

研  
究  
發  
表

# 譯語「宗教」の成立

相原 一 郎 介

去る九月出版せられた「植村正久と其時代」第五卷に譯語「宗教」に關する一項がある。その中に編者註として「基督教界では、小崎弘道氏が始めて（宗教といふ譯語）を使用されたやうに言つてゐる」といふ挿入がある（同書一〇〇六頁）。然るに余は此譯語の成立起原に關し聊か研究したるものを、昭和九年三月發行の「宗教行政」誌上に發表して、此編者の註の如き通説を是正したつもりであるが、この雜誌の讀者は極めて小範圍に止る故、更に幾分の補足を加へて茲に發表する次第である。

宗教といふ語彙が、今日佛教や基督教や回教神道等を總括して用ゐられ、英獨佛語の Religion の譯語であることは云ふまでもない。而してこの宗教なる熟字の出典に就いては、昭和五年五月、東京帝國大學に宗教學講座創設廿五年を記念するため、同大學に於いて始めて宗教學大會が開かれ、同時に其祝賀會が上野精養軒に開かれた席上、井上哲次郎博士が之は明治初年の新造語ではなく、佛典から由來してゐることを説明せられた。即ち博士は、此語の出典が碧巖錄第五則の垂示、

大凡扶豎宗教。須是英靈底漢。

に在ることを明かにせられた。(註、宗教學紀要三〇三以下)

明治初年代、哲學關係の術語は多く、井上博士と西周氏の創作に係つたものであるから、宗教といふ術語も其類に屬するものと考へられてゐたのであるが、博士の此言に依りて他にその出典が明かにせられたわけである。その後加藤玄智博士は、更に廣く和漢の諸佛典や史書を涉獵せられ、宗教なる熟語の諸典に散見してゐることを究められてゐる。(註、神道精義二八四頁以下)但、井上博士の言に依れば、此宗教といふ語を英語 Religion の譯語として適用したのは、明治初年代世間に行はれてゐた英和辭書に依つたものであるといふことで、當時の英和辭典はそう多くもなかつたことであらうが、何といふ辭典であるかは明かにせられなかつた。明治四五年頃出版の辭典には、未だ宗教といふ譯語は見當らない。之が定まつた譯語として世間に通用するに至つたのは、明治十年前後のこと、推定せられるのである。即ち明治九年二月發行の基督教の機關誌「七一雜誌」上の一論文中に、宗教の語が使用せられて居り、翌十年二月號の一論文の題にも此語が現はれてゐる。(註、加藤博士、神道精義二九〇頁)然るに前述記念會に於いて、帝大構内に開かれた宗教學文獻展覽會の出品中に、小崎弘道氏の「宗教要論」(明治十四年發刊)もあつて、一傍人は此書を以て、宗教といふ譯語を作り之を書物の題名としたのは、之を以て嚆矢とするといふて居たのであるが、成程其時其處に陳列せられた宗教文獻中では、それが最も早い頃のものであつた。併し單獨ではないけれど、宗教といふ語を書籍の題としたものに「本朝社寺宗教法規」といふものがあり、之は市岡正一の編で明治十二年の出版である。尤も小崎弘道氏の言に依れば、基督教の著述者達が此「宗教」といふ語を譯語として採用するやうになつたのは、明治十三年十一月「六合雜誌」を始めて發行するに

當り同誌の同人等と相謀つた結果であるといふことである。(前同書二九〇頁) 恐らく此事が氏を以て此譯語の作者と誤傳せしめた原因であると思ふ。

扱此譯語が、井上博士の言はれたやうに、辭典に依られたことは事實であらふが、最も明白に之を譯語として公に使用した古い或は最初の例は、却て他の方面に於て發見せられはしないかと思ふ。即ち Religion といふ語を邦語に翻譯しなければならぬ實際的必要があつたのは、辭典以外に於ては、差當り外交關係の文書に於て、あつたらふと思ふ。徳川幕府が北米合衆國と修好通商條約を締結するに際しては、當時吾國で禁制であつた切支丹に就いて、何等かの規定が必要であつた。換言すれば、我國に在留する米國人の信仰及び宗教的實行に關する取りきめが必要であつたに違ひない。隨て其條約文中には英語 Religion が現はれて來るから、其邦語對譯が必ず存在しなければならぬ。而して始めは何であつたにせよ、米國に次いで他の外國と結ばれた條約を順次年代を追うて見れば、其譯語として「宗教」なる熟語の始めて公文書に使用せられた時が、發見せられるであらふ。

斯く考へて年次に従ひ、我國と諸外國との間に締結せられた諸條約中の、當該簡條を探求して見た。

先づ、日本米利堅合衆國修好通商條約(安政五年戊午六月十九日(西紀一八五九年七月廿九日)に於てはかうある。

第八條 日本に在る亞米利加人自ら其國の宗法を念し禮拜堂を居留地の内に置も障りなし。並に其建物を破壊し亞米利加人宗法を自ら念するを妨る事なし。(中略)

雙方の人民互に宗旨に付ての爭論するべからず。(下略)

而してその英文をも掲げると、



Americans in Japan shall be allowed the free exercise of their religion, ..... No injury shall be done to such buildings, nor any insult be offered to the religious worship of the Americans.

The Americans and Japanese shall not do anything, that may be calculated to excite religious animosity. ....

とある。之に次いで同年中魯西亞國、佛蘭西國、大不列顛國(英國)和蘭等との條約中の該當箇條は大同小異で、何れも宗旨と譯出してゐる。只宗法と宗旨とは同意に使用してゐることが注意せられる。翌萬延元年(一八六〇)の葡萄牙國との條約、又同年の普魯士國稍後れて慶應二年(一八六六)の白耳義、伊太利、丁抹、明治元年(一八六八)の瑞典那耳國、西班牙國との修好通商條約中の、信教に關する條項中には「自國の宗旨を自由に信仰し」とか、「勝手に」とかといふ言葉が附加せられただけで、「宗旨」といふ語を襲用してゐる。

然るに翌明治二年己巳年正月(一八六九年二月)の獨逸北部聯邦との修好通商航海條約、同年九月(一八六九年十月)奧地利洪噶利國との條約に於て、始めて「宗教」といふ熟語が譯語として登場して來た。茲には獨逸聯邦との條約を引用する。

第四條 日本に在留する獨逸國人民は其自國の宗教を自由に行ふの理あるべし。故に其居留地に其宗教を奉ずる爲め宮社を營む事勝手たるべし。

Art. IV. Die in Japan sich aufhaltenden Deutschen sollen das Recht freier Religionsübung haben. Zu diesem Behufe werden sie auf dem zu ihrer Niederlassung bestimmten Terrain Gebäude zur

Ausübung ihrer Religionsgebäude errichten können.

奥洪國との條約中の文句も大體同様で、中に「宗教」の語を用ゐてゐる。此本文中の獨語 Religion は邦文中に見らるゝやうに、譯語「宗教」として表はれて居り、之れが恐らく譯語として公に使用せられた始めであつたらふと考へられる。

次に然らば之れより先に「宗教」を譯語として使用した例は無いかと言ふと、明治元年にニコライ主教が作成した傳徒規則中に出てゐることを學友櫻井匡君の示唆に依つて知つた。これは日本正教會傳道誌といふ書物の初の方に載つてゐる、ニコライ師が明治元年に書いたもので、その中に二ヶ所「宗教」といふ語が見える。

第七段に

宗教の中に於て不分明の義有之候は、何時にても司祭の所に來り聞くべし、云々。

第十二段に

其外宗教の書籍を翻譯す。

とある。而して此規則中には他の場所に於いて、屢々「宗旨」とか「宗法」とかいふ語も使用せられてゐる。

此規則を載せたる書は明治三十四年元旦の出版日附になつてゐる。而して此規則には露語の原文があるべきであるが、それがあつたに違ひないが、ニコライ師關係及び本書編纂關係の史料は大震災火災で焼失したといふことである。随つて宗教、宗旨、宗法等の原語が何であつたかは明かにすることができない。且又此規則は當時正教の信徒が未だ一人も無かつた時代であるから、他に示したもので無く、單にニコライ主教一人が將來の傳道方

針の覺書として書いたやうなものである。宗教といふ語も前後の關係から此處では今日の教義又は神學といふ意味にもとられないこともない。かう考へると之れは未だ宗教の譯語として使用せられた始と見るべき適確な條件を供へたものと見做すことは出来ないと思ふ次第である。

## 教義が強制する義務的態度に就いて

稻垣了俊

教義の本質的意義は、神佛による人間の救済若くは人間解脱の道を教ふる處にある。換言すれば、それは聖なる神若くは悟りの彼岸と卑俗な人間との間に正しいつながりを與へ、人間は何を如何に考へ、如何に行動すれば、救はれ、又は解脱するか、その道を教ふる處にある。従つて教義は、例へば釋迦なり基督なりが、その宗教的體驗なり、理法なりを述べることによつて、神聖な理想の世界と卑俗な人間世界との間に、融合、合一の結びつくべき道のあることを教へたものと觀ることが出来る。

然しここに融合、合一の結びつくべき道と言つたが、神佛又は涅槃の境地と人間との關係は、單なる同一平面上の二つのもの、關係とか、同質的なもの、關係ではない。神聖なもの、卑俗なものとは、本來互に隔離され區別された異質的なものであつて、その自然のまゝではその性質上、どうしても結びつくことの出来ないものである。しかも神聖は卑俗に對して測り知れぬ價值を意味するが故に、この異質的な本來融合出来ないものを結びつけようとする處に、教義は人間卑俗に對して極めて強烈な規範意識、價值意識を喚起せしめる。かくして、觀念的、思想的にも、肉體的、行動的にも、義務的態度が必然的に要求されて來るのである。

然しここで注意すべきことは、卑俗が神聖と結びつく爲めに義務的態度をとらなくてはならないと言つても、この際卑俗は必ず實利的な目的を意識せなくてはならないとか、又實利ではなく寧ろ神との合一といふ様な精神的な非實利的な目的を意識せなくてはならないことを意味するものではない。何等かの目的が意識されなくては、價值意識は成立せないわけではなく、目的が意識されなければ、義務的態度はとれないといふものでもない。否神との合一といふ様な純精神的目的であつても、目的が意識されてゐる以上は一種の効利的態度であつて、純粹な意味に於ける義務的態度ではない。何等の目的を意識せない極めて主觀的な神佛に對する感謝や祈禱、又佛教で念といひ學といふ行法に屬する觀法、冥想等で理解される様に、そこには何等の意味に於いても慾望の達成といふ目的は存在してゐない。然しそれだからと言つて、それ等は神聖と卑俗とを結びつけるものであることには何等變りがないのである。否か、る求むることなき感謝、祈禱、憶念こそ却つて神聖と卑俗とを結びつける眞の道であることを教義は教へてゐる。それは兎に角卑俗が神聖と結びつく爲めには、何等かの目的を意識すると否とにか、はらず、必然的に卑俗は義務的態度を要求されることを忘れてはならない。

さて神と人、神聖と卑俗とは、その自然のま、ではその性質上結びつくことが出来ない。教義は神と人、神聖と卑俗とが結びつく道を教へることによつて、却つて神聖と卑俗とはその本來自然のま、では永久に結びつくことの出来ない性質のものであることを意識せしめねば止まない。

かくして教義の、この結合の契機そのものが、そのま、分離の契機となることを知るのである。

人間は人間なるが故に、卑俗は卑俗なるが故に、神と結合出來ず、神聖に到達することが出来ない。されば人

間的なもの、卑俗なものは否定されなくてはならない。否定の道を通つて、なくては、神と結びつく道は開かない。このことは日常生活の行動に就いてのみならず、觀念に就いても、思想に就いても、又情意に就いても要求されるのであつて、それが人間的である限り、人間の迷情によつて顛倒されてあり、従つて宗教的なものと乖離したもので、悟りの邪魔となるものとして否定されるのである。人間の悟性的、情意的なものは、相對的なもので、之とは異質的な絶對的な世界へ直參する道をは、むものとされるのである。然かも創唱の宗教は、つねに形式的外面的な民族的傳統への反抗によつて成立するが故に、その説く教義は精神的、内面的であつて、肉體的幸福や物質的慾望の満足よりも、精神的満足、靈的救済が中心問題となつてゐる。これは價值意識の深化を意味するものであつて、高等な宗教となるに従つて、増々規範意識強く、卑俗なもの、人間的なものは、救済と解脱の障害として徹底的に否定される。かくして、かの極端な禁欲主義はその宗教的價值意識の強烈なことを物語るものであつて、そこに最高の宗教的生活が約束されてゐる。絶對の肯定は絶對の否定と共に存することが、かくして理解される。

更に教義は、神や涅槃と融合、合一する爲めには、人間的、卑俗的なものは否定され、禁制されなくてはならない事を教へると共に、その救済、出離の道を立てることによつて、それ以外の道は總べてこれ迷妄邪説として排斥するのである。即ち教義は神と人、神聖と卑俗とを結びつける眞實な正道は、全一唯一であつて二つとないことを要求するのである。

教義が説く理想への道が唯一であるといふことは、内にあつては信者相互の結合統一の契機となり、一宗組織

の基礎となる。然しこの道が一乗道であるといふことは、一乗道を誤なく把握して、踏み違へることのない様に實踐せなくては、處期の目的に達することは不可能である。正道が一道であることは、かくて正道の嚴正な理解と實踐とを必然的に要求し來る。

こゝに於いて教祖の教法に對しては、特に正確な理解と把握が必要であるが、その爲めに教祖教法の研究が興つて來る。然しこの場合かゝる研究は教祖の教義あつての研究であつて、從屬的位置にあることは當然の事である。然しながら時代の經過するに従ひ、教祖教義の研究に於いて意見の相違の發生はまぬがれ得ない處であつて、ここに宗派の分離獨立の必然性があり、正統、非正統の争ひの中心がある。

かくて各宗派はそれ／＼教祖教法の解釋を異にし、然かも正道は一道なるべきを以て、自家の立場のみ眞實であるを信じ、他は異端邪説として排斥せなくては止まない。今迄教祖の教説の從屬的位置にあつた例へば佛教の所謂論、基督教のドグマが獨立的地位に迄高つて來て、この論、このドグマを通じて、なくては、教祖の眞意は理解出來ないと主張する様になる。更に進んでは論あつての教祖の教義であるとさへ主張される宗派が發生した事も亦理由なしとしない。

かゝる傾向は、神又は涅槃と人間との單なる縦のつながりからのみでは説明出來ないのであつて、更に他の宗派との横の對立關係から強制されて來ることを理解せなくてはならない。而して宗派の根本的意義もこゝにあると考へられる。佛教も基督教と同様、その中の各宗派は假令分離の歴史を辿つて來たとしても、佛教といふ名によつて全體の一部として結び合つてゐるといふ觀念よりも、現實的な事實や心理的事實を顧みる時、そこには他

の宗派に對する對立といふ意識が最も濃厚であることを認めるのである。佛教に於ける教相判釋の重要性もかくして理解せられる。

元來教義なるものは、一道にしてしかも萬人に普遍的なものであることを主張するが故に、時間的にも、空間的にも不變不動のものでなくてはならない。歴史からも、學問からも獨立した永遠の眞理でなくてはならない。かくて教義の思想内容は、固定的であり、保守的傾向をもつてゐることは怪しむに足らない。しかも教義は一宗結合統一の契機であるが故に、その動搖、變化は宗派の統制を危ふからしめるものである。されば教義が一宗結合統一の契機であるといふことは、更に進んでそれが一宗の組織統制に於いて、法律の役割を演ずるといふことも忘れてはならない事實である。従つて宗派のよつて立つ教義に對して、疑義をさしはさみ、又は異説を立てて反對意見を述べる者が出る場合には、宗派の統制は攪亂される恐れがある。宗派の統制が亂されることは、宗派存在の根本的危機を意味する。かくして、に異端撲滅の禁壓、迫害、破門、剿滅等が要求されて來るのである。然かも他の種々な非宗教的動機が加はる場合でも、その意識の中心をなすものは、正法護持であり、破邪顯正であることは勿論のことである。一宗、教義の確立は、外に對しては邪教征伐となり、惡魔調伏の征戰となり、内にあつては、教内統制の爲めに異端撲滅の戰が宣せられるのである。

かくの如くして神聖と卑俗とを結びつけんとする教義の本來的契機がこの兩者を分離せしめなくてはやまない契機でもあること、更に又人間相互を結合せんとする教義の原理が、他者を排斥せなくては止まない原理でもあるといふことは人生の一大悲劇であることを思はざるを得ない。



## 宗教學の一分野としての修行研究について

岸 本 英 夫

修行と云ふ言葉には、廣狹様々の意味がある。これを廣い意味に解するならば、純粹な宗教的理想の實現を目的とするもの以外に肉體的鍛鍊や社會的活動を目指したり、或は又呪法的効果を目あてとする様な、一切の行爲を包含せしめることも出来る。併し今此處では比較的洗練された宗教意識に問題の範圍を限ることにする。そして、様々な修行の意味をその究竟の理想とする處に照し合せて考へて見る。さうすると、その間に存する本末の別がおのづから明かになる。その雑多な目的のものはより純粹な意味の修行に對して附隨的ならはれはするが、いはゞその周邊に存する現象に過ぎないことが知られる。それ故、こゝでは、それ等は暫く措いて問はず、より純粹な意味での修行を中心に考へて行くことにする。されば、こゝでは修行と云ふ意味を、宗教がその究竟の理想とする深い體驗の境地に心を導き入れる爲の身體的な營み一般と云ふ意味に用ゐることにする。

さて、今日まで行はれて來た宗教學の分野を振顧つて見ると、修行と云ふ事實に對する組織的研究が比較的に閑却されてゐる。それが何故閑却されてゐるかに對する反省を試み、日本の宗教學としては今後この分野の開拓が極めて重要であることを論述するのが、この論文の目的である。

まづ暫く修行の問題から離れて、宗教學一般に眼を注いで見る。宗教學はその最初は、諸宗教の教義や制度の上に現れた外形的な異同の比較研究に出發した。その後次第に本質的な研究に進み、夫々の觀察の角度に従つて分化して、今日、宗教心理學、宗教社會學、宗教民族學等の各部門の發展を見るに至つてゐる。その中、宗教心理學的な分野に於いては、宗教意識や宗教體驗に關する研究が段々に進められてゐる。

宗教意識と云つてもその範圍は廣い。宗教的な深い體驗の境地に關係のない通俗的なものもある。それは日常生活に於ける世俗的な慾求と神靈の超自然的能力とを結びつける處に重點を置く類のものである。これも宗教現象の一面としては重要なものであつて、宗教心理學の一般的な研究の對象として粗そかに出來ないものである。併し、さし當りの問題には直接關係がない故、こゝでは暫く取上げないことにする。

そして、比較的洗練された種類の宗教意識について考へて見る。曾つては、これを教理に關する概念的知識や、神靈に對する抽象的な觀念と同一視する様な見解も行はれてゐた。併し、かゝる見解は既に捨て去られた。今日では、それを知や感情に偏せず、それ等を包含し渾一化した特殊な體驗として考へやうとしてゐる。知や情を超えた處にあると云つてもよい様な深い體驗の境地を中心として、これを見てゐるのである。現在、宗教意識に對する研究の中心課題は、こゝまで追ひ詰めて觀察して來たこの深い體驗の境地について、その性質を明かにすることにありと云つても過言ではないと思はれる。

さて、修行の問題に立ちかへつて、そこからその経過をもう一度振顧つて見る。そうすると、先に述べた如く修行が深い體驗の境地に心を導き入れる爲の身體的な營み一般であるとすれば、問題は既に疾くから紙一重の手

前まで展開して來てゐると云ふ感じが深くするのである。こゝまで觀察が進めばその宗教意識の中心である深い體驗の境地に心を導き入れる爲には、如何なる方法が實際にとられてゐるかと云ふ問題が、當然あらはれて來てゐてよい筈である。現在の研究の立場が更に一步を轉じさへするならば、その陰に姿を潜めて待つてゐる修行の問題に突きあたらなければならぬのである。然もこの當然試みられてゐなければならぬ研究が、断片的なものを除いては未だその影を現はしてゐないのである。歐米の宗教學に於いても、日本の宗教學に於いても、これは見られない。

これは何故であるか。それを反省して見ると、歐米の宗教學と日本の宗教學とではその理由とする事情に多少異なるものがある。そして、その間の相違に對して充分なる理解を持つ處に、問題の解釋の要點があるのである。歐米の宗教學に於いて修行の問題が組織的な研究の對象とされなかつたのには、ある程度まで客觀的な理由が考へられる。その一つは、歐米の宗教學にとつて研究の材料となるものには、キリスト教をはじめとして、有神的な形態のものが多かつたと云ふ事實である。反對の側からこれを云へば、東洋に於けるが如き無神的或は汎神的な材料に直接に觸れる機會が極めて少ないと云ふことである。有神的な體系の宗教に於いては、殊にその神靈の性質が積極的能動的に考へられてゐる場合には、神靈の大いなる力の下に一切を捧げて歸依歸入しようとする態度と、人間の努力の自覺とは、對立する關係に置かれる。深い體驗の境地は、神靈から與へられるものであつて、人間が努力によつて克得するものではないとされる。一切の努力を放棄したことの自覺が心を更に深い體驗の境地に就かしめると云ふ一面が特に強調されるのである。されば、實質的には修行に相應する營みが行はれてゐて

も、それが修行と云ふ形態ではあらはれ難い事情にあるわけである。かゝる事情の下にあつて、修行にかはる役割を勤めてゐるものは、祈りである。祈りは、請願、祈念、感謝、融合等、様々の形をとる。必ずしも深い體驗の境地に到ることを直接の目的とするもののみとは限られてゐない。併し、それを目的とするものも祈りの一部に包含され、その形に従つて行はれることになる。それ故、祈りに對する研究は盛んに行はれるけれども、修行が獨立に取立て、觀察される機會は少ないことになるのである。

修行の研究が閑却され勝ちになる理由はそれのみではない。歐米の中でもプロテスタントの世界では、宗教的な深い體驗の境地そのものが比較的に重要視されない傾向がある。中世カトリックの僧院では、明かに祈りを中心としての修行生活が行はれた。それが實を結んでは、ロヨラのスピリチュアルエクササイスの如き典型的な修行の指導書ともなつた。併し、プロテスタントの世界では、クウェイカーのミーティングに於ける極めて自由な形での冥想の如き二三の例を除けば、殆んどそれらしいものは見られない實狀にある。宗教學の中で宗教心理の研究の如きその方面に縁の近い分野が、主としてプロテスタントの世界で發達したと云ふ事は、偶然ながらその傾向を助長する重要な原因となつたのである。

斯様に歐米の宗教學に於ては、修行に對して特に組織的な研究を試みるだけの材料と興味とに欠くるものがあるつたのである。

さて、眼を東洋に轉じて、佛教をはじめとした諸宗教の上に注いで見る。又、さうした材料の中に位してゐる日本の宗教學と云ふものを考へて見る。そこには、歐米に於ける場合とは餘程異つたものが見られるのである。

無神的な或は汎神的な雰圍氣が諸宗教を濃く彩つて居る。有神的な體系のものに於いてすら、その神靈に對する態度は、その積極的活動を期待するよりはこれと冥合することに重きを置く傾向を強く示してゐる。そして、心を純一に導き、深い體驗の境地に到達することが、直接の目的とされてゐる。従つて、修行が極めて重要な位置を占めることになつて來る。印度に於けるヨーガの修行の如き、佛教に於ける止觀や禪の如き、その著しい例である。神道の修行の中にもそれが見られる。もとより多くの例外はあるとしても、全般的に見て東洋に於ける宗教の中には、自力的な修行を経て深い體驗の境地に到達しようとする傾向の材料が、極めて優勢なことは、動かすことの出来ない事實である。

殊に日本に於いて著しい事實は、その修行を重んずる態度が單に宗教の分野のみには限られてゐないことである。武術や諸藝の中にその意味での特異な發達が見られる。それ等の目的とする處は單なる技術の熟練と云ふ域を超えて、深い體驗の境地に到達することに究竟の理想をおいてゐる。その結果、これ等は單なる武術諸藝たるに止まらず、武道藝道とよばれる道となり、我々の意味に於ける修行の一つの型と見られる程になつてゐるのである。

日本の宗教學は斯くの如き材料を周圍に控えてゐる。されば、その中では當然修行の組織的な研究が一分野を形成してもよい筈である。然もそれは最初に述べた通り未だ試みられてゐない。何故試みられなかつたかと云ふにその理由としては、日本の宗教學の歴史が未だ若いこと、歐米の宗教學に於いて事情を異にする爲にそれが取上げられなかつたと云ふこと以外には、具體的な根據は見當らない。これ等は理由に似て實は理由にならない

のである。されば、修行の組織的な研究は當然試みられなければならない。然もその第一着手をなし得るものは、日本の宗教學を措いて他に適當なものがないのである。そこに日本の宗教學が外に向つて貢献し得る一つの重要な點があると信するのである。

最後に、これは如何なる方法によつて研究さるべきであるかと云ふ問題がある。これは詳しくは次の機會に譲らねばならない。只、こゝでは實際に行はれる方法として少くとも二つのものがあることを指摘しておき度いと考へる。その一つは、文献的資料を通じて修行の方法とそれを裏づける理論とを組織的に研究することである。他の一つは、現在實際に行はれてゐる修行の實況やその當事者の状態等を實地に調査し、それを基礎として研究を進める方法である。兩者並んで行はれるべきであるが、今後の宗教學の行き方としては、特に後者が強調さるべきであらうかと考へる。

斯様に、修行の組織的研究は、日本の宗教學が今後に負はされた一つの使命であると考へる次第である。

## 宗教の限界的型態

近 藤 嘯 雲

宗教の限界を決定するには、唯宗教だけに着目するのみならず、他の文化生活にも對照すべきは言ふを待たない。尙一層重要なるは多數の宗教的性質の中より、(一) 宗教の或る一部にのみあつて他の部にはないもの、(二) 宗教以外にも尙存在せるもの、(三) 宗教の限界に即せるもの、斯る三種の宗教的性質を見出して、此内の一と二を捨て、第三を所要の宗教的限界とすべきことである。處で斯る限界的性質は宗教が道德等の他の文化生活と區別さる限りは必然存在すべき筈である。

蓋し此の如き宗教的限界的性を見出す方法に就ては、今は最初に比較的に宗教の限界に近接せる性質を見付けて、夫を端緒に漸々妥當的な限性を檢出し行くが最も便利かと思ふ。そこで最初に宗教の限界に近い要素は何ぞと云へば、夫はやはり、宗教に近接せる爲めに宗教の移り香を持つてゐるものが、即ちそれである。其移り香とは、宇野博士が「宗教的と呼ばれる生活に必然な氣分」といふものに外ならぬ。之は又博士が言ふ如く、デュルクムの神聖觀念、オットーの神聖の感じ、其他の人が神聖といふものに相當する譯でもある。尤も是等の人々は此神聖觀念を以て直ちに宗教其物としようとするのであるが、されどリニューバは此語を餘りに廣莫だと評して居る。又實

際此語が宗教を示すとするは全く吾々としても廣莫たる感なきを得ない。故にデュルケム自らも、更に改めて質的定義を設けたのではないか。惟ふに是等の語は大體に客觀的である。宇野博士も、これらはみな多少客觀的ないひ表わし方であつて直接にその意識状態を示さないと言われて居る。又實際に此語は神聖が客觀に存在せる場合にも使用されて居る。併し宗教は唯かゝる客觀的神聖自體即ち客體だけで成立すべきでないは勿論にして、更に之に主觀の態度の加わるべきは宗教として必然な條件である。

されど宗教は客體に主觀が加わるべきものといふにしても、その加わり方によつては、然も尙非宗教的な場合も存する。夫は單に神聖の存在を聞知するに止まる場合は正しく其一つである。即ち反宗教家は神聖が存在することを間接に聞いても、彼等は未だ神聖の感じ其物を持たないから、如何に神聖に對して主觀的聞知が加わつて居ても、之は尙非宗教と云ふべき立場である。

然らば今度は主觀に神聖の感じ（マレットの畏怖の如き）を持つ場合は如何と云へば、此感じは勿論神聖價值といわれる處のものであるから、此時は以前に比べて幾分宗教的氣分が濃厚であるが、されど斯の立場を今直ちに宗教といつて良いであらうか。尤も此感じはマレットのいふ如く、宗教的經驗に根本的な要素でもあらうが、然し宗教は此感じよりも更に一段に進んだものではなからうか、蓋し神聖の感じとは、之は要するに宗教的客體自體の性質だと思ふ。訛も梅干や蛇の感じは梅干や蛇自體の性質の表象であると同様に、神聖の感じも亦客體の性質の表象的意味に過ぎないのでないか。固より神聖の感じは無論主觀的なものなれ共、併し之を主觀的に解釋しかけたのは遙か後代のこと、人類は斯る感じは原始時代から素朴實在論的に神聖なものとして客觀化してき



たものである。尙そのみならず此神聖の感じには未だ主觀的意志（自我）は少しも加へられてない。此點からしても之は全く客觀的といつて然るべきである。すると此神聖の感じも結局は未だ主觀の加わらぬものであるから全く宗教だとも言へぬのではないか。

即ち、藝術の根本要素は美の感じにあれど、此感じも實は客觀的なもので、之れだけでは未だ藝術ではなく、藝術は其美感を主觀の自由意志の上に創造するにある。道德も亦其根本要素は客觀的な善の觀念にあれ共、道德其物は善を主觀に取り込むべく意志し實行する處にある。又學術とても其根本要素は眞の觀念なれ共、學術其物は眞を對象として夫を概念的に探究するにある。今宗教も亦其如く、神聖價值たる神聖の感じは宗教的感情として宗教の根本的要素であれど、（オットーは之を自家目的の價值意識とせり）併し宗教其物は斯る客觀的なもので單に終るのでなく、尙宗教は宇野博士の所謂外關的な效果價值の關心を持ち、意識的無意識的にかゝわらず即ちリニューバの消局的積局的意味に於て、神聖を主觀に取り入れるのでなければならぬ。故に宗教は神人の融合だと云われる所以でもある。

斯く解釋すると宗教は客觀的な神聖感よりも今度は主觀的な神人の融合性が宗教としては重要な位置を取る。されど神人の融合が重要なにしても、此神聖と主觀との融合の仕方には實は種々の型態があつて、中には非宗教的なものもある。便ち道德藝術學術、其他制度上等の是等には固より特殊な型態の融合的神聖化を持つ。併し夫等は嚴密には非宗教である。

先づ道德について見れば、カントは人格を道德的絶對價值とし、グリンは自我實現を以て道德的至高善とした。

尙文化主義では文化の無限進歩の上に絶對價値を認め此文化の實現に従ふ意志を善であるとして居る。して見ると道德的理想は要するに人格を完成し文化の究局に達せんとするものである。處が此人格完成や文化の究局とは取りも直さず神や神の世界の本質に外ならぬ。併しポールドウインは、宗教的理想と倫理的理想に就て前者を現實的理想とし後者を純粹理想として區別した。されど此處に考ふるに、我國の乃木將軍の如きは宗教的實踐の意味でなく寧ろ道德的意味に現實的に然かも神に成つて居る。尤も是は社會が神に祭つたので將軍自身に神たらんとしたものでもないが、されど此社會的と云ふ中には已に個人的にも、道德的によく現實に神たり得と豫想せることになる。故に此事實はポールドウインの説を正しく否定するものであつて、此道德も結局は現實的に神の本質としての理想によく達し得る譯けである。

尙斯る神に至る態度は藝術にもある。藝術的作品が社會的に高揚されると、其價値はやがて作者に反映して作者の人格價値が高揚される。故に天才の作品は無限に價値が高揚されて神聖視され、尙其人格も入神の人とせらることが往々にある。之はカントやシルレルの言ふ如く、藝術は無限的な理性と感性との調和であり、ヘーゲルの所謂イデーの感性的な現われであつて、詰り天才が神聖視されるのは、藝術は神性の意義を持てるイデーを自山な創造により自我に捕へ神人を融合せしめるからである。

