

一體觀と二元觀との對立

姊 崎 正 治

先に會て、文化の原動力として日本佛教に關する考を述べたことがある。今は、同じ意味を擴張して、現代文化を觀察し、而して其間に處して東洋文化の特色を考へて見たい。

文化の發展、文物の整備には、複雑な歴史的事情が働くといふことは、今更述べるまでもない。然し、文化の重要な轉機に際して、その根柢人心を内部から動かすものがあるといふことも亦重要であつて、キツドが「理想の感動」と稱したものが其に當り、此が外部の事情と協同して動くこともあれば、又反撥的に事情環境と闘ひつゝ動くこともある。此等の點を一々説明するのは今日の論題でなく、茲には、「理想の感動」の一實例として先づ、現代文化を觀察して見やう。

現代文化は、西洋で中世文化に對する反撥として現れ、約四百年の年月を経たが、其初は實に地理的探險の心で動

き始めた（その原因は茲には略して）。地理的に未踏の地域に踏み入らうとする精神は、又天地萬物について未知の消息を探らうとする精神になり、此が組織的に實驗方然を講じて今日の科學に發達して來つたのである。而して地理的にも科學的にも未發の域を探險すれば、その結果何等かの利得を擧り取らうとするは自然の事であつて、マルキシストは資本主義が擧取をするといふ非難をするが、科學でも産業でも、今日の文化はあらゆる方面で擧取の精神で動いてゐるのである。Exploration の動機から動き出した文化は、又實に exploitation を能事として動いてゐるのである。現代文化が利用厚生の上に大きな仕事をなしてゐることは云ふまでもないが、其が人間なり天然なり、總ての資源を擧り取つて出來てゐるといふ點に於て、段々その害毒を發露して來たのが今日の難關で、其が社會問題としての難問を續出するのみならず、實に人心の動きに對して殆ど病的の刺激を與へてゐるのである。人と人と、階級と階級との相剋などは云ふに及ばず、人間と天然との對抗といふことが現代文化の重要事となり、その極は「天然の征服」といふ事を文化の至極だとし、外部の天然を征服することは知つてゐても、人間自らの天性に對しては何等の克服をも試みない。

そこでこの文化の行末どうなるかと問ふよりも、人間自らの運命に係ることとして、どうすべきかと問ふべきである。此の問題に對して何かの解釋を下す爲には尙適切にこの文化の病源がどこにあるかを考へて見る要があらう。現代文化は殆ど全部科學で動いてゐると云ふべきであるが、科學精神は、近代哲學の始をなしたデカルトが「明晰又分明」を眞理の標語とした通り、總て分別分析で貫いてゐる。此は探檢精神の必然の結果で、その結果が利用厚生の上に大利益を齎らしたことは勿論であるが、其が又同時に人の心を分別對立の方にのみ導き、今日の相剋生活をも生む

に至つたのである。總ての心持が分析的になり、而して探り得た物はその利を搾り取る方に集中するから、人生に融
合和衷の調子が缺けて来る。今日の科學觀を貫けば、人間自らが一種の機械になり、「經濟人」とか「産業人」とか、
又は「智能人」とか「ビヘビオル人」とかはあつても、人としての人間は消滅する。心理學でも社會學でも、又實際
世界でも、皆同様に、人間が分解せられつゝある。分解せられた人間の生活に相刻が増長するのは自然である。

此の如き科學觀の根本は、結局、人間と天然との二元對立觀にあり、溯れば近世以前にも西洋には二元觀の思想が
有力で、キリスト教でもユダヤ教でも、神と人とは全然別の二元であり、ベルシャ教でも同様善惡の徹底的二元で貫
いてゐる。二元觀の強みは、差別の強調に依つて努力奮闘の力を與へるにあり、西洋の宗教では、此が道徳奮闘の力
になり、近代の科學文化では、その同じ力が所謂「天然の征服」に働いてゐるのである。宗教では自己の克服が重
要事であつたが、科學文化では、自己の主張のみになつて、人間が天然を征服し得たと自ら信する時、即ち人間自ら
が自らを制御し得ないで、本能性の爆發を來しつゝあるのである。

そこで現代文化の病に對して、二元觀の反對、即ち一體觀の役割が大切になつて来る。「萬有一如」、「天人一體」など
いふ言葉で表はされる東洋（即ち印度以東）の理想は、總てを根柢に於て融合して觀る。極端に行けば善惡無差別、
邪正一如などにもなる。兎に角、融通の感じを基調とし、實生活の上では社會的聯帶結合の實を擧げやうとする。此
の様な一體觀を基調とする文化は、分析の反對に融合、探檢の反對に入神、制御の反對に鑽仰など、總て藝術味を帶
びる。其の爲に極端になれば、惡平等の無差別、努力を愚にする無爲にもなり、現に東洋諸國の動きは、近來まで無
爲惰眠に陥つて來て、その爲に西洋氣風の進撃に對しては抵抗もおぼつかない位になつてゐたのである。そこで、現

代文化の科學と機械産業との刺戟に對して起した反應は、印度、支那、日本など各々違ひはするが、而かも在來の一體觀と其から出た思想、制度、文物などが、西洋の二元觀文化との支梧を痛感するといふ點に於ては、大體に於て共通の趣がある。十九世紀の半頃すぎまでは西洋の壓力が進出するのみで、そのまゝにすれば東洋は總てその高壓に壓倒されそうであつたが、その後東洋の反撥が起ると共に、西洋の現代文化自らの中にも、段々破綻を生ずる様になつて、今に及んでゐる。

現代文化の破綻がどこに如何に現れてゐるかといふ點は、別に解説を要するが、結局その内部矛盾の發露が著しくなつてゐる事實に歸する。即ち天然の征服といふ事が眞に進めば終に天然資源の搾取と消滅に歸着するのみならず、現に利用厚生の爲といふ科學も産業も、直に轉じては人生の破壊に用ひられ、而して人間は本能性の爆發で殆ど自殺的生活に入らんとしてゐる。此に至るには事情は頗る複雑してゐるから一概に總括し得ないが、文化の根柢たる二元觀即ち差別思想がその長處と共に短處をも表はして、段々極端に進みつつある現象と見るべきである。

斯く見て、さてこの破綻を経ての文化の轉機を如何にするかといふ問題に逢着する。此に對する解答も亦多様であり、その轉機に働くべき勢力も複合的ではあらうが、先に述べた一體觀が人生の根本觀念として力を占めるべきといふ點が最も重要であらう。即ち人生に於ける融合の力、差別の事相から深く根柢に入つて平等の源泉に到達し、それから汲み出す理想の感動を文化の原動力に活用するにある。今まで東洋の融合主義平等觀は、餘りに事實の差別を無視して、無氣力に墮して來たが、今は現代文化の壓力に反撥して、何等かの覺醒を経つつある。其が機械産業の搾取精神に壓倒せられ、又科學の差別觀の中に窒息してしまはないならば、必ずやそこに新覺醒の力が出やう。農民文化

の覺醒といひ、東洋意識の回復といひ、それがガンヂの運動に一端を發し、又は日本で國民精神の興隆として現れるなど、多様の現象を呈し、又其等には各々難關もあり、迂餘曲折もあらうが、其等が總て徒爾に終る事はあり得な
5。

二元觀と一體觀と、二つ兩極反對の様ではあるが、結局は相互補助の關係に立つ人生の表裏二面に外ならぬ。今までも、この二つは東洋と西洋とで對立して來たが、その兩方とも各々破綻を呈し、而して現在にあつては、現代文化の破綻といふ大事が、切迫した大問題となり、解決を人類全體に迫りつつある。今まで東洋と西洋と、一如と差別と對立の如く考へて來た人類は、茲にこの危機に際して、もつと高く觀察し、もつと深く思惟して、人類文化に對する融合の勢力を汲み出すべきであらう。

高僧と名僧

常盤大定

「高僧傳」といふ名稱は梁慧皎に始まつたもので、其後唐道宣の「續高僧傳」、宋贊寧の「高僧傳」、明明河の「補續高僧傳」、明如惺の「大明高僧傳」といふ風に、悉く之を承け、本朝に至つても師登の「本朝高僧傳」があるといふ風に、僧傳に高僧を以てするは、佛教界の約束の如くになつた。その内容を、慧皎は譯經、義解、習禪、明律、神異、亡身、誦經、興福、經師、唱導の十科とし、その後概ねまた之を承ける事となつた。唯、道宣が經師、唱導を合して雜科とし、新に護法を加へて同じく十科としたに過ぎぬ。本邦は事情を異にするから、護法・遺身の代りに淨閑、遊を以てしたが、その整理の上に於て、慧皎の十科を、殆んどそのままに繼紹したと言つてよい。斯の如く獨り名稱のみならず、内容の十科までも、そのままに相承けしめた梁の「高僧傳」は、實に千歳の名著と言はねばならぬ。

斯の如くであるから、僧傳を高僧傳と稱するのが、當然の事の様になつて、却つて他の名稱を以てするのが珍らし。いまだに普通の名稱となつたが、當初慧皎が高僧傳を以てしたには相當の理由があつたのである。その理由の大なるものは、前代多く名僧傳といひ、殊に同時の先輩寶唱に三十卷といふ廣瀚な「名僧傳」があつたのであるが、慧皎は之に不満なのであつた。これに不満な慧皎は、この三十卷中に於て取るべきは取り、捨つべきは捨て、十四卷の

「高僧傳」を爲したのである。卷數からすれば三十卷と十四卷とであるから、その半ばに満たぬ様であるが、然し中に收められた人數に至りては、寶唱の四二五人なるに比して、慧皎のは本傳二七七人、附傳二四二人、合計五一九人の多きに達して居る。慧皎が「高僧傳」と稱せる理由は、左の語句の中に見られる。

自前代所撰、多曰名僧。然名者本質之資也。若實行潛光、則高而不名、寡德適時、則名而不高。名而不高、本非所紀、高而不名、則備今錄、故省名音、代以高僧。

慧皎は、前代の所撰多く名僧と曰ふと言つて、こゝに寶唱の「名僧傳」を擧げてないが、事實は寶唱の「名僧傳」に對して不賛成なのである。慧皎に書を送つた王曼穎は、「唱公の纂集最も實あり。僧傳に近し」と賛せるに拘はらず慧皎は寶唱の名を擧げずして、名僧の稱に反對したのであつた。その意のある所は、「實行あるも光を潛むれば、高くして名あらず、寡德なるも時に適すれば、名あつて高からず。名あるも高からざるは、本より記する所にあらず、高くして名あらざるは今録に備ふ」といふにあつた。共に同時代の僧傳でありながら、一は「名僧傳」とし、他は「高僧傳」としたのは、その識見の上に斯る差異があつたのである。この差異のある所に、予は興味を感じて、立ち入つて之を調査して見る事にしたのである。

予は當初「高僧傳」の名著たる所以は、學解のものには名があつて世人の注目に入るが、隠れた實際家は動もすれば看過せられ易い。然し宗教なるものは、經師・唱導・興福の如きものに負ふ所が多いので、之に注意した所に慧皎の「高僧傳」の長所があるのであらうと見込んだのであつた。然るに「名僧傳」の目次を見るに及んで、その見込違である事を知り、然らば何處に差異あるべきかに、却つて特別の興味を感じて、一々之を比較して見る事にしたので

ある。

梁の寶唱の「名僧傳」三十卷なるものは、今は散逸して仕舞つたが、笠置寺宗性が、文曆二年を以て抄した一巻があつてその初に全目錄を出してある。本は當時東大寺東南院の經藏にあつて、宗性はその中より兜率往生の舊跡を拾ひ出さんが爲に、之を借りて寫し、同時に至惡の說處を記録したのであつた。「名僧傳」なるものは、今日に傳はつてないから、宗性の抄出せる目次が、唯一の資料である。この目錄によるに、後漢より宋齊に及んで總計四二五人あつて、その分類及び人數は次の様になつて居る。頗る煩はしい分類であるが、慧皎の「高僧傳」との比較上、一應之を見て行く事とする。下に括弧を付せるものは「高僧傳」の十科である。

- | | | | |
|--------|--------------|------|------|
| 第一、二、三 | 外國法師 | 一七人 | (譯經) |
| 第四 | 神通弘教外國法師・佛圖澄 | 一人 | (神異) |
| 第五、六、七 | 高行中國法師 | 二四人 | (義解) |
| 第八、九、十 | 隱遁中國法師 | 三三人 | (義解) |
| 第一一至一七 | 中國法師 | 一〇六人 | (義解) |
| 第一八 | 外國律師、中國律師 | 二〇人 | (明律) |
| 第一九 | 外國禪師 | 一〇人 | (習禪) |
| 第二〇 | 中國禪師 | 三〇人 | (習禪) |
| 第二一 | 神力 | 一五人 | (神異) |

第二二	兼學苦節	二人	(義解)
第二三	感通苦節	二〇人	(習禪・義解)
第二四	遺身苦節	一人	(亡身)
第二五	宋(求?)索苦節	三十六人	(義解・誦經)
第二六	尋法出經苦節	一人	(禪經)
第二七	造經像苦節	一人	
第二八	造塔寺苦節	二人	(興福)
第二九	導師	三人	(唱導)
第三〇	經師	一人	(經師)

下に括弧をしたものは、比較せんが爲に慧皎の十科を擧げたのである。寶唱の分類と、慧皎の分類とには、斯る相違錯雜があるから、その一々を對照して見ねば、どの人が除かれて、如何なる人が新加せられてあるか不明である。中にはまた單なる名稱だけでは、同異の不明なものもあるけれども、大部分は之を比定する事が出来る。

さて慧皎の「高僧傳」は十科に分たれ、漢より梁初に及び、慧皎自らは本傳二五七人、附見二百餘人と云つて居るが、實數はそれよりも多く、本傳二七七人、附見二四二人、合計五一九人ある。而して梁初のものが本傳に一人、附見に一人あるから、寶唱のと比較せんには、是等梁初のものを除かねばならぬ。之を除く時は本傳二六三人、附見二二四人、合計四八七人となる。是等四八七人中寶唱のと同じものが二九五あるから、慧皎はその一三〇人を除

いて、彼になき一九二人を加へたのである。是に至つて名僧、高僧の分れは、除かれた一三〇人、新加せられた一九二人の上にかゝる事となる。慧皎の口をかりていふ時は、是等除去一三〇人は名あれども高からざるもの、新加一九二人は高くして名なきものとなるのである。要するに、一三〇人はこの除去によつて其後傳へられぬ事となり、一九二人は慧皎によつて埋設から浮み出たのである。

斯の如く除去一三〇人を決定する事は、可なりに煩はしい事であつたが、その中に佛教者に取つて重要な問題を含んで居るので、出来るだけ精密に之をやつて見たのである。是等一三〇人は次の様な結果を呈する。

	寶唱傳	慧皎傳有	慧皎傳除
外國法師	17	16	1
神通弘教	1	1	0
高行中國	24	22	2
隱遁中國	33	29	4
中國法師	106	87	19
律師	20	18	2
禪師	40	23	17
神力	15	12	3
兼學	21	11	10
感通	20	11	9
宋索	36	14	22
尋造出經	11	11	0
遺身	19	14	5
造經像	11	1	10
造塔寺	21	6	15
導師	13	9	4
經師	17	10	7
	425	295	130

表によつて明了なるが如く、慧皎が大に取捨を加へたのは、造經像の二人中僅に二人を取つて一〇人を除けるを

第一とし、造塔寺の二一人中、六人を取りて一五人を除けるを第二とし、次に宋索三六人中二三人を除き、兼學二一人中一〇人を除き、感通二〇人中九人を除き、禪師四〇人中一七人を除き、經師一七人中七人を除けるは、其主なるものである。斯くして除去せられたのが、一三〇人の多きに達する。他方又慧皎が本傳中に新加したのを見るには譯經三五人中新加七人。義解二〇人中新加二人。神異二〇人中新加七人。習禪二一人中新加四人。明律一三人中新加一人。誦經二一人中新加二人。興福一四人中新加五人といふ風に、各科に新に加へたものがあり、附見のものは一七三人の多きに達して居る。同時代の選述にして斯の如き相違なるは、見地の相違に坐するものであつて、その中には大に参考とすべき所があらうと思ふ。私に思ふに、若し現代の學者が之を編する時は、恐らくは譯經・義解に全力を注ぎ、習禪・明律にして次ぎ、其の他の多くは或は顧慮せらるゝ所少いではなからうか。然し其の佛教は、譯經・義解・習禪・明律の四科のみにて成り立つべきものでない。今更言ふまでもない事ながら、こゝに省慮すべきものがある。

以上の如くにして寶唱傳から除かれた二三〇人につきて、慧皎の意を知らんが爲には、その傳を知らねばならぬ事となるが、これは今日に於ては爲し得べきでない。唯慧皎の新加した一九二人が、徳はあるが名の潜める人で、慧皎の力を用ひたのは之を世に推賞せんが爲であり、その除去者一三〇人は、名が高かつたけれど高德の實に乏しかつたといふ事だけは斷定し得べきである。要するに、名を去つて實を求めた所に「高僧傳」の價値があるのである。

斯く寶唱の「名僧傳」と慧皎の「高僧傳」とを對照し來つて得らるゝ結論は、極めて平凡なものに過ぎぬ。即ち名實の相添はぬものが實際家に於て最も多く學者は先づ無難といふ事になる。同時にまた埋設するものゝ最も多いのが

學者にあるといふ事になる。結果からいへば、慧皎の「高僧傳」の特色は、名の著はれて居て徳の寡い實際家を出來る限り除去して、徳があつて而も全く埋もれて居る學者を拾ひ上げた事になるのである。

慈雲尊者の神道

加藤 玄智

第一 慈雲尊者の所謂神道とは何ぞ

慈雲尊者は神道をどう見てをられたかと云ふに、この問題の答解はいと簡單明瞭である。即ち尊者は、神道を以て唯一箇の赤心と君臣の大義と云ふことに歸着すると指示された。故に尊者の著、神儒偶談(上)に曰く

神道は一箇の赤心、君臣の大義のみなり(全書四五)

と(——因に云ふ全書とは雲傳神道全書の略、數字は同書の頁を表す。以下同じ)

天如は其入門十二通聞書に於て、その意を説明して曰く、

神道を一言に云はゞ、唯一箇の赤心なり。赤心にして臣民を撫育するは君の道なり。赤心にして君に仕ふるは臣の道なり。赤心にして親に仕ふるは子の道なり。赤心にして災穢を懺悔し、改めて赤心に歸する祓の法なり。天下の人をして此赤心に歸せしむれば、國治り、家齊變り、身治り、心清淨なり、是れ眞の神道なり。和尚の所謂神道は一箇の赤心に有りとは是れ也(全書三九一)

又以て慈雲尊者の所謂一箇の赤心なるものが那邊に在つたかゞ窺はれるのである。

慈雲尊者に據れば神道の本質を形ち造る唯一箇の赤心は、是くの如く至誠であるが、それは又直に至仁であり、慈愛であり、大慈悲心である。故に神儒偶談(下)に曰く

于時天照大神喜之曰、是物者則顯見蒼生可食而活之也と……人君たる者、萬民を慈愛する、此一事にして足れり。我神道は所謂一箇の赤心なり。天照大神天上に在て、うつしき阿鳥比等久佐と命す……億兆をいつくしみ……の御詞なり……此神勅まことに我國の國たる所以なり。道の道たる此に在り。仁の仁たる此に在り。此れよりして看れば、萬國道を立てる、皆我神國より分付せる枝葉なり。支那に仁と云ふは末が末なり。義と云、禮と云、亦其末なり。儒の道を立てる、又更に末なり(全書一〇八——一一〇)

而て慈雲尊者が、一箇の赤心と共に、重大視して、以て神道の神髓とする君臣の大義とは何であるか。慈雲尊者は之に答へて曰く(——神儒偶談上)

頭上に位し、足下に居す。此上下定りある是を誠の道と云。……君臣道定る……頭は上に位す、假令惡疾あるも、此を下に移すべからず。足は下に位す。假令肥白なるも此を上に移すべからず。上下既に改易なけれども、俱にこれ一身なり。瘡痍疾痛みな同く保護すべし……我神國もとより仁義の名なし。唯頭の上に位するを見て、君位の傾くべからざるを知る。天稚彦を見て知るべし。歷代叛臣の身を亡を以て知べし。此君臣分永く定りて移易すべからざるを知る。爰に於て臣庶たる者は君位を窺ふべからざるを知る。君たる者天に代て臣庶を撫育す。上下の分を混す可からざるを知りて、君臣同一體の如し(全出、二五及二六)

又曰く（——相承神道儀）

我國は神國也、萬世に傳はりて、君臣の道たがはず。我道は神道なり。天地を化成して國界を成育し、人倫を産育す。故に其象幽玄にして、その教詳悉ならず（全書六四六）

慈雲尊者の神道觀は、此に至つて、稍幽遠なる哲學の域に迄進んで來たのである。それは尙此れにのみ止らない。者は更に語を繼いで曰く、

上天のことは聲もなく臭もなし、至れりと云へり。此れ所謂高原也。この音聲もなく臭もなき上天は死物か活物か。元來活物にして衆理を具て、のこすことなし。理そなはれば物自ら具る。生成して止らず。是を蒼々たる長天物あり理ありとす。此を丸こかしにして神靈生ず。天御中至尊なり。（神儒偶談、下、全書一二八及一二九）

以上述べた如く、慈雲尊者の神道は、之を人間の赤心、まごころと云ふ點から見れば、心理的であり、倫理的であり、君臣の大義と云ふ點から觀察すれば、國民道德的であり、而も之を以て自然法爾に存する宇宙の大道と見た所は天然哲學的であるとも云へよう。

第二 慈雲尊者の神觀

神道とは神の道である。果して然らばその所謂神とは何であるか。量觀の輯録に由れば、慈雲尊者は孟子と同じく神者聖而不可測之稱（神道折紙類聚上、全書二七五）

と云ひ、

神は無極にして、萬物の形體より以上に坐すを以ての故に、神は上なり（天如記、神道要集、下、全書一〇三八）と云つてを尙尊者直筆神道折紙集に曰く

造化神固非肉血神、總身總是神靈（全書、三四五）

天如記入門十二通聞書は曰く

手を拍つ……掌の中、一物も無き空虛より其の音をなす、是れ亦虚にして靈妙なり。此妙即神也。其神妙拍手にあらはる。此拍手即ち神道なり。天地の間妙に非すと云ふことなし。神に非すと云ふことなし。神宣啓祝に云、神は一にして形なし、虚にして靈あり、是を大空一虚大元尊神と申す。亦國常立尊と申す（全書四一〇）

此に至つて、慈雲尊者の神道にも、神道五部書の影響が現はれてをることが分かる。加之慈雲尊者の神觀は、佛教哲理を含むものであるから、萬有神教的色彩が見える。故に曰く

天地同根人神一體也（量觀輯神道折紙類聚、全書二六七）

第三 慈雲尊者の神佛關係論

慈雲尊者は元と是れ眞言密教の大阿闍梨である。故にその神道哲學は即ち而眞、有爲に即せる無爲、事に寓して理を見んとするものである。尊者の神佛關係論は又實に此に基してをる。故に慈雲尊者は曰く

神道則有爲法也、密教則無爲無漏也、以九種住心觀之則有爲（無爲）別趣也、祕密莊嚴心中即有爲而無爲、即無爲而無（有？）爲、我大日本國直是兩部曼拏之定位而諸神悉三部界會五智聖位也、諸社立本地垂跡斯由也、（日本

紀神代折紙記二、全書、五二四)

是れ亦彼の修驗道が日本國中の高山峻嶽、春の花、秋の紅葉に、直に密嚴淨土を見、峨々たる青山、潺湲たる溪流に、大日如來の法身を觀じ、太陽の光明普耀の蜻蛉洲は直に是れ佛敎の理想界たる寂光淨土たることを、常に力説するものと同一思想である。故に天如撰入門十二通聞書は曰く

有爲の儘にて無爲の邊を佛道と稱し、無爲の儘有爲に住するを神道と稱す。達人の眼には唯一神道即ち佛道にして本自妙合なれば附會することを須ひざる也(全書、三九〇)

第四 慈雲尊者の國體觀

慈雲尊者の國體觀は、一系正統の神胤、日本國を統治し給ふことを基本とし、此原則を提げて終始してをる。此に神國日本の國體が支那とも異なり、印度とも異なる所以を觀取してをる。慈雲尊者は其の神勅口傳に於て曰く、遂欲立皇孫天津彥々火瓊々杵尊は高天原の神儀として、人事を以て、差排すべからず。已下正しく天道に順じて天命を受く、萬古不易の皇稱を基す……彼の堯の君たる魏々乎として天の如く仁徳ひろく施すも、此神道より觀れば及ばざる所ありて、遂に支那歷代、臣として天位を窺齎するの賊心をひらくと云べし(全書、二二九)

我國の聖人出でざるを以て神道の尊を知る也。武王云、爾を育する者はこれ君、爾を逆する者は、これ怨と。儒にては聖人の言ば、神道にては失言なり(日本紀神代折紙記二、全書五〇二)

是れ蓋し慈雲尊者の神道が、一箇の赤心と君臣の大義とを以て、其要諦として成立してをる出發點に由來するものと謂ふ可きである。

宗教學に於ける宗教本質の定め方

鈴木宗忠

宗教の本質を定めることは、宗教學の基礎工事であると稱してよからうと思ひますが、この定め方には色々ありまして、それは宗教學の立場の異なるに随つて自ら異つて来るのは當然であります。そこで先づ私の宗教學の立場を述べて置きますと、私は宗教學は一つの文化科學であると考へる。宗教學が文化科學であると云ふのは、それが自然科學ではないと云ふ意味であります。

科學を別つて、自然科學と文化科學の二種類とすることは、たとひその名稱の附け方には相違があるにしても内容の上から、凡ての科學を二部類に別けると云ふ意味に於て、學者の意見は大體一致して居ると見てよからうかと思ひます。そして私は、現今の學界に於て、次第に認められて來て居ると思はれる考へ方に従つて、自然科學は法則の發見を特色とするものであり、文化科學は型の想定を特色とするものであるとして置かう。それならば自然科學の特色とする法則とは何であるかと云ふに、それは現象の説明に役立つものであつて、その内容は、實驗上一定の條件の下には、そのまゝ現實に見出される關係であると云つてよからうと思ひます。これに對して、文化科學の特色とする型は、意味の關聯を理解する爲めのものであつて、その内容は、特定の條件の下に現れる關聯をば、考の上でその條

件を理想化し、觀念上完全な極限形態を取つたものであると云つてよからうと思ひます。換言すれば、それは所謂理想型であります。果してそうであるとすれば、自然科學の中心とする法則は、そのまゝ現實に現れて來るのであります。文化科學の中心とする型は、理想的なものでありますから、それはそのままに現實には見出されないのであります。尤も文化科學に於て、この型を作ることは、現實に在る形態の理解から出發するより外に方法はないのです。例へば社會學に於ては、その型概念を作るのに、ゲマインシャフトとしての家族や、ゲゼルシャフトとしての會社と云ふやうな現實形態の理解から出發する。然し家族にしても、又會社にしても、これをゲマインシャフトとして考へゲゼルシャフトとして考へる場合には、それは理想的な型であるから、法則概念のやうに、決して現實的な關係ではないのであります。それは意味理解の主觀に依つて、觀念上理想型として作られるものであるから、現實に於ては多少不純なものとして存在し、不完全なものとして現れるのを免れないのであります。

これを宗教學に就いて見るに、その型概念を作るのに出發點となる現實形態は、實在主義の宗教としての基督教と觀念主義の宗教としての佛教であると考へる。如何なる意味に於て、基督教が實在主義の宗教であり、佛教が觀念主義の宗教であるかは後に述べることに致しますが、それは何れにしても、この二つの宗教が、現在の世界教として、如何しても、これを除外することの出来ない大宗教であることには、何人も異存はないでせう。そして私の考によれば、一方基督教は實在主義の宗教として存在し、他方佛教は觀念主義の宗教として存在して、而も互に對立して居ると思ふのであります。このことは恰も現在の社會に於て、ゲゼルシャフトとゲマインシャフトとが對立して居るが如きものでありませう。宗教學は一の文化科學として、この二の現實形態を出發點として、宗教の型概念を作るのがそ

の本領であらうと思ひます。勿論宗教學に於て、宗教の型概念を作るのに、この二の現實形態を出發點とするのは、社會學に於て、ゲマインシャフトやゲゼルシャフトを出發點とすると等しく、この二宗教を實在主義の宗教や觀念主義の宗教の型とするのであるから、それは宗教の現實形態であるとは云つても、現實のまゝのものではなくして、觀念上のものであることを注意しなければなりません。

こゝで問題となるのは、かやうに宗教の型概念を作るのに、その現實形態から出發すると云つても、それが何に依つて可能となるか、何を規準としてそれが起るかと云ふことであります。私の考に依れば、この際宗教の型概念を作るのに規準となるものは、こゝで我々の問題とする宗教の本質に外ならぬ。從來の宗教學に於ては、それは普通に宗教の定義と云はれたものであります。然し私はこれを宗教の定義と云はないで宗教の本質と稱したい。恰も社會學に於て、社會の型概念を作るのに、その現實形態から出發する際に、概念構成の規準となるものを社會の本質と稱するが如くであります。かくして宗教の本質は、社會の本質と等しく、直接にはその現實形態に働きかけるものであります。従つて間接には宗教の型概念の構成に與るわけであります。して見ると、宗教の本質が定められなければ、宗教學の學的勞作は動きが取れないと云はなければなりません。この意味に於て、宗教の本質を定めることは、宗教學の基礎工事と稱して差支ないでせう。それならば宗教の本質は如何して定めらるべきものでありませうか。

二

宗教本質の定め方に關し、私自身の考を述べるに先立つて、從來の諸見を回顧して見ませう。從來の宗教學に於ては、何れの學派でも、宗教の本質を定めるのに、基督教がその豫想となつて居るのであります。この點に於ては、宗

教本質の定め方に對して、宗教學の立場の相違は現れて居ない。然し宗教學の凡ての學派が基督教を豫想するとは云つても、その材料とする宗教は同一ではありません。こゝに宗教本質の定め方に對して、宗教學の立場の相違が現れて來るわけでありませぬ。

宗教學が科學として起つて來たのは、御承知のやうに、一八七〇年代であります。この初期の宗教學である歴史學派や人類學派でも、その豫想となつた宗教は勿論基督教であります。その材料となつた宗教は、決して基督教ではなかつたのであります。歴史學派では、古代人の宗教を材料として、例へばマクス、ミュラーの如きは、その本質を「無限者の知覺」としたのであります。申すまでもなく、基督教では宗教の客體、若くは理想を神とするのであります。歴史學派ではこれを豫想しながらも、宗教の本質を定める際に、そのまゝ神と云はないで、無限者と稱したのであります。無限者と神とは、全く異なるものではないが、然し決して全く同一なものでもない。歴史學派に於て、この場合に、神を捨て、無限者を選んだのは、それが基督教を豫想しながらも、古代人の宗教をその材料としたからであります。又人類學派では、未開人の宗教を材料として、例へばデュルクムの如きは、その本質を「神聖な諸事物に關する行爲」としたのであります。神は神聖なものには違ひないが、然し基督教の神は唯一絶對なものであるのに對して、こゝで「神聖な諸事物」と云ふのは、單數ではなくして、複數であります。これは人類學派が基督教を豫想しながらも、未開人の諸宗教を材料とするからであります。

宗教學に於ては、歴史學派や人類學派がだん／＼開展して參りますと同時に、更に新しく心理學派や、哲學派が、前世紀の終から現世紀の初にかけて、起つて來たのであります。この二の新學派は、古い二の學派とは異り、基督教

をその豫想とすると同時に、その材料としても、大體に於て、基督教を用ひて居るのであります。この立場の特色はその宗教本質の定め方にも現れて居る。先づ心理學派から申しますと、例へばウィリアム、ゼームスの如きは、宗教の本質を「神に關する感情行動等」として居ります。これは心理學派が基督教をその豫想とするばかりでなく、その材料も亦基督教であるからであります。次に哲學派に就いて述べると、私は宗教學の學派としての宗教哲學は、トルチが一九〇四年に出した「宗教學に於ける心理學と認識論」から起つて來たものであると考へて居りますが、然し哲學派の基礎をなすものは、周知の如く、カント、シューライエルマツヘル、ヘーゲルであります。少くとも哲學派に於ける宗教本質の定め方は、究極に於て、この三人のクラシケルを出でないのであります。故に私は今哲學派の代表として、この三人の哲學者の宗教本質觀を述べることにする。カントは「凡ての義務を神の命令として認識するのが宗教である」とした。これは彼の宗教哲學が、基督教をその豫想としたと共に、亦その材料とした所から、當然生じた結果であります。これで見ると、カントが宗教の本質を認識の上に認めたことは明であります。然しその認識は理論的認識ではなくして、實踐的認識であることを注意しなければなりません。換言すれば、彼は宗教の本質を意志に認めたのであります。シューライエルマツヘルが宗教の本質を「神に對する絶對依屬の感情」としたのも、カントと等しく、彼の宗教哲學が基督教をその豫想としたと共に、その材料としたからであります。但しカントの宗教本質觀が、意志を主としたのに對して、シューライエルマツヘルのそれは、感情を主とした。ヘーゲルの宗教哲學も、カントやシューライエルマツヘルと等しく、基督教がその豫想であると共に、その材料でもあつたけれども、それは神と云ふ語を用ひないで、絶對者と云ふ語を用ひました。これは一面に於て、彼の宗教哲學が、その材料を基督教以外にも採

つたことを示すものでありますが、又他面に於ては、彼は思想の上でも、語の上でも、絶對者と神とを常に同一に考へて居たことに注目しなければなりません。即ち彼は「絶對者を表象の形で認識するのが宗教である」としました。この宗教本質觀は、カントのそれと等しく、認識を主とするものでありますが、然しその認識は、カントのそのやうに、實踐的認識ではなくして、謂はゞ理論的認識とも云ふべきものであります。換言すれば、カントは宗教の本質を意志の上に認めたのに對して、ヘーゲルはこれを知識の上に認めたのであります。

三

從來の宗教本質觀には、かやうに色々な定め方がありました。これは固より宗教學の立場の相違に基くものであります。然しその立場そのものが直に宗教本質觀に影響するのではなくして、宗教學の立場の豫想する宗教とその材料とする宗教の如何に依つて、宗教本質觀が違つて來るのであります。私は宗教學の立場としては、從來の新舊四學派を離れて、謂はゞ文化科學派とも申すべき一の新しい立場に立つものであります。この立場では、宗教の概念を構成するのに、現實形態としての基督教と佛教から出發するのでありますから、その豫想する宗教も、その材料とする宗教も、從來の四學派とは異なるのであります。從來の四學派では、その豫想する宗教は何れも基督教でありましたが、私の宗教學では、基督教を豫想すると共に、佛教をも同様に豫想するのであります。又その材料とする宗教は、從來の四學派の中で、歴史學派は古代人の宗教を用ひ、人類學派は未開人の宗教を用ひ、心理學派や哲學派は共に基督教を用ひたのであります。私の宗教學では、基督教を材料とすると共に、佛教をも同様に材料とします。然し古代人の宗教や未開人の宗教は用ひません。従つて私の宗教學に於ては、宗教本質の定め方は、自ら從來の宗教學に於

けるものとは異つて來るわけでありませぬ。

私は宗教の本質を定めるのに、初には準備をして二の方向から別々に進み、後にこれを結合して統一的な結果に到達したいと思ふ。準備としての二の方向とは、一は現實形態としての基督教から出發するものであり、二は現實形態としての佛教から出發するものであります。基督教から出發する場合には、宗教の本質は、宗教の主觀としての人間が、その理想としての神に救はれることであると云つてよからうかと思ひます。そうするとそれはカントの考へたやうに、神の實踐的認識でもなければ、又ヘーゲルの考へたやうに、神の理論的認識でもありません。そうかと云つて、それはシューライエルマツヘルの考へたやうに、神への感情であるとも云ふことは出来ませぬ。基督教の上から見れば、人間の一部分の心意作用の神に對する關係が、宗教の本質ではなくして、人間全體が神に在つて生きることが正しくそれに當るであらうと考へます。

次に現實形態としての佛教から出發すると、宗教の本質は、宗教の主觀としての衆生が、修證の結果その理想としての佛に成ることでありませぬ。然し佛教には、自力教と他力教とがありまして、自力教の上から見ると、宗教の本質は佛に成ることであるが、他力教の上では、基督教と似て、佛に救はれるのが宗教の本質ではないかと云ふ疑が起ります。これに就いて申して置くと、成程他力教では、阿彌陀佛の力に依つて、淨土へ往生すると云ふのが、その中心思想でありますから、この點から見ると、宗教の本質は佛に救はれることであるやうに思はれます。けれどもこの場合に於ても、往生は手段であつて、目的はどこまでも修證成佛であります。往生はあつても成佛がなければ、少くとも他力教としての宗教生活は完成しないのです。この意味に於て、佛教を中心とする限り、自力教は無論のこと、他

力教を考へても、宗教の本質は救済ではなくして、修證であることになると思ひます。

かやうに宗教の本質を定めるのに、基督教から出發すると、それは救済となり、佛教から出發すると、それは修證となるのでありますが、然しこれは宗教學に於ける宗教本質の定め方としては、準備に過ぎないものでありまして、完成した結果と申すことは出来ませぬ。宗教の本質を完成した結果として纏める爲めには、この二の方向から別々に進んで來たものを結合することが必要であります。この二の宗教本質觀を結合するには、先づその相違を吟味し、その相違が如何にして起つて來たかを明にしなければなりません。私の考では、宗教の本質が、一方では救済となり、他方では修證となるのは、その出發點となる現實形態としての二の宗教が、その中心思想を異にするからであります。云ふまでもなく、基督教の中心思想は神であり、佛教のそれは佛であります。神は實在であると考へられるのに對して、佛は理想であると考へられる。こゝに宗教本質觀の上に、救済と修證との相違の生ずる根本理由が存すると思ひます。私が現實形態としての基督教を實在主義の宗教と云ふのは、その中心思想である神が、かやうに實在であると考へられるのに由るのであり、現實形態としての佛教を觀念主義の宗教と稱するのは、その中心思想である佛が、かやうに理想であると考へられるのに由るのであります。それならば實在である神を立てる基督教から出發すると、如何して宗教の本質が救済となるかと云ふに、神は我々の外に超越する實在であるから、我々がそれに近くには、神から出る力に待つ外には手段はない、そこで神に救済せられることが、宗教の本質となるのであります。然るに佛教では、佛を理想と考へるから、我々がこれに到達するには自らの力に依る外はない、そこで佛教から出發すると、宗教の本質は、佛に成るとせられるのであります。

然し更に考へると、實在とせられる基督教の神も、佛教の佛と等しく、何人もそれが宗教の中心思想としては、矢張り理想であることに氣が附くでせう。中世紀に消極神學と云ふのがありましたが、これは基督教の神を實在とはして居りませんし、又近世の哲學者も、例へばカントにしても、フイヒテにしても、基督教の神の眞性は、實在ではくして、理想であると考へて居ました。かやうに見て來ると、基督教の神は、普通には實在であると考へられるけれども、その眞性に於ては、佛教の佛と等しく、理想であるとしてよからうかと思ひます。従つて本質の上から云へば、宗教は理想生活であると申すべきであります。既にそれが理想生活であるとすれば、他の理想生活と等しく、それには主觀が考へられ、その主觀に對して、理想が考へられるのは當然であります。この主觀が、佛教に於ては、衆生と云はれ、基督教に於ては、人間と云はれるものであります。他の理想の主觀は、部分的なものであるのに對して、宗教の主觀は、全體的なものでありますから、それは實在と考へられ、人間とか、衆生とか稱せられる。それと同様に、この主觀に對する理想も、他の場合に於ては、理想は何處までも理想として止まるのであります。宗教に於ては、理想は實在化するのを免れることが出来ません。既に佛教の佛にもこの傾向はありますが、基督教の神は、その最もよい適例であります。それが實在であると考へられるのは、この過程によるのであります。

宗教は理想生活であるとすれば、基督教の救済もこれに含まれ、佛教の修證もこれに含まれるのではないでせうか。さうすると私が前に宗教の本質を定めようとして、二の方向から別々に進んで居たことが、こゝに結合せられて、統一的な結果に到達することが出来たわけであります。それならば統一的な結果として、宗教の本質を如何に表現したならばよいでありますか。それは宗教を一の理想生活として、他の理想生活、例へば知識、道德、美術等から區別

するの外はない。既に述べたやうに、他のものは、何れも部分的な理想生活であるが、宗教は全體的な理想生活である。私はこれに依つて、或る程度までは、宗教の本質が、統一的な結果に於て、定められたと思ふのであります。然しそれはまだ十全ではない。

他の理想生活は理想生活と申しましても、それは何れも理想を追ふ意味での理想生活でありまして、決して理想を眼のあたりに實現する意味での理想生活ではありません。然るに宗教生活は、他の理想生活と等しく、一の理想生活には違ひないが、然しそれは理想を追ふ生活ではなくして、眼のあたり理想を實現し、それに安住するの生活であります。欲するがまゝに行動をしても、それが則を越えることなく、落付きのある、安らかな生活が、それが宗教生活であります。そこで私は宗教の本質を定めて、それは理想の現實、若くは現實せられた理想と申したいのです。かやうに理想を規準として宗教の本質を定めると、その中には基督教から出發して定められた宗教の本質である、「人間が神に救はれる」と云ふことも、又佛教から出發して定められた宗教の本質である、「衆生が佛に成る」と云ふことも、共に含まれて來るのであります。さうすると準備として定められた二の宗教本質觀は、こゝに結合せられて、初めて統一的な完成に到達したと云はれるのでありませう。この結果は、私の多年思索の上で、漸く到達したものであります。が、然し私と同一な考を持つて居る人が、全くないとは申しません。例へばハインリヒ、ショルツの如きは、その「宗教哲學」に於て、宗教を一の價值として、これを他の價值と比較し他の價值は *Galamb* であるが、宗教の價值は *Verwirklichung* であると云つて居るのは、正しくそれでありませう。私はこのことを知つて、大いに意を強うして居る次第であります。

x x x

從來の宗教學に於ては、宗教の本質を定めるのに、主として基督教を考に入れて居ましたから、佛教は虐待を免れませんでした。かやうな宗教學に於ては、佛教の取扱方には二種あつたやうに思はれる。一は強ひてその宗教本質觀に佛教を入れやうとしたもので、この場合に於ては、佛教は當然得らるべき位置を得て居なかつた。二はその宗教本質觀から佛教を押しつけようとしたもので、この場合に於ては、佛教は宗教ではなくして、哲學であるとせられた。成程、佛教は、或る意味に於ては、哲學に違ひないが、それと同時に宗教であります、而も世界教として、それは基督教にも勝つた位置を占めてゐる偉大な宗教であります。これに適當な位置を與へないやうな宗教學は、一般に宗教學として完全なものではありません。殊に眞の意味に於て、開展した佛教を持つて居ることを誇りとすべき我國の宗教學としては、かやうな宗教學は正しく改訂せらるべきものであると信ずるのであります。私が日本宗教學會の大會に於てこゝに新しい宗教本質論を提唱して、會員諸氏の御注意を喚起したいのも、亦この趣旨に外ならないのであります。

(一一、一一、二九)

正法の意義

羽 溪 了 諦

一

正法の原語は言ふまでもなく *saddhamma* (巴)若しくは *saddharma* (梵)であつて、この原語は善法とも妙法とも譯されてゐるけれども、*saddhamma* には眞正の義があるから、當然正法とも翻ぜられ得るのであり、従つて漢譯佛典にその詳例の乏しくないことは、佛學者の周知知るところである。

さうして佛陀所説の教法が夙に正法と呼ばれてゐたことは、巴・漢兩種の原始佛典を通じて、しばしばその例を見出し得る。固より、時には信・慚・愧・精進・慧の五法、若しくはこれに聞と念とを加へた七法、その他三十七道品等を特に正法と名づけてゐる場合もあるけれども、これ等も畢竟するに佛説の一部を正法と稱へたのにほかならない。しかも印度において佛法が正法と呼ばれたのは、常に佛教僧伽内における事實のみではなく、廣く政治的方面においても亦佛法を指標するに正法といふ証表が用ゐられたのである。現に西曆第一世紀の中葉、土爾其斯坦より高附

(Kābul) 及び健駄羅 (Gandhāra) に亘つて、貴霜 (Kusāna) 帝國を創建した熱心な奉佛家たる丘就卻 (Kujula Kadphises) の發行に係る貨幣面には、*Sachadarmathida* (正法の保護者) といふ文字の打出されてゐることに依つ

て、その一端を知ることができるだらう。

二

さて然らば、何が故に佛陀所説の教法が特に正法と呼ばれたのであらうか。遺憾ながら、佛典にはその理由に就いて明瞭な説示が與へられてゐない。唯だ原始佛典には當時の人々が佛陀の説法を讃歎した言葉として、「初も善く、中も善く、終も善く、文義ともに具足せる教法。」といふ定評が頻りに繰返へされ（巴利律藏・經分別・一頁、同大品・三五・二四二・二四五頁、長部卷一・一一一―一五頁、中部卷一・一七九・二六七頁、増支部卷一・一八〇頁、卷三・一一四―一五頁等）、また佛陀を如來と呼び奉る一理由として、「如來は成道正覺より般涅槃に至るまで、その間において言説し教示するところ、凡てこれ眞實にして、他（虚妄）なきが故に如來と稱せらる。」と説き（長部卷三・一三五頁如是語・一二一頁等）、なほまた「世間における賢者が無と言ふところのものは、我も亦これを無と言ひ、世間における賢者が有と言ふところのものは、我も亦これを有と言ふ。」と宣へられてゐるに過ぎない（相應部卷三・一三八頁）。大智度論卷二には、上掲の最後の佛語を繼紹して、「若し人無を有と言ひ、有を無と言はざらば、是れ非一切智人と名づく、一切智人は有を有と言ひ、無を無と言ふ。佛は有を無と言はず、無を有と言はず。」と叙べられてゐる。

これ等の經文の意味するところを綜合してみると、佛陀の教説は正しい認識に基いて、如實に有無を判斷する眞法であつて、形式内容ともに善美を以て一貫してゐるといふことになるけれども、このみでは未だ以て佛説の正法たる根拠が明示されてゐるとは謂へない。

ところが、佛陀時代の印度における哲學的思索家によつて盛んに討議された、世界の常住・無常及び有限・無限、

身體と靈魂との異同、如來の死後における存否などに關する四項十四問題に對して、佛陀が凡ての判斷を避けて、謂はゆる無記的態度を取られた理由の説かれてゐる經文を仔細に吟味すると、佛陀自らその所説の教法を正法と言はれた所以が會得されるやうに思はれる。巴利中部六三經（卷一・四三一頁）に無記の理由を説明して、「實にそれは利益を費さず、梵行の基本とならず、出離・離欲・寂滅・止息・智通・正覺・涅槃に導かざればなり。」と叙べられてゐるが、最初の「利益を費さず」といふのは、これに相當する阿含經文では、「非義相應、非法相應、（中阿含卷六〇・箭喻經）若しくは「不與義合、不與法合、（長阿含卷一七・布吒婆樓經）と譯され、義（意義）と法（眞理）とに合致しないといふ意味の表現であるから、利益を費さないと言ふのも、意義に相應しないと言ふのも、畢竟法の開顯に資するところがなく、眞理の把握に無益無義であるといふ意味であらねばならぬ。すなはち前示の四項十四問題の如きは、吾人の正當な認識を超えた、従つて解決の不可能な形而上學的問題であるから、如何にこの種の問題の討究に没頭して、有・無・亦有亦無・非有非無などの判斷を下しても、凡て眞理に該當しない獨斷偏見に陥るに過ぎないと言ふ正しい認識論的見地から、無記の理由が宣言されたものと解すべきであらう。佛陀時代における謂はゆる六師外道の一人たる散惹耶（Sañjaya）が吾人の認識能力を以てしては事物の眞相を握むことができなといふ認識批判の立場と斯る眞相を握み得ない智力に立脚して妄りに判斷を下し、それに執著することによつて精神の平和が攪亂されるといふ修養的實踐の立場とに基いて、一切の判斷中止を提唱し、以て當時流行のこの種の諸問題に對して超越的中立的立場を保執したのは、佛陀の無記的態度と認識批判の思想において相通するものゝあることは疑を容れない。が併し、散惹耶の批判哲學は絶對的消極主義に固著し、延いては一種の懷疑論となり了つたのに反して、佛陀のそれは謂

はゆる如實知見の正しい認識的立場より積極的展開を遂げ、當時における凡ての對立的異論及び獨斷的偏見を棄揚した相依縁起の中道觀を確立せしむるに至つたのである。佛陀独自の思想的立場たる縁起觀、すなはち一切が相依相資の關係において成立するといふ如實知見が、普遍妥當の眞理であることは今更言ふまでもなからう。

三

すでに佛教の根本思想たる縁起觀が正しい認識に立脚してゐるとすれば、それによつて指導される實踐も、またそれによつて決定づけられる理想も亦正しくあらねばならないことは理の當然である。従つて、先きに引用した佛陀の無記に對する理由の説明中、梵行と出離と離欲とは正しい實踐を表示したものであり、寂滅と止息と智通と正覺と涅槃とは正しい理想を指標したものと謂ふべきであらう。このことは佛陀がその無記的理由の説明に次いで、正しい認識を費し、正しい實踐の基本となり、正しい理想に導く正法として宣示されたものが、すなはち苦・集・滅・道の四聖諦であつたことに徴して炳かに知られる。

苦・集の二聖諦は、古來言はれてゐる通り、迷の因果を證顯した眞理であつて、縁起の現觀にほかならない。縁起の最高原理が因と縁との二形式を通じて、一切現象としての果を成立せしめるのであるから、因縁の集合と離散とによつて凡ての事物は生滅變化を繰返すのであつて、一事一物として常恒不變なもの絶えて無い。茲に諸行無常といふ科學的認識が成立する。一切が無常である以上は、有らゆる方面に對して常住圓滿を希求して止まない吾人の本能的盲目的意欲が早晚必ず裏切られざるを得ないのであるから、與へられたまゝの世界人生は擧げて、結局吾人に若惱を感じしめるのである。佛陀が屢「無常なるが故に苦なり。」と宣説された所以は茲に在る。

次に滅・道の二聖諦は、從來解釋されてゐる如く、悟の因果を詮表した眞理であつて、緣起の滅觀にほかならない悟の因は即ち八正道であつて、八正道の系列において其の首位を占めてゐる正見は、端的に説明すれば、佛陀の根本思想たる緣起の眞理に對して正しく心眼を開いて、これを諦觀し證得することである。緣起の眞理が證得されたならば、この地上における一切に對する無常觀苦觀が確立するから、おのづから茲に出離・厭離の無執著的實踐が展開されると同時に、何ものにも常一主宰の實在性が否認されるから、おのづから茲に梵行・離欲の無我的實踐が成立し、正思以下正定に至る七正道の實現となるのである。かやうに、緣起法に基く無常觀を通じて、無我の哲學的體驗が成就すれば、有らゆる我執的計慮が打破されて、一切の存在に自我意識が擴大され、凡ての事物が自我の内容として統攝されるのであるから我他彼此などの對立的同執觀念や我執中心の渴愛意欲やによつて惱まされることのない絶對自由の精神生活、諸法統一の最高智に裏づけられた平等大慈の最高善を内含する涅槃寂靜の妙境が展開するのである。

要するに、佛教の根本綱格とも謂ふべき苦・集・滅・道の四聖諦は、正しい認識に基く緣起の眞理を體得することによつて、無執無我の正しい實踐を通じて、絶對自由の正しい理想を實現し得る聖なる正法の標示にほかならないのである。佛教独自の眞理の旗幟とも謂ふべき三法印にしても、初めの諸行無常印は正しい科學的認識の標章であり、次の諸法無我印は正しい實踐の基本のそれであり、終りの涅槃寂靜印は正しい理想のそれと觀て然るべきであらう。大乘佛教においては三法印に加ふるに特に諸法實相印を以てしてゐるけれども、これとても無常無我なる諸法を成立せしめてゐる最高原理たる緣起法が不生不滅の第一義的眞理である以上は、その眞法の體驗的立場に立つ限り、それに依つて生じ、それに依つて立ち、しかもそれに屬してゐる一切存在はそのまゝ眞實であらねばならないといふ眞理

の標章に過ぎないのであるから、矢張り一切現象をそのまま自らの具體的内容として統一し、諸法をして眞實たらしめる積極的性質を本具してゐる緣起法の正しい體認から必然費される現實肯定觀にほかならないのである。その他、大小乘に亙る佛教の如何なる教理も、如何なる實踐も、この緣起法の正しい認得に基かないものは絶えて無いと謂つて可い。

以上概説したところに依つて、佛陀所説の教法が正法と稱せられる根據と意義とがほど理解されたであらう。つまり、佛教は飽くまで正しい認識的立場に立つて、所與の世界人生を如實に知見することを出發點とし、依つて以て認得される緣起の眞理に基いて、正しい無我的實踐に向はしめ、遂には正しい解脱涅槃の理想を實現せしめ、最高の文化的人格たる佛格を完成せしめるから、正法の名に妥當し得るのである。(講演概要) (完)

神學的本質直觀と愛

福 富 啓 泰

基督教は、従つて新約聖書は何を教へんとするのであるか。此の問題に對する解答を要約すると云ふのが本稿の目的である。

一 神學的本質直觀

神學的認識は他の科學と違つて啓示を基礎とする。啓示の意義は彼方から超越的最究畢者が自己を我々に顯示する處にある。此の内に主觀的と客觀的の兩側面を見るのであるが、何れか一方を強調することに依て啓示を偏狭にし歪曲してしまふのである。對象の超越性を排棄し内在化せしめ啓示を宗教意識の主觀性に限定し還元する立場は主觀的方法である、之は宗教心理學となり得ても神學の方法ではない。他方に於ては神中心的に超越者に向ふのであるが併し超越者を觀られ得ぬが故に地上の或客觀的なる者を啓示として視、所與物を啓示として權威を附し偶像化するのである。斯る物として舊教では教會、新教では聖書を擧げる。後者に於いては靈感説に依り一字一句を神の言とするのであるから之は明かに客觀的立場である。然し乍ら聖書の言は其自身では死せる文字に過ぎず、斯る態度は聖書を過去

の律法的文書たらしめる。聖書に記された所與の歴史を啓示とする場合も事情は變らない。歴史的事象は客觀的であるが同時に相對性は免かれず、其爲に啓示の超越性は排除され顯示の直接性は失はれる。

其故に主觀的な信仰のみでは盲目となり、客觀的な言のみでは空虛となる。人間中心(1)的な内的自己光耀も神中心(2)の空虛な權威も相對的な歴史主義も啓示の核心を開くものではない。

啓示は主觀的と客觀的とを揚棄し兩者を綜合する第三の立場から觀られねばならぬ。即ち本質直觀を根幹とする現象學的方法である。⁽³⁾

神學の問題とするのは本質である、循て聖書の内容を過去の事實として取扱ふ宗教史學的方法とは區別されねばならぬ。神學的現象學は空間的時間的距離に於てもものを見る態度を括弧に入れて除外し、相對的流轉に對して判斷中止を行ふ。斯る自然的態度を排除してあとに残る現象學的殘基は哲學にあつては純粹意識であるが我々の側では宗教的行動である、勿論自己の行動に我々の視野を集中し還元する、神學は自己に於いて宗教的行動が自ら顯はれる通り其儘を記述する點によつて新即物主義(4)の「曾て」と「彼方」とを括弧に入れ「今」と「此處」とを浮上らせ現存性を強調する點で信仰實在論とも稱せられる。

宗教的行動は創造者と被造者の二楔機より成立するのであるが神學的には「我と汝」の語を以て表現する、之は哲學に於けるノエシス、ノエマに相當する。現象學的還元は神は勿論凡ゆる超越を排除し意識内在に還元するのであるが此處では神的超越者を最初から措定する。最究畢者が超越に留る限り宗教的行動は成り立たぬのであるが併し遠き神は近き神となるのである。此處に於て超越と内在は辯證法的統一を見る、近くに來つて接觸遭遇することが「我と

汝」の關係に他ならぬ。二物體の並存ではなくハイデッガーの云ふ内存在 (In-Sein) 又は內的交通の關係である。此の點に於いてフッサールの純粹意識の立場を去つてハイデッガーの存在學に移らざるを得ない。

超越者と自己との直接遭遇を顯にする神學的本質直觀は客觀的と主觀的との兩種の缺陷を斯様にして訂正するのである。

面接するとは問ひ且つ答へ、語り且つ聞く關係である、語る爲には言がなければならぬ。言は神と人との中介者である。然るに中介者は又た基督であるが故に言は基督でなければならぬ。此の基督は新約以外には知り得ないのであるから言は聖書の内にある。従て神學は聖書の内に不可缺の素材を見出し其に依つて客觀性を保持する。他方では聖書を神の言として神の語りかけを聞く事に依て主觀性を保持する。我々の立場は兩方法を綜合し且つ昂揚する。

二 愛 (アガペー)

神學の本質直觀によつて視られた宗教的行動の對象的側面たる汝の本質は何であるか。

神は言に依て自己を我々に開示するのであるが此の言は即ち基督である。然るに基督の我々に對する意味換言すれば本質は新約書の教へる處に依れば愛である。愛の内容を理解する爲には基督の人格と事業を見なければならぬ。

原始教團の人々が彼を神の子と表象し、處女降誕を傳承した事は彼が上から即ち神から來たのを示す。神と罪人と相互に反撥すべき關係であるから神が人の像を以て顯はれ給ふは大なる、讓歩であり、愛の心情を吐露した事になる。彼は曾て彼等(當時のユダヤ人)に來たのでなく汝として今我等に來てゐるのである。聖靈又は生ける基督の教

説は此の點を明示する。神の愛の行爲は過去に行はれ、終末論的に將來來たらんとするのであるが就中現在働きつゝあるのである。

彼の事業の頂點は罪人の爲に自己の魂を捨て給ひし十字架である。其故愛とは絶對に他なる者の爲に自己を渡す純粹施與である。無條件(unconditional)の自己賦與なるが故に同價値の交換條件を提出しない。

斯る愛は必然的に信仰義認を召來する。汝に面接し得る資格は面前に出づるに足るだけの行爲の實現に據るものではない。何となれば此方から神に迄出向くのでなくして汝は既に我々の前に來てゐるのであるが故に行爲の續は必要がない。

他者に對する自己施與たる愛に對立するものは自己主義 (Egoism) である、之は自己のみを認めて汝を認めざる事である。其故に罪とは汝即ち神への敵對であり換言せば愛への反叛となる。

神の側に罪に對應するものは神の怒である。神が正義であり聖である限り怒は當然發動さるべきである。而して怒は審及び罰として結果して來ねばならぬ。然るに怒と愛とは矛盾する、恩寵が恩寵たり得ん爲には怒がなければならぬ、然らざれば恩寵は無意味である。循つて怒は愛から出づるものであり、十字架に依て抹殺されるものである。愛は此の意味で恵と怒の綜合である。

罪の對應たる怒を代表するのは死である。死は諸々の苦痛の源泉であつて此の故に人間は惱むのである。然るに基督の十字架の死は彼の復活の前提である、死と復活は常に提携する。復活は死の征服を意味する。

我々は基督に連ることに依つて死より生に移る。愛とは神の賜物として基督にある永の生を賦與せられる事であつ

て此處に基督教の救の根本義がある。

(以上)

x x x x x

(一) Koepf, Einführung in die Evangelische Dogmatik. 1934. S. 31.

(二) Tillich, Religiöse Verwirklichung. 1930. Theologische Wissenschaft. S. 123ff.

Koepf, *ibid.* Dogmatik als „Wessenschau“ der Offenbarung. S. 18 ff.

II, Reiner, Das Phänomen des Glaubens. 1934. S. 21 ff.

(三) Nygren, Agape and Eros. 1932. P. 41 ff.

Weinrich, Die Liebe im Buddhismus und im Christentum. 1935. S. 35 ff.

Koepf, Panagajye. II. Buch. 1928. S. 272 ff. S. 285 ff.

(四) Koepf, Einführung. S. 47 ff.

—, Panagape. II. S. 298.

舊約に於ける人間觀

石 橋 智 信

兼て御届け致しました「舊約に於けるいのちの見方」と云ふ題目はむしろ「舊約に於ける人間觀」とでも訂正して聽いて頂きたいと存じます。

さて、舊約に於ける人間觀を調べますに當りまして人間の individual life また social life 兩面に亘つてそれらを舊約がどう考へて來つたかを調べて見、更に、亦かう云ふ問題、即ち、人の individual life, social life の奥に働く力、人の力の奥の力、人の力の奥にむしろ人を働かす神の力の信念ありやなしやを調べて見たいと考へます。と申しますのは近頃切りにさうした問題が神學界で問題になり、例へば、眞宗教學に於ける還相回向の場合の如くに、人が信すると云ふよりはむしろ人が信ぜしめられて居るのである——佛の還相回向によつて——と云ふ様に、キリスト敎神學に於ても、人が信するのでなく人が神のめぐみによつて信ぜしめられて居るのである、人が働くのでなく神のみ働くのであると云ふ神學傾向が存し、それがパウロに即して説かれて居るばかりでなく今や舊約もさう解せんとする傾向になつて居る様であります。此に於てか、この問題、佛敎用語で云へば自力信仰の人間觀と他力信仰の人間觀、キリスト敎的用語で云へば Anthropozentrismus 人間本位的人間觀、對 Theozentrismus 神本位的人間觀の問題を念

項におきつゝ舊約にあるがまゝの人間觀を當つて見たいと考へます。

勿論、時間が御座いせんから、たゞプログラムの概観 Ubersicht だけを申上げるに止めます。

☆

舊約のなかにあつて一番古い物語史料（ヤヴィスト、エロヒスト）は人間を民族と云ふ角度から觀て居ります。そして、歴史と云ふ角度からも（人間を）觀て居ります。自民族を選ばれたる民として、その上に下つたためぐみを歴史的に物語つて居ります。

さて何故あつて自民族が選ばれたか、めぐめの歴史を有するに至つたか。その點に就いては少しも物語つては居りません。民のいさほし、人の責任、人の働きなどについての問題はまだ全然おこらず、たゞ、無批判にめぐみが盲信されて居るのみであります。

☆

人のいさほしが問題になり、民の行ひが批判され出したのは次ぎの豫言者の時期からであります。

豫言者達は人間を觀るに全然、國家、社會と云ふ角度からしてゐます。當時に初めて登場して來た社會問題の解決に當つた彼等豫言者達は不義、不公平と云ふ社會悪が行はるゝ國家社會に亡國を宣したのであります。残りなき Restos の亡びが説かれたのであります。國の中にはいくら當時でもいくら善人はあつたらうと思はれます。しかし、Restos を残りなき全部の亡びが彼等によつて説かれたのであります。彼等豫言者達の人間批判の單位はたゞ

『家社會だけだったのであります。』

而して、その批判の標準は「汝等善を行へ、されば生きん」、「汝等神を求めよ、さらば生きん」と云ふ言葉に充分示されてゐる様に、これらの人間のいさほしだつたのであります。極めて anthropozentrisch な、相當自力的なわけだつたと存じます。

☆

後ちの申命記法もその内に繰返して述べてをります様「國のうちより惡を除かん」ことを心して充分、國家本位的であり、國家單位的であります。また、法を守ることによつて初めて得らるべき^{まじ}祐を説いて充分、自力的、戒律宗的であつたのであります。

☆

また申命記法の後ちをうけた申法後學は如上の國家單位的、戒律本位的な立場から自國の過去の歴史を論じて士師記、サミ・エル前後書、列王記等の舊約内の歴史本を編纂、大成したわけであります。

☆

戒律遵奉の人間のいさほし如何を各人各個に問ひ、その觀點から、各人各個の信仰上の責任を問うたものは申命記法以後の豫言者エゼキエルであります。彼れの有名な言葉「義人の義はその人に歸し、惡人の惡はその人に歸すべし」と云ふのは全く信仰上の責任を各人各個に問ふた極めて anthropozentrisch な、自力的な教説であります。

☆

かく舊約はその古いところから新しいところへかけて極めて人間責任的な人間觀に満ちて居ります。

☆

たゞ申命記八章に人の罪を人の責任のみに歸せしめず、むしろ、神が人の心如何を試めずものとし、人の心を知らんと神の必要からとして居ります特殊な思想も見え、

また、エゼキエル、第二エザヤなど最後の豫言者達の思想のうちには、たとへ、民に罪ありとしても、神はその民を亡ぼさない、神は自らを選んだ民を亡ぼしては神の名よこれであるから。否、神は人がどうあつても神自らの榮えのため *Selbsterheiligung Gottes* の故に選民を榮えさすと云ふ思想も見えて居ります。

これらは人間本位の考へよりはむしろ神本位の思想と見られますでせう。

☆

然し、これらとて別に人間の信仰上の自力的努力、人間のいさほし、人間の働き、人間の存在を神の前に限定し、否定し去らうと云ふ思想ではありません。

ヨブ記に

人とは何ぞや 神これを大なりとし 神これに御心を置き給ふ人とは何ぞや

と云ふ言葉があります。

人とは何ぞやと云ふ問題を深刻に考へ、人のいさほし、人智の限界、人間の存在價值についてやゝ疑惑につまれかゝつたヨブの前にも、ふしぎに神これをかへりみ、神これに御心を置き、神、人を大なりとし給ふことのみはクツキリと明らかだつた、これが舊約の人間觀の最後の一頁だつたことは明らかであります。

宗教の地域的風土的性格

稻垣了俊

あらゆるものゝ存在は、それが現實であり、現象である限り、人間がこれ等のものと交渉することによつて、即ち人間がこれ等のものに慣れ親しむことによつて成立する。端的にいへば、現實存在は人間的存在である。人間を離れたものそれ自身の存在とか意味とかいふものは、實は抽象的思惟の所産に過ぎぬ。従つて人間に慣れ親しまれてゐる事を本性とする現實存在は、一の世界の内の存在即ち世界的存在であるといふ事が出来る。結局世界内存在といふ事は、人間の現實存在が自己をそこに見出す世界に親しみ慣れてゐる關係をいふに外ならない。

然しハイデッカーの意味するかゝる現實存在が、個人的であり、人間的存在がたゞ自己的であることからして、人間の存在者の社會性を把握することが出来ないことは、屢々指摘された處である。

これは彼が人と人との關係を、我ともとの關係から説かんとする結果、人間的存在の本來的性格が初めから我として規定されるからである。ここに彼の存在論に著しい限界があると考へられる所以である。

勿論ハイデッカーは人間的存在の共存性を強調してゐる。即ち人間的存在の根本的性格は孤立的な自我の存在ではなく、それ自身に於いて他人との共存存在である。従つて孤立的存在といふことは本來共存的なものゝ缺除の様態を

意味するに外ならない。世界内存在として吾人は他人と共に世界を共有してゐる。共存存在としての人間の存在は、かくして本質的に共にする情調と了解の中にあるといはれる。かくてハイデッガーの傳達の存在論的構造も自ら明かとなつて来る。傳達とは單に一の意見や欲望をば甲某から乙某に輸送若くは受納する如きものではない。それは共存存在の共にせる情調及び了解を分ち合ふ事である。かくして人間の存在者が語りつゝ自らを表示するのは、それが世界内存在として了解的に既に外にあるからであるといはれる所以である。

しかし吾人はかゝる意味に於ける共存性そのものが決して、普遍的存在ではなくして、時代的社會的に限定されてゐる事を知らねばならない。ハイデッガーはこゝに共存存在の時代的社會的限定といふ事を見落してゐる。しかも他方は、現實存在を時間的にのみ考へようとする結果、現實存在の空間性を見失ひ一面的見解に陥つてゐる。

然し吾々は共存存在を時代的社會的・二重構造に於て把握する時、現實存在としてのかゝる特殊な時代的社會圈そのものが、單に時代的限定を背負ふのみならず又地域的限定をも受けるものである事を理解する事が出来る。即ち現實存在は共存存在である事により特殊な時代的社會的存在であり、それが世界内存在である事により時代的にして同時に又主空間としての地域的存在であるといふ事が出来る。換言すれば凡ゆる社會圈は地域的風土的社會圈であるといひ得るのである。

思ふに共存存在としての人間の存在が、本質的に共にする情調と了解の中にあるといふことは、宛も二つの樂器の弦が共鳴するが如き状態に置かれてゐることを意味するが、かゝる共存性の可能なるは、個別的存在の行動が特定の様式又は型に配與することによつて相互に共屬するからでなくてはならない。従つてものゝ存在を成立せしめた特定

な行動の様式又は型に従ふ者にとつては、その様式の支配する特定の時代的社會圈に於けるものゝ具體的存在は把握了解することが出来るが、この様式に従つて交渉せざる者に取つては、この具體的存在は把握了解することが出来ない。尙又かゝる特定な時代的社會圈に在る個物は、それが特定な行動の様式又は型によつて成立せるが故に、この社會圈に支配する普遍的類型に配與し、互に共屬の關係に立つてゐる。

しかもかゝる特殊な社會圈は、前述せるが如く又同時に地域的社會圈であり、風土的に限定されてゐるが故に、この特定な時代的社會圈に支配する特定な行動の様式も、この行動の様式によつて成立せる個物の類型そのものも、共に特有な地域的風土的限定を蒙つてゐると言はねばならない。

かゝる地域的限定を蒙る特定な時代社會圈こそ、眞に具體的な現實存在に外ならない。

しかも亦かゝる現實存在こそ、宗教生活の直接的な必至的地盤であると言はねばならない。なぜならば宗教そのものゝ性質が、環境と刺戟に對する生命の反動の一形式であり、生活機能の一部に過ぎないからであつて、生活機能としての宗教の基底には、必然的に現實存在が豫想されてゐるからである。

従つて宗教が、一種の生活機能である以上、凡べての宗教的行動も、あらゆる宗教的交渉の對象も、凡て現實存在としての特異な地域的社會圈に支配する特定な行動の様式なり型によつて成立してゐると言はねばならない。故に若し如何なる宗教も、その宗教の具體的了解に到達せんとする爲めには、何よりも先づ、その宗教のよつてもつて立つ現實存在の具體的了解の上に立たなくてはならない事は、蓋し當然の歸結であらう。

☆

今一步翻つて考察するに、現實存在としての時代的地域社會圈が極めて狹隘であり、しかも孤立的に封鎖されて他との交渉が全々絶たれてゐる場合には、この封鎖性の故にこの社會に支配する行動の様式や、ものゝ類型の地域的限定は、極めて特異であり、純粹である。かくして交渉の主體と對象は特異にして純粹なこの様式や類型に配與することによつて、交渉の對象は主體に對して既に把握了解されてゐるのみならず、又狹隘性の故に交渉の對象は極めて數少く限定され、この事は必然的に同一對象に對する交渉の反覆を促し、爲めに交渉の對象はその都度益々より具體的に把握了解されるに至る。さればかゝる特殊な地域的社會圈にあつては、凡べての對象が主體に對して知られ明かであつて、何等未知の部分を残してゐず、明瞭に自己を開示してゐるのみならず、その主體の把握了解の仕方も極めて特異であり、純粹である。かくの如くにして、かゝる特殊な社會圈に於いては、凡べてが何等の隠し隔てもない状態におかれ、あるがまゝの自己をその儘に露呈してゐるが故に、主體に取つてかゝる社會圈はヘルトラウトであり、かかる社會圈にある事は、彼に限りない心の落着きと氣安さとを與へるであらう。

以上の所論は推して以て、この地域的社會圈に於ける有ゆる宗教的交渉の對象に就いても言ひ得ることである。即ち有ゆる神靈はこの社會圈の成員に取つて把握了解されてゐると言へる。なぜならば、かゝる神靈の存在そのものがこの社會圈に支配する特殊な行動の様式によつて成立してゐるからである。

かくてこの社會圈に於ける善惡孰れの神靈に就いても、その神靈の機能なり性能なりは主體に取つて充分了解されてゐると共に、これ等の神靈に對して取るべき自己の態度に關しても既に把握了解されてゐる。故にこの事はこの特殊な地域的社會圈に於ける有ゆる神靈はこの社會圈そのものゝ神靈である事を意味し、この社會圈としての現實存在

を措いてこの神靈を考へる事は不可能である事を意味してゐる。換言するならばこの地域的社會圈に於ける凡ゆる神靈は、この社會の成員に取つてのみヘルトラウトであると言ひ得る。

以上の論述は、一般にかゝる特殊な地域的社會圈に屬する者に取つては、自己の屬せざる外者の地域的社會圈にある有ゆる存在は、具體的に理解出來ない事を意味し、従つて外者の神靈も亦知られざるものとして全然理解の外にあるのみならず、*Fremd*な存在として薄氣味の悪い、不安な、うとましい存在である事を意味してゐる。

今かゝる心理を基礎として、かの外者款待の習俗を考察するならば、この習俗が單に或る民族特有のものではなく有ゆる民族に共通して發生し得る心理的地盤を持つてゐる事が理解されるのみならず、この習俗發生の眞意も突とめ得るやうに思ふ。

未知なるもの、慣れないものに對して、一種の神秘的性能又は力を歸し、之を超人間的存在と考へることは、自然民族一般の心理であるが、未知な、慣れないものとしての外者は、この意味に於いて普通に魔神と考へられる。處でこの外者としての魔神は、外神と同じく唯單に何等かの神秘的性能又は力の所有者としてのみ理解されてゐるに止まつて、この魔神が如何なる機能なり性能なりを持つてゐるかに就いては、全然把握了解されてゐない。この意味に於いて外者としてのこの魔神は明かに外神である。

従つてこの外者である外神は、善惡孰れの神かは勿論のこと、總べての點に於いて知られざる存在者として、何よりも先づ薄氣味の悪い、油斷のならぬ、従つて極めて恐るべき存在である。

今かゝる恐るべき外神に對して、自然民族一般のとるべき心の動きを顧みるならば、何よりも先づ如何なる恐るべ

き性能を有するやも計られぬこの無気味な存在に對して、その怒りに觸れ、災禍の身に及ばんことをこれ恐れ、只管その意を迎へんとする態度に出る事は當然であつて、かゝる態度こそ最も自然的ものではなからうか。

さればウエスターマルクの

「客人に對して示される極端な配慮好意、その他の優先的特別待遇は、大なる程度に於いて、その怒りに對する恐怖に負ふてゐるに相違ない」の言は、自然民族の心理を洞察した至言と言ふべきであるが彼の「大なる程度に於いて」の言は、之を「最も深い根底に於いて」の語に置代へることによつて、吾人は更にこの外者款待の眞意を明瞭に理解する事が出来ると信ずる。而してかの禍祉を期待する心理の如きは、上述の心理の隨伴的、副次的産物であると考へるべきではなからうか。以上吾人は特殊な時代的地域社會圈としての現實存在が、宗教生活の必至的地盤であることを大略述べた積りである。

