

祖先崇拜と天の思想

高 田 眞 治

祖先崇拜を以て宗教の起原を説明するスペンサー(H. Spencer)の説は、後の學者に依つて否定されて居る様であるが、祖先崇拜が最も顯著に行はれた支那に於ては、是を以て天の思想の發生が説明せられるか如何かといふことを、一應検討するの要が有るであらう。

支那に於ける祖先崇拜に關する起原や發達に就いての叙述は、今は之を措いて、此處では此の祖先崇拜と支那古代に於て宇宙の絶對最高神として崇拜された天の思想とが如何なる關係に在るかを論ぜんとするのである。スペンサーの學説を顧慮しつゝ祖先崇拜と天の思想との關係を見れば、

(一)に天の神聖なる性質の中には、祖先に對する崇敬畏懼の情が本質的に存せねばならぬか、(二)に天は恰も山嶽が其の民族の發生地である故に祖先として祀らるゝに至つた如くに、支那古代民族の發祥の上に於て至大な關係が有るが故に遂に始祖として崇拜さるゝに至つたか、(三)に兎に角天の崇拜は祖先の崇拜を重要な前提として發達したか、との三點であらう。

支那上代に於ては、祖先の靈魂は昇つて天に在ると信ぜられてゐた。毛詩の大雅下武篇に

下武維周 世有哲王 三后在天 王配于京

とある。三后とは周の先祖の大王と王季と及び文王とである。この三后は既に歿したが、其の登假せる精氣は天に在すことを謂つたのである。また周頌清廟篇には

濟々多士 秉文之德 對越在天

とある。濟々たる衆士が文王を祀り、虔みて既に死せる文王の精靈の天に在るに對するを謂ふのである。尙書召誥篇には

茲殷多先哲王在天

とあつて、既に歿せる多くの殷の先哲王の神靈が天に在すことを述べて居る。是等の場合に於ける天は、現に形態的に見得る天であつて、祖先と混同せられた天祖ではない。この種の天は或は帝庭と稱せられ、或は帝所と稱せられ、或は帝郷（莊子天地篇に曰く、乘彼白雲、至于帝郷）と稱せられる。尙書の金縢篇に

乃命于帝庭 敷佑四方 用能定爾子孫于下地

とあるのは、周の武王が上帝の命を受けて四方を治むることを謂ふのであるが、帝庭とは即ち上帝の在す庭である。又史記趙世家によれば、秦の穆公は昏睡の病に罹り、七日にして寤め、寤めて其の左右に

我之帝所甚樂 吾所以久者適有學也 帝告我 晉國將大亂 五世不安 其後將霸 云云

と語つたとあり、之と同じく趙簡子も二日半昏睡して後に寤め、其の大夫に夢中に觀た所を語つて

我之帝所甚樂 與百神游於鈞天 廣樂九奏萬舞 不類三代之樂 其聲動人心 有一熊欲來援我 帝命我射之

中熊 熊死 又有一羆來 我又射之 中羆 羆死 帝甚喜 賜我二笥 云々（國語晉語、史記趙世家引）

と謂つて居るが如きは、此の例である。この天は所謂天界觀念 (The idea of heaven) に於ける天界 (heaven) である。支那上代に於ける天界の觀念は、後に楚辭の中に糾纏たる文學的表現を得るに至つた。

天界は聖域として表象されるけれども、それは他の主要な宗教觀念に隨伴するものであつて、それがそれ自身聖なるものとして表象されることも、又は宗教的崇拜の對象になることもない。天界は特殊の地域であることを特徴とするのであつて、假令祖先崇拜にその起原を有するのであるとしても、天界が直ちに祖先がその崇拜者と恩恵畏懼の關係にあるが如き人間性を、その本質としないのである。この意味に於て假に支那上代の觀念に於ける天が、其の起原を原始的祖先崇拜に有するとしても、それがよく天界として表象されつゝ而も崇拜の對象になるに至つたといふ過程には説明し得ないものがある。由來支那上代の天の觀念には、形態的天と主宰的天とを辨別し得べきものがあるが、而も其の本質に於ては兩者相分離すべからざる同一のものを含むのである。故にスペンサーの説に従へば、天界として表象せられる形態的天が、更に主宰的天として崇拜されるまでに進化することを許容するならば、天界として表象される形態的天は、その形態的の點、地域的の點に本質が存するのであり、従つて主宰的天も人間性を本質とせず、其の起原を祖先崇拜とは却つて異つたものに有することになり、天の神聖の裏には、祖先に對する畏懼が基底となつてゐるとは言へなくなるであらう。又若し天が何等かの意味で支那上代民族の起原と緊切な關係を有し、従つてやがて其の祖先と甚だ親近のものとして崇拜されるに至つたとしても、天はかく顯に形態的に表象されてゐる事實は、其の密接な關係を否定しないにしても、それは兩者が容易

に混同され得べきものでないことを明白に示してゐる。且つ天が彼の民族の起原と關係を有するためには、其は餘りにも離れ過ぎてゐる存在であると謂はねばなるまい。

猶ほこゝに天と祖先との寧ろ否定的關係を證する他の二三の事實がある。其の一は天と祖先とは何等かの區別されるべき性質の存在であることである。祖先の靈は昇天するけれども、それが直ちに天として崇拜されるのである。又は其の祖先の靈の中の一が優位に高められるのではなく、天又は上帝は既に嚴然たる絶對最高の位置にあるので、祖先の靈はたとひそれが地上に於ては偉大なる勢力を有するものとして恐れられたものであるにしても、皆等しく上帝の庭に命ぜられて、其の命を四方に布く（前掲金縢の文）のである。詩の大雅文王篇には

文王在上 於昭于天

文王陟降 在帝左右

とあつて、文王の靈が昭かに天に在つて下を監視して居り、其の靈は常に上帝の左右に在し、時に或は天に昇り或は地に降つて、周の王室を監督加護して居ることを謂ひ、周頌思文篇には

思文后稷 克配彼天 立我烝民 莫匪爾極 貽我來牟 帝命率育 無此疆爾界 陳常于時夏

とあつて、周の始祖后稷に文徳があつて民に稼穡の道を教へたことを稱して、后稷を天に配すと爲し、上帝が后稷に命じて下民を養はしむると爲すのであるが、配天とは其の徳を天に配し其の靈を天と並べて祀ることであるのである。左傳には一層具體的な敘述を見ることが出来る。即ち僖公十年傳に晋の恭太子申生の靈が現はれて狐突に語ることを述べて

孤突適下國 遇太子 太子使登僕 而告之曰 夷吾無禮 余得請於帝矣 將以晉界秦 秦將祀余 對曰 臣

聞之 神不欲非類 民不祀非族 君祀無乃殄乎 且民何罪 失刑之祀 君其圖之 君曰諾 吾將復請 七日

新城西偏將有巫者而見我焉 許之 遂不見 及期而往 告之曰 帝許我罰有罪矣 弊於韓

とあるが、是は左傳に於ける有名な幻怪な記事である。太子申生は前に晉の亂の時新城に於て縊死した哀太子である。太子生前の時の車の御者であつた孤突は、此の申生の亡靈と相語ること生前の時の如くであつたのである。或は之を孤突の夢みた事と爲す説も有るが、春秋の衰亂變調の時代の事であるから、斯かる怪異的な事實が有つたと見ても差支へ有るまい。亡靈は忽焉として現はれ忽焉として消えたのである。今亡太子の言を聞くに、太子の靈は上帝に請うて其の弟惠公の無禮を罰せんとしたのであるが、孤突の諫に依つて、改めて上帝に請ひ直し、惠公をして韓の地に敗戦せしめて之を懲すこととした。二度目の上帝の命を傳へたのは、太子自らの亡靈ではなくして、巫に因つてであつた。又昭公七年には、衛の襄公惡が薨じた時、周王の弔辭に

叔父陟恪 在我先王之左右 以佐事上帝

とある。天子は諸侯を稱して叔父と謂ふ。今襄公が薨じて其の靈は周の昔の天子の靈の左右に侍り、以て上帝に仕へ上帝の仕事を助け爲すであらうと謂ふのである。天といふも帝といふも上帝といふも共に同一である。以上の例によれば、祖先の靈は陟つて恰も地上に於けるが如く天界の職分を爲すのである。而も其の時既に唯一的優位の上帝の地位は嚴存するのであり、如何なる祖先によつても代はられることはないのである。この天界の職位は、地上に於ける制度を反映するものであるかも知れない。然しさればと謂つて其の故に天を唯一の主宰者とし

て崇拜することは、天の子と稱する王者が其の權力を運用する便宜上から作られた思想ではないかと臆測することは許されない。支那上代に於ける政教に關する天命思想は、主として王者が天命を受けて天下の王となることを説くものであるが故に、是は政治的權力者の位置を肯定せしめるために作爲せられたのであらうといふ疑を挿む餘地があるやうにも思はれる。然し「王司敬民 罔作天胤」(書、高宗彤日)といひ、「今天其相民」(書、大誥)といひ、「天降下民 作之君作之師」(孟子梁惠王下篇所引書之文)といひ、又は「天命不易 天難諶 乃其墜命 弗克經歷」(書、君奭)といひ、「我亦不敢寧于上帝之命 弗永遠念天威越我民罔尤違」(同上)といひ、天命靡常(詩、文王)といひ、皇天無親(左傳、僖公五年)といひ、天は必ずしも治者のみを眷顧するものではなく、最高の治者即ち帝王も亦天より創造せられた烝民の中の一に過ぎないのであつて、天は寧ろ被治者たる一般民衆を平等公平に撫育し監視して、民の聲を最も忠實に聽くものであるから、天の思想を單に權力者のために歪曲せられた思想であると見ることは出来ない。それ／＼の時代に在つて征服民であつた有夏といひ有殷といひ、共に永久の天命を保有するを得なかつたのであり、其の徳を愼しみ民を恤れむを得なかつたが故に、遂に天威の罰殛を蒙らねばならなかつたのである。其の一の征服民の權力者が天として崇拜されるに至つたと見るべき證據も全く無いのである。

殊に祖先崇拜と天の崇拜とは全く異起原のものであるか、又は寧ろ祖先崇拜の發達のためには天の崇拜を前提とする、即ち天の崇拜の起原が祖先崇拜よりも先行することを假定せねばならぬ事實が存する。郊祀祭天配祖の禮、禘祫配天の禮、又は感生帝說が是である。

祭天の儀禮の起原は甚だ古い。尙書虞書に

肆類于上帝 禋于六宗

歲二月東巡守 至于岱宗 柴

とあり、既に一定の成立禮であつた。其の後歷朝に於ける陟位巡守出師建都等の大事には、類祭して之を告げ、凶災の大故には、族祭して之を祈つたのであり、又春は祈穀し、夏は大嘗し、秋は明堂に宗祀し、冬は園丘に天を祭つたのであり、而してこの冬至の日に南郊の園丘に於て天を祀るを其の正祭としたのである。但し其の精細の點に就ては異說聚訟のものが多く、今は其の通説を採る。この祀天に祖を配するのである。配祖の事は唐虞の古昔より存すると傳へるけれども、配祖の語を載する文獻は比較的後世のもので、周易豫卦象傳には

象曰 雷出地奮豫 先王以作樂崇德 殷薦之上帝 以配祖考

とあり、孝經には

昔者周公郊祀后稷以配天 宗祀文王於明堂以配上帝

とあり、而し國語魯語には

展禽曰 故有虞氏禘黃帝而祖顓頊 郊禘而宗舜 夏后氏禘黃帝而祖顓頊 郊鯀而宗禹 商人禘舜而祖契 郊

冥而宗湯 周人禘嚳而郊稷 祖文王而宗武王

とあり、魯語の展禽の説に對しては、禮記祭法に異傳を載せてある。魯語祭法等にいふ如く、天を祀るに祖を配することが祭天の禮と共に古代のものであるかどうか、之を定めるには文獻の足らざる憾が多いが、寧ろ斯く古

代より一定の形式をとつたことを疑はしめ、祭天の禮よりは後起であることを揣摩せしめ、其の時代は早く見ても周代に入つて漸く成立禮となるに至つたのではないかと考へられるものがある。而して詩の周頌思文篇は、この禮の際に奏する樂歌であるとされてゐる。

祭天の禮が天に對する報本反始と祈告とを主とするものであることは言ふまでもない。一説によればその崇拜は直接に天に向けられないで、天の尊貴を代表する陽宗の日を主となし月を従祀するとされる。(支那に於ては太陽を以て直ちに上帝と爲す思想は無い。) 何れにしても天を崇拜の主對象とする點に於ては相違を見ないのである。天を崇拜の主對象としながら、之と匹敵すべき祖宗を以て配するのは何故であるか。孝經には

孝莫大於嚴父 嚴父莫大於配天

とあり、禮記郊特牲篇には

萬物本乎天 人本乎祖 此所以配上帝也 郊之祭也 大報本反始也

とあり、大戴禮朝事篇には

祀天於南郊 配以先祖 所以教民報德也

とある。即ち同一なる報徳の念が兩者を同一に神聖化すると見るのである。然し祭天の禮は亦政治的乃至は社會的意義を有するものであることを遺すことは出来ない。禮記禮運篇に

祭帝于郊 所以定天位也

禮行于郊 而百神受職焉

とあり、又、表記篇に

子言之 君子之所謂義者 貴賤皆有事於天下 天子親耕 黍稷秬秠 以事上帝 故諸侯勤以輔事於天子とある。周語に周の襄王の臣内史過の言を載せて

古者先王既有天下 又崇立上帝明神而敬事 於是乎 有朝日夕月 以教民事君 諸侯春秋受職於王以臨其民 大夫士日恪位著以儆其官 庶人工商各守其業以共其上 猶恐有墜失也 云云

とあるが、是である。古代祭政未だ分離せざる時に在つては、祭儀は重大なる政治的意義を有したのである。支那上代の素樸な天の崇拜に於ても、其の政治は天の絶対的主宰の下に於て行はれたのであり、従つて其の祭天の儀禮が有する鮮少なならざる意義を理解するに難くない。而してこの點から、相矛盾するが如き二對象が或點に於て結合することを見出し得ると思ふ。蓋し祭天の儀式には、諸侯萬民が參列する。周禮秋官大司寇の職に

若禋祀 則戒之日 涖誓百官 戒于百族

とあるによつて推せば、本朝の百官は固より、同姓諸侯より異姓諸侯に至るまで、悉く其の儀式に列したと考へられる。殊に會同出師等にあつて然したことは疑がない。而して會集に一定の典禮が有つて、上下の則を定め親疏の別を序し大小の差を分つて、相悖ることなからしめるのである。是が既に一の政治である。平常の行政組織を最も顯著な形式に移して、其の意義を更新する機會に外ならない。宗教的な起原を有する禮が、國の紀として政治的意味を有するものも、これがためである。而もかくの如き會典は、一の信念を以て貫かれる。其の禮秩が既にそれによるのであり、其所に告げられるもの祈られるもの總ては、同一なる對象の天によるものと信ぜられ、

同一なる天の絶對主宰の宗教的觀念の中に没らしめられるのである。この儀禮を通じて其の信念の上に於ても、其の現實の行儀の上に於ても、其の政治的意義が、絶えず新なものとして意識されねばならない。この儀典は、初期に在つては、地上に於ける代表者としての、又は天と通じ得る唯一のシャーマンとしての天子によつて、直接天に對するものとして行はれたのである。この際集り會した諸侯百官の關心は、直接天に向けられるよりは、寧ろ其の天子に集中し、天子の意志を天の主宰と等しく絶對なりとし、天即天子と念ずるに至ることは當然である。然るに宗族が發展するに伴つて、世襲君子が出現し、又祖先崇拜が發達するや、嘗て其の祖先が其の徳によつて天命を享受したことは、其の徳はそのまゝに傳承すべしといふのが其の子孫の感情であり、而して嘗ての如くに天命を保有し得べしとは其の信念であり、而してそれに服屬する諸侯も斯く信ずるか又は尠くともかく信ずることを要求されるのである。詩の周頌思文篇は、后禮を天に配する際の樂歌といはれるが、前掲の此篇の文は、この間の消息を語るものと解せられると思ふ。そしてこの理由から後代の天子が直接に天に對するよりは、祖先の特に勳功偉烈の有つた君王、祖先を表章して、其の祖先を通じて天命を保有するといふ形式を取るので、こゝに天と共にそれに其の祖宗を配して崇拜することが起つたのであると考へられる。かく天の崇拜と祖先崇拜とを積極的に結合せしめようとする理由の外に、消極的には、宗主の同族諸侯に對する政策や世襲の結果、其の權威を自身に保持し得ない天子が其の權威の失墜を擁護する目的も伴ふであらうこと等の理由も考へられるかも知れない。

天子は地上の權力を代表する者である。祭天や祭天に祖を配することは、この天に對立する地上的存在者を能

ふ限りその天に接近せしめようとする努力に外ならないと解される。翻つて言へば、祭天や祭天配祖の禮は、天の崇拜と祖先崇拜との異起原を必須の前提としなければならぬ。この別があつて後始めて其の兩者を結合しようとする努力が了解することが出来る。祖先崇拜によつて天の崇拜の起原を説明しようとすることは無益である。天の崇拜は何等祖先崇拜を必要な過程としないのである。寧ろ祖先崇拜こそは、それを達すべき一の段階とするのであつて、却つて祖先崇拜の發達のためには天の崇拜を前提としなければならぬやうに考へられる。而して禘祫の禮はこの臆測を實證するかに見える。

禘祫の禮は、學者聚訟の府である。其の本質に關してすら著るしく相違する見解が對立するのであるが、要するに禘には天祭と人祭との二義が有る様に思はれる。而して禘祫と連稱する場合の禘は即ち宗廟の祭禮である。祫は毀廟の主は太祖に陳ね、又未毀廟の主は升せて太祖に合食するので、祖先の遺風を思ひ且は家族制度を緊密ならしめる所以のものである。祫の禮に於ては、羣廟の主を祭るに對して、禘の禮に於ては、唯始祖と始祖所自出の帝とのみを祭るのである。禘は字示（神）と帝とに従ふ。天子が帝を享するを主眼とすると見ねばならぬ。蓋し禘の禮は祫と共に宗廟の祭に出發するもので、王者が始祖の廟を立て、猶ほ其の追遠尊先の義を盡さずと爲し、始祖出づる所の帝を推尋して之を追祀し、其の祖を以て配するのである。而して其の帝には禮記祭法國語魯語等の文によつて、黃帝顓瑤帝嚳等の所謂五帝を以て之に當てるのである。帝が誠に是等の五帝を意味するものであるならば、それは史記の五帝本紀に於て明白に見得るやうに、著るしく宗族制度の影響の下に立つのであつて、寧ろそれは宗族制度の或る部面を強調するために作爲せられた傳説であるやうに考へられ、何れにしてもそ

れが比較的後代の思想に屬することは疑ひ得ない。詩の周頌離篇は大祖を禘するの樂歌であるとされる。其の文には

有來雖々 至止肅々 相維辟公 天子穆々 於薦廣牡 相予肆祀 假哉皇考 綏予孝子 宣哲維人 文武維后 燕及皇天 克昌厥後 綏我眉壽 介以繁祉 既右烈考 亦右文母

とあり、威儀雖々肅々たる天下の諸侯が、穆々たる天子の祭を助けて前後に奔走するを述べ、文王の徳安くして天に及び、天命の昌久を賜はり、又武王大姁の遺徳によつて其の子孫に福祿の絶えざることを稱へるのである。又商頌長發篇は大禘の樂歌とされる。其の文には

潛哲維商 長發其祥 洪水芒々 禹敷下土 方外大國是疆 幅隕既長 有娥方將 帝立子生商

玄王桓撥 受小國是達 受大國是達 率履不越 遂視既發 相土烈々 海外有截

帝命不違 至于湯齊 湯降不遲 聖敬日躋 昭假遲々 上帝是祇 帝命式于九圍

受小球大球 爲下國綴旒 何天之休 不競不綈 不剛不柔 敷政優々 百祿是遒

受小共大共 爲下國駿厯 何天之龍 敷奏其勇 不震不動 不黜不竦 百祿是總

武王載旆 有虔秉鉞 如火烈烈 則莫我敢曷 苞有三蘂 莫遂莫達 九有有截 韋顧既伐 昆吾夏桀

昔在中葉 有震且業 允也天子 降予卿士 實絕阿衡 實左右商王

とあり、契の徳よく天命を享け、天命を荷うて違はず、次で武王が大いに業を弘めたことを賛し、轉じて之を輔佐した阿衡伊尹に及んでゐる。尤も是等が禘祭の樂歌であることを否定する學者も多いのではあるが、其の説に

も猶ほ不十分な點が存するので、小序の説も一概に排斥することは出来ない。是等の文によれば、所謂所自出之帝は黃帝帝嚳等の五帝には限らず、寧ろ一般に上天、天帝と見るべきであるやうに思ふ。若しかく見ることが許されるならば、元來は上天に直接に始祖を配したものが、一方では上天が漸く顯著に人格化されて考へられると共に、他方では祖宗の意識や血統の意識が昂つて、遂に特に其の血統に屬する所謂五帝の觀念に達して、其の帝に始祖を配することが起つたのではないかと考へることも可能であるかも知れない。

禘はそれが禘と併稱せられる場合には宗廟祖先の祭祀である。然るに何故に所自出之帝を祭り祖先を配するといふ形式を取つたのであらうか。宗に及び祖に及び始祖を祭るも猶ほ追遠の義足らずとして遂に帝に配するに至つたといふ心理的説明は確かに價値あるものではあるけれども、それだけでは猶ほ不十分なものがないとは言へない。所出の帝が所謂五帝であるとすれば、宗族制度に特有な或種の傳説若くは神祕思想を前提としてゐるのであり、又それが一般に上帝であるとすれば、寧ろ一族の祖先とは信仰の上から言つて何等かの別あるべきものを強ひて結合したのである。この結合又は前提を必要ならしめたものは、單に心理的な理由からのものではなくて、外的に之を強制する事由がなければならぬと思ふ。

神不歎非類 民不祀非族（前出、左傳僖公十年）とも言はれる。其の鬼にあらずして祭るは諂ふ（論語、爲政）のであるとされる。宗廟祖先の祭祀は、元來一血統の宗族内に限らるべきものであつた。祭者薦也 薦之爲言在也 在也者在其道也（書大傳）とあり、即ち反古復始、祖先の遺風を偲び、其の遺徳の後胤に幸せんことを冀ひ、而して互に大宗に於て燕宴して同族の結合を固からしめる意義を有したのである。故に詩小雅の楚茨には

楚々者茨 言抽其棘 自昔何爲 我執黍稷 我黍與々 我稷翼々 我倉既盈 我庾維億 以爲酒食 以享以祀 以妥以侑 以介景福

濟々踏々 絜爾牛羊 以往烝嘗 或剝或享 或肆或將 祝祭于祊 祀事孔明 先祖是皇 神保是饗 孝孫有慶

報以介福 萬壽無疆

執爨踏々 爲俎孔碩 或燔或炙 君婦莫々 爲豆孔庶 爲賓爲客 獻醴交錯 禮儀卒度 笑語卒獲 神保是格

報以介福 萬壽攸酢

我孔熯矣 式禮莫愆 工祝致告 徂賚孝孫 苾芬孝祀 神嗜飲食 卜爾百福 如幾如式 既齊既稷 既匡既勑

永錫爾極 時萬時億

禮儀既備 鍾鼓既戒 孝孫徂位 工祝致告 神具醉止 皇尸載起 鼓鐘送尸 神保聿歸 諸宰君婦 廢徹不遲

諸父兄弟 備言燕私

樂具入奏 以綏後祿 爾殺既將 莫怨具慶 既醉既飽 小大稽首 神嗜飲食 使君壽考 孔惠孔時 維其盡之

子々孫々 勿替引之

即ち五穀豊穰して祖先を祭り、濟々踏々としてよく力め祀るが故に美福あり、宗主のみでなく主婦も亦靜肅に職に供し、皆々禮儀を得て謬らざるが故に、神も保んじて來り至り、工祝大蝦を告げ多福を下し、こゝに同族の諸父兄弟燕私して和諧し、かくて子々孫々替はること無く長久ならんことを念ずるとあるのは、此の間の事情を詳かにしてゐると解することが出来る。然し支那の家族は大家族で大宗の下には幾多の小宗が屬するのである。之

を聚めて燕することには、従つて多少の政治的意義が含まれるのである。祭統篇に

夫祭有昭穆 昭穆者所以別父子遠近長幼親疏之序而無亂也 是故有事於大廟 則羣昭羣穆咸在 而不失其倫
此之謂親疏之殺也

とあり、又文王世子篇に

公與族燕 則以齒 而孝弟之道達矣

とあるものは、燕毛にも之を行ふ所以の一定の禮秩が存することをいふのである。この政治的意義は、其の家族若くは集團が一層大になるか、又は一層社會的になればなるほど更に大なるものとなるのである。國語楚語に觀射父が昭王に對へて

日月會於龍蛇 土氣含收 天明昌作 百嘉備舍 羣神頻行 國於是乎烝嘗 家於是乎嘗祀 百姓夫婦 擇其令辰 奉其犧牲 敬其齋盛 潔其糞除 慎其采服 禋其酒醴 帥其子姓 從其時享 虔其宗祝、道其順辭 以昭祀其先祖 肅々濟々 如或臨之 於是乎合其州鄉 朋友婚姻 比爾兄弟親戚 於是乎弭其百苛 殄其讒慝 隱 合其嘉好 結其親暱 億其上下 以申固其姓 上所以教民虔也 下所以昭事上也
といふを載せ、禮記祭義篇に、宰我の

因物之精 制爲之極 明命鬼神 以爲黔首則 百衆以畏 萬民以服 聖人以是爲未足也 築爲宮室 設爲宗祧 以別親疏遠邇 教民反古復始 不忘其所由生也 衆之服自此 故聽且速也
といふを載せ、又祭統篇に

夫祭有十倫焉 見事鬼神之道焉 見君臣之義焉 見父子之倫焉 見貴賤之等焉 見親疏之殺焉 見爵賞之施焉 見夫婦之別焉 見政事之均焉 見長幼之序焉 見上下之際焉 此之謂十倫

とあるものは、宗廟の祭祀が其の政治的意義を顯著にして、政治的倫理的に重要性を加へつゝある推移を看取せしめるものが有ると思ふ。かくて宗廟に於て嗣王を謀り、朔を見、使者を命じ、大事を告げ、冊命し、班爵することゝなつたのである。中庸には

宗廟之禮 所以序昭穆也 序爵所以辨貴賤也 序事所以辨賢也 旅酬下爲上所以逮賤也 燕毛所以序齒也

明於郊社之禮禘嘗之義 治國其如示諸掌乎

とあつて、殆ど全く政治的に解してゐる。

士大夫は唯其の先を祭る。然し宗廟の禮は、單に士大夫又は諸侯に於てばかりでなく、天子に在つても、一層重大なる政治的意義を有する。宗廟を祭るに當つては助祭の禮がある。天子に在つては、獨り其の同姓諸侯が助祭するばかりでなく、異姓の諸侯も其の庭に奔走するのであり、二王の後も亦來つて客となる。而してこの助祭が天子の威命の行はるゝ機會に外ならない。後漢の何邵公は

王者得天下之歡心 以事其先王 因助祭以述其職（春秋公羊傳桓公元年註）

と説いてゐる。然し異姓諸侯や二王之後や百官やは、一族一黨の如く同祖の觀念に維持されることも、「假哉皇考 綏予孝子」といふ如き皇考への信念に生きることとも困難であつたと思ふ。寧ろ祀られる英雄に對する畏懼を益々大ならしめ、従つてそれを繼承する宗室に對する忠順の念を抱くにしても、それは消極的な服從の觀念に過

ぎないのであつて、積極的に其の共同性を自覺することからも、従つて其の政治的意義を積極的に受容することからも遠いと言はねばならぬ。宗廟の祭祀がかかる積極的な意義を有するためには、宗廟の祭祀が今や重大な政治的意義を有するに至り、それを顯著に主張するためには、是等百官萬民、異姓諸侯、二王之後も、齊しく涵り得る一層普遍的な共同觀念にまで達せねばならぬ。一家兄弟の根蒂である祖先よりも、一族同宗の紐帯である祖宗よりも、同姓諸族の羈絆である始祖よりも、一層普遍的な萬姓庶民の同一なる崇拜の對象としては、天にまで達せねばならぬのである。宗廟に於て祖先を祭り祖宗を祭り始祖を祭り、而して其の始祖の由りて出づる所に及ぼして上天を配すれば、上天の威命は、即ち祖先先王の遺烈、祖宗の遺烈は、即ち後胤の威令と觀ぜられ、同姓諸侯は固より異姓諸侯と雖も、現に其の身を戒愼し、共に淬勵奔走せねばならぬ共同性を自覺するであらう。故に「燕及皇天 克昌厥後」といひ「帝命不違 至于湯齊 湯降不遲 聖敬日躋 昭假遲々 上帝是祗 帝命式于九圍」と稱へるのである。

禘に始祖を配する禮を、以上の如くに解することが出来るならば、郊天配祖の禮は天を祭るによつて祖を配したのであり、是は祖を祭るによつて遂に天に祖を配するに至つたのであつて、互に對蹠的な經路を辿つてゐるけれども、共に祖先を家族の範圍から家國天下の廣大にまで擴げようとする、小範圍に限定される祖先の神性を蔽はぬ所のない上天の普遍にまで至らしめ、之を極度に聖化しようとする努力に、同一に歸着するのである。而も郊天配祖の禮は、天の崇拜と祖先崇拜とが各々別起原を有するか、又尠くとも天の崇拜に其の起原を負ふものであることを指摘するに過ぎなかつたが、今や禘禘祭天配祖の禮は、單に兩者の起原が異なるばかりでなく、祖先崇

拜が其の起原を前者に負ふものではないにしても、天の崇拜の起原が後者のそれに先行するか、又尠くとも祖先崇拜の發達の方向が、天の崇拜に近づくことに在つたことを明々白々に指示してゐると思ふ。禮記曲禮篇に

天子祭天地 祭四方 祭山川 祭五祀 歲徧 諸侯方祀 祭山川 祭五祀 歲徧 大夫祭五祀 歲徧 士祭其先

とあり、楚語にも亦

天子徧羣神品物 諸侯祀天地三辰及其土之山川 卿大夫祀其禮 士庶人不過其祖

とある。又廟制に就いては異論もあるが、通説によれば、王制に

天子七廟 三昭三穆與太祖之廟而七 諸侯五廟 二昭二穆與太祖之廟而五 大夫三廟 一昭一穆與太祖之廟

而三 士一廟 庶人祭於寢

とある。士庶人より卿大夫に至り、卿大夫より諸侯に至り、諸侯より天子に至る。崇拜の對象の複雑化と宗廟制度の繁重とは、それは實に文化の進展の跡を物語るものであり、換言すれば祖先崇拜の發達の經路を示してゐるのではないか。かくて祖先崇拜は所出の帝にまで發展したのである。祖先崇拜の發達の到達點が、所出の帝に在つたのである。祖先崇拜は、天の崇拜を前提としながら進展したのであり、禘祫若くは郊天に於て天に祖を配する禮に至つて極點に達するのである。禘祫に於ける所出の帝も郊天に於けると一般に皇天上帝であるべきものと思ふ。若しそれが所謂五帝であるならば、益々顯著に祖先を上天に接近せしめようとする意圖を見るのみである。

以上の二つの儀禮の明證によつて、天の崇拜が祖先崇拜と全く異つた起原を有すること、寧ろ天の崇拜の起原

が、祖先崇拜の起原よりも先行することは疑ふべくもない。それには最早これ以上の論議を必要と爲さないと思ふ。がこゝに他の一の現象に就いて附加的に考察して置きたいと思ふのは、感生帝説である。

感生帝の信仰が、何れの時代に其の起原を有するかは明確に定めることが出来ないが、若し鄭康成に従ふならば、毛詩の大雅生民篇に

厥初生民 時維姜嫄 生民如何 克禋克祀 以弗無子 履帝之武敏歆 攸介攸止 載震載夙 載生載育 時維后稷

とあり、又商頌玄鳥篇に

天命玄鳥 降而生商 宅殷土芒々 古帝命武湯 正域彼四方 方命厥后 奄有九有 商之先佐 受味不殆 在武丁孫子

とあるのは、姜源が上帝を郊禋に禋祀するに當つて、天帝の足迹有るを見、之を履んで天帝の精に感じ、遂に周の始祖后稷を生んだといふのであり、また玄帝が鼠(つばめ)をして卵を遺さしめ、有娥氏の女簡狄が之を呑んで天帝の精に感じ、殷商の始祖契を生んだといふのであるとされて、是等の詩の作られた時代には、既に感生帝の信仰があつたと見なければならぬ。然しそれが顯著な現象として認められるに至つたのは、五行思想に配同せられ、讖緯思想に採入せられてから以後に屬するやうに考へられる。鄭康成が經傳の帝といひ五帝といふものに注するに當つて採つたのも、亦かゝる感生帝説である。其の禮記喪服小記篇に注するには

始祖感天神靈而生

と謂ひ、又大傳に注しては、一層詳細であつて

王者先祖皆感大微五帝之精以生 蒼則靈威仰 赤則赤熛怒 黃則含樞紐 白則白招拒 黑則汁光紀
とある。其の孔仲達の疏には

案師說引河圖云 慶都感赤龍而生堯 又云 堯赤精 舜黃 禹白 湯黑 文王蒼 又元命包云 夏白帝之子
殷黑帝之子 周蒼帝之子 是其王者皆感大微五帝之精而生

とある。蓋し鄭康成は緯書の說に本いて、帝を五徳の帝と考へたのであり、五帝と上帝とを加へて所謂六天説を爲すのである。歷朝の天子はこの五徳の何れかを受けて天下に臨むのであり、一徳極まれば、他の徳に移り、相生相克して易姓革命を爲すとされる。史記によれば秦の始皇帝は自ら水徳を以て王と爲るとなしたとして

始皇推終始五徳之傳、以爲周得火徳 秦代周 徳從所不勝 方今水徳之始 改年始朝賀 皆自十月朔 衣服
旄旌節旗皆上黑 數以六爲紀 云云

とあり、又漢の高祖に就いては

高祖被酒 夜徑澤中 令一人行前 行前者還報曰 前有大蛇當徑 願還 高祖醉曰 壯士行 何畏 乃前拔
劍擊斬蛇 蛇遂分爲兩 徑開 行數里 醉因臥 後人來至蛇所 有一老嫗夜哭 人問何哭 嫗曰 人殺吾子
故哭之 人曰 嫗子何爲見殺 嫗曰 吾子白帝之子也 化爲蛇當道 今爲赤帝子斬之 故哭 人乃以嫗爲不
誠 欲笞之 嫗因忽不見 後人至 高祖覺 後人告高祖 高祖乃心獨喜自負 諸從者日益畏之

とあるによれば、漢の高祖は赤帝(天帝)の子であり、高祖の斬つたのは白帝の子であつたのである。讖緯説の

盛行した秦漢の際にあつては、かゝる意味の感生帝説も亦現に信ぜられてゐたものであらう。この後永く五行説識緯説が何等かの形で信ぜられてゐたと同様に、感生帝説も亦其の跡を絶たなかつたのである。

一 王朝の始祖が上天の靈を承けて生るゝといふ思想は、天の崇拜より見ても、祖先崇拜より見ても、必ずしも奇異なものではない。寧ろ嘗て天子のみでなく、萬民皆天胤に非ざるはなく、之を養長する爲めに司牧を置くといふのが、敬天思想の重要な一面である。然し或る特別な人物のみが天帝の靈に感じて生るといふこと、殊に五行思想に配同せられて、夫々五徳を代表する五帝の何れかに感じて此の徳を代表する王朝が興起し或は衰亡し、又他の徳の王朝に代られるといふに至つては、天の崇拜から見ても祖先崇拜から見ても、必ずしも自然的な固有的な生新な信仰であるとは言へない。史記乃至は釋史等によれば、甚だしく隔りのある諸姓の世系は亦等しく伏羲女媧神農黃帝顓頊帝嚳の一統に歸することゝされる。是は固より實傳ではなく、後世何等かの意圖を以て語られるに至つた傳説と見るべきであらう。世系にあれば、祖先崇拜にあれば、原始的には其の父母を崇拜奉祀することに發して、次に其の祖に及び、其の曾祖に及び、祖宗に及び、かくて遂には始祖に及び、近きより次第に遠祖に及ぶ。それが其の自然の發達の經路であつて、感生帝又は所出之帝が有つて、それから各の宗族が發達する事實そのまゝにあるものではない。祖先崇拜又は其の世系が、其の宗族の發達した後に、其の文化の結果として、次第に遡及して、遠祖より始祖に及び、始祖より遂に所出之帝又は感生帝に到達したのである。感生帝説、所自出之帝説、及び世系に關する諸種の傳説が、或る特定の時代に特定の個人によりて作爲せられたものであることを明かにすることは勿論困難であらう。其等は久しい年月の間に傳唱されるに至つたものであるかも知れない。

い。然しそれにしても其等は其の間にそれに關聯しつゝ生活した人々の主張を反映するのである。而してかゝる傳唱は、かゝる人々が如何なる主張をなさんとしたかを證してゐるのである。かゝる傳唱は、祖先崇拜に就いて如何なる主張がなされねばならぬか——祖先崇拜は如何なる發達の方向を辿らねばならぬかを明白にしてゐる。祖先崇拜は天の崇拜を前提としつゝ之に向つて發達するのである。祖先の神聖を天の神聖に近づけんとするのが、祖先を崇拜するものゝ強い主張であつたのである。

然し以上の論證は、祖先崇拜が敬天思想と同様な進歩せる觀念を内容と爲し得ない所の、換言すれば祖先崇拜は常に原始的素樸に止るべきものであるとか、又は祖先の神性は個人や一家や一族に限らるべきで、天の如く普遍のものではあり得ないことを主張するのではない。墨子は明鬼篇に於て鬼神の存在を證明し、天鬼、山水鬼、人鬼を數へて、鬼は文王とか泰山とか特殊のものを離れて一般的な鬼神として存在し、必ず賢を賞し暴を罰するものとなして

故鬼神之明不可爲幽閒廣澤山林深谷 鬼神之明必知之 鬼神之罰不可爲富貴強勇力強武堅甲利兵 鬼神之罰必勝之

とて、其の全能を強調して居り、禮記の祭義篇には

宰我曰 吾聞鬼神之名 不知其所謂 子曰 氣也者 神之盛也 魄也者 鬼之盛也 合鬼與神 教之至也 衆生必死 死必歸土 此之謂鬼 骨肉斃于下 陰爲野土 其氣發揚于上 爲昭明君蒿悽愴 此百物之精也

神之著也 因物之精 制爲之極 明命鬼神 以爲黔首則 百衆以畏 萬民以服

とあつて、鬼神精を妙用至極のものとなし、又中庸に至つては

子曰 鬼神之爲徳 其盛矣乎 視之而弗見 聽之而弗聞 體物而不可遺 使天下之人齊明盛服以承祭祀 洋

々乎 如在其上 如在其左右

と極言してあり、普遍的な崇高な實在とされてゐるのである。祖先崇拜は、何等の神性にも達し得ないとする或る學者の見解に反し、寧ろかゝる偉大な觀念にまで達し得るのである。唯墨子の見解は無鬼論者に對する反駁のための主張であり、祭義のものは、宗廟制度の説明であり、中庸に至つては、全く抽象的に内省化して了つたので、何れにあれ其の思想家の思辨によつて整備せしめられてゐることを考へねばならぬ。故に茲にはかくの如き崇高な鬼神の神性も、當初から祖先靈に對して豫定せられてゐたのではなく、個人の亡靈に對する觀念から起つて、それを崇拜する集團が大になると共に、漸次發達し、而して常に天の神聖を顧慮しつゝ、それ自らの中には無い絶大な神性にまで近づいたのであると謂はねばならぬと思ふ。

