

佛教の本質論

——華嚴學より見たる——

坂 本 幸 男

茲に佛教といへるは「諸惡莫作 諸善奉行 自淨其意 是諸佛教」といふ時の佛教、即ち buddhāna śīlāna の謂に非ずして、buddha vacana を指すのである。buddha vacana を僧伽提婆は八韃度論(十七卷)に於て「佛語」と譯し、僧伽跋摩は雜阿毘曇心論(一卷)に於て「佛說」と譯じ、眞諦は俱舍釋論(一卷)に於て「佛正教」と譯し、玄奘は發智論(十二卷)婆沙論(一二六卷)俱舍論(一卷)等に於て「佛教」と譯出し、最近では荻原博士も和譯稱友俱舍論疏(八三頁)に於て「佛教」と譯せられてゐる。又、本質といへるは、svadhava の其りの譯語にして、玄奘は之れを婆沙論に於て「自體」と譯じ、瑜伽論(八一卷)顯揚論(十二卷)に於ては「體性」と譯し(？)、荻原博士は「體」と譯してゐられる。從つて茲に自分が「佛教の本質」と名けた所のものは、古來の術語に隨へば「教體」或は「經體」と云ふ言葉によつて置き換へらるべき性質のものである。

佛教の本質如何の問題は、まのあたり佛陀より説法を聽くことを得た佛弟子達の間には、恐らく問題とならなかつたであらう。然るに一度佛陀の般涅槃に遭遇し、佛陀に依つて説き示された教法の整理なり或は其の研究なりが遺弟達の間に始めらるるや、漸次此の問題が擡頭するに至つたものの如くであり、更に其の後佛陀を去ること

と益々遠くなるに連れて、一方佛陀觀の發達を促がすと同時に又他面世界觀の發達と相俟つて、佛教本質論は著しき進歩の迹を示したのである。今次に其の經過を略説しよう。

婆沙論（一二六卷）の傳ふる所に據れば、人々が佛教に非ざるものを佛教なりと想ふに至つた爲めに發智論の作者は此の佛教本質論を試みることとなつたと述べてゐる。

「佛教云何。乃至廣説」問何故作_レ此論。答爲_レ止於_レ非佛教起_レ佛教想_レ故。如_レ今有言。我說_レ佛教。我聞_レ佛教。彼於_レ非佛教中_レ起_レ佛教想。爲_レ欲_レ遮_レ止如_レ是想_レ故及爲_レ顯_レ示佛所說者是眞佛教餘所說者非眞佛教。故作_レ斯論。問今時何故有_レ作_レ是言。我說_レ佛教。我聞_レ佛教。答彼依_レ根本_レ故作_レ是說。謂今所說染淨縛解生死涅槃因果等法根本皆是佛所說故。有說彼依_レ相似_レ而說。謂佛先依_レ如_レ是次第名句文身_レ爲_レ他演說。今亦復依_レ如_レ是次第名句文身_レ而宣說故。有說彼依_レ隨順_レ而說。謂佛先依_レ如_レ是隨順名句文身_レ爲_レ他演說。今亦復依_レ如_レ是隨順名句文身_レ而宣說故。有說彼依_レ辨_レ事處同_レ故作_レ是說。謂如_レ佛邊親聞_レ法要_レ入聖得果離染盡漏_レ聞_レ今所說_レ亦辨_レ斯事。〔婆沙論一二六卷、大正・二七卷 六五八頁下〕

即ち或は單に唯、佛陀が曾て説かれし言葉の如く其の如くに復唱して以つて之れを佛教なりと惟ふもの、或は生死・涅槃とか因縁とかの法義に關する教説は何れも皆佛陀の所説に基けるものなるが故に其等の問題に就きての宣説は之れ佛教なりと謂ふもの、更に又、聖道に入り煩惱を斷じ聖果を得せしむるに効果のある説ならばこれは佛語と同じ効果のあるものなるが故にこれ佛教なりと考ふるもの、等の如く佛陀に非ざる者の言葉迄も之れを佛陀の言葉即ち佛教なりと見做さんとするものを生ずるに至つたので、斯る混亂を除却して眞の佛教を闡明する

の必要に迫られて遂に佛教の本質論を論じたのである、とは佛教本質論の起源に關する婆沙論の解釋である。

此の問題を取り扱つた現存する文献の中で最も古きもの一は、紀元前後頃の作と思はれる發智論であらう。

當時小乗各部派は既に其の成立を告げ、各々其の所傳の聖典に基いて独自の教義を宣揚した結果として、他派の說と相違を來す場合には他派所傳の聖典を佛語に非すと迄極言する状態に在つた。加之、他方には又、新興佛教とも稱すべき初期大乘經典の出現を見た時代であつたので、其の間に在つて佛教の本質論が論議せらるるに到つたのも亦、自然の勢である。發智論の註釋書たる大毘婆沙論は諸種の異說を紹介しつつ發智論の註釋をなし其の後に出了た雜心論及び俱舍論は僅かに大毘婆沙論の結論を掲ぐるに止め、ただ順正理論のみ稍と詳しく之れを論じ、更に下つて稱友の俱舍論疏も此の問題を取り上げたけれども何等新說を出す所がなかつた。又、大乘經典中には此の問題に觸れたものも尠くないが、然し、組織立つて之れを論じたものは無く、復た中觀系の論書中にも餘り見當らないやうである。然るに瑜伽行派のものの中には廣論したもののが少くはない。其の代表的ものは何といつても瑜伽論であらう。顯揚論は全く瑜伽論その儘を繼承したに過ぎないが、其外攝大乘論、雜集論、攝大乘論無性釋、成唯識論及び佛地經論等も直接此の問題に論及した所が見受けられる。然し此の佛教の本質論、即ち教體論が眞に體系的に論ぜらるるに到つたのは實に支那に來つてからのことに屬する。早くも南北朝時代には此の問題が論及せられ、法華玄義（八卷上）には舊師の三說が紹介されてゐる程である。又、隋の淨影寺の慧遠は大乘義章（一卷）に於て毘曇・成實・地持・智度等の諸論に基いて三藏の體性を取り扱つてゐるけれども、それは唯これ等諸論中の說を紹介する程度を出なかつた。然るに同時代の後輩たる天台は法華玄義等に於て盛に經

體を辨じ、全く天台獨自の見解に基いて經體論をして形而上學的分野に迄發展せしめ以て教體論に新機軸を出した。次いで唐の智儼も搜玄記（一卷 A. D. 628）に教體論を爲したが、これは從來のものと同つた組織と内容を盛つてゐる。搜玄記は慧光の華嚴經疏に據る所が多いと評せられてゐるから此の教體論も慧光の系統のものかとも思はれるが、併し地論宗の慧遠のとは全く異なる所があるので或は攝論宗系統のものを受け繼いだのではないかとも想像せられ、今の處明確でない。而して教體論に一大飛躍をなさしめたのは實に玄奘三藏による新譯佛教の傳來である。慈恩はこの豊富なる新資料を巧みに用ひて新組織の下に堂々たる教體論を義林章（一上）及び成唯識論述記（一本）等に於て發表した。同時代の後輩たる賢首の教體論は其の資料の點に於て全く慈恩の教體論に負ふ所が甚だ多いのであるが、乍併、又一方、其の組織と内容とに於ては華嚴學獨自の新天地を開拓し以て教體論の善美を盡さしめ 觀がある。弟子の慧苑は判定記（一卷）に於て探玄記と全く異つた組織を立てたが、これは彼の教判論の相違に由來するものであつて止むを得ない所であらう、が而し其の内容に於ては賢首を出た所が一步も見受けられない。これに反して李通玄（華嚴合論九卷）は此の問題を主として華嚴圓教の立場より取り扱つて一異彩を放つた。更に又、清涼（華嚴玄談七卷）は大體探玄記を踏襲したが、天台の影響を受けて内容上に少しく附け加ふる所があり、更に理論的構成よりも實踐的方面を重要視した關係上、亦、組織をも極く僅か許り變更した。圭峯（圓覺經大疏上之二）は組織を賢首の起信論義記の教體論に模して改めたけれども、其の内容に於ては探玄及び玄談等より出る所がない。

我國に於ては德一と傳教との間に華々しき論戰が行はれ（法華去惑二卷）、德一は義林章の立場を守つて法華

玄義が經體と經宗とを混同せるを破したのに對して、傳教は玄義の説に基き義林章の四重教體を駁撃したが、併し何れも新體係を組織する迄には到らなかつたものの如くである。其の外同學抄（一之三）等の如く此の問題を取り扱つたものも少くはないが、其等は概ね上來述べしもの註釋以上に出る所がないから省略することにする。以上によつて考ふるに、印度以來の教體論即ち佛教の本質論は賢首の探玄記に至つて一と先づ其の頂點に達したと思はれるので、今は探玄記に中心を置き乍ら其の組織を起信論義記に模して一、具象的立場（隨相門）二、認識論的立場（唯識門）三、形而上學的立場（歸性門及び無礙門）の三方面よりこの問題を考察することにしよ

二

(A)

發智論（十二卷）は佛教の本質の問題に關して、

「佛教とは云何ん。答へて曰く、佛の語・言・評論・唱・詞・語路・語音・語業・語表是を佛教と謂ふなり。」

（大正・二六卷 九八一頁上）

“Katamad Buddha-vacanam. Tathāgat-sya yā vāg vacanam vyāhāro gir nirktir vāk-patho vāg-ghoso vāg-karma vāg-vijñaptiḥ.” (Yasomitra's Abhidharmakośavyākhyā P. 52)

と述べてゐるから、佛教の本質を佛陀の言葉即ち語表業と見做してゐるもの如くである。然るに發智論は此の文の次に更に、

「佛教とは何の法に名くるや。答ふ、名身・句身・文身の次第の行列、次第の安布、次第の連合なり。」(同上)
 “Buddha-vacanam nāma ka eṣa dharmāḥ. nāma-kāya-pada-kāya-vyañjanakāyaṇam yā anu-
 pūrvā-racanā anupūrvā-sthāpanā anupūrvā-samāyoga iti.” (同上)

と述べてゐる所を以て見れば、名・句・文身を佛教の本質となしてゐるもの如くである。兩者の中、果して何れが發智論の作者迦多衍尼子の本意なりやに關しては、今俄かに斷定することは困難であらう。何となれば、發智論にいふ佛教とは、明かに *buddha-vacana* 即ち「佛陀の言葉」を指すのであるから文字通りに云へば佛の語表業を本質となすといふ説が妥當であると思はれるが、他面又、發智論は「契經・應頌・記說・伽他・自説・因縁・譬喩・本事・本生・方廣・希法・論議は何の法に名くるや。答ふ、名身・句身・文身の次第の行列、次第の安布、次第の連合なり」(同上)とて重ねて名・句・文身説を主張してゐるから名・句・文身を佛教の本質と見たのであるとも推定せられ得るのみならず、更に又發智論にありては音聲は色蘊に攝せられ、名・句・文身は不相應行蘊に攝せられて、各々異なる範疇に屬する獨立した實有の法と考へられてゐるからである。併し發智論の立場を推定すべき資料が全く無いといふ譯でもない。即ち稱友が「對法論師は佛教は兩者を體と爲すと許す、發智論に下の如く説けり……」(和譯俱舍論疏八三頁)と云つて、その次に上掲の發智論の文を擧げてゐる所を以つてすれば發智論は語と名・句・文との兩者を佛教の本質と見てゐたのではないかと想像せられるのである。

次に大毘婆沙論(一二六卷)になると二つの異説が現はるに至つた。即ち一は發智論の「佛の語乃至語表、是れを佛教と謂ふなり」の文に基き語表を以つて佛教の體となす説にして、他は「佛教とは名・句・文身の次第

の行列、宣布、連合なり」の文に據り名・句・文身を以つて佛教の自體とせんとする説である。而して前者は後者の典據とする文句を、佛教の自體を顯すものに非ずして作用を顯はせるものなり、と會通した。蓋しこれは有部に在りては「一切の名は皆能く義を顯はす」(婆沙論十五卷)と云はるる如く、名等には義を顯はす作用が存するので其の點を捉へて發智論は名・句・文身の次第の行列を佛教と名けたのであるが、併し其の名等を發起せしむるのは語言であるから佛陀の語が佛教の本質でなければならぬと主張するのであらう。之れに對して後者は前者の據り所とする文句を、展轉因に依りて佛の語乃至語表を佛教と謂へるなり、と會釋した。即ち直接「太郎」と呼ぶのも間接に「父親(一郎)の子」と呼ぶのも結局同一人を指すに外ならぬが如く「名・句・文身」といへる時は直接佛教の自體を表したものであり、「佛の語」といへる時は語は名・句・文を起さしめものなるが故にそれは教の體たる名・句・文を間接に表現したものに過ぬから、要する所、佛教の本質は名・句・文身であらねばならぬと主張するのである。然るに如是説者は「語業を體と爲す。佛の意の説く所は他の聞く所なるが故に」(大正・二七卷 六五九頁)とて語言を以つて佛教の本質となすのが正統有部の立場であると斷定した。蓋し佛成道の目的は諸の有情に法要を宣説して生死を捨し涅槃を得せしめんが爲めなるに、こは佛の語表業に由るを以つて此の故に佛教は唯だ佛の語表業のみを體となすと主張したのであらう。(婆沙論二二六卷)

其の後、雜阿毘曇心論は「八萬の法陰は皆色陰の攝なり。佛説は語を性となすを以つての故なり。有るが説く名を性となさば、行蘊の攝なり」(雜心論一卷 大正・二八卷 八七二頁上)と言ひ、俱舍論も亦「諸の佛教は語を體と爲すと説くものは、彼れは法蘊は皆色蘊の攝なりと説き、諸の佛教は名を體と爲すと説くものは彼れは

法蘊は皆行蘊の攝なりと説くなり」（俱舍論一卷 大正・二九卷 六頁中）と述べてゐる。而して異説を掲げてそれに對して何等批評を下さない時は、兩説を並用するのが俱舍論の態度であると傳へられてゐるから、俱舍論は前の雜心論と俱に佛教の本質を語及び名・句・文身と見做したのであると思はれる。然るに順正理論（三卷）及び顯宗論（三卷）は俱舍論等と同じく兩説を掲げ乍らも、遂に之れに批判を加へて名を教體となす立場を取つた。即ち語を教體となす論者は語（*vac*）と教（*vacana*）とは名稱を異にするに過ぎぬものであるから、教は是れ語なりといひ容べきも、名（*namn*）と教とは體を別にするが故に如何にして教が即ち名なりと云ひ得るかと反駁するかも知れぬが、乍併、抑々佛教とは如實に義を詮はすことに依つて始めて佛教と名づくるのである、然るに義を詮はすものは實に名であつて語ではないから、従つて名があることに由つて説きて教と爲すことが出来る。故に佛教の體は名でなければならぬ、といふのが順正理論の主張である。

斯くて有部宗に在りては、語と名・句・文との四法を佛教の本質となす發智・雜心・俱舍等の説と、語たる色法を以つて本質となす婆沙評家の説と、名・句・文の不相應行法を以つて本質となす順正理の説との三説が存在したのである。

(B)

次に經量部に就いて此の問題を考へて見よう。經量部所傳の文獻は存在しないから適確なことは明でないが、無性攝大乘論釋の「諸の契經が句語を自性と爲すといふは、且らく理に應ぜず」（一卷 大正・二二卷 三八〇頁）は經量部が聲處（語）を教體となすと説くを無性が唯識の立場より破した文であると探玄記（一卷）及び刊

定記（一卷）等が述べてゐるから、經量部は恐らく語を佛教の本質と見てゐたのであらう。而して亦、俱舍論（五卷）順正理論（十四卷）及び稱友の俱舍論疏（和譯一四九頁）等が、經量部は名・句・文身を實有とすることを許さぬと述べてゐることからも、經量部が語を教體となしたのであらうことを推定するに難くない。

經量部が語を教體となすことは、婆沙評家が語表業を教體となすのと結果に於ては同じであるけれども、其の由來する所は必ずしも同一ではない。婆沙評家にありては一方に於て名・句・文の實有を認め乍らも佛陀の意の說く所は他の聞く所なるが故なりとの理由に基き、語表業即ち語を教體となすと主張したので對して、經量部に在りては語の外に別に名・句・文身の實有を認めない爲めに、語を教體となすと主張したのである。従つて此の點からいへば名・句・文身が實有することを許さざる譬喩者（婆沙十四卷）及び成實論（七卷）等も語を教體となすことになるのであつて、現に大乘義章（一卷）は成實を以つて聲を教體となすものと判じてゐる程である。尙、單に經量部と云つてもそれには數段の發達があつたから、教體論に關しても亦、多少見解の相違を來したものの如くである。判定記（一卷）には經部宗の教體論に三說存したことを述べてゐる。

「依經部宗聲爲教體……然此宗中自有三說。一云十二處中聲處爲體、離聲無別名句字故。一云法處相續假聲爲體唯是意識所緣故。一云通假及實二聲爲性、由前二說皆有理故。」（續藏一ノ五ノ一、十六頁）

判定記は經量部の聲を教體となす說の典據として順正理（十四卷）と無性攝大乘論釋（一卷）との文を掲げたけれども右三說に關して其の出典を示さなかつたのは甚だ遺憾である。併し右三說中第一の聲處中の聲を教體となす說は語を教體となす婆沙評家の說に對比し、第二の法處中の假の聲を教體となす說は、成實論が名・句・文

を解釋する際に「名は聲を性とし法入の所攝なり」と云へるに由りて知らるる如く、經量部は名・句・文を假の聲と名づけたのであるから、從つて假と實との相違こそあれ之れを名・句・文を教體となす順正理の説に對比し、第三の假實の二聲を教體となす説は、語及び名・句・文を教體となす發智・俱舍等の説に對比する時は其の間、有部宗と經部宗との教體論發展中に面白き共通の一現象の存したことが知り得らるであらう。

次に有部及び經部の教體論を理解する上に必要の範圍に於て語及び名・句・文等の説明をして置かうと思ふ。語(vāc)とは聲(śabda)を自性とするものであるけれども單なる音(ghosa)ではなく、何等かの意味を表はす聲を指すのである。例へば風鈴の音は聲ではあるけれども何等の意味も表はさないから語ではなく、之れに對して、人々が會話する時の聲は意味を表はすから語であり得るのである。

名(nāma)とは婆沙論(十四卷)に依れば、隨と召と合との三義を具するものをいひ、心心所法は隨と召との二義を具するも合の義を缺き、名以外の不相應行と色と無爲とには隨と合との二義あるも召の義無きが故に名たることを得ずとせられてゐる。又、隨とは其の所作に隨つて往きて相應することであり、召とは此の義の爲めに立つるときは求むるが如くに便ち應ずることであり、合とは頌を造るに隨つて轉じて義を會せしむることであると解釋せられてゐる。俱舍論(五卷)に依れば、名とは作想(samjñā-karaṇa)即ち表象を起さしめるものにして、例へば色・聲・香等の名稱をいひ、稱友は之れを「想と云ふ心所法を作り生ずるものなり。yena samjñā catasiko dharmah kriyate janyate. (text P.181)」と註釋してゐる。

句(pada)とは「業用と徳と時との相應する差別を辨了する、此の章を句と稱す。kriyā-guṇa-kālānāṃ sapti

bandha-viśeṣā gamyante-tat padam. (text. p. 182)』と云はるるが如く、動詞と形容詞と動詞の時(tense)との關係によりて義(artha)を完全に詮はず音(vākya)をいひ、譬へば「諸行は無常なり (anityā saṃskāra)』といふが如きものである。

文(vyañjana)とは字(aksara)にしてa ra等の母音及びka kha等の子音を指し、而かもこは書(hiṣya)とは區別せられるものである。即ち書は古人が如何にして耳を通さざるも眼によりて思想を傳へ得べきかを工夫せし結果案出したもので、即ち諸の字を顯はさんが爲めに書が製造せられたのである。

此の語と名と句と文との關係を示せば、語によりて文を起し文によりて名を發し、名によりて義を顯はし、又名によりて句を起し、句によりて義を顯はすのであるが、經量部に在りては、名・句・文は聲の上の屈曲の差別に過ぎずして聲を離れては別の體無しと説き、有部は聲を離れて別の自體が實在することを主張した。

經量部の名等の非實有を主張する根據は——音聲は皆語ではなく、義を顯はす音聲のみを語と名けるのである。而かも語が義を顯はすのは要するに劫初の賢聖が契約して諸の義の中に於て立てた限定(māyāda)即ち能詮の定量(avadhī)によるものにして、例へば共同して、方・獸・地・光・言・金剛・眼・天・水の九種の義に於て一のgoといふ聲を立つるが如き場合である。従つてgoといふ名が此の九種の義を顯はすのではなくgoといふ聲が義を顯はすのである。又、語は名を生ずるといふけれども、若し語が名を生ずるとすれば語は聲を自性とするから、一切の聲が名を生ずるといふことにならう。然るに一切の聲が名を生ずるといふことはあり得ないことである。何故ならば聲には何等義を顯はさない聲もあるからである。若し義を顯はす聲は特殊の聲で差別

がある、といふならば、然らば其の差別のある聲のみで義を顯はすに充分なれば、殊更らに名を待つ必要がないであらう。(語は名を顯^①はすと説く場合も同様な難點あり)又、一つの法が分分に漸次に生ずるといふことはあり得ない。然るに若し名は語によつて生ずるとすれば、例へばサクラといふ名が生ずる爲めにサとクとラとの三聲によつて三刹那に涉つて生ずるといふことになり、明かに前の一法は分分に生ぜずといふ規定に反することに。又、其の際、最後のラの聲を發する時サクラの名が一時に生ずるのであると解釋するとしても、それは成立しないであらう。何故ならば、若しラの聲を發するときサクラの名が生ずるとすれば、但、ラの聲のみを聞きてサクラの表象が起り得べき筈なるに、事實はそれと相違するからである。

以上は俱舍論(五卷)に現れたる經部の名・句・文非實有の論證の大略である。

次に有部の名・句・文實有説の主張を見よう。順正理論(十四卷)は教證と理證とを擧げて經部の説を破してゐるが、今は簡を欲して理證のみを述べることにする。日常經驗するところによれば、我々は他の語を粗略に聞いて其の義を了せざるために相手に何を語つたかを問ひ返すことがあるが、これは我々が聲は聞けども所發の名に達せない爲めである。又、單に唇等のみを動かすのを見て其の説かんとする所を知ることがあり、或は又聲を隠して咒を誦することもある。これ等の事實に徴しても聲と名とは別の存在であるといふことが知られるであらう。加之、名・句・文を縁する法無礙解と唯言詞のみを縁する詞無礙解とが區別せられてゐる限り、聲と名・句・文とを別體と見なければならぬ。従つて聲は但の言音にして何等の差別相も無いものであり、聲中に屈曲あらしむるはこれ文による爲めである。又、能詮の定量に依つて語が義を表はすといふけれども、能詮の定量とは何

を指すか、恐らく名以外にはないであらう。即ち能説者は將に語を發せんとする時、要す是くの如き定量あるをもつて、之れに由つて語らば皆をして了解せしむるならんと、先づ能詮の定量たる名を緣じて思惟するからである。又、經部は難じて、若し語が名を生ずといへば一切の聲は皆義を顯はすべしといふけれども、我にありては聲を能詮と許さざるが故に此の非難ば當らない。更に、義を顯はす聲に差別ありといはば此の差別ある聲にて義を顯はすに充分なるをもつて名を必要とせず、と難するけれども、これも亦過難とはならないであらう。何故ならば、能説者は先づ自己の云はんとする所の名を思度し、後ち思に隨つて語を發し、語によりて文を發し、文によりて名を發し、名は方に義を顯はす時、其れを展轉理門に依りて語は名を發し、名は義を顯はすと説くに過ぎぬからである。又、其の際、一法が漸次に生ぜらるる過も無く、復た最後の文のみが名を生ずるといふ不都合も起らない。何故ならば、例へばサクラの一名を生ずるに當り、サとクとラとの三文が分分にサクラの一名を生ずるに非ずして、サとクとラとの三文が總集してサクラといふ一名を生ずるからである。其の理由は、サとクとは假令既に過去に落謝せりと雖も我が宗に在りては三世實有なれば、サとクとは無に非ざるを以つてラと共に能く總集してサクラの一名を生ぜしめることを得るからである。

右の如き理由に基づいて經量部と有部とは名・句・文の實有・非實有に關して激しい論諍をなしたのであつたが、それが直ちに佛教本質論に反映して來たことは前述の如くである。

(C)

以上に依つて小乗の代表的教體論を終つたから次に大乘のそれに就いて考察を進めよう。

維摩經には「音聲と語言と文字とを以つて而も佛事と作す」〔菩薩行品大正十四卷五五三頁下〕と云ひ、解深密經にも「善男子よ、我れは終に無自性性を以つて無自性性を取るとは説かず。然るに無自性性は諸の文字を離れたる自内の所證なれば、言説と文字とを捨てて而かも能く宣説す可からざるなり」〔第四卷大正十六卷七〇七頁中〕と説き、更に十地論にも「説者は此の二事（言説と名・句・文）を以つて説き、聽者は此の二事を以つて聞く。」（一卷大正二六卷一二九頁上）と述べてゐるから、大乘に於ても普通一般的に云ふ時は、聲と名等との四法を教體となす説が行はれてゐたと思はれる。然るに又、解深密經第五卷には「如來の言音に略して三種有り、一には契經二には調伏三には本母なり」〔大正・十六卷七〇八頁下〕と説き、雜集論第一卷にも「成所引とは謂く諸の聖の所説なり」〔大正・三一卷六六九頁中〕と述べてゐる。成所引に關しては演祕（一本三）に三種の異説があるけれども、佛の所引とする解釋も存するから、雜集論は解深密經と共に語を教體となす説と見做すことが可能であらう。降つて成唯識論になると「此の三は聲を離れては別の體無しと雖も而も假と實との異りあり。亦、聲に即せざるを以つて此れに由りて法詞二無礙解の境に差別有るなり」〔第二卷大正・三一卷六頁中〕と述べ、しかも、これは有部（特に順正理）の名・句・文の實有を主張する説を破した文章であると云はれてゐる。聲を離れて別體なしと説くから聲を離れて別體ありと云ふ有部の説とは異なるけれども、順正理論が經量部を破するに用ひた所の「法詞二無礙解の境には差別なかるべからず」との理證を茲に再び援用して聲と名等とを區別したことは護法の教學上に於ける有部思想の影響の一つの現れとして注意すべきである。探玄・判定・玄談等は何れも右の文を典據として成唯識論は名・句・文を以つて教の性となすと主張したものと見做すけれども、成唯識論自身に

在りては名・句・文の假なることを主張するのが主であつて必ずしも教體を論ずることを目的としたものではない。乍併、成唯識論は引き續いて「諸餘の佛土には亦光明と妙香と味と等に依りて三を假立するが故なり」と述べて名・句・文は唯、聲の分位の差別のみに非ずして、此の土以外の淨土に於ては光明及び香・味等の所謂る六境の分位の差別が皆名・句・文なることを明し、且つ第九卷には「無量の名句字に於て陀羅尼自在なりとは、謂く法無礙解なり。即ち能詮に於て總持自在なるなり」(大正・三一卷五三頁下)とて名・句・文を能詮となしてゐるから、強ひて實より假を區別して教體を論ずれば、華嚴宗が見る様な解釋も可能であらう。

以上に依つて瑜伽行派に於ては、聲と名等とを教體となす説と、聲のみを教體となす説と、名・句・文を教體と見る説との三種の異説が行はれたものの如くであるが、此の三説を如何に統一するかに關して、玄奘三藏は次の如く述べてゐる。

「以レ假從レ實、聲爲レ其體、離聲無レ別名句等二故。以レ體從レ用、名等爲レ性、能詮^ス諸法^ヲ自性差別^ト二所依^ル故。生^レ解究竟要由^ニ文義具^ニ修方成^レ故。諸說互無^レ違也」(刊定記一卷續藏一ノ五ノ一、十六頁)

茲で問題となるのは、瑜伽行派に於て如上の三説が行はれたと許して而かも名・句・文を假とするならば、前述の經量部のそれと何處に相違が存するかと云ふことである。上に説明した限りに於ては、兩者の間には殆んど相違はないけれども、更に一步進んで存在そのものの見方に迄突込んで行くと根本的の差異が存する。即ち經量部にありては聲は色心對等の地位に於ける存在なるに對して、瑜伽行派に在りては聲は心即ち識によりて變作せられたものに過ぎないからである。従つて、瑜伽行派に於て聲及び名等を教體となすと云つても、それは識所現

の法の上に就いてのみ云ひ得ることで剋實して云へば識が教體であるといはねば收まりがつかぬことになるであらう。

更に以上の三説を四句分別に配すれば、聲を教體となす説は第一句に、名等を教體となす説は第二句に、聲と名等とを教體となす説は第三句に相當する。従つて論理的に云へば第四句たる非聲非名等を教體となす説が存しても良い筈である。賢首は維摩經の「一切諸法、如幻化相、汝今不應有所懼也、所以者何、一切言説、不離是相。至於智者、不著文字、故無所懼、何以故、文字性離、無有文字、是則解脫、解脫相者、則諸法也」(大正・一四卷五四〇頁下)の文と、十地經論第一卷に、風を以つて音聲に喩へ畫を以つて名・句・文身に喩へし文とを典據として、言即無言の即空を以つて教體となす説の存することを主張した。慈恩の義林章(一本二九)に四重教體の第一たる攝相歸性體を説明するに際して、此の維摩經の文を援用して教體が眞如なることを明してゐる所を見ると、法相宗の眞如を以つて空理と見做す華嚴宗に於て、此の維摩經の文を以つて即空を教體となせしものなりと考へた賢首の見方には必ずしも無理が存するとは云へないであらう。尙、俗諦に在りては假有なるも眞諦にては諸法皆空を立場とする中觀系の論書に於ては、教體を明かに論じた所はないけれども、若し教體を明すとすれば此の第四句に相當するものになると云はれてゐる。

右に由つて、大乘の經論に於ては教體に四種あることが明となつたが、四種の中の各各の一の立場を固執するのが必ずしも大乘經論の眞意ではなく、此の四句が融即する所に小乗の教體論に對して誇り得べき大乘教體論の特色が存することを忘れてはならぬ。

(D)

上來は能詮のみを教體となす文獻に就いて其の教體論を眺め來つたのであるが、更に此の外に所詮の義をも含めて教體となす見方が存する。瑜伽論（第八十一卷）及び顯揚論（第十二卷）の「諸經の體性に略して二種有り謂く文と及び義となり。當に知るべし文は是れ所依にして義は是れ能依なり、是の如き二種を總じて一切の所知の境界と名く（大正・三一卷五三三五頁下）の文がそれである。何故に此の二論が能詮の文の外に所詮の義をも合して教體となしたかに關しては説明が存しない爲めに明白ではないが、恐らく教の本來の使命は義を詮はすことに存するから、従つて苟くも眞の教たる限り、それは必ず義を詮はすものでなければならぬ筈である、といふのが其の理由であらう。更に切言すれば有部（婆沙論十五卷）等に在りては名は必ず義を顯はすけれども、瑜伽行派（倫記二二下二五參照）に在りては一切の名等は必ずしも義を詮はすと決定してゐる譯ではないから、名等と義とを合して教としての完全を期する必要が存した爲めであると思はれるのである。

尙、瑜伽論等は「文」を解説して、文に名身・句身・字身・語・行相・機請の六種ありと云ひ、且つ其の中の行相に關しては能說者としての聲聞・菩薩・如來を攝し、機請に就きては聽者としての二十七種の補特伽羅を攝せしめ、最後に「是の如き六種は皆文を顯はす、若し一種を缺くも義を顯はすこと能はず、能く義を顯はすに由りて是の故に文と名くるなり」（大正・三十卷七五一頁上）と結んだ。こは佛教そのものの内容に一大變革を來したものと見て注目すべき事柄である。何故ならば、上來述べし教とは、婆沙論が既に嚴密に規定した如く、佛陀の言詮のみに關することであつたのに拘らず、今瑜伽論に至ると佛陀の説の外に聲聞及び菩薩の説を取り入れ、更

に聽者迄も包含せしめて之れを能詮となしたからである。勿論、聽衆なくして說法することは斷じてあり得ないから說法のある所必ず聽衆が豫想せらるるといふ意味で聽者をも入れたものと想像せらるるが、而し嚴密にいへば聽者は能詮の縁とはなり得るも直接能詮とは云ひ得られないであらう。

次に、眞の敎は必ず義を詮はすことを必要條件とし、且つ又、瑜伽論等に於て佛の言詮以外のもの迄も能詮となすことが許されるとなれば、斯かる思想を徹底するときは苟しくも義理を顯はすものたる限り皆是れ佛敎なりと云ふ所迄行かなければ收まりがつかぬこととならう。勿論、斯かる思想は歴史的事實を無視した考へ方ではあるけれども、佛敎の哲學的解釋としてはそれも亦許さるべきであると思ふ。外形よりも内容を尊び、佛陀の言詮よりも覺證を重んずる大乘經典に在りては、斯かる思想に立脚して一切法を以つて佛敎の體性なりと見做す傾向が隨處に發見せらるるのであるが、今、其の最も代表的ものを掲ぐれば、維摩經の「或は佛土有り。佛の光明を以つて佛事を作す有り、諸の菩薩を以つて佛事を作す有り、佛の所化の人を以つて佛事を作す有り、菩提樹を以つて佛事を作す有り、佛の衣服・臥具を以つて佛事を作す有り、飯食を以つて佛事を作す有り、園林臺觀を以つて佛事を作す有り、………佛身を以つて佛事を作す有り、………音聲・語言・文字を以つて佛事を作す有り、或は清淨佛土の寂寞・無言・無説・無示・無識・無作・無爲を以つて佛事を作す有り、是くの如く阿難よ、諸佛の威儀・進止・諸の施爲する所は佛事に非ざること無し。阿難よ、此の四魔八萬四千の諸の煩惱の門有り、而して諸の衆生は之れが爲めに疲勞するに諸佛は即ち此の法を以つて佛事を作す」(大正・十四卷五五三頁下)であらう。護法は此の文に據つて他方淨土に在りては單に聲境の差別のみならず六境の上の差別も亦能詮の名・句

文となると説き、天台は此の文に基いて他土の六塵（此土は色・聲・法の三塵）が經たることを得と述べた程である。（法華玄義八卷上ノ十五）何故に六塵が經となり得るかの理由に關しては、既に述べしが如く義理を詮はずが爲めであるが、天台は更に其の理由を詳説してゐる。一例を擧ぐれば——光明を見て道を得るときは色を用ひて經となすものであり、自ら能く心を研尋し思惟して道を得るときは、法塵を用ひて經となすものであるといふが如き類である。従つて此れは、婆沙論（一二六卷）が佛教に非ずとして斥けた所の「彼れは事を辨する處り同じきに依るが故に此の説を作すなり」の場合の極端な例であるから、歴史的事實としての佛教の本質では到底あり得ないけれども、佛陀觀の發展につれて佛教即ち佛語の概念中含にまゐる内容が著しく哲學的に普遍化された場合には、是くの如き一切法が佛教の本質なりといふ考へ方も亦可能であらう。而して茲に來つて佛教の本質論は其の行く所迄發展したものとひ得らるるであらう。

三

以上は何れかといへば、具象的方面より佛教の本質論を取り扱つたのであるが、次に認識論的方面から此の問題を眺めて見たいと思ふ。何事に關しても心を中心とすることは、佛教全體を通じての特色であるが、殊に瑜伽行派の系統に在つては、三界唯心の標語の下に著しく唯心論的傾向を帯びてゐる。従つて一切の現象は之れを皆識の所産と見るのである。然るに既に佛教も現象たる限り、瑜伽行派の立場からすれば、亦これ識の所産と云はざるを得ない。今此の方面より佛教の本質を究めんとするのが此の項の課題である。

(A)

一切の現象を識の所産と見る瑜伽行派の立場に於ては、我々の認識に上る現象に對して其れの原型となるべきものが自分の識以外に存在して（但し、こは他人の識の所産なり）それを單に模寫することによりて認識が可能となるか、或は斯かる原型となるべきものは何等存することなく、單に自らの識が構成することによつてのみ認識が可能となると見るかの二つの場合が考へられる。探玄記等は前者の場合を本質ゴツが有るものといひ、後者の場合を影像のみなるものと見做すのである。而して今、佛教の自體を定めんとするに當つて、其の本質ゴツを自體とするか、或は影像を自體とするかによつて種々説が異つて來ると思ふ。今、其の本質ゴツと影像との有無による可能の場合を挙げれば、（一）有本質無影像、（二）有本質有影像、（三）無本質有影像、（四）無本質無影像の四種の場合が考へられる。

第一の有本質無影像とは、これに相當する場合は嚴密にいへば見當らないけれども、強ひて言へば小乗教が其れに當嵌まるであらう。即ち小乗に於て直接佛語を所縁として聽者の耳識及び意識が生ずる場合の如きをいふのであつて、即ち自識以外の存在たる佛語を直接所縁とするから有本質なるも（但し、小乗の佛語は識の所産に非ざるを以つて眞の意味の本質とは云へない）未だ識が一切の現象を顯現すると説かないから影像は無いことになるのである。従つてこれを認識論的に云へば、本質を教體となす説に當るであらう。

第二の有本質有影像とは、二十唯識論の「展轉増上力 二識成決定」（大正・三一卷七六頁）

anyonyādhīpativena vijñāpiniyamno mūhah (vīñśatikakārikāh, P. 2)]