若し以上の所論にして誤ないとするならば、かのヘルデルの

「グリーンランドの神話と印度の神話、ラブランドの神話と日本の神話、ペルーの神話と黒人の神話、これを一括すれば、完全な思索する魂の地理學である。アイスランド人の *Bolgia* は、之を讀んで説明しても、娑羅門には一の表象すら思ひ浮ばない。Veda もアイスランド人に取つてはこれと全く同様である」といふ有名な言葉は動かすことの出来ない眞理として認めないわけに行かない。それと同時に吾人は、かゝる神話のみならず或は又、その理想が民族自體の全體的利害にあつて、他民族のそれと矛盾する所謂民族的宗教のみならず、更に進んでその理想内容が全然個人的な世界的宗教に就いても、それが現實存在を基底とする限り、この基底を無視して現實の宗教は、具體的に理

解出来ないばかりでなく、宗教そのものを枯渴せしめる所以であると信ずる。

さればセンブル女史が、

「かの猶太教や基督教の聖書が、西方の人々の心を攫むことが弱かつたとすれば、それは大部分遊牧民の象徴によつてかゝれ、沙漠と草原の生活を反映してゐるからである。」と言つた言葉すら尙嚴密な意味に於いては、不徹底であるを免がれない。

吾人は寧ろこれ等の宗教の性質そのものが、かゝる沙漠的異郷の形象によつてしか、具體的に表現し得ない運命を擔つてゐるからであると言はねばならない。

デユウイーの宗教観

帆 足 理 一 郎

デユウイーは嘗て「哲學レヒシスの改造クワシヨウゾウ」や「經驗ケンケンと自然ジゼン」などの諸著において多少宗教の問題に觸れたことがあるが、一昨年著はした「共通の信仰(A common Faith)」なる小著において初めて、彼の纏つた宗教観を披瀝してゐる。氏は本書において「宗教」と「宗教的」とを區別し、一定の教理や儀式や制度に固着せる既成宗教を彼は宗教シヨウキョウなる一般的名稱の下に排撃してゐる。そして之を葬り去ることは宗教シヨウキョウなるものを擁護するためだと主張する。氏の所謂宗教シヨウキョウ的とは特殊化された何物でもなく、信仰や制度の一體系ではない。又神といふ客觀的對象の實在を條件とするものでもない。それは人生に安心セキニシヨクと平和を齎す啓蒙キョウモウや適合ゴウガの結果すべく働いた處の諸條件の一複合フツゴウに立歸るのである。さうした諸條件の複合が昔から人間經驗に存在してゐたことは事實であつて、それを人々は種々な名義で呼び來つた。或者は之を運命と呼び、天といひ、或者は神といふ。だがそれは神といふ實在があつて人生におけるさうしたより善い適合ゴウガを可能ならしめるのではない。人間經驗の内にさうした機能キョウネンがあつて、それが神の

名を以て呼ばれうる宗教的價値を構成するのだ。さうした宗教的機能が宗教なる特定の教理や制度となつて現はれたのは、周圍の事情によるのであつて、之は文化的傳統の偶然にすぎない。

然り、人生には明確に宗教的態度なるものがある。之はサンタヤナが云つたやうに想像力に關聯したもので、詩と本質を同うするものである。サンタヤナはいふ、宗教と詩とは本質上同一であるが、只實際事情に結つく方法において異なる。即ち詩が人生に立入つてくる時に宗教となり、宗教が只單に人生の上に附加へられる時に之は詩となる。詩は普遍的な道德機能をもち、人生の理想目的に關聯したものであるが、之は單なる事實の觀察ではない。事實は想像力の創造活動に出發點を與へて、社會、宗教、藝術における理想的構造の基礎となると。デュウイーはサンタヤナの所謂想像力が立入るといふことと、附加へられるといふことの區別に重きをおき、想像力が只特定の部分的な要素にからみついて理想的可能を描き出すまでは詩であるが、それが人生に立入つて吾々の全存在を貫き、之を動かす力となる時、それは即ち宗教的であると見る。

二

一體「全」といふ觀念は、全我とか全世界とかいふ何れの場合でも、之は想像の働であつて、單なる觀察や思惟や實際活動から全體なる統一觀念に到達することはできない。全我なるものは想像の所産だ。従つて自我と宇宙との完全なる調和といふ觀念も、只想像力の働によつてのみ起るのである。それは直接意欲から來るのでないが故に、宗教人は屢々思慮目的以外の超自然的根源から來るものであるかの如く見る。だが自我はジェームスの云ふ如く、その絶間なき流動により夫自體統一をかちうるのではない。自我の統一は移りゆく世界の諸現象を宇宙なる全體觀の内に統

合する想像力の働による。かくて想像力は自我の斷片的な諸經驗を綜合して理想情態を描き、その實現可能を示唆する。想像の描出す理想は屢々實在として信仰されることによつて生命の力となることがある。例へば、正義の觀念は單なる道德理想ではなく、現世界の構造に内屬するものであると信ずることによつてその權威を認め、古來、哲學や神學はその先天的實在性を立證せんと企てたのである。それが存在すべきだといふ信仰は既にそれが存在してゐるといふ知的信仰に變つた。吾々の熱求する處のものは既に實在するといふ信仰となり易いからだ。

總ての可能はその性質上理想である。藝術家も、科學者も、市民も、親達も、各その職能意識によつて動いてゐる限り、見えざる理想の力によつて支配されてゐる。より善い生活に向つてする一切の努力は即ち可能なるものに對する信仰によつて動かされてゐるのであつて、單なる現實への執着からさうした努力は發生しない。いかなる障礙も損失も恐れず、理想目的のために斷行される活動は實に宗教的性質のものである。だが、さうした宗教的性質や價值は必ずしも神的實在に結付いてゐるのではない。故に、デュウイーのいふ信仰とは、包容的な理想目的に忠實なることによる自我の統一を意味するのであつて、さうした理想目的は想像力が吾等に與へる處のものであり、かつ欲望や選擇を統制する力として人間意志がそれに呼應する處のものであると云ふのである。

かやうにデュウイーは宗教の對象が客觀的實在ではなく、主觀的な人間理想にすぎないと見たからとて、決して吾の損失となるものではなく、寧ろ宗教の對象が或る實體の世界に既に實在すると考へることは、それが人間理想としての力を弱めると見る。神的理想は實在せず、將來實現さるべき理想としてこそ人間生活に意味をもつのだ。從來の宗教では、神を既存の實在と見て、そこに宇宙の統一原理を認めたのであるが、デュウイーの所謂宗教的機能にお

いては、統一は或る單一の存在にあるのではない。諸々の目的が想像的に人生理想の中に總括されて吾等を動かし把持する力において一であるといふ事實により喚起された處の忠節や怒力にこそ、統一があるのだ。傳統的な神觀では、さうした人生理想を基本化し、欲望の對象に先天的實在性を附與して、之を神と崇めたに外ならぬ。

三

かやうに神は實在ではなく理想に外ならず理想を客觀化人格化したものに外ならずと云へば、從來、神を實在として渴仰してゐた宗教人は生命の根據を失つて、善に對する勇氣や努力を弱めはしないかと疑はれるのである。が、デューイーは答へて云ふ、理想目的が存在するのは此世に多くの悪があるからである。然るに、傳統的な神觀におけるが如く、もし世界が完全なる神の世界であり、現在の事情が全的に善であるならば、理想的可能なるものはありえないことになり、人間の努力は無意味となるではないか。奇蹟や攝理の如き外的な力に依りかゝることは、人間の責務たる仕事さへも投棄して無益に超自然の力を待望することになる。だが自然的な叡智の領域では、此世は善と惡との混合情態にあるのだから、吾々の理想目的によつて之を善の方向へ改造することが人生の努力として意味をもつのだ。理想目的が人生を統一してさうした努力に忠節ならしめる、それがデューイーの所謂宗教的機能である。

かく云へば、それは人生理想を神的なものとして取扱ふのであつて、理想は實在に根據をもたない單なる主觀に外ならずと非難する者があらう。けれどデューイーは辯じて云ふ、神を特殊な實在と同一視することは、此實在を超自然的なものとする點において却て實在に基礎をおかないことになるではないか。之に反して、理想目的は人間經驗の中から起り、自然情態に根柢をもつものであつて、社會生活や藝術や智識經驗における善や價值が想像力の働

よつて綜合され理想化されたものに外ならぬ。理想目的は單に主觀的に心の中に存在するのではない。それらは品性人格や生活活動の中から發生したのだ。デューウィーの反對する處は、さうした理想目的が既に實現された超自然界に屬するが如く見る傳統的宗教に對してである。理想目的は想像力の所産だ。それは現實の物理的社會的經驗を資料とするもので、人生の發展と共に理想目的も進歩する。吾々は既に實現された理想の前に立つてゐるのではない。又自然に根據をもたない理想を尊重するのではない。現實の中から生長した將來の可能としての理想を「神」といふのだ。それは現實の事情と結合した理想なるが故に吾等の感情を動かし努力をそゝる。その點においてそれは宗教的なのだ。そこにデューウィーは特殊化された宗教を排除して、人間共通の信仰を認めることができると主張するのである。

四

かやうにデューウィーは神は想像が生み出した人生理想の別名に外ならずと見、もし完全神が理想的可能でなく、既存の實在であつたならば、人生の努力は無意味だといふのである。だが、現代の進歩的な神觀では、神を完全なる實在とは見ず、それは創造的に進化する宇宙靈であるとする。されば、デューウィーの如く、神を既存の實在と見ることを全的に否定するは必ずしも當らず、傳統的な絶對神や絶對他者の思想は之を拓否すべきであつても、創造的進化の神を實在として渴仰する宗教の可能を拒否することはできないであらう。

信仰に於ける人間性の限界

釜田達玄

我々の存在に於て、最も深き悩みは、自己が如何なる意味に於ても、人間限界外的存在ではあり得ないといふことである。即ち人間存在たる限り、存在そのものに附帶する欠亡を充實せしむべき根拠を、單なる經驗的自己に見出さんとして見出し得ないが故に、この心、この肉體はあへぎ悩むのである。この心、この肉體もて解決し得ない苦惱の去來を、單なる人間的立場より問ふことに信仰は、そも何程の意義を認めんとするのであらうか？といふ、宗教信仰の根本問題を提出し、この問題の解決を求むることに依つて私のもつ課題の所在を明らかにしたい。

若し悩みが、單なる人間相互の關係に於けるが如く、示面的な相關に於て、何等かの解決點に到達するとするならば、それは、單に悩みつゝ、多少その形態を變更し、一步前進した姿に於て與へらるゝ依然たる悩み以外の何ものでもなく、問題を永遠に未解決のまま、混沌として方向もなく押しやることに過ぎないのである。假令、そこに方向や目的が存したとしても、その中には却つて人格の目的性を疎外して、それを手段と化するの危険や、或は、アイデアリスムスの美しき夢を求めて、その過程的、追求に於て徒らに疲勞せしむる結果をもつにすぎないのである。故に問題の眞の解決は人間の設定した目的を規制原理として、そこに相對的解決を求むるところにはなく、寧ろ此種の試み

假借なく裁くところに存せねばならぬ。總じて問題のイデアリスムス的追求は人間の所作であり、此點に於て、人間の活動がもつ限界は直ちにイデアリスムスの限界である。従つて問題、それ、自體が、かゝる限界を越ゆるものであるとき、種の所作に依つて問題を端的に解決しようとすることは不可能である。それ故、裁かれるとは、そのことに依つて自己が問題、解決の根據を自己に有しない、ことの率直なる自覺を要求せらるゝことであり、イデアリスムスが人間に承認する一切の能力を無力とすることの宣言の承認に外ならない。こゝに裁くといふ作用が既にその作用の主體を豫想する如く、人はその限界内的存在の缺亡を、即ち根源的苦惱を眞の方向に於て見定めんとするとき、その生起が常に何ものかへの背反と分離の結果に基くことが知られるのである。そこに裁くといふこともかゝる事實のもつ人間的迷妄性や無信仰性に對する裁きを意味するのに外ならない。是に反して信仰に於ける支配的な状態は從順である。從順はるとき分離に於ける混沌を破つて秩序と方向とが與へられ、そこに驚き及感謝の美しき統一が織り出されるのである。背反及分離の存するところに、彼此の相尅と惡と、換言するならば人間の自負心の跳梁が存するのみであり、謙遜と希望の色褪せて徒らなる猜疑と絶望とが存するのみである。かゝる人間の現實こそ絶對他なるものよりの分離及び反が惹き起す、うつろひ行く憂き世の姿である。従つて信仰に於ける背反や絶望は、所謂のあれ或はこれに對しし分離乃至は絶望を意味するものではない。自己のもつ問題が限界外にわたるにもかゝらず、自己が如何なる意味に於いても人間限界外の存在ではないこと、峻嚴さに對する絶望であり、越え難き限界を越えんとして、却つて根源より分離せる存在のもつ絶望である。然し、かゝる絶望も、絶望に導くものなしに單に絶望するといふことはあり得ない。それが眞の絶望であるとき、その底には既に單なる人間の力を無力とし無力を痛感せしむる根源的な力が

支配して居るのである。この根源的なるものに依つて分離せんとする傾向は統一への方向をもつのであり、所謂の分離即苦惱が人間意志の所産であるならば、統一即榮光は實に神の意志を意志として生きたることではなければならぬ。従つて人間存在一般が信仰にとつて、何故に疑惑とされなければならぬかも一にかゝる事情に基くからであり、常に人間存在の危機意識が眞の信仰と表裏隠顯するもの眞の自覺の中心が單なる人間には存しないが爲である。眞の信仰は眞の自覺の中心と同一であり、即ち絶對他なるものゝ意志に於て、自己が生きたることに自覺の中心が存するのである。絶對他なるものゝ意志を自己の意志とするとき、兩者の間は常に從順即ち否定的關係が媒介し、この否定的媒介に依つて、分離所謂の苦惱の根據があけて裁きの場におかれ、單なる人間意志は徹底的に否定せられるのである。従つて苦惱は從順なる者にはなく、不從順なる者のみがもつ苦杯である。この否定關係に於て絶對他なるものゝ否定性は、絶對的優越性と絶對的現實性とをもつが故に絶對他を性格としてもつのである。絶對他を性格とするものに依つて、人間的なるものが揚棄せられるといふことは、日常的經驗内容とは區別された、全く新にして未知なる内容が與へられることであるが、このことは又逆に單なる人間存在が如何に無内容にして空虚にも近いものであるかを實證することに外ならない。従つて人間存在の平面的關係に於ての出來事ではない。此種の相對關係に於ては眞の價值批判や自己の存を無とするといふ價値の顛倒は遂に不可能である。然るに一切の人間關係の否定的超越に依つて單なる存在には不可能なる有を、單なる有の否定に於て與ふる所に信仰の絶對他なる性格が存するのであり、單なる有を無として全く新なる有を創造し行く點に信仰のもつ辯證法がある。所謂の日常經驗に於て、これ或はあれに對する肯定

及否定が一括して否定の素材とされるのも、それ等を支配する原理が信仰のそれと全く區別せらるべきものであるが爲であり、信仰に於ては前者の此岸性一般が彼岸性に依つて止揚せらるゝ時にのみ、眞の信仰であり得るが爲である所謂の經驗的人間とはかゝる此岸性一般が支配する限界内に一應の存在位置を占むるが故に、そこに存在の根據を求めて種々なる錯覺と幻想とに捉へられ、稍々もすれば眞の存在の根據を見失はんとするのである。この離れ去らんとする根據へ我々を再び結びつけるものこそ、信仰に於ける彼岸性の原理である。併しこの彼岸性(14)は此岸性との間に絶對の隔絶を中間にもつのである。此岸性の延長に彼岸性を見ることは出来ない。それ故此岸性一般に支配せられ、而かもそこに眞の存在の根據を求め得なかつた人間が信仰に於てのみ眞の實存に到達するとするならば、人間性の限界(15)の自覺なきところに眞の人間の實存はなく、又眞の人間の實存の存しないところに眞の信仰はない。従つて眞の信仰の存するところ、そこに眞の人間の實存が存するのである。

斯く信仰に於て眞の生命を吹き込まれた、宗教的實存は、存在そのものに於て有限なるものゝ終りと無限なるものゝ始まりとを同時に經驗するといふことがなければならぬ。こゝに於ては所謂の形式論理の矛盾は絶對他なるものゝ辯證法的實踐に於て統一せられ、謂はゞ非所與を所與とするといふ全く理性的把握の外なる事實がこの身、この心、を祛し去るのである。非所與を所與とするとは絶對他なるものが自己を示し、自己を與ふるといふことである。従つて、それはイデアリスムスの行く手より得來るものでもなく、又その限界外よりしてイデアリスムスの強化に奉仕せんが爲のものでもない。寧ろかゝるイデアリスムス的なものを否定する意志としての、絶對他なるものゝ意志を意志とするときに起る思議すべからざる事實であり、單なる人間のもつ (16) Möglichkeit über haupt とは全然異質的な

Möglichkeit をもつといふことである。異質的なるが故に人間のもつ Möglichkeit はその前々 Umöglich として規定されなければならぬのである。然し、此時直ちに、我々は異質的な可能性を如何にして自己の可能性としてもち得るのであらうかの疑問に遭遇するのである。しかしかゝる疑問も、それ自體が信仰の何んであるかを知らず信仰とは無縁なる他の立場より信仰を問ふことに外ならないのであり、凡そ信仰にとつて、かゝる問ひ程無意義な問ひはないのである。

信仰が以上の如く高次な異質的な可能性をもつことにその本質があるとすれば、單なる日常的存在と信仰的存在は如何に聯關するであらうかを、彼岸性と此岸性の關係に照らして再び吟味しなければならない。既に明らかなる如く日常的存在の水平的、延長の彼方に信仰的存在を見ることは出来ない。兩者の間には、彼岸性と此岸性との間に、直接的聯關が存しないが如く、確然なる斷絶がなければならない。(17) この斷絶に依つて新たなものが古きもの、に代り、後者が死することに依つて前者の生を體驗するといふ徹底性が期待されるのである。それ故にこの隔地の意識、即ち人間性の限界の意識なき所に眞の信仰は存し得ないと云はねばならない。古きもの、即ち朽ち果つべき單なる日常的存在に名残りを惜しむ者にとつて、信仰は確かに一つの悲劇であり、又理性的把握の外なる、全然別個な異質的なる支配原理を自己の生命とする點に於て、確かに比類なき冒險(19)である。しかし悲劇とか冒險とか云ふも、結局何を意味するであらうか？ 悲劇とは迷へる者の實を去つて假につくものゝもつ惡夢ではないだらうか？ 冒險といふも世の常の冒險とは全く類を異にし、異質なるものへの飛躍は冒險的であるとともに慰めと安らひとに裏づけられたものといふことが出来ないであらうか？

確かに信仰は悪夢より覺醒へと導くものである。日常的自己を自己として、そこに止るところに眞の自己はない。そこに止らんとする意欲こそ悪夢であり、是に依つて種々の幻覺が描き出され、有限と無限とを自己主張の兩端に於て見ようとするのである。信仰は正しくかゝる幻覺の産む甘美な世界を裁斷して「單なる我は我にあらず」を人間の根本規定としてそこより出發するのである。單なる Sein を nicht Sein とし nicht Sein を Sein とするものこそ信仰に於ける永遠なるものであり、この永遠なるものを覆ふ單なる時間の中に我々の安住地はない。單なる瞬間が觸れるとき、その瞬間を無に歸せしむる永遠の瞬間に於て我々の宗教的實存は確立される。その兩者の聯關を端的に表現するならばこうである。即ち Denn noch 「にもかゝらず」であり、この言葉こそ人と絶對他なるものとのもつかわりを含蓄深く表現するのである。(十一月二十五日)

- (1) Karl Barth; Der Römerbrief. 1933. S. 286.
- (2) Eril Brunner; Die Grenzen der Humanität. 1922. S. 11.
- (3) Der Römerbrief. S. 251-252.
- (4) Die Grenzen der Humanität. S. 9.
- (5) Der Römerbrief. S. 286. S. 290.
- (6) // S. 126.
- (7) // S. 294
- (8) // S. 134. S. 299.

- (9) // s. 249—250.
- (10) Karl Ealy; Die kirchliche Dogmatik. 1935. S. 12.
- (11) Der Römerbrief. S. 84—85.
- (12) // s. 311.
- (13) // s. 143. s. 258. s. 271
- (14) // s. 294.
- (15) Die Kirchliche Dogmatik. S. 209.
 Der Römerbrief. s. 188.
- (16) Der Römerbrief. s. 114. s. 190.
- (17) // s. 177.
- (18) // s. 240—241.
- (19) // s. 182.
- (20) // s. 287.

否定的神秘主義

岸 本 英 夫

宗教神秘主義と云ふ言葉は、一般に、極めて廣い意味に用ひられてゐる。又一面には、甚だ誤解を招き易い多くの聯想を持つてゐる、それ故、此れを學的な立場から取扱はうとする場合には、先づ此處で云ふ處の宗教神秘主義の意義を明かにして置く必要がある。此處では、先づそれを明かにし、然る後、宗教神秘主義の一つの形態なる否定的神秘主義 (Negative mysticism) の輪廓を簡述し、更に、自分にとつて此の數年來の研究題目なるパタンヂャリのヨーガ體系について觀察して見たいと思ふ。

註 此處でヨーガ體系と云ふのは、所謂印度六派哲學の一つなるヨーガ學派の基本聖典、パタンジャリ *Paṭanjali* のヨーガスートラ *Yoga sūtra* にあらはれた思想體系を指すものである。

ヨーガ體系が否定的神祕主義の一つの特異な例であると考へられるからである。それを否定的神祕主義の代表的なものである「假名」のディオニシウス (Pseudo Dionysius Areopagite) の思想と對照して觀察して見る。

宗教神秘主義を正しく觀察し理解しやうとする場合には、先づ第一に、その中に性質を異にした二つの要素が含まれてゐることを知らなければならない。その二つと云ふのは、神秘體驗と神秘思想とである。それ等は互に密接不離

な關係にありながら、然も立ち入つて考へれば、その性質を全く異にして混同されてはならぬものである。即ち、深い宗教的な境地に於ける直接の體驗そのものと、その體驗に關して第二次的に考へられるもの、即ち概念化されたものとである。

第一の神秘體驗とは、日常普通體驗とは異つた極めて深い境地に於いて展開する直覺的な體驗である。それは何處までも心理的なものであるが、他の何處かに根ざせるものゝ如き感を心に與へる。或る場合には、それは神の實在の感得であると説明され、又他の場合には、心の奥底にある絶對我の意識であると解され、又更に、概念的な思惟を越えた處に於ける宇宙的眞理の悟得とされることもある。併し、かゝる表現上の種々相は、體驗そのものゝ相異よりも、寧ろそれに對する解決の相異である。それは、次の神秘思想の方に屬すべき問題である。

第二の神秘思想とは、神秘體驗を基礎とし或はそれを演譯して、その上に組立てられた思想組織である。従つて其處には、心の進展に伴つて世界觀も人生觀も變化發展すると云ふ立體的な見方が含まれてゐる。神秘體驗を通して新しい境地が開けて來た場合には、それに従つて今までとは異つた立場に立つ新しい考へ方が展開して來るからである。更に神秘思想の特徴としては、その思想組織に於いて究竟的な存在とされる超越者と人々の究竟的合一を理想とする場合が多い。

斯様な神秘體驗と神秘思想とが、宗教神秘主義の主要な内容をなしてゐる。更に此れに、如何にして究竟の境地に到達すべきかと云ふ實踐的な方法の問題、即ち神秘修行の問題、が加はつて、三者鼎の足の如く、宗教神秘主義を形成してゐるのである。此處で云ふ處の宗教神秘主義の大體の輪廓は斯くの如きものである。

さて次に神秘主義の問題の一つとして、主として神秘思想の分野に於ける否定的神秘主義の觀察に入る。一體、神秘體驗そのもの及びその中にあらはれて來る究竟的な絶對者の意識については、それを概念の形に直して、神秘思想として表現することに、根本的な困難がある。日常普通の環境に於いて使用されてゐる概念的な言葉の中には、それを適切に表現し得るものがない。色々な説明を試みたり、様々な屬性をこれに與へて見ても、結局それは日常の言葉に翻譯して、それを象徴的に表現してゐるに過ぎないのである。

極めて概括的な云ひ方をすれば、其處には二つの方法があるのみである、その一つは、今述べた如く、象徴的に表現することである。他の一つは、象徴的な行き方とは逆に、我々がともすればそれと結び付けて考へ勝ちな概念的な性質の一つ／＼を悉く否定して、その一切の否定の究竟體に神秘的體驗乃至絶對者を置く方法である。この後者の様な行き方を、普通に、*Via Negativa*「否定の道」とよんでゐる。

一切の性質を否定し去つた後に残るものは、言證を許さない高次の無である。而して、宗教神秘主義の最高の目的は、絶對者或は絶對境に歸入することである。従つて *Via Negativa* に従ふ場合には、神秘家は究極に於て無に歸することを目的とすることになる。もとより、必ずしもそれが直ちに、我々の生及び現象界の存在を否定する否定的神秘主義になるとは限られてゐない。

若し、この否定による無なる表現の、眞に目指す處は、概念的な智の止揚であり、又、同じ我々の體驗の中に日常普通の經驗とは懸け離れた境地の存在することを教示する方便であるとなすを得るならば、無の思想は一つの新らしい展開を起す。否定の背後にある一段と深く高い思想があらはれて來るのである。かゝる思想は、決して單なる否定

的神秘主義に屬するものではない。

併し、無を無の儘で受け入れて、それ以上の展開をさせない場合には、*Via Negativa* に従ふ究竟の理想が生の否定を説くことになるのは自然の勢ひである。即ち、絶對者或は絶對境に歸入すると云ふ理想を實現する爲には、何等かの意味でこの世と縁を断たなければならぬ。如何に修行を重ねても、此の世に生を享けてゐる限りは究竟の理想は實現され得ないと云ふことになる。かゝる傾向を持つものを、厳格な意味での否定的神秘主義とするのである。

例へば、五世紀末の神秘家「假名」のディオニシウスの説を例にとつて見る。その、神として立てる處のものは、一切の存在を超えた絶對者である。現象界の一切は、絶對者から流出する。一切がそれから流出するのであるから此の現象界には、神を離れた何者も存在しない。さて、修行が進み、心が神に近づく、神から出た現象界の一切も次第に神へ還へる。そして、一切が神に還つた状態、即ち現象界が全く消滅した時が、究竟の理想の實現された時である。

斯くの如く、この考へ方によれば、この世の生が否定され、現象界が全く消滅した時にのみ、絶對者に到達し得ることになる。そこに、否定的神秘主義の特徴がはつきりあらはれてゐるのである。

パタンチャリのヨーガ體系についても、それが二元的機構である爲に多少關係が複雑にはなるが、同様な意味のことが云へる。

ヨーガ體系の理論的機構は、プルシャとプラクリティの二元を基礎としてゐる。プルシャがプラクリティと結合すると、プラクリティの構成要素たる三つの素因 (*Gunā*) が活動をはじめて、現象界が流出する。我々及び我々の周

園にある現象界は、精神現象も物質現象も一切を含めて、ブラクリティから流出して来たものである。

ブルシヤは、ブラクリティと結合して現象界流出の機縁はつくるけれども、それ以外に現象界とは、何等の關係を持たない。究竟の境地に於いてのみ實現される絶対我である。

ヨーガ體系は、斯様な二元觀の上に立つてゐる。さて、ヨーガの修行を重ねて、心が高い境地に進展して行くと、三素因の活動は次第に鎮まつて来る。素因の活動が鎮まると云ふことは、この現象界が收斂して行くことである。流出して来た時とは逆の順序で、順次に、物質的なものから精神的なものへと還元して、遂には、純一明澄になつた心自身も消滅の過程をとることになる。かく現象界の一切がブラクリティの無に歸した時に、ブルシヤとブラクリティの結合が斷たれて、ブルシヤは遊離する。この絶対我なるブルシヤの遊離獨存こそ、ヨーガ體系の究竟の目的とする處である。

斯くの如く、ヨーガ體系も亦、此の無を否定することによつてのみ、究竟の理想を實現し得ると云ふ否定的な神秘主義の特質を備へてゐるのである。

併し、猶、こゝに注意すべきは、それが二元的な體系である爲に、一般の一元的な否定的神秘主義には見られない特色を示してゐることである。ディオニシウスの場合の如き、一切は神より出で、神に還へる故に、現象界の一切は神と切り離して考へることが出来ない。その結果、邪悪や靈的要素を缺く物質的なもの等の存在に對する説明に苦しまねばならなかつた。ヨーガ體系も、現象については、同様に、その流出を説くのであるが、それが還元する處は、絶対者たるブルシヤではなくて、それに對立するブラクリティである。されば、現象的存在を強ひて絶対者と結び付

ける必要は、全くないことになる。然も、現象はプラクリティと云ふ確固たる原理に基くものであるから、これを、非存在と云つたり、迷妄の所産と云つたりしないで済むわけである。ヨーガ體系の二元的機構が、こゝで極めて微妙な効用を現してゐるのである。

斯くの如く、否定的神秘主義とは、究竟の理想の實現の爲には、生の究竟的否定の必要を説くものである。パタンチャリのヨーガ體系も、二元主義の特色は示しながらも、その理論的機構に關する限り、それから脱し得てゐないのである。

神學に對するバルトとブルンナーの見解の相違

菅　　圓　　吉

等しく辯證法的神學者として知られたバルトとブルンナーが *Imago Dei* (神の似像) の問題に關して見解を異にし、それ以來次第に二人の間のひらきが顯著となり、基督教の中心問題であるところの信仰と文化とか、理性と啓示の問題に關しても二人が對蹠的な立場をとるに到つて、今では最早や辯證法的神學とか危機神學とかと言ふ一般的名稱で此ら二人を包攝する事すら困難となつて來た事は周知の事情である。此のバルトとブルンナーの神學問題に關する意見の分裂又は對立は、今も述べた如く *Imago Dei* と言ふ一つの特殊な神學問題に其の端を發した事は疑へないが、然しそれは最初に於ては辯證法的神學とか危機神學とかと言ふ旗の下に、前世紀の *Kultur Protestantismus* に對して共同戰線を張つてゐた二人が、此の *Imago Dei* の問題に觸れるに到つて分裂を始めたのではなくして、彼ら二人は最初から其の神學的立場に於て、一方では成程共通的な要素を持つてはゐたが、他方では全く相容れない要素を持つてゐたのであつて、彼らは當然、神學全體の取扱方に關して相一致しない運命を始めから持つてゐたのである。詳しく言へば、彼ら二人は神學をどう見るかの見方に於て全く別な立場にあるのであつて、*Imago Dei* の問題は、たまく、此の分裂又は對立を曝露する機縁となつたにすぎないのである。然し斯くの如くして我々に明白となつた二

人の神學の見解の相違は、現代に於て著名なる二人の神學者の間の意見の對立といふ事だけでなく、一般に神學の概念に關して重大なる意味を持つものであると考へられるが故に、私は今此處で與へられた極めて短い時間内で彼ら二人の神學に對する見解の相違の根本と考へられるところを簡單に述べて見たいと思ふ。

先づブルンナーから始めよう。ブルンナーは先程も述べたやうに、バルトと共通した點を持たないのではない。神學に關して言へば、前世紀の *Kulturprotestantismus* が神學を一般的な學問に還元しようとしたのに對して、神學をば何處迄も教會独自の一つの機能と見ようとする點では兩人相一致する。唯だ然し其の教會独自の一機能としての神學が如何なる仕事をするかの問題に關して、二人は意見を異にして來るのである。ブルンナーに於ては、神學は神の言を人間化するところの間違つた教(宣べ傳へ)と戰ふ爲に生起する。教會は神の言を宣べ傳へねばならないが、其の宣べ傳への惡化、墮落が起る時に、教會は神學を必要とする。教會の宣べ傳への惡化、墮落とは、其の宣べ傳へに際して用ひられる人間の言葉が、神の言の器とならずして、神の言を人間自身の思想や意見によつて人間化する爲に神の言を暗ませたり、神の言を偽造したりする事を言ふ。而して斯くの如くに神の言を暗ませたり偽造したりする事は、ブルンナーに従へば畢竟するに、神の言を人間の理性の思惟や思辯に引き下げる事である。此の福音の偽造をしりぞける爲めに、正しい宣べ傳へを誤てる宣べ傳へから區別しなければならぬのであるが、此の區別の爲に必要な批判的吟味と反省的思惟とが神學の仕事なのである。つまり神學は、福音の宣べ傳への純粹を保つ爲に必要な人間の反省的批判的思惟の仕事であつて、其の仕事を果たす爲には、宣べ傳への率直な言葉を鋭く概念化する必要が生じるのである。即ち神學は、宣べ傳への率直な言葉を抽象的な概念を以つて表現する時に於て始めて、正しい宣べ傳へと、

誤てる宣べ傳へとの區別が出来ると言ふのである。而して斯くの如く信仰的認識の言葉を抽象的に概念化する事は、ブルンナーに於ては辯證的表現の問題となつて来る。既に述べたやうに、宣べ傳への偽造は、神の言を人間の理性が自分の世界に引下げようとするところに起るのであるが、此の理性の暴舉をしりぞける事は、理性によつてなされねばならぬ。従つて神學は、本來、理性と矛盾するところの福音の眞理をば理性によつて明らかにするといふ課題を負はされてゐる。換言すれば、宣べ傳への内容を形造つてゐるところの逆説——それは宣べ傳へに於てはたとへとか比喩の形で表現されるが——は神學に於ては抽象的、概念的に辯證法の形で表現される。此處で言ふ辯證法は、ヘーゲルに於ける如きそれとは違つて、一つの事柄に就て互に相反し矛盾する二つの命題を立てるだけで、其の綜合を與へないのである。即ちそれは神學自身は最後の解決を與へ得ないのであつて、最後の解決は、此らの相反する二つの命題の中間に横はつてゐる——それは我々人間には考へ得ない、又解し得ない統一の中に横はつてゐる——といふ意味を表現せんとするのである。つまり此處での辯證法は、我々人間が言ひうる事を述べてゐるのでなくして、神自身のみが言ひうる事を人間の言葉で述べんとする時の表現法に外ならぬ。兎に角ブルンナーに従へば、正しい宣べ傳へと惡しき宣べ傳へとの區別は、其の宣べ傳への卒直な無邪氣な言葉を抽象的な概念の形に表現して見る時に始めて可能となるのであつて、而してそこでの正邪の判斷の標準は、その概念的表現が、福音の逆説的内容に従つて辯證法的であるかどうかの一つによりかゝつてゐる。かくてブルンナーは、凡ての善き神學は凡ゆる時代に於て辯證法的であつたと述べてゐる。いづれにせよ、此處では神學は抽象的概念によつて行はれる反省と吟味と批判の仕事として理性の活動に俟つのである。尤も此處では理性は、理性以上の世界を指し示し、人間の思惟を終結して人間自身で處理出來

ない神の眞理を聞けと言ふ信號を發するのではあるが、然しそれは何處迄も理性の反省的思惟の活動である事には變りがない。従つてブルンナー自身も、神學は信仰とは直接的關係を持たずして、唯だ批判的・論争的價值をしか持たぬと言つてゐる。要するに神學の任務は福音を、或は神の言を人間の言葉として語るところの教會の宣べ傳へが正しいかどうか、換言すれば、その福音の逆説的矛盾を正しく概念的に表現してゐるかどうかを吟味する事にある。而して其の爲には、その宣べ傳への言葉——此處で斷つておくが此の宣べ傳への言葉はブルンナーも注意してゐるやうに實は既に抽象的、概念的、従つて神學的表現の始まりなのである——を鋭く概念化せしめて、而してそれが辯證法的に表現されるかどうかを見ればよいのである。然らば其處でそうする事によつて、即ち辯證法的表現をする事によつて、我々は理性的思惟の終結する點迄つれて行かれ、而して神自身のみが言ひ得る言を聞けとの信號に接したとしても、そこで我々が神の言を實際に聞くとは必ずしも言ひえない。それ故にブルンナーも神學は、信仰と直接に關係はなくして、神の言を聞いた人が神の言を他人に宣べ傳へる時の表現の仕方の正邪の區別を取扱ふのであると言つてゐる。

次にバルトを見よう。バルトに於ては神學は、教會が自分の活動の根本的前提、即ち教會を基礎付けるところの神の言そのものに關しての批判的反省である。短く言へば、神學は教會の批判的自己反省である。然しそれは或る何らかの意味に就ての反省でなくして、今も述べたやうに教會を基礎付ける神の言に就ての反省である。意味は我々が見出す眞理であるが、神の言は我々に向ふから與へられる眞理である。而して教會を基礎付ける此の神の言は既に一度過去に於て與へられてあり、而して又繰り返し／＼啓示と信仰の中で出來事として與へられねばならぬ。然し教會

は此の世の中にあるが故に、教會が神の言を宣べ傳へる時には、必然に人間の思惟と人間の言葉との制約の下に立つ、従つて此處では間違ひと偽りとの侵入する危険に不斷におびやかされるばかりでなく、事實、間違ひと偽りとは不斷に侵入するが故に、教會は神の言そのものを述べる事は出来ない。唯だ神の言が語られる時の御用をつとめるのみである。而もその御用のつとめ方は常に愚であり間違ひだけである。此處からして教會の批判的反省の必要が起る。換言すれば教會が神の言に奉仕する際に、其の奉仕が完全に自分の任務を果してゐるかどうかの批判的吟味が必要となる。然したとへ教會が徹底的に批判的反省をしたところで、教會の中から間違ひと偽りとを排除しつくす事は出来ない。但し若し神が自分の言を語るならば、神學の有無に拘らず、教會は神の言を證する事が出来るであらう、とは言へ、教會が神の言を正しく證すると言ふ事は、たとへそれが人間の意志と能力との外にある事とは言へ、教會に與へられた必然の課題である事には變りはない。それは此處でも亦、何時かは完全の域に達して、課せられた仕事を立派に果しておほせるといふ事は出来ないけれども、それにも拘らず其の仕事になすべく命ぜられる其の命令に服従する事があるのみである。此の神の言を正しく證せよとの神よりの命令に服従する事からして神學が生起する。かゝる神學はアルンナーの場合に於ける如く、間違つた宣べ傳へが教會に侵入してから必要となるのでなくして、神の言を人間の言葉で證せんとする限り、間違と偽りとは必然に起るのであるが故に、教會が此の世に活動する間は、神學は教會の不斷の仕事なのである。而して此の仕事は、教會の宣べ傳へが果して正しく神の言を證してゐるかどうかを問題とするのであるが故に、それは神の言を標準として教會の宣べ傳へを測る事であらねばならぬ。然し教會の宣べ傳への正邪を決する標準が神の言であるとすれば、此の標準はそれより以上に高い標準の下に立つ事はゆるされない。さう

でなくては、神の言よりもより高いものがあるといふ不合理に陥る。従つて神の言が最高の標準であるといふ事は、其の標準が効力を發揮するのは、その標準自身が自ら働く時であるといふ事を意味する。換言すれば、神の言が最高の標準として効力を發揮するのは、神が實際に自ら語るといふ出来事の起る時である。然し神が何時自分の言を語るかは我々人間の知りえない事であるが故に、神の言を標準として教會の宣べ傳への正邪を判断する事は、我々人間が自分自身でよくなしうる事ではなくして、我々は唯だ祈禱の中に於て、神がその言を語らん事を求めるのみである。それ故に、神學の標準の効力は、それがその時〜事實として發揮される時にしか人間には解らないものであつて、人間は之を勝手に自分で處理する事は全然出来ない。神學の眞理は、その標準が其の時〜出来事として自分自身を證する時のみ決せられる。然し其の標準が何時自分の効力を證するかは全然その標準を其の自由にある。神學は生ける神の言に基くのである。それ故に神學は、生ける神の言から問ひかけられ、又答へらるる時にのみ神學である——否神學と「なる」のである。

教會は、自分のなした昨日の宣べ傳へに於て自分の責任を完全に果したが、明日の宣べ傳へも昨日のまゝでよいのか、といふかういふ問ひが教會に向つて神から提出される。教會は此の問ひに對する最後の答は祈禱のみしかない事を忘れてはならぬが、然し此の最後の事としての祈禱の一つ手前の仕事として教會は、神の最後の判決を目ざしつゝ、教會の宣べ傳へを批判し訂正しなければならぬ。換言すれば其の批判と訂正が正しいかどうかの最後の判決は全く神の手にある事を祈禱の中に覺えつゝ、我々は唯だ神より問はれた事に對して一生懸命答へればよいのである。つまり神學の仕事は、神の言への服従の中に於てのみ取上げられるのである。かくてバルトの神學は、ブルンナーに於て見

た如く信仰と直接に關係のないところの理性の反省の仕事ではなくして、反對に信仰と直接關係ある信仰の反省の仕事である。信仰が本當に正しく信仰として働いてゐるかどうかの反省、教會が果して正しく神の言を宣べ傳へてゐるかどうかに就ての自分の責任の反省、その意味に於て又その限りに於て悔改めと服従といふ信仰の行爲に他ならぬ。之を要するに、バルトとブルンナーの神學に對する見解の相違を簡單につゞめて云へば、ブルンナーは神學の中心目的をば、信仰の概念化されたものに就て、正しく概念化されたものと然らざるものとを區別する事の中に見てゐるのに反して、バルトは信仰が概念化される事その事の中に見てゐる。信仰は概念化されねばならぬが、概念化されると共に、信仰は常に其の概念化される事その事に對して反省を迫る。かくして教會の宣べ傳へと並んで常に神學は教會が神に對する信仰の責任として必然に生起する。それ故にバルトに於ては、神學はブルンナーに於ける如くに、信仰と理性との矛盾とか戦とか限界とかを明らかにする理性の活動ではなくして、信仰が自分の行爲を反省する信仰それ自身の活動に他ならぬと言ふのである。かゝる二人の神學的立場の根本的相違を考慮する事なくしては、彼ら二人の論争も亦、彼ら各自の神學思想も本當に正しく理解する事は出来ないといふ私は考へるのである。

日本に於ける宗教學の方向とその任務

村 上 俊 雄

宗教學には、その歴史的發達の事情や學問的性質からいたしまして、何としても理論的方面が多い様であります。然し、その理論は理論それ自體として整備され、立派な體系を持つてゐると云ふことは固より必要なことではありませんが、それにも増して重要なのは、その理論が宗教上の歴史的事實や現實的な問題等を如何に適切妥當に批判し説明し解釋し得るかと言ふ點であります。そしてこゝにその理論の價値が存するのであります。故に宗教學の理論も、逆にこうした事實や問題から絶えず修正し更新して發展せしめられなければならないのであります。否、極言いたしますれば、歴史的な事實や具體的な問題、現實的な事象の方から、新しい理論も生れて來て然るべきであるとさへ考へてをります。成程吾々の學問的探求が目指す所は普遍性の認識にあり、あらゆる事象を通じて普遍に妥當する所の一般性、眞理性がその目的ではありません。が、その普遍や眞理は先驗的に存在し、或はたゞ抽象的・觀念的に考へられ天上から與へられ様なものではなく、個々具體的な特殊なもの、歴史的・現實的なものによつて知られ、又それらの中に顯現具象してゐるのであります。故に學問的認識も普遍性を捉へるとは言へ、それは具體的なものを検討し、特殊なものを通じて始めて可能なのであります。そして又特殊なものは一般の光をあてることによつて一層その眞義を

闡明し得るのであります。

最近、日本に於きまして、日本独自の學術を振興するため、日本的なものに於いて、日本精神獨特の方法に基き、新しい學問を振起し、新しい理論を創造しようとする傾向のあることは、かゝる意味から申しまして誠に尤ものことであり、喜ぶべき現象であると思ひます。然し、こゝに注意すべきは、日本精神を基調とし、日本的なもの、即ち特殊を通じて普遍に達する、現實の中に具體化された一般を見ると言ふことゝ、特殊性のみを強調すると言ふことゝは非常に違ふと言ふことであります。殊にその特殊性の強調が一場の雄々しき氣焰や内容の空疏な強がり、又は神韻縹渺として把握するに困惑する様な精神のみを力みかへつて見たり、或は學問上の小兒病的獨善主義となり、排他性を帯び、甚だしきにいたつては異説と目するものゝ克服打倒にのみ忙しく、權威を翳し、權力に據る所の研究などありませんならば、それは見解を膝着せしめ、研究を硬塞状態に導き、學問を殺し、延いては文化の進運を阻害するものとして吾々は斷乎これを排撃しなければならぬのであります。

この點、吾が國の宗教學は幸にもこれまで多方面にして又比較的自由的な研究と發達とに恵まれて來たのであります。僅か三十年餘りの學史の齡といたしましては實に驚くべき發達であると考へます。この短くはあるが華やかな學史のあとを顧みて、一ツの方法的並びに課題的展望を試みて見たいと思ふのであります。このために、先づ吾が國の宗教學の發達を刺戟した西洋の宗教學の發達方向を回顧して、これと吾が國のそれとの歴史的關係を述べることから始めたいと思ひます。

宗教學の發達して來た方向を眺めて見まするに、便宜上二ツの方向が數へ得られます。即ち、一ツは研究の精神に

關するものであり、二ツにはその材料に關する方面であります。

第一の精神と申しますのは、ロマン主義の擡頭であり、これと結び付いた古典研究の氣運であります。この氣運は古代各民族の異教の研究を導き、一般宗教史の一ツの端緒を開くと共に、他方、古典を權威と傳承から引き離し、これを解剖批判の俎上にのぼせ、こゝに所謂原典批評の氣風が學界を風靡するにいたつたのであります。かくて、宗教と言ふものに對する考へ方がこれまでのキリスト教中心の、乃至その正統的傳承的觀念から一ツの廣い歴史的現象としての見方にまで轉化し、特に宗教文獻に對する再批判が行はれ、その取扱方が歴史的・批判的となり、所謂 Historisch-kritische Methode は指導的役割を演じ、着々その効果を擧げたのであります。

西歐でのかゝる氣運を鋭敏にも察知檢討し、一方富永仲基の遺緒を紹ぎ、聖書批評に於ける方法を佛典に應用して成つたものが、明治卅二年に出た姊崎博士の「佛敎聖典史論」であり、その後の論著にも、この精神に基き、かゝる點に於いて百尺竿頭更に一步を進めて西歐の碩學も讚歎惜かざる業績が擧げられてをります。現在辯證法神學で八釜しく言ふ様式史的研究 Formgeschichtliche Methode の如きも、已に「現身佛と法身佛」に於いて實際上立派に試みられてをります。石橋博士の大著に於いてもこの精神方法は、より以上の發展を見てゐると聞きます。この風は吾が國に於いても永く繼承されて居ります。漢譯佛典を、サンスクリット、パーリ原典と比較商量して經典批評や佛敎史の究明に見事な成果をもたらしたその後の佛敎研究はかゝる原典批評の精神によつて刺戟され、その手法によつて進められたものであります。即ち、吾が國の佛敎研究の最も生彩ある部は、かゝる宗教學上の史眼と手法によつて指導され、少くともそれに暗示された結果であると申してもよいかと思はれるのであります。

次に、第二の材料の方面と申しますのは民族學的資料であります。第十六世紀以後世界をあげての植民地獲得運動に伴つて、異國情緒に對する關心が高められ、諸民族の生活に關する事實や異國の宗教に對する各種の報告がもたらされ、凡百の宗教史的事實の蒐集が始つたのであります。然し、發生の基礎條件が同一でなく、民族と地域と系統とを異にした雜駁なる資料は、當然これを理論的に整理しなければならぬので、その間の類似異同を記述して多少組織的な宗教史を作らうとする努力が具體化し、更にそれが理論的な論究構成にまでもち來たされ、こゝに宗教學の最も重要な新分野が展開したのであります。宗教史の大部分がかゝる民族的資料によつて占められたばかりでなく、宗教學の主要な理論と問題も亦かゝる資料を基とし、それに關聯し、それに暗示されて組織され、發展するに至つたのであります。

前者の原典批評の方法が逸早く吾が國に將來され、幾多の述作を生み、一ツの研究傾向となつたのに對し、この方面からする宗教研究は非常におくれたのであります。勿論、部分的には紹介移入されてはゐましたものゝ本格的に吾が國に教へられたのは極めて最近のことに屬するのであります。その驍將が宇野博士であることは更めて言ふまでもありません。

以上二ツの他に、なほ、宗教學には、イギリスの經驗論、フランスの實證主義、當時の進化論等の影響による宗教觀の精神があり、これが又宗教學の方向を決定する上に有力なる契機となつて働いてゐるのであります。尤も考へ方によりますれば、この精神は、民族學的資料中心の宗教學に集中しその中に攝取されたとも見られ得るのであります。が、とにかく、吾が國の宗教學は西歐でのその精神、方法を最もよく取り入れて、一は佛教研究の主導力をさへ形

成し、他は宗教現象の究明に異常な光を投じ、大なる貢献をなしたのであります。

然しながら、原典批評は文献中心であり、勢ひ、教義的研究を主とする様にならざるを得ないのであります。成程文献の間に滲み出てゐる宗教意識を汲み取つたり、又は文献中のある記事、事件をば、その當時の社會的事情や文化的背景にまで還元して検討する場合、眞に研究者が秀れてゐるならば、この方法によつても好果をあげ得るのではあります。それ以上には餘り多くを期待し難いのであります。殊に宗教は何も所謂教義だけに限つたことではないので教義以外に却つて宗教の活如たるものがあり、こゝにこそ解剖のメスが入れらるべきであります。即ち宗教には教義以外により重要なものがあり、而もその教義を伺ふべきものは強ち文献のみに限らず、その文献にも限りがあり、その限りある文献によつての宗教研究も、宗教現象の究明に於いて限度がある。かくして、文献の局限性、及びその文献による研究の重要さの程度は、この方法を主とする宗教研究の自らなる制約であります。又言語學的研究成果に無節度に權威を持たせ、それ自らの限界をも意識せず、文献を過大評價するきらひのあると言ふのもその弊であると思はれます。

次に、民族學的宗教學はそれ自身の歴史と性質とからする所の必然的制限と弱點を持つてをります。一ツには、その材料が比較的吾々の歴史と生活とに關係の少い、肉迫性の乏しい、非直接的なものであり、従つて、それらから導かれる原始宗教理論をそのまゝ直に高等宗教に類推適用することには、限度のあると言ふこと。二ツには、宗教の起源と發達と言ふ發生的發達史的考案が中樞課題として綜合的説明を要求されたと言ふ學史的實狀から、理論と問題とが偏在してゐたと言ふこと。三ツには、前者と關聯して起源の事情や發生當初の意義機能は、そのまゝ移して以て

直に發展の後に於いても同一なりとする誤謬をおかしてゐたと言ふこと。殊にその發達が歴史的な前後關係や發達の系列を指すものでなく、夫々の問題の謂はゞ心理的な展開の跡を尋ねるものにあらずんば、論理的に抽象化され概念化された發達を求めてゐたと言ふこと。更に進化論を宗教史に機械的に適用して餘りにも發達・進化の一本槍を以て進み過ぎて來たと言ふこと。四ツには、宗教學が比較宗教の名を以て呼ばれる様に、所謂比較法の缺點を如實に持つてゐたこと。即ち、比較研究は、比較の對象を歴史や環境から切りはなし、これを抽象化して取り上げるため、事例をその事象的な構造と機能とからはずして見、ものを史的現實の聯關に於いて把握しないと云ふこと。従つて、五ツには、比較研究の結果による理論の構成にあたつて一見類同する觀念や行事も必ずしも同一の起源と意味とを有するとは限らないにも拘らず、これらを極めてイージー・ゴイニングに片附けて、互に別個の發生と發達とを有する異系統の宗教を夫々の民族系統に照應して考察せず、又その發生の基礎條件にまで掘り下げて究明することの少なかつたと言ふこと。かくの如きは今迄の民族學的宗教學に見られる弱點であります。

果せるかな、以上申述べました様な謂はゞ正統の流を汲む宗教學の不備を補ひその缺點を衝くものとして、現在日本に於ける宗教研究には、社會經濟史的研究と、唯物史觀的立場からする所の宗教批判が活潑に行はれてをります。その詳細のことは今論ずる暇がありませんが、これらは何れも在來の宗教學の今申述べた様な弱點を補ふものでありませう。特にその強味は何處に在るか。史料の豊富さと材料の直接性にあり、その方法的見地の一貫性にある。が、その弱點は何處にあるか。方法上の猪突主義で、宗教史料の取扱方が獨りよがりや餘りに一本調子であり、特に宗教的イデオロギーそれ自身の内容に對する認識不足、その客觀的役割の過少評價、その個人的宗教經驗に於ける意

味に對する無理解。等があげられませう。特にそれ／＼の宗教の感覺的特徴を捕へることに就いては殆ど無能であると言つてよい。感覺的な特徴は宗教に限らず重要な文化要素でありまして、宗教に就いて、この認識とアブリシエーションを欠く時は宗教内容に就いて迫り得てないのであります。とは言へ、かゝる觀點と方法と分野によつての宗教研究が、在來の宗教學に對してその方法上の缺陷のみならず、それから導かれる具體的結果に對してすら如何に強く嚴密なる反省を要求してゐるかと言ふことは謙虛に考へねばならぬ點であります。何も宗教學に限つたことではありませんが今日のあらゆる學問は新興科學によつてどれ程か叩かれ、又嶄新なる史觀の洗禮を受けたのであります。然るに未だそれに對する完全なる批判消化攝取の終らないうちに、又もや國家主義的動向の政治的壓力による脅威を蒙つてをります。かくして宗教に就きましても、その本質把握の方法上に差異があると言ふだけでなく、宗教を頭から否定してかゝる例の理論も、ごく大雑把ではありますが成立してゐるかの如くにも思はれますし、宗教のある種の目的にのみ役立てようとする外部的力もないとは言へないのであります。こう言ふ時にあたりまして、宗教學の理論と資料と方法とが一つの限られた領域の中に存在すると言ふことは、正々堂々たる學の發展が阻害せられると言ふ意味に於いて誠に不幸なことなのであります。學問の眞の發展はあらゆる方面からする所の客觀的批判試練に耐え得るに至つて始めて可能なのであります。

かくの如くでありますならば、今後日本の宗教學の進むべき方向は如何にあるべきでありませうか。折角自由な發達に恵まれて來た吾が宗教學といたしましては、その歴史を無視して一方にのみ偏した窮屈なものとなることを極力警戒し、何處までも廣い自由にして局限せられざる視野の把持に於いて、捉はれることなき精神を以て、而も問題を

個々具體的に解決して行く様。而もこの場合、これまで殆ど顧られなかつた方法上の反省と確立を急務とし、歴史的な、具體的な問題の究明から新見地新理論の構成發展に資すべき時期に際會してゐるのではないかと考へられます。吾々の歴史と生活とに根據を持つ具體的な問題や生きた事象を取り上げるべきであつて、換言いたしますならば、日本的な直接資料、この方面こそ吾々が缺を入れるべく期待される宗教學的に未墾の處女地として殘された沃野であります。なほ、初に申述べました様に宗教學の發達史から考へても、當然盛なるべき植民地の宗教に就いての研究踏査が閑却されてゐるのは遺憾なことであります。

然らば具體的に如何なる問題がありませうか。そのテーマは一にして足らないのであります。全部を網羅すること出来ませぬが、たゞ思ひ付きに列舉いたしますならば、(一)神佛の相互關係。その影響と習合と發展との歴史的考察、而もそれを制度組織教義上からのみでなく、神佛一體となつて民衆の信仰をつないできた信仰上の事實として(二)神道運動の歴史、佛教の神祇觀や佛教神道、教派神道の問題。(三)宗教的イデオロギーの寺院神社に於ける具體化とその即時代的な役割。(四)佛教々義とその信仰との相關。(五)各祖師の教説の時代的思想的必然性。(六)寺院機構や氏子の問題。(七)佛教各派の教會史的研究。(八)民間習俗や行事作法の文献との相即的説明。(九)異流異端の究明。(十)シャマニズムの發生内容役割、巫者の活動。等々々。數限りなくありませう。一言にいたしますならば、特殊研究がドシ／＼と盛になつて來て然るべきであります。而も、問題の特殊性に捉はれて方法と見地とを偏狭固陋に墮せしめず、方法上の論議に流れて具體的究明を疏外せず、即ち、特殊問題と方法論とを研究實踐に於いて止揚し、そしてこの線に沿ふて今後の進むべき方向を求める。換言すれば、吾々の周圍に *first-hand* に存在し、利用し得る

日本の特殊問題を捉へ、これに現在生きて着々成果を収めつゝある方法を適用し、その結果によつて従來の宗教學說を修正し、更に他の方法と結合して又新なる問題を検討し、かくして各種の方法を具體的問題に集中統合してあらゆる宗教現象の歴史的變化を跡づけ、形態的相貌を事象的必然に於いて理解し、これに即し、これを通じ、而してそれ以上に、宗教の客觀的にして本質的なる意義内容構造機能をば統一的に把握する。時事問題に對する根幹的見透しも、現實問題の眞の批判もこれによつて可能であり、かくして新理論の展開と方法論の樹立、而して新宗教學の發展が期待される。こゝに日本に於ける宗教學の方向とその任務があると信ずるのであります。

宗教社會學の一課題

中 村 康 隆

宗教社會學の最重要なる課題は、何よりも、宗教と社會との相互關係の探求にあるといはれる。⁽¹⁾然し斯様な表現は可成り漠然としたもので、その下には當然幾つかの命題が豫想せられる。就中、次の二つは不可缺的なものであらう。

第一には、宗教の社會形態なる問題。⁽¹⁾先づそれは、宗教の社會的發生とか社會的機能とかの、⁽²⁾次には社會現象としての宗教の、即ち宗教の集合的表象並に行動の性質に關しての、⁽³⁾更に亦た宗教的社會結合の諸形式とその形成とに關する諸研究。宗教的事物や人物とか、表象や儀禮とか、教會・教團・宗派等の社會的性質の究明が之に屬する第二には、かかるものとしての宗教の他の社會的諸要因・諸勢力との相互的關係なる問題。それは如上の宗教的形態と他の社會的機構との靜態的並に動態的な關係に關する研究である。⁽⁴⁾宗教の發現形式としての歴史的社會的な諸形態とその發現の基礎となる階級や國家等や民族的・封建的・乃至は近世的社會の如き諸社會形態との關係とか、⁽²⁾宗教的文化と他の社會的文化諸形態との相互的な關聯性、即ち宗教と法律・經濟・科學等の社會的諸活動との相互關係等に關する諸研究が之である。

從來の宗教社會學的諸勞作は常に此の二課題をめぐつてなされ、⁽²⁾特に宗教と他の文化諸類型との相關に關する問

題が興味の的となつてゐたかのやうである。例へば、宗教が經濟的活動の如き現實的要因に對して單に影響せられる許りではなく反つてそれに作用する反面をば特に指摘したり（Weber, Tawney, 等）また所謂原始文化の呪術宗教性を高唱し宗教からして次第に他の文化諸活動が分化し分立し來つたものとしたり（佛蘭西學派）、常に宗教と他文化諸形式に對する相關性が研究の好題目とせられてゐたのである。

これは、宗教社會學が宗教を社會的文化的諸勢力の一として取扱ひ、文化社會學の一翼を形成するものとされる、學問的立場からの當然の歸結であるからに見える。尤も文化社會學なる概念は、⁽³⁾獨逸と英米佛とにあつては異つた性質と意義とを有して居り、今夫々に就き論述する暇を有しないが、⁽⁴⁾夫等は共に文化的諸事象を社會過程と社會關係とに於て取扱はんとする意圖に於ては略々共通性を有し、従つて文化的諸事象の形成とそれらの相互的關係とをば社會學的な面に於て研究しようとするものといふことが出來よう。上に擧げた二課題の如きも、謂はば宗教的文化が人間の存在の歴史的生活様式の中に入り込む態様とそこに於て作用し影響し合ふ仕方とを論じようとするもので全く文化社會學の根本的二命題に合致するものと考へられると思ふ。従つて従來の宗教社會學的諸著作が之等の二課題を論じし、特に人間の諸營作の他の活動様式との關係に注意を向けたといふのも、實は今日迄の研究が殆んど全く文化社會學の立場、乃至所謂文化人類學の立場からその研究の一齣としてなされたに依る當然の歸結であり、斯様にしてそこに於ては宗教的事象は社會的文化的諸事象の一形態として取扱はれ、夫等との關係に於て眺められるのが常であつたのである。

併し乍ら、ここに疑問が生ずる。人間の存在の生活々動の領域に於て宗教と他の文化的諸營作とは全く同列な同似

的性質を帯びたものと考へてよいであらうか。そこには何ら相反撥する異別性は見出されぬであらうか。例へば神聖なる宗教的價値は眞善美といふ如き文化價値の共通の根源たるもので、之等とは全く相反する如き性質を有しないものであるか。否。我々は斯る一派の見解には反對する。所謂宗教の非合理的な超自然的な神秘的性質は、その傍系的所産たる暗き面に過ぎないのではなく、反つてそこに本質から滲み出る輝ける面が露呈してゐるものと考へる。そこには、實に全く異なる文化の二系列が存するやうに思はれる。人間の文化的諸活動が生を生の面に於て把え擴充せしめんとするのに對し、宗教が常に生を死の面に於て把え生の危機に於て發揚するものなる所の、二者の全く異なる性質の區別が、實に此の二者を峻別してゐるかに思はれる。⁽⁵⁾

ここに、宗教對社會學の第一の最重要なる一課題が登場し來りはしないか。即ち、宗教の獨自性、自律性の問題、その他文化諸形態に對峙する異別性の問題、がそれである。宗教が人間の生活活動の領域中に具體化する社會學的な方式、並にそれが他の社會的諸關係に對して有つ因果的相互關係等の考究の外に、宗教社會學の獨自な課題としてこれらに影響せられ變容せられざる、常にその獨自の本質を露呈しゆく所の、宗教的事象の特異性を明確に把握せねばならない。宗教は常に歴史的社會的關係の遂移と共にその形態を變易し行くと共に、之等の變移にわづらはせられず、且つその變移に於て殊更にその特有さを發揮しゆく所の性質を有つてゐる。かかる宗教の獨自性、自律性の解明從つて宗教社會學の文化社會學に對する對特性と獨自性との論究が、宗教社會學的把握の根本的課題となつて來るやうに思ふ。

勿論、かかる特異性は先の二課題にあつても常に觀取せられる所であり、他の社會的機構との作用反作用に於ても

常に特殊な風貌を示すのであつて、教團に於る經濟の取扱の如きも一部の社會經濟史家流の見方、以外に宗教の特有なる性格の開顯が要求せられねばならぬ。ここに若干の類例に就て述べよう。

宗教的價値は、例へば「鬮の頭も信心から」といふが如く、全く他の形式と異なる獨自性を有ち、經濟的價値に左右されざる自律性を有してゐる。神酒は依然神酒でその酒質に關係はない。伽羅香も沫香も嗜好風流の道に於てこそ甚しく差別せられるにせよ、その神への燒香としての役割上には本質的に何らの差も認められない。又、無盡は佛教々團に於ける經濟的設定が世俗的社會の經濟的施設としての無盡講に迄展開した好例で、その發生は社會經濟的要求に相應するものとなしても、單にかかる作用反作用の側面からこの事象を解釋する丈では不可で、佛教々理に於る十重無盡緣起や世俗的所有觀念を打破する無所有やの思想的本質を先づ把握することが根本である。更に、同じことはかの免罪符に就ても言へる。單にそれを要求するに至つた教團及び社會の狀態、並に該制度の及ぼした諸影響を論ずる丈でなく、その本質的意義が那邊にありしかを知らねばならぬ。之を以て徒らに基督教會の不純なる擇取の手段と解することはいけない。寔にはそれが神の國を地上に實現せんとする教團的理想から出發し、世俗的生活者の利己的個人主義を打破して利他的全體主義を明白ならしめんとする聖なる手段たりしことを知らねばならぬ——假令現實的社會に於ける、その具現が歪曲せられて具現され受容せられたりとしても。誰か今日の國民の愛國獻納運動を一部軍國主義者の擇取手段に出づるものと見る人があらうか。かやうな眼からタブー(禁忌)を見る。さすれば、それは未開人の法律・政治・經濟・道德・社會組織等に結付く所の *Maus* の所謂の全體的社會現象 *phénomènes sociaux* [Kotaux] であり、⁽⁶⁾ トテミズムやアニミズム等の發達の個所に依り夫々特異の性格を示してゐるのであるが

性質的にも宗教的又は呪術的要素の優つたものと然らざる公共的法律的なもの等の差があり、役割からも生産物に對する保護の手段たるものもあり宗教的接神の一手段たることもある等、複雑した習俗内容がある。従つてタブーの研究に於ても、例へばそれが法律に影響し又は法律に依て原性質を變改されるといふ如き相互作用の關係を問ふことも大切な課題ではあるが、更に重要なことは、その宗教的特性を把握し以てその本質を明確にすることであらう。

かくの如き特異性は、所謂神聖と卑俗との對立に於て最も明白に表はれて居り、兩者に於る生の規則が殆んど相争刻する底の反撥を呈することは既に知らるる如くである。⁽⁷⁾此の對特性は、また、佛教の所謂「世間・出世間法」なる、基督教の所謂「神のものは神に、カイセルのものはカイセルに」なる表現の中にも、明瞭に觀取することを得べき筈である。斯様な獨自な宗教の本質的顯現の把握が、我々の提示する課題である。トレルチの所謂「基督教の絶對性」の如き考へ方が同じく社會歴史的過程に變容せられざる宗教の自律性・獨自性を主張するものであらう。⁽⁸⁾ここに、我々の提示を裏付けるものとして、かのシュライエルマッヘルの「宗教史は宗教本質露呈の歴史である」との語が思ひ出されてよいであらう。

註

(1) Vgl. Wach, Einführung in die Religionssoziologie, 1931.

(2) 例へばウェーバーが「經濟と社會」に於て宗教的な社會結合化を論じてカリスマの概念を高唱し、一面「宗教社會學全集」にて社會との關係を取扱つたり、Georg Wilsch, Tawney等が同様に宗教と經濟との關聯を追求したり、佛蘭西學派の宗教現象の社會的特性を論じたり、等々を此處に言ふ迄もあるまい。

(3) 宗教社會學は社會學の一分野として社會學體系中に常に他の文化社會學の一翼に置かれることは、デュルケムその他の社會學の分類に見出される。voir Durkheim, *Règles de la méthode sociologique*,

(4) 早瀬利雄「現代社會學批判」社會學研究會編「文化社會學」等参照。

(5) ハリソン、メネプ、クローレーらの所謂生物心理學的又は生命論的な宗教學説は：一般に、宗教の發現を人間の生命衝動に置き、宗教と食養經濟、性愛等との深い關聯を認め、又人生の危機をめぐつて諸の儀禮が營まれることを指摘してゐる。然し我々は、此等の危機に於て人間の本能生活が掩めなる状態を示すこととの感じ、遠觀が、人を宗教へと導くものと考へ、反つて之は人間の衝動生活に對峙し、上位するものと眺めたい。

(6) M. Mauss, *Essai sur le don, l'année sociologique*, n. s., t. I, p. 32: voir Van Gennep, *Talou et totemisme à Madagascar*, 1904, p. 12. 字野圓空、宗教民族學、四九八頁以下参照。

(7) voir Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 1912.

