち主張の是認に依つて根據付けられるところの輿論の支持を絶對に必要とする。

従つて傾向新聞が成立する爲めには其の基礎に四つの條件が必要である。

(一) 一定の社會事象の知識及び批判に關し個人の社會的生活條件から生じて來る意見に異質的對立

關係があること。

(二) 「新聞を與へるもの」と「新聞を與へられるもの」との間に永續的結合の關係が生ずること——集團の永續性。

(三) 意見の異質對立關係は新聞の與ふる暗示（批判形成）に基く承認の心理學的動機に依つてその對立の限界を解消すること。

(四) この事實の認識に基づいて一定のイデーをプロバガンダ的な形姿——ボン Le Bon は集團は形像に於て思维すると云つてゐる——に轉形して新聞の形態を通じて公表すること。

従つて新聞はその目的として單なる、既に存在してゐる社會意識の寫眞的再現を追ふものではなくして創造的な作用を行ふ宣傳的要素を持つものである。

宗教新聞は本邦でもかなり多數發行されてゐる。教學新聞の如きは其の代表的なものであり、天理教の如きは朝日新聞と同じく縮冊版までも出してゐるのである。本邦の宗教新聞名は佛教年鑑其他に掲載されてゐる。

るから省略する。(米國及びカナダでは八百六十の宗教新聞を持つてゐると云ふ。以下に宗教新聞に關する文献を上列せり。これらは大部分新聞研究室に所藏されてゐるものがある。さういふ機會を見て主要文献を解題したと云つてゐる。

宗教新聞文献目録

宗教新聞關係——

Augustinus-Verein. Der zur Pflege der katholischen Presse von 1878 bis 1928.

Festschrift zum goldenen Jubelfest im Auftrage des Vorstandes bearbeitet von Oberarchivrat Dr. Wilhelm Kisky in Köln. Düsseldorf, Verlag des Augustinus-Vereins, 1928. (256 S.)

Bergsträsser, Ludwig: Der Politische Katholizismus. Documente seiner Entwicklung. I. (1815-1870) München, Drei Masken, 1921.

——, Studien zur Vorgeschichte der Zentrumspartei. (S. 99ff, S. 118 ff, S. 188 ff.) Tübingen. Mohr, 1910. (XI. 249 S.)

Brauns, Heinrich: Parteiorganisation und Parteipresse. Referat auf dem 1. Reichsparteitag der Zentrumspartei

1920. (Im Offiz. Bericht S. 74 ff.)

Brückmann, C. H.: Die katholische Publizistik. Westfälische Aphorismen zur Ergänzung der Brochure: "Die kathol. Presse Deutschlands." Coesfeld, Wittneyen Sohn, 1861. (IV. 64 S.)

Bühl, J. A. Moritz: Geschichte der katholischen Literatur Deutschlands vom 17. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Leipzig, Hübner, 1854. (XXXII, 815 s.) (Behandelt auch die Presse.)

Busch, Leo: Die Verdienste des Vorrömerversins um die Begründung der kathol. Presse am Rhein. (In: Die Bücherwelt, Heft 9, Köln, J. P. Bachem, 1906.)

Diehl, Anston: Zur Geschichte der katholischen Bewegung im 19. Jahr Hundert. Das "Mainzer Journal" im Jahre 1848. Mainz, Kirrhein u. Co., 1911. (47 S.)

Dorn, J.: Volksbildungsarbeit der kath. Tagespresse. (In: Literarischer Handweiser. Jg. 57. (Sp. 481-490) Freiburg i. Br., Herder, 1921.)

Eberle, J.: Die katholische Presse der Gegenwart. (In: Das Neue Reich, Jg. 4, Nr. 1, 2. Innsbruck, Verlag. -Anst. Tyrolia, 1921 22.)

Eikerling, H.: Beitrag zur Geschichte der katholischen Presse in Deutschland. Berlin, 1858.

Fischer, Hermann: Paulus Griff zur Feder. Gedanken zum

- Prophetenamt der Presse. Steyl, Missionsdr., (1927).
 Fritzenschaf, J.: Führer durch die periodische Presse der
 Katholiken. Stuttgart, Wildt, 1888. (112 S.)
- Gfisar, L.: Aus den Sturmtagen der katholischen Publi-
 zistik. (In: Stimmen der Zeit. Heft 3—4, 12 von Bd. 103
 und Heft 8 Bd. 107. Freiburg i. B., Herder, 1924.)
- Grossnacht, Die, Der Presse, ein Wort für unsere Tage
 aus der mitteleuropäischen Staatengruppe. Regensburg,
 Fr. Pustet, 1866. (28 S.)
- Heerdach, Karl v.: Katholik und Presse oder Praktische
 Pressförderung. Warnsdorf (Böhmen), J. Gürtler, (189
 3). (48 S., 2 Bl.)
- Heil, Heinrich: Zur Entwicklung der katholischen Presse
 in Frankfurt am Main. Frankfurt am Main, Carolus-
 Druckerei, 1921. (28 S.)
- Höveler: Religiöse Sonntags- und Kirchenblätter. (In: Kö-
 lnische Volkszeitung, Nr. 489 vom 1. VII. 1920.)
- Huttler, M.: Prakt. Bemerkungen zu der Schrift von Dr.
 W. Moitler über die Organisation der kath. Tagespres-
 se. Augsburg, 1867.
- Kahmann, W.: Das Zentrumproblem, Die Presse. (In: Das
 Zentrum. Jg. 2. 1922. S. 22ff.)
- Kapfinger, Hans: Der Eoskreis 1828-1832. Ein Beitrag
 zur Vorgeschichte des politischen Katholizismus in De-
 utschland. München, Pfeiffer, 1928. (XV, 120 S.)
- Katholik und Presse oder praktische Pressförderung. Von
 J. G. 5. Auflage. Warnsdorf, A. Opitz, 1902. (32 S.)
- Keiter, Heinrich: Praktische Winke für Schriftsteller und
 Zeitungskorrespondenten. Mit neuen Gesetzen über das
 Urheberrecht und das Verlagsrecht. 7. Aufl. Essen,
 Ruhr, Friedebul u. Koenen, 1859. (112 S.)
- Handbüchlein der katholischen Presse Deutschlands, Oes-
 tereichs, der Schweiz und der Vereinigten Staaten für
 Redakteure, Verleger, Schriftsteller und Inserenten
 zusammengestellt. Regensburg, H. Keiter, 1895 (80, 24
 S.) 2. Aufl. unter dem Titel Handbuch. Essen. Friede-
 bul u. Koenen, 1930. (112 S.)
- Kisky, Wilhelm: Der Augustinus-Verein zur Pflege der
 katholischen Presse von 1878-1928. Festschrift zum go-
 ldenen Jubelfest. Düsseldorf, Augustinus-Verein, 1928.
 (XVIII, 256 S.)
- Kolb, Victor: Gesammelte Pressereden. Wien, Mayer u.
 Comp., 1920 (VII, 259 S.)
- Koolwyk, H. v.: Zentrumspresse und Zeitung. Berlin,
 Carl Heymann 1889. (74 S., 1 Bl.)
- Kral, J.: Die katholische Presse im Weltkrieg. (In: Deu-
 tsche Kirchenzeitung. Jg. i, Nr. 1. Dez. 1916).
- Löffler, Klemens: Die katholische Presse des Deutschen

- Reichs. (In : Wissenschaftliche Beilage zur " Germania " 1911, Nr. 11-16.)
- Geschichte der katholischen Presse Deutschland. M. Gladbach, Volksver.-Verlag, 1924. (112 s.)
- Aus der ältesten Geschichte des katholischen Zeitungswesens. In : Der Aar, Jg. 2. (1911—12), (S. 497 ff.)
- Marschall, Bernhard : Führer durch die katholische Sonderschau der Presse. Köln, Verlag des Internationalen katholischen Comité, (1928). (112 S.)
- Mazura, Paul : Die Entwicklung des Politischen Katholizismus in Schlesien, Von seinen Anfängen bis zum Jahre 1880. Breslau. M. u. H. Marcus, 1925. (IV, 116 S.) (behandelt auch die Presse.)
- Mollitor, Wilhelm : Die Organisation der kath. Tagespresse. Speyer, Kleeberger, 1867. (IV. 22 S.)
- Möckmeier, Friedrich : Die Rhein- und Moselzeitung. Ein Beitrag zur Geschichte der katholischen Presse des des Politischen Katholizismus in den Rheinlanden Bonn, Marcus und Weber, 1912. (VIII, 153 S.)
- (Niedmayer, J.) : Die katholische Deutschlands. Freiburg i. Br., Herder, 1861. (74 S.)
- Noit, H. v. : Ueber Behandlung konfessioneller Streitfragen in der Tagespresse. Berlin, Germania. 1901, (49 S.)
- Platus (Victor Naumann) : Die katholische Presse. Eine kritische Studie. 2. Aufl. Wiesbaden, Hermann Rauch, 1907. (38 S.)
- Presse, Die farblose. Eine religiöse, politische und soziale Pest. (Crefeld, Klein (1895). (15 S.)
- Die katholische, Deutschlands. Freiburg, Herder, 1861. (74 S.)
- Die katholische, in Westfalen. Hrsg. vom Westfälisch-Niederrheinischen Institut für Zeitungsforschung. Dortmund, Gebr. Lensing, o. J. (10 S.)
- Ueber, und Schule. Linz-Urfahr, Verlag d. kathol. Pressvereins 1902. (110 S.)
- Ueber, und Schule, Linz-Urfahr, Verlag d. kathol. Pressvereins 1902. (110 S.)
- Rhein, Franz : 10 Jahre " Historisch-politische Blätter ", 1838-1848. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Zentrums. Bonn, Diss., 1916.
- Ritter, Emil : Unsere nächsten Aufgaben. Zur Diskussion über katholische Presse und Verwandtes. Elberfeld, Wuppertaler Ekten-Druckerei, 1907. (36 S.)
- Schreiber, G. (unter dem Pseudonym R. Richardy) : Zur Stellung der Zentrums-Presse. (In : Allgemeine Rundschau. Jg. 3. (1906), Nr. 148, 149.)
- Weber, Josef : Die katholische Presse Südwestdeutschlands und die Begründung des deutschen Reichs 1836

- bis 1872. Strassburg, Diss., 1818.
- Weilbacher, Paul: Die Zentrums-Presse. (In: Christliche Politik. Jg. 1 1927. (S. 213-218.)
- Wetzel, Franz: Geschichte der katholischen Presse Deutschlands im 18. Jahrhundert. Heidelberg, Diss., 1913.
- Wörl, Leo: Die katholische in Europa zu Neujahr 1877. 1. u. 2. Aufl.: Würzburg. Woerl, 1877. (V, 174; VII, 188 S.)
- Wörl, Leo: Statistik der kath. Zeitungen und Zeitschrift in der ganzen Welt zu Neujahr 1879. Würzburg, Woerl, 1879. (64 S.)
- 德意志監事會——
- Arbeit, Aus der, des Evang. Pressverbandes für Brandenburg. Zur Brandenburgischen Provinzialsynode. Berlin, Verlag des Evang. Pressverbandes für Brandenburg. 1927. (72S.)
- Apostolat, Vom, der Presse. Herausgegeben vom Evangelischen Pressverbandes für Deutschland. Berlin, Evangelischer Pressverband f. Deutschland, 1929. (64 S.)
- Arndt, Georg: Pressarbeit und Verlag des Evangelischen Bundes 1887 bis 1928. Berlin, Evang. Bund, 1928 (71 S.)
- Arnoldt, E.: Die evangelische Kirche der Gegenwart und ihre Aufgaben auf dem Gebiete der Presse und Literatur. Vortrag. Berlin, Schriftenvertriebsanstalt-G. m. b. H., 1907. (3·S.)
- Backhaus, Fd.: Zeitungsstimmen über Dr. Rupp Ausweisung aus der Generalsynode zu Berlin. Zusammengestellt und mit einer Vorrede begleitet. Leipzig, O. Klemm, 1816.
- Behrens, Franz: Sozialpolitik und Tagespresse. Halle, Evang.-Sozialer Pressberrvand f. d. Provinz Sachsen, 1913. (15 S.)
- Blaü: Bedarf die christliche Weltanschauung einer organisierten Vertretung in der Tagespresse, Halle, Evang.-Sozialer Pressverband f. d. Provinz Sachsen, 1909. (12 S.)
- Evangelium und Presse. Neue Beiträge zur evangelischen Pressarbeit. herausg. von Direktor Wolf, Witten, Westdeutscher Lutherverlag, o. J.
- Fahrenhorst, Wilhelm: Das Evangelische Sonntagsblatt in Deutschsahnd. Halle, Evang.-Sozialer Pressverband f. d. Provinz Sachsen, 1913. (64 S.)
- Fleischlen, M (arkus): Verzeichnis der in der Provinz Sachsen und dem Herzogtum Anhalt erscheinenden Zeitungen. Für den Evang.-sozialen Pressverband der Provinz Sachsen bearbeitet. Als Manuskript gedruckt.

kt. Halle a. S., Fischer, 1894. (29 S.)

Gerhardt: Die Zeitschriftenverbreitung in der evangel. Einzelgemeinde. Im Auftrag der Fränkischen Pfarrkonferenz herausgegeben. Berlin, Christlicher Zeitschriftenverlag, 1895. (48 S.)

Handbuch der Evangelischen Presse. Bearb. von G. Kauffman d. A, unter Mitw. von A. Hinderer. Zweite wesentl. erw. Aufl. vom "Verzeichnis der Evangelischen Presse". Leipzig, H. G. Wallmann, 1929, (400 S.)

Hassel, Ulrich von: Deutsche Zeitschriften u. ihre Wirkung auf das Volk. (Zeitrafen des christlichen Volksgläubens. 27. Band. 1. Heft.) Stuttgart, Chr. Besler, 1902. (47 S.)

Hindentlang, Frdr.: Luther und die heutige Tagespresse. Eine zeitgemässe Betrachtung. Berlin-Steglitz. Evang. Pressverb. für Deutschland, 1917. (47 S.)

Hinderer, A.: Deutsch-Evangelisches Pressewesen. (In: Der Protestantismus der Gegenwart, herausgeg. von G. Schenkel. Stuttgart. Bohnenberger, 1926. (S. ü83-393)

—, Das evangelische Pressewesen. (In: Presse-Kulturschau am Rhein. Berlin, Max Schröder, 1928.

—, Die Organisation der evangelischen Pressearbeit. Vortrag im D. J. f. Ztgkde. Berlin, 1926. (Teilauszug

im Archiv des Instituts.)

—, Okumenisches Schrifttum. Berlin-Steglitz, Evang. Pressverband für Deutschland, 1927. (95 S.)

Hüttenrauch, S.: Die Presstätigkeit des Evangelischen Bundes. Halle, Evang. Sozialer Pressverbandes f. d. Provinz Sachsen, 1913. (8. S.)

Jahrbuch, 1, des evang. Pressverband. Berlin-Steglitz, Evang. Pressverband f. Deutschland, 1913. (III, 115 S.)

Jahrbücher des Evangelisch-Sozialen Pressverbandes für die Provinz Sachsen. Halle, Verlag des Ev.-Soz. Pressverb., 1895ff.

Josten, Johannes: Die Presse auf der Kanzel. (Witten, Westd. Luther verlag, 1917.) (45 S.)

Unsere Presseaufgaben im Lichte der Reformation und des Weltkrieges. Vortrag. Witten, Evang. Pressburo, 1919. (12 S.)

Katsch, (Ferdinand): Neue Bahnen in der evangelischen Pressearbeit. Berlin, Verlag der Evang. Pressverbandes für Deutschland, 1917. (18 S.)

—, von Guttenberg über Luther zur heutigen Tagespresse. Berlin-Steglitz, Selbstverlag, o. J. (23 S.)

—, Wünsche der Presse an die Mission. Vortrag. Berlin-Steglitz, Dtsch. evang. Missionshilfe, 1917. (22 S.)

Kayser, C.: Die Versorgung der Gemeinde mit Erzeugnissen der christlichen Presse. Nürnberg, Schrag, 1891. (27 S.)

Klein: Das Sontagsblatt. (In: Evangelium und Presse. Neue Beiträge Zur evangelischen Pressearbeit. Serie I, Heft 2; Witten, Westdeutscher Luthererverlag, o. J. (S. 1-157).)

Klingermann, K.: Die Volksseele und der Einfluss des gedruckten Wortes. (In: Evangelium u. Presse. Neue Beiträge zur evang. Pressearbeit. Serie I, Heft 1. Witten, Westdeutscher Luthererverlag, o. J. (S. 1-6)

König: Die evangelischen und moderne Tagespresse. Witten, West deutscher Luthererverlag, o. J. (16 S.)
 Kruger, W.: Presse und innere Mission. (Unter besonderer Berücksichtigung der Rheinlandes.) Bramen, Klein, 1876.

Klippers, Paul: Kunst und Methode der Kirchlichen Berichterstattung in der Tagespresse. Witten, Westdeutscher Lutherverlag. o. J. (16 S.)

Leich: Festpredigt bei der Jahresversammlung des Evangelischen Pressverbandes am 12. Januar 1913 zu Hamm. In: Evangelium und Presse. Neue Beiträge zur evangelischen Pressearbeit. Serie I, Heft 3, Witten, Westdeutscher Lutherverlag, o. J. (S. 13-21.)

Mieschner, Heinrich: Die Entstehung der Zeitung. Halle, Evang. Sozialer Pressverband f. d. Provinz Sachsen, 1912. (18 S.)

Mitteilungen und Tätigkeitsberichte des Evangelischen Pressverbandes für Deutschland. Berlin-Steglitz, Verlag des Ev. Pressverb., 1911 f.

Mühlhüsser, K. A.: Christentum und Presse. (Zeitrafen des christlichen Volkslebens. Bd. 1. Heft 1., Heft 2., Heft 3., Heft 4., Heft 5., Heft 6., Heft 7., Heft 8., Heft 9., Heft 10., Heft 11., Heft 12., Heft 13., Heft 14., Heft 15., Heft 16., Heft 17., Heft 18., Heft 19., Heft 20., Heft 21., Heft 22., Heft 23., Heft 24., Heft 25., Heft 26., Heft 27., Heft 28., Heft 29., Heft 30., Heft 31., Heft 32., Heft 33., Heft 34., Heft 35., Heft 36., Heft 37., Heft 38., Heft 39., Heft 40., Heft 41., Heft 42., Heft 43., Heft 44., Heft 45., Heft 46., Heft 47., Heft 48., Heft 49., Heft 50., Heft 51., Heft 52., Heft 53., Heft 54., Heft 55., Heft 56., Heft 57., Heft 58., Heft 59., Heft 60., Heft 61., Heft 62., Heft 63., Heft 64., Heft 65., Heft 66., Heft 67., Heft 68., Heft 69., Heft 70., Heft 71., Heft 72., Heft 73., Heft 74., Heft 75., Heft 76., Heft 77., Heft 78., Heft 79., Heft 80., Heft 81., Heft 82., Heft 83., Heft 84., Heft 85., Heft 86., Heft 87., Heft 88., Heft 89., Heft 90., Heft 91., Heft 92., Heft 93., Heft 94., Heft 95., Heft 96., Heft 97., Heft 98., Heft 99., Heft 100.)

Unsere Presse. Frankfurt a. M., Zimmersche Buchh., 1874. (24 S.)

Niemöller, Heinrich: Wodurch fördert und wodurch hemmt die öffentliche Tagespresse die Entwicklung unseres Evangelisch-kirchlichen Lebens? (In: Evangelium u. Presse. Neue Beiträge zur evang. Pressearbeit Serie I, Heft 1.) Witten, Westdeutscher Lutherverlag, o. J. (S. 7-13).

Rippler, Heinrich: Kirchliche Berichterstattung in der politischen Tagespresse. Halle, Evang. Sozialer Pressverband f. d. Provinz Sachsen. 1908. (4 S.)

Schöner, Chr. Heinrich: Die periodische Presse und die Kirche mit besonderer Berücksichtigung der Tagespresse. Gotha, Perthes, 1892. (189 S.)

Schottenloher, Karl: Pfalzgraf Ottheinrich und das Bu

ch. Ein Beitrag zur Geschichte der evangelischen Publizistik. Münster, Aschendorff, 1927. (VIII, 203 S.)

Swierczewski, Stanislaus: Der evangelische Christ und seine Zeitung. Halle, Evang. Sozialer Pressverband f. d. Provinz Sachsen, 1903. (19 S.)

—, Die Arbeit an der Tagespresse und die Innere Mission. Halle, Evang. 1900. (23 S.)

—, Die Stellung zum biblischen Gottesglauben im Zeitungswesen der Gegenwart. 1901. (82 S.)

—, Christentum und Tagespresse im Urteile von 50 Zeitgenossen. 1905. (78 S.)

—, und W. Stark: Kirche und Presse. 1913. (84 S.)

Thomä, J.: Pressarbeit oder nicht? 1912.

—, Zeitungsmission. (Gründe und Methode der Pressverbandarbeit.)

Walter: Luther als Volksschriftsteller. 1928.

Walz, K.: Die evangelische und die katholische Presse in Deutschland. Gütersloh, 1908.

Weber: Die apologetischen Aufgaben der evangelischen Kirche in unserer Zeit und die öffentliche Presse.

Werner, Hermann: Der Zeitungleser und die Zeitung. 1920

Zöckler, O.: Der Einfluss der Presse auf das kirchliche Leben der Gegenwart, Berlin, Gerh. Heinersdorf

1870, 1870.

猶太教新聞誌——

Deltzsch, Franz. Christentum und Jüdische Presse. Selbsterlebtes. Erlangen, Deichert, 1882. (68 S.)

Festschrift zur Jüdischen Sonderschau der Presse 1928 Köln Isop E. V. (In: Menorah, IV, Jg. Nr. 6—7 1928. (82 S.)

Hauser, Karl: Menismus und Tagespresse, Halle (Saale) Steinweg 20, Verlag des Ev.-soz. Pressverbandes für die Provinz Sachsen E. V., 1914. (24 S.)

Lin, Josef: Die hebräische Presse. Werdgang und Entwicklungstendenzen. (Schriften der Jüdischen Sonderschau der Presse 1928) Köln, "Isop" E. V. Berlin, Jalkut G. m. b. H., 1928. (120 S.)

Singer, Isidor: Presse und Judentum. Wien, (Lippe), 1882. (VII, 163 S.)

Woyda: Die Jüdische Presse. Mit bes. Berücksichtigung Berlins. (In: Jüdisches Jahrbuch für Gross-Berlin, 2. Ausg. 1928. Hrsg. v. Jac. Jacobson. Berlin-Grünwald, Scherbel, (1928).