次に學術は眞を對象とし之を概念的に探究せんとするものであるが、此眞とは無論永遠に妥當し、又實在するもの、即ち無限完全絶對性である。處がヘーゲルは、絶對的精神を哲學の對象とし、同時に宗教や藝術の對象として居る。故にヘーゲルに依れば哲學の對象たる絶對精神は要するに宗教の神の本質に外ならぬ。又かの汎神論

の如きも詰りは哲學的探究に依て、神性を概念的に自我の上に捕へたものである。して見ると結局學術にも神人の融合的型態を持つ譯けである。

次に又一國の大王が制度上社會的權威が高くなれば神聖視されることもある。之もやはり一の神人融合の型態といふべきであるまいか。

故に各文化には何れも共に神の本質に進入せんとする態度のあることは争へない。更に尙之を生物進化自己保存の上より考察すると、即ち人間は自己保存の爲めに、相互に他に勝らんとし、他が百人力なら我は千人力たらんと、競争を無限に展開するから、欲望の對象は無限に高揚せられる。故に茲に人間は無限者に到達せんと意識するのである。而して其無限者とは神に外ならぬ。故に各文化は何れも人間生活の一面である限り、其等各方面には各々此無限の神への融合的欲望を持つべき筈である。故に神人融合は唯宗教だけに限られぬ。

處で然らば宗教の型態如何といふことになるが、夫は無論宗教も究竟へ進化する人生文化生活の一面たる限り、之に神人融合（神とは神聖の略とす）性を持てるは言ふ迄もないが、併し宗教も他の文化と判然區別し得るからは、道德が善を修して神になり、藝術が美を創造して神に至り、學術が眞を概念的に探究して神に至るとは異つた、即ち宗教は宗教独自の神に至る仕方が別に存在すべき筈である。

處で此仕方の發見については、本文は始めに客觀的神聖から探究にか、つた譯けで、即ち此神聖は善や美が單に道德的藝術的なもので、未だそれだけで道德とか藝術とは言へぬ如く、此神聖も亦單に宗教的であつて未だ宗教其物ではない。又神聖は他の文化に混じて、例へば道德的善や藝術的美が宗教的善や宗教的美となりて宗教化

する如く、神聖も亦道德や藝術に入つて道德的神聖、藝術的神聖となつて道德や藝術に化する。其場合その神聖は宗教的と云へるが純粹の宗教とは無論云へない。故に今求むる宗教独自の型態は宗教的と呼ばれる中に有る筈はなく、一見直ちに宗教だと云ひ得る純粹の宗教の中に存在する筈である。故に宗教の型態は、宗教的神聖なものでないか。處で宗教的と呼ぶ神聖の感をより主觀的に示し、夫を宗教と呼び得るものに、近接せしむるものに、シユライエルマツヘル（シユライエルマツヘル）の歸依の感情がある。尤も之は歸入と解するにしても結局夫は依憑とか服従の感情であつて、兎も角く神聖に此歸依を加へると神聖への歸依となつて、（併し嚴密には歸依の感情は神聖感や畏敬と殆ど同じ意味の感情であるが）吾々は一應之を直ちに宗教と呼ぶことが出来る。されど宗教は唯感情だけに止まるのでなく、リユーバの所謂消局的積局的實利的なものをも持つのであつて、宗教が進化の原理に従ふ以上は其處には絶對への進行の欲望が社會的又は無意識的にもせよ必然存在する譯けである。すると此處では宗教は神聖へ歸依して神聖を求むるものであることになる。處で此神聖へ歸依し神聖を求むる態度は宗教全般に通じ然かも宗教以外には全くないから、之れこそ實に宗教の限界性といふべきである。無神教と言われる佛教でも三寶の歸依と功德が豫想せられ、然かも之を實踐して居る。尤も呪術の中に此歸依がないでもないが、併し宗教と呪術との區別は夫は單に呪術が何等かの性質に於て消局性を持てるだけだからである。

處で右の如く神聖に歸依し神聖を求めるものが宗教だとすると、元來神聖は畏怖とか畏敬の義を持つが、然らば宗教は畏怖するものを主觀に取り入れるかといふことになる。されど畏怖は上述の如く神聖の表象の意味であ

つて未だ神聖自體ではない。又畏怖の神聖はオットーの所謂優力活力の義を持つ、故に詰り畏怖は靜的な優力又は動的な活力の感じである。而して活力は動的であるから能く主觀の請願に應じ得る。故に神聖に歸依し神聖を求めるとは、要するにマナの如き活力に歸依し力を請願することに外ならぬ。尤も原始宗教は此服從的意味の歸依を人格性の不明な神聖に向ける爲めに、寧ろ歸依服從の感情は薄く、従つて欲求は強制的になり自然呪術に近接して居るが、發達宗教は活力を人格化し、活力の來應も社交的に救ひとか慈愛として表象するから、主觀的態度も歸依の感情や請願となる。故に公平に宗教を判斷せんとせば、從屬性を多分に持つ發達宗教と、歸依が薄く請願が強制的又は獲得的になつて呪術化せんとする原始宗教との中間を取るべきである。すると宗教は動的（傳播性）な神聖力に歸依しその來應を請願するものなりと云ひ得る。

併し道德藝術等が持つ神聖は神聖といふとも、宗教の如き動的來應性でなく、靜的優力な眞善美であつて夫は主觀の實踐的能動力に依り神聖に近づき、又は夫を獲得するのである。即ちヘフディングの所謂エネルギー保存的に其價値を漸々主觀に保存して行くのである。故に是等は宗教の如く別に神聖に對して動的な力の來應は要求しない。故に道德や藝術等に於ける神聖は受動的な優力である。されば詰り宗教は動的な活力としての、神聖の來應を願ふから他力的であり、道德や藝術等は靜的な優力としての神聖を能動的に獲得せんとするから自力的である。併し宗教や道德等の各文化は何れも神秘的な力に向ふから、之等は要するに宇宙の究局的な力の一元に統一せらる。従つて各文化は「分けのぼる籠の道はかわれ共同じ高根の月を眺めん」といふ歌の意に歸する譯けである。

處で各文化が神聖に統一せらるゝを、文化の究局は宗教化し宗教が統一するとす者も居れど、神聖自體は上述の如く夫れだけでは未だ宗教でないのだから、道德等が今絶對へ向つて進行するに、その進行過程の初部は道德であつて、進行の究局に至れば宗教に轉化するとは、之は第一其轉化の分界が不明であつて又理由が判然しない。されどヘーゲルの如く宗教を表象とすれば一應首肯もされるが、之も再應吟味すれば、哲學道德が宗教的に表象されたとして、決して宗教となるものではない。即ち表象すれば哲學なら宗教的哲學となるが、哲學的宗教とはならない。又哲學が絶對を神的に表象すとせまは哲學の自由で、哲學の哲學たる所以は表象の有無に依るのでなく、唯絶對や神を概念的に探究する處にある。此ことは又道德藝術についても同様に云ひ得る。故にヘーゲルの此表象で哲學や道德等を全く宗教たらしむるものではない。

更に茲に學術や道德藝術の理想を聖化しても、夫が爲めに決して宗教にはならぬと云ふ理由について一つの資料がある。即ち夫は赤松博士が神聖を眞聖と假聖とに分け、假聖を似而非聖にして似而非宗教を産むとし、尙假聖には聖の道德化、藝術化、合理化乃至制度化があると言つて居られることである。今博士の此假聖の道德化、藝術化等は、之は蓋し上述の道德や學術等の理想を神聖化したものに相當すると思われると共に、又博士が神聖を二分して眞假區別せねばならなかつたのも、上來に神聖を動的と靜的とに分したのと合致して居る。尙その假聖を似而非宗教とした點も、本文が上に靜的神聖を宗教的なれども非宗教としたことによく相應する。併し假聖を博士が似而非聖としたのは、之は神聖を一切宗教と見る立場から來たものであつて、併し本文は神聖の全部を宗教とせないから、假聖に相當すると思われる靜的神聖は、今は非宗教而聖とする譯けである。但し博士の假

聖には迷信的なものや凡俗をも含むから、之を非聖とせられたものであらうが、此靜的神聖には斯るものは含まぬから、此點に於ては假聖と靜的神聖とは其性質が相違する譯けであるが、然し博士の假聖觀は此宗教的非宗教の靜的神聖の存在を純清といふ意味に於て確かに豫想して居ると思ふ。

終りに宗教は民族や教會等の社會性を有することは寧ろ必然であるが、併し斯る社會性は制度上又其他にも存在するから、之は宗教獨自のものではない。尙宗教には其他有らゆる角度から眺める時は其處に無數の性質が存在する譯けで、従つて多くの定義が出来るのであるが、されど宗教の限界的觀點よりすると、宗教は動的神聖の來應を願ふ爲めに神聖に歸依するものではなからうか。

# 信仰と儀禮に現れたる死と復活の契機について

——「信受本願」と「聖體拜受」——

松 井 了 穩

宗教を人間の生命的欲求に外ならずと考へ、「生命の本能」(vital instinct)や、「生命保存の本能」(instinct to preserve life)、或は「生きんとする意志」(will to live)と云つた様なものに宗教的衝動の究局の根源を求めたり、或は是等のものを導く宗教的衝動そのものと同一視したりする、宗教の所謂生命觀的見解(vitalistic view)とも稱すべきものは、近代の種々の立場よりする宗教論の中、特別の重要性を持つた見解であつて、Crawleyを初めと、Harrison, Van Gennep等、皆此の系統に屬する人々である。固より人間の諸有る文化や活動は、何れも人間の欲求に基かないものはなく、然る限り人間の生命的欲求に淵源するといつて何等支障なく、宗教も亦此の意味で、吾々の生命欲や生活感情と切り離すを得ないものであること多言を要しない。

然しかかる欲求は其儘では未だ何等の宗教的意義をも有しないものである事も亦明かであつて、吾々の宗教的情操が、人生の諸の重大な危機に集中せられる事は否定し得ないにしても、此等の危機そのものが、單にその



有する重大性の故に、其儘直ちに宗教的のものとなるのではなく、宗教的のものとなるがためにはそれが聖化せられ、神聖なものとして特別な隔離や取扱ひを受けるものとならなければならない。而して此の聖化、事物の making sacred の働きには必然に、何等かの意味の否定の契機が含まれるのであり、そうしてそれは或意味の死と其の反面に含まれる復活として表すことが出来るものと考へられる。

## 二

吾々の「死」といふ事實が宗教に於て如何に重要な役割を働くかは、宗教が往々にして墓場から誕生したと説かれる事實や、或は今日に於ても祖先崇拜や、死者の追憶紀念の想念若くは儀禮が、普通人の宗教的情操を觸發誘起せしめる程度の深さと範圍の廣さを顧みた丈けでも、容易に看取する事が出来るであらう。原始的民族に於ても、その宗教の諸有る資源の中で、「死」が最大最要のそれであることは、Malinowski が詳細に力を籠めて指摘する所の如くであり（"Magic, Science and Religion" in Needham, Science Religion and Reality, pp. 46 ff.）Karsten も「蠻人にとり、凡ゆる問題の最大なるものが死のそれである」ことを認め、新たな民族學的立場から Taylor のアニミズム説を再認し、辯護せんとする（The Origins of Religion, pp. 57f.）。然し、吾々の宗教的意識は、獨り吾々が吾々の死といふ嚴肅な生理學的並に社會學的事實に直面した時に、其發動の最もよき機會を得る丈けに止らないで、寧ろ吾々の諸有る宗教生活は實際其中に死の契機を含む事によつて、眞に本質的な意味に於て宗教的となるのであり、少くもこれを欠如しては宗教生活の深刻な意義は失はれるのではないかと考へられる。而して此の宗教的な死は、單なる生理學的な死とは全く異つて、其反面に即事的に再

生復活を含むことを特徴とするのであつて、「大死一番」とか、「絶後に蘇る」とか云つたやうな消息を、冥々の中に、又種々の形態の下に含み、死んだものが其の儘全體として、云はば次元を異にする別天地の風光の中に生かされて來るのである。

### 三

原始民族の間に殆んど普遍的に行はれてゐる initiation の儀禮は、人間の生理學的並に社會學的危機を聖化する最も重要な儀禮の一であるが、其中に現るる若者の修練苦行の準備や、一聯の試罪法や身體捏傷の工作は、死と再生の觀念と密接に結びついたものであり、これを受ける若者は、それによつて従前の彼れに於て完全に死し、全く別ケの存在となつて復活すると信ぜられてゐる。彼れの受ける變化は漸進的な量的のそれではなく、實質上の轉化であり、眞の意味の metamorphosis である。それは決して象徴的な比喩的な死と復活ではなくして、完全な字義通りのそれであると考へられてゐる (Durkheim, *Les formes élémentaire de la vie religieuse*, p. 54)。

此の事は、initiation の儀禮に隨伴して、屢々若者の死と再生を象徴する擬態演技 (mimetic performance) が實演せらるることに徴し、又若者が傳説上の祖先や、文化英雄 (culture hero) や、其他の超自然的存在によつて一旦嘸み込まれたり殺されたりした後に、initiation の本儀禮によつて其中で再生せしめらるるといふ信念や、従つて又時としては、再生の後には若者は、以前の狀態に關する諸有る記憶を完全に喪失するといつた様な信念すらが、廣く普及してゐる事實に徴して疑ひを容れないのである (Malinowski, *op. cit.*, p. 39; Jevons,

*Introduction to the History of Religion*, p. 104)。

## 四

これと類似の事例を宗教史の上に求めると、希臘の密儀教や、Osirisの祭儀等を初めとして、其他多くの地方の神話や儀禮に見出すことが出来るであらうが、最も手近かな所では、基督教の Eucharist に於てこれを見ることが出来ると考へる。Eucharist は古來、「洗禮によつて主は自ら吾々の魂の中に神殿を建て、抹油式によつてこれを聖化し、聖餐式によつて自身その中に鎮座する」と格言せられるところに見ても、又多くのサクラメントが宗教改革によつて排棄せられたに拘らず、唯洗禮とこれのみは新教の中に依然保持せられた事實から考へても、基督教的儀禮一般の中に於て極度に重要な意義を有せるものであることが知られる。

Eucharist によつて信者は基督の眞の血と肉と神秘的に合一し、(I Cor. 10<sup>9</sup>) 其生命全體に參與する。従つて此の聖餐に於て信者は云はば基督と共に十字架にかけられ、又従つて基督の復活と共に復活して永遠の生命に與ると云ふことが出来る。其の眞の秘義はポーロによつて叫ばれた、彼の「我れ基督と共に十字架につけられたり、最早我れ生くるに非ず、基督我が内に在りて生くるなり」(Gal. 2<sup>20</sup>)といふ神秘的信仰に現るる死と再生を儀禮的に表現し或は確定し、再表現し或は再確定するところに横つてゐるのである。Eucharist に於て信者は供犠せられた基督の全生命を食ひ、これと神秘の方法で融合合一する。其處に實現せらるる死と再生は、祝聖せられたパンと葡萄酒とが、世俗のそれらではなく、如實なる基督の肉たり血たるに相應じて、單なる象徴のものに非ずして如字的な、寧ろ字義以上に完全な眞の死と再生でなければならぬ。

## 五

Robertson Smith は其の有名な聖供論に於て、聖供の起源を、神聖なトーテムを共に食ふことによつて、其の生命との合一を實現し、再強化する共食若くは合一の儀禮としてのそれに求めんとした (art. "Sacrifice", Encyclopedia Britannica<sup>9</sup>, XXI, Religion of the Semites<sup>2</sup>)。Jevons は更に此の theory を發展せしめ、其處に含まれた曖昧な點を整理して、「神を食ふ」聖供と、「神と共に食ふ」儀禮とを分別し、前者を以て一層根源的なる事實と考へた (Introd. to the Hist. of Rel.)。而して S. Reinach は以上兩者に含意され乍らしかも充明明言せられなかつた所の、かかる性質の聖供と基督教の聖餐式との間の關係を指摘し、贈與聖供と聖餐的形式の聖供との比較的新古をスミスの立場から祖述した (art. "La théorie du sacrifice", Cultes, Mythes et Religions, t. I.)。

か様な見解の是非は兎も角として、都ての聖供は、Hubert et Mauss も云ふ如く、それに參與する凡てのものに、それらが従前有しなかつた適當な程度の宗教性を附與し、その卑俗的狀態を變化せしめ、これを淺かれ深かれ神聖と呼ぶべき特別な世界に引き入れ嵌め込むことを第一の目的とした純乎たる宗教的行爲である (L'Année Sociologique, t. I., pp. 47-48, Mélanges d'histoire des religions, p. 22-23) こと疑ひなす。

就中供犠者は此の儀禮によつて、神聖化否時としては神格化さへせられて、従前の人格を根本的に變革し、全く別ケの人格として再生するを普通とし、彼れに課せられる種々の準備的戒律や行持、若くは種々の象徴的行爲は此の變化を準備し、或は表現するに外ならない。Catapatha Brahmana の劈頭に、供犠者が潔めの水、それ自身神であり不滅である水によつて口すすぐ事により體內を淨化し、「人の世より神の世界に移る」と云はれてゐ

るは即ちこのことであり、供犠者をソーマの供犠に準備する *diksa* の儀禮（それは第二の生誕であり、人を神とする所の再生として定義せられてゐる—Sylvain Lévi, *La doctrine du sacrifice dans les Brahmanas*, p. 106）に於て供犠者 *diksa* が、神格化せられる彼れを準備する爲めの種々の規則に服し、母胎中の胎兒を象徴する姿態と行動を取り、本儀式の瞬間にそれらから解放せられて神としての新しき誕生を表現するのは、一々の擴大誇張せられた形態に於いてではあるが、諸有る聖供の機構の中に多かれ少かれ伏在する、その第一階梯の職分を暗示するものである（Hubert et Mauss, *A. S. t. I*, pp. 48-52, 99 sqq., *Mélanges*, pp. 24-28, 83sqq.）。

## 六

淨土眞宗は教義の立前上、外的行爲としての儀禮に重點を置かないが、内的儀禮としての信仰の事實の上には、神を食ひこれと合一する儀禮としての *Eucharist* や、其の他のものに現はされてゐる死と復活の契機が充分に窺ひ得ると考へられる。親鸞が、「信受本願前念命終、即得往生後念即生」（『愚禿鈔』上）といつたのは、彼れの絶對他力の體驗に於て把持せられた躍動的な事實であり、眞宗的信仰の眞面目を如實に全現せる生ける告白である。信受本願とは如來の生命と合一し、云はばこれを食ふことであり、全領することである。それは明かに如來に背ける生命の死であり終焉である。「善知識ノコトハノシタニ、歸命ノ一念ヲ發得セハ、ソノトキヲモツテ娑婆ノヲハリ臨終トオモフヘシ」（『執持鈔』）といふもの全くこれである。

此の未信の、或は無信の、生命の全き死は、其儘新たなる生命への新生であり、死と再生とは即時的同時的である。これを「即得往生後念即生」といふ。『正信偈』に、「憶念彌陀佛本願、自然即時入必定」と説き、『帖外

和讃』に、「超世ノ悲願キキシヨリ、ワレラハ生死ノ凡夫カハ、有漏ノ穢身ハカハラネト、ココロハ淨土ニアソ  
フナリ」と詠嘆せられてあるのは、此の復活、即ち永生の保證の確信を、無上の悦びを以て歌つた歡喜と自由の  
讃歌に外ならない。

## 七

外的儀禮に現るるものと、内的信仰に現るるものとは、同じ死と復活といふにしても、固より其の當相には  
多くの差違あることを免れない。然し凡ての儀禮は如何なる原始的なるものにせよ、又發達せるものにせよ、何  
れも精神的なものによつて裏づけられ、その奥底に潜める信仰によつて意義を持つのであり、凡そ信なき行はあ  
り得ず、又意味をなさざること明かである。吾々にして一度び此の行の中に伏在する信に味到する時、吾々は、  
宗教により、文化により、種々の特異性や發達の程度の相違が存しつつも、しかも以上の諸事例の如きものは、  
凡てその内的構造に於て多くの一致を共有するものたることを知るのであり、而して其處に原始的のものとなつて  
せるものとを問はず、それらが互ひに宗教としての消息を均しくする所以を認めることが出来るのである。

## 宗教と世界像

村上俊雄

世界像は世界觀と離れては考へ得られないが、茲では、世界像を、吾々の周圍に就いての認識、特に宗教がその理想としてヴィジョンに描いてゐる様な世界の姿構造、と言つた點に重點を置いて、宗教がこれあるが爲めに有する力強さ、その果す役割を、歴史的に、即ち、日本へ渡來間もない佛教の教へた世界像たる蓮華藏世界の具體的な例に於いて反省する。

蓮華藏世界とは、言ふまでもなく、華嚴の世界觀と必然に結び付いてゐる所の世界像である。その性質内容を、いま、便宜上主觀客觀の二つの方向から分けて考へて見よう。

先づ主觀の方面から見れば、吾々が發心し修行して見解を進めて行くにつれ、その見解に應じた世界が展開する。もの、見方が新しくなり、變つて來るのである。それを華嚴では、事法界、理法界、事理無碍法界、事々無碍法界の四つの法界觀とする。然し、これは別に異つた法界が四つあると言ふのではなく、同一の一切諸法が心境の變化と共に進展し、而してそれらが互に融通し參差介入する四重の深義を持つてゐると言ふ程の意味である。一々の詳述は略するが、第一、第二は、特殊と一般、異と同、差別と平等と。而してそれらが互にその間の

障壁を撤し去つて自由に相通じ、無碍に融通相即する一如の世界、これが第三の事理無碍法界觀である。然しながら、異と同、特殊と普遍との相即だけであるならば、敢て華嚴に待たずとも他にも多く見出される。ところが華嚴の法界觀はこゝを以て満足せず、百尺竿頭更に一步を進めて、この事理の相即をひつさげて、最初の事法界に立ちかへり、現象界、差別界の千差萬別であるところの萬有を、その一塵一法の微、一木一石の末にいたるまで、ことごとくこれを拉し來つて、その意義を考へ、その存在の根元を衝き、その關聯を捉へ、これを生かし、これを伸ばし、而して、その間相互の脈絡をば縱橫無盡に尋究し、玩味せずんば措かないのである。これが即ち最後の事々無碍法界觀と稱する華嚴獨特の緣起觀である。この見方に立つ時は、法界いたるところとして相互緣起の脈搏を感じざるものはないのである。即ち、個々の現象事物は、皆眞如平等であつて、圓轉として一體一如の姿をなし、宛然として互に渉入し參與し合つて相離れない。個の中に全を現はし、全は個を生かす相互脈絡の依存關係であつて、一點一劃みな全環と相扼し、一を動かせば他が變り、全體の動きは部分のそれによつて可能であり、而もその個々のもの、中に宇宙の重々無盡なる相即不離の法界緣起を表明しつゝあるのである。

次に、かゝる主觀の到達した世界を、客觀の構造として見れば、それは毘盧遮那佛の住する蓮華藏世界である。その生成構造を見るに、この世界は、初めは風輪によつて持たれ、風力香海を持し、海より蓮華を生じ、蓮華よく國土と海とを持す。唐譯華嚴經の「蓮華世界品第五」によれば、「莊嚴香水海此香水海 有大蓮華」とあり、そこは、法輪、寶池、香河、寶樹によつて満たされ、莊嚴極りない相を呈する。そしてかゝる世界が幾重にも重なり合ふ様は、恰も蓮華の瓣々相重なつて而も清淨なる如く、無盡の眞理を具體的に示してゐる。然しながら、こ



の世界も、最初の如く何時までも外界に對立せず、國土の淨穢はすべて心の淨穢によつてあらはれるとする。即ち、「一々心念中 出生無量刹 衆生心淨故 得見清淨刹」と言ふのである。かくの如き世界の中央の蓮台に毘盧遮那佛が安坐し、その周圍には香ぐはしき紅蓮白蓮が咲きにほふ。かくの如きものが蓮華藏世界の圖である。

かく、一切の事物を包括し得て、よく三千大世界を打つて一丸とする如き世界觀に基く世界像、これが蓮華藏世界である。世界觀を持ち、世界像を描かぬ宗教には信仰的白熱と實踐的迫力がない。而して華嚴のかゝる世界觀と世界像の中に包含されるところの實踐への契機が働いて、時代文化の政治的施設の中に實現したのが、奈良朝に於ける東大寺及び國分寺の創建であつた。

國分寺の創建には、天平十三年の詔勅に明かなる如く、また國分寺に於いて讀誦された經典の性質、そこでの行事によつて伺はれる如く、當時全國を襲つた天災疫病を、佛教の力によつて消滅せんとする宗教的動機があつた。と同時に、それはまた多分に政治的性質を帯びるものであつた。もしも、國分寺の創建が、天災疫病を宗教的に消滅せんとすることのみを目的とするのであつたならば、何もあれほど組織的に、全國に亘つて劃一的に建立される必要はなかつたし、更に國分寺建立の任にあたり、「加檢校」たのは諸國の國司であつたことを考ふれば、その政治的性質は明瞭となる。國分寺は、かく、國司の監督下に置かれはしたが、他方、また、別に、國師が置かれて寺務を司り、地方民の精神的指導に任じた。國司が地方の政治的統治に當つたのは言ふまでもないが、かく國司と國師との二役が國分寺に於いて統合されて、地方の統治と教化との官廳となり、中央政府の命は遺憾なく傳達された。かくして佛教は國家機構への參與を組織化したのである。

東大寺の造營に關しては、これを以て、大和一國の國分寺であるとする説と、日本國中の國分寺の總國分寺であるとする見解との二つがある。この點に關しては可成り論議がある。従つて今、吾々は斷定的な決論を下すことは出来ないが、諸國の國分寺の本尊が丈六の釋迦像であるに對し、東大寺のそれが蓮台の上に坐する毘盧遮那佛であることは、後者の見解を持する者にとつては有力なる根據とならう。毘盧遮那佛とは、一言にすれば華嚴の本尊である。その坐する蓮台は三千大世界の象徴であり、蓮華藏世界を表はしてゐる。特に報身の本佛が、百億の釋迦に分現して一切衆生を說法救濟すると言ふのがその趣旨であつて見れば、この毘盧遮那佛を本尊とする東大寺が總國分寺として全國に於ける佛教弘通の中心であり、當時の帝都に建てられたと言ふことから、それはまた中央集權國家の象徴であると解される。

とにかく、東大寺及び國分寺の造營は、宗教的世界觀に基き、日本國を蓮華藏世界と考へ、またはこの世界を實現將來せんとする動機に發するところの極めて多い經國の一大事業であつた。渡來間もなく佛教の演じた精神的感化力、この感化の力を背景とした大化の革新、これによつて國家統一は一應の完成を見た。とは言へ、それは政治の表面に於いてであつて、地方にはなほ色々の勢力があり、又異つた傾向もあつた。これらは奈良朝に入つても依然存続して時の中央政治に對して否定的に働きかける虞なしとはしなかつた。この時にあたり、これらの諸勢力、諸傾向を包攝して生かし、各々その所を得さしめつ、それらの綜合を目標して躍進した時代のイデオロギーとしての佛教、特に華嚴の法界觀と世界像の意義が如何なるものであつたか。吾々の言はんと欲するところはこゝにある。殊にアジヤ現下の嚴乎たる現實を見る時、あらゆる事物勢力を生かし、伸張せしめつ、而もこ

れを包括し得るところの包攝的なる一大體系の樹立が求められるのである。今や、國家の動向そのものに、一つのヴェイジョンがあるかの如くにさへ看取される時、この動向に裏附けられ、これを支持するところの新しい世界像の生れて來るのも所期し難いことではなからう。

次に、華嚴教學の上に獨特の緣起觀を加へたと見るべき眞言密教に於いては、この蓮華藏世界は更に密嚴淨土として發展した。然しながら、眞言の絢爛たる密儀修法、その簡易な行法、直接卑近に得られる效驗の觀念から、眞言に於いては、密嚴淨土がその必要性を減じて華嚴に於ける程鮮かには出て來ず、寧ろ後退したかの感さへある。

世界像の問題に關しては、なほこのほか、傳教及び日蓮が目指した戒壇設立の運動の如き教學的歴史的な大問題がある。傳教が南都の護命との論諍に火蓋を切つた佛性論の問題、一心戒文なる上表文、このために僧侶養成の根本義を明にした學生式の制定等、何れも彼がひたすらにその抱負を實現せんとするものであり、その奥には大乘戒壇の建立と言ふ一種の世界像が描かれてゐた。傳教の衣鉢を繼いだ日蓮にも亦これがあつた。晩年に於けるあの苦闘は戒壇設立に向けられたと解し得ないだらうか。本尊曼荼羅は信仰上に於けるこの世界像の端的な表明ではないか。而も今これが問題として論議されるのは一つの時代的アイロニーである。更に大本教や天理教の世界説、新興佛教の佛國土問題、生長の家が今苦吟しつゝある世界觀等、幾多重要な現實問題も、吾々にその考察を迫つて來るのである。が、それらに關しては、今は論ずることの出來ないのを遺憾とする。

# 宗教々育と國家成佛思想

大 村 桂 巖

宗教々育の目的及方法の如何に依つて、其が常に教育と宗教との分離問題を惹起し、宗教々育の實施上に障礙を來すことが多い。殊に我國に於て一層然りである。故に自分は、宗教々育の目的に對して、國家的統整的成案の必要を感じ、最近一の臆説を想定した。大方の批判を乞ふ。今は短時間でもあり話を纏める爲めに、我が國民教育の範圍に限りて述べることにする。それが題目に掲げし所の國家成佛の思想である。

國家成佛の語は、佛教の國土成佛の語より聯想して採用したが必ずしも佛教と限る譯ではない、如何なる宗教に於てもこの意味を取つて考察して貰ひたい。佛教に、草木國土悉皆成佛等の語がある。其れを今國土と言はずに國家と言へるは、國土の語は器世間即ち物質、非情に限る嫌があるからである。今は所謂の物質的國土のみならず國民を包含し、寧ろ後者を主とするが故である。併し又之を國民と言はないのは、山川草木、文物風土をも夫々國家構成の一要素と見做す上より必ずしも住民のみに限らない方が妥當だと考へたからである。我肇國の由來に鑑みるに於て特に此事は有意義であることを忘れてはならない。然し要する所は何と言つても人間本位となり國民成佛の意味と成るのである。

宗教々育の目的は一口に言へば宗教性の陶冶にある。換言すれば國民の宗教的靈性の健全なる發展を期するにある。然るに既成宗教の多くは其根本的立場に於て個人主義を採つて居る。佛教の如きも大體さう言つてよいであらう。大乘佛教と言つても結局は、各個人が得脱成佛をするのであつて、オール團體的でない。少くとも全體的でない。華嚴經の如きは全體主義的緣起思想を以て立つてゐる顯著なる教義であるけれども、成佛其ものは個人主義的である。此點不徹底である。

我國に於ては、國民は個人的でなく國民として全體的に成佛することが我が國體の上から相應しい宗教生活であると思ふ。單に一個の人間として、單なる大村個人として成佛するのではなく、日本國民として成佛する、日本國民の一人たる大村として成佛するといふことになり始めて日本人らしい宗教性を有つことが出來、日本國家全體が六種に震動する底の宗教國家たるの眞情を味ふことが出來るのではないか。日本國は神國なりといふ北畠親房の思想の如きも此考方であつたらうと思ふ。

日本國は神生みの國、神の國、最初から神ながらの國である。佛教的に言へば淨土である。法華の謂ふ久遠の淨土である。淨土教で謂ふ十劫成就の淨土である。吾等國民は既に救はれて居る筈だ。今日猶成佛し居らざるが如きは祖恩に背くも甚しい。其救濟たるや日本淨土思想である。日本の宗教性で無ければならぬ。茲に於て日本的國家的統一統整のなかるべからざること、なる。日本國民が日本國家的に成佛せざるべからざること、吾等の久遠の約束である。決して單なる個人的一人間的成佛であつてはならぬと思ふ。

