

小乗佛教の實踐的意義

宇井伯壽

苟くも多少佛教について知る人は、殆ど皆、大乘と小乗との名稱に慣れて居るが、然し、其中の小乗佛教とは實際上何を指すかといふ問題になると、専門家すら、之を確定することは困難であらう。元來小乗といふ命名は自ら奉ずる所を大乘と誇稱する人々の側から、貶した意味を含めて、起したものであつて、何れの時代、何れの場所にも、自ら奉ずる所を小乗と自稱したものはないから、初めから既に漠然たる命名であつたのであらう。然し、恐らく聲聞法又は聲聞乘の名の方が、小乗の名よりも一層古いであらうと考へられるが、之に對しては菩薩法が大乘又は諸佛法である。然らば、聲聞乘の内容は何であるかといへば、十二因縁、四諦八聖道、三十七道品、其他種々なる禪定、智慧の分類説明等であるといはれ得ることになつて居るが、然し一般的にいへば、これ等が直に聲聞乘の特質をなす説と看做さるべきではなくして、所謂大乘と雖、これ等の法數名目は其まま之を用ひて居る。唯大乘としては、聲聞乘の用ひない一切皆空とか、諸法實相とかが、初期時代に於て、特有のものとして

れて居るに過ぎないであらう。然らば、大體からいへば、十二因縁等の法數名目などは、いはば、通佛教の教材とも稱すべきもので、少なくとも、聲聞乘に特有なものではない。而も、これ等の所謂教材は、一切皆空や諸法實相などよりも古く認められて居たものであるから、或點から見れば、これ等の教材に基いて、後に聲聞乘即ち小乘佛教と菩薩諸佛法即ち大乘佛教とが發達したともいへるであらう。故に又、これ等の教材に對する取扱ひの態度の相違から小乘と大乘とになるに至つたともいへるであらう。取扱ひの態度の相違といふのは、所謂佛教なるものを、所與として受取つて扱ふ精神と與へる側に立つて活用する精神との相違に歸着するであらう。此精神の相違は、恐らく、大體は、經藏の精神と論藏の精神とであるといへよう。經は凡て説者が、聽者の素養等種々なる事情を稽へて、適切なる方法により、最も效果的に誘導啓發する教育の記録であり、かかる經が多數あるから、之を總稱して經藏といひ、論は、聽者の側に立つて、これ等の經に存する種々なる説教の項目即ち法數名目を解説し蒐集し分類して、理解と實修とに便宜な組織を立てるものであつて、これも多數存するから、總稱して論藏と稱する。實際としては、經藏の中にも既に論藏的部分が存するが、それは全く聽者の立場で扱つた結果に外ならぬし、論藏の中にも論藏的でない部分も見出されるが、それも聽者の立場を離れたものではないから、今いふ一般的の特質の例外となるものではない。この聽者を聲聞と名づくるから、聲聞乘は差當り論藏の説を指すことになる。

佛教は阿育王治下で上座部と大衆部との二派に分裂し、更に兩派内にそれぞれ枝末分裂が起つたとせられて居るが、論藏の製作は上座部系統の特色をなすといへるであらう。現今傳はつて居る書から言うても、又傳説とし

て知られて居る説から考へても、論藏は凡て上座部系統のもので、大衆部系統に關係するものは殆ど知られて居ない。従つて、聲聞乘又は小乗と指名されるものは、之を上座部系統に於て求むる外はないことになる。蓋し、上座部は佛滅後佛教なるものを維持し傳承する責任の地位に在つた代々の諸上座の系統に成つたものであつて、佛教を所與のものとして受取り、且つ受渡すことに努力したから、必然的に、其受取つた佛教を整頓し解釋し組織することになつたのである。之に對していへば、大衆部は自由進歩的に佛教を活用して、教育と發展とに努力し、必ずしも論藏製作には向はなかつたと見える。勿論兩系統は相互に影響し合つて居るから、思想上では、時には劃然區別の立てられないこともあるが、然し大體の傾向上此の如き觀察が容れられ得るであらう。

進むで上座部系統を觀るに、論藏の最もよく傳はつて居るのは説一切有部で、此點では他の何れの部派も之に比肩し得るものはない。實際としては、説一切有部に於て論藏製作が最も盛であつて、他の部派では、かほどには努力せられなかつたのであらうが、然し、現今までも傳はつて居る點で、此部のみが完備した論藏を有すといへるのである。故に、此點から見ても、説一切有部が聲聞乘又は小乗と指名されるものであるといへよう。之を實際に徴するに、印度にあつても、小乗其もの又は小乗の代表者と見られるのは説一切有部であり、支那並びに日本としても亦此部を以て小乗其もの又は其代表者となして居るのである。印度としては、大乘佛教の起る時、對者として考へるものは、論藏の最もよく整うた説一切有部を擧げて、其能迷の情を却け所述の教を容れることにならざるを得なかつたが、此風潮が後世まで繼續した爲に、説一切有部が小乗其もの又は其代表者として擧げられて居るのである。然し、説一切有部の内に於ては、長い時代の間、種々なる變遷を経て、遂には俱舍論の

如き傳説上必ずしも傳統説に忠實でないとせられるものまでが造られ、而も聰明論と賞讃せられて、大小乗の學徒に研究講述せられるに至つた。之に對して、支那に於ては、元來が印度佛教の移植で始まつたから、大に事情を異にし、本土に於ける發達の順序のままに傳はることがなく、又説一切有部以外の部のものも傳はつたから、古く毘曇宗と稱せられたものは、説一切有部の正系としての迦濕彌羅系統よりも、むしろ異系とでも稱すべき健駄羅系統のものが主で、それに他部のものの加はつたものであつて、この毘曇宗が小乗と指名せられるものであつた。然るに後に俱舍論が傳はつて、俱舍宗と稱せられて、盛に研究せられるに至ると先の毘曇宗は之に代られて俱舍宗が小乗となる理である。而も其間に、最初は相當の期間大乘論と看做されて居た成實論に依る成實宗が遂に又小乗とせられたから、小乗としては有を説く俱舍宗と空を説く成實宗とを指すことになつた。我國としては、毘曇宗は全く傳はることがなく、そして奈良朝時代に既に俱舍宗は法相宗の寓宗、成實宗は三論宗の寓宗たるの地位を占むとせられたから、爾來獨立の宗派として立つことなく唯學問的に考究せられたのみであつた。而も三論宗は後世一宗としても勢力を失うて殆ど消失するに至つたが爲に、成實宗も亦其運命を共にし、學問的にも全く研究せられることもない状態となつた。之に反して、法相宗俱舍宗の教義は學問研究の方面では、苟くも佛教を學ぶ入門として、又は佛教一般を理解する基礎として、各宗の學者によつて力が注がれたから、所謂性相學として流行し、其故に、佛教學者たる爲には、性相學の一斑に通曉せずば、其資格なしとまで考へられるに至つた。従つて、小乗としては俱舍論が其代表者である如くに看做されるのである。實際の例から見ても、例へば天台宗の藏通別圓の四教に於て、三藏教は古くは毘曇宗を指したに相違ないが、後には俱舍論の説を用ひて説い

て居る程である。故に支那に於ても、また我國に於ても、慣例上、小乗佛教は俱舍論の説を以て代表せしめて居るのである。セイロンなどの佛教は明治時代以後ならばともかくとして、明治時代以前には全く問題の中に入らなう。

二

俱舍論はいふまでもなく、世親の著述である。世親は健駄羅系統の説一切有部で出家し、後經部をも學び、よりに有部の説に對して取捨を懷ふに至つたが、傳説によれば詐つて迦濕彌羅國に入つて大毗婆沙論を聴き、四年にして之に通じ、數々經部の説によつて有部の説を難じた。然し、悟入の忠告によつて、故郷健駄羅に歸り、爾來毎日婆沙論の要領を講じ、一日講じ訖ると其要點を一頌に纏め、かくして六百頌を得、之を迦濕彌羅に送つた。之を見た其地の説一切有部の人々は吾宗がかくて發揚せられるとなして喜び迎へた、にも拘らず、悟入は之を然らずとなして、世親自身の釋を請はしめ、其八千頌の長行釋を得て之を見れば、悟入のいふ如く、有部の偏執を覺破して法の正理を顯揚するにあつたことが明かになつたといふ。果して世親が迦濕彌羅國に潛入したかどうか確實でなく、又一日の講を一頌になしたといふのも事實に一致しないこと、俱舍論の頌を見れば判るし、釋を見て初めて偏執の覺破せられて居るのが判つたといふのも其ままには信ぜられない如くである。恐らく世親は健駄羅に在つて有部經部の説に通達し、自ら得たる所を頌と釋とに著はしたものであらう。固より有部の傳統説を其儘に述べたものでなくして、批評的眼で論述したのであるから、たとひ文面上に明瞭には褒貶取捨が現はれて居なくとも、古來、理長爲宗によつて正法を顯揚する主旨であるといはれる如く、決して盲從的ではなかつたの

である。理の長ずるを宗と爲すといふのは、現今の語でいへば、批評的態度で論述したといふことであつて、有部の傳統説でも、之を經部の説と比して、經部の説に理の長ずる所があれば、之を用ひたとせられるのである。

然らば、俱舍論研究の努むべき所は、著者世親の眞の趣意がどこにあるかの點でなければならぬ理である。世親は既に有部の傳統説を其まま忠實に論述する意圖でなかつたのであり、それが爲に衆賢の俱舍論、即ち順正理論の製作を喚起した程であるから、俱舍論を以て有部の説を知る爲の論となすのは、これ全く著者世親の趣意に副はらないことであるといはねばならぬ。蓋し、俱舍論と俱舍論との關係の事實の如きは、古來殆ど全く例の無いことであるから、俱舍論の製作が有部に對し、少なくとも迦濕彌羅系統の有部に對して、如何に大なる衝動を與へたかを推測するを得るであらうし、それだけ又俱舍論の内容又は論述の精神が嶄新なものであることを示して居る。この俱舍論が眞諦によりて譯出せられてから約千四百年、玄奘によつて傳譯せられてから約千三百年、其間此論の研究は和漢に於て頗る盛大であつて、我國の近世に於ては、唯識論と相竝びて、佛教一般を知る要門とせられ、佛教研究の缺くべからざる階梯として所謂唯識三年、俱舍八年の諺まで生ずるに至つた程に、よく研究講述せられたものであるが、然し、實際としては、此論によつて所謂小乘佛教なるもの一斑を知るといふのが主であつて、俱舍論の其趣意を穿鑿し、以て世親の意圖した論理的成果を結實せしめることに對しては、殆ど無關心であるといへよう。従つて、世親の理長爲宗を徹底せしむれば、五位七十五法の中、果して幾何を實有と見たか、幾何を假立となしたか、進むで其結果によつて、有部の教理が如何なる新組織を得るかの點が全く明かにせられて居ないのは、誠に遺憾の至りである。或はいはむ、此の如くすれば、所謂有部又は小乘佛教の法相組

織が全部破壊せられ終るから、此の如きは、法相上許されないと。然し理長爲宗は決して傳統説を其ま維持するを以て満足して居るものでないから、そこには新しいものが現出せねばならないものである。俱舍論に通じて、而も此新しいものに想到しないならば、それは果して俱舍論を研究し、それに通じたといはれ得るであらうか、どうか。

然し、俱舍論に於ける破顯は、文面上では、直に判明する如くには、明言せられて居らぬ。僅に傳説すらくなくどの言によつて、世親が其説に對する不信を表はす程度であるとせられて居る。これが、恐らく、從來俱舍論の精神を發揮せず、俱舍論によつて、小乗佛教の説一般を知ることとせられた所以であらう。従つて、これに不満を抱きつつも、今も亦俱舍論の論述する所を取つて、有部の教理の一斑、従つて小乗佛教の教理の大體を知り得るものとなし、之によつて小乗佛教の實踐的意義を考察することにしよう。

三

近世の徳門普寂が成唯識論略疏懸譚に於て、慈恩基公が小乗を貶斥し、時には外道と同隊となし、甚しきときは小乗を以て邪執とまで稱したことを嘆き、續いて

曰、聲聞法教者、是我佛世尊、攝閻浮重障衆生、令入佛慧最妙第一之方便也。此不止釋迦文佛而作斯化、三世十方諸佛、亦皆以此法、救拔雜染衆生。是革凡成聖之初甘露也。豈可嫌斥之哉。

というて居るが、之によれば、閻浮提、即ち此地球上、の重障の人類は小乗佛教の所被の機であつて、小乗佛教を解し小乗佛教を行ふに堪へるだけの素質のものに過ぎないから、大乘高遠の教を遵行するを得ないとせられる

のである。閻浮提の人々が凡て重障の衆生であるとすれば、何人も大乘佛教を理解し實踐することは出来ない理であるが、之に反して重障の衆生は單に一部分のものに過ぎぬとすれば、其他は大乘相應の機であることになる。然し、宗教的の謙畏心の強い人々は自らを重障の衆生と考へるから、かかる人々は小乘佛教を實踐することに努力するであらう。此點からいへば、小乘佛教も決して排捨すべきものではないであらう。加之、佛教は一の大なる教育説であつて、而も被教育者の素質に應じて種々なる階段的の教相を分つから、上級教育の素質のものに對する教のみあらば、初級教育の教は無くとも可なりとはいへない。又上級教育の教から見れば、初級教育のそれは不完全でもあり不徹底的でもあるが、然し、初級教育に相應する人々からいへば、決して不完全でもなく不徹底的でもなく、而も適當な効果を收め得るものである。古來小乘佛教を奉じたものは甚だ多く、其中でも手近い例を取れば、求那跋摩（三六七―四三二）の如きは二果を證したというて居るし、其他初果二果等を得なくとも大なる徳化を布いた人々も少くない。小乘佛教の如き煩瑣な學説を有するものが永く存續し得たのは全くこれ等實修者徳化者の賚である。然るに、此の如き實修者徳化者を見出すのは、支那でいふ毘曇宗に於てであつて、俱舍宗といはれる俱舍論に關しては、古往今來、學解者はあつても、實修者として聞えて居るものは無い如くである。俱舍論は最初から學解の論として扱はれ、殆ど全く實修の論とはせられて居なかつたといはねばならぬであらう。然し今は俱舍論によつて實踐的に見るとき、實際としてどうなるかを考へて見よう。

俱舍論は九品三千卷で、第一界品二卷は諸法の體を、第二根品五卷は諸法の用を明し、これにて總じて有漏無漏を明し、第三世間品五卷は有漏の果を、第四業品六卷は有漏の因を、第五隨眠品三卷は有漏の縁を有し、第六

賢聖品四卷は無漏の果を、第七智品二卷は無漏の因を第八定品二卷は無漏の縁を明し、以上で別して有漏無漏を明すとせられるが、更にこれ等凡ては諸法の事を明すもので、第九破我品一卷が無我の理を明すのと相俟つて、一部の内容をなすとせられて居る。學者は之を簡單にして、界根二品は諸法の體用を、世間、業、隨眠三品は迷の因果、即ち流轉相續を、賢聖、智、定三品は悟の因果即ち斷惑證理を、破我品は無我の道理を明すとなして居る。之によつて先づ注目すべきは、最初に諸法の體用を詳説して居ることである。一般に、佛教の凡ては斷惑證理を目的となすのであるが、通常は、かかる實踐門に入らしむる爲に、先づ吾々の流轉相續の現實を知らしめ、其厭はしきことを痛切に感ぜしめて、修行を確實ならしめる。然し其流轉相續を明知せしめるには、吾々並びに世界を構成する要素的の諸法の如何なるものなるかを解釋する必要が存する。此故に、諸法の體用を明すを以て最初となしたのであると説明せられて居る。然し、最初から實踐修行を説くことを主となすならば、決してかかる迂遠な順序を以て論述することはないであらう。實踐的の要求が切實でないから、此の如きことになるのであつて、俱舍論が學解の論に過ぎないことは此點にも現はれて居ると思はれるが、然し、此中の斷惑證理の中心を見れば、修行の道程としては、身心遠離、喜足少欲、住四聖種、(以上身器清淨)、五停心、別相念住、總相念住、(以上三賢)、煖、頂、忍、世第一法、(以上四善根、三賢と合せて七方便)、預流向、(これ見道)、預流果、一來向、一來果、不還向、不還果、阿羅漢向、(以上修道、見道と合せて有學道)、阿羅漢果、(これ無學道)であつて、五停心觀から世第一法までを七賢とし、四向四果を合せて四聖と稱して、之を全過程となして居る。即ち、身器清淨は一種準備的のものであるから、實際修行の過程の中には獨立の地位を占めることにはならぬのである。そ

して此七賢四聖の間に要する期間を見ると、極速のものでも三生、極遅のものは六十劫を要すとせられる。蓋し、五停心、別相念住、總相念住を順解脱分と名づけ、外凡位となすが、此間が一生、また煖頂忍世第一法を順決擇分と稱し内凡位となすが、此間が一生、進むで第三生に聖に入つて乃至解脱すとせられるのであるが、同時に、第一生に於て順解脱分を生じ、第二生に於て成就し、第三生に於て順決擇分を起し、即ち聖道に入ると解釋する異説もある。之に對して、極遅のものの六十劫といふのは、順解脱分に二十劫、順決擇分に二十劫、其以後に二十劫を配當する説である。然らば、一生とは何年の間をいひ、一劫とは幾何を指すかを規定しなければ、意味が明確にならないが、細かにいへば、此地球上、即ち閻浮提では時期によつて一定して居ない。欲界色界無色界から成る此世界は成住壞空の四劫に各々二十劫を要すとせられ、各劫の始と終とでは人壽の長さを異にするからであるが、然し、一般的にいへば、人生は五十年となすのが一種標準的なるが如くである。胎外五位を分つ時に、出生より六歳頃までを嬰孩、七歳より十五歳頃までを童子、十六歳より三十歳頃までを少年、三十一歳より四十歳頃までを盛年、四十一歳以後を老年となすのが注釋者などの説で、大體五十歳を一生と考へて居ると居はれるが、これは恐らく諸天の壽量を算出するに人間の五十歳を標準となす説などに基いて居るのであらう。また劫の長さは、一説によれば、一千五百九十九萬八千年程で、之を二十劫とすれば、三億一千九百九十六萬年となるといふから、六十劫は六億五千九百八十八萬年となる理である。勿論異説も存するが、これ等は事實上では實數を必要となすのではなくして、單に極長期といふ程の意味に過ぎない。劫といふ單位が既に數ふことの出来ない長時を指すのであるが、俱舍論は、住劫の初めは人の壽命は無量歳で、それが百年毎に一歳を減じて遂に壽命十

歳となる間を第一の住の中劫とし、そして十歳から又百年毎に一歳を増して遂に壽命八萬歳となり再び八萬歳から百年毎に一歳を減じて十歳の壽となる増と減とが第二の中劫で、この中劫が第三回より第十九回まで十七回繰返され、最後に壽命十歳から又百年に一歳を増して八萬歳の壽命となる第二十の中劫といはれる此二十中劫の間が住劫であつて、成劫と壞劫と空劫とも各々かく二十中劫があるとせられるから、極遲のもの六十劫といふのは、此中の空劫の二十中劫を除いた間を指すことになるのであらう。住劫の初めの壽命が無量歳といふから、従つて劫の長さも正確には算せられないことになるが、第一中劫と第二十中劫とは何れも中間の十八中劫と其時量が等しいといはれる點に基いて算出し得るのである。然し、實際として果して六十劫の間を續いて修行に努力し得るかどうかを考へたならば、何人と雖、これは單に觀念上で考出したものに過ぎぬことを知るであらう。同時に又三生を要すといふのも、一生の少なくとも五分の一又は二は修行に入り得る年齢でないから、事實上にては可能でなく、従つてこれも概念的に考へて定めたものに過ぎないことは言ふまでもないであらう。然らば、この修行の期間の問題も、他の意味があると考へなければ、到底此ままに認めてよいものではなからう。之をしも此ままに承けて、此ままに説いて居るから、修行などは吾々の實際生活とは全く無關係なものとなつて來るのであるし、無關係である爲に全く不要視せられるにも至るのである。

進むで七賢四聖の間に於て斷惑すといふのは如何なる煩惱を斷奪るのであるかを見よう。一般に煩惱としては貪、瞋、癡、慢、疑、惡見の六根本煩惱、又は惡見を身見、邊見、邪見、見取見、戒禁取見の五種に開き、之を前の五種と合せた十根本煩惱と、放逸、懈怠、不信、昏沈、掉舉、(之に癡を加へて大煩惱地法の六種)、無慚、

無愧、（これ大不善地法）、忿、覆、慳、嫉、惱、害、恨、詔、誑、（これ小煩惱地法）、睡眠、惡作、（これ不定地法中の二種）の十九枝末煩惱とが重要視せられるが、これ等を斷ずる點からいへば、根本煩惱を斷ずれば枝末煩惱は必然的に斷ぜられ終るから、枝末煩惱を斷ずることは之を説かなくともよい爲に、通常、斷惑としては根本煩惱にのみ關係して説いて居る。枝末煩惱を加へたとしても、斷すべき煩惱は僅に二十五種又は二十九種のみで、根本煩惱のみならば、六種又は十種に過ぎない。然るに此等の煩惱を斷ずることは實際上容易ではないから、長時を要することになるが、それが爲に、又煩惱について種々なる説をなして居る。

一般に煩惱は心の汚れであり、本心を煩擾亂するものとせられて居るが、元來は心の作用に外ならぬものである。既に心の作用とすれば、心の作用はこれ等以外にも多數存し、俱舍論としては凡てで四十六種を數へ、それ等を六種に大別する。

大地法——受・想・思・觸・欲・慧・念・作意・勝解・三摩地の十種

大善地法——信・不放逸・輕安・捨・慚・愧・無貪・無瞋・不害・勤の十種

大不善地法——無慚・無愧の二種

大煩惱地法——癡・放逸・懈怠・不信・昏沈・掉擧の六種

小煩惱地法——忿・覆・慳・嫉・惱・害・恨・詔・誑・憍の十種

不定地法——尋・伺・睡眠・惡作・貪・瞋・慢・疑の八種

前の根本煩惱と枝末煩惱とを、これ等四十六種に對照すれば、分類に於て全く異なるものであることが判る。

根本煩惱の大部分は不定地法とせられるのは、俱舍論の文には不定地法は尋伺睡眠惡作のみあるのを、注釋者等が、等の中に、貪瞋慢疑を含むとなすのに基くのである。癡は大煩惱地法、そして惡見は大地法中の慧を體となすものである。慧は法に對して簡擇することで、簡擇は分別することに外ならぬから、惡見は慧が邪分別に走つたものを區別したのである。癡は愚癡で、無明・無智・無類ともいはれ簡擇を缺くものである點でいへば、全く消極的のものといふべく、惡見の積極的邪分別なると相表裏する如くである。之に對して枝末煩惱は大不善地法と大煩惱地法(癡を除く)と小煩惱地法と不定地法の二種とであつて、根本枝末兩煩惱によつて大體不善と煩惱との凡てが含まれる。故に、六種に大別する如きはこれ全く概念的理論的の見方で、一切の心作用を包括せむとするのであるが、根本枝末兩煩惱に分つのは實際的實踐的の見方で煩惱として扱ふものである。心に對して作用を考察することは古くから行はれて居るが、作用を以て心所有法又は略して心所と譯して用ふるのは既に作用を一種實體的に見て居るものであつて、心より獨立に起ることは認めないにしても、心より獨立な體のものとして居るのである。かく實體的に見ることも小乘論藏中の最古の一と考へられる法蘊論に心・心所法とか心相應行心相應行とかを論じて居る所に現はれて居るし、心所を分類することは界身論に初めて十大地法・十大煩惱地法・十小煩惱地法・五煩惱・五見などとして擧げられて居る所に見える。故に、恐らく小乘論藏の最初から心作用に關する考察が行はれて遂に大地法等の分類をなすに至つたものであらう。従つて此方面はこれ實踐修行による斷惑とは直接の關係のないものである。之に反して煩惱として見る方面は、たとひ根本と枝末との二に分つ如き理論的な點があるにしても、最初から實踐的に見たものであつて、二に分つすら實踐的の根據に立つて居るものであ

る。かかる煩惱を斷ぜむと希ふときは、それが切實に希はれと、それだけ、煩惱を實體的に見ることになるものであらう。此見方を基として、根本煩惱について之を迷理の惑と迷事の惑とに分つ如き分類を取る。迷理は四諦の理に迷ふの意、迷事は事相に迷ふの謂ひで、前者は分別起即ち經驗的に邪師・邪教・邪思惟によりて起り其性猛利であるが、諦理を觀知して道理が判れば頓斷せられるし、後者は俱生起即ち先天的に存し、其性遲鈍であるから數々道を修して漸次に斷ずるを得るものである。諦理を觀知するのは四諦の理を見ることを指すから、之を見道といひ、その煩惱は見道に於て斷ぜられるから見道所斷の惑で、略して見惑と呼び、數々道を修するのは見道を繰返すことで、之を修道といひ、之によつて斷ぜられる煩惱は修道所斷の惑、即ち修惑である。根本煩惱又は本惑を見惑修惑に配當すると、十種凡ては見惑、貪瞋癡慢は修惑である。故に疑と五惡見とは見惑たるのみで、其他の四種は見惑でもあり修惑でもあるとせられるのである。疑は四諦因果の理を疑ふことであるから、四諦の理が判れば頓に斷ぜられるし、五惡見は邪分別であるから正しき理を見れば頓斷せられる。其他は見道によつて一應斷ぜられても、修道によつて數々斷ぜねばならぬ性質のものである。これ等の點は吾々の日常心に訴へて反省して見ても、直に理解せられ得るであらう。貪欲・瞋恚・愚癡の如きは自制心ある人は一應は之を制し得るであらうが、全く制御し盡すことは蓋し容易でなく、慢は慢と過慢と慢過慢と我慢と増上慢と卑慢と邪慢との七種に分たれて居る程に根強きものであるから、何等慢心を起さざるに至るには非常なる克己心を要する。殊に小乘佛教では、これ等を斷盡することを要すとなすから、實際としては不可能であるかも知れぬし、又可能なるが爲には死に俟つ外はないことにもならうが、ともかく人類としては容易ならざることである。従つて又自制心克己

心によつて多少にてもこれ等を制御し得れば、それだけ人格修養を遂げたことになるのである。

見修二惑は之を四諦三界に配當して、見惑八十八使、修惑八十一品となすが、四諦は欲界の四諦と色界無色界、即ち上二界、の四諦となり、欲界四諦の苦諦の下には十惑全部、集諦には有身見・邊見・戒禁取見の三を除いた七惑、滅諦にも之と同數があり、道諦には有身見・邊見の二を除いた八惑があり、上二界各の四諦の苦諦の下には瞋を除いた九惑、集諦には瞋・有身見・邊見・戒禁取見の四を除いた六惑、滅諦にも之と同數があり、道諦には瞋・有身見・邊見を除いた七惑があるから、合せて八十八使となる。又修惑は貪・瞋・癡・慢の四種のみであるが、上二界には凡て瞋はないから、欲界の此四惑と上二界各の三惑とであつて、合せて十惑となる。然しこれ等の惑の起る強弱によつて上上と上中と上下と、中上と中中と中下と、下上と下中と下下との九品とせられ、又欲界と上二界とは欲界と色界四禪天と無色界四處との九地となして、九地に九品があるから八十一品となる。つまり欲界には九品の貪瞋癡慢があり、上二界八地には各九品の貪癡慢があるのである。然し見惑修惑と呼ぶ以上は、少なくとも見道に入つて、初めて根本煩惱を斷ずるに至るのであつて、それ以前には之を斷ずるを得ない。従つて七賢四聖の中の七賢は見道以前であるから、これ全く準備的階段に過ぎないものである。この準備に順解脫分の一生と順決擇分の一生と合せて二生を費し、或は第三生にも及ぶのであるし、然らざれば四十劫を費さねばならぬのである。

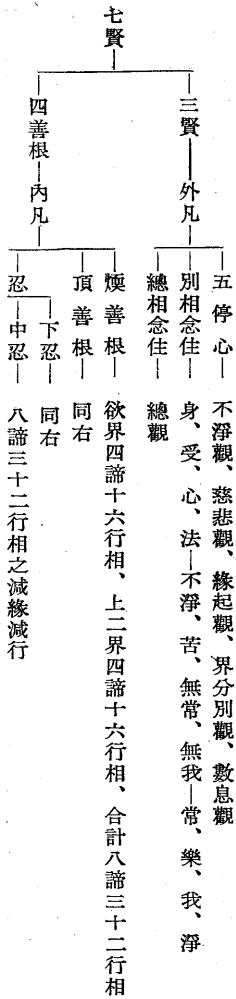
七賢の最初の五停心で、五停心は不淨觀と慈悲觀と緣起觀と界分別觀と數息觀を指し、之によつて順次に貪婪心と瞋恚と慢癡と我見と散亂心とを治するのであり、次の別相念住は身・受・心・法を順次に不淨・苦・無常・

無我と觀じ、又身受心法の一一に不淨・苦・無常・無我を觀じて常・樂・我・淨の四顛倒を對治するを指し、更に總相念住は四法を總じて觀じて四顛倒を對治するのであるから、この三賢も準備的のものである。四善根の最初の煖は、見道に於て起る無漏智が煩惱を斷ずるを、火が煩惱を燒くに喩へ、其火の起る前相としての暖氣の意味で煖といひ、ここにては勝れた有漏の四諦觀慧の起る場合であるとなす。煖善根は長期に互る位で、此間に欲界の四諦十六行相と上二界の四諦十六行相と合せて八諦三十二行相を修する。四諦十六行相は、苦諦の下で一切法に對して非常・苦・空・非我を、集諦の下で煩惱に對して因・集・生・緣を、滅諦の下で涅槃に對して、滅・淨・妙・離を、道諦の下で無漏聖道に對して道・如・行・出を觀ずるから、合せて四諦十六行相となり、之を欲界の四諦と上二界の四諦とに於てなすから、八諦三十二行相となるのである。この觀をなすから無漏智に接近するのであり、此煖善根が進みて最極成滿する時、又勝れた善根が生じ、それを頂善根と稱する。この頂善根に於ても亦八諦三十二行相をなすのであつて、煖善根と共に之を動善根と呼び、忍と世第一法とを不動善根と呼ぶのと區別する。又、頂善根が進みて最極成就に達すると勝れた善根が生じ、それを忍と稱する。忍善根は下忍と中忍と上忍との三品に分れ、下忍では八諦三十二行相を修し、中忍では滅緣減行をなし、八諦三十二行相をなす中、欲界苦諦の四行相から始まつて、上二界苦諦四行相、欲界集諦四行相、上二界集諦四行相、欲界滅諦四行相、上二界滅諦四行相、欲界道諦四行相、上二界道諦四行相をなす第一周に於て、其終りに上二界道諦の下の第四行相たる出行相を減じ去るから之を減行といひ、かくして漸次減行し、第四周には上二界道諦を減ずるから滅緣で、かく減行し滅緣して行つて、第三十一周到欲界苦諦の非常行相のみを二刹那に修するので中忍は滿位となり、上

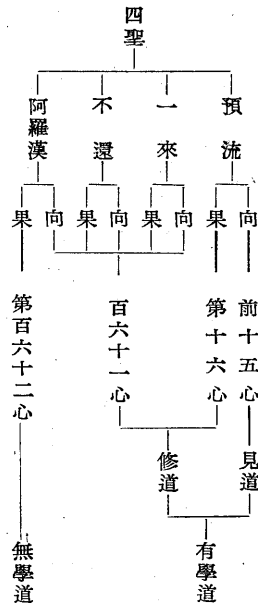
忍では一刹那の心を以て欲界苦諦を觀じて一行相を修するのみで、直に世第一法に進むが、上忍に續いて起る勝れた善根が世間有漏法の中の最勝であるから世第一法と稱するのであつて、この世第一法は一行相一刹那のみで、直に進むで見道に入るのである。上忍も世第一法も共に單に一刹那のみであるから、極めて短小の期間に過ぎない。従つて中忍以前は長期間に亙ることが判る。

以上の如き準備を経、世第一法の直後に、これより以前に未だ曾て見たことのない四諦を現觀するを見道と稱し、ここで無漏智を得ることになる。この見道に於てまた欲界四諦と上二界四諦と合せて上下八諦を緣するが、これに十六刹那を要する。無漏智は分つて法智と類智との二となすが、法智は法の眞理を證智する智、類智は法智に類似する智である。法智によつて欲界四諦の理を觀じて、欲界に關する三十二種の見惑を斷じ、類智によつて上二界四諦の理を觀じて上二界に關する五十六種の見惑を斷ずる。然し法智と類智とは、各前刹那に法忍と類忍とがあるが、忍は智に對する豫決力で、まさしく斷惑作用を起す無漏心、之を無間道といひ、智は決斷のことで、豫決したのを決斷するのであるから、まさしく理を證する心、これを解脫道といふがある。従つて欲界四諦の一一に對して法忍と法智、上二界四諦の一一に類忍と類智とが働くことになる。十六刹那の順序は欲界四諦の苦諦に對して苦法忍と苦法智とで觀じて二刹那を要し、これにて十種の見惑を斷じ、次に上二界苦諦に對して苦類忍と苦類智との二心を起して觀じ、これにも二刹那を費して九種の見惑を斷じ、かくして欲界集諦から上二界集諦、欲界滅諦から上二界滅諦、更に欲界道諦から上二界道諦と進み、上二界道諦の道類忍までで十五刹那を費するのであるが、此間が見道で、第十六刹那たる上二界道諦の道類智を起すのは既に修道に屬する。故に十六

心中、前十五心が見道で、之を預流向とし、第十六心は修道で、預流果である。この預流果は見惑八十八使を斷じたものであるが、然し猶未だ修惑を斷じて居ない。即ち迷事の惑としての欲界の貪瞋癡慢、上二界の貪癡慢を斷じて居ないから、これ等を斷ずる爲に、更に一來向・一來果・不還向・不還果・阿羅漢向と進む修道を經、此間に修惑八十一品を斷じて、遂に阿羅漢果の無學道に入るのである。八十一品は九地九品の惑で、之を斷ずるにも欲界から上二界に及び、一品一品に無間道と解脫道とあつて、合せて百六十二心となるが、此中、前の百六十一心と前の第十六心預流果とが修道で、第百六十二心たる無色界非想非非想處第九品の解脫道は阿羅漢果である。之によつて見れば、見道修道無學道は百七十八心となるのであるが、然しこれ等の四向四果は次第證の場合であつて、若し之を超越證の場合でいへば、見道に於て一來向となるものもあるし、不還向になるものもある。又、修惑について、欲界の修惑は一品にして二生又は一生を潤すもの、二品又は三品で一生を潤すものもあり、更に向と果との中に種々なる種類の分れるものもあつて、複雑な説となつて居る。然し今これ等を明説することを必要となすのではないから、ここには凡てそれ等を省略する。



「上忍」 一行相 一刹那
 世第一法 一行相 一刹那



四

以上簡單に筋道を敘したものについて考へて見る。要領としては根本煩惱を四諦に關係せしめ、更に兩者を三界に配當して見惑八十八使と修惑八十一品とに分類し、これ等を斷ずる階梯を組織立てて居るのであるが、第一に三界なるものが如何なる意味を有するか。

三界説は印度の世界形態に關する神話の一に過ぎない。而も如何なる時代にも印度一般に承認せられたことのある説でなく、又佛教の考出した説でもない。印度最古の時代に三界というては居るが、これは天と空と地とを三界というたものであつて、決して欲界と色界と無色界とを指したものでない。其後、此世界は水世界に圍まれ其上に順次上層に空世界、乾闥婆世界、太陽世界、月世界、星辰世界、諸神世界、因陀羅神世界、生主神世界、梵天世界が位するとなす説が出て、これは大體正統婆羅門の一般に承認した説となつたであらうが、然し必ずし

も一般思想界の認めたものではない。チャイナでは世界は地下と地上と神界とに分れ、地上は閻浮提と大海とであり、神界は地下にバヴァナヴィシン (bhavanavasin 宮殿に住する神々) とギアンタラ (vyantara 中間の神々) との二群があり、此中或神は人界にも住し、天上としてはヂョーティシユカ (jyotiska 光明ある神々) とヴィマーニカ (vaimanika 動宮に住する神々) とがあり、このヴィマーニカは二群に分たれるが、第一群は十二群に、第二群は六群に小分せられ、第一群の第五は梵天界と名づけられる。正統婆羅門としては梵天界が最上なるは當然で、又最上でなければならぬものであるが、チャイナは之を最上としないのはこれ一般思想界に屬するからである。チャイナ及び佛敎の興起以前に瑜伽行が流行し、瑜伽行者の間に於て生前瑜伽行の進む段階に應じて死後それだけの天に生ずることが考へられ、瑜伽行としての禪定が大段として四、その四に各小段を有すとせられ、これに應じて天界も大別して四、その四に各幾種かの天があり、更に禪定の進むものを四種區別し、これに應じて四處を分つ如き説が行はれるに至つた。これ四禪四無色定と色界四禪天四無色界四處とである。これに欲界が下位として存すとせられるが、欲界は所謂六欲天で、四天王天・忉利天・夜摩天・兜率天・化樂天・他化自在天である。欲界は散地であるから禪定によつて生ずといふのではないが、色界無色界は定地で、禪定を修したものでなくば、これに生じない。色界は初禪天・第二禪天・第三禪天・第四禪天に分れ、初禪天は梵衆天・梵輔天・大梵天に、第二禪天は少光天・無量光天・光音天に、第三禪天は少淨天・無量淨天・徧淨天に、第四禪天は廣果天・無想天・無煩天・無熱天・善見天・善現天・色究竟天に分れ、無色界は空無邊處・識無邊處・無所有處・非想非非想處に分れる。然るにこれには種々なる異説があつて、天の數が一致しない。又色界全部を梵天界とも

色梵天界ともいひ、無色界を無色梵天界ともいひ、或は色界無色界を凡て梵天界とも稱する。蓋し通常の三界説では梵天は色界初禪天に住すとせられるのであるが、これは明かに一般思想界の考たるもので、決して正統婆羅門の考たるものではない。然し異説として、或は色界全體を梵天界となすのも、或はまた無色界をも梵天界となし、更に色界無色界をも梵天界となす説の出でたのも、梵天がこれ等を支配すると考へるものであつて、ここに多少正統婆羅門の考が入つて居る。無色界は形もなく又處も一定して居ないから、別の存在と見られるものである。傳説によれば、佛陀が出家後直に訪うたアーラーラ・カーラーマ (Ālāra Kālāma) は無所有處を以て涅槃とし、ウツダカ・ラーマプッタ (Uddaka Rāmaputta) は非想非非想處を以て涅槃となして居たといひ、佛陀時代の現在涅槃論の五説の中第二以下は順次に四禪を當てて居たといひ、佛陀は出家以前に初禪の禪定を修したといはれる如き、三界説が佛陀以前の説なるを示す傳説である。古くは三界説は必ずしも須彌山説と結合して居たのではないらしいが、結合した説に於ては須彌山の頂上に忉利天があつて帝釋天の宮殿があり、それ以上の天界は空による宮殿に諸神が住して居るといふ。この三界説の中にはチャイナの説と共通する名稱等も見出されるが、世界形態としては全く別である。故に佛教チャイナの時代には各異なつた説が行はれて居たのであるし、これより以後には又他の異なる説も表はれて居る。三界説は佛教中のみ傳はつたもので、而も後世佛教の教理が三界説に配當して組織せられることになるから、如何にも佛教特有の世界形態説であり、遂には佛教が考出した説なるかの如く看做されることになるのであるが、決してさうでない。佛教が考出した説でなくして、佛教が接觸した宗教界の中に行はれて居た説が佛教中のみ保存せられたに過ぎない。其當時の宗教の何れも、佛教程に、典