(8) vgl. Troeltsch, *Der Historismus und seine Überwindung*, 1924. 佐藤賢順「宗教社會學の問題—シエローフを中心として—」参照。

悟の意識態

西澤 賴 應

宗教意識の中、特殊の形態に屬するものに「悟」の境地がある。全體的意識活動に於ては、直感、直觀、直覺等の心意活動として、考究せらるべき性質のものであるが、それよりも、認識的意義が少なくして、感情的要素の多いものである。此の感情活動は、宗教的情緒よりは弱く、宗教的情操よりも、特色づけられたものであつて、具象的であり、經驗的であり宗教意識内容が充實して居るものである。寧ろ宗教的情趣として考察して行く性質のものであると考へる。

宗教的情趣が、具體的に表現する場合には、宗教的情緒と、同型となることもあるが、宗教的情趣の本性として、比較的に緩慢に、弱く現はれるものであるから、宗教的情緒の様に、比較的急に強く現はれない、多くの場合、歴史的存在である、個人の宗教意識活動の基調となつて居り、力強く、宗教的信念を具象化して居る性質のものである。

宗教的情趣の一般的性質に關しては、他日機會を得て、批判を仰ぐことに致し、今回は「悟」の意識が、如何なる過程によりて、經驗し、構成せられて居るかと云ふことについて、考察した結果を纏めて見た。

研究資料は、景德傳燈錄、洞上傳燈錄、日本に於ける高僧自叙傳其の他の祖師の傳記等の中、比較的資料確實にして、傳記の明確なる人、二千二百九十四人を選んだ。之れ等の人々が、宗教的信仰即ち「悟」を経験した時の氣持ちを、仔細に叙述して居る。此の叙述は宗教的能覺心象を宗教的能覺表象によりて、叙述したものであるから、表現の儘を、文意によりて、解釋したり、宗教的意義を、了解した丈けでは十分でない、即ち文字によりて、記述せられた通りの普通の意義では、「悟」の體驗を示して居ない。宗教的情趣は、多くの場合、宗教的意識内容も、宗教的心的對象も、漠然として居るし、場合によりては主觀、客觀の差別も明瞭でない、元來は主觀的性質のものであるが、表象によつて、客觀化され易い性質になつて居る。

悟の表現——宗教的情趣の表現を、非人間的對象、即ち自然の風景、事物又は人間的對象の中、容易に客觀化され易い、事象に因りて、宗教的情趣象徴として、表現して居る人の類型がある。之れと反對に主觀的に生ずる宗教的情趣を、詩、歌、偈、頌、文章、宗教的態度等によりて表現する人の類型がある。

「悟」に至る道は自學研讀、實參、實究して、お自ら「悟」の境地に至る人の類型と、先覺者、先輩の熱心、懇切な、指導によりて、比較的、容易に、正しい道を辿つて、「悟」の境地に至つてゐる人の類型とある。多くの場合、正しい先覺者の指導によりて、「悟」の境地に至つて居る。

三

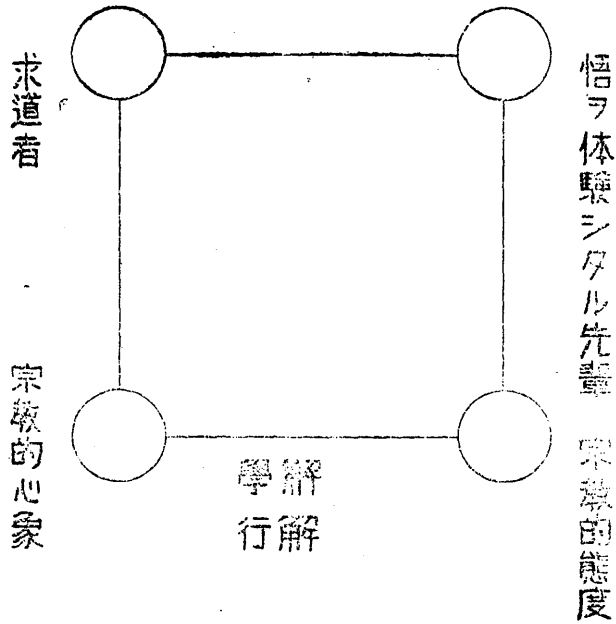
一、證契即通「悟」を體驗した先輩が、宗教的態度によりて、自己の心境を説示した場合、求道者は、從來の修行

宗教的經驗によりて、宗教的心象を、心の中に描く、それは、言語文字で示される場合もあるが、多くは宗教的態度である。宗乘を専門に研究した人は、學解で類推するし、參禪辨道に精進した人は行解によりて類推する。従つて現在の心境が、兩者とも、宗教的情趣を等しくして居るが、過去に於て、等しかりしかと云ふことによりて、證契即通が各種の圓融狀態を示す。

(第一圖参照)

二、悟の個性——(甲)一師證契——「悟」を體驗した先輩が、宗教的態度を示すも、求道者の機、到らず、少年期を過ぎ、青年期、壯年期、老年期と經過して、始めて、第一圖形式に至ることがある。かゝる場合、師弟共に、個人精神、時代精神、民族精神等の意識の流れの影響を受けて居る。此の宗教的意識の性質には變化、經驗、不同、限界、統一等の作用がある。従つて之れ等の條件の中、共通性に重點を置くか、特殊性に重點を置くかによりて、證契の

第一圖 證契即通



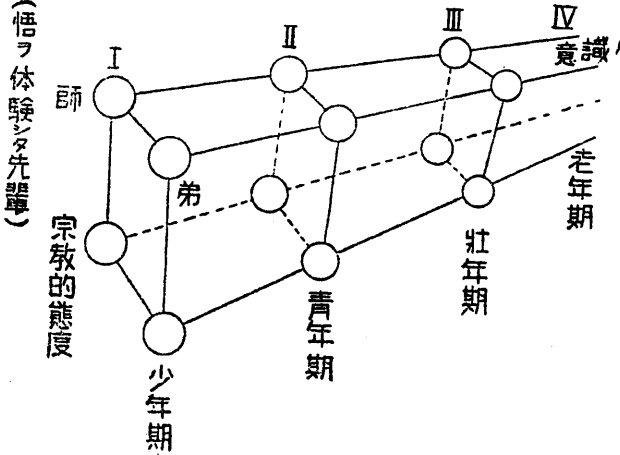
悟ヲ體驗シタル先輩 宗教的態度

求道者 宗教的心象

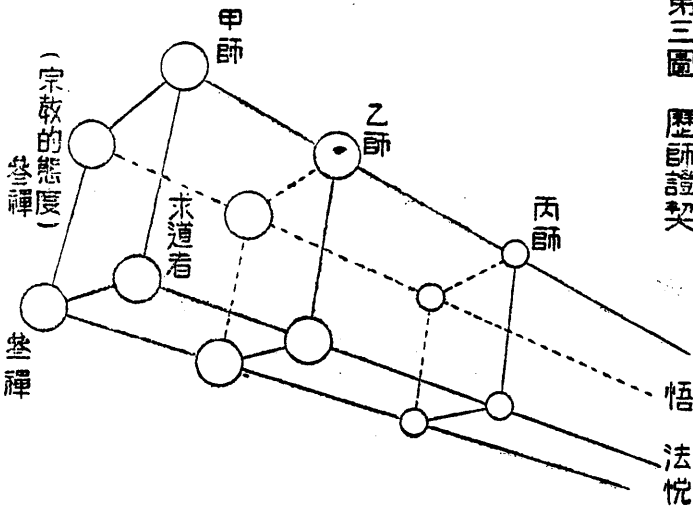
學解 行解

時期、形態に差異を生ずることになる。(第二圖参照)

第二圖 一師證契



第三圖 歷師證契



(乙) 歷師證契——「悟」を體驗せる(甲)先輩が、宗教的態度を示しても、求道者の機熟せず、證契なくして

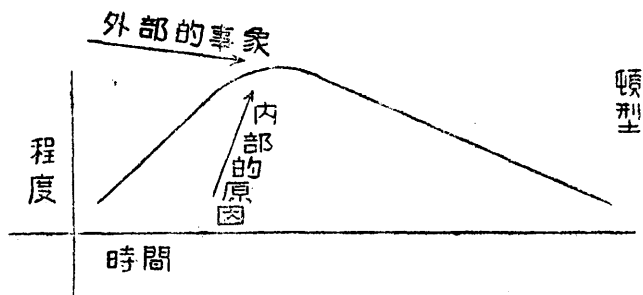
悟の意識態

其の師を離れ。他の(乙)先輩を尋ね、宗教的態度を説示せらるゝ事あるも、未だ證契の機適せず、更に他の(丙、丁、等)の先輩を歴参し、後日何れかの師の下に於いて、遂に「悟」の體驗を得る人の類型がある。かゝる場合、環境意識である、時代精神、社會精神、宗團精神、民族精神が「悟」に至らしむる、重要な機縁となつて居る(第三圖参照)

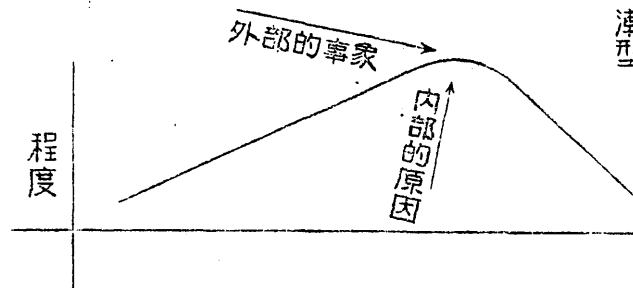
四

悟型——(一)頓型——第二圖、第三圖の心意状態にある者が、偶然に外部的事象に屬する、天災、地變、近親の急死等に直面したる場合、忽然として、「悟」の境地を體驗する人の類型がある。(二)漸型——宗教的情趣が可なり進んだ境地にある場合は、努力、修行、修養等により、漸次「悟」の境地に至る人の類型がある。此の漸次に至る期間が數年より數十年に及ぶを例とする。漸型に於ても、外部的事象が直接の原因と見らるる場合がある。多くは自然現象、日常行持等に屬する

第四圖 悟型



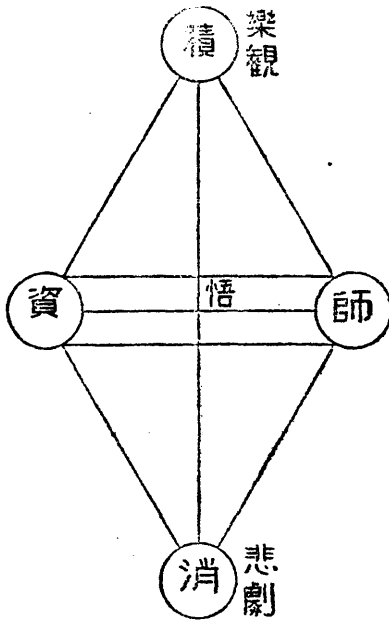
漸型



もので、通常人の經驗と餘り差のない性質のものである。(第四圖參照)例へば香嚴が擊竹の音を聞くも、靈雲が桃花を見るも、東坡が谿聲を聽くも、枯華も、皮袋も、得隨も、日常反復せられて居る行持にすぎない。自己心内の經驗が成果を得さしめたものと考ふべきである。

五

第五圖 悟 態



「悟」の體驗を爲したる人の境地は、法悅意識狀態より感情が擴大、放散せられたる宗教的情趣にして、主觀的心境については、著しき差異を認め難きも、客觀的表現に於ては、個性と、環境意識とに基き、濃淡深淺、廣狹、純雜、單復、等の宗教體驗に於て差異が現はれて居る。勿論多分は宗教的表象の相異に基くものなるも、考究の便宜上、(第五圖參照)圖式にすると個性に基く形態は通常多角筒型となり、理想態は正圓筒型となる。師資證契の常態を理想的に觀察すると一點となる。「悟」の體驗が積極的に活動して、實現した

る場合には上方圓錐體となり、消極的行動として表現したる場合には下方圓錐體となる。之れ等の圓錐體を、推進して行く力は、個人精神の外に、民族精神、時代精神、社會精神、宗團精神があるし、方向を規定して行くものは、宗

教的情趣の質に属する因子の差による。圓錐體の大きさ、高さ、廣さを制約して行くものは、宗教意識の綜合に參與する、各種要因の性質に基づいて居る。

『タルムード』に於ける『天』

大 島 清

舊約の註解書「タルムード」に於ては「天」は *Shamayim* なる表現を「神」の意に用ひる場合が比較的多い。

舊約時代の初め、何等「神」てふ意義を有せざりし「天」が如何なる思想史的展開を経て「タルムード」に於ける「天」にまでなつたのであらうか。

石橋智信教授の發見になる舊約最古の史料たる「最古のヤウウイスト」は「天」を「神」と考へず、又、例へば「天」を「神の住家」と考ふるが如く「天」を神と直接的に關連せしめては考へて居ない。たゞ自然のままなる「天」を考へて居る（創一一ノ四）。思ふに、人、神と争つて神より福祉を奪取せんとする所謂「ヤコブ型利福思想」のこの時代にあつては、神と人とは隔絶的に考へられず、従つて神の住居を「天」に求むるが如きことも敢てこれをなさなかつたものであらう。

「ヤウウイスト史料」二八五〇年）も亦「神」を *anthropomorphisch* に考へて居る。従つて「神」を天上に求むるが如きことをなさぬ。「天」てふ言葉を用ふるも、それは、例へば、天の星（創二六ノ四）、「天の鳥」（創二ノ一九、二〇六ノ七、七ノ三）、「上なる天の福」（創四九ノ二五）、地と「天」とを神創造す（創二ノ四後半）と言ふが如く、悉く「自然

的たる天を意味して居る。

しかるに、「エロヒスト史料」(七五〇年)に於ては、「天」は神との直接的なる關係に於て考へられて居る。創二八ノ二一—七はヤコブが夢に天の階段を見、「是即ち神の殿に外ならず」と語つたと物語つて居る。その他「神の使天より呼ぶ」を物語り(創二一ノ一七、二三ノ二、二五)、或は「神の足下に天空に似たるものあり」と説き(出二四ノ一〇)又は「モーゼ天にむかひて杖をのべたるに神雷と雹とを送つた」と物語つて居る(出九ノ二三)。即ち、「天」が「神の殿」として考へられて居るのである。今、「エロヒスト史料」の神觀を見るに、全體としては「ヤウイスト史料」に於て見たるが如き *Anthropomorphismus* であるが、しかし、例へば神を「火の柱」、「雲の柱」(出三三ノ九、一〇)民數一、二ノ五、或は「神の櫃」(民數一〇ノ三三以下、一四ノ四四)に象徴し、好んで夢の中にて神にまのあたりするを叙する(創二〇ノ二、六、二二ノ二、三、二二ノ一、二八ノ二、三一ノ二、四六ノ二、民數二二ノ六、二二ノ八以下)等「エロヒスト史料」の雲く神が徐々に *anthropomorphisch* なるものより *transcendent* なるものへと蟬脱しつゝあるを知るのである。かくの如く神を超絶化せんとせる「エロヒスト史料」なればこそ神の住居をも人間の世界より「天」にまで高めたものであらう。

「エロヒスト史料」にはじまる「天」を「神の住居」と考ふるこの傾向はバビロニア捕囚後に於て、益々その度を増して居る。例へば、列王紀略上第八章に於ては「汝、天に於て」、又は「汝の住家なる天に於て」と言ふ言葉を隨所に見出し、その他、詩篇二ノ四に於ては神は「天に坐すもの」、詩篇六八ノ三四に於ては「上古より天の天にのりたまふもの」とたゞへられ、或は詩篇一一ノ四に於ては「神の寶座は天にあり」と歌はれて居る。

この「天」を神の住居となす考へ方は、必然的に、「天に在す神」即ち「天の神」は *Iohē Jastimayim* てふ表現を生むに至ると考へる。この「天の神」なる神表現は、エズラ及びネヘミヤ（第五世紀半）の手記に於て最初に現れてゐる（エズラ五ノ二二、六ノ九、一〇、七ノ二二、二三、ネヘミヤ一ノ四、五、二ノ四、二〇）。この神表現はその後第四世紀の歴史志略（下三六ノ三）、「エズラ書」のエズラの手記以外の部分（エズラ一ノ二）、「ヨナ書」一ノ九及び三〇〇年頃の詩篇一三六ノ二六等にも散見し、かくて一六四年一月の成立と考へらるゝ「ダニエル書」に及ぶのである（ダニエル二ノ一八、一九、二八、三七、四四）。

「天」を「神の住居」と考へたる「エロヒスト史料」より「天の神」てふ表現を完成するに至つた「天」についての思想的發展は、そのまゝ神觀の超絶化の経路を示すものである。即ち、神が「天の神」と考へられて、こゝに神は極度に超絶化せられるに至つたのである。

この「ダニエル書」と殆んど同時代の「タルムード」*Abhoth 13* のシヨウの人 *Antigonos (130—170)* の言葉に於て、はじめて、「天」が「神」の意味に用ひられて居るのである。即ち、

「天の畏れ汝等の上にあれ」 *v'hi mo'at samayim 'alekham*

恐らくは、「神の宮居」がやがて「神」それ自體を表現するに至り、かくて「天の神」てふ表現より更に轉じて、「神の宮居」たる「天」が「神」それ自體の表現となつたものであらう。

如上「タルムード」に於ける「天」が「神」の意味を持つは、*Abhoth 13* の *tanig'at'as 'is so'ino* の言葉を以て嚆矢とする。その後の *Sanhadrin V4* に於ては「天の名」*Sam samayim* を以て「神の名」を *b. Babilat'*

kammū' s'ib に於ては「天の審判」 b'ne samayim を以て「神の審判」を、或は、 J. Ta²anūh 761 に於ては「天不思議をなし給ふ」 S'emayyā' mā'ābhadh nisa を以て「神不思議をなし給ふ」を、 Sanbathrin 176 に於ては「天の名のために」 Esem samayim を以て「神の名のために」を、 Menahōh X 1, J. Neqūm'in 37a に於ては「天のために」 Esemayim を以て「神のために」を意味して居るのである。

かくの如く「天」が「神」の意味に用ひられたればこそ、メシア王國を「神の國」と表現せる「タルムード」が、全く同じ意味に於て、「天國」 Malkūh Samayim (Berakhoth II²) なる言葉を用ひて居るのである。即ち、「タルムード」に於ける「天國」はあくまでも「神の國」なる「メシア王國」を意味するものにして「上なる天の國」は意味しないのである。

この「タルムード」に於ける「天」の考へからする「タルムード」の「神國」と「天國」との内容的一致よりして「タルムード」と殆ど時を同じふせるイエスの言葉に於ける「天國」と「神國」とも大體同一物にあらざるやの感を深ふせしめらるゝのである。

以上は「タルムード」に於ける「天」が「神」と同じ意なるを指摘、且つその思想的展開の跡をたどつたものである。しかるに、こゝに念頭に浮ぶは、支那思想史に於ける「天」の考へである。支那思想の言ふ「天」も亦「神」として考へられて居る。しかし、支那思想の「天」は、例へば自然の樹木がやがて神格が附與せられて御神木となるが如くに、もと自然的なる「天」が人格的に考へられ、それがやがて神格が附與せられて「神」となりたるものにして、如上舊約に於ける「神の宮居」としての「天」の思想より轉じて、やがて「神」それ自體を意味するに至つた「タルムード」の「天」の考へ方とは全く異なるものである。

フイヒテの宗教論

大 島 豊

「私は幼少の頃から説教壇の人であらうと期望した」とフイヒテがライプツィヒ大學生の時に書いたことに依つても知られる如く、彼の哲學思想の根幹となつてゐるものは宗教理論と基督教的信仰であり、一七九二年に公刊した彼の最初の著書 *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* は勿論のこと、知識學體系にしても、一七九八年の *System der Sittenlehre* にしても、かの有名なる「無神論々争」の爲めに書かれた諸論文にしても、一八九〇年の *Bestimmung des Menschen* にしても、彼の宗教的信仰の釋明をそれ等の目的としたのであつた。斯くして彼の宗教觀が、彼の後期の著作のうちで最も重要なもの、即ち一八〇六年に發表された *Die Anweisung zum Seligen Leben, oder auch die Religionslehre* のうちに、最も包括的且つ徹底的に示されるに到つた。この書の副題が「宗教論」となつてゐて、彼はこれを通俗的なる宗教書たらしめようとしたにも拘らず、この書が餘りにも思辨的であり随つて一般的には難解のものであつたので、不幸にもこれはシュライエルマッハアの『宗教論』が後世に影響を及ぼしたか如き影響を興へることが出来なかつたのである。併しこの書は、宗教哲學に關心を有する者に取つては、見過すべからざる重要な文献である。

この書に於いて彼は先づ、實在と價值との結合及び分離をば、一の同一作用の内容なりと考へ、これを「愛」と稱し、「人生は愛であり、且つ人生の全形状及び全力が愛のうちに存続し、愛より生ずる故に、人生は福祉以外のものあり得ない、……愛はそのうちで死せるものを切り離し、謂はば愛そのものの觀照の前にこれを持ち出して二重の存在に分離し、斯くしてその結果として自らを觀照し自認するところの自我 (Ich) 或ひは自己 (Selbst) を作成する、斯かる個性 (Individualität) のうちに全生命の基礎が横たはつてゐる、更に愛は斯く分離されたる自我を再び合一し密接に結合する、……斯くして人生と愛と福祉とが直ちに一つであり、同じものなることは確かである」と主張する (Fisches Werke, V. hl. Hrsg. von Meilius; S. 113—114)

更に彼は「眞實の人生の愛の對象は、我々が神と命名することに依つて意味するものであり、或ひは少くも斯かる名に依つて意味すべきものであり、單なる假象的の人生の愛の對象、即ち恒常ならざるものは、我々が世界なりとして判斷するもの、又斯く我々が名付けるものである (同書一一八頁) と言ふ。而してフイヒテに依れば、「人生は自意識を前提とし、又生命を支持し得てこれを享樂の對象にすることの出来るものは、自意識のみである」ので、「眞實に生きるとは、眞實に考へること (Wahrhaftig denken) 及び眞理を認識すること (Die Wahrheit erkennen) : を意味し隨つて思索 (Spekulation) が神の啓示に依る思考の最高飛躍として重要視される。斯くして彼に取つて信仰とは即ち基督教的なる眞の生活と福祉の條件である信仰とは、「思考内容」(Gedanke) と同一のものと解釋されてゐる。(同書一二二頁—一二四頁)

隨つてフイヒテの宗教觀の特徴は、人々が自己の思惟に依つてのみ宗教的信仰に徹し得ると云ふにある。勿論この

場合に、フイヒテの意味する思惟は、哲學的思惟から差別されるところの自然的眞理感 (Der natürliche Wahrheitsinn) であり、これはまた哲學の出發點そのものですらある。(一三四頁—一三五頁)

斯かる立場から觀れば、使徒ヨハネの福音書に現はれたるクリストが、フイヒテの見解と同じ表現を以て教へてゐるので、フイヒテはヨハネ傳こそ彼の理論の正當なることを證するものなりと確信し、ヨハネ傳の思想と彼の理論との調和に就いて論ずることを彼の『宗教論』の中心課題とする。

新約聖書のうちで、ヨハネ傳のみが理性を尊重してゐるので、哲學者はヨハネ傳にのみ共鳴を感ずる者であり、而して使徒パウロの教義の如きは半ばユダヤ的に殘留してユダヤ教の根本誤謬を含んでゐるので、これは眞正の基督教を傳へるものでなく、使徒ヨハネのみが眞正の基督教の教師なりと考へざるを得ぬ、とフイヒテは主張する。(一七八頁—一九一頁)

然らばフイヒテのヨハネ傳釋義原理は如何と云ふに、この聖典作者の言葉を單なる象徴及び譬喩として解釋せず、彼が眞實なることをば正當に述べたものとして理解する點にあるが、併しヨハネ教理の精髓を定めるに當つて、その中であらゆる時代を通して絶對的に價値あることと、ヨハネ及びヨハネに依つて立てられたるイエスの立場に取つてのみ且つ彼等の時代と情勢とに取つてのみ眞實であつたこと、との間を嚴密に差別しなければならぬ。(一九一頁) 而してフイヒテはこの後者に注意すべきであると主張し、斯かる觀點からヨハネ傳第一章の最初の部分をば、ヨハネ福音書全體との關聯に於いて理解すべきであると云ふ。且つ又この部分はヨハネ自身の教理ではなくして、イエスの教へ全體の精神であり且つその最も深奥なる根柢なのである。(一九一頁)

フイヒテは創世記に示されてゐる如き天地創造説がユダヤ的臆説なりとして、これを排撃し、神が天地を創造しなかつたが、「元始に言ありき……萬の物これに依りて成る」と云ふヨハネの表現こそ眞實を示すものなりと主張する。

「してヨハネのこの見解は「神の直接的定在が必然的に、それ自體の一部分、即ち神の一部分なる意識である」

Das unmittelbare Dasein Gottes notwendig Bewusstsein, teils seiner Selbst, teils Gottes sei) と云ふフイヒテ自

己の見解と完全に一致すると説く。「萬の物に一つとしてこれに依らずして成りたるものなし」と云ふ第一章第三節も、世界と萬物が概念（即ちヨハネの言ふ言）のうちのみ存在すると云ふのであるから、フイヒテの見解と同一なと解釋される。（一九三頁）

斯くしてフイヒテは、ヨハネ傳がフイヒテの宗教理論と宗教的信仰との正當なることを論證すると確信したのである。併しフイヒテの時代とは全く異りたる、聖書に就いての史的批判的研究の進歩したる現代にありては、フイヒテもヨハネ傳釋義に就いても亦、我々は多くの異論をなし得ることは言ふ筈もないが、今はただ讀者の判断にこれを委ねるのみ。（フイヒテ『宗教論』の拙譯は第一書房より近刊される筈）

宗教的と歴史的

柴野恭堂

新カント學派は宗教と文化價值との關係を究明せる點に於て、功績の見るべきものと稱すべきである、しかし其は文化主義的立場にある限り、人間中心的見地を脱し得ざるが故に、竟に宗教の獨立性を確保し能はざる結果となつたのである。茲に、人間中心的立場より神中心的立場へ進みたるものとして、辯證法的神學が歴史の世界を其立場とするにいたりたる所に、大いに意義あるものを認めざるを得ない。然るに尙ほ吾人は、歴史を地盤として以て果して宗教の超越性と絶對性とを十分に保證し得べきや否やを非常なる疑問とするのである。

現今一般に承認せられ居る所に從へば、歴史の世界は個性と價値の實現するところ、而して、唯だ一回限りの出來事 (Geschehen) が時間の非連續の連續性を通じて發展する辯證的世界である、吾人はヘーゲルが歴史を理解する範疇として三つを擧げしことを論ずるの餘裕なきが故に、以上の如き歴史概念より出發して論述を進めよう。

かかる歴史に在つて絶えず動いて行く生命の自覺は所謂 *Zeitbewusstsein* の中に居り、どこまで行くとも到底その終末を見出し得ざる過程であり、完結なき有限の生命である。しかも斯くの如き生命に於て常に偉大なる理念が展開せられつつあるものと爲さざれば、過去の傳統が傳へらるることも、未來に向つて新しい創造が營まるることも理解し

難いであらう。要するに、歴史の各過程に於て常に同一の永遠が横はると爲さざるを得ない。歴史を貫いて其根底に在つて之れを成立せしむる永遠が無ければならぬ。即ち其は決して變ずることなき永遠の現在と考へらるるのである。永遠の現在は歴史の基體なるが故に、歴史的生の課題たるに止まり、決して與へらるるものではない。それにも拘らず、歴史的生は却つて之によつて内容を與へらるるものでなければならぬ。然らざれば歴史的生の生産は不可能となる。茲に歴史の非合理性と辯證性とが存する。

辯證神學は行爲の決斷に於て人間が自主性より神の僕に轉向すると言ふ。換言すれば、行爲の實踐を否定的媒介として絶對他者と對立（出會ふ）すると云ふ。結局其は歴史的生が現存在に於て永遠の現在に見出されたるの謂に外ならない。之を逆に言へば、歴史的基底が行爲を媒介として否定的に自己を限定する限り、絶對他者に依つて新生が蘇ると言ふのである。然し乍ら、辯證神學は元來終末論的立場に立脚するが故に、寧ろ以上の如き歴史の世界の全體の否定を説くべきではなからうか。而して、宗教的立場と稱せらるべきものは歴史的生を其根底より棄て去る所に眞の面目を顯現するのであらう。故に、バルトの思想に於て啓示及び救済の事實が、ブルンナー或はゴッガルテン等にして遙かに宗教的に理解せられて居ると言ひ得ると思ふ。

かくして、吾人は歴史の否定といふ意味を明かにせなければならぬ。ブルンナーも認むる如く、歴史的场所には時間的及び空間的意味があり、寧ろ吾人は歴史的基底に於て永遠の自然とも言ふべき特質を見出し得るのである。其は歴史が常に現在の歴史、従つて永遠が永遠を繰り返すと考へらるる所に自然の意味が存する。故に歴史的基體に依つて生が否定せらるる場合、其は單に時間的のみならず、空間的にも否定せられねばならぬ。永遠の現在の底に永遠

の自然または歴史的自然があり、之によつて却つて前者は歴史のたり得るのであらう。宗教的生が一面實踐的なると共に他面に觀照的なる所以は、歴史の基體を貫いて斯かる歴史的自然に直接的なるが故であると思ふ。宗教はゾルンの中に生活するに非ずして事實 (Tatsache) に生きること、即ち Sollen が Können となることであるが、其は「おのづからなる」一生の展開である。歴史の始と終が一になれる、完結せる時間、歴史の結果が、いつでも實現するに非ざれば宗教的生とは言ひ得ない。即ちいつでも神に應答し、神と一なる立場が許されねばならぬ。行爲の直觀に依つて端的に一致する歴史的自然の立場に於て宗教的非合理性並に其絶對性は語り得るであらう。また宗教的なるものは歴史的自然のもの後か前かの問題に關しても、歴史及び文化を超越することが却つて其の元に還る所以のものを此處に知り、宗教がまた單なる行動主義に非ずして「自然かあらせらるる自由」といふ邊に運命的意義を伴へることも了解し得る。辯證神學も信仰の純粹事象性 (Reine Sachlichkeit) を強調すれども、人の義が神の義に連る限り未だ倫理的自由を十分脱却し得いものと思ふ。

以上の如く考察し來れば、シュライエルマッヘルの「宗教は自由が再び自然となりし所に息を吹く」といふ言葉に強い宗教的ひびきを感じる。勿論彼に在つては一種の氣分または生活態度に終りたる觀あるも、一の特殊の立場を見出し得たるものと解すれば深い意義を味ふべきである。道元禪師は「悟りの爲の坐禪に非ず、坐禪の爲の坐禪なり」として現成底を強調せられ、大惠禪師は「要^ニ得^ニ眞正^ニ寂滅現前^ニ」^{スレバ} 必須^ニ於^テ熾然生滅中^ニ「蕞地^ニ一跳^ニ跳出^ニ」^トと説いて、要するに運水搬柴の日常底に於けるとらはれざる自然さを提唱せられた。碧巖第四十六則には「出身猶可易、脱體^ニ道^ニ應^ニ難^ニ」^トと言ひ、歴史的生を脱却せる所に別天地の存することを提擧して居る。吾人は宗教的生の意義と其歴史の聯關とをこれ等の諸説に就いて理解せねばならぬ。

宗教の批判に就いて

島 原 逸 三

宗教の價値の評價といふ意味でこの問題を取上げる。ところが價値といへば眞理としての價値即ち合理性といふことにもなるから、ここでは實際上の問題として宗教の價値を決定する場合のみに限らうと思ふ。しかし尙一層範圍を狭くして次のやうな場合を假定することとしよう。

今我々の前に何か實際上の要求が提出されてゐる。而してこの要求に應じ得るか否かの見地から一つの宗教の價値が吟味される場合を假定する。

かかる場合如何なる意味に於てこの吟味がなさるべきであるかといふのが我々の問題である。

さて、屢々試みられてゐる方法は、觀念の遊戲に等しい卓上の論議である。先づその實際上の要求なるものを二個の觀念として取上げる。次にその吟味さるべき宗教のうちから一つの要素が取出されてこれが前と同様に觀念化される。續いて第三の處理はこれ等二つの觀念をその論理的關係から吟味するのである。例へばここにある社會に於て階級的對立が激化してきた。社會生活が破壊されようとしてゐる。そこでこの對立を緩和して平和を取戻さうとする要求が起つてくる。宗教に助けが求められる。或は宗教がこの要求に應ずべく乗出してゆく。そこである宗教には「人

類同胞」といふ理想のあることが指摘せられる。又ある宗教には超現實的な「極樂淨土」の信仰のあることが指摘せられる。そしてこれから先きは「階級的對立」「人類同胞」「極樂淨土」といふ觀念の論理的突合せである。「階級的對立」といふ觀念と論理的に相相反する觀念さへ持つてゆけば實際の階級的對立は緩和され解消されると考へらる。そしてこれ等の宗教の價値が主張せられるのである。

かかる吟味の方法はまことに簡單にして且つ明瞭である。しかし宗教の價値の評価としては正しい試みであるとはいへない。

人間生活は觀念を根柢としてその上に築かれてゐるものではない。従つて觀念をAからBに變へれば生活も亦AからBに變へると見る見解は正しくない。かかる主知主義的なもの考へかたで現實世界建設の仕事の出来ないことは科學の發達殊に社會科學の發達によつて明にせられてゐる。また哲學の領域に於て體驗の哲學や現象學や人間學等の新組織が試みられてゐる事實からも明である。

然らば宗教の價値の吟味は如何なる意味に於て試みらるべきであらうか。第一に、その評價を必要ならしめた實際上の要求をその具體性のままで取上げることが必要である。かくして初めてその要求の依つて發する源を突留めることが出来るのである。即ち、一面に於ては、自然界と社會との構造組織のうちに潜んでゐるこれ等の原因、他面に於ては、人間の性情のうちに隠れてゐるこれ等の原因は、かかる具體的現象の分析吟味によつて初めて見出されるのである。

第二に、宗教の價値の吟味に先だつて豫め承認して置かなければならないことは、かかる原因を除去すべき工作は

必ずしも宗教的行動として試みられなければならない性質のものではないことである。それは如何なる工作であるにしても必ず科學的、教育的工作でなければならぬ。即ち、自然界や社會の構造組織に關する知識を根柢とした科學的工作であり、人間の性情に關する洞察の上に立つた教育的工作でなければならぬ。故に宗教がかかる行動と結合してゆくのは、

(イ) かかる行動に統一的な指導精神を與へてゆくことと

(ロ) かかる行動の背後にあつてこれが精神的原動力となつてゆくことと

の二點に於てのみ可能であるのである。

第三、從つて宗教の價値の吟味は次の三方面から試みらるべきであると考へられる。

(イ) その宗教が如何なる世界觀を有つてゐるか

(ロ) その宗教に於ける宗教的儀禮、布教傳道の方法如何

(ハ) 如何なる人物がその宗教運動の中心となつてゐるか

の三方面から吟味さるべきであると考へられる。

先づ世界觀であるが、宗教的世界觀の中心をなしてゐるものは人間生活の指導原理としての最高價値の觀念である。そして人生はこの價値が實現されてゆく過程であるところにその意義が認められてゐる。従つて問題はこの價値實現への人間行動の範圍から前述の科學的工作や教育的工作が除外されてゐないだらうかの問題である。時代には時代の到達した自然や人生に關する最高の知識がある。そしてこれ等の知識に導かれてよりよき人生の建設への工作がなさ

れてゆく。宗教的世界觀が人間のかかる行動に對して統一的な指導精神を與へてゆくべきであるならばその世界觀はかかる行動を拒否する性質のものであつてはならない。肉體的疾患の治療や豫防のために醫學的方法を誤れるものとして斥けたり社會的疾患の除去に對して社會學的方法を無視したりするやうな世界觀を擁する宗教は時代の本流を指導してゆく力を有たないことはいふまでもない。

次に宗教に於ける宗教的行爲である。宗教的儀禮の如きも又布教傳道の如きもそれである。これはそれぞれの宗教に於ける宗教的人格建設の方法と見ることが出来る。問題はかかる人間養成の方法が教育的方法を無視してゐないかの問題である。言換ふれば宗教的人格の生れてゆく過程として見ることを拒否しないだけの理論と實際とがあるか否かの問題である。

第三、宗教の價值をかかざる方面から吟味することは必ずしも宗教独自の領域のあることを無視しての論議ではない。宗教には科學や常識のうちに見出されるものと自ら類を異にした境地がある。否寧ろ宗教は科學や常識の外に溢れ出た大きさと深さとをもつてゐる。所謂神秘の領域である。然しここで見のがしてはならないことは宗教の神秘は人間的人格を離れてはあり得ないことである。宗教の事實を神中心に解釋するにしても、人間中心に解釋するにしても、汎神論的に解釋するにしても、有神論的に解釋するにしても、宗教といはれる事實は人格といはれる存在を離れてはあり得ないことである。第三の點、即ち宗教の價值はその宗教の世界觀の體得者でありその宗教的行爲の躬行者である人格によつて定まるといふのはこのことである。しかしこの點は實は人間の立場から決定することの出来ない點である。人間の立場から決定することの出来ない點が、即ち、宗教が科學的乃至常識的經驗以上のものである所以に外

ならない。宗教の價値は第一義的意味に於てはその宗教を生かしてゐる人格のうちに隠れてゐるのである。宗教が神の働きであるといふのも、かうした意味で人格の働きであるからである。宗教の神は、宗教の最高價値は、かく人格のうちにのみ實在してゐるのである。

宗教の價値が以上の三點から吟味されること、即ち、その世界觀、その宗教的行爲、その人格の三點から吟味されてゆくことは、ただに、最初に述べた我々の立場から宗教が評價されるとき原理であるばかりでなく、實は、人類の歴史を通して行はれてゆく宗教發展の原理でもあると考へられる。

汎神論の個體發生に就いて

關 寬 之

一 兒童の宗教意識に於ける汎神論的傾向と反汎神論的傾向

汎神論の個體發生を研究し考察するには次の二方面を辿る必要がある。1、個人に關係なく、一般兒童の宗教意識主として宗教思想及び觀念の中に汎神論的傾向の有無を求め、それが存するならば、それが進齡と共に青年を経て如何に發展するかを追溯すること。2、種々の個性型中に汎神論的傾向の有無を索め、それが或る個性型に特殊にあるか、又は一定關係をもつならば、斯る個性型の個人に就いてその年齢的發展を追溯すること。而して、汎神論は其等の何れの路に生ずるか、或は兩路に關係を有するか、を決定する必要がある。

先づ第一路を辿る。凡そ兒童の宗教意識の特色を觀るに、その大部分及び主要部分は反汎神論的傾向を示す。例へば、兒童は有神論的傾向を示すこと、神佛階級的不用觀念を有すること、神人同形說的なること、客觀的神佛局在觀念を有すること、客觀的神佛界の存在を信すること、神話的なること、神佛は用的には慈悲的又は監視的な人間的に

働くことを信ずる點、神佛を人格化して希求的對象と見てゐること、信賴又は敬遠の具體的存在と見てゐること、儀禮の人格的對象と考へてゐること、運命及び應報の運轉に於て人間的・報復的に神佛の活動することを信じてゐる點、神佛に對する兒童の人格化的・感情移入的・生氣説的に反應する點など、多くの局在的・人間的・個々の神の存在を考へる所の反汎神論的傾向を有する。

併し、彼等の人生觀・運命觀・未來觀等の中には、汎神論的特色をも包有してゐる。例へば、創成説的思想を有すること、人間は神の制限であるとする先天的目的論的の人生目的觀を有すること、運命を信ずること、神佛至上的・神佛究竟的觀念を有し總てを神の攝理に歸すること、現社會即地獄極樂觀念を有すること、自然崇拜的・庶物崇拜的なること、此等はその數例である。即ち第一路を進むに、汎神論的傾向は、多くの反汎神論的傾向（多く神佛觀・信仰禮拜觀等に見られる）の間に、主として人生觀・運命觀・未來觀等の中に、幼時から、類似態又は萌芽として現れてゐる。

二 汎神論的傾向の年齢的發展

次に第二路を進む。併し、此等汎神論的傾向は、年齢的よりも個性的に大なる意味を有し、同一個人に於て、最初から反汎神論的傾向の中に混在してゐることは少く、あつても發展の意味を有しない。即ち最初、十歳頃までの兒童は、孰れも反汎神論的特色を、渾沌原始態に於て示してゐる。然るに、十一・二・三歳の思考躍進期に至れば、大部分の兒童は反汎神論的特色を依然繼續して示してゐるが、一部の兒童は、殆ど突然に、宗教關係諸觀に於て、合理的

な右の汎神論的特色を示してきて、系統一貫した考へ方をするに至り、十四歳には益々明確となる。今、此等汎神論の傾向兒童を個別的に研究し觀察するに、次の如きことが言はれる。

三 汎神論的傾向の個體發生を規制する條件

A、個性。斯る汎神論的傾向を示す兒童は理性型又は推理型に屬し、數學的方面や理科的方面の學科に得手な學業成績を示し、思考的・概括的・論理的にして、眞摯なる性格を有する。

B、思考作用。斯る個性の兒童が十一・二・三歳頃から汎神論的傾向を示す。それは、兒童の概念・推理が急に發達し、法則化する力（表解を作り、文章の要領を概括する等に見られる）や、符號の實物化する力（地圖を實際化して把握し、文字を實際化することに伴ふ默讀力・讀書力の發達等に見られる）やの發達に伴ふ。

C、環境。理科教授の開始、家業（醫師に多い）等の影響がある。

D、兒童には無神論者もあるが、これは汎神論的とはならず、却つて有神論の概念化が汎神論的となる傾向を示すものの如くである。兒童の無神論は、人間的に神の存することの感覺的實證のないために來ることが多いので、汎神論的傾向の現れではない。

E、兒童の觀た「宇宙」は、十歳頃までは社會・國家等と同一概念の場合が多いが、理科教授が開始すると天體的宇宙となり、それに童話的世界觀念が幾分結合してゐる者が多いが、思考躍進期に於て汎神論的傾向を示す兒童では早く合理化されて天體的宇宙となつてゐる。

四 汎神論的傾向の個體發生の要約

A、汎神論的傾向の個體發生は個性的意義を有することが大である。兒童の宗教意識の特色を通觀するに、汎神論的傾向が多數の汎神論的傾向中に現れてゐるが、それは何の兒童にもあるのではなく、個性的限界を有することが多い。この個性的のものが、思考の發達、環境の影響（理科教授、家業等）に依つて開展するものの如くである。

B、汎神論は、眞摯な性格が、恐らく宗教に入り得ない知的理性的性格をして、斯る領域に保持してゐる結果であらうと推定される。

C、故に、その時期的發展も個性内のことである。

D、従つて、宗教の系統發生論に於ては、靈魂崇拜が多神教・一神教と進化し、一神教の統一化・原理化が進んで汎神論となるとの説もあるが、少くとも個體發生の範圍内から推せば、汎神論は進化段階の現在の最高なるものではなく、個性の示す宗教的態度の二型と見るべきが至當であるといへる。

E、兒童の無神論は主として神の感覺的存在の實證の不能から來るので、汎神論への道途ではなく、汎神論は寧ろ有神論の、個性の制限下に、概念化・合理化・抽象化されたものである。

F、嚴密な意味での汎神論は青春期及びその以後に現れるであらう。併し、汎神論的傾向は既に十一・二・三歳頃に個性的に現はれてゐる。

附記 發表題目は標題の如くであるが、取材上からは、「汎神論的傾向の個體發生に就いて」とした方がよいと思ふ

アニミズムとアニマチズム

— 原始宗教に於ける兩者の本質的關係 —

棚瀬日出麿

晩近宗教學の最も主要な努力の一つは宗教起源論を巡つて原始宗教の闡明にあつたと言へよう。極く最近に於ては宗教學の興味が起源論を離れたかに見受けられるが、それは解決せられたからよりは寧ろ餘りにも錯雜した爲である。然し一方では其の方面の努力も着々發表せられてゐるが之等が亦決して同一方向を辿つてゐるのでなく、其等の主張の間には可成り甚だしい逕庭が存在してゐる。此の間に處して何等かの整理が企てらるべきであつて、こゝに問題にせんとする Animism と Animatism の本質的關係も亦かゝる企ての一つである。

アニミズム説の萌芽は N. S. Bevier に遡り得るが近代宗教學としてはアニミズムを靈的存在に對する信仰と考へ之を宗教の定義として之によつて全宗教を心理的には一元的に歴史的には一系的進化によつて組織せんとした E. B. Tylor と離して論ずる事は出来ない。既に周知の學説であるから茲に其の内容一切を省略するが、A. Lang の言葉借りるならば實に三十年の長きに亘つて學界の Classical theory として宗教學なる新科學を統率し、タイラーの學説を其のまゝに受け入れた學者はもとより著書も多數に存在してゐる。(略) H. Spencer, J. Lippert, W. Wundt, 等

はアニミズムを修正し、限定してゐる點が多いがほぼ同一の轍を踏むものであつてタイラーの大には比し得ない。

然し其の後に至つて *Primitivism* が唱導せられるに至りアニミズムの不徹底を衝いて、より本源的な宗教の起源を求めんとする動向が起つた。之は大體、一には人格的ブレアニミズム、二には非人格的ブレアニミズム、又一方社會學派として發展し斯くてタイラーの所説の如きは全く棄て去られたが如き觀を呈した。こゝでは二を中心にする發展とアニミズムの關係に就て考へ度い。

タイラーの學説は一般に其の合理主義を難ぜられてゐる。斯る批難の内容は必ずしも明白ではないが宗教は知的なものではなく情、意等の心意活動も含まるべきであるとする考へ方。C. W. Ceram 等の如く靈魂觀念が世界一般なる事は認めても、それは推理的に到達せられたものではなく、自發的衝動的に到達せられたと言ふ考へ方。W. D. Wallis 等の如くタイラーの推理の基礎たる夢は實は基礎ではなく媒介に過ぎず基礎は生きんとする意志であると

する見方。更に否定的には E. Durkheim の如く宗教は夢の如き生活に關係なきものに基かして得ぬとする考へ方。Van der Leeuw, K. Heli などの如く、アニミズムは理論で宗教に關係なしとの考へ方等幾多のバラエティを以て現はれてゐる。私見に依れば事象との可分的な靈魂觀念の發生の仕分に就ては暫く措いて出來したものとしてはそれは觀念であるから我々の宗教觀によれば本質的には宗教ではないかも知れぬが、宗教に伴ふ一般的現象を單に宗教ではないと否定し去るべきではなく、宗教の教理的側面として活動するものとしてアニミズムの本質とその宗教における地位を限定して見るべきであると思ふ。

アニマチズムの主張は R. R. Marett に依つて提出せられた。アニマチズムと言ふ語自身は對象を生きてゐるもの

と見る未開人の見方を問題にしてゐるから、嚴密には *Mitteleuropa* のみを意味するのであるが、そのみでは宗教の問題とはなり得ぬし如何に未開民族と雖も至てのものを生きてゐると考へてゐるのではないからマレットに依つて宗教の起源に關する學說として此の語が使用せられた時には、それは所謂 *Supernaturalism* 即ち心理的には畏敬、對象的には *Tahumana* と密接に關係したものと見てゐる。マレットはかくる超自然觀はアニミズムが構成せられる基礎で宗教の全領域に亘るものであり、アニミズムを否定するのでなく地域的にも精靈、靈魂、靈鬼觀念と結合して存在する事を認めるが逆にアニミズムは超自然觀と決定的關係はない、畏敬を感じるのみで靈を附與せぬ對象は數多く指摘し得ると考へ、ブレアマイズムとしてのアニマテイズムを主張しアニミズムを其の原理と宗教に於ける領域に於て制限せんと試みた。此の考へ方は所謂新人類學派等に受け入れられ我々も亦優れた學說として承認して來た。然るに原始宗教に關する北歐の權威 *H. Rasmussen* は其の近者に於てマレットの所說に一々資料的に反駁を加へ、マナ觀念、巫術、トテミズム、原始至上神等もアニミズム以上のものでない事を論證した。久しく眠れるタイラーの所說を復活せしめ、資料的には現存未開民族の宗教はアニミズム以上のものではない。人間の心的發達に於てアニマテイズムの段階があつたと主張する事は自由であるが如何なる資料も存在しないから斯くの如き主張は無價値に等しいと論じた。此の事は宗教起源論史から見れば一見奇異なる時代逆行に見えるが之を單に *Annals* 誌上に現はれた *H. J. Rose* の批判の様にタイロリアンである事がカルステン最大の缺點であるとのみ批判し去り得ぬ興味ある問題を含んでゐる様と思ふ。

この發表に於ては詳論は出來ぬが、先、カルステンの反駁によつてマレットの資料的修正乃至論じ方の是正は確かに

必要である事は認めねばならぬ。然しマレットの意圖そのものが不正か否かは別問題である。蓋しブレアニミズムはブレなる語の故に歴史的意味を持つものと解せられ易いがマレットでは歴史的であるよりも宗教の心理的洞察即ち畏敬論を中心にするものであつて対象が生きてゐると言ふ點すら中心でない。故に嚴密なアニミズムとマレットのアニマチズムは問題の着眼點に於て大差がある、言はゞ前者は客觀的宗教を中心にする整理であり、後者は主觀的宗教の觀察である。カルステンスの如くアニミズムのみを宗教と見るものは客觀化され合理化せられたもののみを見るので宗教全般の見通しを缺く。兩者は嚴密な時間としては前後はあるが、資料の觀察の場合には同時存在であると理解して矛盾なき事メラネシアに於ける靈魂 Tindalo 又は Namat と Mana との關係の如くである。(尤も Mana も單に觀念として取扱ふ限り客觀的ではある。)がアニミズムとアニマチズムの何れを重要視するかと言へば E. Crawley の言ふ如く生命を中心にして然る後觀念と行くべきであらうが之は心理主義と歴史主義とでは闡明にする點が稍々異つて來ると思ふ。

こゝで更に概念を明白にする爲には、有生視から靈魂觀念の作生までの過程に就ての W. Bogoras 及び Van der Leeuw の見解は果して實證し得るか否か疑問な圖式ではあるが参照すべき點が多い。ボゴラスに依れば(一)質的類似によつて單に生きてゐると認められる段階、動くもの、動かぬものも行動の邪魔になるもの、(二)形態的に僅かの類似にも Anthropomorphism を感ずる段階。(三)物質が常形と變形との二面を有し、兩者は交替すると考へられる段階(四)此の二面が内外の觀念となり内的なものから人間形態の Genies を生ずるが靈的と物質的とが、共存の段階。(五) Genii が対象を離れて個性を有する Spirit となる段階。——之である。若しもアニマチズムを單なる有生視觀と見るな

らば之はアニミズムが宗教でないと同様宗教でなく、單に對象に對する未開人の觀察力を問題にしたものでボゴラスの説は一貫してゐる。レウは(一)Machtfullenではあるが Geist の語られぬ段階。(二)Macht は人格的存在ではあるが Machtstelle には結合されぬ段階。(三)Geist は自由に働くが Basis を有する。(四)Geist は自由に活動し人間の運命を支配する人格性と自由性を特色とする段階。(眞のアニミズム)を語つてゐる。マレットの如くマナ觀念をアニマチズムに重要視するものからはレウの如き整理になるであらう。然しアニミズムはボゴラスの言ふ如く單なる有生視と一連なる元來哲學的觀察による觀念であるし力の觀念は畏敬の情操と一連なるものでその客觀化であるから概念的には二つの道を認め兩者の結合離反を見るのが嚴密である。

斯くアニミズムが教理的なるものを示すとすれば宗教に必ず必要であるとは限らぬし、地域的に發達の狀況が異なる事も當然である。R. H. Codrington, T. Kohi, G. A. Wilken, A. C. Krulic, A. W. Nieuwenhuis, B. Ankermann, A. Borchert, A. Crawley, G. Heintzelmann 等のアニミズムの地域的研究が重要であると共に之等から W. Schmitt がアニミズムはメラネシア、インドネシアの一部。アフリカ西海岸、アマゾン北東及南西。西北、東南北米土人に發達し之等の地域に於ても全てのものが靈を有するのではないと主張した事や時間的には母權時代のものと組織した事は研究の餘地はあるが着眼として興味ある論考である。

アニミズムの概念とその宗教に占る地位が明白になれば單に宗教ではないとか合理主義すぎるとかと排するのみでなく新しき評價を受ける筈であると共にアニマチズムやそれに伴つてマナとの關係等も幾分なりとも理解し易くなると思ふ。未だ種々の近接概念を考察せねばならぬが暫くこゝに止めたいと思ふ。

宗教情操の問題

竹 園 賢 了

此の小論に於いて、宗教情操に關する從來の宗教心理學の扱ひ方が内觀的分析的であつて全體性を見なかつたのに反して、近來の全體性を重んずる心理學の立場からこれを見て行き度いと思ふのである。

廣く宗教諸現象の中から個人の宗教經驗を取り上げると、それは情操を中心とする心身一貫した態度である事が知られるのであつて、これを主知主義者が觀念的方面のみを強調したり、行動主義者が行動的方面のみを考察するが如きは亦一面的な見方と言はざるを得ない。斯る宗教情操を起さしむる對象を神聖なもの、或は運命の決定者、超自然、神等と呼んで居るが、心理學的に此の對象に就いて論ずる事は暫く措き、人間が是等の對象と關係して抱く感情を見ると、マレットは畏怖と云ひ、リユーバ、マクドールは畏怖及び崇敬、オットーはヌミノゼの感じ、ジュームスは嚴肅の感じと呼んで居る。尤も是等の言葉の中に含む意味には幾分相違はあるが、概括して畏仰を以て宗教情操として居ると見て差支なからう。

この畏怖の情操に就いて述べる前に一般に情操の形成される過程を一瞥しよう。この過程はシャンドやマクドール

ガルに依ると、人間の情緒的傾向（これは情緒及び衝動本能等を包含したものであつて、情緒ではない）が種々の對象に集注されて組織される傾きがある。斯る傾向の組織された體系は日常經驗する事實ではなくして複雑に組織された人間の精神の一面であつて、凡ての精神活動に横たはつて居る。此の體系が何等かの對象に集注されたものが情操であると云ふのである。シャンドに依ると情操の構成は生得的なものであり、マクドールガルに依ると後天的なものとなつて居る。例へば愛の情操と愛撫の情緒が根本となつて、これに他の情緒的傾向が組織されたものであると言つて居る。マクドールガルの情操構成のシームは有名なものであるが、形式的に過ぎて可成り非難も多かつた。彼は宗教情操たる畏怖の情操を理解する爲めに、分析を試みて、恐怖、卑下、驚異の情緒を列擧し、是等の情緒は逃走、自制好奇の本能と相表裏する情緒として居る。そうして是等の情緒が結合すれば畏怖の情緒を生じ、更にこれに満足の情緒が加はると崇敬の情操となり、此の崇敬の情操が最高の宗教情操であるとして居る。例へば寺院に入る時壯大なる殿堂に對して驚異の情緒が生れ、堂内の薄暗さに恐怖の情緒が起り、中央の偶像の前に卑下の情緒が生じて、こゝに宗教情操たる畏怖が形成されるといふのである。ポールドウインの如きも畏怖が恐怖と尊崇と崇敬とから成つて居ると言つた。オットーのヌミノーゼの感じも *Mysterium* と *Tremendum* とを併せた感じであると言つて居る。是等は何れも分析的見地から情操の各要素となる情緒を抜き出し、逆にこれが結合されて情操が生ずるといふのであつて、古き要素心理學の見地から來て居るとさへ見える。

元來情操又は複合情緒を要素的見地から見て、これが單純情緒から導き出されるものにはリボーがある。斯る見方は古くはデカルト、スピノーザであつた。デカルトは一次的情緒として尊敬、愛、嫌惡、欲望、喜び、悲み、の

六つを挙げ、他の凡ては是等六つから合成されたものであるとして四十の複合情緒を挙げた。又スピノーザは欲望、喜び、悲みの三つを挙げて、これ等の結合から四十八の複合情緒を演繹して居る。尤もこの人達の言ふ喜び、悲み、愛等はその後の心理學者の指す要素的な情緒に等しいとは見られない。リボーは複合情緒の合成される法則を發生的に見て、一、進化、二、發展の阻止、三、合成、として居る。是等は全體の内觀的分析を試みて要素を見出し、要素を合成すれば全體が生ずるといふ見方であつて、元子化的心理學の立場であり、モザイツク觀に過ぎないのである。

この場合要素の結合されるのは任意であつて、その間に何等の法則もない。強いて言へばエビングハウスの聯合の法則、或はゲ・エ・ミューラーの共存の法則や繼起の法則に従はんとして居る節も見えるが、斯る場合に用ゐられる聯合の法則も要素的心理學の弱點を補はんとする薄弱なる一假設に過ぎない。斯るモザイツク觀からは、全體は部分が結合して出來た總和に等しいものであつて、總和以上のものゝ存在を説明する事は出來ないのである。故に心理現象の研究には唯單に分析したり、綜合したりするばかりでは全體的にこれを理解する事は出來ない。

シャンドが愛の情操に怒り、恐怖、誇自の情緒の含まれて居る事を指して「人が人間乃至その他の對象に對して愛の情操を持つて居る時は彼がその對象に接する事によつて快の情緒を感じ、それが危險に瀕する事を見て恐怖を、脅かされるのを見て怒りを、失はれるのを見て悲哀を、健かに取り戻されるのを見て喜びを、これに好意を持つて呉れる他人に感謝を感じる」と言つて居るのを見ると明らかにこれは内觀的な分析的立場から説明してゐるのであつて、愛の情操が地場に應じて變調されるといふ條件的分析を閉却して居ると思はれる。

斯くすると要素を見出したからとてその全體が理解されるといふ譯ではない。全體には部分の總和以上のものが見

られる例へば基督の總和以上に旋律が見られ、空間知覺に於いて局部的限定性以上の性質が見られるが如きである。従つて全體は已に成態されたものであつて、部分は常に全體から制約されて居る事を見逃してはならないのである。彼のウェルトハイマーが立てた理論(一)所分は色々の程度で成態されて居る。(二)斷片は殆んど悉く全體過程に於ける部分として解すべきである。といふ二つの理論は單に知覺の範圍に止まらずして情意の方面にまで敷衍出來ないだらうか。斯る形態性を重んずる心理學が擡頭して來たのでシュテルンが一九三一年ハンブルグに於ける第十二回ドイツ心理學會で「加算的要素的見地の拒否と全體性の原理とは現代心理學界を通じて壓倒的である。」と言つた如く、全要素心理學は清算されたと云つても過言ではなからう。

そこで宗教情操を考察する場合にも、加算的要素的見地を捨て、全體性の立場から見れば情操は數個の一次的情緒の結合された總和ではなくして、その形態性を見るべきであると思ふ。或ひはクリューガーの云へる複合質と解してよいかも知れない。従つて畏怖は前述の諸情緒の總和ではなくしてその形態性である。故にこれは畏怖を起さしめた條件、即ち對象といふ意味ではなくしてその地場たる性格、環境を考慮して、それとの關係に於いて見なければならぬと思ふ。又その部分たる情緒も任意に結合して居るのではなくして事態との制約下に於いて必然に結合して居るに違ないから、單に恐怖、驚異の情緒を内觀的に分析列舉したわけでは意味がない。茲に於いて畏怖はその地場即ち個人の知的段階、性格、環境に應じて見る時、そこに種々の形態を生じ、條件的分析を施して現はれた個々の情緒も亦著しい變容を示すものであらうと居られる。従つて斯る考察は宗教情操の分析列舉を以て能事終れりとして來た宗教心理學に新しい方向を與へるものではなからうか。

曾てオウグストメツサーが宗教心理學的の立場からの觀察はマク羅斯コーピツシに進まねばならぬと云つた事を併せて考へると、今後は大いに宗教情操の全體性を把握せん事に努力すべきであると思ふ。

(昭和一一、一一、二九)

宗教の合理化について

宇野圓空

合理化といふ言葉の意味内容は、通俗的には甚だ曖昧でありまた多岐である。しかしこゝでは態とそのまゝ多様性を包含して見る。宗教そのものゝ中に、或は宗教する人自身が、そのむしろ非合理的な體驗を合理的に反省し表現しよとする傾向があることは、嘗て一二説いたことがある。今はこの傾向の一府の進展、特に集團的な宗教現象若くは集團生活に於ける宗教の變化について見ようとするのである。

各人はその與へられた宗教的體驗をば、時の經過につれて合理的に再建再整しよとする。それは特に反省、表現、説示、護教を目的とする行動の機会に現はれる。その方向は大略體驗の形では即ち觀念的開闢(説明)と、組織立て即ち體驗の諸部分の論理的連結と、基礎づけ即ち體驗内容の實在的證明とその意味の論理的説明との三つである。これは體驗自體に變化を及ぼすのではないが、その表現説示に於て當初の生の體驗とはやゝ異つた姿で現はれ、従つて本人の記憶とその再現に於ても若干の變化を示す。

これに對して人がそのやゝ長い生活過程に於てその宗教の上に加へる合理化は、過去の體驗に多少の取捨選擇を加

へて、より合理的なものへ進展せしめようとする動的變化自體を意味する。

その一つは過去の體驗とこれに伴ふ行動との論理的批判である。そこには合理的なものを肯定し選擇し、不合理な要素を否定する觀念的行動である。

第二はこれをさらに實踐に移して、觀念的な肯定と否定を實際の取捨選擇にまで進め、生涯の時期の經過につれて前とは異つた形に宗教的體驗と行動を導く合理化の道程である。

なほこの場合に人は自己の直接の體驗を整理するばかりではなく、屢々他人の經驗やそれを觀念的に表現した種々の教説の中から適當なものを取入れて、自分の宗教的體系を補修する。けだし觀念的な教説でもその觀念を通じてこれに伴ふ情操的な體驗を何ほどか再現し經驗することは不可能ではなく、またかゝる教説に導かれて從來意識しなかつた事物の宗教的意味を、新たに自ら經驗することも少くないからである。こゝに宗教的修養の長い期間に、人々が信仰を齎り合ひ、先哲の所説を繕いて、その經驗の整理統制を進め、特にその理論的組織を完成して行く實際の必要も見られるのである。

以上は主として個人に於ける宗教的生活を主として見た合理化の過程であり、むしろやゝ抽象的に見た個人的生活に限定しての體驗と行動との體系化と整理とであるが、この動きに集團的な宗教的生活に於て一層活潑に現はれる。これは集團に於て人々の宗教的經驗と行動との相互的交信と調整が緊密になり、全體としての統制と外部への對立意識とが強化されるからである。

もつとも集團的生活には一般に理性による思惟や行動が、個人に於けるよりも薄弱だと云はれる。それは集團的心

理には情緒的興奮が伴ひ易く、集團の構造や目的にもよるけれども、概して冷靜な判斷と有機的な統制が個人のやうに行はれ難いからであつて、少數の指導者の外、多數は盲從雷同する傾向のあることは否まれない。だからこの集團的生活こそ非合理的な宗教的體驗の發生地盤であるといふデュルケム等の説にも大きな理由はある。

しかし同時に集團的生活に合理的な反省や行動を根本的に否定すべき理由はない。たとひその合理性の動きが個人のをそれに比して鈍くはあつても、また特に宗教的集團に於て非合理的な動きが一層顯著であつても、時間の経過につれて一方では合理化の傾向は次第に現はれ、その宗教的生活の組織立てと統制とは、集團なるが故により多く強化される場合すら起つて来る。

これには同じ宗教的集團といつても部族或は民族が全體として一つの宗教的生活に團結してゐる從屬的數團と、多くは創唱的宗教が機縁となつて特に宗教についてのみ合同して、民族や國家の中に往々幾つか對立してゐるやうな特定の數團とに於て、自ら合理化の動機と過程が異つてゐる。しかし何れも時代の経過と共に數團に屬する各個人、特に宗教的に優れた人々や指導者達の特殊な體驗が、口頭或は文書の傳承となつて集積せられる時、これらを全體として體系づける必要の生じることが、その宗教としての合理化の第一歩である。ことに創唱的宗教に於ては教祖自身の手でこれが行はれないまでも、弟子や信者の集團は往々それを教祖の在世中に、少くとも歿後間もない頃からそれを始める。そしてこれらがすべて教説として論理的に組織立てられるに當つて、若干の矛盾した部分が破壊されたり或は特に異解邪義として正法の反證たらしめられることも多い。

これらは何れも數團として共有する宗教的體驗の自己反省であり、従つて又その觀念的な組織立てとあると同時に

教團各員の信仰と行動との統制でもある。それ故その集團的統制の必要は、宗教が合理化する意識的無意識的な社會的動機である。そして同じ社會的動機がさらに未信者や次代の青少年の上に動く時、それはこれらの指導もしくは教化への集團的自覺となり、こゝにさらに多少異つた合理化の必要が起る。それは既成の體驗と行動特にそれについての教説を、この人達に誤なく理解させるやう表現し説示することである。

しかし宗教的な自己表現の欲求が集團的に動くのは、必ずしも統制や教化の必要を俟つわけではない。それは教團に於ける各人相互の緊密な社會的關係によつて促進されると同時に、社會全體としての信仰や儀禮を觀察的に明瞭にし、思想的に組織立てることにもなる。そしてこれは教團が或る意味での部分社會となり、教團外にある社會を見出す時に、一層強くなることは勿論である。従つてそれは單一な傳統的宗教が全體を支配してゐる社會の民族的教團に於てよりは、創始の宗教が部分的に興起した時代、ことにかゝる特成的教團が幾つか對立してゐるやうな狀態下に於て、最も強烈に動くのである。

すなはちこんな時代には一宗教の自己表現が、進んで消極的な護教と積極的な正法顯揚の運動となる。それが爲に信仰と儀禮との合理的立證として、信仰内容の存在證明や儀禮の理由説明等が重要な役割をもつて来る。さらに他教からの論難を破斥する理論的根拠を一步進めて、攻勢的にそれらの不合理を論證せんとする破邪の部門も、當然それ自身の間接の合理化をもたらす。

かく他教との比較に於て自己を合理化せんとする運動は、勿論一面にはその信仰や儀禮の體系に於ける不合理な要素を精算して、無意識にでも種々な新要素を攝取する結果をすら示す。ことに民族的宗教が對立意識の尖鋭化されて

ない異教に接觸した場合には、こんな意味での合理化は屢々意識的にも行はれるが、特殊の教團に於てもその教團制度や運動に就ては、この種の合理的調整が見られる。そしてこゝに却つてそれ自身を發展せしめる大きな契機があることは、歴史的にも否定されない事實である。

かくて宗教の合理化とは、性質上むしろ非合理的に與へられた宗教的體驗と行動とを、人がその理性に基いて反省することから、それを合理的に表現し、組織立て及び基礎づけること、及びその間に不合理な要素を精算し、特に行動やその制度を合理的なものに調整する實踐的過程をいふのである。故にもしこれが與へられたる宗教的態度自體を壓殺しない以上は、この實踐的な合理化こそ宗教發達の消極的な要因である。ことにその合理的な選擇と調整によつて、舊來の宗教的生活の形態が失はれて、一層深刻にして適切な體驗と行動とが生れるならば、それは民族または人類全體に於ける宗教發達の最も重要な指導力といふべきである。

社會的神秘主義に於ける集團的興奮と孤獨感

(Schwelgerei u. Einsamkeitsgefühl)

濱 田 本 悠

—

社會的神秘主義 (Soziale mystik, Social mysticism) と云ふ言葉や現象は先づ第一にジュールケムが宗教の氏族社會的起源説を説いた場合に (The Elementary forms of the religious Life) 充分に暗示して居るものであり、特にこのことに就ては我國で、本會々員古野清人氏が「社會的神秘主義」と題して或る研究を發表せられたと云ふことを聞いて居るが、不幸にして私はその論文を見て居らなす。

尙 Gruchn 云々心理學者は其著 Religionspsychologie P.70. に於て神秘主義の概念を ein psychologischer Begriff der Mystik u ein historischer Begriff と區別して居るが、彼の所謂歴史的神秘主義とは ein breiter Unterstrom besonders gestalteter religiöser Phänomene であつて、正に社會的傳統としての神秘主義現象を意味するものである。

即ち神秘主義の最高特徴たる Vereinigung der Seele mit Gott (神・人融合、道・人一體、人・法一如) の現象

は、個人心理の経験に起るところの個人的神秘主義と、それが、一の社會的傳統として、集團意識 (Collective mind) の上に發動する場合とが考へられるのである。その後者を茲に社會的神秘主義と稱するのである。

二

斯くの如き社會的神秘主義の廣範なる問題の内にて、茲には特に、それが發生の心理的 Process としての Schwellerelei (集團的興奮) と Einsamkeitsgefühl (孤獨感) との、一見矛盾するが如き兩方面が如何に關係し合つてあるかを見たいのである。

トートム信念の發生に當つて、氏族部落の集團的儀禮生活に於ける興奮的集團氣が、各人の想像力、特に聖なる觀念 (The devine) を強力に壓倒的に感動することは、シュルケムの指摘する所である。(i. b. P. 205ff.) それは即ち Schwellerelei の方法であつて、集團的興奮が社會的神秘主義の發生要素の一であることは容易に承認せられる。

然るに茲に、それと全く眞反對であるが如き Einsamsein の方法も亦、一般に神秘信念の發生要素として考へられて居る。殊に中世紀の修道院的神秘主義は、多くは孤獨感と結びついて居る。セント・オーガスティンやアッシシのフランシスは如何に、より多く孤獨境を選んだか。神と一なる感じを多くは森や山や島の人なき境地にあつて求めて居る。佛教的神秘主義ニルバナも亦多くは寂靜の境地に於いて無師獨悟して居る。

この對立は、一見、社會的神秘主義と、個人的神秘主義との方法的對立であるかのやうに見える。従つて孤獨的方法は社會的神秘主義に係り合ひのないものであり、寧ろ反社會的な逃避的な神秘主義への道であるかのやうに解せられる。

然し乍ら、獨り山や野に祈るフランシスの如きは果して孤獨であつたらうか？否、彼は、その場合、神前交りをなす場合に於いて、群をなす天使や、強烈な光の刺戟や喧嘩な神の言葉等に依つて、全く壓倒せられて居る。彼獨りあるのではなく全く、天國的 *Schweigerei* と天國的興奮の爲めに文字通りに壓倒せられ、或る場合には疲労困敗して半死半生のやうに傷き痛んで居るのである (Z. B. die *Himmeln des heiligen Franziskus von Assisi*, P. 44)。或は又佛陀が、菩提樹下に無師獨悟した時に、如何に天魔破句が群をなして來り襲へ、彼を忙利したことか。神秘主義に於ける *Einsamsein* の心境は決して孤獨ではなく、天國的 *Schweigerei* の境地である。而して茲に天國的と云ふは、科學的に云ふならば社會的觀念の反映に外ならない。神秘主義が如何に逃避的であらうとも、吾等の社會的鬱悶氣を脱脚することは不可能であることが解るのである。

他方に於いて *Schweigerei* の方法であるが、茲にも亦私は、*Einsamsein* の境地を見出すことが出来るやうに思ふ。要するに *Schweigerei* は、吾々個人に對して *Striking* なのであつて、その感動の最も強いのは、その集團的興奮の内に自己を見出す時であり、特に自己の無力、織少を感じる時であり、最も深刻な *Einsamsein* の心境が即ち *Schweigerei* の齎す効果である。

吾王朝時代に閑寂の山を逃れて反つて、混濁の市井に隱遁すると云ふ逆理が行はれた。法然や親鸞が叡山を下つたのはその心境に於いてとあり、後世日蓮門下の草山元政上人が、

世をいとふ山をも人の訪ひくれば

市にや更に身をかくさまし

と歌ふたものは、此の神秘主義的逆理、即ち集團的興奮の内に反つて孤獨の悦樂を希求めたものである。

要するに Schwellerei と Einsamkeitsgefühl とは神秘主義に於ける對蹠の兩面の如くであるが、之を集團的社會的の角度より見る時に矛盾ではなく、相互的協力の要素であることが解る。そこで神秘主義研究の上に、その社會的見地即ち社會的神秘主義の部門が強調せられねばならぬ所以である。

(終)

宗教的行動の公序良俗性

— 邪教の限界について —

伊 藤 道 學

一 邪教の意義

邪教現象は、一社會現象であり、また一犯罪現象である。總じて、邪教の意義については次の二つの方面より考察される。(一)は集團社會(宗教、國家、國際社會)によつて保護せられたる社會的利益に反する行動であり、(二)は當該社會の立法者(教權、政權、國際主權)によつて定立せられたる規範により刑罰的效果を附與せられたる行動を指稱する。されば邪教とは、「刑罰的效果を附與せられたる反社會利益的な宗教行動である」と總稱することを得る。我々は、後述する如き理由により、特に國家社會制度の觀點にその範圍を限定して、邪教の社會現實的な限界を規定せむと考へる。

二 邪教批判の多面性

邪教の限界について、先づこれを宗教制度史上より概観するとき、國教制度時代においては、「非國教」教國制度時代においては、「非クリスト教」、啓蒙期では、「非理性教—歴史的宗教」であつた。併し、理性的宗教概念も、歴史的に

經驗せられる具體的宗教を度外しては考へ得ないことが理解せらるゝに及び、結局「個々の具體的宗教」について宗教限界の判断がなさるゝ様になつた。

或る具體的宗教の具體的行動が、個別的な評價を受くるとき、その祭神、教理（布教的文書）、布教（口頭の教理）、儀式その他の一般的宗教行動が、或は「反社會利益的なもの」、或は「反社會規範のもの」と認められ、所謂、邪教と判断せらるゝ基準と言ふものは、多くの場合、「常識的なもの」——非確實性、非公定性——である。すなはち、その人の教養、知識の高低等により各自異ると言つた段階性的多様性を持つ。換言すれば、藝術的、道徳的、科學的によし批判を受けたとしても、それらによつて爲さるゝ基準が、客觀的、公定性を缺く限りにおいて、また、その違背事態——邪教的行動——を制限し、禁止し、解散し能ふやうな社會的實勢力を保有し得ない限りにおいて、單なる宗旨争ひか、然らずんば所謂「水かけ論」に終始せざるを得ない。これに反し、國法的な基準（平均人の平均基準）こそは、その客觀的公定性において、またその社會現實的實勢力を保存すると言つた二點において、邪教決定の最後の刻印である。その際、それが果して妥當なる刻印なりや否やは、立法政策上における第二の問題として考察せねばならぬ。従つて本論の直近せる問題外である。

據つて、單なる藝術性、單なる科學性、單なる倫理性、乃至は單なる教相判釋的な宗教性等によつては、尠くも宗教の限界は規定し得ない。何んとなれば、邪教とは前述する如く、それらの平面上において爲さるゝ概念ではないからである。それらは、宗教的内容の優劣を云々する段階的な、謂はゞ、不特定多數の基準とはなるが、社會より拒否すべきか、許容せしむべきかの、謂はゞ、特定唯一の邪教基準とはなり得ないからである。それはたゞ、邪教裁判上

の參考資料若しくは、社會輿論の一推進力としての存在として考ふべきものである。

三 邪教基準の時空性

總じて、經驗的規範による評價は、空間的規定たる「人文地理的環境」乃至は時間的規定たる「歴史的變化」の同時的考慮なくしては不可能である。従つて、邪教に對する國法的基準も、時と所により同一ではあり得ない。試みにこれを我邦の宗教警察制度上より觀察するとき、邪教事實は、或は、祭蟲、街路、祭祀、芻狗、符書、京中祓除、殺牛用祭、等々より託靈求錢、妄藥粗劑、止醫藥致死、等々が數へられ、更に今日においては、醫療妨礙と言つた科學性に根據を置くに至つた。しかし、その立法上または解釋上、未だ必ずしも、團體法的な社會人の社會的基準としての思想が意識的に高潮されてはゐなかつた。

然らば、現代立法上の、社會人の社會的基準とは何んであるか。それは「公の秩序、善良の風俗 *öffentliche Ordnung und gute Sitten, ordre public et bonnes moeurs.*」すなはち、公序良俗性これである。公序良俗性こそは邪教限界を規定する國法的基準である。

四 科學性、藝術性、道德性と公序良俗性との關係

先きに少しく觸れたところの、邪教限界において一般になされ勝ちな、科學性(眞)、藝術性(美)、及び道德性(善)と、公序良俗性とは如何なる關係に立つかと言へば、もちろん、直近的には「道德性」である。何んとなれば、現實

社會においては、その科學性も藝術性も、ともに倫理道德性を充足してのみ可能だからである。換言すれば、眞は善にして眞たり、美は善たり得て始めて美たり能ふが故である。従つて、科學性及び藝術性は、常に倫理道德性を通じてのみ公序良俗性と關係するものである。

然らば、善を内容とする倫理性と、社會的正義を規範概念とする國法としての公序良俗性とは如何なる關係に立つものなるか。要言すれば、道德と法との關係如何の法律哲學上の根本問題である。一はその相違性であり、二はその^一聯關性である。

總じて、法律關係の内容が、もちろん宗教的なものもまた同じく、その終局において、道德的規範と矛盾すべからざるものなることは、既にローマの昔において認められた原理であり、また法律の大部分の内容が道德律によつて充されてゐる事實によつても識ることが出來やう。尤も、道德は(一)、行動の道德性、を要求するに反し、法律はその合^二法性を評價の基準となす點において、(二)また、法律特に實定法は、「公示性」「具體性」「現實的適用性」従つて「社會安定性」乃至は「實力解決性」を有する點において、道德との相違は認めらるゝも、それにも拘はらず、法律は單なる合法性または形式的確實性のみにては、永繼的に人間を遵奉せしめまたは指導し能ふものではない。例之、法は如何にその合法性のみを主張するも、宗教の假面にかくれたる脱法行爲、信教自由の濫用等を防止し盡せるものではない。殊に近時の新興宗團における、單なる利己的營利的本能及び名譽權力に對する欲求が、最も熾烈を極むる現時において、また反面、司法制度、宗教警察立法の不定さは、宗教的行動者それ自身の良心に俟つこと大なりと言はざるを得ぬ。立法者の苦心如何に拘はらず、邪教技術の先行性は、實定性そのもの、法律萬能主義者そのもの、乃至は、

道徳法律分離開者そのものゝ無力を如實に暴露するものである。

されば、法の形式的確實性に對し、更に他面、道徳の内容的な弾力性との調和こそは、要請さるべき筋合である。殊に、十九世紀末以來、個人的權力本位の思想が、共同的、團體的思想によつて修正によつて、道徳と法律との調和による、所謂具體的妥當性をよりよく要求せらるゝに至つた。即ち、法律の確實性をその必要なる限度において完了せしめつゝ、その背後に、法律の最高理念としての道徳律を豫想するのを近代立法の特色とする。稿者の主張する、「公序良俗性」こそは、内容的な道徳律と形式的確實性を有する法律との中間に位して、その調和的機能を發揮した謂はゞ、道徳法律調和理論の一片鱗と解するのである。

五 法律としての公序良俗性

最後に、公序良俗性の法律性、即ち法律としての公序良俗性について一言せねばならぬ。前述せる如く、法律の内容は、その内容の當否如何に拘はらず、一應法的安定性、即ち社會生活の秩序づけを保持するものではあるが、その内容について種々なる意見を異にすることは否めない。しかしながら、その意見に對して、一々論議の終結を俟たずしては適用不可能なりとするならば、社會秩序の維は企圖し得べくもない譯である。されば、或る法律の内容が、明白に自然法に反せざる限り、苟も當該社會の實勢力によつて社會の秩序、平和の實現が確保せられてゐる限り、それ自體において、無條件的に遵奉を強制し得べき性質を有するものと解すべきである。これを邪教問題について言ふとき、我々は、邪教宗團の辯護する所見の如何に關せず、また一方それを判斷するものゝ主規的な主義、良心の如何

に關係なく、常に客觀的な公序良俗性をもつて基準となすべきものであらう。換言すれば、邪教行動者の懐抱する主義、世界觀または哲學的論争に對し、こと對立的に、現行秩序の正當性、合理性を立證するの義務を負ふものではない。要は、現實の公序良俗性と關係あるか否かの問題である。従つて、邪教行動者の主張辯護と全然異なる平面において處斷することを妨げるものではない。

もちろん、邪教判斷において、我々は、法律の價値を不當に評價し、所謂法律萬能主義に陥ることを避けなければならぬ。それと同時に、法律を道德律乃至は宗教律と全然對蹠的地位に置き、その價値を不當に貶黷する、所謂アンキズム的誤謬に陥ることなきを留意する必要がある。要は、道德律乃至は宗教律を投用するにあたり、常に客觀的な法的確實性を尊重し、同時に道德律の内容を各場合に即して具體的に明瞭ならしめ、苟も判斷者の恣意に陥ることなきを期せねばならぬ。換言すれば、法律の最高理念としての道德律を終局的な助力者として、その必要ある限度において援用する點において、また道德律援用において、能ふ限りの限界を畫する點において、法律としての公序良俗性は、單なる倫理道德規範と異なる。

我邦憲法第廿八條に規定する「公序良俗維持」は、單に信教の自由だから、又憲法の保障する自由權だからと言つて、その行動者に外の社會全體的利益を無視して許容さるべきでないことがその本質とする。従つて、公序良俗性は信教自由行動——宗教的行動の例外的な制限ではなくして、むしろ、その本質的な内容である。

一般に、公序とは、國家社會の一般的利益を指し、良俗とは、社會の一般道德的觀念を指す。併し、兩者はその大部分において、重複するものであるから、強ひて區別する要を持たぬものである。もとより、法律としての公序良俗

性は、現代社會心の發現であるから、決して、「現代社會」と言ふ時空の觀念を離れては規定し得ない。故に、如何なる行動をもつて邪教とするかは、公認教、類似宗教の如何、既成、新興の類別、若しくは、高等なる科學、藝術、倫理、乃至は高等なる宗教をもつては規定し得ない事は既述せる如くである。要は、現代社會の平均人が、等しく公序と思惟し、良俗と認識するもの、すなはち法律の最高理念に照して、常に彈力的確實性を有する倫理的法律、即ち公序良俗性によつて決することを妥當とする。従つて、現行法の唯一の規定なる、醫療妨礙は、科學性に反する故をもつて禁止すると解すべきでなく、むしろそれが、現代の公序良俗に反するが故である。従つて、邪教判斷者は、常に凡ての場合を公序良俗性に引直ほして評價すべきものと考へらるれ。

正義は、法の偉大なる第二の任務である。しかし、公序良俗こそはその第一の任務たり能ふ。従つて、「欲求された宗教的行動」に對する「社會秩序の維持」は後者の場合であり、更に、「欲求された宗教的行動」、「社會秩序の維持」、及び「欲求された宗教行動に因る社會文化への効果」、その三つの多面的調和こそは、法の直近せる第二の任務である。そのいづれの場合を問はず、公序良俗性は、宗教的行動の最小限度の内容であり、また最大限度の限界であり、従つて、それらを評價する場合の社會規範の根元でもある。

(註・拙稿・淫刺邪教の國法的觀察。大東出版社。新興類似宗教批判所載。同・宗教的行動とその警察。昭和十二年駒澤大學年

教派神道に於ける「祈り」

——特に山嶽と關係ある教派に就いて——

金 光 建 道

私は「教派神道に於ける祈り」と云ふ研究題目の下に、今回は特に御嶽、富士山等と關係の深い教派の研究の一部を發表したいと存じます。

御嶽大神、守賜邊幸賜邊。

(御嶽教)