此事例は我國奈良朝の初に於て稍や是れに近似せる史實を見ることが出來る。それは彼の國分寺建立の思想で

ある。この國分寺建立の原因動機は今主唱する國家成佛思想の或ものを示唆して居る。此時の指導原理は主に金光明最勝王經であつた。後には仁王經、法華經ともなつた。今は其詳細を述ぶる暇を持たないが、この國分寺建立思想は一種の國家成佛思想である。少くとも私の謂ふそれに近いものである。併しこれとても唯だ最勝王たるの資格、内容と其結果の國民に及ぼす幸福とを明にし、天皇の聖慮を國民に布告し、政治的經濟的革新の補助機關たらしめたに止り、未だ眞に國民の總てが全體性の上より國民として統一的一體的に宗教的救済を求めたといふまでに立到つてゐない。其れでもまだ此時は確に超宗派的全體的に一向に君の爲め國の爲めに國家成佛的に實踐してゐた。聖徳太子の御遺業を受け繼いで滅死奉公の誠を挺んでゐるのである。即ち神道も佛法も全く融合一體となつた宗教思想であつた。日本國體の宗教的具現其ものであつた。所謂る神聖なる國家宗教思想であつた。之を秋山謙藏氏は、神道的性格の佛法と呼んで居られる。神道的性格を持つものとして國民一般より考へられたる佛教といふことである。かく佛教は日本國家の宗教其もの、具體的表詮として活躍して居るのである。其れが暫くするともう宗派的となり經濟的には私有財産化して莊園の起源を作り、國分寺建立の最初の理想と矛盾し其れを裏切ることとなり遂には將來の平安遷都を餘儀なくせしめる因をも作つたのである。これ眞に國家成佛に徹底することが出来なかつたが爲めである。換言すれば金光明經や仁王經の教説其ものが、今日私の提唱する様な國家成佛の思想を有つて居なかつたからである。其後、平安朝や鎌倉時代に於ける我國の絢爛たる宗教發展時代に見るも、即ち鎮後國家、教王護國、王法爲本、立正安國、興禪護國等々の宗教日本化の跡に見るも未だ個人主義的成佛思想の域を脱せず、宗教對國家又は宗教對主權者の關係に止るか、さもなければ宗派争ひと

なつてゐる眞の國家成佛の思想まで發展してゐないのである。

今謂ふ所の國民全體としての、日本人としての宗教的更生即ち國家成佛の思想は勿論全體主義の立場を取つてゐるのである。全體主義の思想は今改めてこゝで説明する必要はなからう。唯だ其要點は、全體は個人よりも先だといふことである。勿論これは時間的意味ではない。全體性とは相關的連續の生活のことである。個人は一般に獨立的に實存してゐない。精神的存在として獨立的ではない。個人は全體のグリード分岐として存し、全體の理想を自己のものとして實現して行く。全體は親であり個人は子である。然して此全體は此各個人を通過して自己の理想を實現して行く。全體が無ければ勿論個人はない。全體は又個人に托して自己の生命を發展して行くのである。其全體とは民族全體である。國家の上では國民全體である。

この事は我國體に於て最も模範的の具體的實例を見るのである。我國は全體主義國家の最も優れたる現實を生活して來て居るのである。併し我國の全體主義は獨乙や伊太利のそれと同一視することは出来ない。國體の上より觀てこれは明白なることで説明するまでもない。我國は何と言つても天皇中心である。故に全體主義と言つても、獨伊等の西洋式のそれとは年を同じうしては語れない。故に全體主義といふ語では不完全である——語弊がある。全體主義が動もすると危険思想視せられるのはそこに基因する。強ゐて言へば我國のは君民一體の全體主義であるが、これは畏くも天皇の大御心に甘へて如此言ふまでで、臣民としては、一天皇主義と言ふべきである。畏くも天皇の玉體の内に臣民全體が包藏せられ終るのである。天皇の外に何物もない。こゝに於て今謂ふ所の國家成佛思想の徹底を如實に味識することが出来る。これ絶對的他力の救済と言つてよい。個人主義、自然主義、

自我自力主義でなく沒我滅私の絶對他力の成佛思想となりて、眞の宗教的安心立命が出来る。此絶對的他力に徹し日本精神的沒我滅私の大信念に住する時、これ又た絶對自力ともなる。大自由となる。自力と他力とは茲に於て一致する。一體となる。我は何物にも恐れざる皇軍將兵の魂となつて再生する。全體主義の論理はこゝに歸せしめらる。日本の全體主義に於てはこの國家成佛まで行かなければ眞の日本人の救済とはならぬと思ふのである。この思想が展開してそこに八紘一字の指導原理ともなるのである。個人主義の基調の上からは世界平和は彌勒の出世を待つのみである。國家成佛思想の發展擴充は、東亞一字ともなり世界一家とも成るのである。かゝる國家的宗教性を國民教育の理想目的とする場合に於て何等の矛盾も困難も生じて來ないと思ふのである。

#### 參考書

- 秋山謙藏氏著 日本文化史大系 奈良文化 宗教  
シュパン著 秋澤修二譯 全體主義の原理



## 宗教の比較研究に關する若干の考察

棚 瀨 襄 爾

初期の宗教研究に於て比較法が重用せられた事に關しては今更縷述するまでもないであらう。比較法こそは近代宗教學が單なる資料の蒐集から、一步前進して學問の組織をなすに際して用ひた最も重要な方法であつたのである。宗教研究を呼ぶに用ひた名稱を考へて見てもこのことはよく判るのである。即ち宗教學は先づ「宗教の比較史」(comparative History of Religions)と呼ばれ、次で「宗教の比較研究」(comparative study of Religions)と呼ばれるに至り、更に變化して「比較宗教」(comparative Religion)と稱せられるに至り、此の名が略此の新科學の名稱として決定せられるに至つた。比較宗教學は單に事實を蒐集し分類するのみでなくして、ジオルダンの言ふが如く一つには宗教一般の進化を支配する關係と法則とを求め、二つには各個の宗教の進化を決定した所の關係と法則とを求めることによつて組織的宗教學の建設に献身したのである。特に宗教の民族的、人類學的研究に於ては此の方法が最も強く適用せられてゐた。<sup>5)</sup>

所が此の比較宗教が研究の進むにつれて殆どすたれてしまひ、最近では比較宗教と言ふ名稱は全く學徒の口の端に上らなくなつてしまつたと言つてよい。これは一體何に基因するのであるかをまづ觀察し度い。我々はこの

場合比較宗教が最初から諸宗教を一つに纏め、之を進化と言ふ觀念を以て一貫せしめ様とする意圖を含んでゐた事を注意する必要がある。然して其處に意味せられた比較法とは觀察者に取つて何等かの意味に於て似てゐると言ふ印象を基礎として類似の事象を「束」にすることの謂であり、それは言はゞ形態的特徴が同一である時には常に同一の資料を構成すると言ふ前提の下に行はれてゐるのである。<sup>(2)</sup> かくの如くにして普遍的に世界全般に亘る廣い地域を舞台にして縦横無盡に類似なるもの、概括をなすの特徴とした。エスノロジカル・アナローガによつて命名せられる所の宗教の諸のイズムと言ふが如きものも略同一の精神に出發してゐるものである。かくの如きものは如何に例證を多く集めやうとも唯漠然たる類似の上に文化的事象の divisions を並べておるにすぎぬのであつて發生的考察に必要なダイナミックな觀察がなされてゐない。古い比較法ではAなる複合がaなる特徴を有し、Bなる複合がbなる特徴を有する時、若しaとbとが似ておればaとbとの類似だけで概括せられ、又は無批判にAとBとも亦似ておると言ふ前提の下に取扱はれてゐるのである。此の點は心理主義的な傾向を取る當時一般の比較宗教學に於ては殊に著しかつたのである。歴史主義的な傾向を取るものに於ては進化主義を排斥して非常な學的綿密さを加へ、事象を簡單に概括する様なことはなく、基礎的文化の研究も非常に發達し、現今に於ても比較宗教の殆ど唯一のものとして行はれてゐるのであるが、而も比較法と言ふ事に關する限りに於ては表面的に「束」を作る比較法が今も尙行はれてゐないとは言へない。例へばシュミットの原始至上神の主張の如き、將又原始至上神に關してはシュミットの論敵であつて至上神を *Himmelswesen* と考へ、其の全智性は實は全視性に外ならずとするペツタツオーニ等<sup>(3)</sup>に於ても此の點は反省を要するのではあるまいか。

古い比較法に學史的抗義を試みたものは言ふまでもなくポアス、次でゴールデンワイザー等であつたが、誰しも宗教の本質を明らかならしめる爲には如何にしてもAとa、Bとb、何れでもよいが、其の内在的關係を詳細に極めなければならぬ。宗教現象は全般的にしる局部的にしる實はA乃至はBなる基礎的な cultural settings から理解し出されねばならぬ。context of situation に於て宗教は理解されねばならぬのである。か様な意味に於て宗教の intensive study が盛んとなり特に最近機能主義なるものが唱導せられて局地的な研究が益々行はれるに至つた事は寔に喜ばしき事と言はねばならぬ。實にか様な研究が宗教の研究を數等躍進せしめた事は疑ふ餘地がない。之が今の宗教學の現状であらう。

然しこゝに我々の再考しなくてはならぬ事は比較法が全然すて去られなければならぬものかどうかである。古い比較宗教學に於ける比較法は先にも言ふが如く特定の比較法であつて普通の意味に於ける比較だけではなかつたのである。私は比較一般が全然顧みられなくてよい譯はないと思ふのである。以下に少しく新しい宗教學への道と言ふ様な事に就て述べて見たいと思ふ。A—a、B—bの各々の内在的關係の十分なる調査の上に於ても尙且〔A—a〕〔B—b〕兩者の間に於て適當な比較が可能なのではないか。それは(一)a、b、と言ふが如き宗教現象プロパー、乃至は宗教現象中のある要素を明白ならしめる爲にも勿論意義あるものであるが、又(二)民族の全體的な宗教形態、〔A—a〕〔B—b〕各々の形態的特質の觀察の爲にも有益なものではないか。

幸ひにも最近(一)に關しても又(二)に關しても比較法を適用して卓見を示してゐるものが雑誌の論文ではあるが存する。(一)に關しては呪術の性格を明瞭ならしめる爲にエバンス・ブリツチャードが試みておるのが一つの例であ

(二)に關しては民族の宗教形態に就てバーバラ・エイトケンが試みてゐるのである。まづ前者から初める。かのマリノフスキーがトロブリアンダーに就て機能的な呪術の研究を試みてすばらしい功績を収めてゐることは周知の如くである。(4) 氏の研究は從來の呪術論中に於ける白眉であつて、正しく精細を極めてゐる。然し私はそれを熟讀して幾つかの疑問を懷いたのである。例へば呪術の力は呪文の力であると言ひ、又呪術には傳統が大切であると言ふが如き點である。これ等は、局地研究の徹底の爲めとは言へ、呪術の特殊形態をそのまゝ、原理にしてしまつたのではないかと疑はれるのである。然しメラネシアに關する限り呪術はマリノフスキーの言ふ如くになつてゐるのであるから、此の疑問を解く爲には他の地域に於いて呪術を研究した結果と比較して見るより外はないのである。エバンス・プリツチャードが試みた比較は幸ひにしてかくの如き比較であつたのである。氏自らが實地調査を試みたのはエジプト・スーダンのアザンデであるが、氏は自己の研究の結果をマリノフスキーのそれと、呪術の機能、呪文、呪具、呪術の傳統、呪術儀禮その條件、呪術の所有權、呪術の普及範圍、新呪術の創造、呪術の functional occasion 等の各項に亘つて比較し、アフリカの此の地方に於ては呪文よりも呪具が重要視せられること、傳統の重要性の差異、呪術儀禮、及び其の執行者の條件の差異等を發見し呪術の形態と機能に關して種々の卓見を出してゐるのである。この學績は比較の賜でなくてはならぬ。(二)に關してはエイトケンがアメリカ・インディアンのウイネバゴの宗教とブエプロの宗教を比較して其の形態に就て前者は主觀的、個人的、理性的であるとし、後者は客觀的、集合的、儀禮的であるとして、前者をウイネバゴ・タイプ、後者をブエプロ・タイプとまで言つてゐるが、これは單に抽象的に型をきめたのでなく、民族の生活全般を考へ、宗教の各要素を

比較して多くの類似點をも認めながら而もそれを言ふのであつて、生活や環境の全般から宗教形態の決定せられること、及び其の宗教を支配する氣分は各々の民族をどの程度に支配するものであるかをまで詳論してゐるのである。これも亦比較法の優れた適用と言はねばならぬ。

比較法はかくて理論的には勿論重要視せらるべきであるが、實地にも亦ある程度適用せられてゐるのであつて、誇張して言へば新しい比較宗教への道を暗示してゐるのではないかと思ふ。以上宗教學史を顧みつゝ、比較法に就て多少共批判的紹介を試みて御參考に供する次第である。

- (1) L. H. Jordan : Comparative Religion, a Survey of its Recent Literature, 1920. pp. 119-21; Comparative Religion, its Adjunct & Allies, 1915. pp. 333-5
- (2) F. Schletter : Religion & Culture, 1917 p. 21. p. 43.
- (3) P. W. Schmidt : Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte, 1930. usw. R. Pettazzoni : Allwissende Höchste Wesen bei primitivsten Völkern (Archiv für Religionswissenschaft Bd. XXIX s. 108-129, s. 209-243 usw)
- (4) B. Malinowski : Magic, Science & Religion (Science, Religion & Reality ed by J. Needham) 1925. etc.
- (5) E. E. Evans-Pritchard : The Morphology & Function of Magic, a Comparative Study of Trobriand & Zande Rituals & Spells (American Anthropologist vol XXXI. pp. 619-41.)
- (6) B. Aitken : Temperament in Native American Religion (J. of Royal Anthr. Institute LX. pp. 363-87)

# 祖先と英雄

宇野圓空

祖先崇拜と英雄崇拜といふ二つの言葉は、何時とはなしに宗教學的な術語のやうに用ひられて來た。しかもその常識的な用語の意味も多分に殘されてゐて、宗教意識の對象としての祖先や英雄の意味も區々に理解されてゐる。ためにその崇拜といふ言葉の語義も、時によつて種々の内容を持つてゐるやうであるが、今はこれを宗教的な心的態度に伴はれるものに限定して置きたい。

こゝで祖先と英雄とを併せて問題とするのは、兩者とも大體上過去の人物であつて、かつて地上に生存し活躍したが、今は亡き人であるといふ點で共通性をもつてゐるからである。たゞ祖先は何時もこれを崇拜する當事者にとつて過去の人間であるが、英雄は時として生存中に宗教的な崇拜をうけ、形式的にも祭祀の對象となる場合すらないではない。この點は近頃まで我國にもその例が相當にあつたやうである。しかしこれらは帝王や祭司等の宗教的取扱ひと同じく、むしろ生きた人間崇拜の範疇に屬するから、こゝでは且く問題の外に殘して置く。

なほ英雄崇拜といふ語の近代的な意味の中には、單に過去の偉人の業績を追慕し、それを理想的な人物として憧憬するといふやうな態度も含まれてゐる。これは西洋各國の用語例にも屢々見られるが、日本語ではこの方が

むしろ主要な意味に解される傾きさへある。かやうな意味での崇拜は、崇拜者の側の主観的な追慕憧憬のみで、これに對して英雄からは何らの反應も期待されて居らず、その態度も宗教的な畏敬とまでならないのであるから、これ亦今の問題と區別して考へねばならぬ。

しかし古代ギリシヤでは、英雄とは本來神の子であるか、その功績によつて不死の生命を授つた人物として、たゞの人間とは異つた神に近い存在であつた。そして神祇と英雄と靈魂との三類が、多少その性格や存在の様式はちがふけれども、等しく現在の人間と何らかの交渉をもち得るものとして、常に宗教的な崇拜または祭祀の對象と考へられてゐた。だからこの意味での英雄は、我國では當然神の部類に屬するものであるが、西洋では英雄崇拜にかやうな意味内容が傳統的に多分に含まれ、今では他の諸民族に於ける同様な觀念や祭祀をも包括して、やゝ學的にその概念が形られてゐるのである。

それで英雄にしても祖先にしても、一方でそれは過去に於て地上に生活した人物であると同時に、現在の人間がそれと宗教的に交渉する直接の對象として、その人格または遺靈といふべきものが、何らかの形で存續してゐると考へられるのが普通である。こゝに兩者は在世當時の地上の人物であること、その死後に殘つて現在に及ぶ或るものとの二重性を具へてゐる。そして後者こそ人々の崇拜や祭祀に反應する當面の存在であり、前者はむしろその根源としてこれを性格づける過去の歴史的存在に過ぎないとも考へられる。

この過去の人物の現在に於ける存續の様式は、普通には肉體の死後に殘されたその人の靈魂として考へられてゐる。従つて祖先崇拜といひ英雄崇拜といふ場合にも、嚴密にその崇拜の對象となるものは、史上の英雄その人

よりは今に存續してゐるその靈魂であり、過去の祖先自體ではなくて祖靈であることが多い。そして東西ともに近代的理論的な反省の上からは、これらを一般に實は祖靈崇拜であり、英雄の靈魂の祭祀に外ならないと解釋してもゐるのである。

しかし祖先や英雄に對する崇拜もしくは宗教的態度が、必ずしもその殘存せる靈魂を想定して、すべてそれを當面の對象としてゐるか否かは疑問である。一體親しみの多いまた近い頃の死者に對する弔葬祭祀に於ける當事者の心理を精細に觀察して見ると、それは必ずしもその肉體の死後に殘存する靈魂に向つて行はれるとは限らない。むしろ多くの場合遺族としての衷情は、靈魂など、いふよりも死者その人の一種獨特な存在をみとめて、それを懷しみ助け、またその愛護を受けようとするのではないか。この事實は原始的な死者祭祀にも屢々見られ、現代の我々自身の弔葬に於ける意識態度に省みても明かである。

これと同じく祖先の祭祀や英雄の崇拜についても、それは今は亡き人の或る種の人格的存續を信じて、これに向つて報恩の誠を致し、その守護をも願ふとするのが、その場合多くの宗教意識の内容ではないか。現に神話的祖先とか文化英雄と呼ばれる者に於ては、その觀念が發生的に歴史的事實よりは現存の人格的機能から出立し、その過去に於ける地上の生存は、後者の説明として措定されたものであるだけに、その現在の超感覺的な人格の信仰が強いのである。勿論一般の死者をも含めての死後に於けるかやうな人格的存在の觀念は、廣い意味で靈魂觀念の一種ともいへないではなく、發生的には恐らくその根源でもあるだらう。しかしそれは生存中から肉體と對立した精神的二重存在の殘存や、精氣その他半物質的な別體として考へられた靈魂とは、その構成や意味に於



て全く異つてゐる。この意味で死者祭祀や祖先崇拜をすべて死靈の祭祀、祖靈の崇拜と解することは誤である。

それ故他方では祖先や英雄の祭祀に、單にこれらを過去の歴史的人物と考へるのみで、現在にその靈魂の存續や人格的存在を信じない場合もないではない。そしてこの方がより多く合理的なまた實證的な考へ方かも知れない。しかしこれを唯だ史上の存在とのみ仰いで、現實自己の身邊にその何らかの存在が迫るのを感じないでは、これに對して形式上祭祀と見られるやうな行動を取つても、そこに宗教的態度は失はれがちである。單に報本反始のためといふ所謂祭祀が、とかく非宗教的な形式に終る傾向があるのは、祖先や英雄の現存の意識が稀薄な爲めではなからうか。

古代日本では神社祭祀ばかりでなく、祖先や英雄を崇拜する態度に於て、多くその人格的現存が信じられ、そこに強い宗教的態度が加はつてゐたやうである。特に皇祖神明に對しては、その恩頼または靈威の文字で表したミタマノフユの現存を直感して、肉體的物質的ではないが現實にその加護を信じ、直接にこれに感謝し祈りもする所に、これを祭祀の對象とする宗教的動機を持つてゐた。これを單純に靈魂觀念と見るか、或は一種の再現的人格の觀念として區別するかはとにかく、過去の歴史的存在に屬しつゝ、而も現になほ自己の周圍に躍動するものとしての意識は、祖先や英雄の宗教的な崇拜には必然的な一要素であろう。最少限度に於て祖先や英雄が過去に與へた業績功德が、今の我々の生活に直接その効果影響をもたらすといふ實感なしには、その守護に歡喜し感謝するだけの表現儀禮としての祭祀すらもあり得ない譯である。

近年敬神崇祖といふ世上の所論を聞くにつけて、その邊の意識態度の問題が何う考へられてゐるかを確める必

要がある。その爲めに概括的に一般の事象とその宗教意識の消長に觸れて見た。現在の日本の祖先崇拜の宗教的な心理がどの邊にあるか、また如何にあるべきかといふ問題は別の機會に譲つて、こゝでは唯各位の批判に委せて置く。

## 宗教形態學について

— アルバックス教授の新研究 —

淺野研眞

### 一

宗教の科學的研究は、必ずしも古いものではなく、また今日と雖も、これと云つて確固不動な決定的のものがあるとは云ふわけではなく、次から次へと大小無數の學徒によつて、不斷の努力の下に、新學說なり、新研究なりが現れ來つてゐる有様である。

即ち今茲に紹介しやうと思ふアルバックス教授の新研究「宗教形態學」(Morphologie religieuse)の如きは、その正に最も先端的なものであると云へやう。

元來、アルバックス(Maurice Halbwachs)氏は、現代フランス學界の重鎮であり、現在は巴里ソルボンヌ大學に社會學を講じつつある碩學であつて、世界の社會學界に多大なる影響を與へ、且つ現に今日も尙ほ與へつつある所の、フランス社會學界の主流たるデュルカイム學派の代表的老大家の一人である。

歐洲大戰から、ずつと最近まで、ドイツ境のアルサスの首都ストラスブル大學にあつて、大戰後までジムメ

ルによつて占められてゐた講座を襲つてゐたのだから、その點からしても、フランス側の云はば「國寶的學者」の部類に屬する人物であらう。

今までも、貴重な著作が相當に出てゐるが、その中には、デュルカイムの宗教社會學を概説した小冊子 (*Les origines du sentiment religieux d'après Durkheim*, Paris, Stock, 1924; 松井了穩氏による邦譯あり) もあつて、宗教研究に對しても、深き理解を持つ人である。

## 二

所で、今度の新著『社會形態學』 (*Morphologie sociale*, Paris, Colin, 1938, pp 208) は、實は今年 (一九三八年) の春 出版になつた許りの、所謂ホヤ／＼のもので、その書中、特に「宗教形態學」なる一章が設けられてゐるのは注目すべきことである。

彼によれば、「社會形態學」には廣狹二義があり、その狹義のものを「人口科學」 (*science de la population*) と云ふのであるが、それは古くは「人口學」 (*démographie*) と呼ばれ、それは又「人口統計學」 (*statistique de la population*)、「人文地理學」 (*géographie*)、「經濟事實學」 (*science des faits économiques*) などと呼ばれたものであると云ふのである。

しかし、彼れの恩師デュルカイムは、既に一層體系的な見地から、さうした舊式の研究を更改し、以て「社會形態學」なるものを建設したのであつた。

即ち、その學風に於ては、諸社會現實を「物として」 (*comme des choses*) 研究するのであり、物理的な物

の、廣さ、數量、密度、運動など、凡てを研究するものであつて、「社會の物質的形態を基礎として行はれる研究」こそが、その云ふ所の社會形態學なのである。

即ち、デュルカイムは、彼の主宰せる『社會學年報』(Annae sociologique)の第二卷(一八九八年、明治三十一年)の序文に於て、社會形態學なる部門を新設する旨を述べ、その部門の最初に小序を附して、社會生活の實體(substrat)、即ち社會の外部的・物質的形態を研究對象とする社會形態學の必要なることを説明し、かくして社會形態學・社會生理學・一般社會學を以て、社會學の三大部門に規定したものである。

これは一方、ラツツェルの『政治地理學』(Friedrich Ratzel, Politische Geographie, 1897)を以て、「多くの混同を敢てする危険がある」ものとして、むしろ對抗的に新設したとも考へられるものであるが、一九一〇年に至つて執筆されたデュルカイムの「社會學と諸社會學」(Sociologie et Sciences sociales)なる論文に於ける圖表では、社會形態學の内容を説明して、次の二研究としてゐる。即ち(一)社會組織との諸關係に於ける諸民族の地理的基礎に關する研究、(二)人口の量・密度・地上の配置に關する研究、これである。

その二年後(一九一二年)に公刊されたる『社會學年報』第十二卷では、社會形態學の部門の包含項目として、(一)社會生活の地理的基礎、(二)人口論一般、(三)移民動態、(四)都市集團と村落集團、(五)住居、の五項目に擴大してゐる。即ち、そこには既に、社會形態學に於ける諸部門が可なり詳細に設定されてゐたのである。

ただ、その具體的な細目的研究に至つては、後學に任せられたのであつた。例へば彼の高弟マルセル・モース教授の如きは、「エスキモー人社會の季節的變化に關する研究」を、特に「社會形態學の研究」なるサブ・タイト

ルを附して、一九〇五年公刊の『社會學年報』第九卷に發表し、注目すべき成果を収めてゐる。特に季節と宗教との關係に關する解明などは、極めて具體的なものであつて、まことに興味深き研究を行つたものである。

### 三

而して、かかる立場から、また、かかる社會形態學の定義から出發するものなることを、忠實に明言するア氏は、然し、その體系的研究の整備に於て一段と進境を見せてゐるのである。

即ち、ア氏の新著では、社會形態學の廣狹二義を分ち、廣義の社會形態學、即ち一般社會形態學に於ては、凡ゆる特殊集團の物質的形態と、その活動を研究することを以て對象となし、宗教形態學・政治形態學・經濟形態學の三者を各々分説してゐるのであるが、これは其他の諸集團にも及ぼされるものであると云ふ(p.55)。

次に、狹義の社會形態學、即ち特殊社會形態學は、他の集團とは別なる人口をば、その形態及び構成等に就て、その本來の性質によつて説明せんとするものであつて、そこに「人口科學」なるものが設定され、専ら其の方面の研究に主力が費されてゐるのである。

元來、ア氏は今日までも、道徳統計の方面に於ける勞作が多く、特に普通人(平均人)、自殺、勞働階級の欲望進化、等々について秀れた業績を世に送つてゐるのであるが、かうした統計的方法による人口科學の研究などは、實は、その最も御得意とする所なのであらう。

また、特に宗教と政治と經濟との三集團を取り上げた所は、ソルボンヌの同僚たるルネ・モーニエ教授が、その新提唱になる『植民社會學』(Sociologie coloniale)に於て、植民欲望の三元素として、同じく宗教と政治と

經濟の三者を擧げてゐるのに通じてゐるものでもある。

従つて、ア氏の「宗教形態學」は、狹義に於ては、云はば「宗教人口學」とも云はるべきものであつて、人口階層に應じて、即ち、家族・氏族・部族・都市・民族の其々に、各特定の宗教のあることの研究から、人口密度と宗教密度との相關々係の研究などを取扱ふのである。

また農村と都市との宗教人口の異同から、出産に及ぼす影響や、十字軍の影響、結婚と宗教、僧職者の獨身制による不生産性、宗教と嬰兒殺害（間引の如き）との關係、巡禮、宗教都市、移植民と宗教、それから民情に及ぼす宗教の感化力などと云ふ、幾多興味あるテーマが包括されてゐるのである。

然し、ア氏の新著では、むしろ單に其等の見取り圖を提示したに過ぎず、別に具體的な實證的な研究は、餘り展開してゐない。

しかし、かかる人口と宗教との相關々係に關する諸研究は、日本内地は勿論、今後の東亞再建工作に對して、基礎的な立論を用意するものであらう。

特に、移植民と宗教の問題や、宗教の地理的分布と民情の問題などに就て、若干の研究を進めつつある自分としては、相當な示唆を與へられたことを附言しておく次第である。

# 十八道について

加藤 章 一

十八道とは密教にをける數ある修行法中の一修行法である。一般に十八道と云へば直に十八道念誦次第として編成されてある特定の行法のみを指してゐる様に思はれてゐるが、本來から云へばより廣義に解さるべきものにして、密教の行法上の一形式を意味してゐるものである。この行法は修行法としては甚だ簡單な初歩的なものではないが、その用ひらるる範圍が廣く、諸尊法の如きは殆んど十八道立となつてゐる等、一つの基本的形式とも見らるる重要なものである。以下私はこの十八道の行法につき東密の所傳に従つて(一)十八道とは如何なる行法であるか、(二)この行法は如何なる過程を経て行ぜらるるものであるかについてその研究の要項を述べることにする。

(一)十八道とは十八種の印明によつて成立してゐる修行法と云ふ意味である。印とは手印(身密)、明とは眞言(口密)で、これにはそれ相當の觀念(意密)が具つて居り、十八道の各々は凡てこの印・明・觀念の身・口・意三密の修行が相應するやうに出來てゐる。十八道の成立に關しては或は支那、惠果の造、或は弘法大師の作等との議論もあるが、事實は不空譯の觀自在菩薩如意輪念誦儀軌と無量壽如來修觀行供養儀軌との二軌中より一般念誦法として普遍性のある十八種の印明を抽出し、編成せられたるものにして、大體支那に於て制作せられたも



のと考へられてゐる。十八道として最初にこれを取上げてゐる原典は「梵字十八道」「十八道頸次第」「十八契印」等の諸典であるが、これ等諸典の云ふ十八道名目の數へ方には種々相違あり、一致せず、これを比較すれば左の通りになる。

	梵字十八道	十八道頸次第	十八契印
1	淨三業	淨三業	淨三業
2	普禮	普禮	
3	佛部	佛部三昧耶	佛部三昧耶
4	蓮華部	蓮華	蓮華部三昧耶
5	金剛部	金剛	金剛部三昧耶
6	被甲護身	護身	護身三昧耶
7	地界	地界	地界
8	墻界	墻界	方隅金剛牆
9	大虛空藏	大虛空藏	大虛空藏普通供養
10	如來拳	如來拳	
11	送車輅	送車輅	寶車輅
12	請車輅	請車輅	請車輅
13	迎請	迎請	請本尊三昧耶 降至於道場
14	馬頭	馬頭	應辟除諸作障者
15	散網界	散網界	金剛網
16	火院	火院	火院密縫
17	闕伽	闕伽	獻闕伽香水
18	花座	華座	獻華座
19	供養	供養	晉供養

この表によつても知らるる通り、「梵字十八道」と「十八道頸次第」とは十八道と云ひながら十九種の名目を出し、「十八契印」はこの二者より普禮、如來拳の二種名を欠いて十七種の名目しか出してゐない。原典が既にこの様な問題をもつために、その數へ方については相當異説が多い。今その代表的なものを擧げてみても文海、賢

海、宥快等は「梵字十八道」等の出す十九種の名目中より、普禮を除く十八種を以て十八道と見てゐるが、憲深、頼瑜、教舜等は「十八契印中」の十七印明にその念誦すべき本尊の印明を加へて十八道とすべきことを説いてゐる。一體何故に「十八」なる數が選ばれたのかと云ふことにも疑問が起るのであるが、これに對して、或は十八空、或は十八界、又は金剛頂經の十八會、或は金剛、胎藏兩界の九會、九尊を標示してゐる等とこれを有意義に考ふる人と、或はこの數を全く無意義な偶然の數と見る人とあるが、内容に相異があるに反して十八道と云ふ名稱が決定的となつてゐることはこの「十八」なる數が何か意義のあることを暗示してゐるものであると見ても無理がないと思ふ。

次に十八道の行法内容を見るに普禮とは物禮、淨三業以下被甲護身までの五法は行者の身口意三業の淨化法で行者莊嚴法と云はれてゐる。地界と牆界とは修行に當り、その本尊を迎ふべき道場の基礎を作る印明で結界法である。大虚空藏とは道場に無量の供養をささげんとする印明、如來拳とはこの穢土を淨土に化せんとする印明である。然るにこの如來拳の印明は無量壽軌には明瞭に出てゐるが、如意輪軌には大虚空藏中に入れられ別に説かれてゐない。これが「十八契印」に如來拳のない理由である。送車輅、請車輅、迎請の三は本尊を道場へ迎ふる印明で勸請法、次の馬頭とは馬頭觀世音菩薩であるが、「十八契印」には應辟除諸作障者とあり、部主結界とも云はれ、要は迎請せる本尊に障難なきやうその部屬の守護神を祀ること、散網界とは道場の上に金剛の網を張ること、火院とは道場の周圍へ火焰を繞すことで、この三法は結護法と云はれてゐる。終の三法は供養法と云はれ、本尊の雙足を洗浴するのが闍伽、蓮花座を供するのが華座、一切の供養を奉るのが供養である。この様に十八道