の文によつて知らるるが如く、甲の識が顯現した現象を増上縁として、乙の識はそれに相似した現象を顯現する

その關係は決定してゐるとせられ、又成唯識論（第八卷）等は「有情類自他展轉容_レ作_二緣_一」（大正・三一卷四二頁）と云つて、乙の識は甲の識の所顯の現象を直接には所緣としないが間接には所緣とすると許すのである。従つて甲の識が現じた現象は本質となり、それに相似して乙の識が變現した現象は影像となる譯である。之れを佛と衆生との關係に當て嵌めると、聽衆たる衆生の善根が増上緣となつて佛の利他の種子を擊發して、佛陀の識の上に文義の相を生ぜしめるはこれ本質としての佛教であり、更に此の文義の相が、増上緣と爲りて衆生の有漏無漏の善根の種子を擊發して衆生の識の上に文義の相を生ぜしめるはこれ影像としての佛教である。斯かる現象を普通に佛陀の説法を衆生が聽くと稱するのである。而して、佛陀の説法は佛の淨識が變現したものであるから本質を教體となすことは云ふ迄も無い所であるが、併し衆生が直接聽く説法は衆生の識が自ら佛の説法に似せて顯現した所の言説であるから、其の點より云へば影像をも合せて教體となすものとも云ひ得られる譯である。然し一般法相宗等では先きの小乗教の場合を認めないから此の第二の場合を本質教體と名けてゐる。尙、こは護法親光及び最勝子等の學説であり、従つて又所謂の正統法相宗の立場であるが乍併、既に同學抄（一之三）等も指適せるが如く、假令それが識所變のものであつても、自の識以外の法を本質となすことは唯心論の徹底を期する上から云へば尙不完全なるを免れぬであらう。此の難點を救ふものは第三の立場である。

第三の無本質有影像とは、主として如來藏緣起を説く終教等の立場である。即ち佛果には如如と如如智とのみ有りて色身及び言聲等の現象としての功德は存しない。従つて佛は説法することも勿論無い筈である。が唯、佛の大悲大智が増上緣と爲つて機根の熟せる衆生の心中に佛の色身・音聲等の現象を顯現せしめるのである。これ

を一般には佛の説法を聽くと稱するが、其の説法たるや衆生の自識が他の本質を待つこと無く自ら構成し顯現したものに過ぎぬから、全く影像を教體とすることになる譯である。併して之れを特に佛敎と名けた所以は、其の際佛の大悲大智が強き増上緣となつた爲めに假りに佛敎と名けたに過ぎないのである。茲に到つて初めて唯心論は其の徹底を期するを得たといへよう。而して斯くの如き影像教體説を主張するものは、華嚴學に在りては龍軍、堅慧等であると説くけれども、乍併、此の外に如來藏緣起を許さない點は異るとしても、同じく佛の不说法を主張して影像教體説を唱へたものがある。即ち無性と佛地經論に紹介せらるる一師とであつて、無性攝大乘論釋（第一卷）に「此中即是隨墮三八時聞者識上直非直說聚集顯現以爲體性」（大正・三一卷三八〇頁中）と云ひ、佛地經論第一卷に「有義、如來慈悲本願増上緣力、聞者識上文義相生、此文義相雖親依目善根力起而就強緣名爲佛説」（大正・二六卷二九一頁下）と云へるがそれである。慈恩は此の説を「眞如性に於ては語言を絶し、諸事も無き爲めに其の點で密意によつて假りに佛は説法せず」と云へるものに過ぎないと見做して、無性等の説を不正義と斷じこれに反して佛の淨識の上には必ず文義の相が生ずるから佛は説法すといはざるを得ないと主張した。然るに賢首は慈恩が排斥した説を如來藏緣起に關係づけて慈恩の所謂正義とする護法の説の上級に位せしめたのは注目に價するものであらう。

第四の無本質無影像とは、維摩經の「夫説法者無説無示、其聽法者無聞無得」（大正・十四卷五四〇頁）等の文に依りて表はさるるが如く、衆生の心外に佛の色身・音聲等が無きのみならず、亦衆生の心内に顯現する所の佛の色身・音聲等も無く、唯、識のみありて當相即空なる所謂の無敎の敎の場合をいふのである。般若・中論

及び頓教等は多く此の立場に立つと云はれてゐるが、茲で問題となるのは無教が如何にして教と名づけられ得るかと云ふことである。維摩は默を以つて他の三十二の菩薩の何人よりも最も眞實に不二の法門を現はし得た如く音聲等の言教なくとも所詮の義理を詮はす限り、無教も亦これ教たり得ることが許さるべきであらう、とは華嚴問答（上巻四）のいみじくも答へた所である。

(B)

右は何れかといへば現象心即ち所謂の事心の立場に於て、而かも能説者としての佛の心と聽者としての衆生心との對立の上に於て、佛教の本質を論じたのであるが、更に一步進めて、佛心と衆生心との對立を絶した所謂の理心の立場より佛教の本質論を眺めて見たいと思ふ。

佛性論の如來藏品に「一切の衆生は悉く如來の智の内に在るが故に名けて如來藏と爲す。如如の智は如如の境に稱ふを以つての故なり。一切衆生は決定して如如の境を出づる者有ること無く、並びに如來の攝持する所と爲るが故に所藏と名け、衆生を如來藏と爲すなり（大正・三一巻七九六頁）」と云はるるが如く、諸の衆生には別の自體が存する譯ではなく、如來藏を攬つて以つて衆生と成すのである。然るに此の如來藏は佛の智が證して以つて自體となすものであるから、衆生の體が佛の心中に在ることとなり、従つて佛心を離れては外に衆生有ることとも無く亦、所説の教も無しといはざるを得ないのである。如來性起品の「如來の菩提の身中に悉く一切衆生が菩提心を發し菩薩行を修して等正覺を成するを見る（大正・九卷六二七頁）」の文の如きは右の立場を道破したものである。然るに一度、立場を變へて衆生の心を中心として眺むるならば、衆生の心を離れては佛の別體無しと

いはざるを得ないであらう。何故ならば、佛とは衆生、心中の眞如を證して成佛したものであり、又、始覺が本覺に同じたものであるからである。即ちその始覺に同ぜられたる本覺たるや、佛の本覺と衆生の本覺とに元來區別が有る譯ではないから、衆生の本覺に同じだとも云ふことが可能であり、従つて法身には衆生と佛と區別無きことになり、更に進んで既に衆生の眞如の體と佛の眞如の體とに區別が無い限り、眞如の用にも亦兩者の間に差別が存する理由無く、従つて佛の應身化身の如きも實は衆生心中の眞如の用大に外ならずして別佛無しといはざるを得ないこととなるからである。彼の有名な夜摩天宮說偈品の「若し人三世一切の佛を知らんと欲せば、應當に是くの如く觀すべし、心は諸の如來を造る」の偈頌は、實に這間の消息を説き明せるものである。而して以上の二つの立場は要するに同一事實の二方面に過ぎないのであるから、二説は不相離の關係に在る。従つて衆生心内の佛は佛心中の衆生の爲めに說法し、佛心中の衆生は衆生心内の佛の說法を聽くとも見られ得るであらう。此の關係を玄談は鏡像と水乳との二喩を擧げて巧に説明してゐるが今は簡を欲して省略しよう。是くの如く説者と聽者とが全收して無礙なるのは甚深唯識に於ける佛教の本質觀にして、即ち認識論的立場は茲に至つて究竟すといふべきである。

四

最後に、謂ひ得るならば一種の形而上學的立場から佛教の本質論を簡單に述べて本稿を終りたいと思ふ。

玄奘譯攝大乘論釋第三卷に「從最清淨法界所流經等教法名最清淨法界等流」(大正・三一卷三三三頁)といへるが如く、攝大乘論等の瑜伽行派の論書に在りては、大乘の十二分教は眞如法界より等流したものである。無

性は等流を釋して「從三法界所起教法」(大正・三一卷三九四頁)と述べてゐるが、眞如隨縁を許さない唯識學派に在りて如何にして「所起」といふことが可能であらうか。この疑問に答ふるものは眞諦譯攝大乘論釋第十卷の眞如於一切法中「最勝由縁、眞如起、無分別智、無分別智是眞如所流。此智於諸智中最勝、因此智流出無分別後得智所生大悲」。此大悲於一切定中「最勝。因此大悲、如來欲安立正法救濟衆生、說大乘十二部經。是法是大悲所流」(大正・三一卷二二二頁)の文である。即ち大乘佛教たる大乘の十二分教を起すものは大悲であり、大悲を起すものは後得智であり、後得智を起すものは無分別智であり、無分別智は眞如を縁じて起るものであつて即ち眞如は無分別智の因縁ではない。従つて斯かる轉展相依の關係を等流とも所起とも名けたのであるから、假令眞如が凝然であつても何等差支へない譯である。要之、最後の根本實在たる眞如と現象としての教法とは、互に相ひ對立して一致することなき存在であるが、唯、眞如は一切の現象の最後の存在の根據となる點で、眞如を佛教の本質なりと見做すことが出来ないであらう。義林章(一本二六)は攝相歸性體の説明に際して、眞如と教法とを海水と波相とに譬へ、探玄記(一卷四六)も潮と鹹味とに比して教法の體が眞如なることを説明してゐる程である。

更に又、仁王般若の二諦品には「契經應頌記別諷誦自說緣起譬喩本事本生方廣希有論議所有宣說音聲語言文字章句一切皆如無非實相」(大正・八卷八三九頁)と述べられてゐるが、此の十二分教を如なりと見る見方は、教法は縁より生ぜられたものであり、縁より生ぜられたものは必ず無自性であり、無自性なるが故に眞如ならざるべからずといふ立場よりなされたものである。従つて此の立場からも佛教の本質は眞如なりと云ひ得らるるで

あらう。

右は主として三乗教の眞如觀に立脚して教體を論じたのであるが、更に一步進んで二乗の眞如觀に立てば、理事無礙であるから一切の教法は全體を擧げて眞如なりと見るときも尙差別の事相宛然として存し、又眞如の擧體が一切法となるときも尙、一味湛然として平等なることを礙げない。従つて前の場合の如く本を以つて末を收め或は相を會して性に歸すことを待つて教法の體が眞如なりと云ふ必要なく、現象としての教法の當處に即ち眞如が顯現してゐると見て、眞如を佛教の本質となすのである。

更に復た、華嚴圓教の立場からすれば事事無礙であるから、一一の現象が其の儘、一入一切、一切入一、一切一切即一の重重無盡緣起の關係にある。従つて一微塵と雖も直に佛教の本質となすことが可能であつて、彼の盧舍那品の偈に「一切の佛刹微塵の中に、盧舍那は自在力を現はし、弘誓の願海に音聲を震ひ、一切衆生類を調伏したまふ」(大正・九卷四一四頁)と述べてゐるが如きは、其の一例である。而して又、斯かる無盡の教法も、要之、皆是れ如來の海印定中に同時に炳現するものと云はれ、従つて佛果の海印三昧を以つて佛教の本質なりと見るのが華嚴の最後の而かも絶對的立場である、とせられてゐる。

生活技術に於ける經驗的なものと

呪術的なもの

杉 浦 健 一

宗教とはいのちすることであると云はれてゐる。然し如何にいのちするかと云ふ具體的な問題は餘り解かれてゐない。現代は單に學問的興味からするいのちの研究のみに止まらず、いのちの仕方即ち吾人の活き方にまで進んで考へて見ることを必要とする時代であると思ふ。宗教で活きると云ふことは世俗で活きることと同一の意味に使はれては居ない様である。然し活き方即ち生活方法と云ふものを考へる時には一應世俗の生き方即ち生活技術と云ふ所から出發して考へてはどうかと思ふ。

今迄は活き方を道徳、宗教、科學、經濟、社會等の問題に個別化し、抽象化して研究して來た。その概念的な議論は既に述べつくされてゐる觀がある。筆者は過去の概念的、形式的な態度とは別に内容的、具體的にいのちの問題を扱つて見たいと思ふ。宗教的な立場からするいのちの仕方と云ふことは、實生活の必須條件を充すと云ふこと即ち衣食住等の生活物資を得ると云ふことを意味するものでないかも知れないが、吾人は具體的にいのちの仕方を研究するために、先づ生活の必須條件を満すことより出發する。今日の様に思想や宗教の混亂期にうか

うか理想や信仰のみからい、ちを實生活と離れたものとして扱ふことに反對し、吾人の現在面前に横はる問題を解決する緒口となる様な立場を求めするために、生き方内容的考察を試みる。彼岸の生活に重きを置く宗教研究に對して、此岸の生活方法の究明をも加へるため、生き方を問題として見度い。その目的とする處を一言で云ふなら、處世術としての信仰及び行事の研究である。

人が世に處して行く方法には色々あるが、大別して、實際經驗を積んで得た知識、技能に依るものと、實際の技能にはよらず、irrational, supernatural, or sacré などと云はれる普通でない方法に依るものと二つに分けられる。此の二つは時と處によつて非常に違ふは勿論人によつても相異し、或人には經驗的な技能と思はれるものが他の人には超經驗的信仰になつたりもする。その上量の多少に甚だしい變化があらうが有限の人間の中には此の二つの生き方に對する心構がある様である。筆者の意圖は此の二つのものの働き方を全生活の關連に於て見極めることである。

それには現在生きてゐる我々同胞の生き方を研究するのが當然であらう。筆者は實際に就て此を行つてゐるのであるが、未だまとめることが出来ないで假に未開人の場合に就て考へることとする。未開人を例にとることに對しては方法論上の問題があるが此處では略す。

二 農耕生活に於ける經驗と呪術

現代文明人に於ても四季の變化が生活に影響を與へることは大きいのであるが、未開人は是に支配されることが一層強かつた。彼等の生活様式は全く自然の變化に應じて規定されたのであるから、生き方は是に最も強く支

配された。此の自然の遷り變りと人生の經驗とによつて作られた曆と云ふものは、生活の指導者として大きな力を持つてゐた。農耕生活は大體一年を通して仕事が繼續されるものであるから、曆との關係が非常に深く、科學的た太陽觀測よりつくられた太陽曆は兎も角、太陽曆その他の實生活の經驗から作られた曆は農耕生活と關係が深いと見るのが一般の常識となつてゐる様である。例へばニュージーランドの maori 族では漁業生活者は一年を十二ヶ月とする曆を持つてゐるが、農耕生活者は十ヶ月の曆を持つてゐる。これは一年を十二ヶ月に分けることを知らないのではなくて、農耕生活に適合する様十ヶ月とする風習をつくつたのである。即ち十一月、十二月は收穫が終つて用のない月であつて、此期は宴會、談話、遊び、睡眠等をする時である。従つて月としては數へないと云ふ。

然し曆を食物獲得或は社會生活の經濟的のみから觀察することは充分と云へない。曆は、生活の指針として民衆の生活技術を最も端的に示すものであるから生活の全面から研究する必要がある。斯くて一年に於ける天體、自然の變化、これに應ずる人間の經濟生活、更には集團の情緒生活も入れて考へねばなるまい。情緒生活と云ふのは近親の死んだのを追憶する場合或は部族の重大事件を記憶する等に止まらず毎年定期に行ふ經濟生活にも是を待ち望んだり、追懷したりすることに情緒的意味が深い。斯くて曆は天體、自然の現象より日常生活は勿論、その時々⁽¹⁾の仔細の感情生活までも一くるめにして研究しなければならぬ。特に定期の行事の中心となつた祭りは一年の節々となつて民衆の生活意識を引きしめるのに最も役立つた。斯くも重大な意味を持つ曆を掌る人は民衆の指導者である王者である場合が多い。

吾人は Malinowski の調査した Trobriand 島人の資料によつて、彼等の全生活に於て經驗的のものと呪術的のものが如何に關係し合つてゐるかを明かにするため生活の指針である曆を中心として考へて見る。此等土人の生き方を時によつて規定する場合三つの標準が考へられる。第一は天體現象が規定する力、第二は季節の遷り變が規定する力、第三は天體や季節に應じて行つてゐる社會生活が規定する力とである。

(I) 天體と人生との關係——(イ) 太陽と生活との關係、未開人には太陽と曆日及び植物生育に關する科學的智識がないので、月程實生活と深い關連は附けられてゐない。Trobriand 島土人は太陽を晝と夜とを限る日光として象徴的に考へる傾向が強く、實生活に對する經驗的利用と云ふ方面が尠い。従つて生活と最も交渉を持つのは日光を左右せんとする呪術にあらはれるが精々である。お天氣になる様にする呪術 (wavigari) 並に雨乞の呪術 (urikuoa) は其の代表的なものである。更に神話、説話に出る太陽を見ても象徴的、神祕的要素が多く、時には人格化されて現はれる。Trobriand 島人の生活に於ては太陽が實生活と餘り交渉のないものであると云ふこと即ち生活技術と深く關係しないことと象徴的、神祕的に扱はれて技術的にも呪術的にも深刻でないことに特別の意味付をすることが出来ることとすれば興味あることである。

(ロ) 月と生活との關係、太陽が生活技術と經驗的に關係せず、象徴的、神祕的に考へられたのに對して月は彼等の生活の全面に於て經驗的に關係を持つてゐる。従つて Trobriand 島土人の月はあくまで實用的或は現代人の科學的にも云ふべきものとして考へられてゐる。月の神話、説話は太陽のそれの如く象徴的な傾向がなく、呪術的方面も太陽特に日光を左右せんとする様な象徴的な呪術は行なはれず、精々戀愛や美しくなることに對して、

月に一寸とした呪言がとなへられるのに止まる。これとても盛んなものではないが、經驗的な生き方とは密接な關係を持つてゐる。月には呪術的、象徴的要素が尠いのみか、その盈虧を説明せんとする俗信、説話も全く見られな⁽²⁾と云ふ。

Graebner によると「月は古代農耕文化民族の神話體系に強い關心を喚び起した。此は月の盈虧が誕生、死及び生活の模型をなしてゐること、其周期が女性の月經及び生殖に關係してゐる様に見えることに原因する。更に月が露をもたらすと云ふ考へから、一般に月と水分を關連して考へる様になり、水分と關係する所から更に進んで植物を成長させるものと見られるに至つた」と云ふ。他の農耕民族が月に對する象徴的な神話を持つてゐるのに Trobriand 島土人には是がない。彼等に於ける月と農耕生活との關係には象徴的、神祕的なものがなく、經驗的な生き方との關係を熟知し irrational な要素を餘り多く含んでゐな⁵。Malinowski は Trobriand 島土人は太陽に對しては呪術的態度が強く、その神話、傳説には象徴的部分が多い、此に反して月には呪術的の要素が尠いと共に象徴的神話、傳説を持たない。此れを單なる神話のモチーフや形態のみから考へるのは當を得てない、それには彼等の生活全面との交渉を究明すべきであることを力説してゐる。此は神話研究の上からも一つの暗示に富んだ立場であると共に宗教の觀察に貢獻する所が多いと思ふ。今更 Natur-Mythologische Sch. の神話研究態度は問題としないが、その後の多く神話研究も全生活面との機能的連關と云ふことを忽せにして來た。日、月に關する神話の型を考へる場合北の國々にあつて非常に太陽の光を希望しつゝ勞働するが、與へられる期間が尠く、晝もイロリ邊の火によつて暮す人々と、Trobriand 島土人の様に夜の戶外を樂しみ集團的

行事、祭儀の殆んど總べてが夜行なはれ、満月の日にその climax に達する所の人々とは太陽や月に對する觀想が全く違つて來る。今迄の神話研究に於ては、日、月に對する生活技術としての呪術的態度及び經驗的態度或はその機能と云ふ様なことは主要な意味のないこととされてゐたが、如何に生きてゐるか、或は如何に生きべきかと云ふことから出發して宗教、呪術を考へるには考慮しなければならぬ重要問題である。

(II) 季節の遷り變りと人生、Trobrïand 島に於て季節變化の標準となるものはモンスーンと貿易風であつて、此が一年を濕潤期と乾燥期との二つに分ち、寒暖、濕度等の物理的な變化から植物の生育より結實に至る目に見える期節の大きな變化まで此に伴ふ。植物の生育を最大の頼みとする農耕生活をする人々の生活様式は季節によつて規定せられる。耕作は濕潤期即ちモンスーンの初めに焼畑、植付を始め、乾燥期即ち貿易風の初めに成熟し收穫する。斯くて Trobrïand 島人の農耕生活は乾、濕の二季節に根本的影響を受ける。斯くて農耕を根幹とする彼等の生活技術は二つの區分に應じてリズムをなしてゐる。特に勞働は一年を通じて規則的にまんべんなく配分されるのではなく、主要部分は僅少の一定時に集中され他はひまな時となる。文化の進まない民族の農耕勞働は現代文明國の工業勞働と違つて季節に右左されることが甚だしく、仕事の閑繁は季節によつて非常な變化が多い。此を調節するために共同勞働が行なはれ、それが儀禮的行事と關係し普通の經驗以上のものも多分に含む様になつて來る。季節の循環は生物の成育と關係し、生物の成育は主要食物に關連する。斯くて目に見る自然界の變化と共に食物も季節によつて大きな差異があり、感覺、情緒、信仰にまでが一つとゞきの聯絡をしてゐる。斯くて季節の變化により世俗生活を主とする時と宗教生活を中心とする時との二つの生き方の區別さへ見られる。

(Ⅲ) 農耕と人生——トロブリアンド島では主要食物の耕作が年の循環の標準となる。彼等が持つ年を意味する言葉 *taytu* と云ふのは主要食物である小さい形のヤム芋のことである。この語の意味は日本の祈年祭の祝詞の年の意味のやりに持つてまわつた古代の意味より解して主要食物の作りと云ふ様なぼんやりしたものではない。此等の耕作に没頭する Trobriand 島人は時を數へるに此の耕作の時を以てする。文字通りに云へば、一つ前の *taytu* 收穫の時、一つ前の *taytu* 收穫の時と云ふ風に云ふ。時を數へるのに *taytu* の收穫を以てすると共に、彼等が時や場所を定めるには常に耕作と關係付ける。例へば時を示すのに焼畑を切る頃 *o takywa* 或は畑を焼く時 *wa gabu* などの如く使ふ⁽⁴⁾のである。

農耕生活に於ける生き方は季節に應ずる實際の仕事の閑繁とその割り振りによつて一年を四つに分ける。第一期は畑の雑木雑草を刈つて焼く。第二期は土を耕して植付けをする。第三期は生長して行く時期で事實は日光と土と水の力が主で人は單に雜草を取ればよい時である。然るに此處でも呪師が盛んに活動して成長の呪術と云ふものを行なふ。第一第二期は實際に必要な仕事をめぐつて *supernatural* な呪術や行事や儀禮等が行なはれる。彼等にとつてはそれ等は經驗に基く實際的労働の技能でも觀察者をして呪術や儀禮が主で耕作は従であるとさへ考へさせる程呪術的分子が多く見られることもある。第三の時期に行なはれる實際的労働の勤い成長呪術の如きは全く呪術的要素より成つてゐると云はれても仕方がない。然し實は此が彼等の科擧に適つた經驗的なもので呪術的なものでない場合もある。第四期は成熟して收穫及び收穫祭をする時で労働と祭りが然し一體となつて行なはれる。

此等の行程は自然條件に支配されることが強く、仕事の閑繁の差が甚だしいので大切な季節々々には集團全員が協力して働く此の場合に集團的技術と共に集團的呪術を行ふ。斯くて此の期間は他の仕事に觸れることを禁止されて全く宗教的生き方をする様になる。Trobriand 島で云ふなら第二、第三、第四月が一年に於ける最初の農繁期に當る時で耕作の用意即ち焼畑、植付その他一年中の農耕の大半が僅少の期間に行なはれ、仕事初めの呪術等多くの呪術が行はれる。若し仕事が遅れれば、次の農閑期に行なはれるクラを始め彼等に魅力ある行事運動等は延期される。農繁期の經驗的、呪術的勞働が終ると始めて性生活、舞踏、祭式等が行なはれるのが原則である。Malinowski の知る限りでは戦争の様なじむに已まれぬ突發事件さへ農繁期に行なはれたことはない様である云ふ。

斯くの如く天體、自然に應じて經驗的につくつた曆によつて指導されるもの生き方即ち處生術に於ては凡ての點に季節の變化が重要である。特に農耕に於ては植付、收穫その他特定の時に呪術、儀禮、勞働が一體となつて集中され平均のついてない勞働生活をするため農繁期の緊張生活と農閑期の弛緩生活とが交互に行なはれて効果をあげてゐる。斯かる生活をする者の生き方の特色は折り目切り目を非常に大切にし、凡ての知識、經驗。信仰を此處に集中し、その他の時は比較的ルーズな生活することである。Seligman は New Guinea の Sinugolo 族が勞働と休息の時期の調節をすることが最も効果のある活き方であることを意識してゐることに就て詳述してゐる。適當な季節々々に勞働を集中しその折呪術、宗教的行事を行ひながら緊張して生活することは、只だ季節或は機會に應じて生活する（未開社會の農耕に於ては單なる勞働と云ふことは存在せず、經濟も政治も

呪術宗教も美的情緒等も凡て一體となつてゐて、分化してゐない。よりも能率があがることは確かである。折目となる労働の時期には祖先以來經驗を重ねた技術によつて實用的結果をあげると共に傳統的に信仰されて來た呪術、宗教的儀禮が行なはれる。この詳細をきめること即ち曆を定め生活を規定することは酋長や王の最も神聖な仕事の一つとされてゐる。以上に於て祭政の關係、生活に於ける經驗的労働と宗教的儀禮との相關の一面を内容的に説明し得たと思ふ。

以上の如き意味での曆或は年中行事は季節の遷り變り、天體の變化、人間社會の生活様式等一年間の人間の活き方を詳しく述べたものである。その生活の折目目として實驗的技能を行ふ時呪術宗教的儀禮を行ふ。Trobr iand 島人の活き方の折目、切り目を圖表化して見れば次表の如くである。

Trobriand 島の第一月を *milamala* と呼び、農耕生活の休止期で儀禮やダンスを盛んに行ふ。*milamala* in *Kirwina* を初め色々の *milamala* 儀禮をする、それで此月の名を *milamala* と呼ぶ。此月になると精靈が村にやつて來る。村人は是を迎へて祭をし、饗宴を盛に行ひ、ダンスをする。是には乾燥期を去らしめて、農耕に適する雨期を迎へる意味がこもつてゐる。此月の後半或は第二月に入ると迎へた精靈を送つて愈々畑を焼き始める。これには農業生活の第一歩を意味する仕事始めの儀禮が呪術的に行なはれる。畑を焼くと云つても單に經驗的、技術的に焼くのではなくて呪術的、儀禮的に焼くのである。即ち一箇所の焼畑をさへ四重に行ふのである。第一回目は呪師が來て呪術を本位とし焼く方はほんに形式的に行ふだけである。第二回はその翌日呪師が來て、呪術も行ひつゝ、丁寧に實用的に小さな雜草まで全部焼き雜物を取り除けて、立派な畑にする。これがすむと三回

三四・四回目の行爲には全耕作の *inaugural rite* としての意味が見られる。要するに此等は實用的と共に呪術宗教的な焼畑と云ふのみに止まらず、農耕生活の全的複合體と密接に關係し合つてゐる。

この次の折目となるのは十月或は十一月に土を耕やして種芋の植付する時である。此は農耕の實際からも勞働の様式からも最も多忙な時で多數の人々が集つて集團的に統制のとれた仕事を行ふ。集團的勞働技能と呪術宗教儀禮との關係は生活技術の研究上重大な問題であるから漁撈生活に於ける經驗と呪術の處で詳述する。此時は先づタブーが課せられ次いで嚴重な儀禮を行つて植付をする。其中最も特色あるのは、各々の畑の四角に必ず

kamkakola と云ふ呪術的角柱を立てることである。角柱を立てることは呪術宗教的意味から云つて非常に大切であるが、他方美的にも意味を持つてゐる。元來トロブリアンド島人は今日の科學から云つて必要以上の勞働を多く行ふ。例へば呪術的角柱を立てたり、立派な垣をつくつたり、畑を必要以上に綺麗にすること等に傳統的價值と社會的熱情を感じる。斯かるところより見れば多くの勞働は現代的意味の實用的必要と云ふことよりも傳統的價值と社會的熱情とに裏付けられた美的満足或は呪術的儀禮のために行なはれる。主要食物の立派な成長とその畑の綺麗なことに對する彼等の美的感覺は非常に強い、それは胃の満足を與へるものを得ることに熱情と信仰を持つと共に強い美を感じるからである。各々の畑の四角にある四つの *kamkakola* 中の呪的角にある一つは特に重要視され、此處に精靈の小屋を立て呪術的焼畑の儀禮の時は精靈が此處に迎へられ、收穫祭の時も又此處に來る。

Trobriand 島土人の主要食物 *taytu* 芋の植付は *sogo* と云ひ、土を耕して、種芋を植え、土を覆ふ實際

的仕事及びそれに關連する呪術的行動を含む勞働で、部落を單位として集團に行なはれる。此は一年中の耕作勞働の過半を占める中心的部分で、呪術的と云ふより最もはげしい實際の勞働と關係する。短時日に多數の人手を要する此勞働は集團的協力によつて元氣をつけ、仕事に對する興味と興奮とを得て愉快に、能率的に進められる。特にメロデーのよい歌が仕事に重要な役をする。勞働に於ける技能的なものと呪術的なものの關係は此である。

マリノフスキーはトロブリアンド島の土人等は此の中に *megwa* (呪術的) の要素はないと確言するが、確かに "magical look" を認めることが出来ると云ふ。現代文明人が呪術的であるとするものと Trobriand 島人が *megwa* とするものとは同じではない。呪術的とか、經驗的とか云ふことは見方によつて違ふ。筆者は過去の學者の様に兩者の特色を抽象的に對比させて規定することを避けて、全生活複合體中の生き方の中に二つの要素の相關を見ることを目的とし度い。従つて夫れが行なはれる社會や行ふ人の心理等よりも全生活中に於ける機能を中心として觀察する例へば Trobriand 島人は呪術と意識しなくても機能の上から經驗的なものを超越した生活技術は呪術的と云はれるのである。吾人はその場合あくまで全生活との關聯に於て是を研究し度い。Trobriand 島人の *sogo* 即ち植え付けの部落の集團的耕作には集團的勞働と呪術儀禮との代表的な結合形式は見られないが、斯かる場合の勞働に於ては其統制と協力との間に呪術宗教的の要素が含まれるのが一般である。トロブリアンド島では部落の者が協力し酋長の統制に従つて勞働すると共に傳統的な型に裏付けられて統一されたリズムによつて仕事の能率をあげる。此等の間には行ふ人々が意識するとしなないと拘らず呪術宗教的なものによ

つて完全な機能を果す場合が多い。

次に特色のあるのは十一月、十二月以後芽を出し葉を伸す時節に行ふ成長呪術である。植付けを終り芋が伸びて来ると畑の様子は一變する。此れからは今迄とは別の農耕技術、及び呪術の時節に入る。彼等は此主要食物が害蟲その他の害を受けない様に非常な用心をする。その一部は成長呪術として行なはれる。此は呪術的機能を持つが彼等自身にとつては一種の植物學であり、農學である。即ち彼等は成長呪術の呪文その他が植物に如何様に影響を與へるか、又植物は如何なる成長過程を辿るかと云ふことに對しては、彼等独自の綿密な理論を持つてゐる。彼等にとつては是は呪術的なものであるよりも、經驗的なもの或は科學的なものである。此處に於ける呪術的なものと經驗的なものと關係の觀察は吾人が此處に問題とする一つの中心となるものであるが、此れには植物學上の知識と比較研究しななければならないので略す。その結論を云へば經驗的なものと呪術的なものとが、繩の様によれ合つてゐる。

最後は四五月よりの收穫の行事である。收穫、貯藏及び收穫祭に就てはマンハルトやフレイザー以來各地に於ける研究があるから省略する。然し吾人の問題とする所は收穫祭りでなく、收穫及びその祭りを生活複合體中で觀察することである。此處でも技術と儀禮が生き方の上から機能的に配列されてゐる。

以上に於て Trobriand 島に於ける一年間の耕作行事の概要を述べた。呪術問題を扱ふに當つては以上に於て病氣、風、水蟲等の害を避けることを初め其他の偶然的、特殊的な出來事に行なはれる技術や呪術を扱つて見る必要がある。以上に於て農耕生活の本質的な部分をなす呪術的要素を彼等の全生活との關聯に於て見ることに努

めた。斯かる意味の呪術は種々の方面から考へられる。主として生活技術としての呪術就中食物獲得の技能に於ける經驗的なものと呪術的なものに就て考へたが其處には美的満足と與へるもの、神話と關係して信仰を裏付けてゐるもの、或は傳統的な權利、義務と關係するもの等が傳統的な生き方に於ける經驗的なものと呪術的なものとをめぐつて錯綜してゐる。

例へば農耕生活と傳統的な權利、義務との關係に就て見るに、先づ耕地の分配、貸借と云ふことは單なる法制的規定によつて行なはれるのみでなく、呪術、宗教的儀禮と結合した傳承として行なはれる。これには、農耕と社會組織とを關係して見なければならぬ。Fortune がドブ族に於て調べたススの組織などは此を物語る適例である。Trobrind 島土人に就て云ふなら彼等は一定地域、一定の集團或は親縁を持つて産れること、その系譜とによつて一定の土地と結び付けられ所有、貸借の權利を得ら。此の關係は嚴重であつて、それに神話が付いてゐる。此島の或る定つた土地から出た女系の祖先が農耕を始めて以來その系譜によつて引き次がれ、土地、耕作種芋等に對する傳統的權利、義務を持つてゐる。此の創世神話の最初の女の先祖に伴つて現はれた男は彼女の夫ではなくて兄弟である。これ等の發祥の地をとりまく土地は女系によつて傳へられてゐると共に此に關係する呪術も女系によつて受け次がれてゐる斯かる傳統を背影とする農耕であるから、農事と云ふものは一族の誇りであり、名譽であると共に最も大きな野心の對象となるものである。従つて現代の科學的智識からは意味のない呪術や勞働や儀禮も彼等にとつては愛着の深いものである。それは單にその年の作物の豐饒の豫約をする呪術と云ふのみでなく、必要以上の勞力を浪費して美的な満足を求めることも、斯かる傳統的な權利、義務、行事等に對

する態度として當然起ることである。斯くて經濟生活の根本となる土地その他の權利は勿論その生産技術まで傳統的な背景を持ち、呪術宗教的な機能までする部分が多いと共に美的満足の対象ともなる。斯くの如く總べての要素が organically connected whole となつて行なはれてゐる。然し彼等は經驗的なものと、呪術的なものとを混同してゐると云ふのではない。未開人は未開人の立場から、經驗的なものと呪術的なものとの區別をしてゐる。

三 漁撈生活に於ける經驗と呪術

未開社會に於ける生活技術の研究中 technology of industry の方面は多數の記録が集められ、研究を進められてゐるが、その技術的操作が、如何にして實際の効果を收めるかと云ふことの問題は殆んど研究されなかつた、唯だ Goldenweiser が industry の研究に於て未開人が苦心して利用する様になつた弓、矢、槍、ワナ、網等によつて狩獵や漁撈を行ひ、或は色々の方法で農耕をする様になつた生活技術の發展を問題としたことは注意すべきである。特に彼が自然に適應して生活して行く生き方を二つに分け一つを實用的技能即ち industry となし、他を經驗による知識以外の技術に依る supernaturalism としたことは面白い。⁽⁹⁾ この點は今後の technology の研究に於て心得なければならん注意であると共に、經驗的なものと呪術的なものとの研究に暗示する所が多い。Goldenweiser は實用的技能と supernaturalism との關係と云ふ點に就ては詳細の説明をしてゐないが、生活技術を二つの方面より觀察せんとする態度は卓見である。

此を明かにするには先づ今迄と觀察の態度を變へて仕事をする動機、社會事情等より仕事をする操作とそれに

對する興味、興奮等の關係をも究明する必要がある。technology of industry 中最も大切なことは共同作業をする場合である。吾人の目的は technology of industry そのものを研究するのではなくて、それによつて作つたものを使つて生活する生活技術の究明にある。その例として漁業をとつて述べることにする。Firth は maori 族の組織的團體漁業の様式を五つの代表的な型に分けた。(1)組織的に行ふ漁業中最も單純なもの——岩穴の多い所へ行つて一人が網を持つてゐて他の一人が棒で追ひ出すのを捕へる。(2)數人の人が集り流の速い淺瀬にV字形に石を積み中央を開けて置き、棒や木の枝等を持つて上流から水面を打ちながら追つて來るのを待つて取る。(3)數人で深い岩穴へ潜つて行つて網を延べて來て、引きあげる。(4)大きな網を多數の人々で引くもの——村中の者が集り物知りの長老の指揮に従つて網の持場持場で働く。斯かる集團的行事には呪術宗教的行事が伴ふ。此種の漁撈に於ては先づ長老の呪術から仕事のスタートが切られる。(5)鮫漁——非常な大規模な出漁隊によつて行なはれる。此は彼等の重要な食物となると共にすばらしいスポーツである。これには五つ六つもの村が共同して百人以上もの人々が参加したこともある。集團的であることに伴ひ傳統的慣習と統制が嚴重に守られる。この仕事全體の統率者は酋長である。その統率の權能は漁業の技能によるのでなくて彼れが繼承してゐる社會的地位による。特に彼れが先祖から代々受け次いだ mana による。斯くて經濟的な仕事の指導者の役割も呪術宗教に裏付けられた社會的な特權と結び付いてゐることが屢々ある。⁽¹⁶⁾

