

禪の社會心理學的考察

黒田 亮

禪とは何であるか、所謂如來禪と祖師禪、看話禪と默照禪との關係如何等の問題は、宗教學や佛教學上の重要な課題であると共に、心理學的に見ても興味ある對象たるを失はない。随つて禪一般を心理學の立場から考察し、所謂禪とは如何なる心理内容を持つたものであるかを、文獻的に、或は直接禪僧に就いて、若くは質問紙法等に依つて、禪體驗に關する回答を求め、之等を整理した結果から立論した禪の心理學的研究は、從來として絶無では無く、相當に發表された。併し乍ら、此の種の研究にたゞさはる心理學者は、たとひ深い同情と強い興味とを懷いてゐるとは云へ、自分自身禪の體驗者で無く、随つて語録の如き文獻を通して、或は禪道者の回答に就いて之が眞意を把握することの容易でない爲めに、結局末梢的枝葉的若くは常識的な解釋に終り、心理學的に究明された部分の、殆ど見出し得ないものが多い。之は言詮を絶すと稱される禪を言詮を介して味得しようとする矛盾から來る止むを得ない事情に基くとは云へ、學問研究の上から見て、極めて遺憾のことゝ云はねばならない。

尤も、翻つて考へるに、理論的には矛盾は獨り外部から禪の何たるかを研究しようとする場合に見出されるばかりで無く、禪の内部にも似たやうな矛盾があり、時として其の矛盾たるに氣がつかぬこともあらうし、又氣がついて之を矛盾として解すべからざる所に、禪の禪たる眞面目があるとするが如き傾向も見受けられる。茲に

禪の理解者を以て任ずる學者と、純理的立場と固守しようとする學者、例へば平田篤胤の如き人々との間に超ゆべからざる間隙の作られる原因が横はる。篤胤の排佛思想の根柢には、故意に佛教を排謗して、自ら奉ずる學說の優越する所以を、間接に證明せんとする不純が潜んでゐることは事實であるが、併し禪の超論理的、悪く云へば筋の立たない非論理的態度に業を煮やしたことも、大に與つて力がある。そして篤胤が痛感した不満はそのまゝ現代の教養ある人士に共通した不満であることは、見逃すことの出来ない事實であつて、禪道者の以て他山の石とすべき點であらうと思ふ。

禪は佛教の一部門として、更に汎く宗教學の立場から、研究されるべきであらうが、之を或る特殊の體驗と解する限りに於て、心理學の對象たることは論を要しない所である。而して心理學的研究所として考へる時、若し前述の如く禪が絶對に言詮を絶するものであるとしたならば、之を如何にして考察の材料として入れるか。而も偶々取り入れられた材料が、禪の形骸に過ぎない言詮であつたとしたら、意味の無いことになる。併し、師家が學人を接するに當つて、等しく言詮を籍り、亘多の語録と雖も、亦言詮以上の何物でも無いとしたら、此の言詮が別に或る何物かを帶同するもので無ければならない。大慧に依つて焚かれた碧巖集が、今日尙宗門第一の書として、金料玉條となつてゐることは、皮肉であり、矛盾であるけれど、少くとも外來者は無門から參入することには出来ないで、結局言詮でふ門を経由することの必要なるは、之のみに依つても知らるべく、且つ實際言詮なくしては、恐らく施す術も無きに至るであらう。此の意味に於て、言詮を介して其の奥に潛むものを、心理學的に探知せんとすることは、是認される筈であるが、併し斯かる手續を経て取り出されたものは、非常にしば／＼

禪道者の考へる所と背馳すると云ふ理由を以て、彼等に依つて疎外され、無視され、又は排撃される。之は畢竟言詮に對する態度に於て、心理學者と禪道者との間に、一致しないものがあるからである。

斯かる事情から、自身禪道者ならざる心理學者は、禪の玄關までは通りつくことが出来ても、その堂奥に立入ることは許されないと考へられ、又假りに自ら禪を親しく體驗したにしても、心理的言詮を籍りて、之を傳へることが出来ないと言ふことが事實であつたならば、心理學的斧鉞は禪に向つて全く無力であるとして、之を斷念しなければならぬであらう。

私は此の問題に對して、決定的な斷定を下す資格は無い。それは禪に關しては全くの門外漢であるからである。只併し禪の何たるかを知らないにも係らず、之に大なる關心と興味とを有し、禪の専門家からは、異端邪道若くは誤解と目されるかも知れないが、自ら解釋した禪は兎に角一應は所持してゐるつもりである。そして此の私の立場から、又私の見の所から、從來學者に依つて餘り注意されなかつたと思はるれ方面に就いて卑見を叙べ、識者の高教を仰ぎたいと考へる。

禪は、歴史的には、靈山に於ける釋尊の拈華微笑に端を發し、直指單傳の正法眼藏として、菩提達磨に依つて支那に將來され、師資相傳して支那に於て大成された佛教の一流派である。勿論所依とする經典が無い譯でもないが、要するに釋尊の長い年月に亘る說法中の彈指の一斷片で、而も傳說的劇的色彩の濃厚なる拈華微笑から展開された教であるだけ、其の當初から、既に幾多の特色ある教相として成長するものを、未然に包藏して居たものである。而して師資相承の間に、漸次其の教理が精鍊されて行く一方に、自ら道に對する態度、道を實踐する

方法に異説が起り、同じ禪の内にも、行き方を異にする幾つかの流派が生じた。禪の種子であつた拈華微笑そのものが、如何やうにも解釋される一種の謎のやうなものであるのに、此の種子から成長した花が、代を重ねるにつれて變種を生じ、又他の種子との交配に依つて、益々把捉し難い形式の花が作り出されたのであるから、特に門外漢に向つて一層その理解を困難ならしめた事情もある。所で梁末から唐宋にかけて、叢林の隆昌と共に、叢林に依つて衣食する所謂雲水僧の大きな社會層が出来、其の間に此の層に特有な生活形式が生じ、此の生活形式が更に彼等の精神生活を支配するやうになつて、端睨すべからざる禪そのものに、夥しく形式的要素が加味され、之に依つて或る方向に向つて固定する傾向を促すに至つた。斯くて、禪は單なる個人的體驗として終止することが出来なくなり、社會心理學的性質を多分に有するものとなつた。而して此の方面は、禪を心理學的に研究しようとする學者によつて今迄殆ど注意されなかつた所であるが、同様に又禪學思想の變遷を論ずる佛教史家によつても多く看却されて來たのである。

師弟の相承は、一器に移すが如しと形容されてゐる。此の比喻の中には、盛る器は授受の度毎に異つても、盛られる水は菩提達磨より、更に遡つて拈華微笑の釋尊より以來の單傳で、變化なきことが、暗黙の間に認められて居る。そして此の單傳の水を受けるに値する器なりと認定する場合に、初めて師が弟子に之を傳へることになる。我が國に古來歌道及び武道の相傳に、之と似た事實があるが、恐らく直接若くは間接に之に倣つたものであらう。尙此の相傳だけで悪く、實地の修行に就いて見るも、禪道と武道とは、色々の共通した性質が窺はれるのであつて、學僧が諸國を行脚して、善知識に教を仰ぎ、大事を擧揚して、菩提を證せんとしたのは、武士の武

者修業と其の形式及び内容に於て、酷似してゐる。若し夫れ、六祖慧能が衣鉢を五祖に受ける際して、神秀一派の迫害を慮り、身を以て危機を脱するに、師弟共に並々ならぬ苦心をしたせつばつまつた場面を考へるに及んでは、心膽ぞろに寒きを覚え、之が果して佛教なりやを疑つて見たくなるが、之を武道に移せば、所謂大衆的異味を唆るに充分なる出来事であつた。

傳へるものも、傳へられるものも、同一の水と考へ、又其の本質に於て、事實同一であつたにしても、其の水は元來種々雑多の用に供せらるべき原理である。原理が實踐と結びつく時、換言すれば實踐的角度から眺められる場合に、角度の異なる爲めに、原理が違つた姿に於て把握されることが、しばしばある。同じ五祖の門下に、慧能と神秀との對立を見るに至つたのも、不思議で無い。殊に多數の學僧の雲聚する禪林に於ては、寧ろ然うなるのが自然であるとも謂へよう。斯くの如くにして、一方に禪が益々精彩を加へると共に、其の内容が多角的多義的となるのは、止むを得ないのであつて、彼の看話默照の兩禪を、單なる方法論上の區別に過ぎないものとして、片附けようとしても、方法を離れて修禪の工夫なき所以を、飽くまでも主張するとしたならば、禪一般と云ふが如きものは、老へられないことになる。茲にも禪が社會心理學的理念と深い交渉を持つ一面がある。

私に上に、叢林を武士階級に禪を武道に對照させた。禪はまた、支那に於ても日本にあつても似たやうな事情にあるが、一般的排佛傾向の中に、或は戰亂の渦中にあつて、特異の存在として、其の命脈傳統を維持することが出来た爲めに、學問の擁護に大に貢獻する結果を來した。即ち學問に志ある俊髦が、相率ゐて志を禪林に遂げる風潮を促したのである。特に我國に於ては、長い時代に亘つて、民間で學問をするには、寺院就中禪院を描い

て外に無かつた。そして禪僧の生活は、一般に簡易素質を旨としたので、戰雲漲る不安な世の中にあつても、經濟的にさまでの急迫を感じるることなしに、所志に向つて専念することを得た。斯くて禪學の興隆と共に、各地の禪院は天下の英才を抱擁する道場となり、其の間に自ら相互の切磋琢磨も、劇烈なる競争も行はれた。

然るに、一般社會から隔離されつゝ、而も社會的に隱然たる勢力を有する特殊社會相に、兎角起り勝ちな弊害は、因習や傳統の不當なる跳梁である。殊に師資相承をやかましく云ふ禪林では、知らずく形式の末に走つて本分の大事を忘れる傾きがあつた。之は一つは、禪が不立文字に立脚し、其の究竟目的が所證表現の巧拙適否は兎に角として、暗黙の間に豫定されてゐたことも、大に原因してゐる。即ち普通に公案と呼ばれるものに於て見るが如く、例へば祖師西來意、佛、佛法大意、庭前栢樹子、趙州狗子のやうな型に嵌つた課題に就いて、各自自ら發明する所あらんことを期するのであるが、或は之は頓悟を生命とする禪教には當然のことかも知れない。即ち之等の公案は、畢竟大事を證する縁であり、悟入の爲めの一關門に過ぎないと云つて仕舞へばそれ迄であるが、併し門外漢たる私共からすると、何故悟入には、常に斯かる傳統的な、御座なりな、極言すれば、陳套な門よりする必要があるだらうか。特定の師が特定の門より悟入したから、前に來るものも亦この特定の門よりしなければならぬ理窟は、ないやうに思はれる。尤も碧巖集や從容錄に夫々百則あり、無門關に四十八則が掲げられ、其數敢て尠しとしないけれど、何もの等に拘泥するを要しない筈である。顧ふに、之等の公案なるものが生れるに至つたのは、禪林に遊ぶ學僧漸く多きを加へ、師家が一々個人的に指導することが出来なくなつた結果と見るべく、夫々の學僧に、時機に適する問題を促へて工夫せしめる煩に堪へない爲めに、古來大德内證の機縁となつ

たものを集成し、大量教育用の教科書として出来たものが、右に擧げた如き典籍であつて、爾來夫等に盛られた四十則乃至百則の若干が、隨時公案として利用されるに至つたものであらう。然るべき、又尤もらしい理窟は色々とつけられるであらうが、試みに禪學の歴史の上から比較的初期の禪書である六祖法寶壇經や、傳心法要や、又は臨濟錄と後期の著作である無門關や、碧巖集とを比較點檢したならば、容易に後者が著しく教科書式のものであることに、氣が附くであらう。茲に於てか、禪學の隆昌は一面に教育の形式化を醸成し、一定の形式さへ具足すれば、能事終れりとしなない迄も夫れ以上立入る必要はないとする傾向を、招致したことがわかる。そして教育者の側に於ける此の放任主義も、禪が實參實究を經とし、冷煖自知を緯とするものであるとの口實に依つて、問題とされないのであるが、如何に頓教であるからとて、教育的に見れば明かに墮落である。

此の間の消息は、吾々をしてギリシヤのソフィスト時代を聯想せざるを得ざらしめるものがある。ソフィスト時代は、一言にして盡せば、議論の爲めの議論の盛んに行はれた時代であるが、五家七宗の五に入り亂れて、百花繚亂たりし禪の全盛時代は寧ろ却つて本を忘れて末の幻影を追ふに急であつた觀がある。私は、何故に禪宗には復古主義が勇敢に唱道されなかつたかを、不思議に思ふのであるが、それは兎に角として、我國に輸入された禪も、畢竟震旦の模寫以上に出ることが出来なかつた。

我國の國民性として、特に學問の方面に於て、先進國を尊崇し、ひたすら及ばざらんことを之れ恐れる謙讓心は大に拘すべき點ではあるが、學び得たものを咀嚼して、血となし、肉となし更に向上の一步を進める意氣に於て、缺けた處があるのは惜むべき短所である。儒教既に然り、佛教就中禪學も亦然りと、遺憾乍ら云はざるを得

ない。特に最も嘲笑に堪へないのは、支那に於て禪道者が慣用した俗語を、要なき所に好んで使用することである。從來我國人に親まれた漢文に比較すると、禪書の多くは、中唐から宋末に行はれた支那の俗語で綴られたものであるだけ、頗る勝手が違ふのは固よりであるが、若し眞に禪を味得した者であつたならば、禪書を續み又は之を講ずる場合は止むを得ないとしても、特に民衆を相手の説法にまで、殊更互に親みのない、隨つて不可解な支那の俗語を得意げに振廻す必要が何處にあるであらうか。此の弊風は恐らく禪が輸入された最初から、昭和の今日に至るまで、連綿として繼承され、それで無くてさへ掴みにくい禪は、愈々益々歪められ、斯くて禪の眞髓を一般世人に誤解させたこと、決して僅少で無かつた。

佛を呵し祖を罵り、喝棒を加へて而も老婆親切なる所以は、支那禪林の實際を能く知るでなければ、會得出来ないことであるのに、民衆が會得出来ないことを以て、直ちに實參實究をしないからだ、きめつけて仕舞ふ。明治以後に於て、禪の民衆化を目標として公にされた夥しい數の禪學關係の書は、井上秀天氏著作の如き少數の例を外にしては、一として此の亞流ならざるは無い。荒怠亦極まれりと謂ふべきである。

禪書の大部分は、前にも云つたやうに、支那の禪林と云ふ特殊の社會層を背景として、其處に起臥して禪に參する學僧に、都合の宜いやうに編纂された教科書である。禪が我國に傳來された最初には、便宜上此の種の教科書を流用するのは差支無いが、生活環境が違ひ、國民思想を異にする以上、假令禪林そのものは支那の模倣であつても、漸次國情にふさわしい教科書も生れ解説も公にされて然るべきであるのに、その工夫が足りなかつた。

却つて取るに足らない俗語に、見當違ひの重き意味を寓せしめる如き愚を敢てし、不立文字の埒内にあつて、文

字の桎梏から離脱することが出来なかつた。吾々は其の代表的な例を、數多くの所謂假名法語に於て見出すのである。假名法語は、形式に於ても内容に於ても、明治以後の禪書の正しき先驅者であり、手本であつた。

假名法語の大多數は、老幼婦女子の爲めに書かれた禪の通俗書と云はれてゐるが、其の内容は、漢文の一般禪書と甚だしく趣を異にするものが、大部分を占めてゐる。即ち其の多くは、人生無常朝露の如きを世人は知らず何時迄も自分の生命が續くものと思ひ込んで、臨終に對する用意を忘れ、果敢なき浮世の夢を追ふ愚を、戒める形式になつてゐるのが普通で、禪家の手に成つてものでありながら、極樂往生を勧める淨土眞宗の説教の體裁を成すものが少くない。併し、通俗佛書として見る時は斯くの如きは寧ろ却つて徹底してゐる。只説く人の立場たる禪と之が如何に交渉するかが、明かにされてゐないだけである。然るに、禪味をむき出しに表に出さうとした假名法語に至つては明治以後に出版された自稱高僧達の禪書同様、語録の直譯で、而も盛るに俗人には丸で不可解な唐宋時代の俗語を以てし、讀者を威壓し、又は煙に巻かうとする。井上秀夫氏は痛烈に近代の禪書に對して辛辣な批評を下して居るが、併し夫等の手本は昔の假名法語に夙く既に見出されるのである。此の類の假名法語を手にする毎に、私は佶屈聱牙にして誤譯だらけで到底卒讀するに堪へない現代の惡謔譯書を思ひ出す。

吾々俗人が禪を考へる場合、何とはなしに一種の壓迫を感じる。禪僧と聞けば、如何にも激しい語氣を想像する。禪書を繙けば劔刃上を履むの思ひがある。切捨御免の世の中に拔刀した酔拂ひ武士に出逢つたら、斯うもあらうかと思はれる氣持が、禪と名がつくものに感じられる。それは畢竟禪道者が、叡林以外に於て、場所柄を辨へず無闇に禪刀を振廻すからであらう。

禪に附帶する激しい高壓的な語氣は、叢林生活の産物である。叢林は修禪の道場であることは無論であるが、同時に又武道の道場同様に、主客白刃の間に相見ゆる角逐壇場でもあつた。其處では何時乗込まぬとも知れぬ道場破りに對して、備へる用意が必要であつたに違ひない。學人の詩益は亦しばしば師に對する挑戦でもあつた。彼の禪劍一致論は斯かる事情から考へてみると、一段の興味を覺える。喧嘩をする時、自然にべらんめい口調になるやうに、禪問答に當時の俗語が思はず知らず口を突いて出るのは、無理も無いことである。但し異國に通用しない俗語を振廻すのは、意味が無い。而も俗語たるを知らず、之を有難がるに至つては、沙汰の限りと云はなければならぬ。

上來縷説したやうに、禪は所謂教外別傳で、明確に之を證すべき經典なく、一片の傳説に過ぎないと考へられる釋尊の拈華微笑に其の端を發し、菩提達磨に依つて、直指單傳の一種の哲理として誕生し、之が禪林と云ふ特殊の社會層に培はれる間に、一定の形態が作り上げらるる一方に、漸次分岐の徑路を辿つて行き、其の内容に於ても、同一の範疇の中に包括することを得ない方向に、發展するに至つたことが推知される。祖師禪と如來禪、看話禪と默照禪の對立を初め、五家七宗の分派は、この間の消息を物語るものであつて、等しく禪と稱するも、其の眼目とする所、自ら異らざるを得ないものがあらう。併し一面には、禪が全體として爾餘の佛教各宗に對して、特色ある發達を遂げるやうになつたに就いては、叢林組織が之に大なる役割を演じてゐる意味に於て、特に之を社會心理學的立場から考察することの必要が感じられる所以に關して、聊か説く所があつた。併し乍ら、それは要するに禪の形式的方面に關するものであつて、禪とは何ぞやの如き根本的な内容に觸れる爲めには、尙かなり

の距離があることは確かである。只形式的方面の考察は、内容を示唆する上に於て、重要な條件たることを忘れてはならない。

禪は單なる哲理ではなく、實踐と深い關係に立つことは、何人も認める所であるが、此の實踐を直ちに所謂坐禪と結びつけ、坐禪即實踐と解する人が多い。實參實究を打坐の意味に用ゐて、ひたすらに坐禪を在家に勧める禪僧がある。勿論打坐も實踐の一つであり、殊に初學禪に人の門は、坐禪以外に無いといふかも知れぬ。併し禪に於ける最も大なる、そして最も特色ある實踐は、禪院の生活そのものである。尤も此の禪院生活の中には、坐禪も含まれるのみならず、恐らく之が最も重きを成すものであらうが、私の云ひたいのは、寧ろ之を除いた部分で、而も比較的重きを置かれてゐない毎日の雜務に、見出さるべき禪味である。百丈清規や永平清規の如きを繙く時、細密に規定された行事の寧ろ煩瑣に過ぎざるかと思はせるものがあるが、私は却つて此處に眞の禪の生命が、托されてゐるのでは無からうかと考へる。行住坐臥の一舉手一投足に禪機を感得するに至らない以上は、幾千の打坐も、何の功德にもならない筈である。所で私に取つて不可解なるは、一座の功によつてすら、積みし無量の罪が亡ぶと迄に坐禪を讚歎し、之を在家に勸説する禪家が、何故在家清規を制定して、弘く之を行はしめなかつたかと云ふことである。禪家に清規があるやうに、在家にも在家に相應する清規があつて然るべきであらう。そして若し百丈禪師や道元禪師が道の實踐に向つて示した不退轉の發菩提心を、在家の濟度に向けることに思ひ至つたならば、何等かの形式の在家清規が出来たに違ひない。而もそれが一般に弘通されたとしたら、單なる坐禪の宣傳や内容貧弱なる假名法語に優ること、どれ程であつたであらう。禪僧は在家に向つて謂ふ。曰く、

日常の坐作進退凡て禪を證する緣たらざるは無し。只之は久參の上士のみ能くするのであつて、初學者禪に入ら
んが爲めには、普勸坐禪儀の教へる所に従つて、型の如く端坐し、綿密なる修行を重ねなければならぬ。道
に入るに一定の形式に依るの必要あることは云ふ迄も無いけれど、私の信する所を以てすれば、徒らに形式に泥
んで、在家の俗人に打坐をのみ説くのは、間違つてゐる。百丈清規や永平清規が禪家日常の禪院生活に缺くべか
らざるものであつても、これがそのまま在家に行はれ得ないものであることを熟知する禪家が、在家に向つて、
自家獨特の修禪形式たる坐禪を、そのまま強要するのは、淺劣な考方である。假りに此の形式に依る以外に、途
が無いとしても、禪家と在家とは一般に日常生活が甚だしく懸け離れて居ることは事實であるから、事情に應じ
て、適宜の取捨を講ずることも亦止むを得ないと思ふのに、古來此の事が殆ど考慮されてゐない。精神的に禪を
弘通させると云ふことは、在家を擧げて、禪院の如く抹香臭くさせることでは無い。畢竟因襲と形式とに囚はれ
て、眞精神を没却し、臨機應變の處置に出ることが出来なくなつた爲めであつて、茲にも社會心理學に取て見逃
すべからざる材料が横つてゐる。呵佛罵祖に禪の眞髓を道破する迄の飛躍を遂げた禪流が、大乘の眞精神たる民
衆教化に向つては全く處女の如く、志あるものを引接することが出来ない許りか、却つて禪を誤解させ、之に對
して一種の反感をさへ抱かしめるに至つたのは、極めて遺憾なことであると云はなければならぬ。

徳川時代にあれ程幕府の庇護を受けた漢學が、其の精華を發揮する點にかけては、漸くあの程度に止るのであ
つて見れば、況して當局から顧みられなかつた佛教全體に今日の吾々が多きを期待するのは、或は酷に失するか
も知れないが、徳川時代は勿論殊に明治に入つて、文教の隆昌を見るに至つた後と雖も、佛教一般と同様、禪も

亦昔時の如き學問的に惠まれた状態に、置かれてゐなかつた。それは、禪院が最早や文教の府では無くなつて、狹義の禪學の道場と云ふに止まり、而も其の多くは、道場とは名ばかりで、實は住職が一二名の小僧を擁して居住するに過ぎない存在であつて、禪堂の設備さへ無い禪寺が多數を占め、而も民衆教化の説教は、教理高遠俚耳に入り難いためか殆ど試みるものなく、只一般寺院同様に、葬儀に立會ふことが主なる職務となつて仕舞つた。斯かる社會的情勢は自然有爲の青年を惹きつける魅力を失ひ、禪院は萎靡として振はず、隨つて狂瀾を既倒に回らず傑僧も遂に生れること無くして、今日に至つた。禪風大に擧らざるは、禪界に其の人無きことが、與つて多きに居ることは確である。權花一朝の夢に過ぎない一時的の流行に、現を抜かしてはいけない。

斯く云へばとて、時勢に迎合し俗衆に秋波を送ることが、策の得たるを説かうとするのでは無い。却つて、世外に超越し高所にあつて遠觀する處に、禪の禪たる所以があるかも知れない。只併し、從來の傾向からすると、それが屢々無爲無策を辨護する口實として、利用されたかの嫌ひがある。獨善が小乗の域を脱し得ないことは、佛教の教へる通説である。進んで大乘を行ぜん爲めには、自己の背負つてゐる小さい殻を勇敢にかなぐり捨て、所謂大死一番することに依つて、自己を生かし、兼ねて衆生を救ふ途に出なければならぬ。それには時勢の動きを察し、深く民衆の心の奥に喰ひ入る覺悟を必要とする。高く矜持すると共に、足が地に着かねばならぬ。方便として見れば、全然意味の爲いことでも無からうが、民衆を煙に捲きつ放しで、能事終れりとする態度は、先づ以て改むべき緊急事であると思ふ。

處が、一方に、禪を辨護する學者は謂つて曰く、世俗の考方が三段論方式であるのに對して、禪は一段論方式

であるから、接引の法も亦自ら異らざるを得ないと。又謂ふ、禪は相對觀に對する絶對觀であり、修禪の方法は此の性質に制約された最も合理的なものであつて、之を合理と認めるのは、相對觀に囚はれた人の考方であると。此の種の立論には、確かに一面の眞理が含まれてゐる。併し、苟もさう云ふ考方に不案内な一般民衆を相手とする場合には、少くとも一段論法若く絶對觀に通ずる、然るべき門を設けてやる親切が、あつても宜いと思ふ。禪家の方では、其の親切は充分持ち合せてゐると稱しては居るが、民衆に通じない親切では、仕方が無い。そして何は兎もあれ坐れと云はれる。何回坐つたら、悟りが聞かれるかと尋ねると、宗祖達磨は面壁九年、二祖慧可は臂まで斷つてゐるではないか。さう容易に悟りが開けてたまるものかと呵られる。而も之が老婆親切なる證據だとある。眞面目なのか戲談なのか、見當がつかないので、誰も厭氣がさし、禪なるものはわからないけれど、下らぬものだと遂ひ考へるやうになる。すると又、重ねてそれは信不及の故だとされる。取り附く島も無い。

私の卑見を以てすれば衆生引接の關門として、狹義の所謂坐禪を以てしたのは、教育的見地からは大なる失敗である。其の理由は、叢林生活に自然に出来上つた形式の中にも、特に形式的なるものを全然生活形式を異にする民衆に、無造作と押し附けんとした事である。即ち基礎の充分に築かれてゐない所へ、輪奐なる殿堂を建てんとする所に、無理がある。百丈清規等に準據した禪院生活を背景とし、其處に培はれた敬虔なる信仰と、燃ゆるが如き求道の念を素地としてこそ、初めて坐禪が生きて来る。則るべき在家清規の必要すら氣附かれなかつた程であるから、無理も無いことではあるけれど、宗祖入機の大施を驕して、いきなり民衆に蒞むが如きは、誠に本來を顛倒した舉措であると思ふ。

私は、生家の宗旨が臨濟宗であることを、幼時から聞かされ、そして臨濟宗が禪宗の一派であることを教へられた以外に、禪に就いては、只死者を葬るに際して、住職が大喝一聲すること以外に、何等知る所無く成長した近時禪に興味を感じ、禪に關する諸書を涉獵したが、井上秀夫氏の「無門關の新研究」及び「碧巖錄新講話」以外に、現代人に依つて正しく理解され得る禪の解説者は殆ど無く、何れも羊頭を掲げて狗肉を賣るの類ならざるは無きに驚くと共に、生家が禪宗であり乍ら、禪の何たるかを知らずに過したのは、決して故なきに非ざることを知つた。而も井上氏の新研究が、自稱正統派を以て任ずる禪の専門家又は禪僧から、異端として、或は禪を口にする資格すらなき者として、取扱はれてゐると聽けば、噫亦何をか云はんやの感がある。異端かどうかは知らないが、井上氏の所説は、少くとも讀者をして首肯せしめるものを持つてゐる。自分にも解らぬことを、臆面もなく述べ立てゝ之が解らないでは話せないと云ふが如き、馬脚を露はす愚劣さは微塵も無い。此の意味に於て、井上氏の研究は最も尊重せらるべきものであらう。

兎に角、禪は其の歴史に於て、又其の生育した環境に於て、兎角常規を逸し易き要因を、多分に持つてゐたことは事實であり、そして歪められた禪の理解から來る弊害は、多くの宗教に免れることの出来ない迷信と同様に恐るべき害毒を社會に流して來た。少くとも、禪を以て正氣の沙汰ではないと一部の人士に考へさせただけでも、之は禪家の負ふべき當然の不覺であつたと考へざるを得ない。勿論禪は禪自己の中に、或は禪院と云ふ背景を通して、獨自に考へらるべきを有するに違ひない。換言すれば、在家引接とは切離して、參究さるべき領域があるのであらうし、縁なき衆生を一々相手にする必要もなかるべく、自らの途を一向に進むことも無意味では無いか

も知れない。只併し、他方に求道の在家がある場合に、自己の踏んで来た途以外に、示すべき何物も無く、而も其の示されたものが、示される者に取つて、全く不可解である時、其の不可解なりとするを一途に責めるだけで他に施す術が無いと云ふことはどうであらうか。固より手を執つて導くだけが、教化でないことはわかつて居るけれども、釋尊が既に衆生の機に應じて、法を説く良い模範を示してゐるのに、求法者の機の如何に頓着なく、型に嵌つた使ひ古しの公案を以て、一樣に律し、夫れ以上は拱手傍觀するだけで、見込が無かつたら縁なき衆生として捨て、顧みないのは、正しく懈怠である。勿論そのつもりだと云ふ師家は無いであらうが、參禪にせよ、禪書にせよ、實際はそれ以上に出ないのが通例である。修禪は、斯かる傳統的方法に據る以外に、果して眞に別途無きものであるかを、改めて考へ直して見る必要は無いであらうか。

傳統に捨て難い妙趣のあとことは言ふ迄も無く、殊にそれが長い歴史を有すれば有する程、一層之が切實に感じられ、且つ底知らぬ力を以て迫つて來ることは確かであるが、同時に其處にも沈滯と苟安との潛入する危険があることを忘れてはならない。吾々が禪の歴史を回顧する場にも、特に此の感が深い。傳統によつて、一層精鍊されて行つた部分と認められると共に、當然行はれなければならない展開や轉回が實現されない爲めに、時流に置き去りにされるに至つた形跡が無いでも無い。而して傳統は社會心理學の重要な課題の一つであり、之と並んで、矢張り其の研究對象として取扱はるべきものが、禪に關しても尠くない。本論文は、例として其の一二に就いて識者の注意を喚起するに止つたに過ぎないが、此の方面から禪を研究することに依つて、禪に關する全く新しい解釋が、生れて來る時期があるかも知れないと思ふ。

支那正史に於ける佛教敘述の態度に就て

高 雄 義 堅

隋書經籍志が經史子集の最後に佛道二教の經典を出せる理由として、是等の二教は方外の教であり、迂怪假託の書なるが故に、と云ふを以てしてをり、又四庫提要卷一四五に「史は外教の書を志すに粗ば梗概を存して必ずしも全きを求めず」と論じてをるが如く、支那の歴史家の間には最初から佛教は方外教であり、又外國教であるとの先入觀念に驅られてこれを別扱とし、歴史に記載せざる方針を採つて來てをる。されど佛教傳來以後その勢力頗る隆昌に赴き、佛教を全く度外視してはその時代の文物を敘する能はざるの情勢に立ち至るや、正史を始め餘他の史類の多くは幾分の佛教に關する敘述を試るの止むなきに至つた。今正史の行へる佛教敘述の態度に就て考察するであらう。

二十四史の中で釋氏の傳を設けてをるものを列舉すると次の如くである。

佛圖澄 晋書卷九五（藝術傳）

僧 涉 同上

鳩摩羅什 同上

曇 霍 同上

支那正史に於ける佛教敘述の態度に就て

支那正史は於ける佛教叙述の態度に就て

一八

寶誌 南史卷七六（隱逸傳、附陶弘景傳）

僧化 後魏書卷九一（藝術傳、附張繼傳）

靈遠 北史卷八九（藝術傳、附劉靈助傳）

檀特師 同上（藝術傳、附李順興傳）

浮屠泓 唐書卷二〇四（方技傳、附社生傳）

同上 舊唐書卷一九一（方技傳、附一行傳）

師夜光 唐書卷二〇四（方技傳、附强泉傳）

元奘 舊唐書一九一（方技傳）

神秀 同上

弘忍 同上（附神秀傳）

慧能 同上（同上）

普寂 同上（同上）

義福 同上（同上）

一行 同上（方技傳）

僧泓 同上（附一行傳）

誠惠 舊五代史卷七一（附許寂傳）

眞寶	宋史卷四五(忠義傳)
惠欽	同上卷四五二(忠義傳、附李旦傳)
應天寺僧	同上 四五六(孝義傳、附董道明傳)
洪蘊	同上 四六一(方技傳)
法堅	同上 (附洪蘊傳)
志言	同上 四六二(方技傳)
懷丙	同上
知緣	同上
八思巴	元史卷二〇二(釋老傳)
際巴	同上 (附八思巴傳)
必蘭納識理	同上 (同上)
楊璉真加	同上 (同上)
空隱	明史卷二五〇(附熊火燦傳)
智光	同上卷二九九(方技傳、附張正常傳)
繼曉	同上卷三〇七(佞倖傳)

以上の表によると、正史に於ける沙門の傳記は本傳附傳を合して晉書に四人、南史に一人、後魏書一人、北史

支那正史に於ける佛教叙述の態度に就て

二人、唐書二人、舊唐書九人、舊五代史一人、宋史八人、元史四人、明史三人であり、而して釋老・佞倖・忠義・孝義諸傳の如き特殊のものを除くと、釋氏傳はこれを藝術傳に收めるか、又は方技隱逸二傳中の何れかに寓せることを知る。

然らば順序として先づ正史に於ける方技隱逸及び藝術諸傳の意義を吟味するの要がある。正史編纂の年次よりすれば三國志に始めて方技傳を置いたこととなるけれども、後の方技傳の基礎をなすものは後漢書の方術傳である。後漢書方術傳の上卷に收まれる諸傳は、要するに災異・圖讖・占候・占星の諸説に屬し、その下卷に於ては養生・醫術・幻術の諸家を傳してをる。此の災異乃至占星は易及び五行思想より發生せる所謂天人の學であつてその時代の常識で云ふ政治學を形成し、これ術と云ふよりも學と云ふを適當となす程眞面目さを有し、儒學の本領を多分に含んでゐたと思はれるけれども、著者范曄が其序論に暗示せる如く、前漢武帝が方術を好み方士を任用せることより次第にその眞面目さが崩れかけ、學より術へと顛落して行つて、後漢の頃には天人調和の學としてよりも、誠ろ一切を宿命的に説く悪い部分が助長されて行つたものである。

次に下卷の養生醫術幻術に關する諸傳は、之を前者に比べると一層個人の清淨寡欲を欲する傾向著しく、又全然個人の運命に關心を有せる人々である。斯の如く上卷と下卷とに於ける人物の型が著しく趣を異にする所以は、これやがて後漢末よりの時勢の變遷を雄辯に物語るものであつて、孔子に出立せる儒學の人心を指導する時代が終を告げて、幻術醫術等を旨とする方術者が全盛を極めんとすることを意味し、更に一時代を經過すると道佛の徒が方技傳中に現れて來、これ道佛二教が勢を占むる社會人心の變化し行く傾向を物語るものである。一體

養生醫術幻術の類は范曄の序の中にも口物を洩せる如く、此が傳記を正史の中に入るゝことそれ自體が矛盾であり、正史の體裁に叶はぬとさるゝの勢であつたものが、時代の變化によつて方技傳の根幹となり更に道佛二教徒を加ふるに至ると云ふ事實は、やがて正史が其編纂者の個性によつて相互の間に夫々の左右濃淡の度を異にするとしても、大局より觀る時は各時代の變遷の跡を、可成りな正確さを以て描寫してをるものと云ふべきである。

後漢書の逸民傳の序論によると、所謂逸民とは時勢を全く超越した人の意でなくて、自ら道を樂しみつゝ必要に應じて國家の重任を負ふ底の人々を指してをり、此の傳中に收められた人物には後漢初頃の人が多い。然るに晋書隱逸傳になると、その中に含まるゝ人物は多く陶淵明のやうに政治的社會的活動に失望して、一個人の運命を享受せんとする型に屬し、此の晋書の隱逸傳は後漢書の逸民傳に體裁を倣ひながら、その精神は寧ろ後漢書の方術傳から採る所があつたものゝやうで、兩者の上に出て來る人物の間に、全く世の中を度外視してをる點に於て彷彿たる類型を見出すのである。此の後漢書の逸民傳と晋書の隱逸傳との距りは、これ亦前述せる如き時代の變遷を物語るもので、士人の政治に對する興味が次第に内面的となり個人的となつて來たことを考へさせ、これから已後の隱逸傳は概して晋書と同様の意味を有してをる。