ユダヤ教新聞誌の出版等について
 ヌダヤ教新聞誌の出版等について
 新聞の指導性と宗教新聞

延喜式より見たる寺院の研究

竹内理三

一 序 説

養老律令を以て完成された律令制度は、我が新統一國家の規範として、大陸の法令に倣つて制定せられたものであり、古代以來の慣習法を多くとり入れたものではあつたが、猶その社會適應性の點で多くの修正、補足を要したのであつた。この修正、補足のために發布せられたものが即ち格式であり、従つて格式には律令よりもより多くの現實的社會性を認め得る。格式の集成は、弘仁・貞觀の二度に行はれ、更に延喜の世に至つて之れが大成されたのが延喜格十二卷式五十卷である。延喜式は延喜五年八月より延長五年五月に至る實に二十三年を費して、弘仁式・貞觀式のみならず、それ以後に發布された制度をも集大成したものであり、之れ以後に於て更に格式の集成せられることなく永く

朝廷・國家の儀制の規範となつたものである。従つて同式を中心にして平安朝の國家制度を考察することは、頗る重大であるにも拘はらず、延喜式を中心とした國家制度の考察は、僅かに神祇制度と陵墓制度に關する二・三のものに止まつて、甚だ寥々たるものである。この小論は、延喜式五十卷約三千二百餘條の中寺院及僧侶に關係ある二百五十條を中心としてなした寺院（制度と經濟）と僧侶（身分と生活）に關する考察の中、寺院制度に關するさうやかな探究である。

註

延喜式の條項を數へたもの淺學にして未だ管見に入らぬ筆者の數へたこの數も、條項の數へ方によつて若干の異同を生ずるであらう。

二 寺院制度

延喜式に於ける寺院の分ち方に二種ある。一は、玄

審式に於ける次の條文に見える。

凡諸寺燈油者、大寺用當寺物、但東西二寺用官家功德分封物、其諸國々分寺並諸定額寺別稻一千束已下五百束已上出舉、以其息買之、

これによれば、延喜式に於ける諸寺は、大寺と國分寺と定額寺の三者に分たれてゐる。大寺は即ち天武天皇八年の定による官治の寺であり、最初は飛鳥寺を含む二・三寺であつたが、其の名は明瞭でない日本書紀。この時寺院は、大寺と非大寺—官寺と非官寺—に甄別せられ、官寺は國家が檀越であるに對して、非官寺は、貴族を私檀越として有しつゝ、國家の干涉統制を受ける定額寺として其の存在を認められてゐた。後、持統天皇の御世に基礎をおかれた國分寺が奈良朝に於て劃一的となるに及んで、延喜式に於ける大寺・國分寺・定額寺の三寺院制が成立した。大寺は時代を下るに従つて増加する傾向があり、奈良朝初期には四大寺、中頃には五大寺、ついで七大寺、末期には十二大寺となつたが、延暦十年大安寺・元興寺・弘福寺・藥師寺・四

天王寺・興福寺・法隆寺・崇福寺・東大寺・西大寺を

十大寺と定められ三代格二、其後東寺・西寺が建立せられて之に加はり、延喜式に至つて、東大寺・興福寺・元興

寺・大安寺・藥師寺・西大寺・法隆寺・新藥師寺・本元興寺・招提寺・西寺・四天王寺・崇福寺・弘福寺・東寺

を十五大寺と總稱し、之に法華寺及び梵釋寺をも大寺と稱してはゐるが、この二寺は大寺中に重きをなさず

して十五大寺以外に別置され、總稱して十七大寺と稱せられることはなかつた。更に十五大寺の中特に奈良

及其附近にある七ヶ寺を七大寺とよび、七大寺の僧を師主とする輩は、延暦寺戒壇に於て受戒すべからずと

規定してゐる女蕃式。七大寺の具體的名稱は延喜式五十卷の中に見えないけれども、他の記録によれば、當時

の七大寺は、東大寺・興福寺・元興寺・大安寺・藥師寺・西大寺・法隆寺であつたやうである扶桑略記延長四・九・十四條。

大寺は如何なる寺がなつたか。大寺の變遷をみるに

天武天皇の頃の大寺は其名明らかでないけれども、飛鳥寺（元興寺）が特旨を以て大寺に加へられてゐる點

より見ても、可成り有力なものゝみに限られたことが察せられる。七大寺に至れば法隆寺や興福寺が加はり更に十大寺では弘福寺が入り、十五大寺に至つては本元興寺や新薬師寺の如きものまで加へられた。十五大寺の名を見るに、歴代天皇の御立願によつて造寺司がおかれて建立せられたものであるか、或は我國佛法興隆に特別の因縁を有する寺に限られてゐる。即ち、

東大寺	聖武天皇	招提寺	孝謙天皇
興福寺	藤原不比等	西寺	桓武天皇
元興寺		四天王寺	聖德太子
大安寺	天武天皇	崇福寺	天智天皇
薬師寺	文武天皇	弘福寺	齊明天皇
西大寺	孝謙天皇	東寺	桓武天皇
法隆寺	聖德太子	法華寺	光明皇后
新薬師寺	光明皇后	梵釋寺	桓武天皇
本元興寺			

更に大寺の第二の特徴としてあくべきは、何れも七堂伽藍式の壯大なる形を具へてゐることである。即ち延喜式以前には天皇御願寺は幾多あるにかかはらず、

特に限られた十五大寺は、それが外形に於ても又大寺としての威嚴を具有した寺に限られてゐる。

次に國分寺は時に金光明寺ともある主税式上。國分寺を

正式には金光明四天王護國寺と言ひ、國分尼寺を法華滅罪寺と言ふ。言ふ迄もなく奈良朝初期以來、統一的國家組織成立の要望の上に生れたものであり、國分二寺の名は天平十年の正税帳にも見え正倉院文書、天平十三年に至つて劃一的制度として全國に實施せられたものである。然し式には國分尼寺の名は遂にその五十卷の中から見出すことは出来ぬ。蓋し既に國分二寺は多く衰頽したものゝ如く、式の上の國分寺に關する規定は出舉稻及び國分僧尼に關するもの以外は、大なる生彩を認め得ない。

定額寺の制度は、大寺の制と殆ど時を同じうして發生し(天武天皇の代)本來は國家の寺院統制の上に萌したのであるが、ついで國家負擔軽減のための制度となつた。然るに平安朝に入つて間もなく、これが國家統制上の保證義務を利用して、或は修理料或は燈分料

の施入を得る手段と化した。延喜式に於ける定額寺はかゝる性質のものである。今延喜式に見える寺院の中大寺でもなく國分寺でもない寺を抽出すれば、次の如きものがある。

- 安祥寺 圓成寺 出雲寺 石清水八幡宮護國寺 鶴原寺 嘉祥寺 圓覺寺 海印寺 勸修寺 華山寺 廣隆寺 元慶寺 佐比寺 淨福寺 貞觀寺 聖神寺 神護寺寶塔院 禪院 常住寺 珍皇寺 東樂寺 東名寺 東光寺 仁和寺 野寺 法觀寺 寶皇寺 靈嚴寺 八坂寺 ○法觀寺 山上 同寺也 鶏園寺 壺坂寺 豐山寺 松尾寺 靈安寺 八嶋寺 子嶋寺 西隆寺 禪院 ○以上 泉 大日寺 堀江寺 津 延曆寺 同西塔院 同定心院 同總持院 同四王院 同寶幢院 隨自意堂 同楞嚴院 千光院 ○以上 三 神寺 三島神社 神宮寺 禪院 ○以上 伊豆 月山神宮寺 ○出 神宮寺觀音院 ○越 後 蓮嚴寺 ○備 中 金剛峯寺 粉河寺 ○以上 紀伊 國興寺 彌勒飯飯寺 ○讚 岐 筑前觀世音寺 大宰彌勒寺 ○筑 紫 伯耆四天王寺 出雲四天王寺

延喜式より見たる寺院の研究

長門四天王寺 伊勢多度神宮寺

合せて六十四ヶ寺であり、此外に和泉安樂寺、伊豆山興寺、加賀勝興寺、能登大興寺、壹岐直氏寺の五ヶ寺があるけれども、何れも各々その國の國分寺に充てられてゐる。六十四ヶ寺の中、二十八ヶ寺は山城にあつて、高僧及寺院の中央集中の傾向を示し、其中、延曆寺、貞觀寺、元慶寺、仁和寺、淨福寺、勸修寺の六ヶ寺は、後世の所謂二十五大寺の中に入り 捨芥、抄下、廣隆寺、出雲寺、常住寺、珍皇寺、法觀寺、聖神寺等は、公家恒例御讀經を行はるゝ二十一ヶ寺の中に數へられてゐる 同。また東寺、西寺、佐比寺、八坂寺、野寺、出雲寺、聖神寺の七ヶ寺は、特に延喜式七箇寺と稱せられて 山城名、勝志、孟蘭盆に當つて大膳寮より供養料 式下 主殿寮より瓮料胡麻油を送られる 式。何故にこの七ヶ寺が特に定められたかは明かでない。

今試みに史上に於ける定額寺を列擧してみるに、

時	寺名	所	建立者
天長元	○高雄寺	山城	和氣清麿

延喜式より見たる寺院の研究

八	七	六			貞	天		齊	嘉				承	一					五
寂	觀	延	禪	頭	佛	法	極	法	大	○	○	○	壽	鹿	○	金	淨	彌	菩
光	音	算	林	陀	南	照	樂	隆	興	安	海	長	永	島	剛	水	勒	提	
寺	寺	寺	寺	寺	寺	寺	寺	寺	寺	祥	印	谷	寺	神	峯	寺	寺	寺	寺
信	出	美	山	遠	丹	駿	陸	出	伊	山	山	同	大	但	紀	近	肥	伊	美
濃	羽	濃	城	江	波	河	奧	羽	豆	城	城		和	馬	陸	伊	江	後	豫
										大	皇	道	道		空				
										部	后	道	道						
										富	順	昌	昌						
										賀	子								
										滿	雄								

昌			寬	仁				元												
泰			平	和				應												
二	八	二	元	元	五		二	元	一	二										八
極	○	佛	○	神	彌	○	護	○	○	悉	安	觀	妙	靈	長	瑜	屋	安	錦	妙
樂	淨	隆	圓	應	勒	圓	國	嘉	元	檀	隆	空	法	山	安	伽	代	養	織	樂
寺	福	寺	成	寺	寺	覺	寺	祥	慶	寺	寺	寺	寺	寺	寺	寺	寺	寺	寺	寺
同	山	大	同	山	加	山	近	同	山	攝	同	同	同	同	同	出	同	同	同	信
	城	和		城	賀	城	江		城	津						羽				壤
藤	班	縣	益	紀		三		遍												
原	子	興	信	內		修		照												
時	女	與	信	親																
平	王	經	王	王																

九〇

延喜五	〇東光寺	山	城	皇后高子
一三	〇勸修寺	同	胤	子
一八	〇醍醐寺	同	聖	寶
承平四	〇卷尾寺	河	内	
五	法性寺	山	城	藤原忠平
安和二	觀應寺	同	圓	如
永祚二	醍醐東院	山	城	定助
	妙香院	近	江	尋禪

延喜式の制定は延長五年である。この年迄に史上に定額寺となつたことを記する寺四十七。此の中式に採用せられたものは十五ヶ寺に過ぎぬ。思ふに延喜式に現はれる定額寺は、定額寺の一部にすぎず、延喜式にあつて史上に定額寺となつた明徴を得ないのは、史上に漏れたものと解すべきであらう。

以上、大寺、國分寺、定額寺の分類法は寺格によるものであり、外に資財の有無による分類法が行はれてゐる。延喜玄蕃式に、

凡諸大寺並有封寺別當三綱、以四年爲秩限、遷代之

延喜式より見たる寺院の研究

日即責解由、但廉節可稱之徒不限年限、殊錄功績申官褒賞、自餘諸寺依官符任別當及尼寺鎮、同此例、とあるによれば、諸大寺と有封寺と諸寺の三階に分たれる。大寺は前述した十七ヶ大寺であり、有封寺は延喜式のみならず、六國史の上にも屢々用ひられてゐるけれども、具體的に其の名をあげてゐない。従來有封の封は封戸であるとし、封戸を施入せられてゐる寺と解せられてゐるが、當時封戸を有する寺院は、十五大寺の外には、數多くない。延喜式には具體的に有封寺をあげず、且當時封戸の公的施入が杜絶してゐる故殆ど奈良朝以來の寺院が其の大部分を占め、大同元年に於ける調査によれば、各國々分寺（百戸）の外に大宰觀世音寺（二百戸）西大寺（六百三十戸）法華寺（五百五十戸）、知識寺（五十戸）、豐浦寺（五十戸）、葛木寺（五十戸）、岡本寺（百戸）、小治田寺（五十戸）、角院寺（百戸）、妙見寺（二百三十戸）、招提寺（百戸）、神通寺（二十戸）、陳城寺（五十戸）、橘寺（五十戸）、大安寺（千五十戸）、飛鳥寺（千八百戸）、川原寺（五

(百戸)、藥師寺(五百戸)、荒陵寺(三百五十戸)、山階寺(千二百戸)、法隆寺(二百戸)、崇福寺(百戸)、東大寺(五千戸)、某寺(四十戸)、の二十四ヶ寺であり、之れ以後に封戸施入のあつたのは、東寺・西寺、檀林寺の數ヶ寺に過ぎない。

而して上述二種の分類法は、如何なる場合に適用せられたか。延喜式に於ては、前者―大寺、國分寺、定額寺―は安居・修法等の規定に於て、後者―有封寺・諸寺―は資財統制の規定に於て適用せられてゐる。

三 寺院管理法

イ 職制

寺院管理の對象は、寺院そのものであり、寺院は、伽藍或は堂舎と呼ばれる物的條件と、僧侶なる人的條件を具へる。前者には、更に佛像・佛典・佛具・莊嚴具等の内容を含み、後者には、僧侶の扶助者としての童子・雜人も含む。従つて寺院管理の考察は、此等凡てを對象とする。

先づ管理機關をみる。八省の中に治部省があり、治

部卿一人、大輔一人、少輔一人、大丞二人、少丞二人、大録一人、少録三人、史生十人、大解部四人、少解部六人、省掌二人、使部六十人、直丁四人より成り、本姓・繼嗣・婚姻・祥瑞・喪葬・贈賻・國忌・諱・諸蕃朝聘の事を掌る。此等の事務遂行のために、治部省の下に寮二、司二おかれる。寮に玄蕃寮があり、頭一人、助一人、大允一人、少允一人、大屬一人、少屬一人、史生四人、使部二十人、直丁二人より成り、佛寺・僧尼名籍・供齋・蕃客辭見饗養送迎・在京夷狄・監當館舍の事を掌る職員令。玄は僧尼の黒衣を意味し、蕃は外蕃を意味する。而して僧侶を外蕃と同一官衙に於て取扱ふ事は、佛教を外國のものとして鴻臚館に於て取扱ふ大陸の精神を受用したものである。

玄蕃寮の下に更に僧寺の事のみを取扱ふものは僧綱である。僧尼令に、

凡任僧綱謂律師以上、必須用德行能化徒衆、道俗欽仰綱

維法務者、所舉徒衆皆連署牒官、一任以後不得輒改とある如く、其の任命は太政官符によるのである。

れども、徒衆の連署推舉による點は、他の一般官僚と異なる。こゝに寺院の僧伽的性質が認められる。天武天皇十二年に僧正・僧都・律師を任じて、僧尼を統領せしめられたことは日本書紀、僧綱の完成であり、所謂天武天皇令と謂はれるものゝ中には已に僧尼令も存在してゐたことが推察せられる。而も令には僧綱の定員が記されてゐない。よつて弘仁十年に至り、「今案此令、簡任僧綱直稱律師以上、不顯其號及員、仍須具載式條以令補闕」とて、僧綱の員數を定め、僧正一人、大僧都一人、少僧都一人、律師四人、從儀師八人とした三代格三。

僧綱補任によれば、文武天皇元年以降は僧正・大僧都・少僧都・律師の四人が補せられ、天平十七年に大僧正が一人増し、天平勝寶元年、即ち東大寺建立以後は大僧都・少僧都・律師何れも二人乃至三人が補せられてゐる興福寺本一。道鏡壇權以降は、大律師・中律師なるものすら出現してゐる同上。弘仁以後、延喜式に於ては威儀師六人・從儀師八人とし玄蕃式、律師以上には言及してゐない。之を實狀に照應するに、當時延長頃、大僧

都一人・權大僧都一人・少僧都二人・律師四人・權律師五人乃至七人であつた僧綱補任二。勿論年によつて若干の増減は免れなかつた。よつて新儀式に至つて更に定員を定めて僧正一人・大僧都一人・少僧都二人・律師四人・權律師四人、合計十二人と定めた。然し現實に於ては若干人の超過があつた。佛教の隆盛に伴ふて僧綱事務も量的・質的に増加したゝめに、其の職員も増加も止むを得ず應徳三年には、僧正三人・大僧都五人・少僧都八人・權律師十四人と定められるに至つた釋家官班。而も僧官の増加は、成功の開始と共に次第に著しく、加ふるに平安朝後期以後良家の子弟の出家して僧となる者續出し、そのために官職を濫發することゝなつて、遂には、「大僧正希代事也、未曾有云々、此外大

少僧都律師・法印・法眼・法橋、凡其數不知」といふ状態となり玉葉嘉應二五・廿七條、僧綱には正員の律師百五六十人になりぬるやと稱せられるに至つた愚管抄七。僧綱の中、威儀師・從儀師は僧正以下律師等が適材を撰定し、太政官に推舉して之を任ずるのであるが玄蕃式

他は衆徒の推擧によつたことは前述の如くである。任

官式は、辨官が先づ日時を定めて豫め式部・治部兩省に通告する式部。當日になれば、僧綱は在京諸大寺(新儀式には東西二寺とある)の入位已上の僧を綱所に召集する。綱所には式に參列すべき勅使・少納言・辨官

式部治部少輔・支蕃頭及び衆僧の座を設ける玄蕃式太政官式。

各人着席するや勅使が宣命を少納言に授け、少納言が宣命を讀む。すると衆僧同音に唯稱し、任官者の謝儀があつて式を訖る玄蕃式。こゝに、徒衆の推擧が、其の

文字通の意味ではなくて、その範圍は在京大寺入位已上の僧と理解せられる。然し現實に推擧が行はれたことも二・三ないではないが、希であつた。この儀式は大寶二年正月以來行はれたところであつたが令集解八、承

保以後は絶えて此事なしと柱史抄にある。其の位記は僧都以上は三位に準じ、律師は五位或は六位に準じて宣命を載せる北山抄六。

僧綱には任期なく、終身僧綱として權律師より漸昇する集解僧尼令。たゞ彼等は、原則として諸寺別當に補せ

られることを得ず、已むを得ぬ場合のみ別勅によつて任ぜられる身分的制限があつた玄蕃式。然しこれは延喜以後にあつては殆ど空文に近く、僧綱が數ヶ寺の別當を兼ねるものすら生じた。

任官式の行はれる僧綱所(綱所とも云)は同時に僧綱執務の事務所である。僧綱所は、大寶三年の太政官處分に始見するが集解僧尼令、養老六年以降藥師寺を以て僧綱常住處と定めたことが見えれば續日本紀、これ以前は、處定めず彼此往還してゐたのである。其後、都が平安に遷されて以後は、西寺に綱所がおかれ三代實錄貞觀六・二十六條、

これが寛弘頃まではこゝにおかれたことが知られるけれども御堂關白記寛弘元・三・四條、それ以後は如何になつたか明らかでない。恐らく延喜式に於ける、僧綱は諸寺別當に任すべからずとの規定が行はれなくなつて後は、各寺に分散したであらうために、綱所の存在が形式的になつたものと察せられる。

僧綱が、中央の行政機關であるに對して、地方にあるものは講師・讀師である。

講讀師は、大寶二年二月に始めて任命せられた諸國

々師を前身とする續日本紀 二・中歷四。國師の補任は官符によつ

て成され、僧綱の無任期なると異つて、四年の任期が

定められてゐたが、送故迎新に勞多くて、其の教導の

任が完全に果されないため、延暦三年改めて任期六年

とされた續日本紀。

是より先、寶龜元年以降、國師の員數が次第に増加、

して、或國は三人、或國は四人にも及んだので、延暦

二年に至り制を改めて大國・上國は大國師一人・少國

師一人、中國・下國は國師一人と定めた續日本紀。然るに

同十四年に至つて、更に制を改めて、國師を改めて講

師とし、且つ國毎に一員とし三代格三、弘仁三・三・二十
官符日本後紀延暦二十・四、

條十二、其の任期を終身として日本後紀延暦二、
十・四十二條、人師たり

得るものを拔擢して釋侶の教導に任せしめた同上延
曆二十

三・正。然しこの時造寺（寺院修造）の事は國師が掌

ることゝしたゝめ、諸寺三綱は好んで俗廳たる國衙に

赴き、且つ講師を終身官とした事は、彼等を安逸に陥

れる等の弊害があつたゝめ、延暦二十四年に至つて講

師・讀師を補して、次の如く定めた。

講師―大智を簡任す。年齢四十五歳以上の僧任期

は六年を限る。

講師―小識を補す。任期六年。年齢制限なし日本
後紀

こゝに講讀師の制は完成したのであるけれども、講

讀師は何れの國にも置かれたものではない。大隅・薩

摩・壹岐等には、承和十一年に至つて始めて講師・讀

師を置かんことを請ふたけれども、講師の設置を許可

せられたのみであつた三代
格三。河内講師が和泉國部内の

定額諸寺を、上總國講師が、安房國内の諸寺を、越中

國講師が能登國内の諸寺をそれ〱檢校することゝ定

められてゐるのは日本後紀弘仁
三・五乙酉條、此等の國々には未だ

講師の設置を必要とする程、寺院乃至僧尼が存在しな

かつたことを推察させる。讀師は、原則として國分寺

僧中より簡任したが、山城・攝津・伊賀・參河・伊豆

若狹・加賀・能登・越中・丹後・淡路の十一ヶ國では

延喜三年に至つて始めておかれてゐる三代
格三。

講讀師の撰定は始めは才講說するに足り、衆の推舉

する者を補したが、必ずしも正當な人を得なかつた、め承和四年以降は僧綱に命じて盡著を以て推擧の責を負はしめ、齊衡二年以後は、五階三階の業を了へた者を有資格者と定めた。五階とは、試業・複・維摩立義夏講・供講の五業であり、之を了へた者は講師の有資格者とし、最初の三業のみを了へたものを講師の有資格者とした。三代格三齊衡三、八・二十三官符、僧綱をして資格獲得の順に因つて推擧せしむる制は三代格三仁和元三廿一官符、符所引元慶六六三官符、延喜式に至つて更に玄蕃寮が之に關與することゝなつた。玄蕃式。即ち、諸國講讀師は玄蕃頭が僧綱と共に、孟冬（十月）一日に簡定して治部省に牒送し、省より太政官に進めて奏聞を経て任符を作り、翌年二月以前に之を下す。赴任に當つて支給せられる裝束は俗官法に准ずる。太政官式、玄蕃式。但し僧尼の師範たるものゝ必要からか、年齢は講師四十五歳以上、讀師は四十歳以上とせられた。同上。

講讀師は、宗派による制限はない。天台宗僧は承和二年以後三代、格三、眞言宗僧は同四年以後三代、格三、何れも講

讀師に任ぜられることゝなつた。天安三年眞言宗が始めて諸宗に准じて講讀師に補任せられてゐるのは、其の實行を示したものであらう。文徳實錄。此等宗派によるものを宗分講讀師と稱し。玄蕃式、その宗の傳道を公許せられた。従つて、宗分講讀師の多少は其の宗派の發展に

重大なる關係を有したことは、彼等が自宗の講説を主要なる任務としてることより當然であり、兩宗の僧は擬補の時に當つて、各々宗業を争ふて喧嘩をなすを以て、元慶五年以後兩宗交代に補することとした。三代、格三。

かくの如き宗派による補任の外に、寺院による補任があつた。仁和元年には先づ元慶寺階業僧をして毎年三代、格三、關ある毎に一人の講讀師を補することを聽し、安祥寺階業僧、延曆寺及東西寺の三綱一任を了した者も有資格者であつた。玄蕃式。講讀師は僧職の最初のものであり、當時僧侶の就職最初のものであつたために、此

等諸寺に於ける資格は寺僧等に對して勉學の勵となつた。よつて此後に於ても諸寺の講讀師に任ぜられる資格を與へられんことを請ふもの少くなく、延長八年に

は大宰府四天王寺の祈禱僧の任期六年を過ぎた者は、階業に准じて講師に任ぜられることとなり政事要略、五十六

正暦五年積善寺が御願寺となされん事請ふにも、年料諸國誦師を置かるべき事が要求されてゐる本朝文、粹五

後の記録によれば、延暦寺・東寺・西寺・仁和寺・積善寺・一乗寺・慈徳寺・圓教寺・法成寺・元慶寺・酬醒寺・通照寺・法勝寺の十三ヶ寺の僧侶に誦師に補せられる資格が與へられてゐる狩野亨吉氏、蒐集文書七

誦師は俗官の受領（長官）に准じ、讀師は俗官の任用（次官）に准じ、延暦寺の上座・寺主は講師に都維那は講師に任ずとの定めは玄蕃式、講師と讀師との身分上の差異を示すものであり、讀師は一任の後、本寺に歸つて更に他の二業を了して後、更に講師に任ぜられることが出来た同。其の任期は共に六年であり、任終に當つて解由狀を徴せられる。講師は長官に准じて百二十日三ヶ月以内に、讀師は任用に准じて六十日以内に提出しなければならぬ延喜式、番式。

僧綱は誦讀師を簡定する。誦讀師は定額寺別當の中

官符によつて任すべきものの、檀越氏人等が衆僧と共に擇んで郡司に陳牒し來つたものを、更に國司に取次ぐべき中間事務をなすに過ぎない。牒送を受けた國司は、之を朝集使に付して太政官に申請して任符を得る玄蕃式。之に反して諸大寺にあつては、五師大衆が、能治廉節の僧を簡定し、三綱と共に連署して僧綱に推舉

