

# 大乘佛教の菩薩思想

神 林 隆 淨

## 緒 言

- 一、佛 性
  - 二、不成佛者に就て
  - 三、本有無漏の種子
  - 四、心性本淨
  - 五、菩薩の地位と佛性
  - 六、初 地
  - 七、斷惑と無漏業
  - 八、不退轉の菩薩
- 結 論

## 緒 言

筆者は先般、「菩薩思想の研究」なる拙作を刊行して、先輩諸兄の指導を仰がんとし、又大正大學眞言學研究室から發刊せられて居る「密教論叢」に於て、「菩薩思想の概観」、「眞言教學に於ける菩薩思想」、「天台教學に於ける菩薩思想」を發表し、今復、本小研究を出して、大方諸彦の叱正を請はんとするものである。

「菩薩思想の研究」は、大小兩乘に於ける、二三に重なる經典に就て、菩薩思想を把握せんと試たものである。

「菩薩思想の概観」は、菩薩思想の序論とも言ふ可きもので、極めて概括的な説述である。次に天台・眞言の兩教學に於ける菩薩思想は、宗學の上から眺めた菩薩思想であるから、幾分一方に偏り過ぎた嫌がある。これ等だけでは、大乘佛教の通念としての菩薩思想を把握することが出来ないやうな感じが有つたので、此の小研究に着手したのであるが、短時日の爲めと、紙數に制限を受けて居る所から、充分に眞の成果を擧げ得ないことを遺憾とする。讀者諸彦にして筆者の誤解せる點、若しく重要問題を逸して居る點などを指摘して下さらば、筆者の頗る光榮とする所である。

### 一 佛性

聲聞教に於て曾て夢想だもせられなかつたもので、菩薩教に於てのみ説き示されて居るものがある。それは各個人には、皆佛性が自然に具つて居ると云ふことである。佛性は可なり古い經典として知られて居る央掘摩羅經第二卷に於て示されてある。即ち佛性が煩惱の中に住することは、瓶の中に燈の存在して居るが如きもので、瓶が破るれば燈が自ら現はれて來ると同様である。瓶は煩惱に比す可く、燈は如來藏即ち佛性に類して居ると言はれて居る。此の經典に佛性と如來藏との語が、而も一節の中に現はれて居ることは注意す可きである。又同經第四卷には、一切衆生に悉く如來藏の存することは、一切衆生がやがては佛と成ることを意味すると言はれてある。又勝鬘經には、如來藏は如來の境界にして聲聞や緣覺の知る所では無いと説いてある。又大乘入楞伽經第五には、佛の語として、我れ勝鬘夫人と及び餘の深妙淨智の菩薩の爲に、如來藏を説く、之を藏識とも名く、七識と俱に起ると説いてある。

斯くの如く、佛性と如來藏とは、可なり古い經典に於て明されて居るだけでなく、入楞伽經第七に於ては、唯識教學の學說と結び付けて、第八識をば如來藏と呼ぶことに成つてある。起信論に於て、如來藏に依るが故に、生滅の心あり、謂ゆる不生不滅と生滅と和合して、非一非異なるを、名けて阿梨耶識と爲すとは、一般に熟知せられて居る所である。又大涅槃經第七に我とは即ち是れ如來藏の義、一切衆生に悉く佛性ありと説かれて居ることも、佛教學者の耳に熟して居る所である。

人類の有ゆる者に、悉く佛性ありとは、人は皆な佛と成る成能を具へて居ると言ふことであるが、之れは經驗的知識では、到底認知し得られないことで、三世十方を通觀し得る佛陀の證言として、茲に始めて信じ得られるものである。然るに人は生れながらにして、何等の明師にも就いたことの無い戦場の勇士が無意識的に、瀕死の友に對して同情し、己れの渴を制して、先づ戦友に末後の水を手向ける等の出來事は、戰場に屢々目撃せられる美談である。是れ佛性の無意識の發露である。菩薩地經の著者は、人類の此の先天性を、本性住種姓と呼んでゐる。未だ佛性の何たるがを知らず、善事の如何なるものかも知らない者に、至情赤誠の發露として、偶然にも斯の如き美事善行が現はれて來るのは、人々に此の佛性が、先天的に具つて居る何よりの證據と言はなければならぬ。此の美事善行は、偶然に而も突發的に現はれて來るが、それは未だ眞實のものではない。其れが意識的に、又永續的に、如何なる場合にも常に現はれて來て、此に始めて其の人は善人であり聖者であると評定せられることに成る。美事善行には、他の反面から妨害が現はれ、人の本然の性情を妨げて現はれしめないものがある。之を煩惱妄想と稱する。この煩惱妄想の爲に、人は其の佛性を充分に發揮し得ないと云ふは、大乘佛教の通念である。

大乘佛教の菩薩思想

- (1) 央掘魔羅經第二、正藏 二・五二六 b
- (2) 同 經 第四、同 五三九 a
- (3) 勝鬘師子吼二乘大方廣方便廣經、如來藏章第七、一二・二二一 b
- (4) 大乘入楞伽經第五、剎那品第六、一六・六二〇 a
- (5) 入楞伽經第七、佛性品第十一、一六・五五六 c
- (6) 大乘起信論、眞諦譯 三二・五七六 b
- (7) 大涅槃經第七、一二・四〇七 b
- (8) 菩薩思想の研究 三一―三一八

二 不成佛者に就て

世の何人も佛性を具へて居る以上は、皆悉く成佛し得られる筈であるが、茲に成佛し得られないものが、三人ある。大涅槃經第十一に依れば、世の中に三人の病者あり、その病は療治し得られない。その三人中の一人は、謗大乘の人、その第二は、五逆罪を犯した者、第三者は一闍提 (côhantika) の人である。即ち大乘を非佛説で有るとして、之を信じ得ない人と、父母を殺し、佛身を害する等の五逆罪を犯した者と、一闍提即ち涅槃の妙典を聞くも、菩提心を發すことの出来ない輩とは、佛性は具へて居つても、成佛は出来ないことに成つてある。但し一闍提の中には、大悲闍提と稱して衆生を濟度することを念願として、好んで永く三惡趣に留る菩薩が居る。かの地藏菩薩<sup>(2)</sup>の如き即ち其の一人であつて、之を大悲闍提と呼ぶ。

次に唯識教學に於ては、聲聞・緣覺・佛の三人の外に、不定種性の人と、無性有情との二人、都合五種人は、

其の人が生來具へて居る種子の發現の結果である。此の五種の人々の中で、佛陀と成り得る者は、本有無漏の種子を具へて居る人だけで、其の他は佛には成れないと主張せられてある。瑜伽師地論第五十二には、無般涅槃法種性と、聲聞種性と、獨覺種性と如來種性ととの四種の人が、擧げてある<sup>(3)</sup>。親光菩薩造の佛地經論第二には、一切有情に、五種性ありとして、不定種性と、無有出世功德種性との名が表はれてある。成唯識論第二<sup>(5)</sup>には、瑜伽論と均しく四種の人が擧げてあり、入楞伽經第二には五種乘性が明してある。

唯識教學の祖述者である無著・世親・親光等の諸徳は、説一切有部の學脈を引いて居られるから、三世實有・法體恒有の思想が先入主と成つて、佛性をば本有無漏の種子と呼び、此の種子は、人に依り、具へて居るものと、然らざる者とが有ると爲し、その思想の流を汲む所の唯識教學に於ては、五性各別説を主張することに成つてある。此の教學が悉皆成佛説を否定して居る所から、三乘教の代表とも目されて居る。唯識教學の經論に於て、如來種性と言はれて居るのは、即ち菩薩を指して居ることは、改て言ふまでも無いことである。換言すれば、如來種性とは、即ち佛性を具へて居る人を指して居る。此の佛性を本來具有して居る人のみが、菩薩と成り、佛道修行を爲して、佛と成ると云ふのである。之れに依れば、世の人々の中には、佛性を具へて居るものと然らざるものとがあり、佛性なきものは永く成佛が出来ない。此の永不成佛説に對して、二乘の聖果を得た人々の回心向大説が、現はれるに至つた。大涅槃經第十一には、聲聞の中の須陀洹果の人は、涅槃に入つてから、未來八萬劫の後に成佛し、斯陀含果を得たものは、六萬劫を経て、後は成佛し、阿那含果を得たものは、四萬劫の後に成佛し、阿羅漢を得たものは、二萬劫の後に成佛し、辟支佛道を得たものは、十千劫の後に成佛すと説かれてある<sup>(6)</sup>。

又涅槃經第二十七には、一切衆生・悉有佛性・如來常住・無有變易（正藏一二・五二二c）と説いてあるから、一人の取り除きもなく、皆成佛道を主張することに成つてある。而も尙三障を有する人は、佛性を具へて居つても、成佛は出來ない<sup>2</sup>と言はれて居る。三障とは、煩惱障・業障・報障にして、煩惱障とは、貪欲・瞋恚・愚痴等を指し、業障とは、五無間罪を犯したるもの、報障とは、地獄・畜生・餓鬼・誹謗正法、及び一闍提の人等を指す。此等三障の中の一障をも有するものは、成佛は不可能であると言はれてある。

右の如く永不成佛の人の種類も可なり多い。殊に無佛世界の末法時代に於ては、成佛は願ふ可くして、而も満足し得られないと云ふのが、大乘佛教の一般思想と成つてある。是に於て佛教は、如何にして活く可きかが問題と成るのであるが、末世の今日に於ては、成佛は、寧ろ、第二の問題として、其の成佛の實行に當り、第一に經由す可きは、菩薩と成ることが、先決問題である。現代にあつては、佛と成らんとするよりは、先づ菩薩たれと、大乘佛教者に向つて要求す可きではあるまいかと思はれる。

- (1) 大涅槃經第十一、現病品第六 正藏一二・四三一b
- (2) 地藏菩薩本願經卷上 一三・七八一a
- (3) 瑜伽師地論第五十二 三〇・五八七b
- (4) 佛地經論第二 二六・二九八a
- (5) 成唯識論第二 三一・八b
- (6) 大涅槃經第十一 一二・四三一c
- (7) 大涅槃經第十一現病品第六 一二・四二八c

### 三 本有無漏の種子

唯識教學の祖述者である無著・世親の兩巨匠は、俱に説一切部の學脈を受けて居られるから、諸法の發生は、都て其の元質である種子から發生して來るものと見做して居られる。瑜伽論第二十一には

云何趣入自性、謂安住種姓補持伽羅 (Pudgala) 本性、成<sub>レ</sub>就<sub>レ</sub>涅槃種子。(正藏三〇・三九九b)

と説き、修行の結果として涅槃を證成する人は、涅槃の種子を、本來具有して居るのであるとの意を述べて居られる。涅槃は無爲常住のものであるから、本來ならば、有爲法の元質としての種子を以て説明す可きものではない。然るに瑜伽論の作者は、涅槃種子の名稱を樹てて、入涅槃の事實を説明せんとして居る所に、唯識教學の特質が存して居る。涅槃經では、前にも言つた通りに、一切衆生・悉有佛性と説いて居るが、此の佛性を唯識教學に於ては、本有無漏の種子と呼ぶ。成唯識論第二に

然本有種、亦由<sub>レ</sub>熏習、令<sub>レ</sub>其増盛、方能得<sub>レ</sub>果故、説<sub>レ</sub>內種定有<sub>レ</sub>熏習。(正藏三一・九a)

と説かれてある。唯識教學の中で、本有説、若しくは新熏説に對して、護法論師は、兩者の折衷説を執つて居られた。染淨等の一切諸法に、本有の種子は、當然無くてはならないものであるが、而も其の本有の種子は、其れ自身のみだけでは、發生することが出來ないで、必ずや他の新なる熏習の力を受けて、茲に始めて發生するに至るものであるとの説である。今の内種。即ち有情の種子も、亦新なる熏習の力に依つて發生するものであるとの意を述べたものである。次の文に

其間熏習非<sub>レ</sub>唯有漏、聞<sub>レ</sub>正法<sub>レ</sub>時、亦熏<sub>レ</sub>本有無漏種子、令<sub>レ</sub>漸増盛、展轉乃至、生<sub>レ</sub>出世心、故亦説<sub>レ</sub>此、名<sub>レ</sub>聞熏習。

とあり、凡夫心に於て、如何にして、出世無漏の心が發生して來るか、大なる疑問である。之れに對して唯識教學は、出世無漏の心を發起する人には、法爾法然として、其の人に、本有無漏の種子が存在して居るからである。偶々之れに新なる熏習が加はれば、忽然として本有無漏の種子が發動し、之れに依つて從來凡夫で有つた人が、驟然態度を改めて、聖人の域に入ることが可能と成ると説かれて居る。

然るに此の現實の世に於て經驗する所は、皆悉く法性に戻り、出世心を惹起す可き何物も存在して居ない觀がある。此の經驗の世界から、如何にして正法尊重の殊勝心を發起し得るやとの問に對して、唯識教學では、之れに答へて、

聞熏習中、有漏性者、是修所斷、感<sub>三</sub>勝異熟、爲<sub>三</sub>出世法、勝增上緣。

と説いてある。

大乘佛教の通念として、眞實の知識は、聞と思と修との三方法に依つて得られるものと爲し、聞とは耳から入り來る知識である。この聞慧を沈思精慮して、我が理性に訴へ、理性の承認した知識を思慧と呼び、此の思慧を更に實行に移して、其の效果如何を吟味し、かくして效果ありと認めたものが即ち修慧である。本論の聞<sub>三</sub>熏習とは、即ち聞慧を意味する。此の聞慧は、常に必ずしも正善なるものとのみ定つては居ない。寧ろ、誤謬不正のものが多數であるかも知れない。此の論の作者は、聞熏習に於て、有漏性のものと無漏性のものとあると見做して居る。有漏性とは、三界流轉の生を受くる原因となるものを意味し、無漏性とは、出世解脱の正因となるものを意味する。

有漏性の聞熏習は、三界流轉の因となるのが通義であるが、偶々之れが人に依つては、出世法を欲求するに至る勝増上縁と成ることがあるとの意を本文では述べて居る。更に又

無漏性者、非<sub>レ</sub>所斷攝、與<sub>レ</sub>出世法、正爲<sub>レ</sub>因縁。(正藏三一・九 a)

この無漏性は、現實の生活とは縁遠いものであるが、而もこの無漏性は、人類の本性に深く喰ひ入つて居るもので、修行の結果として斷捨し得可き有漏性のものとは、全く其の本質を異にしてゐるものである。此は無漏性が正に出世の善法を出生する原因となつて居るものであるとの意を、右の文は述べたものである。

兔に角、本有無漏の種子と云ふ概念を述べ出したのは、成唯識論の作者であることは、明言し得ると信ずる。眞諦譯の攝大乘論卷上に出世の妙善心の出生することに關して、

最清淨法界所流、正聞熏習、爲<sub>レ</sub>種子<sub>二</sub>故、出世心得<sub>レ</sub>生。(正藏三一・一一七 b)

とあるが、攝大乘論の此の文からは、本有無漏の種子ありと云ふ意味は現はれて來ない。又この文から考ふるに、勝軍・難陀兩論師の新熏説が成立するやうに思はれて來る。併し新熏説は、本有種子の存在を自ら否認することに成るから、有部の思想系統からは違ふことに成る。隨て攝大乘論の今の文をば、新熏説の都合の宜いやうに解することは、論主の眞意を得たものでは有るまい。要するに今の文は無著菩薩の思想を表現するものとしては、尙ほ語が不足して居ると思はれる。

攝大乘論の同卷に、

是聞熏習、若下中上品、應<sub>レ</sub>知、是法身種子、由<sub>レ</sub>對<sub>三</sub>治阿黎耶識<sub>一</sub>生、是故、不<sub>レ</sub>入<sub>三</sub>阿黎耶性攝<sub>一</sub>。(正藏三一・一一七 a)

とあり、此の文中の法身種子が、正に本有無漏の種子の基本概念と成つて居ると認む可きである。此の法身の種子は、正法の聞熏習に依て、其の勢力を増大し、遂に妄識である所の阿頼耶識を對治するに至る。故に此の法身種子は阿頼耶識の相分の中に存在しては居るが、此の妄識とは、全く其の本質を異にして居るものである。又今の文に依つて、無著菩薩が本有説を持して居ることも、間接に立證し得られると信ずる。

#### 四 心性本淨

心性本淨説は、部派佛教時代に於て、主として大衆部の中に其の説が盛んに行はれて居つた。是れ上座部の代表である説一切有の説とは、相容れないものであるが、而も婆沙論第二十七には、

心性本淨、客塵煩惱、所染汚、故、相不淨。(正藏二七・一四〇b)

として、其の自派の相手方の説を掲げて居るが、初期大乘佛教は、皆此の説を取り入れて居る。

先づ般舟三昧經卷上には、心是佛とあり、勝鬘經には、自性清淨心、而有染者、難可了知、とあり、維摩詰經卷上には、菩提心、是菩薩淨土と云ひ、佛地經には、如來清淨法界、遍一切衆生心性、不爲彼過所染汚(正藏一六・七二一a)とあつて、何れも衆生心性は、清淨無垢なる旨を説示して居る。又唯識教學の祖述である無著菩薩は、攝大乘論卷上に、若離一切種子果報識、出世淨心、亦不<sub>レ</sub>得<sub>レ</sub>成(正藏三一・一一七a)と説いて、阿頼耶識の中に、出世の淨心の存在することを暗に肯定して居る。

然るに成唯識論の著者は、其の第二卷に、

分別論者、雖<sub>レ</sub>作<sub>二</sub>是説<sub>一</sub>、心性本淨、客塵煩惱、所染汚、故、名爲雜染、離煩惱時、轉成無漏、故無漏法、非<sub>レ</sub>無<sub>レ</sub>因

生、而心性言、彼説ニ何義。(正藏三一・八c)

と説いてある。此の一節は、新熏説を叙する部分の文であるが、其の一例として、分別論者の心性本淨説を擧げ、心性本淨説では、新熏説は成立し得ないことを述べんとして居る。次に其の成立し得ない理由を擧げて、

若説ニ空理、空非ニ心因、常法定非諸法種子、以體前後、無轉變之故、と説かれてある。成唯識論の作者の意に依れば、般若經の思想に順じて、心性本淨とは、心性は煩惱妄想を離るれば、無分別となる。無分別とは、即ち空淨の意、空は涅槃常淨の意であると解して居る。而して心性の空は、出世心の因とは成り得ない。何故なれば、空は即ち涅槃の理であり、涅槃の理は無爲常住の法である。無爲常住の法は轉變することは有り得ない。然るに種子の義に就ては、此の論に於て、剎那滅・果俱有・恒隨轉・性決定・待衆緣・引自果の六義がある。無爲常住の空には、此等の中の一義をも具へて居ないから、心性本淨を以て、種子と見做すことは出来ない」と主張してゐる。新熏説者が、心性本淨を以て、其の説の有力なる論據として居るか否や、甚だ疑なきを得ない。新熏説者は、唯熏習力に依つてのみ、個性は確認せられるに至るものであると云ふを主張して居るに過ぎないのである。必ずしも心性本淨を前提として、新熏説を樹てて居るのではない。又一方に於て、心性本淨は、人の本心は、清淨であるから、客塵が除去さるれば、其の本淨が自ら再現して來るだけのこと、本淨其のものが、種子から發生して來可きだとは、唯識教學者側の説で有つて、心性本淨論者は、種子説に合致すると否とは、毫も重要視して居ないのである。但し無著菩薩は前に既に説いた通りに、法身種子説を唱へて居る程であるから、本淨種子説も否定せられないであらう。然に成唯識論の作者は、一方に於て既に本有無漏の種子の存することを認めて居りな

がら、他方に於て心性本淨を認めることが出来ないとは何故であらう。法身種子、若くは本有無漏の種子は、種子の六義には、勿論適中しないのである。隨て本論の作者自身も、無漏種子は阿頼耶機と類を異にして居るものであることを明言して居るから、普通一般の種子とは、本質を異にしてゐることを認めて居る以上、今更心性本淨をば、種子とは認め得ないなどと言ふ必要は、毫も無い筈である。

唯識教學に於ては、説一切部から出發して居るだけに、一方に於ては、心性本淨説を暗に認めて居りながらも、三世實有の種子思想に捕はれて、尙甚だ釋然たり得ないものがあるやうに感ぜられる。之れに對して、分別論者の説は、歲月を経るに隨つて、其の説の確實性を加ふることと成つてある。

(1) 般舟三昧經卷上 正藏一三・九〇六 a

(2) 勝鬘經 自性清淨章第十三 一二・二二二 b

(3) 維摩經卷上、佛國品第一 一四・五三八 b

(4) 成唯識論、第二 三一・九 b

(5) 分別論者とは慈恩大師の成唯識論述記第二末には、大衆・一説・説出世・雞胤の名が出されてある。(四三・三〇七 a)  
一説部以下は大衆部の分派であり、初の大衆とは、その本派の名を擧げたのである。

## 五 菩薩の地位と佛性

大乘教の菩薩の地位も、唯識教學の説に依ることが、大乘佛教の通念に合致するやうに思はれる。殊に筆者は、菩薩地經に對して信賴を持つものであるが、唯識教學は菩薩思想に關する限り、菩薩地經に依つて説を樹てて居ることは、前に既に述べた通りである。

成唯識論第九卷に於て、菩薩が唯識の相性に悟入する次第を五位に依つて示されてある。五位とは、資糧位・加行位・通達位・修習位・究竟位である。

資糧位とは、大乘の順解脫分に當り、此の位に於て、菩薩は深く如來の教法を信解するに至る。

菩薩地經の十三住	二乘人の行位	唯識觀行者の行位
1、種 姓 住	本性住種姓	習所成種姓
2、勝解行住	順解脫分	資糧位
	順決擇分	加行位
3、歡喜住	見 道	通達位
4、増上戒住		
5、増上意住		
6、菩提分法相應慧住	修 道	
7、諦相應慧住		
8、緣起生滅相應慧住		修習位
9、有加行・有功用・無相住	無覺道	
10、無加行・無功用・無相住		
11、無碍解住		
12、最上菩薩住		
13、如來住		究竟位

加行位とは、大乘の順決擇分に當り、所取と能取との迷妄を伏除して眞實の智見を發得する位置である。通達位とは、菩薩の見道に當り、煩惱障を伏制して、如實に心の實性に通達する位である。修習位とは、菩薩の修道にして、所見の理の如く、數々に修習して、所知障を伏斷する位である。究竟位とは、無上正等菩提に到達した位で、煩惱・所知の二障の習氣までも悉く斷盡して、圓明無碍の覺體を得た位である。

唯識教學に依れば、菩薩が此の五位を経るに至る豫件として、本性住種姓と、

習所成種姓との二種姓の人であることが、條件付けられて居る。第一の本性住種姓とは、其の人の本識に無始の昔から、法爾法然として無漏の種子が存在して居ることである。第二の習所成種姓とは、法界等流の正法を聞き、聞き已つて信受し得ることである。<sup>(1)</sup>此の二種姓を具ふる人にして、始て唯識觀の修行に入り、其の成果を擧げ得ると言はれて居る。

此の二種姓は、菩薩地經に於て説き出されたものであるが、成唯識論第九卷に明してある五位と、菩薩地經の十三住とを對照して考ふる時に、今の二種姓は第一の種姓住に當ると見る可きである。

この種姓住は、即ち佛性に當るものであると同時に、本有無漏の種子と名指されるものと成る。菩薩の地位を説くに當り、先づ其の基礎となるものを設定した後、地位に説き及んで居ることは、菩薩地經作者の用意の程が察せられる。

佛性と言ふ名稱は、何時に始めて使用し始められたか明言は爲し兼ねるが、如來藏の名稱と相前後して現はれて來たものと思はれる。前に既に引用した所の劉宋求那跋陀羅譯の央掘魔羅經の如きは、少くとも古い部分として認めらる可きものである。然るに其の内容を詳細に説き示したものが無い。如來藏を阿賴耶識と同一のものとして説明して居るものは、入楞伽經であり、起信論であるが、後者が前者に負ふ所ある可きは勿論である。此の如來藏も阿賴耶識の異名であると思はれて、茲に始めて其の内容の如何なるものであるか、稍々明かに成つたやうにも感ぜられる。此の如來藏説を最初に説き出したのは、勝鬘經であり、入楞伽經は、勝鬘經の思想を受け入れて居ることは明かなることである。然るに央掘魔羅經・勝鬘經・楞伽阿跋多羅寶經は、俱に劉宋求那跋陀羅の譯であ

る。同三藏は、五世紀(435—445 A.D.)に此等の經を譯出し、如來藏の語を使用して居られる。筆者の知る限りでは、第四世紀末から第五世紀(398—421 A.D.)の頃に翻譯に従事して居られた東晋の佛陀跋陀羅譯の大方等如來藏經が、如來藏なる語を使用した最初である<sup>(2)</sup>と思はれる。而して佛性なる語は、東晋の法顯譯の大般泥洹經第五に、一切衆生、悉有<sup>二</sup>佛性<sup>一</sup>(正藏二二・八八二a)とあるのが、恐らく最初では有るまいかと思はれる。

次に此の佛性と如來藏とに關して、央掘魔羅經第四に、若一切衆生、悉有<sup>二</sup>如來藏<sup>一</sup>者、一切衆生、皆當<sup>二</sup>作佛<sup>一</sup>(中略)何以故、一切衆生、悉有<sup>二</sup>佛性<sup>一</sup>(正藏二一・五三九a)と説いあることに徴して、佛性と如來藏とは全然同一のものであることが明かに成つた。次に又如來藏と阿賴耶識とを同一視してゐるのは、第六世紀の前半頃(535A.D.)に翻譯に従事して居つた元魏の菩提流支三藏である。此の三藏の譯せられた所の入楞伽經第八に、阿梨耶識、名<sup>二</sup>如來藏<sup>一</sup>(正藏一六・五五九c)と記してゐるのが、先づ最初で有らう。佛性若しくは如來藏も、單に語だけでは、如何なるものが明確に理解されないが、阿賴耶識が即ち如來藏であると言はれるや、稍々理解の道が開かれた感が起つて來る。

然るに阿賴耶識なるものは、唯識教學の新發見説であり、他方から見れば、心理現象を説明する爲めの一假定説とも見做され得るので有つて、此の阿賴耶識の假定説を樹立する爲に、世親論師や護法菩薩などが、如何に苦心せられたかは、成唯識論の第二卷の中程から第四卷の初めの部分まで、因能變即ち阿賴耶識の存在することを理論的に樹立する爲に努力して居ることに依て想像され得る。

是に於て、佛性若しくは如來藏は、阿賴耶識であるとすれば、一應は理解され得るやうに感ぜられるが、今一度

考ふる時に解らないことに成て来る。然るに其れとなく此の佛性なるものを、人類の實生活に照して説明して居るものは、實に菩薩地經中の種姓品である。彼の品に、諸菩薩、有<sub>二</sub>六波羅密多種姓相<sub>一</sub>由<sub>二</sub>比相<sub>一</sub>故、令<sub>二</sub>他<sub>一</sub>了<sub>二</sub>知真

是菩薩<sub>一</sub>(正藏三〇・四七九)とあつて、以下未發心の人に六度の相があることを明してあるが、之れは人間の眞情を表して居るもので有つて、未だ明師の教を受くることなく、只其の性情のままなる行動に於て、菩薩の六度の元形が人々の行動の上に現はれて居ることを指摘して居る。この六度の元形と見られて居るものは正に是れ佛性の發露であり、如來藏の相であると思はれる。菩薩地經が此に注意を向けたことに對して、筆者は滿腔の贊意を表するものである。此の種姓品に於ては、佛性若しくは如來藏の語は更に使用されていない。此の菩薩地經には、少くも三本の異譯がある。而して最初の翻譯は、北涼の曇無讖譯(兩曆四一四―四二六)の菩薩地持經十卷<sup>(3)</sup>である。此の經は、大方等如來藏經に相次いで譯出されて居るものであるから、當時如來藏の語は譯者も知て居る筈であると思はれるが、更に其の語が使用されて無い。之れに依て考ふるに、種姓住の思想は原本の上から考ふる時に、如來藏よりも又佛性よりも以前に於て、既に大乘佛教學者間に思ひ浮んで居つたものでは有るまいかと思はれる。この種姓住の思想が、如何なる手續を経て、如來藏となり、佛性と成つたかは、深く追求せずとも、西曆五世紀の初頭頃から、菩薩の精神要素として、極めて重要な素元をば、初は種姓住として、次には如來藏として、その次には佛性として呼ばれるに至つたことは、略々推察するに難くはない。

人類の本質をば佛性・如來藏・阿賴耶識等の抽象的概念を以て呼んで居るよりも、人類の本質は、我等の日常生活に於て、如何なる相として現はれて居るかを指示することが、先づ爲されなければならない。この事實を

指示したものが、即ち種姓住の節段である。此の種姓住を抽象的に、如來藏若しくは佛性と呼ぶに至つたものであると思はれる。かく考ふる時に大乘菩薩の基本的原理は、人類の實際に無始の昔から根ざして居るものであることが明に成つて來るやうに思はれる。

(1) 二種姓、瑜伽論第三十五菩薩地品 正藏三〇・四七八。

(2) 如來藏 宗教學論集 三〇九

(3) 菩薩地持經 菩薩思想の研究 二八一

## 六 初 地

菩薩の行位の中で、最も注意を拂ふ可きは、十地の中の初地である。初地から以上は、謂ゆる眞性の菩薩と呼ばれ、初地以前の菩薩をば、假名の菩薩などと呼び、未だ凡夫の境を脱却し得ないものと見做すことに成つて居る。

茲で問題となるのは、凡夫と聖者との區別は何を標準として居るかと言ふことである。之れに關しては種々の提案が爲され得ることと思はれるが、今眞性の菩薩としての重なる特質を列擧すれば、

- 1、菩提心の發得
- 2、正性離生を得ること
- 3、煩惱の現行を制止し得たこと
- 4、三界受生の眞因を根絶したこと

5、異生性障の離脱

6、如來家に生在し金剛神の爲に守護せられること

7、他受用報身に接して聞法し得ること

8、五怖畏を離れたること

9、出世間道に入りて、六度を修し得ること

10、分段生死を離れて、變易生死を得たること

以上の十項に數へることが出来るが、此の十項の中で、最も注意す可きは既に正性離性を得て居る所から、煩惱障の現行を制止することが可能と成り、之れに依つて三界受生の眞因を根絶し、同時に菩提心を發得したことである。今此等の各項に關する考證を爲す可きであるが、繁雜を恐れて之を略することとする。

凡夫と聖者と差別の重點と成つて居るものは、三界に受生すると否とである。三界受生の原因は、有漏業であるが、有漏業は、貪・瞋・痴の三毒から發生して來る。この三毒は煩惱の基本的ものであるが、此の煩惱を撲滅する修行方法は、二乗の人と菩薩と殆んど異なる所はない。

二乗の人が煩惱障を斷じて聖位を得ることは、俱舍論の分別賢聖品<sup>(1)</sup>、若しくは天台四教儀の所説に譲ることとする。成唯識論第九卷<sup>(2)</sup>に於ける資糧位並に加行位の節段は、順解脱分と順決擇分とに當り、二乗の人の三賢・四善根に合致するものであるが、成唯識論では、獨自の説明が試みられてある。

二乗の人、並に菩薩が異生性を捨て、聖性を得るのは、見道を得る直前の時であるが、唯識教學に於ては、之を

通達位と呼んで居る。此の通達位は、十地の中の初地である。異生性の基本と成つて居るものは、煩惱障と所知障との分別起の種子<sup>4</sup>である。此の分別起の二障の種子は、三十七菩提分法中の八正道觀を修することに依つて、熏習が斷絶し、其の種子の勢力が滅殺されて、現行を起さなくなるから、その結果三界に受生することが無くなる。之れと同時に菩薩の眞生命とも稱す可き本有無漏の種子が、清淨法界から流布せられる正法聽聞の熏習に依つて、漸次勢力を加へて來る。此の本有無漏の種子を、十地經などでは、菩提心と呼ぶことに成つてある。

初地以上の菩薩の十種の勝行<sup>5</sup>、即ち十波羅蜜行は、この菩提心の展開に外ならない。隨つて初地以上の菩薩の妙行は、菩薩自心の本性から發現して來るのであつて、他から強要せられて止むを得ずして、之を行ふのとは、大に趣きを異にして居る。十地經論第二に

經曰、菩薩生<sup>ニ</sup>如<sup>レ</sup>是<sup>レ</sup>菩提<sup>レ</sup>心、即時過<sup>ニ</sup>凡<sup>ニ</sup>夫<sup>ニ</sup>地、入<sup>ニ</sup>菩薩<sup>ニ</sup>位、生<sup>ニ</sup>在<sup>ニ</sup>佛<sup>ニ</sup>家、種<sup>ニ</sup>姓<sup>ニ</sup>尊<sup>ニ</sup>貴、無<sup>レ</sup>可<sup>ニ</sup>譏<sup>ニ</sup>嫌、過<sup>ニ</sup>一切<sup>ニ</sup>世<sup>ニ</sup>間<sup>ニ</sup>道、入<sup>ニ</sup>出世<sup>ニ</sup>間<sup>ニ</sup>道、住<sup>ニ</sup>菩薩<sup>ニ</sup>法中、住<sup>ニ</sup>在<sup>ニ</sup>菩薩<sup>ニ</sup>正<sup>ニ</sup>處、(中略)菩薩住<sup>ニ</sup>如<sup>レ</sup>是<sup>レ</sup>法、名<sup>ニ</sup>住<sup>ニ</sup>菩薩<sup>ニ</sup>歡<sup>ニ</sup>喜<sup>ニ</sup>地。(正藏二六・一三五b)

と説かれてある。

この菩提心の發得は菩薩行の上に、極めて重大なる意義を持つものである。この發菩提心に依つて、假名の菩薩は眞性の菩薩と成り、凡夫身は、轉じて聖者と化し、人格の上に大變化を生ずるに至る。十地經第九に從<sup>ニ</sup>菩提<sup>ニ</sup>心、流<sup>ニ</sup>出<sup>ニ</sup>善<sup>ニ</sup>根、(正藏一〇・五七二a)とありて、菩薩の諸善萬行は、悉く此の菩提心から流れ出ることを明かにしたものである。

然るに此の菩提心は、外から入り込んで來たものではなく、大乘佛教の行者、否、有ゆる人類には、皆悉く具

つてあるもので、佛性・如來藏等と異なるものではないが、佛性と菩提心との異りは、前者は無自覺の場合の名稱であるのに對して、菩提心は行者自身が自知自覺した時の名稱であるだけ、其所に生氣の潑刺たるものがある。衆生の本心中に、佛性ありとなすことは、大乘佛教の第一原理にして、小乘佛教に於ては、曾て夢想だもしなかつたものである。尤も心性本淨説は、前にも述べた通りに、部派佛教の時代に於て、既に説かれて居つた所であるが、其の心性本淨の發現方法に付いて、尙考察の不十分な點が有つた爲に、後の大乘佛教に、其の説明を讓ることゝ成つた。

佛性並に如來藏の説は、可なり古代から使用された語であり、其の後、説一切有部等の種子説と結付いて、本有無漏種子の名が表はれ、茲に佛性と如來藏とは、單なる概念としてではなく、人類の各個人と密接不離の關係を持つことと成つた。

次に菩提心の名は、十地經に於て、説示せられて居るのであるから、無著・世親兩師の教學以前に、既に存在して有つたもので、而も此の菩提心は、諸善萬行の發生の本原であるとまで考へられて居たのである。

然るに十地經の祖述者は、之れに深く注意を拂はなかつた。かの菩薩地經も、此の十地經を讚述したものであり、龍樹菩薩の十住毘婆沙論も、世親菩薩の十地經論も、皆此の十地經を讚譯したものであるが、此の菩提心に關しては、より多くの注意が拂はれて無い恨みがある。

この菩提心に關して、深い注意を拂ひ、之を以て諸善萬行の第一原理として、その教理を敷衍し廣開したものは、純密教の聖典即ち大日經と金剛頂經とである。而も其の説述方法が、極めて複雑多岐に互つて居るが爲に、

今尙學者の好奇心を喚起し得ないことは、頗る遺憾に堪へない所である。

此の菩提心と唯識教學とを結付け、之を觀法修禪の上にも適用して、一大進展を見せたものは、實に純密教の聖典である。隨て十地の中の初地に關して、新なる意義を加ふるに至つたものも、實に純密教であることを筆者は斷言して憚らないものである。

天台教學の祖述者である智顛大德は、支那に於ける大乘佛教の復興者として尊敬す可き人であり、大乘佛教の教理を、菩薩行の上に活現しやうと試みた第一人者として充分尊敬す可き先覺者であるが、その大名著たる止觀・玄義・文句・四教義等の中に散見する菩薩思想<sup>(6)</sup>の中に於て、此の初地に對して特別の注意を怠つて居られたことは、大德の爲に深く惜む所である。

菩薩の行位の最も興味ある所は、凡聖の分岐點である初地位である。此の初地位に於て、前に述べた通りの十項の特異點の存することを、深い興味を以て仔細に研討す可きである。

- (1) 俱舍論の分別賢聖品 正藏二九・一一三—一三四
- (2) 天台四教儀 四六・七七—
- (3) 成唯識論第九 三一・四八—五〇
- (4) 分別起の種子、成唯識論第九 三一・五二b
- (5) 十種の勝行 同第九 三一・五一b
- (6) 天台の菩薩思想 天台教學に於ける菩薩思想 五三

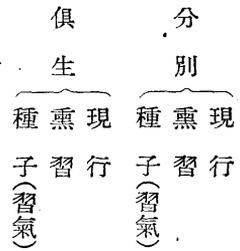
## 七 斷惑と無漏業

凡夫と聖者との異りは、惑障の厚薄に依る。惑障とは、迷惑と障碍との意で、迷惑を大別して生理的條件から發するものと、思想から發生するものとの二種と爲し、前者を人執品の惑と云ひ、後者を法執品の惑と呼ぶ。障碍とは、此等の惑から招致せられる結果にして、身心の自由を束縛し、意のまゝと成らないことから、爾か名ける。一般に五障と言はれて居るものが、即ち其れである。唯識教學に於ては人執品の惑と、之れから生ずる障碍とを一括して、煩惱障と呼び、法執品の惑と、その惑が招く障碍とを所知障と名づく。煩惱障は涅槃を得るに妨げとなるものであり、所知障は菩提を得るに妨げを爲すものであると言はれて居る。

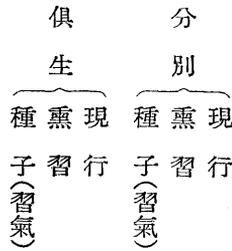
唯識教學に於ては、此の惑障に關する説明が、稍々詳細に成り、煩惱障と所知障との二障に、各々分別と俱生との二種ありと爲す。分別とは邪教と邪思惟とから起る妄想を指し、俱生とは生來具へて居る惡癖の意である。又惑障の發生に關して、現行と熏習と種子との差別を立てて居る。現行とは其の作用の現に行はれつゝある意、熏習とは其の作用から生ずる印象を個性に熏じ付ける意、種子とは熏習が完成して、習氣と成り、この習氣が力を得て他の作用を惹起する原因となるものを指す。而して此の種子は第八阿賴耶識の中に、悉く藏せられて居ると見做してある。

之を圖表すれば

一、煩惱障  
(人執品惑障)



二、所知障  
(法執品惑障)



右二障の中で、十地の中の初地に入る以前に伏制するものは、分別・俱生の煩惱障の現行と熏習とである。殊に分別の煩惱障の現行を伏制することが重要視されて居る。此の煩惱障の重なるものは、貪・瞋・痴・慢・疑であつて、之を五根本煩惱と稱し、其の現行を抑制することが、四念處・五根・五力等の三十七菩提分法の觀行の主要目的と成つてある。此の五根本煩惱が、娑婆世界に迷没する最大原因であるから、此の原因を除き得た所を、正性離生と爲す。この正性離生を得ると殆んど同時に、異生性即ち凡夫身を捨てて、聖者と成るに至る。此の聖者と成り得た位を初地と稱する。初地から如來地に至る十一位階に於て、茲に六波羅蜜の行を修して、所知障を斷

ずることになる。この十一位階、即ち十地と如來地とに於て、二十二障と十一障<sup>(2)</sup>とを斷捨することに成る。愚とは一般に無明と呼ばれて居る。如來地とは、等覺<sup>(3)</sup>と呼ばれ、菩薩から佛となる中間の位地で有つて、菩薩は此の位に於て元品の無明を斷捨すると言はれてある。煩惱障の現行と熏習とは、初地に入る直前に於て制伏せられるが、その種子は、第十法雲地に於て、所知障の種子と同時に斷捨せられることに成る。何故に煩惱障の種子を、第十地まで保存して居るかと言へば、地上の菩薩行を有効にする爲に、間接的に煩惱障の種子が役立つからである。菩薩地經に於ては、菩薩の行地を、十三住と定めてあるが、今其の十三住中の重なる位と、二障との關係を圖表すれば、左の通りである。

(十三住中)

(煩惱障)

(所知障)

第三、歡喜住(初地)

上中煩惱、不現行

皮麁重已斷

第十、無功用・無相住(第八地)

下煩惱、不現前

膚麁重已斷

第十二、最上菩薩住(第十地)

煩惱習氣斷

第十三、如來住(等覺)

肉麁重已斷

(瑜伽論第四十八、正藏三〇・五六二)

この中で、所知障は皮・膚・肉の三段階に分けて、惑障の濃度を示してある。麁重とは、種子の意である。即ち分別・俱生の所知障の種子を、十地の位地に於て、漸次に斷捨することを意味する。又煩惱を上中下の三段に區別してあるのは、その勢力の度合を示したものである。下品の煩惱とは、其の勢力の極めて薄弱なるものを意味

する。

次に佛教では、惑に依て業を起し、業に依て、次の生を受くると言はれて居る。此の業の中に於て、有漏業と無漏業との異りがある。有漏業とは、三界六道に受生する惡業、若しくは妄業を意味し、此の惡業妄業を惹起する原因は、二障であり、殊に煩惱障が有力視せられてある。無漏業とは、涅槃若しくは菩提に至る行業にして、その原因となるものは、佛性若しくは菩提心である。此の菩提心の能動的の作用は、初地以上の菩薩にして、始めて起り得るのであるから、眞の無漏業は、初地以上の菩薩の身心の上になる行業である。勝解行地、即ち初地以前の菩薩は、相似の無漏業は起し得るが、其は努力精進に依つて起り得るもので、自然に起つて來るものではない。然るに初地以上の菩薩には、其の人格の中軸と成つて居る菩提心から、顯現して來るのであるから、止むに止まれない眞情から油然と起つて來るのである。かの三十七菩提分法とか、六度・十波羅蜜等の修行は、無漏業に屬して居るが、其等は地前と地上とを通じて行はれ得るものであるが、眞に無漏業として行じ得るのは、初地以上からである。

三十七菩提分法は、涅槃を得る爲の修行要目であり、六度・十波羅蜜は、下化の慈悲心と、上求の菩提心とを得るのが目的であるから、自利と利地との二つの目的がその中に含められてある。そこで三十七菩提分法は、地前の菩薩が、其の大部分を修し、六度等は主として初地以上の菩薩が、上求菩提・下化衆生の爲に修することに成つて居るから、初地以上の菩薩にして、始めて完全に修し得られることに成つてある。

次に有漏業と無漏業とが、菩薩の行位中に如何やうに成つて居るかに就ては、成唯識論第九卷に示してある。

この業に於ても、現行と熏習と種子との三分法は考へ得られるが、熏習は現行の自然の結果として起るものであるから、之を現行の中に含めて考ふる時には、單に現行と種子との二者が問題となる。又菩薩の修行の期間には、三劫を要すと言はれて居るから、その三劫の期間に於ける有漏業と無漏業との状況を比較すれば、

(三劫)

(十地等)

(有漏業)

(無漏業)

初劫

勝解行地

現・種

—・種

(現とは現行、種とは種子の略)

第二劫

初地—七地

現(伏)・種

現・種

第三劫

八地—十地

—・種

現・種

佛地

—・—

現・種

(成唯識論第九、正藏三一・五二b)

右の表で注意すべきは、無漏業の種子が最初の勝解行地から佛地に至るまで、一貫して存立して居るのに對して、有漏業の種子は、佛地に於て消滅して居る。此は何を意味するかと言へば、無漏業は人間性の本質に根ざして居るものであると見做して居るからである。之れに對して、有漏業の種子は佛地に於ては無いことに成つてあるが、此は有漏業の種子が一時的のもので、永久性のものでないことを暗示して居る。次に現行の點を注意すれば、有漏業の現行は、初地以上は制伏せられて發現せず、八地以上には無いことに成つて居るが、その理由は、第七地に於て、下品の煩惱障が斷盡せられると見做されて居るからである。次に無漏業に關しては、勝解行地に於ては、尙未だその現行は認められて無い。此の位に於ては、正法聞熏習が有つても、是れ單に受動的にして、

尙未だ菩提心自身の能動的の作用が發生して來て居ないからである。

この有漏業が、生死流轉の基調となり、無漏業に依つてのみ菩薩は惑障を斷除し、更に一步進んで佛位に登ることになる。然るに無漏業の原因は、何れにありやと言へば、一切有情の心中に先天的に具つて居る無漏の種子の發動に外ならないのであるから、菩薩行を完成して佛と成ることは、我々人間性の最も高尚なる部分を、充分に發達せしめると言ふ以外の何ものでも無いことに成る。隨て菩薩行は、人類の崇高偉大なる素質を擴張し成長せしめんとするもので有ることが解る。換言すれば菩薩行とは、人間性の中に自然に具つて居る崇高なる品性と覺性とを遺憾なく發揮せんとするもので有ると言ふことが出來ると信ぜられる。

(1) 煩惱障 成唯識論第九、

正藏三一・四八。

(2) 二十二愚と十一障 深密解脫經第四

一六・六八〇

(3) 等覺

菩薩思想の研究 三八三

## 八、不退轉の菩薩

不退轉の菩薩に關しては、小品般若經、並に同經の釋論である大智度論に於て、盛んに説示せられて居る。此等の教旨に依れば、菩薩は不退轉を得るに至つて、始て眞性の菩薩と稱し得るとの意である。然らば不退轉菩薩には、如何なる特徴があるかと言へば、

- 1、聲聞・緣覺の二乘の人に退轉することがない。
- 2、未來成佛の記前を得る。

- 3、十善道を堅持する。
- 4、下賤の家に生れない。
- 5、女身として受生しない。
- 6、慳貪・破戒・瞋怒・懈怠・散亂・愚痴・嫉妬等の心を起さない。
- 7、好んで布施を行ずる。
- 8、常に佛道を念じ、清淨行を修する。
- 9、質實純潔の生活を營む。
- 10、吉凶・禍福を卜せず、又語らず。
- 11、官事・軍事・政事・世事・婦女子等の事柄を談じない。
- 12、常に般若波羅蜜を説く。
- 13、一切智者に親近するを常とす。
- 14、忍辱を行じ、又智慧を尊重す。
- 15、無生法忍を得て、三界を超出す。
- 16、執金剛神に依て常時に隨從守護せらる。
- 17、上人と稱せらる。

右十七項は、大品般若經を基本とし、その他の經論に散見する所を輯録したものであるが、此の如き特徴の見え

る人をは、不退轉の菩薩と稱する。

此等の中で、不退轉の菩薩の特徴として、極めて重要視されて居るものは、無生法忍を得ることである。無生法忍とは、略して無生忍とも言はれて居るが、小品般若の不退品第五十五に、是阿惟越致(avahita)不轉(avahita)菩薩摩訶薩、以是自相空法、入菩薩位、得無生法忍、何以故、名無生法忍、是中乃至少許法、不可得、不可得故、不作、不作故、無生、是名無生法忍。(正藏八・三四一b)と説いてある。

この一節は無生法忍の意義を説明したものである。要約すれば、諸法の不可得空の眞意を證知し得るの意で、即ち般若波羅蜜行の要諦を體得する義である。この無生法忍を得る所から、欲・色・無色の三界を超出し、聲聞緣覺の二乘の人よりも、更に一步勝進し、一切智者即ち三世の諸佛と同住し、無上覺を得る一步前の所まで進んで居ることが解る。