藏術傳の名稱は晋書に始めて見えてをる、尤もこれも編纂の年月から云ふと北齊の魏收の著した北魏書に已に術藝傳があつて、その前序は簡略ながら明に術藝とは曆數卜筮占候の題を指すと云つてをる。晋書の藝術傳の前序は北魏書に比べると堂々たるものであるが、要するにその内容は司馬子長の龜策傳や漢武帝の神仙方士の流を汲める識術よりして、果は怪力亂神の末に至る迄、衆術諸藝に通ぜる人々を傳するの意に外ならぬから、此の藝

術傳は後漢書や三國志の方術方技に相當り、而もその現す所一層多含で、養生醫術幻術讖術よりして驅役鬼神や禳災の法術迄も含ますことゝなしてをる。然れば藝術傳方技傳は畢竟名目の相異に過ぎず、従つて正史に於ける僧傳は結局隱逸か方技藝術か此等二傳の中に設けられてをるもので、今試に晋書藝術傳を檢すると、佛圖澄・鳩摩羅什の二人が僧徒の代表的な傳記である。佛教側の記録例へば梁高僧傳の如きは、前者を神異科後者を譯經科に傳して、支那に佛教の開明せるもの全く譯經の功により、又神異とは「通(註)感適(註)化則強暴以綏(註)」き所以なりとして、佛圖澄の行へる所に彼の高風より出で、以て石勒石虎の如き強暴をも感化せしめ、佛教宣布の目的に叶へるものと美化して書いてをるのに、今の晋書にありてはその論議に、

澄什爰自避裔來遊諸夏。什既兆見星象。澄乃驅役鬼神。並通幽洞冥。垂文闡教。諒見珍於道藝。非取貴於他

山。姚石奉之若神。良有以也。

と迷へあるが如く、羅什程の大譯家も之を正史に傳する所以のものは、彼が風を相して不祥の風としこれを奸叛あるの前兆と豫言したといふが如き點に存し、況んや佛圖澄の如きは怪力亂神を能くする點に着眼し、佛教側より認むる特徴の如きは毫も之を問題としてゐないことが分る。

又次に試みに舊唐書の方技傳を案ずるに玄奘・神秀・一行の三沙門を傳し、更に數名の附傳を屬せしめてをる。而して玄奘の如き唐高僧傳では非常に長き傳記であるとに拘はらず、今正史ではその數分の一に過ぎない。而もその内容を檢するに晋書の羅什傳に於ける如き何等占相豫言の分子を含まずして、玄奘がよく險を犯して大旅行に成功せることゝ一大譯經を成し遂げたことの二項を擧げ、神秀傳に於ても何等怪異の分子を見出さぬ、唯

だ一行傳中には彼が玄宗の間に對して答へてをる中に故實によく通じ、所謂通人らしき風格の持主たる一面が描かれてあるけれども、これとても晋書に於けるが如き神變不可思議の要素を伴つてゐない。

舊唐書の方技傳前序には術數占相の法の淵源を論じて、「今崔善爲已下此の術に深き者を録し兼ねて桑門道士の方技等を此篇に附録する」旨を述べてをるが、此の前序に言ふ沙門の方技とは晋書藝術傳に於けるものと稍面目を異にし、譯經・求法・修禪・著作等沙門として當然發揮すべき特長を具備せる人物を擧げてをることが知られる。正史の藝術又は方技傳中に收まれる僧傳は結局以上の二の型の中の何れかであつて、後者に在りては佛教は外教なるが故に、其道に練達なる人物も止むをえず方技傳中に之を寓すると云ふ餘程偏則的な趣が見え、前者に於ては之に反し外教なるが故との除外例を認めず、全然その人物を品隲して藝術方技の型に合致する點から之を傳するの態度をとつてをる。而して藝術方技兩傳に在りては二つの型のその何れなるを問はず、多くは宮庭に接近せる僧侶を傳するの傾向を有してをる。

次に吾人は後魏書の釋老志と元史の釋老傳を考へ、更に正史の外國傳に於ける佛教記事に就ても言及するの要を認める。是に就て先づ一言すべきは十七史商權卷六四の「外國傳叙佛教」の一文である。云く、

(前略)宋書九十七卷。訶羅陁國王。訶羅單國王奉表於宋。皆稱大宋揚都。則揚都之名著矣。更有闍婆婆國王。天竺迦毗黎王所奉之表。案其文義皆仿佛書。故沈約於篇末總結之云。凡此諸國皆事佛道。因遂歷敘佛教始末。

蓋在異域自當奉異教。約之敘述佛教於外國傳中。亦差可。若魏收作釋老志。則可笑。南史以僧寶誌入隱逸。舊唐書以一行入藝術。則尤缺妥。此輩紀表志傳中實無可位置。

と著者王鳴盛の考では西域諸國の王が宋の天子に奉れる上表を見ると、何れも文義が佛書に仿ひ、而も迦毗黎國の條下に於て、宋書の著者沈約が佛教の歴史の大體を述べてをるが、此の敘述法は佛教なる外教を外國傳中に、述べるのであるから、史書として尤も妥當なものであるとなし、従つて彼は魏收が魏書中に釋老志を作り、南史が僧實誌を隱逸傳に入れ、舊唐書が一行を藝術傳に入る、如きは尤も笑ふに堪えたる失敗で、實誌や一行輩の如きは正史の何の部分にも之を加ふべき場所がないと極論してをるのであるが、彼の議論は史記や漢書等の上でならば之を首肯しえられんも、歴史書の價値はその大部分が忠實なる時代的描寫の上に存する譯であり、支那の正史も時代の變遷により夫々敘述の様式に變化を來せることは前に略言したるが如くであつて、後魏書の如きも官氏魏老の二志を新に設けたのは之を設けねばならぬ當時の情勢に適合せるもので、殊に佛教の急速な發展は當時の社會國家と相結んで偉大な文化を出現させ、かゝる時代の敘述は到底單なる一列傳の下で纏めることが出來難いからであつて、王鳴盛の非歴史的な批評の態度には讃同するをえない。

後魏書の志類には何れも前序を設けてあるが、釋老志の夫れは本文と序との限界が茫漠として明でない。限界は判明せざるも前序を設けてをることだけは認めえられ、その要領は史記も劉歆の七略、班固の藝文志已下も、釋氏の學に就ては未だ曾て記す所なしと云ふに在る。未だ記さずと云ふもの其意先人の闕を補ふ旨を暗示せるもので、史通（書志篇）に、

魏收晚進。宏以釋老。斯則自我作故。出乎胸臆。求諸歷代。不過一二者焉。

と云へるが如く、全く魏收の獨創である、畢竟北魏頃に至ると佛教は精神的にも形式的にも大いに發展を遂げて

文化様式の重要な要素となり、道教も亦此時代に冠謙之が出て天師道場を構へてから社會の表に顯れて來たので、茲に二教の宗教として、盛大になつて來た來歴を纏める必要上、舊例を破り新に一志を設けたもので、佛教の記事を見ると先づ佛教傳來に筆を始め、佛法僧に亘れる簡潔な説明を試み、次で漢代より魏に至る佛教々勢の發達し來る状態をよく描いてをつて、その手腕は多くの佛教史家の手に成れるものよりも一段優れた點を認あえられる。一體に志は歴史編纂中で尤も困難な箇所と云はれ、班固の漢書ですら兎や角の非難がある程で、後には志を作り兼ねる史家が出てをる、例せば三國志には志なく従つて沈約の宋書は紀傳は宋一代のことを書きながら志のみは後漢より三國兩晋宋に通じて書いてをり、北朝に於ても今の魏收が志を書いただけで以後のもの一切志が作られてない。されば魏收の歴史編纂者としての力量は、かゝる點より相當に認めらるべきであり、釋老志を書いた識見には寧ろ贊美を惜んではならぬと思はれる。

元史中に釋老傳を設け而も方技傳の前に安せることも亦異例であつて、爲に四庫提要の著者をして「前史の遺規に合はず尤も乖迂たり」と嘆聲を發せしめてをる。されどこれ亦時代の特徴といふ考から必要とされた譯で、佛教が蒙古と特殊の關係があり道教も金元にかけて全眞教正一教已下の分派が出来、一種清新な氣運が其間に泛ふてゐたので、其時代を描く必要から纏つた釋老傳を設くるに至つた。此事は釋老傳の前序に於て佛教は晋宋梁陳に盛であり、黃老は漢魏唐宋に於て靚るべきものがあつた。元興るや釋氏を崇尚し帝師の盛なる古と同日の談でなく、道教の勢力の如きはその什一にだも及ばないと斷じ、次に「宋舊史嘗志老釋。厥有旨哉。乃本其意作釋老傳。」と云へるもの、其意佛教の盛況を敘するを眼目とし老を之に配せしに過ぎず、従つて釋では一人の八思

巴傳を説くのみなるも、其内容は必蘭納識理・楊理眞加・瞻巴に及び、此等四人の傳記を中心に當時の佛教の隆盛な模様を描くことに、苦心の筆を用ひてをることを觀取し得るのである。猶隋の王劭等の編せる齊書中(註三)に述佛志の一篇が設けられ、齊書は現存せざるも述佛志は廣弘明集中に收められてをり、魏書釋老志に比べると非常に短文であり内容亦貧弱である。但し廣弘明集所收の釋老志が正史の本文に比して出入頗る多く、全體としては餘程短縮されてゐる點より考へると、今の述佛志も恐らく原文の儘ではあるまい。

次に正史の外國傳中に佛教の纏つた歴史を挿入してをるのは宋書及び南史であるが、宋書は後漢書より暗示をえ南史は宋書に據つて書いたものである。沈約の敘述は先づ迦毗黎國より宋代に使の來朝せることを記し、それに引續いて宋代佛教の大勢を述べて、佛法沙汰、沙門拜不拜王者の問題、竺道生の頓悟義、慧琳の均善論、慧嚴のこと等に言及し、此等の記事の間に自から宋代佛教の特色を鮮明せしむるに努力せる跡がよく知られ、此記事は釋老志の如く佛教傳來當時からの記録でなく、宋代一代に限られてはをるけれども、釋氏の志として別置するに足るだけの内容を有せるものである。

以上の外佛教に關する纏つた記事はないけれども、佛教を扱ふ態度に於て好箇の對照をなすものは、劉昫等の編せる舊唐書と歐陽脩の新唐書である。洪邁の容齋三筆に、舊唐書や五代史の中で佛氏に關する箇所は新唐書に於て刪り盡したと道破してをるが、獨りそのみに止まらず舊唐書は常に佛教に對し極めて好意ある態度を持してをるに反し、新唐書では多く佛教を非毀する筆勢をとつてをる。例せば唐太宗を敘するに舊唐書が佛を好んで世を濟ふとなせるもの、新唐書に至ると、

至于牽於多愛。復立浮圖。好大喜功、勤兵於遠。此中材庸主之所當爲。

と論斷せるが如き、かゝる例頗る多きを感じるのである。正史ではないけれどもその歴史としての價値は正史上と云はるゝ司馬光の資治通鑑にも、佛教に關せる記事が豊富であつて、その書き振りも新唐書のやうな冷淡な態度ではない。通鑑に於ける唐の歴史は主として舊唐書より採り、新唐書は捨てゝ顧なかつたと云はるゝ程であるから、對佛教の態度も亦舊唐書に似通へることは首肯せらるゝ所であらう。

最後に正史の目錄に於て佛教書籍を如何に取扱つてをるかを一言すると、支那に於ける一般的書籍目錄中に佛書を收むることの起原は、劉宋の王儉の七志であらう。七志とは經典志・諸子志・文翰志・軍書志・陰陽志・術藝志・圖譜志であるが、此の七志の限外に道佛二書を收めたのである。梁の阮孝緒の七錄は此の七志を承けて一步を進め、佛法仙道の二錄を外篇として收め、而も道佛を佛道の順位とし、彼自らその理由を、(註四) 教に淺深あるに由ると明した。所謂七錄とは經典錄・記傳錄・子兵錄・文集錄・術技錄(以上内篇) 佛法錄・仙道錄(以上外篇) であつて、佛法錄はその内容を戒律部・禪定部・智慧部・疑似部・論記部の五部に分類してをる。隋書經籍志は此の七錄の精神をそのまま踏襲して、經史子集の終りに佛道二教の書籍を加え、編者自らその理由を擧げて、道佛者方外之教。聖人之遠致也。俗士爲之不通。其指多離。以迂怪假託變化亂於世。斯所以爲弊也。故中庸之教。是所罕言。然亦不可誣也。故錄其大綱。附于四部之末。

と其意方外の教であり迂怪假託の書であるから、卷末に附すると云ふに在る。尤も隋書も名僧傳高僧傳等を史部に、牟子を子部の儒者に、歷代三寶記・感應傳・衆僧傳(斐子野編)・高僧傳(虞孝孫編)等を子部の雜に入れ

てをるけれども、其意此等を純粹の佛教書とは見なかつた爲である。

その後舊唐書經籍志になると全然棄を撤し、一般書中に佛教書籍を介在せしめ、僧傳類は史部の雜傳中に收め牟子・淨住子の類は考子莊子類と共に子部の道家類中に收めてをる。それが新唐書藝文志になると、子部道家類中に弘明集・釋迦譜・高僧傳の類より禪の語録に至る迄一切を包含せしめ、宋史藝文志も亦同様である。以上によつて佛教が漸次支那一般文化の重要な要素をなし、歴史が又よくこれを認めて適應の取扱をなせることを知り得る譯である。

吾人は以上に於て正史が佛教を取扱ふ態度の大體を見た。從來の佛教史家が餘りに正史類に含れたる佛教記事を無視し過ぎたことは、一大病弊たると共に、一部の學者の如く極端に正史の記事を過信視するものも、亦慎しむべきである。何故なれば正史は多く佛教を方外教として遠ざけ、従つて之に觸れたる記事傳記等も亦正史自身の設定たる範疇に當てはめらるゝ程度に之を止め、よく佛教の全般を正視しての敘述でないからである。(完)

(註一) 梁高僧傳自序

(註二) 四庫提要卷四六元史の條に云く

列傳則先及釋老。次以方技。皆不合前史遺規。而刪除藝文一志。收入列傳之中。遂使無傳之人所著皆不可考。尤爲乖迕。史通通釋卷一二正史の條下に齊書に關する次の記事がある。

隋秘書監王劭。內史令李德林。並少仕鄴中。多識故事。王乃憑述起居注。廣以異聞。造編年書。號曰齊志。十有六卷。原注 其序云二十卷今世間傳者唯十六卷焉

(註四) 廣弘明集所收の七錄序に云く

王(王儉)則先道而後佛。今則先佛而後道。蓋所宗有不同。亦由其教有淺深也。

宗教傳播に於ける地理的制約

——基督教を中心として觀たる——

稻垣了俊

發生當初の極めて限られた範圍の地域から、他の地域に延び擴がり、或ものにおいてはその及ぶ範圍が漸次擴大して、遂には世界の各地に擴まつて行く所謂宗教傳播の文化現象は、確かに史的現象であるが同時に又、地理的現象でもある。従つてかゝる宗教傳播の現象には、必然的に地理的條件が参加し、地理的制約を強制し來ることとは、蓋し當然のことと言はねばならぬ。處でこの地理的制約の如何なるものか、如何にして行はれるものなるかに就いて考察せんとするのが、この小論文の目的とする處である。

今強いて比喩的に説明することが許されるならば、宗教の傳播する形式は、曠原に放たれた火が風に煽られて風の方向に草原を管め盡して行く様な形式によるのではなく、又撒かれた豆の點々として何の聯絡もなく散らばつて行く様な形式によるのではない。恐らくそれは樹木の成長を想像せしめるが如くであつて、樹木が先づ最初に根を張り、次に根から幹を出し、幹の成長すると共に漸次四方に枝を延ばし、更にその枝から無數の小枝を派生し、やがてその枝もたははに葉を繁らし、遂には花をつけ實を結ぶに例へることが出来る。若し果して然らば宗教傳播の形式が何故にかくの如き形態を取るに至るかの疑問に對しては、余はそれは結局地理諸條件の制約に

基くからであると答へて憚らない。而してかゝる宗教傳播發展の形式は特殊な宗教の具體的史實に基いて論議するを便なりと信するを以て、今便宜上特に基督教傳播の史實に基いて之を求明することとする。

先づ羅馬時代に於ける急速にして廣範な基督教の傳播發展には多くの理由を數へ擧げることが出来るが、これを内外二つの條件に大別して考へるのが便利であらう。

言ふ迄もなく基督教は、貧しき者、負債あるもの、逐はれたる者の宗教であると同時に愛の宗教である。愛の宗教であると共に又純潔の宗教でもある。而して是等の基督教の特長が、熱烈な信仰に燃える教徒達の不屈の努力と相俟つて、その傳播發展上極めて重要な内的條件であることは確かであるが、然し最も根本的な傳播の内的條件として考へられるものは、羅馬時代に於ける宗教道德並びに文化の一般的情勢であつたらうと思はれる。之に關する研究は多くの學者に依つて詳細に研究されてゐる處で、今は之を顧みてゐる餘裕もなく、又今の自分の問題と直接關係がないと思ふから、之は暫く不問に附し専ら外的條件のみについて考察を進めることとしよう。

尤も外的條件即ち基督教の急激な傳播を促したと考へられる外的條件に就いても、多くの重要な研究が試みられてゐるが、然かし全體として大體一致した見解に達してゐる様に考へられる。その中ハルナツクは最も克明に廣範圍に渡つて一々この外的條件を列擧してゐると考へられるから、今これを借用するならば、ハルナツクは基督教に先立つて既に猶太教が傳播されてゐたことは、基督教に取つて傳播の道が既に開拓されてゐた事を示すもの

なることを指摘し、尙この外に次の九個の外的條件を擧げてゐる。

(一) 言語とこれに基く思考の比較的統一³⁾

(二) 羅馬皇帝の世界的統治とそれに伴ふ地中海民族の完全な政治的統一

(三) 極めて容易に確實となつた交通、これに依る民族の混淆、物資と思想の交渉交換

(四) 一方では羅馬大帝國といふ現實の事實、他方では哲學的發展、この二つから産れ、若くは強化された人類の本質的單一、人間の權利及び義務に對する實際的理論的確信が、羅馬の眞に輝かしい立法に依つて確立されたこと

(五) 舊社會の崩解とその民主化、羅馬市民と地方人、ギリシヤ人と野蕃人との漸次的均衡化、地位の比較的平均、奴隸的地位の上昇

(六) 羅馬の宗教政策

(七) 自由な組合制度、並びに自治體の従つて各州の組織の羅馬帝國的なること

(八) 前亞細亞、シリヤ、ペルシヤ及び埃及の諸宗教の帝國内侵入、

(九) 實證科學の没落と天啓を望み奇蹟を憧れる神祕的宗教哲學の尊重、⁴⁾

この内八と九の二條件は、ハルナツクも注意してゐるが如く、寧ろ内的條件として看做す方が穩當であらう。然し殘る七個の條件は、恐らく基督教の急速な傳播を促進した外的條件として殆ど總べてを網羅し盡してゐると考へてよい。要するにこれ等の外的條件が一つに結合して、羅馬時代の社會生活に一大變革を齎らし、引いてそ

れが基督教の傳播を促進せしめたものと考へられる。然しこゝで吾人の注意を促し度いことは、これ等外的條件としての七個の條件の中、最も根本的な決定的な條件は何であるかといふことである。勿論一々の條件は、それだけで獨立に充分な意義を分擔してゐるのは明らかであるが、然かし特に(三)の條件は、(六)(七)を除き、これなくしては他の條件は恐らく考へられない、又その成立が不可能にすら思はれる程極めて重要な條件ではなからうか。

即ち基督教に先立つ猶太教の傳播といふことにしても、言語、即ち希臘語、ラテン語の傳播統一といふことにしても、既にそこに頻繁な交通といふことが豫想されて居り、羅馬大帝國の成立並びにその統治には地中海の海上權の掌握がその根底に基づき、若しあの偉大な交通路なかりせば、*Orbis romanus*の軍備も行政も不可能ではなからうか。(五)の條件にしても、發達した交通による物資と思想並びに各民族の交渉交換が中心に働いてゐないであらうか。

若しこの推論にして誤ないとするならば、(三)の交通の發達なる條件は、最も根本的な基本的條件であると言はねばならない。従つて若しこの條件なかりせば基督教の急速な傳播發展といふことは、恐らく不可能であつたらうと考へざるを得ない。

かく交通の發達なる條件は、基督教の急速な傳播發展に取つて缺くべからざる重要な根本的條件であつた。然かも他の條件はいざ知らず、この條件のみは、單に基督教のみに限つたことではなく、總ゆる宗教の傳播に取つても、依然根本的な重要な條件だと言ふことが出来る。なぜならば、いやしくも宗教の傳播といふ事が可能なる

爲めには、そこに何等かの意味に於ける交通といふことが豫想されてゐなくてはならない。この豫想を許さない宗教の傳播といふことは、凡そ考へることすら不可能であるからである。

かゝる意味から吾人は、宗教の傳播は交通に依つて必然的に制約されるものと言ふことが出来る。今交通の如何が、宗教の傳播に取つてどれ程大きな影響を及ぼすものであるかの一例を示すならば、ルナンの指摘せるが如く、基督教の大きな原始的傳道といはれるものは總べて西方に向つて行はれ、羅馬帝國をしてその活動の舞臺たらしめたにも拘はらず、ユーフラテスとチグリスの間の僅かな小地域を除き第一世紀には Parthia 國の方面に進出することの出来なかつた事實⁽⁶⁾、又基督教の搖籠地に近い都人士にして、未だキリストの何者なるかも知らなかつた時代に於いて、Pouzoles (puteoli), Lyon には多數の基督教徒がゐたといふ事實⁽⁷⁾が、この邊の消息を雄辯に物語つてゐる。

處が驪つて思ふに、この交通の如何が、更に地理的環境特に地勢の如何にかゝつてゐることは、何人も否定出来ない事實である。殊に文明の利器未だ發達してゐない時代にあつては、特に然りである。

とすれば、先の宗教の傳播は、交通に依つて制約されるといふ言葉は、此處に於いて宗教の傳播は地理的環境に依つて制約されるといふ言葉を以て置替へることが出来る。又置替へる方がより至當である。なぜならば、斯くすることに依つて、より根本的な解釋が可能となると信するからである。

依つて吾人が若し宗教の傳播は、地理的環境に依つて制約されるといふこの觀點に立つならば、基督教の急速な傳播の外的條件を考察するに當つても、決してこの地理的環境の特徴に對する洞察を忘れてはならない筈であ

る。この地理的環境の特徴を洞察することに依つて、初めて吾人は基督教の急速な傳播の最も根本的な理解に到達することが出来るからである。この意味からいつて、ハルナツクは極めて根本的な考察を忘れてゐたと言はなくてはならない。

然らば、果して基督教は如何なる地理的環境の内にあつたであらうか。基督教の傳播は、果して地理的に恵まれてゐたと言へるであらうか。この疑問に對して吾人は躊躇なく答へる。基督教は地理的に恵まれる事極めて大であつたと。但しこれは全體的な立場から言つてゐるのであつて、個々の總べての場合に就いて言つてゐるのではない。

全體的に見て地理的に恵まれてゐたといふことは、基督教が地中海といふ巨大な地理的特徴を環境としてゐたことを指摘することに依つて充分理解される。だがそれには、基督教の傳播を阻害するに至つた尙幾多の地理的特徴のある事を、吾々は否定するものではない。例へば、アルプス山脈の存在の如きも、確かに基督教の傳播を阻害した一大地理的特徴であると言はなくてはならない。従つて全體として地理的に恵まれたといふ結論は、地中海なる地理的特徴が、他との比較を許さない程極めて巨大な地理的特徴である事、しかも之が基督教の傳播に貢獻する處の特質を備へてゐるといふ事、この二つの理由から引出される推論に過ぎない。

さて地中海が一大地理的特徴である、特に基督教の傳播を促進せる一大地理的特徴であることの認識は、之を次の二つの假定から反省する時、初めて充分にその意義を理解することが出来る。

(一)は若し地中海がそれと同じ面積の大陸であつたとする場合

(二)は若し地中海が、その現實の地理的特徴とは反對の地理的特徴を持つてゐるとする場合、

この二つの觀點から、吾人は今暫く地中海なる地理的特徴を反省して見よう。

先づかの三大陸にかこまれた地中海の存在そのものが、基督教に取つて如何なる價値を有したかは、印度に於ける佛教傳播の場合を想起することに依つて、略評價し得るであらう。殊に佛陀がその傳道の途上、諸大河の氾濫の爲め、渡河の困難に苦しめられ交通の不便に惱まされて、遂に生死流轉を河の流れに喻へ、この流れを横切つて彼岸に到達せしめるといふが如き佛教独自の觀想すら生むに至らしめられたる事を思ひ合すならば、蓋し思ひ半ばに過ぎるであらう。假令、印度の如きではなくとも、若し地中海が歐洲大陸の如き陸地続きであり、之を横斷して基督教が、近東より歐洲内部並びに北歐諸國に傳播せねばならぬと假定するならば、當時に於ける陸上交通から推して、それに伴ふ困難と年月とを如何に多く見積らねばならないであらうか。

かくの如くにして、地中海が陸地続きでなかつたことに依つて、基督教の傳播に取つて、もつたその價値が如何に大であつたか、想像に難くないであらう。

次に第(二)の地中海が、現實の地理的特徴とは反對の地理的特徴を持つてゐたとする場合の反省は、何が果して現實の地理的特徴かを、先づ検討せねばならない。即ち地中海が、交通の發達を促すべき果して如何なる地理的好條件を備へてゐたかを検討せねばならぬ。思ふに羅馬時代に於ける陸上交通は、極めて困難であつたと想像されるのであつて、かの羅馬の軍道を除けば、馬車や車の通り得る道路は殆んど無かつたと見て差支へない。然し海上の交通にしても、風波穩かな時は極めて輕快であるが、若し龍神一度び怒れば、忽ち船は暗礁に乗り上げら

れ、生命を破船の一片に托さねばならない危険が待ちかまへてゐる。パウロの如きも難破に遭遇すること三度び船の破片を抱いて深淵に漂ふこと一晝夜と言つてゐる程である。⁽¹⁰⁾殊に彼が囚はれて羅馬に送られる途中、アドリヤ近海に於いて、暴風に吹きまкруられ遂に難破の憂目に出會ふた顛末は、使徒行傳の具さに傳ふる處である。⁽¹¹⁾だがかゝる事實を以て、かくの如き海上の危険が絶へず地中海の航海者を脅かしたと想像してはならない。否寧ろ地中海航海の危険は、殆ど冬期にのみ限られてゐるのを知らなくてはならない。なぜならば今冬期に於ける地中海の天候を見るに、パンセの地理學辭典及びその他の報ずる處に依れば、北太平洋の西風帶圈より吹き來る暴風が屢々荒れ狂ひ、爲めに或る港の如きは數週間に渡つて寄港不能となる。リヨン灣、ゼノア灣、北アドリヤ海では往々暴風を伴ふ旋風が捲き起り、寒冷な大陸の高原からは寒風が襲來する。殊にリヨン灣の Mistral トリエスト及びヒエーメの Bora は、最も恐れられてゐる處である。⁽¹²⁾

之を以て見れば、使徒行傳の傳ふるパウロ遭難の事實は、明かに冬期的一現象に過ぎないことが知られる。更にパウロのみならず、一般の船員が、この冬期に於ける海上の危険に對して充分な認識を有してゐたこと而してこの危険の爲めに、彼等が冬期の航海を中止してゐたことに就いては、使徒行傳の「斷食の期節も既に過ぎたれば航海危きにより、パウロ人々に勸めて云々」⁽¹³⁾や「この港は冬を過すに不便なるより、多數の者も、なし得んにはピニクスに到り、彼處にて冬を過さんとて云々」⁽¹⁴⁾の言葉から覗ひ知ることが出来る。然るに之に反して、夏期の地中海が晴朗と乾燥とに恵まれ、風波の荒れること極めて稀なるは、同じくパンセその他の記する處である。⁽¹⁵⁾思ふに、氣候溫和、波靜かにして、霧なく、冬期を除いて暴風雨の襲來のないのは、地中海の一般的特徴であつて

センブル女史の言へる如く、かゝる處で習得された船舶運用術なればこそ、地中海の船員にして逆巻く巨濤に對して自信あるもの絶へてなく、只僅かに數世紀の間荒れ狂ふアドリヤ海の暴風雨に敢然ぶつかつて行つたダルマナチヤの船員のみ、獨り萬丈の氣を吐いてゐたのであつて、之は誠に無理からぬことゝ言はねばならぬ。かゝる氣候的特長に搦加へて、更に地中海は三つの大陸にかこまれ、島嶼や半島や岬が多くて航海者が陸地を見失ふが如きことが決してなく、殊に重要なは地中海が潮汐のない海である事である。⁽¹⁷⁾

地中海の地理的特徴果してかくの如しとするならば之に伴ひ地中海交通の發達が迅速に促進され來る事は自然の勢であらう。

果せるかな、紀元前十一世紀既に、フェニキヤ人は Sidon や Tyre を根據地として地中海貿易に活躍し、希臘人亦之に倣つて各地に殖民地を建設し、彼等の商船は地中海沿岸諸國の重要な交通機關であつた。かくて地中海の交通は、基督教發生時代には極めて頻繁となり、凡ゆる文化的計畫と凡ゆる文化的觀念とがここに輻輳し、地中海は今や比類ない交通路と化してゐたのである。若しそれ A. Burchard の言へる如く羅馬人が冬期に於ける地中海交通の危険をさける爲に使節や軍隊を輸送すべき全帝國を貫通する偉大な軍道を敷設するに至つたものとすれば、當時に於ける地中海の交通が如何なる程度に利用されてゐたか、推して以て知るべきである。⁽¹⁸⁾

Tyber 河口の Ostia 港は、ローマ市より隔たる事僅かに十六哩に過ぎないが、プリニウスの言に依れば當時若しこゝから順風に乗れば、七日にして Hercules 柱に、九日乃至十日にして Alexandria に達することが出来た。⁽¹⁹⁾

更に或る纂誌の傳ふる處に依れば、二世紀にフリギヤの商人がローマへ七十二回の旅行を試みたといふ史實も亦確かに當時に於ける地中海交通の一斑を覗ふ重要な資料たるを失はな⁽²⁰⁾い。

地中海の交通果してかくの如しとするならば、初期に於ける基督教の傳道の方向が常に西方にオプライジされてゐた事⁽²¹⁾は、必然的結果と看るべきであつて、かの使徒パウロの三回に渡る傳道旅行も、明かに之の地理的制約から自由であることの出来なかつた事を物語つてゐる。かくの如くにして地中海の沿岸地方には、基督教が最も早く浸潤して行つたのであつた。

尚以上の如き基督教傳播に於ける地理的制約を立證するものは、基督教に先立つ猶太教の傳播である。異民族異種族に對する傳道を行はない處の、その猶太教の傳播といふことは、結局猶太民族自身の移民移住を意味するに外ならぬ。而かも移民殖民の民族運動の一原動力が頻繁な交通に存するとすれば、猶太教の傳播が地中海沿岸地方の到る處に行はれたといふ事は、敢て不思議な現象ではない。されば基督教傳播の進路には、常に必ず猶太教が先んじており、基督教は既に猶太教によつて掘られた溝を只傳つて進んで行つたに過ぎない。ルナンの言を借りるならば「使徒の船路は殆ど常に同一で、基督教は猶太人の移住といふ既に掘られた溝を傳はつて行つたかに見える。猶太教の會堂の存在は、教會設立に先んじてゐるのが普通で、猶太教は殆ど隣時の中に新らしい思想を傳へる火つけ繩索寧ろ一種の電線と呼んでも差支へない⁽²²⁾」のであつて之は明らかに猶太教も基督教と同一地理的制約下にある事を物語るものである。

然し翻つて吾々の特に注意すべきは、地中海の交通果して上述の如き頻繁を加へたと云ふも、然かもそれが地

中海々岸の到る處に於いて總べてそうであるといふ事を意味してゐるのではない事である。従て又地中海の交通が基督教の西漸を必然的に強制すると言ふもその強制力が總べての地方に於いて同一程度のものであるといふ事を意味するのではない。されば、當時に於ける地中海の交通かくの如しと言ふも、それは唯交通の頻繁な地方のみを特に取擧げて論じてゐるに過ぎないのであつて、他の然らざる地方は暗々裡に、ネグレクトされてゐることを知らねばならない。こゝに吾人の陥り易い陥穽のある事に注意せねばならぬ。勿論この交通の頻繁な地方と然らざる地方との區別のある事は史實を少し注意して觀る者の容易に氣づき得る事實であるが、然かしかゝる區別の發生は果して何に原因してゐるであらうか。吾々はこゝに於いても依然、その發生原因を地理的特徴に於いて求めることが出来ると思ふ。

而して海岸線の發達と河川による海と奥地との聯絡こそ、この海岸地方に於ける海上交通の發達を促進せしめる極めて重要な二大地理的特徴である。例へば希臘の Corinthus, Athenae, Thessalonice 小亞細亞の西海岸の諸港は前者の地理的特徴を有し、Antiochia, Roma, Alexandria, Marseille の諸市は後者の地理的特徴を有すると言ふべきである。而かも事實かゝる諸港市相互間の交通は當時最も頻繁を極めてゐたのであつて、従つて地中海交通の發達といふ事は、結局この限られた諸港市相互間の交通の發達を意味してゐるに過ぎない。事實かくの如しとするならば、地中海による基督教の西漸といふ事も、これ等諸港相互間のみに就いて特に妥當とするものなる事を知らねばならぬ。⁽²⁸⁾

然らば、基督教なり猶太教が、地中海沿岸の到る處に傳播したといふ事實は如何に理解さるべきであらうか。

基督教は海岸及び大河に沿ふて傳播したとは、ルナンの指摘せる處であるが、事實は彼の言の妥當なるを立證してゐる。而してこの事は明らかに、基督教の傳播が地理的に制約されてゐる事を物語るものであるが、この海岸と大河に沿ふての傳播といふ二種の傳播形式は、地理的制約といふ視點から顧みる時極めて類似してゐるものなる事を發見する。大河に沿ふて基督教が傳播した事に就いては後に詳述する積りであるが、海岸に沿ふての傳播は、海岸には河川に於けるが如き流水なく爲めに縦の流動性に缺けてゐるを以て、結局流れざる水に沿ふての傳播と看做す事が出来る。然し海岸は河川と同じく、水と陸との接觸面に當つてゐるが爲めに、多く平原低地なるをその特長とする。然かも又河川に似て海岸に沿ふての通航といふ交通上沒却出来ない重要な特性を備へてゐる。従つて若しその背後に、山脈とか砂漠の如きものを背負つてゐる場合には特に、この海岸交通の重要性は倍加されて來るわけである。

事情かくの如しとするならば、地中海岸近く發生した基督教が、又地中海上を西漸し來つた基督教が、そこから海岸線に沿ふて地中海岸の殆んど到處に廣く傳播して行つたといふ事は極めて當然の現象と言ふべきである。

- (1) A. von Harnack; *Die Mission und Ausbreitung des Christentums*, vol. 1, pp. 28—29
- (2) E. Renan; *Die Apostel*, tr. by D. Haek. p. 239—E. C. Moore; *The spread of Christianity in the modern world*, p. 7
- (3) E. Gibbon; *The history of the decline and fall of the Roman empire*, vol. 1, pp. 44—47
- (4) Harnack; *ibid.* pp. 23—27
- (5) H. Pirenne; *Medieval cities, their origins and the revival of trade*, tr. by E. D. Halsay. p. 1
- (6) E. Renan; *ibid.* p. 239