斯くして古代支那に於ては、祖先崇拜は顯著な現象ではあつたけれども、それは天の崇拜に對して貢獻する所は無く、況して後者の起原に濫床を與へることも無かつた。寧ろ祖先崇拜が天の崇拜に負ふ所のものが多大であつたのである。すべての宗教現象の起原を、所謂廣義の祖先崇拜から説明するスペンサーの學説は、古代支那の宗教、天の崇拜の起原に於ては、妥當な適用を見出し得ないと謂はねばならぬ。

天台教判に對する反省

藤 本 智 董

支那佛教史上最も輝やかしき功績を残してゐる隋唐時代に魁けた智者大師は、その法華玄義卷第十の上に於て

「若し餘經を弘むるには教相を明かさずとも、義に於て傷くる事無し。若し法華を弘むるに教を明かさずば文義に關くること有り。但聖意幽隱にして、教法彌々難し」

と述べ、法華を解するには法華のみに就いて見ることなく、廣く佛教思想史全體より見るべきものなる事を注意してゐる。此のために彼は江南、江北のあらゆる教判を批評し去つた上に、かの五時八教の教判と三種の教相とを立て、法華經が一代佛說中最勝至極の教なる事を證してゐるのである。

然しかゝる綜合的批評の上に立つて最も傑出、妥當せりと云はるゝ五時八教の教判に就いても尙、一度び智者大師の内心に突入つて仔細に考へて見るならば、又問題なき能はざるものがあるのである。此の中に就いて、五時及び化儀の教判が江南の説に、化法四教が江北のそれに影響されて出來てゐる事は既に諸學者の云ふ所である。

智者大師の教判が從來の諸説に對して最も特色とされる點は、何と云つても之等教判の各項が成立する根據に

一味平等の法界を見てゐつた事であらねばならぬ。換言すれば、教相判釋とは一往の事であつて、智者の最極の境地よりは、かゝる教相の分別をすら否定する立場を同時に提示せる事である。蓋し彼は五時教判に別の五時と通の五時とを設けたのであるが、齟がへつて考へみるに通の五時とは、既に言葉其自身が矛盾を現はしてゐるので、押しつめて云へば之には五時の成立を否定する立場を含んでゐるものである。

かゝる事は傳統的な教權の立場からすれば驚くべき事である。又化儀の四教にしても、前代のそれが一經、一部を取つて頓、漸、不定の判に收めたるを批評して各經の一々に現はるゝ種々なる教相に於て頓、漸、祕密、不定は論ずべきであるとなされた。又化法の四教も、夫等各々が夫々一心の不思議解脫と云ふ一味の法界を表はしてゐるものなる事は一心三觀の觀法と共に常に述べてあるのである。即ち藏通別圓の四教は一心三觀と五立の關係にあるので、即空即假即中は同時に即藏即通即別即圓の圓融境にも展く事が出来るわけである。且つ之等は何れも等しく一心の不思議解脫へ歸入するのである。別の五時に對する通の五時の立場から、四教に於ける被接は全項目にまで擴張し得る事であらう。

此處に於て我々は、天台が、教相判釋を如何なる意味に解し受取つてゐたのであるか、略々推察し得ると共に前代までの諸師達の態度に比して、天台の立場が如何に進歩的であり、批評的であつたか知るべきである。更にかゝる進歩的態度は獨り天台のみならず、同時代の慧遠によつても取られてゐるのである。要するにかかる進歩的、批評的なる態度は其等の個人の個人の住める階から唐にかけての時代的性格でもあつたのであるから、此の故に之等の個人はよくエポックメイキングな役割を果した事になるのである。

此の天台の批評的態度に表はれてゐる時代的性格こそは、般若通三乘の立場から法華迹門の唯有一乘法無二亦無三の開權顯實の立場を發揮したものであつて、是れ後世、日蓮上人によつて「彼は迹門の衆」と批評さるゝに至つた重要なものである。

今、迹化の衆と云はるゝ天台の批評的態度が如何なるものか、煩をいとはず教判の裏に探り入つて見たい。

天台の教判とし云へば一口に五時八教と云つてしまふが、然し五時と化儀四法、化法四教とは、夫々主張の根據を異にしてゐるから隨つて用ひ方も一樣ではない。之等の教判は江南江北の教判を批評した上に出來たものであるだけに、すべての方面、あらゆる方向、ものを網羅せんとするものであるが、その爲に反つて天台の根本的立場から云つて教判の根據そのものにむらが出来た事は仕方のない事であらう。此の中でも五時の教判は、一般に重視さるゝにかゝはらず苦しい所のある教判であり、亦最も江南の五時説の影響する所の多きものである。之に對して化法四教は最も獨創に富めるものであり、觀門に於ける一心三觀と共に最も屢々愛用されたものである。天台自撰の四教義も之を取扱つたものであつて、藏、通、別、圓の分別は一心三觀と密接なる内容的連關を有するものであり、最も得意の分別であつたらしく思へる。法藏が五教章に紹介する所、南岳、天台は四教を述べと云つて、此の教判のみを取上げた事は蓋し故ある事である。

五時とは一に華嚴の時、二に鹿苑の時、三に方等の時、四に般若の時、五に法華涅槃の時である。慧觀に始められたる江南の五時説に於ては阿舍（三乘別教、又は有相教）般若（三乘通教、又は無相教）淨名、思益（抑揚

教」と配列せられたるに對し、天台のは鹿苑（阿含）、方等、般若の順に成つてゐる。然して方等の中に淨名、思益を始めとして、華嚴、阿含、般若、法華涅槃以外の諸經典を含めたのである。従つて前後の四時がすべて所の經名によれるに、之は諸大乘經に對する一般的名稱を以つてしてゐる。此の方等なる名稱に關しては古來から備釋や詮要等に異論があつたが方等の本來の語義は又、方廣とも稱し、大毘婆沙論は「諸經中廣く種々に甚深なる法義を説く」とし佛音は九分教の一なる方廣を釋するに當り「小方廣、大方廣、正見經、釋提桓因問經、諸行當分別、大充滿經等にして皆智慧と歡喜とを獲得し、獲得して所問せる諸經は方廣と云はる」となしてゐる。従つて夙に般若經や十地經は方等經典、方廣甚深經と呼ばれて居り、華嚴經に至つては明かに、大方廣佛華嚴經と稱してゐるのである。故に五時の中の方等なる名稱は、他時所説の經に對して、此の説時に含められたる諸經の特質を表はすものではなかつたと云ふ事が知られる。蓋し天台は他四時所説の大物だけでなく、一切の經々を網羅して教判の完全を欲した爲、方等なる一般的名稱を以て廣く諸經を攝取せんとしたのであらう。しかしそれだけ無理があつたわけである。

經典成立の歴史より云つても、方等の中に含めらるゝ淨名、思益等の諸經は阿含の直後般若の前では決してないのであるから、此の點では却つて江南の所説の方が正しいと云はねばならない。然し、龍樹を始めとして、羅什及び其の門下がさうであつた如く、天台も亦佛教思想史上に於ける般若の地位の重視、殊に法華に對する般若の關係の重要性を認めたため、方等の後、法華涅槃の前に置いたものであらう。

既に教判は佛陀教説の整理、組織によつて何れが佛陀の眞意なるか、何れが方便説なるかを定めるものではあ

るが、何分歴史研究の未發達なる時代であり、且つは佛教の本質よりするも、結局の所は各自の信念による點があるから、教判の成立に就いても、歴史的なるものあり、思想的なるものあり、或は全く信仰の告白に過ぎざるものもあつて、夫々の立場を異にせるものが混然としてゐるものであるから、一概に經典成立の歴史的事實を以つて責めるわけにはゆかないものである。

天台で傳ふる華嚴三七日、阿含十二年、方等八年、般若二十二年、法華、涅槃共八年の定め方からして既に夫々の内容、史實を無視せるものであつて、十二年の阿含中に既に明かに佛成道より涅槃に至る一代を説けるものがあり、且つ章安自ら玄義の後記に此事を附記してゐるのである。

此の説時の年限に就いては、矢張り古來より異論が行はれてゐるのであつて、備釋、山門、寺門等に於て各々異つてゐる。此の中方等を別の説時なしとする山内の説の如きは我意を得たる説である。更に教觀綱宗の智旭にあつては總て年限を判定することを斥けて「只此れ五時法を別つのみにして亦定んで年月日時等に拘らず」、或は「尙自ら阿含十二方等八の妄説を訛傳す、害たるや甚大」、と云つてゐる。鳳潭や普寂も亦之に左袒してゐるのである。是を以つて説時の年限を別つ方にしても一往の事にして止めてゐる。此事は單に年限だけの問題ではなく、説時即ち別の五時そのものにまで及ぼさるゝものではないか。宜なる哉、智旭は同じく教觀綱宗に於て別の五時に對して通の五時を取り上げてゐるのである。

之に就ては後で述べるとして、佛一代の説法を華嚴、阿含、方等、般若、法華涅槃と云ふ風に截然と説時を立て、ゆゆく別の五時教判は、前代迄の教判の特殊性を現はしたものであり、私の云ふ批評的なる天台の立場よりす

れば、天台の批評した諸家の誤謬を敢て自ら犯してゐるものである。否寧ろ江南の五時教判の方がまだしも歴史的事實に順つてゐる位のものである。

然し之を以つて天台を責められない事は教判の性質によるのであつて、天台は佛教思想體系化のためには、その誤謬を非難し乍らも敢て自ら其の時代の形式に従つたわけである。佛化意の始終を明かすためには別の五時を表面に立てなくてはならぬと云ふ從來の主張も此限り理由のある事であらう。

然らば天台は自己自身の立場を何處に置いて、如何なる風に現はして行つたか、それは一言にして云ふならば通の五時や被接にあるのである。

先づ我々が天台教判に就て注意すべきは、五時説に於ける通と別の見方であらう。

即ち一往は江南の五時説に倣つて華嚴、鹿苑、方等、般若、法華涅槃と云ふ風に五時に別けるも、再往には、各説時の經々を委細に觀た場合、いづれにも通じて法華圓頓の意が述べられてあると云ふ通の五時なるものを立てたのである。之は化儀及び化法の教判にも關聯するものであるが、かゝる態度は前代迄の教界の態度に比して驚くべき進歩的なるものである。

法華玄義卷第十の下に、

「夫れ五味半滿、別を論すれば、別に齊限有り、通を論すれば初後に通ず。若し華嚴の頓乳は別して但初に在り、通すれば則ち後に至る。故に無量義に曰く、「次に般若歷劫の修行、華嚴海空を説き、法華の佛慧に會入す」と。即ち是れ通じて二經に至るなり……故に蓮華藏海は通じて涅槃の後に至る。況んや前教をや、若し修

多羅半酪の教は別論すれば第二時に在り。通論すれば亦後に至る。……釋論に云く、初鹿苑より涅槃の夜に至るまで説く所の戒定慧は結して修妬路等藏と爲る。知るべし、三藏は通じて後に至る。若し方等教は半滿相對す。是の生蘇教は別論すれば是れ第三時なり。通論すれば亦後に至る。何となれば陀羅尼に云く、「先に王舍城に於て諸の聲聞の記を授け、今復、舍衛國祇陀林中に於て、復た聲聞の記を授く、昔は波羅奈に於て聲聞の記を授く、身子云、世尊の言ふ所眞實にして虚しからざるが故に能く第二第三と我等に記を授く」と。故に知る、方等は法華の後に至ると。般若は半を帶し滿を論す。是の熟蘇教は別論すれば第四時に在り。通論すれば亦初後に至る何となれば得道の夜より泥洹の夜に至るまで常に般若を説く。……若し涅槃の醍醐滿教は別して論すれば第五時に在り。通じて論するも亦初に至る。何となれば釋論に云く、初發心より常に涅槃を觀じて道を行す、前來の諸經は豈發心の菩薩の涅槃を觀する無からんや……

若し法華顯露の邊を論すれば、前に在るを見ず、祕密の邊を論すれば理に障礙なし。故に身子云ふ、「我昔佛より是の如きの法を聞き、諸の菩薩の受記作佛するを見る。」豈昔に通ずるの記を證する文に非ずや」

此の通の立場からして、江南の五時説に對して批評を加へたのである。即ち曰く、佛が十二年前に有相教を説かれたりとする成實論師の説は自身の立場を誣ふものである。何となれば成實論が三藏中の實義を説くものである限りその實義とは空、無相の教であるからである。また阿含中に「是老死誰老死、二皆邪見」と説かれてあるが、之は法空、生空の二空を説いたものであるから、有相教でなく、立派に無相教であると云ふのである。

また南地の諸師が、般若は空を明し相を蕩せども、未だ佛性常住を明さざるが故に無相教なりと、限定的態度に

出るに對して、共般若はともかく、不共般若に至つては佛性常住を明せるものである。故にかゝる限定的態度は不可なりと云ふ。また般若に會三歸一の旨なしと云へるに對しては、問佛品に「諸天子今未發三菩提心者應當發」とあるを引きて、諸聲聞が上法を隨喜して求めたるは會三の旨なりと云ふ。また彼師等が般若に彈詞褒貶の旨なしと云へるに對し、大品の「二乘智慧猶如螢火、菩薩一日學、智慧如日照四天下」を引き偏へに無相教として下すを反對してゐる。或はまた彼師等が、般若は第二轉法輪なる事を述べたる諸經文を取つて、第二時教なりと爲せるに對して、淨名經にしる、法華經にしる、涅槃經にしる、すべて之れ佛の第二轉法輪なる事を擧げて反駁してゐる。

かくて江南の諸師が阿含や般若に對して、固定的見解を取るを批評してゐるのであるが、此の批評はそのまゝ別の五時にも當てはまるのであるから、天台が佛の化意の始終を五時と別つても、それは如何なる意味で爲されたものか、之に對して通の五時の意義の重要性等考ふべきである。

然るに此の通の五時は、別の五時に對する時、從來の天台家の解釋よりは正意に非ずして傍意なりと下されてゐる。蓋し、既に五時と云ふ以上、佛一代の説法を時間的に配列區分する目的を以つてせられたるもので、此の限り五時とは別のみあるべきであり、通の五時と云ふ如きは、言葉自體からして既に矛盾を現はしてゐるのである。即ち通の意味には五時を否定するものを含んでゐるのであるから、傳統的な教相家より疎んぜらるゝは當然の事であらう。

然し、吾々よりする時は矢張り此の通の五時に反つて面白い觀方が出てゐるのであつて、之によつて天台の教

判も生きて來るのであると云つても過言ではあるまい。

彼の藕益の智旭のみは逸早く此處に着眼して、その教觀綱宗に於いて、通の五時を以つて重しと爲すべき事を述べてゐる。

別の五時に對する否定を含んでゐる通の立場は、或意味に於ける天台教權の否定ともなる重要な問題であるから、今煩をいとはず、智旭の所論を掲げることにする。

教觀綱宗には、

「法華玄義に云く、「夫れ五味半滿、別を論すれば、別して齊限有り、通を論すれば、初後に通ず。」章安尊者云く、人言ふ、第二時、十二年中に三乘別教を説くと。若し爾らば十二年を過ぎて、四諦、十二因緣、六度を聞く宜きものあらば、豈説かざるべけんや。若し説かば則ち三乘は止だ十二年の中にあらず、若し説かざれば則ち一段後に在りて聞く宜き者は佛豈に化せざる可きや。定んで此の理無し。經に言く、「聲聞の爲めに四諦を説き、乃至六度を説く」は止だ十二年のみならず、蓋し一代中聞く宜き者に隨つて即ち説く耳。四阿含、五部律の如き是れ聲聞の爲めに説くに、乃ち聖滅に訖る。即ち是れ其の事なり。何ぞ小乘は悉く十二年中と言ふを得んや。

人言ふ、第三時は、三十三年の中、空宗般若維摩思益を説く。何の經文に依つて、三十年と知るや。大智度論に云く、「須菩提、法華中に於て擧手低頭皆作佛を得ると説くを聞き、是を以つて今退の義を問ふ」とあり。若し爾らば、大品と法華と前後何ぞ定らんや。

論じて曰く、智者章安の明文此の若し、今人絶えて目を寓せずして、尙しく阿含十二方等八之妄説を自ら訛

傳す、害たるや甚大。故に先に通論を申べ、次に別論を申ぶ。先づ通の五時を明さば、自ら一類の大機あり、即ち此の土に於て、華藏界舍那身土常住不滅なるを見れば、則ち華嚴は後際に通ずる也。只今の華嚴入法界品も亦斷じて三七日の中に在らず。

復一類の小機あり、始め鹿苑より終り鶴林に至る。唯阿舍、毘尼、對法を聞けば、則ち三藏は前後に通ずるや明けし、章安は此の如く破斥す、癡人何ぞ尙執迷せんや。

復一類の小機あり、彈斥褒歎を聞て、恥慕を生ずべし。佛即ち爲めに方等法門を説く、豈十二年の後に在りて、僅に八年の中に局るを得んや。且つ方等陀羅尼經の如きは、説いて法華經の後に在れば、則ち方等亦前後に通ずること明かなり。

復三乘ありて色心等の世出世の法を歴て、一々摩訶衍道に會歸すべし、佛即ち爲めに般若を説く。故に云ふ、初得道より泥洹に至るまで、其の中間に於いて常に般若を説く、則ち般若亦前後に通ずること明かなり。

復根熟の衆生あり、佛即ち其の爲めに、開權顯實し、開迹顯本し、決して四十年の後を留待せしむるの理なし。但々佛は神力を以つて根未熟なるものをして聞かしめず。故に智者大師云く、「法華は顯露の邊に約すれば前に在るを見ず、神密の邊を論すれば、理として障礙なし。且つ經に云ふが如し、我昔佛より是の如きの法を聞き、諸の菩薩の授記作佛するを見る。如是法とは豈妙法に非ずや。」又梵網經に云く、「吾今此の世界に來ること八千返、金剛華光の王座に坐する」等は、豈に亦是開迹顯本に非ずや。復衆生あり、應に涅槃を見て得度する者には、佛即ち入涅槃を示す。故に曰く八相之中各々八相不可思議を具す。且つ大般涅槃經は阿闍世王

懺悔等の縁を追叙す、並に一日一夜中のことに非ざる也。」

文中章安尊者の言は玄義の後記に述べられたるもので、智者の祖述者の彼れにして此言あること考ふべきことである。以上の如き通の立場こそは、天台が南地の諸教判に對して下した批評的態度、進歩的見方を表現したものに外ならないので、隋唐のエポックメーカーとしての天台の存在も、此處にあるのであると信ずる。

此の立場が南地の頓、漸の固定的教判に對して、次の如き頓、漸、不定の解釋となつて現はされてゐる。

「華嚴の七處八會の説の如き、譬へば日の出で先に高山を照すが如し、淨名の中には唯だ蒼蘆を嗅ぎ、大品の中には不共般若を説く、法華に云く、「但だ無上道を説く。」又「始めて我が身を見、我が所説を聞て即ち皆信受して如來の慧に入る、若し衆生に遇はば盡く佛道を教ふ」と。涅槃の二十七に云く、「雪山に草有り、名けて忍辱と爲す。牛若し食すれば即ち醍醐を得」と。又云く「我が初成佛に恒沙の菩薩來て是の義を問ふ、汝が如く異ること無し」と。諸大乘經に此の如きの意義類例して皆頓教の相と名くる也。頓教の部に非ざる也：…是を不定教の相と名くる也。不定の部に非ず」

即ち諸の經には、各々の中に頓、漸、不定の教相を含んでゐるので、一經一經を總括的に頓教、漸教と云ふ部門の下には攝せられざるものであると云ふのである。

天台の此の態度は、同じ時代に生きた慧遠にも見らるゝ所である。

大乘義章卷一、

「劉虬所云、佛教無出頓漸二門、是言不盡、如佛所說四阿含經、五部戒律、當知非是頓漸所攝、所以而然、彼

說被小不得言頓、說通始終、終時所說、不爲入大、不得言漸、又設餘時所爲、衆生聞小取證、竟不入大、云何言漸、是故頓漸攝教不盡、云々」

此の慧遠の意見が、章安によつて玄義に紹介せられてゐるのであるが、此事は隋代に於ける是等の諸師の關係を示すものとして、頗る注目すべきことである。此時代に於ける之等の人々を比較研究することによつて、此の時代が如何なる時代であつたか、時代の子としての彼等はどうかであつたか等の事は甚だ大切な事であるにも拘らず、今迄之に觸れたものは餘りないのである。以下は玄義に取入れられたる大乘義章の文である。玄義第十の下「人云く、佛教は頓漸を出ですと、而かも實には頓漸に教を攝する事盡きず。四阿含經、五部戒律の如き教未だ深を窮めざれば未だ頓と名くる事を得ず、説くこと始終に亘れば、復た大の與めに次第して漸と爲さず。是れ即ち頓漸に攝せず。何ぞ佛教頓漸を出ですと云ふことを得んや」

南地の教判に對するかゝる抗議は、隋唐に於ける彼等の立場から尤もなものであるが、その抗議の根據を述する點に至つては甚だ面白からざるものが出てゐる。しかし吾々としては、彼等が南地の諸師の阿含や律に對する固定的見解を批評せる點だけを汲んでゆけばよいのである。餘事は自己を特異づける爲めの議論に過ぎないのであるから、かゝるものに拘泥してゐる限り、眞の天台の姿を見失ふのみか、矛盾せる論議の間に立つて、動きが取れなくなるだけである。

更に章安は續けて曰く、

「然るに頓無きに非ず、全く破する事を得ず、何となれば、凡そ頓漸を論ずるは蓋し所爲に隨へるなり。若し

如來に就かば實に大小竝に陳べ、時に前後無し。但だ所爲の人、悟解同じからず、自ら頓に受くる有り、或は漸より入る。所聞に隨つて結集す、何ぞ頓なしと云ふ事を得んや。但だ其の時節を定め、其の深淺を比すべからざるのみ」

此の時節を定め、深淺を比すべからずと云へるものが、前代の諸師の教判に對する綜合的批判の結論である。之は同時に天台自身の教判の限界をも示すものである點に於て、敢て私は批評的立場なる言葉を加へたのである。尤も般若に説く所謂二夜中間の所説は悉く是れ般若であり、眞實不虛妄であると云ふ、通三乘の立場よりすれば當然天台のかかる態度は生れて來べきであるが、教相判釋の成立の事情からして、教判そのものを批評し、教判の限界を示す如き見方に迄、到達する事は仲々至難の事であらう。

之は天台個人の功績にのみ歸すべきでなく、寧ろ時代の然らしむるものである。支那佛教史上、否支那民族が生んだ文化の中で最も輝やかしき成果を残してゐる隋から唐にかけての文運の然らしむるものである。何となれば之は獨り天台のみでなく隋の慧遠、吉藏、唐の賢首、等いづれも天台の示した進歩的なる立場をどれだけかづゝ示してゐるのだから。尙、隋唐時代の特性に就ては小生の「隋唐佛教の一斷面」なる論文を参照せられたい。

以上述べた如き智者大師に於ける時代的性格が純圓獨妙と稱する法華經の經體を明かすに際しても現はれてゐる。即ち「今經述門與諸經有同有異、異謂兼帶、同邊不殊、本門與諸經一向異」の中の諸經と同邊の諸法實相に立つた。之は天台の説明によると、勝鬘經の自性清淨心、華嚴經の法身、般若經の一切種智、涅槃經の佛性と一味相通するものであり、之亦「金剛藏の空有不二不異不盡、中論の因緣所生法即空即假即中の兩論同致の上に現る、

斷無謗を離れ、建立謗を離れ、異謗を離れ、盡謗を離れて而も一切處に遍するものであり、また之は中邊分別論、唯識論、攝大乘論、法華論、十二門論等の諸の論が其の乘體を明かす中の同邊を取り、小異の莊校を捨てたる實相」である。云ふ。之の點からするとき、本門の久遠實成も「長壽祇是證體之用、未是親實相體」となるのである。天台がかくの如く、諸經と同邊の迹門實相に立つた事は、隋唐の一大エポックに際し、法華經を首班として、あらゆる諸派を統合し、茲に一大佛教思想大系を建設せんとした彼の立場として、誠に止むを得ざるものがあつたのである。此の時代は開權顯實の立場から普く三乘に通じて、所顯の法を自己の體系中に攝取すべき時期である。此の努力なくしては、來るべき開迹顯本も其の効能を發揮する事は出來ないのである。實に已說の迹に非ずんば、豈今の本を顯すを得んやである。然し同時に今明す所の久遠の本に非ずんば、已說之迹を垂るゝ無しと云ふ立場も忘れてはならない。寧ろ五時八教、三種の教相と云ふ尤大なる彼の教判はすべて是れ法華經の餘經に異りたる純圓獨妙を證せんが爲めのものであつた筈である。茲にかの超八醍醐の妙旨なるものも云はれたわけであるから。

我國の諸師達は天台の此の努力の上に、更に諸經と一向に異なる本門の久遠實成に立つて正法法華を打出さんとしたのであつた。此時彼れに於ける諸法實相と云ふ理の世界は一轉して、我れに於ける久遠實成と云ふ事の世界へ廻轉したのである。故に彼れにあつては教本行迹、乃至は理本事迹と云ふ哲學的觀照の世界が前面に出て居つて、未だ我が日本天台に於ける如き事本理迹と云ふ宗教的高調子が生んだ一大廻轉は見られなかつたのである。此の原因としては色々あるだらうが、日蓮上人は之を時代の力即ち「彼れは迹化の衆、我れは本化の一分」と云ふ點に歸されてゐるのである。

ヨーガーストトラの理論的機構の意義 (承前)

——理論と實踐との宗教的相關——

岸 本 英 夫

四

ブルシャの實踐的意義を究める以前に、順序として、先づ、その理論的意義を明かにしなければならない。ヨ
ーガ體系の理論的機構が、如何なる性質をブルシャに與へてゐるかを觀察しておく必要がある。

原典の内容に就いてそれを検討して見ると、その主要なものとして、次の様な性質が擧げられる。

- (一) 叡智。
- (二) 常恒不變。
- (三) 觀照者。
- (四) 複數。
- (五) 日常普通の生活環境に於いては人の心の中に宿ること。
- (六) その場合、その存在は意識されてゐないこと。

此等の性質につき、原典を参照しながら、順を追うて簡単に説明を施して見る。

(一) 原典中には、プルシャが叡智をその性質としてゐることに對しては直接の記述はない。併し、次の例に見る如く、叡智 (*citi, cetana, etc.*) と云ふ言葉がプルシャと同意語の如くに使用されてゐることから、それを明かに知ることが出来る。

「結合には与らなす (*asankrama*) 叡智 (*citi*) は、その本性 (*tad ākara*) に達した時に於いて、自己の覺 (*buddhi*) を感得 (*samvedana*) する。」(第四章第二三節)

「獨存 (*kaivalya*) はプルシャの目的のなくなつた素因 (*guṇa*) が還元すること (*pratiprasava*) であり、又、叡智 (*citi*) の能力 (*śakti*) がその本来の性質に住することである。」(第四章第三四節)

但し、この場合の叡智と云ふのは、現象界に於ける心 (*citta*) の所産なる智 (*jñāna*) とは、全く性質を異にしたものである。叡智は *citi, cetana* 等の言葉によつて表現される如く、特殊なるものである。

(二) 次の常恒不變と云ふ性質については、原典が心の作用と關聯してプルシャの性質を述べた處にあらはれてゐる。

「心の主なるプルシャは變化 (*pari. āma*) しないが故に、心の作用は、常に (それに) 知られてゐる。」

(第四章第一八節)

こゝで假に「變化」と譯出した *Parīāma* については、猶問題は残つてゐるが、それは今直接こゝには關係がないから暫く別な問題として、プルシャがプラクリティの如くに變化或は開展することのない常恒の存在である。

ることはこれで明かである。

(三) 變化することのない常恒の存在なるプルシャの唯一の作用は、それが觀照 (dr̥ṣi) することである。原典は次の様に云つてゐる。

「觀照者 (draṣṭr̥) は觀照 (dr̥ṣi) するのみで清淨 (śuddha) である。」 (第二章第二〇節)

プルシャは、プラクリティから發した現象界の一切を靜かに觀照してゐる。併し、それは、直接に現象界に接觸するのではない、恰度、プロティヌス (Plotinus) の神祕思想體系に於ける絶對者が、現象界を直接に認識することなくヌース (nous) に反映した姿によつて認識する様に、プルシャも、現象界の變化活動が、覺 (buddhi) 又は純粹意識 (pratyaya) に映る處を通して觀照するのである。

(四) ウパニシャッドの傳統に見るアトマン即ブラーフマンと云ふ様な全宇宙的一者の考へ方や、キリスト教神祕主義にあらはれる絶對神の思想と、プルシャとを考へ較べた場合に、直ちに問題となるのは、プルシャが全宇宙的な一者であるか、それとも 人の心が數多くある如き複數的な存在であるか、と云ふことである。これに關しては、プルシャと現象界の根本的歸趨との關係を述べた極めて興味ある原典の言葉によつて、説明が與へられてゐる。

「目的を達した (kṛta-ārtha) 夫々の (prati) もの (プルシャ) に對しては、(被觀照者は) なくなるが他のものに對しても共通である故に、それ (被觀照者) はなくなることはない。」 (第二章第三二節)

「夫々の」(prati) と云ふ言葉で既にプルシャが複數であることは明かである。併し、此の原典の意味を、も

う少し詳しく説明するならば、一體、ヨーガの修行の進展につれて、三素因 (*guṇa*) の活動は次第に靜まる。さうすると、開展の系列が、開展して來た時とは逆な順序で、順次に收斂してゆく。物質的なものから漸次精神的なものへと還元して、現象界が消滅への過程を辿つてゆくのである。そして、修行が愈々究竟の理想にまで到達した時には、その人にとつて (もつと嚴密に言へば其處で遊離すべきプルシャにとつて)、現象界は理論上は全く消滅して仕舞はなければならないのである。併し、その場合に於いて、原典の主張する處は、一つのプルシャだけが遊離獨存したが故に、現象界全體が消滅して仕舞ふことにはならない、と云ふのである。その特定のプルシャに關する限りでは消滅するに相違ないけれども、未だその状態に置かれてゐない他の多くのプルシャとの關係に於いては、現象界は猶已然として存在し続ける。されば、プルシャ遊離の際に於ける現象界の消滅と云ふのは、個々のプルシャに限られた相對的な消滅である。全體としての現象界は、個々のプルシャの顯滅に拘らず存続するのである。これによつて明かに見られる通り、プルシャは宇宙遍滿の全一者と云ふ性質を帯びたものではなく、個々の複數的な存在である。

(五) 先に述べた如く、此の現象界が存在してゐるのは、プルシャがブラクリテイと結合した結果である。さうとするならば、我々が日常普通の生活を營んでゐる場合に、プルシャは、何處に如何にして、存在してゐるか。それに就ては、次の原典の意味を解くならば、プルシャは銘々の人の心の中に宿つてゐることが知られる。

「心の作用 (*cittavrtti*) の制御 (*nirodha*) がヨーガである。その時、觀照者 (*draṣṭr*, 即ちプルシャ) は、本來の姿に於いてあらはれる。その他の場合に於いては、心の作用と同じ形をとる (*virtisārūpyam*)。』

(第一章第二四節)

ブルシャは、ヨーガの修行が進んで、心の作用が全く制御された時にはその本来の姿をあらはすけれども、その他の場合には心と同じ形をとる。その他の場合と云ふのは、この現象界で我々が日常普通の生活をしてゐる場合である。その場合には、心と同じ様なものだと言ふのである。この點と、先の複數と云ふ性質とを綜合すると日常普通の環境に於ては、ブルシャは銘々の人の心の中に一つ宛宿つてゐることが知られる。

(六) 今引用した原典の、ブルシャが「心と同じ形」をとると云ふ言葉は、それが普通の状態では日常の心の作用と同化してゐると云ふ意味であるから、それだけでも既に、ブルシャが心に對して影の形に沿うが如き關係にある以上それが意職の表面にあらはれることなく、獨立の存在としての足跡を暫く消して仕舞つてゐることは豫想せられる。そしてその豫想の正しいことは、次の原典の言葉によつて更に裏書される。

「絶対に (atyanta) 混和することのなさ (asankhina) サツトバ (satva) とブルシャとによつて、その差別をしない意識 (pratyava-avisēsa) が經驗 (bhoga) である。」(第三章第三五節)

サツトバ (satva) とは三素因 (guṇa) 中の一つであつて、こゝでは修行によつて次第に清淨になつた心と云ふ位の意味にとつて差し支へなす。經驗 (bhoga) と云ふのは、この現象界に於ける我々の日常普通の經驗のことである。其の經驗 (bhoga) の世界に於ては兩者の差別は意識されない。即ち、心のあることだけが意識されて、ブルシャのあることは知られないのである。

これ等六つの性質を總括すれば、ブルシャは、常恒不變の智的存在であり、觀照者であり、そして、日常普通

の環境に於ては、銘々の人の心の中に、一つ宛意識されずに宿つてゐる數多くの存在である。

斯様な性質のプルシャと、先に述べたブラクリテイとの關係を、もう一度振り顧つて見る。そして、これ等の二元によつて形造られてゐるヨーガ體系の形而上學的世界觀を綜合的に觀察して見る。説明を分り易くする爲に譬へを借りることにする。

若し、ブラクリテイを大海原に例へるならば、プルシャはその上に高く輝いてゐる無數の星の様なものである。未だプルシャと結合しない時には、ブラクリテイは寂として横はる闇黒の海原である。處が空に輝いてゐた星の一つが落ちて來て海中に宿つたとする。其はプルシャとブラクリテイとの結合である。さうすると、それを機縁にして海原の表面に波が立つて來る。その波が、現象界であり、人間であり、心の作用である。併し、ヨーガの修行によつて、やがて波が次第に靜つて來ると、海は段々に澄み透つて、水中に宿る星の姿も少しづつ見え様になる。そして、遂には、波は全く消え去り、水面は鏡の如き靜寂に歸するに至る。無種三昧 (nirbija samadhi) の状態である。さうすると水中にあつた星は、今や何者にも汚されることのない本來の姿を輝かしながら、水中から脱して再び空に還つて仕舞ふ。この星の遊離が、ヨーガ體系の究竟の目的とするプルシャの獨存 (kaivalya) である。猶、大海原は、その星に關する限りでは、又闇黒の寂靜に歸へるわけであるが、併し他の星を宿してゐる部分では、未だ波風が立ち騒いでゐるのである。

プルシャとブラクリテイとを基礎として、斯くの如き世界觀が立てられてゐるのである。これを抽象的に一つの形而上學的世界觀として眺めるならば、既にこれだけで充分である。即ち、單に理論の問題としては、これで

申分なく纏つてゐると云へるであらう。併し、それでは最初に提出された問題、即ち、プルシャが二元の一つとしてかゝる體系の中に織り込まれなければならなかつた實際上の必要は何處にあるのか、と云ふ問題は依然として解決されず残つてゐることになる。

この現象界に關する説明の限りでは、精神的なものも物質的なものも、一切はプラクリティからの開展によつて盡されてゐる。現象界から超絶してゐるプルシャと云ふ絶対者的な存在は、必ずしも必要ではない。プルシャがプラクリティと結合することによつてこの體系に添加される處の唯一の條件は、三素因に對して活動を開始する機縁を與へると云ふことだけである。それも、プルシャの結合が、活動開始の機縁となるだけで、決してそれが原動力となるのではない。單にその爲のみならば、必ずしも強いてプルシャと云ふ原理を立てる必要はないわけである。プラクリティを構成してゐる三素因が、時機が到つて自動的に活動をはじめると云ふのと、特別にその爲に設定された原理との結合が機縁となつて活動がはじまると云ふのと、形而上學的組織としての理論上の困難は大差ない。寧ろ前者の方が單純なだけ勝つてゐるとも云へよう。少くともプルシャがかゝる抽象的な理由の爲に立てられたものとは思へない。さうとすれば、プルシャと云ふ原理の存在の理由は他の何處かに求められなければならない。プルシャが含蓄する實際的な意義は何處にあるのであるか。

五

プルシャが、日常普通の環境に於ては、銘々の人の心の中に一つ宛あると云ふ點、心の奥に隠れて居ながら、心を通して現象界の活動を觀照してゐると云ふ點、それ等の諸點を綜合して考へると、それは絶対者としての存

在には違ひないけれども、全宇宙的な絶対者と云ふよりも、もつと人間的な香りの濃いものであることが推察される。寧ろ、心理的な意味を多分に含んだ「我」的な存在であることが考へられる。

併し、普通の意味の心の作用は、既に述べた如く、*citta*（心）の中に含まれて仕舞つてゐるから、それではない。又、認識の主體と云ふ意味での自我ではないかと云ふことも考へられるが、日常普通の環境に於ける自我意識は、五種の煩惱 (*Klesa*) 中の第二なる我見 (*asmida*) に歸することになつてゐるから、それでもない。即ち、プルシャは「我」的な存在ではあるけれども、通常の意味の「我」であり得ないことは明かである。寧ろ、その「絶対者」と云ふ性質と「我」と云ふ性質とを結び併せて、「絶対我」或は「究竟我」として考へることが、プルシャに一番相應しい様に思はれる。併し、さうとすれば更にそれは、如何なる意味を持つた「絶対我」であり「究竟我」であるのかが、問はれねばならない。

一體、プルシャの實踐的な意義を突きとめる爲に、最も有力な手懸りとなるものは何であるか、其處から糸を手繰つてゆくならば、段々と問題の内容がほぐれて来る様な點は何處にあるか。

プルシャは一切の現象界の活動から超然としてゐるとは云へ、人の心の中に宿つてゐるのであるから、現實の生命・現在の生活と何處かで接觸する點がありはしないかと云ふことが考へられる。そこで、ヨーガ體系にとつて最も重要な點である修行と云ふ問題に著目して見る。ヨーガの修行を重ねることによつて、身心の活動は制御され、心は深い境地に進展してゆく。その結果はどうなるのであるか。

日常の智に拘束され、煩惱に惑亂された心は、ヨーガの修行によつて次第に純一明澄になり、執持 (*dhāraṇa*)

靜慮 (dhyāna)・三昧 (samādhi) と云ふ様な境地に進む。「對象のみ光り輝き、自己は空虛の如く」⁽²⁾、清淨無垢となる。その場合に、特殊なはたらきが心にあらはれて来る。それ等は、眞智⁽³⁾ (prajñā)、識別生智⁽⁴⁾ (viveka-jānāna)、識別認識⁽⁵⁾ (vivekakhyaṭi) 等であつて、それがブルシャを把握する智であり、ブルシャと現象界との差別を認識する力とされてゐる。先に引用した原典の言葉にあつた如く、心の作用 (cittavṛtti) が制御された時に、觀照者 (draṣṭr) 即ちブルシャは、その本來の姿に於いてあらはれて来るのである。

原典は次の様にも云つてゐる。

「サツトバ (sattva) とブルシャとの清淨さ (śuddhi) が等しく (sāmya) なつた場合に、獨存 (kaivalya) がある。」 (第三章第五節)