籍を傳へて居らぬから、佛教のみに保存せられたのであるし、保存したものとしてはチャイナの如き全く異なる説をなして居るものもあるのである。然らば、たとひ佛教發達の何時頃からか此の如き三界説と結合したにして、之を引離して佛教の教理を考察しても、趣意の上では、失はれる所はない理である。

加之、實踐修行として要求する時、少なくとも色界無色界が吾々と何の關係があるかと考へられ得るか。又、欲界と雖直接には人趣を除いた他の六欲天並びに四趣若しくは五趣が如何なる點に於て意味があるか。吾々の有する佛教は人間に對する教であつて、決して色界無色界の諸天又は六欲天、或は四趣五趣などに對する教ではない。三界説はともと印度の一部に行はれた神話に過ぎないもので、實在して居る世界とせられるものではない。現今の佛教者と雖何人が之を實在の世界と考へて居らうか。俱舍論の説を述べる人すら三界を實在と信ぜず、聽く人は勿論かかる説を信じないにも拘らず、依然として又平然として説かれて居るのである。三界説が佛教中に保存せられて居た一の理由は確に輪廻説との關係の爲であるが、輪廻説すらが、其説の性質上、これ宗教的・道德的の要請信仰に外ならないもので決して事實實在となす説ではない。道德的・宗教的の因果律の要求上、來世の生存並びに前世の生存もなければならぬといふのであつて、決して來世前世の生存が事實上在るといふのではない。然し、之を單なる要求又は信仰とのみいうたのでは、教を説くとしては、力がないが爲に、事實となすに至るのであるし、而も四趣五趣の中畜生趣即ち動物の如きは實見するものであるから、實例たり得る點で、事實となすに便であることに助けられるのである。そして現世に於ける業即ち行爲と餘力、は極めて複雑であり、又各人各様に複雑であるから、來世前世も單純では不足である爲に、必然的に複雑多様に考へねばならぬ所に、從來の三

界説を見れば、それに結付いて來るのは極めて自然の經過である。而も三界説は當時事實の世界と考へられて居たから、此點で又來世前世も實在とせられるに至るのである。かくして佛教教理が三界説と結合して組織せられるのであるが、三界説が事實を現はさず又到底眞として信ぜられないとすれば、これは唯修行の困難で長期に互るべきものであること、又煩惱を斷ずるは容易でなく幾生かの努力をも要する程であること、等の意味を其趣意となすと解して説けばよいことにならう。何れの點からいっても、三界説などを如何にも重大な、決して省くを得ざる説なるかの如くに保存して置く要は認められない。之を省いて考へる時は、説全體は簡單に而も適切なものになるであらう。勿論今ここに改革を企てむとするのではないが、試みに一例として擧げて見よう。

四諦は佛教教理の根本的の網格をなすもので、重要なものであるし、又適切な説である。小乗佛教の如くに解するのは必ずしも原意のままではないが、然しかく説くのも力ある説方となるから、決して捨つべきものでもない。又根本煩惱も適切なものであつて、吾々の反省上、決して迂遠とは考へられないし、チャイナも心の汚濁として怒と慢と詐と貪とを擧げ、これ煩惱と同じであるから、根本煩惱と共通するもの多く、印度としてはかかる煩惱を重大視したことを示して居る。然し、四諦と根本煩惱とを結付けることは、四諦の智によつて煩惱を斷ずることを考へて居るが爲であるが、之を結合して考へても、三界説と引離していへば、見惑は欲界のみに限る點で、單に三十二使となり、修惑は四煩惱が欲界のみに於て九品あるに過ぎないことになる。又、七賢四聖について見ても、三賢は其ままとすも、煇頂に於て單に四諦を觀じ十六行相を修するのみで、上下八諦を觀ずることなく、忍に於て、下忍もそれと同じく、中忍の滅緣滅行は第十五周までであり、上忍と世第一法とは其ままであ

るし、四聖の中、預流向の見道は欲界四諦の八心のみになり、上二界道諦の道類智たる第十六心は省かれるから、預流果の配當も異なり、又一來向果、不還向果、阿羅漢向果も、修惑九品なる爲に、全く異なつて配當せられねばならなくなる。これ等は學者の考究すべきことであるが、元來預流・一來・不還・阿羅漢は、阿含經に於ては、五下分結の初三結、即ち有身見・疑・戒禁取見を斷じたのが預流、他の貪・瞋・癡は五下分結の一ではないの薄らいだのが一來、貪・瞋・癡を斷盡したのが不還、更に五上分結を斷じたのが阿羅漢とせられて居るのが一般的で、法蘊論に於ても亦全く此の如くであるのが、發智論以來前述した如くなるに至つたのであるから、明かに變遷を経た説であつて、決して古くからの説其ままではなく、従つて改革の容れられ得ないものとはいへないであらう。加之、欲界というても、實際としては人間界に限るべきで、吾々は人間界以外の者に對する教を考へた所で、何等の役にも立たないし、之を他界に施しやうがなく、又吾々の來世生存に必要なと看做したにしても、これも全く不要なものである。來世生存が事實上あるとしても、吾々は何れの趣又は天に生れるかは到底知られ得ることでもなく知られ得たにしても、生れて以後には又其處に於て教へられるものがあらうと考へても、差支ないでないか。何ぞ今生に於て來生の準備として知つて置く必要があらうか。今生ですら、教の如くに實踐することが出來難いから、むしろ今生の努力に一層の精進をなす方が有意味である。

然し吾々にかかる言を以て道德的因果律を無視せむとするのではない。道德的因果律を信じ、之に遵ふでなくば、佛教は成立しない。否、吾々の日常生活が眞實には成立たない。佛教はこの日常生活をより善くする爲のものであつて、其外には何等の目的もなく、又日常生活だに完全眞實な域に達すれば、佛教はもはや必要なきもの

である。此點からいへば、佛教は必ずしも目的たるものではなくして、却つて目的を示す手段たるものたる性質のものであるといへるが、然し、人生は絶対完全な域に達する性質のものでなくして、絶対完全態といふ理想を追うて無限の努力をなす所に眞意義を有するものであるから、佛教も亦その絶対完全態を明示して、そしてそれに對するこの無限の努力精進を起さしめ續かしめ、促進せしめる役目を演ずるものである。其爲には先づ第一に、人をして、この日常生活の現實態が決して之に満足するに足らぬものであることを痛切に感ぜしむることを必要とする。それを痛感せしめるのが即ち根本煩惱を擧げて居る點である。根本煩惱としての貪瞋癡は貪欲・瞋恚・愚癡であるから、特別の説明を要しない程に普通知られて居るもの、慢は前述した如く七種にも區別せられるが、通常の高慢心に外ならぬもの、疑は四諦因果の理を疑ふものといはれるが、人生に對する懷疑であるし、惡見については多少の説明を要する。有身見は身見で、自己の身心に實體我があると固執する、我見、我所見、邊見は邊執見ともいひ、我見を持して而も我が今生のみで斷滅すると考へる斷見と、來生までも常住不變化であるとなす常見とを指し、何れも中正の理に背くから邊執見、邪見は特に道德的因果律を認めない見解、見取見は前三見を固執して動かない見解並びに劣つたものを勝れて居るとなす見解、戒禁取見は生天の因に非ざる特別の苦行などを眞の因となす如き見解（即ち非因計因）と、解脱の道に非ざる五戒十善を眞の道となす如き見解（即ち非道計道）とである。此中、戒禁取見は印度に於て、佛教以外の外學の取つた誤つた戒律誓行を指すものであるから、現今としては適切なものでなく、從つて省いても差支ないであらうし、見取見も特別なものとして獨立視する要もなく、殘る所、身見と邊見と邪見との三が重要視せらるべきであらう。この三見は結局我見に歸着すといへる

し、又我見を根本として起るものに過ぎないといへるであらう。我見があるから、斷見も常見も成立するを得るのであるし、この二の邊見が道德的因果律を撥無することになるに外ならぬのである。故に五種の惡見は我見の一旦に歸着せしめ得る。然るに、更に大乘唯識説の説く所を参照すると、我見と我癡と我慢と我愛との四煩惱が染汚意と相應するもので、四煩惱の中では我癡が根本で、これによつて他の三煩惱があるとせられるが、我癡は無明で、前の癡又は愚癡に外ならぬから、従つて、五種の惡見は貪瞋癡の癡によつて起るものであるといへるし、慢も我慢と同じであるから、癡に基くと考へられ得るであらうし、疑も道理に明かでないものたる點では癡の中に入れられ得るであらう。此の如く見れば、貪瞋癡が中心根柢をなすものであるといへよう。然し又或點からいへば、貪瞋癡も我見に基くともいへるもので、我を固執することを豫想せずしては、貪瞋の如きは起り得ないし、我見があるのが癡たる所以であるといへよう。然らば又、癡が根本で、貪瞋は之によつて起るともいへる理である。吾々の生存がかかる我見貪瞋に惱まされ、かかる我見貪瞋に引づられての他律的の生活であることは、多少の自省をなせば何人にも否定せられないことで、自明であるし、これ等が先天的のものであることも判るであらう。この他律的生存を苦と稱するのであつて、これ四諦の中の苦諦の明かにするものである。故に苦諦を説くのは、決して厭世觀たるを現はすのではなくして、むしろ日常生活の現實態に満足せずして向上心を起さしむるを趣意とするものである。然らばこれ程日常生活に適切なものはないといふべきで、これが眞に人生を意味付けるものであることは何人にも異論なからう。而もかかる我見貪瞋を制御するのは、佛教一般としていへば、これ空觀に徹する道程たるに外ならぬ。即ち小乗佛教と雖空觀に基かしむることによつて眞の小乗佛教たり得るのであ

る。

他律的生活の因つて起る所を明かにするのが集諦の趣意であつて、今いふ所から見れば、集諦は我見貪瞋を指すに外ならない。小乗佛教は此集諦を斷絶せしめることを教へるのであるが、我見貪瞋が俱生起であり先天的に固有であるとすれば、斷絶は結局死に於て初めて可能となるから、死が究極になるであらう。然し、斷絶といふのは實際は特に語に重きを置いて居ることであつて、制御といふ意味に外ならないことである。生存中には、俱生起のものを斷絶することは事實上不可能であるから、死をいはざるを得ないことになるのであるが、然し完全に制御するを得れば、集諦の有無は問題とはならぬであらうし、むしろ有るのを制御する所に、眞の制御の意味が認められる。完全に制御し得れば、他律的生活は全く自律的生活となるのであつて、それが滅諦涅槃である。滅諦は人生の絶對完全態であるから、事實上では、到底實現するを得ないものである。然し實現し得ないからというて、之を放棄すべきではない。苦諦に於て向上心を起したのは、この絶對完全態に對して、之を實現せしめる努力精進を爲す決心をなしたことであるから、放棄はこれと矛盾する。たとひ完全には實現するを得ないにしても、絶對完全態に對して無限の努力をなすのが人生の意義であつて、努力する所に一步一步實現せられつつあるのである。吾々の日常生活が實際上此の如くであつて、吾々は意識するとしないと拘らず理想の實現に努力しつつあるのであつて、而も何人も満足な状態に達せず努力しつつある。この無限の努力をなす所が即ち道諦で、従つて道諦は我見貪瞋の制御の過程である。故に人生の行路は凡て道諦に外ならぬといふべきで、ここに七賢四聖が區別せられると見るべきである。七賢四聖は元來古くから、説かれて居た種々なる説を系統的に

整理して組織したものであるから、凡てが必ず此順序を経ねばならぬといふべきものでなく、殊に煥頂忍世第一法の如きは必ずしも古くからの説でなく、發智論以來組織せられたものに過ぎぬ。かかる階段を立てるのは要するに煩惱斷盡の容易ならざることを考へて居るが爲であつて、其趣意によつて、又三生又は六十劫の期間を言ふに至つたに相違ない。故に無限の努力を續けねばならぬ點で、七賢四聖などの階段が立てられることになるのであつて、必ず之に依つて進まねばならぬといふものではない。凡ては概念上考へた説であつて、決して實證的に成立したものでないから、到底實際上の力は認められぬ。加之、絶對完全態への無限の努力をなす誠意からいへば、階段組織の如きは顧みる要のないものである。従つて七賢四聖を以て破るべからざるものなるかの如く看做すのは迂遠に陥つた考に過ぎないものである。舍利弗は馬勝から法身舍利偈を聞いたのみで直に預流果を得たといはれ、須跋陀は佛陀の最後の説法を聞いたのみで阿羅漢果を得たといはれるから、たとひこれ等は小乗佛教の組織以前であるにしても、古來凡てのものが階段を経たとはいはれない。

五

以上の如く考へるならば、小乗佛教の實踐的意義は、前述の意味での、我見貪瞋を制御することを説く點にあると見るべく、又それは日常生活上適切なる指導となるものであつて、決して迂遠の説としてのみ却くべきものでない所にあるといはねばならぬ。ただ小乗佛教の説く所は、其根本に於て心竝びに其作用までをも實體視する態度を取るが爲に、凡てが固定的の型にはめられて、組織は整うても、生々した活力を失うて居るのである。俱舍論も亦全く型を整へたもので、俱舍論の説く所を以て小乗佛教であると見れば、殆ど毫も生彩のない型のみ

ものとなつて居る。之を又型の如く知つたとしても、果してどれだけ得る所があるか、疑なきを得ない。而も、俱舍論の眞意は從來明かにせられて了つて居るとはいへないであらうし、俱舍論の表はす説の實踐的意義も、俱舍論製作の當時に於ても、果して幾何明確に考へられて居たか、疑なきを得ない。然し、この一小論文は決して俱舍論の眞趣意を考察し、又はそれによつて小乗佛教の説を新に組織せむとするが如き意圖を以て書かれたものでなく、又俱舍論の説其ものの實踐的意義を研究せむとするものでもなく、唯俱舍論の説を通じて見た小乗佛教の實踐的意義を考へて見むとしたのみのものであつて、其點を以上述べた如くに見て行かむするのである。

然し、以上の如きことをいへば、全く俱舍論の法相を破壊するものであつて、小乗佛教の教理組織も支離滅裂になるものであらうが、小乗佛教又は俱舍論の教理組織を傳統のままに維持する所に、果して何の意味があるかも反省する要があるであらう。俱舍論の眞趣意に従へば、傳統説を其まま奉じて居ることは出来ない理である。加之、俱舍論の説に通ずるでなくば、到底理解することの出来ない如き佛教教理又は宗乘が、印度支那日本に於て、果してどこに存するであらうか。佛教教理一般から大觀するとき、俱舍論の法相を亂した所で、失ふ所がどれだけあるかを考へて見るに、恐らく大なる損失もなきが如くに思はれる。然らば、凡てを世親の眞意を徹底せしめて新組織を明かにするのは理論的要求に副ふものとして歓迎せらるべきであり、又法相の關係の内面に入つて實踐的意義を考察することも實際的要求に應ずるものとして捨つべきことではないであらう。かかる方面から見れば、小乗佛教の實踐的意義を論ずるのも、これ等に進む第一歩として多少の意味あることではなからうか。

(十四・三・二十)

豊玉姫神話の一考察

松 村 武 雄

記紀の語るところによると、彦火火出見尊の配で海神の女なる豊玉姫が、産期の近づいた時、夫神に對して『すべてあだし國の人は、子産む折になれば、本つ國の形になりてなも産むなる。故むあれも今本の身になりて産みなむとす。妾めかけをな見給ひそ』と戒め、産屋に籠られたが、尊がその言を怪しんで竊かに産屋を窺ふと、姫は八尋鯉になつてゐた。姫は夫が禁戒を犯したことを知り、『海阪を塞きて』故國に歸り去つたとある。

この神話には、吾人を困惑させる點が少くとも三つ含まれてゐる。

- (1) 何故に女人は出産に際して故國の者の形態をとらねばならぬか。
- (2) 故國の者の形態は何故に動物でなくてはならなかつたか。
- (3) 産室を覗かれることが何故に夫婦永別の因とならねばならなかつたか。

がこれである。

これ等の疑問を解くためには、先づ神話學上で『浴身親視禁忌型』とでも呼び得る説話群に目をつくべきだと思ふ。實例を支那の説話界に求めるなら、『搜神記』卷十四に、

漢靈帝時。江夏黃氏之母。浴盤水中。久而不立。變爲鼃矣。婢驚走告。比家人來。鼃轉入深淵。其後時時出見。初浴簪一銀釵。猶在其首。於是黃氏累世不敢食鼃肉。

とある。この説話に於ては、或女性が或行爲中に或動物に變ずる點では、豐玉姬神話に類同してゐるが、その行爲が出産でないこと、該行爲を見るのが禁制であつたか否かが明かでないこと、目撃したものが女人の夫に限られてゐないことの三點で、異つてゐる。然るに同書同卷に出てゐる他の一説話には、

魏黃初中。清河宋士宗母。夏天於浴室裏浴。遣家中大小悉出。獨在室中良久。家人不解其意。於壁穿中窺之。

不見人體。見盆水中有一大鼃。遂開戶。大小悉入。了不與人相承。嘗先著銀釵。猶在頭上。相與守之啼泣。無可奈何。意欲求去。永不可留。視之積日轉懈。自捉出戶外。其去甚駛。逐之不及。遂便入水。

とある。この説話では、女性の或行爲を見るのが禁忌である。かくて豐玉姬神話との差違點が減じて二となる。更に宋の洪邁の『夷堅志』によると、

丹陽縣外十里間。士人孫知縣娶同邑某氏女。女兄弟三人。孫妻居少。……容儀意態全如圖畫中人。但每澡浴時必施重幃蔽障。不許婢妾輒至。雖搗背亦不假手。孫數扣其故。笑而不答。歷十年。年三十矣。孫一日因微醉伺其入浴。戲鑽隙窺之。正見大白蛇堆盤於盆內。云々。

とある。この説話では、女性の禁忌行爲を見た者は正しくその夫である。かくて豐玉姬神話との隔りは更に減じ

て来る。

上に挙げた三個の支那説話は、その内容から推して、その發生因を共通にしてゐること明かである。然らばその發生因は何であつたか。第一説話の終末に『於是黃氏累世不敢食龜肉』とあるのが、この點に關して頗る示唆的である。吾人はそこにほのかに族靈信仰の匂ひを嗅ぎ得るやうな氣がするからである。自分はこの匂ひを心にとめて、更に他の地域の説話を窺つて見る。

朝鮮の一民譚に、或貧漁夫が大鯉を獲て甕の中に入れて置くと、翌朝見知らぬ美女が厨房で飯を炊いでゐた。漁夫が驚き怪しんでその女を執へると、女は彼に語つて、水界の龍王の娘で、縁あつて御身の許に來た。今から三日たてば完全に人間となることが出来るから、それまでおとなしく待つていただきたいと云つた。かくて二人は遂に夫婦の契を結び、而して女の法術によつて富裕な生活を營むに至つたが、女は毎日水浴をなし、而して水中は決して浴室を伺つてはならぬ。之を破れば必ず不幸が起ると堅く夫を戒めた。彼等の間に三人の子が生れるまで、漁夫はよくその禁戒を守つたが、或日好奇心に負けて浴室を覗くと、女は鯉になつて水中に泳いでゐた。女は夫が禁戒を破つたことを知り、龍宮に去つてしまつた。(孫晋泰氏『朝鮮民譚集』第二二—二三頁)

更に佛蘭西、獨逸、西班牙に傳承せられた説話によると、レーモンドといふ貧しい貴族が山中に狩して一美女に遇ひ、求婚して女の承諾を得た。女はメリユシナと呼ばれ、呪能と富とを有する水の精であつた。かの女はレーモンドの貧窮を憐み、策を授けて養父エンメリツクの實子ベルトラムに對して、一枚の鹿の皮で覆ひ得るだけの土地を乞はしめ、ベルトラムが之を許すと、皮を數多の紐に切り、それで廣大な土地を圍み取らせた。かくて

レーモンドはメリュシナと結婚することになったが、かの女は一の條件——毎週土曜日にはかの女は全く一人で室内にあり、夫の入来し若くは覗き見することを堅く禁ずるといふ條件の下に同意した。後レーモンドは妻が不義を働いてゐると聞き、憂憤の餘禁を犯して妻の私室を覗くと、かの女は水中にあつて、下半身が魚尾(又は蛇尾)をなしてゐた。かの女は夫が戒禁を破つたことを悟り、遂に夫と別れて家を去つた。(G. Baring-Gould, *Curious Myths of the Middle Ages*, pp. 471-478)

これ等の歐洲説話は、共に複合の説話である。一の獨立の説話に、これと種類・性質を異にした他の一の獨立説話が癒着したものである。即ち朝鮮の民譚に於ては、

- (1) 或男性が或る動物を獲て之を器物に養ふこと。
 - (2) その動物が女人となつて男性のために働き之を幸福にすること。
 - (3) 或る事情のため(多くは本の姿を見られること若くは男から叱られること) 女人が立去ること。
- を話根とする『螺婦型説話』、『述異記』、『搜神後記』、『此中人語』等に少しづつ異つた内容で載つてゐる)が『浴身窺視禁忌型説話』と抱合して居り、歐洲民譚では、動物の皮のトリックで廣大な地を占取することを説く『デイドー型説話』(この説話の詳細な研究については、拙著『民俗學論考』を見られたし。)と『浴身窺視禁忌型説話』とが結合してゐる。もし前者から『螺婦型説話』の要素を、而して後者から『デイドー型説話』の要素を剝ぎ取ると、両者は全くその内容を同じうするに至る。即ち両者は、
- (1) 或男性が超自然的性質を有する女性と結婚すること。

- (2) 結婚は、夫が妻の浴身を見ることを得ずといふ禁制条件の下に成立すること。
- (3) 夫がこの禁制を破つたため妻が立去ること。
- (4) 女性は禁室に於て或る動物に變形してゐること。
- の話根を共有してゐる。

吾人は、かうした話根の共有を基礎として、『禁室型』(Forbidden Chamber Type)の説話の稱呼の下に、上擧の支那、朝鮮、佛蘭西、獨逸、西班牙等の物語を總括することが出来る。而して當面の問題である豊玉姫神話も亦一の禁室型説話である。前者に於ける浴身親視禁忌のモチーフに置き換ふるに出産親視禁忌のモチーフを以てすれば、則ち後者となる。かくて豊玉姫神話を含む幾つかの謎を解く最も正當な、そして最も手近かな路は、かうした禁室型説話を持つ幾つかのモチーフの意義の真相を把握することに存するといふことが出来る。

これ等のモチーフは、顯在的形相としては、近代人の眼から見て、幾多の不可解な、不合理な要素を露呈せしめてゐる。吾人はさうした顯在的形相の底に潜つて、そこに隠れひそんでゐる潜在的形相としての合理的要素を掴まなくてはならぬ。而して之を掴み取るためには、これ等の説話が吾人に示唆してゐる主要觀念を仔細に讀み取らなくてはならぬ。自分の見るところでは、示唆されてゐる觀念の主要なもの、

- (1) この型の説話が、之について語らんとする主役は、常に女性であること。
- (2) しかも單なる女性ではなくて、結婚した女性であること。
- (3) それ等の女人は、或る場合には、超自然的性質を有するとの信仰が之にまつはりつく程、家族の他の成

員から特殊な存在と見られてゐたこと。

(4) その女人は、自己の夫にとつて、——更に廣くは自己を除く家族の全成員にとつてタイプである或行爲を爲す必要があり、従つてその女人は、或點に於て入嫁した家族から區別せらるべき身分であること。

(5) タイプとなつてゐる行爲は、定期的若くは不定期的に爲されること。

(6) その行爲の中核は、その女人が或る動物の形態をとることに存すること。

(7) その行爲は、それが家族の他の成員——殊に夫によつて見られるとき、女人は家族との、若くは家族の主成員としての夫との關係を斷たねばならぬ程重大な意義を有するものであつたこと。

等である。

凡そ説話は、心理的事實の結晶體である。原始心性に特有な思考法若くは空想によつて引き歪められた——従つて現實性から遊離した實際的經驗としての自然的事象、史的事實、若くは社會的事實から成り立つてゐる。それならば、當面の問題である『禁室型説話』に於ける心理的事實の基底となつてゐる事實は、いかなる種類・性質のものであらうか。この説話型の物語の主要點がいかなるものであるかを見極めた者は、到底これを自然現象の歪曲相となし得ない。さうした推定が可能であるべく、主要點は餘りに濃厚鮮明に人間生活の色調を具へ過ぎてゐるからである。はた之を史的事實の歪んだ姿とも考へることも太だ困難である。全く同一の史的事實が、空間的及び時間的差異を以てして頻繁に生起することは、どうもあり得ないからである。かう考へて來ると、禁室型説話を構成する主要内容は、どうしても或社會的事實の引き曲げられた形相でなくてはならぬ。問題は、その

引き曲げられた社會的事實の實體は何であつたかの檢出に歸着する。

自分は先に『搜神記』に見ゆる一個の禁室型説話に族靈信仰の匂ひがするのを覺えると云つたが、今この型の諸説話に共通な主要觀念を仔細に眺めてゐると、さうした匂ひがよいよ強くなるやうな氣がする。自分はどうしても一の試みとして、トーテムズム及外婚制の方面からこの種の説話を検討して見たくなる。

二

トーテムズムの社會體制を有する部族に於ては、部族の構成要素としての氏族が、それぞれ自己にのみ屬してゐるトーテムを有してゐる。同じ部族の異つた二つの氏族が同一のトーテムを有することはあり得ない。ところで自然民族の間に普通であつた婚姻制度としての外婚は、一の氏族に屬する女性が、之と異なる他の一の氏族の男性に入婚する結婚様式なるが故に、トーテムの關する限りに於ては、妻たるもののトーテムは外來トーテムとして、夫の屬する氏族のそれと異ならざるを得ない。それはAに對する非Aである。

然るに各々のトーテムは、それぞれおのれに固有な呪術宗教的な實修を有して居り、而して這般の實修に嚴密な意味に於て參與し得るものは、當然該トーテムに屬する氏族成員に限定せられ、他の氏族の成員にとつては、それは一の嚴重なるタブーである。

ところで、今云つたやうに、外婚の結果は、必然的に一の家族ファミリーに相異なるトーテムを併存させることになる。この婚姻制の規定によつて、夫と妻とは、義務的にトーテムを異にしなければならぬからである。殊にトーテムが父系によつて承け繼がれる社會集團にあつては、少くともトーテムの信仰・崇拜の關する限りに於て、妻は、家

族の全成員と對立的な立場に置かれる。かの女の夫及び子たちが盡くAなるトーテムを奉ずる中にあつて、かの女だけは非Aなるトーテムを信奉しつづけねばならぬ。かの女の立場を規準として考ふると家族の全成員が外者である。而しておのれの呪術宗教的な儀禮に外者を參與させることが厳しいタブーであることは、自然民族に於ける通則的な生活規範であるが故に、かの女が定期的若くは不定期的に行ふべく義務づけられた自己氏族トーテム儀禮の實修は、厳しいタブーの下に祕密の中に行はれねばならぬ。説話に於ける『禁室モチーフ』の少くとも或るものは、即ちさうした祕密的實修の歪められた姿であるのではあるまいか。もし此の祕密を守るためのタブーが犯された場合には、之を犯した者も犯された者も、社會的制裁を受けなくてはならぬ。而してさうした社會的制裁は、この場合多くは、入婚者が入婚した家族を去るといふ形式を採らざるを得ない。禁室的説話の主要點の一つ即ち禁室を覗かれた女性がその家族から逃去するといふモチーフの謎は、これで解けるやうな氣がする。彦火火出見尊に禁室を覗かれた豊玉姫が『海阪を塞ぎ』て故國に立ち去らねばならなかつたといふのも、畢竟するに這般のタブーの破棄に因する社會的制裁の發現としての氏族間の隔離と解し得られるではなからうか。(勿論記紀人の心持では、この破局によつて人間界と海の世界との交通不可能を説明しようとしてゐること、猶ほ諸再二神の『ことどわたし』の神話によつて、明界と冥界との交通斷絶を説明しようとしたのと同じであるが、さうした心持は説話の顯在相に過ぎぬ。)

次に、禁室中にある女人は、何故に動物の形をとらなくてはならなかつたか、これもトーテムイズムの體制及び儀禮から見ると、正しく一つの必然である。

氏族がトーテムとして採り上げてゐるものは、全面的に云へば、動物・植物・無生物の廣きに互つてゐるが、無生物はトーテムの分野に於てただ僅少な領域を占むるに過ぎない。エー・ダブリュー・ハウイット(A. W. Hootin)が、東南オーストラリア諸部族から蒐集した五百餘のトーテムの中、無生物から採られたものは、僅々四十ぐらゐであつたといふ事實、及びビー・スペンサーとエフ・ヂェー・ギレンとが同じくオーストラリアの多數の部落から採集した二百四種のトーテムの中、無生物はブーマラング、火、水、電光、太陽、月、夕星、旋風、雹、渦、樹脂、鹽水、石、紅がら等の十九に過ぎなかつたといふ事實が、雄辯に這般の消息を傳へてゐる。植物から採られたトーテムは、無生物のそれに比して多數であるが、これも亦決して著大な比率を示してはゐない。要するに、實質的には、トーテムは主として動物界に屬すると斷言しても敢て不當ではない。

ところでトーテムと之を族靈とする氏族の成員との間には、血縁以上の密接な關係が想定せられ信仰せられてゐる。デュルケム(Emile Durkheim)が、その大著『宗敎生活の原初形態』(Les Formes élémentaires de la Vie religieuse)に於て實證してゐるやうに、トーテムイズムは、云はばトーテム原理と呼ぶべき非人格的な勢能が宇宙の諸事象に内在してゐるといふ觀念及び該原理が個々のものに表象せられたものの一つがトーテムであるといふ觀念の基底の上に立つてゐる。而して或特定のトーテムとそのトーテムを持つ氏族の成員とは、トーテム原理の個分化した special validity を共有してゐる。かくてトーテムイズムの體制・信仰を有する民族にあつては A なる動物をトーテムとする氏族の成員は、比喩的にではなく、文字通りに、おのれも亦 A である。龜氏族の成員は自身を龜と呼ぶ。而してこの場合、名前の同一性は單に性質の同一性の外的指標と考へられるのみでなく、そ

の名を負つたものが、その名によつて指表せられる種類の動物そのものであることを示してゐる。オーストラリアの土人に關する最も周到な探究者スペンサー及びギレン (Baldwin Spencer, F. J. Gillen) は、その共著『中央オーストラリアの土族』(The Native Tribes of Central Australia, P. 204) に於て、土人たちがトーテムと自己とを同一視する證例として、カンガルーをトーテムとする土人が、兩氏によつて撮影された自己の寫眞を指して、『これは自分と全く同じものである。だから之はカンガルーである』と云つた事實を擧げてゐる如き、カール・ストレーロウがその著『中央オーストラリアのアランダ及びロリトヤ族』(Die Aranda-und Loritja-Stämme in Zentral-Australia, I, S. 3—4) に於て、カンガルー氏族のものは、その祖先がカンガルーと同一の草を食し、又この動物と同じく狩人から逃遁すると信じてゐる事實を報告してゐる如き、はたニュー・サウス・ウェールズのギーウェ・ガル族が、各成員はおのれを生かしてゐる靈魂とトーテム靈との間に類縁があると信じてゐる事實の如き (L. Fison and A. W. Howitt, Kurnai and Kamilaroi, P. 280) みなトーテムが或る意味に於て人間の實體の一部を構成してゐるとの觀念・信仰を裏書してゐる。

かくて氏族の成員が、トーテム儀禮を實修する場合には、義務的にトーテムの装態を爲すのを通則とする。北米印度人のトリンキット族は、或る祝祭に於てトーテムたる動物の全體若くは一部を表出する衣服を纏ふ。

(Aurel Krause, Die Trinkit-Indianer, S. 327) 同一の現象が西北アメリカの全地域に見出される。(J. R. Swanton, Social Condition, Beliefs, and Linguistic Relationship of the Tingit Indians, in Twenty-Sixth Annual Report of the Bureau of American Ethnology, P. 485 ff.; Franz Boas, The Social Organisation and the Secret

Societies of the Kwakwilt Indians, P. 358) イオウア族では、鷲氏族は前額に二個の髪束をつくり、その一を後方に垂れて鷲の装をなし、水牛氏族では髪束を角の形にする。(H. R. Schoolcraft, Indian Tribes, III, P. 269) オマハ族に於ても各々そのトーテム動物を表現する特殊の理髪法を有してゐる。龜氏族が、龜の頭・脚・尾を表すための六つの渦巻を頭の兩側と前後とに残して他の部分を剃り落すが如き、その一例である。(Dorsey, Omaha Sociology, co. Third Rep., P. 229, 238, 240, 245)

かくの如くして、トーテムイズムの體制・信仰を有する部族に於ては、各氏族の成員が種々の場合——殊に呪術宗教的儀禮の實修に際し、極めて一般的な準則として、自己のトーテムたる動物の外的形態を體現しようと努める。ところで、自分は先に或氏族に外婚した他の氏族の女性が厳しいタブーの下に一室に籠るのは、トーテム的儀禮を行ふためであることを示唆した。禁室に於ける女人の行爲が、多くの禁室型説話に於て水浴であることは、この示唆に相照應する。這般の儀禮の豫備的實修の主なるものは、水による潔齋であるのを常とするからである。而して女人はおのれの信奉するトーテム動物の全體若くは一部を表現するために、該動物の装態をしなくてはならなかつた。そこに禁室型説話の他の一つのモチーフへの解答が潜んでゐるではなからうか。

三

吾人は、支那、朝鮮、歐洲に禁室型説話を探索することによつて、豊玉姫神話に對する近似値を見出し得たと考へる。従つてそれ等の説話から抽出される解釋的結果は、豊玉姫神話を構成する主要點の意義に對する透視としての價値を持つ。吾人は前者の考察から得た解釋を出發點として、後者に對する解釋への正しい道程を辿る

ことが出来ると思ふ。

豊玉姫神話も亦禁室型に屬する物語である。ただ上に擧げた多くの禁室型説話と異なるところは、出産といふ點だけである。かくてこの神話に對する解釋は、この一點に集中せられなくてはならぬ。他の幾つかのモチーフに對する解釋は、既に完了してゐるからである。

従來、學徒の或るものは、禁室型説話に於ける『覗き見禁止』を、單なる説話文學上の一の技巧、若くは筋の運びの上からの單なる便法と解してゐる。異界交通の可能といふ素樸な觀念・信仰にもたれ、超自然的な女人を拉し來つて、尋常の人間に伍せしめることによつて、一の興味ある物語を構成せしめたものの、さうした異類的な存在態をいつまでも居坐らせては、人間生活の實相に背戻するといふ心遣ひから、約束若くは禁戒を設定し、それを破らせるといふ便法によつて、さうした存在態の始末をつけたのに過ぎないと解するのである。

かうした解釋は、先に擧げた『螺婦型』の説話、我が國で云へば、『鶴女房』や『魚女房』などの物語——貧しい人界の或男性が正直であるとか孝行であるとかのため、之を褒賞すべく、若くはさうした男性から生命を救助せられたため、その恩に報ゆべく、超自然的な女性が來り嫁して、男の家を富ますとかその他の幸福を與へるとかしたあと、結婚の際に申出た約束や禁戒を男が破つたため、若くは偶然に男から本性を見破られたため、天縁が切れて女が本意なく歸り去るといふ物語に對しては、或ひは當て筈まるかも知れぬ。しかし廣い意味では、同じく禁室型に屬するものの、螺婦型説話と浴身窺視禁忌説話との間には、一つの著しい相違が存在することを忘れてはならぬ。前者にあつては、超自然的な女人の出現のいきさつ、及びさうした女人の結婚後の活動が物

語の主要部をなし、女人が去ることはその餘譚的な *gone* であるに過ぎないのに反し、後者にあつては、前者の主要部に當る物語が全く缺けて居り、禁室を覗かれたため女人が立去ることそのものが、物語の全部をなし中核をなしてゐる。だから『覗き見禁止』を目して、超自然的存在態を人間から消してしまふ便法に過ぎぬといふ解釋は、後者に對しては全く意味をなさぬ。且つまた前者に於て、覗き見禁止の誘導が一の文學的技巧若くは趣向上の便法であると假定しても、「然らばさうした技巧若くは便法として何故に特に覗き見禁止が拉し來られたか」といふ問題は、依然として未解決のうちに取り残されるのである。

かくて他の多くの學徒は、文學的技巧説を排斥して、實際的信仰の反映を觀じてゐる。即ち彼等は、たとへばこの種の説話に於ける覗き見禁止が産屋に關して課せられてゐる場合には、その禁止を出産の汚れに對するタブーと解してゐる。出産時に於ける羊水・血液その他の排出物が *sacré impur* として恐れ忌まれることは、多くの民族に共通した現象であるが故に、かうした解釋も亦あながち不當として排斥せらるべきではない。我が國の古俗で、妊婦の産期が近づくと、産屋を建てて之を別居させ、かくして常人から一定時日の間隔離することにしたのも、血忌の信仰——殊にいはいゆる『赤不淨』として産穢に對する忌み恐れに因したること、人のよく知るところである。しかしかうした意味の産室タブーは、隔離・不接近といふことが中核となつてゐるのであつて、覗き見禁止との間にデリケートな差別があることを忘れてはならぬ。覗き見を禁止するといふことは、接近による觸穢を豫定してゐるよりは、寧ろ見てはならぬものの内存を豫定してゐる。且つまた産穢との接觸によつて、産室タブーを犯した者はおのれ自らが更に一のタブーとなるだけであつて、さうした破戒が夫婦永別の因となるのでは

ない。その上に、産婦が何故に動物の姿をなしてゐるかの問題も、『血の汚れ』説では全く目鼻がつきさうにもない。かう考へて來ると、産屋覗きの禁止は、産穢の觀念・信仰だけでは、その祕を開くことが困難であることに氣がつかずにはゐられない。

かくて他の學徒——たとへば日本民俗學の大家折口信夫博士の如き——は、更に一步を進めて、豊玉姫禁室籠りの神話に於ては、産穢に關する禁忌の觀念は後代的な潜入人物に過ぎずとなした。詳言すれば、豊玉姫がトーテム的な呪術宗教的行爲をなすために禁室に籠り動物形を採つたといふのが、この物語の本原的形相であり、これを出産のための禁室籠りとなす現存の説話形態は、一つの *alter-thought* であると解するに至つてゐる。