し僧綱は更に繰返して之を審査して事實を確めて後治部省に通知し、省より太政官に至つて任符を發する太政官式。此時若し推舉不實であれば、推舉者を罰し、

その現職を解く。然しこの別當推舉の法は、僧綱の場合と同じく事實に於ては行はれなかつたらしい。興福寺の別當のみは、諸大寺の例によらず檀越たる藤原氏（主として氏長者）の選定する者を補する玄蕃式。

源高明の西宮記十五諸寺僧別當三綱座主等事の條に、或昔云、七大寺別當者先用專寺僧也、十五大寺、有封諸寺、御願寺等給奉敕官符、自餘小寺從官申上、給上宣官符、凡皆從官所申上也。

とあつて、十五大寺有封諸寺御願寺は勅旨によつて

任ぜられることが述べられてゐる。この場合に發せられる宣旨は、その寺の俗別當が奉じてする小右記天元五・二・十條。また現實に於て檀越寺にあつては、氏人の恣なる簡定による、氏人の傀儡に過ぎぬものが少くなかつたやうである。

かくして別當は任ぜられる。講讀師以上が國家の行政機關であるに對して、別當は三綱と共に一寺務機關に止まる。貞觀十三年九月の官符に、

凡寺家流例、自在三綱・檀越相共行其雜務、此外更置別當者、尤是爲令莊嚴伽藍、

とある如く三代格三、其の職務からみれば奈良時代に於ける造寺別當の系統をひくものである。彼の有名な萬葉歌人沙彌滿誓がなつた造筑紫觀世音寺別當や、道鏡が失脚後貶された造下野藥師寺別當の如きは、その前身であるが、未だ常設ではなかつた。常置別當として

は、蓋し天平勝寶四年に始まる東大寺別當を最初とし東大寺別當次第、天平寶字二年の慈訓に始まる興福寺別當

を第二とする僧官補任。延暦寺諸堂院では既に弘仁年間に

始まり山門堂舍記、法隆寺は承和年世の延風大徳、四天王寺も亦同じ頃の圓行和尚に始まつた法隆寺別當次第僧官補任。別當は本職を有し乍ら別に長官として事に當る職といふ意である以上、常に寺院内の最高の地位を占めた。貞觀十二年十二月二十五日の制に次の如く定められてゐる。即ち、

諸大寺并有封寺別當三綱、以四年爲秩限、遷代之日即責解由、但廉節可稱之徒、不論年限、殊錄功績申官褒賞、依官符任別當及尼寺鎮並同此例、其未解由之輩永不任用、亦不預公請、但僧綱別勅任別當者不在此限、又諸寺以別當爲長官、以三綱爲任用、解由與不、勘知并覺舉遺漏、及依理不盡返却等之程、一同京官、其與不之狀令綱所押署三代實錄慶六六三條、ひいて延年で代替の時には解由を責められること等が規定されてゐる。これ即ち貞觀式となり三代實錄元慶六六三條、式玄當。然し任期四年はここにも諸大寺并有封寺とある如く、必ずしも惣

ての寺院に適用されず、官僚的寺院に限られて別當の寺務に熟練しない中に満期となるために、却つて寺院の衰頹を招來した。東大寺文書三ノ三天喜元七美濃西部庄住人解

更に別當に相當するもの、他寺では座主・檢校・長吏長者等の名を用ひるところもあつたが二中歷僧職歷、此等の中延喜式には天台座主がみえるのみである式。座

主は傳教大師御遺告に、「長者既是座主矣、准唐法欲奏聞座主號」とみえて延曆寺の外、金剛峯寺、多武峯、貞觀寺、法性寺、醍醐寺、石山寺、禪林寺、觀心寺等は

何れも座主であり、檢校には、寶塔院、楞嚴院、無動寺等があり僧官補任、長吏には園城寺勸修寺等があつた勸修寺長吏次第。然し中には、極樂寺の如く僧綱を以てする時は檢校に任じ、凡僧を以てする時は別當に任ず

と言ふが如き寺もあつた中右記元永二三廿二條。最も普遍的なものとは別當であり、十五大寺の外に其の例は無數である。

別當は原則として數ヶ寺を兼任する例でなく、寛弘二年七月、諸國吏の例に依つて元興寺別當をして大安寺別當を兼ねしめた時には「誠無兼任寺司之例、所掌不

異受領者也」と時人を驚かした小右記。然し大安寺別當禪教の如きは、十餘寺の別當に任じ、七ヶ寺の十禪師を兼ねたのもあつた日本紀略康保二五廿四條。

而も長官に、別當・檢校・長吏・座主・長者の何れを持つにしても、別當の下に檢校がおかれたり、座主の下に別當があつたり、長者の下に別當がある如き例は一般に見られることである。

此等長官は、三綱と共に政所を構成する。三綱は上座・寺主・都維那の三職である。上座はジャウザであり職原抄、寺主はテラジ(仁和寺)拾芥抄又はジシユ(延曆寺)職原抄とよび、都維那はユイナ拾芥抄又はツイナ職原抄

とよぶ。已に大化元年に惠妙を百濟寺々主とし、朱鳥元年には三綱律師及大官大寺知事佐官等を請じて供養を行ふとあれば日本書紀、大陸に於ける三綱の制は、當然早くより我國にも行はれたもので、埜襲抄十に、「夫

我朝ノ諸寺ニ三綱ヲ置ル、事、桓武天皇延曆十四年ニ梵釋寺ヨリ始ル也」と言へるは、明かなる誤である。延曆寺の上座寺主は一任の後講師に任じ、都維那は讀

師に任せよと玄蕃式にあることより見ても、上座・寺主・都維那の身分的順位は明かである。

三綱は任用に准ずる玄蕃式。令に於ては、未だ別當及び三綱の補任に關して規定してゐない。延暦十五年定

額諸寺の三綱は檀越衆徒の推舉によつて國司之を任じ、其の任に非ざる者を推舉した時は、推舉した檀越衆徒を推問すべきことを定めたのは三代格三、三綱補任の手續を示したものであるが、延喜式に至つては、諸大

寺の別當三綱闕員ある時は、五師大衆の簡定によつて三綱之に覆審を加へて補すべき事を定めてゐる。ただ別當は僧綱覆審のみでよいが、三綱に至つては省（治部）寮（玄蕃）共知して補任せよ。僧綱をして專任せしむる勿れ。有封寺皆同じくせよとの一ヶ條が加はつてゐる玄蕃式。三綱は寺院の實際の執務機關であるため

に原則として寺内常住僧より選任せられた。例へば、東寺・西寺の三綱は定額僧の中から、四天王・梵釋・常住・仁和寺は、十禪師の中から補任すべしとある。

同。一般諸寺―檀越寺―にあつては、氏人の推舉によ

るため、稍もすれば七道諸國の諸寺檀越が愛憎恚に三綱を改補するを禁じねばならなかつたことがある三代格三大同元八。勿論惣ての寺院の三綱が官符によつて任ぜられるのではない。

先にあげた貞觀十二年の制の如く、諸大寺及び有封寺別當三綱の任期は四年であり、秩滿に當つて解由を責める。然し、元慶寺に別當三綱を置いたのは、元慶二年二月七日の詔によつたのであるが、三綱の任期は六年とされ、任期滿れば解由を責め、寺家の事は省寮僧綱を経ず、直接太政官に申して行はしめた三代實錄。延喜五年三月に定額寺となつた東光寺も亦六年を以て三綱の任期とした三代格三。従つて、延喜式に於ける三綱四年の任期も必ずしも惣ての寺院に適用せられてはゐなかつたことが知られる。

延喜式に表はれた職制は大體以上で盡る。然るに現實に於いては、尙若干の重要なものがあつた。その第一は俗別當である。俗別當は、已に最澄の山家學生式に、「凡此天台宗院、差俗別當兩人、結番令加檢校、

兼令禁盜賊酒女等」と規定してゐる如く、寺院と檀越

の結合を主張した、最澄によつて始められたことであ

り、弘仁十四年權中納言藤原三守、及び右中辨大伴國

道の二人を延曆寺別當とした數岳要、以後右大臣を以

て檢校とし、左大辨大史を以て別當として之にあてた

のであるが同上この別當の令禁盜賊酒女等なる職能が他

にも用ひられることとなり、承和四年五月都に近き諸

寺院に於ける住持が絶えて、奸濫屢々聞えあるため、

文武官五位の中、明察硬直なる者を以て別當として之

を肅正せしめられた。東大寺では貞觀年中の右中辨藤

原良近が始見であり、元慶八年には、東大寺・興福寺・

法華寺・元興寺・新藥師寺・大安寺・延曆寺・藥師寺・

招提寺・西大寺・法隆寺・四天王寺等の別當が補せら

れてゐる大橋本正倉。院文書二。何れも四位以上の公卿であり、

當初の諸寺肅正の機能は失はれてゐることが察せられ

る。海印三昧寺は公卿を以て俗別當とし三代格二嘉祥、四三廿二官符

圓成寺が辨史を以て俗別當とせられんことを請ふてゐ

る如く三代格三寛平二、十一廿三官符、寺々によつて別當たるべきもの

が大體一定し、東大寺では大臣と辨官の二人東大寺別當次第

東寺・西寺も亦大臣と辨官の二人を以て充て、檀林寺

は代々納言參議を以て補し、興福寺は藤原氏之に當つ

た。また一人にして數ヶ寺の別當を兼ねるものもあり、

應徳四年六月二十二日の所充に、藤原爲房は元興寺・

東寺・西寺・一乘寺の四寺別當を兼ねた如きは其の一

例に過ぎぬ爲房。卿記。

俗別當には任期もなく、其の財政的方面には關與せ

ざるを以て解由を責められることもない。公卿の俗別

當は、七大寺以外では三綱定額僧等を別當宣を以て補

し得る權限があつたけれども西宮、別當が檀越である

の外は、寺院に對する機能は弱かつた。

口 職 能

治部省は、本姓、繼嗣、婚姻、祥瑞、喪葬、贈賻、

國忌、諱、諸蕃朝聘を掌ると令にある如く、其の職務

は儀禮的なものを主とした。勿論治部省は、玄蕃寮よ

り上申する諸種の事務を太政官へ取次ぐこと、又太政

官符を玄蕃寮や僧綱に牒送する外に、即ち、度縁の事

を掌る。即ち、受戒すべき沙彌沙彌尼を、三月上旬を限つて僧綱所に集め、先づ度縁を勘會して後受戒せしめ、治部省に於て度縁の末に受戒年月日を注し、省官人署名し、省印を踏して記驗とした。式 即ち僧尼の度縁は治部省の證明によつて有効となるのである。この事は當然度縁請印をも治部省の義務とした^{治部}尙年末に威儀師并從儀師及び諸國講讀師の補任帳を作成して太政官に申告した^上。即ち治部省は僧尼に關する事務を主とし僧尼行政の最高機關として、僧尼道に合ふことは治部景迹の最たるものとせられた^令考課。

玄蕃寮に至つては、稍具體化して、佛事僧尼、供濟蕃客の事を掌る。即ち、僧尼及寺院行政を掌る^{職員}令。先づ僧尼行政に關しては、僧尼の名籍を掌る。新に得度して課役を免ぜられる者を治部省に通告し、僧尼沙彌の死せる者及び事に因つて還俗する者の度縁を回收し、年末太政官に通告して之を毀ち、玄蕃寮の控に其の由を注する。律師以上の卒去は治部省に通知する^{玄蕃}式。蓋し治部では之に對し僧正は從四位に准じ、大

小僧都は正五位に准じ、律師は從五位に准じて贖物を贈るからである^{治部}式。また毎年正月八日より十四日まで、大極殿に於て行はれる御齋會の請僧を定めて治部省に申し、省は官に通告する。諸國々分寺僧尼の定數を勘注して主稅寮に移牒する。或は諸國々分寺修理料稻率分數を主稅寮に移牒する^{玄蕃}式。此等は玄蕃寮の寺院行政に關するものである。而も猶玄蕃寮は、寺院乃至僧綱と治部省との通牒機關たるの性質を多分に認めるのである。

中央に於ける僧綱、地方に於ける講讀師は、直接寺院や僧侶に接してゐるだけ、その職能はより能動的である。先づ僧綱より見れば、僧綱の直接統制の對象となる寺院を、諸大寺及び東は拜志以北、西は石作以北を限る近都の諸寺と定められた^{玄蕃}式。諸大寺に對しては雜事を勘知し諸寺に對しては檢察を行ふ。即ち、前者に對しては實際寺務に干涉し、後は單なる監督權を行使する。又諸國々分寺に關しては、國司より上申する國分寺雜事を玄蕃寮に取次ぐ外、年々歲始に諸大寺

を歴訪して國分寺僧の志願者を募集する。又諸國の講讀師は、玄濠寮の官人と共に簡定牒送すべきことが定められてゐるけれども、其の牒狀には僧綱盡署して綱所印を踏すべしとあれば、其の實權が僧綱にあるべきは疑ない。諸寺別當三綱の解由與不狀には、綱所印を捺して之を證明する。してみれば、諸寺勘解由の權も認め得る。僧位の中、滿位以下入位以上は、僧綱判授としてある。年分度者の度縁は、省寮僧綱共署して、以上玄。恭式。太政官に向つて請印し、其身に授けよとある。

講師は、部内諸寺を檢校（監督）する。延暦十四年國師を改めて講師とせられた頃の講師は、釋侶を教導し、日本後紀延暦二十三年正月條國分寺僧を沙汰し同上延暦十三年正月條、更に「除造寺事之外、寺内庶務及糾正僧尼」をすべて講師の任とした類聚國史八六。而して造寺（伽藍營繕）の事を國

司に委ねた結果は、諸寺綱維府廳に走り、俗に媚るの弊風を生じたので、間もなく講師に委ね、部内諸寺の檢校は國司諸師相共に檢校して獨恣を禁じた日本後紀延暦廿四年十二月條。但し識内の講師は専ら講説のみをして、諸寺

延喜式より見たる寺院の研究

三綱補任諸寺雜事は僧綱をして關與せしめ、國分寺のみ國司講師共同檢校とした同上弘仁三年三月西條。これ恐らく講師が國分寺に常住するためであらう。然るに弘仁三年に至つて講師の權能を復舊擴大して、部内諸寺の檢校を専ら講師に委ねて僧綱及國司の權を斥け、國分二寺は從前の如く國司と共に檢校せしめたが、其の造營修繕の用途は講師から毎年僧綱に通牒せしめた同上同日條。

大同三年以後は、從來國司の預つてゐた諸國定額寺の燈分出舉稻を、國司雜務繁多なるを理由として、講師三綱をして出舉せしめ、僧綱之に檢校を加へ、省寮之を勘知することとした三代格三。かかる事例は、寺院行政に對する國司の著しき退却と考へられる。恐らく奈良朝時代の祭政一致的な傾向の反動として認むべきであらうか。

筑紫が行政上太宰府がおかれて特別行政區轄をなしてゐる如く、宗教行政の上になつても一區轄をなし、太宰觀音寺の講讀師は、太宰管内の諸國講讀師の申す政を預知せしめた玄濠式。

三綱は各寺院内におかれ、各寺院内の僧侶を統轄するものである。元來上座、寺主、都維那は、各々其の分擔事務より生じた名であつて、法苑珠林に「一ニ上座ヲハ梵語ニハ悉替那ト云、一切ノ事皆上座ニ申ス。…二ニハ寺主、天竺ニハ摩々帝ト云。…三ニ都維那要律義ヨリ出タリ。寺護ト翻ス、又ハ悅衆ト云、亦ハ知事ト云、施主ノ施物ヲ平等ニ分之也」と。また「維ヲハツナクトヨム、那ヲハ衆ノ字ニ作ル。衆ヲツナクトテ、大衆ヲ扶持シテ可令止住者也ト云ヘリ」とある如く、上座は寺院の最高幹部、寺主は寺ノ主即ち營繕課長、都維那は大衆の扶持役——即ち人事庶務課長にあたる。然し已に我國に於てはかかる事務分擔は必ずしも行はれず、常に三綱の協同責任のもとになされてゐる。先づ人事に關しては、先づ寺院止住の僧尼に關する監督である。僧尼令によれば、僧尼の乞食をなさんとする者、疾病のための藥として飲酒食辛せんとする者、自ら還俗する者、等は、皆三綱によつて國郡司の判許を得たり、許可されたり、治部省に通告せられ

たりする。更に有犯の僧尼にして、佛律によつて罰すべきものは、三綱が之を科する。即ち罪還俗に至らざる者及び罰、條制以外の苦使等の如きものは、三綱が佛法に照して處斷する。條制以外の罰とは、修營功德、料理佛殿及び灑掃等である。従つて勝業を崇はずして生産を事とし、閭巷に周旋して一般里民と異ならざるが如き僧尼の存在は三綱の責任であり、三代格三延曆官十七四十五符、或は僧俗相交はつて飲酒し、或は試業の時贈賂するが如き腐僧の存在は、三綱の責任に歸した同上貞觀八六四符官。

次に寺院に關しては、令に何等規定してゐない。靈龜二年五月國內諸寺の資財管理法を定めた時には、國師・衆僧・國司・檀越の四者共同管理とあつて、三綱の寺院に對する權は認められてゐない續日。これは一には三綱制度を採用するに足る寺院の少かつた故もあらう。然るに延暦十五年の官符に至れば、

諸國定額寺資財者、國司與三綱檀越共檢校處分〇三と始めて三綱の資財檢校が認められたが、事實に於て

はこれ以前、例へば天平十九年の大安寺や法隆寺の資財帳の作成が、何れも三綱の手によつてなされてゐることによつて、三綱の資財檢校は不文律的に以前より行はれたことは明かである。貞觀十三年九月七日の太政官符にも、「凡寺家流例、自在三綱檀越、相共行其雜務」とあつて三代格三、三綱が寺院に關する雜務を行ふ關係上、當然寺財檢校寺院經濟運轉を行ふに至るのであり、寶龜五年より同九年に至る四年間東大寺寺主であつた、實忠がその功績を述べた奏文にも

先々三綱借用他物、雖奉供猶不足、……是以親王禪師教垂法師實忠委寺主々政、是時見受物乏、僅有半月供料將來難叶續、爰借外國塔分銅一千斤并私功德料物等、暫間進寄纒繼僧供、亦猶思量供應續甚難、因茲勸由田直稻等取集斗升垂以宛正用、加以内外產業務檢校、其間供物漸豐先々借物報之、實忠倉庫以後三綱都無小患也○東大寺要錄七

とあるは、僧尼の衣食住から、ひいて資財檢校、寺田經營に至る徑路を物語つてゐる。大同三年從來國司

延喜式より見たる寺院の研究

の取扱つてゐた諸國定額寺燈分稱の出舉は、以後講師三綱をしてなさしめ、省寮の勘察と僧綱の檢校を受けることとしたのは、國司繁多なるを理由とされてゐるが三代格三一面には講師三綱の自由なる運用をみとめて寺院生活を潤澤ならしめんとしたものであらう。凡そ國分二寺の田は、三綱をして耕營せしめて永く三寶の用に充てよとの延喜式の條文は玄蕃式一面諸寺定額寺に於ける三綱の寺田經營を容認したものである。

資財管理は、當然堂舎の破損修理に及ぶ。天平寶字三年六月の太政官符にひかれた山階寺僧玄基法師の奏狀には、

今見國土諸寺、往々頽落曾罔修治者、望請仰國司權越等每年漸治○三代格三

と述べてゐる如く、未だ寺院修理に三綱が參加すべきことは期待せられてゐないが、平安朝に入るや、「三綱之職事多米鹽、修理堂塔、料濟供養、曾無強堪者、破寺乏供、莫大於斯」と戒られ三代格三天長五、聞くならく諸國定額の堂舎破損佛經曝露、三綱越修理

に心なしと注目されるに至つては、政事要略五十六嘉祥、二閏十二五官符

已に三綱の堂舎修理が法的にも三綱の責任となつたこ

とを示す。下つては、延長五年武藏國司に下された勘

解由使勘判にも、

定額寺破損

無赦判云、見任之吏并講讀師相共檢校、令三綱檀

越等修理辨填、待事故還、講讀師又同……無實者

令三綱檀越等辨填、

とみえ、承平七年淡路國司に下された勘判にも、

非常赦判云、須見任相承、不論無實破損、與講讀

師共加檢校、令別當三綱檀越等有田園等者以其地

利修理、若元來無田園寺、申官請料、修填莊嚴、

とある。政事要略五十六ここに於てか、堂舎修理の系統も

明かになる。即ち講讀師（諸大寺及近都諸寺は僧綱）

及び國司の共同監理の下に於て行はれる。然し此等は

政事要略にも定額寺事の項目の中に立てられ、類聚三

代格も亦定額寺事の項目中にあることによつて、その

適用せられる範圍を知るべきである。

四 結 論

以上で延喜式を中心として、其の寺院制度及び管理法に關する若干の考察を了へる。この問題に關して地方國司の地位の頗る重視せらるべきであることは、上來的考察中に於ても窺はれる。地方の寺院行政にあつては、國司は講讀師の上にあつて、時には中央に於ける僧綱の上に立つ省寮の立場にあつた。尤も延暦・大同の頃、奈良朝時代の祭政一致的行政組織の反動として、幾分其の權限を縮少せられて三綱の權能が擴大せられた如き觀はあつたが、國司交替に當つて下される勘解由使勘判に定額寺破損の修理辨填が、放還を得る一條件となつてゐることによつても、依然として寺院管理の上に重要な地位を占め得たことは疑ない。ただその地位を運用するか否かは、國司その人の意志によつたのであるけれども。ここに吾々は奈良朝に於ける寺院の官衙性——或は官營主義の名殘を見るのである。

清淨道論を
中心とする 南傳阿毘達磨の教義に就いて (續)

舟 橋 一 哉

八、南傳に於ける心所説の成立と其の發展

有部では心所法に四十六を數へてゐるのに對して、南傳では清淨道論は五十三、入阿毘達磨論 *abhidhammāvataṭṭha* 等の其れ以後の諸論書は心住 *cittatīhiti* を定 *samādhī* 中に攝して五十二の心所法を立てゝゐる。所が此處で問題となるのは清淨道論で心所法を纏めて説してゐる所 (P. 462 ff) では、之等を心所法 *cetasikā dhammā* であると言つてゐないこと、及び此の清淨道論の心所説は、法聚論の心所説を整理し組織した結果であると想はれるのであるが、其の法聚論に於ては心所 *cetasika* と言ふ語が、如何なる意味に用ひられてゐるかと言ふことである。

先づ法聚論を見るに「心所」と言ふ語が屢々「身に

屬する所の「*kāyika*」と言ふ語に對して、單に「心に屬する所の」と言ふだけの意味に用ひられてゐるのを見る。例へば意識界等觸所生の受 (即ち心受) を説明する所では「*cetasika*」と言ふ語が用ひられ、身識界等觸所生の受 (即ち身受) を説明する所では「*kāyika*」と言ふ語が用ひられてゐるが如きであつて、

(Dhs. § 3. § 445.) 此の場合の「*cetasika*」は單に「心に屬する」と言ふ形容詞以外に、教義上深い意味があるとは想はれない。即ち身識界等觸所生の受は「身に屬する」受であるに對し、意識界等觸所生の受は「心に屬する」受であると言ふだけの意味であるらしい。然し乍ら之れを以つて、「法聚論に全く心所論無し」と速斷するのは誤りであつて、法聚論に於て既に觸、受

想、思等の諸法を以つて心所法と名付け、そして之等の中より受と想とを除いたものを行蘊の所攝と考へてゐたことは明瞭であり、清淨道論は明かに此の法聚論の心所説を整理することにつて、生じたものであると思ふ。

先づ法聚論を見ると心心所法 *citta cetasikā dharmā* と言ふ語が屢々用ひられてゐるが、之れを「心と心に屬する諸法」と譯して見た所で、内容的には同じことであつて、矢張り「心と心所法」とを意味することになるものと思ふ。のみならず其の P. 209. の §1189. と P. 253. の §1512. とに於ては、

「如何なる法が心所であるか。受蘊、想蘊、行蘊——之等の諸法が心所である。」

と言ひて居り、更に §1191. §1514. では、「如何なる法が心相應 *cittasampayuttā* であるか」と問ひ、又 §1193. §1516. では「如何なる法が心俱住 *cittasati-satthā* であるか」と問ひて、心所法の場合と同様に答へてゐる。之れによつて我々は法聚論に於て、既に