とは本尊なる主賓を迎請饗應せんとする形式をとつて行はれるもので、純然たる有神論的行法、特に供養法とも云ふべきものである。従つてこの十八道を三密瑜伽の行法として用ふるためには、是非とも本尊の念誦法を入れて行はなければならぬのであり、十八印明中へ本尊の印明を入れて數へるか否かの相異の如きは、行法の組織上に何等の影響をも與へるものではない。

(二) 密教にをける行法の實修用として編成されてゐるものを次第と云ふ。十八道立の行法次第としてその代表的なものは十八道念誦次第であるが、その最も古いものとしては弘法大師の撰せられたものがある。其後この次第は歴史を經過するにつれて多岐多端となり、相傳の上に幾多の分派を生じてきてゐる。それらは大體、小野流、廣澤流の二系統に分けて見ることが出来るが、これらは何れも十八道を基本とする供養法と大日如來(廣澤流)、或は如意輪觀自在菩薩(小野流)を本尊とする念誦法とからなつてゐる。今この中、供養法の相異については之を略し、念誦のみについて見るに、大師の次第並びにこれを相承する廣澤系諸派の本尊念誦法は正念誦と散念誦との二法からなつてゐるが、元杲、淳祐等の次第を相承する小野系の次第では入我我入觀、正念誦、字輪觀、散念誦の四法からなつてゐる。正念誦とは本尊の眞言を念誦する法、散念誦とは餘他の諸尊の眞言を念誦する法で、共に口密である。入我我入觀とは本尊の身密と行者の身業との一體不二なることを觀する行法にして身密であり、字輪觀とは本尊と行者との意密の不二を觀する行法で、本尊の眞言の字義を觀する修行である。この相異は要するに大師次第の本尊念誦が口密中心であるのに對し、後者はこれを形式化し、身・口・意・三密の相應を求め、本尊念誦にをける形式的具備を整へんとしたものであると見られる。然し先にも一言したやうに密教の行法には

既にその一一の行法中に印(身密)、明(口密)、觀念(意密)の三密行がふくまれてゐるので、假令入我入觀、字輪觀がなくとも三密行が不都合となるものではなく、本尊念誦法にをける中樞は正念誦にあるのでなければならぬ。正念誦にをける眞言念誦の觀念としては、賢實の十八道開書に「本尊の誦したまふ眞言の字は尊の御口より出でて我が頂より入り、心月輪の上に至りて右に廻りて列り住す。我が誦する眞言の字は我が口より出でて尊の臍輪より入り、心月輪の上に至りて右に廻りて列り住す云々」と云うてゐるが、この時、本尊と行者との間には行者の功德力と本尊の加持力と一切衆生の法界力なる三力の働が現はれ、今まで煩惱に蔽はれてゐた行者の三業はたちまちにして如來の三密と成り、本尊と行者とは一體不二の境地に入り、即身成佛することが出來ると云ふのが瑜伽妙行の奥旨となつてゐる。

斯くしてこの行法は念誦法に於てもなほ有神論的過程を経て行ぜらるるものであるが、佛教が無神論に立つてゐる以上、この十八道立の行法もその終極に於ては無神論に落付く處をもたなくてはならぬ。この様な考へ方に立つて再び行法に關する儀軌、口傳等を見るに、特に注意せねばならぬのは、宥快がその「十八道次第」中、道場觀の處に、行法中の重大なる觀念として「行者自身中の所觀の本尊は本有の自性身、繪像、木像等の尊は應化身、他方淨刹より召請、撥遣するは即ち報身なり」と云うてゐることである。思ふにこの觀念は密教の一般行法上に於ても認められねばならぬことではあるが、實にこの觀念こそこの行法をして佛教々理に合致せしむる要件であると云ひ得る。即ちこの「行者所觀の本尊は自性(法)身なり」とは行者本有の淨菩提心こそ自性法身なりと云ふ意味であり、この觀念を以てすれば、修行に際して行者の對象として迎へられた本尊とは、この淨菩提心の

影像の如きものでなければならぬことになるのである。従つて修行の當初に於ては純然たる有神論的形式のもとに行はるるものではあるが、その終極から見れば全く行者中心の行法となり、初めに他方淨土より召請した理想的神格をもつ本尊も、一旦行者と融合合一するや、それは同時に今までの本尊が行者本具の淨菩提心中の報身なり、應身なりと觀ぜらるることとなり、かかる本尊と不二體の境地に入つてゐることこそ修行の極致と云ひ得るのであらう。此處に十八道の行法が有神論的結構をもちながらも、無神論に立つ佛教々理を背景とする修行法として許容さるる理由があるのであり、又、ここがこの行法の眞意義のある點でもあると思ふ。

# 宗教的事物の意義の社會學的重層性について

中 村 康 隆

宗教的事物が客體化し具象化するに至るや、それはそれ自らの内的生命を保有すると共に、亦た歴史的社會的存在としての諸の制約拘束を受けざるを得ぬ。勿論その發現に於て斯る歴史的社會的諸條件に依て誘發乃至規定せらるることも必然であらう。然し乍ら、それが一度客觀的存在として成立するに至るや、それはそれ自らの固有の宗教的存在性の他に社會的事物としての規制を有ち制約性を具備するに至るであらう。されば、宗教的事物の具現・發展・遂移過程には、宗教的な諸要因と然らざる歴史的社會的な諸要因との二重の作用性が認められるねばならぬであらう。

然して、時に宗教的事物はそれ自らの本質的意義を益々高め開顯し行くことであらう。宗教史は或る意味で宗教本質露呈の歴史でなくてはならない。併し乍ら、時にそれは社會學的な諸條件の框の中に嵌められ歪められて遂にはその本來の意義に轉化を生じ喪失を生ずることもあり得るのである。社會的事物としての特有な制約遂移のうちに、本來の性質を失つて單なる社會的事象化することがあるのである。つまり、第二次的要因の作用のみが強く働きその爲に轉化を生ずる場合と然らざる場合とがあるやうに思はれる。

また、時には、ジムメルが指摘してゐるやうに、内容が同一なるにも係らずその發現形式を異にし、外的形式を一にするも内的性質を全く異にする場合も存するであらう。<sup>(註)</sup>

宗教的共食儀禮も多分に社會的共食同様の役割を保有し、トーテムは信者の精神的紐帶たると共に民族的社會紐帶としても役立つてゐる。一口にトーテムと呼んでも民族的、個人的、性的、又は超部族的、乃至分裂トーテム等、夫々の社會的歴史的諸條件の變化に伴ふ種々なる形態がある。タブーの如きも、宗教的意義の上に道德的、經濟的、法律的諸要素を混在し乃至は斯るものに轉化して單なる道德的乃至社會的習俗化し去れる例も少くない。また、教會寺院の如き、その外的形式の一致と、宗教的社會的役割の甚しい類同にも係らず、カトリックとプロテスタント<sup>(註)</sup>、山林佛教と市井佛教との間には埋め難い溝が存し本質的區分が認められる。念佛の如きも、行事の外的形式は一なりとも、功德思想に基くと觀法修行の手段たると往生淨土の信仰發露たるとの諸區別が心得られねばならぬ。

かやうにして、我々は宗教的事物の意義の複合性、重層性を認めねばならぬやうに思ふ。それは、それが發現と進展とに於てとる歴史的社會的諸制約の負課、加重、並に變易の中に被る性質上の variation, superposition, complexity なのである。その事物が社會學的諸條件に對應して現出する諸異相、社會學的關聯性、歴史的社會的事物としての展開上に示す意義と役割との本來的のものよりの乖離、相剋、變質、等が、ここに區別せられねばならぬ。人は、ジムメルの「生の自己超越」の説を興深く想起すべきであらう。生の諸形式は嘗て生の内容への奉仕であつたが、やがて反對にそれを制約し遂に對抗し壓迫するに至り、この矛盾相剋の中に生の新しき超克、

展開が示されるに至る。<sup>(註三)</sup> かやうな生の自己超越の論議からジムメルはその「宗教論」を書き初めてゐるが、宗教的事物が社會的事物として存在するに至るや、それは特有な發展の仕方を示し遂に本來の内容と矛盾相剋變貌を生ずるに至り、時には本來の宗教性を喪失し、時には復古的再建設が展開することであらう。

我々は尙ほ此等の諸點に就き若干の記述を補はう。

一、宗教的事物の社會的關聯性。宗教的事物が歴史的社會的現象として存在するに至るや、屢々それは社會的全骨骸の一とし、生の全體的構造の中に位置するものとして、人間社會生活の諸側面と全般的關聯を有つものとなる。それは路傍の石ではなく、庭園に布置する石の如き存在となる。かやうな人間社會生活の諸側面とすぐれて全般的に關聯を有つ現象を、モースらは、特に「總體的」社會現象 *phenomènes sociaux* “*totaux*” と、呼んでゐる。<sup>(註五)</sup> 我々は、宗教的事物の斯る關聯性、複合性を把握することを忘れてはならない。

かのタブーの如きも、單にそれを未開社會に於ける奇妙な習俗斷片として拾ひ集める如き好事家的態度を以て眺めてはならない。それは實に未開人社會の凡ゆる生活面に浸潤し結合してゐる所の複合現象であることを忘れてはならぬ。ひとりその習俗や制度を裏付ける宗教的信念や神話とか、その設定・解除の儀式的な手續とか、その侵犯に對する社會的宗教的な刑罰や崇り等々が眺めらるべき許りではない。此の制度習俗の有つ經濟・法律・道德その他の諸活動に於ける作用影響役割等をも考慮すべきであり、更には此の習俗の本元的意義と派末的轉訛等をも區別せねばならない。<sup>(註六)</sup>

二、宗教的事物の社會的受容、社會的顯現。宗教的事物の具現に於ける宗教的要求と歴史の社會的要求との一



致・不一致の場合である。前者に於いては意義の重置、後者に於いては意義の歪曲が屢々經驗される。是は主として劃期的時代に於いて特に明瞭に認め得る所である。宗教的事物が或る時代の社會的要求に相應じて生ずる場合、その事物の意義はかゝる要求を瀟過し、結合したものと表はれる。「凡夫」の意味は初めには宗教的天才に對しての異生即ち平凡人にあつたが、法然以後の淨土教の流盛にあつては、殆んど一般大衆を意味するかに用ひられ、偶々當時「凡下」「地下」と呼稱された大衆の要求に合流したものである。之に反し、文化の葛藤にあつて、新しき時代社會の要求に舊き事象が合致せざる場合には、その事象の本來の意義は屢々歪曲せられ葬り去られる。免罪符 Indulgence は元來カトリック教會の理想である神の國を此の地上に實現すべき聖なる手段として案出せられ、かゝる聖業への参加に依る免罪を指すものであらう。(註七) 然るに、個人主義的思想の擡頭期なる當時に於ては、かゝる全體主義的手段が反つて愚民よりの搾取的手段としての如く解され、救済はかゝる所に非ず個人の信仰のうちにあると叫ばれるに至つた。宗教的諸徳目が保守的用具なりとして屢々新興勢力の眼から排撃を受くる事例の如きも、かゝる乖離に基くものであらう。(註八)

三、並列する生活領域への受容に於ける意義の變化。社會的生活圈の相異に依つて宗教的事物の意義に變容を示す場合と、文化傳播に依つて異なる社會環境に移入せられて變容を生ずる場合とがあるであらう。

かのタバコの類は本來的には米土人にとり神への焼香奉獻物とし又は密儀的儀禮に於て法悅神秘と經驗すべき資材として取扱はれた全き宗教的事物であつたが、白人や我々の間にあつては單なる觀娛の手段としこのみ受容せられ、全くその意義を異にする如き、その一例であらう。(註九)

四、時間的繼起に於て示す變容。宗教的事物の意義に歴史的社會的遂移過程のうちに變化を來すのである。之にも種々なる諸異相が見られるであらうが、就中、次例の如き、それが一度歴史的社會的事象として成立するに至るや、その本來の宗教的目的以外の効用の故に時を経るにつれ、事象の意義役割に變化を生ずることは特に注意すべきである。

例へば、無盡錢、頼母子講の如き、最初には全く宗教的目的のものとして、佛教の無盡展轉の理念から許容せられた社寺の構築巡拜の爲に案出された聖なる手段であつたが、一度制度化するやその社會經濟的効用の重寶視に依て一般的要求の趨くまゝに、庶民的金融機關ともなり(特に徳川期に於て)、營業的金融業とも轉化し(明治以後公認)、又一方、土倉(庫質錢)からして今の質屋を生じた。講の意義も、今の報恩講、念佛講に残る如く宗教的講會を主とする儀禮的集合を意味し宗教的團體を指す語であつたが、後には庶民的金融組合の意味に轉用せらるゝに至つた。斯る轉化は王朝時代の出舉(貸稻)が次第に公的宗教的意義を失つて私的營利的事物となれると全く同じい經路であつた。

かのタバコや酒の類の本來全く宗教的陶酔の儀禮的資材たりしものが、時代の下るに従ひ單なる歡樂の手段と轉落せるのも歴史的變容の一例であるが、然し之には宗教的聖物の嗜好物化なる推移が見られ、所謂「晴の褌への轉化」なる一類の現象に屬し、そこには尙ほ多くの社會學的問題を内藏するが、今はそれには觸れない。

かやうにして我々は宗教的事物の發現と遂移の過程中に、宗教的要因とそれ以外の歴史的社會的要因との二重の作用性を見出すことであらう。この二重性は、トレルチも夙に指摘せる所であつて、かゝる二重の要因の作

用に依て宗教的事物の意義には種々の重層性を生じ、多様な色彩の翳りを添うるに至るのである。我々は社會的事物の意義の理解に當つては、常にかゝる諸點の顧慮を忘れてはならないであらう。

註一 G. Simmel, *Soziologie*, 2. Aufl. 1922, s. 7; Grundfragen der Soziologie, 1917 (小田秀人譯「社會學の根本問題」五四—五五頁)

註二 vgl. G. Wünsch, *Evangelische Wirtschaftsethik*, 1927, S. 300 ff.

註三 vgl. G. Simmel, *Lebensanschauung*, 1918; *Der Konflikt der modernen Kultur*, 1918, 3. Aufl. 1926.

註四 G. Simmel, *Die Religion*, 1912.

註五 voir M. Mauss, *Essai sur le don*, *L'Année Sociologique*, n. s. t. I, p. 32.

註六 R. Firth, *Primitive Economics of the Newzealand Maori*, 1929, pp. 235 ff. 宇野圓空「宗教民族學」四九九頁。註七、それは恰も、今日の應召軍人に對する刑の不起訴等の事例に見らるると類似することであらう。

註八、これらの事例の理論的根據として我々は先のジムメルの生の超克と、文化の葛藤に關する理論を想起すべきであらう。註九、Ralph Linton, *Use of Tobacco among North American Indians*, 1924. これについては筆者の小論「宗教に於ける酔はず要素に就いて」(大正大學宗教學會編「宗教學年報」第一輯所載)及び「宗教の嚴肅と人生の慰安」(「學新開」三八七、三八八、三八九號所載)を參照せられたう。

註十、土屋喬雄「日本經濟史概要」、辻善之助「日本文化と佛教」、竹内理三「奈良朝時代に於ける寺院經濟の研究」、池田龍藏「無盡の實際と學說」、平泉澄「中世に於ける社寺と社會との關係」、野村兼太郎「寺院經濟史研究」、矢吹慶輝「三階教の研究」等參照。

註十一、柳田國男「民間傳承論」一六〇頁以下、及び前註九に於ける筆者の小論參照。

註十二、Ernst Troeltsch, *Gesammelte Schriften* IV, 1925, S. 166, S. 721 ff.;

G. Spaaleck, *Religionssoziologische Grunddegriffe bei Troeltsch*, 1937, S. 14 ff.

# 宗教社會學に於ける實踐の問題

小 口 偉 一

今日、宗教社會學はその體系化への途を歩みつつある。この間の事情は、フランスに於けるバステイードの最近の著作やドイツに於けるヴァツハ以後の動きから、明かに看取されると思ふ。實踐の問題は、この途——特にドイツに於ける——に横はつてゐる一つの特殊なまた困難な問題である。實踐——牧會・宗教教育・説教等——といふことは、従來はたゞ實踐神學やキリスト教社會學の對象として取扱はれて來たのであるが、これが多少その構造と性質とを變へて宗教社會學の分野に這入つて來たのである。

宗教社會學は構造の上からも未完成の科學であつて、一定の方向に進んでゐない。フランス宗教社會學は今日の宗教民族學と殆んど區別出來ぬ状態にあるし、ドイツ宗教社會學には歴史的傾向と哲學的傾向とが著しい。従つて、實踐の問題は現在の問題ではあるがその一つの、また特殊な場合であることを斷つておきたい。

いまはたゞその一例をとつて見る。クラウスコップによれば、宗教社會學は實際の生活に役立つものでなければならぬ。今日のゲルマン信仰運動は既に宗教社會學的認識に基いて動いてをり、またアメリカに於ける現在の神學的・宗教的潮流も實踐宗教社會學的であるといふ。クラウスコップがこの場合に、宗教社會學的認識に基

く行動といふのは、簡単にいへば宗教的にして且つ社會的な行動といふことであつて、例へばゼールゾルゲ(牧會)にしても徹底的に集團的なものをいひ、ゼールゾルゲ(僧職者)も職業的な僧職者ではなく、社會の慣習・道徳・或はその他の宗教的結合そのものである。クラウスコップはこれを集團社會學的なゼールゾルゲとよんでゐる(アルフレッド・クラウスコップ「宗教と社會力」、一九三五)。

しかし、いま吾々は、かうした實踐の意味内容についてよりも、むしろこの問題が如何なる根據から生じて來たかといふことと、その行方を見まもることに學史的な關心を寄せるものである。同時にまた、斯學の體系づけを試みる場合には、一應整理しておくべきことであると思ふ。

従來宗教社會學は、雑多な傾向に岐れて論究されて來たのであるが、それは、これまでの宗教社會學が、多くの場合社會學者の宗教論に過ぎなかつたからである。しかしいはゆる社會學主義への批判者は、宗教の社會性といふことのみを論ずる代りに、社會の宗教性を問題として提起するやうになり、宗教社會學的認識の對象は、次第に複雑さを加へるとともに、今日の宗教社會學的研究は社會學者の手から神學者・僧職者の手に移りつつあるのである。もとよりドイツ宗教社會學は神學と密接な關係に立つてゐる。ある意味で神學者ともいはれるトレルチやダウンクマンはいふまでもないが、マックス・ヴェーベルの體系的宗教社會學にも、その構造の上に神學の影響が見られる。その後になると、例へばシューマンは、信仰論や神學を基礎づけるための宗教社會學の建設を試み、生の統一體・意志の統一體としての社會共同體は宗教以外には存在せず、これを研究するのが宗教社會學の課題であるとした。

かやうな、宗教社會學を基礎とする神學主義はクラウスコップによつて一層強調され、神學は時代に即した問題を取扱はねばならぬといふことから、宗教集團と民族生活との接觸面が顧慮されるに到つた。即ち、民族の發展に於ける宗教の役割の重要性を認め、シューマンと同じやうに、宗教的な力によつてのみ社會結合はなされ得るとし、また純粹に社會とよばれ得るものは宗教的なもの以外の何ものでもないと考えた。そして單に教會としての宗教集團ではなく、民族的な意味を有つ宗教集團の探究を宗教社會學に要求したのである。この理論の根柢となつたものは、フロベニウスの「文化魂」、シュベングラーの「原精神性」、ローゼンベルグの「人種」の概念であつて、これらに基く宗教集團と民族集團との根源的な關係を結びつけるために、實踐の問題が媒介として取上げられ、これを宗教社會學の特殊課題としたのである。このクラウスコップの理論は、ハーゼンフスに於てもカトリック的教團主義の立場から支持されてゐる(ヨゼフ・ハーゼンフス「近代宗教社會學」、一九三七)。

完全な社會や純粹な社會結合は宗教的なもの以外に存しないといふ考へは、「宗教」といふ言葉の代りに、例へば「人間的」とか「社會的」といふ言葉を用ゐることを許すことになる。このことは宗教の特質やその概念を思考し規定する場合に相當問題になると思ふが、これを批判することはこの小論の目的ではない。

ヴェーベル以後——いはゞ成立以來——の一つの系譜は、神學的傾向を経て民族の問題に逢着するに到つた。吾々は嘗て、たゞ單に、ドイツ宗教社會學は神學の影響を受けてゐると考へたのであるが、今日に於ては、この神學の立場を動かしてゐる民族主義の思潮を看過することは出来ない。しかし現實に於ける宗教と民族との間の問題は實踐によつて解決される得るものであらうか。いま吾々は、これに直ちに答へることも出来ないし、その

必要もない。むしろ吾々は學史的觀點に於て、宗教社會學の進路を動搖させてゐる歴史的・社會的背景を見失つてはならないのである。

このためにはドイツに於ける實際の宗教運動をも記すべきではあるが、ここでは省略する。たゞこれに關聯して、ローゼンベルグの流れを汲むグラールベルトによつて「宗教學の民族的課題」(一九三八)が論ぜられてゐることを附記しておく。

凡そ學問に於ける理論と實踐の問題は古く、且つ基礎的でもある。これは學的認識や對象から離れて論ぜられることは出来ない。宗教社會學の場合も同じことである。従つて、如上の觀察は根本的な問題に觸れたものといへない。豫め限定しておいたやうに、それはたゞ、學史的觀點に立つて取上げられたに過ぎない。しかし吾々は、今日の宗教社會學に於ける實踐の問題が、他の科學に於けるとは異つた、一つの特種な場合であること指摘しておかう。これは結局、職業としての宗教、そしてそれに従事する人々の問題なのである。その限りに於て、この實踐は政策であり、技術であつて、宗教生活を意味してをらない。まづたく日常性・社會性から遊離されてゐる。これが日常的なものにまでひきおろされる時には、新しい實踐宗教社會學が可能になるかも知れない。いづれにしても、實踐性一般の、理論としてのまた行動としての重要性に較べれば、斯學に於けるこの現在的問題はたゞ障礙物でしかないのである。吾々はこれを排除すべきである。そして、文字通り「若き科學」宗教社會學の體系化のために、まづ宗教的社會構成體の理論を築きあげねばならない。

# 兒童の宗教的發達に於ける呪的精神態度

關 寬 之

## 一 總 說

本會第一回大會以來前回まで連續發表してきた「日本兒童の宗教意識の研究」の一緒論として兒童宗教は一面文化的高等宗教の影響を受けるに拘らずその内容も表現も著しく迷信的・呪的であること、環境からの種々の影響中迷信的・呪的のものに多く影響され易いこと、而も環境的傳承を迷信的・呪的に變改して受容する傾向あること、従つて兒童宗教は迷信的・呪的狀態から將來の文化的高等宗教の段階へ發達してゆくことが考へられるといふことに到達した。茲に斯る到達の理由、迷信的・呪的環境と宗教的發達との關係を闡明し決定する必要を生じ本研究を始めたのである。

## 二 兒童宗教の呪的現象

兒童宗教は勿論全一的に發達するが、概念的に考へると、人格的宗教體驗の積成と形式的宗教習得との兩面が考へられる。併し前者は内的意識生活の深層に沈潜し、後者は兒童宗教的行動として現意識や表現として外的宗教生活に現れる。吾人の容易に觀察し得る所は後者である。併しその故に兒童宗教は迷信的・呪的であると限



らず、傳承を消化する心性から既に迷信的・呪的である。故に兒童宗教の迷信的・呪的なことは質に於ても量に於ても必しも成人の迷信的・呪的な生活とは一致しないのである。

今兒童と成人との迷信的・呪的生活を對比するに、その量的な範圍の側面を觀るに、成人よりも範圍頗る狭く、單純で、兒童生活に直接關係あるものを多く出てゐない。その分布次の如くである。

豫知的迷信 || 豫兆(その中の前兆) | 縁起(豫知的縁起) | ト占(各種占法)

支配的迷信 || 方位(神殺・鬼門) | 運命(干支)

妖異的迷信 || 妖異關涉(恐怖的・危害的・逃避的方面多し)

禁呪的迷信 || 禁忌 | 縁起(禁呪的縁起) | 呪(禁厭・呪物携帯)

類似迷信現象 || 前科學的説明 | 方便(教育的類似迷信現象)

成人に於ては此等分類肢の括弧内に含まれる種類が兒童に十數倍するのである。

次に量的な頻數的側面を觀るに、辭書の五十音別語數の計算と同様の方法を以て余の採集せる迷信中の二三四

種別	成人	兒童
豫知的迷信	一二%	一一%
支配的迷信	七%	三%
妖異的迷信	七%	五%
禁呪的迷信	五三%	六四%
類似迷信現象	一九%	一九%
命名せざる新型	二%	〇

一件に就いて種別の分布を比率化すれば次の如くである。

即ち種別の優劣の順位は一致してゐるが、成人よりも禁呪的迷信に富み、支那曆法に起源する支配的迷信に乏しく、而も類似迷信の大部分は教育的迷信であり、他に若干の前科學的迷信を含むけれども、他の種類を含まない。要するに人間の要求せる迷信的方面の傾向は一定

してゐるが、呪的精神態度の強い兒童のこととて、禁呪的迷信が優勢であり、併し複雑な曆法的迷信には乏しい。更に兒童に於ける質的側面を觀れば次の如くである。即ち兒童の切實な實際生活と直接關係あるものは禁呪的迷信的迷信(數字は資料件數の分布を示す)

呪(禁厭・呪物携帯) 一〇〇件

除厄・防難・止祟 三八

蛇よけ、齒すて、雷よけ、蜂よけ、川小便河童よけ

殺害動物止祟等

成人呪的行事參加 一六

もぐらよけ、雨乞ひ、果樹責め、豆撒き、客追ひ、

蟲送り等

治病 一六

眼の塵とり、痛止め、疣取り、耳水とり、止血、も

のもらひ治し等

遊戲關係 一五

天氣乞ひ、凧風よび、ほぼづき抜き、止風、泥鰯と

り等

行儀關係 九

大便止め、尿止め、屁止め、止泣、しびれ治し等

貴物取返され防ぎ 三

物品取返され防ぎ、家畜防ぎ

學業上達 二

手習上達、試験通過

兒童の宗教的發達に於ける呪的精神態度

迷信及び卜占であり、妖異的・支配的迷信は兒童心性の興味の対象ではあるが切實ではなく、豫兆や教育的迷信の如きは全く成人傳承的であつて兒童生活を示さない。呪的迷信及び卜占の内容は全く兒童生活の願望や實狀を示してゐる。動物妖怪や干支動物の多いのは兒童興味の當然である。併し他方に全く傳承の反映たる側面も見られる。即ち兒童は呪的迷信を自有すると共に、成人の同種の傳承に反應し易いことがわかる。

要するに、兒童の迷信的・呪的現象を觀るに、自己の實生活と切實の關係ある所の禁呪的・豫知的迷信を最も多く有する。その心性の特徴・興味の反映としても禁呪的迷信を多く示し、且動物の迷信を有する。その心性的傾向の自然として傳承的な禁呪・豫兆・教育的類似迷信等を容易に受容する状態にある。此等は何

兒童の宗教的發達に於ける呪的精神態度

探索(針さがし)

一

禁忌

八件

除厄除災

八

泣眞似、夜爪とり、蛇指し、双子蜜柑食ひ、疊上の

履物はき、梅實割り、白蝶捕獲禁忌等

縁起(禁呪的)

一件

除厄除災(夜蜘蛛殺し)

一

豫知的迷信

卜占(各種占法)

一二件

放屁者發見(べろ〜)

六

失物發見(唾液占、草履占)

三

占候(下駄占)

二

卜運(計算)

一

豫兆(前兆)

六件

吉凶

三

茶柱立ち、帯むすばり、雞の夜鳴

褒貶(耳かゆし、くしやみ)

二

火災(鼠の在否)

一

縁起(豫兆的縁起)

二件

厄災關係

二

螳螂に拜まる、いたちの道切り

妖異的迷信

九件

妖異關涉

故であるか。

三 兒童の呪的精神態度

兒童宗教の呪的・迷信的な心理的原因は次の如くである。第一は主我的なるが故であり、第二は精神未發達による。此等兩特徴の結合に依り、第一に「經驗する」と「行ふ」との混淆を生じ、第二に自己と環境との混淆を生ずる。經驗と行動との混淆は内觀の不可能として早現され、意識化の困難、差異よりも類似の把握の困難、象徴の事實化の困難等を通して現れる。又自己と環境との混淆は關係意識の缺如、綜合力の缺如、客觀性の缺如、矛盾意識の缺如として呈現される。綜合力の缺如は濫置現象を結果し、客觀性の缺如は現實界と假想界、遊戯と仕事、夢と現實、想像と現實等の間の混淆を生じ、他方に Besetzung (活化) 現象を示す。而して如上の如き基本的特性及び其等の派生的特徴の複合態が兒童宗教をして呪的・迷信的たらしめるもの

動物妖怪(狐、狸等)

魔神

天狗、疫病神、鬼

幽魂

魂魄・生靈・幽靈分化せず

支配の迷信

方位

神殺(恵方)

鬼門

運命

千支(生年十二支、丙午)

類似迷信現象

方便(教育的迷信)

藝方關係

食事座席がへ、親ひらみ、茶碗叩き、樹伏せ叩き、

かまどに上る、燕殺し等の禁止を迷信的に威壓

セリ

危険・困惑防止

弄火、爪やき、硯へ字をかく、針の粗末、毒草いぢ

り、すつぽん警戒等

知識傳授

草木を植ゑるに根を局に見せると不吉

前科學的現象

兒童の宗教的發達に於ける呪的精神態度

である。勿論他方に價值觀念の發達程度がその福祉と

する所を、精神的・觀念的よりも物質的・感官知覺的

の域に止らしめることも側面から複合してゐる。

然るに從來呪の心理的基礎に關して種々の一方觀的

説明がなされてゐる。タイラー、フレイザ、ラング等

は聯合を以て解決し、ジェヴォンス、リード等も合理的

的又は推理的に説く點に於て之と軌を一にし、レヴィ

||ブリュールは先論理的な Participation (關涉)の法

則を以て此等合理説を訂正し、フロイスは異質的表象

の複合たる融合表象を以て前者の集合表象に代へ、ク

ローレ、ダンツェル等も異つた論理の存在を認める立

場を支持し、フロイドは Narcissismus を根柢として

自ら考へる所は直に實際に起ると考へること即ち「自

己の思考に效果」を認める心的作用を以て説明し、ピ

アチエーは Realismus と Animismus とを以てレヴ

イ||ブリュール及びフロイドの説を改訂結合した。併

民間療治(赤蛙と疳虫)

毒物説明

やもりの小便、むかでと唾液(呪も含むが)

類似聯合的解釋

芙蓉の種子が猿になる

一  
二  
一

し此等は先論理の一層深い根柢たる心的傾向を説かないで派生的根柢を呪の起源としたり、複合態の基底を深く掘下げることをしないで其處から出發し従つてその心的起源を更に解明すべき手續を殘したり、一向に表象を以て解決することに専心してかの合理的解釋を斥けつつ却つて自ら呪を單なる認識的範疇内に押込めるやうな結果となつてゐる。

前述吾人の解釋に依る原因的心性の發現として兒童の呪を觀れば次の如きものが數へられる。第一、有效經驗の轉用による呪。これは過去に於ける某行爲と某事物との間に有效結果を生じた經驗を、必然の因果關係のない現在の他の組合せに轉用するもので、目の埃を取るに、呪文を唱へつつ息を吹きかける呪、即ち吹きとばす含意を轉用するが如きである。第二、自他間の轉移による呪。これは自己から他へ、事物から事物へと、空間的にも因果的にも無關係な事物間に轉移の可能を信ずるもので、疣を治するに、箸で橋を渡し、疣の神は此橋を渡つて他へ移れと命令する意味の呪文を読むが如きである。第三、意味の實際化による呪。觀念と事實とを關係づけ、意味を事實化し得るものと信ずるもので、避犬の呪として拇指を戌と見て屈折し、順次に他の指を亥子丑寅と折り重ねて戌指を押さへるもので、意味の實際的效果化を豫想するものである。第四、他力の利用による呪。目的の關係づけをなし、アニミスティックに他力の命令的利用をするもので、風の風よび、天氣乞ひ等多くの神祕力を利用し宥慰しそれに依頼する等の呪を含む。