漁をする技術には嚴重な傳統的な型があり、ちやんと定つた組織によつて行なはれる。單に場所と時間とが規定されるのみでなく、魚を殺す方法まで規定されてゐる通りに行なはねばならん。又或る操作中はタブーが課せ

られたり、conventionalな動作が要求されたりする。その中には仕事のもつれ合ひや混雜を避け、協同動作の調子を合せるための歌や掛け聲などから、呪術的な歌を持つ非常に複雑した技術まである。これ等の全體が集つて rhythmic な快調をなしてゐる。従つて斯かる仕事には一種のスポーツ的要素も混入してゐることは否定出来なす。然し Karl Bucher の様に勞働はスポーツから起つたのであるとのみ斷言は出来ない。勞働の中にはスポーツ的なもの、呪術的なもの、實用的なもの、美的なもの等色々の要素が複合體をなしてゐる。此處に於て呪術的なものと經驗的なものとを究明するには Firth が行つた様に先づ共同勞働の機能上の分類よりするが便利である。彼はそれを simple combination of labour と complex combination of labour との二に分けてゐる。前者は木遣り歌を歌つて人々が協力して山から木を引きおろす場合の様に、統率者を除けば他は凡て材木を同一方向に引く仕事に全員が協力する様な仕事即ち網を引くと云ふ様な單一な仕事に全部が力を合はせるもので、技術の分化が尠い。これに對して後者は田植や建築の如く色々の持場を各人が行つて統一的なものをつくるものである。此處では仕事を區分、配當し、各々分業して行なひながら全體としてこれを總括する。従つて仕事の統率者の力が非常に大きく認められ、宗教的呪術的力を多量に持つ様になる。首長、長老等の指導者の地位、能力、權威等に於ける經驗的なものと、呪術的なものとの觀察は興味深い問題であるが此處には略す。

生き方の問題として食物を獲得する技術を扱ふ以上は集團的勞働をする complex combination of labour の例として Trobriand 島の特色ある漁業に就て述べる。漁業は農耕の様に一年を通じての天候、季節との關係と云ふよりも、機會に左右されることが強く、危険が伴ふ。技術から云つても、太陽と水の力を貸りる農業と違

つて特殊技能を必要とする。漁業にも色々あつて危険が尠く淺瀬で確實に獲物を得る仕事或は魚に對して毒物を使つて漁をする場合などは呪術的要素はない。(他の地方では特に日本から南支那にかけては毒で魚を取ることゝ魚王請乞談と云はれる説話が附隨してゐて、呪術的要素がありそうに思ふが Malinowski は Trobriand 島では毒物による漁業は絶対に呪術と關係しないと云つてゐる。) 要するに仕事全體が機會に支配されることが少く、危険の恐れはなく、特殊技能を必要とすることが尠い農耕生活に於ては經濟的なものゝ呪術的なのが工合よく洗鍊した組織で結合し、仕事にリズムカルな統制を與へてゐるのに對して、以下に述べる機會と危険にさらされることの多い漁業生活に於ては呪術的なものの方が非常な勢力を振ふことになる。

第一は Trobriand 群島の Boyowa 島北岸の Labai 地方の kala fish (カメジ或はベニサシの類か) の漁である。この魚は産卵期になると、時をきめてやつて來る。それは平穩な季節(貿易風)の二三ヶ月で満月の夜が最も多い。漁季の満月に近くなると村人は海岸にキャンプして魚を待ち受ける。彼等によると此漁は全く呪術の力で行なはれるもので、獲物の多寡は多くのダブーを守り、定められた儀禮を行ふことが嚴重であるかどうか懸つてゐると考へてゐる。此處では神話と禁忌、呪術、儀禮と漁撈技術とが密接に關係してゐる。この神話によると此地方の神話中最も輝かしい存在である Judava と云ふ英雄は Labai で最初の k lala 漁をする時産れたのである。彼は kalala fish に對して先づ南方の d'Entrecasteaux 群島の方へ行き、後に満月の時に此島に歸つて來て村人の食物となる様に命じた。他方村人に對しては此魚をおびきよせる技術と呪術とを教へた。この呪術は昔から母系によつて Judava の子孫である Labai の酋長に傳へられ、今日まで受け繼がれて

る。更に *Judava* は村人に對して *Kalala* 漁に對する色々の禁忌を課した。その重なるものを擧げると *Laba* では此の期間ダンスも歌も、太鼓も禁じられ、村の中央に繁つてゐる木を切つてはならぬこと等である。これ等は *Kalala* 漁が近づくと非常に嚴重に守られる様になる。村人は此漁撈の間は必ず村内か海岸に居て旅行したり、留守したりすることを許されない。この漁の呪師は一層多くの禁忌を課されて嚴重な生活をする。

愈々漁期最初の満月の日が近づいて魚が来る頃になると呪師は自分の家や其周圍を綺麗に掃除し、先祖の名前を呼んで呪文をとる。是によつて魚が来る道を祓ふのであると考へてゐる。其翌朝早く村の男子は呪師に従つて海岸に行く。定つた聖地の二三ヤード先の道の中央に呪師が根のない *Ibu* の樹を植へ呪文をとる。此が終ると海岸は凡ての他村者の来るのをタブーとし呪術宗教的漁業期が始まる。村人は海岸にキャンプし總べての用意を備へて魚の来るのを待つ。この神聖となつた海岸の各所には傳説の附隨した神聖な場所があり、其處で行ふ呪術の効果が深く信ぜられてゐる。例へば誰も近づくとこのならぬ神聖な石があつて、呪師は *Kalala* 漁中そこで先祖の精靈に對して供物を捧げる。又人々が海岸で火を焚いたり食事の用意をする場所は魚に見えない様な特定の所に定められる等嚴重を極める。

(2) *Trobriand* 群島の *Boyowa* 島の *kabuola* 地方の鮫漁である。これは廣い海上で特にこの爲めに作つた小さいカーヌで行なはれる。一人の統率者が各員をカーヌに配當し、大きな木に鮫釣針とオトリの鳴子を付けたものを用意し陸から見えない所で海中に廻はして入れる。そうすると椰子の殻で出来た鳴子が海中で鳴る。此が水上に飛び上る魚の音に似てゐるので、魚はその音にさそはれてカーヌに近づいて来る、これを餌のついた

釣針で捕へる。鮫漁は技能を要する危険の多い仕事だけに、*Kalala fish* 漁より一層嚴重な呪術宗教的規定に従つて行なはれる。第一に此の漁のために使ふ特別のカーヌを造ること及びその呪術を行ふことから仕事のスタートを切り漁撈の *inaugurate rite* を行ふ。それから色々の實際の用意及び呪術、禁忌を行つて、出漁する。出掛ける時は盛んな儀式を行ひ、多くの呪術、禁忌を守つて出て行く。

これにも仕事と呪術に關係する神話がある。それはどうして鮫漁が此の地方で行なはれる様になつたかを語るものである。詳細は略すが喧嘩別れをして渡つて來た他處者の男が此の漁の技術を此の地方で行ひ、その技術及び呪術を妻に傳へたことから始まると云ふ。*Kaibaola* 地方では一般人に永久的な禁忌を課することは嚴ではないが、漁期間の禁忌は甚だ多く特に呪師には種々の面倒な禁忌が課せられる。例へば或種の魚や特に鮫の肉を食ふことを永久的に禁ぜられてゐる。

鮫漁の始まる前には新しいカーヌが作られ、古いものは修理したり、捨てたりされる。その年の漁のためのカーヌを持つてゐる人或は新たに造らんとする人々は先づ贈物を持つて呪師の家にカーヌの相談に行く。一定の日になると呪師は自分の家で儀式を行ひ、祖靈に供物を供へて、呪文をとなへる。これがすむと人々は船にする材木を村へ運び込み、一二週間の内にカーヌを造る。此の間全村に嚴重な禁忌が課せられる。歌舞を初め凡ての音楽は禁ぜられ、性生活が停止せられるのを初め他所者を村に入れない等種々の禁忌がある。總べてのカーヌの用意が出來ると呪師は或る草に呪文をとなへて夫れでカーヌをこする。更に又總べての道具には呪文をとなへる、愈々出漁する時は儀禮的な出立ち式を行ふ。呪師は嚴重な禁忌を守ると共に漁のための種々の呪術を行ふ。

鮫漁は前後二ヶ月程続くので、呪師は漁の間性生活を禁ぜられ、妻や家族を他へ移し、家の内外を綺麗に清掃して唯だ一人で色々の呪術を行ふ。例へば人々が出漁してゐる間は家の戸を全部開いて臺の上に座つてゐる。これは鮫が大きな口を開いて餌釣に捕へられる様にするためである。海岸に出て呪術的歌を歌ふのは鮫をおびきよせるためである⁽¹⁾等多數の方法で効果をあげる。

以上は主要食物の獲得方法の經驗的なものと呪術的なものとを全生活複合體中に於て機能的に觀察せんとしたのである。それは具體的資料を中心とする記述本位の研究により進んで呪術と科學と云ふ様な問題にまで新しい究明の道を見出さんとする試みである。宗教或は呪術を生活技術の一つとして具體的に究明することは生きるために最も必要な主要食物を得る農耕漁撈等の經濟生活のみに止まらない、此と並んで大切な治病の技術に於ける呪術的なものと經驗的なものも重要な課題の一つである。今日に於ても或人の書いた本を読むことのみで不治の難病がなほるなどと云はれてゐる。類似宗教と云はれるものには斯かる生き方を解くものが多く、それを眞に研究せんとすれば生活技術に於ける經驗的なものと呪術的なものを具體的に究明しなければならんと信ずる。

引用 文獻

- (1) Firth: Primitive Economics, p. 61—62.
- (2) Malinowski: Lunar and seasonal calendar in the Trobriand, J. R. A. I. Vol. LVII, 1927, p. 205—6.
- (3) Graebner: Das Waldbild der Primitiven
拙譯 原始人の世界觀 (民俗學 四卷一四九頁)
- (4) Malinowski: Coral Garden, p. 52—54.

生活技術に於ける經驗的なものと呪術的なもの

- (5) Seligman; Rest and work periods of the Sinaugolo (New guinea), man, 127, No. 27.
- (6) Parsons; The Ceremonial calendar at Jewa.
American Anthropologist, vol., 28, 1926, P. 211.
- (7) Malnowski; Coral Garden, p. 55—56.
- (8) Fortune; Soccer of Dohu.
- (9) Goldenweiser; Early Civilization, p. 133.
- (10) Firth; Primitive Economics, p. 218—219.
- (11) Malnowski; Fishing and magic, man, 1918, No. 53.

ヨーガスートラの理論的機構の意義

——理論と實踐との宗教的相關——

岸 本 英 夫

緒

印度六派哲學の一つ、ヨーガ派の基本經典とされるパタンジャリ (Patanjali) のヨーガスートラ (Yoga sutra. 心統一の書) は、元來、實踐的な修行を中核とした書である。併し、それを單なる修行の指南書たる書に留めず、哲學的な組織とする爲に、ヨーガスートラでは二つの形而上學的原理が立てられゐる。それは、ブルシヤ Puruṣa とブラクリテイ prakṛti とであつて、數論派 Saṃkhya vāda の理論と極めて關係の濃いものである。世界觀も人間觀も修行觀も、一切がその形而上學的な二元を基礎とした上に立つことになつてゐる。今此處では、その形而上學的內容を明かにすると同時に、ヨーガの修行と云ふ生々しい實踐的な事實が、如何なる關係を以てその理論と組合つてゐるかと云ふ點について觀察したいと思ふ。

問題を、銘々の心の中に動く宗教意識、即ち、個人的な宗教現象の範圍内に限つて考へる。ヨーガの修行の様に心の中の意識の集中や進展を中心とするものには、宗教教團・宗教運動等と云ふ様な宗教の社會的な半面の問

題は、直接には觸れて來ないからである。斯様な範圍に問題を限つた場合に、宗教が各個人の心の中に構成される條件として、三つの主要な要素が考へられる。それは、「理論」と「境地」と「方法」とである。

「理論」と云ふのは、各人の宗教意識の中の知的要素である。廣い意味での教理である。それは必ずしも宗教哲學と稱ぶに相應しい程、煩瑣な宗教的理論である必要はない。單純な原始宗教や民間信仰の中にも、簡單ながらそれ相當の理論がある筈である。勿論、程度の高い宗教になれば、多くの場合にそれが特殊な發達をして、獨立性を持つた存在の如き姿をも程する。ブルシャとブラクリティの二元觀は、ヨーガ體系に於ける「理論」の問題である。

次に「境地」とは、心が宗教的に開けて、宗教意識が深まつて來る状態である。普通に宗教經驗と云はれてゐるものである。純粹な理論は、それだけでは決して活きた宗教にはなり得ない。「理論」を骨髄としながら、それを肉づける「境地」が伴はなければならない。兩者相即して、兩面の楯の如く、一つの宗教意識を構成するのである。ヨーガ體系に於いて、三昧・靜慮・執持等としてあげられてゐるものは、この「境地」にあたるものである。

第三の「方法」と云ふのは、廣義の修行である。宗教的「境地」に達する爲にとられる實際的な手段である。禮拜・祈禱・讀經・念佛・唱題・冥想・坐禪等は、その代表的なものである。沈思默想して呼吸を調整し意識を集中するヨーガの修行は、その一つである。

これ等の三者、「理論」「境地」「方法」は、宗教の異つた断面であり、又同様に、互に密接不離の關係にある。

その何れもが、宗教と云ふ有機體全體を構成する上にとつて欠くべからざるものである。只然し、宗教の種類によつて、それ等の中、強調される要素を異にする。「理論」を重んずるものもあり、「境地」や「方法」を主とする型のものもある。それに従つて、宗教の型の相異があらはれて來るわけである。

一般の宗教、殊に神の超自然力に對する信仰を中心とする宗教にあつては、「理論」即ち教理に充分な位置を與へるのを常とする。神は人を救ひ得るものである、と云ふ智的な命題が、救ひの體驗に入る主導力となる。「理論」が單なる理論に止まらず、信仰に入る手段となり、一つの「方法」として活躍するのである。

これに反して、「理論」を「方法」として使用することを喜ばない型の宗教がある。宗教經驗の究竟相は、日常普通の智の外にあり、それを超絶した境地であることを強調する種類の宗教である。それは、深い全生命的な體驗に根差す究竟の「境地」と、單に概念的に把握される「理論」との混同を甚しく恐れる。それ故、寧ろそれに挑戦して、通常の意味の「理論」とは全く關係を持たない「方法」を打ち立てようと努力する。佛教中の禪定的方法や、キリスト教神祕主義中の冥想的方法に、それは著しくあらはれてゐる。

一つの宗教的組織としてのヨーガ體系は、どちらかと云へば、後者に屬すべき傾向を持つてゐる。それは、ヨーガの修行の元來の性質でもあり、それを全體系の樞軸とすることから導き出される當然の歸結でもある。ヨーガの修行の目的は、極度の精神統一の結果、純一になつた心に、新らしい深い「境地」が開けることにある。其處では、日常普通の意味での智の作用は却けられ、より深いものがそれに代るのである。それ故、「理論」的な要素は、「境地」や「方法」程重要性を持たないことになるのである。

これを、更に進んで考へるならば、ヨーガ體系の中にあらはれる形而上學的「理論」と、ヨーガ修行の「方法」との間には、必ずしも必然的な關係は存在しないと云ふことが云はれ得ることもなる。パタンジャリのヨーガ・ストーラに於いては、云はゞ偶然に、(歴史的事情を暫く措いて考へるならば)、數論的色彩の濃い、二元的「理論」を背景として、それが組織せられたのである。その體系の中では、確かに兩者は密接に結び付いてゐる。併し、ヨーガの修行方法それ自身は、又、他の「理論」を背景として組織され實現されても、少しも差し支へないものである。更に、今までヨーガの修行と結びついた種々な形而上學的理論のすべてが、時代の變遷とともに通用しなくなつても、ヨーガの修行自身はそれに拘らず生命を保ち得ると云ふことも考へられる。

斯く、純粹な「方法」としてのヨーガの行法は、「理論」を離れて存在し得るものである。その「方法」によつて導き出され、到達される「境地」も、同様にどれだけか「理論」を超越して考へられ得るものである。かくの如くヨーガの修行を中心とする體系に於いては、「理論」と「方法」「境地」との間には必然的な關係のないことは、ヨーガ體系中、理論の問題を取り扱ふ場合に、第一に心得ておかねばならぬ點である。

併し、理論を超越し得ると云ふことは、理論を伴はないと云ふことではない。それは必然的には理論と結び付かないけれども、又、本來極めて結びつき易いものであることは事實である。そして、一度結び付いた以上、その間に、「理論」と「方法」「境地」との間に、自ら有機的關係を生じて來る。現にパタンジャリのヨーガ體系に於いて、二元觀の理論がそれと結びついてゐる。併その場合、一般に漠然と「理論」と見做されてゐるものの内容を仔細に觀察して見る必要はある。その中には、いろいろ傾向を異にしたものが雜つてゐる。そして、多少づ

ゝ存在理由を異にしてゐるのである。

それは三つに概括して考へることが出来る。

その一つとしては、「理論」の假装をしたものの中に、實は深まりゆく「境地」の心理的叙述に外ならないものがある。深い宗教的な境地は、叙述することが六ヶ敷い。我々の日常の言葉は、それを充分に言ひ表はすだけの豊富な語彙を持つてゐない。その爲に、しばしばそれは理論に事寄せて表現されるのである。併し、透徹した洞察力を以て觀察するならば、「理論」の陰に隠された心理的な眞當の意味が姿をあらはして來るのである。ヨーガ體系に於いて、形而上學的な存在の如く扱はれてゐる *saṅkīra* (行又は僭力)に、意識下の心の活動と云ふ心理的な意味の籠められてゐる如き、その一例である。斯うした内容のものは、例へ「理論」の形をとつてゐても實は心理的記述なのであるから、「理論」の中心をなす形而上學とは縁の遠いものである。

次には、「理論」とされるものの中には、深い宗教的な境地に到達して後、その境地から此の世を展望した場合の考へ方・見方の叙述が含まれてゐる。即ち、高い境地そのものを直接に明示して、其處へ後進を導き上げることは困難である。それ故、その境地自身を説明するかはりに、此處まで上つて來ればかう云ふ様に考へられる、と主観的な見地の叙述をして、それによつて、後進の修行の進歩その助け様とするのである。禪の提唱の如き、しばしばかうした意味の内容を持つ。これは、「理論」であるには相異ないが、併し、形而上學的「理論」とは明かに區別されなければならないものである。

第三は、純粹な形而上學的な「理論」である。神の存在・絶對者の實在、或は、靈魂の不滅・論廻の必然等、

一切の説明解釋を超越し、而も、一切の説明解釋の基本となる本體論的な理論である。それを受け入れるかどうかは、銘々の勝手である。併し、それを受け入れることなしには、その宗教的體系の中に入ることは出来ないものである。それは、「方法」や「境地」と全く無關係ではないが、それ等と切り離しても、一應は獨立し得る素質を備へてゐる。

これ等三つの「理論」の内容を、先に述べたヨーガ體系の本來の傾向と思ひ合はして見る。ヨーガの行法に重點を置くヨーガ體系が、その行法の本來の性質に従つて、「理論」を超越する傾向のあることを述べた。その場合の超越される「理論」と云ふのは、この三つの中、主として第三の形而上學的な理論を指すものである。他の心理的境地の記述や主觀的見解の敘述は、ヨーガ體系の場合にも當然伴はれてあらはれて不思議のないものである。處が、プルシャとプライクリアイの二元觀と云ふのは、恰度、その形而上學的理論にあたるものである。そこで、次の二つの事實が考へられる。

第一には、一般的に考へれば、ヨーガの修行は、決してこの二元觀によつてのみ組成されるべきものとは限つて居ないことである。併し、第二には、パタンチャリのヨーガ體系は此の二元觀を骨子として組織されてゐる。

この體系の範圍内ではヨーガの行法及びそれによつて導き出される「境地」は、この「理論」と有機的關係をもつ事である。即ち、このヨーガ體系に従つてヨーガの修行を行ふものは常に方法のみでなく、この形而上學的な理論をも受入れてゐるものと見なければならぬ。修行者の立場から云へば、その二元觀の示す如く、修行の進展によるプルシャの獨存と現象界のブラクリテイへの歸滅との實現に向ふことを、修行の理想目標として精進努力し

てゐるのである。

併し、更にこれを異つた角度から見れば、形而上學的理論を實踐によつて實現すると云ふ事は、逆に、斯様な理論が、かく實踐的に獲得された體驗や境地を象徴することである、と考へることが出来る。それは言葉を換へて云へば、此處に於ける形而上學的の「理論」は、單なる理論ではなくて、「方法」と「境地」とによつて裏付けられてゐると云ふことである。其處に我々の問題がある。ヨীগ體系に於いて「理論」の問題を取り扱ふ場合には、單に概念的な理論の筋道を辿ることに満足せず、其處まで突き進んで考へて見なければならぬ。

さてこれから進んで二元觀の内容の觀察にはいる順序であらうが、その前に、もう一つの前程として輪廻の思想のあることを見逃してはならぬ。

二

ヨীগ體系の中には、その二元觀とともに幾つかの形而上學的前程が含まれてゐる。それ等は根本的に重要なものであつて、それ等を閑却しては全體の思想的組織を充分に理解することは出来ないものである。併し、それに拘らず、原典はそれ等を組織的に説明しようとしてゐない場合もある。それは一つには、元來、ヨীগ體系が理論的構成の完璧を志したものでないことにもよる。併し、又一つには、傳統の勢ひによつて、それが既定・既知の搖ぎなき事實として取り扱はれてゐたからである。

その最も重要なものは、輪廻轉生の思想である。人間をはじめ一切の生物の此の地上に於ける生命は、一度には限られてゐない。色々に形を變へて繰返し／＼生れ更はつて来る。それは、それ等の生物が此の地上に於いて

生を享けてゐる間の、行爲や意欲の殘痕が原動力となつて、次の生にまで持ち越すからである。

ウニシパヤッドに於いて、既に充分に發達した此の思想は、ヨーガーストラの編纂された時代とその周圍に於いては、動かすべからざる事實として考へられてゐたに相違ない。恰度、中世のヨーロッパで、神の存在は疑ふことの出来ない事實として、如何なる思想體系にも無條件で受け入れられてゐた様に、それはヨーガーストラに無條件で取り入れられたものであらう。

輪廻轉生の思想は、印度思想の一般的浸潤の結果、東洋に於いては極めて普通のものになつてゐるけれども、併し、それは實は、特異な考へ方である。されば、ヨーガ體系一つだけを取り出して、西洋の同様な神祕主義的宗教思想と較べて見ると、はつきりした相異點として對照的に浮び上つて来る。そして、それが、ヨーガ體系を印度的に着色するに與つて力あるのである。

假りに、ヨーガ體系から輪廻思想を抜き去つて見る。そうすると、その二元觀をはじめ、ヨーガ體系の機構全體はその儘では存続し得ない。この體系の元來の建前は、幾回もの生命の繰り返へしの間に、次第にヨーガの修行を進めてプルシャの獨存に向ふと云ふことになつてゐる。生命の繰り返しと云ふゆとりのある考へ方のお陰で此の世を苦と斷じ、究竟の理想として此の現象界から消滅離脱を主張する大膽な否定主義の上に立ちながら、人間の生命慾との間に當然起る可き葛藤に、大して患はされることもなく濟んでゐるのである。結局は此の世から脱するとしても、此の現在の生命の終りに來る死の後には、未だ次の生が待つてゐると考へることは、此の世に於ける存在に執着しようとする慾求に、差し當りの満足を與へる。即ち、其の間の、理論的な筋道と心理的な動

きとの間の微妙な綾で、巧に實際的な融和が出来て來てゐるのである。併し、一期の生命だけで終末をつけて仕舞はなければならぬことになる、斯様なゆとりはなくなつて來る。ヨーガ體系が全く等閑に附して仕舞つてゐる死に關する問題が、もつと切實に考へられて來なければならぬ。死による修行の未完成をどう解釋するかブルシャの獨存の境地に達して生ずる消滅と、死の結果として來る消滅との相異に對して、理論的に如何なる解決を與へるか。斯様な點から漸次に全體の機構に動搖が生じて來ることは免れない。

斯うした、困難を豫想される問題が、輪廻轉生の思想によつて、滑らかに解決されてゐるわけである。さればこの輪廻の思想は、ヨーガが從來の機構上大切な構成要素であることを忘れてはならない。

さて、ヨーガスートラにあつては、次に掲げる様な原典の諸節によつて、輪廻の思想の取り入れられてゐたことが、具體的に窺はれる。

「煩惱 (kleśa) を根源とする業の宿習 (ka māyaya) は、現在 (dīṣṭa) 及び未來 (adīṣṭa) の生 (jānman) によつて知られる。根源が存在してゐる時に、その果報 (vipāka) は、生 (jāti) と壽命 (āyus) と經驗 (bhoga) とである。此等は、善行 (puṇya) と惡行 (apuṇya) とを原因として生じた結果 (phala) で、喜悅 (hlāda) と苦惱 (paritāpa) とである。」(第二章第二一—四節)

「自性 (prakṛti) に滿ち溢れた結果、次の生 (jāti) の開展 (pariṇāma) が生ずる」(第四章第二節)
「たとへ、生 (jāti)、處 (deśa)、時 (kāla) によつて隔てられたものでも、記憶 (smṛti) と潛力 (sāp- skāra) とが相應するから、中斷せずに繼續する」(第四章第九節)

此の如き輪廻の考へ方が、此の地上の生は苦であるとする立場と結び付いた場合に、必然、その果しなき苦しみに對する解決策として解脱思想を導き出すことになる。苦の生命の限りなき繰り返しから脱する爲には、この地上の生と縁を斷つことが、残されたる唯一の方法であるからである。現實の世界を否定する否定主義の理論的根據は此處にある。

ヨーガ體系も此の世を苦と觀する立場をとつてゐることは、次の一節によつて知られる。

「變化 (pariṇāma) と苦惱 (tāpa) と潜力 (saṃskāra) との苦 (duḥkha) により、又、素因 (guṇa) の作用の相克 (virōdha) の故に、達識者 (vivekin) にとつては、一切は苦のみ。」第二章第一五節

かくて、此の苦の世界から離脱することを理想とするとして、如何にしたらそれを實現することが出来るか。例へ善い行ひをしても、それが普通の意味の善行である限り、次の生への發現力を増すに過ぎない。善行が次の生でよい果報を齎らしたとしても、それは畢竟絶對苦の世界に於ける相對的な喜樂に過ぎない。次の生への宿習 (āśaya) や潜力 (saṃskāra) を残さない方法は何であるか。

それが、ヨーガ體系によれば、ヨーるの修行である。ヨーガの修行によつて深い境地に入つた時に、はじめて宿習 (āśaya) を残す處のない生の状態を得るのである。

「靜慮 (dhyāna) より生ずるものは、宿習 (āśaya) を残さなす」(第四章第六節)

靜慮 (dhyāna) と云ふのは、ヨーガの修行の深く進んだ境地である。此處に至つて、輪廻・苦・解脱と云ふ一聯の理論と、ヨーガの修行との結合が行はれるのである。それ迄は概念的な理論の運びであつた處のものへ、

實踐的な解決法としてそれが與へられるのである。併し又、見方を變へて考へるならば、その一聯の理論によつて、ヨーガの修行の意義が理論的に基礎づけられてゐるとも見られるわけである。

併し、纏つて思ふに、何故に靜慮 (dhyāna) に至るならば、次の生への宿習 (āśaya) を残すことなく、輪廻轉生の循環から脱することが出来るのであるか。修行によつて達せられた境地と、この形而上學的理論とは如何にして結び付き得るものであるか。

その間には、實は、何等必然的なものを認めることは出来ない。輪廻・苦・解脱と云ふ考へ方の獨斷的素質と同様に、靜慮によつてそれから脱し得ると云ふのも、獨斷的に想定された關係に過ぎない。只、この想定を生ずる爲め心理的根據となつたかと思はれる事實を見ることは出来る。即ち、ヨーガの修行が進んで、執持 (dhāraṇā) 靜慮 (dhyāna) 三昧 (samādhi) と云はれる様な境地に至れば心は、寂靜に歸し外界の影響を受けることは少なく、普通の生活との縁は遠くなる。又、純一明澄になり切つた心には平生は全く體驗出来ない様な深い特殊な境地が開けて来る。かうした心的状態を象徴的に理論に翻譯するならば、それ等によつて此の世と縁を斷ら得ると云ふ解釋の生れることも、全く不自然ではないのである。

かくパタンジャリのヨーガ體系の範圍内では、ヨーガの修行は、理論の表面では否定主義に結びついてゐる。併し、既に繰返へし述べた如く、ヨーガの修行の結果が常に否定主義に終るものとは限られてゐない。それは、先に記した如く、この「方法」と「境地」とは、この「理論」と絶対不離の關係にあるのではないからである。この修行と、これによつて達せられる境地とを經て、それを通して、もう一度深い意味で此の世の生を肯定する

と云ふことも出来る筈である。されば、大乘佛教に於ける真空より妙有への展開を経た様な理論をもつて、ヨーガ修行を基礎づけ得てゐない處に、ヨーガ體系の弱點と、又その特徴とがあるのである。

ブルシャとプラクリティの二元觀は、斯様な輪廻・苦・解脱を一聯とする理論と、少しも矛盾しない。矛盾しないのみならず、それから生ずる否定主義との調和と云ふ點で、この二元觀の機構は誠に妙を得たものである。一般に流出的な世界觀を捧じ、修行による解脱をそれと並んで説くもの、即ち否定的神祕主義思想は、常に現實の世界の説明に苦しんだ。プロティニスも僞ディオニシウスも、存在する一切は絶対者或は神から流出したものとした結果、それに對立する物質的存在は無であるとしなければならなかつた。而も、その無を無として無視すること能はず、常に、存在すべからざる無の存在と云ふ問題に惱まされざるを得なかつた。然るに、ヨーガ體系は、これから説明する如く、その特異なる二元觀によつて、人間の修行の上では否定的な解脱觀を成立せしめつゝ、而も、客觀的には現實の世界の存在を肯定し得ると云ふ、誠に都合のよい立場をとることが出来たのである。

三

ヨーガ體系の理論的機構は、斯様に、輪廻・苦・解脱の否定主義を背景としながら、ブルシャとプラクリティを舞臺の上に活躍させる二元觀である。

此の二つの原理に對する通常の解釋は、ブルシャを精神的原理とし、プラクリティを物質的原理とすることになつてゐる。即ち、普通の意味での物心二元觀とするのである。精神及び物質と云ふ言葉の定義の仕方では、さ

ういふ見方も確かに成り立ち得る。併し、ヨーガの修行による深い境地の展開と云ふ實踐的な角度に重きを置き、此處に於ては理論が單なる理論でないことに注目し、兩元が如何なるものを象徴してゐるかと云ふ見地に立つて、そこから觀察すると、これ等の原理の意義・内容に多少異つた趣きが窺はれて來る。プルシャとプラクリティとの性質・内容を明かにしながら、その點の問題を觀察して見度いと思ふ。

説明の順序として、先づ、プラクリティの觀察からはじめぬ。

プラクリティは、ある場合にはブラダーナ⁽²⁾ (pradhāna, 勝因) ともよばれる。現象界の未だ發せざる状態である。それは本來、構成的には三種類の素因 (guna, 徳) からなつてゐる。それ等の活動した状態が、この現象界となる。併し、プラクリティに於ては、恰度三原色の平等な配合が無色を生ずる如く、それ等の三者は互に牽制し合つて平衡し、静止の状態にある。素因 (guna) が活動しないから、現象界は展開して來ないのである。

これ等の素因 (guna) については、ヨーガストラの原典中には、詳しい説明にあらはれてゐない。それ故、ヴィヤーサ (vyāsa) の註釋及び數論を参照して之を見れば、その三者は、サットバ (sattva) とラジヤス (rajas) とタマス (tamas) とである⁽³⁾。此等は、その順序に従つて、昭 (prakāśa)・動 (kriyā)・靜 (sthiti)・又、喜 (priti)・憂 (apriti)・闇 (viśada) 等の性質を備へてゐる。そして、例へば、サットバは大體に於いて心的なものを意味し、タマスは物的なものを意味すると云ふ様に、斷片的にそれ等の意味を推察することは出来るが、総合的にその一つ／＼の意味を定めることは容易でない⁽⁴⁾。此の三者は決して單獨では存在せず、如何なる現象も三者の結合よりなり、その相互的な勢力の消長により、現象界の種々相があらはれるのである。三素因

(*guna*) と現象との關係は、恰度、三原色とその配合によつて生ずる多様な色彩との關係の如きものである。

さて、未だ現象の發せざる状態にあるプラクリテイにプルシャが結合すると、三素因 (*guna*) の平衡状態が破れて、活動がはじまる。プルシャは、元來、觀照する作用を除いては常恒・不變・無活動の存在である。プラクリテイと結合したと云つても、只靜かに觀照してゐるのみで、決して積極的に働きかけないのであるが、それに拘らず、プルシャが結合したと云ふだけによつて、素因 (*guna*) の活動がはじまる。かくて、此の現象界が展開して來るのである。

この展開が、開展 (*pariṇāma*) と云はれてゐる處のもので、それは一種の流出説 (*Emanation theory*) に外ならない。數論に於ては、この開展 (*pariṇāma*) は、極めてはつきりした組織になつてゐる。プラクリテイから順次に、覺 (*buddhi*)・我慢 (*ahamkāra*)・十一根 (*indriya*)・五唯 (*tanmātra*)・五大 (*maha*) があらはれるのである。これにプルシャとプラクリテイを加へると、所謂廿五諦になるわけである。

ヨーガ體系は、この數論の組織を大體豫想してゐる様に思はれるが、原典中これに關して直接に説いてゐるのは次の二節だけである。

「被觀照者 (*drśya*) は、^レ 照 (*prakāśa*) 動 (*kriyā*) 靜 (*sthiti*) の三性質 (*śila*) を有^ク、物質 (*bhūta*) と身體機關 (*indriya*) とを體^ル、^ク (*ānaka*)、^レ 經驗 (*bhoga*) と解脱 (*apavarga*) とを目的 (*artha*) とするものである」(第二章第一八節)

「素因 (*guna*) の種類 (*parvan*) 七、差別 (*vīśeṣa*) と、無差別 (*avīśeṣa*)、^ク 相身 (*lingamātra*)、^ク

無相身 (alinga) とである」(第二章第一九節)

此等の原典の言葉の中、被觀照者 (dṛṣya) と云いのは、ブラクリテイから展開して來たもの、即ち、現象界を指すのである。^(ca)そして被觀照者 (dṛṣya) 即ち現象界は、素因 (guna) の活動状態に外ならないからその三素因 (guṇa) の性質、昭 (Prakāśa)・動 (kriyā)・靜 (śhīti) 等は、直ちに被觀照者 (dṛṣya) の性質となるのである。

次の、差別 (viśeṣa)・無作別 (aviśeṣa)・相身 (lingamātra)・無相身 (alinga) の四つは、ヴィヤーサの註釋を參考とすれば、次の如くである。

差別 (viśeṣa) は、空 (ākāśa)・風 (vāyu)・火 (agni)・水 (udaka)・地 (bhūmi) 等の物質世界構成の五要素 (bhūta) と、耳 (śrotra)・身 (tvak)・眼 (cakṣu)・舌 (jihvā)・鼻 (ghrāṇa) 等の感覺機關即ち五知根 (buddhindriya) と、口舌 (vak)・手 (pāni)・足 (pāda)・肛門 (pāyu)・生殖器 (upastha) 等の生理機關即ち五作根 (karmendriya) と、等覺機關としての心根 (manas) とである。數論の廿五諦中、五大十根にあたるものである。可見の相を呈した現象の一切、即ち、物器世界と身體機關とを併せた客觀界を指すものである。無差別 (aviśeṣa) は、聲 (śabda)・觸 (sparśa)・色 (rūpa)・味 (rasa)・香 (gandha) 等の感覺内容、即ち數論の五唯 (tamātra) 及び、自己識とも云ふべき我慢 (ahaṅkāra) である。主として不可見の主觀的心理作用を差すものである。更に、相身 (lingamātra) と云ふのは覺 (Buddhi) のことであり、無相身 (alinga) と云ふのはブラクリテイである。

此處で注意しておかなければならない點は、斯くの如く、プラクリティから流出して來た被觀照者 (*dr̥ṣṭa*)、即ち現象界の内容には、單に物質的現象のみならず、心理的現象もともに包含されると云ふ事實である。併し、實は、原典が餘りに簡單である爲に、何處迄が原典の意のある處であり、何處からがヴィヤーサの敷衍であるか、その限界は甚だ明白でない恨みがある。

これに反して、ヨーガ體系の本來の建前として原典に窺はれる處は、斯様な細かい分類に従ふよりも、寧ろ、もつと包括的な傾向を示してゐる。即ち、被觀照者 (*dr̥ṣṭya*) なる現象界を、心と物との二つに大別してゐる様に思はれる。