この解釋に従へば、豊玉姫が禁室籠りをしたのは、ただに出産時の穢れからの隔離のためでなかつたばかりでなく、猶ほまた出産行爲そのものを行ふためでもなかつた。それは本原的には、出産そのものや出産の穢れには何等の關係がなく、外婚によつて、或る男の妻となつた女人が、トーテムを異にする家族たちの眼からおのれの氏族の或る呪術宗教的儀禮の實修を防避することを主眼としたといふのである。近頃に見ぬ尖新な見解であるかう解すれば、技巧説、便法説では解き得ぬ幾つかの謎が見事に解ける。

しかし自分は、かうした見解にも全的には賛同し得ない。自分の考ふるところによれば、出産と這般の呪術宗教的儀禮とは決して排他的關係に置かれるものではない。いな、それどころか二者は互ひに密接に相聯關してゐる。だから豊玉姫禁室籠り神話に關しても、出産のための禁室入りを否定して、トーテム的な或る儀禮實修のためをそれだけを主張する必要は、必ずしも存しないのである。記紀の文獻は、明かにそれが出産のためであつた

ことを記述してゐる。而して文獻的記述は、絶対にこれを無視し若くは姿を改めて眺めることが不可であるといふわけでは決してないが、しかし文獻の云ふままを採り上げても、妥當な解釋が下され得る場合には、之を否定し無視し歪曲するよりも、之を生かして取扱ふ方がより穩當であること勿論である。かくて吾人は、豊玉姫の禁室籠りを解して、出産のためでもあり、或る儀禮實修のためでもあるとなす。いな、より適切に云へば、出産に必要な或る儀禮を實修するために爲されたものであると見たい。然らばさう見る根據は那邊に存するか。

ここで吾人は、親子に於けるトーテムの關係に眼を注ぐ必要がある。

家族の一成員としての子がトーテム名を得る様式には、少くともオーストラリアの關する限りに於ては、デュルケムが指摘したやうに、部族によつて三つの相異なる規準が存してゐる。

(1) 子は生得權 (*droit de naissance*) によつて、母たる者のトーテムをおのがトーテムとする。即ちトーテムは母系的に繼承せられる。

(2) 子は父の側につき、父たるもののトーテムを自己のトーテムとする。即ちトーテムは父系を通して繼承せられる。

(3) 子のトーテムは必然的に母のそれ若くは父のそれであるといふのではなく、傳承上の祖先——母を神祕的に受胎せしめに來る祖先のトーテムである。

の三つがこれである。然るにこれ等三つの範型のうち、第三は殆んど例外的と云ひ得るほどに僅少で、オーストラリアのアルンタ族やロリトヤ族等に見られるだけである。第二範型は第三範型に比べると稍々多く見出される

が、しかし決して顯著な比率を示してゐない。オーストラリアのナリングリ、ワラムンガ、ウンバイア、ピンピンガ、マラ、アマラ等の諸部族に見られるだけである。かくして事實上は、大多数の部族に於て、トーテム體制と母系による親子關係との間に密接な聯關が存し、子のトーテムは母のそれと同一であるといふ様相が最も普通である。

この事實は、デュルケムが道破したやうに、トーテムがその起源に於て母系によつて傳承せられたと信すべき十分な理由があることと相呼應する。而して先に云つたやうに、トーテムと之を名祖とする人間との間には肉體的及び心靈的に不可分離の類縁が存して居り、Aなる動物をトーテムとする母の出産は、畢竟するに、Aなる動物の類縁的存在としての一個の女性が、他の一個のさうした類縁的存在を此の世に送り出すことにほかならぬ。従つてその女性が出産に際しては、Aなるトーテムを中心とする呪術宗教的儀禮を實修し、而してかの女自身が該トーテムの装態をなすことが、常時に於ける祭儀の場合よりも更に強く要求せられる。なぜならこの場合は、常にトーテムに對する崇敬、トーテム動物繁殖への欲求のための祭儀であるだけでなく、云はばトーテムの *double* (母) が他の一つの *double* (子) を發生させることを、感性的な外的形態によつて visualize するための祭儀でもあるからである。豊玉姫が出産に當つて禁室にこもり鱈の形態をとつたといふ説話的モチーフの謎はかうして解けるではなからうか。

ヴァン・ゲネップ (Van Gennep) がその著 *Les Rites de Passage* に於て詳説してゐるやうに、低級文化民族は、人の子の一生に多くの *passage* を觀じ、而して人生に於ける一の段階から他の一の段階への移行が行は

れる場合には、様々の呪術宗教的な儀禮を實修するのが常である。人の子がこの世に生れ出るのが一の大切な passage であると考えたことは、猶ほ未成年者が成年者になるのが、一の重要な Passage とされたのと同じである。而して成年式に於ては、式の對象である當人も、式を實修する大人たちも、その氏族のトーテム動物の装態をなす。當人は未成年者たる身分に死して成年者たる身分に新生すると信ぜられた。そして成年者たる身分に新生することは、即ちそのトーテム動物に生れることであると考へられたが故に、該動物の装態をなすのである（このことに就しては、H. Hubert et M. Mauss, *Mélanges d'Histoire des Religions*, P. 144 ff; Van Gennep, *Les Rites de Passage*, P. 93 ff; L. Lévy-Bruhl, *Les Fonctions mentales dans les Sociétés inférieures*, P. 409 ff, 等参照）同じ意味に於て、(1)人の子の生誕は一の大切な passage なるが故に、或る呪術宗教的儀禮の實修が必要である、(2)トーテムズムの體制を持つ部族にあつては、それがトーテム動物と肉心的に不可分離な存在の新生と信ぜられたが故に、産婦はその儀禮に於てトーテム動物の装態をなすことが必要であり、而して外婚制による結婚に於ては、さうした儀禮は異なるトーテムを信奉する夫にタブーであるが故に、産婦は覗き見禁止の室に籠る必要がある。

かう考へて來ると、豊玉姫禁室籠り神話は、その主要な構成モチーフの關する限りに於て、トーテムズム及び外婚制の方面から眺めるとき、可なりよくその謎が解けるやうに自分には思はれる。

しかしかうした解釋の妥當性が裏書きせられるためには、我が國に嘗てトーテムズム及び外婚制が廣く行はれ

てゐたといふ證徴が必要がある。(もし此の神話が、その前段を構成する海幸彦山幸彦の物語がさうした疑を持つやうに、南洋地方からの傳來であるとすれば、問題は自ら別であるが)ところでさうした證徴の有無については、今日のところいろいろな見方があつて、決して決定した問題ではないこと、みな人の知る通りである。だから自分が上來試みて來たところの考察は、従來行はれた種々の見方の他にかうした見方も有り得るであらうといふことの示唆以上の何物をも要求するものではない。

實相論に於ける唯心論的解釋

— 智圓、仁岳の觀境論について —

石 津 照 璽

一

諸法實相といふのはわれわれの當面する現實生活の事態を最も具體的な、踏み外しのない基本的な實際に於て、そのあるがまゝなるありやうに直指したものであるが、そのあるがまゝなるありやう或は意味といふのは既に見て來たやうに「絶待」のありやう、「妙」のありやうに於てあり、いひかへれば「一即一切」といふ意味に於てあるのであつて、三千とか三諦とかいふのも此處のことである。^(三)ところで注意すべきことはその謂る現實の當處の所在、あり處であるが、絶待とか妙といふとほり、われわれに對立した外物自體の世界や單なる思惟や觀念の世界にその所在ををくのではないといふことである。それらとはかけはなれた、しかもそれらが組み合はされ織り出されてあるところ（現實にはこの場面の外はない）の、いはゞ第三の世界を直指しようとしてをるのである。だからこちらから捉へやうもなく不可得とか不可思議とかいつてをるのであり、夢とか幻とか響とか、いろいろ

な譬喩や、四性の推究等によつても示そうとせられるとほり、われわれの當面現前の當處は自他、左右すべてに據る邊のないありやう、あり處に於てあるのである。

ところがその絶對といひ不思議といふ場面の叙述にあつては（四悉檀等の因縁を介するとせられるが）、所詮物の側なり、觀念や心の側なり、いはゞ第一なり第二なりの世界に、その據る邊のない世界をつけないければならない。智顛の『摩訶止觀』に出て来る「一念三千」といふ意味もこのやうな事情にもとづくのであるが、しかも趙宋天台に於てはこの一念の性格を廻つて長い論争の歴史を展開した。

一體ものを觀念或ひは心の側から説くといふ仕方にも色々あつて、ものをしてあらしむる發生的根據或ひは論理的根據乃至本體として觀念や心ををくといふこともあり、又ものや事の成立する場面、或ひはそれらの於てある場所として意識や心を考へることもある。佛教の思想にも唯心とか由心とかいつて心から法相を敍べてをるものが多いが、實相論の建前からいへば、心から、或ひは心の場面、で現實の事態を説くといふことが究極のものではない。心につけて一切の事象を説くこともあるが、實は實相の所在は心といふ場所や舞臺を抜けた、右のやうな據る邊のないところにある。⁽¹¹⁾ 逆にいへば、心に據つて（或ひは發生的、論理的に、或ひは場面としての心によつて）ものが在るのではない。現實の當處、一切の事象はものや心に於てあるのではない。ただそのありやうは（妙解を介してと知禮はいつてをるが）、或はこれを心によせ、或は物に攪めて明らかにすることが出来るのであつて、趙宋天台の論目でこれを示せば、「心具三千」とともに「色具三千」乃至香聲味觸何れも三千を具してあるのである。とくに『摩訶止觀』等で「一念三千」といつて心について三千をいふのは、それは止觀に於ける觀行

修道の便宜のためであるとせられる。これは知禮が右の論争に於て『十不二門指要鈔』や『十義書』で明らかにしたものであるが、學史上の傳統をはなれてみても、實相論の本來からけだし當然のことである。^(四)ところが山外の諸家は既に見て來たやうに、心と物や事との關係をこのやうに見てをらぬ。現實のものや心が據つてあるところの真心、心性といふものをたてる。そして一切の事象をそこから、或ひはそこに於て敍べるのである。^(五)更らに智圓をはじめ、後にはこの真心、心性と現實の心との關係が複雑に論じられるのであるが、ともかくそれらは實相論の建前からは逸したものとしなければならぬと考へられる。

これらの双方の學派の見地から湛然の『十不二門』等に出て來る一念の性格(總別、理事)についてその眞妄といふことが問題となり、とくに觀心、觀境の上で難かしい論目を展開して來たのであつた。はじめ山外の諸家は一念理總と考へ、理性唯心としてそこから萬法を説くのであるが、論争の進むにつれて教、觀何れの方面からも實相論の基調とするところに沿はんとするかぎり不都合を來し、謂ゆる真心を以て觀境とするといふ主張を捨てて妄心をとる。しかしやはり唯心論的な學説の基調をかへぬので、そこに微妙にして複雑な迂路を経なければならなかつた。しかも實相を實相に於てはなく、そこから離れて論を立てる結果に終ることになつたのである。今それらの代表的なものとして智圓と殊に仁岳の主張について論じることとしたい。兩者の所論をみることによつて理論的にも長い論争の結着を明らかにすることが出来るやうに思はれるからである。

二

觀境の問題は、源清はじめ慶昭等山外諸家に於ては、知禮が主張したやうな、觀心のために立てられる謂はゞ

技術的な觀點からの心の解釋ではなく、心の本性本質、いひかれば事象萬法のよつてあるところの理心、心性の問題であり、且つその結果は觀心の實修を須ひず、直ちにこの眞性につくといふやうな議論まで出て來てをる。そして、そのことは山外の師祖以來、既に敍べたやうな事情から、華嚴の教理を背景として、實相論を究明する立場としては、また自然の歸結でもあらうと思はれる。もつともこのことについては、後には議論が段々限られて來て、智圓のやうに『金光明玄義』にいふところの十種三法は三種の觀法のうちでは「附法」の觀に屬するか、陰境を立てず、直ちに法に附して、不思議理觀を明かすのであるとせられ、一般的には止觀「約行」の觀を立てることが認められなければならぬやうになつて來てをる。

すでに慶昭にも論争の後期になるとこれらのことが認められるが、更にはつきりと「約行」十乘の觀法を立てて、陰妄の觀境をとることを主張するのは、源清の門下で、慶昭とともに知禮に對して論陣を張つた智圓である。知禮の後學可度は『指要鈔詳解』の中で、智圓は知禮の立義が境を定めて妄に屬するとしてをるのを見て、遂に自説をまげて、「昔人眞を觀じ、今人妄を觀ず、鶴蚌相扼す、我その弊に乗じ、六識の妄心に達して三諦の妙理を顯はす」といつてをると敍べ、この妄心を觀ずるといふことは山外家の相承にはないことであつて、智圓が知禮の説を竊んだのであるといつてをるが、ともかく天台の正統に沿はんとするかぎり、觀心の實修を中心とし、十乘觀法を立て、觀境を揀ぶといふことは當然である。だから、慶昭以後は山家山外を問はず、觀心の問題になつて來ると何れも妄心を立てるやうになつて來てをるが、とくにここでは智圓、仁岳の兩者をあける。

智圓も亦源清の門下として、既に見て來たやうに「理總」の唯心、心性を主張するが『心の問題』前掲(註四)

に敘べたからここでは重ねて論じない。觀心の實修を否定しない。觀境についてとくに「即妄而眞」と説き「即事而眞」といつて、現前の妄心を觀ずることによつて、眞性をあらはすといふ妄心觀をとり、「顯性錄」や「不二門正義序」等に明らかかなやうに、偏へに或は直ちに眞心を對境とするといふことは間違つてをるといふ。即ち「自ら己心を觀ぜずんば安んぞ自他因果心を知らんや」といひ、己心を觀ずるのは「妄に即して眞」なる所以をそこで了達するにあるとする。そして、「止觀を善くせずんば安んぞ心を修すべけん」といひ、また「悟理の要必ず十乘に在り」云々といつて湛然の十不二門述作の意が『玄義』の十妙を結束して『止觀』の一念三千不思議境に歸するにありとし、必ず十乘觀法を用ゆることを説き、そのために、觀境としては現前の陰妄の心によると主張する。けだしこのことは彼の立場からは極めて巧妙に誘導せられるところであつて、既に見て來たやうに（『心の問題』前掲）、彼は心、佛、衆生の三法乃至一切法をそれぞれその場の心に謂はゞ還元した上で（三法を己他に分け、心を己、佛と衆生を他とし、己とは己心、佛と衆生もこれを約示すれば佛心、衆生心に外ならぬと見て、三法を心に置く）、その心について心性と説くのであるから、當面の問題としては、現前の心即ちそれぞれの刹那一念をとらへてこれを觀境とすることを主張しても、別に矛盾はないわけである。かつ、とくに觀心の上で、偏へに眞を立て或は妄を主張することを斥けて即妄の眞につくといふ考へは知禮の「兩重能所」の考へとも思ひあはせて甚だ緻密な敘述といはなければなるまい。しかし注意すべきことは、即妄而眞等とはいつても、妄と眞との關係は實相論の極意から謂る「當體全是」（即）について知禮が『妙宗鈔』や『指要鈔』等で明すところであるが）といふやうな所觀とは異なる。刹那妄心とか現前己他の心とかいつてこれを直ちに能造の心性にを

きかへるところに問題がある。妄と眞との間には性質を異にする開きがある。或は波水等と喩へてをるが（顯性録、卷一、250b）、既に見て來たやうに、理總、心性とたてるかぎり事別一念とは隔りがあるので、妄心を觀境とするといつても、その思想的背景に於ては抜くべからざる無理があり、實相論の建前からは逸してをる。

尙ほ彼について注意すべきことは、『金光明經玄義』に關する所論である。このやうに彼は觀心の要道は約行の止觀によることを主張してをるが、『金光明經玄義』の十種三法にかかはる觀心問題に就てははつきりした意見を立ててをる。知禮の引照等によつてうかがひうる慶昭の考へにも、或ひは智圓のやうな論旨があつたのを伏没されてをるのではなからうかとすら懸念せしむるものであつて、とくに『金光明玄義』の廣略二本中の觀心釋の有無の論議になつて來ると、きわめて歸納的科學的に論述せられて、觀心釋のない略本を正當とする彼の意見は、論争の始終を通じて精彩を放つてをる。そのことは知禮の『金光明經玄義拾遺記』に引照せられる彼の『金光明經玄義表微記』に於て詞鄙、義疎、理乖、事誤といふ四點から觀心釋をもつ廣本を否定するところに明らかであるが、觀心（10）の問題についても、やはり、この四難のうち第二の難に於て、十種三法に就ての觀心の問題と、彼が悟理の要道として據るところの止觀約行の觀法とを、はつきりと論じ分けてをる。即ち上にあげた三種觀法のうち、託事、附法の觀法は事に附し、法を攝し、それらについて不可思議理境を觀じるのである。したがつて、約行の止觀のやうに陰入を立てず、陰入を揀ばず、直ちに事・法について不思議三諦の理を觀じるのである。『金光明經玄義』の十種三法を觀じるとは、それは附法の觀であるから、従つて約行の止觀のやうに陰入を揀んで觀境とする必要はない。よむろが、廣本の觀心釋の中に、「問、心有四陰、何以棄三觀一云々」とある。しかし、

附法の觀法は右のやうに陰境を立てもせず、又揀ぶ必要もない筈である。それにもかかはらず、ここで陰を揀ぶことを問題としてをるのは意味が通じない。だから、觀心釋は後人が檀ままに加へたものであるといふ論法である。^{二一}

『金光明經玄義』の廣略眞僞の問題は暫く別として、觀心の問題についてみると、尠なくとも知禮やその他によつて引照或ひは論評されるかぎりの、慶昭の論調とははるかに整つた條理立つたものである。既に見て來たやうに慶昭の場合には十種三法の觀法が、尠なくともその建前の上から觀道一般のことであるかの如くに論じられてをつたに對して、智圓の場合は、約行十乘の觀法を觀道の正統とし『金光明玄義』に於ける十種三法の觀心といふことはこの正道とは別のものとして、即ちかぎつて附法の觀として扱つてをる。觀道の建前が兩者に於て異つて來てをるとすら見られるであらう。もつともさきの謂はゆる七年論争から十餘年を経て智圓の『金光明經玄義表微記』は作られたものであるといはれるから、その論調に慶昭と相違のあるのは當然でもあるが、しかし、一面には又、これらの智圓の論調から推して慶昭にも亦知禮等によつて傳へられるが如き論旨よりは或は別の、たとへば智圓の論調にあらはれるやうな趣旨も伏在して居つたのではなからうかとも察せられる。しかしここではそれを詮鑿することを措いて、智圓のこのやうな主張に對して、次に問題となるのは、託事、附法の觀は陰境を觀じないといふ點である。これらの湛然によつて創められた謂る「三種觀法」の論については別に詳論するが、智圓は「ただ約行の觀のみ陰境を簡示す。その餘の二種は全く陰を觀ぜず」といふに對し、知禮は三種の觀法のうち託事附法の觀もまた陰境を觀ずることを主張する。^{二二}もつともこのことは、智圓の『表微記』の後に作られた

彼の『拾遺記』にはじめて主張せられたのではなく、既にさきの七年論争に於て、慶昭等が『五義書』や『釋問書』に於て、三種觀法の問題を論ずるのに對して、隨所で知禮はこのことを主張してをる。即ち前後の所論を要約すれば、凡そ觀行に於て觀境を必要とするかぎり、その觀境とは五陰を出でぬ。(知禮は智顛の『法華文句』や『止觀』並びに湛然の『止觀義例』や『釋籤』『文句記』『輔行』等の文を引照してこれを論證してをる)。だから附法の觀といへども陰境をとるといふが當然で、若し陰境をとらないといふならば、それは直接に清淨眞如を觀ずるといふことになり、智圓のいふ妄に即して眞なる所以を顯はすといふ主張は意義を失することになる。これらの理由から、附法の觀は陰境をとらぬといふ智圓等の主張は論難せられるのであるが、當面の現實の場面に於てある實相を躬らに具現しようとする觀行の建前からは、けだしこの主張は當然であつて、安心を觀じ、十乘の觀法をなすとする智圓には上に評した問題とともに、この『金光明玄義』の十種三法の觀についても依然問題を殘してをると見なければならぬ。

三

眞心觀の本流たる慶昭に關連して、しかも安心の主張をとつた智圓をあげたが、次には山家、山外兩家の主張に跨る仁岳の所論を見ることによつて問題の整理を急ぎたい。

仁岳はもと知禮門下の高足として慶昭、智圓に對する論争では師の知禮を輔けて大いに山家の主張の發揮にとめ、多くの論素がある。すなはち、知禮が『十不二門指要鈔』の中で創唱した別理隨緣説に關して、さきの七年論争の間にまた論難往復が交はされるが、そのうち慶昭門下の繼齊の『指濫』や、それから元顛の『徵決』、

子玄の『隨緣撲』等の論難書に對して、仁岳は『別理隨緣十門柝難書』をつくつて、これらを論破し、大いに知禮の主張を支持した。^{二七} またさきにもふれた「性惡」の問題についても、はじめ知禮と智圓との間に『請觀音經疏』に關する論争があり、慶昭門下の咸潤が『籤疑』をつくつて知禮の所論を難じたので、仁岳は『止疑書』をつくつてこれに應じた。更にまた知禮の『觀經疏妙宗鈔』に對して咸潤は『指瑕』をつくつて、知禮の色心俱に三千を具して謂る「魅蠅六即」の義等といふ所説を難じ、智圓等と同じく獨頭の色に三千を具せずと主張したが、仁岳は『扶膜書』をつくつてこれを難じて色心不二の主張から知禮の説を護つてをる。^{二八} ところが、傳へられるその理由に多少の相違はあるが、ともかく、ある時師資學説の上で少しく合はぬことあり、たちまち仁岳は從來の持説の誤を見出し、知禮に背き、知禮の『妙宗鈔』に關して論難をはじめた。その第一が『十諫書』(仁岳闍梨十諫書)であり、これに對して、知禮は『解謗書』を以て應じ、更らに仁岳はこれに『雪謗書』を以て對した。^{二九} これらの諸書は『續藏』の繼忠編、『四明仁岳異說叢書』中に収録せられ、主として佛身佛性のことを論じて知禮を駁したものであるが、今直接にわれわれの課題に關係しないから評論を省こう。

われわれの問題は仁岳が師の知禮に背いて後に觀境の問題をどう取扱つてをるかといふことにある。さきに山外諸家は真心の主張からともかく妄心の主張にうつつてをるが、始め知禮の會下にあつて、妄心觀境の説を奉じた仁岳は後にここを如何に論じてをるかといふことである。師に背いてから後の仁岳はむしろ山外の慶昭、智圓等の所説と傾向を同じくしてをるとみられ、學派史の上では『佛祖統記』等に山家正統から逐はれて謂はゆる雜傳派或は後山外の人と貶稱せられてをるが、^{三〇} 背師後の著作として知禮の所説と密接な關係のあるものは上の二書

の外には、とくにわれわれの今の問題に直接関係をもつ彼の『十不二門文心解』がある。それらによつてみると知禮に背いた後の彼は知禮の下にあつた時のものとは大いにその論調を異にしてをる。ただ前後の論調に一脈通じるもののあるやうに感ぜられることは、その前期に於ても、知禮とは稍々異なつて、その論述の運び方が、いほど實相の境地についてもをいふよりは、むしろ論理的な理路を逐ひ、問題が具體的な境地をはなれて對象化せられてをるやうに思はれる。たとへば前期のものとして『十門栞難書』や『抉膜書』等の「別理隨緣」や「即・具」の問題、「色心不二」などを論じるところのときがそれをよくあらはしてをる。更にいひうるならば、湛然以後根強く趙宋天台の思想に喰ひ入つてをつた唯心論的傾向——心性、唯心等を中心とする——が、知禮とは異つて、彼に於ても既に早くからあらはれてをるやうにさへ思はれる^(三)。そしてこのやうな傾向は師に背いてから後の場合には殊に著しいのは論をまたない。

背師後の『十不二門文心解』その他に於て知禮と異つた主張の主なるものとしては、今の問題と密接に係するが、山家山外論争の重要な論目として、さきに「三法無差」について敍べたところで論じてをいた「理事總別」の問題について、仁岳はまた次に詳論するやうに山外諸家とも異なり、知禮とも異つた解釋を立ててをる。『文心解』等に出て來る仁岳が背師の主張は多くここから出てをるとさへ考へられよう。ここに連關して特色のある主張としては、「理事」を三諦に分對し、謂はゆる「事理三合、理二事一」といつて空中二諦を理に、假諦を事に屬するとし、「空中理同、俗假事異」、「三千の法定て假に屬す、空中の體斷じて數量にあらず」、「三千は但だこれ俗諦」といふ謂はゆる「三千唯假」の説を主張し、三千法の五具、融卽の意は空中二諦の理同、無相の

體にいはゞ還元して、俗假、差別事相を亡泯するところにあるといふ異解をたてる。^(二二)また「三法無差」に關する彼の解釋や、彼が背師のきつかけをなした「三身壽量」についての佛身佛性の議論も、上の理事の問題から出て來てをるが、前にもふれたから今は省く。その他六即についても異解を立ててをる。やはり理事の解釋から出てをるが、『文心解』で「三千事異の故に六、空中理同の故に即」といひ、更らにこの即或は具といふ意味についても、知禮の解釋を難じて、華嚴諸家の説を辯護してをる。^(二三)しかし、四明會下にあつて、咸潤を駁した『扶膜書』のうちにも、すでにこのやうな傾向はあらはれてをり、また六即を當面の現實の境地についてみてをるといふよりは境地といふ場面を外してこれを對象化して敍べてをるやうにみへる。^(二四)もつとも『扶膜書』では知禮が『觀經疏妙宗鈔』で發揮した謂はゆる「蛙蟻六即」といふことを辯護してをるが、後にはこれを論難してをる。『十諫書』や『雪謗書』『文心解』等にはふれてをらぬが、可度の『詳解』に引用せられるところによると、仁岳は『雜篇』で六即といふことは本來叨濫を防ぐためにあるけじめを分けた觀念であつて、濫ることがなければ必ずしも六即を分けて揀ぶことはない、蛙蟻といふやうな畜趣の微物には、もとより叩濫するといふやうな事情はないから六即を用ひて甄分することはないといつてをる。^(二五)これは正しく六即といふことを蛙蟻といふ對象についていつたことであつて、上にあげた傾向がはつきりあらはれてをるものといへやう。知禮が『妙宗鈔』や『解謗書』でこの蛙蟻六即を觀の境地についていつてをるのに對照して、仁岳の論調が終始知禮のそれと即することが出來ず、遂に師に背かなければならなかつた一つの重要な性格がよくあらはれてをる。^(二六)

その他起教の觀といふ問題についても知禮と見解を異にしてをり、^(二七)又山外諸家が多く「心具三千」をゆるして

「色具三千」といふことをゆるさなかつたに對し、仁岳は知禮と同様に「色具三千」といふことを主張してをる。しかしその論述の運び方は知禮と大いに異なるのであつて、やはり山外風の論調をとるのであるが、しかも山外とも同じでない。山外諸家は心具三千といふ心を眞如唯心として、心を理性に於て考へ「總別」についていへば「總」についていふのであつて、「事別」の色にこれをゆるさなかつたのであるが、仁岳はそうはいはない。彼の「三千唯假」といふ説にも明らかなやうに、空中理同無差、俗假三千は事異、互具融即といふことは必ず理に於ていはるべきことである。そして通じてその理を論ずれば色心萬法その體一、色性心性は別のものではない。心性は色に即し、色性は心に即す。だから色心ともに三千を具すといふのである。心や色が三千を具するといふことは「假」に於てではなく「空中」の理同に於ていふのである。山外諸家が多くの心を「一念理總」とたて、色を差別事相にをくに對して、色をも理性に於て考へ、いはゞ心性と同格に置いて色具三千をゆるすのであり、その點に於て亦、知禮の如く刹那現前の事別の色の當處當相に三千を具すると立てる謂はゆる「理事兩重總別」の主張とも異なるものである。若し三千を具すといふことを「理」に於てではなく、「事」に於ていふならば、たゞに色が三千を具せざるのみならず、心も亦三千を具することはないといふ^{二八}。

四

以上によつて仁岳の觀境論の特色をなすその背景を明らかにしたから、次には彼が觀境としての心について如何なる主張をしてをるかといふことを論評したいが、豫想せられるやうに、きわめて複雑した議論になつてをる。さきにもあげたやうに彼の「理事總別」に關する考は山外とも異なり、知禮とも異なつてをる。この問題は漠然

の「十不二門」中色心不二門に出て来るが、彼も亦山外諸家と等しく、「理總事別」と主張して知禮の發揮した「事理兩重總別」の義に反對する。しかし、その「理總」について山外諸家のやうに一向に真心、心性を立てるといふのではない。『文心解』に「自ら偏へに清淨眞如を指すとは異なる」といつて、山外の説を駁し、更らに「若し只だ事中一念を以て總となさば、豈に別を攝する義あらむや」といつて知禮の「理總」とともに「事總」といふことをゆるすのを難じてをる。(二九)ここに彼の微妙な論旨があるのであるが、彼は唯心、心性をのみ理總の主體とするのではない。理といふは彼に於てはむしろ知禮と同様に意味として考へられてをる。即ち「具」とか「即」といふはたらしきをもつことが「理」であり「總」であるといふ。(三〇)このことは彼の「三千唯假」といふ考へや色心ともに三千を具するといふ主張でも明らかなやうに、空中の理に於て互具、融即といふことが可能なので、差別諸法の「事」に於ては「具」或は「即」といふことはあり得ない。したがつて、總といふのは一切諸法がそこに於てある、總攬せられてあるといふ意味であるから、空中の「理同」についてこそいひうるのであつて、具、即の義のない「事」に於てはありうることではない。だから、知禮の主張する「事總」といふやうなことはゆるされぬといふのである。では「理總」の意味を擔ふところのものは何であるか、理總の主體は何であるか。ここに知禮のやうに、當面の現實の差別事相の當處をあげて、その萬端の事の諸法そのままのうちに具・即の總相をゆるし、いはゞ意味としての「理總」のありやうを「事別」の中に於てみるといふ主張もせず、といつてまた自らいふやうに理總の主體或は本體といふべきものを別に構へて、差別事相に往趣するものとしての心性唯心とは直ちにいひかねるといふ混淆があるのである。彼は「色心不二門」の「總在一念、別分色心」の句を解釋する首

めに「色心萬法通じてその理を論ずれば一々法體是れ總にあらざることなし」といひ、また別のところで「心色一如、別體なし」といつてをるが、「理」とは「空中」、「事」とは「俗假」、空中に於ては差別事相は亡泯せられてある、そこを總(三二)といふ。では理同の總相は差別事相の當處、當相に於てではなく、そこを亡泯し、そこを離れたものならば、それは何處にあり、また何についていふのか、これについては彼ははつきりといつてはゐない。しかも、湛然の句は「總在一念」といふ。何故に一念に於て總をあげるのか、すでに總といふからはこの一念は事中の一念ではなく理總の一念であるにちがひない。彼もまたこの一念を解釋して心念性、心性といつてをるが、とくにここで心性をとつて總とするのは何故か、彼の所論にしたがへば理同の總相に於ては色心一如といふから、一念といふかわりに一色と立ててもよい筈ではないか。これに答へて彼は色心何れも總として立てられぬことはないが、心法は因にあり、また果に通ずるが、色法はただ果にあり、即ち心は能造の根源、萬法の本、前者(心)は知り易く、後者は(色)は顯れ難いといふ(三三)。一は知り易く他は顯はれ難しといふところから考へれば、知禮の主張のやうに心をとつて總となすのは觀行の便宜のためであるといふやうに受けとれぬでもないが、しかし仁岳の解釋は知禮とは全然異なり、ここで全く山外諸家と軌を同じくする。すなはち、「一念とは能造の心なり、三千世間とは所造の法なり」といひ、この心、理に在ればすなはち心性本具といふ(三四)。即ち總の一念とは心性、唯心であるが、ではこの理總の心性と事別色心とはどんな關係にあるか。彼は「別相唯心所生、枝葉の根源あるがごとし」といふ。即ち理總に於てある能造能具、萬法の根源をなす心性が事別諸相を生起せしむるといふのである(三五)。このことは背師前にも既にあらはれてをるやうに思はれるが、ここに山外の心性真心の説に同ずる

事情が明らかである。ただ山外諸家のいふやうに、はじめから理總とは即ち心性といふのではない。色性もまた理總としてありうるが、とくに心性をもつて理總とたてるのは、心性は能造の本、事別諸法をしてあらしめるからであるといふのであろう。この「造・具」といふ問題は湛然が『止觀』の文の解釋にはじまり、趙宋天台の中心的な論目となつたのであつて、山外の「不變隨緣」の説に對する知禮の「別理隨緣」の主張や、「理事總別」の問題に關連する「理具事造」の問題等の根柢をなすものであるが、さきに「三千論」や「三法無差」の諸項でこの問題を論じてをいたから、ここで更めて敘べることを省こう。ただ仁岳も亦三千諸法が融即し、互具して前後對待なきことをもつて天台圓教の特色とし、『十門栞難書』はじめ前期の書には勿論であるが、背師後のものも、『文心解』等にこれを主張してをる。^(三六)しかしこの具・即の義をゆるすものは「理」に於てとあつて、事別諸法のままの當處に於てとはない。事別諸法はすべて所造所具であり、能造能具の義はただ理總の心性に於てゆるしてをるのみである。「理」に於て或は「總」に於ては色心何れも諸法を具するのであるが、さきにもふれたやうに變造諸法のはたらきはこれを心性にゆるし唯心にゆるすのみで、ここに山外諸家の主張と同等なのである。この具造の關係を彼は「全體起用」或ひは「全理造事」といつてをるが、この諸法「變造」の點については、とくに『文心解』で、知禮等が天台性具の説を護つて専ら「具」を主張してをるのを難じ、事造といつても、その當處をやはり偏に理具に於て見てをると駁して、却つて華嚴等の諸宗師の所論を辯護してをる。^(三七)

以上によつて、仁岳の主張する心の性格にふれて來た。次には觀境としての心の問題であるが、彼は勿論觀行の實修を否定しない。『止觀』の十乘觀法によることを觀心の建前とする。これらについてはとくに『文心解』

に敍べられてをるが、觀心について、仁岳は先づ「觀とは圓修三觀、心とは通じて四陰を指す」といひまた「事に即して理を顯はす」ことが觀心の意義であるともいふ。^(三九)即ち觀心の心といふのは當面現前の心であつて、介爾有心、心體即具とも自己妙境ともいつてをるとほり、觀境としては妄心をたてるのであり、陰界入三科の觀境のうち境を揀んで、的に識心につき、末に従ひ事に従つて觀するので、この心起らざればやむが、起ればすなはち十界のうち必ず一運に屬す、この一運を觀づるに即ち十界百界千如を具す云々といふ。そしてこのやうに境を揀ぶといふことは修觀のためであり、それは『玄義』の「三法妙」章でも示すとほり、衆生心既に三軌を具し、この因は果を成じて三涅槃に達するからであり、前にもふれたやうに心は因果に通じるからである。^(三九)

このやうに仁岳は觀心をもつて「教の所歸、行の所由」とし、その心とは三科の對境を揀んで陰境中の識心をとる、即ち妄心を觀境としてここに一念三千の不思議境を觀するのであるが、すでに敍べたところから明らかなやうに、妄心について不思議境を觀するといつても、事別の妄心は三千を具することは出来ない。互具の義は彼にあつてはただ理に於て總に於てゆるされるのみである。即ち妄心を觀境とするといつても、それはただ手がかりといふ意味に外ならず、事別事心の當處を觀づるのではなく、實は妄心を介して、理に於てある、總に於てあるところの心即ち心性の理體について觀するのである。妄心といつても、ねらふところはその奥の眞であり、妄を介して眞につき、「即事の理」につくのであつて、論調に相違はあつても、やはり智圓等と同じくいはゞ「即妄の眞」を觀するので、これは彼の所論からは當然の結論といはなければならぬ。ここに等しく妄心を觀境とするといつても、知禮等の主張とその所由、因由を異にする所以が明らかとならう。もつとも知禮が槌と砧と淳

朴の關係に於て、觀行の實修の仕組みを示す謂はゆる「兩重能所」の所論のごときに想到れば、先達の言として引かれる「山外觀眞即同觀妄、四明觀妄即同觀眞」といふことも一往肯はれることながら、それは微妙な觀心の實修の場面のことであつて、その理論上の背景に於ては規を一にし得ないものがあることを見逃してはならない。

(一) この稿、とくに仁岳の妄心觀境論は日本宗教學會第四回大會で發表したものであるが紙幅の都合で右大會の紀要に收めることが困難であり、紀要編纂當事者の意見もあつて、本誌に載せられることとなつた。

尙ほこの稿は從來整理せられることの尠い趙宋天台に於ける論争の論目を實相論の建前と思はれる處からまとめて論評してみようとするものであり、前後に連なるものの一部分であるから、重複を避けるために意の通じ難い點があるかも知れない。その點で、拙稿、「實相論に於ける唯心論的解釋——宋朝天台の觀境に關する論争の批評——」(哲學雜誌、昭和十一、六、七月號所載)に續くものであるから、それらの參照を得ば幸甚である。

(二) 拙稿、「一即一切の問題」(實相に於ける身體性、國土性)(哲學雜誌、昭和十一年二月、同十二年十月)參照。

(三・四) (註)二、及び拙稿「主觀化の究極」(哲學雜誌、昭和八年十一月)、「心の問題」(『佛教學の諸問題』所收參照)。

(五) 拙稿「實相論の唯心論的解釋」、前掲參照。

(六) 慶昭については上來敍べたとほりであるが、智圓になるとこのことははつきりと出てをる。資料の點からも慶昭の場合に判然せぬところがあるが、智圓によつて、それを補つて考へるといふことも出來やう。それについて、たとへば、智圓の『金光明經玄義表微記』に於て四難をかまへて廣本の觀心釋を否定するうち、第二の難等によくあらはれてをる。もつともこの書は傳はらないから知禮の『拾遺記』に引照せられるところによる外はない。知禮、金光明經玄義拾遺記、卷中、39a參照。尙ほ「三種觀法」については別に論じる機會があらうが託事、附法の二觀も『止觀』に説く「約行」の十乘觀法にならふべきものとみるのが正しい。

(七) 可度、指要鈔詳解、卷一、165aノ下—bノ上、参照。

(八) 山外諸家のうち智圓は最も多くの著作を残してをり、その數百七十(閑居編選序)にのぼるといはれ、又世に彼を十本疏主とも稱したといふ。そのうち、今の問題に關係の深いのは湛然の『金剛鉅』を釋した『金剛鉅顯性錄』や『十不二門正義』『金光明玄義表微記』等があるが、後の二書は傳はらない。ただ『表微記』は前述のやうに『拾遺記』に手がかりがあり、『十不二門正義』は『法華玄記十不二門正義序』が彼の『閑居編』に收載せられてをる。就中、觀心の問題に關しては、『顯性錄』と『十不二門正義序』によつてその主張をうかゞひうる。金剛鉅顯性錄、卷二、269bノ上、下、卷三、271a-b、法華玄記十不二門正義序(智圓、閑居編、卷十、42a上、下)續藏、二ノ六ノ一)等参照。