然らば此の種の菩薩は、如何なる地位に居られるのであるかと云ふに、小品般若經(2)に於て明されてある三乘共の十地の中では、第九の菩薩地であることは、固より論のない所であるが、十地品(3)に於て明されてある十地をば、菩薩の位地を明したものと見做す場合に、此の無生忍位は何れの位地にて得るやと言へば、第七地に當る。

十地品の十地をば、菩薩の位地として説明を試したのは菩薩地經(4)である。此の菩薩地經は、瑜伽論中の菩薩地品である。唯識教學に於ては、此の菩薩地品を以て、菩薩の思想の基本と爲し、無著菩薩の攝大乘論(5)中の菩薩に関する記事には、菩薩地品の用語其のまゝを使用して居られる。此の攝大乘論に於て、三劫成佛説(6)が明されてある。而して地前初劫、地上二劫説は、攝大乘論の説である。此の三劫説は、説一切有部の説を借用し來つたものであ

るが説一切有部と異なる所は、三劫の外の種相好に、更に百劫を要すと言はれてある説を、辯解なしに振り捨てて居る點が攝大乘論の説の異なる所である。それは兎に角として、説一切有部に於ては、釋尊が因位にあつて、菩薩行を修して居られた時に、燃燈佛に遇ふて未來成佛の記莢を授けられたのが、第二劫の終りで有つた。而して第二劫の終りは、十地の中では、第七地に當ててあるから、此の第七地に於て、釋迦菩薩は、未來成佛の記莢を燃燈佛から授けられ、其の時に無生法忍を得ると同時に、不退轉位を得て、第八地に昇進せられたことと見做す可きである。

次に釋尊が曾て菩薩として苦行して居られた時に、燃燈佛に五葉の優鉢羅 (Utpala) 華を供養し、且つ泥土の路上に頭髮を廣げて、佛を奉迎し、佛は其の頭髮を踏んで通過せられる時に、汝は未來に於て作佛すべしと記莢を與へられたとは、南傳の説である。此の説話は南北兩傳に存して居り、菩薩の名稱が異つて居るだけで、記事は全體として、略々一致して居る。南傳では佛種姓經、北傳では、增一阿含經・大事・毘尼阿波陀那・佛本行集經・大智度論等に出てある。

次に未來作佛の授記と不退轉との關係あることは、智度論第七十四卷に、毘尼阿波陀那 (Dīrghavadāna) 中説、從見然燈佛、以五莖花、散佛、以髮布地、佛爲授阿鞞跋致記 (正藏二五・五七九) と記されてある。阿鞞跋致とは、不退の義である。是れ即ち不退にして未來には必ず成佛すべしとの意味が含まれてある。隨て不退轉位を得て居ると言はれたことは、近き未來に於て、作佛す可しとの記莢と成るのである。

復次に無生法忍と不退轉位との關係に就いては、大智度論の釋轉不轉品第五十六の餘に、名菩薩得無生忍法

入<sup>レ</sup>菩薩位<sup>ト</sup>名<sup>ス</sup>阿鞞跋致<sup>ニ</sup>（正藏二五・五八〇a）とあり、之れに依て、菩薩は無生忍法を得て、後に菩薩位に入り、その菩薩位をば、不退轉と名づくる意が明かにされてある。

- (1) 小品般若經 第五十五品と第五十六品、正藏八・三三九―三四三
- (2) 小品般若經 發趣品第二十 八・二五六―  
智廣論第四十九 二五・四一一a
- (3) 十地品 華嚴經第二十三 九・五四二c
- (4) 菩薩地品 瑜伽論第四十七 三〇・五五三a  
菩薩思想の研究 三〇二
- (5) 攝大乘論 玄奘譯卷下 三〇・一四六
- (6) 三劫成佛說 攝大乘論卷下 三〇・一二六c
- (7) 說一切有部の說 婆沙論第七十六 二七・八八六c
- (8) 第二劫 同 第七十八 二七・八九二c
- (9) 南傳の說 菩薩思想の研究 三五
- (10) 大事 Mahāvastu I. p. 232.
- (11) 毘尼阿波陀那 (Dīvyāvadāna) p. 248—
- (12) 佛本行集經第三 三・六六六―七
- (13) 大智度論第七十四 二五・五七九c

## 結 論

大乘佛教の通念として、尙一問題が存する。それは第十法雲地に於て、灌頂が行はれることである。此の問題に觸れる考で有つたが、之れは密教に關係を持つもので、簡單には片付き兼ねるので、後日に譲ることとした。大乘佛教の通念としての菩薩は、印度に關係する限り、唯識教學に觸れる點が多い。而して其の思想は、菩薩地經を基本として居るものであることも、略々明言し得ると信ずる。仁王・瓔珞の二經は、間接に菩薩地經の影響を受けて居るには相違ないが、その主張せんとする所は、華嚴經に表面似せては居るが、決して華嚴經の思想とも一致して居るものではなく、此の二經製作の時代並に土地に於て行はれたものと思はれる。兎に角、其の由來が明かでない。天台智者大師は、此の二經に依て、天台教學の菩薩思想を説示せられたが、勿論唯識教學の菩薩思想とは異つてある。天台教學の影響を受けて興つた華嚴教學も、印度の大乘佛教の通念とは勿論異つて居る。而して日本佛教中で、天台・華嚴の影響を受けて居ないのは、恐らく眞言宗であらうが、而も其の眞言宗の中に於ても、矢張、天台教學に依つて菩薩思想を述べて居る場合が多いが、此は兩部大經の教義とは勿論異つて居る。然るに天台教學の菩薩思想は、仁王・瓔珞の二經に倚存して居るのであるから、二經の弱點は天台教學の上に傳播して居ることを注意す可きである。此の點は「菩薩思想の研究」第八章と、「天台教學に於ける菩薩思想」とに於て、論及してあるから、茲に再び同問題を繰返す必要を認めないが、成佛や往生の代りに、菩薩行を高揚し、之れに依て、佛教の復活を企てんと志す學人は、其の成立の正しい教理の上に、學說の根據を求めることが望まらる。

菩薩思想は、大乘佛教としての中樞問題であり、其の範圍も頗る廣大であるから、筆者の研究した例は、その中の一少部分に過ぎない。多士濟々の佛教學界に於ては、既に此の問題に注意を拂つて居らるる學者は、二三に止まらないで有らうと思はれるが、今後此の方面の研究を進め、單に古書の歴史的研討のみならず、佛教復活の重要問題として、又佛教信者の心理上の問題として、益々成果を發揚されんことを、新進の學人に希望すると同時に、先輩諸彦に對しては、此の方面の研究に關し、忌憚なき批判と指導とを惜まざらんことを、切望する次第である。

別項に述べ來つた八項中の思想を取りまとめて考ふるに、大乘佛教の最も勝れた點は、各個人に佛性ありと爲した所に存する。佛性が有れば、何人も佛には成れる。然らば人は何故に私利私欲の懸念に捕はれて居るか、それは無明妄念に依るからである。その無明妄念は無始の昔から、我等凡夫人に附着して居るものではあるが、人類の本性とは相容れないもので常に本性の伸張發展を妨げんとするものである。そこで此の無明妄念を除き去ることが、菩薩行の眼目と成つて居る。

人の本性は即ち佛性である。然るに多くの人は、自身本具の佛性に氣付かずに居る。而も其の佛性から發現する幾多の善行妙想が、不斷に氣付かれて居りながらも、その善行妙想の發生し來る本源の佛性には思ひ至らないのが常である。人の本性である佛性を指示し、その成長發達を促すのが、大乘佛教學人の今後爲す可き任務であると信する。上記の二三項に於て、謂ゆる佛性なるものの由來は略々明に成つたと思はれる。

次に人類覺性の開發に當り、妨げになるものは、第一に唯識教學に於ける五性各別說、第二に涅槃經の三病人

説である。この中の第一の唯識教學に於ける五性各別説は修行の成果の上から、原因にまで溯て人々は五性の別があると言つて居るので、學説としては斯る見解も立て得ると言ふに止まるものである。精進努力する人は、菩薩種性の人と見做すこと勿論である。次に涅槃經の三病人は、要するに佛教を信じ得ない人を指すのである。其等の人々でも心を改て、善行に精進すれば、佛と成ることは、固より論の無い所である。

然るに今時の人々は、成佛とか往生とか言ふことには、感興を惹起し得ないのである。殊に我國に於て滅私報公の語が尊重されて居る。この滅私報公は我等民族の本性を指示したものであると同時に、人類の本性をも意味する。この本性を確實に把握し、此の本性に活かせる人が、菩薩行の人であり、又現代の謂ゆるヒーロである。この本性の實現に精進努力することが、即ち現代的に人格完成の道であると共に、大乘佛教の復活は、此の如き人に依て、始て成し遂げ得られると信ずる。

菩薩行は人格完成への精進に外ならない。人間世界に在つて最高の人格者と成ること、並に最高の任務を果すこと、これ以外に菩薩行は無い。菩薩行は佛陀と成る豫備行と言ふは、古代の思想で有つた。今は菩薩行は、其れ自身に於て、充分價値の存するものであり、尊重に値するものなることを知らねばならない。

# 迷信の新生・變成及び廢滅に就いて

關 寬 之

## 一 總 說

生命は自らを存續し、充實し、擴張し、統一し、活動せしめ、永存せんとする。この生命の根本的事實なり要  
求なりは、人間をして、自己及び自己に働く一切の環境に對して二様の態度なり觀方なりをとるべく決定させる。  
一は主として認識によつて自己及び環境を解釋し、人力を主權として、その下に合理的に自己の態度なり觀方な  
りをとるべく決定せんとするもので、自然科学即ち所謂科學に立つ型はこれである。他は主として感情によつて、  
認識による合理的解釋なり解決なりの所詮は不可能なことを豫想しつつ、自己及び環境に對して、人間を支配す  
る超自然力の主權の下に、その存在を信じて、自己の態度なり觀方なりをとるべく決定せんとするもので、信仰  
に立つ型はこれである。後者は更に二つの型に分れる。一は斯る態度なり觀方なりを合理的に進めんとするもの  
で、高等宗教即ち所謂宗教に立つ型はこれである。他は最初から斯る意圖や方向を示さうとはせず、獨斷的に妄  
信するもので、迷信に立つ型はこれである。宗教にあつても勿論合理的證明に先だつ所の獨斷的信仰はあるが、

その發展過程に於て合理化的機能を示すものであるのに、迷信では始終それが遮蔽され看過されてをり、全く問題とされないのである。

迷信は宗教や科學と共に一つの生活態度である。其等と同じく災禍を未然に豫知してこれを避け、福祉を追ふ所の努力を含むものである。さればその人性的起源に於ては宗教や又は或點では科學と同様、第一に自然と人間自らの存在との關係を決定せんとする努力、第二に超自然力を宥めて福祉を招かんとする欲求、第三に合理的に認識し難い不可測の災禍を免れんとする欲求からして、a、人を支配する超自然力の存在を信じ、b、その超自然力の意志及びその下さうとする所の福祉又は特に災禍を豫知し、或はそれに解釋を加へ、c、それに應じて消極的に禁忌行動をし、或は積極的に呪的行動をするといふ系列を含むものである。従つてその系列から人間に存在する迷信の類型が決定されてゐる。即ち第一に人を支配する超自然力の存在を信する所の支配的迷信と、第二にその超自然力の人間に對して意志する福祉又は災禍を豫知し或は解釋する所の豫知的迷信と、第三にそれに消極的・積極的に對處する所の禁呪的迷信とがあつて、人間の迷信の全系列を構成してゐるのである。而して此等が時處に應じて次の如き雜多の類型を呈現するのである。

#### 甲、眞正迷信

##### A、豫知的迷信

一、豫兆（自然的豫知） a、前兆——天象・動物行動・事象・人相變化等に現はれる b、兆候——前後なく現在を卜知すべき現象、例、颯の途切り c、夢感——夢占ではなく夢に自ら豫兆が現はれる

#### 二、緣起（豫兆的緣起）

三、卜占(人爲的豫知) a、卜筮 b、神籤 c、各種占法——夢占、辻占、石占、錢占、草占、唾液占、紙捻占など  
四、相法(眼前對象の人爲的豫知) a、家相及び宅相 b、墓相 c、手相及び人相(骨相學を除く) d、姓名判斷(呪的要素と結合してゐるが) e、墨色判斷 f、行動、行動の結果、又は現象による相法  
五、前科學的解釋(氣象・事象等の豫知的解釋)

六、曆法 a、曆の中段——六曜、十二直、不成就日、三隣亡、天赦日、天一天上、八專、十方暮、三伏日、二十八宿など  
b、曆の下段——受死日、十死日、五暮日、歸忌日、血忌日など

七、方位 a、神殺——歲德、惠方、八將軍、金神、暗劍殺など b、鬼門及び裏鬼門

八、運命 a、九星、b、干支——十干、十二支、丙午、庚申など c、五行——相剋、相生、相性、比和、旺相、有氣及び無氣、納音 d、厄歲(語呂聯合の厄歲を除く) e、占星術 f、淘宮術 g、運勢

九、轉化第一型(吉凶日・年廻り等と治病・行動・家事等との結合)

十、轉化第二型(曆法・運命等の含意を聯合によつて轉化したもの)

## B、禁呪的迷信

一、禁忌(禁忌行動・忌詞・忌數・意味聯合禁忌など)

## 二、縁起(禁忌的縁起)

三、呪 a、禁厭——治病・婚姻——授子・育兒・除厄災・開運招福などと關係 b、呪詛 c、加持及び祈禱 d、或種の健康法——健康法、食合せ e、或種の民間療法 f、呪物携帶——護符・呪符・縁起物など

## C、支配的迷信

一、神的對象の感覺的支配(自然物・自然現象・性器・人工物等の神格化對象、佛教的修業含意や境地の神格化對象、神使動物などに對して感覺的・物的の加護・羅崇・憑依等の關涉の存在を信じ且行動するもの)

迷信の新生・變成及び廢滅に就いて

二、魔神的・惡魔的對象の感覺的支配（魂魄・鬼・天狗・妖精・河童・疫病神・動物妖怪その他の魑魅魍魎の感覺的・物的の羅崇・憑依・危害等の關涉の存在を信じ且行動するもの）

乙、類似迷信

一、前科學的（或種の療法・食合せ・占候・相法・手蹟學及び前科學的説明）

二、精神病的・變態心理的（神託・靈驗・巫覡・降神・靈媒・交靈など）

三、奇術的（透視・念寫・千里眼など）

四、應説（轉生・輪廻・天罰・地獄・極樂その他の宗教的・哲學的應説）

五、藝術的・想像的所産そのもの（或種の傳説、奇蹟、靈的動物、妖異など―對象そのものは迷信ではなく其等と人間との生活的關涉を生じ又は信じてそこに始めて迷信化する）

六、教育的・慰撫的（方便として迷信の形をかりた創作）

類似迷信は時に眞正迷信に移行して上述何れかの類型に所屬することがある

かく迷信はその人性的根源に於ても、その生活態度の中に含まれた目的や機能に於ても、宗教や科學と全然異つたものではないのである。然るにその人性的根源から環境と錯綜しつつ發展する徑路に於て、内的には第一に當代所謂迷信とする所の原始信仰が傳承的に殘留してゐて迷信的な人性をとらへ、第二に無智に乗じ、第三に不合理的恐怖の大なるにつけこみ、外的には宗教的・社會的・經濟的・政治的等の種々の第二次的原因が働くために、宗教や科學と同一目的と方向とを指しながら、其等とは異つた仕方に於て其機能を充足せんとする生活態度として現はれ、全く一つの宗教的形式をとらない、而して非合理的方法を以てする所の、感覺的及び超感覺的な

無關係間の關係定立を以てする仕方をとるに至るのである。而してこれが一つの生活態度として宗教や科學とは異つた仕方、併し其等と同じく生命の除厄招福の目的と機能とを完うすべく働く間に、人間と環境との生活的交渉の錯綜に於ける事情が種々の原因によつて動いてゆくの、或は他の適當な仕方の迷信が新生し、或は最早その機能の遂行に適さなくなつたものは廢滅し、或は新しい事情に適するやう、又は他の迷信以外のものに流用されるやう變成する等の變化が行はれるのである。以下斯る變化は如何なる事情なり法則なりの下に行はれるか、迷信の新生・變成及び廢滅に就いて述べてみよう。

## 二 迷信の新生

余は我國に現行する迷信を普く蒐集して約一萬二千種を採録した所が、今では餘り新型に出會はなくなつた。仍つて此等を歴史的に溯られるものは溯り、過去のないものは無いものとして取扱ひ、且可能な範圍に於て既往のものを採録して對比的資料とした。此等現行のものと既往のものとを對照した結果に據れば、此等の中には既往になかつた新生したものもあれば、變成したものもあり、又中には既往のものにして既に廢滅したものもある。そこで斯る事例に屬するものに就いてその新生し、變成し、廢滅した事情を調査してみ、その結果歸納し得た條件を統合し、分離し、處理してみた所が、迷信の新生の條件として次の如きものが算へられることが明らかとなつた。

### A、人性的條件

#### 一、論理性の薄弱と聯合の強大

迷信の新生・變成及び廢滅に就いて

迷信の新生・變成及び廢滅に就いて

四〇

- 1、有效なる直接・間接の特殊經驗の普遍化
- 2、意味の轉用—聯合の論理的思考壓伏
- 3、奇異現象の生活關係づけ
- 二、無知識
- 4、原始的・前科學的解釋
- 5、創作の迷信的墮落
- 三、不合理的恐怖の強大
- 6、恐怖し又は嫌忌すべき直接・間接の特殊經驗の迷信化
- 四、一般心性の傾向及び配置狀態
- 7、一般心性の呪的傾向
- 8、先入觀念の誘導
- B、人爲的條件

9、創作又は對象の宣傳・流布

此等人性的條件は互に複合し、時に人爲的條件とも關聯して迷信を新生すること勿論であるが、その何れかの條件が中心となつてゐて、自ら複合條件相互の間に主副の地位を與へてゐることが普通である。

先づ迷信の新生に於ては論理性の薄弱と聯合の強大が重要な役割を勤めてゐる。即ち思考が薄弱な割合に聯合

が強大なため、その聯合が思考を代用し、論理的思考の活動を一層梗塞して、ために迷信を新生するのである。これが現れと見るべきは、次に述べようとする三つの條件である。

1、有效なる直接・間接の特殊経験の普遍化。これは迷信の新生に於ける條件の中でも有力な一つである。俗間に於ては、迷信の目的としてゐる除厄招福に達する上に偶然に自己の特殊経験が役立つたり、役立つたと信じたりする場合に逢會するか、他人の特殊経験を傳へる所の逸話・噂・幻覺・錯覺・妄覺、社會的流言、傳説等の中に斯る有效を見出したり、有效であると他人の見出したり輕信したりした事實や噂を聞出したりすると、論理性の薄弱によつて直にそれを輕信し、且斯る特殊経験の不確實を確實らしく普遍化し、聯合によつてこれを益強めて、そこに迷信を新生することが多いのである。他人の有効経験の輕信、自己の有効でなかつたことを關係ない他の原因に結合して有効化する等のことは、論理性が薄弱で、聯合の強大な場合には常に見られる所である。故に文化の低い成人や、兒童には頗る多いのである。而してまた斯る人々にあつては、かの銅貨の表のみが裏よりも度々多く上面に現はれる如き簡單な場合ですらも、それは普遍化すべからざる特殊経験であるに拘らず、直に常に左様にあり得ると信ずる所の普遍化がそこに行はれるのである。かくて觀念の不當なる概念化が迷信を新生してゆくのである。而してこの條件によつて新生した迷信には呪的迷信が多い。蓋し有效の信仰は積極的な接近行動を起させるものであるからである。この條件に屬する數個の實例を擧げて實證の用に供してみよう。

京都の抱瘡石—洛西小泉莊春日神社（舊西院村）にあつたが、今は内陣に納められてゐる。崇子内親王の身代となつて抱瘡を治したと傳へられてから同石を拜するに至つた。徳川時代には抱瘡流行に先だつて石が露をふいたといふ。（『京都民俗

迷信の新生・變成及び廢滅に就いて

迷信の新生・變成及び廢滅に就いて

四二

志』、『雲根志』。

今戸の河童―貨殖・商賣繁榮の呪的郷土玩具。昔河童が悪魚に苦しめられ、それを退治する用具にと其尾毛をとるべく馬を引張つてゐるのを人に捕へられたが、赦されたので、謝禮に大金を齎らしたといふ傳説から迷信的對象となつた。〔『民俗信仰の玩具』〕。

太宰府の鷲―除厄開運の呪物とされ、正月七日には鷲齋祭すらあり、花山天皇の寛和二年から行はれたといはれる。嘗て菅公の従者達が魔祓の焚火をしてゐると、數多の蜂が蝟集して困苦した。其時一群の鷲が現はれて菅公を助けたといふ傳説から始まつたといふ。〔『民俗信仰の玩具』〕。或は鷲の訓は嘘に通ずるので、年中の吉凶を嘘に流して新たに出發するために始まつたともいふ。〔『游歴雜記』〕。後者とすれば、後述の意味の轉用といふ條件になるが、何れであつても吾々の擧げた條件を逸脱することはない。

向島の牛御前―本所區向島牛島神社の俗稱。地震後衰へたが疱瘡・疫病を治するとて祈願した。後深草天皇の建長年間、疱瘡・疫病大流行に際し、牛鬼に化して終息させたと傳へられてから對象となつた。〔『十方庵遊歴日記』及び踏査〕。

新宿の笠地藏―四谷區新宿二丁目太宗寺境内。除火・授子・育児の效驗がある。長野・山梨地方からまで參詣する。新宿大火の時火災を豫告したこと、八百屋お七の菩提のために建てられたこと等の傳説から對象となつた。〔『土の鈴』第十八輯及び踏査〕。

玉姫の口入稻荷―淺草區清川町玉姫神社内にあり、結縁・就職の效驗があるとされる。元祿十四年、口入屋高田屋七兵衛に夢告があつて祭つたといふので對象となつた。〔『民俗信仰の玩具』〕。

淺草公園の六地藏―燈籠地藏又は出世地藏ともいひ、出世・結縁の效驗があり、花柳界の信仰が頗る篤い。源頼朝が鎌田政清に命じて作らせたもので、花川戸の西南隅から掘出して明治中期に祭られた。保存物となつてゐる。同じく效驗の傳播から對象となつたものである。〔『土の鈴』第十八輯及び踏査〕。

富津の楠の古株——これはこの條件の最好例である。余の郷里長崎縣南高來郡小濱町富津に一部落三百餘戸を養ふ唯一の戸がある。弘法大師が民家に水を乞ひ、遠方から汲んできたのを氣の毒に思ひ、楠の根を指して掘らせたとの傳説があり、余の宅地の一隅に近くあり、弘法大師であるといふ地蔵は餘の家の垣に祭つてある。十四五年前その井底から古い大楠の株が出たので、彫刻用にと留守居に託して余は舊宅に保存させてゐた。勿論この楠は余の數代前の祖先が淨水のため井底に沈めたことを傳聞してゐた。その後五六年して歸つてみると、この株の粉末を飲めば萬病が治するといふ噂が出て、長崎市附近からまで參詣者があつたので、氣の毒に思ひ東京へ持歸つてから沙汰やみとなつた。(自探)。

その他の實例——本郷區東片町大圓寺の炮烙地蔵は頭痛・眩暈の、同じく追分町正行寺の唐辛地蔵は咳病の、小石川區水道端町二丁目日輪寺の甘酒地蔵は咳病の、淺草公園の錢塚地蔵は貨殖の、千葉縣東葛飾郡福田村木野崎の淫祠道六様は下の病の、それぞれ祈願の對象となつてゐるが、此等は效驗の傳説からや、有效經驗の傳聞から迷信を新生してゐる。愛宕公園放送局跡への坂の中途には、近來俄に寶延地蔵を祭つて繁昌し出したが、これまた效驗の普通化によるものである。(踏査)。一部の傳説は踏査と『土の鈴』第十八輯記事の参照との合併)。

2、意味の轉用。これも亦迷信の新生に於ける有力な條件の一つである。論理性が薄弱であれば特殊經驗を普遍化するやうな論理的錯誤にも陥るが、他方に聯合が強大であれば、この思考の薄弱を壓伏して聯合が思考の代的機能を營むので、語の意味が形式の類似から他の異つた意味に轉用されたり、事物の意味が豫期しない他の意味に機械的に轉用されたり、或は誤用されたりして、そこに迷信の意味を新生することが少くない。一般に聯合の強大は思考の薄弱と偶然に存在するものではなく、思考が未だ發達しない兒童や、思考の發達が不十分な成人では、必然に代價的に聯合が強のである。故に論理性が薄弱な所には、必然に聯合の思考壓伏が行はれるので、迷信新生の機會は、斯る個人や群團では可能性が頗る高い譯である。この條件の下では禁忌的及び呪的の迷

信が多く發生してゐる。蓋し豫知的迷信には比較的に智能が深い關係を有してゐるからである。これに屬する實例を擧げてみよう。

板橋の縁切榎―板橋區板橋町十丁目中仙道街道筋にあり、榎と榎と一所に生えてゐる。男女・夫婦・交友その他善惡一切の社會的關係の絶縁に效驗がある。最初は男女の絶縁であつたが、今日は一切の絶縁となり、以前は榎を削つて相手に知れないやうに飲ませたが、今日は祈願するだけである。最初語呂聯合から迷信を發した。即ち榎と榎とが共生してゐるので「エノツキ」(榎榎)といふのが、「エンツキ」(縁盡き)となり、絶縁となつた。それが寛保年間この街道からの磯宮御下向や、寛延・寶曆の頃波宮御下向やが不結果になつた噂が益これを有名にした。『十方庵遊歴日記』及び踏查)。

厄歳―厄歳の中語呂聯合のものがある。例へば、男の大厄四十二は「シニ」(死に)に通じ、女の大厄三十三は「サンザン」(散々)に通ずるために迷信化した。(自探)。

その他の語呂迷信―樵夫・獵夫・漁夫等の忌詞にはその語呂聯合の意味を厭ふために禁忌されたものが少くない。反對に語呂の意味の吉なるものが用ひられる場合も多い。鯿を「ナヨシ」(名吉)といひ、梨の「ナシ」(無し)を厭つて「アリノミ」(有りの實)といひ、葦の「アシ」(凶し)を「ヨシ」(吉し)といふが如きである。(自探)。戰場迷信に關して、千人針のことなどを書いた後で、「中には、お守袋の紐に五錢白銅や十錢白銅を通してゐるのがあるので、聞いてみると、死線を越えて五錢、苦戦を越えて十錢、といふ譯で、云々」(『土と兵隊』第三十七頁)とあるのもこの例である。昔我國の武士は「退く」といふのを厭つて「開く」といつた。(自探)。

旅行迷信―履物の紐が出途に切れるのを厭つたり、旅行案内の表紙に虎を描いたものがあるのもこれに屬する。前者は「無事で歸れない」といふ含意を嫌ひ、後者は「虎は千里行つて千里歸る」といふ含意を喜ぶのである。(自探)。

年越そば―その長く續くことを、家の斷絶のない連續の意味に聯合したものである。(自探)。  
婚家の障子破りの風習―山形縣東村山郡長崎町附近では婚家の障子を破る風習がある。これは安産の呪であるが、狀態の

齋らす意味の聯合から發した迷信である。(『東北の民俗』及び踏査)。

淫祠の迷信—性器崇拜の大部分は意味聯合から發した迷信である。陽器は「勢力」の意味の轉用であり、陰器又は陽器に授子・育兒及び下の病を祈願するのも亦意味の聯合である。他方、性器は「生殖」を意味する所から「豊作」と結合し、農村に於て多く祭られる對象となつてゐる。同時に淫祠が稻荷と合體してゐるのもこの點に深い意味がある。

裸武兵衛の墓—岐阜縣惠那郡中津町旭ヶ丘遊園地入口にある。疫病殊に熱病を治する效驗が大である。木曾街道を寒中も裸體で歩いた雲助であるが、疫病神と兄弟の縁を結び、後、大久手の宿で長州侯の姫の熱病を睨んで治したといふ傳説がある。これは冬でも裸でゐた皮膚の強さが風邪や熱病を壓伏する意味に轉用された迷信である。(踏査。傳説は『惠那郡史』及び地元の傳承に據る)。

十二支と個性—十二支の生年によつて人の個性を説く仕方も、例へば寅は氣性が暴いとか、子は節儉家であるとかいふのは、此等動物の性質や習性の聯合的轉用である。

夜目遠目—夜目遠目傘の中」といふのは物のさだかでないことを意味する諺であるが、「ヨメ」(夜目)が「嫁」と結合して結婚迷信を生じ、今では「四目十目」とて、四歳ちがび、十歳ちがひの結婚を凶として禁忌する迷信を新生してゐる。(自探)。

淺草公園の平内兵衛の像—結縁に效驗がある。今日久米平内と稱するのは誤りで、青山主膳の家臣近藤平内兵衛である。(『耳底記』、『江戸名所圖會』)。併し迷信は史實の確不確には關係なく、誤つてゐても構ひなく發するので、そこに迷信の特色がある。兎に角俗間にいふ淺草の浮浪漢久米平内が、「自分は在世中随分悪いことをしたので、死後この自像は多くの人に踏みつけられるであらう。」といつて自作の像を遺したといふ俗傳から迷信が發生した。即ち「踏みつけられる」が「文つけられる」となり、「文」は「戀文」となつたといはれる。(踏査)。

かくこの條件に屬するものには、語呂聯合、意味聯合、意味の訛傳の聯合等の各種のものがあつたが、何れも意味

の轉用であり、聯合の論理的思考の壓伏によるものである。

3、奇異現象の生活關係づけ。これは有力な條件ではないが、迷信の新生する一原因たる點に違ひはない。人間は論理性が薄弱で聯合が強大であると、何か驚異現象に會すれば、客觀的にそれを觀察し考察するに先だつて、驚異と恐怖とによつて直に主觀的に自己の不幸と結合し關係づける傾向がある。客觀的檢討の伴はない主觀的結合は迷信を新生し易い。次の實例は斯る場合に生じたものである。

●宮島の燈籠と支那事變―「日露戦争の時宮島の燈籠が二本倒れたが、戦争は二年で息んだ。此度は三本倒れたので三年で息むだらう。」と地元の人々は言つてゐる。これは奇蹟的出來事を生活に關係づけて新生した迷信である。(自採)。

論理性の薄弱、聯合の強大の如き先天的心性の問題とは直接の關係がなく、但し結合することはあるかも知れないが、無知識なことが迷信を新生する直接の主要原因になつてゐることが少くない。これに所屬する條件としては次の二箇條が算へられる。

4、原始的・前科學的解釋。現代到達してゐる科學的知識から見ても、前科學時代の解釋の現在に残存してゐるものが、現代人にして現代科學の平線に無知識な者をして迷信に陥れてゐるものがある。これは即ち無知識の故に原始的・前科學的解釋を信じてそこに迷信を新生してゐるのである。その實例を數種擧げてみよう。

妖異―此等が存在して吾々に種々の働きかけをするといふ迷信は今日尙澤山あるが、何れも科學的無知識から前科學的解釋を信じたものである。

卜占・豫兆・相法、加持及び祈禱、呪的治療―此等は古代には科學的方法であつたが、今日これを信ずることは、科學的

無知識による迷信をそこに新生してゐる譯である。

5、創作の迷信的墮落。これは迷信の新生する有力な条件であり、且現代迷信の新生が活潑に行はれつつある領域の大部分はこの条件で解釋がつくものである。或方法の創作が、创作者の科學的素養に乏しく、一見科學に通じてゐるが如くで實はその攫み所が異つてゐたり、或は全くの無知識で、而も呪的な傳承系統の示唆に強く影響されるために、迷信に墮することがある。それが即ちこの条件である。現在、我國に於ては活潑に迷信が新生しつつあるが、それはこの部屬のものである。

第十七世紀の唯理主義は第十九世紀後半から本世紀初葉にわたつて發達した物質科學と因果的に結合し、アメリカニズムを生産包括し、この大渦は我國民は勿論、他の世界各國民即ち現世紀人を一樣に物質主義に塗りつぶした。而も産業革命後の經濟生活の發達と、それに伴ふ經濟生活苦とは、世界大戰の影響と吻合して、斯る物質主義的社會素質を有する人々を物質苦の坩堝に投入れて苛んだ。かくて現代人は遠い希望と理想とに長期にわたつて努力する力を失ひ、僅少の時間に要領をつかまうとする性向を生じて、成人には隨筆趣味、兒童には漫畫嗜好に染まるべく出版界や映畫界の宣傳に無抵抗ならしめ、少い費用で奇蹟的・驚異的な而も物質的效果をあげようとの好みを馴致して、數多の精神的宗教を造り、斯る大衆をして物質的類似宗教を支持せしめるに至つた。それも斯る類似宗教にでも關心をもつ方はまだ幾分か宗教的の方である。而して此等の事實と同一系列の現れとして、現代人の二大苦惱たる經濟的逼迫と治病健康慾及び物質的運勢開拓慾の強大に因する物質的關心とは、醫治の高價とドイツ醫學の效果に對する不信・疑念をも手傳つて、而も理學的療法乃至これに類する漢法・民間療

法を方法化さうとし、形だけは現代科學をかりてはゐるが、實は眞の科學的素養に乏しく、無知識で、ために呪的治療法の傳承系統に強く示唆され、幾多の治療創作をするが、それは悉く迷信に墮し、ここに活潑に治療迷信を新生しつつある。

治療迷信と同一原因によつて、現代人の苦惱を如實に物語る幾多の健康法及び治療法がこれと相前後して簇出してゐる。而して斯る迷信ならざる健康法及び治療法はまた治療迷信の新生を示唆し刺戟してゐる。薄い界線一重を隔てて、現代人の物質慾と物質苦との大渦が、表に健康法・治療法を、裏に治療迷信を新生しつつあり、而して新生する類似宗教にしてまた健康・治病に終始しないものは一もない。

この表の方面たる簇出の健康法には、二木式・岡田式を先蹤として種々の呼吸術が現はれると共に、檜山式・西式の如き運動術も現はれ、更に遙に村井式を先蹤として石塚式・岡村粉及び生活改善食の如き食養法が現はれて、皆其内容をなしてゐる。健康法に對して種々の治療法も簇出した。岩田式・西式・藤井式等が按摩・灸なども關係して現はれたのである。勿論此等の中には西式の如くに健康法と治療法とを兼ねたものもあるのである。

各種の催眠的治療迷信―裏の方面では、斯る時流に乗じて幾多の治療迷信が簇出してゐる。a、手當療法。b、手掌療法。c、指壓療法。d、靈動術。此等をも催眠療法であつて、暗示を基本とするものであるが、術者は前科學的解釋たる「動物磁力」Animal magnetism の存在を信じ、被術者は一種の靈術と迷信してゐる。催眠術は迷信ではなく科學的臆説であるが、此等療法はここに於て迷信に墮してゐる。(自採)。

遠隔療法―「生長の家」で推奨してゐる迷信療法である。「生長の家」の根本觀念に神想觀といふのがある。人は神の子であるから、自らの神性を自覺すれば器質的疾疾すらも治癒するといひ、神経痛の如き機能的疾患の治癒はまだよいが、齒槽

蜂窩炎の如き器質的のものすらも治すると稱してゐる。而してこの神性なることを人が自覺することを神聖観といふのである。遠隔療法は術者と被術者とが海山遠く隔つて住んでゐても、斯る悟によつて效を奏するのである。精神の配置が疾病の早く治する上に轉機を與へ、或は機能的疾患を治する上に效あることは事實であるが、神經機能的疾患又は精神的惡癖の如くに催眠や暗示で治する場合ですらもそれは他の主治的療法を助けるものとして役立つので、殊に器質的疾患の中心的又は唯一的の療法であるかの如くに考へ、或は特殊觀念を普遍概念化することは、迷信の特徴である。(自探)。

「人の道」の療法—類似宗教「人の道」は、「親様」即ち教主は信者の病を身代りするので、信者は「親様」の病氣を神に祈れば乃ち自病が治すると考へる點に於て治療迷信である。(自探)。

氣學—これは西洋の地球磁氣の流れる方向の迷信と、その生年等によつて一定の方位から土を採つてきて枕の下に敷く點に合まつた支那の方位の迷信との合作である。即ち生年等によつて各個人それぞれの方位から土を採つてきて枕に敷き、一定の方位を枕として寝ね、氣流の方向を利用して治病することを説き、且行つてゐる。西洋では北枕は磁氣の通路であるから安眠すると説き、回教徒はメッカの方を枕として教を受けさせるとの意味で死人を北に枕させ、インドのパシヤブ地方では南は地獄のある方法であるとして尊崇し、東は繁榮と知識の増加を司り、北は困難と死とを招來するとして忌むが、氣學は斯る思想を治療迷信の創作に應用してゐるやうに思はれる。(自探)。

新興の類似宗教は、經濟と治病と、現代人の二大苦惱の解決に主力をおくことに依つて自ら迷信に墮し、併し現代人の絶大な支持を受けたのである。

恐怖の強大は、假令、發達した論理性と科學的知識を有する者をも、時に迷信に陥らしめる。況して此等が薄弱であつて適當に恐怖を統制することの不可能な状態にある人間にあつては、不合理な恐怖が強大となつて、迷信をそこに新生する。これが現れと見るべきは次の條件である。

6、恐怖又は嫌忌すべき直接・間接の特殊經驗の迷信化。これも亦有力な條件である。突然の流言や傳聞、反復された噂は、その誤聞たるを否とを問はず、その内容が恐怖すべきものであれば、他方に神祕や敬虔の感情とも結合して、人をしてそこに迷信を新生させる。併し一時的流言による新生迷信は、廢滅することも亦早い。恐怖は消極的感情であるが故に、そこに新生した迷信には禁忌的迷信が多いのである。時に呪的のものと結合しても、厄災を避けようとの消極的呪であることが多い。次に數例を擧げてみよう。

田邊の豆奉納―大正八年夏、和歌山縣西牟婁郡田邊町地方に、七個の寺院に年齢數だけの豆をあげて無事息災を祈ることが一時的に行はれた。それは徳島縣那賀郡立江町立江寺の鐘が兩裂したので、疫病流行の豫兆とされたからである。(『牟婁口碑集』)。

洛南の豆獻げ―昭和七年にも同様、伊勢神宮の松が同時に三本も枯れたのは疫病流行の豫兆であるとして、洛南には豆を獻げて除災を圖ることが行はれた。(『京都民俗志』)。

京都府廳前の柳―狸が宿つてゐるとして、一時、齒痛の祈願が俄に行はれた。(『京都民俗志』)。

東京インフルエンザの呪符―明治二十三年暮から翌春まで、東京では「御染居不申候」、「久松るす」の呪符を貼ることが俄に流行した。奥羽・京阪・九州の各地方でも行はれたといふ。佐賀でも同じ頃他家を訪問するには「お染ではありません」と斷つて支關に入ることが流行した。(『東京人類學雜誌』第六卷第五十九號)。

魔所の發生―これもこの條件に屬する。

觸られぬ樹木―各地に觸れば祟る等の樹木があるのもこれに屬する。

沈没船の名―を他の船舶に命名しないのも同じ條件から發生してゐる。

山中七人の名を忌む―新潟縣北蒲原郡赤谷村地方のマガギは山中で「七人」といふ語を用ひることを忌み、「ロクニンヒ

トリ」といふが、嘗て七人で入山して雪崩で死んでからである。(『山岳』第三十二年第一號)。

曆法・方位・運命の迷信―恐怖的・神祕的の臆説が迷信化したものが少くない。

禁忌の多數―もこれに屬する。

鬼門―鬼門觀念は支那にあつては東北に沙漠があつて熱風・寒氣を送る地理的・衛生的事情があり、それが度朔山の傳説となつて『山海經』、『神異經』、『海水經』その他の小説で流布されたものであるが、我國では鬼門を侵したためと信ぜられる特殊經驗の恐怖が、支那で説かれた恐怖と結合して、一層不合理的恐怖を強大にし、迷信化してゐる。

一般心性の傾向及び配置状態の如何が迷信を新生させることがある。この人性的條件に屬するものとしては、次の二條件が算へられる。

7、一般心性の呪的傾向。人間の心性の未發達状態に於ける配置は、單にそれが論理性に乏しいとか、聯合が強いかいふ部分的問題ではなくて、精神形態全體の配置そのものが既に呪的・迷信的であるから、その活動はそのままに迷信的となる。これは兒童及び原始人・未開人で見るところで、彼等の行動が呪的・迷信的であることは、文化成人の迷信を保有する場合の既述並に後述の如き原因的條件とは異つて、一般心性の傾向及び配置が既に左様に出來てゐるからである。故に兒童は傳承の有無に拘らず、非傳承的・非成形的な呪的行動を示すものである。恐らく原始人もさうであつたらうし、未開人もさうである。ここにレヴィルブリエール等の立脚地があり、兒童ではピアヂェー等の苦心が成立する譯である。

兒童の非傳承的・非成形的な呪的迷信―數石を渡り、群鳥の空を渡るのを見る等のがあれば、彼は直に數を計へる傾向がある。而してその奇數・偶數と自己の當面の試験や願望等と結合して豫知的占法とする。

迷信の新生・變成及び廢滅に就いて

8、先入觀念の誘導。前の條件は比較的恒常的な一般心性の傾向や配置の問題であつたが、吾々成人にあつては、一時的な精神の配置が迷信を新生する場合がある。それは狐に化かされる場合の次の一型によつて最も好く例證される。

狐に道を迷はされる場合、斯る場所は大抵定つてゐる。余の取扱つた數例から歸納すれば次の如くに説明される。こんな場所は定つて一定型を具備してゐる。即ち或部落に行くに、比較的大きい道路がその部落の方向へ通つてゐる。併しその道路は實はその部落へは出られないのである。その一點から派生した小徑が實は部落への通路である。然るにその小徑は迂迴して最初の程は大抵後返りするやうに見える。而も大道からの分岐點は草木で明瞭でない。而して大道や小徑と部落との間には山丘があつて見透しが效かない。斯る場所で狐によくやられる。迷はされる人はぐんぐん大道を向ふへ行つてしまつて、何度もそれを巡回する。これは大道から部落へ行かれるとの先入觀念が人を化かすのである。狐の化かす理由の説明には未だこの説き方をした人を聽かないが、これは確に迷信新生の一原因である。(自探)。

上述の如き人性的條件に對して、人爲的條件が迷信を新生する場合がある。これは次の條件を以て示すことが出来る。

9、創作又は對象の宣傳・流布。これは迷信者をして迷信を新生させる有効な條件の一つであり、且現代我國に新生しつゝある迷信の領域を解釋すべき一條件である。前述の如く、現代我國に新生しつゝある迷信の大部分は創作の迷信的墮落によるものであるが、少部分はこの條件を以て説明され得べきものである。何等かの必要上、故意に迷信を創作し、又は非迷信的對象を新たに迷信的對象化して、それを宣傳・流布したために、迷信が新生してゐる。次はその數例である。

姓名判斷——今日これには二種の創作があり、一は割敷によつて吉凶をいひ、他は字に水性・金性等の性を附し、水性は金が貯らないとか、職業運が悪いとかいふのである。豫知的迷信と禁呪的迷信とが結合してゐる。創作の宣傳が迷信を新生してゐるのである。(自採)。

墓相・手相及び人相——古來のものでなく、今日の創作が随分宣傳・流布されてゐて、何々流とか何々式とかを名告つてゐるのがある。婦人雜誌の附録や娛樂雜誌にして斯る創作を流布したものがあつた。(自採)。

日蓮曆——東京市内の迷信的家庭には隠然たる勢力をもつて流布してゐる。婚姻など日取を選ぶ寶典とされてゐる。その實、曆の中段の二十八宿を解説したものであるが、『日蓮大士二十八宿日割鑑』と題し、序文に「抑此御書は日蓮大菩薩身延山に於いて示現を蒙らせ給ひ御精心を凝らしめ御撰みありし寶書なり云々」とあつて宣傳・流布してゐるので、俗稱を『日蓮曆』と稱し、曆の中段とは異つた意味と感情とで迷信化されてゐる。(自採)。

中津町の夫婦岩——岐阜縣惠那郡中津町の夫婦岩は我國最大の自然的な陽石及び陰石であつて、附近及び觀光者の流布から淫祠化し、今日では迷信的對象となつてゐる。(自採)。

東寺灌頂院の虎杖——此處は四月御影供の日のみに開門するが、その時境内に自生する虎杖を採集して藥用にすれば萬病にきくとて人々が多く集る。これは一年間閉門しておくと草が茂るので、それをとらせる一方法として中世に案出したといはれるのが、今日では迷信となつた。(『京都民俗志』)。

『ひな人形の故實並禁厭百箇條目錄』——天保年間後の著作と判定されるが、京都の玩具商清水屋が玩具を多く賣るため、種々の呪的效能を附會して宣傳した本で、それから迷信を發生してゐるものがある。(自採)。

### 三 迷信の變成

新生し又は傳承された迷信は、人間と環境との關係が文化の進展と共に種々の原因によつて變化をしてゆくと、

迷信の新生・變成及び廢滅に就いて

その除厄招福的機能を完うすべく變化をし、或は廢滅に瀕し、或は他の機能的目的に流用され、或は一層適應した仕方に變成するのである。今前述の新生の場合と同様の研究手續によつて、迷信の變成する原因即ち條件を歸納すれば次の如くである。

A、迷信自體の條件

1、新又は有力なる他の方法との競争

B、人性的條件

一、論理性の薄弱と聯合の強大

2、效驗の擴大

3、意味の轉用

二、習慣

4、習慣化による意味の脱落と他の目的への利用

C、社會Ⅱ文化的條件

5、一般文化の發達

6、道德の發達

7、科學の發達

D、社會Ⅱ經濟的條件

8、それを支持せる生活事情の變化

9、經濟事情の變化

E、人爲的條件

10、彈壓及び社會歴

1、新又は有力なる他の方法との競争。迷信は屢述の如く生命の福祉の追求に於ける一つの仕方である。故に他の簡易有效な新しい仕方が現はれると、その間に淘汰が行はれて、變成したり、廢滅したりする。

壹岐の宵雞—壹岐では宵に雞が鳴くと、古は鯨の大獵がある豫兆として悦ばれたが、今では凶兆とする部落が多くなつた。〔壹岐島民俗誌〕。これは凶兆とする地方の強い勢力に壓倒されつつあるからである。

2、效驗の擴大。論理性の薄弱と聯合の強大とは、效驗が著しいと自ら信じ、或は人からの傳聞を輕信することによつて、人をして當該迷信に對する信仰を強めしめ、ためにその迷信の效驗は擴大されて變成する。この條件は迷信を變成させる有力なる一つである。次に數例を以て實證してみよう。

石橋山の眞田與市の碑—もとこれは痰の治療の對象であつて、與市が組打の時、味方の援けに來たのに、上になつてゐるのが自分だと知らせようとしたが、咽喉に痰が詰つて出來ないため討たれたので、その傳説から斯る對象となつた。然るにその效驗が擴大されて、明治二十五年の頃から一般治療にも效驗があるものとされるやうになつた。〔土の鈴』第四輯〕。

甲斐徳本の墓—徳本は山梨縣の昔の有名な漢法醫であるが、長野縣諏訪湖畔にその墓がある。もとは一般治療を祈つたが、今は蠱の治療にも擴大されてゐる。〔換杏新話』、『土の鈴』第四輯〕。

興津の夏心堂—もと瘡毒の祈願をしたが、それは夏心といふ武士が瘡毒で死ぬ時、「後世の同病者を助けてやる」といつた

迷信の新生・變成及び廢滅に就いて

迷信の新生・變成及び廢滅に就いて

五六

との傳説から起つたのである。それが、明治二十年頃から一般治病に擴大した。(『土の鈴』第四輯)。

京都の蛸地藏―竹屋町千本通り角にある。古は喉の病を祈願したが、今では一切の小兒病まで效驗が擴大された。(自探)。  
淺草公園の疣取地藏―延命地藏を斯く俗稱する。古は疣を取つたが、今では咳病や齲齒の治療にまで擴大してゐる。(踏査)。