#### 四 呪の系統發生への論及

個體發生と系統發生とが相互に闡明しあふことは宗教的發生問題に限らないが、上述の個體發生的研究から呪の系統發生へ一言論及してみたい。呪と宗教とを區別したり、發生的先後關係を論じたりすることは、從來重要な問題であつた。呪先在説中には呪と宗教との間に因果關係を認めるフレーザ（氏は他方に明瞭に因果づけぬ曖昧な論述もしてゐるが）、何等かの發生關係は認めるが必然關係は認めないヴント、無關係とするリューバがあり、同時存在説として兩者を他の母體の設定に依つて間接に關係づけるユーベル及びモース、タイラーがある。併し個體發生からは先後説も同時説も正しくない。兒童や原始人は渾沌未分化の心性を有し、その示す所の所謂宗教的・呪的生活は正しくいへば宗教的ともいへず、呪的ともいへない未分化的渾沌態のみを示してゐる。それは宗教的・呪的等吾人の合理的に區別してかかつた眼で見べきものではなく、唯生命の自らの價值づけを看取され得るだけの形態のものである。斯る未分化的な所謂宗教や呪の發生すべき渾沌母體が、その環境の刺戟に應じて、刺戟の質に對應した分化をとるのである。即ち吾人の呼んで宗教的とする刺戟環境の下では「宗教的」が早く分化して先在し、呪的刺戟環境下では「呪的」が早く分化して先在するのである。呪的先在的に見えるのは、實は吾人が宗教を高等視し、呪を原始的視するので、兒童・原始人のこの原始未分化態が恰も吾人の所謂呪的狀態に近似するため呪的が先在するやうに見えるのである。故に迷信的・高等宗教的兩面の刺戟下にある現文化兒童では、吾人の所謂宗教的と呪的との寄木細工的並存觀を呈するのであるが、實は宗教的でも呪的でもなく、未分化的・原始的・母體的渾沌態としての宗教及び呪の胚芽態を有するのである。即ち兒童宗教は先宗教的・先呪

的未分化態であつて、是より觀れば、宗教と呪との發生關係に就いて先後や同時を論ずることは不適當であると  
する。

本發表は昭和十二年以來再度帝國學士院研究費を受けて研究中の「我國に於ける迷信の研究」の一部である。發表に際して推薦者姉崎先生並に帝國學士院に衷心の謝意を表す。

# 宗教心理學の方法

上野 隆 誠

一

宗教心理學は一般心理學に於けるが如くに、その立場は科學的方法に立つものであり、一般心理學の方法と同じく、人間一般の宗教心理を科學的に客觀的に研究せんとするものであり、主觀的な研究とその趣を異にする。この點は極めて明白な所であらうと思ふが、たゞこの點に關して注意すべき事は、宗教心理學は人間の心理一般の研究を目的とするものではなく、「特殊的な宗教心理」乃至「宗教經驗」を研究の對象としてゐる事である。

周知の如くに、一般心理學は吾々人間の心理作用を觀察し、その現象を記述し、且つその現象の間に發見さるゝ心理的法則を求めんとするものである。一般心理學の方法に準據する宗教心理學に於ても、この事は同一であり、特殊的な宗教心理乃至經驗を觀察、記述し、出來得るならば、その間に一定の心理的法則を發見せんとするものであり、その方法は常に一般心理學の方法を取るものであり、極言すれば、宗教心理學は一般心理學の一分科をなすものと稱せられやう。

こゝに宗教心理學はその研究の方法として一般心理學に於けるが如くに、その研究對象たる宗教心理乃至經驗



を蒐集しなければならぬのであるが、これには從來(一)發問法、(二)傳記的方法、(三)歴史的方法、(四)實驗的方法の四方法が取られてきたのであり、又此等の方法により、心理學的には種々の成果が現れてきたのである。先づ順序として、此等の四方法を明にし、その長短について述べたいと思ふ。

(一)發問法——これは一定の宗教的問題を提出し、その回答を求め、その經驗的記録によつて宗教心理を研究せんとするものであり、宗教心理研究の當初から行はれて來たものであり、アメリカに於ては、この方法が好んで用ひられてきたのである。

この發問法は一定の宗教問題を定めてその經驗を問ふのであるから、その回答の検討により、各經驗の異同を明にし、その特異點、經驗として的一般的特質を求むる事が出来るのであり、定められたる範圍の宗教的經驗の特質を求むるには、極めて當を得た方法と云はなければならない。又宗教經驗を枯渴せる形ではなく、生ける相に於て把握する所の方法として、極めて適切なる方法と云はなければならないであらう。

所でこの方法については、(一)内省法の缺陷、(二)回答に信の置かれない事、(三)限られたる範圍の宗教經驗にのみ制限されてゐる事、の三つの難點が擧げられてゐる。

先づ第一の内省法の缺陷は、經驗そのものを把握する方法としては、極めて不確實な方法であり、生ける經驗をそのままに取る事は極めて困難であるからである。

何故ならば、吾々の根本的經驗は記憶の中に再成せらるゝものであり、吾々が根本的經驗を把握する事は、記憶によつてこれを再生せしむるに他ならないのである。従つて記憶によつて根本經驗を再現せしむる内省とは反

省に異らないものである。然るに記憶は著しく不確實のものであるから、経験は記憶に印せらるゝと同時に再生さるる必要があるのであるが、切實に云へば、記憶に印せられた経験は已に生の経験として再現せしめられない難點が存してゐるのである。

従つて内省法に信を置くとしても、それは極めて慎重に行はなければならないので、發問法の場合に於ては、被發問者は内省法に熟達した者でなければ、その記述は科學的に正當なものと稱する事が出来ないのである。

従つて發問法に用ひらるゝ内省法は、方法本來に極めて重大な缺點が存在してゐるのである。

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

翻つてよし内省的能力を具有した人に於ても、自己の宗教経験を告白する事を欲せず、簡単に事務的に記述するものが多く、眞劍に解答の勞を取つてくれる者が少いのである。この點は宗教経験が深ければ深い程、言語を以て表し得ないと云ふ點を示してゐるのであるが、かゝる點から云つても解答そのものは信を置けない事になるのである。

かくして發問法に於ける難點たる解答に信用が置かれないと云ふ點は、主として内省法の缺陷に求めなければ

ならないのであるが、更に従來この方法がある範圍にのみ適用せられ廣く發問が行はれない。例へば一宗派、一教派にのみ發問せられたものであるから、その心理は一教派の宗教心理に止り、普遍的な宗教心理と稱する事は出来ないのである。

以上の諸點が發問法に對する主なる難點であり、數ある宗教心理學者は、何れも此等の缺點から他の方法を取つたのであるが、これを補ふものとして、非形式の會話によつて解答を得ると云ふ手段が取られてきたのである。

(二)傳記的方法——發問法の不備から現れたものはこの傳記的方法である。これはウイリアム・ジエームスの進んで用ひた方法であり、それは宗教家の自叙法、告白、手紙その他の文書から材料を取り、その中から生の宗教經驗の相を捉へんとするものである。クブキが青年の日記、手紙、詩文等から材料を取つたのは、何れもこの方法として有名なものである。

この方法は發問法とは異り、その求むる材料は何れも宗教味豊かな文書であるから、何れもその材料の中から自然的な宗教經驗を取る事が出来るのである。

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

(三) 歴史的方法——この方法は前二者と異り社會的歴史的宗教の外的表現、例へば宗教儀禮、信條等を研究資料として、此等を出現せしめた心理的過程を究明せんとするものである。

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

勿論この方法についても、相當の難點が指摘せられてゐる。第一に此等の宗教の外的表現、儀禮、信條、神話等の研究は、歴史學、社會學、人類學の問題であり、心理學の當面の問題ではないと云ふのである。勿論この方法を取る場合には、歴史學、社會學を處理する能力がなければならぬので、その知識にかける場合には、その根本をなす心理を充分に攷む事が出事ない結果となるのである。従つて心理學者にこの點の用意があれば、この方法は宗教心理學の方法として、前の二方法と共に併用して可なりであらう。

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

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

従つてこの方法は實際的には行ひ難ひものである。

## 二

以上述べる所により、吾々は大概宗教心理學の方法として從來採用せられてきた主なるものについて述べてきたのであるが、大體宗教心理學の方法として妥當と考へらるゝものは、發問法、傳記的方法、歴史的方法の三方法にある様に考へられるのである。

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

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

従つて宗教心理學は一般心理學の方法と同じく、宗教意識乃至宗教經驗の記述、總括、説明の三方法を取るものであり、その研究資料となるものは、既に述べた發問法、傳記的方法、實驗的方法から蒐集せられた宗教的經驗、例へば宗教的感情、情緒、情操、習慣、思想、更に宗教的態度、行動等であり、宗教心理學は此等の心理、行動の様相を詳細に記述し、それを總括し、これを一般化、普遍化し、更にその法則化せられたものにより、新

奇の宗教經驗の説明を行ふと云ふ三方法を職能とするものであり、又宗教心理學が科學としての領域に止る以上、この順序は極めて自然の手法と考へられるのである。

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

此等の非難は宗教の側から等しく發せられてゐるのであるが、これは宗教心理學が、その研究方法として一般心理學の結果を援用して宗教經驗を説明するのあまり、宗教個々の超自然的なものとの關係から成立する宗教經驗を、超自然的なものを除外して説明せんとする一般心理學の方法を用ひるのが爲であり、これは宗教心理學の方法として何等非難さるべきものではないのである。又宗教史によりて知らるゝ如くに、宗教經驗の中には超自然的要素を強調するのあまり、經驗として異常的な非合理的なものが多いのである。然るに一般心理學の方法に

立ち、又その法則を採用する宗教心理學はその法則によつて、その因果眞偽をたゞし、此等の非合理的な經驗をそのまゝに承認する事も出來ず、又心理經驗として合理的な、實證的なものを求めるのであるから、宗教につきものの超經驗的なものは除去せらるゝ結果となるのであるが、これは科學としての一般心理學の法則を用ふる以上、さくべからざるものと云はなければならない。

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

従つて宗教心理學は所與の材料の説明に當り、一般心理學の適用を慎重に考へなければならないのであるが、要は研究さるゝ所の材料が「宗教心理」「宗教經驗」であり、それはその他の一般心理と質を異にした「宗教性」に特質がある事に注意しなければならないのであり、結局宗教心理學はこの特質に立つ心理、經驗を研究するものであり、約言すればこの特質に立つ心理、經驗を科學的に記述し總括し、説明する所に宗教心理學の職責が見出されるのである。

こゝに吾々は全體宗教心理學の職能を明にしたのであるが、結局それは宗教經驗の記述、總括、説明の三つにある事が明にされたのである。所で最後に一言して置きたい事は、科學は環境把握、環境への適合の必要から起

つたものである。従つて宗教心理學もこの科學本來の目的から、宗教經驗の因果、法則を明にすると共に、宗教生活への指針を與へなければならぬであらう。アメリカに於ける宗教心理學が、教會との協力から出發した所にもこの點に存してゐるのであり、一面アメリカに於ける宗教心理學には非難さるべき點を有しながら、この點に於ては宗教々育運動と共に宗教生活への指針を與へて來たのは事實であり、又かく宗教啓發の指針とした事は、宗教心理學本來の目的の一端を果したものと稱する事が出来るであらう。

かくして宗教心理學は一面純科學的な研究を事とすると共に、他面宗教の實際についても大に關與した職責をもつ事が首肯せられるのである。



## 主觀神と客觀神、内在神と外在神

帆 足 理 一 郎

哲學的に見て、今日、超然的な絶對神が虚無から此大宇宙を創造したと信する者はあるまい。在りうる神は宇宙に内在する神で、外から宇宙を創造した Creator God でなく、宇宙の内にあつて無限の過去から無限の未來に向つて、永遠にその創造力を發揮する Creative God であらねばならぬ。それは überweltlich な神ではないが übermenschlich であるが故に、かりに外在神又は客觀神と云はう。かうした意味の外在神に對して、今一つ可能なる神觀は内在神のそれだ。それは神といふ宇宙靈を認めるのでなく、吾々人間の心に神ありと見る。従つて人間の本质上、此の内在神を認めずして精神生活を送りえないといふのだ。『伏し拜む社の中に神はなし、祈る心に神ぞまします』と。それは客觀的な神の實在性を否定して、自己の主觀に神を認める、即ち祈る心其者が神であり、神性の表現だと見る。

以上、外在神と内在神、又は客觀神と主觀神、この二が現代の科學や哲學思想においては是認さるべき神觀であるから、今その内容を述べて、その宗教價値を比較するであらう。

今日の科學的觀察において、凡ての物體は電子の結合から成るもので、進化的に最初時空的存在であつたものが、生命現象を加へ、更に心理現象を加へて徐々發展し來つたものと見れば、別に宇宙に創造的な神又は宇宙靈なる者の存在を必要としない。宇宙はそれ自體自然の過程によつて進化するものと見ればよい。然らば内在神論における佛性又は神性とは何かと云へば、それは人間の心に宿る自己完成の理想のことだ。完全なる人格、それが神だ佛だ。だから人間の内にある神性を磨いて完全の人となれ、それが宗教の目標であり、その完全となる道を教へるのが宗教だといふことになる。

自覺教としての佛敎が先づさうだ。悟を開くといふ聖道門では智的に自己の本性に眼覺めることを目的とするが、今日の進化論では本性とて本來持合せのものと見ないで、人間の築いた完全人の理想と見ればよい。完全人は過去になく將來にある。それは吾等の目指す理想の人格だ。之を實現する方便として淨土門におけるが如く、彌陀の救を信するもよい。クリストの贖罪を信するもよい。だがそれは畢竟、自己完成の方便として完全人の理想を彌陀に見出し、或はクリストに認めるといふのであつて、結局、主觀の作爲だ。彌陀といふ客觀的實在があるわけではない。在るものは理想だ、實在ではない。理想を方便として完全人たらしとする自己修養を容易ならしめるだけだ。

かく見れば、現代科學と一致することに何の困難もないやうだ。が、さて此の神觀は神なるもの、定義次第で、無神論といつてもよい。此種の神は客觀的實在性をもつ神ではなく、人間自ら活現せんとする理想として假設さ

れたもので、人間經驗の過去が將來に投影したものに外ならぬ。もし人間最高の憧憬、即ち眞善美や愛や聖やの極致を想像して、それらの諸徳を一身に活現した理想的人格を神又は佛だといふのなら、それも有神説ではあるが、之に反して神とはさうした人間の理想ではなく、宇宙の或る超人間的實在のことだといふならば、此種の神觀は無神論に屬することになる。従つて客觀的實在ではない、單なる理想としての神佛を心に描いて修養することとは、第一に、宗教的渴仰の力を大に弱める。理想を目標とするのと、實在を對象とするのとは、渴仰者の忠節に大きな違ひがあるからだ。第二に、かうした主觀神の觀方では、信者は極めて個人的或は孤獨的で、社會性を缺くといふ缺陷を免がれない。そは僧院に入り或は山に籠つて、自己の救ひ自我の悟道に没頭してゐる人には適切であるかも知れぬが、人間の社會生活において、社會的交渉の中に自己の人格を磨くことは困難であるし、又社會的に他の人々の靈的向上に奉仕することのために積極的努力を捧げる勇氣も、十分に發揮されないであらう。

## 三

之に反して、クリスト教や日本佛教の淨土門においては、自覺教としての佛教と異り、救の神である彌陀或はクリスト又は父なる神といふ宇宙的な超人間的な客觀的實在を信することに、外在神としての特色を示してゐる。之を現代科學の立場から見てどうなるか。人間自身に靈あり精神ありと吾等は自覺してゐるが、その心靈は宇宙進化の過程において創造的に發生したものと見た處で、現實、吾等の内觀において、精神活動のあることを否定することはできない。吾々の直接自證において自我靈の存在を認識する吾等は、宇宙にも宇宙全體としての大靈

ありと類推しえないだらうか、信仰しえないだらうか。

内在神の觀方のやうに、只人間だけに靈あり神性ありて、宇宙全體に夫自身の靈なしと見るは寧ろ困難ではないか。尤も内在神觀では、萬物に神性ありと見るが、それは萬物同程度といふのではなく、違つた程度、即ち人間には獸類よりも、聖人には凡人よりも多大の神性があるといふのである。だが、さうした神性はアトムのかやうに萬物に遍在する元素的存在であつて、宇宙靈といふやうな人格的に統一のある實在ではない。人間自身が進歩的に人格の統一を活現しゆく生命であるやうに、又環境の上に働きかけて創造的に環境を改造し、翻つて又自我を創造的に建設しゆく實在であるやうに、宇宙には宇宙全體として宇宙環境の上に働きかけ、之を創造的に改善しゆく大靈があるのでないか。それは一個獨立の實在であつて、人間と靈的交渉を保ちうるもので、人間の祈願の對象となり、道德生活の理想となり、又罪に打勝つ力を與へ、救ひ導く力として、人類の精神生活を指導する創造的生命ではないだらうか。

かう考へれば、吾々の祖先が偶像によつて禮拜した處の神も、又淨土門において救の神として尊信した阿彌陀如來も、或はクリスト教における救主クリストといふのも、父なる神と云ふのも何れも單なる人間理想の象徴化ではなくして、眼に見えぬ宇宙靈なる實在の働きを、不完全な人間の言葉や藝術的方法によつて表現しようと試みたものではあるまいか。是等彌陀や救の神の觀念が人間の單なる願望の投影ではなく、客觀的に實在する宇宙の大靈を象徴化したものと見る場合、第一に、人間の神に對する態度は、純真なる渴仰の誠となり易いではないか。神といひ佛といふも、結局それは我が理想の投影にすぎず、之を精神修養の方便とするのだと見ることは、

宇宙の大實在に類づく宗教信者の態度と同一であることはできない。

第二に、吾等は神をかやうに超人間的な宇宙靈と見、宇宙の善美を創造し、惡や罪を征服する力と見る時、人間は人間として別個の人格を保ち、神は神としての神格を保ちながら、靈的生活において社會的交渉を營み、互に愛や正義の關係に立つことができる。一體愛といひ正義といひ、それは社會關係の言葉であつて、人間が現在持つ處の人間の社會關係を一層よく整へることのできるのは、先づ大宇宙の大靈との關係を愛と正義の社會觀念を以て律しうるからではあるまいか。宇宙の大實在と社會的交渉を整へることが根本基調となつてこそ、人間社會の諸關係も圓滿に調節されてゆくのではあるまいか。加之、吾々人間の人格意識は孤獨で成長も向上もせず、それは社會的交渉によつてのみ人格意識を高め、社會に奉仕することによつてのみ人格は向上する。だが、その根本は宇宙靈と交渉し、宇宙靈の目的に奉仕し、宇宙的大社會の善美化に創造的努力を捧げることによつてのみ、吾々人間の人格は宇宙の意味をもち、又宇宙的に向上するのであるから、人間靈の對宇宙的社會性の根據として、宇宙大靈の實在を信することは、實に、宗教の本質的要求であらねばならぬ。

## パウロに於ける終末論と神秘主義

福 富 啓 泰

宗教には、特に有神教 (Theism) には本質的構成要素として崇拜する主體・人間と崇拜せられる客體・神の二者がなければならぬ。兩者の關係の仕方に應じて二種の宗教が認められる。一はその宗教性が兩者の遠隔に於いて他はその近接に於いて成立する。此の關係を空間的に (勿論意味的にとつて) みる時神と人との距離が遠隔の場合に人は超越神 (或ひは帆足教授の外在神) を仰ぎ、近接の場合に内在神を信ずる。神は本來價值、善、祝福であるから人がもし神から無限に遠ざかるならば神の無限大なるに反して無限少となり、價值、善、祝福から無限に遠ざかることとなる。從て此處に悲觀的人間が成立する。

内在神は神と人との近き關係に於いて見出されるのであるが兩者が近き得ん爲には各の性質が接近して來なければならぬ。超越神觀では質的差異 (qualitativer Unterschied) が説かれるが此處では質的類似が前提される。神道神話の神々は人間的形態を持ち、人間は神として祭られることも出来る。神 (價值) に近づく人間は價值を分有し得られるのであるから此の立場の人間觀は樂觀的とならざるを得ない。

次に兩者の間の距離は時間的にも區別せられる。

**終末論** 超越神は時間的には未來に表象せられる。神は今直接に見ることは出来ない、ただ彼方に仰がれるのみ。従て現在の内に價値或ひは祝福を認めることはできない。此の點にも明瞭に悲觀主義が現はれてゐる。祝福は未來に惠與せられるとの約束に宗教性が成立する、斯くして「契約」の概念が生じてくる。此の定型に該當するのはユダヤ教であつて終末論的メシア神學はユダヤ人の民族的悲運を反映するものである。バルトの唱道する二元的辯證法神學も此型に属する悲觀的神學である。

**神秘主義** 他方に於いて神と人の間の時間的距離が近い場合には神は既に現在體驗し得られる。此の立場が神秘主義と名けられ、この本質は「いまだ」にはなくて「いま」に在り、過去ではなく現在にある。絶對者を今現實に經驗し得るとは考へられず、神秘主義は不合理主義の同意語となり、超越的終末論が合理主義的なるに相對する。神秘主義の人間學は樂天的である、祝福は彼方ではなく今此處に與へられてゐる。近き神を信ずる日本に於いては神佑は既に現在の事實であつて「日本の神秘主義」なる語は成立すると考へる。

二

パウロの信仰は彼以前の基督教團に影響された事は疑ひ得ない。一は、

**バレスチナ原始基督教團**であつて此の派はキリストを「人の子」の稱號を以て崇拜した事によつて此の派の思想的特質の一つとして終末論が指摘される。ここにユダヤ教の一延長を見出し、悲觀的なユダヤ的性格を感知する。他は、

ヘレニズム原始基督教團であつてユダヤ主義否定に於いて分派した。洗禮と聖餐の宗教儀式的確立、キウリオス(主)崇拜の開始から考察して此の派の特質は神秘主義であると断定する。

註 兩基督教團の思想的相剋を主張する論據に關しては次の書に叙述す。

福富啓泰 「原始基督教」 昭和十年

パウロ以前ユダヤ人基督教と異邦人基督教とは一方は終末論を他方は神秘主義を執り互に對立確執したのであるがやがて此兩者はパウロによつて揚棄・綜合せられた。私はFCパウロに做つて(内容は違ふが)原始基督教の辯證法的展開を主張する。ユダヤの終末論とヘレニズムの感覺的神秘主義は本來の形の儘で彼の内に延長し共にしたのではなく質的變化を遂げ辯證法的統一を構成したのである。パウロの

終末論 はユダヤ的ものをアウフヘーベンし彼の信仰の一契機に轉化してゐる。世の終なるユダヤの默示的終末觀の記述が見出されるが之は人間の不滅性に對する時代的衣裳に過ぎない。ローマ政權を反撃し、イスラエル民族の世界制覇の到來を説くユダヤ民族至上主義は後退してゐる。とは云へ彼は非愛國的な祖國への裏切者ではない。彼が深く同胞の運命を憂へた事は「我骨肉の爲にならんには我ら誼はれてキリストに棄てらるるも亦ねがふ所なり」の激しい言によつても證明される。ただ彼は狹量にして盲目な愛國者たるには餘りに當時の狀勢を知りすぎてゐたのだ。然らば彼の終末的説教は何を意味するのか。消極的には人々に對し自己の真相を反省せしめ、危機意識の覺醒を促し、悔改めを要求し、積極的には神の愛に選ばれた人間が終末の時限を突破し、永遠の絶對的存在界に入ることの教へたのである。パウロをして淺薄な現世主義から免れしめたのは實にこの未來觀に他な



らぬ。

以上によつて彼の終末論が如何にユダヤの其から變質してゐるかが了解されるが之を可能ならしめたのは神秘主義である。彼はキリストを終末時に望み見る許りでなく現在に於いて見る。「キリストに於いて在る」の彼に特有な用語は信徒が靈なるキリストといま面接遭遇し得ることを意味する。パウロにとつてキリストは「會て在し」「將に來り給はんとし」「現に在し給ふ」のである。即ちキリストは過去・現在・未來の原理、換言すれば永遠の原理であつて此の原理に生きる事がキリスト神秘主義である。我々の死の生活がキリストの死と生活に合致すべきを教へた點よりすれば生活神秘主義とも名けられる。一切の最後 (Eschatos) は神人合一であるが神秘主義は之を先取りする。先取りの根據はイエスの死と復活であり然も之は終末的事象なれば終末論は神秘主義を成立せしめると言ひ得られる。他面に於いては終末は時間を超越して永遠的に解せられ、然かも現在之を體驗し得られるのであるから終末論は神秘化即ち現在化せられてゐる事を知る。

以上によつてパウロに於いて終末論と神秘主義は辯證法的統一をなしてゐる事が論證せられた。パウロの信ずる神はイエスに於いてと等しく遠くして且つ近き神であり、之は亦基督教其ものの神觀である。

# 神の屬性についての一考察

石橋 智信

私の研究發表題目は「神の屬性についての一考察」であります。これは神の屬性について哲學的に考へますよりは、寧ろ、歴史的に、宗教史的に考へます方が大部分であります。その點豫じめ御諒承願つておきたいと存じます。

さて神の屬性の考察上、御存知の様に、名づけて Anthropomorphism と申すのが有ります。「神人同視」と申しませうか、「神の人間視」と申しませうか、要するに、神を人の様に見る事であります。

ところが、この Anthropomorphism と云ふ字を委しくは二様の意味に使つてをります。この點、宗教の研究上相當注意さるべきものと存じます。

その一は即ち宗教史家の用語としての此の言葉 Anthropomorphism でありまして、例へば神に、人同様、手あり、足あり、口、鼻、目、顔等でありと考へたりする信仰であります。(乃至は神も人の如くに後悔したり、腹をたてたり、美んだりすると云ふ信念であります。尤もこの方は狹義には Anthropopathism と申すので

ありませう)

ところがこの Anthropomorphismus という言葉は、哲學者の間にあつては、例へば神は愛なりと云ふキリスト教の神觀念も、よく、Anthropomorphismus 神人同視だと申されるのであります。

さきなるもの(宗教史上の用語)と後なるもの(哲學者の用語)との間のちがひは、さきなるものは神が人の形を有する様に信じられた場合をさすに用ゐられ、又は、人なるが故に(神ならぬ身の不完全な人間なるが故に)もつ感情、例へばねたみ、嫉妬ですとか怒りですとか悔い、後悔ですとか云ふ様なものをも神の屬性としても信する場合をさすに用ゐられてをります。のに反して、後なるもの(哲學者の用語の場合)は勿論人の形を神に考へるのをさすのではなく、また後悔の神とか、すぐ腹立てる神とか云ふ風に人の弱きを神について考へる場合をさすのではなく、ただ、神は愛なりなどと、人間の情、愛といふものを神の屬性としても信する場合などをさすに用ゐられてをるのであります。

以上、同じ Anthropomorphismus と云ふ一語に對する二種二様の内容づけは宗教研究上充分、留意さるべき點かと考へます。と申しますのは、空に、ただ理窟で考へますと一方に於て悔いる神、嫉みの神、怒り神といふのと他方に於て愛の神といふのと兩者等しく神を人の様に考へるので殆ど同じ様に考へられますが……もの事はただ空な理窟ではいけないので、實地に、事實に徴し、歴史に徴して考へられなければならぬものと思ひます。

歴史に徴して考へまするに……この問題を實際のキリスト教の歴史に徴して考へまするに……悔いる神、怒り

の神、嫉みの神、等の考へは紀元前九〇〇年頃の Jahvist の史料の神観でありまして、神は愛なりとの神観は、丁度、紀元を劃するイエスの神観なのであります。その時差……歴史のひらきは大約千年もあらうといふわけでありませぬ。

千年も前が、神後悔し給へりと云ふ神観、その後千年もたつて初めて神は愛なりと云ふ神観、千年も前が宗教史家の所謂 Anthropomorphismus 千年も後が哲學者の所謂 Anthropomorphismus その間、千年—神観がどう移り移つて遂に後の神観に達したかは遺憾ながら發表時間の關係上省かせて頂きます。

ところでこの哲學者の使ひ方による Anthropomorphismus の神観を私はわが國の神道、とりわけ、教派神道の神観の中に見出しまして非常に面白く感ずる次第であります。

教派神道内にあつてはやゝ共通であり、(十三派が十三派とも必ずしも云ふではありませんがその大部分がもつ共通點であり) 而も教派神道以外の諸の宗教にあつては殆ど見出し得ざる點を私は左の諸點に見るのであります。(そしてその教派神道獨特の諸點は哲學者の用語としての Anthrop. にあるのは面白い點だと存じます。)

多數の教派神道が共通に、また、獨特にもつ信念の第一は『神徳』といふ信念であります。神の愛を神のめぐみを『神徳』とよんでをります。これは實に獨特な信念、獨特な用語と存じます。あまり獨特な用語すぎて例へば外國語におきかへられなうと存じます。Moral of God, Morality of God—Gottestugend, die Tugend des Gottes ではまるで意味をなしません。ことほど純國産宗教特自な國語、また獨自な信念と考へます。その

神徳といふ言葉で神のめぐみ、神の愛 Gottesgnade, Gottesliebe に當るものが考へられるのが教派神道の常であるのは實に特異 eigentümlich な點であると存じます。

例へば神理教に於て、

禍をさけ病のなほる厚き神徳を忘るゝ勿れ

とその教旨に示され、

神習教に於てその神習教教旨の中に、天御中主は神徳を有してをられると説きその神徳を身に體すのが信徒の理想とされてをります。修成派に於て、その教旨第三條に、

日神 修理因成自ラ修ルヲ本トスト雖モ光華明彩ノ神徳ニ則リ公明正大ノ旨ヲ用トセザルベカラズ云々

第四條 凡ソ人ノ世ニ生レ出テ人事ヲ營ム凡テ神道ニヨル

衆庶神徳ヲ蒙ラザルハナシ

とあります。金光教の御理解なり、信念乃心得なりのなかには、

先きの世までも持つて行かれ

子孫までものこるものは神徳ぢや

とか 大地のうちに於て金乃神の大徳に洩るゝ所はなき事ぞ

とか 神徳をうけ人徳を後に

とか 徳のない間は心配する

神徳をうければ心配はなくなる

とか 生きたくは神徳をつんで長生をせよ

とか 疑を離れて廣き大道をひらき見よ

我身は神徳のうちにかされてあり

とか 神は向ふ倍力の徳をさづける

とか 神の一言は千兩の金にも代へられぬ

難有うけて歸れば土産は舟にも車にもつめぬほどの神徳がある

とか申します。

黒住教に、

天照神の御徳を知る時は

ねてもさめても有かたきかな

天照神の御徳に悪はさり

よろづの善は心にそ有り

人間の道徳—あのひとは徳のある人だと申しますが—徳のある神、神徳の神を考へた點は愛の神の考へと並んで面白い點だと考へます。同じ Anthrop. Gottesansch. のうちにあつても愛と考へるより徳と考へたところにこか日本的なところがあつて面白いと考へます。

教派神道信仰内の theistisch な信仰要素に於ける神徳と並んで、panth. mystisch な信仰要素内に於けるまことまことの信念がまた特自な點であると考へます。

the absolute, das Abs. の様な kosmic Oneness, mystic Oneness, mystische Ureinheit のことなる anthropomorphisch に人間性の一である誠、人間道德性の一である誠とまこととは必ずあらずのも面白くと存じます。世界中、どの宗教、どの哲學が the absolute, das Absolute を言ひ及ぶ the Sincerity, die Aufrichtigkeit 乃至 the Sincere (One), der Aufrichtige の語を以てしたでせう。ここにも誠を愛し、徳を重んずる日本的なところが見えて面白いと存じます。例へば黒住教祖の歌に