(九) 金剛鉅顯性錄、卷三273aノ上、卷四280bノ下、282aノ上、283aノ下、281aノ下、bノ下、284bノ上参照。

悟理の要は必ず十乘にあり云々の文は智圓の『十不二門正義』の中の文として可度の『詳解』に引かれてをる(詳解、卷一、160b)この書は現在傳はらない。ただ『十不二門正義序』が『閑居編』に收められてをる。

(一〇) 知禮、金光明經玄義拾遺記、卷中34d—卷下27b

(一一) 孤山四意中、第二義疎、破此文(この文とは『金光明玄義』廣本の觀心釋中、「問、心有四陰、何以棄三觀一」をいふ)云、今家約行附法託事三種觀中、唯約行觀簡示陰境、其余二種、全不觀陰、但託事攝法明理觀耳、今附法觀、祇合直攝三法以歸三諦、而發三棄三觀一之問者、蓋不知三種觀心規矩驗、是後人擅加也。知禮、拾遺記、卷中39a

但し智圓に於いても理觀といふ言葉の使ひ方は慶昭の場合に敍べたやうに湛然等のいふ天台正統の意味とは異つてをる。もつとも知禮は拾遺記ではこのことにふれてはゐない。

(一二) 知禮、拾遺記、卷中39a—41a

(一三) 知禮、十義書、上、5a—8a参照。

實相論に於ける唯心論的解釋

(一四) 十義書、上、5b-7a、下、23a、34b

(一五) 十義書、上、6a、拾遺記、卷中39b-41a参照。

(一六) 前註(二)(一四)参照。

(一七) 仁岳、別理隨緣十門釋難書、(續藏九五ノ四)407aノ下、『釋門正統』にもくわしいが近く、佛祖統記、卷八、192ab

(大正)、同上、卷二十一、241b・c、可度、指要鈔詳解、卷三、215aノ上、下、参照。

(一八) 仁岳、止疑書、(續藏九五ノ四)420bノ上以下、抉膜書(續藏九五ノ四)423bノ上以下、統紀、卷八、193a・b、同上、卷二十一、241b・c

(一九) 前註(一八)参照。

なほ仁岳の『雪謗書』に對して知禮は對論してをらぬが、統紀のいふところによると、知禮は病氣であつたので門人にこれを讀ましめ、これをきいて太息し、すでに歸寂にせまつてをつたので、辯明をしなかつたといふ。後に知禮の孫弟子にあたる希最が『評謗』をつくつて仁岳に對した。仁岳はこれに應ぜず、「四明說其遂行乎」と嘆じたといふ。統紀、卷八、193b参照。

(二〇) 統紀、卷二十一、241a参照。

(二一) この點についてたとへば、抉膜書420aノ上-428aノ下、429aノ上等、十門釋難書、407b以下、(標名立義門)等をあげる事が出来る。

更に可度、詳解、卷二、178aノ下、割註、卷三、215bノ下参照。

(二二) 仁岳、文心解、90aノ上、96aノ上、87bノ上、88bノ下、その他知禮に對してつくられた『十諫書』『雪謗書』にもあらはれてをる。たとへば、十諫書、383bノ下等参照。

空中を以て三千を亡派するといふにつづては、とくに87bノ上、88bノ下、91aノ下等参照。

ただしこの考はすでに知禮の會下にあつた時から出てをる。別理隨緣十門釋難書(續藏、九五ノ四)、256ノ下等参照。

(二三) 前の句は、文心解、86bノ下、後のことについては、同上、100bノ下等参照。

(二四) 仁岳、扶膜書(續藏、九五ノ四)の289以下等参照。

(二五) 可度、詳解、卷二、177aノ下—bノ上参照。

『雜篇』といふ名は可度の『詳解』に屢は出て来るが、仁岳背師後につくられたものである。(可度、詳解、卷二、176aノ下、割註参照)。

『山家教典志』や『統紀』についてみると義學雜篇(六卷)のことであろうが今は傳はらない。(統紀卷二十一、241c、同上、卷二十五、256c参照)。

(二六) これについては後にも敘べる機會があるが、知禮、妙宗鈔(卅三十三ノ三)、卷一、271aノ上、同上、解謗書(續藏九五ノ四)の389ノ上、以下によくあらはれてをる。更らに、可度、詳解に引かれる繼忠の句の如きもよくこの意味をあらはしてをると思ふ。可度、詳解、卷二、177bノ下、参照。

(二七) 仁岳、文心解、88aノ上以下、101aノ下、参照。

(二八) 同右、87bノ上、下、88aノ下—bノ上下。

尙ほこの傾向は前にもあらはれてをる。扶膜書、426bノ下、以下参照。

(二九) 文心解86bノ下。

(三〇) 同右、87bノ上、下、88aノ下、bノ下。

(三一) 前註(二八)参照。

(三二) 文心解、88aノ下、本文引用の句は、同上、90aノ下、尙ほ眞中唯心とか理に於て心性をいふところは同上、89b上、

下参照。

實相論に於ける唯心論的解釋

(三三) 文心解、87b上、下。

(三四) 同上、87b上。

(三五) 同上、87b上、下、88a下、b上、下、100a下、b上。

尙ほこの傾向は背師前の『十門栴難書』等にも既にあらはれてをと思ふ。十門栴難書、第一立義門、407b以下參照。

(三六) 前註(三五)引照の箇處と同じ、十門栴難書は47b上、下、411b上以下。

(三七) 文心解、87b上、89a下、b上、下、90a上、下、b上、100a下、b上。尙ほこの點は知禮等にも弱いところ

がある。知禮の所論は別に稿を更める。

(三八) 同上、88a下、b上、止觀實修のことについては91b上下、88a上。

(三九) 同上、87b上、a下、91b下、86b上、下。

(四〇) 詳解、卷一、165a下。

引用の書目丁數中、智圓、顯性錄、十不二門正義序、仁岳、十門釋難書、止疑書、抉膜書、文心解、十諫書、雪誘書、知禮、解誘書、可度、指要鈔詳解は何れも「續藏」所收、統紀は大正藏、妙宗鈔は圀藏により、その他は單行流通のもの(刊行年は略す)によつた。それらのうち大正藏所收のものは機を得て會すつもりであるが、今は及ばなかつた。

共観福音書と様式史的方法

— 原始基督教の現代的理解の一齣 —

三 枝 義 夫

「福音書の様式史の中に、原始基督教の運命が如實に反映して居る」(In der Formgeschichte des Evangeliums spiegelt sich das Schicksal des Uchristentums) という主張は、我々の耳に、實に新鮮な響を傳へる。ここには、「福音書の様式史」といふ新語が用ひられ、かくの如き「様式史」の中に、原始基督教の發展の歴史が鮮かに反映して居るといふこの提唱は、甚だ斬新性に富んだ表現であるばかりでなく、二十年このかた初めて聞くを得た新提唱であるからである。併しながら、我々が、ここから受ける印象は、單に耳新しいといふことのみではない。この主張の持つ重要性こそ、我々の最大の關心事でなければなるまい。福音書を、その「様式史」なる觀點から考察し、ここから原始基督教の發展の真相を明瞭ならしめ得るといふ、重要な新研究方法を提唱して居るからである。即ち、これは、一方において、イエスに關する種々なる傳説の真相を一層明かにして、イエス研究に貴

重な貢献を爲すと同時に、他方において、原始基督教の生活と思想とを一層明瞭たらしめ、かくして福音書研究と原始基督教研究の両面の研究に對して、重要な新觀點を提唱して居るのを認め得るからである。それ故、これは未だ年若い主張であり、その提唱の初期においても一二の反對説に逢遇したにも拘らず、今日、かかる主張に一應の耳をも藉さずしては、福音書についても、亦原始基督教についても語ることは許されないといつても、決して過言ではないといひ得よう。されば、原始基督教の現代的理解を獲得する爲には、我々は先づ、かかる主張に最も詳細に耳を傾けなければならないであらう。

さて、かくの如き新研究方法は、提唱者マルティン・ディベリウス (Martin Dibelius) によつて、「様式史的方法」(formgeschichtliche Methode) と名付けられ、私が最初に引用した言葉も、この提唱者の著書「福音書の様式史」の中で述べられた言葉なのであつた。⁽¹⁾ 一般に、この著書の公刊以來、「様式史」といふ用語も、「様式史的方法」といふ名稱も、原始基督教研究の領域内において廣く使用されるやうになつたのである。然らば「様式史」とは、如何なる意義を有するものであるか。

註(1) Martin Dibelius: Die Formgeschichte des Evangeliums, 1919, 1933z. S. 287.

ディベリウスが初めて用ひたこの「様式史」といふ語は、もともと文獻學の領域における用語であることを注意しなければならぬ。すべての文獻は、その有する文體の相違によつて、多くの種類(Gattungen)に分たれ、これは、その種類特有な様式(Form)を有し、「様式史」とは、かくの如き様式の歴史であるといふ意味に用ひられたものであるが、ディベリウスの指摘するところによれば、かくの如き用語は、古典言語學者ノルデン(Edvard

Norden)も用ひ、新約文獻の研究領域に於いても、既に古くフ란ツ・オーフェルベック (Franz Overbeck)⁽³⁾が使用して居つたといふ⁽⁴⁾。特に後者は「一文獻は、その歴史を様式の中に有し、かくしてすべての實際の文獻史とは、様式史であらう」といふ重要な示唆を與へてを⁽⁵⁾つた。

ディベリウスは、かくの如き用語を借り來つて、特に福音書の文獻學的特質を明瞭にしようとしたのであつた。我々は今暫らく、ディベリウスについて、『様式史』の意義を聞かう。

註(3) Eduard Norden: Agnostos Theos, Untersuchungen zur Formgeschichte religiöser Rede, 1913, 1923z.

(4) Franz Overbeck: Über die Anfänge der patristischen Literatur. (Historische Zeitschrift, 1882, S. 417—472)

(4) M. Dibelius: *ibid.* S. 4 f.

(5) F. Overbeck: *ibid.* S. 423.

ディベリウスは前記の著書「福音書の様式史」の冒頭において、既に述べたオーフェルベックの「すべての文獻史は様式史である」といふ命題を取上げて批判し、これは、その言ふやうに、あらゆる種類の文獻に適用される命題ではなく、むしろ著者の人格が背後に隠れ、前面に現はれて居ない様な或種の文獻にのみ、一層よく適用されることを指摘した。即ち、多くの無名の士が、それを受け継ぎ、修正し、増補し、而もその著者は、何れも何等文學的目標を有してゐなかつた様な民間傳承の世界においては、その詩人或は物語者の人格的特質は重要な意義を持たず、むしろ實際的要求によつて創られたその物語の様式の方が、遙かに重要な意義を有するものであるが、かくの如き種類の文獻を、ディベリウスは「小文獻」(Kleinliteratur)と名付け、従つて、前記の命題は、

かくの如き「小文獻」において最もよく適用されることを強調した。かくして「小文獻」は、文學的・藝術的文獻と區別されると同時に、又これは既知の小範圍の讀者を豫想して居るといふ點において、公開を豫想しない私的文獻とも充分に區別されなければならないことを指摘した。然るに新約諸文獻の文獻的特質を吟味すると、二三の文獻を除いては、新約文獻は、何れもこの非文學的文獻、即ち「小文獻」であり、就中共觀福音書は、「疑もなく、かくの如き小文獻に屬するものである。彼等は「文學的」作品に匹敵しようとするものでも、匹敵し得るものでもなく、而もこれは私的な著述ではなく、例へ小範圍の、謙虚ではあるにしても、公開を豫想してゐるものである」と稱した。

然らば共觀福音書を他の新約諸文獻と區別し得る文獻的特質は何であるか。デイペリウスはこれに對して「共觀福音書の文獻的理解は、共觀福音書は「聚集せる材料」(Sammlung)を含むことを認める點から始る」ことにあるといふ、極めて重要な提言をなした。即ち福音書の文獻的特質は、それが單なる材料の聚集家であり、編輯者であるに過ぎず、従つてここから、福音書記者が、傳へられた傳説に對して、文獻的勞作を施したのは、單に傳へられた傳説を選択し、これに輪廓を與へ、最後に一つの物語に構成したことだけであつて、決して材料に最初の様式を與へたものではないといふ理解から、先づ第一に出發しなければならないといふのである。併しながら、この事實は從來一般に理解されては居なかつた。反つて、古くから福音書は恰も大文獻であるかの如く取扱はれ、その傳説總體は、著者及び著者の意圖に基づいてゐるかのやうに解されて居つた。併しかくの如き解釋は正しくない。福音書記者は、既に様式を持つた材料を單に受取り、この既に形式上一つに纏つて居つた小さな統

一體を、單に結合したものに過ぎないのである。「かくして福音書の、即ち、これらの材料の様式史は、福音書記者の勞作を以て始るのではなく、福音書文獻の様式化で、或程度終結する」⁽⁸⁾ものなのである。然るに、この小統一體は如何に構成され、成長するか、この事實を支配する法則が、更に追求されなければならぬ。「この法則を跡付け、小統一體の發生を明瞭ならしめ、その類型を抜き出し基礎付け、これによつて傳説を理解すること——これが即ち福音書の様式史の仕事である」と稱した。

註(8) M. Dibelius, *ibid.* S. 2.

(7) *ibid.* S. 2.

(8) *ibid.* S. 3.

(9) *ibid.* S. 4.

以上デイベリウスの主張するところによれば、福音書の様式史とは、イエスに關する各種の傳説が、如何にして發生し、如何なる様式をとつて傳承され、かくして遂に福音書記者によつて文獻に固定されるに至つたか、この文獻に固定されるに至る迄の福音書傳説の歴史を示すものである。即ち、これは、宗教學辭典「歴史及び現在における宗教」の中で「様式史」の項目を解説したカール・ルドヅビ・シュミット(Karl Ludw. Schmidt)の言葉によれば、福音書の「前存在論」(Präexistenz)の意義に他ならないものである。

註(10) Karl Ludw. Schmidt: Formgeschichte. Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. II. 1928. Sp. 638.

(11) この語は Overbeck の用語から得たものである。

然るに、この福音書材料の文獻的固定化、換言すれば福音書傳説の最後の過程については、我々は先學の長年に互る異常なる研究努力の結果を、現に一般の承認を得た定説として所有することの出来る状態に在る。それ故、福音書の様式史的研究も亦、先學のかくの如き文獻學的研究の結果を考慮し、それに基づいて、更に福音書傳説の「前存在」について考察を進めたものである。従つて我々も亦、福音書研究の経過を辿つて、更に様式史的研究以前に迄遡り、福音書研究の全経過の下に、様式史的研究の新方法を理解し度いと思ふ。

二

福音書については、古來多くの先學者達が並々ならぬ研究の努力を費して來た。いふまでもなく、福音書はイエスの言行を記した文獻であるといふ事實が、古來研究の興味を異常に唆つた原因であつたであらう。そしてこの長い研究の経過を經、初めて現在に至つて、既に見たやうに、これを様式史的方法によつて研究しようといふ段階に迄到達することが出來たのである。私はこの福音書研究の経過を、三段階に分けて大觀し、尊敬すべき多くの先學者達の努力の跡を辿つて、現在との聯關とを考へて見度いと思ふ。

私は先づこの試みをなす前に、取上げて特に指摘するまでもないことであるが、現に新約聖書の中に包含されて居る福音書に四書、即ち「マタイによる福音書」(τὸ κατὰ Ματθαίου εὐαγγέλιον)「マルコによる福音書」(τὸ κατὰ Μάρκου εὐαγγέλιον)「ルカによる福音書」(τὸ κατὰ Λουκᾶ εὐαγγέλιον)「ヨハネによる福音書」(τὸ κατὰ Ἰωάννου εὐαγγέλιον)と稱されるものがあることを指摘し、この内最初の三福音書は、相互にその内容が著しく類似し、従つてその内容を三列に配列すれば、同一内容の記事は平行し、かくて我々は、この三書の内容を同時に大觀することが出來

(13) といふ意義から、グリースバッハ (J. J. Griesbach, 1812) 以来、一括して「共観福音書」(Synoptische Evangelien) といふ名稱を以て呼ばれ、かくして最後のヨハネ福音書とは、著しい内容の相違から相對立して取扱はれるやうになつたことに先づ言及し、かくして私は次ぎに、共観福音書間に存するこの類似とは如何なるものであるかを明瞭にし度いと思ふ。何となれば、先づこの事實を明瞭に認識した後、この事實を如何に説明するかといふことに、福音書の學的研究の第一歩が踏み出されたのであつたし、且つ踏み出されなければならないからである。

註(12) A. Schweitzer: Die Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, 1926f.

(13) A. Hauck: Synopse der drei ersten Evangelien, 1925f. を参照されよ。希臘原語を以て配列したこの書によれば、その類似の程度を明瞭にしながら、大觀することが出来る。

(14) 拙著「基督時代」(昭和七年) 七八—八六頁に可成り詳細に記述して置いた。

共観福音書が相互に如何によく類似し、而も相互に如何に密接な關係を有して居るかは、恐らく次の一例で充分に認識することが出来るよう。

イザヤ四〇ノ三(希臘語譯)	マルコ一ノ三	マタイ二ノ三	ルカ二ノ四
	(豫言者イザヤの書に録されたる如し)	(豫言者イザヤによりて言はれたる者なり。曰く)	(豫言者イザヤの言の書に録されたる如し)

荒野に呼ばはる者の聲
す、

荒野に呼ばはる者の聲
す、

荒野に呼ばはる者の聲
す、

「主の道をそなへ、

「主の道をそなへ、

「主の道をそなへ、

「主の道をそなへ、

我等の神の道すぢを直く
せよ」

彼の道すぢを直くせよ」

彼の道すぢを直くせよ」

彼の道すぢを直くせよ」

三書共舊約聖書のイザヤ書を引用して居るにも拘らず、何れも引用原典の句と相違し、而もその相違において三書は全く一致して居るといふ事實がここに示されてゐる。而してこの事實は、三書の著しい類似を示すと同時に、相互に極めて密接な關聯の嚴存して居ることを、何よりも雄辯に物語つて居るといはなければなるまい。

次いで私は、全體として特に目立つ著しい二三の類似現象を指摘しなければならない。

物語の経過が、何れも殆ど同じやうな具合で進捗して居るといふのが、その第一の類似現象である。イエスの活動は、洗禮者ヨハネの活動と關聯して開始され、北方のガリラヤ地方を主なる活動舞臺として活躍し、最後に初めて首都エルサレムに行き、ここで捕へられて殺されたといふ、主要根幹をなす物語の経過は、三書とも全く同一である。この點において首都を主要活動舞臺としたといふヨハネ傳とは、著しい相違を示して居るといふことが出来る。

第二は、これらの物語を構成して居る個々の材料は、大部分共通記事であつて、而もこれは殆ど同じやうな順序で配列されて居るといふことである。各書の特有な記事は、僅かに物語總數の1-6に過ぎず、残りの5-6は共通記事である(内1-6は三書間の共通記事)。配列順序については、次の一例を表示して讀者の理解に資し度い

と思ふ。

物	語	マルコ	マタイ	ルカ
中風者を醫す		一ノ二一—二二	九ノ一—八	五ノ一七—二六
レビを弟子とす		二三一—二七	九—一三	二七—三三
斷食に關する質問		一八一—三三	一四—一七	三三—三七
安息日の非難(一)——麥穗を摘んで		二三—二八	一二ノ一—八	六ノ一—五
安息日の非難(二)——不具者を醫して		三三—一六	九—一四	六—一

第三は、用語における類似である。最初に例示したイザヤ書からの引用句は、同時に、用語における類似を示す一つの適例であるといひ得る。

かくの如き類似現象は、同時に、他方において若干の相違現象の存在することを示してゐることに他ならない。それ故類似現象に向けた眼を、我々は直ちに轉じて相違現象に向けなければならない。さて相違現象として、第一に、同一物語にあつても、その内容を詳細に觀察する時には、それは全然同一な物語ではなくして、そこには微細な相違が示されて居るといふ現象を、先づ看過することは出来ない。

安息日にイエスが、病んで片手の不自由な病人を醫して非難されたといふ物語は、三福音書に共通な記事であるが(右表参照)、然し安息日にかくの如き醫療を實行することは、當時の禁斷の法律に照して確かに問題とならなければならなかつたので、ここにおいて、反對者はイエスに對して質問して「安息日に人を醫やすは善い

か」といつたといふ。これはマタイ傳の記事であるが、これに對して、マルコ傳とルカ傳とは、反對者に對して、むしろイエスが「安息日に善をなすと惡をなすとは何れがよいか」と質問したといひ、質問者についての相違を示して居る。併しながら、かくイエスが反對者に質問したといふことは、マルコ傳とルカ傳において同じであつたにしても、兩者の間にはその質問動機を異にして居るといふ事實が又看過されない。マルコ傳によると、イエスは反對者の賛否を知る爲に質問し、ルカ傳によると、イエスは反對者の惡意を知つてなしたのであるといふ。

第二に、配列順序も、その細部においては、必ずしも一致して居ないことを知ることが出来る。所謂「山上の垂訓」と呼ばれるイエスの著名な教説は、マタイ傳においては、五―七章に一括して記され、これは山上において行つた教説であるとして居るのに反して、ルカ傳においては六、一一、一二、一三の各章に散在し、山上ではなくして平原においてなした教説であるやうに記されて居る。

第三に、前述したやうに、全體の1―6に上る各書の特特殊材料と、同じく4―6の多數に上る二書間のみの共通材料が又、これらの相違現象を構成してゐる有力な要素であることを看過することは出来⁽¹⁵⁾ない。

註(15) マルコ傳のみの特殊材料は、この數極めて少ないが(例へば親族の者がイエスを狂人と考へて、これを取り押へようとした物語―三ノ二〇―二―等)、マタイ傳獨特の特殊材料は、相當の數に上つてゐる(例へば天國の譬―一三ノ二四―三〇、三六―五二、一八ノ二三―三五、二〇ノ一―一六―等)。ルカ傳のみの特殊材料は、その數において最も多數を占めて居る(精神的謙虛や悔改めを高唱した、よきサマリア人の譬、放蕩息子の譬話などのやうな内面的な美しい物語等)。

更にマタイ―ルカに共通な材料(マルコ傳にのみ全然缺けてゐるもの)は最も多く、マルコ―マタイに共通な材料

(マタイ傳にのみ缺けてゐるもの)も相當の數に上るが、マルコ・ルカに共通な材料(マタイにのみ缺けてゐるもの)はその數最も少ない。

以上のやうに、共觀福音書の間には、極めて著しい一致現象、類似現象が存在してゐると同時に、又可成りの相違現象も存在する。ここから、これらの現象は如何なる原因によつて生じたか、これを如何なる理由によつて説明すべきであるかといふ、「共觀福音書問題」(Die synoptische Frage)と云ふ名稱によつて呼ばれる困難な問題が提出され、かくしてこの問題の解決に最初の缺を打込んだ時を、私は前述した福音書研究の第一段階と見做し度い。然らばこの時期においては、如何なる解決の試みが加へられたであらうか。

三

共觀福音書研究の第一段階は、種々なる假説を次ぎ次ぎに提出して、與へられた共觀福音書問題の解決に當らうとした、いはば、暗中摸索の状態を示した混沌たる時期と稱することが出來よう。

聖書は、神の聖靈によつて記されたといふ靈感説が信ぜられた時代にあつては、前記の事實は何等問題となり得るものではなかつた。聖靈の導きによつて記されたればこそ、三書間に存する顯著な一致現象が発生したのではなかつたのか。類似現象は當然な現象でなければならぬであらう。むしろそこに存する若干の相違現象こそ、注目されなければならないものである。従つて、彼等にとつては、この些細な相違を、全體の中に調和せしむることが、重要な關心となつた。併し、以上の如き信仰を前提し、この前提から出發した彼等にとつては、かくの如き問題は、遂に、當然にも重大な學的關心を惹き起すこととはならなかつたので、ここからは、何等傾聴に値

する解決を聞くことは出来ない。

然るに、新約聖書も亦、それはたとへ特殊な意義と自覺を以つて記され、特有な價値を有する文獻であつたにしても、人間の産出した文獻として、少くともその歴史的起源については、人間理性の對象として考察されなければならぬと考へられた啓蒙思潮以來は、むしろ反對に、類似現象に注意の眼が注がれ、如何にしてかくの如き一致現象が生じたかに、説明の努力が費やされたことは、當然であるといはなければならぬであらう。

かくの如き合理的解釋は、併しながら、既に教父時代の傑れた神學者アウグスティヌス(Augustinus)によつて試みられて居つたといふ事實を、看過することは許されない。アウグスティヌスは、この共観福音書間の類似現象を説明して、これは、各福音書記者が、既に彼以前に存在して居つた福音書を利用した爲に、生じたものであるとなしたのである。即ちマタイ、マルコ、ルカの順序で、次なるものが見乍ら書いたといふのである。そして、啓蒙時代の合理的説明は、この久しく埋もれて居つたアウグスティヌスの假説、いはば「利用假説」(Benutzungshypothese)とも稱すべきものを再び取り上げて、その説明となしたのであつた。勿論利用されたと考へられた福音書の順序は、必ずしもアウグスティヌスによらず、種々なる順序が考へられたことはいふまでもなく⁽¹⁶⁾。

註(16) アウグスティヌスの説を復興して、マタイ・マルコ・ルカの利用順序を主張したのは、グロティウス(Grotius)

等であり、マタイ・ルカ・マルコの利用順序は、グリースバッハによつて主張され、これは「グリースバッハの假説」
として特に著名である。マルコ・マタイ・ルカの順序はシュトル(Storr)によつて主張された。

さて、かくの如き最初の解釋は、福音書間の類似現象を説明するには、極めて適切であると評することが出来る。他の福音書を見て記したればこそ、多くの一致現象が発生したと、極めて合理的に説明し得るからである。併しながら、かく他の福音書を見て記したものであるとするならば、何故そこに又多くの相違現象が生じたのであらうか。同じイエス誕生記事にあつて、マタイ傳(一ノ一八二五)とルカ傳(二ノ一〇)とが全く異なるのは、かくの如き利用假説によつては到底説明し得ないであらう。類似現象を充分考慮の中に入れ、且つ相違現象を一層合理的に説明しようとするならば、この相違現象は、三書以外の他の文獻を、各自が獨自に利用した爲に生じた現象と考へた方が、一層更に適切ではないだらうか。

ここから三福音書以外の或る他の福音書を、三書が各々獨立に使用したといふ假説が提出されるに至つた。我々は今この假説を「原本假説」(Urvangeliumshypothese)と稱しよう。ここでも亦、かかる原本たるべき福音書とは如何なるものであるか、ヘブライ語の福音書であるか、或は希臘語の福音書であるかといふ點で、多様性を有するものであるが、これは著名なレッシング(Lessing, 1778)・ゼムレル(Semler, 1783)・アイヒホルン(Eichhorn, 1794)等によつて主張された。

併しながら、「原本假説」の長所は、むしろ相違點を説明するにあるのではなくして、類似點を説明する假説であると評しなければならぬ。一つの原本に基づいて記したとする以上、類似現象は、當然これによつて説明されることが出来るが、かのイエス誕生記事の相違は、この一つの原本から夫々引用したものであらうか。この一つの原本は、かくも相違し、所々矛盾さへ呈してゐる二つのイエス誕生の記事を、もともと同時に記して

おつたものと考へねばならないであらうか。かくして「原本假説」の最大の缺陷は、原本を唯一の文獻となした點にあるといはねばならない。ここにおいてシュライエルマッヘル (Schleiermacher, 1817) は、かくの如き原本は多くの断片的記録であるといふ、いはば「断片假説」(Fragmentenhypothese, Diegesentheorie) と稱すべきものを主張した。併しながら、ここで重要なのは一つの原本ではなくして、多数の原本であるといふのであれば、これは必ずしも文獻と考へる必要はなく、文獻の代りに、多くの口傳への断片的傳承と考へても、差支へないであらう。ギーゼレル (Gieseler, 1818) はシュライエルマッヘルの後を受けて直ちに、かくの如き、いはば「口傳假説」(Traditionslypohese) と稱すべき假説を主張したのであつた。

この断片、口傳の二つの假説は、前二者の假説と異つて、福音書相互間に存在する相違點を説明するに、適切な假説であると評し得よう。多くの相違點は、多くの断片的記録、或は断片的口傳の傳承に基づいたが故に生じた現象であると解することは、極めて適切であるからである。併しながら、一致類似點は、反對に、これらの假説からは適切には説明されないであらう。断片的記録を基礎として居ながら、而も全體における物語配列の順序が一致して居るといふ事實は、「断片假説」からは決して説明されないし、希臘語において三福音書の表現が、往々一言一句の末に至るまで、全然一致して居るといふ事實は、「口傳假説」からは到底説明し得ないからである。共観福音書の問題に對しては、以上の四假説の主張は、考へ得られるすべての解決法を呈示し盡したものと云ふことが出来よう。我々は、かかる四假説以外に、適當なる假説を他に考へ出すことは殆ど不可能であらう。それにも拘らず、實際には、これらの假説は、何れも部分的解釋には役立つたけれども、全體を剩すところなく説

明し盡し得るといふものではなかつた。結局、この段階は、これらの假説によつては、遂に満足な説明の出来なかつた、假説の提出時代、いはば混沌たる時代であつたと稱することが出来よう。かくして我々は、ここから、共観福音書問題は、かくの如き單一な假説によつてではなく、それらを綜合した複雑な假説によつて、初めて解決し得るといふことを教へられたと同時に、他面、かくの如き狀況は、福音書の批判研究界に激しい動搖と不安定とを與へ、かくの如き學界現情からの、必然的な産物であると同時に、新解釋への直接刺戟を與へることに役立つた所の、劃期的な著書、ダビット・フリードリッヒ・シュトラウス (David Friedrich Strauss) の「イエス傳」が公刊されるに至つたこと(17)に注目しなければならぬ。

註(17) David Friedr. Strauss: Das Leben Jesu, 1835.

シュトラウスは、「我々の目的は過去の歴史を確めることではなく、むしろ人間精神を助けて、信仰の重き軛から、將來解放せしめようとするのである」⁽¹⁸⁾といふ彼の著書の目的と、「この目的に對する最良の手段は、概念の哲學的啓蒙と相並んで、歴史的研究である」⁽¹⁹⁾といふ方法を明瞭にして、問題の中心を、イエスが實際に何を語り、何を爲したか、又福音書の物語が、夫自身において何であるかに置くことを止めて、報告者がイエスをして何を爲し、何を言はしめたか、又物語者が、彼の立場に立ち、彼の特殊な目的の下に、イエスと共に何を考へ、何を欲したかを明かにすることにあると稱し、イエスそのものを知ることではなくして、福音書記者がイエスを如何に見たかを、研究の對象として取上げようとした。併しながら、彼の研究の興味は、むしろ福音書の物語は果して眞實であるか否かといふことにあつた。然るに、かかる問題に對しては、「我々が元來知り度いと思

ふのは、福音書の物語は、全體において、又部分において、眞實であるか否かといふことである。……この點については、最近二十年間の福音書批判は、只葉ばかり繁つた感じである。特に最初の三福音書に關する、その資料、目的、構造、關係についての多くの新假説は、相互に犄き合ひ、恰も、これで問題が打切られたかの如く、熱心に建設し鬭争し合つてゐる。然しこれらの論争は、遙か遠く將來に迄引續くかのやうに思はれる。従つてこの主要問題の解決が、事實この論争の終結を見る迄引き延ばされねばならないとすれば、この主要問題が、いつの日明瞭にされるか、不安たらざるを得ない」と稱し、批判研究界の混沌たる情況を指摘し、百年河清を待つ愚を止め、むしろこれと異つた觀點から考察しようといふ前記の目的に邁進することとなつたのである。かくして爲した彼の詳細なる福音書の研究は、當時の學界に震驚的な結論を提供した。

註(18) Strauss, *ibid.* 1924²². Bd. I. S. XIII f.

(19) (20) *ibid.*²². S. XIV.

即ちシュトラウスは、詳細な研究の結果、福音書に記された物語は、すべて神話であるといふ驚くべき結論に到達したのである。即ち彼によれば、「大樹にからみ付き、これを遠ざけてゐる各種の神話的蔓の一團を、我々は今日迄、大樹そのものの枝、葉、色、形であると考へて來た、然しそれは大部分は、かの蔓そのものであつた。又我々はこの蔓を取除くことによつて、大樹の眞の姿と外觀とを再現させる代りに、むしろ寄生植物が如何にして大樹の葉を驅逐し、その液を吸ひ取り、大小の枝を萎縮せしめ、かくして元來の大樹の姿が最早全然存在しなくなつたかを見出す」といふのであつた。歴史のイエスと、福音書に記された基督の像とは、大樹とそれに纏綿

した蔓との相違である。而してシュトラウスにとつて重要だつたのは、それ故その蔓を取去つて、眞實の歴史上のイエスの像を再現することではなくして、如何にしてかかる眞實の像を曲歪した神話的物語が出現したかといふところにあつた。そしてかかる神話は、福祉を獲得しようといふ人間精神の作用によつて創り上げられたものに外ならないのである。「歴史的基督と、理想的基督、換言すれば、人間理性の中に存する人間の原型とを區別し、福祉を得んとするの信仰によつて、この歴史的基督より理想的基督へと移行行つた」ことを明かにしようとしたのが、彼の著述全體の究極の目標であつた。

註(21) *ibid.* Bd II. S. 373.

(22) *ibid.* Bd II. S. 378

四

シュトラウスの「イエス傳」は、その綿密な研究と、驚くべき結論によつて、學界を根柢より震駭せしめ、彼自身も亦復習指導教師の職を免ぜられなければならなくなつた。一本の批判の棒を以つて搔き廻はされた蟻の大部分のやうに、神學の陣營は右往左往し、狼狽の極を盡したとは、當時の人の批評であつたといふ。何となれば、シュトラウスの研究は、學界に一つの判然たる研究目標を指示して、本來の樹木たるイエスを覆ひ蔭した、この寄生植物、福音書を更に一層明瞭ならしむべきことを明確にしたが、これは二つの全く相異なる方向の道を、新たに開拓することとなつたからである。一は、福音書の神話的特質の方面を更に一層強調し、その背後に存在する歴史的イエスを否定せんとする、所謂基督抹殺論の端緒を開いたことである。ブルノー・パウエル (Bruno

Bauer) は、シュトラウスの理解を更に一步進めて、福音書は、當時の下層階級が、羅馬皇帝に反對して、理想的支配者を描き出さうとした者の、詩的創作に外ならないといふ主張を發表し、ここに現代に至る迄、絶えず學界の一隅において繰返し主張されてゐる、基督の歴史的不定論の端緒を開くこととなつた。

註(23) Bruno Bauer: Christus und die Caesaren, 1878.