巢鴨のとげぬき地藏―豊島區巢鴨二丁目高岩寺の本尊である。延命地藏であるが、俗稱をかくいふ。もとは靴を抜いたが、今では一般治病にまで擴大した。(踏査)。

淺草公園のかんかん地藏―もとは腫物を治したが、今では貨殖にまで擴大した。その石を缺き又は粉末を磨落して所持するので、磨擦の痕が多い。(踏査)。

3、意味の轉用。強大な聯合が論理的思考の薄弱を壓伏して、意味を轉用させ、或は誤用させて、そこに迷信を新生させると同様、斯る意味の轉訛は既成迷信の上にも行はれて、迷信を變成し、時に他の迷信と複合させてそれを混亂させることがある。これは迷信を變成させる有力な条件の一つである。次にその二三を例説してみよう。

丙午―もと支那には鑄金の溶融に陰陽を用ひれば容易であるとの迷信があり、又他方に五月五日は天地陰陽の交合する日であるとの迷信があつた。此等兩者が結合して五月五日を鑄金の吉日とし、更に丙と午とは共に陽氣旺んであるとの曆的迷信から、五月丙午を鑄金の吉日とするに至つた。然るに當時民俗間に五月を忌む迷信があつて、五月丙午と結合してこれは凶となり、更に丙午は五月の月と離れて歳とも結合し、丙午の歳は劫歳となつた。それに歳の方面に於て十二支に十二動物が配され、聯合によつて午には馬の性質が結合し、丙午は益凶なる意味を深めた。併し支那では庚申ほどには凶とは思つてゐなかつたのである。我國では室町時代頃までは丙午をそれ程忌まなかつた。それが徳川末期、寛文・延寶頃からちらほら

文獻に凶視され、享保・貞享・元祿・寶曆から天明・弘化を経てその間に世話的事件とそれを取扱ふ町人文學の宣傳・流布とによつて凶意を増強し、今日の如くに忌まれるに至つた。元祿時代までは丙午の男も忌まれたのであるが、今日は男は漸次放免され、女に強く結合してゐる。これは意味轉訛の最も複雑な例である。

千駄谷の榎さま―澁谷區千駄谷二丁目の榎稻荷大明神は俗稱「榎さま」として淫祠である。加藤支智氏の *A Study of the Development of Religious Ideas Among the Japanese People as Illustrated by Japanese Phallicism*, 1924, pp. 11-

12, and 48 には、行政的秩序上小さな鳥居を建てて陰器を迷彩してゐる意味のこと、性病を祈ることが書かれ、その寫眞も何神を意味するか不明であり、唯「郷里神社」の名にかくれてゐるだけであるが、余の踏査した本年一月二十七日（一九三九年）即ち十五年後の今日では、稻荷神社となり、性病から一般治病及び武運長久祈願の對象と變じてゐる。生殖と五穀豐熟に關係ある稻荷神との結合は最も自然である。又余は甲府市金手町の郷社山八幡神社に於て、根幹周圍約六米の三叉の神杉を祭るに、稻荷神社を以てし、その樹木を神體としたのを見た。榎さまは意味轉用の變成の實例である。（踏査）。

土鈴―英彦山、下關の忌宮神社、その他の神社から呪物として出す土鈴は、陰器の象徴であつて、神や魔や人は女性を禁忌する所から、それを逆用して除魔や除雷の呪物とされたものである。

こけし―東北地方特有の郷土玩具「こけし」は陽器の象徴であるが、今日では人形と化し、含意を轉じて授子・育兒から今では兒童除厄の呪物とされてゐる。

犬張子―犬の忠實な性質の聯合が轉用されて除魔に用ひられ、平安朝時代には宮に造られて産室に使用され、安産・育兒及び小兒病を除く呪物とされたが『婦人養草』、今日では玩具化されて、やはり同じ呪の意味を有する。

受験神―某神宮は祭神が連戰連勝の武運豊かな方であつた所から、今日は學生間に受験神とされつつある。（自探）。

人性的事情である吾々の習慣機能が迷信を變成させる一つの條件となる。これは次の具體的表現を以て代表される。

迷信の新生・變成及び廢滅に就いて

4、習慣化による意味の脱落と他の目的への利用。個人にあつて習慣化は意識を喪失するが、社會現象としては同じくその原意を喪失する。一定の迷信がその社會的機能を遂行しつつあるとき、それ自體又は主として環境的事情の變化によつてそれが效驗を喪失する場合は決して少くない。斯る場合に、その迷信が比較的永い歴史なり過去なりを社會にもつてゐた場合は、假令、それが效驗を喪失しても、世人に習慣的親みを有するので、他の利用價値がそれに見出されて、全く原意と異つた方面に轉用されて殘存することが多い。その效驗の喪失は急に來ることもあるが、多くは社會現象の推移が徐々であるため、少しづつ意味を脱落しつつ、而も他方には少しづつ他の目的へと利用されてゆくのである。斯る場合、それは吾々には單なる習慣化の如くに見えるのが普通である。かくして迷信は外面習慣化しつつ、内面では社會的事情やそれ自體の變化のために原意と原機能とを脱落し、而も永く社會に親しまれてゐたがため、他の目的へと利用され、變成してゆくのである。而して斯る利用の方面の如何によつて、その迷信は或は行事化し、娛樂化し、象徴化し、裝飾化して、纔に迷信であつたといふ過去を文獻に留めるに過ぎなくなる。これは迷信の變成にとつてまた有力な條件である。次に例説してみよう。

羽子板—もと蚊を追ふ合理的方法で、羽根を蜻蛉狀に舞はして蚊を追つたのが『皇都午睡』、後には蚊を追ふ呪となり、『世諺問答』、今日では娛樂化したのである。

雛人形—もと川邊で禊をして、曲事を負はせて流したのが『源氏物語』須磨の卷、今日では娛樂化したのである。

藥玉—端午に藥玉をかけ、重陽に茱萸と代へる『河海抄』、『枕草紙』等）ことは除魔・除病の呪であつたが、後に娛樂化したのである。

注連飾—古は百鬼を祓ふ呪物であつたが、今では儀禮具として象徴化した。

酒屋の杉葉―酒舗の門口につるす生杉葉の球は繁榮・除魔の呪物であつたが、今日では象徴化して、指標となつてしまつた。(自探)。

兩國の花火―享保十七年五月二十八日、徳川吉宗の頃、飢饉及び疫病に斃れた者の施餓鬼を行ひ、且惡疫退散のための水神祭であつたが、今では娛樂的行事化しつゝある。

もぐら追ひ及び果樹責め―これも農害を除き、果樹に豊作を乞ふ呪であつたが、今日は殆ど娛樂的行事化してしまつた。草津の湯もみの歌―療病の禁厭であつたが、今日では娛樂的行事化してゐる。(自探)。

三月三日の磯遊び―琉球ではこれをしないと蛇に騙される等といひ、内地では瀬戸内海・九州地方の島々にあるが、意味を喪失してをり、伊豆半島では明治十七年頃まではあつたが、今は女兒が雛壇の前で遊ぶ名前に「いそそび」といつて纏に残存してゐる。(『歳時習俗語彙』)。

社會文化的條件の變化も亦迷信を變成させるが、その主なるものは次の三方面的の條件に現はれる。

5、一般文化の發達。一般文化が發達すれば風習が變化するので、従つて迷信も變成する。これも亦有力な條件の一つである。

川崎大師の達磨―もこれは陽器であつたが、文化の時流に壓せられて、呪的な達磨と變形した。別に法的彈壓があつた譯ではない。(自探)。

6、道德の發達。これは勿論一般文化の發達と不即不離ではあるが、一般文化の發達に伴ふ「何となくきまりが悪いからやらない」といふ感情なり社會的關心なりは、必しも道德の發達とは限らない。従つて前條件から獨立させることが出来る。又文化に伴ふ風習の變化は教養の向上であり、必しも道德のみの向上によるものではない。故にこれは別立させる必要がある。

迷信の新生・變成及び廢滅に就いて

南會津のヘッピ塗―福島縣南會津郡旭田村大字澤田宇檜原では、舊正月十四日、兒童達が門松の焚炭を通行人に塗りつける。除病の呪である。明治以前までは成人が行ひ、酒を飲みあるいたが、今では子供が行ひ、漸く呪の意味を失して惡戯と化した。(東北の民俗)。

7、科學の發達。科學の發達は迷信の變成及び廢滅の有力な一條件である。廢滅に限界のあることは後に述べるが、變成に就いては二三の實例を擧げてみよう。

男女相性・家相・千人針など―此等は明らかに迷信であるが、今日では科學的に合理的理由をつけて説明しようとする。社會―經濟的條件も亦迷信の變成を促がす。次の二箇條はその具體的表現である。

8、それを支持せる生活事情の變化。その迷信を支持してゐる土地の生活事情が變化したり、傳播による事情が變化したり、或はその迷信が異なる職業に移入して自ら異なる生活事情の中に突入する時は、變成するものである。

眼無達磨―關東地方の農村を中心とする呪的對象で、吉事がある毎に眼に瞳を描いて祭り、年毎に大きなと取換へ、もとの附近の祠に棄てるのである。西は濱名湖畔の笠井・見付地方から、伊豆東部及び南部を除いた静岡縣を右翼とし、神奈川縣、東京市部を除いた東京府及び埼玉縣を中堅として、千葉縣の關宿・野田地方及び茨城縣猿島地方を左翼として、山梨縣甲府・皷澤を中心とする地區、長野縣神川・松本(痕跡)地方の一部、群馬縣・栃木縣の南部を外側後衛として分布してゐる迷信である。併し群馬縣では漸次絶滅に瀕し、前橋地方は既に絶えてをり、秋田にも飛火したが絶滅し、新潟縣では既に三角達磨と代つてゐる。達磨市の立つ所だけでも實に六十箇所に達する。その分布は渦紋的で、外周は絶滅してゆく地方がある。然るにその呪の意味は地方によつて稍異り、秋川溪谷では養蠶、野田町では招客、東京市外周では開運招福、その他では農作物の呪的對象となつてゐる。(踏査)。

米澤谷口の山神―山形縣東置賜郡上郷村谷口(ヤノクチ)の山神は、樵夫の多かつた時代には純粹の山神であつたが、農耕

地が多くなると性病と結合した淫祠と化した。淫祠は農村及び漁村によつて多く支持されてゐるものである。(踏査)。

9、經濟事情の變化。これは迷信を變成させ又は廢滅させる有力な條件であつて、その仕方即ち迷信的行事を簡易化する。前述の南會津のヘソビ塗の如きが、漸次に酒食から離れ、従つて成人から兒童の遊戲へと轉移して行つたやうなことは、經濟的事情の變化の下には頗る多いのである。もぐら追ひ、虫送り、疫病神送り、正月に伴ふ呪的行事等には枚擧に追ないほどの實例がある。

迷信の新生と同様、その變成にも亦人爲的條件の與つてゐるものがあるがこれは次の條件にを以て代表される。10、彈壓及び社會壓。法的彈壓や社會制裁は迷信廢滅の有力な一條件であるが、また迷信が變成して餘喘を保つ有力な一條件でもある。

木葉猿—熊本縣玉名郡木葉(コノハ)村に産する呪的郷土玩具で、授子・育児及び安産の呪物であるが、その一種の馬乗猿は、もと猿が兩手に陽器を持つた形などであつたのを、法的彈壓にあつて陽器が馬に化したのである。

#### 四 迷信の廢滅

迷信の新生及び變成の場合と同様の研究手續によつて、その廢滅する原因即ち條件を歸納すれば次の如くである。

##### A、迷信自體の條件

- 1、生起對象及び事件の消滅
- 2、效驗の喪失

迷信の新生・變成及び廢滅に就いて

迷信の新生・變成及び廢滅に就いて

六二

3、新又は有力なる他の方法の出現

B、人性的條件

4、敬虔の念の減退

C、社會文化的條件

5、一般文化の發達及びこれに伴ふ風習の變化

6、道德の發達

7、科學の發達

D、社會經濟的條件

8、經濟事情の變化

9、それが生活に不便を與へるに至つたこと

10、生活の簡易化

E、人爲的條件

11、彈壓及び社會壓

12、宣傳・流布の終息

迷信を廢滅させる原因即ち條件には種々あるが、先づ迷信自體に變化が起つてその廢滅に導くことが少くない。これに屬する條件としては次の三つが歸納される。

1、生起対象及び事件の消滅。迷信を生起してゐた主源たる主體・現象・事件・生活様式等が消滅すれば、それは變成して他の目的に利用されない限り、的確に廢滅する。これは迷信廢滅の有力な條件の一つである。

狼の難を恐れる呪—狼は葬式を嫌ふといふので、葬式歸りに行ふ所の兩足を擦りあはせて洗ふ眞似をする呪的行動をやれば、それがまた狼を追ふ呪となると信ぜられてゐたが、『東京人類學雜誌』第九卷第百一號)、狼の絶えたことでの迷信も亦絶えた。

狐狸の化かすこと—狐狸の漸次なくなつたために斯る迷信も一部では廢滅した。壹岐には以前はあつたが、今では狸がなくなつて、狸の化かすこともなくなつた。〔壹岐島民俗誌〕。

保谷の駒止橋—種々の傳説のある橋で、東京府北多摩郡保谷村字上宿にあるが、五十年程前は、橋から落ちると死ぬとて、子供達はこの橋では遊ばなかつた。〔武藏保谷村郷土資料〕。併しその後斯る事件の消滅したため、今日ではその迷信も亦廢滅した。

偽汽車—明治十二年頃から二十二年頃まで、岩手縣二戸・和賀兩郡あたりでは、汽車開通と共に偽汽車がよく出た。狐狸の業といはれた。中央線松本・篠井間潮澤邊でも出たことが大正十年十月二十一日の萬朝報で報ぜられた。〔土の鈴』第十九輯)。併し今は狐狸も、斯る事件も消滅し、従つてこの迷信も廢滅した。

夜泣止めの樹木—岐阜縣惠那郡陶村の「寝入り杉」の皮を枕もとに敷けば子供の夜泣が止まる。同じく本郷村の「夜泣松」を削つて點火すれば同様の效驗がある。(以上踏査)。京都西陣本隆寺の「夜泣止松」の皮を枕もとに敷いても同様の效果がある(『京都民俗志』)といはれたが、何れも木が枯れてから止んだ。

唐崎の一つ松—この松から一つ葉二個を探出すと良縁があるとされたが(『京都民俗志』)、松が枯れて迷信も廢つた。

夜の燈心買ひ—これは禁忌とされ、已むを得ず買ふ場合は「夜のそうめん」又は「やせ男」といふ忌詞を使つて買つた。

〔東京人類學雜誌』第三十一卷第百一號及び第百六號)。今では燈心を用ひる具の消失によつて廢滅した。従つて燈油の防蟲

迷信の新生・變成及び廢滅に就いて

の呪に「イシフシエンキリフクエンフクリン」と書いて貼る(『古今禁厭考』)ことも廢滅した。

鐵葉のよくつく呪―陽器を鐵葉壺の蓋に描いたり、壺を男に跨がせたり、庚申日に鐵葉をつけることの禁忌などは、鐵葉の消滅から廢れた。これは風習の變化でもあるが、主體の消滅でもある。(實例は『東京人類學雜誌』第十卷第百六號より)。山形縣驪の陽石―同敷地にもと淫祠があつたが、縣廳建築によつて取毀され、陽石は庭石となつてゐる。従つてその信仰も廢れた。(踏査)。

伏見の牛―痘瘡よけの呪的玩具であるが、痘瘡の殆ど絶滅に近いため、これも絶滅に瀕し、唯玩具として餘喘を保つてゐる。

その他の實例―四谷の化銀杏、處々にある天狗の宿る木、それに觸れると千年の壽を保つといふ澁谷八幡の金玉磨誕生池、淺草仁王門の右の方のをくぐれば痘瘡に罹らぬ等の迷信は、樹木が枯れ、地方的に天狗が消え、池がなくなり、痘瘡の流行が少くなつて、何れも廢滅した。(自採又は踏査)。種々の妖異が出なくなつて、その附帶迷信も亦廢滅した例は頗る多い。

2、效驗の喪失。迷信は頗る功利的な感覺的・物的現世利益をねらふのであるから、迷信主體が效驗力を失ひ、呪法の效力が喪失する等のことがあれば、それに關する迷信は廢滅する。故にこれは廢滅の有力な一條件であると共に、その消滅するものには呪的迷信が多いのである。

丑刻詣りと藁人形の呪詛―效驗のないことが主となり、他の條件、例へば彈壓、手段の面倒等が加はつて、今では廢滅した。判決記録では、昭和八年一月十八日、岡山地方裁判所判決(『犯罪學研究』創刊號)あたりが最終と思はれる。余の自採資料に福岡縣下の事件があるが、これよりも古い。

橋の欄干への祈願―日本橋・四谷鮫橋・麻布弁橋の欄干には頭痛・百日咳の治療がよく祈願されたが、效驗がないので今日は止まつた。弁橋は古いのが消滅したためでもある。(自採)。

寝過ぎぬ呪—旅行者が定刻に眼醒める呪として、「打とけて若しもまどろむことあらば引驚ろかせ我まくらがみ」と呪歌を三度唱へて寝たり(『古今智恵枕』)、「姑蘇啄摩耶啄」と書いた呪符及びその他の呪文を書いたものを枕の下に敷いて寝たりしたことは『旅と傳説』第十一年第三號)、效驗の喪失によつて廢つた。一つは眼醒時計の如き他の有效なものが出来たためでもあらう。

失踪猫發見の呪—立別れいなばの山の峰に生ふるまつとしきかば今かへりこんを三唱することは、長崎地方にあつたが、約四十年前程前に消滅した。效驗の喪失がその一つの大きい原因である。(『土の鈴』第十輯)。

果樹責め—東北・北陸東北部・山陰・近畿・東海道中部・九州北部等の地方に廣く行はれてゐる呪であるが、其等の一部では既に變成して呪の意味を喪失して行事化してをり、或は廢滅してゐる。廢滅の主要な理由は明らかに效驗の喪失によるもので、佐渡國新穂村長畝あたりでは「そんなことをしても生らないから」(『佐渡年中行事』第百四頁)と言つてゐる。

東京職人の嚏—明治七年頃まで職人殊に大工は、くしゃみをする时必须「エー畜生」と結んだ。風邪をひかぬ呪であつた。(『京都民俗志』)。嚏の迷信は『徒然草』などにも出てゐるが、效驗の喪失によつて廢滅した。

神佛のはやり廢り—の大部分は效驗の喪失である。本郷區蓬萊町瑞泰寺の檀陀地藏は眼病・下の病で繁昌したが今日衰微し、京都御苑内唐橋家址の石は齒神として有名であつたが今日廢り、神奈川縣津久井郡牧野村馬本の神は男性淫祠であるが、今日路傍に淋しく立つてゐるに過ぎない。(踏査)。

狐をつけること(『男鹿寒風山麓農民手記』)—斯る報復的迷信も效驗がないので廢滅した。

### 3. 新又は有力なる他の方法の出現。これは迷信を變成させたり、廢滅させたりする。

我國古代の卜占—鹿占・辻占等は支那渡來の有力な卜筮等のために廢滅させられた。

餅踏の選職—福岡縣八女郡福島町では、餅踏の誕生祝に、三寶に算盤・筆・硯等載せて子供の自然に其等の何れを握るかに委せ、その將來の職業を卜したが(『産習俗語彙』)、今は科學的な選職や豫知法があるので廢滅した。

迷信の新生・變成及び廢滅に就いて

迷信の廢滅を支配する人性的條件は、次の具體的條件に纏め得る。

4、敬虔の念の減退。敬虔の念の減退は現代的潮流であつて、これは現代人を宗教的盲としたと共に、著しく禁忌的迷信をも廢滅させた。禁忌的迷信の廢滅には、科學の發達、文化特に物質文化の偏つた向上、その他の條件の複合もあらうが、直接にこの條件から來たものもある。

山中及び海上の禁忌—女性の登山、赤不淨や黒不淨の消失又は減退、山中及び海上の禁忌食や禁忌行動の消失、禁忌儀禮などの廢滅した實例は枚擧に遑がない。

忌詞—これも次第に慎まれなくなり、言語としては存しても、迷信的意味はこれを喪失してゐるものが少くない。樵夫・マタギ・漁夫ですらも禁忌的作法や忌詞などを漸く知らなくなつてゆく。

迷信を廢滅させる社會Ⅱ文化的條件は、次の三つの條件を以て現はし得る。

5、一般文化の發達及びこれに伴ふ風習の變化。これは廢滅及び變成の有力な一條件である。道德・科學と特に分枝を示さず一般文化の發達の醸す社會的雰囲気は、從來の風習を古風ならしめ、時流に副はなくなつた迷信を廢滅させる。

寫眞の眼突ききの禁忌—福島縣郡山市や滋賀縣八幡地方では寫眞に撮られると壽命が縮まるといひ（『東京人類學雜誌』第四卷第三十九號）、鹿児島縣南部や長崎縣小濱温泉地方では寫眞の眼をつかれると盲目になると（自採）忌んだが、今日は廢つた。

子供の頭髮—長崎地方では「ピンチョ」として、子供の頭髮をオカッパに刺るに兩耳の上方に長方形に毛髮を残した。轉倒したりする時神がそれを引いて起してくるとして、無事成育の呪であつたが、明治・大正の交に廢滅した。（自採）。

子供服の桃—子供の和服の後方、背縫が襟から岐れる點に、長崎地方では赤布に綿を入れて桃形として附けた。息災無病の呪であつたが、今では滅びた。(目探)。

6、道德の發達—社會—文化の發達特に道德の發達は、幾多の非人道的迷信行動を廢滅させてゐる。その主なものは次の如くである。

人柱—伊豫大洲・松江・警城平・越前丸岡及び江戸城の築造には人柱を使つたといはれるが、今日の土木にはない。これは一つは法的彈壓及び社會歴の結合でもある。

人身御供—同様の條件によつて廢滅した。

7、科學の發達。從來科學の發達は迷信を廢滅させる最大、時に唯一條件とすら考へられ、迷信打破の筆頭にこの條件が擧げられてゐる。勿論これは有力な條件ではある。併し精細に科學の效驗を檢討してみると、その効果には一定の範圍と限界とがあつて、意外に思はせることが多い。即ち事實、科學の發達そのものの單獨の力に依つて廢滅させたと目すべき迷信は、妖異對象や神祕現象を消失させ、憑依や祟りの迷信を少くし、前—科學的・原始的解釋を訂正し、即ち主として解釋的迷信及び妖異的想像の廢滅に貢獻してゐるに過ぎない。即ち科學の與る範圍は限界が比較的狭く、主として吾々の所謂支配的迷信の領域に止つてゐる。勿論宗教・藝術・道德等との合作による一般文化を向上させることに依つて間接にも關係してゐようが、それは科學のみの負ふべき功績ではない。豫知的迷信殊に迷信の中核たる禁呪的迷信は少しも科學では廢滅させられてはゐない。而もこれは科學を責めるべきではないが、現代科學の進歩は、却つて前述の如き數多の科學の形式を糺うた似而非科學的迷信の

新生を刺戟し、それに利用され、それを智慧づけてゐる、蓋し迷信は單なる認識の錯誤即ち誤つた知的範疇に屬すべきものではなく、一つの生活態度であり、人生觀や世界觀である。科學の導き得る領域は解釋的迷信即ち迷信の解釋的部分であつて、迷信の精髓は却つて科學が發達すればそれを利用して新しい創作を行ふその底にある所のものである。認識が生活を支配し得る部分の極めて皮相に止ることは夙にシヨールペンハウエル哲學等の明らかにした所である。吾々の歸納的研究は斯る論述をなさざるを得なくなつたのである。今科學の發達の廢滅させたまの實例を擧げてみよう。

竹根化蟬——越前粟生寺の住職が竹根の蟬に化してゐたのを見た話『東遊記』、雀が蛤となる話の如きは、餘り遠くない頃まで俗間には信ぜられてゐたが、今はない。

不知火——龍神の燈明と考へられ『西遊記』、近頃まで地元では孟蘭盆の精靈の仕業と考へられてゐたが（自採）、最近にはない。

雙生兒——福島縣郡山市附近では兩性雙生兒は劣等人類と信ぜられてゐた。『東京人類學雜誌』第四卷第四十三號——一八八九年。

虹の解釋——岐阜縣飛騨地方では、虹は地獄の鍋づると信じてゐた。（同前第十卷第百六號——一八九四年）。

登龍と龍燈——兩越海岸では、夏、海中から龍が黒雲を呼んで昇天する『東遊記』。越中新川郡の寺院眼目（サツクワ）山や越前敦賀常宮神社（『東遊記』）、東子安村觀福壽寺即ち俗稱浦島寺や龜戸常光寺（『江戸名所圖會』）には龍燈がかかつたが、今はなくなつた。

山形大沼山の浮木——大沼と稱する池があり、池中に六十六個の浮島があつて水面を游行する。又浮木といふ黒木の株があつて浮沈する。その浮いた時は泰平の兆、沈めば變があるとされたが『東遊記』、今はこの迷信は現象の解決と共に消えた。

妖異對象の消失及び減少—兩毛地方の雷獸、京都の妖怪「釣瓶落し」(金釣瓶、ツルベオロシともいふ)、日向の山女、疫病神たる傷寒坊、その他多くの妖異がなくなつた。妖異生物の傳説的説明も亦廢滅した。天狗の如き魔神も一部では消失した。雉子や山鳥(『山村民俗誌』)も化かさなくなつた。

食合せ迷信—一部は殘存してゐるが、廢滅したのも多い。(『岩手縣に於ける食物に關する言ひ傳へ』)。

羅崇及び憑依—蛇、槍(『惠那郡史』)、其他の祟りは廢滅又は減弱した。狐憑も精神病とされるに至り、四國地方から山口縣の一部にかけて分布してゐる大神の憑依、熊本縣の蛇の憑依、長崎縣島原地方の蝦蟇の憑依(自採)も減弱又は一部では廢滅した。

社會—經濟的條件としては次の三つの條件が算へられる。

8、經濟事情の變化。これは有力な條件であつて、經濟上の不景氣は迷信的行事や祭典を簡易にし、或は廢滅させることに依つて同時に迷信をも消失させる。

正月行事及び祭禮—左義長に伴ふ種々の迷信、例へば清書が高く上がれば書が上達する、それで焼いた餅は治病の效がある等の附帶迷信、縁起的裝飾に伴ふ迷信、祭禮に附隨した迷信などを、その行事や祭禮の廢滅によつて消失させてゐる。今次の日支事變は斯る廢滅を各地に示してゐるやうである。

蟲追ひの呪—蟲追ひの呪的行事は廣く各地にあるが、天草一町田村のは確に經濟的事情から廢滅した。(『天草島民俗誌』)。  
9、それが生活に不便を與へるに至つたこと。迷信は生活に有效であるべき筈であるから、生活事情や時代人の嗜好が變化してきてその迷信が却つて不便になると、廢滅する。

旅行迷信—金曜日や十三日の出發、方よけ、七日歸り等の禁忌は確に今日の生活では不便であるから、今では減弱又は廢滅した。

迷信の新生、變成及び廢滅に就いて

迷信の新生・變成及び廢滅に就いて

七〇

山中の禁忌食——大正頃まで東北地方では山で家畜を食はなかつた『山村民俗誌』。山で雑炊を食ふことを忌む地方もある(『山岳』第三十二年第一號)。併し今日では廢滅した地方も多い。敬虔の念の減退なども關係してゐるが、生活に不便なものが主である。

禁忌作物——胡瓜・南瓜その他特定の作物を作らない家があるが(『婚姻習俗語彙』、『南越民俗』等)、今日では氏神の許しを得て作るやうになつた家もある。

10、生活の簡易化。これは漸次に形式のやかましい行事や儀禮を簡易化又は廢滅させ、其等に伴つた迷信を消滅させる。

マタギの態度剥ぎ——儀禮が簡易化してき、それに伴ふ呪文や呪的行動が省略されてきた(『山岳』第三十二年第一號)。端午の灸——以前は端午に飾つた艾で呪的な灸をすゑたが、今では脱落した。

人爲的條件も亦迷信を廢滅させる。その現れは次の二つの條件である。

11、彈壓及び社會壓。宗教の場合には彈壓は却つて信仰の内攻に依つてそれを強力にすることが多いが、迷信はこの點に於て頗る脆弱である。これは個人的に分布し、教團の如き有機的團體組織として支持されること甚少なので、頗る周圍の壓迫に脆弱な一面を有する。故にこの條件は有力である。

撫石及びおびんづる——東寺の撫石即ち天降石は、患部相當部を撫でるので衛生上よくないとて、明治中期及び昭和四年の兩回にわたつて彈壓されて(『京都市民俗志』)廢滅し、淺草寺のおびんづるも今日では引込めた。此等は對象の消失といふ條件とも結合してゐる譯である。

不忍池畔の鬚地藏——實は地藏ではなく役行者の形姿に摸した陽器淫祠であるが、彈壓にあひ、隅の方へ片づけられて、迷信は廢滅した。(踏査)。

人肉又は生膽とり―裁判判決記録に據れば、明治三十六年及び三十八年に、長野縣で、眼病又は癩病に效くとの迷信から殺人があつたが、その後はない。(『犯罪學雜誌』第十一卷第六號)。

12、宣傳・流布の消滅。宣傳・流布は迷信の新生に有力であると同様、その消滅はまた迷信を廢滅させる有力な一條件である。殊に宣傳・流布によつて支持されてゐたもの程この條件によつて廢滅させられる。頗る流行した迷信的對象が、神社・寺院などの宣傳上手な神主・住職等の消退によつて衰微した場合は頗る多い。

渡邊綱産湯の井―三田峰須賀侯邸にあり、育兒の效驗あらたかであつたといふが、『中山文化研究所紀要』(第四冊)、今日は宣傳されないで、その迷信も消滅した。

御岳金櫻神社の土鈴―子供の蟲切鈴として有名な呪的郷土玩具である。一時廢されてゐて最近また頒布されるといふ。ばたばた豆太鼓―福岡縣朝倉郡甘木町安長寺地藏祭に賣出される呪的玩具で、奈良朝時代に痘瘡の大流行した時から痘瘡除け及び除魔に用ひられた。一時廢滅してゐたが、昭和十二年から又復活した。(『玩具新聞』第三卷第四號)。

## 五 概 括

以上を要するに、有效・恐怖・忌避すべき直接・間接の特殊經驗は普遍化されて迷信となるが、他方に創作的努力が迷信に墮したり、既成迷信又は迷信以外の事物の意味が轉訛して新しい迷信となり、或は迷信を變成する。效驗の著大なものは意味が擴大されるが、效驗を喪失したり、迷信を起してゐた原因的事物が消失したりすると、迷信は廢滅する。併し他の效用のあるものは、迷信の意味は喪失するが、社會的習慣化によつて形式化して形だけは殘存する。人性の配置や状態から來る迷信もあるが、生活事情・經濟事情・文化事情・宣傳及び流布に左右されることが多く、殊に彈壓に對しては宗教よりも遙に弱い。科學の開拓は解釋上の迷信特に妖異・神祕・前科

學的解釋の域に限られてゐて、迷信の打破や指導は、直接に科學の發達に負ふよりも、却つて正しい宗教が興起して正しい人生觀や世界觀を興へ、或は一般文化が不知不識の裡に社會的雰圍氣を向上させて迷信人を圍繞することに負ふ所の大なるべきを思はしめる。我國の現代迷信は活潑に健康治病法の創作の方面に新生し、又幾許かは運命の卜知や開展に關する方面に新生し、科學的假面をかぶつて、科學の精細な發達に自らも精細に附隨しつつ分化してゐるが、妖異・糺崇・憑依の方面では廢滅しつつある。傳説の内容の大部分は過去の信仰の殘骸であり、迷信に彩られてゐる。

宗教民族學・民族心理學・宗教人類學などいふ學問の方法論を觀るに、その多くが原始人に關する限り辨證法的考察をするので、結論に頗る飛躍を含んでゐることが少くない。民俗學の如くに眼前に事實の現存する資料を多く取扱ふ學問ですらも、結論に達するに可成りの飛躍をしてゐるのを見る。吾々は、ここに迷信の生滅・變成の法則を歸納したやうな斯る方法に依つて、此等の學問が、個々現象について新生・廢滅・變成等を推究しつつ、未開人や現存民俗上の事實の中に流れる斯る法則を規定して、それを、原始人に關する研究の如くに事象の眼前に現存しない、而して唯記録によつてのみ一部の資料の供給されるやうな研究の場合に、その辨證的推究の資料に充てたり、比較研究の資料にしたりするならば、斯る結論の飛躍は大いに防がれ、その信憑性は大いに増すものと信ずるものである。(昭、一四、八、一〇)。

本論文は帝國學士院研究補助に依る研究の一部の發表である。

# 共観福音書と様式史的方法（承前）

——原始基督教の現代的理解の一齣——

三 枝 義 夫

## 六

シュミットが前記の著書を公刊した同じ年に、ディベリウスの主著「福音書の様式史」が公刊された。ディベリウスには、尙この主著の外に、様式史的方法を解説し、論議し、適用した著書、論文として、文庫 Sammlung Göschen 中の「原始基督教文獻史」、雑誌 Harvard Theological Review 所載の「福音書の構造と文獻的特質」<sup>(47)</sup>、ハイデルベルク大學總長就任演説「原始基督教と文化」<sup>(48)</sup>、雑誌 Theologische Rundschau 所載の「福音書の様式史について」<sup>(49)</sup>、「イエス・キリストの使命」、英國における講演「福音書批判と基督論」<sup>(50)</sup>等がある。これらの著書、論文を参照しながら、私は先づディベリウスの主張を聞かう。

註(46) Geschichte der urchristlichen Literatur, 2 Bde. 1926.

(47) The Structure and Literary Character of the Gospels, Harvard Theological Review, 1927, p. 151—170.

共観福音書と様式史的方法

- (48) Prochristentum und Kultur, 1928.
- (49) Zur Formgeschichte der Evangelien, Theologische Rundschau, 1929, S. 185—216.
- (50) Die Botschaft von Jesus Christus. Die alte Überlieferung der Gemeinde in Geschichten, Sprüchen und Reden wiederhergestellt und verdaut, 1935.
- (51) Gospel Criticism and Christology, 1935.

デイベリウスの新研究方法は、彼自身が明かに告白して居るやうに、ヘルマン・グンケル (Hermann Gunkel) が既に舊約聖書の研究に於いて示した特異な問題提出に負ふて居る。即ち「グンケルがなしたイスラエルの通俗文獻の研究は、私に二つの問題を提供した」といふのであつた。このグンケルの研究から指示された問題といふのは、第一に、「小統一體」(Kleine Einheiten) についての問題である。この語については、既に本論の冒頭において私が言及したやうに、すべての通俗的傳説は、結局かくの如き「小統一體」として傳承されるといふことである。第二は、「實生活中の座」(Sitz im Leben) についての問題であつて、「小統一體」は、それが傳承される民族團體、或は崇拜團體の實生活中にあつて、それとの社會的關係を保持して居るといふことである。即ち、かくの如き小統一體は、それが傳承された團體と密接な關聯を保ち、かくして特有な文獻の様式が構成されるといふことであつた。

註(52) Zur Formgeschichte der Evangelien, S. 186.

デイベリウスは、グンケル並びにその一派が、舊約文獻研究に對して施したかくの如き觀察を、直ちに共観福

音書の文獻的研究に適用したのであつた。何となれば、既に見たやうに、デイペリウスによれば、共觀福音書は、その著者の個性が材料の背後に隠れて、何等表面に現れて居ない所謂「小文獻」であり、従つて、これは多くの小統一體より成り、この統一體は、原始基督教の生活、即ち禮拜生活と關聯し、かかる關聯の下にその様式が發生したものであるからである。かくして、この統一體の様式は、社會的、反個性的でなければならぬ。ここから「かくの如き社會的關聯においては、如何なる文體種類が可能、或は眞實であるか」といふ問題が問はれ、反對に原文から文體の種類を明瞭にし得た場合には、これは或一定の生活狀態、崇拜狀態と果して關係あるかどうかを確められなければならない<sup>(83)</sup>であらう。前者の問題の考究、後者の問題の確立こそ、デイペリウスにとつての新課題であつた。

註(83) Die Fornesch. d. Evangeliums, 1933, S. 8.

かくの如くして、様式史的方法とは、イエスの言葉或は行爲の傳説の特質を「小文獻」と規定し、これは一定の文體を保持してゐるといふ前提の下に、かかる傳説が如何なる經過を辿つて福音書に記されるに至つたか、その間の闇黒面の中に隠された發展の相を、明かにしようとするのであつた。而してこの困難にして重要な問題を解明しようとした所に、デイペリウス及び様式史的研究の努力が存して居るといふことが出来る。然らばデイペリウスは、これを如何にして解明しようとしたか。

彼によれば、最初の基督教團の唯一の本質的機能は、「説教」(Predigt)であつたといふ。即ちこの「説教」の中に、イエスに關する最初の傳説は、「實生活中の座」を發見しなければならぬといふのである。「この活動と

結び付いて、イエス・キリストについて、その行爲、言葉が必ず語られ、この語ることと結び付いて、確乎たる様式が必ず構成され、宣教者が物語るイエス物語の型が造り上げられた<sup>(84)</sup>のであつて、この「説教」を、原始基督教團の重要にして本質的な生活と見、ここにあらゆる發生すべき傳説様式の根據、換言すれば、「イエス傳説の様式は、説教の型體に従つて決定された<sup>(85)</sup>」とした所に、デイベリウスの特異な立場が存して居ることを先づ第一に見失つてはならない。

註(54) Die Botschaft v. J. Chr. S. 121.

(55) Gospel Criticism and Christology, p. 39.

さて、かくの如き「説教」は、パウロの傳へたコリント前書一五ノ一一〇の中に、我々の知り得る最古の形を見ることが出来るが、これは基督の中に啓示された神の福祉を宣教すること——これを *Kerygma* (「一般的信仰」の意) と名付けた<sup>(86)</sup>——を主なる内容となすものであつて、かくの如き説教に、直接聯關ある福音書傳説は「受難物語」、説教の範例として物語られたイエスの物語 *Paradigma* (「範例」の意)、及びイエスの「言葉」の三であり、更に「小説物語」(*Novelle*)、<sup>(87)</sup>「聖傳物語」(*Legende*)、<sup>(88)</sup>「教訓」(*Paränese*)、<sup>(89)</sup>「神話」(*Mythos*) の種類が指摘され、總じてこれらが如何なる程度において「説教」に基づいて居るかを吟味しようとしたのが、彼の特殊な研究の輪廓である。従つてデイベリウスの特有な研究方法としては、先づ第一に「説教」を指摘し、これに基づいて、イエス物語が構成され固定されたことを明かにする方法、彼の所謂「構成的方法」(*Die konstruktive Methode*) が用ひられ、第二に共観福音書物語を分析し、これが「説教」に基づいて構成され、生成した跡を明か

にしようといふ「分析的方法」(Die analytische Methode)が用ひられた。<sup>(58)</sup>そこで私は今、かくの如き方法で考究された彼の研究の輪廓を、その主著「福音書の様式史」について大観して見ようと思ふ。

註(56) Die Formgeschichte?, S. 15.

(57) かくの如き「説教」として、彼はマルコ傳一ノ一四・七一八・一四一九、使徒行傳一〇ノ三七・四三、ピリ

書二ノ六一一、ヨハネ傳一ノ一三・一四・一六一八を擧げた(Die Botschaft v. J. Chr. S. 3—6, 124ff.)。

(58) Formgeschichte?, S. 34.

(59) *ibid.*, S. 38.

使徒達が最初になした「説教」を、更に例示して一層明瞭ならしめる爲に、説教者がその説教の材料として選び用ひたイエス物語の最古のものは、Paradigmaである。かくの如き物語は、十八箇あり、就中純粹なるものとして八箇の物語を指摘することが出来る。<sup>(60)</sup>これらの物語は何れも孤立して存在し、その爲の特徴として、(一)物語の首尾が完結してゐること、(二)物語が短くて簡單であること、(三)教化的文體を具へてゐること、(四)その爲にイエスの言葉が明瞭に現れてゐること、(五)群衆の歡呼で終結してゐる諸點を擧げることが出来る、かくの如き「イエス物語の傳説は、説教との關聯においてのみ、かの非文學的にして世界の終末を待望しておつた人達の間保存されることが出来たのであつて、ここに歴史性を測る測度器があり」、<sup>(61)</sup>従つてその歴史性は、大體において確實であるといひ得るが、説教の領域を越えて物語に近づき過ぎれば、これは小説的、文學的影響を受けたものとして當然その歴史性は疑はしくならざるを得ない。

註(60) 中風患者醫し(マルコ二ノ一以下)、斷食の質問(マルコ二ノ一八以下)、落穂拾ひ(マルコ二ノ二三以下)、不自由な手醫し(マルコ三ノ一以下)、イエスの親族(マルコ三ノ三一以下)、幼兒祝福(マルコ一〇ノ一三以下)、貢の金(マルコ二ノ一三以下)、油注ぎ(マルコ一四ノ三以下)。尙他の十箇の物語とはマルコ一ノ二三以下、同二ノ一三以下、同六ノ一以下、同一〇ノ一七以下、同一〇ノ三五以下、同一一ノ一五以下、同一二ノ一八以下、ルカ九ノ五一以下、同十四ノ一以下)。(ibid: S. 40)

(61) ibid: S. 58.

次いで「小説物語」(Novelle)の様式を具へた物語としては、マルコ傳から九箇の奇蹟物語を選ぶことが出来る。<sup>(62)</sup>それらは Paradigma と同じやうに、それ自身において完結した個々の物語ではあるが、然し Paradigma と異なるのは、長い前置が存すること、而も重要なのは、かかる前置が何等教化的意味を有しない、即ち説教實踐に制限されて居ないといふこと、むしろ反對に、世俗的動機を以て物語られて居るといふこと、従つて一般に、物語に教化的動機が欠如し、イエスの言葉が後退して居るといひ得ること、イエスは特に魔術師として取扱はれ、ここに物語の興味が示されて居ること、物語の終りが亦何等教化的動機を有して居ないことが指摘される。そしてかくの如き物語は、世俗的文獻に近似して居るが、併し古代人はかくの如き奇蹟の中に神の行爲を信じたが故に、ここでも亦イエスの中に神的能力、神的奇蹟が顯はされて居るといふ「顯現物語」(Ephäniesgeschichte)として重要視され、「従つて奇蹟、而も大概の場合、偉大にして人間にとつて「不可能な」奇蹟を、小説物語の本質的對象として居ることは、全く自明のことである。それは Paradigma におけるやうに、イエスの言行、病氣

醫しの中に示れされた神の意志を示さうとするのではなく、むしろ奇蹟を神の地上の現れとして物語らうとすること、即ち奇蹟における神の顯現を自己目的としたものなのである<sup>(83)</sup>。それ故、かくの如き特質を有する小説物語は、短し Paradigma に種々なる奇蹟物語の要素を附加して長い物語にすることによつて成立したものであつて、この際、物語が説教と關係なしに、獨立した物語として、一般奇蹟物語と同じように繰返され、かくして自律的に擴大して小説物語となつた場合、短し Paradigma 的な物語を擴大して小説物語となした場合、基督教以外の物語を取入れ、或は變形して小説物語とした場合の三事情が數へられ、その歴史的價値は、一般に Paradigma より遙かに劣るといはなければならぬ。

註(82) 癩病人醫し(マルコ一ノ四〇—四五)、嵐を鎮む(マルコ四ノ三五—四一)、惡鬼と豚(マルコ五ノ一—二〇)、ヤイロの娘と血漏の女(マルコ五ノ二—四三)、五千人に食を與ふ(マルコ六ノ三五—四四)、海の上を歩む(マルコ六ノ四五—五二)、聾啞者醫し(マルコ七ノ三—三七)、盲人醫し(マルコ八ノ二—二六)、癩癩兒醫し(マルコ九ノ一—二九)。この外にヨハネ傳より五つの大奇蹟物語(二ノ一以下、四ノ四六以下、五ノ一以下、九ノ一以下、一一ノ一以下)とルカの死人を甦へらせれ物語(七ノ一一以下)を取上げ、總計十五の物語を指摘した (ibid. p. 88)。

(83) ibid. p. 91.

“Legende”と云ふ様式は第二版において初めて彼が取上げたものであるが、この語は中世時代において好んで用ひられたやうに、或る聖人について、その行爲・生涯を物語つた敬虔なる「聖傳物語」のことである<sup>(84)</sup>。従つてこれは一般民間文學に存する種類の如き物語ではあるが、全然世俗的なものではなく、教化的意義を持つた物語

である。かくの如き物語として、二〇箇の物語を指摘し得るが、併し此等の物語の中心的興味は多種多様であつて、前記二つの Paradigma や「小説物語」の様に、前者が「宣教」、後者が「奇蹟」といふやうな判然たる中心興味が存しない爲に、或る一つの代表的例を擧げて、それによつて一般の型を指摘することが出来ないといふ特質を持つて居る。併し私は今ここで一々の物語の異つた興味<sup>(65)</sup>の所在を彼から聞く煩を避けなければならぬ。只彼の擧げた「聖傳物語」は、先づ第一に、イエスの周圍に在つた聖なる男女の美德及びその生涯をも知らうといふ欲求と、第二には、これによつてイエス自身を知らうといふ欲求、この二つの欲求を満すために物語られたものであることを指摘し、次いでかくの如き物語は、如何に「説教」と關聯して居るかを聞かう。

彼によれば、二三の物語が微かに「説教」と直接關係を持つて居るに過ぎない。ザアカイ物語は、罪人を赦す説教の中に、一例として引用されたのであらうことは考へられる。併しこの物語の目的は、取税人といふ香しからぬ位置の人間が熱狂してイエスを迎へたといふ點にある。彼が「丈矮い」と述べて居ることは、興味<sup>(66)</sup>が、この人間の事柄にあつたことを示して居るものであつて、これこそ「代表的な legendary な興味である」。かくしてイエスの周圍の人物とその行爲とを明瞭ならしめようといふ興味によつて物語られたのが、この種の物語である<sup>(68)</sup>。

註(64) ibid., S. 101.

- (65) 十二歳の物語(ルカ二ノ四一以下)、ルカが特に「聖傳物語」の様式に變化した故郷における物語(ルカ四ノ一六一—三〇)、弟子招集物語(ルカ五ノ一一—一七)、油を塗つた物語(ルカ七ノ三六—五〇)の三物語、ペテロが海を渡つた物語(マタイ一四ノ二八—三三)、ユダの最後の物語(マタイ二七ノ三—八)、ピラトの妻の物語(マタイ二七ノ一九、

ナタナエル物語(ヨハネ一ノ四五—五一)、サマリヤの女の物語(ヨハネ四ノ一—四二)、ザアカイの物語(ルカ一九ノ一一—一〇)、マリア・マルタ姉妹の物語(ルカ一〇ノ三八—四二)、十人の癩病人の感謝の物語(ルカ一七ノ一二—一九)、入城用の驢馬發見の物語(マルコ一ノ一一—七平行)、過越晚餐の家發見の物語(マルコ一四ノ一二—一六平行)。

(66) *Ibid.*, S. 112.

(67) *Ibid.*, S. 115.

(68) *Ibid.*, S. 128f.

かくして彼は、Paradigma 小説、聖傳の三様式の傳説を、その周囲の諸文獻、即ち猶太のラビ文獻、希臘文獻、古代基督教會の文獻に夫々傳へられた傳説と比較し、そこに存する多くの類似共通性と、福音書傳説の特殊性とを指摘し、「これらの傳説の特質は、いづれも最初の様式化と、我々の前にある編纂との間に存する特殊な關係から發生せるものである」と結論し、次いで、断片的に傳承されたこれらイエス傳説の中、或る纏つた範圍を持つて傳へられた例外的な物語、「受難物語」について考察を下した。

註(69) *Ibid.*, S. 117.