身も我もこころもすてて

天地のたつた一つのまことばかりに

以上が神の屬性についての私の考察の一部で御座います。神觀の特性についての一考察、とりわけ、純日本が popular に産んだ教派神道の神觀の獨自性についての一考察であります。そしてそれは神の愛を神徳とよび又は絶對者を誠と着色したりしましてどこか日本的なところを示し出してをるのではないかと存じます。

## 宗教哲學の出發點と其の二途

菅 圓 吉

トレルチは嘗て彼の『宗教學の本質』と云ふ論文の中で、宗教學——或は宗教哲學——は其の出發點に於てイデアリスムスカポシチビスムスカ其のいづれかの立場をとらねばならぬと云ふ意味の事を述べてゐる。然し私は更に一步奥へ深く突き入つて、宗教哲學は其の出發點に於て、啓示を理性に基けるか、或は又逆に理性を啓示に基けるか、其のいづれの途をとるかを決して置かねばならぬと思ふ。而して此の二途の中、第一をとるものは之を哲學的宗教哲學と呼び、第一をとるものを神學的宗教哲學と呼ぶ事が出来ると思ふ。第一の途をとる宗教哲學は今迄の所謂宗教哲學の普通一般にとつて來た途であつて、理性こそが總てのものの本質を把握する働きであるとの豫想の下に、理性によつて宗教の本質を明らかにしようとする方向を云ふ。かゝる方向の宗教哲學は之を更に細く觀察すると、一方では、宇宙人生に對する一定の哲學的立場よりして宗教を解釋しようとする方向、換言すれば、既に出來上つてゐる哲學的立場を宗教に押しつけようとする方向と、他方では宗教の本質の究明は、一般哲學の立場を藉り來る事によつてではなく、どこ迄も宗教そのものの中よりして原理を抜き出す事によつてではなくてはならぬとの主張に基き、何より先づ第一に、宗教をして宗教たらしめる所の宗教獨自の事實より出發し



て、而して夫れが人間の理性の構造の中に如何に根付いてゐるかを提示する方向との二つの方向に分つ事が出来る。最初の方向の最もよき例はヘーゲルの夫れであらう。即ち彼に従へば、宗教は哲學によつて始めて純粹に完全に把握される所の絶対理性をば表象の形に於て示したものに外ならぬ。かかる立場に於ては、宗教の本質は宗教そのものの研究よりして掴み出されて來たものでなくして、單なる宇宙人生に對する一般研究よりして得られたる原理を以つて宗教を解釋しようとする無理がある。之に對してもう一つの方向は、宗教の本質をば宗教そのものの中より引出さうとする點に於て、前のものに比して明らかに宗教の事實に忠實である事は云ふ迄もない。然し夫れが宗教の本質又は原理をば、依然として理性の中に求めんとする限りに於ては、前の立場と少しも異なる所はない。此の立場の最も代表的な宗教哲學者はエルンスト・トレルチであらう。彼は彼の所謂宗教的アプリアリをば宗教に於ける理性の必然的法則と呼んでゐるのを見ても解る如く、彼は結局に於ては宗教を理性に基けようとしてゐるのである。ウオツバミンはトレルチを批評してトレルチは最初から一定の哲學的立場、即ちカントの批判哲學の立場の上に立つて居り、従つて其の宗教的アプリアリも著しくカントの合理的な認識論の臭味を帯びてゐると云つてゐる。夫れはウオツバミンに従へば、トレルチの宗教的アプリアリが宗教體驗を離れて、唯だ思惟の論理的必然性のみ従つて把握されてゐるからである。従つて又トレルチは彼の宗教哲學の體系の中に於ては、宗教心理學より次に認識論へと進まねばならなくなつたのである。之に反してウオツバミンは、何處迄も宗教の事實に即しつつ、即ち宗教の體驗そのものを離れる事なく、宗教の眞理又は本質を把握せんとして彼の所謂宗教心理學的方法を提唱した。即ちウオツバミンに従へば、宗教の本質把握は、思惟の論理的必然性に訴へ

るべきものでなくして、宗教體驗そのものの中に於て把握さるべきものである。合理的認識の働きの如きものは、宗教意識の心理學的構造よりすれば、第二義的又は第三義的のものにすぎない。宗教意識の第一義的な根本動機を形造る所のもは、合理的認識より更に深い宗教體驗である。かくして宗教の本質を把握せんとする者は、雑多なる宗教の事實の、或は宗教の現象の根本動機をなしてゐる所の純粹の宗教體驗又は宗教意識一般とも云ふべきものを把握しなくてはならぬ。而も其の本質把握の仕方は、宗教體驗の形でなされねばならぬと云ふのである。

情、然し斯如く其の本質把握の仕方が合理的認識の仕方ではなくして、體驗的であるとしても、本質とか原理とか根本動機とかを把握せんとする事その事が既に理性の活動であるとすれば、ウオツベミンの立場も依然として理性主義の域を脱してはゐない。唯だウオツベミンの場合では、理性が單なる合理的なもののみでなくして、非合理的なものをも含めてゐると云ふ點に差違があるにすぎない。いづれにしても、人間がものの本質を把握せんとする要求から出發して到達した結果、即ち本質規定は、其の規定の仕方が如何様であらうとも悉く理性の活動の結果であるとすれば、以上述べた三人の代表者の方向は悉く、宗教の本質即ち啓示を理性に基けようとするものに外ならぬと云へるのである。

之に對して其の逆、即ち理性を啓示に基けようとする第二の宗教哲學に於ては、宗教の本質——若し其の言葉がゆるされるならば——は啓示に於て人間に與へられるのであつて、人間が把握しようとして把握出来るものではないと見られる。のみならず啓示に於ては人間にとつての究極最高の眞理が與へられるのであるが故に、換言

すれば、宗教に於ては啓示が最後のものであるが故に、啓示よりより高い法廷はない筈である。従つて此の見方よりすれば、第一の宗教哲學の途として既に述べた如く、啓示を理性に基けると云ふ事は、理性が啓示よりより根源的であると云ふ事を意味するが故に、宗教に於てはゆるさるべき事柄である。宗教に於ては、まさしく夫れとは逆に、理性こそが啓示に基けられ、理性は啓示よりして其の意味を得て來なくてはならぬ。此の場合、基けるとか基礎付けるとかと云ふ事は既に理性の活動ではないかと云ふ質問が出るであらう。之に對しては、我々はかう答へねばならぬ。今、啓示は理性と全く違つたものであるとすれば、理性を啓示に基けると云ふ言葉は、啓示を何處迄も究極的なものとして、而して其の啓示が理性に對する關係を明らかにすると云ふ事より外に意味はない。つまり此の第二の宗教哲學に於ては、啓示は人間の理性の活動によつて與へられるものでなくして、神よりの活動として人間に與へられるものである。而して斯かる神よりの活動として與へられる啓示そのものの研究は之を神學が扱ひ、宗教哲學は、其の啓示が理性とどう關係するかを扱ふのである。斯かる宗教哲學が私の云ふ宗教哲學の第二途であつて、之は前の哲學的宗教哲學に對して、神學的宗教哲學と呼ぶ事が出来る。而して前の哲學的宗教哲學に於ては、宗教哲學は一般的哲學に從屬するのに反して、此の神學的宗教哲學は神學に從屬する。かかる意味での神學的宗教哲學を主張するのがエーミル・ブルンナーであらう。然し此の神學的宗教哲學に於て、今も述べた如く、啓示と理性との關係をどう見るかの見方は決して一樣ではない。此處では一方には、理性は或る程度迄、神を認識する事が出來て——例へば、神の存在、全能、全智、正義などを認識する事が出來る——が、然し其の理性の能力には限界があつて、神に就ての究極最高の眞理は啓示によらねばならぬと見る見方がある。

此の見方の最もよき代表者はカトリックに立場であらう。然し之がカトリックの見方の特長であるのではない。プロテスタントの中にも斯かる見方をとる者は少くない。ブルンナーなども或る意味では此の部類に屬するものと云ふ事が出来よう。<sup>(註二)</sup>之に對して啓示と理性とを全く離してしまつて、神の認識に對しては理性は全く無力であると見る見方がある。但し此の見方は、人間の精神ガイストの創造的力、換言すれば文化を否定せんとするのではない。唯だ理性は眞理を求めんとして如何に努力しても、人間の存在の最後の問題を解く事は出来ぬ。此の人間の存在の最後の問題は、神よりしてのみ答へられると云ふ仕方以外では解けないと云ふのである。此の見方を代表する者としては我々はキエルケゴールを擧げる事が出来るであらう。

かくて此の第二の神學的宗教哲學の中に於て又、其の出發點に二途ある事が明らかとなるわけであるが、いづれにしても此處では啓示に對する理性の限界が中心問題となつてゐると云ふ點では是ら二つの見方のいづれに於ても事情は同じ事である。然し其の際、理性の限界と云ふ事を以つて直ちにカントの認識論を思ひ出し、此の點に關するカントの思想をそのまま借用する事は警戒されねばならぬ。成程カントは理性の限界——詳しく云へば理論理性の限界——を高調したが、他方では實踐理性によつて神の認識に到達しうべき事を述べてゐる。のみならずカントの云ふ理論理性の限界なるものは、理性の二律背反を明らかにしたのに過ぎないのであつて、何處迄も夫れは哲學の領域に於ての事である。宗教哲學に於て扱はれる理性の限界は、啓示に對しての理性の限界であるが故に、カントとは違つた仕方では理性の限界が示されねばならぬわけである。然し此の啓示に對する理性の限界づけの問題に關する組織的研究は、神學的宗教哲學を主張する所謂辯證法神學の内にあつても未だ十分でない

様に見受けられる。有名なバルトとブルンナーの論争なども要するに原因は此の問題の扱ひ方にあると思はれる。而して其處ではブルンナーは、其の正否は別として兎に角、彼自身の理性論を述べてゐるが、バルトは唯だ神學問題にのみ専心して、宗教哲學の問題としての理性の問題そのものを主題として何處でも取上げてゐない。事情斯如しとすれば、神學的宗教哲學の今後の發展は主として此の宗教に於ける理性の地位と云ふテーマを中心として行はれるのではないかと秘に考へられるのである。

かくして宗教哲學に志す者は、先づ其の第一の出發點に於て、理性主義をとるか、啓示主義をとるか其のどちらか一つの途をとるべく決斷しなくてはならぬ。而して若し第二の途をとる人があれば、其の人は、啓示に對して理性の持つ關係をどう見るかの見方に從つて、更に其の途が二つに分れる。私は今その途のいづれが正しいかと云ふ事を云はんとするのでない。唯だ一見極めて簡單に見ゆる宗教哲學も之を細に觀察すれば、其の構造の上に以上述べた如き根本的差異のある事を明らかにする事によつて、宗教哲學を扱ふ時の我々の態度と方法との上に幾分なりとも役立ちうれば、夫れで私の此の短い研究發表の意圖は足りたわけである。

註一 これと共に、我々が此處で注意して置き度い事は、此處で我々が理性と云つてゐる時には、我々は論理的な認識の働きをする理性の形式的能力の事を云つてゐるのではなくして、理性が宗教に對して持つ能力の事を云つてゐるのである。勿論、神學者と雖も神信仰に就て語りえん爲めには、考へる働きを必要とする。考へる働き、即ち思维の能力と判斷の力が消去してしまへば、文化や藝術や技術が不可能になるのみならず、宗教思想はおろか説教さへもありえなくなる。文法なくしては神學も存在しえない。然し此處で啓示と理性の關係を扱ふ場合には、さういふ意味での理性を扱つてゐるのではない。つまり此處では宗教の眞理を把握する能力としての理性を問題としてゐる。

るのである。

註二 ブルンナーの理性論は嚴密に云へば、カトリックの見方と全く同じとは云へない。成程ブルンナーは、理性は或る程度迄、神を認識しうるが、人間の存在の最後の問題の解決は、啓示によらねばならぬと説いてゐる點に於ては、カトリック同様であるが、然し其の或る程度迄、神を認識しうる事はブルンナーに於ては、罪の爲めに歪み曲つてゐるが故に、啓示によつて、夫れが訂正されねばならぬと説いてゐる。かくて理性から啓示への一直線の道はなく、其の間には辯證法的、斷絶的關係があるとブルンナーは見てゐる。此の點ではブルンナーはカトリックの見方とは違つてゐると云はねばならぬ。唯だ神學的宗教哲學の中の第二の形に比較すれば、ブルンナーの見方は其の類型に於ては、神學的宗教哲學の中の第一の形に屬せしめてよいと思ふ。

## 二種深信に現はれたる宗教の本質

岡 邦 俊

### 一 序 説

私はこの小論に於て、善導大師著「觀經正宗分散善義」中に取扱はれたる「二種深信釋」に現はれし宗教の本質を究明しようとするものである。

本二種深信は、云ふまでもなく善導自身の宗教的體驗信仰の告白であるが、大師一度この義釋を用ひるや、爾來淨土門、殊に眞宗一派にとつては、正に信仰の極地として、他力歸依の心情、無我集托の典型として、又如來願海の妙趣を味識する最高至純の標識とされて來た。元より私はこの小論に於て一派固有の宗乘的研究を試みようとするものではない。論者は全く宗教一般に於ける本質論上の立場とその角度から、二種深信に現はれたる宗教的信仰體驗の本質的問題を取上げようとするものである。

### 二 本 論

本論の理解の便宜上左に二種深信の原文を記しておく。

二者深心言深心者即是深信之心也亦有二種一者決定深信自身現是罪惡生死凡夫曠劫已來常沒常流轉無有

出離之縁

二者決定深信彼阿彌陀佛四十八願攝受衆生無疑無慮乘彼願力定得往生

今この淨土教的宗教信仰の典型的表現としての、二種深信中に現はれたる宗教の本質を、宗教一般の本質論との關聯に於てこれを觀る時、その中には少くとも次の三主要問題を包含して居る。

- (a) 人間本質への反省（人間の問題）
  - (b) 救ひ主阿彌陀佛の本質究明（神の問題）
  - (c) 人間と如來とは如何に交渉するか（救ひの問題）
- 今私は順を追ふてこの三問題を解明しようと思ふ。

(a) 人間本質への反省

善導は人間の本質を如何に觀、如何に體驗したであらうか。彼は現實の自我と生存とを深くも鋭く見詰め、人間の本質を前段の深信の如く決定したのであつた。

曰く、「自身は現に是れ罪惡生死の凡夫にして、曠劫已來今日まで常に没し常に流轉して、出離の縁得道の途ては更になし」と。

これ所謂「機の深信」にして、現實の「私」と「生」とに對する認識批判は、現實的人間價値の全的否定であつた。即ち人間の本質は罪と惡のそれであり、凡庸劣夫、必墮無間、煩惱成就の私であり、三界流轉の生存であると決定した。かくて現實の生と私とは、全く自力を以てしては成佛の可能なく、解脱の希望も無い。そこでは生



の根本改造としての成佛解脱は徹底的に否定された。宗教の門、宗教への出發が、現實の私と生との批判否、否定から初まることを思ふ時、善導の現實批判の真意もうなづかれるであらう。安價な現實肯定からは決して宗教の生命は汲み取れないであらう。

(b) 救ひ主阿彌陀佛の本質究明

機の深信中に發見されたる現實の生と私の相は、人間性の本質を構成するものとしての罪と惡の私、地獄必定、煩惱成就の凡夫であり、生死流轉の生であつた。善導はそこに於て全面的生の否定、生の悲哀を體驗したのであつた。これに對し後段の深信はどうであらう。曰く、「阿彌陀佛の四十八願は衆生を攝受し、疑ひ無く慮も無く佛の願力に一心に乗托歸命すれば、必ず往生成佛することが出来る。」これ即ち所謂「法の深信」である。阿彌陀佛の四十八願は、必ず衆生をして往生成佛せしめずんば息まない誓願であり、不思議な力である。この誓願、佛力、他力に至心に信順し、無私に乗托すれば、定得往生し、迷妄流轉の世界を脱却することが出来る。こゝでは善導は全的生の肯定、生の限り無き歡喜を體驗した。私の自力では永劫にかけて無有出離之縁なる存在である。佛の他力は必ず凡夫人間を佛にせずんば息まない聖なる願力である。こゝでは相反する二つの力が對立し、佛と凡夫、聖と凡とがあり丈けの力でその實力を競ふて居る。ではかゝる根本的に異なる二元は如何にして交渉し、一元化的聖化を遂げるであらうか。これぞまことに淨土教的信仰の中心をなすものである。だが私はこの問題の究明に先立ち、今少し如來の本質を反省して見たく思ふ。從來阿彌陀佛の本質に關しては、これを神話的存在とする者あり、觀念的實在とする者あり、又心の内界に於ける虛無の自然とする者等種々の論議が行はれて來た。併

し淨土教に於ける如來は、あくまで主觀に對する客觀であり、內在に對する超越であり、觀念に對して實在である。客觀的超越的實在でなければ救ひ主として、凡夫に對する實存となり得ない。元よりかくの如き意味に於ける如來の實在は淨土教的信仰型態に於ける特殊體驗であり、萬人に強要し能はぬものではあるが、この信仰を否定し、この體驗の味識無しには淨土教は成立しない。如來の實在は法の實在そのものである。法を否定するところに佛教は無い。法的人格體こそ如來なのではあるまいか。如來を主觀、內在、觀念と觀るところには淨土はないと云へよう。

(c) 如來と人間とは如何に交渉するか

では超越（佛）と內在（私）とは如何に交渉するであらう。この根本的に異質なる二元が如何にして一元化し、聖化するであらうか。私はこの點に宗教一般の本質、そして又同時に淨土教的宗教の中核があると思ふ。

佛と私とは單純に論理的矛盾として、相互に絶對他者として、二元的對立をなすのではない。佛と私とは内面的一如の聯關に於て、全く密接不可分の存在として把握されねばならぬ。淨土教にあつては、私は佛無しには救はれない存在であり、如來の誓願無しには無有出離、三界生死流轉、地獄必定の凡夫である。だが阿彌陀佛は私の往生成佛を條件としてのみ成佛可能であつたし、人間の佛になることを保證することによつて自身も佛となりしものである。若し人間が佛と成り得ないならば、如來も阿彌陀佛と成り得ざり筈である。法藏菩薩成佛の因果物語は又實にそのまゝ、衆生成佛の因果物語であつた筈である。こゝに於てか、私と佛との一元化、聖化は内的必然の聯關に於て、所謂機法二種一具として成立するのである。かくて佛と私とは、二種深信に於ては結局一具、

一體、一如の內的聯關に於て可能である。超越にして内在、内在にして超越なる聯關である。宗教信仰の極地は、従つて宗教一般の本質は、超越と内在、聖と凡とが一元化し切る處、聖化それ自體の中に發見される。然らばこの二元の一元化、聖化は如何にして成立し、超越（佛）と内在（私）とは如何にして一體、一具となり切るであらうか。これが淨土教學に於ける「他力廻向」なる信仰の論理である。否、信仰の心理であり、信仰の體驗である。佛の側よりの慈悲と生命力の惠施によつて、私と佛とが一元化し聖化する。人間の側に於ける如何なる種類もの工夫、努力、工作は拒否される。そこに絶對他力の救ひがあるとせられて居る。他力廻向の信仰こそ淨土教の生命である。この他力廻向を否定することは如來の實在を否定することになり、延ひては淨土教を否定することになる。元より善導はこの散善義中の二種深心乃至他の著述に於ても、はつきりとそして後代の親鸞程他力の廻向と云ふことを表面組織的に論述しては居ないが、その眞意はあくまで佛の廻向し惠み與へる願力としての聖なる力に生かされて生き、往生成佛して二元の一元化、聖化を成就しようとしたのである。殊に「觀經疏玄義分」中の六字釋に於ては、「南無といふは即ちこれ歸命、亦是れ發願廻向の義なり、云々」と述べて居る。勿論善導にあつては、他力の廻向の外に自力の歸命なり信や願の要素もあつたのであるが、要するに善導の根本精神は後の親鸞のそれと同様である。ともあれ佛と凡夫、私との交渉、否聖化は佛の側の働きに俟たねばならない。而も既に述べしが如く、自力によつて成佛し阿彌陀佛となられし法藏の成佛が、そのまゝ、他力救濟の根據として受取られることも亦實に信仰の心理であり、心仰の體驗である。理性の論理、科學の理では到底かゝる他力廻向や、法藏の成佛を己が成佛の根據とすることは不可能である。結局信仰の心理、體驗は人間は如何なる形式によるも救

はれねばならぬこと、内在と超越とが一元することを要請して息まない。人間は救ひを必要とするが如く生れついで居る。それは全く佛智不思議であり、宗教の秘義である。

### 三 結 論

宗教の本質が二元の一元化、聖化を通ほしての内在と超越とが一如となることであるとするならば、二種深信こそは正に宗教本質論の典型であると云へるであらう。そこには論理と理性、科學と自然とを超へた宗教本質の理解へ導く最後の鍵が、即ち信仰の心理、信仰の體驗が嚴として存することを、善導の二種深信は吾等にはつきりと教示してくれると思ふ。

## バルト神學に反對する理由

大 島 豊

私は今春、バージルにバルト教授を訪ふて二時間ばかり彼と論じた。もちろん私はバルト神學の反對者だといふ前提のもとに對談した。確かにバルトは、パウル・テイーリツヒ教授が私に言つた如く豫言者の風貌をもつてゐる。バルトの顔も、その表現の仕方、表情も、全くヨーロッパ文明没落の表象であり、彼の希望は人間やこの世界にはなくて、遙か彼岸の觀念的未來の世界にあるのである。彼はこの世の厭世家であり、この世の文明に就いての絶望家である。彼は私を評して樂天家だと言つたが、彼自身は信仰、即ちパウロ的信仰、乃至は終末觀的信仰のみに希望をおいてゐる者である。

バルトの基督教觀が、説教家に對しては最適の劇的要素を含んでゐるので、教會人の情操乃至は感情に訴へる力をもつてゐることは疑ふ迄もない。またこれは、あらゆる人間的慾求及び思想を除外するところの客觀的實在のみを取扱ふべしと主張するのであるが、果してかかる主張を眞に徹底させてゐるや否やといふことは問題である。もちろんバルトが眞面目に聖書を研究した結果、かかる結論に到達したといふ點は、私と雖も認める。また彼がシュライアマツハアその他の現代神學者達の努力の結果から逃れようと努めたことも確かである。だがしか

し、人間的慾求の纏れた良から逃れるに當つてのバルトの苦心は完全に失敗してゐる。何故なら、かやうな良から逃れ得る爲めの唯一の方法をば、バルトが拒絶したからである。即ち、彼は、理性と結合せる觀察の方法を拒否した。然るにこの方法こそ、我々が客觀的實在に到達し得る唯一の方法なのである。

バルトが把握してゐる神の觀念は、パウロ、ルツター、カルヴィンその他の宗教改革者たちから傳統的に傳へられたものであり、しかも彼はこれこそ神の直接的啓示なりと主張する。しかし如何にして、彼は、彼が啓示なりとして容認せるものが眞に啓示だといふことに就いて知り得るのであるか？ もし彼がこれを知り得たとするなら、それは觀察と理性との方法に依らずしては、不可能なのである。彼が啓示として容認せることの眞なることが、觀察及び理性に依つて立證され、支持されなかつたとすれば、それは單なる偏見であり、謂はば、神がかりのごせんたくに過ぎないわけである。

もちろん私と雖も、基督教の本質が人間中心ではなくして、神中心なることを福音書を通じて教へられてゐるから、神中心に徹底しなくてはならぬと信じてゐる。随つてヒューマニスティクな宗教觀だけでは、基督教を正解し得ないと痛感してゐる。然るに神中心の宗教に第一に必要なことは何かといへば、論ずる迄もなく、神に就いての我々の觀念或ひは思想ではなくして、我々の愛と奉仕の對象なるべき神、自身、現實存在でなくてはならない。第二に必要なことは、我々の要求及び要請に従つて神の觀念を構造するのではなくして、客觀的證據に照して、これを確立しなくてはならぬといふ點である。

然るに、我々の主觀的要求ならびにその要請から離れて、客觀的實在を公正な證據に依つて論證し得る方法は、

ただ一つよりないのである。そうしてこの方法は、謂はば科學的方法であるが、しかしこれは自然科學的な仕方  
のみに限定されるものでない。即ちこの方法は、前述の如く、觀察と理性との結合に基くものでなくてはなら  
ない。觀察に基いて理性的構成を査照し、理性的構成に依つて我々の觀察を指導して、漸次に客觀的實在を明瞭に  
するのである。かくして我々は、我々の生活對象としての神（即ち觀念としての神に非ざるもの）を把握し得る  
のである。かやうな科學的方法に依つてのみ、主觀的なる宗教的迷妄から我々が逃れ得るのである。

科學的方法に依らなかつたなら、我々は決して客觀的にして實在的なる神を把握し得るものでない。然るにバ  
ルトはこの方法を拒否してゐるのであるから、彼の神が單なる觀念に過ぎないわけである。もちろん我々は諸種  
の觀念を用ひなくてはならぬのだが、しかし觀念及び理性の方法に従つて、我々の觀念をば客觀的實在を知る爲  
めの道具とするのであつて、觀念を目的としてはいけないのである。隨つて一切の信仰をば、觀察及び理性に依  
つて吟味しなかつたなら、その信仰的對象が客觀的實在なりや否やに就いて、知り得る筈がない。私がバルト神  
學に反對する理由はこの點に存し、またバルトが神中心を力説するとしても、それは客觀的觀念論の神であつて、  
實在としての神でないのであるから、バルトの神觀に反對せざるを得ないのである。

シュライアマツハアは宗教に於ける感情の要素のみを強調することに依つて、不幸にも主觀的觀念論に陥り、  
バルトはその正反對に、啓示のみを強調することに依つて、客觀的觀念論の誤謬を敢てしたのである。バルトに  
從へば、神のコトバは啓示されるものであつて、人間に依つて發見されるものでなく、コトバへ人間が再び歸ら  
なくてはならぬといふので、バルトは我々の意識から離れて存在する永遠的對象なるコトバ、即ち論理的觀念の

みを主張するわけである。これは正に客觀的觀念論であり、共觀福音書に示されたる史的イエスの人格と彼の實踐を根本とせる基督教に非ずして、救世主としてのイエスを解説するに適するロゴスの概念に基ける見解である。この點に就いても、重大なる問題がある。ここで一言したいことは、ロゴスの概念がギリシア哲學の影響であつてイエス御自身の御見解でないわけである。

次にバルトの主張の中には、基督教的信仰の實踐的要素が全然包含されてゐない。何故ならバルトは、基督信者が現世界に「神の國」を建設すべしといふイエスの根本的教へなる社會的要素を全然無視してゐるからである。然るに基督教の本質が、父なる愛の神への信仰である限り、現實存在なる我々自身が、神の愛を社會的に生かすことなくして、如何にしてかかる神への信仰を全うし得ようか？ 愛なる神が我々の父なる限り、神は單なる觀念でなく、また超越的存在のみである筈がない。天父は我々と共に生き、我々のうちに生きる方である。事實、イエスはかく教へ給ふたのである。即ち神は永遠的超越的存在であると共に、我々人間のうちなる愛の精神でなくてはならぬ。そうして愛の精神は斷じて個人的のものでなく、社會的に働くのがその本性である。隨つて基督教の社會的要素を無視する神學、即ちバルトの神學は最も不完全なる理論である。それはただ劇的價值を有するのみのものに過ぎない。



## 學の對象としての宗教

島原逸三

學的認識の試みに於て「窮極の立場」といふことが考へられる。人間の認識能力が到達し得る限りに於ける認識の試みといふことである。所謂宗教哲學なる語はこの意味に於ける宗教の學的把握に對して與へらるべき名であらうと思ふが、この小論はこの宗教哲學の方法論に關し一つの問題を提供することをもつて目的とする。

さて宗教を學の對象として取上げること、宗教を生活そのものとして體驗すること、の間には、結局、越えることの出来ない間隙があるやうに思はれる。言換へると、學の對象としての宗教は宗教そのものではあり得ないといへやう。このことは記述を主とする試みである宗教心理學や、宗教史などについてもいひ得ること、思ふが、その方面のことは、では問題外として置く。私は前の宗教學會に於て「宗教の批判」と題し「宗教の實際的價値の評價」に關する問題だけを取りあげたが、こゝではそのとき問題外として置いた宗教を對象とするところの「眞理」批判の問題を取上げること、する、即ち、宗教をその眞理性といふ點で批判の對象としてゆく場合、先にいつた學の對象としての宗教と生活體驗としての宗教との隔りといふことが如何に關係してくるかを考察し

て見ようと思ふのである。

## 二

こゝで述べて置きたいことは、かゝる問題、即ち、宗教の眞理性の批判の問題は、避け難い問題であるといふ點である。二つの場合がある。一つは宗教以外の領域、例へばある部門の科學、ある流派の哲學などの領域に於て新たなる學說が唱道せられそれが新たなる世界觀を組織するところまで普遍化されて來たやうな場合、これがしばしば既成宗教の世界觀と對立して宗教果して眞理なりやといふやうな問題が論議せられることがある。更にまた、この批判が宗教そのもの、領域から現れて來ることもある。即ち、宗教がその周圍に新たに展開して來た思想的環境に順應してゆかうとして宗教そのもの、思想的内容が吟味せられるやうな場合がそれである。近世に於ける基督敎神學、基督敎的宗教哲學の試みは主としてこれ等二つの場合に試みられた宗教批判であつた。今一々その内容に立入ることは出來ないが、要するにその中心問題は、宗教に於ける世界觀がその時代に於ける世界觀と調和するや否やの問題であつた。最初に、學の對象としての宗教と、生活體驗としての宗教との間に間隙があるといつたことは、種々な場合についていひ得ることであるが、眞理性の批判の場合についていふならば、結局學の對象としての宗教は、全體として取上げられた宗教ではなく、全體のうちから切離された部分に過ぎないといふことになる。

## 三

宗教そのものは既にそれ自らに於て全一の生活形態である。即ち、統一的に營まれてゐる、或は統一的に

營まれてゆかうとする生活の全體であつて、そこに種々なる構成要素を見出すことの出来るのはいふまでもないが、それ等の要素は單なる外面的結合によつてこの全體を形作つてゐるのではない。それ等の要素は全體のうちに統一されてゐるといふ事實のために、その抽象された場合とは本質的に異つたものとなつてゐる。この全體としての宗教生活のうちによつて見出されるものは、何等かの生活目的による生活の全面的統一である。而もその生活目的は單なる抽象的觀念ではない。それが生活の全面的統一の中心を形作つてゐるといふ事實のために、その生活目的は親密にして又嚴肅なる信仰の對象として把握されてゐる。更にこれを他面から見るならば、この生活の全面的統一は、その中心たる生活目的を觀念的に確立する觀念形態によつて支持されてゐる。しかしその觀念形態は論理的結合ではない。それはその生活目的の統一原理としての力強さを體驗しつゝある内面生活の表現としての觀念形態である。従つてそれは神話的乃至は詩的性格をもつた世界觀となる。更にまたこれを他面から見るならば、この生活の全面的統一は、その體驗者の内面に醸されてゐる生活目的への憧憬若しくは服従の感情によつて一層確實なものとされてゐる。即ち、神聖感情若しくは絶対依存感情など、呼ばれてゐるものはそれである。更にまたこれを他面より見るならば、この生活の全面的統一は、その統一の中心たる生活目的が、それに附隨する種々なる實踐的觀念を通して現實生活に於ける行動として表現せられ更にかゝる表現が次第に生活習性として確立するに從つて一層徹底してゆく。今この生活形態としての宗教が、顯著なる社會的方面をもつてゐることはこゝでは觸れない。實際、その生活の全面的統一が、これ等の生活目的や、世界觀や、宗教的情操の社會化されることによつて一層強固なるものとなつてゆくことは明白な事實であるが、こゝではこの方面の問題は度外視し