諸罪穢。祓給。清淨給。遠神。咲給。嚴魂。幸給

(實行教)

等は御嶽、實行兩教に於いて日夜念唱する祈念詞であります。抑も斯様な「祈りことば」が如何なる意味で念唱されるのかと云ふ問題に就いて、二三の考察を爲し、「富嶽系信仰」と「御嶽系信仰」との間存す二つの異なる傾向特質を摘出したいと思ひます。

私の所謂「富嶽系信仰」と名付けるものは、その信仰が富士山と淺からぬ關係にある信仰系統を指し、「御嶽系信仰」と名付けるものは、御嶽にその信仰の出發點を持つ信仰系統を意味するのであります。

「富士山」と最も密接な關係を有する教團として實行、扶桑の二教を擧げる事が出來ます。先づ、實行教の「敬神

教派神道に於ける「祈り」

豫言」に就いて觀まするに

不二山は參神——即ち、天御中主神、高皇產靈神、神皇產靈神の三神で、一眞神たる天御中主神の大元靈が發動し二神となり、二神は又一神に歸すと信仰する——の分魂の御座處、又天地開くら國土の柱、又天下參り國治る大行の本なり。

と。かゝる主宰神の居ます富嶽こそ、地球の精神、天祖參神の分魂の御座所、或は、國家鎮護の深山なりとする富士道開祖以來の信仰は、やがて天下泰平、國家安穩、皇統連續、國體無窮の祈願となるのであります。國家鎮護の神たる本教主齋神の天祖參神に寶祚の無窮、國家の安泰を祈願すべきと、特にこの種の「祈り」を所謂「御直願」として力説信奉するのであります。これは極めて國家的、神道的、精神的、内省的祈りであり、道義的倫理的光彩を放つものとして、注目に値ひすると思ひます。

富嶽系信仰に屬する扶桑教の主齋神は前者の如く造化三神である外に、類似した諸點を見受けることが出來ます。教祖穴野半の著述に

□富士へ登山せずとも神棚に向ひ篤く信仰せば登山せしものも同様、神の御助けあるや。

○同様に御助けあり然れども教師たるものは武邦尊師の跡を守り登岳せずんば元祖の本意に背くべし(富士信導記)とある様に、本教は實行教の如く登岳の神聖且つ絶對なることを説かず、又病氣に對しても平癒の祈り——私的、個人的「祈り」を富士道では「陰拜み」として表面行はず——を肯定(富士信導記参照)して居る等留意すべきものがあります。

然し、この二教の沿革を辿れば行者、長谷川角行まで溯れますが、徳川末期に於ける當局の厳しい亂明彈壓は、結果に於いて修驗道的形式より内面的、精神的に進展し、兩教々祖に及び益々この傾向を強く示し、祈りに於いても總じて法式作法にこだわらず、内容的精神的方面を重視するに至つて居ります。

さて、信濃國に在る「御嶽」に關係ある御嶽教の奉齋主神は國常立尊、大己貴命、少名彥命の三神で、これを御嶽大神と稱します。元來「御嶽系信仰」の中心は大己貴命、少名彥命二神の國土經營、醫藥療病の道の開發、或は、祈禱禁厭神占の傳、其他、一般文化向上に資せられた功績等を信賴し、信仰する事にあります。従つて、注意すべきは所謂「陰拜み」即ち、個人的私的願望が自由に祈りに祈られる授福神として、尊信され崇拜されてゐる事でありませぬ。

この「御嶽」と教祖自らの信仰に於いて、又教團として、淺からぬ關係を有する神習教が御嶽三柱大神を合祀するのは、祈禱、鎮魂、身滌に重きを置き、災害病魔を祓除し、治國救民を祈り、其の要諦を得て幸福長壽を祈る爲めであります。又同教内の神習教御嶽教會は同教の惟神の至道を神習ひ、該諸行者の遺教を承け、醫藥禁厭の理を過たず禁厭祈禱の神理を會得すべく、神習教化を受けつゝ御嶽大神に對し、本來の信仰を失はず精進してゐます。而も、これ等に於いて私的個人的利福の祈り、個人的私的福祉の祈りが強く祈られるのは御嶽大神に對す祈として必然の歸趨でもあります。

尙ほ、此等二教に於ける所謂「祈禱」が御嶽教では「本教相承諸式細目」三十七法式に依り、神習教に於つては神事内外傳合せて一〇五種目の祈禱禁厭法に基き執行されるのも富嶽系信仰と甚だ趣を異にすところであります。富嶽系信仰の祈りが内面的、精神的であるのに對し、御嶽系信仰は具體的、作法的であると云ふのも、一つは覺明、普

寛、一心、一山、等諸行者の遺徳遺教を仰ぎ其の流を汲み、他は大中臣家秘法の相傳を實際に活用體顯せんと御嶽、富士山等を始め、廣く深山幽谷に分け入り、種々難行苦行し、會得した神秘的體驗、又同教内に神習教御嶽教會所設置に伴ふ講社發展を企圖したこと等に依るからであります。この如く御嶽系信仰に於ける祈りの形式は概ね複雑多岐に亘るを以つてその特徴とします。

大成教は本來、修身學の根本、爲學の基礎を説き、靜坐調息を以つて修道眞法とし、安心立命の基を定め、顯幽貫通死生の遠觀を説くにも拘らず、他方、祈禱を重要視する所以は御嶽教が獨立以前、當教團に一時所屬した爲め、該教の祈りの法式が今尙ほ同教内に影響し、遺留存續してゐるものと思ひます。

特に顯著なのは修成派のそれであります。明治の初期には此の如く布教上の便宜より一時寄留的に他教派へ所屬したもので、この派内には神道修成派御嶽講と神道修成派富士講との二社があります。今、神道修成派御嶽登山部説諭畧記を見まするに

御嶽神社の祭神大穴牟遲神、少名毘古那神は伊邪那岐神の遣し給へる業を繼ぎ、修理固成し給ものなればひたすら之を信仰すべし。御嶽神を信仰するには其源たる五柱天神を信仰せざるべからず。是れ當派へ入社が必要ある所以なり。

と。かくの如く修成派の信仰と御嶽講との信仰との習合統一が圖られ、修成派的指導が可成り課せられ尙ほ独自の信仰も認められ、覺明靈神以下の諸靈神に對する信仰が公然と許容されてゐます。これは同派内の富士講に於いても亦窺はれる特色であります。而も、前講社の祈りが形式を尊重するに對し、後講社は精神的である點は「御嶽系信仰」

と「富嶽系信仰」との異彩を遺憾なく示すものと云ふべきであります。

要するに以上の如く、祈らるる神、祈りを受けらるる神は、太古より廣く信奉された神々で、それが「富嶽系信仰」に於いて造化三神となり「御嶽系信仰」に於いて、御嶽大神、就中、大己貴神、少名彥神となつて居ります。

而して、祈る人の希ひ―念願―その内容は自づと兩者の特質を示してゐます。即ち、天祖參神を奉ずる「富嶽系信仰」に於いて皇室邦家の安寧幸福、玉體健全、壽福、將又、國民全體に亘る幸福、併せて五穀豐饒、天下泰平、即ち寶祚の無窮、國運の隆盛が祈願される如く、國家的全體的祈り、所謂「御直願」が高揚されます。又強く大己貴神、少名彥神を信奉する「御嶽系信仰」に於いては、其の遺業に則り醫藥療病を始め、祈禱發脈神占等、私的個人的祈りたる、此の世の多くの利福吉祥、更に、死後の冥福に至るまで、心の欲する儘に祈願される、所謂「隱拜み」が行はれてゐます。

又祈る態度に於いて、後者が儀禮的、作法的なるに反し、前者は精神的、内省的傾向を示して居る點を認める事が出来るのであります。

斯くの如くにして

清異穢。被給。清淨給。遠神。咲給。嚴魂。幸給。

とは結局、禍ひ去れ！幸ひ來れ！との切實なる祈念であり、それは總じて、現在を中心に――過去へも、將來へも――而も、個人を中心に、或は個人をも入れての全體として、生あるものも、生なきものにも、共に幸あれ！福榮たれ！と、祈りに祈る人の切なる念願を意味するものであります。

末世思想の一面觀

金山龍重

末世の思想は所謂創唱教に於て、教祖在世の時より可なり年代を経るに至つて表はれたもので、佛教の末法、キリスト教の終末破局、儒教の澠季等の觀念は、嚴密に云へば夫れ々異つた意味内容を有して居るが、大體之は教祖在世の時を理想的黄金時代となし、その時代を降るに従つて教祖の理想や教旨と違反し、人類及び教法の墮落救ふべからざる澠末の状態となり、遂に世界人類の破局となり、更らに新なる世界人類の建て替へと教法の再現とを意味することは更めて云ふまでもない。

之は一應は現實の社會及び人類が教法に示されたる理想的狀態と相反することの甚しき爲め、過去の教祖時代を憧憬するの餘り一種の悲觀的觀念に支配されて、尙古思想を強く表現せるものと見ることも出来る。即ち自然界の脅威をより多く感じ、人間の無力を啣ち居たりし往昔の人類が、人類並びに社會の進化發展を後世に期待するよりは、寧ろ人類社會の衰亡退化を信じたりしことは見易き事柄である。而も尙唯心的傾向の最も強盛なりし當時とて人類社會の正邪隆替等の道德的影響が、やがて形態的の宇宙にまで及び、その破滅新生を導き更らにそれを動かす原動力として教祖及び神格化されたる教祖を思念したりしことは、現代の唯物的傾向の強き時代と對比して其間に幾多の差異を

見出し得るのである。

先づ之を佛教キリスト教等に就いて大體觀察することにする。

佛教に於ては之は所謂正像末三時の思想の一であつて、諸經典には單に正法に關して述べたり、又正像の二時に就いて述べて居るに過ぎず、従つて三時思想が佛在世の時より相當の年月を経て漸次整へられて來たものなることが知られる。五分律等に所謂阿難の六罪を擧ぐる中に、阿難が釋尊の叔母摩訶波闍波提夫人の出家を強ひて佛陀に請ひて實現せることを述べて居るが、此の女人出家を以て毘尼母經等の説くところを見れば、佛滅後間もない時代より既に正法時の永續性に對する疑惑不安が發生して居ることを示して居る。之に對して善見律毘婆婆等に於ては、佛陀が比丘尼の爲めに八敬法を制して之を實行せしめしにより、正法時は再び千年となるを得たりと云ひて、正法時に關する一千年説と五百年説との兩説を見るのである。

像法に關しても大方等大集經、摩訶摩耶經等はその年限を一千年とし、賢劫經、大乘三聚懺悔經、悲華經等は之を五百年とした。即ち正像二時ともに各々千年説と五百年説とを有する所以である。

正像二時に關しては以上の如く年限等も明示して居るけれども、之に更らに末法を加へ三時を一系として末法の期限までも明示せる古い經典は未だ知られて居ない。釋淨土群疑論卷三には大悲經説として正法千年、像法千年、末法萬年の説を引用して居るが、現在の大悲經五卷中には之の文が見當らない。然し嘉祥大師は中觀論疏一卷末に、印度祇洹精舍銘を擧げて此説を述べて居るから往昔には相當な典據が存在したかも知れぬ。尙時代を降るに従つて諸種の論疏等には皆末法萬年と記するに至つて居る。

此の正像二時は各千年か五百年かによつて、末法時當來の觀念も算出も異つて來ること勿論である。普通には正法五百年、像法千年、末法萬年と思念した様であるが、我國後代に於ては主に正、像各千年、末法萬年説に依つて居るのである。歴史的には此の正像の年限は幾何かといふことは勿論問題となることで、何時より像法時に入り末法時に入るかといふことは、教團生活の根底を搖がす重要な事項であつた。例へば三階教の如きは此點を特に強張せるものであつた。

尙三時の意味は嘉祥の法華義疏卷五に依れば「佛雖去世法儀未改。謂正法時。佛去世久。道化訛替。謂像法時。轉復微末。謂末法時。」となし、窺基の法華玄贊卷五に依れば「若佛正法。教行證三皆具足有。若佛像法。唯有教行。無證果者。若佛末法。唯有教在。行證並無」と述べて居る。即ち正像二時の間は釋尊の感化力が猶力強く存在して居り、像法時に於てすらも教あり行あり佛敎の面目尙存する時代となして居る。像は像似なり相似なりとして正法時に似たる時代とする解釋と、像は形象にして眞精神は失ひたれど形態のみ存する時代なりとする解釋とある。然るに末法時は轉微末にして佛光明も將に消えなんとする破滅の一步手前を意味し斯かる状態が相當永續するといふ見解である。

尙末法といふ語の古い時代に於ける典據を擧げるとは困難であつて、大悲經卷四に見ゆる「是故阿難。我今以此億那由他阿僧祇劫所習法寶付囑於汝。乃至堅持爲他廣說。勿令斷絕如是眞道。莫作末後滅法人也。」といふ文句に於て末後滅法人といふのが即ち末法の意味なりといふ見解をとる人も無いわけではないが之は少し無理な附會と云はねばならぬ。又同經卷五の「我滅度後於未來世。法欲盡時最後五百年」とあるは、所謂五堅固説の最後の五百年にして正

法千年像法千年を経て末法時に入りし五百年の意故、之を以て大悲經は正千像千説なりと見做すことも出来るのである。加之此の法滅盡の思想が即ち末法思想を現はすと見做せば、獨り大悲經とは限らず多くの經典が末法思想を現はすものと云ふことが出来る。

之に反し末世といふ語の方は明かに用ひられて居り、即ち雜阿含經卷二十五に「是法中之大賊。助作末世壞正法幢」とある。然し末法といふ方は佛教の法、即ち出世間法、度衆生法であり、此の具體的意味では教團中心の社會をも含んで居つて、此の微末なる状態を主として指すものに對して、末世といふ方は、形態的な宇宙世界及び人類生活を主として指し、俱舍論（十一、十二）等に論ぜらるゝ如き所謂器世間の破滅に近き状態を主として意味するのである。故に末法と末世とは内容的には多少の相違が有ると云はねばならないが、然し兩者は互に連繫して居り、或る意味では同義語である。單に佛教の意味だから云つても末法時はやがて末世時たるに相違なく、人類社會の新なる立替と救済とが要望さるゝに至るのである。従つて五十六億七千萬歳後と云ふが如き數字的な年月は問題ではなくて、只速き將來に於て彌勒佛の救済といふことが翹望さるゝ所以である。即ち釋尊の教化に漏れたる一切の衆生は、豪華にして幻想的な彌勒の淨土を望みつゝその龍華の三會に於ける教化濟度を期待するのである。

キリスト教に於ける終末思想中の一千年黄金説とか一千年週期説 (Millennium, Millenniumism, Chiliasm) とか云はるゝものは、稍佛教の三時思想に似たるものである。只佛教に於けるが如く更らに區分的な年代を定めては居らなければ、斯かる期間を経て救ふべからざる破局に直面するに至ることを述べる趣旨は、佛教の正法時から急に末法の破滅時を表はす様なものである。テルトリアヌス (Tertullianus) 等の如く、キリストが現實に或る地 (フルギア

州のペプザ町)に都して此世の司配に當るといふ思想は、聖・アウガスチン (St. Augustine) 等によつて、ローマ教會確立の爲めに即ち地上に於ける神の國の實現の爲めに利用され終つた傾きがあるけれど、徹底的救済を要望せる者にとつては斯かる年限的な考方も必要であつたらう。即ち一千年間はキリストの親政によつて黄金時代を現出するが、その後には於て審判の日 (doomsday) が來り此世の建て替が行はれるといふ考方である。

之を更らに遡つて考へて見るとキリスト教以前のユダヤ教徒は、末世思想に強く支配され居たことが明らかである。ユダヤ國の亡國的なりし實狀、神も既に見棄てしかと思はるゝ様な頼み少なき社會状態は、彼等をして末世と觀せしむると共に他方に於けるメシア (救世主) 待望の思想となつて表はれて居た。

要するに佛教の三時は正法と末法の二思想に歸し得べく、像法時は漸進的に正法より末法に移向する中間的段階として存在するに過ぎない。正法に關しては茲に論述することを省くが末法末世の思想は何故に起つたかについて一言する。

之には内部的と外部的との兩方面の原因がある。先づ内部的原因を考へて見るに、之は教團内部に關するもので、之にも教理上思想上の原因と、宗教生活を中心としたる教團の道德的又は戒律上の頹廢又は變化による原因との兩方面がある。教理上の原因といふのは教理に對する見解の相違が激しくなり、異端邪説と見做すべきものが多く現はれ分派抗争して釋尊の佛教を教理上から破壊せんとする懼れが生じたることである。又教團の實際生活上に於ける戒律の頹廢又は變化といふことは即ち道德的方面戒律的方面からの教團の破滅を愁へしめる如き諸事實が續々と表はれて居ることである。殊に大乘佛教の興起は一般にそれが充分了解せられざりし間は、單に破壊的勢力として憂慮さるゝ

ことが多かつたし、又他面には無自覺的な破戒行爲の者も甚だ多かつた。此の例は大悲經、摩訶摩耶經その他諸經に隨所に見えて居る。

次に外部的原因としては教團外の社會狀態の惡化、即ち印度や支那の政治的勢力による佛教破滅の行爲や、他の宗教からの壓迫迫害等が、佛教の衰退を來たさしめ、末法を數ぜしめる原因となつたことも甚だ多いのである。

加之末世思想を社會心理學的な立場から觀察すれば、理想的世界又は時代を他に求めて努力奮勵して行くことは、遠離穢土、欣求淨土の思想と同じく宗教的情熱を激發せしむる上に大なる効果があるのである。而も單なる衰退の一路を辿つて世界も教團も破滅するといふ思想計りでは無しに、佛教キリスト教等は復活や新なる救濟を待望して、末法濁世を乗り切つてやつて行く爲めの現實の力を養ひ且つ生み出して居つたのである。即ち其所に淨土教等は自己淨化の作用を遂げ、末法相應の教儀を整備し、以て價值轉換を高度化して宗教的使命を果して來たのである。

明治維新の勤王僧

—その特質と發生の原因—

神 根 惑 生

明治維新の勤王僧の主なるもの約三十名に就て、之が特質を見るに、

一、維新回天の業の成就のみを念願し、政權慾がなかつたこと、

勤王の志士は、維新後高位顯官に就いたが勤王僧は何れも寺院に退き、民間にあつて文明開化の文化促進に貢獻した。

二、勤王僧は、勤王の志士よりも高齢者であること。

志士は何れも血氣壯んな青壯年であつたが、勤王僧は四五十歳の者が多く、中には耳順を過ぎ、古稀を越えた者も少くない。

三、思想に於て優れて居たこと。

何れも思想家であつて、佛教は勿論、神道や儒教にも造詣深く、儒教は多く陽明學であつたことが、志士の思想とも共通して居た。月性、黙齋が吉田松陰の思想を徹底した尊王論にさせた如く、常に指導的地位にあり、志士も勤王

僧と交はつて、純化した勤王論となつて來た。

四、民間に尊王思想を普及したこと。

月性、鐵然が防長二州を遊説し、尊王と海防とを説き、更に月性の『佛法護國論』が廣如の手に依て、全國一萬ヶ寺の西本願寺末寺に頒布され、之を信徒に説教させた如きその例である。

五、大詩人、大歌人が多かつたこと。

安政密勅事件の中心を成した月照、信海、秀欣、良基は何れも和歌の友であり、禮嚴は三萬首、默霖は七十萬首（古今第一人）を詠んだ、月性、默霖は吉田松陰の詩を添削し、理準は「西に五岳、東に南國（理準）」と讃へられた六、武を練り、兵を講じたこと。

志士の思想を指導したゞけでなく、自ら進んで、兵杖を執り、戰場に出でたものが多かつた。鐵然、明朝、信瑞、慈隆、何れもそれであつた。

七、勤王僧は互に連絡して事を成した。

勤王僧は志士と行動を共にしたけれど、勤王僧相互の間にも連絡があつて、幾つかの勤王僧群が互に交通し、一團の勢力が存在したのであつた。

之を要するに、勤王僧は當時に於ける先覺者であつた。何が故に勤王運動に身を投じたかに就て、その發生の原因を見れば、

一、排佛思想の影響、

排佛棄釋は、全國には明治初年に起り、それ以前には、水戸と鹿兒島とに生じただけであつたけれども、その思想は徳川時代の初期から醸成された。僧侶の墮落による民衆の反感、儒者の排佛思想などより、水戸學派の尊王排佛思想（森儼塾一人のみが例外）、となり、國學者の佛教に對する敵意が平田篤胤の佛教排撃の著書となり、排佛思想は澎湃として全國に起り、特に尊王論は排佛を作つて居た、

この状態を察知した當時の先覺者たる勤王僧が、多數の凡庸僧が佐幕に左袒して居た中に、敢然として勤王に身を投じたのである。志士の多くにとつては、勤王僧は尊王に就ての思想は一致しながら、佛教に就てのそれが相反して居た。然るに勤王僧と交るに及び、佛教の眞意を了解し、排佛の思想を改めてしまつた。

徳川氏から寺祿を受けなかつた眞宗寺に多くの勤王僧を出した。特に毛利家と關係深かつた西本願寺から多く出て居る。眞宗を除いた他の宗派は、何れも徳川氏から寺祿を受けて居たから、勤王僧は甚だ稀であつた。然し徳川家と最も關係深い日光山から慈隆が出て、二萬一千石の朱印地たる高野山に良基あり、江戸に理準。井伊大老の領地から超然など、頗る環境不良の地から勤王僧が出て居るのは、止むに止まれないものがあつたのである。

勤王僧は排佛思想に刺激せられたけれども、その根本は佛教に説く「恩」の思想から來て居る。佛教の理想國として説くところは、日本が之に該當し、日本に於て理想の國を發見したのである。それ故、日本佛教徒は佛教の本質上勤王とならねばならぬ原因を持つて居る。その「恩」の思想は、更に佛教の根本思想たる諸法無我から由來して居るのである。

徳川幕府の始めに切支丹迫害があり、明治初年に排佛棄釋があつた。切支丹迫害には、二十六聖人を始め、島原の

亂に至るまで幾多の殉教者を出したけれど、排佛棄釋の殉教者は、菊間藩事件に於ける石川台嶺、榊原喜與七以外の名を聞かない。之は當時の僧侶が腑甲斐なかつたのでなく、殉教者となるべき者が早くもその氣運を察して尊王運動に身を投じたのが勤王僧であつたのである。若し勤王僧が出なかつたならば、排佛棄釋はどこまで及んだか測り知られない。勤王僧が何程にか緩和劑となつて、あの程度に止めたと認められる。

日本に於ける風水信仰に就いて

金 孝 敬

風水信仰一般に關する概括的論述もこの場合要請せらるることではあるがその詳論は筆者の既稿及び他の論著に譲る。順序上ここでは只次の論志の理解に役立つだけの範圍の極概略を一言して進むことにするであらう。

風水信仰とは古く漢代以前の支那に淵源を有つ地精思想に支那特有の陰陽五行説の加味せられたる信仰であつて、即ち地中に本具せられてゐると假定せられてゐる大地の力(生氣)然もそれは陰陽五行説の言ふよき條件即ちその理に叶つた地點場所及び占座する方向方位並びにその周圍環境が三全する場所(穴)こそ多くそして盛んに強流發するとせられてゐるのであるが、そこに現人が居住し若くは死人を葬藏することに依て易で言ふ感應の理に基いて當人若くは子孫が利福を享受すると云ふ信仰である。彼の或る地點を中心として前後左右を指示する語に五行説の五方位配色の應用語である所の青龍白虎玄武朱雀等の如き術語を使用することや、或る場所を指して藏風得水の場所だとの如き述語を使ふこと、或は四神相應の地である等の如き言葉皆その現れであり影響下のものなのである。斯る理説に基ける現人住居としてそれら(代表は都市)の例若くは死人葬藏のそれら(墓)の例を支那朝鮮等に求むるならば南京蘇州、平壤、開城を始め燕の昭王秦の始皇等の墓乃至季朝歷代王侯の墓陵等々その例數限りないのである。扱て以下日

本にも果して斯る信仰が存しその事例が存せしか否か進んでありとせば如何なる程度に存せしかを考察することに
する。

歴史の語るその跡を探ぐるに思想信仰的には當時如何なる程度に浸潤せられてゐたかは判然しないが、孝徳天皇が
大化元年に都を遷させ給ひ（二年に大化の改新と言はれる明治維新と相並んで日本行政史に二大劃期をなす制度改革
の大詔を御煥發あらせられた）し難波京が當時の唐の長安の京の規模に則つて都城に羅城を繞らし四邊に四神相應よ
り來る青龍白虎玄武朱雀と命名せる四門を設けてゐたことは史家の言を俟つまでもなく、當時の周防國府及び太宰都

府城(四)の然りしに推して異論を挿し挟む餘地はないのである。又天武天皇の十年に陰陽師等を畿内に遣はして都つくる
地を相せしめたこと(五)、又彼の大寶令の制に陰陽士陰陽博士等の職員を置いて卜筮占星漏刻等と共に相地の事を掌らし

めたこと(六)、及び志賀京飛鳥京が難波京に酷似してゐたこと(七)、又元明天皇が都を奈良に定め給ふ時に當り和銅二年の詔
に平城之地四禽叫圖、三山作鎮、龜箠並從、宜建都邑、宜其構營云云とあること(八)、又平安京については金原教授

も言ふてゐるが古川氏の如き日本紀略にある延暦十三年の詔の言葉である、山河襟帶自然爲城の語を引き、山背新京
の地勢は北に山を背負ひ前に流れを抱へ東山の青巒は如意山に連り西に西山を控へ加茂桂の兩川は宮城を挟み遠く北

嶺御山は皇城を鎮護する所謂四神相應であると證論してゐること(九)、又山城本幡寺の鐘の銘に「木幡山左青龍右白虎前
朱雀後玄武之勝地也、四方傾城百里不絕、元慶太政大臣照宣公相之永爲一門埋骨之處云云とあること(一〇)、又延暦元年に

孝徳天皇を御改葬せんが爲めに陰陽を解する者等を遣はして山陵の地を行相せしめたこと(一一)、及び吉田兼好の語に「世
變の翁の物語にいへる、聖徳太子の御墓をかねてつかせ給ひける時ここを切れかしこを斷て子孫あらせじと思ふたり

と侍りけるとかや^(一三)とあるが如き、又先年發掘されて明にされた山形縣本楯村の城^(一四)の柵を始め寧樂朝初期より平安朝初期に亘つて東北地方の拓殖事業の靈源地として營まれた處の薄足^(一五)の柵磐舟の柵郡岐沙羅の柵多賀の柵膽澤の城拂田の柵玉造の柵鳥海の柵色麻の柵新田の柵牡鹿の柵出羽の柵中山の柵衣川の柵金澤の柵由利の柵厨川の柵雄勝の柵等がその周圍に木柵を繞らし四邊には四神相應の四門を設けたこと等史籍並び近來の報告の語る所である。以上は大體史籍並びに近來發見報告に見ゆる然も主として陽宅(住居)に關するものである。

次に陰宅即ち死人の葬藏所たる墓のそれについて考察することにする。これについては齋藤忠氏が歴史地理第六十五卷第六號に於いて考古學者の發掘の報告並びに自ら踏査せる實際の資料を掲載して貴重な論述を物してゐる。大體常識的に地形の上で風水信仰の墓地を選定する地點の條件と云へば即ち丘陵の傾斜の終る末端に位し前面は廣い平地若くは河川を望み、左右は谷を隔てた丘陵によつて擁せられ後方に山を負つてゐるのが大體の原則である。

然るに齋藤氏も云ひ各種報告の示す如く山城國乙訓郡大枝村の宇治宿禰の墓^(一六)(墓誌銘慶雲二年)、備中國小田郡三谷村の下道園勝園依母墓^(一七)(同上和銅二年)、因幡國岩美郡宇部村の伊福吉部德足非賣の墓^(一八)(同上和銅三年)、大和國生駒郡南生駒村の美努岡萬の墓^(一九)(同上天平二年)、大和國北葛城郡二上村の威奈大村の墓^(二〇)(同上慶雲四年)、攝津の國三島郡清水村の石川年定の墓^(二一)(同上天平六年)、大和國山邊郡都介村の小治安萬侶の墓^(二二)(同上神龜六年)、大和國宇陀郡内牧村の文禰麻呂の墓^(二三)(同上慶雲四年)、山城國愛宕郡修學院村の小野毛人の墓^(二四)(同上天武五年)、山城國宇治郡山科村の西野山墓^(二五)美濃國可兒郡中村の宇長瀬山の墓等々が何れもその條件に符合してゐるのである。偶然の一致と見るには餘りにも奇しき、必ずや何等かの原理によれる選定であらうと納得されるやうな感を懷かしめるのである。殊に墓誌銘の年號の

示す當該墳墓が慶雲和銅より神敏天平に跨る前記陽宅の出現年代と軌を一にしてゐることは大いにその間一脈相通する意味あることゝ見られるのである。

又塵添墟囊抄制度通草廡漫筆篋盤内傳に四神四應地の解釋があり、又加賀金澤城に於ける最も警備を要する背面高台に前田家三代利常公の夫人天徳院の廟所を立て、乃至は敵に占領されては頗る不利な處である彼の城を去る西南三十町の野田山に利家遺言して自分の遺骸を葬らしめ鎮護の意味を持たせたこと、又文化三年の西岡玉全の風水秘録文政年間の高田松屋の墓相或問墓相小言、天保年間の松浦琴鶴の地理風水、風水四神卷あり、又風水信仰とは全然異なるものではあるが然しその變形である所の墓相に關する書近年陸續として出版されるを見る時首肯されるもののあるを感じるのである。

又單に地形山岳に對する形容詞が風水理説で用ふる類形語に共通する故を以て直ちにそれを同一なものと連斷することは甚だ危険でもあり且又その地形山岳等に關する形容詞生成の過程をも明かにしない上は尙更の事ではあるが餘りにも酷似してゐるものあるを以て敢へて列舉し實證例示に加へ、注意を喚起する意味に止め詮索は後日に譲ることにする。

即ち和歌山城の別名なる虎伏山竹垣城の虎伏山は遙かに北方に和泉山脈あり南に藤白の連山あり水岩突兀宛ら虎の伏した如く云云依つて虎伏山と云ふの如き、及び會津城の別名が鶴ヶ城であり然もこゝには明治戊辛の役に有名であつた白虎隊が蒼龍白虎朱雀玄武の四隊の中の一としてあつたこと、又岸和田市の古名が雌雄田なりしこと、又その他色々の説もあるが上野城の別名白鳳城、宇和島城の別名鶴島ヶ城若くは龜次城、弘前城の別名鷹ヶ城、彦根城の別名

龜甲城、姫路城の別名白鷺城、或は福山城の隣の山吞村一名寶山を金鷄山と云ふが如き彼の風水類形の飛鳳金鷄仙鶴の語と比較して考へる時何か暗示を與へるやうな氣がしてならない。以上の如き列舉詮索だけでは又亦十分とは云へないが、既にこれだけでも風水信仰の如何に相當以上に浸潤されてゐたかは知るに足ると思ふのである。

尙風水信仰が社會慣習の上に及ばせる影響を考察することも必要であるが、これに關しては朝鮮のそれは既に發表したこともあり、略々類似してゐるので他に機會を譲り略することにす。

(110)

註

(一) 明治學德記念學會紀要第四拾三卷の拙稿

(一〇) 古川氏同上著(九二頁)
(一一) 大日本金石史(木幡寺鐘銘の條)

(11) *Crucial Religious system in China* Vol. 3. 及び村山智順氏

(一二) 續日本紀卷三十七(延曆元年八月の條)

著朝鮮の風水

(一三) 徒然草上卷(第六段)

(三) 古川重春氏著日本城郭考(九八頁)

(一四) 古川氏同上著(一一一頁)

(四) 同上 (一〇七頁)

(一五) 藝文第八卷第四號の梅原末治氏の論文

(五) 日本書記卷二十九(天武天皇二月の條)

(一六) 考古學雜誌第七卷第五號梅原氏論文

(六) 令集解卷三(職員令)

(一七) 民族と歴史第四卷第二號梅原氏論文

(七) 古川氏著同上(七三・七五頁)

(一八) 歴史地理第六十五卷第六號、齋藤忠氏踏査報告

(八) 續日本紀卷四(和銅二年の條)

(一九) 同上

(九) 地理學第二卷第一號金原教授論文

(二〇) 考古學雜誌第十卷第十二號梅原氏論文

- (二一) 中央史壇第十卷第五號及第十一卷第一號森本氏論文
- (二二) 同上誌第十二卷第四號森本氏論文
- (二三) 考古學雜誌第七卷第八號梅原氏論文
- (二四) 京都府史蹟勝地調査會報告(第二冊)
- (二五) 考古學雜誌第十五卷第十一號森本氏論文
- (二六) お墓と家運、墓相の神秘、墓相と運命、神道とお墓、
建墓と墓相の研究、墓相と家運、お墓の建て方等にあり
- (二七) 古川氏同上著(四八二頁)
- (二八) 同上(五八九頁)
- (二九) 日本書紀安閑天皇紀
- (三〇) 人類學會民族學會大會要綱稿

日本に於ける風水信仰に就いて

眞信迷信批判基準

——宗教史開展第三期の觀點より見たる——

藁 田 胸 喜

神佛の觀念が民族と時代とによつて相違する如く、宗教の本質はその教義禮拜の特定形態にあるのではないことはいふまでもない。當該の民族人類の歴史的各時代に於いて、個人人格の内奥をゆすつてその全人的要求としての「木願心」に目醒めしめ、過現未を盡して物心全文化生活を統綜し、以て民族人類生活の究極理想を至心信樂せしめ、加之その國家社會國際生活への客觀的實現に努力精進せしむる精神的權威を實證するものが、その形態の如何に拘らず當該の歴史的時代における宗教である。この見地より眞信迷信の批判基準を分析舉示しよう。

第一に、學術の見地よりいへば、基督教が近世科學の發達と共に危機を訴へ同教と科學との關係が現代に及んでも敵對的乃至二元的關係にあるといふことは、その神話的世界觀が根本的に神人隔絶的または超自然的であるからである。然しその内的精神は全宇宙を統ぶるものがあつて、篤實なる同教々徒より偉大なる科學者を輩出した事實は同教の信仰が究極に於いては反科學的ではないといふことを立證するのである。佛教は哲學的宗教といはるゝ如く、特に心理學精神科學の見地からは本來勝れた傳統を有つてゐるので、支那に於ては儒教を深奥化し、日本に來つては日本精

神によつて簡單化現實化せられつゝ之を豊富化し、日本儒教と共に西歐近代の科學及び哲學を日本化する資源となつたのである。回教はこの點に於ては希臘の自然哲學を繼承して近代自然科學の發端に貢獻したことはあるが、近代科學を生かす力を有せず、その信仰が全體として東西の諸文化民族に普及せず土耳其自身に於てさへも國教たる精神的權威を喪失したのはその天國信仰が印度教の如き功利的享樂主義的のものであつたからで、こゝにその宗教的價値の低級性が確認せらるゝのである。眞信は超科學的であつて反科學ではない。

第二に、道德的見地からいへば、キリスト教には血腥さき十字軍の遠征史もあるが、その「愛」の教は佛教の「慈悲」のそれと共に至純深刻性に於いて、超道德的の價値を有すること普く知らるゝ所である。悪人や敵をも愛し非情の自然にも無限の憐情を濺ぎ肉食殺生をまで避くるといふ如き態度には、佛教の場合輪廻信仰の搖蕩もあるが、その超道德的大悲心は儒教には缺くるので、儒教思想は全體として世俗的で超自然的感觸が稀薄である。これ儒教が佛基兩教と對比せらるる場合宗教と見られない所以である。眞信は超道德的であつて反道德的ではない。

第三に、術的見地からいへば、基督教も佛教もそれ〴〵その發達の過程に最高の綜合藝術を生み出し隨伴し來つてゐる。經典そのものが本來「詩」である、回教は建築等造形藝術の方面には或程度のもが見られるが、文學詩歌の方面には殆ど注目せらるゝものがない。回教の低級性はこゝに明白に立證せらるゝ。日本佛教中に於ても日蓮宗からは詩人や藝術家が眞宗や禪宗に比して殆んど出て來ないといふことを指摘したい。現代類似宗教の邪教性はこの藝術の尺度を以てすれば明白である。生長の家如き、その藝術的擬態は理知主義の粉飾に外ならぬ。かくして藝術殊に詩歌を解せざるものは眞の道德も哲學も、それ故に宗教を論ずる資格なきものである。蓋し藝術のうちには道德と

哲學とをも總攝する宗教的情操と世界觀とが全體として表現せらるゝので、宗教的價値の優劣はそれが生み出したは隨伴する詩歌藝術の優劣によつて最も的確に批判し得るのである。

最後に、即ち第四に、宗教と國家政治活動との關係がまた重大である。原始宗教は本來すべて祭政一致であつた。それが宗教史の第一期である。次に佛教基督教の如き既成宗教もその盛時には、それぞれ當時の全精神文化と共に國家政治活動をも支配したのである。それら既成宗教が政教分離主義となつたのは最近世にまで及ぶ宗教史の第二期であつて、それは時代文化の歴史的諸條件に制約されたものに外ならぬので、宗教の本質に關するものではない。眞信は超道徳的、超科學的ではあつても反道徳的非科學的ではないやうに、反政治的非國家的ではなくて國家の政治軍事的活動をも總攝して之を超出淨化するものであらねばならぬ。

今や現代の眞の宗教は、その原始宗教以來の全傳統を繼承し精神的に現實的の人間活動の一切全體を總攝支配する本來の生命力を復活示現すべき人類文化史の第三期に到達したのである。デモクラシーやマルキシズムは、その無宗教または反宗教の態度にも拘らず、合理主義、唯物主義の近代思潮のうちに「宗教の代用物」として登場したものであるが、それらをも克服しつゝあるフツシズムやナチスの「國民主義」の思想運動は二十世紀の「宗教改革」を示唆するものである。

古今東西のあらゆる宗教文化と史的現實的國際國民生活をも統綜する物がカンナガラノミチはその日本独自の藝術的表現たるシキシマノミチと共に、「天壤無窮の皇運」のうちに宗教の本質的價値を素質的開展的に總持し成就しつゝあるものである。

日本の原始宗教と神道

溝 口 駒 造

神道は原始日本の宗教の名であると最も普通に考へられてゐる。そして人々がさう信じた如く、私も曾つては其れに同意した一人であつた。斯かる考へは「神世七代」と云ふ悠遠性を持つた慣用語の中から生れて來てゐる。併しながら神道に於ての「渾沌時代」に現實性を附與して、之を「先史時代」の意味に解するのは、寧ろ神道それ自身の主張とは異なつた走路を走るものであらう。

此の種の考へが最初に神道に就て持たれたのは、いつの頃からであるか明白でないが、それが殊に濃度を加へて見られたのは、本居宣長翁の復古神道から學統を引く後續神道學者たち以後であらう。彼等は佛教要素・儒教要素等、等を所謂神道の中から全く拆出し去つた後に残つたものが、即ち純粹固有の最古代的日本因子のみから成る神道である、と論結する事に殆んど専ら一致してゐる。そして同時に其れは日本古典としての最純古性を保有する日本書紀・古事記の類の記述によつて證明せられるとする。紀記の略稱で呼ばれる是等の古典に、果して其の様な絕對純粹性が見られるや否やは疑問であるが、紀記が古代史籍として典型的・權威的なものである事に於て、斯かる思考が神道者に

よつて爲される事に我々は反對する理由を持たない。少くともこれは、鎌倉時代に作られたであらう神道の理論的苗床に於ても既に或る萌芽を發育させてゐる信仰である。併しながら其の後世的な信仰を無批判的に遡及させて、直接に古代日本の文化と關係づけ、之を神道の誇に於て語らうとするのは甚だ危険である。何が我々の古宗教生活に特異な誇であるかは、比較を無視した單純なる自己認知のみに依るべきものではなく、慎重なる學的研究を経てのみ初めて確實且つ有力に認證せられ得るのである。然るに斯かる論證方法は未だ曾て神道の内部から試みられないのみならず、外間に於てする其の種の研究さへも甚だ猛烈に拒否せられてゐる。

此の場合、それは學問上、神道の爲に適正な進路であるや否やは、相當大きな問題性を帯びて考へられる事であるが、在來の神道學者が、所謂言あげせぬ事に傳統的義務づけられつゝ寧ろ理論的貧困に一種の誇を持ち、外部からの理論的衝擊が加へられんとする場合には、常に靈智論 Theosophy 的な神秘主義のアジールへ逃げ込む事を以て定石としたやうに、現代神道人の一部も、神を論ずる事なしに只之を直觀し、神秘的な雲霧の中に神道を鎮ひ籠めて置く事を好むのである。そして神道の起源を古代生活の中に認める事とは大なる矛盾に於て其の原始宗教性を認めることを忌避し、又神道に科學的研究のメスを加へることを、一種の冒瀆的態度として指彈するのである。此の傾向は青年神道學者の中にも相當浸潤してゐる。會つてメーソンがベルグソンの哲學觀に憑つて説いた神道が異常な喝采を以て迎へられたのも、それはメーソンへの喝采ではなくして、ベルグソン哲學が主調とする直觀主義及び科學的研究の排斥態度に同感したものであつた。これ程に神道は現實の姿を露白に剖析されることを嫌ふのである。これが果して神道を次代に學的に活かし得る所以であらうかに就ては、我々は改めて其れを考へねばならぬ必要があると思ふが、而

も最近の狀勢は、それ等の外的顧慮を不必要視して、周圍との比較研究の一切を排斥し、只民族の誇に於て其の傳統的なもののみ高調する事に神道を追ひ込んだ。これは時が傾向させた必至の勢ひである。

私は神道から嚴正な意味に於ての學的研究を除外する事が、本居セオリーに本來のものでは無いことを信ずる。見方によつては、本居翁は其の後繼者たちよりも、もつと學的方法論から出發して居たと考へられる。即ち翁の古學は、古語の研究から出發して、神道の眞實なる原意を探知しようと努力した所に其の主たる學的意圖を持つてゐるのであつて、彼の漢意排斥は確に比較研究の後に發してゐる事が、其の諸著によつて證示せられる。平田篤胤翁に至つては一層其の學的痕跡が顯著である。故に若しも其の後繼者たちが師翁たちの志向を歪曲することなしに繼承したならば、神道はもつと開放的な大氣の中に、其の輝かしい自由な雄姿を發見されたらうかとも思はれる。然し其れが爲されずして、神道が神秘の雲に鎖されつゝ、仰がれる事に運命づけられた今となつては、其の定められたる範域を守つて一筋に進む外に、神道の使命の達成は存しないであらう。

斯かる状態に於て、頻に國家行政上の諸政策とタイアップして、時勢の動きと共に進みつゝ、抽象的護教論の高調に置かれてゐる神道に向つて、一部の學者たちは、それが到底學を成さないと罵りかける聲を聞くが、私はそれが無意味な罵評であることを考へる。恐らく神道は、國體の特質を説く日本國民道德學として、それ自身の大道を進むと共に之に關係づけられた諸條件の下に於ての學的進路を進めることによつて、一個の學としての日本神學への結晶にまで達する將來を持つてあらう。神道は或る時代以後、佛教の被覆下に置かれたが爲に甚だ其の宗教性を稀薄にされて専ら君道、臣道の理論の上に伸びて來た歴史を持つが故に、それは甚だ濃厚な國民道德的成分を帯びて見られるが、

私は神道が其の長い間の浸潤に依つて民衆の間に溶かし込んだ宗教的潛熱を無視することは出来ない。當然に其の崇敬對象でなければならぬ神社が法制の上で如何なる位置に置かれるかに關せず、神道は將來其の宗教面に於て必ず日本神學を結晶させるであらうことを疑ふ理由はない。

併しながら私は、其の結晶が、神道として約束されたものを越えて結ばれることを豫期しない。例へば初に言つたやうに、神道を先史時代の民族生活と關係させて歴史事實的に古代日本の優秀な文化を證明せんとする企ての如きは、日本國體の特異性を明徴にすることを生命とする神道的研究から除外されるべきものであると信ずる。何となれば其れは當然に、神道それ自身の學的内包を意味しないからである。

二

神道は確に神代の中から出發してゐる。併しながら其の神代とは、必ずしも舊石器時代若くは新石器時代の日本列島が、如何なる民衆を其上に棲ませ、彼等が如何なる宗教信仰を持つてゐたかの事實とは殆んど何等の交渉をも有しないのであつて、少くとも神道に關する限り、神代とは甚だ進んだ文化階段に於て官權的に編纂に置かれた國家の史典が記述内容としてゐる神代を指す。そして神道は前にも觸れた如く、後世理論的には君道及び之に伴ふ臣道として發達した。故に當然それは國家の政治目的と常に平行して進むべきであつて、神道の崇敬焦點たる神社に於ての祈が必然に國家的たることを條件づけられたのも之が爲である。従つて如何なる時代にも國家の政治目的に反した神道は在り得ない。此の事は神道史的な凡ての事實が證明する。本居宣長翁は、後加的な外教壁を剝離して神道を純粹日本精神の中心にまで掘り下げることが要求したが、而も其れは飽くまでも古典の隔壁を破つてまで掘り進むことの要

求ではなかつた。翁の神道學は、復古神道と後に呼ばれた事によつて、殊に又先行の諸神道を爆撃標的に置きつゝ進んだ事によつて、例へば山崎闇齋の垂加神道、林羅山の神道、更に遡つては吉田家の唯一系神道と全然別路を行つたものゝ如く考へられる傾向があるが、實際は研究方法上の必要から從來の憑據古典であつた日本書紀、舊事本紀を古事記に置き換へた以外、只外教要素を稍強度に疎外したのが注目を引くだけで、本質的には他の諸神道と全く同一系線の上を進んでゐるのである。即ち本居翁は、此の傳統的な神道精神を以て、時代の外國崇拜動向を規制せんとする事に、彼の神道の目的を置いてゐるのである。即ち如何なる神道も國家の正しい政治目的と合致する所に其の根本精神を置いてゐるのである。只幕府時代の政治は歪曲された政治であつた事に因つて、その時代の神道は時の政治と戦ふ結果を見たが、明治維新以後は國家の政治が日本的常道を進むに至つたが爲に、爾來神道は常に政治的目的に合致して行動した。これは所謂政教一致の精神の現實化と見るべきものであらう。従つて若しも、學界が現代の神道に其の軌道から外れて進むことを要求するならば、それは誤つてゐると同時に、神道自身其の限界を越えて進む事も亦間違つてゐるであらう。即ち神道は只、日本國民が如何なる道德的進路を歩み、又如何なる國家的宗教常識を過去に持ち續けて來たかを明かにして將來を導く事によつて、完全に其の學的使命を果したものと云へるであらう。それ故に私は、神道が、紀記の神世七代が意味する神秘的な世界の外に踏み出して、而も傳統づけられた神道的方法論に據りつゝ、先史時代の宗教生活と研究的交渉を持つならば、それは古代日本の文化を價值づける事に成功しないと同時に、神道を見誤らしめる結果に終ることを恐れる。現に外國人の神道研究は此點に於て躓いてゐるのである。

三

勿論我々は客觀的眞實の究明を欲する。そして能ふならば紀記の記述の内奥を深く穿刺する研究を希望する。閉鎖された壁内に只自己の姿をのみ見詰めることが神道の眞相を認識する所以でない事も熟知してゐる。我々の知り得た所に従ふと、神秘主義的神道家が考へてゐる如く、紀記の神代卷に於ける記述は決して全部的に日本特有のものではない。神道的事實と多くの類似に於て、隣近周圍民族が會て有し又現に有する宗教習俗は存在し、それと神道との間には顯著なる相互影響が指示される。故に我々は一部の神道學者が好むと好まないとに關はらず、他の諸民族の宗教との比較に於て、我々の遠い祖先の宗教信仰の眞實の價値を見出す必要がある。幼稚なアマチュア語源論によつて悪く粉飾された神名解釋や、井蛙的若くは擔板漢的な世界觀に自己陶醉してゐる事は結局自ら侮蔑する事である。凡そ環境同似説に據ると、傳播説に據るとを問はず、或る民族の神話は他民族の神話と多くの類似を有するが、なほ又何れの民族の宗教儀禮も世界的に甚だ同似性を持つてゐる。そして其の相互影響は、古代の宗教が各々皆排他的であるに拘らず、甚だ優性を以て及ぼされてゐる。又此の事は、或る民族宗教が既に固定度に達した後にも有力なる浸潤の痕を示してゐる。宗教が現に古原形を保持してゐるや否やは、正に只程度の問題である。茲に民族文化の發達に平行する民族宗教の發達が存する。此の意味に於て比較を絶した宗教信仰の存在を考へる事は世界的に不可能である。

例へば最も顯著な指示事項として現世界の創始期に天地開闢 *Cosmogony* があり、それに續いて神統の連續を説く神統記又は神譜 *Theogony* が語られてゐる事は、殆ど凡ての民族——比較的劣文化を持つた自然民族の間に於てさへも通有である。そして彼等は各自の神に關して禁忌を保ち、神を畏敬し、其の前に舞踏し、神人交感の目的を以て會飲し、或るプロフェツシナルな巫女等は神の憑依に於て託宣を傳へ、それ等の巫女のみならず總ての人々は

神の前へ出る爲には、不淨に對する神譴から豫め避ける爲に、火に依つてか、或は灌水・浴水・滌除等に俟つ水に依つての褻服を必須的に行つた。又時によつては、不淨の罪穢を持つ物及び人を、其の部落から放逐する形式も採られた。なほ更に或る民族の古宗教時代にあつては、凡ての祈りは只其の集團全體の爲に捧げられて、個人の爲の祈は反社會的のものと思はれ、祭政は必ず一致であつた。又或る他の民族の中では大家族制が存在して、其の中心には必ず仰ぎ齋かれる神があり、其處には同時に祖先崇拜の風が行はれ、なほ斯かる家族的集團生活が都市にまで發達するに及んでは、最も大なる権力中樞の大都市の守護神が最高位置に於て仰がれたのである。我々は斯かる事實が世界諸民族の宗教の中に通有である時、日本民族の固有宗教の特異色を何に發見すべきかを知らねばならぬ。即ち我々は、斯かる比較の中に於て自己の宗教信仰の眞の姿相を見出し、それ等外圍民族の宗教の働きかけが我々のものに如何なる發展的變化を與へたかを知ること、學的使命を活かすべきである。併しながら曾ては日本民族の固有宗教それ自體であつたに拘らず、それから遊離して、倫理的には國家の政治的指導原理と協調し、宗教的には熾烈なる護教精神に燃えて、外教の影響を排去する方向に進路を取るべく慣らされて來た神道として、斯かる研究は強烈に嫌忌さるゝ所であるのみならず、歴史的にも其れは、凡そ神道が理論的出發をした時から、其の學域内の事ではなかつたのである。故に斯かる研究は神道の外側帯に於て別途に爲さるべきものであつて、即ち將來は遠く先住民の宗教及び原始日本人の宗教の研究から發して、それ等が他民族との接觸混淆に於て如何なる發達過程を取り、なほ今後如何に動向すべきかの自由なる學的探究を主目的とする純粹宗教學的研究と、神秘の壘壁の中に専ら自己の成長をのみ見守つて國民を指導せんとする神道研究とが、劃然と二つに別れて進まらるべきであることを私は考へる。從來はこの二路の研究が、一

個の神道學域の中に同置されたが爲に、神道は所謂科學的研究によつて其の潔淨性を潰されることに憤りを感じ、純粹宗教學的な研究は、屢々其の自由を殺がれて理由なく其の正當なる學の進路を妨げられる形が存在したのである。そして此の不幸なる相互の牽制的前進遮止は、既に指摘した如く本居翁の古學の本旨を解し違へた後續者たちが、神道の本原を日本の原始宗教の中に求めようとした事から發してゐるのである。併しながら既に述べた如く、神道は、民族宗教の中から遊離し國體論的學域を構へ、國家の官廳の名に於て神社が既に宗教的對象でないことを宣せられてゐる以上、神道は一般宗教學的な研究に觸れて進路を取るべきものではないであらうと同時に、それとは自づから別個の立場にある宗教學的研究者が、學者の本分を守り且つ學力良心に従つてする日本原始神道の自由なる討究に向つて、無要の白眼や節制無き妨礙的言動を投げかけるべきものではないことを信ずる。私は此の二つが割然と別れて各自の進路を取る所に、相互の學の大きな展開を考へるものである。

勤勞者の精神問題

森 田 卓 三

——はしがき——

I 勤勞者の人口數と勞働時間及勞働賃金

- (1)、勞働者の人口
- (2)、勞働時間

(3)、勞働賃金

- (4)、廣義の無産階級

II 教育に於ける勤勞者の疎外

III 勤勞日本と大乘佛教の興廢

私は學的研究ではなく、私の現在從事致して居ります、勞務者教育の視角から勤勞階級の精神的、文化的貧困の實情を報告致し、寧ろ陳情致しまして、御指導を仰ぎたいのであります。

I 勤勞者の人口數及勞働時間と勞働賃金

(1) 一體勤勞者は、我國にどの位居るかと申しますと、昭和六年には四百六十七萬強でありました。昭和七年には、四百八十六萬強になり、昭和八年には五百十二萬六千強といふ數字を示して居ります。これは筋肉勞働者、即ち工場勞働者、鑛山勞働者、運輸交通通信勞働者、日傭勞働者、其他をひつくるめての數であります。

(2) これ等の純粹筋肉勞働者の勞働時間は、どんな狀況であるか。と申しますと、多くは一日九時間から十時間の間

が多いのであります。概していへば、製鐵業とか、機械製造とか、車輛や軌道の製造とか、航空機、自動車、造船業といった、重工業方面の労働時間は短い。それでも八時間乃至九時間で、多くは八時間を越しても僅かの時間である。金屬工業とか、機械器具製造業とか、化學工業、ゴム品製造、セルロイド製造、紙工業、印刷業といった輕工業の方は少し長く九時間から十時間働いてゐる。十一時間といふのは統計面には極めて少く、僅かに化學工業、印刷業のみえる。然し實際には殘業と稱する作業があるのだから、少くも十時間は働いてゐるものとみななければならぬ。

纖維工業特に製絲業は最も労働時間が長く、勞賃は過少であります。昭和四年（一九二八年）七月深夜業が禁止になりましたからは、深夜業はなくなつたのでありますが、工場法施行前に於ては、製絲業の労働時間は休憩時間を除いた外、一日十四時間乃至十六時間でありました。これの従業員は、昭和八年の十月に於て四十四萬餘でありました。我國最大の工業であります。そこで幾度か、規則が改正になり、昭和五年（一九三〇年）の工場法施行規則改正に於て、一日十時間を越へることが出来なない様になつたのであります。けれども届出の場合はこの限りに非ずでありまして、事實は十一時間労働の如きは普通であります。

(3)次に労働賃銀はどんな工合かとみまするに、(昭和八年商工省の統計によつてみれば)、纖維工業日給六九錢。金屬機械二圓三十錢。窯業一圓六十錢。化學工業一圓四十二錢。飲食料品一圓七十錢。木竹製造一圓七十錢。土木一圓九十三錢。建築二圓二十三錢。洋服一圓七十七錢。其他一圓三十五錢。であつてこれ等を平均しますと、平均一圓六十七錢になる。これに依つて一ヶ月の所得總額を計算してみますると、休日最低二日とみて、四十六圓七十六錢になる。これは日本全國の總平均であるがこれを以てして、妻子を養育し、國民の義務を遂行してゐるのであります。

勞働賃銀指數は、大正十年から十二年の三ヶ年の平均賃銀を一〇〇としてみるならば、(商工省統計)昭和元年↓昭

38.3	昭和元年
34.8	昭和二年
96.3	昭和三年
102.7	昭和四年
101.4	昭和五年
94.4	昭和六年
85.9	昭和七年
82.6	昭和八年
82.3	昭和九年

和四年と稍々上昇を示したのみで、どん／＼下降してゐる。昭和八年には八二・

三といふ數字を示してゐるのであります。これに依つてみても勞働者が如何に、

文化的に楽しむ機會と、暇とを持たないかといふことが明らかである。

以上は純粹の勞働者についてみただけであります。最近では全國勞働者三千萬

と當局が呼んでゐる。正に全人口の三分の一である。これを經濟學的範疇によつて、生産機關を所有するものと、然らざるものとに依つて區分し、國民主義が分類するプロレタリアートに屬すべき階級分晰を致しますならば、中間階級に屬するインテリゲンチヤは元より、判任官的下級サラリーマン、中小工業者、自作農、等皆同じく、その意識すると、せざるとに關係なく、勞働者と同一地盤にある、運命共同體であるのであります。

かくみれば、國家の實際の中堅が彼等勞働階級であることは、一目明らかであります。従つて彼等の思想信念、健康、營養、等の問題が如何に重大であり、資本的制覇に變るべき世代の問題として、勞働者の精神問題が如何に重大であるかは、今や明瞭であります。

Ⅰ 教育に於ける勞働者の疎外

次に私は、教育制度の上に、勞働者が如何に疎外されたかを見たいと思ひます。文部省の統計摘要によりますれば昭和三年に於て、全國小學校兒童の總數は約一千萬人であります。之に要する教育費總額は約三億二千萬圓であります。

中等學校以上の學生々徒總數は約百萬人、これに要する教育費總額は約二億圓に達してゐる。中等學校以上の者は、小學校兒童數の一割以下に過ぎないにも拘らず、その經費は小學校費の三分の二に達してゐるといふ割合である。

これが財源は、國費、地方費となつて、その大半は小學校のみで直ちに勤勞者群に投ずるところの、無産階級に依つて負擔されてゐる。即ち自ら負擔するところの税によつて、自分達には直接關係のない、高等教育機關のために費されてゐるといつた狀況であります。更にこれを内譯けしてみれば、學生一人當りの所要經費は、公立中學八五圓。

高等女學校六八圓。實業學校一〇六圓。高等學校及専門學校總平均三二九圓。官立大學平均一、一八七圓。帝國大學平均七二三圓となります。この他に更に政府は學校の敷地、建物、機械器具、書籍、等に於て高等學校及専門學校生一人につき二、六三二圓。官立大學生一人につき一、一八七圓。帝國大學生一人につき七二三圓といふ莫大な經費を投じつゝあるのである。これに對し、被教育者の最大多數を包含し、而も國民教育の根幹を培ふ小學校に於ては、生徒一人當りの所要經費は僅々二十九圓に過ぎないのである。

これを手つ取り早く簡単に云へば、國家及地方團體は、一人の學士を作るために、五千圓内外の直接費を投じてゐるが、一人の無産者の教育には、僅かに二百圓足らずの經費しか負擔してゐないといふ現狀である。これは嚴然たる事實であります。而して大學専門學校の卒業者の運命と、勤勞者の運命とを比較致しますならば、りつ然たるものがあります。思ひ半ばに過ぎるものがあります。

Ⅱ 勤勞日本の建設と大乘佛教の運命

私は佛教徒でありますが、現存の佛教は、既に固陋になつたか、化石したか、さもなくばインチキ性を持つた類似宗教様なものとな協して、イージーの生活をしてゐる。むしろキリスト教の一部が、この點はるかに、實踐の實をあげてゐるかにみえる。

佛教を一貫して流るゝものは、個人主義ではない。草木國土悉皆成佛の思想である。所謂 *Niekal Gemeinschaft* の思想であると信じます。この全體とは、歴史の現段階に於ては勤勞階級を措いて他にないのであります。私も一個の勤勞者であります。

勿論氣持の上で情熱を涌かすだけでなく、これには政治的經濟的の、バルタイとの關連が絶対に必要であり、それへの協同といふことも必要であります。全日本の宗教團體が一團となつて、一つの有力な、指導、傳道の機關を持つといふことも是非宗教者の現段階に於てなすべき使命であるのであります。最近の新聞紙上で倉敷の勞働化學研究所 (*Arbeitswissenschafts Partei*) の東京移轉を傳へて居りますが、あの様な純客觀的な研究的立場からのみでなしに、宗教者の視角から、この問題を眞摯に考究する機關が生れんことを、念ずるものであります。例へば勤勞者の佛教聖典を編纂するとか、定期刊行物を發行するとか、月例傳道をするとか、勤勞精神確立のための、根本道場の建立とか、いくらでもあります。これ等は、現場の私共が希求するものであり乍ら、一人では如何ともすることの出来ぬものであります。私はこれが事壇建立の私共の使命であり、戒壇思想の現代的意義は、そこにあらふかと信ずるのであります。か様な信念に基きまして、壇上に立つた次第でありまして先輩諸賢の御叱正と、眞摯なる御指導とを仰ぎたい次第であります。(二五九六・一一・二六)

高砂族に於ける兆の信仰

及 川 眞 學

兆の信仰は凡んどすべての未開社會に見られる現象である。それは臆がて起らんとする現象なり事件なりを事前に豫告し、豫知せしめて呉れるものであり、又神の意志の豫示でもある。兆はこれを信する未開人にとつては明かな神の命令であり生活の羅針盤である。

天啓と兆は神の意志に基く點に於て極似してゐるが同一のものではない。兆は内容を明かに指示しその指示以外に進む可き途のないのに對して天啓はその天啓の發現した時、處によつてその内容を種々に解釋することが出来る。兆にあつてはその示す方向に對して人々は叛くことが出来ない。叛くことは神が許さないと同時に其の社會の人達が許さない。天啓は解釋の自由な點に於て、それが假令、精神的な權力者の主唱によつて一般人がやがて雷同するものであるとしても、兆に比して遙かに社會的拘束力は弱い。又天啓が偶發的のものであるに比して兆は發現の度數に於て屢々であり、又後の例に於てわかるように一定の目的を遂行する爲には一定の兆を豫期する態度さへ持つ。

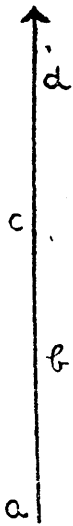
高砂族に於て兆とされてゐる現象を指して何故にかゝる解釋を爲せるやを問ふても現在の彼等は多くその理由を知らない。その現象と彼等の判斷と、その結果との間に何等の推理、思考の因果關係もなく、只斯く傳へられてゐるが

故に、又斯く信するが故にと答ふるに過ぎない。併し假令、現住蕃人がその兆とされる理由を知らないとしても其の兆とされた太初には他の多の現象の中より特にその現象を選んでこれに意味を與へたには何等かの動機、理由、が存しなければならぬであらうし又且なる傳承として後代にまで傳へられるにしても其が他の現象よりも特に關心を懷かせ又放棄せしめなかつた特異の要素が含まれて居らねばならぬ。勿論之等の根には未開人に於ける一般知能の低級といふことが重要な素地とはなるが新奇の經驗、又は外界の事象に對して凡て彼等が何等の合理的探究もなさず、且なる感歎と驚異とを以て之を迎へ、何等かの解釋を必要とする場合には躊躇なく之に神祕的の意味を與へてしまふと普通、言はれてゐる程、高砂族は幼稚ではない。即ち彼等にあつても偶然的の事象を意味づけて之を神の意志として受容することよりも、單に無意味な、偶然事象として看過するものの方が遙かに多い。如何に未開なりとは云へ、凡そ一つの現象に意味を與へること、換言せば神祕的なものとして感ずるといふことは無條件になされる筈はない。必ずそこには現象そのものが神祕感を喚ぶものでなくてはならぬと同時に經驗する者の心が又何等かを豫期する心的態度に置かれてあることが必要である。勿論、外部的刺戟によつて意識が覺醒せられるといふことは自己の内部にその原因又は漠然たる要求が存在してゐるためではあるが斯々る場合は普通、心的豫期とは言はず當初より豫期してその方面に向ふのが明かな要求である。この自然の深い所から起つた要求と偶々與へられた外的刺戟に對する恐怖、奇異、壓倒の感によつて茲に新たに生るる或種の要求とが合體してその外的刺戟に、より深い意味を與へてくる。

『日暈は頭目の死の兆である』といふ信仰も斯々る點から見る時に初めて説明し得らる。日暈の如き自然現象は氣温と湿度との關係によつて注意して居れば屢々見ることの出来る現象である。此の現象を指して頭目死去の兆なりと

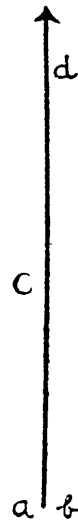
すれば頭目の死が頻々と行はれねばならぬ筈であるが彼等は日常は左程見られるものではないと稱し、其の兆の信仰に何等の注釋をも加へようとするまい。即ち彼等の間にあつても頭目に對して異常の關心を持つようになつた頃——即ち頭目が病氣であつたり、他蕃社と交戦中であつたり、頭目に對する反感が一般に高まつて來たりした時——斯る偶然の日暈を見るに及んで此の自然現象を兆として感ずるのである。或は又、タイヤル族、大科坎蕃、カウイラン社に於ける「出獵の留守、金蠅が羽音をたて、屋内を飛ぶ時は多くの獲物を得べし」といふ信仰の如きも、蠅が屋内を飛ぶことは日常、屢々見られることであるが、それが狩獵の留守の場合のみ特に之に注意が惹かれ、且つ、蠅の羽音まで聞き得るのは餘程、乾そうした好天氣であるに相違なく山野に於ける狩獵は事實この好天氣に恵まれて彼等の信仰を確證する結果となつてくる。

今、高砂族の中に行はれてゐる最も通常なる兆の例を探つてみるならば彼等は他地方に旅行する時（多くは團體で）必ず鳥の啼聲、方向によつて其の旅行の吉凶を豫知する。旅行に限らず出草即ち社外に出で、首誡をする場合、狩獵或は新奇事業に着手せんとする時等はこれに由て其の成否を伺ふのである。假りにアチャル族の例を引くならば鶴鶴に似た小鳥の啼く方向によつて彼等蕃人は事の吉凶禍福を判斷してゐる。（この鳥を彼等はシンレクと稱する。）

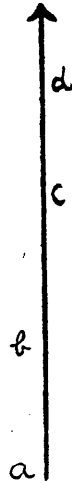


右圖の如き行路を進む場合、最初のシンレクの啼聲をa點に於て聞き（この場合右側左側の區別なく何れの側より

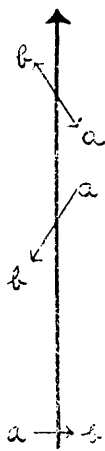
聞き初めても可)更に數十歩進みて次に路を距て、對斜に第二の啼聲を聞いたとせば其日爲さんとする行爲は凡て吉又更に數十歩進んで第一聲を聞いたa點と同側に第三次の啼聲を聞けば一層の吉端であるが再びd點に此等の聲を聞けば餘り順調に同様の事を繰返すを以て其の兆の眞偽を疑つてくる。



若しa bと對峙して又は(c dの如く行路を斜めに狭んでもよく)兩側にその啼聲を同時に聞きたるときは不吉、



右の如く其の啼聲を一方に偏して聞く時はa bの如く行路の左側は凶でありc d即ち右側にあつては不吉である。



一隻のシンレクが右圖の如く行路を横切るときは行人の前路であると後路であるとを問はず又左右何れたるとも悉く大凶である。

以上は主として啼聲の方向によつて吉凶を判するのであるがツ、ウ族に於ては方向に加ふるにオジ、ムといふ小鳥

の啼聲の性質に従つて吉凶を知ることが出来る。

一、オジウムがセッセッセと行路の右方に啼く時は味方の旺勢なる兆であり左方に之を開けば敵軍旺勢であり兩側に之を開けば相手とも旺勢にて勝敗が不明である。

二、此に對してツヅジュ、ツヅジュ、ツヅジュ、の如き啼聲は勢力の弱きことを示す（方向は以下前例に準ず）

三、チキチキ、チキチキ、と驚くが如く啼く時は負傷者のあることを示す。

四、チュイー、チュイーと引くが如く啼く時は死者あることを意味する。

兆は計畫の成否を斷定するのである。彼等が少しも疑つても見なかつた危急を豫示して呉れるものである。危急のみでなく反對に喜びの場合もある。更に兆は次で起る可きものを豫示するに止らず其の兆なしには其の事は全く起り得ないのである。兆の爲す判斷が最上のものであるのは兆が確實な豫言であると考へられてゐるからであるのみならず、屢々用ひられる兆の如きに至つては消極的な豫言から進んで積極的にそれなしには満足な成功は望めないとするのである。即ち事の成功の爲には缺く可らざる現象である。換言せば不吉な兆がないといふ丈けでは満足でない。寧ろ充分なる吉兆を伴つてこそ完全なる仕事の成就が期待せらるゝとするのである。従て上例の鳥の啼聲による彼等の行動も當初に於ては自己の情緒を外界に投出して自分に喜びの情あれば鳥の聲も喜々として聞え、自分に憂を含める前途なる時はその聲も又悲しく、彼等が緊張せる心持を以て目的に向ふが爲、更に銳感の度を増し、その影響を大ならしめたものであらう。而して鳥の啼聲を路を距て、交互に發見したる時、彼等の懐きたる計畫が偶々彼等社會に重要な關係を有つ計畫であつた場合、その計畫の成否が鳥の方向、啼聲と結合して因果關係を想像してくる場合もあつ

たであらう。更に蕃人に於てその社會的機能や職制及宗教的背景によつて特殊な扱ひを受けてゐる所の頭目、巫覡者等が自己の經驗した烏啼きと仕事との關係を因果的に説明した時に、個人的な獨斷的な思想又は信仰も一層容易に社會的一般的思想信仰にまで擴大されてゆくであらう。蓋し兆の如き一つの集團的信仰を發生せしめ之を強固にしつゝ維持せんとするには適當なる宣傳者、指導者を必要とする。個人の交互の作用がその信仰を互ひに強め合ふことは勿論であるが、その集團の一般的文化が低ければ低い程、集團の中心的存在の意義は重大なるが故に、此者の一舉手、一投足は必ずや大なる影響を與へたに違ひない。かゝる一般人の心を統禦する位置にある者が蕃人の科學であり道德であり、條約である所の宗教の色彩を帯びさせつゝ自然界の變化に就いて説明する時は彼等は本能的の屈從と信賴とを以て之を是認するであらう。一度承認せられた事は其が横に傳はれば傳はる程、又縦に時代を経れば經る程、矛盾を認めざる限り強固に組織されつゝ發達し傳染することは宗教的一特性である。

一般に兆に限らず集團的行動を引き起すものは極度に各個人の感情を制約する力を持つてゐる。彼等社會にあつては一つの事件に關して共通の苦惱を嘗め、歡樂を共感するといふことは社會的凝集力を強め、連帶的關係を極度に強化させるものである。殊にその情的共感といふことは社會的、道德的、宗教的感情に於て愈々その特色を發揮するのである。一つの兆の指す方向に對してその社會の要求する情的共感は彼等をして其の感情や情緒を地縁血縁の紐帶によつて固められてゐる部族的命法の抑壓によつて愈々派生的末梢的に發展せしめると同時にその部族それ自身をしていよゝ強固なる結束を促進させるものである。従て高砂族にあつても兆に對する純粹な信仰の熱情は假令、冷却されたりとするも兆信仰の形態は容易に消失するものでなく更に別種の力によつて——例へば兆即ち部族的命法に叛

くことは仲間から侮蔑と擯斥を買ふことでありこの事は彼等にとつて致命的の影響を及ぼすといふこと——可成り長く繼續せらるゝものである。即ち發生的に見て密接不離の關係に置かれてあつたその兆に直接隸屬する宗教感情は社會の進歩向上と共に漸次消失することになるにしても部族的集團自働の力となり社會的道德的拘束力として彼等の間に傳承されてゆく。

又兆は初めは斯々る現象のあつた時の計畫は成功であつた、又不成功であつたといふ考へから事の成功の爲には又不成功の爲には斯々の現象が起らねばならぬといふ積極的の信仰にまで進んでゆく。狩獵、出草に出發せんとする高砂族が鳥啼きの如何によつて其の仕事を放棄し又は中止し更に吉兆を待つて出發するが如きは之である。ファネス氏はボルネオのカイ人が大木を伐採する時は其の家族の者も住家を離れて清らかに諸慾から遠ざかり別に吉兆とせられてゐる鷹を發見せんが爲に鷹男と稱ばれてゐる者を雇つて森深く之を探させると報告してゐる。^(三)が本島には斯く特別に吉兆を探しに行くといふこと(吉兆を待つといふことはあつても)及び探す可き特殊の職業人を作るまでに至つてゐない。

此等の兆が現實に適中する時は一層その信仰を強むるものであるが適中せざる場合に於ても直ちにその兆に對する信仰を放拋するようなことはない。信仰は凡ての思考に先考し凡ての思想を支配し統制する絶對的な彼等の心の中に於ける先住者である。凶なる兆があつて而も吉なる現實に接したる時は之を容易に見えざる神祕の力の加護となし、吉なる兆に對して凶なる現實を得た時も多くの場合之を強いて彼等自身の不徳犯行に歸せしめてゐる。數度の兆の裏切によつて漸くその信仰に動搖を來さんとする時、偶々恐ろしき一度の現實に接する時は反動も加はつてその信仰は

極度に強化されてゆく。『慧星の出現は悪疫、死者を出す』といふ蕃人の信仰も漸く下火になりつゝあつた時、偶々明治四十三年ガオガン蕃討伐の事があつて彼等の間に多數の死者を出した。その時慧星が現れたと叫ぶ者があつて以來再びこの信仰は其の強度と持続性を大ならしめたのである。

最後に彼等はこの起る可き事柄を未然に報告し警戒して呉れる傳達者としての鳥獸又は星等を如何に見てゐるかを瞥見しよう。彼等がその仲介者即ち鳥獸等の助けなくしては到底求むることの出来ないような即ちその鳥のみがよくそれを爲すことの出来る色々の事柄、——凶事もあれば無二の贈物もある——を報告し齋して呉れることに對して憧憬し供給者として感謝してゐることは事實である。此種の人々の心にとつて鳥獸は且に豫告者として眺められるに過ぎないのであらうか。又は其の事柄をも引起す力があるとまで考へてゐるのであらうか。吾々は先きに兆が消極的な豫言警戒から進んで其なしには満足なる成功は望めない、成功不成功の爲には不可缺の現象であると述べた。斯くる説明は一見、兆が且なる豫告といふ作用から起る可き事柄に直接關係を有する所の作用即ちその事柄が成立する爲の必須條件、成立要素へとの進展を意味するかの如く思はれる。併しそれは決してかゝる意味でなされたものでなく且に兆に對する信頼度が強まつたこと——即ちAといふ現象の起る爲には、Aといふ豫告もあるといふ信仰から必ずあるといふ信仰へ更になくしてはならぬといふ確信へ——の推移を述べたのである。従つて兆としての鳥に對して豫告の能力を與へることから更に事柄を引起す能力をもその鳥が具備してゐるといふ信仰へ進展したと述べたのではない。吾人の眞意は寧ろその反對に二つの能力は最初より與へられたものであると言ひたいのである。即ち彼等が一度兆なるものを發見したる時は彼等の心は明かに信仰状態に置かれてある。彼等が兆を承認する態度は逐次的、論理的な推

理に由つたものでなく原因から結果への一系列を直観的に神秘と奇異の情緒を以て飛躍したものであることは前述した。従つてその兆を見る目は常に宗教的に輝いてゐる。鳥が事柄の豫告をするならば鳥は宗教的意味を含んでゐる。

豫告としての兆が神秘的な何物かの作用を具備してゐるといふ點に氣付けば其は且なる豫告でもなく神秘的の意味を含んでゐる。神秘的なる事柄をその者のみが之を豫告し得る能力を持つとせばその者は事柄を作り出すものであり其の事柄を支配するものである。それを作るが故に之を豫告し得るのか。豫告するから之を作り出すかの如く思へるのか。普通吾人の常識を以てせば神秘性の本體が餘りに奥深くあるが爲に往々蕃人の感情が其に向けられず鳥に向けて爲されるのであると考へ易い。主人が奥深く隠れてゐるが爲に其の恩恵の傳達者が主人に代つて感謝を受取るのであると考へ易い。が併し斯々る推測が將して當を得たものであるかどうか。恐らく其は蕃人の心的能力に即した判斷ではないであらう。高砂族に就いてのみでは鳥は起る可き事柄の豫告と共に其の事柄を引起す能力をも同時に具行してゐるものであるといふ事を證明するに足る資料がない。今、假りに之を他の未開人の例を藉りてくるならば、

一、ニュー・フランスの土人は吾々（宣教師）が彼等に日蝕月蝕のこと天體の運行等に就て色々語つてやつた爲に日蝕月蝕の現象を左右してゐるのであると考へ出した。即ち彼等は吾々が將に起る可きことに就いては何事もよく知つてゐる。此秋の穀物の出來、不出來、敵の在所までよく知つてゐるといふ風に日蝕月蝕の觀念を凡ゆる方面に適用し出した。^(註)

一、カムチャッカの土人は鵜鱗に對して春夏の御禮を述べる。その譯は彼等はこの鳥が他のあらゆる季節をも去來せしめることが出來ると信じてゐるから。^(註)

一、病人を看護することの非常に上手な南アフリカの一人婦人が村の人から呪はれ、魔術によつて苦しめられ或は殺されかけもした。といふ譯はこの婦人の看護する病人は可成りの難病であつてもその婦人の手厚い看護によつて快復するが故に彼等はこの女が病人を作り出す力を有つてゐるのだと信じた爲である。^(五)

右の諸例によつて見れば彼等は豫告の能力と共に豫告す可き内容を左右する力をも兆に附與してゐる事が解る。又假りに第二のカムチャッカ土人の例によつて彼等の注意力を検討して見るならば兆（鵲の飛來すること）の來ることは吉（春がくる）であり兆の去ることは冬の來ることであると信じその鵲と季節との間に何等の知的解釋の介入をも許さずして一氣に原因から結果へと飛躍してゐる。先行するものと結果との間の因果關係の觀念の爲に見えざる神祕的力から見ゆるその効驗への推移過程は甚だ直接的である。彼等には時間或は空間は質として感ぜられるといふよりは寧ろ一つの觀念として實現せられる、要するに彼等の注意は原因と結果の最も直接的な密接な客觀的系列の上に固定してゐるものであると見ることが出来る。

高砂族も文化的設施の整へられるに従つて漸次科學的、論理的知識の發達を來たし、兆の信仰も現今に於ては其の豫告としての作用は信ずるにしても事柄を引起す能力をも有してゐると思つてゐない。併乍ら未だ全く知識と神祕力とが分離し獨立してゐると思はれない。敢くまでも彼等にとつては力は知識の條件である。従つて彼等が何故に斯々の事は起り得るやを正確に認知し得るまでは尙、生々として續くであらう。斯々のことは吾々文化人の場合を想起することによつて明かに豫斷し得られる。即ち我國の農家に於て豊富なる收穫を希望するならば氣候風土の斟酌、物理的、化學的に勝れたる方法によつてのみ望ましき結果は將來せられるといふ事は承知しつゝも尙神祕的力を期待

し或は夜蜘蛛を發見すれば其が凶事を作り出す能力を有するといふことは否定するも尙之を凶兆として忌むが如きは原因としての兆は消失せるも豫告としての作用を殘留してゐることを示してゐる。未だ何等か目に見えざる配濟、又は神慮として兆が人心に影響を及ぼす限り其は宗教的の性質を具備するものであり従つて宗教心理學の題材として殘るものであらう。

—(終)—

註一、臺灣蕃族調查報告書、臺灣總督府、

註二、W, H, Furness : The Home life of the Borneo Head-Hunters p160—4 1902.