心所法とは受想行の三蘊のことであつて、其れは又心相應法とも心俱住法とも言はれるものであると、考へられてゐたことを知り得るのであるが、さて斯くの如き心所法の大部分を收めてゐる所の行蘊は、法聚論に於て如何なるものとして考へられてゐたであらうかと言ふに、同論 (§1.) に於て次の様に言はれてゐる。

「如何なる法が善であるか。

色境、聲境、香境、味境、觸境、法境の夫々に關して、喜俱行 *somanassa sahaḡata* 智相應 *nānasa-nipayutta* の欲界繫の善心が生じてある其の時に、觸 *phassa* 受 *vedanā* 想 *saññā* 思 *cetanā* 心 *citta* 覺 *viākka* 觀 *vicāra* 喜 *pīti* 樂 *sukha* 心一境性 *cittass'ekagatā* 信根 *saddhindriya* 勤根 *viriyin-driya* 念根 *satindriya* 定根 *sañādhindriya* 慧根 *paññindriya* 意根 *manindriya* 喜根 *somanassin-driya* 命根 *jīvitindriya* 正見 *sammāditthi* 正思 *sammāsankappa* 正精進 *sammāvāyāma* 正念 *sammāsati* 正定 *sammāsamādi* 信力 *saddhāba-*

1a 勤力 viriyabala 念力 satvāla 定力 samādhi-
 bala 慧力 paññābala 慍力 hīribala 愧力 ottap-
 pabala 無貪 alobha 無瞋 adosa 無癡 amoha 無
 貪欲 anabhijhā 無瞋恚 avyāpāda 正見 samma-
 ditthi 慍 hiri 愧 ottappa 身輕安 kāyapassaddhi
 心輕安 cittapassaddhi 身輕性 kāyalahuta 心輕性
 cittalāhuta 身軟性 kāyamuduta 心軟性 cittamu-
 dutā 身堪任性 kāyakammaññatā 心堪任性 cit-
 akammaññatā 身練達性 kāyapāgunīatā 心練達
 性 citta-pāgunñatā 身直性 kāyujjukata 心直性
 cittujjukata 念 sati 正知 sampajāna 奢摩他
 samatha 毘鉢舍那 vipassana 把握 paṅgaha 不
 散亂 avikkhepa 及び其の時に其れに縁つて起つた
 所の他の無色の諸法がある。之等の諸法が善である」
 と。

此處に觸より不散亂に到る迄に五十六の法があるが
 正見が二回出てゐるので、實は五十五である。法聚論
 では 58 以下に於て順次に之等觸受等を一々説明して

ゐるが、58. に到つて、之等觸受等の諸法の中に四
 蘊、二處、二界、三食、八根、乃至一法處、一法界が
 含まれてゐることを述べ、59. 以下に其の四蘊中の
 各々に攝せられるものを説明してゐる。其れに依ると
 四蘊とは受想行識の四蘊であつて、其の中行蘊中に攝
 せられるものは、今掲げた觸乃至不散亂の中から受、
 想、心、樂、意根、喜根を除いたものであるとされて
 ゐる。受、想、心は夫々受蘊、想蘊、識蘊の所攝であ
 るから之れを除き、樂と喜根は受蘊、意根は識蘊の所
 攝であるから、夫々其れ等を除いたのである。今心所
 法と言ふ時は前述の如く受、想、行の三蘊を意味する
 から、従つて、上に掲げた觸乃至不散亂の五十五法の
 中から心と意根とを除いた残りの五十三法は、總て法
 聚論に於て既に心所法と名付けられてゐたものである
 ことが解る。所が之れは欲界繫の八つの善心の中で、
 ③ 第一心即ち喜俱行、智相應、無行發 *asāra* *charena* 心が
 生じてゐる場合に、其處に存在する無色の諸法を出し
 たのであるから、従つて第二心以下八十九心の一々が

生じてゐる時には、其處に存在する之等無色の諸法も從つて變つて來る譯である。故に之だけが法聚論に説かれた心所の總ては無い。其處で法聚論によつて更に心所に攝せられる諸法を拾ひ出して見ると、次の様な諸法を追加しなくてはならないことになる。

正語 sammāvācā 正業 sammākammanta 正命 sammājiya 未知當智根 anaññātāṇassāmi tindrīya 口知根 aññindriya 具知根 aññātāvindriya 邪見 micchaditthi 邪思 micchāsankappa 邪精進 micchāvāyama 邪定 micchāsamadhi 無慚力 ahirikabala 無愧力 anottappabala 貪 lobha 瞋 dosa 癡 मोहा 貪欲 abhijjhā 瞋恚 vyāpāda 無慚 ahirika 無愧 anottappa 疑 vicikicchā 捨 upekkhā 捨根 upekkhindriya 苦 dukkha 憂根 domanassindriya

以上二十四法の中で最後の四法は受蘊の攝であり、残りの二十法は全部行蘊の攝であるとされてゐる。此の二十四法を前きの五十三法と合して七十七法が、法聚論其れ自らの説明に於て一應心所法であると決定せ

られたものゝ總てであることになるが、此の七十七法に就いての法聚論其のものに於ける解釋を見ると、之等七十七法の中の幾つかの法が同一の言葉によつて解釋せられてゐるものもあり、又或る法を解釋する時、其の同義語として並べ掲げられた所の幾多の名目の中に、之等七十七法中の幾つかを同時に見出すこともある。今斯くの如き其れ等の法は、法聚論に於て互ひに相等しい同一の法であると考へられてゐたものとして此の七十七法を整理し、併せて清淨道論の五十三の心所法と比較するならば次の如くなる。

〔清淨道論〕

〔法聚論〕

1. 觸 phassa — 觸
2. 受 vedanā — 受、捨、捨根、苦、憂根、喜根、樂 (前述)
3. 想 sañña — 想
4. 思 cetanā — 思
5. 覺 vitakka — 覺、正思、邪思 (正思、邪思は覺の一分なり)

(Dhs § 21, § 382.)

6、觀 vicīra — 觀

7、喜 pīti — 喜

8、勤 viyīya — 勤根、勤力、正精進、邪精進、把握、(邪精進は勤)

(S一分なり)(Dhs. §13. §56. §383)

9、命 jīvita — 命根 (Dhs §19.)

10、定 samādhi — 定根、定力、正定、心一境性、奢摩他、不散亂、邪定、(邪定は定根の

尙定根學が定と同義たる) (Dhs §11. §57. §384.)

11、信 saddhā — 信根、信力 (Dhs §12)

12、念 sati — 念、正念、念根、念力 (Dhs §14)

13、慚hiri — 慚、慚力 (Dhs. §38)

14、愧 ottappa — 愧、愧力 (Dhs §39)

15、無貪 alobha — 無貪、無貪欲 (Dhs §35)

16、無瞋 adosa — 無瞋、無瞋恚 (Dhs §36)

17、無癡 amoha — 無癡、慧根、慧力、正知、正見、毘鉢舍那、未知當知根、已知根、

具知根、(未知當知根等の三) (Dhs §16. §296. §364. §555.)

18、身輕安 kāyapassaddhi — 身輕安

19、心輕安 cittapassaddhi — 心輕安

20、身輕性 kāyalahuta — 身輕性

21、心輕性 cittalahuta — 心輕性

22、身軟性 kāyamudutā — 身軟性

23、心軟性 cittamudutā — 心軟性

24、身堪任性 kāyakammaññatā — 身堪任性

25、心堪任性 cittakammaññatā — 心堪任性

26、身練達性 kāyapāguññatā — 身練達性

27、心練達性 cittapāguññatā — 心練達性

28、身直性 kāyujukata — 身直性

29、心直性 cittujukata — 心直性

30、欲 chanda

31、勝解 adhimokkha

32、作意 manasikāra

33、中捨 tatrāmajjhataṭṭā

- 34、悲 *Karuṇā*
 35、喜 *mudita*
 36、離身惡行 *kāyaduccarita-virati*——正業 (Dhs § 300)
 37、離語惡行 *vaciduccarita-virati*——正語 (Dhs § 299)
 38、離邪命 *micchājīva-virati*——正命 (Dhs § 301)
 39、無慚 *ahirikā*——無慚、無慚力 (Dhs § 293)
 40、無愧 *anottappa*——無愧、無愧力 (Dhs § 394)
 41、貪 *lobha*——貪、貪欲、(Dhs § 391)
 42、癡 *moha*——癡
 43、邪見 *micchādiṭṭhi*——邪見
 44、掉擧 *uddhacca*
 45、昏沈 *thina*
 46、睡眠 *middha*
 47、慢 *māna*
 48、瞋 *dosa*——瞋、瞋恚 (Dhs § 419)
 49、嫉 *issa*

- 50、慳 *macchariya*
 51、惡作 *kukkucca*
 52、心住 *cittatīhiti*
 53、疑 *vicikicchā*——疑

以上の表によつて知り得るが如く、今定根、定力等を定と同一であることさへ許されるならば、法聚論に出づる七十七の心所法は、清淨道論の五十三の心所法の中で三十九法中に全部收まる譯であつて、残りの十四の心所法のみが清淨道論に有つて法聚論に無いことになる。之等の諸法は法聚論に於ては、心所法中に數へられてゐても必要が無い爲に出さなかつたのか、或は心所法として數へられてゐなかつたのか、其の邊が明かでないが、法聚論に於て心所法を數へて七十七と言ふ様な數字は勿論出てゐないし、又恐らく心所に對する考へが未だ其れ程明確ではなかつたであらうから、唯「是くの如きものは心に屬する *cetasika* ものであるから、心所法である。」位の程度であつて其れ以上には進んでゐなかつたものであらう。然るに

清淨道論は法聚論其のもの、解釋によつて、其れ等七十七法を整理して三十九法に縮小すると共に、更に十四法を加へて五十三の心所法を立てたのである。所が前述の如く清淨道論では之等を纏めて五十三と言ふ様な數を出して居らず、又其れ等を心所法であるとは言つてゐないのであつて、常に之等を表はずには受と想とを除いて「行」と言ふ語を使つてゐるが、然し清淨道論中 (P. 589) に於て、觸、受、想、思、命、心住作意の七法を、「七つの心所」と言つてゐる例もあるから、清淨道論に於ても之等を心所と名付けてゐたと考へてもよふと思ふ。攝阿毘達磨義論迄下ると、心所の概念が極めて明確であつて、其の第二章心所品の最初には偈を以つて、「生滅を共にし、又所縁と事とを共にし、心と結合せる五十二法 (心住を除く) は心所なりと解せらる。」

Ekuppādanīordhā ca ekālambaṇāvattukā,
Cetoyuttā dvipaṇhāsa dhammā cetasikā matā,
と言つて、心所を明瞭に定義付けてゐる。心所の分類

南傳阿毘達磨の教義に就いて

法に於ても攝阿毘達磨義論に出づるものは、清淨道論に出づるものよりも一段の進歩を示して居り、餘程有部所傳のものに近付いて來てゐる様に思はれる。或は其の間に有部教義の影響を受けてゐる結果であると考へられないこともない。

註

① 心住は力弱き定のことである。心住を定中に攝するのは、法聚論 § 11. & 57. に於て、「心住」 *cittassa thiti* が定根、定力、正定等の同義語として用ひられてゐるからであつて、寧ろ清淨道論に於て之等二つを別立する所に、不自然なものを感じる。

② 心所法に對して非心所法 *acetasia* とは心と一切の色と無爲界とであり、心相應法 *cittavippayuta* と心不俱住法 *cittavimsamsatha* とは、其の中から心を除いた残りであるとされてゐる。之れは心其のものは心所法でないことは明かであるけれ共、心は心と相應するとも心と不相應であるとも言はれ得ず、又心は心と俱住であるとも不俱住であるとも言はれ得ないからである。

③ 法聚論では有行發心の場合に限つてのみ、「有行發 *sasah-khārena*」と言ふ語を加へてゐて、無行發心の場合には何等特別に注意がしてなす。清淨道論 P. 452. では有行發、無行發を言ふ場合々々 *sasankhāra, asankhāra* と言ふ字

が用ひられてゐる。

④八十九心のこと「解説」一一〇頁—一二三頁に出る。

九、識見説

根見か識見かの問題は北傳では随分喧しいが、南傳では簡單に識見説を採つてゐる。然し同じ識見説であつても、眼の勝義根に相當する所の淨色眼を立て乍ら然も識見説を採用してゐる所に、大衆部一派の識見説とは異なるものゝあるのを見逃してはならない。其の識見を説く文は南傳の諸論書中數多くあるが、今は清淨道論二〇頁を引用するに止めて置かう。曰はく、『眼

によつて色を見て』と言へるは、因 *Kaṭana* と言ふこととで「眼」と言ふ名稱を得たる所の、色を見る能力ある眼識によつて色を見て、なり。然るに先舊師 *Paṇḍita* は言へり、『眼は色を見ず、心に非ざるが故に。心は(色を)見ず、眼に非ざるが故に。門 *Uṭṭara* (即ち根)と境 *ārammaṇa* とが和合せる時に *saṅghāṭṭī* 眼の淨色を土臺とする所の心によつて見らるゝなり』と。然るに斯くの如きに於て、之等は「乃によつて貫

く」等に於けるが如く、有資糧論 *ssamāhārikathā* と言はる。其れ故に「眼識によつて色を見て」と言へる之れこそが此處なる義なり」と。即ち恰も世間に於て事實は矢によつて貫く時、「乃によつて貫く」と言へるが如く、眼によつて見ると言ふも、そは眼を資糧として眼識によつて見る意なり、と言ふのが此處に顯はされた意味である。

註

① *Ats P. 399—400*、略之れと同じ。

② 七論に對する佛音以前の註釋家なるべし。

十、諸法の諸門分別

以上五蘊の順序に従つて、南傳の阿毘達磨の教義の中から注意すべきものゝみを引き出して簡單に見て來た積りである。順序としては次に識蘊の一般論として八十九心と十四心作用とに就いて述べるべきであるが此の二つは南傳阿毘達磨の一特徴とも言ふべき教義であり乍ら、有部教義との比較の上に於て特に注意を要するものでもなく、又水野氏の「解説」一一七頁—一

二二頁に於て可成り詳しく紹介されてゐるので、今は省略して、次に分別論 *Vidhāṅga* の第一章蘊分別、第二章處分別、第三章界分別の夫々の問分 *pañhāpucc-*

hāka に説かれてゐる所の、極めて數多き諸門分別の中から、重要なものだけを抜き出して紹介することとする。先づ善不善無記の三性によつて分別すれば、色蘊と無爲界とは全部無記である。受想行識の四無色蘊は三性に通ずるが、更に其中で前五識と意とは無記であるから、意識と受想行蘊だけが三性に通ずる譯である。尙、受蘊の中で憂根は常に不善であるとされてゐることは注意を要する。

次に異熟と異熟生法 *vipākadharmadhama* とによつて分別すれば、色蘊と無爲界とは其の何れでもない。受想行蘊の中には或は異熟あり、或は異熟生法あり、或は其の何れにも非ざるものもある。識蘊の中では前五識は總て異熟であり、意界には異熟なるものとして所作 *kiṛiya* なるものとあるが、此の所作の意界は異熟でもなく、又異熟生法でもない。意識界も意界と同

様に異熟なるものと所作なるものとあるが、更に善不善の心は意識界を體と爲して居り、此の場合の意識界は異熟生法である。

次に有漏無漏によつて分別すれば、色蘊の全部と前五識と意界とは總て有漏であり、意識と受想行の三蘊とが有漏無漏に通じ、無爲界は無漏である。

次に三界繫によつて分別すれば、色法の全部と前五識と意界とは欲界繫のみであつて、意識と受想行の三蘊とが三界繫と不繫とに通じ、無爲界は不繫である。

次に可見と有對とによつて分別すれば、色蘊の中の色處は可見有對であり、五根と四境（色處を除く）とは不可見有對である。受想行識の四蘊全部と、法處所攝の色と無爲界とは不可見無對のみである。

註

- ①有部では色蘊の中、色處と聲處と無表色のみ三性に通じて他は全部無記であるとする。南傳では無表色は立てない。
- ②無爲界に就いての以下の論述は法衆論に據る。
- ③南傳阿毘達磨の一特徴である所の此の所作心に就ては、今の所未だ私にははつきり解らないが、要するに有部の工巧

處無記又は威儀路無記の考へ方に近いであらう。Ats 2590. 又南傳では法聚論以後意界と意識界とは全然區別せられて居るが、之れも南傳の特徴らしう。

④ 其れ故に之等は總て順取 upādānīya であり、雜染 saṅki-tesika である。此の點では有部の所謂前十五界唯名有漏は南傳にも應用し得る。

十一、廿四緣説と六因四緣説

南傳の廿四緣説、及び其れと北傳の六因四緣説との關係に就いては、既に渡邊樸雄氏、水野弘元氏等によつて詳しく紹介されて居り、又其の勝れたる研究も發表せられてゐる。其れ故に今私は此の問題に就いて此處に言ふべき何ものをも持ち合はせてゐない。唯此の問題に關連して次のことを注意したいと思ふ。

第一には廿四緣説中の名稱と六因四緣説中の名稱との間に於て、全く一致するもの、又は略一致するものも相當にあるが、然し發趣論及び其の註釋や清淨道論や攝阿毘達磨義論等に於ける廿四緣の解釋を見ると、其れ等名稱の一致する緣の間に於てすら、内容的には屢々非常な隔りを見出すことがあると言ふ事である。

例へば因緣、増上緣の如きは南傳全く名稱を同じくしてゐ乍ら、内容より見れば殆ど別個の緣であるが如き或は南傳の異熟緣 vipāka-paccaya が名稱より見る時は有部の異熟因 vipāka-hetu と略一致してゐ乍ら、内容より見る時は、却つて南傳の業緣 kamma-paccaya の方が有部の異熟因と一致するが如きである。

第二には、廿四緣説の最初の五緣が、名稱より見れば北傳の四緣と略一致することである。即ち廿四緣の第四、無間緣 anantara-paccaya と第五、等無間緣 samanantara-paccaya とは、名稱に於ても内容に於ても略同一のものであるから、無間緣を等無間緣中に攝するならば、之等五緣の名稱は北傳の四緣の名稱と全く一致する譯である。然も之等五緣が廿四緣の最初に置かれてゐる所に、廿四緣説と四緣説との間に密接なる關係のあることを想はしめるものがある。其處で廿四緣説と四緣説との間で、何れが何れに影響を與へたか問題となるが、私は四緣説の方が廿四緣説よりはより古い時代の成立に屬するのではないかと考へて

ゐる。現存の論書の上より見れば或は廿四縁説の方がより古い時代の製作と想はれるものゝ上に顯はれてゐるかも知れないが、然し四縁説は六因説が有部特有の因果説であつたのに對して、佛教の各派に於て共通に用ひられてゐた因果説であつた様に思ふ。のみならず婆沙論によれば、有部自ら六因縁は佛説に非すと許してゐたのに對して、四縁説は何處迄も佛説であると主張されてゐる。之等によつて見る時は、六因説と四縁説との間には、成立の時期の上に於て相當の隔りを想定しても誤りでない様に想はれ、或は四縁説の成立は有部の成立以前の時代に遡り得るものではないかと想はれる。但し資料の不足の爲、之れも單なる一つの推測たるに過ぎない。

註

① 渡邊樸雄氏、「南北兩七阿毘達磨論の交渉」(日本佛教學協會年報、第五年)。七五—七八頁。一〇七頁。水野弘元氏

「南方上座部論書解説」八二頁—八六頁。

② 婆沙論十六(正藏廿七卷七九頁上)。

十二、三結配列の順序

南傳阿毘達磨の教義に就いて

身見、戒取、疑の三結の並べ方には二様の順序がある。即ち私の調べて見た限りでは南傳の諸經論に出づるものと、漢譯の解脫道論と舍利弗阿毘曇論とは身見疑、戒取の順序を採つて居り、漢譯の其の他の諸經論は身見、戒取、疑の順序を採用してゐる。解脫道論が南傳の配列順序と等しいのは當然であるが、舍利弗阿毘曇論が南傳と等しいのは注意すべきであつて、通常、此の論は犢子部所傳のものであると言はれてゐるが、其の教義は必ずしも犢子部的では無く、却つて教義に於ても形式に於ても南傳的なるものを多く含んでゐることは、既に學界の定説となつてゐるが、今此の三結配列の順序に關する此の事實も、此の論が南傳的であることの一つの資料たり得る譯である。

註

① 此の三結に欲貪 *kāma-chanda* と瞋恚 *vyāpāda* とを加へて五下分結とすることもあるが、其の場合の身見、戒取、疑に就いても同様である。

十三、世間論

欲、色、無色の三界の中、先づ欲界に就いて見るに清淨道論は屢々「五趣」と言ふ語を出して居り、そして其の五趣の内容が地獄、傍生、鬼界、人、天の五である事をも記述してゐるから、清淨道論は五趣説であつたと見るべきであらうと思ふ。所が攝阿毘達磨義論(P. 21)では五趣であるとも六趣であるとも言つてゐないけれど、欲界に阿修羅身 *asurakāya* を加へて地獄等の六つを立てゝゐるので、六趣説ではなかつたかと考へられる。さうすれば南傳に於ては始めは五趣説であつたものが、後に阿修羅を別立して六趣説となつたと見ても差支へ無いと思ふ。

次に色界に就いては北傳では一般に十七天を立てるが、有部の正統派では大梵天を梵輔天中に收めて十六天とする。南傳では大梵天を別開し、更に廣果天より無想有情天を別開してゐるが、無雲天と福生天とを立てないので合して十六天となる。

次に三界各地の有情の壽量の計算に就いても、南傳と北傳とで幾分異つた所がある。今分別論と攝阿毘達

磨義論との説を俱舍論の説と比較して異なる點のみを示せば、攝阿毘達磨義論では地獄、傍生、鬼界、阿修羅身の四惡生地 *apaya bhūmi* と、人と、阿修羅に墮すべきもの? *vinipatikasura* とには壽量の決定が無くとされて居るが、分別論では人間の壽量は百年前後であると云ふのみ、地獄等の壽量に就いては何も記されてゐない。四大王天以下の壽量は兩論全く一致してゐる。其の中、梵衆天の壽量を劫の四分の一、梵輔天の壽量を半劫、大梵天の壽量を一劫と爲してゐるのが、俱舍論の説と異なるのみ、他は全く俱舍論の説と同様である。

次に世界の形態に就いても俱舍論との間に幾分の隔りがある。今清淨道論 (P. 209—6) に依れば世界の全體の周圍は三百六十一萬三千五百十由旬あると言ふ。其處に廿四萬由旬の厚さのある所の大地 *vasu(m)dhara* (金輪に相當す) があつて、下の方へ押へつけてゐる。其の下? には四十八萬由旬の厚さのある所の水 *jala* (水輪に相當す) があつて、九十六萬由旬の

厚さのある風 *vata* (風輪に相當す) の上に安住してゐる。其の大地の上には須彌山があるが、此の須彌山は海中に沈むこと八萬四千由旬であり、海面より出で、聳ゆること又八萬四千由旬である。其れより半分づゝの量によつて次第の如くに海中に沈み、又海面より出づる山々 (名稱は俱舍論と同じ) があつて須彌山を取り巻いてゐる。其れ等の山々は夫々種々に異なつた寶石 *ratana* によつて飾られてゐると言ふ。之等の諸山は大王 *maharaja* の住處であり、又諸天や藥叉の出沒する所である。次にヒマラヤ *Himaya* 山は高さ五百由旬であつて、長さ幅は三百由旬である。其れは八萬四千の峰によつて飾られてゐる。又閻浮洲にあつて、那伽 *naga* と言ふ異名を持つてゐる所の閻浮樹は、幹の周り五十由旬であつて、幹と枝との全體の長さも五十由旬である。又其の蔭と其の高さとは各々百由旬であると言ふ。鐵圍山 *cakkavala* は岩石の積集より成つてゐて、以上の一切世界を取り巻いて住してゐる。其れは大海に沈むこと八萬二千由旬、海面より

南傳阿毘達磨の教義に就いて

出で、聳ゆることも亦八萬二千由旬である。月輪は四十九由旬であり、日輪は五十由旬である。三十三天の世界? (*bhavana*) と阿修羅の世界? と、無間大地獄とは一萬由旬である。閻浮洲も亦一萬由旬であるが西牛貨洲と東勝身洲とは七千由旬であり、北俱盧洲は八千由旬である。之等の (四) 大洲は夫々五百の小洲 *paritadipa* を眷屬としてゐる。以上の一切が一鐵圍山の攝であつて、即ち一世界 *lokadhātu* である。(三つ) 斯くの如き (世界) の間に於て、世間の間にある所の地獄があると言ふ。 *tad-antarasu lokantariy-antihaya* 以上が清淨道論に於ける世界の形態に關する説明の全部である。

