

日本に於ける現代文化の危機

(ドイツ人に對する講演)

姉 崎 正 治

全世界が一つの深刻なる危機又は轉換期にあるは何人も知る所である。が眞の禍因が何處に在るかは餘り明かにされてゐない。各國民は何れも、此を自國の問題としてのみ觀察することは出来ず、現代のこの世界的危機と引き離しての解決は望むべくもない。かゝる關係に於いて、日本國民が、世界特に西洋諸國に對する態度に變化のあることを認めるが必要であらう。

日本は前世紀の末葉三十年の間、熱心に研鑽と努力とを續けて、専ら西洋各國に倣ひ、科學と工業とを併せ、その陸海軍備を取り入れることに努めた。この點は先づ成功して、曾て北方大國の侵略に抗し得て、これを喰ひ止めることの出來たのも、この努力の賜であつた。然し、その結果として安定と満足とを得たであらうか。結果は正にその反對で、更に重大なる難關に直面し、押し迫る危險に遭遇しなければならなくなつた。世界大戰後の經濟的成金時代も夢幻の如くに消滅し、更に工業の發展とこれに伴ふ勞資間の反目は、新なる不安を社會に齎らした。もとより、科學的文化の進歩と新しい教育方法の確立とは、その効果の見るべきものはあつたが、その中には、祖先から傳承し來つた道德的觀念、宗教的信仰、社會的傳統と相容れぬものがあり、これが爲め、從來あれ程その採用に熱中して來た西洋文化の價値が疑はれる様になつた。

世界大戦、殊に戦後に起つた諸々の事件が、如何に廣汎に、西洋と近代文化に對する吾が國民の敬意を喪失せしめたかは、蓋し想像以上である。曾てヨーロッパに學んだ吾が國民はその師に對する信頼を失つた。こゝに勢ひ、かの國際關係、西洋諸國に於ける政治的地位、經濟的事情が、特に日本との關係に於いて重大なる意義があることとなる。この問題に就いて、こゝで深入りはしないが、西洋諸國に對する日本の尊敬の喪失と不信が、現代文化の實際的價値に就いての疑問を強くしたことは、これを取り立てて見なければならぬ。

科學の成果は通じて有益ではあるが、而かも不幸にしてそれは又蠻行虐殺の具にも用ひられる。日本も亦科學的進歩の悪用に於いては、勢の赴く所、心ならずも西洋と相競ふまでに至つてゐる。そこで、人生に對する近代科學の意義を疑ひ、科學は人生を救済し得るや否やを眞劍に疑ふに至つたのは覆ふべくもない事實である。科學のこの悪用はさておき、科學文化の強力な結果は、機械の驚くばかり増大する使用と、あらゆる形に於いてする人生の機械化である。それによつて日本も多くの恩恵を受けた現代機械文明の利益に就いては何人もこれを疑はない。これに就いては、日本は海の彼方の隣國アメリカから最も甚大なる影響を受けた。而かも今や所謂の自然の征服は、果して眞の勝利であると言ひ得るや疑はるゝに至つた。蓋し、防疫その他に於いて見られる如く、自然はある程度まで確に科學的知識によつて征服しなければならず、又征服し得るものではある。然し、これらは如何なる場合にも、自然の法則、自然そのものと調和して得たものであることを忘れてはならない。科學は常に自然に適應こそすれ、決して自然に逆行するものではない。これをしも征服と呼ぶのは人間の自惚ではないか。吾等東洋人は恐れる、西洋人中、かゝる自家陶醉に陥らないもの、果して幾人かある。

現代工業はこの自然征服の希望に科學の結合した產物である。工業のもたらす利益は固より大きい。この事實を認識した日本は、その過多の人口と相俟つて、近代工業の移植に成功したが、同時に、西洋各國が惱み苦しんでゐると同一の問題に逢着した。即ち、機械と組織の重壓、家族生活の頹廢、富の局部的集積、これら諸々の難問題は各文明國には共通ではあるが、又日本の場合には特殊なる次の二點がある。

一、日本は現在もなほ農業國、特に米產國である。一切の社會機構、一切の道德的傳統、且つは宗教的觀念も米の栽培と密接なる關係を有し、かの機械工業とは正に對蹠的である。日本の難問題は工業的生活から生起し、殆ど生活の各領域に互つて影響した。

二、他は西北方の隣國から穩密に宣傳せられる共產主義のしぶねく又氣味のわるい脅威である。マルキシズムが單に現代工業生活の產物であるや否やは問題であるが、そうだとすれば、日本に於けるその瀰漫を可能ならしめるものは、實に吾が國の工業化である。謂ふ所の科學的社會主義が未熟な青年を捉へて、これに心酔せしめる危険を日本は痛切に感じてゐる。

かく、日本は西北方の大國からする共產主義プロパガンダの言葉巧な影響を受けてゐるが、他方、又東の方、太平洋の彼岸から巨大な資本主義の恐るべき壓迫を蒙つてゐる。日本に行はれる現代工業資本主義、並に、其に伴ふ經濟組織は、實に多くアメリカを範として組織されたもので、アメリカ合衆國が日本資本主義の師表である。而かも日本の資本主義は已にその舊師に迫つて、これと相争はんとする迄に發展した。而も國民は、その階級的所屬、思想と好惡の個人的差異は色々あるにしても、この資本主義的支配の發展を不安と焦慮とを以て看ると言

ふ状態である。この最後の點は、二つの利害團別——一は工業界、財界等、又政府に接近せる一派や政黨、他は知識階級中の理論家、傳統尊重の道德論者、並びに陸海軍人に互る一派——の間に離反の存することを考慮する場合、特に重要である。

更に、資本主義の膨脹發展は、日本の政治植民經濟に對する四方からの包圍をもたらしした。こゝにアメリカが最大の役割を演ずる。この包圍の爲めに、日本國民の敵愾心は歐米に對する不信の強烈なる刺衝となり、それは全西洋文明に對する不信の表現となる。この點は、今日の日本の複雑なる幾多の問題と關聯するもので、一例を擧ぐれば、日本の國際聯盟離脱は、前述の諸問題に對して、日本國民の有する一般的感情の表現に外ならないのである。

日本のこの國民的反激は、單に頑冥な反對や、受動的なる抵抗、又は世界から孤立せんとするものではない。その原動力は宗教的理想、道德的精神、精神的熱望と結合してゐる國民精神の復活の中に求めるべきである。而もその運動の契機たるや、獨り日本の傳統精神によるのみならず、又全アジアの精神的文化によつて支持されてゐるのである。

試に問題を前に返して論ずれば、米作農業は日本の國民生活の基本である。米の栽培はある意味で一つの宗教である。土と水と熱とで與へられる生命の根源基礎を大自然の恵みと見る意味に於て特に然りである。這般の消息は、日本の神話にあつては天津御空に光り輝く女神となつて化身してゐるが、それは又、皇室及び日本全國民の遠つ御祖と信ぜられる。勿論、農耕に人の勞力を要しないと云ふのではないが、大自然の豊かな恵みがなければ

ば一切の勢力もその効がない。日本の神々の世界には、中央に位する女神の外に、無数の神々、神祇、神靈があり、而もそれらの神靈は超絶した天上の神ではなく、吾等の間に伍し、吾等と生活を俱にする同族であり、近親であり、伴侶であると信ぜられてゐる。かゝる神と人とを結ぶ親縁關係こそ、今日神道と呼ばれる古代宗教の根本的特徴である。それは自然崇拜、神祇崇拜又は祖先崇拜の宗教と呼ぶことが出来よう。この宗教があらゆる方法で佛教、道教、儒教と融合し、かくて深さと共に幅を擴げて、アジア的宗教を形づくつたのである。

日本國民が現代の科學的文化と機械至上の文明に反對するのは、假令個々の日本人が明かにそれを意識せると否とに拘らず、又現下の衝激が觀念的省察から出るよりも、寧ろ實際經驗の上から出たものであるにしても、如何に深く日本國民の精神的傳統と生活機構とに根據を有するかといふ事は、これによつて知るべきであらう。

神話の問題に就いては、日本人は今もなほ神話的雰圍氣の中に生活してゐる。日本の神話は、國民がその國土と自然と生命とに就いて有する理念の結晶で、數千年來、父祖相傳の感激と渴仰との堆積である。かくて神話は國民の精神界に於いて現に生き動ける力であり、社會生活と國民の歴史とに緊密に結び付いてゐる。尤も、これらの神話と傳統とのすべてが文字通りそのままに信ぜられてゐるのではなく、神話の本質的内容が國民の信念と渴仰とを與へてゐるのである。神話と歴史は一つになつて、萬世不易の皇室として體現し、全國民の鞏固なる團結となつて現はれる國民的統一の根幹をなすものである。但し、國民的傳統はこれを科學的に、歴史的、批判的に考察する場合、何等の問題もないといふのではない。否、此等の抵觸こそ刻下の論争の一部であり、精神界を始め、政治・教育並びに社會生活のあらゆる面に亘つて、左右兩翼の間に於ける激烈なる鬭争の中心點をな

すものである。かく觀察し來れば、日本も他のアジアの諸民族と共に、近代的西洋文化の影響から生ずる同一の諸問題、即ち、傳統的文化と科學的教育と、舊來の農村生活と工業組織との間に起きる相剋から生ずるすべての問題に悩まされなければならなくなつた。とは言へ、日本の悩みは、只に東洋と西洋との間隙によるばかりではなく、現に西洋各國も當面してゐると同じ、全世界を通じた文化の危機と切り離すことの出来ないあらゆる難關と苦惱とによるものである。

そこで日本に於ける現代國民生活の危機は、現下の世界的危機と關聯して生ずるアジア問題の代表的なものと言へる。ガンヂーの紡錘とマンチエスターの機業との間に起つた抗争はひとり印度だけに留まらない。同様の抗争は日本にも農民の死活問題として現はれてゐる。支那諸省に於ける共產軍の猖獗による農村社會の荒廢と家族的生活の破綻は、日本に於いても亦これを見ることが出来る。即ち、形こそ異れ、傳統的觀念とマルキシズムとの闘争、幾分緩和された形で現はれてゐる家族制度と個人主義との闘争の如き、これである。

此に於て、吾々は近代文化の價値を今一度反省して見なければならぬ。何人も科學が文化建設の最も重大なる要素の一たるを認めないものはない。各時代にはそれ／＼その時代に特有なる科學的成果があつて、その時代の文化に貢獻して來た。だが、現代の顯著なる特徴は、科學萬能の普遍的信念から出て、科學に與へられてゐる餘りにも優越せるその地位である。實際、現代科學は中世的知見に比して殆ど對蹠的である。蓋し、前者は、實驗的探求とその利得の中に、それが端緒と原動力を求めるとに反し、後者は、神によつて啓示された眞理と、神の定め給ふ法則との範圍の中で、神慮を知り、神意を忖度せんとするものである。

中世的知見が神意を享け、神の定め給ふ方式に遵ふにあるに對し、現代科學は探求とその結果の利用の上に立つ。従つて、現代人のこの精神が、かの「自然の征服」と言ふ語の中に、その強い表現を見る如く、人類を以て自然の統御者となすは當然の事である。故に科學は、自然と人生の中、最も具體的に捕へ得べき、又接近し易きものゝ方向へとその探求の歩を進めて來て、物理的自然の探求に於ては實に最大なる成功を收め、次いで、物質的生命の問題に關する成果が擧げらるべく、精神的生命の祕奥を探ることに於ては最も劣つてゐる。かくて現代文化が、人間生活の物質的方面に非常な成果を齎したことも怪しむに足らない。然し、人間の興味を物質的價值に向けしめたのは、この科學的氣風が、それ自身又科學的研究の賜たる機械至上の工業と結びついた爲であつた。

かく見れば、東洋が如何に現代文化に反動するかゞ理解されやう。自己の精神的遺産を有し、特殊な見地を持つ東洋の見解は、現代科學とは殆ど正反對の立場から實在を見る。この反對乃至對立は、理論的・思辨的思索の結果ではなく、東洋諸民族の生活の中に、西洋の科學文化が侵入して來た嚴乎たる現實のためである。科學的文化は、物事を多少とも詩的若しくは宗教的に觀んとする精神的態度を威嚇するのみでなく、科學のみで萬事を律しやうとする見方で東洋の見解に衝突し、一切のものを悉く科學的知識と技術とに移さんとさへするのである。科學的知識のこの突撃は、實利的應用の壓力と相俟つて、東洋民族をして西洋文化の權威をどこまでも承認せしめ、他のあらゆる關心と觀念を放棄せしめんとする。

何れにしても、現代科學は、その理論的見地よりも寧ろその實際上的影響に依つて、物の見方の方向と利害の

關心を、物質的世界のみならず、人間の生命そのものに就いてすら、法則の領域に極限して機械化する傾向を示してゐる。東洋の識者といへども、容易に科學を度外することの出來ぬ位のこととは知つてはゐる。が彼等の苦悶は精神生活とその見解を科學的文化から救はんとする所にある。この苦悶は、信仰と直觀と、感情と渴仰と、意志と人格と並んで、智力に正當の地位を與へ得る様にして、世界と生活を一層よき状態に導かんがために、不斷に英雄的努力と精神生活の一大飛躍を試みんとするものである。かゝる綜合が達せられ、それが原動力となり得る様にするには、如何なる文化の形態が採らるべきであらうか。吾等が渴望し夢想する所は、現代の混沌と鬭争とを通り過ぎて、精神文化が、科學と宗教と、西洋と東洋と、これらが相共に伍して存在するにとゞまらず、渾然一體の調和態をなし得る如き高峰をきはめんこと、これである。

再び實際上の方面を顧れば、現代工業機械化の強大なるは改めて説くまでもない。東洋的生活の機械文明に對する反抗は多種多様であるが、日本の反抗と鬭争には又その特色がある。日本の現代工業は最早單なる外國からの輸入物ではなく、自己の生活と生存權の要求とを有して、日本國の本質的な構成部分にまでなつてゐる。五十年足らずの間に外國から接木された工業は、全く同化して今日の高度に發展したのである。

然るに、國民の大部分は農民であり、全國民は今日もなほ米を常食としてゐて、米作米食は一種の信仰となつてゐる。更に注意すべきは、農民と工業労働者との間に今なほ明確なる區別のないこと、並に工業の主要部分が特に纖維工業であることである。而して農業と工業に従事する者の間の流通移動が一つの特色になつてゐる。即ち、**女工は農家から募集せられ、工場に在るとは短日月で、多數は早く結婚して家族生活に歸つて行く。**かゝる

農工併立の社會的經濟的問題を概見して見れば、國民の生活狀態、生活上の習慣や道徳、國民の生活態度に及ぼす影響には特殊なものがある。突如工場に來た農村の子女が、機械の騒音と喧噪と慣れざる群居の中におかれる時の精神的緊張、又逆に、モーターと機械を離れて、農村山村に歸つた工場労働者の感ずる倦怠の如き、何人も容易に想像することが出來よう。同様の矛盾衝突は衣食についても、居住と娛樂についても、結婚の意義と實際についても、又家族團結と道徳意識に就いても均しくこれを認めることが出来る。これが個人的及び社會的生活に變兆又は頽廢を惹き起す。

かゝる緊迫せる狀態は日本に於いて顯著に現はれてゐる。かゝる現象は全く強大な機械産業の社會に通有の事であらう。心靈と生命が機械化され、自然の生命の根源から離れる時、生命は自發の動機や自己支配よりは寧ろ外部の支配を受けることが多くなる。かゝる人生の非人間化こそ、現代生活、特に都市に於いて日に益し現はれる所の、群集の精神狀態の驚くべき動搖、本能的衝動爆發の原因である。人間は機械の力を以て自然を征服したと信じてゐるが、實は人間自らが機械の奴隸となり、自己統御力を失つてゐる。金錢慾、政權慾、離婚の増加、騷擾、掠奪等の現象は、何も現代に限つたものではない。然し現代の現象は、機械と組織の惡魔的支配に對する人間の精神的反抗を示すものとして現代の特徵的相貌であると言へよう。

科學の場合と均しく、機械及び工業も、これを人生から廢止することの不可能なるは明である。

故に問題は、人間が機械に完全に征服せられてそのロボットとなるか、或は之に反して、機械を征服してその主宰者となるに必要な身心の力を恢復するかの點にある。若し前者とならんか、それはたゞ人生の破滅に外なら

ぬ。後者は、都市計畫、音響の制限その他の對策によつて、機械萬能の弊害を多少とも緩和する可能を含むものである。然し問題はこれに盡きない。何となれば、機械による害惡を完全に排除せんが爲めには、人間の精神は強大なる自己支配と剛毅とを要する。即ち、問題解決の最後の點は、機械と組織にあるのでなく、人間とその生活に於ける精神態度にあるのである。

人間の機械に對する制御こそ、今日の危機、特に東洋にとつての問題の中核である。然しそれだけではない。問題の根源は人間の自己統御であり、それは人生永遠に亘る問題である。即ち、機械文明によつていやが上にも煽られた人間の貪慾、忿怒、悲哀、昂奮、困惑を制御するといふことが愈々重大を加へて來た。支那の賢人は言つた。「山中の賊を亡ぼすは易く、心中の賊を征するは難し」と。印度の諺にも、「敵は外にはなくて内にあり」と。

試にスピードに對する欲望増進といふ一例をとれば、遮二無二スピードを求めてこれを制御することをしななければ、スピードのためのスピードとなり、そこには恐るべき危険が横はつてゐる。富を貪り、所有を誇り、快樂を追ひ、冒険に走る等、そうした衝動のまに／＼動くにも、機械文明によれば容易であり、その度は法外に強くなる。が無限にその進むに委せる時は自己の破壊に終る。外境事物で多少は之を制御し得るとしても、結着の變化は、個人的にも集團的にも、人間自身の改善の中に完うせられねばならぬ。

機械文明に對する東洋の反對と要求は正しくこゝにある。同様の傾向が西洋にないと言ふのではない。余の言はんとするのは、精神的理想と道徳的訓練との生ける繼承者たる東洋の最良の力が、現に機械文明と工業的支配

の毒惡に最も深刻に悩まされてゐるだけに、この問題に對して正當に重大なる發言權を有すると言ふこと、即ちこれである。然らば東洋は果してこの危機に對する解決策を有するかと言へば、出來上つた案と言ふものは持つてゐない。實際、努力と問題の要點は、如何にしてこの禍因を芟除するかの外に、精神生活と機械萬能とを一層高い見地からする綜合に達し得るかと言ふ點である。印度の受動的反抗は一つの前程に過ぎない。精神力の大きな啓發、活潑なる高揚、一層高大なる建設、更に人間本質の祕藏の究明、これ東洋の要求であり使命である。日本人にしてこの使命を自覺せず、全力を擧げてこの使命の遂行に當らずんば、日本現下の苦惱は全く無意味であらう。

* * *

本論文は、姉崎博士が昨年六月廿四日、ベルリン、ハルナツク館に於ける講義 *Die gegenwärtige Kulturkrise in Japan* を、雑誌 *Nippon 1 Jahrgang, Heft 4, 1935* が刊行したものの翻譯である。尤も、同六月十四日には、*Le Petit La crise actuelle de la civilisation au Japon* なる題下で大體同様のことを話されてゐる。この佛文のものとの前の獨文のものとの間には多少出入があるが、前者は已に、信人（第四卷、第十二號）にその梗概として紹介されてゐる。

（譯者 村上俊雄）

兒童の宗教的自然遊戯に就て

關 寬 之

兒童の自發的遊戯群及び非組織的遊戯團の行動を觀察する時は、その中に、宗教的自然遊戯や兒童祕密宗教を見出し得る。宗教的自然遊戯とは、兒童の自然遊戯に於て、動物の屍體を埋葬して、碑石を建て、供饗・禮拜したり、試験その他の必至・痛切な要求の生起した時、自然物、人工物を祭り、又は自製の偶像を祭つて祈願・禮拜したり、總て自然遊戯の形式を借りて宗教的行動をすると同時に、斯る行動の中に宗教意識を宿してゐるものをいふ。故に吾人は宗教的自然遊戯を唯々外形的・形式的に宗教的であるが故に「宗教的」とせず、その表現行動の内面に宿る意識活動・心的内容の中にも宗教意識そのもの又はその要素たるものゝ發見されることを要求し、その意味でも「宗教的」としてゐるのである。此等は時に個人的にも行はれるが、多くは群團的に親友等との集結の間に行はれる。又時に私的に、或は自己等の群團内に於てのみ祕密に行はれることもあれば、公然と行はれることもある。祕密に行はれる場合は兒童祕密宗教として取扱はれ、公然と行はれる場合は宗教的自然遊戯として取扱はれる。

宗教的自然遊戯は遊戯の一形式であるから、遊戯は普遍的であつても、これは必ずしも普遍的ではなく、環境

の情況が關係してゐる。併し男児の二八%、女兒の二六%餘は斯る經驗を有する。殊に動物的環境に富む山地たる長野縣の兒童は、斯る經驗に富むことに於て全國無比である。斯かる遊戯は動物葬と偶像禮拜とから成り、前者は殊に多いので、狩獵本能・動物興味の盛んな時期に多く、九歳から著しくなり、一〇、一一歳を頂點として一二、一三、一四歳と谷底へ流れてゆく曲線を描く。而して一五歳には全く消失して、遊戯形式としてではなく、宗教が眞の成人的のものに近接するので、宗教的自然遊戯は消失する。この遊戯は群團形式の最高期たる一〇、一一歳に於て頂點に達し、この時期は狩獵本能・作虐本能・争鬪本能・動物興味の最高期である。女兒は遊戯の種類に乏しく、屋外生活が少く、動物興味に乏しいので、斯る經驗が少く且早熟であつて、最高頂點は男児の一歳に比して早く既に一〇歳に来る。

二

斯る宗教的自然遊戯の行はれる場所としては自邸内・室内及び邸外附近が擧げられる。自邸内及び邸外附近では動物葬が行はれ、室内では偶像禮拜が行はれるが、動物葬は甚だ多いので、場所としては自邸内が最も多く、邸外附近及び室内の順に之に次ぐ。遠隔の場所はない。自邸内及び邸外附近で行ふことは一〇、一一歳に最も多く、室内には年齢的特色はない。男児は多く邸外附近で行ひ、女兒は自邸内で行ひ、室内の希求には性差はない。斯くこの遊戯が自邸附近を去らないのは、兒童遊戯群及び兒童群團は頗る排他的であつて、その形成は道路を境界として限られた町内のみに限定され、繩張りがやかましく、他の繩張りに侵入することの困難に原因する所が大である。

三

宗教的自然遊戯の對象は生物（動物葬の場合）及び物品（祕密禮拜の場合）に大別され、前者は哺乳類・鳥類・昆蟲類・爬蟲類・兩棲類及び環蟲類を含み、後者は自然物・人工物及び自製偶像を含む。動物では、高等動物にして愛著の生ずるもの、一般に兒童に親しみある動物、壽命が短くて死の經驗を度々與へる類、時に蛇・猫等の如くに崇るといはれる動物が對象とされることが多く、鳥類及び哺乳類が最も多い。物品では試験通過、天氣快晴等を希求するに適する禮拜的・呪的對象が多く、文房具・自製試験神・てるてる坊主が多い。文房具は多くは鉛筆であつて、「汝よく答案を書かしめよ」と祈るのである。自製試験神は百點大神と書いた紙を壺等に貼るのである。野生動物は狩獵本能の盛んな感情停滯期（思考躍進期）たる一一、一二、一三歳に多いが、飼養動物は感情躍進期たる一四、一五歳の愛著心の多い時期に多い。物品中、自然物は年少兒に多く、自製對象は他力的・神佛究竟論者的（神祕不可思議なことは悉く神佛に歸する特性）、神祕力神化者的（神祕力は之を總て神格化する特性）たる一〇歳前の兒童に多い。動物は、屋外に多く生活して狩獵本能の強い男兒に於て多く對象とされ、物品は、室内生活の多い女兒に於いて多く對象とされるのである。

四

宗教的自然遊戯を行ふ理由は、その遊戯衝動が内部から兒童を驅使してゐることは勿論であり、最後まで遊戯に終始することもあるが、それに參加した精神作用中に主なる動機となつてゐるものがあつて、ために行動の理由に種々の類型を示してゐる。即ち此等類型としては宗教型・呪的型・希求型・道德型・追懷型・美的型及び遊戯

型が區別されるが、道德型は更に憐憫型・感謝型及び懺悔型に別たれる。宗教型とは直接に宗教的意味を含むもので、例へば「拜みたかつたから」、「祖母の愛猫を墓側に埋めると極樂で一所になれると思つて」、「葬つてやると、死後、犬が助かると思つて」、「極樂に行くやう」等の内容を含む。呪的型とは、勿論、兒童では宗教的と呪的との區別がつかないので、一見、希求型の如くに見えるけれども、神に依従するのでなく、神を自己の目的に強要しようとする傾向を含むものであつて、例へば、てるてる坊主を垂下して快晴を希ふが如きである。兒童がてるてる坊主を使用するのは、彼に希求して快晴を祈願するのではなく、彼を利用して雨神を抑壓するためであつて、呪的のものである。希求型とは何等かの希求のために宗教的自然遊戯を行ふので、例へば「弟がすねて困つたからお菓子を拜んだ」、「伶俐になるやうに」、「試験に百點をとるやうに」等の如き内容を含む。道德型とは道德的理由を含む類型の總括であつて、就中、憐憫型とは、動物葬を當該動物を憐むために行ふのであつて、例へば「誰も葬る者がなくて可愛さうだから」、「死んで可愛さうだから」、「内に長く飼はれてゐたので可愛さうだから」等の内容を含む。感謝型はその對象に感謝して動物葬を行ふものであつて、例へば「好い聲で私等弟妹を喜ばせてくれたから」、「長い間家のために働いてくれたお禮に」等の如きである。懺悔型とは自己の責任を感じて、殺したり過つて致死したりした動物を葬るもので、例へば「自分で殺して濟まなかつたから」、「自ら殺した罪が悪いから」、「内の猫が捕へて殺したので申譯がなくて」等の内容を含む。追懷型とは死動物を追慕するの餘り葬るもので、例へば「何だか棄てる氣になれなかつたので葬つた」、「悲しくて可愛さうで今でも生きてゐる氣持で犬を葬つた」等の如き内容を含み、一見、憐憫型と似てゐるが、愛著ある動物を心象に活かし、在りし日の

状態のままに保存しようとする本性の閃きがあるので、單なる道德的憐憫型とは區別される。美的型とは「石が餘り美しかつたから祭つて拜んだ」の如き内容を含み、かの美に打たれて月を禮拜するものと同じである。遊戲型とは、宗教的自然遊戲の衝動は勿論であるが、参加精神内容としても、別に他の理由はなく行動そのものを目的として行ふものであつて、例へば「何の譯もなく」、「川上から流れてきたから祭つただけ」、「遊ぶだけ」等の内容を含む。斯る理由の質的類型を分析するに、自發的遊戯群及び非組織的遊戯團の示す宗教的自然遊戯の理由・動機には、少しも團體精神的理由とも見るべき全體的動機はなく、悉く個人の理由を示すのみで、唯々参加兒童を聯結する點ともいふべきは、同一遊戯を行ふことに依つて略々同質の享樂を味つてゐることと、同一行動を行ふことに依つて略々共通の精神内容を各人同時に生起してゐることに過ぎない。此等類型中最も優勢であるのは憐憫型であつて、壓倒的である。次に宗教型及び遊戯型が優勢である。併し遊戯型外の型は宗教意識の基本態を形成するに必要な精神内容を含むもののみであるから、悉く宗教的意義を有することは明かである。此等類型と年齢との關係を觀るに、遊戯型は一〇歳前に優勢であるが、憐憫型・懺悔型の如き道型徳たり且動物興味と關係の深い類型は一一、一二、一三歳の中間期に多く、追懷型の如き内省的にして複雑な感情を含むものは一四、一五歳の年長期に多い。その他の類型には年齢的特色が見られない。而して内省的な宗教型・懺悔型は男兒に多く、依從的・他力的な希求型は女兒に多い。

五

宗教的自然遊戯は遊戯衝動を生起原因とするも、複合した他の精神作用の關係上、その解發生起原因の所在・

形式に依つて自發型・摸倣型及び教導型の三型を示し、男女兒共通である。自發型は最も多く、摸倣型・教導型順次に之に次ぐ。自發型は年少兒に多く、摸倣型は年少兒から現はれて中間兒に最も多く、教導型は年少兒にはないが、中間兒に最も多い。性差の著しいものはない。自發型とは當該主體の内部に原因があり、自己の發動的意志や自發的衝動やに依つて行動するものである。摸倣型とは外部なる他の行動に示唆されそれを摸倣して行ふものである。教導型とは自發型の自動的なのに對して、摸倣型と共に他動的であつて、兩親・教師・年長友人等に教へられて行ふものである。

凡そ吾人は先天的に遺傳及び趨異の差に依つて個人差を有するが、この素質が環境と交渉する場合、各々素質に從つて、刺戟は同一であつても、異つた經驗として受容されるので、ここに當該個人特有の「素質||環境||複合態」を形成する。これが即ち個性である。故に人間の個性は悉く不同である。今斯る個人がその個性の發する活動を、個性の示す ways に依つて表現する時、それを吾人は「獨創的」と稱する。然るにその個性が他の個性の活動に動かされ、他の個性の ways を借りて表現活動を營む時、それを「摸倣的」といふ。併し活動及び ways の兩者とも獨創的であり、又は摸倣的であることは極めて少なかるべく、多くは ways が他の個性のその模寫である場合は、世間では「摸倣的」といはれてゐる。併しそれは今少しく検討する必要がある。何となれば、個性の活動力が自らの ways を見出すに當つては、素質の與へる可能性の限界を除いた一切の精神内容は悉く後天的經驗であり、文化・自然殊に傳承から得てゐるからである。故に斯る内容が傳承的であるとの故を以て「摸倣的」の語を冠するならば、世に眞に「獨創的」であり「自發的」であるものはない。故に此等を分つ

には、個性そのままの活動及び ways と云ふ條件の有無の外に、傳承から習得した ways が個性の消化し類化してゐる自己精神統態の自律する所の精神内容がその ways に盛られてゐるか、それとも他人の内容がそのままに他人の ways に盛られてゐるかといふ今一つの條件を必要とする。故に「獨創的」とは、個性の自らのままの活動が、自らのままの ways に依つて表現された場合、この一系列の精神過程を指すことを本則とし、次に ways は一見して傳承的借りものであつても、個性が自らのままの活動を表現するに都合のものとしてそれを借り、その ways を手段として自己精神統態の自律し「自發」する所の精神内容を盛つて表現する場合これも「獨創的」と稱し、實際生活に於て最普通の獨創は之である。従つて「摸倣的」とは、限られた他人又は他人群の活動そのまま、精神内容そのままが、彼又は彼等の ways に依つて、この主體に依つて表現される場合を本則とし、他人又は他人群の活動や精神内容がそのままに、何等意味的に更改を蒙らしめられないで、彼又は彼等の ways ではないが、一般社會傳承から輸入された ways に依つて表現される時、これを亦「摸倣的」と稱する。而して「自發的」は「摸倣的」の反對の活動を指すが、その活動の内容の質を中心とする時それを「獨創的」と稱し、その活動の誘因が自己内にあつて直接に自己外にない場合それを「自發的」と稱する。故に「獨創的」と「自發的」とは固と同一事項を取扱つてゐるのであるが、精神内容を焦點とする時は「獨創的」となり、活動原因の所在を焦點とする時は「自發的」となり、資料と力との差がある。されば茲に宗教的自然遊戯の生起原因としての自發型とは、ways は傳承的な借りものでも、個性が自らのままの活動を表現するに都合のものとしてそれを借り、その ways を手段として自己精神統態の自律し「自發」する所の精神内容を盛

つて表現された型であるとの意味を含む。この自律し自發する自己精神統態とは、遊戯衝動もそれながら、直接の意識的内容となつてゐるものは、「理由」たり「動機」たる前述の質的類型の内容である。ここに兒童には自發的宗教が存在するといひ得る一の根據的理由がある。

實存の境地

—その歴史的反省—

若山超關

序

「實存哲學」と譯される Existenzphilosophie は現代の思想界を支配し、よき意味において「流行」となつてゐる。即ち現代の哲學は一般に實存的なるものゝ方向をめざしており、又「實存哲學」といふ名前は只單に一人の哲學者によつて代表せらるゝ如き「體系」をいふのではなく現代の多くの哲學者のめざしてゐる所のもの、既にその一部の成果の顯著なるものを總稱してかくいふのである。即ちかゝる哲學者として我々は

カール・ヤスパース、エーベルト・グリーゼバツハ、パウル・テイリヒ、フリッツ・ハイネマン、ハンス・ライナー、又折々はニコライ・ハルトマンをも數へ、

又最も有力なるものとしてマルチン・ハイデッガーをあげるのである。所でこの哲學のえたるかゝる流行と支配とは、恐らくこの哲學がいはゞ「現代の精神的境地」に即して眞理を語り、各人の胸に強く訴ふる所あるが爲であらう。故に我々は又逆に現代の精神はこの哲學において自己を吐露し、その獨自の下に自己の眞情を客觀化してゐるともみなすことができる。

私にはこゝキエルケゴール・ニーチエに始まり、生の哲學に流れてヤスパース、ハイデッガーに至るこの哲學の指示する實存の類型を見、その指示する所のある境地を理解して、これが、主客を超えた、而も現實の強き肯定を結果する、ある意味において宗教的な境地に接近するものであることを考へてみたい。

孤獨哲學が一つの塊塊なり世界觀なりを指示する時
にはこれは、その哲學そのものに取つては、これを樞
軸としてすべてが展開されるやうな絶對的のものでな
ければならない。けれども又すべての哲學は歴史的な
背景をもち、我々はこれをはなれてその眞理への情熱
をくみとることはできない、生ける思索は歴史的に流
れて遂に現代の精神界に充ちてゐるのである。そして
これは更に未來へと溢れ出づるものである。所でかく
解するならば、哲學はその究極の絶對性をこの流れに
即して有してゐたのであり、これと共に生死をわかつ
てゐた又今もかくあるべきであるといはねばならぬ。

中世の哲學は「神學の侍女」とよばれ又近世にあつ
ても哲學は「科學の従僕」とよばれる。かく呼ばるゝ
ことそのことの當否は今こゝでは問題ではない。哲學
としてそれらが、敢へて「神」なり「自然」なりを切
實なる主體と眺めこれにもとづく學の成立の爲にすべ
てをさしげ、すべてを睹して苦闘した限りにおいて、
彼らにとつては「神學の侍女」たらんことが絶對的で

あり、又「科學の従僕」たらんことが光榮ある不可
であつたのであつて、かくてのみ彼等は眞に生きえた
のであつたといはねばならぬ、又その限りにおいて彼
等の業績は眞の哲學なのである。即ち中世の人にとつ
ては神は何ものにもまして實在であつたのであり、又
近世においては自然の中にこそ生の不可缺なる中核が
見出されたのである。哲學の以つて不可缺となし、最
究極者となしてこれにむかつてすべてを睹するは「長
きいばらの道」も勿論辭するものではなかつた。然ら
ば「實存哲學」が現代において迫り捉えんとする當體
は何であらうか。それは「神」又は「自然」ではあり
得ない。

「人間は實存してゐる者である」このキエルクゴール
の言葉によつて我々はまづ實存哲學の把えんとするの
は「人間」であること、更に「私はすべての物から抽
象することが出来る。けれども私自身からは抽象する
ことはできない」といふ彼の言葉から實存的存在者は
「人間」のみであることを我々は豫想することができ

る。實存哲學は、人間を根源的に問ふものである。哲學者はこゝに自らを人間として自覺しその存在を哲學的に、といふのは全體的に問ふのである。

扱て私は現代における哲學のかゝる方向への轉向を實存的見地から先づ歴史的にあとづけてみよう。そうすることによつて、この哲學の指示する所の「境地」が何らかに明らかにされることを望むものである。

* S. Kierkegaard, Philosophische Brocken. Bd.