註三、Relation des gesuits XV II p118.

註四、G, W. Steller : Beschreibungen von den hande Kamtschaka S280 p138.

註五、L'Éry Brühl : Primitive Mentaliry.

民族宗教の新展開

佐 木 秋 夫

民族といふ語が時代の寵兒に仕立て上げられるに伴つて、「民族宗教」が歴史の前面に再び登場して來た。こゝに「再び」と言つたのは、宗教が元來民族的なものから超民族的なものへと發展した、といふことが、多くの宗教論者の間に、殆ど自明のこととして認められてゐるのに従つたのである。民族主義的宗教論者は民族的宗教こそ古い、固有の、本來の、正しい宗教だ、と唱へてゐる。一般の宗教研究者は、古いが故に正しい、とこそ言はないが、民族宗教が古い固有のものである、といふ點は認めてゐる。例へば、イスラエル人の民族宗教たるユデア教は、その發展の過程に於て、しだいに超民族的要素を加へ、ついに世界的宗教たるキリスト教にまで進展した、といふことを、大抵の研究者は自明のこととして認めてゐる。佛教もイスラムもゾロアスター教も、同様にその原形を民族宗教に求められてゐる。そこで、もしもこの民族宗教から世界宗教への發展を以て一の發達とまで考へるならば、——そして事實多くの宗教論者は世界的宗教と「高等」宗教とを同義語ないしはそれに近いものとしてさへ考へてゐるのだが——現在に於ける民族宗教の「再」登場はどう解釋したらばよいのか。それは宗教の發達史上に於ける一時的な逆轉現象なのか

あるひは世界的（超民族的）宗教なるものが一の墮落形態だつたのか。

二

こゝで一應注意しておかねばならないのは、宗教の發達とか發展とかいふ問題に對して否定的ないしは甚だ懷疑的な態度を示す人々が少くない、といふことである。宗教の中心を天界からの啓示に置く神學者たちは論外としても、抽象された人間性を問題とするのみで、非歴史主義的立場に立つ心理主義者は、宗教の發展を單に外形上の問題として、冷淡にしか扱はない。また一方には、個々の宗教現象の直接的記述や素朴のないし末梢的操作にその研究活動を局限してしまふ實證主義者たちがゐて、かれらも發展の問題に關しては懷疑的で冷淡である。

だが、大切な點は、史的發展に關するかれらの態度が、一見はなほだ慎重なものに見えるにしても、實は素朴な宗教發達論の跳梁を助長する結果となつてゐる、といふことである。まづたく、かれらは統一的な理論としての發展論を一般に否定するとはいへ、個々の論述に於ては知らず譯らずの裡に素朴な發達論の斷片を導入してゐるのである。いま一々の例を擧げてゐる暇はないが、流行の「民族宗教」の取扱ひに當つてのかれらの態度を見ると、全體に甚だ無批判的、皮相的であつて、素朴な斷片的な便宜主義的な傾向が明白に裏切り出されてゐるのではあるまいか。要するに、何人と雖も結局は何らかの發展論を採用せずにはゐられないのであつて、この場合重要なのはそれらの發展論を批判し検討して正しい結論を求めることなのである。

三

さてこゝで當初の問題に歸つて、現在の民族宗教の盛行は宗教發展史的にいかん把握され得るか、を考へよう。かゝ

る考察が同時にまた、諸々の發展論を比較検討する手順りにもなる。何故ならば、所與の新らしい現象を把握しようとして自己矛盾に陥るやうな論説は、そこにおのづから欠陥を暴露することとなるのだから。

まづ、宗教はその發展の方向として個人主義化、世界化の過程を辿る、といふ論説からすると、民族宗教の盛行は一時的な逆轉現象だと解されるのが最も自然であらう。それでは、何がかゝる「逆轉」を齎すのか。もしも、宗教に独自の發展法則ないしは方向と認定して、その独自の進行に宗教史觀察の重點を置くならば、右の「逆轉」は甚だ説明困難なものとなるであらう。教祖や指導者の獨創的活動に重點を置く觀方は、偉大な指導者の欠除とこれに伴ふ熱情の冷却といふ概念を以て、一見かの「逆轉」を都合よく説明するかに見えるが、かゝる立場は根本に於ては實は非歴史主義なのであつて、吾人が何かの史的發展を認めざるを得ない以上は、許容できないものなのである。

かくて、宗教はその独自の發展法則に従つて世界化するといふ見解は、支持し難い。ところが逆に、社會の一般的發展法則を認め、その派生的な一現象としての宗教の生滅を理解するならば、右の「逆轉」も、一般的法則の展開に於ける一波瀾として、無理なく説明され得る餘地が生ずるのである。もとより、社會的發展法則を一本調子の非辯證法的なものと解するならば、「逆轉」の説明は忽ちに行詰つて、偶然論にでも後退するより他に仕方のないこととなるであらうが。

だがいつたい、右の「逆轉」は眞に逆轉なのだらうか。民族宗教を現代に押立てることが正しい意味で復古なのだらうか。

四

眞の復古がいかなる場合にもあり得ないことはいふまでもない。だが、ある現象が古と同様の社會的意味を含むに到れば、たとひ細説は異るとも、これを復古と呼ぶことができる。もしも何かの必要から多大の犠牲を拂ふならば、たとへばシナム國を世界經濟の環から切離して、封建制に復古させることは、不可能ではない。ところで古代のいはゆる民族宗教と目下盛行の民族宗教とは、果して同様な社會的意味を含む眞に復古的なものだらうか、かゝる點を明かにするためには、どうしてもまづ民族なる概念をはつきりさせておかねばならない。

民族とは何か、の問題は頻りに論ぜられてはゐるが、充分に練り上げられた概念規定にはいまだ到達してゐないやうである。ふつうに宗教學者の間では、民族とは人種に對應する概念で、後者が主として體質を指標とするに對し、前者は文化的要素をこれに附加した全體を意味する、といふ程度に、理解されてゐるのではあるまいか。だが、一歩を進めて考へると、バラ／＼に散在して相互に連絡のない諸個人は、たとひ均等な肉體と精神とを備へてゐても、民族とは呼び得ない。民族が民族であるためには、文化の均質のみでなく、構成員相互の緊密な連絡、それに伴ふ協同意識、が必要である。ところで、このやうな成員相互の緊密な連絡が可能となつたのは、もちろん近代資本主義の發達以後のことに屬する。かくて、民族とは根本的には資本主義社會の產物であると規定せざるを得ない。すなはち、古代のふつうに言はれる民族なるものは、實は完全なる意味に於て民族と呼ぶことのできないものである。いはゞ、そのいはゆる「民族」は、實は單に比喩的な名稱にすぎないのである。民族主義者は古代に於て一の共同社會としての民族の存在を夢想する。しかし、民族、部族ないしその聯合は規模に於て民族の名を與へ得ないものであり、古代の征服的奴隸社會に於ても、農村共同體の上に築かれたアジア的國家に於ても、封建的社會に於ても、民族と呼ぶ

に値する文化の均質と成員間の交流、共感が存しなかつたことは明かではないか。

五

古代のいはゆる民族的宗教は、かくて、現代のいはゆる民族宗教とは、本質的に別のものなのである。この兩者が混同されるのは、民族なる概念の亂用、利用によるのである。そして、かゝる亂用を可能ならしめるには、民族學的、民俗的と民族的との混同も與つて力があるが、この點はいま觸れてゐる暇がない。

最後に注意すべき重要なことは、現在のいはゆる「民族的」も、實は國民的と言直されねばならぬ點である。ファシズムは階級を觀念的に抹殺するのみでなく、國家の内部の民族的相違をも觀念的に抹殺しもしくは歪曲するのである。現在はずでに民族國家の時代ではなく、一步を進めて、帝國主義國家の時代なのである。ファシスト諸國に於けるものでなく、現に民族國家形成の過程にある如き部分——植民地および半植民地——における宗教こそ、むしろ正しく民族宗教と呼び得るだらう。

かくて、古き「民族宗教」と新しきそれとは、二重に相異なるものであつた。宗教は現に民族主義を採用することによつて墮落したのでも逆轉したのでもなく、ファシズムの要求に沿うて變貌したまでだつたのである。

聖德太子信仰について

圭 室 諦 成

日本書紀、法王帝説に於いて、太子御傳は實錄風のものとしては一應完結、その後の太子傳は、佛教家の立場に於いて新しい説話を次々に添加したものである。とすれば問題は、日本佛教史の展開とこれらの説話との關係である。ところで、奈良時代から平安時代にかけての教界の大問題は、天台宗開立、これと當時制作された太子説話とは、一體いかなる關聯をもつものであるか。當時制作された説話で注目すべきものは、天台宗の根本聖典である法華經を中心とする説話と、慈悲後身の説話とである。それは、先行的天台思想家が創り出したものであることは間違ひないと思ふ。かくの如く最澄以前に天台宗の説話の出來てゐたことは、最澄の見逃すことの出來ぬ點であつた。彼は弘仁七年（八一六）上宮廟に詣で、天台宗將來のことを祈請した。そのとき奉納した詩の序文に、「今我法華聖德太子者、即是南嶽慈悲大師後身也。厩戸託生、汲引四國、詩持經於大唐、興妙法於日域、尊澤振天台、相承其法味。日本玄孫興福寺沙門最澄、雖愚、願弘我師教、不任渴仰心。」と、つまり太子は日本天台の「祖」であらせられる。自分は、單にその弘通を志してゐるに過ぎぬ旨を明らかにしてゐる。しかし最澄は、積極的に説話の展開に努力したわけではなかつ

た。その點、彼の高弟光定に一籌を輸する。光定以後天台宗に於いて、太子説話は急速に展開した。上に述べた如き各説話それ／＼が發展してゐるのは勿論のこと、各説話が相互に交錯して、見事な説話の體系が完成された。かゝる説話の集成されたもの、それが傳曆である。

二

平安時代末には、國家の衰退、貴族の擡頭といふ社會の動きをそのままに反映して、佛教界に於いてもまた、天台宗の凋落、密教の興隆へと推移した。と共に太子傳は、新たに密教的立場に於いて再組織さるゝに至つた。再組織の方法には、大きく分ければ二つの態度があつた。その一つは、太子と日本密教の開祖空海とを結びつけそれを太子傳の中に織込むこと、そして他の一つは、太子傳それ自體を密教的に書き直すことであつた。天台と密教との二つの場合に於ける變容は、同一の方法に於いてはならない。それは、この二つの宗派の本來もつ特相に起因するものと見るべきであらう。即ち天台は、經典法華經を中心とし、密教は宗祖空海を中心とするためである。この特異な性質が、太子説話の多様化に役立つてゐる。中世に新興した諸宗派は、従つてこの多角形的に潤色された太子傳の中から、自己の立場に都合のいゝものを適當に撰擇し、組織づけ得たのである。

三

新興諸宗の太子御傳は、天台や密教の場合のやうに特異な展開を遂げ得なかつた。と言ふのは、太子御傳は新しく書き直すにはあまりに顯密諸宗のそれが完成してゐたし、また餘りに人口に膾炙してゐて、新しい説話をつけ加へることが困難であつたからである。従つて新興諸宗の太子御傳は、顯密諸宗のそれから取捨選擇して攝取することにな

つた。新興諸宗の中で太子信仰の最も旺んであつたのは、淨土諸宗就中眞宗である。これは、密教が上代の終りに著しく淨土教化し、そしてその過程に於いて太子傳を淨土教化してゐたために、淨土諸宗には非常に好都合であつたからである。そこで、密教に於いて製作された太子傳の淨土教的傾向について、一言して置かねばならぬ。たとへば磯長御廟内に保存されてゐたのを、空海が弘仁元年（八一〇）八月十五日寫したとされてゐる太子の二十句の偈文がある。これは恐らく上代末の所産であらうが、淨土教的立場に立つものである。また太子御建立の名刹四天王寺は、その西門が直ちに極樂の東門に當るとされ、初期淨土教の一搖籃となり、四天王寺を中心とする四十里以内の念佛者には、往生の特權さへ附與されてゐた。四天王寺ほど繁昌はしなかつたけれども、法隆寺もやはり極樂の東門に當るとされてゐた。かやうに磯長廟、四天王寺、法隆寺が、淨土教的靈地として信仰を集めてゐた。かゝる雰圍氣に於いて、淨土諸宗は獨立したのである。従つて、彼等が太子に對して深い關心をもつやうになつたのも自然である。いま親鸞についてみれば、上宮太子御記を書寫し、太子和讃を作つてゐる。尙彼の傳記作者の記すところによれば、建仁二年（一一〇二）十九歳の秋磯長廟に參籠して、太子から「我三尊化塵沙界、日域大乘相應地、諦聽諦聽我教令、汝命根應十餘歲、命終速入清淨土善信善信眞菩薩。」の夢想を蒙つたとされてゐる。

次に禪宗に於いては、太子説話は淨土諸の場合ほど重視されなかつた。従つて顯密諸宗の中で展開した禪宗的太子説話を、殆んどそのまま繼承したものゝ如くである。ところでその第一は、片岡飢人を達磨とする説話、第二は慧思と達磨に關する説話である。ともに七代記に見ゆるのを初見とする。

最後に日蓮宗の太子説話は、その宗派の性質上天台宗のそれを全くそのままに繼承して居る。

修驗道の風土的呪術宗教的性格

戸川 靈 俊

大和はわが畿國の聖地と言はれる。この地に起原し、發達した宗教、即ち山嶽に神聖 (Sacred) なるものを見出し深山幽谷にわけ入りて苦練抖擻し、以て自ら即佛し、而して自己行法の験力によつて他をも濟度するといふ修驗道なる一宗教には最もわが風土的なる性格が窺はれはしないか。

こゝで「風土的」なる語が、その中に「日本的」なる意味を藏するならば、同じモンスーン地域内のものとしても日本佛教は、印度に生育した佛教や支那で發達した佛教とは特殊なる類型の風土に生れた佛教といふ意味で、わが風土的性格を帯びるものと言はれ得る。⁽¹⁾

こゝに、又修驗道なる名に於て吾々の理解する一宗教も、佛教に神儒を融合し、更に道教をも兼備し、つひに信州戸隠山の自然が生める天台系に屬する山王一實神道の如き修驗神道——佛教神道の發生に迄展開した事實は、如何なる外來的なるものをも之を攝取し消化するといふわが國民性に照應して、極めてわが風土の影響を本質的に享けた類型的な宗教だと言はれ得るであらう。

然しいまは。更に推し進めて、この修驗道の中に、佛教以前のもの、佛教的ならざるもの、即ちわが風土的宗教的なるものを求めて、その獨自的性格を得度い。

最初に修驗道の高祖である役行者小角並にその環境について考察する。

系紐によれば(役行者本記)^(三)

服狹雄尊

大己貴尊

事代主命

天日方奇日方命

健飯勝命

健甕尻命

豊御氣主命

大御氣主命

阿田賀多須命

大田田禰兒命

大御氣持命

大賀茂津美命

賀茂眞木島臣

天男成臣

大賀茂主臣

吉賀茂年臣

彦太賀茂臣

衣取手臣

事八十賀茂臣

高賀茂飯田臣

田女己地臣

加茂羽咋菱形臣(出雲)

彦友賀茂臣

高賀茂山護主君此代賜高賀茂氏與君號姓也

久居井君

高年君

年足連君

日年奇君

金足君

事葛城君

高賀茂十方曆君是小角之父也。實出雲賀茂氏也。

高賀茂白專女君是小角之母也。事葛城君之貨女也。

即ち事葛城君の女曰専女君を母とし、それが養子として迎へたる出雲の加茂羽咋形臣の子孫たる加茂富登江之子幼名大角高賀茂眞影臍を父として大和國葛城上、郡茅原郷矢箱村に出生したのが小角である。

右の系紐に幾分訛傳があるに拘らず、吾々の目につくところは賀茂の名である。而して葛城の地名である。これは小角が出雲系の葛城カツラキのキ(木)族賀茂氏族の種に位地することを物語るものである。更に「木の葉ころ裳」の「續日本記」に「鴨朝臣角足。鴨朝臣石角ナド云フ人アリ。」と記せるは、角が鴨氏族特有の美稱であることを語るものではあるまいか。

訛傳とは大己貴命(大國主命)と大物主神(命)とを同一人なりするところの出雲傳承と大和傳承との混同である。舊事本紀に據つた役行者傳記の殆んどが、この混同を繰返してゐる處であるが、「木の葉ころ裳」の「高加茂氏ト云フハ大物主神ノ神裔ニ大田田禰子命ト云シ人ノ後ニテ……」の記事は正鵠を得てゐるものと云ひ得る。記に「此天皇(崇神)之御世役病多起、人民死爲_レ盡、爾天皇愁歎而坐_ニ神牀_一之夜、大物主神顯_ニ於御夢_一曰、是者我之御心、故以_ニ意富多多泥古_一而、令_レ祭_ニ我前_一者、神氣不_レ起、國安平……即以_ニ意富多多泥古命_一爲_ニ神主_一而於_ニ御諸山_一拜_ニ祭意富美和之大神前_一とある大物主神であつて、大和に於て賀茂氏族の最有力者であり、殊にその後裔踏踏五十鈴姫命を神武帝の妃とし、綏清天皇の御母として出したため、その地位の容易でなかつたことが窺はれる。

大己貴命も大物主神も等しく先住民として出雲系でありながら、後者は早くより皇化に服し三輪山下に占據し、出雲における大國主、大和の大國魂神と相並んで、キ族の賀茂一族を率いて首長として立つてゐたので、この裔である役小角の地位も重要なものであつたことが窺はれるし、その宗教意識に於ては大物主神崇拜信仰が動いてゐたであら

うし、出雲系賀茂氏族の特有の呪術宗教の知識があつたでもあらう。

元亨釋書禪林寺傳に高加茂氏山川數百里などの記載は、加茂氏族の占むる領地の廣大なるものを表はしてゐる。この廣大なる土地は平坦の地でなくして、葛城、金剛は元よりキの國にかけて熊野、大峰等近畿に稀なる高山山嶽重疊し、峻嶮難路の地である。かゝる山嶽地帯には一の山嶽崇拜が成立し、この地に生れた先住民賀茂氏の一員である役小角によつて始められた修驗道は山嶽崇拜或は山嶽の宗教として、この風土的性格を當然帯びるものでなければならぬ。

日本人の國民的性格即ちモンソーン的受容性、忍從性を、修驗道に於て表はしてゐるものは深山幽谷の難行苦行である。しかも之を修驗道の原理的なるものとして最もよく表はしてゐるのは神武天皇大和御東征において熊野より大峰の靈蹤を踏みわけて艱難辛苦され給ふた故事である。

紀

既而皇師欲趣中洲、而山中峻絶、無復可行之路、乃棲遑不知其所、跋涉、時夜夢天照大神訓于天皇曰、朕今遣頭八咫鳥、宜以爲嚮導者、果有頭八咫鳥、自空翔降、天皇曰、此鳥之來叶祥夢、大哉、赫矣、我皇祖天照大神、欲以助成基業乎、是時大伴氏之遠祖日臣命、帥大來目督將元戒、蹈山啓行、乃尋鳥所、向、仰視而追之

神武天皇が皇軍を率ひて熊野川方面から大和路に入らんとし給ふに道路峻絶大いに艱難された。この時夢に天照大神から嚮導者として授けられたのが八咫鳥である。

八咫鳥とは單なる鳥の謂でなく、後段に於て神武二年論功行賞の際、「頭八咫鳥亦入賞例」、其苗裔即葛野主殿縣主部是也」とある如き賀茂茂氏族の實在の人物であつた。

八咫鳥は、鳥をトイテムとするところのクランの首長の名で、本名を賀茂建角身命と稱される。松岡靜雄氏によれば八咫鳥は借字でヤタは地名で恐らくは大和國添下郡矢田郷(和)をいひ、カラスはクランの轉呼び倉主即ち小集團の首長の謂ならんと解釋されてある。京都の上下賀茂兩社の所在する地は、古來八咫鳥の子孫の居住地とされ、その氏人には鳥を捕へ食してはならぬとの食物禁忌のあることを以てわがトイテムイズムの一痕跡だとされる西田博士の所説は興味ある所説であるが、修驗三正流義教の著者が「……天皇官軍ヲ繰出シ既ニ大和路ニ赴ント欲ス。山路ニシテ嶮岨ナリ行キ難シ。八咫鳥飛來テ引導シ先達ス。深山ヲ踏分行ヲ苦ム。此文古實由緒現ルルノ名ナリ。高尊大峯南山御修行ノ法例ハ難行苦行ナリ。深山トハ今ノ深山ナリ。引導シ先達ストハ引導先達ナリ。今ノ鳥燕尾ト云ハ長頭巾ナリ」との修驗道にをける引導先達がこの八咫鳥の如く、且つ山中の瘴氣煙霧による疾を禁ぐといはるゝ鳥狀の頭巾を冠りて山中を難行苦行するの狀は、わが上代の風土的宗教的なるものを表徴するものではないか。

修驗故事便覽第三に「……今熊野ノ牛王ヲ見ルニ、曾テ文字ナシ。唯タ群鳥ノ圖ナリ」とあり。これも亦熊野三山を本山とする修驗道と何らかの原始宗教的聯關がないとは云へない。

八咫鳥が賀茂氏族の族祖の一とすれば、同じき賀茂氏族の役小角が、その嚮導者の迎れる熊野大峰の入行抖敷を以て修驗道の要諦とし、君臣山に止つて神武一體の氣に伏さしむるは同一氏族の風土的影響の下に立つものと云へやう。役小角はカシリビト(呪咀人)である。彼の呪術は孔雀明王、呪法だとされ、傳教弘法二大師及び宗睿慈蓮の將來に

先立つて傳持したものだと言はれるが、一言主神を呪縛した傳説は、わが上代に行はれた言葉の呪力を思はしむるものがある。

いま「木の葉ころ裳」によれば「役行者葛城ノ峰ヨリ大峰ニ至ル間ニ、往來ノ道路嶮岨アルヲ以テ、山神ニ命ジテ岩橋ヲ營マシム。時ニ葛城ニ住ム一言主ノ神其貌ノ醜クカリケレバ、人ニ見ヘンコトヲ愧ヅ。此故ニ岩橋ヲ造リ果ズシテ廢シヌ。故ニ行者怒テ一言主ノ神ヲ呪モテ縛シテ深谷ニ繋クト云フ。」云々とある。

この一言主神とは事代主神のことで、大和に於てこの名を稱されるものは延喜式神名帳にある高市御縣坐鴨事代主神社及び葛上郡鴨都波八重事代主命神社の神で、鴨（賀茂）系の神である。而して役行者の場合の一言主神が容貌の醜であつたことは、ツバ（ツミハの約濁）即ち病齒又は齲齒の事代主の名稱にをいて想像される。

事代ミコトは事知で、祭政を管掌する職名である。

この事代主命は同名である出雲國家の、それとは別人で、賀茂氏の貴人として役小角の祖先に當るもの、勿論時間的にも役小角と距離があり、直接呪術の對象となつたものではないが、その神社を護る者で事代主を名乗る者が呪縛されたといふことはあり得やう。

「木の葉ころ裳」の作者を之を巧みに解釋して「役行者高鴨氏トシテ、ソノ祖宗ノ神靈タル一言主ノ大神ヲ呪縛シタマフト云フコト必ズアルベキニアラズ……行者ノ御在世ノ頃ニ、葛城ニハ大神ハ坐マサザリシコトナルニ、我コソ一言主ノ神ヨトテ名告出來タランズルヲハ、行者ナドテカ免シハシタマフベキ。ソレ必ズアラヌ姦邦ノ神ナランカラニ、呪縛シタマハデヤ有ベキ、此ヲ以テ必ズシモ祖宗ノ實ノ大神ヲ縛シタヘルニハ非ルコト明カナリ……」と解決し

てゐる。

次に、彼が、金峯葛城に金胎兩部陰陽二柱の大日を勸請し天神地祇大祖を祝ひ祭らしめたるは、神武天皇が紀伊より大和宇陀に入り域中に入らんとし給ふに強賊ありて討手容易ならざる時に、天神の訓によつて天香山の社中土をとりにて平瓮八十枚、并に嚴瓮を造つて天神地祇を敬祭して嚴呪咀（イワノカシリ）をし以て勝を平伏せしめられたる一の感染呪術（Contagious magic）の精神に一脈通するものがなからうか。

X X

修驗道の開展を辿つてその風土的呪術宗教的性格を規定づけねばならぬが、それは今後にゆづる。

註

(一) 本地垂迹思想の如き、又は鎌倉佛教の如き。

(二) 小林健三氏「日本神道史の研究」中、近世佛教神道と

日本精神

(三) 三祖義元撰「役行者本記」一卷

(四) アキ(安藝)イキ(壹岐)オキ(隱岐)ハハキ(伯耆)サヌキ

(讃岐)キイ(紀伊)

(五) 行智記「木の葉ころ裳」上下

(六) 松岡靜雄「紀記論究」建國篇「神武天皇

修驗道の風土的呪術宗教的性格

(七) 西田直二郎博士「日本文化史序説」

(八) 覺瑄撰「修驗三正流儀教」一卷

(九) 靈異記

修持三孔雀王呪法

修行三孔雀之呪法

扶桑略記

持三孔雀王呪

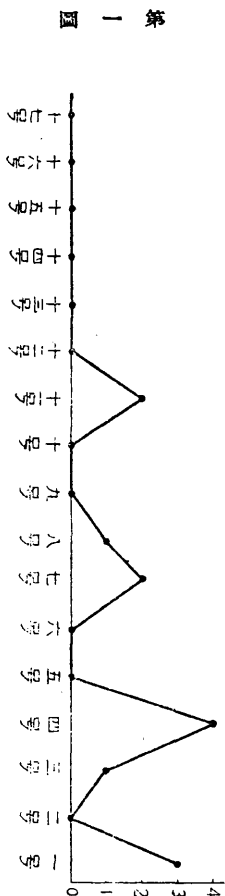
(十) 先住民と天孫族との呪術觀の差異につき考慮の餘地あり

おふでさきに於けるいんねんの語義

上 田 嘉 成

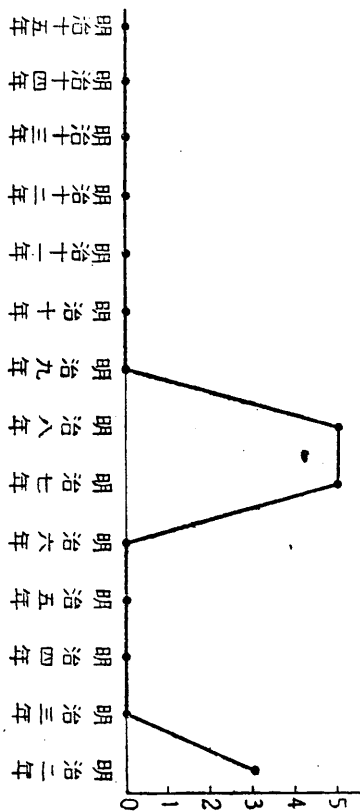
おふでさきは、明治二年から明治十五年に互つて、天理教祖の執筆されたものであつて、全卷十七號より成り、全體和歌の様式を成して居る處の千七百一首より出来て居る。

さて、いんねんと言ふ言葉がおふでさきの中に用ひられて居る回数は、寧ろ少ない方であつて決して多いと言ふ事は出来ない。大切な言葉には相違ないが、屢々用ひられ又は特に強調されて居ると言ふ様な傾向のない言葉である。即、全卷を通じて十三回現はれて居る。その各號別の回数は第一圖の如くである。



又、之を執筆の年次別にすれば（第二圖）

第 二 圖



と言ふ様に、簡単に言へば、初の方に多くて、號別に言つても、又年次別に見ても後方になると全く見えて居ない。次に、この用例を分析して考究すると大略左の如き三つて種類に區分出來ると思ふのである。

1. 悪いんねん。
 2. 前生のいんねん。
 3. 元のいんねん。
- 此の三個の概念の夫々に就て、其の内容を略述すると、
1. 悪いんねん。

おふでさきに於けるいんねんの語義

おふでさきに於て、いんねんなる言葉が此の意味に於て用ひられた場合の正當なる教義的意義は何かと言ふと、それは道德律の嚴肅性を明示せんが爲めである。

即、罪惡の結果と言ふものは、夫が納消されない限り、幾度生れ更つて來ても其の人の魂に附き纏ふと言ふ事であつて、此の意味を特つ事によつて、いんねんなる言葉は、教義に嚴肅性を與へ人生に正しさを與へるものである。

その用例は、たつた一回であるが、

此の世は惡事混りであるからに

いんねん附ける事はいかんで。

とて、性に關する規律は道德律の中でも最も嚴肅なものである點を強調せられて居る。

2. 前生のいんねん。

この場合は、普通一般にいんねんと言ふ言葉を聞いた時に考へる考へ方と略々同じであつて、人間の思ふ所行ふ所は、善惡共に必ずその人に附いて廻はるもので、前生から今生に、今生から來生に及んで、正當な結果を現はさないでは消えないものである。と言ふ道德律の存在を、善惡の双方に就て認めたものである。

この用例は二回あつて、

前生のいんねん寄せて守護する

之は末代確と納る。

いんねんも多くの人であるからに

この用例が普通一般に於ては最も受け入れられ易い考へであるが、而も、第一、及第三の展開を忘却して、この第二の意味のみが道徳律たるの本義を没却し、不明瞭なる世界觀として、漠然と而も盲目的に強調される時は教義は無意味に暗黒となり、不當に冷酷となつて、信仰は人生の光ではなしに、人生の桎梏となつて了ふのである。

3. 元のいんねん。

この意味が、天理教々義としては最も本質的なものであり、おふでさきに於ける用例の大多數はこの意味に用ひられて居るのであつて、第二の場合に擧げた後者の例の如きは、いんねんなる單語としては、第二の例になつて居るが、一首の意味に於ては、この第三の意味を示して居るのであつて、即四の61は第二より第三の意義への展開を示せるものとして、興味深きものである。

即、人間は善惡の所行によつていんねんを附ける。それは何代もの前から、何代もの後に互つて、人間の力では一見左右出来ない様な宿命的な力を持つて居る。而し乍ら、この考へ方の正當な重點は、善惡の因果關係が鋼鐵の様な規律となつて人生を支配して居ると言ふ所にあるのであつて、演然と、乃至無意味に更に、明言すれば人生を沈鬱陰慘にする爲の教理ではない。

即ち、人間の持つ様々のいんねんも、更に遡つて行けば、人間は果して如何にして初められたか、と言ふ事に歸着せねばならぬ。

そこで、天理教の信仰によれば、人間は皆神様の子供であつて、神様が人間をお造りになつたのは、人間をして、

陽氣な生活をさせるためである。この陽氣な生活と言ふ事は、おふでさきに於ては、陽氣ぐらしと言ふ言葉を以て記されて居りますが、この陽氣ぐらしと言ふ言葉の内容は、罪惡もなく病氣もない争ひもない。清純で明朗な平和の生活と言ふ事である。この陽氣ぐらしをせよと言ふのが、人間の生れて來た元のいんねんである。即、人間は、元のいんねんとして、此の陽氣ぐらしをすべきいんねん、を持つて居ると言ふ信仰である。

故に人間は己れの爲した處によつて、善惡の規律を逃れられないものであるが、この小さな人間のいんねんを一掃して、神の世界に入る時、一切の惡を捨て、善にかへつて、陽氣ぐらしの元のいんねんにかへるのである。

この意味に用ひられたのが十三例中の十例、即77%の大多數であつて、おふできに於ける、いんねんなる言葉の持つ意味の重點はこゝに置かれて居ると思ふ。

用例を左に記すと、

聞きたくば尋ね來るなら言て聞かそ

萬づいさいのもとのいんねん。

一 6

一二の二の五つに話しかけ

萬づいんぬん皆説き聞かす。

三 147

何の様な所の人が出て來ても

皆いんねんのものであるから。

四 54

人間を創め出したる屋敷なり

そのいんねんで天下りたで。

今日の日は何か珍らし初め出し

萬づいんねん皆ついで來る。

月日より三十八年以前にて

天下りたる元はいんねん。

月日よりそのいんねんが有る故に

何かいさいを話したいから。

此の月日、元なるちばや元なるの

いんねんあるで自由自在を。

月日より引受けすると言ふのもな

元はいんねんあるからの事。

いんねんもどう言ふ事であるならば

人間創め元の道具や。

四
55

四
60

七
1

七
2

八
47

十一
29

十一
30

(所上)

日蓮聖人における神秘の意義

山 川 智 應

日蓮聖人はその主張の上に、經文の證據を嚴密に求むる點において、聖權合理主義者の如くであり、およそ『神秘』といふ觀念とは、縁遠きものあるかの如くに考へらるゝかも知れない。だがそれは、非常なる誤想だといはねばならぬ。

元來、日蓮聖人の『神秘』の根據は「法華經」そのものであり、またそれは傳教大師、天台大師、天親菩薩、龍樹菩薩にまで、一脈不渝の流れが傳へらるるものとせられるのである。

まづ「法華經」においては、方便品に明かに『唯佛與佛、乃能究盡、諸法實相』といひ、佛以外は、大智舍利弗すら『非已智分、以信得入』といはれ、菩薩もまた『菩薩聞是法、疑網皆已除』といはれてゐる。そは「令一切衆生、開示悟入佛之知見」ので、諸大乘經の許さざる、灰身滅智、沈空入寂の二乘を成佛せしめたるを以て、九界の成佛を原理的に決定し、一切衆生の佛性不變を事證して、佛教に於ける汎佛的立場を徹底せしめたもので、これ第

一の『神秘』である。つぎに壽量品においては、久遠實成の本佛の常住を以て、『如來秘密神通之力』といひ、『令三頭倒衆生、雖近而不見』といひ、その常住本佛の所化菩薩は、三千界に充滿すれども、補處の彌勒菩薩すら、『乃不識一人』と嘆じ、佛之を開示せられんとするに臨み、彌勒等に對して、『汝等一心信』と嚴誡して、補處の智力も分を絶するを明され、佛教に於ける究極一佛的立場を徹底せしめてゐる。

「法華經」は、斯の如き『神秘』を説けるが故に、法師品には『諸佛秘要之藏』といひ、神力品には『如來一切秘要之藏』といふ。故に龍樹菩薩は、『大智度論』に『漏盡阿羅漢、還作佛、論議者不能測知若求得佛時、乃能了知、餘人可信、而不可知』(卷九)と迹門分の神秘をいひ、また佛の内眷屬・大眷屬を論ずる時、その法性生身のそれを示して、『如不可思議解脫經』、佛説欲生時、八萬四千一生補處菩薩、在前導、菩薩在後而出、譬如陰雲籠日月。又如法華經、說從地踊出菩薩等、皆是內眷屬大眷屬』(第十三)と、『華嚴經』の法性生身に對して、『法華經』の法性生身の優勝を暗示して本門分の神秘をいひ、天親菩薩も、またその『法華論』に、『法華經』を『一切諸佛秘密法』にして、唯佛のみ知る。『一切諸佛秘密處』にして、未熟の衆生に授與せずと説き、能く聲聞をして如來の秘密藏を證するを得しめ(迹門分)、諸佛如來淨妙法身を開示して、怯弱の衆生をも信心を生ぜしむる(本門分)ものとし、天台大師は二乗作佛・久遠實成を以て、諸佛秘奥の最究竟處、如來隨自內證の顯説とし、此の迹本の二大法門の歸結として、一念三千を建立し、『由如來積劫之所勤求、道場之所妙悟、身子之所三請、法譬之所三説、正在茲乎』(止觀會)といつてゐる。而かも此の「止觀」の一念三千が迹門分のそれなるは、積劫・道場・身子・法譬といひ、本

門に觸れざることが證せられる。而してその本門分の一念三千の神秘こそ、日蓮聖人に於ける神秘なのである。

二

迹門分の神秘は、諸法實相の神秘、即ち衆生佛性潜在の神秘である。本門分の神秘は、本佛常住の神秘、即ち本佛秘密神通の神秘である。衆生の潜在佛性を顯動せしむるところの、本佛三世神通の能動的の神秘である。

かくの如き日蓮聖人における神秘の意義は、『神秘そのもの』、『神秘を覺るもの』、『神秘及び神秘を覺るものを啓示するもの』、『已上の三者の啓示そのもの』の四つから成立する。

『神秘そのもの』とは、所謂、諸法實相・妙法蓮華である。此の法界の萬法は、佛界と九界、即ち迷悟をはじめと、苦樂・善惡、身土・色心、男女・生死等、すべてこれ相對々立、矛盾相刻のものによつて存在する。かくの如き相對矛盾のものは、對立し、交渉し、互に同化せずむば息まず、若しその神秘の奥底を徹見せば、これ等の對立物は悉くこれ諧調して、萬法盡く妙ならざるならん、若し此の神秘を見せざらんか、對立の萬法、咸これ矛盾相尅し、錯雜し混亂し、鬭爭し壞滅す。無常・無我・苦・不淨、一として眞法ならざるはない。而かも此の眞法直ちに妙法の體である。『唯佛與佛、乃能究盡、諸法實相』といひ、その實相を以て『如來一切秘要之藏』といふ。宇宙法界即ち是れ『神秘』の當體と悟れば、法界悉く妙、迷へば法界汎て塵。而かも淤泥よく清淨の蓮華を生じ、蓮華必らず淤泥に根づくが如く、また蓮華の一因一果なるが如く、因果の『法則』、自性清淨の『價値』、本來本有たるを以て、名け

て妙法蓮華經と名くるのである。

『神秘を覺るもの』とは、久遠本有の本佛、即ち如來壽量品三身常住三世益物の覺體。九界の無始なるが如くに、無始より存在すとするは、日蓮聖人の宗教に於ける特殊の教義である。『九界も無始の佛界に具し、佛界も無始の九界に備りて、眞の十界五具・百界千如・一念三千なるべし』といひ、『法華前後の諸大乘經、法身の無始無終は説けども報身應身の顯本は説かれず』と、『開目抄』にいはるゝもの即ちそれにして、就中、自受用報身の無始顯本こそ、特色中の特色であつて、その無始報身の果報上の九界は、本化菩薩を以て表はすとするのである。而かも智慧不二・報應即融、三身常住の故に、番々の三世を益する無始の應化おのづから興るとせられる。

『神秘及び神秘を覺るものを啓示するもの』とは、無始應身の今番の化導としての釋迦牟尼佛は、『法華經』において『神秘そのもの』即ち諸法實相と、『神秘を覺るもの』即ち常住本佛とを顯はし、かく本迹二門の説法もつて之を啓示せられたるのみならず、其の滅後の衆生化導に就いて、壽量品に『遣使還告』即ち其の時機方處に適應せる、四依の菩薩を遣はして、正・像・末法を化導すべき旨の啓示をもせられてゐるとするのである。

『已上の三者の啓示そのもの』とは、即ち『妙法蓮華經』そのものをいふのであつて、『法華經』自から『此經是諸佛秘要之藏』といひ、『法華論』が、以て『一切諸佛秘密法』とするも此の故である。

三

天台大師の迹門分の一念三千は、以上の中、「神秘そのもの」即ち諸法實相「欲令衆生開佛知見」の汎佛的根據に立ち、未だ本有法界の無始本佛、「神秘を覺るもの」の一念三千を以て立行とせず。「玄義」「文句」の文中、密かに之を説くのみ。日蓮聖人に至りて、はじめて「神秘を覺るもの」即ち無始常住の本佛を開顯し、「神秘及び神秘を覺るもの」を啓示するもの、「即ち久遠實成法界唯一の大恩教主釋尊と、その四類四依滅後救濟の「如來秘密神通之力」を光揚して、本佛證得の一念三千を以て、遠く末法萬年の後ちの、闇浮寂光の時をも啓示するに至つてゐる。

乃ち聖人にあつては、「法華經」の神秘は、法界的神秘、歴史的神秘である。此の神秘は、龍樹・天親、天台・傳教より聖人自身まで、脈々として傳承し、おの／＼其の論疏の諸處に、義を以て密釋しつゝ、末法の今に至れるもの、聖人によつてはじめてその神秘の藏を開かれたるものとするのである。その神秘の藏とは即ち上の四義を含藏するところのもので、聖人は其の神秘の中心たる、「神秘を覺るもの」即ち常住の本佛より遣はされ、「神秘及び神秘を覺るもの」を啓示するもの、即ち法華經における釋迦牟尼佛より送られ、「啓示そのもの」即ち法華經の啓示豫言に適應して、みづからも亦た啓小豫言をするところの神秘の人であるとするのであつた。(昭和一二、三、一四)

宗教哲學的に見たる日本精神と佛教

この統一の意識の問題素描

山口 等 澗

一刹那に於ける内面的なる精神的集中統一の焦點は一つである。眞理は生命的全體的なるものであり、體驗的全體的なるものである。この意味に於て二重眞理説といふが如きものは、不徹底なる過渡的現象であると言はねばならぬ。哲學的宗教的にも精神的心理學的にも人間に一心は一つである。二心あるは意識的不統一である。信の絶對的統一的中心は一つあるのみである。これは一元論、二元論又は多元論の問題といはんよりは意識の統一性の問題である。宗教意識も一に統一されなければならぬ。然らざれば生命的渾身の力に充つる信は湧出し來るものではない。君に二心われあらめやもである。只管であり、一向であり、一心欲見佛である。その宗教的信仰が神道であると、佛教であると、基督教であるとを問はず、凡そ日本人たる以上は日本精神の所有者でなければならぬ。信教の自由の意義はそこに存する。佛教、儒教、乃至基督教が日本人の生ける信仰となるとき、それは必然的に日本人の佛教、儒教、基督教とるのである。茲に宗教乃至精神文化の風土的特質が考察されなければならぬ。この風土的特質は廣義に於て、(一)自然的特質と(二)文化的精神的歴史的傳統的特質、との二つと考へられ得るものである。これ現實的事實的なるあ

らゆる精神文化の必然的制約である。一國の自然風土は具體的、特殊的、事實的なものであり、一國の歴史、傳統、國民精神文化、國民性、これらは皆、具體的、特殊的、事實的、現實的なものである。夫れ故に、單に歐洲の或る一つの理論や學說を持て來て具體的、特殊的、事實的、現實的に風土歴史を異にする日本或ひは支那に或ひは印度にそれを其の儘あてはめんとしても、決して歐洲のその場合の如くなるものではない。その理論や教説が歐洲の或る一つの具體的特殊的現實的事實的なものであれば勿論のこと、假にそれが最も抽象的普遍的理念的なものであつたとするも、具體性、特殊性、現實性、事實性に於て、關係や状態を異にする日本、支那、印度、其の他にそれを其の儘あてはめて歐洲に於けると同一のものとする事は不可能である。印度及び支那の佛教を日本に生かす場合も同様である。これ文化の具體性、特殊性、現實性、事實性の問題である。その基礎をなすものは、自然的なる風土的なるもの、及び精神的なる傳統、國民性、歴史的、社會的なるもの等の制約である。自然科学の如きに於てさへ、たとへその普遍的原理は同一とするも、その思惟や、取扱ひの方法や態度や性向に依つて、その具體的應用的現實化の形相の主色彩を異にする。然しながら以上は言はゞ差別の側面であつて、更に平等の側面とも言ふべき側面に於て、個人的なる問題は地方的、國家的、世界的なる問題と相互聯關を有する。是等一つの問題は各自特殊の意義を有しつゝ尙ほ共通聯關の意義を有する。徒にその對立衝突の一面のみが看られてはならない。例へば國家的意識を中心として考へるにしても、それは徒に個人的、地方的、世界的なることゝ衝突するとのみ考へるのは誤謬であつて、二者兩立し得ざる擇一の特殊の止むを得ざる現實的問題に際して、止むを得ず個人的、世界的をも生かさんが爲により現實的な國家的問題を中心として考へるのである。これ「之を古今に通じて謬らず之を中外に施して悖らず」と勸せられ、又

「益々國交を修め友義を悼し列國と與に永く其の慶に頼らむことを期す」と宣はせられ、又「進みては萬國の公是に循ひ世界の大經に仗り以て聯盟平和の實を擧げむことを思ひ」と仰せられ、又「汎く一視同仁の化を宣べ永く四海同胞の誼を敦くせんことは朕が軫念最も切なる所にして不顯なる皇祖考の遺訓を明徴にし不承なる皇考の遺志を繼述する所以のもの實に此に存す」と示し給ひし根本精神に外ならぬ。日本精神は國家的であつて同時に世界的意義を有して悻らざるを以てその本道とするのである。

佛教は元來外來思想であり、それが日本精神化されて日本人のものとなり得たのである。こゝに佛教と日本精神との宗教的精神的融和統一が生じた。宗教的精神的信は一元化を本質とする。絶對的なる一心的精神集注を必然的なる理想とする。こゝに日本精神と佛教精神とが意識的に又無意識的に統一同体化體融和されんとすることが考へられる。この意味に於て、篤く三寶を敬ひ之を萬國の極宗を做し給ひし聖德太子の憲法の精神を始めとして、かの修驗道、本地垂迹、神佛統合統一の問題は、兩部神道の如く佛教中心的に説くにせよ、唯一神道の如く神道中心的に説くにもせよ、極めて深き宗教哲學的文化的精神史的意義を有するものである。習合、混淆、比較意識は綜合的なる本質的統一に依て最深なる精神的意義に達する。それは遠く奈良時代にその端を發し、藤原時代に大に成熟し、鎌倉時代には學説としての組織をも見るに至つたもので（例へば村上、辻、鷲尾博士共編、明治維新神佛分離史料参照）たとへその萌芽は印度及び支那にも存したとはいへ、そこにこそ日本國民の世界文化史上に於ける最も宗教哲學的に有意義なる特色が存したのである。明治初年に於ける神佛分離の問題は、その根本動機は王政復古の大業に存したのであつて、その趨勢よりして國學隆盛、神道勃興を來したることは、定に國家的に有意義のことであつて、今後と雖も日本人た

る以上何人も己等の國學、國民學、日本學の發展を望まぬものはない筈である。従て村上博士も述べしが如く、當時に於ても中央政府は必しも排佛毀釋を目的とするが如きものではなかつたのであるが、地方の中には極端に排佛に迄積極的に進み、木戸孝允等の中央からの注意を受けたりしてゐる程であつたが、これは時の勢の然らしめし所であつて、神祇官の見地よりして、曲れるものを矯めんが爲には數倍に反對に曲げる必要もあり得る原理に該當するものと考へられる。が今日に至ては事情は全く一變してゐる。當時の根本目的たりし王政復古の大業は儼然として完成され、日本國民は總て之を仰いでゐる。若し今日に於て尙ほ明治初期に於ける或る地方の如き積極的排佛的態度を以て日本精神と佛教との問題を取扱ふが如きことあらば、これ全く時勢と現實とを知らず、明治維新に於ける神佛分離の意義を知らず、従てまた眞の日本精神及び眞の日本佛教の精神を知らざる者と謂はれなければならぬ。日本精神史の事實が既に斯くの如きものであるからして、日本精神を究むるに佛教的精神的領域を無視することは不可能である。思ふに神佛統合の精神史的問題は、宗教哲學的に言へば宗教的統一的意識の日本國民的産出である。それが意識的に又無意識的に、一般信仰的に又學的に長年月の間に必要に應じて自然に發展したるものであつて、宗教哲學的に極めて重要な意義を有する日本の文化的精神史的問題である。この問題の根本義を把握すれば東西文化の融合統一、西洋諸學の日本精神的攝取の根本義を把握することとなる。この點から言て空海、最澄、法然、親鸞、榮西、道元、日蓮等等の個性的日本人的佛教的獨創性が興味ある問題となる。彼等が印度及び支那の佛教精神を傳へつゝ何れも皆日本的、日本人的でありしことは視るものゝ疑ふべからざる所である。此の研究は今後做されなければならぬ重要な問題である。それが爲には印度及び支那の佛教と日本精神の源流を究めること及び精神の個人的國民的働きの哲學的識見が豫

定されなければならぬ。古來より日本人が極めて同化的發展力に富んでゐたことは、何人も承認せざるを得ざる定説である。佛教、儒教等を切り離して現實の正しき日本精神を理解することは不可能である。日本精神が佛教、儒教を吸収したる同化發展的原理は又今日の西洋諸學諸思想攝取の原理に外ならぬ。

一向一揆の分類に就て

淺野研眞

はしがき

新興宗教の興起する時には、必ず既成宗教々圏との抗争が伴ふ。中世末ヨーロッパに於けるルッターの宗教改革に伴ふ農民戦争、中世日本でも室町時代に於ける一向一揆、法華一揆などは、法衣を纏へる土民一揆として、その尤なるものであつたが、その場合、新興宗教は自己防衛のために、敢然反動勢力と闘争を起したのであつた。このことは今や單に過去の歴史的事實として興味があるのではなく、實に現段階的意義を持つものである。茲に吾人は宗教、特に佛教社會學の立場から、特に一向一揆の分類を試み、以て一向一揆の本質の究明に資したいと思ふ。即ち(一)時代的分類、(二)地域的分類、(三)對象的分類、(四)主體的分類、(五)原因的分類、等々の五項目に中心を置いて、その類型を吟味する時、そこに幾多の興味ある示唆を發見することが出来るのである。而して一揆の最も激甚を極めた地方ほど、特に現代に於ても、當該教團の隆昌を見せてゐるが如き事實は、又以て現代宗教批判に對して一つの重大なヒントを與へると共に、又佛教運動の方向に對しても一大指示を與へてゐるものと見られやう。

一 序説——分類の必要

さて、ある研究を効果的ならしめるために、その研究の對象を分類してかかることは、甚だ重要なことであり、且つ便宜なことでもある。一向一揆の研究に於ても、その根本觀念を明白ならしめるためには、先づ其を分類して、類型化することが、本質把握にとつて、大いに必要であることを痛感せしめられるのである。

即ち吾々は、一向一揆のより、効果的な體系的研究のために、その類型化を、あらゆる角度から企圖することの必要と便宜とを考へるものである。よつて茲に、甚だ粗雑乍ら、一應の具體的な分類プログラムを作成し、大方の御批正を乞ひ、やがて修補の上、かうしたプログラムの下に、多年の宿望たる「一向一揆史論」を纏め上げたいと考へる次第である。

二 分類私案

(一) 時代Ⅱ世代による分類

先づ一向一揆なるものは、室町時代の末期から、いはゆる戰國時代を通じて、信長没落時代まで、約一世紀間にわたつて繼起したものである。

今、その初見と終尾とを云へば、まづ初見は蓮如上人の越前吉崎開教時代と云ふべく、その終尾は石山合戦であらう。

従つて、一向一揆の時代的區分をする時は、大體に於て、本願寺の歴代法主の治世を中心とした方が、研究の便宜があるやうに思はれる。(勿論、外部の俗権力との關連に於て取扱はるべきであるが——)。と云ふのは、本願寺教團の

首領たる歴代法主の治宗内容とその一揆對策によつて、一向一揆の史的發展を追求することが、最も妥當な研究手續ではないかと思はれる。よつて吾々は、さうした時代區分に從つて、尙ほ同時代の事件に就ては更に之を地域的區分等に細分して、以て研究の歩を進めることを便宜と思考するものである。

然し之は單に本願寺教團史の立場に於けるものではなくして、當代社會の一般的動向を中心としたものである心算である。即ち事件の當事者側を主たる觀察點としたものであつて、世俗的な一般政治史の形式に墮せざらんことに注意すべきである。

而して本願寺教團の歴代法主による時代區分としては、蓮如—實如—證如—顯如—教如の五代のそれである。この五代の中、蓮實の二代は、受身の消極的守勢時代であり、證如以後は積極的攻撃(?)時代とも云はるべき時代であつた。而して其の眞實相の檢討に至つては、別に評論せる所である。

(二) 地域による分類

一向一揆の勃發した地域を、歴史地理學的に研究することも、甚だ重要なことであつて、それは他面に於て、一向宗徒の分布圖を作製することにもなるのである。その大要は次の如くである。

- 一、北陸地方の一向一揆——越前、加賀、能登、越中、越後、等々。
- 二、東海地方の一向一揆——三河、尾張、伊勢、(相州)、等々。
- 三、近畿地方の一向一揆——攝津、河内、和泉、山城、大和、等々。
- 四、中仙道地方の一向一揆——近江、美濃、飛驒、(甲斐)、等々。

五、其他の地方のもの——紀州、(安藝)、等々。

尙ほ以上の如く、直接に一揆の動亂に見舞はれなくとも、間接に關係したものは、殆んど全國にわたるのであつて、特に安藝門徒と石山合戦との關係などは、極めて重大なるものであつた。その他、甲斐、相州なども、特記さるべきものがあつた。(尙ほ長沼賢海博士に好論文あり)。

要之、地域的には、大體、以上の諸地方に於て激烈に闘はれたものであつた。而して此等の諸地方は、親鸞や蓮如が親しく巡錫したところのある地方が多く、北陸や尾参の如きは、今日と雖も尙ほ本願寺の所謂「お臺所」と云はるる程の篤信者群を持つ地方である。(安藝門徒また然り)。また北陸や尾参では、かの明治維新の廢佛毀釋に際しても、昔乍らの猛烈な一向一揆が勃發したのである。

また近畿地方に至ては、本願寺の本願本山の所在地として、中央的・集中的な一向一揆の一大中心戰場となつたものであつた。

(三) 敵對者による分類

一向一揆が既に一個の闘争である以上、そこには必ず敵對者が存在せねばならぬ。

茲では吾々は、異宗派に對する闘争と、群雄に對する闘争とに大別しよう。そして其れを更に細別して、次の如く表示することにしよう。

一、異宗派に對する闘争——(一) 南都北嶺との闘争、(二) 日蓮宗との闘争、(三) 高田派との闘争、其他。

二、群雄に對する闘争——(一) 富樫氏との闘争、(二) 朝倉氏との闘争、(三) 淺井氏との闘争、(四) 六角氏との闘争、

(五) 徳川氏との鬭争、(六) 上杉氏との鬭争、(七) 細川氏との鬭争、(八) 織田氏との鬭争、其他。

これらの敵對者は、その聖と俗とを問はず、種々なる交錯相に於て、丑巴となつて鬭争した。而してその最後のな、最大の敵對者は、何と云つても信長であつたと云はねばならぬ。戰國時代の諸侯は、多かれ少かれ、一向一揆と何らかの關係(敵對的たると友誼的たるとを問はず)を持つたのであつたが、結局最後に天下を併呑せんとした信長に於て、その正面衝突は特に大であつたのである。況んや信長は反佛教政策を常に執つてゐたからして、その衝突は特に強烈なるものがあつた。

(四) 一揆の軍兵の分類

この項目に就ては、蚊野豊次氏の研究(「一向一揆の戰術的意義に就て」——「加賀文化」第六號)が價值に富むが、それに依れば、

一、守護の率ゐてゐた正規兵

二、一向寺院に直接に養ふ坊子侍

三、法治、行政の一部たる組の長(旗本)の養ふ土揆兵

而して以上三種類の中、一及二は「所謂常備兵であるから、相當優秀の戰鬪能力を持つてゐる一般武士階級と同性質のもの」、その三は「最も特異の民兵」であり、その軍兵は「熱心なる一向信者で、農民」であつた。かかる農民的特質の點に就ては、私は「私は農民戰爭としての一向一揆」——「社會政策時報」昭和九年八月號)に詳論したから、茲には略す。ただ茲に注意すべきことは、常備兵と民兵との比較に於て、「兵器技術に於ては前者に劣るとも、死を恐

れない精神的要素に至つては、遙かに前者に優るものがあつた（蚊野氏）ことである。實に茲にこそ、農民戦争としての一向一揆の強みが存したのであつた。

(五) 原因による分類

これは或は寧ろ「原因の再分類・再分析」と云つても良い。即ち一向一揆の發現するに當つては、その一般的社會經濟的原因以外に、直接的・個別的には種々なる類型の導火線の諸原因を持つものであるからである。今、それを假に、次の如く分類することにして置かう。

一、宗派的原因によるもの

二、統治的原因によるもの——(一)地方的のもの、(二)中央的のもの

三、物質的原因によるもの——(一)消極的なもの、(二)積極的なもの

四、其他

かうは分類して見たものの、元來、一向一揆の原因・動機は、經濟的なものが、宗教の衣をまとつた闘争であつたことは勿論である。ただ、その直接的な發現の動因としては、時に宗派的動因を持ち、よつて政治的な契機と結びつき、従つて政治闘争の現象形態な執つたものであつた。即ち本質的原因は飽迄も經濟的なものであつて、派生的な現象形態が種々な原因相となつたものである。

むすび

以上、五項目にわたる分類的研究の概要を終る。之を要するに、宗教イデオロギーも亦、その布教宣傳運動の途上に於て、一種の物理力化し、やがて反動力に出遇ひ、それと闘ふものなること、並に勝利者が存續し繁榮するものなることが、看取されやう。

(完)

馬鳴作孫陀羅難陀詩の資料に就て

平 等 通 昭

一 序

梵文孫陀羅難陀詩 (Saundarananda Kāvya) は最近半世紀間に發見され、校訂出版された梵夾中でも、特色のあるものであつて、言語が典雅で修辭に優れた點で、印度言語學史・印度文學史、殊に印度佛教文學史上極めて重要な文獻である。この孫陀羅難陀詩の徹底的研究によつて、その全貌が明かにされた曉には、佛教詩聖の他の著作梵文佛所行讚 (邦譯『佛陀の生涯』) 梵詩戯曲數篇外諸作の研究と相待つて、印度文學史上宮廷詩發達に於て初期よりカーリダーサ迄の間に多くの間隙があるのであるが、その缺陷を埋め、暗黒面を明かにし、印度佛教文學史上に一大光彩を添へることにならう。

現在孫陀羅難陀詩の研究文獻乃至校訂本として次のものがある。

Haraprasād Śāstri: Saundarananda-Kāvya (Bibliotheca Indica by Asiatic Society of Bengal), Calcutta, 1910.

Johnson: Saundaranadākāvya of Aśvaghoṣa, Oxford, 1928.

前者の序文は暗示に富むが、校訂本としては後者が遙かに優れてゐる。譯書としては

Johnston: *The Saundarananda or Nanda the Fair*, 1923, Oxford. があり、略々信頼するに足る。

梵文原典への註釋や原典訂正には諸大家の研究が相當あるが、その内代表的のものを掲げれば、次の如くである。

A. Gawronskia: *Note on the Saundarananda, Critical and Explanatory*, 2nd Series, Krakowie, 1922.

M. A. Baston: *Le Saundarananda Kāvya d' Aśvaghoṣa*. Paris, 1912 (JA)

Hultzsch: *Zu Aśvaghoṣa's Saundarananda*, (= DMG.) Leipzig, 1920

ジ・ンストンの校訂本及び英譯がハラブラサーダ・シャーストリ教授の校訂本より優れてゐるのも、之等諸文献を参照したからである。

我國に於ては、小生の『梵文佛傳文學の研究』中に馬鳴著作として處々に言及してゐる外に、最近畏友松濤誠廉氏によつて『宗教研究』新三號（昭和十一年六月）にその有益な研究が發表された。

小生は數年前よりその翻譯と研究を試みてゐるのであるが、今回は孫陀羅難陀詩の資料について簡単に論究して見たらと思ふ。時間と頁數に制限されてゐるので、極めて骨子に過ぎないのは、之を諒されたい。

二 孫陀羅難陀詩の著作者並に研究問題

梵文孫陀羅難陀詩の著者が馬鳴 (Aśvaghoṣa) であることは、この書の諸寫本の卷末題號に「聖者・阿闍梨なるサ

「ケータ國のスヴァルナークシー (Suvāṅkiśī) の子である馬鳴により著作された」の句があり、之は西藏譯佛所行讚の卷末題號と全く一致する。内容の點でも、兩書が共に佛傳を扱ひ、記述を互に相補ひ合つてゐること、引用の神話の例が酷似すること、用語上特殊の言葉を共通に用ひてゐる點、文體の特長が同一である點など、孫陀羅難陀詩の著者と佛所行讚の著者馬鳴とが同一人であることを確證してゐる。

孫陀羅難陀詩が印度文學史上殊に佛教文學史上極めて貴重な文献であることは、既に述べたが、従つて此の詩篇の持つ研究問題も數多くある。先づ第一に言語を擧げ得よう。孫陀羅難陀詩は純粹の典雅な古典梵語 (Classical Sanskrit) で書かれてゐるが、之は廣義の一般印度佛教文學が佛教梵語で書かれてゐるのに比して、特異の存在である。之は印度言語學史上紀元一世紀の宮廷詩 (Court Poetry) にかゝる古典梵語が用ひられた有力な一證在となり、且その中に用ひられてゐる普通でない數箇の語彙は、當時に於ては普通であつたか、或ひは孫陀羅難陀詩のみに特有のものであるかは、研究を要する。何れにしても紀元一世紀のこの古典に用ひられた言語は、同著者の梵文佛所行讚と共に印度言語學史上興味あるものである。

第二に表現であつて、孫陀羅難陀詩の文體は梵文佛所行讚の文體より更に美しく洗練され、しかも平易で流暢である。之は佛所行讚の諸寫本が善くなかつたか、或ひは初期の作だつた爲であらう。而して印度修辭學上この詩篇は如何なる立場にあり、如何なる價值があるか。

第三に佛教説話としての問題であつて、同じ作者の梵文佛所行讚は佛陀の生涯を記述し、難陀の回心には唯觸れるだけであるが、孫陀羅難陀詩は難陀の求道物語に詳しく、佛陀は脇師として現はれてゐて、兩詩は互に記述を補ひ合

つてゐるが、孫陀羅難陀に記述される傳説は前代の如何なる文獻を資料としてゐるか、又この詩の禪定を中心とする佛教思想が如何なる系統に屬し、佛教思想史上如何なる地位にあるか、は興味ある研究題目である。

第四に孫陀羅難陀詩の吠陀的富羅那の神話は梵文佛所行讚の墮落仙士の神話と殆んど一致してゐるが、之等の傳説と純粹婆羅門思想の系統は如何なるものであるか？

之等は孫陀羅難陀詩の持つ研究對象中の特に重要なものがあると思ふ。而して之等の諸研究題目が學者によつて究明された場合、この馬鳴の孫陀羅難陀詩の地位は佛所行讚其他の同著者の諸著作と共に、印度言語學史上印度文學史上貢獻する所多大であると思ふ。殊に文獻少く不明なる紀元一世紀前後の宮廷詩の發達狀態の闡明に光明を與へ、純粹の藝術的立場に於ける異彩ある作品を印度文學史に加へることになり、その價值決して少くないと信ずる。

三 孫陀羅難陀詩の内容とその資料

孫陀羅難陀詩の構想の資料を何れから作者が得て來たか、或ひは他の著作の説話と如何なる關係があるかを論究するのが、この研究發表の目的であるが、その前に順序として本書は如何なる説話を記述してゐるかを記するのが、先づ第一に爲すべきことと思ふ。

この詩の主題は佛陀の異母弟美しき難陀 (Saudaravanda) の解脱物語である。馬鳴は先づ迦毘羅城建設を記し、それに絡る神話偶話を出してゐる (第一章)。次に淨飯王のことを記し、薩婆悉達多 (Savatthasiddha) と異母弟難陀の誕生のことを記す第三章に佛陀のことを詳しく記してゐる。次に孫陀利 (Sundarī) の美しさを描寫し、夜と月と

の如く難陀との仲が睦じかつたと言ふ。難陀は自分の意志に反し、嫌々ながら妻を棄て、佛の爲に比丘にされた。(第五章)。孫陀利の悲みは深かつた(第六章)。彼も亦出家後も美しい妻孫陀利を慕ふこと切であつた。彼は自ら多くの傳説を述べて、愛人に従ひたい慾望を辯護してゐる。古の諸王は苦行者の外衣を棄て、歡樂の俗世界に還つた(七章)。教團の友が彼を慰め暗めて、女は喋々と阿諛し、心で疚いてゐると、女の非行を述べても甲斐がなかつた(八章)。自負の誤を古昔の英雄の例で證しても無駄であつた(九章)。佛の御教も其の効がなかつた。こゝに佛陀は難陀を連れて天上界に昇られた。途中一匹の醜い片眼の猿を見て、佛は『孫陀利はこの猿より美しいか?』と問はれた。難陀は力強く女の美さを力説した。やがて二人が天上に昇り、天女アブサラスに出會つた時、難陀は天女と妻の美醜は妻と猿との差よりも甚しいのに驚いた。この時以來、難陀は心變つて天女を戀ひ慕ひ、花嫁として迎へようと決心した。然し、この目的を達する爲には善業を行つて、天に生れなければならぬと告げられた(十章)。彼は地上に歸つて、天上に再生する爲に禁欲の修行を行つた。然し阿難は難陀に多くの例を擧げて、天人の生活も泡沫夢幻に等しく速かに過ぎ去り、功德が盡きれば、又地上に墮るものであると教へた(十一章)。こゝに難陀は自己に打ち勝ち、佛陀にもはや天女を戀せぬと申上げた。佛はいたく喜んで數多くの偈を説き、教の眞髓を示された。難陀は森に入つて四禪を修し、終に阿羅漢位に達した。茲に佛陀の許に詣り、感謝と敬意を表した。佛は既に自らが解脱悟得した以上は、他を慫んで正法を説き、末だ信仰を得ざるものを救ふべきであると命ぜられた(十二—十八章)。

藝術的作品として之等の構想を作者は如何なる文献より得て來たか、即ち本書は佛教文献としては如何なる系統に屬し、佛教文献史上如何なる地位を占めるか。

先づ同じ著者の梵文佛所行讚には難陀についての記述は極めて少く、僅かに梵文が紛失して漢藏譯のみが残存してゐる部分であるが、第十九品に佛陀が成道後迦毘羅城に歸國した折に出家した釋迦族貴族の中に、阿難陀 (Ananda) 金毘 (Kimbia) 阿那律 (Anuruddha) 難圖跋難陀 (Nanduppanata) 軍荼陀那 (Cundaana) 外大臣の子優陀夷 (Udayin) 阿低梨 (Atali) の子憂波離 (Upali) 等と共に、難陀 (Nanda) の名が出てゐるにすぎず、子の外には迦毘羅城や佛陀の記述が接觸し、引用神話が符合するに止つてゐる。

賢劫譬喻譚 (Bhadra kalpa tadāna) 第三十五話では孫陀羅と孫陀羅難陀 (Sundarananda) とは難陀 (Nanda) と同じ意味に用ひてゐる。

巴利語文獻は比較的に古く、少くとも孫陀羅難陀詩より以前に存在してゐたものと信ぜられるが、その法句經 (Wimnapada) 第十三と第十四頌は佛陀が難陀に言つたものだと言はれてゐる。

「拙く茸ける家屋に雨の漏れ入るが如くに

訓練を訓練なき心に貪慾はさし入るなり。(十三)

巧みに茸ける家屋に雨の漏れ入らざる如くに

訓練を積める心に貪慾のさし入ることなし。(十四)

この最初の句は難陀の回心前の心境と言ひ、第二の句は成覺後の心境を言つたものであるとされてゐる。この二頌に對しては佛音 (Buddhaghosa) の長い註釋がある。然しながら、佛音は紀元五世紀の人であるから、この註の内容には幾分か後世の考が含まれてゐることは考慮して置かねばならぬ。

佛教古聖者の讚歌集である長老歌 (Thegathæ) の一五七、一五八偈には成道後の阿難陀自身の言葉が出てゐる。

「我正しく思惟せざりしをもて 莊飾を専らとしき。

輕浮にして動き易く

貪慾の爲に惱されき。(一五七)

「善巧方便の自らの親

覺者によりて正しく行修し

我が心を生有より

我は抜き去りぬ。(一五八)

難陀の妻孫陀利難陀 (Sundarānanda) については巴利語文献には法句經一五〇偈に次の如き句があり、彼女に關して佛が言はれたものとされてゐる。

骨にて城廓を造り

肉と血をもて塗りたるもの

そこには老と死と慢と欺とは蓄へられる。(一五〇)^(五)

彼女の美さについては、美の難陀 (Rūpanandī) 麗しの難陀 (Sundarānanda) 麗しの人 (Janapatakalyāṇī) と呼ばれるのが常であつて、この頌句についての佛音の註釋には難陀姫にまつわる物語が記述せられてゐる。

長老歌の姉妹篇で佛教古聖者中の女性の歌つた讚歌集である長老尼歌 (Thegathæ) 八二―八六頌には、難陀に歸せられる詩がある。

「難陀尼よ、病に言はれ

汚れ腐りたる此の身を見よ。

寂靜に歸し、心を安定に住せしめ

不淨觀を修習せよ。(八二)

「此の身の如く彼の身もあるべく

彼の如く此もあるべし。

凡愚の歡びとする身は

不淨にして惡臭を發つ。(八三)

「斯の如く晝夜倦ます

之を觀察せば、

其れより汝は己の智慧によりて

厭ひて之を見るに至らん。(八四)

「我は精勤して、

如實に之を尋ね求めたれば、

此の身の内

我正に之を觀たり。(八五)

「其より我は身に於て厭離の念を抱き、

内心又欲を離れたり。

精勤にして繫結なく

寂靜にして涅槃を得たり。(八六)

この偈の註釋である護法 (Dhammajala) の眞諦燈論 (Paramatthadhammā) には、法句經百五十偈の註に出るのと内容に於ては同じ短い物語が出てゐるが、唯少し異なるのは佛陀の金口とされる諸頌句がこの註では少し異つてゐること、長老尼歌の八二—八四頌は一致する。この註釋は長老尼歌中の難陀尼ナゲに歸せられる五頌の内最初の三頌は佛陀の金口であつて、唯難陀尼は引用するのみで、最後の二頌が自分の言葉であるとしてゐるが、之は妥當である。佛教聖者達の逸話を記した譬喩譚 (Apantana) の内にも内容は同じ物語が現れてゐる。

この護法はセイロン近傍の南印度のある寺に住した比丘で、佛音より後世であるが、同一學派の出身で、セイロンの同じアラヌダブラ大寺の系統に屬し、三つの古い註釋を参照して長老歌の註を作つたと言はれ、古傳承を知つてゐるので、その引用物語は信用し得る價值あるものである。唯簡單で、原文の頌句を時折變へるのは缺點である。

烏陀那 (Uttara) 三、二にも難陀に關する頌句がある。

漢譯文獻では、十二遊經には難陀の身長の高かつたことを記し、十誦律第十八には容貌相好がすぐれて、佛陀の三十二相中二相が缺けるだけだ、と記してゐる。佛本行集經第五六と雜寶藏經第八には難陀の立太子と新妻孫陀利との愛情と佛陀の歸國によつてゆくりなくも出家を余儀なくされた事情を記してゐるが、之は大體孫陀羅難陀詩の内容と一致してゐる。