(24) この基督の歴史的不定論については、拙稿「基督抹殺論の諸相(理想、昭和五年二〇號) 参照。

他は、福音書の批判研究を更に一層徹底せしめて、確實なる結論を生み出し、福音書成立の情況を明かにし、延いてはイエスの歴史的存在を確立せしめようとしたことである。シュトラウスの研究も、結局は福音書研究の未熟と不安定とから生れたものであつたから、この「葉ばかりり繁つた」従來の研究から、更に一步を進めて、批判研究の根幹の成長を促すことに努力が集中されなければならなくなつた。かくして、かかる異常な刺戟に應じて、初めて不動の學説を確立することに成功したこの段階を、私は福音書研究の第二段階と稱し度い。「共観福音書問題」の解釋として、この不動の地位を占めるものをば、「二資料説」(Zwei-Quellen Theorie)と稱し、これはマルコ傳と、ある他の文獻の二つを主要資料とし、その他の小文獻、口傳の傳承を副資料として、初めて現在の共観福音書が成立したと主張する學説である。ここに我々は、前時期において提言されたすべての假説が、ここに再び、その部分的主張を保持しながら一括綜合されて主張されてゐるのを認めることが出来る。従つて、これは又「綜合假説」(Kombinationshypothese)とも稱し得よう。クリスティアン・ヘルマン・ヴィヤ(Christian Hermann Weisse, 1838)によつて基礎付けられ、爾來微細な點においては、多少の意見の相違を示してはゐる

が、その根本は次第に確められて、遂に今日の定説となり得たものである。

然らば、何故マルコ傳が、他のマタイ、ルカ兩福音書の最も有力な資料であつたといふ假説が主張されなければならぬであらうか。これに對して、我々はこの假説を、物語材料、配列順序、用語、思想内容の四點から確立することが出来る。

共觀福音書が、全體として相互に、材料、配列順序、用語の諸點から、極めてよく類似して居ることについては前述したが、更に詳細な觀察の結果によれば、これらの類似は、すべてマルコ傳を基礎として示されたものであつたことに氣付くことが出来る。

マルコ傳の中に含まれて居る物語材料は、僅少な物語だけを除いて、すべてマタイ傳(26)とルカ傳(26)の中に存在して居るのに反して、マルコにない、マタイとルカとの共通物語は、極めて少數であるといふ事實に、先づ注目し、これはマルコを中心として、對マタイ及び對ルカの關係の方が、マタイ對ルカの關係よりも、遙かに密接であること、換言すれば、これはマルコが内容の上から最も根本になつて居るといふ事實を示すものと認めなければならぬ。然るに、かくの如き現象は、三書間に行はれた利用關係の結果として説明しなければならぬであらう。もしこれを、原本假説によつて説明しようとするれば、マタイは極めて偶然に、マルコがそこから取つた材料を、殆ど全部、或原本福音書から取つたといふ、不自然な説明とならなければならぬからである。かくしてマルコ||マタイ||ルカ間に、利用關係が存在するとするならば、マルコの中には、マタイやルカに存在するやうな、山上の垂訓や、イエスの奇蹟的誕生の記事などが存在しないところから見て、マルコはマタイ||ルカを利用した最

後のものと推定するよりも、反対に、マルコはマタイ・ルカによつて利用された最初の福音書であると推論すべきであらう。

註(25) マルコの材料の中、約十一箇の、極めて短い物語を除いて、他の全部の材料が、マタイの中に含まれて居る。

(26) 同じくマルコの材料中、約二十箇を除いて、他の全部の材料が、ルカの中に含まれて居る。

このマルコが中心となつて居ることは、物語の配列順序を比較して見た時にも亦、明瞭に指摘することが出来る。そしてこの現象も亦「利用假説」によつて説明されるべきであつて、断片假説や、口傳假説によつては説明することは出来ない。

註(27)

物 語	マタイ	マルコ	ルカ
ヨハネのメシア豫言	三ノ一一一—一二	一ノ七一八	三ノ一五一—一八
イエスの受洗	一三一—一七	九—一	二—一二—二
悪魔の誘惑	四ノ一一—一一	一—二—一—三	四ノ一一—一三
ガリラヤ活動	一—二—一—一七	一—四—一—五	一—四—一—五
四人の弟子を従ふ	一—八—一二—二	一—六—二—〇	五ノ一一—一一
カペルナウム會堂の奇蹟	八ノ一四—一五	二—一—二—八	四ノ三一—三七
ペテロの姑の熱病癒し	一—六—一—七	二—九—一—三—一	三—八—一—三—九
同日夕、多くの病人癒し		三—二—一—三—四	四—〇—四—一
同地退去		三—五—一—三—八	四—二—四—三
ガリラヤ遍歴	二—三—一—二—五	三—九	四—四

ここにマルコを中心として、マタイ、ルカの材料が配列されて居るのを看取することが出来る。四角で限つた部分

はマタイ、ルカ自身が特有な意圖の下に、順序の變更を加へたものであつて、原始的な順序でないことは明かである。何となれば、マタイは、五—七章の中に、イエスの「教説」を一括して記し、それによつて、教説者としてのイエスの姿を、明瞭に描寫することに努力し、次いで八—九章において一群の「奇蹟」物語を一括し、それによつて、イエスの救済者としての姿を描かうとしたのであるから、この表中の、奇蹟に關する物語のみが、その順序を變更して居るのは、かくの如きマタイ特有の意圖によつた順序といふべきである。

ルカの順序もさうである。この場合は、「カペルナウム會堂における奇蹟」物語の占める順序が、重點として考へられなければならない。マルコでは「カペルナウムの奇蹟」(二ノ二—二八)——「故郷において卑めらる」(六ノ一—六)の順序で配列されて居るが、ルカでは「故郷において卑めらる」(四ノ一六—三〇)——「カペルナウムの奇蹟」(四ノ三一—三七)の順序で記され、この場合、ルカの順序が第二次的の變更した形であることは、「カペルナウムの奇蹟」以前に、故郷に歸つたといふ順序をとつてゐるにも拘らず、故郷の人は、「カペルナウムの奇蹟」を既に知つて居つたといふ(二三)、奇現象を呈してゐることによつて、確めることが出来、これはルカがマルコの順序を前提してゐるといひ得るからである。

文章の構造、用語においても、マルコが最も基本的な形を示してゐるのを、指摘することが出来る。特にマルコの文章は、簡潔にして幼稚素朴であり、この單純性は、マルコが最も古いことを示してゐるものであつて、もしも、マルコは、最後に、マタイ、ルカを一層簡潔化したものであるとするならば、マルコの文章は、單純の中に、更に一層洗練された形式を具へて居なければならない筈である。然るに、マルコの文章は、かくの如き洗練された文章ではない。

註(28) このことは「而して……而して」(καί——καί)といふ單純な接續語で文章を續けて行く形式をとつてゐるところ

に明瞭に示されてゐる。例へば一ノ一〇・一一・一二・一三・一四は、何れも²⁹で接続して居る。

最後にマルコが資料となつた事實を示す重要な現象は、その思想内容である。一般に思想は、簡單幼稚なものから、次第に複雑高等なものへと發達する。殊に信仰崇拜對象者に對する觀念は、明かにかくの如き経過をとつて進む。イエスを神の子として崇拜する基督敎團においては、イエスの人間的色彩は次第に失はれて、イエスはいよいよ神格化されて行く傾向を辿つた。この神學的思想發展の経過から、我々は又充分に、マルコの原初性を確めることが出来る。²⁹

註(29) マルコにおいて、イエスは、その周圍に集つた病人のうちの「多くの人」を醫したと記されてゐる物語は(マルコ一ノ三四)、マタイ傳において、「すべての人」と記されてゐる(マタイ八ノ一六)。「多くの人」から「すべての人」へと發展した跡を、我々はここから跡付けることが出来る。イエスは故郷において、「何等の奇蹟を行ふことが出来なかつた」といふマルコの敘述(マルコ六ノ五)と、「多くの奇蹟を行はなかつたのだ」と記してゐるマタイの敘述(マタイ一三ノ五八)とを比較して見ても、奇蹟を行はなかつた理由を、能力の問題から自由意志の問題へと發展せしめて行つた跡を、看取することが出来る。

かくして、マルコは、他の福音書の資料となり、マタイとルカとは、このマルコを利用したといふ事實を、以上の多くの理由に基づいて證明し得るであらう。而してかくの如き證明は、「利用假説」の適用に外ならない。

次いで第二の資料は、如何なる根據に基づいて主張されるのであるか。

マタイ、ルカの二福音書から、今試みに、資料マルコを利用した箇所を全部取除いて、その殘餘の部分を觀察すると、兩者の間に尙著しい類似記事が多數存在してゐることに氣付くことが出来る。³⁰ さてマタイ、ルカの兩者

間においてのみ一致してゐるといふ、かくの如き現象は、如何に説明すべきであらうか。

註(30) 例へば洗禮者ヨハネの説教(マタイ三ノ七一〇―ルカ三ノ七一―九)の如き、その適例であつて、用語の點まで殆ど完全な一致を示してゐる。かくの如き類似記事は、マタイにおいては全物語材料中の1/3、ルカにおいては1/4の多數に上つてゐる。

両者が、用語の點に至るまで完全な一致を示してゐるといふことは(前註(30)参照)、ここでも亦口傳の材料を引用した爲と解する「口傳假説」によつて、説明することは困難であつて、矢張り「文獻」を利用した爲に生じた相互の類似と考へた方が、遙かに合理的であるといはなければなるまい。而して「文獻」を利用したといふ時に、我々は次の二つの可能な場合を想像することが出来る。

第一は、「利用假説」による説明、即ちマタイ、ルカの兩者の中、何れかが資料となり、他の何れかがそれを利用したといふ場合である。第二は、他の第三の原本を共通資料としたといふ、所謂「原本假説」による説明である。然るに、第一の場合は、種々なる困難を俱ふ故に、これは主張することは出来ない。⁽³¹⁾

註(31) イエス活動以前の物語、及び復活物語は、兩福音書において物語られて居るが、その内容は甚だ相違してゐる。かくの如き大きな相違は、全體としての一福音書を、他が利用したといふ相互關係を否定するものでなければならぬ。又もし一方が他を利用したならば、資料となつた一方の福音書は、常に原初的な思想内容を示し、それを利用した他方の福音書は、常に發達した思想内容を示してゐなければならぬ筈であるにも拘らず、事實は、或場合には、マタイが古い原初的な形を示し、或場合には、ルカが古い原初的な形を示してゐる場合があつて、常に一定して居ないことも、重要な困難の一つに數へなければならぬ。

(マタイ八ノ二二)

我に従へ、死にたる者にその死にたる者を葬らせよ

(ルカ九ノ六〇)

死たる者にその死にたる者を葬らせ、汝は往きて、神の國を言ひ弘めよ。

これは前者の例であつて、ルカは、傳道を重要な職務とした後の教團生活を反映し、マタイよりも時代的に後代の句であることを示してゐる。然るに、マタイ一八ノ一五以下ルカ一七ノ三以下において、マタイは「もし彼等にも聽かずば教會に告げよ、もし教會にも聽かずば……」(一七)と述べ、ここには教會が既に成立し、相當な權威を保持して居つたことを示し、ルカよりも後代の思想たることを明示してゐる。

かくして、この際、相互の利用が考へられないとすれば、當然、殘された他の可能な場合、即ち或る原本を利用した場合が考へられなければならない。而してこのことを、更に積極的に主張せしめ得るのは、マタイ、ルカに、しばしば存在する重複記事である。即ちこれは、同一記事が二箇所重複して記されてゐるものであつて、これは明かに一つはマルコより取つたものであるが、他の一つは或る原本より取つたことを示して居るものでなければならぬであらう。

註(32) 例

重複記事

〔マルコ八ノ三五〕

己が生命を救はんと思ふ者は、これを失ひ、我が爲に又福音の爲に己が生命を失ふ者は、之を救はん

〔マタイ一六ノ二五〕

己が生命を救はんと思ふ者は、これを失ひ、わが爲に、己が生命を失ふ者は之を得べし

〔マタイ九ノ二四〕

己が生命を救はんと思ふ者は之を失ひ我が爲に己が生命を失ふ人は之を救はん

〔マタイ一〇ノ三九〕

生命を得る者は、之を失ひ、我が爲に生命を失ふ者は、これを得べし

〔ルカ一七ノ三三〕

凡そ己が生命を全らせんとする者は、これを失ひ、失ふ者は、これを保つべし

?

私の研究によれば、かくの如き重複記事は、次の如く十五箇を數へることが出来る。

- | | | | | | |
|-------------|-----------|-----|--------|-----|-------|
| 一、柵の下の燈の譬 | マルコ四ノ二一 | ルカ | 八ノ一六 | マタイ | 五ノ一五 |
| 二、隠るるもの顯はる | マルコ四ノ二二 | ルカ | 八ノ一七 | マタイ | 一〇ノ二六 |
| 三、持てる者與へらる | マルコ四ノ二五 | マタイ | 一三ノ一八 | ルカ | 二五ノ二九 |
| 四、弟子派遣について | マルコ六ノ八一 | マタイ | 一〇ノ九一 | ルカ | 一〇ノ一〇 |
| 五、天よりの徴 | マルコ八ノ一一 | マタイ | 一六ノ四 | ルカ | 一〇ノ一〇 |
| 六、十字架を負ひて從へ | マルコ八ノ三四 | マタイ | 一六ノ二四 | ルカ | 一〇ノ二七 |
| 七、生命を獲る者 | マルコ八ノ三五 | マタイ | 一六ノ二五 | ルカ | 一〇ノ三九 |
| 八、我を恥づる者 | マルコ八ノ三八 | マタイ | 一六ノ二七 | ルカ | 一〇ノ三三 |
| 九、我を受くる者 | マルコ九ノ三七後半 | ルカ | 九ノ四八後半 | マタイ | 一〇ノ四〇 |
| 一〇、我と偕ならぬ者 | マルコ九ノ四〇 | ルカ | 九ノ五〇 | マタイ | 一〇ノ三〇 |
| 一一、蹠の手を切去れ | マルコ九ノ四三 | マタイ | 一八ノ八 | マタイ | 五ノ三〇 |
| 一二、蹠の目をえぐれ | マルコ九ノ四七 | マタイ | 一八ノ九 | マタイ | 五ノ二九 |
- マタイ一〇ノ九一—一〇前半、一四
ルカ二〇ノ四七前半、後半・八二〇—二前半

一三、離婚について	マルコ一〇ノ一一	マタイ 一九ノ九	ルカ 一六ノ一八	マタイ 一五ノ三二
一四、山を移す信仰	マルコ一ノ二三	マタイ 二一ノ二一	ルカ 一七ノ二〇	マタイ 一七ノ二〇
一五、パリサイ人攻撃	マルコ二ノ三八—三九	マタイ 二二ノ三六	ルカ 一一ノ四三	マタイ 二二ノ三六

かくしてマタイ、ルカは、第二の資料として、或る第三の原本を利用したことが、推定されなければならない。そしてかくの如き推定は、「原本假説」の適用に外ならぬ。

私は今ここで、かくの如き第二の資料についての詳しい考察を爲すことを避け度いと思つて居る。只この原本の内容は、イエスの教説を集録したものであり、かくの如き文獻は、現に我々に傳へられて居らない點から、既に亡佚したものと想像され、そこから我々は、この失はれた文獻を、一般に、獨逸語の Quelle (「資料」) の頭文字をとつて Q と稱して居ること、そしてこれは古傳説⁽³³⁾でいふところの、使徒マタイがヘブライ語で集録した「主の言葉」(τὰ λόγια) の語録集の希臘語譯と、恐らく同一文獻であらうことに言及するだけに留め度いと思ふ。

註(33) Eusebius の「教會史」三卷三九ノ一六によれば、僧正パピヤス (Papias、紀元一三〇年頃) が、かくの如き傳説を傳へておつたといふ。

以上の考察によつて、「マルコ」と「Q」が二大資料となつて、マタイ、ルカによつて使用されたことを知つた。共観福音書相互間に存在する著しい類似現象は、かくの如き假説によつて充分に説明することが出来た。而して相違現象は、マタイ、ルカがかくの如き共通資料以外の、いはば「特殊資料」(Sondergut) を使用したこと

に歸着されなければならない。そしてかくの如き特殊資料は、何處から得たかについては、現在最も多くの論議の行はれて居るところであつて、充分には明確に明かにされないが、恐らく、ここには多くの口傳の物語と、小文獻から得た物語とを指摘することが出来るであらう。⁽³⁴⁾そしてかくの如き解釋は、「口傳假説」「斷片假説」の適用に外ならないものである。

註(34) マタイにおける特殊資料には、口傳の傳説と推定されるものが多い、少くとも、文獻によるものと明確に指摘し得ないものが多い(イエス誕生物語など)。これに反して、ルカにおける特殊資料には、多くの斷片的文獻より得たと推定されるものが多い。洗禮者ヨハネの誕生物語、イエス誕生、幼年物語、又放蕩息子の譬話のやうな内面的な美しい多くの譬話など。

「二資料説」は、上記のやうな理論的基礎に立脚して、現在の新約批判界に定説として君臨してゐる。そしてこれは「利用假説」「原本假説」「斷片假説」「口傳假説」の主張を、その部分において承認した、いはば「綜合假説」であつた。そしてかくの如き綜合假説であるところに、その理論的根據の確實性が存するといはなければならぬ。勿論「二資料説」に對して、輒近これを修正しようとする種々なる假説が提出されつつある。ストーリーター(B. H. Streeter)の「四資料説」⁽³⁵⁾、シュラッテル(A. Schlatter)の「三資料説」⁽³⁶⁾などが夫であるが、然しこれらは何れも、二資料説の基づく理論的根據を前提し、そこから出發したものであつて、その限り「綜合假説」であることを注意しなければならない。換言すれば、たとへ二資料説を如何やうに修正するにしても、二資料説の理論的根據を無視しては、即ち「綜合假説」の埒外に立つては、共觀福音書問題の適切なる解決は到底望まれ

得ないことを、私は特に注意し度うと思ふ。

註(36) B. H. Streeter: *The Four Gospels: a Study of Origins*, 1924. 「マルコ」と「Q」との外に、特にマタイ傳が利用した極めてユダヤ的色彩をもつた資料「M」と、ルカ傳が利用した文獻、これは現在のマルコよりも長篇で、既にQを含んで居つた「前ルカ」(Proto-Luke)の四資料説を主張してゐる。

(38) A. Schlatter: *Das Evangelium des Lukas aus seinen Quellen erklärt*, 1931. は輒近における最も特異な主張をなして居るものとして、注目に値する。即ちルカは「マルコ」と「マタイ」と「新物語者」(Der neue Erzähler)の三資料を用ひたといふ主張である。この際資料「Q」を主張しない點が著しく目立つ。「マタイ」は「マルコ」を利用したのみであつて(A. Schlatter: *Der Evangelist Matthäus: Seine Sprache, sein Ziel, seine Selbständigkeit*, 1933)、ルカが利用したこの「マタイ」の中に、既に、我々が「Q」と稱する部分が、含まれて居るといふのである。「新物語者」とは、我々がルカの特資資料として、断片的文獻と考へたものを、一つの統一ある文獻となしたものである。

五

共観福音書の文獻的研究は、「二資料説」の定説となつて現れた。福音書記者は、二大資料とその他の小資料を基礎として、現在の福音書を記述したといふのであつた。ここから問題は、マタイ、ルカにおける福音書記者自身が、これらの資料を綜合配列して夫々の文獻に固定せしめた、所謂編纂者として、彼等は如何なる程度の加筆を施し、傳へられた資料を處理したかといふ問題、換言すれば、資料と編纂者の加筆との區別といふ問題が、新たな問題として提出されなければならない。而して、かくの如き問題は、更に、遡つて資料となつた「マルコ

傳「Q」にも適用し、これらの原始的文献における、傳へられた傳承と、それをかくの如き文献に固定したこれらの著者の加筆との峻別といふ點にも、及ばなければならぬであらう。それ故に、これは、傳へられたイエスの傳説を、文献以前の層古い形において把握するといふ要求によつて生れた課題に外ならないのである。何となれば、實際のイエスと、このイエスの傳説を記録した福音書の著作との間には、時間的に約四十年といふ期間一世代の期間が横つてあり、⁽³⁷⁾而も、この敘述は事件の目撃者自身によつてなされたものではなく、⁽³⁸⁾「目撃者によつて傳へられた物語」が、前記の長い期間を、記憶によつて次ぎ次ぎに傳承されたものであり、従つて、最初の目撃者自身の報告は、當然、最後の敘述者によつて敘述される迄には、多くの場合、甚だ歪められてしまつたであらうと想像される點から、我々の研究は、ここから更に一步を進めて、このイエス傳説が辿つた文献以前の闇黒期の鮮明に向けられなければならないからである。

註(37) イエスの死を、正確に推定することは、一般にイエス生涯の事件の時間的聯關(所謂「相對年代」relative

Chronologie)が不明であるばかりでなく、それと一般年代との外的關聯(所謂「絕對年代」absolute Chronologie)が不明である爲に、殆ど不可能であるが、大約紀元三〇年前後と推定すると、最古のマルコ福音書が記述されたのは、一般に、紀元七〇年直前と推定されるので、兩者の間には、約四〇年の期間が見積られる。

(38) マルコ傳は、ペテロの通譯者(パピアスの傳説、ユウセビウス「教會史」三卷三九ノ一五所傳)パウロの同伴者(コロサイ四ノ一〇、ピレモン二四)たるマルコ(Markos)の著であつて、イエスに直接従つたものではない。マタイ傳は、或る不明な猶太人基督教徒によつて記され、ルカ傳は、パウロの同勞者、希臘人、醫者ルカ(Awks) (コロサイ四ノ一四)によつて記され、何れも目撃者によつて記されたものではない。

(39) ルカーノ一以下。

かくして私が本論において、共観福音書研究の第三段階と稱しようとするものは、いはば、この、イエスと福音書との間の約四十年内外の期間におけるイエス傳説の發展經過を、明かならしめようとする試みを指すのである。そして、これは最初に觸れたやうに、特にデイベリウスによつて提唱された「様式史的方法」の適用によつて實現せしめようと努力されて居るのである。

さてかくの如き新研究方法の輪廓を畫くに當つて、我々は先づ第一に、デイベリウスの態度について述べるに先立つて、カール・ルドヴツヒ・シュミットの好研究「イエス物語の枠、最古のイエス傳説の文獻批判的研究」⁽⁴⁰⁾から出發しなければならぬ。

註(40) Karl Ludw. Schmidt: Der Rahmen der Geschichte Jesu. Literarkritische Untersuchungen zur ältesten Jesuüberlieferung, 1919.

(41) この書はデイベリウスの「福音書の様式史」と同年に出版されたものではあるが、これは既に一九一七年に、ベルリン大學神學講座において、大學教師就職論文として講義されたものであつて、著者の歐洲戰爭出征、戦傷等の事情に加ふるに、印刷の遅延によつて延引されたものである(S. IX f.)。

カール・ルドヴツヒ・シュミットは、先づ第一に、イエスの歴史的研究に關して、根本的な一提言をなした。イエスの「歴史的問題は、第一に、これは文獻的問題である爲に、甚だ複雑化して居る」⁽⁴²⁾といふことである。即ち、彼は、従來のイエス傳研究は、イエスの活動場所と活動期間の問題を、好んで出發點となしてゐることを指

摘し、従つてイエスの外的生涯の問題は、かくの如き場所 (Topographie) と年代 (Chronologie) の陳述が、福音書において支離滅裂であつて、全く相互に聯絡を付け難いといふ點に、問題の困難性があるのではなくして、むしろ、かくの如き陳述は、抑々場所と年代とは何時頃から明言されるに至つたかといふ疑問を提出して居る所に存在することを指摘し、それ故、文獻批判を加へ、然る後に初めて、歴史家は、福音書の物語を利用することが出来るのであると稱した。ここにおいて彼は、福音書の年代と場所に關する言葉について詳細な研究を施し、その結果、これらは全體として、最初から傳へられたものではないことを明かにし、最古のイエス傳説は、個々の行爲、個々の言葉についての傳説であつて、いはば「拔萃」(Perikopen) 傳説で、大部分は、物語の序言の役割を演じて居る年代も場所も付け加へられず、教團内に傳承されたものであることを明瞭にし、且つかくの如き序言は多種多様であつて、何等個々の物語を正しく事件に従つて結び付けて居ない點から見、年代と場所に關する言葉は、一般に、個々の傳説に附加された單なる枠 (Rahmen) の性格を有するものに過ぎないことを明かにした。而してこれは「イエス物語の最古の物語者、傳承者は、物語相互の聯關については、殆ど、或は、一般には全く注意せず、むしろ彼等は、全く、禮拜に必要な斷片的拔萃を形造ることを目標にしたのであつた」⁽⁴³⁾ ことに基づくのであるといふ。ここにおいて彼は、基督教の發生が、基督崇拜の生成である以上、原始基督教文獻の發生は、その意義を餘りに高く評價することは不可ではあるが、基督崇拜から把握されなければならないと主張し、「最古のイエス傳説は、崇拜によつて規定され、ここから形をとり、超歴史的なものとなつた」といふ注目すべき提言を試み、かくして本書の最後において、それ故福音書は、最古のマルコ福音書において既にさうであるや

うに、これは、決して、イエスの生涯の發展を物語つて居るといふ意味におけるイエス傳を示して居るものでもなく、又、イエス物語を年代的に概観して居るものでもなく、これは單に粹を附け加へたところの個々の物語、拔萃に過ぎないといふ、重要な結論を提示することとなつた。⁽⁴⁵⁾

註(42) *ibid.* S. V.

(43) *ibid.* S. VI.

(44) *ibid.* S. VI.

(45) *ibid.* S. 317.

カール・ルドヴヰヒ・シュミットのかくの如き提言の中に、我々は既に、共觀福音書に對する新たな研究方法の發端を、充分に認めることが出来る。何となれば、彼によつて、初めて福音書記者の加へた第二次的勞作が研究の對象とされ、それが明瞭に指摘されて、福音書の材料がイエスの個々の業績、個々の言葉に分解され、從つて、問題は、これに引き續いて、かくの如き個々のイエス傳説は、抑々如何なる變遷の歴史を辿つたかといふ點に向つて更に一步を進むべきであるといふ、問題の動向を明瞭に指示されることが出来たからである。そしてこのことは、カール・ルドヴヰヒ・シュミットが、既に言及したやうに、原始基督教の成立を、教團の基督崇拜に基づけようとする輓近有力になりつつある觀點に立脚することによつて、一層效果的に果されるであらう。そしてこのことは、前記のデイベリウスと、ルドルフ・ブルトマン (Rudolf Bultmann) の異常な努力によつて試みられたのであつた。私はここで、この兩者の研究方法について、最も詳細な敘述を試み度いと思ふ。(未完)

教育目的としての儒佛一致論

高橋俊乘

後三條天皇がまだ東宮にあらせられた時、御持僧勝範座主に仰せられて、今生の事を確に思ひ捨て、兼ねて眞言止觀を知り、その上に外典をもよく伺うた奇特の僧を選び進むべき旨を命ぜられた。しかしこの四事が十分に兼備つた高僧は中々無いものであつて、勝範は「顯密かねたる常の事にてあまた侍り、からの文の心知りたる者こそ有りがたく侍れ。」とお答へしたが、色々叡山で探した末に、遂に西塔の益智こそ思召に叶つた者であるを見て東宮の御前に推薦し奉つたことがある(今鏡二みのりのし、古事談三)。

かく顯密を兼ね、儒佛を併せ達した人は誠に稀れであるが、しかし古來我が國の宗教史上・教育史上、この三事を兼ねることが、教養の理想と立てられて來たやうである。後三條天皇が儒・顯・密を併せ學ばんとし給うたのも、當時の教育理想に従はれたものと思はれる。勿論、儒者が儒學を主として學び、佛徒が佛學を主として學ぶことは當然であり、顯教では止觀を、密教で眞言を旨と學ぶことも當然であるが、尙理想としては、これらを併せ學ぶことが理想と立てられてゐること、頗る久しい間に及んだ。これが確然と相互に排斥されたのは、江戸

時代になつてからであると思はれる。

x

聖徳太子の御傳を按ずるに、日本書紀によれば、「習_二内教於高麗僧惠慈_一、學_二外典於博士覺哥_一、並悉達矣。」と記され、内外の二教を並び通曉せられたのである。世に行はれてゐる古來の太子傳は、凡そ佛教側で編述されてゐるので、太子は只管佛教を興隆され、佛教に深く通曉して居られ、儒學については佛教ほど御熱心でなかつたやうに考へられやすいが、決してさうとは信じられぬ。日本書紀は儒佛いづれにも偏らぬ著述と考へられるが、これを讀めば、太子に於ては、何等儒と佛との間に區別差等を設け給はなかつたことを知りうるのである。

まづ考ふべきは、推古天皇の十六年に小野妹子が二回目の國使として隋に渡つた時に、之に隨つた留學生八人の中、四人は儒學の學生であり、四人が學問僧であつた。儒學の四人とは倭漢直福因、奈羅譯語惠明、高向漢人玄理、新漢人大國であり、學問僧の四人とは新漢人日文、南淵漢人請安、志賀漢人惠隱、新漢人廣齊である。これらの人々の一々の詳細な事蹟は分明ではないが、學問僧であつた新日文や南淵請安が歸朝後共に佛教の上で活動せず、儒學を教へ、或は政治上に活動してゐる。よつて少くともこの二人は儒佛二教を併せ學んだものである。聖徳太子は法華・勝鬘・維摩の三經の義疏を製作せられた。儒學の方面ではこれに匹敵するほどの御著作はない。しかし十七條憲法に引用してゐられる漢籍は頗る多數に上り、毛詩・尙書・孝經・論語・左傳・禮記・管子・孟子・墨子・莊子・韓非子・史記・漢書・文選等より廣く言辭の材料を採用して居られ、しかもその文章は頗る精鍊せられ、齋藤拙堂は「其文有漢魏遺風矣。」と評し奉つた。

太子の定められた冠位十二階は大小の徳仁禮信義智の順位になつてゐるが、徳は仁禮信義智の總名であるから之を姑く除けば、残り五常の名稱を用ひられたのであり、五常は法王帝説にも説いてゐるやうに、勿論五行説に依られたものである。しかし單に冠位の名稱に儒教的な名稱を用ひられたといふよりも、一步進めて、人々に徳教を勵まし給うたのであると考へ奉ることが出来る。但し仁禮信義智の順序が、普通の仁義禮智の順序と一致しない。仁禮信義智の順序は支那にも行はれた順序ではあるが、仁義禮智の順序よりは、比較的有名ではない。比較的有名ではない順序を敢へて採用せられたのは、明かに太子が仁禮信義智の順序の方に、比較的大なる意味を認められたからであらう。しかもこの順位は冠位の上下を示すものであるから、始のものほど、太子は道德的價値が高いものと認められたものであらう。普通の仁義禮智の順に比べて最も差等多く上へあげられたのは信である。信は勿論儒教でも大切な徳であるが、信の意味を擴張すれば、宗教的信仰をも含ませることが出来るやう。かく考へるならば、太子が信を重んじ給うた中に、佛教を重んじ給うたことを併せ考へてもよい。

十七條憲法の第七條に「世少_三生知、刻念作_レ聖。」といふ句がある。生知といふ語は論語や中庸の書に見える語であるから、作聖といふ教育目的は儒教の聖人を指してあるやうにも見える。しかし同憲法の第二條に

篤敬_三三寶、三寶者佛法僧也。則四生之終歸、萬國之極宗、何世誰人、非_レ貴_三是法、人鮮_三尤惡、能教從_レ之、其不_レ歸_三三寶、何以直_レ枉。

と仰せられた。これによれば教育は佛教に據るのが最良の道のやうに説かれてある。しかも佛教修行の目的は聲聞・緣覺・菩薩・佛陀の四果にある。この四果を總稱して四聖と稱し、地獄・餓鬼・畜生・修羅・人・天の六凡

に對せしめる。従つて前記第七條の作聖とは佛教の聖者の意味に解せられないわけでもない。正しくは儒佛二教の聖に通じ用ひられたのかも知れない。

以上を通じて考察すれば、太子の御學問・御修養並びに奨勵せられた教育の方針は、全然佛儒並行であつて、いづれを特に重んぜられたといふことはないやうである。されば法王帝説に太子は支那文化と印度文化を併せ學習せられた有様を、次の如く記載してゐるのも、肯綮に當つてゐると思はれる。

能悟_二涅槃常住五種佛法之理_一、明開_二法華三車權實二智之趣_一、通_二達維摩不思議解脫之宗_一、且知_二經部薩婆多兩家之辨_一。亦知_二三玄五經之旨_一、並照_二天文地理之道_一。

×

その後、儒佛兼學の思想は種々の點に現れてゐるが、日本書紀に、孝德天皇の御性質を次のやうに評し奉つてゐる中にも、その一端は現れてゐる。曰く、「尊_二佛法_一、輕_二神道_一、錯_二生國魂社樹_一之類是也。爲_レ人柔仁好_レ儒。」

聖武天皇は頻りに佛寺を建立し、大いに佛法を興隆し給ひ、御親ら「三寶の奴」と稱し給うた方面のみが、世人によく知られてゐるけれども、儒學をも大いに興隆せられたのである。天皇は東宮にあらせられた頃より、頗る漢學に御熱心であつて、養老五年正月佐爲王以下十六人の學者に命じ、退朝の後、東宮に侍せしめられた。天皇が王羲之の摺本書卷を數多く御蒐集になつたのも、書道御研鑽の一端を察し奉ることが出来る材料であつて、廣い支那文化を熱心に御研究になつたことを示すものである。

大寶令の學制は唐の制度にならつて儒教的教育を方針とした。その内容は早く法文として一通り整つてゐるも

の、尙不備な點が少くなかつた。天皇はそれら不備な點を御治世中に殆ど凡て補足せられたのである。從來大學寮は明經・音・書・算の四道を教授した。それには給費制度はなかつたが、天平二年より學業優秀にして貧困なもの十人以下五人以上を選んで夏冬の服と食費を給せしめられ、かつ之を陰陽・典藥・雅樂の各寮の生徒にも及ぼさしめられた。同七年に唐より歸朝した吉備眞備を大學助に任じ、學政に努力せしめられたので、從來整はなかつた釋奠の禮容も始めて備はつた。同十一年には三位以上の子孫、五位以上の子は年齢の高下を問はず、皆大學に入學して勉學せしめられた。

朝臣の子弟が國家試験を受けて合格すれば、叙位任官されるのであるが、その試験には秀才・明經・進士・明法・書・算の六種ある。この六種の中で、明經・書・算だけしか、もとは大學寮で教育しなかつた。それでは受験者に頗る不便であるから、聖武天皇の御代から文章道・明法道の二道の教官と生徒を置き、文章道で秀才・進士の二科の教育をなし、明法道で明法科の教育をせしめられた。

これら漢學に關する聖武天皇の御熱心な御獎勵を、佛教興隆の御事蹟に比べると、畏くもまだ小さいやうに考へる人があるかも知れない。天平二年正月十六日天皇は大安殿に御し、五位以上を集めて新年の御宴を開かれた。夕景から皇后宮に宴を移し、百官主典以上をして陪徒踏歌せしめられた。終つて酒食を賜うたが、その後で福引を行はしめられた。紙片に仁義禮智信の中の一字を書いてあり、紙の字に隨つて物を與へ給うた。畏れ多いことながら、もし佛教を主として興隆し給ふ大御心であれば、福引の字も佛教語を用ひられることゝ思はれるのに、さはなくて、儒教の要語を用ひしめられた點に、儒教にも深い御關心をお持ちになつたことが明かである。

光明皇后も非常に佛教を好ませられ、佛教に本づいて慈善事業に御盡力遊ばされたことは、何人も熟知してゐることであるが、漢學にも御熱心であり、文章をも善くせられた。御筆寫になつた「杜家立成」や「樂毅論」などが正倉院御物として現存して居り、御學殖の該博なることを察し奉ることが出来る。皇后の御腹なる孝謙天皇は聖武天皇の皇太子として御愛育を受けられ、まだ内親王にましました頃、吉備眞備を侍講として、漢書・禮記を御學習になつた。孝謙天皇もまた佛教を好ませられたが、かく漢文にも御造詣が深かつたのである。尙天皇の御代に大學寮に三十町、雅樂寮・陰陽寮・典藥寮にそれ／＼十町の田を置き、諸生の衣食の資たらしめられた。

平安時代の初期に於ても、ほゞ同様の状態であつた。桓武天皇・平城天皇・嵯峨天皇・淳和天皇は皆漢學にも佛學にも達せられ、大學寮等を盛んにして儒教的教育を奨励せしめられると共に、天台・眞言二宗の發達に御力を注がせられた。嵯峨天皇の皇后即ち檀林皇后も佛教を好ませられ、しかも漢籍をも廣く涉獵せられた。御一族の爲に學館院を建て、經書を誦習せしめ、又檀林寺を建て比丘尼の持律者を遣して住持せしめられた。

x

以上、皇室の御實例を以て儒佛の二學を兼習する教育的理想が教育上の事實となつてゐたことを述べたのである。これを更に當時の思想方面から、この理想をやゝ抽象的に述べたものから、實例を二三擧げて見たい。

元正天皇の養老五年七月の詔に「周孔之風、尤先仁愛、李釋之教、深禁殺生。」と仰せられた。李は老子の氏稱であるから、儒と佛とのみを對立せしめられたものではないが、仁愛と殺生戒とを比べられたのは、儒佛並行の事實を示すものである。淳仁天皇の天平寶字三年六月の勅は内外官人を教誡せられたものであるが、全文凡

て佛教と支那文化との兩思想を以て、訓戒を垂れ給ひ、特に「其維城典訓者、叙爲政之規模、著修身之檢括、律令格式者、錄當今之要務、具庶官之紀綱。」へたものであるから、「若有修習仁義禮智信之善、戒慎貪嗔癡淫盜之惡、兼讀前一色書者、舉而察之、隨品昇進。」と仰せられたのである。

萬葉集卷五に「悲歎俗道假合即離易去難留詩」の序には

竊以釋慈之示教、先開三歸五戒、而化法界。周孔之垂訓、前張三綱五教、以齊濟郡國、故知引導雖一、得悟惟一也。云々。

とあつて、明白に儒佛二教を對立せしめてゐる。

吉備眞備が撰んだ「私教類聚」といふ書は、本文は一部分しか傳はらないが、その目次だけが、拾芥抄に載録してある。目次を見ると、全部で三十八章ある。その第一章は次のやうになつてゐる。

第一 略示内外事 内教五戒 一不殺生、二不偷盜、三不姪欲、四不妄語、五不飲酒
外教五常 一仁不殺、二義不盜、三禮不邪、四智不妄、五信不亂

これによれば、眞備は五戒と五常とを全然同一視したと思はれる。例へば義は必ずしも不盜のみではないが、義をかく解して五戒の第二との一致を求めるが如き、全體としてこじつけの跡は多いが、彼れの教育理想の中心が那邊にあつたか、よくこれを明示してゐるやうである。空海は、眞備が二教院と稱する私學を建設したと傳へてゐる、空海も二教院の内容を詳説してゐないし、他に全然所見がないので、考定する由もないが、「二教」といふ名稱と、右の私教類聚の目次第一章を照合すると、この私學の目的は二教兼學にあつたことは確實であらう。石上宅嗣は奈良時代末の人で、經史を愛尚し、涉覽するところ多く、その上、文を善くし、書道にも巧であつ

た。晩年舊宅を捨て、阿闍寺とし、寺内の一隈に外典の一院を設け、芸亭院と名づけた。多くの漢籍を收藏して好學の徒の就いて聞せんとするものには、自由に聽した。芸亭院の條式を書き残したが、その略文が續日本紀

(卷三)に掲げてある。曰く、

内外兩門本爲一體、漸極似異、善誘不殊。僕捨家爲寺、歸心久矣。爲助内典、加置外書。地是伽藍、事須禁戒。庶以同志入者、無滯空有、兼忘物我、異代來者、超出塵勞、歸於覺地。

これも佛儒の一致論であつて、眞備の趣旨とは何等の差を見ない。更に空海の設立した綜藝種智院の趣旨を検討して見よう。

この院は空海が京都東九條にある前中納言藤原三守の舊宅を貰ひ受けて私學としたものであつて、天長三年か四年頃の設立である。空海はこの院の式とその序を書き残してゐるので(性靈集卷十)、その設立の趣旨も明白であるが、それによれば、唐には坊毎に闇塾を置いて普く童稚を教へ、縣毎に郷學を開いて廣く青年を導くから、才子が城に滿ち藝士が國に盈ちてゐるのに、今我が平安京には一の大學あるのみで闇塾がないから、貧賤の子弟は教を受ける所がない。よつてこの一院を建て、普く童蒙を濟はうとするのである。その爲には「普藏三教一招諸能者」いて師とし、「五乘並鑣、驅群庶於覺苑。」んことが、教育の理想であつた。この三教について、性靈集を註釋した實翁の「性靈集抄」などには、「儒釋道也」と解してゐる。しかし空海の「綜藝種智院式並序」の本文には一言も、道教には觸れてゐない。又我が國に道教の思想や信仰が古來傳へられたとしても微々たるものであつて、決して佛儒に對立しうべきではない。これよりも、空海はこの式及び序の中で、屢々「師有二種、一

道二俗。」といひ、「道人」と「俗博士」を並べ、「内經論」と「外典」を並べつゝ、内教の中で「顯密二教」を分けてゐるから、三教とは儒教と顯密の二教との義であらう。かくの如き三分法は古來屢々あるところであつて、本稿の初に擧げた後三條天皇の御實例にも見えることである。かくして空海はこの院に於て

道所以傳佛經、俗所以弘外書、眞俗不離、我師雅言。

といふことを希求した。その上、かく佛儒道俗併せ學ぶことが「我師雅言」であつたと明言してゐるのは、この兼學の思想が廣く流布してゐたことを裏書するものである。しかも空海自らこの理想を實現したのである。

x

大寶令に定められた大學寮その他の學校では、全く佛敎的教育を缺いてゐた。これは唐制の模倣であるから、このやうな結果になつたが、民間で有志の設立した私學及び圖書館の有力なものは揃ひもそろつて、佛儒兼習になつてゐるから、聖德太子以來の色々の實例と照合して、古代の教育の理想は二敎の兼習にあつたと結論して差支がないやうである。儒者が儒學に偏り、佛者が佛學に偏ることは勿論普通のことであり、儒又は佛を専門としない人々でも、いづれか一方に偏ることは、此れ又普通の有りがちの事であらう。しかし又時には儒者が儒を捨て、佛に歸する例もある。懷風藻に見える釋道融はその一人である。又一旦出家したものが還俗する例も多數にある。さりながら、古代では出來うるならば、二敎を並學するのが理想であつて、それこそ眞の現當二世の敎養目的であつたのである。唯困難であるから、普通には容易でないが、すぐれた人は此處まで上り得たのである。

以下平安時代中期以後の實例を少し擧げて、この理想の變遷を概観して見たい。扶桑略記によると、村上天皇

の應和四年三月、大學寮文章道の學生が叡山の西坂本で勸學會を修めて、開法歡喜讚の心から、法華經を講じ、經中の一句を以て題とし、詩を作り歌を詠じたことがある。かゝる企は尙何回かある。さて應和四年三月の勸學會の中心人物は慶滋保胤であつたから、詩歌の序を彼れ自ら書いてゐる。保胤は陰陽家賀茂忠行の二男であつて早くから文才を以て著れ、試を奉じて及第し、大内書記に任ぜられた、しかし少年の時より心に極樂を慕ひ、晩年には出家したが、それ以前でも毎日手水を使ふと、自宅の西堂に參つて彌陀を念じ、法華經を讀み、食事終つてから、東閣に入つて讀書した。彼れが私淑崇敬したのは漢の孝文帝と唐の白樂天と晋の竹林七賢とであつた。孝文帝を崇拜したのは、儉約を守り人民を安じたからである。白居易は詩に長じ佛に歸したからである、七賢はその身は朝にあつても志は隱遁にあつたからである（池亭記）。