S. 197

** ebd. S. 254

一 カントと獨逸觀念論

哲學が思想的發展において「人間」への道をとつたのは明確にはカントのコペルニクスの轉向を第一とするであらう。勿論眞摯なる哲學はつねに人間の人間性についてその不可欠な中核をえぐり出し、これを積極的に吐露してゐるものではあらうが、屢々色々の意味に理解されてゐるカントのコペルニクスの轉向は哲

學的思惟の眼を「實存」へと向けしめたものとしても大いなる役割を演じたものといふことができよう。カントは明確な言葉を以て「天體の中心法則はコペルニクスが、始めには單に假設として立てた所の事柄に完全な確實性を附與し、同時に宇宙の不可見なる結合力を證明したのであつた。然しこれはもしコペルニクスが感能には反してゐる (widersinnig) が、敢へて眞實なる方法、即ち觀察せらるゝ運動を天體なる對象にではなくして、對象の觀察者に求めることがなかつたならば、永遠に發見せられなかつたであらう」といふとき、彼は「形而上學の從來の方法を轉回せんと企てる」ものであり、その轉回の方角は「對象の觀察者」主觀、即ち「人間」に向つてゐたことは明らかである。此故に理性は又人間の理性として批判せられなければならなかつたのである。更に「實踐理性批判」においては、カントは、この理性そのものを批判の對象とせず、むしろ存在する道德の可能なる爲の根據 (ratio essendi) として取り出し、従つてこれは單に分析で

あつて、何等「批判」ではありえないともいはれるのであるが、然しかゝる議論は兎も角、彼が「無上命法」の下に示してゐる内容は、人格の諸他相對的事物に對する絶對性であり、こゝに彼は人間の人間性を「人格」として取出したものと云ふことができる。而もこの人格は自己目的として、理論理性の對象たる相對的なものとは層を異にせる自體的 (ansich) の性格が與へられ、從つてカントによつて始めて「人間」は人間的にといふのは、神との關係或は自然的存在者との關係によつてではなく把握せられたといふことができる。即ち彼においては「汝の意志」そのものが汝をして汝たらしめ、人格として成り立たしむるのである。かくて理論並びに實踐の兩面において究極的にカントが解明せんと企てゝゐた所のものは、人間の人間性に他ならぬ、といふこともできる。彼が特殊形而上學の問題として掲げた、一、私は何を知りうるか。二、私は何をなすべきか。三、私は何を期待してよのか、といふ三問はカント自らに即しても、ハイデッガーの語る如

く、結局、四、人間とは何であるか、といふ問題に歸一し、これこそ基礎的であるといふことができよう。かくてもし我々がかゝる方向を追求してカントを眺めるならば、カント哲學は正しく實存哲學として展開せられるであらう。然し哲學史は直ちにカントをかゝる方向に展開しはしなかつた。その原因はむしろカント自身の中に在つたのである。即ち彼の「私の凡ゆる表象には『私は思ふ』といふことが隨伴しなければならぬ^{***}」といふ言葉はカント自らにおしてもこの「私」が既に論理的主体と考へられてゐるのである。この「私」は「人間」ではなくして、如何なる表象にも伴ふところの形式であり、人間の人間性を言表はしてゐるものではなく「自我」であり、從つて對象的にも考へられ、普遍的形式、認識の制約としての「意識一般」に中性化されもしてゐるのである。所で「意識一般」なるものはヤスパスもいつてゐるやうに包括者 (Das Umgreifende) ではあるが、必然的に他者的なるものを指示し、從つて自體的存在的形式ではなく、むしろ

實存的根源を俟つて初めて開示さるべき自體的存在の現象の形式であり『世界』の形式なのである。

扱てカントのかゝる側面を承いでフイヒテの哲學、その「自我」も亦眞に實存の根源へと迫つたものでないことは明らかであり「自我」は逆に彼の體系の原理シェリングによつて「凡ゆる哲學の原理としての自我」と名付けられたものに他ならない。凡そドイツ觀念論はその體系的關心の故に實存の根源へと深まつて行くことを忘却した、とさへ言ひうるであらう。而してかゝる論理的體系はそのまゝでは實存的要求を満しうるものでなかつたことも明らかである。キェルケゴールの彼等に對する辛辣な揶揄と批判もこの不滿の致す所であらう。彼は言つてゐる「現代の第一の課題は學の成果を人間的生へ翻譯することである。人間的にこれを修得することである。」^{キェルケゴール}哲學者達はヘーゲルもその他のものも、日常の基調的生活においては普通の人間と同じやうに、彼等が思惟するとは全く別の範疇の下に生存し、又その滔々として語る所とは全く別

のことを以て自らをなぐさめてゐたのであつた。この故に虚言と混亂のみが彼等を支配してゐる」と。^{キェルケゴール}まことに觀念論の大いなる體系は今斯々の境地にある人間にとつては、かゝる「翻譯」と「修得」とを必要とするものであらうし、今の境地に如何に處せんと決斷を必要とする人間にとつては「混亂」と「虚言」に充ちたものゝ如くに映するであらう。更に又、かゝる要求の下には、ニーチエの言ふやうに、觀念論的抽象の體系は何らかの仕方で「具體的に血液を通ぜしめられる」でなければならぬ。かくてのみ體系は整然たる理論的建築たると共に人間を根源的に把握してゐるものといふことができよう。さればこゝに本質ではないくして「實存」が見出され「取返」されねばならないのである。所で體系的なるものはすべていはゞ水平的のものであるのに對して實存哲學は、人間を根源的に、といふのは即ち垂直的に開示せんとするものである。體系の基礎とはまさにその上に體系の乗つてゐる土臺でなければならぬ。そしてこの土臺は哲學的思惟

であり、然も、人間的のそれであつて、更にこの人間の人間性が一切の根源となるのでなければ、すべて虚無に等しい。それは「ボツダムの近衛兵の側に並へられた古代の防護團のやうな印象を與へるもの」^{***}「空洞なる廢墟の如きものであらう。更に今の世に若しこの廢墟のみを訪れて哲學の萬事畢れりと考ふる思索家があつたとすれば、彼は自ら樹上にあつて自己を支ふる枝を挽く者にたとへられるかも知れない。體系に血肉を約すべき「實存」は現代の大いなる關心といはねばならぬ。

然らば人々はこの實存と呼ぼるゝ當體を如何にとらへたのであつたか。如何にとらへたとみなすべきであらうか。我々はキエルケゴール、ニーチェ、フオイエルバッハ等によつてそれが斷片的に、又ベルグソン及びデイルタイにおいては「生」の名において、又ハイデッガーにおいては存在學的に、ヤスバースに在つては「根源的開示」として示されてゐることを讀みとることができると思ふ。

* Kant. Kritik der reinen Vernunft. B. XXII.

Pusnote.

** Kant. Logik. Einleitung. Ww. 8. S. 343. (Cassierer) vgl. Heidegger. Kant-Buch am Anfang.

*** Kant. Kritik der reinen Vernunft. B. 131.

**** Jaspers. Vernunft und Existenz. S. 31ff.

***** Kierkegaard; Über den Begriff, deutsch von

Schaefer. 222.

***** Kierkegaard. Tagebücher. I. 249.

***** Kierkegaard. Tagebücher. I. 25.

二、キエルケゴールとニーチェ

扱てキエルケゴールとニーチェの哲學に關しては最近各所に論ぜられ、嶄新なる研究も諸多存すると思はれるが今はかゝるものを顧みてゐる餘裕を有しない。たゞこゝに僅かに兩者に就いて述べべきことは、何れも先づ彼等の思索の眼を常に充實した全的人間に向けてゐたことである。自らを有限者として自覺せる人間

はキエルケゴールにおいては無限なる神によつて充實せしめられ、又ニーチエは單なる人間をその吾我において自覺せしめ「權力への意志」として充實せしめる何れにおいても人間的實存は有限と無限との「緊張」として全的に把えられんとしてゐる。キエルケゴールにおける人間の實存的在り方として擧示さるゝ所の「不安」は正に人間における世界性と彼岸性、俗世と精舍、彼自身の言葉によれば「美的なるもの」と「宗教的なるもの」との緊張に基くものである。「人間は誰でも彼の最深の内奥に不安を、即ち神に忘れられ、棄てられるのではないかといふ不安をもつ……血統と友情とによつて結ばれたる多くのものをみるときにこの不安の斷滅することはない。」この言葉に彼は美的と呼ぶゝ所の坐談と戲論に終始する日常的生の苦き没落を告白し、自らを斷呼として彼岸の確固たる地盤に投锚せんと訴へてゐる。彼の眞摯なる態度は此岸と彼岸の安易なる妥協、その中間的領域を許さなかつた。それは Entweder-Oder であつた。而も彼自らは俗世に

あつて、自己の存在を眞摯に考へ魂の安んずべき先きを考へた時、「私は粉碎せられて幸福なる生を樂しむべきめあてもない」、「一切の存在者が私を不安にする。微少なる虫けらに始まり聖體の權化したる神祕までもが凡べてが、そして特に私自身が私にはわからない。一切のものはペスト菌でみちてゐる。特に私自身が。」かく彼は訴へざるを得なかつたのである。こゝに病的なるまでにキエルケゴールは自己の現實を純粹に告白し富裕にして美的、感性的なる地上への頹落を拒否して自己の本來の姿を求めて叫び訴へてゐる。同時にまたこの言葉と共に凡べての人にその實存を把ふべきことを教へる。彼は人間における實存の失はれて、その虚無に墮するをみて自ら「おそれおのゝき」このおのゝきの不安の反面に既に神を把えてゐたといふことができる。「俗人は生に確く保證せられたるを以て神を知ること少し」とは彼が逆説的に此間の消息を語るものではなからうか。

世俗主義への反對、それは又ニーチエにもみられる

所である。それが彼の所謂虚無主義として誤解されてゐる所のものではなからうか。蓋しニーチェは「單に哲學史、精神史のみにぞくするに非ずして、全ヨーロッパの人間の歴史にぞくするのみならず、市民とか抽象的思惟とかいふ如きもののみならず、市民社會、ブルジョワ世界であつた」^{***}のである。彼も富裕なる俗世界を斥けて、その「生」の言葉の下に眞個の人間を全的に把え、人間の世俗的平板化を恐れたが故である。「一定の性格を有する人間とは」彼にとつては無意味であつた。「シヨーペンハウエルが唯一の絶對的價值——非・生を知つてゐたやうに、ニーチェの知れるは同じく唯一の價值——生であつた。前者にとつて一切の普通に認められてゐる價值が……生の否定なる究極目的に了るべき單なる手段たりし如く、ニーチェにとつても亦一切の價值、財物、よきものは生の肯定と高揚の爲の手段にすぎなかつたのである。」^{***}ニーチェにおいてはかくて人間における人間以上の生、威嚴ある生が説かれる。彼はこの生を水平化された俗的人間

人間にして眞に人間に非ざる人間の中にあつて輝ける眞個の人間性の當體としてかく「生」をいふのでありこれは「カオス」なる世を脱したる彼の「超人」の實存をかく呼べるものに他ならぬ。超人はこの「生」としての實存を體得し自覺してゐる人間の意に他ならぬ然してこの威嚴ある生を體得せる「超人」は讀んで字の如く人間を超克したものである。

然らば「超人」は人間ではないのか。超人は人間の上に位すべき新たな生物として、猿より人間へ、人間から超人への進化の途上に最後に見出さるべきものであらうか。人間への進化は更に超人に迄及ぼさるべきであらうか。果してニーチェは眞摯なる研究の後にかゝる新種を發見したとでもいふべきであらうか。我々がかゝる進化論的な疑問と非超人的な解釋に止まる限りニーチェは永久に理解できないであらう。而してニーチェを虚無主義者と見なす限りはこの非超人的俗世主義にとらはれてゐるものといはねばならぬ。蓋しこの立場においてはすべての人間が超人の前には奴隸で

あり虚無的でなければならぬからである。ニーチェを虚無主義者とするは文字に捉はれたる淺薄な解釋といはねばならぬ。ツアラトウストラの言葉にニーチェ自らを讀むものはかゝる平板な見地を脱すべきであらう。この時、超人はニーチェ其人であり、眞個の實存としての人間に他ならぬ。超人は人間が自ら人間における人間性の中核、その實存を把えたところの人間に他ならぬ。「神はその前に死して」自ら「世の意味^{****}」として自覺せられたる人間性に他ならぬ。ニーチェはかくてキエルケゴールが人間本來の姿を實存的思惟の道に求めて自らの深奥に見出した「神」を「超人」として捉えたものである。

扱て、ニーチェはこの超人の當體を「權力への意志」(Wille zur Macht)とよぶ。人間はすべて生きる權利をもつてゐる。これを「生への意志」(Wille zum Leben)と呼ぶならば、超人の「生への意志」は、單なる生以上の生存、強力なる生(mächtiges Leben)への意志であり、この強力な生を生きんとすることが

「權力への意志」に他ならぬ。かく解するならば、ニーチェにおける「權力」とは強大なる生そのものに他ならぬ。所でニーチェはこれを外的と内的の二つに分けてゐる。外的な強大なる生、即ち外的權力とは生きん爲の手段である。人間の所有するところである。これに對し内的權力とは、人間をして人間的生を營ましむる當體、人間そのものである。これは生への意志自體である。所で生きんとすることそのことは凡べての人間によくする所であるが、超人においてはこの内的權力は強大に内に充實し、外に溢れて創造の力となる創造は僅かに生くる所の充さるゝに汲々たる凡人のよくする所ではない、否超人のみのなしうる所であるといはねばならぬ。

然らばこゝに、たとへ超人を人間に他ならずとするもニーチェは再び二種の人間を説き全人類を高下、貴賤、強者弱者の二階級に分つのではないかといふ疑問が生ずる。然り、であるとともに否、といはねばならぬ。ニーチェの説をロゴ斯的、又道德學的に解すると

き者であり、これをニーチエに従つて自らの中に
ーチエをも見出し、實存的に解するならば後者たるは
言を俟たぬ。然し單に文字によつて對象的にニーチエ
を捉ふるは正しきものとは思はれない。「超人」はニー
チエが自らに見出し、外に溢れて人々に語れるすべて
の人間の可能性として、むしろ、把握せらるべきであ
り、従つてすべての人間がその各々の中に、超人とし
て取出さるべきところの當體を藏してゐる、と考へな
ければならない。又ニーチエ自らに關していへば彼が
超人であつた反面において、世の奴隸であり、卑しき
ものでもあつたが故にこそ、眞に「超人」たり、これ
を開明しえたのであるといはるべきである。彼は極言
すれば、超人をすべての現實的人間の中に見出し、又
凡べての人間の行住坐臥の間に見出したといはねばな
らぬ。かくて人間は俗人であると共に超人でなければ
ならぬ。ニーチエはキエルケゴールの如くに人間を正
に彼岸的なるものと此岸的なるものとの緊張の間に見
出し、その下に生の充實を洞見したといふべきであら

實存の境地

「我切に汝等に願ふ、兄弟よ、忠實に土に止まれ」
かくの如きニーチエの言葉は一個の超人の數多の俗人
に語り、俗人を犠牲にして自らのみ高貴たらんとする
超人の利己的命令ではなくして、むしろ凡べての人間
が、各々の深奥において超人であり、現在の生活をジ
ムメルも語る如き「生以上の生」として強く肯定した
ものと解すべく、かくてのみ人間は又「忠實に土に止
まる」ことも可能なものではなからうか。此故に犠牲と
なり手段となるべき所ものはむしろ俗人の俗性であ
り人間、即ち超人における俗的側面であるであらう。
蓋し超人のみが眞に人間たるが故である。

扱て、以上みた限りにおいてのキエルケゴール及び
ニーチエに於ては、その各々の語る所甚だ相違しつゝ
も、何れもが人間的「實存」を問題とし、これが絶対
的緊張の下に全的に把えられ、その開示がめざされて
ゐること、而もこの全的把握を可能ならしむる所の人
間における當體をキエルケゴールにおいては神、ニー
チエにおいては超人として、何れも超越的なるものに

歸せられてゐること、我々はかゝる類型的に同一なる彼等の「境地」を見出すことができたのである。

* Kierkegaard. Die Tagebücher. I. 249.

** ebd.

*** ebd. S. 312.

**** Heinemann. Neue Wege der Philosophie S.

127 f.

***** Simmel. Schopenhauer und Nietzsche. 1920. S

195.

***** Nietzsche XIV. 309; IV. 1.

***** Nietzsche X. 155.

三 フォイエルバッツ

以上キェルケゴール、ニーチェに次いで、フォイエ
ルバッツの哲學も亦「人間」を問題としこれより實存
的「境地」を指示せる哲學と考へられはしないであら
うか。彼は通常初期においてはヘーゲル哲學に心酔し

後に至つてその體系を逆順して「唯物論者」となつた

と考へられてゐるのであるが、かゝる解釋は、觀念論
か、唯物論か、主觀主義か、客觀主義か、といふ相對立
する有限なる Entweder-Oder を前提し、かゝる相對
界の根源としての第三の實在的實存の世界を見逃し、
遂に切實なる當體を失つて所謂戲論に墮するものとい
はざるをえない、かゝる見解に立つものはフォイエ
ルバッツの Anthropologie を「人類學」と解する。だが
人類學が何ら生ける人間を把え得ざるものたること、
更に凡そ眞摯なる哲學者が宗教を棄てて人間を死物と
してのみ本來的に扱ひうる人類學者となつて満足しう
るものであるか否か、彼等は全然反省しないのである
所で唯物論者は彼をまさに人類學者として斥ける。そ
の立場にとつてはかゝる斥けのみが正しいといはねば
ならぬ。だが我々は彼がこの人類學者なるが故に、即
ち彼の「人間」への探究の故に彼を無視することがで
きない。彼の「基督教の本質」は、神の否定ではなく
して、むしろ人間における神の發見と解さるべきであ
る。彼はその冒頭に「宗教は人間が動物から本質的に

區別されることに基いてゐる。——動物は宗教を持たない」とのべ、その區別は何に基くかといへば「意識」とのべてゐる。所で彼によれば意識は「或存在 (Wesen) がその存在性 (Wesenheit) を對象とする」ともに存在する。而してかゝる存在は正に人間であり、従つて「人間は彼自らにおいて我であると共に汝である。」「人間の内的生はその類、その存在への關係に存する」が故である。而してかゝる意識は一切を包括する。「無限者の意識は意識の無限なることの意識に他ならぬ。」この無限なる意識が彼によれば直ちに宗教の境地 (Grund)* である。此故に神は感性的、物體的、事物よりもはるかに我々に近く、人間が意識し、思惟する時にかゝる意識乃至思惟の當體が直ちに神なのである。「神の意識は人間の己れの意識であり、神の認識は人間の自己認識である。」「宗教は人間の生ける全體性における己れの意識である。」「神は啓示されたる内的なるもの、人間の自己の言表はされたるもの。」「宗教は人間の中に隠されたる寶の嚴かなる開示であり、人間

の最深の思想の自白、人間の愛の祕密の告白である」斯る大膽なる彼の言葉は固く聖書のみを文字的に解する基督教徒の理解しうる所ではなかつたが、彼の「人間」についての根源的な思索の故に、彼が「人間」の中に「超人」のみならず「神」を見出せるが故に、彼における實存的内實の豊かさを我々は認めなければならぬ。フオイエルバッハは「無限者の意識」と同義的に存在 (Wesen) 類 (Gattung) 等の言葉を語つてゐる。一切の科學は存在を對象としこの對象と類似とする絶對的意識の下に具體的な基礎を得るとなすのであり、従つてこの類の思想は彼の倫理學の土臺でもあるものである。彼の「將來の哲學の諸綱領」も亦人間の根源的實存的把握に基いて説かれたものであつたことはいふまでもない。彼には「實存」の言葉は見當らない。しかし彼が哲學せる思索そのものは現實の人間に即し、「己れの意識」に遡及してこゝに絶對的境地を見出して行つたものであることは明白である。

彼の己れの意識はヘーゲルの體系内における範疇的

な自己意識とは著しく内容を異にしてゐる。彼によればドイツ觀念論はすべて、思惟する人間の哲學ではなくして、思惟する精神の哲學であり、かゝる精神的理性の哲學であつて、人間的內實を缺き、理性は所與を了解しはするが、單に論理的型體としてゝあつて、事實としてゝはなく、従つてヘーゲル哲學における諸矛盾、對立といふが如きものも事實ではなくして範疇の對立であり、何ものをも具體的に規定し生み出しうるものではない (unfruchtbar) のである。ヘーゲルにおける「有」と「無」との矛盾對立も表象における矛盾對立であつて、人間存在の、従つて生と死との對立に基礎をもつべきものではなかつた。然し眞個の哲學の問題はソクラテスの古より人の魂を氣づかふことであり、「人間の中にある寶」を取出すことであつて論理や範疇はむしろこれに従屬するものでなければならぬ。客觀的眞理といふが如きものも、それが切實なる自己と無關係のものであつたならば、フイヒテの云つた様に「私はカイゼルのひげについて反省しようとは

思はない」と放言さるべきであらう。藝術にとつて最高のものは人間の姿であり、哲學にとつて最高のものは人間存在である」と彼は語つてゐる。では彼において人間とは何であるか、その在り方は如何。これこそ問題である。しかしフォイエルバッツハはその思惟を深くこの方向に進む前に人間へと眼を轉ぜしむるに急であつた。ランゲも言つてゐるやうに「フォイエルバッツハは遂に明晰なる論理學を示さなかつた」のである。「彼においては、カントやヘルバルトにおける如き

『此故に』といふ悟性推論がなかつた。彼の論述は神秘的な雲霧に掩はれ、感性和直觀の強調にもかゝらず、充分なる開明に達してゐなかつた」のである。人間とその實存の境地そのものはいはゞ本來不可得であるかもしれない。フォイエルバッツハはしかしこの境地に既に在つて、世の人にこれをこそ捉ふべきを訴へたものである。我と汝との關係「類」と彼のよぶ、人と人との統一の根幹として彼は「愛」を説いた。だが彼はこの「愛」の構造を生の中に見出し、分析し、更に

規定する邊を持たなかつたと考へられる「實存」が現代哲學において把えられてゐる限りの内實をえん爲には、我々は更に「生の哲學」へ迂回しなければならぬのである。

* Feuerbach. Das Wesen des Christentums. Rec
lam. S. 53—55.

** ebd. S. 68.

*** Feuerbach. Ww. (Frommann) II. S. 202.

**** F. A. Lange. Geschichte des Materialismus. Reclam. Bd. II. S. 103.

四 生の哲學

扱て生の哲學が哲學史の表面に認められたのは恐らく十九世紀の末からであつて、その中心をドイツにおいてはデイルタイに、フランスに在つてはベルグソンに有する所のものである。この哲學思潮は勿論、前述せるキエルクゴール、ニーチエ、フォイエエルバッハ等と何等かに關聯し、又ショーペンハウエル、オイケン

等をも含めて、當時の講壇を支配した「學」的、ロゴスの哲學に對立してその存在を認められてゐたものであつた。その根本的志向はカント哲學への反對、乃至その具體化への要求である。即ちカントは直觀の形式並びに純粹悟性概念によつて、我々が經驗に準據するのではなくして、我々が經驗するのであることを示した、この點までは正しいのであるが、生の哲學は、個々の場合に如何に我々は範疇を適用すべきであるか、カントによれば感性界は雜多なるカオスであり、經驗はこれに範疇を適用して始めて成立つと考へられるのであるが、事實はむしろ感性界そのものの中に既に範疇的秩序があるのでないか、範疇とは生成する現實的の内的依存性に他ならぬのではないか、此故に我々はこの現實を體驗し把握すべきではないか、かゝる諸々の疑問を以て登場するものである。更に悟性的範疇の排撃と關聯して、かゝるものはすべて自然科學と關聯して展開せられたものであつて、心的なるものをも單に外的に「内官」と名付けて考察するのであるが、心

的なるものは心的に、特殊的に把えられねばならないカント迄の認識論はすべて外界から外的にのみえられた思惟形式のみを知つてゐるにすぎぬ。そしてこれを内界にも適用して萬事をつくしたと考へてゐるのであるが、この適用こそ誤つてはゐないか。我々は現實を内的にのみ具體的に把えてゐるのであり、實體とか因果性とかいふ如きものも外的に、といふのは、これによつてはじめて我々の經驗が可能であるといふ仕方においてではなくして、むしろ我々なる主體の固有の生を表現してゐるものといふべく、従つて體験的現實性を單に抽象的に表象的に、表現したにすぎないもの、かゝる體験的な根據をまつてのみ初めて外界に適用しうるものではなからうか。言葉を換へていへば、我々は常に具體的に經驗してゐる、認識論者はこの具體的内實を問題としつゝも、自らを主觀として外的にこの内實に對立し、生を自覺せずして具體的なものを抽象的觀念によつて構成せんと試みた。だが彼等の範疇なるものは生々とした主體の内容を取り去つた抽象的

な影ではないか。むしろ我々は凡ゆる概念や判斷の基礎たる生の關聯、現實の生命を把握し展開しなければならぬ。生の哲學はかく主張するのである。こゝに生の哲學が自ら擔つた所の課題は生の構造の展開といふことであつた。私はその體系的なるものとしてはベルグソンを、分析的なものとしてはデイルタイをあげることができると思ふ。

ベルグソンは、本來真なる、現實的な事實を求めて、先づ悟性を斥けた。「悟性とは生を物質的に把え、従つて何らこれを了解しえざるものである點を特徴とする」と。悟性は「形式や關係の認識^{*}」なるが故である。所が眞に現實的なものは形式でも關係でもなくして「意識に直接與へられたるもの」である。形式や關係ではなくしてこの「直接所與」を思ふことこそ正しき認識への出發點である。存在、生、了解を保持してゐる當體はラチオではなくして生の衝動である。存在と現實性を事實に把握する能力としての「本能」である。然して人間においてこの「本能」は自覺する。

これを「直観」といふ。世界を貫いてゐる一切の土臺は本能である、悟性はこの生を部分的、固定的に把え直観はこれを内的に生々と把える。蓋しすべての存在を本質的に貫くものは生の活動であり、事物の本質は「生成」であつて、現實は永續の生成に他ならず、何もも存在せず、成るのみであるからである。かゝる見地より彼は「生の飛躍」(élan vital)「創造的進化」(évolution créatrice)を語るのである。物質、固定的なるもの、空間的なる一切は流動における飛散せる一滴にすぎない。空間界なるものは悟性の虚構である。「變化こそ實體」^{***}なのである。

然し本來的に「存在する」ものは何であらうか「生成」とは何であるか。ベルグソンはこゝに實存哲學にとつて重大なる規定を近代哲學において始めて與へた即ち存在するものは内的には「時間」であり、「持續」(durée)であると。持續としての時間は、繼續といふ俗的時間とは異つてゐる。後者は空間の並列の一函數であつて、悟性の虚構である。ベルグソンはこゝに

好んでシネマの例を以て悟性の非現實性を説明する。悟性は元來流動せる現實を斷片的なフィルムに收めてこれを連續的に映寫し、眞の現實となしてゐるのである。だがそれは現實の影にすぎないのである。

所でデイルタイにおいても時間は重大なる意義をもつてゐた。彼はベルグソンの様に一つの原理から一切を體系的に説きはしなかつたけれども、現實の中に生の體系的な關聯の存することを常に彼は前提してゐる彼によれば哲學者の任務は現實的事態を關聯的に「發見し」取出すことである。デューラーのいへる如く、「イデーは自然の中にある。これを奪取しうるものはこれをもつことができる。」この意味の下にデイルタイは體系ではなくして客觀的關聯に個々の事象、個々の眞理を見出すのである。生の各領域の構造關聯を發見せんとするものである。色は音から、欲望は思惟から導來することはできない。各々は獨立な領域を有し、現實を滿してゐる。これをデイルタイは原理的、體系的に説かうといふのではない。只それらの構造關聯を

發見し、「生」の各側面の生ける關聯を見出さんとするのである。各領域はそれ自らの構造を持てゐるものであるからこれを原理的に演譯することは不可能なのである。所でこの生こそ時間と重大なる關聯を有するのである。

彼の「生」もベルグソンにおける如く生成的現實である。「體驗」はこの流れに即して得られるものである。然し「生成」そのものは如何にして得られるのであるか、「流れる」といふことが永遠的であるとでもいふのであらうか。生成は如何にして關聯といふ如き統一に把握せられるのであるか。かゝる問ひに對してドイツ人は屢々定義してゐる。「時間の流れにおいて形成される體験的統一は生の過程において統一の意味をもつてゐるものであるから、我々が體驗と名づくるものは最少の統一である。」「體驗は生の過程に對し有意義なる、生の一部の理念的統一である、^{***}と。即ち私が生の關聯において漸次的に表現せられてゐる部分を取り出し把握してその意義を了解し、又私自身との關聯におい

て思索する時に私は現實の無限の流れにおいて生の關聯を取り出し、保持しようといふのである。即ちこゝに一切を擔ふ樞軸は、ドイツタイにおいても體驗する「主體」でなければならぬ。「主體」は「生の過程」でも「體驗の構造關聯」でもなく、かゝる體驗の中における統一者であり關聯を擔ふものなのである。こゝに彼に人間の解釋の問題が生ずる。ベルグソンにおいては人間は、そこにおいて本能が自覺する所の「直觀」として把えられ、この直觀の下に存在は「持續」として生的に把握せらるゝのに對しドイツタイにおいては人間は存在の意味を了解する主體として、而も流動的生の關聯において時間的に把えられてゐるのである。彼はこの體驗における存在の構造を音樂に託して語つてゐる。「音樂において我々は何を感知するのか。時間的に展開せられる部分の全體である。然し凡ゆる部分において我々は又我々が傾向とよぶ所のものゝ動いてゐるのを見るであらう。」「それはひとつの美的全體の表現であり、後に來るものを限定するものは前にある

ものゝみならず、前にあるものも亦後に來るものを限定するのである。生成の姿をとれるものゝ祕密はまさにこの時間的前後の交互性にある。音楽はまさに生そのものゝ性格を現じてゐるものである。生の創造發展は時間の中にあり「生の中にはその規定の一切にとつて根本的に時間性が含まれてゐる」のであつて「人間は時間的存在」而も同時にその交互する現在においてこれを克服してゐるものである。創り出さるゝものは施律の響きのみならず、時間を出でゝ流動の彼岸に存する當體をもつてゐる。生の中核をなすものは單なる流動的生の中に自己を現じつゝ而もこれを超えてゐるこれ人間のプロメトイシ的實存であり、ブルックハルトの言へる如く「精神は移り行くもの、されど消え亡びざるもの」といふことを我々はデイルタイにおいても言ひうるのである。彼はこゝに我々が個々體験の當處における具體的直觀の絶對性を要求するものであるこの要求に彼における無制約者への方向がみられる。生は眞に生くる價值ありとせば生における諸經驗の偶

然性にもかゝらず常に不變的なものをめざしてゐる。生が歴史的に制約せられてゐることも、これを擔ふ人間の體験的統一の部分的なる爲の一面であり、この部分において然も「傾向」としての全體が捉えられなければならぬのである。かゝる部分的一面的といふことは精神が永遠なるものを把へんとする反面でさえある。生は永遠なるものを型づくらんとして自らを制約し、分離してゐる。生の分離と結合、制約とその打破、この「緊張」においてこそ生は又生成でもあるデイルタイにおける「生」の實存も亦この「緊張」において把握せらるべきであり、この「緊張」は又人間の體験を可能にする現在としての時間であり、現在は全體的な永遠を内に藏して生と存在の意味であることかゝる結論に我々は到達する。

生の哲學を「持續」によつて體系的に構成し世と人と神とを原理的に解明せる第一人者はベルグソンであつた。デイルタイは然しかゝる形而上學への高揚を避けて生を人間の生に集中し、これを時間的に解釋して

生の意味把握を哲學の中心問題にみちびいたのであつた。而してデイルタイにおいても生即ち人間的實存は流動の中に分離と結合の「緊張」として把握せられ、現在において生の全體の示さるべき一つの絶對的な「境地」を體驗の名において指示してゐるといふことが出来る。

* H. Bergson, Schöpfung und Entwicklung (deutsch von Kantorowicz) 190.