更に難阿含第三十八卷第五難陀品^(六)及び難阿含第一卷第五)と相應阿含 (Sainyuta Nikaya) 二十一・八難陀、その漢譯雜阿含第三十八卷第六難陀品^(七)及び漢譯增一阿含第九卷慚愧品^(八)、並びに佛本行集經第五六卷、雜寶藏經第八は難陀が祇園精舍にあつて愛妻を戀慕する餘り、修道も手につかず歸意しきりで、佛陀の留意で僅かに逃げ歸る機會を失つてゐたことを記してゐる。更に佛本行集經第五七卷と雜寶藏經第八は、佛は神通を現して難陀を香醉山に伴ひ、途中雌猿と孫陀利と何れが美しいかと佛に問はれ、難陀は妻が遙かに美しいと答へ、天上界の天女と妻と何れが美しいかと問はれ、妻も到底天女に及ばずと答へて、天に生れんことを願ひ、修道して、天に生れても五婁があるのを知つて、阿羅漢果を證したことを記してゐる。之は孫陀羅難陀詩の内容と一致してゐる。

更に雜阿含第十一卷三難陀品^(九)及びそれに相當する巴利語增一阿含 (Anguttara N.) 八・九・八一、念經 (Sati) 全九・一・四難陀 (Nandaka) 並に雜阿含第十一卷四難陀說法^(十)及びそれに相當する巴利語中阿含一四六難陀說法

(Nandakovada) には佛陀が阿難を稱讚され、愛欲を斷ち、執着なく、精勤し、放逸ならず、莊嚴を身につけず、心を攝して正念正智なるを賞されたことを記してゐる。之に相當する所も孫陀羅難陀詩に存する。

増阿含第七第十六品一「難陀」(長老歌五・二七九註参照)には阿難が舍衛城の象華園に於て獨り法樂に耽り、愛慾なく、寂靜にして『樂し』と言つたことを記し、魔天は難陀の心を知り、孫陀利姫に難陀は還俗すると告げた、波斯匿王にもかく知らせたので、王は驚いて難陀に眞偽を訊ね、阿難の道心の堅いのを知つた。然し、魔王は當の難陀の心をそゝらうと孫陀利が家に待つてゐると告げたが、難陀は魔天の誘惑を知つて、潔く之を退けて偈を唱へ、魔王も退散したことを記してゐる。

孫陀利難陀については増一阿含第六卷十三利養品孫陀利、同じく巴利語中阿含(Majjhima N.)七、Vatthūpanna S. その漢譯中阿含九三水淨梵志經に出てゐる。

而して難陀は教團に相當に重要な人物であり、この説話は興味多きもの故、この外にも數多くの資料が經律論藏に藏されてゐる。

四 結論、難陀説話と馬鳴の著作態度

之等の文献中巴利文の中部尼柯耶・相應部・増一部尼柯耶の諸經や長老歌・長老尼歌・法句經・烏陀那等の尼柯耶系統の文献とその漢譯に相當する雜阿含・増一阿含・中阿含の經典、律藏中の十誦律等の文献は佛教文献中原始的のものに屬し、少くとも孫陀利難陀詩よりも以前にあつたことは確實である。従つて博學強記なる著者馬鳴はかゝる文献に傳へる説話によつて孫陀利難陀詩の資料を得たに相違ないと思ふ。然し、一面、佛陀とか難陀等の大人物については、現存のセイロン・ビルマの僧團や寺院に於てさうである如く、或ひはより一層馬鳴當時の寺院僧團では種々の

興味深き傳説が口碑として口から口へと傳へられてゐたに相違ない。従つて馬鳴は目にした文献に傳ふる説話、又耳にした生きた傳説を自己腦中に溶し入れ、諸資料を自己の思想心情によつて渾然と融合統一させ、之を天才的詩藻によつて歌ひ出て、この孫陀羅難陀詩一篇を創作し出したと思はれる。

而して雜寶藏經、佛本所行集經等の後世成立の經典に傳へる説話は、むしろ孫陀羅難陀詩の内容を取り入れたか、之に影響されて作られたか、或ひは共通資料によつて作られたと見るのが、至當であらう。

孫陀羅難陀詩の資料の問題は、孫陀羅難陀詩の研究中々心をなすべき重要題目である上に、許された頁數も少く、且つ自分自身研究途上にあるので、こゝにはその梗概と研究方針を示したものにすぎなくなつた。かゝる資料蒐集は一人の目より數多くの眼がより多くの機會に恵まれ、効果的のものである。今後同學の士にして新なる難陀説話の資料に接せられた折は、幸にして之を告知下されることを希望する。元來かゝる場合の學究の任務は資料の蒐集の上更に、それにより公正妥當なる結論を導き出すにある。博覽の同學諸氏の閣藏中認められし難陀説話を報知されることにより小生をして一層妥當なる結論を導き出すに可能ならしめんこと、切望に耐えない。(一九三七・六・二三)

註釋 一、平等通昭著『梵文佛傳文學の研究』五八頁參照。

二、「梵文佛傳文學の研究」一〇三頁以下、一一六頁以下。

三、Kern: *Manual of Indian Buddhism*. 但し *Asiatic Society* 梵本は三十四話しか有しない。

四、長井眞琴博士譯「法句經」四一五頁。 五、「法句經」(大正十三年)頁四十三。

六、大正大藏經二、三七四a(難陀品)。 七、大正大藏經二、三七五a(難陀品)。

八、大正大藏經二、五九〇a(慚愧品)。 九、大正藏經二、七三a(難陀品)。

一〇、大正大藏經二、七三c(難陀說法品)。 一一、大正藏經二、五七八a(難陀)。

南都戒壇私見

藤 本 智 董

南都戒壇の研究が諸學者の興味を惹く所以は、多分にそれが傳教大師の円頓戒建立の意圖に關係してゐるからであらう。唯今より鑑真和上の傳へたる四分律宗及び傳教との論爭當時に於る南都戒壇の實狀に就て考察、推定を試み度い。南都戒壇は御承知の如く、聖武天皇の御願に基き過海大師鑑真和上によつて創められたものであるが、之に就ては「傳通緣起」に

「所立の戒場に三重の壇あり、大乘菩薩の三聚淨戒を表す、故に第三重に於て多寶塔を安んず、塔中には釋迦、多寶の佛像を安じ一乘深妙理智冥合の相を表す、鑑真和尚は宗は天台を研ぎ、律は四分を弘む、四分の當宗は分に大乘に通ず、況んや内證天台の教宗に依りて境を立て、律を弘むるをや」と、

凝然大徳は北嶺の戒壇に對して南都戒壇を辯護せんとする立場の人であるから、その云ふ所をそのまま受取られなくも、少くも鑑真和上は天台第四祖に數へられた位の天台人であり、その弟子法進も亦三大部を講ぜる事が傳へられ、思託は自ら天台沙門と稱してゐる位であるから、戒壇築造に於ても四分宗の取扱ひ方に於ても、多分に天台ばりの所があつた事は争へないと思はれる。

一體大陸に於ける梵網經研究の機運を作つたものは、全く智者大師の「菩薩戒義疏」であつて、天台が當時流行してゐた地持經によらず、さりとて瓔珞經でもなく、特に梵網經を採つた事は頗る注目すべき事柄である。之はその序文にもある通り、羅什最後の誦出であり、文旨深幽後生をして悟を取り易からしめると云ふのが理由であらう。かく天台が梵網を取つた事が、後世天台宗の學者は勿論の事、華嚴の學者も、法相の學者も皆梵網を取扱ふやうになつた原因を作してゐる。茲に梵網を通じて天台の教義が、諸餘の宗の人達に行わたる機因も作つてゐるのである。凝然の瓊鑑章には

「天台明曠本師釋。天台宗人用之。義寂勝莊、太賢、善珠、法相人、用之。樸揚智周作五卷疏、非相宗義、附順天台兩宗未知翫習依學、而道璿師依此作註、賢首、法銑、天曉、道璿、傳奧、利涉、並華嚴宗學者用之、而道璿師意在天台、利涉法師未知明當、鑑眞和尚弟子東大寺法進大僧都作梵網經註釋七卷、全依天台、成立意致、南山大師無梵網疏、隨諸師解、注意用之」

かくの如き大陸に於ける梵網研究の實狀は道璿、鑑眞を通じて我國にも反映したから、南都の人々も大いに梵網を取つてゐる。

然し元來立弊の傳へた大乘戒とは、瑜伽による菩薩戒でなければならぬ。事實、大體に於て初期の法相宗は瑜伽を中心にしてゐたと云ふ事は出来る。瑜伽戒は大小二乘を一の體系に收めてゆく瑜伽の立場から、小戒大戒の調和を試みたるもので、その調和の形式たる三聚淨戒の如きは元來此系のものであつて、梵網のものにはないのである。

菩薩戒義記開書には

「菩薩戒の受法に三歸發戒、羯磨發戒のこの意あり、梵網の受法は三歸發戒、地持の受法は羯磨發戒也、羯磨とは三聚淨戒の羯磨也、故に三聚淨戒は地持を以て本と爲す意が有る也」

又法藏はその「梵網大疏」に於て十重禁戒に就き

「若し勝に従つて論を爲せば、此の十戒は是れ律儀の攝なり、俱に惡を止むるを以ての故に、二に若し通じて辯ずれば、皆三聚を具す。謂く此の十中に於て、一々犯さざるは律儀の攝なり、彼れ十罪を對治するの行を修するは攝善法の攝なり……此の二聚を以て他の衆生に致へて、自の所作の如くならしむるは、即ち攝衆生戒と爲す。是の故に十戒の一々皆三聚を具す」

と云つてゐる。之に對して瓔珞經ははつきりと攝律儀戒に十重を收めてしまつてゐる。

然るに瑜伽では攝律儀を七衆戒とし、此の中に二百五十等の小戒を收め、他の大戒と共に三聚をまとめて菩薩戒と稱してゐる。しかし一巻本の善戒經を除くどの瑜伽戒にも即ち地持、九卷本善戒經、女非の瑜伽菩薩地戒本いづれにも梵網の十重禁戒に相當するものはないと云つてよい。しかも先の一巻本善戒經も八重の菩薩戒を説く中、前第六重迄は在家、出家いづれの菩薩にも通じたものであるが、後の二重は純出家戒である。即ち曰く「菩薩戒とは八重法あり……菩薩に二種あり、一は在家、二には出家なり、在家は六重にして出家は八重なり」

之に對し梵網經は八重でなく十重であり、すべて道俗一貫である。之は輕戒に就ても同様で律宗綱要に「瑜伽の輕戒は多く出家に約し、梵網の輕戒は道俗に通ず」と云ふ。しかも慧思の作と傳へらるゝ受菩薩戒儀によれば梵網の立場は出家の通三乘と在家とを止揚する高揚された立場の佛戒である。

梵網經に云く、一切有心の者は皆應に佛戒に攝すべし、衆生佛戒を受くれば諸佛の位に入る事を得、故に知る、凡そ有心の者は威な佛戒を具して各々圓滿缺漏ある事なし、……即ち知る全心是れ戒、全戒是心、心を離れて戒無く、戒を離れて心なき事を、又曰く、佛子聽け、佛戒を受けんと欲せば、國王、王子、百官、宰相、比丘、比丘尼、十八梵、六欲天、庶民、庶民、黃門、姪男、姪女、奴婢、八部鬼神、金剛神、畜生乃至變化人、但法師の語を解すれば盡く戒を受得し、皆第一清淨者と名く」

此の受菩薩戒儀は惡思でなく後人のものに違ひないが、茲に現はされた立場は、恐らく天台の義疏に於ける「前來の諸戒は律儀防止すれば不具足と名く。中道の戒は戒として備はらざるなし。故に具足と名く。中道の惡を用ひて徧く諸法に入る。故に具足と名く。此れは是れ中道第一義諦の戒を持つ也」と云ふ立場をうけたものと見てもよいであらう。且つ天台の文中の「徧く諸法に入る」の諸法は世間の治生産業でもあり、日用の事務ともなるのであるから、之等の立場は眞に大乘戒としての梵網の眞髓をうがち得たものと思ふ。さすればかくの如き梵網の立場は瑜伽の菩薩戒の立場とは明かに異つた所に立つてゐると云はねばならない。かくの如く兩者の系統は思想的に混同すべからざる限界があつたにも拘らず、お互ひに戒律の問題に迄思想的なものが押出して來る事をせず、隋唐に於ける諸派交流と云ふ歴史的な時潮も手傳つて四分律と瑜伽系の戒及び梵網による天台系のもものが、混然と交流してゐた。かかる交流に就ては不審を抱く者もあるかも知れぬが事實、南山道宣が四分を分通大乘として瑜伽を入れると共に、天台の圓滿思想を入れ、棲陽、法銑が梵網を通じて天台を入れ、湛然、明曠が惡沼の瑜伽戒本の影響を受けてゐる事を考へるならば、當時の時代の特性に就て思ひ半ばに過ぐるものがあらう。

凝然によつて紹介されてゐる道璿、鑑眞、及び法進等の所傳の戒も亦、その教養の如く混然たるものであつたらう。依つて鑑眞和尚によつて創められたる南都東大寺戒壇は諸流混交のものであり、就中、和尚の教養により四分しかも南山の四分宗に従ひ乍らも、その精神に於ては天台なるものが動いてゐた事は否めない事だと思ふ。私は傳通縁起に於ける凝然の意見には一概に退けられない聞くべきものがあるやうに思ふ。

之が最澄時代になると法相全盛となつた爲め、三派の中でも瑜伽系のもものが中心勢力を占むる事になつた。即ちかゝる事態は、鑑眞和尚の天台張りの四分宗に比する時、宛も法相ばりの四分宗だつた南山の律に逆行した形である。かくの如き五性各別の法相思想を中心とせる三派混合の南都の戒壇に對して、法華一乘主義の天台の立場から、純圓獨妙の佛戒として梵網を押立てねばならなかつたのである。

従つて政治的背景は此際別として、問題の所在は、四分か、瑜伽か、梵網かと云ふ戒律問題よりも、寧ろその根本をなす思想そのものであつた。法相の五性各別に對して天台の法華一乘主義を以て戦はねばならなかつたのである。

遮般の消息は顯戒論卷中の

「夫れ此の十重戒は先より傳授すと雖も、然も但其名ありて其義を傳へず、何を以てか未だ其義を傳へずと知る事を得るや、然るに未だ圓の義を解せざるが故に猶小義に共するが故なり」

と云ふ所によく現はれてゐる。五性各別が圓の義を知らず、小戒、大戒を一の體系に收めんと試みた瑜伽が小儀に同するは勿論の事ではなければならない。或はまた同じく顯戒論卷中に

「一論じて曰く、梵網の戒、先代より傳ふと雖も、此間受くるの人未だ圓意を解せず、所以に聲聞の律儀を用ひて梵

網の威儀に同す……新宗の傳ふる所は梵網の圓戒なり、分に圓の五徳に備へて一圓根を汲引す、當に知るべし、圓戒、圓臘、圓藏、圓禪、圓慧、天台の釋に非ざれば傳説すべき事難き也」

梵網の菩薩戒は又佛戒と現はされた天台人によつては圓戒と稱されてゐる。之は大小二乘はもとより出家在家の分別を廢棄し、それらがよつて立つ根柢、本地に立脚せる一大乘の立場よりせられたものである。

かくの如き立場の菩薩戒は後世更に發展せられてゐる。即ち圓頓戒に菩薩戒と佛戒と二種があつて、前者は梵網經の菩薩戒で因分戒なるに對し、後者は法華本門壽量の果分戒である。而して因分戒は淺略也、是戒犯有り、本地三身の上の戒は秘秘中深秘の戒なり、是戒犯無し、故に此を虛空不動戒或は金剛寶戒と云ふ如くなつた。かくの如く本覺思想の發達につれて戒壇の問題も口傳に於てではあるが、ゆく所まで行つた感がある、之等の口傳法門に養はれて出て來たのが、後世日蓮上人によつて云はれた本佛戒であり、本圓戒であつた。之等に就いては又他の機會を得て述る事にする。

仁岳の觀境論

石 津 照 璽

天台では止觀の對境を普通に先づ一念にとるが、その一念の性質について趙宋天台の山家山外兩家の間に長い論争が行はれてをる。そのうち謂はゆる七年論争のことは既に書いたが、更らに山外の智圓や雜傳派といはれる仁岳になつて來ると議論が細かくなり、且つ兩者とも謂はゆる妄心觀境論をたて、可度等のいふところによるとこれは山外の傳承にないものになつて來てをり、論争に決定的な問題が出て來てをるやうに思はれる。

從來しかしこれらの人々の所論はあまり正當には究められてをらぬやうであるが、こゝではとくに仁岳の所論を叙べることゝした。それは彼がはじめ智禮の會下にあり、後轉じて謂はゆる雜傳派、後山外といはれる立場になりむしろ山外治家の議論に近づいたといはれてをるので、彼の主張には特色があるからである。しかし背師後の彼の學說も、普通にいはれるやうにたゞ山外張りとみるのは誤りであり、又知禮と異なる點はすでに師に背かぬ前から出てをる。

それについて理事總分の問題に關して出て來る彼の心性論や、立陰觀妄、しかも即妄の眞を觀するといふ彼の觀

心論について、實相論の建前と思はれるところから論評したつもりであるが、資料等も複雑であり、紙幅がゆるされぬから、當事者の了解のもとに、内容の詳細は「宗教研究」十四卷四・五號に「實相論の唯心論的解釋」として出すこととした。

佛教と空思想

神 林 隆 淨

空思想は大小乘經論の何れにも存在するもので、是れ實に佛教思想の根幹と見る可きものである。空思想を順序立てて説明する必要上、賢首大師の十宗説に依ることが便宜である。此の十宗説は五教章卷上に明されて居る。

- | | | | |
|---------|---------|--|-----|
| 一、我法俱有宗 | 人天教と贖子部 | | |
| 二、法有我無宗 | 説一切有部 | | |
| 三、法無去來宗 | 大衆部 | | |
| 四、現通假實宗 | 説假部 | | |
| 五、俗妄真實宗 | 説出世部 | | |
| 六、諸法但名宗 | 一説部 | | |
| } 小乗部派 | | | |
| 七、一切皆空宗 | 始教 | | |
| 八、眞實不空宗 | 終教 | | 三乗教 |
| 九、相想俱絶宗 | 頓教 | | |
| 十、圓明具徳宗 | 別教 | | 一乗教 |
| } 大乘教 | | | |

この中で第一の我法俱有宗は、三解・五戒・十善等を修して、人天勝妙の果を得んとする人天教が、正しく之れに相當し、兼て非即非離蘊の我ありと説く贖子部が、之れに攝屬せられる。此の宗では、未だ空の義を説かない。

第二、法有我無宗 説一切有部では、五蘊等の法は實有であるが、その和合體は空であると説く。毘曇論等の説が

即ち其れである。増一阿含經第三十に、色者無常、無常是苦、苦者即是無我、無我者、即是空。(正藏、二七、五c)とあり、即ち無我なるものは空であるとの意である。

第三の法無去來宗、第四の現通假實宗、第五の俗妄真實宗の三宗は、有部の説に近いから、説明を略する。

第六、諸法但名宗 これ一説部の思想であるが、此の派の三藏が如何なる經であるか、今は明かでない。但し成實論第三に但以_二名字_一、但假施設、但以_有用故、名爲_レ我、以_二但名字等_一故、知_レ無_二真實_一。(正藏、三二、二五九、a)とあり、又海龍王經第一に、一切諸法、但假名耳。(正藏、一五、一三六、b)とある。諸法は但名にして實有でなく、即ち空であるとの義である。

第七、一切皆空宗 大乘始教即ち般若經の思想である。大品般若經第二十六に、但從_二和合因緣_一、起法_レ故、有_二名宗_一諸法。(正藏、八、四〇七、c)とあり、有名宗論法とあるから、諸法但名の宗義を受け入れて居ることが解る。又同經第十六に、有_二菩薩摩訶薩_一、從_二初發意_一以來、不_レ遠_二離般若波羅蜜方便力_一故、不_レ取_レ相云云。(正藏、八、三三六、c)とあり、此の一段は三解脱門(空、無相、無願)は、世間法と出世間法とに對しての執着を除去する觀門である意が明されてある。即ち諸法皆空とは言ふものの、實は妄執を空することが本當である。解深密經並に瑜伽・攝論等は唯識の宗義を、之れに攝する。

第八、眞德不空宗 終教にして如來藏の實德を明す。勝鬘・密嚴・楞伽等の諸經、並に起信・寶性・佛性等の諸論は、皆な如來藏眞如緣起の説を樹て、妄心緣起の思想を暗に排拒して居る。勝鬘經云、生死者、依_二如來藏_一。(正藏、一一、二二二下)とあり、之れに依て、如來藏緣起の思想が明かである。次に如來藏と空思想とに關しては、同經に如

來藏智、是如來空智(二二二、e)と説かれてある。之れに依つて、如來藏の裏面に空の思想が伏在して居ることが窺はれる。

第九、相想俱絶宗 賢首大師は五教章に於て、如_二淨名哩理等_一(冠註五教章、上之三、二十三丁右)と言つて居られる維摩詰所説經卷中には文殊等の諸菩薩が、その所懷を述べ已り、愈々維摩詰が述べ可き番に成るや、默然として一言も發しなかつた。その時に文殊は歎じて、善哉、善哉、無_二有_一文字語言、是眞入_二不二法門_一(正藏、一四、五五一e)と言つた。此の不二法門が、即ち相想俱絶である。而して此の維摩經に、我及涅槃、些皆空、以_二何爲_一宗、但以_二名_一字_一故空。(五四五、a)とあり、但以_二名_一字_一故空と云ふ字句からだけ考ふれば、諸法但名宗に似て居るが、經の全體の意義から考ふる時に、不二法門を述べんとして居るのであるから、不可説、不可得の義を空と言つて居ることが想像される、而して此の部門に法華經が當然挿入されなくてはならない。同經信解品第四に、我等長夜、修習空法、得_二脫_一三界苦惱之婁。(正藏、九、一八e)とあり、藥草喻品第五に、如來知是一相一味之法、所謂解脫相・離相・滅相・究竟涅槃・常寂滅相・終歸_二於空_一。(一九、e)とあり、法華經の本旨が、空に歸する意が明に示されてある。又法師品第十に、如來座者、一切法空是、安_二住_一是中、然後、以_二不_一懈忘心、爲_二諸菩薩_一、及四衆、廣説_二是法華經_一。(三二、e)と明してある。是れ即ち如來が空智に安住して、同經を説示されたとの意である。之れに依て、空思想が、法華經に於て、如何に重要な役割を演じて居るかが解る。

第十、圓明具德宗 別教一乘の華嚴經の教育を詮顯して居ることは、自明の事實である。この經では如來の萬德を普賢菩薩が、現實の世界に表現する仕組に成つて居るが、而も其の普賢菩薩の尊格に附隨して、空思想が示されるこ

とに成つてゐる。東晉譯の華嚴經第三に、普賢菩薩の徳を讚して、於諸佛所修善法、滿足一切大願力、出生清淨妙法身、如實平等同虛空。一切諸佛國土中、普賢菩薩常依住、十方世界無不見無量功德悲海。(正藏、九、四〇八c)とあり、又次に、普賢身相、猶如虛空、依於如如、不依佛國、現身無量、普應衆生、隨群萌類。(四〇九、b)とあり、同經の見によれば、釋迦菩薩は即ち普賢菩薩である。此の菩薩は、如如法性を依上處として、普く三千大千世界に應現し、清淨妙法身を流布するのであるが、本と是れ法身如來の影現であるから、その體は虛空に均しく、無染清淨である。獨り普賢菩薩だけでなく、一切の諸佛は、皆悉く本地法身の散影に外ならないから、復如虛空である。故に同第五卷に、諸佛妙境界、皆悉如虛空、法界無異相、隨順衆生説。(四二九、c)とは、即ち其の意である。

次に純密教に於ける空の思想は、華嚴經並に法華經に於ける其等と大差が無い。殊に大日經悉地出現品第六に、虛空無垢無自性、能授種種諸巧智、由本自性常空故、緣起甚深難可見。(正藏、一八、一七、c)とあるは、華嚴經の空思想と大差は無い。同經、住必品第一に、虛空相心、離諸分別、所以者何、性同虛空、即同於心、性同於心、即同菩提。(同、一、c)とあり、虛空と菩提と同なりとは、諸經中稀れに見る思想である。同品に、心虛空界、菩提、三種無二、此等悲爲根本、方便波羅蜜滿足、とあり、此處に三重曼荼羅の流現の理由が、述べられて居るのである。眞言行菩薩は、菩提を眞因として、普く十方世界に、嚴淨佛國、利益衆生の爲に、自在神變の妙用を運ぶ。不空三藏の出生義に、就萬有而照大空、引佛界而普淨衆生。(正藏、一八、二九八、a)とあるは、金剛頂宗の空の本義を叙したものである。

以上で顯密二教、並に大小乘教に於ける空思想の一端を叙し已つたが、次に此の空の意義を證悟する菩薩の位階に

關しては、菩薩十地の位の中では、妄心緣起の相を空なりと悟了するは、第七地の菩薩であり、眞如緣起の實義を悟了して、無染着の虚空に悟入するは、第八地以上の菩薩であり、如來の自然智を體得して、自在神變の妙用を轉じ得るのは、等覺以還の菩薩である。之を圖で示せば左の通りである。

虚空			空		空名	
純密教	大乘圓教	大乘頓教	大乘終教	大乘始教	小乘部派	能詮教派
六大緣起	眞如緣起		妄心緣起	業感緣起	所詮緣起	
自在神變	無染着		法無我	人無我	空之實義	
等覺以還	第八地菩薩		第七地菩薩	阿羅漢	能證之人	

即ち右に依て、空思想が佛教の全體に遍通し、又菩薩の修行と俱に深められるものであることの一端が明かに成つたと思ふ。(畢)

守敏僧都の傳説に關する研究

加藤 精神

第一節 問題の概観

「釋迦に提婆、弘法に守敏」と諺にまで語はれてゐる守敏僧都とは、果して如何なる人物であるか。守敏僧都の傳記としては、僅に『南都高僧傳』と『本朝高僧傳』(第四十六卷)とに出てゐるばかりであるが、守敏に關する傳説は大江匡房の『本朝神仙傳』、經範の『大師行狀集記』(以上大師入定後二百六十年頃撰)兼意の『弘法大師御傳』、聖賢の『高野大師御廣傳』(以上定後二百八十年頃撰)等を始めとして大概の弘法大師傳には殆ど皆集録せられてゐる。然るに我宗古來の史家は概して此の問題を回避せんとするものの如く、未だ曾て此の問題に對する學的研究を發表した者なく、又近來出版せられたる各種の『佛教辭典』にも、一として守敏僧都の傳を載せたるものを見ない。これ想ふに是の傳説を以て悉く荒唐無稽の妄誕に過ぎずと爲し、之を削除したものであらう。然れども予は苟も弘法大師の法敵として、斯くまで人口に膾炙せられたる守敏僧都を以て、單に架空の人物として、之を抹殺し去るに忍びず、聊か史實を檢討して其の真相を掴まんとするものである。

第二節 守敏僧都に關する傳説

今、試みに古來守敏僧都の事跡として、巷間に傳へらる傳説を總合して考ふるに、大約左記の四ヶ條を出でないやうである。

(其の一) 天長元年甲辰、旱災に依つて、勅を奉じて神泉苑に於て請雨の法を修すべしといへり。爰に守敏大德奏狀していはく、守敏已に上臈なり、同じく之を修す、須らく先づ勤仕して兩京に雨らしむべしといへり。請に依つて早く修せよといへり。即ち以て勤仕す。七箇日結願の朝、兩京暗夜の如く、雷響尤も盛にして、其雨洪水と成り、衆人感嘆す。但だ使を遣はして檢知せしむるの處、只京内に雨つて山外に及ばず。云云。亦大師勤修するに七日を経と雖も、雨なし。大師入定して思惟するに、守敏大德、諸龍を駈り取つて、呪して水瓶に入れ已んぬと云云。即ち出定して延修すること二ヶ日夜。大師告げて曰く、池中に龍王あり、善如と曰ふ。元是れ無熱達池の龍王の類を勸請する所なり。云々。乃ち結願の日に至つて、重雲天を覆ひ、雷四方に鳴りて、急に膏雨を降らし池水涌滿して大壇の上に至る。是れより以後、三箇日の間、普く天下に雨り、自然に滂沱たり、水愁已に以て絶えたり。其の功を賀して、少僧都に任ず、云云。

(其の二) 守圓僧都、内裏に參して生粟を加持し、呪力を以て蒸し茹で粟と成して甘味を調べ、數々貢御と爲す。而るに大師參内の時、勅して言はく、守圓の法力にて粟是の如し、和尚も何ぞ彼れが如くに貢御せざるやと。答へ

奏して言く、御前に侍するの間に、彼の作法を見んと。是に於て大師を御簾の内に召し居えられ、守圓を召されて、例の如く粟を賜うて加持せしむるに、只本の如し。強いて祈念すと雖も變ずる色なし。耻を懷いて退出し了んぬ。大師の威徳に押されて、法驗を失するなり。

(其の三) 守敏、大師を呪咀し奉つるの聞えあるに依つて、調伏の法を修せらる。而るに大師、瑜伽座の上に於て、不動の身を現じて、大壇に向はるゝの時、守敏、大威徳の身を現じて臨み來る。共に教令輪の相を現すと雖も、次第あるに依つて敢て上智を犯すべからず、云云(以上の三傳説は經範の『大師御行狀集記』)。

(其の四) 修因僧都は『守護國界經』を讀んで神驗を施す。昔し護法を唐朝に遣はして、惠果の傳法を偷ましむ。大師頗る其の心を得て曰く、竊法の者ありと。仍て金剛界を受くるの時は別に結界するに、火焰廓を透りて入ることを得ず。纔に胎藏を聞いて還る。云云(本朝神仙傳)。

守敏僧都に關する傳説としては、大體以上の四箇條に盡きてゐるが、何れも俗間の傳説を蒐録したもので、固より史實の徵すべきものはないのである。然るに師靈は『本朝高僧傳』に、守敏僧都傳を立て、曰く、

京兆西寺沙門守敏傳『南都高僧傳』

釋守敏、其の姓里を詳にせず。少より南京に遊び、勤操等の諸師に隨つて空有の法を學び、兼て密教に通じ、空海と聲價並び馳す。弘仁十四年、帝、西寺を以て敏に賜ひ、東寺を海に賜ふ。是に於て兩門始めて開き、學徒會集す。天長元年春三月、幾來久しく旱す。海に勅して法を修せしむ。敏奏して曰く、臣僧、世齡と法蔭と俱に海に適ぐ。義として當に勅を奉すべしと。乃ち敏に命す。敏七日を以て期と爲す。散日に至りて陰雲厚く覆ひ、都下俄に暗く、

須臾に雷鳴して暴雨大に降る。勅して其の調ぐ所を見しむるに、東西の兩京のみ。復た海に命ず。海も亦七日を期とす。敏乃ち諸龍を呪して一瓶に入る。是れに經つて期に至つて雨らず。海、三摩地に入つて敏の障を成すを觀じ、朝に奉して重ねて祈りて雨ふる。事「空海傳」に在り。是れより和せずして、遽に調伏の法を修す。一日海陽死して葬其を覺めしむ。敏、計を聞いて、哀を擧げて懺悔の法を修す。其の後、敏化す。海も亦懺悔の法を修す。時に降三世明王、忽に爐壇の上に現はれて曰く、我は是れ守敏なり、汝が法を闡揚せしめんが爲に、展々怨敵と成ると、言ひ訖つて隱る。

とある。此の守敏傳は師範が「南都高僧傳」、「本朝神仙傳」等に依つて特に編成したものであるが、是等の諸傳記は何れも俗間の傳説を無批判に集録したものであつて、史料としての價値は頗る乏しいものである。

第三節 傳説並びに史料の檢討

今且く前記守敏傳の内容に就いて之を檢討するに、

(一) 守敏なる人物は弘法大師の當時、全く存在しなかつた人物で、諸傳記に或は守因、守圓、守敏、或は修因、修圓、修敏等の名簿を以て集録せられてゐるが、種種の傳説は、皆興福寺別當修圓僧都に關する傳説らしく、修圓の他に史實として認めべき人物は、全く存在しないのである。

(二) 弘仁十四年帝、西寺を以て故に賜ひ、東寺を海に賜ふ、とあるは、『日本逸史』に弘仁十四年一月十九日乙亥僧都空海ウツク、東寺長者依オキ勅オキ、永順ウツク給此寺オキ、『帝王編年記』、『大日本史』同之。

とあれば、弘仁十四年正月十九日に、東寺を大師に賜つたことは確實であるが、「西寺を以て敏に賜ふ」と云ふことは俗説に過ぎない。

想ふに此の俗説は『山城名勝志』に引く所の『河海鈔』に

遷都の始め東西の大宮に支蕃寮を置く。弘仁以來、東鴻臚を東寺と爲して、弘法大師に賜ひ、西鴻臚を西寺と爲して、守敏に賜ふ。其の後、七條朱雀に鴻臚を建つ、云云。

と云ひ、又『日本春秋』に

春正月、僧空海を東寺の長者に補し、僧守敏に勅して西寺を掌らしむ。鴻臚館を七條朱雀に移し、舊館を以て東寺、西寺と爲す(『本朝長鑑』同之)。

とありて、師燈は是等の俗書に依つたものであらうが、『大通寺文書』、『弘法大師御廣傳』、『行化記』等に引く所の太政官符に依ると、天長元年六月、大師と同時に、造西寺所の別當に補任せられた人は、長惠大僧都であつて、守敏でもなければ、修圓でもない。

太政官符 造東寺所

少僧都傳燈大法師位空衆

右被_レ右大臣藤原冬嗣宣_レ備奉_レ勅、件人。彼所前別當大僧都傳燈大法師長惠、遷_ニ任_ス西寺所別當_ニ之替補任_ス如_レ件者。所宜_ニ承知_ニ符到奉_レ行_ス。

參議行從四位下守右大辨勳六等伴宿禰國道

從六位下守右大史安道宿禰嗣雄

天長元年六月十六日

到來同月廿六日奉行

とありて、是の官符に依れば、天長元年六月十六日に、大師を造東寺所の別當に補任せられた所以は、前別當長惠大僧都が造西寺所の別當に遷せられた替りである。随つて大師と同時に、西寺の別當に補任せられた人は、長惠大僧都であつたことは明である。長惠（或は慧に作る）は『僧綱補任』に「弘仁元年九月甲寅日任律宗」とあれども、『律苑僧賢傳』『傳律圖源解集』等に長惠の名は見當らず、『東大寺雜集錄』三に「長惠興福寺大阿闍梨年八十一」とあり、又「一心戒文」に弘仁三年九月、大師（傳教大師）山階寺に入るや、長慧律大德、大師を導いて食堂に參し、藤綱中納言、大師を禮して食堂に入らしむ」と云ひ、又、「興禮寺大僧都傳燈大法師位長慧律師を、戒尊證師と爲す」とあれば、興福寺の長老に相違ない。随つて『僧綱補任』の律宗は律師の誤寫であらう。彼は弘仁元年九月、修圓と同日に僧綱に任せられ、弘仁七年五月十日、少僧都に轉じ、同十四年十二月三日、大僧都進み天長三年入滅した、法相宗の宿老である（『僧綱補任』）。若し又、長惠僧都の前の造東寺所の別當ならば勤操である。勤操は弘仁四年律師に任せられ、同十年少僧都に轉じて造東寺所の別當を兼ね、天長三年大僧都に轉じて造西寺の別當に任せられ、同四年丁未五月七日中京西寺の北院に於て入滅年七十四である（僧綱補任。三論宗祖師傳。性靈集第十卷）。果して然らば『河海抄』等に「東寺を大師に賜ふと同時に、西寺を守敏に賜ふ」とあるは、俗間の傳説を記述したものに過ぎないのである。

（三）天長元年に、守敏が大師と祈雨の法驗を競ふたと云ふ傳説は『興福寺別當次第』に依れば、是れ正しく同寺

別當修圓僧都の事跡である。故に同書には弘法大師傳の管攝の條を引いて「守敏與修圓同異可考」と云つてゐる。然るに「祈雨日記」に、

聖賢私に云く、守敏とは誰人ぞや。修圓は弘仁年中、律師に補し畢る。若し然らば何ぞ大徳と云ふや、況や遺書に件の事なし。極めて以て不審なり。裏に曰く、今云く守敏と修圓と別人なり。二人なり。

とあるは、聖賢の臆説であつて、何等根據のある説ではない。「律師に補されし者を、何ぞ大徳と云ふや」とは其の意詳でない。若し一律師に補されたものならば守敏律師と云ふべし。何ぞ守敏大徳と云ふや」と云ふ意味ならば、聖賢は大徳の意義を知らないのである。南海寄歸傳に「上座は下座を呼んで具壽と爲し、下座は上座を呼んで大徳と爲す」とあれば、律師でも僧正でも大徳と呼ぶに差支はない。「性靈集」第十卷に「勤操大徳」「元興大徳護命」と云ふが如し。又實信の「類聚傳」に修圓と大師と法驗を競ひし事を引き畢つて云はく、

此の傳の如くならば、大師と修圓僧都と、驗を争はんが爲に、「請雨經」を修せらるゝ歟。此事信用するに足らず。

「御記」の如くんば、炎旱に依つて、勅を奉じて神皇苑に於て、祈雨の法を修せらるゝと云ふも、修圓僧都は興福寺の住僧なり。法相宗の人にして、眞言の師に非ず、大師と驗を争ふこと、旁々以て不審なり。

とあるは、修圓は眞言師にあらざれば、大師と祈雨の法驗を競ふの道理なしと云ふのであつて、實信僧都の管見を遺憾なく暴露したものである。想ふに實信僧都は、元來、國史に暗くして、祈雨の法を修する者は、眞言師に限れるものと臆断してゐたのであらう。顯密の諸宗、各々祈雨の修法あること、國史に瀾漫せるのみならず、修圓僧都に至りては、殊に祈雨の法驗者として夙に朝廷に信憑せられてゐた人である。故に「日本逸史」に

弘仁八年六月二日庚申。遣律師傳燈大法師修圓於室生山祈雨。

とあるが如き、以て其の一般を知るべきである。

(四) 守教と大師と互に調伏の法を修したりと云ふ傳説は『本朝神仙傳』に

大師更行調伏法七日。修因受瘡而死。大師又行懺悔之法七日。降三世顯燼壇。曰。我是修因也。云云。

とあるを踏襲したものであるが、『僧綱補任』に依ると修圓は承知元年六月十三日、六十五歳で入滅してゐる。『深密會緣起文』に承知二年六月十三日の入滅とするは誤りであらう。故に大師が陽死して喪具を覚めしめ、更に倍々調伏の法を行じて彼を頓滅せしめたと云ふのは無稽の俗説である。又一降三世明王燼壇に顯はるとあるは、大威德明王の誤りである。何となれば『諸嗣宗脈記』には室生山開祖賢瑗大僧都の門下に、明福と修圓とを列ね、修圓の細註に一傳法院開祖。北谷氏子。威德明王化身。云云とあり、又一興福寺別當次第には修圓の下に、賢瑗僧都弟子也。是大慈大悲大智之佛。六臂六面六足之尊也。

とありて、是れ即ち修圓を以て大威德明王の化身なりとする傳説のあつたことを物語るものである。隨つて燼壇に現はれた明王も、大威德明王として傳はつてゐたものに相違ない。又、師曇が守教傳の典據として擧げたる『南都高僧傳』には

一、守教僧都。惠王之後身。爲彰弘法大師御德。恨爲惡敵也云云。降三世之化身也云云。今相神也。

元瑗房ノ弟子也。
元一房ヨリ室生ニ住山ト云ヘリ。

とあるが、是亦當時の俗説を集録したるもので、多少の根據は無いでは無いが善しく誤傳せられてゐる所がある。思

ふに南都高僧傳に、(一)守敏僧都とあるは修圓僧都の誤り、(二)降三世之化身とあるは大威德之化身の誤り、(三)柏子神は狛子神の誤寫である。『興福寺濫觴記』に狛子神と標して「本地大威德明王。永保元年遍知院僧都義範社壇建立。」とあるを以て、修圓を大威德明王の化身とする傳説と一致するのである。又(四)「元璋房」とあるは、元は賢の同音の誤り、璋は璋の類字の誤りで、賢璋房とすべきである。賢僚(又は賢僚)は室生山の開山であるから、其の弟子修圓が最終に室生山へ隱遁したことは怪しむに足りない。『惠王之後身』とあるは未だ詳かでない。『東門院一代』とあるは「興福寺院家傳」の、斷絶院家の下に「東門院數代相續……至孝憲斷絶^{たぎ}敷」とあり、修圓は此の東門院の一代であつたのであらう。

以上は「本朝高僧傳」並に「南都高僧傳」に立つる所の、守敏僧都傳は、全く修圓僧都の誤傳なることを指摘したのであるが、然らば修圓が何故に守敏と誤傳せられたかと云ふに、守は修の同音の誤り、敏は圓の草字の類似から寫誤せられたものであらうと云ふのが、古來の一説である。

第四節 修圓僧都傳

第一項 略傳

次に修圓の傳記を見るに、「興福寺別當次第」には、

嵯峨 修圓大僧都 治十(廿一)三年
或云承和元年卒

弘仁三年の頃なり。又或書に云く、弘仁十三年に任ぜらる。賢懐大僧都の資なり。又宣教大徳の弟子なり。小谷氏、大和國の人なり。是れ大慈、大悲、大智の佛、六面六臂六足の尊なり。特に弘誓を發して、傳法院を創建し、千佛千塔を彌勒の淨土に安置すと、(以上『深密會緣起文』)。

と云ひ、其の次の文に『弘法大師傳』の神泉苑に於ける祈雨に於いて、守敏と法驗を争ひし條を引き

守敏與修圓可尋同異之

と特記してある。また次に『本朝高僧傳』の修圓傳には、

和州興福寺沙門修圓傳

興福寺寺務次第
興福寺別當次第

と題して、釋修圓、氏族を詳にせず、和州北谷の人なり。賢懐僧都に從

つて、法相を習學するや、妙年に顯發して、大小乘に通じ、人其の解を稱す。傳法院を開いて第一世と爲り、時人大威徳明王の化身と爲す。初め圓、傳教大師の密灌に沐し、義眞に依つて顯教を受く。眞の遷化に臨むや、付するに延曆寺の總事を以てす。而も衆徒肯かずして、闕廷に訴ふ。之に依つて、勅使右大辨和氣眞綱、山に登つて職を止む。圓乃ち和州室生山に移居す。承知二年開「寺務次第」
元年に作る。六月十五日開「寺務次第」
別當次俱開「寺務次第」
別當次に作る。寂す。年六十五。四神足あり、興昭、徳一、壽廣、春徳、共に俊傑なり。とある。

第二項 修圓と圓修との混同

然るに『天臺座主記』等には、此の修圓を圓修と誤寫せるため、從來、幾多の史家をして種々なる錯覺に陥らしめたのである。今修圓と圓修との混亂を判たんが爲に二師の略歴を一言せば、圓修は本來、傳教大師の徒弟であつて、義眞の資で無く、又法相宗にも室生山にも全然無關係の人である。之に反して修圓は初め室生等の開山賢瑠の弟子と

なり、法相宗の學者であると同時に、『法華經』の研鑽に造詣深く、會て傳教大師の高雄山寺に於ける三大部の講席に列し、善議、勳操等と共に其の至妙を上奏して、我國に於ける圓教の興起に甚大なる貢獻を爲し、後年義眞の門に入りて法華圓教の奧義を皆傳したる人である。此の修圓が義眞座主の譲りを受けて、天台座主を僭稱した期間は、義眞の入滅せし天長十年七月四日より、翌承知元年三月十六日に、勅使和氣眞綱が登山して修圓の座主職を停止せらるゝまでの、約九ヶ月二百五十三日間である。此の間に於ける修圓擯出運動の中心は、別當大師光定であつたが、別當光定の背後に在て専ら上層階級の間に暗躍し盡瘁せられた者は、弘法大師であつたやうである。これは圓澄、光定二師と弘法大師との親密なる師弟の關係から來たものであることは疑ひない。然るに弘法大師も亦平安新佛教徒の一員に過ぎないのであるから、唯自己の獨力を以て廟議の大勢を制し、狂瀾を既倒に廻らすことの到底不可能なる所以を察して、當時佛教界の最高權威者である護命僧正を動かして、圓澄師の後援者と爲し、南都佛教の大勢力を兩斷して、遂に修圓の座主職を停止せしむるに至つたのである。是れは承和元年三月十六日修圓の停職と同時に、傳法師に任命せられた圓澄座主が、傳教大師の遺囑を受けて、去天長二年以來、延秀菩薩と共に經營し建立した、西塔釋迦堂の落慶供養會を、同年三月三十日に舉行するに當り、特に宣旨を請ふて護命僧正を大導師に、空海大僧を呪願師に屈請し、並に空海僧都の六弟子、實慧、眞諦、眞雅、道雄、眞藏、圓明を法會の職衆に列せしめたことに依つて證明せらるゝのである。

叡山を下つた修圓は直に大和の室生寺へ隱棲したが、其年六月十三日に入滅した。(一説には承和二年六月十三日入滅とあれども今は僧綱補任に依る)然るに室生寺には當時、弘法大師の祕藏弟子と稱せられた堅慧が住在してゐたの

であるが、是の堅慧は修圓の連技であるから、弘法大師と修圓と堅慧との關係は、恰も釋尊と提婆と阿難との關係の如くである。弟の堅慧は大師の最も親愛せる祕藏弟子であつて、兄の修圓は常に大師の法敵と爲つてゐたことは、恰も弟の阿難が釋尊の忠實無二なる侍者であつて、兄の提婆は常に釋尊の法敵と爲つてゐたのと能く似てゐるのである。

以上之を要するに大師と修圓とは、如何なる宿世の因縁があつたか、彼の神泉苑の祈雨の争以後、天台座主の争に至るまで、大師と修圓とは常に法敵として終始したのである。是に由て之を觀れば世に謂ふ所の「釋迦に提婆、弘法に守敏」と云ふ謔も全然架空の妄誕ではないのである。

(完)

Dharma-pūjā-vidhāna(法格崇拜儀規)に就て

木村日記

序論

Dharma pūjā-vidhāna 卽ち Dharma Thakura pūjā-vidhāna の略で、「法格崇拜の儀規」と譯し得る。法格崇拜に就ては過去數回に亘つて紹介した如く近世印度佛教中の新しき信仰運動で、近世印度佛教史上大きな役割を果した一宗教運動である。こゝに云ふ近世印度佛教とは、印度と支那との間に於ける佛教思想の交渉の絶へた後、新しく印度に發生した佛教で、其の時期は那爛陀大學の末期から、佛教保護の *Maurya* 王朝を中心として回教徒の東印度征服迄と、其以後西歷十六世紀位迄の間を含むのである。其の間、所謂佛教は回教徒の東印度征服の爲めに滅亡したが、法格崇拜のみが其の後今日迄存在してゐる。吾人の從來の研究によると、當時の佛教としては、勿論小乘思想もあつたが、隆盛であつたのは大乘佛教思想であつた。大乘教中に於ては那爛陀大學時代以來論理的佛教と通俗的佛教との二種があつたが、當時最も盛であつたのは後者である。而して其の通俗佛教に於ても中觀及び瑜伽兩系統より發達變化した眞言乘系の金剛乘と、般若の空思想から發達し、且つ「空」の思想を以て佛教及び印度教を統一せんとした法格崇拜との二教が並び存し、共に隆盛を極めてゐた。

今西歷十一世紀に屬する不二金剛 (Advaya-Vajra) の蒐錄 (Saṅgraha. この書は二十一の斷片より成る) の第三如實寶積編 (Tattvaratna-vali) の中に於て、當時の佛教を記述して、聲聞乘 (Śrāvaka yāna) 緣覺乘 (Pratyekabuddha yāna) 大乘 (Mahāyāna) の三乘に就て述べ、更に大乘に於て般若道 (Pāramitā naya) 眞言道 (Mātra naya) の二教を分離し、更に前者を經部派 (Sautrantika) 瑜伽派 (Yogicāra) 中觀派 (Mādhyamaka) 等(三教に區別)してゐる。普通瑜伽派と中觀派とを人乘と云ふに對して、茲で經部をそれに加へてゐる點から推考すると、茲で意味する『般若道』は『眞言道』に相對したもので、論理的佛教を表示したものである事が明である。従つて眞言道は通俗佛教を表示したものである。更に注意すべきは彼は瑜伽派を『有相派』(Sākāra) 『無相派』(Nirākāra) の二種に區別し、中觀派を『不二幻賢論派』(Māyopamādvaya vāda) と『一切法性消滅論派』(Sarvadharmāpratiṣṭhāna vāda) と(二種に區別)してゐる點である。これに依つて當時この兩派に於て斯く異派の存した事が明である。次に大乘教中の眞言道に於て中觀、瑜伽の兩系統のあつた事を述べてゐる點も吾人にとつて重要な研究材料である。(1)。

處で當時通俗佛教として盛であつた法格崇拜に就ては何事も述べてゐない。又この外の佛教文献に於ても予の知る範圍に於てはそれに就て一言もしてゐない。然らば何故に眞言系の佛教徒によつて、この法格崇拜が佛教の一部として數へられてゐないか？ それには充分の理由がある。

この法格崇拜は Pāla 王朝の法護王 (Dharma-Pāla 780-815 A.D.) 時代に發生し、その子天護王 (Deva-pāla 851-850 A.D.) に隆盛を極めたものである。當時の佛教狀態を見ると、貴族的大乘佛教即ち中觀、瑜伽等の學派佛教が著しく衰微し、それに反して那爛陀末期に起つた通俗佛教の一たる眞言密教、特に左道密教系統に屬する金剛乘又

は易行乘が最も盛であつた。この一派は殆んど佛教としての根本精神を失つたものである。法護王の如きは斯る腐敗せる佛教を一掃して貴族的大乗佛教の再興を計つた。故に王はその師子賢(Harehadra)と云ふ無着系統に屬するタントリック學僧に乞ふて八千偈般若の註釋を書かした。師子賢はツリクター寺に住して彌勒行者の般若の註釋たる現觀莊嚴論頌(Abhisamayālaṅkāra)に従ひ、それに龍樹の思想を含ませて註釋をした。これに依つて王が再興せんとした貴族的佛教が般若空門であつた事及び中觀、瑜伽の學派的佛教であつた事が明である。茲で注意して置くが、師子賢が唯識系の人で而も眞言の行者であつたと云ふ事は當時唯識系の眞言密教の存在した事を表してゐる。同時に其の他の眞言行者は何れも中觀系統であつた故に眞言密教に唯識系、中觀系の二者のあつた事が明である。

而して不二金剛の前記の文献は明にこれを裏書するものである。又天護王の如きも父と同様に貴族的佛教の再興者であつた。(2)

以上の如く「¹²¹」王朝の諸王は左道密教を革正せんと努力した。而して斯る努力者は國王又貴族のみに止まらず、一般民間にも數多くあつたのである。斯く左道密教に反し般若の空の思想を通俗化し民衆化せんとして現れた宗教運動が所謂法格崇拜である。故にこれらの理由に依つて密教系の記録にはこれを佛教の一派として數へずに無視したのである。

本 論

今法格崇拜の儀規を紹介する前に法格崇拜そのものの何たるかを理解する爲めに、其の概要を述べて置く。

一、法格崇拜の修行状態……………現今西南ベンガルオリッサ地方の下層社會（否下層視されてゐる民間）に於て純印度教とも純佛教ともつかぬ宗教團體が存在してゐる。その信條、表白文は梵語で書かれたのも地方語で書かれたものもある。而して本尊としては奇妙な神像を祀り、時としては石片を以てし、又時としては瓶に水を充して、これを本尊とする場合もある。又その本尊を寺塔内に安置する場合もあるが、樹下又は原野に安置して崇む場合もある。次に崇拜には第一に神像を清洗し、燈明、花、果、香油等を捧げ、殆んど印度教に於ける崇拜形式と相似してゐるが、然し印度教と異なる點は、必ず神像の表面を東へ向ける事である。而して一々年に一度大禮祭を行ふ例になつてゐる。其の時は十二日間に亘つて音楽、舞踏をなし極めて盛である。この宗教を印度では普通法格崇拜（Dharma Thakana pūja）或は法王崇拜（Dharma Rāja pūja）と稱してゐる。(3)

二、法格崇拜の宣教者及び聖典……………法格崇拜の聖典を通して表れて來る大人物はラーマイ學者（Rāmāī Paṇḍita）で、彼が法格崇拜の祖師である。彼は法護王と同時代の人である事はガ、ナラーマ（Ghanarāma）の吉祥法格（Dharma mārga）で明である。(4) 空富爛那（Śūnya Purāna）によると當時彼と共に、以下の如き四人の法格崇拜の指導者のあつた事が明である。

- 一、セターイ學者（Setāī paṇḍita）……………彼は四弟子と共に西ベンガルに宣教す。
- 二、ニラーイ學者（Nīlāī Paṇḍita）……………彼は五百の弟子と共に南ベンガルに宣教す。
- 三、カヌサーイ學者（Kaṇṣāī Paṇḍita）……………彼は千二百の弟子と共に東ベンガルに宣教す。
- 四、ラーマイ學者（Rāmāī Paṇḍita）……………彼は千六百の弟子と共に北ベンガルに宣教す。

彼等四人は同時代の人で互に宣教區域を異にして活動してゐたが、祭祀の際は各自信者を伴ひ同所へ集合したと傳へられてゐる。⁽⁵⁾然し門下の數量から考へてもラーマイ學者が中心人物であつた事は明である。以上の四人の中ラーマイ以外に關しては目下の處これ以上の歴史的消息がない。ラーマイ學者はヴィスワナータ (Vishvanātha) の子で五歳にして父を失ひ、其の後牛飼の人々の間に養育された。晩年齢八十にしてケシャプチー (Keshavā) と云ふ娘と結婚した。彼はこの當時から法格崇拜の宣傳に努力したのである。ルバラーマー (Ruparāma) の吉祥法格によると彼は法護王から天護王時代へ互つて活動した人である。天護王の妹ランジャープチー (Ranjavatī) がカルナセナ (Karnasena) と結婚し二人の間に生れた子がラーウセナ (Laukena) である。このラーウセナが極めて熱心なる法格崇拜の保護者で又同時にラーマイ學者の保護者でもあつた。同時に彼の兩親も熱心な信者であつた。⁽⁶⁾次に法格崇拜の聖典として今日世に有名なものは、

- (一)、ガハナラーマーの吉祥法格 (Ghanarāma's Dharma Maṅgala)
- (二)、マーニカガーンデーリーの吉祥法格 (Manika Gaṅgūlī's Dharama Maṅgala)
- (三)、ルバラーマーの吉祥法格 (Ruparāma's Dharma Maṅgala)
- (四)、マヌーラバットの吉祥法格 (Mayūrabhaṭṭa's Dīdharama Maṅgala)
- (五)、シーターラーマーの吉祥法格 (Sītārāma's Dharma Maṅgala)
- (六)、マハーデヴダーサの法格讚歌 (Mahādeva dāsa's Dharma Gīta)
- (七)、ラーウセニーの法格陀拜規定 (Laukenī's Dharma Pūjā Paddhati)

(八)、ラーマリー學者の空富爛那 (Rāmāi Paṇḍita's Śūnya Purāna)

(九)、同人の法格崇拜儀規 (Dharma Pūjā Vidhāna)

以上の中出版されたものは、第二、第八、第九で、其の餘は寫本となつて存するものである。今紹介せんとするのは第九の聖典である。

三、變化佛教としての法格崇拜……前述した如く、現今存する法格崇拜の表白文、讚歌及び儀規を一讀すると、純印度教的でもなく又純佛教的でもない爲め、法格崇拜自体に就て種々の疑問が生じ易い。特に右に述べる如くこの崇拜中に印度教の諸神が現れてゐる關係上或は印度教の一變化に過ぎないと考へられる點も多々ある。斯る結果最初この崇拜の研究が學界の問題となつた頃、一般には印度教の一變化に過ぎないと考へられてゐたのである。然し種々の聖典が発見され研究が深まるに従ひこれが佛教の一變化である事が明確となつた。予自らも大正三年以來この方面の研究を續けた結果、これが正しく通俗佛教の一運動である事、最初佛教的色彩濃厚であつたのがベンガル及びオリッサ地方に突如として起つた婆羅門運動の影響で、漸次變化し後には印度教的色彩が濃厚になつた事、又聖典其れ自体も數回書き改められた事等を發見した。但しそれらの點は後日發表する事とする。現今の聖典に現れてゐる思想もこれが佛教思想である事は明に證明し得る。例せば空富爛那に於て「Dharma Rāja Yajña Minda Kara」(法王は犠牲供養を排斥す)と云つてゐる。有名な詩人ジャヤデブ (Jayadeva) は佛陀を敬慕した言葉に「Nindasi Yajña Vadhralaha Śruti Jātam」云々のがある。これより見て、犠牲供養の否定を當時は佛教の特質としてゐた事が明である。(7) 又空富爛那に於て「Śrī Dharama Rāja Śikhale Valut Saṁtāna」(セイロン島は法格を最も尊敬する處

である。又法格崇拜規定に於て「Sukmanā śūnyagyaṇi vacate Dharmā nīmanjanī」(微妙なる空の空清淨なる法に歸命す)と、其の他「空」(Śūnyā)「大空」(Maha Śūnyā)「清淨なる空の像」(Nirrujana Śūnyā Murti)「時として」は「佛陀の涅槃」(Buddha Nirvāna)「無始の涅槃」(Anādi Nirvāna)又は「僧伽」(Saṅgha)等の言葉が出てゐる。斯る言葉は何れも佛教特有のもので、就中「空」と云ふ如き言葉は全く佛教以外に有り得ない言葉である。更に思想の内容から論ずると一層この點が明になる。それは次の項で述べる。

四、法格崇拜は如何なるものなるや……法格崇拜は一體如何なるものであるかと云ふと、佛法僧の三寶中法を神格化したもので、普通「法格」又は「法王」と稱するが、時としては單に「法」又は「正法」と呼ぶ場合もある。そこで三寶崇拜は佛滅直後に起つたものであり、又三寶中で「法」が中心となつた事は巴利涅槃經で明である。法格崇拜の神格化された「法」はこの法である。但し法の内容は佛陀の根本佛教に於ける「法」を直接指すものでなく、般若所論の「空」の思想を指してゐるのである。故にこの「法」を「大空」(Maha Śūnyā)と稱し、涅槃思想を法格崇拜の根底としてゐる事は、空富爛那に於て明に現れてゐる。又同書に於てこの「法」を一切諸佛の母として述べてゐる事は、自生富爛那(Svambhū Purāṇa)の説示と同一である。般若を一切諸佛の母として取扱ふ事は般若經及び龍樹の大智度論にもしばしば現れてゐるが、般若を「法」とし、然もその「法」を一切諸佛の母として取扱つたのは、純佛教聖典としては、自生富爛那のみである。處で法格崇拜に於ける「法」は全くそれと同一の思想である。(8)法格崇拜の各表白文を見ると、この崇拜に於ける「法」は正しく般若の空思想以外何ものでもなく、而してその大空たる「法」が世界創造の母、天地人類の母であると云ふ思想がベンガルのラーマーンイ學者の空富爛那及びオリッサのマハ

ドデツダサの法格讃歌に現れてゐる。換言すると「大空」以外に世界に何等存在するものなく、この大空が五大を發生しブラフマ、ヴァシス、マヘスワラ等を表現すと説示してゐる。故にこの「法」を「最初の母」(Admatā)と呼んでゐる。丁度これは自生富爛那に於て「法」を般若波羅密多とし、又佛母としたと同一で、同書に「大空それ自身を佛母と稱す」(Sūnyatām Sūnyatām matā Buddha Matā Pakṛitā)と述べてゐるのは法格崇拜に於ける「法」の説述と同一である。

以上で法格崇拜の概要を述べたが、今予が紹介せんとするラーマールイ學者の著述たる法格崇拜儀規は、これらの諸點を一層明確に示してゐる。この書はネパールから發見されたもので、印度カルカッタ文學協會で一九一七年にナニローパール(Nanirool)氏によつて出版されたもので、前後三章より成つてゐる。第一章に於て法格崇拜の規定を略述し、第二章に於て法格崇拜の規定を詳細に記述し、第三章に於て種々の問題を取扱つてゐる。其處で第一に紹介すべきは第二章の「法格歸命」に於て、般若の十八空の如き思想を以て法を讃歌し、最後に「Śūnī bhūṃjā nitya namah」(吉祥清淨へ歸命す)「malāśūnyaya namah」(大空に歸命す)「Prāṇa Sūnyaya namah」(最勝空に歸命す)「Aniṭa Sūnyaya namah」(無色空に歸命す)「Śūnī Dharmaya namah」(吉祥法格を崇拜す)と「Nirāṅjana ṇ Mahā Sūnya ṇ Dharmā」との三者同一である事を表し、法格崇拜の「法」の思想を明確に示してゐる事、次に紹介すべきは同書第一章及び第二章に於て法格に對する從屬神(Avayana Devatā)を列擧してゐる事である。第一章に於て法格の光明に照らされて存在する從屬神として Gaṇeśa, Sūnya, Viṣṇu, Śiva, Dnyā, Takṣu, Viśalari, Bhairava, Vāṣuṭi, Sarasvatī, Kaveya, Śaśu, Bhagavatī, 等を擧げ、又第二章に於て Gaṅgā, Sūnya, Viṣṇu, Śiva, Takṣu,

Vasunati, Viśalākṣmī, Viśāhari, Valukamāhika, Kṣetrapāla, Brahmānī, Mahesvari, Vaiṣṇavi, Vārāhi, Nārsinhī, Indrānī, Cāmundādevī, Viśvānī, Sansvati, Kuvēra, Kāraṇmudra, Śaṣī, Bhagavati, Brahmā, Garudā, Viśvakarmā, Dvāvapālagaṇa, Nandi, Kāmādeva, Vaṅgavara, Paṇḍasura, Daśikpāla, Sreṇa paṇḍita, Nīla, Paṇḍita, Kaṇṣārī-paṇḍita, Rāmapaṇḍita, Navāgnī, 等が列擧してある。これらが所統一の神又所生の存在であり、これ等の上に能統一の神として、又最初の母として「大空」が存するのである。次に紹介すべき事は第二章の法格歸命の處に於て(p.89)

「Brahmā Viṣṇu mahēsvaram sevā kare nēnantaram Indra ādī Bhajēnitrayānī sei deva nirañjanānī Śrī Dharmāya nēmah.」(梵「ウ」シヌ、大神が常に奉公する法格、イन्द्र等が常に給仕する、その清淨法格に歸命す)とある。

又第三章 (p.115) に於て、

「Brahmā Viṣṇu mahēsvara ādī devagane |

eka manē stava kara deva nirañjanae ||

keha ānala jāle keha stava kare |

keha tapuṣyā korilā sapta salera upare ||」

梵「ウ」シヌ、大神等の神々は一心に「清淨」を崇拜す、

或者は火に於て、或者は水に於て崇拜しぬ、

或者はタパスを修し、或者は七海の岸にて崇拜する。

と述べて印度教に於ける三大神も法格に對しては所統一の地位を表してゐる。これによつて法格崇拜は印度教の何れでもなく、又その變化したものでなく、それ以外のものである事が明である。

- (1) Advaya vajra saṅgraha Tattvaratna vali,
- (2) Rāmācāriācāri Intro. P. 6. 日本佛敎協會年報第三號. P. 272—274
- (3) 日本佛敎協會年報第三號. P. 322.
- (4) Śunya purāṇa. P. 2.
- (5) 同上. P. 3.
- (6) Rāmācāriācāri Intro. P. 7; Śunya Purāṇa. P. 3.
- (7) History of Bengālī language and literature by Dr. D. C. Das Sen. P. 27.
- (8) Living Buddhism by Dr. H. Sasari. P. 12.

阿毘達磨論に於る種子(Bija)説に就て

西 義 雄

一

本報告の要は、總じて瑜伽行學派の文献即ち成唯識論や攝大乘論などに説かれる種子思想の淵源が、説一切有部宗の本論發智論の註釋たる阿毘達磨大毘婆沙論中に見出されることを明にせんとするに在る。

但しお断りしなければならぬのは、研究報告をなせる際には、詳細は紀要を見て頂き度いと口約しつつ、編纂の都合上、その詳細が轉載され得なかつた。故に原稿は他の機會に何等かで發表するとして、今は再び其の要領のみを掲げざるを得なかつたことである。

二 問題の所在

瑜伽行學派の種子説は、有部宗の因果論、特に無表色・得成就論等に代る一つの統一的説明原理として佛教思想史上、可なり特異の存在であるが、此種子説は一般には自相なる種子生種子、因相なる種子生現行、果相なる現行薰種

子として其組織が知られてゐる。而も此種子説中の「種子」の名に相當するものは、攝大乘論に於ても成唯識論に於ても六義を具さねばならぬとせられてゐる。

眞諦譯即ち舊譯の辨論では此六義を（一）念々滅、（二）俱有、（三）隨逐至治際、（四）決定、（五）觀因緣、（六）能引自果と言ひ、新譯例せば成唯識論などでは（一）刹那滅、（二）果俱有、（三）恆隨轉、（四）性決定、（五）待衆緣、（六）引自果と稱してゐる。

此六義の外に種子説としては種子の假實論等の如く其他種々注目すべき問題もあるが、今は瑜伽行派の種子思想の前行・後起の關係を論ずる際に必ず考査しなければならぬとさるゝ、謂はば、種子の資格たるものとしての六義のみをこゝでは取扱ふことゝしたい。即ち瑜伽行派の種子思想の淵源を尋ぬるには、斯る六義に據りを置いて、法にして斯る六義を具するものか、尠くとも之に近き性質を有するものか、又は之に關係深しと認むるものの有無が、先づ先行の史料中に於て探究されねばならぬであらう。

さて従來の教相學者が此種子思想の淵源を求め明す際には、直接の先行思想としては、經部の色心互薰説を擧げる。此經部の思想とされるものは、現存の文献に徴する限り、俱舍論卷四に於て、有部宗の「得」の實有論に對して得非實有論を提唱する有る論者の説中に、種子 (Bija) に就きて、種子とは何の法に名けて言ふやといへば、謂く、一名（無色の四蘊）と色とが自の果を生ずるに於て有する所の展轉と隣近との功能 (Sambandha) なり。此れ相續の轉變 (parinama) と差別とに由る云々の文、及び俱舍破我品の所説とを以てする。俱舍論卷四の有る論者の主張が經部の思想として世親に認識されてゐたことは、俱舍論卷十九の隨眠論の項に據りて及び光記の釋に據りて推知し得

る。余は瑜伽行派の種子思想の最も近き先行思想として經部の此論旨が指摘されることは於て何等異論を有するものでない。蓋し同じ經部と稱しても異常なる變遷のあつたことは豫め注意されねばならぬ。こは、經部は大毘婆沙論にては法の一期生滅説を取れるものとして紹介されて居り、而も經部が種子説を取れることに就きては全二百卷中何處にも一言も觸れられては居らぬからである。而して尙一期生滅説では、種子の六義の一を缺くことになることは自明の理であらう。故に種子思想の先行思想を説く經部とは茲では俱舍論所説の經部に據るとせねばならぬ。

更に遡りて、教相學者が種子思想の淵源として指示するものは宗輪論所傳の大衆部系の隨眠説である。即ち纏の因相としての心不相應法なる隨眠の論が種子説の先驅なりと解せんとするのである。此考も亦決して一部の理由なきではない。例せば俱舍論卷第十九に於て經部師の隨眠論を爲す場合に、「煩惱の睡る位を説きて隨眠と名く」と言ひ、之を頌に「謂く、現行せずして種子として隨逐することなり」と謂ひ、煩惱の種子を釋して「自體の上の差別の功能なり云々」となすからである。其上、婆沙論卷第六十には、大衆部系の一派の思想をも語るものとしての分別論者が、「隨眠は纏の種子なり云々」と主張したことが紹介されてゐるからである。又、こは、論事 (Kathavatthu) の一一の一、及び一四の五並びに九の四などにも、大衆部系、及び其支派と認むべき耒達迦派、北道派等の所説として紹介されて存する。然し此と同類の思想は宗輪論の化地部にもある、論者の中には、正量部の不失法なども其先驅思想と認むべきものとして指示するものもある。

然し俱舍論所述の經部の思想はともかくとして大衆部の隨眠説などの如きは餘りに部分的であり、有爲法全體に互る種子の六義説としては甚だ遠き觀が無いとは言へぬであらう。故にこゝでは前驅思想として、然も大衆部の隨眠説よ

り俱舍論上の經部の互黨説に至る中間思想として、否、より密接なる關係ありと認め得べきものが、部派思想資料中、特に大毘婆論中に見出得ると言ふことが論證されると主張せんとするのである。

三 婆沙論中に散見する種子説

婆沙論中の種子に關する所説を列示する前に一言して置きたいのは、正量部の不失法などが論議されるならば、當然、有部宗義として婆沙は勿論特に雜心論や俱舍論にも明される習修、得修、對治修、除遣修等の修 (Dharmā) 論及び得、成就 (Prāpti, samāpāyaka) 論等が考慮されてもよからうと言ふことである。然し問題が多岐に亘るを恐るゝが故に、今はやむなく婆沙論に説述される種子説の代表的ものを數種示して、その種子の用法の全體的意義を彷彿せしむるに止めたいと思ふ。

(一) 四緣中の因縁を種子法の如しとするものゝ例

「味相應初靜慮與味相應初靜慮等爲幾緣。答。與自地味相應爲因・等無間・所緣・増上。因者三因。即相應・俱有・同類因。……此中、因縁、如種子法……。(婆沙一六五、大正二七、八三三頁上)

(二) 有の相續の因を表すの例

「不以一品煩惱在二故名爲中間。但以彼有二有種子二名二間故。(婆沙五三大正二七、二七六頁中)

「苦法智忍令種種種子皆悉萎悴故名聖暖……(婆沙四五、大正二七、二二三頁上)

(三) 善法の因を表す種子説

「或復斷滅一切善根。乃至身中無有少許白法種子。墮無間獄受種々苦。」（婆沙一七六、大正二七、八八五頁中、下）
「汝今可往至說法所。若聽法時身毛爲豎。悲泣流淚。乃至於法法師生愛敬者。當知已種解脱種子。」（婆沙一七六、大正二七、八八六頁上）。

「此男女根若壞若闕、便不能起一切律儀。亦復不能離三界染。不能種殖三乘種子。」（婆沙一四二、大正二七、七三一頁中）

（四）惡法種子を説くものゝ例

「如契經説。二因二緣、留諸有情久住生死。謂煩惱業。由煩惱業爲種子故、生死難斷難破難滅。」（婆沙四七、大正二七、二四四頁中）

「尊者世友作如是説。於諸不善法、爲因爲種子……」（婆沙四七、大正二七、二四一頁下）

四 婆沙の所説の種子思想の吟味

婆沙論所述の種子思想が果して瑜伽行派の種子思想の先驅として見らるべきものなりや否やは、婆沙所載の種子説の文句義理を熟讀するならば、自ら明とならうと思ふけれども、一應簡單に前掲示のものみに就きて種子の六義を發見し得るや否やを檢討して見よう。

第一、婆沙論所述の種子の現す所の諸法が剎那滅なりや否やと言ふに、有部宗にては、特に大毘婆沙論などになると、一切の有爲法は、婆沙所傳の經量部などの一期の有爲相説と異りて、嚴密に剎那滅説を主張することは多言を要

しない。従つて右の中、種子として表さんとせらるゝものが凡て刹那滅性たることも亦、自明であらう。

第二の果俱有の義を有するものなるや否やも、有部宗は其六因論中、俱有因及び相應因に於ては土用果を取るとするから、此點に關する限り明に果俱有と言ひ得る。但し時間的に前後を論ずる異熟因と異熟果とに於ては、因は必ずしも果を具有としない。此點は確かに過未無體説をとる瑜伽行派の果俱有説と異なる。

第三の恒隨轉は、有部宗が第六識のみを説き、それが間斷さるゝ點こそ瑜伽行派の阿頼耶識説と異なる點である。然し前掲の通り、有部の種子説はこの第六識の間斷を補ふ説明原理として採用されたる意味が全體の種子説に濃厚に看取される。特に、一有の種子とか蘊の種子とか、勝善又は三乘菩提の種子とか、解脱の種子とかの如く生死を超えての相續を表明せんとする種子の用法中に、無間斷にして恒隨轉の義は明に見出される。

第四の性決定に就きては、白法種子とか、三乘の種子とか、業種子、煩惱種子とか、不善種、有漏種などの用語の上に善惡の性決定の義が示されてゐると言つてよい。

第五の待衆緣に關しては、有部宗に於ける一切の有爲法は凡て因緣和合に依るものたること、大衆部系分別論者等の齊首補特伽羅の存在を否定する理論からも、異論の餘地なきもので、有爲法の待因緣論は寧ろ有部宗の特説ですらある。

第六の引自果に至りては、佛教史上、有部宗の業論の始めて完全に明にする所であると言つても過言でなく、婆沙佛・獨覺・聲聞等の種性の差別を修行論上に明にしたのは有部宗を以て嚆矢とする程であり、夫々の種性たるべきものの業即ち善又は惡の業が夫々自の果を引得するの旨趣を最も簡明に明すものは、實に婆沙卷第二百二十四五卷の自業

自得論なりとする。従つて業を種子と表現する婆沙の種子説に引自果の義の存せざることなく、寧ろ種子の語を以て業説を表顯せんとする意圖そのものが、引自果の義を自ら露現すといふべきである。

此外、婆沙にも瑜伽行派の種子説の如く、内外の種子を論ずる。尙、前論中、第二義の果俱有の義に就きて大いに論ずべき事があるけれども今は凡て割愛する。

五 結 論

要之、婆沙論中に説述される種子説は多少の不完備の點はあるとしても正しく瑜伽行派の種子説となり得べき資格としての六義をとまかくも具すること、及び其種子説が無我論中に於ける行と果、行爲と責任の所在等の説明原理の役割を果してゐる點は、賴耶識即ち藏識の種子説のなせる役割と殆んど同様であることも自ら明にされたと思ふ。

但し、婆沙論中に於ては、折角種子論を可なりに重要な説明原理として重要視しながら、何等統一的組織的に叙述した所がないこと、及びその「種子」の語の表する法が、有部宗の法有論即ち五位七十一法又は七十五法中の何れにも其の所歸の體を見出すが如き所謂根基が不明であることは、その多少の不完備の點と共に有部宗種子説の最大缺點である。

然もやがてこの點は瑜伽行派に來りて、不完を完にし、且つ種子の根基依處としての阿賴耶識を施設して、凡て此中に藏するものとして組織的統一的に説かるゝに至つたと見ることが出來ようと思ふ。かく見來るとき、瑜伽行派の種子説の淵源を論ずる際には、俱舍論所説の經部の種子説の前驅としては當然、大毘婆沙論中の即ち有部宗義中の種

子説がたとひ直接先驅として見るのが不妥當なりとの議論が成立したとしても、少くとも重要な傍系としてか又は對庶的存在としても、必ず一應は注目されなければならぬ性質のものたることを明となし得ると思ふのである。