イエスの復活に勝利を認めた原始基督教徒は、このイエスの復活を、世界の終りにおける死者の復活の初穂と信じ、従つて受難物語を、世界終末の最初の出來事であるといふ理解の下に重要視した。それ故、これはイエス生涯中の他の如何なる事件よりも、基督教徒にとつても、又説教者にとつても興味の対象となつたことは當然であつて、受難物語は、既にマルコ以前に、連絡統一ある物語を構成しておつたのである。即ち、他の物語の際に

おけるやうに、ここではマルコが初めて受難物語を統一し聯絡付けたのではない。最初の受難物語は、正確にその範圍を限定することは出来ないが、現在のやうな範圍と同じものではなかつた。<sup>(70)</sup>そしてその目的は復活の信仰によつて確立された受難の意義、即ちすべては神の意志によつて成し遂げられたといふことを叙述しようといふのであり、ここから、イエスの受難を、舊約の豫言を引用し、かくして人間救済の神の意圖を、歴史的に理解しようとしたのであつた。それ故「受難は、その「座」を、個人の教化の中に有して居るのではなく、教團における宣教の中に、即ち説教の中に有して居る」といひ得る。<sup>(71)</sup>

註(70) マルコの受難物語の中から、次の物語は最古の受難物語の中には、含まれて居なかつたものとして除外されるといふ。油注いだ女の物語、最後の空虚な墓の物語、最後晩餐の序言(一四ノ二二—一六)、現在の形の最後晩餐物語・ゲッセマネの場面、訊問の場面、ペテロ否認の場面等 (Ibid. S. 182f.)。

(71) Ibid. S. 185.

この唯一の例外たる受難物語を除いて、傳へられた断片的傳説を、聚集し結合した最初の者は、マルコ傳福音書の著者であるといひ得る。この際マルコ傳の著者は、傳へられた傳説の中、メシア證明の部分特に強調し、而も同時に、何故イエスは民衆からメシアとして認められず十字架上に苦しみ死んだかを示さうとし、この意圖に基づいて「Paradigmen」と小説物語とを結合したものである。<sup>(72)</sup>併し彼は、この外に尙、第三のもの、「イエスの言葉」を取入れて結合した。

註(72) Ibid. S. 232.

元來イエスの言葉は、Paradigmaの中にも含まれて居るが、原始基督教においては、更に多くの言葉が保存されて居つた。マルコが、イエスの「教」と稱して叙べて居るのは、かくの如き保存された言葉を引用したものであるが、このイエスの「教」を詳細に傳へることは、マルコの意圖するところではなかつた。それ故、イエスの言葉の傳説は、マルコの材料集の法則と異なる法則によつて支配されて居るといはなければならぬ。換言すれば、イエスの行爲物語の際におけると異つた條件によつて、イエスの言葉が傳承されたのである。即ち、イエスの言葉は、既に古くパウロの時期に、原始基督教における日常生活に對する「教訓」(Paritese)として、傳道活動の中に集められ、傳承され、傳承的なもの、確實なもの、權威あるものとして尊重されたのであつた。而してこのことは、イエスの言葉を集録した資料「Q」が、イエスを物語らうとする興味から集録されたものでもなく、全體としてイエス傳を物語らうといふ傾向を持つて居ないことによつて確められる。「イエスの言葉は、起源的には教訓的目的を以つて集められた」ものである。

註(73) ヲルコ一三〇三

(74) *Ibid.*, S. 247.

かくして彼は、最後に、「神話」の様式を考察した。「神話」とは、彼によれば、決して或る神話的人物の物語を意味するのではなく、「神々の行爲について物語つた」神々の物語のことであつて、これを物語る崇拜教團に意義と價值とを與ふる物語のことであるといふ。従つて、神の言葉、行爲としてではなく、或る教師としての言葉、行爲を物語り聚集することを目的とした Paradigma やイエスの言葉の中には、かくの如き神話はあり得ない。

福音書の中に存在する神話は、イエスが受洗の瞬間に神の子と定められ、聖靈の降下によつてこのことが啓示されたといふ、イエス洗禮の最古の物語（マルコ一ノ九一―一二）、イエスと悪魔との誘惑問答の場面（資料「Q」）、イタイ四ノ一―一二、ルカ四ノ一―一三）、イエスが神の子として不思議な現象の中に弟子達に顯れたといふ物語（マルコ九ノ二以下）と、神の啓示は愚なる者に示され、子のみが啓示に參與し、汝等我に來れといつて、自己推薦と説教への呼び掛けとを結合せしめ、ここから自己を啓示の傳達者、即ち神話的人物たることを示したイエスの言葉（マタイ一ノ二五―三〇）、何等歴史的位置を取らず、同じく自己推薦と説教への呼び掛けとを結合せしめて居る復活後の傳道命令（マタイ二八ノ一八以下）が夫である。併しヨハネ福音書においては、イエスの活動は神の子の物語として、信仰と崇拜とに密接に關連して物語られて居る、即ちここではすべてが神話である。傳説が神話の中に入り込んでしまつたのであつて、必然的に傳説と神話とが結合したのである。「かくしてここでも亦様式史の理解は、歴史的生成の認識へと導く」<sup>(76)</sup>。

註(76) *Ibid.*: S. 265.

(76) *Ibid.*: S. 287.

以上がデイベリウスが指摘した様式とその歴史とである。かくの如く彼は各種の様式を詳細に考究した結果、私が本論の冒頭に引用したやうな「様式史の中に原始基督教の運命が如實に反映して居る」といふ重要な結論を抽出することに成功したのであつた。この様式史の研究は、多く考へられて居るやうに、單なる形式の分類研究なのではなくして、それによつて傳説の發生と歴史とを知り、かくの如き傳説歴史の主體としての教團生活を

り得る點において、極めて重要な意義と價值とを有するものなのである。デイベリウスは先づ以上の如き様式の考察によつて、傳説の發展を知ることが出来るとした。

イエスに關する傳説は、傳道と説教といふ實際的要求によつて様式化されたものであつて、先づ第一に基督敎信仰にとつて極めて重要な意義を持つた受難物語が、比較的早く結合され、又イエス生涯上の個々の事件の中、特に説教に適するものが、短い物語の形式をとつて傳へられ、更に實際上の目的の爲にイエスの言葉、譬話が使用された。この最初の様式化は、殆ど文學的とはいひ得なかつたが、次第に物語することに歡びを感じ、遂に文學的方法をとるやうになり、ここから小説物語の技巧が用ひられ、世間的特質を持つた大奇蹟物語が物語られ、更に多くの人物に關する聖傳物語が、イエス傳説の外縁に附隨するに至つた。後者の物語は、周圍の世界における同様な物語と全く同一文體を以て傳へられた。然るにこれらの傳説は、更に聚集され、枠を附けられ、意味付けられ、遂に福音書物語が全く神話的色彩を帯びるに至つたのである。<sup>(7)</sup>

かくの如き研究は又、これらの傳説が如何なる狀況の下に物語られたかをも教へる。最古の様式たる *Parable man* は、文學的欲望も藝術的意圖も含まない人達によつて物語られたものであるが、宣傳の爲に物語られた限りにおいて、一般大衆物語と同種のものではない。原始敎團の説教者は、かくの如き物語によつて未信者を獲得し、信者を敎訓したのである。又イエスの言葉は、それによつて敎團を維持し、強固にする爲に保存され、更にこの目的の爲に、敎團は周圍の世界と、或は同化し、或は之を退けながら接觸し、ここから一般世界における方法に従つて、イエスを神の顯現、病氣や自然力の主であるとなした。敎團の膨脹が、かくの如き傳承の様式の中

に明瞭に示されて居るといふことが出来よう。他方又教團内部にあつて、敬虔物語の主人公に關する「聖傳物語」が、親しい人達の證言によつて作り上げられ、古い傳承には許されなかつた敬虔なる好奇心から生じた種々なる疑問が、これによつて解決されることとなつた。<sup>28)</sup>

併しながら、様式史的研究は、かくの如き諸點を明瞭にすることで盡きるものではない。傳説の歴史性を明かにし、教團における神學的意義を明かにすることにも亦充分に役立つ。前者の歴史性の問題については、Paradigma は説教と結合することによつて、それが次第に非歴史的物語に擴大することを防いで居り、従つてこれは目撃者の世代に遡り得、それ故歴史的眞實性を持つて居るといひ得よう。然るに「小説物語」は、説教以外の動機、既に度々述べたやうに、物語者の歡びによつて形成されたものであるから、その歴史性については一層熟慮する必要がある。「聖傳物語」は、その多くは歴史的事實に基礎を置いて居るといふことが出来る。さてこれらの傳説の發生年代は、パウロが紀元三〇年代に、イエスの事蹟について知り(コリント前一一、一五)、四〇年代には、イエスの言葉を聚集して居る(コリント前七、九)點から推定して、重要な傳説要素は、イエスの死後二〇年間に固定し、マルコ傳に含まれて居る傳説は、遅くとも紀元五〇—七〇年の間に、希臘語でその様式をとつたといひ得る。それ故最も重要な部分の傳説は、目撃者の生存中に形造られ、従つて「この部分の傳説が、比較的形を損じて居ないことは、何等怪しむに足りな<sup>29)</sup>」。

後者の神學的問題とは、かくの如き傳説は如何なる意義を持つて傳承されたかを明にし、基督信仰と物語との結合を明瞭にし得るといふことである。様式史的研究の第一の目的は、イエスを「純」歴史的に明瞭にしようと

することではなく、説教や教訓によつて制約された當時の信仰を明かにすることであり、目的の第二は、種々な様式のイエス物語を理解することであるから、この「傳承の興味を様式から推論しようとする」<sup>(80)</sup>様式史的方法は、當然當時の教團の神學事實を問題としなければならぬであらう。而してこれはイエス生涯の材料を神學的に把握すること、換言すれば、彼等の基督論を明瞭にすることに他ならない。即ちイエスにおける神の顯現といふ思想が、彼等の最初の且つ根本的な神學的解釋であり、これを一般世界に理解せしめようとしたところに基督教の傳道が存在したのである。<sup>(81)</sup>

註(77) *Ibid.* S. 287f.

(78) *Ibid.* S. 288f.

(79) *Ibid.* S. 295.

(80) *Ibid.* S. 295.

(81) *Ibid.* S. 295ff.

以上は、ディベリウスの提出した新研究方法を、その主著「福音書の様式史」を基礎にして描き上げた極めて概括的な素描である。次いで私は、この研究と獨立になされたブルトマンの研究を同じ様に概観し、この兩者の比較考察をなし度いと思ふ。

## 七

ブルトマン (Randolf Bultmann) の主著「共觀福音書傳説の歴史」<sup>(82)</sup>は、ディベリウスの主著が公刊された後二

年を経て、一九二一年に世に出た。彼には尙この他に、この主著の内容を極めて簡潔に要約した小冊「共観福音書研究」<sup>(83)</sup>、雑誌 *Journal of Religion* 所載の論文「共観福音書問題への新近接」<sup>(84)</sup>があり、更にかくの如き素材的研究の結果をもとにして、イエスの教説の内容を描いた「イエス」<sup>(85)</sup>が存在する。

註(82) *Die Geschichte der Synoptischen Tradition*, 1921. この書の再版は、デイペリウスの主著の再版に先立つ二年、一九三一年に公刊された。

(83) *Die Erforschung der synoptischen Evangelien*, 1925, 1930<sup>2</sup>.

(84) *The New Approach to the Synoptic Problem*, *Journal of Religion* 1926, p. 335—362.

(85) *Jesus*, 1926. 佐治・福富共譯の邦譯がある。併しこの書においては辯證法神學思想に基づいて材料の構成が企てられて居る。拙稿「原始基督教の現代的理解」(「和泉文化」第二輯、昭和十三・十二)、三五—三六頁參照。

ブルトマンの研究も亦第一に共観福音書の傳説を、文體に従つて分類し、次いでこれが傳承される際の法則を確立することを目標とすること<sup>(86)</sup>、換言すれば、「個々の傳説の歴史」<sup>(87)</sup>、即ち傳説の發生、變化から、それが共観福音書において固定する迄の歴史を示すことにある以上、根本において、デイペリウスと共通の立場に立つて居ることはいふ迄もない。文獻の「様式」は「實生活中に座」を有するといふ、グンケル提案の根本命題をデイペリウスと共有し、デイペリウスの用語を襲用して、福音書文獻を「小文獻」となし、かくして「原始基督教傳説の様式は、その「實生活中の座」、即ち教團生活の中に働ける動機と關聯してのみ理解され得る」<sup>(88)</sup>となしたことが夫である。

註(86) New Approach, p. 343f.

(87) Die Gesch. d. synop. Trad.<sup>2</sup>, S. 4

(88) *ibid.*, S. 5.

併しながら、兩者間には又著しい相違點の存することを注意しなければならない。ブルトマン自身の指摘するところによれば、兩者の間には方法の運用による相違と、事實批判に關する見解の相違が存するといふ。前者の點については、デイベリウスが「説教」といふ教團生活と、その要求から出發して、共觀福音書傳説を再建しようといふ、彼の所謂「構成的方法」を用ひたに對して、ブルトマンは反對に、各種の傳説を分析することから出發する、いはゞ「分析的方法」を用ひたことである。併し、この二つの方法は決して相對立するものではなく、彼は、これは相補ふべき方法であると稱した。後者の點については、様式史的勞作においては、單に事實批判は前提されるのみでなく、更に問題として取上げ、イエスの言葉の眞僞、イエスに關する報告の歴史性を詳論しなければならぬといふことである。ここから彼は「私の研究においては、原始基督教の一主要問題、即ちパレスティナ原始基督教とヘレニズム原始基督教との關係といふ問題を顧慮することが、本質的な役割を演じて居る」<sup>(88)</sup>といふ、ブルトマンにおける特殊な重點の所在を明かにした。

註(89) *ibid.*, S. 6.

かくしてブルトマンは、文獻批判的分析によつて、個々の様式の持つ特有な文體法則を知る以外に、更にイエスに關する材料が傳承されて行く間に行はれる一般的變化發達の法則を把握することを一層心掛けなければなら

ないとし<sup>(9)</sup>、その手段として三つを列挙した。

第一は、マタイ、ルカがマルコとQとを材料として使用した時に、彼等がこれに對して加へた變更から、材料の辿る變化の法則を知ることが出来る。而してこれは、更に溯つてマルコ、Qに固定される以前に辿つた傳説材料の場合にも亦當てはめることが出来る。即ち、ここから我々は福音書傳説材料の辿る一般的法則を確立することが出来る。この際、かかる傳説が口傳であるか文獻であるかを區別する必要はない。何となれば、かかる區別は、イエス傳説の非文學的特質を考へる際の根本的な區別とはならないからである。

第二は、イエスの物語、言葉、譬話の起源的形式を知ることであつて、これこそ正しく様式史的觀察の目的である。これによつて第二次的に擴大された部分を知ることが出来る、これは第一の觀察と共に、傳説の歴史を知ることが重要な結果を齎す。

第三は、傳説の様式と歴史について、類似のものと比較することである。猶太のラビ達の言葉、物語、ヘレニズムの物語、更に格言、逸話、民衆物語、寓話、民謡、就中、佛教經典のチャータカ (Jataka) などと比較することである。<sup>(9)</sup>

註(9) Erforschung, S. 15.

(16) Geschichte, S. 71.

かくして、先づ共観福音書の傳説を剩すところなく様式に従つて分類し、次いで此等の物語材料を極めて大膽且つ細心に「分析し、その特質を吟味し、そこからかくの如き傳承の占むる「實生活中の座」、傳承の發生地、培

養地を推論し、これによつて様式を一層完全に理解<sup>(2)</sup>しようといふのが、ブルトマンの研究の輪廓であつた。然らばブルトマンは、これを如何なる種類の様式に分類し、そこに如何なる法則を確立しようとしたか。我々はここにも亦明かに、ディベリウスの施した分類と異なる彼独自の分類を認めることが出来る。

(註 2) *ibid.* 1931<sup>2</sup>, S. 8.

私は先づ彼の施した分類を次のやうに鳥瞰して見よう。

### I イエスの言葉 (Worte Jesu)

#### A Apophthegmata

##### 1 論争對話、宗派對話 (Streit- und Schulgespräche)

- a 病氣醫しを機會にしたもの
- b その他の場合において、イエス及びその弟子の執つた態度を機會にしたもの
- c 師として質問を受けてなしたもの
- d 反對者から質問を受けてなしたもの

##### 2 傳記的 Apophthegmata

#### B 主の言葉 (Herrenworte)

- 1 言葉 (Logien) (格言教師としてのイエスの)
- 2 豫言的言葉、黙示的言葉 (Prophetische und apokalyptische Worte)

- a 祝福説教 (Heilspredigt)
- b 呪の言葉 (Drohwoorte)
- c 訓誡 (Mahnrede)
- d 默示的豫言 (Apokalyptische Weissagung)
- 3 法則語と教團規約 (Gesetzeswoorte und Gemeindegesehn)
- 4 自稱語 (Ich-Woorte)
- 5 譬の類 (Gleichnisse u. Verwandtes)

## II 物語 (Erzählung)

- A 奇蹟物語 (Wundergeschichte)
- 1 醫療奇蹟 (Heilswunder)
- 2 自然奇蹟 (Naturwunder)
- B 歴史と傳説 (Geschichtserzählung und Legende)

以上の分類に次いで、我々は更にかくの如き様式の特徴と歴史とについて、彼から聞かなければならない。

先づイエスの言葉が中心となり、これに「かくの如き言葉が語られた位置と、その原因とを物語つて居る」<sup>(88)</sup>簡單な場面を附して物語の枠となした様式の傳説を<sup>(89)</sup>希臘文獻史における同種のもの名稱を借りて“Apophthegmata”<sup>(90)</sup>「警句宣言」の意」と名付けた。この中心をなすイエスの言葉は何れも、他から質問され、これに答へた

ものであつて、これを「論争對話、宗派對話」と「傳記的 Apophthegmata」に二分し、前者の中、病氣醫しが原因となつた物語を五つ<sup>(96)</sup>、イエスと弟子達の態度が原因となつた物語を六つ<sup>(97)</sup>、弟子及びその他から、イエスが師として質問されてなしたといふ物語を十<sup>(98)</sup>、反對者からの質問によつてなしたといふ物語を三つ<sup>(99)</sup>挙げ、次いで後者の物語として十八<sup>(100)</sup>を指摘し、これらを詳細に分析して、その様式と歴史とを考察した。

註(93) *Erforschung*?, S. 20.

(94) これは *Dibelius* が 'Paradigmata' と名付けたものに相當する。

(95) 希臘文獻史で *Apophthegmata* と稱するものは、英傑、哲學者、宗教説教者などに類する人達の言葉に重點を置き、その言葉が發言された場面を枠として描いたことを根本特質とするものであり、従つて物語の枠は發言機會の役割をして居るに過ぎないものである。而してかくの如き *Apophthegmata* は、必ずしも希臘文獻にのみ存在するものではない。希臘では *Plutarch* がこれを集録して居るが、ラビ文獻にも多數含まれて居る (*New Approach*, p. 351)。

(96) 安息に手の萎えたのを醫す(マルコ三ノ一―六平行)、安息日に水腫患者を醫す(ルカ一四ノ一―六)、安息日に彎曲した女を醫す(ルカ一三ノ一〇―一七)、惡鬼の首についての論争(マルコ三ノ二二―三〇、参照マタイ一ノ二二―一三七―ルカ一ノ一四―二三)、中風患者醫し(マルコ一ノ一二平行)。

(97) 安息日に麥穂を摘む(マルコ二ノ二三―二八平行)、清淨についての論争(マルコ七ノ一―二三)、收税人宅にての食事(マルコ二ノ一五―一七平行)、斷食についての質問(マルコ二ノ一八―二二平行)、權威についての質問(マルコ一ノ二七―三三平行)、罪ある女(ルカ七ノ三六―五〇)。

(98) 富める者の質問(マルコ一〇ノ一七―三一平行)、最高の誠命(マルコ二ノ二八―三四平行)、嗣業争ひ(ルカ一

(二ノ一三一—一四)、ガリラヤ人の虐殺(ルカ一三ノ一—一五)、洗禮者についての質問(マタイ一ノ二—一九、ルカ七ノ一八—三五)、ゼベダイの子の質問(マルコ一〇ノ三五—四五平行)、他の悪鬼を逐出せる者(マルコ九ノ三八—四〇平行)、神の國の到来(ルカ一七ノ二〇—二二)、無花果を呪ふ(マルコ一ノ二〇—二五平行)、款待せぬサマリア人(ルカ九ノ五一—五六)。

(99) 眞の質問(マルコ二ノ二—二七平行)、サドカイ人の質問(マルコ二ノ一八—二七平行)、離婚の質問(マルコ一〇ノ二—二平行)。

(100) 前述のマルコ九ノ三四—四〇、ルカ九ノ五一—五六をこの部に數へて尙弟子招集物語(マルコ一ノ一六—二〇平行、二ノ一四平行)、イエスの随伴者(ルカ九ノ五七—六二、參照マタイ八ノ一九—二二)、眞の親族(マルコ三ノ二〇以下、三一—三五平行)、イエスの母を讚美(ルカ一ノ二七—二八)、故郷において卑めらる(マルコ六ノ二—六平行)、幼児祝福(マルコ一〇ノ一三—一六平行)、寡婦の獻金(マルコ二ノ四—四四平行)、マリアとマルタ(ルカ一〇ノ三八—四二)、十人の癩病人醫し(ルカ一七ノ一一—一九)、收税人ザアカイ(ルカ一九ノ一一—一〇)、幼児の歡呼(ルカ一九ノ三九—四〇、參照マタイ二ノ一五—一六)、神殿税(マタイ一七ノ二四—二九)、イエスとヘロド(ルカ一三ノ三一—三三)、神殿淨化(マルコ一ノ一五—一九平行)、神殿破滅の豫言(マルコ一三ノ一—二平行)、エルサレム滅亡の豫言(ルカ一九ノ四一—四四)、ベタニアの香油注ぎ(マルコ一四ノ三—九平行)、十字架の随伴者(ルカ二三ノ二七—三一)。

(101) 尙シロ・フェニキアの女(マルコ七ノ二四—三一平行)、カベルナウムの百率長(マタイ八ノ五—一三、ルカ七ノ一一—一〇)の二つを附録として擧げた。

論争對話は、初に反對者が或る行爲、態度を非難或は質問することから始まり、これに對してイエスは「質問」<sup>(102)</sup>

「格言」<sup>(103)</sup>「聖書引用」<sup>(104)</sup>の形式で返答したといふ様式をとるものであつて、この時の場面は、具體的場面を借りて或る觀念を明瞭に表現しようといふ「理想的場面」(ideale Scene)<sup>(105)</sup>に外ならない。然るにかくの如き論争の形式は、全くラビ的であるから、その様式傳説の起源、即ちその「實生活中の座」は、明かに「律法に關する教團の討論中」<sup>(107)</sup>に求められなければならない。而してかくの如き様式をとるに至つた場所は、確實にパレスティナの原始教團においてであつたといひ得よう。内容がラビ物語と全く平行して居ること、攻撃されたのはイエスではなくして、何れも弟子達即ち教團であり、従つてこれは弟子達の態度を辯護して居ることで明瞭である。それ故教團において様式化されたかくの如き傳説から直ちに歴史的事實を再現すべきではない。尤もここにイエスの言葉が保存され、それが第一要素をなして居るものもあることは確かであらう。それにも拘らず、これらの中には教團自身の作り上げたものを無視することは出来ない。聖句を引用してなした討論の場合は特にさうである。<sup>(108)</sup>ここから教團にとつての根本命題、彼等の間に傳へられたイエスの言葉等が、次第に論争對語の衣を着せられて行く傾向、いはゞ論争對語の持つ「生産力」(zeugende Kraft)<sup>(109)</sup>を次の事實の中に看取することが出来よう。即ち別種の傳説材料に次第に論争對語の色彩を着色して行くこと、<sup>(110)</sup>論争對語は傳承中に、イエスの無名の反對者を次第にパリサイ人、學者と明示する傾向を顯著にとることなどが夫である。<sup>(111)</sup>この後者の傾向こそ、「福音書特有の圖式的理解」<sup>(112)</sup>であり、共觀福音書の全材料に一貫して働いてゐる傳承の一般的法則の一つである。<sup>(113)</sup>

註 102) マルコ三ノ四、二ノ九・二五以下、一ノ三〇、ルカ一三ノ一五、一四ノ四等。

103) マルコ二ノ一七・一九、三ノ二四以下、マタイ一七ノ二五、ルカ七ノ四一以下等。

- (104) ヴルゴ二ノ二五以下、七ノ六、一〇ノ六―八、一二ノ二六等。
- (105) *Ibid.*, S. 40.
- (106) プルトマンは主著の第二版において、ラビ物語における論争對話、宗派對話の例を十箇擧げて比較した。その中の一例「皇帝ハドリアン、死者復活の教に抗議して言つた『塵は復活し得るや』、ガマリエルの娘之に反問して言つた『我等が町に二人の陶工があつた。一人は(容器を)水で作り、一人は粘土で作つた。この二人の中何れが賞讃に値するか』、皇帝答へて言ふ『水で作りし者』。ガマリエルの娘が言つた『神が水(即ち人間の精液)より人を創造したとすれば、粘土(墓場の塵)より人を創造することは一層可能ではないか』(*Ibid.*, S. 43-46)。
- (107) *Ibid.*, S. 42.
- (108) マタイ九ノ一三前半、一二ノ五以下・七。
- (109) *Ibid.*, S. 53.
- (110) 最大の誠についての質問の記事は、マルコ一二ノ二八―三四にあつては、純粹に宗派論争であるが、ルカ一〇ノ二六では、イエスの返答は反問となつて居て、明かに論争對話の文體をとつて居る(*Ibid.*, S. 53f.)。
- (111) マルコ三ノ一―五においては、反對者は不定の人々であり、六の第二次的句において初めてパリサイ人とされ、ルカ六ノ七では初めからこれは學者、パリサイ人であるとされて居る。その他この種の例は數多い(*Ibid.*, S. 54ff.)。
- (112) *Ibid.*, S. 56.
- (113) *Erforschung*, S. 17f, *New Approach*, p. 346f.

宗派對話は論争對話と同種類のもので、イエスを師とする一派に關係ある對話のことである。その構造は、通則として、單に好奇心から師が質問され、そこから對話が導き出されるといふ形をとり、この點において、行爲

が對話の出發點を構成して居る論争對話と本質的に相違する。この様式も亦ラビ物語と同種であるといふ點から、これは主としてパレスティナで構成されたことが明かであるが、併しヘレニズム教團で新たに構成されたものも亦存在し<sup>(14)</sup>、この問題は容易には決定されない。この種のもは、もと／＼場面と關係のないイエスの言葉に、少くとも弟子の質問といふ序論の枠を附ける傾向を有して居る。

註(14) ルカー七ノ二〇以下、六ノ五(寫本D)、クレメント後書一ノ二二が夫であつて(Thide, S. 58)、これは希臘の

Apophthegmata と類似してゐる。即ち「神の國の何時來るときかを、パリサイ人に問はれし時……」、「同じ日、安息日に働ける者を見て、彼に言ひ給ふ……」(上記D)といふ序言の様式は何れも希臘の Apophthegmata の特徴様式を示して居る。例、「タイラント・ディオニスに『何故哲學者は富者を訪ぬるか、富者は哲學者を訪ぬぬか』と問はれて、アリストテッポス答へて言つた『哲學者は必要なものを知り、富者は之を知らないが故に。』「かつてディオゲネス、子供が手より飲むを見た時、盃を背囊より投げ捨てていつた『無慾の點において子供は私に優つて居る』(Erichscholung, S. 211)。

傳記的 Apophthegmata とは、その場面は重要ではなく、そこでイエスが警句宣言によつて自己の特質を顯はしたといふ様式<sup>(15)</sup>を持つた Apophthegmata のことで、その構造様式は種々異なるが、一般にその重點たるイエスの言葉は終りに來、その構圖は必ずしも統一あるものではないと同時に、理想的、表徵的性情を具へ、従つてこれは何等歴史的報告ではないものである。かかる様式の起源についても亦我々はラビ物語と比較しなければならぬ。ラビ物語においても、かかる様式のものには歴史的事實を報告しようとして居るものではなく、その生涯を明瞭に叙述しようとするものであるから、物語場面は表徵的・理想的であつて必ずしも統一構想を示して居

ず、従つて両者は全く平行し、ここから福音書の傳記的 Apophthegmata は、その大部分はパレスティナ教團において構成され<sup>(116)</sup>、若干のものはパレスティナに傳へられたイエスの言葉に、ヘレニズム教團が枠を附し<sup>(117)</sup>、又全物語が全くヘレニズム教團に由來するものもあることが推定される。かくしてこの様式の起源は、各地の教團生活中に求めなければならず、ここからデイベリウスの「説教『Paradigmen』」の説は當然至當なものと考へられなければならぬ。併しながら、デイベリウスの言ふやうに、原始基督教のすべての精神的産物が説教にその起源を有し、傳説を創造せるものは、説教であつた等といふことは誇張に過ぎない。宗派對話、論争對話は、かくの如き説教からは理解されないからである。併し「傳記的 Apophthegmata は事實、説教の教化的 Paradigmen」として最もよく理解される。これは師を潑刺と見るが如くに描き出し、希望に充ちた教團を慰撫し警告するに役立つものである<sup>(118)</sup>」。

註(115) New Approach, p. 351f.

(116) *ibid.*: S. 63.

(117) 例としてマルコ一三ノ一―二を擧げて居る (*ibid.*: S. 64)。第一版では更にマタイ一七ノ二四―二七、ルカ二三ノ二七―三一を指摘して居るが(9) (32)、第二版にはない。

(118) 例としてマルコ一四ノ三一―九、ルカ一〇ノ三八―四二、一七ノ一一―一九 (*ibid.*: S. 64)。

(119) *ibid.*: S. 64.

かくの如く三つの様式を詳細に觀察した後、ブルトマンは、更に Apophthegmata 一般の様式と歴史とを考察

し、これは傳承されつつある間に、イエスの言葉が次第に附加されて行く傾向を持つて居ること<sup>(121)</sup>、初めは纏つた構造のものであること、イエスの宣言に興味の中心が存し、イエスの言葉は著しく簡潔であること、従つて場所・時間は殆ど記されず、記されて居るものは、むしろ第二次的に付け加へられたものであること、イエスは自分から發言せず、その發言は他から加へられた原因によるとして居ること、即ち人々がイエスの許に来て質ねるといふ行動をとつてゐること、従つて人物の出現がしばしば不適當で、ここから全體の構造の拙劣さが説明されること、出現人物の特質は明瞭で、學者・パリサイ人・弟子達等と簡單な型にはまつて居ること、然るにここに歴史の興味、物語者の興味が加つて、不明の人物を次等に學者・パリサイ人となし、弟子となす傾向が加へられて居ること、従つてこの場合における一定の人物名は、この小説的傾向によつて産み出されたものであること<sup>(122)</sup>、而もかくの如き小説的傾向は必ずしも人物名の場合にのみ働いて居るとは限つて居ないこと等を指摘した。

註(121) マルコ七ノ一八が二三まで増大し、同一〇ノ一―九が一ニまで、一〇ノ一七―二二が三―一まで増大したのは、その一例である (Ibid. S. 64)。

(121) マルコ二ノ一―一二、マタイ八ノ五―一三平行の「カペルナウム」、マルコ七ノ二四―三一の「ツロの地方」など。従つて、イエスの「北方偏歴」は單なる想像として歴史から除外されなければならぬ (Ibid. S. 68)。

(122) 質問者を弟子とするのは(反對者を學者・パリサイ人とする傾向については註III―113 参照) 惡意を持たない質問者の場合であつて、マルコ四ノ一〇、七ノ一七、九ノ一一・二八、一〇ノ一〇・二八、一三ノ三の場合が夫である。(Ibid. S. 74f.)

(123) 最も顯著な例はマルコ一四ノ三―九においては「或人々」(οἱ μετῶν) が憤つたといふのに對して、マタイ二六ノ八で

は「弟子達」(μαθηται)となり、ヨハネ二二ノ四では「ユダ」となつて居るのが夫であらう (ibid. S. 72)。

(124) 永遠の生命について質問した富める者 (マルコ一〇ノ一七) とは、マタイ一九ノ二〇では「若者」(νεανίσκος) であるが、ルカ一八ノ一八では「司」(βασις) とされつ居る (ibid. S. 72f.)。

獨立せるイエスの「言葉」は、三つに大別される。狭義の「主の言葉」即ち「金言」と「豫言及び默示的言葉」及び「法則語と教團規約」とである。

第一の「主の言葉」とは、金言、箴言のことで、彼は先づ舊約聖書の中から數箇の格言を引用して、重要な根本様式を概観した。即ち「悪は悪人より出づ」(サムエル前者二四ノ一三) の如き事物に關する格言、「母の如くに娘も然り」(エゼキエル書一六ノ四四) の如き人事に關する格言、「智慧を求むる人、聰明をうる人は幸福なり」(箴言三ノ一三) の如き祝福の格言、「我が子よ、汝の父の教を聞け、汝の母の法を棄つること勿れ」(箴言一ノ八) の如き教訓語等を擧げ、これを福音書における同様なイエスの言葉と比較した。さて我々はこれらのイエスの言葉の中に、舊約及び猶太教における箴言の根本様式を認めることが出来、而もこれらの言葉は、その傳承中に類似の言葉を結合する傾向と、一つの言葉に、それと類似した言葉を新たに創造して附加する傾向とを有し、ここから第二次的擴大に關する問題が提出され、これは言葉が統一ある構想であるか否かによつて決定される。併し第一次的なものと第二次的なものとの區別が決定されたにしても、ここから前者が直ちに眞實のイエスの言葉であり、後者が必然的にイエスの言葉でないかと考へることは出来ない。何となれば、眞實のイエスの言葉を後に至つて結合した場合も考へられるし、既に存在せる言葉をイエスが取上げ、彼自身がここから新たに創造して

附加へた場合も亦考へられるからである。ここには、教團が古いイエスの言葉に附加して擴大した部分<sup>(127)</sup>、教團の教義的動機から附加し變更を加へた部分<sup>(128)</sup>、基督教的立場から變更して全然新たな意味を持つようになったものなど、即ち猶太の格言から取つて、それを教團がイエスの口をして語らしめたものなどが甚だ多く、従つてこれは「イエスの眞實な言葉であると最も保證し難いもの」<sup>(129)</sup>である。併し民族の格言、信仰を超越し、學者的・ラビ的、猶太的・默示的でもない新たな特質ある部分のみが、ここで信頼し得る僅かな部分であり、ここに「イエス宣教の特質が見出されなければならぬ」<sup>(130)</sup>。

註(126) 例、マルコ八ノ三四—三七は三つの言葉(三四—三五・三六・三七)の結合したものである(ibide, p. 86)。

(126) これは典外において顯著に見られるが、福音者における一例はマルコ九ノ四三—四七、手、足、足の蹟は新たに作つて附加したもの(マタイ五ノ二九参照)(ibide, p. 30)。

(127) 序言を附して前の部分と連絡させた箇所(マルコ四ノ二四の「汝等聞くことに心せよ」など)(ibide, p. 35)。

(128) 附加した部分、マルコ二ノ一九後半・二〇「新郎と共に居る間は斷食するを得ず、されど新郎のとらるゝ日來らん、その日には斷食せん」。變更した部分、マルコ一〇ノ四五、その原形はルカ二ノ二七(ibide, p. 37)。

(129) ルカ一ノ三「この故に汝等が暗きにて言ふことは、明るきにて聞かれ、部屋の内にて耳の中に語りしことは、屋の上にて宣べらるべし」といふのは所謂「天網恢々疎にして漏さず」の意で、充分に世俗的な格言であるが、マタイ一〇ノ二七においては「暗きにて我が告ぐることを明るきにて言へ、耳に聞けることを屋の上にて宣べよ」といひ、イエスの人格と關係し、弟子達の宣教を命じた言葉となつて居る。マタイが、これを基督教的立場から變更したことは明瞭である(ibide, p. 99f)。

(130) Erforschung, S. 29.

共観福音書と様式史的方法

(131) *John. 5. 110.* 例、生命を得んとする者は之を失ふ(マルコ八ノ三五)、手を鋤に着けて(ルカ九ノ六二)、富者と神の國(マルコ一〇ノ二三後半・二五)、死者をして葬らしめよ(ルカ九ノ六〇前半)、狭き門(マタイ七ノ一三以下)など。

イエスの言葉の第二の様式は「豫言と黙示」である。豫言的言葉とは、神の國の到来について宣べた言葉であり、黙示的言葉とは、世界終末について宣べた言葉であつて、これを「祝福説教」「呪の言葉」「訓誡」「黙示的豫言」の様式に分類し、次いでこれらの傳説の歴史を觀察し、第一にここには猶太からその材料を取つて、これをイエスをして語らしめたものが指摘され<sup>(132)</sup>、第二には基督敎團において形造られたものが見出されるので、この猶太的なるものと、イエスの人格と敎團の興味とに密接に關聯せるものを取除き、特殊な個性の示されたものの中に、イエスの眞實な言葉を發見することが出来る。<sup>(133)</sup>

註(132) 最も確實なのは世界終末を宣べたマルコ一三ノ五一―二七で、これは猶太的黙示思想を基督敎的に變更したもので *cf. (ibid. S. 132)*。

(133) 例、マタイ二五ノ一―一三の十人の處女の譬(これは「訓誡」の中に入れられる) (*ibid. S. 134*)。

(134) 目撃者を祝福したルカ一〇ノ二三以下||マタイ一三ノ一六以下、これと同じ言葉でメシア時代の始まりを示したマタイ一ノ五以下||ルカ七ノ二二以下、南の女王(ルカ一一ノ三一平行)、時の徴(ルカ一一ノ五四―五六)、山上の垂訓の祝福(ルカ六ノ二〇以下平行)など (*ibid. S. 135*)。

第三の様式の一つ「敎團規約」即ち敎團の規律生活、その傳道規約に關するイエスの言葉は最も新しく、敎團

において作られたものであるが、命令法則の様式で傳へられて居るのは、これよりは一層古い形であらう。<sup>(136)</sup> これには猶太教信仰と本質的に區別さるべき教團信仰について述べた「信仰規約」(Frommigkeitssatz)、猶太教の律法に對してなした「討論」(Debatavorde)があり、この「討論」の中「されど我は汝等に告ぐ」といふ様式を持つたマタイの句は、恐らくイエスの眞實の言葉であらう。<sup>(137)</sup> 就中、猶太の信仰に積極的に對抗した簡潔な「戦闘語」(Kampfvorde)は最も古く、様式、内容から起源的イエスの言葉といふことが出来る。<sup>(138)</sup>

註(136) 教會の誓ベテロ(マタイ一六ノ一八一—一九)、罪を犯さば教會に告げよ(マタイ一八ノ一五—一七・一八)など。尙復活後のイエスの命令が、かくの如き教團規約であることを注意(マタイ二八ノ一八一—二〇など) (ibid.: S. 156)。

(136) 前註の教會に告ぐる規約をルカ一七ノ三—四の類似の形と比較せば、後者の内容においては教團とその兄弟とは何等の役割を演じて居ないことを知り得る (ibid.: S. 156)。

(137) マタイ五ノ二一—二二(殺人について)、二七—二八(姦淫について)、三三—三七(誓について) (ibid.: S. 157)。

(138) 人を汚すもの(マルコ七ノ一五)、安息日の行爲(同三ノ四)、パリサイ人攻撃(マタイ二三ノ一六—一九・二二—二四・二五—二六) (ibid.: S. 158)。

かくして彼は「自稱語」と「誓」とを考察した後、二大様式の第二の「物語」材料を取り、先づ「奇蹟物語」を考察した。

彼によれば「奇蹟物語」には、病人を醫し、病人に憑ける悪鬼を追出したといふ多數の「醫療奇蹟」と、荒しを鎮めた(マル二四ノ三七—四一平行)といふ様な少數の「自然奇蹟」とに二分されるが、これらは何れもそれによつてイエスが神的能力を有するメシアたることを證明したもので、病人は單に奇蹟的醫療の對象として觀察さ

れて居るに過ぎず、従つて醫された者に關する興味は現れて居ない。ここから奇蹟物語と Apophthegmata とは前者の中心は奇蹟に、後者の中心はイエスの宣言にあり、兩者の文體は同一であるといひ得る。

奇蹟物語の文體は三部に分たれ、第一部は發端で病人の苦惱を述べ、第二部は奇蹟、第三部は奇蹟の結果である。これらの奇蹟物語は何れもメシアの證明として重要視され、強調され、高揚され、ここに種々なる奇蹟物語が附加へられた。而して猶太のラビの奇蹟物語、就中ヘレニズムの奇蹟物語と比較することによつて、これらの奇蹟物語の動機、様式とその發展段階とを知ることが出来る。即ち奇蹟物語の或るものは、既にパレスティナ教團において傳へられて居つたが、併しその大部分はヘレニズムの地において發生したものといへよう。このことは福音書の奇蹟物語の様式がヘレニズムの夫と極めてよく類似して居ることによつて明かであるが、尙パレスティナにおいて、パレスティナに傳へられた材料をもつて記された資料「Q」が、イエスを主として終末の宣教師、格言教師として傳へて居るのに對して、ヘレニズムで記されたマルコが多く、奇蹟物語を取り入れ、これによつてイエスを地上の神の子として記して居るのは、ヘレニズムに起源を有する奇蹟物語を有して居るからに他ならな<sup>(142)</sup>。

註(139) 前註(29)に擧げた例などが指摘される (ibide. S. 243)。

(140) マタイ一・二七・二八平行 (Qより取る) の惡鬼逐出しは猶太の奇蹟者と平行、その他 apophthegmatische 奇蹟物語はパレスティナにおいて様式化されたものである (ibide. S. 254)。

(141) 例へば理解し易い爲に Erforschung? N. Isif. v. Juchan von Samosata (紀元後二世紀の人) の著書 "Philop-

scandus」中の奇蹟物語と比較して居るのを聞かう。奇蹟物語第一部の奇蹟の發端においてマルコ九ノ一八一啞の靈いづこにても彼に憑けば痲痺け泡をふき齒をくひしほり、而して硬直する」と、ルキアンの記した「パレスティナ出身の Syrer」の奇蹟物語の發端「痲痺を起して倒れ、白眼をむき出し、口一杯に泡をふき」とを比較し、第二部の奇蹟行爲においてマルコ七ノ三二、八ノ二三とルキアンの處女の墓石の一片を病人の足に持つて來て醫す行爲とを比較し、第三部の奇蹟の終結においてマルコ二ノ一一一二で跛者が床を取去つて人々にその結果を證明したのと、ルキアンの跛者が醫されて自分の擔架を運び去つた記事と比較し、兩者の様式上の類似を示してゐるが、より詳細な比較は Geschichte?, S. 236—241.

(142) *Ibid?* S. 256.

最後に宗教的・教化的性格を有する物語たる「傳説」(Legende)と、「歴史物語」(「傳説」と「歴史物語」とは古代の特に民衆的宗教物語においては容易に移行する)に屬するものとして、洗禮からエルサレム入城迄の物語、受難物語、復活物語、誕生幼年物語を指摘、分析し、これらは物語動機の起源を異にし、様式化の條件を異にすることを明かにした。<sup>(143)</sup>

註(143) *Ibid?* S. 329ff.

以上が、福音書における全傳説を、各々教團生活との聯關の下にその様式と歴史とを考察することによつて、發生地盤をも明かならしめようとした彼の研究の主要部分であるが、これに次いで、かくの如き傳説材料が如何にして各福音書に固定されるに至つたか、その際における編纂者の作爲の跡を觀察して次の如き結論に到達した。傳説材料の聚集は既にパレスティナ原始教團において開始されて居つた。護教と反駁とは *apophthegmata*

な傳説の聚集と産出とを促し、教團における教化的欲求と豫言者の精神の高揚とから豫言的、默示的イエスの言葉が傳承され、生産され、聚集され、更にイエスの言葉は教訓と教團規律とから聚集され、傳記的 *Aphthegmata* や奇蹟物語の如きイエスの物語も亦教團において物語られ傳へられ、就中奇蹟物語は護教と宣傳に際してイエスのメシア證明として好んで利用されたのであらう。<sup>(143)</sup> 併しながら「福音書なるものは確かにヘレニズム教團において創られたものである」。<sup>(144)</sup> それ故福音書の成立は二要素に基づかなければならない。第一は、パレスティナの傳説をヘレニズム教團が受繼いだこと、第二は、福音書を形成せしむるにいたつたヘレニズム教團における新たな動機とであつて、第一については、イエスの言葉は教團生活の説教、教訓、訓練において要求され、イエスの物語は、イエスにおける豫言の成就を證明しようといふ要求によつて傳へられ、第二の點については、イエスに關する既存の傳説を結合して歴史的、傳記的物語の形式に整へ、基督教的一般信仰 (*Kerygma*) の性格を持つた福音書を作り上げたことである。従つてここで宜べられた基督は歴史のイエスではなくして、信仰と崇拜の基督であり、それ故基督信仰 (*Christuskerygma*) は崇拜傳説であり、福音書はこの崇拜傳説の擴大されたもの、マルティン・ケーレル (*Martin Kahler*: *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus*, (1892) 1896<sup>2</sup>, S. 80.) の言葉に従へば「詳細な序論を付した受難物語と名付け得る」如きものである。<sup>(145)</sup> 而してかくの如き福音書は「小文獻」であるが、その様式は類似の如何なる文獻にも由來して居るものではない。「それは、種々なる動機から發生せる傳説の中に存せる、内在的發展衝動から發生せるものであり、ヘレニズム基督教の基督崇拜と基督神話から發生せるものである。それ故これは基督教の獨創的創作である」。<sup>(147)</sup>

註 (14) *ibid.* S. 303.

(15) *ibid.* S. 304.

(16) *ibid.* S. 304ff.

(17) *ibid.* S. 309ff.

## 八

以上概観したところによつてデイベリウスとブルトマンの「様式史的方法」の基本的研究の輪廓を示し得たかと思ふ。勿論兩者には夫々研究の特色を認めることが出来よう。カール・ルドヴヰヒ・シュミットが指摘した第二次的編纂者の勞作の問題を直ちに受繼いで、鋭い分析的方法をもつて編纂者の勞作を分析し、古い傳承の様式を確定することに努力したブルトマンと、見透しの廣汎な構成的方法によつて様式の歴史を辿つて「福音書の前存在」を明かにしようと有效な試みをなしたデイベリウスの研究とは、問題力點の置き方の相違、方法運用上の相違によつて兩者は著しく特色ある相違を示しては居るけれども、兩者共グンケルの指示に基づいて、福音書傳説を各種の様式に分類し、この各々の様式を教團生活と關聯せしめ、かくして教團生活の中に各種の様式の發生と歴史とを考察しようとする様式史的研究の根本觀點と究極的方法とは、全く同一であるといはなければならぬ。ここから私は兩者の間に展開された二三の論争の中から、兩者間に存する二三の相違點の所在を指摘して置かなければならない。何となれば、かくすることによつて、本質的には同一である兩者の研究から受ける異なる印象を均齊し、「様式史的方法」についての統一的印象を獲得することに役立つからである。

先づ第一に、様式史的研究が決して單なる傳説様式の分類に終始するものでなく、様式が實際の教團生活を如實に反映して居るといふ根本觀點に基づいて居る限り、この様式の分類は第一に試みられなければならない重要課題であり、その限りにおいて、兩者の研究間に存在する様式分類上の相違、従つて様式と教團生活との具體的聯關についての意見の相違は、重要な相違として論争されたことを指摘して置かなければならない。

あらゆる傳説の起源を教團の説教中に求めようとするデイベリウスの態度に對しては、既に觸れたやうに、ブルトマンは之を事實に即しない「誇張」として否定し、従つてデイベリウスが、イエスの言葉を中心とする短い物語様式を *Paradigma* と名付け、教團の説教と關聯せしめ、説教の一範例として物語られた様式傳説と見たに對して、ブルトマンは、かくの如き様式傳説を *Apophtegmata* と稱し、デイベリウスの *Paradigma* に相當するのは、この中の「傳記的 *Apophtegmata*」のみであつて、他の *Apophtegmata*、即ち「論争對話」はむしろパレスティナ教團における律法に關する討論と關聯してのみ理解さるべきであり、ヘレニズム教團においても亦これは説教とは關係がなく、ここでは文學的存在に過ぎないと稱した。<sup>(46)</sup>ブルトマンのかくの如き分類に對しては、デイベリウスは主著の再版において激しく反對した。對話とは、問答の中に話題を發展せしむるものことであるが、この分類に入るべき物語語においては、相手は或は沈黙し、<sup>(47)</sup>或は心中で非難<sup>(48)</sup>などして、決して對話の様式を備へておらない點から、これを論争對話といふ一樣式にすることは正しくはなく、且つ當時の教團においてかくの如きラビ的討論が重要な役割を演じておつたとは考へられないから、この様式の「實生活中の座」を教團の討論に求めることは不當であるといはなければならない。<sup>(49)</sup>「それ故私は「論争對話」なる語を用ひない」といふ

のである。

註(48) 九八頁参照

(49) Bultmann : Geschichte<sup>2</sup>, S. 395.