サツトバとは、先に記した如く三素因 (guṇa) 中の最も淨く昭けきものであつて、ヨーガストトラに於ては、心 (citta) と大體同意義に用ゐられてゐる。修行が進むと、それは三素因 (guṇa) 中他の性質の劣つたラジヤス (rajas) やタマス (tamas) を凌駕して優位を持するに至る。原典の言葉は、サツトバ即ち心が、修行の結果としてブルシャと同じ様に清淨になり切つた場合に、ブルシャが完全に把握せられることを説いてゐるのである。

次の一節も、同様に、ブルシャの把握と、修行によつて達せられた境地との間の密接な關係を説いてゐる。

「ブルシャを認知 (khyāti) した結果として、素因 (guṇa) に對する執着を脱したもの、それ (離慾) の最高のものである。」 (第一章第一六節)

斯様に、ヨーガの修行を手段として、ブルシャと現象界的な心とは結び着く。修行によつて到達された境地がその懸け橋となるのである。此の如くにして理論的には超絶的な存在であるブルシャが、實踐的には現實の生命、現在の生活と一脈の關係をもつて來るのである。

それ故、ブルシャは、ヨーガの修行を通して到達さるべき「絶対我」であり、「究竟我」であると云ふことになる。先に挙げたブルシャの六ツの理論的性質の次に、その第七番目の實踐的性質として、それが修行によつて到達され得るものであることを附け加へなければならぬ。この性質こそ、ブルシャの隠されたる半面をあらはし、それを現實の生命と結合させ、ヨーガ體系に於ける二元の一つとしてブルシャの實踐的意義を明かにするものである。

こゝで暫く問題を擴げて、一般の冥想修行に重きを置く神秘主義的な宗教形態について考へて見る。斯様な形態の宗教の著しい特徴の一つは、極めて高い宗教體驗に於ては、本體的な絶対者と心理的な境地とが接近して、その差が薄紙一重の極めて微妙なものとなることである。神秘家達の説く處に従へば、高度の宗教的境地に到達すると、全く新しい體驗の境涯が開けて來る。今迄は決して、味はひ得なかつた様な透徹して力強く生命に溢れた體驗が、心の中に満ちて來る。そして、全く新たな、動かすべからざる見えざる力の意識が起つて來る。

それは絶対者の意識とよんでもよいものである。その絶対者或は見えざる力とよぶものの客觀的實在性如何は暫く問はず、少くとも純粹な體驗として、心の中にさうした意識が生ずるのである。ウイリアム・ジェイムス⁽⁶⁾の所謂「見えざるものの實在」の意識の様なものであり、ルドルフオッターの *Kreaturgefühl* を屬性とする *Nu-*

minose の意識である。

斯様な絶対者或は見えざる力の意識は、心が極めて高い境地にある時にのみ起り得る。即ちその特殊な意識は、その特殊な境地と離すべからざるものである。その體驗を心理的に眺むれば究竟的な境地であり、その體驗の意識内容に立ち入つてこれを見れば、絶対者の意識である。心の峯を上へ上へと分け皆つて、遂に到達した頂きは、麓から遙かに仰ぎ見てゐた高根であるが、それと同時に、登山者自身もその高さ迄既によつて來てゐるのである。高根の頂きと登山者とは同じ高さにあると云ふことによつて一つになり得るのである。絶対者と云ふも境地と云ふも、同じく高度に進展した心の中にあるものである。「それを知ることとはそれになることである。」と云ふ宗教の奥義にして、且、神秘主義の鍵である處の言葉が、此處で如實に實現されるのである。

斯くの如き事實を心に置きながら。もう一度、ヨーガ體系の問題に還つて來る。

ヨーガ體系に於ては、嚴密に云へば、プルシャの状態に就いて三つの段階があるわけである。その第一は、日常普通の生活環境に於けるプルシャである。ここでは、プルシャはプラクリティと結合はしてゐるものの、全く日常の心の活動の中に没し去つて、意識の表面に現はれて來ない。第二は、只今述べて來たごとく、修行によつて到達した境地と相關聯するものである。心が進展して高い境地に到達した結果、プルシャの本體は把握され、その本質は認識される。日常の心の作用と識別されたプルシャが、はつきりと意識の表面に浮き出してゐる状態である。第三は、現象界に屬する一切が制御され盡して、プラクリティの繫縛を脱した状態である。即ち、プルシャの遊離獨存の状態である。それは、形而上學的な理論の上での存在ではあつても、現象界との關係は斷ち切

られた後のプルシャである。

これ等の中、第二の場合が、今まで述べて來た絶對者と究竟の境地とが一致した状態に相應するものとして考へられる。心理的な事實として其處にあるのは、ヨーガの修行を重ねた結果到達した三昧 (samāpatti) 等至 (samāpatti) 等の究竟的境地である。その境地に於ける體驗の内容を見るならば、其處に絶對者が意識されてゐる。その意識された絶對者がプルシャに外ならない。プルシャとは、畢竟、三昧、等至等の究竟の境地と云ふ幹の上に咲いた形而上學の花なのである。

形而上學的原理として立てられてゐるプルシャの心理的根據は此處にある。そして、それが單に理論的抽象的な興味から原理として立てられたものではなく、もつと深い實踐的な心理的な、事實に基いてゐることが知られるのである。

併し、形而上學的原理としてのプルシャが、かゝる心理的な根據をもつてゐると云ふことは、決して直ちに、ヨーガ體系が、心理的なものを人工的に實在界に投射して、それによつて形而上學的原理をつくり上げた、と云ふ意味のみではない。先にも記した如く、その究竟の境地に於ける體驗自身の中で、既に、その意識された絶對者は心理的な實在性を以て心に迫つてゐるのである。絶對者の心理的實在性と云ふ意味は、絶對者が心に意識される時に、それは同時に實在者であると云ふ意識を伴つてゐると云ふことである。かゝる絶對者の心理的實在性を組織して理論的に表現する場合には、極めて危険ではあるが、その心理的背景を常に不可分離のものとして豫想すると云ふ前程の上で、これを客觀的實在性に翻譯して取り扱ふより外に方法がない。その結果が形而上學

的原理としてのブルシャなのである。

而して、一度それが二元の中の一つとして立てられた以上、かく組織立てられたヨーガ體系の下に於いて修行を行ふものは、先づ、ブルシャの實在することを理論的に受け入れて、それを修行を通して體驗の上で實現する爲に努力することになるのである。先づ形而上學的原理が與へられて、それを心理的に把握することになるのである。かく順序が逆になるのは、こゝで試みられてゐる分析が、修行者の意識が辿つてゆく道筋ではなくて、その體系の機構の裏に潜む問題であるからである。

斯くの如く、ブルシャの存在の意義を實踐的な立場から考へ得て、はじめてそれがヨーガ體系の二元の一つとして立てられてゐる理由と必要とが明かになるのである。そして、原典中に於ける心理的記述と形而上學的理论との關係も亦、有機的な意味に於いて理解されるのである。

六

さて、以上に述べて來た處をもう一度纏めて見る。

ヨーガ體系は、ブルシャとプラクリティとの二つの形而上學的原理を基礎として構成されてゐる。我々及び我々の周圍にある現象界は、理論的には兩者の結合によつて出來上つてゐるものである。併し、實質的にはプラクリティ一元から成立つてゐると云つて差し支へない。精神現象も物質現象も含めた一切の現象界は、プラクリティの構成要素なる三素因 (Samsa) の活動の結果であるからである。即ち、プラクリティは此の現象界の基本となる原理である。

ブルンシャは、理論的には、現象界とは直接の關係がなく、超絶的な絶対者としての存在である。併し、實踐的には、ヨーガの修行を重ねて心が進展し、遂に究竟の境地に達した時に、その境地に於いて意識される絶対者である。それは、日常普通の環境とは全く異つた體驗の世界に於ける原理なのである。

されば、これ等の二元の關係は、日常普通の環境に於いて平面的に對立した二つのものと考へられてはならない。その間に、修行による心の進展と云ふ動的な要素が加はつて、立體的な關係になつてゐるのである。ブルンシャを心とし、ブラクリティを物とし、これを心物二元觀と考へることは、その心物の關係を平面的に見てゐる限り正鵠を得てゐないものとしなければならない。若し、究竟の境地に於いて開けた絶対者の意識こそ眞に精神的な心であつて、それと較べれば、日常普通の環境に於ける心の如き、心と云ふに値しない寧ろ物質的なものと云ふ立場から、これを心物二元觀とするならば問題は別である。併し、卒直に云つて、さうすることには言葉の使ひ方は無理があり過ぎる。

言葉の問題は何れとしても、この二元觀の實質は何處までも修行による心の進展を必須の條件としたものである。ブルンシャは絶対的境地に於ける原理であり、ブラクリティは日常普通の環境に於ける原理なのである。即ちそれは、心と物との對立ではなくて、絶対者と現象界との對立を骨子とした體系なのである。これを西洋の哲學思想と比較する場合にも、近世の合理主義の上に立つた哲學思想と並べて見ても、それは無益である。絶対神と現象界との關係對立を取り扱つてゐるエックハルトやエリジエナやプロティヌス等の神秘思想の方が、遙かに此れに近いものである。

斯様に、ヨーガ體系は、深い宗教體驗を通して心が新しい境地に進展してゆくと云ふことをその機構の根本に織込んでゐるが、その點は、一般の宗教神秘主義に於いても、根本的な特徴とされる處のものである。如何なる宗教的體系に於ても深い宗教的體驗と云ふものは存在し、且尊重せられる。併し、通常一般の宗教體系にあつては、それは、教理の根底をまで動かし得るものではなく、單に個人的な心理的なものとして、その範圍で尊重されるに止まる。處が、ある特殊な宗教體系に於ては、この體驗の方が寧ろ根本的なものとされ、それを基礎としてその上に教理的組織が打ち立てられてゐることがある。かゝる特徴を備へたものを、一般に宗教神秘主義とするのである。

概括的な見方をすれば、キリスト教的な流れに於ては、神秘主義的なものはその主流と相容れない特異なものとして、却つてはつきりとした姿を現はして浮び上つてゐる。此れに反して、東洋殊に印度的な宗教に於ては、體驗的境地の重要性を認める傾向が強い結果一切が神秘主義的であるに拘はらず、或は却つてそれが爲に、神秘主義的宗教形態の存在が意識されずに看過されてゐる傾向がある。併し、東洋の宗教體系を一つ／＼取り上げて吟味すれば、神秘主義體系と考へなければならぬものが極めて多いのであつて、ヨーガ體系の如きも明かにその一つであるのである。

もとより、同じく神秘主義體系と云つても、キリスト教的な有神的な神秘體系と、ヨーガ體系の様な神を機構の中心に置かないものとは、絶對者に關しての説明の上に、餘程異つた趣きを呈することになる。有神的な體系の場合には絶對者としての神は最初から宗教的對象として向ふ側に存在するものである。神秘家はそれを修行

の目標として精進する。そして、究竟の境地に達した結果は、或は神と融合し（union）、或は自分自身が神化する（deification, Vergötterung）と云ふ様な仕方だ、絶對者との關係を説明する。然るに、ヨーガ體系に於ては、絶對者は向ふ側に存する宗教的對象ではなくて、我が心の奥底に潜む「絶對我」である。修行の方法も、それを對象とせるのではなく、任意の物象に對する意識の集中によつて、心の作用を制御することにある。かゝる修行が進むにつれて、「絶對我」なるプルシャは心の奥底から姿をあらはして来る。そして、終極の状態は、神との一致ではなくて、「絶對我」の遊離獨存と云ふことで説明されてゐる。斯く兩者の解釋が、甚しい析きを見せることは注意すべき事柄である。併し、かゝる相異は、理論的にこれを辿る場合にこそ著しくあらはれるが、究竟の境地に於ける體驗そのものを考へれば、そこで意識される絶對者そのものは、兩者の間にそれ種甚のい差はないものと見て差し支へないであらう。

さて、ヨーガ體系は神秘主義の一つであるとして、然らば、それは如何なる種類の神秘主義形態であるかと云ふのが次の問題である。それは、二元的否定的神秘主義とよぶに相應しい特徴を持つてゐると考へられる。

神秘主義の中には肯定的な立場に立つものも多い。それは高い境地に到達した結果、心が開けて、今迄知られなかつた深い意義を現實の生命の中に見出し、深い意味で充實した生を味得する。生の肯定である。斯様な肯定的な行き方に對して、否定的な立場をとるものがある。如何に修行を重ねても、此の現象界の中に生を享けて居る間は、究竟の理想は實現されない。それが實現される爲には現象界から消滅しなければならぬと云ふ建前をとる。生の否定である。現象界に於ける生の否定を條件として、修行の完成を説くものである。一般に、かゝる

傾向のものを否定的神秘主義 (Negative mysticism) とす。

例へば、五世紀末の神秘家「僞名」のデオニシウス (Pseudo Dionysius Areopagite) の説を例にとるならば、現象界の一切は、すべてを超越者たる絶対神から流出する。此の現象界には、神を離れた何者も存在しない。神から出た現象界の一切は、やがて修行が進むにつれて次第に神に還らねばならない。そして、一切が神に還つた時に、即ち、現象界が全く消滅した時に究竟の理想が實現されるとするのである。

ヨーガ體系に於ても、プルシャの遊離獨存は、現象界の消滅を條件としてのみ成り立ち得る。プルシャがプラクリティとの關係を脱して遊離獨存する時は、修行の成就の結果、三素因 (guna) がその平衡状態を取り戻して活動が静止し、現象界の一切が消滅して無に歸した時である。

「その結果、目的を遂げた (kita-artha) 素因 (guna) にとつて、開展 (pariṇāma) の時間的系列 (kri-ama) の完了 (samāpti) がある。」 (第四章第三二節)

「獨存 (kaivalya) は、プルシャの目的のなくなつた素因 (guna) が還元すること (pratiprasava) である。」 (第四章第三四節)

此の如く、ヨーガ體系は否定的神秘主義としての特徴を備へてゐるのである。

而もそれが二元的な體系である爲に、一般的な否定的神秘主義には見られない特色を示してゐる。デオニシウスの場合の如き、一切は神から出で、又神に還へる。それ故現象界の一切は神と切り離して考へることが出来なくなり、神に還る事の出来ない邪惡なもの、靈的要素の全く缺けた物質的なもの、等の存在の説明に苦しま

ねばならなかつた。併し、ヨーガ體系に於ては、現象界の一切はプルシャに還るのではなく、一切は、プルシャと並んで獨立の原理なるブラクリティに還るのである。プルシャとして遊離するのは「絶對我」のみである。その結果、現象的な存在を強いて絶對者と結びつける必要がなくなつた。而も、現象界を無とも迷妄の所産とする必要がない。それ等は、ブラクリティに基いて、プルシャとは無關係な現象界的實在性を與へられるからである。ヨーガ體系の二元的機構は、こゝで極めて微妙な働きを示してゐるのである。かゝる立場にあるからこそ三界の虛妄を説く唯識的思想に對して批判の矢を放つことも可能となつたのである。

宗教神祕主義的な體系の一つとして見た場合のヨーガ體系は、此の如く、二元的否定的神祕主義として、極めて興味ある存在なのである。

(完)

- (1) 原典、第二章第六節及び第四章第四節、參照。
- (2) 原典、第一章第四三節。
- (3) 原典、第一章第二〇節、同第四八節、同第四九節、第二章第二七節、第三章第五節、參照。
- (4) 原典、第三章第五二節、同第五四節、參照。
- (5) 原典、第二章第二六節、同第二八節、第四章第二九節、參照。
- (6) William James, *The Varieties of Religious Experience* 參照。
- (7) Rudolf Otto, *Das Heilige* 參照。
- (8) ヨーガ體系に於ける神の問題については、哲學雜誌、第五八一號、拙稿「神祕經驗の對象と手段としての神」參照。
- (9) 原典、第四章第一四節以下、參照。

攝大乘論の一意識論者に就て

西尾京雄

一、はしがき

攝大乘論に説かれてゐる一意識を主張する論者は、支那以來、唯識思想を取り扱ふ人々の間に於て問題となりつゝも、それを主張する人々の思想一般については具體的なる研究あるを見ない。最近にいたりて、宇井博士によつて問題となり注意せられ、それを中心として結城學士との間に諍論が起さるゝ様になつて來た

が、正しくその一意識論者とは如何なるものであるかの根本問題に言及されてゐない。前者は、此は攝大乘論の自説であり、本來、唯識教學は識體一を主張する立場に立つとし、結城氏は、此の一識説は他説であり本來、唯識思想は識體別の説に立つものであると、兩者相反する主張をさへ見る様になつて來た。

余は此處に於て、其等兩氏の識體一、或は識體別の

論にまで立ち入つて論じやうとするのでなく、この攝大乘論の一意識説とは如何なる論者であり、如何なる思想を奉じてゐるものであるかを指摘して識者の批判を乞はんとするものである。

而して、此處にその結論を述べれば、攝大乘論の一意識論者とは部派佛教に於ける——實は初期大乘教徒の一派であらう——一心部派をいふものであるといふことである。この一心部派については古來より未だ誰も注意してゐないが、婆娑論にも出で、又、尊、婆須蜜菩薩所集論にも出づるものである。結城氏の「唯識思想史」には言及せられてゐないが、阿頼耶識思想に於て轉識得智等の識體の積極の方面は特にこの部派の影響を受けたものがあるであらう。

二、攝論の一意識説

今、一心部派のそれに入るに先立つて順序として攝

大乘論の一意識義の説を玄非譯と扇多譯とを對照して

掲げやう。扇多譯をあぐるのは後に論ずる一心部の所

説との比較に便なるが爲である。

玄非譯

扇多譯

又於此中²有二類師、

(一)一意識彼彼、依轉、得^二 唯彼、彼意識、種々行故

彼名、如意思得^二身口 得^二彼名、亦如^二身口

業名^一 等^一、

(二)又、於一切所依^二轉時、 餘者行^二一切身中^二如^二

似^二種々相^二影像轉、 畫師、二種、現相行、唯

謂唯義影像及分別影像 彼塵現相故、及分別現

轉。 相故。

(三)又、一切處亦似^二所觸 一切處觸現相、故、行

影像^一而轉、有色界中 色塵身^二依^ル故、彼意識、

即此意識、依^二止身^二故、 彼餘色相身^二依^ル故、

如色根依^二止於身^一、

(四)此中有頌、 是中有偈

若遠行獨行、

無身寤於窟

調此難調心

我說眞梵志。

(五)又、如經言、如是五根

所行境界、意各能受、

意爲^二彼依^一。

(六)又、如所說^二十二處中、

說^二六識身^二皆名^三意識^一。

此がその一意識の所説の全部であるが、その一々の

説明は「攝大乘論研究」四一〇頁以下に詳論せられて

ゐるから、此處に省くが、一意説の根本主張は、所引

(一)によつて代表せらるゝものであつて、唯、一意識

のみが存し、此が次第生起して、眼根に依止して生じ

た時には眼識と稱し、乃至、身根に依つて生じた時に

は身識の名を得るのであつて意識以外に他の識が存す

るのではない。それは譬へば一意思が身處を所依とし

て現はれる時は身業といはれ、口處を所依として現は

遠至獨行故

無身窟所依

能調不調心

我說爲淨行。

如^レ説、此諸五根、意

識境界緣受成、然是彼

者意是依止爾。

復如^レ説^二十二入經^一中^二

六種識種識是意入爾。

れる時には口業と稱せられるけれども、然もその體は一意思業に外ならないが如くであるといふのである。

この根本主張を基として唯識の理が説かれ、終りに、この一意識説の三個の經證が擧げられてゐる。

こゝに於て、第一に注意せらるべきは、その根本主張に於て、一意識とは、即ち、西藏譯より還元すれば Manovijāna (Yid-kyi rnam-par-ges-pa) であるが、その意識の第一經證は既に宇井博士の指示せらるゝ如く、法足經、心品第三十七偈であつて、そこには意識の語ではなく、心、Citta であり、第二經證によれば西藏譯より還元するも Manas (yid) であるから、識と心と意とを異名同義に見たものであることが知られ得る。従つて一意識「説」と攝大乘論にいはるゝものゝ、一識「説」、或は一心「説」といはれ得てよいものと思惟する。

第二に注意せらるべきは、其等の經證、第一は法足經であり、第二は後に説明するが、鬱陀羅耶契經のそれではないかと思はるゝし、第三の十二入經にしても

その經説は小乘經であるといふことである。

第三に、此處に一類師といふについて、眞諦の世親釋には、⁽³⁾「諸師謂諸菩薩」とあり、笈多譯には一種諸師を「⁽⁴⁾諸菩薩」として、玄奘譯、世親釋には一類師を⁽⁵⁾「一類菩薩」とし、無性釋には「⁽⁶⁾一類菩薩薩埵」とあつて、其等は一致して菩薩人としてゐるから、其等の經證より小乘臭味ありとはいへ、著しく大乘思想を所有してゐる一類であることを知る。若し此が純然たる大乘菩薩人であるならば、その經證として、自己の信奉してゐる經典を證權とするであらう。

次に此の諸の菩薩の一意識説の根本主張を説く論の釋の最後の文についてそれぞれ相違がある。此に就て宇井博士も論じて居らるゝが、余の了解と相違するし又、余の爾後の論證にも關係するから引用して、その解釋を明にして置かう。

〔眞諦〕 此中更無餘識異於意識、離阿黎耶識此本識人意識攝以同類故、此意識由依止得

別名一

〔笈多〕 此中離意識、外更無餘識、唯、除阿梨耶識、

〔玄奘譯世親釋〕 非離意識、別有餘識、唯除別有阿賴耶識、

〔玄奘譯無性釋〕 此中無別餘識種類。

此等の文は、一類の菩薩が一意識のみあつて餘識無しといふを釋するものであるが、此等の釋論の説相について具略がある。此は一意識を主張するその一識とは如何なるものであるかを説いてゐる重要な文である。

宇井博士は此の文を次の如く解釋して、

「之によつて文面のみより判すれば、意識の外に阿黎耶識を認めて居ると解せらるゝ。前に心意識の意を釋して意を一方に於て前滅の識を意とし正生識の依止を意として此二を含ましめ、他方に於て、染汚意を認めて説いたが、何れもこれは物柄としては意に外ならないし其働を見ると意識又は意識となすのであるから、意が阿黎耶識である。之を今こゝの文に當てゝいへば、阿黎耶識を離るれば阿黎耶識は意

としての阿黎耶識を指し、此本識は阿黎耶識を働くものとして見て名づけたもの、従つて本識が働けば六識の何れかと名づけられるのである。本識は意識と同類であるから意識に攝せらるゝのである。或は此意識は六識を統一する方面としての意識を見れば一層よく、解せらるゝ。統一の意識が具體的には六識の何れかとなるに外ならぬ故に依止の異によつて別名を得て眼識又は意識等といはるゝのである。此意味によつて他譯の阿黎耶識を除くと、別に阿賴耶識有るを除くとも解釋すべきである。」

といつて居らるゝ。此解釋は正直の所、余に善く理解されないが、菩薩の一意識なるものを直に阿黎耶識と考へて居らるゝので、攝論の心、意、識の釋の方面から會通せられて居らるゝ様に思はれる。凡そ經論は率直に文相の如く理解すればよいであらう。従つて、余は此等の論釋を次の如く解釋しやうと思ふ。即ち、

(一) 一類の菩薩の一意識とは、この一識の外に別餘識無しと立てること、従つて有部等のいふ六識體別

をいふものでなく、又、大衆部が根本識を、正量部が果報識を、或は上座部が有分識を立てたるが如く、餘識を立つることなきものであるといふことである。此が無性釋の釋意であらねばならない。

(二)此の一意識を立つるものは阿黎耶識とその意義が異なるものであること、従つてこの意識以外に餘他の宗に於て立つる阿黎耶識があるわけである。この菩薩は所謂、阿頼耶識の施設を必要としなかつた。此が笈多、玄奘の世親釋の意味である。眞諦の、阿黎耶識を離るは又、此の意味であるべきであつて、笈多、玄奘が、除くと譯したと、離ると譯したとは同一意味に理解すべきである。

(三)眞諦の「此本識入一意識攝以同類故」とは、此の本識なる阿黎耶識は、今の菩薩の一意識の中に攝せらるゝものであつて、其等は同類の意義、内容を持つてゐるものであるといふことである。

其故に、此等三段の解釋からいへば、一類の菩薩の一意識といふは、阿黎耶識とは異つた性質を備へなが

ら、又、他面からは同じい意義を保持せるものであることを知り、所謂第六意識とも性質を異にする廣義の意味を持つてゐる一識、一心、一意であると認めねばならない。かくて、古來より、この一類の菩薩とは八識體一をいふとか、七識體一をいふとか、果又、六識體一をいふものだとか言ふのでさへも、眞實の意味を言ひ當てゝゐるものではないと思惟する。

然らば、かくの如き一意識説とは如何なる内容を有し、佛教經論の中に、如何に説かれてゐるであらうか。

三、尊婆須蜜菩薩所集論に於ける

諸部派

尊、婆須蜜菩薩所集論は婆沙論(8)に先行するものであるが、此の論のうちには、その菩薩論、佛身論、心意、識等の語説について、その大乘への發展を研究する人々に注意せねばならぬものが多くある。本論のうちには未だ學界に知られてゐない部派の名を見出す。即ち、第三卷、心健度、第四十七、論事のうちにかくの如きものがある。

〔四七〕又、世尊、言はく、「三集聚 (tinnaṃ dha-

mmāṇaṃ saṅgati) して更樂 (saṃphasso) あり」と。云何か意地は三集聚して更樂ありや。

(一) 意界〔一部の僧名〕は是の説を作す。意は意の境界を持して等しく樂しむなりと。問ふ、二心は俱に等しきや。亦、心、意、識を説くや。

(二) 一心は是の説を作す、若しは展轉の心なり。彼は三集聚有ること無しと。

復次に、一心に依つて境界等しく更樂有りと。問ふ亦、意に縁つて諸法を生じ、意識は三集聚して更樂ありと説くや。彼は心意に依らず。是の故に三集聚無けむ。若し彼は心に依らば則ち三心有らむ。

(三) 心性〔一部の僧名〕は是の説を作す、心滅盡する時心境界を生ず。此れ三集聚すと。問ふ、心の生ずる時は未來にして未だ心を生ぜざるなり。是の故に三集聚無からむ。

此くの如く、上述の一經句を縁として、こゝに、三種の特殊なる部派の名が標示せられてゐることを注意

せねばならない。意界といひ、一心といひ、心性といはれ、この中、意界及び心性の下に、「一部の僧名」として割註せられてゐるし、一心も亦一部の僧名であることは、この心健度、第十五論事を述べる下に一心者とあり、その下にも亦、一部の僧名と註せられてゐることより知られる。聚健度の第三十二の論事に於て人者の説をあげるが、その下にも一部の僧名としてゐるが、此は婆沙論と對照せらるるが如く、犢子部を指すものである。此の如く、一部の僧名とは一部派を指して居るものなのである。従つて、我々は、此處に、意界部、一心部、心性部といふ三部派を持つことゝなつた。然るに、この中、心性部といふは、尊婆須蜜論中、唯、こゝにのみ擧げられ、餘多の經論に未だ發見されないで、其心性とは如何なる内容のものであるか知り得ないのが残念である。次に、意界部も亦、本論中、此處に出づるものであるが、此は婆沙論に於て、意界常論者であることは疑がない。婆沙論に於て、

補特伽羅、既不可得、又、無前心往後心、理何緣

能憶本所作事^一

といふを論題として犢子部が破析を受け、ついでその破析を受けるものとしてその主張を窺うことが出来る。即ち、

或復有⁽¹¹⁾レ執、意界是常、如^レ執^レ意界是常論者、彼作^レ是說、六識雖^レ生滅^レ而意界是常、如^レ是^レ可^レ能憶^レ本所作^レ六識所作事、意界能憶故、

と述べてゐるから、犢子部の補特伽羅等と同じい要請の下に意界を安立して一部派を形成してゐたものであらうか。

次に、一心者の説を見れば、心健度⁽¹²⁾、第十五論事に次の如く説いてゐる。

〔一五〕如非一心選擇有勝作^レ是得^レ是、云何不善心、心避不親近者、善威儀、

(一)一心者〔一部僧名〕作^レ是說^レ曰、苦心意空轉々有^レ實、虛空、一心彼便有^レ選擇、問曰、一心無有選擇、此事不異、便有增益、以選擇無增益、

又、

〔四一〕又、世尊、言はく、「長夜に心に依りて思惟し、修行し、善く諷じ、誦讀せよ」と。云何が心は長夜の修行するや。

(一)一心者〔一部の僧名〕是の説を作す、一心は長夜に修行す。衆多の心は修行を得ず。修行して生ずるを得るなりと。問ふ。一心は是の如く長夜に修行す、則ち生ずること有らざれば亦差降なし。思惟と差降は異有ること無けむ。〔答へて曰く〕展轉の心意は則ち長益有り、是の故に意を生じ長夜に思惟す。

(二)復次に、心は三行(身・口・意の三業)有り、有時にあらず、乃ち命終に至る。此れ従り發意の菩薩は道を求め、是れ従り思惟し、無學の術を得、利を得るに至る。展轉の心は相を取り、彼は思惟有り、一時に心所念の善法を思惟す。當に意の思惟を觀すべしと。

右の如く、〔四七〕、〔一五〕、〔四一〕等の三論事に一心者の名目が見らるゝが、此の部派名は又、大毘婆沙論、第二十二卷に一心相續論者の名によつて知らるゝものであり、舊譯、婆沙論第十二卷には一心者と譯

されてゐるによつて知り得る。今、その所説をあぐれば、

諸心由ニ隨眠ニ故、名ニ有隨眠心ニ彼隨眠於ニ此心ニ隨増耶、

或有レ執、但有ニ一心ニ、如レ説、一心相續論者、彼作ニ是説、有隨眠心、無隨眠心、其性不レ異、聖道現前スレド與ニ煩惱ニ相違スレド不レ違ニ心性ニ爲レ對ニ治煩惱ニ非レ對ニ治心ニ、如ニ浣衣ニ、磨鏡、鍊金等ニ、物ニ與ニ垢等ニ相違、不レ違ニ衣等ニ、聖道亦爾。

又、此身中若聖道未ニ現在前ニ煩惱未斷未斷故心有ニ隨眠ニ聖道現前煩惱斷故、心無ニ隨眠ニ此心雖ニ有隨眠ニ無隨眠ニ時、異ニ而性是一ニ、如ト衣、鏡、金等未ニ浣ニ、磨、鍊等ニ時、名ニ有垢衣等ニ若浣、磨、鍊等已名ニ無垢衣ニ、有無垢時雖有異、而性無レ別、心亦如是。

とあり、此等によつて一心部派の主張する一心といふものゝ内容も、漸次、明かになる様であるが、此等、尊婆須蜜菩薩所集論及び婆沙論の諸説の諸文より類推すれば、成實論、卷五、苦諦聚識論中の諸説も亦、こ

の一心部派のものであることを知り得るやうである。今、その重要にして、此等以上に掲げし諸文と交渉する諸説を摘記することゝしやう。

(16)
一心品、第六十九

問曰、心是一、所以者何、

(一)如ト經中説是心長夜爲ニ貧等ニ所ト汚、若心異者、

不レ名ニ常汚、

(二)又、瓔珞經説、若心常修レ信・戒・施・聞・慧、

死則上生、……

(三)又、雜藏中、比丘言、五門窟中、獼猴動發、獼

猴且住、勿レ謂如レ本、故知一心、……

(四)又、言、是心遍行、如ト日光照、……

(五)又、無我故、應ニ心起レ業、

(六)以ニ心是一ニ能起ニ諸業ニ還自受レ報、

(七)本所ニ更用ニ一心能憶念、故知心一、

(八)又、以ニ心是一ニ故能修集、若念念滅則無ニ集力ニ、

(九)又、佛法無我、以ニ心一ニ故名ニ衆生相ニ、若心多者

非ニ衆生相、

非多心品、第七十

(一)汝雖言色等識異是事不然、所以者何、若心是一、爲三種々業一取色聲等一如一人在五向室中處々取塵、

(二)卽是心能作來去威儀差別、如卽此人爲去來業等種々威儀一

(三)如是淨心、卽爲不淨不淨卽爲淨、如卽此人先是清淨、後還不淨一

(四)汝言一識不取三六塵故非一心是事不然、我以根差別故識有差別若識住眼中、但能取色不取餘塵餘亦如是……如一獲猴捨一枝復取一枝、心亦如是。

此等の成實論の諸文は前記の尊婆須蜜菩薩所集論及び婆沙論の諸説と合し、一心部派の諸説を摘録したものであらう。卽ち、尊婆須蜜論の心健度、「(四一)」の論事の一心者が一心を主張する重要な經文は、成實論、一心品の一心の經證とするものと、同一經であつて、唯、その引用の仕方が相違するものに過ぎない。

又、同じく「(四一)」の心は三行有りといふは成實論一

心品の(六)以三心是一能起諸業に相當する。又、心健度、「(一五)」論事は明瞭に讀解し得ないが、恐らく成實論、非多心品の中、「(二)」に相當することを述べるものであらう。婆沙論の一心相續論者の心性是一といふ思想は、多心品、第六十八の中、「又、淨、不淨、心性各異、若心性淨則不爲垢」と正しく相反する主張であつて、前引用の非多心品の(三)の説と同するものであることは疑ふべき餘地がない。

以上によつて成實論の一心品、非多心品の主張は一心部派のものであると斷定せらるべきものであらう。かくて一心部派の史料は豊富のものとなつて來た。

四、一意識説卽一心部派

前記の史料を中心として攝大乘論に説かる一意識説は卽ち、一心部なることを論證しやう。

第一に名目よりは前述せるが如く、その經證を見ても知らるゝが如く、特に「意識」の語に重要性があるわけがなく、心とも意とも言はれてよいものであつて

一心、一意、一識といふ語に捉はるべきものでないであらう。

第二に、其一意識説の根本主張である攝大乘論の文と、成實論、卷五、多心品第六十八に一心の説を擧ぐると、一心品、第六十九、(六)のそれとを比較対照しやう。

〔成實論〕

〔扇多譯〕

有人謂、心是一隨_レ生故 唯彼意識種々行故得_レ彼多。

名_一、

以_レ心是一能起諸業。

亦如_レ身口等。

此等の對比によつて同一の主張であることを認め得られやう。攝大乘論の意味は前述の如くであるが、成實論に於ても亦、一心がそれぞれの根を所依として生ずるに隨つて多名を得るといふ意義であらう。非多心品、第七十の(四)を此處に再録して、その解釋としやう。

汝一識六塵を取らざるが故に一心に非ずと言ふ。是の事は然らず。我は根の差別を以ての故に識に差別

あり。若し識、眼中に住せば但、能く色のみを取つて餘塵を取らず、餘も亦是の如し。……一^(B)獼猴の一枝を捨て、復一枝を取るが如し。心も亦是の如し。

と。一心が根差別によつて名を得ることは、恰も一^(B)獼猴の一枝より一枝へと移ると同じであるといふのであつて、攝論のそれと全く等しい説である。又、「以_レ心是一能起諸業」に對する扇多譯は不充分であるが、玄奘譯の意思業と名くるが如しといふに相當するものであり、この意思業を眞諦譯は作意業とするも、笈多並に西藏譯は意思 (sems-pa, cetana) と譯やれ、意思としては一であるが、其が身門によつて起れば身業(行)といはれ、口身によつて生ずれば口業(行)と言はれるといふは、成實論の一心能く諸業を起すと同一なるに相違ない。此は又、尊婆須蜜論、心健度、第四一の論事の、心は三行ありといふに相應するものである。是等の根本主張の同一であることより、一意識説は即ち、一心部なりと言つて何等障りが無いであらう。

第三にその經證に就て述べて見やう。則ち、法足經の偈、

若遠行獨行、無身寢於窟、

調此難調心 我説眞梵志。

とある此は、心、意、識を説くものによつて屢々引用せらるゝものであるが、大毘婆沙論、第七十二卷には心・意・識の三種は差別有るか無いのであるかを問答して、或る者は差別無しといひ、或る者は差別有りといつて、その差別有るものゝうち、業の差別の上から遠行は是れ心義、前行は是れ意義、續生は是れ識義といふものがある。この心の遠行の義について、眞諦譯及び巴利文と一致する法足經の偈を引用してゐる。今一心部のそれは心、意、識は一の立場であるから、同じい經句を引きつゝも、其意味する所は相違するものと見ねばならない。

然るに、今、此處にこの經證を引きたる意義は如何がであらうか。眞諦譯世觀釋には之に答へて、

諸菩薩説、但有意識、無別五識故、引法足經偈⁽²⁰⁾

以レ成^コ立此義。

とあつて、但、意識のみあつて第二識無き獨行の意味の經證として引かれてゐるを知るのである。成實論、第五卷、立有數品、第六十一の數、即ち、心所有法を立てる部派、有部の所説を言ふものであるが、其處にも亦、この法足經の偈を引いて心所有りとの説を立してゐる。それでは、獨行といふは心數法無きことを意味するものではなく、共行するも亦獨行と名づくるのであつて、譬へば比丘の獨處するといふも、虫獸の林間にあり、比丘(人)の類無きが故に獨處するといふが如くであると會通するのである。之に對する論は一品と同じく、一心部の主張を言ふものであると考へるが非有數品、第六十三には、

答曰、汝言^ト以^レ相應^ニ故、有^ニ心數法^ニ是事^レ不然、所以者何、諸法^ハ獨行^ス後當^ニ廣説^ニ、故無^ニ相應^ニ、^{スルコト}是心獨行、亦以^レ此答、非^レ遮^ニ同性^ニ、是遮^ニ數法^ニ、^{スルナリ}

とあつて、前者有部の經證を更に逆用して以て自己の心獨行の經證としてゐる。實に、部派佛教の末期に於

ては、世友の異部宗輪論にも報するが如く、一偈の解釋の相違によつて分派した時代なのであるから、同經が引かれてゐるにしても、その引用の意趣が異なるのであるから、その相違に著眼して思想の跡をたどらねばならないのである。而して、この非有數品の——恐らく一心部と推定せらるゝであらう——心獨行の意趣は正しく攝大乘論の引用の趣意と同ずるものである。

第二經證、「如し是五根所行境界、意各能受、意爲_二彼依_一」とは、意識が色乃至觸境を緣する時は眼識乃至身識と稱せられるが、意識が此等一切の境を能く受用するのであつて、意識が諸根の生因であるから意識が散亂すれば眼識等は生ずることは出来ないといふのであつて此も一意識の證權である。この契經は如何なる經であるか知り得ぬが、尊婆須蜜論の中に趣意を同じくする鬱陀羅那契經がある。之を中心として説く諸説はこの一心部の思想と交渉せしめて理解すべきものであらうと考へるから次に引用するであらう。

〔一〕 鬱陀羅那契經廣說是語、其義云何、

攝大乘論の一意識論者に就て

(一)或作是說、五識身、境界、意有_レ廻轉於中、便作是說、此意遊_二行境界_一、意有_レ捐棄。問如六虫契經說、種々若干種。問一切境界是意、彼五識身見_二境界_一、便有_二威儀_一。

(二)復作是說、五識身、境界、五識身、自相、現意識集聚而更_レ之。

(三)復作是說、五識身、持_二意識身_一來、彼、相似、因果、種法、是_レ意識也、五識身便有_二境界_一、此_レ之、謂也。

此等の諸説を見れば、鬱陀羅那契經を廣説してゐないので、第二經證の言を見出すべくもなく、單に豫想に過ぎないのであるが、第一説は第二經證の意味をいふものであり、其を終つて六虫契經を以てその意を反問するを見れば、鬱陀羅那契經の廣説の一部に此の第二經證がありしものと憶惻せらるゝものである。即ち、六虫契經は離阿舍、第一一七一經であつてその説く所は、