- (7) Renan; *Saint Paul*, p. 5
- (8) 拙稿「宗地地理學の提唱」日本宗教學會第三回大會記要
- (9) Renan; *Saint Paul*, pp. 4—5
- (10) Renan; *ibid.*, P. 6
- (11) 使徒行傳 第二七—二四—四四
- (12) E. Banse; *Lexikon der Geographie*, p. 129—A. Burchard; *Staat und Klima* pp. 34—35
- (13) 使徒行傳 第二七—一九
- (14) 使徒行傳 第二七—二二
- (15) E. Banse; *ibid.*, p. 129—A. Burchard; *ibid.*, p. 34
- (16) E. C. Sample; *Influences of geographic environment on the basis of Ratzel's system of anthropogeography*, p. 300
- (17) ホリンス・リッゲ編 經濟地理概論、菊川忠雄譯、四六一—四七頁
- (18) Burchard; *ibid.*, p. 35
- (19) Gibbon; *ibid.*, p. 64
- (20) Harnack; *ibid.*, p. 25—R. Allen; *Missionary methods St. Paul's or ours*, p. 18
- (21) Renan; *L'antechrist*, p. 64
- (22) Renan; *Die Apostel*, p. 242
- (23) Renan; *Die Apostel*, p. 282, —*Saint Paul*, p. 93, 114—*L'église chrétienne*, p. 468—*Harnack; ibid.*, vol. 11, p. 784, 891
- (24) Renan; *Saint Paul*, p. 5

II

以上吾人は、基督教の急激なる傳播の地理的條件として地中海なる地理的特徴の存在を指摘したのであるが、

前述せる如く地中海は基督教傳播の地理的環境の全部ではなく、寧ろ新宗教の種子を運ぶ Vehicle 以外の何ものでもない。そしてその種子が蒔かれ、芽がふき、幹が出来て漸次生成して行くその地盤に相當するものは、云ふ迄もなく地中海をかこむ三大陸である。然しこの三大陸の持つそれ／＼個々の地理的特徴に従つて、陸上交通の不便が決定され、かくして基督教の傳播のコースが必然的に地理的に制約されるに至るのである。

次に吾人は、四世紀初頭迄に基督教がエルサレムを發して、如何なるコースを辿つて中央歐羅巴に侵入したか又そのコースは何故かくの如きコースを選ばねばならなかつたかに就いて考察しよう。勿論基督教が如何なるコースを辿つたかの決定に就いては、基督教史實、教會史、考古學等に據らねばならぬこと勿論であるが、幸に A. von Harnack がその著 *Die Mission und Ausbreitung des Christentums* の卷二に於いて三二五年のニケアの宗教會議迄に、基督教徒の存在してゐた都邑を、考證的に極めて忠實に研究してゐるを以て、吾々はこれを唯一の根據とすることが出来る。而して何故にかゝるコースが選ばねばならなかつたかの理由を、吾々は各地の地理的特徴に求めようと思ふ。

三

さて基督教傳播の最初の主流は、Jerusalem を中心として、そこより北方にその進路を見出して行つた。これ恐らく東方及び南方は廣漠たる砂漠によつてその行手が斷たれてをり、西方又地中海に臨むもパレスチナの地理的特徴は、基督教西漸の強制力をして極めて薄弱ならしめてゐたからであると考へられる。即ちパレスチナの海

岸線は極めて單調であると共に、河川による地中海と奥地との聯絡關係も全然惠まれてゐない状態にあるのであつて、かゝる地理的特徴が、海上交通の發達上極めて不利な條件なる事、従つてかゝる海岸地方は基督教の西漸を強制する力の極めて弱い事に就いては、既に吾々の研究した處である。かくて北進の基督教は *Judaea* から *Samaria* を經り *Galliaea*、*Phoenice*、*Syria* に及び、遂に *Antiochia* に迄到達したのである。而かもその進路は多く海岸線に沿ふて北上したと考へられる。殊にこの海岸地方は背後に山地を控えてゐるが爲めに、海岸線の交通は極めて重要さを加へてゐる。従つて *Jerusalem* から *Tyrus* を經り *Antiochia* の海岸線には、所謂ローマの軍道が敷かれ、⁽¹⁾ *Palaestina* の海岸の平原も、軍道であると共に又重要な商業路でもあつた。⁽²⁾ かくして *Azotus*、*Lydda*、*Ioppe*、*Caesarea*、*Ptolemais*、*Tyrus*、*Sidon*、*Antiochia* 等の海岸の都邑には、既に一世紀に於いて基督教徒がゐたのであるが、⁽³⁾ その然る理由が充分領かれる。

然るにこの同じ一世紀に於いて東方へ延び得たものは僅かに *Pertia* の *Pella*、*Basantis* の *Kochaba* に過ぎない。⁽⁴⁾ 然かもこの地方の基督教徒は所謂ユダヤ人基督教徒であつて、パレスチナのユダヤ人の憎惡と迫害に堪へず、止むなく平安の地を求めてこの地に遁れて來たものであつた。このユダヤ人基督教徒は、この後四五世紀に於いても、尚ヨルダン河の西部からこの地方へ遁れて來たが、然かもこれ等 *Ebionites* の數はさまざま多數ではなかつたらし。⁽⁵⁾

尚 *Ebionites* ならざる所謂異邦人基督教に就いて言へば、一方地中海を横切つて西方に向つた基督教が、三二五年のニケヤの宗教會議迄に、マルセイユからロース河を溯つて遠く英國迄到達してゐるにもかゝらず、この

方面に於いては僅かに同年迄に、ヨルダン河を越へて東方に出で Gerasa, Kariathaim, Philadelpia, Espus, Sodom に至りし者、又ヨルダン河の東北部 Bostra, Dionysias 等に進出した者あるに過ぎなし。⁽⁹⁾而してそれより以東は、アラビヤ砂漠の鐵門堅く閉ざして基督教の東進を頑強に阻止し、爲めに基督教のペルシヤ侵入はこゝにおいて一旦北上してメソポタミヤに入り、それよりチグリス、ユーフラテス河谷を南下して、而して漸くその本壘を突くべく餘儀なくされたのである。

次にエルサレムより南部地方への基督教進出は、東部地方よりも更に遅れ、Gaza, Raphia の如き海岸の都邑も、四百年頃に至るも未だ實質上異教徒の町であつた程である。⁽⁷⁾

更に北進して行つた基督教は、フェニキヤに於いては、三二五年迄に唯海岸の Tyrus, Sidon, Tripolis, Byblys, Potemais, Berytus, Antaradus 等の都邑に於いてのみ確固たる地歩を占めて行つたが、⁽⁸⁾奥地に於いては後代に至るも尙依然として純然たる異教徒であつた。⁽⁹⁾然るにその中であつて、僅かに Damascus, Paneas, Palmyra に於いては早くより基督教徒の存在してゐた事は注意すべきである。⁽¹⁰⁾これ恐らく東洋に於ける最大の商工業の都市たるアンチオキヤ並びにチルの二大海岸都市とメソポタミヤとの間の極めて重要な商業路に當つてゐた爲めであつて、⁽¹¹⁾新宗教も明かにこの道を通つて早くからこれ等の地方に訪れて來たに相違なし。

フェニキヤを海岸傳ひに北上した基督教は、シリヤに這つても尙依然としてその海岸の平原に沿ふて進んで行かねばならなかつた。Lebanon 山の麓に沿つて Carrel 岬からアンチオキヤに走つてゐる幅二十哩の細長い海岸の平原は、シリヤの商人に取つてフェニキヤの商人同様、彼等をして世界的通商貿易の花々しい立役者たらし

めた搖籃地であり、こよなき活動の根據地であつた。⁽¹²⁾されば東洋第一、帝國第三の都アンチオキヤを始めとしてその港 *Seleucia* 及び *Laodicea*, *Balaneae*, *Rhossus* の如きこのシリヤ海岸の町々に於いて先づ、基督教の進路が開拓されて行つたのも決して偶然ではない。殊にアンチオキヤの基督教化は最も早く、異邦人基督教の母教會設立されてより、異邦人傳道の中心地となり、三世紀の中頃には基督教界の首府として帝國に君臨するの勢を示した。誠にこの時代に於ける基督教は宛然シリヤの宗教たるかの如き觀があつた。⁽¹⁴⁾

蓋しアンチオキヤの地たるや、かのエルサレムがアラビヤ砂漠に依つて東進の道を阻まれ、爲めにベルシヤ、バビロニヤへの連絡を全く絶たれた極めて不利な地點に立つに反し、こゝに於いては、前には地中海の大道豁然と開け、小アジア半島又西北に延びて歐洲との陸的連絡を保ち、背後にあつてはメソポタミヤ平原を挟んで、チギリス、ユーフラテスの二大河蜿蜒として東南流しベルシヤ灣に注いでゐる。殊にこの兩大河は、アンチオキヤの地中海岸とベルシヤ灣とを連結する重要な交通路を構成し、爲めにアンチオキヤより東部への文化的進出の可能も、慥かに自然地理的に約束されてゐた事が分る。かくしてアンチオキヤ教會の東部進出は、充分な成果を收め得たのであつて、この點アンチオキヤが基督教の首府としてやがてエルサレムに取つて代るに至る重要な原因の一は、こゝに孕まれてゐると看ることが出来る。

今アンチオキヤより基督教の東部傳播の跡を簡單に辿るに、*Orontes* 流域、*Orontes* 河とユーフラテス河との間の地域、上流ユーフラテス流域、メソポタミヤ平原の *Osroene* 更に東進して上流チギリス河谷の地方⁽¹⁶⁾へと基督教の世界が繰り擴げられて行つた。

先づ Lebanon 山と Anti-Lebanon 山にはぢまれた廣く Orontes-Leontes の流域は南北の重要な通商路だと共に、ダマスカス、パルミラを通じてメソポタミヤに至る貿易路であつて、Kadesh, Baalbec 等北シリヤに於ける偉大な市場を發達せしむる光榮を擔つた地である。⁽¹⁷⁾ Apamea, Larisa, Epiphnia, Arethusa 等のシリヤの町々、Emesa, Heliopolis 等のフェニキヤの町々は皆この流域に成長したものであつて、基督教もこの溝に侵入することによつて東部躍進の基礎を造り上げたのであつた。⁽¹⁸⁾

更にユーフラテス流域、オスレーネ、チグリス流域へと前進した基督教は、今やユーフラテスとチグリスの兩大河に沿つて下流へ東南の方向に延び Babylonia, Susiana を經て、遂に Persis の地に歩を踏み入れたのであつた。⁽¹⁹⁾ 殊に注意すべきは、二二四年頃既にアラビヤ半島の東海岸即ち Katar 半島には Bahrain 島とその對岸の地を含んだ一僧正管區が設けられてゐたことである。これ恐らくハルナツクの言へる如く、この地域は舟行上重要な地點に位すると以て、既に早くより基督教は南バビロニヤより渡り來つたものと考へられる。⁽²⁰⁾

さてエルサレムから地中海沿岸を一路北へと邁進し續けて來た基督教は、今はアンチオキヤに達するに及んで今迄とは全く違つた新しい西方への道が眼前に展開されてゐるのを發見した。これ迄の限られた小天地に跼蹐せる基督教に取つて、今や無限の新天地が豁然と打開かれ、その輝かしい躍進の前途がここに暗示されたのである。この基督教西漸躍進の原動力は言ふ迄もなくアンチオキヤに於ける海上交通の發達であるが更にこの交通の發達はアンチオキヤに於ける地理的特徴の重要性にある事は既に述べた處である。

かくして基督教は突如強烈な拍車を受けて勇躍し、西方躍進の途にいたのであつた。「シリヤから突如とし

て發した光線が、小亞細亞、希臘、伊太利の三大半島を殆ど同時に照したと思ふと早や、地中海の總ゆる海岸はその反射に輝いた、とも言ふべきものが基督教の最初の出現であつた⁽²¹⁾とはルナンの言であるが、如何に基督教がシリヤから突如として活躍の大舞臺に乗出し、如何に瞬間にしてその傳播の成果を收め得たかを表現して極めて妙である。

従つてローマにはパウロの来る以前に既にシリヤ人によつて基督教は持ち來られ、パウロ又自らスペインに渡ることすら敢て企圖し得た程であつた⁽²²⁾。又 Gallia へ基督教の傳り來つたのも、小亞細亞人と共にこのシリヤ人に負ふ處極めて大であつたと言はれてゐる⁽²³⁾。

- (1) E. Gibbon; The history of the decline and fall of the Roman empire, vol. 1, p. 63
- (2) E. C. Semple; Influences of geographic environment, p. 5
- (3) A. von Harnack; Die Mission und Ausbreitung des Christentums, vol. 11, p. 622
- (4) Harnack; *ibid.* pp. 635—66
- (5) Harnack; *ibid.* p. 637
- (6) Harnack; *ibid.* pp. 701—702.—E. Renan; L'antechrist, p. 63
- (7) Harnack; *ibid.* p. 645 (8) Harnack; *ibid.* p. 657 (9) Harnack; *ibid.* p. 659
- (10) Harnack; *ibid.* p. 657 (11) Semple; *ibid.* p. 535 (12) Semple; *ibid.* pp. 268—269
- (13) Harnack; *ibid.* p. 673
- (14) Renan; Die Apostel, p. 252—Harnack; *ibid.* p. 666, 669
- (15) Die Geschichte des Herodotos, tr. by T. Lange, p. 118—119
- (16) Harnack; *ibid.* p. 673 (17) Semple; *ibid.* p. 534 (18) Harnack; *ibid.* p. 673, 658
- (19) Harnack; *ibid.* p. 695 (20) Harnack; *ibid.* p. 697 (21) Renan; Die Apostel, p. 242

(22) ロマ書 第一五ノ二四、二八

(23) 本稿 VIII章參照

四

以上の如くにして基督教はシリヤ殊にアンチオキヤに於いて方向轉換して地中海を西漸躍進したのであるがこれと相呼應して陸上を小亞細亞を通つて西進して行つた基督教の一コースのあることを忘れてはならない。然かもこの小亞細亞を通つての陸上の西漸は、あくまで地中海上に於ける基督教の西漸の反映である事に注意せねばならぬ。然し小亞細亞に於ける基督教の西漸と言つても、それは全般的動行に就いての事であつて、具體的な個々の進路に關しての事ではない。なせならば、具體的な個々の進路は複雑多岐を極めたと想像され、之を一々跡づける事は甚だ困難であるからである。而してこの進路を跡づける事の極めて困難なるは、單に史實の不足のみ依るものではなく、寧ろ主としてこの小亞細亞の地理的特徴に因由してゐると考へられる。即ちパレスチナ、フェニキヤ及びシリヤ等の地方に於いては、土地が極めて狭くて單純なるが爲めに、この地方に於ける基督教進路の跡づけは史實の不足にも拘らず比較的容易であつた。然るに小亞細亞の地はこれに反し、極めて廣大なる土地を擁し、その上更に複雑極まりないルナンの所謂アリアンのな土地であつて之を一貫統一する何等の地理的特長なく、爲めに基督教傳播の事情も、事實上複雑多岐を極めたと想像されるからである。即ち基督教全體としての動行は厭く迄西漸であるとしても、部分的には小亞細亞に於ける各地の複雑多岐な地理的事情に従つて北進南下は勿論のこと、或は逆コースを取つて東漸するといふ珍現象をも發生したと想像される。殊に小亞細亞南海岸

の地中海は當時目覺しい活動を續けてゐる。従つてこの海上交通を利用して先づ西漸した基督教の一部が、小亞細亞の南海岸又は西海岸に於いて根を据へ、ここより陸上を徐々に東漸し來ることも、事實上不可能の事ではないからである。

若し事情かくの如しとするならば、基督教傳播のコースを具體的に跡づけることは、事實上殆ど不可能に近いのではあるまいか。

従つてここでは、只基督教西漸の最初の促進者、パウロの小亞細亞に於ける傳道コースを中心として基督教傳播の事情をその地理的特徴から考察することとする。

さて小亞細亞に於けるパウロの傳道は、前後三回に渡つてゐるが、唯その一部を除いては三回共悉くその傳道コースが違つてゐる。僅かに共通點とも見るべきものは、その三回の傳道コースが共に小亞細亞の南部地方に限られてゐたことである。處でこの共通點の存在そのものは、一種の地理的制約の存在を意味してゐると解することが出来る。それは頻繁な地中海の交通に伴ふ南部小亞細亞の地理的改變は北部小亞細亞に比し、大いに見えるべきものがあつたと想像されるからである。しかもかゝる南部地方の地理的優越は、四世紀初頭に於いても尙この地方が小亞細亞に於ける基督教信仰の中心地であつたといふこと⁽¹⁾からしても、之を推測する事が出来る。

パウロ第一回の傳道コースは、シリアのアンチオキヤから船にて Cyprus 島を回つて Paphlagonia の Cestrus 河口に進み、それより Perge に到着、ここより Cestrus 河に沿つて溯り、 Pisidia のアンチオキヤに至り、ここから方向轉換して東進し、 Iconium, Lystra, Derbe 等を訪れ、ここから元來た道を引かへしてシリアのア

ンチオキヤに歸つて來た。従つて第一回のコースは第二回第三回のコースの如く、小亞細亞の地を東から西へ西進してはゐないが、然かも尙シリヤのアンチオキヤ等から見れば、明かに西漸たるを失はない。ここに於いて吾人はかゝるコースの取られた事の中に、地中海の便利な交通の暗示を讀みとることが出來ると共に、早くも既述せる如き小亞細亞に於ける基督教傳播の複雑性の萌芽を認めることが出来る。

次に第二及び第三回のコースを見るに、シリヤのアンチオキヤからビシデアのアンチオキヤ迄は共に小亞細亞の地を東から西へ同一コースを辿つて進んでゐるが、ビシデアのアンチオキヤからは、一方は西北に、一方は西方にと進路を分つてゐる。その中ビシデアのアンチオキヤ迄のコースは、シリヤから發して Tarsus を通りデルベ、リストラ、イコニウム等を通過するもので、これは明かにシリヤから小亞細亞の南部を通つて多島海に通ずる羅馬の重要な交通路に當つてゐると考へられる。しかもパウロは第一回の傳道に於いてもこの同一交通路をビシデアのアンチオキヤからデルベ迄逆行東進してゐるのである。かゝる三回に渡るコースの合一は、そこに一大交通路の存在を暗示せるものであつて、若し然りとすればパウロ以後シリヤの多くの宣教師達も、このパウロのコースを辿つて西漸し來つたと考へられる。

然しここに注意すべきは、このコースはシリヤのアンチオキヤから西部小亞細亞に至るには、相當迂回せねばならないと同時に、Taurus 山がタルソの北方を扼してゐるが爲めにこれを通過するには、世界で最も恐ろしい山道の一つと言はれる有名な「キリキヤの狹路」を通過せねばならない。⁽²⁾従つてこの迂回と危険とをさける爲めに別に新しく、シリヤのアンチオキヤの港である Seleucia からその對岸のキリキヤの Seleucia に船にて渡り、そ

こより Calycadnus 河を溯つて西北進するコースが採用され、又事實上もより多く使用されたのではないだらうか。これは四世紀初頭、このカリカドヌス河流域に於ける基督教徒の極めて多數なる事實から見て、強ち無理な推論ではなからうと思はれる。

ハルナツクはこの對角線の方に基督教徒の擴がつてゐるのは、その出發點がキリキヤのタルソであることを暗示するものであると言つてゐるが、然しこの幅廣い對角線は、その東の限界線が Laranda からイコニウムに及び、西の限界線が Humanades から Apamea, Cibotus に至つてゐること、その中心部に相當する地方をカリカドヌス河が貫流してゐること、更にタウルス山の存在と頻繁な地中海の交通とを考へ合すならば、カリカドヌス河口の Seleucia が如何に重要な地點を占めてゐたか想像するに難くない。殊に Seleucia は Isauria に於ける政治的並びに宗教的首府であつたとも言はれてゐる事から推しても、確かに小亞細亞に於ける基督教西漸の重要な一通路の發足點であつた事は疑ふ事が出来ない。

次に吾人はビシデアのアンチオキヤから分れたパウロの二つのコースに就いて考察を試みよう。

パウロ第二回目の傳道コースは、ビシデアのアンチオキヤから Phrygia に這入り、更に西北進して Mysia を通過し、遂に多島海に面する Troas に達してゐる。このコースが交通不便な小亞細亞の北方にあまりかたより過ぎて、適當な傳道コースといふことの出来ないのは、この沿線の基督教化が二世紀に於いても亦更に四世紀に至つても、依然として見るべきものなかつた結果から類推される。之に反して第三回の傳道コースは、同じくアンチオキヤから發して西進し、恐らく Apamea を過ぎ Lycus 河の流域に沿つて Colossae, Laodicea 及び

Hierapolis の三村を訪れ、更に Cadmus 山を回つて Meander 谿谷の Carura に至り、次いで三日目には Nyssa, Tralles, Magnesia を經り Meander 河と Caystrus 河とを分つ山頂に出で、かくて遂に Ephesus に辿り(9)のしむる。

このコースに沿ふた地方は、第二のコースとは趣を異にして基督教は急激なる勢を以て傳播し、二世紀に於ても亦四世紀に於いても、基督教徒の存在する都邑の數の多い事は小亞細亞中第一位を占め、殊に Ephesus の如きは、エルサレム、アンチオキヤに代つて基督教界第一の首府となるに至つた。(8)

若し事情かくの如しとするならば、第二第三のコースに於いて、右の如き極めて大きな相違を招來するに至つた主はる原因は果して何であらうか。吾々は之を地理的事情に求めようと思ふ。

今兩者の地理的事情を比較するならば、第二のコースは前述せる如く北に偏し過ぎたること、之に反し第三のコースは小亞細亞の南部が一貫して選ばれてゐることを先づ擧げなくてはならない。蓋し南北の小亞細亞が地中海の交通に開發される程度の差の極めて甚大なるは誰も疑ぶ餘地がないからである。

次に第二のコースは地理的特徴を無視してゐるが、第三のコースは明かにこの地理的特徴に従つてゐる事に注意せねばならない。即ち第三のコースに於いては Meander 河及びその支流がビシデアのアンチオキヤ近くから發して西流し、その流域は自然に東西に重要な交通路を敷設してゐるのである。しかも Meander 河口のエペソスは多島海に臨み、羅馬、希臘から來る者の亞細亞に入る門戸に當るを以て、東西の交通は極めて頻繁であると言はねばならぬ。従つて基督教がこの流域に従つて西漸し來ることは自然必然的過程であつて、パウロ以後最も多

くこの路が採用されたと想像される。しかもかく西漸し來れる基督教が、エペソに來るに及んで、又々強烈な拍車をかけられ更に西漸勇躍の旅にのぼつた事は勿論である。

處が第二のコースにはかくの如き地理的基礎づけを缺いてゐるが爲めに、かゝるコースの採用は單なる一時的現象として終らざるを得ない。かくの如くにして或る地理的特徴は一時之を無視し得ても、究極に於いては却つて之に制約されることの如何に大なるものがあるかを教へられるに過ぎない。

今かゝる地理的制約の重要性を裏書きするもう一つの事實をあげることが出来る。メアンデル河と並行して之より北方に西流する *Hurnus* 河がある。この流域はパウロの傳道を蒙らなかつた地ではあるが、その河口は多島海に臨み重要な交通路を構成せるを以て、この流域の *Thyatira*, *Sardes*, *Philadelphia* 等の町々には既に一世紀に於いて基督教徒存在し、⁽²¹⁾メアンデル河流域と共に小亞細亞に於ける基督教の中心地となるに至つたのである。(續く)

- (1) Harnack; *Die Mission und Ausbreitung des Christentums*, p. 740, 770
(2) Renan; *Saint Paul*, p. 123 (3) Harnack; *ibid.*, p. 773 (4) Harnack; *ibid.*, p. 778
(5) Harnack; *karle*, I, W (6) Renan; *ibid.*, pp. 331—332
(7) Harnack; *ibid.*, p. 770 note (8) Harnack; *ibid.* vol. 1, p. 82
(9) Harnack; *ibid.*, p. 770 note (10) Harnack; *ibid.*, p. 624

マックス・ウェバー

「プロテスタント倫理と資本主義」批判

高 谷 道 男

マックス・ウェバーが「プロテスタント倫理と資本主義の精神」を公にして以來、プロテスタントリズムと資本主義の關係を取扱つた學者は少くない。獨逸の宗教哲學者であつた、エルンスト・トレルチは、其の大著「教會の社會思想」(Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen)を刊行しルッター、カルヴェンの章に於て、ウェバーの説を大體繼承して居る。更に英國に於ては愛蘭土の學者 O'Brien は二冊の書物に於てカトリック教會の經濟思想とプロテスタント教會の經濟思想を取扱つて居る、然し最もすぐれた著述は Tawney, Religion and Rise of Capitalism であつた。トリーナーは此の著に於てトレルチよりもつと英國のビュリタンの文獻的研究にくわしく

ウェバー説をビュリタンの研究に於て祖述して居る以上は大體に於てウェバー説を肯定して居るのであるが、最近に至つてマックス・ウェバーに全面的に反對する歴史家が出て來た。其の一人は英國ケンブリッジ大學出版部より出版した所の H. M. Robertson であり、もう一人は伊太利の經濟史家 Annire Fausti である。前者は一九二八年より二九年に互る二年をケンブリッジ大學に於て専心文獻的研究をつみ、マックス・ウェバーの名著「プロテスタント倫理と資本主義の精神」に對し、批判のメスを振り、ビュリタン精神と資本主義の精神との關係なきを主張し、ウェバーの所謂「天職」(Calling (英) Beruf (獨))なる見解なるものが、歴史的研究の結果、ビュリタンの文獻に於て

ウェバーの社會學的斷定を許さざるものがあるを洞破した。其の著は「經濟的個人主義の勃興について」(Aspects of the Rise of Economic Individualism, a criticism of Max Weber and his school, by H. M. Robertson)

である。ロバートソンによればウェバーのとく所は社會學的解釋として斬新なるひらめきはあるが、歴史的分析の上に建つて居ない、即ち社會學上所謂「理念型」を取扱つて、それによつて構成せられたる史觀であつて正確なる歴史的事實の研究から生れた歴史觀ではないと主張して居る。更にまたマックス・ウェバーの史觀はマルクスの主張する經濟史觀と全く對蹠の立場にたち、經濟事象の心理的決定を求め、資本主義の勃興を資本主義的精神の勃興の結果であると云ふ考へ方にまで導いて居ると見て居る。ロバートソンはウェバーが「カルヴェキニズムを以て經濟生活の合理性に適合すると云ふ意味に於てカルヴェキニズムが資本主義と關聯を有する」點に關し何等の批難をしてをらない。たゞ

「天職遂行の爲めに富を追求する所のビュリタンの資本家」の解釋に對して全面的に反對してをるのである。ビュリタンの文獻に精しいロバートソンはビュリタンの「天職」感から營利主義的精神は起つて來るものではない、ビュリタンの禁慾主義と資本主義的營利的精神とは結合するものでは決してない。ウェバーの「ビュリタン精神と資本主義」との結合は最も甚しい錯誤であると論じて居る、而して其の著の緒論に於て「資本主義の精神は宗教的衝動より生じたものでなく、むしろ文化の經濟的狀態より生じたものである」と結論して居る。ロバートソンの右の結論は、ビュリタンと資本主義の精神とを全然分離してしまつたけれ共、しかしそれと共に他の危險に陥つて居る。即ちロバートソンによれば以上の二つを全然分離する事によりて、ビュリタン精神を資本主義的色彩から救ひ得むも、他面に於て唯物史觀の論旨に降服して了つた事になる。而もビュリタンの精神を純然たる宗教の領域におさめ、經濟生活と交渉であるが如き主張は社會學的に見て極め

て非科學的な論據に陥つて了つたと云つてよい。ロバートソンはマックス・ウェバーの論據を二元的であると云つて居るけれども、それはむしろロバートソン自身の立場を云ふのではないか。ロバートソンによれば「資本主義的精神は文化の經濟的狀態より生じたものである」と論じて居る。もし此の定義を許すとするならば更に突き進んで、資本主義的精神に醸生せらるゝ所の文化的諸要素は矢張り其の時代の經濟的狀態に基礎づけられるべきものであると結論せざるを得ない。而して宗教生活及び宗教思想も、また同じく資本主義的精神から獨立して存在するものでないから、自ら資本主義的傾向を帯ぶるであらう。かくの如く論究して行くならばプロテスタント倫理もまた資本主義的精神と深き關聯を有せざるを得ないのである。従つてまたビュリタンの生活態度と其の倫理には資本主義的精神と一脈相通するものがないと云ふ事は決して斷定出来ないのである。然るにロバートソンは其著「經濟的個人主義の勃興」の批判に於て——ロバートソンの所謂經濟的

個人主義とは資本主義的精神の事を言ふのであるが——文化の經濟的條件を肯定しつゝ、宗教の領域に於ては全く獨立した内容を有するものゝ如くに解釋せんとして居るのである。即ちビュリタンの倫理、もつと廣義に解すればプロテスタント倫理が全然其の發生當時の經濟的諸條件とから獨立せる超社會的内容を有するものゝ如くのみ解釋せんとして居るのである。これはロバートソンがプロテスタント倫理の尊嚴と神聖とを資本主義的、ブルジョアの宗教なる汚名より脱せんとする清教的潔癖から來たのであるか、或は英國人の宗教的尊貴を固守せんとするところの國民性の發露からか、そのいづれかの理由に基くものと云つて差支へない。ロバートソンは其の著「經濟的個人主義の勃興」に於てウヰルソン (Wilson) のウズラ論 (Discourse of Usury) に引用せる資本家的商人グロメルゲイナー及びミルトンの「アレオパギチカ」(Areopagitica) に於ける資本家型の人物程ビュリタンの性格と相隔る事遠いものはない、「かくの如き型の資本家的精神の持

主はむしろゼスイットの中に見らるゝ事が多い」と放言して居るが、これによつて見るも、ロバートソンがプロテスタント倫理に於ける資本主義的色彩を脱せんとする苦心から右の著書に於てマックス・ウェバーの論據に反對し其の立場を批判して居るかゞ歴然として明かである、しかしながら「經濟的個人主義勃興の批判」の著者、ロバートソンは二つの錯誤に陥つて居る、一つはマックス・ウェバーの根本思想の曲解であり、他はゼスイットの經濟倫理に對する不用意なる失言である。即ちマックス・ウェバーは資本主義的精神がプロテスタント倫理の産物であるとは決して言つて居ない。マックス・ウェバーによれば十七世紀に於ける資本主義の經濟的合理主義なるものが當時の經濟生活の中に入り込んで來たところのカルヴキン主義の宗教的精神によつて當時の經濟生活に新しい方向と内容とを與へるに至つて生じた新精神であると云ふのであつてカルヴキニズムから資本主義的精神が起つたと云ふが如き議論をして居ないのである、勿論カルヴキニズム

は經濟的合理主義に一つの「Ethos」を與へた、宗教的精神をふき込んだ。けれどもカルヴキン主義が近世資本主義を生んだとは決して論じて居らないのである、しかるにロバートソンは「ビュリタンの「天職」感から決して資本主義的生活態度は生れて來ない」と主張して居る。従つてビュリタニズムから資本主義的精神が生ずると云ふ事は決して考へられない。此の點に於てマックス・ウェバーの議論は承認し難きものであるとロバートソンは正面から反對の聲明をして居るのであるが、マックス・ウェバーの經濟史に於ける宗教社會學的理解の深さを全然否定せんとするロバートソンの態度にも私は首肯し難いのである。

次にロバートソンがビュリタニズムと資本主義とを分離せんとして却つてゼスイットに罪をきせんとしてなしたる前述の失言に對しては、其の著書がケンブリッヂ大學の出版部より世に出づるとまもなく、オックスフォード大學出版部より出版せられたブロードリック著「ゼスイットの經濟道德」(ロバートソン博士に答

ふ)に於て痛烈なる辯駁が發表せられたのによりても明かである。蓋しマックス・ウェバーの一論文をめぐりて巻き起つた所の英國二大學史學科の近來の一論争と見てもよい。トーネーは「宗教と資本主義の勃興」(Religion and the Rise of Capitalism)に於て、資本主義的精神はビュリタニズムから生れたのでないと云つて居るが、しかしまたビュリタニズムは結局經濟的便宜主義に倫理的允許を與へ、宗教と實業との分離をすて、遂にその一致を見るに至つたと云つた意味の事を附け加へて居る。此の意味に於て、トーネーはマックス・ウェバーの主張に多少の修正を加へつゝも、なほ大體に於て之を肯定して居るのである。トーネーに於てはプロテスタントチズムと資本主義との關聯を認めつゝ、更に基督教の社會的使命を高潮せんと努めて居るあとが見える。しかるにロバートソンに於ては、ビュリタニズムは資本主義の勃興と何等の關聯をもたず、資本主義的傾向を迎へんとしたのは、むしろゼスィットであるとした。「カルヴェキニズムは商業取引の

行爲に於ける基督者の訓練をゆるめたと云ふ議論は正しくない。ゼスィットこそ他の宗派よりもはるかに其の訓練をゆるめた」と斷定して居る。之に對してプロドリックは「ゼスィットの經濟道德」なる近著に於てロバートソン博士の所論の歴史的根據なき事を辯駁して居る。其の辯駁は一々ロバートソンの引照せるゼスィット派の文獻についての議論であつて茲に詳述するの餘裕を有しない。たゞプロドリックが其の結論として引用して居る一節をこゝに紹介して其の言はんとして居る所懐の一端を知り得ればよいと思ふ。即ち一六七一年に於ける一人のビュリタンの著作家のパンフレットに左の如き意味の言葉がある。

「ローマ法王の宗教に於ては實業に對し天性的に適しない傾向がある。それに反し「改革派」の信徒の間には、其の努力が大なれば大なる程、貿易、及び産業に向ふ傾向が益々大となり怠惰をば不法であると信じて居る位である。……英國々内の關心は都市及田舎に於けるあらゆる障害を撤廢し、法律をして貿易の進歩に

助けとなる故に之を制定し、特に一切のプロテスタントの非國教派の信徒に良心の自由を與へ、カトリックの徒に對しては之を拒絶する事によつて貿易の進展を計るにある」と、またカトリック教會攻撃の常套語としてプロテスタント教會の用ひた言葉はカトリック教會の感化の下に於ける國々が最も貧弱なる貿易の收益を有するものであると云ふ事であつた事を忘れてはならぬ、資本主義はプロテスタンチズムを離れて之を論ずる事は出来ない。此れ等の二つが歴史的に全く何等の關聯を有せずと論斷せんとする事は却つて自家撞着に陥るものである事を知らねばならぬ、此の意味に於て、ロバートソンのゼスイット攻撃は却つて自家撞着に陥るの失敗をくりかへすものであるまいか。

以上ロバートソン博士のマックス・ウェバー批判並に之に關聯するゼスイットの經濟道德の批判は多くの缺陷を見のがす譯に行かないけれ共、それと共にまた、マックス・ウェバーの「天職」(Beruf, calling)の觀念に關する論述は見るべきものがある。即ちマックス

ウェバーはプロテスタントの職業倫理の中心觀念を此の「天職」(Beruf, Calling)においたのである。ウェバーの所論「プロテスタント倫理と資本主義の精神」は同論文第三章、ルッターの天職概念(Luthers Berufskonzeption)を基調とするものであると云つても過言でない。「天職」即ち獨逸語の Beruf 英語の Calling は神より定められた職業の意味であつて、一つの宗教的概念である。而して此の Beruf の概念はマックス・ウェバーによれば、新教以外のカトリック教會には知られなかつた概念であり、且つ又古代にも殆ど知られなかつた言葉であつて、唯だプロテスタントの國民の間にのみ存在して居たものであると言つて居る。更にまた此の Beruf なる概念は人種的特色を有する言葉でもなくゲルマン的國民精神の表現でもなくして、むしろ、聖書翻譯から生じた言葉である。而も聖書の原典の精神でなくして其の翻譯者の精神から發した概念である、即ちルッターの聖書翻譯に於て

「エス・シラク」十一章二〇—二二節「Jesus Sirach

II. 20 u 21) に用ひられる所の言葉使であると云つて居る。⁽⁵⁾この Beruf なる語は獨逸神祕家の間に用ひたが、今日ではプロテスタントの間によく用ひらるゝ言葉であると云ふのである。マックス・ウェバーによれば、以上の點から、Beruf はプロテスタントリズムの經濟倫理の出發點をなすものであると主張して居る。勿論此の Beruf 觀念は中世カトリック教會にも或る程度に於ては理解されない譯ではなかつた。中世カトリック教會の職分觀念は Beruf の意味を含むでは居るけれども、マックス・ウェバーはどこまでもその言葉の中にプロテスタント的なユニークな意味をもつて居ると主張するのである。これに關してはカトリック教徒とプロテスタントとの間に根本的な立場の相違がある爲めに多くの論議が重ねられつゝある。即ちトマス・アクキナスの職分觀念は officium に基くものであつて、ルッターの「天職」は vocatio を云ふのであるとする議論がある。日本に於けるトマス經濟學の權威上田辰之助博士は其の近著「トマス・アクキナ