(50) ヲルコ三ノ二

(51) ヲルコ二ノ六・七

(52) Dibelius : Formgeschichte<sup>2</sup>, S. 64ff.

(53) Dibelius : Zur Formgeschichte, S. 195. 上の語を使用して居るは、ブルトマンの外に Martin Albertz のみ  
ראה (Die synoptische Streitsprache. Ein Beitrag zur Formgeschichte des Urchristentums, 1921.)。

以上の問題は、何れにしても前提された教團生活の状態は、果してその何れの主張に眞實性があるかといふ點で、その正否が決定されなければならぬであらうが、兩者は何れも教團生活を前提し、この前提された教團生活から傳説様式の産出されたことを主張して居る點において同じであることを認めなければならぬ。ここに第一に、デイペリウスが、ブルトマンは構成的方法を斷念したといふが、それは單なる外觀に過ぎず、實際は自分と同じやうに構成的方法を用ひて居ると指摘させた根據がある。<sup>(54)</sup>事實ブルトマンも亦、私が既に觸れておいたやうに、傳記的 Apophthegmata を教團の説教から導き出して居り、ここから「福音書の前存在は構成の途上においてのみ創られる」といふデイペリウスの言葉が承認されなければなるまい。外觀上兩者の重要な相違を構成して居る運用方法上における相違の中にも亦、かくの如き部分的共通點が指摘され得るであらう。

註(55) Dibelius : Zur Formgeschichte, S. 193f.

(155) 八九頁

(89) Diebeius: Zur Formgeschichte, S. 190.

この構成的方法と分析的方法は、兩者における重要な相違として十分に指摘しておかなければならない。併し構成的方法が様式史的方法において重要であり、従つてブルトマンと雖も、兩者は相補ふ方法であることを是認したばかりでなく、前述のやうに結局はこれを缺くことを得なかつたと同じ様に、分析的方法も亦様式史的方法において重要であり、従つてこれはデイベリウスも最初に言明して居るやうに、これをも亦併用しようとしたのである。ブルトマンの分析が如何に微に入り細に互つて居るか、而してそこに如何に特有の鋭い觀察が加へられ、編纂者の加筆、後代の附加物などを次ぎ次ぎに分析指摘して、溯り得る最古の部分抽出することに如何に努力して居るかを主著によつて直接に知り得た者は、彼の紙背に徹せる眼光に必ずしも三嘆の辭を惜しまないであらう。この點にブルトマンの最も顯著な特質が示されて居るといひ得る。併し、この特徴は同時に又彼の研究結果をめぐつてなされた重要な論點を齎すこととなつた。即ち第三の、様式史的方法は歴史上のイエスを如何なる程度に知り得るとなすかといふ重要な問題であつて、この點においてデイベリウスはブルトマンのかかる分析的 방법에由來した懷疑的結論を難じ、様式史的研究を、この史的イエスの懷疑論から防禦しようといふのであつた。

ブルトマンの懷疑的態度は、彼の小著「共観福音書研究」の結論たる「史的イエスの知識」の中で、特に重要なイエスのメシア自覺問題を取上げて論じ、イエスの言葉を「分析した必然的結果」<sup>(157)</sup>によれば、これは教團の信仰によつて創られたものに外ならず、イエス自身は單に「豫言者」として活動したものであると稱し、<sup>(158)</sup>これはか

くの如き様式史的研究の結果を素材とし、辯證法神學の根本原理に従つて描き上げた著書「イエス」の資料論の部分において、更に進んでこのメシア自覺が果してイエスの實際の自覺であるか不明である限り、「この點が暗黒ならば、これは彼の人格について我々の知れることは無に等しいことを意味する」<sup>(18)</sup>と躊躇なく斷言して居る點に明瞭に指示されて居る。彼はこの資料論において、かくの如き見解を極めて大膽に披瀝し、福音書材料はすべて教團において宣べられたものであり、それ故勿論この宣傳の大部分はイエス自身に迄溯り得るものではあらうが、それが教團の宣傳である以上、すべてをイエスの言葉に歸着せしむることは出來ず、ここにはむしろ教團において發生し、改變されたものが多數存在し、而もこれはヘレニズム教團に基礎を有する福音書記者によつて與へられて居る故に、これと異つた言語によつて傳へられた最古の傳説を知ることが困難であり、又この最古の傳説層における言葉が、果して實際にイエスによつて語られた言葉であるか否かは確實でない點などから、「我々は最早イエスの特質、人格、生涯について何等知ることは出來ない。彼の言葉の只一つも權威あるものとして示されることは出來ない」<sup>(19)</sup>といふ史的イエスの不可知論を卒直に高唱するに至つた。ブルトマンにおいては、様式史的研究の結果は、かくの如き史的イエス不可知論を生み、これを通して更に辯證法神學へと通ずる道を、自己の爲に開拓することに役立つたのであつた。

(18) Bultmann : *Erforschung*, S. 38.

(19) Bultmann : *ibid.*, S. 38f.

(20) Bultmann : *Jesus*, S. 12.

(8) Bulmann : *ibid.* S. 33.

併し同問題についてのデイベリウスの態度は、既にその主著の中にも示されて居るが、彼は更に一九三四年に  
 なした英國における講演「福音書批判と基督論」の中で、特に「史的イエスの問題」なる一論題を取上げて論じ、  
 論文「様式史的方法について」の中で、ブルトマンの懷疑論に對する果敢な反對論を示して居る。<sup>(16)</sup>

様式史的研究は福音書傳説は決して傳記的材料ではなく、従つて配列された材料の儘のイエスの生涯を信ずる  
 ことは出來ず、この點において様式史的研究は從來の觀方に對して根本的修正を加へたものであるが、この否定  
 的觀察こそ、逆説的な言ひ表はし方ではあるが、最古の傳説——Paradigma——の價値を保證する積極性を有す  
 るものである。<sup>(17)</sup> この最古の傳説が非文學的、非傳記的であることは、これが傳記的意圖も文學的野望も持たな  
 かつた人達によつて形作られたことを最もよく示して居るものであり、従つてかくの如き傳説の背後に歴史的イエ  
 スの存在を充分に考へることが出來るであらう。ここから様式史的研究は、福音書記事をすべて神話とする基督  
 抹殺論を否定し、むしろここに歴史的確實性を認めるものであるが、同時に、ここでは希臘語で物語られて、ア  
 ラム語で傳へられて居らないこと、教團の傳道に傳説の興味が集中されて居ることなどの制限を附與して考へな  
 ければならないが、かくの如き制限の下にあつて尙且「この非世間的特質は、傳説の本源性に最良の保證を提供  
 してゐるものであり」<sup>(18)</sup>かくしてこの傳説は「目撃者の生存せる世代に發生せるもの」<sup>(19)</sup>であると云ふ。

(17) Dibelius : *Gospel Criticism*, p. 66—85.

(18) Dibelius : *Zur Formgeschichte*, S. 208—214.

(163) Dibelius : Gospel Criticism, P. 70.

(164) Dibelius : *ibid.* p. 83.

(165) Dibelius : *ibid.* p. 84. 尚八六頁參照。

かくの如く、この問題を取扱つたものとして、兩者の極めて簡單ではあるが、唯一の論述を比較して見ると、ここに兩者の異同が極めて判然と示されて居るのを指摘することが出来る。

様式史的研究の必然的結果として、ブルトマンもデイベリウスも、福音書傳説の背後に存するイエスの歴史的存在を積極的に承認し、それと傳説との聯關を認める點において何等の相違を示して居ないことと、様式史的研究の他の必然的結果として、教團の興味によつて様式化された以前の「原始様式」(Urform)は決して認識し得ないこと、従つて「様式史的勞作は、歴史性について最後の言葉を持たない」といふ點においても、兩者の見解は當然一致してゐるといひ得よう。而して兩者の相違は、この傳説の背後に存する史的イエスの眞實の姿に直接溯り得ない傳説の持つ種々なる障害、就中言語の相違、教團信仰の潤色といふこの二つを如何なる程度に處理するかといふ點にあるであらう。ブルトマンはこれを以て遂に史的イエスの眞相に到達し得ない重大障壁と見てこれを強調し、悲觀的懷疑論に到達したに對して、デイベリウスはこれを單に「制限」と見て樂觀的傾向に立つた。而してこの兩者の傾向の相違については、デイベリウスは之を指摘して、分析的方法によつて事實批判(Sachkritik)に迄行き過ぎ、構成的方法によつて様式史を見ることを等閑に付し、ヘレニズム教團の特色を過大視したブルトマンの形式的な歴史批判の不當なる失敗であり、それ故、彼がかくの如き結論を携けて辯證法神學の領

域に逃避したことは、決して様式史的研究の必然的結果と見ることは斷じて出来ないとい稱して「ブルトマンのこの結論の正否が、直ちに様式史的方法に對する賛否を示してゐるものでないことを、常に心して居なければならぬ」といふ卒直な警告を發し、これによつて様式史的方法そのものに對して加へられた迷惑な誤解を防禦しようとなつた。事實この問題が外部から加へられた多くの非難の中心點を構成して居ることは否定されない。少くとも歴史的不可知論への充分なる可能性を、この方法は本質的に包含して居るとして危険視されたことは事實である。併しかくの如き解釋は、様式史的研究の充分な理解によつて誤解として解決し去ることは出来ないであらうか。

註(28) Dibelius : Zur Formgeschichte, S. 214.

(29) Dibelius : *ibid.*, S. 214.

その爲には、私は更にこの方法に對して外部から加へられた種々なる反對批判の理由を列擧し、次いでこれに對する内部よりの辯明を聞き、進んでこの方法を繼承し、之を各部門に適用してなした個々の研究の跡を辿り、かくすることによつて、この方法の意義と特質とを一層鮮明たらしめようと試みなければならぬ。併しその詳細な敘述は他日の機會に譲り度いと思ふ。(完)

# 明惠上人の行論

西 義 雄

は し が き

此の文は、私が嘗て授業寺の繼承を餘儀なくされるに際し、住持たるべきものの當然持つべき心得を廣く古徳の行持の中に求めてゐた時、畏友より明惠上人傳を示されたのを、そこはかとなく讀み行く中、私自身の心憶えとして書き留め置いたものである。私自身感銘することの多いまゝ二三の會合でも發表したことはあるが、元々、決して世の學者の前に所謂研究論文として發表せんとてもしたものではなかつた。然し又、現今、宗教家特に佛教徒の實踐生活が東亞新秩序の爲め世人の注意を喚起してゐる秋でもあるので、多少御同行の參考にもなれかしと思ひ、請はるゝまに出すこととした。今少し手入をして論文としての體裁も整へたいと思つたが、その暇がない。この點讀者の御諒承を乞ひたいと思ふ。

## 一 上人の阿留邊幾夜字和本論文の意圖

「人は阿留邊幾夜字和といふ七字を持つべきなり。僧は僧のあるべきやう、俗は俗のあるべきやうなり」と。此は梅尾の明惠上人の所謂、處世金言とも稱すべきものである。上人は、元來、事々無碍法界を説き、海

印三昧一時炳現の重々無盡緣起を説く華嚴即ち圓教の理を究めて、之を相承し、卽身成佛たるの事相を密々傳承する密教にも篤き識得を有せし當時一流の大學者であると共に、一方亦、日本臨濟禪の祖、榮西禪師より

「此宗を嗣續して興隆すべき人大切なり。上人其器に當り給へり、枉て我が門下に在して俱に興行し給へ。」

(傳記)

と印可され、更に尙、榮西をして其弟子圓空上座に教へて自分に代り禪定を修すべき様を説き得る人は上人の外なしとまで言はしめた程の信頼と期待とを持たれた行門の達人でもあつた。後世、教學を主とする東大寺の華嚴學に對して、行門を主とすると言ふ意味に於て、上人の教系を特に高山寺系の華嚴學と稱し、上人がその鼻祖と仰がれるに至つたのであり、同時に身口意三密の事相を主體とする密教をも受繼がれて、所謂嚴密の祖と稱された人であるから、普通實踐を重んずと口に説く人々が必ずしも實踐躬行を伴はぬに對して、上人は文字通り佛敎敎理の履修體得をなされ、行事亦甚だ高きを後世に示されたのである。

「あるべきやうわ」は勿論、華嚴や密教や禪の深き修道の道得である。従つて夫々の特殊の教學と必須的關係にあることは言ふ迄もないが、今は其の一々の考證學的研究を、出來得る限り豫想しつゝも而も表面、此に主眼を置かず、上人の「阿留邊幾夜宇和」全體に渡り、私の現在迄の上人研究の理解と些かの體驗を基礎に一應の體系化を試み、その意味を能ふ限り明かにして見たいと思ふ。

茲に言ふ「あるべきやうわ」を、最初擧げた一文の示すが如く、私は、凡て人たるものの當に有るべきこと、

當に爲し行ふべき當爲 (Sollan) 理想を示すと同時に、その理想實現の方法をも示すものとして論を進めたい。但し、理想と言つても單に來世に彌らすべき理想のみではない。否、寧ろ現在世に於ける人生の生活規範一般に關する當爲としてである。「聖教を定木とし、わが身に引當て謬を直すべし」との上人の言がこれである (傳記一二五頁)。佛教は特に、當時の傾向として未來世に重點を置き、此土、現世に對しては、甚だしく厭世的であり、現實生活を疎んじ輕んずるが如く考へられ易かつたのに對して、明惠上人は判つきりと

「われは後世にたすからんと云ふ者にあらず、たゞ現世に先づあるべきやうにてあらんと云ふ者なり」(傳記)と言つて居られる。即ち「あるべきやうわ」は現實生活の生活規範であるとせる意味が之で明かであらうと思ふ。さてこの上人の「阿留邊幾夜宇和」として傳へられるものの内容を便宜上、三種の視點に分つて見ようと思ふ。第一は、出家即ち佛道修行者のあるべきやうであり、第二は、一般人士のあるべきやうであり、第三は特に佛教徒の國家に於ける國民としてのあるべきやうである。勿論、その何れもが何れにも通するのであるから、こは極く大別的に分類して之を述べるに過ぎないことを、預めお斷りして置きたい。

その中、第一の佛道修行者の阿留邊幾夜宇和に就きても (イ) 一般出家者と (ロ) 明惠上人自身との阿留邊幾夜宇和を分けて見ることが出來ようと思ふ。

## 二 一般佛道修行者の「阿留邊幾夜宇和」

佛道修行者一般の心の持ち方に就きては、上人は、

「佛教修行は、けきたなき心あるまじきなり。武士などはけきたなき振舞しては生きても何かせん。佛法もか

くなめくりて、人に随ひて尋常の義共にて足りなと思ふべからず。叶はぬまでも佛智の如く底を究めて知らんと勵むべし。多く知らざれば非學生とこそ云はれんすれども、其は苦しからず。かいなめくりて、けきたなき心有るべからず。左様にては頭を丸めたりと云ふ計りにて、人身を失はぬまでも有りがたし。すゝき法師など云ふ田樂法師に何ぞ異ならんと云々」(傳記)

茲には、佛道修行者として先づ正しき心、誠の心、明き清き心が根本條件として必要であることが要請されてゐる。次には徒らに博學者たらんよりは一事に徹底するの究竟精進心の必須と、形式上の出家としての剃髪や衣を着ることの無意義が説かれてゐる。今と同様に、當時も、僧侶の中には徒らに博學を誇り、形式上の出家のみが多かつたことを物語るものであらう。

更に進みてその心の歸一すべき方向即ち出家の道心に、つき説きて、

「只心を一にし、志を全くして、徒らに過す時節なく、佛道修行を勵むより外には、法師の役はなきことなり。それ物くさくば、聽て衣服を脱ぎかへ俗にぞ成るべき、法師にては中々大に罪深かるべし。凡そ佛道修行には何の具足も入らぬなり。松風に睡を覺し、朗月を友として究め奉り究め去るより外の事なし。又、獨り場内床下に心を澄まさば、何なる友かいらん。喩へば、猶、その上は罪あるによりて地獄に墮さば、退位の菩薩の地獄にあるにてこそあらめ。本より地獄には諸の菩薩ありと云へば、畏しからず。須く佛法に志あらん人は、急ぎ罪なきことを知り、極めて少分の過をも思めんとかせぐべきなり。」(傳記)

こゝには、出家の第一道は佛道を究め奉り究め去ることにありとし、佛者にこの念願と體究心無きは大罪を犯

すことゝなるから、速かに還俗なすべしと實に峻烈なる口調にていましめられてゐる。而も斯る教誡は、佛道の尊さと、出家の使命の重大さとを心の底より痛感せずしては、言ひ出せぬことであらう。佛者が佛道を修行せざるは大罪をなすものなりとの深き反省心慚愧心こそ佛者たらんとするものの、異常に重大なる使命の自覺を表現するものである。

さて佛道に於て究め奉り究め去ることの具體的目標としては即ち心眞諦を見るを要すと言ふ。

この草庵に來り臨んで法門問ふ人に、いかに文々句々暗に覺えあつめて學生立てする人も、近代は曾て心眞諦をば見ざるなりと云へば、何かは云はず、聽て腹立つ程に、力なきことなり。涅槃經に云はく、「我今汝等が與めに説く、心眞諦を見ざるをもて、是の故に久しく生死の苦海に流轉す云々」と。この心眞諦と云ふは、如何なる事なれば、知とも不知とも、見とも不見とも底を盡して尋ね明らめてこそ、げに知りたるを見ずと云ふ腹立もあらめ。腹立ちするにて聽て知らざることは顯はるゝなり。世俗にいふ、盗人の鍋を偷みて頭に被りけるをば、つやつや思ひ忘れて鍋失せたりとて、主の尋ぬる時、兩手を開き出して、我は鍋とらぬと陳ずる程のことなり。げに手にも持たず、口にも取らずと云ふ詞は正直なれども、頭に被りたることの、外よりあらはに見ゆるを知らずして取らざる由陳ずるが如し。哀なることなり。(傳記)

と。こゝでは、上人は、上人の奉ずる教學的最高の一つの理想を提示して居らるゝと見ることが出来るであらう。即ちこの中の心眞諦とは、大乘起信論などで言ふ心眞如であり、見聞覺知を離れたる離言眞如の尋究體得を出家たるものゝ第一目的とするを明にされてゐると思はれる。離言眞如とは、それがいかに巧みに説かれたとしても、

あらゆる言詮文句の表現し得ぬもの、いはゞ文殊等の不二の説法を前提としての維摩の一默により雷の如く明かなる一法界、如來身を指すものと考へてよからうと思ふ。

而もこの不二離言の法界を體得するによりてのみ實相の理が如實に知見せられるのである。こは證すべきものであつて決して單に見聞し思惟の理解のみによるべきものではない。この點を上人は

「昔はわれ(自ら)が實相の理を證しては、弟子をして又この理を授く。末代は證理の智なければ、世間の面をかざりて俗境に近くを先として、剩へ寺の興隆佛法と(言ひ)ては、田樂猿樂の裝束に心を費して一生を暮らすのみなり云云」(傳記)

といつてゐるが、此の實相の理が二空中道に根據づけられたる諸法實相の義なることは、更に上人が前文の前に、「末代の習は、適々所學の法を以ては、名利を莊りて法の本意を得ず、故に法印たる二空の道理をば捨て、目を見せず……」

と言つて大乘の法印たる實相印を隱に説示する點に明であらう。又、若しかゝる人法二空の實相印を實踐修行せずして、名聞利譽の爲めのみ佛法を學ぶべきものとせば、誠に「諸道の中に於て惡しき者は佛法にてぞあらん」と上人が言はれる如くである。近代に於ても末法の佛弟子が、自ら佛法を體驗し實行することを忘れ、徒らに世におもねり、世俗の學問にならふをのみ事とするは愁歎の至りであるといましめ、更には形式的の寺門の興流に浮身をやつすもの輩のあさましさを注意して居らるゝ。

「末代の淺猿さは、如説修行は次に成りて、よき定一部の文字を読み終りては、又、異文をのみ讀みたりて、

只讀み積る計りをことゝして、物の用に立て、如實修行の心なし。戲論妄想の方には心引かれて、實しきことは物ぐさけなり。是を以て佛に成るまじき、我が心をも相すべきなり云云〔傳記〕

即ち、又修行者が珍らしき文獻的交渉、文字言句の末の詮索にのみ日を費し、徒らに博學を誇るが如きは上人の極めて痛烈に斥くる所であつたのである。

右の如く上人は一方には、佛教修行者の世俗的名譽、世俗的出世に浮身をやつすを戒しむると共に、修行者が徒らに、多聞博學に浮身をやつすを排斥されたのであつたが、然し同時に、實踐修行々々と言ひて隱遁生活を好むこと即ち二乗の如くなるを慨いて、

「近來の人は何としたるやらん。尋常なる定、生死を出づると云ふ計りを以て佛教と知りたり。偏に二乗の涅槃を執するに似たり。是鉢の事を人の悪く申すと申せば、還りて我慢に似たり。是れ佛法の滅することを歎くなり。法滅と云ふは佛法の缺失するを法滅と云ふにあらず。是鉢の事の興するを法滅と云ふなり！」〔傳記〕

と。即ち利他が菩薩の本願たるを忘却して自利のみに走るを誠にめられてゐる。大乘の教法を説くことは易きも、實際に、自己の生活の安定、自己の榮達のみ是れ事とし、友を賣り、他を抑へるを以て心よしとする輩の實際に多いのは今も昔も變らないことで、心すべき點であらう。かゝる自利本位の自己の榮達、自己の安寧をこととするが如きを以てしては佛道修行の如きは思もよらぬことである、これを上人は、

「凡夫は有性をだにも知らず、しかるを佛道は無性より入るなり。我等がやうなるものゝかゝる我執にて入る所やあると求めんに、如何にもさる佛教はあるまじきなり云云」〔傳記〕

實にかゝる輩は佛教を學ぶべきにあらず、假面を被りて魔道邪道を行ずるものに外ならぬ。このことがよくよく氣になり心配であつたと見えて上人は更に言はるゝ、

「たまたま佛法に入りて習ふ所の法も、出離の要道とはしなさで、官位ならんとする程の纒かの淺猿しきことにし成さんと勵む程に、結局、それまでも勵み出さず、病付きて何ともなげに成りて死ぬるなり。嗟呼、末代邊土の作法、何となり行きたることどもやらん。こせ／＼と成りける者かなと、利口事どもあるまじきなりと云々」(傳記)

出家が官位世俗の勳等を欲し、佛教の學問によりて世俗の出世を求むるが如きは、眞諦と俗諦とを雜ふることである。眞俗不二であるけれども、眞俗混交であるべきではない。勿論、眞俗不二の境地に立至らば、世俗の出世、出世の榮達と見らるべき地位に着くも着かざるも何等變りはなく、地位の高下、貧富に拘はらない。然るにこの不二の至境に體達せざるものが眞と俗と二邊に墮しつゝ之を混雜せしむるとき、これ程眞佛法を誤り、世を誤まることはない。殊に宗教の國家に於ける立場も、この眞俗の二にして不二、不二にして二の至理が悟得納得し得るならば、極めて明瞭であり、何等諍論を要さないと思ふ。少くとも、現在の時勢に王法と佛法との深き關係に於て佛道修行者の今も尙、心すべき點は一に此點にかゝる。

以上に依りて、私は明惠上人が佛道修行者は須く中心目的を念願とすべく、徒らに傍目をふるべきに非ざることを力説されてゐる點を明したと思ふ。

次に爾らば、その佛道の修行の方法論として正しく注意すべき規範は何であらうか。上人は

「當時は酒取入りて飲まず、殺盜淫等の重禁の其相あらはならざれば、隨分に持ちたるは量りなきことなれども、未だ聖教の説に任せて振舞ふこともなし。昇進の習は、既に得たらん事をば、これを琢き、未だ得ざらん所をば取り懸るべし。聖教を以て定木として、わが身に引當て謬を直すべし。……」(傳記)

と言つてゐる。即ち當時十戒十重禁戒等を持つことは今と異つて左程珍らしいことではなかつた。が然し其は佛道、特に大乘の菩薩道としては甚だしく消極的ではない。菩薩道としては時々刻々に佛の教のまゝに、即ち聖教を定木として身に引き當て佛教を實現し體現する不斷の精進が續けられなければならぬ。

然し毎日、聖教を讀み味ひ、其を手本として修行することは必須にして且つ重要であるけれども、それ丈では、往々にして解釋の間違ひやら吞込めぬ場合が少くない。こゝに體驗を主とする佛敎の師資相承の必須性がある。

道元は「面授」を力説して居るが禪門に於ける佛々祖々の面授の如くには必ずしも行かぬにしても、善き師より親しく教を受けることは、特に一切の生活に佛敎を實踐する佛徒に取りては必須である。日本刀を鍛ふることは、科學的にのみでは甚だ容易ではない、否殆んど不可能なりと言はれるが、佛敎でも善知識を撰ぶことは最も大事である。然し上人も

「上古は智者の邊の愚者は皆益を蒙りき、近來はゆゝしげなる人のあたりなる愚者は、還りて學生智慧の爲めに迷はされて、彌々法理に背けり」

と言はれてゐる様に、口先のみでなく、日々の行事の上に人に訓化を垂れて行く師たるものゝ少くなつたのは、所謂末法の世とは言へ悲しむべきことである。而しそれにしても、

「相憐あひまへて能々計らひて説くべきなり。或は親の命、或は友に引かれ、又、便宜に依りて等閑なほごとにあるべからず」

(傳記)

とある如く、師たる人の選擇は充分になされね ならぬ。

「師資の様、極めて佛法に重きことなり。直饒、百歳なりとも法を知らずんば、十歳の比丘に隨ひて法を聞けと」(傳記)

此の文を見ると直ちに何人も華嚴入法界品の善財童子の求法ぶりを想起するであらう。何人をも師とすべしと言ひて、師資相承を亂り、學系上にも無節操たれといふのではない。師資を重んじつゝ而も一切を師とし山川草木からもその佛の長廣説を聞くことである。まして、世俗の利便を追ひて彼師此師と懇ろをなしうろつき廻ることゝ、道の爲め善知識を求めることゝの一事には自ら差別がなければならぬ。尙、聖道門特に禪門に於ては師が佛使であり祖師が即ち佛である。祖佛は別ならないのであつて傳法何代なりと師資を明す所以が明とならう。従つてその師を絶対に信賴する所に一般宗教に於ける絶對者と人との關係が見出され、能入の門たる信が存在する。眞の善知識を撰ぶことの絶對的必要性が茲にある。上人は阿留邊幾夜宇和の一節として、禮佛讀經の文を引いて

「大小便等を除きて餘は一一に師に申せ」(傳記)

と言つて居られるが、佛との同居同床同證を、茲では絶對に信仰し得る師と共になさるべきものたることを示されてある。師たるものも亦、かくまで信賴さるゝに足る丈の公私に正しく佛に代る人格者であらねばならぬことは言ふ迄もない。かゝる師が得られざるときは、やむことを得ず、聖教に據るべく、又、法を知るならば十歳の

童子をも師として随ふべき心掛が大切なのである。

然らば、末法なるが故に、かゝる勝れて氣高き師尙ほ見出し難しと思ひ、又は、實際に見出し難きときは如何に、といふに、

「師なきときは、所の上首に依止すべし。互に皆かくの如く、下にならんとしたることなり。不和合にて集まり居るは、虎狼毒蛇に何ぞ異ならん」(傳記)

と、和合僧の強調は、今時の如く必要なことはない。未熟者、若輩が、金錢又は政策を以て上にならんとのみするから、上下の秩序が現在の教團ほど亂れたることはないと思はれる。更に、上人は

「道場に入ること、生身の佛の御坐すと思ふて正しく生身の如來の御前にのぞむ思ひをなすべし。木に刻み經に書きたるを生身と思へば、やがて生身にてあるなり云云」(傳記)

師なきときの善知識の求め方、佛像經卷の眞價の認め方は、こゝに充分説破されてゐると言ふべきであらう。

以上の如くして、法を求むるものは、不惜身命でなければならぬ。上人は僅かに佛跡を尋ね、又は教文を求めて遙々海を渡り、山を躑え命を輕きにし法命を重んずる人々をたゞへて次の様に言つてゐられる。

「高僧等の神異は不可思議にてさて置つ。なか／＼志わりなきは、神通もなき人々の命を捨て、生を輕くして天竺にわたり、さまざまの佛法を修行したる、殊に衰れに羨ましく覺ゆるなり。」(傳記)

佛道修行者にとりて一番恐るべきは、慢心であらう。三乘を一佛乘に歸一せしめ會入せしめ、所謂、攝取不捨

を教學の上に宣明するに大なる特徴の認められる法華經と雖も、其の方便品第二には、會中の比丘比丘尼、優婆塞優婆夷の五千人等は、佛出世の本懐たる一大事因縁を聞くことが出来ぬとされてゐるが、この五千人等は、罪根深重なると増上慢の輩であるから、世尊も亦默然としてその去り行くを制止し給はずと言はれてゐる。釋尊が制止されなかつたといふことは、要するに、一大事因縁を聞くことが出来ぬに外ならぬ。自ら佛敎に門戸を閉鎖するものゝ中に、未だ得ざるを得たりと謂ひ、未だ證せざるを證せりと謂ふが如き慢心を懷くものを特に列擧せることは、こは人間の心理の上より見て甚だ卓越なる洞察であると思ふ。反對に實際に物知るものは慢心を起さぬのである。此點を明惠上人も、

「人常にいへる、物をよく知れば驕慢起ると云ふこと心得ず、物をよく知れば驕慢こそ起らぬ、驕慢の起らぬはよく知らぬにこそ」(傳記)

と。こゝにソクラテースの産婆術の的術が思ひ出れる。然にかく畏るべく慎しむべきものであり乍ら、學者修行者には特にこの慢心が起り易い。此點を上人は、

「僞慢と云ふ物は鼠の如し。瑜伽壇の砌の諸家の學窓にもぐり入る物なり。我れ常に是を兩様に申す。自ら知らずして他のよく知りたらんに慢じて、問はず學ばず大なる損なり。又我より劣りたらん者に向ひて、僞慢して詰め臥せて、又何の益かあらん。旁々無益なり。をる能もあり、品も定まる程より、はや皆僞慢は起るなり」(傳記)

### 三 特に、佛道修行者の心の置き所

さて以上によりて明恵上人の、佛道修行者の修行上に於ける重要な心がまへ、方法等に就き明にしたと思ふから、次に、佛道修行中のもの、及び修行せるものが、その到達の境地として、或は果として如何なる境涯に住すべきであり、他の人に如何なる態度を以て望み、いかに働きかくべきか。明恵上人はこの點をいかに在るべしとされたかを考察して見よう。

先づ境地としては、

「佛法者と云ふは、まづ心が無染無着にして、その上に物知りたる學生（に）驗あらば、驗者、眞言師とも云ふなり。能も無く驗も無きは、無爲の僧なるべし。もし纔に有所得ならば、更に佛法者と云ふに足らず」（傳記）、と、現時は、教相を學ぶも、自ら躰上の驗を得ずして徒らに古徳先人の教行を高踏的なり神祕的なりとして誹議し等閑視せんとするものが多い、修し行じて驗を得る迄に躬行することが凡の批評に先立たしめられねばならぬ。又、吾人は屢々無所得心を口に筆に表現するけれども、無所得心に住することは實に難しい。有所得心に住するが故に、心不純にして種々の問題を教界學界の内外に惹起するのである。各自が、私心を離れ眞理の爲めに利他の爲め、正しき佛法正法の爲めに進むならば、何時の日か必ず願は契ひ、其の眞價は認めらるゝであらう。但し無所得心と言つても何等期待する所がないのではない、小我貪は捨て、大我、大貪の實現こそ必要なのである。大我の大貪は要するに無上菩提の貫徹實證に外ならぬ。その無上菩提の體現に至る迄、貫くべきことは、大慈悲行である。上人は、

「聊いさかの流かに少きの木一をも打ち渡して、人の寒苦を資くる行をも成し、又、聊なれども、人の爲めに情けく

しく當るが、聽て無上菩提までも貫きて、至るなり。かやうの事は、誰々もいと何と無きやうに思へり。是が則ち菩薩の布施・愛語・利行・同事の四攝の法行と云ひて菩薩の諸位に遍じて、初後の位に通じたる行にてあるなり云云(傳記)

と言はれてゐる。

利行と云ひ、下化衆生といふ、これ亦言ひ易く行ひ難い。苦しき仕事より樂な仕事へ、裏面の隠れたる下積み  
の仕事よりも、表面的、上役長上の目に易き様、上部うぶの仕事に自己の功名をあらはさんとし、蔭に悪口を、顯に倭辯をなすの輩は、菩薩道を去ること遠しとも遠い。然し一度それが凡て一切大菩提に向向する無我無私無所得の發露ならば自ら別であらう。而しそれならば上に薄くとも下に厚いのが自然であらう。上人は、

「われは人に追従するなどと申されんは、今は苦しからず。心に全く名聞利養の望なし。又、佛像經卷を勸進してとらせんなど申すことだにもなし。それより下は衆生界に向つては隨分の慈心を以てせざらん外は、別のことあるべからず。乞食癩病なりとも、われを侮るなど思はれんことは、こゝろうき恥なり」(傳記)

と言はれてゐる。いかなる愚人、劣智のものであるとも、凡てこれ佛性を有し、吾等に取りて衆生思あり又は永き過去未來世の間に於て父母の恩等を有せざるものとはない。或は吾を試むる佛陀善神の具現であるかも知れず、吾等の菩提心の試鍊の對象でもあるから、決して心なく他を輕蔑し愚弄するが如き行爲をなすべきではない。下化衆生の要旨は慈心を以て一切に向ふことであるけれども、その出家に與へられた直接の資糧は法施を第一とする。法施は諸佛に對する法供養に外ならないのであるから、斷じて法施によりて布施を受くる心を起しては

ならぬ。上人は、

「佛に代りて法を説きて供養を受くるとき、そゞろごとゞも云ひて施を受くる（は）淺猿しきことなり。説法とは物を取ると知りて（は）佛意を忘れたり。（此等の禁、寶積經ほまつきやうにあり。説法の篇より法師共云ふなり。）眞實の法を説く師の邊に在らば、實に佛の在世に異ならず云云」（傳記）

眞實の法を説くとは、眞個味讀し實證したる法を説くことでなければならぬ。單なる受賣り紹介の程度では、眞實の説法とは言ひ難いであらう。味讀體證、日蓮上人の法華經の色讀こそ現代人にも要求されたる佛教徒の法施をなす本質的準備資格でなければならぬ。之は必ずしも雄辯たるを要しないであらう。吶辯の雄辯は、教の味讀體證による菩薩道履修者にのみ見られる所である。斯の如くなれば、講演料いくらを要求するの心理にも多少の變化が起きねばなるまい。

然し法供養なりとて誰人がどの様なる心的状態にあるも注意せず、むやみに之を語るは意味なきのみならず、説くは説かざるに勝ることもある。對機と場所と時節との考察と自ら佛の御使としての自覺敬虔さとを忘れてはならぬ。

「左右なく法を授くれば、身語したゝまらず、身語したゝまらざれば、返りて毒となるなり。法は無相なれば、いで臥せらんなど云ふ人（の）出で來るなり云云」（傳記）  
と注意されてゐる。

説法を爲さうと思ふものは常に、無上の精進力を要する。自己より目上の人のある時、恐れて、物云ひ得ざる

が如きは誠に慚愧すべきであらう。上にも下にも學者にも愚人にも恐れなき心を持ち得る程の確信の保持が望ましい、吾人の説法でも論述でも佛陀の御前に之をなすが如き常住の自重心がほしい。上人はこの點を次の様な表現にて辛辣に注意される。

「若し佛の在世にあらば、何れの沙彌法師にだに及ぶまじき身にて、師の氣色する淺猿しきなり」(傳記一二〇頁)

と。かゝる鍼言を深く味ふとき全く冷汗三斗の慚愧がなければ幸である。

かく自ら内省精進と共に、對機、特に弟子を育つるにも、その弟子が果して法器たるや否やを洞察する必要がある。此事は殆んど僧侶が世襲制化せんとする現代の宗門教育全體の問題としても味ふべきこと否、深く考慮すべき點であらうが、上人は、

「昔より人を見るに、心のすきもせず、恥なげにふた心なる程の者の、佛法者に成りたるこそ、つやくなけれ。この趣き契經の中に佛も演べ給へり。論にも見えたり。少しも違はぬことなり。我は相人と云ふ者の相書を見ねども、大概佛祖の御詞の末を以て推して人をも相するに、十が八九は違はず侍べり。

心の數奇たる人の中に、目出度き佛法者は、昔も今も出来るなり。詩頌を作り、歌、連歌に携はることは、強ち佛法にてはなけれども、斯様の事にも心數奇たる人が、聽て佛法にもすきて、智慧もあり、やさしき心使ひもけだかきなり。心の俗に成りぬる程の者は、稽古の力を積まば、さすがなるやうなれども、何にも利勘へがましき、有所得にかゝりて、拙き風情を帶するなり。

少なくよりやさしく數奇で、實しき心立てたらん者に、佛法をも教へ立て見るべきなり。」(傳記)

現在の日本佛教の教會の狀勢は殆んど世襲制となつて來たこと、これは末法としては強ちに非難すべきではないであらう。殊に日本といふ國土は印度支那等と餘程異つて居り、國家そのものとしても家族主義であるから、聖徳太子の御理想の如く、優婆塞・夷の佛教、在家菩薩の佛教相應地とも考へられるからである。然し其文に、嗣法の弟子の撰定には注意すべきものがあらうと思ふ。心の數奇なるを撰定することは誠に、今後の佛教界にとりて必須條件ではなからうか、心の數奇なるものゝ中更に優秀なるものを選ぶ時代が來なければならぬと思ふ。世の哲學、文學の如きも、他の文化學科の領域に劣らぬ力を示すには、心の數奇たるものが自然に撰ばれてゐるのに、哲學と倫理と宗教とを止揚した上、更に文學藝術の境域までも自己の領域として有する一大佛教の學者たらんとするものを、徒らに單なる個人感情特には世俗的血屬的關係のみから撰出するが如きことは、多少の例外は許すとしても一般には餘程考慮しなければならぬ所と思ふ。

況して外の商賣では食つて行けぬから、せめて坊主にでもしようかといふ出家者養成法の最も低劣なる條件の默認の如きは、深く佛法の將來を思ふものゝ忍び得ざる所である。

上人も注意されてゐるが如く、心の俗になりたるもの、或は、寺院住職につられ、處世生活の安樂に引かれ、議員とか管長とか等の名譽慾に引かれて出家するものゝ心根の有所得なるものの教界に流す害毒は眞に恐るべきものが屢々存するに於ておやである。

最後に出家、否一般佛道修行者の生活法に就て考へて見よう。一體、印度に於ける特に佛教の出家者に嚴密な意味の經濟生活ありと言ひ得べきや否や。凡ての歴史を經濟史的に眺めんとする人々は、佛教の經濟學を樹立せんとする様であるけれども、經濟といふ意味を若し利殖利用といふ狹義の意味に取る限り、眞の出家は經濟生活をなさぬものと言はねばならぬと思ふ。金錢を受けず、食物も蓄へざるものに何の經濟生活がありと見ることが出來ようか。

然し廣義の生活法一般を經濟といふ語で呼び得るならば、勿論、衣食住をなす限り、經濟生活もそこにありと言はざるを得ないかも知れぬが、兎も角、三國佛教僧團史に於ては、嚴密には、狹義の經濟生活は許されてなかつた。少くとも聖道門にては明治以前は、僧侶が經濟を云云することは、出家の根本義からは許されなかつたと言ふべきであらう。即ち専ら受施によるのである。明惠上人は半俗半僧と自ら名のられた親鸞と同年出生であるけれども、世に出でられることは、二三十年も早い。明惠上人の出家の生活觀は、純出家思想によりて見られなければならぬ。従つて上人は、當時の出家の生活方法の本義より、受施にて生活すべき者の阿留邊幾夜宇和を次の如く語つて示されてゐる。

「在家の人は上<sup>かみ</sup>一人より始て、下、萬民に至る迄、その品々の役に依つて、請繼ぎて、身命を繼ぐ恩を蒙れり。法師は出家してよりかゝる恩をば蒙るまじき者なり。されば衣食共に父母親類のくるゝも、皆檀那の信施物に當るなり。然るに心地の開きたることもなく、持戒清淨なることもなく、不信懈怠のありさまにて自身を養ふのみならず、剩へ眷屬をさへ扶持し<sup>はたくむ</sup>羽舎<sup>はたぐみ</sup>こと大に理に背けり。大に理に背くが故に罪業免るべからず。罪業免

れぬ故に地獄に入らんこと疑あるべからず、この佛法を盗みて天下の祈りするとて寺領を知行し、檀那の祈禱をするとて供料を取り、三業も静まらぬ行法、破戒無慙の立振舞のみにて、明けぬ暮れぬと過ぎ行きて、結局この供料布施にて、佛の禁しめ給ふ五戒十重を破る種に遣ひ失ふこそ末代と雖も悲しけれ。餘りに深く迷へる者は、迷へるとだにも知らざるが如く、餘りに不當に成りて、かやうにて身過ぎにするを、大罪とだにも思ひとがめぬまでに成れり。これ程に大理に背きぬる上は、必定して地獄に墮すべし。さればせめて、法師に成りたる思ひ出に、法を悟るまでこそ叶はずとも、人身を失はぬまでの振舞を心づかひをだにもせよかし云云（傳記）

若し凡ての佛教の經論に屢々説かるが如き因果應報の理を如實に受くべきものとせば、現代の佛教徒、佛教僧侶と名の程のものゝ中、之をきゝて身毛堅立しないものが如何程あらうか。

「人の信施は、内に叶ふ徳ありて受くるは福なり（破戒の比丘、もし後世の報なくば、衣は炎網となりて身を焦し、食は熱輪となりて腹を穿たんこと、必定して疑なかるべし……）」（傳記）

といはれてゐる通り、應供の人のみ當に信施を受くべきに足るものなることを反省しなければならぬ。

「當初、本寺に在りし時、大衆群りて勤めせし躰をつくぐと見て、不覺の涙を拭ふことのみありき。十二時中、多分、徒に紛れ過して、適々佛前に望みて、片時の勤めする程だにも、眞信にもなし。目の見やう、顔のもちやう、手の持ちやう、居すまひ、又、行道の作法疎略、究りもなし。かやうにては、經を讀み陀羅尼を唱へても、何の功德もなければ、只人目計りに役拂ひがてら、出でたる煩ひばかりにて、天下の護持にも成らず。

檀那の信施をも消さず、さるに付ては、驢胎馬腹に生ぜんこと何の疑かあるべき。

去れば恥ある佛法者は、十二時中、徒らに過す時節少し。せめてそれ迄こそなからめ、適々人中に指出でたる時計りだにも、人目を恥る氣色だにもなし。禮拜などするも、心に誠なくして何となく禮するをば、古人（は）<sup>かりす</sup>確の上下する禮と名づけたり。されば心に入れて、只今生身の御前に参りたる心地して、南無大恩教主釋迦牟尼如來と禮すればこそ、諸佛如來も、是が爲めに教主となりて、彼に應じ給へば、能禮所禮相順じて、功德をも得、罪業をも滅すれ、かやうに眞信どもなくて過ぐる法師程に畏しき大盜、大誑惑の者は、よも俗家には在らじと覺えはべり。

佛の番々に出世して、衆生を佛に成さんとし給ふ。法を盗みて我が身過ぎにすることを淺猿しけれ…（傳記）と。

上人の出家の經濟的生活への批判は誠に嚴格を極むるものがある。

明惠上人の出家の阿留邊幾夜宇和を書かれしは、明治以前であり、嚴密には、親鸞宗出生以前であるから、現代の佛教僧侶及び修道者に文字通り之を當倣めんとすることは、多少の無理であらう。然しその精神に於ては、何宗を問はず、苟くも佛者たるものゝ熟讀し恭順すべきもの多きを主張するに憚らぬと思ふ。

#### 四 明惠上人自身の阿留邊幾夜宇和

然らば上人自身の佛道修業に於ける心得はいかにと言ふに、上人は、

「我は幼稚の昔より、聖教を見るも、佛の思食し企てたる法の趣きを知らんと思ふ計にて、別に學生に成らん

とも、人に褒められんとも思ひしことはなかりしなり」(傳記)

といはれ、又、

「我が學道する様は諸佛菩薩は、如何に佛道をば修行し給ひけんとのみ守り居たれば、近代の學生の爲めには其の益もなし。されど佛のいとをしく思食しけるやらん。形の如く佛道修行の用になる程は、心中ばかりは明かにして滞りなし云云」(傳記)

と言はれてゐる。

凡そ佛道を弘通するに二つの道があると思ふ。一つは内、自ら行ひ修めて、高く身を持し、その持することによりて自然に表はるゝ行持・生活によりて人を感化する方面と、専ら口説を以て説法教化に志す方面とである。兩面とも佛法弘通には必須である。而しこの二つは決して無關係ではない。眞に人を感動し入道を進むるの方法は自己の境地、信念、行持の高さより出づるの説法による外はない。

此を二つに分つ方面から、自利と利他との區別が生ずるかも知れぬが眞の利他の爲めの修行といふ點に、自利即利他、利他即自利の唯一乘法があらうと思ふ。

明恵上人程の學者が自己を「近代の學生の爲めには益なし」と稱せられる意味は勿論文字通りに解すべきではなからう。又單なる卑下でもあるまい。これは近代の學生と稱せられる名聲を博し廣告的に説法するが如きこと、又、かゝる爲めの學問はしてゐないと言ふ意味にとるべきであつて、近代の學僧の爲めにならぬ即ち利他行にならぬと言ふ意味ではあるまい。或はこは吾こそ學者なりとの門戸を張つて評判を取るよりも實踐體系の方面に重

きを置かれたのであると解すべきであらう。

次に、佛は一切の有徳の人を崇尊し給ふが故に云云（傳記）

と言つて居られる點からもこは明である。更には口先きの佛教學者、佛道修行者の多きに對して、頂門の一針として殊更に教誡されたものとも解し得る。

更に進んで上人は、

「我は師をば儲けたし、弟子はほしからず、尋常よのつねは聊かのことあれば師には成りたがれども、人に隨つて一生弟子とは成りたがらぬにや。弟子持て仕立てたがらんよりは、佛果に至る迄は我が心をぞ仕立つべき」(傳記)

と言つて居られる。教師になりたくて他薦はともかく自薦運動するが如きものにとりて、更には他を排してまで、先生の職場を見出さんとするものにとりては甚だ手痛き嚴戒である。又、