今昔物語（卷十）によると、攝津國の慶日といふ僧は、幼にして比叡山に登つて出家したが、顯密の法文を習つたところが皆よく諳んじ、その上に亦、外典もよく知つてゐた。後に道心を起し、本國の菟原で小庵を作つてそこに籠り、日夜法華經を讀み、三時にその法を修行して遂に極樂に往生したといふ。

x

儒佛の一致は思想的には特に室町時代に廣く信ぜられた。吉備眞備に始つた五常五戒の一致説が廣く普及したのもこの時代である。

眞備の五常五戒説が文献に録載された初は、現在する限り、洞院公賢の拾芥抄を初見とする。拾芥抄で眞備の私教類聚の目次を掲げるのに、第一章だけ題目の名稱を記し、かつ内容たる五常五戒一致説の概略を記してゐる

が、第二章以下はどの章も只題目しか掲げてゐない。それだけ五常五戒一致説に關心を持つてゐたのであらう。公賢は鎌倉時代の末から南北朝時代へかけての人であるから、この思想もその頃には流布してゐたものと見られる。大永八年に下總入道宗五が述作した宗五大艸紙に、「聖徳太子の給はく、五常の語、内典には五戒なり」といふ書出して、五常五戒の一致をや、詳説してゐる。

一條兼良も内典外典の一致を確信してゐたことは、其の著、樵談治要、文明一統記などに見えてゐる。「五常内儀抄」といふ書は少納言入道信西作とも言はれ、又平重盛作とも假托されてゐるが、室町時代のものであつて、どう古く見ても鎌倉時代の末より廻ることは出来ぬ。これは五常を五戒に配して、一々の徳に關する和漢の故事と内外典の要文を集めた教訓書である。五常五戒一致論としては最も精しい。親子訓といふのも著者不明の訓戒書であるが、内容や文章から見て、やはり室町時代のものである。この書にも五常五戒の一致の説明がある。宗五大艸紙のそれと殆ど同じ文章である。どちらかが援用したものであると思はれる。

鎌倉時代末より再びかく儒佛一致説が盛んとなつたのは、禪宗の力である。禪宗は特に支那では宋代以後に榮え、儒者の中にも之を學ぶものが多く、朱子學や陽明學の組織にも禪宗の影響の大であつたことは、廣く世に知られてゐることである。従つて又禪宗内部でも儒學を學ぶものも多かつた。その上、我が鎌倉室町時代の宋學は専ら禪僧によつて學習されたので、儒佛二教は密接な關係を結んだ。特に鎌倉中期の聖一國師は三教要畧を著し、入寂の年には自ら三教典籍目錄を造り、東福寺普門院の書庫に置いたと傳へられる。宋から渡來した兀菴は儒佛不二を説き、同じく歸化僧大休は三教圖の偈頌を書き、下つて南北朝ごろの虎關は儒釋に兼ね通じ、五常五戒の

同じきを説き、中巖は中正子十篇を著して儒佛不二の旨を發揮してゐる。これ以來我が禪僧たちは一般に半ば儒者のやうに儒佛を兼學し、二教の一致を信じ、五常五戒の同じきことを説いた。これが佛教外にも普及して、一般教育界にも五常と五戒との一致論が盛んになつたのであらう。

x

儒佛の調和も五常五戒の一致も、儒學と佛教とが提携して進む間こそ信じられたが、江戸時代になつて朱子學者や陽明學者が佛教を痛烈に攻撃するやうになると、この調和一致の説は儒者の側から盛んに攻撃非難された。比較的早くして、しかも非常に強くかつ詳細に、これを非難辯駁したのは中江藤樹の翁問答(下卷)である。藤樹は、五常と五戒とは名は違つてゐるが、實質的には同じものなりと説くのは、「金と鉛は名はちがひたれ共おなじかねなりと争ふごとし」と非難した。彼れは五常は天神地祇の大徳、無上無外の天徳であつて、黄金に當り、五戒は一事になづみて偏きにひがんだ法であるとして鉛に當つたのである。これは勿論儒道は天地自然の大道であり、佛道は釋迦が偏僻の心から作爲した不自然な道であるとする藤樹の考へ方から出てゐるけれども、江戸時代で佛教が壓迫され始めたのは、かゝる議論も有力な動機となつたに違ひない。

かくして教育は次第に宗教から離れて明治の時代に及んだ。

佛教思想を現代哲學へ導入することに

對する論難の批判

— 佛教的哲學の意義素描 —

山 口 等 澗

この問題は先づ佛教哲學といふものが哲學としてその存在の理由を主張し得るや否やの根本問題の上に成立つ。従てこゝには先づ佛教哲學の意義が究明されなければならぬ。然もかゝる基礎的本質的なる問題は決して簡單に解明し盡さるゝ性質のものでない。それは事實として内容的に佛教思想を現代の思惟の中に生かしてゐる現代哲學を樹立して示すことに依て果されなければならぬ。それ故にかゝる提説をなすことは、ともすれば單に外面的な所説に終る危険がある。それは一にはその所説そのものが外面的なものとなる危険があり、又、二にはよしその所説にして見透され豫見され既に歸結されたものゝ内容的的方法的なる説明であるにしても、その説明と理解との困難よりして單に外面的のものとなる危険が存するのである。が眞の外面性は本質的内容的なる内面性を豫想して始めて確固たるものとなる。ヘーゲルに於ては形式的原理的方向的なる方法論は同時に内容的本質的具體的

なる方法論に外ならぬ。而してかゝる方法論的態度は現實的學的狀況の逼迫せる時代に於ては最も有力なるものとして考へられる。そこに於ては内容と形式とが甚だしく接近する、内容が形式となり、形式が内容となる。そこには内外は一枚であり、然もこの内外は共に相互に基礎づけ合ふこと、平常の狀態に於て内容と形式とが隔てゐる場合と同様であり、兩者が極度の緊密さに於て接近してゐる。かゝる方法論的出發は、批判的基礎づけと批判的創造との二個の意義を一致せしめてゐる。自分は學問として哲學を遅々として二十年近く學んで來た者であるが、嘗ては東洋即ち印度、支那、日本には正當な哲學は存しなかつたと長く聞かされてゐたものである。これは當時哲學を學ぶ者の殆ど常識とせし所であつた。これは當時哲學と言へば西洋哲學を指したのであり、時代的に西洋哲學を輸入理解することが、その最も重要な意義たりしことより來れることであつた。然もこれは明治大正の西洋學者の時代的運命であつた。然もこれに依て日本は西洋哲學を自己のものとなし、やがてこれを克服し、更により以上前進する楔機を與へられたのであつて、その使命の意義は深大である。斯くの如くして明治大正の哲學者の多くは、この時代的運命的大使命を精進よく果すことに於て、何れもよき語義に於ける西洋哲學者のエピゴーネンであつた。これは斯くありし事が決して其等哲學者の價値を減ずることではない。一つの思想の眞正なる理解はその創造者に少くとも等しき精神的能力と努力とを豫想せしむるからである。道元禪師の如きは、西來祖道我傳東と自ら書して足れりとした。これ我を軽くして眞理を重んぜし謙虚なる人格の發現である。然も實際に於ては、日本人として、個人として、獨自の苦悶もあり、それに對して充分なる獨創性をも有してゐたのである。即ちたとへ如何なる傑物と雖も斯かる明治大正の時代に生れよば、何れもその時代の使命に生きざるを得

なかつたと言ふべきであつて、寧ろそれは悲壯なる運命的使命であつたのであり、また事實その時代の傑れたる者がそれを果し得て今日の日本の哲學的狀勢を將來したものと考えべきである。これは現代の倫理學、教育學、心理學、美學、社會學等に關して云ても大體同じである。所が今日に至て、東洋に哲學況んや此等の諸學が無かつたと云ふが如き言葉は、全く笑ふべき考へとなつた。それだけ學的狀勢が一變したのである。東洋哲學、就中、佛教の思想が屢々西洋哲學者の興味を惹きしことは知られたるが如くであるが、實際は彼等に此等の哲學が影響や暗示を與へしことは普く知られてゐる以上遙に多いのではないかと思ふ。このことは少くともあり得ることであり、東洋の思想は或る程度迄諸種の方法に依て西洋哲學者の獨創的暗示の材料乃至刺戟となることが考へられる。又若し斯かる歴史的事實的な精神的關聯なくして型としての精神的諸形態が類同するとすれば、そこに人間思惟の普遍的世界的客觀的な有機的關聯が考へられることとなる。カッシーラーの象徴的形態の相互關係、ヤスパースの理性及び實存に於ける明暗、フツセルに於ける判斷停止及び本質直觀、カントに於ける現象界と本體界等の哲學の中には、たとへその萌芽は西洋の古代哲學、中世哲學に存するものであるとするも、その内容極めて東洋的特に佛教的思想に類同するところがあるのは、人間的且つ世界的に學的に看過すべからざる所である。ヘーゲルの否定の論理學も紀平博士の夙に注目せしが如く、年代的に遙に先立つ東洋的思惟を聯想しないではゐられないものである。第一、西洋の中世或ひはルネッサンス以後所謂神祕家の否定說なるものは存するとは云ふものゝ、西洋古代哲學には斯かる強烈な論理的否定性を以て出發せる哲學を以て優れし者はなかつたのである。然もそれは印度、佛教に於て徹底的に明確に既に長く主張されてゐたことと言ふ迄もなき所である。哲學は希臘に發

し、その本來の意義は、人間及び世界に對する眞の知識を理論的に把握せんとするにあり、以後歴史的に基督教
 的なる哲學を生じ、又猶太教的哲學を生じたのである。たとへば哲學は希臘のみに起りしものにせよ、以後歐洲
 各國の哲學、否、各人の哲學は何れも自己的素質の中にその哲學を發展させてゐるのである。今日の歐洲哲學に
 基督教が影響してゐることは疑へない。カントもヘーゲルも、シェーラーも、ハイデッカーも多少なりとも何れ
 も基督教的であると言へる。ソクラテス、プラトン、アリストテレス、スピノザ等は基督教的ではなかつた。新
 カント派のマールブルヒ學派は、コヘンを筆頭として猶太的な哲學であると言ひ得る。然らば同様の意義に於て
 佛教哲學が認められない筈はあり得ない。少くとも佛教思想が哲學的に生かされしものは佛教哲學である。また
 たとへ希臘的方法と異なるにしても、例へば起信論、中論、唯識論、攝大乘論、華嚴、般若、法華等々が人間及び
 世界に對する眞の知識を理論的に把握せんとした點に於て、本質的に内容的にみても少くともそれは一種の哲學
 的なる研究であつたと言ひ得られぬ理田はない。寧ろその方法や態度が希臘のそれと異つたと考へられるだけ、
 それだけ人間の哲學そのものゝ内容を全體的に益益豊富ならしむるものと言ふべきである。況んやその方法や態
 度は、例へば古代印度に於ては、古代希臘に於けるが如く、詭辯論者、吠陀主義者、唯物論者、懷疑論者、快樂
 主義者、嚴格主義者、その他諸種の人生觀、世界觀、及び諸種の認識論的な又論理的な研究が存してゐたと言ひ
 得らるゝに於てをやである。支那の古典哲學に關して言てもこのことは相當に論ぜらるる。自分はこの希臘古典
 哲學と、印度古典哲學と、支那古典哲學とは同じレベルの哲學的古典研究の態度を採つて然るべきものではない
 かと思ふ。これら三大哲學的古典哲學を同じ態度を以て現代哲學的に現代の日本の思惟の中に生かすべきである。

これは從來の哲學の繩ばりを犯すものなどと偏狹に考ふべきものではなくして、哲學の本質的なる領域を人間的世界的に眞の普遍的意義に於て擴大深化せんとするものと見られなければならぬ。明治大正の先人達の精進に依て西洋哲學は大體日本人に輸入し理解さるゝに至つた。今後は三大古典の中現代に生けるものを攝取して更に西洋哲學者に追隨せず、寧ろそれを指導する現代哲學的態度を探るべきである。而してこれぞ現代日本哲學者の時代的使命である。このことは類同せる他の諸學に於ても亦然りである。こゝに日本精神の今後哲學的に發展することの重要性がある印哲、支哲、就中佛教的なものを餘りに西洋的要素の多き現代思想の中に生かして新しき發展打開の基調となすことは、最も大切な發展打開の方法の一である。佛教哲學は印度及び支那に於て發展せしめられて來てゐる。佛教的思想は東洋に於ける最も偉大な精神的潮流であること言ふ迄もない。佛教と無關係のものにも印哲、支哲の古典には現代思想の新しき打開に向ての楔機と萌芽とを有するものが少くない。それら古典的萌芽や楔機を現代的狀勢の中に生かすのである。換言すれば、今後の日本哲學者の時代的使命は、これら三大古典を生かして現代哲學的に人間と世界とを規定し指導するに足る人間的學的的研究を獨創的に發展すべきにある。然もかゝる大事業は決して一人や二人のよく容易に全體的に果し得べき所に非ず、志を同くする多くの人が各々の素質を以て各方面から努力することに依て時代的學的機運を醸成することゝに於て全體的に果される。明治二十年代既に井上圓了の「佛教活論序論」、村上專精の「佛教一貫論」、前田慧雲の「學佛南針」等出で、佛教哲學、華嚴哲學、天台哲學等々が語られたこともあり、以て西洋哲學に對抗せんとした意氣は觀るべきものであつたが、當時は未だ日本に於ける西洋哲學も十分進歩してゐず、西洋哲學を自身として尙ほ獨自なる専門的

研鑽の餘地を存し、佛教哲學も亦それ自身としての獨自的研究を要して、佛教學乃至印哲としての獨自の考究を要し、未だ東西兩洋哲學の統一とか、佛教哲學の現代哲學的興起といふ所迄は尙ほ至らなかつたのである。そこでこの學的缺陷を充す要求と使命とが明治大正の以後の西洋哲學的研究、及び佛教學、印哲研究となつて個々に獨自に進められたのである。故に明治二十年代に於ける井上、村上、前田諸氏の提説は、現代に於ける佛教哲學の萌芽と見らるべきものであり、一ディアレクテク以前の萌芽である。これらの萌芽的佛教哲學の學的ライデンシャフトは以後、西洋哲學の専門的獨自研究、及び佛教學、印哲の専門的獨自研究の中に解消せしめられたのである。而してその後數十年これらの研究は専門的に研鑽される十分の問題と仕事とを有したのである。さはれ、南條博士と同時にロンドンに於て、敢てカント研究をも始めて夭折した英才研壽の如きは、當時代の惜まるべき悲劇であつた。若し彼の如きが生き残てその初志を貫いたならば、佛教と現代哲學との關係も現在より以上密接となり、佛教哲學の意義と地位も今日以上のものとなつてゐたかも知れない。今や日本の哲學は單に西洋哲學の理解追隨に慊ず、各哲學者何れも此等に對して批判、創見を加へないではゐられなくなつて來てをり、所謂佛教學印哲、支哲も大いに研究を深め、その中の優秀な者は、既に現代思惟に迄達せんとする傾向を有するに至つた。これ正しく現代日本に於て東西古今の優れたる諸哲の原理を基礎とし背景として、新しき獨自の現代日本的なる創造哲學が生れ出でんとする機運の萌しである。新しき現實的日本の精神的鍛練に依る日本人としての人間の世界的統一的哲學の創造的樹立、これぞ當來日本哲學の方向であり任務であり、使命でなければならぬ。

茲に至て一つ批判されなければならないことは、佛教哲學は哲學として存在しないとは言はないが、東洋哲學は全く西洋哲學とはその内容や方法を異にしてゐて、學的にそこには確乎たる牆壁があつて、これら學的兩分野は全く別個のものであつて、その聯絡交渉は不可能であり、全く層を異にせる別個の學として別々に攻究するより外はないといふ考へである。これは或る程度迄西洋の學の性質を内容的に知れるものとして、又實際その學習研究の上よりいふ場合一應このことは至極尤もの事と考へられるのであるが、これは餘りに傳統的歴史的學習上の便宜や習慣から言はれることであつて、眞に人間の原理學としての哲學の本質に味到しないことから來るものである。然もそこに停止することは寧ろ易きことであるが、時代の學的成長發展を志す者は、敢へて此の關を出でて積極的に更に兩洋の二學を大源流とする綜合的統一的なる創建的な學の樹立に向はなければならぬ。それに依て當來日本の哲學は始めて獨特の意義と價值とを世界的に歴史的に有し得るに至るからである。これが爲には、印哲、支哲、就中佛教哲學が西洋哲學と並び攻究さるゝこと、實在的存在的諸研究が觀念的諸研究と並び究めらるゝが如くであらねばならぬ。或は又カントが經驗論と合理論との二大潮流をその先驗哲學に依て綜合統一せしことに於て人間及び世界に對する認識が更に大に且つ深く基礎づけられたことが考へられなければならぬ。たとへ西洋の學の内容を比較する時、類同するものがある場合、その研究方法や態度が異なるが爲に別個の取扱ひを與へなければならぬにしても、人間の思惟には古今東西を通じて型といふものが存在する。その型の數には自ら限定がある。勿論特殊的には各々個性的相異を有するであらうが、それは西洋哲學自身の中、東洋哲學自身の中に於て言ても同じである各國人各個人に相異する特殊性はまたやがて學的發展の興味ともなり、基礎ともなる

のである。來るべき新哲學としての佛教哲學は、全人間、全世界の哲學的原理と基礎の上に樹立され、そこに佛教のよき原理的萌芽が生かされるものでなくてはならぬ。眞に人間の世界的意義の上に立てる日本人的な現實性を有する現代哲學でなければならぬ。これが爲には、西洋の哲學乃至古典も常に研究され基礎となることが豫想されなければならぬ。然して斯くの如き純粹に綜合的統一的なる人間及び世界の意識を以て、多くの同志が各自の特質に従て内面的本質的に一致攻究することに依て、かゝる意圖が更によりよく達成される。斯くの如き態度を以て哲學を研究することは、決して物質的な一定量のアスファルトを敷く場合、その面積の大小にその深淺が反比例するといふが如き結果とはならぬ。人間の思惟機能は一つの有機的な聯關を有し、物質の凝固性とは異なる彈力ある生命の働きを有し、且つ限定されたる精神的な原理の型をも有するからである。畢竟、兩洋の哲學を理解することが兩洋の哲學の綜合統一の途であり第一歩である。即ち現代思想の内容として兩洋の哲學史的古典が學び採られ把握し理解されることが必要である。それは決して單なる思想や傳說的なものに止るものであつてはならぬ。深く學的思惟的内容なる分析批判に依て、現代人の哲學的思惟として、科學的論理的に把握し理解されなければならぬ。兩洋の優れた哲學的原理の如きは、これを現代的に打成せんが爲に如何なる高熱の精神的熔鑛爐に投ずるも何れも白熱せる統一的鍛練に堪へ得る質のものである。就中、佛教哲學は既に印哲、支哲の鍛練を通過してゐる。明治初期以來の佛教哲學の空氣を哲學的に繼續體現したる最顯著なる者は井上(哲)老博士である。それは西周の「百一新論」、井上老の「倫理新說」、雪嶺の「眞善美日本人」、「偽惡醜日本人」の時代より哲學的に今日に生きてからである。氏が西洋哲學の研究者として且つ東洋哲學、即ち印度哲學、支那哲學、日本

哲學を哲學として認めんとする態度は、極めて重要な意義を有する。殊に氏の佛教に對する理解は相當のものである。桑木博士はその時代的使命を擔て専門的に西洋哲學に献身した。それに依て西洋哲學は更に深くなつた。それは決して桑木氏一人の仕事ではないが、當代の哲學的運命及び使命がそこに集中代表せられ得たのである。伊藤教授は桑木博士の方向を續續して更に特殊問題的に深く入り、殊に現代哲學的に深くなつた。が明治初期の所謂佛教哲學を相當に認めようとするあたり根本的に井上博士の哲學的傾向を有してゐると思はれる。が専門的に深化した結果、一般的には佛教哲學的傾向に反對するかの如くに考へられたりし、又専門的には必然的にその點があるが、本質的には佛教に理解を有する。こゝに井上博士の謂はゞ人間の世界的本質的な哲學方法は桑木、伊藤兩氏に代表される仕事に依て一つのディアレクテクを與へられたことになる。桑木博士のカント的批判哲學の研究潮流は、爾來批判的にカントのみならず、普く西洋古今の哲學を理解紹介することに努力した。かくして或る場合には自我を空くされてゐる。懷疑的になり、一斷定に停止することを寧ろ沈滞とする。その結果は西洋の諸種の哲學思想を理解紹介することゝなり、日本の哲學的内容のレベルを深めた。桑木氏の如きも素質的には東洋哲學乃至佛教哲學に對してもこれを輕蔑するが如きことはなく、相當の理解を有しつゝも、自己の専門的學的使命に致々たる結果、専門的に對佛教哲學の如き傾向を有するものと一般的に見られてゐるのである。西田氏の作た哲學的空氣は、東大の懷疑的、浪漫的、批判的、研究的なるに比して、信念的、靜的、體系的、組織的であつた。兩傾向何れも一長一短あり、簡單に何れがよいなど、言ひ切れるものではない。寧ろ兩傾向何れも須要である。一般的には西田氏の方が知られてゐる。氏の哲學は屢々佛教哲學的であると思はれる點がある位佛教に

近い所がある。紀平博士は禪に念佛に長年衰賤に屈せず、夙に東洋哲學に對する理解を公にしてゐたが、氏の進んだ道は、明治初期の佛教哲學と一ディアアレクテク後の佛教的哲學との橋梁をなし、現代佛教哲學の先驅的意義を有する。川合博士は人格濃厚、然も内に哲學的な強さを有し、且つ東洋的な落付きを以て、福澤諭吉の精神を體して、悠々その研究を進めた。その領域は哲學、倫理學、教育學、心理學、社會學等に亘てゐる。佛教にも理解を十分有してゐる。得能博士は、その哲學的態度といひ、人格といひ、川合博士に極めて近い。こゝに少しく師事せる諸先生（西田博士のみは著書）を敢へて批判し、自己の反省とせし所以は、佛教哲學が哲學として現代思惟の中に生き得る事を直入的に述べんとする目的の爲である。當來日本の哲學の方向は、單なる西洋哲學理解を超出し始めてゐる。が眞に意義ある獨創的思想は決して容易に生ずるものではない。東洋の思想哲學は、吾々民族の歴史的精神的遺産として、現代日本の世界的意義を有する思惟として生きなければならぬ。無意識的素質的には既に長くこの基礎となり、近くはそれに關しても著しく自覺的になつてきた日本人の東洋哲學的意識は、今や單なる西洋哲學的方法に依る現代哲學に對して再構成を要するとなすに至つた。こゝに現代日本人の自己に立脚して世界を意識せる眞の哲學的自覺が生ずるのである。當來日本の現代哲學は白熱せる精神的熔鑛爐として、此等の哲學的な兩洋の優れたる原理を再び熔解し、濾過し、鍛練して新しき獨自の結合、綜合、統一を作らねばならぬ。それにはもとより獨自の創造的思惟が必要であるが、單なる獨創よりも、傳統の中の生けるものを現代思惟の中に生かす獨創が必要である。そこに最も意義ある獨創がある。單なる獨創は單に一人の獨創である。歴史的精神的遺産の中より生れたる獨創は、最も深き確實なる客觀的價値を有する。哲學思想の進歩の如きはもと

より天才的獨創に依るものであるが、一人の一擧の獨創が歴史的文化的發展に優る如きものは考へられぬ。歴史的傳統を容れて越え得るものゝみが眞の獨創としての意義を有し得る。事實また歴史的に見ても偉大なる創造、劃期的な創造は、常に斯くの如きものであつた。殊に佛敎の唯識論や起信論に於ける有爲法と無爲法との分類及び關聯論の如き般若、三論に於ける無相 (Nichtsein; Nichtsein; Nichtgestalt) 純粹空 (reines Leere) の論理的否定作用の如き、華嚴に於ける相即相入の事々無礙を説く相互關聯の原理の如き、法華の具體的個物的事實的なる現實相如是相の中にそのまゝ普遍的永遠的なる諸法實相を見るが如き、是等の諸問題は、何れもカント、ヘーゲル、プラトン、アリストテレス等の諸問題の頂を摩する程のものであり、何れも現代哲學的に意義深き生けるものである。歴史に關することに依て獨創は普遍的客觀性を有し得るに至る。カント、ヘーゲルにせよ、コヘン、ハイデッカーにせよ、何れもこの方法を進んでゐる。歴史的な東洋の偉大な哲學者達も皆然りである。ニーチェの如きは最も非歴史的獨創的に見ゆるが、然し實際彼の希臘的造詣と關心とは相當のものである。東洋哲學者の比較的非歴史的な内容を有する哲學者と雖も、苟も歴史的古典の中に重んぜらるゝが如き者は、何れも相當の歴史的形態を有するのであり、謂はゞその表現が非歴史的形態を有すると見るべきである。獨裁ナチスの如き思想が中世的思惟に興味を有するに至るも意義がある。明治大正以來致々として西洋文化を攝取した日本の文化が、今日に至つてその獨自的樹立を遂行せんとする場合、西洋の歴史的なる特殊のものを起點として出發することも意義なしとはしないが、それよりも其の上に更に、血液的傳統的に既に吾々の中にあつて然も西洋的には餘り多く未だ學的に生かされてゐない東洋哲學的原理を對自己的に意識して、その種子を以て發展することは、最

も必要にして可能的にして又價値あるところでなければならぬ。西洋から攝取したものを捨てたり止めたりするのでなく、それを生かし、それを發展せしむる場合にこれを考へるのである。一方、西洋文明の没落といふことがスプランガーなどにさへも問題とされつゝある今日、西洋文化的な行きづまりを打開することにも、この事は重要な意義を有する。吾々は、日本人として、現代思惟の世界的人間的意義の中に、東洋思想殊に佛敎哲學を生かさなければならぬ。東洋哲學は既に長く日本文化に同化し發展してゐる。クロイチエがヘーゲル哲學に對してなした如く、今日吾々は、其等のものゝ現代日本の思惟として生けるものと死せるものとを洵り分けることが先づ必要である。印哲、佛敎のみならず、老莊、孔孟、程朱、陽明等の學は現代思惟の中に同じく生かさなければならぬ。その精神的熔鑛爐は世界的意義を有する新日本の現代思惟でなければならぬ。日本は哲學的に今や西洋的なるものは一應既に十分取り入れた。今後はこれを獨自に發展せしむることが必要であるが、それには東洋哲學をその中に生かすことが最も重要である。そこが最も重要な世界的意義を有する所である。而してそのことは、現下の動向を察するに、既にさうなりつゝあるを觀るべきである。當來の日本哲學は、この精神的熔鑛爐に於て、古今東西の哲學の粹としてのの優れたる諸原理諸思想を白熱化し、打つて一丸とするものでなければならぬ。かゝる打成に依て必ず日本哲學は將來世界的獨自の威力あるものとなるであらう。それは世界の日本としての國民的生活力と並行する。世界的精神文化の日本の發展、或ひはその世界的指導はこれからである。日本精神を有する日本民族は儒佛を採り入れ、これを自己のものとして發展し、更に西洋文化をも明治大正の間に急速力に殆どこれを探り入れた。今日は是等のものゝ上に立ち、是等のものゝ中の最も意義あるものを生かして、新し

き日本独自のものを創るべき時代である。他の諸學に於ても然りであるが、哲學に於て殊に然りである。哲學は明治以來日本に新しく生じたるかの如く考へられた事もあつたのであるが、その本質上、これは既に日本にも存し、支那印度にも存したのである。唯だ西洋的哲學が明治以來輸入されたのである。認識的眞理の理論的把握は諸種の形態に於て既に日本に存せしものである。又その表現的方法の異なりし所に特殊の興味も意義も存するのである。體驗派とか、生の哲學とか、直觀派の哲學とか、藝術的な哲學とか、倫理的な哲學とか、宗教的な哲學といはれるものは、既に普ねく事實上存し、根本理論的といはるゝものも、諸種の形態に於て既に存し、殊にそれは支那、印度、及びそれに關聯するものとして日本にも極めて多く存してゐる。殊に儒佛に關して哲學的なる諸論は驚くべき發展を遂げ、日本にも既に長く歴史的に攻究されてゐた。ソクラテス、プラトン、スピノザ、ニイチエ、キエルゲゴール、等を哲學者として認める以上、少くとも空海、日蓮、法然、親鸞等をも哲學的に認めない理由はない。老莊、孔孟、程朱、陽明、等何れも堂々たる哲學者であり、龍樹、世親、無著、玄奘を始め、安惠、難陀、護法、陳那等諸種の作者は何れも皆哲學的素質を十分有せし者であり、印度六派の哲學の如き、その他諸派の學者は、何れも哲學者とみて差支へなきものである。是等の哲學者は皆、西洋哲學者と共に、現代日本の思惟の中に再生し再構成され吟味される必要がある。

三

次に佛教思想を哲學的に現代的思惟の中に生かすといふことは、決して佛教哲學を西洋哲學的方法に從て把握することのみではなく、決して外國人のために佛教哲學を紹介することのみがその仕事ではなく、更には單なる

佛教の西洋哲學的方法に従へる表現や把握は佛教哲學を現代哲學の中に生かすといふ根本的精神からいへば、決して本質的な仕事でなく、單にその屬性的仕事に過ぎないといふ事である。故に、今後更に究明確立さるべき現代哲學的意義を有する佛教哲學は、決して傳統的佛教眞理のその儘の形態に於ける表現であつてもならず、また佛教眞理の單なる西洋哲學的方法に従へる把握であつてもならず、それは、佛教哲學の傳統的なる眞理が一つの生ける精神として、具體的且つ普遍的な意義を現實性の中に有し得るに至らなければならぬ。そこにこそ現代佛教學の哲學的究竟地が存する譯であり、また佛教哲學は、そこに現代哲學的意義を有するものとして、本原的な佛教哲學の本質を有し得るに至るのである。それは決して單に哲學的諸原理を東西古今に亘つて蒐集集積することではない。單なる寄せ集めであつてはならぬ。そこには言はば哲學的に天才的な産出的創造的統一を要する。然もこの哲學的に天才的な差出的創造的統一は、一定の聯關係を有する社會的共同態としての社會的精神の中に於ける、個人的精神の哲學的思惟なる認識批判問題的な苦悶を通して後に、純粹理論的に象徴されなければならぬ。而してそれはまた時代的社會的な苦悶と努力の中にあるものに外ならぬ。カントの如き、ニーチェの如き、何れもかかる種類の哲學的天才であり、敢へてその自負をさへ有したものである。が吾々通常人にとつては、到底かゝる天才を自身の中に認めるが如きことは不可能であり、精々事務的學務的にこれらの悲劇以上の哲學的天才の苦しき産出を理解し得るに止るものであり、少しくそれに模倣して、なくとも濟む言詮を弄ぶに過ぎざるものである。がそこにも相當の哲學的な苦悶が存しないこともない。これらの苦悶と精進努力の表現的ならぬ押しつまれる最高潮に於て、時代は必ず上述の如き天才を産み出すに至るものであり、その意味に於て吾々

の努力も甲斐なしとはされぬと考へる。西洋哲學に於ては、希臘殊にルネッサンス以來自我の意識がその主潮をなし、自我の存在論的把握が重要視されてゐる。デカルト、カント、フイヒテ、ニーチエ、フッセル等に於て、この自我意識は益々根源的に分析されて超個人的となり、自然的自我超出の域まで進められてゐるもの、依然としてその根本特質として自我的存在と統一とを中心としてゐる。が佛教に於ては、その始めより、無我、無著を以つてその根本方向とし、大乘の我空法空はその理論的中心をなしてゐる。このことは宇井博士も最近佛教研究第一卷の「我空法有と我空法空」に於て明にしてゐる。その所謂真空の論理は、般若空觀に溯るものであり、その大成は中論である。華嚴に於ける事々無碍、相即相入の所謂個物的存在の普遍的涅槃的融通、唯識に於ける心外に萬法なしとする性相の分析批判、及び法華の現象即涅槃、煩惱即菩提を説く諸法實相等は、要するにその歸結であり、その歸結の眞理の內的構造の説明が真空の論理である。論理的な働きとして、佛教論理の中樞機能となすものは、この真空の論理、純粹空の論理である、その達せんとするところは、一切の現象的内容的個物的なるものを裂破、撤去、否定、脱落せる最も基礎的な空、虚空であり、一切の具體的個物的なるものを空することに依つて得らるる、最も根源的にして純粹に形式的なる全體的基礎の諦觀である。これは基礎的無的全體論と名づけて、ハイデッカー等の基礎的存在論と並べ考量するとき、極めて深き意義を有しないであらうか。然もこの場合、佛教の主流と考へらるる縁起論的考察は、ハイデッカー等と同じく時間的研究を投げかけるものである。上座部系統の三世實有法體恒有といひ、大衆部系統の現在實有過未無體といひ、何れも究竟するところは、我と時間論の問題に外ならぬ。然もそこに中心となるものは我法二空の徹底的なる真空論である。有部の所論、

對立の問題等は、皆この中に既に解決されてゐるのである。起信論や唯識論に我の分析を第八、第七、第六識等の心意識の問題として攻究してゐるのは、この意味に於て極めて大切なるものと考へられる。如何なる意義に於て佛教哲學は常一主宰としての自我の意識を説くか。然も如何にして無我、無著、無相を以て涅槃寂滅、更には事々無礙、諸法實相を説くか。涅槃、眞如、寂滅、無爲の正道は何故に懷疑論、虛無論でないか等々。これらの問題は例へばカント、ヘーゲル、フッセル、ハイデッカーを考へる者にとつても、同様の問題を異れる視角から種々攻究せるものとして、現代哲學的に尙ほ不滅の意味を有する哲學的研究である。然もこの眞空の論理たる基礎的なる全體論は、既に歴史的と有と無の對立、及びあらゆる一切の對立的指定を裂破し、否定し、脱落し、圓融し來れるものである。この意味に於ては、徒にハイデッカーの基礎的存在論と對立するものとして考へることも、既に一つの問題となる。これ以上内容的分析批判に入ることは他日に譲るが、有とか存在とかの問題は、佛教哲學には長き歴史的な問題であつたのであり、而してかゝる有論、無論、有無論の究竟として眞空論が生じ、論理的内容からいへば、それが華嚴法華の事々物々を重んずる事々無礙諸法實相迄究竟したのである。これらの問題は、有と無の問題としてのみ取扱つても最も有意義なものでなければならぬ。然も焉ぞ知らん、斯くの如き問題は、西洋哲學に於ても希臘時代より現代に至る迄、尙ほ依然として重要にして興味ある問題とされてゐるのである。同學の士の奮起を促す所以である。こゝには意のある所を解り易く少しく述べ、諸賢の反省を求め、同學の志氣を鼓舞せんとしたのである。由來佛教哲學は論難に對して決して薄弱なものではない。充分反撥する。洞山禪師の五位は、中論、起信論、唯識論等を経た後に作られた爲か、論理的にも驚異すべき深みを有してゐると觀られるが、その偏中至の頌的表現には、兩刃交鋒不須避、好手猶如火裡蓮、宛然有衝天氣、とさへある。

現代蒙古青年の宗教意識

赤松智城

茲に蒙古とは主として内蒙を指すのであるが、普通にはこの蒙古の宗教は一律に喇嘛教であると云はれてゐる。しかし今これを實地に踏査して仔細に吟味すれば必ずしも然らず、殊に現代の蒙古青年には、その喇嘛教の信仰が漸く薄らぎつゝある傾向をさへ觀取し得るのみならず、斯教以外の他の信仰をも明かに認めることができるのである。そこで近き將來の蒙古を雙肩に荷ふべき此等青年の宗教意識を理解することは、今やわが滿蒙工作が一層重要性を加へて來た秋に於て、實に喫緊なる一課題であると思ふ。しかしかの廣漠たる大蒙古の草原と流砂地域に散在する青年の多數に接してこれを實査することは決して容易ではないのであるが、幸に現在興安南省の王爺廟にわが軍特務機關指導の下に蒙古軍官學校（わが士官學校に當る）が設立されて、幾多の蒙古青年が集團的に軍事教育を受けてゐるので、私は曾て滿蒙調査旅行の途次、去る昭和十一年九月下旬、この軍官學校生徒に對し questionnaire method に依り次の如き簡單な質問を試みて、聊か彼等の宗教意識の一斑を窺ふことができたのである。

- 一、あなたは喇嘛を信ずるか。
- 二、あなたは字額（ᠵᠢᠷᠡᠮᠡ、蒙古の薩滿即ち巫）を信ずるか。
- 三、あなたは字額の行事を見たことがあるか。
- 四、あなたの兄弟は幾人あつて、その中喇嘛となつた者は幾人あるか。
- 五、あなたの知つてゐる神名佛名を列記せよ。

さて回答を與へた生徒の總數は一七八名、その平均年齢は約二〇・八歳強であるから、それは正に青年の名にふさはしい年頃であるが、その知識や教養の程度は勿論我國の一般壯丁よりは劣つてゐる。従つて彼等への質問も上記の如く簡明な答へ易いものを試みたのであるが、しかし彼等は多少とも漢字を知り日本語をも解し、且つ現に厳格な教育を受けつゝある屈強な蒙古の代表的中堅青年であるから、たとひその回答者の數は多くないとしても、少なくとも彼等の發表は信憑するに足るものである。今この軍官學校は學級を三期に分ち、その下級を第一期

第一表（第一問即ち喇嘛の信仰に就いて、表中の數字は員數を示す）

年級及生徒數	喇嘛を信ずる者	喇嘛を信ぜざる者	不明
軍士候補生	27	8	1
第三期生	63	32	
第二期生	50	28	3
第一期生	38	22	
計	178	90	4

三期生、中級を第二期生、上級を第一期生と稱し、更に別に下士官を養成する軍士候補生の一級があつて、低度の教育を施してゐる。そこで此等の各年級別に、夫々上記の諸質問に對する回答を整理し且つ集計した結果を簡約して、逐次にこれを表示して見よう。

この外に尙ほ第三期生中に「昔は喇嘛の信仰ありしも今は失はれつゝある」と記せる者、第二期生中に「喇嘛を信ずる場合と然らざる場合とがある」と記せる者各々一名がある。

第一表で若し一方に喇嘛の信者と他方にその不信者及不明の者と信不信に互る者とを集めて見れば、前者九〇名に對して後者は八八名となり、兩者は殆ど伯仲するといふべく、従つて茲では喇嘛への信仰は實に向背略々相半ばする状態にあることを示してゐる。されば少なくとも現今蒙古青年の信仰は必ずしも一概に喇嘛教に歸向してはゐないことをこれに依てもよく察知し得るのであつて、尙ほこの點に關しては、後にも少しく論及するであらう。