** オットムスフオーブの講演たがうて彼は「變化の實證」
ドゥルツェンツの著。Vgl. I. Benrubi, Philosophische Strömungen der Gegenwart in Frankreich, 411.

*** Dilthey, Gesammelte Schriften, VII, 73, 194.

ヘラクレイオスの人間解釋（承前）

土井虎賀壽

大衆存在の今一つの存在論的規定は、情感即ち無恥な狂暴 *Nathoodia* と祭の亂舞 *Apokalixen* である。『何となれば彼等が行列をしたて生殖讚歌を捧げるものがディオニュソスで若しなかつたとすればそれは全く恥しらすのことであつたらう。といふのはハーデスが彼等の狂暴亂舞のさゝげられるディオニュソスと一體なのだから』(fr. 15)。

大衆と至上徳存在とを分つ最も重要な根據は夢と覺醒との區別である。この區別に密接な聯關をもつものは勿論私的省慮 (*idia spoulatas*) と普遍的省慮との區別である。全く無思慮な全く無知な人間と全く普遍的なものに熟してゐる人間との中間者をヘラクレイオスは考へた。この中間者は決して分量的な意味即ち例へ

は全く不明晰不判明な表象と全く明晰判明な表象との間にあるモナド集中の度合の如き意味でなく——この點でヘラクレイオスはライブニックよりも遙かに現代的である——性質的内容的規定即ち私的 *idia* といふ概念を以つて性格づけられる。大衆は必しも常に飽食狂暴及び感覺にのみ耽つてゐるわけではなくある種の思想にぶつかることがある (*erxuden* fr. 17) 而もその意味を理解しないで自らの思ひにふける。従つて大衆も亦意見をもつてゐるけれどもそれは至上徳の意見から見れば單なる思ひ込み過ぎない、判断をもつてはゐるが彼等に特有な『無責任なる輕卒』 (*630as* fr. 43) から最も重大なことにいつて早急な判断を下す。最も信するに足る人 (*60oxilutatos*) が知り且つ確かめる

ものさへも單に信ぜられるもの (*doxofora* 即ち單なる主觀的意見 *doxa* の對象であつて決して信念 *πίστις* の對象でない) に過ぎない、が併し勿論嘘つきとその偽宣誓者も亦何時かは正義を把えるに到るであらう (*πίστις*)。最も良き場合にも假定に止まり、普通は單なる思ひ込みであり、最も悪い場合には嘘であるものに對して——ヘラクレイトスは私的省慮 *ἴδια σπουδαί* といふ表現を與へ、それを直ちに僞似省慮であると説明した (*fr. 2* 吾々の言葉を用ゐれば形容矛盾 *Contradictio in a jectio* に外ならない)。思ひ込み、即ち私的省慮をもつことが大衆の本來的原罪である。この點に於てヘーゲルは悉くヘラクレイトスに同感を捧げる。精神は單なる個別的私性に於て客觀性を喪失する、私性に於て普遍であることは出来ないといへば、語つてゐる。人間が眞實に本來的に形成せられる道は、ヘーゲルにあつても果又ヘラクレイトスにあつても、個別的私的人間が普遍的な文化、國家、『自然』の世界との絶えざる折衝に於て生きることに見出されなけ

ればならない。現代に於てヘーゲルへの意識的對立を以つて語られるところの——眞實に或は本來的に個別的なるもの (キエルケゴール)、實存哲學に於ける實存 (ヤスペルス)、基礎存在論に於ける自己 (ハイデッゲル) のやうな『形而上學的範疇』はヘーゲルにとつてもヘラクレイトスにとつても、與り知らぬものである。普遍性から自己をとりもどすことを哲學の課題とすることなどは二人の哲學者の思ひも及ばぬことであり、且つ決して知らうと欲しないことである。

私の、自らの、そして本質的に早急な無思慮な省慮即ち僞省慮はヘラクレイトスに於て夢即ち眠りのうちの出來事に擬せられ、眞實の省慮は本來的な覺醒に比せられる。『他の人々には彼等が覺醒に於て爲すことがらが見えない、恰も彼等が眠りに於て爲すことを忘れ去るやうに』 (*fr. 1*)。『他の人々』即ち大衆は覺醒時にあつても眠り或は夢みてゐる。彼等は覺醒してゐてさへ、何を爲してゐるかの本來的な知識に達せず、單なる瞬間的知識をもちそれ故直ちに忘却する。『そ

れ故に公共的なものに従ふことこそ人間の義務である
ロコスが凡てに公共的であるにもかゝらず、大衆は
私的省慮をもつてゐるかのやうに生きてゐる』(fr.2)
『決して眠れるものの如く行ひ且つ語つてはならな
し』(fr.73)。——希臘にあつては一般に、ヘラクレイ
トスにあつては特に、人間論的思想と宇宙論的思想と
が不可分に結ばれてゐるのであるから、『眠れるもの
も亦宇宙現象の労働者協力者である』こと(fr.76)、
而も實に人間が眠れる際の特有な宇宙的—物理的—心
理的『状態』の故にさうであることが充分に留意せら
れなければならぬ。

註(1)「断片」四七、*συμβληθεσται*といふ言葉は本來
思ひがけないものに出くはすこと、突然何かを思ひつく
ことを意味する。この言葉にデイルスは『早急に判断
し去る』*vorschnelles Aburteilen* といふ適確な譯語
を與へたのであるが、このシュンブレスタイに於て吾
々は『大衆としての』人間存在の時間性及びそれに由
來する歴史性を見る。シュンブレスタイは環境と早急

に同行し同搖し同感するある性格型或は病症型を示す
病理學上の術語 *Syntonen* (Bleuler) 及び *Synchronen*
(E. Minkowski) に該當する真正希臘的表現である。

目覺めと眠りとの原理的對立は、——目覺めたるも
のたちには共同的世界が與へられ、まどろめるものど
もは各自がこの共同的世界を離れ去り各自自らの世界
に自らを向けるといふことにある(fr.89)。デイルス
はこの文章の後半を疑つてゐるやうであるが、私の見
る限りこれはヘラクレイトス的である。吾々は『各自
自らの世界に自らを向ける』(*ἀποστρέφασθαι εἰς τὸν
ἑῶνον κόσμον*) といふ文章に特に充實した表現を看取
する。第一には、ナトルプが既に注意したやうに、この
文章に於ける如き希臘語の *die mediate Form* は希
臘人を反省 (Reflexion) 即ち人間精神の自己還歸へ
の道に豫定したからである。第二に、そしてこれが主
要なことがらなのだ——『離れ去り且つに向ふ』と
いふ句に於て眠り及び夢みるものの人格的能動面が強
調せられてゐるからである。このことは近代の睡眠論

(クラパレド)と一致するのみならず、また眠り夢みるものの責任を明示するものである。のみならずこの文章には言語と思想とのヘラクレイトスの一致合體が顯著に指摘される。彼は、『目覺めたるものたちには *τὸς ἐστρωπόθεν* 共同的世界が成り立ち』と言つても決して『眠れるものども(複數)は自らの世界に自らを向ける』とは言はないで極めて精密に『眠れるものども各々(單數 *ἕκαστος*)は自らの世界に自らを向ける』と語つてゐる。

「ヘカストス」、眠れるものである限り各々の私がさうである「ヘカストス」は明確に譯されなければならぬ、一見それは『大衆』といふ概念と抵觸するやうに見えるけれども、眠りと夢のうちにある限り私は一つの各自であり一つの各人であり一つの番號である。このことは併しました『大衆』に性格的なものである、大衆のうちにあつても私は一つの單なる各自、各人、單に番號的な個であつて、「個」そのものは實は問題でなく又眞實に存在もせず非本來的な「世の人」(man-

self) になりつてゐるのである。故に「ヘカストス」は眞實なる存在から規定された否定的な表現であつて、それ故同時にこの「ヘカストス」が大衆の現象形態に外ならぬとせられるのである。

「断片」八九に於て、而も實に夢と目覺めとの區別に聯關して最も重要なものは「コスモス」といふ言葉である。既にラインハルストが強調してゐるとほり、この「コスモス」といふ表現はメリツソス、パルメニデス、アナクサゴラスその他にあつて「世界」をも果又「世界の結構」をも意味しないで、他の『コスモイ』即ち過去のコスモス及び未來のコスモスに對立する此の世界の時相或は状態を意味する。故に決して獨立する物的な意味をもつてゐない。吾々のヘラクレイトス断片にあつてもコスモスは世界をでなく放漫の状態或は統一の状態を意味してゐる。人間は同時に私自的であり且つ公共的である。『併し乍ら彼の私自性、彼の孤獨性、彼の眠り、彼の自己誤解及び世界誤解も亦實に全體及び公共的存在の一部たるに過ぎない。眠れるも

のが環境世界に對するが如く、卑俗なる悟性はあらゆる存在の本體に對する』(Vgl. fr. 1 u. 2)。

こゝにハイデッゲルが登場して世界現象を解明するために世界概念の歴史を展開する (Vom Wesen des Grundes)。ハイデッゲルは語る、コスモスは決して此或は彼の押しよせ又は壓迫して來る存在そのものでなく、またこれら凡ての總體でもなくて、——存在者が、而も實に全體的に、於てある『状態』即ち『如何に』(das Wie)である。ヘラクレイトス斷片八九にあつても世界は『人間存在が事實的に現にある基本様態との關係に置かれてゐる。目覺めにあつては全く、一義的な、各人の悉くに通ずる、「如何に」に於て存在が現はれる、眠りにあつては存在者の世界がたゞたゞ各々の人間存在に分散せられてゐる。』かの『全體的如何に』は『根柢に於ては各々の「如何に」一般の可能性、即ち各々の「如何に」一般の限界であり、又その標準である。』それは更に『特有な形で先行的』(vorgängig in gewisser Weise)であり、窮極に於て『人間存

在に自らを係らしめてゐる。故に世界はまさしく人間存在に歸屬する、——勿論世界は他方に於てあらゆる存在を、從つて人間存在をも、全體的に包括するものであるけれども。』換言すれば世界は、『に向つて人間存在そのものが超越しゆくところのもの』であり、『に向つて乗り超えが起されるところのもの』である。内——世界——存在としての超越性の構造には目的 (das U. m. willen-von) としての世界が屬する。從つて超越は世界計畫に外ならない。勿論その際忘却されてならないことは『企畫するものは乗り超えゆく存在者によつて既に、嚴格に支配されてゐるといふことである。存在者によつて占領せられてゐるといふこの超越性そのものの一契機を以つて——人間存在は存在者のなかに地盤を獲得し、「根原」(Grund) を獲得する。』

ヤスペルスも亦彼の哲學の第一卷に於て次のやうに語つてゐる、『辨證法的轉換をもつて或る時には我の世界が客觀的世界の一部であり、他の時には客觀的世界が、我の世界に於ける一つのベルスベクティブであつ

て、一の世界と他の世界とは交互に互が互を包括する』(s. 62)。

これらすべてのものから明らかにせられるやうに、ヘラクレイトスに於けるコスモスは人間の現實存在及びその色々な原本の様相に相關的であり、従つて人間に屬する先行的限界及び規範である。このことは人間學及び心理學にとつて基礎的な意味をもつ。患者がそれに於て生き、又患者の氣分がそれによつて規定せられてゐる『世界形成』(Weltens)即ち先行的限界及び規範からして病的心理が理解せられて來るのみならず、この關係は患者にしる健康者にしるあらゆる人間の夢、感情その他の體驗の仕方に當て嵌まることである。

この際警戒せらるべきことは、斷片八九から恰もヘラクレイトスが外界の現象性を教へたと解されてはならぬことである。デイルタイが既に注意したやうに希臘人は決してかゝる思想を抱き得なかつたのである。ヘラクレイトスを現代化しないためには、彼にとつて

私、自性といふものが常に人間存在についての『誤解』を意味してをり、従つて『私的省慮』『私的夢世界』の如き表現が形容矛盾を意味してゐたことを特記しなければならぬ。夢世界がかゝる否定的な意味から離れてそれ自身として何を意味するかについてヘラクレイトスは何ごとをも語らない。

今や吾々はヘラクレイトスに於ける「ロゴス」に向つて方位づけられる。ヘラクレイトスの諸コスモスたる先行的限界及び規範は、ヘラクレイトスその人にあつても果又如何なる希臘思想家にあつても決して先天的—精神的形式として理解されてはゐない。希臘的思想は飽くまで『世界に向つて』方位決定せられてゐるからである。ヘラクレイトスにとつて哲學の課題たる真理は宇宙的出來事そのものの法則即ちロゴスである。而してこのロゴスの認識は既に述べたやうに「向外的には自然に傾聽し眞理を發言する形に於て、「向内的には自己認識の形に於て成り立つ『省慮』(ゾグマ)に外ならない。この省慮はあらゆるものと共通的である」(s. 62)。

118)。このあらゆるものに共同的なもの即ち理性(理性 *noös* と共同的なもの *κοινωνία* とを同一視することはその三格 *ἐν τῷ νόῳ* と *ἐν τῷ κοινῷ* との發聲上の類似の故にヘラクレイトスによつて好んでなされる言語遊戲である)に従はうと思へば、即ち『至上徳』に與らうと思ふならば、吾々は自らをこのあらゆるものに共同的なものを以つて武裝すること、恰も國家が國法を以つて武裝するが如くでなければならぬ。あらゆる人間の法則は實に神的なるものによつて培はれるが故である、何となれば神的なるものはたゞそれが欲する限りに於て命令するのみであつて、あらゆるものを満足させあらゆるものに心勞するからである(II, 114)。こゝに吾々はヘラクレイトスの哲學に於ける三つの環が悉く『共同性』といふノモスの統一にあつて緊密に結ばれるのを見る。この結ばれが、ロゴスでなければならぬ。『省慮』は宇宙的出來事の『神的』ノモスを認識することに、そして人間の行動に於てそれに隨順することに於て成立する。宇宙ノモス即ちロゴスへの省

慮は教へ得る又學び得るものである。ヘラクレイトスは彼自らを探索しそして『自然』に傾聽することによつてこの省慮をたゞ一つ眞實且つ必然的なものとして見出した。こゝに彼の哲學の『獨斷的性格』が成り立つ。彼は人々をこの省慮にまで説得しようとする、この唯一の『解脱の道』に導かうと欲した。こゝに彼の哲學の『豫言者的性格』が成り立つ。この省察そのものは併し、宇宙的出來事がたゞ對立に於てのみ起り、常に新たにその對立的鬭争から互に互を軋轢し、互が互に轉化すること、即ち『永遠に生き』永遠に轉變し、たゞ轉變のうちのみ安らふ『宇宙の火』に外ならぬのである。この『宇宙の火』はあらゆる宇宙の出來事の原理を客觀的に、質料的に表現したものであるが故に、それは又汎ロゴス及び神的ノモスの表現でなければならなかつた。

このノモスの眞理はヘラクレイトスに於ける唯一の眞理である。永久眞理と事實眞理、唯理論と經驗論との區別——これはプラトンからライプニッツ及び先驗

哲學を経て今日まで問題をなしてゐるものである——これはヘラクレイトスには未だ見出せない。この哲學にあつては眞理と實在とが分たれず、従つて論理的矛盾と實在的對立とが分れない。論理學と辨證法、自然哲學、物理學、倫理學がなほ未分にをかれる。

吾々は再びヘラクレイトスに於ける『生成』の問題をとりあげよう。近代的研究はこの形而上學の主調音を萬物流轉說に置かない道を拓いた。ラインハルトは萬物流轉の教へを否定してあれ程しつかりヘラクレイトスの名に結ばれてゐる「斷片」九一をヘラクレイトス學徒に歸さうとする。吾々はこれ程極端に走らうとは思はないけれども、ヘニピスワルトが古代哲學史に於てなしたように、——ヘラクレイトスの問題を決定的に次の如き形で言ひ現はさなければならぬ、即ちあらゆるものが流れるところにあつて止まるものは何であるか？ と。ヘラクレイトスが單に形而上的及び認識的見地に於てのみならず倫理的及び社會的見地に於て繰り返し繰り返し探し求めてゐるものは『主張する、』

ところのものであつたことはイエゲルの強調するが如くであり、また吾々の記述から理解せられるとほりである、何となれば、『省慮』は若しそれが『自然』のもとに、自ら自身のもとに、眞理のもとに、即ち一言で云へば、ロゴスのもとに、安らげく集中的に (*kyreni*) 思念的に在留することでないならば全く理解するに不可能である。『省慮』の教へは流轉說の枠を破る。そして實際ヘラクレイトスは語つてゐる、『互が互を排斥するに努めつつあるものは互が互を合體する』 (*symplokos* fr. 8)、『對立抗争するものは融け合ふ』 (*traxi-lyptos enjion a* fr. 51)、『調子の異ひから調和が生れる』 (fr. 8)、『一なるものからあらゆる對立が生れるやうに、又あらゆる對立から一なるものが成る』 (fr. 10)、『争ひはあらゆるものの父にして王』 (fr. 53) なるのみならず『共同的なるものこそあらゆるものが共に必然的にそれから出て來るものである』 (fr. 80)、『諸々の對立は相互に轉換轉入する』 (fr. 83, fr. 96) のみならず『上り下ること二つの道は一にして同一である、』

對立そのものが二にして同一である、恰も圓環にあつて始めと終りが共同であるやうに』(fr. 88, fr. 103) 『火は單に轉變するのみならず、變轉しつつ安穩である』(fr. 84) 『火はメトロンを保つ』(μετρίως fr. 31) 『火はメトロンに従つて燃え、メトロンに従つて消える』(fr. 30)。

『ヘラクレイトスが宇宙ノモスを計算する時、彼の書物は彼の計算であつて同時に宇宙の計算即ち宇宙ノモスである』(Schadewaldt, Die Antike, X s. 155)。
『ロスは『ロゴスの』根原の『計算性』、明察性の原理であつて、そこから宇宙的出來事即ち『生成』が算出せられ把握せられるものでなければならぬ、『省慮』はそれに對して明察そのものの可能性である。併し乍らヘラクレイトス及びその時代の思想にとつて存在認識と理性認識、否存在と理性とは同一であり、論理根據と實在原理とは合體してゐるのであるから、明察性の思惟原理は同時に『火』——よしそれが如何に細微な轉變する質料であらうとも——であるといはれなけ

ればならない。精神的原理として、同時に永遠に生きる質料的火として、ロスはコスモス即ち『計算される』宇宙秩序を表示する、——『あらゆるものにとつて同一であり』(κόσμος τῶν ὄντων τῶν αὐτῶν ἀριθμῶν) 『如何なる神によつても、如何なる人間によつても造られないで、常に現存してゐたもの、常に現在してをり、常に現在するであらうところの永遠に生きる火である』(fr. 30)。
『ロスはあらゆるものにとつて同一なるもの』として明察され得る存在全體の『如何に』即ち秩序であり、同時に存在全體即ちあらゆるものの『生成』そのものに外ならない。『省慮』も亦、『未開な魂』には見えないロゴスへの精神的明察であるのみならず、ロゴスそのものがさうであるやうに、——同時に『宇宙の火』の『部分』、而も最も卓越した『部分』である。何となれば人間の魂は、身體の『土』質的狀態と異つて、單に身體と交はるのみならず宇宙の火と絶えざる交流をつづけてゐるからである。勿論魂は乾燥してゐればゐるだけ、より賢くより良いのであ

る (fr. 118)。

魂と宇宙との間に認識的及び質料的二面性の平行が見られるやうにヘラクレイトスにあつては同時に倫理的—正義的平行が成立する。既に後期のニイチエが自己の青年時代に於けるヘラクレイトス像に全く背を向けて語つたやうに、ヘラクレイトスにあつては「現象の規則性は全生成の倫理的—正義的性格を證示するものでなければならぬ」(Wille zur Macht. 2. Buch. 11)。
この際ニイチエは勿論「斷片」九四を考へてゐた、『太陽はそのメトロンを踏み越えなすであらう、さもなくばダイケの廷丁たる復讐の女神たちに發見せられるであらうから』。恰も嘘言者とその偽宣誓者を小宇宙的倫理のメトロンの犯反者として捕縛するやうに、ダイケはまた大宇宙的倫理のノモスの犯反者を捕縛しなければならぬのである (vgl. fr. 28)。

かくの如くにして巨大なる統一性と透明性を擔つた宇宙像が成立したのである。この宇宙像の統一性と透明性は實に驚異すべきものである。何となればそれは

ピュタゴラスの徒、否バルメニデスその人、のみならずあらゆる後の希臘思想家と原理的に異つて——最も峻厳なる戒律を保てる一元論であつたからである、即ち『對立を平均し或は對立を解消しつゝ對立の彼岸に浮遊する統一でなくて、對立のたゞなかにあつて緊張そのものを生き且つ働く統一』を成立せしめたからである (Heimsoeth)。この一元性が破られたかの如く見えるのは唯だ一つの個所である、——『ソフォン即ち(神的)理性はあらゆるものから分離せられてゐる (πύρρων χωρισμένην)』(fr. 108)。併しこの「分離性」即ち「彼岸性」は宇宙の彼岸に成り立つ存在の超越性ではなくて、たゞ人間的認識と人間的理解とに對する超越性に過ぎない (vgl. fr. 86 『神的なるもの認識は大部分が理解を免れてゐる、人間がそれを信じないからである』)。明察をもたぬ普通の人間どもにどうして理解出來よう、『神にあつてはあらゆるものが美しく良く正しくあり、たゞ人間丈けがあるものを正しとし他のものを不正とする』(fr. 102) ことを。又ど

たして理解出来よう、『神は晝とそして夜であり、冬とそして夏であり、戦闘とそして平和であり、過充とそして飢渴である』(fr. 67)ことを。この神、この理性或は叡智が超越的存在であり得ないことはそれが對立の彼岸になくて對立のたゞ中にあることから明らかである。何となれば神は火の如く變轉する、香料と交はる時それはたゞ『各々が吐き出す烟りに従つて名づけられる外はない』(fr. 67)。かくてヘラクレイトスの一元論的世界觀は飽くまで保持せられ、神學的環は他の二つの環に合體する。この三つの環にあつてこそ、『上り下りの道は一にして同一』であると語られるのである。即ち、人間(省慮)からコスモス(全體に於ける存在の秩序)を経て神に到る道、又神(そのノモスによつてあらゆる他のノモスが培はれる)から出て宇宙のノモスの秩序を経て——偶然的瞬間的放漫の混沌から小宇宙の秩序へ自らを集中する人間存在に到る道。人間と神とは『圓環』の兩極であり、それ故何れが始め何れが終りと語ることが出来ないのである。

『永遠に生きる火』は途中の宇宙的環に外ならない。この神がゼウスと呼べるべきか否かについてヘラクレイトスは語る、『それはそのことを欲し、又再びそのことを欲しなす』(fr. 32)——

朝鮮版法華經疏に就いて

——朝鮮に於ける佛書開版の一事例——

江 田 俊 雄

一、序

二、朝鮮に於ける法華佛敎

三、朝鮮にて行はるゝ法華經疏

四、戒環法華經要解の書誌學的考察

一、序

朝鮮の寺刹に詣する者は何人も大雄殿(1)などと呼ばれる本堂の須彌壇上に端坐まします金色璨然たる本尊佛の左右に堆高く積まれた一群の古經典を目にするであらう。朝鮮の寺刹に於いては經典は法寶として佛寶と相並んで尊重恭敬せられてゐるが、之は朝鮮の佛寺に保存せらるるゆかしき特色の一つである。

余は從來、朝鮮に於ける佛敎文化の一現象としての

是等の古經典に對して多少の注意を拂つて來たのであるが、高麗大藏經は且く置くも、佛敎衰頹の李朝期に於いてさへ佛書の刊行は頗る多く、此の時代の他の文化の諸部門に比して著しく活況を呈してゐることは朝鮮佛敎の底力を如實に示すものであるといひ得る。(2)而して朝鮮の如何なる寺に於いても、發見せらるゝのは法華經である。法華經こそは朝鮮に於ける佛書開版史上、同一經典として最も開版度數の多かつたものである。

二、朝鮮に於ける法華佛經

朝鮮に於いて行はるゝ法華經は勿論、鳩摩羅什(西三四四—四一三)の譯にかゝる妙法蓮華經七卷であ

るが、之が朝鮮に輸傳されたのは何時であり、開版されたのは何時からであるかといふことは明かにし難いが、法華經を中心とする天台の佛教が朝鮮に行はるゝに至つたのは支那に比してさまで遅くはなかつたようである。

即ち智顛(五三八—五九七)の同門、新羅(正しくは百濟)の玄先が(1)大建五年(五七三)に南嶽に於いて、慧思より法華經安樂行義を受け、奉行精勤、法華三昧を證して、歸國し、熊州翁山に梵宇を建て、化を張つた頃は朝鮮にも既に法華經は傳はり行はれたであらうといふことは想像に難くない。智顛の門に高勾麗の波若があつた。(2)

其の後、新羅の佛敎學者は何れも競つて、法華經を研究し、その註疏を造つた。諸經錄によれば、次の如きものがあつた。

- | | |
|----------|---------|
| 法華經宗要一卷 | 元曉撰 (3) |
| 同方便品料簡一卷 | 同 (4) |
| 法華經綱要集二卷 | 同 (5) |

朝鮮版法華經疏に就いて

法華要略□卷 同 (6)

法華經綱目一卷 義寂撰 (7)

同 料簡一卷 同 (8)

法華經靈驗記□卷 同 (9)

法華經疏七卷 或八卷 玄範撰 (10)

法華經疏三卷 遁倫撰 (11)

法華經疏十六卷 或八卷 憬興撰 (12)

法華經料簡一卷 順憬撰 (13)

法華經古迹記四卷 太賢撰 (14)

右の中、現存してゐるものは元曉(六一七—六八六)の法華經宗要のみである。

三國遺事第五によれば、三國時代に法華經に親しんだ僧として百濟の惠現(貞觀の初の人)、新羅の朗智(文武王代の人)⁽¹⁵⁾、緣會(元聖王代の人)等の名が見えてゐる。統一時代の新羅では法融・理應・純英の三人が支那天台の六祖荊溪湛然の法脈を新羅から更に日本にまで播傳したといふことが傳へられてゐる。⁽¹⁶⁾ 新羅末の文豪である崔致遠の筆になつた法藏和尚傳中⁽¹⁷⁾には明

かに天台の教判が記されてゐる。

高麗時代に入つては唐の清泰二年（九三五）に支那より子麟が来て、半島に智者の教を授けたこともあるが、此の時代の半島の天台學は相當に進んでゐたものゝ如く諦觀が出て、有名な天台四教儀を著はし、宋の大祖の建隆元年（九六〇）には吳越王錢弘俶の求めに應じて、支那の地に天台の教籍を流布した。併し天台宗が半島に於いて、一宗として樹立されたのは肅宗の代、大覺國師義天によつてであつた。義天が入宋して天

七）國都開城に新たに建てられた國清寺の開山に招せられ、大いに天台の教を講じた。其の後、十二年、睿宗四年（一一〇九）に國家によつて、始めて台宗大選が行はれ、天台宗の基礎が確立された。續いて圓妙國師了世（一一六三—一二四五）其の門下の靜明國師天因は共に唐津（全羅南道康津郡）萬徳山白蓮社にあつて天台の宗風を擧揚した。此の頃天台宗は國清寺を總本山として其の下に六山の大寺があり、高麗の末

葉には天台法事宗と天台疏字宗との二派に分れた。併し、李朝時代に入つてはその排佛政策の一表現である世宗代（一一四二—一一四九）の滅宗沙汰によつて天台宗は形式上、禪教兩宗中の禪宗の中へ合併解消されることになつた。併し其の後と雖も、天台の學徒を名乗る者は絶へず、法華禮懺の信仰熾んにして、特に法華經の開版の如きは李朝期の大半を通じて、朝鮮各地の寺刹に於いて極めて頻繁に繰返された。

三、朝鮮にて行はるゝ法華經疏

朝鮮各地の寺刹に於いて開版せられた法華經の異版はその種類頗る多く、余の管見に上つたものゝみでも刊年、刊所の明かなるもの七拾餘種あり、更にその不明なる斷冊零本を數ふれば、凡て百種にも上ると思はれる。模板の現存するものも二拾餘種ある。若しそれ、尠からざる印本、模板の散佚滅失したであらうものや、未だ發見せられぬものをも合せ考へるならば、朝鮮に於ける法華經の異版はかなり夥しき數に上るで

あらう。

楮、茲に注意されることは是等の法華經の異版は單に法華經の本文のみの印行ではなく、其の殆ど全部は本文の外に註解のついた、特にそれも戒環の法華經要解七卷の上梓であることである。之は正しく朝鮮版法華經に示された大なる特色である。法華經の註釋といへば、古來、數十種あるが、其等の中で、此の地に於いては單り、此の戒環の疏のみが流行し、他の疏釋は全く顧みられなかつた所以は何處に存するのであらうか。

此の事を考へる前に、先づ、著者戒環と其の書の性質とを考へて見やう。

戒環は元來禪宗の人で、その傳は最近中國の道階法師等が編した新續高僧傳四集の卷第三に記載されているが、其の生卒年代は明かではない。乃で、此の書の卷頭に附せられた及南の序の

溫陵蓮寺環師 深究一乘、博探衆說、研幾據要、爲之科解、宣和己亥、初辱不鄙、命予校證、既又

朝鮮版法華經疏に就いて

還質宗匠、務契佛心、越丙午、會予南山、討疏尋經、忝詳再四、黜名相、艾繁蔓、使人佛知見者、無摘葉尋枝之厭、有析薪秉燭之觀、是能發明祕要之藏也。

といふ文や、明の錢謙益の首楞嚴經疏解蒙鈔の卷首の古今疏解品目中の戒環の同經疏に對する彼の批評の文に、

環師一生掩關、深悟玄理、法華、華嚴、楞嚴、皆有新解、而是經則於台家觀諦。

とあるによつて見れば、戒環は宋の徽宗の宣和元年己亥（一一一九）頃から靖康元年丙午（一一二六）にかけて、即ち高麗の中期に、及南の助力を假りて、此の法華經要解を造つたものである。而して彼は博く諸説を探り、深く一乘の玄理を悟つた學者で、法華經疏の外に、楞嚴經や華嚴經の要解も書いてゐるが、楞嚴經要解はやはり朝鮮に於いて専ら行はれてゐる。

楮、朝鮮に於いて彼の法華經要解のみが行はるゝ理由として次の三點が數へられるように思ふ。

一、此の書の内容が朝鮮佛教に適合してゐること。

二、此の書の内容が繁簡適宜なること。

三、此の書の覆刻重刊が模倣慣行されたこと。

第一、朝鮮佛教は由來、禪教兩宗を標榜し、教としては華嚴が代表するのであるが、戒環の禪及び華嚴に立脚せる法華經解釋の態度が朝鮮の佛教徒に喜び迎へられたためである。

此の點は要解中到的處で、看取される。例へば通叙科判の項に、

華嚴法華蓋一乘也、何以明之、夫法王應運出真兆
聖唯爲一事、無有餘乘、是以首唱華嚴、特明頓法、
雖知根鈍、且本懷及乎怖大昏惑、乃權設方宜、至
於衆志貞純、則還示實法、然則二經一始一終、實
相資發故、今宗華嚴而科釋也。

とあるが如く、彼は釋尊の首めに説かれた華嚴も最後に説かれた法華も共に實を傳へ、始終相資して餘乘あることなしと華嚴天台を無差別に見るのである。併し斯かる見方は天台の正統からは採らぬ所のものでは

る。

第二、本書が法華經の註解としては其の名の示すが如く、繁簡宜しきを得た手頃のものであることは及南の「黜名相妄繁蔓」とか「無摘葉尋枝之厭有析薪秉燭之觀」とかいふ評や永樂年間の全羅道雲梯縣安心社刊の法華經要解の權近の跋に、

戒環疏解精深簡功、觀者瞭然易臆其義故歷代奉此
法者皆重之。

とあるによつても窺はれる。

第三、本書は出版後久しからずして、支那より半島に傳へられたであらうが、高麗時代に於ける版行は餘り知られてゐない。たゞ高宗二十三年丙申(一一三二)に居士鄭奮が山人明覺に請うて、鋟板印施したことがある。その模板は現に海印寺雜板中に残つてゐる。⁴併し、此の疏が「歷代此の法を奉ずる者皆之を重んじ」といふ前述の權近の跋によつても、之が開版も屢々行はれたであらうといふことは想像に餘りある。斯くて、法華經の開版が行はれんとするや、何れも先難に

則つて、此の疏の覆刻重刊が慣例的に行はるゝに至つたものであらう。斯かることは、後來の開版者の技術的安易といふ點からも、行はれがちな現象である。

四、戒環法華經要解の書誌學的考察

次に此の書を書誌學的に考察して見やう。此の書の多くの異版中、典型的なるものは次の五部分から成つてゐる。

一、口繪變相（ア、天像。イ、塔。ウ、淨土變。エ、僧圖。オ、位牌。）

二、序（ア、道宣の序。イ、及南の序。）

三、本文（ア、戒環の經序の開釋四項。イ、經の本文と要解との交夾、又は本文のみ。）

四、跋（儒者又は佛僧）

五、刊記（ア、王壽萬歲。イ、刊年。ウ、刊所。エ、刊行關係者。）

一は凡てが揃はない場合もあるが、アとウとは必ず附してゐるとしてよゝ。

朝鮮版法華經疏に就いて

ア、天像は護法の神將草駄天が劍を按じて立つてゐる圖で、右端には界線で劃されて、「妙法蓮華經變相」と書いてあるのが多い。

イ、塔は六角十重で、最下層の内部には佛像が安置されてゐる。

ウ、靈山淨土變。之に二種ある。法華經壽量品によるものは中央に佛が說法の會座に坐し、周圍に諸菩薩や比丘衆が列んでゐる處で、見寶塔品によるものは佛の會座の前に多寶塔が湧出してゐる圖で、共に圖柄は一葉二面に互つてゐる。是等の二種が揃つたものと何れか一つだけの場合とがある。

エ、僧圖。一人の僧が獨立を背にして卓子に倚り、紙を伸べ、筆を握り、物を書いてをり、其の前に幾人かの僧が立つてゐる所で、恐らく天台智者大師であらう。之は無い本が多い。

オ、位牌。之に「佛日增輝 法輪常轉 一切有情 同圓種智」と書いたのと「主上殿下壽萬歲 王妃殿下壽齊年 世子邸下壽千秋」と書いたのがある。

二、序は次の二種である。

ア、妙法蓮華經弘傳序 終南山釋道宣述。

イ、妙法蓮華經要解序 前住福州上生禪院嗣祖沙門及南撰。

二種とも載つてゐるのが普通であるが、何れか一種きりの場合もある。尤も唯一の例外としては正祖二十三年、嘉慶四年己未（一七九九）、全南順天の松廣寺で刊行された戒環解法華經の本文のみを原漢と對比しつゝ朝鮮語に音寫した本には是等の二種の代りに、元曉の法華經宗要の序が援用されてゐる。道宣¹⁾の序は宋元明時代の法華經疏には概ね附せられてゐる名序である。此の序には法華經新註を書いた一如²⁾か若しくは如意野老祥邁の註が加へられてゐる場合がある。及南の序については前述の如くである。

三、本文は書衡に、

妙法蓮華經卷第一

溫陵開元蓮寺比丘

戒環 解

とあり、次いで、開釋科五として經序的に、初通釋經

題、二通敘鄙意、三通敘科判、四譯經人時の四項を述べ終るや、五正釋序品以下に於いて、科判を立て經の本文を分段して掲げ、更に之を註釋するといふ工合に本文註釋が交互になつてゐる。但し、或る版は經の本文のみで、註釋のないものもある。斯かるものでも經序の四項のみは附せられてゐる。

四、跋は凡ての版に附いてゐるわけではないが、李朝の初期には儒者の筆になつたものも見えるが、多くは僧である。³⁾

五、刊記には概ね主上等三殿下の壽萬歳の句と、時には更に王大妃殿下や名指した殿下の御名が張の上部に刻されてゐる。之は支那以來、禪宗では特に聖壽萬歳を祈る風のあるのと、排佛の雰圍氣中にあつて、佛書を刊行するので、少しでも佛書の權威を増さんとしたためであらう。

刊年は勿論、宗主國支那の年號が用ひられるのであるが、明が亡び、清が興つた當時の李朝の初期には官版⁴⁾もあつたであらうと思はれるが、現在は世祖八年、

天順七年（一四六三）に刊經都監から出た朝鮮語譯法華經の外は皆寺版であり、一二の信者の家から出したものがあるに過ぎない。朝鮮の刊經史に於いて、我が徳川時代以後に見られた如き商人の手に成る町版が出なかつたことは一つの特異なる現象である。之は宗教的に見るならば、朝鮮の佛教が特に祈禱佛教の傾向が多かつたので、大乘經典などに反覆説かれてゐる經典の受持、讀誦、書寫の功の如きは明を徳とし、清を敵視して、清の年號を用ふるを屑しとせず、いつまでも亡明最後の年號である崇禎を愛用したことがある。之は何も佛書に限つたことではなく、公文書以外のものには屢々見られた現象である。例へば、忠清南道雞龍山甲寺刊の法華經に清の康熙九年（一六七〇）とすべきを十七年（一六四四）で終つた崇禎を用ひて崇禎後庚戌と記してある如きである。

刊所は殆ど凡て寺刹である。尤も高麗朝や徳が深く信ぜられ、或は國家王者のため、或は父母師長のため、或は令法久住のため、或は植善往生のために刊行する

佛書を金錢賣買の對象とするのは餘りに勿體ないことと考へたためであり、經濟的に見るならば、木材や紙の乏しかつた點や民衆の經濟的餘裕が少かつた點に於いて、佛書の刊行賣買が商業主義の對象とまではならなかつたためであり、それと同時に、社會と沒交渉に山中深く隱遁して、看經念佛を事とした僧に取つて、此の刊經の事業が彼等の精力と學問とを傾倒するにふさはしき仕事として撰ばれたことにもよるであらう。

次に刊行關係者であるが、之は刊行當事者と資財寄附の施主名から成つてゐる。當事者の役割には次の如きがある。

化主、開版等の佛事の中心となる人物で、資財の募縁も彼の手によつて行はれる。一名化士とも引勸、幹善とも都監とも呼ばれる。

別座、佛事に際し、大衆の食事一切を司る役。

鍊板、模板を調整する役。

以上の三役は開版事業に於ける重要な役で、記されてゐないことはないといつてよい。尙、刻手（刊字）

(文字繪畫の彫刻者) 書寫(板下の筆者) 校正等が、列ねられてゐることがあり、施主は僧俗に亘つて多數に擧げられてゐるのが常である。尙、齋粥を供養する供養主と云ふなどもある。(終)

註

一

- (1) 朝鮮の佛寺の本堂は其の安置する本尊によつて名稱を異にする。例へば釋迦如來を安置するものは大雄殿、阿彌陀佛は極樂殿、觀音菩薩は圓通殿、毘盧遮那如來は普光殿といはれる。

- (2) 李朝世宗の代に朝鮮文字所謂諺文が創製せらるゝや、諸種の佛典の朝鮮語譯と其の出版が流行し異版百十餘種を數へることが出来る。(拙稿「朝鮮語譯佛典に就いて」昭和九年一月青丘學叢第十五號参照)

二

- (1) 玄光の傳は宋高僧傳第十八・釋門正統第一・佛祖統紀第九・第三十七等に見ゆ。
- (2) 波若の傳は六學僧傳卷三・釋門正統卷二に見ゆ。
- (3) 大正藏第三十四卷所收。序文のみ東文選に載る。
- (4) 新編諸宗教藏總錄・東域傳燈目錄等掲載。

- (5) 東域傳燈錄。
- (6) 奈良朝現在一切經疏目錄。
- (7) 諸宗教藏總錄。
- (8) 東域傳燈錄・奈良朝一切經錄。
- (9) 東域傳燈錄。
- (10) 諸宗教藏總錄・奈良朝一切經錄。
- (11) 諸宗教藏錄。
- (12) 同。(13) 同。(14) 同。
- (15) 朗智を法興王代とする説もある。拙稿「新羅の佛教受容に關する諸問題」文化第二卷第八號參照。
- (16) 釋門正統所引の晁說之般若經疏序・佛祖統紀第五十の月窓居士金大鉞著禪學入門の鼎鑄撰の跋。精しくは唐大薦福寺故寺主翻經大德法藏和尚傳一卷は大正藏第五十卷に收められてある。
- (17) 佛祖統紀第二十三・四十二。
- (18) 佛祖統紀第二十三・第四十三等
- (19) 諦觀の傳は佛祖統紀第十・第二十三・第四十三等に見ゆ。
- (20) 義天の傳は釋門正統第三・佛祖統紀第十四・第四十六・佛祖道載第二十八高麗史列傳、金富軾撰國師碑文・林存撰の碑文、朴浩の撰んだ墓誌銘其他大覺國師文集・西湖志・宋史の高麗傳等にある。
- (21) 了世の傳は東文選所收の崔滋撰圓妙國師碑がある。
- (22) 朝鮮金石總覽に肅宗七年辛酉所立の白蓮社事蹟碑がある。