⁽⁶⁾に於て、「言語學論から言ふならば、トマスは officium なる語を好んで用ひ、決して vocatio なる語を用ひて居らぬ」と言はれて居る、しかし「カトリック教徒の中には社會的分業としての職業を vocatio と考へ、必ずしもルッターの聖書獨譯に初まるものではない、否左様な考方こそ中世固有のものであるとする學者も少くない」と上田博士は附加へて居られる、これに關してはたとへば上述のロバートソンの如きも、Calling を以てベリタンの經濟倫理の基調とするものに非ずしてカトリックに於ても同じく職分觀念に於て意義を有するものであると説くのである。

The "calling" was mans earthly state, allotted to him by God, and his opportunity for Grace. As a gift from God, it was a gift with obligations. Weber has stressed the point that the doctrine of the calling caused the Puritans to the greater glory of God. But it was not only in a sober application to worldly toil, it was n every

department of life that their acts were designed

(7) *ad majorem Dei gloriam*

これを讀むとカトリックの主張と何等異るところがない、尤もロバートソンはどこまでもウニバー説の資本主義的精神とプロテスタント倫理との結合を排撃せんとする意圖からウニバーの「Beruf」の概念を基督教(カトリックとプロテスタントとを問はず)本來の意味に於ける職分觀念に解釋せんとして居る。資本主義的精神の出發點として Beruf を解釋せんとするウニバーの説に正面から反對して居るのである。

これに對して伊太利ミラノの大學に於て經濟史を講ずる Anitore Fanfani は「カトリシズム・プロテスタントイズム及び資本主義」(Cattolicesimo e Protestantesimo nella Formazione Storica del Capitalismo. English translation: Catholicism, Protestantism and Capitalism)

に於て、ウニバーの Beruf の概念に反對し資本家的精神はプロテスタントの「天職」觀念の發生以前に

プロテスタントと倫理と資本主義批判

存在して居た。⁽⁸⁾ 史實に照して見るとき、資本主義的事實はプロテスタントイズムよりもずつと以前から存在して居た。従つて *vocatio* の觀念を以て資本主義の起源とする事は當を失した見解であると論じて居るのである。Fanfani の主張はロバートソンとは其の批判の視角を異にし、純然たるカトリックの立場からマックス・ウニバーの説を駁してをるのである。しかるにフアンファニの論旨にはロバートソンの主張と其の根本的立場を異にしつゝも共通の主張の存するを認めざるを得ない。それは資本主義の勃興をプロテスタントイズムに結びつけず、むしろ之を分離し、資本主義はプロテスタントイズムよりもつと早くより發生したものであると云ふ事更に、基督教の根本思想から見て、カトリックとプロテスタントの經濟倫理に根本的な差異を認めぬ事。此れ等の點に於てロバートソンの論旨にもフアンファニの主張にも共通點を見出す事が出来るのである。而してマックス、ウニバーの論調と全く根本的な立場の相違を有するものである。ロバートソンは「資

本主義的精神は文化の物質的狀態より生じた」ものであると説き、ファンファニは、資本主義的精神を人間の營利的本能に根源づけんとするのである、「人間は先天的に營利の本能を有して居る。即ち人間は其の智識の程度に應じて最少限度の手段を達成せむと努めて居る。外界の要因は此の本能を阻害し又は獎勵するにすぎない。資本家的精神の發芽は實に此の本能、此の傾向である。故に資本家的精神は常に存在したし、將來も存在するであらう。」と、即ち資本主義の精神とは人間性の中に存在する經濟的慾望であつて先天的な本能であるファンファニによれば資本主義精神はアダム、エバの時代から人間性の奥に潜在して居たところの本能なのである。かくの如く資本主義の精神を人間存在の根本的の本能の一つと見るが故に歴史的發展の現象としての資本主義を認めなくなる。従つて資本主義精神はプロテスタンチズムよりもずつと前に存在して居ると云ふ事となりマックス・ウェバーの主張はファンファニの見地から言へば其の根據を失ふ事となる。同時に

Bent の觀念即ち天職の概念も、ウェバーの如くプロテスタンチズムに關聯せしめずして、むしろ宗教改革以前からカトリシズムの中に存したところの觀念であると解してもよいのである。以上の如き資本主義の解釋はカトリックの立場であるが、然らばプロテスタンチズムは何故に資本主義を獎勵したかと云ふ疑問が生じて來る。ファンファニによればプロテスタンチズムは地上の行爲と永遠の報償との關係を否定した爲にプロテスタンチズムが資本主義の精神を刺戟したのであると説いて居る。プロテスタンチズムは人間行爲の永遠の目的を失つて現世主義(Secularism)に陥した。従つて人間の經濟生活に於て純然たる經濟的規範によつて行動するの自由を有する、即ち經濟的自由主義經濟的個人主義は人間の永遠の目的を忘れて現實の生活に重點をおく所のプロテスタンチズムから必然的に生じて來るのであると説いて居る。之に反してカトリシズムは人間の生活の諸領域を神的目的と調和する爲めに以上の如き人間の本能を制御する、従つて人間の經

濟活動に於ても、資本主義に反抗して、むしろ之を神
的目的によつて統制して行くのである。元來カトリシ
ズムは人間生活の中心に「向神性」の存在を認むるので
ある。一切の生活そのものに現實の價値を見ずして、永
遠の目的を認むるのである。常に一切の生活の中に「向
神性」を發見せんとするのである。しかるにプロテス
タンチズムに於ては神と人間との間隔が絶對であると
説く。神は常に神であり、人間は永久に人間である。人
間の側より神の世界に向ふ力がない、むしろ神から人
間の側に向つて來る、そこに救濟がある。故にカトリッ
クに於ては人間の側に於ける「向神性」を認むるに反
して、プロテスタンチズムに於ては神の側に於ける「向
人性」を高調するのである。カトリックに於ては人間は
神に行かんとする。しかるにプロテスタンチズムに於
ては神は人間に來る。こゝにカトリシズムとプロテス
タンチズムの特色の相違點がある。即ちカトリシズム
に於ては文化の諸要素を包攝しつゝも、個人も社會も
一つの永遠の神的目的に思慕するのである。しかるに

プロテスタンチズムに於ては神の超越性をときながら
人間性に重點がおかれるのである。個人の良心に神的
意志の一切を發見するのである。故に或る意味に於て
は個人主義となり、又一面に於ては人文主義的となり
勝なのである。従つて人間生活と其の行爲を超自然的
限界から解放し、其の經濟社會に於ては純然たる個人
の經濟的合理性を基準として行動するの自由が許さる
るのである。プロテスタンチズムと「經濟的個人主義」
即ち資本主義精神とが必然的に結合して行くのは、こ
ゝに原因すると云ふ事がわかる。

ファンファニはプロテスタンチズムの現世主義と個
人主義を攻撃し、資本主義的精神の勃興はカトリック
的な神的目的に於ける統制力の弛緩に原因し、更にプ
ロテスタンチズムの個人主義、自由主義に歸因して居
るとするのである。ファンファニによればカトリシズ
ムは富の存在を認むる經濟活動を肯定して居る。しか
し目的と手段との混亂を來してはならない。即ち神的
目的に向はんが爲めに富の獲得は手段として許さるべ

きものである。しかも人間が其の必要以上の物を欲求せんとする貪慾心に支配せらるゝ時、神の目的に反し、人間生活の混乱を來すのである。資本主義はかくの如く神的目的より人間の經濟活動を分離した點から起るのであると説いて居る。資本主義に於ける合理性は、カトリックに於て之を認むるも「個人の經濟的利用」に立脚した原理に對してはどこまでも反對するのである。カトリックは神的目的による全體社會の統一原理に基くに反し、資本主義は個人の營利に基く經濟的合理主義である。故にカトリシズムはどこ迄も資本主義と相反する原理であると云ふことがわかる。カトリシズムは資本主義的社會と其精神を統制し、之に神的目的を示し秩序の社會的統一の實現を計るのである。故にカトリシズムは資本主義の成立に反對して來た。常に其の教會的統制によつて資本主義の弊害を除去せんとするのである、然るにプロテスタントは人間生活を超自然的な神的目的から分離して現實の中に、神の意志を認めその生活に神意を體現せんとするが故に

やゝもすれば現世主義 (Secularism) に陥るの弊がある。プロテスタントが資本主義と結びつくのはこゝに原因するのである。以上の如きがファンファニの所論の要點である。(8) ファンファニの所論はカトリシズムの解釋に於て秀でて居るが、資本主義の概念に於ては其の歴史性を無視し、資本主義的精神と獲得本能とを混合したきらひがある。人間の始祖アダム、イブの時代より人間の本能の存在は否む事が出来ない。其の本能の中營利の本能を以て資本主義と解するは資本主義の歴史の意義を凌却した事になる。しかるにロバートソンは資本主義を文化の經濟的狀態の産物なりとしプロテスタントをその歴史的發展から獨立して存在するが如く考へて居る。いづれも誤謬に陥つて居る。しかるにこの點に於てマックス・ウェバーの主張は、一方近代の經濟史家として最も卓拔せる史觀を抱懷し、更に宗教社會學的見地に於て心理的内容を有する「理念型」を經濟史の發展の中に入れて論じたのが其の名著「Die Protestantische Ethik und der Geist des

「Kapitalismus」である。マックス・ウェバーの主張

を二元論的であると論ずるものもあるも、ウェバーはむしろカルヴェキニズムが資本主義的精神に一つの方向を與へ、宗教的意味をふき込み、經濟生活を統制すべき原理を與へたと云ふのである。而して Beruf の社會學的解釋は實にプロテスタンチズムの根本思想を洞破した所のユニークなる發見であるとしなければならぬ。資本主義精神とプロテスタンチズムの意味聯關はウェバーに於ていみじくも深き契機を Beruf の概念の中に洞破せられたものであると云つてよす。

彼によれば Beruf の語はルッターによつて新しく用ひられたものであると共に新しき意義が示されたのである。即ち世俗の職業に於て個人に課せられたる義務の遂行に於て、神意を見んとした。こゝに「天職」の意義がある。其の職業の中に於て永遠の神の目的を思慕するが如きカトリック的態度ではなく、其の業務の遂行そのものに神の「向人性」の神意を見出す事が出来るのである。しかしルッターによれば人はその中

にありて神の命令に順奉すべきものであるとの信仰の受動的態度を Calling の中に經驗するのであつた。しかるにカルヴェキンに至つては、もつと積極的の意義が

發展して來た。行爲の中に神の榮を表し、神意は天職遂行の中に於てのみ、更にもつと徹底して行動の結果に神意を實現して行くと云ふ極めて能動的態度と積極的意義が Calling の中に示されて來た。これはピエリタンに於て、もつと實際的になり現世的に變つて來た。ピエリタンの人々が此の世の中の仕事に専心つとむる事そこに神の召命の意義を體驗するのであるとの結論に達したのである。而して、ピエリタンの克己禁慾の精神と他方、天職遂行に於て専心努力する事が神意を實現する唯一の途であるとまで主張せらるゝに至つたのである。中世の officium と vocatio との差異を云々するよりもダンテとミルトンの二つの詩を對照する時その用語と其の思想の相異にカトリシズムとピエリタニズムの相異を認むるであらう。マックス・ウェバーが Beruf の概念からプロテスタンチズムと資本主義的精

神の關聯を發見した事は一つの社會學的貢獻ではあるまいかと思ふのである、我々は此の Beruf の解釋を通じて宗教改革の歴史的諸要素の複雑なる交錯の中から一つの鮮明なるキー、ノートを學ぶ事が出来、且つ

また、それを通じて宗教運動が物質文化の發達にかかに影響したかと云ふ事を學ぶ事が出来、最後に宗教改革及び其以後の經濟生活の進展に於てプロテスタントイズムがそれなくしてなし得ざる所の一つの方向を與へたかどうかと云ふ事を調べ得るであらう。マックス・ウェバーは此の Beruf の觀念の解釋に於て決して「資本主義が宗教改革の結果として生じたものであるとか又は資本主義が宗教改革の産物であると云ふが如き愚かなる教理的論述をして居ないのである」事もこゝに注意しておきたい。ウェバーは其の文獻的研究に於てロバートソンが曰ふ如く精しくはなくとも其の深き理論的深さと透徹さに於て Beruf の概念を契機として我々に宗教社會學上、經濟史上一つの大きい問題を世界の學界に投じたのであり、今日なほマックス・ウェ

バーの「プロテスタント倫理と資本主義の精神」なる論文は學者の研究課題として多くの問題が残されて居るのである。

- (1) H. M. Robertson: Aspects of the Rise of Economic Individualism: Introduction.
- (2) Tawney: Religion and the Rise of Capitalism pp. 239—240.
- (3) Robertson: Aspects of the Rise of Economic Individualism, p. 109.
- (4) Brodrick: Economic morals of the Jesuits, 152—3.
- (5) Max Weber: Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, 65.
- (6) 上田辰之助トマス・フクキナス・64,5頁(人と學說叢書 三卷堂)
- (7) Robertson: Aspects of the Rise of Economic Individualism p. 11.
- (8) A. Fanfani: Catholicism, Protestantism and Capitalism, 201.
- (9) Fanfani: Catholicism, Protestantism and Capitalism, chap. V, VII.

「マハーブハーラタ」中の(五)唯の語について

池田澄達

「マハーブハーラタ」に數論哲學の五唯即ち Pañcā
catanmatra といふ語は無くと、日本の學者は勿論歐
米でもそういうてゐる。然るに故木村泰賢教授は私に
「マハーブハーラタ」を讀んでゐて、若しこの語を見
出したら教へよと、いはれたのは震災前であつたかと
思ふ。震災後私はまた木村教授の徳憑で西藏語の研究
に従つたのであるが、東京ではなか／＼西藏藏經中の
論部を思ふやうに繙くことが出来ないのと、妻が重病
で到底家庭を離れることが不可能であつた爲めとで、
また昔にかへつて「マハーブハーラタ」を病人の枕も
とで讀み始めたのであつた。但し「マハーブハーラタ」
中の薄伽梵歌等哲學的な部分は心を潛めて讀まねばな
らないから、これを敬遠して、あとまはしにした。而

して私は次第に讀んで第十三卷「アヌシャサナ、パ
ルワン」Anuśāsana Parvan に至り、其第十四章第二
〇二偈に於てこの語に接したのであつた。尤も「パン
チャタンマートラ」ではなく、「タンマートラーニ」
Tannātrāṇiであるが、中姓複數の形であるから確か
に五唯を意味してゐるに相違ない。私は今「マハーブ
ハーラタ」の研究中で纏つた結果など書くまでに至つ
てゐないが、唯だこの語を見出したことを報告するに
とめて置く。

この第十四章の梗概をヤコービ教授は左のやうに書
してゐる。

「ブヒーションヤ」Bhīṣma の要求に従て「ヴァースデ
ーヴ」Vāsudeva は濕婆 Śiva 神の最勝なることを

説く。「チャームバヅトイー」Jambavati は一子 (Samba) を得んことをクリシユナ」Krisna に乞ひ

「クリシユナ」は其方法を見出さんが爲め雪山に行き「ヴァーグラバク」Vyāghrapada の子「ウパ

マヌ」Upananyu の隠棲所に至り、濕婆の慈悲

により力と物とを得た魔と仙とに就いて語つた。而

して「ウパマヌ」は小兒の頃、母に牛乳を乞うた

が、母は牝牛を所有してゐなかつたので米を煮た汁

を與へた。彼が失望したのを見て、然らば母は如何

なるものでも與へる濕婆に乞へというた。そこで彼

は激しい苦行を行じたから、濕婆は帝釋の形を現じ

た。併し彼は濕婆の慈悲を願つたので眞の形で現は

れ彼を讃歎した。彼は常に濕婆を尊敬し、あらゆる

賢人を知り、濕婆が彼を捨てず、彼は常に家族と共に

眞の牛乳を得んことを願ひ、聞き届けられたとい

うた。それから「ウパマヌ」は「クリシユナ」に

「ドイークシャ」dikṣā を與へ「クリシユナ」は

苦行を行じ濕婆が一切の神に圍れてゐるのを見、濕

婆に讃歎せられ、八ツの賜物を得た。「チャームバ
ヅトイー」の願も無論満足をされたのである。

この「ウパマヌ」が「クリシユナ」濕婆のことを
語つてゐるところに

一五〇 彼は灰を身に塗り其額に半月を飾となす。

というてゐるが、また

一五二 世尊は一切世界の中にある我にして、一切世

界に遍在し、一切の言語を爲し、到る所に知られ、

一切有身者の心中に住す。

一九三 有、非有、顯現、非顯現、常住一多なりと梵

を語る人々がいふ所の彼に我等は施を乞ふ。

一九八 推理によつて知られず、數論瑜伽の理を教ふ

る最勝者にして、人が眞性を知る者として敬禮する

彼に我等は施を乞ふ。

など、濕婆の遍一切處なることを語つてゐるのであ

る。而して其第二〇一と第二〇二に

火、水、風、地、空、覺、意、大の創造者は誰か最

勝自在天の外にありや、語れ。

意、慧、我慢、(五)唯、根を造れる者は誰か濕婆の外にありや、釋羅よ、語れ。

agnir āpo ' nilah pṛthivi kham buddhiś ca
mano mahān /

sraṣṭā caśāṃ bhaved yo' nyo brh̥hi kaḥ
paramśvarāt // 201

mano matir ahaṅkāras tannātrā'indriyāṅi ca/
brh̥hi caśāṃ bhavec chakra ko' nyo' sti

paramaṇṇ Śivāt // 202

(11)
宇井教授は濕婆崇拜が毘濕拏崇拜よりも新しく「マ

ハーブハーラタ」では第三期に屬するということであられる。「アスギーター」は「アルヂェナ」が大戦後、先に聞いた薄伽梵歌を忘れたので、再び語つて呉れというた爲め、語られたので、「ギーター」に「續く」「従ふ」といふ意味で「アスギーター」と名付けられたものであるらしい。然らばこの「アヌシャーサナ」も第十二卷「モークシャドハルマ」即ち解脫法の教に續くといふ意味で恐らく anu (-mokṣa-dharma)-śāsana

「マハーブハーラタ」中の(五)唯の語にのこす

といひ、解脫法品より後に出來たものと思ふ。解脫法品には第二十六諦として二十五諦の外に神を認めてゐる。これは「マハーブハーラタ」中、新しいものに屬するとは「ホピキンス」の言であつて、これに従へば私がこゝに紹介したものは相當新しいもので、數論の説ではなく、濕婆派のものであらう。また「クリシュナ」が雪山に行くとき迦樓羅に乗つて行つた事になつてゐるのも、迦樓羅は毘濕拏の使者であつて、「クリシュナ」即ち毘濕拏が濕婆を見るに至つたといふは濕婆派の者が毘濕拏を抑へて濕婆を高調したものと信ずる。

それからこの章の中で「ブヒーシエマ」Bhīṣmaの言としてあるものに

五 彼(濕婆)は自性と神我とを超越し、瑜伽に達したる人と諸仙と見眞性者とにより思惟せられ、不壞にして最高梵なり、非有にして有非有なり。

praktiṅṇam paratvena puruṣasya ca yah
paraḥ /

cintyate yo yogavidhir īśibhis

tattvadarśibhiḥ /

akṣaraṃ paramaṃ brahma asac ca sad-asac

ca yah //

右の中で自性を複数、神我を単数で書いてゐるのは普通の數論説に正反對であつて、恐らく其學説に通じない人の筆になつたものと思はれる。

(一) Jacobi, *Bas Mahābhārata*, s. 162

(二) 宇井博士、印度哲學史、五六二頁巴下

(三) Hopkins, *The Great Epic of India*, p. 133 f

明治佛教雜誌發達史

上 坂 倉 次

一

わが國の雜誌發達史の明確な起點は、明治維新前後にある。明治初期にあつては、新聞と雜誌との區別はしかと明瞭ではなく、「新聞雜誌」と名づくる定期刊行物のあつた位であるからもつて知るべきであらう。

その最も早く雜誌の名稱を冠しましたその内容に於ても外來的意味をもちその自覺の下に發行されたのは柳河春三の手になつた「西洋雜誌」である。この雜誌の意味する雜誌とはその慶應三年十月發行の第一號卷末に述べてあるが左の如きものである。

此雜誌出版の意は。西洋諸國月々出版マガセイン新聞紙の如く。廣く天下の奇説を集めて。耳目を新

明治佛教雜誌發達史

にせんが爲なれば。諸學科は勿論。百工の技藝に至るまで。世の益となるべき事の譯説。宜く加入すべきものあらば。容惜無く寄贈し玉へ。(明治文化全集 雜誌篇八頁)
「新聞」の用語もまた今日の意味と大に異つてゐた。此の語は元來日本の言葉ではなく、支那から古く輸入されたものであつて、ニュースの意義に用ひられた。日本で此文字をニュースの意味に用ひたのは安政年中に多く見受け、それまではニュースを「風説」「評判」「うはさ」などといひ、ニュースペーパーに對する文字は「風説書」「評判記」「うはさ書き」などと云つてゐた。しかしながら安政年中の洋學者は、既に「新聞紙」なる言葉を盛んに用ひてゐる。また時には「新聞の書」「新聞誌」などといふ言葉を用ひてゐるが、こ

れはニュースを掲載せる書物の意味で「パタピヤ新聞」の如きものはしかく理解されてゐる。ニュースを「新聞」と名づける思想は可なり長く迄残つてゐた、日刊一枚刷の新聞が発行された後と雖も其意味に用ひられた、「本日本京都から面白い新聞を手にしました」などとは明治十年前後の新聞の雜報記事の冒頭に多く見受くる所であつた。(明治文化全集、新聞篇解題三頁)

かく「新聞」と「雜誌」とは、初年にあつては甚だ混亂して扱はれてゐたがそれは新聞の例に於て著しく「新聞」「新誌」等の名稱を冠してゐても實際は雜誌であるものが少くなかつた。新聞紙が多く一枚刷と日刊若しくは隔日刊を主要な形態的特色としてゐるのに對して、雜誌は冊子型で刊行回數の緩かなもの、即ち「西洋雜誌」が船載のマガゼイン(マガジンの和蘭讀み)によつた如く月一回乃至數回の定期刊行物に對して名づけられた區別は、しかしながら、明治初年には嚴重に守られてゐなかつた。われ／＼は新聞と雜誌とを扱ふときに、當時の考へ方によつてせず、今日

の眼をもつてしなければならぬ。

二

佛敎關係の新聞雜誌でその最も早いものは明治元年の「隨時新談」である。それから明治六年に「敎義新聞」と「敎林新報」が創刊された。後の二者は何れも新聞類似名稱を帯びてゐるが實質は雜誌に屬するものである。では新聞紙としては何が最初のものであるかといへば、明治六年の新聞紙條例に準據したものでして、明治七年五月に發行許可を得た日刊「普通新聞」がそれである。これは、第一號を八月二十日に出してゐる。普通には佛敎關係の新聞では、大敎院新聞課から出てゐた「敎會新聞」のちの「明敎新誌」が最初のものであると考へられてゐるが、これは、七年二月に創刊され前者より幾分早いといふものゝ、神佛合併敎院の機關紙であつて、純然たる佛敎側の手に成つたものではない。八年七月五日に至つて、佛敎徒の手によつて再刊されて、はじめて隔日刊の佛敎主義新聞とな

つたものである。(明治最初の佛教新聞「教
學新聞昭和十二・十九」)

明治年間に創刊改題せられた新聞雜誌(尙ほ若干の定期刊行物を含む)の數は筆者の蒐集調査によれば(明治年間佛教關係新聞雜誌目錄昭和九年七月刊)七百六十餘種に達する。此數は其期間に刊行された全新聞雜誌總數概約八千の九分五厘強に當る。此の比率と他の一般の新聞雜誌が演じた文化史上の功績とを考へてみることを閑却するわけにゆかぬ。

佛教關係の新聞數は總數七百六十餘のうち約三十(明治佛教五號七頁)で〇、四パーセントにしか當らない。そのうち新聞發達史上に太い線を描いてゐるものは、さきの明教新誌と明治三十年創刊の教學報知のちの中外日報とに止まる。開導新聞(十三年)奇日新報(十六年)日本宗教新聞(十九年)京都新報(二十三年)通俗佛教新聞(二十七年、週刊)佛教新聞(三十三年)等は之に次ぐものであらうが、それ等は地方的であるか、宗派機關として稍大きな存在であつたといふ程度で、生命も短く、一般文化に寄與するところ何

程であつたかと云へばむしろ心細いものであるといはなければならぬ。

三

佛教關係の雜誌は如何なる社會的必要から發生したであらうか。明治維新と共に佛教はあらゆる封建的特權を奪はれ、足場を喪失して其日暮しにも等しい慘な有様をつゞけてゐた。國教主義の廢佛興神も革命の波瀾の收まるとともに、護法運動の噉々たるものと相俟つて、其主義は漸次溫和化せられた。はじめの祭政一致は一步を弘めて政教一致となり、祭政一致の祭配的機關であつた神祇省は、政教一致の教導機關たる宣教使より脱化して教部省となり(五年三月)政に順て國體の本源である大教を管理増進することゝなつた。神官、佛僧共に教導職として此の大教宣布の任を命ぜられた。ついで大教院以下の機關を設けて神佛各宗の説教々化を監督し、左の説教の教則三條を定めた。

一、敬神愛國の旨を體すべき事

二、天理人道を明にすべき事

三、皇上を奉戴し朝旨を遵守すべき事

佛教は政府の抑壓的支配下に、羽翼を縮めてゐなければならなかつた時代に、佛教界が時世順應の態度に出たことは當然のことである。一般に出版活動が容易になつてきた結果、佛教社會でも印刷文化の力によつて、進むべき方向を求めるようになった。明治五年の「教義新聞」「教林新報」六年の「教院講録」七年の「教林雜誌」「美濃教義新聞」「教場必携」及び大内青巒の「報四叢談」等其他書籍の出版に於ても、三條教則や十一兼題、十七論題等の解説、主題説教の材料集をもつて充されてゐた時代であつた。各雜誌は争つて特輯として此等の題材を扱つたものである。例へば報四叢談第二號附録（明治七年九月）として島地默雷の「十七論題修齊通書」だとか、教義新聞第百五號附録（八年四月）の「眞宗八題講義」などはその一斑である。

當時の教導職は、大内青巒の言によれば

「近來巫祝僧侶頻リニ十七題ト云フモノヲ講究シ、諸氏ノ書述モ亦タ少シトセス、故ニ巫僧或ハ之ヲ誤認シテ直ニ教義ト爲ス者アリ」

といふように、學識ある僧侶は乏しく、専ら自己の生活地位を守ることに懸命であつた。また、

「方今致職學徒昇級ノ弊ヲ云ハバ徒ニ昇級ノ速カラ欲シ故ニ或ハ各宗專問ノ検査ハ迂遷ヲ請ヒ、只是一心不亂三條教憲及十七題等ノ講究ノミヲ勉強シテ終ニ訓導講義ニ昇級シ以テ揚々如タリ」

（明教誌一四二號土宜法龍八月七）

従つて彼等教導職は日進月歩の時勢に適應した題材を握むことに汲々たる有様であつたと推察される。

當時の佛教新聞雜誌が此種の需要を閑却し得なかつたのはいふ迄もない。

四

明治八年四月神佛合併大教院が廢せられ、説教はその教則を解かれ、各宗各派其教義を説くことを得るに

至り、更に九年より十一年迄の間諸宗派の特立多く政府に公許せられ、管長の制が定まつて以來各宗派その活力を發展せしめ得るに至つた。各宗大教院の設置は

佛教の蘇生を呼び起し、佛教各派の生存競争は思ふがまゝに開始されることゝはなつた。この新機運に際して最も活潑な活動を示したのは眞宗であつた。その徳川封建期よりの特異な經濟機構のために維新廢佛運動の慘害を比較的輕少ですまし得た。眞宗寺院、僧侶が、佛教の類勢を盛り返す諸運動にあつて常に先頭を切つてゐたことは比較的經濟的優位にあつたがためである。かの普通新聞が、眞宗各派の手によつて、輿論喚起の佛教側の機關として目論まれたなどその一例であるが、雑誌に於ても宗派機關としてとあるが、六年十二月に東本願寺から「配紙」を出して先鞭をつけてゐるのである。

明治八年以降に於ては宗派機關誌の輩出をみてゐる。その取扱ふ内容は依然として説教材料を中心としたものが多い。この傾向は教導職が明治十七年八月十

一日太政官第十九號布達によつて廢止せられる頃迄續いた。

外來思想の迫撃と、キリスト教の勃興によつて刺激を受けて、自覺の度を高めつゝあつたとはいへ佛教僧侶は未だ自由無碍な活動を自覺してはゐなかつた。

説教系統雑誌としては、八年に「信教雜誌」、九年四月に「教の枝折」、眞宗説教叢集（十月）、眞宗説教叢錄（十二月）、居士林叢談（十一月）、十年に「三寶一鳥」（三月、のちに「説教要誌」と改題）、「圓融雜誌」（十月）、十一年に「教要新誌」（七月）、「法の燈」（八月）、「岷山片玉」（十一月）、十三年に「諸宗説教案内誌」（三月）、眞宗説教叢誌（六月）、十五年に「佛教演説集誌」（一月）、「闡眞雜誌」（十二月）等がある。

宗派機關誌としては、九年に西本願寺の「本山日報」（五月）、「龍華新報」（十一月）、十二年に日蓮宗の「日宗新報」（十月）がある。更に十三年に西本願寺の龍谷新報（二月）のち「教海新潮」と改題、東本願寺の

「開導新聞」(七月)があり、以上が目ぼしいものである。(明治佛教第四號 佛教新聞發達史)

右の外、日蓮宗系のもので「妙法新誌」「充洽雜誌」(十六年)、が幾分目立つ。

此の期の佛教雜誌が、如何なる影響を一般社會に與へたかといふと、キリスト教の新教徒によつて明治八年十二月創刊された「七一雜報」(明治文化全集雜)が

(誌篇解題十二頁)

初期に明治文化の啓蒙に演じた程の重要な役割りを果したものは残念ながら認め難い。また十三年十月創刊の「六合雜誌」が宗教雜誌として堂々と打つて出たのに對比すべきものは未だ佛教界にはなかつたのである。もしありとすれば、佐田介石の手になる八年二月の創刊の「世益新聞」十四年十二月の「栽培經濟問答新誌」との兩者が社會に幾分の反響を與へたといへる。介石が僧侶であり乍ら、その接觸活動面が、社會、經濟にあつたことが、當時の外來文化氾濫の反動として一時的に迎へられたのである。しかし政治及び社會に於ける歐化主義、更に外國心酔の病熱に起つた文明宗教熱

の興奮の度は高まり、介石や其他の保守派の勢力は表面から押し流されて了ひ僅かに潛流して時の至るをまつてゐた。

五

十七年の教導職廢止の令は、佛教各宗派の自立的活動の前途を拓いたものであつた。各宗派は、宗規宗制を定めて、大に爲すあらんと意氣込んだ。

十八年に至り歐化主義盛行の頂點に達したと思はれた時には既に國民の自覺は警醒のさけびをあぐるまでになつてゐた。三宅雄次郎、井上圓了、志賀重昂、棚橋一郎等は政教社を結んで、國粹主義を唱へ、之をもつて歐化主義に對した。キリスト教の盛運も歐化主義の沈降と共に衰運に向つた。すでに佛教側に於ては、ミル・スペンサーの對キリスト教的自由思想の洗禮によつて、佛徒中の洋學ある者に破邪論の素養がつけられ、また、進化論や、ヘーゲルの唯理性主義が佛教と類似するものとして、西洋哲學と歐洲科學との結托を

み、更に佛教と國體との關聯が、外來のキリスト教に對して挑戰的な好武器として利用し得ることに感づいてゐたので、今や國粹主義の擡頭に伴つて、佛教の破邪顯正は、忽ちその勢力を逞しうするに至つた。佛教顯揚、耶蘇教退治は、日本古來の國教である佛教が皇室國家の稜威を増進保證する唯一の道であるとまで唱へ、運動氣運は深化した。(大陽增刊四卷袋都三十年) (姉崎博士宗教篇)

井上圓了の「破邪活論」を先鋒として佛教の破邪顯正運動は勃然掘起した。各地に開かれた駁邪演說、佛教振興講談會の盛行は目醒しいものであつた。かゝる運動は賈賤と共に筆の上にも展開された。種々の駁邪書の夥しい刊行、新聞雜誌上の幾多の論說の出現こそまことに目狂はしいばかりであつた。

十七年一月創刊の「教學論集」はかゝる佛教雜誌中の代表的なものであり、佛教界の一流の人物を網羅して、佛教哲理の論述、紹介、時論、破邪論等に卓抜な意見研究が豊富に盛られた。筆者には島地默雷、原坦山、渥美契縁、石川舜臺、赤松連城、福田行誠、辻顯

高、龍谷琢宗、大内青巒、神原精二、吉谷覺壽、鳥尾得庵、養鷗徹定、秋月橋門、笠原研壽、南條文雄、阿滿得聞、溪口一藏、今北洪川、青江秀、瑕丘宗興、石村貞一、干河岸貫一、今立吐醉、菅了法、小野梓、等の顔觸れを描へた堂々たるものであつた。教學論集は佛教を學術の對象として扱ふ傾向を反映した最初の優れた雜誌であるが、これに引つゞいて通佛教的研究雜誌が輩出するに至つた。翌十八年一月に大内青巒は、釋門哲學叢誌を出したが、これは、佛教の西洋哲學結托を如實に表明する雜誌であるとみられる。九月に能潤會雜誌が出た。これはのちに改題して明治中期に尤も權威を振つた「佛教」となつた。二十年には、現存する中央公論の前身である「反省會雜誌」が、八月に京都から出された。「哲學會雜誌」、「日本之教學」も同じ頃創刊された。更に注目すべきことは「教學論集」をやつてゐた水溪智應によつて、恐らく佛教主義の婦人雜誌の最初のものであらうと思はれる「婦人教會雜誌」がこの年の一月に創刊されたことである。佛教と

婦人が、表面的に接觸してきた時運を看取すべきである。

佛教各宗派の自主獨立に伴ひ、社會狀勢の急速な變化に適合した各自の獨立機關雜誌を持つことが切實な要求となつた。十八年七月には眞宗本願寺の「本山報告」東本願寺でも「宗報」を出し、日蓮宗では「日蓮宗教報」を、十九年には黄檗宗機關誌として、「溯源教會雜誌」が現はれた。十八年には甲府から日蓮宗の「教友雜誌」「妙法記聞」の二誌が出てゐること、同宗の活躍振りみるべきものがある。爾後諸宗が續々機關誌を出してゐる。左に年代順に配べてみる。

二十一年一月 四明餘霞 (天台宗)

一月 曹洞扶宗合雜誌 (曹洞宗)

七月 大道叢誌 (日本國教大道叢誌社)

九月 法話 (眞宗大谷派)

二十二年一月 淨土教報 (淨土宗)

三月 大同新報 (尊皇奉佛大同團)

七月 密嚴教報 (新義眞言宗)

二十三年一月 本山月報 (西本願寺)

是眞宗 (眞宗布教是眞會)

四月 十善寶窟 (十善會)

十一月 五瀨教報 (眞宗高田派)

二十四年七月 正法輪 (妙心寺派)

機關誌の使命は同宗派や團體内の布教、報告、通信連絡をはたすに止まり、これによつて、一般に信仰を植えつけ、喚起する積極的な意圖にまで及んでゐるのは残念なからぬ。

たゞ十七年に島地默雷の首唱で、令知會が設立されその目的は次に述べる如くであるが、これを先鞭として、佛教主義の各種の團體が相次いで興起し、佛法興隆、破邪顯正運動につとめるに至り、その機關紙として、何々會雜誌といふものが二十二、三年の頃まで續出したものである。

左の令知會開設告文をみると佛僧の社會的機能が必然に低下喪失してゐることがわかる。とともに僧侶は何をなすべきかの共通のあがきを持つたことが看取さ

れよう。

令知會設立告文

我佛者の世道に背反せる誰か輿論を喚起するの普通新紙に從事する考ぞ、誰か質疑に報答する専門雜誌を負擔する者ぞ、文辭通信の利器を抛ち智識交換の用路を塞ぐ一に何ぞ此に至るや、昔者佛家の隆盛なる天下の文柄舉て僧侶の掌握する處となり、支那三韓の通信すべて佛者の與らざるなく或は跋渉周旋其勞に服事し或は贈答問義其用を疏辨し識度を進め徳階を高ふし文明の主唱となり、開進の先導となるを以て王公紳士の欽仰も亦輕々たらざりし也。今や不爾事々是れ後れ物々是れ讓り、奮に進路に追躡すること能はざるのみならず、或は却前にて蠢愚を甘んずるに至る、何ぞ無耻の甚しきや、あゝ昔時の僧侶は初めより俊敏にして士林は却て之に反するか、今日の士林は生れ乍らに才識有て僧侶は特に之に反する者歟。不與廢汗隆の絲に來る只發智開識に先後あるのみ。苟くも文辭通信の利用を敏捷にし智識交換の道路を開通し、切確講究に怠りなくば我奚ぞ他人に後ることあらんや。此れ我徒が特に雄奮決起本會を組織する所以の原旨にして同志協會禦侮雪辱に從事せんと欲する所以也。