物心兩者の中、心をあらはす言葉として主として用ゐられてゐるのは *citta* である。この心 (*citta*) と云ふ言葉は、恰度今日常識的に用ゐる意味での心に相當する。原典を通じてその言葉のあらはれて來ること廿回に及び、ヨーガストラの大半は心 (*citta*) の問題の爲に費されてゐると言つても過言ではない程である。知的作用としての心作用 (*cittavṛtti*) 本能的情意的作用としての煩惱 (*kleśa*)、意識下の心の作用を含む潜力 (*samskāra*) 等、皆、この心 (*citta*) に關聯した問題である。ヨーガの修行の結果あらはれて來る執持 (*aharāṇa*)、靜慮 (*dhyāna*)、三昧 (*saunādhī*) 等の境地にしても、かく進展する主體は心 (*citta*) である。猶原典中には、心を意味する言葉として、心 (*citta*) 以外に、覺 (*buddhi*)、意 (*manas*) 等が三回づゝあらはれてゐるが、重要な役割は勤めてゐるなり。數論では重要な我慢 (*ahankāra*) と云ふ言葉は、一度も出て來てゐない。心に對する物の世界を指す爲に用ゐられてゐる言葉には、事物 (*vastu*)、境 (*viśaya*)、對象 (*artha*) 等が

ある。事物 (vastu) は單に物と云ふ意味であり、境 (visaya) は經驗の行はれる範圍内を指し、對象 (artha) は直接に意識の目的となつたものである等、夫々多少用ゐられる場合は異なる。併し、全體的に見た場合に、それ等は、今日常識的に物と心とを考へた場合の、物の世界をあらはすものと考へてよいものである。

斯様な、心と物との、即ち、心 (citta) と容觀世界との對立は、原典の中にはつきりと畫き出されてゐる處である。

「事物 (vastu) は(ねに同) (sanya) であるのに、心 (citta) は様々であるから、此等兩者の層 (pantha) は異なる」(第四章第一五節)

「事物 (vastu) は一(の)心 (ekacitta) に依存 (tantra) しなす。それ (事物) が正しく認識されな(と) (apramāṇakā) がある。その時は、何うなのか」(第四章第一六節)

「心 (citta) に對するそれ (事物) の働きかけ (uparāga) を條件として、事物 (vastu) は知られたり (jāta) 、知られなかつたり (ajāta) する」(第四章第一七節)

かく、プラクリティから展開して來るこの現象界即ち被觀照者 (dīśya) についで、數論の影響を滲酌して見た場合も、ヨーガ體系特異の立場に於いて見た場合も、それが、單に物質現象のみならず、心理現象を含めてゐる。殊に後者の場合、ヨーガ體系自身の特異な傾向としては、それが如何に開展 (pariāna) して來たかと云ふ點には重きを置かず、専ら被觀照者 (dīśya) 内の物心の對立の問題を強調してゐることは、最も注目し得る點である。

即ち、これは、全體的に見れば、物心二元の現象界が、プラクリティの基礎の上に展開してゐるわけである。此處に至つて、プルシャ・プラクリティとの二元を、通常の意味での物心二元觀とする事に對する疑問が、正當に理由づけられて来る。被觀照者 (*dr̥ṣya*) の展開には、プルシャの觸媒的な結合はあるが、その場合プルシャは何もしないと斷つてあるからそれを暫く措くならば、實質的には、プルシャに關係のない三素因 (*gun-* ②) の活動である。即ち、プラクリティ一元によつて、此の現象界の一切は、物心兩現象を含めて説明されて仕舞つてゐる。物心二元は、プルシャとプラクリティに割り當てられるのではなくて、プラクリティの専有に歸して仕舞つてゐるのである。

併し、さうなるとプルシャは何の爲に存するのかと云ふ疑問が、當然の結果として起つて来る。このまゝではプルシャが此の二元觀中に占める位置は極めて心細い。併し、プルシャも二元的組織の中の一半を占める以上何等かの實際的意義はもつてゐる筈である。それは何であるか。

殊に、斯の如き、被照者 (*dr̥ṣya*) の重要性に拘らず、原典は、

「被觀照者 (*dr̥ṣya*) の本質 (*ātman*) は、それ (プルシャ) の爲 (*artha*) にのみ」 (第二章第二節)

と云つてゐる。現象界の一切は、唯、プルシャの爲にのみ存してゐると云ふのである。外見上、重要なプラクリティよりも却つて、寧ろ、プルシャが主である。されば、ヨーガの修行による實踐的な境地の進展と云ふ事を心に置きながら、舞臺を一轉して、プルシャの觀察に移る必要がある。(續)

(1) 宗教研究、第十三卷第二號、拙稿「修行の素材としての心」三〇頁以下参照。
(2) 原典、第三章第四八節参照。

(3) サットバ以外のラジヤス及びタマスと云ふ言葉は、ヨーガーストトラには一度もあらはれない。
(4) 木村泰賢博士は、一つの試みとして、それを精神・力・物質と見ようとして居られる。「印度六派哲學」六五一頁—六七七頁参照。

(5) ヨーガ體系に於ては、pariṅamaと云ふ言葉を、此の如き「開展」と云ふ意味よりも、既に「開展」したものの持續變化と云ふ意味により多く用ゐてゐる。これは注意を要する點である。

(6) プラクリテイは、未だ發せざる無の状態であつて、一度展開をはじめたら、も早やプラクリテイではない。その後をプラクリテイと區別して被觀照者(dīśya)とよぶのである。被觀照者(dīśya)と云ふ言葉の意味は、プルンヤを豫想してゐる。プルンヤは、プラクリテイと結合して後は、常にその展開を純粹意識(pratyaya)に於いて觀照(dīk)する觀照者(draṣṭr)である。その觀照者(draṣṭr)から見られるものと云ふ意味で、被觀照者(dīśya)と云ふのである。

八識義別論

河合英男

一

佛教では、夙く原始佛教以來一切諸法を總稱するの
に五蘊を立て、次いでそれを不足として内外相對の十
二處を擧げ、かくて遂に根境識相對の十八界を算へる
に至つてゐるが、それが即ち所謂蘊處界三科の分類で
以て一切諸法をその中に包括せんとするものたるはい
ふまでもない。この中識についていへば、當時には眼
識乃至意識の六識のみがあつたわけで、小乗説として
は大體それのみでも間に合ふし、その後大乘説となつ
ても瑜伽唯識の系統以外に於ては、すべてそのみで
説くのが常である。然るに獨り瑜伽唯識の系統となつ
たものみに於ては、それ以外に阿頼耶識を立ててまた
染汚意をも別開して、前の六識とあはせてすべてで八
識となるものを用ひるのが普通である。これ等に就い

て説くのが即ち古來唯識説の不共の法門とせられる所
謂心意識説で、これ等に基づいて一切諸法の相を説明
せんとして構成せられたのが即ち有名な阿頼耶識緣起
説である。而してこれ等の諸識を差別する所以は、こ
れ護法の成唯識論卷七に、八識自性不可言定一。行相
所依緣相應異故。又一滅時餘不滅故。能所熏等相異故
と述べる如くで、少くとも後世認められた如き瑜伽唯
識の系統に於ては此の如く見なければならぬこと、
一般に知られる如くである。

然し注意すべきは、かく八識の差別を説くのが偏へ
に一切諸法の相を説明する場合にのみ限られるといふ
事實で、成唯識論にも前説に續いて、如前所說識差別
相依理世俗非眞勝義。眞勝義中心言絕故。如伽他説。
心意識八種。俗故相有別。眞故相無別。相所相無故と

明白に説くのである。これによるも、八識の差別を説くのが理世俗の立場であることが明らかで、眞勝義の立場に立てば、それ等の差別を見ずして無相不可説であるといふべきである。こゝに理世俗とは詳しくいへば道理世俗諦のことで、後代いはれる説明によれば蘊處界の三科等を指すのであり、所謂世間勝義諦たる半面を具へてはゐるが、蘊處界の三科を立てゝそれを見てゐる限り、確かに世俗諦に攝せられるといへるものである。これに對して、眞勝義とは正しくは勝義勝義諦のことで、これこそ眞實の意味での勝義諦である。

即ちこれは今いつた道理世俗諦の半面たる世間勝義諦と異なるは勿論、その他證得世俗諦の半面たる道理勝義諦とも勝義世俗諦の半面たる證得勝義諦とも異なり全く無相非安立の眞如實性を意味してゐるのである。かくて理世俗の立場からいへば、八識は飽くまで差別せられるのであるが、一旦眞勝義に歸すれば、直ちに離言の一眞法界に悟入して言亡慮絶となつていはれる。従つてかゝる境地に於ては、所謂事を絶するは勿論依

言の理をも超えるわけで、こゝに八識の差別などが立てられないのは當然であらう。實に護法自身は學説の歸結として此の如き眞勝義を確かに認めたのであるがしばらくそれを離れて相宗説をなし以て未化の衆生を引入し化導せんとしてことさら理世俗の立場に立つたのであること、その自らいふ所から推せられる。而も終始この立場にあつてそれからのみ一貫して論じてゐる爲に、説全體が頗る異色ある理世俗の説となり、事の差別に隨つて蘊處界の三科の諸法を有と許し色心假實別處に攝めるといふ所謂性相別論體となつたのであつて、この點に却つて護法の説のすぐれた特色があるとは、既に信すべき學者によつて誤なく指摘せられてゐる通りである。従つてこの點からすれば、八識の差別を立てる説が俗諦上の方便施設であるとは、一點疑ふべき餘地がなく、前述の護法の説によつても充分裏書せられるのである。

此の如く見れば、八識の差別を見るのは必ず理世俗の立場からで、眞勝義からはその差別を見ないのを以

て本義とするといはなければならぬ。これ獨り護法の説からのみはれることではなくて、廣く瑜伽唯識の系統一般としても常に認められる。先づこの系統が獨立するに至る抑々の基をなしたといはれる彼の解深密經で見ても、心意識相品の中に諸識の差別を説きながらたゞかゝる説に通じたのみでは心意識の一切の秘密に於て善巧であるといはれないとし、それは單に心意識の秘密に於て一應善巧たるに過ぎず、却つてそれ等の差別を見ず用を見ず體を見ないのが勝義善巧でこゝに初めて心意識の一切の秘密に於て善巧であるといはれるとしてゐるのである。これ明らかに舉體一法界を取らんとする意で、先づ一切を擧げて阿頼耶識に歸せしめ次いで阿頼耶識をも遣るを究竟とする、唯識説本來の趣意とも合ふ。これは唯識説が大乗説たる限り當然で、解深密經でも最後には必ず眞勝義に歸して無相非安立を證することを説き、決して有相にのみ止まつてゐるのではない。彼の眞諦譯の攝大乘論を正依とする攝論宗で、やはり最後には無相非安立に歸すべ

きを説くのもこれが爲で、最もよく所謂從始向終の趣意が示される。若しかゝる趣意に隨ふとすれば、八識の差別を立てる理世俗の立場にそのまゝ止まらないのが當然で、遂に八識の差別を見ずこれを一體と見るに至るべきは、瑜伽論記卷十七に、以勝義諦故八識一體。如浪不離水。亦俗諦故八識各別。浪用殊故。如攝論師義とある通りである。この説は前述の護法の最後の説と同趣意であるともいふべく、すべて究竟の眞勝義の説としては當に此の如くなるべきである。その意味では近來信すべき學者によつて、「八識體一は勝義諦に立てる説であり八識體別は世俗諦に依る説である。」と説かれてゐるのも、その趣意は全く前述の攝論師の義と同じで從つて護法の説の最後點たる眞勝義の趣意とも異ならないといひ得るのである。

此の如く、八識を各別とする説が理世俗の立場のもので、これに對していへば、八識の差別を見ない無相非安立の説こそ眞勝義を表はすものであるとは、唯識説の全體を通じていへることで決して誤のない通説で

ある。たゞ護法の説のみに於ては、常に相宗説を中心としてその方面で終始してゐる爲に、一見右の如くには認め難い點もあるが、それはたゞ護法の説の特色を示すに止まり、その學説の最後點が眞勝義の方にあるとは、前述した如くで疑ふべくもないのである。たゞ吾人としては、正しい文脈を追つた確かな科判に隨ふことが肝要で、殆ど文脈を顧慮せず無批判的に取意引用するとき、往々原意を謬らしめることがあるのみでなくて、甚しい場合には全く原意と背反して自他の紛亂を惹起せしめることのあるのは、學徒の戒心事として一般に注意しなければならないことを知るべきであらう。

二

八識各別の説はかくて明らかに俗諦上のものとせられるが、若しかゝる理世俗の立場を取つてそののみを守るならば、そこに八識の差別が一應體別であるとせられるのはいふまでもなく護法の説が恰も此の如きものである。然し一旦眞勝義に歸すれば、八識の差別は

決して體別たることが許されず、却つてそれ等は一體たるものでその差別は全く一本識の義別であるに過ぎないとせられよう。これが即ち前にいつた攝論師の義があり、また近來の學者の説でもあつて、此の如く八識の差別を義別であると見てゐる所に、實にその説の眞諦上のものたることを示す所があるともいへる。その點でそれ等の説は何れも所謂一意識計たるもので一本識の轉變によつてその他の諸識があり、その他の諸識の轉することがそのまゝ一本識の轉することであるといふのが、その意味する趣意なのである。従つて八識の體別をいふとその義別をいふとは、いふまでもなく立場の相違に依り、その間には五に超えることを許されない限界がある筈で、かゝる教限を守りさへすれば、實はその間には何等の問題をも生ずべきいはれない。たゞ從始向終の趣意を取つてそれに隨ふ爲に相違する二の立場の間にもおのづから移行が認められその趣意の下に先づ俗諦説をまなし以て引入し化導した後遂に眞諦説を明かすのであつて、その點に却つて

教化の妙用が見られ、かくて根本には眞諦説に依りながら初めにはことさら俗諦説をもなすといふ、方便施設がそこに許されるのである。

俗諦上の方便説としては、此の如く勿論諸識の差別が説かれるのであるが、これとても唯識系統に於て、その最初から八識すべてがあはせ説かれてゐたといふのではない。先づこの系統が發達する發端をなしたといはれる解深密經で見ても、その心意識相品の中に一切種子心識を説き、それが即ち後世通名とせられる阿頼耶識に當るものであるが、この外にこれを依止として六識の轉ずることをも説いてゐる。従つてこの經に於てはすべてで七識が説かれてゐたのみで、未だ後世の如く八識すべてが説かれてゐたのではない。尤もこれに就いては、後世の説から見て二の異説があるのであつて、解深密經が阿頼耶識に當るものとこれに依止する六識とを説くのみで後世謂ふ染汚意に就いては少しも關説しないのは、これ七識中に含説して略して説かないのであるとの説と、これこの經が未だ染汚意の

存在を知らず知らぬまゝに説かないのであるとの説とがそれである。然し前説の如きは、實は後世の説から逆觀してその要求の下に論じたもので、歴史的研究としては殆どいふに足らず、その點寧ろ後説の如く知らぬまゝに説かないとすることが歴史的事實にかなふに若くまい。その所以は、元來この經が唯識系統の發達する最初をなした極めた根基的なものであるのに、獨り染汚意の説のみを夙くも略して説かなかつたといふのは、如何にも不合理な説で一見して認められ難いこの經とが知られるし、このに説かれてゐないといふのはこれやがて染汚意の存在が未だ知られてゐなかつた證左であると見られるからである。このことは特に論證を要しない問題で、經文に説かれてゐない點でその思想がなかつたと見たにしても、少くともこの系統の成立する最初をなした解深密經に關する限り、決して學説として不備であるとはいはれまい。然し或る論者によつては、それだけでは學説として不備であるといはれ、經文に阿陀那爲依止爲建立故六識身轉。謂眼識耳

識鼻識舌識身識意識。といひながら、次の縁生に由るを示す段及び俱轉相を明かす段に、たゞ前五識の轉ずるのみを説いて第六意識の轉ずるを説かないといふ、經の中に見られる前後相違の説相に着眼して、こゝに説かんと欲するも理論的根據を發見し得なかつた爲に遂に説き得ずに終つたのであると、わざわざ説明せられてゐる。

兎も角も、解深密經には此の如く七識が説かれてゐるが、それが更にこの經に次いだ大乘阿毘達磨經では如何。尤もこの經の方は現在傳はつてをらず、僅かにその中の一部が後の論書に引かれて殘されてゐるに過ぎないのであるから、かゝる僅かな斷簡から推してその所説の全體を餘りなく窺ひ知る如きことは殆ど不可能である。殊にこの經が七識のみを説いてゐたか或ひは七識以外に染汚意をも説いてゐたかといふ如き、謂はゞ細かい問題に就いては、現今としては到底これを斷ずる術がない。然しこの經よりも更に後れると思はれる彌勒の著書には、既に明らかに染汚意が別開せら

れてその存在が確かに知られてゐたことが判るのである。即ち先づ瑜伽論でいへば、卷一卷五十一卷六十三等の少からぬ箇所はその存在を明示した文があり、この論の攝決擇分に當る眞諦譯の決定藏論にも、阿黎耶を表はした箇所がある。それが莊嚴經論となれば、所謂意 (manas) と受 (udgraha) と分別 (vikalpa) として種子たる阿黎耶識以外の七識を説くのであつて求法品に分別依他眞實の三性を明かす中、依他性に能取と所取との二相があつて句 (pada) と義 (artha) と身 (dēna) との所取に對して意と受と分別との能取があると説くのが、意が染汚意、受が前五識、分別が第六意識を指してあはせて七識を意味することは、世親の註釋によつて知られる。而も次いでそれ等の轉依にも言及し、種子たる阿黎耶識の轉依によつて無漏法界を得る如く、それぞれの轉依によつて無分別と刹土と智と業との四自在を得るのとともに、菩提品には、その外に大圓鏡智と平等性智と妙觀察智と成所

作智との四智を得るを述べてゐる。これで見ると、彌勒の説には八識が併説せられてゐたと知られるが、なほ中邊分別論の相品にも、似塵識と似根識と似我識と似識識との四識を擧げてその中に亦七識を差別するを表はしてゐるから、こゝに彌勒の説には阿黎耶識以外に染汚意と第六意識と前五識との七識があつたと認められるべく、その點前述の解深密經とは異なつて來たといへるのである。

次いで無着となるや、師たる彌勒の説をそのまま承けて自著たる顯揚論や集論に表はし、また攝論にも示してゐて、やはり阿黎耶識以外に七識の差別を認める八識説を有したと判る。中にも攝論には、阿黎耶識存在の論證とあはせて染汚意 (sankīṣṭamānas, non-moḥs-pa-cangyi yid) 存在の論證をなし、前の方は彌勒の説に負ふものでそれほど注目すべき點はないが後の方は無着自身が初めて唱へた新説として頗る注目すべきである。従つて後世となつても、この方向の説としては常に甚だ重んぜられるのであつて、護法の成

唯識論にもこれがそのまま用ひられてゐる。この論證は六種の論據から成るもので、その點から後世に於ては所謂六理證として知られてゐるが、後世の説でいふと、不共無明證と六二緣證と意名證と二定差別證と無想有染證と有情我不成證と呼ばれる。これは染汚意がないと、その結果恒行不共無明の所依がなく、眼等の五識に色等の不共の所緣があるほか眼根等の不共の俱有所依がある如く、第六意識にも法境の不共の所緣があるほか不共の俱有所依があるべきのに然る如き意根がなく、恒審思量するが意であるのにそれがなく、無想定と滅盡定とに染汚心の有と無との差別がなく、無想天の有情に我執がなく、凡夫には恒に我執があるのにそれがなく、かくて結局染汚意を認めないとこれ等の六種の過失を成じて道理に反する點でいひ、これ等の過失を避ける爲には染汚意の存在を認めなければならぬことを表はす趣意である。これは勿論嚴密な意味での論證たるものでなく、寧ろ自ら許す所を論證の形式で表はしたに外ならないものであるが、然し鬼も

角も、かゝる論證があるほどでその存在は確かに無着によつて認められてをり、その點師たる彌勒と異なる所がないといはなければならぬ。こゝに唯識系統としては定説を得たといつてもよいのであつて、無着の肉弟で且つ弟子たる世親によつても、それが繼承せられてゐると見られるのである。かくて世親以後に現はれた經なり論なりには、常に八識説が定説として隨はれ、唯識系統では決して疑ふべからざる通説の觀を呈するのである。従つて、論の中に初めて染汚意の存在を認めてこれを明らかにした彌勒の説は重要で、これを承けつゝ更に論證の形式で一層これを明らかにした無着の説も重要であらう。

三

かく論じ來たれば、諸識の差別を立てる俗諦説としては、これを七識のみ説いてゐた時代と八識すべてを説く時代との二時代に區別してゐることが出來、この二時代を區別する人々としては彌勒と無着が有力であつたといひ得るであらう。然し何れにしてもそれ等の

心意識説が俗諦説たるはいふまでもなく、その限りでは理世俗の立場にあるとせられようが、このことが直ちにそれ等を説いた經なり論なりがそのまゝ俗諦の立場に止まつてゐたことを意味するのではない。却つて最後には眞諦説をなしそれに歸するを明らかにするといふのが何れの場合でも認められるし、最初の解深密經でも識の差別を説いた後に「不見」に就いて闡説するのは、既に觸れた如くである。このことは彌勒に就いては同様で、俗諦説をなした後には遂にこれを斥ける眞諦説を示すのであつて、從始向終の引入の趣意が明瞭に表はされてゐる。若し眞諦の立場からすれば、これまで説いた如き識の差別を見ないのが當然で、従つて諸識の差別は單に義別であるとせられる。これは既に瑜伽論に就いても充分いへること、この論が一般に相に立つた説を中心としてそのみを重く説いたと解せられるものなるに拘はらず、なほ且つその中にはそれのみに限るとはいひ難い説もなされるのであるそれが性に立つた説を中心とした莊嚴經論や中邊分別

論や法性分別論となれば、一層甚しいものがあり、主として轉依阿摩羅識に基づいて唯識説をなすことが判るのである。従つてその説の中には識體の各別を許してゐるとはいひ難いものがあり、一本識の轉變によつてその他の諸識が生ぜられ、その他の諸識の轉ずることがそのまゝ一本識の轉ずることであるといふ、八識體一の趣意の認められる所がある。

先づ莊嚴經論求法品の第三十二偈に、虛妄分別としての能取所取の二の似現が自界 (svadhātu) から生ずると説くが、界は因の義とするのが常である如く、自界は自種子 (svabhāva) の意味で阿黎耶識を指すのであるから、こゝでは明らかに能取所取の二の似現が阿黎耶識から生ずるを表はす意味となる。同論功德品の第四十九偈に、阿黎耶識を以て三界内外諸法の種子因とするのもこれが爲で、法性分別論の中にも、有情界の似現及びこれに準じて器界の似現の了別の熏習の依止たるが阿黎耶識で了別が即ち生起識であることを述べるが、これ亦能取所取の二の似現が阿黎耶識から生ずる

を表はす趣意に歸するのである。それを今少しく詳しくしたのが中邊分別論眞實品の最後偈の示す説で、假 (prajñāpiti) が名身と句身、因 (hetu) が種子に攝せられる阿黎耶識、相 (nimitta) が器と身と受用とに攝せられる阿黎耶識及び生起識に攝せられる意と受と分別とであるといはれるのである。同様の説は莊嚴經論求法品に三性を説く所にもあり、依他性に能取と所取との二相があつて所取は句と義と身、能取は意と受と分別とであると説くが、その中能取の方が中邊分別論の説と一致するは勿論、所取の方でも句が名身と句身に當り義が器と受用とに當るとすればこれ亦殆ど一致するといつてよく、而も此の如く配當し得ることは中邊分別論の安慧の複註によつて確かめられる。その意味では莊嚴經論に句義身に關する註釋の缺けてゐるのを補ふことも出来、句は分別意識の境、義は前五識の境、身は染汚意の境であるとそれぞれ配して考へるもよく、それ等は何れも所取であるが、これに對して能取たる諸識があるわけであつて、能取所取の二の

似現が依他性に依止することがこれによつて示されるのである。即ち能取所取に似て現する所を取れば依他性であるが、既に似現となり終つた所を取ればこれ分別性で、依他性が即ち阿黎耶識を指すとは何れの論でもいはれるから、これは結局分別性たる能取所取が依他性たる阿黎耶識から生ずるを表はす意味となる。

かくて中邊分別論無上乘品の第十五偈に、依他性たる亂識 (Bhrāntvijāna) が能取所取に似て現する所を取ればこれを亂識といひ、似現せられた能取所取が迷亂であるから、迷亂の依たる意味で阿黎耶識を特に亂識と味ぶのであらう。その亂識から能取所取の現じた上でいへば、迷亂の因は色識 (rūpavijāpi) でその體は非色識 (arūpiavijāpi) 即ち識識であるともいはれ、莊嚴經論求法品の第二十四偈の説がまさしくこれで、こゝに色識とは即ち境としての色で所取であり、それに對して非色識即ち識識が能取である。前説にあてゝいへば、前者は句と義と身に當り後者が意と受と分別とに當るわけで、兩者で相としての器

と身と受用及び染汚意と前五識と第六意識とであるから、何れも似現として依他性たる阿黎耶識から生ずるのである。この意味を中邊分別論相品の第三偈に、義と有情と我と了別とを似現とする (arthasattvamavijāpipraibhāsa) 識が生ずるといひ、義が色等の六境、有情が眼等の五根を指してそれ等を似現とするのが阿黎耶識であり、我と了別とを似現とするのがそれ我癡等と相應する染汚意と眼識等の六識とであるとすゝる如く、相としての阿黎耶識及び生起識を表はす意味である。瑜伽論にも阿頼耶識の存在を證する八理證の第五に、識の業用としての器界と依身と我と境との了別が諸識の俱轉によつて起るを説くが、了別とは識 (vijāpi) とも譯せられて識用を表はす語であるから、この説は中邊分別論の説と趣意を同じくするとも見られる。従つてまた次いで阿頼耶識の相を示す五義の第一に、この識が内の執受の了別と外の無分別の器の相の了別との二種の所縁の境によつて轉するを説くが、これ亦能取と所取との二の似現として内外の

諸法が阿頼耶識から生ぜられ、それ等の轉ずることがそのまゝ阿頼耶識の轉ずることであるを表はす意味とならう。かく見れば、中邊分別論の説と瑜伽論の説とは阿黎耶識に就いては同趣意となり、従つてそれ等のものはすべて因としての阿黎耶識から生ずるといへるその意味からは、本識たる阿黎耶識からそれ等のものが生ずると表はしてもよく、安慧の釋にも義と有情と我と了別とを似現とする八識が阿黎耶識から現するを明らかに述べる。これが眞諦譯の中邊分別論に塵と根と我と及び識とは本識が生じて彼に似るなりとある所以らしく、原意を酌みつゝ達意的に譯した爲に右の如く表はすことになつたのであらうが、このことが必ずしも眞諦三藏が自の意樂に隨つて原意を歪曲した結果であると思はれないのは、今いつた安慧の釋からも知られるであらう。

此の如く見ると、たとひ眞諦譯が文字の上で現存の梵文原典と合はぬ點がありその點却つて玄奘譯の方が一層よく合ふにしても、かゝる文字の上の相違のみか

ら直ちに玄奘譯を是として眞諦譯を非とするのは遽斷で、慈恩大師が辯中邊論述記の中に、舊頌說非。長行乃是然。眞諦法師似朋一意識師意 所以頌中但言本識と難じてゐるのも、これをそのまゝ悉く認めるわけにはゆくまい。少くとも三藏が原意の誤解から發して此の如くなしたのでないのは、現に轉識論に世親の三十頌の一節を釋して三藏自ら、如此如此者由此等識能廻轉造作無量諸法。或轉作根或轉作塵或轉作我或轉作識作如此種々不同唯識所作。云如此造作廻轉也。と述べる所から明らかである。こゝでは諸法も諸識もすべて本識たる亂識から生ずるを豫想していひ、亂識の似現した能取所取が迷亂であるに過ぎない點で、たゞ亂があるのみで唯識所作であると述べると見られる。所以は、今いつた文の前に謂は一切種子識者是阿黎耶識。爲諸法種子及所餘七識種子。及所餘七識種子並能生自類無量諸法故通名一切法種子識也。とあるからで因としての阿黎耶識が相としての阿黎耶識及び生起識を生ずるを表はし、結局相としてのそれ等の轉ずるこ

とが因としての阿黎耶識の轉ずることであるを表はすのである。かくて三藏でも相を見る限りこゝに八識がそれ等の四に似て現するを認めるのであるが、因としての阿黎耶識の方を取つて、その側からしばらく原意を敷衍して本識が生じて彼に似るなりといつたらしい若し因としての阿黎耶識を取れば、當然八識はその體が一であるといはなければならず、一般に彌勒の説の全體を通じてもかくいひ得るのであつて、強ち眞諦譯に限ることでない。従つて公平な見解であれば必ずしも體別説を取らない筈で、性相家の間でも眼光の鋭い人は「之を要するに八識同體と説くは種子の位に約した説であつて、齒行の上に於ては八識體別と説く。是れが瑜伽論本文の根本主張である。」として、八識の體別をいふのが即ち現行に約した説で種子に約していへば八識が體一となることを明らかにいはれてをり、必ずしも體別説のみに傾かれることがない如くである。

四

右の如くして彌勒の説によると、因としての阿黎耶識から相としての器と身と受用及び意と受と分別並びにそれによる假としての名身と句身とが生ずるを知るが、これ等をあはせて有爲と呼ぶのは、前述の中邊分別論眞寶品の最後偈にいふ如くである。これに對して寂滅 (prasanna) としての所證の滅と能證の道及び道の所縁の境たる眞如とをあはせて無爲と呼び、その中道は智であつて有爲であるがそれによつて無爲の現する點でしばらく無爲に攝せられると見るから、こゝに理智冥合能所契當を以て無爲とする意味である。従つてこゝでは無爲と有爲とを峻別し性と相とを別論せんとする意がなく、相名分別聖智如如の五法の中後の二たる聖智と如如とを眞實性とするのは、同論同品の第十三偈に説く如くである。眞實性としては莊嚴經論求法品に、一切諸法の分別性の無なると分別性の無なることの有なると有無の平等無二なるとがその自相、容塵煩惱によつて寂靜ならざると自性清淨によつて寂靜なるとがその染淨相、分別の境界ならざると無戲論

なるがその無分別相であるといはれ、また同論眞實品に、有にあらす無にあらす如にあらす異にあらす生ぜず滅せず減せず増さす淨められず淨められざるにあらざるが、その相であるといはれる如く、二空所顯の眞如を指すことが明らかで、眞如を體とする點で理に冥合した無分別智もその中にはせ意味せられると解せられよう。それを法身或ひは自性身と呼び、それに依止して受用身と變化身とがあるとすれば、こゝに三身説が成るわけで、既に金剛般若經論にも見えた莊嚴經論にも見える。それを得んとするのが即ち唯識の修行で、これは結局波羅蜜行と菩提分行と神通行と攝生行との四種に歸することは、莊嚴經論行住品の最後偈にいふ如くであり、これによつて向上せられる智でいへば四種の尋思と四種の如實智とを中心とし、その智の所縁たる境界でいへば遍滿と治行と勝智と淨惑との四種に攝せられる。實に彌勒の論の諸所に散説せられるものを總括すると此の如くなり、その點三無性論に轉依を得る四種の道として四聖行と四種尋思と四

種如實智と四種境界とを擧げて、その一々に就いてそれぞれ解説してゐる説に参照すべきである。而してこれ等の修行によつて漸を追ひつゝ次第に登進するのが即ち唯識の行位の分れる所以で、これに集大聚位と通達分位と見道位と修道位と究竟位との五位があり、莊嚴經論や法法性分別論に説かれるもので、後世の説の模範となつた極めて注目すべきまとまつた説である。かくて得られる極果はといへば、これ即ち涅槃であり菩提であつて、莊嚴經論にそれをまとめた説があり、前述の三身説もその中に見られるものであるが、これを前述の阿黎耶識説に對していへば轉依を得ることをいふに外ならない。

轉依に就いては、先づ瑜伽論攝決擇分とその説があり、それが常無漏で二障の種子に隨逐せられず煩惱の轉ずる因でなくて聖道の生ずる縁となり善と無記との諸法に於て自在を得ると述べることに、玄奘譯でも西藏譯でも同じである。然るにこれに相當する眞諦譯の決藏論には、轉依の語の代りに阿摩羅識とあり、今い

つた轉依の相が阿摩羅識のそれとして説かれてゐるが然し何れにしても阿頼耶識を對治してこれを斷じた所をいふのであるし、瑜伽論に轉依とあるのが元來阿摩羅識即ち淨識 (amalavijāna 無垢識) とあつたと見ても瑜伽論そのものとして必ずしも不可でないのは、既に學者の説かれる通りである。次いで莊嚴經論と法性分別論ともその説があり、初地に於て轉依を得それより無量劫を経て究竟位に至つた時漸く轉依の極淨に達するとは兩論等しくいふ所である。而してその意味は文字通りに依を轉ずること、能取所取の迷亂の依たる亂識を斷じて能取所取の二を空じた所をいひ虛妄分別の似現としての能取所取の二のないことがそのまゝ應斷たる依他性の亂識の斷ぜられたことであるを表はすのである。これ法性分別論に、無を有と執し有を無と着する虛妄分別が法の相で、これに對して能取所取の無差別たる眞如が法性の相であると説く所以で、その點莊嚴經論求法品の説とも同意であるが一法として法性を離れたものなくこゝに轉依を得るも

單に法性に歸するのみで法に於ては増減がないのを示す爲には、虚空と金と水等で譬説してゐる。而もこの三偈は中邊分別論相品の第十六偈にもいふもので、そこでは空性 (śūnyatā) の譬喩として用ひてゐるが、そこに空性とは能取所取の二のないことをいつて前述の眞實性であり勝義諦を指すのである。而してこれが異名としては更に眞如と實際と無相と勝義諦性と法界との六種があるといはれ、その外なほ種々の異名のあるべきこと、中邊分別論の安慧釋や唯識三十頌安慧釋の調伏天復註や更に楞伽經等に擧げる如くで、結局法性分別論の説と中邊分別論の説とは意味する所が異なるまい。

かくて勝義諦としていへば、莊嚴經論求法品の第十三偈即ち漢譯述求品の第十一偈に説く如くなり、この偈の説こそ實に莊嚴經論と中邊分別論と法性分別論との三論を通ずる彌勒の思想の中心たるものを盡くすといつてもよい。その説こそ簡にして要を得つゝ虛妄分別と勝義諦との關係を的確に示したものととして、最

も注目すべきであると思はれる。これによると、能取所取の二を離れるが分別性の眞實、迷亂の依たるが依他性の眞實、不可說無戲論であるが眞實性の眞實で、これ等の三種はそれぞれ應知 (jñeya) であり應斷 (heyā) であり應淨 (viśadyā) であるとせられ、その中最後の眞實性の眞實が本來清淨で自性清淨であると客塵を離れて無垢清淨であるとは、前述の虚空と金と水との三喩で說かれると判る。かくて依他性たる亂識阿黎耶識は飽くまで應斷であるとすべきであつて、これを根本とする心意識なるものが最後まで止められるべきものでないのは、殆ど論ずるまでもない尤も此の如くいふのは、或る論者によると佛教の基礎學的教養が疑はしい結果であるとせられるが、既に莊嚴經論にかゝる明文が見られる上、その外一般にも依他性たる阿黎耶識はすべて應斷であるとせられるからこれは誤でないと思はれる。その意味では、或る論者の如く唯識の修行が心意識論へ至る途中のものであるとするのも、依他如幻の法體として勝義の心意識論が

あるとするのも、ともに認め難いといふ外なく、或る論者を以て佛教學の標準となる最高權威であるとも俄かにし難いから、こゝでは一應介意せずにおくこととする。兎も角も、右の偈の説は虛妄分別と勝義諦との關係を最もよく示したもので、これを心に就いていへば、虛妄の染心と眞實の淨心との關係がこの説によつて表はされることとなる。従つて如來藏緣起の趣意も示されるが、この趣意を莊嚴經論では隨修品の第十八——十九偈に説くのであつて、心性本淨であるを法性心 (dharmaśūcīta) とし註釋にこれを心眞如 (citatatata) とすつてゐる。而も漢譯の註釋で見ると更にこれを阿摩羅識であるといひ、また右の莊嚴經論の偈と同様の趣意を述べたものの中邊分別論相品の第二十二偈があるが、この部分に相當する十八空論の説の中にも、自性清淨心を阿摩羅識として全く同じ趣意であることが判る。こゝに阿摩羅識とは前述の決定藏論にもいはれるもので、能緣の側から眞如に名づけたものであること、圓測の解深密經疏卷十一に、眞諦三

藏依決定藏論見九識義。如九識品說（乃至）第九阿摩羅識此云無垢識。眞如爲體。於一眞如有其二義。一所以緣境。名眞如及實際等。二能緣義。名無垢識。亦名本覺。具如九識章引決定藏論九識品中說。と傳へる如くであり、これによつて唯識説の究竟が自性清淨心阿摩羅識を證することにあることが明らかとなる。かゝる最後點があればこそ従つて八識の體別を許さないものであつて、それ等は何れも虚妄分別の能取所取に攝せられる亂識の似現たるものであるから、これより根本的には八識は當然體一であるといはなければならず、これが前述の如き彌勒の阿黎耶識説の現はれる所以であるに外ならないのである。

五

以上説いた如く、彌勒の説は所謂一意識計たるもので、一識たる亂識から能取所取の二の似現が生じ、それによつて内外諸法の無量の相貌が現するを説くものであつた。而もこの説たるやその弟子無着によつても繼承せられ、先づ顯揚論や集論に示される外、殊に重