如是六根種々境界、各々求_二所樂境_一、不_レ樂餘境界、

とあり、六根各自は色乃至法等の各自の境のみを受用するといふのであつて、第二經證の意が五根の境を領受するといふのとは相反したる説となるのであるから此處に第二經證の經句を入れて解釋することによつて善く解釋せらるゝ。

次に、こゝに引かるゝ尊婆須蜜論の第三說の意味は、一意識身を以て因の種法とし、相似の果を五識身の境界とする意味であらうから、攝論に於ける、

又、於一切所依、轉時、似種種々相二影像轉、謂唯義(塵)影像及分別影像、

といふ唯識義の所説と如何ばかりの徑程があるであらうか。この攝論に於ては唯識義を説くのが主眼であるから、その表現法を異にしてゐるものであらう。大乘唯識思想も、其は大乘のみの獨占ではなく、實に先驅思想として一心部派等の思想が醗酵しつゝあつたものであつて、大乘にては其等の思想を綜合し組織し體系づけた所にその意義があるのである。この第三說も指示はないが恐らく一心部の思想であると想定して大過

はなからう。尙、意が諸根の所依である適切なる説を尊婆須蜜論に求むれば、心健度⁽²²⁾第五十八の論事に、「五八」云何が意識は自相の依を知らざるや。復次に、諸根は則ち識に依る。設し意識は自相の依を知らば是の如き意識は則ち壞敗有り」と。

と言つてゐる。

第三經證、「説三六識身皆名三意處」といはれ、十二處は六根と六境をいひ、六根の中意根が意處といはれ、此の中に六識が含まれるのであつて意識が六識となるといふ意である。この意味に於ては有部等に於ても全ていふのであるから、恐らく共許の經を執つて一意識の證としたものであらう。この十二入經は未だ指示し得ない。

前述の如く、その部の名稱と、その根本思想及び經證との三方面より一意識説とは一心部をいふものであるといふ論證は先づ一應領得せられ得ると信ずる。

五、一心「一意識」について

扱て、一意識説のいふ一意、即ち一心部のいふ一心

とは如何なる要請の下に安立せられ、その相は如何なるものであらうか。前述の諸説に見るも、この一心を阿黎耶識と局限したり、或は第六意識と限定して論を進むべきでないことを知り得やう。

思ふに小乗諸部派に於ける諸説、即ち、正量部の果報識、經量部の細意識、上座部の有分識、化地部の窮生死蘊、或は大衆部の根本識等に於て見らるゝ特徴は生死の染汚の識としてゝあつて、清淨分なる識體としての表現に缺けてゐるものであるに反して、この一心部の一心はその心性に著目して清淨分としての心體を強調してゐる。即ち、前引婆沙論には、

聖道現前スレバ 與ニ煩惱ニ相違スレドモ 不レ違ニ心性一爲レ對コト治ト

煩惱ヲ非レ對スルニ 治スルニ 心ヲ、如ニ洗衣、磨鏡、鍊金等物ト、とあるを見れば、單なる生死輪廻の識とのみ理解してゐたものでないことを知る。

更に、尊婆須蜜論、心健度、第十五論事によれば、心意空轉々有レ實、虛空、一心、彼便有一選擇とあつて、その部の名が一心相續論者といはるゝより

も、その一心とは轉々して相續するものであり、然も亦、虛空の一心といはれ、眞如としての理體ではなくして選擇としての用あるものであることを知る。而して、この虛空の一心とは如何なる意味であらうか。尊婆須蜜論、心健度、第五十二の論事には、

〔五二〕⁽³⁾ 頗しは心は三時に住するや。

(一) 答へて曰く、無きなり。何を以ての故に、心は壞有ること無し。是の故に初時に壞せず。永く復壞せざるなり。是の故に心は空なり。

(二) 或は是の説を作す。若しは心は三時の作者なり。或は惡時に希望の境界に遭はゞ便ち希望の境界を生ず。過去の希望の境界、〔第〕二の希望境界は究竟すべからず。是の故に心は虛空なり。

(三) 或は是の説を作す。若しは心の自然は彼三時に住す。初、第二の過ぐる時、則ち増減あり、増減は有餘なり。是の故に虛空なり。若しは増減なく中に究竟するも虛空なり。是の故に永く復、壞せざるなり。

とあつて、其等の諸説の内容を理解し得られないことは甚だ残念であるが、想像が許さるゝならば、この一心の體は三時（過去、現在、未來なるべきか）に亘つて常恒に破壊するものでないから、虚空の一心といはれ、三時は寧ろ一心に依つて有るものであり、心自然の體は三時に住するものであるといふのである。こゝに於て起信論の覺體の相に四種の大義あり、虚空と等しく猶、淨鏡の如しといふ譬喩を想起する。

然らば、この一心とは超三時とのみ考へうるべきであらうか。成實論、卷五、一心品、前引の九によれば
又、佛法無我、以_二心_一一故、名_二衆生相_一

と述べてゐるから、衆生相として一切衆生に具有する相として認識し得らるゝものである。尊、婆須蜜論に又、之と相應して考ふべき論事がある。即ち、更樂健⁽²⁴⁾度、第二九論事に、

〔二一九〕 婆羅門、言はく「人は何の所に依るや」

と、是の語を説く時、其の義は云何ぞ。

〔一〕答へて曰く、若しは相應、選擇、長益有らば、

即ち是れ彼の所依なり。便ち、人の名有りて等方便を生ず。亦穀米に依りて人名を生ずる有り。

〔二〕復、是の語を作す。涅槃に依り、涅槃に依つて住すと。云何が知ることを得るや。世尊は戒成就し、三昧成就し、智慧成就するなりと。

〔三〕或は是の説を作す、如來藏身なりと。

とあり、人の所依を問ふて、〔一〕人は食物を所依とすること、〔二〕は佛について涅槃法に依ること、〔三〕は如來藏身を所依とすること等の答である。

この如來藏身の思想を以て直に一心部派のそれとすることは考證を要することであるが、衆生相は如來藏身として感知せらるゝからである。

又、この一心は業道を経験する體として、成實論、一心品によれば、

〔六〕以_二心_一是_二能起_三諸業_一還自受_レ報、

〔七〕又、以_二心_一是_二一_一故、能修集、若念々滅則無_二集

力_一

とあつて、一心は諸業を積集し滋長して續生の體とな

るものであることを知る。是は又、解深密經の心意識
相品、第三の

亦名爲⁽²⁶⁾心、何以故、由此識色聲香味觸等、積集滋
長故、

とあるに相應して考ふべきものであらう。

又、この一心は認識論的意義をも有するのである。
即ち、成實論、一心品によれば、

(七)本所更用、心能憶念、故知心一、
とあることによりて知り得られやう。

以上の論述によつて一心、一意識とは實に複雑、多
様な諸性質を具してゐるものであることを知る。

六、識體一異について

かくの如く、一心(一意識)の體性と相狀と作用と
が了解せらるれば、この攝大乘論の一意識説を以て、
八識體一、或は七識體一、或は六識體一をいふもので
ある等いふ慈恩の唯識述記卷一等に論ぜられるものは
此の一心を考慮することなく、自己の立場に立ちて論
ずるものであつて、其眞意から遠ざかつてゐるもので

あることを知るであらう。又、⁽²⁶⁾宇井博士の所論はこの
一意識を阿黎耶識、本識と通ぜしめて解釋した所に無
理があるやうである。結城氏の⁽²⁷⁾それも亦攝論の一心説
に關する限り不充分的點があるやうに思ふ。大乘唯識
思想は大衆部の根本識等の諸説、並に一類の菩薩と稱
せらるゝ一心、心性、意界等の諸説を綜合、統一した
所にその重大なる意義があるのである。

尙、八識建立の時代について宇井、結城兩氏間に論
争が行はれ、結城氏は八識は無著以前大乘唯識建立時
に於て定まつてゐるとし、その論證に於て敬服に價す
るものがあると考へる。結城氏も注意せらるゝ大乘莊
嚴經論の菩提品中、總じて四智關係を顯す頌、

四智鏡不動 三智之所依

八七六五識 次第轉得故。

に於て、梵、藏本に存しないが爲に後世の附加と斷ず
るものもある様であるが、漢譯に對する嚴密なる原典
批評の出來ざる限り早計であるを免かれず、同品の諸
佛自在を説く、轉について、五根轉、意根轉、分別轉

安立轉等が説かれ、其等は應ずるが如く、前五識、第七識、第六識、第八識等の轉をいふものであるから、若し識にかぎりてのみ轉をいふならば、正しく前記の偈があり得てもよく、諸八識を區別してゐたといふことが知られ得る。而して意根轉は染汚識をいふものであると漢譯は長行に於て註釋してゐる。

尙、この意根轉について大乘莊嚴經論(23)の安慧釋には次の如く釋を施してゐる。

聲聞の觀方では六識が過去した時が意根といはれ、大乘では意根とはそれでききなり。染汚の意であるその染汚の意の轉といふことなり。

と釋して居るのは、小乗と大乘との區別を示してゐると觀るべきである。此は安慧のみの傳承ではなく、之と同じ意味のことを成唯識述記にも亦述べてゐる。即ち、

論、恒行不共餘部所_レ無、獨行不共此彼俱有、述曰、大小異也、然第七識恒行不共、餘部所_レ無、唯大乘有、今以_二聖教_一遍_レ之令_レ信、獨行不共、大乘小乘、

此彼俱有、

とあるによつて、第七末那識は大乘唯識なれば施設せられてゐることは既定の事實であると考へられる。此より攝大乘論に説かるゝ意は心、意、識の中の意を説くものでなく、意の大、小乗の二つの解釋を擧げたものと見るのが適切な如く思はるゝのである。

七、結 語

攝大乘論に於ける一意識説とは一心部派の説であつて、大乘唯識義の自説でなく、寧ろ一類菩薩の他説によつて唯識義を證明したものであり、その一心とは起信論の一心眞如にも髣髴たる思想であるから、古來、之を中心として論ずる識體一異の説の如きは正鵠を失したるものであり、又、最近、學界に於て問題となれる論争も、この説に關するかがり正當なる論議となつてゐないといふことである。

註

(1) 宇井博七著 「攝大乘論研究」四一—四五頁

(2) 攝大乘論 佐々木本、三三—三四頁

- (3) 攝大乘論釋 (大、三一、一八五、a)
- (4) 攝大乘論釋 (大、三一、二八六、b)
- (5) 攝大乘論釋 (大、三一、三三九、c)
- (6) 攝大乘論釋 (大、三一、四〇一、c)
- (7) 攝大乘論研究 四一〇頁
- (8) 國譯一切經 毗曇部、六、尊婆須蜜菩薩所集論解題、參照
- (9) 尊婆須蜜菩薩所集論 (大、二八、七四三、b) 國譯一切經、毗曇部、六、一〇八頁
- (10) 「復次、眼緣色生眼識、三事和合觸」雜、阿、第二一三經 (大、二、五四、a) §. 35. a
- (11) 大毘婆沙論 卷第一 (大、二七、五五、b)
- (12) 尊、婆須蜜所集論 (大、二八、七四〇、a) 國譯一切經、毘曇部、六、九一頁
- (13) 尊、婆須蜜所集論 (大、二八、七四二、c) 國譯一切經、毘曇部、六、一〇四頁
- (14) 大毘婆沙論 第二二卷 (大、二七、一一〇、c)
- (15) 婆沙論 第十二卷 (大、二八、八九、a)
- (16) 成實論 第五卷 (大、三三、二七八、c) 國譯一切經、論集部、三、一五五頁
- (17) 雜阿含經 第十卷 (大、二、六九、c)
- 爾時世尊、告諸比丘、衆生於「無始生死」無明所、蓋、愛結所繫、長夜輪迴生死、不知「苦際」、譬如「
- (18) 狗繩繫「香柱」……如是凡愚衆生、於「色」不離「貪欲」……輪迴於「色」隨「色」轉、若住若臥、不離於「色」如是受想行識……諸比丘、當「善思惟觀」於「心」、所以者何、長夜心爲「貪欲」使染、瞋恚愚痴使染、故、比丘、心惱故衆生惱、心淨故衆生淨、雜阿含、第二九〇經 (大、二八、八二、a) 彼心意識日夜時尅、須臾不「停」、轉々轉變、異生異滅、譬如「獼猴遊」林樹間、須臾處々、攀「捉」杖條、放「取」、彼心意識、亦復如是。
- (19) 大毘婆沙論 第七二卷 (大、二七、三七一、b)
- (20) 攝大乘論釋 第五卷 (大、三一、一八五、b)
- (21) 成實論 第五卷 (大、三二、二七五、a)
- (22) 尊婆須蜜菩薩所集論 (大、二八、七四四、c) 國譯一切經、毗曇部、六、一一五頁
- (23) 尊、婆須蜜菩薩所集論 第三卷 (大、二八、七四四、a) 國譯一切經、毗曇部、六、一〇頁
- (24) 尊婆須蜜菩薩所集論 第六卷 (大、二八、七六八、b) 國譯一切經、毗曇部、六、二二三頁
- (25) 解深密經 (大、一六、六九二、b)
- (26) 印度哲學研究 第五、攝大乘論の一識說
- (27) 結城令聞著 唯識思想史、六七四頁以下
- (28) Mdo-hgrel, XLIV, p. 142, a. 1. 2.

宗教現象の逆観

—— 原始宗教研究法上の問題 ——

棚瀬日出磨

原始宗教の研究は宗教の起源に關する研究を主要目的となし、宗教と生活との密接なる關係を理解する事を副産物として生長した。宗教の起源に關する研究の熟意は我々に極めて多様な宗教起源論を提供するに至つてゐる事は周知である。

我々の眼を最初に惹くものは假りに名づくべくんば「素朴的宗教起源論」とでも稱すべきものである。二三の實例を擧げるならば、ヒュキット(J. H. Hewitt)が宗教は南部アジアの古國シナル(Shinar)の都アカッド(Akkad)に發生し、其處から諸地方に傳播したと考へた如き、ドイツの古典學者オットー・グルッペ(O. Gruppe)がギリシヤの宗教儀禮を東方の宗教と關聯せしめて研究し、宗教は西部亞細亞における癡醉

劑の神化に起源すると考へた如き、グラフトン・イースミス(Grafton. E. Smith)が紀元前三千年のエジプトに起源を求め、そこから世界への傳播を證せんとしたるが如き、⁽³⁾或は、之等とはやゝ趣きを異にするけれども、多くの宗教徒に懐かれ、最近に於てはシュミット(W. Schmidt)の宗教觀をやゝ歪曲せる原始啓示説を主張する宗教起源論の擡頭の如き之である。⁽⁴⁾

さてかゝる學說の犯してゐる論理の誤謬は暫く別問題としても、資料の偏頗さとそれからの推論の大膽さとは充分素朴的の名に値ひするであらう。尤もかゝる學說も何等かの程度に於て現今の文化史學派の宗教研究と一脈の類似點を所有してゐるけれども、其の後の原始民族の調査から採取せられた正當な資料を中心と

する宗教起源の研究は上記の如き偏れる宗教起源論を一應棄てたかと思はれる。然らば一體現今の原始宗教論とは如何なる資料を中心として發展し來つたものなのか。

我々は此處に於て原始宗教を二つの要素・即ち「原始」と「宗教」とに二分して論述するを便と考へる。「原始」とは言葉の語源より云へば歴史的に古い人類の太古、初期を意味する様である。以上に素朴的宗教起源論として擧げた諸學說も多く「原始」のかくの如き了解から生れたものと言ふ事が出来る。事實此處に假令起源に關する學說としてまで整備せられてゐるか否かは別問題として、「宗教考古學派」とも稱すべき一群の宗教研究が生れるのである。考古學は過去の文明の遺物による過去の研究である。それはかのダニエル・ジー・ブリントン(D. G. Brinton)が言へる如く、「常に新鮮なる試験と驗證と利用し得る困難な史實に取りくんでゐる」ものであつて、その研究の結果は人類學的研究よりも遙かに確實性を有する様に言はれて

ゐる。言ふまでもなく、この研究がかくされた歴史の領域を常に廣め、宗教學に光明を投じた事は枚擧に遑がない。ウイリアム・エム・ラムゼイ(Sir William M. Ramsay)の小亞細亞に於ける、ガストン・マス・ペロ(Sir Gaston Maspero)及びエドゥアルド・ナビユ(Edouard Naville)のヒエプトに於ける、エイ・エッチ・セイス(A. H. Sayce)ステファン・ラングドン(Stephen Langdon)のアッシリアに於ける功蹟は何人もが忘るべからざる所であらう。然し之等の貢獻があつたとしても、それは歴史的宗教への貢獻である事を注意せねばならぬ。それが一步領域を出でて宗教そのものゝ起源にまで足を踏み入れる時、上記の「素朴的宗教起源論」の如き誤謬が犯されるのである。考古學派はその資料が斷片的であると言ふ事が宗教研究の爲の根本的な缺陷である。特殊な古代文明民族の遺物によつて宗教の起源そのものが論斷し得るものとは思はれない。

こゝに宗教起源論に於て「原始」と言ふ事の第二の

意味を考へねばならない必然的な理由が生れるのである。こゝでは原始とは比較的單純なる文化を所有する民族が意味せられるのである。人類學者や民族學者が原始民族と呼ぶ場合には、この意味に於て了解せらるべきものを指す。然して特に資料の關係から單純なる文化を有する現存未開民族が意味せられるのである。然し我々はこの「現存」と言ふ事を嚴密に主張すべきではない。何故ならば發見時代以來諸民族に於て採取せられた記録は非常な數に上るけれども、この場合最近の民族學上の機能主義者が主張する如く、歐洲の文明は極く最近に於ても急瀑の如く該民族に流入したからである。

それ故に現在に於て歐洲化せられてゐる民族の宗教の觀察よりも該民族の歐洲化せられざる時代の記録は更に宗教研究上重要でなくてはならぬ。かゝる意味で「原始」と言ふ事はより廣き意味に於て理解せられねばならぬのである。唯古代の斷片的考古學的資料ではなくして「具體的」資料が尊重せられる意味から現地

に行つて周到な用意をせば今も立派な調査が出来ぬ事は無いと言ふ意味で現存未開民族が原始宗教論の中心資料となるのである。この事はブロス(A. Bros)やローキー(R. H. Lowie)等の論ずる所によつても認めなくてはならぬ。⁶⁾之は要は信頼し得る資料を得んとする意圖に出づるものであつて、文化的に廣く發展の程度の劣る民族を指すに外ならない。

然し此の場合にも嚴密な宗教の起源が尋ね得るか否かは不明である。かのエストリン・カーペンター(E. Carpenter)等は「宗教の起源は決して考古學的にも歴史的にも定めらるゝものではない。それは心理學によつて推測的に求められねばならぬ。」⁷⁾と言つてゐるが歴史と心理學の關係は之を後に述べる事にして、それが如何なる程度に不可能なるかも別問題として、ある程度の努力はなされなければならぬ。唯嚴密に最も單純な民族は如何なる民族かと問ふならば、それは十分問題となるのである。又假令單純な文化を有する現存未開民族と雖も、それ自身の長い歴史を所有してゐ

る事は自明の理である。それ故に現在のものを以て直ちに最も單純なりとは言へぬかも知れない。假令人類のある一分派が一萬年間絶海の孤島に孤立してゐたとしても、人類は絶對的な静止状態に止まる事は出来な^らず。長^し時代を考へるに際しては、孤立は單に比較的な問題に止まるのである。換言すれば外部からの影響は何處に於ても慣習、信仰、生活様式にある種の變化を與ふるものであり、又假りに外部からの刺戟の全然無い場合にも尙且變化は緩慢にはあるけれども起る。

その原因は特に米國の人類學者が主張する所の力強い人格を持つ有能なる個人が各時代に印象づける結果——即ち未開社會に行はれる個人的差異 (Individual Variability) の結果である。

我々はロキ^ーに従つて這般の實例を單純なる孤島の民族ベンガルのアンダマン島人 (Andaman Islanders) に取らう。あれだけ離れた島嶼にゐながら、彼等は多分マライシヤからであらうが、突梁キヤヌ^ーを受け入れてゐるのであつて、此の事は外部からの影響

のあつた事を示すものであるし、島内に於ても言語にも社會的慣習にも差異が発見せられると言ふ事は極めて未開なる民族にあつても尙且内部に於て、新しき觀念の發生があつた事を物語るものである。換言すれば五十年前のアンダマン島人の文化は五百年前の彼等の祖先の文化とは幾分か異り、五千年前のそれとは更に異なる理である。然しながら直接觀察し得る限りに於ては、彼等の社會生活の一つの特徴を取つて、それを遠い過去のものとして撰ぶ事は困難な事情であるから、現今の原始宗教の研究の状態では「原始」と言ふ言葉は年代的、歴史の意味には比較的乏しい事は残念ながら認めねばならぬ⁽⁸⁾。が此の點に於ける獨逸文化史學派の努力には傾聽すべきものが極めて多い事は周知であらう⁽⁹⁾。

然らばかゝる原始民族の宗教を研究する研究の手續きは一體如何なるものか。原始宗教を一應現存の未開民族を中心とするに限る事はよいが、原始民族に於ける宗教を如何にして發見するのであるか。こゝに重要

な問題があると思はれる。

曾ツタイラー (E. B. Tylor) は我々の原始宗教に關する智識は主として儀禮によつてゐると論じたが、儀禮の如き原始民族における外形的なものに先づ目をつく事は當然の事である。端的に言ふならば、「宗教らしく思はれるもの」の外的研究から、その内含する理論を想定するのが今迄の研究法であるらしく思はれる。

初期に於て宗教學の方法となつたものは言ふまでもなく比較法であつた。比較法は「種々の地域に於ける民族學的特徴が同一であるか、或は類似であるかであるから、同質の資料を構成する」と言ふ前提を含んでゐる。かくして外形的な特徴を基礎として宗教の起源並に發達が論斷せられ様とした。フレイザー (J. G. Frazer) が宗教の起源を呪術に求め、タイラーが宗教の起源をアニミズムに求めたるが如き、マレット (R. Marett) がアニミズムに求めたるが如き、デュルケム (E. Durkheim) に於ける集團的見解の如き、

老シュミットの如く宗教の起源はウルモノテイスムスであると稱する如き、一體かゝる種々なる然も各々普遍性を主張する宗教起源論は宗教を如何なるものだと考へてゐるのであらうか。或はそうした用意もなく、單に資料に飛び込んで宗教を其處に求め得たとしたのであらうか。學者に各々意見はあるが、餘りに種々なる宗教の普遍的な起源が、學説としてではあるが多數に存在するとは正に奇妙なる現象ではないか。何處かに誤謬がなければならぬ。では其の誤謬は何處にあるか。誤謬は宗教の見方——研究者のいだく宗教觀——にあると私は考へるのである。

一例をトーテミズムに取らう。トーテムと言ふ名と之に伴ふ觀念は十八世紀の後半にラフィット (G. Lafitau) が先づイロクア諸族に就て報告しついでロング (J. Long) が之を他のアメリカ・インディアンにも認めてチツパエイ族の言葉から之をトーテミズムと名づけた事に始る。此が更に深く觀察せられ、又西北オーストラリヤやアフリカにも同様な現象の行はれてゐる

事が報告せられて漸く學的な取扱ひを受けるに至り、一方に於てバフォフェン (J. Bachofen) やモルガン (L. Morgan) は之を原始的な社會組織の一種としてその母權性と關聯しての特徴を論じたのであるが、一方ではラボック (Lubbock) は之を一種の崇拜と見て自然崇拜殊に動物崇拜の一形式であるとなし、呪物崇拜に次いで起る宗教發達の段階であるとしたが、マクレナンは其の論文「動物の崇拜」と「トテム及びトテミズム」に於て其の題の示す通り、これを一種の動物崇拜の原始的なものとして考察した。マクレナンに至つては動物の崇拜は全てトテム起源を所有するに相異ないと言ふ前提から出發したのである。我々の現代に於ても斯の如き誇張は繰り返されてゐる。そしてトテミズムは實際存在するか、或は存在したかと言ふ様な問題は非常に熱心に論ぜられ、それが實際に値ひする以上の注意を集めた。然し其の何處に如何なる意味に於て宗教があるかは久しく不明のままに論ぜられてゐたばかりでは無く、それが宗教の起

源を示すと言ふのは如何なる意味に於て言はれたかも定かではなかつた。元來トテムとは北米インディアンの土語に過ぎない。それを學語として世界に共通に使用せんとする事、その事は元を洗へば學問に於ける茶人趣味に過ぎざるものであつて、ある一地方の宗教の特徴を取つて其處に茶人好みの名稱を見出して其れを普遍化したところで、宗教の起源が判明する譯では絶対に無い。要するに其れは宗教らしきものを拉し來つて其を具體的構成にまで導いて宗教の起源としてゐたにすぎぬのではないか。

我々は宗教を如何に見て研究に出發したらば良いのであらうか。私は先づ明確に之が宗教であると言はれるもの——最も端的に知られるものは高等宗教であらうが——から出發するが良いと考へる。然し高等宗教にも、佛教、キリスト教、回教の如く種々の宗教があつて、其の何處を取つて宗教の本質を考へるのが良いのかは問題であらう。例へば「宗教としての佛教」の如きは種々の論義の焦點であつて、決定せられてある

ものとは言へない。それでは、佛、基、回に共通なエトワスを求めれば良いのであるか。共通と言ふ事の語義にもよるが宗教に共通する要素の如きは假令發見する事が可能であるとしても、因數分解に於けるを括り出すが如き事となり、抽象的なものを示す事は出来ぬであらう。寧ろ客觀的な佛教やキリスト教ではなく、我々自身で觀察し反省し得る人間に着眼して宗教が如何なるものかを決定したならばよいであらうと思ふ。

人間に着眼して心理學的になり、哲學的になり宗教の機構——組み上り方——を考究するのである。

今一つの方法として假りに宗教學史の中から宗教が如何なるものと考へられたか並にその考へ方の歸趨を伺ひ度いと思ふ。

まづマクスミューラー(F. Max Müller)から初めよう。氏は所謂言語學的方法の唱導者として知られてゐるが、宗教そのものに就ても、丁度人間が凡ての言語形式とは獨立に言語の能力を所有する様に、人間は

歴史的諸宗教とは獨立に無限を認識 (the Perception of the Infinite) する信仰の能力 (A faculty of faith) を所有すると考へた。氏は多くの點で宗教學に貢獻し、特に神話の研究には學績が多大であるが宗教觀念の發生や發達を言語のそれと同一視する事に異議を挾まれてゐるし、言語學的方法をのみ使用した事は方法としても不備であるが、又其の宗教觀念がやゝ合理的すぎる嫌ひを難ぜられてゐる。記録を中心に研究を進める舊い宗教史學派の學徒にも往々にして宗教的能力 (A religious faculty) 宗教的本能 (A religious instinct) 宗教的情操 (A religious sentiment) 生得的無限感 (An innate sense of the infinite) 信仰の先在性 (Priority of belief) などが假定せられて、其れが宗教の中心とせられてゐるけれども、其の後の宗教學特に宗教心理學の發達に徴すれば、かゝる想定は誤りであると言はねばならない。

舊人類學派は初期の比較宗教學 (Comparative

Religion)に於て原始宗教の研究に貢献する所多大であるが、其の研究法に於ては未開及び古代宗教の資料を蒐集して、之を整理するに比較法及び一律的な宗教進化論を前提とした事の特徴とする。その宗教の定義はタイラーやフレイザー等によく現はれてゐるが、⁽¹³⁾見解のあまりにも合理主義的なる事への批難と研究法上の不備の爲に、今では顧みられる事が少なくなつてゐる。それ故我々は最近原始宗教の研究に最も大なる役割を果し、現に果しつゝある新人類學派の宗教觀を調べて見る必要がある。

此の學派になると、一律な進化論的理論が斥けられ注意深い比較法が用ひられてゐる。資料を主として原始文化に取つて行爲の情緒的衝動的側面を強調してゐる點は注目すべきである。暫くウィーン學派などを除外して考へれば、新人類學派の諸學者が宗教の性質を解釋する見解には大體一致點があつて、彼等はマナ(manā)を全ての宗教現象の説明の原理としてゐるのである。マナの觀念は環境に於ける超自然的な、危険

な、不思議な、恐ろしい、奇異な、神祕的なものに對する原始人の反應から生ずる。高等宗教の思想型態や慣習は、此のマナ反應の剝離せるものと考へられてゐる。一概に新人類學派がマナを宗教の根源におくと言つても、學者によつて特徴があるが、ゴルデンソイザー(A. Goldenweiser)、マレット(R. R. Marett)ロキー(R. H. Lowie)等の如く宗教的感動(A religious thrill)又は超自然觀(Supernaturalism)を強調するのが主流的な考へ方である。⁽¹⁴⁾原始民族を觀察すると彼等にも理性による普通經驗の生活(Practical rationalism又はworkadays)がある事が判る。が之に附け加へて期待以上の、自然以上のあるものの感じ、異常に神祕な、超自然的な感じを持つ時がある。それはAwe-inspiring extraordinary manifestations of realityを認識するからである。之が宗教の本質であるから、原始宗教の研究は、原始民族における畏怖を感じさせるもの、神祕的なもの、氣味悪きもの、研究、つまり超自然觀の研究を意味する譯である。

さてマレット、ゴルデンワイザー、ロキーは超自然観と言ふ色彩の無い用語を用ひたるに對して、北歐の碩學故ナタン・ゼーダーブロム (Nathan Söderblom) やフランス社會學派の故エーミル・デュルケム (Emile Durkheim) 等は聖 (the holy or the

sacred, das Heilige, le sacré) と言ふ語を以て超自然性を現はさんとしてゐる。⁽¹⁷⁾こゝに種々なる問題は發生するが、寔に日常經驗に對立するものは、神聖と言ふ光背を背負ふものであつて、用語としても潤ひがあるから、多くの宗教學徒が好んで使用する所である然しロキーやツルンワルト (Richard Thurnwald) 等は聖はむしろ超自然觀の一面にすぎぬから超自然觀を以て宗教の *minimum definition* とすべきであると考へてゐる。⁽¹⁸⁾聖をも含めて何等かの意味に於て日常生活の合理性とは異なるものを宗教の標識としようとする考へ方は單に新人類學派に於てのみならず、哲學的にも非合理主義 (Irrationalismus) 等の名で獨逸其他に於て益々精練せられてゐるから (この論點と

は喰ひ違ひはあるが) 今は聖や超自然の内容の解剖をなさぬが、それを宗教一般の標識とする事は學界の趨向と言ふ事が出来る。

それにも拘はらず新人類學派の如く宗教を超自然的なるものに對する情緒的反應と言ふ脆い範疇につゝむ事は絶対に不可能であると批難するものゝ存在するのは一體如何なる理由に基くのであらうか。⁽¹⁷⁾事實ヒューキト (J. N. B. Hewitt) の論文など生活との連關を示さぬ點に於て脆き範疇との批難は正當である。⁽¹⁸⁾こゝに私は一般にはあまり評價せられぬ様であるが、ライト (W. K. Wright) 及びリーバ (J. H. Leuba) の宗教觀を一つの手懸りとして脆き範疇たる理由をさぐり度いと思ふ。⁽¹⁹⁾リーバやライトの宗教の理解は各自特色を有するけれども、機能及び價値を宗教に於ける基本的要因即ち類となし、超自然者に對する態度を宗教的行動の種差となしてゐる點で一致してゐる。此の種差は達意的に眺むれば超自然觀であると認め得るからこゝに前述の新人類學派の見解と連絡を附け得る。

然し其の類概念に於て(種差との有機的連絡のない事を缺陷とするが)宗教發生の地盤を着眼し、生活の機能及び價値を認められた點に於て他の系統の學說を代表してゐるのである。宗教とは自然的日常生活に對する超自然觀ではあるが、その超自然觀と人間生活とは如何なる關係にあるのか。超自然觀とのみ言ふ時に、宗教は脆き範疇のものとなり易い。けれども生活や生命を地盤として見る時に、宗教には肉が有り血があり、力がある。曾てジョージ・フット・ムーア(George Foot Moore)は宗教の普遍的モチーフを表現して「生命、もつと實のある、もつと豊かな、もつと富んだ、もつと満足のある生命(life, more full, a fuller, richer, more satisfying life)」と言つたが、此の人間性を度外視しては正しく宗教を眺むる事は出來ぬに相違ない。而して宗教に於ける人間生活の地盤を最もよく着眼してゐるのは、言ふまでもなく機能心理學者(functional Psychologist)である⁽²¹⁾。機能心理學の立場にあつて優れた業績を發表したエイムス(E. S.

Ames)やキング(Irving King)は宗教の地盤を強調して、後者は宗教を價値評價の態度となし、前者は最高社會價値の意識としてゐるが、原始社會に於ける意識や儀禮は全集團の危機的關心並に生命的必要の圍りに集合した時に宗教的となると考へてゐる⁽²²⁾。この場合社會、集團を種差として登場せしめる事には問題があるが、危機的關心、生命的價値を着眼した點は敬服すべき考へ方である。然し彼等の宗教觀を詳細に解剖批判して見ると、結局宗教を自然的生活の場面まで引下ろし、超自然觀を否定する結果となつてゐる。地盤を強調した科學的説明の爲とは言ひながら、之では宗教のシネ・クア・ノンは見失はれるのであつて、謂はゞ自然的生活の眞只中に鹿を射とめんとして、遂にそれを蒼鷹の中に見失つた觀がある。然し幸にも機能主義との密接な聯關に於て宗教の種差を見失はなかつたものにフラワー(J. Cyril Flower)がある。フラワーに依れば宗教とは適應過程にある生命が、適應以上の何ものかの存在を認める反應である。生命がより大

なる世界に入る爲に彼の本具的な所與の不適切を克服せんとする努力である。換言すれば人間が順應の破綻に於て（その際錯綜經驗をなす）より以上のもの（beyond）を識別する事である。⁽²³⁾ フラワーは類を見つゝ類からの有機的聯絡に於て種差たるビヨンドを發見してゐるのであるからビヨンドが躍動してゐる。錯綜の陳痛なくして生れたビヨンドは脆き子供である。さてこのビヨンドは先に言へる超自然觀と同一次元に於て眺めうるものであるから、明に新人類學派の見解を修正するに足ると思はれる。即ちこゝでは宗教は超自然的なるものがあつて、それに畏怖を感じると見るのではなく、むしろ本源的にいのちの破綻が超自然を識別する事に於て畏怖を感じると見るのである。新人類學派の見解をやゝ視角を變へてダイナミックに見るのである。

今は宗教學史から宗教を理解したが、之は一つの方法にすぎぬのであつて、要は宗教への健全なる反省にある。心理學的、哲學的な健全なる反省が宗教の研究

の爲に最初に要求せられるのである。かくて我々は以上に於て生活を考慮に入れた宗教の機構と言ふ見地にまで達したと思ふ。working hypothesis とはやゝ意味を異にして之を研究に利用するのである。

私の今主張せんとする所は宗教の着眼點を定めて原始宗教を逆観する事であるのである。然しこゝに今一つ宗教そのものゝ見方に於て、考慮すべき點が存在する。その點とは、宗教の發生的主觀的側面と客觀的側面とに就てである。上述の我々の宗教に關する觀察の歸結は總じて言へば發生的主觀的側面を強調することも見えるであらうが、教理的客觀的側面の存在をも度外視するものではない。人間生活の破綻は宗教を發生せしむるであらう。然し其の破綻の克服の爲にそれとの一連のつながりに於て生れるものは教理教團でなくてはならぬ。教理がその時の人智に即して生れてゐる。こゝにともかく宗教の二つの重要な側面が存在してゐる事を忘れてはならない。客觀面は往々にして時の経過によつて非宗教化せられるものであるから、宗教の

客觀的側面のみを問題にして宗教を觀察し得たと信するものは宗教の脉うつ血管を見る事は出来ぬ。然し發生的側面のみを見るものは、如何にして種々の宗教型態が存在してゐるかを知る事は出来ぬであらう。此の兩者を十分に考慮に入れねばならない。それは共に生活との密接なる聯關に於て考察せられねばならぬ事も言ふまでもない。かゝる宗教の機構に關する充分なる反省を以て原始民族の實生活をよくよく觀察したならば、そこにある宗教を生き／＼と理解し得るのではあるまいか。之を方法上逆觀と今かりに呼ぶのである。

然るに過去の原始宗教論は何うであるか。私はまづ其處に主客の觀察反省の充分でない對立する二つの學說に遭遇するのである。その一つはアニミズム(animism)であり、他の一つはアニマチズム(animatism)である。

タイラーが立てたアニミズム宗教起源論に就ては今詳述をさけるが、それが持つ重要な意味に就ては問題の餘地が無い。然し周知の如く其の後に至つて、

宗教のアニミズム起源論に對して種々の反駁が生じた。否ラング(A. Lang)の語を借用するならば三十年の長きに亘つて學界のクラシカル・セオリーなりしタイラーのアニミズムの否定に於て近世宗教學の發達があつたとさへ言ひ得るであらう。フランス社會學派の宗教起源論、ラング、シュニット等による原始一神教論、多くの宗教學徒によつて支持せられてゐるマナ起源論、即ちマレットによるプレアニミズムとしてのアニマチズムなどが擧げられる。それならばアニミズムの否定に於て、アニミズムの不徹底さの攻撃に於て發達した輓近宗教學説は、果して統一ある起源論を提出し得たか否か、不幸にして事實は唯錯雜に終つてゐる嫌ひがあるのである。私は他の機會に於てトデミズム並に原始一神教を批判する事にして、こゝではかゝる學説は全部的には支持し得ないと言ふ結論だけを言ふに止め度いと思ふ。ではマレットに依るアニマチズムの主張はどうであらうか。

多くの評者の破した様に、タイラーのアニミズムが

餘りにも合理主義的であつて、情操方面が顧みられてゐない事は認めねばならぬ。想定的なタイラーの態度が一種の原始哲學をより見てゐないのは事實である。かく見ると、物の中の靈にでなく、物そのものが生きてゐる物そのものに *awe* を感ずる形態の宗教を想定してゐるプレアニミズムの宗教は誠に起源論として適はしいかと思はれる。此の點マレットのアニマチズムを其の多の例證と共に讀む時に、何人もが首肯した所であらうと思ふ。

然るに我々はフィンランドの學徒ラファエル・カルステン(R. Karsten)の近著「宗教の起源」を繙くに及んで、マレットのアニマチズムが完全に、然も資料的に反駁せられてゐるのを發見する。之は實に宗教起源論としては重要な問題である。然も更に我々はカルステンが資料的にタイラーのアニミズム——あれ程批判に重ねるに批判を以てせられた——を支持してゐる點が多い事を一つの驚きを以て眺める。

一例を取るならばマレットに依れば暴雷雨、日蝕、

墳火等の如き現象が原始人に *awe* の感を抱かしめ超自然の顯現として、或は「力」として感ぜらるゝが故に、崇拜せられるのであつて、必ずしも精靈の働きによるが故にと考へる必要はない。かくて例へば南亞に於て、カフィールの村では暴風が近づくと見られる時に、土人は呪醫に率ひられて最も近くの小山に駆け上り、暴風に道を避けて呉れる様に叫ぶ。之は單に人格化の *simple straight forward act* 中に *awe* を認めたのであつて、嚴密な科學的意味に於てアニミズムではない。即ち精靈をそれに附加してゐないとマレットは言ふ⁽²⁶⁾。

然るにカルステンに依れば、之はマレットの資料に不忠實なる故の所論である。カフィール並に南阿の部に就ての權威であるキッド(Dudley Kidd)に依れば、土人の或る者は *thunder* は *old ancestor* によつて起されるものと言ひ、又あるものは其れは *hostile spirits* に依つて起されると信じてゐる⁽²⁶⁾。