本會の要をなす所根本我内典を講究するは勿論廣く宇内の宗教及之に關する學術を探尋し、苟くも教義に益ある者は見聞に從て之を抄録し、或は質疑に應じて之を答辨し、編

纂以て本會の報告とし毎月之を同盟に頒布し、且別に敎家有用の書籍を刊行し以て大方を利益せんとするのみ、古に曰く大非傳善化真成報佛恩と、又曰人龍弘道非道弘人と、あ、傳化弘道の責任ある者奚ぞ勇猛專精此事に努力せざるべけんや。(明敎新誌一六二二三)

平穩な佛敎主義の團體から、敎學研究を目的とするもの或は、積極的運動を目的とするものまで種々雑多であるが、會名を雜誌に冠した機關誌をもつ團體の若干を左に掲げてみよう。

十七年 令知會

十八年 能潤會

十九年 淵源敎會

二十年 婦人敎會、哲學會、立正安國會、反省會

弘道會

二十一年 尊洞扶宗會、傳道會、積善會

二十二年 共濟會、以音會、青年會、擇善會、卍字會、佛法會、壯年會

會、佛法會、壯年會

二十三年、宗義講究會、近江協會、日本弘道會、護

法會

右の外、會名を冠せぬ團體の機關誌も相當にある。

就中、尊皇奉佛大同團は、當時の機運を巧みに捕へ得て、各種の立場の人々をも抱括して一頃其の勢威素晴しいものがあつた。特に佛徒は最大の關心をもち、その目的は「皇室の尊榮を顯彰し、佛教の眞理を護持して國家の精華實を保有増長する」ものとした。大同團の運動や其の精神中には相互に矛盾するものを藏してゐたが、此等の問題を考察せず、外教排斥より出た破邪顯正の目的の爲に、また只管實際運動のために尊皇奉佛の四字を用ひたといはれる。しかし乍らその内部的矛盾は時の進むにつれて行詰を來し、その都度機關誌の名稱を變更し、わずかに表面を糊塗するの姑息手段を繰返し遂に崩壞した。その煩はしい改題改號ぶりには他の雜誌にないところである。

大同新報―改新大同新報

―團報―護國―(第二)大同新報―大同新

誌―改新大同新報

六

對キリスト教との應戰に於て佛教側が勝利を占めたとみえたのは、歐化主義の沈衰と、國粹主義の擡頭のためであつて、キリスト教の勢力を一時喰ひとめて、こゝに靜穩の立場にかへつたとき、佛教徒自家反省の點を數々見出したのである。僧風の頹廢は正視を許さぬ程であり、佛教の諸制度中、幾百年の因襲にかせられた固陋因循あり、これまたこの儘に放置しておくときは、自家中毒のため斃れざるを得ぬに至るであらう。青年の中には既に宗教改革、佛教革新の言をなす者あるに至つた。二十二年二月創刊の「佛教新運動」は淨土宗青年による宗内刷新運動の機關誌としてあらはれた代表的ものである。東西本願寺などでも、學生を大學に入れ自派の武器となすにつとめ、一方世間學校、監獄、軍隊の方面へ教練を擴張し、更に海外布教に迄着手した。かうした活動の顯彰は、二十一年十二月の「海外佛教事情」七月の「亞細亞之寶珠」二十

二年十月の「歐米の佛教」等によつてもうかゞはれる。

當時の諸雜誌に見えた僧侶無氣力、墮落腐敗の摘發
佛教沈滯頹萎を陳述の筆鋒、秋霜の如き鋭いものがある。如何に改良進歩を企つべきかの方策もまた之に應じてあらはれる。佛教界は革新の氣に燃え、活氣を呈してゐた。その一つの表象として新宗教運動の勃興を見逃し得ない。

かゝる活氣は何に因るものであらうか。日本政治上の一大時期として憲法の發布せられる前は佛教各宗派は、その宗規、宗制の制定を終つて、佛教活動に乗り出さんとしてゐたときであり、やがて、信教の自由が認められる豫想の下に、キリスト教との對戰防禦の準備にせわしかつたことから佛教界は活氣を帯びてゐたとみられよう。次のような佛教新聞雜誌の創刊や擴張を機とした改題數の著しい數字は右の諸原因で悉く説明せられるであらうか。(筆者の調査による)

明治二十一年 十五種

明治二十二年 四十八種

明治佛教雜誌發達史

明治二十三年 四十五種

明治二十四年 二十一種

明治年間を通して、二十二、三年の兩年が最高數を示してゐる。西南戰爭後の不換紙幣濫發の整理が終り、明治十九年以來金利の低落は、有價證券の騰貴を招きついで新事業の興起を促し、鐵道事業をはじめ各種企業の頻出となり、好況時代を現出した。輸出は増加し通貨の膨脹は物價騰貴を醸成した。しかし二十年末には稍々行詰り、經濟界も警戒をはじめ翌年前半はさうした間に經過したが、同年八月、日銀保證準備發行高(七千萬圓)の制定によつて、さきに急遽膨大せる企業資金の新需要に應じ得なくて、沈衰をみた諸企業もこゝに再び活氣を回復し、株式熱の勃興を誘致するの事情となつたのであつた。

佛教界に迄、この好景氣が及んだことは次の「東京經濟雜誌」明治二十年七月九日號記事によつてほぼ推定されようと思ふ。

昨年暮より本年に互りて種々の會社全國各地に勃

興し初め之を起すや、其株券は世の争ひ競ふ所となり、五十錢若くは一圓を拂込みたる株券にして忽ちに四五十圓の相場を呈する等眞に豫想外なる好景氣を現はせしより唯何とか名をつけ會社をだに起せば坐して巨萬の富を掴み得べしと思惟せしにや、吾れ一口と互に會社創立に騒ぎ立ち、續々新會社の各地に起るは恰かも春草の一雨毎に茂生するが如く其有様、人を驚かす許りなりしは世に著明なる所なり。(中略)加之知恩院保存會社、演劇改良會社、洋行會社、佛書出版會社、衣服改良會社、葬具請負會社、鼠皮會社、鼠取會社等の類に至るまで悉く之を含めるものと知るべし、見るべし會社創立の風潮極めて熾んにして苟も相起し得べきの會社は殆んど之を創立し盡して又餘す所なきを。

明治政史の著者指原安三は二十年初頭に於ける一般雜誌流行の傾向を次の様に敘してあるが、その根本原因は、實に當時の右のやうな經濟的繁榮にあつたといふべきである。

「明治二十年二月十五日國民の友第一號を發兌す。此雜誌は熊本縣人徳富猪一郎の主宰にして、精神上歐風を學ばんことを主張するものなり。特に其文體歐風を模し、耳目に新なるを以て一時嘖々として洛陽の紙價を高からしむ。是より雜誌天下に流行す」と。

かくて大小の佛敎雜誌は鬱然として各地に興起し蘭菊の美を競つたが、資力の薄弱なものの目的の曖昧なものは間もなく襲來した反動に當面して櫛の齒の缺けるやうに廢刊され數年ならずして、其大部分は消え去つた。しかし宗派的機關として生じたものは、比較的長い生命を保つた。「正法輪」と「淨土致報」とは今日に残る双壁である。(郵便法の改正により命名を雜誌名とすることは行はれなくなつた)

二十二年三月に改題した「佛敎」は提寶順の編輯するところであり當時の俊秀な青年佛敎學者が、佛敎徒を集めて、通佛敎的立場から、霸氣に充ちた文字を載せて世間の耳目をひき、わづかに佛敎雜誌としての氣を吐いたものであつた。其他三、四年後には幾分認め

られるようになったものも大部分は憲法發布前後には未だ無名の誌であつた。雑誌編輯の方針も雜然とし、一定の佛敎主義主張に向つて邁進するものに至つては寥寥であつた。

左の「佛敎主義の新聞雜誌について」なる、明敎新誌への一寄書は、當時の傾向をはつきり示してゐる。やゝ長文だが引いた。

一兩年以來我が佛敎主義を唱道する新聞雜誌の世に現はるゝもの日に其の多きを加へ、殆んど一百餘種に垂んとす。實に是れ前代未聞の好時機にして我國佛敎眞理の行はるゝ誰れか爲めに欣賀せざらん、然り而して未だ杞憂の念無きを得ざる也、何んとなれば斯く其の多きを加へたりと雖も載する所の文章を閱讀するに一つとして純然たる教理眞正の妙味を傳へざるを以てなり。其の新聞誌に掲する所は政事に非ざれば三百代言の妄談の如く、法律に非ざれば一般小説家の空論に過ぎず嗚呼何ぞ其れ思はざるの甚しきや、蓋し宗教者と雖も政事を談ぜざれば時流に

適せずとする乎、法律を論ぜざれば世風に合はずとする乎、豈其れ然らん哉、今日政事を聽かんと欲せば、則ち政事家の在る有り、法律を學ばんと欲せば則ち法律家の在る有り世人又た何ぞ僧侶に就いて之れを請はんや、況んや僧侶其人の専門に非ざるをや何ぞ己が専門を後ちにして他の左右を顧るに先なるや、如斯の新聞雜誌は佛敎の名儀に恥づとする乎余を以て之れを觀れば方さに發刊しつる幾多の新聞雜誌は縱令積んで山を爲すも佛敎の振起は看るべからず、布ひて野に遍ねきも眞理の發揮は慮る可からず、諸子若し余の言を以て否とせば請ふ試みに之れを佛敎主義の新聞雜誌に問へ、眞正の佛敎は何れにかある。

我が佛門有識の諸子何んぞ勇奮躍起して眞正の教理純粹の佛道を以て世の文壇上に雄峙せず、徒らに己が専門外の聽聞的政事の拾ひ話し法律の摘み説を爲すや、知らずや此虚に乗じて彼の耶蘇敎の徒亦一層の便宜を得るを、加之ならず、又不知不識彼の政

事家の爲めに籠絡せられ政黨伸張の餌食にせられんとするの兆候あるを、然り此の時に當つて巍然として屹立し其死力を盡し眞正の教義を擴張せざれば、他日終に地に墮ちん、嗚呼幾多の佛教新聞雜誌は何時日が己れの眞面目を現はすに至れるや、何の必要あつてか貴重の紙上を己れ責任外に浪費するや

(明教新誌二六六九號)

かゝる無主義な雑多の佛教新聞雜誌の亂立競争裡の存在が、一時の景氣にあふられて起つた根底のないもので、當時の佛教社會並びに一般社會に緊切不可缺のものでないことは、識者をして「宗教新聞雜誌統一論」(明教新誌二五七)を叫ばしめ、相互の自制と健全なる(八號二二年八月)發達に資するため「佛教新聞雜誌を聯合同盟」せしむべき提言(佛教新運動四〇)をなさしめてゐる程である。

明治二十五年全國新聞雜誌の種類は七百九十二種、そのうち宗教關係のもの六十九種といはれてゐる。

二十八年頃の佛教雜誌數は五十九種で、眞宗十九、禪宗五、眞言宗四、淨土宗四、日蓮宗四、律宗二、天

台宗一、念佛宗一、餘十九種は通佛教であり、神道に九種、キリスト教に四十九種の雜誌が行はれてゐたといふ。(明教新誌三七三十一號十頁)

宗派關係雜誌は眞宗が斷然多い。天台宗の一は少いが他はその宗勢に相應してゐるように思はれる。反動期を経て整理し盡された時の數であるから大體妥當の數であると考へられる。筆者の調査によれば右の數字は比較的めぼしいものだけを擧げてゐて細いもの、例へば地方の團體機關紙布教的のものを透してゐることゝ注意したい。

七

いま二十年はじめに起つて二十五、六年頃に幾分明確な存在を示し、何等かの主張をもつてゐたものを左に示さう。

○密嚴教報新義眞言宗の機關誌として、佛教雜誌界に

一方の覇を唱へてゐた。宗派機關誌の色彩が強い。

○傳燈 古義眞言宗の機關誌、新義派の密嚴教報と對

峙してゐる。土宣法龍が雄健な筆を馳せてゐる。

○四明餘霞 天台宗機關誌であるが、その論說中にはまゝみるべきものがある。

○正法論 臨濟宗妙心寺派機關誌、現存。

○淨土教報 佛教公論と共に淨土宗に屬するが後者が青年僧の意見を代表するに對し前者は宗報である。

長い生命を持つてゐる雜誌であるから年史的にみれば色々變遷はある。説教中心に「台の友」がある。

○是真宗 「如是」と共に眞宗に屬する。「法話」は説教雜誌として最も歓迎を受けてゐる。

○日宗新報 正法と共に日蓮宗機關誌、後者の雜報は大部分他よりの轉載である。一體に佛教雜誌は、宗派關係以後の文字は他誌よりの轉載が多い。

○同學○國教 ともに地方雜誌としては優れてゐる。前者は高野山から出、保守的立場を守り、後者は熊本に於て、八淵幡龍の主宰するところ、世界主義通佛教の普及に立つてゐる。

○反省會雜誌 華麗の文誦すべく、慷慨の筆みるべく

眞宗青年僧徒の手になる、佛教的禁酒主義雜誌である。のち社會評論風の雜誌時代を経て、中央公論となつたものである。(明治佛教十五號、海外)
(佛教事情十年六月)

○佛教 最も世に知られ、整頓した編輯振を示し、通佛教主義に立ち、時代との關連に重きを置いた世間的な雜誌として、充分に佛教雜誌の使命を果してゐる。

その他、名古屋の「法の雨」、令知會の機關である「三寶叢誌」等は布教宣傳誌として有力なものである。婦人雜誌としては「婦人雜誌」「御國の母」「道の友」が輝いてゐるのみである。

更に進んで明治三十年末になると各派雜誌も興廢起伏を経て次のように動きをみせてゐる。大體京都に於けるものをあげた。

大谷派 無盡燈(二十八年十一月創刊)、常葉(三十年)、教界時言(二十九年)眞宗新報、法

話新誌

本派 傳道新誌(二十五年改題)、反省の鏡(二

十九年)、法の園(二十二年五月)、教誨一瀾(三十年七月)日本一

禪宗 禪宗(二十七年)花園春秋、正法輪

天台 四明餘霞、寶珠志林(二十九年)

眞言宗 傳燈(二十三年)

淨土宗 宗粹(三十年)

無所屬 教學報知(三十年)——これは新聞、

右のうち第一級に數ふべきものは、無盡燈、傳道新誌、傳燈、禪學で、第二級に屬するものは四明餘霞、教界時言、春秋、寶珠等、第三級には正法輪といふような程度が當時の一般的評價である。

十八年頃より二十六年頃までの間に、佛教活動の領域は一層擴大し婦人教化のために佛教主義婦人雜誌の發生をみたこと前述の通りであるが、教線は更に少年少女部門に迄擴まつた。即ち二十二年一月に山本貫通の手によつて「少年」が東京京橋西本願寺内から、二十六年四月に京都から「少年佛教」が現はれたときこれである。少年少女向佛教雜誌は更にまた明治四十

年前後に發生の一期とをもつてゐる。これについては別に考へよう。

八

二十五年十月に井上哲次郎教授によつて所謂「教育と宗教との衝突」問題が提起せられるや、忽ち世論をかきたて、キリスト教側は戰慄し驚愕おく能はず反駁にこれつとめた。眞劍なキリスト教側の論議に對して佛教側は、時こそ至れりとばかりに欣喜雀躍し此問題を破邪運動の材料とし、枝葉末節的批評をもつてキリスト教に對し、雷同的に鷲々の論をなした。殆んど大部分の佛教雜誌は擧げて此問題の渦中に投じた。一年餘の論争に疲れはて、その興奮力も醒めるや、しばらく安定してゐたと思はれる佛教界内部の腐敗は徐々に表面にあらはれてきた。各種の紛擾、騒動は頻々として各宗に起り、「佛教界の文筆壯士は其間に立ちて其紛擾を大にしながら、言論文筆の賣買に自宗の利を占める」有様であつた。彼等の闘争手段として雜誌上を

かり、或は片々たる小雜誌を出して相争つたものである。しかし何れも教運を刷新振興するに足るものなくその紛擾の重なる毎に佛僧の卑劣、残忍、酷薄にして又懦弱、苟且、無識なる本性を暴露するの醜態を繰返すばかりであつた。(太陽四卷二號宗教篇)

他方一般學術の振興につれて、佛敎もまた學術の對象として吟味に堪ふことが明かとなり、さきに西洋哲學との結託によつて緒口を興へられた佛敎の哲學的研究は漸く盛にならんとした。世界の宗教研究の傾向は佛敎學者の間にも比較研究の氣運を濃厚にした。二十七年三月に「東洋哲學」、四月に「佛敎史林」の發刊されたのは、敍上の時潮の要求を示すものであり、「宗教界」、「佛敎大宗論叢」、「無盡燈」等もまた佛敎を學術研究の對象として注目してきた傾向に乗じて現はれたものである。

これと共に正しき佛敎眞理の通俗的普及を意圖するものが要求せられた。此頃を境として各宗派機關誌の間にも文書布敎の試みとして雜誌の利用を考へるに至

つた。二十七年二月にはじまる高田道見の獨力になる「通俗佛敎新聞」は此の意味に於て最も効果をあげたものであつた。

九

佛敎及基督教の進歩的な分子によつて二十九年九月宗教家懇談會なるもの聞かれ、これによつて佛耶二敎の接近が企てられた。一切の宗教は同じく絶對眞理の表現であるから、一派宗義の中に齟齬たるべからず、人道の爲に雄大宏博の精神を鼓舞し、宗派の感情障壁を徴して、宗教家は其の天成と盡すべしとの考への上に立つものであつた。しかし此會合は宗派嫉視の中に囂々たる誹謗を被り、翌三十年の會合には前年の氣慨なきものとなり、遂に中絶した。しかるに佛敎界は内部鬭争に追はれて外、振敎の努力なく、衰頹日毎に進むの形勢であつた。三十年初頭に起つた日本主義の運動は、高く旗幟をかゝげて毅然たる勢力を築くに至つた。佛敎界もまた、一變化を招來すべき時に面した。

佛教雜誌の變遷發達は、創始期から、上昇期を經、更に最盛期を過ぎて、今や安定再淘汰の期に臨んでゐる。明治佛教雜誌史の前半の概述を終はるにあたり、若干の補論を試みる。發行地別表によれば、東京が最多で、京都之に次ぎ、大阪が第三位を占めてゐる。更に右を年代順に配列してみると、明治初年の、教導制別度開始から十七年の廢止迄は大體、東京に於ける發行數が多い、これは、教權と政權との接觸が東京に於て密接であつたからであらうと思ふ。以後は、漸次京都に移り、三十年以降また東京に中心が戻つてきたことがわかる。更に日露戰爭以後には地方的な雜誌が勢をみせてきた。

其他雜誌の編輯内容、體裁、發行部數、配布地、配布層、發行團體、發行者、記者、値段、經營等について述ぶべきものは多々あるが、省略に附した。

思ふに明治佛教新聞雜誌の明治文化史に於ける地位は、佛教界自體がさうであつたやうに、積極的な働きかけに乏しく、あくまで追隨的模倣的であつた。

尙ほ本稿は、太陽第四卷九號に執筆の姉崎正治博士の明治三十年史第七編宗教の項によつて教を受けたところが多し、附記して謝意を表する。

參考

佛教新聞雜誌發行年別による概觀。

- ① 明治五年——十年 三七種
- ② 明治十一年——廿年 六四種
- ③ 明治廿一年——卅年 二三七種
- ④ 明治卅一年——四〇年 一六六種
- ⑤ 明治四一年——四五年 七三種

(註) 新聞誌總數七百六十四種のうち創刊改題年時の明瞭せるもの五百七十七種につきて。

發行地域概觀

- ① 東京 二六九種
- ② 京都 一四〇種
- ③ 大阪 三六種
- ④ 愛知 二一七種
- ⑤ 山梨・北海道 一三三種
- ⑥ 神奈川 一二二種
- ⑦ 兵庫 一一種
- ⑧ 滋賀 一〇種
- ⑨ 和歌山 九種
- ⑩ 其他

(註) 新聞雜誌總數七百六十四種の内、發行地判明分六百七十九種につきて調査、(明治年間佛教關係新聞雜誌目録、稿本同年代別目録、稿本府縣別分類目録による)

拙稿「佛教」第一卷七號「歴史公論」昭十、十一月號參照

ドイツ宗教社會學の發展（下）

小 口 偉 一

五

現在のドイツ宗教社會學の主潮たるマックスゾーベルの學說が歴史的・分析的研究と體系的・類型的研究の二つの形式に於て敘述されたことは前述したが、これに關し更に若干の考察をしたいと思ふ。

ゾーベルに於て、この二つの類型は決して別々の時代に區分されて探究されたのではない。「宗教社會學論集」に於ける主要論文「プロテスタント倫理と資本主義の精神」が一九〇四年から五年にかけて書かれ、その後、一九〇六年に「プロテスタント宗派と資本主義の精神」、一九一三年に「世界的宗教の經濟倫理」の序文と儒教と道教に關する部分、一九一六から一七一年にかけて印度教と佛教、一九一七年から一九九年にか

けて古代猶太教に關するものが書かれ、資本主義と經濟倫理との問題は完成したのである。かやうな歴史的研究を有つと同時に、「經濟と社會」に於ては類型的取扱をなしたのであり、それは「宗教的共同社會結合の類型」として「共同社會結合及び利益社會結合の類型」の中に含まれてゐる。これは宗教的共同體を他の社會結合から區別したものであり、その内容は宗教的觀念、宗教の社會的形態、宗教と社會階級、宗教の社會的機能の問題としてゐる。この點に於て、ゾーベルの「經濟と社會」に於ける問題は「宗教社會學論集」で取扱はれたやうな歴史的・個別的な問題から離れ、體系的な色彩をとつたのであつた。

彼がこの體系的研究に於てとつた對象としての社會は現世的といふ意味をもつものであり、同時に對象と

しての宗教も社會的な意味に於ての宗教である。それは、宗教的なりと規定された社會行爲であるともいへる。彼の社會學的方法的原理にあてはめれば、その行爲は外的或は内的であつても、不作爲、忍従であつてもいゝのであるが、それは主觀の意味に結びついた限りに於ての人間の行爲であらねばならない。彼はその探究に於て、屢々宗教的行爲を經濟的行爲に關聯せしめ、宗教的行爲を合理的なるもの或は經濟倫理と結びつけて考察してゐる。この場合經濟倫理とは、前述の如く彼に於ける特殊な概念であつて、それは行爲への實際的衝動を意味してゐる。同様に特殊概念として、カリスマの概念がある。これは彼が支配關係の一つとして擧げたものであつて、傳統的支配、合理的支配とともに、彼に於ける支配關係の三つの類型の一つである。即ちカリスマ的とは、非合理的ともいひ得るものであり、個人の神聖性、模範性を指し、それは、例へば呪師や豫言者に認められ、豫言者とその弟子との關係に基く團體はカリスマ的支配關係にあるといはれ

る。一言にしていへば、カリスマとは外日常的な力である。

ゾーベルは、かやうな特殊概念を屢々採用することによつて、彼の體系的宗教社會學を敘述した。我々は此處に、グッハが如何にゾーベル學說を整理し、これを體系化せんとしてゐるかを理解するために、ゾーベルに於ける、體系的敘述の一部分を概見せねばならぬ。

ゾーベルは宗教的行爲の領域を人間と超自然的力との關係に見出してゐる。宗教的生活の原始的な段階はカリスマの如き外日常的な力のプレアニミズム的經驗の段階であり、これが抽象化されて精靈信仰となつてゆく。ゾーベルによれば宗教的・呪術的な動機を有つ行爲は本來、現世的である。現世的といふのは、さうした行爲や思考が日常の目的行爲の範圍にあるからであり、その目的が主として經濟關係にあるからである。呪術的な行爲は現象に於ける日常性の多少で區分決定され、これに決定的なものこそカリスマである。

そして精靈信仰はカリスマ的能力を有つた自然物や人間の背後に何等か存在するといふ表象である。精靈や靈魂は抽象の最高段階に至つて象徴され、更に靈鬼や神々の信仰から生じた思想が呪師や指導者に受け入れられ、それは諸々の祭祀を規定するやうになる。そして、生活の合理化とか、組織的な思考が發達してはじめて、神々の混亂の整理のためのパンテオンが成立する。即ちそれは、特定の神々に確固たる觀念と權能を有たせて特殊化せしめることである。更に合理化が發展すると、パンテオンには最高神が形成され、神の唯一化が行はれて、それには普遍性が與へられるに至る。(一神教に關するゾーベルの敘述についてブツハは、ゾーベルがキングやラング或はゼーデルブロームやシュミットの探究したところを願慮してゐないことを指摘してゐる。)⁽¹⁾

更にゾーベルは處世への宗教的表象の影響を固型化に見出してゐる。即ちそれは呪術的な意味を有つた象徴の確證を得んとすることによつて生ずる。⁽²⁾ また宗教

的表象の處世との結合は宗教的倫理であつて、彼は特にこれを社會學的意義に於て取扱つてゐる。ゾーベルによれば、宗教に關する倫理的判斷は既に呪術的段階に於ても可能であるが、これよりも著しい進歩は神の倫理的權能であつて、かうしたものは法律的秩序の特別な保護といふ尊敬の形式で現はれてゐる。呪術的倫理としての禁忌は、その意味の有つ罪の觀念が善の觀念に對立することによつて宗教的なものに克服されてゆく。⁽⁴⁾ 救ひとか聖化、新生等の觀念は相互的關聯の下に成立してゐるが、根本的なものは救ひであり、この概念から聖化、新生は導かれる。救ひの道は諸々の宗教によつて異つてはゐるが、第一の道は儀禮的行爲や自己完成の行爲であり、第二の道は恩寵によるものである。⁽⁵⁾ ゾーベルは、恩寵に關しては消極的な態度をとりつて明瞭にしなかつたが、自己完成に於ける方法としての禁忌に關しては、とくに社會學的關心をもつて探究し、こゝに遁世的、俗世的の二つの禁忌の類型をあげて、俗世的禁忌と經濟との關係の問題を全面的に取

上げた。彼の「宗教社會學論集」の問題はこゝに根底を有つてゐる。

ゾーベルの「經濟と社會」に於ける敘述は、以上の如き宗教的表象に關するものから呪師、祭司、豫言者の如き宗教的指導者の問題に移つてゆく。右の點に關して、我々が他の部分より稍々詳細にゾーベルの敘述を考察したのは、これが從來餘りにも看過されてゐた點であつたからでもあり、ヅッハの體系化の試みが、かうした問題から意識的に離れて、いはば宗教的表象の問題を宗教社會學の體系から除外して、抽象的な社會の概念を中心に移行していつたことを注意したいからである。即ち、ヅッハは一九二七年に書いた「宗教社會學者としてのマックス・ゾーベル」に於て、ゾーベルの「經濟と社會」のみを問題として、ゾーベルの内容を(一)宗教的指導者、(二)宗教と社會組織、(三)社會の宗教的組織に區分したのである。(6)かくの如く宗教の發生や宗教的表象を除外したことは、ドイツ宗教社會學の獨自性を保持するには役立つたが、宗教

社會學一般としては、先づ第一にフランス宗教社會學と交渉を有つべき唯一の根據を失ふに至らしめたのであつた。

- (1) Joachim Wach, Einführung in die Religionssoziologie, S. 84.
- (2) Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, S. 231
- (3) Max Weber, a. a. O., S. 244 ff.
- (4) Max Weber, a. a. O., S. 243 ff.
- (5) Max Weber, a. a. O., S. 301ff.
- (6) Joachim Wach, a. a. O., S. 92 ff.

六

ヅッハがゾーベル學說を整理し、同時に社會の概念に特殊な意味を附與しようとしたことは、宗教社會學をして實證的な探究から遠ざける結果に至らしめた。

従つて彼は、具體的・歴史的探究から離れて、専ら思辨的な方向に進み、最近彼の門下であるゲルハルト・ローゼヤルドフ・レンネルトによつて著された勞作(1)も、いはゞ古典の再吟味として出發してゐる。勿論こ

れは、宗教社會學の新しい發展段階への當然の過程であり、今日まで看過された問題を取上た點に於て正當な學的態度ではある。たゞ我々は、それが稍々もすれば純然たる哲學的思辨に陥り、學問論の形式をとりやすいことを危惧するのである。ローゼは多面的なジンメルの諸勞作から、特に社會學及び宗教の理論に關するものから、ジンメルの宗教社會學的理論を抽出するのではなく、むしろ内容的に宗教社會學であるものを、つまり宗教社會學的所屬を見出さうと努力してゐる。だが、彼の探究は、社會學の理論、宗教の理論、宗教社會學の理論の三つの區分をグッハ的に固執することによつて失敗した。ジンメルの社會學を歴史科學乃至精神科學一般の方法として説明すること、またその宗教理論を範疇論に於て取上ることは既に一般的であり、明瞭である。しかし、宗教社會學の理論が如何に展開されてゐるかは、直ちに認められるものではない。この難點に立つてローゼは個人と神、個人と社會の關係に於て、宗教社會學的概念を見出さうとしてゐる。

だがそれは、單なる概念の説明に終始した。そして彼は結論に至つてはじめて、宗教社會學を論述したのでなく、單に宗教論を爲したにすぎぬことを明かにしてゐる。この點に於てはギルヘルム・クネーフェル(2)が最初から目的的にジンメルの宗教哲學を取扱つたことによつて、遙かに無理のない探究をなしてゐるところと、よき對比をなすものである。

ローゼがジンメルを取上たに對し、レンネルトはマックス・ゾーベルを取扱つた。しかも彼は、ゾーベルの宗教社會學說そのものを問題とせず、むしろ宗教論として探究した。この點に於て彼の當初からの目的は充分に成し上げられたといへる。レンネルトは先づ探究の目的をゾーベルの宗教論の解釋と批判、並びに信仰と歴史との關係の規定においた。そして、ゾーベル學說の基礎たる哲學と社會學との概念構成の形式、即ち理想型、合理的者の概念の解釋とその全體的關聯を分析し、ゾーベルの宗教社會學的勞作に於ける宗教的概念を探究するに當つては、論理的の分析が最も

必要であることを説いてゐる。彼はエーベルの宗教社會學の敘述に歴史的と體系的との二つの形式のあることに注意し、その宗教社會學が常に宗教史を含んでゐることを強く指摘してゐる。彼は純粹に宗教的なるものといふことに對する疑問を懷いて、エーベルに於ける主要概念、呪術的、合理化、豫言者等々の形式的・圖式的規定によつては人間の宗教的構成の現實性を描き得ぬことを述べ、こゝに意味的關聯を求めてゐる。そしてエーベルがその宗教社會學的勞作に於て宗教現象を常に狀況(ズイトウアツイオン)の基礎の上に見てゐることを發見し、その宗教論の基礎がデイルタイの哲學にあることに言及してゐる。

ローゼ乃至レンネルトに依る古典の解釋はヅハハの立場の當然到達すべき過程ではあつた。しかし我々はヅハハ的な體系化によつては、その宗教社會學說が恐らくこれ以上に發展し得ないであらうと推斷する。ヅハハの立場は既に宗教社會學を越えて、再び宗教哲學へと近づきつゝある。

- (1) Gerhard Loose, Die Religionssoziologie Georg Simmels, 1933.
- Rudolf Lennert, Die Religionstheorie Max Webers, 1935.
- (2) Wilhelm Knevels, Simmels Religionstheorie, 1920.

七

本來ドイツ宗教社會學は神學と密接な關係を有つてゐる。前述したドウクマンヤトレルチには特に神學的色彩の濃いものがあつたが、エーベルの體系的宗教社會學にも實踐的神學の影響の尠からざることを觀取することが出来る。かやうな點を顧慮する時、神學の側からの宗教社會學への態度は宗教社會學自體にとつても興味ある問題であらう。

例へばシュエーマン⁽¹⁾の如き、彼は嘗てシュライエルマツヘルが信仰論を宗教社會の概念に於て基礎づける必要を主張したにも拘らず、その後繼者のなかつたことを慨歎し、神學のための宗教社會學を建設しようとした。即ち彼は、宗教社會學によつて宗教社會(教會)

を確保し、なかく理想主義哲學の桎梏の下にあつたドイツ神學の再建を志向してゐる。彼によれば、宗教社會學の根本問題はその對象の決定にある。それには先づ宗教社會學の對象を決定する以前に社會學一般の對象の規定が必要である。彼は從來諸々の社會學說に於てとられた(一)社會過程、(二)社會結合の形式、(三)社會的結合を有つ個人間の關係等を否定し、その對象として社會形態を取上た。シュニーマンによれば、諸々の社會形態に於ても、生の統一といひ得るやうな共同社會形態のみが社會學の對象となるのであり、かうした意志の統一としての社會形態は宗教の地盤に於てはじめて可能である。従つて、かやうな社會形態の學的探究こそ宗教社會學の課題であらねばならない。従つて、利益社會構造の事實的・歴史的經過が宗教的表象乃至意志衝動に依つて影響されたところを探究したマックススローベルの宗教社會學は政治的・經濟的利益社會結合の歴史として探究さるべきものであり、かうした探究に於ては、假令宗教の影響が考察されたにし

ても、これを宗教社會學と呼ぶことは不當である。かくしてシュニーマンは宗教社會學の對象を上述の如き社會形態に限定したが、その方法については少しも觸れるところがなく、のみならず、この對象規定に依つては宗教社會學と一般社會學との差異すら明瞭でない。そこで彼は、生の統一とは何かといふことを觀察する本質論及び類型學が社會學であるとして限界づけた。そして同時に、宗教社會學の探究すべき宗教的社會形態に二つの可能の場合を豫想し、その社會學的構造が宗教的領域から生じたもののみを肯定し、外宗教的領域から生じた社會學的構造と有する社會形態を除去した。しかも前者の如き社會形態の存在が肯定されて、はじめて宗教社會學は確立されると説いてゐる。

シュニーマンに於ては、宗教社會學は宗教社會としての教會を學的に根據づけるための方法に外ならない。従つて彼は、その對象規定のみに注意して、方法については何等述べるところがなかつた。宗教社會學自體

が神學の方法であつたのである。

シュエーマンに於けるよりも更に強く神學的見地を固守するものにクラウスコップフがある。彼は一般にドイツ的な學者がなす如く、宗教社會學を宗教學及び神學の一部門と見てゐる。彼はいふ。宗教社會學は、エーベル、シュエーレル、ゾンバルト、ゾーム、テンニース以來神學圈外の學者に依つて、すぐれた勞作が發表されて來たが、神學關係の學者で宗教社會學の問題の獨自性を主張したのは、トレルチ、ドゥンクマンの如く神學の外側面に立つ人々であり、トレルチは文化哲學、ドゥンクマンは社會學へと探究の方向を移してしました。だが、兎に角宗教社會學は完成されねばならぬのである。先づ第一に宗教社會學の存在の權利、資格であるが、これはエーベル、グッハ、ドゥンクマンによつても、もはや説明、理由を要しないところであり、斯學の課題は既に宗教と社會との關係の學的研究として一般に認められてゐる。しかも、斯學の問題は宗教がその社會的性格に於て本質的に社會學的側面を

有つ限り、他から派生、誘導されるものでなく、宗教現象以外の規準から生ずるものでもないのである。クラウスコップフはかくして、宗教社會の概念を中心に、宗教社會學の諸問題を民族生活の前面に引出し、そこから神學的に即時代的なものを求めようとしてゐる。彼は自己の屬する民族の新しき社會的開展に宗教が如何に重要な役割を有ち、社會を形成するに必要な力を有するかを認めてゐる。彼によれば、社會の諸形態に於て、純正なる社會は宗教的なものであつて、それは合理的な意識に依つて把握されるものではない。それは合理的把握一般の限界の上に立つてゐる。宗教社會といふのは正に民族の形而上學的秩序の關係なのである。かやうにして、彼は宗教社會學による新しい民族的發展を志向してゐる。

クラウスコップフは民族的科學の基礎に集團社會學的思考をおいたが、宗教社會學の問題も、こゝに根底があると見てゐる。神學に於ても、教會に於ても、また宗教生活一般に於ても、社會は宗教的現實の中に把

えられ、宗教社會學はかうした現實への學的進路を示すものである。

そこで彼は、斯學の方法論について回顧する。現代の宗教社會學が結局は社會哲學であり、嚴密な問題の領域や學的體系を有たぬこと、諸々の勞作の中にはあらゆる社會學的傾向が見られ、何等統一の體系の存せぬことに注意して、彼自身は精神科學的な方法を取上てゐる。精神科學的といへば、ドイツに於ては、マックス・エーベルによつて歴史と哲學との結合が試みられ、その場合には單に歴史的でなく時代に即したものが感得された。しかしエーベルに於ても、その徹底性に於てまだ不充分さが明瞭である。例へば、宗教と社會との關係の探究に於ては宗教的なるもの自體が認められねばならぬであらう。エーベルもかうした意圖を有つてはゐるが、その宗教の概念は宗教の本質、内容からは離れてゐる。エーベルの方法である理解は屢々合理的理解のみではなかつたか。しかもエーベルは宗教的實踐の行爲、態度の合理的、論理的形式のみを取

扱つたのである。それは宗教の本質の探究からは遠ざかつたものである。結局エーベルに於ては、宗教社會學は一つの觀點にすぎぬのであり、餘他の缺點は、宗教と經濟との關係の如き非宗教社會學的なテーマを取扱つたことと、宗教史の資料が徹底的に社會學的に考察されてゐないことである。そこには理想型概念の缺陷が明かである。クラウスコップフは、以上の如くエーベルを批判し、大體に於てグッハの歴史的記述的方法を認容してゐる。そして彼は、單に教會としての宗教社會ではなく、民族的な意味の宗教社會の探究を要求してゐるのである。

かうした要求は當然フロベニウス、シュペングラローゼンベルグの勞作を顧慮するに至らしめた。フロベニウスに於ける「文化精神」、シュペングラローに於ける「原精神」、ローゼンベルグに於ける「民族」、これらの特殊概念はクラウスコップフにとつては實に魅力的なものであつた。彼はこれによつて、宗教社會を民族的地盤に擴げ得る確信を有つてゐる。そこで彼は宗

社會が本來血族集團であつたことを生物學、人類學、或は諸々の心理學說を引用することによつて確證せんとしてゐる。

更に彼は、ドゥンクマンの學說も宗教社會を民族社會の基礎の一つと見てゐることを認め、それが啓示によつて基礎づけられてゐる點で、ヅッハの歸納的・比較的な方法と異るところを擧げてゐる。しかも彼自身は多分にドゥンクマン的な論旨を有ち、ドゥンクマンとヅッハとの學說を折衷することによつて宗教社會學の體系化を試みんとし、しかも、單に理論のみでなく實踐宗教社會學とも呼べるべきものを期待してゐる點に於て特徴的である。即ち彼は未だ嘗て試みられなかつた實踐的課題を宗教社會學の中におき、そこで僧職や宗教教育等を論じた。彼はこれによつて斯學が實生活に役立つことを希求してゐるのである。

かくしてその宗教社會學は神學から全く離れ得ぬものとなつたのである。

- (1) F. K. Schumann, Zur Grundfrage der Religionssoziologie, in : Zeitschrift für systematische Theologie, V. III, 1927.
- (2) A. A. Krauskopf, Die Religion und die Gemeinschaftsmächte, Gegenwartsfragen der Religionssoziologie, 1935.