(23) 周汝撰國清寺釋迦如來舍利靈異記に大聖國師入唐

〔宋〕、始立天台六山、因卜地於松山西麓創寺、亦曰國清、爲六山根本。とあるか、六山の名稱は明かではない。妙蓮寺第三世台宗中興無畏國師事蹟中の五臺・水巖・槽淵・瑪瑙の五山と南崇山偃鳳寺か。

(24) 禪教兩宗については拙稿「禪宗としての朝鮮佛教の傳統に就いて」〔佛教學の諸問題所収〕參照。

三

(1) 是等については算めて「朝鮮版法華經異版考」として近日發表の豫定。

(2) 本書は第卷五より卷第七に至る三卷を合冊した零本である。書の大さ縦九寸二分、横五寸五分。上單邊、縦七寸二分、横五寸五分。每半葉十行、行二十字。無界。板心は上部に「法」と卷數の文字、下部に丁數を示す數字あり。魚尾なし。紙質は薄く強靱。文字端麗。

(3) 權近〔一三五二—一四〇九〕字は可遠、楊村と號す。安東の人。麗末崇佛の大儒李穡の高弟である。

(4) 最近摺つた松廣寺藏本は大さ縦九寸八分、横六寸五分。字の間隔上下六寸五分。左右五寸五分。每半葉十一行、十六字、無界、無板心なれども、元來は折本様のものである。第七卷の卷末に鄭喬の跋がある。鄭喬は松廣寺第二世直覺國師碑銘中に

朝鮮版法華經疏に就いて

も名が見えてゐる。

四

(1) 本書については拙稿「朝鮮語譯佛典に就いて」〔書丘學叢第十五號〕に説明あり。

(2)

一如は一庵と號し、具庵の弟子、元の愚谷が智顛の成言を基として法華經の註を書いたのが朽廢湮滅したので、又智顛を本として此の新註を書いた。彼は勅を奉じて三藏法數を撰したこともあり、應

(3)

永の頃、我が國に來朝し、中津絶海等とも交つた。儒者の跋には前に舉げた鄭喬、權近のもの、外に永樂二十年壬寅〔一四二二〕の刊本には第七卷の末尾に下季良の跋があり、正統八年癸亥〔一四四三〕全羅道高山地佛明山花岩寺刊のものには、成達生の跋があり、弘治六年癸丑〔一四九三〕忠清道鴻山縣萬壽山無量寺の刊本には金悅卿の跋がある。僧のものには永樂二十年本の涵虛堂得通、順治六年巳丑〔一六四九〕全羅道五岳開興寺本の翠微子守初、順治十七年庚子〔一六六〇〕曹溪山仙巖寺本の懷敏、康熙十七年戊午〔一六七八〕本の月渚と斗性、康熙二十四年乙丑〔一六八五〕慶尙道智異山安旺寺本の蓬萊山人楓溪のものなどがある。高麗朝には大藏都監、教藏都監があり、李朝には刊經都監があつた。

(4)

利他賢造『莊嚴經論初二偈解説』に就て

野 澤 靜 證

一

漢譯「大乘莊嚴經論緣起品第一」の内容は、概括して云へば、造論の意趣と釋名と論體とを説けるものと云ふべく、その第一偈は造論の意趣に當り、第二偈に於ては論體 (Sastracarita) を顯はし、此の兩偈に依りて莊嚴經なる論名を釋し、その莊嚴の意味を更に重説せるものが第三以下の四偈である。即ち、第二偈に於て

vivita iha sa dharmah pritim agryān
dadati /

こゝに開顯されし彼法は殊勝なる歡喜を與ふ

と云へる、こゝ「莊嚴經論」に於て經中所説の法を開顯する事が即ち莊嚴なのであるが、開顯される法その

ものから云へば既に「自性として功德を具せるもの (prakṛtyaiva guṇayuktāḥ)」であるから、かゝる功德を見せる法を更に莊嚴するとは如何なる意味であるか、又その功德は何によりて知らるゝか、を譬説せるものが第三偈以下である。されば、第三偈以下の所説は第二偈の「こゝに開顯されし彼法」云々の一句に約まり、緣起品の内容は初二偈に歸することとなる。かくの如く初二偈に歸せらるゝ内容が漢譯に於て緣起品として別品とされてゐることであり (西藏譯本論は漢譯に同じ、但し梵本、安慧・無性の兩註釋は成宗品に加ふ)、旁々以てそれは論全體にも關係あることであらうから、此初二偈の所説に就て闡説することは此論の研究にとりて重要な役割を演ずると云ふこととなるべき

か。西藏へ經中には此の初二偈のみに關する「利他賢」の解説があり、尙ほ又、安慧・無性の兩註釋にも詳細に之を註釋してあるを以て見てもその一端が偲ばれることである。本稿は利他賢のそれを中心として他の二註釋を参照しつゝ極めて未熟ながらその理解したるところを些か紹介したいと思ふ。

二

本論の著者に關して利他賢の傳承する處は、既に山口益教授が紹介されし如く、彌勒造者、無著説者世親註釋者の關係にあるのであるから、第一偈を以て説者無著が造者彌勒の教説を編集する意趣（この意味に於て先きには造論の意趣と云ふた）を述べるもの、或は又前者が後者への歸敬の意を述べるものとなし、第二偈以下を以て正しく本論の造者彌勒のものとなす如くである。そは即ち、第一偈を釋する中、

こゝに作者 (mṃsad-pa-po-karṭi) は、十地の自在性あるにより、彼〔四無碍辯〕を完全に有するを以て、如何にして顛倒して説くべき。所以は、

利他賢造『莊嚴經論初二偈解説』に就て

法の義を知る者はどの語によりて造者 (gotarā po=prañeṭi) に法と義との無碍辯完全なるを示す。無垢の語と諸句とによりてと云ふにて字無碍辯完全なり。無上にして五を體とせる深密の義理を〔第二偈の如く〕説き給ふと云ふにて樂説無碍辯完全なり、と示すが故なり

とて、此論の造者は十地の自在性あり、所謂「大法の能説師 (mah-dhārmakathika)」であつて、かゝる人に依りて經中所説の義が残りなく・不顛倒に・而も不虛誑に開顯されたものが第二偈以下本論偈の所説なりとする意趣なるが故である。而も他方、かくの如く、經中所説の義を、残りなく・不顛倒・不虛誑に開顯し、經と相應せる内容を有する處に本論が『莊嚴經』と稱せられるのであるとなし、それを次の如く述べてゐる。即ち、

〔經の〕義と相應せる〔此論の〕名が識別せられん爲に〔第一〕偈を作れり。〔經の〕義と相應せる〔此論の〕名を識別する時は〔此の〕論を聞く

者は〔此論に〕尊敬を具するが故に悟入の境に近
かしめらるゝなり。と云ひ、又

如何なる因相 (rgyu mtsha=mnimita) によりて
此〔論〕が殊勝なる歡喜を生ぜしむる因性として
の莊嚴なるか、との疑惑を除かん爲に、不顛倒性
(phyin ci ma log pa ñid=aviparitatva) と不
虛誑性 (mi silu ba ñid=amrisatva) と残りなき
義 (don ma lus pa=ageṣa-artha) とを攝集し、
以て不共の因性としてこゝに説けるなり、と示さ
ん爲に義を知る者は義を開顯す云々と説けり。此
に依りて、經の義なる所莊嚴と、演説〔此論〕
なる莊嚴と、及び先に言及せし彼〔莊嚴〕の三因
相とが説かれたるなり

と云ふ。惟ふに、こゝに「經の義は所莊嚴」なる一項
目を説くる所以は正しくは第一偈の、義を開顯す、勝
乘を説く相ある法の、なる句に依るのであるが、別
しては、漢譯「成宗品第二」に於ける小乘徒よりの大
乘經非佛説に對して、今こゝに莊嚴される大乘經が佛

説なることを顯はさん爲であり、また、次の「演説〔此
論〕は莊嚴」は、その佛説にして初中終善なる大乘經
義を三因相によりて鮮明ならしむるが爲であるからで
あらう。されば利他賢は註釋の劈頭に於て、所莊嚴な
る經と莊嚴する論との由來を述べてゐるが、それは次
の如く要約せらる。即ち、

世尊釋迦牟尼が有情を心攝受する事に關して法輪
を轉じ給ふは、誰に向つて・何の爲に・如何様に・
誰に依て學ばるべきかの四義を意趣して極めて甚
深なる義を有する無量の經を説き給ふに在り。長
時に修習せし福智にて有情を成熟せんとの意樂を
具し給ふに依りて、在世の砌り親近せるものに對
しては清淨の因性によりて意樂の如く利益をなし
給ひしも、涅槃し給ふや、我等如きの所化の有情
が攝受せられん爲に無量の經を久しく住せしめん
とて、結集者は茲に無量の經を結集したるなり。
〔然るに〕五濁時の毘舍遮の爲に有情の資糧心無
くなれる時、彼無量の經の義は了解し難き故に、

彼經の義を易く了解せしめん爲に、聖無著をして

論師世親に向ひて、一切有情が隨攝せられん爲に

彼經の義を説示する此莊嚴經論を世尊彌勒は説か

しめたり

と。之に依れば、所莊嚴なる經は實に佛説であり、それは有情利益の爲に結集されたものではあるけれども、然れども所化の有情の側に於て、五濁時の毘舍遮の爲に資糧心なくなつて時機不相應となつて居るから、時機相應ならしめん爲に、言ひ換へれば、彼の甚深なる經の義を明瞭ならしむることによりて、經本來の面目たる有情利益の効果あらしめん、との使命の下に、作られたるものが此論であると云ふに在る。更に註釋者の言葉を借りて言へば、そは恰も本來優美なる女の肢體が種々なる寶石をはめたる金製の指輪肩輪耳輪等の裝飾によつて莊嚴されたる時、見者をして最上の歡喜を生ぜしむるが如くであるとなすのである。而して正しく經義の所莊嚴なる事を依て證する處のもの

利他賢造『莊嚴經論初二偈解説』に就て

arthavibhāvanāṅ prakurute……

dharmaśyotnamayānadeçividehḥ

義の開顯をなす、勝乘を説く相ある法の

なる偈文である。こゝに「義」を限定するに「勝乘を

説く云々」なる屬格を以てするは大乗經が義の所有主であることを顯はさんため、

「勝乘」なる語にて三乘中の大乘を、また、「説く相ある法」なる句にて十

二分教中主たる經を、詮はすとなし、かゝる大乘經を

本論述求品中に註釋者世親は、次の如く

(4) vicikitsāpratiḥsaṅgā sūtrāṃ yo yatrārthe sam-

çāyitas tasya tan nīccayārham deçanāt] ………

(5) dharmārhadēçā sūtrēna] (譯本、p 53, 54)

疑の對治として經あり、或人にして或る義に於て疑あるときの其人の其[疑]を決定せん爲に説くが故なり。

經によりて法と義とを説くことである。

と釋すと云つて引用してゐる。經とはかくの如く疑の對治即ち義の了解の爲に説かれたものである。然るに

今、その義を更に開顯するとは如何なる意味である

かと云へば、それに對して、

こゝには業としての成就を説かんと欲するなりと云ふ。即ち、五濁時の毘舍遮のために、業用なくなれる如く見ゆる經義が隨攝有情てふ業用にまで成就される事が經義の開顯といふ事なのであらう。更に云へば、佛語としての佛敎が顯了にされる事、了義敎の開顯といふ事にもなるであらうか。既に義を開顯するとは、單に説示する (don bpad) 事ではなく、而も、かくの如き意味に於ける義の開顯がとりも直ほさず義を莊嚴する事であるから、經義は所説 (Dpad par bya ba nid=ikhyāvatva) に非ずして所莊嚴 (bryān par bya ba nid=alankartavyatva) だ云ふのである。故に

義を開顯するとは、こゝには 義を莊嚴する意味なりと知るべし。爾る時は、註釋作者に依りて語られたる 誰が莊嚴するや、何を莊嚴するや 等の問答の諸句と意味聯絡することとなる
と云ふ。然し又、

又、何物の莊嚴となすや (kasyalankāraṇ kar-

oti) と云ふ場合、かの文法 (gabda-smṛiti) に善巧せる高慢なる人は、所莊嚴なる義の所作 (bya ba=krīya) を對象 (las=karma) の體なりと理解することによりて業格なる第二格の語尾の相として解することなれば、第六格は如何にして不合理なりと考へられざるか(と人云へば)、既述せる如き理趣によりて「莊嚴する」と云ふ〔語〕に、「義を開顯す」といふ意味がある時は、所説 (bstan par bya ba nid) がこゝには對象 (kar-ma) として理解されるものなれば、業格は屬格として取扱はるゝが故に、屬格なる第六格を示すに不合理なきなり

と云つて居るから、その「莊嚴する」といふことが、更に、特分別せらるゝの意味であらう。蓋し、義を開顯することを長行では「莊嚴する」と云つて居るが、乃ち、それに依れば「莊嚴する」とは「義を開顯する」事であるから、何物の莊嚴とするや とは、何物の義を開顯するやといふ意味となり、莊嚴されるもの(所

詮の義を問ふのでなくして莊嚴されるものと屬する體（能詮の經體）を問ふ意味で〈kasya〉なる屬格を用ゐたのであると解すべきであらう。然るに、若し、かくの如く、能詮の經體と所詮の義とを分たず、換言せば、「莊嚴する」を直ちに取つて、「義を開顯する」の意と還元せざる場合に於ては、能詮の經體に所詮の義を攝して、そこには〈kasya〉なる屬格を用ゐてあるとは云ひながら、而も所攝の義こそ、正に莊嚴さるべきものであるとの意味から、その〈kasya〉なる屬格を〈kam〉なる業格の意に解すべきであると云ふのもあらうか。

三

以上の如き意味に於て、經義が所莊嚴なのであるが、然らば此論が莊嚴 (rgyan nidalamikaravā) たる所以はと云へば、既に一言せる如く、不顛倒性と不虛誑性と残りなき義となる三因相 (nimitta) に依りてであるとなす。

第一因相は此論の作者は十地の自在性あり、四無碍

辯を具する故に、此論中には經義が不顛倒に開顯されるから、聞者は此論に尊敬を生じ、又作者に對する信知よりして、此論によりて經の妙義に了達して解脱するに至る點で此論が莊嚴だと云ふのである。本論弘法品第十三の説に依れば、八地以上の菩薩の説法は「自在による説法 (vibhūtvato dēḡāni)」(第四偈、梵本、七十七頁)であつて、その説法には四種又は九種の功德あり(第五、六偈、梵本、七十八頁)、又、その語、文には各八種の功德を具する(第七、八偈、梵本、七十八、七十九頁)のであるが、今作者彌勒は、四無碍辯を得て「智に於ける自在 (vaśīā jāne)」(梵本、六十六頁第四十五偈)ある「大法の能説師」なる菩薩であるから、彼菩薩の説法なる此論に以上云ふ如き功德あるは勿論、「智に於ける自在」の故に經義が不顛倒に開顯されて居る點で、不顛倒性が莊嚴の一因相たり得ると云ふのであらう。そは

(1)「義を知る者は」、(2)「無垢なる語と諸句とに依りて」、(3)「無上にして五を體とせる深密の義理

を〔第二偈の如く〕説き給ふ〕

なる三句に依りて示されてゐるとなす。(1)は大乗經中所説の蘊處界等なる諸法の一切の名を不顛倒に知り、それら諸法の自相共相を不顛倒に知れるものとの意味であり、(2)中の語 (vac)、諸句 (pada) は一句、多句の意であつて、それが無垢と云はれる所以は次所述の如き八功德を各々具するからであると言ふ。その八功德とは、即ち、

その中、八支の語とは、その所對治分 (vipakṣa) なる垢と離れたるが故に無垢なり。即ち、(1)都市語 (paurī) は無劣 (adīna) なるものなり、會衆 (parśat) に遍通するが故なり。(2)甘美なる (valgu) は妙なるものなり、文粗硬ならざるが故なり。(3)分明なる (vispasta) は善く説かれたるものなり、文を善く訓釋するが故なり。(4)了知せらるべき (vineya) は文極成せるものなり、極成 (pratīta) を言説するが故なり。(5)樂聞せらるべき (śravanīya) は理に契へるものなり、所化に隨順するが故なり。(6)無依なる (anidhritā) は求なきものなり、利欲・尊敬・讚嘆に依る惡過なきが故なり。(7)不隨順なき (apratīkūta) は適當なるものなり、不適當ならざるが故にして、それより他〔の語〕は厭を生ぜしめる

によりて不隨順なるが故なり。(8)窮盡なき (aparīyatā) は廣博なるものなり、量 (pramāṇa) によりて清淨せられたる義を言説するが故なり。論作者が〔弘法品中の〕王子の語は無劣、妙、善説、極成、契理、難求、適當及び廣博なり

と説けるものによりて、此の同じき語成就 (vāksaṅgha) が示さるゝなり。

諸句の八支は前者の如く無垢なる支なり。即ち(1)相應せる (yukta) は諸量 (pramāṇa) と相違せざる義を言説するものなり。(2)相共なる (sahita) は略釋せる通りに義を廣釋するものなり。(3)隨順せる (anulomika) は三乘人と相違せずして起るものなり。(4)適悅なる (anucchavika) は安樂に依れるものなり、難解の聲なきが故なり。(5)適當なる (aupavika) は極成せる義によりて義と相應せるものなり。(6)各順なる (prathīpa) は理に契へるものなり、所化に隨順するが故なり。(7)恭敬 (pradakṣiṇa) は涅槃に關して起るものなり。(8)勉力以養育の資糧なる (nīpakasyaṅgasambhāra) は有學の八聖道支に隨順せるものなるが故なり。此の同じき差別

標⁽¹¹⁾及び釋と隨乘と柔軟と極成と契理と出離と隨順との故に、そは一切處に勝れたる有情の文成就なりと知るべし

との一偈半にて論作者は〔弘法品中に文成就 (vyāntāna-

sampatti)として説けるなり

と。安慧、無性と同じく八功德を具する故に無垢なりとなし、更に兩註釋共に語の具する八功德を有力 (ad-hikara) 自性 (svabh. va) 方便 (prayoga) なる三功德に攝し、八功德中の第一を有力に、第二、第三を自性に、第四以下を方便に配してゐる。而して有力とは涅槃の域に至らしむるに力ある點で「都市語」と云ふとの意味なりとする。

次に第二因相たる「不虛誑性」とは、能莊嚴者たる作者が苦惱せる有情に大悲同感して

苦の拔度の爲に (第一偈 b の前半)
莊嚴するのであるが、その目的が

彼「大乘」に依りて行く有情に於て (第一偈 c の後半)

即ち、彼大乘に悟入せん爲に正修行せる有情に於て果遂さるゝが故に不虛誑であるとなす。そして、それに依りて先きに述べたる如き本論の使命も果される事となるが故に、莊嚴の因相たりうるといふのであらう。

利他賢造『莊嚴經論初二偈解説』に就て

而してこゝに

duḥkhasya uttarāṅgāya 苦の拔度の爲に

と云ひて

duḥkhāt uttarāṅgāya 苦より拔度せん爲に

と云はざる所以は、一方には、苦といふ實物があつてさういふ實物としての苦より離れるといふのではなくして、苦とはこゝでは迷亂 (bhraṇti) の事體であり、その迷亂としての苦は本來性あるものに非ずして客なるもの、而してかゝる苦の拔度とはその苦が終邊に達すること、即ち、滅盡して眞實性が顯現することであつて、その眞實性顯現は迷亂を豫想し、而も今現に迷亂としてあるが故に「苦を具有する」此の迷亂せる現在位に眞實性顯現 (「苦の終邊」は屬すると認めらるゝからであり、他方、拔度者は苦をば他人のそれと觀することなくして、大悲同感して自己の苦と觀ずるからであるとなす。即ち、

『行 (pratipatti) によりて苦の終邊を了達するが故に従格なる第五格「苦より」と説くべきに非ずや、而も何故

に「苦の」と説くか。所以は苦惱せる有情は苦より拔度せらるゝものなればなり」と若し人云へば、それらの過失なし。所以は苦の終邊と「その終邊が」彼「苦」と相應せる處に屬格關係あり得るが故なり。……或は又、拔度者は「拔度せらるゝ」苦より他なる苦の體等あり得べからずと示す爲にかく説かれたり。……「苦の拔度の爲に」といふは「迷亂 (bhṛānti) の滅盡の爲に」との意味に定めらるゝなり。苦といふ語にて世俗諦に於ては彼(迷亂)を言説するが故なり。

と。以上の如く、第一、二の因相は第一偈 a b c に依り、能莊嚴人としての作者に約して詮はされてあるが、第三の因相は第一偈 d、及び第二偈に依りて所莊嚴なる法に約して論ぜんとする。而して安慧、無性の兩註釋は共に、此論が莊嚴經と云はるゝ、所以は一切の大乗經の句と義とを明瞭ならしめて莊嚴するからであり、そして、その莊嚴の様相は、初め三偈に依りて示されであるが、その中、第一偈 a b c は「如何様にあるか (jī-tar yod-pa=katham)」を説くもの、第一偈 d、及び第二偈は「幾何あるか (jī-sñed yod-pa=kativīd-ha)」を説くものとなし、初めの「如何様にあるか」

を次の如く名詞的變化に依りて説明してゐる。

主格―義を知る者〔經を莊嚴する作者〕

業格―義を開顯す〔莊嚴される境〕

具格―無垢なる語と諸句とによりて

爲格―苦の拔度の爲に

從格―苦惱せる人に對して慈悲あるが故に

屬格―勝乘を説く相ある法の

於格―彼〔大乘〕によりて行く有情に

尙ほ、無性註は前者によりて、一切種の義と相應するが故に「不顛倒」、後者によりて、一切種の義が圓滿するが故に「廣大」なりと云つてゐるが、そは第一、二の因相を合して「不顛倒」となし、第三の因相を「廣大」となしたものと思はる。

四

次に第二偈に就て見るに、利他賢によれば、十二分教中の主なる經には、相、名、分別、如々、正智の五事に依て雜染清淨の一切所知法が攝せられ、それが今此論中には、第二偈に於て、

ghāṭiam iya suvāṇṇaṃ vāṭṭiāṇ vā vibud-
dham sukṛitam iya subhojyaṃ bhujyaṃā-
nāṃ ksudhāṛtāṇi / vidita iya sulekho ratna-
peveva mukṭā

金所成物の如し、或は、開かれたる蓮華の如し、
空腹となれる人によりて好く料理されし食物が
食はれつゝあるが如し、良き書簡が知られたる
が如し、寶篋が開かれたるが如し。

の五喻を以て、所成 (sādya)・分所知 (vyutpādyā)
所思惟 (cintya)・不可思惟 (acintya)・圓成實 (pari-
nīṣpanna)・として説示されるのであるが、夫に由つ
て、その五事を施設し給ひし意趣が明瞭となす。
即ち、「止觀雙運して修習することが瑜伽なる如き瑜
伽行によつて相等の五事を所觀の境として次第の如く
所成等と觀入する、所謂唯識觀する方法次第を説示す
る處に世尊の五事を安立し給ひし密意が了解せらるゝ
ことゝなる意であらうが、かく「五を體とせる深密の
義理」は一切所知法を攝するから「残りなき義」と稱

せられ、而もかゝる義を内容とするところに此論が莊
嚴と云はれるから、それは莊嚴の因相だと云ふのであ
る。而して此の「五を體とせる深密の義理」が此論の
各品に配屬せられ、以て此の第二偈が論體を顯すもの
なることは山口益教授が紹介せられし如くである。

因みに、智吉祥は「無上にして五を體とせる深密の義理を
説き給ふ」なる第一偈dを前即ち第一偈abcに聯絡させ
ると、後即ち第二偈に聯絡させると、の二様に解釋し、前者は
「展轉傳來の解」にして、後者は正しく註釋作者世親による
所説なりとなす。而して後者は正に論體をなすものにして前
者は「支分の廣説 (yan lag rgyas par bpad pa)」として前
次の如く論の各品に配當してゐる。

- 1、(a) 義を知る者 (arthajāṇ) の廣説 || 初品 — 菩提品
(b) 義の開顯 (arthavibhāvanā) の廣説 || 明信品 — 弘法品
の廣説 || 弘法品中の第七、八、九の三偈 (梵本の偶數に
從ふ)
- 2、無垢なる語と諸句 (prakurute vācā padaiḥ cāmalaiḥ)
の廣説 || 弘法品中の第七、八、九の三偈 (梵本の偶數に
從ふ)
- 3、苦の拔度 (duḥkhasyotaranāya) の廣説 || 隨修品 — 親
近品 (梵本、百二二頁、6行まで)
- 4、惱める人に對する慈悲 (duḥkhitajane kārūpyatas ta-
nmaya) の廣説 || 梵住品 (梵本、百三三頁、10行—百三三頁)
- 5、無上乘を説く相ある法 (dharmaṣyottamayānadeḥita-

vidheh) の廣説〔16〕 二覺分品一敬佛品

五事に關しては、安慧が中邊分別論釋疏眞實品攝眞實に於て、二様の解釋を以て説明してゐる中の第一解と一致せる解釋をなし、彼の五義に關しては、先づ、

(1) 相が所成とは、相 (nimitta) なる諸八識は「依他起の自性にして因縁より生ぜるが故に」自性所成の體 (rañ bsin gyis grub pahi ho ho) に非ずして、

他より成ぜられたるものとの意味なりとする。尤も安慧、無性の兩註釋は名が所成、相が分所知となして茲の利他賢の釋と相異してゐる。そは、蓋し、此の利地賢の釋では、そこに述べられてある五事の次第に依て「相は雜染を施設する依止」、「名は雜染の施設」なる所依、能依の次第に隨ふものなるに對し、彼兩註釋は共に遍依圓の三性次第に由つて、言ひ換へれば、應遍知、應斷、應證得なる三性の修道的次第に從つて、遍計所執なる名を所成となしたのであらう。因みに、此の場合、安慧・無性の註釋に由る名が所成であるとは、名に依りて諸法は自性として有なりと解釋する者に對して、

名に依りて言說せられた諸法は自性として有なるに非ずとの合理 (upapatti) に因りて名に依る諸法が無なりと成ぜられるとの意味とせられ、相が分所知とは、名の轉起する所依となり、依他起性にして外なる所取分 (gsun baji cha=grāhyabhāga) なる相は緣起せるものなり、と示すことによりて「種子より芽あり、芽より嫩葉あり」云々と知らるゝの意味とせらる。

(2) 名が分所知とは、名に依りては「これはこれの所言 (abhidheya)」。これはこれの能言 (abhidhana)」とする凡夫の欲 (dod pa=iccha) に依りて遍計された所言能言なる關係が知られるのみで、灯〔18〕に因りて義を了する如くには義を知らしめるのではない。故に、名の如くには義は存せないのであるから、義の立場よりして (adhiḥkṛitya) これ「名」は遍計所執性による攝なりと他「義」に依りて語らるゝが、自性によりて「遍計所執性による攝なりと語らるゝの」ではない。彼「名」も記識の自性あるよりして計所執ではないからである、とかくの如く知ることが「分知」である

けれども、それは分知者に對して分所知であると云ふとなすのである。

(3) 分別が所思惟とは、⁽²⁰⁾「無始來の無明の習氣の力に依り、相を自性と差別とよりして、名の如くにそれを實諦として現着するが故に、虚妄なるに而も起れる」分別が存する限り、清淨は現行せないから、雜染を斷じ清淨を得ん爲に、如理作意に依て、かゝる分別は、「名の如くには境無し」と思惟さるべきものであるとの意味なりとする。安慧、無性の註釋は共に、分別とは、前の相、即ち、所取分となれる外の諸法を能取する分 (bāsin paḥi cha=grāhakahāga) なる内の心々所なりとする。そしてかゝる分別が如何に思惟さるかにか就て、無性註は何等説くところは無いが、安慧註によれば、大乘法を聞思する等の如理作意もて「外の諸境は心より生ぜり」と思惟さるべきであるとなして、表現上ではあるが、利他賢の「名の如くには境無し」となすのと些か相異する。併しそは、既に注意せし如く、(2) の分所知の配當の相異に由來し、前者は(2)

の名との關係に於てかく云ふたまでにして別の狀態にて心を離れて實存するといふのでは勿論ないから、後者の「心より生ぜり」と云ふのと相異するのではない。而して安慧、無性註は共に、⁽²¹⁾阿毘達磨雜集論卷十一の文を引用して如理作意する狀態をのべ、利他賢はそれにつきて

二因と二緣とによりて正見生ず、他の〔聖人の〕所説と自らの如理作意となり

の文を引用してゐる。私淺學にして此引文の何書よりせられたるかを審にせず、學界諸先進の御指示に接し度す。

以上の如く、雜染分なる三の體を標擧し已り、此の三項に就て、利他賢は更に

かくの如く、教 (pravacana) 中所説の相、名、分別の三義を三喩を以て所成、分所知、所思惟として表示する説法に悟入する事によりて、如何なる事を説かんとするか。曰く、雜染と彼〔雜染〕の言説 (vyavahāra) とをなり。その中、相は雜

染なり。名と分別とは彼の言説なり、彼等〔名、分別〕によりて彼の同じき〔雑染〕が自性と差別

無なるに二として顯現せるもの即ち迷亂、に執着（名分別）するよりして後に三種雑染が生ずる事となるとせらるゝからである。故に二として⁽²³⁾の顯現が雜染の因

となし、雜染と彼の言説とに依つて論じてゐる。それは本論述求品第十二、求雜染第三十二偈（梵本、六十三頁）の所論の如く、所取能取の習氣を具する阿頼耶識より所取能取の二として顯現するから、そこに分別が無明と煩惱と共に生ずる、といふ如き意味であらう。

なのであるから「虚妄分別相によりて雜染を無因なりと了解するを遮す」とも云つてゐる。相はかゝる意味での雜染なのであるが、同時にそれは又、不平等因（*vyasamāhāra*）を遮するためだとも云つてゐる。諸八識は相互に因縁性たるが故に相だと云はれてあつた如く、相互に因縁性たるものはそれ自らに於ては因性たり得ないからである。既にそれ自らに於ては因性たり得ないとすれば、それは又その點で無自性なりとて、茲に利他

又同じく第二十七偈下の長行（梵本、六十一頁）に迷亂の相あり、所對治を自性とせる法なるものは有、無及び幻の如し。何故なるか、虚妄分別としてはかくの如く有なる故に有なり。所取能取としてはかくの如く無なる故に無なり

賢は本論述求品第十二、第五十、五十一の兩偈

とある如くであらう。何故なれば、所對治なる雜染法は、虚妄分別の體としては有なれども、所取能取の體としては有なるに非ず、有に似て顯現せるが故に迷亂の相あるものであり、又、顯現のみとしては迷亂として有り、而もその顯現は所取能取の自性としては不成就なる無なる點で幻に喩へられてゐるが、かく實には

svayam svenāmanābhāvāt svabhāve cāna-
vasthiteṣu /
gr̥hāvāt tad abhāvāc ca niṣsvabhāvātvaṃ
iṣyate // (梵本 p. 67)
niṣsvabhāvātayā siddhā uttarottaranigra-
yat /

(佛譯 p. 122)

自ら及び自體として無なるが故に、

自性に住せざるが故に、

取る如くには彼れ無なるが故に

無自性性と説かれたり。

次第に後の依止たるが故に

無自性性によりて

無生、無滅、本來寂靜、

自性涅槃は成立せられたり。

を引用してゐる。此の兩偈は攝大乘論應知勝相品第二

に、三性即三無性なるを示すものとして引用せられ、

其處の各釋論中、固よりその解釋を見るのであるけ

れども、今、本論安慧註に依れば、此偈は「彼々の經

中に一切法は無自性、自性涅槃なりと説ける事である

が如何にして一切法即ち三性が無自性(第五十偈)、自

性涅槃(五十一偈)なるかを示すものとなし、先づ、

初の二句について、(1)自ら無なるが故に、(2)自體とし

て無なるが故に、(3)自性に住せざるが故に、に依て依

他、起の無自性をとくと言ふ。その中、(1)は生ずる場合

因縁に依て起るけれども自ら生じないし、又は、數論

の所論の如き勝因(pradhāna)があるより諸法が生ず

るといふでもないから、生無自性性である。(2)は諸

法が滅すれば再び前の自性として生ずることがなく、

又は、數論の如き住の自性なき故に滅無自性性と云ふ。

(3)は現在の諸法が生じた刹那に滅して二刹那三刹那も

住せず、又は、數論で云ふ暫住して滅する事なき故に

住無自性性と云ふ。乃ち、この三無自性性は有爲の三

相だとしてゐる。次に今の本論よりの引用偈の「取る

如くには彼れ無なるが故に」とは凡夫が常樂我淨自己

色聲を遍計して能取せる遍計所執の一切法には、常等

として取られた如くには自性なき故に無自性であると

なす。更に、次の一偈にて、一切法無自性なる故に無

生、無生なる故に無滅、無生無滅なる故に本來寂靜、

本來寂靜なる故に自性涅槃なるを説く。この自性涅槃

が圓成實相であり、そは自性として始めより住するも

のにして、道を修習するによりて生ぜざる故なりと安慧は釋してゐる。

かくの如く、一切諸法は無自性なれども愚夫の有自性として執する分別を遮する爲にとて、利他賢は

(1)此等一切は名のみ、即ち眼と色、乃至、意と法に至るまでなり。

(2)彼々の名に依りて彼々の法を詮はず。

彼「名」處に彼なし、そは諸法の法性なり。

名は名性としては空なり、名無にして名有なるに非ず一切法は名と離れたり、名は遍計執せられたるものなり

なる文を引用してゐる。(1)は中邊分別論無上乘品行無上義の「自相に於ける無倒」の長行釋の文であり、(2)は轉有經の偈文にして前偈は瑜伽論三十六卷にもこれを引用する。「名のみ」については本論述求品第十二第四十八偈(梵本、六十七頁)の特分別する所であつて、その安慧註による次の解釋が注意せらるべきであらう。曰く、

名のみと見て (namamatraṇ paṣyan) とは彼等三 (能持 (adhāra) 養糧 (sambhāra) 所持 (adhāna)) を具するとき、頰・頂の時に一切法は名のみと見るなり。

句のみ (padamātram) 語のみ (abhiḥpamātram) 言説のみ (vyavahāramātram) 分別のみ (vikalpanātram) と見るによりて諸法の自性有るに非ずと見るとの義なり。名のみと見る (paṣyati hi namaṁtram) とは、その後、忍時に一切法は唯心なりと見るなり。名の四種のみにして彼「名」をはなれたる色等の法を何等見ざるが故に名のみと見るなりと云ふ、所取をその時斷するが故なり、と。

惟ふに、かくの如く、唯名は唯句、唯語、唯言説、唯分別と同義異語にして、所分別の境は唯名があるのみでそれに對する義がない如くに起つてゐるから、利他賢は名は名義相稱の眞實自性はなく、従つて有分別無實體なる點で此の分別の虛妄邪執なる事が思惟され思擇されるのであるとする。然し、復た、かく思擇されることに依てその自性までが遮せられるといふのではない、その思擇も亦分別の體より別ではないから他の思擇に因待し (apeksā)、又、その他の思擇もその體から云へば復、他の思擇に因待することとなつて無窮の失となるからであるとなし、他方、又、分別を斷ずる事に依りて雜染が寂靜に歸し、解説することとなる