同じ著者キッドはズールランドの土人は落雷の場

所を検すると *the point* の矢があると信じてゐるのである。つて、其の儀禮も存在すると言ふ。尙全く別の地であるが、ジバロインディアンにも死んだ戦士が駆け廻るのが雷だとの考へがある。此の事も靈の例として、カフィールを傍證しうると言ふ。其の他マレットの擧げたフェゴ土人其の他をも資料的に反駁してゐるのである。つまり、カルステンに依れば、マレットにはアニミズムとは別の宗教起源論を主張する事が出来てゐないのである。カルステンはアニマチズムを主張する證據が其處か他にあるだらうかとも揚言してゐる。かくて、多くの實例と宗教觀の根底にカルステンはアニミズムを主張するのである。

以上の如くカルステンがアニミズムを主張する時、それは正にアニマチズムの完全なる否定であるかに見える。然し、こゝに我々はカルステンの重要な一語を見失つてはならぬ。

曰く「理論的には勿論人間の心的進化に於て超自然の概念に於て、アニマチズムの段階の時期があると主

張する事は我々の自由である。然し如何なる根據も存在しないのであるから、斯の如き説明は殆ど無價値である。」

この辯駁とマレットを合せ讀む時に、我々は明かにマレットの修正、少くとも其の資料の修正の必要である事を知る。然しマレットの意圖そのものが不正であるか否かは別問題である。蓋しブレアニミズムは「プレ」なる言葉の故に歴史的意味を持つものと解せられカルステンの様に「それはあつたかも知れぬが不明である」と言はしめたのであらうし、マレットにも用語の完全ならぬ點は存在するが、マレットが更に重要な着眼となせる點は、宗教の生きた力への洞察にあつたと思はれる。それ故にマレットの超自然主義は心理的に畏怖を感じるのが中心であつて、對象がその中なる靈とは別に生きてゐると言ふ點が中心であつたのではない。此の點に於ては、明らかにアニミズムが靈的存在、即ち對象の性質を重要視するのは着眼點に於て百八十度の相違がある。即ち宗教を把握する仕方に

大きな相違があるのであり、今も尙、原始宗教の研究に「宗教とは何ぞや」の問題を提出せざるを得ぬ所以である。

かく解する時にアニミズムは原始宗教に於ける思想的方面、換言すれば原始宗教の教理である事を知る。

然るにアニマティズムは教理を云ふのではない。之は宗教の生きた姿への洞察を含むものである。主観的發生的側面を強調するものである。カルステン自身もアニミズムと、アニマティズムをこゝ迄整理してはゐない。然しかく整理した時に事態は初めて明白になる。

カルステンが「アニマティズムをアニミズム以前に假定する事は自由だ」と單に歴史的にのみ解するのは認識の不足である。(然し此の點マレットにも罪はある)アニマティズムの宗教が宗教の本質への探究を中心に持ち、生な姿を中心に見るものならば、それは宗教の生な姿に於ては古今東西、常にある態度であるべきである。之は心理的洞察であつて、形骸の記述ではないからである。カルステンがアニミズムしか存在しない

と言ふのも、思想的客觀的方面の宗教をのみ宗教と見たからであつて、その限りに於ては原始宗教はアニミズムであると言ふのもよいであらう。但し之の事からアニミズムだけを取つて眞の宗教なりと考へる事は重大なる誤謬である。如何にしても本質の洞察は怠る事が出来ない。

要は宗教觀に於ける主観的側面と客觀的側面との十分なる整理が出来ておらず、正しき逆觀がなされなかつた爲の困亂と、錯雜にすぎなかつたのではあるまいか。

次に内容、即ち客觀的側面を含めた逆觀によつて誤謬に陥つた好例はウルモノテイスマスの主張である。宗教は其の主観的發生から考へて、宗教する當人に取つてモノテイステイツシユなる傾向を取る事は、何人と雖も之を認めざるを得ぬであらう。然し客觀的な意味でシュミットの意味する最古の文化層ウルクルツアに原始的至上神の信仰を指摘し得るか否か。元來原始的至上神と言ふが如きは一つの大きな概念であり、其

の至高至純なる神觀念を初め、それに對する儀禮の如き共に高等宗教の純粹内容を示すものに外ならぬ。それは一つの高等有神教の珠玉である。然るに其れを逆觀して極めて未開なる民族にもある信仰だと言ふ。如何に其の證明が巧妙であるにせよ、高等宗教の客觀的側面を含めて、逆觀したが故に、キリスト教的護教の立場にあるのであり、此は我々の逆觀しうるものは宗教の機構である事を忘れたものと言ふべきである。ある一民族の何處を宗教と見るかを宗教の機構の逆觀によつて知るのであつて、現代宗教の内容の客觀的組織を原始民族におしつけるべきではない。該民族における宗教の客觀面は該民族の歴史的、實證的研究に俟たねばならぬ。逆觀は亂用せられてはならぬのである。⁽²⁸⁾

宗教の主觀的側面、客觀的側面と言ふ事は研究法としての心理學と歴史と言ふ問題を惹起する。

以上縷述した宗教觀は主として心理學を中心とするものであるが、宗教を實情に側して客觀面を闡明し、同時に主觀の本質にまで洞察を加ふる爲には歴史を度

外視してはならぬ。こゝに歴史を重要視すると言ふのはグンケル(H. Gunkel)⁽²⁹⁾等の所謂獨逸の宗教史學派(Religionsgeschichtliche Schule)の如き方法論的宗教史の方法をもふくむが、そのみを言ふのではなく、廣く史實を重要視すると言ふ事を意味するのである。かのジョルダン(L. H. Jordan)は比較宗教學研究の諸補助科學を説明した箇處に於て「多くの補助科學は共に宗教を明らかにせんとする仕事に携はつてゐる。然し同時に其等のどの一つもが宗教と言ふ事實に注意を集中してゐない。之等の科學に宗教が負ふ所は多大で、今後も益々増加するであらう。がそれにも拘はらず、若し何等かの奇蹟によつて宗教の痕跡が宇宙から姿を消すか、又は全く宗教が存在しなかつたならば、各々は各々の独自の研究をその線に於て熱心に續けるであらう。然し宗教史のみは宗教の事實のみをPerseveringly⁽³⁰⁾又systematicallyに求めるものである」と言つてゐる。宗教史の宗教學に於ける任務はこの様に大である。歴史によつてのみ人は宗教儀禮

に關する知識、信仰の本質の具體化する記述、聖蹟、聖なる人、聖書に關する事實の詳細を知り得るのである。「宗教史のみはシネ・クア・ノンである。」⁹¹

然るに時とすると、歴史の見解と心理的觀察は全く調和の出來ぬものであるかの如く考へらるゝ事があるが、斯の如きは誤れるの甚だしきものと言はねばならぬ。

心理學的事實は、宗教史の取扱ひ得る最も根本的なものであつて、心理的解釋なき歴史は無意味に近いと稱してもよい。又一方宗教現象の心理的洞察は、それに先行し隨伴する所の條件に關係なくしては無意味である。歴史的に綿密な研究をすてゝ、直接に宗教の主觀的な側面に洞察を加へんとする企圖は、我々が詩人や哲學者の著述を見る時に、屢々直面する所である。

かゝる企圖は極めて鋭敏にして、直截なる表現を取るが、然もそれは一面の觀察に終つて全面の考究を粗瀆にする誤をまぬがれぬ。恐怖が神々を作つたと云ふローマの詩人の言は、確かに二千年の昔に眞理を道破し

てゐると言へる。が之を斯く言ふのみでは宗教の研究にはならない。恐怖は確かにアメリカ・インディアンをして雷を崇拜せしめた。然し其處に存在する雷と鳥との特徴ある聯想を如何にして恐怖が齎らしたであらうか。エヨイ族に於ても恐怖は著しい。が其れは主として巫術と結合してゐる。恐怖は重要であつても、彼等の超自然主義は、巫術行爲と結合してゐるのである。宗教發生の動機は恐怖ではあつても、巫術をなし又巫術を避けんとする特別な方法を、我々は單なる恐怖と言ふ心理學的動機によつて説明し盡す事は出來ない。タブーとセレモニアリズムを特徴とするポリネシア土人の宗教も亦強く宗教的恐怖に捕へられておる。然し恐怖と言ふ情緒のみで、彼等の宗教生活を説明し盡す事が出來るとは思はれない。

ローマ詩人の警句に代ふるに、獨逸の哲學者の *Der Wunsch ist das Wesen der Religion* を以つてしても、之のみでは決して事態を正當に解釋する事は出來ぬであらう。恐怖と同様に願望も祐への憧

慣も確かに宗教の中に發見する事が出来る。然し之も亦宗教生活の具體的な多様性を説明し盡す事は出来な
い。何故クロウ・インディアンは彼の願望を斷食や祈
禱によつて満たさんとするのであるか。インカ帝國人
は人身御供によつて、ギリシヤ人はスケイプ・ゴート
によつて満たさんとしたのであるか。之等の調子高き
警句は、結局事實の一向の觀察に終るのではあるまい
か。然らば此の兩者を結合すればよいかと言ふのに、
心理的解釋としては可成り事實に即するけれども、之
のみにても勿論充分ではない⁽³²⁾。

かくの如き心理的假定並に、之と同類に屬する假定
は時間と空間を超越してゐる爲に、史實からの具體的
な例證は、斯の如き假定の一面的なる事を教へるので
ある。

又逆に歴史的解釋のみに専念して、心理的考察を排
せんとする傾向もよろしくない。タイラーのアニミズ
ム理論を評して、タイラーは心理的にあり得る事
(psychologische Plausibilität)を描いたまゝであ

つて歴史的なる相關を闡明する事を缺いてゐると難じ
たのはシュミットであつた。歴史主義に立つ事によつ
て原始宗教の史實に多く接し得る事は勿論であるが、
唯歴史主義は往々にして宗教の形骸の研究に終る事も
稀でなく、宗教の研究としては、寧ろ心理主義に劣る事
も少くない。私の所謂逆觀の必要な理由は、こゝに
もあるのであつて、心理的本質への正當なる用意があ
れば、後はむしろ歴史的でなければ研究を進める事が
出来ない⁽³³⁾。

この意味に於て基本觀念(Elementargedanke)と
傳播説との論争をも容易に理解し得るであらう。比較
法による學徒は傳播と言ふ事を、殆ど問題とはしてゐ
ない。換言すれば、歴史を度外視して人間思惟の基本
の一致をのみ強く前提にしてゐる様である。此の點歴
史主義からの抗義は正しい。然し單に文化の接觸のみ
を丁度グレブナー(F. Graebner)の様に觀察する事
も妥當ではない³⁴。傳播のみを問題にして、之は斯々の
經路を辿つて傳つたとか、或は祖先からの固有なもの

だとか論ずるのみでは問題の眞の解決とはならぬからである。⁽³⁵⁾ 心理的考察は問題の解決に缺く事が出来ない文化の傳播と、エレメンタール・ゲダンケとは誤らなく調和出来る筈のものではあるまいか。なる程社會的宗教的現象の心理的説明が多少とも假定的である事は言を俟たぬ。然し此の事は決して心理的意味が求められてはならぬと言ふ事ではなし。

唯基本觀念の上に立つ比較法の弱點は、ジョン・デューイー(J. Dewey)やフレデリック・シライター(F. Schleiter)によつて指摘せられた様に觀察の粗漏なる事である。

唯一頁の中にスペンサー(H. Spencer)は Kam-schadales, Kirghiz, Bedouins, East Africans, Bechuanas, Damaras, Hottentots, Malays, Papuans, Fijians, Andamaneseを引用してゐる。

彼等は單に觀察者に何等かの點で類似してゐると思はれてゐるに過ぎないのであつて、斯くの如くにして集められた資料は有機的に連絡してゐないのである。又

發生的研究に非常に必要な dynamism をも示してゐない。その結果理路整然たる心的機構が提示せられておらず、唯漠然たる類似の上に文化的事實の divisions が並べられてゐるに過ぎない。フレイザーの所論、ドブロス、コント、シユルツェの呪物崇拜等に就てもかゝる弱點はある程度まで指摘し得るであらう。事實の背後をなす文化的地盤(cultural settings)や事實の周圍を取りまく半影に顧慮する所なく研究が行はれてゐるのである。多くのかゝる方法は、資料の綿密なる検討に耐へる事が出来ず、單純なる比較法が往々にして「我罪を犯せり(peccavi)」と認めねばならぬ所以はこゝにある。⁽³⁶⁾ 實生活との關係が密接に示されたものと「ブ・マリノフスキー(B. Malinowski)のトロブリアンダーの研究、イヴンズ・ブリッチャード(E. Evans-Pritchard)のサンデとトロブリアンダーの比較研究、ブラウン(A. R. Brown)のブングマン島人の研究等、原始宗教研究に一つの躍進を示すものが漸次現はれて來てゐる事を我々は狂喜するものであ

以上素描的に原始宗教の研究に於ける宗教學的逆觀と、其の用ひ方とに就て考察を試みた。本論を完成せしめんが爲には、原始心理の問題、宗教と文化とに關する問題等多く考察せねばならぬが、それは他日に期し度しと思ふ。草稿後削除せる所も多く、文意が明瞭でない點も多々ある。唯今後の論文に於ける觀察法等の事もあり、又荒けづりのまゝ御批判を仰ぎ度しと考へたので敢て發表をする次第である。

註

- (1) J. F. Hewitt : History & Chronology of Myth Making Age, 1901.
- (2) Otto Gruppe : Die griechischen Kulte u. Mythen in ihrer Beziehungen zu den orientalischen Religionen, 1887.
- (3) G. E. Smith はじめマンチキスター 學派は廣く其の原説を唱導する。
- (4) キリスト教徒とインズー教徒を初め R. H. Nassau, Fetichism in West Africa, 1904 及び S. Zwemmer ; Origin of Religion, 1936, Briault ;
- (5) D. G. Brinton : Anthropology as a Science, 1892 Pp. 7f. 考古學的事實は寧ろ現存民族の調査に於て補はれる。Brinton ; Religions of Primitive Peoples, 1897 Pp. 18f.
- (6) A. Bros ; Léthnologie religieuse, 1923 Pp. 9—12. R. H. Lowie Primitive Religion, 1925, intro., 宇野博士「宗教民族學」五四—六三頁。
- (7) E. Carpenter ; Religion (Encyclopaedia Britannica 11th ed.) xxiii P. 62.
- (8) R. H. Lowie ; loc. cit.
- (9) P. W. Schmidt ; Der Ursprung der Gottesidee III. S. 75—79.
- (10) E. B. Tylor ; Primitive Culture II. P. 363.
- (11) J. Long ; Voyage and Travels of Interpreter & Trader, 1791. J. Bachofen ; Das Mutterrecht, 1861, L. Morgan ; Ancient Society, 1878, Lubbock ; The Origin of Civilization, 1870, MacLennan ; The Worship of Animals & Plants (Fortnightly Review 1869—70) Totem & Totemism (F. R.) 1871.

- (12) Max-Müller ; Introduction to the Science of Religion, 1873, Lectures on the Origin of Religion, new ed. 1882,
- (13) E. B. Tylor ; op. cit. I. P. 424--6 J. G. Frazer ; G. B. I. P. 222 f.
- (14) A. Goldenweiser ; Early Civilization, P. 231 R. R. Marett ; The Threshold of Religion, Passim, R. H. Lowie ; op. cit. Intro,
- (15) R. Otto ; Das Heilige, 1926, N. Söderblom ; Das Werden des Gottesglaubens, 2te Aufl. 1926, E. Durkheim ; Les Forms élémentaires de la vie religieuse, 1912, 宗教學の基礎 R. H. Lowie ; op. cit., Intro, R. Thurwald ; Psychologie des primitiven Menschen, 1922,
- (17) H. S. Dimock ; Trends in the Redefinition of Religion J. R. VIII) 1928.
- (18) J. N. B. Hewitt ; Orenda and a Definition of Religion (A. A. new series Vol IV) 1902.
- (19) W. K. Wright ; Psychological Definition of Religion (A. J. T. XVI) 1912 ; On Certain aspects of Religious Sentiment. (J. R. IV) J. H. Leuba ; A psychological Study of Religion, 1912.
- (20) G. F. Moore ; The Birth & Growth of Religion, P. 7.
- (21) Functional Psychology の内容に關して E. S. Ames, The Psy. of Religious Experience, 1910, PP. 15ff.
- (22) Ames ; op. cit. I. King ; The Development of R. 1910.
- (23) J. C. Flower ; An Approach to the Psy. of R. 1927, ch. I, II.
- (24) フレウダの宗教の推論たるものは社會に於けるものたるを以てするがりの社會を私は充分には承認し得なす。その他宗教觀に就ては幾分用意があるが今詳細に述べるが如し。
- (25) R. R. Marett ; op. cit. P. 14 の語句は Macdonald (J. A. I. xix283) のことを用いて D. Kidd の語句。
- (26) D. Kidd ; Essential Kafir, P. 119. R. Karsten ; The Origins of Religion, 1935 PP. 35—8.
- (27) R. Karsten ; op. cit. P. 34, cf. op. cit. P. 78.
- (28) 原始一神教並にそれと並觀との關係に就ては私自身の著したるものから他日御批判を仰ぐ事と今一一致する。

(29) H. Gunkel ; Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testament, 1903.

(30) L. H. Jordan ; Comparative Religions Adjuncts and Allies, P. 163.

(31) L. H. Jordan ; loc. cit.

(32) R. H. Lowie ; op. cit., ch. IX.

(33) M. P. Nilsson 尼松松著の eine historisch-psychologische Wissenschaft 心理学の歴史と文化。Nilsson ; Primitive Religion. S. 3. K.G. Wobbermin ; Die religionspsychologische Methode in Religionswissenschaft u. Theologie S. 438--65. Religionspsychologie u. religionsgeschichtliche Methode.

(34) F. Graebner ; Methode der Ethnologie, 1910.

(35) E. Westermarch ; History of Human Marriage, i. ch. I., P. W. Schmidt ; Die kulturhistorische Methode in der Ethnologie (Anthropos VI) S. 1010—36.

(36) J. Dewey ; Interpretation of Savage Mind, 1909 Pp. 173f. F. Schleiter ; Religion & Culture, P. 22. cultural settings の 聖観と 聖観の Schleiter op. cit., chap I.

(37) B. Malinowski ; Magic Science & Religion

(Science, Religion & Reality Pp. 19—84) 1925.

E, Evans-Pritchard ; The Morphology and Function of Magic (A. A.) 1929. A. R. Brown; The Andaman Islanders. 1922 等。勿論此等の場合には宗教観としての問題は別に存する。其論の性質上引用を多くなすべからざる。今はそのよへ程度を断じた。

唯識説に於る識所依

——特に安慧の説について——

富 貴 原 章 信

種子依に就て安慧の説を考ふれば、これに就ては唯識論第四卷の種子依をとく下に何も記されてゐない。

後の俱有依、開導依については難陀、護法などに並んで。安慧の説が記されるのであるが、しかしこの種子依に就ては何も記されないのである。およそ唯識論においては護法に異る安慧の説は、ひとりこの所依のみではなく、また論全體の隨所において見出される。例へば識變の説において、また遍計等の三性説において、護法に異る安慧の説は必ず挙げられるのである。それ故にこの種子依において、もし安慧の説が護法に異るものとすれば、また當然に挙げらるべき筈であり、そ

してそれが難陀の説とも變るとすれば、難陀、護法とは別に挙げられて然るべき筈である。このことはと後の俱有依、開導依に徴しても明かなことであるが、しかもこれが今こゝに挙げられてゐないことは、特に注意すべきことであつて、恐らくこれは安慧の種子依の説が、難陀もしくは護法に變らないからであらうと考へられる。そして難陀と安慧と護法とを比較して考ふれば、或は識變説にしても、または相見分の同別種の説にしても、たとへ嚴密に考ふれば、それ／＼同一ではないにしても、しかし安慧の説はやはり難陀といふより、むしろ護法の説に近似する點よりすれば、この種子依についても安慧は護法に近い説であらうと考へら

れる。して見ると安慧は種子依について、因果同時の説となるのであるが、しかし安慧は因果同時か異時かそれは暫く決定されないにしても、しかし難陀、護法ともに八識の種子依を各々自類の種子とする点よりすれば、やはり安慧もこの點に於ては變らないと考へられる。否むしる變らないがために、特にこゝに擧げられなかつたとも考へられるが、しかしそれは兎に角、安慧にあつても八識の種子依を各々自類の種子とする^{と考へて妨はない。}

二

次に俱有依について安慧の説を考ふれば之については唯識論の第四卷に、俱有依をとく第二有義の説として擧げられてゐる。然るにこの有義をもつて慈恩は安慧等とするが、西明は火辯としてゐる。要集によれば慧觀は西明に同じく玄範は慈恩に同じいと云ひ、そして若しこの有義が安慧であれば、すでに安慧は自證分の種子が傍に十八界を生ずることを許す點において、論文にあるやうに十八界種應成雜亂と他説を難するこ

とはできない理であり、また安慧は第七識が見道に入るとき間斷すると許す點において、論文にあるやうに第七識は間斷しないが轉易することがあると説くやうなことはなく、それ故にこの第二有義を以て、安慧の文とされない^{と云つてゐる。}これに對して義燈⁽⁵⁾を見ると、固より安慧の種子は假であり自證分に攝せられるが、しかしその功能は別であつて、充分に十八界を成ずるとなし、また後の第七識が間斷しないといふ文について、たとへこの文は安慧ではないにしても、しかしそれかと云つて、第二有義の全體を安慧ではなく火辯であるとされないと否定し、それ故に本疏にはたと安慧とするのではなく、安慧等といつて餘師を攝するとなし、またその次にそも／＼この原本は十釋別々であつたものを、疏主が一本として翻譯筆受したのであるから、深くこの論に達してゐた筈である。餘にも勞しく疑ふものではないと反駁してゐる。⁽⁶⁾

(1) 同卷十五左以下

(2) 唯識疏四末七〇左

(3) 西明疏云、有義彼說理教相違者、自下第二火辯師釋——本文抄第十七(大正六五、五五一)引

(4) 本文抄第十七引

(5) 四未一二左

(6) 普寂、唯識略疏卷三(大正六八、五六)云、燈主所教、雖極精巧、要集所疑、亦有道理、非是勞疑學者應思文

およそこの唯識論は護法等菩薩造とあるやうに、原本の直譯ではなく採譯である。顯慶四年(六六三)十月、玄奘三藏は京師を去つて玉華宮に赴いた。恐らくこれは大般若經を譯せむがためであるが、しかもこの譯業に着手したのは、翌五年正月一日であり、この年はもし三藏が麟徳元年正月、六十五歳をもつて入滅したとすれば、宛もそれより四年前の還暦の歳にあたり、この大般若經の翻譯はその曠世の聖業の最後をかざるに相應しい一大翻譯でもあつた。それ故に大般若經の譯出に際しては、將來された三梵本が嚴密に校合されたほどであつて、顯慶四年の十月よりその年の十二月末までは恐らくその準備のために費されたであらうと

考へられる。そして唯識論の翻譯は宛もこの間においてなされたのである。この論の翻譯はその奥書によれば、玉華宮の肅誠殿(或は雪光殿)において、顯慶四年閏十月廿一日に初まり、同十二月末日に終り、各卷およそ七日、通じて七十日を以つて全十卷の翻譯を完了してゐる。して見るとこれは玄奘三藏が、その年の七月に婆沙論の譯を畢り、そしてその十月には大般若經を譯せんがために玉華宮に移り、正にその準備をなした⁽¹⁾あつた時代にあたるであらう。玄奘法師行狀、または續僧傳⁽²⁾には、唯識論は大般若經譯出の間において翻譯された⁽³⁾とあるは、これを表すものであるが、しかし慈恩傳には、この大般若經譯出の記事の前後において、何故か唯識論の翻譯に就ては何にも記されてゐない。併しそれは兎に角、三藏は歸朝後まづ顯揚、雜集、瑜伽、攝論などを譯し、ついで理門論、因明論を及び顯宗、俱舍、正理、婆沙論などを譯し、かくて大體において婆沙、瑜伽系の阿毘達磨論書を譯し終つたとすれば、その次にこれ等の論書を一本に總括し、謂ゆる眞

謬を階定し盛則を權衡す（樞要）べき論書が譯されて然るべき順序となるであらう。かくてこゝに譯されたのが成唯識論であり、殊に玄奘三藏の身命を賭した渡天の目的が十七地論の研究にあつたことを考ふれば、この論の譯出は同時にまた三藏の根本思想の結論を表現するものであり、従つてその晩年の事業としては最も相應しい仕事であると云へよう。故にこの意味においては、唯識論が原本の直譯ではなく、また直ちに十大論師の釋をそのまま譯出編集したものでない所以も理解される。また前にも記したやうに、この論の原本は十釋別々であつたと云はれ、或はこの論には、たとへ多くの有義が列擧されるにしても、しかしこれは決して一師の假説ではないと慈恩の記すところによるも、前の第二有義の説が安慧であるかどうかといふに就て異説を生ずることは當然の理であるが、思ふにこれは主としては安慧の釋文であり、また火辯の説も大體に於て安慧に同じい點において、この有義の中に合説されてゐるであらうと考へられる。このことは識變にお

いて安慧と護法と相似する點において、二師の文が合説されることに徴しても解るのである。故にまた樞要には重ねて安慧師の義なりと云ひ、また⁽⁶⁾旣量抄には、安慧等の言は火辯を攝すとも云つてゐる。

- (1) 大正五〇、二八一
- (2) 卷四（大正五〇、四五七）
- (3) 卷一〇（大正五〇、二七五）及貞元錄參照
- (4) 下本一五左
- (5) 本文抄第十七（大正六五、五五一）引
- (6) 忠安記（本文抄第十七引）云、今謂不爾、既基云安慧等、測云火辯、由比可知、安慧火辯義一作此

釋文

太賢學記卷四 續藏八〇、四七左）云、（惠）觀師難好云々

さて俱有依について安慧の説を考ふれば、難陀にあつては五根が唯種なる點において五識の俱有依とならず、従つて五識の俱有依は第六識に限られるが、しかし安慧においては、五根唯種の説がみとめられず、却つて五根と及び同時の意識をもつて、五識の俱有依とされるのである。對法論に、何故に眼等識と名け色等

識と名けないかを論じて、眼（根）の中の識であり、また眼の處所（根）によつて生ずることが出来るから、それ故に眼識と名け、或は眼（根）に屬する識であり、また識の種子が眼（根）に隨逐して生ずることが出来るから、従つて眼識と名けるとあるのもこれを表す。故にこの意味においては、五根もまた意識と共に五識の俱有依となると見て差支はない。次に第六識は第七識をもつて俱有依とする點に於て、難陀に變らないのであるが、しかし更に同縁の意識にあつては、また五識を以て俱有依とする點において同一ではない。第六識が五識と共に五境を同縁する場合、第六識は五識の俱有依となるのであるが、しかしこの兩者は共に現量であり勢力が等しいから、従つて五識もまた第六識の俱有依となるとも考へられる。故にまた唯識論には、第六轉識は決定して恒に一の俱有依あり。謂く第七識そ。もし五識と俱起すれば、また五識をもつて俱有依となすと論じてゐる。

(3) 卷二(大正三一、七〇三)

(2) 瑜伽論卷五六(大正三〇、六一一)云、眼與眼識非正生因、唯建立因(増上縁、是故此二俱時而有因果性成、猶如燈焰光明道理、如眼與眼識、耳鼻舌身與彼諸識、當知亦爾文

(3) 卷四、一八左

次に第七識は第八識をもつて俱有依とする。瑜伽論に藏識（現行）あるが故に末那あることを得とあるはこれを表す。但し唯識論を見ると、第七識の俱有依として第八識がなければならぬことを論證して、それは第七識が見道等に於て間斷しないが轉易するからであるとしてゐる。して見るとこの説は安慧ではなく火辯であるとされる。火辯は前にも記したやうに二分説であるが、しかしその二分はまた三分と考へられぬでもない。故に火辯はこの點に於て二分より三分に至る過渡期の説を代表してゐる理であつて、従つてこの點よりしても、その説はよほど安慧に接近してゐるであらうと考へられる。故にかく考ふれば、論の俱有依の第二有義には、火辯が合説されるのもまた當然であるが、しかしそれかと云つて、この第二有義は安慧ではなく

火辯の釋であるとは云へない。何故といふに、この俱有依に於て、次の第三有義を淨月とすることは、慈恩も西明も共に變らぬ所であり、そしていまこの第三有義を第二有義に對照すれば、その相違する點は、第八識の俱有依を立てるか立てないかといふにあり、その他の前七識においては全く變らぬ點よりすれば、前の第二有義において、第八識を第七識の俱有依とする解釋は、たとへ安慧でなくとも、淨月には認められてゐた理であつて、従つてこれを火辯に限ることはできない。加之、第二有義の前七識にあつては、これを淨月として少しも差支はなく、そして淨月は安慧と同時代であり、その説は安慧と共通する點が多く、後の開導依においては、慈恩の安慧とする文を西明は淨月とするほどである。故に凡そ以上の如く考ふれば、この第二有義の文には、安慧、火辯、淨月などの説が大體において共通する點に於て、合様合説されてゐるが、しかも安慧は唯識論に於ては他の論師に比較して、よほど重要な地位にある點において、安慧をもつてこれを

代表せしめ安慧等とすると考へられる。次に第八識は恒に相續して自ら能く立するから、俱有依のないといふことは安慧も難陀に變らない。

(1) 卷五一(大正三〇、五八〇)

(2) 卷四、一八右二

(3) 唯識論卷四、二七右、義燈四末二六右

(4) 卷四、一八左

(5) 唯識疏一本一二左

(6) 論卷四、二二右

では難陀の五根唯種の説は何故に成立しないであらうか。安慧はこれを次のやうな諸點について批評してゐる。若し五根が五識の種子であれば、この種子は唯識疏にもあるやうに相見同一種の種子とすれば、十八界は雜亂するであらう。然るに十八界の種子が各別なることは諸論に説かれる通りである。ではもし五根を別種の種子とすればどうか若し別種生とすれば、五根は見分種か相分種かの何れかでなければならぬ。今もし種子を見分種とすれば、これは識蘊に攝せられ瑜伽論に五根は色蘊に攝むと云ふにそむく。またもし

相分種とすれば、これは外處に攝せられ、五根は内處に攝むといふにそむく。かくて五根を別種生の種子とするも、また五根を種子とすることはできない。また若し五根が五識の種子であれば、因縁となつて増上縁とならない。また若し鼻根舌根が鼻識舌識の種子であれば、鼻舌兩識は一界一地であるから、従つて鼻舌二根も唯欲界繫となり色界には通じなくなるであらうし、また鼻舌二根が欲色二界二地とすれば、従つて鼻舌兩識も二界二地に通じて一界一地でなくなるであらう。また眼耳身の三識は二界二地、眼耳身の三根は二界五地に通ずることを相對しても同様に難することができる。また若し五根が五識の種子であれば、五識の種子は善惡にも通ずるから、従つて唯無記ではなくなり、五根は唯無記であると云ふにそむく。また若し五根が五識の種子であれば、五識の種子は無執なる點において、五根は有執受なりと云ふにそむく。また若し五根が五識の種子であれば、意根は意識の種子となり、そして意根は末那であるからこの種子が末那であり、つ

まり末那は現行でなくなる。また若し五根が五識の種子であれば、五識の所依は種子依と開導依との二依となり俱有依はなく、瑜伽論に三依を具すといふにそむく。また若し五根が五識の種子であれば、諸論に五根は現行と種子とに通ずると云ふにそむく。かくて安慧は五根唯種の説を難じ、これを許さないものであるが、しかもこの種子について、護法はこれを因縁となる名言種ではなく、増上縁となる業種とする説を出してゐる。併しこの業種とする説も安慧は認めないのであるが、いまこれを茲に記すことは暫く略する。⁽³⁾

(1) 四末七一左

(2) 雜集論卷一(大正三一、六九五)

(3) 委くは唯識論卷四、一六左以下を参照されたい。

三

次に開導依について安慧の説を考ふれば、これに就ては唯識論の第四卷に、開導依をとく第二有義の説として擧げられてゐる。慈恩はこの有義をもつて安慧等とするが、西明は淨月とする。若しこの有義を安慧と

すれば、安慧は三位（阿羅漢・滅定・出世道）に末那なしとする點において、この第二有義の如く、平等性智と相應する末那の初めて起るとき（初地の初心）には、必ず第六識をもつて開導依とすると云ふことはできない。故にこの第二有義は安慧ではなく淨月とするのである。⁽⁵⁾淨月は十大論師の一人であるから、従つて三十頌の釋を著した筈であり、そしてこの註釋は玄奘により支那に將來されたであらうが、しかもなほ淨月は勝義七十論の釋、及び阿毘達磨集論の釋を造り、そして安慧と同時である。⁽⁷⁾淨月は前記の如く、俱有依において殆んど安慧に同じであり、たゞ異なる點は第八識の俱有依を立てるか立てないかといふにあるとすればその説が安慧に一致する點も尠くはなかつたらうと考へられる。故にこの解釋の一致する點より云へば、これを安慧としても淨月としても毫も差支ない理であつて、従つてたま／＼この有義の説の或る一箇所が、安慧の説にそむくからと云つて、それ故にその全體までが、安慧ではなく淨月であるとは云へない。故にこの

唯識說に於る識所依

意味においては、義燈にもあるやうに、たとへ淨位の末那を許すは安慧ではなく淨月であるにしても、しかしその他の文は安慧であり、兼ねて淨月にも通ずると見て妨はない。太賢の學記には、西明に隨つて安慧ではないとされるが、しかし唯識論として考ふれば、淨月よりも安慧の説がはるかに重要な地位にある點において、この有義の説にしても、たとへその中に餘師の説が合説されてゐるにせよ、やはり安慧等として安慧を以て代表せしむべきであらう。⁽¹⁰⁾

(1) 同卷二二右二以下

(2) 唯識疏五本二左

(3) 義燈四末一九左

(4) 唯識論卷五、四右

(5) 普寂、唯識略疏卷三（大正六五、五九）云、今此文似有淨末那、由是觀之、此第二師、蓋淨月師也文

(6) 西域記卷二（大正五一、八八〇）唯識疏四末六〇右、俱舍光記卷四、五左引

(7) 唯識疏一本一二左

(8) 四末二〇右

(9) 卷四(續藏八〇、四八左)

(10) 解節記(本文抄第十八——大正六五、五五七引)

云、今見本疏、意通二師、以疏既言安慧等故、即

等淨月文

さて開導依について安慧の説を考ふれば、まづ前五識にあつては、前六識の中の如何なる識をもつても開導依とする。難陀にあつては前に記したやうに、五識は唯一刹那であり、その前念にもまた後念に於ても五識の繼起することはあり得ないから、従つて前五識の開導依となるものは第六識に限られるが、しかし安慧においては五識が唯一刹那であると云ふ説は許されないから、従つて前五識の開導依は第六識に限られる要はなく、また前五識にも通するのである。瑜伽論⁽¹⁾に、

この六識をか六識の等無間縁となす。即ちこれを名けて意根となすとあるは正しくこれを表す。次に第六識は前五識をもつて開導依としない。難陀にあつては前五識が第六識の開導依となるのであるが、安慧においてはならないのである。第六識は繼起するから前念の自類をもつて開導依とする。尤も五位の無心におい

ては第六識は間斷するから、この場合は、末那識のあるときには、この識を以て、ないとき(滅定)には藏識を以て開導依とする。難陀はこの第七八識を以て第六識の開導依とする説をみとめないが、安慧はこれを認めるのである。故にまた唯識論にも、第六意識は前の自類と、或は第七八識とを以て開導依とすると云つてゐる。

(1) 卷五二(大正三〇、五八四)

次に第七識は前念の自類をもつて開導依とするのみではなく、また第六識を以て開導依とする。これも難陀と異なる説であるが、しかしこの第六識をもつて第七識の開導依とすると云ふは、見道の初無漏において、平等性智と相應する末那の初めて起るときには、これは必づ世第一法の有漏二空觀の第六識によるからであるが、しかし安慧は三位に末那なしとする點より云へば、かくの如く無漏の第七識を許すと云へない。固よりこの場合において平等性智は第六識と相應し、第七識に相應する智ではないが、しかし第六識の中、自他

平等と觀する點において、しばらく所轉に従ひ平等性智と相應する末那識と云ふのである。故にまた唯識疏には、即ち末那の名は無漏に通ずることを表す。六識に即すと雖も、末那を轉じて得ずるを以て、名けて第七となす。實には第七にはあらず。淨に通せざるが故

にと云ひ、また演祕にこれを釋して、平等智の體はこれ第六なりと雖も、かの染汚の末那を轉去するに由るが故に、この智をまさに得ず。故に所轉の第七に従つて名となすと云つてゐる。故にかく考ふれば、この説は轉識得智の義によつて、難陀の第七識は前念の自類を以て開導依とする説を難するものであるが、しかしそれにしても、この説は末那識の體はとにかく名のみにも、無漏に通ずることを認める理であつて、安慧の説に符合しない。故にまた義燈には、この説は安慧が自宗はしばらく措き、他宗についてそれを破したものとするが、果して然らばこの説は自宗の立場より云へば、道理に合はない理であつて、従つてこの解釋も充分ではない。故にまた義燈には他の釋を試みて、第

二有義の中、この説をなすものは安慧ではなくその餘師ともするのである。して見るとこの餘師は西明の謂ゆる淨月とも考へられるが、しかしそれかと云つてこの第二有義の全體が淨月に限られるとは云へない。

(1) 五本九右

(2) 四未四右、燈四未一九左同之

(3) 學抄四之二、開導依第二師之論義參照

(4) 未二〇右

次に第八識は前念の自類を以て開導依とするのみではなくまた第六七識を以て開導依とする。大圓鏡智と相應する無漏第八識の初めて起るときには、必づ第六七識(妙觀平等)の方便に引生されるのである。對法論に藏識は悲願と相應する善心によると云ふはこれを表す。また攝論には異熟心は染汚意によると云ひ、しかもこの染汚意は世親によれば四煩惱と相應する第七識であり、また無性に依れば、未來の有を緣じて境とする第六識であるとされ、こゝに第八識の開導依として第六七識の染汚意が立てられるのである。明かにこの

説は難陀のたゞ前念の自類を以て第八識の開導依とするに異なるであらう。

(1) 卷五(大正三一、七一四)云、若諸菩薩願力受生者、命終等心、當知一切一向善(祕四末四左引)

唯識疏(五本一〇右)釋此文云、若分段、若變易亦由二智善心爲緣、第八得起又

(2)

世親攝論卷三(大正三一、三三二)云、論曰、若有於此非等引地沒已生時、依中有位意起、染汚意識結生相續、此染汚意識、於中有中滅、於母胎中

識羯羅藍更相和合、若即此意識與彼和合、既和合已、依止此識、於母胎中有意識轉……釋曰、非等引地即是欲界、沒者死也、染汚意識即是煩惱俱行意識、結生相續者謂攝受自體、此染汚意識緣生有爲