て置く。要するに最初にいつた學の對象としての宗教と、生活體驗としての宗教との間に横はる隔りといふのは上述の意味に他ならない。即ち前者は常に宗教そのもの、一部分であり、而もそれが抽象された一部分であるが故に、全體のうちに見出される一部分と本質的に相異してゐるのである。而して後者は全體としての宗教であり、それが全體としての宗教であるが故に、學の對象としての部分的宗教をもつてはゐるが、本質的に同一のものでないといふ意味に他ならない。

#### 四

こゝに我々の問題が提出されて來る。宗教を學の對象として取上げること、我々は特に宗教をその眞理性に於て批判する場合に限つたが、かゝる試みは、宗教そのものに對して、如何なる關係をもつ試みであらうかの問題である言換へれば、宗教の學的處理によつて宗教そのものを如何に處理し得るかの問題である。今この問題に對して幾分のことながらを述べて見よう。近世に於ける宗教哲學の試みに、屢々見られることは、宗教に於ける信仰の對象の問題が「神の存在」の問題として論議されたことである。しかしかゝる問題は宗教の哲學的處理に於て提出さるべき問題であらうか。もし我々が我々の宗教批判の試みに於て、その批判さるべき最後のものが「宗教そのもの」でなければならぬといふ立場に立つならば、我々の批判は絶えず宗教そのものとの關聯に於て試みられてゆかなければならぬ筈である。言換へれば、我々は、我々が批判の對象として把握した部分としての宗教を絶えず全體としての宗教のうちで還元することを忘れてはならないのである。即ち、生活形態としての全體の宗教現象への直觀が、絶えず、我々の批判を監視してゆかなければならないのである。例へば神の存在の問題

についてこれを見るならば、憧憬や服従の感情の致される信仰の對象が、何等かの形に於て意識せられることは、生活形態としての宗教に即して觀察するならば、正に宗教に於ける必然的事實であつて、宗教批判がその出發點として取上げその歸結點として取上げなければならぬ學以前の根源的據所であることが明かになると思ふ。宗教に於ける神は、科學や哲學の領域から成立して來る觀念ではなく、宗教と呼ばれる生活形態が、生活目的への憧憬若しくは服従によつて力強く統一されてゐるといふ事實そのものである。神は觀念の論理が作りあげたものではなく生活の論理が作りあげたものである。コムトの宗教論の如きは、この意味に於て、學の對象としての宗教と、生活形態としての宗教とを混同したクラシカルな一例であらう。従つて宗教の學的批判は、宗教そのものに對して、何等の言分を構へるだけの權利はない。宗教は學より一層根源的なものであつて學に依存して初めて成立するものでないからである。即ち、ある種の世界觀によつて支持せられ、ある種の情操によつて確保せられ、ある種の生活習性によつて固定せられた生活目的の周圍に統一せられつゝ、營まれてゆく生活形態そのものは、その學的批判の如何に拘らず、永久に存続するものと見なければならぬであらう。

しからば、宗教の學的批判は、如何なる意味に於て、宗教そのものに關聯をもつのであらうか。宗教も人間の一生活形態として常に現實の具體的事實を環境として營まれてゆく。言換へれば宗教的生活形態の中心を形作つてゐる生活目的は、絶えず、自然界や社會のうちに實踐的行動として表現せられてゆく、即ち、そこには道德的生活の一面があるのである。而して、この客觀的事象の領域と、この主觀的精神の世界とを、常に適當に關聯せしめてゆくことは、結局、客觀的事象の領域の嚴密なる認識の上に立つて諸々の觀念を論理的に組織しつゝ、ある學

に俟つ他はない。即ち、宗教的實踐が學によつてそれぞれの指導觀念を提供せられるのである。

宗教哲學の試みは宗教そのものから全然遊離してしまつた無意味な試に終らないやうに十分の用意が必要である。而してそれは絶えず宗教的現實の直觀によつて學的に把握の意味を見直してゆくことによつて達せられる。

## 「國禮」問題と東亞の耶蘇教

飯田堯一

東亞に耶蘇教が流傳した傳説は遠く漢代に求むべく、唐に至つて有名なる景教の流行を見せてゐる。が、所謂「西力東漸」の波に乗り來つたのは元代に於ける高末諾や嘉賓などの入航によれる活動からであるが易姓革命の支那國のことであるから、その十分な發達を見ることは難事であつた。明の神宗、萬曆八年に有名な利瑪竇の來航と共に一新時期に入つたと言ふべきである。利瑪竇は能く東亞民族の傳統や風習をば尊重しながら宣教に従事した、め大に成績を擧げ得た。西洋理學の輸入を方便に彼此共に熱心な交流を遂げたのである。さらに清の聖祖即ち康熙帝の代に湯若望や南懷仁らが用ひられ支那の天文、地理、數學、兵學等に貢獻するところがあつた。ゼスイト派の宣教師として利瑪竇の衣鉢を承繼し、東亞民族古來の風習傳統と巧に調和的に宣教を企てたため大に上下の信任を博し得た。詳言すれば支那民族の特性とも言ふべき、孔夫子に對する尊崇と、祖先祭祀の典禮とに對して、之らをは國民的風習乃至儀禮と解釋し敢て耶蘇教の信仰と宗義とに戻るものではないといふ立場を採つた。即ち宗教と道德との區別を認めたわけで、これは極めて大事な點なのである。然るに同派中から之

に就て反對者が現はれて來た。加之、ドミニコ派やフランシスコ派や更にミツシヨン・エトランヂエー派などが諸共に猛烈な反對を試みた、その結果遂に該問題を羅馬法王廳に公訴するに到つた。即ち論争の要點は

一、孔子尊崇は宗教なりや否や

二、祖先祭祀は宗教なりや否や

三、「天」乃至「上帝」は果して「造物主」<sup>デウス</sup>なりや否や

の三問に歸する。これ所謂「國體問題」"Question des rites" と呼ばるゝもので、五人の法王<sup>ポプ</sup>にわたり、アンテオケ及びアレキサンドリアの總司教までが支那に派遣され、ソルボンヌ大學牧師も調査のため來支する騒ぎ！北京と羅馬と巴里にかけての三角抗争が百年間も續いたといふ次第であつた。

その後、雍正帝の代に至つて斷然、禁教の上諭が下つた。その理由を要約すれば

1. 耶教は國體に背反するが故に

2. 耶教は政治に危害を及ぼすが故に

3. 耶教は同派中の内訌を暴露したる故に

かくて利瑪竇以來百數十年間の傳道は全く頓挫し爾後百二十餘年間は（南京條約まで）全く禁教の状態に委したのであつた。

これを我が日本國に於ける吉利支丹宗門禁制の歴史に比較するとき無量の感なきを得ない。信長に始まり秀吉の禁制となり最後に家光の「鎖國」といふわが有史以來の一大事を惹起するに至つた理由は實は極めて複雑多岐



であつたとは言ひ、その緊要點は兩國ともに相一致するものゝあつたことは驚くべく怖るべき事象であつたと言はねばならぬ。清の雍正帝がわが日本國に於ける島原の亂を傳聞されたことが禁教上諭發布の一因をなしてゐるといふことも忘れてはならない。

二

「國禮」問題の核心は何處にありやその思索を詮じ迫れば、それは

(A) 宗教觀

(B) 宗教と道德との關係

この二問に對する根本的態度に係はるものと私は考へる。

そも／＼「宗教」をば一元的に觀るか二元的に看るか、根本問題である。さらに宗教と道德との分化（差別）を無視するの可否やの問題に係るのである。

宗教一元（平等）觀は之を東洋流と假名する、宗教二元（差別）觀は假りに之を西洋流（ヘブライ流或は耶穌教流とも）呼ばう。西洋流の獨一神觀又は獨占神觀に對して統一神觀又は歸一神觀とも呼ばう。乃至、天啓教と自然教乃至正教と異教とを區別する二元觀に對して如是差別觀を否定する東洋流の立場があり得ると共に、第二義的に宗教と道德との分化、差別を認むると、認めざるとの對立が存する次第である。

さて、現代人の用語たる「宗教」「Religion」なる語字の變遷を考察した、けでも思半に過ぐるものがあらう。この語字を以て世界人類の禮拜現象を一括する意味に使用するに至つたのは左程、古いことではない。この語字

の現代的意義はルツターでもカルヴキンでも御承知ない筈。日本に於ては、この語字即ち「宗教」の總稱名詞的使ひ分けは明治十年以後からのことであらう。加之、現代科學に於ける「原始人」の發見について「原始宗教」の眞意義が認識されるに至つて人類の宗教觀は未曾有の革新が行はれた筈だ。人類平等觀の思想に乗つて宗教平等一元觀の強化を見たのだ。これこそ新しき東洋意識の回復と言つて宜からう。

さらに「宗教」をば、正と異とに區別することは之れが實踐生活に應用されるとき恐るべき惡果を齎らすことは歴史の證明する處である、即ち人間心靈の最奧義たる宗教信念に、正と異、眞と偽とを立することは人間其者に眞と偽とを假定することになる。これは獨一神觀又は獨占神觀の恐るべき結論とも言ふべきものである。正教信者と異邦人（異端者）との差別觀は認識上の誤謬であるばかりでなく倫理的罪惡であるであらう。

### 三

今や東亞再建の大業が目前に現出した。新東亞の思想的根本義であるべき「宗教觀」乃至「宗教と道德との關係」について、西洋的二元（差別）觀を離脱して東洋的一元（平等）觀に、而かも宗教と倫理との區別けぢめを闡明し以て、宗教独自の乾坤を開拓すると共に、國民道德の歸一と統一とを確立すべきである。

これにつけても支那國府要人のクリスチャン（多くはプロテスタントである）が所謂、歐米依存派として容共抗日の元締たるのみならず「國體」乃至王道、儒教に反對であることは東洋思想乃至東洋道義の名に於て徹底的打倒の必要があらう。

## ゲルマンの宗教に於ける靈魂觀念

金山龍重

ゲルマン Germane 民族は、西曆紀元前三四百年頃には、スカンデナビヤ半島の南部及び北ドイツの地方に住したと想定され、其後歐洲中部にも移住し、大體西はライン河を境とし南はドナウ河を境としてその東北に住み諸種の部族に分れて居たが、西曆紀元四世紀末（三七五年）の西ゴート族の移住を機とし、所謂ゲルマンの大移動を開始するに至り従來の彼等の居住地より更らに歐洲諸地方に移住し、歐洲諸民族の主なる根幹をなして近世に及んでゐる。

ゲルマンの名稱は何うして起つたかといふことも素より明かには知り得ざる所であるが、最も信憑し得るタキツス Tacitus のゲルマニア誌 Germania、及びそれに注解を附せるカアル・バルト Karl F. Bahrdt に依れば、之は最初は彼等民族全體の名稱ではなくて、ガリヤ人に隣接して居住せるツングラア部族 Tungri が、グエレ Guerre の戦に大勝したので、ツングラアの戦勝部族といふ意味から、グエレの勇者ゲルマンと呼ばれ、それを彼等自身も強者とか勇者とか云はれるので誇りとし、漸次擴大して自他共に用ひる様になつたのだといふ解説が、區々として一定して居ない諸家の解説の中で最も眞實らしく思はれるものである。

彼等は多くの部族から成立つて居り、それが漸次各々國家の體裁を整へ其れごとく王國を形成するに至り、ローマ帝國及び他の國々との交渉を續けて居る間にキリスト教の感化を受けるやうになつた。即ち第五世紀に於て、フランク王クロヴィス (Clovis、西紀四八一—五一一年) がキリスト教に歸依して以來從來の異教は漸次滅亡に歸せしめられ始めた。殊に第八世紀に、シヤールマン大帝 (Charlemagne、西紀七六八—八一四年) が歐洲中部に大帝國を建て、獨逸内地のザクセン族をも征服して基督教に歸依せしめた爲め、ゲルマン古來の神話及び宗教も消滅に瀕した。尤も北歐方面のキリスト教化はその地理的關係から可なり遅れて十一世紀十二世紀頃になつて漸く實現するといふ状態であつた。

此の間に於ける彼等の宗教が所謂ゲルマンの宗教であるが、キリスト教の異教撲滅運動は、此等の古代宗教を殆ど消滅に歸せしめ、其れが僅に神話の形に於て、或は當時の歴史的記述や、その他の側面的な記述、例へば各國の法令やキリスト教會法規や、謂ゆる異論邪教等の名の下に含まる、もの、及び風俗習慣文學詩歌等に表はさる、ものに彼等の宗教の面影が散見する。更らに遡つては考古學的民族學的方面の資料も參考にし得る。例へば主要なる墓や古墳中の發掘物や、その他碑文及び岩壁や地下の石室等の文字や彫刻等も當時の靈魂觀念やその他の宗教思想を知る上に役立ち得る。又呪符、護符、神像、祭祀に用ひし器具や犠牲に供せる器物等も同様である。

其れ故にゲルマンの宗教は年代を経るに従つて次第に衰亡の一路を辿つて來たのであるが全く死滅したとは斷言し得ないので、ゲルマン系諸民族の間に何等かの形で存續して居るのである。

茲では是等資料の吟味を詳しく述べるわけには行かないから僅にその輪廓の一端を申して見たい。タキツスのゲルマニア誌の歴史的價値は餘りに明白であるから更らに贅言を費す必要は無いと思ふ。又有名なユリウス・ケーザル (G. Julius Caesar 西紀前100—44年) のガリヤ戦争記 *Commentarii de Bello Gallico* も部分的にゲルマン民族のことを叙述して居る。尙古代の史家並びにゲルマンに關して記録を残した人々としては、プルートルク (Plutarch od. Plutarchos 西紀四六一—110年又は115年)・スエトニウス (Suetonius 西紀約七五—135年)・アッピヤヌス (Appianus 西紀約1世紀)・カツシウス・デオ (Cassius Dio 西紀約160—230年) 等を擧げ得る。

ゲルマンの宗教及び神話に關して今日直ちにその概貌を想見し得る基本を成すものは、北歐神話である。之は丁抹や瑞典や諾威方面の神話をも指すことは勿論であるけれども、ゲルマン神話の最も整備せる相様を示すものは絶海の孤島アイスランドに傳承された所謂エツダ神話 *Edda* であつて、之はゲルマン神話の珠玉の如きものである。此のエツダ神話書にはアイスランドの學僧、ゼームンド・ジグフツソン (Saemund Sigfusson 西紀一〇五六—一一三三年) が蒐集訂正したと傳へられる「古エツダ」即ち韻文より成るものと、同島の歴史家スノルレ・シュツルルゾン (Snorre Sturleson 西紀一一七八—一二四一年) が編集したと云ふ「新エツダ」即ち散文を主とするものと二つがある。但しエツダ神話の珠玉的價値といふことは、その構想組織體系等に於て卓越せる點を主として意味するのであつて、必ずしも彼等がゲルマン民族の宗教思想の純粹な且つ本源的なものを代表するとは斷言し難い。何となればタキツス等によつて叙述されたライン河以東に主として住める二千年前の

ゲルマン民族の有せし神々と、西紀十二、三世紀に至つて成文化せるエツダ神話の神々との間には不斷の連鎖があることは勿論であるが、神話そのものの絶えず變化し發展し行く性質が當然しか在らしむる通り、エツダ神話は北歐特にアイスランドの酷烈なる氣候風土の影響等により本源的なものからは幾分違つた相様を示すに至つて居るからである。

茲に主として参考し依據せる現代並びに近代の諸家はリヒヤルド・マイヤア Richard M. Meyer、フーゴ・マイヤア Elard Hugo Meyer、オイゲン・モック Eugen Mock、カアル・ヘルム Karl Helm、ヤロブ・グリム J. Grimm 等である。尙余が滯獨中ベルリン大學教授ユリウス・リヒタア Julius Richter 博士の宗教史の講筵に侍し得たことを併記する。

ゲルマン民族も自然崇拜、呪力崇拜、靈魂崇拜等によつて強く支配されて居たのは勿論である。其の中で靈魂觀念といふ方面を見ると相當に複雑で種々なるものを含んで居るが、第一には魔の信仰で種々なる魔群の觀念が見られる。

エルフェン即ち妖魔、妖精 Die Elfen。その古い名はアルプ Alp で、その複数はエルベ Elbe 又はエルペル Elber である。現今の獨逸語では單数はエルフェ Elfe で之は英國風の Elf, Elfe 等が入つて來たものと思はれて居る。北歐では Alfr, Elf と云ふ。彼等は人間より小さなものもあれば又大きなものもあるが、大體に於ては小さな妖精である。彼等はその表はれ方が千變萬化であるから、従つて彼等の特質も一言で現はし難いが、強ひて云へば妖精の如き變妙不可思議なものと云ふことになる。彼等は種々なる物の間に、即ち種々なる場合に

表はれた。例へば空中や微風の中に、或は電光や烈しい疾風の中や黒雲の中に、或は太陽の光線や陽炎の中に、山間、土中、水中、森林中その他至る所に現はれたのである。

彼等は一面に於ては美しく、親愛で、光輝あり、人間を助け人間に奉仕する様にも見えるが、一面に於ては醜く、陰惨な、恐ろしき、意地悪き、有害なものといふ様にも表はれて居る。其故に彼等は主としてその住む場所によつてその性質も異なり、名前も違つて居た。

ツウエルゲ Zwerge (一寸法師、侏儒)。之は山中や地中に主に棲むと思はれた。之の一層廣い意味の名は、ウキヒヒテ Wichte である。之は元來解し難い人間以上のものといふことを意味して居た。北歐では或は巨大なものを意味したこともあるが、ドイツでは一寸法師の意に多く用ひられて居る。然し他面に於て死者の精霊や鬼の意や巨人の意にも用ひられて居る場合もある。彼等は地中に社會的集團生活を營む小民族の如くにも考へられて居る。組織的な生活をなし王が居て統治して居る場合も多い。彼等は姿をかくす頭巾即ち隠れ笠や衣等を持つて居て何時でも身を隠すことが出来るのである。彼等は地下の鍛冶屋で色々立派な金屬製品を作り出すのである。神々の武裝品即ち、トール神の槌やオーディン神の投げ槍等は彼等が作るのである。之は地下の鑛脈等が斯かる觀念を起させたものであらう。

此のツウエルゲの同類にコボルゲ Kobolde (妖魔、小魔)がある。之は家屋妖精を意味し英語の Puck に當る。

ニクセ Nixe (水の妖精、水魔)。之は河や湖水やその他の水に住む妖魔である。南部及び中部ドイツでは此の

ニクセを鉤の人 Hakemann とも呼んだ。このニクセが鉤で人間を水中に引き込むと思はれて居たからである。リイゼン Riesen (巨人、巨魔)。之は巨大な姿をして時には澤山の頭や腕を持つものもあるが、非常な力を有する超人的存在者である。彼等は動物の姿で表はれるものもある。即ち巨魔である。彼等は割合に人間と親愛の關係を有し無智な鈍重なものと考へられて居るが、北歐方面では巨魔は神々に匹敵する偉大な存在である。その他にヘクセ Hexe 魔女、怪魔。アルプ Alp 夢魔、妖鬼等色々なものの存在が考へられて居る。

第二には遊離魂 Psyche の考が強く表はれて居る。之もヴント等が述べるアニミスティックな氣息魂 Hauchseele の考へ方などを初めとして、種々ある相様を示して居る。呼吸に依つて靈魂を一人から他の者へと乗り移らせ或は吸ひ込ませるといふ考へ方や形式なども傳へられて居る。或は動物から人間へ、人間から動物への轉生の考へ方も現はれて居る。従つて其所には夢魔や怪魔との連絡交渉も見受けられる。就中フイルジャ *Filja* の信仰はゲルマン民族に特有とも云ふべきものである。之は人間の靈魂が時々その身體を離れて自由に活動し、再び舊の身體中に戻り得ると云ふ考へ方である。此の第二の吾、二重魂とも云ふべきものが種々なる場合に種々なる形態をとつて遊離するのである。尤も斯かる力が誰にでもあるとは限らず女呪術者等が多く此の力を持つて居たと云はれる。又人間のみならず、オーデン神の如きも平素巧みに此の身體轉換を行つたと信ぜられて居る。ヴントの謂ふ、影像魂の如く常に人の身體の附近につきまとうて居る靈魂の如き趣きもある。我が國古代の大國主命の場合に於ける奇魂・幸魂の考へと稍似た點もある。尙此のフイルジャの延長とも云ふべきヴェルウォルフ人狼 *Werwolf* の信仰がある。之は狼の皮を被つた即ち狼に化けたるもの出沒で、怪狼の魔力が乗り移れる即ち



ファイルジャが狼となつて現はれたるものといふ信仰で一種の恐るべき害惡を加へる怪物と考へられたのである。實際斯かる人狼は普通以上の驚くべき怪力と強暴さとを有し、或は人を殺し人肉を喰ひなどもした様である。之は各國にある動物憑きの一種で、我が國の狐憑きなどと似た趣を有し、その舉動も狼と同じ様になると信ぜられた。其故に近世までも續いて存在したる人狼は、一面には精神病者であると診斷された。

第三には死靈、祖靈に對する觀念である。

ゲルマン民族も他民族と同様に、死の現象を境として靈魂の存在に就いて多大の關心を注いで居る。彼等も此の存續を信するが故に、その葬式に際しては生前愛用せし武器や、手廻品も共に副葬品として、遺骸と共に火葬したことはタツキスも誌すところである。生前の性格乃至身分等から考へて保護恩恵を施すと思はれる所謂善靈は追慕崇敬し、謂ゆる惡靈は恐れた。一般に死靈に對しては不安恐怖を持つた。幽靈や妖怪に對して普通人は無力で、獨り剛勇なる英傑のみが之を退治することも出來ると考へた。斯く死靈を恐れることから幽靈怪魔になりそうな心配のある屍に對しては、呪術によつて之を調伏したり、屍に種々な損傷を與へ且つ燒却することによつて初めて悪いファイルジャ迄も絶縁し居ると考へた。タキツスによつて報告された火葬の風習は、その後七百年シヤールレマン大帝の火葬禁止令によつて、ザクセン部族からも消えたわけであるが、その後にも魔女等の火刑は斯かる意味から續いて行はれて居たのである。而して一般に火葬は止んでも古代からの副葬品を共に埋める習慣は止めなかつた。極端な場合には殉死も行はれたと云ふ。

尙死者の靈魂は往々未來を豫言したり忠告を與へる力があると信ぜられた。故に墓場からその靈魂を呼び迎へ

たり墓地でその豫言を聞いたりした。北歐方面では人間の頭骨を保存しそれから豫言をきくことも多かつた。

斯くの如く靈魂の存續が信ぜられて居たから、之を時々慰める試みが行はれた。此の最も盛大な祭りが秋祭りで、之れが十一月初旬の舊教方面の萬靈節 *Allerseelentest* と變じて残るに至つた。そして其の前日には同じく舊教の萬聖節 *Allerheiligentest* が附加されるに至つた。尙ゲルマン民族の間にはクリスマスの前夜に鎮魂祭 *Totenmesse* 即ち亡靈供養祭が廣く行はれて居る。是等の祭日には多數の亡靈即ち祖先の靈が集まると信ぜられて居る。又人が死んでから葬る前に屍の饗宴 *Leichenschmaus* (即ち北歐の *Eitbri*) が行はれたことも多い。其は死者の名譽を讀へる爲めに行はれるもので、其時までは遺産の取得をなすことが誰にも許されないし、又家の主人の最高座もそのまゝにも空席として置くのみならず、その空席にも食事を供へたのである。それは勿論死者の靈魂も其所に列席すると信じたからである。

斯くの如く祖靈としての崇拜が強く表はれて居たのみならず、勝れた人の靈は謂ゆる偉靈として半神的崇敬を受けたのである。尙他界表象も種々に表はれ、永久的天國の考も表はれるに至つてゐる。

## 朝鮮に於ける引路王菩薩について

金 孝 敬

先年燉煌發見の佛畫中引路王菩薩なるものが學界の注意を引き、尙之については既に國華三八三號に於いてその圖と共に瀧博士の解説があり、又同誌三八七號に於いて松本榮一氏の考證があり、續いて東方學報京都第一冊に塚本教授の「引路王菩薩信仰について」の該博眞摯なる研究發表がある。右松本教授の論文に朝鮮に於ける引路王菩薩に言及して、朝鮮佛教徒について引路王菩薩をたづねた處死者の靈魂を阿彌陀淨土へ引導する菩薩である。民間の佛教信者の間には死者の冥福を祈りて引路王菩薩の名を唱へることもあると云ふ程度のものであり、全然知らぬと答へた者も少なからずあつた(一四六)。要するに現在朝鮮に於いては引路王菩薩の信仰は既にその名さへも曖昧の中に忘れられやうとしてゐる(一四八)。朝鮮に於ける引路王菩薩信仰は何れの時代まで遡り得るものか、朝鮮史に暗い私はこの點に就いて資料の存在を知らない、或は近世或る一部に行はれたものに過ぎないのかわり知れぬ。然し……唐宋時代に支那に行はれてゐた引路王菩薩信仰が夙に半島に傳はり來りて今にその名残を存してゐるものかわり知れぬ(同上)と云はれてゐる。尤も追記として本稿校了後京城大學の高橋博士から現今朝鮮に於いて「引路大王なる信仰がある。引路大王は十王齋は勿論その他大齋火葬儀に際して常に先導に樹てられる。そ

れは旗に大王名を書いたものである」と云ふ示教を得たとはあるのである。即ち本題は是についての調査を紹介するものである。従つて佛教學は筆者の専門でもないし當面必要もない故引路王菩薩の起源及信仰年代又その分布状況等の詳論は省く。但し瀧博士<sup>1</sup>、松本氏<sup>2</sup>等前述論文に於いて又矢吹博士<sup>3</sup>が三階教の研究(六五六)に於いて大集經の骨禪抄地藏上の文句を引いて引路菩薩は地藏菩薩なりとする説には調査の結果から又塚本教授も列擧してゐる反證よりして多少疑を持つものであり、寧ろお經に閻羅王投記四衆逆修生七往生淨土經及天地八陽經等を創作せる如く彼の天藏解冤結地藏十王と同様この説に關する限り塚本教授と同じく支那創作の菩薩と見たいのである。即ち五代の後唐明宗長興三年二月に先亡者の決定生天を願ふて建立せる佛頂尊勝陀羅尼幢に願者の造修せし諸功德を列記せる數々の中に地藏菩薩一軀引路菩薩一軀と二菩薩造像の意あり<sup>4</sup>、北宋仁宋の世、蘇洵が先亡近親の<sup>5</sup>靈と自己前途の祈願の意味で六菩薩を造りて極樂院阿彌陀如來堂に安置せる中に地藏引路王が並び存し<sup>6</sup>、支那の餓口施食法要集にも地藏と引路王が並び列擧されて居り。朝鮮にある引路王菩薩圖は大抵地藏菩薩圖と一緒であり<sup>7</sup>、然もその圖像は瀧博士も一寸言及してゐることであるが觀音に似て居り、又その功德も朝鮮の佛教儀式集なる佛子必覽の中の茶毗文(葬儀節次)起龕篇(四六)、佛供(佛名會の如き)彌陀請(歎佛偈)(六七)、降誕會及涅槃會の侍幢節次(後出)乃至生日生日年回等の死神賽神の際の侍幢節次對靈式(八八、八九)又死神賽神の一種目若くは一節目なる觀音施食(一〇八、一一〇)に出る例が寧ろ觀音に近い節のあること等からである。

扱て此の引路王菩薩は今日朝鮮で如何に信仰されてゐるか、李朝廢佛毀釋以來寺院と社會との交渉は絶たれ寺

院で葬式を営む場合は極稀であるが、でも寺として一度なりとも葬式を営めることのある寺には必ず引路大王幡のない寺とてはないのである。文字通り死靈を極樂へ引路する菩薩として葬式行列の先頭に掲げられ運ばれる處の赤緞子に引路大王と書かれた長さ一丈もある今日の祝出征旗の如き字像佛旗の菩薩なのである。そしてこれは寺と共に永久に保存される什物であり菩薩である。而してその數は朝鮮佛教寺院と略數を一にするものである。そして葬式の際は上記茶毗文にある通り發軔の際南無靈山會上佛菩薩と共に南無大聖引路王菩薩と三唱されるのである。尙又朝鮮佛教は李朝以來主として有産婦女子宮女寡婦雲上后妣等の慰安の對象であつた爲めに未だに不信に拘らず水陸齋現王齋（死直後）を始め命日七七日・回忌三回忌等に寺院で死神賽神を行ふ場合が多い。その時前に一寸觸れたことではあるが、死靈を迎へる侍齋節次場合（招靈に出掛る意味の儀式）又迎へて安座させる（對靈と云ふ）場合は勿論、その上彌陀を請する時又愈供養をする種々の施食の際即ち觀音施食の時の如き必ず南無引路王菩薩摩訶薩若くは南無接引亡靈引路王菩薩・南無一心奉請大聖引路王菩薩摩訶薩等と召請讚祈願（舉佛香花請謹疏）の意味で各節目で屢々三唱一唱多唱して念唱するのである。斯の如く朝鮮では死者と引路王菩薩とは切つても切れない關係にある菩薩となつてゐるのである。それで彼の巫覡の種々の儀式に於てさへも佛教儀式を取り入れてゐる朝鮮では彼の巫覡等の行ふ種々の死神賽神には非常に引路王菩薩が取り入れられてゐるのである。斯の如く引路王菩薩は朝鮮ではその起源身元に対する理解知識は如何であらうと、現に相當に實際に佛教々團の内に乃至はシャマニズムに於ける如き教團外部に民衆の中に生きてゐるのである。但し死後一時の案内役に限られてゐる菩薩だけに思ひ起される機會に乏しい菩薩であるため常平生の信仰に縁遠いことは事實であ

る。扱て然らば朝鮮に於けるこの菩薩の信仰起源は何時時代に始まるものであらうか。明確なる資料を得ない限り斷言は出来ないのであるが、ペリオ氏將來十王圖（巴里ギメー博物館藏）の銘文于時太平興國八年（宋太宗の世九八三年）歲次癸未十一月十日に依てそれ以前に支那に於いて相當に信仰せられてゐたことは事實であり、と同時に彼の梁武帝に依て天監四年（五〇五年）に創始せられ宋代に盛行し未だに繼續してゐる上記餓口（瑜伽）施食に當時取り入れられてゐたのであらうことは推想に難くないのである。この餓施口食一名非濟會若くは水陸齋が朝鮮に輸入されたのは高麗光宗二十一年（九七〇）であることは朝鮮佛教史の傳ふところである。すると丁度今より約千年前の事になるのである。果せるかな上記屢々引用した一名釋門儀範・佛子必覽には惠亮法師に依つて新羅眞興十二年（五五一年）に創設された八關會（戦死者供養會）を始め新羅高麗時代に行はれた種々の佛教儀式を李朝世宗の世宋志磐に依て撰せられ今日に傳つてゐるものであるが、事實前述の通り引路王が澤山出て來るのである。

最後に引路王菩薩は一體如何なるものであらうか、これについては筆者は朝鮮佛教史權威金包光教授。並びに松本教授<sup>10</sup>の推測に組して支那民間葬式行事に出る出柩の際に先行する開路神（一名險道神・叫陌將軍）朝鮮の巫覡のなす死神賽神の一種の指路歸賽神に見るやうな希願想像の念より出たる支那創造の神にして佛教的に着色せられ歸屬せられた菩薩であると考へたいのである。引路が地藏菩薩本願經の引出險道とか覺禪抄地藏上に引く引其神識者に依る等と云ふ説はやはり窮屈のやうである。阿彌陀佛を始め四大聖の讀並びにその他の文章に支那朝鮮には引路なる語は多いのである。

## 註 1

瀧博士は地藏本願經閻羅王衆讚歎品の是迷路人忽聞是語方知險道即便退步求出此路是善知識提携接手引出險道免諸惡毒至于好道全得安樂の文を引いて名目の典據とし、引いて地藏菩薩不可思議方便の力能く人の險道に入るものを救拔する所以と、地藏菩薩と女人往生と關係あること等からして女人隨行の引路王菩薩に符合せしめてゐる。