(完)

禪定の諸問題

増 永 靈 鳳

禪 (dhyana, jhana) と定 (samadhi) とは一般に熟字とされてゐるが原語の上より見れば必ずしも同一ではない。巴利中部一四一 *Saccavibhanga sutta* に従へば四禪を以て正定の内容としてゐる所より推すに禪は主として修定の方
法經過に名づけ、定は精神集注の意識的内容及び終局の状態を指すことになるであらう。併し乍ら原始佛教に於ては
正定の中に禪的修行を包括せんとし、大乘佛教に於ては禪波羅蜜を以て一切の三昧をも包攝せんとする例も存して一
般的には其の範圍を嚴密に規定し難き場合が多い。されば禪と定とは往々にして同義語に使用せらるゝことが存す
る。思ふに禪定は巴利中部三六 *Mahāsaccaka sutta* や同一〇〇 *Baṅgārava sutta* 等が告ぐる如く釋尊の成道を可能
にせる心的統一であり、又大乘諸經典の示す如く佛陀の眞精神を最も具體的に且つ直接的に自己の行に全現せしめん
とする正道である。故に禪定は佛教全體を統一する中心生命であると共に凡てに對する獨立の一系統を成すに至つた
のである。而して其の間には種々なる問題を孕み諸種の課題を與へてゐる。禪定論の組織を試んとする私は是を先づ
(一)禪定の發展史論 (二)禪定の目的論 (三)禪定の心理作用論 (四)禪定に於ける心性論 (五)禪定の方法論 (六)禪
定の効果論等の六種に分類しようと思ふ。

〔一〕禪定の發展史論 原始佛教^{*4}に於ける禪定の特質は（一）涅槃を體現するに最も必要なる方法であり（二）現世の得達を期するものであり（三）物心一元論に立脚し（四）緣起無我説に基いて常住なる我體を斥け（五）獨斷的形而上學や三界説等と分離せらるゝ所に存する。然るに小乘有部等に至れば其の禪定は一般に（一）二元論的實在觀によつて固定化し（二）八正道の前七支を正定の資具として是を目的視し（三）修行の効果を具體的に示さんとして段階を重要視し（四）その段階説を元の如く三界説に結合せしめ（五）所謂禪數の項目を徒らに蒐集せんとする傾向を取るやうになつたのである。大乘佛教一般の禪定は（一）固定的實體を否定する空思想に基き（二）自性清淨心の本有を豫想し（三）煩瑣なる禪觀を斥けて一法に徹底せんとし（四）單に結跏趺坐の威儀のみに終ることなく日常生活をこの精神によつて一貫せんとし（五）三界説との結合を斥け現世に於ける得達を重要視する。然るに達摩以後の禪定は右大乘禪の特質の上に更に（一）經典の文字を離れて是を我々の人格に具現の且つ是を生活化せんとし（二）心性本淨説に基きつゝ而も契證したる上にすべてを説かんとし（三）従つて禪は單に方法にあらずして目的化し（四）不羈奔放なる支那國民性によつて更に其の洒脫性を加ふるに至つたのである。日本の禪は多く支那の輸入であるが併しそこには自ら民族的特異性を生じ本邦の精神文化に多大なる貢獻をなしたと思ふ。

〔二〕禪定の目的論 原始佛教の目的とする所は現實の苦が依つて來る根據を正當に認識し、無明愛欲を破斥することによつて苦を滅却し以て絶對自由にして自主的なる人格を實現するに存する。理想實現の方法として擧げられたる八正道の最後の一支出る正定も亦無明を滅して慧解脱を實現し愛欲を盡して心解脱を體現せんとする方法である。されば巴利中部一^{*5}七 Mahācatūrisaka sūta 等の如く正定を目的視する見解は正當と考へることが出來ない。

蓋し無條件に禪定を目的視する思想は外學のそれへの逆轉であるからである。されば大集法門經上卷成實論十二卷俱舍論二十八卷にも禪定の目的を擧げて(一)現法樂に住し(二)勝知見を得(三)分別の慧を得(四)諸漏を永へに盡さんが爲めの四項となしてゐる。併し乍ら勝知見の多くは超自然的力である限り佛教に取つて必らずしも重要なこととは思はれない。小乗佛教は法數名目に従つて禪觀を行ふが故に所謂禪數は禪定の過程方法を重要視する。然るに大乘禪は大衆部系統の自性清淨心を高調するが故に寧ろ禪定の結果狀態を主とする。而して羅什や佛駄跋陀羅等の系統は空觀に立脚して自性の徹見を重んじつゝ其の過程を主とする。けれども達摩より六祖に至る系統は心性契證を重んじつゝ而も證悟したる上に禪定を行ぜんとする。この立場に於ける禪定は單なる方法とのみ解し難く寧ろ目的と見るべきである。曹洞＊9の無所悟禪はそれを徹底せるものである。是蓋し釋尊の大覺と本有佛性の信とによつて保證せられたる行なるが故に參禪そのまゝが身心脱落の當體であり、坐禪の當處に佛法が現前することを示すからである。この點臨濟の待悟禪と立場を異にする。

(三) 禪定の心理作用論 釋尊は獨自の新しき立場より我々の心理作用を次の如き特質に於て見られてゐるやうである。(一)無我論に基いて外學の固定的心觀を斥け(二)緣起思想に依つて心理活動を多くのものゝ複合作用となし(三)身心不二の立場より生理心理の兩作用を不二不異となし(四)無常の理より心を流動的經過と見做されてゐる。一般に正定の内容とせらるゝ四禪は要するに心一境性によつて精神が漸次純化してゆく過程を心理學的に分類して段階を附した組織である。けれども原始佛教に於てはこの段階が必らずしも重要でなく四禪によつて捨念清淨となり遂に一心の能統一に立ち正見が眞に我がものとなることを必要とする。然るに禪定そのものを項目的に固定化し段階を

重んずる小乗佛教に於ては四根本定と其の準備定たる未至定三近分定及び初禪と二禪との間に無尋唯伺 (*avīraṅka-vīcārīmatṭha*) なる中間定を設け其の心理的經過を明かにせんとする。殊に清淨道論等に於ては遍 (*kaṭṭhā*) の修習に基して *parikkamma-saññāhi* (修治定) *upaṇṇāsa-saññāhi* (外定) *appāna-saññāhi* (安定) に分類する。外定は有部の四近分定に當り安定は四根本定に配せられる。而して安定の起る心理的經過も詳細に論究せられてゐる。安定を得れば禪支を具し四禪若しくは五禪となる。是等の禪支は心所論にも重要な關係を有する。心所の中あらゆる心理活動の基礎となるものは大地法であり、就中作意 (*manasikāra*) 三摩地 (*saññāhi* or *ekaggatā*) 及び思 (*ceṇānā*) は統一的心所として禪定に深き内面的關係を持つてゐる。作意は心の統一に進む經過的作用、三摩地は主として心の發動を統一的に規定する作用であるが思は其の發動を司る作用である。その他禪定に關係せる心所も多數存するが今は割愛するの外ない。尙ほ四無色定が四禪に加上して八等至となり更に滅盡定を加へて九次第定となす組織が固定化したのである。加之四梵量・四念住・八勝處・八解脫・十念・十遍處の項目も漸次蒐集されて來たが何れも心理作用論の對象となり得るものである。然るに是等の煩瑣なる禪觀を離れて禪定三昧の眞精神を文學的表現を通して把へしめんとしたものが諸大乘經典である。是等は多く佛陀が入定して説かれたものとされてゐる限り其の根底には必らず禪定思想が横つてゐる。この禪定思想は文字を離れて自ら一つの流れをなし、遂に達摩の出現によつて獨立の系統を作り出したのである。達摩の説は一般に二入四行と言はれてゐる。而して彼の行が果して頓行なるか漸行なるかに就ては異論が存する。^{*12} けれども彼は後世頓漸の二流として生ずべきものを内に含めてゐるのではないかと思ふ。五祖下の神秀は行入に慧能は理入に重點を置いたものであらう。^{*13} 宗旨は禪を分つて (一)息妄修心宗 (二)泯絕無實宗 (三)直顯心

性宗の三宗とし北漸を息妄修心宗に南頓を直顯心性宗に配してゐる。佛陀波利が修禪要訣に於て無相といひ宗願が禪苑清規八卷で「一切善惡都無₁₅思量」といひ、道元禪師が坐禪儀に於て「不₁₄思善惡莫₁₄管是非こと述べらるゝ心理状態は心一境性によつて相對差別の種々相を脱して純粹精神に還ることを指したものであらう。更に道元禪師は一停₁₄心意識之運轉₁₄止₁₄念想觀之測量₁₄」と言はれてゐる。心意識や念想觀を其の字義に應じて分析的に説明し得ないではないが併しこれは顛倒妄想に裏附けられたる心作用を斥けて所謂捨念清淨となり、自性清淨心が全現せんとする心理状態を消極的に説いたものであらう。さり乍らそは單に心の靜止を意味せず、刹那刹那に禪定の本旨に徹し身心脱落の佛法に生くることを指すのであらう。

〔四〕禪定の心性論 既に心理作用の一般を論じたる私は心そのもの即ち心性の問題に移り禪定との關係を一瞥したいと思ふ。原始佛教の一般的研究よりすれば心性は元來決定的なものでなく、因縁によつて染とも淨ともなる性質を有するに過ぎないと言はれてゐる。併し釋尊が無師にして正覺に達し、其の後の利他的活動によつて多くの佛弟子が離塵得達して生きた事實より推論するならば佛陀は必らずや自性の清淨なることを確信して居られたと見なければならぬ。而して巴利大般涅槃經や長阿含遊行經には佛陀人滅に在りて自燈明自歸依・法燈明法歸依の教説が行はれたといふ記事が存する。茲に所謂自己とは本來清淨にして超個人的なる本質的自己を指すものであらう。又巴利増支部一篇五章九節にも「比丘よ、この心極光淨なり、而してそは客塵煩惱によりて雜染せられたり」といふ文が存する。

こは舍利弗阿毘曇論二十七卷にも見出し得る所である。右の本性情淨論を高調したものでは恐らく大衆部系統であらう。そは異部宗輪論 *Kāśyapa Sūtra* 婆沙論二十七卷成實論三卷等に紹介せらるゝ所である。然るに有部は心性本淨説

に反對する。併し些細に究めるならば有部系統と雖も徹底的に心性の不淨を説いたものではない。思ふに是等の二系統中有部は現實的立場に大衆部は理想的立場に立てるものである。然るに犢子部に近いと言はるゝ一心相續論者は日常心を超えた所に心性を説いて多分に本淨説に傾き、又そは隨眠の有無に拘らず同一なりと説いて本淨を言はない。この處中説は娑沙論^{*24}二十二卷に紹介されてゐる。大衆部系統の自性清淨説は一般に大乘佛教を貫へ主潮流となつてゐる。涅槃經や勝鬘經系統の諸經典は佛性又は如來藏の名を以て是を説く。而してそは一般に一切皆成佛を主張する。然るに攝大乘論等は眞妄和合識としての阿頼耶識を説き、かゝる立場より瑜伽行派は多く五性各別を主張する。右の二系統を統一せんとしたるものは楞伽經である。支那の法藏はこの兩説を絶對區別となさず各個人の修行の分位上認め得る假説として是を綜合したのである。禪は心性の本淨を信じ其の徹見を説き或は證悟したる上に所謂悟後の修行を高調する。

(五) 禪定の方法論 原始經典には是に關する説明が極めて少數である。娑沙論^{*25}、三十九卷には「有^ニ諸苾芻^一居^ニ阿練若^ニ或在^ニ樹下^一或在^ニ靜室^一結加趺坐端身正願住對面念^ニ」とあり其の意義を解釋してゐる。是に類する文は巴利長部^{*26}二二大念處經を初めとして *Vibhāṅga*, *pāṭisaṃbhidānagga*, *Vissudhimagga*, *yogācāra manual* 等にも存する。坐禪の場所に就ては瑜伽師地論二十四卷三十三卷大比丘三千威儀經上卷等にも擧げられてゐる。結跏趺坐に關しては娑沙論三十九卷に述べられてゐるけれども其の方法に於て明瞭を缺ける點が存する。佛陀波利は修禪要訣に於て北天竺の結跏趺坐が左脚を以て右を壓し、右は左を壓するなりとし半跏趺坐が右、左を壓するなりと説いてゐる。然るに天台智顛の修習止觀坐禪法要釋禪波羅蜜次第法門二卷に於ける方法は全く是に反する。起信論義記(下の末)も智顛の

それに従つてゐる。宗願の禪苑清規八卷亦同じく、この清規に倣へる道元禪師の坐禪儀も右に如同する。慧琳の一切經音義八卷に依れば支那禪家の作法は即ち降魔坐であり、北天竺のそれは吉祥坐なることが知られる。思ふにこれは支那に來て全く反對の坐法となつたのではなく印度に於ても既に行はれてゐたものであらう。併し佛陀波利の言より推すに彼は降魔坐を知らず、従つて北天竺には吉祥坐のみ行はれてゐたのかも知れない。禪林象器箋にいふ蓮華坐は今の吉祥坐を指すので其の言ふ所に混同が存するやうである。三千威儀經下卷には坐禪に就て五項の注意が與へられてゐる。而して結跏趺坐の意義功德に關しては婆沙論三十九卷大智度論七卷瑜伽師地論三十卷等が是を述べてゐる。尚ほ手の組み方、舌の置き處、眼の開閉、出定の作法に就ても諸傳必らずしも一致しない。次に經行の語は原始經典の處々に見出されるから事實行はれてゐたに相違ない。四分律五十卷五分律二十五卷十誦律五十七卷巴利小品にも經行處を作るに至れる次第が述べられてゐる。經行の方法に關しては修禪要訣が是を説いてゐる。面山の經行軌も佛陀波利の所論と略ぼ同様である。修禪要訣は夜の經行を説かないが十誦律五十六卷や瑜伽師地論二十四卷は必らずしも左様ではない。尚ほ念安般と不淨觀とは古い時代に重要視せられた行法である。清淨道論は念安般の作意に八種の方法規定を掲げ、不淨觀に十の次第を擧げてゐる。多數に渉る小乘禪觀は其の根幹たる禪定の準備又は過程乃至應用として意義を有するが其等は智頭によつて綜合統一されたと言つてよいであらう。達摩の禪風は慧能に至るまでに略ぼ大成されたが唐代より五代にかけて所謂五家七宗に分化した。其の間拂拳棒喝の禪機を弄するものもあつたが中に就て看話と默照とは其の大なる對立となつたのである。古人の話頭を公案として是に參じる看話禪は待悟見性を目的とした爲に初心者誘導の漸悟主義をとり、祇管に打坐して他に求むることなき默照禪は上智上根を接得する頓悟主義とな

つたやうである。

〔六〕禪定の効果論　こは目的論と内面的に必然關係を有する。但し茲に言ふ効果は初より豫定するものではなく自ら顯現せらるゝものに就て言ふのである。清淨道論には修定の功德として(一)現法樂住 (dīghadhamaasukhavi-hāra) (二)觀 (vipassana) (三)神通 (abhijñā) を得 (四)勝有 (bhavavīśesa) に生じ (五)滅 (nirodha) を得るの五種を擧げてゐる。禪定は一面煩惱によつて起さるゝ心の散亂を靜めると共に他面その力によつて無限の生命活動に出でんとするものである。而して禪定によつて毘鉢舍那(觀)を得ることは一般に言はるゝ所である。巴利増支部二篇三章十節には止によつて食欲を減し、觀によつて無明を盡すとある。こは成實論十五卷にも引用せられてゐる。次に神通は禪定によつて得る内面生活の自由を具體的に表現したもので、その自由なる力に重きを置いて是を超自然的力となしたのである。かゝるものには四神足・六神通・三明・三神變等が擧げられてゐる。清淨道論には五神通十神變が言はれてゐる。併し六神通中の漏盡通即ち三明中の漏盡智證明及び三神變中の教誡神變は佛陀の根本的立場に相應するもので其の他は必らずしも重要なものではない。されば巴利長部一 Kevaddha sutta には「我(佛)この神變に於ける過患を見て神變を厭ひ耻ぢ嫌ふ」とあり増一阿含四十六卷の四には「世俗五通非眞實行」後必遺失。六通者は眞實行」といへる記事さへ見出さるゝのである。禪門に於ては神通を以て超自然的力となさず却つて運水搬柴の綿密なる行持是れ神通妙用となすのである。尙ほ禪定によつて精神の安定を得、如何なる事にも動亂することなく、又身心の齊正によつて自ら健康を増進することも亦事實上證明し得るであらう。禪定の本旨は教理を教理として知るこゝではなく、自らの生活に於て體驗するにある。日常茶飯裡に是を生活化し、我々の人格に具現しなければならぬ。

行往坐臥悉く禪の眞精神に生きて初めてこの生活化が實現せらるゝのである。中阿含二十九卷龍象經巴利増支部 Dhammika vāṣṭī や Theragāthā 696, 697 俱舍論十三卷には那伽(佛)が常に定に住せらるゝことが述べられてゐる。是又玄覺の「行亦禪坐亦禪語默動靜體安然」とある證道歌の説と一般である。是こそ禪定に於ける最大の効果であらう。

註 * 1 M. N. vol. III. P. 552

* 2 M. N. vol. I. P. 247

* 3 M. N. vol. I. P. 212

* 4 拙稿佛教學協會年報 第七年 原始佛教に於ける禪定の研究四八頁参照

* 5 M. N. vol. III. P. 371 中阿含聖道經 大正一卷七二三頁

* 6 大正一卷二二九頁

* 7 大正三十二卷三三五頁

* 8 大正二十九卷一五〇頁

* 9 正法眼藏大倍卷 大正八十二卷 一一四頁 普勸坐禪儀 大正八十二卷一頁

* 10 Vis. vol. I. 126

* 11 鈴木大拙氏 少室逸書(日華佛教研究會年報(第一年)一九六頁参照

* 12 松本文三郎氏 佛典の研究二二七頁

* 13 禪源諸論集都序 大正四十八卷四〇二頁 * 14 續藏二篇一輯十五套第五册四六二頁

* 15 續藏二篇一輯十六套五册四六〇頁

* 16 D. N. vol. II. P. 100. S. N. vol. V. P. 163 * 17 大正一卷一五頁

* 18 A. N. vol. I. P. 10

* 19 大正二十八卷六九七頁

* 20 大正四十九卷一五一頁

* 21 P. 303, 310

* 22 大正二十七卷一四〇頁

* 23 大正三十二卷二五八頁

* 24 大正二十七卷一一〇頁

* 25 大正二十七卷二〇四頁

* 26 D. N. vol. I. P. 291

* 27 大正三十卷四一六頁

* 28 大正二十四卷九一七頁

* 29 大正四十六卷四六五頁

* 53

* 54

* 56

* 57

- * 30 大正四十六卷四八九頁
- * 31 大正五十四卷三五三頁
- * 33 大正二十四卷九二五頁
- * 34 大正二十七卷二〇四頁
- * 36 大正三十卷四五〇頁
- * 37 大正二十二卷九四一頁
- * 39 大正二十三卷四二二頁
- * 40 *Ct.* P. 120
- * 42 大正二十三卷四一七頁
- * 43 大正三十卷四二頁
- * 45 *Vls.* P. 178
- * 46 *Vls.* P. 371
- * 48 大正三十二卷三五八頁
- * 49 *Vls.* P. 373. P. 407
- * 51 大正二卷七九七頁
- * 52 大正八十二卷一一一頁
- * 54 *A. N.* vol. III. P. 346
- * 55 P. 70
- * 57 大正四十八卷三九六頁 雜摩詰所說經上卷 大正十四卷五三九頁參照
- * 32 阿耨四一七頁
- * 35 大正二十五卷一一一頁
- * 38 大正二十二卷一六七頁
- * 41 禪學寶典參照
- * 44 *Vls.* P. 378
- * 47 *A. N.* vol. I. P. 61
- * 50 *P. N.* vol. I. P. 213
- * 53 大正一卷六〇八頁
- * 56 大正二十九卷七二頁

小乗數論に就いて

宮 本 正 尊

序

- 一 倍法數論と小乗數論
- 二 數及び數人の本義
- 三 數經及び數論大師
- 四 兼善數論
- 五 數論二人・數論兩宗
- 六 論數・成數・成釋・成毘二家

序

この小論は日本佛教學協會年報第九年所載の「小乗教の各種の形態」の一項たる數論小乗を擴げて問題を概説したものである。數論の本義は阿毘達磨の智慧分別にあるのであるから、この點に於て「阿毘達磨の本義としての根本中の研究」なる論文に、數論小乗には成實が並取されてゐる點よりして、特に譬喩者・經部・成實・唯識の學風を顧慮して論せる「根本分別の研究」に連絡するものである。茲には本學會記要の性質よりして、考證に亙る部分を省略したのであるが、詳しくは別稿「小乗數論の研究」を参照せられたい。

一 僧伽數論と小乘數論

明治以後今日の學界では「數論」と云へば、僧伽・僧企耶 *Senghaya* 學派のことを指すのであるが、佛教に於ける用例たる數論小乘に就いては全く忘却されてしまつたのである。この事は佛教大辭彙や佛教大辭書の如き現代の有力なる佛教辭典を始めとして、夫々權威ある佛教研究者の論著に於ても、一つとしてこの數論小乘に關説せるものが無いことに依つても明かである。

僧伽數論は外道の四宗或は四執として、衛世・尼乾子・若提子と共に紹介せられ、更に二十外道の一つとして常に「僧伽」の名の下に示されて來たのである。而して嘉祥大師吉藏は百論捨罪福品の疏に「制數論」と稱すべしと爲し、慈恩大師窺基は述記一末に翻して「數」と爲しこの數論の學者を數論者と名けておる。而してこの數とは慧の數であり、智慧分別して廿五諦を立つる處にその數論の名を得ておるのである。

然るに佛教で數論と使用する時は、或は毘曇を指し、或は毘曇・成實の二宗を指すのである。而して特に後者の場合が佛教發達史上に一新風景を展開したものであり、甚だ特色のある用例なるにも係らず、日本に於ける三論成實の研究の衰微と共に全く忘却されてしまつたのである。而して偏へに玄奘慈恩の新譯佛教による近代の性相學者は勿論、現代の支那佛教學者と稱する人々も、何れもこれに關説しておらないのである。これ予の今回特にこの稿を草する理由の一つである。

龍樹當時は小乘と云へば、毘曇有部をその代表とすれば事足つたのであるが、支那に於て三論天台興起當時には毘

疊よりも成實論及び成實師との接觸頻りとなり、これを小乗として克服するを眼前の急務と感ぜしめた程支那佛教學界は獨自の新情勢を展開しつゝあつたのである。當時一方には成論大乘義すら行はれておつた爲めに、天台三論の諸師は成論小乘義を唱導し、特に嘉祥大師の如きは三論玄義に十證を掲げて成實これ小乗なりと斷定し、毘曇と共にこれを「數論小乗」或は「小乗數論」の如きの確なる用例の下にこれが破折に力めたのである。

我が國に於ては聖德太子は成實三大法師の一人なる光宅寺法雲を本義として法華の疏を作られ、維摩の疏は僧肇道生に依られた如くである。尙ほ光宅に勝鬘の疏は無いやうであるから、太子が勝鬘の疏に於ても光宅を本義とせられたと云ふ傳説は疑問であるが、これは太子に法雲の影響の大なる事を物語るのである。随つて太子と同時代であるが嘉祥大師の三論義は未だ傳來しておらないから、太子の教學は大師の語法に依れば、「數論舊解」に因縁を引かるゝものである。さればその維摩經義疏卷中一、弟子品第三の釋の下に、八解脫の三種として「一八禪定、二數論所明内無色相等、三八正道」と説かれておるうちの數論とは「毘曇數論」と解すべきであり、數は毘曇、論は成實とに分別する嘉祥大師等の新用例に屬するものではないのである。

乍然、三論宗の傳來以後は安澄の中觀論疏記に施されておる古き訓點や、聖然の中論疏・百論疏の古訓に隨へば、數論は殆んど「數論」として三論宗の新語法に依つておる。これは當然の傳承に基くものと考へられるが、この傳承が種々の事情により永く中絶し、今日の學界に忘却されておるのである。

而して今日の學界では僧佐數論を「スロン」と讀み慣はしておるから、今小乗數論を再認識せんとするに當り、これを且らく「シュロン」と讀んで、兩者を一往區別する事にする。

二 數及び數人の本義

(一) 數とはスウと慣はし讀んでゐるが、一々計り正す意義よりして度を重ね屢々する義を生じ、數々カクカクとさへ使用せられ、カズが意味せられる。佛教では不相應行法に數 *saṃkhya* を列ね、更に數息觀・算數・數珠等とし、或は我を數取趣と爲すが如きはこれに相當するのである。而してこの計る活きは智慧の作用であるから、大乘義章第二等にも「數は是れ慧」とせられるのである。心心數と用ゐらるゝものは、受數・想數等として受想等の心數即ち心所法を指すのであるが、心王の夫々の活きを分別して云ふのである。また虛空・擇滅・非擇滅の三無爲を夫々舊くは虛空・數滅・非數滅と譯する如きは、慧數に依つて滅を得るから、數滅等と稱するのである。數は擇である。而して擇滅の擇は七覺支に擇法 *dharmavicaya* の存するが如く覺の活きであり、擇ぶ智慧の作用であるから、これを慧としての數を以て數滅と表示するのである。尙ほ數滅はこれを數緣盡とも或は數緣滅とも譯され隨つて智緣滅とも用ゐられる。

更に數・數人・數家・數義と嘉祥大師は頻りにこの數を使用してかの阿毘曇の學徒を意味せしめてゐるが、この場合の數は單にカズではなくて、智慧分別による法數名數の研究に専心する對法毘曇の諸師を指すのである。もと阿毘曇の本義は予の「根本中の研究」に論證せるが如く無漏慧の發動によるものであるから、阿毘曇の徒を「數人」と稱するは「智慧人」なりと呼べるものに外ならないのである。隨つてこの點よりすれば、數人の本義は阿毘曇一般を指すものであり、單に有部の學徒に限らるべきものでなく、異部の諸師・般若の學徒・成實論主・中論主をも數人と稱してよいのである。

加之、一數より十數に至り更に十一數等と増數する増一阿含の徒の如き、一心三觀・三諦圓融を説き三一の關係を語る天台の如き、常に十數法門を整へるに力を盡し、一數より十數に至り無量無盡の法門を談ずる華嚴の如き、一心二門三大四信五行と法數の整美を爲す起信の如き、これ等阿含や大乘諸家も畢竟これ「數の法門」を説くに外ならないのである。

(二) 數とは法數名目を指すのであるから、これを「法數」と云ひまた「名數」とも云ふ。三法印の如き散說文句を指す場合の經 *sūtra* や、本母宗要と云はるゝ論母 *matras* はもとより、かの法數の攝集である。集集經や法蘊・集異門等の阿毘達磨は皆なこれ數と稱せらるゝものである。またかの般若の攝大乘品の如きも明かに數である。隨つて道安法師の如きはその十法句義經序に「阿含は數の藏府なり、阿毘曇は數の苑藪なり」と、阿含・阿毘曇何れも數の法門と見るのみでなく、般若すら數を以て始終すと斷言しておる程である。

かく數とは阿含・阿毘曇・禪經・般若その他諸大乘經論に亘る法數名數の學一般を稱するのであるが、その最も典型的なものは阿毘曇の學風であるから、支那に於て數の學と云へば先づ阿毘曇の學と見做されたのはこれまた當然である。

次で禪數の學、禪數の諸經とは、本來禪經と數學との合習の如く見得る。即ちかの阿毘曇的なる坐禪瑜伽師の學風を指すのである。これは大乘興起當時及びその前後の佛教學界の實情を物語るものであるが、具體的に例を擧ぐるならば先きには安世高、後には覺賢の譯經及び學風の如きこれである。

三 數經及び數論大師

(一) 出三藏記集等を翻くに、禪經・數經・禪數の諸經・禪數の學等の用語を見るのである。而してこの數經とは阿毘曇・毘婆沙即ち廣説・阿毘曇心・三法度等を指すのである。一例を舉ぐれば僧伽跋澄傳に「博覽衆典、特善數經」と云ひ、慧遠法師傳に「僧伽提婆出數經」とある。この數經とは衆典と對句として數多の意の如くであるが、僧伽提婆傳を参照するに、これは阿毘曇・廣説・阿毘曇心・三法度等の阿毘曇論書を指しておることを知るのである。即ち茲に數經とは「阿毘曇心及び三法度等の經」と云ふことなのである。

(二) 次に周顛の抄成實論序に數論と稱しておるは、迦旃延等後代論師の部執論にして名數を該ねた對法論書を指しておるのである。然るに成實論に對しても「三乘之秘數を總べ、心色の微を窮む」と云ふておるから、これも亦「數の論」に外ならぬ事が既に暗示されておる。

(三) 更に玄暢の訶梨跋摩傳序の最後に細字の附註を以て「諸々の數論大師の傳を造り、並びに集めて薩婆多部に在るも、此の師は既に彼の傳に入らず。故に此に附す」とある。茲に云ふ「數論大師」とは薩婆多部記の資師相承の諸大論師を指すのであるから、これは明かに有部の阿毘達磨論師を意味しておるのである。

勿論この部記目錄は龍樹提婆の如きをも列名しておるのであるから、その付法藏の意義は已に問題を孕むであり、訶梨跋摩菩薩を第四十三師に列しておるから、この附註に「彼傳に入らず」と云ふ意味も明瞭でなく、或は玄暢の本文ではなく後人の附加かも知れないのである。兎に角今は數論大師とは本來有部の諸師を指せるものであり、成實論主をも含ましむるは、一種の適用であり、第二次的のものである事を知ればよいのである。

四 兼 善 數 論

梁高僧傳に於ける支僧教・道淵・法和・曇鑿・僧含・僧莊・法愍・慧隆・道淵・僧嵩・道猛・慧記・道慧・法瑗・僧遠・慧令・法仙・法最・僧敬・道文・僧賢・智秀・僧翼及び續高僧傳に於ける僧旻・慧超・寶淵・洪偃・慧覺・圓光・慧眺・曇瑗の條下に「妙通大乘・兼善數論」衆經數論靡不通達」大小兼明・數論精熟」等として數論の語が慣用されておる。時に群經・衆經と對句の如くであるから、出三藏記集に於ける數經と同じく當面は數多の論の如く見ゆるも、僧傳を通觀するに矢張り毘曇と成實とを數と論として並稱せるものである。

梁高僧傳第七に「亦兼明數論」と云はれておる中興寺僧嵩の成實毘曇に並び通じておつた事は、卷八の釋僧淵の下に「從僧嵩受成實論毘曇」とあるに照らして明かであり、茲に兼明數論と云へるは、この兩宗に通ぜる事を云ふのである。また續高僧傳第五の僧旻の下に「大明數論」とあるも、成實三大法師の一人たる莊嚴としては明かに成實を並稱せるものである。更に續いて慧澄の下には、この莊嚴に從つて勤苦し「專攻一事、且經且律、或數或論、十餘年中鉤深索隱」と記されておる。この「或數或論」とは明確に經及び律に對して毘曇と成實との二つを指しておるのである。この「數」に對して「論」と云ふのは成實師僧旻の徒として成論のことに外ならないのである。而してこれなどは「數論」の用法としては好適例である。

乍然、梁傳第十一の釋僧祐の下に律師と數論師との相互謬執の狀を記して、律に偏せる者は「戒律は指事たり、數論は虛誕なり」と言ひ、數論に偏せる者は「律部を偏分と爲し、數論を通方と爲す」とし、或は更に「地獄は智人を燒かず、鑊湯は般若を煮ず」と言ふておる。この智解の尖鋭を誇るかに見ゆる數論の徒とは、偏へに陰入界を論ずる阿毘曇の學者を指すのみではなく、成實の徒や般若禪數の學徒をも含むものと思はれる。

五 數論二人・數論兩宗

(一)百論序疏には外道の四宗を一異の四句論法を以て示すのであるが、小乗の二師に就いてはこれを空有の二邊として取扱ふのである。即ち、就小乘略明、數論。廣五百部。數論者、毘曇定見有得道、成實觀空成聖。並定住空有、不能通他難也。」と云ふておる。「並びに定んで空有に住す」と云ふ處に數論に有空の兩宗を並取しておる事は明かである。

たと成實を小乗として破する事は、印度には前例として徴すべき文献のない事を銘記して、この嘉祥大師の特色ある破邪の論法を陳ふべきである。大師がこの數論の兩宗を或は見空・見有得道とし或は生・無生得道として兩邊の執と爲して取扱ふ消息は、大品義疏卷五・中論疏染々者品の釋・六種品の釋に示されておる。三論略章もこれに順ずるものである。乍然、この兩宗を空有二邊の執として取扱ふ慣用は只に嘉祥大師ばかりではなく、天台大師も法華玄義十上の教相の下に、またその門人灌頂が涅槃疏二八の爭論の下に依用しておるのである。

更に數論を數人成論・數人論人・毘曇成論・數成論・數人成論人・毘曇宗成論宗等の兩宗として分明に記述しておる箇所は、以上に止るのではなく、尙ほ中論疏五陰品・觀苦品・四諦品等に於ける釋の如きはその代表的なるものである。就中、二諦章では毘曇の性有と成實の邪空とは何れも二諦を失するものであり、これを「當世數論二人」と稱し、この點甚だ的確な語法を示しておる。また均正の四論玄義卷十には「數論兩宗」の語句を以てし、灌頂も「數論二解」「數論兩解」「數論兩家兩病」の語例を以て毘曇宗成論宗を有無に分別しておる。これは嘉祥大師の數論二人の

語法と相應するものであり、當時の教界の慣用と見做すに充分である。

以上によりて數論は二人或は兩宗である事は紛れもない事であるが、これと同巧異曲の語法を擧ぐるならば、中論疏五陰品・六種品・染々者品・三相品・觀苦品・四諦品等の釋及び四論玄義卷五の審論有無・切論有無を論するうち前者の下に、「數論は同じく」とか或は「俱に」とか或は「解不同」とか「同異云何」等として、數と論との兩人の間に異同のある事を論述してある如きは、これを傍證して餘りあるものである。

(二) 嘉祥大師は三論の破邪顯正の建前からして、その破邪の對象とするものは、これを總して内外大小一切の有所得人と稱してあるが、そのうち外とは外道の四宗即ち僧佉・衛世・尼乾子・若提子であり、内道の四宗とは毘曇成實の小乘二師と、南方大乘義と北土諸師との大乘二執を指すのである。

不二中道正觀を標榜する無所得大乘としての三論は、これ等有所得の人々を凡て論敵とするのである。隨つて嘉祥大師は大乗玄論に「數論前に興り、三論後に出づ」と云ふ世人の言を評してあるが、これを中論疏二本では數論を舊解として破すのみではなく、三論に於ける中假の解をも、若しこれに止らばまた破すべしとさへ云ふてあるから、三論新智の解をも遺蕩に力めておるのである。更に同疏二末には八十條の解釋を施した後に、「三論未出の前に若し毘曇・成實・有所得大乘及び禪師・律師行道苦節の此の如き人は、皆な是れ有所得生滅斷常なるが爲めに、中道正觀を郭ふ」として、明瞭に新興三論に對して、一往の權威を與へ、當時の教界の諸師を皆な有所得の舊解と呼んでおる。

この消息は三論に於ける破邪の性質をよく理解するに有力なる資料である。龍樹には先興の舊解と云へばたゞ毘曇有部であつたのであるが、嘉祥大師にとつては更に地・攝・成實の諸師の外に、當時の禪師・律師に至る迄皆な相手に

せねばならなかつたのである。而も尙ほ三論では更に新舊相對に止る三論新智の一見をも破つて行くのである。

かくて「數論舊解・三論新智」の標語に示さるゝ數論には成實をも含ましめなくては、大師をして成實小乘義の判定に異常なる迄に緊張せしめた當時教界の事情を解するに甚だ欠くる所が生ずるのである。

六 論數・成數・成雜・成毘二家

毘曇成實を數・論と次第する事は、兩宗興起の歴史的開展を順序するものであるが、この史的事情を顧慮せぬ時には、數論は論數と次第しても差支へないわけである。而してこの論數と次第する時は、却て「論」とは成實論であり、數とは毘曇の數である事が克明に示される事になる。勿論「論」の一字が成實を指すと取り切る事は、特異な用例に違ひないのである。中論も攝論も地論も皆な論であり、特に地攝二論の如きは成實と同じく地論宗攝論宗を興しておるのであるから、何れも「論」と呼ばれて差支へないものである。然るに今この數論小乘の場面に於て、個有名詞化して成實論の別名になつておる當時の教界事情即ちその時代性或は時機性こそ注意すべき點なのである。

而してこの「論數」と次第せる用例は、天台大師の摩訶止觀第六上に「若得四悉檀意、論數俱成、若不得意、論數俱壞」と云ふものである。

次にこれを「成數」と次第せる場合は、大乘玄論卷二の八不義六重の下に「又地・攝・成・數等師」とせるものであり、「成毘二家」と次第するは、四論玄義卷二・卷九・卷十に於て數次に亙り「地・攝兩論、成・毘二家」等とする用例である。また續高僧傳第十靖嵩の下には「成雜兩宗」と云ふておる。

以上に於て大體數論の用例及びその本義を剖檢し、特に數論の場合には毘曇・成實の小乘兩宗が並稱され、單に「論」と單稱せらるゝ際には成論を指す新用例が存した事を論述したのである。而して成論の論と對して毘曇を數と呼ぶ時には、常に數・數人とは云ふが「數論」の語が避けられてゐる。かゝる用例は天台三論興起當時の支那佛教界の特殊事情を反映するものであり、佛教發達史上興味ある一場面である。かく小乘數論の研究は支那佛教の一課題として重要なことを説き、學界の注意を喚起するに力めたのである。

(以上)

佛教印度に於ける種姓の存在

諸 戸 素 純

古代印度に於ける種姓制度に關する問題は、印度學者の殆ど解決することの出来ない難問題であり、從來試みられたすべての提言も、畢竟確證に裏づけられた堅實な論說ではなくして、唯一部の資料を特に強調することによつて造られた一個の憶説たるに止まる、従つて種姓論、特にその起原の問題に關する限り決定的な結論を望むことは出来ず、わづかに、いづれの憶説がより合理的であり、いかにによりよく史實に説明を與へ得るかを問題となるに過ぎないであらう。

現代印度の社會組織の根幹をなすものは種姓（カスト）制度であり、現在そのカストの數は凡そ三千を數へるが、これ等多數のカストは、古代文献に説かれた四種のバルナと本質的な相異を持つことは、既に指摘せられて來た所である。即ちバルナとは一種の階級組織であつて、各バルナは、各その成員の社會的地位を決定する指標たることを特徴とし、カストは嚴格な封鎖團體であつて、その特質は印度社會の構成單位を形造る點に存する。そしてカストが現に印度社會の根柢をなしてゐるに反して、バルナには古來何等の社會的實在性が認められないことも、既に多數の印度學者の論證によつて明である。たゞ併し、現在のカストが佛陀時代の古代に遡り得るかに關しては、未だ論議の餘

地が多いといはねばならない。

蓋し現代印度のカスト制度を見るに、各カストは一方に於ては内婚團體として、又職業の世襲を墨守することによつて、内に向つては強固な封鎖を守ると共に、外に向つては深い宗教的な溝を築き、相互に對峙し排斥すると共に、他方に於てはカスト間に婆羅門を中心とした階級的位次 *Hierarchy* か運命づけられてゐる。これ等の諸特質が即ちカスト制度の根本的な要素であるが、吾々はこれ等の中樞的な要素を吟味することによつて、カスト制度の本源に遡及することが出来るであらう。寧ろ文献的歴史的研究が殆ど不可能な現在のカスト研究に於ては、この途こそ問題解決の唯一の鍵でなければならぬ。そして今私は、上述の諸特質の中、カストの封鎖性と、職業の世襲とは、その起原をブレ・アーリアンの部族制度に求め、階級的位次はアーリア人、特にその中の婆羅門族の活動の中に求めんとするものである。封鎖性を支持し、職業の世襲を命ずる強い力がすべて宗教的威嚴を持つことは、その起原の決してギルド的な職業團體にあり得ないことをあらはし、又現代の印度に於て、カスト制度が廣く全土に行はれ、殊にアーリア人の影響の最も稀少な南方印度に於てカスト制度が死守せられてゐることは、これ等の起原がアーリア的ではなく、寧ろブレ・アーリアンの中にあることを示すものである。従つてカスト制度の起原の一半は確にブレ・アーリアンの部族制度の中になければならない。たゞし階級的位次は、それが婆羅門、刹帝利を中心とする點に於て明にアーリア的であり、起原の他の一半がアーリア人の中にあることを物語つてゐる。故に現在のカスト制度の根源は、これ等二源流の合流結合する所に求められ、その時期は既に佛陀出世以前にあるものと解せられねばならない。

従來のカスト論を見るに、カストを單に職業團體と解する學者は、その起原が遙に後世に起つた職業分化にあるも

のと解して、古代印度に於けるカストの存在を否定する。併し、單なる職業團體の中に、カストの封鎖性の持つ宗教的な結合力の起原を求めることが出来ないが故に、吾々はこれ等の學說に従ふべきでない。又四種のバルナの中に、現在のカストに見る様な嚴格な封鎖性を缺き、又職業の轉換のあつた事實等を擧げて、直ちに古代に於けるカストの存在を否定せんとする他の學說は、現在のカストをバルナの發表とみなす誤りより出發した謬説である。たゞ多くのカスト論の中に、カスト制度の主要な要素の本源を部族制度の中に求めつゝ、更に職業の分化、及びその世襲によつて、この原始的な要素が強化せられて、始めて嚴格なカスト制度が発生したとなし、その起原を又後世におかんとするものがある。今日迄のカスト論の中、この學說を最も有力な傾向となすべきであらう。

これ等の學說はすべて、佛教文獻、梵語法典等の研究によつて、カスト制度の根本的要素としての封鎖性が、現在のカスト制度に見る程嚴格に勵行せられてゐなかつたことを例證し、これによつて西曆紀元前にカストの存在しなかつたとの結論を與へんとするものである。勿論フイツク等に見る、この種の周到な研究の結果には服さねばならぬ。しかし吾々はこれによつて、直ちに佛教時代の印度にカスト制度の存在しなかつたことを結論すべきであらうか。吾々は既にフイツクの研究の中に於て、佛陀時代の社會にはカストの特長的な諸要素がかなり顯著に現はれてゐることを見出すであらう。四姓の實在を否定するフイツクの研究に於ても、佛陀時代の印度社會がカスト的であつたことは否定されてゐない。又佛教文獻を見るに種姓に多數の別があつたことを傳へるものが多い。諸阿含に屢々、舊婆羅門に十姓のあつたことを傳へ、摩登伽經には婆羅門に七十數種を分ち、律の單提法中に卑姓に多數の別がありといひ、その他、マヌの法典に五十數種の雜姓を列擧し、摩登伽經の異説である二十八宿經には一種姓を分つて一千と

なすといふが如き、その例である。これ等は必ずや、それぞれの經典の流布された地方に於ける社會の實狀を反影したものと解すべきであり、その所謂姓とは、今日のカストに比すべきものとなすべきであらう。

これを以て佛敎時代の印度にカストの存在した確證となすことの出来ないことは勿論である。たゞ最初に述べた原理論の上より見て、又これ等諸種の文献に散見する社會分割の事實よりして、古代印度にカストの存在を否定するよりも、寧ろ之を豫想すべきがより合理的であると信するに過ぎない。

古代印度に於いてカストの存在が想定せられるならば、佛敎史上にそれは如何なる意義を持つか。佛敎の理想的敎團形式は「一所不住」であり、「四方僧伽」である。いづれの精舎もすべて遊行の比丘に屬すべきものであつて、決して一定の比丘の専有すべきものでなく、従つて敎團の永久的分裂は存すべきでなかつた。布薩、安居の行法に見ても、この點は明である。しかるに佛敎々團史のかなり初期の於て、既に比丘定住の風が起り、一精舎に專屬するに至つた。このことはたゞ單に敎團の成長、遊行生活の困難等によつてのみ説明し得るものであらうか。寧ろ更により重要な原因として、當時敎團の背影をなした社會のカスト的分裂を豫想すべきではないか。比丘達がその布施を受ける優婆塞の持つカスト組織の嚴格な排他性に影響せられ、又恐らく出家前のカストの影響を受けて、次第に敎團自身の中にカスト的分裂が起るに至つたとの想定は許し得ないものではない。蓋し佛敎は決して社會制度としてのカストの存在を否定するものでなく、唯婆羅門族の獨善的優越を攻撃して四姓の別を否定するに止まり、しかもその婆羅門攻撃も、成實論を境として、かなり婆羅門の敎説に同化せられた形跡が明瞭であり、既にカスト論の上よりしても、佛敎にカスト化の傾向を窺ふことが出来るからである。

小乗二十部の分裂に就いても亦カスト制度との連關が一應考へられねばならない。小乗二十部の中には、その名稱より判じて、該教團の定住する土地と密切な關係を持つものが多い。これ等諸分派の分裂は、宗輪論の傳へるやうな單なる學說の相異に歸すべきではなく、更により重要なものとして、その土地に關係あり、しかも印度の事實として、學說よりも行事に關係深いものが原因でなければならぬ。學說の中には、生活行事の中に分裂の原因を求めらば、これ等の諸派分裂とカスト制度との關係は一應注意されねばならない問題であらう。特に犢子部に關してこの點は重要である。犢子部の名は、玄奘によれば、部主即ち派祖の姓によるものとせられてゐる。即ち犢子とは、舊婆羅門十姓の一として、或は摩登伽經に説かれた婆羅門の一姓として、明に婆羅門族中の一姓である。今之を部派の名とするのは、單にそれが部主の姓であるが爲ではなく、部主を中心とした同一カストの比丘達の一團と解すべきではなからうか。一體玄奘が部主の名として説くものゝ中にはこの種のものゝ多いことが想像せられるのである。又同じ二十部中の迦葉惟部も明に婆羅門族中の一姓である迦葉姓と關係あるものであり、迦葉姓出身の比丘を中心とする分派であることを疑はれる。

以上はカスト制度と佛教史との關係を考へ得る一二の點に過ぎないが、私はカスト制度への考慮が、全く未開のままに残された佛教の團史の解明に一つの光をなげるものと信ずるものである。

佛教思想の宗教本質論的研究

——神聖觀念論との對照に於て——

岡 邦 俊

私がこゝに論述せんとする題材の意圖は、

(一) 宗教本質論としての神聖觀念論への批判

(二) 佛教思想中に表現せられたる神聖觀念論の究明。

勿論右の二點に關する批判追究を試みる前に、豫備的前提として、次のことが當然問題となる。即ち神聖觀念論は果して宗教の本質論として妥當なりや否や。又佛教は果して宗教の名に値ひするや否や。而して第一の疑問に對しては、假令それが最後のものでも、今日の學界に於て殆んど承認濟みのものと私は考へて居るが故に、こゝでは再吟味は不要として論述を進めたひ。尙次の、佛教は果して宗教の名に値ひするや否やの疑問に對しては、既に私は前回の本學會に於て、「佛教に於ける宗教性」の論題の下に一應解決し得たと思ふ。従つて今回は直ちに當初に掲げし二點に關しての批判と究明とに進みたと思ふ。

今日迄宗教の本質的要素を神聖觀念に依つて論述せる人はその數に於て甚だ多い。だが私は左記三氏の所説を以て

その代表的なものとして見て差支なきことを信ずる。即ち佛國宗教社會學派のデュルケイム氏、獨逸に於ける西南獨逸學派のヴァインデルバンド氏、並に近代宗教哲學界の重鎮ルドルフ、オットー氏のそれである。

今は右三氏の神聖觀念論の要點のみを取り擧げ、その論述に對する私自身の批判を試みたひ。

D 氏の神聖觀念論

氏の名著「宗教生活の原初形態」に依れば、宗教の本質的要素は神聖觀念^{ゴット・イデア}であり、而も神聖觀念とは、その反對概念たる凡俗汚穢^{プロファナ}の觀念とを對照的に區分することである。即ち宗教とは、神聖と凡俗とを分つことなのである。而も氏の云ふ神聖なるものの内容は所謂のマナイズムに於ける「神秘的非人格的偉力」としての「マナ」であり、凡俗とはマナと對照さるゝ所の「消極的力」としての「タブー」である。こゝに於て、D 氏の神聖論は結局人間が人間以上の神秘的勢力として認信する聖力（積極的並消極的）の主張なのであることが分明する。聖力」と人間との交渉關係が氏の云ふ宗教生活なのである。かゝる意味の神聖論は勿論既に氏以前にあつて唱へられたるものであり、決して氏の創説ではないが、たゞ氏は多大の熱意を以て、而もこれをトーテミズムの名に依て力強く主張せる點にD 氏の學的功績がある様である。總じてマナイズムを以て宗教の原初形態であるとする一派の人々は、從來「人格神」を以て宗教的崇拜の對象とせしものを否定して、「非人格的神秘力」をこれに代はらしめし點にのみ、その功績があるのであつて、私の見るところを以てすれば、それは「神と人との關係」を以て宗教なりとする舊説に、わずかに一步を進めたのみである。宗教とは神と人との關係^{ゴット・マン・ベジヒト}ではなくて、むしろ「人が神に成ること」でなければならぬ。神と人との二元として對立する處には宗教は無い。神と人との一元化するところにこそ宗教の本質的生命がある。相對立する二元の

内容が如何に變化するとも、對立からは眞の救ひは得られないと思ふ。宗教の眞面目は、二元の一元化的調和（聖化）であり、又現實態と可能態との一致に於てある。かゝる意味に於ける神聖論を私は對立的乃至二元的神聖論と呼び、やがて論述するであらふ佛教に於ける神聖論を一元的乃至絕對的神聖論と呼ぶ。だが私は佛教の絕對的神聖論を述ぶる前に、今しばらく、足を泰西の二元的神聖論に止めねばならない。

W氏の神聖觀念論

氏の神聖觀念論は彼の著「ブレルーディエン」中に於ける「宗教的價值、聖」の名目で論ぜられて居る。

而して氏は文化一般の系列に於ける宗教文化の本質、即ち宗教價値を目して「聖」と名付けた。又氏によれば「聖は眞善美の規範意義であり、超越的實在として體驗される云々」、「人間が己れの良心中に斯くの如き超越的且先驗的なるものに依て制約されし事を知る限り、人間は宗教的である。（中略）由來宗教は超絶的生活である。宗教に於て最も本質的なるものは、經驗を超越したる生活である」。

かくしてW氏の主張する聖の本質的内容は超越性である。超越界の認識とそれとの交渉こそ聖の本質なのである。

だが氏は餘りに宗教の超越性を主張せるため、人間、現實、内在の世界を見落した。宗教はむしろ超越と内在、超絶世界と現實世界とが一致融合するところにその本質生命を有するものである。超越と内在、現實と可能、人と神との二元的對立關係には宗教の本質はないものである。W氏の宗教本質論にも、従つて神聖論にも、二元を峻別するキリスト教的色彩が濃厚である。内在が超越化し切るところに、否それなしには人は超越界の風光には到底接し得ないことを私は信する者である。

○氏の神聖觀念論

三氏の中最もその所論の周到にして完備せるものは、ルドルフ、オットー氏のそれであらふ。氏は名著「聖なるもの」に於て、宗教の本質としての非合理的聖を詳細に論じて居る。その主張の根幹は氏の所謂「戦慄すべき秘義」として、又「スミノゼ」としての諸要素である。即ち氏の云ふ聖の要素中には、(一)被造物観、(二)莊嚴なるもの、(三)魅するもの、(四)全く他のもの、の四つが掲げられて居る。かくてオットー氏の思想中にも、明かに二元的對立が對立のまゝに説かれてある。創物主と被造物、私と他者として。この二元が交渉するところに聖なるものとしての宗教的生活が展開すると云ふのである。既に述べし如く、宗教の眞面目は、私と他者が一體となるところ、被造物と造物主との對立的意識が解消せらるゝところにあると私は信ずる。故にオットー氏の神聖論も亦對立的の神聖論であり、キリスト教的、神人懸隔教的宗教本質論であることが分明する。キリスト教的宗教論にあつては、二元的對立關係交渉が宗教であるとされる。神と人との關係、聖と凡との關係對立、超越世界と人間との交渉、造物主としての絕對他者と被造物としての私との關係、こゝに宗教の本質があるとす。人は如何に神に依つて救はるゝとも、永遠に神そのものには成り得ない、神と偕なる生活にのみ入ることが人間に許された最高の福祉であり恩恵である。

では以上の如き對立的神聖觀と對照される佛教に於ける、絕對的一元的的神聖論とは如何なるものであるか。これこそ私が題材の意圖の主眼をなすものである。

もとより佛教の神聖觀念論も二元的對立的神聖論より初まる。併しかゝる二元的對立的神聖論に終止することは決

して佛教本來の立場ではない。今その間の消息を論述することにする。

佛教に於ける最高究境の理想は云はずもがな悟り涅槃であり、解脱である。而も解脱涅槃の風光に接するには、自ら解脱地へ到るの外はない。さもあれ解脱地への手引的導きとして、佛教は悟り以前、解脱以前に於ける豫備的入門的觀法を吾等に教示する。この豫備内こそ二元的對立的神聖論なのである。即ちこゝにあつては、價值と反價值、聖と凡俗、現實態と可能態とが相互に他者として對立するのである。曰く、凡夫と佛、煩惱と菩提、娑婆と寂光淨土、諸法と實相、機と法等々と。併し前にも法意せし如く、かゝる對立的二元關係に止まるところには決して佛教の生命はない。かゝる對立は僅かに解脱地への手引きであり、悟りへの入門である。佛教徒はかくして、百尺竿頭一步を進めて、二元の一元化的聖化、一如不二圓融無碍一體の聖境にまで突入する。こゝにこそ宗教としての佛教の本質的生命がある。かくして悟り以後、解脱後にあつては、凡佛一體、娑婆即寂光土、煩惱即菩提、三諦圓融、諸法實相、等々と一元化的聖化は見事あざやかに展開されて行く。

對立的二元的的神聖觀念論はキリスト教的思想の土壤から必然に發芽する結論である。キリスト教的宗教思潮にあつては、神と人とは永遠に絶對他者として對立する。人は神からどこまでも懸隔される。人は如何によるも神になるすべを知らない。神は超越的絶對者である。人に許されたる世界は高々神と偕なる生活に入ることである。かゝる世界には道德の延長はあるが、宗教自體の世界は展開されない。

これに反して、東洋的佛教思想にあつては神と人との對立は悟りの世界にあつては見事解消される。神と人の間には何の懸隔も無い。神と人とは相互に他者として交渉したり語り合ふのではなくて、一體一如として神自體にまで聖

化を遂げなければ思まない。神と人とは同格である。

かくして私は、佛教に於ける一元化的神聖論を以て佛教自體の本質と見るのみならず、かゝる神聖論こそは正しく宗教一般の本質的生命でなければならぬと思ふ。

宗教の本質は對立的聖と凡俗との關係交渉ではなくて、聖と凡俗との一元化的調和である。これぞ聖化の最高にして究境の展開である。宗教とは神と人との關係ではなくて、人が神となることである。

(一九三六、一一、二五)

華嚴の同別二教判の起源に就て

坂 本 幸 男

同別二教判の完備したのは、言ふ迄もなく賢首の五教章建立乘第一に於てであるが、これは賢首が至相六十二歳以後の著作たる孔目章融會三乘決顯明一乘之妙趣（融會一乘義）の「夫圓通之法。以具徳爲宗。緣起理實、用二門取會。其二門者。所謂同別二教也。別教者別於三乘故。法華經云三界外別索大牛之車故也。同教者經云會三歸一故知同也」に承けたるものなることは既に學者の指適せる所である。

次に至相五十九歳以後の作なる五十要問答は同教別教を二箇處用ひたのみで、一般には一乘共教不共教の名稱を採用してゐるが、この共教不共教に關しては「問一乘教義分齊云何。答一乘教有二種。一共教二不共教。圓教一乘所用諸義、文文句句皆具一切。此是不共教。廣如華嚴經說。二共教者即小乘三乘教。名字雖同意皆別異。如諸大乘經中廣說」（上卷十）と説明されてゐる所を以て見るに、それは孔目章の同教別教と大體に於て同じ内容を意味してゐることが理解せらるるのである。更に溯つて至相二十七歳の時の著作なる搜玄記を見るに「問此經何故上來通三乘分別及攝者。答爲此經宗通有同別二教三乘境見聞及修等故也。如法華經三界之中三車引諸子出宅。露地別授大牛之車。仍此二教門在三界爲見聞境。又聲聞等爲窮子。是其所引故知小乘之外別有三乘。互得相引。主伴

成宗也」(一上五)とあつて、この文によると同別二教が一乘教を意味するものであることは理解されるけれども、同別二教の定義は明かでない。又この搜玄記はこの文以外に同教の名稱を出した處がないから、尙更同教の定義を明白にすることは困難である。然し、他に一乘通教、一乘共教、或は一乘三乘共教の名稱を使用してゐるから、これ以後の完全したものから迎へて考へて見れば、それは一乘同教と同じ内容を以てゐるものであると思ふ。

最後に製作年代は明かでないが、杜順説智儼撰と傳へらるる一乘十玄門には、一乘・三乘小乘、或は通宗・大乘・小乘の教判のみで、同別二教も共不共の二教も看出せない。

以上に依つて考へるに、搜玄記には同別二教、或は共不共の二教の名稱は顯はれてはゐるが、未だその内容は必ずしも整つたものではなく、且、一乘三乘共教の如き極めて原始的表現が用ひられてゐる。降つて五十要問題になるに及び、共教不共教の内容が始めて規定せられ、次いで孔目章に至るや、同別二教の名稱及びその内容が完全に規定せらるるやうになつたと思はれるのである。

抑も、孔目章の同別二教は内容的には五十要問答の共教不共教に直接由來せるものたることは、前掲の兩書の文面により直ちに觀取せられ得る所である。更にこの共教不共教は、五教章の同教二教を説明する所に「大智度論云般若波羅蜜有二種。一不二不共。言共者謂此摩訶衍經及餘方等經與諸聲聞共說故。不共者如不思議經不與聲聞共說故。解云、不思議經者彼論自指華嚴是也(上卷九)」とあるに依つても明かな如く、智度論の共般若不共般若にその起源を發したものである。而してこの共不共に法華の會三歸一の思想を加味して出來上つたのが、所謂一乘不共教一乘共教である。乍併、この共教不共教の名稱は、一方、智度論の共般若不共般若のそれに紛れ易いのみならず、他

方、折角法華の會三歸一の思想を取入れた點をも明瞭に表現し得ない嫌ひがあるので、これを孰れか適切な名稱に變更する必要があつた。そこでこの要求に應じて現はれたのが一乘同教一乘別教の名稱である。この同別の名稱は至相の發明ではあるが、全くその手本がない譯ではない。即ち孔目章に「前徳已述通別二教而未見釋相。今以理求通之與同義無別趣也」と述べられてあるに依つても明かな如く、前徳の通別二教の通を革めて同となし、斯くて同別二教の名稱を得たのである。乍併、前徳の通別二教の内容までも借用したのでないことは「而未見釋相」と云うて、至相が通別二教の内容を明確に知つてゐなかつたといふ事實によつて明かであらう。

然らば、前徳とは一體何人を指すのであらうか、といふことになると、必ずしも明白ではない。融會一乘義の註釋たる明宗記 (A. D. 1171) にも、尊玄の孔目問答抄にも、前徳に對する註釋は存しない。五教章指事 (上本四) は同別二教を解釋するに際して天台の四教義の通教別教の説明を引用して解説し、最後に終南云として前出の前徳云の文を引用してゐる。茲を以てか、芳英等は指事は前徳を天台大師と見做したのであると斷じ、且、これを評して若し前徳を天台と見做すときは孔目章の「未見釋相」の文面が、天台の四教判を廣説せる「天台四教義」の存在せる事實と矛盾を來すと述べてゐる。次に道場寺の慧觀が頓漸二教を立て、その漸中に三乘別教三乘通教抑揚教同歸教常住教を開いて居るが、其中の三乘通教三乘別教とあるのは、孔目章にいふ前徳の通別の二教に當ると見んとする説がある。慧觀は覺賢の譯場にも列した人であるから、慧觀説は可成り有力な説ではあるが、然し慧觀と至相との兩者を關係附ける積極的文献が看出せないのみならず、慧觀の教判は可成り有名なものであるから、至相をして「未見釋相」とは云はせ得ないであらう。第三には杜順説智儼撰と稱せらるる一乘十玄門に「教即是通相別相三乘五乘

之教即以別教以論別義、所以得理而忘教、若入此通宗而教即義以同時相應、故也（五）とある中の通相別相が孔目章に指す前徳の通別の二教に當るといふ説であつて、これは芳英が主張し爾來現今まで一般に採用せられてゐる説である。この説は一乘十玄門は杜順説智儼撰なりといふ前提に立脚しての説であるが、乍併、十玄門が果して杜順説智儼撰であるか否かに關しては尙吟味を要するものがある。即ち智儼撰説を否定する積極的の根據は十玄門中（十六）に八十華嚴譯出後始めて現はるる七處九會の言葉が存することである。次に否定の消極的理由としては至相は五十要問答には搜玄記を、孔目章には搜玄記及び五十要問答を引用せるにも拘らず、至相の著書中に十玄門を引用した箇處のないこと、又至相入寂三箇月前に弟子の義湘が草せし一乘法界圖中には、至相の著書たる疏（搜玄記）鈔（入法界品鈔）孔目、要問の名を掲げしにも拘らず、一乘十玄門の名稱を擧げざること、賢首及び慧苑の著書中にも引用せられざること、明宗記には至相の十玄章の文として現存の十玄門にない文句を引用せること、又奈良朝寫經目錄中には搜玄記孔目章の名を収録せるにも拘らず一乘十玄門の名を出さざること等である。これに反して智儼撰を肯定する理由としては、清涼の玄談中に至相の一乘十玄門として引用せる文句が一字を除き他が全く符合すること、判定記迄は知るが清涼の著書を知らぬ新羅の見登の華嚴一乘成佛妙義には至相の名は出さざるも、玄門として十玄門の文を引用せること、又清涼を知らぬ五教章指事も玄門として十玄門を引用せること、其他義天錄及び東城傳燈錄は十玄章として、又凝然錄は十玄門として、各々これを至相の著書に歸せること等である。

如斯、七處九會の文を固執する限り一乘十玄門は到底智儼撰となすことは不可能であり、従つて前徳を杜順と見做す説は成立し得ない。更に一步譲つて、假令七處九會が七處八會の寫誤であり、十玄門を杜順説智儼撰と許すとして

も、猶困難な問題が残るであらう。何とならば、前徳とは必ずしも杜順を指すものとは決定してゐないから。即ち前出の孔日章の文句の終りに「前徳云惟一實之淵曠嗟萬像之繁雜真俗異而體同凡聖分而道合」とあるが、これは廣弘明集（三九卷）の慧命の文の一節であつて、従つて前徳とは今の場合必ず至相の師匠たる杜順を指すものとは決定してゐない。のみならず、前徳は師匠の杜順を意味するものとするならば、師の教判に對して「未だ釋相を見ず」といふことは甚だ穩當でないと思はれる。以上に由つて通別の二教を杜順の説なりとする看方は成立し得ないと思ふのである。

果して然らば、前徳とは何人を指すであらうか。自分は佛陀三藏を指すと推定したい。即ち見登の華嚴一乘成佛妙義は法標の法鏡論を引用して三乘別教、通教、通宗の十地を説明した後に「又法標師依佛陀三藏爲師此三藏所立通宗大乘明如來藏真心道理爲極。故此中皆攝楞伽仁王華嚴。以別教三乘六識爲軌則。修成佛廻入通教、通教以妄識爲軌則。修成佛。依通宗如來藏真心依位地更令修覺（大正四五卷七八五頁）と述べてゐるが、これに依ると、佛陀三藏は三乘別教、通教、通宗の教判を立てたことが明かである。佛陀三藏は慧光の師であつたから、慧光の華嚴の疏を重要視し、それに據つて搜玄記を作製したと傳へらるる至相は慧光の著書を通じて佛陀三藏の教判を知つてゐたのではないかと推則せらるるのみならず、見登は前文に引續いて「儼師意者三藏通宗大乘是三乘外華嚴一乘也……問佛陀三藏依楞伽經所說說通大乘通宗大乘。故立通宗等教。何故儼師楞伽經不攝通宗中。答文依楞伽經而義意趣取華嚴爲通宗」とて、智儼が佛陀三藏の通宗の内容を變更したことを明言して居り、更に搜玄記中には、一乘通宗（一下三九）一乘通教（二上九）一乘別教（二下十二）等の名稱を出し、その内容こそは異なるけ

れども通宗・通教・別教の名稱は正しく佛陀三藏のそれと相似する所がある。故に孔目章にいふ通別二教を立てた前徳とは、佛陀三藏を指すものと見ても強ち根據のない説とは言へないであらうと思ふ。

以上によつて同別二教判は、その名稱は佛陀三藏の通別二教を改造し、それに盛る思想内容は智度論の共般若不共般若及び法華の會三歸一の思想に基づき、智儼自身が工夫して創造したものであり、而も搜玄記に於てはその萌芽を見、五十要問答に來りて稍々整ひ、孔目章に至つて完成したものと云ふことが出来るであらう。

(昭和十一年十一月二十八日)

佛教々理の變易性とその限界について

佐藤密雄

一

佛教の悟りとは、必然の道理に順つてあるものを必然と悟ること、即ち如々の理に即することであるが、佛教々理は、人間の無明判断を明にして、如々の理に即せしめん爲の理論である。本來、理論なるものは唯だ一つのものであり、永遠不變なるべきものであるかも知れないが、具體的に存在する理論は變化する。例へば、時間と空間を峻別することのなかつた時代に合理性を持つて居たものでも、此れを峻別する時代にはその合理性を失ふものである。

教理とは悟りそのものを示すものではなく、悟りに到らしむる理論で、能詮のものである。所詮せらるゝものは不變のものであるとしても、能詮の理論は能詮する時と處に於ける合理的なものに依つて樹立せられる。此のことは如何なる抽象的論議よりも、時と處を異にするに従つて發生した諸種の理論を、佛教々理として持つ我々の佛教史が明に是れを實證して居る。

又佛陀が實踐した生涯からも、その教法からも教理は教へ導く理論なることを明になし得る。教理が直ちに悟を示すものであるならば、佛教は理論で終るものとなる。初轉法輪に於ける三轉十二智は一轉で良い筈であり、見道の刹那、

初地の見性で其れ以後は不要なものとならねばならない。

彼の經集 (suttani-pāṭi) に言はるる様に、「煩惱の流れを止むるものは智である」が、悟りは「了別するものゝ減ずるに依り、智も亦た減ずる」ものである。道理に順はない無明の判断は演譯と歸納の理論に依つて其の誤りを肯定せしめねばならない。解脱智見せるものにはかゝる智も了別も超へてあるものである。かくして理論の領域は悟りそのものではなく、必然を必然とせざるものゝ矛盾を教へ、道理に違逆する苦を明示し、人を驅つて苦の解脱に向はしめるものに外ならない。是れが教理の打ち立てらるる領域で且つ其の限界である。

二

佛教は言詮の教理から超言詮の悟へ進むものであり、佛の立場から言へば超言詮の段階から言詮の段階へ引下げらるゝことに依つて教理となり無明の立場に結びつくものである。かくして教理は悟りと無明の「結びつき」となり、教理そのものゝ變易性があらゆる時と處に於いて悟りへの手引きとなる。今論題に示した問題は、此の言詮の段階と超言詮の段階を検討することに依つてその一半が明らかにさるゝものと信ずる。

先づ第一の段階として「了別するものも減ずる故に智も亦た減ず」と言はるゝ様に「人間の心作用意識作用を全然離脱するものゝ従つて物自體の想定さへも超越するもの」がある。次に第二の段階としては「意識内容として確實に自覺されるが言詮を許さず又言詮の必要もない状態」がある。第三の段階としては「第二の段階に違せんが爲に言詮超越者を強ひて言詮の對照として示さなければならぬもの」がある。此れが言を以つて言を遣る佛教パラドックス一般の領域で、此れに進む迄の「合理的言詮可能の段階が」第四のものとして考へられる。此の第四から第三への領域

が教理がある所のものである。

三

先づ第一の段階は、教理と實踐が最後の役割を果たして進まねばならぬ所のものではあるが、既に佛陀に依つて「了別するものも滅す智も亦た滅する」と言はるゝ様に、人間の心作用、意識作用を全然離脱するものである。物自體の想定さへも超越するもので、此の領域については言詮可否の論は最早論外のものである。若し此の段階を示さんとして法界法身と立て眞如と言ふとしても、其れ等を事相の奥底にある理體とし、理體を以つて物自體又は永遠なる本體の如く言ふならば最早佛敎ではあるまい。又其等が示さん爲めの理論であるならば引下げられた段階に屬せしむべきものである。

第二の段階は、意識内容としては確實に自覺さるゝが、言詮を許さず、又た言詮の必要もない状態である。小乗佛敎が若し灰身滅智の涅槃を取るとして非難さるゝならば、此段階を積極的に想定しなかつた爲である。大乘家が有論空論一貫して「能取所取なし」と言ひ、圓成實、勝義無自性を見ることに依つて至るとし、眞如縁起の體系に於いて能見相境界相を持つ無明業相の起動以前である。かゝるものは、あくまで自覺の世界であるが、そして假りに進退にを許し得るとしてもその測定が言詮を超へるものである。彼唯識論が第二十八頌に於いて「識が所縁を得ぬ時に唯識の性に住せり、所取の無きとき、彼れを取らざる故なり」として所謂唯識性なる自覺の世界なることを許す。然も是れに安慧が註して「所縁と能縁が平等にして分別を離れ……所取と能取とに執着する睡眠が斷たると言ふ如く、その自覺が再び退轉する契機を過ぎたるものであり、分別即ち人間の論理を離れたものである。又此の状態に第一の段階

への進みを許して第二十九頌に「所依の轉」ありとするも、その測定は「不可思議なり、無得なり」と三十頌に述べ
る様に、言詮外即ち論外たるものである。

第三の段階は、第二の段階に至らしめんが爲めに、言詮超越者を強いて言詮の對象としなければならぬ段階である。教理は此の段階を極限として、此の段階から以下に於いて其の立場を持つものである。是れは言詮分別の段階ではあるが第二の段階なる言詮超越者を言詮に依つて提示せねばならぬ状態と言ふべきものである。理世俗の假定を設け、眞知の觀行の對照として「眞如」を立つるも、「平等無差別」と言はねばならず、「無自性空」と言ひつゝ、「空亦空」とせねばならぬものである。色即是空空即是色と言ふ如く言を以つて言を遣り、言忘絶慮と斷る佛教パラドックス一般の領域である。此の段階に於いては言詮の眞妄はあり所信の進退はある。又た「空亦空」と「眞如平等」とが等しく此の段階を示すとしても前者に依つて結論さるゝ理論體系と後者に依つて結論さる理論體系が異なるものである。「言を以つて言遣る」としても、その言は言詮であり従つて前者の結論を後者の結論とはなし得ざるものであつて、教理の變易性は此處迄及ぶものとせねばならない。

第四の段階は、第三の段階に導く合理的な言詮の領域である。佛陀が生老死等の具體的事實から無常苦無我を歸納せる如く、龍樹が自生、他生、共生、無因生の四生を破して人間の分別の矛盾性から空を結論する如く或ひは他の體系が三性三無性から翻譯して教理を體系すける如きである。すべて、人間の感覺的了納、感情的判斷を止揚して、理論性の立場（如何な意味に取るとしても縁起の立場と名づけられる）に於いてなされるものである。従つて此の立場はすべてのものを道理に従つて見且つ生活せねばならぬことを理論づけるものである。生も老も死も道理であると

せば生老死に對して不覺の感情は起らない筈である。かゝることを理論づけるものに外ならない。

然し乍ら、理論自體の合理性は永遠であるとしても、具體的には理論は先驗的のものでなく打立てるものである。

「登る高根は一」であるとしても、登山せんとするものとは砂路が合理性を持つ立場と岩路が合理性を持つ立場とがある。佛陀に依つて單に緣起と説かれて合理性を完全に持つて居たものが、次の時代には時空兩觀の立場から六因四緣又は發趣論の廿四緣の複雑な關係を示さねば合理性がなかつた。又中觀派が相依性緣起を中心とするに對して瑜伽派は生起緣起を中心とする。かくして教理は、理論たることに於いて變易する。又た、理論は其の體系に於いてのみ結論は正しかるべきであらう。砂路を登るものが頂上を砂丘とし、岩路を登るものが頂上を岩壁とすることを正しい。頂上そのものが砂岩合成であるとしても砂路の結論は岩壁ではない。空觀論の結論を眞如とすべきでなく依他起性を八不中道と會通さるべきではない。佛教學の混亂はかゝる所にあり、諸種の教理のあるべき立場を如實に知ることが正しき明白の佛教學を導くものである。

西藏佛教傳來攻

立 花 秀 孝

西藏所傳に従へば Tho tho ri gfan bstan の治世、空中より莊嚴經その他の佛教經典が落下せる事による佛教傳來を一様に記してゐる、即ち蒙古源流に従へば⁽¹⁾

「拉拖哩年贊甫初生於丁卯年年二十歲時始郎汗位迨後一日正坐溫博拉岡宮中見百拜懺悔經六母字全備之寶匣薩瑪多克經自空中齊落宮中金帳上因諸人不識遂埋於地下」

戒律源流に従へば⁽²⁾

「時に天より一篋降る、王怪みて之を開きみれば、即ち左の如き經典寶塔出でたり。

寶器莊嚴經

百拜懺悔經

十善經

十二因緣經

黃金寶塔 其他

西藏佛教傳來攻

右に對し、寺本教授は之を否定し、是等の聖典は Tho tho ri shan bsan 時代に「慧心護」リテセー」との二人が、西藏に弘通の爲め、將來せしものなるも、當時は Bon-po 旺盛の時代にして、佛法弘通に適せない時機なりし爲め、之を隠匿しておいたもので、天降寶典と言ふ傳説は、かゝる裏面の史實を神話化したものに過ぎない。」と主張する。即ち二比丘來藏を史實とし、天降説を傳奇とするものなるも、何れにもせよ、是等に從へば Tho tho ri shan bsan 治世に、佛教傳來を認むる事になるも、果して然るか。予等は、右二説を吟味するを要するが、天降説は寺本氏説の究明により、理解さるゝが故に、此處に省略する、寺本氏説は dpa'g sng'nyon bsan 並に五大ラマ史等の藏傳に、天降寶典と共に併記するものにして、史實と稱するに足るものでない。

今當時の西藏をみるに、佛教入傳を認め難き事情が存する、即ち

A 地勢上より……………その境を接する事最も近く便利な關係におかれてゐる Khotan に對してすら、崑崙山系中間をほゞみ、中藏より于闐に至る間は七百哩以上の荒野を控へてゐる如く。亦、外部への交通路として唯一のネパール道すら、なかつたとみねばならず、地勢上、全く文字通りの獨國たりし關係にあつたものであらう。

B 記録より……………西藏に就て記する外國書は、現存資料にあつて、漢籍に止めをさす。而も唐書以後に於てある、たとへ支那自身、唐以前に於て西藏との交渉なく記述するの要なきにせよ、印度西域より多數の入支者を迎へてゐる關係上、多少の記述あるべきであらう。されば勃律、揚同、于闐等の大乘王國その隣邦にあるにも關らず、西藏は佛教の何たるかを知らぬ状態であつた。右二點より考ふる時、西藏の存在を他國は知らぬものでなかつたか。

C 假に、若し寺本氏説を認むるにせよ、佛教入傳を認め難き最大理由は、西藏の國情である。唐書吐蕃傳（卷二一六上、下）並に往五天竺國傳⁽⁴⁾に「文字なく、結繩齒木を以て約となす」と記するが如く、野蠻の狀にあり、従つて、その宗教は國狀に相應せるシャマンの一種たる *Boyo* をこそ信仰すれ、佛教教理をうけ入れ難きものがあつたとみるべきであらう。

即ち、右三點より考ふる時、寺本氏説は事實として、決して肯定し難い。この證左の一端として *khri sroñ lde*

bsan 並に *Rajapān* 治世の、佛教事情に於てみらるゝ。是について、拙論に別説する所がある。寺本氏説は恐らく、⁽⁵⁾

その「西藏初王が新制度を制定し」とか「西紀四〇七年に、トカラよりエジプト人なる藝術家アントニー等によりて文化が輸入された⁽⁶⁾」とする説を先行させてのものならんも、是は問題の外に存する、西藏が始めて他國と交渉をもつた

のは、ソンツェンガンボ以後に屬する、詳しくは、ネポールに對する六百年前後、支那に對しては、西藏記の所謂「公⁽⁸⁾

主下嫁番王和親之後初興中國通往來⁽⁷⁾」であらねばならぬ、私に従へば、天降寶典物語にせよ、二比丘乃至五比丘來藏説に

あれ、何れにもあれ *Sron btsan sgan po* 治世の、佛教傳來へのプロローグ的傳説とみるべしと信ずる、而して、佛

教の初めて傳來されしは、西紀七世紀の半 *Tho tho ri sgan btsan* より三代 *Namuri sroñ btsan* の子 *Sron*⁽⁹⁾

bsan sgan po の時代である。傳に従へば、王英邁にして、國威の充實と共に、文字製作の要に迫られ、治世廿一年

Anu の子 *Thom mi sambhota* 等十六人をして、遺印學習せしめた。即ち彼等は、その地に於て *Drum ze rin chen*

より文字を *lha lig pañi sei se* より文法を習ふこと四年にして歸藏し入印の際得た。三寶雲經、百拜懺悔經、莊嚴

經等を譯したと傳へられる。此の機、多少の入藏印僧も考へられねばならず、亦經典の將來をも考へらるべきである

是れ、西蔵に於ける佛教傳來の濫觴とする、次いで、西紀六三九年ネポール王 Anusvarman の女、ブリクチを迎へて姫となし、後二年西紀六四一年、唐王孝徳帝の公主文成を後に迎へた。右二公主の入蔵を機とし、佛教傳來の事實が確固にされた。傳に従へば、ネポール公主に就きて左の如く記してゐる⁽¹²⁾

迦葉佛持受之和不動金剛彌勒法輪及牛頭栴檀自然化生之白衣救度佛等之佛像及巴勒布各種經卷」と。當時ネポールは、西蔵の屬下にあつたと言へ、是以前カシミルの Aramudi の支配下にあつた關係上、並びにネポール發掘古文書等より推定する時、恐らくは左道的色彩の深いものがあつた事は想像に難くない。支那公主入蔵の折、傳へられた⁽¹⁵⁾

のは、釋迦牟尼像と稱せらるゝも、公主入蔵を中心として、唐蕃兩國文化の交渉ありなどとして、一應はネポール公主入蔵に比し、唐公主入蔵によりての佛教傳來が多とせらるゝであらう。松本博士は、唐書吐蕃傳の記事より推定して⁽¹⁶⁾

右説に左擔されてるが、當時の西蔵事情を考ふる時、恐らく事實は逆比例するものなきにしも非じと考へられる。傳に據れば、王は西蔵佛教を On mani pa do me hun の六母字眞言の下に統一し⁽¹⁷⁾ 且つ百八の寺院を建立せりと、す⁽¹⁸⁾

るも、是は恐らく後世の附作にして、事實としては Sphul san 寺建立に止つたものであらう。僧院の如き、佛教宣布に必要欠くべからざる建立物さへに、王を距る百有餘歲 Khri srol lde tisan の壬辰之年即ち西紀七五二年、初め⁽¹⁹⁾

て建立さるゝに於ておや。従て、王が佛教主義の十ヶ條の國是を定め、且つ佛教經典 Mani bhaj bun dregs lam⁽²⁰⁾

lan po thug rje chan pa sahis gyas skon rtsahi lo rgya chen po を作つたと稱するが如きはデシカルマ目錄を吟味する迄もなく、荒唐の説である。朔て Srol btsan sgam po が佛教流傳の目的を以て、西蔵文字を制定し、兩公主を⁽²¹⁾

迎へたとする西蔵所傳も亦信憑の限りでなく、西蔵の外交政策の上のみ發せられたものなる事は、少しく客觀的洞

察を以てする時、明白にさるゝ事であらう。實に佛教傳來は、西藏外交政策上の副産物にして、王は單なる興味より之に多少の外撥を興へたに過ぎず、積極的に佛教弘法に努力せりとする如き考へらるべき事でない。且つその一生を兵馬控徳の間に送つた王として、爲し得べき事とも考へられぬ。されば、開元中の慧超の述ぶるが如く、一般的には「寺舎なく佛法を識らず」の状態にあつたものである。何れにもあれ、事實として、佛教傳來の濫觴を *S'ron btsan sgron po* 治世におくとする私の説は右述の如くである。Waddel に従へば、⁽²⁴⁾此の機入藏僧名左の如きも、此の外、多少の入藏僧あつたことも考へらるべきであらう。⁽²⁵⁾

Kusara
Sankarabrahma > 印度僧

Silamanju — ネネール僧

Taduta
Ganuta > カミシル僧

和尚 *Faw shan* — 支那僧

以上

[註]

- 1 蒙古源流卷一 五ノA
- 2 大谷學報十一卷三號
- 3 *Li the ses, Sems hsho.* (*ho na la pandi sems hsho dan lo tsa la li the (te) ses chos de dog khar robs pa — deb ther ston po vol I p26a*)
- 4 慧超 往五天竺國傳

- 5 「西藏佛教史序說」(現代佛教十卷八號—十一號)
- 6 大谷學報十一卷三號
- 7 西藏記上卷八ノB
- 8 Hirth; Hor chos byun 4. Schlaugnweit; Bin T. (pp63-65)
- 9 Hor chos byun No6.
- 10 dab thar shon po Vol 1 25a 五代ラヤ史 三九ノA
- 11 唐書卷二一六 吐蕃傳
- 12 蒙古源流卷一 六ノA
- 13 Lajatang ni No531.
- 14 Bühler; (p.44-51) [L. A. 1880]
- 15 蒙古源流卷一 六ノA
- 16 大谷學報十一卷三號
- 17 J. A. S. B. (1914) pp 39
- 18 Chandrade. (J. A. S. B. (1881) pp220)
- 19 五大ラヤ史 三二ノA
- 20 五大ラヤ史 三二ノA (Me me raiin lo)
- 21 dpag sum ljon bzah pp173.
- 22 多田氏藏外史傳整理稿
- 23 東北帝大藏外 20 帙
- 24 Waddel; Indhistn of Tibet pp 32.
- 25 Kusari, Rudragiaba, Bardhasanti.