境、於中有中滅、言和合者、識與赤白同一安危、若和合識即是意識、依此復生所餘意識、是則一時二意識轉、謂所依止和合意識、及能依止所餘意識

又和合識是意識生、不應道理、何以故、依染汚故時無斷故、謂此意識貧等煩惱所染汚、意爲所依止緣生有境故是染汚、即此爲依、名依染汚、於此位

中、所依異熟、不容染汚、是無記故、此和合識常無間斷住業軌故又

無性攝論卷三(大正三一、三九二)云、論曰……

有意識轉……釋曰、依中有位意識者……與愛恚俱有顛倒故、言意識者、餘識爾時久已久沒故、連持生故、名爲相續、攝受生故、名爲結生、此染汚意者、緣生有故、於中有中滅者、此若不滅無生有故於母胎中識羯羅藍更相和合者、謂此滅時於母胎中有異熟識、與其赤白同一安危、令相和雜成羯羅藍……或有說言、與四煩惱恒相應心、名染汚依、已相續心應成染汚、此已成立許爲無記異熟性故、由異熟性時無間斷故、由此亦遮是意識性文

忠安記(本文抄第十八——大正六五、五五八引)云、問有何以二釋論各解不同、解云、無性師意、必由意識緣未來生、方得異熟識生、未那不能緣未來故言依意識、世親師意、染汚之言必是未那、非

是意識、四惑俱故、二論師各舉一邊、互無相違又唯識疏五本一〇右、樞要下本一九右、義燈四末二

一右、同學抄四之三世親攝論染汚意之論義等細釋戒定、唯識述記獨斷卷下七八參照

(3)

かくの如く安慧はこの染汚意を開導依するが(論四、二三左七)護法はこれを俱有依とする(論四、二一左六)。

では何故に安慧は難陀の如く五識が唯一刹那の説を許さないであらうか。およそ五識が唯一刹那であると

云ふのは、末自在の位に於ていふのである。若し自在位となるならば、眼をもつて聲をきき、耳をもつて色を見るなど諸根は互用するであらう。諸佛の心は決定心であつて尋求心を用ひず、また佛はすでに見おほつてゐるから、卒爾心もあり得ない。諸佛にあつては卒爾心のときに、決定心とも染淨心とも等流心ともなるのである。かくてこの自在位においては、末自在位のやうに五心が前後別起するとは異つてゐる理であつて、従つてこのときには五識は唯一刹那ではないといへよう。また末自在位に於ても、五識の等流心の如きは相續するのである。固より初墮境の卒爾心ならば唯一刹那であつて相續しないが、しかし第三の決定心と第四の染淨心と及び第六意識の作意に引生ぜらるゝ等流心とは、間斷せず相續する。例へば佛像をみて心が暫くそれに專注する場合の如き、眼識と意識とはともに並んで相續してゐる。瑜伽論に、この（染淨心）後に等流の眼識があつて、善、もしは不善にして轉ずる。彼（眼識）は自の分別力にはよらず。……この意が餘

唯試説に於る識所依

境に趣かないときには、そこばくの時を経て、眼識と意識とは、或は善、或は不善にして相續して轉ず。眼識の生ずる如く、乃至身識もまた同じいと云ふも、つまり五識が唯一刹那ではなく相續することを表すのである。尤も難陀の解釋によれば、瑜伽論にこの眼識と意識とが相續して轉ずるといふは、二識が互に相續して轉ずるの意味であるとされるが、しかしこれは安慧によれば、二識が「互に」相續するのではなく、「俱に」相續する意味であつて、従つてかくの如く考ふれば、明かに五識もまた相續すると云へよう。

(1) 唯識論卷五、一六左

(2) 唯識疏五本三左參照

(3) 卷一（大正三〇、二八〇）

(4) 唯識疏五末五左、祕四末二右參照

(5) 唯識論卷四、二二左

また末自在の位にあつても、五識が増盛なる勝境に觸れるときには相續するであらう。固より五境が非勝境に觸れる場合には、唯一刹那であつて間斷するが、しかし熱地獄等の勝境に觸れるときには五識は必ず相

續する。尤もこの五識について、それは卒爾心か、等流心であるかと云ふに就て異説が存する。たとへ所縁が勝の境であるときにも、能縁の心は必しも勝であるとは云へない。故にこの所縁の境と能縁の心とにおいて、それ／＼勝と非勝とを分ち、今これについて四句分別すれば、

一、心勝境非勝

二、心非勝境勝

三、心勝境勝

四、心非勝境非勝

となり、そしてこれは演祕に引かれる有義の四句分別であるが、いま更にその例を示せば

(一) 於劣境起等流心

(二) 於勝境起卒爾心

(三) 於勝境起等流心

(四) 於劣境起卒爾心

である。そしてこの解釋によれば、前三句に於ては何れも五識が相續し、後一句にあつては相續しないと云

ふのであるが、しかし演祕の著者によれば、この解釋は正しくないとされる。暫らく第二句について考ふれば、勝境において卒爾心を起すごとき、これは境勝にして心非勝であり、しかもこの場合において五識は相續するとされるが、しかし心が専らある一境に注がれてゐる場合、たとへ次念に勝境の卒爾心が起るにしても、しかし前の縁がなくならない限り、後の勝境の卒爾心は相續しないであらう。また第四句について考ふれば、非勝境において卒爾心を起すごとき、これは心境ともに非勝であり、しかも唯この場合においてのみ五識は相續しないとされるが、しかし心が専らある一境に注がれてゐないときには、たとへ次念に非勝境の卒爾心が起るにしても、この非勝境の卒爾心は間斷しないであらう。故にかく考ふれば、五識が相續するかどうかに就て、句數分別をもつて、前三句は相續した後一句は相續しないと決定することは出来ないと云ふのである。

(一) 四末一右

併しこの演祕の批評について更に考ふれば、これは稍々當らないかと思ふ。何故ならまづ第四句において演祕の著者は五識の卒爾心にあつて、それが相續することを認めてゐるからである。第六識はとに角、前五識の卒爾心が唯一刹那なることは、義林⁽¹⁾章にも記される通りであつて、慈恩宗の定説である。然るに第四句において演祕の如く考ふれば、五識の卒爾心が唯一刹那でないことになつて、これは自宗にそむくこととなる。故に同學抄にはこれを會通して、演祕はしばらく有人について、心境俱非勝の中にも相續する義があるであらうと難する迄であつて、自義として五識の卒爾心に相續する義があると云ふのではないとされるが、しかしそれだけ自宗の立場よりすれば、此の批評が當つてゐないことは明かである。次に第二句の批評について考ふれば、これは成る程、當つてゐるが、しかしその理由とする所が、義燈⁽³⁾に比して充分ではないと思ふ。およそこの第二句はまた西明の認める所であつて從つて義燈の所破となるのである。

(1) 五心章一本三九右

(2) 同學抄四之三、有人四句之論義

(3) 四末二一左

こゝに第二句といふのは境勝心非勝であるが、しかも西明⁽¹⁾に於ては、たとへ非勝の卒爾心であつても、境界に遇ふ場合には、等流心に同じく相續する義ありとされるのである。然るに義燈によれば、この卒爾心に相續する義があるといふは不可とされる。たとへ五識は勝境にあふにしても、卒爾心は相續しない。若し卒爾心にも相續する義があるとすれば、瑜伽論⁽²⁾にも決定心の後に……等と云はず卒爾心に由つて……相續して轉ず(前引)といふべきである。然るにかくの如く記さない所を見れば、明かに五識の卒爾心は相續するとは云へない。尤もこの瑜伽論の文は、特に勝境について論ずるとも何とも云つてゐないから、從つて西明の如く卒爾心といへども勝境にあふときには相續する義があると考へられる。故にこの場合に於ては心境俱勝(祕第三句)の等流心のみではなく、境勝心非勝(祕

第二句)の卒爾心もまた、熱地獄等の勝境に遇ふ五識にふくまれ、ともに相續する義ありとも考へられるがしかし義燈に云ふ如く卒爾心は唯一刹那であるとすれば、たとへ勝境に觸れる場合といへども、やはり相續する義はなく、たとへ等流心に於てのみ相續する義があるであらう。しかしそれは兎に角、凡そ以上の如く考ふれば五識は唯一刹那であると云へない。無論、唯一刹那のときもあるが、しかし必しも唯一刹那ではなく、例へば自在位の、或は未自在位にあつても、等流の、または勝境の五識にあつては、相續する義があり唯一刹那であるとは云へないのである。これが安慧の説である。故にこの意味に於ては、たとへ瑜伽論⁽³⁾に五識身に二刹那あるに非ずといふも、これは卒爾心につして云ふのであつて、餘の四心が相續しないと云ふのではない。

(1) 五心章(一本三九左)云、有説、意識既許相續、

說卒爾心通多念起、亦無過失文

義燈(五本二一左)云、西明云……解云過勝境位

雖多刹那、卒爾不斷、而無餘心文

(2) 如前所引

(3) 卷三(大正三〇、二九一)

凡そ以上に於て安慧の因縁依、俱有依、開導依の三依が如何なるものであるか記されたであらう。安慧に於ては前五識には、因縁依としてそれ自體の種子があり、俱有依として五色根及び同時の意識があり、また開導依として前六識の中の隨一を有する。固より因縁依としての種子は、藏識に執持される點に於て、因縁依は種子識となるであらう。それ故に前五識は五色根と前六識と種子識とに基礎づけられて、始めて起るのである。これは明かに難陀、護法の説と相違してゐる。次に第六識はそれ自體の種子を因縁依とし、末那識を俱有依とし、前念の自類、または末那識、阿頼耶識を開導依として現起する。故にこの意味に於ては、第六意識は第六七八識の三によつて基礎づけられて始めて生ずる。明かにこれもまた難陀護法の説に異なるのである。次に第七識はそれ自體の種子を因縁依とし、第八

識を俱有依とし、前念の自類及び第六識をもつて開導依とする。それ故に第七識もまた第六七八識の三に基礎づけられるのであるが、しかしその基礎づけの關係が第六識のそれに異なることは、前に記した通りである明かにこれもまた難陀、護法に同じではない。次に第八識は自類の種子を因縁依とし、俱有依となるものではなく、前念の自類と及び第六七識をもつて開導依とする。それ故に第八識もまた第六七八識の三に基礎づけられるのであるが、しかしその基礎づけの關係は第七識のそれに同一ではない。そして難陀にあつては、第七八識に於てその基礎づけの關係は二識ともに變らない。然るに安慧に於ては第七識の所依と第八識の所依と異なる點に於て難陀よりも安慧によつて、更に第七識が第八識とは別に定立されてゐると云へよう。また難陀にあつては、第七八識ともに俱有依はないが、安慧に於ては第七識には俱有依があり、そして第八識を以てその俱有依となし、但し第八識には俱有依がないとされる。明かに第八識を以つて第七識の俱有依となし

そして第八識に俱有依がないと云ふことは、たゞ一方的にのみ一が他に依存する關係であり、こゝにも第八識の根本識なる所以が理解されるであらう。併しそれは兎に角、第八識においても安慧と難陀と護法と異なることは言を俟たない。

附記

この小稿は大谷學報、第十七卷、第二號の拙稿、唯識說に於ける識所依——特に護法について、の姉妹篇である。以て参照せられんことを希ふ。

金剛寺一切經全貌

三 好 鹿 雄

今春、常盤大定先生に随つて、關西地方へ趣いた際大阪府下南河内郡天野山金剛寺に立寄り、珍らしい古寫本一切經の藏されてゐるのを見て來た。その一部に

精進に依つて、整理の第一階を了へ、新しく箱を補ひて四十函に分納し、且つ不完全ながらもその全貌を知り得たのである。

就いて見るに、今日學者の參考となるべき箇所もあるから、これを整備して、出來得れば目錄作製にまで進

註

(1) 例へば弘明集卷第四釋何衡陽達性論(大正大藏第五

め度いと考へた。この希望を同寺へ申出で、山主曾我部和上の御快諾を得たので、直ちに準備を調べて出張し、先づ寶庫より金堂に持ち出し、全山總動員の應援を得て、調査整理に著手した。正徳四年(一七一四)

十二卷二二頁上段)の「非遭人之目」は本寫經では「非愚人之目」となつて居り、遭人では分らぬが愚人ならば分る。常盤博士の校合されし所による。

の修補以來二百二十餘年間、最近この中から 後村上天皇御宸翰奥書ある大般涅槃經の發見されて國寶に指定される等ありたる以外、殆むど手を著けられず、毎年又は隔年に防蟲劑を入れ換へるのみに過ぎなかつたのが、今回七月二十七日より八月二日に亙る一週間の

(2) 大雲輪諸雨經、及び金剛頂經瑜伽修習毗盧遮那三摩地經の奥云「正徳四年九月令三修補了。」

一 現存卷數

總て卷子本。個々別筆で體裁・用紙等は一樣でない。

併し一切經であることには間違ひなく、現存せるもの

概ね三分の一には、表紙に函號が記されて居り、然

ら

らざるものの中には天野宮一切經之内など、奥書されてゐるものもある。即ち大般涅槃經・梵網經には「天野宮一切經之内」、摩訶般若波羅蜜經卷第十五には「丹生大明神一切經之内」、善法方便陀羅尼經には「高野大明神天野宮一切經之内」、大毗盧遮那經略示七支念誦儀軌と陀羅尼鉢經とは「天野大明神一切經之内」と夫々記されてゐる。

天野宮とは金剛寺境内の山上に祀れる神社でこれに就いては次の如き寺傳がある。當寺中興開山阿觀上人は、泉州大鳥郷（現今の大阪府泉北郡鳳町）の人で、幼にして高野山に登り佛門に入つたが、一日高野明神の靈夢を感じ、四百年來頽廢せる天野山再興を發願した。永萬元年（一一六五）高野を發足して天野に向ひその麓の下里へ着した時、不思議なる一老人に迎へられて事無く寺に入る事を得た。さて寺に入るやこの老人は忽焉として姿を消してしまつた。これ必ずや高野丹生大明神の化現ならんとて、報恩謝徳の爲に境内の山上へ勸請し奉つた。これが天野宮であると云ふ。佛

說莊嚴王陀羅尼呪經の奥に、

奉爲大明神法樂生季八十四歲書寫之、末資灌貫とある如く、本一切經は、この天野宮の大明神法樂の爲、有志者の書寫奉納になるものである。

斯くて天野宮に施入安置し、或は安置されんとして一切經は天野宮一切經等と呼ばれたのであるが、天野宮は金剛寺境内の一部であるから、後になると全體に約して金剛寺一切經と呼ばれる様になつた。即ち建久年間に榮印が密教經典を書寫して「天野宮安置一切經之内」と奥書したるを最後として、貞應三年（十一月改元されて元仁元年一一二四）に泉州山直郷大日寺の渲が、この一切經を迎へて供養した時には「河内國錦郡金剛寺一切經」と云ひ、嘉禎二年（一二三六）に沙門禪琮が善見律を書寫せしめた時には「金剛寺一切經之内一卷」として納入すべき志を持つて居り、遙かに下つて文永十年（一二七三）に沙門源圓が成唯識論を南都本に依つて校合した時も、金剛寺一切經と呼んでゐる。

一切經たる以上六千五百餘卷あるべき所、現存するもの約三千百三十卷、半數以上は散佚したのである。重なる現存卷數を擧げると、大般若經六百卷中三百二十五卷（本經は別に一部あり、これとの關係は更に調査を要す）、放光般若經二十卷中九卷、大集經六十卷中十七卷、華嚴經六十卷中五十四卷、同八十卷中五十八卷、大般涅槃經四十卷中二十三卷、同南本三十六卷中九卷、大智度論壹百卷中七十八卷、瑜伽師地論壹百卷中五十九卷、十誦律六十一卷中三十五卷、四分律六十九卷中十九卷、順正理論八十卷中六十卷等である。勿論何れも概數である。中には重複せるものあり、例へば成唯識論は二部ある、これらは更に考究しなければならぬ。この三千餘卷を一々捲き返へして、奥書の存するもの約二百卷を得た。これが金剛寺一切經研究の唯一の資料である。

(1) 增壹阿含經卷第廿の奥書。

(2) 善見律卷第四の奥書。

二 書寫の年代

書寫年代の一番古いのは承曆三年（一〇七九）の大般若波羅蜜多經卷第四百で、その奥に、

承曆三歲次己未八月四日己亥書寫始、同年十月廿六日辛酉一帙書寫已畢

とあり、六百卷の大部であるから永い期間を要したもので、卷第五百卅二の奥書に、

久壽二年歲次乙亥十一月廿七日辛未開題供養

とあり、承曆三年から七十六年後の久壽二年（一一一五）に完成して開題供養を修したのである。

佛母大孔雀明王經は寛治五年（一〇九一）に加點されてゐるから、書寫は更に古いものと思はれる。大智度論卷第二十に「保安五年歲次甲辰閏二月廿九日未時書了」の奥書があるから、保安五年即ち天治元年（一一二四）前後にその壹百卷が寫されたのであらう。

高僧傳卷第五に長承二年（一一三三）書寫の奥書あり、經律異相卷第三十五には保延元年（一一三五）書寫の奥書あり、集佛道論衡實錄の奥書に

保延四年戊巳一交巳了、願主聖人快尋奉書寫一切經也

とあるを、書寫年代とするか、或は更に古く寫されたものとするかは問題であつても、翌保延五年には大慈恩寺三藏法師傳が點せられ、仁平二年（一一五二）に貞元新定釋教目錄が寫されてゐるなどを見れば、長承年間より始つて保延・仁平等の二十年間には、主として史傳に關する典籍が寫されたのであらう。この間、一方に於ては華嚴經が著手されて居る。即ち康治二年（一一四三）書寫の奥書あるものに第卅一、第卅八の二卷あり、而して三十餘年後の安元元年（一一七六）に至り、大村貞政の願により成就せるものゝ如くである。華嚴經書寫の進行しつゝあつたと思はれる頃仁平三年（一一五三）に俱舍論本頌、保元四年（改元平治元年一一五九）に賢劫經、應保二年（一一六二）に顯揚聖教論、翌三年（改元長寛元年）に大唐内典錄、長寛三年（改元永萬元一一六五）に觀無量壽經が夫々書寫され、越えて安元二年に前記大村貞政により

華嚴經が成就され、文治二年（一一八六）に大方等陀羅尼經が寫されたと思はれ、翌三年に妙法蓮華經優婆提舍の書寫ありて、建久年間の榮印活躍時代に入る。

密教經典は、古く寛治五年に大孔雀明王經の既に寫されてあつたのは前述の通りだが、建久六（一一九五）七兩年に互り、豐福寺榮印の努力で大部分が成つた様である。その署名奥書あるものに、陀羅尼鉢經・善法方便陀羅尼經・大毗盧遮那經略示七支念誦儀軌法・大威怒烏芻澁摩儀軌・聖迦拈念怒金剛童子菩薩成就儀軌卷中、同卷下の六卷がある。併し密教典籍全部に及ぶのはまだ容易でなく、承元五年（改元建曆元年一一二一）に救拔餓口餓鬼陀羅尼經、翌二年に大威力烏樞瑟摩明王經、及び呵吒薄俱元帥大將上佛陀羅尼經脩行儀軌、建保六年（一一二八）に金剛上味陀羅尼經、嘉祿二年（一一二六）に不空羼索毗盧遮那佛大灌頂光明眞言經が夫々寫された。この嘉祿二年を以て大體終つたらしく、後に述べる嘉禎年間の書寫最盛時代にも、陀羅尼雜集卷第三の一卷が現れるのみである。

榮印の活躍せる直後の建久九年（一一九八）に、大寶積經の書寫が大々的に行はれた。これに参加したのは範慶・定阿・嚴勝・琳賢等で、卷第二、第六、第三十、第六十六、第八十の五卷にこの年書寫の奥書あり、又卷第八十三、第八十四、第八十七の三卷には同年校合了の奥書がある。

建保六年（一二一八）に等集衆德三昧經、承久二年（一二二〇）に増壹阿含經、貞應二年（一二二三）に四分律が夫々寫されてゐる。但し四分律は嘉禎三年の奥書あるものもある。元仁元年（一二二四）に修行道地經、嘉祿元年（一二二五）に摩訶僧祇律、安貞元年（一二二七）に根本薩婆多部律攝、寛喜元年（一二二九）より二年へかけて阿毗達磨大毗婆沙論、貞永元年（一二三三）に阿毗曇八捷度論、この年から翌天福元年（一二三三）⁽²⁴⁾に阿毗曇八捷度論、この年から翌天福元年（一二三三）⁽²⁵⁾に阿毗曇八捷度論、この年から翌天福元年（一二三三）⁽²⁶⁾に阿毗曇八捷度論、更に翌天福二年即ち文暦元年に順正理論と云ふ風に夫々寫され、遂に嘉禎年間の書寫最盛期に入るのである。

文暦二年は九月改元され嘉禎元年となる。この年よ

り、三年間は最も盛に書寫が行はれ以て金剛寺寫經事業は有終の美をなしてゐる。先づ嘉禎元年（一二三五）には法顯譯大般涅槃經・帛法祖譯佛般泥洹經を始め、梵網六十二見經・撰集百緣經・顯揚聖教論・般若燈論等の經論、同二年には賢愚經⁽²⁹⁾・分別功德經・大莊嚴論等の經論より、善見律毗婆沙・優婆塞問佛經の如き律、舍利弗阿毗曇論の如き阿毗達磨、大周刊定衆經目錄・古今譯經圖記・貞元新定釋教目錄の如き目錄類に及び尊婆須蜜經と一切經音義とは本年より翌年にかけて寫され、嘉禎三年には優婆塞戒經や四分律の如き律もあるが、主として俱舍論・攝大乘論・決定藏論・解脫道論・四諦論の如き論と、續高僧傳・弘明集・廣弘明集開元釋教錄の如き史傳目錄類に力が注がれてゐる。

この嘉禎三年春を以て最盛期とし、その夏以後の書寫年月日を記するものは突如として影をひそめ、寛元三年（一二四五）の過去莊嚴劫千佛名經、建長三年（一二五一）の十誦律卷第四、文永五年（一二六八）の阿毗達磨俱舍論本頌と云つた、極めて寥々たるもの

で、これらは寧ろ補寫と見るべきではあるまいか。文中元年（一三七二）書寫の大般若波羅蜜經卷第五十三の如きに至つては、明了に補寫と斷定して差支あるまら。故に、金剛寺一切經は、嘉禎三年初夏を以て完成せるものと考へる。

若し大般若卷第四百書寫の承曆三年を以て、その最初の年とするならば、嘉禎三年まで、實に百五十九年に亙る大繼續事業であり、更に補寫の續けられた文中元年までを數ふれば、王朝時代より鎌倉時代を経て南北朝時代の半に及ぶ二百九十四年で、三百年にも垂んとする歲月を閲してゐるのである。

- (1) 佛母大孔雀明王經卷上の奥云「寛治五年六月十六日申時許點了、吉水奥院寂靜令二六」。同卷下の奥云「寛治五年六月廿五日、金峯山下水吉水奥院寂靜令二六點」。
- (2) 大慈恩寺三藏法師傳卷第七の奥云「保延五年五月一日點之、爲無上菩提也。隨聞一句善根併爲三親成佛也」。
- (3) 貞元新定釋教目錄卷第五、及び第二十三に各仁平二年の奥書あり。

金剛寺一切經全貌

- (4) 大方廣佛華嚴經卷第十三、第十七、第四十四、第四十六、第五十、第五十三の各に安元元年書寫了願主大村貞政の奥書あり。
- (5) 俱舍論本頌卷下の奥云「仁平三年正月二十七日、於二和泉國山下寺書寫、僧慶覺」。
- (6) 賢劫經卷第十三の奥云「保元四年五月廿一日書畢、筆師桑門珍光書之」。
- (7) 顯揚聖教論卷第十五、第十六、第十八に各應保二年書寫の奥書あり。
- (8) 大唐内典錄卷第八の奥云「應保三年癸未二月十六日丁未、申尅奉書之」。
- (9) 觀無量壽經の奥云「長寛三年三月十六日巳尅書寫了忍禪之」。
- (10) 大方等陀羅尼經卷第四の奥云「文治二年九月廿八日於醍醐寺金剛王院以三唐本一校合□依□自三於二卷一至于當卷一書之。以二同本一交合了、執筆侶賢海」。この年月日は書寫の時か、校合の時か明らかでない。
- (11) 妙法蓮華經優婆塞舍卷上の奥云「文治三年十一月十二日書寫畢、金剛寺審也」。
- (12) 救拔饑口餓鬼陀羅尼經の奥云「承元第五年六月七日於二河内國金剛寺一書寫畢、僧學空」。
- (13) 大威力烏桓瑟摩明王經卷下の奥云「建曆貳年六月廿

金剛寺一切經全貌

四日辰尅書寫畢。」

(14) 阿吒薄俱元帥大將上佛陀羅尼經脩行儀軌卷下の奥云「建曆二年七月六日書寫、取筆僧信賢。」

(15) 金剛上味陀羅尼經の奥云「建保六年戊寅六月廿六日書寫、僧信賢。」

(16) 不空羂索毗盧遮那佛大灌頂光明眞言經の奥云「嘉祿二年丙戌七月十九日、金剛寺地藏院碑書寫、信賢法師。」

(17) 等集衆德三昧經卷上の奥云「建保六年戊寅卯月廿八日書了、金剛寺取筆。」

(18) 增壹阿含經卷第十二、及び第廿二に承久二年書寫の奥書あり。

(19) 第四分卷第九の奥云「貞應二年癸未五月八日辰時許書寫了、願以三書寫善功一生ニ極樂界。」但し四分律藏卷第五十三の奥には嘉禎三年孟春中旬の書寫なりと記す。

(20) 修行經卷第五の奥云「元仁元年十二月七日於三泉郡上條郷ニ爲ニ過去經尊聖靈出離生死ニ書了、巳時計。僧朝覺。」

(21) 僧祇律卷第廿五の奥云「嘉祿元年乙酉六月廿五日書寫了、爲ニ先師聖靈御菩提ニ也。」

(22) 律攝卷第十一の奥云「嘉祿三年亥五月三日書寫了。」

(23) 說一切有部發智大毗婆沙論卷第九十五に寛喜元年、第九十二に同二年書寫の奥書あり。

(24) 阿毗曇八變度論卷第廿二、第廿四に各貞永元年書寫

の奥書あり。

(25) 根本說一切有部毗奈耶雜事卷第二十二及び第二十八に貞永元年、第二十九に同二年書寫の奥書あり。

(26) 說一切有部品類足論卷第一の奥云「貞永二年癸巳正月十二日書了。」

(27) 說一切有部順正理論卷第三十一、第四十一、第五十二、第五十三に各天福二年書寫の奥書あり。

(28) 大般涅槃經卷上、同卷中、佛般泥洹經卷上、同卷下梵網六十二見經、撰集百緣經卷第七、顯揚聖教論卷第八同卷第十八、般若燈論卷第十一、同卷第十五に各文曆二年書寫の奥書あり。

(29) 賢愚經卷第十二、同卷第十五、分別功德經卷第一、大莊嚴論第九、毗婆沙律卷第三、善見律卷第四、同卷第七、優婆塞問佛經、舍利弗阿毗曇非問分卷第七、大周刊定衆經目錄卷第五、古今譯經圖記卷上、貞元新定釋目錄卷第十四に各嘉禎二年書寫の奥書あり。

(30) 尊婆須蜜經卷第六に嘉禎二年十月十四日、第七に同三年三月五日書寫の奥書あり。

(31) 一切卷音義卷第十九、第二十に嘉禎二年書寫、第四第十に嘉禎三年書寫の夫々奥書あり。

(32) 優婆塞戒經卷第三、俱舍論卷第二十、同卷第廿二攝大乘論釋卷第十五、決定藏論卷第下、解說道論卷第二

同卷第五、同卷第八、同卷第十、同卷第十一、四論論卷第一、同第四續高僧傳卷第廿六、弘明集卷第十一、廣弘明集卷第七、同卷第十八、同卷第廿四、開元釋教錄卷第十七に、各嘉禎三年書寫の奥書あり。

三 書寫生、又は願主

百五十年、乃至三百年に近き長年月を要して成就したものであるから、その完成に盡力した人の數も亦多數に上ることは當然である。今これらの人々を列擧して見やう。

良能・慶元・宗壽 この三人は協力して大般若の書寫勸進に當つてゐる。承曆三年八月四日より十月廿六日に及んで卷第四百を含む一帙を寫し、奥に「勸進僧良能、結緣書寫衆僧慶元、助成筆取僧宗壽」と連記してある。又卷第三百九十八には單に「結緣書寫衆僧慶元」とのみ奥書されてゐるが、右の一帙中のものであらう。

榮秀 保安五年に大智度論を寫してゐる。

雖レ不知實字、如ニ書本文ニ比較畢。

金剛寺一切經全貌

保安五年歲次甲辰閏二月廿九日未時書了。
以三願此功德爲三法界衆生平等利益殊致信心書寫如レ右、敬白、僧榮秀
と、その卷第二十に奥書してゐる。

良勝・勝範 長承四年に良勝が願主となり、勝範が執筆して經律異相を寫してゐる。良勝の女、父母並に愛子の往生極樂と現安後善との爲に書寫せる旨の願文を記したる後に「筆取勝範……和田郷中條行基院野々井寺住僧等也」とあり、野々井は現在地名として大阪府泉北郡北上村字野々井あり、恐らくこの村の某寺に住した僧であらう。

快尋 保延四年に集佛道論衡實錄卷下を校合した人が、「願主聖人快尋奉書寫一切經也」と奥書してゐる、重要な位置を占むる人と思ふが、名前が出るのはこの一卷のみ。

嚴仁 康仁二年、華嚴經書寫に著手した際、結緣衆僧として列してゐる。

玄眞 仁平二年書寫の貞元新定釋教目錄卷第二十三

の奥に「僧丈真慈父尊靈現在悲母爲ニ往生極樂頓證菩提也」とあり、即ちその願主である。

慶覺 仁平三年正月、和泉國山下寺にて俱舍論本頌を寫す。(前章註5參看)

珍光 保元四年に賢劫經を寫す。(前章註6參看)

宴嚴 應保二年に顯揚聖教論を寫す。卷第十五の

應保二年歲次壬午三月十三日、八田寺之一切經内一帙、深井郷住僧宴嚴結緣書寫了、右志者爲ニ蓮佛尊靈往生極樂一也

なる奥書によると、宴嚴は深井郷の住僧で、八田寺一切經中の一帙としてこれを結緣書寫してゐるのである。現今泉北郡八田莊村に八田寺なる字あり、こゝに行基菩薩誕生地八田寺があつたと云ふ。而して今日の深井村は八田莊村の北隣に位してゐる。故にこの深井にあつた、八田寺とは關係深き某寺に住した者だらう又卷第十六と第十八との奥書、

應保二年歲次壬午六月八日寫之、右志者爲ニ僧宴嚴過去祖母尼蓮佛ニ爲ニ往生極樂一也。法界衆生平等利

益

により、宴嚴は尼蓮佛の孫たる事を知る。

忍禪 長寛三年書寫の觀無量壽經に「忍禪之」とある。これ忍禪の書寫所持せしものである。(前章註9參看)

大村貞政 安元二年、華嚴經書寫に力を盡した人でその筆になるもの華嚴經六卷(前章註4參看)及び廣弘明集卷第五がある。廣弘明集の「執筆泉州府住貞政」と、大方廣佛華嚴經の「願主問者生大村貞政」との兩奥書を考へ合せると、和泉の國府、即ち今日の泉北郡和泉町で仕官せし人らしい。

藤原某 佛說大乘流轉諸有經の奥に、
願主 藤原朝□ 藤原

と記して圈點が附してある。何人とも、何時の人とも分らぬ。

安部秋次 大唐西域記卷第三の奥に「安部秋次結緣書寫之一」とあり、當卷の筆者たることを知るのみ。

賢海 大方等陀羅尼經卷第二、乃至第四の執筆者で

る。(前章註14・15・16參看)

菘 建保六年に等集衆徳三昧經を寫し、「金剛寺取筆」として、その下の上掲の如き花押あり、金剛寺の住侶と思はれるが、表紙に「尼蓮佛爲_ニ往生極樂_ヲ書寫了」と記してあるから、前述の宴嚴と關係ある人であらう。(前章註17參看)

良心 承久二年書寫の増壹阿含經卷第十二の奥に「一切經四帙之内也、僧良心」とあり、これを含む四帙を寫した事が分る、同卷第十五には書寫年月日はないが、良心の署名あり、右四帙の中なる事明らかである。天野山金剛寺の僧である。

朝覺 元仁元年、修行經を寫してゐる。その奥書により、泉郡上條郷に於て書寫に従事した事が知られる。上條郷は先年大津町に合併せられた所で、同町には我孫子、豊中の地名あり、寛喜元年書寫にして「於_ニ泉州泉郡上條郷我孫子豊中寺_ニ書寫了」の奥書ある大毗婆沙論卷第九十五が、署名は無いが修行經と筆蹟の相似たる事を思ひ合せると、上條の我孫子、豊中邊の某

寺に在りて、これらの經論を書寫した人と思はれる。

(前章註20參看)

寂舜 貞永元年に阿毗曇八健度論卷第二十二を「和泉國日根郡淡輪邊」にて寫してゐる。今日の泉南郡淡輪村に住した人だらう。

寂春 貞永元年に阿毗曇八健度論卷第二十四を寫す。寂舜と深い關係の人らしい。

澄覺 天福元年より嘉禎年間にかけて活躍せる人、書寫の經典も、毗奈耶雜事・賢愚經・大莊嚴論・攝大乘論釋・廣弘明集・開元釋教錄等の各方面に及んでゐる。單に署名のみのものと「於_ニ金剛寺_ニ書寫了」と記せるものとあるが、賢愚經卷第十二には「和泉國大島郡和田郷菱木寺僧澄覺」とあるから、今日の泉北郡鶴田村菱木の某寺に住せし人で、毗奈耶雜事書寫の爲に貞永元年金剛寺へ登り、嘉禎二年には歸郷して賢愚經を寫し、翌年再び登山して攝大乘論釋を寫したのである。

敬貴 文曆元年十月、金剛寺に登山して、先師の苦

提の爲、順正理論書寫に列して、その卷第四十一を寫し、嘉禎三年、和州智海寺に歸つて廣弘明集卷第廿四を寫してゐる。その住寺たる智海寺は、傳説に云ふ智海上人の遺跡として、葛城山中にあつたものではあるまいか。

智圓 嘉禎元年、天野山塔本坊にて、禪仁の靈をとむらひて般若燈論卷第十一を寫す。

某丸 嘉禎二年に善見律毗婆沙卷第三を寫す。

禪宗 嘉禎二年に和泉國石津村の念佛寺にて善見律卷第四を寫す。この時二十六歳であつた。石津村は今日の泉北郡神石村である。現在淨土宗念佛寺があるが果して右の寺なるや否や、取調べねば分らぬ。

春若丸 嘉禎二年に善見律卷第七を寫す。

幸仁 嘉禎二年に泉州立塔山にて大周刊定衆經目錄卷第五を寫す。立塔山に就いては未考究。

聖胤 嘉禎二年に尊婆須蜜經卷第六を寫す。
覺苑 同年、一切經音義を寫す。
覺俊 嘉禎二年から三年へかけて、四諦論・分別功

金剛寺一切經全貌

徳論・辟支佛因緣經・十八部論等を寫してゐる。金剛寺不動院の住侶である。

蓮阿彌陀佛 嘉禎三年の書寫に參して一切經音義卷第四を寫す。和泉國日根郡近木地藏堂の住。今日泉南郡日根野村に淨土宗地藏寺あり、これと近木地藏堂との關係は考究を要す。

信源 金剛寺極樂院に於て、嘉禎三年に、解脫道論一切經音義・優婆塞戒經を寫してゐる。大部分は花押だけで署名なく、只一つ解脫道論卷第八の奥に

於三極樂院一書寫畢、偏爲舍兒將來□後生極
信源

とあり、その下に同じき花押のあるより信源と標したが、これも肝心の所に虫が入つてゐてよく分らぬ。極樂院は元治元年調の金剛坊中表に見えぬ。

深覺 瑟鴛と號す。嘉禎三年に俱舍論卷第廿二を寫してゐる。

白俊 嘉禎三年、大鳥長承寺に於て決定藏論卷下を寫してゐる。長承寺の地名は、現在鳳町にある。

信尊 前述の尊婆須蜜經卷第六を寫せし聖胤の後を承けて同經卷第七を、池上に於て寫してゐる。池上は泉北郡信太山の西方ならんと、同地方古老の話であつた。

冠海 嘉禎三年初夏上旬、槇尾山金堂で廣弘明集第十八を寫してゐる。

良俊 年代は分らぬ。舍利弗阿毗曇論卷第十三の筆者で、金剛寺の住僧らしむ。

灌實 八十四歳にして佛說莊嚴王陀羅尼呪經を、大明神法樂の爲に書寫してゐる。

良阿彌陀佛 署名あるは撰集百緣經卷第二のみであるが、同第三・分別緣起初勝法門經卷上・大威德陀羅尼經卷第十四・同卷第十六・同卷第十七・大乘密嚴經卷上・同卷下・度世品經卷第四・大方廣十輪經卷第一同卷第四・同卷第八等は、署名こそないが、何れも撰集百緣經卷第二と大同小異の奥書を有し、且つ用紙も筆致も共に同じであるから、總て良阿彌陀佛の筆になつたものと斷定出来る。

明幸 金剛頂瑜伽略出念誦經を寫す。卷第二の奥に署名あり。

光誠 順正理論卷第六十七、及び第七十の奥に署名あり。文暦元年に敬貴等と共に書寫したのでらう。

深性 佛說首楞嚴三昧經卷上の筆者である。
長祐 新譯大方廣佛華嚴經音義卷上の筆者である。

辨秀 釋迦譜卷第五の奥に「執筆辨秀」とあり。
淨妙 寛元三年に過去莊嚴劫千佛經を寫せる尼僧。

幸賢 建長三年に金剛寺に於て十誦律を寫す。
堯宗 南北朝時代の人で、文中元年に大般若經卷第五十三を寫してゐる。

以上三者は補寫と思はれるものである。かくてこの大淨業に參劃した者は五十七人の多きを數へた。これらは署名を遺し、而もその奥書の幸にも

散佚を免れた者のみであるから、名前の現れない者も更にあるわけで、この數字は全體の半に充たないものかも知れぬ。斯うした人々の名及び事蹟を後世に傳へて、以てその努力に報ひ度い念願は、整理中切實に感

する所であつた。出来る限り調べて見たが、如何にせん他に材料がない故、これ以上何とも致方がない。

尙地名に就いては、女人高野講副講元として登山中だつた泉北郡那池田村の古老堀方吉氏、及び折柄生徒を引率して参詣一泊されし同郡大津町小學校の先生方から種々承り、調査の基礎となすことを得た。更に實地に臨んで踏査すれば一層詳しく事實を知り得やう。

四 原本に就いて

既に述べたる如く、本寫經が一切經としての寫經であり、又ある時代には一切經として奉納すべき目的を以て書寫された事は事實であるが、最初から、各卷總てが、明らかにそうした目的の下に寫されたかと云ふに、さうではない。恐らく、最初に著手された大般若の如きは、單に本經のみの書寫供養を目的としたものだらう。寛治五年に點せられた大孔雀明王經も、一部の密教聖典として、眞言を宗とせる僧の手に寫され、金峰山の寂靜により加點されたものと考へられる。天治元年に大智度論が寫され、尋いで高僧傳・經律異相

集佛道論衡實錄等の書寫さるゝに及んで、或は一切經として整備せしむべき念願の有りにやと想像されるそれは、上代の寫經が主として法華・般若・華嚴等の經典に限られて居たのに反して、斯うした特殊のものまで書寫して居るのは、必ずや藏經全體に及ぶ考へにあつた事が思はれるからである。保延四年書寫の集佛道論衡實錄卷下の奥に、「願主聖人快尋奉書寫一切經也」とあるを見れば、それより十五年前の天治元年の頃から、快尋が願主となりて、一切經書寫の淨業が起されて居たのではあるまいか。又應保二年に深井郷の宴嚴が、顯揚聖教論を寫して、「八田寺之一切經」と奥書してゐる。但しこの兩者は、一切經として書寫してゐるけれど、金剛寺と何等關係が無いのみか、寧ろ他の寺に納入すべき意志さえ見える。