「昔、我が小法師こぼうし原の時より愛染王五秘密等の祕法も次で覺えき。よき學生よくつ(の)能付よくつかんとも思はず、只紙に書き奉りたる釋迦如來なりともつかみつきまゐらせて、あらんと思ひき。釋尊の御在世ならましかば、御後にして付まゐらせてありなまし。又衆を領して先徳の徳にも及ばぬさまにて、和尙がましきありさま、心うきことなり。如何なりとも、さはあらじ。佛の御前に向ひ參らせて一分の徳もなくば、生きて何かせんと思ひき。我は武士の家に生を受けたれば、武士にばし成りたらましかば、纔かのこの世の一旦の恥見しとて、とくに死すべきぞかし、佛法に入りたらんからには、けきたなき心あらじ。佛法の中にて、又、大強の者にならざらんやと思ひき」(傳記)

と。生きん爲めには已むを得ずとして、けぎたなき心にて、就職せんとするよりも、徳なきならば死するに如かじとするの此信念があらば、醜き政争等の如きは自ら消滅するのではなからうか。

以上は一般的の誠であるが、更に佛道の修行につきての最高境地として、無求の求を説かれてゐる。

「我れ常に志ある人に對して云ふ。佛になりても何かせん。道を成じても何かせん。一切求め心を捨てはて、徒ら者に成り還りて、兎も角も私にあてかふことなくして、飢ゑ來れば食し、寒來れば被るばかりにて、一生はて給はゞ、大地をば打ちはづすとも、道をうちはづすことは有るまじきと申すを、傍かたはらにて人の聞きて、さては徒者いたづらに成りたるがよき事ござんなれと、我も左様にならんと思ひて、飽くまで食し、飽まで眠り、或は雑念に引かれて時を移し、或は雑談を述べて日を暮し、衆の爲めに、はかなき益をもなさず、寺の爲めに假にも扶けにならず、明けぬ暮れぬとて過ぎ行きて、我こそ何もせずして徒者に成りぬれ、と思はば、是は畜生のいたづら者に成り還りたり。是の如くならば、必定して地獄の數と成るべし。何ぞ佛果を成ぜんや。我がいふ所の徒者といふは、先づ身心を道の中に入れて、恣に睡眠せず、引くまゝに任せて雑念をも起さず。自由なるに従つて坐相をも亂らず、終日終夜、志此の如くして、能をも暗まず、藝をも求めず。佛にならんと思はず、道を成ぜんとも願はず、人中の昇進更に投げ捨て、一切求むる心なくして、徒者に成りかへりて、一生はてんと大願を立て給へとなり。

佛に成らんと思ひてこそ出家學道をもするに、佛に成らんとも思ふ、なと云ふ長おそろしならんなどと疑ふべからず。左様にては道を成ずる事は更にあるまじきなり。我は人を佛になさんとこそ思へ。人を邪路に導かんとするこ

とはなし。但し我を憑たのみて信ずるとならば、此の方便を信すべし。生涯此の如く徒たとも者と成り還らば豈に徒りなることあらんや」(傳記)

以上の文義は、「求めよ、然らば與へられん」との表現と全然反對であるが、何物かに成らう、何物かを得ようとするが如き一切の自利的作意心を捨て切つた所謂空の空なる境地に立つを言ふのである。即ち無欲にして自ら至る大欲の實現、無作の大用、無所得の大得を道破するものとして、誠の達人よりのみ出づるを得べき針言及び態度として味ふべきところではなからうか。

又、上人は

「佛法に入ると云ふは實に別のことなり。佛法に能く達したりと覺しき人は、彌々佛法にうとくのみなるなり」と言はれてゐる。見徹し已れば別事なしで、蘇東波の所謂、

「廬山烟雨浙江潮、未到千般恨不消

到得還來無別事、廬山烟雨浙江潮」

の境地であり、柳絲花紅、風雲流水、湍々として行く處として可ならざるなき隨處爲主の悟道の端的に達し得たる達人の人よりのみ出づる妙言である。下世話に「味噌の味噌臭きは上味噌に非ず」の義に通ずる。學者の學者顔する、悟れるものゝ悟り顔するは未だ上々の部に入れるに非ざるを誠しめられたものと當爲としては解すべきであると共に、上人が、如何に自身を持つることの嚴格に境地の高かりしを汲むべきである。

五 主として一般人特に佛教信者の阿留邊幾夜宇和——特に篤敬三寶論

明惠上人は、一般人の當爲としては如何なる風になすべしと誨へられてゐるであらうか。

「只やうもなく、三寶を信する心を發すべきなり。たとひ三寶を信するに罪を得ることゝ聞けども、力なく是を信仰したからんをば如何せん。惡事をも罪うるることゝ聞けども、したきことなれば、其をも行じこそすれ、是れ先世に正法を聞くべき善業に感じて、その故に是を信すれば功德を得ることを何れの人もなしに信ぜじと云ふ事はあらじ云云」(傳記)

茲に言ふ三寶とは佛法僧なること言ふ迄もない。當爲としての三寶歸依の精神は、和國の教主聖德太子が十七條憲法の第二條に

「篤く三寶を敬へ、三寶とは佛法僧なり、則ち四生の終歸、萬國の極宗なり。何世何人か是法を貴ばざるはあらん。人尤も惡しきは鮮し、能く教ふれば之に従ふ。其れ三寶に歸せずんば何を以てか枉れるを直さん」

と宣ひしに同じと思へば、間違ひない。斯く解すれば、我が國民は勿論、何れの國の人々も、凡て生きとし生けるもの凡ての歸依すべき三寶の意と解すべきは多言を要さない所であらう。然るに、この三寶の意味を能く知らずして、皇道精神と相容れざるものとか、此は印度人の信仰であり印度の思想であつて日本の精神に非ずとか、僧はこの印度人と印度の法を奉持するものであるとか解するのは、大乘の三寶の義理を理解せず、又、畏くも聖德太子の三寶歸依の御精神を何等理解せざるの癡言に外ならぬ。又、斯の如きは同時に、國家と宗教との關係區別を全然知悉せざるに基くことを注意しなければならぬ。然らば、今、明惠上人が、僧俗一般の歸趣すべきものとされた宗教的對象としての三寶の意義をば如何に説かれたであらうか。此を詳細に知らんとする捷徑は、上人

の著たる「三時三寶禮釋」に據るを便利とするであらう。大乘の三寶の義が全然理解されざるが爲め、徳川時代より近時に至る迄、佛敎に對する多くの世の徒らなる誤解を起し來つた事實を慮りて、三寶の義に就き、稍々詳細に述して見よう。

上人は「三時三寶禮釋」の初頭に、三寶の名字を中心に左右二行の菩提心の名字を掲げ、「南無同相・別相・住持佛法僧三寶。生々值遇頂戴。萬相莊嚴金剛界心、大勇猛幢智慧藏心、如那羅延堅固幢心、如衆生海不可盡心と三時に念誦すべし」と言はれてゐる。萬相莊嚴金剛界心等の四種の菩提心に就きては、後の機會に述べることゝして、先づ三寶に就いて言へば、茲の三寶とは、華嚴學で言ふ三寶の義であるとも言はれてゐるが、若し然らば、佛とは解行二境の十佛であるべきである。然し後に三寶の義を解する所には、三寶の總釋と別釋とを擧げて次の如く説明されてゐる。意を取りて言へば、

三寶を總じて釋せば、佛とはさとりの義なり。法とは寶體の義なり、僧とは和合してあらそひ無きの義なりとする。

更に別して釋しては、この中、同相の三寶と言ふは、特に佛陀の上に見たる三寶にして、その中の佛寶とは覺照の義のあることにして、この功德の法體を法寶とす。諸の功德の和合して違諍の過なきを僧寶とす。

又、若しこの同相の三寶を衆生の上に就きて言へば、佛寶とは心性の本覺即ち自性本來清淨心をいひ、法寶とはその恒沙の性功德をいひ、僧寶とは性徳の和合するを言ふのである。

この同相の三寶の義は、何れも一體の上に立て、言ふのであるから、此は即ち普通に所謂一體三寶と言つても

よいものである。

次に別相の三寶といふ中の、その佛寶とは、法身報身化身の三身の如來を指し、法寶とは教理行果の四法をいひ、僧寶とは十住と十行と十回向との三賢と聖者なる十地との菩薩と四向四果の聖者（聲聞獨覺）とをいふ。此は同體に對して異體に就て佛法僧の三寶を立てるのであるから、之を別相の三寶と呼んだのである。

次に住持の三寶といふ中の、佛寶とは紙に畫き木に刻んだ佛の形像をいひ、法寶とは紙に書いた聖教即ち大藏經をいひ、僧寶とは即ち僧伽にして四人已上の和合の比丘達の鬚髮を剃り、法衣を着、正信正見を有し如來の正法を保つ凡夫僧を謂ふのである。

一體住持といふの意味は、留（トド）め、持つといふ義であるが、更に之に二義がある。即ち能住持と所住持とである。この中、能住持と言ふのは、所謂假立の三寶にして、此は佛の形像と經卷と凡夫僧とをいふ。此等の三の力を假りて、同相と別相との眞實の三寶有りとし知らしむるにより、諸の衆生は修行して生死を出でて涅槃を得る。この形像と經卷と凡夫僧とは能く同相と別相との眞實の三寶を留め持つが故に、この假立の三寶を能持の三寶と稱するのである。而して、世人、特に徳川時代の儒者なり一部の神道家なり、現在の排佛家なりの考へる三寶は大抵、この中の形像や凡僧の所謂假立の三寶の中の惡しざまなるもの即ち僧の形體のみなるものを見て、之を眞實眞個の三寶と思ひ排佛するものが多い。此點は特に墨佛家にとりても反省し置くべき點であると思ふ。次に所住持の三寶とは、同相と別相との眞實の三寶の力によりてのみ、佛像・經卷・凡僧が相續し絶えざらしめらるゝ點を言ふ。即ち彼の三身の佛陀が無ければ佛像も生ぜず造られず、教理行果の四法がなければ聖教の書か

るゝ所以もなく、無漏の聖僧がなければ、就學して僧となるべきよすがもないから、此等佛像、經卷・凡僧の假立の三寶は、彼の同相と別相との眞實の三寶によりて留め持たれる所のものである。この點よりかゝる假立の三寶を所住持とも言ふのである。

以上の如く三寶は一應は總別に分ち、別の中に更に同相、別相、住持とその内容を分つけれども、之等の三義は實は一體にして差別ある譯ではない。一切衆生が無始よりこのかた未だ自心の本性を悟らざりしを、今始めて善友善知識に會ひて正法を聞きて正智を起すに至つたとき、之を僧と名くるのであり、この正智の圓滿する位を佛陀と云ふのであり、この人の得たる所の功德の法を法と言ふ。而して同相と別相とは二つであるけれども共にその佛の形を木に刻み、その法のことばを紙に記す、而してその佛を信じ、その法を學ぶを僧となすから一體である。恰も住持の三寶は水の上の波の如く、同相・別相の三寶は波の中の濕性の如くである。波も亦水であるから、本來、住持三寶も皆眞實に非ざることはない。

泥木の佛像は大智より出生し、紙墨の經卷は法界より等流し、髪を剃り袈裟を着たる形は又これ世俗の法ではなくして形そのものは最淨法界より流れ出づるのである。此等住持の三寶は同相別相の眞實の三寶の標相として、諸の有情をして眞源に至らしめるものであるから、此點を住持の幢相とも名けるのである。幢（はたほこ）は空高く立ちて標となるが故にかく言つたのである。即ち住持の三寶は眞實の三寶を表顯する幢幡の用をなすもので、佛の形像を見て生身の相好を思ひやり、大藏經、紙墨に書かれた經卷を披き讀みて、唯識華嚴等眞如の道理を悟り、剃髮し袈裟を着けた姿を見て人は有爲の厭身を厭ひ、無爲の法身を欣ぶべきことを悟るからである。斯る解

釋から言へば、眞實の三寶は、何國、何時の時代の何人にも心より歸依されざるを得ないのであるが、假立の三寶特に凡夫の僧形の如きは、方便として、他の者が眞實三寶歸依心を起さしむる機縁として有意義である點が次の如く明にされてゐる。則ち、「僧侶のくせに殺生したりして」と世人が言ふ、然し僧形でなければ殺生せしものにも斯る非難をあびせぬが、僧形なるが故にものゝ命を取ることの惡を世人自ら僧形を機縁として反省するのである。此點を住持の三寶は眞實三寶の幢相なりと云ふのである。

明惠上人の三寶の解釋は以上の如くである。前述の聖德太子が四生の終歸、萬國の極宗として擧げられた三寶の意義も亦、太子が法華・維摩・勝鬘等の最高の大乗哲理から歸結されたと考へられる限り、その意義の深さ廣さに於て上人の三寶論と共に、凡そ次の如く解し置くべきであらう。

一言言すれば、斯る意味の三寶に於ける佛陀とは人間否生けとし生けるもの本有の佛性であり、本來自性清淨身であつて、必ずしも形式上の佛教信者のみが有すべきものと限らない。但し眞の信者には佛性が發起し實動して自覺覺他覺行圓滿となる機縁があり、實現の道が與へられてゐると言ふに過ぎぬのである。佛性とは人間の利己的な何等の小細工も加へざる法爾の姿である。これを知らざるが迷ひであり、之を識り、完全に之を生活の上に體現するに至らば、即ち悟りなのであつて、そのものとしては人間と言ひ得る何人にも、否生とし生ける者に普遍妥當のものである。之は亦、思辯即ち哲學の對象としては眞となり、倫理道德の對象としては絶對善となり、美的鑑照の對象としては美となる。總じて宗教的對象としては眞善美具象的調和ある絶對者たるべきものである。而もこは全體的普遍妥當性ある最高規範を言へるものとも解し得べき點があると同時に、又、個々人の理想的完

成をも示すものたるは言ふ迄もない。

特に大乘佛教に於ける佛陀とは、各人が夫々の條件境遇のまゝに、自覺し覺他して其の二覺の行圓滿完成せし當體をいひ、法とは、斯る理想實現に資すべき有爲無爲、有漏・無漏・有所得・無所得の一切の教示規範方法等を言ひ、僧とは、斯る佛陀たるを目標とし其の法に従つて精進努力する修學者行者及び教育者等の同行同人、共住者を指すと、廣義に解すべきものである。

以上の如く三寶を理解すべきものなるが故に、眞心なき單なる宗教的禮拜儀式の如きは、上人は極端に之を戒しめられてゐる。即ち曰く、

「人は我が祈の爲とて經陀羅尼の一卷をも讀まず、燒香禮拜の一度をもせずとも、心身正しくして有るべきやうに振舞はず、一切の諸天善神も是を護り給へり。願も自ら叶ひ、望もたやすく遂ぐるなり。むづかしくこせめかんよりも、何もせずして只正しくしてぞあるべき。心づかひは、物に觸れて誑惑がましく欲深く、身の振舞はいつとなく物荒く不當に放逸にては、證果の羅漢僧に詭へて百萬の經卷を讀ましめ千億の佛像を造つて祈るとも、口穢くて經讀む者の罰あたるが如し。心穢くて祈りする者は、彌々悪しき方には成り行くと、所願の成就することは、ふつとあるまじきなり。其れを愚かなる者、心をは直さずして、己が恚（おこり）の欲心ばかりに纏はされて祈らば何か叶はざらんと、猥りに憑（たのみ）を懸けて、愚痴なる欲心深き法師、請ひ取つて、心神を惱まし、骨髓を擯きて祈り叶へぬ物故に、地獄の業を作り出すこそ、げに哀（れ）に覺ゆれ云云（傳記）

と言つてゐられる。邪しまなる黒き誠ならざる心にて讀經し祈りするよりは、寧ろ正直誠明の心たるべしと言ふ

の意であつて、これ正しく佛陀の八正聖道としての正見等の教をそのまま取次がれたものに外ならぬ。これは亦、佛道の眞髓を言ひ表されたものと言ふことが出来よう。頗る平凡なるも實生活に即して、たとひ己身の死の苦難に會ふも、毀損不名譽不利不幸に遭ふとも、不動の正心を以て正道を行じゆくことを佛行であるとは、この小文に盛らるゝ眞義でなければならぬ。こは一般者に通ずると共に、又、僧侶自身も勿論通ずる。上人は尙此の正しき直き心の持方に就て次の様に言はれてゐる。

「人は常に淨頗離の鏡に日夜の振舞のうつる事を思ふべし。是は陰れたる所なれば、是は心中に竊に思へば、人知らじと思ふべからず。曇り陰れなく、彼の鏡にうつる、恥がましき事なり。」(傳記)

と。茲に淨頗離の鏡とは、道元の所謂古鏡であり、倫理的に言へば曇りなき良心である。他の何人が知らずとも自己の良心をくりますことは出来ぬからである。

若し良心に照らし、恒に正しく直く誠に心身を保ちて有るべきやうにと行爲し生活するならば、前述の如く、一切の諸天善神の加護があり、願も自ら叶ひ、望も易く遂げ得るのであるとされてゐる。上人は尙、

「まずぐにし居たらん者は即ち此の生にも佛の加護あらん。其の加護と云ふは即ち理に契ひて信力ありて、心やさしからんずるなり云云」(傳記)

と言つてゐられる。道理學理に契ふ生活をなし、宗教的情操厚く信仰心あり、慈悲忍辱の利他心厚きものは、今生に於て佛陀の加護を受けること必定である。

然も理想は利那的五欲の末に走らず、須く永遠高尙なるものを求むべく、知己を百年に待つの大計を日々を生

活の根基に置くを要する。然るときは失望落膽によつて平靜を失ひ自暴自棄に陥るが如きことは無い。上人は、之を佛教的に、

「我等が果報は一度は悲しみ、一度は悦ぶべし。悲しむべきは滅後無福の身、悦ぶべきは佛法結縁の心なり」と言つてゐる。此は必ずしも現在生活を徒らに否定するが如き消極的意味にのみ解すべきものではない。前述の如く、肉體的の五欲の樂の瞬間的なるを徒らに追求するよりも、永生の道たる佛法を學び、三法歸依の信により常に悦を觀すべしとの意と取るべきである。斯くてこそ神佛の加護も自ら加はるのである。

然し中には、自分は何等良心的なる又は正しきことを念願せず、したい放題をなし來りて今日の如く成功してゐるのであるから、世の道學者流の様な面倒なることを言ひ又考へる必要はないとは、屢々近代人の口からも聞く所であり、かゝる言行が寧ろ豪放な豪傑的な偉人的の幻影をすら聞く人々に與へる場合も少くない。成る程、世の所謂道學者流の枯形化され、命を失へる固陋なる禁戒訓言をば必ずしも金果玉條とする必要はないであらうけれども、慚愧無くして破戒を事とするが如きものと、眞の豪放磊落なるとは決して一致するものでない。否、眞の磊落豪傑は、一面極めて強き慚愧と綿密なる用意とを有するものでなければならぬ。此點を上人は、

「我身のやう、法の如くにもあらず、剩へ破戒無慙なる事のみあれども、人の甚だ信仰して威徳ある事あり、其をいしきことと思ふべからず。寶積經に云はく、「末法には魔、力を與へてかゝること（も）有るべし。正見の者は傍にあり」と見えたりと云云」

と。即ちこは阿毘達磨佛教的に言へば、業報問題即ち因果の理法が現在世に果して實現せられるや否やの問題で

あつて、之を業論では、因果應報は鐵則であるとし、此世で報はれなければ未來何時かの時に必ず報を受くべしと言ふのである。此を詳細に明すが、順現報受、順次生受、順後次受、不定受の四種業報の説である。他の宗教の中には之を、未來世の神の審判に假托するものもあるが、此が唯一回のであり最後絶望的であるに對して、業論は所謂輪廻の形式を取り、何處迄も最後の希望を失はしめない、即ち勿論、惡業をなせるものは、無數量の時間の間、無量の苦を受くるとしてその一一の苦受を明して嚴に誠しめるけれども、此等のものでも一度反省して自覺すればいつかは本有の佛性を發露して、完全無缺なる人格の完成即ち佛陀となることを可能とすと教ゆるのが佛敎の業報論の一特長である。従つてこの業報論に依る限り、破戒無慙の徒が現在幸に恙なく、或は幸福でさへあるかの如きは、破戒無慙にてもかくあると、言ふのでなく、現在の果は過去に於て之に相當する善業をなしたのでその業の報を今受けてゐるに依るのであり、現在破戒無慙の業即ち行爲の報は何れ未來、次利那以後、永き來世に互る間に必ず受け苦しまなければならぬと言ふことゝなるのである。大乘の敎理でもこの業報論は必ずしも捨てられてゐるのでなく、聖道門に於ても淨土門に於てもやはり重要視せられてゐるのである。こゝに引用の寶積經の文には、煩惱深重なれば、煩惱魔の力が反つて正見を一時暗ましてかく不正が正であるかの如く見らるゝことのあるを言つたものであるが、然りと云ふも、決して業報の鐵則が動搖すると言ふのではない。

以上、一般人の三寶歸依の信條に繼ぐに倫理實踐規範として心の正しく高き持方等に就て述べたが、一般人も亦、大乘佛敎の信奉者としてその三寶に歸依する限りに於て、菩薩の行法たる六度（六波羅蜜）又は十度を行じ、自利利他圓滿の道に進まねばならぬ。然しその中に於ても特に佛徒にとりて非常に重要なことは、布施であらう。

佛教は佛眼一視平等の面が濃厚であるが、こは同時に差別に即した平等である。後に論ずるが如く、日本國に於ける佛教徒は、國民としては他の國民と異りてわが一天萬乘の大君こそ吾等臣民にとりて絶對至尊にましまし、吾等は何處までも臣下として絶對的に忠誠を誓ふべきであるとするのが、その平等を説きつゝ差別の一面を強く肯定する適例である。之と同様に經濟問題に於ても、佛教は物質の平等を説きつゝも、一方私有財産制を否定するものでは決してない。否、私有財産制を持することは、人々の努力に應ずる報のあることを許すものにして此に依りて一方人々の精進、努力、勤勉、善行の報酬がある。然も經濟生活の不均性を此間になからしむる唯一の方便として布施行を説くのである。この事は既に私が他の場所で發表した「佛教徒の經濟生活」に於て管見を述べたので、今は略する。要するに、佛教が、私有財産制を許しつゝ而も物質生活上の不均等を除去するに布法を以てすることは、世界經濟史上、恐らく獨特の經濟生活の合理化を提唱するものとして注目すべきであらう。

布施の義理に就きては、既に周知であるから茲には之も簡略に述べたい。布施は喜捨であり自ら進んで自己の有する一切を、能ふ限りに於て喜んで他に施すことであり、其間何等の無理も義務感も壓制感も布施者自ら懐かないのが本義である。元來この布施には種々の區別がある。その中代表的なものは財施と法施の無畏施と三種であるが、財施は前述の如く金錢物品の自發的提供であり、法施は一切の精神文化的寄與であるが、嚴密には、各人本具の佛性實現への助教であり、他の智識欲に満足を與へんとする一切の行爲をいひ、無畏施とは、宗教的要求に答へて、一切に安心と救濟との温き慈母の手をさし出すことである。

而もこの一切の布施は凡て喜捨であるが、更に、當爲としては、何等之に對して交換條件を求めない所謂無所・

得心に住して爲されなければ、折角の布施がその意義の大半を没すとせられてゐる。何等かの交換條件を求める如きは、有所得心として大乘佛教徒としては嚴に慎しむべきことは前已に上人の文に明かなる所である。この點を上人は、

「亡者の爲に懇なる作善をなせども、或は名聞・利養有所得に心移りて不信の施をすれば、功德なくして、只勞して功なし」(傳記)

と言つてゐられる。

次に一體布施は一切の衆生に施すのが本義であつて、近來の日本人一般に解せられる様に、經を讀む僧侶に出す金錢を御布施と稱するのみが本義ではない。僧侶に布施するのは、僧が元來菩薩行として利他行を行じ、一切衆生の救濟即ち利他行に身命を捧げるものなるが故に、或は僧形が衆生をして自己本有の佛性に目覺ましむるの縁たるものなるが故に、信者は僧に布施することによりて、間接に一切衆生に布施すると言ふのが根本義なのである。勿論、現代日本の經濟機構に於て而も僧侶が多く世襲制をなすに至れる今日に於ては、佛陀在世の如く文字通りの布施者の理想を僧侶に望むことは出来ぬであらうけれども、この布施の本義文は、尠くとも施すものも受くるものも共に明に了解し置くべきである。明慧上人は此點を、

「法師も又、戒力缺けて、三業收まらぬやうにて、よき物食ひ、布施とらんとすること(を)大切なるやうに覺えて、眞實ならぬ心に(て)經を讀み陀羅尼を滿てたれば、亡者の資とはならぬのみに非ず。此の信施の罪に依りて面々惡道に墮つべし。共に無益に淺猿しき末世の作法なり。能々眞俗、實に損取らぬ様にあてかふべ

きなり」(傳記)

と誠にめて居られる。

然し一方、信徒も亦法施を受ける立場として、布施即ち、金錢物品等を提供したから、斯く僧より法施を受けるのは當然なりとの有所得心に住するならば、そは前述の如く、無功德のみならず、勞して功がない。若し萬一、在家は法師僧侶のみの缺點をせめ、僧侶は在家に布施の多きを要求するならば、折角の法施も財施も徒らに自己の不明を表白し惡業を積むに外ならぬことゝなる。之を上人は、

「人の過を云ふ程の者は、我身に徳のなきをりの事なり。徳と云ふは得なりとて、徳を好む人にあるなり。人の過をのみ求むれば過のみこそあれ、更に徳の住處にてなきなり云云」(傳記)と注意して居られる。

次に一般人として重要なことは、六度中の忍辱波羅蜜即ち忍耐である。上人は、次の如き故事を引いて瞋恚の恐ろしさを吾等に告げられる。

「阿難尊者の妹の尼御前(が)、迦葉尊者に對し奉りて、腹を立て地獄に墮つと見えたり。分々に隨へば今の世にも僧に對して腹立したらば地獄の業なり。然るを此等程のことをば罰造りたりとも思はずして、我も人も過ぎ行くは淺猿しきことなり」(傳記)

と。

六度中の他の持戒・精進・禪定・智慧の四も亦、僧俗共に望まらるべきであらう。然し凡ての人一様に望むは中

々容易でない。然し施と忍辱とは特に在家者と雖も正しく日々實踐し行くべき當爲である。

## 六、特に佛教信者としての臣民道

前に一般人の阿留邊幾夜宇和として、前項に三寶歸依の重要性を力説したが、次に佛教信者としての臣民道は如何にといふに、この三寶論の當然の歸結として、人は國に在りては國民として、國王の統治下にありては臣民として、その最上最善の努力を盡すべきに至ることは、論理的に必然の歸結である。それが國民、臣民としての「あるべきやうわ」なるが故である。このことは既に佛陀の言として、既に、國人は國王の命に順ふべき旨宣命されたことは、律書に記載さるゝ所であるが、聖德太子も亦十七條憲法の第二條に於て、篤敬三寶を宣りて、次で第三條に正しく、

「詔を承けては必ず謹しめ、君をば則ち天とし、臣をば則ち地とす、天覆ひ地載す、四つ時順り行き、萬の氣通ふことを得、地、天を覆はんと欲せば則ち壤やぶれを致さんのみ。是を以て、君言へば臣承はり。上行へば下靡く。故に詔を承けては必ず謹しめ、謹しますんば自ら敗れん」

と詔せられてゐる。

明慧上人にも此の同じ旨趣が語られたことが史實として存する。そは、北條泰時に、

「忝くも我が朝は神代より今に至る迄、九十代に及びて、世々受繼ぎて皇祚他を雜えず、百王守護の三十番神末代と雖もあらたなる聞えあり、一朝の萬物は悉く國王の物にあらずと云ふことなし。然れば國主として是を取られんを、是非に付て拘り惜まんずる理なし。縦ひ無理に命を奪ふと云ふとも天下に孕まるゝの類、義を存

せん者、豈（に）いなむことあらんや。若し是を背くべくんば、この朝の外に出で、天竺、震旦に渡るべし。

伯夷・叔齊は天下の粟を食はじとて、蕨を折りて命を繼ぎしを、王命に背ける者、豈、王土の蕨を食せんやと詰められて、其の理必然たりしかば、蕨をば食せずして餓死したり。理を知り心を立てたる類、皆是の如し。されば公家より朝恩を召し放たれ、又、命を奪ひ給ふと云ふとも、力なく國に居ながら惜しみ背き奉り給ふべきにあらず、然るを剩へ私に武威を振つて官軍を亡ぼし、王城を破り、剩へ太上天皇を取りて遠島に遷し奉り、……先づ打見る所その理に背けり。若し理に背かば、冥の照覽天の咎めなからんや。大に慎しみ給ふべし、おぼろげの徳を以てこの災を償ふことあるべからず。是を償ふことなくば、禍の來らんこと踵を廻らすべからず。なみくの益を以てこの罪を消すことあるべからず。是を消すことなくば、豈、地獄に入らんこと矢の如くならざらんや……」

と教誨嚴重を極むるものがある。現在の如く國體明徴論議の漸く喧しきに際しては、斯る道理は青少年と雖も直ちに氣付き又は口に言ふを得べきも、承久亂後、泰時は隆々たる武力と政略にて大將軍として飛ぶ鳥も落す時であつた。然も面を犯して斯くも辛辣に直諫せし人は他にあつたであらうか、公卿に朝廷を守るべき役人がゐなかつたのでもなく、祭祀を司るべき人々がゐなかつたのでもなかつた、泰時に我が國體を知り、臣下として爲すべきが如く爲すべしと命すべく、諫言すべき立場の人が居なかつた筈はないのであるし、記述が凡て失はれてしまつたとも斷言し得ない。然し毅然として世捨人とも稱される三界出家の身ながら上人が此を爲し得たのは、其處に何等かの理由がなければなるまい。此れ元來三寶歸依の精神が臆ては、國民とし臣下として當にあるべき様を

教へしむる自然必然性を有するものたると論決するは決して理無き事でない。聖徳太子の十七憲法に於ても、第二條は必須的に第三條に連關し、又、古來傳教以後の日本佛教が、鎮護國家を言ひ、興禪護國と言ひ、立正安國と高幢を打立て、護國の教を説ける所以とも深く考へ合すべきであらう。勿論、わが國民性の然らしむる所たると共に、三寶歸命の必然的發展が此に國民性と融合して、史實の上に具象化されたのであることを否むことは出來ないと思ふのである。

繰返して言へば、佛陀・覺者の自覺は自己本有の佛性、自性清淨法身の覺證であると共に、國民は國民として、人々夫々の國民性の自覺であり、臣民は臣民としての人々の自覺である。國民が共同一致し同行同參して全體に自覺めることは自覺であると共に各自の覺他の作用によらねばならぬ。この覺行が全體に圓滿するとき、國家は彌々隆昌に趣き、人々は凡て安心立命するに至るのである。これ世界の單位としての國家に於ける佛教徒の眞の佛教の信奉方法である。

聖徳太子を始め奉り、明恵上人が篤教三寶を重視せられる所以は、決して神儒佛と宗派的對立するべきが如き佛法僧三寶の歸依ではなく、何宗を信じ何國の人々と雖も總じて信すべき無對立の最高歸趣として進められてゐるものなることは、此に據つて明であると思ふ。

従つてかゝる意味の三寶は人にとりては本有佛性への復歸であり、自己本來の面目への還歸であるから、かゝる性質の覺悟への思慕は他のいかなる力で壓しても壓し得らるべきものでもなく、亦壓し邪魔すべきものではない。人心の暢達とはこの本有の佛性、自性の發輝を意味する。之が他力と見れば救濟されることであり、自力と

すれば自證するのである。これ、世界人としても一般妥當なるべき、佛教信奉者の持つべき了解信念である。人々本有の清淨なる自性は久遠實成なるのであるが、この本有にかゝりはりなく自覺なき我等の現象心、凡夫心は、無常にして泡沫の如きものである。本有にかゝりはりなき利那的利己的生活は所謂生死輪廻の當體であるから、かゝる無常なる利那的なる利己的存在にのみ執着するが如きは、徒らに生活苦、生存苦を増すに過ぎぬ。せめて明慧上人がいはれる如く、

「世に久しく在りぬべくもなき身なれ」ば「はかなき事するまでも名聞に心のかゝるはあぢきなきことなり。

假令、千年萬年生くべくとも、よからんことをのみ好むべきに」、(反つて)「電光朝露の身に一度(にて)も悪しき態せんは、(まことに)、淺猿しく、をこがましきこと」であらう。(傳記)

此によりて國家の爲め無私盡忠滅私奉公の佛教的に見て如何に尊き行たり、有益なる一生を送ることたるかも期せずして自ら明とならう。と同時に全世界の眞の平和も斯て國民より、成れる國家と國家との間にのみ自ら將來さるべきであらう。

註記 本論中、「傳記」とあるは、大倉精神文化研究所の寫本を基礎としつゝも、多く奥田正造氏編の五冊本に據つた。

# 大乘百法明門論の撰述者及び撰述

## に關する決擇

### 結 城 令 聞

- 一 問題の所在
- 二 本論の撰述者に就いての問題
- 三 本論の述作經過に就いて
  - (一) 從來の所説
  - (二) 本稿の所明
- 四 結 語

#### 一 問題の所在

大乘百法明門論は分量的に云へば片々たる一小篇に過ぎないけれども、若しこれを唯識學史上より論ずるならば種々なる意味に於て極めて重要な地位を占むるものである。從來此の論は世親の述作にかゝるものとして傳承せられて來たのであり、而して世親の唯識學史上の地位を考へるとき、此の論は世親の唯識思想運動の極めて特徴ある一面を代表せるものとして誠に典型的な存在であると考へられるものである。故に世親の思想運動を

研究し、世親の唯識學史上の地位を考察せんとするものには、此の論は必ず問題を提供してくる程重要なものなのである。然るに若し此の論の撰述者に對して異論が存するとするならば、或はその異論が正當であるとされるならば、世親の研究に關する結論には、此の論をその資料にするとせざるとの相違によつて、可なりの開きを生ぜしめると考へざるを得ぬのである。然るに此の論の撰述者に關して、嘗つて學者によつて異論が發表せられて居るのである。即ちその謂ふ所によれば、世親撰述説が否定せられて護法撰述説なるものが提出せられて居るのである。果して然らば唯識思想史上世親を理解し、思想の發展を大觀せんとする者には、此の論の撰述者に關する問題によつて、影響せられる所が頗る大であると言はねばならぬのであり、それは單なる此の論の撰述者を決定すると云つた様な撰述者論攷のみの問題ではないのである。故に吾々としては是非共此の問題を解決して置かねばならぬのであつて、これ予が茲に此の論攷を草する第一の理田なのである。

次に此の論が述作せられるに當つて、一體如何なる論典が根據とせられたのであらうかと云ふことも亦昔より議論のあるところである。本論述作の背景を明らかにすることも、これ亦世親唯識を研究する重要な問題となるのであるが、このことに關しても未だ決擇の與へられて居るのを見ないのである。即ちこれ茲に此の論攷を草して以て私見を開陳せんとする第二の理由があるのである。

## 二 本論の撰述者に就いての問題

本論の撰述者は從來世親と傳承せられて來たのであつて、嘗つて異論の存するのを聞かなんだのであるが、近

頃鈴木宗忠博士によつて初めて從來の傳承に對して疑問が投げられるに至つた。鈴木博士の所説は「俱舍論の心所説に關する研究」(宗教研究新第八卷第四號)に於て述べて居られるのであるから、その説かれる主題は俱舍の心所説、殊にその不定法の心所説は世親以後に出來上つた思想であると云ふ主張を目標としての論證である。其の場合博士は唯識説に於ても亦世親は不定法なるものを別説してゐない、と云ふことを明して論證の理由として居られる。而して本論が問題となつてくるのは、まさしくその唯識の心所説に就いて論ぜられた部分に於てである。即ち博士は世親の唯識三十頌の梵本並に眞諦所翻の轉識論と、而して玄奘譯の唯識三十頌とを比較して、前二者には心所法が五位説として纏められてゐるのに、玄奘譯に於てのみ不法定なるものが加へられて六位説となされてゐるところから、玄奘譯に於ける不定法なる文字は、玄奘が自己の奉ずる護法系の教義に基いて意譯附加したもので原文には今の梵本の如く不定の語はなく、隨つて世親自身の思想は五位心所説であつたのであらうとされてゐる。然るに他方古來より世親造と傳へられ、然も其の中にも明瞭に六位心所説が説かれてゐる大乘百法明門論なる著述が、博士の主張の反證となるところから、博士は遂に此の論の世親作たることを疑ひ、然も偶々コルデイエーの目錄 (Gordier, Catalogues du fonds tibétain III. p. 386) に此の論が護法 (Srinant Dharmapāla) の作となされてゐるところから、博士は遂に此の論の作者を護法であらうと推定せられ、護法と玄奘との關係より、然う見込んだら凡ての問題が解決せられると云つて居られるのである。若し鈴木博士の所説の如くんば、吾々は世親の研究を爲すにあたり、大乘百法明門論は之をその資料中より除去せねばならぬこととなるであらう。然るに予は不定法の心所の説不如何と云ふことのみで此の論の作者を變更なしうるか如何か、以下に於て私見を

述べてみたいと考へる。

若し鈴木博士の説が成立するとするならば、それは世親の他の如何なる論書にも不定法の心所を説いてゐない事實が證明せられた上のことではなければならぬと思ふ。偶々梵本三十頌や轉識論に不定法の心所が別説せられてゐないと云ふことのみを以て、直に然うした斷定を下すのは如何であらうかと考へる。即ち眼を轉じて世親の他の論書たる顯揚聖教論や大乘五蘊論を眺めるに、それらの論典には明瞭に不定法の心所が別説されてゐるのである。然し博士の論法を以てすれば、それら不定法を別説してゐる論典は、共に等しく玄奘の翻譯にかかるとあるから、それらも亦玄奘が護法の教義に依つて附加したものであると云ふことになるかも知れない。故に吾々としては玄奘譯以外の世親の論典より、不定法を別説せるものを求めねばならぬこととなる。然うか或は又、玄奘譯に於て説かれてゐる四不定説が、玄奘譯以外の異譯の論本に於ては如何様になつてゐるかを見れば、玄奘が果して附加したものなるや否やの問題も解決することが出来るわけである。その爲に吾々は顯揚論の西藏譯は之を見ることは出来ないが、幸にも大乘五蘊論は西藏譯にもあることであるから、藏漢兩譯を對照すれば問題は極めて明瞭となる。或は又漢譯の大乘廣五蘊論なるものは、世親の五蘊論を安慧が註釋したものであり、然も玄奘譯にあらすして地婆訶羅譯と云ふ好條件を具備してゐるものであるが、それには一體四不定説が出てゐるや否やを検すれば、此の問題は略々解決がつくものだと考へられるのである。因つて先づ前者の比較より考察を進めることとする。

先づ漢譯の大乘五蘊論には、前述の如く、

是諸心法、五是遍行、五是別境、十一是善、六是煩惱、餘是隨煩惱、四是不決定、

となつてゐるが、此の漢譯に該當する西藏本を眺めるに、

de mams las | lha-ni kun-tu-hgro-baho || lha-ni yul so-sor-nes-paho || ben-gcis-ni dge-baho || dug-ni  
non-mods-paho || lha-na-rnams-ni ge-bahi-gon-mods-paho || bshi-ni gsham du-yun-hgyur-baho ||

即ち

それらの中、五は遍行なり、五は別境なり、十一は善なり、六は煩惱なり、餘は隨煩惱なり、四は是れ不定  
(他に變るもの)なり

となつてゐるのである。果して然らば玄奘とは全く無關係な西藏譯に、然も玄奘譯と同様に四不定の心所が別説  
せられてあり、六位心所説が述べられて居るのであつてみれば、それを以て玄奘の意譯附加と斷定するわけには  
いかぬのであり、寧ろ原本に世親の説として然う述べられて居たのだと考ふべきであるのである。次に吾々は更  
に此の大乗五蘊論を註釋した安慧の大乗廣五蘊論に如何うなつてゐるかを眺めることにする。即ちそれによるに、  
是諸心法、五是遍行、此遍一切善不善無記心、故名遍行、五是別境、此五一一於差別境、展轉決定性、不三  
離、是中有一、必有一切、十一爲善、六爲煩惱、餘是隨煩惱、四爲不定、此四不定、非正隨煩惱、以  
遍善及無記性故、

となつてゐる。果して然らば、此の事實よりするも世親の論本に四不定説があつたことかわかるのであり、その  
四不定説に對し、安慧が釋を設けたものだと理解せられるのである。斯くの如く考察し來ると、よしや顯揚聖教

論に四不定説があつても、それが玄奘の附加と云ひ得ないことは勿論であるが、漢譯の三十頌にしたところで、今の梵本や轉譯論にはそれが無いとしても、故に漢譯の三十頌のは玄奘の附加なりと速斷を許さざる事情が他方に生じたことと云ふことが出来るのである。即ち世親の論書には、六位五十一の心所説と五位五十一の心所説との兩様のものがありうると云ふのが精々である。果して然らば大乘百法明門論に六位心所説があるが故に世親の述作に非ずと云ふ鈴木博士の説はその成立根據を失すると云ふ結果になるであらう。殊に鈴木博士は、西藏傳に此の論が護法のものとなつてゐるから、大いにそれを根據とせられてゐるが、然し西藏傳と雖も、その撰述者は世親を以て第一説とし或説として護法をあげてゐるから、予はあらゆる點より考察して、此の論は玄奘所傳の如く世親のものとする方が正しいと考へるものである。

### 三 本論の述作經過に就いて

#### (一) 從來の所説

本論の述作者世親が、唯識學史上諸種の方面より重要な人物であることは論を待たぬところであるが、その重要な一方面として、吾々は彼が從來既に大成せられた唯識教學なるものを完成整理したと云ふことを擧げうであらう。而して此の完成整理の具體的な事實として現はれたものが、即ち世親の唯識に關する綱要書の述作と云ふことになる。彼の述作にかゝる綱要書中、此の大乘百法明門論の五位百法の組織は、極めて簡明にして要を得たものと云はねばならぬのである。此の意味に於て此の論の述作に關する研究は、唯識思想史上に於ける世親

なるものを規定する爲に是非共なされねばならぬものである。

本論は如何なる論書をその根據として綱要書化せられたかと云ふ問題に就き、唐代以後今日に至る迄に、大體に於て三説を爲してゐたと考へられる。其中先づ第一のは玄奘門下の慈恩並にその門流の説であり、第二のは慈恩同時の先輩にしてやはり玄奘の門下であつた普光の説であり、而して第三の説として右兩者の所説とは全く異つた他の一説が、やはり唐代に行はれてゐたことが燉煌出土の開宗義記の文によつて知ることが出来る。其中先づ第一の説と云ふのは慈恩の論解に出てゐる説であつて、彼は

本地分中者、乃瑜伽論五分之一、略録名數者、於六百六十法中、提綱擊領、取此百法、名目數目、此論主急於爲人、而欲學者知要也、

と稱してゐるのである。即ち慈恩によれば、此の論は瑜伽師地論の本地分に於ける六百六十法を整理し單純化して五位百法の綱要書となしたのであると云ふことになるのである。慈恩の資慧沼が本論を以て瑜伽十支中の一として「略陳名數支」としたのは、その師説に準據したものと云ひうる。又燉煌出土の開宗義記中にも、曇曠は「今此即是本地分收、依此分中錄名數」と稱して慈恩の説に讚意を表してゐる。次に第二の普光の説と云ふのは、彼の論疏に出てゐるのである。尤も普光は慈恩の如く特定の論書を擧げてゐるわけではないが、慈恩が「本地分」と稱してゐるところを、彼は「本事分」と爲してゐるのである。果して然らば此の本事分と云ふのは、無著の大乗阿毘達磨集論が「本事」「決擇」の二分八品より成つてゐるその本事分を意味してゐるものと見なければならぬのである。即ち普光の意は瑜伽の本地分からではなく、集論の本事分を單純化したものだと思ふ見解

となるのである。然も不思議なことには、慈恩の論解と普光の論疏とを比較して見るに、前者ではその題名が大乗百法明門論本地分中略録名數となつてゐるのに對して、後者では大乗百法明門論本事分中略録名數となつてゐて題名からして兩者の間に相違を來してゐるのである。故に問題は慈恩普光兩師の所説の相違と同時に、此の論の題名は何れを以て正とすべきかと云ふ問題が更に附隨してくるのである。然るに結論的に云へば、次の如き諸種の理由から、題名はもと／＼本事分とあつたことがわかるのであり、隨つて論解の本地分と爲したのは、慈恩の説によつて後人が改めたものだと思へられるのである。即ち諸種の理由と云ふのは、

一、麗、宋、元、明、並に宮内省本等何れによるも現存の藏經は本事分中略録名數と稱して本地分とは云つてゐない。

二、最近發見の稱名寺本義忠の論疏にも本事分と稱して未だ本地分となせるを見ない。

三、燉煌出土本によるも亦本事分となつてゐる。

四、曇曠は慈恩の説に讀意を表するも、論本には本事分とあつて本地分とあらざりし爲に、然瑜伽論雖有五分、於中即無本事分名、若對法論有本事分、於中不明百法之義、然於今者以義取文、事謂體事、地謂依持、即彼體事有依持義、故地與事名異義同、と云ふ會通を試みてゐるが、これ論の題名としては本事分となつてゐたことを裏書するものである。

果して然らば論名としてはもと／＼「本事分」とあつたのを正當と見る可きであり、普光には慈恩の如くその根據となつた特定の論名はあげてゐないが、集論の本事分を意味せしめてゐたと見るべきであらうと考へる。而し

て曇曠が地と事とは名異義同なるが故に、本事分のまゝにして瑜伽の本地分を意味せしめ、然うした説が唐代一般に行なはれてゐたことは、これ又稱名寺本義忠の論疏に、

本事分中略録名數者有二解、一云對法本事名爲本事一、良本事分中文繁浩博、故略名數令諸學者省繁而易解、此乃文略非義略一也、二云此百法論是瑜伽五分中本事分内百法名數今略録之、以示方隅、卽瑜伽十支中略陳名數支也、

とあるその後説の文によつて明らかである。然もそこには瑜伽本地分とは云はずに瑜伽本事分とさへ書してゐるのである。之を要するに慈恩の第一説と普光の第二説とが兩説として學者の間に繼承せられて來たことを物語つてゐると云ふことが云ひ得るわけである。

次に第三の説と云ふのは、此の説は從來未だ斯うした説のあることをすら發表せられてゐないのであるが、曇曠の開宗義記に記載せられてゐることに依つて初めて知り得たものである。此の説は普光の如く集論より略録されたとする、本事分と云ふ名稱上からは都合がよいけれども、曇曠も指摘した如く、内容上より考へるとどうもそぐはぬ感があるし、それかと云つて内容上より慈恩の如く立てても、本地と本事との相違を來して之亦落着きがわるいと云ふところから生れた説であつて、曇曠は簡單に

有説本事廣論未譯、

と稱して紹介してゐる。即ち第三説では本論の根據となつた廣論は未だ支那へ傳譯せられなかつたのだと云ふ説である。即ち予の知れる限り古來より斯うした問題に關する所説は右の三説に歸結すると思ふのであり、現在に

於ても宇井博士は「大乘阿毘達磨集論に基いて大乘百法明門論を製し」と稱せられて普光に同ぜられてゐるのであり、鈴木博士は「此の書（大乘百法明門論）は瑜伽論本地分から略出して五位百法と云ふ名數を録したものである」と云はれて慈恩の説と同一見地に立つて居られるのである。

## (二) 本稿の所明

以上予は此の論の根據となる論書に關する從來の所説を紹介し終つたのであるが、予自身としてはその何れの説に對しても釋然たらざるものがあるのである。これ茲に一節を設けて私見を開陳せんとする所以であるが、然しそれだからと云つて予は第一第二の兩説を離れて全然別個の説を立てやうと考へるものでもない。予自身の調査より得た結果を、初に結論的に云ふならば、此の論は集論の本事分殊にその三法品をば瑜伽の本地分其の他に根據し、そこに資料を求めて整理したものであると云ひ得ると思ふ。故に初に問題となつた本事分とはまさしく集論の本事分を指すのであるが、然し世親が略録名數と單純化する場合には瑜伽の本地分其の他を龜鑑とし、茲に資料を求めてそれを爲したものであると云ひうると思ふのである。故に本事分中と集論を指しながら事實内容を考察すると全く瑜伽の本地分中より略録したかの如き觀を呈するに至るのである。即ち本論の五位百法に對して集論の法數を見るに、集論に於ては心法八種、心所法五十五種、色法十五種、心不相應行法二十三種、無爲法八種、都合五位百法を出してゐるのであつて、簡單に考へると此等を資料として百法に纏めたかの如く考へられるのであるが、然しそのみでは心所を六位とすることも、或は又それが百法と云ふ特定の數にせられねばならなかつた理由も説明が出来ないのであるし、殊に集論の敘述は三法品と稱せられてゐる如く、蘊界處と次第し