要な攝論にも表はされてゐる。今無着の自説を知る爲に便宜上一應攝論のみで見ると、先づ應知勝相に、依他性たる阿黎耶識が種子となつてこれに依止して顯現する虚妄分別の諸識として身識、身者識、受者識、應受識、正受識、世識、數識、處識、言説識、自他差別識、善惡兩道生死識の十一識があると述べる。この中身識は眼等の五界、身者識は染汚識、受者識は意界をいつて三識で眼等の六内界を攝し、應受識は色等の六外界、正受識は六識界をいふとあるから、以上の五識で即ち十八界を盡くすのであり、その他の六識はその間に見られる差別に外ならないといへる。従つてこれは、彌勒の莊嚴經論の求法品に、依他性に能取と所取との二相があつて能取は意と受と分別、所取は句義とと身とであると説くものと同趣意で、結局一識たる亂識から能取所取の二の似現としてそれ等の諸識が生ずるを表はす意味となり、その點何れの譯本でも相違がない。その意味からは、また中邊分別論の相品に、似塵識と似根識と似我識と似識識との四識を擧げると

も同趣意で、十一識の初めの五識が中邊分別論のいふ四識の中に含まれようから、こゝに五識の差別をも含めて十一識悉くが四識の中に攝し盡くされとも見られ、何れも一本識から虚妄分別の諸識が生ずるを表はすのである。同様のことは、眞諦譯の顯識論にも説くのであつて、攝論の説を承けて身識、有身者識、受者識、塵識、用識、世識、器識、數識、四種言說識、自他異識、善惡趣生死識の十一識を擧げ、その中有身者識と受者識とが分別識、その他の九識が顯識でこの兩識で十一識を盡くすとするのは、これ明らかに一切の識を阿梨耶識と阿陀那識とに攝せしめ、かくて結局一本識たる阿梨耶識に攝せしめる意味であつて、こゝにも所謂一意識計たるものが明示せられる。即ちこゝには阿梨耶識と阿陀那識とがその體を一にするとの思想があり、一本識の似現として諸識の差別があるもそれ等はすべて本識を離れては無體であることを示すのであつて、かゝる説が攝論の説に負ふのは、その應知依止勝相に阿陀那識を説いて阿梨耶識を離れては不可得であ

るをいふ如くである。

阿陀那識といふのは我癡等の四煩惱と相應する染汚意を指し、これは所謂六理證を以てその存在を證するものであるが、他方こゝに用ひる阿陀那識の語は夙く阿黎耶識の異名の一とせられたもので、それをこゝに用ひるのはこれ畢竟染汚意が阿黎耶識を離れては不可得であるとせられるからであらう。而してその字義としても、轉識論に此識（第二執識）以執著爲體與四惑相應。とあり、また顯識論に又梨耶識是凡夫所計我處。由陀那執梨耶識作我境。能執正是陀那故。七識是我見體故。とある如くで、本識を緣じてこれを我と執する執著の點で阿陀那 (āraṇa) といふらしく、夙く阿黎耶識が色根を執持して一切の中心維持者となる點で阿陀那識といつたのを、こゝに我執の中心維持者と解して染汚意を呼ぶのに轉用したと思はれる。尤も或る論者によつてはこゝにいふ阿陀那識とは阿黎耶識の異名としての阿陀那識と同名異義であるといはれ、阿黎耶識の異名が色根を執持する點で阿陀那識といはれこゝに

對して、染汚意の異名の方は思量の意味から來たのでなければならぬ由である。然しこれは實は染汚意たる意識即ち持業釋といふ意識 (manas) に思量の意味があるのを直ちに阿陀那識にまで及ぼした說で、かく阿陀那の語に思量の意味を含ませるこそ初めていはれる新說として梵文に典據がない。こゝではやはりこれを阿黎耶識の異名たる阿陀那識の轉用であると見てよく、阿黎耶識といふ阿黎耶 (ālaya) の語が既に能藏と所藏と執藏との三義に用ひられるに至つた如く、

阿陀那の語も色根を執持する執持の義の外に本識を緣じて我と執する執著の義に用ひられるに至つたと解しても不可はない。少くとも染汚意を呼ぶのに阿黎耶識の異名たる阿陀那識の語を以てしたのは用例が少くなく、攝論の眞諦譯の釋論の外にも顯識論、轉識論、佛性論等の諸論にあり、中にも顯識論の説は最も著しいが、これ等の眞諦譯の諸論の外にも菩提流支譯の十地經論卷八に、云何餘處求解脫。是凡夫如是愚癡顛倒常應於阿黎耶識及阿陀那識中求解脫乃於餘處我我所中求

解脫。と明らかにあり、相當古くから行はれた用例であるは疑ない。兎も角も、此の如く一に阿陀那識と呼ばれる染汚意が本識を離れて不可得であるとは、攝論の本文から知られ、未だこれを阿黎耶識を離れて別體たる所謂末那識の如きものとして考へたのではない。實に染汚意としては心とも意とも識とも呼ばれ、また阿黎耶識としても心とも意とも識とも呼ばれるといふのが、眞諦譯の攝論の説であつて、これは一意識計たる無着の自説を如實に物語るものである。

かくて無着の自説は實に一意識計なのであるが、これは更に前述の諸識に就いて唯識を成すべきことを所謂三相によつて説く所にも表はされ、従つてまた唯識の修行に於て三法三觀に入るべきことを説く所にも示される。

三相とはそれのみと二と種々をいひ、その中それのみは (de tsaṃ, tanmātra) 識のみ (raṃ-pari-viṣ-patsam, vijāpitrā) 即ち唯識の意味で義がない故であり、二は相識と見識との二識のこと、種々は種

々の相が生ずることで、何れの識も變異すればその一分が義に似て顯現する相識所縁の境となり他の一分が識に似て顯現する見識能縁の識となるから、かくて諸識に就いて種々の相が生ずることとなるをいふ。即ちこれ阿黎耶識が變異して能取所取の二の似現が生じその上に種々の相が現ずるを表はす意味であつて、これ等の三相によつて一切が攝せられるからこゝに唯識の義を成ずるといふのであり、おのづから一意識計たるを表はすといへる。その意味から次いで阿黎耶識の識が義識 (*don syi rnam-par-ri-g-pa, arthavijāpti*) であつて、その中他の一切の識が相識、意識の識と依止とが見識であると説き、かゝる二識が互に依止して轉ずる所に阿黎耶識が安立するを表はすのである。而もその間に助論として大乘中に於ける一意識計を擧げそこにことさらその説を證する爲の教證即ち法句經心品の第三十七偈を初めとする三教證を擧げてゐる。尤も或る論者によると、こゝにいふ一意識計は無着の自説に違する異端説で、その證據にはかゝる説をなすの

が「一類の師」であるとあり、こゝにそれが「異類の師」の説たる意味が知られるからであるといはれる。然しこれは實は文字の上の模索のみでそれほど重要でなく、それよりも遙かに重要なのは、科判によつて文脈上から原意を検することであると思ふが、而もそれによると今いつた如くなつて異端説を擧げたものとは見られないのである。

以上によつて、無着の説も師たる彌勒の説と同じく一意識計であつたことが判るが、これはその説が所謂從始向終の趣意のものであつたによる。この趣意からは、既に説いた如く當然八識の體別が許されず、その差別はすべて義別であるに過ぎないこととなるのである。即ち既に阿黎耶識に依止して諸識の差別が現じた上でいへば、勿論その間には嚴たる差別があつてこれを直ちに無差別であるとはいへまいが、而もなほその體を取れば阿黎耶識を離れて無いのであつて、それより諸識の差別が體別であるとは断じて許されまい。彼の應知依止勝相業名章に復有餘師執心意識此三但名異

義同。是義不然。意及識已見義異當知心義亦應有異。と述べるのも、これ諸識の義別を認めてその上でいふのであり、明白に餘師といひまた是義不然といつて、それ等の差別が單なる名の差別でないを表はすのみである。然らばかゝる諸識の差別を説くのは何故かといふに、これ四種の尋思と四種の如實智とによつて唯識を證する爲の方便説としてであつて、その方面で諸識の差別を説きながら、而もなほ遂には所謂三性觀によつて分別性たる諸識を遣り以て依他性たる阿黎耶識を斷ずることによつて、眞智と眞如との獨存する眞實性に歸着することを述べるにも及ぶのである。これは既に莊嚴經論に三性をそれぞれ應斷應淨としたのと同趣意で、依他性の智によつて分別性を遣り眞實性の智によつて依他性を遣るを表はしてをり、前述のそれのみと二と種々に應じて三法三觀に入るを示すのである。實に三性説こそ唯識説として極めて重要なものであつて、この方面を明らかにした上でなければ結局唯識説そのものにも充分通ずることを得ないとまでい

へようが、攝論ではかゝる三性説が阿黎耶識説と結合して渾然たる一組織をなし、而もその中には三無性をも含説して頗るすぐれたものとなつてゐる。それによると、眞實性には自性成就の有垢眞如と清淨成就の無垢眞如との二種があり、またこれに智をも含めて本來自性清淨と無垢清淨と至得道清淨と道生境界清淨との四種があるとせられるが、後の四種はこれを方廣經 (vaipulyasūtra) から取つて説いたのである。こゝに方廣經とは有名な大乘阿毘達磨經を指すことは中邊分別論の安慧釋 (山口教授版一一二頁) から明らかで彼の經にはまさしくかゝる説があつたのである。その中特に四種の第一を眞如と空と實際と無相と勝義と法界とであるとするのは、前述の中邊分別論相品の説に比して頗る興味があり、註釋にはこれを如來藏と同一視して莊嚴經論菩提品の第三十七偈の説と同趣意のことを述べるが、結局如來藏緣起の趣意を示すのであるこれ等に就いては別に「唯識説と如來藏緣起説」として論ずる機會があらうから、こゝでは一先づ略しておく。

ヤスバースに於ける死の問題

青 地 正 長

究極に於て浪漫的な性格を脱しないところのデイル
 タイ的な生の概念をしりぞけ、我々の生そのものを云
 はゞ冷酷なる現實性の上におき、之を極限にまで追究
 しようとする所に實存哲學の重要な意圖があると思
 はれる。然して有の底に無が、生の底に死が見出され
 たのは、要するにこの「生から實存へ」(Vom Leb-

en zur Existenz)と云ふ現代哲學の大きな動向の結

果としてあり、つまりは我々の生の現實的極限的追
 究の歸結としてであつたのである。デイルタイ的な生
 の「豊潤」は之によつて實存の「深刻」へと深められ
 たのであるが、かゝる根柢からして實存哲學に於ける

Negativität の問題、⁽¹⁾即ち死、無、限界狀況等の問
 題がこの哲學を理解してゆく上に於て極めて重要な鍵

輪になるのではないかと私は思ふのである。この事情
 はハイデッガーの實存が適切にも「無からの實存」と
 して規定せられ、⁽²⁾ヤスバースのそれが「狀況に於ける
 非制約性」として規定せられる場合、⁽³⁾極めて明かであ
 るであらうと思はれる。かくの如き我々の見地に於て
 まさに取扱はれんとする死の問題も、初めてその全き
 意義を顯はにするのではないであらうか。

(1) 死、無、限界狀況などの問題をかく名づけて差支
 ないかと思ふ。

(2) A. Delp, Tragische Existenz, S. 69—84.

(3) K. Jaspers, Philosophie, I, S. 201.

II

死と云ふ狀況は世界の一般的な狀況であると同時に
 特殊的に個體的な狀況であると考へられるであらう。

「一般的狀況としての死は「現實的なもの全ては無常である」と云ふ如き定式に表し得られるものであるが

この現實的存在一般が無常であり、過ぎ去りゆくものであり、制限されたものであり、又没落しゆくものであることは、まことに何びと、雖も否み得ざる嚴かなる事實であると云はねばならぬ。只かゝる狀況の前に眼を閉ざし面をそむけるものゝみがこの事實を見ず却つて現實を絶對的なもの、永遠なるもの、破壊せざるものゝ如く誤認するのである。然しかゝる一般的狀況としての死と共に死の個體的な性格が反省せられなくてはならぬ。眞に個體的な無常性は特殊的、人格的な性格に於て考へられるが、それは自己意識乃至自覺の立場に於て初めて決定的となるのであり、まさにその限りに於て人間の彼自らの死に對する唯一様式的な關係が成立するのである。こゝに人間に於ける眞に人格的なもの、祕やかなるもの、孤獨なるものが考へられる。即ち人間の彼自らの死に對する關係は全く個體的なものとして、一般的狀況としての無常性に對す

るそれとは全く異つたものである。

我々は一般的死に於ては死を身體の出來事、隣人の非存在として把握し、或ひは又身體の苦痛、死の不安死の不可避性などを經驗することが出来るかも知れない。然しそれは *Je meing* な死そのものゝ主體的經驗ではなくして死の *Vorgang* 又は只生けるものゝ死に對する關係についてのそれにすぎない。「死は何か表象し思惟され得ざるものである。」死についての我々の一般的な知識と、それに對する我々の體験的な關係とは全く區別されなくてはならぬ。我々は死を一般的事態としてに止まらずそれを特殊的體験として追究せねばならぬ。即ち我々は死と云ふ限界狀況への個體的に體験された反應 (*Reaktion*)、この全く人格的な死への態度を顯はにせねばならぬ。

知性の反應は限界狀況に對する認識的な態度ではあり得ても尙決して體験的な態度ではあり得ぬ故に、知性による不滅の證明と云ふもそれは死の限界狀況の前には全く無意味であり、又それが限界狀況を一の知的定

式の中に表現するにしても、尙この表現は生の態度、心術そのものではなくして、限界状況に於ける究極的な態度に於てその限界を見出さなければならぬであらう。

限界状況があらゆる原始的信仰内容のみならず知性の力そのもの、破壊である場合、我々は全くの虚無のたゞ中に立つ如く見えるであらう。この瞬間的現存を超えて何ものも見得ず、現存自體が全き Chaos であり決して解答を與へない如き場合、我々は偶然の持來すまゝに生きるほかはない。かくて各々の生の状況に於て選擇せられるところの全ての意味、信仰を必然的に拒否してゆく處に最高の主觀的品位が到達せられる様に思はれる。

かゝる虚無主義的反應に對し、我々に現在のな生が何か絶對的究極的なものではなくして何らかの意味及び過程がこの生を超えてるのであり、隨つて我々はこの生に於て何か責任あり又何か決定しなければならぬ——之は最も廣い意味に於て云ふのであり決して單に

道徳的意味に於ては——と考へられる場合には更に積極的な反應が見られるであらう。死にも拘らず我々のたましひの震動と力との力強き昇騰に於て、絶えず絶對者への關係が求められ、この關係によつて限界状況が克服せられるのである。

ヤスパースは「世界觀の心理學」に於てかゝる反應の二三の例として佛教、ゲーテ、キェルケゴールなどの哲學について述べてゐるが、然しこの「反應の解釋學」に何か特に獨自な解釋が存する様にも思はれない。たゞ我々に若干の興味をそゝるのは彼が佛教は死の肯定による死の克服（永遠の死の寂靜）を目ざし、ゲーテは死の否定による死の克服（生の充溢、昇騰）を目ざしてゐると兩者を對照せしめる點、就中彼が佛教と云ふ如き東洋的なものを如何なる程度にまで理解し得てゐるかと云ふ點などであらう。

(1) I. 223.

(2) Jaspers, Psychologie der Weltanschauungen.

S. 261.

(3) 「世界觀の心理學」に於て、「反應の解釋學」とも云ふべきものが試みられたのはかゝる要求に基くのである。尙解釋學としての「世界觀學」の「哲學」に對する關係はヤスパースに於て特に注意されるべきであり、殊にデイルタイとの對比などは興味多いことであるが、今は觸れ得ない。

(4) *Psychologie usw.* S. 264—271.

(5) ヤスパースの佛教理解は彼の崇拜おかなかつた

「哲人」マックス・ウエーバーの所説によるものであり、又それを出てゐないと思はれる。尙ゲーテについては Vogel, *Goethes Selbstzeugnisse über seine Stellung zur Religion* をあげてゐるが、その解決が結局 *idealistisch* であることは明かであらう。

三

一般的狀況としての死は要するに生理的、自然的な事實としての死、即ち現存の客觀的事實としての死を意味すると思はれるが、かゝる死は上述の如く尙決して限界狀況ではない。死について何ら知る所のない動物にとつて限界狀況が可能であるとは考へられない。人間は之に反して死の知識を無規定的な時間點に對す

ヤスパースに於ける死の問題

る期待として有してゐる。然しかゝる場合に於ても死が人間にそれを避けようとする關心のみを惹起すにすぎないならば、それは決して限界狀況であることは出来ない。即ちかゝる態度は全く現存的に閉されて居り何ら實存的ではない。實存的態度に於ては死は現存の消滅として逃避せられるのではなく、却つて實存實現の地盤として勇敢に迎へらるべきである。かくて實存は外的自然からのみならず内的自然からも亦超越すると云ふ二重の昇騰によつて到達せられると考へられる。

シェラーはかつて人間精神の特性の一として對象化の作用を擧げ、之により人間は環界没入的な動物から區別されると考へた。かゝる作用により人間は動物にとつて單なる抵抗存在にすぎぬものを對象化し客觀化するのである。我々の知識と云ふも畢竟かゝる所に成立し得ると考へられるであらう。知識を持つためには我々は先づ知るゝものから超越し、それに對して距離を取り、それを對象化せねばならぬであらう。然し彼に於ても人間的生の本質は決して環境から距離を取

るに止まるのではなくして、自己自らからの超越、即ち自己を對象化する自己意識乃至自覺の所有に於て見られねばならぬ。然してかゝる精神の作用は更に自己に對して Ja 又は Nein を云ひ得、禁欲 (Abkese) をなし能ふと云ふ自己超出的な人格としての行爲にまで追究され、そこに内的自然乃至日常性の自覺的な克服が見らるゝわけである。かゝる點に人間學的思惟方向の何等かの相似が発見せられるならば、それは我々にとつて興味深いことであると云はねばならぬ。(2)

生存者として私は目的を追求し又私に價値あるもの全てに對して繼續と存立を希求するが、然も私は必然的にその價値の崩壊と愛するものゝ滅亡を経験し苦惱せねばならぬ。私が現存を恰もそれが全體存在であるかの如く考へるならば、私は必然的に現存の中に捲込まれ、隨つて現存の終末としての死に對しては、絶えざる不安、焦心を抱くか、もしくは反對に死を忘却することによつて頽落するかより他はない。之に反して私は時間に於ける現象としての私の現存の歴史的意識

に於て實存的にその終末が可能的實存の現象にすぎざること、全てのものゝ終末の經驗は實存のこの現象的側面に於て起るのであることを確信する。かくて實存的態度からは、終末の悲哀は却つて實存の確證となるのである。現存から實存への飛躍、轉身の契機として、かゝる死こそ限界狀況の名に價するものと云ひ得よう。この現象に於ける消滅は實存自體に屬するのであり消滅が存せぬならば實存する私と云ふものもない。私は現象に於ける實存者であり、かくて時間に於ける實現や決定を絶對的に重大なものとして見出さねばならぬ。

かくてこゝに實存喪失の二つの契機が顯はにされる。即ち第一には私が現存を恰もそれが存在自體であるかの如く絶對的なるものと思ひ、自ら忘却と不安に沈淪する現存にすぎないと云ふ如くその中に捉へられる場合であり、次に第二には私が現存の現象を輕蔑し、かゝる消滅に於て自らに何ごとも起り得ないと云ふ如くこの現象を gleichgültig なものと懐ずる場合であ

る。

私が現存的に現象する時、私は可能的實存として現
實的にその現象に於て現象より以上である。それ故に
私は現存としての終末に於ける悲哀を捨離し得ないに
しても、然も尙私の實存確信に於て同時にそれを超克
する。死は實存に對しては、實存の常に同時に眞なら
ざる、現象の消滅によるものの、その現存の必然性
である。實存は現存に沈淪することも出来ず又それを
無視することも出来ない。ハイデッガー的な概念を借
りるならば、投企 (Entwurf) が被投性 (Gewor-
fenheit) に於てなされると云ふことは、その投企が
被投的現實からの超出である限り被投性への没入では
あり得ぬと共に、その投企があくまでも被投性に於て
ある限りそれを没却し得ないと云ふ如き二重性を開
示するものと云ふことが出来よう。

死は一般的考察によつても或ひは又私の忘却を表面
的な諸根據を以て保護するとき客觀的慰藉によつて
も克服され得ずして、只自ら確實になりゆく實存の開

示性に於てのみ克服されるのであるが、ヤスパースは
更に死は限界狀況に於ては歴史的なるものとなること
を主張する。かくてそれは隣人の、或ひは私の死と云ふ
限定されたる死となる。

(1) M. Scheler, Die Stellung des Menschen im
Kosmos. S. 46—65. Die Formen des Wiss-
ens u. die Bildung. S. 102.

(2) かくる考はハイデッガーの實存性—事實性—類落
性のリズムに於ても指摘され得るであらう。

(3) II. 221

四

私が交り (Kommunikation) によつて結ばれた隣
人の死は生に於けるこの上もなき深傷であり、ひとは
そこに堪へ難き孤獨を感じねばならぬであらう。然し
この孤獨は死しゆく者にとつても亦同様であり、かく
つ Einsamkeit vor dem Tode は死しゆく者にと
つても、亦取り残される者にとつても完きものである
であらう。まことに愛別離苦は交りの最後の救ひなき

表出であるように見える。

然しながら實存的交りは本來的にその存在を永遠の實在として保持するのであり、随つて死に於ける終結と云ふも尙その現象にしかすぎない。實存はその現象に於て變化せしめられ、現存は一の飛躍によつて取消し難い仕方で前進する。この飛躍によつて死は生の中に受容せられ、生は死を超えて繼續する交りの眞理性を證示するのである。かくて獨自なる死はもはや空虚なる *Abgrund* ではなくして、私を隣人の實存に結合する底のものである。

隣人の死によつて感ぜられる孤獨は、無交際性

(*Kommunikationslosigkeit*) に於ける絶對的孤獨とは根本的に區別せられねばならない。絶對的孤獨は單に *negativ* な缺除にすぎず、随つて交りの實現によつて止揚せられ得るのである。この交りは隣人の實存的現在を確認し私に安らひを興へるのであるが、然も尙現象に於ては別離の悲哀、淋しき殘存者の破壊的な憧憬と云ふ如き *negativ* な契機がそれと結合せられ

つゐる。然し *Negatives* と云ふもそれは絶對的孤獨者の虚無的な絶望とは全く異なること云ふまでもない。

かくて他者の死が單に客觀的な特殊な情緒活動や關心を隨伴する過程ではなくして實存的な震動である場合、實存はそれによつて超越に根ざすものとなり、死によつて破壊さるゝものが存在自體ではなくして現象にすぎないことを確認する。かくて「解消することの出来ない苦惱に依據するところのより深き明朗が可能である。」⁽¹⁾

(1) II. 223.

五

隣人の死はその隣人が私に對して一の唯一的なものである場合全體的性格を有し、それによつて限界狀況となる。然しかゝる場合に於てすらも尙私の死は、私自らの死として、又唯一の全く客觀的なならざるもの、主體的なるものとして、決定的な限界狀況でなければならぬ。Vorgang としての死は他者の死としてのみ存するが、私の死はかゝるものとは異つてゐる。それは

全く經驗し得ざるものであり。Sterbend erleide ich

den Tod. と云ふよりほかなきものである。ハイデッガーも我々は他者の死に立會ふ (dabei sein) ことは出来るが、然もそは死の經驗ではない。各人は各自が自らの死を引きうけなければならぬと云ふ意味に於て死は unvertretbar であり、そは存在論的には各自性 (Jeminkigkeit) 及び實存によつて構成されねばならぬ。死は單なる出來ごとではなくして實存的に理解さるべき現象である旨を述べてゐる。⁽¹⁾

死は現存の制限であり、狭さであり、破壊であるが、然も私はその拒絶の深淵から再び存立する確實性として geschenkt される。然もそれが如何にして起るかを知らない。死は私を痲痺させるところの現存の點であり、私はその前に絶對的な無知 (Nichtwissen) に於て ohnmächtig に沈黙する他はない。この沈黙は然し私を知り得ぬものゝ無知意欲である故に、私が死及び生に於て凡そ何であるかを私に解答するのではなくして、却つて私の生を死の前に導き試みようとする

要求を私に起させるのである。

私は死の前に虚無的に絶望してはならない。何故ならば消滅するものは單なる現存にすぎず實存は死を超えて永遠である。死が超力的な不幸として客觀的な虚無化であるならば、かゝる死はもはや限界状況ではない。實存は云はゞ死の面前で眠つてゐるのだ。然しながら私が現存の繼續に執し、その必然的 Medium にすぎないところの有限なる目的に支配され、或ひは又現存の中に私自らを見出すこともなく捉へられる場合、私は單なる現象の中に自失するものと云はねばならぬ。かくて死の限界状況の現在に實存に對して全ての現存經驗の二重性を要求するのである。現存は實存がその内實である場合實存の現象であり實存の鏡である。全ての現象はその時自らの眞の意味を有し得るのである。今や死は哲學的な瞑想や言葉の上で告知された知識としてゞなく、彼自らの維持として又單なる現存の相對化として實存の中に受容せられるのである。死はかくて限界状況に於て實存するものにとつては親

しきものでもなければ疎きものでもなく、敵でもなければ友でもない。否そは自ら矛盾する形態による活動に於て同時に兩者である。

生命意志 (Lebenswille) にとつては死の不可避性は當惑せる絶望を惹起すところの根源であるであらう然しながら死は無規定的な可能性であり、ハイデッグも云ふ如く「確かに來るが、然しさしあたつては來な⁽²⁾」ものとして忘却さるゝであらう。又忘却の不可能な場合そは獨自の實證主義的立場からして、死の不安の如きは正しい思惟によつて止揚され得る所の單なる誤謬に基くにすぎないことを主張し得るでもあらう。

かゝる考はそれが vital な不安を要求する如き無根據な諸表象と戰ふ限りある程度の眞理を有し得る。然しながら何人もまことに非存在のおどろきを止揚することは出來ず、このおどろきたるや、又かの vital な不安とは決して同じくはない。次に問題となるのは感性的な不滅の表象である。もしかゝる表象によつて限界としての死が止揚され、現存形式間の單なる移行と

なる場合には、非存在のおどろきは失はれ眞の死は捨てられる。かくて感性的な死の怖れは感性的な保持の表象によつて克服されるのであるが、その場合死が克服さるゝのは限界狀況の喪失の丁度その價格によつて⁽³⁾ある。かゝる諸態度とは反對に、自己の無規定的な可能性としての死に對する實存的態度は勇氣 (Tapferkeit) であると云はれる。勇氣とは自己欺瞞なくして眞に死する底のものである⁽⁴⁾。

(1) Heidegger, Sein u. Zeit. S. 239f.

(2) *ibid.*, S. 25f.

(3) この「ウインクラー」などの云ふヤスバースの antitheologische Pathos が見られる。(R. Winkler, Philosophische oder theologische Anthropologie In: Z. f. Th. u. K. 1933, S. 113ff.) 尚ヤスバースの「かゝる主張に對しては」 Vgl. Jaspers, Psychologie usw., S. 262 Philosophie. II, 2:4f. noch, I, 294—317.

(4) *ibid.*, II, 225.

六

世界に於ける生としての現象的現實性と云ふ一定の

意味をのみ持つべき所の現存が全くすべてであると考へられる場合には、非存在のおどろきに於ける不安は現存意志にとつては如何ともすべからざるものとして残るほかはない。我々はかゝる不安を隠蔽することなく、この無を根柢的に把握すべきである。何者この無からしてのみ眞の實存の確實性が私に生じ得るのである。然しながら實存はその *vital* な現存にも拘らず自らを襲ひ來る所の、更に他の絶望を経験する。之は *vital* な非存在の不安とは全く異なる所の實存的非存在の不安であり、この實存的不安を充溢する確實性のみが、現存的不安を相對化するのである。⁽¹⁾ 實存の存在確實性からしてのみ我々は *Ruhe vor dem Tode* を見出すことが出来る。

然しながら實存的死は、もしも存在確實性の信仰が歴史的意識に於ける交りによつて實現されない場合には、生物學的死への展望を完き絶望とする如き一面性に陥り、生の遂行は實存的良心と分裂する。かくて志却、隠蔽、及び空虚なる無知に於ける頹落的生のみ

可能であり、實存的不安は相對化され、當惑せる死の不安がもたらされる。この死の不安は知識によつてなく、實存的實在の瞬間的な現在に於てのみ止揚されるが、それは自由なる英雄的人間の死の勇氣と云ふ人格的行動としてのみ可能である。然し *Gipfel* は *Alltag* でないが故に、死の不安と生の享樂の二重性が一面に實存的存在確實性が他面に存することとなる。かゝる構造に於てのみ生は輕蔑せられることもなくして克服される。死の苦惱が絶えず經驗さるゝと共に實存的確實性が常に新しく取得せられ、之によつて生はより深く實存はより確かになる。勇氣は安定的持續に於けるストア的寂靜ではな⁽¹⁾。それは却つて實存を空虚ならしむるのである。安らひは常に苦惱からして取得されねばならぬ。非存在のおどろきを忘却するものは、このおどろきの中に絶望するものと同様に彼の實存を失ふであらう。「絶望からしてのみ存在確信が贈られる」⁽²⁾のである。

(1) 實存哲學的な不安概念をかく規定することは確か

に周到であらう。ハイデッガーの不安も人間存在の根本心情性であり、質存することの開示性として質存哲學の規定を前提するが(a)「バルマーなどは之をヤスバースの意味する現存的不安の方向としてゐるやうである(a)」。

(a) Heidegger, Sein u. Zeit. S. 184ff. 251. Heidegger, Was ist Metaphysik? S. 16ff.

(a) K. Ballmer, Aber Herr Heidegger! S. 21f.

(a) II. 227

七

現存的不安と質存的不安の二重性は、死のおどろきを、非本來的現存としての、及び根本的非存在としての、二つの形態に於て顯はにする。質存の非存在に於て存する現存は、endlosな生のおどろきとなり、私は可能的質存として Nichtsterbenkönnenの苦惱を被らねばならぬ。このおどろきからの解放を可能ならしむるのは根本的非存在の Ruheである。非存在が現存に於てその可能性を現はすに應じて、その非存在は質存に對するおどろきとなり、その可能性の實現は

生を充溢せしめ Ruheをもたらずのである。おどろきは私が自己存在の確實性を獲得せぬに應じてあり、Ruheは私が可能性を實現するに應じてある。然し非存在が現存に於ける質存の充溢へと投返される代りに、逆に現存享樂の要求へと投返されるならば、それは單なる現存への投返しとして、遂に希望なき現存のはてしなき反覆に導くであらう。然しながら現存は歴史的現實性との Selbst-identifizierungに於ける決定によつて充溢されねばならぬ。「反覆は誠實の形に於てのみ無終末性ではなくして充溢である。」

(1), II. 228.

八

死が眞に存在の深みとなるのは單なる Ruheとしてではなく完成 (Vollendung)としてである。生に於ては全ての到達せられたるものはむしろ死せる如くであり、未完成なるものを眞に生くるのである。(1) 生は手をつけられたまゝ (übergreifend) に留まるのであり、生自體を完成せしめると云ふことは却つて反意味

的である。生は他者に對する演劇としては完成せるもの、性格を有するでもあらうが、現實としてはかゝる性質を決して有しない。かくて最も aktiv な生がその独自の完成を目ざして進む限り、それは彼の死に向つて進むのである。然し現實的なる死は強暴なる中斷的性格を有し、それは完成ではなくして終末であるではないか。然もそれにも拘らず死は實存の可能的完成の必然的限界たるに止まらずして、むしろその深みは「最高の生は死を怖れることの代りに却つて死を欲する」と云ふことの可能性を保持するのである。死は現象の覆が取り除けられることによつて限界としてではなく完成として真理の如く開かれ、かくてそれに於てこよなき安らひ (Geborgenheit) が與へられるのである。

「死は生よりも weniger であり、勇氣を要求した。死は生よりも mehr であり安らひを與へるのである。」⁽⁸⁾

(7) 生の未完結性について Vgl. Sein u. Zeit. S.

236.

ヤスパーズに於ける死の問題

(6) かゝる態度の一例としてヤスパーズは Liebestod をあげてゐる
(6) II. 229.

九

死に對する態度は一の不動なるものとしては存在せず、生による新らしき取得の跳躍に於て死に對する自らの態度は變化するのである。それ故人間が生に依屬しつゝ然も影の如き非存在を見出し、生をその *Nähe* に於て愛しつゝ尙輕蔑し、死に於て絶望する如く見えて然もその前で自らの本來的存在を意識し、無を見然も存在を確信し、死を友として憧れつゝ然も尙敵として避けるにしても、すべてこれらのことは人間の矛盾ではない。死は限界狀況に於ては恰も自我が實存としてしかある如く、その形態上 wandelbar である。死は決定的にあるがまゝのものではなくして實存の歴史性の中に受容されるのである。

十

以上ヤスパーズの死論につき述べ來つたのであるが

就中我々にとつて最も興味深く感ぜられるのは、苦惱からして明朗が獲られ絶望からして存在確信が贈られると云ふ如き、彼の死論の云ひ得べくんば「realistisch」な深刻さ⁽¹⁾であらう。之は彼の實存・現存・關係に基く二重性 (Doppeltheit) であると思はれるが、それは原理的には既述の如くハイデッガーの被投・投企・關係に於ても指摘され得るのである。たゞ彼に於てはそれがヤスパースに於けるほど sachlich に追究せられてはをらない。かような點に於ては我々はヤスパースの死論に於けるむしろ心理學的な色彩を見のがし得ないと思はれる。尙この Negativität-Positivität の二重性は實存哲學理解にとつて極めて重要であるが、例へばシュルツの如きはハイデッガーのこの二重性を觀念論的及び神學的契機⁽²⁾の二重分離 (Zwiespältigkeit) 歴力的・人工的仕方に於て構成された「判断の對立性」として示すのであるが、然し我々はかゝる見解に同ずることは出来ない。實存哲學の二重性は二重分離ではなくして相關概念であり、その背後には統一的

な人間像、世界像が存すると考へられねばならぬと思はれる⁽²⁾。二重性はかゝる人間像の「秩序」としてのみ有意義であるのではないであらうか。いまヤスパースに於ても當然かゝる統一的人間像が追究されねばならぬと思はれるが、然しそはしばしば云はるゝ如く宗教的人間像であらうか。ヤスパースの實存哲學は例へばウインクラーの云ふ如く「それが神學から奪ひ來つた土地へ自ら植民する」のであるか否か、又「彼が人間について語ることは神學的にも亦有意味なのである」か否か。⁽³⁾——然しかゝる問題は既に本論の課題ではない。何者そはヤスパースの哲學のより包括的、全體的な討究を待つて初めて決定さるべきことがらであるであらうからである。

(1) W. Schulz, Über die Aufgabe einer theologischen existentialen Anthropologie. In: Z. f. Th. u. K. 73. S. 129-131f.

(2) Vgl. A. Delp, Tagische Existenz.

(3) R. Winkler, a. a. O., S. 120ff.