次に世界^⑩の成壞、即ち北傳の成住壞空に相當するものとしては壞 *sahvattia* 壞住 *sahvatiathayi* 成 *vivatta* 成住 *vivattitthayi* と言ふのがあつて、之れが次第の如く壞空成住に略一致する。又火水風の三災 (但し此の語なし) のことより、所謂六十四轉劫の説明に到る迄總て北傳と大體に於て一致する。唯注意

すべきは南傳に於ける阿僧祇劫の考へ方である。

即ち有部で阿僧祇劫と言へば一大劫（即ち成住壞空の各二十中劫合して八十中劫）を阿僧祇（極めて莫大なる數）倍したゞけの期間であるが、清淨道論では北傳と同様に、壞、壞住、成、成住を合して大劫 *mahākappa* と名付けてゐる^⑩。之等壞、壞住等の四が夫々一つの阿僧祇劫であると爲してゐる。但し今私が同様に阿僧祇劫と譯したのも、原語の上では南北兩傳の間に幾分の相異があつて、俱舍では *asankhyeyak-alpa* となつてゐるが、清淨道論では *kappassa asankhyeya* となつてゐるから、此の方は直譯すれば「劫の阿僧祇」である。

註

- ① *Vism. P. 656. P. 552. (P. 237) etc.* 「三有、四生、五趣、七識住、九有情居」と言ふ配列は清淨道論に於ける一つの型であるが、之れは又略して「有、生、趣、識住、有情居」とも言はれてゐる。
- ② *Vibh. P. 422—6. Abhidhammathasāṅgaha P. 21.*
- ③ *Vibh. P. 422—6. Abhidhammathasāṅgaha P. 22—3.*

④ 但し無雲天と福生天を立てないので、遍淨天の六十四劫の次は、直ちに無想有情と廣果天の五百劫である。

⑤ *As. P. 14.* に水（輪）等のこと出づ。

⑥ 俱舍では三十六億一萬三百五十由旬であると言つてゐるが之は洛又（十萬）を億と譯した爲の相異であつて、實はこの清淨道論の説と一致してゐるのである。

⑦ 但し其の順序は俱舍論と異つてゐる所があるが、恐らく清淨道論の此の部分が偈の形を取つてゐる爲の相異であらう。

⑧ ヒマラヤ山の大きさを計算してゐるのは珍らしい。

⑨ *Eng. Tr, P. 238.* “in the spaces between three of them ……” 即ち地獄は總て鐵圍山に圍まれたる三つの世間の間に在るとする。之は阿含の説を繼承するものである。

⑩ *Vism. P. 414. — P. 421.* に出づ。又 *Vism. P. 367.* にも僅かに之れに關説してゐる。

⑪ *Vism. P. 120. P. 121.*

⑫ *Vism. P. 414.*

十四、外定と安定

南傳に於ける外定 *upacārasamādhi* と安定 *appanāsamādhi* とは、夫々次第の如く、北傳の近分定と根本定とに相當するものであるが、此のことに就いては水野弘元氏が既に「解説」九七頁に於て指摘せられ

てゐるから、説明は一切省略する。

十五、種性地と世第一法

四道 *magga* (北傳の四向と同じ) 四果の中で、預流道が見道であることは南北兩傳共同様であるが、清淨道論 (P. 672. P. 677. P. 678.) を見ると四道の各々の直前に種性地 *gotrabhū* と言はれる位があり、此處に於て種性地智を起して、四道に對して始めて心を傾けると言はれてゐる。其中、預流道直前の種性地智が有部の世第一法に相當するものであることは明瞭であるが、此の見道直前の種性地こそは清淨道論に説かれた幾多の種性地の思想の中で、最も根本的なものであつたであらうと想はれ、更に想像を逞しくすれば、有部の世第一法に相當する位は、之れを種性地と名付けるのが佛教一般の通則であつて、有部が之れを世第一法と名付けたのは、其の異例に屬するのでは無いことも想像せられる。

先づ清淨道論によれば、見道直前の種性地智を解釋して、次の様に言つてゐる。(P. 672)

南傳阿毘達磨の教義に就いて

「願智 *anulomāṅga* の行修 *asevana* の終りに於て、無相 *animitta* 無轉 *appavatta* 無行 *visakkhāra* なる滅、涅槃を境と爲し、異生姓 *puṭhujāna-gotta* 異生數 *saṅkha* 異生地 *chūmi* を起え、聖姓 *ariyagotta* 聖數、聖地に入りしゝある所のものであつて、涅槃の境に對して始めて (心を) 轉ぜしめ *pañhamāvattana* 始めて (心を) 曲げ *pañhanābhoga* 始めて (心を) 集中せる状態 *pañhamasamannihārahūta* (である所のもの) (其れは、預流) 道に對して無間 *anantara* と等無間 *samantara* と相續 *asevana* と近依 *upanisaya* と非有 *n'atthi* と離 *vigata* との六行相によつて緣たる状態を成じしゝあり、……再び退轉せざる所のもの *apunarāvattaka* であるが、(斯くの如きの) 種性地智 *gotrabhūṅga* が生ずる。」と。

之れに對して有部の世第一法は、其のものを等無間と爲すことによつて、異生性を捨て、聖性を得、邪性を捨て、正性を得、斯くの如くして能く正性離生に入

る所の心、心所法のことであると云はれてゐるから、先づ思想的に考へて、見道直前の種性地智が世第一法と一致することには殆ど疑の餘地が無いと思ふ。

次に用語の上より見ると、巴利には世第一法と言ふ語は無いらしいが、逆に有部の論書の中に世第一法のことを性地法と言つてゐる所がある。其れは異部宗輪論(中卷三八頁右)に於て、大衆部等の本宗同義とし

て、
 ③ 乃至性地法皆可説有退

と言つてゐる所の此の「性地法」であるが、之れを陳譯で見ると「性法」とあり、又秦譯では「種性法」となつて居り、西藏譯でも「種性法」 rigs-kyi chos (gotra-dharma) となつてゐるけれども、然し新譯の「性地法」は西藏譯より推して gotra-bhūmi-dharma であつたと想はれる。此の性地法を、述記は世第一法のことであると爲して、「如毗婆沙第三卷説」と言つてゐるが、然し現存の婆沙論の三卷には世第一法のことを性地法と名付けてゐる例は無い様に思ふ。何れにも

せよ宗輪論の性地法が前後の關係より見て、述記に言ふが如く世第一法を意味するであらうと言ふことには殆ど疑ひが無く、従つて有部に於て、世第一法を又種性地 gotra-bhūmi とも名付けてゐたことになる。所で此の “gotra-bhūmi” は巴利にすれば “gotra-bhūmi” であるから、これによつて南傳の種性地 gotrabhūmi を有部の世第一法に配當することに對しては、用語の上に於て一層確實なる根據を得たことになる。

所が斯くの如き意味に於ける種性地は、幾多の種性地の中の或る一つの種性地であつて、南傳に於ける種性地一般では有り得ない。何故なれば清淨道論には斯くの如き種性地以外にもつと廣い意味の種性地が屢々説かれてゐるからである。即ち一來道、不還道、阿羅漢道直前に於ても亦種性地智の生ずることは前にも述べたが、其の他禪定の説明中にも此の種性地と言ふ語が出て来る。それは外定より安定に到る中間、安定の直前であつて、此處に同様に種性地 gotrabhūmi と言はれる一つの階段を立てゝゐる。之れは恐らく安定は色

無色界繫或は不繫であるのに對して、外定は必らず欲界繫である所からして、外定より安定へと進み行く過程を入見道の過程に做つて、此處に種性地と言はれる一階段を施設したのでは無いかと考へられる。何れにせよ、見道直前の種性地が多くの種性地の中で最も原始的であり、最も根本的なものであつたであらうと言ふことは、次の文によつても略想像出来る。即ち人施設論十三頁に種性地を定義して曰はく、

「或る諸の法の等無間に聖法への趣入がある所の其の法を具足せる所の人が種性地と言はる」と。又増支部^⑥の經典中に曰ふ、(A. vol IV P. 373)

「比丘等よ、之等の九人は供養、恭敬、尊重、合掌すべき世間の無上なる福田である。九とは何ぞや。阿羅漢、阿羅漢に達する爲の途上に在るもの arahathī-āya patipanna……預流(者) sotāpanna 預流果を實證する爲の途上に在るもの sotāpatiphalasacc-hikiriyaṃ patipanna 種性地 gotrobhū nari」と之れに相當する所の増一阿舎の經典に曰はく、(正藏

二卷、七六七頁中下)

「有^②九種之人、可^レ敬可^レ貴、供^レ之得^レ福。云何爲^レ九所謂向^ニ阿羅漢、得^ニ阿羅漢……(向)種性人爲^レ九」と。

以上の諸經論の説、及び此の種性地 *gotrahumi* が大乘瑜伽行派に於て、修行の最も低き一階位として立てられてゐることよりして見る時は、有部の世第一法に相當する位、或は其の世第一法を含む其れ以前の位は、之れを種性地と名付けるのが佛教一般の通則であつて、有部は特に之れを世第一法と名付けたものではなからうかと想ふ。以上は單に一つの想像たるのみ、識者の御批正を待つ。

註

① 水野弘元氏は「解説」一三一頁に於て、之れを有部の正性離生に配當して居られる。

② 娑沙論三(正藏廿七卷一三頁上)、發智論一(正藏廿六卷九一八頁上)。

③ 此の文のあることに就きては畏友、平松友嗣氏より御教示を得た。

⑤ *Vism. P. 138.* 安定直前の種性地を説明して、「それは小種性を征服すること、大種性を修習すること、よりして種性地とも言はる。」

tanī paritaggotābhāvanato mahaggatagotābhāvanato ea gotrabhū ti pi vuccati. と言ひつゝある。

⑥ *Vism. P. 83.*

⑦ 此の文のある事に就いては龍山章眞氏より御教示を得た。

⑧ 異本に「向」の字無し。

十六、四諦の現觀と其の十六行相

有部では見道に於て十五心の四諦の現觀を立て、第十六心、道類智の位に預流果に趣入すると説く。之れに對して清淨道論 (P. 689 ff.) では四諦の現觀 *abhisamaya* は見道即ち預流道に於てのみで無く、四道(即ち四向)に於て一々に四諦の現觀が爲されるものと説いてゐる。然も其れは一刹那に四諦を現觀するのである。恰も燈火が非前非後の一刹那に同時に燈心を燃やし、闇を除き、光明を放ち、油を無くするが如くに、預流道乃至阿羅漢道の四道智は、一刹那に苦を遍知現觀によつて現觀し *dukkham parinnāhissamayena*

abhisameti 集を斷 *pahāna* 現觀によつて現觀し、道^①

を修習 *bhāvanā* 現觀によつて現觀し、滅を實證 *sacchikiriya* 現觀によつて現觀するのである。斯くの如

く四道は夫々一刹那に四つの所作 *kicca* を爲すが、如何にして其れが一刹那に爲されるかと言ふと、四諦の十六行相 *solasa ākara* は如實義 *tath'attha* なる

點に於て一つの攝であるが故である。即ち如實義と言ふことで實き知るが故に、十六行相が一刹那に實き知られるのである。其の十六行相の名稱は有部所傳のもの

と大いに異つてゐるが、今之等十六行相は何故に之れより増されもせず、又減ぜられもしないのかと言ふに、四諦の一々に就いて、自性よりして一行相を建立し又他の三諦に對して夫々三行相が建立されたからであるとしてゐる。併せて表示すれば次の如くである。

(自性よ)〔苦に對す〕〔集に對す〕〔滅に對す〕〔道に對す〕

〔苦の壓迫の義。有爲の義。變易の義。燃焦の義。〕

pīṭana

sakkhata vipariṇāma santāpa

集の攀縁の義。因縁の義。結の義。障碍の義。

ayuhana nidāna samyoga paibodha

滅の出離の義。不死の義。遠離の義。無爲の義。

nissaraṇa amata v.veka asekhata

道の導出の義。増上の義。因の義。觀見の義。

nīyāna adhipateyya hevu dassana

此の道智の四つの所作、即ち遍知と斷と實證と修習との中で、遍知は別して言へば斷遍知 *pahānaparī-*

*ñā*のみ、通じて言へば清淨道論 P. 608 で斷遍知と

共に三遍知 *tisso parīñā* と言はれてゐる所の所知

遍知 *ñātaparīñā* と分別遍知 *tīraṇaparīñā* とも

亦其中へ攝せられる。次の斷は伏斷 *Vikkhaṃbhan-*

appahāna 彼分斷 *tad-angappahāna* 斷斷 *samucch-*

edappahāna の三種の斷の中で、別して言へば斷斷の

みであるが、通じて言へば三斷共に其中へ攝せられ

る。次の實證は一般的に言へば次の如く分れてゐる。

世間——初禪等に達すること。

bhāvaṇa

實證

修——後の三道（一來向乃至阿羅漢

南傳阿毘達磨の教義に就いて

出世間

dassana

と。

見——初道（預流向）の刹那に涅槃

を見ること。

之等の中で今四道の所作としての實證は出世間の實證全部である。修習にも亦出世間なるものと世間なるものとあるが、其の中で今此處なる修習は出世間の修習の方である。

以上赤沼教授の御指導によつて、清淨道論を中心とする南傳阿毘達磨の教義の中より、特に興味ある點のみを摘出して、之れに對する卑見を加へつゝ簡単に解説した積りである。此處に此の稿を終るに際して、教授に對し甚深の謝意を捧ぐ。(完)

註

① 苦集道滅の順序に就いては、拙稿「分別論中の法心分別に就いて」(宗教研究新第十一卷第四號)九六頁參照。

② 「主たること」の意味である。

宗教儀禮の序論的考察

棚瀬日出磨

一
宗教に於て一般に宗教儀禮と言はれる現象が如何に普遍的であるかは少しく宗教の實際を觀察するものならば何人も認めるであらう。否むしろ客觀的に考察し得る宗教は儀禮であるとすら言ひ得るであらう。

久遠の光を傳へるもの寂びた燈籠、馥郁たる薫をたゞよはす香、生々しく赤き血の滴る獸の犠牲、嚴かな聖衣に身を清めて司祭がさゞぐる祝詞、もの凄き氣宇にて行はるゝ呪文、敬虔に頭をうなだれ合掌する信者の群、動物のわざを真似るトーテム部族、赤道下の月明に狂ふ土人の舞踊、鈴のも淋しく巡禮を續くる人々之等の如き現象を我々は未開宗教に於てのみならず何等かの形に於て高等宗教に於ても發見する。而して我

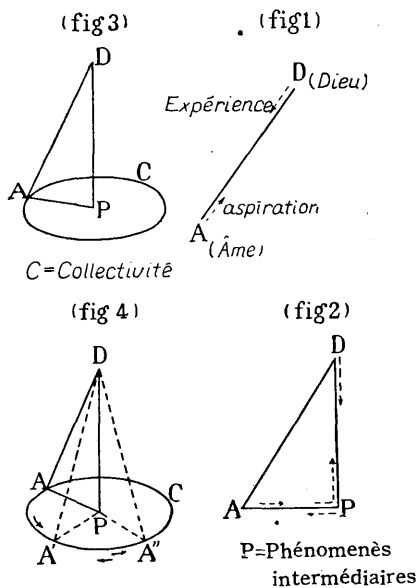
々が常識的に漠然と儀禮的なるものとして把握してゐるところのものである。然し嚴密に言へば宗教儀禮とは一體如何なるものであらうか。宗教儀禮そのものを研究の對象となさんとするにも或は又、儀禮的側面から宗教の如何なるものであるかを探求せんが爲にも宗教儀禮を如何に解するかを目安は最初に求められねばならぬ。

この必要の爲にまづストラスブルグの神學教授ロベール・キル (Robert Will) の儀禮觀から考察の歩を踏み出して見よう。キルに依ると宗教の最も純粹なる形態は人間の靈 (A) と神 (D) との交通にある。靈が神に憧憬を求め、靈が神を経験する時それが宗教の本質をなすのであつて、之が又同時に宗教儀禮の性格

を構成するのである。(fig. 1) 次に少しく此の靈と神との關係が複雑化すると中間的媒介(P.)を使用するに至る。即ち靈は神に向つて祈禱(Ia prière) 犠牲(Le sacrifice) 等の如き人間の行動による媒介物を以て接觸せんとし神から祕蹟(Le sacrement) 神語(Ia parole)を得る形式であつて、キルは之を儀禮の現象的側面('l'aspect phénoménale du culte)と呼んでゐる。(fig. 2) 次に第三の形態として第二の形態が教團等の如き集團中に挿入された場合が考へうる。換言すれば靈の所有者たる人間は社會的集團の一員であるのである。(fig. 3) 更に此の第三の形態は動的なる關係として理解されねばならない。即ちAはD、及びPに關連するのみではなく、社會的成員の一員として相互の關係を有するのである。(fig. 4)

勿論此の何れの形態を取るかは人の性格によつて決定せらるゝのであつてA—Dの直線の關係を主とする人、Pを通る關係に重點を置く人、社會的關係を中心とする人、と言ふ具合に種々相が存在するのであるが⁽²⁾

宗教儀禮の序論的考察



一般的にキルは次の如く儀禮を定義せんとしてゐるのである。曰く、「儀禮とは個人の宗教的經驗と憧憬との發現であつて、それは媒介的現象の機構によつて發展し宗教的集團の現象によつて結合し以て増大する所のものである」⁽³⁾。

確かにキルの考察は俊敏であり、整理力は卓抜であるが、些か中心點に明確を缺きらひが⁽⁴⁾ありはせぬであらうか。先に示した圖によればP(媒介的現象)を

通る點が中心の如くであるが、然し我々は儀禮を以て單なる媒介的現象と考へたくはない。キルの定義の漠然たる理由は佛蘭西語のもつ *le culte* の概念の廣き爲でもあらうが我々は今少し的確に儀禮そのものを把握し度いと思ふ。それ故に私はキルの定義で言へば宗教經驗の發現 (expression) であると言ふ點に中心點を置いては如何かと云へる。キルは古い宗教の定義たる「宗教とは神と人との關係である」といふ事を考へ方の基礎に置いてゐる様である。然し所謂神を最初から前提して出發すると儀禮は媒介物であると言ふ様に生ぬるく解せられ易い。儀禮は獨り有神的宗教にのみ獨占さるべきものではないのである。

さて然しながら宗教經驗と稱するものを前提にして然る後にその發現したものが宗教的儀禮であると解さるべきものでもない。こゝで宗教とは何ぞやと言ふ問題を考察すべきであるが今私は此の問題に立ち入る餘暇を所有してゐない。たゞ然しながら宗教は觀念や感情や意志等を各々それだけとして所有するものでは

なく全心的生活を包含するばかりでなく實に全人的生活を包含するものである事だけは注意しておかねばならない。宗教經驗の發現と言ふ點に着眼點を求めると言つたのは儀禮は外部的具體的なるものを放れて存在しないと云ふ事を重要視しなければならぬと言ふ事を意味するにある。即ち宗教的態度の中でこの人間の身體(口をも含めて)を通じて或は身體が何物かを用ひて可能となるものが儀禮である。宗教は内外兩面をふくむけれども宗教と言ふ名辭の有する通常のひびきでは主として心理的なるものが指示され易いけれども儀禮は外部的具體的なるものを離れては存在しない。主觀的内在的なる宗教意識は時に非常に衰微する事があつても外部的なるものなくしては儀禮はあり得ない。

即ち宗教儀禮はもと／＼宗教それ自體の半面であり可視的・可聽的、即ち外部的なるものである。然し私の意圖する所は外部的なるものを目安とすると言ふまで、あつて儀禮を單に宗教における *Aussenseite* であるとかるく見るのではなく *eine Wirkung ihres Wesen*

と見る事はことわるまでもないであらう。さればとて儀禮が宗教における單なる *Aussenseite* となる事がないと言ふのではない。儀禮が *eine Wirkung ihres Wesen* である事は宗教が生な時のことである。時のたつと共に宗教の單なる外廓となる事もあらう。此の序論に於ては如何にしてかくなるかの考察をなす餘地はないけれども、儀禮は宗教における外部的なるものであるとの目安を以てそれが如何なる性質をもち、又如何なる變遷を辿るものであるか即儀禮全體の動的把握をなさねばならぬと言ふ事はこれだけの事からでも判明するであらう。

概括して宗教儀禮とは宗教における外部的なるものと稱であり、儀禮の研究とはかゝる外部的なるものゝ研究であると言へよう。⁽⁵⁾

宗教儀禮のこの規定に對しては幾多の質問が提出せらるゝに相異なる。蓋し其の中最も一般的な質問は儀禮には何等かの確定した慣習又は規則を必要とするのではないかと言ふのであらう。言ふまでもなく慣習や

儀規が多くの儀禮には存在してゐる。今その二三を例示するならば、祈禱に就て見ても、ブツシュマンは初穂の祭には毎年同じ言葉を繰り返すのであり、セイロンのベツダ族のシャマンは暗誦した數限りもなす *Gebetformel* を所有してゐる。パンツィヤネグリロは自由な祈禱と共に慣習によつて聖化された *Kultidener* が定例的動機に於て繰り返す祈りをも所有してゐる。ジュノッドのバロンガに就ての記述によれば多くの祈禱は極端なる祭式的性格を所有して人格の發露は全く缺除してゐると言ふ。バタクでも固定した祈禱文が呪師や司祭によつて繰り返されるとワルネックは言つてゐる。メラネシヤにもタタロ (*tataro*) と稱する形式的固定的なる祈禱が存在する事はコドリントンに報告されてゐる。ワルネックはバタクの犠供に關して仰山な儀式は形式の中に動いてゐるから、自發的な *Herzenseguss* よりも慣習の觀察が大切であると言ひドラクロアは舊來の傳統を中心とする默諾的信仰 (*La Foi Implicite*) に於て儀禮を取扱つたのである。⁽⁶⁾ それ故に

慣習的要素を見失つては儀禮の意義の大半は見失はれるけれども、然し全ての儀禮が必ず慣習を所有しなればならぬとは言へぬのみならず、かく考へては慣習を所有する儀禮の生成を説明する事が出来ないから儀禮全體としては慣習を必須と見る事をさける。かくて私は儀禮の大部分を占める形式規則慣習を所有する儀禮を狹義の儀禮と呼び、それを廣義の儀禮の中におくべきものと考へる。

次に儀禮たるには集團的なる事を必要とするのではないかと言ふ質問が提出せらるゝであらう。集團的なる事を宗教儀禮に必須であるとする考へはハリスンなどに見える。⁽⁷⁾集團的なる事は儀禮の機能に於て重要な役割を演ずるが集團的なる事が儀禮に缺くべからざるものと解する事は出来ぬであらう。個人的でも儀禮たるに差支ないと思はれる。之と共に儀禮 (worship or cult) は公共的であるが祈り (prayer) は私的であると見る見解が存在する。此の見解は積學プラットが採用し、ドレッサーが踏襲してゐる。⁽⁸⁾祈りが個人的

に行はるゝ事多く、儀禮が公共的に行はれる事の多い事は疑ないけれども、私は之を以て本質的な區別の標準とする事は出来ぬと考へる。儀禮は祈りをも包含し、個人にも社會にも關係するものである。

こゝで一應、外國語との關係を明らかにしておき度い。我々が常識的に儀禮と譯する語に ceremony, rite, ritual, cult, worship, 等がある。之等の單語の辨別は字書では殆んど不可能である。⁽⁹⁾それ故に唯僅か言葉の末端に現はされた慣用から區分するより外致し方がない様である。

worship, cult は廣義に使用せられるが rite, ritual, ritus は幾分慣習や形式を所有する狹義の儀禮を意味する様である。マイヤーのレキシコンでは feierliche oder kirchl. Brauch とあり R・G・G でも Ritus は宗教呪術の領域に於ける確たる習慣を意味すると言つてゐる。⁽¹⁰⁾アレントは狹義における ritual を目して routine of worship と言ひ⁽¹¹⁾バーンも rite を宗教的呪術的性質を有する慣習的行事となしてゐるのである。⁽¹²⁾

宇野圓空先生が宗教的行動と儀禮との間に区分をおかれて嚴密な意味で儀禮と言はれてゐるものは私の整理で言へば狹義の儀禮であり即ち rite, ritual を意味するものであると思はれる。⁽¹³⁾ 斯様に rite, ritual, Ritus は一定の慣習を必要とするが cult, worship, Kultus は必ずしもかゝる慣習を所有せざるものである。最後に ceremony (儀式) が問題となる。クークは ceremony (Kar) は一般的包括的であるが rite (Ri) は除外的であり小數者の爲のものであるとなし前者に fides implicita (盲信) 後者に fides explicita (確信) を當欲めんとした⁽¹⁴⁾、ブーンも亦特種な意味を失つたものを ceremony と言つてゐるし⁽¹⁵⁾、プラットにも此の見解をうなづかしめる用語がある。⁽¹⁶⁾ 思ふに宗教の發生を考ふれば儀禮は宗教生活にのみ現はれるものとは限らない。又儀禮と言はれるものが初めはすべてが宗教的であつて後に宗教性を失つたにしても或は初めから宗教以外にも現はれたにしても ceremony は非宗教生活に現はれる儀禮を意味すると考へて差支ないであらう⁽¹⁷⁾

一般的慣習 (custom) と儀禮との區別も一瞥すべきであらう。先にも言ふ如く直接宗教意識と結合する未だ慣習的形式を所有せぬ儀禮と慣習は無關係であると見る事が出来るけれども狹義の儀禮即ち ritual と custom との區別は内的な宗教性に關係ありや否やによつて決しなければならぬ。然し ritual の俗化と custom の聖化は常に行はれるから外形を主として考察する時は區別の不可能な場合が多い事は覺悟しなくてはならぬ。⁽¹⁸⁾⁽¹⁹⁾

註

- (1) Robert Will: Le Culte, Etude d'Histoire et de philosophie r.
 I Le caractère religieux du culte, 1925 Istra
 II aspect phénoménal, 1929 Felix Alcan.
 III rôle sociale,

(2) Robert Will: op. cit. I p. 17.