第二表（第二問即ち巫の信仰に就いて、數字は員數を示す）

年級及生徒數	字額を信ずる者	字額を信ぜざる者	不明
軍士候補生	2	22	3
第三期生	4	58	1
第二期生	7	41	2
第一期生	6	32	6
計	19	153	

次に第二表に依れば巫の信者は全數の僅かに一割強なるに比して、不信者は八割六分強に及び、前者に對して殆ど壓倒的であるから、今や蒙古固有の民間信仰としての薩滿教は、蒙古青年の間には確に失はれつゝあると云ふべく、而もこれに對比すれば、さきの喇嘛教の信仰は尙

ほ大なる勢力を有つてゐることが明かである。由來喇嘛教と薩滿教とは固より相異り、現今に於ても個人としての喇嘛と薩滿とは相剋してゐるやうであるけれども、今前表に擧げた薩滿教の信者一九名に就いて更に彼等の回答を精査すると、その中喇嘛を併せ信ずる者一名、その不信者七名、不明一名となつてゐて、従つて茲に現は

れた限りでは、薩滿教の信者も亦必ずしも盡く喇嘛教を排斥するものではなく、互に並存する場合もあることを示してゐるのである。

第三表（第三問即ち巫の行事に就いて、數字は員數を示す）

年級及生徒數	巫の行事を見たる者	巫の行事を見たることなき者	不明
軍士候補生	19	5	3
第三期生	27	36	3
第二期生	35	12	3
第一期生	26	12	6
計	107	65	

第三表に依れば全數の六割強は薩滿の行事を見たことがある者であつて、これを見ない者は三割六分強に過ぎない。さればたとひ蒙古の現代青年は前述の如くもはや多く薩滿教を信じないけれども、蒙古民間には尙ほ廣くその行事が執行されてゐることを推知し得るのである。

第四問即ち兄弟と喇嘛との係數如何に就ては、各年級を通じて兄弟數總計二九一名の中、喇嘛となれる者は僅に一八名に過ぎず、實に豫想外に少數であつた。知らるゝ如く從來蒙古では、次男以下の子弟の中幾人かを喇嘛

第四表

年級及生徒數	記入者	不記入者	不明
軍士候補生	14	13	1
第三期生	47	16	1
第二期生	42	7	
第一期生	37	1	
計	140	37	1

とする舊慣であつたのが、今やこの慣習は大に衰へつゝあることをこれに依つても確かに認め得られるのであつて、これ亦喇嘛教の信仰の衰退を示す一證左であらう。

終りに第五問即ち神佛の名稱を尋ねた系統に關する問題に就いて觀るに、先づ何等かの名稱

を記入せる者と全く記入せざる者との員數を擧ぐれば第四表の如くである。

これに依れば全數の約八割弱は神佛名を記入せるに對して、全くこれを記さざる者は不明の者を合せて實に二割強に及んでゐる。尤も前者に屬する者もその諸神佛に向つて必ずしも皆信仰を抱いてゐるのではなからうが、しかも彼等は何程かの宗教的知識を有つてゐる者であるけれども、後者に至つては何等の神佛名を記さざる限り、宗教的には殆ど無關心な者であると云つても敢て過言ではないであらう。思ふに一般には喇嘛教の普及せる民族として知らるゝ蒙古人に於て、その青年層の間にこの事實を見出すことは深く注意すべき問題ではなからうか。但しこの不記入者は見らるゝ如く低學級に多く、即ち第三期生に約三割、軍士候補生に約半數を算し、他の上級に於ては甚だ少ないから、比較的知識程度が低く殊に文筆に熟しない生徒等が、充分に神佛名を記載することができなかつた事情も、この場合には特に參酌しなければならぬであらう。

さて次には神佛名を擧げたる一四〇名（平均年齢約二〇・八歳強）に就いて、茲には各年級別に記載する煩を避けて全年級を通計し、且つその生徒等が各自の便宜に従ひ蒙藏漢和の諸語を混用して雜然と記入したものを私が相當に苦心して解讀整理し、かくして全體を通じて掲げられた神名佛名の多寡を夫々數字を以て示し、その順位を追ふて列記すれば下の如くである。

(一) 釋尊 60。(二) 關帝 48。(三) 觀音 34 (尙ほ單に千手千眼と記せる者) と後掲の馬頭觀音とをこれに加ふれば 44)。(四) 彌勒 25。(五) 母神 (白母神と綠母神と黃母神とを合せて) 22。(六) 女神 (驛馬に乗つた一女神であつて吉祥天女に當り、除夜に降臨すると信ぜられてゐる) 15。(七) 大黑天 14。(八) 娘々 12。(九) 成吉思汗 10。(一

○無量壽佛、昆沙門天、胡仙、祖先神又は祖先佛、各々7。(一一)宗喀巴(喇嘛教の一大祖師)6。(一二)ハヤンハリヴァ(何耶揭喇婆即ち Haryshiva で馬頭觀音をいふ)、白傘佛頂シヤンサンニヤ、チャムサラン(夜又大將に當る)、イダム(護法神)、各々5。(一三)火佛ガルツル又は火神ガルツル、班禪喇嘛、各々4。(一四)ヤマンタカ(大威德明王で俗稱歡喜佛の一である)、四天王、シヤクサ・ボロサ(災難除の護身佛としての懷中佛)、ダムジン(山羊に乗れる荒神の一)、土地神、達賴喇嘛、文殊師利、五帝神又は五帝佛、各々3。(一五)チェジン(一護法神)、十六羅漢、白老人シヤカンツラフ(喇嘛廟の跳舞に現はれる一老人神)、岳飛、オボ神、スルド(一守護神)、ミラ佛ミラフ又はミラ聖人ミラダ(西藏の有名な聖喇嘛)、サヒコサヒコエン(滿洲語オトリに當り一神祇である)、三世佛(釋迦彌陀彌勒をいふ)、サマン神又はサマン佛、各々2。(一六)金剛薩埵、ナスンヌグルバンブルハン(歳の三佛即ち長壽を祈る三佛で、無量壽佛と白母神と頂髻勝母とをいふ)、周倉佛、九聖神(土地神山神火神財神蟲王藥王龍王苗王馬王をいふ)、三喇嘛グルバインフヤ(宗喀巴とその二大弟子チャルサプとヘールプをいふ)、ナランハヂット(一母神)、ボモラ(土地守護の佛)、シャツサ(小土塔)、ドクシト(一荒神)、トルリック・ブルハン(畏るべき一佛)、摩利支天、ダイスン・ツングリ(仇敵を防ぐ神)、ツングリ、吉祥時輪、老佛、孔子、孟子、財神、福神、八思巴バスマバ、主祭神、七星神、閻魔、グスル(喇嘛の一階級)、ゴクチック(大廻遮母)、基督、以上各々1。

尙ほ蒙古には知らるゝ如く種々の部族があつて、多少その信仰を異にしてゐるから、今試みに上記の諸神佛名をば更に二三の代表的な部族別に集計して見れば次の如くである。

一、ダフル族出身者二八名に於ては、(一)關帝、娘々、各々9。(二)釋尊、胡仙、祖先神、各々7。(三)火

神³。(四)土地神、山神、喇嘛、各々²。(五)主祭佛、七星神、千手千眼、成吉思汗、各々¹、
二、ブリアート族出身者一二名に於ては、(一)釋尊¹¹、(二)毘沙門³。(三)母神、女神、觀音、チャムサラン、
各々²。(四)トルリツク、達賴喇嘛、文殊師利、ナランハゲツト、十六羅漢、大黒天、摩利支天、白老人、五帝
神、各々¹。

三、カラチン及コルチン族出身者合計七六名に於ては、(一)釋尊³⁴。(二)關帝³²。(三)觀音²⁴。(四)彌勒¹⁹。
(五)母神¹⁰。(六)大黒天、成吉思汗、各々⁸。(七)女神⁶。(八)宗喀巴、千手千眼、ハヤンハリヴァ、各々⁵。
(九)無量壽佛、班禪喇嘛、各々⁴。(一〇)ヤマンタカ、娘々、白傘佛頂、シャクサボロサ、四天王、各々³。
(一一)達賴喇嘛、イダム、文殊師利、スルド、チュジン、各々²。(一二)九聖神、火神、土地神、祖先神、周倉
佛、岳飛、十六羅漢、三喇嘛、ドクシト、毘沙門、三世佛、ボモラ、五帝佛、ミラ佛、吉祥時輪、八思巴、ツン
グリ、孔子、孟子、財神、福神、各々¹。

さて上掲の諸神諸佛菩薩名は總じて六十四尊に及ぶが、その中では流石に釋尊を第一とし、これを擧ぐる者實
に六〇名であつて、尙ほこれに觀音彌勒其他の佛教關係の諸尊を加ふれば、喇嘛教の諸佛天は殆ど壓倒的に多數
を占めてゐる。しかし關帝は總數に於ても釋尊に次ぐ順位にあつて、更に若しこれにかの娘々、胡仙、財福神、
七星神等の諸神を加ふれば、所謂漢文化の系統を引く此等道教關係の諸神は、喇嘛教系に次いで多數であつて、
殊にダフル族出身者に於ては、關帝と娘々が首位にあつて、道教系は却て喇嘛系を凌駕してゐるのは、本族が
漢文化の影響を受くることが多い一特色を茲にも窺ふことができると思ふ。次にカラチン及びコルチン族出身者

に於ても、關帝は釋尊に匹敵して優位にあるから、一般に道佛二教の神統は蒙古青年間にも大體上並存し、從つて宗教上漢文化の受容も喇嘛教に次いで盛であることをこれに依ても察知し得るのである。しかしブリヤート族に就いては、回答者が少數ではあるけれども、その殆ど全部が釋尊を擧げて、道教關係の神名を記してゐないのは、由來北方に蟠居する本族には漢文化の影響が乏しいことを茲にも明示してゐる趣がある。更に全體を通じて固有の蒙古神としてのツングリに屬する神統と民族的英雄神としての成吉思汗は流石に道教系の神統に次いで多く掲げられてはゐるが、道佛二教に比すれば遙かに下位にある。そこで神統上から觀た如上の蒙古青年の宗教的知識はやはり傳統的に依然として喇嘛教即ち西藏佛教を主とし、支那系の道教及び蒙古系の諸神を從としてゐると云はれるであらう。尙ほ上記の神統の中に、かの滿洲や支那に於ては相當に勢力がある回教に關するものも一も擧げられてゐないのは、實に斯教が蒙古人間には餘り顧みられてゐないことを反映してゐるものである。

しかし喇嘛教の信仰が前述せる如く漸く衰へつゝあることは争ふべからざる事實であつて、その一理由は明かに漢文化の傳播と影響に依るのであるが、他方に於てはそれはまた彼等蒙古の青年層にも、漸次世俗的な現代文明が浸潤して、その爲めに多少とも非宗教的若くは反宗教的傾向が現はれて來たことにも依るのではなからうかと思ふ。若し果して然りとすれば、これは特に留意しなければならぬ事態であつて、私は曾て現地で會談した幾多の蒙古青年に就いても、實はこの點を深く考へさせられたのである。

以上 questionnaire method を用ひて、恰も青春期にある百七十餘名の蒙古青年の宗教的信仰と知識との一端を

調査し、これに簡單なる説明と卑見とを加へたのであるが、今その回答者の員數は固より多くはないとしても、その結果は少なくとも彼等青年の精神生活の一實相を窺知せしめる一の資料として、彼等の教化指導上にも或る示唆を與へるものであらうと信ずる。尙ほこの小篇はわが外務省文化事業部の委嘱に係る滿蒙の民俗及び宗教調査の一部であつて、現地では特に蒙古軍官學校當局各位の好意に負ふ所大であつたことを附記して、茲に深く謝意を表する次第である。

金倉圓照博士著『印度古代精神史』

山 本 快 龍

度古代精神の價值などが手際よく述べられてゐる。

緒論 印度精神の受容と觀點 日本人と西洋人

— 東洋思想が新しい立場乃至違つた角度から、更に高次の研究を必要とする時に際し、我が印度學の泰斗、金倉博士に依て、「印度古代精神史」の公刊を見るに至つた。學界はこゝに一大收獲を得て、その水準を一層を高めた譯である。博士の彫心鏤骨の努力に對して、滿腔の感謝と敬意を表すると共に、内容の一端を紹介して、本書の必讀を江湖にお奨めしたいと思ふ。

二

先づ序では、本書を起稿した動機、敘述の方法、印

の間の相異を取扱つてゐる。前者は大乗佛敎のみを採用して同化培養し、その精神文化の重要な體幹となし、資料としては専ら漢譯を仰いだに對して、後者の受容は始め好奇心の範圍を出なかつたが、次に實用を目的とし、更に學問自體として研究した。然し國民精神に同化してゐないと述べ、特に數頁に互つて歐米學者の業績を詳にしてゐる。かゝる跋行的受容の現狀は、將來我が印度研究に向ふべき指標を明かにするものであるとなし、古來捨てゝ顧みなかつた佛敎以外の思想の探究と、原典の色讀を力説し、日本佛敎は支那印度へ

と次第に本源に遡つて研究すべきであると云つてゐる。

第一章 精神史の黎明

最近にその遺跡が発見さ

れたインダス河畔の文明に關して一節を設けて、その驚くべき文化を紹介し、次にアリヤン族の印度移住から、彼等に依て最初に作られ現代印度文化の本源となつてゐるリグ吠陀を取扱つてゐるのが本章である。リグ吠陀は十卷一千有餘の讚歌から成る詩集で、その大部分は神々に對する供薦の歌であり、讚頌であり、祈願である。そして小部分に初期の哲學思想を敍べた物、呪法の目的に使用された物、物語風の詩篇を含んでゐるが、これ等は比較的に新しい作品だと見られてゐる。それが比較的純粹に過去の思想を保存してゐる限りでは、移住以前に於けるアリヤン族の精神生活への橋梁を示す物であり、既に變化の過程を表示してゐる點では、印度精神史の黎明を呈現してゐるもの、と言へよう。かうした極めて妥當な表現でこの詩集が紹介されてゐる。次は内容に就いての説明である。自然現象の神格化を中心とする自然教で、神は形而下の威力を具

有した巨大な人間と考へられた。そこに高遠な人生の理想を期待するは適當の要求であつて、すべて現實の生活の幸福を主眼としてゐる。嚴肅な罪惡意識は全體的に認められない。輪廻思想の如きは、未だ全く姿を現してゐない。これ等が「神々と人間」に關する考察の一部である。次に「秩序と統一」の節で、理法天則を表すリタの觀念が説明され、それは個々の現象を越えた規則の觀念に對する自覺の始であつた、と斷定し、この他にもつと具體的な、一々の事象の奥にひそむ普遍的な實在に關する初步の觀念を吠陀の中に指摘し得るとして、火に就いての興味ある觀察を、その一例に上げてゐる。最後に「諸神の統一と萬有の起源」を考察した、有名な無有歌の説明で章が終つてゐる。

第二章 全一への階梯

この章ではリグ吠陀以外

の三吠陀とブラーフマナを取扱つてゐる。前をリグ吠陀時代とすれば、こゝは所謂ブラーフマナ時代である。文化の中心の移動から、カースト即ち四姓の確立を説き、アタルヅ吠陀の内容を紹介し、次にブラーフマナ

のそれに及ぶのである。ブラーフマナの内容は要するに祭祀の要素と萬象の間に存する必然の連繫（バンドゥ）を取扱つたものだといふに歸著すると斷定してゐる。但し此處には理路整然たる世界觀が組織的に敘述されてゐるのでなく、歪曲された世界構圖でたゞウパニシャッド哲學の前提として評價される場合に全く棄却しえない歴史上の意味が発見される、と云ふのである。

神觀の推移を「古神の顛落」と「新神の出現」の二節で詳説し、新神の最高神としてブラヂャーパティを上げてゐる。次の二節で種々の實在を具體的なものと、抽象的なものとに別けて述べ、ブラフマン（梵）は單に神祕な力として上げるのみである。更に「人間の機能」として、息、心意、語、視、聽の五種を述べ、「機能の中心」としてアイトマンを説き、主なる表現を引用して、これを基礎として、梵我一如の幽玄な哲學上の理念が建設せられるやうに成つたと章を結んでゐる。

第三章 梵我一如

この章は次の二章と共に古ウ

パニシャッドを取扱つたものである。經典の解説及び名稱の意義の説明から始まり、「婆羅門の生活と教育」の一節を設けて、讀者の興味を唆り、「冥想の對象」と云ふ章でウパニシャッドの特質を述べてゐる。ウパニシャッドに於ける探求は専ら全有の中に潜む根本の實在に向けられたこと、それは祭祀を離れて、唯一有自體を認識し體驗しようとする獨立の哲學的意慾を示すものであること、但しこゝで認識とは形而下の感覺認識でなく、形の奥に秘む統一者の自覺、否かゝる統一者と主觀の統一者との同一の確信すること、即ち内の直觀、神祕的な體驗である點を強調してゐる。かゝる認識を得る爲めには、現象の個人と統一者との關係、即ち現象と實在との構成を諒解することが必要で、兩者が如何なる關係構成にあるかを探求するのが、ウパニシャッド哲學の課題であるとしてゐる。而して唯一者と、雜多なる現象との關係は、多は一の轉變であるとなす時間的な見方と、多は一の顯現であるとする空間的な見方との何れかに歸著し、これがウパニシャッ

ド哲學の二代表的のものであるとなすのである。然し統一者が終極的の定立を得るまでの動搖、即ち本源の種々相を述べ、それ等が次第に整理されて、後に二原理が残つた。それはブラフマンとアートマンであると云つて、こゝに始めて梵（ブラフマン）に對して獨立

の節を與へてゐる。その語原の考察から出發して、ブラフマナに現はれたものを述べ、ウパニシャッドに於て、成立を異にせる他の原理アートマンと同一視せられるに及んで、その位置は不動となり、永く印度の精神界に君臨する事となつた點を明かにしてゐる。次に我（アートマン）に移つて、その考察の發達を述べ、その宇宙創造説はウパニシャッドの初期に於て明瞭に説かれたと云ひ、更に「梵我一如」の一節では、梵と我たる二つの根本觀念は、共に造化の主と見られた點を主要な媒介として、同一視されたと推定し、アートマンの觀念は、ブラフマンの主觀的要素を強調する事に依て、自然に展開し來たと云ふ説や、アートマン創造説は、ブラフマンの創造説、及び梵我一如を豫想し

て始めて現れたと見る説に對して尙省察を要するとして退けてゐる。而して梵我一如の斷言は、ブラフマナでなくて、古ウパニシャッドの初期であると力説してゐる。

第四章 ウパニシャッドの哲人 最初に「王族の

思想的活動」を述べ、次に哲人の代表としてウッダラーカ・アールニとヤーヂニヤヅルクヤを上げてその説を詳説してゐる。前者に對しては、その一元三要素の思辨は轉變論の先驅と見るべきものだが、萬有の進化を精密に規定してゐない點は、後の哲學に重要な課題として残された問題であり、彼は過去の思辨を統一し、精神上に重要な足跡を印したに相違ないが、その思索は粗笨の域を脱せず、實在論的で唯物論的の傾が強いと評してゐる。これに對して後者の主張は、觀念論的で唯心論で、印度古代の代表的な神祕説だと云つてゐる。而して彼の説く體驗の境地たる絶對界と日常相對の世界が、如何に論理上關係するかに就いては明確な答辯を與へてゐない。これが後の哲學に重要な課題

として彼が残しておいた問題であると加へてゐる。こゝに兩者がそれ／＼異つた立場から、重要な二問題を後世に課したことを知ることが出来る。

第五章 輪廻と業 輪廻と業と解脱の三種の觀念

は、相互に密接な關係を有し、然も印度精神史に特色を與へる重要な基本概念である、と冒頭に明記して、輪廻説の詳説に移つてゐる。この輪廻思想は長く東洋の精神史に重大なる影響を與へ、善惡應報の業の思想と結合し、一般民衆を積善の良俗に向はしめ、又動物愛護、慈悲の精神を作興せしめる原動力となつた、と

云ふが如き長所を強調してゐる。その起原に就いては、ブラーフマナ時代では、未だ所謂輪廻は一般に信じられてゐなかつた。ウパニシャッドに來てこの説が王族から婆羅門族に傳受せられ、婆羅門の中で翫ばれるやうになつた、と主張してブラーフマナ時代に輪廻の思想が明白に存在したと云ふ説を取らないのである。而して古ウパニシャッドの輪廻説を三種に分類して解り易く敘述してゐる。次に「業思想の發達」の節では、

婆羅門本來の考へはアトマンが絶対に梵に歸入して永遠の不死を得ると云ふにあるから、その限り輪廻説のかはるべき餘地は存在し得ない。輪廻や業の思想では、此の世の行爲の主體と、未來における生活の主體が常に同一であると云ふ、即ち個性の永續を必然的に豫想するが、これと大靈への融合は二種の矛盾した思想であるとなし、婆羅門哲學の梵我一如觀と、輪廻思想との矛盾は、古ウパニシャッドに於ては未だ意識されず、その解決は將來の印度哲學に課せられる結果となつたと云ふのである。

第六章 文化の東漸と新宗教の興起 今まではク

ル・パンチャラが文化の中心であつたが、紀元前六世紀頃から、更に東方の地域が活動舞臺として重要性を加へたこと、原始のチャイナと佛教に依て代表される新宗教の起つたこと、輪廻思想の影響に依て厭世の色調が次第に濃くなり、これが印度思想の重要な特色となつて、固有の印度精神が確立の端緒を發したと、従つて純粹アリアン人の單純明朗な古來の氣風が

次第に喪はれて行つたことなどを述べてから、原始佛典に於ける十六國の中の三大王國の政治状態を縷説してゐる。

第七章 思想界の情勢

沙門婆羅門の説明から始まり、梵網經の六十二見を紹介し、更にこれをチャイナの三百六十三見と對照比較せしめてゐる。こゝに佛陀が作用論者か、無作用論者かに就いての問題に對する妥當な解釋のあるのは特に注意すべきである。

第八章 主要なる思想家（六師外道）

佛陀の師

匠として傳へられてゐる阿羅邏仙と鬱陀迦仙の二人に就いて始めに考察し、彼等の主張する無所有處と非有想非無想處と佛敎のそれとは相異なるを證し、阿羅邏仙が一種の僧侶哲學を有してゐたと云ふ傳説は、古聖典に證跡がないと明言してゐる。次に沙門果經に依て六師外道を紹介し、前の六十二見や三百六十三見と比較考究し、沙門果經の史料價値を疑つてゐる。

第九章 邪命外道

これは六師の中のマツカリ・

ゴーサーラに依て代表されてゐる有力なる宗教團體で、

『命倉圖照博士著『印度古代精神史』』

一時は佛敎やチャイナと鼎立する様な状態を示したかと思ふと述べ、後にチャイナに合流したと云ふ傳へを事實と見てゐる。この派の主張に就いて考察せんとせばマツカリを代表者とし、その人格と思想を取り上げるのは當然であると斷つて、チャイナの經典を主なる所依としてその生涯を述べ、その教理と行法を佛敎とチャイナの兩經典から克明に集輯して、史料に傳はる彼の全貌を明かにしてゐる。

第十章 チャイナ（耆那教）

教祖大勇の傳記を

述べて、彼は特殊の聰明と魅力を有し、人生の體驗や世界の知識に關して一世を凌駕すべき哲人であつたと結論してゐる。次に「チャイナの前史」の節で、第二十四祖パーサの實在の人物なるを證し、彼の主張する四箇條の道德法に代へるに、大勇が五大誓を以てしたと云ふのである。「聖典（分類と成立）」の節では、白衣派現存の聖典即ち悉檀多を列擧し、更にその言語、性質、成立に就いての論及がある。プールヴとアンガの關係は寧ろ並行的な種類のものとなし、前後關係と

なす傳説を否定してゐる。現存聖典は大勇滅後九八〇年にブラビーで編輯増補したものが基礎になつてゐるが、聖典の起源は紀元前三世紀頃から紀元前後の間と云ふ學者の説を取つてゐる。「教義根本事と原子論」の節で先づ活動・靜止・空間・靈魂・材料の五種の根本事を説明し、更に原子と點に及んでゐる。原子は材料の微細なるものを指し、點は材料以外の根本事の微細なものまでも意味する、従つて一材料點は一原子と同義であると解釋し、チャイナの原子觀は印度精神史に於ける原子論の先驅であり、極めて注意に値すると結んでゐる。「業と人間の運命」に於ては、靈魂に就いてその六種を上げ、次にそれを輪廻せしむる原因たる業に説き及び、業を物質的に解するのは、凡てを具象的に考へる傾向から來るもので當然であると云つてゐる。更に業の種類から、縛、漏、汚濁に及び、倫理觀は動機説なること、魂靈の六種の色（類型）等に關する問題などの詳解がある。「實踐倫理と苦行解脫」の節では引用を巧みに配當して本派の修業徳目を羅列

し、苦行特に斷食を解脫に至る最上道としたと云ひ、本派が倫理的實踐を強調したのは、印度精神史上に於ける不朽の功績だと主張し、最後に解脫の世界に及んでゐる。「餘論」ではスヤード・ヴーダとナヤの論を述べ、前者は聖典即ち悉檀多に一回も問題とされてゐないが、その根源形態とも云ふべきものは、多分大勇自身の發明であらうと推定し、後者に就いてはその七種は悉檀多に數へられてゐるから、前者より古く整へられたと見るべきであらうと云つてゐる。而して業説が、原始チャイナの中心的教義であつたと述べて終りとしてゐる。

第十一章 佛教

佛教と云つても初期のものなる

ことを初めに斷つて、「教祖釋迦傳」では、青年・出家・受學・苦行・成道・聖道の説明・六十人の派遣・涅槃の八項目に分けて批判的に考證を述べてゐる。その中、佛陀が體得せられた哲理について、四諦説と縁起説との二種の傳承があるが、佛傳の構成要素として成道を眺める時は、縁起説よりも四諦説との結合を一

層古い傳承だと考へられると云つてゐる。次に「教祖の人格」の一節を加へて、その悲智圓滿の徳の中、經典では慈悲門が智慧門を覆ひかくされるの感があるのは、只管教理を傳へようとする努力に基づくもので止むをえざる結果であつたと釋明し、慈悲の現れを知る材料を拾ひ上げてゐる。「佛陀の年代」に就いては東西諸家の説を批判し、結局紀元前四八〇年前後と見るのを妥當とする立場である。「佛教の聖典」の節では、聖典の説明から、經律の成立問題に移り、諸家の研究の要綱を次の四種の據點に概括してゐる。即ち第一、聖典内の記事に依てその成立期を考へること、第二、聖典外の證據に由る指定、第三、傳説の批判、第四、九分教と三藏分類の問題である。而して次がその結論である。「阿育王の頃には三藏の分類もでき、また經藏も四阿含五部に整理せられて居たと見てよい。そして恐らく四阿含五部の分類に先んじて、九分教の如き分類も用ゐられてゐた。其後、經典が錫蘭に傳へられ、紀元前一世紀に書寫されるに至つて、漸く現存パトリ

聖典の形態が確立するに至つたと考へられる。北方に傳へられた漢譯阿含經等についても、概ね事情は之と類似のものであつたと推定されよう。「教理（五蘊と緣起）」の節では、佛陀の根本的立場としては、先づ五蘊説の如きが隨一であると考へ、その證明は、阿含に最も多く繰返されてゐると云ふ外的理由と、更に佛教全體に對する五蘊の意味と外教に對するその獨創性とに別けて論及してゐる。而して五蘊説は苦無常無我の三種の理念を明かに示す根本の立場であつて、この三種の理念こそは全佛教を貫通する根本觀念であるとして、五蘊説を佛教の根本思想となすのである。次に五蘊の他に原始佛教の哲學的立場を表す今一つの方式が存在する。それは緣起の系列であるとして、これを詳細に論じてゐる。即ち緣起説の理解の困難の理由、緣起に對する歴史的な理解と批判的解釋の逕庭、緣起と輪廻と無我との關係、緣起と成道、かゝる問題がこゝで取扱はれてゐる。「倫理（四諦八正道）」では、八正道を説いて、ウパニシャッドやヂャイナの倫理に比

してその優秀なるを強調し、次に日常生活に對する垂訓として、法句經の聖句が上げられてある。「宗教(禪定と解脱)」では、佛教が單に倫理や哲學の概念に包攝されない教義と實踐を含んでゐる、その代表的な一例は禪定であるとし、それを佛教で重要視するのは、解脱の教であるが爲めであると主張してゐる。而して四念處、四禪、四無色處を説き、涅槃に論及し、「吾々は禪定に關しても、他の場合と同様に、これを洗煉し、集大成し、新しい内容を興へた點に、佛教が印度精神史に残した偉大な足跡を認めねばならないであらう。」と結んでゐる。

第十二章 結語 將來の展望を簡潔に概観して、印度の古代精神は、その淵源として極めて重要な意味を有し、精神史上もつとも獨創に満ちた時代であつたと明記してゐる。

三

以上の極めて粗笨杜撰な内容紹介には余の誤謬も多

々あり、博士の卓見や強調した所を見逃してゐると信ずる。博士並びに讀者に對して慚愧に堪へない。それで今、全體的な特徴の二三を上げて、この名著の眞價の幾分を知らしたいと思ふ。本書の第一の特色は、獨斷偏見なく、學術的にも充分信頼し得ると云ふ點に存する。即ち博士は公平無私の態度を以て、角を矯めて牛を殺す様な論究を避け、「空疎な理論に走るを避け、印度の聖典をして自ら語らしめる」のみならず、又著名な世界の印度學者を動員して、彼等に先づ云はしめ、然る後に自らの判斷を加へ、或は讀者の批判に俟つと云ふ方法を取つてゐる。「現在における印度精神の研究成績を報告したい」と云ふ博士の希望が文字通り成就してゐる。かくの如きは、卓越した頭腦の所有者で、多年象牙の塔に籠り、資料の涉獵と思索研鑽に專注せる博士にして始めてなし得る業績である。故に報告と云つても單なる集成でなく、又引用が多くとも決して蠟を噛むが如き感を起さしめない。凡ての材料は充分に咀嚼洗煉されて極めて巧みに引用配置され、繊細巧

緻な構想、輕快華麗な筆致と相俟つて、印度古代精神

の眞相が美しく展開されてゐる。第二に、章及び節の分類が、前述の如く新しい型であり、各時代の社會情勢に多くの注意を向けた點も見逃し得ない特色である。始め目次を豫告で見た時に、論文集かと思つた程であつた。第三には、チャイナに極めて詳しく、又邪命外道の一章を加へたことである。これは序で、「他の日本語の類書で已に取扱はれてゐる問題はなるべく簡単に敘述し、然らざるものは比較的詳細に論ずる方針を採つた」と述べてゐる主旨に依つたもので、我が學會で從來その研究が比較的遅れてゐた部分が、これに依つて見事に補はれた譯である。従つてこの二章だけでも、本書は高く評價さるべき勞作と云はなければならぬ。第四の特色は、章節の終りに豊富な註のあること、備考として上げる参考書は、極めて精選され、且つ最新刊書までも加へてゐることである。第五には、誤植の極めて尠ないことである。本文で余の發見し得たもの僅かに二三に過ぎなかつたのは、この種の書として

驚異とも云ふべきである。

四

かくの如く、本書は印度學界の現状に於て望み得る最高權威と最上價値とを有するものであつて、それだけ吾人の本書に期待する極めて大なるものがある。故に今、博士の寛容を乞ふて、望蜀的な希望と、余の淺學から生ずる疑問の二三を述べさせて頂きたい。

先づ一般的な希望としては第一に、何故に然るか、と云ふ問題をもつと取扱つて欲しかつた。例へば、泰西に於ける印度精神の受容は依然客觀的な研究態度に留まつてゐるのは、歴史的環境の然らしめた結果だと云つてゐるが、もつと古代に於て、何故に東洋に於ける如く受容されなかつたかを聞きたかつた。又チャイナで特種な理解に困難なダムマ、アダムマを何故に根本事として認めるかも、當然考ふべき問題と思ふ。第二に「技巧的な説明」は極力避けなければならぬが、もつと思想の必然的發展と組織性を顧慮してもらひた

かつた。次に部分的の問題に對する希望としては、緒論に於て西洋人の印度學者及びその業績に對しては、極めて詳細であるが、日本の場合は代表的な叢書を擧げるのみで人名は全くない、平衡に取扱つて欲しい。第一章、第二章、第三章にも文献に關する節があるべきであり、又年代に就いても關説すべきだと思ふ。第二章で、ブラフマンに對しても、等十五節の中でか、或は獨立の節で、ブラヂャーパティヤアトマンと同様な取扱をして欲しかつた。「輪廻と業と解脱の三種の觀念は、相互に密接な關係を有し、然も印度精神史に特色を與へる重要な基本概念である」(頁一二五)のであるから、「輪廻と業」と云ふ獨立な章がある限り、當然ウパニシャッドの解脱觀に對しても、斷片的な言及でなく、獨立な章を與ふべきだと思ふ。苦・無常・無我を根本立場とせる原始佛教に於て涅槃の可能なる理由に對して、理論的な論及を試みて欲しかつた。單に無明の撥無、無明の轉回だけでは説明は不充分と思ふ。

次に疑問としては、第一にウツダラカの説を前述の如く「實在論的で唯物論的の傾向が強い」(頁一一二)と云つてゐるが、果して唯物論的と云ひ得るであらうか。これはヤーヂニャブルクヤの説を觀念論的で唯心論的である(頁一二三)と云ふに對立せしめてゐるから、極めて軽い意味に用ゐたに相違ないし、又彼の述べる三要素の教義は唯物論的學說である(クーン記念論文集頁三八)と主張するヤコービ教授に従つたものかとも思はれるが、ウツダラカの有は梵我である限り唯物論的とは云へないと思ふ。「ウパニシャッドの哲學は、我と梵との一如を證得するを窮極の理想とした。その意味で神祕的唯心論の絶頂に達したといへる」(頁三八八)と博士自らも主張する如く、これはこの兩哲人にもあてはまる見解であると思ふ。第二に、チャイナに就いて、原始教義の概觀を試みる(頁二四五)と斷つて述べてゐる教義は、果して原始佛教と同じ頃のものであらうか。極めて斷片的ではあるが、阿含に於けるチャイナの教義を見ると、これとは格段の

相異がある。「チャイナは保守的で、古來その教義は殆ど變化しないと云はれてゐる」(頁二四五)と云ふことは、直に教義が古いと云ふ意味ではない。佛教の如く、小乗から大乘と云ふ様に對立的の變化はなかつたと云ふ意味にも解し得る。勿論「現存聖典中の大勇傳や師弟相傳の記事の如きは、極めて古い形態を誤なく傳へてゐる」(頁二四一)であらうが、「現存聖典は大勇滅後九八〇年ヅラビーで、編輯増補したものが基礎に成つてゐる」(頁二二九)、「已に結集の際に古傳は埋滅に瀕してをり、僅かに部分や斷片を集め失はれし處を補填して完成したものである」(頁二三五)からには、益々疑しくなる。印度思想の諸派の中で、チャイナの聖典成立史が最も不明である限り、ある説の起源をこゝに求むるのは危険であると云はなければならぬ。従つて原子論の先驅をチャイナに置く(頁二五三)のは、更に一層嚴密な考證を要すると思ふ。第三に、佛教に於て五蘊説を佛教の根本基礎思想とするのは、果して妥當であらうか。何んと云つても、佛教の根本は

佛陀の成道に求めなければならぬ。「佛陀が體得せられた哲理について、少くとも二種の傳承が存在してゐたと思ふ。その一は四諦で、他に縁起説があつたとするもの」(頁三〇九)であつて見れば、又「菩提樹下の成道時における内觀が、苦なる人生の由縁を訪ねて、根本の惑を斷じたものである以上、縁起系列の順逆二觀であつたとする傳説は、寧ろ眞實を穿つてゐるものだと言へよう」(頁四〇〇)と主張する限り、寧ろ縁起説の方が五蘊説よりも根本基礎思想ではあるまいか。而して外教の轉變説と積聚説に對して、原始佛教の獨自の主張として上げ得るものは縁起説だと思ふ。第四に、輪廻説に關して「輪廻する主體、即ち我の永遠なる自同性を認めて、始めて成立しうる教理である。有我的邪見を基底とする」(頁三九三)と云つてゐるが、輪廻説をかく限定するとすれば、有我的邪見を極力排斥する佛教では、この説は到底認められる餘地はないではあるまいか。博士は佛陀が全く輪廻を認めなかつたと主張してゐるのではないと斷つて、「無明の立場

において」(頁三九四)認めたのであると云つてゐる。これは單に迷ひと云ふ代りに無明を置き換へただけで、理論的の調和を示してはゐない。佛陀と輪廻説との問題は、印度の輪廻説はその主體は必らずしも我に限つてはゐないこと、無我の意味、佛陀は常見を排斥したが同時に斷見をも否定したこと、無常變易即ち滅無ではないこと、如來の死後の有無等に關して佛陀が無記の態度を取つた理由、かうした事項と關係せしめて根本的に討究せなければならぬと思ふ。

但しかゝる妄評は、一笑に附すべき瑣末事であつて、本書の價値に何等影響するものではない。余は博士が更に「筆硯を新たにし」、「殘餘の部分をも世に問ひうる日」の速かならんことを切に翹望するものである。

神學に於ける「神と人間」の問題

桑 田 秀 延

最近神學界の事情を検討してみるに、現下に於ける神學の論議と問題とは、神と人間との關係乃至結びつきの事にまで來てゐるやうに思ふ。世界と人間の歴史

とを超えた神が、如何にして、世界と歴史とのうちにある人間と關係するか、その事が如何にして可能か、その關係なり結びつきを如何に説明するか、之等の點に、現代の神學的主題が集中して來てゐるやうに思はれる。ある人は、現代の神學的主題を、寧ろ「人間學」であるとして觀るかも知れない。無論一應は左様に觀ることが出来る。だが、精細に検討すると、人間學乃至人

間存在の學は、現代に於ける哲學の、従つてまた現代倫理學の、中心的關心事であり、神學の場合その興味は、單なる人間學、或は神學的人間學でさへもなく、的確には、神と人間との關係の問題であると思ふ。

周知の如く最近二十年間に於ける神學の主要問題は神の問題であつた。これは、舊に神學と云ふ學の問題であつたばかりでなく、活きたキリスト教信仰の革新的な問題であつたと觀るのが至當であらう。文藝復興、啓蒙思想、浪漫主義、理想主義、と流れて來た近代の思想と、深い交渉を持ち續けて來た近代神學の傾向は、人間中心の内面的なものであつた。神學と呼ばれてゐても、それは、屢々神を失へる學・人間の理性によ

る理想主義的な神學であつた。之に對して、世界大戰を契機として、超越的な他者なる神が新らしく見出され信ぜられ、それが管に信仰の問題として説かれたばかりでなく、神學的に提唱せられた。之が、カール・バルトによつて主唱せられ最近二十年間の神學の動きであることについては、茲で事新しく繰り返す必要はない。たゞ茲で指摘しておきたい一點は、近時の神學的問題が神の問題であつたと云ふ事實である。之は、歴史的には、よく云はれる通り、近代の人間中心主義に對する反定立の意味をもつてゐる。だがこの事たるや、比較的の意味の少い反動位のものではなく、キリスト教思想史に於て可成り重要な位置を占むべきものであり、例へば、宗教改革に於ける神の言の權威と信仰による義の主張が、キリスト教史に於て重大なる位置を占めるやうに、無論それと同様には觀られてはならず、その性質も異つてゐるけれども、辨證法神學者等によつてなされた抗議と提唱とは、神學史的にみてもつと積極的に注意せらるべきものがあるやうに

思ふ。

さて現時の神學問題は、上述の動きから離れてはゐない。だが、超越なる神の信仰とその神の言なる啓示についての神學的な論議に於いて、一應の使命を果した最近の神學は、神の問題から、更に、神と人間との關係の問題にまで、その神學的論議を移して來たのである。かゝる推移の當然の結果として、現時の神學論は、極めて繊細な専門的な論議を特色としてゐる。果してかうした傾向が喜ぶべきものであるかどうかは、確かに一つの問題であり、この間の事情は、宗教改革後、プロテスタントの神學がスコラ的なものになつて行つた場合を想起せしめるものがなくはないが、兎に角かうしたものが、現時の神學的問題の所在であり性質である。之は主として獨逸を中心とする歐洲大陸の神學に關することであるが、しかし世界の神學界全體の動きに於いても、これは恐らく最も大きな、従つて最も注意すべき點であらうと考へられるので、茲にこの間の事情を、解釋を加へつゝ報道したいと思ふ。

然らば、現代神學のどこに、如何なる動きのうちに
かうした神と人間との關係の問題が現はれて居るか。

現時の神學的な動きに、幾らかでも注意を拂つてゐる
者は、誰でも氣づいてゐる所であるが、この問題は二
つの傾向をとつて現れてゐる。その一は、最近のバル
トによつて代表せられてゐるものであり、この神と人
間との問題に於て、兩者の關係或は結びつきを問題と
することの危険を感じ、さうした結びつきの説明を神
學的な問題としてとりあげること自体を、一種の人間
主義乃至自然の肯定であると思ふし、かうした神・人
の關係を神學的な問題とすることを排撃するものであ
る。即ち神學の問題を、どこまでも神のみの問題に限
り、所謂神と人間との關係の説明に於ても、矢張りこ
れを根本的には神の問題であり、神の働きであるとな
し、教會に於ける福音の宣教に於てさへも、基礎的に
はさうした考へ方をおして行くのである。従つて神學

は、この場合、他の諸學とは直接的には接觸しない獨
自的な教會の學として考へられる。

これは、否定的ではあるが、現時に於ける神と人間
の關係の問題であり、この兩者の關係を積極的に説明
せんとする神學者たちに對し、カール・バルトが近時
種々なる機會に於て示しつゝある態度である。即ち、
啓示の認識の問題に於いて、この點がよく表示せられ
てゐる。バルトと雖も、神の言が認識し得られること
(Erkennbarkeit des Wortes Gottes) は、無論これを
説いてゐる。しかしその神の言の認識それ自体が神の
啓示によると云ふのが、彼の基本的な主張である。ま
た啓示の辯證論的な説明を神學的なグノーシスである
として斥け、神學の課題を、嚴密に教會に於ける福音
の宣教の批判訂正に限定した所にも、彼のこの態度が
十分示されてゐる。更にまた、自然神學を排し、各種
の人間學——神學的な人間學でさへをも斥ける彼の態
度は、つきつめる所、上述の神學的立場に由來してを
り、そこで問題となつてゐるのは、神と人間との關係

についての彼の極めて潔癖な見解である。だが、バルトのかうした見解については、之までに既に相當悉しく紹介せられてゐるので、茲では省略したい。

(1) 例へば日本神學校神學會編纂「神學と教會」第三卷
II (一九三七年)バルト特輯號參看。

ところで、最近時に於ける神學的な動きは、上述の如きバルトの神のみの主張、神學のみの主張に對する抗議の形をとつて來てゐる。彼に對する抗議とか反對とかは、從來とても屢々なされて來た所であつて、抗議それ自體は何ら新しい事柄ではないが、最近に於けるそれは、從來に於けるものとはその性質を異にしてゐる。從來の反對は、その神學的立場に於て、バルトのそれと、基礎的に相違せる人々からのものであつたが、最近の抗議は、一應バルトの立場を受納しつゝ、少くともそれを理解しつゝ、而も神と人間との關係の問題に於て、彼の見解に反對するものである。これは最近に於けるゴーガルテンやブルンナーの動きに見える所であり、近時に於ける神と人間との關係の問題の

第二の現れ乃至傾向である。之等の人々、殊にブルンナーは、これまで、バルトによつて攻撃せられて、受太刀の氣味であり、従つてバルトとの論議は、多く自己辨明の形をとつてゐたが、最近に於ける彼等の神學的な動きは、辨明をやめ、積極的にその相違を明かにし、抗議し、主張してゐる。(2)

(1) E. Brunner, Natur und Gnade. Zum Gespräch mit Karl Barth 1934, 1935. 如きは終始自己辨明である。

(2) Vgl. F. Gogarten, Gericht oder Skepsis. Eine Streitschrift gegen Karl Barth, 1937; E. Brunner, Der Mensch im Widerspruch. Die christliche Lehre vom wahren und vom wirklichen Mens hen, 1937.