日蓮教學に於ける己心義論争に就て

深 川 恒 喜

日蓮の著作に「如來滅後五百歲始觀心本尊抄」文

永十年四月。佐渡にて著す。歳五十。なるものがあつ

て、古來「開目鈔」を人開顯の書とするに對し、法開

顯の書として、日蓮學上最高の宗義書とされてゐる。

その一疑廿九番問答に經て論述する處、決して長篇と

は稱し難いが、而も其の内容の難解を以て著名である。

此一篇の思想的核心をなすものが、正宗分中第十九答

の中、

「今本時娑婆世界離三災一出四劫常住淨土。佛既

過去不滅未來不生。所化以同體。此即己心三千具

足三種世間也。」(縮刷遺文錄九三九一九四〇)

なる一節であつて、是を「本門の三千常住の法體を示

したるもの」として古來「四十五字法體段」と呼んで

ゐる。即ち之を近世教學史の最高峯の一たる綱要導師

の説明に聞くに、

「今本時等四十五字正是壽量觀心法體。……常住一

體三法之所微密、壽量文底三祕之所興立、在實

實斷證之所依止、末代妙解行證之所周備、渾無不

凭三千斯一即是本化別付眞淨大法也。」(刪略 正義
合本四〇九)

とて、四十五字法體段が本門壽量觀心の法體を示した

ものであり、心佛衆生の三法一體、本門壽量品文底の

三大祕法立行の指南であり、本佛釋尊の眞實内證を明

かすと同時に末代衆生の妙解妙行を周備せるものであ

つて、神力品別付囑の本化の菩薩の眞淨大法であると

述べてゐる。佛教教理に八萬の法藏ありと言ふも、所

詮「成佛」の一道に盡きると考へられ、之を日蓮教學

にみる時は、所謂「即身成佛」の一語に極まらうが其

の即身成佛の理論と實踐、一切衆生における性徳法體

門と修用修徳門、この二が刻成されて「今本時」等の四十五字法體段となれるものとせば、今文の意義の如何に重大なるかを知るべきである。

而して古來この四十五字を釋するに、心佛衆生の三法妙、依正二法本因果國の三法等を以てするのであるが、その際、心法妙に配せられる「此即己心三千云云の十三字」に於ける「己心」を如何に解釋すべきかに、就て宗學上種々の異論を生じてゐる。四十五字の前廿七字に於て、佛界の身（佛既等の十字）土（今本時等の十七字）依正の常住不二即ち（佛法妙）が、次の所化等の五字に於て九界の衆生の身土の常住不二（衆生法妙）が説かれ、かくて以上の卅二字に於て十界常住の身土が顯されたのであつて、之を特に凡夫に望めて考ふれば、凡夫の迷心の中にも十界三千が本具すべき理であり（心法妙）、さればこそ凡夫の迷心を對照として轉凡成聖轉迷開悟の修行が可能となる、これ正に四十五字所詮の本門壽量の觀心事の一念三千にして心法を因迷にとるは迹本二門同一轍である、と説いて、此即

己心三千云云といへる「己心」を凡夫の迷心因心と解する凡夫己心説。四十五字法體段はもと本門壽量一品二半の文底の實義を顯はしたものであり、かかる文底の實義は、實に釋尊の本地内證の本地談であり果分の法である、即ち三法妙を以て今文を釋すとせば、須らく本門の三法妙に依るべきであり、今本時等の十七字が明かに本國土妙を指してゐるに對して、次の十五字は、此の本國土に俱住する所の本佛と本化、即ち本門佛法妙本門衆生法妙であり、最後の十三字は、本門の心法妙であつて、その所謂「己心」は又本佛自内證の一心一念でなければならぬ、と説いて、「己心」を本佛佛果上の一念であると共に本法受持の一念であると解する本佛佛果上心及本法受持心説。其他「己心」を「法界周遍の天心」とする説、「行者信者の一念」とする説等々。而るに是等によつて明かなる如く、四十五字法體段中の「己心」の解釋如何が、其の關する處、法華教學の致相觀心二門に互り、天台日蓮迹本異同を關する見解の相違となつてゐるのであつて、天台から日

蓮へ」即ち述本二門同異簡擇が、日蓮教學自體にとつて其の生命線たるは申す迄もなく、又廣く法華教學に於ても重要な論目たるを以て、重ねて「己心」解釋の意義の重大性を察すべきであらう。所謂「日蓮教學に於ける己心義論争」とは、以上の如き己心解釋の諸説の相互破立を指すに外ならぬが、而も特に茲に之を言ふは、現今「己心」を解して「信不順逆を簡ばぬ凡夫六識事安心」とする説と、「本佛佛果上の一念・本法受持の一念」とする説が對立して、互ひに破立し相應酬し、常に堂々の論戰を張つて正に最近に於ける教學思想界の一大盛觀を呈せるものを指さんとするのである。即ち其の前説を主張するは、現立正大學々長權大僧正清水龍山氏であり、後説を主張するは、田中智學居士門下の學頭・文學博士山川智應氏はである。

以上、己心義論争の大體の輪廓を紹介したが、次にその内容の細目に入るに先ち、前掲の四十五字に對する兩氏の總釋を擧げて、兼ねて四十五字の字義語意の解釋にあてやう。即ち山川氏の「觀心本尊抄」講義に

おける總釋文が、遂語譯に従へるを以て、先づ之を掲ぐ。

『今（本門壽量品に顯はれたる）本時の娑婆世界は、（此の世界が壞れる壞劫の時の風水火）の三災を離れ、更に成じ住まり壞れ、空するといふ）四劫を離れたる、（眞の）常住の淨土である。（と言ふのは）佛（が）既に過去にも滅せず未來にも生ぜ（ざる本有常住の佛にましますのみならず、佛があれば必ずその）所化（の衆生がなければならぬが、其の所化の衆生も亦本有常住にして）又（佛と）同體なのである。（此の本佛が十方三世の佛として迹を垂れられるのであり、此の本佛の所化即ち本化の利益は本土に遍して益し分身の土に遍して益し十方の土に遍して益すと、天台大師も釋してゐられるから、能化の佛、所化の菩薩Ⅱ九界悉く菩薩Ⅱも、共に三世十方の法界に普遍してゐる。従つて其の本佛本化の住處たる本時の娑婆世界といふ本國土も、亦三世十方法界に遍してゐる。唯權迹の佛菩薩は此の本有の風光

を説かず、所化の衆生はその眞を覺らざる故に、功德の十界・普遍の十界・本有の諸法實相を知らないのである。かかる本因・本果・本國土の三妙は、即ち壽量品の本佛の「己心の三千具足三種の世間なのである。」(日蓮主義新講座 一二七八)

之に對して清水氏がその「觀心本尊抄鑽仰」に於ける四十五字の解釋は次の如くである。

『今本門壽量品に來れば、依報の土は久遠本時常住の本佛の「我常在此娑婆世界說法教化」の常住の本國土妙と顯れ、正報の佛身は無始久遠已來本時常住不生不滅の本佛と顯る。而して此身土は由來本佛が「或説己身」或示己事」の垂迹示現なれば依正不二なり。(佛法妙)ただに能化の佛の身(正報)土(依報)が常住にして不二なるのみならず、所化の九界の衆生の身土も「亦以同體」にして、常住不二なり。(衆生法妙)此高遠なる極果悟理の佛界の身土と、廣散なる在迷因人の九界の衆生の身上、即ち十界三千の諸法が「即ち我等己心の所具」なり。故に成道の時此本

理(己心所具)に稱ふて一身一念法界に周遍するなり……即ち(四十五字は)本門壽量文底の實義・佛界緣起の身土常住依正不二・一體三法・事の一念三千の觀心の正體を示し給ふもの也』(同書三一三)

之によつて讀者はほぼ兩氏立義の大體を察せられたと思ふが、「己心」解釋を圍つて、日蓮教學の奥義に就て全く氷炭相容れぬ正反對の説をなしてゐるのは、第三者より見れば誠に希異の感なきを得ない。而も本論争の經過を顧みるに、昭和八年「大崎學報」發表の兩氏の論文に始まつて、爾來反駁に反駁を重ねて今日に及ぶも尙、兩説共當初の論據を強硬に固持して相下らず、若又本論争の源を尋ぬる時は、實に大正十五年以來の異見對立なりしといふに至つては、益々驚きを深うせざるをえない。而して此間、兩氏の傘下にありて師説を援けて論筆を振へる者、清水氏の門に高田惠忠・中谷良英の二氏、山川氏の門に高橋二郎氏あり、關本龍門・藤田文哲・西村慈光・中川日史等の學匠は清水説を支持すと稱せられ、田中智學居士を始め居士一門

の講學諸氏は勿論山川氏に賛し、望月徹厚氏又山川説に同するが如く傳へられてゐる。其他、教學界及び一般學界に於て直接間接本論争に關係せる學者は決して尠しとしないのであつて、斯くて勢の趨く處遂に教學界を二分して以て黑白を決せずんば止まざるの觀がある。

而るに本論争の内容其物を顧みる時は、兩派の立義論據殆んど言ひ盡されたるが如くであつて、論争は尙

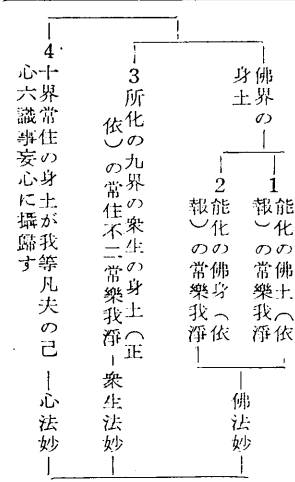
觀心本抄抄四十五字法

清水龍山氏著

禮段

「觀心本抄抄續仰 廿一頁、尙五八―九頁」

今本時婆娑世界離三災出四劫常住淨土（十七字）（1）
佛既過去不滅未來不生（十字）（2）
所化以同體（五字）（3）
此即已心三千具足三種世間也（十三字）（4）

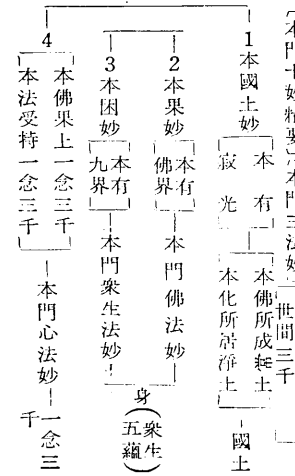


續けらるるも、その論點に至ては、今後より大いなる展開を見るべしとは考へられぬ。即ち今、茲に紹介の筆を執る、必ずしも時期尙早の誹りを蒙らないであらう、と思ふが如何。

以上、論争の内容と経過を略説したが、次に兩説の細目に入るに先だち、兩説の四十五字に對する解釋の對照圖表を掲げて讀者の理解に便しやう。

山川智應氏著

「觀心本抄抄法禮段 正義 廿一頁（尙卅七頁 八八頁）」



今兩説を詳かにするに當つて、兩氏がその『鑽仰』
『正義』に於て夫々取られし立論の結構を略々襲用す
る事にしたい。即ち先づ「觀心木尊抄」所詮の意趣を
明かにし、次で所謂「四十五字法體段」の解釋に及び
尙、宗義上相關連して論ぜられざるべからざる數個の
科目にふれ、最後に兩説の根本的立脚地を述べんとす
るのである。

偕て「觀心木尊抄」所詮の正意を顯はさん爲め、兩
氏共、(一)本抄の題號、(二)本抄の序正流通の三分、
(三)本抄の送狀、の三科を開いて論證されるが、茲で
は其の一々に互る違がない。即ち兩氏の結論を聞かん
に、清水氏云く。

「本抄は正しく本化事觀の二法、即ち所觀の妙境・
圓定^本能觀の妙觀・圓慧^目並べ明し、以て觀心^{事具}
立行の指南を示し給へるもの也。」(以下煩はしけれ

ば一々引用書頁數を附せず)

と。即ち題號を「觀^心木尊^抄」(心^本來^尊抄)と訓
んで本抄が、能觀の妙觀(觀)と所觀の妙境(心木尊)

の二法並明であつて、畢竟しては「如來滅後五百百歲
始と言へる如く、壽量文底の實義無作本有の法體を刻
畫すると共に、又無作之妙行を究竟して明せるものな
りとされる。而して本抄正宗分妙境段に存するものが
實にかの四十五字法體段にして、正に本抄の骨髓を説
けるもの、而も能所觀もと一具一雙の理によつて、今
文の四十五字は「本化事觀の能所觀の法體」であり、
「壽量文底觀心一品二半の事の一念三千」を示したも
のとされる。之に對して山川氏は、

「本抄の正意は、本門壽量品の觀心の法門を以て、
神力別付の自覺により、末法衆生成佛の要法たる三
大祕法、正しくは、其の三祕の中心たる本門本尊を
釋成し、傍ら佐前所弘の本門題目を開顯して、定慧
二法を明し、密かに未來の本門戒境を豫釋せられた
るもの」

であるとし、清水説と同じく正宗分中に配されたる

「四十五字法體段」は、本抄が「觀心^{ヲ以テ}木尊^{ヲ釋スル}抄」
に就て、「法華經本門壽量品の佛の、久遠本時の成道に

於ける一身一念遍於法界の、本門の「一念三千を顯」したものであると説かれるのである。

以上「觀心本尊抄」全篇の趣を述べてその「四十五字」と交渉關聯する處に觸れたが、以下に於て正しく「四十五字法體段」の釋義、別して「己心」の解釋を伺はう。

先づ四十五字法體段の文相上よりして其の正意を尋ぬれば、今文の法體を「壽量文底の實義たる事の一念三千」と摘指するは兩氏共許である。がこの事の一念三千を釋するに清水氏は、「迹本二門一轍の三法妙の定判」を用ひ、山川氏は、一念三千の理教行人に迹本二門の同異を簡ひ、二門碩異の本門の三妙三法妙を以てせられる。前者は今文が、「高遠なる極果極理の佛界の身土（佛法妙）」と、廣散なる在迷因人の九界の衆生の身土（衆生法妙）」と、此の因果迷悟の十界三千の諸法が、我等凡夫の迷因の六識事妄心に具足する（心法妙）」事を述べたものであつて、上の卅二字は壽量文底の生佛不二、佛法妙衆生法妙であり、後の十三字は此の事

日蓮教學に於ける己心義論争に就て

常在他の十界の身土を己心に攝歸した心法妙である」となすに對し後者は、今文を本門壽量品の佛の身上常住を示すに本因・本果・本國土の本門三妙を以てし、從教入觀して本佛果上の一念三千即ち三大祕法に云ふ處の大覺世尊久遠寶成當初證得の一念三千を示したもので、これ本佛内證に約せる場合であるが、眞の一念三千は十界無始交互なるにより、本因妙に配して之を行者に約する時は、本法受持の一念三千である」と述べてゐられる。

既に先の總釋及び圖表により明なる如く、四十五字を三妙三法妙に配釋するに當り、前十七字を本有寂光とするは兩氏共許、但だ本國土に生佛を互すか本佛のみを住せしむるかに異見あるのみ。次の十字を本有佛界とするは又共許、次の「所化」に就て本迹同一轍の三法妙の因果迷悟判によつて之を汎爾たる迷因の九界とするのと、本門三法妙は本門十妙に約するものにして其處には本因妙・本眷屬妙が出づべく、すでに本佛を能化とする上は所化又本化たるべく、若し然らずし

て單なる九界に互せば、彼等何故に本有寂光を依報とし本佛を能化とし自ら其の所化たりうるかが説明できぬ、とする説の對立となり、最後の「己心」に至つて之を「信不順逆を簡ばざる吾等迷因の根塵相對日夜現前殺那生滅の六識事妄心」として凡夫己心を主張すると、「大覺世尊久遠實成當初證得の一念」として本佛果上心及びそれに隨順する本法受持心を主張するのと、全く正反對の見解となつてゐるのである。而してかかる見解の相違は、兩氏が今文釋成に用ひられたる心佛衆生の三法妙が、本迹二門において同か異かに就ての見解の差に基くものである故、後に至つて更に三法妙本迹同異論を詳かにするとして、次に兩氏が、今文前後の文意文勢に照して「己心」を釋せる説を伺はう。

先づ次上の文に溯つて考ふるとき、抑も本抄が序分に於て頻々十六番問答に經て、一念三千の出處及び觀心の義相並びに人界所具の十界を説き、正宗分に入つては三番問答に互り特に尊高なる佛界を我等方心小心に具する事を最難信難解として問題を持越して來てゐ

るのであつて、且つ本尊抄撰述の目的も亦實に人界所具の佛界、即ち佛性本具を明して以て觀心立行の指南とせんとするにあるが故に、前來の難問に對する決答としての四十五字が、凡夫六識事妄心に本具する佛界の開顯を所詮とするは理在絶言。即ち「今文は性徳法體門上心具の疑問に答ふるに、百尺竿頭一步を進めて修徳修用門より所謂論より證據先づ信念唱題せよ、而らば即佛果自然に現在前せん。以て性に本具する事を知るべしと、専ら信念修行の功徳によりて佛果の實現する由を述べて以て佛界心具の難信難解の疑問に結答せるもの」と述べ、本尊抄が四十五字法體段次に妙樂大師の文

「當_レ知_レ身土_ハ一念_ノ三千_ノ故_ニ成_レ道_ト時_ヲ稱_ス此_ニ本_ニ理_ニ一_ニ身_ニ一念_ニ遍_ス於_レ法_界」(縮刷遺文錄九三九)

を引けるは、本理は心具、一身一念は六識陰妄の一身一念を指すもので、次に「夫始乃至如_レ是_ニ」(九三九)において爾前迹門の無常の身土を簡非し去り「今本時等」に至つて正しく本門壽量の身土常住を簡是したの

であつて、此の壽量觀心の一念は凡夫の共であるべく此凡夫の一念が妙法五字を受持信唱して其の功德によりて凡心轉じて佛心となるのであり、六識事妄心を除いては成佛すべき者は無い、即ち己心は飽く迄凡夫心でなければならぬ、とは清水氏の説述である。

之に對して山川氏は謂へらく。本抄を通觀するに、序分は人界具佛界の難に信を生ぜしめんと事具を以て論すに終り、正宗分に至つて此の間難を愈々強うし、第十九答の會通に於て、要法受持の一念に具する事を釋し、次に護持聞經等の經文を舉げて後始めて我等己心中に本佛本化を具する事を釋せられてゐる。決して凡夫陰妄の一念に直ちに本佛本化を具すとは言つてない。而して「當知等」の妙樂の文は、前の八字一句は理一念三千・後の十六字一句は事一念三千を示したもので、此「故成道時」の身土に就て、次に華嚴乃至涅槃經に至る五十餘年の間に經て爾前權迹涅槃槃經の身土は無常を免れずと打ち拂ひ、獨り木門壽量品の成道時の身土を取つたものが、今本時等の四十五字である故

其の己心の一念が本時成道の本佛の一念たるは理在絶言の重である、と。

又四十五字の次下の文

此即己心三千具足三種世間也。迹門十四品未説レ之於三法華經内一時機未熟故歟。此本門肝心於二南無妙法蓮華經五字佛猶文殊藥王等不レ付屬之何況其已下乎。但名三地涌千界説八品付屬之。其本尊爲體……」(九四〇)

に就てみるに、「此即」の此は四十五字中、さきの卅二字「此本門肝心」の此は四十五字法體を指すとするは兩氏共許。「其本尊爲體」の其を「此本門肝心」とするも兩氏共許。而るに係辭のかかる配釋にも拘らず、四十五字及び次下の文を通じて「本佛本化一念三千」壽量品の本佛の觀心」の義は見當らぬ、とする清水氏に對し山川氏は、「此本門肝心」の此が四十五字法體をさすとせば、四十五字の法體は「本門肝心南無妙法蓮華經五字」となり、此の五字七字は即ち壽量品本佛の觀心であるからには、「此即己心等」の己心は本佛果上の

己心でなくてはならないし、又己心を凡夫心とすると之を「其本尊爲體」とは言へなくなるのであつて、己心は必ず本佛果上心でなくてはならぬ、と主張される。尙、此機會に文法的解釋としては、四十五字の「己心」が前卅二字在他の十界三千を凡夫自己心に攝歸する故己心は主語なりとする清水説に對し、山川説は「己」の字もと一文の主格に隨ふ、而るに四十五字は本佛果上談なれば、四十五字の主格は本佛である、即ち己心は本佛の自己心であると説いて應酬が重ねられた事を附記しておく。

緒次に四十五字法體段に於ける教觀論としては、清水説に、前卅二字が壽量文底の客觀的在他の生佛の身土常住、即ち教門本佛本尊であつて、此の十界三千を凡夫己心に攝歸して、本尊抄所詮の觀心立行の正意を成立せるものが、後の十三字・主觀的文底觀心の觀門・凡夫己心本尊である、と説くに對し山川説は、同じく四十五字を教門（前卅二字）觀門（後十三字）双擧とするが、而も今文從教起觀の當處たる己心は、下の

「此本門肝心」「其本尊爲體」等の指す處に照せば、共に神力別付果上四要の法體なれば、其の本佛果上心たるは自明の事とするは既述の如く、之を清水氏をして難ぜしむれば、山川氏説は三法妙をすべて本佛果上談とする故、三法妙は本迹二門一轍の因果迷悟判を破壊して一佛法妙になる。且つ修行といひ成佛といふ、何れも凡夫を本位とすればこそ轉凡成聖轉迷開悟と云ひ得るので、これ本迹二門一轍の心法定在因の定判に契ひ、眞に我家觀心の義を成するので、山川氏説は實には教門一方で觀門を缺く、而も以信代慧唯信無觀を言ふは、淨土教の他力信心に墮同するものである。尙之に對し山川氏は、本門の三法妙は本佛功德海中の三法にして、因果はあれども迷悟相對に非ず、迷悟なしと雖も生佛は因果を表し、心法は生佛に通じて三法歷然、一佛法妙となる事なし、優陀那院師も亦迹門は三法異相判、本門は三法一體判なりと分別せりと會通し、日蓮の宗教は凡夫心の全き轉回を意味する唯信本位にして、凡夫心を觀すると言ふが如き迹本

混淆の信觀並立に非ず、とする事「信人」卅七—九號に詳しい。

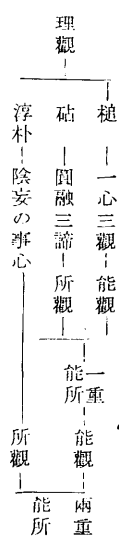
楮次に、本門の觀心立行が述門天台の槌砧淳朴兩重能所と出入差同ありや、に就て又兩氏見解を異にしてゐる。先づ清水氏は云く。

「彼（天台）は我等在迷の因心妄心に即する無相不可見の心性不可思議境を所觀の境として、沈思瞑目理觀精修・觀念法行を以て觀達得及、我（日蓮）は有相可見の十界圓具の本尊を所觀の境として一體三法の妙旨を信解し信心唱題以て信解得及するの異ありと雖も、第二重の所治所觀の淳朴の、在迷の己心に在るは則ち一なり。此淳朴（己心）を槌（日）（砧）（本）以て修治造修して以て即身成佛の器を成す。本迹事理法體及行相は碩異なりと雖も、齊しく是れ觀心法門なり。其の義相の相似たるは道理の自然なり。」

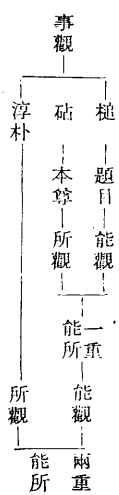
と述門天台に準據して兩重能所を立てらるるに對し、山川氏は、清水説の如くんば宗旨の綱領たる三大祕法は二法（題目・本尊）となり、本門戒壇の冥合則・能治則

は無用となる、と難じて三重能所を立てらる。今兩氏の圖説を掲げて理解に便しやう。

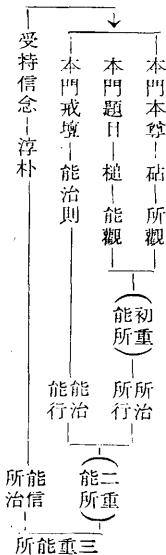
△天台家、（鑽仰）卅二（正義）五〇）



△清水氏説、（鑽仰）卅二）



△山川氏説（正義）廿九、五〇）



即ち山川氏によれば、己心を所觀として己心本尊を觀ずと言ふ如きは華嚴眞言等の通念であつて、殊更「如來滅後五五百歲始」等云はるべきものでない。天台は

迹門十妙によつて立行するが故に境知の二法にして本國土妙を缺き凡夫妄心に即する境智は其人の根性因縁によつて一境一智を定めず彌陀可なり藥師可なり、要は三諦三觀して己心を成妙せしむれば足るに對し、本宗は本門十妙による果上法にして本國土妙あり、行者又己心を捨てて佛心に信順し、本未有善の故に根性の差なく一境一智の外を許さず、本門三祕の受持を以て始めて眞の受持とするのであり、而も既に能治則たる本門戒壇あれば、三重能所を成ぜねばならぬ。即ち凡心を捨て全く佛心へ轉回する當處に本化の信があり、四十五字法體段又此當所をあかしたものに外ならぬ。かの凡心を反省懺悔する如きは、本化事觀事行を建立した上での消極的傍意的方面に於てやうやく許し得る事である、と。而るに清水氏は、本尊に對し唱題する事即ち妙戒なる故戒壇別立の要なしと辯じて居られる。

以上の外兩氏所説の相違は、三法妙と三寶、四十五字法體段と受持讓與の卅三字、己心の種脫論等尙細目はあるが、要之兩氏の異見は一念三千の理教行人が

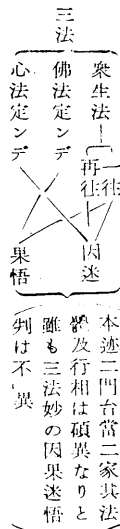
本迹二門に於て異なるや否やに就ての見解の差に基く故、最後に之を述べやう。即ち清水氏は、今文四十五字は『彼の天台が迹門の教意に依り玄義會本二ノに妙法五字の妙法を釋するに、先に法を釋するに總略して心佛衆生の三法に約し、次に四左妙を釋するに此三法五攝五融して不二一體なる義を華嚴經の「心佛及衆生」(法)「是三無三別」(妙)の文を引て、十界三千の諸法を三法に攝收し、此迷衆生異悟佛衆生法因心法果佛法差別諸の法が「理體無差約專用」即ち不變の理體は無差別なりと雖も、隨緣の專用は差別す、此を法妙(義便)妙法(言便)と言ふ、と釋せる迹門理具の一體三法・三法・妙』の釋に準じて解すべきものである。所謂三法妙の因果迷悟とは、玄義二ノ上七左に

「若廣ニ衆生法一一往通論ニ諸因果及一切法一、若廣ニ佛一法一、此則據レ果、若廣ニ心法一、此則據レ因一」

釋籤云衆生義通(因果)若其通論義非究竟(但從假名邊故)故云ニ一往一、一往似通ニ二往則局一、(因)不通ニ於佛一及唯在レ因、佛法及心不レ云ニ一往一者、佛法定在レ果

心法定在於因、故此三法得名各別、何者、如衆生身中佛法・心法猶通三因果、况衆生名通通凡界、通聖果、若佛身中衆生法・心法亦定在果、心法之中佛法・衆生法此二在因云云（及以下講述參）

△圖示（續仰）卅五、六七）



とある如くで、之を行法に就て云へば、

「前所明法豈得異心（心法）、但衆生法太廣佛法、太高於三初學爲難、然心佛及衆生是三無差別、但自觀三已心、則爲易。」（近要故）（玄義會本二ノ上）（易觀）（玄義四十一右）

とある如く凡夫已心を觀境とするので、之も亦本迹同一轍に出づると言ふ。前來の清水氏の凡夫、已心説は全く此處に根據するのである。

而して此の立場より山川氏を目する時に云く。「山川

日蓮教學に於ける已心義論争に就て

氏は此三法妙の中に就て別に佛果果上心を立て佛法妙を重複せしめ、更に其を因迷の心法妙に攝して因果迷悟を混同せしめ、又心法妙の中に信不理即と名字即との二種心を分別して今文の心法妙は不信逆縁理即を簡んで別して信順名字即の心を取る、是れ氏の創唱にして常途三法妙の定判に非ず、師承果して然る歟不審、斷じて聖判には非ず、云云」

之に對し山川氏は本迹の三法妙各別なるを論據とせられる。云く。三法妙は法・理に約せば衆生法に佛法心法を具し佛法に衆生法心法を具し心法に佛法・衆生法を具し、圓融無礙にして一體三法である。玄義會本七番共解の釋名の觀心釋參）さきの清水氏所引の釋籤の意は從因至果の義に於いて已心觀法の心法妙は「定在於因」といふに止まる。而るに當家立行は從果向因なることは動かすべからざる大綱である。これ唯一法理の三法妙も教行に約せば本迹の三法妙別なるによるのである。即其は玄義會本二上に十妙を論じて、

約述開二十重論妙、此妙有迹有本、本據三元初

元初、本妙十重論の妙、迹本俱教、依し教作し觀。觀復有ニ十重論妙、

迹中有、衆生法妙・佛法妙・心法妙、各十重。合三

十重。此與ニ衆經論妙有し同有し異。本中、亦有ニ衆

生法妙・佛法妙・心法妙、各十重。合三十重。此

三十妙、與ニ衆經一向異。此六十重、一一復有ニ待

妙・絶妙、則有ニ二百二十重(妙)。」

と釋してゐる。即ち迹門にも三法妙あり迹門十妙に依つて成じ、本門にも三法妙あり本門十妙に依つて成ずるので、これ法華本迹の教相である。而して從教成觀依教立行の故に、法華の一念三千の行法を論ずれば、

迹門止觀の行法は迹門三十妙六十妙によつて建立するに對し、本尊抄所説の本門の行法は、本門三十妙六十妙によつて建立される。乃ち迹門は本因本果を明さぬ

故に本國土なく、因行種々にして異の果報を成じ種々の因行は凡夫心に宣し、而るに本門は本因本果を譚じ

本因は唯一にして本果を剗し、此一因一果は本佛の境界である。迹門の等覺も尙識らざる處、經に「不識一

人」と歎じ釋には「本極法身微妙深遠。佛若不説彌勒尙暗」「別頭教化、所有眞應、非彌勒境界」等稱ふるもので、斯かる本因本果は到底凡夫に觀じ得べきものではない。蓋し「汝等當信受佛語」の勸發ある所である。偕て本果は本門佛法妙、本因は本門衆生法妙にして、此の本門の二妙に圓融一具せる心法妙は一因一果・本因本果の心法妙にして、如何にしても權迹十界の心法妙ではあり得ない。これ本迹碩異の三法妙の綱格である。かくて迹門は「欲令衆生開佛智見」の故に衆生己心の佛性を開し衆生を立脚地とす、其の十妙に本國土妙なく本因本果なく、從つて此十妙に即する三法妙の心法妙は衆生の己心をとる、理在絶言の重である。本門は「我實成佛已來甚大久遠」「我常在此娑婆世界」の故に佛果上の九界を開し佛を立脚地とす、其の十妙は本因本果本國土、悉く近・多・中を拂つて遠・一・本である。隨つて斯かる等覺不識の十妙に即する三法妙の心法妙は、本法受持の九界・本果妙證の佛界の心に取らざるべからざるは理在絶言の重である。

而も其の本法とは本佛所具の境智なるが故に畢竟して本門の心法妙は本佛果上の心法でなければならぬと。

以上は一念三千の行法論であるが尙山川氏は理・教・行・人の人法に就ても本迹を簡ばれるのだが、之は省略するとして、右の山川氏の立場より清水氏を見るに五失が擧げられる。

(一)清水氏説によれば本國土が本門九界の所居たるの義を失す。(二)「所化」を權迹身の所化に互せば固有教相たる本因本果相對圓具の義を失す。(三)

本佛の所化は本化にして六或の所化は迹佛の所化なり。本佛の所化に迹佛の所化を配するは無義。(四)玄義及祖文明かに三法妙本迹各別を示せるに、清水氏説は本迹の教相を混淆し謬亂す。(五)四十五字に擧ぐる所の所具の三千三世間は、明かに本門の三世門「彌勒尙暗シ」の境界なり。而るに能具の一心を本佛本化本因・本果の己心に取らずして權迹凡夫の己心を以てするは所具と能具と乖角謬亂せしむ

日蓮教學に於ける己心義論争に就て

以上四十五字就中己心釋義に就て簡略乍ら兩氏所論の大意を紹介した。即ち論争の内容たるや日蓮教學の骨髓たる宗旨信行に關し、全く相容れぬ見解をなしてゐるのであつて、而も其の基く處、天台日蓮迹本異目の祕奥にありとせば、只に日蓮教學内のみならず、又天台教學よりしても大いに論究さるべきものでなければならぬ。知らず旨歸果して何れにありや。現代日蓮教學界の二大巨匠が宿年の蘊蓄を傾けて切磋琢磨する處、地下の日蓮が靈果して如何に照覽するや。

偕て、今翻つて本論争全體を顧みると、四十五字及び己心に關する如上の兩氏が異解は申す迄もなく、天台荆溪、及び常師・朝師・惠抄・宏記・八品忠師・啓蒙講師・綱要導師・優陀那院日輝師等は、兩氏により夫々全てが或は殆んど全てが自家立義の古義文證として引用され、日蓮の文に至つては總て五十餘文が夫々兩氏の文證なりと會通せられてゐるのであつて、殆んど同じ資料に基づき而も全く相反せる結論に到達せるは誠に奇異の感に堪えない。是れ資料に輕重をつくる

專兩派異なるに由るのか、或は資料の誤讀誤解より來るのか、或は立論其ものに飛躍あつて然るか、表現法に缺陷あつて然るか。將又全く異なつた解釋が加へられて然るべき理由が材料そのものに伏在するのではないか。又ドグマと云ふものは理論の整備を求むる餘り、往々にして教祖の文言に表れたる生な直爾の風韻や觀照を破壊する事があると吾々は教へられてゐるが、今回の論争に於て斯かる事態は觀取されざるや。私は宗學に於て全く初歩ではあるが、右の如き疑問を以て本論争に對した時、貧しい乍らに思ひ得たる解決の方法論的試案を同好の若き研究者の爲めに些か訴へて以て本稿を終らう。

凡そ論争に於ては自己の立論は緻密に推論は飛躍なきを期すると共に、論敵の文章に對しては終始其の論旨を精究すべきである。而るに此の原則が今次の論争に遵守されたか。正直に言つて清水氏の論文は、文法上推理上決して充分なるものとはなし難いに反し、山川氏は文法的にも推理的にも嚴密な論理主義である。

勿論清水氏と雖も推理に誤はなからうが、之を文章に表はされる際、恐らく氏において自明とされる推理を省かれる爲め、文章上では矛盾や齟齬を來す事が多い。尙之と共に、氏は自己の誤記や不注意の文言に對し充分に訂正されない事が、山川氏の論理主義と衝突して爲めに屢々全く枝末の事に多くの言葉が費されてゐるのを見受ける。研究者は之らに面しては、足らざるを補ひ餘分のものを嚴に除去せねばならぬ。且つ宗教上の論争に於ては特に、自己の信仰告白の言辭・自讃・慷慨・嘲罵等が行はれるが、之等をも嚴に除去する。(私は之を第二次的主觀的要素と名付ける。尙論旨に直接關係なき諸他の制約による論文の體裁や内容の出入等も之に數へやう。)

かくて研究者は眞に純粹な論理の世界に出た筈である。即ち全き論理の領域に於て、研究者に與へられたものは「一念三千の法界觀」であつた。茲に於て私は人界に約する我々が、此の思想を凡そ論議しうるにおいての認識主觀の様態如何を先づ考へんとするのである。

即ち吾々が三千世界を論ずるに於て、法界の意識主觀は如何なる様態をとりうるか、と云ふのである。云く

(1) 本佛智見より法界を照見する處の本佛己心

(2) 凡夫の迷妄に鎖されたる六識事妄心

(3) 凡夫が眞の十界三千を見る唯一の通路たる信

の一念(「要法受持の一念」「行者信者の一念」)

(4) (1)(2)(3)も通じ凡そ法界の結構を述べ傳へ

或は論議しうる處の本化の一念。及び之に隨順せ

る教學者の一念

[註](1)(3)(4)は内容的には如同するものであり

えても、認識主觀の立場としては飽く迄各別なる

事を牢記せられたい。

若夫れ性徳法體門(本體論)からすれば、十界互具で

あるから(1)(2)(3)(4)何れも無始佛界が具して

ゐるのであつて、此事は清水山川兩氏共異論のあるべ

き筈はない。今先述の諸疑問を抱きつつ、右の如き用

意を以て四十五字に臨めば如何。

既に紙數を超えたれば端的に結論を述べ、「己心」は

日蓮教學に於ける己心義論争に就て

凡夫心でいいのではないか。但し茲で「凡夫心」を心理的にみて其の概念を整理したい。と云ふのは「人界に地獄界や人界や佛界を具す」といふ十界互具の命題

を心に約して書き換へると「人心に地獄心や人心や佛

心を具す」となつて、次元の異なつた二種の人心に凡

夫心を生ずる。其の高次のものは種々の意識の在り能

ふ場所であるが、其自體自意識の當處とはなり得ない。

凡夫心の意識自體たるものは、六識事妄心により代表

せられる迷心(2)と、凡夫心中の、佛心は見得ないが而

も佛界の存在を信受し得る信念(3)とである。〔(4)

に就ては尙多くの段階を分たねばならぬ故省略。但四

十五字法體を直接認識し言表せるものは本佛果上心

(1)に内鑑冷然たる本化心(4)である事を注意するに

止む]清水氏が主張さるる「凡夫心」「六識心」とは私が

(2)に意味するもの所謂「次元の低い凡夫心」に外な

らぬ。而るに私は四十五字における「此即己心三千所

具云云」の己心は場所としての己心(本體論上の己心)

を指すものとするので、六識事妄心は、山川氏の言の

如く、十界三千所具を知照したり、心本尊を觀じたりしえないものである。本尊抄前來の問答における「我等方己心」「我等方劣心」「我が一念」等も實にかかる場所としての己心凡夫心を意味すると考へるのである。

而して若し「此即己心三千具足三種世間也」と十三字を連ねる時、この十三字は本佛果上心ならでは言ひ能はぬ處であつて、正に本門の心法妙を成ずること山川氏に同じたい。私の所謂心の分類における(1)而らずして「六識心に三千本具する」といふ事は論理的に矛盾であり、この命題は六識自らは認識しえず。唯佛心(1)と本化心(4)とが知見し凡夫の信心(3)が信見しうるに過ぎぬからである。(後日の詳論を期す)

緒次に四十五字の「所化」は如何。私は之を生佛相對の汎爾たる九界として清水氏に同じたい。然し「所化以同體」と五字を連ねた時は「所化」が絶對開顯された當處を云ふもの故、之は本門の衆生法妙本因妙とせねばならぬ。即ち山川氏説は茲において取るべしと考へる。此五字の前の十字「佛既等」は佛は本佛、十

字を連ねては本門の佛法妙本果妙となり山川氏説に同じ。冒頭の十三字の本國土妙は之を「佛」のみにかけるか(清水氏説)「所化」にも五すか(山川氏説)は、「同體」を「同體」と讀めば之を「同様」の意に解して前廿七字に「同様に所化の身土」の常住を云ふべく、(清水氏説)若し又「同體」とよめば「佛既等」の十字に「同體」と解されて前の十七字は生佛俱住となる(山川氏説)のが文の自然の様に思はれる。其の「同體」と讀むべきか、「同體」と讀むべきかは尙研究を要する。