(3) Robert Will: op. cit. I. p. 15.

(4) 宗教が全心的生活を包含するものであると言ふ事を主張し、發生的社會的心理學から人生と宗教との關係を見たものには機能主義が最もすぐれてゐる

宗教儀禮の序論的考察

一三二

ると私は考へる。特し E. S. Ames: *Psychology of Religious Experience*, 1911 esp. pp. 279—337 參看。

- (4) Heidelberg のカタキスト博士サクラメンタル visible sign が大切であると云ふ。(J. Stalker Sacrament, E. R. E.) 又姉崎先生が宗教儀禮を宗教倫理學として取扱はれたのは行動を中心とすると言ふ御見解であつたであらう。又穂積陳重博士、祭祀及び禮と法律一六六頁參照。

- (5) Delacroix. *La Religion et la Foi* 1922 Paris pp. 1—91. かの習慣的側面の取扱ひととり最もたゞれた觀察をなしたのは言はずでもなく佛蘭西社會學派の宗教研究である。この方法の利用に於て儀禮の社會的拘束性を力説せられたものに古野清人氏「宗教儀禮の社會的拘束性」(宗教研究新十一号五)がある。

- (6) J. A. Harrison. *Ancient Art and Ritual*. 4th ed. 1927 London. pp. 35f.

- (8) J. B. Pratt: *Religious Consciousness* 1920 N. Y. p. 195. ch. XII. XIII. XV. H. W. Dresser: *Outline of the Psychology of Religion*. 1929. N. Y. pp. 37f. p. 52.

- (9) Hastings の宗教倫理辭典によると Ritual (see

prayer, worship. (E. R. E. X. p. 280)) cult, cultus. [see Religion, worship (E. R. E. IV. p. 358)] ceremony, rite の類々云々の通り。

- (10) Fr. Pfister: *Ritus*. (Religion in Geschichte u. Gegenwart 2 Aufl. IV.)

- (11) R. R. Marett: *Ritual* (lat. ritus) [Britanica. 11 ed. Vol. XXIII pp. 370ff.

- (12) ハーン「民俗學概論」用語篇五頁。

- (13) 宇野先生「宗教學」三〇四・五頁、リチニアルが儀法として祭儀の方法を意味する事があるのはこの慣習を含むのである。

- (14) A. W. Cooke; *Sacrament and Society*, 1924 pp. 79—84.

- (15) ハーン、前掲。

- (16) J. B. Pratt, op. cit. p. 288.

- (17) ceremony と ritual complex だとする見解もある。宇野先生「宗教學」三一四頁。

- (18) 姉崎先生、宗教學概論三三八頁。

- (19) 同文館哲學辭典には之とは少しく異なる觀察がある ceremony (卷七) 1. p. 430 ritus (儀禮) 1. p. 542

II

宗教儀禮の概念は以上で判明したと思はれるが更に

その分類と種々相とに就て一言すべきであらう。

宗教儀禮を分類して其の特質を明白ならしめる爲に古來種々の分類が試みられてゐるが其の中最も一般的なる分類は所謂 initial dichotomy によるのである。即ち、

- 呪術的儀禮 (magical rite) と
- 宗教的儀禮 (religious rite)
- 積極的儀禮 (positive rite) と
- 消極的儀禮 (negative rite)
- 引力的儀禮 (attractive rite) と
- 斥力的儀禮 (avertive rite)
- 共有的儀禮 (participative rite) と
- 禁欲的儀禮 (as-cetic rite)
- 倫理的儀禮 (ethical rite) と
- 非倫理的儀禮 (unethical rite)
- 公共的儀禮 (public rite) と
- 私的儀禮 (private rite)

を分類するが如き之である。勿論此の分類は凡ゆる所

に sharp ans fast であるのではなくして多くの中間

形態の存在がある。例せば模倣呪術が時に祈願的宗教儀禮に用ゐられたり、贖罪的儀禮が神徳讚嘆のそれと同一儀禮中に用ゐられたりするのである。又此の二分類は明白なる區別を示しはするが半面事實の簡單化を脱れ得ない。例へば同じ呪術儀禮と言はれるものに愛人を引きつける爲のものも仇敵を粉碎する爲のものも存在する如き、又同じ犠供が神怒慰藉の爲にも神への感謝の爲にも使用せられるのであつて崇拜の根底に横はる人間心理を明になし得ない憾がある。然しヘイスチングスの宗教倫理辭典に "worship" の項を執筆せる H・B・アレキサンダーが儀禮の概念を示すには此の辭典に含まるゝ主要項を列擧するのが最も賢明であり、其の上宗教と言ふ一般項目も亦含まるべきであると云つた程多岐雜然たる儀禮の整理には此の二岐分類の有益なる事は言ふまでもな⁽¹⁶⁾。

然し更に一步進んで考察すると以上の分類は二岐分類とは言ふものゝ分類の原理に至つては各々異つてゐ

る。例へば公共的儀禮と私的儀禮を班つ原理は儀禮に參與する主體の單複であり、消極的儀禮と積極的儀禮を分類する原理はデュルクムの試みた如く聖と俗との隔離と融合と言ふ本質的關係である。然し今私が分類を試みんとするに際しては先に掲げた儀禮の規定との連關によつてなさるべきであらう。儀禮とは宗教の外部型態であつた。従つて所謂內的儀禮 (inner cult) を意味するものではなくして、外的儀禮 (external cult) を意味するものである。^(a) 外的儀禮と內的儀禮は宗教の本質から言へば、もと一體なるものであるがその中の外的なるものが所謂宗教儀禮である。觀想止觀もそれが座禪とか冥目の形を取つた時に儀禮となるのである。それ故にこゝに言ふ儀禮は目に見、耳に聽く事の出来るものである。かゝる儀禮の分類に最も適切なるものは行儀と口儀とを分ける事であらう。既にドラクロアやモウスによつて *le rite manuel* と *le rite oral* の分類がなされてゐるが、⁽⁴⁾ メンシングは之をギリシヤ語に結合する事によつて行爲を中心とする *プロ*

イメノン (Dromenon) と口頭を中心とするレゴイメノン (Legomenon) とに分類した。⁽⁵⁾ 蓋し日本語の行儀、口儀なる語は稍もすれば狭く解され易き爲めメンシングのこの用語を採用する事は便益の多い事と思はれる。ドローイメノンの内容をなすものに祈禱の行爲、禮拜、行列、輪行、舞踊、犠牲、供物、象徴、祭壇建築、自修、修練等があげられるし、レゴイメノンの内容をなすものとしては祈禱、行爲の記述、讚歌、勸招、神物語、説教、發聲、吟詠、諷誦、文字、書符等があげうるであらう。今は然しながら此の點は單に列擧にとどめる。

註

- (1) ethical rite と unethical rite とを班するもの
 L. R. Farnell. (The Evolution of Religion. 190
 5. N. Y. Lec. ■) Cooke (Sacrament and society, chap VIII) E. R. E. purification etc. 40
 public rite と private rite とを班するものは極め
 べき D. G. Brinton (Religion of Primitive
 Peoples 1899. N. Y. pp. 179—191) W. H. Frey.

(Principles of Religious Ceremonial pp. 19 f.)

W. B. Selbie. (The Psychology of Religion 1926, pp. 95—104.) E. O. James (Primitive Ritual & Belief. 1933, pp. 7—164.) この中個人的儀禮を主として機能によつて或状態から或状態への移行として取扱へるものとして A. van Gennep: Les rites de passage 1909 のものは周知であらう。

- (2) Toy は境遇の要求と對象から宗教儀禮を分類するが列舉的なるものと異りは少い。然し參考となるべきものは多い。但し今こゝには考察しない。

(C. H. Toy, Introduction to History of Religion, 1924. 1st ed. 1913 chap. III)

- (3) 内的儀禮は佛教で言へば意業、之に對して外的儀禮とは身業、口業である。

- (4) Delacroix. op. cit. p. 59.

- (5) Mensching: Liturgie (R. G. G. ■. 1683—5)

III

儀禮は宗教に於いて如何なる地位を占めるかと言ふ事も序論として一考を要する問題である。此の問題を考察するに際しては二つの點から試みるべきであらう其の一は諸民族に於て儀禮は如何なる地位を占むるか

を考察する方面であり、今一つは心理學的に考へて儀禮は宗教生活に如何なる地位を占むるか或は占むべきかの考察をなす方面である。もとより此の二方面の完全なる調和的研究が試みられた後に宗教に於ける儀禮の眞の地位は決定されるのであるが今は便宜上二方面の概括的な考察に止め度いと考へる。

a. 民族宗教に於ける儀禮の地位。アンドリニュー・ラングに依ると宗教の發生は創造者又は審判者に對する信仰の芽の發生を意味するが「神話、儀禮、及び宗教」の第二卷に於てホウット、スペンサー、ギレン等の調査に基いて現存民族中最も古く且文化的にも後れてゐると考へられる濠洲土人に就て、かゝる信仰の芽の存在を實證せんとしたのである。ラングは此の研究に於て儀禮に就て次の如き結論を下してゐる。即ち縱令純粹な宗教の存在が疑はしい處に於ても、尙且儀禮は紛ふ方なく優位であると言ふのである。⁽³⁾

原始人は彼の生涯や彼の家族や階級や phratry や トーテム部族の比較的重要な危機に際しては好んで種

々の儀禮を執行する。狩獵の時、妻を姻る時、子供の父となる時、旅に出る時、收穫の時、死去の時、彼等は強き宗教的情緒に捉はれるのであつて、其の際必ず儀禮を執行するのである。原始民族は考へるよりも踊り出し (dance out) 生活し出す (live out) のである。彼等にとつては宗教とは神學ではなくして行事である。原始人は抽象的思辨の能力少き爲複雑な觀念に住する事が出来ない。それ故彼等の儀禮は信仰よりも緻密であり宗教の據り所の多くはそこにあつたのである。縦令何が判らなくとも儀禮さへ行へば彼等には事がすんで行つたのである。

ボルネオのシー・ダヤクの首狩、月明に踊り狂ふブッシュマン。コラ・インデアンの劇的な祭儀、靜かなスベリオル湖に祈りをさしげるアルゴンキン、神代のまつり。等、事例を擧げるには却つて迷はねばならぬ北米土人やメラネシヤ土人の宗教が ritualism 又は ceremonialism と言はれるのは彼等に儀禮が殊の外多い爲であるが、彼等のみが其の名を恣にするのでは

ない。

かなり高度の文化を所有する民族に於ても儀禮の優位は屢々見られる。一例としてローマの宗教を考察すると、ローマ共和制時代の祭儀に就て記述したファウラーは該問題に關する權威の所説を總括してローマ人は神々を正しく而して効果的に有める儀禮に重きを置いて神々の性格にはあまり興味を所有してゐない。ローマの宗教は殆んど凡てが儀禮の遵守、祭儀、神酒、犠供であつて、それ等は極めて精細にして印象的であると云つてゐる。⁽⁴⁾

キケロも亦儀禮の優位を認めてゐたのであつて「若し我々を外國人と比較して見るならばある事柄に於ては彼等と同等であり、又劣りもしてゐるが宗教即ち神々の儀禮に於ては我々は彼等に遙か勝つてゐる」と言つてゐる。勿論キケロが外國人と言つた人民にも儀禮はあつたが此の際キケロが「宗教即ち神々の儀禮」(religione, id est cultu decorum) と言ふ文字は注意を要するのであつて彼等には宗教とは取りも直さず儀禮

であつた。

現今に於て形而上學を思はせ、神學を聯想させ、宗乘を想起せしむる我々の宗教に於てすら宗教生活として眞の意味の宗教を考察する場合には儀禮の地位の重大なる事は直ちに發見せられるであらう。

かくて原始宗教に於ては萬事が儀式であり作法であると云つたデュエルや儀禮⁽⁶⁾は凡て宗教の源泉であると言つたオットー・グルッペの言が肯定し得ると共に、それを單に原始宗教のみに限定する要のない事も判明するであらう。此の意味に於て儀禮の歴史は宗教の歴史であると言つたヂェイムズや宗教史⁽⁸⁾は祈りの歴史として記述し得ると言つたダイスマンの見解⁽⁹⁾も敢へて奇矯に亘るとは言ひ難いであらう。況んや人間生活に於ける宗教の發生を考察するならば奇矯どころか却つて其の背景にあたれる事を肯き得るが今はこの點に立ちどまる餘地をもたなす。

曾てタイラーは我々の原始宗教に關する知識は主として儀禮に依つてゐると論じたが、⁽¹⁰⁾之は民族的資料か

ら見て當然の事であらう。所が一步飛躍して原始宗教にあるものは外部的な儀禮のみで信仰的なる言はゞ體驗は何等存在しないかの如く論ぜられる事がある。之は儀禮と言ふ言葉の規定にも關係する事であるが、社會學派の間から之に似た議論を聞く事もあるし、又所謂儀禮先行論とも關係する事である。然しその當否は人間性を言はゞ心理學的に考察すれば自ら明らかとなるであらう。こゝではたゞ概括的に儀禮が重要な地位を占めると言ふ事だけを主張すれ私ばの意圖は果されるのである。

註

- (1) Andrew Lang: Making of Religion, London, 1898 2 ed 1900
- (2) Andrew Lang: Myth, Ritual and Religion, 2 vols 1913. London.
- (3) Andrew Lang: Myth, Ritual and Religion II. P. 33.
- (4) W. Warde Fowler: the Roman Festivals of the period of the Republic, London 1897. p. 333. Frank Granger: The Worship of the Romans.

1895 Londn. 參照。

(5) De Natura Deorum II. 3.8. (See Cooke op cit. p. 24)

(6) A. H. Daniel: New Life. 1893

(7) D. G. Brinton: Religion of Primitive peoples 1899. N. Y. p. 172. 參照。

(8) E. O. James: op. cit. p. 289.

(9) Deissmann; Evangelium und Urchristentums. S. 95f.

(10) E. B. Tylor: Primitive Culture 4th ed. 1903 II p. 363.

b. 心理學的地位。一般に宗教には二つの大きな部門が存在すると言はれてゐる。主觀的側面 (subjektive Seite) と客觀的側面 (objektive Seite) とが之である。前者は體驗 (Erlernis) を後者は (Betätigung) を意味するのである。ベルトレットは宗教に此の主、客の兩面を區別して儀禮 (Kultus) 又は神への奉仕 (Gottesdienst) を客觀的側面のものとして理解した。⁽¹⁾ ミュンラーフライエンフェルスは明白に他のものから區別し得る心的態度としての宗教性 (Religiosität)

を人格的宗教 (die persönliche Religion) と呼ぶ、超人格的に社會的組織に齎せられたる宗教を社會化的又は制度的宗教 (die vergesellschaftete Religion oder institutionelle Religion) と名付け以て宗教の二型態なりと考へた。⁽²⁾ 而してミュンラーフライエンフェルスは主客と言ふ分け方では不十分なりとして自己の説を主張するのであるが、發展せしめた型態に於て把握してゐる事は疑ひないけれども論點に大差があるのではない。米國の宗教心理學者として學名を謳はれるブラットは共同禮拜と私的祈禱と信仰とを以て宗教に於ける三つの最も重大なる事象と見てゐるが前二者が共通な部門としての儀禮に屬するものと考へ得る以上彼の場合を整理すれば信仰と儀禮とが宗教に於ける二つの最重要のものと言ひ換へ得るであらう。我が姉崎先生が曾て宗教體系を分つて信仰體系 (Glaubenssystem) と儀禮體系 (Kultusystem) とされた意味もこゝにあるであらう。⁽³⁾

兎も角儀禮が宗教に於て占める地位を知る爲めには

それが宗教に於ける二つの相状の一である事を理解すれば足りるであらう。成る程宗教史に現はるゝ現實の宗教に於ては此の二つの中の何れか一方のみの重要視が著しく過大であつた事は一再ではない。例へばルッターがウィツテンベルヒの門扉に貼りつけた箇條文には儀禮的な墮落したローマ教會に對してイエスの精神が著しく強調せられてあるし、アルコン王のポーチに於てソクラテスは祈禱や儀供を信心するアテネの卜者ユウシフロに絶望の叫びを擧げてゐる。又レッシンダは「文字は精神に非ず、聖書は宗教に非ず」と言ひ⁽⁶⁾其の他言はずとも、神祕家や、豫言者、教祖等には精神的經驗を重んずる傾向が強かつた。

又一方平安時代末期の儀禮的宗教、印度のサムスカラ、中世ローマの宗教、凡てこれ宏麗と言はれた隋唐の佛教の様に儀禮の非常な過差のあつた事もある。かくの如き現象の存在する理由は儀禮の機能及び持續過程を観察すれば判明する事である。而してかゝる精神的なるものと儀禮的なるものゝ相互關係は宗教史を綫

どる興味ある論題であり、宗教自體の性質から見た宗教史觀としても注目に價すると思はれるが、⁽⁷⁾その點は暫くおいて人間性から宗教の本質を観察する時、客觀的、儀禮的なるものは主觀的、信仰的なるものと共に重要な要素であると考へねばならない。誤解を防ぐ爲に一言するが宗教儀禮と宗教意識とは、もと、別のものとして理解すべきではない。儀禮は外部を中心に見るが外部的表現は内部的主觀的なるものと平行なる事が人間の常態であるべきである。人間は同時に精神的であり又同時に肉の衣をつけてゐる。儀禮は宗教の本質の一つの働きである。安心と起行とは概念的には區別出来るが宗教生活としては一體であり相成相資する不可分のものがある。この事は諸碩學の證する所である。研究⁽⁸⁾上の方途からとは言へ、原始宗教に於ても單なる儀禮のみが存在するが如く論ずる事は人間性の液却であらう。主觀的經驗と客觀的發動とはもと一體であるとするれば、概念的には先に論ずる如く儀禮は宗教に於ける客觀的なるものとして宗教を二分して其の

一を保つものではあるが人間性として之を見れば二分中の一と言ふよりも寧ろ必然的な事象である。それ故に此の兩者がわだかまりなく調和した時に完全なる宗教と言はれる事はガロウエイが認めヘンディングが證するが如くである。⁽⁶⁾然しかく言ふ事は儀禮が言はゞ宗教的體驗とは別に、それとは離れて存在し力をもつてゐる事を否定するのではない。かゝる現象が寧ろ多し事は事實であるがそれは儀禮の持續過程を考察すれば自づとその理由の判明する事である。

註

- (1) Bertholet; Kultus (R. G. G.)
- (2) Müller Freirefels; Psychologie der Religion 1920, I, S. 8
- (3) J. B. Pratt; op. cit. p. 195.
- (4) 姉崎先生、宗教學概論、四七四頁。
- (5) Euthyphro The Four Socratic Dialogues of Plato, by B. Jowett. esp. pp. 34—6
- (6) Lessing; Axiomata III
- (7) 拙稿、宗教の變遷に關する考察、(是頁五ノ四)
- (8) H. Stebeck; Religionsphilosophie S. 265, S. 289 f.

- J. R. Rauwenhoff; Religionsphilosophie 2 te auf S. 578. Toy. op. cit. p. 98. Vogt; Art and Religion p. 152. p. 63. p. 165 L. W. Grensted; psychology and God. pp. 84 f. Frere; principles of Religious Ceremonial pp. 8 f. Fr. Heller; Das Gebet. S. 1 f. S. 318.
- (6) H. Häffding; Religionsphilosophie S. 318. G. Galloway; The Principles of religious Development, pp. 188 f.

四

比較宗教學的研究の黎明以前に於ては宗教に關する記述と言へば殆んど全てが信仰を中心とした神學的宗乘的研究であつた。所が前世紀の末葉以來比較宗教學的研究が主として原始宗教・未開民族の宗教を中心として勃興するに及んで、宛もそれ以前の趨勢に對する反動でもあるかの如く宗教の研究は全く儀禮に朝宗したかの觀を呈してゐる。その理由は言ふまでもなく研究の困難なる宗教も宗教儀禮の可視的・可聽的方面よりすれば客觀的觀察がなし易いからである。

かの有名なロバートスン・スミスは彼の死の床に第二版校正の筆を握つた名著「セム族の宗教」⁽¹⁾に於て古代宗教を研究するに際しては我々は變異的なる神話から始むべきではなくして確定的なる儀禮から始めなければならぬと論じ⁽²⁾、タイラーも亦現證によつて正確に證據を握り得るが故に我々の原始宗教に關する知識は殆ど儀禮に依存する事を認めた。彼は儀禮が奇蹟的に長く生長する事を目して永劫の驚異であるとなし、而も此の儀禮には知的道德的に適應し來つた歴史がありその爲に形式は古來のまゝでも意味に變化を來す場合を生じ、高等宗教にては儀禮は司祭の手に委ねられるから表面的なる觀察によつては輕率に研究出來ぬけれども此の困難は廣汎なる比較研究によつて減じ得るとして其の任務を民族學者に歸したのである。寔に儀禮⁽³⁾は宗教の科學的研究の資料として格好のものであり、その要素の分析によつて宗教と生活との接觸がよなく明らかにされる大切なものであらう。わけても民族宗教を儀禮から研究する事は効果多き事であらう。

宗教儀禮の序論的考察

學史を顧みるに、なる程原始宗教は儀禮を中心として研究はされたであらう。然しそれは漠然と儀禮的事象を手段として宗教とは何ぞやの研究がなされたにとゞまるのであつて、儀禮の明白なる把握なくして行はれてゐる者であり、儀禮そのものゝ性質や歴史的過程の研究は未だ十分になされてゐるとは言ひ難いのである。佛蘭西の心理學者ダ・コスタ・ギマレウスは一九〇二年祈りに就て、祈りは可成り人間的の者であり日常行ふ事であるのに心理學的文献に何等の説明が求め得ないのには驚くと言つてゐる⁽⁴⁾。然し幸にも祈禱に就ては先年フリードリヒ・ハイルの名著を得⁽⁵⁾、其の副題が示す如く心理學的歴史的に統一した説明を聞き得るに至つた。儀禮に就ては精神分析的方法を用ゐた諸學者や昨年出版されたマレットの弟子チェイムズの「儀禮の起源」其の他に立派な説明がある。然し之も未だ部分的なものと言はねばならぬ。宗教儀禮に就て民族學的資料の報告は色々あるが説明としては概して宗教學書中の一章又は一節としての行きづりの考察が多い現

状にある様である。正面から儀禮の研究としては寥々の感が深い。宗教學的に儀禮の研究と銘うつて一書をなすものにクークやキルを筆頭として其の他ヘンケ、フレーア等二三はあるが大體に於て書中の僅かの部分におし込められてゐる。勿論僅かの部分の取扱ひに驚嘆すべき卓見も少くはないが、クークの如きですら讀後果して快哉を叫び得る程のものであらうか。尤も神學的にサクラメントやリツルギー、佛會等を考察せるもの儀式執行の方法を述べたものは多いけれどもこれ等は資料たるにとゞまる事はことわるまでもなく。宗教儀禮の研究は儀禮そのもの性質、過程の研究にあらねばならぬ。而してこの事業が果された時に、初めて正確に方法的に、儀禮的資料によつて宗教そのものゝ何であるかの考察をなし得るのであつて、先に一言したスミスや、タイラーの望みも果されるのである。本論は儀禮の研究にまでは立ち入らぬ全くの序論であつて説明の十分ならぬ點も多々あるが意のある所を汲んで御高教を得たいと思ふ。

註

- (1) R. Smith; Lectures on the Religion of the semites new ed. 1894. London
- (2) R. Smith: op. cit. esp. p. 18.
- (3) E. B. Tylor: Primitive Culture II. p. 363. 1st ed. 1871. 4th ed. 1903.
- (4) da Costa Guimarães, (Revue Philosophique 54. 390. (Heiler: das Gebet 參照)
- (5) F. Heiler: das Gebet. eine religionsgeschichtliche u. religionspsychologische Untersuchung, 5 Aufl. 1923 München
- (6) E. O. James: Origins of sacrifice, a study of Comparative R. 1933 London
- (7) A. W. Cooke: Sacrament & society, a study of the Origin and Value of Rites in Religion 1924 Boston.
- (8) R. Will: op. cit.
- (9) F. G. Henke: A Study in the Psychology of Ritualism. 1910 Chicago
- (10) W. H. Frere: Principles of Religious Ceremonial 1906 London. new ed. 1928.
- (11) Th. Reik: Probleme der Religionspsychologie. I. Teil. Das Ritual. Leipzig und Wien usw.