これは、結局神と人間との結びつきについて説明し、或は啓示の解釋の可能性を認めるものであるが、かうした試みにも種々なるものがある。例へばブルンナーの如く、人間に於ける應答性とか、心のうちに記されたる律法とか、創造の秩序とかの意義を認め、之

等の自然乃至一般的啓示が、キリストに於ける特別な啓示の受納のために準備的な働きをなすと云ふやうに考へるものもある。之がブルンナーの謂ふ所の自然神學の意味である。彼はまた、バルトが神學的なグノースとして排斥してゐる啓示と理性、信仰と文化、恩寵と自然等、兩者の關係について積極的に努力し、これを神學の課題に採り入れる。啓示の解釋の可能性については、ブルトマンも之を認め、彼はハイデッガーの存在論を援用し來つて、人間存在の一つの歴史的な存在様相としての信仰の存在論的な可能性を見出し、信仰のかうした存在論的な解釋を啓示信仰への豫備的理解として容認しようとしてゐる。既存の存在論的な哲學を援用するに止らず、更に進んで神學的な人間存在學を主張する神學者たちの意圖と努力も、矢張り現時に於けるこの神と人間との關係の解釋的努力の現れに他ならない。カール・ハイムは時代の神學とか哲學とかを吸収し、また大膽に批判して、それらと神學とを關係づける神學者であるが、彼の唱へる次元

神學に於ける『神と人間』の問題

論(Dimensionlehre)⁽¹⁾は、つきつめる所キリスト教的な存在論である。又最近の神學的人間學の主題となつてゐる「汝と私」の説は、この問題の最も積極的な企圖であると云へよう。人間學に於ける近時の主題たる「汝」(das Du)の思想は遠くキエルケゴールまで溯るのであるが、*„Du und Ich“*とか、*„Ich-Du-Ich-Du“*の對立とかが、問題とせられるに至つたのは、神學者エーブナー及ブーバー⁽²⁾に始まる。ゴーガルテンやブルンナーは、彼等の發見に負ふてゐるのであり、ゴーガルテンはそれを更に發展せしめて人間の「他因有」(Vom Anderen-her-sein des Menschen)を主張し、これをキリスト教的使命全體の解釋に適用したものである⁽³⁾。だが、かうした自然神學の主張なり、神學的人間學の企圖は、結局、神學に於ける神と人間との關係の問題の現れであり、神學の問題は、今日この點まで來てゐるのである。

(1) Vgl. K. Heim, *Glaube und Denken. Philosophische Grundlegung einer christlichen Lebensansch-*

anung. 1934.

(2) Vgl. Ferdinand Ebner, Das Wort und die geistigen Realitäten; Martin Buber, Die Frage an den Einzelnen; Jeh und Du.

(3) Vgl. Friedrich Gogarten, Ich glaube an den dreieinigen Gott; Glaube und Wirklichkeit; Politische Ethik; Weltanschauung und Glaube.

三

ここで、先頃出版せられたブルンナーの前述の書物のうち、この點に觸れてゐる部分を紹介してみよう。

だがその前、序に、ゴーガルテンのバルトに對する論難書(Gogarten, Gericht oder Skepsis, Eine Streitschrift gegen Karl Barth)に「一言しよう。ゴーガルテンの神學思想は、先頃彼の主著「我は三一の神を信ず」(坂田譯・長崎書店刊行)が邦譯せられたし、また彼の人間學は、西田、和辻兩博士等によつて我國の思想界に紹介せられて來てゐるので、茲で事新しく

再述する必要はない。たゞ、最近我國の思想界で云ひ慣されてゐる一つの思想——人間存在が單なる自立存在でなく、寧ろ他に因りて存在してゐる存在者であるとの思想は、ゴーガルテンの神學的な人間學と關係あるものであることを、茲に指摘しておきたい。さて、彼の人間學及びそれを基礎とする彼の國家倫理學は、バルトの非難と攻撃を受け、この異色ある二人の神學者は互に袂を別つに至つたのであるが、バルトの非難にも拘らず、ゴーガルテンの方では最近まで別段の辨明をも試みないで來た。所へこの駁論が現れたのである。本書に於て、彼は、全部的にバルトを斥けてゐるのではない。近代の人間中心的神學に對して、神の言の神學を強調したバルトの貢獻は、十分之を認め得る。だがしかし彼は、バルトに於ける啓示の説明が、一種の思辯に陥つてゐると難じてゐる。即ちバルトは、神と人間との差異乃至區別とそれの克服が啓示によるとみてをり、それがイエス・キリストと云ふ歴史的な出來事に於て生起したとみてゐる。しかし彼の

説いてゐる啓示は、實際にはさうした歴史的な出來事に關係してゐない。と云ふのは、バルトに於ては、啓示の根源である神はイエス・キリストに於いて啓示せられる神ではなく、「根源の理念」(die Idee des Ursprungs)に他ならず、又啓示の神が關係する人間性も、イエス・キリストによつて啓示せられた神によつて造られた人間の人間性でなく、寧ろ「根源ならざることの理念」(die Idee einer Andersheit)に他ならないからである。かくしてバルトの説いてゐる啓示は、キリスト教的信仰に於ける啓示ではなく、實は、かうした

根源と根源ならざるものとの逆理的な一致であり、絶對と有限との一致の思辯的な理念にすぎない。バルトの意圖がこゝに存しない事は明かであるが、しかし彼は實際にはかうした一致の思辯(Identitätspekulation)に陥つてゐると、ゴーガルテンは論じてゐる。ゴーガルテンの論議は、幾分奇矯の嫌ひがなくはないが、これが彼の論議の中心であり、彼はこの點を、バルトの諸書(Der Römerbrief, Die kirchliche Dogmatik, Cre-

等)を引照しつつ指摘してゐる。彼の論の當否は別として、兎に角彼は、本書に於て、バルトの神學的な立場が、その動機の純粹さにも拘らず、事實的には誤謬に陥つてゐることを積極的に指示してをり、兼ねて彼自身の人間學的な神學を主張してゐるのである。本書は直接、神と人間との關係の問題を取扱つた書ではないけれども、本書の背景となつてゐるバルト對ゴーガルテンの神學的論議の焦點は、矢張りその問題である。

さて我々は、今ブルンナーの著書「矛盾に於ける人間」(Emil Brunner, Der Mensch im Widerspruch: Die christliche Lehre vom wahren und vom wirklichen Menschen)に移らねばならないが、これは、謂はゞ彼の神學的な人間論である。彼は、この書の内容に對する暗示を、過去幾年かの間に、或はキェルケゴールから、或はエーブナーやゴーガルテンやブーバーの人間學から、そして又宗教改革者、そのうちでも殊にルッターを研究し直すことによつて得たと云つてゐる。

るが、菊版五七〇頁の大著であり、その論議には、矢張り現下神學界の一方の權威者たる重さを示すものがある。こゝで論議せられてゐる事柄と、それに對する

は相違として明確に敘し、反對すべきものにはその反對の理由をあげてゐる。

ブルンナーの見解や解釋は、本書に於て初めて發表せられた譯ではなく、幾つかの論文や之までの著書（例へば „Gott und Mensch“ や „Das Gebot und die Ordnungen“ „Natur und Gnade“）に於て敘べられて來た所であり、かつ前述の如く他の人々の見解も採り入れてゐるので、本書は、彼自身のものとしても、又神學界全體の出來事としても、極めて新しい内容を提供してゐるとは云はれない。だが、平明な敘述に於て問題を明かにする點に於ては、恐らく現代のどの神學者よりも優れてゐる理論家であるブルンナーは、本書に於て、明確にして新鮮な用語で、キリスト教的な人間觀の諸問題を纏めあげ、その中心點を描出することに成功してゐる。かつ、本書は、自己辨明的な謂は消極的な書ではなく、どこまでも積極的な建設的な書であり、反對者に對する意見の相違の如きも、相違

ブルンナーが本書に於て述べやうとしてゐる所は、

無論キリスト教的な神學的な人間觀であり、廣い意味では、キリスト教以外の凡ゆる人間觀に對して、辯證的に書いてゐると云へる。即ち人間は、自然的素朴的には自分自身が、彼の生活及び彼の世界の中心であると考えられてゐる。かうした素朴な人間觀が理論的に克服せられたと信ぜられてゐる所でも、實際的にはなほ此見解が生活的に理論的に不斷に現れてくる。各自がかやうな考を有ち、從てそこに多くの中心點が現れる所に人間世界の凡ゆる混亂と諸惡との根源がある。所が人間が中心でなく神が中心であると云ふ事が、信仰に於て理論的にだけでなく實際的に把へられる事が、聖書的人間觀の特色である。本書は、他の人間觀に對して神に造られた者としての人間を説いてゐる。だがもつと狭い意味では、本書は、近時の神學的な動きを脊骨としてブルンナー自身の神學的人間論を敘べてゐると

觀られる。彼はこゝでキリスト教人間觀の含む凡ゆる問題に全面的に觸れてゐる。例へば、基礎論として、「神の像」(Imago Dei)の問題、その崩壊、かうした兩方面の矛盾を含む現實の人間等を取扱ひ、更にその展開として、人格の統一とその崩壊、自由と不自由、個人と共同體、個性と人間性、男性と女性、精神と身體、人間の生成と進化思想、宇宙に於ける人間、歴史に於ける人間、時間のうちに於ける人間と死、等の諸問題を取扱つてゐる。だが之等の諸問題の論議に於ける彼の人間論の基礎的な思想は、結局一つの點に歸着する。彼はこの一點から之等の多くの問題をみてゐるのである。その一點とは何かと云へば、人間の應答性、或は責任性(Verantwortlichkeit)を認めると云ふことである。之は、彼とバルトとの論議の中心をなすものであり、所謂ブルンナーに於ける「自然神學的要素」と呼ばれるものであるが、彼は、最初以來、種々なる誤解のうちに辨明に努めながら敘述して來たこの點を、本書に於ては最早遠慮する所なく積極的に確信を

以て主張してゐる。要するに人間に於けるこの責任性こそが、罪にも拘らずなほ人間のうちに残つてゐる神の像であり、之は元來應答性であり神の言によつて造られたものであり、従つて神の創造の業に依存せるものであるが、しかしかうした責任性が生來的に人間に與へられてゐる。従つて之は、信仰なき者(der Un-*glaubige*)にも存してをり、信仰なき者もこの意味では神と關係を有してをり、責任的である。人間のかうした責任性は、キリストに於ける神の特別な恩恵の最も根本的な標準によつても無効にせられず、寧ろ要求せられるのである。之がブルンナーと云ふ啓示と人間との「結びつき點」(Anknüpfungspunkt)の意味である。かうした責任性の主張が、彼の人間論の基礎的な思想である。而してこの事は、イエス・キリストの啓示以外に、さうした特別な啓示と矛盾せず、否な寧ろそのために有意義なものとして、人間の責任性(神の創造に由つてはゐるが自然的な一般的なもの)を容認するのである。つまりブルンナーは、根本の間

題として、矛盾に於ける現實の人間の克服が、一にキリストに於ける恩恵の啓示に存することを堅く信じ、この上に立ちながらも、かうした啓示と人間との結びつきが、上述のやうな構造に於てなされることを認め、これが聖書的な人間觀であり、又宗教改革者殊にルツターの主張であることを主張し、その聯關で人間の責任性を説くのである。即ち本書に於いて著者ブルンナーが不斷に懐いてゐる神學的な問題は、我々が最初に述べた如く、神と人間との結びつきの問題であると云へる。彼はこゝで啓示の問題から離れてゐるのではないが、一と頃のやうに、啓示そのものを強調したりその意義を闡明したりする仕事を一應了して、現在では啓示と人間との關係乃至結びつきの問題にまで達し、それをとりあげてゐるのである。本書は、右様の意味で、現代神學の動きとその問題の所在とをよく示してゐる代表的な書と觀ることが出来る。

なほブルンナーは、附録として幾つかの有益な論文を附加してゐるが、それらは、みな、我々が今こゝで

取りあげてゐる問題に關係してゐる。それらの二三を茲に紹介しよう。

その一は、「哲學的人間學と神學的人間學」と云ふのである。この主題の論議は、キエルケゴールの思想が近時の哲學にとり入れられたことに始まるのであるが、ハイデッガーの存在論が問題と論議の焦點となる。哲學と神學との間の討論は最近にはなされてゐないが、之は無意義な事でもなく、又結了した譯でもない。哲學的な存在論と神學との關係は、之まで、Löwithや Kuhnann 等の哲學者の側から、又 Bultmann や Heim や Schumann やとして Brunner 自身等の神學者によつて論ぜられた。而してこの問題に關するブルンナー自身の見解として述べられてゐる所は、大要次の如きものである。哲學の側では、信仰の立場からの獨自なる存在論を否定しようとするかも知れないが、嘗に存在するものとしての存在と云ふだけでなく、神の言によつて創造せられたものとしての存在と云ふことは、一つの獨自的な存在の規定である。而して創造

者と被造物と云ふ規定のごとくに、根源的な規定は他にない。あらゆる存在の概念は、結局創造の思想を否定する形而上學的な汎神論的なのか、或はキリスト教的なものであり、キリスト教的な存在の概念の如くに、根本的なものは他にない。「創造せられたる存在」(kreatürliches Sein)と云ふ規定は、常に存在的な特色のものであるばかりでなく、又存在論的な特色のものである。かくて人間存在は、哲學的にでなく、寧ろ神學的に理解せられねばならぬ、と云ふのがブルナーの所論である。責任的な存在とか、決斷に於ける存在とか、自由に於ける存在とか、の徹底せる意味は、哲學に於てでなく、神學に於て理解せられる。従つて神學が哲學的な存在論を豫想すると云ふよりも、寧ろ今日の Ich-Du-Philosophie の方で知らず知らずキリスト教的な範疇へ傾いてくるのである。所謂實存哲學が、キリスト者にして神學者なるキエルケゴールによつて形成せられたことは、決して偶然ではない。そして又ハイデッガーが、この哲學のキリスト教的な前提

から離れようとする企圖に於て、キエルケゴール的な存在論の基礎概念を、それとは相違せる意味におきかへたことも、偶然でない。さてかやうな神學的な存在論を主張する所に、危険のあることも事實である。即ちかうした行き方に於ては、神學が普遍的な學に墮してゆく惧れがある。だが哲學的な存在論では、論議が形式的になるのに反して、神學的な人間學に於ては、形式と内容とが統一に於て把へられる。従つてブルトマンの如く、現存在の形式的な構造が凡て中性的であり、人間の信仰の事實にも同様であり、それが存在論的に分析せられると考へるのは、大きな誤謬である、とブルナーは觀てゐる。かくて神學的な存在論乃至人間學こそ、最も根源的なものであると彼は主張するのであるが、同時に彼は、哲學的な人間學の意義をも神學的なものゝ豫備的な理論として之を認め、之と神學的な人間學との間に辯證的な關係を認めてゐる。即ち人間存在の理性的な概念も、實はひそかなる形に於ける神學的な概念であり、哲學的人間學と神學的な

人間學との關係は、律法と福音との關係の如く、法則的及び信仰的の自己理論として辯證法的に關係すると觀てゐる。

次にブルナーは、「律法の辯證法」について論じてゐる。バルトは、從來の「律法と福音」と云ふ順序を變へて、「福音と律法」と云ふやうに更めてゐる。

バルトの意味は、律法の意味が眞實に知られることが福音によらねばならないと云ふのである。所がブルナーは、バルトの意味を認めると共に、又それとは別に律法の意味を認めようとする。つまり「律法と福音」と云ふ順序に意味を認めようとするのである。そして之が聖書の教へであり、又ルツターの説いてゐる所であると論じてゐる。律法と云ふのは、昔に舊約聖書の律法だけでなく、又ロマ書の第二章の記してゐるやうに、心に録されたる律法のことであり、ルツターもかうした自然法の意味を認めた。而してかうした律法は、たゞ福音に對立すると云ふ單一なる意義のものでなく、寧ろ二重の意義のものであり、無論福音と區別せられ

ねばならず、その意味で福音と對立するが、しかし同時に福音に對して意味を有ち、救の事件に於て一つの役目をなすものである。それは、ただ單に否定的に評價せらるべきものでなく、失はれたる罪人の境遇に於て神聖なる役目をなすのである。即ち律法は、福音に對して、辯證法的な關係に立つのである。凡ての人はかうした心のうちなる律法を有してゐる。而して律法の役目は、罪を知らしめ絶望を來らしめることである。茲にも神の働きが關係してゐる。絶望それ自體は有益なものとは云へない。だがかうした否定的な律法の働きは、必要であり、之なくしては悔改めもなく、信仰もない。尤も人は自然的に失せてをり、律法の内在的辯證法のみではかうした否定的な働き以上に出ることは出来ない。しかし神の手に於て、この同じ律法が悔改を生ぜしめるに至る。律法の否定から悔改の生ずることが神の恩恵の働きであり、之が神の訓練である。而して茲に律法と福音との關係が觀られる。悔改は、福音によりて始まるのではなく、寧ろ律法と共に始ま

ると云へる。而してかうした律法の悔改によつて、神は人々を信仰にまでキリストにまで至らしめる。だが信仰にある時、我々は最早律法の下になく、キリストの靈の下にある。信仰による義に於ける生活は、新しき人を形成するのである。とは云へ、キリスト者は信仰者としては、最早確實に律法の下にないが、しかし彼は現實的な罪人としてなほ常に律法の下に立つ。而してこゝに、律法と福音との最後の辯證法が存在してゐる。律法と福音との關係について、ブルンナーは右様に説いてゐるのであるが、要するに彼の所論は、福音との關係に於て人間に内在する律法の意義を認めんとするものであり、こゝにも彼に於ける自然神學的要素が積極的に承認せられてゐる譯である。

そして更にブルンナーは、右の律法の承認と同様の精神に於て、「自然神學」と「結びつき」の問題を論じてゐる。この問題については、從來既に十分論ぜられたので、茲で更めて説く必要はなく、又この附録に於て別段新しい解釋がなされてゐる譯でもないので、

神學に於ける『神と人間』の問題

茲には省略したいと思ふが、唯一つ指摘しておきたいのは、ブルンナーがこゝで積極的に一般的啓示と人間に於ける「神の像」との意義を認め、之等を承認する點に於て、彼がバルトと神學の見解を異にしてゐる、と明確に述べてゐることである。聖書の註釋に於て、啓示の理解と把握に於て、そして又何よりも福音の傳道に於て、自然神學的要素は必然であり、啓示の理解のために理性と創造の業に於ける一般啓示との意義が認められねばならず、之を認ないのは非聖書的だと云ふやうに論じてゐる。人間に於ける「神の像」としての責任性の上に、キリスト教的人間論の中心點をおかうとしてゐるブルンナーにとつては、かうした論議は蓋し當然であらう。

四

以上私は、近時の神學界の情勢が、「神と人間との關係」と云ふ問題まで來てゐる點について、バルトの行き方と、之に對して人間學的な説明をなすゴイガルの

テンとブルンナーの行き方とを、近時の神學界の動きの事實に基いて述べて來た。而して、最初は一言言及したやうに、近時の神學的事情は、時代の動きと思想的な敵に對する大きな戦ひと云ふよりも、寧ろその後の内部的な思想の整理の時期であり、従つて稍細かな「論争」の形をとつてゐる。謂はゞ今日は神學論の時代であるとも觀られよう。

さてかうした今日の神學的な實存を如何に考ふべきであらうか。結局二つの意見が之に對して敍べられ得るであらう。その一は、バルトなどの懐いてゐるものであり、現下の神學論に於ても、そこに十分主張すべき本質的なものゝ存在してゐることを認め、それを妥協し讓ることは、悔いと惡結果を將來に残すものだと云ふやうに觀るものである。例へば自然神學に對するバルトの潔癖な抗議のうちには、かやうな心持ちが存在してゐる。神學の歴史を繕く場合、かうした意見に意味のあることを見出す。ニカイヤ會議のキリスト神性論とか、宗教改革に於ける信仰による義認の論議

等には、單なる神學論以上のものがみられねばならない。たゞ現下の神學的事情のうちに左様なものが果して存するか否かは問題である。

今一つの意見は、近時の神學的實狀が餘りにも細かな神學論に墮しつゝあると觀るものである。宗教改革後、プロテスタント教會内にスコラ的な神學論が現はれたやうに、現下の神學界にもそれ程までではないにして幾分左様な傾きのあることは事實であらう。尤もかうした傾向は、大きな戦ひの後の整理の時代として、ある程度まで致方のない事であり、歴史的には當然な事と云へると云へよう。たゞ神學者の任務は、常に本質的なものをみて、徒らなる神學論に陥らざるやう戒心すべきである。著作としては、前述せしブルンナーのキリスト教的人間學の如き、相當建設的なものと云ふべく、論のための論ではなく、可成りな力作である。

最後に一言したいのは、一方バルトの行き方が、極力恩寵を説きつゝも、人間との關係の積極的敍述を缺

くため、結局恩寵の抽象論に終ると云ふ批評にきくべきものがあるとすれば、他方ゴールテンやブルンナーの行き方には、殊に後者の近著に現れたる傾向には、神學史上ベラギウスやエラスムスや、エズイタ派（對パスカル）等の陥つた危険がなくはないやうだ。ブルンナーの説く所は、神學的敘述として一應承認せられるとしても、かやうな點が神學の大きな主題としてとりあげられることはどうであらうか。私は、今心に思ひ浮んだ儘、史家ハルナックがアウグスチヌスの恩寵論について云つた言葉を引用してこの小論を終らう、——「外形的に考察すると全然誤つてゐるが、内的に考察すると真なる命題がある。アウグスチヌスの罪と恩寵の教義は左様に批判せらるべきである。」

追記

この小論は、ブルンナーの「矛盾に於ける人間」が出版せられた頃、當時の神學界の事情を紹介する目的を以て書いたもので、今日の事情には必ずしも適合しない。今日の神學界の事情は、この問題の更に具體的に展開せられたも

神學に於ける『神と人間』の問題

のとして、「教會と文化」、「教會と國家」の問題が中心となつてゐる。この點を讀者諸彦が諒とせられんことを望む。その後になつて出版せられた注意すべき著作としては、バルトの教義學の第二冊（Karl Barth, Die kirchliche Dogmatik, I. 2, 1938）があり、又彼のキッフオード講演（The Knowledge of God and the Service of God, 1938）がある。前者は菊大版千頁の大著であり、彼の教義學はこれでその「序説」を完了した譯である。

（昭和十四・五・二三）

レギブリュール氏の思出

宇野圓空

フランスの哲學界民族學界の長老レギブリュール氏の長逝、それは去る三月十三日のことゝ報ぜられた。一八五七年四月生れといふから滿八十二歳の高齢ではあるが、公私につけて全く惜しい學的人格であつた。

顧みると大正九年の春であつたかと思ふ。學用で京都から東上して研究室を訪れたら、姉崎先生からレギブリュールが來てゐるから會つて行けといふ話。突差に何事も他所に喜んで終つたのは、當時その宗教學關係の最初の著述『未開社會に於ける心的機能』が我々仲間で論議の題材になり、デュルケムの大著とからめて評論などしてから餘り間もない頃だつたからである。早速震災前の舊御殿で引合はされたが、怪しげな英語

か何かでドギマギと何を話したか覚えてもゐない。東大での講演を聴き得なかつたのは残念だが、數日中に京都に來られるといふのを幸ひ、何れゆつくりお訪ねしてと數日後を期して別れた。

京都では一兩日見物もしたいからといふ事で、世間なみに嵐山から金閣寺など案内し、まだ自動車もあまりなかつた頃なので、電車のつぎ目を二人でテクリながら、日本の習俗など覺束ない説明をしたり、集合表象についての疑問など尋ねても見た。それを途々熱心に手まねを入れて教へてもらふ様子は、如何にも好々爺に手を引かれての孫の散歩見たいだつた。宿にまで押かけてフランス學界の様子など聞きつゝ、私もその

秋には留學に出ることに内定してゐるから、先づパリに行くつもりといふと尙さら大いに喜ばれて、必ず待つてゐるから半年後には又パリで會はふと向ふからの堅い約束であつた。

その年十一月パリに着くと直ぐお訪ねしたが、その録著しの簡素な生活には、こちらが見馴れない故か意外の感に打たれた。往年その著書を和譯したブトルーや、その他民族學關係の人々にも紹介してもらひ、大學にも聽講に來いといふことで、開講後間もない哲學史の講義に毎週出かけた。しかしその内容は極めて簡單だし、面白そうな部分は實はこつちがよく分らないので、學年末までは續かなかつた。その代り時々宅にお邪魔して豊富な藏書を見せてもらつたり、お茶によばれてその先論理説に臆面もなく喰つてかゝつたりして、温顔に屢々微笑を浮べさせたのであつた。

翌年その『原始的心性』が刊行されて、さらに大いに教を受ける好い種が出來たと期待してゐたが、まだ全體を通讀しきらぬ中に私がドイツへ轉學することに

なつて、その機會は惠まれなかつた。大正十二年の春、歸朝の直前に數日パリに出で、お暇乞に寄つたけれども、この時は旅行中とのことで會へなかつた。

それから恰度十年、手紙がうまく書けない爲めすっかり消息を絶つてはゐたが、『原始的靈魂觀念』『超自然と自然』など次々に續刊される諸著に、その學的健在を偲んでゐた。それが昭和八年に國際學士院聯合會議のためブラッセルに使ひして、開會前夜の顔合せの晚餐に集まつて見ると、今年もフランスの學士院代表はレギブリュール氏だといふ。誰も初めての知合のない私にとつては、聞くだけでも懐しい限りである。その晩は未着とてつひに顔を見なかつたが、翌朝の總會には昔ながらの温容が、それでも餘り齡をとられたやうにもなく元氣で會場に現はれた。多分忘れてをられるだらうと思つて自己紹介をすると、中々それどころでなく向かう十年前のことを語り、種々近狀をも尋ねて偶然的再會に嬉しげな様子である。二三の分科會でも彼これと深切に世話やいてもらつたが、特にインド

ネジア關係の六七人で圓卓を圍んでの委員會では、すぐ隣同志の席について、私の提示する資料を刻明に見入りながら細かい點まで質問される。生蕃の言語が十數種の異つた語系に分れるといふ説明も、此人だけは明確にのみ込めたらしく私の言葉の不足を補つては日本側の努力を座長にも懇々と代辯されるのであつた。

會議のあとパリにも來いといふことで、私はギーンに廻つてがらまた一日パリのお宅を訪れた。今度はエトアルに近く以前よりも大分立派な住居ではあつたが、依然一人暮らしらしい大きな書齋で數時間閑談した。日本の民族學者の誰彼のことやら學界の傾向を聞かれたり、ギーン派の人達に會つて來たことを話すと、學系の中の溝の越え難いことを述懐されるのであつた。この時も私の不躰な氏の學說への批評や書いた物など、歐文にすることが出來たら見ていたかどうかと言つて別れたのに、その約束も殆んど果し得ない中に今度の訃報に接した譯である。二十年來の既往を追懷して感謝と慚愧の念無量である。

今さらこゝで此碩學の經歷や學績の紹介でもあるまい。たゞ今世紀の初頭までの氏の前半生の業績は、その五六の著書が示すやうに主として哲學史と倫理學の領域に在つたのが、後の三十數年には最近の『原始的神話』に至る五卷に於て、専ら民族學的資料による原始的心性の糾明に注がれたのであつた。これはコント的方法による道德慣習の研究から、認識の發生的考察に由來するのであらうが、それがフランス社會學陣營の有力な一翼を形つたことは疑はれない。その近代的論理と神秘的融即との對立觀は、種々の方面から論難されたがらも、大きな波のうねりのやうに學界を動かした底力には強いものがあつた。その新著を再三大學の演習に用ひた私も、自分でかつて現地調査をやらなかつた人だけに、未開人の心理に對する見方のむしろロマンティックである事に、又して不足を言ひつゝ引付けられるのであつた。

日本宗教學會會則

(昭和十三年十二月改正)

第一條 本會ハ日本宗教學會ト稱ス

第二條 本會ノ目的ハ宗教學ノ研究ニ關係アル團體及

個人ノ研究上ノ連絡ヲ圖リ宗教學ノ發達普及ヲ期
スルニ在リ

第三條 本會ハ其ノ目的ヲ達スルタメ左ノ事業ヲ行フ

一、大會其ノ他ノ集會ノ開催

二、會誌「季刊宗教研」ノ刊行

三、其ノ他必要ナル事業

第四條 前條ノ事業ヲ遂行スルタメ本會ニ左ノ二部ヲ

置ク

一、庶務會計部

二、編輯部

第五條 本會ハ事務所ヲ東京帝國大學文學部宗教學研

究室内ニ置ク

第六條 本會ハ會員組織トシ第二條ノ目的ニ賛同スル

モノヲ會員トス

第七條 會員ヲ分チテ左ノ二種トス

一、維持會員

二、普通會員

第八條 維持會員ハ會費トシテ年額金拾圓ヲ納入スル

モノトス

普通會員ハ會費トシテ年額金五圓ヲ納入スルモノ

トス

第九條 會員ハ刊行物ノ配付ヲ受ケ集會ニ出席スルコ

トヲ得 又別ニ定ムルトコロノ規定ニヨリ會誌及

集會ニ於テ其ノ研究ヲ發表スルコトヲ得

第十條 本會ニ左ノ役員ヲ置ク

一、會長 一名

二、評議員 若干名

三、委員 若干名

第十一條 評議員ハ會員中ヨリ維持會員總會之ヲ選任

ス 評議員ハ評議員會ヲ組織シ重要ナル會

會 則

一

務ヲ審議ス

評議員ハ會計監督二名ヲ互選ス

第十二條 會長ハ評議員會之ヲ推薦シ本會ヲ代表シテ

會務ヲ統理ス

第十三條 委員ハ會員中ヨリ評議員之ヲ委囑シ會務ヲ

處理ス

第十四條 役員ノ任期ハ二ケ年トス 但シ重任スルコ

トヲ得

第十五條 維持會員總會及評議員ノ議事ハ出席者ノ三

分ノ二以上ノ同意ヲ以テ之ヲ決ス

第十六條 本會ノ經費ハ會費、寄附金其ノ他ノ諸收入

ニ據ル

剩餘金及寄附金ハ基本金トシテ之ヲ積立ツルコト

ヲ得

第十七條 本會ノ年度ハ毎年一月一日ニ始リ十二月三

十一日ニ終ル

第十八條 本會則ハ評議員會ノ議決ヲ經テ變更スルコ

トヲ得

附 則 改正前ノ本會委員及舊宗教研究會委員ヲ以

テ第一期ノ評議員トス

大 會 規 定

一、本會ハ二ケ年毎ニ一回大會ヲ開催ス

二、大會ハ會員總會及研究發表會ヨリ成ル 但シ大會

ニ際シテ講演會、展覽會、見學其ノ他適當ナル催

シヲ行フコトヲ得

三、會員總會ハ次回大會開催地ヲ決定ス

四、大會ニ際シテハ臨時會員ヲ置クコトヲ得

臨時會員ハ會費トシテ金參圓ヲ前納シ、研究發表

會ニ於テ其ノ研究ヲ發表スルコトヲ得、且ツ大會

紀要ノ配付ヲ受ク

五、大會ニ際シテハ特ニ大會々長、大會副會長其ノ他

ノ大會役員ヲ置クコトヲ得

六、大會紀要ハ會誌ニ輯録ス

編輯後記

▽會誌「季刊宗教研究」をいよいよ世に送る。從來「宗教研究」の編輯に當つてゐた宗教研究會が本會に合併し、改めて「季刊」の文字を附して創刊號の形をとり、學會の會誌として新しく出發することとなつた。學會の機關誌ではあるが、徒らに偏狭なアカデミズムの世界に沈潜するものではなく、大正五年創刊以來の歴史と精神とを充分に尊重し、斯界最高の雜誌たる面目を保持してゆくことはいふまでもない。今後益々會員各位の有力なる御支援を願ふものである。

▽本誌は年四回發行のうち、三回を普通號とし、一回を特輯號とする。隔年の大會紀要は、今後特輯號として發行される。

今回は頁數の都合上、「新刊紹介」の欄を省略したが、次輯からは、この欄を大いに擴充してゆきたいと思ふ。

▽一昨年七月以降休刊のため各方面に御迷惑をかけたが、特に當時御寄稿を賜つた濱田本悠、細川龜市、神林隆淨、片山正直、金孝敬、増田福太郎、松村克己、望月信亨、佐々木憲徳、杉浦健一、山本智教、結城令開の諸氏には深謝せねばならぬ。玉稿を掲載することが出来なくなつた事情を御諒承願ふと共に、一層の御高援を切望してやまない。こゝに記して、御寄稿の諸彦並に會員各位の御諒恕を乞ふ次第である。

尙、本誌發行に際して種々御援助を與へられた發賣所岩波書店に深甚なる謝意を表す。

昭和十四年六月二十日印刷
昭和十四年六月二十五日發行 (禁轉載)

季刊宗教研究 第一輯 定價一圓二十錢

編輯兼發行者

東京帝國大學文學部宗敎學研究室內

日本宗敎學會

代表者 姉崎正治

東京市牛込區改代町二十四番地

印刷者

理想社印刷所

田中末吉

發行所

東京帝國大學文學部宗敎學研究室內

日本宗敎學會

振替口座東京四一七二七番

定價普通號一圓二十錢・特輯號二圓・一年分五圓六十錢(郵稅共)

會員は一ヶ年普通會費金五圓。入會希望者は日本宗敎學會宛御申込下さい。

▽會費の拂込は前金でお願ひします。御送金は振替郵便を御利用下さい。

▽會費は振替口座東京四一七二七番日本宗敎學會へ御拂込下さい。會員外の購讀申込及び御送金は振替口座東京二六二四〇番岩波書店へお願ひします。

發賣所 東京市神田區 一ツ橋二ノ三 岩波書店

電話九段33〇〇一八七番〇一八〇番〇一三番
振替口座 東京二六二四〇番