我々は以上に於て、ドイツ宗教社會學が如何に發展して來たかを概觀した。まだこゝに取殘された勞作は數限りなくあるが(最近の文獻はクラウスコップの著書の卷末に詳細に載せられてゐる)、我々にとつて興味ある問題は、斯學が今後如何なる過程をとるかといふことである。歴史にか、哲學的にか、或は全く神學に従屬するか。だがいづれにしても、かうした不安定さがドイツ宗教社會學の特徴であるとすれば、それは全く悲劇的なものにほかならない。

宇井博士著「攝大乘論研究」

坂 本 幸 男

「長安を發して西流沙を渡れば上に飛鳥無く下に走獸なし四顧茫茫として之く所を測らず唯日を視て以て東西を准り人骨を以て行路を標す」と。先哲が死を冒して異域に法を求めしは、誠にこれ菩提心に依るのみ。

千數百年間謂れなくして不當に歪められし眞諦教學に對して其正當なる學的地位を確保すべく、傳統は絶え註疏も亡逸して極めて難解なる一攝大乘論の爲に、殆ど十年間彫身鏤骨の研究を捧げられしは、これ偏に燃ゆるが如き博士の學的情熱に據る。

抑も攝大乘論は無著の教學を知る上に於ても、印度に於ける瑜伽行派の發達變遷の跡を尋ぬる上に於ても、更に支那に於ける攝論宗の研究に際しても、常にその第一資料として推擧されるものである。且、又他

面に於ては之を一佛教概論として見るも、其組織の整然たる、内容の充實せる、恰も彼の起信論に匹敵すべき好論書である。從て此論の研究は既に完成されて居るべき筈であるにも拘らず、難解なるが爲か、從來等閑に付せられてゐたやうである。先年佐々木月樵師の遺稿として「漢譯四本對照攝大乘論」が山口益教授に依て出版された如き、或は衛藤即應教授の國譯せられし如き、孰れも斯學研究に貢獻せられてゐるが、併し本論の根本的研究は未だ殆ど皆無とも云ふべき状態であつた。此時に當り博士に依て百四十四頁の眞諦譯攝大乘論本の底本と、堂々八百頁に亘る論本の研究とが公刊されたことは、誠に以て學界の一大慶事と云はばならぬ。

本論研究に對する博士の周到なる用意には何人にも追隨を許さぬものがある。彼の「印度哲學研究」に收められてゐる眞諦譯諸論書の研究の如きは、恐らく本論研究の爲になされた間接の準備工作とも云ふべきものであらうと思はれるが、之は暫く別として、本論のためになされたる直接の準備たるや實に至れり盡せりである。先づ異本全部を校合し、其異字異文を論本の思想脈絡に據て取捨して底本を作製し、次に精密なる科文を設けて論全體の組織を明かにせられ、以て論研究の外形的工作に備へられたのである。進んで思想内容の検討に當つては、先づ論本構成の礎石となれる諸經論を一々刻明に抽出せられ、これを原の經論に照して其正しき理解に勉め、或は梵文あるものは之を極力尋求し、時に之に由て從來の誤りを訂正せられた點も尠くない。就中、經名を出さずして引用せる四十偈を一々大乘莊嚴經論中に發見せられたるが如きは、實に博士の苦心の跡を窺ふに足るものがあらう。又論本の理解には其異譯の對照は勿論のこと、世親釋・無性釋

の並讀も絶對必要のものであるが、博士は之に對しても一字一句も忽にせず、其同異を考へ之に精密なる比較研究を加へ以て諸論本間に於ける思想變遷を實證せられた。其他譯者眞諦の義疏、或は攝論宗の人々の註疏の參照も亦重要であるが、其等文献の散佚せる今日に於てそれを望むことは殆ど不可能に近い。それにも拘らず博士は刻苦精勵されて義疏の斷片を圓測の解深密經疏中に發見せられ、或は古逸書部に攝論の章疏を尋ねて遂に研究の完璧を期せられた。如上の完備せる用意と燃ゆるが如き學的情熱とを以て十年の歲月を費して完成されたのが、實に此攝大乘論研究である。

本研究を通じて學界に貢獻せられた絶大なる功績、並に將來唯識學新研究の分野に一大指針を示されたこと等に就ては今更贅言を要しない所であるが、殊に本研究に依て眞諦の唯識説が確立せられて唯識思想史中に正當なる學的地位を占むるに至つたことと、印度に於ける瑜伽行派の發達變遷が跡づけられたことと、無著の學説が明かにせられたこと等は、實に博士の陸離

たる學勳であらねばならぬ。

次に本書の内容の一斑を紹介しよう。

第一 著者

先づ攝大乘論の著者が無著なることを定め、續いて無著の略傳、及び傳説の變遷、並に著書の批判等がなされてゐる。

第二 攝大乘論傳來

始めに攝大乘論の唯識學中に占むる地位を論じ、次に印度に於ける攝論の註釋、次に傳譯、次に譯者の學系・思想系統を述べられてゐるが、以上二章の内容は印度哲學研究の第一卷・第五卷・第六卷のそれと大同小異であるから、茲では省略することにした。

第三 攝大乘論の基く諸經

(一)大乘阿毘達磨經。攝論に引用さるる諸經中、大乘阿毘達磨經は思想的に攝論と最も緊密なる關係にあるものである。從て和漢に於ては古くから「攝大乘論は大乗阿毘達磨經攝大乘品の略釋なり」との傳説が流布された程である。而し此傳説に關しては、先づこれ

を魏譯及び陳譯に尋ねて何れにも斯る説のなきことを確め、更に道基の序及び攝大乘論抄、攝大乘論章等にも見出せないから、所謂攝論宗の人々の間にも斯る説は行はれなかつたとし、隋譯に至りて始めて此説が現はれ、唐譯以後一般に行はるるやうになり、攝大乘論は大乗の所有の綱要を攝する意味に於て名付けられたものであると云ふことが忘れられた如き状態となつたのであるとて史的事實に基いて攝論が攝大乘品の釋なりとする説を斥け、更に進んで、例へば因果勝相品第四或は智差別勝相品第十中の七明法身功德の部等の全體の構成が大乗莊嚴經論の偈に基けること等に據りて攝論の内容的方面からも傳説が成立し得ざることを論證し、遂に攝大乘論全體は十勝相を述べるものであるから、此十勝相が大乗阿毘達磨經に列擧せられてゐるのを取り、以て一論の組織の基とし、之を無著が廣く他の經論に資料を仰いで縱横に解釋論述したのを、釋したと言はるるに至つたに他ならぬ、と新しき解決を下されてゐる。次に大乘阿毘達磨經の文と稱せらる

るものを攝大乘論、大乘阿毘達磨集論、無性の釋論、成唯識論等より摘出し、或は唯識三十頌及び中邊分別論に對する安慧の註釋より其梵文を發見する等に依て既に失はれたる阿毘達磨經の面影を再現し、そこに緣起門、影像門、三性門の所謂三種の唯識説の基く根本が存することを論證し、特に其三性説は莊嚴論・中邊論・攝論と同一系統に屬し、深密・瑜伽・無性攝論・成唯識論のそれと異なることを明かにせられた。

(一) 解節經。先づ解節經を他の異譯と比較し、或は圓測の解深密經疏所引の眞諦の解節經記等を參考して解深密經の發達變遷を明かにした後「攝大乘論が阿黎耶識の名を證する爲に本經の心意識相品の最後の偈を引用し、又唯識無塵を明す説の教證及び理證として分別瑜伽品の文を援用し、かくて攝大乘論は本經に依てその學說の重要な礎石を得、前の阿毘達磨經と併せて緣起門影像門三性門の唯識説を確立し、茲に從來散説せられてゐた唯識説を綜合組織した」と斷ぜられてゐる。

(二) 十地經。攝大乘論が十地經の三界唯心を聖數量となすのは、直接には三界唯識の意味としてである。

併し論はこれのみを説くのが趣意ではなく、唯識無塵即ち方便唯識を明した後、更に進んで眞實唯識を明すことを目標とするのである。然るに三界唯心の心には他面不相應心即ち第一義諦常住不變自性清淨心の方面も存するから、此の十地經の文に攝大乘論は亦その最後の目的たる眞實唯識の根據をも求めたのである。從て此に較ぶれば前の阿毘達磨經及び解節經は三界唯心の相應心の方面の根據となつたものである、と。

(四) 般若波羅蜜經。攝論は内を空するに四種五種十種の分別を説くが、この十種分別の第十散動分別の所に般若波羅蜜經を引用して解釋してゐるのである。抑も「空思想の最後は無分別智に達し、自性清淨心を實現すること般若經の説く如くであるが、眞實唯識も亦同じく無分別智を得、轉依無垢眞如を證するにあるから、攝大乘論に於ても此無分別智即是般若波羅蜜名異義同といふてゐるのである。然らば攝大乘論の

學説の根柢が空思想にあることは疑なき所であるといへる。空は他語にていへば眞如であり一心であるから、攝大乘論の唯識説としてはこの一心に證入せしむが爲に先づ方便唯識を説き進むで眞實唯識を説くのである」とて、般若經が如上の意味に於て攝論の重要な典據となつてゐることを述べ、又從來唯識説の系統に於て、最勝子、親光、慈恩等の説に基いて「印度の大乗佛教は先づ龍樹提婆によつて般若經に基いた空論が主張せられ、之に對して後に無著世親は解深密經並に彌勒菩薩の瑜伽師地論に基く有論を唱導し、この後者は護法によつて其まゝ繼承せられて他の前者を遵奉する清辨と相對し以て二系統をなすに至つた」といふのを是正して「護法の理世俗に立つ唯識は決して無著世親の唯識説と同一ではなく、又決して其眞髓などを得たものでなく全く一種新に變遷した組織をなす學説たるものであつて唯方便唯識のみを説いて眞實唯識までに及んでゐないものたるに過ぎぬ。故に方便唯識のみを以て唯識説の全體であるかの如くに見る場合には

如何にもこれは空思想と相對立する有思想とも考へらるかも知れぬが、然し實際としては決して相對立するものではなくして單に空思想に徹底するまでの假説的の階段たるに過ぎないものである」と述べられてゐる。

第四 攝大乘論の基く諸論

(一)大乗莊嚴經論。基礎となつてゐる論を知ることには攝論の思想系統を知る上に於て極めて重要であり、且必要である。博士は苦心努力せられて攝論中に單に「此中說偈」とのみにて引用されたる凡そ四十偈を大乗莊嚴經論中に發見せられ、且、之を梵文と對照し、更に攝論の他の譯と比較し乍ら種々解説を附せられてゐる。又、この莊嚴經論の偈にして攝論中にあるものを、大體、第一に攝論の學説の典據としてその基く所を示すもの、第二に學説の結論として更にそれより生ずる必然の歸結を表すもの、第三に學説の説明解釋をなさしむる爲のもの、第四に最も適當なるものとして資料に用ひて居るもの、等に分類し攝論と莊嚴論との密接なる關係を明し、尙、此他に攝論が莊嚴經論の長

行と一致するもの數種を見出して、假使、長行は世觀などの筆になつたとしても、由來から見れば彌勒の意味してゐたものであると云つて、攝論中に斯の如く多數、同一の書より引用せられてゐるものは他に存しないから、この莊嚴論が攝論の學說構成の爲め不可缺の要素となつてゐる點があると論證せられてゐる。

(二)中邊分別論。攝論中には中邊分別論の三偈が引用されてゐる。第一は受用緣生として生起識と阿黎耶識との關係を示すものであり、他の二偈は法界の十相を示したものである。就中、第一偈は唯識說の中心をなすものであるから、從て此偈に訴へてゐることは、即ち攝論が此中邊論の含む學說の系統に屬することを示してゐるのである。而も中邊論は莊嚴論と同じく三性門の唯識が主で、これに影像門の唯識を加へたものであるから、攝大乘論が此二論に基くことは彌勒の學說の何れの方面を基となすかを示すものと云へよう。然し攝論は亦緣起門の唯識說を主とすると思はれる瑜伽論にも無關係ではないから、攝論は正しく莊嚴論・

中邊論系統と瑜伽論系統との兩系統を總括組織したものと見らるるのである、と述べられてゐる。

以上攝論の基く經と論とに就てその礎石となる思想に關しての解説の概要を紹介したが、最後に博士のこれに對する結論を聽くことにしよう。「攝大乘論の學說の結構たる十種勝相は大乗阿毗達磨經より之を取り、更に恐らく十種勝相の指す内容の大體の輪廓も此の經によつて立て、又根本的の基礎思想として之を般若思想に置くことは大乗思想一般と同じであるが、之を華嚴十地思想の三界唯心の系統の方面に展開せしめて自性清淨心の上に立ち、かかる方面と雜多の萬法との關係を解釋する爲に解節經大乘阿毘達磨經瑜伽師地論によつて理論的に緣起門の唯識を組織し、同時に又一切法を三性に分類して三性門の唯識を明し影像門の唯識によつて支へしむる爲に大乘阿毘達磨經解節經般若經大乘莊嚴經論中邊分別論を基とし、かくして以て唯識說の全體を組織したと觀察せらるる。以上はこれ應知依止勝相と應知勝相との内容を指していふのであ

るが、學說としてはこれによつて大體を構成したといふを得るもので、更に應知入勝相を其實踐的方面として見れば、殆んど全體の學說は大要を盡くし得るのである。この應知入勝相に於ても大乘莊嚴經論が目標的に典據となつてゐる」と。

第五 攝大乘論の義疏の斷片

圓測の解深密經疏に引用されたる眞諦三藏の攝大乘論義疏の斷片を蒐集し、之を一々攝大乘論に照合して研究したものであるが、これは既に宗教研究（新第十二卷第一號）に發表されてゐるから、茲では割愛したい。

第六 攝大乘論科判

この科判は普寂の略疏に基き嚴密なる検討を経てその誤れる點に訂正を加へて作製されたもので、六十七頁に亘つて居り、攝大乘論全體の組織を知る上には極めて重要なものである。而もその圖表の方法たるや、從來のそれとは全く異つた新形式を採用せられ、ために一目瞭然たらしむるもののあるは、確かに科判の作製上新機軸を出されたものと云ふべきである。

第七 攝大乘論の内容研究

上來は攝大乘論本を解讀する爲の、謂はば準備行爲であつたのであるが、これより愈々攝大乘論の文々句々に就て堂々六百頁に亘つて深き研究がなされてゐる。その研究に際しては眞諦譯を中心にして他の異譯と比較して文字の出入、思想の同異を闡明し、註記に當つては眞諦譯世親釋、眞諦三藏の攝大乘論義疏の斷片、燉煌出土の攝大乘論註釋の殘簡、普寂の畧疏、其他前の攝大乘論の基く諸經、諸論の項で述べた如き、凡そ現代に於て可能なるあらゆる資料を縱横に驅使して論述されて居り、從て隨處にその優れたる研究の成果が盛られてゐるが、是等を一々今茲に紹介することは到底不可能のことに屬するから、其中二三に就て述べて以てその一斑を窺ふことにしたい。

(一)論本の「尋_ニ第二體_ニ離_ニ阿黎耶識_ニ不_レ可_レ得_、是故阿黎耶識成就爲_レ意、依_レ此以_レ爲_ニ種子_ニ餘識得_レ生」の文は第七識別體説を否定する證左の隨一であり、眞諦譯にありては其特長ある部分に屬し、且、古來難解と

せられてゐるから、これに對する博士の研究を窺ふと「尋第二體の二は現流の論本には凡て三とあるが、これ恐らく他譯凡てが第三とあるに影響せられて變化したのであらう。眞諦譯世親釋の論本には二とあり、世親釋から見ても二とせられて居る。第二の體は勿論今まで述べた染汚意のことで、眞諦譯では阿陀耶識とも稱せられるものである。前にも世親釋に於て明に第二識と稱せられ、正生識の依止たる意が第一識といはるるに相對せられてゐた。この第二識は第一識に對して我執を起すものであるから、阿黎耶識即ち第一識を離れて起すことはないものである。故に第一識があつて第二識を成就することが知らるる。次の論本に、是の故に阿黎耶識成就して意と爲る、此を依とし種子と爲すを以て餘識は生ずるを得るなりとあるは前に此煩惱識は第一の依止に由りて生じといふたと同趣意で、それを廣説したのである。世親釋によると、故に第一識より外に第二識の因並に生起識、即ち餘の煩惱識等、の因たる識體が存するのではないことになる。そして心

は第二識に、識は第六識に、意は第一識に名づくるのであり第二識及び生起識は第一識に依止して生ずるが、自類相續する時前滅の識としては一方では過去に落謝した意根であり、他方では正生識の依止となる。この世親釋の心意識を第一識第二識六識に配當するのは三の別名同體の別名の方をいふてゐるのであるが、論本でいへば今は猶同體異名の方をいふて居るもので其中の意の名について論述してゐる部である。以上の説は達摩笈多譯玄奘譯無性釋と到底一致しない。此の二譯の世親釋と無性釋とは心體第三となして意と識とに對して第三に心を指す意味となすから、此一段は全く次の一段と相合して、心の名を明す段となつてゐる」と論ぜられてゐる。(二四三頁)

(二)無漏種子と阿黎耶識との關係は唯識學上厄介な問題の一である。何とならば、阿黎耶識を眞妄和合と見る眞諦系と、唯妄識と見る護法系とは既にその學説を異にする上に、種子説に就ても假實各其見方が同一でないからである。而して博士は如何なる徑路を辿

つて護法の依附説に至つたかを攝論の四譯を嚴密に比較しつゝ明かにせられてゐる。即ち「(佛)所有彼聞習隨_二心身_二現_二彼共同事_二報識_二中行。(眞)是聞慧熏習生隨在_二依止處_二此中共_二果報識_二俱生。(達)所有聞熏習隨在_二何身中_二與_二果報識_二同相而生。(玄)此聞熏習隨在_二一種所依轉處_二寄_二在異熟識中_二與_二彼和合俱轉。第一の中共同の事を現すは彼心身と同生同滅の働を現はすの意味、報識の中にて行すは果報識の中にて生じ働くの意味である。故に聞熏習が阿黎耶識の中に存することになるが、第二にては依止處たる五陰の中に存して阿黎耶識と相並むであるかの如きも結局は阿黎耶識の中に存することになるから第三の同相にして生ずといふ意味と異らざるものであらう。第四の所依の轉ずる處の轉ずは存すの意味、和合して俱に轉ずは存す働くの意味であるが、寄在は釋には單に寄るとなし明に客分として存するの意味を含み、後の護法の依付といふ意味と相通じてゐる。無性釋は識の中に寄り識と俱に轉ずるも阿黎耶識の自性に非ずまた其種子に非ず、

但俱に轉じて相離れざるの性に就いて是れ唯識のみなりと許すの意趣となつて居つて、唯識のみなりの言は不離識の意味の唯識となるのである。この識は阿黎耶識を指す理であつて、従つて阿黎耶識を如何にも妄識とのみ見て居るかの如くであり、之によつて寄在が特殊の意味になる契機が含まれて居ると考へらるるのである」と。(三三二頁)

(三)二分か三分かの問題は彼の唯識學の論場を賑はした論目の一である。従て、その源に溯つて無著世親に於てこの問題が如何に取扱はれてゐたかを知ることには極めて興味ある事柄であると同時に、唯識學としては是非とも研究せられなければならぬ問題であるが、今それが博士によつて始めて解決せられたのである。即ち「眞諦譯の本識を安立して義識と爲すは達摩笈多譯には阿梨耶識の識體を安立して義と爲すとせられ玄奘譯には阿頼耶識を安立して義識と爲すとせられてゐるが、阿黎耶識識體又は阿黎耶識識は阿黎耶識が識として猶未だ働かざる場合を指したのであつてまさしく

これ本識といはるる所である。之を義又は義識となすが、恐らくアルタ・ギヂニヤーナ (artha-vijñāna) を原語となすのであらう。……義識といふも決して之を以て直に塵識とのみなすのではなくして眞諦譯世親釋には是の本識は二識の中に於て安立して相識及び見識となすを得べしといひ、また此の中の一切の識を相識と名づけば、本識は相見二識の處に於て安立するを得べしといひ、達摩笈多譯のは亦阿梨耶譯を成立して相見二識とも爲すといひ、玄奘譯のは阿頼耶識に於て亦相見二識を安立することをも得といふから、阿梨耶識が働いて相識見識となり終れば事實的には、もはや必ずしもそこに阿梨耶識なる識體が存するのではないことを意味して居ると解せらるる。前の三相の第二相にも唯二のみとなされて居た。故に後世親勝難陀に歸せらるる二分説は此點から見て正當である。然るに本識を安立して義識となさば、此中の一切の識を説いて相識を名づけ、意識と及び依止識とは應に知るべし見識と名づくといふから、同時に他方に於ては相見二識の

基としての本識の識體も概念上明瞭に想定せられ得るし、又かく考へるのは頗る自然である。依止識といふ中には有染汚意耶ち阿陀那識も存する。前の三相に於ても第一相から第二相への關係に於てかく見てゐる。故に火辨陳那に歸せらるる三分説もかく見れば正當である。唯問題は二分三を凡て分別性となすか依地性となすかの點であるが、攝大乘論は此何れともなり得る説であるから安慧の説も護法の説も各一の極端説となるのであらう。この意識と及び依止識とは意識と二の意根、即ち前滅識並に正生識の依止、と有染汚意とであり、一切の識は眼識等の識及び一切法である。これが縁縁即ち所縁縁として見識の生ずる因となり顯現して塵に似るから意識と見識とが相續し住して不斷とならしむる點を依止の事を作すと稱するのである。かくして之によつて唯識の義が成立し得る。普寂の科によれば本節は三識を安立して唯識義を成すといふのであり三識は明に義識と相識とを指すに相違ないが、これは一方から見れば相識見識の二識のみで三識ではないと

いへるし同時に他方から見れば必ずしも二識のみではなくして其根本の因としての義識を加へて三識であるともいへるものである。普寂は其素要上或は護法の説で考へざるを得なかつたから相見二分と之に對する自體分即ち自證分とに當てて直に三識となすに至つたのかと思はる。此見方は少くとも陳那無性護法の取つたもので必ずしも不可能ではないが、然し決して二識と見るを拒ものでないことを注意して居るべきである」と。(四一五頁)

(四)三性三無性説は攝大乘論に在りては極めて重要な思想であり、或意味からすれば攝大乘論の唯識説は三性門の唯識説を組織的に説いた所に其特色が存すると考へらるる程である。従てその三性説の見解如何は重大なる意義を有するのであるが、既に攝論諸譯の間に同異があり、又、眞諦等と護法等との間にも著しい相違を示して居る。博士は其間の消息を「名義五爲」客、菩薩應尋思、應觀、唯量、乃彼二假説、從此生智、離塵分別三、若見其非有、得入三無

性」の偈を註記するに當つて説明せられて「名義が互に容たるを見れば、名と義との各異なる分別性に入り、名の自性假説と差別假説とを見て分別を體となすに過ぎぬと了せば、分別無相性に入り、更に亂識に六種の相なく亂識の體は成ぜざれば説くべからず因縁成ぜざるが故に生起ありと執すべからざるを見れば、此中には已に分別はなく言説も不可得であるから依他無生性に入り、此二義の有と無との無所有を見れば三無性に入るのである。三無性とあるを玄奘譯は三性となし徧依圓三性に入ると解し、達摩笈多譯は偈には三無性となく釋は三性に入るとなし而も三性に入るから三種入と名づくというて居る。佛陀扇多譯は彼無三所執とあるから三無性に入るの意味である。三性に入るといふも、今の場合は有に悟入するのではなくして無に達するのであるから、三無性に入るといふ方が適切である。眞諦譯ならば勿三無性とあるが當然で、學説全體が三無性を根體となすを示す一證であるが、達摩笈多譯は偈と釋との不一致を表はして玄奘譯への過渡を

示して居るといふべきである。無性釋は、各別の心境は分別を伏除するも其事は無きにはあらず、若し爾らずむば繫縛と解脱とは俱に應に成すべからず、淨と不淨とも皆有ること無きが故なり、と附言して三性の有を主張して居るが、これ護法説の先驅たる點の一である。』(五六一頁)と述べられてゐるが、こは印度に於ける三性思想の變遷の跡を明かにせられたる貴重なる研究といふべきである。

攝大乘論(論本)

難解なる眞諦譯攝大乘論本に縮密なる科判を分ち返點送假名を附して別冊とし出版せられたものである。從來此種のもは往々にして或一本を中心とし、それに他本を校合して、その同異を註に示すに過ぎなかつたが、本論本はそれ等と趣を異にし、單なる校訂本に非ずして、論本の意味脈絡を考へ異本を取捨選擇して一つの底本を新しく作製せられたのである。從て之に依て眞諦譯攝大乘論研究の基本的資料が始めて學界に呈供せられたことになるのである。(昭和十年十月六日)

高山寺法鼓臺所藏宋版章疏大觀

附、寫本及缺本

常盤大定

明惠上人の故址として内外に其の名の高き梅尾高山寺に、思ひもよらぬ宋版章疏が、數多く寶藏せられて、近世學界の視聽以外に埋没して居るのを見出し、住持土宜覺了師の理解ある厚意により、昨今兩年に亘つて之を調査した。中に學界未知のものもあるから、一たび之を公表して、高山寺の名譽翹りて明惠上人の學績を明にせんとして、之を筆したのである。兩回の調査は僅に二三日宛であるから、歸京の後に調査するに従つて、疑問續出するが、それ等是他日に期する事とする。便宜上、左の如くに節を分つ事とした。

第一節 序説

第二節 高山寺所藏宋版章疏

第三節 高山寺所藏寫本

第四節 舊目錄にあり、現在闕本たるもの

第五節 整理より得たる成果

一、他に未見のもの

高山寺法鼓臺所藏宋版章疏大觀

- 二、高麗より逆輸入のもの
- 三、華嚴宗教文及び律宗教文の入藏年代
- 四、他所に保管せらるゝもの
- 五、高山寺本を寫得せるもの

第六節 高山寺所藏「東域傳燈錄」に明記せらるゝ道倫の名義

第一節 序 說

明惠上人が、鎌倉時代の初期に於て、華嚴宗を梅尾高山寺に唱道せらるゝにつきては、その準備として、夥多の宋版佛典を蒐集せられた。鎌倉時代は、一方に於て、新宗教の勃興に於て空前絶後の光彩を放つたが、また他方に於て新興の氣力を驅つて、佛教學に於て一頭地を抜ける方面もあつた。仁平の朝に於て、興福菩提院の藏俊僧正が、檀主平相國清盛の權力を假りて、趙宋に法相の缺書を求め、長安の密書を得て、因明疏之大鈔四十一卷、四相相違要文三十六卷を撰して、和漢の因明書記を悉述したとは、「華嚴春秋」の中に覺洲の驚嘆せる所である。之に後るる三十年の明惠上人も、またその先蹤を追ひ、彼地に一切の佛典を求むるの意を盡したのであつた。内には弟子信慶の發願があり、外には近衛九條兩家の檀施があり、行辨の入宋によつて、二部の大藏經を渡來せしめ、之を東西の經藏に收藏した。明惠上人の満足推して知るべきである。高山寺には現に明惠上人自筆の「唐本

一切經目錄がある。合して六千三百三十九卷とし、外に百四十三卷の追加があつて、總計六千四百八十二卷の多きに達する。これ實に福州東禪寺本であるが、行辨の入宋渡書は建仁の交であつたといはるゝので、この大藏經の完刻せられた後三十年に滿たぬから、紙質といひ、印成といひ、眼覺めしむるまでのものであつたらう。上人は謹嚴なる筆致を以て、その目錄を記し、而して朱筆を以て湖卅本との出入を校勘してある。以て二藏中の他の一藏が湖卅本であつた事を知るべく、これまた完成して多くの年代を経ぬものであつた。斯くて高山寺には、公家の檀越によつて、羨望すべきこの成果を得たのであるが、之を南都が武家の檀越によつて爲せるものに對比して、興味を惹かしめるのである。立ち入つていふ時は、南都のものは、武家の後援によつて、北方長安に求めたものであり、梅尾のものは、公家の檀施によつて、南方浙杭に求めたものであるから、偶然か有意か、その間には對照の妙なるものがある。

斯くて高山寺に二種の大藏經が具備せられたが、今こゝに問題とするのは、是等大藏中に收められぬ佛典で、言はゞ續藏經に屬せしむべきものである。是等の續藏ともいふべきものも、亦夥しく請來せられのであつて、開版と同時に續々輸入せられたらしい。中に律の三大部の疏記だけが、景定元年の年號、即ち元の紀元第一年たる中統元年に相當するものを有するが、これとても元版といふべきであく、在來の引き續きの宋版である。宋版の開刻は宋の晩年浙杭の地方に於て非常の盛況を呈したので、それが悉く梅尾に渡來したらしい。他の寺院にもあるかも知らぬが、まだ之に接見せぬから、今の所では梅尾だけに傳來したものと見て置く。是等夥多の典籍は、今日の著書出版の式で、まだ欽定大藏のものでないから、一定の形式がない。勿論千字文の番號によつて整理せ

られず、すべて無番號であるから、従つて散逸し易い運命を有する。是等夥多の典籍は、存外に世に知られぬ様である。「謙順錄」や「凝然錄」を見ると、その多くが掲載せられてあるから、或は是等の學者の調査を得たとも思ふが、其後長く尼連禪院の寶庫に收藏せられて、學界の外に埋没した。寶庫内に埋没して世に知られぬ事は、或は却つて散逸せぬ因縁を爲したかとも思ふ。然し舊錄にあつて現今ないものもあり、又高山寺舊藏として他に保管せられて居るものもあるから、恐らくは明治以後に散逸したものであらうと思ふ。それも學者の眼に觸れての事ではなく、古版を愛する好事家の手に移つたものであるらしい。若し性質の宜しからざる研究者の手にかゝつたら、或は猶多く散逸したらうが、寶庫の奥深く埋没して、世人の見聞に觸れぬ様になつた事は、却つて保存の逆縁となつたのである。是等の宋版を珍重して、根氣よく之を寫得せしめたものは、京都智積院の學匠と、金澤稱名寺の學匠とであつて、殊に稱名寺には根本の高山寺には、既に散逸したものをも保存して居る。東は稱名寺西は智積院の學匠によつて注意せられた事によつて、如何に高山寺に良書を珍藏して居たかを知る事が出来る。覺洲は、「華嚴春秋」の中に、上人が華嚴宗を興して、廣く本宗の墳典並に法相・三論・戒律・等の教本を、梅尾高山寺に集めた事を言つて居る。

第二節 高山寺所藏宋版章疏

維摩經玄疏

隋智顛撰。折本、六行、行二十字。紙質頗る善し。「續藏」には六卷とす。

隋智者大師說、湛然略。折本、六行、行二十字。朝鮮紙である所から、高麗傳來のものたるを察せしめる。

華嚴五十問答一卷

唐智儼集。後卷のみ。折本、六行、行二十一字、善本。宗教大學にその初卷を保管するを以て、之を合する時は、完本を得べきである。

華嚴經內章門等雜孔目章二卷

唐智儼集。卷一・卷二を傳ふるのみ。而も卷二は折本、六行、行二十字の善本にて、卷一は褐色粗紙の別本である。以て二本ありしを知るべきである。

卷一の終りに、左の識語があるが、此識語は續藏本にない、華嚴宗義研究の重要資料である。

○

華嚴孔目章、乃有唐儼尊者、申明晉譯華嚴淵旨、撮撻大目、實宗教玄要。自五代時久已亡絕、至本朝元裕間、高麗國王僧統義天、航海遠來、從晉水崇教法師之學、持至座下、咨決所疑、既佚之典復行于世、適緣法師箋注唐經、未暇開板、近於紹興乙丑、有慧因教院住持僧義和、請以賢首華嚴宗教、乞編行入藏、已獲指揮許令入藏、符下諸路運司、牒州郡、有藏經板籍處、鏤板流通、

左街僧錄道僊因觀斯事、踊躍發心、命工彫刻斯文一卷、用廣見聞、祝

皇帝萬歲、保僚佐千秋、法界含生、同霑利樂者、時大宋紹興十六年五月二十九日謹題

臨安府慧因教院住持傳賢首教觀圓證大師 義和

左街鑿義妙慧辨才大師 思彥

左街僧錄主管教門公事傳賢首祖教文慧妙旨圓常大師 道僊

この識語は、珍らしくも行書を交へたものであつて、(一)孔目章が五代の時支那に亡絶し、義天が持して以て疑を淨源に決せる事によりて、再び中華に行はるゝに至りし事、(二)紹興十五年、慧因教院(通稱高麗寺)の義和の請によりて、華嚴教文が初めて入藏せる事、(三)淨源は此書を板行するの意ありて果さざりしが、紹興十六年に至りて、道僊がその一卷を開刻せる事を知り得る。いづれも華嚴教義の研究上重要なもので、「孔目章」が宋代に至りて高麗より傳はれる事も、紹興十五年華嚴教文の入藏の事も、從來全く知られざりしもの。以て是等重大なる事蹟を傳へたるこの識語の重要性を知るべきである。華嚴教義の發揮は淨源の力により、その入藏は義和の功である。道僊の開刻は、斯文一卷とあれば、他の卷は他の人の開刻にかゝりしを知る。