て述べられてゐるのであつて、然うした組織からは心所等の五位の組織の案出が出来たと考へるのは何ともしも根據が薄弱なのである。換言すれば集論と百法論とを比較しただけでは、集論を單純化して百法論としたと云ふその經過に關する説明がつかぬのである。そこになると前にも一言した如く、瑜伽論の本地分と本論との關係は更にく密接であつて、寧ろ瑜伽の本地分より略録せられたと見る方が餘程合理的であり事實に近いと思はれる。茲に於てか吾々は瑜伽の本地分が如何に本論の原形的なるものであるかに就いて考察せねばならなくなつたのであるが、瑜伽の本地分中意地の所説を見るに、慈恩がその著述中に述べてゐる如く、瑜伽では一切法を分別して六百六十と分別してゐるのであるが、然し五識身相應地と意地との骨格を見ると、極めて複雑な中にも、自ら嚙拈南に重説して、

自性及所依

所緣助伴業

由三此五種門一

諸心差別轉

色聚相應品

世相及與緣

善等差別門

巧便事爲後

と稱してゐる如く、それによつて自ら何を述べんとしてゐるかその述意を推察することが出来るのである。即ちそれによると、自性、即ち識を中心として所依、所緣、助伴、業等を述べ、而して又色聚や世相等の不相應行法、並に四緣に善等の差別のことも説き及んでゐることがわかる。然るに長行に於ては、此等の諸法を説き終り、而して後に更に嚙拈南には述べてゐなかつた無爲法の八或は六なるものを數へてゐるのである。故に嚙拈南と長行とを通觀するならば、其の中に自ら自性（識或は心）と助伴（心所）と色聚（色）と世相等（不相應行法）と、而して無爲なるものが、その順序も大體に於て五位の順に従つて、極めて雜然とではあるが論述されてゐるのを

見得るのである。而して所依、所緣、業、乃至は緣等が、それらに附隨的に、或はそれらの問題の合間々々に說かれて複雑に見られるが、假實の法體を中心として考へるとき、大體右の如き五位の秩序がそれ自身の中から浮び上つてゐるのである。然るに吾々が眼を轉じて他の部分を見るに、瑜伽論卷百に於ける

一切事以略言之總有五事、一者心事、二者心所有法事、三者色事、四者心不相應行事、五者無爲事、と云ふ記事や、或は顯揚論にまとめられた

心心所有色 不相應無爲

の類などを眺めると、世親は恐らく此等の明瞭に規定せられた五位の形式と、本地分中に自らその姿を浮ばせてゐる五位の姿とを、彼此合勘照合して、遂に本地分に於ける一切假實の法を五位に配當し、更に百法に迄纏めたものであらうと考へるのである。然う考へる方が少なくとも集論より纏めたと考へるよりも遙に合理的である。

次に然らば世親が法數を百に限つて選んだその選定に關して考察せねばならぬが、このことも亦集論からと云ふよりも瑜伽論からだと見る方が遙に直接的だと云ひうるのである。即ち本論に於ては心法八種、心所有法五十一種、色法十一種、心不相應行法二十四種、無爲法六種となしてゐるが、此の百法の纏め方は、慈恩の述べてゐる如く功を世親に譲つて瑜伽の六百六十法を世親が五位百法と爲したのだとも云ひうるが、事實は世親を待つ迄もなく、それ以前の論書に於て可なりに迄要約せられてゐたものを、世親が自己の見識によつて更に整理したものだとも云ふ方が歴史的な見方である。果して然らば心の八種は既に世親以前に出來上つてゐたものをそのまま採用したものであり、次の心所の六位五十一は、遍行乃至不定と云ふ名稱こそないが、瑜伽の本地分中意地に一切

の心所を分類して「依一切處心生一切地一切時一切」と「依一切處心生一切地非一切時非一切」と「唯依善非一切處心生一切地非一切時非一切」と「唯依染汚非一切處心生非一切地非一切時非一切」と「依一切處心生非一切地非一切時非一切」との六類に分類してゐることが、結局は次第の如く遍行、別境、善、煩惱、隨煩惱、不定のことを内容的に述べてゐることになるのであるから、六位心所の六位は當然瑜伽論中にその原形を有してゐるものであることがわかるのである。然しそれは飽くまで原形的なものであつたものを、世親が卷五十五に、五を遍行、五を不遍行、十一を善法、六を本煩惱、二十四を隨煩惱と五位の分類があるのを照合し、遂に内容的に、名稱も遍行、別境、善、煩惱、隨煩惱、不定と整備せしめて六位心所説を確認せしめたところに世親の功績と手腕とがあるのである。次にその五十一と云ふ數に就いて云へば、集論では五十五、瑜伽の卷一と卷五十八とによれば五十三種となつてゐるのであるが、卷五十五では世親の爲したと同様に、全く五十一種の心所説を立てゝゐるのである。果して然らば心所の六位五十一種と云ふことは原形的には、全く瑜伽に存してゐたものであると云ふことがわかるのである。

次に色法の十一種に就いてみるに、色法を十一種としたことは、世親の他の論書、例せば大乘五蘊論でも顯揚聖教論でも、共に五根五境法處所攝色の他に能造の四大種を加へて十五種としてゐるのに比較すると此の論特有の數へ方の様である。十五種の數へ方は瑜伽論や集論の説をそのまま、世親が繼承したのであるが、然るに茲で特に十一種としたことに就いては、一切法を百に纏めんとした世親の苦勞が伺はれるのである。それ故に此の問題は後に明示する如く、何故に彼が一切法を百とせねばならなかつたかと云ふ理由さへ明らかにすれば當然に解決

の出来る問題だと考へる。

次に不相應法の二十四であるが、集論では不和合性を除いて不相應法を二十三としてゐるが瑜伽論では卷三、卷五十六、共に二十四法となしてゐるのであるから、これ亦全く瑜伽を採用したものでなければならぬ。

次に六無爲説も亦瑜伽論に得た説である。即ち集論では八無爲説となつてゐるが、瑜伽論では勿論八無爲説もあるが六無爲説もあるのであり、一切法を百法とする都合上その六無爲説を採用したのだと考へられるのである。

以上の如く考察し來ると、世親が本論でなした要約なるものは、勿論世親以前の唯識思想一般を豫想してのことであることは云ふ迄もないことであるが、然し直接その資料となつたものは何と云つても瑜伽論だと見るのが尤も穩當なのである。次に然らば世親が一切法を百とせねばならなかつた必然的な根據は何處にあつたのであらうか。百は滿數であるが故にと云ふ様な漠然たる意味からであらうか、それに就いて予は彼が百數を以て一切法を纏め、又自ら百法明門と題した根據を、又瑜伽論中に見出しうと思ふのである。即ち瑜伽の本地分中に左の如き記事がある。

諸菩薩……又住於此三在在生處、多作輪王、王瞻部洲、得大自在、遠離一切所有慳垢、威被有情、調伏慳慳、諸四攝事所作業中、一切不離佛法僧寶、證一切種菩提、作意恒發願言、我當一切有情中尊作諸有情一切義利所依止處、若樂發起如是精進、棄捨一切家屬財位、歸佛聖教淨信出家、一刹那頃瞬息須臾能證菩薩百三摩地、以淨天眼能於種種諸佛國土見百如來、又即於彼變化住持菩薩住持、皆能解了、以神通力動百世界、身亦能往放光明一周匝遍照、普令他見爲百類一成熟百種所化有情、若

欲<sub>レ</sub>留<sub>レ</sub>命能住<sub>ニ</sub>百劫<sub>ニ</sub>、於<sub>ニ</sub>前後際<sub>ニ</sub>、各百劫事智見、能入<sub>ニ</sub>蘊界處等諸法門中<sub>ニ</sub>、於<sub>ニ</sub>百法門<sub>ニ</sub>能正思擇<sub>レ</sub>化作<sub>ニ</sub>百身<sub>ニ</sub>、  
身身皆能現<sub>ニ</sub>百菩薩<sub>ニ</sub>、眷屬圍繞、自<sub>レ</sub>茲以去、是諸菩薩由<sub>ニ</sub>願力<sub>ニ</sub>故、當<sub>レ</sub>知無量威力神變、安<sub>ニ</sub>住如<sub>レ</sub>是極歡喜住、  
諸菩薩衆、願力増上能引<sub>ニ</sub>無量殊勝正願<sub>ニ</sub>、所作神變如<sub>レ</sub>是正願、乃至俱胝那庾多百千大劫不<sub>ニ</sub>易可<sub>レ</sub>數、當<sub>レ</sub>知  
是名<sub>ニ</sub>略說<sub>ニ</sub>菩薩極歡喜住<sub>ニ</sub>、

即ち右の論文には、極喜地に入つた菩薩の法門を説く爲に「證百三摩地」「見百如來」「動百世界」「成熟百種所  
化有情」「能住百劫」「各百劫事智見」「於百法門能正思擇」「化作百身」等百數を以て表現してゐるが、就中「能  
入<sub>ニ</sub>蘊界處等諸法門中<sub>ニ</sub>於<sub>ニ</sub>百法門<sub>ニ</sub>能正思擇<sub>ニ</sub>」とあることは、世親が依つて以て蘊界處等一切の法門を要約して百  
法とせねばならなかつた直接の動機を爲したものと推測するのは決して附會の説ではないと考へる。即ち世親  
が本論に説いてゐる百法二空と云ふことは、二空を證すれば極喜地に入るのであるから、極喜地の菩薩の能正思  
擇の百法門の意味で、九十九にも非ず又百一にもあらざる百法を選取し、名も大乘百法明門論と稱した根據が全  
く瑜伽本地分の右述の論文に據つたことが、如何にもはつきりと肯かれるのである。然るに論文は「能入蘊界處  
等」と云つて百法の選取される法として三科の法をあげてゐるが、その三科の法なるものを直接説いてゐるのは  
集論の本事分中の三法品であるのであるから、其の意味よりすれば「本事分中略録名數」の本事分はまさしく集  
論本事分の三法を指すものと云ひうるであらう。此の意味に於て、予は最初に「予自身の調査より得た結果を初  
に結論的に云ふならば、此の論は集論の本事分殊にその三法品をば瑜伽の本地分其の他に根據し、そこに資料を  
求めて整理したものであると云ひうる」と稱したのであり、實際右の如く考察すると慈恩の説も普光の説も共に

眞理を含むものであるが、實は此の兩者を綜合して考へるところに世親が此の論を製作した眞の述意が存在すると推測せられるのである。

#### 四 結 語

以上を以て大體本論文の題目に相當する敘述を終了したのであるが、最後に結語として次の如き二項目に就いて簡単に一言して置き度い。其の第一には大乘百法明門論は最初に述べた如く量的には片々たる一小篇であるが、然し此の一小篇の背景思想なるものは實に瑜伽の本地分の如き、或は集論の本事分の如き複雑なる内容を有するものであることが自ら明瞭となつたわけである。然も本論の研究者達は、何れも文は略なるも義は略に非ずと稱して此の單篇る以て内容的には瑜伽本地分の全思想を包含せるものとして見てゐるのである。而して然うした見方は上の如く此の論の製作經過なるものを見るならば當然成立するものである。此のことは單に本論に於て云ひうることのみではなく、世親の他の綱要書に就いても云ひうることである。世親以後唯識の研究者として實に多くの英才が輩出して予の所謂分派時代なるものを構成するのであるが、その分派時代構成の一大要因となるものは、實に世親の多含なる綱要書を、その如何なる背景思想より理解せんとするかと云ふ註釋態度の相違より起るものが非常に多いと云ふことである。このことは以後十大論師等の思想を眺める上に於て重大な問題を投げ與へるのであるので特に茲に一言して置く次第である。次に第二には顯揚論の世親撰述説も右の如く法數論より論證すると、内容的にその論の長行釋はどうしても無著のものではなく世親のものでなければならぬこととなるので

ある。世親研究の資料論として、その論も亦本論と關係を持つものであるが故に予としては既にそれも試みて居るが、今は大乘百法明門論のみを問題として論ずることとしたのでその論證は省略し、今の機會を得て結論のみを申し述べて置き度いと思ふのである。

(昭和十四年七月二十五日)

## 宗教心理の研究法に就いて

上 野 隆 誠

こゝに述べやうとする宗教心理の研究法とは、一九〇〇年前後から英米を中心に行はれてきた宗教心理學の研究法を指すのであり、特にアメリカに於て發達して來た方法を概觀してその長短を述べ、進んで斯學方法の妥當性に言及したいと思ふのである。

云ふ迄もなく、英米を中心として行はれてきた宗教心理の研究法は客觀的な科學的方法であり、それは一般心理學に於ける研究方法と軌を一にするものである。宗教心理學の方法として、この立場は何等異議なき方法と考へられるのであるが、この方法に對しては、從來宗教の側から反對の聲が放たれてゐるのである。従つてこの研究法については、充分反省する必要がある様に思はれるのである。その是非は後に述べる事にして、とに角、從來の宗教心理學の方法が一般心理學の方法に準據してゐる事は事實であり、一般心理學が人間の心理作用を觀察し、その現象を記述し、且つその現象の間に發見される心理的法則を求めんとするが如くに、宗教心理學に於て

は、「特殊的な宗教心理」「經驗」を觀察し、記述し、出來得るならば、その間に一定の心理的法則を發見せんとするものであり、その方法は常に一般心理學の方法を取るものであり、極言すれば、宗教心理學は一般心理學の一分科をなすものと稱せられやう。

こゝに宗教心理學はその研究の方法として一般心理學に於けるが如くに、その研究對象たる宗教心理乃至經驗を蒐集しなければならぬのであるが、それには從來、(一)發問法、(二)傳記的方法、(三)歴史的方法、(四)實驗的方法の四方法が取られてきたのであり、又此等の方法により、心理學的には種々の成果が現れてきたのである。先づ順序として此等の四方法を明にし、その長短について述べたいと思ふ。

(一) 發問法 (Questionnaire Method) ——それは一定の宗教的問題を提出し、その回答を求め、その經驗的記錄によつて宗教心理を研究せんとするものであり、この方法はアメリカに於ては、宗教心理研究の當初から行はれてきたものである。例へばスターバックが回心の研究に於て用ひたのはこの方法であり、彼はアメリカに於けるメソヂスト教徒に向つて回心時の經驗を問ひ、それによつて回心の心理過程を規定したのである。又近くはクラーク Clark がこの方法により回心の過程を研究したるが如く、<sup>(1)</sup>アメリカに於ては、その當初から、この方法が好んで用ひられてきたのである。

(1) E. T. Clark, *The Psychology of Religious Awakening*, 1929.

云ふ迄もなく、この發問法は一定の宗教問題を定めてその經驗を問ふのであるから、その回答の検討により、各經驗の異同を明にし、その特異點、經驗としての一般的特質を求むる事が出来るのであり、定められたる範圍

の宗教的經驗の特質を求むるには、極めて當を得た方法と云はなければならぬ。又宗教經驗を枯渴せる形ではなく、生ける相に於て把握する所の方法として、極めて適切なる方法と云はなければならぬであらう。

所でこの方法については、宗教心理學の方法に種々の方法が取られてゐる如くに、種々の批評が下されてゐるのである。ウイリアム・ジェームスも已にこの方法について疑問をもち傳記的方法を取つたのであるが、大體この方法については、(一)内省法の缺陷、(二)解答に信の置かれない事、(三)限られたる範圍の宗教經驗にのみ制限されてゐる事の三つの難點が擧げられてゐる。

先づ第一の内省法の缺陷は、一般に發問法に於ける缺點と稱せられるものである。即ち通常發問に答へる場合、何人も經驗の記述に用ふるものは、自己の經驗の再起であり、内省によらなければならぬのである。然るにこの自己の經驗を記する場合の内省は經驗そのものを把握する方法としては、極めて不確實な方法であり、生ける經驗をそのままに取る事は極めて困難であるからである。スタウト *Stout* によれば「内省法は吾々の感覺作用に於ては、割合に容易に行はれるが、吾々の意志、願望、信仰、情緒的活動等の主觀的心的過程に於ては、困難である」と稱してゐるが、一般心理學者に於ても、内省は殆んど不可能であると云はれてゐる。換言すれば、吾々の根本的經驗は容易につかむ事は出來ないのである。何故ならば、吾々の根本的經驗は記憶の中に再成せらるゝものであり、吾々が根本的經驗を把握する事は、記憶によつてこれを再生せしむるに他ならないからである。従つて記憶によつて根本經驗を再現せしむる内省とは反省 *retrospection* に異ならないものである。然るに記憶は著しく不確實のものであるから、經驗は記憶に印せらるゝと同時に再生さるゝ必要があるが、切實に云へば、記憶

に印せられた経験は己に生の経験として再現せしめられない難點が存してゐるのである。

従つて内省法に信を置くとしても、それは極めて慎重に行はなければならないので、發問法の場合に於ては、被發問者は内省法に熟達した者でなければ、その記述は科學的に正當なものと稱する事が出来ないのである。然るに從來發問法によつて得た解答はこの點の考慮を拂はずして行はれたものが多く、又發問に答へてゐる者も、内省に熟達しない一般人であるから、その記述には科學的に正鵠と見なされるものが少いのである。

従つて發問法に用ひらるゝ内省法は、方法本來に極めて重大な缺點が存在してゐるのであるから、假に同心等の経験から得た解答を得ても、その中から統計的な一般的傾向を取る事が出来るだけであり、その傾向から科學的な正確さを求むる事は出来ない<sup>(2)</sup>と稱せられてゐるのである。

(1) Stout, G. F. *Manual of Psychology*, p. 45—46.

(2) Uren, A. U. *Recent Religious Psychology*, p. 12, 13.

此等の内省法の缺點から、發問法はスターバック<sup>(1)</sup>以來の學者によつて、等しく警戒されてきたのであり、ジェームスが傳記的方法を用ひたのも、この内省法の缺點からである。

第二の解答に信用の置かれぬ事、これは第一の内省法の缺點から客易に考へらるゝ所のものであるが、一般に發問に對する解答を見るに、その多くは皮相的であり、眞剣に自己の経験を告白し答へてゐるものは少い。又上に述べた内省法の缺陷から云つて、發問に對する解答として経験のある部分を特に強調し、自己の好まない點はこれを記述し得ない爲に、皮相的である許りでなく、異常的な経験を記述したものが多く、その求むる點を充

してゐないものが多いのである。

翻つて、よし内省的能力を具有した人に於ても、自己の宗教経験を告白する事を欲せず、簡単に事務的に記述するものが多く、眞剣に解答の勞を取つてくれる者が少いのである。この點は宗教経験が深ければ深い程、言語を以て表し得ないと云ふ點を示してゐるのであるが、かゝる點から云つても、解答そのものは信を置けない事になるのである。又他面發問に好意をもち眞剣に記述してくれる人の解答を見るに、その解答はあまりにも慎重を期して記述されてゐるが爲に、同じく内省法の缺點から、本來の経験と相違した解釋を加へた文を以て述べられてをり、爲に發問の要求たる自然の宗教経験を求むる事が困難になつてくるのである。かくして眞面目な宗教家からの解答に於ても、又慎重に解答せんとする者に於ても、内省法の困難から所期の結果を求むる事が困難であると稱せられてゐるのである。

かくして發問法に於ける難點たる解答に信用が置かれなると云ふ點は、主として内省法の缺陷に求めなければならぬのであるが、更に發問應答に於ける缺陷として挙げらるゝものは、應答に於ける用語の貧弱である。これは宗教経験そのものは、容易に言語を以て表現し得ないと云ふ點から考へらるゝ所であるが、一般に發問に對する應答に見らるゝ記述は、主として神學上の常用語を以て記され、獨自の宗教経験はこれが爲にその特質を失つてしまふと云ふ缺點が挙げられるのである。<sup>1)</sup>この缺點は發問に答へる被應答者の群による事でもあるが、從來發問法がキリスト教信者を中心として行はれてきた點から云つて、この缺陷は不可避のものと云はなければならぬ。

(1) Uren, A. U. *Ibid.*, p. 15.

なほこの方法に對する難點は、從來この方法がある範圍にのみ適用せられ、廣く發問が行はれないと云ふ點である。この難點はストラトン Stratton から指摘せられてゐる所であるが、彼によれば、從來の發問法は、キリスト教にしても一宗派、一教派にのみ發問せられたものであるから、その心理は一教派の宗教心理に止り、普遍的な宗教心理と稱する事は出来ないのである。<sup>(1)</sup>此缺點は上述の用語の貧弱等の缺點と聯關したものであり、要は發問範圍の限定から來たものであり、發問の方法として不可避のもの<sup>(1)</sup>と考へられる。

(1) G. M. Stratton, *Psychology of the Religious Life*, preface, p. V.

以上の諸點が發問法に對する主なる難點であり、數ある宗教心理學者は、何れも此等の缺點から他の方法を取つたのであるが、此等幾多の缺點から考へらるゝ事は、結局發問法に於ける主なる難點は内省法である様に考へられる。従つて宗教心理學者はこの方法によつてその結果を得るにしても、その應答を慎重に取扱はなければならぬであらう。此等の點から發問法を用ふるにしても、この方法によつてのみ正確な結果が得られないから、非形式の會話によつて解答を得ると云ふ手段が取られてきたのであるが、<sup>(1)</sup>何れにせよ、發問法はその運用如何によるものであり、これを用ふるにしても、充分慎重に行はなければならぬ。

(1) Stühlin, *Religions-psychologische Arbeitsgemeinschaft*, p. 408—407.

(二) 傳記的方法 Biographical Method 發問法に於ける内省法その他の缺陷は、その學的方法として種々の研究法を促進したのであるが、發問法の不備から現れたものはこの傳記的方法である。これはウイリアム・ジェー

ムスの進んで用ひた方法であり、それは宗教家の自叙傳、告白、手紙その他の文書から材料を取り、その中から生の宗教經驗の相を促へんとするものである。例へば東西の高僧の自叙傳を讀んだりする方法である。この方法はジェームスの好んで用ひた方法であるが、<sup>(1)</sup>クブキ Knapp が青年の日記、手紙、詩文等から材料を取つたのは、何れもこの方法として有名なものである。

この方法は發問法とは異り、その求むる材料は何れも宗教味豊かな文書であるから、何れもその材料の中から自然的な宗教經驗を取る事が出来るのであり、又その中から宗教心理の様相を記述する事が出来るので、宗教心理研究の方法として、極めて妥當な方法と考へられるのである。

然しこの方法についても、發問法と同じく種々の難點が擧げられてゐる。第一この自叙傳、告白等に見らるゝ宗教經驗はその性質上、極めて特異のものであり、一般の宗教心理を以て解し得ない所が多いのである。又これ等の文書を記す人は、宗教經驗の高揚から、ある部分を強調して記述するが爲に、その經驗の中には異常的な劇的な場面が多く、従つてこれを材料とする場合には、經驗の特異點のみを取ると云ふ危険が存在してゐるのである。従つてこの材料から、宗教心理の一般的なものが求められないと云ふ缺點が見出されるのである。

結局この方法は、その材料に於ては難點は見出されないが、その經驗の特殊相を主とする缺點が伴ふので、一方發問法が淺薄な宗教經驗が主とせらるゝのに反して、この方法は特異な經驗が主とせらるゝと云ふ危険が見出されるのである。此等の不備の點から更に現れてきたのは第三の歴史的方法である。

(1) W. James, *Varieties of Religious Experience*.

(三) 歴史的方法 Historical Method この方法は前二者と異り社會的歴史的宗教の外的表現、例へば宗教儀禮、信條等を研究資料として、此等を出現せしめた心理的過程を究明せんとするものである。ストラトンは主としてこの方法を取り諸宗教の祈禱、讚歌、神話等を研究資料としたのであるが、彼によれば、此等の宗教の外的表現は如何なる動機から出現したにしても、それが外的表現として現れてきたのは、人間の心理を充したが爲であり、又それが爲に人間に信奉せられたのである。従つて此等の宗教の外的表現もこれを生起せしめた動機の如何を問はず、それは人間の心理的要求から發したものと見なければならぬので、こゝに宗教心理學の方法として歴史的宗教の外的表現を手がかりとする便利があると稱してゐる。<sup>(1)</sup>

(1) G. Stratton, *ibid.*, p. V—VI

勿論、宗教心理學は人間の宗教心理を研究するのであるから、その主要目的は心理の主觀的狀態であるが、これは一般心理學に於けるが如くに、單に心の主觀的狀態許りでなく、これと關係した外的表現も研究しなければならないので、この點から宗教の外的表現、更に社會學、人類學等から與へらるゝ材料から宗教心理を研究する事は、極めて妥當な方法と考へられるのである。

勿論この方法についても、相當の難點が指摘せられてゐる。第一に此等の宗教の外的表現、儀禮、信條、神話等の研究は歴史學、社會學、人類學の問題であり、心理學の當面の問題ではないと云ふのである。<sup>(2)</sup>然しこの難點は上に述べた如くに、宗教心理學の方法として問題にさるべきものではない。たゞこの方法を取る場合には、心理學者は歴史學、社會學を處理する能力がなければならぬので、その知識にかける場合には、その根本をなす

心理を十分に掴む事が出来ない結果となるのである。従つて心理學者にこの點の用意があれば、この方法は宗教心理學の方法として、前の二方法と共に併用して可なりであらう。プラットが宗教心理學の方法としては、この三方法を取らなければならないと云つたのは極めて妥當である。<sup>(2)</sup>

- (1) Billia, I. M. "The Problem and Method of Psychology of Religion" *The Monist*, vol. XX, No. 1 (1910), p. 137.

- (2) Pratt, J. B. *Religious Consciousness*, p. 34.

(四) 實驗的方法 Experimental Method これは個人又は集團を一定の宗教的狀態に置いてその時の宗教的反應——暗示や情緒的狀態を研究せんとするものである。例へば少年や青年を一堂に集めて禮拜せしめたり、宗教的訓育を施したりして、その時の反應を視察したり分析したり、更に又宗教的暗示を與へて氣質や暗示性を測定したりする方法である。<sup>(3)</sup>

- (1) G. A. Coe, *The Spiritual Life*, p. 110.

この方法は實際的には、集團的にも個人的にも實際的には行ひ難いものである。何故ならば、宗教的感情の如きものは、實驗によつて檢證さるゝものではなく、又かゝる實驗を行ふ事は宗教的感情の發露を抑止するものとなるからである。従つてこの方法は宗教心理學の方法として擧げられても、實際的には行ひ難きものである。

二

以上述べる所により、吾々は全體宗教心理學の方法として從來採用せられてきた主なるものについて述べてき

たのであるが、大體宗教心理學の方法として妥當と考へらるゝものは、發問法、傳記的方法、歴史的方法の三方法にある様に考へられるのである。

所で以上の三方法は宗教の心理的研究にはその材料蒐集の方法であり、宗教心理學の任務は、此等の材料を如何に取扱ひ如何に研究するかと云ふ事である。既に述べた如くに、宗教心理學は一般心理學の一部門であるからその方法は一般心理學の方法と同一でなければならぬ。宗教心理學が科學としての立場を取らんとする限りの方法は必然的のものである。

既に吾々は宗教心理學の課題は、宗教經驗を觀察し記述もしし出來得るならば、その間の心理的法則を發見せんとするものであると述べたのである。この課題は一般科學からの要請であり、科學一般はその研究對象の「記述」「總括」「説明」をその課題としてゐるからである。

周知の如くに、科學は環境に對する人間の適合、換言すれば、環境把握の必要から生じたものであり、環境への反應、苟合の必要は對象に關する知識より以前に起つたものである。所で科學のかゝる職能には少くとも二つの仕事が必要である。一は環境との苟合、適合の方法として環境を研究し、その作用を知り、その作用の方向を示す知識を求めなければならぬ。これが爲には、吾々は現象を正確に觀察し、これを記述し、それを法則化し、これによつて現象作用の方向を示す指針としなければならぬ。この環境の把握、その作用の豫測は科學としての第一の要件である。第二は此等の現象から記述し法則化したものの普遍化である。換言すれば、此等の現象から記述せられ、法則化せられたものは、何人にも共通し、何人にも確認せらるゝものでなければならぬ。

法則の普遍化共通性は科學の求むべき第二の要件である。

かくして、科學の求める要件は現象作用の豫則と普遍化との二に歸するのであるが、この二要件の確立に要する方法は、云ふ迄もなく「記述」「總括」「説明」の三方法でなければならぬ。何故ならば、科學が以上の二要件を確立する爲には、先づ現象作用の個々のものゝ觀察、記述から始めなければならぬ。勿論科學の方法としては、個々の現象の記述が目的ではなく、その一般化、普遍化を目的としてゐるのであるから、個々の現象の記述は普遍化、一般化への必然的手段でなければならぬ。勿論この現象の普遍化一般化には、第二の手段である個々の現象作用の總括によらなければならぬので、現象の一般化、普遍化、更に法則化せられるのは、この總括によるものと云はなければならぬのである。

かゝる現象の一般化、法則化と共に必要な手段は、第三の説明である。説明とは云ふ迄もなく現象の因果關係、現象間の不變的關連の説明である。科學に於ける因果の説明とは、現象作用の記述總括せられ、法則化せられたものに新奇の現象を適用するものであり、換言すれば、過去に於て諸現象から總括せられた種々の法則に新奇の種々の現象を適用して新現象を個々の法則によつて分類するのであり、約言すれば、科學の説明とは分類に異らないものである。即ちある新奇の現象はその現象の前後の様相を巨細に記述する事なく、以前に總括せられ、法則化せられたものに包含せしめ、その法則の一事實と見るのである。従つて説明とは簡單にせられた記述、新現象の簡略な記述と稱すべきものである。

従つて科學の方法としての記述、總括、説明の三方法は三者何れも相關々係をもち、何れも科學本來の目的た

る現象作用の法則を求め、環境に適當に反應せんとするのであるが、此等三方法中その最も主なるものは記述であり、現象巨細の記述は科學の最も必要な方法と考へられるのである。

以上の諸點は科學の方法として牢記しなければならない所であるが、この科學に於ける方法は一般心理學に於ても變る所はない。周知の如くに、一般心理學に於ても、吾々の心理現象の觀察から始まり、心理作用を記述し、總括、法則化し、新奇の作用に對しては、既知の法則によつて説明せんとする科學一般の方法を取るものである。この心理學に於ける方法は心理學が科學としての立場を支持する限り必然的に要求せらるゝものであり、又主觀的及内省的な心理學と區別した近代心理學の方向はその研究が難歩であるにしても、この方法によつて進められてきたのである。又心理學がこの方法によつて來たが爲に、吾々人間の心理作用は、科學的にその方向が豫測せられ、その作用を豫知する事が出來たのである。

かくして、一般心理學に於ても、その研究法を一般科學の方法と同一にして、即ち純客觀的に吾々の心理を研究し、その作用を豫測するものであるが、此場合注意しなければならない事は、輓近心理學に於ては、人間の心理現象を心理にのみ限らず、常に生理心理的に研究せられ、心理に於て不明の點は生理との關連を以て説明せられ、その進んだ形に於てはビヘヴィオリズムを以て説明せられてゐる事である。従つて吾々の心理現象の研究には、吾々の生理現象を以て研究すべき事は勿論、單に心理現象許りでなく、行動の研究も行はなければならぬのであるが、此等の研究が何れも記述、總括、説明の三方法によつて行はるべき事は云ふ迄もない所であり、又その意味に於て、一般心理學が此等の三方法を守つて、その限介を脱せざる事に満足しなければならぬ

3の3である。(1)

(4) Pratt, J. B. *ibid.*, P. 30

三

以上により、吾々は大体一般科學の方法、目的、一般心理學の方法、目的を明にしたのであるが、一般心理學の一部門とも云ふべき宗教心理學の方法、目的は、上述の論結によつて自ら明にされるのであらう。重ねて述べる迄もなく、宗教心理學は一般心理學の一部門として科學であり、形而上的な哲學的論究をなすものではなく、あく迄も、吾々人間の經驗、現象を目的とするものであり、云ひ得べくば事實を中心として、事實に即するものである。端的に云へば、宗教心理學は科學として、宗教意識・宗教心理の様相を研究するものであり、宗教の眞理性に關する哲學的論究をなすものではないのである。この點は科學としての宗教心理學の職能として、特に注意すべき點である。

従つて宗教心理學は一般心理學の方法と同じく、宗教意識乃至宗教經驗の記述、總括、説明の三方法を取るものであり、その研究資料となるものは、既に述べた發問法、傳記的方法、實驗的方法から蒐集せられた宗教的經驗、例へば宗教的感情、情緒、情操、習慣、思想、更に宗教的態度、行動等であり、宗教心理學は此等の心理、行動の様相を詳細に記述し、それを總括し、これを一般化・普遍化し、更にその法則化せられたものにより、新奇の宗教經驗の説明を行ふと云ふ三方法を職能とするものであり、進んで云へば、宗教心理學は一般心理學に於けるが如くに、宗教意識又は記述に止るべきものである。此點は英米宗教心理學者の一般に認むる所であり、又

宗教心理學が科學としての領域に止る以上、この順序は極めて自然の手法と考へられるのである。

(1) Pratt J. B. *ibid.*, p. 35, E. S. Coklin, *The Psychology of Religious Adjustment*, Chap. I

こゝに吾々は宗教心理學の方法、目的を明にしたのであるが、それは一般心理學に於けるが如くに記述、總括、説明の三つの仕事に規定せらるゝのである。勿論この方法は科學としての宗教心理學の方法として當然の歸結であり、こゝに斯學の職責が存するのである。

然るにこの純客觀的な科學の方法を以てする宗教心理學の方法については、その可否について、宗教の立場から批判が行はれ、主觀的な宗教心理を純客觀的立場を以て見る事は不可能なりと稱せられてきたのである。これは宗教の側から、宗教心理學の發達以來、常に問題にせられてきた所であり、この論議は現在も相當強く行はれてゐるのである。例へばウレンはアメリカに於ける宗教心理學の成果を論じ、アメリカに於ける完教心理學の如きは單に宗教心理の總括を行つただけであり、又同心の宗教心理については、これを心理生理的變化と社會的影響に基く青年期の現象とし、又これを分裂せる自我の統一現象として、その中から宗教性を取り去つてゐるのであり、レバイバルの如きも群集心理によつて説明せられて居り、神祕經驗は自己催眠の方法とせられ、祈禱は弛緩の心理的方法として、自己催眠の現象と見做されてゐるのであり、總じて宗教心理學は宗教經驗の異常的なものゝ説明には成功してゐるものゝ、宗教經驗の常態のものゝ説明には成功してゐないと云つて、宗教心理學に對して非難の矢を向けてゐる。<sup>(1)</sup>

(1) Uren, A. R. *ibid.*, Chap. XII

此等の非難は、宗教の側から等しく發せられてゐるのであるが、これは宗教心理學が、その研究方法として一般心理學の結果を採用して、宗教經驗を説明するのあまり、宗教個有の超自然的なものとの關係から成立する宗教經驗を超自然的なものを除外して説明せんとする一般心理學の方法を用ひる爲であり、これは宗教心理學の方法として何等非難さるべきものではないのである。又宗教史によつて知らるゝ如くに、宗教經驗の中には超自然的要素を強調するのあまり、經驗として異常的な、非合理的なものが多いのである。然るに一般心理學の方法に立ち、又その法則を採用する宗教心理學はその法則によつて、その因果、眞偽をたゞし、此等の非合理的な經驗をそのままに承認する事も出來ず、又心理經驗として合理的な、實證的なものを求めるのであるから、宗教につきものの超經驗的なものは除去せらるゝ結果となるのであるが、これは科學としての一般心理學の法則を用ふる以上、さくべからざるものと云はなければならぬ。

此等の點から、宗教心理の研究に一般心理學の法則を以てする可否は、當然問題にされなければならぬものであり、又宗教心理學と宗教との論争もこの點から發してゐるのである。例へばウレンの云ふが如くに、宗教心理學によつて異常的な非合理的な經驗は説明せられても、なほ宗教心理としての特性が明にされてゐないと云ふ點が残されてゐるのであり、此點に於て一般心理學の法則によつて、説明しつくさんとした從來の宗教心理學は當然匡正されなければならないのである。

従つて宗教心理學は所與の材料の説明に當り、一般心理學の適用を慎重に考へなければならぬのであるが、要は研究さるゝ所の材料が「宗教心理」、「宗教經驗」であり、それはその他の一般心理と質を異にした「宗教性」

に特質がある事に注意しなければならないのであり、結局宗教心理學はこの特質に立つ心理、経験を研究するものであり、約言すれば、この特質に立つ心理、経験を科學的に記述し總括し、説明する所に宗教心理學の職責が見出されるのである。

更に宗教心理學がこの方法を取るには、勿論科學本來の客觀的立場を支持しなければならないのであるが、然し特殊な宗教心理の研究に當り、宗教に經驗のない門外漢が客觀的立場に立ち、果してよくその特質を理解する事が出来るかと云ふ疑惑が宗教心理學に對して發せられてゐるのである。リューバ Leuba の如きは、この客觀的方法は宗教心理學の方法として、何等あやしむべきものではなく必然的方法であり、寧ろ宗教に經驗ある心理學者はそれが爲に、公平なる研究は行はれないと稱してゐるが、この言はあまりにも行きすぎた言であり、寧ろ研究者に宗教經驗のある場合には經驗の研究には便利である事は云ふ迄もない所であらう。然しこの經驗所有の爲に、研究の公平が傷はれてならない事は云ふ迄もない所である。

(I) Leuba, J. H. Psychological Study of Religion, p. 27a.

こゝに吾々は大體宗教心理學の職能を明にしたのであるが、結局、それは宗教經驗の記述、總括、説明の三つにある事が明にされたのである。所で最後に一言して置きたい事は、已に述べた所によつて知らるゝが如くに、科學は環境把握、環境への適合の必要から起つたものである。従つて宗教心理學もこの科學本來の目的から、宗教經驗の由來、法則を明にすると共に、宗教生活への指針を與へなければならぬであらう。アメリカに於ける宗教心理學が、教會との協力から出發した所以もこの點に存してゐるのであり、一面アメリカに於ける宗教心理

學にはウレンの如き非難さるべき點を有しながら、又他面に於て宗教々育運動と共に宗教生活への指針を與へて來たのは事實であり、又回心を青年期の現象として、幾分宗教性を忘却した點があるにしても、青年期が宗教發生の期であり心理生理的關係から宗教發生を説明したり、氣質の相違と宗教との關連を明にして、宗教啓發の指針とした事は、宗教心理學本來の目的の一端を果したものと稱する事が出来るであらう。かくして宗教心理學は一面純科學的な研究を事とすると共に、他面宗教の實際についても大に關與した職責をもの事が首肯せられるのである。

後記 本稿は宗教學紀要第五輯に「宗教心理學の方法」として發表したものと、完結である。

矢吹慶輝博士追憶



故 矢 吹 慶 輝 博 士

# 隈溪學人を憶ふ

椎尾辨匡

矢吹慶輝君突如として逝き、萬感胸に迫り眞に言ふ所を

知らない。纏綿たる情緒、惋惜の心境は通夜席上吐露せる通りである。爾來諸方から悼辭所感を求められることが多  
い。それに應ずるのが故人を彰す所以であるとも思ふが、  
痛いものに觸る心地がして筆が進まない。本追悼號からの  
要求は誠に拒み得ぬものゝ一であつたが、隈溪逝けるより  
後、その分まで老軀に背負はねばならぬことが殖えて執筆  
や交渉や講義や講演が忙しい。小野君も、亦相亞いなので、  
僕に閑居を勧めてくれる人も多いが、時局柄已を得ぬ事も  
あり、七月には北支に、歸りて八月には中支に、九月には  
朝鮮や東北にと云ふ有様で、本文を認めることが遅れて、  
編輯員にも濟まぬが、殊に矢吹君のことを等閑に附したか

隈溪學人を憶ふ

の點を御詫する。

宗教人としての矢吹君は將來に待つもの多くして特  
に早世を痛感させられる。君は幼にして東北の高徳矢  
吹良慶和上の資となる、君の如きは梅檀の嫩にして芳  
郁たるもの、名師の鞠育を被る、嚴肅と溫煦と、律法  
並高き和上となるべきであつた。然るに時運を達觀し  
て師資俱にその嚮ふ所を自然たらしめ、兼律は故和上  
を最後として矢吹を絶ち學人として直往することゝな  
つた。君が後年矢吹姓を襲へるは淨土宗政の希望に依  
つたに過ぎない。然れども君は捨戒放恣となつたので  
なく内面操守嚴正覺悟堅實なものがあつた、夙に禁酒

した如うに一たび狭心症に罹りて喫煙の害を知るや斷然これを禁じた。持律の實際たり難きが爲に之を離れた如うに、住寺の眞實盡し難きが爲に之を避けた。求る所は正命眞生であり、期する所は履正着實であつた

が、君の感謝敬虔を傾倒すべき宗情に在ては尙圓熟の將來があつた。君が地藏菩薩を尊尙せるは信行に依ひ因縁に従ふものであつたが、君は普敬から專修へ、三階から一向へ、善導吉水の正流が何であるかを知り盡して居る。只阿彌陀佛の研究が比較に重くして入信に輕きものがあり、乘願の念佛よりも事業の度生に進まれた點に於て尙明日に約束されたものがあつた。事業に盡して事業に拘はらず、三階を通じて專修の一向に全人格全生命を捧げ、時處諸縁が調熟する日が近づきつゝあつたと信する、固より隨處皆實坐作威規たる君に在ては六十一歳の一々が光彩あり眞味あり導師たり法音たりと云へる。が、社會事實としては遠からず來るべき八面玲瓏歸趣明白なる宗教人として立たれる日まで生きて欲しかつた。法然上人を六十三歳七十三歳

なからしむれば圓光明照の輝は薄らぎ、傳教立正に若干年を加へれば圓宗教人たるを感じたと思はれると同じである。

君は教育者として終始された、殊に人間教育に就て大衆勤勞者の向上覺醒に就て、偏智偏理を補ふ宗教情操教育に努力されたことは顯著な事實である。然しその諸方面に於て君が躍進すべきものも將來にあつた。國家は業務教育の價値を認め、社會事業は厚生省へと展じ、厚生政治の昂揚さるべき時である。これ君の大なる社會教育者として起つべき秋近づくものであつた。協議會で高楠博士と俱に宗教情操教育の必要を贏ち得たが、その實現は國民青年教育の改善と俱に今後の實際に待つべきである、教派教育と宗教情操教育とを甄別して正道を顯示するには君に期すべきものが多かつた。若しそれ君が直接した大正大學でも三回の學部長からやがて學長として自由君の宗教情操の規範教育を行ふ日を考へても、或は死の前日急に學徒に誨へて、今まで知識を授けたが是からは人間を育てるのだと喝

破し約束せられた點から云つても、教育家としては實に將來性の大きなものがあつた。殊に先行相次ぎ凋落し後進趨趨逡巡する時、君は嶄然たる巨木であつたに、大樹忽ち仆る、新宗教的人格的國際的教育期に於て君の逝けるは眞に悼むべき極みである。

君は宗教學大成を約束されて居たと云つても善い。

我が國の宗教學が姉崎先生に成立せることは辯を俟たない、が、その宗教學は搖籃に育てる靜態で、怒濤を凌ぎ苦難に欣ぶ大忍大往の動宗でない。民族個別の信相比較が主であつて社會の大生大信が従となつて居る。我等先生の慈教を被り更に社會動態の大宗脈を露掘せんと志し乍ら不敏にして未だその事を完うしない。矢吹君は夙に靜動雙照、古今對比、個全圓具の考察を企て、着々成果を擧げ來り、近時雜縁を謝して宗教學研究室に專注せんと念願しつゝあつたことも、斯學を大成し群生の目標を與へんとするに在りと思はれた。殊に歐米人の見たる日本、國體と日本佛教等に於て既に君の着眼那邊に在るやを示せるも、輓近皇道學の重大

性を承認しその研究に邁往せんとするは一層日本宗教學大成へ向ふものと信ぜられたに中道に殞ず、眞に歎惜の至りである。

三階教の研究、檄煌出土、鳴沙餘韻が君の苦學力攻を示し、前人未到の開拓であり、それは君の壽を縮めたと思はれる節もあるが、又一段の功成り學遂げた點もあるが、君の宗敎人たり敎育人たるは今後十年東亞の新秩序に正確なる指鍼を與ふべきであつたに、忽ち大業を卷收し、一大空虛を出現したのは追悼の適辭を知らない。唯俯して追想の緬々たるばかりである。若しそれ學と業とに至りては必ずや直接間接その馨咳敎導に浴する人々の熱究努力によりて大成され相續さるべきを信じて疑はない、語足らず、事盡さず只學績の一端を揣摩して追悼の辭に代ふる次第である。

## 矢吹博士のことと

宇井伯壽

矢吹博士の逝去は、予にとつては全く突然で、驚かされたことであつた。實は數年以來、燉煌出土の禪關係書について、多少取調べをなして居たので、博士の手許にある寫真版を拜借し、之によつて從來知られなかつた資料を見ることが出來たのを機會に、禪宗史研究の一書を公刊することにし、本年三月以來校正をなしつつあつたが、色々の都合で校了は遷延がちであつた。或朝、書齋の椽側に立つて、校正刷を遠くに眺めながら、不圖、これが書物となつた曉、矢吹君の許に持参しようが、彼處の御佛壇の下壇が狭いので供へる

のに困つたものだ……と思つた。何故に、御佛壇の下壇などを思出したのか、自分ながらも全く判らないし、これが何日目であつたかも判然しないが、後から思ひ合はせると、丁度博士の逝去の前日などではなかつたかと思はれる。越えて六月十一日朝八時か九時頃、逝去の由を聞いて、直に最後の訣別と弔問とに赴き、謹むで令夫人に弔意を表し、恭しく生けるが如き崇高な博士の面影を拜して、念佛諷經した。此場合、さすがに、令夫人には、右の豫感の如きことのあつた話をなさなかつたが、今以て、何だか怖しくもまた何となく懐しくも感じて居る。何れ九月にでもなつて、出來上つたならば、右の書を携へて、あの御佛壇で、御禮の

御同向をしよふと思つて居るが、何だか罪でも犯した如くにも感ぜられ、今更ながら、世は實に危脆なり牢強なる者無しとの聖訓が身にしみみる。同月、小野博士の葬送の日、序でというては申譯もないが、傳通院の博士の墓に詣つて、碑前に立つて、在りし日の面影を索め、午後の日の照る中に、僅に、かすかな松籟蟬聲を、呼ぶに應へる聲と聞く外なかつたのが、今に、淋しい思ひである。

## 二

矢吹博士の思ひ出を語るのも、もはや、これで三度目である。一度は其葬送の日に教學新聞の記者から問はれて、しどろもどろに答へた所を、記者がよく綴つてくれて、一篇の感想文となつた。二度目は大正大學新聞に頼まれたので、義務と感じて、自ら筆を執つて短文を草した。それで今が三度目であるが、古人が、棺を掩うて事定まるといつたのに思ひ合はせると、友人についての追憶の感想をものすることも、慎重を要

することであらうから、何となく重大な責任を負ふ如くに感ぜられて、實は筆が進まない。もともと、予は此種のものを書くことを好まないが、頼まれると、友としての義務とも考へられて、進まぬ筆に鞭打つて、考へたり止めたり、書いたり消したり、消したり書いたり、短文にも長い時間を要する。只見れば、何の苦もあやもない文の裏には……などと言ふ程でもないが、故人に累を及ぼすやうなことが、聊でも無からむことを望むで止まないのである。