展 望

日本に於ける宗教社會學の動向

宗教社會學が日本に於て市民権を確保してゐるかどうかが或は疑問であるかも知れない。しかし宗教社會學的な關心が最近特に著しいことは疑ふべくもない事實である。昨年十一月の雜誌「社會學評論」は宗教社會學を主題とするものであつたし、本年五月に開催された日本社會學會第十回大會には、新たに宗教社會學の部門が置かれて、次の如き研究報告がなされた。宗教社會學の問題（岩井龍海氏）、秘聖なるもの（井上吉次郎氏）、宗教的倫理に就いて（森東吾氏）、教團の社會團體的特徴―排他性に就いての一場合（久保田正文氏）、菩薩道の社會學的考察（三枝樹正道氏）、産業革命に於ける宗教の地位（高谷道男氏）、宗教社會學の一考察（福場保洲氏）、教團成立の一考察―特に原始佛教に於て（柴田信定氏）。しかし、従來宗教社會學の名に於て發表された諸研究が斯學を如何に理解してゐるかは、かなり問題である。そこには餘りにも恣意的な態度が見られはしないだらうか。日本に於け

る斯學の成立や發展に關しても、一應反省さるべき基礎的な問題が残つてゐるやうに思はれる。本來、日本の宗教社會學はその端初に於て獨佛のそれに遅れてゐるものではない。一八九八年、デュルケムとジンメルとが夫々宗教社會學といふ言葉をはじめて用ゐた年には、日本に於ても姉崎博士に依つて斯學は宗教學の一部門として叙述されてゐたのである。けれども、それは順調な發展をなさず、今日から見れば姉崎博士の勞作は一つの問題提示たるにとゞまつて、斯學は更に第二の出發點を持つたのである。そこには、既にその形式と内容とに於て發展せる獨佛の宗教社會學や唯物史觀の立場があつた。

こゝ十年來、フランスの宗教社會學は田邊壽利、古野清人兩氏を中心に正しく紹介され翻譯されて來た。その結果は、今日宗教社會學といへばデュルケム學派のそれを思はせる程に、社會學や宗教學の領域に鞏固な地盤を築上げたのである。そして最近では特に宗教民族學と接近して、植民地に於ける未開人の宗教が主要な研究對象として取上げられてゐる。赤松智城、秋葉隆兩氏に依る鮮滿の巫術に關する研究や臺北帝大の學徒を中心とする臺灣の未開社會の研究等は今後更に注目されるべきものであらう。

これに對してドイツの宗教社會學は、宗教學の側からは餘り顧慮されず、主として社會經濟史の問題として取上げられて來たに過ぎない。従つて斯學に關しては多くの謬見が通用

してゐる。例へば、小原敬士氏はマックス・ゾーベルが「世界的宗教の經濟倫理」に於て、類型學的な取扱ひをなすのではないと叙述してゐることを引用して、ゾーベル宗教社會學全體を體系的なものでないと推斷してゐる（ウエーバー宗教社會學とその批判者、社會學評論、第三號）。また武田良三氏は「宗教社會學に於ける二つの型」としてデュルケムとゾーベルの學說とを挙げ、前者は社會によつて宗教を限定する代表的型であり、後者は宗教によつて社會を限定する代表的型であるといふ（宗教社會學に於ける二つの型、社會學評論第四號）。しかし武田氏に於てはゾーベル宗教社會學の一部分たる「プロテスタント倫理と資本主義の精神」が僅かにその論據となつてをるに過ぎぬのであつて、これのみに基いてかうした斷定をなすことは餘りに早計である。

諸々の傾向や基礎的な對象乃至方法の問題から游離して、社會經濟史的關聯に於てのみ把握されたドイツ宗教社會學は特にゾーベルやトレルチによつて探究された宗教と經濟との關係が高揚されて、あたかも一つのテーゼの如く取扱はれるに至つた。當然のことではあるが、かうした傾向は特に基督教學の分野に著しい。最近の著書としては、高谷道男氏の「基督教經濟文化史」と小田信士氏の「神と經濟の問題」とがある。何れも一應何等かの形式でゾーベル學說の批判を試みてはゐるが、根本的には基督教的精神を強調してゐる點に於て、かへつて所謂ゾーベル學說の強化を結果してゐる。

「宗教は社會的存在である」と宣言して、從來の宗教史家に挑戦した日本宗教史研究會や成立當初の佛教法政經濟研究所の人々の研究は、獨佛の宗教社會學の影響から離れて、むしろ唯物史觀、正しくは經濟史觀といふべき立場に於て、宗教と社會との關係を見やうとするものであり、この點に於て宗教社會學的といふことも出来るであらう。特に第一輯に續いて第二輯「寺院經濟史研究」を發行した前者の動きには括目すべきものがある。

日本の宗教社會學のもつ上述の如き雜駁さに對する整理と基礎づけの要求は、淺野研眞氏の近著「佛教社會學」に見出される。淺野氏は一國際學界への寄與貢獻の一企圖」として佛教社會學の體系的研究に着手する。氏は斯學の對象を佛教的諸現象に限定し、その方法をデュルケムのそれと唯物史觀とに依存せしめてゐる。だがその叙述に於ては、氏自身の社會學主義がデュルケムを驅逐してをり、しかも唯物史觀との關聯は解決されてゐない。幾多の難點を有する本書に對しては、先づより嚴密な學的態度が要求されねばなるまい。それにしても氏の企圖は日本の宗教社會學の方向づけの試みとして肯定さるべきであり、我々はこの母胎の上に斯學の健全發展を望むものである。（小口偉一）

新刊紹介

久松 潜 一著
志田 延義

古代詩歌に於ける神の概念

東京 國民精祕文化研究所

豪華なる姿に於て現はれたる本書は國民精神文化研究所の第二年の研究紀要の一であり、久松潜一博士の「萬葉集に於ける神の概念」志田延義學士の「神歌の研究」の熟讀すべき二論文より成つてゐる。今こゝでは前者に就てだけ簡単に紹介する。

本書は萬葉時代といふべき百数十年の間に於ける傳統精神の中軸をなす神の概念を考へ、それが如何なる展開を示したかを考察してある。論述の組織としては、先づ萬葉集の本質に關する考察を試み、その本質はもとより文學性であるけれども、それと共に民族性、言語性を忘れてはならぬとし、本書は文學性の背景をなすとも見うべき民族性、言語性を中心に論を進められてゐる。初めに萬葉集に於ける神に關する語

彙を擧げ、語義を解剖して人格神の神格を中心とする語なりと斷じてある。次に萬葉を四期に班ち、第一期の代表的宗教思想として萬葉集に現はれたる民間信仰を取扱ひ、第二期に於ては人麿を代表として神話的敘述を考察し、第三期に於ては儒佛道の外來思想の影響を歌人、憶良を取つて説明し、それはあまり根ぶかくは影譯してゐない事を論じ、最後に萬葉における現在たる家持を中心とする天皇信仰にうつるとされてゐる。

上代の神觀を明晰ならしめる事はかなり困難なる事業であるが一つのすぐれた見識が示されてあると思ふ。萬葉の學徒も、上代宗教思想の究研者も一讀すべき論文であらう。(棚瀬)

福田 堯 顯著

傳行大師の純大乘戒

東京 天台宗青年會

絕對開會、一乘妙判の支那天台の教釋ををしつめてゆくところ、佛教の極意を開顯して餘りなしといひうるであらうがしかし一面大海にのぞむが如き據りどころなき感を抱かしめる節がある。

開顯によつて開かれた無上一乘の地盤の上に如何にこの國に於て宗派的信仰を建立するか、否、したかといふことが日本佛教諸宗の祖といはれる傳教の教學、開宗についてみらる

べき最大のことであらうと考へられる。

由來日本佛教の特色は鎌倉に於て發揮せられたといはれるが、著者は太子のあとを承けて傳教こそ日本佛教の創始者である、傳行の遷化前五年にわたつて開かれた圓頓戒の法門こそ立教の根本で、從來の出家の佛教を道俗一貫の佛教として在家衆生を教團の中に入れたといふことであるといふ。

この圓頓戒の戒相は三業淨戒、十重禁戒、四十八輕戒であり戒體受得の秘要は信仰にある。現在の天台宗に於ても改革すべき多くのことがあらうか、要はこゝを根柢としなければならぬといふ諸點が著者の根本趣意のやうである。

本書は五十枚に足らぬ小冊子であるが、亘匠六十年の研鑽と虔信とがこつてこの言を爲さしめたもの、宗門の教學、施設の上にも大きく權威づけられるべきであらう。(石津)

マツコナツキー原著
岸・園 部 譯

バルト神學概論

東京 新 生 堂

譯書の原著 The Barthian Theology and the Man of Today は皆て本欄に紹介したと記憶する。バルトの神學思想(殊にその新版教義學に就て)並びにその影響に關する好個の解説書である。本譯書は流暢であると共に熱のある譯文

をなしてゐる。原著の簡單な目次に細目を附した事は讀者にとつて甚だ便宜であり、又書中に挿入された人名事柄等に就ての略註も讀者の理解を助けるであらう。翻譯の後記に簡單ではあるが日本版のために著者から譯者に送られたバルトとゴーガルテンとの逕庭に就ての一文がのせられてをり、最後に辨證法神學者に關する略記と文獻とが附録されてゐる。推獎すべき譯書。(丸川)

モンテーニユ原著
關 根 秀 雄 譯

隨 想 錄 一

東京 白 水 社 版

Michel de Montaigne (1533—1592) の Essais の 價値を今さらこゝで喋々する要はあるまゝ。佛、英文學を一瞥した人はおおよそ隨想錄と題するものゝ原型がこゝにあることを了解してゐるであらう。

隨想錄に現はれてゐるモンテーニユの觀念は二つの意味で宗教學徒の關心を惹き起すに足る。一つは彼が舊新教對立の時代に恐らくカトリックとして生きてゐたにも拘らず、その信仰に束縛さるゝところなく自由主義的な立場を維持してゐたことである。これがシャロンやビエール・ベエールの先驅として所謂 libertins の先驅として擧げられ、十八世紀の唯

物的哲學者、ウォルテール、デイドロ、ルツソオらによつて高く評價されたところである。恐らくモンテーニユはこれらの人々が考ふる如くには自由思想家ではなかつたが、何事に對しても一應懷疑的に *essayer* してみる志向こそはその著しい個性の表現の一つであつた。近世の宗教思想變遷の歴史を辿るに彼は見逃せぬ獨自の存在である。

二にモンテーニユのこの著には云はゞ宗教民族學の先鞭を附したとも見られるところが少なからずある。勿論當時としてはアメリカ新大陸に關する確實な知識が普及しうる情勢まで行つてゐなかつたが、著者は獨自の理智力と古典文獻の涉獵とによつて野蠻人に對して比較的正しい觀察をなしてゐるのである。

私はモンテーニユ、シャロン、ペイル、フォントネルらのフランス近世宗學史上に於ける地位を重要視するものであるが、この意味からしても關根氏のこの邦譯は嬉しく、白水社の壯圖を謝する念でみちてゐる。(古野)

プリユツケ著
後藤末雄著

儒教大觀

東京第一書房

Pluquet, Observations sur l'origine, la nature, les effets de la philosophie morale et politique dans l'empire

chinois の書題がこの儒教大觀の原名である。ノーエルの「支那帝國の六古典」(Sinensis imperii libri classici, 1771)をプリユツケが一七八四年に佛譯を巴里から出版し、この「儒教大觀」を附録としたのである。

これは當時までの佛國耶穌會士の支那書類によつて、著者が儒教を體系化したものである。

この十八世紀末葉の儒教論をいま譯出して公刊した理由は「譯者の言葉―日本とフランスに及ぼした儒教の影響―」に明白である。譯者後藤博士は、徳川初期から儒教が幕府の御用學となりその精神が朝野を風靡し遂ひに王政復古の大業が成功したと同じく、徳川初期から支那思想が耶穌會士の手を経て直接フランスに西漸しその徳治主義民本思想平等思想が革新思想と接觸して遂ひに一七八九年に於ける人類解放の運動を援助したとみてゐる。儒教思想が或は日本で或はフランスで怖るべき威力を發揮して歴到政治の打倒に參加したとみてゐる。これはその學位論文『支那思想のフランス西漸』に於ても充分看取できる。この觀點からしてもフランス人の觀たる儒教につき諸書を涉獵され、その中でもハツキリ儒教精神を把握させてくれると信ぜられた本書を邦譯された次第である。

但し譯者はこの「儒教大觀」には餘りに支那の徳政思想に對し激賞的な批評が見受けらるゝのを指摘することを忘れてはゐない。それにも拘らず他山の石としてかゝる好著を讀む

ことを日本人の襟度に訴へられてゐるわけである。

我等はこの書が儒教に對してどの程度まで正鵠な批判をなしてゐるかについては断定しえないが、それでもその觀察の中にはいくつもの尊重すべき見識、感歎すべき洞察の存してゐることを否定しえない。あらゆる東洋的なもの、日本のものが、今や再認識の焦點となつてゐるとき、温故知新の教へに服して、この書を再讀するのは有益であると思ふ。(古野)

宗教心理研究

精神分析第三卷第二號

雜誌精神分析の三、四月號であるが、斯く題目を附して、宗教心理の精神分析的研究を試みたものである。今その主な論文を見ると、

先づ第一に古澤氏の「精神分析學上より見たる二つの宗教」がある。これは従來の分析學が説く如きエデツプス錯綜に基くもの即ち罪惡觀から生ずる宗教以外に懺悔心から生ずる宗教がある。これをエデツプス錯綜に對して阿闍世錯綜と言ひ得るとして、宗教の二つの型を述べたものである。更に分析學が環境の變化以上に人間の精神に變化を來す驚くべき分野を有する點を論じて居る。

次に長崎氏の「精神分析的宗教論とそれに對する一般宗教學よりの批判に就いて」は、フロイドの精神分析學の宗教論

は宗教の客觀性を否定する點でフオイエルバツハ説や機能心理學、行動心理學と同様であるが、併し尙宗教起源を無意識的根據にまで掘り下げた點に特長があるといふ。畢竟精神分析學の宗教論は宗教をリビドー昇華の過程として出來た空想であり、エデツプス錯綜に萌す一つの神經症であると述べ、更に一般宗教論から分析學に下す非難を五つ擧げて居る。これについての論議は省略されて居るが、後に高水氏が「宗教と精神分析學」なる短文に於いて、右の五點を説明して居る。併し論議は稍感情に走つて正鵠を得て居ない様に思はれる。右の諸點は宗教心理學と精神分析學との根本的に重要な點であるから、尙一層の論議が必要であらう。

更に大槻氏の「精神分析學より見たる宗教心理」はキリスト教と佛教とを比較して、前者を生の宗教、後者を死の宗教となし、両者はフロイドの主張する一見矛盾するが如き生死の二つの本能に應ずる雄大な人生哲學であると斷じて居る。此の二大宗教に果して右の如き對照を明確に認め得るかどうかが問題である。又「心理研究の實驗的觀察に基いて居る」精神分析學の説く生死の本能を、斯る抽象的な宗教の見方に該當せしめるには尙幾多の論議を要するのではなからうか。

尙又、氏は「輪廻思想と復活思想との同一性」に於いて、佛教の輪廻思想とキリスト教の復活思想とが同一のものであつて、兩者共朝夕の太陽の出没の反覆、四季の循環の如き自然現象の觀察から生じたものであり、而もこれは出産象徴行

爲であると思倣して居る。

以上が本書に含まれる宗教心理研究に關する主な論文であるが、精神分析學から見た宗教心理の解剖分析としては根本的な理論に不足があると思ふ。もつと具體的な材料を取り上げて、これを精神分析の理論によつて解剖して結論を導く様な研究が必要ではなからうか。本書は「宗教心理研究」と題したが、些か内容に不足の憾みがある。(竹園)

高谷 道 男著

「基督教經濟文化史」

東京 三省堂發行

經濟と宗教との相關關係を特にキリスト教について研究したもののにも既に福田博士、山口博士、金子教授、上田博士等經濟學専門の方があつたが高谷教授も上田博士の高弟で經濟史を専攻してをられる、従來の研究が斷片的或は特殊研究だつたのに對して本書は古代より近世に至る綜合的な研究である點に先づ學界の翹望に應ずる意義が大きい。

緒論として全篇の基礎たる新約聖書に於ける經濟觀が扱はれ、中世基督教經濟思想は第一章にまとめられてゐるが近世に比して、分量上や、均衡を缺くのではないかと思はれる。

第二章以下第六章迄が近世であつて著者の最も心血を注がれた

部分である。文藝復興の經濟的背景、宗教改革と獨逸農民戰爭、宗教改革と資本主義、清教主義の經濟倫理、ジョン・ウエスレーと産業革命の題目が論ぜられてゐる。産業革命を以つて擱筆され、十九世紀の社會思想に言及されなかつたのは遺憾とすべきであるが、他日、詳細な研究が續篇として世に出されることであらうから敢へて異議を唱へる必要はなからう。

文藝復興時代の金融資本家、フツガー家の叙述によつて在來の教會史とは違つた、別の視點から宗教改革の經緯が眺められる。

カルヴキニズムを以て資本主義的精神の母胎と解するは事實を離れた一面的解釋となしカルヴキニズムの根本に溯つて見ると、それは又近世基督教社會主義精神にも一つの允許を與へて居る事を指摘する。何となれば救はれた基督者は各自の組織する社會をば神の榮の爲にすべて之を進歩發展せしめずしては止まぬと云ふ熾烈なる社會的熱情と使命とを以て、社會に現存する凡ゆる社會惡と戰はんとする聖き社會的熱情と理想こそカルヴキニズムの抱懷せし強き確信なるが故にである。

これらの叙述は本書中隨所に散見せられる著者の卓見の一端を示すものである。結論として次の二點が擧げられる。

一は宗教運動が其の生命に溢るゝ時代に於ては常に一の經

濟的社會的束縛を越え而かも之を統制し得て、何等の混亂を生ぜざるに一度その運動が安定し、教會が其維持を顧慮するに至つて原始的生命を失ひ、政治的社會的、經濟的環境の到裁を受け、其の支配力に左右さるゝに至つて居る。第二の點は基督教會の發展に於いて其の宗教的運動、其の教理が常に時代の政治的、社會的、經濟的狀勢の刺戟を受け、或は之に反撥して其の宗教的生命を展開せんとした。従つて宗教的運動、教會組織並に教義信條の如きも其の時代を反映しつゝ、その時代に於ける人心に宗教的信仰を樹立するに貢獻してゐる。

此の結論に依つて著者が基礎付けんとし、亦た學的功績として擧ぐべき主張は次の言である。宗教の超歴史的、超社會的要素を認むると共に、亦たその歴史的、社會的制約を離れては之を經驗する能はざるものである。

今日基督敎神學の傾向は一方には基督敎の本質を正統的敎理に置かんとして戦ひつゝあると共に他方には政治的、社會的、經濟的狀勢に則し、それ等の社會的制約の中に於いて基督敎を再認識せんとするのであるが、其の何れか一方を固守するものは社會經濟史上に及ぼす宗教的生命を理解し得ずして、一種の唯物史觀に墮するか、然らずんば經濟生活と遊離した一種の宗教論に終るであらう。其故に經濟生活と基督敎文化とが深く交錯し、内面的連關性を有し、之を分離して別個の生活領域の如く解釋し得ざるものであるとの主張が本書

究局の眼目なのである。(福田啓泰)

Annales Sociologiques, Series A, sociologie générale.
Paris, 1934

L'Annee Sociologique の輝かしい業績に就ては此處に冗言を省くが Durkheim の歿後一九二三—一九二四度を第一卷とする Nouvelle Serie が出たが、残念ながら不充分の第二卷で止まらざつた。Annales Sociologiques は Durkheim によつて企てられた事業の繼續として始められたのである。

従つて體裁も前と大體同じであるが、今回大戦前と同じランで社會學の部門として區分されてゐる五つを別けて各々一冊づゝとして出版してゐる。

- A) Sociologie generale, Bougle が監輯
- B) Sociologie religieuse, Mauss が監輯
- C) Sociologie juridique, Ray が監輯
- D) Sociologie economique, Simiand が監輯
- E) Morphologie sociale, technologie, esthetique, Halbwachs が監輯

手本にあるのは A) と D) であるが、近い中に吾々に最も關係深い、B) や E) が手に入るであらう。

A)に於ける論文としては Mauss の *Fragment d'un plan de sociologie generale descriptive* である。これは佛蘭西社會學派の總論とも言ふべきもので、社會生活の一般現象の分類並びに觀察方法を論じたものである。然し例によつて *types archaïques* を取つて論じて居る。その第一部 *Phanomenone generaux de la vie intrasociale et Typessocietiques* が洗練して説明し、記述社會學の發達に非常に貢獻する所が多う。彼れの *Societes polysegmentaires* は一層完成されて來た。

吾人が一つの社會を知るには社會形態的現象と人員、年齢又は性による區別、人口の移動等の様な *demographiques* の現象、或は言語的な現象更に又政治、道德、宗教、經濟、技術等との間に色々の形で *solidarité* を持つた特殊な社會現象が認められる。これを(一)社會凝集力とそれを明かにし創造する權威、(二)それを次ぎ次ぎに傳へる傳承と教育との二つの觀點から Durkheim の分業論から出發した問題が記述社會學の體系へと發展させられてゐる。(杉浦)

Grau, Wilhelm,

Antisemitismus im späten Mittelalter. Das Ende der Regensburgur Judengemeinde 145
—1519.

München 1934

ユダヤ人問題は古來からヨーロッパに於て解決しきれない重要問題であり、周知の如く現下ドイツに於ては新にその烽火が擧つてゐる。本書はその副題の示す如く、中世紀の數十年間に於ける小地域内のユダヤ人團體の活動とそれの受けた壓迫排斥の記録であるが、それは中世の末頃に於けるアンチセミティズム運動の特色をはつきりと示してゐる。この限られた地域内に於けるユダヤ人團體は、決して他に同化しない一團として、その巧妙な、而も倫理的或は宗教的考慮に何ら妨げられることのない經濟行動によつて、組合程度に束縛されてゐる當時の工業商業者——基督教を奉じてゐる——たちにとつて大なる災厄となり、爲に先づ經濟的反ユダヤ主義を喚び起した。これが更に、ユダヤ人に對する教會の宗教的倫理的對立によつて益々尖鋭化され、完全な對立抗爭の状態に立到つた。そしてかゝる状態の極點に達するや、遂に一五一九年のユダヤ人放逐となつてその結末をつげたのである。豊富な資料によつて著者が指摘してゐるところに依れば、中世末期のアンチセミティズムと現代のそれとの相異點は次の處にある。即ち、中世に於けるその重點となつてゐた基督教とユダヤ教との宗教的對立は今日に於ては全く姿を消し、今日の中心問題である民族の對立は當時に於ては未ださほど明瞭に意識されるに到つてゐなかつた事である。併し經濟人としてのユダヤ人の飽くなき活動は今日に於ても、當時に於ても問題の中心に潜んでゐる。ユダヤ人問題に興味を有する人

には一讀の價値があらう。(丸川)

Krauskopf, Alfred A.