から、分別が自性として如何なる時にも無いと云ふのでもないとなし、次の如き偈を引用してゐる。

(28) 思擇人の思擇によつて思擇する時は無窮の失となる、彼思擇も思擇されるが故なり。

所思擇を思擇するときは思擇の所依有るに非らず所依無き故に生なし、そは涅槃なりと説かる。

と。かくの如き思想は中邊分別論釋疏相攝相下に引用の

〔虛妄〕分別〔なる依他起の心心所〕は實に〔所取能取を離れて〕所分別に非るものなれども、餘の分別によりて分別せらる。

餘の分別によりて分別せられたるとき、彼〔虛妄分別依他起心心所〕には彼性有るにあらず。(山口教授の譯を引用)

同じく自相下の第四偈d

彼を滅するに由りては解脱ありと許さる(同上)

の偈文及びその下の安慧註等であらう。

次に清淨分に關して、(4)如々が不可思惟とは、如々は一切法の自性にして、そはかくくの如しと思惟さるべからざるが故であり、世尊は「如來出づるも如來

利他賢造『莊嚴經論初二偈解說』に就て

出でざるも諸法の本性は常住なり、即ち、實際 (goti takoti) と云ふ語 (vac) には常住性 (nityata) あり

との句によりて不變 (ananyā) の意味の如々は不可思惟なり」と説き給ふからであるとなす。

(5) 正智が圓成實とは、無分別智は自の所對治分を斷じ、菩提分法等の體となれる姿に於て圓滿成就してゐるから圓成實だとなす。

而して如々と正智とを二譬によりて不可思惟と圓成實として表示する説法に悟入する事によりては、清淨にせらるべきものと清淨ならしむる所以のもの、即ち自性清淨と離垢清淨とを示すのであるとなす。前者は常に如性としてあるが故に不變異に圓滿成就せる點で圓成實であり、後者は諸顛倒を畢竟じて斷ぜると、後に再びその顛倒の生ずべき状態を離れたるとの故に不顛倒に圓滿成就せる點で圓成實と稱せられるとなす。

かくの如く、不變異と不顛倒とによつて圓成實を説けるところは、中邊分別論釋疏相攝相下の圓成實の説明、同じく眞實品細眞實第十一偈c—d

不變異と不顛倒との圓成實の故に二種なり(同上)

及び同品攝相第十三偈c下の安慧註、差別眞實第十四

偈c-d下の安慧註に於て見らる。安慧、無性の兩註

は共に、凡夫の思惟の行境を越えたと諸聖人により

て自内證さるべきものとの故に如々は不可思惟となし

攝大乘論智差別勝相第十の、諸佛の法身に五相ある中

の第五、不可思議爲相の文を引用して説明し、無分別智

は二種の圓成實中の不顛倒圓成實であり、説かるべき

法に非ずして證得せらるべき法なる故に、「證得せらる

べき義(adhigamarth. h)」と稱せられ、心心所の自性

なる故に、「自内證せらるべき菩提分の自性 (pratyāt-

mavedaniyam bodhipaksasvabhāvam)」と云ふとな

す。然らばかくの如く、如々は不變異なる點で、無分

別智は不顛倒なる點で、同じく圓成實たりながら、何

故に前者をのみ不可思惟と云ひ、後者を爾か云はざる

か、との問を起して次の如く、それを論釋する。曰く、

前者如々はそれを悟了せざる愚夫に取つては如何なる

上層にも自内證せられざるものであるから不可思惟な

るも、後者菩提分は心心所の自性にして、そは尤も無

漏を自體とせるものではあるが、如々を未だ悟了せざ

るものにて、法身等流の大乘法を聞思する等の如理

作意によつて、自内證さるべき菩提分に隨順する心が

生ずるから、註釋作者世親は特に「自内證せらるべき

菩提分の自性」と註したのであると。そしてかくの如き

區別を攝大乘論應知勝相第二の四種の清淨法として説

かれたる眞實性を引用して、更に次の如く説明してゐ

る。即ち、前二の本來自性と無垢との清淨は不變異な

るによる眞實性で本來自性清淨は如々等であり、無垢

清淨は如々が煩惱所知障なる客垢と離れてゐる點で不

可思惟であるが、後二の至得道と道生境界とは不變異

なるによる眞實性でそれらは不可思惟とは稱せられな

い。蓋し至得道清淨とは一切の菩提分法で清淨を得ん

が爲に菩薩が行する清淨道のことであり、道生境界清

淨はまた修多羅等の十二分教で、それは清淨を得る因

なる故に遍計所執性とも稱せられず、極清淨なる法界

等流の法を離する教に依りて稱せられるもので

あつて、それら十二分教を聞思等することによりて無漏なる菩提分法を得ることと随順するのであるから、不可攝情とゆへに於かないのであると。

最後に「こゝに開顯されし彼法は殊勝なる歡喜を與ふ」なる第二偈dに依て顯示される五義が、第二偈abcの譬と如何に關係するかに就ては、利他賢は次の如き二解を出してゐる。その第一解は、相等の五事に關する世尊の説法が此論では所成等の五義として説かれてゐることを喩例する爲に五譬を用ひ、乃ち論の長行では

此の「第二」偈によりて五譬を以て彼法が五種の義に關して説かれたり、所成と分所知と所思惟と不可思惟と證得せらるべき義〔即ち〕自内證せらるべき菩提分の自性なる圓成實となり

なる文が此に相當し、その場合の譬は「金所成物の如し、開かれたる蓮華の如し、好く料理されし食物、良き書簡、寶篋」が宛てられ得るとなすものである。第二解は、五事即五義なりと此論に開顯されるとき、そ

利他賢造『莊嚴經論初二偈解說』に就て

れによりて諸善巧者に最上の歡喜が生ずることを喩例する爲に五譬が用ゐられ、乃ち、論の長行では

彼「法」が此の莊嚴經〔論〕によりて開顯される時、殊勝なる歡喜を與ふ。次第の如く金所成物等の如し。

なる文が此に相當し、第三喩以下に於ては「空腹とされる人によりて食はれつゝあるが如し、知られたるが如し、開かれたるが如し」なる、第一解に於ては直接關係なかりし語を結合せざるときは、法喩が相應せざることとなしてゐるものである。そは、蓋し、第二解に於ては、歡喜を生ずることに重點を置き、好き料理された食物よりもそれを味ふことが關説せらるゝからであらうか。

かく論じて結論の語に

かくてその所言次の如し、即ち、金所成物等は自性として心を歡喜せしむるものたりながら、「特に」解了者の解了の行境となるときのみ最上の歡喜を生ぜしむと雖も、自性住によりては然るにあ

らざる如く、五事に關して説く大乘經なる法を開示する此論の力によりて、諸解了者に最上の歡喜を生ぜしむるなり。夫故に先きに説ける法〔即ち

五義〕こそ歡喜を生ぜしむるによりて莊嚴に似たるが故に莊嚴と説けるなり。夫故にかくの如く、二種に譬を結合するによりて、此の偈が説かれたるなりと畢竟じて承認せざるべからず。〔そは〕註釋作者の意趣なるが故なり。

と云ふ。その註釋作者の意趣は何によりて知らるゝかと云へば、

五譬を以てといふより苦提分の自性と云ふに至るまでの第一語によりて、大乘法の所言なる相等の〔五〕事を所成等なり、と論證する項目として、〔金所成物の如し等の五〕譬が結合されて、〔次に、〕〔彼〔法〕が〕此の莊嚴經〔論〕によりて等の第二の語によりて、五種〔の事〕の説法が〔五義として〕此の論によりて顯表されるところに歡喜を生ぜしむるなり、と論證する爲に、金所成物等

の譬を建立せることが註釋作者によりてよく語られてゐる故に、一切に於て好く定まれるなりと云つてゐる。

以上に依て大要を紹介し得たと思ふが、その釋相は五義の體の標擧に於ける部分よりも五義としての説法に悟入する部分に重點が置かれ、そして其處に於ては三性分別に依るよりは寧ろ、遍計所執なる〔雜染の言説〕⁽³⁵⁾を雜染なる依他起に攝して前三義への悟入を語り、「清淨にせらるべきものと清淨ならしむる所以のもの、即ち、自性清淨と離垢清淨」として後二義への悟入を語る染淨分別に依るもの如くに思はる。然し、名は名義相稱せざる關係によりて遍計所執に攝せらるゝとなすからして三性との關係に於ては、中邊分別論、殊にその定慧註とは全同であると思ふべきである。安慧、無性註は三性と人施設なる二項目を獨立に設けて此の五義との關係を論じてゐるが、三性との關係は中邊分別論と同様なるも、五事が五義として論ぜられてある故に、その説明の仕方は實踐的立場を濃厚に取つ

てゐる。人施設との關係に於ては、人をば、(1)「般若波羅蜜經等は大乗なりや、或は又、然らずや」と疑ふ人、(2)「此の大乗は大乗ならずして聲聞乘こそ大乗なり」と不顛倒に執着せる人、(3)「大乘の義と句とは何であるかを了解せざる」無知人の三種に分類し、(1)(2)に對しては、これこそ大乘にして他は大乗ならずとして大乘が所成なりとなし、(3)に對しては、大乘の義と句とはかくの如き相あるものなりとして大乘相を分所知となしてゐる點は、明かに成宗品に對する意圖よりして、此の一項目が設けられたものと思はる。ともかく、此の二項目を各々別釋して次に要略して説明してゐるから、今、安慧註よりそれを譯出して此の稿を終るであらう。

次の如く合集して、所化の有情に因待して所成等なる五法は説かれたり。即ち、無自性等の義は所成なり。依他起所攝の心心所の自性は分所知なり彼の同じき依他起は〔貪等なる〕不善法を斷じ、〔信等なる〕善法を數習する等の方軌によりて所

註

思惟なり。佛の成所作業等は不可思惟なりと説けり。無分別智は證得せらるべき義〔即ち〕各自内證せらるべき菩提分の自性なる圓成實なりと説けり。これ要略の説示なり。

(1)西藏々經中には、此論に關する註釋が左の四種存す。

- 1) *Theg pa chen po kyi mdo sdehi rgyan gyi rgya cher bcad pa,*
Mdo hgral 45 函, 45 a—196 a
A. ho bo nid med = Asvabhava
- 2) *Mdo sdehi rgyan gyi hgral bcad,*
Mdo hgral 46, 47 函
A. blo gros brtan pa = Sthiramati
- 3) *Mdo sdehi rgyan gyi tshig su bcad pa dan po gñis kyi bcad*
Mdo hgral 48 函 1—12 b
A. gsan la phan pa bzan po = Parahitabhadrā
- 4) *Mdo sdehi rgyan gyi don bsdus pa*
同上 12 b—19 b
A. Jānaçri

今、依用するは大谷大學圖書館藏、寺本婉雅先生將來の北京版である。私はそれらを山口益先生の使用せら

るゝとき旁らそれを筆寫しつゝ參照し得たのである。

(2)山口益教授譯註中邊分別論釋疏序論三一頁

(3)同、三〇三頁〔梵本、一九一頁〕

(4)安慧は次の如く釋してゐる。

蘊界處等の諸法に對する疑煩惱の對治として經藏は説かれたりとの意味なり。yo とは人の意味なり。yatri-
bhrīte とは蘊界處、緣起、諦、地、波羅蜜の自と共との
相なる或る義に於てとの意味なり。niścayarthan と
は疑ふ人の疑をなからしめて法相を決定して知らしめ
ん爲に經は説かれたりとの意味なり。

(5) (1)名句文を法と云ふ、それらに依りて言説せらるゝ蘊
界處を義と云ふ。(2)或は又、蘊界處等を法と云ふ。四
寶趣、四祕蜜を義と云ふ。(3)或は又、天を得せしむる
因なる十善を法と云ふ。涅槃を得せしむる因なる三十
七菩提分法等を義と云ふ。經中には法と義との二を説
くとの意味なり。

(6)安慧註に云ふ。

世間に極成せる語と文にて説く故に了知せらるべき
なり。何故か、世間に極成せざる語にて語るによりて
は世間は義を了知せざるも、世間に極成せる語と文と
にて語るによりて世間は「義を」了知するが故なり。

(7)所化に隨順して貪あるものには不淨「觀」を、瞋ある
ものには悲を、痴あるものには緣起を、説て一々の所
化の心と隨順する故に被語は彼等「所化」の耳に適す

るなり。

(8)無意味なる語を多く語るときは、世間と隨順せざるな
り。隨順せざる時は厭忘を生ず。……少き文の説法に
て世間を喜ばず故に厭忘せざるなり。世間と隨順する
少しの「語にて」語るを適當なるものと云ふ

(9)安慧は遍、甘美、分明、了知、樂聞、無依、隨順、不
窮盡を經中所説の功德として無劣等の八に次第の如く
配してゐる。無性も亦同じ。

(10)安慧は云ふ。

勉力以養育とは預流乃至阿羅漢向までの有學の七人を
云ふなり。彼等の見修「二」道を資料と云ふ。彼資料
を隨順せるものと云ふ。彼等二道は何と隨順するもの
なりや、彼の見修「二」道は有學の七人の八聖道と隨
順するなり。夫故に勉力以養育の資料を隨順するもの
と云ふ。

(11)經中所説の八功德、相應、相共、隨順 (anuṅomika)。
適悅、適當、各順、恭敬、勉力以養育の資料と次第の
如く相應さす。

(12)楞伽經等を指すか。

(13)本論述求品第十二(梵本、六五頁四十二偈下の長行)
を釋する安慧註の文なり。即ち、

表相は又五種の瑜伽地なり (lakṣaṇa punaḥ pañca-
vīha yogabhūmi) と云ふは、止觀雙運して修習す
るが瑜伽なり。五種法は瑜伽を修習する所依、依止な

る故に唯伽地と云ふなり」と。

- (14) 顯揚聖教論卷五の初(大正三十一、五〇二b)に、「攝一切義故」即ち、九種義、或十種義、或五種義、或四種義、或三種義を攝する故にとて顯揚聖教論なる釋名がされてあると同様の釋相である。

- (15) 中邊分別論釋疏序說三六一—三八頁

- (16) 同、二〇七頁(梵本一三一頁)

- (17) 同、一九〇頁(梵本、一二二頁)

- (18) 三無性論二一五頁參照(宇井氏印哲研究第六)

- (19) 中邊分別論釋疏二〇八頁及び二〇九頁の註(5)參照

- (20) 山口益教授譯註法法性分別論五五二頁(7)參照

- (21) 問若欲於諸法正勤審觀察、由幾種道理能正觀察耶。答由四種道理、謂觀待道理、作用道理、證成道理、法爾道理。(大正、三十一、七四五b)

- (22) 中邊分別論釋疏三五五頁註(8)、及び一九六頁參照

尙ほ、次に引用の安慧註には *nāmanātram = padamātram = abhikāpanātram = vyavahāranātram = vipaṭṭhanātram* となす。而して此の偈の安慧註に云ふ。自界より二として顯現す(*svadhātuto dvayaḥkāśān*)と云ふにて所知障に對する分別を説くなり。無明と煩惱と共に生ずる(*sāvidyākleśavrittayan*)と云ふにて煩惱障に對する分別を説くなり。生ずる(*vrittayah*)とはかくの如く(二として)顯現するより生死に生ずるとの意味なり。と。

利他賢造『莊嚴經論初二偈解説』に就て

- (23) 法法性分別論五四一參照

- (24) 佐々木月樵著攝大乘論四五頁、宇井氏攝大乘論研究九頁 (25) 中邊分別論釋疏、三四七頁

- (26) 以種々名字 説於種々法

法中無如是 此法諸法相

名字名字空 名字離名字

諸法無名字 以名字而説(菩提流支譯、大正、十四、九九九a)

- (27) 大正三十、四八九a

*yena yena hi nēmnā vai yo yo dharmo 'bhiṭṭap-
yate |
na sa samvidyate tatra dharmānam sa hi dharm-
ata ||* 荻原氏校訂四八頁)

- (28) 出據不明 (29) 中邊分別論釋疏、三三頁、二八頁

- (30) 同、七八頁、眞如 || 實際 || 無相 || 勝義 || 法界

- (31) こゝなる離垢も四種清淨中の無垢も意味としては同じであるが、今こゝで離垢清淨を不顛倒圓成實とするは離垢せしむる道具としての道諦を語るに對して、四種清淨中の無垢清淨は無垢となれる結果に約して不變異圓成實なりとなす如くである。尙ほ詳しくは中邊分別

論釋疏一九八頁の安慧註參照

- (32) 中邊分別論釋疏、三三、一九八、二〇八、二一二頁。

- (33) 佐々木月樵著攝大乘論九九頁

- (34) 同四一頁、西藏譯六七、六八頁

- (35) 法々性分別論(IV)註(1)五四一頁參照

渡邊椋雄氏著『佛陀の教説』

梶 芳 光 運

現存最古の阿含諸經―巴利・漢譯―何れも佛陀の教説その儘を収録したのではなく、多少に拘らず部派化したものであることは既に現代先匠の指摘するところである。

これを歴史に徴するも、無評の大乗經典殆んどすべてが佛陀教説の眞際を開顯せむとして現はれたものであるとも言はれてゐるのである。しかもそれは支那に傳はつて整理組織せられ、次いで日本に渡つては専ら現實生活の上に發達したのであるが、併し今や新資料の發見と學界の趨勢とは歴史的發展の嚴密な學的研究へと新しく履み出すことを要求し、此處に全領域に亘つて史的研究の立場が採られ、再認識せられるに至つたのである。

従つて歴史的に根源に溯り、阿含諸經をもつて佛語の忠實な記録に非ずとするのみならず、更に進んで發展段階の幾層をその中に認め、そしてそこに佛陀の教説を抽出しようとする試みは既に多くの學者に依つても爲されたのである。然し洋の東西を問はずこれ等學者の研究成果を批判し、此處に新しく『佛陀の教説』が渡邊氏によつて公刊せられた。まことにこれに依つて始めて佛陀教説の眞際が開顯せられたのである。先づ第一篇佛陀教説の資料に於て、

第一章 三藏と云はれるものゝ中には廣狹色々の意味があるが、いづれにしても三藏すべてを佛説記録とすることは出來ず、従つて佛説記録を求むる我々にとつては三藏のうちに突き進んで行かねばならない。

第二章 三藏の一として論書が擧げられる。併しこ

れ等も佛說研究の參考資料として意義を持つものではあるが、直接の佛說記録としては暫し埒外に置かれねばならぬ。

第三章 然らば大乘經律諸聖典は如何。所詮これ等も後代年記、人物、事件等を記し、純一なる直接的佛說記録とはなし難い。

第四章 従つて三藏として残るは小乘經律である。併しこの中藏としての律の存在は阿育王時代迄明瞭でなく、それに對して經藏の存在は歴然として證し得るのである。従つて律藏は經藏より分岐しそして經藏と同列聖典となつたものである。

第五章 されば佛說記録の直接資料は小乘經藏に求めねばならない。それは四阿含五尼柯耶として一括せられてゐるから、佛說はこの中に求められることゝなる。

第六章 併しこれ等阿含諸經のうちには矛盾撞着が多々認められる。即ち一面實效主義的方面が認められ

乍ら他面合理主義、浪漫主義的方面等が認められる。

第七章 かく雜然たる阿含諸經もその成立過程から考察する時、先づ雜部中に根本的な契經が認められ、次いで中・長・雜藏中の大部と次第し、増一部は巴利傳に於て古き契經も認められるが、また最新の經類をも含むものであらう。かくの如く次第を明かにし得るも、それは一應の次第に過ぎず、一經のうちにも新古の層があるから、阿含批判の標準としては各契經の一文乃至一思想項目を論究の對象として、その證明を期すべきである。

第八章 かくして批判の具體的標準として第一に實效主義なる佛陀の哲學的態度が擧げられる。即ち苦行の捨棄が史實として採られるのであるから、實效主義こそ佛陀の最も根本哲學的な態度として容認されなければならぬ。苦行の捨棄は無師獨悟と相表裏するが如く、實效主義を徹底せしむる爲には論理の大道を歩む合理主義の立場を推し進めて行くのが當然であると云ひ得る。が更にかゝる合理主義を認識論的に進め

るならば合理主義的認識論が成立する。また苦行の捨棄と表裏となれる無師獨悟からは絶対的無神論が成り立つ。かくして苦行の捨棄及び無師獨悟の兩事實を楔として佛陀の哲學的態度は(一)森嚴なる實效主義(Pragmatism)(二)透徹した合理論(Rationalism)(三)同合理主義的認識論(Rationalistic theory of cognition)(四)無神主義(Atheism)の四の態度が誘導されるのである。

かくの如く三藏の批判から始つて終に阿含諸經のうちには佛陀の哲學的態度を見出しこれに依つて佛陀教説の批判的標準となし得たならば、佛陀の哲學は果して如何。これが第二篇の課題である。

第九章 先づ佛陀の思想的出發點を人生の制約的事象とし、

第十章 次いでかゝる事象を實效主義的立場から、

(一)佛傳關係の諸經説(二)默殺的及び禁止的教説關係の諸經説の二に大別することが出来るし、更に合理主義的立場からは(一)外道諸宗教の迷信的分子駁

撃の諸經説(二)當時の社會制度又は同習慣批判としての諸經説(三)純粹の教説的立場の諸經説の三類に攝し得る。

第十一章 次いで合理的認識論の立場としては十二處乃至六内外入處等を説く諸經が存し、絶対的無神主義の諸經亦存するのである。

第十二章 以上は四つの立場から諸經を分類したのであるが、今その内容として人生の制約的諸事象として老病死無常等が擧げられる。

第十三章 その中老病死の三者を一連とするならばそれ等は絶対的運命として制約的苦の條件となつてゐる。

第十四章 かゝる苦意識の起源を考へれば、(一)老病死無常等を外的條件として起るものであるが(二)多くは主觀的條件に依存するものである。

第十五章 次いでこれ等苦の滅の可能性とその條件が考へられる。

第十六章 それは我所批判としての諸行無常の中に

追究せられる。そしてこの無常は(一)五陰説に約したものの(二)六入處に約したものの二つに分類される。

第十七章 更に我所から進んで我批判としての諸法無我に入る。これも亦(一)五陰に約せるもの(二)十二處に約せるもの(三)六大に約せるもの等種々に論式は分たれ得る。

第十八章 次いで誤謬の出所と苦盡の契機が考察され、

第十九章 更に如實に觀察すべき禪定が擧げられる。

第二十章 無論かゝる如實觀察の方法として八正道が擧げられ得るも、それは佛陀の實效主義的及び合理主義の根本立脚地と相容れないもので、後世諸佛徒が佛教體系中に容れたものに過ぎない。

第二十一章 かくして此處に人生制約としての諸事象老病死無常等を解脱した涅槃が得られる。

第二十三章 かゝる涅槃に至るものとして十二因縁の考察が説かれるが、それは佛陀の實效主義的立場と

は相背馳するものがある。即ち(一)若し十二因縁が佛説として重きをなしてゐたならば、せめて阿含經内でも一定せる解釋が期待されべきである。にも拘らず一定の説は見出し得ない。(二)その煩瑣的學味は到底實效主義とは相容るべからざるものである(三)佛敎の根本理論としての無我觀と矛盾さへする。従つてかゝる三箇の溝渠の介在は佛説として十二因縁を認め得ざる理由となる。

第三篇以下は佛陀敎説の外延であつて、寧ろこれ以前をもつて本書の核心は終れりとすべきであらう。

以上此書に對する私の理解の一端を各章別に拾ひ、そしてそれを卒直に記述したに過ぎない。若し大乘經典のあるものが、佛陀敎説の眞際を開顯せむとするものであるとするならば、この點に就いて本書はそれ等大乘經典のあるものと同列に置かれて讀まれ得るであらう。併し何れにしても後學の好く批判し得る處ではなく、理解の足らざるを懼れつゝこの學的勞作に敬意を拂つて廣く江湖の味讀を冀うて止まないものである。

高山寺法鼓臺所藏宋版章疏大觀

(承前)

附、寫本及缺本

常盤大定

第五節 整理より得たる成果

續藏に比すべき高山寺所藏の夥多の宋版佛典は、長年月の間寶庫に深く收められて、學界から全く忘れられて居た。予は土宜覺了師の快諾を得て、昨年以降悉く之を一覽するの喜びを得たのである。當初は舊目錄にある珍籍を求めたのであつたが、現今の目錄にはその求むるものが概ね現存せぬ事を知つて、一たびは落膽したが、寶庫内に二十許の未整理の箱あるを指示せられて、之を整理する事とした。この未整理のものこそは、宋版の佛典であつて、未だ登録せられてないものを含む所から、驚喜を禁じ得なかつた。然し亂雜に藏せられてあるので、全部の箱を開いて、悉く同時に整理して見ねば、何種のものか判らぬ。一回は大體之を整理し、次回に更に之を検案して、現存する典籍の名稱や冊數紙數を知るを得た。未だ十分ではないが、前掲はその目錄である。更に縮藏や續藏や正藏やの中に收められて居るものとの對照を爲さねば、終局に達しないのであるけれど、兎も角一度之を公表する事にした。この外に猶夥しい密教の寫録があるけれども、それは本邦のものが殆んど大部を占めて居り、予の目的は支那や契丹や高麗にある所から、之を除外する事としたのである。

是等の整理によつて、予は次の五個の成果を得た。先づこゝに之を概括して置く事を然るべしと思ふ。第一は他に於て未見の典籍である。第二は高麗より逆輸入せられたものである。第三は華嚴の宗教及び律部の疏記の入藏年代である。第四はもと高山寺所藏であつたが、今は他に保管せられて居るものである。第五は原本は既に失はれて、その寫本の他に現存するものである。第四第五は他に保存せらるるもので、まだ此外にあるに相違ないから、それ等は得るに従ひ之を追録する事とする。

第一 他に未見のもの

一、肇論集解令模鈔 二帖 宋淨源述

二、原人論科 宋淨源刊正

三、仁王經科 宋淨源述

四、註仁王科 宋淨源述

五、華嚴經大疏玄文隨疏演義鈔會解記 四帖（十卷中四卷存）宋笑庵觀復撰—金澤文庫にこれの寫本があつて、その方がより多く具備してゐる。

六、金剛記外別解 四帖 宋觀復述

七、般若心經疏科 一帖 宋師會述

八、華嚴法界觀通玄鈔 三帖 宋本嵩集

九、金光明文句護國記 四帖 宋如湛述

十、金剛般若經依天親菩薩論贊略釋奏本義記 二帖 宋智恩述

十一、維摩經略疏科 一帖 宋智圓述

以上は宋版本であるが、寫本にもまた珍らしいものがある。次の如し、

十二、般若心註經並序 一冊 唐忠國師述

十三、圭峰定慧禪師遙稟清涼國師書 一冊

十四、華嚴經談玄決擇 六卷(卷一缺) 遼鮮演述

十五、註同教問答 一卷 宋文表述

十六、大乘起信論一心二門大意 一軸 大唐國天台僧廣修記 智耀抄

十七、華嚴傳音義 一冊 道濬撰

第二 高麗より逆輸入せられたるもの

一、金剛般若經略疏斷簡 唐智儼述

最後の乾道五年の跋文に、至相略疏、浪匿三韓の語があり、此部分が幸に残つて居る。

二、唐大薦福寺故主翻經大德法藏和尚傳 一帖 海東崔致遠結

跋文によつて、紹興十五年華嚴宗教入藏の後、切に之を求めて高麗に得、紹興十九年に義和が重刊せる事を知る。以上の二種の資料は、續藏本でも知られるが、然し問題を提供するまでには至らなかつたのである。

續藏經本には識語がないけれど、宋版には義天の來學によつて既佚の典また行はれ、紹興乙丑義和の請によつて華嚴宗教入藏し、紹興十六年に之を開版せる事が知らる。

四、華嚴旨歸 一帖 唐法藏述

續藏所收本には識語がないけれど、宋本には「此文湮沒して、唯副本あるのみであつたが、義和が高麗の印本を獲るに及び、重書して之を刊勒せる」旨の紹興十二年の跋文がある。

五、法界無差別論疏領要鈔 二帖 宋普觀錄

初に茲の疏が久しく遼海に秘して、流行を聞くなかつたが、義天の來朝によつて斯の文中國に復歸する旨の記事があり、續藏所收本に見えて居る。

六、金師子章雲間類解 一帖 宋淨源述

淨源は註釋の最後に、「高麗國中に斯の文尙ほ備はつて傳授絶えず、況んや此の諸部盡く中華に出るをや」と言つて居る。淨源所用の本文は、その師承遷所用のものと異つて居るが、如何にして異なるに至つたかは、高麗本の所傳を介して初めて解釋せらるゝを得る。

七、華嚴經談玄決擇 遼鮮演述

これだけは寫本で、卷一を缺くが、卷二の終りに、寫本記云、高麗國大興王寺壽昌二年丙子歲奉宣雕造の識語がある。

八、維摩經疏 智者大師說、湛然略

九、維摩經略疏科 宋智圓述

十、略維摩經疏垂裕記 宋智圓述

「維摩經」の三書は、朝鮮紙に印成せられて居る。必ずや高麗より傳へたものであらう。

十一、華嚴經疏 唐澄觀撰

卷九に、幾多の比丘・比丘尼が、紹興十八年に施錢して、四板二板・七板・一板を開いた事が識されてあり、

卷二十に、紹興二十年に勸緣して開板せられた事が跋せられてあり、同科文にも募緣開刊の識語がある。科文の識語は續藏本に見えぬ。

十二、圓覺經大疏釋義鈔 唐宗密撰

第十三下に、紹興九年開版の題語がある。

是等の二種には、特に高麗との關係が言はれてないが、恐らくはまた高麗より傳へたものを開刊したのであらうと思ふ。撰者は唐代の學者である。それが遙に下りて宋の紹興年代に於て、比丘比丘尼の少錢の募緣によつて開版せられたといふ事は、新に底本を得たが爲でなくてはならぬと思ふ。「金剛經略疏」に、圓證講主が銳意搜尋し、遠く海舶に附して、竟に眞文を獲た旨が、言はれて居る。これは義和が自ら高麗に遊んで、之を搜索した事を言ふのであらう。時代は紹興年代であつて、此の時に澤山の典籍が渡來したに相違ないから、その

義和は之を開版するに當りて、茲の鈔異域には方版を模してあるが、中國には未だ嘗て印行せず、争つて副本を傳へたが爲に、三寫して烏馬あり。因みに高麗の印本を獲て、寫本と對校するに、互に得失あるが、苟くも證據なければ多く印本に従つたと言つて居る。以て高麗印本の勝れたると、宋版の善きを得たのは、麗本に負ふ所があるを知るべきである。

十三、貞元新譯華嚴經疏

唐の澄觀の勅述せる「行願品疏」十卷の事で、前記の如く支那には明代で於に失はれたものであるが、續藏經所本收を見ると、これまた紹興年代に於て高麗より傳へたものであつた。即ち卷一、以下卷十に壽昌元年乙亥歲高麗國大興王寺奉宣雕造の刊記があり、且つ最後に一本奥記云として、正元華嚴疏二十卷は、大藏に闕乏する年所ありしを、義和が之を梁公の邸に得て、自ら鏤板し、猶公の助成を得たが、成るに及ばずして終つたので、其子溥臻が紹興二十五年を以て之を完成した事を言つて居る。

以上の資料を綜合して見ると、華嚴宗の教文の大部分は前に高麗の義天僧統によつて、後に圓證大師義和によつて、高麗より逆輸入せられたものである事が判る。在來、天台宗の典籍が、高麗より傳へられたといふ事は、學界の知悉する所であるが、華嚴宗の章疏まで同一運命を辿つたといふ事は、まだ知られて居なかつた。前掲の跋文や序文を併せ考へ見ると、法藏の「華嚴旨歸」は、義和が高麗の印本を得て紹興十二年に刊勒せるものである。智儼の「孔目章」は元祐元年義天の來學によつて復行はれ、紹興十五年に至り、義和の請によつて、華嚴宗

教が入藏の榮を得たその翌年に開刻せられたものである。法藏の「法界無差別論疏」も、また義天の來朝によつて中國に復歸したものであつた。法藏の「金師子章」も支那に傳はつたものはあつたが、淨源が高麗國中に斯の文尙備はるといへるより見れば、必ずやまた義天の持ち來せるものに長所があつたに相違ないと思ふ。崔致遠の「賢首國師傳」は、華嚴宗教の入藏の後之を求めに求めた後高麗に得て、紹興十九年に義和の重刊せるもので、華嚴宗學界の大なる歡喜が、あらはに識語の中に表白せられて居る。智儼の「金剛經略疏」も、また浪りに三韓に匿れたのを探り得て、乾道五年に至りて重刊せるものである。「孔目章」の如き、「金師子章」の如き、「賢首傳」の如き、「華嚴旨歸」の如きは、華嚴宗に取つて實に重要なものである。然るに是等は高麗より傳へ得たものである。此の外に「華嚴經談玄決擇」の如き、「法界無差別論疏」の如き、「金剛經略疏」の如き、さては又「維摩經疏」や「垂裕記」や「華嚴經疏」や「圓覺大疏釋義鈔」やの如きも、高麗所傳とすれば、宋代に於て高麗より得たものが、夥しい數に上つたに相違ない。「華嚴大疏演義鈔」にも、大興王寺奉宣雕造の識語があるから、同じく高麗所傳なるを知る。義天僧統は疑を決せんが爲に、遠く杭州の淨源を訪ひ、携ふる所の章疏を示したのであつたが、淨源は既佚の典籍をこゝに發見して、如何ばかりの喜びを感じた事であつたらう。「孔目章」の如きは、淨源に開版の意はあつたが、唐經を箋註しつゝあつたので、遂に之を果さず、六十年後に至りて義和によつて開版せられたのであつた。淨源は中國に失はれたる悲痛と、之を高麗に得たる歡喜とを併せて、『高麗國中斯の文尙備はりて傳授絶えず。況んや此の諸部盡く中華に出るをや。願はくは諸の後昆、師を求めて鑽仰し同じく雲華・賢首・清源・圭峰の勳勞垂德に報いんのみ』と言つて居る。

第三、華嚴宗教文及び律宗記文の入藏年代

天台宗教文の入藏年代は明了に知られて居たが、華嚴宗及び律宗のそれは未だ明了でなかつた。がそれがいづれも宋版の刊記によつて、適確に知らるゝのであつて、この事は支那佛教教理史上に於て、相當に重要な事項であるかと考へらる。

華嚴宗教文の入藏は、前掲せるが如く、紹興十五年（二翌）の事であつて、「孔目章」及び「賢首傳」の跋文中に、明了に記されて居るが、この事實は未だ學界に知られてないものである。さてこの入藏に至るについては、それより六十年前、高麗の祐世僧統義天の入宋渡書が、重要な機會を與へたのである。當時淨源なる學匠があつて、華嚴宗學を再興したが、この再興に大なる保證を與へたものは、この渡書であつた。「孔目章」や「華嚴旨歸」や「金師子章」や「法界無差別論疏」の如き重要なものは、義天の携帶したものであつたから、これが淨源の華嚴宗再興に大なる力を與へたのである。これによつて、華嚴宗教文入藏の機運がその第一歩を占め、いよゝ之を成功したものは、圓證大師義和であつた。義和の入藏の請が、紹興十五年を以て勅許せらるるや、銳意求典して、「華嚴旨歸」「金剛略疏」「賢首傳」の如きものを得て、續々之を開版した。「華嚴三昧章」や「華嚴經疏」や「圓覺大疏釋義鈔」やの如きも、此時義和の求め得たものであらう。斯の如くにして、華嚴宗教文の入藏は、淨源の學績と義天の渡書とがその緣由を爲し、義和の流通によつて初めて勅許を得たのであつて、時は紹興十五年である。紹興年代は、大藏經の開版に伴ひ、開版の最も隆盛なる時代であつて、この入藏の勅許が如何ば