矢吹君と相知つたのは日露戦争の起る前年で、第一高等學校へ入學した時であつた。爾來六年間、同じコースを取つて東京帝大を出たが、矢吹君は宗教學、予は印度哲學で、専門は同一ではなかつたが、共に佛敎を研究する點では共通であつた。然し、矢吹君はそれ以前既に淨土宗の最高の學校を卒業して居られたから、佛敎については造詣が深かつた。其後、大正五年であらうと思はれるが、予が牛津の下宿に獨りでくすぶつて居た時、君は米國から突然訪れられて、暫らく英國

に留學せられた。牛津には多分數ヶ月居られただけで、

周知のとほりである。

倫敦へ移られ、大英博物館や印度局圖書館で勉強せられ、

### 三

トマス博士に師事せられたこともあつた。トマス

博士からの手紙にも、マイ、ホーマー、ピュービル、

牛津で、毎日午後の散歩には、そこらあたりを訪ね

ドクトル、ヤヅキによろしくなどとあつたこともあつ

廻り、マクドーネル教授に御目にかかつたり、當時ま

た。多分、トマス博士に、西藏文阿彌陀經を學むだの

だ健康であつたマクス・ミュラー夫人を訪問したり、

であつたと思ふ。

マクス・ミュラー先生の墓に詣うでて寫眞を撮つたり、

矢吹君は實に頭腦のよい人で、どの方面に向つても、

南條博士の舊下宿を捜し當てたり、遠くシエクスピア

人一倍のことが出来るし、又恐らく自信も持つて居ら

ーの遺跡を見學したりなど、二十四五年前のことが夢

れたから、苟くも、學問上、將來重要となるべきもの

のやうに思ひ浮べられるが、毎日喋舌りちらしたことが

については、少なくとも、其一斑のことに通じて置く

が何であつたかは記憶に留まつて居らぬ。一二思出さ

要があると考へられて居たであらうと思はれるが、其

れる中に、どうも現代の人々に、阿彌陀佛が西方十萬

表はれの一が西藏語の解讀に進まれたことであつたと思

億土に在しますことを、實證的に納得させることには

思ふ。他の一はスタイン博士の燉煌發掘物の調査であ

困るといふのがあつた。矢吹君は、有名な無能上人の

る。此方は後に再度渡英して専門的に取調べ、遂に大

系統に育つて、夙に確い信仰を抱き、日常の生活が凡

なる成果を以て、學界に貢獻するに至つたことは、今

てそれから出て居つた程の人であるから、其當時の若い

更述べる要もない程である。其他の學問上の効績につ

いでは、既に述べた所であるし、事新しく述べずとも、

ては仙臺青葉城下の街頭で、宗教演説に口角泡を飛ば

した時、恐らく、既に此悩みを抱かざるを得ないものがあつたであらうことは、明治三十二年頃、名古屋で佛教演説を聞いた頃の感じを今猶思ひ出して、比較して考へることによつて判ぜられるが、今は既に還相の上にある君が、不生の消息に微笑して居られることであらう。

矢吹君は英米留學の當時は既に一女の父であつたので、時には、長女の惻愴なことなど聞かされたと思ふが、獨身者にとつては、實は夢の世界のことであるから、よくも覺えて居らぬ。又家庭の事情もよくは知らないが、外觀的には必ずしも幸福とのみはいへないかと思はれるが、然し、凡ての事情が純真な信仰によつて生きて居られたことを考へると、感動させられる。慶祥院大姉の他界後御息女のものせられた追憶と醫師の追悼とを讀むで、以て君の平生を偲ぶと泣かされるものものあつたことを、今猶記憶して居る。當時予は仙臺に在つて、親しく弔問するを得なかつたから、殊更感じも深かつたであらうが、其後贈られた記念品は今

矢吹博士のこと

に思ひ出の一つである。君の信仰生活の一端を窺うても、教へられる所が甚だ多い。

矢吹君の研究は誠に徹底的で、些事をも忽諸に附せない程に窮理的であつたことは、其著書の何れもがあの克明さをもつて居ることからも判る。鳴沙餘韻解説の如き、相當に長い研究に成つたものであらうが、調べ得られる限りは十分に調べ上げられて居る。曾て、支那の特殊の年號が一つ不精密であつたとかで、英國のチャイルズからいうて來たと言はれたことがあつたが、それは大英博物館の東洋室に居て、参考書を豊富に坐右に控へて居ると、我邦の私的の書齋での搜索とでは比較にもならぬからで、それでも漸くにして唯一つといふのは何と君の努力の周到堅實さを示すでないか。此書の内容をなす各經論疏の意義については、君の研究に俟つものであつたが、今やそれも不可能となつた。然し、君は、學に忠なる餘り、研究資料を他に提供するに於て、聊も之を吝む所がなかつた寛容な態度は、全く敬服の至りである。とかく、學者の偏狹

一九七

は、數々資料を示すことを拒み、研究成果を壟斷せむとして果たさず、遂には、あたら貴重な資料を永久に葬去るが如きことになつて、學問上、遺憾なことも見受けられるのに、君の公明無私の謙虛さは、全く學ぶべきものである。予も此點で大なる恩恵を受けて、常に感謝して居る。

君は友情に厚く、後進を導くにも親切であつた。凡てが几帳面で義理堅くあつたので、うつかりすると義理負けがして申譯ないこともあつた。君の友誼には凡て筋が通つて居て、間違が無かつた。生前凡てが整然として居て、死後まで細かに注意が届いて居たさうであるが、全くこれ君の平生底の表はれである。猶爲すべきことを多分に持つて居るといひつつ暮らされたさうであるが、實際其通りで、君に俟つものが多かつたのである。去る五月、帝大佛敎青年會の構内紹介講筵の講師として來學せられた時、予は講師接待の爲に會うて、二三十分間話して別れたが、これが最後の面語で、その際は而も明年のことや將來の計畫のことを話合う

たのであつた。一年も前から筋が通つて義理に缺けなかつたのである。然し、一月もたたぬ中に永別する我等が一年後のことを語合うたのであるから、誠に果敢ないことである。君も嘸かし、今は笑つて居るであらう。

#### 四

吾々の中學校高等學校時代を通じて、青年佛敎徒は、みじめな生活をなさざるを得ないものがあつた。僧が一般に社會的に白眼視せられて、爲に自ら僧と名乗る勇氣は青年間には殆ど全く無かつた。否、むしろ、知られざらむことを望むで、隠くすが如き状態であつた。恐らく、明治排佛の餘波であつたであらうが、血の氣の多い青年には堪えられない状態であつた。而も、學校といへば、小學校は満足に終つても、中學以上は大抵は宗門立のものに入らせられたから、中學卒業の扱が受けられない。止むを得ないから、普通中學の上級に入學して卒業し、それから高等學校に進む道を取るものが多かつたが、かかる間に、僧たることを發見せら

れるのが、又一の苦痛の種であつたのである。これについて、矢吹君に一つの逸話があつて、今でも思ひ出される。何時か、君に云うたこともあつたが、君は既に忘れて居られた。この逸話は會て、當時の事情を示す笑話として、人に語つたこともあるが、然し今ここに書くには忍びない。かかる社會的の待遇が却つて、當時の青年に、佛教の信仰を深からしめた點ともなつたであらうし、佛教の研究に精進せしめる點にもなつたであらうが、矢吹君としては、其上に、爾來社會教化に盡力せられることにもなつたのであらうか。矢吹

君は、右の如き一般事情の爲に、吾々同級生の中では、一番の年長者で、予が二番目の年長者であるから、予は年齢からも弟分で、他の凡てのことに於ても、亦弟分であつた。同級生の中で、學校卒業當時には夭折者もあつたが、長い間級友との死別の悲しみも無く、最近では君がこの悲しき運命に斃れた人である。よつてこの次は予の順番となつたが、予の如きは斃れて後は、淨土に在す君とは遇へさうもない。禪宗だか淨土宗だ

か分らないやうな予が、安らかに淨土に往生させて頂けるなどと蟲のよい願は抱かれるものでない。然らば、十一日朝の拜顔が永久の別れである。君並びに君の一家に至福あらむことを、虔みて三寶の照鑑を仰ぐ。誠に月日は早いものである。今日は既に中陰が明けた翌日で、滿五十日である。

## 矢吹先生を偲ぶ

岸 本 英 夫

學問の道は、奥知れぬ深い山を、木の根岩角を踏み分けつゝ登る様なものである。よき先達を必要とする。殊に、宗教學の様に、未だ生立ちが若く且岐れ路の多い學問にあつては、經驗を積んだ先達の指導と叱正なくしては、殆んどその道を進めることが出来ないといつてよい。矢吹先生は、同學の他の多くの人々にとつてもさうであつた様に、私にとつても此の上なきよき先達であつた。今、先生の突然なる訃に遭ひ、涯りなき悲哀の中にも、顧みて、その深い薰陶を受け得たことを想ふとき感謝の念を新たにするのである。

矢吹先生から學び得たことは、單に机上で與へられる知識のみではなかつた。私の心は、常に矢吹先生の

足跡を仔細に觀察吟味し、その學究としての行き方を批判して、以つて自らの反省の資とすることも敢てしてゐた。先生はそれを知つて然もこれを意とせられないのみならず、寧ろ後進のさうした態度を諾うて居られた。そして機會ある毎に、好んで、自他の學問上の行き方につき、その鋭い洞察眼に映する處を語られた。それは多く談笑裡にされながら、身に浸みわたる教訓であつた。

矢吹先生は、その意味で實に、心魂に徹する師匠であつたのである。先生に師事すること十有五年、長からぬ期間ではあつたが、その間の事ども二三を書き記して見たいと考へる。

願れば、矢吹先生の想ひ出は、關東大震災の翌春、

急造のバラック教室にはじまる。震災後はじめての新學期を迎へた大正十三年四月、宗教學科關係諸講義の紹介の折であつた。短軀に潑刺たる生氣を包んで教壇に立たれた先生の姿が、最初の印象として、今猶眼底に彷彿としてゐる。それは、矢吹先生が二回目の外遊より歸朝されてから、未だ程經てはゐなかつた。半歳前の夏、先生の乗船が歐洲より三十餘日の潮路を恙なく、既に瀬戸内海にある時、關東には大震災が勃發した。そして、學位論文たりし先生の舊稿「三階教の研究」は、全く灰燼に歸して仕舞つたのであつた。一生の中に受けた最も大きな打撃の一つとして、これを先生は時折述懐して居られた。併し、その時、先生の笈底には、既に大英博物館より獲て來られた貴重な資料が藏されてゐた。後年、先生の私邸の支關に高く積まれて、訪れるものゝ眼を牽いた非常持出は、おそらくそれであつたであらう。その資料に基いて、大著「三階教之研究」が著はされ、又「鳴砂餘韻」が刊行され

矢吹先生を偲ぶ

ることになつたのである。

矢吹先生の宗教學概論の講義は、醫學部藥學科の講堂を震災後の借住居として行はれてゐた。壁に大きな龜裂があつたり、粗肌の木材で補強工事がしてあつたりする薄暗い階段教室であつた。先生は講義の合間々々に、屢々隨想寸談を挿まれた。部屋は薄暗かつたけれども、その話しは何時も輝いてゐた。先生のよく走る頭腦から奔り出るものは、學問に對する見透し、研究に對する批判等、隨處に急處を突いて、聴くものゝ心をして自から心の引締るを覺えしめた。

ある講義の日に、先生は次の様な意味のことを云はれた。宗教學は歐米に萌芽を發したが、その環境上日本に於いても特異な發達を遂げ得るものがある。而して、今後の日本の宗教學の學徒が世界の學界に向つて意義ある貢獻をなし、その使命を果さうとするならば、二つの要點を抑へてゆく處に一つの秘鍵がある。それは一つには、研究の對象を東洋の宗教現象に置くことである。東洋人なる我々が東洋の材料を、嚴密な學問

的方法を用ゐて新しい角度から研究する時に、純粹なオリヂナリテイを持つた結果が出て來ることに疑を容れない。それに對して、歐米の宗教學者は何等の指差しが出來ないのみならず、寧ろ彼方でもかゝる研究のあらはれることを希望し、歡迎してゐる。併し、かゝる方向に進まうとするには、只東洋の材料を研究するだけでは、未だ足りない。同時に、多少の犠牲を拂つても一つの外國語を、それによつて自分の研究が差障りなく發表出來る處まで習得せねばならない。かくすれば、その研究は如何に小さくとも、その成果はやがて國境を超えて世界の宗教學に裨益することにならう。宗教學は、東洋に於けるかゝる研究をも併せて、全體として健全なる發達をなすのである。即ち、東洋の材料と外國語とを車の兩輪の如くに推し進める處に、今後の日本の宗教學徒の一つの行き方があると云ふことであつた。

この矢吹先生の見解には、もとより異論もあり得ることと思ふ。併し、その時、それ等の言葉は、午後の

教室の靜かな日差しを突いて、電光の様に胸を突いた。私は、これは一つの卓見であると感じた。それが、腦裡に深く／＼浸透して、私の心中に一つの動かすべからざる力となつたのであつた。以後それが、自分の學問の方向を決定する處の大きな原動力となつて來たと云つても決して過言ではない。この一つを以つてしても、矢吹先生は私にとつて代へ難い先達であつたのである。

矢吹先生が東京市の社會局長に就任されたのは、それから一年程後のことであつたかと思ふ。當時、漸く學究の生活をはじめかけてゐた私達には、矢吹先生がこの身を以つて示された行き方が、大きな問題を投げ懸けたのであつた。一面に、學究と雖ども一度社會に立てば、實務家として立派に仕事が出來ると云ふ好個の實例を示された事に就て、後進として秘かに誇りに似た感じを懷いたことも事實である。併し同時に、學究が自己の研究を捨てることなく何處まで實務の社會に進出し得るものであらうかと云ふことが、切實な問

題として考へられたのである。矢吹先生は社會局長の劇務の中にあつても、書齋の仕事の中絶しては居られなかつた。私達は、その意味で限らない興味を以つて先生の行き方を注視して居たのであつた。後に、先生が再び學窓の人となられてから、屢々それに關する感想を伺つたことがある。或る場合には、それを輝かしい想ひ出を残した潑刺たる時代として語られたこともある。併し又、否定的な語調を以つて反省的に述懐された場合も多かつた。思ふに、先生もはつきりした結論は持つて居られなかつたのであらう。只、それを何人も踏んでよい道と考へて居られなかつたことだけは確かであつた。ともあれ、最も尊敬する一人の先輩が、身自らかゝる道を選び、それに伴ふ困難と身を以つて戦つて居られる様子を眼前にして、私達が學び得た教訓は大きく且深いものがあつた。

大正十五年の秋、矢吹先生が社會局長の椅子を去られた直後に、「三階教之研究」が出版された。研究室の机上で、書肆から届いた許りのこの大著を繙き、そ

の序文を通讀した折の感激には忘れられないものがある。この書が、矢吹先生の俊銳緻密な頭腦を傾け、粒々たる辛苦を盡くして、著はされたものであることは今更こゝで云ふまでもないが、その序、殊に序末の一文も亦一代の名文である。

間もなく、一夕、研究室同人が相集つて、その頃未だ餘り行はれて居なかつた出版記念會を催した、心の籠つた集りであつた。その席上、矢吹先生の語られた研究苦心談も印象深いものであつた。第十九世紀以降の世界考古學史上、最大の出來事とされたのが、燉煌の發掘であつた。そこで獲られた資料は、スタインやペリオによつて英佛の博物館に齎らされてゐた。たまた／＼米國留學の歸途にありし先生は、ロンドンなる大英博物館を訪れて、その資料を實檢する機會を持たれた。そして、その中から、支那佛教史上暗闇と云はれてゐた三階教に關する多くの資料を發見されたのであつた。これが第一回外遊の折のことである。それ等の資料を複寫蒐集すべく、啓明會の補助を得て直接に口

ンドンに赴かれたのが二回目の外遊である。然るに、大英博物館に於いては、思ひ懸けずも資料の使用を拒絶された。併し、それに屈する矢吹先生ではなかつた。一策を案じて博物館側の仕事を獻身的に手傳ふこと月餘、その學識と誠意とはジャイルスははじめ關係者一同をして驚歎感激せしめずには措かなかつた。そして、遂には先方より進んで資料の使用複寫の自由を申出でることとなり、立派に目的を果して歸朝されたのであつた。それを聽いてゐて私達は、學問の世界にも斯様な華々しい舞臺があり、物語りに聽く様な苦心もあるものかと、讚歎の念の湧き上るのを禁じ得なかつたのであつた。

昭和五年から數年間、私は遠く離れて生活し、直接矢吹先生の聲咳に接することは出来なかつた、併し、その間に、はからずも米國に於いて先生の足跡を見出してゐた。ハーバード大學の近傍で、昭和六年から三年間、道一つ隔てゝ向ふ側に朝夕眺めて暮した大きな建物があつた。ウェアホールと云つた。それが矢吹先

生が留學中起居された處であつた。私は會つて先生が踏まれた同じ道を、日々ハーバードに通つたのであつた。矢吹先生のことを猶覺えて居る二三の老教授達にも會つた。殊に、哲學科主任のウツヅ教授は、矢吹先生のことをよく記憶して居られ、その名が屢々話の中に出るのをきいた。ウツヅ教授の *Yoga System of Patanjali* の序文第十頁の註に、椎尾辨匡博士の論文引用に關して *"I am indebted to Mr. K. Yabuki for this"* と銘記してあるのを、矢吹先生は生前に知つて居られたかどうか。兩先生ともに今はなく、これも思ひ出の種のみとなつた。

その後、昭和十年、ウツヅ教授がハーバードを隱退して、晩年を佛敎の研究に委ねるべく來朝された時には、その指導の中心を矢吹先生に御願ひすることになつた。帝國ホテルの一室で兩博士は机を中に相對し、時に矢吹先生の講義が口授されたり、時に一問一答が交はされたりした。かく日米の巨匠の協力による研究が進められるならば、他日注目すべき成果があらはれ

ることであらうと、大いに期待してゐたが、續講三回、突然ウッツ教授の急逝に遭つて中絶の已むなきに至つた。未だ、僅かに佛教學一般の序論を終りかけてゐた處であつた。

矢吹先生は、日頃、觀念的な意味での宗教學の方法論には積極的な興味を示されなかつた。併し、もつと具體的な問題として宗教學が如何に進むべきかと云ふことに關しては、常に深甚なる注意を怠らず、鋭い洞察を與へて居られた。去年の秋頃であつたか、回教研究の問題に觸れられたことがあつた。回教の研究は從來とも極めて肝要でありながら、それが日本の宗教學に於いてはともすれば閑却され勝ちであつた。然るに、近時、事變以來その研究が急激な勢を以つて興隆しつゝある。而も、注意すべきは、それが宗教學の分野以外で盛んに行はれつゝあることである。宗教學に携はるものとしては、宗教學の問題として、今後回教を如何に研究すべきか、又何の程度に取擧ぐべきかについて、考へをはつきりさせておく必要がある。それには、

矢吹先生を偲ぶ

現在宗教學の指導の立場にあるものが、一度一堂に相會して、意見を闘はして見ることも有益ではないか、と云ふことであつた。既に先生はないけれども、その遺志を實現して、かゝる企てが試みられてもよいのではないかと思ふ。

矢吹先生は本年二月十三日を以つて、還暦の壽を迎へられた。併し、それに對する祝賀の一切の企てを、先生は徹底的に固辭された。已むを得ず、その日には、石橋、宇野兩博士はじめ東大宗教學研究室の數名は、本郷の鉢の本に會して晝餐をとにし、この矢吹先生の還暦の日を出發點として、先生を中心とする何等かの仕事を企畫しようと申合せた。矢吹先生には、事後にこれを傳へたが、非常に喜ばれた。そして、先生を中心とし、先生の學友門下を網羅する一つの論文集を造つてはどうかと云ふことになつた。主題は、先生の豫ねての着眼により、東洋の文化及び宗教に對する歐米人の研究の批評及び紹介を中心とする方針になつた。最後に下相談に向つたのは、六月のはじめであつた。

今から思へば、先生の何時もはよく動く腫の邊りに多少疲の色が漂ふものがあつた。併し、平生の調子に變りはなく、元氣でかゝる論文集が世に出た時の學的意義について語られたりした。私は、秋から實行に移る豫定の此の仕事が順調に進展すれば、再來年、即ち昭和十六年二月には盛大な出版記念會を開き度い事等も話した。そしてそれ迄生きて居ればねと、先生が冗談

## 矢吹慶輝博士の片影

噫 矢吹慶輝博士！

恩師の急逝は今に夢としか想ほえぬ。訃報を得て暫し聲も嘎失せた痛歎さは尙ほ胸底に變ることはない。聽て大正大學に學長として臨まるべき博士の明日を見得なかつたのが心残りである許りではない。轉換期に

に云はれるのを愉快に笑つて、辭去したのであつた。神ならぬ身、數日後にそれが眞實となつてあらはれやうとは知る由もなかつたのである。

六月十日、先生は溘焉として世を去られたのであつた。

今、先生の在りし日を偲び、亡き跡を想ひ、哀愁轉々極りなきものがある。

中 村 康 隆

ある日本宗教學界の將來の爲にも尙ほ幾多の巨大な足跡を期待致しかつた。

然し私の悲痛の種はもつと手近い。

先づ、私自身が如何に不肖の弟子であつたことか。想へば慚愧に堪えぬ。今にして寧ろ恩師の叱責の稀少

なりしに慨かふ次第である。此上は唯だ驚馬に鞭つ外はあるまい。この滂沱たる想ひに精進の眈を決しよう。それが師に對へる唯一の道であらう。

だが、斯る個人的反省よりもつと痛切なことは、言ふ迄もない、大正大學の宗教學科の最大の支柱が喪失したといふ點である。事實、正大の宗教學は、矢吹先生の宗教學であつた。講義に、研究に、一切が先生の指導下にあつた許りではない。先生は正大宗教學の獨自性の發揚を以て一貫した目標とせられたのである。

この意圖を良く理解せられた最大の助力者たる眞野正順教授が兩三年來靜養に専心せらるる今日、主任大島泰信教授尙ほ健在せらるるとは言へ、その發揚は偏へに先生の盡力に俟たねばならなかつた。然るに先生既に亡し矣。先生の卒然の西化は慥かに正大宗教學には一つの危機を齎したことである。今後それはどうあるべきか、どう進むべきか、どう特徴づけられるべきか。我々に課されたる負擔は大きく、力は餘りに乏しい。

私が初めて先生の姿に觸れたのは先生の市社會局長

矢吹慶輝博士の片影

時代で、講義日にはいつも學園の一隅に乗用の自動車  
が置かれてゐた。それは學生の自分の心には決して快  
きものではなかつた。社會事業に志ある者には別とし  
て、笈を負つて東都に出て道を聽かうと求めた内潜的  
な當時の自分には、「三階教の研究」に依て學位と學士  
院賞とを得たこの輝かしい連門の學匠が帝大助教の  
地位を抛つて局長に轉出した心事は理解し得られず、  
名利に時めく姿との如くにしか映らなかつたからであ  
る（後年當時の心境を承つて泪を感じたことではあつ  
たが）。この我々には近づき難く思はれた博士との面  
接の機が間もなく恵まれた。それは私が學友會出版部  
に關係して偶々「大正大學々報」の發刊を企てた緣由  
に依てであつた。此の企劃には組織上若干の困難な問  
題を含んでゐた爲發刊迄には相當の難航を辿つたが、  
大學出版部への過渡的形態を整へて遂行され、今日の  
「學報」の基體となつたが、先生は、當時尙ほ諸異論  
の多かつた中に、嬉しくも我々の主張を容れて激勵を  
賜り且つその出來を喜んで頂いたことであつた。

當時私は椎尾博士を慕つてその主任たる宗教學科に在籍してゐたのであつたが、昭和三年當の椎尾博士の學部長就任に依て新たに矢吹先生を主任に載くことになつた。今更私には宗教學の魅力を捨てることは出来なかつたし、寧ろ現役の巨匠の來室は歓迎すべきでもあつた。かくて椎尾教授の下に纏て佛敎學へ突進すべかりし自己を、此の新しき學匠の指導下に先づ宗教學プロパーへと没入すべく規定したのであつた。この自己規定は必ずしも先生の意圖には添はなかつたことが纏て納得出來たが、もとより學問の關心を外より掣肘さるべくもなかつた。それに、矢吹先生は卒論年度に來至せられたので、我々學生のナイーブな心的成長には決定的影響を與へ得べくもなかつた。そして斯る強き影響を後に感受した學友の一人は不幸にして夭折して終に先生と研究領域を共にすることが出来なかつた。先生の學園での講義が全くその博識明晰精緻さそのものであつたことは申す迄もないが、就中その尤なる特徴は甚だ示唆的な點で、常に我々に新しい研究分野

と學的課題の提示を忘れられなかつたのである。自分の講義を注意して聽くならば、研究テーマに困惑する要はない筈だし、問題の取扱ひ方、觀點も會得出來やうし、どこに將來の研究ポイントがあるかも分る筈だ、と口癖のやうに言はれてゐた。我々の聽講したのは、「宗教學概論」「近代宗教思想史」「三階教」であり、「輓近の宗教研究」にも研究科生として列つてジェームス等の演習の試験臺とも立たせられたことであつた。此等の講義を通じて特に感銘した點は、東西思潮動向の比較類同と此事を通じての佛敎思潮の新解釋とであつた。例へば三階教と末法佛敎との關聯の指摘や、近代宗教思想史に關する講義での諸注意等は、主にかかる關心を示してゐたものであつた。此の先生の態度は亦た多くの卒論題目にも影響を及ぼした。佛敎に於ける三身論と基督教に於ける三位一體論との比較研究、源信の往生要集とダンテの神曲との比較、佛基對照罪惡觀、法然、ハウロを中心とする佛基救濟論の比較、日蓮とイスラエルの豫言者との對比、ベルシヤ思想と佛敎と

の關係等の類である。然し此等の類同比較を通じて先生の望まれたのは佛教の特異性の解明とその新しい理解の高揚とにあつたであらう。先生は常に東大、京大等の宗教學に對抗して大正の宗教學を一方の旗頭とする爲には、佛教の宗教學的研究を目標とし且つ深い佛

教理解の上に立つ宗教學たらしめんことを以てその意圖とせられたのであつた（卒論の略半數が佛教の宗教學的研究に捧げられてゐるのも斯る趣向からである）。そこには西歐諸國に起つた今日の宗教學が新しき展開

を示さんが爲には斯る方途を外にしてはなないだらうとの秘かな確信が存してゐたことであらう。

先生の諸研究に於ける一つの著しい特徴は、餘人の氣付かざる研究資料への着眼といふことであつた。未到の新境地開拓、これが學人最大の喜びであると言はれたが、その爲にも餘人未知の資料發見選擇をば重要視せられたことであらう。卒論題目や研究科生のテーマ等に、屢々燉煌西域佛教や摩尼教景教等の研究を勧められたのも斯る意圖からであらうし、先生の「阿彌

陀佛の研究」が阿彌陀佛説林を基礎とする近代化であることも、三階教や摩尼教の研究が燉煌西域出土經籍からの發見資料に基くこと等は、よく如上の點を示してゐやう。

次に、先生の宗教理解の根本的態度は、ジェームスの存在判斷を排して價値判斷をとるその踏襲にあつたと思はれる。それは表面に現れた現象批判の立場でなく、現象の有つ意義價値役割、その果す機能に依て理解する底のものであつた。その信念は昭和四年度の「輓近の宗教研究」なる講述でのジェームスの名著の演習でも強調されてゐたが、「阿彌陀佛の研究」再版序に於ても觸れて居られる。反宗教の火の手に對抗しての先生の氣持の底にも此の信念が裏打ちしてゐたやうである。私達にしても宗教學方法論の出發點は正に斯る立場に於て求められねばならぬことを了得せられたのであつた。そして今日或る意味で宗教學の轉換が要求せられてゐる時に當つて慥かにそれは再顧すべき要點を含んでゐる。

その晩年には殊に著しく溫情的になられ圓滿無缺の大人格となられたが、人間としての先生は一面かなり激情家であつた。我々も漢譯佛典の讀方も先生から教示され仕事も僅か乍ら言付けられたが、同じ頃同様な仕事で先生から相當激越な叱正を受けた人々もあつたやうで、恐らく先生の唯一の缺點はこの感情家なる點にあつたであらう。而もかなり内攻的であつたやうである。だが師弟の愛情は實に深く有されてゐたので、數々の逸話を承つて寧ろ我々がさ許り深い師の愛情に直參し得ざりし至らなさを今にして思ふ程である。そして先生の弟子を使ふことが上手で寧ろ酷使かとも見え易い程の點も實に師の深い學的愛情の發露であつたことを今更に悟るのみである。

先生は、幼少にして無能寺良慶和上の薰陶を受けられた故か、螻蟻に對しても鋭く殺生戒を保つといふ風な戒律形式を固守された一面があつた。亦た特別の深い地藏信仰を有されたことも周知で、晩年には態々専門繪師に尊像を畫かしめられた程であつた。併し私が

門下の末輩として心中秘かに歡ぶのは、先生が先年の御大病から全く淨土の信仰を安立せられ口稱念佛の眞諦に徹して穢國の生を終へられたことである。

それにしても、この巨匠を失つた我が正大宗教學は如何なる方向に再建されることだらうか。先生晩年の講義は先生にして始めて可能なものが多かつた。當然新たな組織と決意との下に再出發さるべきであらう。然しその場合、嘗に傳統的宗教學精神を益々鋭く發揮する許りでなく、飽迄先生の主張された佛教の宗教學的理解の高揚を目指し、乃至は斯る理解の上に立つ明日の宗教學への建設的意圖を推進めるべきではなからうか。此の道こそ寧ろ先生への最良の手向たるを信じて疑はない。

今は寶土にまします師父よ。願はくは還來の慈みを垂れて不才らの燈と輝かれんことを。

# 矢吹慶輝君靈前に

姊 崎 正 治

昭和十四年六月十四日 矢吹慶輝君不幸の電報ありと  
ロンドンよりカンの津に報じ来る。

海山をとほくもゆめにおとづれし

君やこの世のわかれつけきし

よそとせにあまるえにし君がいま

われをのこして世をさらんとは

おほうみも山をもともにこえし友

この世のたびにわれをのこしつ

たむけとてくゆるかほりのたつけむり

みそらにとどけ君がみたまに

今ははや茶毘のけむりもちりぬらん

のこるかたみをおもひこそやれ

かずかずのしげきおもひでまのあたり

いよようかびつ君がなきいま

わがためにたきびたかんと君がまゆ

こがししおもて今まのあたり

筆とりつ文ひらきても君をおもふ

なげきのなかにこころとまらず

むそとせのきみがいのちは法のみち

きえぬあしあとのこしけるかな

ひがしにし君ふみわけしのりのみち

つづくともがらこころしてふめ

三階のをしへもまにのいにしへも

君ありてこそあかさされにけれ

ゆきしとはしれどおもひでありありと

うかびて今もなほあるがごと

としどしのわが旅のまにしる人の

さりゆくなかに君もいりしか

我もまたおなじかずにはいるべきも

きみさきにとはおもはざりけり

夜はふけて入江をわたる風の音

ききつつしのぶありし世のさま

やすからぬ人の世のつね君はいま

いかにみるらん安養の土に

# 矢吹慶輝君を悼む

石橋智信

昭和十四年六月十四日 傳通院に於ける告別式に

際して

畏友 矢吹慶輝君

君、この世を去り、既に他界せられた。

この世に遺した君の偉業は、先づ、世に先んじて君が究めた宗教的社會事業、また、世界に先んじて君が究めた燦煌發鑿物、君が美事にまとめて、帝國學士院からも恩賜賞を授けられた三階教の研究等等。君の貴いオリヂナルな研究は實にその數を知らぬ。

矢吹君、君は研究の人であると共に、實行の人であつた。書齋人であると同時に社會人であつた。

究め得た社會事業を東京市社會局長として實行し、

矢吹慶輝君を悼む

確かめ得た研究成果を、大正大學また東京帝國大學其他に於て、發表、後進の指導に専念された。

そのため、君は常に激務。東京帝國大學に於ける最後の二年間の講義など、激務ゆゑに君は毎回、先づ、固く辭して肯はれなかつた。が、情誼こまやかな君は、同窓同期の余の懇請を遂にうけいられ、せわしいなかを二度までも、講義して下さつたのであつた。

その君、矢吹君、今や亡し。ただ闐然、この思ひをのべる言葉を知らぬ。

さりながら、君他界せられたとはいへ、君のはぐくみ育てられた多くの人材は、君ののこされた凡ての事業、凡ての業績は、活きて居る。

君他界せられたとはいへ、君のいのちは生きて居る、この世に、かの世に。

われも亦、御遺族と共に、知友と共に、遺されし門

下と共に、君のいのちのこの世にさらに榮えんことを、今はかの世の君のいのちのさらに榮えんことを祈つてやまざるものであります。

## 故矢吹慶輝博士略歴及宗教關係主要著作目録

### 略 歴

矢吹博士は明治十二年二月十三日福島縣信夫郡飯坂町佐藤留七氏の二男に生れ、幼名を佐藤淺吉と呼び、七歳にして同縣桑折町の名刹無能寺住職矢吹良慶和上の養子となり得度して慶輝と改む。

明治三十一年六月仙臺淨土宗東北支校を卒へてより宗教大學の前身たる高等學院に進み、更に都文館中學、第一高等學校を経て東京帝國大學文科大學哲學科にて宗教學を専攻、同四十二年七月卒業、續いて大正二年八月迄同大學院に在籍、「淨土教史の研究」に従事す。

明治四十二年九月より大正九年八月迄天台宗大學講師を、

四十三年四月以降は宗教大學教授を、大正六年四月より同十一年八月迄日本大學講師を、同八年三月より九年一月迄、並びに九年九月より東京帝國大學文學部講師を、同九年四月より東京高等師範學校專攻科講師を勤めし外、同八年並びに九年には内務省社會事業職員養成所講師を兼ね、同十年三月には東京府社會事業事務を囑託せられ、大正十一年には三輪學院を創めて學院長となり、大正十三年一月には東京帝國大學文學部助教に任ぜられた。

大正二年、姉崎正治博士の日米交換教授として渡米さるゝや助手として同行、續いて大正四年淨土宗外國留學生に公選せられてハーバード大學及びマンチエスターカーレッヂに學び、社會事業視察並びに西域發掘物調査のため佛蘭西、瑞西、諾

威、瑞典、露西亞を巡歴して大正六年一月歸朝。大正十一年十月、東京帝國大學より歐洲に於ける宗教運動の調査を囑託せられて再び渡歐、英佛白和獨塊チエツコスロヰキアの諸國を巡歴、兼ねて財團法人啓明會の補助に依る英國博物館所藏スタイン氏蒐集支那古寫本の調査研究を完うせんが爲めに渡英、本邦未傳の古寫本數百點を將來し同十二年九月一日歸朝。此の間大正十二年七月、「三階教之研究」を主論文として文學博士の學位を授與され、之に對して同十四年五月帝國學士院より恩賜賞を授けられた。

大正十四年四月東京市社會局長に就任の爲同年五月東京帝國大學文學部助教授を辭し同十五年七月迄一年四ヶ月在任した。

博士は大正十三年、攝政宮殿下に労働者の思想調査に關して御進講申上げ、又昭和二年より同三年迄、秩父宮殿下に宗教學御進講の光榮に浴した。

東京市社會局長辭任後は大正大學に教授、學部長として教鞭を執られる外、東京帝國大學、東洋大學、日本大學、法政大學、日本女子大學校に講義を持たれ各種の社會事業に盡瘁せられると同時に幾多の著作を残し昭和九年には文部省の宗

故矢吹慶輝博士略歴及宗教關係主要著作目錄

教育協議會に協議員として列した。

昭和十一年夏遽かに重患に罹り、再び起ちしも爾來健康勝れず、遂ひに昭和十四年六月十日午後十一時十六分狭心症にて逝去せられ、大正大學葬を以つて同月十四日東京市小石川區傳通院に葬らる。

著 作

\*淨業慈訓(明治三九・八) 笹本戒淨共編 東光社

無量壽經の經題(明治四三・六) 佐藤慶輝編 宗教界六ノ六

\*阿彌陀佛の研究(明治四二・二) 丙午出版社

勅諭明照大師(明治四四・四) 宗教界七ノ四

無量壽經の譯者に就て(明治四四・一一) 宗教界七ノ一一

清代の佛教(明治四五・二) 宗教界八ノ二

傳道的宗教と世界的使命(明治四五・二) 宗教界八ノ二

佛教の社會的倫理(明治四五・七) 宗教界八ノ七

聲の宗教と宗教の聲(大正二・二一五) 宗教界九ノ二一五

涅槃經解説(大正二・三) 宗教界九ノ三

近代思潮と神觀(大正二・三) 宗教界九ノ三

羅馬教會と國家との關係(大正五・一) 宗教界一ノ一

信教の自由制度 (大正五・二)

宗教界一・二ノ二

北米合衆國教界制度及教勢 (大正五・六一〇) 宗教界一・二

ノ六一〇

シユタイ  
ン氏蒐集 燉煌地方出土古寫佛典ロート解説目錄 (大正六・五)

宗教大學

北魏正始  
四年筆寫 燉煌出勝蓋經義記に就て (大正六・四、五、七) 宗

教界一・三ノ四、五、七

露都ペテログラードに於ける古寫經、跋及疏讚類 (大正六・

五) 宗教界一・三ノ五

燉煌出讚阿彌陀佛偈並に略論安樂淨土義に於て (大正六・六)

宗教界一・三ノ六

加持力主義と使徒相承權 (大正六・六)

宗教界一・三ノ六

羅馬教會に於ける法王制度 (大正六・六)

宗教界一・三ノ六

北米合衆國羅馬教會史概観 (大正六・七)

宗教界一・三ノ七

宗義信仰と個人的體驗 (大正六・九)

宗教界一・三ノ九

スタイン  
氏蒐集 燉煌地方出土古寫佛典解説目錄 (大正六・九―七・八)

宗教研究二ノ五、六、八

超人者存在の證明に就て (大正六・一一) 加持世界一七ノ一

三階教の普法に就いて (大正七・三、四) 哲學雜誌、第三十

三卷第三七三、三七四號

佛敎對社會敎化の史觀 (大正七・五)

日本社會學院年報  
第五年第四、五合冊

歐米宗教事情 (大正七・六)

明治聖德學會紀要

對岸よりの暗示 (大正七・七)

中央佛敎二ノ七

現代思想と淨土宗 (大正七・八)

淨土宗務所編纂  
時局傳道訓示講話

道家の偽經に就いて (大正七・九)

宗教界一四ノ九

現代思潮と佛敎 (大正七・九)

新布敎九月號

燉煌異本藥師經に就て (大正七・一一)

山家學報三ノ一〇

新問題と古佛戒 (大正八・一)

中央佛敎三ノ一

燉煌新出觀無量壽經古逸疏 (大正八・二)

宗教界一五ノ二

支那佛家古傳記類雜目 (大正八・二)

佛書研究第五〇號

支那最初の淨土敎徒西晋の闕公則 (大正八・五) 宗教界一五

ノ五

近代思潮と佛敎 (大正八・五)

淨土宗務所

燉煌出土疑偽古佛典に就いて (大正八・六) 宗教研究三ノ一

〇

宗教研究の新方面 (大正八・九)

宗教界一五ノ九

哲學の社會化 (大正八・十) 哲學雜誌第三十四卷三九七號

現代思潮と無我觀(大正九・六)

新布教第八三號

社會事業と佛教家の責務(大正九・九)

中央佛教四ノ九

攝論古逸章疏と、<sup>スタイン</sup>氏蒐集燉煌新出三論古章疏とについて(大正九・十) 東洋學報十月號

近代に於ける宗教研究上の一革新(大正十三・一) 宗教研

究新一ノ一

現代人の心理(大正十三・十一)

現代佛教一ノ七

宗教改革者としての法然(大正十三・十一) 宗教と思想二ノ

十一

アメリカに於ける宗教事情の一側面(大正十四・一) 宗教研

究新二ノ一

宗教學の發生(大正十四・三)

宗教研究新二ノ二

日本佛教の社會事業概觀(大正十四・十一)

東亞佛教大會  
社會事業部會

三階 教(大正十五・十)

思想第六〇號

大雲經寺と國分寺(昭和二・三、五、七) 宗教研究新四ノ二、

三、四

\*三階教之研究(昭和二・六)

岩波書店

佛教の社會的考察(昭和二・一〇)

佛教思想二ノ一〇

<sup>スタイン</sup>燉煌出土支那古寫本の調査(昭和三・一) 宗教研究

氏蒐集

故矢吹慶輝博士略歴及宗教關係主要著作目錄

新五ノ一

東洋思潮(昭和三・二十一)

岩波講座第一輯

三階教に於ける全佛教の敬造運動とその經濟思想(昭和三・

三) 佛教思想三ノ三

三階教に就いて(昭和三・三、五) 日本宗教大講座一ノ一四

大乘無量宗要經に就いて(昭和三・六) 宗教研究、最近宗教

研究思潮、臨時特輯號

近代人の宗教觀(昭和三・九、同四・三) 宗教教育講座第十

五卷、第十八卷

觀音信仰と國民思想(昭和三・十一)

大無畏五ノ四八

現代思想と佛教(昭和四・一)

佛教思想四ノ一

昭和佛教年頭偶話(昭和四・一)

現代佛教六ノ五七

主眞と主善(昭和四・八)

教育と宗教一ノ四

宗教生活と社會生活(昭和五・一)

佛教思想五ノ一

新日本の思想問題(昭和五・一、二)

歸一協會紀要

建初元年筆寫燉煌出土十誦比丘戒本に就いて(昭和五・四)

大正大學々報第六・七輯

三階教と日本佛教(昭和五・五)

宗教學論集

大乘佛教の新使命(昭和五・五)

佛教文化四ノ九

故矢吹慶輝博士略歴及宗教關係主要著作目錄

二一八

支那墨寶餘影 (昭和五・一〇) 支那二一ノ一〇

鳴沙餘韻 (昭和五・十) 岩波書店

現代思想と宗教 (昭和五・十二) 日本女子大學 家庭週報第一〇五八號

公民科と宗教的情操の涵養 (昭和六・四) 社會學第一輯

佛教の文化的價值 (昭和六・六) 宇宙六ノ六

反宗教運動に就いて (昭和六・六) 歸一協會紀要

焔焔出土稀觀古寫本に就いて (昭和六・九) 宗教學紀要

支那佛教史と現存偽經—焔焔出土現存偽經を中心として—

(昭和六・十一) 宗教研究

新日本と思想問題 (昭和七・二)

法然上人 (昭和七・三) 岩波書店

社會教育より觀たる宗教々育に就いて (昭和七・六) 教育第九號

焔焔出土本楞伽師資記に就きて (昭和八・三) 大正大學宗教

學研究室、宗教學年報第一輯

鳴沙餘韻解説 (昭和八・四) 岩波書店

明治佛教と外來新思想 (昭和八・七) 現代佛教第一〇五號

焔焔淨土教研究資料に就いて (昭和八・七) 常盤博士還曆記念佛教論叢

思想の動向と佛教 (昭和八・九) 大雄閣

焔焔觀經變相略記 (昭和八・十一) 今阿教授還曆記念論文集

摩尼教下部讀に就いて (昭和八・十二) 日本宗教學

外人の觀たる日本國民性 (昭和九・二) 矢吹慶輝監修

昭和維新の新教團 (昭和九・二) 中央教化團體聯合會

傳教大師の十德 (昭和九・五) 佛教文化八ノ十九

日本精神と淨土教 (昭和九・九) 淺草寺時報第六三號

日本精神と日本佛教 (昭和九・十二) 淨土宗務所 第二輯

日本の宗教改革者法然上人 (昭和十・一) 佛教聯合會

聖德太子の偉業 (昭和十・二) 改造一月號

本眞老尼 (昭和十・四) 祖國七ノ三

三階教義及教史の要綱 (昭和十・五) 慈教庵

釋尊と現代人 (昭和十・五) 佛誕二千年會編

頓悟義の首唱者と竺道生とその教義 (昭和十・六) 佛誕二千年會編

諸問題 佛誕二千年會編

大集月藏經に就いて (昭和十・十) 日本宗教學會

摩尼教 (昭和十・十一) 第三回大會紀要

佛教と摩尼教 (兩教交渉の一端) (昭和十・十一) 岩波講座 東洋思潮 岩波書店

報創立第拾週年記念特輯號

同第二十一輯至第二十三輯

佛教傳道史より觀たる外國文化と國民性 (昭和十・十二) 東亞文化論集

日本精神と佛教 (昭和十一・一)

信道一月號

現代アジアの宗教 (昭和十四・四)

アジア問題講座  
第十一卷

日本佛教に就いて (昭和十一・二)

東京昭和會々報第二號

佛教社會事業の現在及將來 (昭和十四・五) 大正大學社會事

宗教は何處へ行く (昭和十一・三)

社會教育新報第一〇三號

業研究室編、佛教社會事業研究第一輯

宗教的情操の涵養 (昭和十一・三)

教化運動三月

宗祖を偲ぶ春と法然上人 (昭和十一・四)

淨土二ノ四

大乘佛教と社會信念 (昭和十一・五)

社會教育協會第二四三輯

西洋人の觀たる印度 (昭和十一・五)

岩波講座  
東洋思潮岩波書店

現代人の佛教 (昭和十一・六)

三省堂

福島縣郷土讀本 (昭和十一・十)

第一輯第二輯發行

『黙移』と『入法界品』 (昭和十一・一二)

「黙移」批評集

學校教育と宗教 (昭和十二・一)

社會教育協會第二六〇輯

祭政一致と政教問題 (昭和十二・二)

歸一協會紀要

現代人の宗教的信念 (昭和十二・七) 安田同人會誌第一三五號

阿彌陀佛の研究 (昭和十二・十)

増訂改版明治書院

眞・善・美・聖 (昭和十三・三)

宇宙一三ノ三

日本文化躍進の素因 (昭和十三・五)

社會教育協會第三〇五輯

日本文化と三思想 (昭和十三・十)

大道一ノ七

印度佛教が日本化せし事例 (昭和十三・十二)

日印協會

聖德太子と新時代の創造 (昭和十四・一) 四天王寺五一

故矢吹慶輝博士略歴及宗教關係主要著作目錄

編輯後記

▽讀書の候、諸家の雄篇を送り得たことをよろこぶ。御寄稿の神林隆淨氏は大正大學教授、關寛之氏は東洋大學教授、三枝義夫氏は明治大學教授、西義雄氏は東洋大學教授、結城令聞氏は東方文化學院研究員、上野隆誠氏は大正大學講師。

▽去る六月十日本會評議員會計監督矢吹慶輝博士の訃に接した。告別式に際して本會は謹んで弔辭を捧げたが、こゝに追憶の篇を設け博士を偲ぶよすがとする。姉崎博士の弔歌は在英中の博士から矢吹博士の靈前に捧げられたものである。特に矢吹家のお許しを得てこゝに收めた著作目録は安藤順應氏の手になつたものである。なほ博士の遺稿を掲載する豫定であつたが、ある事情のため中止のやむなきにいたつたことを遺憾に思ふ。

▽矢吹博士の逝去に伴ひ維持會員總會の推薦により、大島泰信氏が新たに評議員になられた。

會計監督は今秋の評議員會に於て決定される筈である。

▽本誌の誌名は「季刊宗教研究」であるが、従前からの慣用上著作の引用などに單に「宗教研究」とする場合は、通年第何號を用ゐていたゞきたい。前輯創刊號は通年第九十九號である。今後巻頭の扉にこれを記すこととした。

昭和十四年九月二十日印刷  
昭和十四年九月二十五日發行 (禁轉載)

刊季 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)

會員は一ケ年普通會費金五圓。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いします。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いします。

發賣所 東京市神田區 岩波書店

一ツ橋二ノ三  
電話九段33〇〇一八七番  
〇一八九番〇一八八番〇一三番  
振替口座東京二六二四〇番