天台教文の入藏は、天聖二年(一〇二四)にありしを以て、華嚴宗教の入藏は、之を後るる事、百二十一年である。「佛祖統紀」すらこの入藏記事を逸せるは、恐らくはこの識語を刻せるもの、既に支那の學者の目より逸せしを察せしめる。

金剛般若經略疏

唐智儼述。折本、六行、行二十字。紙質字體甚だ佳なるも、惜むべし、二卷中唯二張を残すに過ぎぬ。而もまた重要な文献を保存するを見る。左の如し。

○
壽昌元年甲戌歲高麗國大興王寺奉宣雕造

祕書省楷書臣魯榮書

講華嚴經興王寺太師賜紫臣則瑜校勘

講華嚴經興王寺太師賜紫臣德詵校勘

金剛般若經、著疏申明者、唯圭嶺新羅、風行二浙、獨至相略疏、浪匿三韓、衆慕其本、無復得焉、圓證講主録意搜尋、遠附海舶、竟獲眞文、其旨淵玄、切爲簡當、然到今及古、諸師講授、僻說祖意、浪判經文、誑惑後人、謬爲師說、今窮茲要、良可龜鑒、則使章記禪說之徒、俯伏而自媿焉、今將方板用廣流通、冀諸來力行弘贊、時乾道歲次己丑重陽日。

寶幢教院住持傳賢首宗教比丘如寶謹題

この識語は、續藏のにも掲げられてあつて、圓證講主義和が、華嚴宗疏鈔の高麗に存するを知るに及び、遠く海に浮んで之を搜索した事を知らしめる。而して之を開板せるは如寶で、事は乾道己丑即ち五年（一一六九）であつた。文を突するに、當時中國に行はれた「金剛經」の疏としては、圭峰宗密の「纂要」一卷と

新羅元曉の「疏」三卷ありしのみで、智儼のこの「疏」は、三韓に匿れて之を獲るに由なかりしとある。而してこの智儼の「疏」と宗密の「纂要」とは傳へて今日に至るも、元曉の「疏」は却つて逸して傳はらぬ。顯晦は時によりて異なるのである。因みに、「佛祖統記」卷二十九には、義和を以て號圓澄と爲すも、以上の兩識語及び後に掲ぐる題語を併せ見る事によつて、圓澄の誤なりを知るべきである。

華嚴旨歸

唐法藏述。二本あり。共に折本である。一は十三張の完本にして、他は二張を残すのみ。折本、七行、行二十三字。紙質思溪本に同じく、善本である。

これにも續藏本に見えぬ左の識語がある。

○

大方廣佛華嚴者、迺譬諸佛之靈府、拔玄根之幽致、文富義富、行者莫之能入、賢首國師、羅其法義、束爲十門、雖曰數紙之文、學者得之、譬若徑尺之鏡、見千里江山、華嚴旨趣、頗有所歸、此文潭浚、多時相授、唯有副本、義和因獲高麗印本、遂重書、命工刊勒、以廣其傳、恭爲

左街僧錄妙湛寂常慧大師、資莊覺路、使性悟一乘、心遊華藏、時紹興十二年六月望日謹題、

住持臨安府南山慧因講院傳賢首教觀圓證大師 義和

鑑義鈔慧辨才大師 思彥

右街僧錄習賢首祖教文妙音圓常大師 道僊

○

この識語によりて、また此著が支那に漚没して、唯副本を多時相授受したのであつたが、義和が高麗の印本即ち義天の雕造せる善本を得て、之を刊勒した事を知る。事は、紹興十二年であるから、また華嚴宗疏鈔の入藏以前三年で、義和の斯る努力が、入藏の光榮を來せる近因であつたに相違ない。

一乘教義分齊章

唐法藏述。卷上を残すのみなるは、頗る惜い。折本、六行、行二十字の善本である。

華嚴三昧章

唐法藏述。二本あり、共に折本で、七行、行二十三字の善本。一本は六張の完本であるが、一本は版は一なるも紙は少し短く、僅に一張を止むるに過ぎぬ。この書は本邦に絶滅したと考へられて居たのであつたが、圖らずも高山寺の書庫から、その宋版が発見せられた事は、學界の喜びである。これと「發菩提心章」との比較研究を、遠からず公にしたいと思ふ。

大方廣佛華嚴經疏

高山寺法鼓臺所藏宋版章疏大觀

唐澄觀。折本、紙質印刷善美。六行、行十九字或二十字。これに二本あり、善本には科を附し、二・三・六八・九・十・十九・二十・二十三・二十七・二十八・三十の十二卷を残す。縮藏に六十卷と爲してゐるのは、一卷を二卷としてあるので、この宋版は卷三十を以て終り、縮藏には見えぬ左の識語がある。

卷第九

平江府靈鷲院比丘法圓、謹施錢一十二貫文、開大疏四版、功德答四恩三有、

平江府大姚文殊教院比丘慧通施錢一十二貫文、開大疏四板、功德答四恩三有、

洞庭東山法海寺比丘法安、洞庭東山法海比丘法爾、平江府能仁寺比丘法昇、

平江府開元寺比丘蘊蒙、平江府靈鷲院比丘道璠、

已上各施錢六貫文、開大疏二板、答四恩三有、

平江府祥符寺臨壇比丘尼道能、施錢二十一貫文、開大疏七板、功德答四恩三有、

平江府祥符寺都尼正真寂大師 智榮

平江府祥符寺慧意大師 彥璋

已上各施錢六貫文、開大疏二板、答四恩三有、

平江府祥符寺尼正慈照大師法倫、施錢三貫文、開大疏一板、答四恩三有、

時紹興戊辰孟夏十九日謹題

□□□洞庭東山白砂奉佛弟子蔣□滋並男

□□□□魚殺命至多、施錢二千足助刊

□□□□功德、薦彼物命、各生善道者、

卷第二十

孝小師梵近梵聲、謹將 先師通殿主遺下長財、刊大華嚴經疏第二十卷、行鳩殊利、資助

覺靈、歸生華藏、恭願三障雲開、一靈月朗、達遮那之本德、悟佛性於自心、捨不捨之娑婆、生無生之淨土、時

紹興庚午二十年九月二十九日中祥日題。

師祖前住常州慧光寺傳教勝義大師 安仁

前住華亭余山宣妙教院傳教吉祥如意大師 可久勸緣、

是等の識語によつて、この經疏及び科文開板の一般を知る事が出来る。時は紹興十八年戊辰（一一四八）より、同二十年庚午（一一五〇）に至る間であるから、華嚴宗教文が入藏の欽定を得て後の事である。入藏の感激に満ちた時の施錢であるが、何にせよ、比丘比丘尼であるから、多額の喜捨が出来ぬので、卷九の如きは十一名を合して、僅に四十板しかない。居士の多施を得て僅に此一巻を開いたのであつた。第二十卷は、先師の遺下せる長財によつて成つたのである。恐らくは各卷共に斯る難事業であつたらう。紹興年代にこの開板があつたのは、恐らくは高麗にその本を求め得たが爲であらう。

華嚴經疏科文

唐澄觀述。續藏には十卷としてあるが、この宋版は紙質印成善美にして、一・二・七・八・十・十二・十四十五・十六の九卷を残してある。卷數の分け方が異なるが、恐らくは本文と同じく三十卷となつて居たらうから、關する所が多いのである。卷十四に

平江府職級蔡仁施官會壹阡、並募緣、共刊此科文貳卷、云々

の識語がある。この識語も、續藏本にはない、これまた高麗より傳へたものでなからうかと思ふ。

華嚴經疏科

唐澄觀述。淨源重刊の宋版折本であるが、粗紙で、三・四・十・十一・十二の五卷を存するのみ。錢唐大中祥符寺賜紫遇誠安布の識語の見られるものがある。

大方廣佛華嚴經普賢行願品隨疏義記六卷

唐宗密述。六卷の折本で、元豐辛酉（四年、一〇八一）に加へた遵式の序があり、紙質印成共に善美。七行、行二十三字。これは續藏中に收められてある六卷の行願品別行疏鈔と同本の異傳である。續藏本には遵式の序がない。續藏本は、澄觀の疏一卷と、宗密の隨疏鈔六卷とを合刻したもので、後年の修正が加はつて居る。

「凝然錄」には「隨疏義記」のみを載せてあるが、「興隆錄」には「隨疏義記」六卷と「隨疏鈔」六卷とを並舉

してある。「記」と「鈔」との同異は、目鈔の上にては決せられぬ。幸にも高山寺に「記」があるので、之を對照して見ると、原本の同一なりし事が知られる。蓋「義記」の方がもとで、後に「鈔」と改めたものであらうと思ふ。

續藏所收の疏鈔に、新安の道奎重刊の序があつて、その中に、清涼の著述六百卷の繁なるも、今多くは散逸し、續疏十卷も亦存せず、幸にも此の一卷の疏鈔のみ、昭慶の藏板具して居るが、南北の兩藏に俱に收入せられず、嘉興本も亦然りで、日久しく歳深きに至らば又變滅に歸せんを虞れて、之を開板廣布するに至つたと言つて居る。昭慶寺は杭州城にあつて、宋代に允湛律師や省常法師の住持せる名刹である。この序を見る時は、宋版の本邦に現存するは、頗る珍とすべく、義記の保存せらるゝは、恐らくは他に類本が無からうかと思ふ。

普賢行願品別行疏科文 一卷

これは前掲隨疏義記に附隨せるものであるから、紙質印成共に善美である。續藏に收められたものと同じく、圭峰草堂寺沙門宗密述、姑蘇瑞光寺沙門遵式治定としてある。

華嚴法界觀科文 一卷

唐宗密述で、紙質善美の宋版折本である。

圓覺經大疏義鈔及科

唐宗密撰。宋版折本、七行、行二十三字の善本。續藏を見れば、十三卷を上下に分つてあるから、之を分つ時は、二十六卷となるのである。高山寺本は、一・三・五・九・十一(少)、十三(少)、十六(少)、十七・廿二・廿三・廿四・廿六の十二卷弱を残すのみであるから、半分にも足らぬ。

續藏本は、最初に義和の序を有する。茲の鈔異域には方版を模してあるが、中國にては未だ嘗て印行せず、副本を争つて傳へたが爲に、三寫鳥馬す。因つて高麗の印本を獲て、寫本と參校するに、互に得失あるを見た。苟くも證據なければ多く印本に従ひ、然し題を顯とし字を宗とせるが如きは寫本によつて之を正したといふのであつて、紹興戊午(八年)歲、孟春初六日、平江府崑山能仁院沙門義和穎脫軒校定、門人元諱としてある。義和が高麗の版本と、唐以來展傳の寫本とを校正して、之を開版するに至れる経路を語るものである。この事は中國所傳本と、高麗所傳本との間に相違のありし事を語るものとして、屈強の資料である。而して又第十三之下、即ち最後に、寫本云として、兩浙平江府常熟縣楊渙里居住、崇信弟子劉華、與家眷等、謹命工、開茲祕誥、時紹興九年十一月十四日謹願といふ識語を出し、その後、

建長四年夏之比、以梅尾之本、託他人書寫畢。此書者新渡也。當寺一本書也。能能可崇重矣。同年十月之比以寫本一校了、沙門釋心海生年三十二、戒臘十六

の跋文を加へてある。以て續藏經所收本の底本となれる寫本が梅尾高山寺のものであつて、而して此書の甚しく尊重せられたるを知るべきである。

續藏校定者は、その上に冠注して、序に紹興戊午（八年）歲孟春初六日、平江府崑山能仁院沙門義和、顛脫軒校定とあるを按じて、是より先高麗國上木し、に義和がその印本と唐已來所傳の寫本とを校合し、翌九年已未を以て之を開版せるものか。未だ其の印本の本朝に傳はれるを聞かずと言つて居る。義和が麗本と唐以來の寫本とを校定せるものといへるは、義和の言へる通りであるが、その開版本が本邦に傳はれるを聞かずといふは、心海の奥書に添はぬものである。蓋し長く高山寺の書庫に埋藏せられて、その存在の不明となつたが爲であつて、今日これの出現したのは、甚だ喜ばしい事である。

圓覺經略疏之鈔及科

唐宗密撰。折本、六行、行廿一字。善本。續藏には十二卷としてあるが、この宋本は、第十二卷を缺いて居るのが惜しむ。

圓覺經略疏科

唐宗密製。宋版折本。

金剛般若經疏論纂要及科

唐宗密述。折本、六行、行十九字。紙質善。續藏は二卷とす。

金剛般若經疏纂要及科

唐宗密述。子璩述。經と釋とを會して、之に科を加へたもので、折本であるが、紙質は薄い。宋版には前掲と同名にしてあるが、續藏經に收められてある「纂要刊定記」四卷であるに相違ない。

禪源諸詮都序

唐宗密述。折本。

唐大薦福寺故寺主翻經大德法藏和尚傳

唐海東崔致遠結。宋版折本、六行、行二十字、善本。これに次の跋語がある。

大安八年壬申歲高麗國大興王寺奉

宣雕造 本寂居士梁璋施本鏤板

紹興十五年四月伏奉

指揮、許與編華嚴宗教文字入藏流通、莫不慶幸、唯侍講崔公所撰

吾祖賢首國師傳缺如、徧搜雖得、而傳寫訛舛、攷證不行。遂獲高麗善本、復得祕書少監閻公石刻、乃頓釋疑

誤、有士人孫蔚、見且敬喜而爲書之、坐夏門人旋積曬施、命工鏤版、以廣其傳、冀學者勉旃、上酬法乳、

(列名省略)

紹興十九年孟冬一日、平江府吳江縣華嚴寶塔教院嗣講住持圓證大師 義和謹題

○

此跋語は續藏本にも出て居るが、列名の順序に相違する所があり。殊に本文を、鳳潭開版碑傳に取つてあるので、頗る誤謬を來して居る。遠からずこの宋本を公表して、正しき「賢首傳」を公にしたいと思つて居る。

この跋語によつて、華嚴宗教の文字の入藏したのが、紹興十五年四月であつた事を、確實に知る事が出来、而して又「賢首傳」の如きものまで支那には善本が無かつたので、高麗版を得て大に喜んだ事が分る。閻朝隱の碑文も、同時に得たものであつて、この碑文はこの時より末尾を缺いて居たのである。

起信論疏科文

宋子璿修定。宋版折本。卷二の斷片のみ、

金剛經纂要刊定記及科

宋長水沙門子璿錄。宋版折本、六行、行二十一字。卷一・三・五・六の四卷のみ。縮減によれば七卷である。

維摩經略疏科

高山寺法鼓臺所藏宋版章疏大觀

宋智圓述。朝鮮紙なるは、これまた高麗より得たものなるを知らしめる。

卷五の終りに、謹募住大中祥符寺傳教慧覺大師道堅開一板、(乃至)、勾當僧若文志超僧圓題とあり、卷六の終りに、謹募白蓮教院講下比丘擇言(下略)とある。

略疏といふは、隋智顛説、唐湛然略で、續藏中に收めらるゝ十卷本なるべきが、この智圓の科は他に見られぬものである。

維摩經略疏垂裕記十卷

宋錢唐智圓述。朝鮮紙、折本、六行、行二十一字。續藏に收めらるゝもの、十卷である。朝鮮紙なるは、また高麗所得なるを察せしめる。

涅槃經疏三德旨歸

宋智圓述。宋版、折本、六行、行二十二字。善本。卷一・三・四・五・六・七・十・十六・十九の九卷を止むるのみ。續藏經所收本は二十卷とし、卷十五を缺くとあるが、惜い事には高山寺本にも卷十五が無い。此書は章安撰、荊溪再治の會疏に加へた記で、大中祥符四年(一〇一一)八月に鉞唐西湖崇福寺講堂に於て筆を起し、越えて六年九月に、大慈山崇法寺の方丈に功を畢へたものである。

金光明經玄義順正記及科

宋從義撰。宋版折本、七行、行二十三字。紙質善。元豐七年（一〇八四）の自序に、問答に寓して、智者大師の「玄義」に對して、古來述記するもの多き中に於て、錢唐の諸師は、觀心の一科を以て後人の擅に加ふる所とせるに、四明は力めて之を救ひて以て智者大師の親説と爲し、人皆之を傳承す、今何が故にまた更に之を改作するか、恐らくは衆人に棄てられんといふ問を起して、之に對して、四明の釋義に頗る疎失があるから、言に順つて名を正し、以て祖語を申べ經旨を發明せんとするのである。何ぞ捨て、用ひざるあらんやと言つて居る。當時、「金光明經玄義」の研究の頗る盛況を呈せるを知らしめる。續藏經本は三卷としてある。

金光明經文句新記七卷

宋從義撰。宋版折本、七行、行二十三字。善本。智者大師の「文句」に對せる記で、從義は自ら舊説に簡異して「新記」と云ふと稱して居る。續藏經本も、七卷である。

金光明文句護國記

宋慎江沙門如湛述。紹興六年（一一三六）丙辰の序がある。折本、四帖。六行、行二十三字。薄紙。續藏中に四明の「文句記」があるけれど、如湛の「護國記」は無い。如湛は梵臻・從諫・齊玉の三世を経て四明を祖述し、假名の號があつた。從義は尙賢・繼忠の二世を経て四明を繼ぐから、蓋し如湛は從義よりも一代新らし

い人である。この「護國記」なるものは謙順の「増補諸宗章疏錄」の中に四卷、釋光明玄として掲げられてあるが、從來世に知られぬものであつた。宗教大學に、高山寺舊藏故島田蕃根翁所集本を保管して居るから、之を併せ來る時は、完本を得るだらう。

垂嚴經注經及科

唐澄觀述。宋淨源錄疏注經。宋版、僅に斷片三張あるのみ。續藏經所收本によれば、百二十卷の大部であるが殆んど散逸したのである。

還源觀科

宋淨源刊正。續藏に收められてある。宋版の斷片を止むるに過ぎぬ。

金師章雲間類解 一帖

宋淨源述。元豐三年自序。宋版折本。

他に異り、罫があつて、本文を大字とし、淨源の解を二行の夾注としてある。

本書は縮藏に收められてあるが、續藏に入つてない。本書の「金師子章」の本文と、承遷の「注金師子章」に見らるゝ本文とを比較すると、其間に相違がある。五臺山眞容院の承遷は、「佛祖統記」第二十九に據れば、淨

源の師である。師弟の用ひたる「金師子章」に相違のあるのは、何に基づくのであらうか。恐らくは淨源が、祐世僧統の携へ來れる本文によりて訂正を加へたが爲であらう。之を察せしむるものは、淨源が最後に次の如くに言つて居る所に見られる。

且高麗國中、斯文尙備而傳授不絕、況此諸部盡出中華。願諸後昆、求師鑽仰、同報雲華賢首清涼圭峯之勳勞重德二耳。

斯くて中國行傳のものと、高麗所傳のものとの間に相違のあつた事と、淨源が高麗所傳本によつて訂正した事とが推察せられる。これは興味のある問題であるから、遠からず之が研究を發表したいと思つてゐる。

原人論科

宋淨源刊正。宋版の斷片を止むるに過ぎぬ。凝然は之を録して居るが、此科はまだ公にせられてないと思ふ。

首楞嚴經義疏釋要鈔

宋晋水沙門淨源錄。宋版折本、六行、行二十一字。卷四・六の二卷を止むるのみ。續藏中、宋懷遠錄、六卷としてゐるのは、これであらう。然らば續藏の撰號が誤つて居る。

仁王經科

宋淨源述。宋版、破本。

同注仁玉科

宋淨源述。破本の宋版で、凝然は之を録して居るが、是等の科もまた知られてないと思ふ。

肇論集解令模鈔二卷

宋晋水沙門淨源述。宋版折本、六行、行二十一字。印成鮮明。これは從來名だけ傳はつて居るが、實物の見られなかつたものである。元の文才は、「新疏」の初に、及_レ慧_ニ樊川之興教_一、得_ニ雲庵達禪師疏_一、又數年應_ニ寧夏命_一、復獲_ニ唐光瑤禪師並有宋淨源法師_二家註記_一と言つて居る中の、淨源法師の註記といふのは、この「令模鈔」でなくてはならぬ。樊川の興教とは、長安の南方興教寺にして、玄奘三藏の墓塔の存する所、雲庵達禪師疏とは、陳の慧達の疏なるべく、唐光瑤禪師註記とは、「義天目錄」の中に京師安國寺元康の疏三卷の次に、光瑤注三卷として載せられて居るが、今は逸してない。

華嚴法界觀通玄記

宋廣智大師本嵩集。宋版折本、六行、行二十一字、善本。卷中・下の二卷を有する。

本嵩には、この外に「華嚴七字經題法界觀三十門頌」といふがあり、その初に附せられてある略傳を見れば

本嵩は群賢の請によりて、元祐戊辰（三年、一〇八八）の年、嵩より京に入りて、禪教二種の學徒の爲にこの通玄記三卷を造つたのであつた。明藏中には、琺菴著通玄記頌注を収めてあり、凝然は之を録して居るが、「通玄記」そのものは、從來未見のものである。

華嚴一乘分齊章義苑疏

宋嘗溪普靜沙門道亭述。宋版折本、六行、行十八字。紙質善良。卷二を止むるのみ。續藏所收本は十卷で、卷十の終りに、元祐五年（一〇九〇）無爲楊傑の後序があるから、撰述の年代が判る。元祿十二年板行の和刻もある。

法界無差別論疏領要鈔科文

唐法藏の疏に、宋普觀が二卷の鈔を加へた、その科文である。宋版、折本。續藏經中、「領要鈔」二卷及び「科」一卷を収めてあるが、鈔の初に法藏の論疏につきて、茲疏也、久。祝。遼。海、蔑聞流行、迄我聖宋爲之二統、高麗王子祐世來朝、以是斯文復歸中國とあるを以て、高麗より逆輸入せられた中の一たるを知る事が出来る。科文も勿論同様である事は、言ふまでもない。

蘭盆經疏會古通今記及科

高山寺法鼓寮所藏宋版章疏大觀

宋光嚴無際大師普觀述。唐宗密的「疏」に加へたものである。宋版折本、六行、行廿一字。卷下及科だけである。續藏經に收むるものは、二卷にして、初に普觀の序があり、其の中に圭峰の疏に石壁尊者が記を爲し、孤山法師その説に循つて證義を演べ、芝園律師亦繼いで述ありと言つて居る。石壁尊者とは傳奥で、二卷の鈔があつた。孤山法師とは智圓で、「撫華鈔」二卷があつた。芝園律師とは元照で、「新記」二卷があつた。

華嚴經大疏玄文隨疏演義鈔會解記

宋笑庵觀復撰。唐澄觀の「演義鈔」に加へたもので、宋版、折本。七行、行廿一字。卷五・六・八・九の四卷を止めるだけで、而もいづれも完本でない。卷六に復刊此卷流通、紹定四年二月の題がある。紹定四年（一二三二）の刊本は、再度のものであるを知らしめる。

續藏經中に收められてないから、珍本であるが、金澤文庫には十卷の寫本があつて、第十の末が缺けてあるけれど、他は完本であり、最後に紹興乙亥十月題とあるから、紹興二十五年乙亥（一一五五）に撰述せられた事が知られ、第二卷に刊此一巻、寶慶三年（一二二七）の跋があるから、同年頃を中心として開板せられた事が分る。金澤本は必ずや高山寺の刊本より寫得したものに相違ない。その原本が不完全ではあるが、四卷まで残つて居るのは珍とせねばならぬ。

宋笑庵觀復述。宋版折本。七行、行二十一字。金剛別記と略標してある。卷一に二張の缺あり、卷二に初十六張の缺あり、卷四に二張の缺があるが、割合に保存せられて居る。此の別記は、恐らくは學界未見のものであらうと思ふ。觀復述「遺教經論記」を開板せる達闍梨の弟子善服が、之に後叙を加へてある中に、觀復の著述目錄を出して居るが、その中にこの書も「金剛別記」四卷として掲げられてある。

遺教經論記及科

宋笑庵觀述。宋版折本。六行、行二十二字。卷二の中の一張を止むるに過ぎぬが、宗教大學にも、故島田蕃根翁所藏の零本を保管してある。續藏經によれば三卷ありて、初の叙に紹興甲子二月望、華嚴寶塔方丈序とあるから、紹興十四年（一一四四）が撰述年代である事を知る。最後の叙は、笑庵の附屬を得て之を開板した達闍梨の弟子善服の筆であるが、その中に觀復の著述目錄を出してある。即ち記抄僅三十軸として、（一）「折薪」五卷、（二）「會解」十卷、（三）「圓覺備要」一卷、（四）「辨疑悞」一卷、（五）「會意」一卷、（六）「金剛別記」四卷、（七）「爰蒸徧」一卷、（八）此記三卷、並（九）「乘教問答」等としてある。こゝにあるものは二十七卷であるから、等の中に、猶この外の撰述があつた事を知らしめる。是等九種の撰述の中、「會解」「圓覺辨疑悞」、「金剛別記」、「遺教經論記」の四種が現存するから、その撰述の重要なものが、概ね傳はつて居ると言つてよしが、「折薪」の逸したのは惜しむ。

圓覺經注會本

宋版、折本。善本。卷二・三・四の斷簡で、繼目に方と標してある。内容を比較して見ねば、誰の撰述かを決定し得られぬ。

御註圓覺經二卷

北宋本。宋眞宗御註と書き込んである。續藏には宋孝宗皇帝註としてある。孝宗は眞宗の誤であらう。

肇論注

宋版。卷上・中の斷片で、繼目に「注論」と標してある。三卷本なるは明白であるが、内容を比較して見ねば、其撰者を決定する事が出来ぬ。

華嚴一乘教義分齊章科

宋玉峰沙門會述。宋版、折本。續藏に收めらる。一卷。

華嚴一乘教義分齊章焚薪

宋可堂師會錄。宋版折本。二卷中、卷一を存するのみ。宗教大學には、高山寺舊藏本二卷を保存すといふ。

この書は、觀復の「折薪」を擧げて、痛烈に之を非議せるもので、續藏本によりて最後にある可堂送焚薪書を見れば、第一折薪に二百有六病を得たりといふ。此書は歲丁卯壬寅戊子のもの。師會は乾道二年に寂したから丁卯とは紹興十七年（一一四七）なるを知るべきである。

華嚴一乘教義分齊章復古記及科

宋玉峰沙門師會述、善熹述。宋版折本。卷二に、慶元丙辰十二月既望日門人比丘善熹、施財刊板、比丘惠淨敬書とある。慶元丙申は二年（一一九六）である。

續藏經所收本は六卷で、初の序と本文の最後の跋とを對照する事によつて、師會が専ら「搜」「探」二玄、「孔目」「問答」等の解釋を用ひ、諸師の作れる記が、全く其本を體せざるが爲に、多く註誤せるを慨き、乾道丙戌（二年、一一六六）を以て、この記文を選び、斷惑分齊章の斷惑得果に至つて疾を得て遂に起たず、年六十五にして入寂したので、門人の善熹が、その依囑を受けて之を嗣ぎ、紹熙壬子（三年、一一九二）に至つて之を成した事を知る。續藏本には、高山寺本の慶元丙辰の識語がなくて、最後に慶元丁巳刊板の識語がある。兩者を合せ見る時は、慶元二年より三年に亘つて開板せられたるを知るのである。

評復古記一卷

宋希迪錄。宋版折本。

希迪は師會を祖述せる人で、此書には特に一名扶焚薪と註してある。最後に「契大經之冲玄、莫若法眞大師焚薪者也」と言つて居るにて、此書の趣旨を知る事が出来る。續藏經中に之を収めてある。

般若心經疏科

宋師會述。宋版折本。

續藏經中に収めてない。凝然の華嚴宗經論章疏目錄中に、その名が載せられてある。

注同教問答一卷

宋玉峰沙門師會述。蠡澤門人善熹注。宋版、折本。善本。

續藏所收本によれば、これに善熹の序あり、可堂法師（師會）の撰せる「華嚴同教問答」に對して、笑庵法師（觀復）が所聞を摭うて以て差當を辨じたけれども、猶其本を體せずして未だ失を免れざるが爲に、「同教問答」の意義を發揮せんが爲に、此註を成したといふのであつた。時に乾道四年（一一六八）とあるのは、この註の撰述年代である。師會には善熹及び希迪の祖述者あつて、師弟相伴つて論辯に力めたが、その對手は笑庵觀復なりしを察せしめる。笑庵の「乘教問答」は、恐らくは差當を辨ぜりといふ、その書であつたらうが、此書は傳はらぬ。

注華嚴同教一乘策一卷

宋法眞大師會述。武林沙門希迪注。宋版折本。

續藏經所收本によれば、初に希迪の序があつて、それにこの「同教策」は、法眞大師が天縱の才を以て萬世に亘つて弊を救はんが爲にしたものである。希迪はその幽微を略折せんが爲に之に注したといつてある。時に嘉泰改元の明年とあるから、二年（一一〇二）の撰なるを知る事が出来る。希迪は武林住惠因沙門であつたから、華嚴宗に取つて正統派と目せられたに相違ない。嘉定戊寅（十一年、一一二八）に撰せる「華嚴一乘教義分齊章集成記」の初に、法眞大師の著としては、唯「焚折薪」、「自答同教策」、「心經連珠記」を存するのみ、盛んに世に行はると言つて居るが、その「自答同教策」といふのは、この書の事であるに相違ない。

明宗

宋版折本。八行、行二十五字、善本であるが、斷簡に過ぎぬ。

續藏經所收本に據れば、具名は「釋雲華尊者融會一乘義章明宗記」といふのであつて、一卷である。初に乾道七年（一一一七）坐夏玉岑とある。續藏經は凝然の「華嚴宗經論章疏目錄」に據つて、師會述としてあるが、これは玉岑を以て玉峰としたからであつて、師會は乾道二年に寂したから、師會の述でない事は明白である。中に三師の僞説として、豫師の「易簡記」、復師の「折薪記」、會師の「焚薪記」を評破してある。「斥謬」の著者は、玉岑頤菴善熹であるが、「明宗」の玉岑は恐らくは玉岑善熹であらうと思ふ。其師たる師會を評破せ

る點に於て多少の疑問があるけれども、年代は合する。いづれにせよ、師會の述でない事は明白である。「易簡記」の撰者豫師は、「法界觀務本」の撰者宗豫であらう。諸目錄には宗預とせるあり、又は宗順としてあるが、宗豫たるは明白である。

華嚴法相繫節

宋版折本。斷簡のみ。

續藏經本に據れば、宋東京南任蘭講經道通述で、終りに「前住廬山羅漢院傳賢首祖教明悟大師道通、廻此板入臨安府南山慧因教院、常住流通」とあり、又、「紹興十九年（一一四九）幹緣小師僧文質」とあるから、紹興十九年に開版せられた事を知るべきである。

『華嚴經吞海集』三卷、「法界觀披雲集」一卷の撰者道通も、同人ならんと思ふ。

金剛般若經依天親菩薩論發略釋秦本義記兩卷

宋西京崇聖寺沙門智恩述。宋版折本。

從來未知のものであつたが、大正大藏經第八十五卷に、燉煌出土の卷上を收めてある。之を對照するに、大正藏經は語句の上に幾多の修正が加へられてある。高山寺の單行宋本に古態を止むるものがあり、且つ兩卷共に具足して居るのは喜ばしい。序も跋もないから、智恩の年代は分らぬが、最後に「欲求廣解、應尋大疏」

とあるので、智恩に「大疏」の撰ありしを知らしめる。

般若幽贊添改科

宋守千添改。宋版、折本。破片のみ。

續藏中に收め、濔陽比丘守千としてある。守千には「心經幽贊崢嶸嗣記」三卷、「上生經瑞應疏」二卷、同科「文」一卷、「表無表章栖翫記」一卷の著があつて、「瑞應疏」には宋眞定府龍興寺比丘とし、一朝唯識の巨魁と贊してある。

圓覺疏鈔隨文要解

宋版、折本。卷二・七・九・十の斷簡を止むるのみ。

續藏經本は十二卷で、元清遠述としてあるが、元が、宋の誤である事は、清遠の序に、皇宋嘉定六年（一二二一）謹序としてあるによりて明白である。唐圭峰宗密禪師の「疏」を祖述したもので、清遠は、此經の疏に凡そ五家ありとして

一、上都報國寺惟憲法師疏一卷

二、先天寺悟實禪師疏二卷

三、北都海藏寺道詮法師疏三卷

四、大唐薦福寺堅志法師疏四卷

五、圭峰定慧禪師廣疏三卷、鈔十三卷、略疏二卷、略鈔六卷、道場修證義一十八卷

而して前の諸疏解は、繁略未だ制らず、經宗に乖くあり、世に傳ふるなきのみ。圭峰の作のみ今古同じく遼
ひ四海に流通し、今に速んで墜ぐなしと言つて居る。宗密の「疏」出で、その以前の疏は悉く廢滅したのであ
つた。

四分律含注戒本三卷

四分律含注戒本疏八卷

四分律刪補隨機羯磨疏八卷

四分律刪繁補闕行事鈔十二卷 以上唐道宣撰

四分律含注戒本疏行宗記廿一卷

四分律刪補隨機羯磨疏濟緣記二十二卷

四分律行事鈔資持記四十二卷 以上宋元照述

是等の入藏せるは、「佛祖統記」第四十八に據れば、南宋理宗の淳祐六年（一二四六）十一月で、「統記」は
「臨安明慶閣思律師奏、南山澄照律師戒疏業疏事鈔等、並大智律師述三部諸記、共七十三卷、乞附入大藏。

制可。續據省部下諸郡經坊、鑲板頒行」と記して居るが、淳祐六年は恐らくは寶祐六年（一二五八）の誤り

でなからうかと推せられる。其理由は、次に掲ぐる歎識によるのである。

高山寺にも、招提寺にも、以上の疏と記とが、各々二種づゝある。一は薄紙なれども少しく長く、他はこれよりも厚き粗紙で少し短い。文字のある部分の罫は同じい寸法であるが、唯紙の長短に過ぎぬ。長い方の「行事鈔」は、折本、六行、行十九字で、「癸丑紹興三年（一一三三）五月十六日、明州奉化香巖蘭若重開」とあるから、入藏以前の開版であつて、而も重開とあるので、その前に開板ありしを知らしめる。「資持記」は、七行、行廿二字の折本で、上三の終りに「明州法昌院住持嗣律圓明大師覺達、謹施長財一百貫文、足開此一卷以永流通」とあるのみで、年號はないが、紹興三年版と同じである。

他の厚き粗紙の方には、「行宗記」一上の跋に

御前明慶寺住持傳律僧聞思、恭蒙_三聖恩、勅_三律宗三大部並記文、共七十三卷入藏、於_三開慶己未、洊_三鑿_三諸梓、晨夕講演。仰祝 今上皇帝 今上皇后 聖壽無疆、皇圖有永、兩暘時若、風俗日淳、次祈都知提舉大尉王倫、福源似_レ海、壽算如_レ山者。

景定元年四月 日

御前明慶寺 傳律僧 聞 思 謹 言

「羯磨疏」第四下の跋に

勅差住持御前明慶寺傳律僧聞思、恭蒙_三聖恩、勅_三律宗三大部並記文入藏、謹於_三開慶己未、洊_三鑿_三諸梓、晨夕講演（下略）

景定元年三月日 勅差住持御前明慶寺傳律

僧 聞 思 謹 言

「行事鈔」は同じく六行、行十九字の折本で、卷下に（前略）茲遇_三御前明慶寺雕_三刊律部_三、謹發_三誠心_三、施財_三拾阡貫文_三、助刊_三二卷_三（下略）

景定改元十二月日

願氏 妙 眞 謹 題

是等の識語を併せ見る時は、三大部並記文合七十三卷入藏の聖恩を感じて、鏤板に努めたのは、開慶己未（一二五九）の事で、識語はいづれも景定元年（一二六〇）である。若し「統記」に従つて、入藏を淳祐六年（一二四六）とせば、十三年を過ぎて後に開版せる事となり、實際に添はぬと思はる。若し之に反して、入藏が寶祐六年（一二五八）であれば、翌年直に開版せる事となつて、如何にも實際に合するのである。既に是等七十三卷は、開慶己未に先だつ百二十六年前の紹興三年に於て、現に開版せられ、而もそれは重開であつた。その後に屬するこの開版が、十三年の準備を要すべき必要のないのみならず、その講演は晨夕の要求である。十三年を空しく徒爾に送るべきでない。入藏は十一月であつたから、翌年直に開板に着手し、其翌年には悉く具備したものと見てこそ、如何にも當時の状態を彷彿せしめる。斯くて自分は、入藏を以て寶祐六年とし、「統記」は寶祐と淳祐とを誤つたものならんとするものである。