Megasthenes の「印度誌」に述べられたる佛教

財 部 健 次

先づ Megasthenes とは如何なる人かと云ふと其の生地、誕生日は全く不明と云ふ外はないが、之に就てヘルシヤ人⁽¹⁾だとも云はれるが、明にギリシヤ名で Strabo に依れば Chalkis の人と云はれる、之の Chalkis とは Italy の Curuae だと云はれてゐる。大體西曆紀元前四世期末から三世紀へかけての人で其の間に Magadha の Pataliputra へ使臣として再三、前後數ヶ年に涉つて駐在し Chandragupta 治下の印度の風物文化に就いて自身の見聞せる所を記録した。之が「印度誌」Ta Indika であるが、其の原本は佚散して傳はらないが、幸にも Diodorus Siculus, Strabo, Arrian, Melian, Justin 等其の他多くのギリシヤ、ローマ等の人々の著書に引用されてゐるので、此等に依つて極めて不完全ながらも其の大體を窺ふ事が出来る。現在は尙、幸な事には Schwaabek⁽²⁾ 博士の努力に依つて前述の各書から夫々蒐集、整理されて一冊の單行本として出されてゐる。以下に私の使用したのは、此の Schwaabek の著書⁽³⁾の英譯本に依つた。之は現在市場に流布してゐる最も得易いものであるから。所で此の Megasthenes の記録は前述した様に著者自身、直接見聞した事柄を記した點に於て、之以前の或はその前後の時代の他の著者の「印度」に関する記録とは異つた性質のもので、或は不信の非難をはなつた者もあるが、よく注意して見ると頗る忠實に當時の印

度の文物を記述してゐると思はれる節々の多い事に氣が付く。

扱 Megasthenes は其の著「印度誌」中に於て、印度には Brachmanes と Sarmanes なる二派の哲學者のある事を述べてゐる。之は佛教、ジャイナ教の經典中に常に沙門、婆羅門と併稱して當時の宗教家、哲學者を總括してゐる所から見ても恐らく夫を Megasthenes がその儘音寫したものと考へられる。所で其の記してゐる所を見ると、印度の宗教文獻に述べられてゐる内容とは異なる點が多く見受けられるが、之は反つて Megasthenes の記事の方が當時の生の宗教、哲學者の姿を忠實に記述したではないかと考へられる。此等の事の説明は茲には省略して本題へ進めば茲で問題となつて來るのは Sarmanes である。理由は Megasthenes の云々 Sarmanes とは佛教徒を意味する Samana (Pali), Samana (Sk) であると言はれる。所が亦、之に對して Sarmanes とは決して佛教徒を指すのではなく婆羅門の苦行僧を云ふのだとか、又は所謂、六師外道等やその他の正統婆羅門教以外の總ての苦行僧を總括して呼ぶのだとも云はれる。單に言葉の上から文け見ると此の Sarmanes が Samana, Samano の音寫で此等の原語が托鉢僧苦行僧を云ふのだから、従つて同様な意味のものであらうと云へやうが、寧ろ言葉の意義よりも記述されてゐる内容を第一に見る可きである。

(4)

「Sarmanes の中で最も尊敬されて居るのは Hylobioi で、彼等は森林中に住し、木の葉や野生の果實を食し、樹皮で作つた衣を着て禁欲、禁酒生活を送つてゐる。諸國の王公達は屢々、使臣を彼等の許に遣はして事象の眞因に就ての教を乞ひ、又はその手を通じて諸神を祈り、或は祈禱したりして實ふので常に交渉を持つてゐた。

此の Hylobioi に次いで尊敬されて居るのは諸人の性格を専念に研究してゐる Physicians で此の人々は、服装を

を極めて簡單だが Hylobii の様に森の中に住まつてゐるのではない。食物は主として米と大麥の粉だが、此等の品は何時でも彼等が世人に寄捨を乞へば直ぐ施與されるし、又は招かれて供養を受けた先々で貰つたりした。尙、彼等は調劑術も心得て居るので、それに依つて頼みに應じて妊娠させてやつたり、又は胎兒を親の望みの通り男女何れにでもしてやる事も出來た。病人の治療には藥よりは、主として食餌療法に依つたが、藥として最も量んぜられたのは Ointment と Plaster で、他は其の性質上有害だと考へて居た。此の Physicians や Hylobii は劇しい苦行をしたり又は苦しみに耐へる事に依つて常に不撓の精神を養ふ事に務めたので其の爲には一日中同一姿勢を少しも變へず靜座して居たりするのであつた。

此等の外に *Diners* や *Sowers* や死者の葬儀に精通して居る者等もあつて、此等の人々は諸方の町村を乞食して廻つて居た。

此等の優れた教養のある人々でも冥府に關しては生命の敬虔と神聖とを示す上に好都合な所から迷信を説いて居る。婦人も此等の人に就いて哲學を研究するが、其の間の性的行爲は慎しんで居る」と云ふ *Megasthenes* の記述は如何なる原始佛教徒にも特有なる行爲性質を述べては居ない、明かに之は當時の一般宗教家の生活を云つてるので、從つて婆羅門の苦行僧も亦 *Sarmanes* でないとは云へない。が *Sarmanes* とは勿論、婆羅門の苦行僧に限ると云ふのはなす。

(17)
所が *Sarmanes* の中、Hylobii と呼ばれる人達は都市の中に住まず家も持たない。そして、樹皮の着物を着て櫛の果を常食とし兩手ですくつて水を飲み、丁度吾々の國の *Enkaleai* と呼ばれる苦行者の様に結婚もせず、從つ

て子もない。更に印度には Boudha —— 此の方は特に優れて有徳なので神として仰がれてゐる——の教説に従ふ一派の哲學者達が居る」と云つて居る。茲に初めて吾々は佛教の片鱗を覗いたのであるが、⁽⁸⁾H. T. Colebrooke も云つて居る様に此の所は原文が曖昧で或は「佛陀の教説に従ふ一派の哲學者云々」は Brahmanes, Sarnanes とは全く別の存在とも、又は Sarnanes 中の Hylobioi がそれだとも解し得る。併乍ら今はかゝる本文の解釋等は別として、茲に問題とす可きは Boudha なる言葉のある事である。而して、特にその語が ⁽⁹⁾Strabo が引用してゐる印度の哲學者に關する Megasthenes の記録中にはなくして ⁽¹⁰⁾Clement の引用文中にのみある事である。勿論、之に對しては Megasthenes の記録が現在完全に發見され整理されたのではなく、僅に其の中の斷片が蒐集されたに過ぎないのであるから、斯かる事が起つてもさして怪しむには當らないとも云ひうる。併し、別にこの様に考へる事も出来るし、その方が一層尤の様(11)に思はれる。それは Strabo は先づ大體に於て西紀前五・六十年頃の出生で、⁽¹²⁾前述せし Megasthenes の言は其の著 Geographica 中に引用してゐるが、之の著作は西紀一世紀初頭に著はされたと云はれる ⁽¹³⁾Clement of Alexandria は大約西紀二世紀の半頃から三世紀の初頭へかけての人と云はれ、其の著 Stromateis の第一巻中に Megasthenes の印度の哲學者に關する記録を引用してゐる。所で其の出世代こそ異れ ⁽¹⁴⁾Strabo も Clement も夫々、印度に關する知識は小アジア地方で得たと云はれる。之から考へると Megasthenes が果して印度の佛教に關して記述してゐたか否かは今早急に斷じ得べくもないが、小アジア地方に於て印度の佛教に關する知識の傳來されたのは Strabo が此の地を訪れた西紀第一世紀初頭の後で ⁽¹⁵⁾Clement の此の地を訪れた頃迄には遅く共輸入されてゐたと云へやう。之は Asia の歴史から見ると頗る不當な事であるが、其の佛教の外國傳道も一方的證據に過ぎず、少く共西方諸國に効

果を収めたと云ふ何等の具體的證據もなく、亦、佛教自身が多少の例外はあつても、その時代の上層支配階級の支持なくしては常に教勢の進展のなかつた歴史上の諸實例から見ても、先づ Kushan 王朝の Kanishka 以後に初めて、小アジア地方へ印度佛教の知識が傳へられたと云ふ事が出来る。之を認めれば上述の問題も自ら明になる。が Megasthenes が果して記述したか否かの證明は不可能だが、消極的には所謂、佛陀時代及びそれに讀いた直後の時代の佛教勢は佛陀の最も常住してゐた舍衛城民すらその化育を受けた者は極めて少數であつたと云はれる様に上古印度の佛教は正しく小規模の行者個人への信仰に過ぎないものであつた。夫が次第に時勢に伴つて發展しつゝあつたが Asoka 以前にあつては他の同時代の類似的な諸宗派と一見區別のつく迄には成育しておらず従つて、當時の佛教が宗教、哲學の専門的探求者でなく Megasthenes の目には映じなかつたと云へやう。此の二つの理由とも一つ、この所の原文の曖昧な所からして Megasthenes の言として Caneus の引用してゐる所は誤りで Strabo の引用してゐる様に佛教は Megasthenes 駐在の當時には外來人の目に迄認められる程有勢ではなかつたと推定する。之に就ては詳細な説明を必要とするが夫は他の機會に譲る。

[註]

- (1) Ancient India as described by Megasthenes & Arrian, by J. W. Mc Crindle. Calcutta 1926. p. 13. 參照
- (2) Megasthenis India, by Dr. Schwa beek. Bonn 1846.
- (3) Ancient India as described by Megasthenes and Arrian. Being A Translation of the Fragments of the Indica of Megasthenes collected by Dr. Schwanbeck, and of the first part of the Indica of Arrian, By J. W. Mc Crindle. 2nd edition. Calcutta 1926.

- (4) Ancient India as described by Megasthenes and Arrian by J. W. McCrindle Calcutta 1926. pp. 97—98, 104 etc.
- (5) Ancient India by McCrindle. pp. 98, 105—106 footnote.
- (6) Ancient India by McCrindle. pp. 107—108.
- (7) Ancient India by McCrindle. pp. 104—105.
- (8) Miscellaneous Essays by H. T. Colchrooke. Vol. III. p. 183.
- (9) 本論 p. 33). Ancient India. pp. 101—103 参照
- (10) 本論 p. 330 Ancient India. pp. 104—105.
- (11, 12, 13) H. F. Tozer, A History of Ancient Geography. (Cambridge 1933. pp. 239—243.
H. E. Jones, The Geography of Strabo Heinemann. 1917. Vol. I. p. XI V.
E. H. Bunbury, A History of Ancient Geography. London 1883. Vol. I. pp. 272—273.
Cannon's Ancient History. 1934. Vol. X. p. 874.
Cannon's Ancient History. 1934. Vol. X. p. 874.
- (14) Clement of Alexandria, by G. W. Butterworth, Heinemann 1919. p. XI.
Hasting's Encyclopedia of Religion
& Ethics. Vol. I p. 313a—b.
- (15) Asoka の海外布教に關しては V, A. Smith, Asoka. pp. 42—44 参照
- (16) A. D. I—I. c. へかいつての出生
- (17) 藤井宣正、改訂印度佛教小史、卷二—頁
- (18) B. C. Law, Ksatrya Clans in Buddhist India. p. 78.
- (19) 本文 p. 331. 参照

瑜伽論思所成地の資料

宇井伯壽

瑜伽論の五分中の第一本地分は所謂十七地論に當るもので、十七地を説いてゐるものである。十七地は初九地は三乗の境、中六地は三乗の行、後二地は三乗の果を説くものとせられ、此中三乗の行は聞所成地第十・思所成地第十一・修所成地第十二の三地は通行、聲聞地第十三・獨覺地第十四・菩薩地第十五の三地は別行を述べとせられて居る。

今問題となす思所成地第十一は聞所成地第十が五明を詳説した後を承けて、第一には自性清淨に由り、第二には所知を思擇するに由り、第三には諸法を思擇するに由りて説かれて居るが、第一は九種の相によつて清淨善淨の思惟を爲すことをいひ、第二は所觀義を思惟することであるから、其所觀義をこゝで所觀の有法と所觀の無法との二種に分ち、前者に自相・共相・假相・因相・果相の五種の有法ありとして詳説し、後者に未生・已滅・互相・勝義・畢竟の五種の無法ありとして述べるのをいひ、第三はまた素瓊纒 (Sūtra) の義を思擇すと伽陁 (Gāthā) の義を思擇すとの二種と爲して論ずるものである。

右の中、素瓊纒の義を思擇するいふ方は瑜伽論五分中の第五攝事分及び菩薩藏教授の中の廣説すとして省略せられ伽陁の義を思擇すといふ方を、第一建立勝義伽陁、第二建立意趣義伽陁、第三建立體義伽陁の三種に分つて説く。

第一建立伽陀とは經にある四十四頌を擧げて一々之を解釋するを指すのであるが、この經は何れの經か明かでない。従つて四十四頌は此經の中に存する一部分に過ぎないか、又は四十四頌が此經の全體をなして居るのかも之を確かむるを得ぬ。然るに四十四頌中の第三十九頌をなす

染汚^ニ意恒時^ニ 諸惑俱^ニ 生滅^ス若^シ解^ス 脫^スレバ 諸惑^ニ 非^ズ先^ニ 亦非^ズ後^ニ

なる一頌は成唯識論第五(八丁左)に解脫經の頌として引用し、而も經中に其義を釋した長行までをも引用して居るから、成唯識論が瑜伽論に引用せらるゝと同一の經より引用したとすれば、瑜伽論の引用する經は解脫經と稱せられたものと推定せらるゝことになる。然し成唯識論の註釋家の間に於ても解脫經の如何なるものなるかについては異説があつて、解脫經が果して固有の經名であるかどうか明確には知られない。又成唯識論の引用では第四句は非^レ會非^ニ當有^ニとなつて居るし、其引用の長行釋は瑜伽論の釋意と一致するものでない。然るに四十四頌中の第十七頌と次の半頌とは雜阿含第十培一阿含第二十七(辰二・五六左、辰二・三九右)即ちS. 三・一四〇頁にある偈を採用したものであつて、恐らく全體の頌も古く傳はつた偈を材料となして作られたものであらうとの感を與へる。

第二建立意趣義伽陀とは經に或時索訶世界主大梵天王が世尊の所に往いて佛足を頂禮し退坐一面して讚誦した五十一頌を擧げて一々之を釋するものであるが、此五十一頌については材料となつた所を指摘するを得ぬ。然し大梵天の佛陀讚誦の如きことは雜阿含などに多數の例が存するから、かゝる種類のもので現今には傳はらぬものを資料として居るのであらう。

第三建立體義伽陀といふは九十一頌を擧げて一々之を解釋するのであるが、九十一頌は十四段にせられて居る。最

後に總括の一頌を擧げて十四段が順次に惡と説と食と流と怖と類と譽と池と流と食と作と劬勞と得義と論義と名づけらるゝといふが、之に従つて頌の數とそれが何處から採用せられたかとを掲げると下の如くである。

- | | |
|---|----------------------|
| 一、惡——一頌——S.I,4,10. | 雜合第四十八、別雜第十四、 |
| 二、説——四頌——S.I,2,10(SN.v.3,12) | 同 第三十八、同 第一、 |
| 三、食——五頌——S.I,3,4(SN.v.450f.) | 同 第四十五、同 第六、增合第二十七、 |
| 四、流——三頌——S.I,1,3,5 | 同 第三十九、同 第二、 |
| 五、怖——三頌半——S.I,2,27 | 同 第二十二、同 第九、 |
| 六、類——三頌——S.I,2,24 | 同 第二十二、同 第九、第十五、 |
| 七、譽——二頌——f.S.I,10,12 | 同 第四十八、同 第十四、 |
| 八、池——三頌——f.S.I,1,3,7 | 同 第二十三、第五十、同 第九、第十五、 |
| 九、流——五頌——S.I,0,12,v.11—12; SN.v.133—1
S.I,2,2,5. | 同 第二十二、 |
| 十、貧——四頌——S.I,10,3; SN.v.270f. | 同 第四十八、第五十、同 第九、第十五、 |
| 十一、作——五頌——S.I,2,1,5. | 同 第四十九(二回)、同 第十五、 |
| 十二、劬勞——五頌——S.I,1,1,1. | 同 第四十八、同 第九、 |
| 十三、得義——三頌——S.I,3,5,3,10,26. | 同 第二十、 |

十四、論議—四四頌半

一頌——S.I,2,1; Dhp.v.188; etc.

同 第二十二、同 第九、

一頌——Dhp.349.

一頌——同 217

一頌——

一頌——S.I,8,5(6); SN.v.450

雜含第四十五、別雜第十三、

一頌——A.VII,32

一頌——

一頌——c/Dhp.v.95

五頌——A.IV,65.

一頌——

一頌——Dhp.v.150.

一頌——S.I,2,7

雜含第二十二、別雜第九、

一頌——Ud.VI,1; A.VII,70; S.v.51,1,10

同 第十一、

一頌——cf/Dhp.v.251

一頌——Dhp.v.254

一頌——Ud, VII, 7

一頌——Ud, VI, 7

一頌——Ud, V, 5

一頌——Dhp, v, 183; SI, 2, 1, etc.

一頌——Dhp, v, 35

一頌——Therag, v, 84

一頌——Ud, 9

一頌——Dhp, v, 87.

十頌——SN, v, 1032, f.

六頌——SN, v, 766, f.

一頌半——SI, 1, 10.

雜含第三十六、別雜第八、

かく四十四頌半の中三頌のみは何れにあるか明にするを得ないが、其の他は凡てそれぞれ何處に存するかを指摘し得る。其中漢譯でいへば殆ど雜阿含のみであり、巴利としては相應部以外のものゝ場合には漢譯には相當文の存しないものがある。然し全體が凡て阿含部のものなることは最も注意すべきで、此點から推して、第一建立勝義伽陀第二建立意趣義伽陀とに於ても亦阿含部の頌なることが考へられる。而も一々の解釋に於ては大乗的の意味を附して之をなして居るのであつて、明に原意以上に出てゐるのである。

以上思所、成地の用ひた資料を穿鑿して、この部分が如何にして成立したかを明にするを得るであらう。然しこれによつて種々なる結論を引出す方面については今こゝにはそれを差控へるが、唯一つ瑜伽論の此部分は全く第二次的の著述に過ぎないものなることが現はれてゐることのみをいうて置く。

諸種般若心經の成立順序

渡邊 棊 雄

一

現在われは一口に般若心經（詳しくは摩訶般若波羅蜜多心經 *Maṅgala-pārajñāpuruṣaṅgahṛdayasūtra*）と言ならばす習慣をもつてゐる。然しながら、これを詳しくいふと、まづ言語的には梵・漢・蒙・滿の諸傳本があるし、次でそれらの諸傳本がまた組織的に廣略互に相岐れるの事實もある。而して、今それらの中にて、言語的に區別せられた種々本については、問題も割合に簡單であるが、その組織的に廣略互に相岐れてゐるものについては、それらが果して如何なる徑路を経てそこまで至つたものであらうか、その點に、文献史的な相當錯雜した問題を含む所である。よつて以下それらに關し、少しく卑見を開明する所あつて、幸に大方學者の御示教を希ふことにしたいと思ふ。

(1) 知人樺葉元水居士が篤信の餘をもつて集成せられた般若心經異本全集（昭和七年代々木書院）の如きを手近くは参照。居士は實に根氣よく、心經に關する現存の殆ど全傳本蒐集を同書に於て企圖せられてゐる。

二

まづ本筋の議論に入るに先立つて少しく考へておきたい一事がある。即ち、改言するまでもなく、所謂摩訶般若經

に屬する經類は甚だ多く、その大體は已に學者がしばしば書立てゝきた通りであるが、暫らくそれら多數の傳本を(一)大部根本諸般若、(二)小部枝末諸般若と二大別する中で、その大部根本諸般若の中の何れが先に、何れが後であるかといふことに關しては、現に學者の繫争中にかつてゐる。然るに、それに對する全大小諸般若すべてに關する同様の問題に關しては、まづその大本諸經の方が先に出來、而してその次にそれらの諸大本を取扱ふ上に便利にする爲に漸次撮要的簡本を作ることとなり、つぎに遂に小部枝末諸般若の成立とはなつたものであるといふのが現在大方諸學者の見方である。(3)同時にそれはまた私自らの同じく大體の見解とする所でもある。而して恰もさうした一般諸般若に關する推移觀を念頭におき、また應に管見せらるべきものが當面の問題としての般若心經諸本の成立順序に關しての論である。

(1) 渡邊海旭氏「壹月全集」上「大般若經概観」(Ibid, 486頁)参考、新佛教九の八)

干潟龍祥氏「般若經の諸問題」(宗教研究新二の四)

椎尾辨匠氏「佛教經典概説」(p. 104ff.); 國譯大藏經大品般若和譯及び國譯一切經般若部の各解題等

その外参照

(2) 右註の諸書並に

鈴木宗忠氏「般若經の原形について」(哲學雜誌昭和七年十、十一兩月號)

照見徹堂氏「般若經の原形に就いて」(宗教研究新一〇の六)

その他を参照のこと

(3) 右註(1)及び(2)に於ける諸家の主張中を見るべし。

三

上言の如く現諸般若心經は廣略色々の異本がある中にて、同じくその廣本とせらるべき中にも自ら二種の區別がある。その一はまづ所謂序分に於て詳しく、他はその流通分に於て審かである。(1)(2) 而もさうした廣本をまた再び検討するならば、その後者は(一)序分に於て前者のそれを整理した形跡が明かに認められ、且つ、(二)流通分に於て前者に於ける不充分を後者に於て一層充足し整頓した證據に著眼することが出来る。(4) かくしてわれはまづかやうな般若心經の諸異本間にては、その中の不完全なものから完全なものへ整理せられ充足せられて行つたといふ事實を抽象し得べきものである。

然るに、進んで觀察すれば、かやうな諸廣本をも含めての要するに諸般若心經一切の間に於て、諸本の相違はたゞそれらの中の序分流通分の兩分の中に見出され、かくしてその廣本の方には具さにかやうな兩分が備つてゐるけれども、その簡本の方にはそれらが無く、而して廣簡兩本に於ける正宗分そのものは殆ど大なる相違はないとすることが出来る。(5)(6)

所が、更に一步進めて考へれば、かく廣略の一切諸傳本間にまづ共通するといつてよい所謂正宗分の中の前半は大部諸般若の例へば玄奘譯摩訶般若第二會觀照品三の二(羅什譯大品習應品第三相應)等から殆ど言々句々を拔萃して得たものと見做すことが出来るし、準じて後半は同じく功德品三二(羅什譯大品勸持品第三四相應)等からまた大體同様にしたものと見做し得て大過ないやうある。(7)(8)

かくして以上のすべてを略言するならば、

一、般若心經の諸異本は本來はその不完全なものから、その完全なものに次第に充足、整頓して行つたものであるとの印象を甚だ深からしめるものがある。

二、同じく般若心經の諸異本の間にはける相違は要するにたゞそれらの序分及び流通分の有無並に完否に存するものであつて、諸傳本の正宗分に至つてはまづ大なる差はないとし得るに近い。

三、而して、恰もさうした正宗分自體に至つては、また大體これを大部諸般若經の精要を拔萃して得た賜と見做し得るに大過なきものやうである。

所詮右の如くであるが、思ふにこれらの諸の條件に加へ、また已にのべたやうな大小兩部の諸般若經は總じてその中の大なるものよりその小なるものへ漸次撮要的に變遷して行つて成立したものであるとの大觀論をも併せ考へるならば、まづ以上のやうな般若心經諸傳本の成立順序觀も自ら定るべき所を想見し得ようではないか。何となれば、以上諸條件に基く所として、

一、般若心經は全摩訶般若諸經の一般的推移の大勢に従ひ、それら摩訶般若諸經の中の精要を拔萃するといふ立場からまづその最簡本（羅什譯及び玄奘譯及び相應諸傳の如き）が第一次的なものとして出來た。

二、然るにかやうな拔出し經は殊にその序分及び流通分の二點に於いてとかくとくのはぬものがある爲に、同じく第二次的のものとして、その序分に篤く、然しその流通分に於いては未だ必ずしも充分でないもの（法月譯及び相應諸傳の如き）が出來た。

三、かくてその第三次運動としては、それらのより完全ならんことを期して、まづその序分に於ても整理を企てると共に、その流通分に至つては一層整理する所あつて、遂に現存諸異本中の最完本（般若等、智慧輪、施護及びそれらの類似本の如し）を作出すこととなつた。

蓋しこれらが當然の結論とならうからである。然し、考へて見ると、もと／＼かやうな結論は般若心經が已にかく心經 (Hṛīva sūtra) と銘打たれてゐることの中にも已に物語られてゐるといふことも出来る。何となれば、改訂するまでもなく、その心とは曠て全般若諸經一般の心即ち精要の意であると敢へて解すべきであらうからである。とにかく、かくて以上全論の如く解することも少くも一途の見解たることは失ふまいと考へられる所で、こゝに暫らく記してもつて大方學者の叱正を仰がんとする所以である。

(1) 大正 No. 252 唐法月重譯普通智藏般若波羅蜜多心經一卷 (棟葉氏全集 p. 186—188)。日本大藏經攝法月三藏譯般若波羅蜜多心經 (棟葉氏全集 p. 180—183) 等。

(2) 棟葉氏全集梵文 No. 14 慧雲本 (pp. 67—70)。同上藏文 No. 5 河口寫本 B (pp. 107—117)。大正 No. 283 唐般若、利言共譯般若波羅蜜多心經 (棟葉氏 pp. 194—197)。大正 No. 254 唐智慧輪譯般若波羅蜜多心經 (棟葉氏 pp. 198—201)。大正 No. 255 唐法成譯般若波羅蜜多心經 (棟葉氏 pp. 206—209)。大正 No. 257 宋施護譯佛說聖佛母般若波羅蜜多經—以上は何れも概して同じ書と見ることが出来る。

(3) 一目にして判明し得るようには、暫らく漢譯諸本を中心に表に作つて見るならば、大體左の如き對照を示し、自らなる變化の迹をたどり得るものである。

(一、法月重譯)

如是我聞、一時佛在王舍城、
靈鷲山中、與大比丘衆滿百千
人、菩薩摩訶薩七萬七千人俱

其名曰觀世音菩薩、文殊師利

菩薩、彌勒菩薩等、以爲上首

皆得三昧總持、住不思議解脫

爾時觀自在菩薩摩訶薩在彼敷

坐、於其衆中卽從座起、詣世

尊所、面向合掌曲躬恭敬、隨

仰尊顏、而白佛言、世尊、我

欲於此會中、說諸菩薩普通智

藏般若波羅蜜多心、唯願世尊

聽我所說爲諸菩薩宣秘法要、

爾時世尊以妙梵音、告觀自在

菩薩摩訶薩言、善哉善哉具大

悲者、聽汝所說、與諸衆生作

(二、施護譯)

如是我聞、一時世尊在王舍城
鷲峰山中與大苾芻衆千二百五
十人俱、並諸菩薩摩訶薩衆、

而共圍繞、

(三、般若等譯)

如是我聞、一時佛在王舍城耆
闍崛山中、與大比丘衆及大菩
薩衆俱、

(四、智慧輪譯)

如是我聞、一時薄伽梵、住王
舍城鷲峰山中、與大苾芻衆及
大菩薩衆俱、

大光明、於是觀自在菩薩摩訶

薩婆佛聽許、

佛所護念、入於慧光三昧正受

已、以三昧力行深般若波羅蜜

多時、照見五蘊自性皆空……

爾時世尊即入甚深光明宣說正

法三摩地、時觀自在菩薩摩訶

薩在佛會中而此菩薩摩訶薩已

能修行甚深般若波羅蜜多、觀

五蘊自性皆空……

時世尊即入三昧名廣大甚深、

爾時衆中有菩薩摩訶薩、名觀

自在、行深般若波羅蜜多時、

照見五蘊皆空……

爾時世尊入三摩地名廣大甚深

照見、時衆中有一菩薩摩訶

薩、名觀世音自在、行甚深般

若波羅蜜多、行時照見五蘊自

性皆空……

(4) 同じく諸本を對照しながら出して見ると、――

(一、法月譯)

(二、般若等譯)

(三、智慧輪譯)

(四、施護譯)

如是舍利弗諸菩薩摩訶薩、於

甚深般若波羅蜜多行應如是行

如是說已、即時世尊從廣大甚

深三摩地起、讚觀自在菩薩摩

訶薩言、善哉善哉、善男子、

如是如是、如汝所說甚深般若

波羅蜜多行、應如是行、如是

行時一切如來皆悉隨喜、

如是舍利子、諸菩薩摩訶薩、

於甚深般若波羅蜜多行、應如

是學、爾時世尊從三摩地安詳

而起、讚觀世音自在菩薩摩訶

薩言、善哉善哉、如是如是如

汝所說、甚深般若波羅蜜多行

應如是行、如是行時一切如來

悉皆隨喜、

舍利子、諸菩薩摩訶薩、若能

如是般若波羅蜜多明句、即修

學甚深般若波羅蜜多、爾時世

尊從三摩地安詳而起、讚觀自

在菩薩摩訶薩言、善哉善哉、

善男子、如汝所說、如是如是

般若波羅蜜多當如是學、是即

眞實最上究竟、一切如來亦皆

爾時世尊說是語已、具壽舍利 爾時世尊如是說已、具壽舍 隨喜、

佛說此經已、諸比丘及菩薩衆 弗大喜充滿、觀自在菩薩摩訶 利子、觀世音自在菩薩及彼衆 佛說此經已觀自在菩薩摩訶薩

一切世間天人阿脩羅乾闥婆等 薩亦大歡喜、時彼衆會天人阿 會、一切世間天人阿蘇囉嚧歌 並諸苾芻乃至世間天人阿脩羅

聞佛所說皆大歡喜信奉奉行 脩羅乾闥婆等聞佛所說皆大歡 囉等聞佛所說、皆大歡喜、信 乾闥婆等一切大衆、聞佛所說

喜信奉奉行 受奉行 皆大歡喜信奉奉行

(5) 現に最も普通に行はれてゐる大正 No. 251 唐玄奘譯般若波羅蜜多心經(棟葉氏 pp. 171-172; pp. 177-178)を初め、大

正 No. 250 姚秦羅什譯摩訶般若波羅蜜大明咒經(同上 pp. 174-175)、唐義淨譯佛說般若波羅蜜多心經(同上 pp. 181-183)

棟葉氏集梵文 No. 3 法隆寺梵本 (p. 13f. 及び No. 4 Max Müller 修正本—p. 15f. 同上神氏修正本—p. 17f.) 等々は何れも

「如是我聞」以下の大方の序文及び「佛說此經」等の同上の流通分すべてなく、たゞそれらの中の義淨譯だけが左記のやうな流通分を有するのにすぎない。

誦此經破十惡五逆九十五種邪道、若欲供養十方諸佛、報十方諸佛恩、常誦觀世音般若百遍千遍、無間晝夜、常誦此經、

無願不果(棟葉氏本 p. 185)

(6) 左のやうに相違絶無とまではいへないけれども、而もまづもつて相違を看過しても大過なきを得るであらう。但し餘り多數多き爲、左にはたゞ漢譯二三本だけを對照する程度で表出することを許されたい。

- (一、玄奘譯) (二、羅什譯) (三、般若等譯)

自在菩薩、行深般若波羅蜜多時、照見 觀自在菩薩、行深般若波羅蜜時、照見五 (觀自在)、行深般若波羅蜜多時、照見五

五種皆空、度一切苦厄、 陰空、度一切苦厄、 顯皆空、離諸苦厄、即時舍利弗承佛威力

舍利子色不異空、空不異色、色即是空、

空即是色、受想行識亦復如是、舍利子、

是諸法空相、不生不滅不垢不淨不增不減

是故空中無色無受想行識、無眼耳鼻舌身

意無色聲香味觸法、無眼界乃至無意識界

無無明亦無無明盡、乃至無老死亦無老死

盡、無苦集滅道、無智亦無得、以無所得

故菩提薩埵依般若波羅蜜多故心無罣礙、

無罣礙故無有恐怖遠離一切顛倒夢想究竟

涅槃三世諸佛依般若波羅蜜多故得阿耨多

羅三藐三菩提故知般若波羅蜜多是大神咒

是大明咒、是無上咒、是無等等咒、能除

〔舍利子、色空故無惱壞相、受空故無受相

想空故無知相、行空故無作相、識空故無

覺相、何故〕舍利子、非色異空、非空異色

色即是空、空即是色、受想行識亦復如是

舍利子是諸法空相、不生不滅不垢不淨不

增不減、〔是空法非過去非未來非現在〕是

故空中無色無受想行識、無眼耳鼻舌身意

無色聲香味觸法、無眼界乃至無意識界、

無無明亦無無明盡、乃至無老死無老死盡

無苦集滅道、無智亦無得、以無所得故、

菩薩依般若波羅蜜多故心無罣礙、無罣礙故

無有恐怖、離一切顛倒夢想苦惱、究竟涅

合掌恭敬、白觀自在菩薩摩訶薩言、善男

子、若有欲學甚深般若波羅蜜多行者、云

何修行、如是問已、爾時觀自在菩薩摩訶

薩告具壽舍利弗言、舍利子若善男子善女

人行甚深般若波羅蜜多行時應觀五蘊性空

舍利子、色不異空、空不異色、色即是空、空

即是色、受想行識亦復如是、舍利子是諸法

空相、不生不滅不垢不淨不增不減、是故空

中無色無受想行識、無眼耳鼻舌身意、無

色聲香味觸法、無眼界乃至無意識界、無

無明亦無無明盡、乃至無老死亦無老死盡

無苦集滅道、無智亦無得、以無所得故、

菩提薩埵依般若波羅蜜多故心無罣礙、無

罣礙故無有恐怖、遠離顛倒夢想、究竟涅

槃、三世諸佛依般若波羅蜜多故、得阿耨

多羅三藐三菩提故、知般若波羅蜜多是大

神咒、是大明咒、是無上咒、是無等等咒

一切苦、眞實、不虛、故說般若波羅蜜多
咒、即說咒曰揭諦提諦波羅揭帝波羅僧揭
諦、善提婆婆訶、

槃、三世諸佛依般若波羅蜜故、得阿耨多
羅三藐三菩提、故知般若波羅蜜是大明咒
無上明咒無等等明咒、能除一切苦、眞實
不虛、故說般若波羅蜜咒、即說咒曰、

能除一切苦、眞實不虛、故說般若波羅蜜
多咒、即說咒曰、
薩訶薩訶、波羅薩訶、波羅僧薩訶、善提
婆婆訶、

揭帝揭帝波羅揭帝波羅僧揭帝、善提婆婆訶

(7)

(一、羅什譯小品—大正8, p. 223a)

(二、玄奘譯第二會—大正7, p. 11a)

(三、羅什譯心經)

(四、玄奘譯心經)

舍利弗、色空故無惱壞相、受
空故無受相、想空故無知相、
行空故無作相、識空故無覺相
何以故、

舍利子諸色空彼非變礙相、諸
受空彼非領納相、諸想空彼非
取像相、諸行空彼非造作相、
諸識空彼非了別相、何以故、

觀自在菩薩行深般若波羅蜜時
照見五陰空、度一切苦厄、舍利
弗色空故無惱壞相、受空故無
受相、想空故無知相、行空故無

觀自在菩薩行深般若波羅蜜多
時照見五蘊皆空、度一切苦厄、

舍利弗、色不異空、空不異色
色即是空、空即是色、受想行
識亦復如是、舍利弗、是諸法
空相、不生不滅、不垢不淨、
不增不減、是空法非過去非未

舍利子、色不異空、空不異色
色即是空、空即是色、受想行
識不異空、空不異受想行識、
舍利子、是諸法空相不生不滅

作相、識空故無覺相、何以故、
舍利弗、非色異空非空異色、
色即是空、空即是色、受想行
識亦復如是、舍利弗、是諸法

舍利子、色不異空、空不異色
色即是空、空即是色、受想行
識亦復如是、舍利子、是諸法空
相、不生不滅不垢不淨不增不
減

來非現在、

非未來非現在、

不滅、

是故空中無色無受想行識、無

如是空中無色無受想行識、無

是空法非過去非未來非現在、

是故空中無色無受想行識、無

眼耳鼻舌身意、無色聲香味觸

眼耳鼻舌身意、無色處無聲香

是故空中無色無受想行識、無

眼耳鼻舌身意、無色聲香味觸

法、無眼界乃至乃至無意識界

味觸法處、無眼界色界眼識界

眼耳鼻舌身意、無色聲香味觸

眼耳鼻舌身意、無色聲香味觸

亦無無明亦無無明盡、乃至無

無意界法界意識界、無無明、

法、無眼界乃至無意識界、無

法、無眼界乃至無意識界、

老死亦無老死盡、無苦集滅道

亦無無明滅、乃至無老愁歎苦

無明亦無無明盡、乃至無老死

無無明亦無無明盡、乃至無老

無智亦無得、

憂惱、亦無老死愁歎苦惱滅、

亦無老死盡、無苦集滅道、無

死亦無老死盡、無苦集滅道、

無苦聖諦無集滅道聖諦、無得

智亦無得、

無智亦無得、

無現觀、

尙右の大部前般若の文に關しては、玄非譯第一會初相應分第三の一(大正5, p. 525)、第三會第三分舍利子品第二の二(大

正7, p. 435)、放光般若無見品第二(大正8, p. 6)、光證經行空第三の一(大正8, p. 153)等參照のこと。

(8)

(一)、羅什譯大品(大正8, p. 286) (二)、玄非譯第二會(大正8, p. 166) (三)、羅什譯心經) (四)、玄非譯心經)

(空)無所得の故に無罣礙に

して乃至怖畏無きに至ること

は色々の文もて、諸所に説か

れてゐる。一例へば大品大明

以無所得故、菩薩依般若波

羅蜜故、心無罣礙、無罣礙故

無有恐怖、離一切顛倒夢想苦

惱、究竟涅槃、

以無所得故菩提薩埵、依般若

波羅蜜多故無心罣礙、無罣礙

故無有恐怖、遠離顛倒夢想、

究竟涅槃、

諸種般若心經の成立順序

品三二初など参照)

是般若波羅蜜能除一切不善、

如是般若波羅蜜多是大神咒是

三世諸佛依般若波羅蜜故、得

三世諸佛、依般若波羅蜜多故

能與一切善法、……般若波羅

大明咒、是無上咒、是無等々

阿耨多羅三藐三菩提、故知般若

得阿耨多羅三藐三菩提、故知

蜜是大明咒、無上明咒、無等

咒是一切呪王、最尊最勝、最

若波羅蜜是大神咒、無上咒、

般若波羅蜜多、是大神咒、是

々明咒、何以故、過去諸佛因

上最妙、能伏一切、……過去

無等々咒、能除一切苦、眞實

大明咒、是無上咒、是無等々

是明咒故得阿耨多羅三藐三菩

提、未來現在諸佛皆因如是甚深般若

不虛故說般若波羅蜜咒、……

咒、能除一切苦、眞實不虛故

提、未來世諸佛今現在十方諸

若波羅蜜多大神呪王、證得無

說般若波羅蜜多咒……………

佛亦因是明咒得阿耨多羅三藐

上正等菩提、……世間便有十

三菩提 (大明品三二—大正⁶、

善業道、……若眞如法界法性

實際不虛妄性……………

p. 286c)

前註の場合同様、また大部般若の兩文については、玄非譯第一會校量功德品第三〇の三 (大正5, p. 280c)、同第三會現宰

塔波品第五の三 (大正7, p. 560a)。同第四會供養華塔波品第三の二 (大正7, p. 777c)。第五會神呪品第四 (大正7, p. 815a)

等々を参照されたし。

【附記】以上の(7)及び(8)の兩註によつて、心經が要するに主文を大部根本諸般若の中から取り、而して觀音菩薩

に關係させて一經の體にととのへた所に大體成立したものなるを知るべきである。尙、右の兩註中の對照表に關しては推

尾辨匠氏「佛教經典概説」(pp. 149—151)も参照を望む。

終に今と同様の見解は從來も必ずしも皆無だつた譯ではない。即ち古くは普寂師（寶永四—天明元即ち1707—81）が般若波羅蜜多心經探要抄二卷なる書を公にして已にこれを説いてゐるし、且つ近頃も同僚保坂玉泉（昭和六年）、樺葉元水（同七年）兩氏が同じく近似の説をなされてゐる。また一層最近になつては椎尾辨匡氏（同八年）も同じく類説を主張せられてゐる。従つて今の見解はたま／＼もつて一層妥當性を思はせられる所以もなしとしないであらうが、何れにもせよ、以上暫らく記してもつて大方學者の御叱正に吝かならざらんことを再請しおく次第ある。

(1) 大日本佛教全書本卷上 *pp.* (日、大品奉鉢品習相應品中、一段文義粗同此經)、是大般若經中精要可知。因に筆者はこの普寂師の創唱を同僚保坂玉泉氏の指示によつて知り得た。序でながら、こゝに附記して篤くその恩を謝したい。

(2) 佛教概論 *p. 237*; *p. 281*.

(3) 般若心經大成 *p. 66F*.

(4) 佛教經典概説 *p. 151* (*cf. pp. 149—150*)

【追記】 この機會に厚知樺葉元水居士が般若心經大成、全異本全集三篇二冊を惠贈せられ、本稿の斯書に負ふことの多大なるを記して、深くその恩を謝する。

日本宗教學會第四回大會記録

大會までの準備概況

昭和十年五月二十一日東京帝國大學圖書館にて開かれたる委員會に於て、第四回大會を駒澤大學が開催引受を受諾するよう全委員の希望あり、依つて金山龍重氏は學校當局と交渉の結果、昭和十年七月八日學士會館に於て開かれたる委員會の席上之を承諾した。然し駒澤大學に於ては近く講堂建築に着手する豫定とて、春の大會は種々支障を來たす虞れある爲め開催期を秋に延期することとした。

昭和十一年五月二十八日駒澤大學に於て、第一回準備會を開催し、立花俊道、相原一郎介、金山龍重、圭室諦成、伊藤道學、鏡島寛之、小野道海、上野專精の諸氏及び學生數名も出席し金山龍重氏の経過報告に次いで、(一)今後の準備會の組織方法、(二)在來會員に對する通報及び新會員募集の方法、(三)大會期日を十一月廿八、廿九兩日とすること等につき協議した。

更に六月二日學士會館に於て委員會を開き、守屋實教、石橋智信、帆足理一郎、相原一郎介、赤松秀景、城戸幡太郎、眞野正順、村上俊雄、小口偉一、金山龍重等諸氏出席の下に、大會開催期日、及び新に設けらるべき維持會々員の推薦依頼の件、並びに諸般の準備連絡等に關し協議決定した。依つてその後踏方面に對する交渉通報を初めとし、研究發表の徳徳、新會員の勧誘等に向

つて活動を開始した。

尙今回の大會には數個の問題を中心として討議會を附設しては如何との優勢なる意見も提出されたのであるが、討議會には種々の困難を伴ふ爲め之の實現は見合せることとし、その代案とも云ふべき講演會を別項所載の如く新に開催することにしたのである従つて其の講師も本部長、準備員等協議の上依頼した。

斯くて諸般の準備も殆ど完了するに至つたが、十一月二十六日駒澤大學に於て最後の準備協議會を開き、大森禪戒、立花俊道、相原一郎介、植木謙英、村上俊雄、小口偉一、深川恒喜、福谷益三、圭室諦成、増永靈風、山口等海、伊藤道學、鏡島寛之、小野道海、上野專精、金山龍重、等諸氏及び學生十數名列席した。準備會主任金山龍重氏は各位の協力と注意を促した。特に大森駒澤大學々長は、大會當日に於ける會員並びに聴衆に對しては、同大學の來賓として應對し、萬遺漏無からしめんことを熱心に希望し且つ學生その他を激勵する所があつた。尙駒澤大學當局は大會に賛意を表して廿八日午前十時以降は臨時休業とする旨を宣せられた。

總會

昭和十一年十一月廿八日(土)午前十時より拾四番教室に於て

委員金山龍重氏司會の下に開會された。

先づ大會副會長立花俊道氏は開會の辭を述べ、次いで本部委員石橋智付氏は本大會を開催するに至るまでの經過を説明した。次に會長姉崎正治氏は社會的變遷と研究者の關心といふ點を中心として本大會の意義等に就いて別項の如き挨拶を述べた。次に文部大臣平生飢三郎氏（横山督學官代讀）は本大會を賛し別項の如き祝辭を述べた。次いで駒澤大學長大森禪戒氏は當番校の立場から別項の如き祝辭を述べた。最後に姉崎會長は別記の諸氏を司會者として推薦する旨を發表し、且つ金山氏は安藤正純、矢吹慶輝等の諸氏より寄せられたる祝電の紹介をなし、講演及び研究發表の會場並びに順序等に就いて注意を促した後盛會裡に閉會となり、會員一同は校庭に出て、紀念撮影をなした。

立花副會長の開會之辭

是より日本宗教學會第四回大會を開くにあたり本學に於ける幹部の一人として御挨拶申上げ度いと思ひます。

今次大會が本學に於て開催されることになつて本學としては無上の光榮と存じます。全國より彙集されし御方々に厚く御禮を申し上げます。實は大講堂が落成してから後に御引受したい考でしたが、左様なわけにも行かず是非本年中にとのことで今日の會が催される様になりましたが、此の教室なども修繕をせねばならない所もあるのを怠つて居まして申譯ありません、且つ幾分手狭な

ので學生の聽講希望者などにも出来るだけ遠慮する様に申して置きました。然る次第で色々不行届の點は學校當局の者として一言御詫び申上げて置きます。

次には役員として少し所感を述べたいと思ひます。

社會が宗教問題に就いて當然拂つて呉れるべきである關心を、果して拂つて呉れて居るかどうかと云ふことは疑問であつて、宗教界内には澤山の問題があると思ひます。既成宗教の諸問題はさておくとして、最近所謂新興宗教なるものがどしどし出て來て正に百花繚亂の有様であります。

或人は之れを鎌倉時代に新興佛教が興つて來たのと同じ現象であると云ふし、或人は似て非なる類似宗教とも云ひます。ひどい言葉ではインチキ宗教などと言ふ者さへあります。即ち魑魅魍魎の跋扈とも言へば言へないことばありません。これ等宗教にして宗教に非らざる新興宗教には、最近當局から嚴重な彈壓が加へられた事は吾々も承知して居る事でありませぬ。一般社會では神聖な者と云ふことに就いて迷を持つて居ります。既成宗教が社會に存在するには如何にすればよいのか、これは古來研究された事ではありませぬが、現在では特に悩みを持つて來たと云ふことが出来ませぬ。この悩みを持つて時代に當り、日本宗教學大會が本學に於て開催せられたと言ふことは、本學にとつても非常に大きな喜びであります。

會員諸氏は充分蘊蓄を傾けて吾々を啓發せられんことを御願して私の開會の御挨拶といたします。

石橋委員の經過報告

本日本宗教學會第四回大會を開催いたすに就きまして今日に至るまでの經過を簡單に御報告申し上げます。

昭和九年五月六日立正大學に於ける第三回大會協議會の席上次の各項が決議されました。即ち、(一)次回大會は希望決議として京都に於て開催すること、その交渉は本部並びに委員に於て當ること。(二)大會の經費不足を補填するため維持會員を置き、適宜推薦依頼すること。(三)従つて會則の一部を變更すること。

次いで翌昭和十年五月二十一日東京帝國大學圖書館に於いて委員會を開き、(イ)立正大學委員より第三回大會の結末報告があり(ロ)交渉委員より次回大會開催候補地である京都では、加盟團體に於きまして会場引受に就いて種々困難な事情があり、開催は先づ不可能である旨の報告がありました。仍て協議の結果、次回大會も東京に於て開催することとし、駒澤大學にその会場引受方を希望したのであります。

その後駒澤大學から会場引受を承諾する旨通知がありましたので、昭和十年七月八日學士會館に於ける委員會にかけ、是を正式に決定しました。但し駒澤大學の都合上、春の開催を秋に延期し即ち昭和十一年秋に開くことといたしました。

越えて昭和十一年六月二日、學士會館に於いて委員會を開き、(イ)第四回大會は十一月廿八日、廿九日の兩日を期して開くこと

(ロ)前大會の決議に基き、維持會員を推薦依頼するの件を實行すること等を決し、諸般の準備連絡を協議いたしました。かくて維持會員を御願ひいたしました處多數の御承諾を得ました。

駒澤大學に於ては準備會が結成され、駒澤大學當局の好意ある御計らひや、宗門當局の積極的な御援助によりまして諸般の準備は着々として進められ、又一般教界並びに言論機關の後援や、特に學内の御支援等を得まして、今日茲に大會開催の運びに到つた次第であります。

姉崎會長挨拶 (要旨)

大會も今回で第四回であるが、回顧すれば此の僅な間に反宗教運動が起り、新興宗教——先きの立花氏の言によればつまり魑魅魍魎でなければ百花燎亂——が續出した。是等のみならず其他の有ゆる社會事象に、つまり人心の動き方に、可なり刺激的なものや變態的なものが認められ、何か世の中の變異といふものが感ぜられる。

吾々宗教研究者にとつては是等は非常に良い材料である。古來の宗教史を見てもその結果は一定しないまでも、是れに似たものが屢々起つた。一體吾々の研究は物理化學の様に特別な仕掛けを設けて實驗して見ることが出来ないもので、現在起りつゝあることを過去に照し合せて研究するより仕方がない。そしてそれによつて現在將來を概括するより仕方がない。

然るに現在社會では左様した精神的動搖や社會的事象が種々な形で起り、吾々が殊更らに作らなくとも社會の方から色々と思はれて呉れる。冷淡な言葉で言へば實に好都合である。而も吾々は此等の事象に關して單に傍觀者として居るわけにはゆかない。それと同一の社會人、同一の國民として矢張りその當事者でもあるのである。よそごとの様に見守つて居ることは出来ない。従つて是等動搖に伴ふ何者とも雖も惱みにも、喜びにも、迷ひにも、希望にも、總てに吾々は參加しなければならぬ。

而して吾々のこれに對する態度に二の方面がある。一つは當事者として、一つは批評家の餘裕を持つ第三者としてである。即ち唯傍觀者としてではなく、そのものゝ中に入り込んで、踏み止まつて悩み、苦しみ、喜び、迷ひ、希望を持たねばならない。それと同時に共に溺れずに批評家として冷靜に見守らねばならない。宇宙の生命に比すれば五年十年も短い時間である。世界に比すれば一國も亦一局部である。吾々は此の一瞬一部分に直ちに飛び込まず、高い所から此の全體を見なければならぬ。

場合によつては此の二つは衝突する。それは惱であるが、然し吾々宗教學研究者の特權として、此の二つを良く融和せしめねばならない。それは困難なことではあるが、此の困難を押し切つて進む。それが社會の爲である。

吾々は良い機會に恵まれて居る。吾々は進まねばならない。研九の中には過去のことや遠い將來のことの様に思はれるものもあるが、然し總ては過去、現在、未來を通じての光明を得んとす

る努力である。悩みを忍び、喜びを押へて努力せねばならない。それが我々の責任である。

此の會を開くに當り所感を述べて挨拶といたします。同時に本學々長始め當事者諸君の御盡力を深謝する。尙遠くから集まられた人々にも御禮を申します。友あり遠方より來る。斯くて共に學問の爲めに一堂に會するのは大きい喜である。

文部大臣祝辭

本日茲に日本宗教學會が第四回大會を開催シテ、神道佛教基督教等ノ諸宗教ニ關シ、學術的檢討ヲ加ヘ宗教ノ眞諦ヲ闡明セントセラルルハ、誠ニ機宜ニ適セル好舉ト謂フベク、民心ノ踴躍ヲ明ラカニシ健全ナル宗教ノ振興ニ資スルトコロ勲カラザルヲ思ヒ欣快ニ堪ヘナイノデアリマス。

本會ノ設立ハ僅カニ數年前ノコトニ屬ストハイ、全國ノ大學専門學校及ビ各種研究機關ヲ網羅シ、多數ノ會員ヲ擁シテ其ノ組織頗ル堅實ナルモノガアリ、從ツテ斯學ノ研究ニ將來益々大ナル成果アルベキコトヲ期待スルモノデアリマス。

會員諸氏ハ深く思フ時潮ノ動向ニ致サレ、汝々研鑽ヲ積ミ、克ク相互ノ連絡統制ヲ保チ、以テ本邦宗教學ノ發達ニ貢獻セラレマスコトヲ切望スル次第デアリマス、開會ニ當リ一言ヲ述ベテ祝意ヲ表シマス

昭和十一年十一月二十八日

文部大臣 平生 夙三郎

駒澤大學長祝辭

今明兩日にわたり本大學に於きまして、日本宗教學會第四回大會が開催せらるゝに到りましたことは、學界の爲め將又本大學にとつて誠に慶賀に堪へず、心から來賓並びに會員諸彦を歓迎申上げる次第であります。

顧るに日本宗教學會が昭和五年春結成せられて以來歳と共に益々隆盛に赴き、學界を裨益する新研究が陸續として發表せられますことは、宗教學會は固より我國教界のため深き喜びとする處であります。今や宗教復興の後を受けて内外益々緊縮を要し、學問的にも亦確實なる基礎が求めらるゝ秋、此の大會が開催せらるゝことは甚だ意義ある事と存じます。

然るに本大學は日下講堂建設中の爲め萬事不行届の點があらうと思ひますが、此の點惡しからず御寛恕を御願ひ申上げます、聊か燕辭を述べて祝辭に代へる次第であります。

昭和十一年十一月廿八日

駒澤大學長 大森 禪 戒

司會者

(講演部)

相原一郎介 植木 謙英 金山 龍重

(第一部)

石橋 智信 帆足理一郎 菅 圓吉 柴野 恭堂
島原 逸三 關 寛之 宇野 圓空 今阿信一郎

(第二部)

赤松 秀景 濱田 本悠 小松 雄道 柴田甚五郎
山川 智應 眞野 正順 秋山 範二 守屋 貫敬

(第三部)

神林 隆淨 加藤 精神 木村 日記 宮本 正尊
高神 豊昇 宇井 伯壽 渡邊 稔雄 山本 快龍

連絡本部會計報告(自昭和十一年一月一日至昭和十一年十二月卅一日)

收入ノ部

前年ヨリ繰越金 二六、六三

第四回大會準備會ヨリ受入 二五、〇〇

計 支出ノ部 五一、六三

通信費 一一、九五

交通費 三、四〇

印刷費 六、〇〇

委員會費 五、五三

計 差引殘金(本部保管) 二六、八八

二四、七五

講演會

今次大會には前記の如く講演會を特設することとなり、大會第一日たる廿八日には、總會を終つて昼食後、午後一時より同四十分まで拾四番教室に於て「一體觀と二元觀との對立」といふ演題の下に、姉崎正治氏の講演あり、相原氏之を司會す。

大會第二日たる廿九日には多少順序の變更行はれ午前九時半より同十時まで、拾四番教室に於て「慈雲尊者の神道觀」と題し、加藤玄智氏の講演あり、植木氏之を司會す。

同廿九日午後一時より同二時二十分まで、拾四番教室に於いて「宗教學に於ける宗教本質の定め方」といふ演題の下に、鈴木宗忠氏、及び「正法の憲義」といふ題下に、羽溪了諦氏の講演あり、金山氏之を司會す。

それより一般の研究發表會に移り之れが終了せるを待ちて再び午後四時二十分より四十分まで、拾四番教室に於て「名僧と高僧」といふ演題にて、常盤大定氏の講演あり、金山氏之を司會しその後一般協議會に移る。

研究發表會

本大會に於ける研究發表會は、發表者多數の爲め之を三部會に

日本宗教學會第四回大會記録

分ち、第一部會（主として宗教學一般の本質的問題及びキリスト教關係のもの）は拾九番教室に於て、第二部會（主として宗教史的宗教社會學的のもの）は、貳拾貳番教室に於て、第三部會（主として佛教學並びに印度學關係のもの）は、貳拾壹番教室に於て開催した。第一日は午後一時四十分より同五時迄、第二日は午前十時より同十二時迄及び午後二時二十分より同四時二十分迄會された。而して第一部會にては、廿名、第二部會にては十八名、第三部會にては廿名、即ち合計五十八名の諸氏がそれら研究を發表された。その内容は本論文集が示して居る。

尙部會に於て發表せられたるも、發表者の都合により、本論文集中に掲載し得なかつたものは次の通りである。

宗教的立場

肉體の刺

宗教に於ける社會的及び個人的特性

食事時言

大念處經に就いて

明治年間に於ける佛教無神論

岡本 素光氏

田淵義三郎氏

赤松 秀景氏

黒住 宗武氏

石川 海淨氏

増谷 文雄氏

委員會

委員會は十一月廿九日零時半より駒澤大學會議室にて開催。同日の協議會に提出すべき議案等に就いて左記の委員會原案を決議

した。

- 一、次回大會開催地第一希望京都、第二希望仙臺とす
- 二、同上第三希望東京とし成るべく第一、第二希望地にて開催せらる、據委員の斡旋に待つこと

- 三、大會發表の原稿は成るべく短期間内に紀要編輯係に送届ける據委員の注意を促すこと
- 四、同上原稿は會則に準し成るべく多數員に互らぬ據注意を促し、而も尙多きに失するものは紀要編輯係に於て適宜に整理し得る權能を與へること

懇親會

今次大會出席者懇親會は十一月二十八日午後六時より、赤坂山下正幸樂に於て開催された、定刻出席者堂に滿つる盛況裡に先づ植木謙英氏の司會に依り閉會され、大森駒澤大學長、立花同學監上田嘉成氏、羽溪了諦氏、鈴木宗忠氏、來馬珠道氏、加藤精神氏、柿崎正治氏等が立つて各々學會の前途を祝し感想を述べた。殊に柿崎會長は三十數年前駒澤大學の講師となり初められし當時の趣味津津たる懷舊談を述べられしに會衆は恍惚として耳を傾ける

といふ和かな場面も現出された。更らに出席者は各自簡單に自己紹介をなし秋の長夜も短かきを覺えしめたが最後に金山龍重氏の閉會の辭を以て和氣霽々裡に散會した。

協議會

十一月二十九日研究發表會及び常務博士の都合に依り最後廻しとなつた講演會の終了後、即ち同日午後五時より駒澤大學内第十四番教室に於て協議會が開催され多數の會員が出席した。先づ金山龍重氏閉會を宣し、守屋實教氏座長に推され、同氏の挨拶に次いで議事に入り、委員會決定事項（前項参照）に隨ひ、先づ次回大會開催地に關し金山委員の委員會案の説明あり、尙紀要編輯等に關する注意事項を説明して全會員の承認を得た。且つ大會開催及び紀要編輯等に關し從來の如く不足額を生ずることなきやの質問が發せられたるに對し同じく金山委員より維持會の機能及び現狀を説明し、普通會員も從來より多數の様子なれば今次大會に於ては不足額を生ずることなからんとの見込を述べた。是を以て議事を終り、最後に石橋委員の挨拶並びに學會の前途を祝願するの辭ありて午後五時四十分、終に二日間互りに對りて盛觀を呈したる日本宗教學會第四回大會も茲に目度度く閉會した。

日本宗教學會委員

✓京 城 帝 大

赤 松 智 城 氏

✓青 山 學 院

阿 部 義 宗 氏

大谷大學
 東京帝國大學
 東京帝國大學
 東洋文庫
 高野山大學
 大倉精神文化研究所
 東洋大學
 駒澤大學
 立教大學
 法政大學
 日本大學
 九州帝國大學
 慶應大學
 東北帝國大學

阿部現亮氏
 石橋智信氏
 宇野空氏
 岩井大輔氏
 上田天瑞氏
 大倉邦彥氏
 加藤精神氏
 金山龍重氏
 菅山圓吉氏
 城戶幡太郎氏
 小松雄道氏
 佐野勝也氏
 柴野恭堂氏
 島原逸三氏
 鈴木宗忠氏

日本宗教學會維持會人員

(略敬稱)

赤松智城 故赤松秀景
 阿部義宗 石橋智信
 宇野圓空 宇井伯壽
 大畠清 大倉邦彥
 加藤精神 神林隆淨
 金山龍重 木村日紀
 小松雄道 佐野隆也

智山專門學校
 京都帝國大學
 龍谷大學
 早稻田大學
 立正大學
 大正大學
 天理外國語學校
 高辨覺昇氏
 羽溪了諦氏
 久松眞一氏
 帆足理一郎氏
 守屋實教氏
 矢吹慶輝氏
 山澤爲次氏
 相原一郎氏
 石田幹之助氏
 今岡信一郎氏
 宇井伯壽氏
 高島平三郎氏
 友松圓諦氏
 本田義英氏
 島原逸三
 關寬之
 長井眞琴
 于謁龍祥
 松原寬
 山本快龍
 椎尾辨匠
 寺澤智了
 羽添了諦
 福島直四郎
 守屋實教
 山澤爲次
 鈴木宗忠
 中山正善
 久松眞一
 帆立理一郎
 矢吹慶輝

日本宗教學會第四回大會會計決算報告

收入 一、一四七、〇〇

内 譯

普通會員二四二人會費七二六、〇〇
維持會員三九人會費(但シ昭和十一年度分) 一九五、〇〇

駒澤大學補助 一〇〇、〇〇

曹洞宗務院補助 一〇〇、〇〇

駒澤大學學友會寄金 一五、〇〇

振替貯金預金利子 一一、〇〇

總支出 一、一〇六、六一

八會支出 五七四、六一

内 譯

印刷費 九五、八五

通信費 六八、六二

事務費 七八、一五

交通費 二五、二五

寫真代 一五、五〇

大會兩日晝食及ビ辨當一〇一、〇〇

雇人手當 二三、〇〇

マールク代 七、一四

懇親會補助費 四五、六〇

連絡本部費 二五、〇〇

集金郵便委託費 二〇、七八

消耗品及ビ修飾費 三九、二

學生慰勞會費 二九、三〇

紀要ノ部支出 五三二、〇〇

内 譯

紀要印刷費(四百部) 四六〇、〇〇

會員名簿印刷費(三百部) 一二、〇〇

紀要編輯事務費 二〇、〇〇

紀要發送費見込 四〇、〇〇

殘金及ビ繰越 四〇、三九

差引殘金

紀要約六十部(會員、大會援助者、關係圖書館へ發送濟ノ後希望者へ頒布シ得ル分)

昭和十二年十二月十二日

以 上

駒澤大學宗教學研究室

相原一郎介

金山 龍重

第四回大會役員

會長 姊崎正治

副會長 立花俊道

司會者

(講演部)

相原一郎介 植木 謙英 金山 龍重

(第一部)

石橋 智信 今岡信一郎 帆足理一郎 菅 圓吉

柴野 恭堂 島原 逸三 關 寬之 宇野 圓空

(第二部)

赤松 秀景 濱田 本悠 小松 雄道 柴田甚五郎

山川 智應 眞野 正順 秋山 範二 守屋 實教
 (第三部)

神林 隆淨 加藤 精神 木村 日記 宮本 正尊
 高神 覺昇 宇井 伯壽 渡邊 樑雄 山本 快龍
 (雜務部)

金山 龍重 鏡島 寛之 小野 道海 上野 專精
 團野、平、菊 地
 (受付)

相原 一郎介 岡本 素光 安田 一雄 村上 俊雄
 葛原、太田、井 關
 (連絡)

渡邊 樑雄 岸本 英夫 小口 偉一 喜多川、齊
 藤、竹 永、高 松
 (接待)

植木 謙英 圭室 諦成 棚瀬日出磨 藤 峰、大
 山、川、口、杉 江、菅 原

(會場)
 講演部 福谷益三、 大島清、 植村
 第一部 山口等樹、 深川恒喜、 吉津、 島井、 車、 荻原
 第二部 伊藤道學、 平松龍英、 後藤、 西岡、 宮澤、 佐藤
 第三部 増永靈風、 勝、 木下、 松井、 荻澤、 山村

日本宗教學會規約

- 一、本會ハ宗教學ノ研究ニ關係アル團體(研究所、學校、學部、學科、講座、研究室又ハ學會)及ビ個人ノ研究上ノ連絡ヲハカルヲ目的トス。
- 二、本會ハ二ヶ年毎ニ一回(日本宗教學)大會ヲ開催シ紀要ヲ發行ス。
- 三、大會毎ニ次回開催地ヲ會員ノ協議ニヨリ決定ス。
- 四、會員ハ個人ヲ單位トシ加盟團體及ビ常務委員會ノ推薦ニヨツテ入會スルモノトス。
- 五、大會ノ經費ハ會員ノ會費及ビ會員ニ非ザルモノノ聽講料ヲ以テコレニ充ツ。
- 六、別ニ維持會員若干名ヲ設ケ年額五圓ヲ寄附セシム。
- 七、但シ維持會員ニシテ學會々員ナルトキハ會費ハコレヲ徴收セズ。
- 八、本會ノ役員ハ會長及委員トス。
- 九、但シ大會ニ際シテハ別ニ會長及副會長ヲオクコトヲ得。
- 十、會長ハ大會毎ニ委員會ニ於テ選舉ス。
- 十一、委員ハ大會毎ニ加盟團體ヨリ各一名他若干名ヲ委員會ニ於テ推薦ス。
- 十二、委員ノ中五名ヲ常務委員トシ委員會ニ於テ互選ス。
- 十三、但シ右ノ内二名ハ次回大會開催地ノ關係者トス。
- 十四、聯絡本部ハ當分東京帝國大學宗教學研究室ニ置ク。
- 十五、本會ノ規約ハ委員會ノ決議ニヨツテ變更スルコトヲ得。

編輯後記

紀要の出版は從來毎大會後約一年半を経て實現するのが恰も慣例の様になつて居たが、今回はもう少し短い期間に成したへ度いと思つて従事した處、矢張り思ひがけない支障が次ぎ續ぎに起り、今回も既に一年餘を経て結局從來と大差ないものになつて仕舞つた。

然し大會當日講演下されし姉崎會長始め他の四博士の講演要旨をも収録し得たことは、望外の喜であり、加之一般發表者も益々學的態度を加へ來られし點に敬意を表すと共に、編輯係として種々勝手を申した失禮を謝す次第である。尙大會當時研究發表者數氏が、種々の都合で紀要發表を見合はせられたのは惜しみても餘りあるわけである。

本紀要の體裁や内容の分ち方などにも

何等新味を加へ様とせず、殆ど舊套を守つたが、之れは、一は支那事變の爲め紙價や印刷費が、從來の五、六割も騰貴したので、餘り氣張つた裝幀などを爲し得なかつたのである。他の一は、論文の分類換へなどをして大會當時の順序や氣分を失ふことを避けたのである。

とまれ重大事變下に當つての大會の集積たる本紀要を、會員諸氏の手に送り得る様になつたのは意義深いことであると共に、學界發展の記録が將來益々その價値を増大せんことを祈つて止まないものである。

駒澤大學宗教學研究室にて

紀要編輯係識

昭和十三年二月廿五日印刷
昭和十三年三月一日發行

『定價金貳圓』

不許複製

東京帝國大學宗教學研究室
編輯者 日本 宗 教 學 會
右代表者 姉 崎 正 治

東京市世田谷區深澤町一丁目
編輯所 駒澤大學宗教學研究室

東京市芝區南佐久間町一ノ五五
發行者 和 田 操

東京市芝區南佐久間町一ノ五五
印刷者 和 田 操

東京市芝區南佐久間町一ノ五五
印刷所 稻 野 印 刷 所

發行所 不 一 屋 書 房
東京市芝區南佐久間町一ノ五五

振替東京三八六六五番
電話芝 (43) 三、五一八番
(43) 三、七〇七番