金剛寺は、聖武天皇の勅願により、行基菩薩の創むる所と傳へられるが、その後四百年、堂塔坊舎全く類廢してゐた。これを再興したのが阿觀上人で、上人は後白河法皇、並に皇妹八條女院の御歸依を受け、坊舎

七十餘坊、堂塔三十餘宇を建立した。金剛寺の歴史は、事實上この時に始まる。

阿觀上人來山後の金剛寺は急に活氣を呈し、河内・和泉の大勢力となつた。そこで、快尋所願のものや、八田寺一切經等、計企されて而も未だ完成せずしてありしものを金剛寺に集めて、然る上不足を補ひ、金剛寺の勢力によつて一切經完備を期せんとしたものでらう。永萬元年書寫の觀無量壽經には「忍彈之」、藥師瑠璃光如來本願功德經には「傳領成範」、大般涅槃經卷第十には朱で「僧寂照持經也」と記してある。斯うした個人所持のものまで提出して、一切經中に加へられん事を願ひ出たのである。

安元元年より始められた大村貞政の華嚴經には、未だ斯うした事實を伺ふ材料は無いが、文治三年の妙法蓮華經優婆提舍は始めて金剛寺に於て寫されて居り、建久年間榮印書寫のものは、總て「天野宮安置」を目的としてゐる。安元元年は阿觀來山後十一年目であり、文治三年は二十三年目、建久六年は三十一年目である

承元元年の入寂まで、金剛寺に在ること四十三年だつた上人が、堂塔伽藍建立の大事業を果した後、引き續き發願した所とすれば、安元元年、若しくは文治三年の頃を以てその年と考へて宜しからう。その志を繼ぐ者、同寺第二世覺心、第三世聖尊を経て、第四世敬尊の頃、即ち嘉禎三年を以て完成したのである。

書寫開始と考へられる承曆三年は、支那では北宋の末で、既に我が國に相當の板本が輸入されてゐた筈である。併し初期のものが、大般若經の如く古來極めて廣く書寫轉讀された經典や、眞言宗寺院等には普く傳へられて居たと思はれる密教聖典であるから、恐らく宋板や高麗板を珍藏する奈良・京都まで大舉出張したのではなく、河内・和泉方面にて單行寫本を原本としたのだらう。又快尋所願の一切經、及び八田寺一切經として寫された頃には、俱舍論本頌は和泉國山下寺、經律異相は和田郷中條行基院野々井寺等、各地の寺で寫されてゐる。當時貴重なる宋板一切經、或は寫本一切經にしても、これを一部二部づつ持ち出すと云ふ事

は考へられないから、これらも亦、恐らく單行寫本により、之を寫して集めんとしたものだらう。

更に金剛寺一切經として奉納せんとして寫された時代になると、文治二年の年號ある大方等陀羅尼經卷第四は(二の註10參看)、書寫の原本としたのか、校合の原本としたのか、兎に角、醍醐の唐本に依つてゐる。

この唐本とは、今日上醍醐に傳はる宋板大藏經であるが、斯の如きは恐らく唯一の例外であらう。建久六年、

榮印書寫の大威怒烏芻滿摩儀軌の奥には、「依_二本經文字惡_一定末經字惡敷」とて、末經の惡字を、校合者が辯護してゐる。「本經文字惡」とは、その原本の板本に非ざりし事を物語るのである。又現在得たる材料を書寫地別に擧げて見ると、金剛寺住侶の書寫とのみありて書寫地明記無きもの七卷をも含ませて、金剛寺四十卷、豐福寺四卷、大島菱木寺二卷、榮多寺二卷、智海寺・立塔山・上條郷・石津村・池上・我孫子豐中寺河内西方院・田井莊大林寺・同樂普寺・淡輪・槇尾寺河内善福寺・餘部各一卷づつにて、この書寫地は、多

くの場合、原本所在地であつたゞらうから、かく書寫地の散在せるは、原本の一切經ではなくして、單行寫本なりしことを思はせる。

要するに、金剛寺一切經は、一二の例外はあるとしても、大體に於て、河内・和泉、或は遠く大和の奥地に散在せし單行寫本を求めて寫したものと考へて差支なからう。それだけに執筆者の勞苦は一層思ひやられる。

五 書寫奉納の由來

願文の如きものが無いので、書寫奉納の由來は分らぬので、唯次の如く想像して見るより外ない。既に言及せる如く、永萬元年入山せる阿觀上人の奏請にて、後白河法皇の勅命を奉じたる高野朝臣憲貞が、寺塔造營の事に當つたのが承安元年で、翌二年三月には高野大師の御影供を行ひ、その十二月に高野山より丹生高野大明神を迎へて天野宮に勸請し、鎮守護法の神と定めたのである。斯くて數年ならずして復興完成、法皇は本尊佛舍利を奉納せられ、且つ金剛寺の宸翰扁額を

樓門に掛けさせ給うたと傳へられる。此處を以て、安元元年の頃、上人は、更に近在の僧俗に謀り、一切經を整備して天野宮に奉納せんと志したのであらうとの憶測は、必ずしも大膽なる獨斷では無からう。殊に天野宮は、先に高野山に於ける夢想と云ひ、今又下里に化現して利益を垂れ給ひたる、上人にとりては無上の有難き守護神であるから、こうした發願は當然すぎる尙神社に一切經を奉納する事は、古來その例を少しとせぬ。

この志願を發表するや、河内・和泉の僧侶は勿論、俗人までも、雙手を舉げて參同し、既に書寫せしものありし時は進んで奇進し、然らざる時は、原本所藏の地を求めて書寫に従事したのである。

この書寫に従事する時の各個人の志は、父母師匠の證大菩提に資せんとし、又は我等與衆生皆共成佛道を願ふので、これら個々の奥書中の願文に依つて知らるゝ所は、必ずしも珍らしい事ではない。唯こゝに一言し度いのは、その中に往生極樂を願ふものゝ特に目立

つ事である。金剛寺は、云ふまでもなく、弘法大師が密教修業の道場とされて以來眞言を宗とする山で、今日も大覺寺派の準別格本山である。その管下の僧侶が義務的に書寫したとすれば、即身成佛や兜率往生の思想が今少し多くあつてよい筈である。それが全く反對の現象であるのは、實に眞言宗の者のみならず、大乘的精神を以て宗の何たるを問はず、この淨業に結縁せんとして馳せ参じたのであらう。これは阿觀上人、並に當時の金剛寺の勢力の偉大なりし事を物語るものである。

六 書寫後の歴史

書寫了へたる經典は、後世の人に讀誦され、加點校合され、又は修補されて、こゝに一種の歴史を成す。それらの事柄が、奥書に依つて知られるのである。

1、御宸闕

本一切經の歴史として特筆すべきは、南北朝時代に於て、後村上天皇の御親覽遊ばしたる一事である。天野山は、南北兩朝の行在所が、同時同處に置かれてゐ

たと云ふ。我々にとりては意外なる史實を有する寺である。北朝の光嚴・光明・崇光三院が御歸京後も、後村上天皇は尙此處に御註輦遊ばされたが、この間、正平十四年四月末に、御母君新待賢門院の御崩御に遇ひ給ひ、その御諒闇中に、本一切經中より南本涅槃經三十六卷、及び後分二卷を取り出して御覽遊ばされた。この時御記入遊ばされし御宸翰奥書は、一卷は大正三年に國寶となつて居り、又一昨年寺田執事が第卅三、第卅五の二卷を發見してゐる。更に今回の組織的調査によつて八卷を新しく發見し、計十一卷となつた。

國寶になつてゐる一卷は、卷第七で、

正平十四年六月十日、於_二倚盧_一二見訖

と記されており、一昨年發見の卷第卅三の

正平十四年六月廿日一見了之時、銀漏聲有、玉燭火幽而已

などは、御文章簡なれども、萬事御不自由なりし當時を偲び奉るに充分である。新發見の卷第二には

正平十四年五月、於_二倚盧_一二見訖。僻字寫家可改

金剛寺一切經全貌

正二者歎

と仰せられ、卷第八にも同じ様な御文章あり、これは誤寫を御指摘遊されての御注告である。この御言葉あるのみならず、御自ら「僻字」を御訂正遊ばして居れるのが隨所に見出され、斯る亂世に在らせられて、而も佛教に對し斯くも御造詣深くましませしかと、畏れ多き事ながら驚嘆せざるを得ない。又朱筆をもつて句切されて居られる。

かくて御讀み遊ばす御讀書力の御強き事、五月末から始められて三十八卷を終らせられるまで一ヶ月に充たぬ。即ち發見されたる十一卷に就いて、御讀了の日を示すと、第二卷五月 日、第四卷六月五日、第五卷六月七日、第六卷六月九日、第七卷六月十日、第八卷六月十日、第廿四卷六月十六日、第卅三卷六月二十日、第卅五卷六月廿二日、後分上卷六月廿三日、下卷六月廿三日である。又後分卷下

正平十四年六月廿三日、於_二倚盧_一二見了。抑速以一部轉讀之功力可成_二衆生濟度之願望_一將又奉_レ資

先皇□院證大菩提之因者也

(寫真)

けで、一同勇氣百倍、整理も特に進捗し、我が皇室の

に依つては、御轉讀中の尊い御心持を拜察申上ぐる事を得る。「先皇」とは後醍醐天皇、その下は御母君を指し給ふのであらう。

大威後に感激したのであつた。
2、校合加點

こゝに擧げたるもの

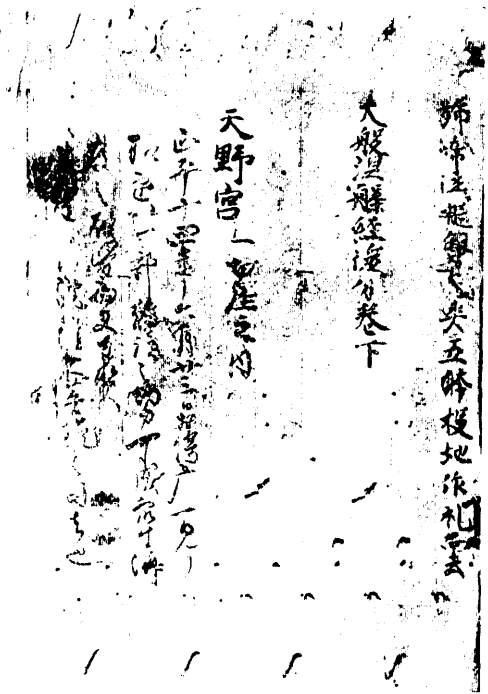
天野宮 一 忍實・海圓・堯元・忍實・海應の四人がある。

他は大體國寶のそれと同じき御奥書である。

大般涅槃經後分卷下

前述の如く、これは初めての發見ではなかつたが、八卷の新出は量に於て大なるのみならず、僻字を御指摘又は御訂正遊し、且つ句切を加へ給ひし事、各卷の御讀了月日、及び全卷御親覽に要せし大體の日數、佛教に對し御造詣深くまします事、御轉讀中の御志願等を伺ひ奉る資料を得たのである。誠に思ひ設けぬ光榮に浴したわ

天野宮 一 忍實・海圓・堯元・忍實・海應の四人がある。



(輪宸御皇天 上村後) 書奥下卷分後經槃涅般大

書寫後直ちに行はれる校合は別として完成後の校合加點に就いて特に述べんとするのである。これに協力せる者に、源圓・堯元・忍實・海應の四人がある。

源圓は文永十年(一一七三)に、南都修南院法師御房御

遊し、且つ句切を加へ給ひし事、各卷の御讀了月日、及び全卷御親覽に要せし大體の日數、佛教に對し御造詣深くまします事、御轉讀中の御志願等を伺ひ奉る資料を得たのである。誠に思ひ設けぬ光榮に浴したわ

本」を以て、成唯識論に交點を加へたる事、卷第五の奥書に見え、その翌年、堯元隆忍房が大般若の「句切カナツケ」を行つたる事、卷第三百九十八と、第四百の奥書に現れてゐる。忍實上人は金剛寺第九世に列し

たる人で、弘安九年（一二八七）に瑜伽師地論に加點してゐる事、卷第四十の奥書により知られる。又前述のものは別の成唯識論に「南都宗東院中納言法師實觀御本」を以て交點せし事、その卷第五に奥書があり、下つて正和二年（一一三三）に大智度論卷第十三に「一見之次加點了」の奥書があるから、絶えずこの寫經を見られたものだらう。

海應は金剛寺第四十世前後の山主と關係深かつた法印らしく、又延命寺淨嚴の藏書を披見してゐるのは注目すべきである。即ち大威力烏樞瑟摩明王經卷上・佛說十力經・救拔餓口餓鬼陀羅尼經は、何れも、天和・貞享の頃、「延命寺淨嚴御本」を以て、海應の校合したものである。

3、整理修補

表紙に函號の存するものに就いて見ると、高麗藏の目錄に依つてゐる。高麗藏再雕板の完成は建長三年であるから、本一切經完成はこれに先立つこと十四年である。故にこの函號は、後年に至つて整理の際記入せ

るものである。梵網經卷下に文明十二年五月修補の奥書があるから、この時になされたものかと思ふ。

高麗藏目錄により一旦整理されてあつたのが、改めて明藏目錄に依らんとして、高麗藏の函號を記したる上に貼紙をして明藏の函號を記したものがあつた。大雲輪請雨經と金剛頂經瑜伽修習毗盧遮那三摩地經とに正徳四年九月修補の奥書があるから、多分この時に當つて新しく整理せんとしたものだらう。その後二百餘年寶庫中に在つて研究者の來らん事を待ちつゝ、今日に至つたものである。

紙敷に制限ありて盡さざる所あるとは云へ、以上に依つて金剛寺一切經の全貌を大體述べた。古來一切經頓寫の例は少しとせぬ。けれ共、一私人、若しくは一寺院の發願により、長年月を繼續して書寫されし事、或は本邦寫經史上の特例かも知れぬ。

尙今回の調査中、意外なる收穫を得たので、一言觸れて置かう。それは寫經中に紛れ込んで居た延喜式古

寫本が世に出た事である。先年第九卷に相當する神名帳一葉が発見されて直ちに國寶に指定され、又一昨年これに續く斷簡一葉が出てゐるが、今回は第九卷の大部分、及び第十二、第十四、第十六卷が現れた。(帳は第九、第十兩卷に亘つてゐるのであるが、金剛寺本は山城・大和・攝津・和泉・河内・伊賀の六ヶ國で、全部第九卷に納むる所)この中第十四、第十六兩卷は首尾全く、第十二卷は卷首を缺く。第十四卷末尾に朱筆で、

大治二年六月十二日、以_レ祕本_ニ移轉了

とあるにより、少くも崇徳天皇の御代以前の寫本なる事を知る。その後宮内省よりは澤恭三氏御一行が同寺に出張され、更に第九卷の斷簡一葉を発見されたる報に接した。

擱筆に當り、東方文化學院東京研究所長服部宇之吉博士の御配慮、常盤大定博士の御指導、金剛寺住職會我部俊雄和上以下同寺内一同の御好意、吉祥院住職寺田觀空師を始め長谷川誠雄・飯野俊宣・堀力吉・古城竹二郎・岩本蘭・山本茂諸君の終始熱心なりし御助力に謝意を表す。殊に寺田師には、予の歸京後も、寫眞

撮影、新しき資料の御送附等、御手を煩す所が多かつた。

註

(1) この事實は、金剛寺に藏する薄草子口決第廿の奥に、當寺の同山學頭禪惠法師が下の如く奥書せるにより知らる。「正平九年甲午白三月廿二日、至同十二年丁酉二月十七日、持明院法皇並新院、當寺御寺住御幸也。正平九年十月廿八日、主上當寺成三行幸御寺住、同十四年十二月廿三日觀心寺行幸成給、首尾六年御座。」(寺田觀空氏編「天野行宮祕史」及び澤秀禪氏編「天野山金剛寺小史」による)

(2) この朱筆が帝の御筆なること、卷第二十四の奥書が、これと同じ朱で以て記されて居る事を見出し、始めて明らかになつた。

(3) 本年九月四日讀賣新聞宗教欄所載の拙稿「新発見の祕書に就いて」の中、一天皇の佛教に對する御造詣に於ては、大般涅槃經四十卷、後分二卷を併せて四十二卷とせしも、これは倉卒の間に草せし爲の誤にて、その後校合の結果、この涅槃經は南本にて三十六卷、後分を併せて三十八卷なる事を知つた。

(4) 但し卷五のは大分變つて居り、「正平十四年六月七日、於三宿盧」一見之供養父母功德甚深々々_等空解脱。空解脱者即如來之金言、不_レ空者乎」とあつて、當卷の内容を充分御理解あらせられた事が拜察出来る。當卷は四相品の終で解脱に關して説いて居る。

金剛寺延喜式古寫本所見録

仁 井 田 陞

一 序 説

本年十月一日文學士三好鹿雄氏によつて天野山金剛寺一切經及び同寺に於いて三好學士の見出せる延喜式古寫本(挿圖參照)の調査報告講演が、我が東方文化學院東京研究所に於て行はれんとするや、私も同僚の故を以て、延喜式につき三好學士の報告の爲に微力を致したが、今回また改めて執筆委囑の榮をうけた。金剛寺本の眞價は、今後諸學者の研究によつて嵩められると信するが、以下私の記す所は、文字通りの過眼録に過ぎない。唯記して三好學士の業を盛にせんことを思ひ、同學士の報告講演の範圍内の事項に限り、少しく私見を附加して、こゝに筆を執ることゝしたものである。本文の内容に於いて力點の一とする所は、延喜式古寫本によつて延喜式それ自身を問題とするに止まら

ず、今日亡佚してゐる弘仁式及び貞觀式の百數十條をこの金剛寺本を通じて明らかにし得る點である。例へば、かの延喜式に規定されてゐる詔書式、慰勞詔書式、神位記式、僧尼位記式、及び五位已上位記式と同内容の規定が、延喜式の前、既に弘仁式に存し、僧綱位記式及び延曆寺棲山一紀僧位記式(傳教大師が弘仁九年八月上請せる勸 夔天台宗年分學生式に、住山修學十二年の者に大法師位又は法師位を慰賜せられんことを朝に請へる條があるが、其の後上請が許され、貞觀式に於いては、弘仁式(弘仁十年成)の如きも、既に貞觀式に規定のあつたことが金剛寺本の首註によつて見出し得、養老令(公式令)と式との關係上にも問題を提供することゝなつた。これ法律史研究上は勿論、佛教史、古文書學研究上も注目すべきでありかゝる新史料の出現は寔に欣快とする所である。唐では概ね律令と並んで格式が編纂されたが、我

國官撰の格式は養老令成つてより約百年後、嵯峨天皇の御宇弘仁十年に成つた弘仁格式(式四十卷)を最初とし、貞觀格式(式二十卷)も延喜格式(式五十卷)も、夫々その後、清和天皇及び醍醐天皇の御代に成つたものであつて、律令と格式とが同時に編纂されたことはなかつた。一體、唐でも日本でも、格は基本法たる律令を變更すべき補充的法律であり、式は基幹たる律令を用する上に於いての細則を主として規定したもので、格式と律令とは併せて研究の歩を進むべきものである。唐式は武徳七年式及びその後數次、唐格も貞觀十一年格及びその後數次編纂されたが、今日ペリオ探檢隊敦煌發見の神龍刑部散頒格殘卷と開元二十五年の水部式殘卷の外は、和漢の古書として殘存せるものあるを聞知してゐるに過ぎない。然るに我國では三代の格は共に類聚三代格なる體裁となつて傳はり、式も延喜式がほぼ完全に傳つて居り、然も、九條家本延喜式紙背からは、弘仁式の式部式(一)及び主稅式(二)が文學博士山本信哉氏等によつて發見されてゐるのは、まづ幸

といふべきであらう。然し延喜式も所傳の間に生じた誤謬は、善本によつて校合するを要するのは勿論である。今回、天野山金剛寺本が三好學士によつて見出されたことは、また校合の新資料の發見として慶賀すべきである。然も延喜式の古寫本にして、平安朝時代に筆寫されたものは極めて罕であつて、かの九條家本延喜式は平安朝末期の古寫本、一條家本延喜式も平安朝時代末期又は鎌倉時代の初期の寫本であらうといふことであるが、金剛寺本延喜式は三好學士も指摘されてゐる如く卷十四末に「大治二年七月十二日以祕本移點了」とあり、古寫本の年代が平安朝末期、崇徳天皇の御代の 大治二年を降らざるべき徵證の一となつて居り、その書風に於いても亦平安朝末期よりは後のものに非ざるべきを思はしめるものがある。この時代的な意味に於いても金剛寺本は極めて貴重本であると信する。金剛寺本の一部、即ち神名式の斷片は從來も發見され、その一は國寶となつてゐるが、今回のものはその續きであつて、卷九(神名式)の大部分、卷十二

(中務式より典論式にいたる、但し卷首を闕く)卷十四(縫殿式、首尾兩全)卷十六(陰陽式、首尾兩全)である。この内卷十四の如きは、九條家本にも存しないこと及び各卷夫々別人の筆になることは三好學士も指摘された。本年八月初、金剛寺本延喜式數卷發見の報あるや金剛寺に出張された魚澄教授も、その學的價値の少からざるべきことを認められ、次で宮内省の是澤恭三氏一行も實地に調査され、こゝに於て更に延喜式卷九神名式斷簡一葉が發見された。私も三好學士の報告に接し、延喜式古寫本の眼福を得んとしたが、金剛寺よりの來信によれば、宮内省に郵付の筈であるから、それにつき實査されたしとのことであつた。私は茲に宮内省の宮良當壯、是澤恭三、山崎鐵丸、中村一郎諸氏の格別の計ひにより、黑板博士の御名によつて借用することゝなつてゐた同本を圖書寮に於いて調査の機會を有することゝなり、又、三好學士の報告の爲に、金剛寺本延喜式を撮影し得た。茲に金剛寺の當局者、及び黑板博士をはじめ格別の便宜を與へられた上

記の諸氏に對して深謝の意を表する次第である。以下前記の如く過眼録ではあるが、三好學士の報告講演の範圍内のことにつき、少しく所見を記して置かう。

二 金剛寺本延喜式の形式内容

金剛寺本延喜式は、一卷毎の卷子本であつて、毎行の字數も十七、十八、十九、二十一等、卷によつて異り、同卷でも必ずしも統一されてゐない。卷十四及び十六のはじめには延喜式とは異筆で「行宗」と記されて居る。又、卷九末は佚してゐるが、卷十二、卷十四、卷十六の終には、延喜式奏上年月日や撰者の官銜氏名が具さに記されて居る。そして卷十二末には、異筆で「朱點故允高朝臣說也、墨點者故」至于朱墨相通之處者、依朱不點墨本定也、」なる奥書があり(挿圖)、卷十四末には既述の如く「大治二年云々」の文が認められ、延喜式の條文にはヲコト點が附せられ、神名式をはじめその他處々に古い傍訓が記されてゐる。又、卷九「吉野郡十座大五座小五座」の下には「日本後記第廿六卷弘仁九年四月大和國吉野郡兩師神

授從五位下以祈雨也」なる朱筆の書き入れがある。延喜式諸本にもその例がある様に、この金剛寺本にも首註（朱字）があるが、これは必ずしも諸本とは同一でない。殊に卷九及び卷十二に於いては、朱筆で「弘」「貞」「延」等の文字が記されてゐるのは（挿圖参照）、延喜式の成り立ち及び弘仁・貞觀兩式の研究上頗る注目すべき所であるが、私の寡聞なる卷九及び卷十二にかゝる註記ある延喜式の存在を他に聞知してゐない。この註記については次節に於いて詳述しよう。

従來、所傳の延喜式古寫本としては、九條家本が最も古く然も著名なものゝ一つとなつてゐるが、金剛寺本とその内容上如何なる關係にあるかを一言して置かう。九條家本には卷十四がなく、之と比較するを得ないが、他の卷には、九條家本よりは良い點が往々にして存する。例へば、卷十二中務式時服の規定に於いて九條家本は「中官職一百六十二人」とその註とを合せて四十三字を脱してゐるが、金剛寺本にはかゝる脱落はない。又、九條家本には卷十六陰陽式の觀學田條の

「以充諸生等食料」の「食」字がないが、之は金剛寺本には存する。これらの點によつて考へるに、同じく平安朝時代の寫本と想定されるものでありながら、金剛寺本は九條家本の末流でないことが考へられよう。それは次節に述べる首註等によつても知ることが出来ると思ふ。金剛寺本は、傳存延喜式古寫本中最古の稱ある九條家本より、その寫鈔の年代が古いといへることであらう。若し然らずとしても九條家本より古い形式内容を有してゐるとはいへよう。

三 金剛寺本延喜式を通して知る

弘仁式及び貞觀式

従來知られてゐた延喜式の卷十一太政官式、卷十七内匠式、卷三十二大膳式、及び卷四十四勘解由式に、「弘」「貞」の如き首註が存し、それらが夫々弘仁式及び貞觀式をあらはすものであつて、今日所傳なき弘仁・貞觀兩式復舊の資料となるは勿論、延喜式が弘仁貞觀兩式をも綜合して編成されたことを示すものであることが諸權威によつて説かれてゐる。（3）然らばこのこ

とは金剛寺本卷九及び卷十二の註記についても云へる理である。これにつき中田博士の示教を仰いだことを記して感謝の意を表する。以下まづ卷九神名式につきその大様を説き、次で卷十二中務式等に及ばう。

金剛寺本卷九神名式に於いて、例へば畿内葛野郡平野祭神四座や伴氏神社、同じく愛宕郡高橋神社、大和國廣瀬郡櫛玉比女命神社、同國吉野郡丹生川上神社、攝津國有馬郡有間神社の上に首註として「貞」とあるのは、貞觀式に於いて加へられた神社のあることを表示したものと思ふ。又、畿内宇治郡天穗日命神社、大和國城上郡高屋安倍神社三座及び同國吉野郡吉野水分神社の上に首註として「延」とあるが、延喜式に追加した神社がある意味であらう。これらの外、大和國宇陀郡櫻賀神社の首註に「貞四座加」とあるのは、弘仁式後、貞觀式に於いて、櫻賀神社以下四座を新に加へた意味であり、河内國安宿郡杜本神社の首註「貞四座加」、同國大縣郡若倭彦命神社の首註「貞若倭神以下四座加」、同國若江郡栗栖神社の首註「貞栗以下加」、

及び和泉國和泉郡積川神社の首註「貞積川以下加」等も、同様に解することが出来る。この外「貞改名」なる首註もあるが、貞觀式に於いて弘仁式に於ける名稱を改めた點のあることを考へ得る。尙、これらは、その内に今後の攻究に俟つべきものがあるが、この延喜式卷九は弘仁・貞觀・延喜三式の内容若くは神社史研究上、貴重史料たることは確實であらう。

次には卷十二について、中務式以下の諸式中「弘」「貞」「弘貞」等の首註のある條文を諸式毎に區別して掲載しよう(條文の名稱は、金剛寺本に記しては無いが、校訂延喜式本等によつた。但し同本に名稱の記してないものは)。條文の初句を掲げる。

弘仁中務式(五)「弘」即ち弘仁式と表示されてゐるもの、以下各式これに同じ)

- (一) 威儀條、(二) 版位條、(三) 點檢條、(四) 門籍條、(五) 御弓奏條、(六) 命婦祿條、(七) 最勝會條、(八) 女官季祿條、(九) 女官考條、(十) 宣命版條、(十一) 大祓條、(十二) 相撲司條、(十三) 七月廿三日丞四人條、(十四) 九月十一日版條、(十五) 鎮魂條、(十六) 新嘗青招條、(十七) 平野物忌條、(十八) 詔式條、(十九) 慰勞詔書式條、(二

十)奉詔條、(二十一)敝位條、(二十二)位記印條、(二十

三)飛驒條、(二十四)任女

官條、(二十五)宮人考條、(二十六)上表條、(二十七)

神壽詞條、(二十八)行幸條、

(二十九)鑄印條、(三十)不

動鑰條、(三十一)侍從員條、

(三十二)准夫品條、(三十

三)氏女條、(三十四)采女

條、(三十五)荷前使條、(三

十六)供諸陵幣使大舍人者

條、(三十七)追繼條、(三

十八)時服條、(三十九)無

品親王時服條、(四十)後宮

時服條、(四十一)宮人時服

員條、(四十二)内教坊未選

女孺五十人條、(四十三)女

官馬料條、(四十四)賀茂祭

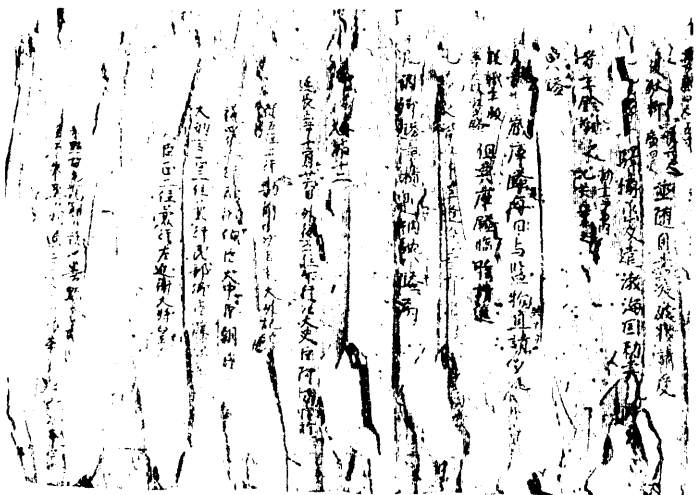
條、(四十五)春日祭條、(四

十六)六月神今食八姬裝束

料條、(四十七)命婦已下條、

(四十八)命婦已下今良已上裝束料條、(四十九)皇后宮女

末二十卷本寫古式喜延出新寺剛金



末二十卷本寫古式喜延出新寺剛金

弘仁內記式

- (一)節會及尋常詔旨考條、
 - (二)告朔函條、(三)授位條、
 - (四)飛驒條、(五)位記式條、
 - (六)僧尼位記條、(七)位記條(五位已上)、(八)位記裝束條、(九)五位以上位記料雜物條、(十)供奉行幸條、
 - (十一)位記紙條、(十二)文書條、(十三)恒例解文進省式條、(十四)年料紙筆條、
- 弘仁監物式
- (一)請鑰條、(二)出納大藏物條、(三)口勅條、

弘仁主鈴式

(一)請印條、(二)從駕内印條、(三)飛騨儲料條、

弘仁典論式

(一)請匙條、

「弘」とあるものは以上の八十條であるが、その内、中務式の(三)點檢條、(四)門籍條、(十二)相撲司條、(十六)新嘗青摺條、(二十二)位記印條、(二十九)鑄印條、(三十一)侍從員條、(三十五)荷前使條、(三十八)時服條、(四十四)賀茂祭條、(四十五)春日祭條、内記式の(一)節會及尋常詔旨者條、(三)授位條、(八)位記裝束條、(九)五位以上位記料雜物條、(十四)年料紙筆條、及び主鈴式の(三)飛騨儲料條の首註には「弘貞」とあり、又、中務式(十三)七月廿三日承四人條(十七)平野物忌條には「弘貞延」とある。これらの條文に相當するものが弘仁・貞觀兩式に存したことを「弘貞」及び「弘貞延」が示してゐるのは勿論であるが、單に「弘」又は「貞」と書かれなかつた意味については後述する。

貞觀中務式「貞」即ち貞觀式と表示されてゐるもの、以下各式之に同じ)

(一)點檢條、(二)門籍條、(三)謝座條、(四)七十已上條、(五)省輔條、(六)酒番條、(七)省輔雖非酒番條、(八)酒番侍從條、(九)辨大夫條、(十)二日拜條、(十一)樂前條、(十二)應供奉神今食條、(十三)和舞堂童子條、(十四)簡點侍從條、(十五)相撲司條、(十六)七月廿三日承四人條、(十七)新嘗青摺條、(十八)平野物忌條、(十九)位記印條、(二十)女官補任帳條、(二十一)尙藏尙侍補任條、(二十二)成選位記條、(二十三)行幸留守條、(二十四)陪從條、(二十五)戶籍條、(二十六)鑄印條、(二十七)侍從員條、(二十八)遷任解由條、(二十九)上日條、(三十)雷鳴條、(三十一)勞問條、(三十二)荷前使條、(三十三)荷前使次侍從已上條、(三十四)荷前使内舍人有闕怠者條、(三十五)臨時遣山陵使侍從次侍從條、(三十六)時服條、(三十七)諸司諸家衣服條、(三十八)權官衣服條、(三十九)賀茂祭條、(四十)春日祭條、(四十一)大原野祭條、(四十二)東登子四人裝束料條、

貞觀内記式

(一)節會及尋常詔旨者條、(二)元日朝賀條、(三)神社山陵宣命條、(四)授位條、(五)僧綱位記條、(六)位記條(延曆寺棲山一紀)、(七)位記裝束條、(八)五位以上位記料(僧位記式條)

雜物條、(九)造位記料板二枚條、(十)答書條、(十一)位記
 筥條、(十二)年料紙筆條、(十三)内記條、(十四)函上書條、
 貞觀監物式

(一)精進管鑰條、(二)宿直條、(三)假文條、

貞觀主鈴式

(一)飛騨備料條、

「貞」とあるものは、以上の六十條であるが、この中
 には前記の如く、「弘貞」「弘貞延」と記されたもの
 及び中務式の(十三)和舞堂童子條、(二十)女官補任
 帳條、(二十五)戸籍條の如く、「貞延」とあるものを
 含んでゐる。尙、以上の外、中務式の伊勢祭主條、小
 忌侍從條、藥師寺三月最勝會堂童子條、納庫戸籍條、
 後田原條、親王以下次侍從以上條、儼陣不參條、勞帳
 上日條、内記式の宣命文者條、賀茂祭日宣命條、納贈
 位記料柳筥條、及び典鑰式の鑰袋條、辛櫃匙條の首註
 には、「延」と記されてゐるに止まる。上に擧示した
 弘仁及び貞觀兩式は、その逸文を最も多く存してゐる
 といふ本朝月令や、小野宮年中行事にも、あまり多く

は見出されず、従つて和田博士の「式逸」や、佐伯有
 義氏の「弘仁式及貞觀式の逸文」⁽⁶⁾にも収録されてゐな
 いのであつて、この點は金剛寺本延喜式が弘仁貞觀兩
 式研究上の實價を高からしめてゐるのである。^{(因)に記}
 卷十二の卷首を闕き大儀條の首註は不明であり、
 進齋條の首註の處も闕けてゐるので不明である。^(すが、)
 終に金剛寺本に同一條の首註に「弘」「貞」「延」と

ある外、「弘貞」「弘貞延」又は「弘延」「貞延」と
 ある意味を考究して置かう。一體、貞觀式は弘仁式を
 補充修訂はしたが、弘仁式の全文をその中に採録した
 ものではなく、貞觀式成るも同式と共に弘仁式も併用
 されてゐた。然るに、延喜式は、この兩式を綜合して
 一個の統一法典に編纂したものであつて、延喜式の規
 定中には、(一)弘仁式に由來するものと、(二)(イ)貞
 觀式にはじめて加へられたものと、(ロ)貞觀式で弘仁
 式を改めたものと、(三)(イ)延喜式に於いて追加した
 ものと、(ロ)弘仁式が貞觀式で改められ、更に延喜式
 で改められたものと、(ハ)弘仁式を貞觀式で改めるこ
 となく延喜式で改めたものが存すると思ふ。平田翁も

その「古史微開題記」に、「さて小野宮年中行事に、弘仁式貞觀式を引いたる文いと數^{おもた}有り、其の文延喜式の、上にはゆる弘貞などの首書ある條々なるもあり、また他卷なる條々も有を、悉く延喜式と引合せ見たるに、弘貞など首書ある條々よく符ひ、また彼首書のなき條々と全く同じきも有を以て、二代の式を延喜の式に叙^{ついで}らるゝ時、多くは舊文のままに載されたる事さへ知られたり。」と舊來の延喜式について云つてゐるが、私も亦それを肯定するものである。佐伯有義氏も、貞觀式が弘仁式を改め、延喜式に於いて弘仁貞觀兩式を綜合した跡等を太政官式の實例を擧げて説明して居られる。⁽⁹⁾而して、金剛寺本延喜式に於いて、「弘」とあるのは前記の(一)を、「貞」とあるのは(二)(イ)を、「弘貞」とあるのは(二)(ロ)を、「延」とあるのは(三)(イ)を、「弘貞延」とあるのは(三)(ロ)を、「弘延」とあるのは(三)(ハ)を表示したものでなからうかと考へられる。(尤も「弘」「貞」「延」等の記載に誤脱ある場合は論外である。)従つて「弘貞」又は

「弘延」とある條文の内容は、弘仁式に由來するが、弘仁式そのものではなく、貞觀式又は延喜式に於いての修訂を經、「弘貞延」とあるのも弘仁式の舊文そのまゝではなく、貞觀・延喜兩式に於いての改修が加つて居ると考へられる。いづれにしても、第一には今日亡佚せる弘仁・貞觀兩式の舊條と、第二には三代の式の變遷と、第三には延喜式の成り立ちとが金剛寺本を通じて看取でき、金剛寺本は實に延喜式の研究のみならず、弘仁・貞觀兩式研究上の貴重資料をも包藏せるものといふべきである。

- (1) 唐の刑部散頒格は内藤博士が夙にその存在を指摘され董賡氏もその研究をもされたが、董氏の委嘱によつて同氏の説を拙文「唐令の復舊について」(法學協會雜誌第五二卷二號)に紹介した。尙、この格についての詳細な研究は大谷教授「敦煌遺文所見錄」(二)(青丘學叢第一十號)である。唐の水部式は、羅振玉氏が早く「鳴沙石室佚書」中に收めて發表せられたが、私はそれを基礎に、「敦煌發見唐水部式の研究」(服部先生古稀祝賀記念論文集)に於いて水部式を詳しく討究した。

- (2) 校訂延喜式解説一六頁、梅本寛一氏「延喜式の異本及

び版本に就いて「國學院雜誌第三四卷九號」、又國學院雜誌第三三卷三號には延喜式古寫本版本のこと及び宮地博士、植木博士等の考説見ゆ。

(3) 三好學士「金剛寺新出の延喜式古寫本」(本年九月五日讀賣新聞宗教欄「新發見の祕書に就いて」四)参照。

(4) 和田博士「式逸」(續々群書類從第六法制部、平田翁「古史徵開題記」、佐伯有義氏「弘仁式及貞觀式に就いて」(國學院雜誌第二九號卷一〇號一一號))。

(5) 弘仁中務式以下、弘仁・貞觀兩式の篇名は、法家文書目錄によつた。貞觀式に典論式のないのは、貞觀度、弘仁式を補正するものがなかつた爲と考へられる。金剛寺本延喜式の典論式的首註に「貞」とないのと符合する。

(6) 和田、佐伯兩氏前掲。
(7) 佐伯氏前掲。

海外雜誌論文 (一九三六年)

一、宗教學關係論文

Oceania (Vol. VI, No. 3)

H. I. Hogbin: Mana.

マナの觀念と云はれてゐるものには理論化されたものと、メラネシヤ人が實際に考へてゐるものと二通りある。メラネシヤ人のマナを抽象したマナ觀念と云ふものは、事實諸地方に見られる。然し宗教學に於ては、その一面のみを強調し、觀念化して「呪力力學」と云ふ様な妙なものをつくりあげ、生きた信仰生活とは凡そ縁のない議論をする様になつた。これを反省するためにメラネシヤ人のマナが如何なるものであるか具體的に今一度検討しなほす必要がある。幸 Hogbin のマナ論の出したのをきつかけに考へて見る。

Hogbin の調査したのはソロモン群島中マナの本場バンクス島に近う二つの島(Guadelcanal, Malaita)である。此處では三種の靈魂が信ぜられてゐる。その一つに nanama と云うがある。これは死んだ先祖の靈で生存中偉かつた人の靈程強力である。この nanama は靈魂であると共に、その働く力

を意味する場合が多い。即ち「彼は、nanama を持つ」と云ふ使ひ方をする。その意味は靈魂が或る人のために nanama を働かしたと云ふ意味である。此處に於ける nanama は人にも物にでもまといつて働く力である。是こそマナ觀念として抽象化されたものである。

扱マナの本場バンクス島ではどうであらうか。筆者はマナ論者が聖典とする Codrington の The Melanesians の中からマナに關する記事を全部集めて約五十を得た。これを詳細に吟味して見ると靈魂や精靈と關係することが甚だ深く、此等と全然離れた記事は非常に少い。Codrington のマナ記述の中心はバンクス島中でもモタ島を主としてゐる。此處には Vui と tamate の二つの靈魂があり、マナは非人間的な精靈である Vui と關係する所が最も多く、死者の靈である tamate と關係することは比較的淡い。

次にバンクス島に最も近接するニューベブリッド島のマナ觀念に就て Suas の Tamate (Esprits), on Tamatologie を見ると、人格的な靈魂でない動物などと關係が深く石などによく宿る Manu なるものがある。

以上メラネシヤの中部言語圏(シヌミットに依る)バンクス島及びそれに近接する所でマナの觀念を見た。ソロモンでは人格的な靈の働く力、バンクス、ニューベブリッドでは非人間的な靈の働く力をマナと考へてゐる様である。更にこれをアメリカに就て見るに Hewitt はイロコワ族の Orenda を

昔の如き Subsumed mystic potency by living agents として發せられるものとなしてゐる。吾人は、此の agents なるものを深く探究したなら、靈魂と云はれなくとも、何等かの働きをする本體を想像することが出来ると思ふ。然るに Walker の平原インディアンの Wakan-Tanka なると神に近するものなる。その他平原インディアンのワカン・フロンタのみでは神から非人格的力まで種々の變化がある。北米インディアンの信仰中 Guardian spirit のみをとつて考へると、それが北方へ行く種神或はトーテムに近くなり、南方では單なる Vision に關係する人格の淡いものとなる。従つて Orenda, Manitou, Wakan 等に人格的、非人格的の色色の grade があることは當然である。

吾人の極力主張したいのは、靈魂でも精靈でも何でもなすマナの觀念なるものが或種の agent と關係し、同時に又祈禱や儀禮や供儀や舞蹈に關係する關係の仕方の分析である。例へば巫覡などと云ふ觀念と、マナは如何なる相違と近似を持つか、などは關係の複合様式から研究出来ると思ふ。靈魂、靈質、呪力等の觀念上の分析に力を入れ過ぎることは、靈魂や呪力の「理科學的研究」となり、宗教の研究とは縁のなかり閑事業となる恐れが多い。(杉浦健一)

The Journal of Religion (Vol. XVII)

No. 3.