疏記合して七十三卷といふは、當時の卷數である。現在のものは、「戒本」三卷、「戒疏」八卷、「業疏」八卷、「行事鈔」十二卷、「行宗記」廿一卷、「濟緣記」廿二卷、「資持記」四十二卷、合して百十六卷となるが、記は一卷を上下に分つてあるから、上下を合して一卷とする時は七十三卷となるのである。

四分律比丘鈔

唐道宣述。宋版、折本。善本。

續藏本は六卷としてある。

釋門章服儀

唐道宣述。宋版、折本。

續藏本は一巻としてある。

淨心誠觀發真鈔

宋天台沙門允堪述。宋版折本、六行、行二十二字。厚紙。

續藏に六巻としてある。

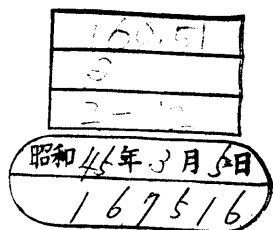
釋門章服儀應法記

宋元照述。宋版、折本。

續藏本一卷。

辨非集一卷

宋姑蘇寶幢蘭若比丘善喜述。淳熙戊戌(五年、一一七八)、解制後一日善喜叙の序文がある。これを見れば、解空法師が「金剛般若」を仲養せる「通論」と「事苑」とに對して、その非を辨せるものである。續藏經の中に收められてあつて終りに依り高山寺宋版二校合とあるから、最近續藏經開板の時代まで、高山寺に宋版のあつた事は明白である。その後如何になつたかといふに、宗教大學保管の故島田蕃根翁所藏中に、高山寺舊藏として收められてある。恐らくは之を寺外に搬出して對校し、對校了つて後に混雜中に散逸し、遂に古書店頭に出るに至つたのを、鑑識のある翁によつて見出されたものであらうと察する。斯くて此一巻は高山寺に現存してないが、その舊藏であつて、而して所在が明白であるから、こゝに加ふる事としたのである。



展 望

宗教心理學の問題

一様に宗教心理學と云つても、これを英米獨佛に於ける學風を尋ねるならば、その學風傾向に於て多岐多端であり、斯學成立の日淺き爲でもあらう、混沌たる状態にある事が概取せられる。云ふ迄もなく、科學としての宗教心理學は、近代科學的精神に立脚するものであり、斯學成立の根據には、常に一般心理學の成立が豫想せられてゐるのである。換言すれば、一般に宗教心理學と云ふ場合、哲學的意味に於ける宗教心の解明ではなくして、一般心理學から與へられる心理的法則を以て宗教心の成立、過程等を分析、記述して、その間に一定の心理的法則を發見せんとするものである。

従つてこの宗教心理學の發達には、常に一般心理學の發達を豫想する事は勿論、又一般心理學の變遷、學派は宗教心理學に對し多大の影響を與へ、又その學派の相違により、宗教の心理的説明の相違も將來して來たのである。従つて英米獨佛に於ける宗教心理學の分立も、實は一般心理學派の分立と

考へらるべきものであり、實に宗教心理學に於ける混沌は、一般心理學派の對立によるものと考へなければならぬ。

科學としての一般心理學の成立の日なほ淺きが如くに、宗教心理學の成立も又日なほ淺い。例をアメリカに取れば、宗教心理學者としてのスターバック、ジェームス、リユーバ等の諸學者が輩出してから、なほ三四十年しかたつてゐない。一般心理學に於ても、その間、幾多の學者が輩出し所謂心理學派の簇生はめざましき限りである。その著しきものとして吾々はアメリカに於ける機能心理學、行動心理學、ドイツに於ける了解心理學、心理分析學、形態心理學、フランスに於ける病的變態心理學、イギリスに於けるタンスレー一派の心理分析學派等を擧げる事が出來やう。

此等の學派の立場については、こゝで詳述する暇もないが、此等の各派は夫々その立場から宗教の心理的研究を行ひ、又學派の異なるだけ、それだけ又、異色ある宗教の心理學的業績が發表せられてゐるのである。従つて宗教心理學と云つても、その心理學派の相違により、その説明の仕方にも於て一様でない事は勿論であり、そこに所謂「宗教心理學の混沌」と云ふ汚名もきせられるのであるが、それは宗教心理學自體の責ではなく、上に述べるが如き精神科學としての一般心理學の若さと、その多角的な發展性によるものと考へられる。

然しこゝに注意しなければならぬ事は、宗教心理學はその創始に於ては、アメリカに於けるが如くに、宗教々役者と

心理學者との協力一致から出發したものであるが、いつしか兩者の間に間隙が生じ、更に進んでは、兩者が相反目するに至つた事であり、宗教心理學の難歩も一面この點に存してゐる様に思はれる。かのアメリカに於けるジェームズと、ロイスとの論戰も一面この邊の消息を告げるものであるが、端的に云へば、兩者の相反は科學と宗教との乖離、宗教の主觀的精神と科學の客觀的精神との相違といふことに歸せらるべきものである。

最近に於ても、この種の論難は依然として續けられてゐる。例へばグレンスナット (L. W. Grensted) が一九三一年バンプトンレクチャー (The Bampton Lecture) として發表した「心理學と神」(Psychology and God) の一書の如きは宗教者の立場から、眞向に宗教心理學を駁したものであり特にフロイド一派の心理分析派、ワトソン一派の行動心理學を批判し、此等心理學派の危険を警戒しつゝ、宗教の獨自性を強調してゐるものゝ如くである。

かくして、宗教の心理學的研究については、今日とても論戰の中心となつてゐるのであるが、此等の論議は一先づ別として、今後の宗教心理學の傾向は、大體以下の如き傾向をたどるものゝ如くである。(一) いまもし宗教心理學を在來の科學としての宗教心理學とする限り、又それが一般心理學に依存する關係上、上述の各心理學派の發展整理により、今後一層嚴密に發展して行くものと考へられる。(二) 更にドイ

ツに於けるが如くに哲學的意味をもつた心理學による宗教心理學が、心理學の修正を要求するものとして、今後當然現れてくるであらう。(三) 然しこの間に心理學から遮斷せられた宗派的護教的意味に於ける信仰心理學とも云ふべきものの發展も、前二者の傾向と共に、必ずしも無視すべからざるものと考へられる。(上野隆誠)

新刊紹介

佛誕二千五百年記念學會編

佛教學の諸問題

東京岩波書店

本書は言ふ迄もなく昨年末佛誕二千五百年記念學會が起され、その事業の一として學術大會が開かれた。今本書に收むる所はその大會に發表されたものを主として収録する。執筆者は五十五氏を數へ、殆んど全國的に佛教學者を總動員したと言つても過言ではなく、何れも眞摯な研究である。今その内容を紹介することは出来ないが、この書の大綱を記して廣く江湖に奨めたい。

即ち本書は五部門に分たれ、第一部は佛教學一般に就いて

第二部は主として原始佛教、小乘佛教、第三部は大乗佛教、第四部は支那佛教、第五部は日本佛教となつてゐるのである。(梶芳)

巖木 勝

日本宗教史講話

東京白揚社

唯物史觀によつて書かれた最初の日本宗教通史。大衆が目標であるが、註も豊富で「學問的」にも讀應へのあるものである。従來の宗教史が觀念的であつて社會經濟的根柢を忘れ大衆の宗教的動きを輕視し、教壇的な日本歴史を無條件的に採用する、等の缺陷を有するに對して、生々とした新生面を開拓してゐる。表現の不自由の爲に所々判り難い點もあるが第二版ではすつと改められてゐる。

トナーミズム、シャーマニズムに原始神道の發生を分析し佛教輸入と氏族制度崩壞との關係を明かにし、佛教社會事業の本質を解剖し、十七條憲法における佛教的要素の過大評價に反對する等、初期宗教史に對しても多くの光明を投げつけてゐる。いはゆる鎌倉佛教の「革新的」性質は、革新的勢力を代表するかの擬態を採つた新興武士階級の鬭争力から正しく説明されてゐる。源平、承久、建武の諸亂に於ける佛教(特に

天台眞言及び禪)の役割は、暗示されてはゐるが尙ほ突込んだ研究を要するであらう。室町期に就いては貿易業と寺院、一向一揆等に關して、舊宗教史には殆ど見られない優れた觀察が爲されてゐる。徳川時代の寺院の農村進出に關しては省略されすぎた憾もあるが、政府の寺院政策、新興宗教の發生儒教及び國學に復古神道等に關する取扱かたは、従來の宗教史になれた人々にとつて多くの新しい啓示を齎すだらう。明治以後は比較的簡單に取扱はれてゐるが、これは「現代宗教批判講話」に譲つたのださうである。全體として民俗學の果成の利用も従來のものよりすつとピントに合つて豊富になつてゐる。

要するに、觀方が新しい爲に尙ほ多くの消化し切れぬ點を含んではゐるが、従來の宗教史の巨大な缺陷を補ふ効は大きく、研究の將來の發展の爲の足懸りとしても、甚だ有意義なものとして、各方面の人々にとつて一讀の價值を充分に有するものである。(佐木)

溝口 駒造著

古語拾遺精義

東京中文館

古語拾遺は大同二年に齋部廣成が神祇祭祀に關する家傳と

私見とを上奏したものであるから、古代の宗教を研究するには重要な資料である。これまでも種々の註解書があつたが、多くは信仰の立場から著はされたもの。さなくば餘りに煩雜にして要を得難い。本書は此の點に於いても適好のもの。しかのみならず著者は多年古語拾遺諸古寫本の比較から、その校訂本をものされたことがあり、こゝにも本書の註解書としての價値があると謂はねばならない。(原田)

永田 廣志 共著
秋澤 修二

現代宗教批判講話

東京白揚社

具體的なイデオロギーの歴史に關する唯物史觀の適用は他の部分に比して稍々立遅れた觀があり、公式主義の弱點を免れない點があつたが、近來種々の原因から、この方面の著しい進歩改竈が見られる。外國に於ける日本史研究の飛躍と、國內研究者の不撓の努力とが、この事の重要な原因を成してゐるのは疑はれない。本書は第一に宗教の起原と發展、その本質の一般の問題を略述し、第二に日本の宗教史を稍々詳細に概説し、第三に現代の宗教の分析、宗教論の批判に力を盡してゐる。第一の部分は既に「無神論教程」その他で述べられた事の要約であるが、第二の部分は多くの點で新領域の開

拓であつた。一々の問題を茲で紹介する餘裕は無いが、一例を挙げれば、氏神から産土神への轉化を、單に血縁社會から地縁社會への發展に應ずるものと見ないで、民族的なもの(と云つてもデュルケム流のクランとは違ふが)から民族宗教に變化し儒教によつて捕獲された神道が佛教によつてその矛盾を止揚され、(神社の衰微)次いで國家的土地所有から大土地私有への移行に伴つて、これらの私有地に相應するものとしての地域的神社がいはい復活した、との動的な見方を示してゐる。巖木氏の「日本宗教史講話」と對照して研究するとき、一般宗教史家も多くの暗示を汲取る事ができよう。

第三の部門のうちで「宗教復興」に關しては、これを、既成宗教の統制化、類似宗教の氾濫、ジャーナリズムに乗る佛教復興の三に分類し、第一のものを最も基本的だと設定する。最後に、友松、本莊、小野、河面、大江諸氏の宗教擁護論に對するかなり詳細な反駁が載せられてゐる。(佐木)

日本宗教學會 第三回大會紀要

本書は日本宗教學會第三回大會に於てその研究を發表された五十氏の論文集である。第一篇宗教學の部、第二篇宗教史の部に分れ、更に各々四分類されて居る。發刊の遅延はとも角として、會員諸氏のその専門的研究の一端に接する事が

出來吾人にとりて益する所多大なるものがある、左に各分類並びに題目と氏名とを擧げて置く(尙限定出版の所少數の殘部あり、よつて希望者は立正大學宗教學研究室宛申込まれたし、特價金一圓五十錢)

A 宗教哲學の諸問題

宗教的非合理性(久松眞一) 神祕主義と辯證法(柴野恭堂) 内在神と外在神、主觀神と客觀神(帆足理一郎) 佛教々義の合理性に就ての一考察(稻葉文海) 佛祖の限界と飛躍(望月歡厚) 佛教に於ける宗教性に就て(岡邦俊) 神學の獨自性に就て(菅圓吉) 佛典研究の方法論的一考察(尼崎數眞) リツケルトの宗教哲學に就て(石橋智信)

B 宗教心理學の諸問題

宗教的情操とその型(上野隆誠) 高砂族の他界表象(及川眞學) 兒童の自然現象觀と宗教意識の發達との關係(關寛之) 日本青少年の宗教的情操の發達と日曜學校の影響(神根振生)

C 宗教社會學の諸問題

インクイジションとその影響(金山蒲重) 莊園と宗教(圭室諦成) 社會的態度としての宗教(村上俊雄) 佛教徒の經濟生活に就て(西義雄) 宗派の對立性に就て(宇野圓空) 國家組織の發展と神々の統一(原田敏明)

D 特殊問題

宗教と神祕主義との限界付けの試み(濱田本悠) 傳道と運輸の線に就て(小松雄道) 宗教地理學の提唱(稻垣丁俊) 宗教

々育の原理としての教育勅語(宮地港) ギイヨーの未來の無宗教に就て(吉水十果) 獨逸に於ける民族主義と宗教(相原一郎介) 日本社會事業史上の神佛基三教(谷山惠林)

E 一般宗教史の諸問題

古代に於けるキリスト教と東洋諸宗教との争闘(佐野勝也) 教團史に於ける二つの時期(眞野正順) 法華經壽量品の思想と新約ヨハネ傳の思想に就て(石田友治)

F 日本宗教史の諸問題

「日本佛教史」考(花山信勝) 法華正系思想の展開(山川智應) 弘法大師の實相觀(神林隆淨) 弘法大師と傳教大師の立場(上田天瑞) 鎌倉時代の彌勒信仰に就て(寺崎修一) 摺筆先に現れたる刻限思想(上田嘉成) 宮座の發達(豐田武) 國語國民主義と宗教の發達(養田胸喜) 日本宗教思想史に於けるドチリイナの地位(飯田苑一) 年中行事に現はれた民間の宗教生活(杉浦健一) 梨木神社(黒住宗武) 岐阜縣に於ける神社の現状(寺澤智丁) 豆州來宮神社に關する宗教學的研究(加藤玄智)

G 東洋宗教史の諸問題

古ウバニシャッドに現れた婆羅門族と王族との關係(山本快龍) 不三金剛のタトウラトナーヴァリー(宇井伯壽) 支那佛教史の區分に就て(布施浩岳) 十不二門に於ける一念に就て(大久保海仁) 寶林傳特に婆舍斯多に就て(常盤大定) 巫堂に於ける死神賽神(金孝敬) イラン語族民衆と大乘佛教(羽

溪了論)大集月藏經に就て(矢吹慶耀)印度佛教建築私考(財部健次)

H 西洋宗教史の諸問題

國民的宗教復興としての十九世紀基督教社會運動(小關紹夫)
パウロの宗教信念の核心(三枝義夫)イニス誕生年代に就て(櫻井匡)タルムツドに於けるイニス觀(大畠清)(柴山)

佐野 勝也著

使徒パウロの神祕主義

東京 第一書房

本書は著者が東大に提出された學位論文に多少の修正を加へ、附録として近代に於ける「原始キリスト教の宗教史的研究」を附加して出版されたもの。著者の明快の筆は所謂論文の晦澁無味を忘れて興味深く讀了し得る。挿入された多くの寫眞も亦興味深く理解を助けるものである。

第一章資料の問題に於て、まづ學界の大體の定説としてロマ書コリント前後書、ガラテヤ書、テサロニケ前書、ピリピ書、ビレモン書の眞を認め、殊に前六書簡を以て本書の主要資料とし教會書翰は別として、他の三書及び使徒行傳は寧ろ部分的に理解の補助手段として用ひられてゐる。そして近代に於ける重要なパウロ研究を廣く涉獵しつゝパウロの神祕

主義を検討されてゐる。二章から四章まではパウロの生ひ立つた世界、ギリシアの文化の環境と修養時代のパウロ、及びその同心に到るまでの「迷へるパウロ」の内的研究である。こゝに、セプチニアギンタニダヤ人としてのパウロの、ヘレニズム文化を受けつゝそれにのみ陥らず、ユダヤ的教養を有しつゝその範圍を越える彼独自の神祕主義構成の素地が顧みられるのである。次に「神祕的體驗の出發點」としてのダマスコ途上の同心と、シユワイツニル・ゼニムス、レーマン等の神祕主義觀とパウロの思想との比較が論ぜられ、その思想の神祕主義として含む諸問題が掲げられてゐる。以下の數章に於て、主なるキリスト、信仰、聖禮典、信愛望などを觀點として彼の神祕主義の特質が汎ゆる角度から検討され、そして密儀教的神祕主義でもなく、終末觀的神祕主義でもない、獨特のパウロ神祕主義が論結されるのである。こゝにその詳細の紹介論述は出来ないが、我國に於ける基督教研究の躍かしい一收穫であり、教へられるところ多きを謝する次第である。

(丸川)

田邊 壽利 著
大思想文庫 22

コント實證哲學

畏友田邊壽利氏は恐らくわが國に於ける隨一のコント社會學の研究者であり理解者である。本書はコントの代表的著述「實證哲學講義」の内容を四六版三〇〇頁たらずの解説のうちコンデンスしたものである。全六卷六十章數千頁に亘る活潑なる原著しかもその内容たるや數學、天文學、物理學、化學、生物學及び社會學と云ふ廣大な領域に關連してゐる原著をその精髓を巧みに把握して而も平明に敘述されてゐるのは非常な成功であると思ふ。加ふるに著者はこの略述の中に於ても、從來の實證主義又は *contisme* に關する定説に近きものさえも獨自の社會學的見地からして修正する必要を惻眼にも見逃してゐない。

コントの實證主義がその前期思想としては知識哲學を確立するための「科學的實證主義」これに反して後期思想は宗教社會學に到達すべき「宗教的實證主義」と言ひうるにしてもこの二つの實證主義は外見對蹠的なるかに考へられるが、コント自身はこれを以て一精神の當然なる發展を確信してゐたことを指摘してゐるのは正しい。その「人類教」は *contisme* の當然の歸結であつて、所謂前期と後期との思想間に相容れ難い *leitens* が存してゐるわけではない。

その「人類教」がカトリシズムの影響を蒙ること多大なることにも興味を惹かる。この方面の研究は著者が目下纏められてゐるとときく「コントの宗教社會學」の公刊に大きな

期待がかけられるわけだ。何れにしても、本書は最近刊行されたコント哲學一般への入門書の白眉であると推賞せざるをえない。(古野)

高柳 伊三郎著

福音書概論

東京 新 生 堂

嘗てはインスピレーションの妻としてそのまゝ信據運奉された福音書も近代の批判的精神に逢つて言はず一文獻、一史料としてユナ／＼に刻まれ、批判討究されるに到つた。勿論古い過去に於てもそれに對する疑問批判が全然無かつたわけではないが、併しその徹底したる研究の出發は大體十八世紀後半からとら見れるであらう。そしてこの百餘年の間に實に充棟の著述がその爲になされてゐる。時には殆んどこれを以てイエスの眞相を知るに由なしとまでされたが、併し依然、イエスを知る爲に福音書が最重要の史料であるに間違ひはない。又それ故にこそ匏くなき追求研鑽が積まれてゐる。現代に於てはその研究結果の大綱に於ては大體に定説が成つてゐるが、併しなほ諸部分に於て多くの問題の残つてゐることも認められる。

海外に於けるこの種の研究の多きに比して我國に於ては未

だこの方面のものは寥々たるものである。然るに今高柳氏によつてこの纏つか學的立場に立つての研究結果の發表されたことは大なる欣びである。尤も本書は特に諸問題を追究して新説を示さんとするのではなく、從來試みられた諸研究を出来る限り包括的に概説批評し、諸學說に就ての理解を興へんと圖意するものであり、それだけ一般に對する利便は大なるものがある。著者はその第一編總論に於て、先づ福音書の起原と歴史とを記し、二章に福音書の批判的研究の經過、現狀を敘述批評してゐる。そして第二編に於て、福音書の共通史料としての、及び、マルコ、マタイ、ルカ、ヨハネの四福音書の成立、言語、著者、内容的等が詳細に論議される。九、六號による菊版四百頁に近い大冊であり、猶附録された数百の参考文献及び索引は、この方面の研究者にとつて利するところ多いであらう。著者がこれらの準備工作を経てその目的とされるイニエス傳研究を成就される日を期待するものである。(丸川)

東北帝國大學編

西藏大藏經總目錄

仙臺 丸善書店

近來佛敎の研究が進むにつれて西藏の藏經を研究する必要

が痛感されて來た。總じて西藏の藏經のみに存して漢譯にも存しないものが多數あるし、また西藏語から原典の梵語への還元は漢譯に比して遙かに容易であるため、この方面の研究が重要性を持つものであることは言ふ迄もない。然るに西藏藏經は殆んど未だ出版せられてゐないし、従つて藏經が果して幾程漢譯に或は梵文に存し、また存しないかと云ふことも全く不明であつた。この不明を拂ふものとして大谷大學目錄が生れたが、東北帝大には更に完全な藏經が得られ、これに依つて宇井教授、鈴木教授、金倉教授、多田講師が十年の長きに亘つて對照整理し、齋藤報恩會の補助を得て出版せらるゝに至つたものである。その十年と云ふ長き間苦心學界のために盡されたこの勞作に對して我々は感謝しなければならぬ。因みに賣捌所は仙臺の丸善支店である。(梶芳)

山田 吉彦譯

レザブルル未開社會の思惟

東京 小山書店

改めて云ふまでもなく客觀的事實を重要視する儀禮主義的なデニルケミアンの中にあつて、これに對して原始的の心意の社會心理學的研究を續けて居るレザ・ブルルの存在はニエイクなものであり、此方面に關する彼の著としては此處に就

譯された最初の著 *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* を始めとして「原始的の心意」「原始的の靈魂」「原始的の心意に於ける超自然と自然及び最近著された「原始的の神話學」がある。彼の學說に對する賛否は既に吾學界に於いても屢々繰返された所であるが尠くとも未開民族の特に心理的の部面を探究するものに取つては彼の傾向は常に一つの方を與へるものとして常に考慮が拂はれねばならぬ。今これらの著作中最も基礎となる融即の法則を含んで居る最初の著が遅ればせ乍ら邦語に移し植えられたことは欣ばしい。譯名は獨譯との中間を採つて居るが佛語の專攻家によつて流暢な原語譯として學的用語も正確に信頼し得るものであり、近來の學術的翻譯書中の最良の一つと數へ上げられるであらう。又巻頭の原著者自身の日本譯への序も得がたきものである。

(中野)

永橋 卓介著

イスラエル宗教の異教的背景

東京 日 獨 書 院

如何なる民族の宗教に於ても、その未開時代には原始的な宗教思想、宗教現象の存するのが普通である。徹底した唯一宗教である如くに考へらるゝイスラエルの宗教にあつても、

その宗教思想に於て多神教、混合宗教、單一神教等の時代があり又其の宗教現象に於ても頗る原始未開なものが少くない。イスラエル宗教に於けるかゝる原始的な宗教思想、宗教現象而して、其等が次第に高度のものに發達して行く過程を跡づけることは極めて興味ある。けれどもまた極めて困難なる研究である。此の研究には、イスラエルに於ける歴史的事件——他民族との接觸交渉もその重要なものの一つ——を背景とし、原文の精確なる批評をなしつゝ、イスラエルの如何なる事情のうちに其の宗教思想、宗教現象が現出したか、また如何に變遷したか、更にイスラエルが如何なる觀念と態度を以て其等のものを持つたか、を考究しなければならぬ。たゞ、

イギナリ、原始的な宗教觀念、宗教現象は凡てイスラエル固有のものに非ず、他の未開民族より受けた「異教的」なものとなしてはならない。又、たゞ雜然と舊約聖書から其の事例と覺しき箇所を取出して羅列しても、それは殆んど何の價値をも有しない。この見地からする時、本書の著書には多く缺くる所あるを悲しまざるを得ない。

たゞ著者が舊約聖書より原始的な宗教現象を列擧するに先立ち、其の現象についての一般的敘述を先づ試みてゐる方法は適當である——其の敘述の内容には多くの問題があるとしても、又所により、事例を舊約外典や新約聖書にも求めた點は面白い。

著者自身が語る如く「諸外國に於ても類書は少く」——我國

に於ては全く類書をもたぬ極めて珍らしい「本書の如きが公にされたことは喜ばしいことである。(神保)

Gunz, Johanna

Sozialismus und Religion im Deutschland
der Nachkriegszeit

München, 1934

カールブライイ等の所謂「假装的宗教」の相のもとにいろいろな社會現象とくに社會主義の理論や運動を觀察しようとするものであつて、スジとしては新らしいものではない。所謂宗教の外に宗教性といふものをたてて、社會主義理論や社會主義運動をそこからみようとするものである。

宗教と社會主義理論との對立についてはやはりマルクス主義をみてをる。そして、戦後宗教と社會主義との融合についての考へをカトリックとプロテスタント及びドイツの宗教的社會主義運動等についてたどつてをる。

着眼の上に大きな興味はないが、戦後の宗教と社會とに關する彼の國の理論及び運動の展望がしてあるので、その點を見るのに便利な書物である。(石津)

Hecker, F. G.

Religion.

London, 1935

二頭の海蛇(戦争と高利)と喰ふか喰はれるかを闘ふラオーン(人間)の像で象徴される進歩的な「二〇世紀叢書」の一。著者の「ロシア社會學(舊版)及びソヴェート下の宗教」は既に邦譯もあり、他に「宗教と共產主義」等の名著もある。嘗てモスクワ神學校(正教)の進歩的分子であり、革命後も眞の宗教者の進路をソヴェートの宗教止揚の支持の裡に見出してゐるが、しかもその態度は窮極に於いては同伴者的に留り「人間」に對する深い愛着と信頼とを寄せてゐる。本書では現代の宗教問題(主としてキリスト教關係に限られてゐるが)を鳥瞰的に紹介し、現代社會に於ける宗教の機能反宗教的及び護教的諸傾向等を整理排列し、根本的に對立する二つの世界觀——一方では觀念論とその千變萬化的諸形態、他方では辯證法的唯物論——にまで溯らなければこれらの錯雜した諸問題は解決され得ない事を強調してゐる。結論として彼は云ふ、ソヴェート、コミニニズムに於いては「一人が尊敬の精神や生活の物質的の必要に應ずる以外のあらゆる渴望を失くして「了んだらう」との誣告は全く的外れであつて、「人間精神がどんな恐怖錯綜にも妨げられずに咲出する事のできる條件」がそこに創出され、「その本性の内に蓄へられた隠れた寶物が目の眼を見る」に至るのだから、問題は、この本性の内に宗教的と呼ばれるものが(本能的に)内存するか、或ひはその逆かによつて、解決されるだらうと。この場合には

恐らく人間性の問題の再検討と宗教の定義の整理とが問題となるのであるが、これらを徹底的に取扱ふのは更に數冊の頁を必要とするであらう。

要するに本書は一方では宗教學の象牙の塔と、他方では黨派的な無神論と、而して兩者の間に無節制に彷徨跳躍する「素人」的戦ひは御都合主義宗教論をしか與へられてゐない現代の知識層にとつて、批判的宗教研究のかなり信頼できる手引として獨特な價値を有し得るであらう。例へば量子論、不確定性原理、偶然論、因果律否定論等々の、現にこの國の文壇に於いて再燃してゐる「科學的觀念論」の論争も、經めて解説してある。(佐木)

Hensel, Paul

Religionsphilosophie

Göttingen, 1934

本書はエルランゲン大學の教授であつたヘンゼルの遺著である。彼は「倫理的知識と倫理的行爲」(一八八九)、「カーライルの社會政策的著作」(一八九四—一九八)、「カーライル」(一九〇〇)、「倫理學の主要問題」(一九〇三)、「ルッソ」(一九〇七)等によつて、宗教哲學者としてよりは新カント派の倫理學者として知られてゐる。しかし彼の倫理學説は、倫理的公式と事實の間に動搖し、認識論的歸結に於て宗教の

現實性に向つたものであるといはれてゐる。

編輯者ザウエルが序文に於て述べてゐるやうに、本書は三部、即ち體系的な部分、歴史的な部分及び三つの論文に分たれてゐるが、ヘンゼル自身の筆になつたものは、その序説のみであり、他は聽講者のノート等によつたものである。従つて、誤解された點、不明瞭な點或は誤りも尠くないが、それによつてヘンゼルの責めるべきでないことはザウエルの辯護の通りであらう。

先づ體系的な部分で、科學と宗教、倫理と宗教、藝術と宗教、宗教的者の範疇を述べてゐるが、かうした敘述の形式の中にも既に新カント派的特徴を見出し得る。ヘンゼルの序説「宗教哲學の使命について」によれば、この探究の目的は宗教的確信を喚起したり、新しい宗教的觀點を與へたりするにあるのではない。また宗教哲學は新宗教の樹立を志向したり諸宗教に共通なるものを抽出しようとするものでもない。彼はこゝで批判的論理を強調し、宗教が他の價値領域と如何に關聯してゐるかを述べようとしてゐる。

全體を通じて敘述は比較的簡單なものであり、前述の如き論旨不明瞭の缺點を有つてはゐるが、問題とするに足る多くの示唆を與へてゐること、新カント派宗教哲學の新著として興味あるものである。卷末にミニッツフーベルの「パウエルヘンゼルの宗教哲學は何を意味するか」が附録されてゐる。

(小口)

Hepner, C. W.

The Kurozumi Sect of Shinto,

Tokyo, 1935.

ヘプナー博士は西暦一九一二年秋、日本宣教師として來朝し、爾來日本研究に没頭し、十數年前からは特に宗派神道中の黒住教をその研究の對象に選び、神戸郊外に居住する關係から屢々岡山の同教本部を訪れ、直接その方面の人々に接し又堪能な日本語の力を以て同教の文獻を研究し、更に神道一般に關する研究を深め、これを宗教學の知識を以て纏め上げたのが本書である。是まで一般の神道については外國人の著書も少くなかつたが、宗派神道について詳しく紹介されたものが無かつたと云ふ點からも、この書には特別の意味がある。しかのみならず、本書は著者が學位請求論文としてエール大學に提出し、昭和八年その學位を授與されたものである。それを以てもその内容の學的價値が示されてをるといつてよい。尙ほ本書の如きが我が國の精神文化を外國に紹介し、彼我の接近に資すること少からずとして、國際文化振興會は特にその出版の補助をなして、我が國に於いて版行することが出来たものである。(原田)

Karsten Rafael

The Origins of Religion

London, 1935

我々は心からの喜びを以て此の書を原始宗教の研究者に紹介する事が出来る。著者ラファエル・カルステンはフインランドのフェルシングフェオルス大學の道德哲學の教授であるが南米の土人の實證的な研究者としては既に知られてゐる。その著書 "The Civilization of the South American Indians with special Reference to Mazic and Religion." 1926, London. "Indian Tribes of the Gran Chaco." 1932. 近くは "The Lead Hunters of western Amazons" 1935 があるが今また此の宗教の起源なる一卷を公にした。

我々は此の極めて整うた書物から近來特異なる宗教起源論を聞く事が出来る。タイラーやフレイザーの宗教に關する所論を讀んだ人々はカルステンが此等の學者と一連の地盤に立つ人である事を知るであらう。タイラーのアニミズム以來、その否定に於て多くの形でブレアニミズム宗教起源論が唱導せられ、それが滔々たる現代の傾向である。然るにカルステンによれば宗教の起源はアニミズム的でありそれはアニマチズム的なものを背後に潜ませてゐるにすぎぬ。カルステンの業を人は宗教學說の逆轉ではないかと思ふかも知れない。所

がカルステンは之を忠實に資料的に主張するのである。例へばマレットがブレアニズムの論據とした資料の如きもカルステンは一々に就てそれがアニミズム的なるものにすぎぬとして論駁してゐる。極めて資料に忠なるの故を以て、假令それが宗教學說の逆轉であつても研究者を傾聴せしめるであらう。ことに書中に引用せられる著者自らの熟知せる南米のインディアンの資料、及び著者の國の關係上フアマリアーである Finno-Urgian の資料等はことさらに讀者の注意をひくであらう。引證、リスト共に有益。Kegan Paul の出版である。(刪)

Mc Cabe, Joseph

The Social Record of Christianity

London, 1935

「考へる人」文集第五一號。著者は矛盾に堪へ切れずにカトリック教會を飛出してから、教會攻撃に多年橋大の筆を振ひ續けて來た老戰士。これはその諸大著のいはゞ要約である。彼は「高等批評」の成果を縦横に驅使して、キリスト教史を全く新しい形で書上げる。同教が社會に理想と道德とを與へその進歩向上の爲に著大な貢獻を爲したとの常識を、彼は痛烈に破砕する。キリスト教の貢獻と稱されてゐるものは悉く他からの借物にすぎず、キリスト教はそれらに對して逆の機

能を營みつゝ、いはゞ厭々ながら取上げるに過ぎない。「パルシア的」世界教の一であるキリスト教は(神話時代でなく)歴史時代の端緒をパウロに至つてはじめて有つが、それは中世の暗黒の最大の責任者の一である。プロスタントはフランス革命等に数倍する血の悲惨を招來し、その本質を現代社會の腐敗に於いて暴露してゐる。現實に於けるキリスト教の害悪をよまかしの得ない信者達は黄金時代を「原始キリスト」に求めるが、それは後代的抽象の産物にすぎない……これらの事實を彼はキリスト教史の各段階に従つて豊富な引證を以て證明してゐる。

宗教的な「常識」に累されて來た事に不滿を感じ、批判的な眼を以てキリスト教を歴史的に把握しようとする現代知識層にとつて、極めて有効且つ手頃な「整腸劑」であらう。(佐木)

Reymann, Heinz

Glaube und Wirtschaft bei Luther

Güterloh, 1924

ルッターに於ける經濟の問題は、從來主として經濟學の領域から、例へば經濟史的にはロツシヤ、ゾンバルト等により、經濟學的にはシュモラー、ノイマン等によつて取扱はれて來た。しかし著者は、かくの如き探究に依つては、ルッターに於ける基礎的なものの把握は不可能であるとし、彼

の神學に關する宗教社會學的探究を試みてゐる。この點で著者はマックス・ゾーベルとトレルチの影響を受けてゐるが、特に後者の影響が目立つてゐる。そして著者は、ルツターの經濟觀を神學、倫理の問題にまで導くことによつて、信仰と經濟との關係の問題を探究しようとしてゐる。著者によればルツターに於て經濟は神の規定せる秩序であり、所謂、勞働は經濟行爲のための必然的基礎であり、交換は經濟機能にほかならない。しかもそれらはすべて神の意志に基底を有つてゐる。

著者はかやうなルツターの經濟觀を經濟行爲といふことに重點をおくことによつて、神學の基礎と關聯せしめ、これによつて、そのテーマを國家、法律、社會改革との關係の問題から區分しようとしてゐる。福音と現世の問題からはじめられてゐるその敘述はトレルチの「宗教改革に於ける福音と現世」に影響されてゐるやうであるが、著者の目的は經濟をめぐつて創造と罪と愛との辯證法的发展を敘述するにあるといふことである。

因に本書はライプニッツ大學に提出された學位請求論文である。(小口)

Shirokogoroff, S. M.,

Psychomental Complex of the Tungus.

London, 1935

本書はツングース及び滿洲族研究の第一人者である著書多年の調査研究の集大成であるばかりでなく、同時に著書の民族學概論ともなるものである。

序説から初めの三章まで著書の方法論の説明にあつてゐる。これによると一の民族特にツングースの様な民族の理解には全體として、即ち Psychomental Complex としての研究がなければならぬと云ふ。これを行ふのが著者の所謂 Ethnology であつて、今迄 Anthropology, ethnology, Linguistic, history 等各々離れ離れに扱はれ勿論 Ethnography と云つても物質文化、言語、社會組織、經濟生活、藝術宗教等が何等の theoretic な統一なく觀察、記述された。この缺點を改めるため ethnical unit を取りつて Psychomental Complex を著者獨特の方法で究明する理論の説明をなしてゐる。

以下尨大な本論はツングースの文化全體を述べてゐるが、然しそれは無統一の羅列でないのみならず、チャント説明の目的と中心をシヤマニズム研究に置いてゐる。従つて先づツングースが持つ物質、生命、靈魂に關する觀念を言語、自然環境、社會組織の上から明かにして、この民族特有の精神生活即ちシヤマニズムを描き出した。次いでこれと關連して多くの習俗行事と關連してシヤマニズムの分析的研究をしてゐる。東北アジアの特色あるシヤマニズム研究にはなくてはならぬ大文獻である。(杉浦)