De Religion und die Gemeinschaftsmachte.

Berlin, 1935.

本書は昨年の一、二月、イェナに於けるドイツの社會學者の會合で、著者が行つた講演「宗教社會學の現代的問題」を増補したものである。

從來、ドイツ宗教社會學はデュルケム學派に對立して、文化的宗教を社會經濟史的關聯に於て探究するものと見られて來たが、かうした見解に對する反省はヴツハヤドウンクマンを通じて行はれてゐた通りである。ヴツハの行つたところはマックス・ウーベルの體系的宗教社會學を對象たる社會の概念に於て整理することであつたし、ドウンクマンのそれは社會學主義をもつて宗教現象を取扱ふことであつた。本書の著者も、これらの點でヴツハとドウンクマンからの影響を強く受けてゐる。しかもウーベル學說に於ける神學的基礎を取入れ、宗教的實踐を重要視して、これを宗教社會學の實踐的課題としてゐる點では、晩年のドウンクマンがとつたやうな應用社會學への傾向を思はせものがある。これは現代のドイツ宗教社會學の一つの傾向であるかも知れぬが、かうした點を餘り強調することは宗教社會學としては危険ではなからう

か。(小口)

Lévy-Bruhl (L)

La Mythologie Primitive

Paris 1935

云ふ迄もなく原始的心意の研究に幾多の輝ける業績を擧げて居る著者が四年の沈黙を破つて更に未開拓の神話の領域に乗り出した最初の研究發表であり、著者自ら序文に斷つて居る通り宗教史、社會學の觀點からではなく、從來の研究の發展として神話と原始的心意との關聯に於てのみ研究が試みられて居る。

また副題の示す通り主としてオーストラリア、ニューギニアの神話的世界をその研究對象として居るが、その據る資料は最近の同地方の研究者の採集になるものが多く取入れられて居る點は注目すべきであらう。

試みに各章を列擧すれば、序論、第一章 神話的世界、第二章 半獸半人の神話的存在、第三章 神話、トーテムイズム、親縁、第四章 神話の效力と效果、第五章 神話に於ける融即模擬、第六章 神話的世界の永續、第七章 神話の世界と傳承の世界、第八章 その續きである。

以上此處では單に目次の列擧に止めて、内容の検討は後日に譲る。(中野)

Luccock, H. E.

Contemporary American Literature and Religion

1934

ラロック博士はニール大學の神學部教授であるが、それ以前は數年間文筆家としてメンジスト教會の週刊出版の編輯を擔當して居た。博士はアメリカに於ける文學及び宗教の問題の研究家であり、曰く *Preching Values in the New Testaments of the New and Old Testaments; Jesus and the American Mind* 等の著書がある。本書は文學、宗教の兩方面から自分の意見を發表したものである。

本書の目的は初頭に掲げられた次の文(十四頁)によつて要約されて居ると言つても過言ではない。「この時代でも立派な小説家は、人性の傷を癒さんとする者に取つての缺くべからざる診察者である。我々はニューマンよりもデッケンズによつて十九世紀の英國の精神をよりよく學ぶ事が出来る又紐育市の病氣は過去三十年間に出版された教會聯盟の報告よりも、ミカエルゴールドの "Jews without Money" によつてよりよく知る事が出来る。若し大宗作家が劇作家や小説家の眼を通じて人生を眺めて、その精神力を殺消し盡さなければ、彼等は自ら癒さんとする病氣をもつと深く正しく知

り得るだらう。」

アメリカの現代の大多數の作家は宗教を認めて居ないが、それはマルキシズムの影響といふよりも、寧ろ科學、娛樂、國家社會主義等の影響である、と述べ、大戰後の作家のリアリズムを論じ、戰爭に對する批判的態度が文學と宗教との新しい重要な問題を生むといふ。戰爭は一見政治、經濟、社會心理の問題であり、宗教は神の崇拜の問題であるが、此の兩者は深い關係を持つて居るとして、過去二十年の文學に現れたる兩者の關係を述べ、數の作品を擧げて批判し、最後に宗教を肯定して、これを取り入れた文學、神を求める詩を掲げ居る。

博士の斯る分析が近代文學を再批評し得るかどうか、或ひは又宗教を再検討して居るかどうかは後の議論として殘されて居ると思ふ。(竹園)

Nock, A. D.

Conversion.

Clarendon Press 1933

こゝに言はれるコンバージョンとは米國の宗教心理學で一般に言はれるコンバージョンとは問題の取り扱ひ方を異にしてゐる。もつと社會的な或は文化史的な宗教の傳播、古き迷信的宗教と大宗教の傳道との間に行はれるそれである。

此の書のサブタイトルに *The old and New in Religion, from Alexander the Great to Augustine of Hippo* であるがアレキサンダー大王の時代からヒッポのオーガスチンに至るまでの間の一般の民間宗教と、そこへ流布したキリスト教の關係を問題にしてゐる。ギリシヤの、或はローマに行はれた宗教のシンクレチズムの現象を心にくきまでに論述してある。特に本書の特色とも言ふべきは社會的現象としての宗教が着眼されてゐる點であつて、特にキリスト教の制度的儀禮的側面を重要視してゐる。新宗教の流布に際して人々のそれに對する憧憬或は反目、等學ぶべき觀察が多い。これは主としてギリシヤ及びローマに就ての觀察であるけれども一般的な問題としてかゝる方面を取扱ふのも宗教學の一つの重要な分野であらうと思ふ。(棚瀬)

Reiner, Hans

Das Phänomen des Glaubens

Halle, 1934

信仰の對象についてとなく、信仰の本質についてとなく、信仰生活の特質を一般の世俗生活のうちから選び出してゐるといふことは心理學的には前から色々とやられてをつたが、生活の意味或は形相の上から取扱はれたものはあまり多くはない。しかも最近の人生哲學、人間學、質存哲學の氣運はこ

のことを重要視すべき傾向を充分に内含してゐる。

宗教的な救ひを求めるところの現實生活の條件、或は境遇を考へるといふことは成立宗教の教へには多く識されてゐるが、學問的に扱つたものは餘り多くはない。デイルタイ風の考へ方や最近のヤスベルスの好著のごときは扱ひ方を示してはゐるが、特に宗教にテーマをむけてをらぬ。その點で恰好の着眼を本書は示してゐる。カント協會の當選論文であるが、辨證法神學を駁し、ハイデッガー哲學に一步を加へて「信仰層面」を新しく開拓しやうとし人間の現實生活のすがたを哲學的に索ることによつて信仰への層面を整へやうとし、そして、そこから形而上的な、神學的ならぬ質存的信仰を主張しようとしてゐる。(石津)

Will, Robert:

Le Culte, T. III. Les éléments sociaux du culte.

Paris, 1935.

著者の「禮拜」に關する宗教史的及び宗教哲學的研究は一九二五年の第一卷「禮拜の宗教的特色」と第二卷(一九二九年)「禮拜の諸形態」及びこの「禮拜の社會的要素」(一九三五年)とによつて三部作をなすもので、殊に第二卷の如きアカデミ・フランセズからマルスラン・ゲラン賞を授けられてゐる。十ヶ年に亘る思索と検討との尠大な集成である。

これらの書物を通して著者は、禮拜的生活の眞底と禮拜の構造との二つを分析し考察するのを主眼としてゐる。そして前の著者自らの宗教的觀念に侵襲されてゐる。プロテスタントであるこのキル神學博士の抱懐する宗教觀念はすべてを神中心的にみるところに先づ第一の特異性がある。つきに禮拜の構造を自らの方法に倚つて究明してゐるのである。従つて禮拜の社會的要素を取扱つた本書に於ても、單に禮拜の社會的關係の吟味のみならず、形而上學的及び現象學的な思索が多く加味はされてゐるのは當然のことである。

従つてまた書中で宗教社會學と云ふ語を用ひてゐるとき、その内容はフランス社會學派のとは異なることはもちろんである。殊に宗教社會學の原理の章中で超絶的連結を強調してゐるあたりは自己又は自分らの宗教體驗を生かさんとする努力の表現でもある。「宗教社會の事實は神的客觀性の事實によつて主宰されてゐる。第一にこのモチフを究明するのが適當である。我々は心理學的又は社會學的の見地に立つ代りに、素直に形而上學的の思索に没入しよう。換言すれば、我々の所謂宗教社會學は心理・社會的の框を超えてゐるわけだ。」かくて個人に於ける、宗教社會に於ける神の活動なるものが問題とされてくる。そしてまたこれらの二活動は混淆し合つてゐる。

心理・社會的連結の章では宗教的個人性の役割が力説され更に宗教社會の活動——傳統、禮拜、教説及び制定等を手段

として——をも見逃さぬところにプロテスタントとしてはむしろ異例な新鮮味がある。本書の第二編では諸環境を、ホルド、群集、人種等の如き未組織の環境、政治的環境、經濟的環境の如き禮拜生活の世俗的關係及び共同社會、教會、教派、宗教的選眞の如き宗教的環境とに分つて論議し、第三編では禮拜の構成力の問題が取上げられてゐる。菊大、五百數十頁の力作であつて、著者の學の傾向、問題解釋の方法については推服し難いものを含んでゐるにしろ、書中極めて示唆的な見解にみちてゐることは斷言できる。(古野)

△水害地御在任の各位にお見舞申上げる。ことに京都方面の被害地域には、重ね重ねではあるし、本誌と關係深い方々が多くお住ひなので心配した。

△過般來朝のP・W・シユミット博士は五月十日東大で一北アジア及び北アメリカに於ける古代宗教の交渉」を講演する。その後本誌にその内容を載せたいと思つて依頼したが、まとまつた原稿をもたぬとのこと、なほ近刊の「神觀念の起源」第六卷のうちにその内容が載せてあるとのことであつた。

△近く日本宗教學會第三回大會紀要が出るとのことである。學會の會員外の方で御希望の向きは恐らく限定部数の刊行であらうから、豫め立正大學宗教學研究室に御紹介あつたが便宜である。

(T・I)

昭和十年六月二十五日印刷
昭和十年七月一日發行

新第十二卷・第四號

不許複製

編輯者 宗教研究編輯部

右代表者 姉崎正治

發行者 岩野眞雄

印刷者 萩原芳雄

印刷所 萩原印刷所

- 一册 金、〇〇(送〇〇)
- 三册(半年) 金、〇〇(送共)
- 六册(一年) 金、五、〇〇(送共)
- 六册(會員) 金、五、〇〇(送共)

會員希望の方は現會員の紹介に金五圓を添へて發行所へ御申込下さい。

宗教研究發行所

大東出版社

東京市芝區芝公園七ノ十
振替東京一九四七一
電話芝二一一一六番

大倉精神文化研究所講座

最新刊

日本精神叢說

第二集

菊判・計三五〇頁
糸綴包ミ六册函入

定價壹圓五拾錢
書留送料貳拾壹錢

今や頻りに日本精神復興の呼聲を聞くは、誠に欣ぶべき現象ではあるが、その本質に對する深き理解を缺くに至つては却て一時の流行に終るの虞がある。殊に歐米流の自由主義功利主義が猶ほ未だ國民思想の根底深く浸潤して樂觀を許さない時、本研究所は日本精神叢說第二集を普く江湖に送つて國體觀念の本質的把握と民族信念の徹底復活を希求するものである。

- | | | | | |
|------|-----------|---------|-------|----------|
| 第十輯 | 我が國體精神の本義 | 文學博士 | 加藤玄智 | 分册定價 一五錢 |
| 第十一輯 | 皇道の原理 | 神宮奉齋會々長 | 今泉定助 | 二五錢 |
| 第十二輯 | 伊勢神道と尊皇思想 | 神宮皇學館教授 | 土田誠一 | 三〇錢 |
| 第十三輯 | 我が國の道徳 | 文學博士 | 西晋一郎 | 三〇錢 |
| 第十四輯 | 皇國主義 | 文學博士 | 鹿子木員信 | 三〇錢 |
| 第十五輯 | 日本精神と日本文化 | 文學博士 | 西田直二郎 | 三〇錢 |

日本精神叢說第一集

- | | | | |
|-----------|-----------|------|----------|
| 菊版・計二九〇頁 | 神道の特長に就いて | 井上博士 | 分册定價 一五錢 |
| 糸綴包ミ七册函入 | 國民道徳と神道 | 河野博士 | 三〇錢 |
| 定價壹圓五拾錢 | 日本精神に就いて | 黑板博士 | 一五錢 |
| 書留送料 貳拾壹錢 | 古典の研究 | 植木博士 | 二〇錢 |
| | 神祇史 | 宮地博士 | 三〇錢 |
| | 神道原理 | 田中博士 | 三〇錢 |
| | 文獻と行事 | 今泉定助 | 二〇錢 |

發行所 大倉精神文化研究所
電話橫濱綱島五〇番
振替東京七〇三九五番

御希望の方は何れへなりとも御申下さいます

新刊

中等學校に於ける

行の教育

菊版百七十頁
定價壹圓貳拾錢
書留送料貳拾壹錢

發賣元

三省堂

振替東京三一五五五番

東京市神田區通神保町一

橫濱市神奈川區大尾町大倉山

唯心の實踐

文學博士
宇井伯壽著

本書は博士最近の執筆に成る「唯心の實踐」を始め「成道の一意味」「佛教の倫理思想」等十論を收む。現時佛教學界の最高峯に位置するもの博士の所論はよく學界を指導するに足る。

菊判 二百頁
總布裝 函入
送料 貳圓參拾錢

原華嚴哲學の研究

文學博士
鈴木宗忠著

支那に於ける華嚴宗の發達に關する貴重なる研究を以て華嚴研究の新方途を示す。附録として「佛教の新しき見方」並に「華嚴經五附章」對照本を載す。

菊判 二百五十頁
總布裝 函入
送料 貳圓參拾錢

法華經成立史

立正大學教授
布施浩岳著

世に法華經の研究は頗る廣汎に亘り行はれつゝあるも其成立史については未だ據るべき一の文獻あるなし。著者は印度哲學界の新進權威よく梵古等の原典と對象せしめ蘊奥を究む

菊判 三百五十頁
總布裝 函入
送料 貳圓參拾錢

龍樹空觀の研究

大谷大學教授
稻津紀三著

空の研究は要するに佛教研究の全部であり而も其中心とする所は龍樹の空觀である著者は龍樹研究の新鋭今龍樹の空觀を現實に捉へ來り縱横に解明す之により空思想の徹底を現實せしむ。文學界に獨特の王座を占むる著者の識見を見よ。

菊判 三百頁
美裝 函入
送料 貳圓五拾錢

生き行く力としての文學

松浦 一著

文學世界の深奥に輝く眞生自覺の境地を現實識見を見よ。

菊判 三百五十頁
送料 貳圓參拾錢

文藝の彼岸

松浦 一著

文藝の極致と宗教との融合境を論じ以て文藝の眞骨頂を明し、文藝の法悅味を味はしむ。

菊判 三百四十頁
送料 貳圓參拾錢

宗教の批判と理解

本莊可宗著

無神論的慧智を以て宗教の本質當體を批判し特に現代社會思想を通じて宗教の再認識をなし、以て合理的理解の道を明にす。

菊判 四百四十頁
定價 壹圓五拾錢
送料 貳圓五拾錢

佛弟子傳

山邊習學著

釋尊教團の人々を一々に物語す。その幾多の挿話、教訓の中、悲劇喜劇相ついで起る所、一貫の信火燃えて大教團の權威を輝かす。

菊判 四百五十頁
總布裝 函入
送料 貳圓五拾錢

釋尊物語

木村善之著

中學生女學生向に作られた最初の釋尊傳内容は優雅裝幀も口繪も素晴らしく美しい。平易に釋尊の傳記を知らんとする人への絶好書

四六判 三百五十頁
定價 壹圓五拾錢
送料 壹圓一拾錢

本願の佛地

曾我量深著

宗教的信念が佛の本願の世界として精神の内面に展開する法悅の境地を説き以て往生淨土の願心が眞に人生の眞理を顯彰する所を明にす

三六判 三百頁
定價 壹圓
送料 八錢

菜根譚講話

放送聖典講義

十牛圖講話

放送聖典講義

新編佛教辭典

綜合 佛教新辭典

佛教とは何ぞや

誰れにも解る佛教大綱

加藤咄堂著

圓山全提圖
勝平大喜述

監修 常盤大定
修境 野黃洋

監修 椎尾辨眞
修長 藤井眞琴

加藤咄堂著

菜根譚は古來東洋思想の精華を語るものとして有名あり。今その中の重要な十四句を放送して絶讃を得たる放送講義を刊行し忽ち三十版の賣行きを示せり。

十牛圖は又菜根譚と共に知られたる悟道への手段を説き明せる名篇、今勝平師の放送名講義に配するに圓山前大徳寺派管長の圖を以てす。眞に對照といふべし。

採録語數約貳萬、字數壹百拾貳萬、壹千參百頁、配列は徹底的な音便で索引なしに樂に引ける。座右に置く佛教辭典として最も好適。

修養教化に必須な資料を十篇に分ち、携帶至便の一巻に手際よく收めたるもの。布教家にとつての血肉、一般讀書子の活教訓となる。

佛教の教理は深遠尨大、之を捕捉するに難し。本書はこの難を除くため、一目して佛教の全般が窺ひ知らるゝやう、問答體に平易明快にその大綱を叙述せるもの。

定價 壹圓二十錢
送料 壹圓拾錢

定價 壹圓三十錢
送料 壹圓拾錢

定價 貳圓五拾錢
送料 壹圓拾錢

定價 貳圓五拾錢
送料 壹圓拾錢

定價 貳圓五拾錢
送料 壹圓拾錢

佛教聖典を語る叢書

全拾六卷

内容見本送呈

△各卷四六判四百頁平均△各卷壹圓五拾錢△申込金五拾錢(最後卷分中へ充當)△一時拂貳拾壹圓△送料十錢

1 佛教經典を山邊習學
語る

6 維摩經武者小路實篤

12 中論 稻津紀三

2 阿含經 友松圓諦

7 般若經 岡本かの子

13 十住心論 菊池寛

3 華嚴經 宮島資夫

8 般若經 高神覺昇

14 一枚起請文 倉田百三

4 觀無量壽經 佐藤春夫

9 涅槃經 藤秀璋

15 正法眼藏 中村吉藏

5 勝鬘經 眞野正順

10 佛所行讚 松岡讓

16 立正安國論 室伏高信

卷別内容

振替東京芝一四九七一
電話芝二一六一番

大東出版

東京芝公園一〇

發行所

佛敎學の諸問題

佛誕二千五百年記念學會編

第109八頁上製
定價六〇〇送料・四五

還つて、東洋的なるもの裡に新らしき精神文化の據どころを求めようとする動きは、最近この國に興つて來た澎湃たる趨勢である。その東洋的なるものの豪華なる代表者として、佛敎の思想と文化とをあげることに人は毫末の躊躇を感じないであらう。本書は、この三千年に垂んとする佛敎の殆んど全領域に亙り、當代の専門學者が專攻の諸領域に就てそれらの研究を發表したものであつて、質・量兩ながら、關係學界未曾有の論文集である。收むるところ五百四篇、新佛敎學の理論的究明から、印度、支那、日本に亙る佛敎史の諸問題を網羅してゐる。釋尊生誕二千五百年を關し、聖法流布の跡は三國に過ぎものがあつた。しかし、信仰して、這佛誕二千五百年記念學會を起し、大聖の遺徳を更に新にせんことを期した。まことに世界的なる企圖である。本書はその記念行事の重要な成果であつて、正さしく當代佛敎學の「結集」であり、將來佛敎への指南書である。

内容目次 第一部 佛敎の精神界に於ける地位及び其の將來(井上哲次郎) 人と法と國(駒崎正治) 大乗佛敎の小乘化(梶尾辨匠) 佛敎教理の不發展性に就いて(林屋次郎) 如しの辨證法(山邊哲學) 般若或羅漢の研究(西 謙雄) 一刹那の智の認識の限界(阿毘達磨を中心として) (坂本幸男) 心の問題―三法無差について―(石津照塵) 菩薩形の佛―佛の辨證法的研究(大野芳雄) 大藏經の宋本、契丹本並に高麗本の系統(禿氏勲評) 漢譯佛經と各諸國傳傳の佛傳(立花俊遠) 教育上より見たる曹洞禪の終極法(吉田熊次) 第二部 佛誕二千五百年(高橋順次郎) 釋尊降誕二千五百年年代調査報告(增谷文雄) 釋尊に於ける止觀の意義(増永靈海) 轉法輪經(波利和和譯) 寂原雲來) 佛院最初説法に就いて(宮本正吉) 長阿含經の原本に就いて(石川海淨) 巴里論議の成立並に論の意をに就いて(長井真孝) 五蘊論(赤沼智善) パルツト、彫刻に於ける本生故事について(于沼龍評) 印度思想界に影響したる阿育王の宗教的勅令(木村紀) 古代印度に於ける諸説の說明法に就いて(福島直四郎) 若耶摩訶に就いて(山本快史) 摩訶婆羅多に於ける佛敎の影響(池田忍遠) スマツラの佛敎遺蹟(宇野圓空) 第三部 迦葉禁戒經の研究(大野法道) 勝天子般若經に於ける法華經の準備(渡邊茂雄) 法華經に現はれたる釋尊(馬田行啓) 阿毘達磨經の一編に就いて(高井觀海) 唯識哲學の史料としての瑜伽師(鈴木宗忠) 第七識を論ず(加藤精輔) 攝大乗論に於ける正圓融論(結城令啓) 密敎の世界觀に就いて(高神覺昇) 胎藏思想の發達に就いて(望月信享) 大日金剛頂兩部大經の製作地方並に其の作者考(清水谷恭順) 法稱の「經」と著書敎説(金倉國照) 第四部 支那佛敎初期の研究(宮本正吉) 頌儀の首唱者(蓮生)との敎義(矢吹賢雄) 矢吹博士將來建初九載教誨出十論補正(正戒本) 僧祇論説文公序に就いて(西本龍山) 提婆品眞諦譯出説考(布施浩希) 古品大寶積經(マツモトシラオ) に就いて(月輪實經) 五台山と文殊菩薩(神林隆淳) 儒敎の意義(深浦正文) 禪宗としての臨濟佛敎の傳統に就いて(江田俊雄) 第五部 日本佛敎の淵源(花山信勝) 聖徳太子十七條誓法の國法性(小野清一郎) 「十住心論」を中心とする華嚴宗學の問題(常盤大志) 平安朝時代に於ける寺院制度(竹内三三) 無量壽經の開闢(梅原眞雄) 日蓮聖人の檀尊觀の中心點―(山川智應) 江戸、山伏の研究序説(圭室勝成) 我國發見の佛傳に就いて(石田茂作) 佛敎統傳來史考(寺崎隆一)

東京 神田 岩波書店 振替 東京 二六二〇四

文學博士

荻原雲來著 (新刊)

菊判二百八十頁・布製函入
定價壹圓八拾錢送料十四錢

釋迦牟尼聖訓集

パーリー原文
スツタニバー
タ譯文

釋尊の教訓をありのまゝに傳へたる原始佛典中の最も原始なるもの。釋尊の説話そのまゝが明瞭に現る。然も其を梵語界の世界的權威荻原博士が嚴譯す。

佛敎思想大系

既分刊・豫約定價貳圓・送料四十錢

佛敎研究	佛敎哲學	佛敎論理	佛敎文學	佛敎神學	佛敎思想	佛敎大師の思想と宗教	法然上人の思想と宗教	日蓮上人の思想と宗教
文學博士	文學博士	文學博士	文學博士	文學博士	文學博士	大正大學教授	關西大學教授	立正大學教授
境野黃洋	椎尾辨匡	宇井伯壽	山邊習學	長井眞琴	小野玄妙	神林隆淨	前田聽瑞	馬田行啓

振替東京芝一四九七一番
電話芝一六一番

大東出版

發行所 東京芝一〇七番 芝公園