以上愚見を述べたが、之を以てみるに兩氏の所説は私が右に試みた如き本體論と認識主觀上よりの議論に於ては、共に適當なる位置を得て多少の融合が計られぬではない。其の兩氏に全く正反對の所説ある思想的原因は、(一)一念三千の構造そのものより來る思索の困難と(二)致相教義の嚴密を求むる餘り、概念的シエマチズムに墮して、文章の生地から遠ざかつた爲めではないか、と愚考される。而して日蓮の宗教を、特

に天台のそれに拔んでた意味に於いて理解せんとする
山川氏の唯信本位説は教理上の事は知らず、心理的歴
史的に言つて恐らく日蓮の宗教の眞相に近いものと思
ふは僻見か。

尙一言研究上注意すべき事がある。其は、宗教上の
論議においては特に、其自體内では合理的な推論や判
斷であつても、實は非合理的・形而上學的信念より來
つてゐると云ふ事である。佛教においてかかる信念は
師承の觀念に極まるやうに考へられる。而して之は師
弟の人格的契合の深いだけ益々牢固として抜くべから
ざる程のものとなるので、是が、此の非合理的信念・
師資相承の間に講究される學問が、世にドグマと稱せ
られる所以でもあると考へられる。而して本論争に於
て兩氏又常に師承を云ふに於ては、吾々研究者は決し
て此點を蔑にする事は出來ない。而して師承と共に尙
考慮さるべきは、學者の根本性格といふ事である。必
ずしも性格から思想を解せんと云ふのではないが、思
想其物が困難なものだけに、立論において兩氏の根本

性格といふ如きものを閑却出來ぬと言ひたい。此點の
開明には私がさきに第二次の主觀的要素として揭示し
たものが重要な資料となる。「師承と性格」此の二點を
私は第一次の主觀的要素と呼ぶ。

かくて研究者は、自ら、四十五字が表はす「己心」
義解明の爲め純粹なる理論的探求を務むると共に、本
論争自體の研究は、

(一)論議自體にとつては雜音とも云ふべき第二次的
主觀的要素の除去、(二)純粹なる論理的探求、(三)
論理の背後にある處の第一次的主觀的要素の顧慮
の三點によつて稍完全なる終結に至り得るであらう。

要之、本研究に於ける困難を要約すれば、

(一)一念三千といふ思想其ものから來る思索と表現
の困難、(二)學者の主觀的要因より來る困難、
の二點となし得るであらう。

尙文獻録を附する心算なりしも祇數の都合上之を省いた。
「信人」四十九號(五三―五六頁)には本年二月迄の兩派の
文獻録が出てゐる。

フオイエルバッハの宗教哲學

—— Greßor Nüdling : Ludwig Feuerbachs Religionsphilosophie. ——

小 口 偉 一

宗教哲學はフオイエルバッハ（一八〇四—七二）の生涯を通じての主要な學的對象であつた。彼の新しい哲學は、正に神學の人間學への解消を意味してゐる。しかし批判者であつて組織者でなかつた彼にとつて、人間學は新しい體系ではなく原理であつた。人間學への對立概念は、いふまでもなく神學であつたが、それは單にキリスト教の信仰論のみを意味するのではなく彼に於ては、ヘーゲル的な思辨も神學の一形式であつた。しかし、彼の批判的な著作の目標であつた人間學にしても、それは同時に普遍學として志向されはしたが、歸結的には新しい信仰論となるべきものであつたのである。

かうしたフオイルバッハの宗教哲學をニュードリンクは本書の副題が示すやうに、特に「神學の人間學への解消」として、フオイエルバッハの全體的發展の過程に於て出来るだけ客觀的に叙述しようとしてゐる。従つて、ニュードリンクの意圖はフオイエルバッハ批判にあるのではないのであらうが、その叙述は餘りに「客觀的」であつて、むしろ冗漫と思はれる程であり、のみならず、必要以上にグリュンやヨードルに示唆され、その影響を受けてゐる。

この國に於ては、「ヘーゲルからマルクスへ」の中間點たるフオイエルバッハは、マルクス主義の文献を通じて、特にマルクスへの發展の過程に於て取扱はれ

るのが一般的であつたが、それに對して本書は、ヘーゲルからフオイエルバツハまでを、エンゲルスと言葉をかりれば「フオイエルバツハがヘーゲルを片づけた無體なやり方」を考察するにある。しかもそれは、表題の如く「宗教哲學」そのものとしてではなく、むしろ副題が示すやうに、神學から人間學への途を叙述するものであり、それによつて、「宗教哲學」を看取らうとするものである。

精神史的・思想的發展の取取扱ひに於ては、發展につらなる「批判」が不可欠であるが、ニュードリンクは批判を與へることなく、フオイエルバツハに没入してゐる。吾々は、本書の方法的特徴をこの缺點の中に見つゝ、その概要を紹介しようと思ふ。

一

フオイエルバツハはその著作の内的統一を強調してゐるが、その中心點こそ宗教の探求にあつたといへる。彼自身の言葉によれば彼の最初の思想は「神」であり第二に「理性」、第三に、即ち最後に「人間」であつた

が、吾々はこれによつて、フオイエルバツハの精神的思想的發展を、神學的・觀念論的、人間學的の三段階に區分し得ると思ふ。この發展の決定的な轉回期は一八二五年と一八三九年であり、一八二五年にはキリスト教神學から、一八三九年には觀念論から、特にヘーゲル哲學から離れたのであつた。

フオイエルバツハの思想に於て、最初に「神」が置かれたといふことを理解するためには、先づ「若きフオイエルバツハ」の理解が必要であらう。フオイエルバツハの宗教思想は、彼自身も述べてゐるやうに、彼の家庭と教育とに依存してはゐるが、むしろ環境や學校教育の與へ得なかつたものを得ようとする彼自身の要求に基いてゐた。そして彼はギムナジウムの時代に既にヘルデルの『神學的研究に關する書簡』をはじめ神學的文獻を學び、更に一八二三年には神學研究のためにハイデルベルクに向つたのであつたが、當時の神學は、もはや中世に於けるやうな學問の女王ではなく神學に對して失望の念を高めるのみであつた。神學に

代つて起つてゐた觀念論的哲學との間に苦惱したのもその頃である。

ハイデルベルク時代の二人の恩師、ゴットリープ・パウルスとカール・ダウプとは、前者は從來の古い神學者であり、後者は觀念論哲學に影響された思辨的神學の指導者であつた。この二人の間にあつて、フオイエルバッハ自身は特にダウプによつてヘーゲルへの途を教へられ、一八二四年にはヘーゲルを聴くべくベルリンに轉じた。そこでヘーゲルは、彷徨へるフオイエルバッハに「新しい精神の故郷」を與へたのであつた。當時のフオイエルバッハは云つてゐる。「哲學のほかにハイルはない！」と。

その頃、ヘーゲルの宗教哲學については種々の批評が與へられたが、フオイエルバッハにとつては、ヘーゲルは神學からの解放者であり、決して神學の辯護者ではなかつた。しかし、ヘーゲル哲學の一面のみを把握したフオイエルバイハのヘーゲル理解は、やがてはヘーゲルからの隔りをつくる所以となつたことを注意

しなければならぬ。

神學を克服したフオイエルバッハにとつて、ヘーゲル哲學は「新哲學の完成」であつたが、彼がヘーゲルから學びとつたものは、ヘーゲル哲學の辨證法的な「形式」ではなく、彼自身「本質的な、理想的なヘーゲル學徒」と自負し、思辨的な哲學者であることを明かにした。ヨードルによれば、一八二五年から一八三九年までのフオイエルバッハは「思辨的合理主義」の立場にあり、神の代りに理性を信じて、「神の信者」から「思辨の信者」になつた時代である。

しかしフオイエルバッハの思想は、具體的なもの、現實的なものを重要視してゐた。現實性に對する態度もヘーゲルと全然對立するものではなかつたが、たゞフオイエルバッハに於ては、事物の概念的本質に、感覺的な現象を轉位させたのである。従つて、理念と現象との辨證法的統一もフオイエルバッハは排した。ヘーゲルのレアールな觀念論は、フオイエルバッハに於て決定的なレアリズム、特に自然主義となつたのであ

る。だが、ヘーゲルとのより深い對立は、宗教哲學の領域に見られる。ヘーゲルの勞作は、哲學と神學との偉大なる綜合であり、彼にとつて、哲學とキリスト教との相違は、たゞ外面的、形式的のものであつたが、フオイエルバッハは一八三九年の著作に於て、ヘーゲルの宗教哲學と絶縁し、哲學と宗教、近代科學とキリスト教とを全く切り離し、その思想は『ヘーゲル哲學の批判』にまで發展した。そして、神をあらゆる事物の創造的根源とする宗教的信仰や、理念を事物の本質とする觀念論的信仰を排除するために、神學の最後のな解消を課題としたのであつた。

更に、フオイエルバッハとヘーゲル哲學との關係をやゝ詳細に見るならば、一八二八年のフオイエルバッハのドイツセルタチオンは、全くヘーゲル哲學に依據し、「理性」といふ概念も、神學に於ける神概念、スピノザに於ける實體の概念と同一のものであつたといへるであらう。彼は「全體」の立場に立つてゐたが、それは「一つの、普遍的な、無限の理性」であつた。當

時の彼は、正に「ヘーゲル以上のヘーゲル學徒であつた」のである。その後の、三十代の彼の著作も、觀念論的形而上學の上にあつたが、彼とヘーゲルとに距離を與へたのは、一八三八年の『ベーンコンからスピノザに至る新哲學の歴史』、一八三七・八年の『ライプニッツ哲學の叙述、發展及び批判』、一八三八年の『ペール』の三つの哲學史的著作であつた。三九年には、かの轉換が行はれて、「將來の哲學」が豫想され、彼にとつてヘーゲルは、既に過去のものとなつたのである。『キリスト教の本質』では神學的なものを人間の本質の上に引き戻し、『將來哲學の原理』で、それはより、明瞭にされた。フオイエルバッハにとつてヘーゲルは「運明」であつたといはれてゐるが、逆に吾々は、グロックネルともかういひ得る。「ヘーゲルの運命はフオイエルバッハにあつた」。

さてフオイエルバッハのヘーゲル批判を、吾々は次の如く概括し得るであらう。

一、ヘーゲル哲學は絶對的哲學ではない。

二、それは神學を徹底的に克服してゐるところか、それ自身「合理的神學」である。

三、觀念論的思辨は自然の現實の存在にまで至らな

る。

四、精神の哲學は現實的・實在的人間を考へてゐな
る。

これに關聯してフオイエルバッハとヘーゲルとの共通點を列舉して見る。

一、フオイエルバッハはヘーゲルから實在論的特徴を受けついでゐる。

二、神と人間、神と自然との分離を説くが、一元論的思考方法を保つてゐる。

三、個人を輕視する。

四、歴史的思考、過程としての世界の把握をヘーゲルから受けついでゐる。

これらの點から吾々は、フオイエルバッハを廣義のヘーゲル學徒と見てもいいであらう。たゞ、ヘーゲルが哲學者であつて、なほ神學者でもあつたのに對して

フオイエルバッハは神學を彼の觀念論的形態の中に急進的に解消せしめたのであつた。

二

「人間」はフオイエルバッハのヘーゲル批判の最後の言葉であり、彼の哲學一般の最後の言葉でもあつた。

そして人間學こそ「人間の哲學」であるとともに「人間のための哲學」でもあつた。「人間」が神學的的概念と觀念論的理性に代つたのである（しかし彼の批判的著作は、キリスト教といふ名稱を止揚したが、なほ自己の中にキリスト教の本質を有し、それは實在的理念、キリスト教の「眞理」にほかならなかつた。思辨的哲學の「否定」と「眞理」とが並存してゐたのである）。彼の新哲學が、古い哲學から區別されるのは、抽象的原理や普遍的概念を第一義とするのでなく、現實性を、現實の人間を第一義とした點にある。人間が哲學の主體であり、客體であつた。勿論、人間の高揚は、哲學史上に全く新しいことではなく、彼は啓蒙期の哲學、特にルソーに方向づけられてはゐる。しかしフオ

イエエルバッハの「人間」は、「理性の人格」ではなく、
現實に感覺的な「人間」であつた點が相違してゐる。

一八三九年以後のフオイエルバッハの思想の中には
通じて人間學の基礎テーゼを見出し得るが、それは哲
學の完成された體系でも、形而上學的世界の敘述でも
なく、諸哲學の體系に屬さぬ「講壇哲學の否定」であ
つた。即ちそれは、新しい哲學の仕方であり、觀點で
あつた。この場合彼の哲學を、ラキドキツチのやうに
「感覺主義、心然主義、名目主義、情緒主義、心理學
主義、實證主義」と稱んでも、フオイエルバッハには
當らないに違ひない。何故なら、フオイエルバッハは
「人間の眞の・現實の全き本質」を問題にしてゐるか
らである。彼にとつて「眞理は唯物論でもなければ、
觀念論でもない。生理學でもなければ、心理學でもな
い。眞理はたゞ人間學のみである」。かうした人間學へ
の發展は、一八四〇年以來益々強くなつて行つた。特
に四十代の彼には、理論的な哲學から離れ、實務的な、
政治的な仕事に従はうとする傾向すら見えた。丁度當

時、マルクスやルーゲが彼を精神的な指導者と見てお
たのであり、彼の哲學も何等か實際的なものへの志向
を示してゐた。「眞の哲學は書物をつくることでは
なく、人間をつくることにある」。

そして彼は、彼の「人間」を我と汝との關係の中に
見出した。「人間の本质は社會に、人間と人間との統一
の中にのみある」。即ち、あくまでも人間は社會的存在
であつて、孤立せる個人ではないといふことが、彼の
新しい認識論と倫理との原理であつた。そして彼は、
人間と人間との統一に「神」を見たのである。しかも
現實の人間を感覺的存在として規定し、その強調は晚
年の彼に著しいものがあつた。特に概念として「眞理」
も「現實」も「感覺」も同一視されてゐたことは注意
されねばならない。彼に於ては、感覺と精神の二元論
は克服され、精神的なものも感覺の一つの概念であり
思考も感覺の一つの機能であつた。彼が「感覺的現實
に歸れ！」といつたことに關聯して、フランスの實證
主義が想起されるが、フオイエルバッハに於ては、單

に方法的に、認識論的な意味を有つてゐたばかりでなく、人間像と世界像とに決定的なものとしての意味を有してゐたのである。

三

フオイエルバッハの最後の三十年は、専ら宗教を對象とし、宗教批判に従事した。しかし彼は、宗教そのものと戦つたのではなく、神學に對戦しただけである。何故なら、彼によつて宗教は意識的に再生産されてゐたからである。

いま彼の宗教哲學を問題とするに當つて、それを正しく理解するために、先づ彼の歴史の把握の問題を取りあげようと思ふ。

一言にしていへば、フオイエルバッハに於ける歴史の哲學的觀察はヘーゲルに依據してゐた。たゞ、ヘーゲルに於て絶對的なもの、神的なものとして高揚されたものが、彼に於ては、人間的なものとして引きおろされたのである。そして人間の問題が必然的に宗教に結びつく限り、歴史哲學は宗教哲學とならねばならず

宗教の歴史は、人間の自覺の歴史と、また世界史と同一であつた。

しかし、宗教が人間の本質の「眞理」を有つとはいへ、宗教の眞理を表現し得るものは、人間學のみであり、かくして人間學の上に、宗教現象の心理學的分析が試みられたのであつた。

彼は歴史的時代區分を、ランゲヤコントとほど同様に、次の如く行つてゐる。

一、カトリシズム、プロテスタンティズム、レアリズム。

二、古代、近代、現代。

三、一神論、汎神論、無神論。

四、神學、思辨的哲學、人間學。

特に、批判者としてのフオイエルバッハには、歴史に於ける「現代」が問題であり、彼は現代の信仰が教權の壓迫による信仰であること、さうした信仰が矛盾にほかならぬことを洞察した。そしてこゝに「現代」の危機を感じてゐたのであつたが、それと同時に「將

來」の人間の歴史を「人間學」の中に見てゐたのであつた。

かうした歴史觀に基く彼の宗教の根本的把握が、如何にヘーゲルの宗教哲學と對立したかを見るために、ヘーゲルの『宗教哲學に關する講義』(一八三二年)とフオイエルバツハの『キリスト教の本質』(一八四一年)の二書を比較して見れば、吾々はその相違する點を、次の四項に指摘し得ると思ふ。

一、哲學と宗教との關係に關して、ヘーゲルは兩者の間に本質的同一性をおき、フオイエルバツハはその本質の相違と不一致とを強調した。

二、出發點と方法に關して、ヘーゲルの思辨的方法は一般的な神的理性から出發してゐるが、フオイエルバツハの經驗的方法は現實的人間と宗教の歴史の根據から出發してゐる。

三、宗教の本質規定に關して、ヘーゲルは宗教を絶對精神の自覺として知的に規定したが、フオイエルバツハは人間的な情緒と幻想の產物として把握

フオイエルバツハの宗教哲學

した。

四、宗教の眞理價值に關して、ヘーゲルは神の客觀性を無條件に確立しようとしたが、フオイエルバツハは神の本質を主觀的、人間的要素に分解した。

ツハは神の本質を主觀的、人間的要素に分解した。宗教批判の方法に於ても、ヘーゲルは「哲學」から「宗教」を規定しようとしたが、これに對してフオイエルバツハは、經驗の必然性を強調し、宗教を歴史的產物として取扱つた。存在が哲學にとつて第一者である限り、宗教哲學も宗教・信仰の存在から出發せねばならなかつた。また宗教哲學の課題が、信仰の證明と把握とにある限り、「經驗」によつて與へられた事實としての宗教は、決して辯護的に探究さるべきではなかつたのである。こゝに立脚して、彼が課題としたところは、宗教哲學によつて歴史と人間とを明かにするにあつた。そして歴史把握の對象であつた「現代」の批判は、キリスト教の理論的・實踐的批判にあるべきであるが故に、「心理學的な謎」キリスト教の解消を目標としたのであつた。

かうした課題を解くための決定的な方法は、彼自身「歴史的・哲學的分析」と稱んだところの心理學的方法であつて、宗教的表象を心理學的に分析するといふ點で、ヘーゲルの思辨的宗教哲學と對立したのであつた。この方法に於ける歴史的と哲學的といふ二つの要素は、前者は經驗的、後者は先天的といふことであつて宗教史の資料と哲學的解釋との役割を有つものである。しかし彼の方法も、嚴密な自然科學的方法からは遠く隔つたものであつたことはいふまでもないが、ヨードルが提出したやうに、宗教の心理學的分析と宗教心理學との關係はどうあるのであらうか。これに對してフオイエエルバッハのために辯明が許されるなら、彼の人間學的原理には、單に心理學的なもののみでなく形而上學的なものもあつたと答へることも出来よう。しかしかうした辯護をなさずに、卒直に彼の方法的及び論理的缺陷を擧げるならば、方法的には、フオイエエルバッハはヘーゲルに比し客觀的取扱ひをなさず、同時に宗教的原關係一般を止揚してゐる點が擧げられる

であらう。また彼の哲學は前提のないものではなく、一定の形而上學的根本觀念と一定の歴史の上に立ち、従つて人間學的方法が、人間學的形而上學の上に立つてゐる。論理的には、以上のやうな方法の不統一と不明瞭があり、彼自身は經驗的・絶對客觀的といつてはゐるが、後天的主觀的な契機を匿してゐる。その心理學的分析も實際は哲學的解釋であり、思辨的な宗教の本質規定と價值規定に終つてゐる。吾々はギンデルバントやエドゥアルド・フォン・ハルトマンとともに、形而上學的領域を心理學的に觀察することの矛盾を指摘し得ると思ふ。

四

さて吾々は、彼の宗教批判の原理か何處にあつたかを求めねばならない。それには個々の批判ではなくして、神學と思辨的哲學から人間學への途を明かにせねばならぬであらう。

フオイエエルバッハの思想の中心點は、奇蹟、供犠、聖餐といふやうな、いはゞ第二義的な對象にあつたの

ではなく、神概念の批判にあつた。従つて、吾々のここでの問題の對象も、當然これに限定してゆかねばならない。年代としては後期の三十年間が、これに當るわけであり、當時の著作に於ける内的統一は、自然主義的形而上學と人間學的な宗教の意味の原理が保持されてゐることにあつた。宗教哲學的三部作を見るに、『キリスト教の本質』に於ては、神は全く人間の本質と同一視されてをり、『宗教の本質』(一八四五年)に於ては、神概念は特に自然の本質と同一視されてゐた。『古典的・ヘブライ的・キリスト教的古代の原典による神統記』(一八五七年)に於ては神表象は純粹に主觀的な構造のものとして「願望の本質」として把握されてゐた。吾々は宗教分析の、この三つの異つた形式について更に考へて見たい。

『キリスト教の本質』では前述の如く人間學主義が觀念論に從屬してゐることが看取される。それは明かにヘーゲル的であり、本書の「人間の本质一般論」と「宗教の本质一般論」とは全く思辨的であつて、序文

に明示した經驗的方法と矛盾してゐる。ヘーゲルが神の概念から宗教の概念を得た如く、フオイエルバッハは辨證法的な概念の分析によつて人間の本質から宗教の本質を得てゐる。こゝでは、彼は宗教分析の課題を積極的と消極的の二つの仕方で果さうとした。吾々はこれを約言して、神學の人間學へのクラシツクな解消といひ得るであらう。

彼は一八四二年頃から、人間を人間の上に立てるといふ考へ方に進み、更に人間の思想に對して、人間の基礎としての自然の思想が現はれるに至つた。かくして彼の世界像の築かれたのが『宗教の本質』である。いま『キリスト教の本質』と本書とを比較して見ると前者では人間の意識は宗教の主觀的説明原理であり、學的對象として取りあげられたものは人間の本質であつたが、後者では主觀的、客觀的の二つの要素が見られ、自覺とか人間の本質とかではなく、從屬の感情と自然として理解されてゐる。即ち、觀念論が捨てられ神學の人間學への直接の解消が見られたのである。

フォエルエルバッハの宗教哲學の最後の著作『神統記』に敘述されたものは、人間學の歴史的資料であつて、ホメロスは彼にとつて、實に「人間學の聖書」であつた。本書を目して、彼自身、彼の獨自の哲學的方法の試みであるとし、同時にその完成せる著作であることを誇つてゐる。本書の特徴は願望の本質として神が規定され、『宗教の本質』と異るのは、「願望」が宗教の説明原理の規準として現はれてゐる點である。

吾々は、以上のやうなフォイエエルバッハの形而上學的立場と、神學の批判的解消の目標とを、無神論であると見ることも出来よう。しかし彼の哲學は、彼の否定した神學に對する時に無神論といはれるのであるが實際には、神學の無神論への解消ではなく、人間學への解消であつた。彼にとつて人間學の概念は事實概念であり、理想概念であつた。人間學といふ新しい哲學の仕方は、彼に於て來るべき哲學であつた。従つて人間學の意味も、カントに於けるやうな、人間に關する記述的、説明的な學問、いはゞ應用哲學ではなく、

より高く、より普遍的な意味をもつものであつた。そして、神學の危機を感じしてゐた彼は、人間學・普遍學にまで發展せしめようとし、二元論を克服せる統一學として、信仰と知識、宗教と生活の眞の統一をもたらしものとして、新しい普遍學「人間學」を樹立しようとした。

この點で、彼は神學と哲學の改革者であつたといへよう。しかし、その哲學的批判は宗教批判の基礎の上に於てなされ、この「改革的批判」の結果からは、新しい哲學といふよりも、人間の本質を神とする新しい宗教が生れたのであつた。——人間學は新しい宗教となつたのである。

展 望

オックスフォード・グループ運動

宗教運動は多く集團的形態をとつて發展する。がその集團は最初からセクト的な體制と色彩とを持つものではない。而もその内には集團的實踐による統一的意志と白熱する生命の熾烈な精神力とを有しつゝ、而も宗派に拘らない集團意志と燃焼する生命力とを有しつゝ、而も宗派に拘らない集團運動で、なほ且つその所説と行動が何らかの點に於いて時代の缺陷を衝き、大衆の支持を背後に持つものであれば、新しい宗教運動としてそれは必ずやものになるべき性質を備へてゐると言はなければならぬ。現代日本に於ける諸種の宗教運動や新宗教にしても、そこには大なる反省と批判とを要するものはあるが、かゝる條件を多少なりとも具備してゐるものがないではない。かくの如き性質を有するものであつてこそ、最後の混濁の支配する現代に於いてよく實質的効果を收め得るであらう。オックスフォード・グループ運動の如きものが、この宗教運動の一つとして吾々に考察を迫つて來

る所以はこゝにある。

一九二一年、フランク・ブツクマン氏のオックスフォード大學に於ける講演は熱烈なる共鳴者を學生の間に見出し、一種の生活改變を經驗した七人の同志は終に傳道團を組織して南アフリカに向つた。南阿の天地に練りひろげられた彼等の活躍は實に驚くべき感化をもたらした。對立する政黨と人種の反響抗争は緩和されて舉國一致の形態に於いて結實し、人種と階級と教派との差別を超越して集團的功利の排撃に成功した。更にこの運動は、英本國は勿論、舊大陸特にノルウェー、デンマーク、スイス、ドイツに及び、海の彼方カナダ、アメリカに於いても大なる成功を收め、益々盛なる實踐と集會が持たれ、その勢は益々盛となつた。

スイスの壽府に於けるこの運動の如きは、場所柄盛大を極め、*Salle de la Reformation* は連日連夜立錫の餘地なき盛況を呈し、又 *Petri-Dom* に於ける集會も、場内一杯に大小萬國旗を飾り、所謂 *International Team* が陣取つてゐる。その壇上に「新しき生活」と「新しき體驗」とを告白するのは婦人記者、牧師の娘、商人等何れも在俗の衆生、その語る内容は只信仰をそれ自身切り離したものである。例へば、實業家は其の業務上の體驗談をすると云ふ様に、信仰と職業を一體のものとしてその生活改變を告げ、而もあらゆる身分と階級とを網羅して何等宗派に抵觸しない。こゝにオックスフォード・グループ運動の本領がある。

眼を北米に轉じて見れば、一方には宗教的無關心があり、他方には宗教上一種 of 分裂崩潰の兆が見える。幾多の宗派や信仰團體へと分裂を來した宗教生活の遠心的傾向は、今や漸く合一、歸一への求心的傾向となつて代つた。超宗派的基礎の上に立つ Y・M・C・A・や Y・W・C・A. の外に過去數年來、北米基督教聯盟の名の下に諸種の宗教團體が協力を示してゐる。南北戦争の結果將來された社會的分裂の反映として擡頭したメソヂストの南北兩派、並びにプレスビテリアン教會も今や提携成つて共同の問題に處し、共同の敵、即ち利己及び集團的功利の排撃に當つてゐる。特に後者即ち集團體功利主義への挑戰は熾烈を極めてゐるが、この傾向に拍車をかけ、これを強調して立つものは又實にオックスフォード・グループ運動なのである。

この運動の根本は私的宗教乃至個人主義的なものではない。相互と人類の福祉のために存するのである。従つて「罪」も從來の如く、それ自體に於いて禁ぜられてゐる特殊な行爲ではなくて、人と神との關係、人と人との關係を亂すところのもの、又は共同態の妨害をなすものを罪と考へる。かくてその根本原理を要約したものは四つの絶対である。絶対眞實、絶対純潔、絶対無私、絶対愛即ちこれである。これを標準として自己の日常生活の行作を檢討し、聊かでも正すべきものがあれば如何なる支障や犠牲も意に介せずこれを正し、かくして生活の中に何れかの改變、變化を期待する。のみならず

一方 *Life-changer* として他人の生活又は周圍に影響變化を及ぼさんと念願する。功利主義への挑戰はかゝる點からであり、それは生活を根本から改變せんとする革命的なラディカルなものである。

かゝる生活の改變は如何にして達せられるか。公開の集會に於いて大綱を會得したものは小サークルの私的會談に入つて私生活の問題に就いて語る。徹底せる個人の更生改變から世界と社會の更正を求めんとするもので、從來の如く只制度と組織の外的形式的なものの改善が唯一の解決と信じてゐたのが過りで、人間それ自身の改造こそ焦眉の急であり根本の改革である。かくて人間生命の中核に突入せんとする所にその主張と方法がある。

故にオックスフォード・グループ運動の理想は生命の高揚にある。その方便として祈禱し、聖書を読み、沈潛悟得の境に入るべく日々一定の「靜慮」の時間を持つことにしてゐる。"Re-thinking Missions" に於つて西洋宗教が東洋の宗教に學ぶべき最大のもの *Meditation* であると言つてゐるが、この運動も亦沈黙靜慮を金科玉條として、沈黙を再認識再評價せんとしてゐる。この沈黙の靜時にこそ神の意が示される。人は欲望を神に告げ、神を我慾の手段とするのではなく、先づ何よりも神の言に傾聽し、神意を忖度してこれに従はなければならぬ。故にこの運動の傳道者や同人は、每朝晨天に起き出て祈禱し、神よりのメッセージを聴き、神

意に従つてその計畫に自分を獻げて、使命の遂行に當る。ソクラテス以後神祕家の信仰と生活の中に發見される「内的導入」を重視することはクエイカー教徒と同じく、而もこの導入は、「服従」と不可分のもので、神の意志と神の計畫を進んで實行することは、自己を神意の器として働かすことであり、こゝに新らしき意義があるとす。「主の祈り」の文句は往々諦めの表現とされてゐたが、オックスフォード・グループ運動では、これを積極的に實際的に把握し、神に仕へるのは假令その出發點に於いては一つの消極であつても、その消極を直に積極に還元し得る様な心意の轉換と行動に出で得る如くしてゐるのである。即ち新しき意志と善き意志とを持つ新しき人間への改造によつて、人生の不斷の苦惱を解決しようとする。従つて制度や機構を問題とせず、只ひたすらに人間生命の内奥の變化、更生を求めてやまない。故に特に重要なものとして強調するのは、後にも前にも只一回的な大なる決斷變化である。と言つてもそれは内的苦惱を一擧にして斷つことではなく、その人生の苦惱に最後のとどめをさすに必要な、新しい角度からする價值體系の新建設である。この新建設を見た更生の魂にはあらゆるものが價值轉換をなして身に迫る。「個人の改變が世界の改造」との原理を立てて、この世界を生くるに面白く、戦ひ甲斐のある戰場として健闘の生活にのぼらしめる。

こゝに特記するべきは、その主張は單なる智識の上のこと

展 望

のみでなく、意志と行動の上に強く働きかけ、而もそれが青春の意氣と感激に訴へる所大なるものがあり、この運動が在俗の二十歳から三十歳迄の青年の手にあると言ふ事である。

以上の諸點を要約すれば、このオックスフォード・グループ運動の發生は、教會内に於ける分裂が救済すべからざる極點にまで達し、教會相互の協同が共通の敵——即ち我慾と集團的功利主義——への挑戦によつて要求されたことに由る。かくして個人の精神的更生に異常の効を收めた。靜慮の時とその必要を重視し、四絶對を信条とする。その方法は公開の席上での大綱の領得から私生活の内奥の變化に及び、ビジネスの上での効果、現實の政治的問題にまで及ぼうとしてゐる。

個人の心意の改變には宗教ほど根強いものはない。がそれが現實の問題や社會の事象にどう働きかけ得るかに就いては宗教運動としての自らその限度がある。わが國にもこのオックスフォード・グループ運動は將來されて、已に數十年にわたる集會が催され、幾多の生活改變者を生んでゐることである。諸種の宗教運動の中にあつて、これが如何に生長して行くか、とまれその行く手は色々の意味に於いて吾々の注目を惹く。

(村上俊雄)

今以後の歴史を記すに用ひるべきものなり。

Professor Woods and His Last Visit to Japan. By H. Kishimoto.

Psychological Observations on the Persecution of the Catholics in Japan in the Seventeenth Century. By M. Anesaki.

Distantas in the *Brahmasūtras*. By S. K. Belvalkar. A Note on *Īdā*, *Saī*, Etc. By Yuen Ren Chao.

Han Yü and the T'ang Novel. By Yinkoh Tschien. Vedic Exemplarism. By A. K. Coomaraswamy.

Nouns of the α -Declension in Buddhist Hybrid Sanskrit. By F. Edgerton.

The *Bonmōjō* and the Great Buddha of the Todaiji. By S. Elisséff.

Confucius' Conviction of his Heavenly Mission. By U. Hattori.

Chu Hsi's Theory of Knowledge. By W. E. Hocking. The *Vimūti* of G. dhika. By L. de La Vallée Poussin.

Les *Ašvin* et la Grande Déesse. By J. Przyluski. The Emperor Ch'ien-lung and the Larger *Sūrangamaśāstra*. By A. von Staël-Holstein.

The Editions of The *Sūśrīti-śrī-haṅg ch'ing*. By Yung-T'ung T'ung.

Notes on the *Fan Wang Ching*. By J. K. Ware.