かり華嚴學を勃興せしめたか圖り難きものがある。觀復や、師會や、善熹や、希迪の如き學匠の現はれたのは、この入藏開版あつて後の事である。

律宗の記文の入藏は、淳祐六年（一二四〇）十一月の事であると、「佛祖統記」は記して居る。律宗記文の入藏に關する記事は、これまでの所恐らくはこれが唯一の文献であつた。然るに新に得た資料よりする時は、これは寶祐六年（一二五五）十一月の誤りでなくてはならぬと、予は推定する。この入藏及び開版の事實は、律の疏記の款識中に見られる。この文献は、從來未だ知られて居らぬものである。「行宗記」には、律宗の三大部並に記文、共七十三卷の入藏勅許の款記があり、「羯磨疏」にも三大部並に記文入藏の跋文があるので、些の疑を容るべきでない。この入藏の勅許を得た中心人物は、明慶寺傳律僧聞思であつて、その名が前記二書の外にも數多ある。而してその鈔梓は開慶己未（一二五九）の事であつて、是等の刊成の年時は、いづれも景定改元（一二六〇）の十二月及び元年三月の事である。改元の十二月に「行事鈔」が雕刊せられ、元年の三月に「羯磨疏」が鈔梓せられ、同四月に「行宗記」が開版せられたのであるから、開慶改元景定十二月から、景定元年三月四月に至るまでの五ヶ月間に於て、少くも三大部中の「業疏」「行事鈔」及び三記中の「行宗記」が印成せられた事を知るのである。恐らくは他のものも、此時期に刊行せられたらうと思ふ。其の進行の程度、頗る速かなりといはねばならぬ。それ等の跋語に、「淳鈔三諸梓、晨夕講演」とあるによつて、その快速なるべき程度と理由とが察せられる。この程度と理由とから翻つて考ふるに、入藏は何としても十三年以前の淳祐六年であるべきでない。寶祐六年の十一月であること、其の開慶己未より落りにこれを梓に鈔し、翌年の景定元年には、恐らくは七十三卷を開版せし経路が

首肯せられる。即ち三大部及び記文の雕刊は、開慶元年より景定元年に至る二ヶ年以内の事であるから、入藏は遙かに之に先つ淳祐六年の事ではなく、開慶の前年の寶祐六年でなくてはならぬと思ふ。斯る事は、是等の刊記が無くしては、到底推斷し得ぬ事である。

第四 他所に保管せらるゝもの

これに涉獵し盡す事は蓋何人と雖も能くし得べきでないから、唯もと高山寺所藏に屬せしものが、他所に保管せられて居る一例を示して、他は今後に期するの外は無い。予が差當り注意して居るものは、故島田蕃根翁の所藏で、一時大正大學に保管せられし、左の數部である。いつ散逸したか判らぬが、幸にも鑑識ある翁の眼に觸れたが爲に、その所藏にかゝつたのは幸福である。

圭峰定慧禪師遙稟清涼國師書

紹興十四年版（高山寺にも西明寺にも寫本が現存して居る、これはその原本である）

辨非集 一帖 宋善憲述 淳熙五年版

佛遺教經記零本

笑庵觀復の遺教經論記であらう。然らば高山寺には僅に一張を止むるのみである。

大乘起信論零本

華嚴五十問答 一帖（初卷）唐智儼集

高山寺法鼓寮所藏宋版章疏大觀

焚薪二卷 宋師會錄

高山寺には二卷中卷一を存するのみ。

金剛般若經疏零本

これには特に高山寺とないが、恐らくは智儼の「略疏」であらう。「略疏」は高山寺に僅少の斷簡を止むるに過ぎぬ。

金光明文句護國記

これにも高山寺本とないが、宋如湛の述で、もと高山寺にあつたものに相違ない。他には全く未見の珍書であつて、高山寺に現に四帖を藏し、落丁があるが、それは新に島田氏の寄贈によつて全壁となつた。

華嚴經略策

唐澄觀述

これにも高山寺藏とないが、必ずまたその舊藏であつたらうと思ふ。

第五 高山寺本を寫得せるもの

これもまた際限の無い事で、之を盡す事は蓋し何人にも期せられ得べきでないから、今は唯高山寺本よりの寫得が他にあるといふ事例を擧げて、今後の留意を期するより外に、現今にては致し方がない。

法界觀門智燈疏

宋紹元述

この書は高山寺の舊目錄にも見られぬが、金澤文庫藏寫本の底本たりし寫本に、建武五年、高山寺に於て書寫

すといふ談語があつたとあるから（鷹野氏）、高山寺にもこの書があつたに相違ない。これは、舊目録の成れる以前に、猶幾多の書ありしを察せしめるのである。

華嚴兩卷旨歸 法業

金澤文庫藏の寫本であるが、高山寺の舊舊録に「兩卷旨歸」一卷、法業とあるから、その寫得であらう。一乘法界圖記

これまた金澤文庫に藏せらるゝ寫本であるが、高山寺の舊舊録に、義想造「一乘法界圖章」の外に、珍嵩造「一乘法界圖記」を出してあるから、その寫得であらう。

圓宗文類第二十一卷

また金澤文庫所藏の寫本であるが、高山寺舊舊録に、義天圓宗文類を掲げてあるから、その寫得であらう。

普賢行願品隨疏義記 宗密述

續藏經所收本の底本となるものは、建長四年に梅尾本より寫得せるもので、心海は「此書は新渡で當時一本の書なり」と喜んで居る。何寺にあつたものか、續藏經者はその寫本の所在を記してない。

華嚴經大疏玄文隨疏演義鈔會解記

金澤文庫藏のものは、高山寺の宋版を寫し得たものであらう。但寺には四卷の破本を止むるだけであるが、寫本の方は十卷を存して、殆んど宋全である。

第六節 高山寺所藏「東域傳燈錄」に明記せらるる道倫の名義

一

「瑜伽論」に二十四卷の記を作つた倫師なるものは、正しくは道倫であるべきに、いつの間にか遁倫となつて、トリンと訓むべしといふ口傳まで成り立つて居るといふ事は、實に手数のかゝつた誤謬である。「大日本續藏經」の第七五六套には「瑜伽論記」四十八卷、唐遁倫集撰と歴記してある程であるから、今日にては早や到底治すべからざるまでの膏盲の病となつた。然るに傳教大師の「法華秀句」中本には、二ヶ所までも道倫記としてあり、新に發見せられた金藏にも、道倫集撰とし、高山寺所藏「東域傳燈目錄」には倫師の著撰の七部を悉く道倫としてある程であるから、何としても遁倫は誤りでなくてはならぬ。斯る立派な目錄があるのに、何としていつの間にか遁倫となつたものか、手元にある諸目錄を取り調べて見ると、可なりに後代らしい事が分り、同時に古寫本に遡つて校訂せねば斯くも誤りがあるものかと、心に深く刻銘せられた。今日の如き研究の旺盛な時代に、之を訂正して置かねばならぬと思ひ、今ば珍らしからぬ事であるけれども、一部には猶遁倫説があるので、學界に新資料としての「東域錄」を紹介する事としたのである。

二

予は前に佛性論争を研究しつゝある時に、「法華秀句」卷中本(天台宗宗典行會本、二十五)に「道倫記云、解無性有情、有

五番問答」といひ、同中本(日本)「道倫記云、昔若言爾者、願解脫分善根、應無有果等者、云云」とあるに注目したのであつた。一旦は近倫の誤ならんかとも思つたが、然し傳教大師の見られた「倫記」は、頗る善本である事に氣つくと、この道倫は容易に私意を以て改むべきに非ざるを知つた。その善本といふのは、同書上末(本五十)に、倫法師の「瑜伽論記」第十(現存本卷二十丁)に、玄奘三藏が大莊嚴論第二卷の無佛性人、謂常無性人といふ文語を略去せんを表白して、戒賢論師に呵せられたといふ個所に、現在本には到底訓じ得られぬ文句があるのを、この「秀句」によつて訂正し得られるをいふのである。これは實に佛性論を研究するものに取つて、頗るよい資料であるから、予はこれに興味を覚え、「佛性論の研究」の一七一、一七二頁に亘りて、其混亂の由來までも想定して見たのであつた。それは「秀句」の次の文句である。

欲來之時、諸大德論無佛性人云、若至本國、必不生信、願於所將論之内、略去無佛性之語。戒賢呵云、彌離車人、解何物、而輒爲彼指。

予はこの文を案じて、次の如くに考へた。「之を案するに玄奘は佛地論及び大莊嚴論の無種性人に關して、大なる疑問を抱き、楞伽經に於ては、西方の大德の意見に徴し且つ梵本を看るに、一闍提も必竟成佛すべきものなるに願みて、欲來(欲還ならん)の時に、諸大德と(與の一字を脱するか)無性を論ずらく、若し本國に至らば必ず信を生ぜじ、願はくは所得の論の内に於て、無佛性の語を略去せんと。(中略)さはれ戒賢の呵に遇ひ、そのまゝに之を傳譯せり」。予の考定の正しきや否やは分らぬが、兎も角「秀句」の文意は大體分るのである。然るに現存本の「倫記」には、次の様な文言になつて居る。

若至本國、必不生信、願於所將種論之、語戒賢人、欲來之時、諸大德論無性人文、呵云彌離車人、解何物而輒爲彼損。

この文にては、何の事か丸で意味が取れぬ。この中で取るべきは、獨り「彼損」の損の字のみであつて、損の方が指字よりもよいと思はれる。前掲の一節は、文字は同じであつて、而して意義が通ぜぬから、つまり排列の上に混雜ありとせねばならぬ。よつて自分は傳教大師の見られた寫本には、次の如くにあつたものでなからうかといふ推定をさへ試みたのであつた。

(2) 若至本、國必不生信

願於所將種論之

(1) 欲來之時、諸大德、論無□性人文。(云の誤)
(3) 呵云、彌離車人、解何物而輒爲彼損

(内、略去無佛性之)

語、戒賢(3)

(1)と(3)との間に、(2)の脱文があり、之を欄外に追書してあるのを、佛教の知識なきものが寫し取る際に、(3)(1)(2)の順序とし、而も(2)の中の「内略去無佛性之」の七字を脱したものであらうといふのである。傳教大師は、勿論この寫本を正しく讀まれたのであるが、其後の寫字生の手によつて誤り寫されたのが、現存本の底本となつたもので、大師の「秀句」がなくんば、遂に解釋し得られぬものとなり果てたのである。

三

傳教大師の「秀句」には、斯かる長所があり、而も唐代の寫本に基づかれたのであるから、道倫といふのも容易

く改めて道倫とすべきでないが、さて道倫道倫の傳記が分らぬので、道倫と決する事も出来ぬ。予は「佛性の研究」二四〇頁の中には、「瑜伽論の研究者として、慈恩大師以後第一人者といふべき道倫も、景法師も、その傳記の不明なるは、新羅人なるが爲ならんか」と想像し、同書五〇四頁には、道倫は大乘基、圓測、神泰を下る事遠からぬ人で、慧沼以前の出であらうと推定せしに、加藤精神氏より道倫の新羅人なるを聞きて想像の適中せるを喜び、又佐伯良謙氏より、「法相法門目錄」の中に、前に道倫と記しつゝ、後に至りて「道倫僻事也、可云道倫」の記事ありとの報導を得て、心に首肯する所あり、古書の記事を私意を以て軽く改むべからざるを悟つたと記して置いた。道倫か道倫かの疑は、こゝに初めて提出せられたのである。予が此の説を發表するや、直に賛成した人は、結城令聞君で、君は「宗教研究」に「瑜伽論記の著者名に對する疑義」といふ一文を草して、道倫説を主張された。これは大同房基辨の手澤本なるべき「東域傳燈目錄」の中に道倫としてあるのに、一層の保證を得たのであつた。其の後道倫説も出たが、君は新に公刊せる「唯識思想史」二八〇頁の中に、明白に「道倫の瑜伽論記」とし、而して石田茂作氏編「奈良朝現在一切目錄」には、「大般若經疏」の著者を、古文書によつて道倫としてあるを註釋の中に引證し、奈良朝の古文書に道倫としてある以上は、之を以て正しとすべしと斷言して居る。而して新に發見せられた金藏の中には、海東輿輪寺沙門釋道倫集撰と明記してあるから、道倫とすべき事も、道倫が新羅の人たりし事も決定せられたと言つてよい。

四

斯の如く日本では、奈朝の古文書及び平安朝初期の「法華文句」に道倫としてある。支那では唐代の事である。

この道倫がいつまで其まゝに傳へられたかといふに、我が鎌倉初期、支那の宋朝末期までは道倫の名であつた事を知り得た。そは高山寺所藏の「東域傳燈目錄」に、七部の著撰を悉く道倫と爲し、一つも遁倫としてない所から、いよゝ道倫に誤りのない事をたしかめ得るのである。この「東域傳燈目錄」は、外題は明慧上人の御筆であつて、大同房寫本の原本であり、誠に貴い寫本である。今その中にある道倫の著撰のみを拔萃して見る。

- 一、金剛經略記 一卷 道倫撰
- 二、大惠度經略記 二卷 道倫 不知卷數、經文品在部品等
- 三、淨飯王經疏 一卷 略述云道倫述
- 四、藥師本願疏 一卷 道倫
- 五、十一面經疏 一卷 道倫
- 六、四分律決問 二卷 道倫
- 七、瑜伽論記 廿四卷 東大寺慈恩院本 道倫

これで以て、日本の鎌倉時代の初期支那の宋朝末期まで、道倫とせられて居た事が明白となる。七部が七部まで明白に道倫とせられて居るのは、頗る快心の事で、かゝる明白な記事は、古寫本によらねば見られぬものであつて、其記録の間に何等の問題を起さしめぬ明白さがある。少し不足をいへば、「藥師經疏」のもののみが、道

宇薬師寺基辨の手澤本であるに相違ない。頗る立派な寫本で、流石にこの高山寺本をそのまゝに寫して、而して猶異本を校正までしてある。之には、他の六部はそのまゝであるが、薬師經のもののみは、道倫として、左傍に「遁南」としてある。即ち南都本が遁倫に作るといふのである。この大同房本でも、道倫説が確定せられるけれども、明慧上人筆外題の原本があるといふ事は、頗る人意を強くするのである。「大正大藏」中に收められてある「東域傳燈目錄」は、鎌倉初期寫高山寺藏本を以て原本とし、大谷大學藏寫本を對校したとしてあるが、如何なる理由にや、道倫が三つで、遁倫が四つある。或は高山寺には、予の見たものゝ外に、猶一つの鎌倉初期の寫本があるのであらうか。「大正大藏」中の「東域傳燈目錄」の七部は左の如くであつて、その對校には長所があるけれど、他方には次第に混亂を加ふる弱點を伴ふやに思ふ。

一、金剛般若經略記 一卷 遁倫撰

二、大慧度經略記 二卷 遁倫撰、不知卷數、經文品在部品等、猶未盡也。⁽¹⁾

三、淨飯王經疏 一卷 略述云道倫述⁽²⁾

四、薬師本願經疏 一卷 遁倫撰

五、十一面經疏 一卷 遁倫撰

六、四分律決問 二卷 道倫⁽³⁾

七、瑜伽論記 二十四卷 道倫、東大寺慈恩院本⁽⁴⁾

- (1) 谷大本は「猶未盡也」の四字を追加す。
- (2) 谷大本は、遁倫述云略述とす。
- (3) 谷大本は遁イとす。
- (4) 谷大本は遁とす。

大正藏は、或は予の見たる「東域傳燈錄」を底本としつゝ、而もこの誤謬を來したもので、校正者の上に疎漏があつたもので無からうとも思ふが、若しも予の見たるものゝ外に、猶一ケの寫本があつたものとすれば、道倫が遁倫となり行く経過を示すものとして、極めて適當の事例とすべきである。更に「大日本佛教全書」に收められたものになつて來ると、七部共に悉く遁倫となり了つて居り、たゞ「四分律決問」のみ、遁倫の右傍に「道敷」と書き添へてあるに過ぎぬ。七部に關する記述の體裁及び其文言を見るに、全く高山寺本と同じである所から、必ずやその本は高山寺本であつたに相違ないと察せられる。これは享保第十年（一七二五）の鸞宿光音校合本を底本としたものであるから、底本はよいとせねばならぬのであるが、それが高山寺本に異つて、悉く遁倫となつて居る。

五

鎌倉初期に悉皆道倫であつたものが、享保本になると、悉皆遁倫となつて居るのは、非常な變化であつて、この變化の由來が研究の題目となつて來る。さて道倫著撰七部の中で、「義天錄」に掲げられるものは、僅に「樂

師經疏を「瑜伽論記」の一節のみで、而して現存するものは「瑜伽論記」の一節と題せぬ。この「瑜伽論記」は

甚だ渾名で、遁倫の名を百世に遺したものは、この「論記」によつてである。この「論記」の撰者が遁倫と決定せらるゝに至りて、之を標準として、諸目録の上に變更を加ふるといふ事も、蓋し有り得べき事であるから、予はかの變化は、「論記」の撰者を内外等しく遁倫と認定するに至りて、一列に改むるに至つたものでなからうかと思ふ。

高山寺の寫本中に「三國祖師名聲」といふものがある。或記に、祖師の名を荒涼に呼ぶべからずとあるのに感じて、高山寺顯證老が、多年の間書き集めて、寛文辛亥年（一六七二）の冬を以て清書したもので、初後に「仁和寺皆明寺」の二寺名を左右に並べた黒印を捺してある所から見ても、頗る珍重した事を知るのである。この中には、矢張道倫とし、遁字の説ありとて、次の如くに記して居る。

道倫 道ニトノ音アリト云説アリ、又遁ノ字ト云説アリ。

これで見ると、寛文年間には、道倫説が表面で、裏に遁倫説があつた事を知るのである。然るに鳳潭録の「扶桑藏外現存目録」には、「瑜伽論記」を掲げて、次の如くにしてある。

瑜伽倫記二十四卷

遁倫現存

この目録の如きは、恐らくは遁倫説の標準となつたものではなからうか。といふのも、勿論遁倫説が鳳潭の時に起つたといふのでは無い。遁倫説を確定せしめ、遂には之を標準として他の目録をも改めしむるに至つた事といふのである。既に顯證老は、道倫、遁倫の二説ある事を言つて居り、而も道倫を表として居るのに、鳳潭に來つては遁倫となつて居るのに注意を要する。

六

斯の如くにして、若し遁倫が確定説となつて、それが標準となつて、他の目録にまで變更を加へしむるに至つたとすれば、成立の早い目録の現存本に遁倫とあるからとて、遁倫説がその時にあつたといふ證據とはならぬ。現に「東域傳燈目錄」の如きは、鎌倉初期のものには悉く道倫に作られてあるに關はず、徳川中期のものには悉く遁倫とせられてある。これは該目錄成立の時に遁倫説があつたといふ證據にならぬのみならず、却つて徳川時代までの間に變更せられたといふ證據となるのである。斯うなつて來ると、古い目錄であるからとて、現存本そのまゝには受け取れない。その寫本年代開版年代によつて注意を加へねばならぬのであつて、その信用の程度は寫本の年代によつて異なる事となる。即ち延喜十四年(九一四)を以て、聖王の勅を奉じて録して上れる東大寺平祚大法師の「法相宗章疏」の中に、「瑜伽論記」二十四卷、遁倫とあるが、これは何時代の寫本であるかを取り調べてから、その可否を決定するを以て、然るべき注意と思ふ。若し單にこれを以て延喜十四年には遁倫としてあると決するのは、危険である。同様に權律師藏俊が院宣に依つて、安元二年(一一七六)を以て注進した「注進法相宗章疏」も、そのまゝに従つてよきや否や、問題となつて來る「大正藏」によれば、藏俊の「法相宗章疏」には次の如くにある。

一、大般若經略記□卷

遁倫撰

二、藥師經疏 一卷

遁倫撰

三、十一面經疏 一巻

道倫

四、瑜伽論記 二十四巻

道倫撰

これを「東域傳燈目錄」に比較して見ると、彼の七部に比して四部のみなるは、此の時代に於てまだ三部を得るに至らなかつたを語る。其後ますます書を彼の地に求めて、遂に明慧上人の時代には七部となつたのである。

而して彼の明慧上人が外題を加へた「東域録」には、悉く道倫となつて居るのに、此藏俊の「章疏」は悉く道倫として居る。斯る事があり得べきであらうか。これによつて、予は藏俊の「章疏」には、後の變更が加へられたものと推想するのである。

○

平祚の「法相宗章疏」と藏俊の「法相宗章疏」との間に、高麗の「義天録」がある。義天(一〇五五—一一〇一)の目錄は、高麗十三葉在宥の八年(一〇九〇)に成つたもので、本邦に於て立派に開版せられてある。元祿七年(一六九三)を以て井上忠兵衛が壽梓せる二巻本によるに、道倫又は道倫の著述は七部の多きに達する。奥書を見ると、寛永二十一年(一六四四)安樂壽院の運敵が、梅尾法鼓基本を寫せるものであり、而して法鼓基本は、安元二年明空が仁和寺華嚴院法橋景雅御本を寫したものであるといふ。この中の道倫又は道倫の撰述は、次の如くである。

一、法華經疏 三巻

道倫述(懷興太賢の直後にあり)

- 二、維摩經料簡 一卷 遁倫述（元曉の直後にあり）
- 三、金光明經略記 一卷 遁倫述（憬興太賢の直前にあり）
- 四、勝鬘經 二卷 遁倫述（元曉の直後にあり）
- 五、小阿彌陀經疏 一卷 遁倫述（元曉義想と、玄一太賢との間にあり）
- 六、藥師經疏 一卷 遁倫述（憬興太賢の直前にあり）
- 七、成唯識論要決 二卷 遁倫述（元曉圓測と太賢との間にあり）
- 八、瑜伽論疏 二十四卷 遁倫述（惠景と神泰玄一憬興との間にあり）
- 九、雜記 九卷 遁倫述（元曉の直後にあり）

九部の中唯一つだけが道倫で、他の八部は遁倫である。これも或は後の變更が加へられたものではなから
と思はれるが、餘りに懷疑的に走るの處があるから、確言はせぬけれども、古寫本の出るを待つ
の念に堪へぬのである。

この「義天錄」は、遁倫の名の位置によつて、その新羅の人たるを知らしむる屈強の資料となる。或は太賢、
元曉、義想、圓測、惠景の直後にあり、或は太賢、玄一、憬興、神泰の直前にあり、殊に元曉義想と玄一太賢と
の間、元曉圓測と太賢との間、惠景と神泰玄一憬興との間に位置せしめられる事によつて、その時代を彷彿せし
めるのである

さて是等諸目錄中に於て、「義天錄」と「東域錄」とを合せ來る時は、道倫又は遁倫に十四部の著撰がある事
分り、新羅の盛時に於ける有数の學者であつた事が知られるが、それ等十四部中に於て、唯「瑜伽論疏」の名著
が残つて居るに過ぎぬ。その十四部とその所載とを併記すれば、左の如くである。

- 一、法華經疏 三卷 義天
- 二、維摩經料簡 一卷 義天
- 三、金剛般若經略記 一卷 東域
- 四、大惠度經略記 二卷 奈良朝古文書藏俊 東域
- 五、金光明經略記 一卷 義天
- 六、勝鬘經疏 二卷 義天
- 七、小阿彌陀經疏 一卷 義天
- 八、藥師本願經疏 一卷 義天、藏俊、東域
- 九、十一面經疏 一卷 藏俊、東域
- 十、淨飯王經疏 一卷 東域
- 十一、四分律決問 二卷 東域
- 十二、成唯識論要決 二卷 義天

十三、瑜伽論疏 二十四卷

傳教、平祚、義天、藏俊、東域、鳳潭

十四、雜記 九卷

義天

道倫又は遁倫の著撰の目録にあらはれた順序をいへば、奈良朝の古文書に一部が記されて道倫とあり、傳教大師に一部が記されて道倫とあり、延喜十四年(九一四)の平祚「章疏錄」に一部が記されて遁倫とあり、安元二年(一一七六)の藏俊「章疏錄」に四部が掲げられて、いづれも遁倫とあり、安元二年の景雅本を寫し傳へたとある「義天錄」に九部が記されて、一部が道倫とあるのみ、八部は遁倫とあり、顯證の記録に、道倫とあつて、遁字の説あるを付記し、明慧上人(一一六三—一二三二)の外題を有する「東域錄」に七部が掲げられて、悉く道倫とあり、享保十年(一七二五)に鸞宿の校合せる「東域錄」に、七部共に遁倫とあり、鳳潭(一六五四—一七三八)の目録に一部あつて、遁倫とある。斯くて道倫説と遁倫説とが、互に錯雜する事となり、目録だけを見る時は遁倫説が多數を占めるのであつて、目録だけにては、道倫の方が寧ろ誤謬でないかといふ事になるのである。それならば、いつ頃から遁倫説が勢力を得るに至つたかといふに、寛文十一年(一六七二)顯證の清書せる「名聲」の中に、道倫と言つてあるに顧みる時は、存外に近代まで道倫説が優勢であり、同時に遁倫説もあつたのであるが、鳳潭の「藏外目錄」にその代表作が遁倫とせられるや、遂に之が確定説となつて、遡つて諸目録に訂正が加へられたものではあるまいか。明慧上人時代に七部悉く道倫とあつたものが、鸞宿時代には悉く遁倫となつて居る事實が之を語るのではないかと思ふ。いづれにせよ、唐代に於て古文書の中に、又傳教の著述の中に道倫とあるのが、動かすべからざる道倫説の保證とせねばならぬと思ふのである。

支那古樂の特色

—— 儒教音樂の特色 ——

石 井 文 雄

茲に支那古樂の特色と謂つても、支那古樂そのものが非常に廣汎なので、之が分らない以上其の特色も明確に結論されなと思ふ。従つて茲に其の特色を述べることも、極く簡単な概論であることを斷つて置く。

(一) 支那の古樂の意味

勿論、支那の音樂史は上古から現代まで續いてゐる筈である。従つて支那古樂といへば、古代の音樂を全部含む筈のものであるが、事實上、支那古樂史は三代邊りより宋までの間に存在するもので、宋以後は所謂南曲北曲の時代を成すものである。それで、支那自身が東西文化の交流地であるだけに、其の音樂の系統にも種々あるやうに思はれる。即ち少くとも次の四系がある。其の第一は所謂雅樂で、之は儒教主義に基いたもので、又儒教音樂ともいへよう。「詩經」に大雅・小雅とあるのが是れで、その他、風といひ、頌といふものもあるが、これも亦儒樂の中に包含さるべきものであらう。風とは即ち國風のことで、周室に采詩の官といふものがあつて、地方を巡回して各地に行はるゝ詩を採集し、之を大師に獻じ、更に大師は之を音律に協へて天子に奏聞し、以て民俗

の良否、政治の得失を明かにしたものである。雅には大雅と小雅とがあるが、朝廷に仕へる公卿大夫より列士に至るまでの者が、其の所作の詩を朝廷に獻することがあり、共に大師の掌る所で、之を大雅・小雅の二種に分つて居り、又頌とは朝廷に於て祭祀の時音樂に用ゐるために作つたものであり、此等の詩は凡て樂詩であつて、奏樂に使用されたものである。

又雅樂のことは、「樂經」といふものがあつて、詳しく誌されて居つたといふが、「儀禮」や「禮記」によれば、儒樂の概貌が知られるが、雅樂とは即ち郊廟・宗廟・明堂の三樂と燕樂と射樂とを内包とするもので、之には堂上・堂下の樂と、宮縣(王)、軒縣(諸侯)、判縣(卿大夫)、特縣(士)の四種の樂懸の制があるが、之は更に「論語」に禮樂といはれてゐる樂と同意義のものと思はれる。孔子は六藝といつて、禮・樂・射・御・書・數を大學の教科として之を唱道してゐるが、中にも彼は特に禮・樂の二者を力説してゐる。禮・樂の義に至つては、「禮記」の樂記に詳述されてゐるが、茲にいふ樂といふのは雅樂といふものに相違はないが、特に道德的の意味を持つものを名づけて雅樂といつてゐるやうである。或は舞樂といひ、禮樂といふが、禮樂が主として祭祀儀禮の樂であることにはさしたる異論はなく、單なる祭禮の樂としては周代のみならず漢以後すつと後世まで制定されてゐるやうである。併し先秦時代には此の樂は實勢力を持つてゐたと見るのが一般の見方である。

第二は俗樂であるが、此の俗樂といふものは、いつの時代にも存在するもので、之が斷絶したといふやうなことは何處にもない。儒教が隆盛を極めたといふ周代にもなほ此の種の俗樂はあつたもので、雅樂に壓倒せられたといふやうなことはない。雅樂が世俗の淫聲を排斥したといふやうなことは、寧ろ、それだけ俗樂が隆盛であつ

たことを反證するものと考へる。それ故「論語」に主として籥聲のことを嚴排してゐるが、此の籥聲は即ち女樂とか俗樂のことで、「禮記」の樂記に新樂とか新聲とかいひ、「韓非子」の十過篇に清聲といふものは皆此の籥聲・俗樂の系統に屬するものである。俗樂の隆盛であつたことは、「樂記」を讀めば明かに看取される。「孟子」に世俗の樂といふものも亦此の俗樂の隆盛であつたことを裏書きするものである。此等の俗樂は漢以後は相和樂又は清商樂として其の流を汲み、隋唐に至つては清樂と稱せられ、やがて燕樂の中に併合せられ、宋以後は南曲として伴奏せられてゐる。此の樂が俗樂として最も隆盛を極めたのは、漸く古雅樂が衰微するに至つた漢以後隋唐に至る間で、其の中心樂器は笛簫の類であるが、魏晉の世にはなほ琴曲も盛行されてゐたのである。

第三には、夷樂で、是れは長城以北の匈奴族の音樂であり、此の樂は主として漢代に外賦討伐より匈奴夷樂の流傳となつたのである。胡樂といふやうなものは皆其の夷樂に外ならない。此の夷樂は多く軍樂である。黃門鼓吹、短簫饒歌、騎吹、横吹の如きは皆漢代に傳はれる軍樂で、後、隋唐あたりまで行はれてゐる。「鼓吹する」などといふ詞はかういふ所に語原があるのである。

第四には、胡樂で、或は之を西域樂ともいつて、天竺樂をも含める。西域方面の樂が支那に傳はつたのは、漢以前にもそれらしき根跡がないではないが、明確に分るのは漢以後のことに屬さう。例へば、雜伎とか百戲とか散樂とかいふもの、或は伎樂といふもの、換言すれば胡樂といふやうなものは皆漢魏時代に始めて傳來されたものであらう。北朝の時には此等の胡樂の傳來流行は華々しかつたもので、その代表は胡琵琶七音階である。七部伎乃至九部伎の大半は西域天竺方面の樂である。座部伎、立部伎の中の座部伎は西域傳來の胡樂に他ならない。

例へば、龜茲伎、疏勒伎、天竺伎、安國伎、突厥伎、西涼伎、康國伎等は皆胡樂に屬するものである。此等の多種多様の胡樂は、やがて隋唐に至つて燕樂の一新體格の中心となり、之に清樂が加味されたものである。後に北曲となるが、隨唐に於ける胡樂は樂界の中心でもあり、又支那音樂史に劃期的な影響を與へたものでもある。茲に燕樂といふのは、雅樂に燕樂といふ從來の内容とは全く相異して、胡樂清樂の俗樂が統一改名せられたものであることも、大いに留意すべきことであると考へる。

併し、儒教を中心とする支那の文化は周漢時代を中心とするものでなければならぬ。のみならず、たとへ雅・清・胡と盛衰の状態は變遷するとしても、終始一貫して支那音樂史を織りなすものは古雅樂即ち周漢の儒樂であつて、他のものは必ずしも一貫するものではない。又文化史上に價値を持つものは此の雅樂を首とする。そして支那古樂を漢及びそれ以前に限るときは、どうしても雅樂を擧げざるを得ない。音樂に關するテキスト即ち樂典の存するものは、皆漢及びそれ以前であるからである。

そして、文化として、學教として、理論として、理想として支那に於ける研究の對象を擧げるなら、それは儒雅樂を措いて他には何もない筈である。であるから、茲に支那古樂の特質と題して研究するものも、又主として古雅樂に關するものであることを了解せられたい。

(二) 雅樂概説

雅樂とは即ち儒教音樂であるといふことは既に述べたが、雅樂の原理、樂説は之を經書に見出すべきものであ

る。例へば、「尙書」「詩經」「儀禮」「周禮」「禮記」「春秋左氏傳」「論語」「孟子」等であるが、此の外「國語」「戰國策」「管子」「韓非子」「呂覽」「老子」「晏子春秋」「莊子」「列子」等の諸書を始め、「史記」「淮南子」「漢書」等にも詳述されて居り、又鄭玄の古註にも之を見ることが出来る。

今此等について雅樂の組織を明かにすれば、雅樂の音階は原則として宮、商、角、徵、羽の五聲から成り立つてゐるが、「左傳」や「戰國策」や「國語」によれば、五聲に更に二音階（二變聲）を増補して、宮、商、角、變徵、徵、羽、變宮も後世行はれてゐたらしい。又音律の方面では、餘程進歩して、黃鐘、大呂、太簇、夾鐘、姑洗、仲呂、蕤賓、林鐘、夷則、南呂、無射、應鐘の十二律が五聲と共に完備してゐたのである。そして其の樂調は、「禮記」の禮運篇に従へば聲律相乘による六十調があつたといふが、何れにせよ、此の旋宮のことは、既に「尙書」の舜典に「律は聲を和す」とあつて、旋宮樂調の存在したことは事實である。又樂曲は、「詩經」の各詩が樂曲であつたし、又舜の「韶」や、禹の「大夏」や、湯の「大讚」等があるが、特に「韶」は「論語」の中に孔子が「善を盡せり、美を盡せり」と絶讃した程完全なる大曲であつたし、又雲門、咸池、大磬、大夏、大護大武の六樂曲があつた。従つて其の樂器の如きも、金、石、糸、竹、匏、土、革、木の八音があつて、「詩經」「禮記」に現はれたものでも、

(金) 鐘、鉦、鑄、

(石) 磬、玉磬、

(糸) 琴、瑟、大琴、中琴、五絃、小瑟、

支那古樂の特色

(三) 樂 說

孔子が道德政治の上に應用した禮・樂といふものは、單なる禮制や雅樂の意味ではなく、寧ろ此の禮とか樂とかの上に、思想的内容を施して之を一般教學の上に應用したので、いはゞ、禮教とか樂教とかいふべきものである。つまり古樂といふものゝ特質はかういふ所にも存するのである。單に音樂としての禮樂を以て樂典といふやうなものを作るならば、何も經書といふ程の大げさなものを作るには及ばない。たとへ、かういふやうな必要があつたにしろ、それは「詩經」とか、或は「樂記」一篇位で事足りる筈である。「樂經」といふやうな大げさなことは不必要な筈であるのに、樂典以上の「樂經」を作つたり、或は樂說といふ色々のものを作つたりして、之がやがて「呂氏春秋」とか「管子」とか「史記」とか「淮南子」とか「漢書」とか「後漢書」とかいふやうなものに樂書や樂篇や律書や律志が書かれるやうにする程、それ程音樂に對する論文が多い。茲に至ると音樂も樂技とか樂典ではなくなつて、樂教とか樂說とかといふものにまで立ち至つてゐる。寧ろ雅樂を土臺とした教說である。先秦時代の經書を始め、史書とか諸子百家の書で樂說を取扱はないものはないといつてもよい。それらの書の説く所の樂說を總合すると、音樂といふものは、寧ろ理論や學說などよりも、もつと直接的な、顯著な感化力や動化力があるから、教化といふやうなことは寧ろ音樂に如くものはなく、而も皆共通的に、男女、老幼の差別なく音樂的素養があり、又愛好心があるのであるから、特に音樂の性質・動向といふものに最大の注意を拂はなければならぬといふのであり、音樂の發生から終極の目的にまで及んでゐる。

儒教樂説の大要は「論語」にも屢々見受けられるが、殊に「禮記」の樂記が中心のやうである。「史記」の樂書に誌されたものも、大部分「禮記」の樂記の文の引用である。「樂記」によれば、「禮は民心を節し、樂は民聲を和す。」といひ、或は「樂は同を爲し、禮は異を爲す。」といひ、又「樂は中より出で、禮は外より作る。」といひ、「禮は事を異にして敬を合はす者なり。樂は文を殊にして愛を合はす者なり。」といひ、或は「樂は天地の和なり。禮は天地の序なり。」とか、「仁は樂に近く、義は禮に近し。」とか、「樂は施すなり。禮は報ゆるなり。」とか、「樂は同を統べ、禮は異を別つ。」とか、「樂は内に動く者なり。禮は外に動く者なり。」とかいつて、禮樂の反對性を述べてゐるが、恐らく、樂は感情的、内的、平等的、融合的、歸一的のものであり、禮は理性的、外的、差別的、階級的、分析的のものと見ることが出來よう。併し、「樂記」にも、「禮樂皆得たる、之を有徳と謂ふ。」といひ、「禮樂刑政、其極は一なり。」といひ、又「禮樂刑政、四達して悖らざれば、則ち王道備はる。」といふが如く、禮と樂とは其の性異なり、其の法異なるけれども、互に其の反面を補ひ合ふもので、其の目的理想とする聖人になるとか、王道政治にするとかといふ結果に於ては同一一如のものである。