W. E. Hocking: Meanings of Life.

K. Fullerton: Some Problems of Liberal Protestantism in Historical Perspective.

A. A. Jagnow: Karl Barth and Wilhelm Herrmann

Martin Rist: Caesar or God?

Clyo Jackson: Joseph of Arimathea.

J. Knox: "Fourteen Years Later," A Note on the Pauline Chronology.

Zeitschrift für Religionspsychologie (9. Jahrgang) Heft 2.

K. Radakovic: Die Entwicklung des religiösen Gefühls.

G. M. Stratton: Die Oxford-Gruppen-Bewegung.

G. Mensching: Religionswissenschaftliche Annäherung zu F. v. Neureiters „Wissen um fremdes Wissen.“

二、印度關係宗教・哲學論文

Indian Historical Quarterly, vol. xii, No. 2, June, 1936.

On a Tantric Fragment from Kucha (Central Asia).

By S. Levi, pp. 199—214.

Religions Policy of Aurangzeb. By Sri Ram Shar

ma. pp. 215—257.

The Sūtrakṛāṅga-niryukti. By A. M. Ghatage. pp. 270—281.

An Aspect of Becoming in Early Buddhism. By

I. B. Horner. pp. 282—286.

Christianity at the Court of Akbar and Jahangir.

By E. F. Alnutt. pp. 294—307.

Iconism in India. By A. Banerji-Sastri. pp. 335—

341.

Vācīrambhaṇam. By V. Bhattacharya. pp. 342—

344.

Journal of the Royal Asiatic Society of Great

Britain and Ireland. July, 1936.

On the Age of the Bauddhāyana śrauta Sūtra. By

Gorakh Prasad. pp. 417—420.

The Rahavali of Nagarjuna. By G. Tucci. (Con-

cluded from p. 252.) pp. 423—435.

Judge H. T. Colebrooke's Supposed Translation of

the Gospels into Hindi, 1806. By T. G. Bailey. pp. 491—499.

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen

Gesellschaft. Bd. 90—Heft 2. (Neue Folge Bd. 15.)

1936.

海外雜誌論支

Der gedruckte mongolische Kanjur und die Lenin-
grader Handschrift. By F. Weller. pp. 399—431.

Zum indischen Steinkult. By J. Kohl. pp. 432—440.

Zu Pouchas Artikel „Ein vedisches Zeugnis für den

Arbeitsgesang.“ By E. Schwenner. pp. 444.

Journal Asiatique. Tome CCXXVIII. Janvier-Mars,

1936.

Sylvain Lévi et son oeuvre scientifique. Par L.

Renon. pp. 1—59.

Kaniška et Śītavāhana, deux figures symboliques

de l'Inde au premier siècle. Par Sylvain Lé-

vi. pp. 61—121.

Louis Finot (1864—1935). Par Sylvain Lévi. pp. 123

—125.

昨年以來フランスの學界は誠に惜しくも鴻儒碩學を失つてゐる。l'École française d'Extrême Orient の創立者として佛教學並に印度學に多大の貢獻をなしたLouis Finot 更に東洋學特に印度學のあらゆる範圍に亘つて不朽の偉業を遺した不世出の巨匠 Sylvain Lévi の死、この今年、言語學者としてその名聲世界に遍く、印歐語學界の大立物たりし A. Meillet 博士の長逝と、單にフランスのみに止らず、我等は再び得難き世界學界の偉人を相繼いで失つたのである。本號にはレヴィ博士なき後のフランス梵語學界を擔ふべき後繼

香ニョウ博士に於ては博士の學界に於ける業績が紹介され、更に故博士の遺稿たる『迦蹉色羅トシヤータヌマンナ』を致さるゝ之と共に今は「迦蹉色羅トシヤータヌマンナ」博士の遺著の一文を寄こすも載せらるべし。此等「迦蹉色羅トシヤータヌマンナ」博士の遺著は「Memorial Sylvaïn Lévi」の題にて採り上げらるべし。

The Poona Orientalist. (Vol. 1)

No. 1 (April)

B. N. Sharma: The Lion-Capital of the Pillar of Aśoka. pp. 2—6.

A. Venkatasubbiah: Are the Gauḍa-Pāda-Kārikās Śruti? pp. 7—18.

B. A. Saleone: Some Historical and Quasi-historical Incidents in Kautilya's Arthaśāstra. pp. 17—24.

N. G. Sardesai: The Oldest Available MS. of Kṣīrasvāmin's Commentary on Amarakośa. pp. 24—26.

Har Dutt Sharma: The Meaning of the Word "upacāra" According to Gotama and the Rhetoricians. pp. 26—33.

P. K. Gode: Notes on Indian Chronology. pp. 33—42. Nyāyasūtras of Gautama with Bhāṣya (text). Ed.

Gaṅgānātha Jhā pp. 1—16.

Nyāyasūtras of Gautama with Bhāṣya. (English translation) by Gaṅgānātha Jhā pp. 1—16.

No. 2. (July)

A. Venkatasubbiah: Are the Gauḍa-Pāda-Kārikās Śruti? pp. 2—12.

Baladeva Upādhyāya: Royal Patronage and Sanskrit Poetics. pp. 13—21.

M. Winternitz: The Śārṅgadharā-Paddhati. pp. 22—26.

B. N. Krishnamurti Sarma: The Upanisadic Theory of the Gauḍapāda Kārikās-A Rejoinder. pp. 27—38.

D. B. Diskalkar: Some Unpublished Inscriptions of the Chaulukyas of Gujart. pp. 39—51.

P. K. Gode: Notes on Indian Chronology. pp. 52—28.

Nyāyasūtras of Gautama with Bhāṣya. (text) pp. 17—32.

Nyāyasūtras of Gautama with Bhāṣya. (English tr.) pp. 17—32.

新刊紹介

杲 敬照 著

大乘法論

京都 弘文堂

大小乗の關係及びその意義に就ては、古來屢々論究せられ印度、支那、日本と三國に於て夫々その特色を發揮せしめてゐるが、兎も角三國佛教を貫く研究の中心問題であり、問題が問題だけに、諸學者によつて研究は區々であり、その間にある程度の成果は見得るのであるが、その研究完成はすべて今後の問題に屬する。本書は實にその研究途上に於て寄與せられたものとして注目すべきものである。

本書は先づ佛教の根本特色を小乗より大乘への推移とその意義の中に求め、且つ佛教の他の諸宗教との區別をもその中に探らんとする。而して今日の學者が大乘非佛説論に立脚しつつ、大乘にこそ佛教の根本精神ありとする時、大乘は小乗思想の論理的發展なりと見做して兩乗の關係を思想の淺深論理の了了等に求むるだけで十分であらうか。若し單に論理的發展のみならば「經」に對する「論」の形式で發達すべき道が存するのに、「經」の形をとつて釋尊の直説としたのは何

故であらうか。更に歴史的に明かに釋尊金口でない大乘經典に釋尊の直説に近き阿含經典以上の價値を附與することは何を意味するか等の疑問より出發して、大小乗の内容的意義を闡明せんとするのである。

その大小乗の意義を説く章で、大小乗の區別は教理上の相違ではなくして、教に對する態度の上の相違であり、従つて大小の別は時代的に求めらるべきではなく、大小の原形は個人の信仰的態度の上に求めらるべきものと斷じ、所謂大乘佛教興隆以後に生れた佛弟子と雖も、史實にのみ佛教を求め、純然たる傳承學徒であるならば、彼は小乗徒であり、之に反して釋尊在世時の佛弟子たりとも、釋尊を自己の自覺を通して法と一如の姿に於て佛を仰ぎ求むるならば、彼は大乘教徒である。従つて大乘運動の起源は佛在世時に求めても不可なきものであるが、唯佛在世時前後は佛の感化及び人格の力偉大にして、未だ大乘と云ふ佛意を汲む弟子の方面の運動の顯著なる氣運に向ふ必要がなかつたまでである。又大乘を以て小乗阿含經の中に内在する思想の論理的發展であるとして小乗經の中より大乘思想の源流を導き出さんとすることは、恰もニュートンの學説よりアインシュタインの學説を求めんとするに等しく、不可能のことである。大乘の自覺は自己の自覺を以て佛祖を超出する所にあり、大小乗は決して思想上の必然的連絡を有するのではない。故に小乗の研究より大乘を闡明せんとすることは全く徒勞にして、寧ろ大乘に突入し

て小乗も期せずして了解せられるものであると言ふ。その内容は、一、發端。二、教祖釋尊の教説。三、佛滅後の佛教。四、傳承佛教の回顧。五、大乘運動の精神と龍樹菩薩の空觀。六、大小兩乘の意義概観、附録大小二乗の譬喩的理解。七、大乘の眞諦。八、大小二乗の關係問題。九、佛教の特色。十、大小二乗の現實的意義で、よく纏つた「大乘新論」である。併し強ひて言へば、大小乗の教學史的研究に今一步踏込んで見る必要がなからうか。(勝久俊教)

平 尾 靖 著

不滅信仰の心理

京都 顯 眞 學 園

本書は著者が今春京都帝大文學部心理學科卒業に際してもせる卒業論文を補筆されたものである。四六版百三頁の中に、簡略に不滅信仰の心理的研究が纏められてあるが、全體として、著者の「不滅信仰の心理」研究に對する態度なり意見なりは、殆んど見る事が出来ない。岡道固氏がその紹介の序文に言へる如く「不滅信仰研究」のテキストとしては簡便の故に誠に推奨に價しやうが、又反面本書の内容は其を出でないと考へられる故に批評は避けて、内容のやや詳しい項目を擧げて紹介の辭とする。但し本書に紹介論文の意義を許すに就て特に、例へば、第六章統計的研究に於て、小學生中學

生高等學校生等の宗教信仰の統計的研究を、唯その結果を列擧したのみでは、今日の統計的研究として充分ではないのであつて、是非共、統計方法なり被調査者が荷つてゐる諸制約なりに關して言及する處がなければならなかつたのではないかと考へられる。尙、活字が組みちがへられてあつたりする體裁上の不備と共に、簡略に失して意味の明瞭を缺いた點等再版に訂正されれば、一般の宗教心理研究者にとり益々重寶なものとなるであらう。

第一章、不滅概念の類型(原形質的不滅・影響的不滅・宇宙的・個人的不滅)第二章、不滅信仰の起源及び發達(原始的信仰と近代の信仰と)第三章、不滅信仰の起源に關する學説(先天論者的應説・天啓説・發生的的應説)第四章、不滅信仰の心理的基礎(傳統的形式||素朴的不滅信仰・合理的形式||知的不滅信仰・情緒的形式||情緒的不滅信仰・實踐的形式||意志的不滅信仰及び來世懷疑・來世否定の心理的基礎)第五章、不滅信仰の根據(1哲學的根據|形而上學的論證・目的論的證明・道德的證明・類推的論證・人種學的論證・2科學的根據、3宗教的根據)第六章、不滅信仰の心理的構造——統計的研究(深川恒喜)

名 如 應 順 校 註

親鸞聖人と讃集

東京 岩波書店

本書は岩波文庫として出版されたものであるが、とかく内容の難解と装幀外觀の鈍重な佛教書が、岩波文庫の如き叢書に加へられて次々刊行せられることは、佛教の一般知識階級への普及の上からも、又研究者の便宜の上からも試に喜ばしい事と思ふ。

納むるところ、淨土和讃、高僧和讃、正像末和讃の所謂三帖和讃の外、帖外和讃として七十五首の皇太子聖德奉讃を加へてある。本文について云へば三帖和讃は、東西兩本願寺所傳の蓮如の文明本を底本とし、專修寺本、佛光寺本を以て校合し、皇太子聖德奉讃は專修寺眞蹟本を底本とし、東本願寺所藏の覺如書寫本を以て校合し、一々異同を明示した爲め、専門家にとつてはテキストとして便利であらうし、上欄に本願寺本・專修寺本・佛光寺本の左訓を集註し、校註者へ意見をそへ、下欄に校註者の綿密な註解を掲げたるは、専門學徒にのみならず、一般初心研究者にも裨益する處尠からざるものであらう。尙本交校訂に於て、其假名を平假名に、古體異體俗體の漢字は現行の正體に特殊の訓を現行の訓に改め、其他原本の改訂がかなり行はれたのは、故舊に親しむ信者ごころ

としては或は不滿なものがあらうと思はれるが、其は、それだけ本書が現代化されてある反證でもあつて、寧ろ本書の意義は後の反面に於て特にみとめらるべきものと思はれる。

巻頭には卅五頁に亘つて、一、聖人の略傳。二、和讃の異本（眞蹟本、書寫本、刊行本）三、製作の年時。四、題意と作意。五、内容一般。六、追説の『解説』が掲げられて、特に親鸞の純なる高超せる宗教心を主眼として彼の和讃が説明され、併せて和讃に關する一般の諸問題へも略々通じうるは本書の讀者の爲め大いに便宜であらう。（深川恒喜）

佐藤 得、二 著

佛教の日本の展開

東京 岩波書店

日本の精神的文化的發展を、「日本の教養の根據」を闡明し自覺することは、獨り斯界の學者のみならず、一般教育者、教育行政者たるものの常に心掛くべきことである。殊に「佛教が日本に傳來して以來我國固有の文化と密接な交渉を重ね日本精神を啓き深めると共に、又日本の精神の中に同化され攝取された過程」を闡明することは極めて重要なことである。蓋し、佛教が日本的教養に於て一大分野を占め、佛教なき日本道徳、日本精神を考へることは不可能であり、その世界觀人生觀に於て、如何に國民生活を指導し來つたかはあまりに

も明白な事實であるからである。

本書はかゝる見地よりして佛教の日本的展開を説くもの、即ち各宗の祖師を中心として、その人物生涯並びに宗義思想と、國民思想との連關影響を日本精神史の中に如何に展開せられたかを思想的に解明したもので――

緒論――奈良朝までの概観、第一章世界觀の鍛錬――最澄空海の天臺眞言。第二章因果法の緊縛――平安朝民衆の信仰とその推移。第三章淨土の幻影――厭世思想、法然、親鸞の淨土門の興隆、己心の認得――榮西道元の禪宗。第五章國家と教法者――日蓮の日蓮宗が内容概観である。此の中特に日本佛教の代表時代として、鎌倉時代を焦點とし親鸞・道元・日蓮を説くに詳しい。

思ふに本書の良さは、日本佛教を單に煩雜な教理史の中に追込まずに修養の道として語り、必ずそれをよく現代的に味解し、キリスト教、儒教、ギリシヤ哲學等を引いて、現代的教養者のレベルに於て味ひ直して行くことを忘れてゐない。蓋し、著者の如き立場と體驗と素養とを持てる人にして初めて語り得る名著である。(勝又俊教)

得能 文譯註

佛說四十二章經・佛遺教經

東京 岩波書店

傳ふる所に依れば後漢の明帝の時、大月支國の僧迦葉摩騰及び竺法蘭が始めて佛教を支那の地に傳へたといふ。此の時に二人によつて譯出されたものの中で最も有名なのが此の「佛說四十二章經」であつたといふ。然しながら現存の四十二章經は果して騰蘭二僧の譯出にかゝるものであるかに關しては疑がある。境野博士は支那佛教史綱に於て、少くとも現存の四十二章經は後世の偽作と見るが適當であると斷じて居られる。とまれ本經はその印度に於ける原典が未だ見出されず、且つは其の譯者及び翻譯年代に關する確實なる資料を缺いてゐるため幾多の疑異が抱かれてゐるのである。之に對して本譯註者得能博士は「此經本是外國經抄、元出二大部一撮、要引レ俗」の説を取つて解題中に、騰蘭二僧が翻譯する時、諸經文の中から肝要と考へられ、又解し易いと思はれるものを抄譯したものであらうと推測して居られる。かゝる疑異を持つものだけに、異本數種の間に非常な相異を見るものがある。此の點に關して數種の異本を三つに分類し、高麗藏・宋藏・元藏に收録するものを大同小異のものとして麗藏本となし、次に明藏の本經を明藏本とし、更に守遂禪師の「佛祖三經」中に入る、本經を守遂本として、三者の間には思想的内容にも形式的分章にも相異懸隔のものがあることを指摘されてゐるかゝる相異の多き異本を對校しながら譯註された博士の勞を見るべきであらう。

「佛遺教經」に就ては、その譯出は後秦の鳩摩羅什の手に

係るもので別名を「佛垂般涅槃略說教誡經」又は「佛臨般涅槃略說教誡經」と云ひ、印度の原典は見出されないが、其の譯者譯出年代も明確なるだけに異本間にも相異は甚だしい。

此の二經の内容に關しては贅言するを要しない。共に高遠な妙理を日常卑近の訓誨に説けるもので、宋の徽宗の時、守遂禪師は此の二經と「僞山大圓禪師警策」とを加へて佛祖三經と名付け世に流布せしめたのも、又、禪宗にて佛祖三經とて初心者に誦讀されるのもこれである。鼓山がその弟子道滂の著せる「佛祖三經指南」の序の中に、「おほむね高遠廣博の譚少く、皆日用切近の誨にして浮情を防ぎ邪業を誡め之を正道に軌するに過ぎず。是れ佛學の初門にして業を迪くの寶訓なり云云」と云ひ、道滂自身も、昔世尊始めて成道し機縁未だ歎せず、大法に堪へず。是に於て鹿苑の中に於て實を隠し權を施し循々としてよく誘く。三乘五戒成く備はれり。四十二章是れなり。諸乘既に法華開顯を経て如來出世の事畢る。是に於て雙樹の間に於て無餘涅槃に唱入し、扶律誦當以て最後の深誨と爲す。遺教是れなり。是の二經は時に始終ありと雖も實質に二軌無し。但し始めは則ち近くして詳かに、後は則ち嚴にして切なり云云」と云ふ。これを以て二經の内容は略々盡すものであらう。(宮田菱道)

宇井伯壽著

支那佛教史

東京 岩波書店

佛教が支那に始めて傳へられた年代に關しては種々異説があるが、西紀第一世紀の項に西域との交通の中に自然に傳來されてゐたやうである。これより千數百年支那の文化に與へた佛教の影響は大なるものがあつた。或は西域及び印度の諸高僧によりて經典の傳來譯出さるゝあり、或は唐土の熱烈なる求法の學僧によりて傳譯さるゝものあり、滔々として佛教は東漸の道を辿つた。佛教史上に於ける支那佛教の意義使命は一には印度西域より諸經典を傳譯流通したことにある、二には之を支那の思想中に咀嚼し理解して支那自身の佛教となし、印度佛教の足らざるところを發展せしめ、或は支那民族獨特の佛教に改造したことにあり、更に三には此等の佛教を朝鮮及び我が國に傳へたことに存する。從て今日佛教研究者にとつてその支那佛教を考究するものには云ふ迄もなく、我が國の佛教を繙くものにも支那佛教を通じて見ることによりてその理解を得、印度佛教を讀むにも漢譯の諸經典を通じてればその眞底を求め難く、まことに支那佛教は其の意義の重大なるもののあるを知る。

博士の支那佛教史の構成は全體を四期に分けてある。佛教初傳より羅什が長安に來りて支那佛教史上に重要な影響を及ぼす以前を前期となす。羅什及び佛跋跋跋羅の諸經典譯出

によりて、華嚴、涅槃、三論、四論等の研究となり支那佛教の面目を一新することゝなつた。これより隋唐の時代に至る迄を中期となし、支那佛教の绚烂花と咲いた隋唐の最高潮期を盛期となす。會昌の法難後經論による諸宗が地を拭ふて其の典籍を失ふて其の衰亡を辿り、宋代にはひとり教外別傳を宗とする禪が盛んとなり、元、明清と次第に佛教諸宗は昔日の面影を失ふて行く後期を以て終るのである。此の年代的變遷を緯とし、其の各時代の諸高僧による諸宗の研究諸宗の發達、並びに其の概要を經として博學多才なる博士の學識を以て千數百年に亘る長き佛教史をまとめてゐる。其の内容の大略は前期には佛教の傳來、南北の流傳、當時の研究等を排し、中期には羅什の傳譯、華嚴、律涅槃、三論四論の研究、法華の研究、成實宗、涅槃宗、地論宗攝論宗、四分律の研究等を述べ、盛期には三論宗、天台宗、華嚴宗、法相宗、律宗、淨土宗、禪宗、眞言宗の諸宗を敍し、後期として前期諸宗のその後の狀況と元、明、清の時代を總括して述べてゐる人も知る博士は印度哲學、印度佛教の泰斗である。支那佛教に關しては専門の研究者ではないと自ら謙遜し、從て印度佛教の或は印度思想の發達の一流として學系の相承と師資へ連絡とに重點を置いて書いてゐると緒言に斷つてあるが、

新たに支那佛教に志すものにとつては好箇の一書であらうと思ふて奨める次第である。(宮田麥道)

宇都宮月綱著

日蓮聖人自敍傳

東京

日蓮宗布教助成會

一般の高僧傳宗祖傳に比して、日蓮傳の特異性は、その第一資料としての、日蓮自ら自己の生涯に就て語つた文獻が極めて多數にあるといふことである。されば日蓮の遺文集を綴れば、彼の彼の思想に對する理解と同時に、自ら彼の傳記についてもその殆ど全貌に接し得るといふ事情にある。且つ、種々御振舞抄の如き自敍傳風のものも存して居るところから日蓮傳を、彼の遺文より當該關係文獻を分類集成する事によつて、日蓮をして日蓮を語らしめんとする試みが從來幾度かなされてゐる。而して其中には、所要文獻の多少共思想的或は前後關係上の解説を附したり神補説を試みたりしたものと全く索引的に分類したもの等があつて、鈴木一成氏の「日蓮聖人正傳」及び淺井要麟氏の「日蓮聖人道文全集」別卷所收の索引の如きは、最近に於ける兩種の編纂方法の夫々の代表作とみらるべきものであらう。

今回公にされた宇都宮月綱氏の「日蓮聖人自敍傳」は左の前者の編纂方法を追ふたものであるが、資料について、此種

の類書に比し、先づ第一の特色は、資料を日蓮の遺文にのみ限らず、遺文に明據はないが而も傳説に語られ、且つありうべき事と考へられる史實は、之を後世の史料―註書讚・元祖化導記・本化導記本化別頭高僧傳・高祖年譜・同攻異等によつて補ひ、或は必要なる場合には、適時他種の史料の参照を試みた事であらう。本書と全く同名の而も同種の編纂方法に従つたものに古く國友日斌氏のものがある。而して右の事から當然起つてくる事は、此の日蓮傳の内容が宗門人としての傳統的信仰に忠實であるといふ事であつて、これは、編者が終始一貫、上行菩薩再誕の人として日蓮を信仰せる根本態度と照應するものである。此に就ては他方、其文獻や史實に對する批判的立場は失はれてゐると云ふ非難も生じ得るが、其は此著者に望むことが無理であり、本書存在の意義は、先述の資料上々が内容上の特色に於て却て充分に認め得ることである。

次に本書の組織體裁等に就てみると、全三篇のうち、序論「付囑と佛識」六章に日蓮が佛勅をうけて一末法救済の大導師として出興せる上行菩薩其人なることを遺文によつて力調し、正宗篇「日蓮聖人の生涯」三十三章において所謂「自敘傳」を試み、流通篇「日蓮聖人の教」においては、安心と信仰、道德觀、日本國體觀、一天四海昇歸妙法の四章があるが前二章については一考すべきものがあり、後の一章は云ふ程のこともないが就中、日本國體觀の章では日蓮の日本國體觀

を、凡國日本、謗國日本、靈國日本の三つの規範によつて說いたことは、類例の先例もあること乍ら、近時日蓮の國家觀が續々に論ぜられるに當つて、一つの全體的まとめ方として注目に價する。然るに著者の所謂、凡國謗國日本が、日蓮により鋭く論難せられてゐる部分が、當局によつて削除の厄にあつた事は、先年の淺井氏の場合と共に吾々の考ふべき事柄である。(宇都宮氏は之に就て教學新聞に小論をよせ、中外日報又之を一般化して、廣く教界の問題とせんと企ててゐる。)今正宗篇の組織についてみると、之を鈴木氏の「正傳」と比するに、章節は全體として微細に分たれてゐるのに、身延時代が疎であるのは些か不満であり、此種著作が他方で分類索引的役目をもかねたいといふ希望からは本文に示された全篇の細目を、目次の中に入れて入れられたならば遙かに續者に便であつたらうと思ふ。尙、正宗篇目次において(佐前)(佐後)(佐渡)の附書きは本文にも入れられてあり、餘りにも自明な誤記として、本文校正の不足や、振假名上考ふべきものがあるものと共に、再版をまつて是非訂正されたいことである但し、難語術語の解説や、史實に對する著者の意見などが上欄に掲げられたことは適宜の處置として喜ばしい。

之を要するに本書は、必ずしも學的編著とは稱し難いが、史料の豊富と、解説文の面白さによつて、寧ろ日蓮傳の副讀本として、從來の日蓮傳に伍して、充分その價值を有し得るものと考へられる。敢て鴻湖に推す。(深川恒喜)

柳田 國男 著

山の神とヲコゼ

東京 寧樂書院

我國に於ける農耕に關する種々なる信仰儀禮を究明するに當つて、山の神信仰がその重要な構成要素を形成するものであるとされ、かかる解釋の下に種々論究されて來た事は周知の事實である。けれ共之等種々なる論究にも拘らず尙ほ且つ本問題には研究さる可き多くの餘地が残されて居り、之が徹底的論斷には今後尙ほ幾多の努力が要求されてゐる。

最近柳田國男氏に依つて公にされた本書もその企圖するところは山の神信仰の究明に外ならないのであるが、其の場合に著名は廣く我國に行はれてゐるオコゼ信仰と關聯せしめて之を論究せんとしてゐる。山の神信仰の究明に當つてオコゼ信仰との關聯のみに於いて之を考究する事は勿論方法的に必ずしも妥當とは言ひ難いが、尠くとも山の神の一つのアツトリビニートを闡明する上にはかかる試は價値多きものと言はなくてはならぬであらう。

本書は五章より成りその中第一第二兩章を成す論文は既に古く發表されたものである。我々が新しく興味を引くのは第三章以後本書の大部分を占むる資料の部分であらう。著者もその序に於いて謙め言はれてゐる如く本書には本問題に關す

る斷定的決論は故らに明示されてはゐない。此の意味に於いて本書は山の神信仰闡明への一つの典據を提供するものであつて、本問題を考究する者にとつて將來への眞き出發點となる可きものである。

ともあれ本書はオコゼ信仰の資料を豊富に展示して居り、且つその資料解釋は極めて示唆に富んでゐる。山の神信仰を改めて考究して行かうとする者にとつて本書は見逃し得ぬ著述であると言はねばならぬ。(池上廣正)

由木 康 著

基督教禮拜學序説

東京 日獨書院

本書はキリスト教々程叢書の一冊として出版されたものである。禮拜學の範圍はきはめて廣範圍に亘るものであつて到庭詳細なる研究をなさんとすれば一人にしては果し難い。本書は其の中最も重要な主日の禮拜と聖餐式を中心に歴史の實際的兩方面から研究を加へられてゐる。私の見るところでは本書の意義はより多く實際的なる點にあると思はれる。

著者由木氏は其の序に於て禮拜學は「その範圍のあまりにも廣く、その問題の如何にも錯綜してゐるのに一驚を喫すると共にそれを探究するに充分な資料が我が國で得られないのを知つて困惑に陥り研究を中絶しやうとした事も一再にとゞ

まらなかつた」と告白しておられる。儀禮の研究は容易な様で事實は極めて困難である。基督教的禮拜問題の起源、原始基督教會の禮拜、ギリシヤ正教會の禮拜、ローマ公教會の禮拜プロテスタント諸教會の禮拜等に付てかくも容量よくまとめられた事に對して一讀者として深く感謝するものである。特に著者が聖歌學を研究題目の一つとしてゐられるだけに式次に對して鋭い感覺を示されてゐるのは本書の一つの特色と稱してもよいであらう。

序論にのべられた基督教的禮拜の二傾向としての謙言者的と祭司的傾向に就ては既に種々の形式に於てのべられてゐる所でもあり儀禮の問題としてはフオーグト等に興味深く指摘せられてゐたと思ふが今由木氏が一つの儀禮史觀として此の問題を取りあげられた事は、宗教の生きる力を見やうとするものに取つて賢明なる方法であつたと思ひ、宗教學に従事するものとして興味深く拜讀した。

尙卷末の「現代に於ける禮拜問題」には最近のキリスト教儀禮運動を諸方面に亘つてすぐれた敘述がなされてゐる。儀禮はやゝもすれば祭司的傾向を辿り生命を失つて枯渴するけれども正しき指導によつては宗教的情操を保ち且高めるに必要不可欠のものなる事は何人もが認めるところであらう。西歐諸國に於てキリスト教儀禮の復興、再建、現代化の運動がプロテスタントにもカトリックにも學生層にもおこりつゝある事は既に識者の注意するところであつた。儀禮とその行方

形式等に關しても著者の實際案が提出せられてゐてキリスト教會に深い教訓となると思ふ。

宗教の變革期に際し儀禮の實際を考究することはひとりキリスト教徒にのみならず、宗教徒一般に取つても亦宗教問題としても極めて興味深い。卷末の參考書目五十餘冊は研究者を益するところが多い。(棚瀬日出磨)

Gonda, T.

*A Sanskrit Reader, containing
seventeen epic and Puranic texts,
with a glossary.*

Utrecht, 1935

今更事新しく述べる迄もなく、現今に於て佛教の研究、更に汎く印度の宗教・哲學・文學思想の探究に當り、サンスクリット語の知識が必須のものとなつてゐることは一般の均しく認める處であり、サンスクリット語學習者の入門の手引となるべき文典、辭書の如きも世界各国に於ける出版は決して尠しとせず、研究者に多くの便宜を與へてゐる。ギリシヤ、ラテン等の古典研究に於けると同じく、サンスクリット語學習者にとつても適當なる讀本の必要なことは言ふ迄もない。文法を習得せる學生は先づ讀本によつてその文章に親しむのが順序であらう。かゝる目的の爲に作られたサンスクリット

語の讀本或は文抄として、我々はヴェーダに於てヒルレプラント、マクドネルの書を有し、更に古典サンスクリット語の分野をも包含せるものとしてベンファイ、リービツヒ、ペートリンク——ガルベ、ランマン等の編纂せる諸種の名著を知つてゐる。然し乍ら之等の中には既に絶版となつたものもあり、また語彙のなきものもあつて初學者にとり多少の不便を感じしめてゐた。

本書は和蘭ウトレヒト大學梵語教授たる著者が恐らくこの不便を痛感して編纂せられたものであらう。收むる處は彼事詩「マハーバーラタ」中より選びし興味ある十三種の物語と四種のプラーナの拔萃であつて、その内容は主として印度の古傳説、古話の類である。印度精神の理解に於て之等の神話傳説の知識は極めて重要な基礎をなすものであるから、學者は語學の習熟と同時に之によつてその思想にも觸れることが出来るわけである。本文の脚註として特に必要な場合には内容の説明を加へ、また文法的解説をなし、更に附録として簡単に格の用法等の文法的説明をなしてゐる。卷末の語彙は本書の價值を確固たらしむるものといふべく、ランマンの讀本の語彙にも比すべきものであらう。たゞ注目すべきは本書が從來の此の種の教科書に欠ける如く、デーヴァナーガリー文字を使用せずしてローマ字を以て本文を寫してゐることである。此のことは一般に文典學習中デーヴァナーガリー文字に接する機會少き初學者にとり、之が習熟の様を更に速

延せしむる原因となるのではあるまいか。然し乍ら讀つて考へるに、著者が本書に於て特に連聲の場合にイタリック字體を用ひて之を判然と區別し、また合成語をハイフンによつて分離してゐる周到さ、及び印度以外の地にあつてデーヴァナーガリー文字の活字を以て印刷する手数と費用とに考へ及べば之もまた必ずしも難すべき問題ではないかも知れぬ。(田中於菟彌)

— 後 記 —

△執筆者紹介

高田眞治氏は文學博士、東京帝大教授（支那哲學）。藤本智董氏は立正大學講師。西尾京雄氏は大谷大學教授。三好鹿雄氏は東方文化學院東京研究所囑託。仁井田陞氏は東方文化學院東京研究所研究員。

△在巴里の久野芳隆氏から特に本號のため燉煌出土本に關する資料の御寄稿を得たが、紙數の都合上、次號に廻すことを餘儀なくされた。

昭和十一年十一月廿五日 印刷
 昭十一年十二月一日 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 東京帝國大學文學部研究室内
 發行者 岩 崎 正 治
 印刷者 野 眞 雄
 印刷所 東京市牛込區芝公園七ノ十
 萩 原 芳 雄
 萩 原 印 刷 所
 東京市牛込區山吹一九八
 東京市牛込區山吹一九八

一册 金一〇〇（送〇六）
 三册（半年）金三〇〇（送共）
 六册（一年）金五〇〇（送共）
 六册（會員）金五〇〇（送共）

會員希望の方は現會員の紹介に金五圓を添へて發行所へ御申込下さい。

宗教研究發行所

大東出版社
 東京市芝區芝公園七ノ十
 振替東京一九四七一
 電話芝三九四四番

帝大教授 文學博士 羽溪了諦著 (忽三版)

菊判 二六〇頁
定價 二圓五十錢
送附 十四錢

佛敎教育學

佛敎による教育の理想、方法、態度一切を決定する「佛敎々育學」遂に樹立さる。

佛敎教育學目次

第一章 緒論

第一節 教育と宗教との關係
第二節 宗教教育の理想的典型
第三節 教育的指導原理としての佛敎

第二章 佛敎史上の教育哲學

第一節 佛敎相判釋の意義と由來
第二節 印度において成りし敎判
第三節 支那において成りし敎判の發達せし理由
第四節 西域佛敎の敎判
第五節 天台大師以前の支那に於ける敎判
第六節 天台大師の獨創的見解
第七節 天台大師の敎判に對する批判
第八節 天台大師以後の支那における敎判
第十節 日本獨特の敎判

第三章 教育家としての釋尊

第一節 敎師の資格
第二節 釋尊の自覺
第三節 釋尊の人格
第四節 釋尊の威儀
第五節 釋尊の教化

第四章 佛敎の教育的心理

第一節 佛敎独自の思想的立場
第二節 緣起思想の眞理内容
第三節 緣起思想に基く現實觀
第四節 解脱涅槃の意義

第五章 佛敎の教育可能論

第一節 教育の效果問題
第二節 佛敎論の回顧
第三節 師弟一味の證悟
第四節 內在的法
第五節 汎人類的佛性觀
第六節 性徳と修徳

第六章 佛敎の道徳論

第一節 佛敎の最高善
第二節 節最高善と世俗善との關係
第三節 意志の自由
第七節 佛敎の教化的方法論
第一節 善巧方便
第二節 辯と辯
第三節 知衆と知人根

第八章 佛敎の徳育論

第一節 進趣方便
第二節 方便の徳育
第三節 信方便の徳育

第九章 佛敎の體育論

第一節 中道生活
第二節 佛敎に於ける體育の目的
第三節 佛敎體育の二方面
(一) 身器清淨法 (二) 止觀と體育

第十章 佛敎と國民教育

第一節 佛敎と國家
第二節 佛敎と民族
第三節 日本佛敎の國民教育

文學博士 境野黃洋著

佛敎研究法

菊判 四百五十頁
定價 貳圓五十錢
送料 十圓

文學博士 姉崎正治著

已辨集

菊判 五百六十頁
定價 四圓
送料 十圓

知專學校教授 那須政隆著

九字秘釋の研究

菊判 三百八十頁
定價 參圓五十錢
送料 十圓

立正大學教授 布施浩岳著

法華經成立史

菊判 三百五十頁
定價 二圓五十錢
送料 十圓

佛敎界醫學界代表十數名執筆

新類似宗教批判

四六判 三百廿頁
定價 壹圓
送料 八圓

高島米峰序 鳥影・廣木共著

現代人の觀たる擬似宗教の真相

四六判 三百廿頁
定價 壹圓
送料 八圓

◇本社圖書目錄申込次第送呈

發行所

東京芝公園七ノ十
大東出版社

振替東京一九四七一番