新刊紹介

淺野 研 眞 著

現代佛教批判

東京 構成館書房

凡そ批判には積極的にその立場や主張を出さぬまでも、批評し行く中に、消極的にでも、自分の立場や又見通しが伺はれる如きものでなければならぬ。その場限りの舉足とり、野次や一人よがりの氣焔で満足すべきではない。現代の宗教評論にこれがなすのは何としても一種の物足りなさを覚える。

反宗教運動、宗教復興、類似宗教の簇生と目まぐるしい教界の變轉の中にあつて、その何れの時代にも常に一役買ふことを忘れなかつた淺野氏の評論隨筆集である。

佛教復興のその後に来るものが類似宗教の簇生である教界今後の動向は果して如何、誰しも知りたい所であらう。明日を知らんとするのは昨日を知つておく要がある。教界の動きに關心を持つ者は、本書が、著者自身の言はれる様に單なるライオンの雄出者であり、また單に觀察の說明者であるとして

も一讀しておくが便利であらう。内容は第一部佛教復興の動向、第二部佛教青年運動、第三部佛教社會事業の三部に分れ各部にそれぞれ、數篇の論が收められてある。(木村俊太)

羽 溪 了 論著

佛教教育學

東京 大東出版社

佛教教學が種々なる方面から究められ得ることは、佛教そのものの學的分野が極めて廣範にして、その正法の頗る深奥なるを證して餘りあることであるが、此れを歴史的科學的方法を以て、現代文化科學の第一線に引上げ、諸科學の發達を助成し、或は指導しつつ、獨自の體系を組成せしむること、佛教教學の現在及び將來に持つ第一義的意義であらねばならない。

就中、佛教はその根本に於て、自覺覺他覺行圓滿の佛格即ち人格完成の理想とその實現とを基調として發達し、人類最高文化、教養の育成に貢獻し來ること二千數百年、加ふるに今日我國の教育界に於て宗教教育の緊要が叫ばれ、まさにそのの實行期に入らんとしてゐる時に際して、佛教者、教育者の等しく待望するものは佛教教育學の樹立完成でなければならぬ。「蓋し宗教的自覺に立たない教育家は眞の教育家たる資格を缺けるものであると共に、宗教的教育でなくては生

命の躍動する眞の教育が行はれない」と云ふべきであり、この意味に於て釋尊及びその教法の繼承者たる高僧の言行は眞教育の理想的典型者を示すものである」と信ぜられるからである。羽溪博士はこの點に深く注目せられ、新分野の開拓に邁進せられて、こゝにその創作的努力の結果としてこの快著を世に送らるることは誠に學界の大きな喜びである。

今その内容を見るに、第一章緒論に於ては、教育と宗教との關係、宗教教育の理想的典型、教育的指導原理としての佛教を述べ、第二章佛教史上の教育哲學に於ては、教相判釋が佛教に於ける教育哲學に外ならぬとして、天台の教判、日本独自の教判等を論じ、第三章教育家としての釋尊に於ては、釋尊の自覺、人格、威儀すべてが教師としての最高資格を完備し、又その教化的方法に對する識見及びその體現に世界教育史上特筆大書すべき特異な光彩を放たれたこと、第四章佛教の教育的理想に於ては、緣起觀に參徹し、正法を證語するに在りとして、緣起思想の眞理内容、緣起思想に基く現實觀、解脱涅槃の意義を述べ、第五章佛教の教育可能論に於ては、先づ教育の効果問題を論じ、次いで佛教教育可能を佛性の問題師弟一味の證語の事實に證し、更に汎人類的佛性觀、性徳と修徳、佛性と個性に就て論じ、第六章佛教の道徳論に於ては、佛教の最高善たる空智に基礎けられた無漏善と、世俗的有漏善と意志の自由とに就て論じ、第七章佛教の教化的方法論に於ては善巧方便の實際的技術即ち辭と辯、知衆と知人根とに

就て述べ、第八章佛教の德育論に於ては佛教の教化的方法としての根本問題とも云ふべき修行の道、即ち進趣方便を行方便、信方便の二方面から論じ、第九章佛教の體育論に於ては體育の目的を法の器としての身體を正當に養護するにありとし、その方法として身體の保健衛生に關係する身器清淨法と、身心を調へて専ら靜觀する止觀との二方面から論じ、第十章佛教と國民教育に於ては佛教と國家民族との關係及び日本の佛教教育は一面國民教育であつた史實を明らかにしてゐる。

佛教教育學としては各宗派特有の教化的方法をも一々検討すべきであることは著者の序に見ゆる通りであるが、本書は最初の試みとして、特に釋尊の化儀を中心として佛教教育の理想及びその方法を論述されたのである。従つてその養糧も阿含に求むる所が最も多いが、佛教教育學の中心問題は殆んどすべて論じ盡され、佛教の教化的理想及び方法が現代教育的思潮の主流と全く一致することを立證されてゐる。本書は佛教者も一般教育者も必讀すべき良著であつて、此の方面に必ずや大なる影響を及ぼすものとして高く評價されて良いであらう。

(勝又俊教)

黄 懺 華 著

印度哲學史綱

中山文化教育館編輯

中華民國二十五年四月

本書は先づ中華民國に於て上梓された印度哲學史であるといふ點に於て吾々の關心を喚起する。出版年紀には中華民國二十五年四月とあるから本年の出版である。紹介者は著者に就いては他にその學勳を知らないが支那學の専門家に質せば黃懺華なる姓名から察して筆名であることだけはいへることである。行文は吾々の所謂漢文の知識で充分解讀しうる程度のものである。著者はその辯言(序文)に於て印度哲學といへば人つねに佛教のみあるを知つて他あるを知らない、それはもとより佛教が印度思想の峯極であるがらには相違ないが佛教以外にも尙ほ林林總總の哲學説があるのであつて、就中興義書は人生宇宙に關する深遠にして幽玄なる觀察で、シエリングやショーペンハウアーをしてこれを感じおこざらしめたところのものである。一般佛徒も一概に外道を抹殺し無價値と見るべきでないことを強調してゐる。内容は極めて多方面によく要を得て纏め上げられてゐる。緒論として一、印度哲學の特質と二、印度文化概観とを述べ、本論を三篇に分けて第一篇古代婆羅門哲學、第二篇諸派哲學、第三篇佛教哲學としこれら各篇を微に入り細に亘り極めて秩序正しく分類しよくその要を把へてはゐるが創見には乏しい。多とすべきは淨行書(梵書)の種類分類表示や、數論二十五諦、勝論六句義、正理十六句義、三界二十八天、小乘部派分裂等々の内容分類の表示等一日瞭然よくその要旨を會得せしめんとしたる點にその一斑が存するといへよう。併し誤植といふに

は、餘に杜撰な梵語の挿入から察して著者は語學的知識には乏しいのではなからうかと思はれる。同國人の近來の著者にはわが國の諸學者のそれを評述した程度のものが無いといへば、いはるゝから本書も恐らくこの類のもので「著」とされてはゐるが譯述、綜合、分類せられた程度のものであらう。たゞ廣汎にして茫漠の概ある印度哲學全體を思想的に相當深く掘り下げながら要領よく四六版より稍大きい二〇〇頁餘の袖珍の書となした點に於て本書の存在理由が認めらるべきであらう。

(伊藤和男)

大久保 幸次
小林 元共著

現代回教圈

東京 四海書房

北アフリカから極東、蘭印に到り二億數千萬の信徒を含む巨大な回教圈のベルトは、この國に於いてあまりにも無關心に取扱はれてゐる。教理の紹介も量的質的に貧弱だが、もつと大切な宗教とその生きた地盤との相關、その歴史、に關しては、殆ど見るべきものがない(お座なりの「英雄マホメット」傳などは論外である)。世界史を東洋史と西洋史とに無理に二分する便宜主義が回教圈の統一的歴史的把握を妨げてゐる事情も重要である。

本書はこの方面でのこの國の最高權威たる人々の手になり

「現今の回教世界を展望せんとするわれわれの同胞への眞面目な手引書」とたることを企圖されてゐるが、周到な組織と眞摯な態度とによつて右の缺陥に挑戦し、企圖の如く殆ど最初の信賴すべき入門書たることに成功してゐる。全體約五百頁を三部に分つて索引および寫眞を加へ、更に獨創的な地圖を附す。第一部は教祖、教理および教圈の概説、第二部はトルコ、シリアなどから滿洲にも及ぶ各説、第三部は「トルコ史學の新裝」(回教革新とムハムマッド、アブドゥーその他の特殊論文を含む)。

全體の手法は從來の聖傳の如く觀念の自己運動や思想の交流、理想の感動といつたものに視野を限ることなく、回教の發生、發展に於ける徹底的な社會的、經濟的事情にもよく鋭き分析を向けてゐる。ほんの一例を挙げれば回教發生當時のアラビア遊牧經濟の恐慌、クライシニ族の横暴、メツカ商人層の一部に、その觀念武器として早く現れてゐた一神教的傾向、大衆の不滿の壓力によつて出現したマホメットの運動とその後の彼の裏切りなど、從來の「宗教史」的常識に覆はれた讀者には新しき啓示である點が多くないか。

現代回教運動の主線は民族解放と近代化とにあり、その先頭に立つのはカマーリスト・トルコであるが、この共和國に關しては特に多くの頁が割かれ、明快な彈力的な筆致を以てその輪廓が鮮かに傳へられてゐる。就中新興トルコ史學の飛躍に關しては、専門的關心よりする獨往の描寫が見られる。

この巨大な轉換期に當つて回教もまたその課せられた苦惱に惑亂し、宗教的特權者はこゝでもまた反動の城砦として歴史の商車で逆轉させようとの無益な試みに徒らに過渡期の悲惨を倍化してゐる貌が見える。一方ではまた身を以て回教改革に盡し、よく多大の効果を擧げてゐるムハムマツト・アブドウの如き人々もあるかゝる最後の點よりするも吾人は本書に教へられるところが多いであらう。

(佐木秋夫)

西岡 虎之助編

日本思想史の研究

東京 章 華 社

日本思想史を稱する場合、それは一場の雄々しき氣焰や神韻漂茫として把握するに困惑する様な所謂日本精神の強調に終ることが往々にしてあり勝ちである。研究をして純正な結果を導き出し、思想の正確を構へんとするならば、直接的な史料としての文献の隠密正確なる検討とその背後にある文化的社會的事情との文明が必要であり、そのためには方法論上の優越と妥當が要請せられる。本書はかゝる條件を備へ、かゝる要求に適するものとして推奨に値する。

尤もこの書は一人の手によつて成されたものではなく、國史畑のエキスパート十二氏がそれらの専門を分擔して成つた論文集である。それだけに、その取題とその間の連絡は必

ずしもこれを以て足れりとは言ひ難い。が大體に於いて日本思想史上の脈略のあとを見んとする留意の程は充分これを知ることが出来る。そしてこれを締めるものは、西岡氏の巻頭の序説である。二十頁足らずのこの一篇はよく日本思想史の動向を、その主導的なものの特徴とそれが發展の内の必然性とを説いて誠に簡にして要を得たもの。これに沿ふて上代、中世、近世と分れてゐる。上代の五篇は本書中最も連絡のとれたものであるが、中世近世に就いては考察すべきテーマはこの外になほ多くあるべき筈である。加之中世近世に於いてこそ日本思想史上闡明すべき多くの課題が残されてゐる。一々の論文に就いて論すべきであるが、これは後日を期すべく、只目次を左に列挙しておく。

日本思想史序説

西岡虎之助

上代

大化改新の指導理論

西岡虎之助

奈良願時代の道教に就いての議論

黒板 昌夫

藤原貴族生活精神斷想

藤田 寛雅

淨土思想の展開

圭室 謙成

女人成佛思想序説

遠藤 元男

中世

本跡思想の反轉

石村 吉甫

鎌倉武士の法律思想

渡邊 保

室町時代に於ける公卿の學問思想

中村 光

室町時代の繪世思想

谷 信一

近世

江戸時代に於ける庶民教育の一面

大久保利謙

科學的宇宙觀

阿部 眞琴

古典の認識と其方法論

佐々木一義

(村上俊雄)

Allier, R.

Magic et Religion.

Paris, 1935.

宗教と呪術、特に其二律背反的理論に關して、過去の多くの學者は如何なる解釋を施してゐるか、且、人類學的、前史學的、社會學的、乃至は民族傳統的研究の結果を前にして現今の學界は之をどう把握せんとしてゐるか、其處に本書の持つ興味と、よき「綜合」としての價値があらねばならぬ。宗教並に呪術の多少嚴格な意味に於ける事實と觀念とは、實際上の文化現象の複雑性中に在つては稍もすれば其相對的固定性を失ふものであり、問題は如何なる社會に於て或は如何なる社會形態に於て、觀念が事實と携合するかといふ事に在する。其觀念の混然たる社會に於て兩者の區別立をする事はむしろ無益で、吾人は他の社會に於て兩者の諸現象を比較し、其中樞的傾向を知り、其等の交替、進化、影響の一般傾向を

記述しなくてはならぬ。此意味に於ては、古今、東西を通じての主要宗教形態を検討し、祈禱、入道、教義等々の發展の諸相を地理的、人類學的、社會文化的還覽との連繫に於て攻究する必要がある。かくしてこそ、神話の心性の無数の呪術的、宗教的表現としての無限の多形態性と、時代や還覽に應じての其進歩、退歩、變遷の通性ととの峻別を立てる事が出来るのではあるまいか。更に纏つて、哲學的には宗教心の最高至純の象徴を判斷すべき價値組織を樹立し得べく、心理學的には解離されざる神祕性の中に宗教・呪術の中に溶化する心的要素を検出し得る筈である。

かゝる感懷を以て本書に接する時、種々の意味に於て吾人の期待は裏切られてゐる。例へば第一章に於て呪術及び宗教の兩者を元來異つた別個の現象として、對立的な要素として取扱つてゐるのは致命的な謬論である。又著者は呪術をそれ自體として解釋せんと試み、原始人の場合に於てはめて結論を導き、一方之が内容的分析を試みんとしては文明人の信仰、行作に援助を求めてゐる。

本書は博學な「作品」ではあるが Objective Science の見地からするならば、不備缺點尠からず、第一、原始的事實に於いて兩者を觀察せんとするには既に先入といふべく、其等の原始的事實の援用は決してそれ自體としての内的價値乃至、自然必然の連鎖に非ず、著者のドグマ構成上の便宜でしかない。

て差支なく。(木村俊太)

Bastide, Roger

Éléments de sociologie religieuse.

Paris, 1935.

本書は序言に於て、基督教化された言辭を以て宗教事實を描寫することの危険性を強調してゐるが必しも事實上この點に成功せりや否や疑しい、ベルグソンの學說に一致し、且つ宗教心理學の原理に憑據せりと言明してゐるもの、自ら其方法論を遺棄せる所少しとしない。先づ其内容を一瞥すると、

一、呪術、二、宗教、三、呪術と宗教との關係、四、史的
反證、五、イスマエエル神祕觀の五部より成る。

第一章に於ては呪術の定義を取扱ひ Loisy, Hubert, Marcus 等の說に反對して、末開人が自然に訴へるジュエスチニアを一種の呪術と見做してゐる。第二章は超自然的力への恐怖乃至、欲求を示す行爲、特に誦歌の文句が呪術的なりとす。

第二章は呪術に關したもので呪術的觀念は社會的に職業的呪術の存在によつて、具象されて來ると説き、第一部の最後の二章は呪術の沒道德性を論じ、フレイザに反對して、純粹呪術の時代を否定し、タブーの中に道德觀念の胚芽を見出さんとするこの誤を説いてゐる。

第二部に於ては呪術をその自體に解釋せんとし、之と必然的に聯關する宗教を特に呪術との相關性に於て把握せんとしてゐる。第六章に於て人格の發達は熾烈なる宗教生活のあらはれであり而も絶體歸依に對する神恩と考へたとき可能づけられると云つてゐる。次に第三部の呪術と宗教との關係は前述の通りで第四部は希臘宗教を主として取扱つてゐる。この章こそ本書中の最もよく書かれ且獨自性に富める部分と云つ

フランス的とドイツ的と、二つの類型を有つ宗教社會學に

何等かの聯關を求めることは困難であるかも知れないが、これを關係づけ、斯學の體系化を試みる努力は高く評價されてよいのではあるまいか。本書は、宗教社會學を體系づけようとする一試論であつて、勿論關係づけといふやうな意圖を有するものではない。だが、デュルケム學說を消化すると同時に更に多くの文獻を蒐めて、これらに獨自の批判を與へてゐる。方法的には、宗教現象の心理的分析に力點をおいてゐるが、決してデュルケムに沈潜してゐるものではない。著者に特に影響した學說を考慮するなら、それはむしろレギ・ブリエールではなからうか。

その目次は「宗教社會學の對象、限界及び方法」、「神聖の問題」、「宗教生活の社會的要素」、「宗教組織」、「宗教の起源と發展の問題」の五項目に分れてをり、宗教の語源論や身體靈の問題については、直ちに異論も起ると思はれるが、最も問題に富み、且つすぐれた見解は呪術論にある。また宗教組織の項目に於て、宗教生活の地理的條件を叙述してゐる點に

も興味がある。

要に角、数載き宗教社會學文獻の中で、注意されるべき一書である。
(小口偉一)

Dawson, Christopher

Progrès et Religion,

Une enquête historique.

Paris, 1935.

「進歩と宗教——史的研究所」は Exeter 大學に於て文化史 (Cultural Evolution) を講ずる著者の "Progress, and Religion" を翻譯したものであるが、既に一昨年、全氏の Making of Europe が Les Origines d'Europe の題下に翻譯出版されてゐることは周知のことと思ふ。この歐洲沿革史は實は氏の見解を代表する主作と見ることが出来る。氏は同著に於て歐洲文明が一般民衆の文化、並びに過去四世紀間に互る異常なる唯物的進歩のみによつて發達し、保続されてゐるものでなく、更に其等の根柢に横はる重要な動因、即ち歐洲に於ける深き傳統の力を見逃してはならぬ事を主張して、歐洲を歐洲たらしめたる諸種の社會的、精神的力を發見するためには、ヒューマニズムや近代文明の表面的勝利の彼岸に目を向ける必要のあることを説破してゐる。換言するならば、歐洲のあまりにも燦爛たる表層文明の中樞に掩ひ難

きスピリチュアルな機能が動いてゐたことを強調して氏の態度を表明してゐるのである。茲に掲げた「進歩と宗教」も矢張り氏の同一精神歩調を代表せるものと言ふべく、従つて兩者は氏の見解の相互的補助と考へられる。

進歩の觀念は歐洲に取つては、少くとも其古典的、無宗教的合理主義的形態に於て危険極まるもので、進歩の名によつて、文藝復興以來、基督教傳統は無慘にも破壊されて了つた。従つて、もし之に幾分なりとも正常性を認めんとするならば、それは必ず宗教的傳統に抵觸せず、否、之に對して從位的關係に於てのみであり、進歩は宗教と對立的の角度に置かれず、むしろ、共通の超目的に合一することを條件とする。歐洲及び其文明の統一は教會によつて達成されたものであつて、一旦、教會を離れ、宗教傳統への歸屬を無視し將又、中世基督教精神の券圍氣を出で、は今日かくまで崩壊と滅裂に逼迫せるこの大陸に福祉は得て望むべからずである。

この點に特に少莊歴史家並に佛蘭西學者に取つて非常に貴重な示唆が與へられてをり、其序文に於ても Daniel Ropé 氏が其熱意ある確信を披瀝してゐる。

併し、一方に於て又看過し難き事實として、近代文明に對する認識と處置とが問題化されて來る。即ち、過去への還元と近代價值、科學、ヒューマニズム、乃至はヒューマニタリズムとを如何にして妥協せしめるか？ 氏の言を假りるならば、「科學なくしては社會は立所に停頓狀態となり進歩は不

可能にある。丁度それはビザンチウムの文化や一般近東文化に其の好例を發見し得るが如くに。之等の二つの力即科學と宗教との圓滿なる協調に相待つて始めて、歐洲は其可能性の實現を期し得、且、東洋的無氣力や無謀な西洋惡文明から離れた新しい文化相の時代に這入ることが許されるのである。

又著者は論鋒を新しき宗教形態に向け、「この新しき綜合に依つて基督教的教理の超自然主義に替ふるにより合理的な、より自然なる宗教理論の確立を可能にすることが出来る」と述べてゐる。(p. 230)

面白いことには本書の論法は佛國の近代カトリックの總帥なるロアジー (A. Loisy) の試みんとした基督教及び宗教に對する辯護と相通するものがある。(木村俊太)

Essays in Anthropology.

In Honor of Alfred Louis Kroeber.

California, 1936

本書はカリフォルニア大學人類學のクレイバー教授の還暦を祝して、内外の斯學關係の老碩新進三十六氏の寄せた紀念論文集である。寄稿が教授と個人的交渉のあつたものに限られて居るので、大多數は米國が占め其他で著しい者はシュミットとトウルワールド等である。寄稿者の關心する所により社會心理、言語、考古等種々の領域に涉つて題材が取扱はれ

て居るが、その中より代表的なものと宗教學に關係の深いものを此處に掲ぐれば、

フランツ・ポアスの「體質人類學と社會人類學の關係」は極く短篇であるが、今日既に明かに分科して居る兩者間に見られる關係を説き、一の興味ある見解を述べて居る。ロキエの「歴史の眼より見たるルウイス・モルガン」は例の如くモルガンの學說の細部に涉つて鉅舌凄まじく論難を加へて居る。

シュミットは本書のために由緒の深いカリフォルニア地方の最古種族と見られるユキ族を探り、その最高神と稻妻及び虹との關係を考察し或は北極・サモエドのそれと比較を試みてクレイバーに捧げ、トウルワールドは「民族生活に於ける社會心理的緒結果に於いて一流の觀點を展開する。」

特に宗教に關する論考は、ロイド・ワーナーで「呪術的行為の社會的形狀」と、イサベル・ケリーの「Chemehuevi シンヤーマニズム」との二編である。前者は北濠洲の *Mur-
ngin* 族の呪術に就いて詳細な資料をデユルケーム等の見解によつて吟味し、呪術の効果を生ずる際の個人及び社會の行動を論じ、後者は南方カリフォルニアに棲む *Paite* 族中の一組に於ける巫術の報告である。

其他多くの論文には觸れる餘裕を持たないが此等の外、卷初に載せられた教授の竹馬の友アルスベルグの見た氏の私生活とロキエの評價した學的生活とは氏の兩面の知るによく、卷末には研究生活三十五年の業蹟を物語るビプリオゲラ

フイーが附せられて居る。

(中野朝明)

ことを明かにしてゐる。

(小口偉一)

Hudson, C. E.

Preface to a Christian Sociology.

London, 1935.

Mahmoud Mohtar-Katirjioglou,

La sagesse coranique, éclairée par des
versets choisis reflétant la philosophie
morale, religieuse et sociale de l'Islam

Paris, Geuthner, 1935.

基督教社會學はその成立の當初から、主として基督教と社會問題、基督教と社會主義の問題を對象としてをり、方法的にも、今日の所謂社會學とは同一視されるものではない。従つて斯學は、現在のまゝでは、神學的な色彩が強くと、宗教運動の手段と見らるべきものである。

本書の著書も、眞の社會主義は基督教に基かねばならず、基督教のみがその基礎たり得るといふ確信の下に出發して本書を叙述してゐる。

著者は先づ、教會の豫言者の使命を説き、近代轉換期の諸問題、例へば機械生産の問題を單に經濟問題としてではなくより深き人生の問題として、宗教的なものへ結びつけてゆかうとする。この點で著者の究明し、強調しようとするところは、營利のための生産と、奉仕としての生産とが、如何に遠く隔つてゐるものであるかを解明するにある。

本書の讀了後、これらの諸問題を論議するために、卷末に討論のための問題が提出されてゐる點など、本書が學的な著作としてではなく、教會運動の教科書的作用を意圖してゐる

マフムツド・モハタル・パンシャは一九三五年、三月に急逝し本書は故人の遺作出版である。Louis Hasiqron の言を借りて云へば「一種の精神的遺言であり、土耳其の政治家が彼の近親のみならず彼國の全青年に呼かけた最後のメセツジである。」本書には「コラーン」の約五分の一が佛譯されて居り、而も宗教的、道德的、哲學的、社會的普遍價值を持つ部分を選ばれてゐる。更に翻譯の終りに「コラーン教義の概要」が添へられてゐるが此點、著者の宗教觀がうかがはれて興味がある。要約すれば『宗教は絶対一の創造者を崇拜し、「眞理」に基く其絶対目的に自己を適合せしめることに存す。慈善の行は宗教の基である。……神は其全能の故に、人間の崇拜を必要としない、崇拜はたゞ人間が神に結びつき、人間を禍より救済する「聖智」に參合する爲に必要なもののみ、人間の言動は一として神の前に現はれぬものは無い。善によつて惡を亡すはコラーンの命令する處である。』ゆゑ

す」コラーンに依れば大なる生命知であるが之は必ず赤誠の懺悔を伴はねばならぬ、……人生はコラーンに於て最も神聖なるものと宣言されてゐる。個人的乃至社會的善は一としてイスララムに依つて規定されざるものは無い。』神の本質に關しては『それは精神ではない、「精神」は神の意志の一具現に過ぎぬ。神は「内在」によつて完成する其仕事の善心的な、而も自由な創造者である』としてゐる。其他、神を認識し得るのは其屬性に依つてのみであるとなし其屬性を二三四頁に別記してゐる。

又、自由の問題を短評し、エデンに於ける人間の墮落を神秘的に説明しイスラーム教祖の生涯を回想してゐる。尙、イスラームを翻譯して“Retour au Salut”としてゐるが之は賛成し難い。

最後に、本書の使用せるコラーンの原本がコンスタンチノール版なるが故に章句の番號が非常に複雑で照合に一方ならぬ困難を來すことは遺憾である。

翻譯の技術上に關して云ふならば嚴密な、忠實な譯と云ふやよりも、達意的な効果を目ざしてゐるらしい。(木村俊太)

Moreno, M.

La dottrina dell'Islam.

Bologne, Cappelli, 1935.

伊太利の東洋研究、特にイスラムの領野に於ける貢獻は周知の事に屬するが、特に領土の關心が益々高められるにつれて該方面の研究——特に實際上の問題としての——が盛大になるのは當然の事であらう。本書はもと Brevi Nozioni d'Islam, Rapporti e monografie del Governo della Circonaria, Tripoli, 1927 の再版として用意されたもので、伊太利の拓務省の手になる「植民地讀本」の叢書の一つである。卷頭に著者は其意圖を明瞭に次の如く斷つてゐる。

「本書は、表題の示す如く、現代のイスラム教界を構成する種々の信仰の共通宗教現象の中に、モハメット教を檢討するにある。」

叢書の特質上、常に伊太利の植民地を考慮に入れて執筆して居り、伊太利の支配下に歸屬してゐるムスレム諸國民の文物、制度を理解するに役立たせる様努めてゐる。本書は極めてあり來りの體裁を採つて書かれてゐるが、其大要を列記して見るならば、

序に於て、イスラムの起原と發達を論じ、本論に入つて教義、(特に一八一—二六頁に於て宿命説を明示す)、宗派、儀禮 (“fiqh”) に關する明確な説明あり、神祕觀等に及んでゐる。

本書の特徴といふべきは伊太利の現治下にある諸國のイスラム關係の消息がうかがはれることで、茲に二、三の實例(特に他書に發見し難いもの)を擧げて見るならば、サビヤ

に於ては、モハレム月の十日に行はれる「アンシェーラ」は國を擧げてのお祭で其際には小供達が駱駝に變装して飛んだりはねたりの大騒ぎをする。之は昔、祭式に威嚴をそへる爲必ず行はれた駱駝の行列の名残と説明されてゐる。

又、モハメット教の聖者達の中で尊崇されるのは全教界を通じて一定してゐない、これは丁度、日本、支那佛教に於ける場合と相通の現象と云ひ得よう、例へば、キレナイカ國に於て最も人氣のあるのはサイド・ラーフイイ (Sayyid Rāfi' 方言では Sidi Refaa) であり、トリポリ國に於ては、アブド・エツサラム・エル・アスマル (Abd-es-Salām el-Asmar) であり、又、エリトリヤ國ではモハメッド・エル・ミルガニ (Mohammed el-Mirghani) である、ミルガニは全國教團の創設者でありマツサウアに其墓がある。但しソマリランドに於ては別に一定してゐないで場合／＼によつて適宜定められてゐるとのこと (p. 81)。

豫言者モハメットの後繼者等が如何に教徒の崇拜を受けてゐるかは好適なる實例によつて示されてゐるがキレナイカのアラビヤ人が迷神的に汗に似た馬の腹部に手を當て、然る後に兩手を顔に俯せて禮拜する等は其一例である (p. 80)。
本書は諸種の見地よりして極めてよき手引であり、しかも最近の研究に就てもよく調査が行届いて居り加ふるに個有名詞や術語の詳細な索引が附せられてあるので同叢書中の他の著作に對しても大いに興味をそゝる次第である (木村俊太)

Alfred de Quervain,

Das Gesetz Gottes, die erste Tafel.

Theologische Existenz heute, Heft 34.

München, 1935.

——, die zweite Tafel

Theologische Existenz heute, Heft 39.

München, 1936.

エルベルフェルドの和蘭改革派教會牧師でありバーゼル大學の私講師である著者の「出埃及三〇・二一—二七 (五節後半及び六節は省略) の「十誡」に就いての釋義的説教である。ルッター譯に據つて居り、律法の名牌二枚 (出埃及三一・一八申命一〇・一、三、列王上八・九等) に刻まれたものとして第四誡までと第五誡以下とに二分して取扱つて居る點など一見極めて平凡である。然し曾て著者と同じくエルベルフェルドの和蘭改革派教會の牧師であつたコールブリュッケ (Hermann Friedrich Kohlbrugge) が Du sollst nicht! と云ふ通常の譯を Du wirst nicht! と譯し直したことを以て原典の語義に相應しきものとして踏襲し、全體に亘つて「十誡」を十箇の律法としてではなくて神からの十箇の約束福音となし、第二板の誠命 (對人間的誠命) は第一板の誠命 (神信仰に關する誠命) から理解さるべきであり、「十誡」全體

は冒頭の「我は主・汝の神」といふ恩寵の言葉（罪人に對する教語り掛け）から理解されるべきであるといふ教會的釋義の立場に一貫されて居り、「契約の石牌」（ヘブル書九・四）としての十誡の面目が到る處に宣揚されて居る。

緒言の冒頭にはアウグスブルク信條の卷頭に錄された聖句詩篇一一九・四五―四六を掲げ、王たちの前に於けるサムエル、ヨナタン、ユダから無名の預言者、エリヤ、エレミヤを偲んで居る。ナチスの壓迫下に遂に神の約束なる「十誡」に對する全幅の信仰告白を逡巡し告白困難するものに就いては沈黙せんとする信仰告白會議の現はれる至つて點し得ずしてその非を叫んだものが此の釋義的説教である。カトリックの功績觀念に毒せられて誤れる善き業が風靡するに對し、その暗黒を破り散らすべく戦ひつつあつたルッターが筆を呵してただ信仰による善き業・基督信仰としての善き業を叫んだ「十誡」の釋義的説教 *Kon den guten Werken*, 1520 を思はしめる。「十誡」の神學的釋義の文献として一讀を要するものであらう。（橋本鑑）

Well, H. G.

What Are We To Do With Our Lives?

London, 1925

ライフはこの書ではむしろ生活の意味である。イギリスの

傳統的「教養」を背一ぱいにしよい込みながら觀念の觸手で來るべき世界を丹念にまさぐらずにゐられない。一箇の紀念碑的な紳士インテリゲンチヤたるウエルズの、これは或る意味での總決算である頑固なまでに自信たつぷりな例の態度はむしろ苦笑を呼ぶが、大まじめで生きた問題にこつこつぶつかつて行く態度には打たれる點も多い。

「考へる人」書のうちだから小冊子に過ぎないとはいへ、「世界史概説」「生命の科學」「人類の仕事、富および幸福」の尨大な三部作に續いて、かゝる焦點のはつきりした結論的なものを與へられたことは、讀書人の喜びであらう。彼は現代の行詰り、危機、なかんづく戦争のそれを痛感し、學問の色々な領域を探究したあげく、一昨年はソヴェート同盟をも訪れ文化擁護の著作家大會にも出席した。もちろんそれらの傾向に傾倒するやうな不作法は敢てせず、本書のなかでも色々と手の込んだ悪口をソヴェートに對して投げつけてゐるが、大戦直後のマルキシズムの騰勢に對して疝性に眉をしかめてゐた頃とは、だいぶ態度が違つてゐる。否、このいはゆる「東洋的」な國が「西洋的」な理想を最もとり入れ易い状態にあることさへ許してゐる。

彼は生命、文化の涯しれぬ進展が今や一にぎりの權力者の手で妨害されてゐる事を認め、いはゆる「公然の謀叛」を提唱した（一九二八年）が、謀叛とはいつてもこれは討論、説明、宣傳に重點を置く運動である。その全貌を紹介するいと

まはここにはないが、全體として生物學主義、改良主義で貫かれてゐることだけを指摘してをかう。ところで、宗教に關しては問題はどうか設定されるか、彼は宗教的精神の中核は我を去つて公に就き、進歩に殉ずるところにあると見る。だがこの眞髓は極く少數者にしか把握されなかつた上に、古めかしい哲學や制度が宗教にまつわりついて、宗教を死地に追込んだ。今やこれを改めるべき時である。教權はこの改革に反對するが、世界文學の玉座に據る大西洋諸邦の覺醒したインテリゲンチヤが、かの「公然の謀叛」の平和的遂行に努力を惜まないならば、目的の達成は不可能ではない。かくして改められて宗教は、社會、教育との他の領域から切離されずウェルズの「來るべき世界」の具體的實現を導くものでなくてはならぬ……

ウェルズの人世觀、世界觀の基調はあまりにも虫がよく、彼等流の狭い「文化」の行末に關してあまりにも樂觀的である。従つてその宗教觀も書齋的、サロンの安定性を強く蒙つてゐる。しかもなほ「文化」などは贅澤な飾物にすぎぬと見なされてゐる世界の住人には、示唆するところの多い所論たるを失はない。(佐末秋夫)

Zwerner, Samuel M.
The Origin of Religion

Nashville, 1936

ラングが低級なる野蠻人も亦クリスチャンと同様に一神教徒であり、至上者の觀念を所有してゐると稱し、更に熱情的な原始一神教の唱導者ワイルヘルム・シュミットが盛に學的活動を開始して宗教學界に原始的至上神の嚴存を認識せしめようとしてからでも既に長い日が經つてゐる。今やシュミットの偉大なる努力によつて原始的至上者は原始宗教研究上の常識の如くなつた。こゝに紹介せんとするツエマーの「宗教の起源」も亦シュミットの「神觀念の起源」を何にもまして讚嘆するものであつて、かゝる一連の潮流に棹さした一巻であるのである。ツエマーに依れば部族的民族的宗教、歴史的宗教はすべて至上神の觀念を所有してゐる。何故にかゝる觀念が存在してゐるかと言へば、主觀的には特殊の創造によつて構せられたる人間の性格によるのであり、客觀的には創造者は啓示によつて彼自身を作りたるものに、示す事が出来るからであると言ふツエマーはこの啓示によつて宗教の起源も理解せんとするのであつて、本書の議論を要約するならば

(一) 宗教史の學史を研究すると二様の學說で對立してゐる。一つは有神論的であり他は反神論的である。それ故に、神と神の啓示を信するものは「聖書」を宗教史研究の資料として使用する事が必要である。

(二) 神觀念の起源は決して進化の過程を取らぬ。啓示に
よる。

(三) 原始一神教の根柢は原始文化の全領域にのみならず

大宗教の原始段階にも發見し得る。

(四) 世界及び人間の起源に關する創造神話——黄金時代と死の起源——の廣い分布は全く聖者の人間の創造と墮落のそれに似てゐる。

(五) 祈り及び犠供は極めて古く且普遍的な宗教儀禮であつてそれは人間が神との失はれたる合一を回復し、神をなだめんとするものである。

(六) 火の起源は神祕的であつて、あらゆる處で宗教並に犠供と關聯してゐる。原始宗教並に民族信仰に於て火は神の象徴であり、宗拜の對象であり、合一の方法である。

(七) タブー並にトリーテミズムは不貞に對する法律と共に結婚の原始的の神聖と、一夫一婦の性格を示すものであつて進化論派の主張せんとするが如き雜婚ではない。原始宗教にも *faith, hope, charity*, があつて、かゝるものは原始的啓示の基礎の上のみ解釋し得る。

(八) 全ての原始宗教及び殊んど大部分の民族宗教に於て靈魂不滅の信仰は普遍的である。かゝる人間の宗教的世界觀の彼岸の性格も亦原始的啓示の證明である。

と言ふのである。以上の如き論點はツエマーに依れば決してバイブルに基くものでも獨斷的先入主に基くものでもなくして歴史的な研究によつて主張し得ると言ふのである。シュミットの潮流であるか更にクリスト教的色彩を明にした特色ある宗教起源論である事は一見明白である。ツエマーが先入

主なき歴史的、研究と稱するものも内容を檢到すればそのまゝは承認する事が出来ない。我々はシュミットがああ學問の精密さにかゝらず多くの人々によつてカトリック的偏見をなじられてゐるのを聞く。ツエマーの本書が更に強く之等の人々に難ぜられるであらう事は想像するに難くない。宗教學はキリスト教的の精神、即ちその神學的、護教的、排他的の精神の桎梏を脱せんとした貴い努力をその搖籃の時代に持つてゐる。宗教學の始祖と目されるアブドルカーリム・シャラスターニすら一個のモハメダンであつた。況んや發見時代以後に科學的精神によつて勃興した宗教學殊に原始宗教の研究が啓示を否定する事について打ち立てられてゐる事は何人もが周知の事實であらう。何故にかゝる傾向があつたかと言へばそれは學としての必然性の然らしめたものと云ふ外はない。なる程啓示と言ふ事は心理的内容から見れば宗教の特質であり、宗教の研究にキリスト教並に聖者を排すべきでない事は論をまたぬ。然しそれはツエマーの無意識に言ふが如き意味であつてはならない。ツエマーにはその辨解にもかゝらず護教的動機は動いてゐる事は明白である。それにしても原始宗教の研究の結果はあまりにも雜然としてゐる。我々はツエマーのかゝる見解を見るにつけても宗教とは何ぞやと言ふ事を明白に認識して原始宗教の嚴密なる資料的研究の出づるのを望んでやまぬ。唯ツエマーに敬服する所は貴重なる文献を少な

らず紹介してゐる事と、混沌たる原始宗教から何者かを構成せんとする努力をなしてゐる事に對してである。

(潮瀬日出啓)

A Complete Up-to-Date Catalogus Catalogorum of Sanskrit Manuscripts.

To be published by the University of Madras. (豫告)

東洋學者、特に印度學者にとり研究上の資料として必要缺くべからざるものとなつてゐる Th. Aufrecht の名著

“Catalogus Catalogorum” an alphabetical Register of Sanskrit Works and Authors. (Leipzig, 1831-1903) は、當時に於いて印度内外に存在した梵語寫本の主要なる蒐集を基礎とし、信賴すべき寫本日録を參考として、あらゆる方面に互る梵語の作品並に著者の名を、能ふ限り多く且つ正確に集めたものである。この大著の偉大なる價値に就ては今更喋々を要しないが、而もその完成せられた時より既に三十餘年を経過した今日に於て、その間に新しく發見或は研究せられた多數の資料に考へ及べば、猶ほ之を補正すべき餘地のあること否難き事實となつたのである。この點に着眼したマドラス大學當局は、茲にアウフレヒトの著書を基礎とし、特に南印に於て發見せられた貴重なる多くの梵語

寫本を考慮に入れ、世界各國の大學、圖書館研究所或は個人の所藏する梵本をも包含する大目錄の編纂を企畫し、之が援助を各方面に依頼したのである。而もいまその計畫の主要なる點を見るに、(一)アウフレヒトの目錄に記載せられしもの、精査・檢討、(二)新に記入せらるべき重要な寫本に關する説明、(三)過去三十餘年間に蒐集せられし寫本の追加、(四)出來得る限り作品び著者の年代を記入すること(アフレヒトの場合には此の點遺憾があつた。)(五)引用のみにより知られてゐる作品に關しては適當に参照し得るようになすこと、等が擧げられ、完成の曉に於ける本目錄がいかに學界にとり重要な價値を示すべきかは想像に難からず、吾人はその完成を翫首して待つ次第である。

マドラス大學の本事業に對する援助の依頼狀は既に吾國にも來り、東京帝國大學圖書館は欣然之に賛意を表し、嘗て高橋博士、河口慧海氏が印度ネパールより將來せられた梵語寫本の完成なる目錄を提供すべく、目下關係者は銳意之が作製に努力してゐる。(田中於菟)

— 後 記 —

△執筆者紹介。河合英男氏は昭和十年東大印度哲學科出身。青地正長氏は龍谷大學出身。深川恒喜氏は東大宗教學科副手。藤田眞道氏は高野山大學教授。

△前號後記既報の如く、日本宗教學會第四回大會は十一月二十八日(土)・二十九日(日)の兩日に涉り、東京駒澤大學に於て開催されることとなつたが、學會の基礎確立のため、先般委員會の議を経て、維持會員を推薦したところ、早速多數御承諾をいただき、連絡本部並に當番校に於ては、異常の熱意を以て、諸準備に當つてゐる。新會員の勧誘に會員各位の御協力をねがふと共に、研究發表題目未通知の向は、至急駒澤大學内日本宗教學會準備會宛御通知ありたい。

昭和十一年九月廿五日 印刷
昭和十一年十月一日 發行

新第十三卷・第五號

不許複製

編輯者 宗 教 研 究 編 輯 部

右代表者 姉 崎 正 治

發行者 岩 野 眞 雄

印刷者 萩 原 芳 雄

印刷所 萩 原 印 刷 所

東京市牛込區山吹町一九八

- 一册 (金一〇〇) (送共)
- 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番
振替東京一九四七一
電話芝三九九四番