「治世の音は、安くして以て楽しむ、其の政和げばなり。亂世の音は、怨みて以て怒る、其の政乖げばなり。亡國の音は、唱しみて以て思ふ、其民困しめばなり。聲音の道は政と通ず。」とか、「聲を審かにして以て音を知り、音を審かにして以て樂を知り、樂を審かにして以て政を知り、而して治道備はる。」とか、「樂至れば怨無し。」とか、「王者、功成りて樂を作り、治定まりて禮を制す。」とか、「天子の樂を爲るや、以て諸侯の徳有る者を賞するなり。徳盛んにして教導く、五穀時に孰し、然る後之を賞するに樂を以てす。」とか、「樂は聖人の

樂しむ所なり。而して以て民心を善くすべし。其の人を感ずること深く、其の風移り、俗易る。故に先王、其の教を著はす。」とかあるのをみれば、樂教によつて、有徳の聖人あり、之によつて天下平かに治まるといふのであるが、換言すれば、音樂によつて、人格者を作り、政治を安らかにするといふので、即ち音樂を以て道徳に利用し更に進んで之を政治上に利用しようとしたのである。かうなつては即ち所謂音樂ではなくして、樂説といふものになつてしまつてゐるのである。音樂を以て道徳政治の上にならば及ぼした例は、ちよつと他には見當らない。樂説といふ——かうしたものは、或は支那古樂の一特質であると見てよからうと思ふ。

(四) 樂 論

支那の古樂即ち雅樂が儒樂であつて、儒教と共に手を取つて來たことは既に述べたが、實際の雅樂といふものは、寧ろ樂理とか樂教とかいふものに價值や發達があつたので、儒教經典に説くものほ多く樂史といふよりも樂理であり、孔子の説くものは多く樂教とか樂説とかいふものである。諸子百家も之に就いて説くものが多い。併し先秦時代に於ける樂理・樂説といふものは、やがて漢代に至つて更に之に變態的の哲學思想が伴つて、色々の方面に樂理・樂説が關係づけられてしまつた。中には理論的に價值あるものも、思想的に根據あるものもあるが、又中には索強附會の説もあるのである。即ち古來樂理と數理、陰陽、五行、度量衡、道徳、宗教、信仰、曆法、天文、迷信、候氣、心理學、政治等とは極めて密接なる關係あるものとして漢代及びそれ以後に於いて此等の樂論が發達してゐるのである。寧ろ支那古樂研究の中心は、こゝらに存在するものと思はれる。

先づ第一に注意すべきことは、音階・音律の數理的算法である。即ち之を三分損益法といつて、基本音を三分して一を減じた三分の二を乗じ、又其の得た音に三分して一を加へた三分の四を乗じ、又其の得た音に三分の二を乗じ、又其の得た音に三分の四を乗じ、かくすること五回（五聲）、七回（七聲）、十二回（十二律）によつて五音、七音、十二律音を得るのであるが、勿論之は四度と五度による物理音響學の法則に基いたもので、いはゞ、音程、實數算法の原則である。之によつて、各音の音高・音程を確實に算知することが出来るのである。此の理法は確かに科學的理論に基くもので、固より信用するに足りる。之によつて物理、數學の發達を促したことは事實である。

次に陰陽關係として觀られるものに、「周禮」の大師職に、陰律・陽律の區別を掲げて、

（陽律） 黃鐘 太簇 姑洗 蕤賓 夷則 無射

（陰律） 大呂 夾鐘 仲呂 林鐘 南呂 應鐘

としてゐるが、「尙書」舜典並に「漢書律歷志」によれば、之を六律六呂として、律を陽とし、呂を陰として居り、「周禮」には之を六律・六同といひ、「國語」周語には之を雄律・雌律といひ、又「呂覽・音律篇」には六律・六間といひ、陽律は別とするも、陰律名には鐘と呂とが交互に配屬せられてゐるのは、明かに陰陽思想に基いたものと考へられ、更に十二律については「國語・周語」と「漢書・律曆志」とに、其の名義を詳述してあるが、それも亦どうも陰陽思想的な説明であると思ふ。

又五行思想との關係は、極めて濃厚で、恐らく之は漢代の學風の影響であると思ふが、其の根本義は、五行と

五聲との關係で、五聲を以て五行に配基し、之によつて五聲の意義を説いてゐることである。

五行とは勿論木・火・土・金・水で、之は「尙書」洪範の九疇の第一にあげられてゐるのであるが、此の五行とは宇宙構成の物質を五種類あげて五原素としてゐることに其の端を發し、延いて周代の陰陽思想と相俟つて、戰國時代に鄒衍によつて陰陽五行説といふものが唱へられ、漸く秦漢に入つて此の思想は敷衍化せられて茲に陰陽五行哲學の隆盛・爛熟の時代を現出するに至つたのである。此の時代の思想學術界の特色は、あらゆる事象を皆五行的に解釋することである。天文上の現象より、日常の行爲に至るまでの諸事百般が皆五行を以て説明され、又之を以て支配してゐたものである。五聲の名義を説くに當つても、

「夫れ聲は宮に中し、角に觸し、徵に社し、商に章し、羽に宇す。故に四聲を宮紀となす。」

といつてゐるが、これは五行思想に基く附會の説である。「漢書」を始めとして各書各志の誌す所を按ずるに、方位、季節、配色、道徳、思案、階級等のことは凡て五行を以て配されてゐる。即ち五聲は、土を宮に、金を商に、木を角に、火を徵に、水を羽に配し、五方に於ては、中央を土に、西を金に、東を木に、南を火に、北を水に配當し、五季に於ては、四季を土に、秋を金に、春を木に、夏を火に、冬を水に配當し、五色に於ては、黄を土に、白を金に、青を木に、赤を火に、黒を水に配當し、五常に於ては、信を土に、義を金に、仁を木に、禮を火に、智を水に配當し、五階に於ては、君を土に、臣を金に、民を木に、事を火に、物を水に配當し、又五事に於ては思を土に、言を金に、貌を木に、視を火に、聽を水に配當してゐるが、黄鐘基律を黃と稱するものも亦五色の首色であるからで、之も勿論五行思想に基くのであり、又五聲の首音を宮といふのも、宮は究であり、竈であ

り、九である「易」の陽の極數であるからで、中心の意味であり、又宮の實數が九々八十一といふことも、或は又黃鐘律長が九寸であるといふことも、共に陰陽五行の思想に基くものであることを知らねばならぬ。又律管の孔圍を九分とし、 π を三とし、直徑を三分とする三々が九の思想も亦如上の思想に基くものである。其の外、漢の京房が六十律を説くのも五行思想に基くものであることを知らなければならぬ。

又天文・曆術との關係は、五聲を五星に基くものとし、十二律を十二ヶ月若しくは十二支に配する思想がある。勿論此の場合、夏曆と殷曆と周曆とによつて其の建支も異なるから、従つて其の配月・配律・配支も三變するわけである。京房が十二律の算法を更に推演追求して六十律を説き、又南朝の宋の錢樂之や梁の沈重が三百六十律を唱導してゐるのも、共に純粹の科學的算法を追究せるものではなくして、茲に曆法上の影響があるのは否まれぬ事實である。殊に「易」の思想と曆法上の思想と十二律の關係あることは日本にまで波及してゐるのである。

又度量衡との關係は非常に密接なものがあつたやうである。それは、樂音高算定が律音長に基くものであり、根本的にどうしても尺度の觀念を無視することが出来ぬからであるし、又律音の算定は漢及びそれ以前には律管上に求めたので、管内の面積又は管孔の面積を算定する必要があり、殊に其の算定に秬黍を用ひたといふからには、どうしても容量の測定を必要とするので、量衡の研究も精密に行はれてゐたのである。「尙書」舜典に、「律度量衡を同じうす。」とあり、又「史記」律書に、「上生下生法は萬事の根本なり。」といふのは皆此の間の消息を物語るものであり、「漢書」以下の各律志には皆律度量衡のことを兼ね述べてゐたのである。「漢書」によれば、容黍中位のもの千二百粒といつてゐるが、其の容黍の方法に、横黍、縱黍、斜黍の三法があるから、其の尺

度にも、横黍尺、縦黍尺、斜黍尺の三種があるし、それに尺度の單位にしても、九進法と十進法とによつて差別があるし、又尺度にしても、時代によつてその長さに差異があるし、又支那のやうに、革命が多い國では、尺貫法も確定しないし、又一律でなく、既に古尺は不明になるので、茲に種々の疑問が生じ、従つて度量衡の研究が必要となるのである。又孔径とか直径とか或はその斷面積とか圓周率の測定が必要となり、之に伴つて度量權衡の學問も必然的に重要な問題となるのである。樂律とか樂音とかが音樂の基礎的問題である限り、古樂の研究は先づ其の樂音の算定から始めなければならないし、若し樂音音高の測定を行ふとするならば、先づ以て度量衡の測定から行はなければならないのである。此の意味に於て、度量衡の研究は、樂律樂音の研究には前提的必須條件となるのである。

其の他、旋宮法といふ最少公倍数を求むる方法や、明の朱載堉の勾股術と稱する平均率算定の數理方式も支那古樂理法であるし、又十二律を十二ヶ月に配當して、氣の應ずるを候ふといふ所謂候氣法といふものもある。これは主として、漢代頃より隋代あたりまで行はれてゐたやうに「隋書」には誌されてゐるが、其の方法は「後漢書」律曆志によれば、先づ室を三重にして、冬、戸を閉ぢて、罽を塗布して必ず周密にし、其の中に緹縵を引いて、木で按を作り、その各々に律管を載せ、管の內端には葭莖灰を置くのである。かくして其の月の節の至ると共に其の管中の灰が散るといふ法である。そして其の氣の應ずるに早晚があり、或は灰の飛散に多少があり、或は初め月に入つて忽ち其の氣が應じ、或は中旬下旬に至つて始めて氣が應ずるものがある。そして又灰の飛散は數夜を以て盡き、或は終月にしても纔かに飛散すること少量のことがあるといふ。之が史實とするならば、自然科學

と精神科學とを超越した理法であるともいへる。

これから考へれば、古代人が音樂を靈的な存在とし、神祕的な活動體と觀たことは、強ち無理ではなからうし、又樂を天樂とし、有生的なものとしたことも肯づかれる。だから、音樂が人間界を支配し、現象界を支配する能力を有すると見ることもあつたらうと思ふ。師曠などいふ樂匠を樂聖化した傳へもあるが、それはその名によつてもうかゞふことが出来る。「尙書」益稷に、「簫韶九成、鳳凰來儀す。」といふやうなことで、又は「百獸率ひ舞ふ。」といふやうな思想も考へてゐたのである。これらは皆音樂そのものを宗教的に、有生的に考へた結果である。

又音樂と道德との關係は、やがて、教育・教化の方面にも關係があるのであるが、音樂が學教として唱道されたことは既に述べたが、「尙書」舜典によれば、音樂教育の特色をたゞへて、「帝曰く、夔よ、汝に命じて樂を典らしむ。胄子を教ふるに、直にして溫、寬にして栗、剛にして虐すること無れ、簡にして傲すること無れ。詩は志を言ひ、歌は言を永うし、聲は永きに依り、律は聲を和す。八音克く諧ひて、倫を相奪ふこと無ければ、神人以て和すと。夔曰く、於、予石を擊ち石を拊てば、百獸率ひて舞ふと。」といつて居り、又「論語」陽貨篇には、「子武城に之きて、絃歌の聲を聞く。夫子莞爾として笑ひて曰く、鶉を割くに、いづくんぞ牛刀を用ひん。子游對へて曰く、昔者、偃やこれを夫子に聞けり。曰く、君子道を學べば則ち人を愛し、小人道を學べば則ち使ひ易しと。子曰く、二三子、偃の言は是なり。前言はこれに戲るのみ。」とて、古の教育は絃歌を習ふを目的としたのではなく、道を學ぶを以て目的としたので、従つて絃歌を學ぶは其の方法としたのであるといつてゐる。又

「禮記」の樂記には、「聲音の道は、政と進ず。宮を君と爲し、商を臣となし、角を民となし、徵を事となし、羽を物となす。五つの者亂れざれば、則ち怠滯の音無し。宮亂るれば則ち荒る。其の君驕ればなり。商亂るれば則ち搃く。其臣壞るればなり。角亂るれば則ち憂ふ。其民怨めばなり。徵亂るれば則ち哀しむ。其事動むればなり。羽亂るれば則ち危し。其財置しければなり。五つの者皆亂るときは、迭に相陵ぐ、之を慢と謂ふ。此の如くなれば則ち國の滅亡せんこと日無し。鄭衛の音は、亂世の音なり。慢に比し。桑間濮上の音は、亡國の音なり。其の政散じ、其の民流す。上を誣ひ私を行ひて、止む可からず。」とあり、又「漢書」律曆志によれば、商は君を侵すを得ずとしてゐるが、此等は皆、道德と教育と政治とは密接なる關係があり、之が理想達成には所詮音樂によらざるを得ぬ、特に樂は、禮の理性養成なるに對し、感情の養成にあることを説いてゐるのである。

(五) 結 語

之を要するに、支那古樂といふものゝ中心は古雅樂で、此の古雅樂は儒教雅樂ともいふべきもので、特に周代に榮華を誇つたのであるが、雅樂の大部分は儒教と共に發達したもので、儒教の教理に基き、教學によつて築かれたものである。畢竟、史實として實行價值を有する雅樂は夏殷周三代にあるもので、其の後「經典」に説かれるやうな雅樂の理論教説は孔子によつて唱導されたものである。即ち儒教の上に説かれ、儒教の上に尙げられる禮樂説といふやうなものは、教學修養の上に必要とされた道德的教説で、之は主に政治道德、道德政治説であつて、禮教と對立して説かれたものである。俗樂鄭聲を排斥したのは此の教説に他ならない。之が儒教思想特に支那古

代の文化思想を研究する上には、どうしても看過することの出来ない主要論題である。そうして禮樂説の後に古雅樂の樂理樂論の總括的學術思想的研究所として、天文、數理、物理、曆法、陰陽、五行、哲學、宗教、道德、度量衡、迷信、信仰等と音樂との關係を明かにしなければ、支那の古樂の全貌——特に學術的、思想的眞相は究められない。漢學の中心は、特に音樂に於ては此等の樂論に存したものであることを知らねばならない。たとへ、それが理論的であらうが、なからうが、或は又迷信であらうが、正信であらうが、此等に對する解決を無視すれば、支那古樂の究明はなされないものと確信する。支那古樂の特色は、寧ろ其の史實的實行音樂の價值としてよりも、更に之を超越した樂理・樂說・樂論等の分野に亘る思想理論に存するものであることを知らねばならぬ。單に技術としての音樂、史實としての音樂を求めようとするならば、それは何等の價值も持たなくなる。寧ろ失敗に歸するであらう。

〔備考〕本論文は帝國學士院補助に成る拙論「支那古代音樂の研究」の一部梗概である。

展 望

印度考古學の發達

印度の如き過去の國にあつては、其の伏藏たる過去の輝やかなしい文化の跡を尋ね究める爲めにはどうしても考古學的の發掘調査考證等を要すること今更言ふ迄もない。その提供する豊富なる具體的の資料が印度史の研究や美術史の編纂に如何ばかりの價値あるやは其の道にたゞさはる人の周知知る所であらう。印度佛教美術史も斯かる十九世紀以降の科學的發掘に依つて其の形態を整へることが出来たのであつて、決して佛典等よりする文献的研究のみが誇り得る範圍ではな

い。印度に於ける所謂考古學が H. T. Colebrooke に初まるか否かは知らない。然し一八三七年に James Prinsep が阿育王の法勅銘を解讀するに成功した頃より、眞に科學的な研究が古遺物の上に適用されるに至つたと見て差支へないであらう。各地に散在する諸遺跡は早くより西人の好事家や探寶者等の掘り返して荒掠するに委せるか、僅かに探檢者の簡

單なる報文あるに止まるかの状態にあつて、其の間に失はれた貴寶は誠に惜むべきものがある。

我々は十九世紀の中頃より二人の優れた考古學者を知つて居る。Alexander Cunningham と James Fergusson とである。前者は一八六二年印度考古調査局の長となり、爾後二十數年間に亘つて印度各地の聖蹟の探檢物調査發掘保存等に大童の活躍をなし、特に佛教遺跡に關する數個の貴重な研究報告を残して居る。後者は建築の方面に個人的不撓の努力を惜しまず、西印諸宮院等の研究あり、其の「印度及び東洋建築史」は多少の批評に拘らず兎に角不朽の名著たる價値を有して居る。此の二大家を繼承したる者に James Burgess あり、考古調査局を率ゐて建築に彫刻に金石文に絶大の精力を傾倒したのである。是等の人々に依つて數多の資料が提供せられたに對し、獨逸の Albert Grünwedel はこれを整理して文献に參照し、初めて佛教美術に關する概論を發表したことは特筆に値ひしよう。尙此の世紀に於て忘れ得ざる業蹟を遺せる者として、笈多時代の金石文に於ける J. F. Fleet と Ajanta 壁畫に於ける J. Griffiths とがある。要するに十九世紀後半に急速の發達を遂げるに至つた考古學は、尙未だ材料蒐集を主とするものにしてこれが組織は二三を數へるに過ぎなかつたと見ることが出来る。

倍世紀の更まると共に、第一に擧ぐべきは考古調査局の大更新であらう。John Marshall を首班として新スタッフ、

新システムに依り、其の考古學的調査發掘保存は一段の飛躍をなすと同時に、それが結果する著實顯著な成果は誠に驚異的であつて、それは爾後今日に及んで居るのである。毎年寒期に行はれる調査局の活動の業績は「印度考古調査局年報」中に盛られ、其の凡ゆる點に於ける用意周到と科學的精密さとの萬遺洩なきを知ることが出来よう。之を佛教史蹟に就てのみ言ふも、王舍城、舍衛城、迦毘羅城、華氏城、鹿野苑、那爛陀、摩菟羅、咀叉尸羅、Sanchi, Chārsadda, Shah-jikidheri, Nagrjunikonda 等、佛教文化の趾を我々の前に科學的に掌握せしめてくれるのである。其の考古調査局に於て活動した人の主なる者は、早く物故せる D. B. Spooner, 現に Kern Institute (Leyden) を主宰する和蘭の J. Ph. Vogel, Calcutta 大學の D. R. Bhandarkar, 其の他 R. D. Banerji, H. Cousens, H. Hargreaves, Alexander Rea, D. R. Sahni 等を擧げることが出来る。何れも夫々に見るべき業績を残して居るのである。尙此の調査局は毎年數冊の研究報文 (Memoir) を出版し今に四十數部に及んで居る。

又此の考古調査局の專業と關聯して、各博物館を賑はすに至つた諸遺物の Catalogue や各所遺蹟の Guide book が編纂せられたに至つたことを擧げなければならぬ。Calcutta, Mahura, Srināth, Sanchi, Peshwar, Taxila, Dacca 等の外、英の British Museum, 佛の Musée Guimet, 米の Boston Museum 等も夫れである。

斯くして資料の益々多きを加へるに従つて一方にはこれが整理と組織とに學者の努力が傾倒せられることとなり、印度史乃至佛教美術史は漸く其の學的地位を確立するに至つたと見られる。各學術雜誌を繕く者は當時の學界の活況が其處に如何に如實に反映して居るかを知らることが出来よう。Vincent A. Smith が一九一〇年「印度及び錫蘭美術史」の大冊を刊し、美術史全般に亘る系統的な研究を初めて世に出したのを第一とし、Alfred Foucher は「犍陀羅の希臘佛教美術」二卷三冊を一九〇五——二三年に亘つて出だし、Sir John Marshall は Cambridge History of India 第一卷の最後の章に「古印度の遺物」と題して初期の美術を取扱ふ等あり。これ等の學者が主として西歐的立場に立ち希臘波斯等の西方影響を重視するに對し、所謂 Nationalists と呼ばるる H. B. Havell, Ananda K. Coomaraswamy, V. Goloubew, K. de B. Codrington, 其の他二三の印度學者は印度固有の特色を強調し印度傳統を闡明するに堂々の論陣を張つた。此の兩者の流は今日に及ぶも尙底流して居るかに見える。

此の論争に於て佛教美術的に最も興味あり且つ重要なものは佛像起源に關する夫れである。前世紀以來犍陀羅美術を以つて佛教尊像の創始なりとする説は一般に行はれ、Foucher が特に歴史的乃至考古學的に考證して之を強調し、更に考古學界に最も主導的地位にある Marshall がこれに賛して後、殆んど此の説が一般の常識となり、嘗て摩菟羅佛

像に注意を喚起した Vogel すらも遂に Foucher 説を全面的に採用するに至つた。然るに Nationalists は何れもあく迄之と反對し、犍陀羅佛像の年代を引き下げると共に摩菟羅佛像の年代をそれ以前に置かんとして、抗爭此れ努めたのである。それは摩菟羅佛像が大體その年代の判明して居るに反し犍陀羅佛像が殆んど其の年代を確定し得ない状態にあることと、摩菟羅佛像が一見しても知らるゝ如く純粹に印度的である事を主張し得られるものである事が、彼等 Nationalists の論争據點となる利益があるからである。而して例へば迦膩色迦王舍利器の蓋に於ける犍陀羅式佛像と、夫れと殆んど同時代なる摩菟羅式佛像（例へば Katra の成道佛）とを對比して見るならば、そこより作り得る結論は犍陀羅と摩菟羅との佛像製作の先後を決定するに躊躇せしめるものばかりであらう。それ故に Coomaraswamy の如く兩者が全然相互を知ることなくして別々に而して同時代に製作を初めたのであらうと云ふ如き假りの折衷説を出だすことゝもなる。然し彼は此の折衷説より進んで、年代的に下に見られ勝ちである摩菟羅佛像に固執するを廢め、古代派時代に於ける樂叉の古像より圖像學的に直接に摩菟羅佛像を導き出さんと努めた。「佛像の印度起源」なる小論がそれである（一九二六、二七年）。

右の論争は學問の進歩の爲めには誠に喜ぶべきことにして佛典等よりする思想的裏づけと相俟つて愈々斯學に貢獻する

ことと思れる。我が國にも最近二三の雜誌に此の後者の分野に關する簡單な論文が現はれた。豊富なる漢譯佛典を有する我が國學者の採るべき當然の道でなければならぬ。

最近に於ける印度考古學上の一大發見は所謂 Indus 河流域の有史以前の文化であらう。即ち Harappa 及び Mohenjodaro に於ける發掘にして、西紀前三千年にも溯り吠陀以前であらうとの報告はさながら雷霆の如き衝擊を學界に與へた觀があつた。一九二〇年以來數年に亘つて、D. R. Sahnî, R. D. Banerji, K. N. Dikshit, H. Hargreaves, Sir John Marshall 等の發掘は次第に此の不明の文化を明かにした。是等の發掘並に研究の結果は凡べて Marshall に依つて纏められ一九三一年に四冊の大著となつた。豊富に附せられた寫眞にても見られる如く、幾千年の昔の文化とは想像すら出来ない高度に發達したものに於て、これのみしか知らない我々としては、恰も此の文化は忽焉として出現しまた忽焉として滅亡してしまつた様に思はれるのも決して無理ではなからう。Indo-Sumerian と呼ばれる此の文化は果してそれに相應はしいか否か。それは兎に角として數多の印章に於ける構圖が印度の初期の美術的乃至は考古學的遺品のそれとの間に親縁關係あるかに見えるが如きは特に注意を要すべく、これを單に Indus 文化として見る方が勝つて居るかも知れない。若しもそれが Dravidian の文化と何等かの關係あると見られ得ることがあつたとすれば（あるといふのではない）

最近に特に注意を向けられて居る南印文化の研究上にも極めて興味を持ち得ることだらう。印章に書かれた象形文字の解讀も我々は期待しなければならない。

南印の研究に就ては筆者は餘り知らない。佛教美術の分野に於ては彼の西山住部東山住部の本據であつたと見られる Amravati は Mackenzie の探検當時は未だ甚しくは破損して居なかつた様であるが、其の後土王の破壊するあり、佛教思想的にも注意すべき此の遺跡のいたく荒らされたことは誠に遺憾といふべきである。然し Ferguson 及び Burgess の大者は極めて貴重である。此の地の遺品が高橋博士の御盡力に依つて多數我が國に將來されたことは餘り知られて居ない事實であるが、然し大震災に帝大圖書館と運命を共にしてしまつたと云ふことは遺憾之に過ぐるものはない。

其の他南印に於て Vengi を中心とす A. Ra a の發掘にも相當の効果があり、更に最近には考古調査局の Negar-unikonda 發掘があつた。龍樹と關係あるかに見えるその地名は多少の興味を惹かずにはおかなかつたけれども、出土せる三個の奉納銘は唯そこに Mahacetiya の存せることを教へる程度にして、期待する如きものを提供しなかつた様である。

更に西北印度古文化に關する興味は特に西歐人と關係深き爲めに、探検發掘調査等頻りに行はれて學界を賑はし來たつて居る。Foucher の犍陀羅探検、考古調査局に依る同地方の

歴次の發掘、最近に於ける佛蘭西の Afghanistan 探検、M. Aurel Stein の西北邊境奧地の探検等々あり、考古學、金石文學、古泉學美術等の資料は無數に提供せられ、歴史研究を益々助けつゝある。然しその詳細は一日の談を以つてよくなし得るところではなう。

尙考古學の一部門と見るべき金石文字と古泉學とに就ても一應の展望を試みるべきではあるが、手許に資料の少ない爲めと匆忙との爲めにこれを後日に譲らなければならないのを遺憾とする。

印度考古學全般に關する各國學界の活動狀勢は Vogel の出版に係る Kern Institute の「印度考古學參考文獻年報」に依つて見るのが便利である。一般、印度、錫蘭、印度以東インドネシヤ、近傍諸國（印度近傍と極東）の六項に分ち、考古學、美術史一般、建築彫刻、繪畫、圖像學、古文書學、金石文學、年代論、古代史、古代地理、古泉等の各部門に分つて詳細に文獻を網羅し、Vogel 自か が序論に於て興味ある事項の解説をなして居る。最近我が國の文獻も福島・田中兩氏に依つて同年報に掲げられることゝなつた、喜ぶべきことである。

(高田修)

海外雜誌論文紹介

印度關係宗教哲學論文

——一九三五年——

Zeitschrift für Indologie und Iranistik. Bd. 10.

Das tibetische Brahmajālasūtra. Verdeutsch von

Fr. Weller, pp. 1—61.

西藏所傳『梵網經』の原典は既ニウチナー氏ニより發表せられたが、"Über das Brahmajālasūtra," I. Teil, Der tibetische Text, (Asia Major, IX, 1933, pp.195—332; 381—440). 又その譯語語彙並ニ「チベット語」梵語「藏語」を参照せる註釋せらる。

Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgen-

landes. Bd. XLII.

Beiträge Zur Apohalehre, Von E. Frauwallner, pp.

93—102.

本論は幾回同氏が WZKM. Bd. 37, S. 259 ff., Bd. 39, S. 247 ff., Bd. 40, S. 51 ff. に發表した法華 Dharmakīrti の「難」Apoha 説に關する研究並に翻譯の約説せらる。本論文の發表に先立ち、金倉圓照博士は『法稱の「難」と耆那教説』

(佛誕二千五百年記念學會編「佛教學の諸問題」七四六頁—七六三頁) に本誌既發表の論文を紹介せられ、更に『法稱に於ける結合の觀察』(「宗教研究」新第十二卷、第一號、五六頁—七六頁) に本文を參考として居られる。

Über die altindische Korngöttin Harikālī, Von J. J. Meyer, pp. 103—113.

印度神話に於ける Gaurī (「茶褐色」) の女神と Kālī (「黒色」) とは Harikālī (「綠褐色」) の女神とは共に穀物神として崇拜せらる。且つ屢々混同せられるが、氏は Bhavisyottarapurāna の記載に依つて起源的に前者が生長期である穀物であり、後者が收穫期の穀物を象徴するものであると説くのである。

Dharmottaras Kṣanabhaṅgasiddhiḥ. Text und Übersetzung,

Von E. Frauwallner, pp. 217—258.

佛教に於ける刹那の問題は既して Vasubandhu, Dharmakīrti, Jñānaśrīmitra 等が各々之に解説を與へしむるが、知識の立場より之を證明せんとしたものは Dharmottara であるとの見地より、茲に彼の作の原文(西藏語)及び翻譯を掲げしむる。

Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland.

On the Form of the Bhagavadgītā contained in the

新刊紹介

足立喜六著

考證法顯傳

東京 三省堂

本書は高僧法顯傳の正確なる定本を得んとする努力の結晶である。千五百年以前の西域及び印度諸國の佛教の實狀、並びに諸國の状態を知る貴重な資料として、佛教史のみならず東洋史上に於ける法顯傳の價値に就ては天下周知のことである。

本書の序説に見るに、大藏經中に編入されてゐる法顯傳はいづれも考證をなす上に基本本として探るには餘りにも誤り多きものであつたと云ふ。従つて著者は其のいづれをも基本本として採用することなく、著者の見識より見て正しき所を取り、北宋版、南宋版、高麗版の諸藏經中のものに、更に石山寺本、東禪寺本等の古寫本等を資料とし、新しき定本を定めたのがこの考證法顯傳である。元來、法顯傳は其の名を歴遊天竺記と呼ばれ、或は佛國記とも傳へられてゐるが、今は本書が考證研究を主としてゐるところに其のまゝ考證法顯傳とするところ、まことに本書の使命の面目が現はれてゐる。

新刊紹介

諸本が全文書き下しであつたのを、坵校の必要上からも之を數章に分ち、各章精密なる諸本の考證が添へてある。特に此の考證研究より得られたる結果としこの、最後にある法顯の歴遊の年月の表は、本研究の副産物ではあるが、從來と聊か相異あると云ふに至つては、學者等しく拭目すべきものがある。支那佛教史に志すものの一讀すべきものにして、ともかく多年の研究の力作である。

(宮田)

小柳司氣 太著

老莊の思想と道教

東京 關書院

「抑も口耳の學を亂道するは、識者の恥づるところなるも、さりとて其完璧を期さば、果して必ずべきか、學問の源泉は其發掘に隨つて、愈深くして廣きものあるに非るか。」かくの如く謙虛にして眞摯なるは、篤學を以て聞える博士が卷頭に敘する所である。老莊及び道教に關する博士の識見と蘊蓄とに就いては最早冗言を要しない。本書は博士の大著「老莊哲學」と「道教概論」とをまとめ上げたもので、その材料は前記二者に於いて已に盡られてゐる。が、老莊學と道教とは、その源流に異なるものがあるにも拘らず、後の支論に於いては兩者互に交流融合して截然と區別し得ないものがある。この間の連絡を明徴して、兩者を打つて一丸とし、一貫の條理

一三三

ある發達に於いて捉へんとする所に本書の企圖と、從つて意義がある。

支那文化構成の支配的要素が儒教にあるかの如く考へるの
は、徳川時代以後の支那崇拜、並に之と不可分なる漢學の影
響であるが、かゝる主として書籍を通じての一方的な觀察を
以てしては、支那の歴史も社會も支那人の性格も決して把捉
することは出来ない。本書はこの點に就いて、支那文化の要
素を、(一)古典的なる儒教の一派、(二)浪漫的なる老莊の一
派、(三)神秘的なる佛教の一派、にありとして、この三者を
理解して始めて支那文化の真相を知り、支那人の個性を知る
ことが出来るとする。そしてその一要素としての考莊を正し
く地置せしめ、その源流を究め、これを史實に徴して各時代
への漫漶のあとを辿らんとするものである。

かくして第一部、老莊の思想は、七編、三十一章より成り
支那古代の思想を、漢書藝文志から始めて、春秋、戰國、秦
漢時代にいたる思想界の概見を試み、而して周代の文化から
老莊の二子を捕へ來つてその主張と内容を具體的に述べ、道
家の起源を説き、更にその發達と構成と流傳にまで及んでゐ
る。

第二部、道教は、三編十五章から成る。道教の起源、成立
及びその神學に就いての論である。先づ起源に就いては、支
那古代の鬼神や靈魂、呪術や巫術、陰陽五行說や諸種の宗教
信仰・習俗・經學等を精細に論じて、こゝに道教の源流を尋

ねてゐる。次いで、道教史上最も重要な地位を占める張道
陵とその後に於ける教團的構成の過程、が主として文献中心
に述べられ、儒道佛三教の關係が辿られ、唐宋以後の流布が
極めて詳細に論ぜられてゐる。最後の神學に就いては種々な
る道神が解説され、道藏とその各部分の内容が紹介されてゐ
る。

何れも廣汎にして複雑なる資料を、綿密に涉獵し盡されて
の論述で、これ蓋し博士の獨壇場であり、その造詣と精進の
程は全く敬服の外はない。老莊の思想や道教が、初めに擧げ
た支那文化の三大要素の一たるは言ふまでもなく、吾國の神
道や佛教にも深甚の影響を興へ、特に民間の習俗と信仰に於
いて之等の要素が如何に深く習合し混入せるかは、吾等
の想像以上であり、この點の究明は日本文化史上多く未開拓
の地を残してゐる。この方面で、これと言ふまゝとまつた研究
のあらはれてゐない現状に於いて、本書は實に道教研究の上
に於ける一大指標であり、研究者必讀の好著である。が本書
を通讀して感ぜられる一二の點を卒直に述べ、これを許され
るなれば、一は、支那の鬼神靈魂等を論ずる場合、所謂るダ
イローリヤン・アニミズムや一派の宗教學說にこだはり過ぎ
てはゐないだらうか。博士の所論には一部已成の理論や説明
にあてはめて事實を解釋せんとする態度がほの見えはしない
だらうか。方法や態度はむしろ逆であつて然るべく、理論は
具體的事實によつて不斷に補正され、更新さるべきであつて

具體的專象を如何に妥當に説明し得るかにその理論の價值が存し、用意せる理論への事實の適應的解釋のみでは其の客觀的究明たるを期し難いのである。呪術や巫術の場合にも同様で、この事は、第二部第一篇に多少感ぜられる。二は、民間信仰が一般社會に滲透する事情と、任意的な民間の信仰團體が形成され行く過程とに於いて、信仰の意外に強大な個人的力を顯るの要があることと、社會心理學の見地からの信仰團體の動き並びにそれが政治的支配との關係を明にすることである。これは第二部第二篇に於いて特に感ぜられる。言はず望獨の願ひに過ぎず、本書の價值はこれによつて毫も傷けられるものでは斷じてない。道教研究が博士の該博なる知識に啓蒙せられ指導されて進まんことを切望する餘りの一二の思ひ付きにすぎぬ。博士の寛恕を乞ふ次第である。(村上)

月田寛
木下照
菊池弘

少女の宗教に就ての研究

中山文化研究所紀要 第三冊

東京 中山文化研究所

學校に於ける宗教々育の問題が論議を超へて實行へ移らんとする時、從來この問題の討究に關して研究を續けて來た中山文化研究所が、一、兒童の精神にあつて宗教が如何に形成されてゐるか、二、その宗教的感情は如何なる機會にあらは

れるか、三、傳統的宗教の印象が兒童の意志行爲の上に如何に影響するか、の諸點を、事實に就いて調査せる結果の發表である。即ち、高等女學校の第一學年より第五學年にいたる十四歳より十九歳までの一三二名の生徒に對する質問票への解答からまとめ上げたものである。かゝる質問法は、スタンレー・ホール、スターバツクを始めとして幾度か繰返されて、特に同心問題に就いては異常なる効果を擧げたことは言ふまでもない。かゝる方法から出發して宗教心理學の一派が生起したことも忘れてはならないが、この方法の缺點と、それから導かれる結果とに就いては、修正と共に嚴密なる反省が要求されるのである。ギルゲンゾンなどはよくこの點を指摘し補足もしたが、かゝる質問法の缺點を補はんとの努力の跡は、この紀要に於いても充分察知することが出来る。即ちその質問の問題に於いてこれを見ることが出来る。然し高等女學校の生徒に、たゞ「……に就いてどう思ふか」ではどうにも答へられない場合が多く、解答にあたつて思惟と反省とが加はり、率直に自己の所感と經驗とをあるがまゝに語る口が塞がれることがある。と言つて豫め何れかの答を豫想し又何れかを強ひて選ばす様な誘導的乃至選擇の結果となる如き問題提出の仕方はこれを極力避けねばならぬ。こゝに質問法にそれ自身が持つ方法上の弱點がこひりついてゐる。質問法から得られる結果の必然的制約とも言ふべきであらう。とは言へ、本研究はこれらの難點を可及的に巧に避けて少女の

宗教意識の實際を刻明に表示してゐる。この表示を見て感ずるのは、一定年齢に於ける類同性と、反對に、環境を異にせる少女の間の差異である。こゝに宗教意識の個人性と社會性との交錯參差せる具體的相貌を看取することが出来る。實際は極めて困難な事ではあるが、調査學校がその數に於て、その地域に於て、餘りに極限されてゐることは遺憾である。次の結果を期待する所以である。が研究所同人の努力は何人もこれを多としなければならぬ。(村上)

Barth, Karl und Thurneysen, Eduard

Predigten : Die grosse Barmherzigkeit.

Chr. Kaiser Verlag, München, 1935.

本書の兩者者は、何れも瑞西 Aargau 縣の僻陬に牧師であつた一九一三年廿五、七歳の頃から活動を共にして現在に及んで居るが、一九一七年に Suchet Gott, so werdet ihr leben! 二四年に Komm, Schöpfer Geist! の兩説教集を何れも兩人の名に於いて世に送いた。

第三の説教集である本書には、一九二四年末から三百年末までの説教二十五篇が収められて居る。Zwischen den Zeiten 及び Biblische Zeugnisse 誌に一度載せられたものの再録に若干の未だ印刷されなかつたものが加へられて居る。

兩人が刊行中の叢書 Theologische Existenz 中の説教は含まれて居ない。

何れも説教集ではあるが、故らなる説教の術や説教の型を離れて、ただ只管に第一義的なものの支配に貫かれ、神の證人としての使命に燃やされて居るその説教は、聖書釋義の深みに徹しつつなされた教會的證示である。

本書の序文中にも「これらの説教を見渡すならば、人はそれが年と共に愈々鮮明に或る一定の道を取つて進みつつあることを認め得るであらう。我らの確信に従へば現代に於ける教會の説教が愈々意識的に愈々決斷的に進らねばならない道即ち、凡ゆる種類の主題的説教 (Themapredigt) を離れて純然たる釋義的説教 (Auslegungspredigt) と轉ずるといふ道がそれである」と述べられて居る。

内外の諸々の罪と仇の強力 (Mächte) に特に誘はれ脅され攻められつつある時代には、説教は愈々客觀的規準としての聖書に深く窺められつつ、大能の神の勝利に満ちた翼として展べられて居る聖書の蔭に護られ勵まされつつなされねばならない。これが現代に於ける教會の説教の特に聖書釋義化し行くべき所以である。

斯かる釋義的説教集として、本書は説教集であるのみではなく、寧ろ神學的聖書釋義の一文獻と見らるべきものであらう。(橋本)

Corlett. W. T.,

The Medicine-man of the American
Indian and his Cultural Background,

New York, 1935.

アメリカ印度人の宗教生活に於ける最も興味あるものはメ
ディシンマンの研究である。アメリカのメディシンマンの呪
的行爲には夢と關係するものが多く見られる。従つて心理學
|| 生理學の見地より進んだ研究が行なはれたら面白いと思ふ。
東部アジアのシャマニズムは甚だしい肉體的並に精神的な異
狀を呈するものがあるので、醫學的方面からも關心を持つて
研究され、その發表されたものもある。メディシンマンはシャ
マニズム程甚だしくはないが、生理的研究の餘地があらうか
と思ふ。

本書の著者は Western Reserve 大學の皮膚病學の名譽
教授である。従つて生理學的或は醫學的に見たメディシンマン
研究に打つて付けた人である。然かも醫學者のシャマニズム
に見た様に單に醫學のみよりせず、文化背景を充分に注意し
アメリカ印度人を十五の文化地域に分けて、一つ一つの生活
及び文化を略述した上でシャマニズムを論じてゐる。

内容は第一部と第二部とに分れ、第一部は總論で文化中心

新刊紹介

として見た南北アメリカ印度の組織的區別を論じ、次に其
處に行はれるシャマニズムの總論がしてある。この中で、最
も興味のあるのは醫學者らしい病人としてのインディアン、並
にインディアンの病氣の過去及び現在に關する研究とメディシ
ンマンの研究とを關係して論じてゐる所である。宗教學の立場
より全部を賛成することは出来ぬが暗示に富んでゐる。欲を
云へば今少し實驗的資料を多く加へて説明して貰ひたかつた
第二部各論は極北のエスキモーから初めて南米の南部にゐる
パタゴニア人まで十五の民族の一つ一つに就て資料の記述
をしてゐる。(杉浦)

Dumézil, Georges

Ouranos-Varuna. Etude de mythologie
comparée indo-européenne. (Collection
d'Etude mythologiques. I.)

Adrien-Maisonneuve, Paris, 1934.

ヴェーダ神話に於けるウマルナの語源及び基礎的自然現象
に關しては諸説があり、或は之を月神となし、或は海神、水
神とみてゐるが、之を蒼空神とする説は主として希臘語

(「蒼穹」)との類似に基づくものである。從來の研究に於
てはこの兩者の一致に關し、未だ多くの難點ありとの説が行
はれてゐたのであるが、著者はこの研究に於て周到なる準備
を以て先づ從來の諸説を紹介し、Ouranos-Varuna の音韻

一三七

的、語源の一致を説き、ウーラノスに關する神話的資料とヴァルナ神話とを詳細に比較し、兩者の一致が内容的にも又外形的にも可能なることを證明してゐる。

希臘神話と印度神話との比較は、比較神話學及び言語學の問題として最も興味ある研究題目であるが、著者がこの方面に明快なる解決の鍵を興へんとしつゝあることは大いに慶賀すべきである。數日前到着の新刊廣告は著者が更に新しき研究を發表したことを報じてゐる。左に之を記しておかう。

Flamen-Brahman. 113 pages.

Paul Geuthner, Paris, 1935. 18 fr.

(田中)

Evans-Wentz, W. Y.

Tibetan Yoga and Secret Doctrine

Oxford University Press, 1935.

神祕の國西藏に於ける密教の教義を歐文に紹介し、かねて之が修行を瑜伽的解明の下に詳述してゐる。本書は全體として序説と本論からなり、序説に於ては正しき佛教の見方、特に大乘佛教の眞意を表はすために大なる努力が拂はれてゐる例へば從來大乘小乗の乘の譯語は一般に Vehicle が用ひられてゐたが、之を Path を用ひてより近き意味を表はさんとしてゐるところ等、其の努力の一端であらう。

印度思想を流るゝ瑜伽的方法の究明より難解な大乘佛教思

想の根底を理解せんとするのが著者が本書に於ける立場である。佛教を解脱に到達するの宗教と見て、解脱に達する理論と共に、方法として瑜伽的のもののあることを原始佛教、南方佛教を始め、特に北方佛教に、就きて論じ、瑜伽學派の方法を持ち來つて之が理解を補足してゐる。本論は著者が西藏に於けるラマの學僧カヂ、ダワ、サムヅブ氏より受けたるテキストの翻譯と、其の口授より得たる智識を織込んだものにして、始めの部分に於て、修行者の準備的方法としてのあらゆる注意と、其の修行過程を述べ、漸次教義の説明と西藏密教の本義の解明とをなしてゐる。

我々は著者の佛教の理解のために瑜伽的研究の方法を採りたることゝ、眞摯に佛教の正しき理解に歩を進めてゐるところに注目すべきである。更に著者は正しき佛教の理解より、基督教に於ける第二の宗教改革の叫びを呼ぶ何物かのあることを豫言してゐる。(宮田)

Foreign Department of the I. R. L. R. (Edit.)

Footsteps of Japanese Buddhism

Part I. The Nichiren Sect. Tokyo, 1936.

外人の日本研究熱、觀光客の増大に對して眞に日本文化の由來と内容とを紹介せんがため、濱田本悠氏の主宰する宗教問題研究会 (I. R. L. R.) の外人部に於いて編せる、日本佛教の第一巻、日蓮宗の部である。挿入せる嚴選され美麗な

る多数の寫眞と、外人の好んで手にする如き優美なる装釘は我國一流の日蓮學者の執筆せる流麗にして而も違意の文と相俟つて、必ずや外人日本研究者の渴を醫するであらう。眞に日本文化のよきガイドブックである。内容を擧ぐれば次の如し。

1. Life and Teaching of Sn. Nichiren

.....Gyokai Umata

2. The Eternal Life of the Tathāgata (The Myōhō-Renge-kyō, Chap, XVII)

.....the late Bun-no Kato

3. Nichiren

Yone Nognuchi

4. Die Nichiren-Gemeinde in Japan

Honyu Hamada

5. Extracts from the Works of Nichiren

Masaharn Anesaki

6. Nichiren, le Saint Bouddhique, sa vie et sa doctrine

Kwanryo Moriya

7. Pictorial Section

Haydon, A. Eustace (ed.)

Modern Trends in World-Religions

Chicago, 1935.

宗教も世界の動き、人間生活の變化と共に動く。この世界的轉換期にあつて現代の生活と諸問題に對して、特に歴史的

な大宗教は、如何なる見解を持ち、如何なる機能と任務とを有するか。常に現實の生ける問題に對する動態的研究に世界特異の學風を誇るシカゴ大學は、宗教に就いても亦現實的問題への關心と、その活潑なる研究討議とを怠らない。一九三四年、ハスケル・レクチニアアとして當時アメリカに在つた世界的大宗教に就いての諸權威をすぐつて、シカゴで連續的に行はれた講演を、ヘイドン氏が編輯して成つたのが、この書である。その一部は已に雜誌 *Journal of Religion* に發表されたが、問題を四つに分けて考察してゐる。即ち、世界の諸宗教と、それと(一)現代の科學の見解との關係、(二)現代の社會的・經濟的諸問題との關係、(三)文化提携の問題との關係、及び(四)現代宗教の任務の四點に就いてである。

その世界的宗教とは、佛教、儒教、キリスト教、ユダヤ教、回教、印度教の六大宗教であり、佛教にはプラット氏、岸本氏、儒教には胡適氏、ホドウス氏、キリスト教にはエイム氏、テイラー氏、ホツキング氏、マクコーネル氏、ユダヤ教にはカプラン氏、クロンバハ氏、ゴールドマン氏、回教にはスプシンリング氏、アルレン氏、印度教にはナタラチャン氏、フホーシ氏が、夫々論じてゐる。現代の世界宗教が、前記四問題に對して如何なる關係にあるか、即ち現代の世界宗教が如何なる動向をとるか、その宗教内の權威が語るだけに本書によつて鳥瞰的に教へられる。誠に恰好な論文集である。

(村上)

Mees, Gualtherus H.
Dharma and Society.

London, 1935.

ダルマの觀念の史的變遷を、題名の示す如く社會との關聯に於て辿り、これを著者の抱く理想主義的な結論にまでもつて行つてゐる。

著者の意見によれば、社會は未開のものでも必然的に一定のノルムを表象してをり、これが歴史の展開に伴つてより完成された形に進んで行くことされるが、その究極のところは、著者の抱懐するありふれた形而上學的な「價值」に歸着するものらしい。本書で著者はこの最後の部分に關する自己の説を明らかに盡してはゐないので、はつきりした判斷を下すことはできないが、おそらくそれは嚴密な哲學的批判に鍛えられたものではなくて（日本の佛教「哲學」者たちの場合と同じく）、何かの神學（たとへばインド教に漂つてゐる——本質的には佛教やキリスト教やその他一般の觀念論者の説くところと變りのない）の温室の内で甘やかされたものだらうと判じて、大した間違はなささうである。従つてこの部分には取立てゝの批判に値するものはない。むしろ興味は、ダルマの史的變遷を社會とどんなに結びつけて著者が解釋し、それが現在のダルマの辯護にどんなに巧妙に、或ひは不手際にも、役立つてゐるか、を辿る點に存する。

Raやダルマは、もと／＼、古代人にも知られてゐた「基本法則」すなはち「原初的規範」の概念化されたものである（こゝで著者はデニルケム流の社會學を援用して自説をモダナイズすることを忘れなす）。これは Mishpat, Dike, Fas などとしてヘブライ、ギリシア、及びロマなどにも知られてゐたものと同じであり（この點はホブキンスなども使ひ古した主張だが）、ブラフマンやアートマンの如き靜的なものでなしに、「動的」なものである。神、法則、秩序、生命愛、正義などの美しい概念は、いづれもこれと同一なもの異つた表現である——いかなる法則、いかなる秩序が正しいか、を云はず、すべての法を一般的なダルマといふ概念に解消して了ふのは、この種の説教者の常套手段であらう。

現實のインドでは、ダルマとカストとは不可分のものとなつてゐる。著者はそこで、ダルマ的なカストと俗的（歴史的！）なカストとを分離し、前者を聖化することよつて後者にも光背のお裾分けを被らせようとする「根本佛教」と現實の教團佛教とを分ち、後者への具體的な批判はサボタージニするのと同じ態度）。著者は云ふ、ヴァルナは理想的・理論的なもので、いはゞエリトの凡俗に對する指導的優位の現れであり、この限り普遍的な、不可見な社會的要素である。悪いのは歴史的、現實的なジャーテイである。インドの思想史をより鋭く解讀するならば、この兩者の區別がはつきりと知られてゐたことに氣付くだらう……と。兩者を徒らに混同し、

制度の奥底の眞理をも見落して、徒らにカストを攻撃するのは當らない、とするのが著者の眞意であらう。

喘ぐインドの歴史研究がどこに迫り詰められてゐるか、學問の限界がそこでどんなに狭められてゐるか。本書は現代インドの文化のこの貧困を示す好個の一例であらう。同時に佛教「哲學」者にとつて、大きな反省を促すよすがともなるものであらう。(佐木)

North, C. R., *An Outline of Islam.*

London 1935.

本書は“Great Religions of the East”叢書の一冊を成すもので標準を一般讀者に置き何等特種な豫備知識を要請することなしに回教の發達、教義一般、並に今日の動向等に關し通觀的な講述を試みたもので謂はゞ一つの「イスラーム讀本」である。従つて著者は一派、一説に拘泥せず能ふ限り公正なる保守性を維持しつゝ其論攷の基礎を主として内典コラーンと外典ハディースに憑據せしめてゐる。

一、人及び豫言者としてのモハメッド 二、回教の弘通 三、回教の成立 四、回教の信仰 五、回教の儀禮 六、回教の宗派 七、今日の回教、の七章に分ち特に第一章はムハメッドの傳記であるが、其中に處々イスラーム教義に關聯せる舊約の典據が竄入して居り全體のペースベクナイヴを遮る儘妙からず更に第五章に於ても同様に基督教との交錯が斷片

的に示唆されてゐる。既に“Islam is Christianity adapted to Arab mentality.” (Servier, A., *Islam and the Psychology of Musulman*, London 1924)

と迄極言されてゐる以上、何か獨立の章を設けて其源流を明示して愆しい氣がする。又ムハメッドの生活態度に就ても著者は寧ろ樂觀の見解を代表してゐるが今日の學説は大いに對立的傾向を示してゐることを想起する。(既出)及び Le Comte H. de Castries, *L'Islam, Impressions et Etudes*, (Chapt. I.) 教祖の傳記は彼の逝けるネルマケも其著述を遂に斷念せざるを得なくなつたと云はれてゐる程困難な仕事である。徒に傳統の約束羈絆より脱することは遂に觀念象徴に墮する恐れがあり此處に著者の苦心もあつたことと思ふ。

第二、第三章に於ては内部的發達と對外的侵略の史的展開が敘せられて居り第五、第六章に於ては本書の中心をなす信仰と儀禮との重要な問題が取扱はれてゐるが兩者を切放したの單なる Auseinandersetzung に終る。併し信仰、教儀實踐の孤立的「性質」に非ずして其等全體の *Ineinandergerreifen* に於てこそ *Islamiyat* の本質が存在し機能するものであると信ずる。七三頁に於て所謂「Bismi 'illah」の問題に觸れて「Bismi 'illah arrahmāni arrahim」の譯として“*In the Name of God, the Compassionate, the Merciful.*”を在來の儘掲げてゐるが其誤譯なることは Castries, *Islam* (既出) p. 9 及び *Al-Haj Hatiz Ghulam Sarwar*,

Translation of the Holy Qur'ân Introd. p. ix.
 と就つて見ても明瞭である。

次に Eschatologie に關聯して其直接源泉を祇教に求めようが (八一頁) には却つて post hoc, ergo propter hoc の誤謬に陥つてゐるのではなからうか。(cf. Darmesteter, Zend Avesta, SBE. Vol. IV, Introd. 及び Söderblom, La vie future d'après le Mazdaïsme, p. 280 ff.)

又 Aqmād の名稱の起源に關し (十八頁) Parakletos : Periklytos の混同に言及してゐるがこの點は既に Nöldeke-Schwally, Geschichte des Qorans, Leipz. 1909, p. 9. Anm. 1. に於て峻拒されてゐる。

著者が教義上の重要な言葉に對してアラビア語を用意したことは本書の一特徴と見做し得るも單に譯語との對照に終始したことは徒に焦點の放逸に止る。一般思想の方則に支配される一連鎖としてなく生活に滲潤した一つの「感化力」として取扱はれ沙漠文化獨白のリアリズムの上に投影された主觀の Synthesis に關繫せしめて彼等の持つ 'alam は 'dunya は、將又彼等の經驗意識を支配する ruh は何であるか、而して又其等の構成する dīn-i-Islām の本質の追求に缺ける所あり、この點 Günterst の Sprache und Mythos に於て アヴェンスタバントオンに對して應用した方法論の採用を助言する。

本書の終末に簡單な文獻集が附せられてゐるが、同じく初

學者の爲にトルコ語の解説を加へた F. H. Foster, A Brief Doctorial Commentary on the Arabic Coran, London 1933 を補記して置きたう。(八木)

Otto, Rudolf,

Der Sang des Hehr-Erhahenen,

Die Bhagavad-Gītā übertragen und erläutert,

Stuttgart (W. Kohlhammer) 1935. 171 Seiten.

ハガヴァダギターは宗教書として古來印度に獨歩の位置を占めてゐるのみならず、近代印度學者の研究對稱として東西諸國語の翻譯は固より、精密なる批判・解釋の的となつてゐる。更に最近に於てはシュラーデル教授によつてカシュミール本の存在が指摘せられて學界の注目を惹くに至つた。然しギター研究に際し學者の態度を決定する根本問題は之を古傳の形のまゝ受容れて統合的に解決するか、或はその中に後世の挿入を判定して新古層の別を認め、出来る限りギターの原形に近づかんとするかにある。而して後者の見解を採る學者は夫々自己の推定するギター本來の内容教義を標準として批判・解剖のメスを奮ふこととなる。ヴェーダーンタ的、汎神論的要素を後世の竄入と斷じたガルベの學説はその代表的なものとして有名である。之と異りオットー教授はギターはその原形に於て大體事特マハーパーラの一節

を成し、その内容は義務と血族争闘との矛盾に苦悶するブルジョア王子に神の最高意志を奉じて刹帝利族の義務を遂行すべきを命ずるものと認め、彼の所謂 Situationsgemässheit を標準としてかかる場面・目的に適する部分のみをキーターの原形(Ur-Gita)となし、他の部分を後世附加せられた論議(Lehrtraktat、大體に於て II. 38-IV; V; VI-IX; X. 13-42; XI. 52 XII; XIII; XIV-XV; XVI-XVIII. 57)と認定した。而してこの書は既述の二論文に於て詳説せられたる。

R. Otto: Die Urgestalt der Bhagavad-Gita.

(Sammlung gemeinverständlicher Vorträge 176.)

Tübingen (I. C. B. Mohr), 1934, 45 Seiten.

Die Lehrtraktate der Bhagavad-Gita.

(ib., 179.) 1935, 47 Seiten.

茲に紹介するキーターの全譯は、この見解を基礎としたもので、活字印刷の區別によつて根本部分(Ur-Gita: I; II. 1-13, 20, 22, 29-37; X. 1-8; XI. 1-51; XVIII. 58-61, 66, 72-73)と附加部とを明瞭にしている。かかる解釋の先驅としてはヤロービ教授(ZDMG, 72, 323ff.)の學說があり、當時故ガルヘ教授との間に論争のあつたのは學界周知の事である。オットー教授の新說に對しても學者間に賛否兩様の聲の起るべきは當然であるが、結論の當否は別としてその流暢平易なる譯文と、附録中の解説とは學界を裨益する

所載にしてしなす。

(附言。比較的新しいキーター文獻中、原典批判の問題には觸れないが、キーターの中心問題を刹帝利の義務と血族争闘の罪惡との悲劇なりとするものに次の著書あることを參考せむに添(つけ)く)

I. W. Hauer: Eine indo-arische metaphysisch des Kampfes und der Tat, Die Bhagavadgita in neuer Sicht, Stuttgart(W. Kohhammer), 1934, VII, 75 Seiten) (田中)

Schlatter, Adolf

Gottes Gerechtigkeit. Ein Kommentar

Zum Römerbrief.

Calwer Kerensbuchhandlung, Stuttgart, 1935.

一九二二年七十歳で隱退後も、著者の再刊と相次ぐ數々の新刊を以て、愈々異常なる影響を學界・教界に興(おこ)つた新約學・教義學の耆宿シロツターは、夙に全新約聖書の比較的簡潔な釋義三卷 Erläuterungen Zum NT., 3 Bde., (1887-1904) 1928'を世に出し、神學的釋義、文獻學的釋義と稱せられるものを兼備して居る點に於て、現に我國一部の教會的釋義家の好伴侶となつて居るが、近年更に、神學的・文獻學的に嚴密詳細な釋義 Der Evangelist Matthäus, 1929. 及び Der Evangelist Johannes, 1930 の兩者を出し

た。

ロマ書の釋義なる本書は、啓示として、聖なる現在の事實なる秘蹟として把握せしめられることを釋義の眼目とする點に於いて、カアル・バルトの釋義と同様に神學原理的銳さと確かさに支配されて居るが、他方言語學的に宗教學史的に豊かな學殖の上に立つて、バルトよりは遙かに穩健に素直に文字を辿つて諄々と説いて居る。

ルツター、カルウンの聖書翻譯や釋義に就いても、それが主觀的要求に應ずるものを聖書の中に讀み取らんとするに急な餘り陥つた主觀的釋義や、義認信仰の福音を義認の教説と化した點を、異常なる神學的洞察を以て批判し去りながら、その銳さを豊かな學殖に包んで居るあたり、現代に於ける聖書釋義の最高峰の感を深うせしめるものがある。(橋本)

Sinclair, Upton

What God Means To Me.

New York, 1936.

アプトン、シンクレア(一八七八——)は、米國西部に於ける階級闘争の陣營に於いて、最も代表的な一人である。その筆になる社會主義的小説及び評論は、夥しい數に上つてゐる。我が國に於いても、三十有餘の邦譯を通じて、その文名は廣く行きわたつてゐる。

本書 "What God Means To Me" は、そのシンクレア

の宗教觀の一端である。もとより宗教を學的に取り扱はふとしてゐるものでは決してない。一の評論である。シンクレア一流の軽い筆致で書かれた評論である。併し、その輕妙な筆致の中に、著者の主張せんとする處が、驚く程の大膽さと卒直さとを以つて、讀者の心に迫つて来る。

シンクレアの階級的立場から判斷して、What God means to me? と云ふ疑問に對する返答は、否定的であらうと豫想することは無理とは云はれまい。併し、本書を繕くものは、その豫想と全く反對の見解が展開して行くのに驚かされる。はじめの數章に於ける著者は、恰も都塵の中に於ける神祕家の如くである。心の奥の泉から湧き出でて来る神の聲を靜かに聴き入る態度に、宗教を求めてゐる。併し、その神祕的且現實的な宗教觀は其處に止まらない。やがて、章を追ふて行くに従つて、信仰治療や透視術等の、所謂心靈との問題に展開してゆく。そのクリスチャン、サイエンスに關する經驗の告白及びそれに對する觀察の如き、極めて興味深いものがある。若し、著者が、心靈的事實を事實として認める以上に、所謂心靈的理論まで是認したとしたら、本書は一般の心靈論以外の何ものでもないであらう。併し、その最後の一線に於て踏み外さない事は、著者の充分に心得てゐる處である。飽くまで事實を事實として述べてゐる。そこに、今日の宗教に對して、何等かの問題を投げ懸けてゐることは否めない。

併しながら、全體としてこれを見れば、本書は、シンクレ

アの宗教觀を明かに示してゐると云ふこと以上には、多くの意味は持たないものと云ひ得るであらう。只、書中、彼方此方に、殆んど無宗教に近い一般米國市民の一面があらはれてゐる。我々、米國市民以外の者には興味あることである。

(岸本)

Smith, Norman Kemp,

Hume's Dialogues concerning Natural Religion

Oxford, Clarendon Press, 1935.

デーヴッドヒューム (David Hume 1711—76) が宗教に關心を有する者に深く注視せられねばならぬ事は今更言ふまでもない。ヒュームには數多くの著作があるけれども特に宗教に關するものが最も高く評價せられる事も又評者の一致せる見解である。その宗教に關するものに二つの重要な述作がある。一は「宗教の自然史」(The Natural History of Religion, 1757) であり、他は彼の遺言執行者によつて死後出版せられた「自然的宗教に關する對話」(Dialogues concerning Natural Religion, 1779) である。この兩者の中、宗教研究者に取つて特に重要視せられねばならないものは、宗教の原始的心理的起源を説明し、その歴史的探究に向つて宗教學に取つては不朽の一步をふみ出した「宗教の自然史」であるけれども「對話」も亦その源流を潛ましむるものであ

り、殊に哲學的環境を代表し、批判するものとして重要なものである。

ヒュームは傳統的キリスト教とデイズムとの抗争とその影響の中に生活した。そしてこの對話は結局積極的樹立には缺けて懷疑に終つたとは言はれるけれども、傳統的キリスト教を代辯するデミアと、理神論を代辯するクレアンシスと更に理神論を一步出づるフィロとの對話の形式を保ちつゝ重要な宗教論を展開せるものである。

「對話」の原稿は「宗教の自然史」と略々時を同じくして既に一七五一年——五年頃には出來上つてゐたと言はれる。然しその後幾度かの手が加はつてゐる。その手は一七六一年と死の年一七七六年に加へられてゐると言ふ。ヒュームの死後その甥によつて出版せられたものはこの最後のものによるのであつてヒュームが削除せんとしたところはそのまま削除し附加や訂正は又その指示に従つたものであつてその限りに於て極めて正確なものである。その後の版はすべてこれを再版したにすぎぬ。然しながら詳細にヒュームを研究せんとするものには元のマニユスクリプトが知られる事が望ましい事は論ずるまでもない事である。かゝる要求は哲學的古典に對する當然の要求でもあるのである。編著者スミス (エジンバラの教授) に依れば幸にして最初のマニユスクリプトと認め得るものがエジンバラのロイヤル・ソサイテイの圖書館に存在するのである。こゝに於てスミスの此の書に於ける主要なる

仕事は最初のものとして一七六一年のものとして一七七六のものとの比較にあるのである。

斯く言へば本書は單なる校訂版の如く考へられるかも知れないけれども、本書は又最も「ぐれたるヒューム研究書の一冊でもある。本文の外に本文に倍する序論がこの事を實證する。序論にとりあつかはれたものは、カルビンの環境に對するヒュームの關係、ヒュームの宗教一般に關する見解、神及び宗教と言ふ語を續用する理由、奇蹟に關するヒュームの論議、「對話」の議論、等の諸問題であり更に三つの學的に貴重なアペンディクスの附されてある事も忘れてはならぬ。

(棚瀬)

Schneider, Friedrich

Kathalische Familienerziehung

Freiburg, 1935.

次の世代を荷ふ青少年の宗教心が、家族のそれから漸次はなれて行くことは、否、その宗教心そのものさへ失はれて行くことは、世界何處も同じであると見える。その眞の原因こそ根本的に鮮明さるべき問題である。然し、宗教者の側から見れば、何とかしてこの傾向を喰ひとめ、青少年を家族の中にとどめ、そして傳承的學宗教界團氣の中に育て、家族師父の信仰の中に教育しようとするのは、一面無理からぬことであらう。かゝる意圖から出發して、本書は青少年の宗教々育、

特にカトリクの立場から家族の宗教々育を論じたものである。従つて、それは決して家族教育に就いて、科學的、理論的にその内容を云爲したり、又教育上の技術を教へるものではない。只、カトリクと言ふ實際の信仰上の見地から、青少年を家族生活の中に隨順せしめて、宗教的環境の中に置くに就いての、多少理論らしき考察と、實際方法の解説を、試みたものにすぎぬ。カトリクの社會は多少趣きの異なるものがあるとしても、かゝる方法が、青少年にどれ程の力を持つに至るかは、多くの疑問を残してゐると思ふ。然し本書に取扱はれてゐる内容から、吾々は、カトリクが、結婚や夫婦や家族をどう見るか、勞働や報酬をどう考へるか、洗禮と命名とが如何なる意義を持つか、更にその音樂教育や兒童教化の問題方法をも詳しく知ることが出來て、非常に參考となる。

(村上)

後記

前號、後記で石津氏が書かれたが、昨年末、關係者協議の上、本誌の編輯は、宗教學並びに印度哲學・梵文學兩研究室副手が管することゝなつた。然し本號論文は、姉崎先生の玉稿を編輯部で翻譯した外は、石津氏から引續ぎのものである。今後種々の抱負も漸次實現して行く考である。大方の御援助御鞭撻を乞ふ次第である。

昭和十一年二月廿五日印刷
昭和十一年三月一日發行

新第十三卷・第二號

不許複製

編輯者 宗 教 研 究 編 輯 部

東京帝國大學文學部研究室内

右代表者 姉 崎 正 治

發行者 岩 野 眞 雄

東京市芝區芝公園七ノ十

印刷者 萩 原 芳 雄

東京市牛込區山吹町一九八

印刷所 萩 原 印 刷 所

東京市牛込區山吹町一九八

一册 金一〇〇(送〇〇)
三册(半年)金三〇〇(送共)
六册(一年)金五〇〇(送共)
六册(會員)金五〇〇(送共)

會員希望の方は現會
員の紹介に金五圓を
添へて發行所へ御申
込下さい。

宗教研究發行所

大 東 出 版 社

東京市芝區芝公園七ノ十
振替東京一九四七一
電話芝二一一一六番

増谷文雄 著

定價一圓五十錢
送料十錢

佛 教 論

四六判二四一頁總クロース裝

最新刊

佛教ほど學問研究の對象とされて來た宗教はないであらう。然もなほ幾多の研究さるべき問題が、佛教學の中に忘れおかれてゐることを知らねばならない。殊に、近世に至つて、宗教學的研究の結實が重ねられてみると、諸々の宗教の間にあつて、佛教がどういふ地位を占めてゐるか、佛教とは抑々いかなる宗教であるか、かかる根本的な問題が續々と提出されるのである。佛教は亦言はば一種の怪物であつて、一方に於ては素晴らしい人生の指導原理を含みもつかに見え、他方に於てはそれは邪信と妄の巢窟でしかない。従つて今や必要なのは、佛教の本質が更に根本的に研究し反省し論議されることである。私が本書において爲さんとするところのものは、この種の問題の解決なのである。

「目次」一、佛教研究方法論史——二、宗教としての佛教——三、佛教信仰論——四、佛教に於ける宗教的欲求の特異性——五、崇拜對象論——六、佛教生活論——(附)現代佛教論——現代佛僧論。

第五高等 竹下直之 著 (新興哲學叢書8)

人 間 學

四六判二五三頁總クロース裝

理想新年號 (第六十二號)

ニイチエとキエルケゴール

定價・五〇
送料・〇四

ニイチエ復活の意義(金子馬治) ニイチエと現代の文學(吹田順助) ニイチエの超人思想について(鬼頭英一) キエルケゴールの實存辯證法(竹下直之) キエルケゴールと辯證法神學(桑田秀延) キエルケゴールの根本思想(樺田啓三郎) ニイチエとキエルケゴール(池島重信) 希臘道徳思想史より見たるソクラテス(葉上照澄) 理想 十二月號 (第六十一號)

現代宗教論

定價・五〇
送料・〇四

現代宗教哲學の根本問題(菅園吉) 佛教哲學に就いて(兒玉蓮童) 佛教の現代的意義(増谷文雄) 現代文明に於ける宗教の立場(大島豊) 宗教と科學(中村獅雄) 無神論(秋澤修二) 現代に佛教徒たる理由(眞野正順) 今日我々は如何なる理由を以て基督教徒たり得るか(吉滿義彦) 現代人は如何なる宗教を要求するか(豐澤登) 新興諸宗教の批判(古野清人) 存在論の基礎(附) (高橋敬視)

人間とは如何なる本質や能力を持ち、何處より來たり、何處に赴くものであるか。又何を知り、何を爲し、何を望み得るものであるか。其は常に必然の法則の下に蠢く自動機械に過ぎないものであるか。謂ふ所の哲學的人間學は斯る人間そのものをその全き姿に於て我々に示そうとする。この人間學は總ゆる哲學的諸科學の綜合的成果であると共に、又世界觀或は歴史新學說の根柢をなすものである。

國譯一切經

和漢撰述部

全八拾卷

▽八十卷二分ヨリ毎月一卷
宛配本▽菊列五百頁平均▽各
金貳圓・一時拂百五十圓(申
込金ナシ)送料十四錢。内容
見本送呈。

昭和最高の文獻として數萬讀者の絶讃裡に印度部百五十五卷完了につき、更にその經典の原理が人間生活に接觸し來る支那日本の代表著作八拾卷續刊の計を立つ。從來の讀者の繼續購讀を切望すると共に、廣く學界、愛書家、寺院信徒の新購讀を勸む。

經疏部 十三卷 律疏部 二卷

論疏部 十六卷 諸宗部 十九卷

史傳部 廿四卷 護教部 四卷

事彙部 一卷 目錄部 一卷

執筆諸

家現代

佛教學

數名七十

第三史傳部十六

法顯傳。大唐西域記。

十一月 南航海寄歸傳。(地圖五葉附)

回四 配本日、譯・註・解題 文學博士 小野玄妙

第二回配本

三月 前高野山 蓮澤成淳
末日 大學教授

釋迦譜・阿育王經・馬鳴菩薩傳・龍樹菩薩傳・提
婆菩薩傳・婆薮槃豆法師傳

第三回配本 四月 文學士 太田悌藏
十五日

弘明集 廣弘明集

國譯一切經 印度撰述部 百五十五卷完成

阿含部十卷、本緣部十卷、般若部六卷、法華部一卷、華嚴部四卷、寶積部七卷、大集部十六卷、經集部六卷、密教部五卷、律部廿六卷、釋經論部九卷、毘曇部卅一卷、中觀部三卷、瑜伽部十二卷、論集部七卷、(總索引十一年秋刊行二百頁五圓の豫定)

菊列クロース函入
四百頁平均

内容見本送呈

各册 一 圓
一時拂百四十五圓
分册賣 一 圓半
全卷出來餘裕あり全經名及譯者名等一切明瞭
申込次第何巻でもすぐ送る。

注意……

特に休讀中の會員は殘部送金次第送本の用意あり此の際至急送金取揃へあれ

東京芝 電話 一四九一 番一七四九
東京芝 電話 一四九一 番一七四九

大東出版

東京芝 電話 一四九一 番一七四九

發行所