2 松本榮一氏は十輪經や密教の方面から地藏菩薩は菩薩形を取り得べく且つ蓮と幡とを持てることも密教所説の地藏形像に一致すと云ふ。

3 矢吹博士は大集經の地藏菩薩爲閻羅王也使者五官神也是閻羅王所領神爲人也引其神識者引病人第六意識爲神識也に準據せしものと説明してゐられる。

4 塚本教授論文……諸功德、寫觀音經一卷、法花經一卷、金光明經一部、地藏本願經一部、金剛經一卷、藥師經一卷、羅王經一卷、立童子日姿僧一七、地藏菩薩一軀、引路王菩薩一軀。

5 同上 六菩薩は觀音勢至天藏地藏解冤結引路王。

6 同上 祭壇七牌菩薩名、南無大聖地藏王菩薩、南無大悲觀世音菩薩、南無接引導師阿彌陀如來、南無十方諸佛諸菩薩、南無啓教阿難陀尊者、南無引魂王菩薩。尙香花請にも地藏菩薩の次に引路王菩薩がある。但しここの引魂王菩薩が引路王菩薩であることは同類の朝鮮觀音施食に見て明である。

7 同上 一四六頁

8 朝鮮では地藏菩薩は必ず無帽である。引路王菩薩は有冠である。

9 李教授曰く葬式行列の際先導があつた筈その事柄に對して祈願の念と想像とが附加せられて人格化された菩薩ならんと。

10 松本教授論文前掲一五八—一六七頁。

## イエスの信仰に於ける民族的と人道的 とを論じて日本精神との關係に及ぶ

蓑 田 胸 喜

宗教に歴史的宗教と天啓的宗教とを分つけれども、天啓も人間に歴史的事實として示現せらるゝことなくしては意味をなさない。元來宗教は信仰であつて、信ずるといふことは人間の内的體驗である。それ故宗教的理想を實人生の體驗に密着せしめて考察するならば、愛といひ慈悲といひ正義人道といふ、それら一切は究極に於いて人間性ヒューマン・ネーチュアの問題となるのである。また禮拜の對象は神といひ佛と呼ぶる、けれども、神佛が單なる觀念的對象として考へらるゝ、限りに於いては宗教的信仰としては無意義である。宗教的信仰は人間の内的體驗であるから、人間性に徹し之を究盡することなくしては神性も佛性も問題にならない。換言すれば宗教の本質を論ずることは出来ないのである。

かくしていまイエスの信仰に於ける民族的と人道的とを論ずるに當つても、第一に着眼すべきはイエスの人間性である。イエスは『よき師よ』と呼ばかくる弟子に對して



『何故われを善きと稱ふるや、一人の外に善きものはなし即ち神なり』（馬太傳一九ノ一六）  
と云ひ、また

『婦の生みたる者の中、いまだバプテスマのヨハネより大なる者は起らざりき。されど天國のいと小さきものも、彼より大なり』（同二一ノ一一）

といつてゐる。『婦の生みたる者』といふ言葉は、明かに經驗的人間を指したものである。この人間の中にあつてはヨハネより大なるものなしといひ、而もこのヨハネと雖も天國のいと小さきものにすら比すべくもなしといふ。之をイエス自身についての『何故われを善きと稱ふるや』といふ言葉と結合せよ。こゝにイエスの『人間』たることの自覺と告白とがある、ヒューマニズムの精神があるのである。

この經驗的人間、即ち人の子は時代と民族との歴史的文化的的制約を免かれることは出来ない。而も史上偉大なる人格はこの制約のうちにあつて、それを通じて超時代的、超民族的即ち人道的世界的の文化價值を實現するものである。これは偉大なる藝術的作品が独自の個性的形態のうちに普遍的人生體驗を表現するのと全く同様であつて、民族的と人道的とを相互に矛盾し拒斥し合ふものと考へるのは淺薄皮相の謬見である。

史上の世界的帝國が特殊の民族國家の擴大せられたものであり、世界文學がすべて本來特殊の國語になつて書かれた國民文學である如く、世界宗教も亦本來は文化的歴史的に國民宗教であるといふことが世界宗教史の公明なる事實であつて、イエスの信仰とキリスト教との場合も亦決してそれ以外のものではない。

キリスト教の超國家性の實證と妄信して人々が擧ぐる、かの『カイザルの物はカイザルに歸し、又神の物は神

に歸すべし』の一節こそ、實に彼の烈々たる祖國主義精神の宣言であつたのである。『カイザル』とは當時にあつては今日、普通名詞としての『皇帝』の謂ではなく、當時ユダヤをすでに實力的に支配しつゝあつたローマのユリウス・ケーザルより始つた『ローマ皇帝』を意味した固有名詞で、それはユダヤにとつての敵國の執權者を指したものであつた。而して『神』とは當時にあつてはユダヤ人以外には信者を有たなかつたのみならず、この自國民さへ之に對する眞の信仰を失ひつゝあつた所のイスラエルの民族神エホバであつたのである。それは假りに比喩的にいへば、我等日本國民にとつての天照大神を意味したものであつた。このことはイエスが誓を立つる勿れと戒しめたる場合にも

『エルサレムを指して誓ふ勿れ、これ大王のみや、こなればなり』（馬太傳五ノ三五）

といつて、當時既に政治的に滅びたる祖國ユダヤの首都『エルサレム』を指して『大王のみやこ』と呼び、國民をしてこの廢都の精神的宗教的神聖を冒瀆するなからしめむとしたことによつても立證し得るのである。イエスにとつての『エルサレム』とは、我等日本人にとつては『奈良』『京都』であり『伊勢』『桃山』であつて、『大王』とは掛けまくも畏かれども『現人神我が大君』萬世一系の天皇に在しますのである。

故九州帝國大學教授河村幹雄氏は、イエスがカペナウンに於けるローマ軍の百人の長の示した篤信に感じて

『我まことに爾曹に告ん、イスラエルの中に、だに未だ斯る篤き信に遇はざるなり』（馬太傳八ノ十）

と言つた言葉を指摘して、異邦人中にもイスラエル人に勝る篤き信仰を有するものあることを認めた事實に注意を促して、『イエスは飽くまで祖國民に「忠」であつたが故に異邦人の「忠」にも感動し、是に對し「忠」ならざ

るを得なかつたのである』(遺稿三〇三頁)といつてゐる。これ實にイエスの信仰が、『我はイスラエルの家の迷へる羊の外には遣はされず』(馬太傳一五ノ二四)『異邦の途に往くなかれ、又サマリア人の邑にも入るなかれ、惟イスラエルの家の迷へる羊に往け』(一〇ノ五以下)といふ祖國主義が、さながら異邦人の祖國主義をも客觀的に平等の價値あるものとして敬愛したゆかしき心根であつた。

イエスのかくの如き思想信仰は、一般に宗教的信仰や哲學的思想内容の普遍人生的、即ち超民族超國家的價値は、決して外面的形式的に民族國家的の傳統精神を離脱することによつて實現せらるゝものではなく、むしろそれとは正反對に飽くまで深く廣く己が民族國家本來の傳統精神を究盡し永久の歴史的生命に歸命することによつてのみ實現せらるゝものなることを物語るものである。『狭小の白道』といふ如く、信仰の門は窄い。然しながら足下の大地を掘つて得る我家の汲めども盡きぬ井水は、地下の水脈によつて隣家の井水と遠く涯なく連なつてゐるのである。若しもイエスにして祖國ユダヤに『忠』ならず、その民族的運命を白眼視する如きものであつたでも、あらうならば、彼の思想信仰の内容は今日傳へらるゝものとは全く異なるものとなつたであらうといふことを思ふべきである。

ユダヤ神話から出發したキリスト教はギリシア哲學を採つたが之を『侍女』たらしめたので、西洋のキリスト教は眞の客觀的哲學を有する人生宗教に進むことが出来なかつた。東洋の佛教はウエダの神話、ウパニシヤツドの哲學を経て心理學的體驗宗教に至らむとしてその一步手前で惜しくも留つたのである。之を眞に人生宗教化したものは日本佛教、殊に聖德太子、親鸞の宗教であつた。それは 明治天皇の御製に『千早ぶる神のひらきし道

をまたひらくは人のちからなりけり』『白雲のよそに求むな世の人のまことの道ぞしきしまの道』と詠ませ給ひし、古事記萬葉にうつしき日本精神カナガラノミチの現實主義的的人生觀の法爾として然らしめたものである。

日本人は煩惱熾盛罪惡深重の臣民各個人も戰死すれば靖國神社に等しく『神』として祭られ、畏くも現人神に在します。天皇の御親拜を仰ぐのである。之を淺義に解するは解するもの、淺薄である。『朕爾臣民ト俱ニ拳々服膺シテ威其徳ヲ一ニセンコトヲ庶幾フ』と教育勅語を結ばせ給ひし普遍人生的人道の長き極みの大御心よりこそ、『之ヲ古今ニ通シテ謬ラス之ヲ中外ニ施シテ悖ラス』と、また軍人勅諭に『天地の公道人倫の常經なり』と宣らせ給ひしなれと拜察しまつるのである。更にこゝに深く思ふべきは、このカナガラノミチは『皇祖皇宗の遺訓』に基くと嚴に詔はせ給ひつ、『よきをとり』の御製と共に

をりにふれて

きくたびゆかしきものはまつりごと正しき國の姿なりけり

といふ御製を示させ給うてゐることである。『ゆかし』といふ日本語は他の善を見て衷心より敬愛し欣慕し私淑する純真無雜の求道心を表す言葉である。佛教に於いて『菩提心』といひ『無上正眞道』といふところのものは、この日本精神の道德宗教的無限追求心と自然鑑賞の美的情操として實人生體驗のうち具現せられ長養せられ來つたのである。それ故佛教や儒教の日本化といふことは精神生活のかゝる體驗的事實についてゐるのであつて、クリスト教に所謂トランスの如き外面的寛容、政治的妥協とは本質的に異なるものである。

かくして全人類の普遍的平等價值を高唱するクリスト教の信仰の論理を客觀的に正しく推及すれば、唯一最高

の宇宙創造神がその理想を啓示するにユダヤ民族のみを選び、またイエスのみを『神の子』として地上に下したといふ如きことは不合理極まるものである。唯一の神はあらゆる時代のあらゆる民族に同一の人道理想を啓示しつつありと解すべく、而して之を何れの民族が眞によて認識し實現しつつあるかは、學的立場に立つ限り、史的現實から切斷された『神話』や『啓示』や『奇蹟』といふ如きものになつて斷定することは許されないであつて、世界史の全開展のうち、に於ける、それ、の、民族の文化的、人道的、貢獻の、實質、内容によつてこそ決すべきである。この見地よりすれば、キリスト教徒がキリスト教以外のすべての宗教を最初から超越的獨斷的に『異端』視して排撃し來つた態度は、イエスの眞精神に反するユダヤ教的選民思想の偏狹を脱せざるものであり、その標榜する四海同胞の『神の理想』を自ら裏切つたものである。

東洋文化の傳統と理想との現實的支持者としての日本民族日本國家の世界史上に於ける存立——日本國體の威力は日清日露戰爭、歐洲大戰より滿洲支那事變を通じて、西歐諸民族には深刻なる思想的反省を與へ、東洋諸民族には再興の勇氣と希望とを與へ、いまここに東西洋兩文化の綜合融和より新なる世界文化の創造を促しつつある。キリスト教も亦今後、日本精神によつて始めてその眞精神が開顯せらるるに至るであらう。

## ラビ、アキバのメシア觀

大 島 清

R. Akibah ben Joseph は「第二タシナイム、前期」に屬するラビ達の内の主要なる一人にして、Nahum pinto (西曆九〇年頃)の弟子として、西曆九〇年頃より一三五年までユダヤに於て所謂「書の學者」として活躍した人物である。

西曆七〇年の Titus によるエルサレム陥落以後、ユダヤ國內に於ては、ローマ人の手より政治的並信仰的自由を奪還せんとする氣運漸く強く (Sedhâr 'Olam rabbah 28 (149) 及 Sofah 9, 15. 等参照)。特にラビ、アキバはかかる氣運醸成に大いに努力した (Tanith 25 b 参照)。ローマ皇帝 Hadrian が割禮を廢し、律法實踐と律法學習とを禁じ、エルサレム神殿跡に Jupiter 神殿の建立を企圖するに及んで、ユダヤ人は、遂に一三二年 Bar Kokheba を首領として、反ローマの戦ひを實行するに至つた。Jer. Tanith N, 68a によれば、ラビ、アキバはその折 Bar Kokheba を指して、「これこそ王メシア」と稱したと言ふ。かくて、ラビ、アキバも亦、Bar Kokheba の反ローマ戦争に加擔、遂に一三五年ローマ軍に捕へられ、Berakhoth 61 b の所傳によれば、その肉體を鐵の櫛を以て梳られて、殉教の死を遂げたのである。

ラビアキバはその生涯を通して、たゞ神都エルサレムの再建と神殿奉仕の再興(Pesahim X, 6 参照)・即ちユダヤ民族の興隆を念じ、ひたすらその實現を、「主、我らの神而して我等の祖先の神」(Pesahim X, 6 (116))るヤ・ウエに、「我らの父、我らの王よ、我ら汝の外に一人の王もたず、我らの父、我らの王よ、汝のために我らをあはれみ給へ」(Ta'anith 25 b)と祈り求めた。

彼の信仰は、ユダヤ人及ユダヤ人の祖先の神にしてユダヤ人にとり唯一の王たる神の手によるこのイスラエルの再興を信じて疑はなかつた。Makkoth 24 ab の傳ふるところによれば、R. Gamli'el, R. Eleazar b. Azaria, R. Jehosua 等が、偶像に仕ふるローマ人榮え、神に仕へしイスラエル亡びたるを不合理として慟哭せる時、ラビ、アキバは「神の意志を犯せるローマ人をも榮えしむる神、必ずや神の意志を行ふイスラエルを榮えしめん」と慰めたと言ふ。

かゝる信念に燃えて居つたればこそ、Bar Kokheba が敢然と Hadrian のユダヤ人及ユダヤ教迫害に抗して戈を執つて起つた時に、ラビ、アキバは、これこそイスラエルをローマ人の手より救ひ、イスラエルを再興せしむるため神が遣せるメシアであると思つたのである。かくして、ラビ、アキバは、Bar Kokheba (星の子)こそ民數紀略二四ノ一七に「ヤコブより一つの星 (Kokhab) 出でん」と示されたる如く「王、メシア」である (p. Ta'anith IV, 68 d 参照) と Bar Kokheba を稱へたのである。

ラビ、アキバは、このイスラエル解放のためのローマとの戦ひは十二月つゞき (Edi'oth II, 10 参照)・その烈しさ故に天と地と海と陸とは震動すべしと考へた (Sanh. 97b 参照)。而して、彼は、この激烈なるメシア戦争

の終末近きを思ひ(Sanh. 97b 参照)、神都再建、神殿奉仕再興の日迫れるを信じ(Pesahim X, 6 参照)、安全と安息に居つて繁榮せるローマよりイスラエルが更に繁榮すべき日を待ちに待つたのである(Makkoth 24 ab 参照)。

かくの如く、ラビ、アキバの觀たるメシアは、ローマ帝國を撃滅して、之よりも更に榮ゆる所謂「メシア王國」を建設すべきメシア。エゼキエルに於て初めて説かれ、第二エザヤに於て待ち望まれたかの受難のメシア、贖罪のメシア、中保者メシアとは凡そその趣きを異にして居るものである。

この點、西紀前一六四年一月、ギリシア人 Antiochos IV. Epiphanes のユダヤ人並ユダヤ教の迫害下にあつて、「雲にのりて來る人の子のごときもの」なるメシアが(ダニエル七ノ一三)ギリシア人はもとより(ダニエル七ノ二六、八ノ一九、八ノ二五、九ノ二四、一一ノ四五等参照)諸民族諸音を撃破征服して(ダニエル二ノ四四、七ノ一三、一四、二七、等参照)永遠の國を建設すべきを(ダニエル書九ノ二四、二ノ四四、二二ノ一、七ノ一八、二二、二七、一三、一四、等参照)數ヶ月の近きに期待せる(ダニエル七ノ二六、九ノ二四―二七、二二ノ一、二二、等参照)「ダニエル書」のメシア觀と極めて近似せるものあるを知る。

たゞ、一方、Apokalyphtik (黙示書)「ダニエル書」はこのメシアの現出近きを allegorisch-apokalyphtisch 比喩的默示的に説き、他方、熱血の「書の學者」ラビ、アキバは、現實の人物 Bar Kokheba を民數紀略二四ノ一七に論據を求めて「王、メシアなり」と斷じたとともに、この兩者の差異を認むることが出来る。

かくの如きダニエル書の畫々メシアとラビ、アキバの見たるメシアとの近似に、更にマタイ二二ノ九の傳ふる



エルサレムの群衆の心に期待せられたるメシアの姿——衣を途にしき樹の枝を伐りて途に敷き

「ダビデの子にホザナ、讃むべきかな、主の御名によりて来る者、いと高き處にホザナ」

と叫んでイエスを迎へたエルサレムの群衆（マタイ二一ノ九參照）の心に期待せられたるメシアの姿——を思ひ合する時、ここに一貫せるメシアの姿を認めることが出来る。

而して、「ダニエル書」によつて *allegorisch* = *apokalyptisch* に畫かれ、更にエルサレムの群衆によつて空しくイエスの姿にその實現を期待せられ、遂にラビ・アキバによつて *Bar Kokheba* の姿にその實現を確信せられたメシア——諸國諸民を征服してこの地上に永遠の國を建設すべきメシア——こそ、少くとも、ダニエル書以後、イエス時代を経て、ラビ・アキバに至るまでの時代のユダヤ人の間に、切實に待ち望まれたるメシアの姿ではなかつたかと考へるものである。

# 日本の神秘主義の問題

濱田本悠

フリードリッヒ・ハイラーに依れば (Buddhistische Versenkung, 1922.) 「佛陀は禪定 (Versenkung) の師であり、イエスは祈禱 (Gebet) の師」である。

しかもイエスの祈禱に於いて、祈つて祈つて、火のやうに祈つて、遂に落つく境地は「神と一なる」「神人融合」の「充實」(Fülle) にしてしかも「空虚」(Leer) なる境地であることは基督的神秘主義の歸結であつた。

(vergl. Otto, Das Gebet, 1927) マイステル・エツカート——

火のやうに、全身全靈を込め、目も耳も口も心も凡ての感官をこゝに集めて、祈れ、祈りつゝて止むこと勿れ、遂に吾ら神と一なりと感じ、それに對立し、それに祈りし神と心共にあるに至る迄。

祈りの極致、最高度の祈りが神人一如の神秘境であることを佛教には——

無念無想禪定 (Leer) と云ひ又一切皆空の Leerheit, Emptiness の境地に於て何があるか？

止、不須復説……第一希有難解之法、唯佛與佛乃能究盡……の境地、そこにも亦神人合一、そこにのみ諸法の

實相なる充實境 (Fülle-Nach Otto) が扉せられる。(法華經方便品)

或は、

如來秘密神通之力（同壽量品）

如來一切秘要之藏（同神力品）

等と説いて居る。

秘主義に於ける神人對立の止揚と、神人一如との日本的表現は吾が皇統觀天の日嗣の觀念である。

如是治め賜ひ慈み賜ひ來る天つ日嗣の業（元正帝御即位宣命）

「かなながらおもほしめさく」の思想は、

佛教に云ふ「言辭の相寂滅せる」の世界であり基督者に「沈黙は吾祈りなり」と云ふ空寂神秘の境地である。

食國天下には、「ことあけさせざる」默然信受の世界がある、「詔りたまう大命と聞召し恐み受賜り懼ります」<sup>おそ</sup> *priorisch* の世界がある。

「中今に至るまで、天皇が御世御世」に萬世變化の世界であるが、「天日嗣高御座に坐す」皇道は即ち一である。諸々の變化の世界が窮極の一より發出すると云ふ神秘思想は「衆聞しめさへ」と宣り給ふ、「言葉」「言呪」たる「大詔」につきてゐる。吾肇國觀念は凡てこの絶對天啓的なる「大詔」即ち大御言葉より出發して居る。吾神代の天地創造、國造り神造りの凡ては、この神的呪的なる「大詔」に依つて居る。言語起源説であり、始めに言葉ありき、*Logos* の思想である。そのみことのまに／＼發成して來た自然法爾の世界である。そこには基督教の世界成生の始めに「言葉ありき」を假定せる天啓觀と同一系統の思想があり、我神代に關する凡ての文献は

之を「大詔」の天啓錄天國の書であり又は默示録であると見ることが出来る。

斯る皇統觀念に於いては「みことのり」即ち「身」と「言」と「法」とが一體となつて居る。

みことの法として、そのまゝ、常住の法と一體觀なることは特に注意を要する。元正帝禪位の御宣命に

「倭根子天皇の萬世に改るまじき常の典と、立て賜ひ敷き賜へる法のまに／＼と」

と宣らせ玉ふことは、殊に「詔」そのまゝ、「法」と一如せる神秘思想であつて、佛教に云ふ「如法」「如來」の思想と同一系統の神秘主義的一元觀乃至一如思想である。

如來の思想は當然に吾が神代思想に含まるゝのであつて、和銅改元の宣命に

「如是治め賜ひ、慈み賜ひ來る天日嗣と業」

とのたまふことは吾上代の神秘思想がよく八紘をすべて居ることを意味し、換言すれば、印度思想もセム系思想も、その最奥神秘の一如思想に於いては一字中のものとなつてゐる。

凡そかゝる神秘思想は、絶対 a priori 的の境地であり、言辭相寂滅の世界であり虚心坦懷、無上命令として聞こし召すべき言あけせぬ無爲 (Leer) の境地であることは先にのべたが、かゝる神秘主義心理學の半面には、之と矛盾するが如き絶対充足 (Fülle) の世界があること、ルドルフ・オットーが之を述べて居るが (das Heilige, 1926)、吾日本の神秘主義に於いては、どうなつて居るかと言へば、元正帝禪位の宣命に

「高天原に神留ます皇親神魯岐・神魯美命の吾が孫に知らさん食國天下とよさし奉りしまに／＼」

と仰せられてある如く、そこには神秘思想の充實境として、神留ります親神の根本生命體の充足より發出する、よさし玉ふ根本の集約境がある。佛教に謂ふ「如來の藏」としての秘密境がある。基督に云ふ神は生命なり力なりと云ふ大詔の蓄藏池がある。之の充足あるが故に、かんながら、ことあけせず、のりのまにく自然發達の法悦境が與へられるのである。

尙こゝに論ぜる天日嗣觀念は主として吾日本教學に於け神秘主義的神人觀念に屬するのであるが、この體系よりする「自然觀」はどうなるかの研究發表は、之を他日に譲る。

# 日本宗教史に於ける庶民性研究の意義

堀 一 郎

日本宗教史といはず、一般に文化史研究の對象は、從來は専ら、所謂文明史的の面に於て爲されて來たことは否定出來ない。例へば、宗教史に於ては教學史といひ教會史といひ、法制經濟史、文藝史、美術史といひ、それらは盡く時代の尖端的な文化部門、云ひ換へるならば社會教養の最高部分を連結し、そこに考察の中心を置く行き方が文化史研究の主流をなしてゐるやうに思ふ。かくの如き文化史觀は、文献遺物に依存する限り、最も自然な當然の歩みであつて、其の分野に於ける先人の業績は極めて成果の見るべきものが存するのであるが、しかも、かゝる對象文化は、その時代社會からすれば可なり特殊技能的な、又天才的な、都市的上層的な占有文化に外ならなかつた事、従つていづれかと云へば當時の民衆生活との接觸面の少い、游離文化に過ぎなかつた場合も往々にして存する事は深く留意して置かなければならない。いやしくも一國の文化史を對象とする以上、それはその國民生活との關聯に於てのみ考察せられねばならない事は自明の理であるが、かゝる時代の最高文化層を兩肩に荷擔し、之が地盤力となつて來た多數の民衆は、果してその生活と文化を具有し得ざる存在であつたであらうか。

特に日本宗教史の如き内容を対象とし、その宗教性の社會的傳播、生活への浸透を問題とする限りに於て、こうした民衆性や集團性の特質文化をよく理解してか、らなければ、本當の日本人の精神なり生活なりの基礎を明かにし得ないのではないかと思ふ。殊に文化を遺物的興味からではなくて生活との聯關に於て、社會性必然性の面から考察せんとする場合には、少數者の特有文化が如何なる経路をふみ、如何なる人々を通じてその社會性を、特に受容性を、持ち得たかを明かにせんがためには、從來の云はゞ指導者的文化史の外に、その受容者の側に立つて觀察する用意が必要となつて來るのである。私がこゝに特に庶民性と稱するものは實はかゝる文化の受容的・文化性に對する便宜上の名稱であつて、從來一般に用ひられたやうな貴族階級と對蹠する如き庶民階級の文化を指すのではない。

## 二

これまで文化と文明の概念上の混同から、一國の文化の尖端的な、従つて又好奇心の強い一面のみを觀望して、その文化を正常化し、生活化して行つた名もなく文もなき多數の民草の存在を無視し過ぎはしなかつたであらうか。文明 (Civilisation) の根原をなす *civilité* とは禮儀作法や慇懃鄭重さや都雅風雅をその主なる内容として居り、之に對する非禮、粗野、卑俗を以て區別せらるべきものであるのに對し、文化 (Culture) とは語義に明かな如くに、田地の上に爲される耕作、作物の義であり、開發培養でもあつて、そこに具體的な生活形體を豫想しなければならぬ。即ちそこには人類の發展史的な社會活動が儀禮や禁忌や風俗、慣習、制度等によつて日々に繰返されつゝ、漸移して行く様相に於て見られねばならぬと思ふ。而して之等のものは當代の社會生活の一齣とし

ての意義を有する點に於て特に注意されなければならない。一般に文化も文明も、その關發教化によつて、その依存社會の中に受容されて行かねばならぬものであるが、特に時代が遡るに従つて國民生活に緊密に接觸してゐた宗教史に於てはその社會化の度は一面その宗教文化の歴史的な價值標準ともなるのである。社會は一見極めて奔放であり好奇的であるが、實は漸進的であり理智的であり保守回顧的であつて、常に「人氣」とか「雰圍氣」とか「流行」とかによつて動搖しつゝも、或る軌道を外し得ないのである。この軌道は即ち文化の社會化に對する批判受容の本來性、地盤性とも稱し得べく、又傳統性とも國民性とも考へられるものである。

私の提唱する庶民性探究とは、即ちかゝる社會の本來性を忠實に荷ひ來つた國民層に對する文化史家の注目を要請するのである。彼等の一人一人は從來の史觀よりすれば「非文化的」であり、教化對象としての暗愚の民であつて、文化考察の領域からは捨て、顧みられないものであるが、しかしその集團的な社會構成者としての能力は、國民精神の中樞であり、國民生活の實質的維持者であつた。我々は庶民性の内に眞に國民の動力を、又全體性の地盤的動力を見出さんとすろ者である。

### 三

一つの形象文化は或る固定期に到達すればやがて形式化し沈滯して所謂る文化の老衰状態を呈するのである。日本宗教史に於ては南都北嶺の文化は平安朝中期に於て一種の行詰りに到達したのであるが、之は他の社會文化とも略ぼその規を一つにして居るのである。而してこゝに激瀾として擡頭し、次代の新文化を建設し得たるものは明白に庶民的なる面に於て培はれ來りし者である。當代に於て倏忽として現れて來た踊躍念佛、熊野信仰、修



驗道、本地垂迹思想の如きは、文化史的に何を物語り、如何なる地盤と要素により、如何なる必然性を有して居るであらうか。それは一面に於て遙かに遠く行基菩薩や、役行者に代表され、傳教・弘法の兩大師や智證大師などにも幾分現れてゐる性格への回顧に連繫せられるものであり、又巫女的性格を帯びる熊野比丘尼の活躍の急激な擡頭が考へられるのである。而してその内容をなすものは極めて庶民的なものであり、表現こそ佛敎的のマスクを持つてはゐるが、決して最早や學解や僧院の儀式的様相ではないのである。かくの如き新様式が一空也上人や一理源大師によつて行はれたとしても、又之等に關して後世幾多の教義的な理論解説が附されたとしても、それは要するに飽く迄ドグマとしてであり、理論概念としてであつて、之等一群の信仰様式が何を基礎として國民の生活に喰入つたかの説明とはならないのである。例へば踊躍念佛が、たゞ、漢譯經典に於ける「歡喜踊躍」の語を空也が獨創的に實踐に移したといふだけでは意味をなさないのである。何故に空也の鉦鼓により音頭によつて都鄙の老若の庶民が念佛踊躍したかといふ根本的の心理性、必然性の探究こそが文化史の重要な觀點ではあるまいか。而してそこに我々は佛敎渡來以前に想定される或種の原始的な宗教性の振興が認められると考へられるのである。即ち踊躍によつて生ずる群衆の興奮状態から生ずる陶醉心理が、遠くは上代の民のアソビの形式、ワザオギ、タマフリ等の宗教行事に迄遡り得るであらう。更らに歌謡を中心とする一種の宗教的なワザは、屢々政治的な禁壓を蒙りつゝも巫女によつて久しく地方民の意識を振盪してをり、眞言といひ念佛といひ題目といひ、その民衆への受容的根要素には依然として古き言靈思想の發展を豫想せしめられるのであつて、之等の種々のモチーフが時あつて種々の客觀的必然性を齎して混然融合して別個の新しい文化形式へと發展して行くのである。

而して宗教指導者の側に於ても、特に社會性を有した指導者達は多少ともその庶民性を具へてゐることは、例へば聖徳太子には法隆學問寺的な面と共に四天王寺的な面を有して居られ、行基の庶民宗教家としての性格は屢々傳教大師の著述に回顧せられ、又弘法大師の活躍面にも現れてゐる。

#### 四

時代は空間としてあるのではなくて時代として存在してゐる以上、そこには明確に歴史性を荷つてをり、庶民性は常にたゞ庶民の内容に止るものではなくて、時代と共に文化を更新荷擔し行くべき性格を荷つてゐるのである。庶民性とは具體的には此の國土の上に充分に知的ではないが最も日本的な活き方をして來た民草に負はされたものであり、その最も中心的ものは定住性であるが、定住性は常に空間的であると共に歴史的であつて、そこに一つのものを持つてゐながら、そこから新しいものが生れるといふ、一貫した歴史の轉回が可能となるのである。かくて我々の文化觀望は最早文献記録と抽象理論のみを以てしては説き得ざるものへと注目せられるのである。而して特に古代民の生活と密着し、むしろ之を秩序あらしめて來た宗教文化史の面に於ては、特により根本的なものへの探究が、私の先に申述べたやうな意味に於ける庶民性研究によつて始められねばならぬと考へるのである。かくの如き研究の重要性についての理解は、その研究が困難で効果が薄いと理由で放置さるべきではなく、確乎たるシステムの下に、無價値史料の再吟味や、特に説話文學、傳説等の科學的研究により、更には農山漁村に於ける生活史の民俗學的考察の参加によつて正しい文化史學的方法論と之による研究が開始せられなければならないと思ふ。これこそは現下の日本文化探究に對する殘された一つの分野ではなからうか。しか

もその探究が最も地盤的なエレメンツを包含し、之を目標とする限りに於て、その研究の成果は特に日本精神史の上に重要な寄與をなし得るのみならず、過去の文化指導者が多かれ少かれその庶民性を荷つて登場し、之が社會性への重要なモメントをなしてゐる以上、現在及び將來に於ける文化指導の役割の上に歴史性を附與し、社會性を附與し得る意味に於ても、獨り日本宗教史といはず、一般學徒の最も急務とし緊要事とする所でなければならぬ。

## 神道の史料に依つて見たる國民的宗教と

## 世界的宗教との關係

加 藤 玄 智

從來西洋の學者で、宗教を發達史的に考察する者は、國民的宗教 National Religion を以て世界的宗教又は普遍的宗教 World Religion or Universal Religion たり、その發達は一段卑いものとして、此の兩者を取り扱かうことを常としてをつた。例之 Kuenen の著 National Religions and Universal Religions に於ける國民的宗教と世界的宗教の取り扱ひ方の如き、則ちそれである。從來歐米の學者は猶太教と云ふ國民的宗教を以て、基督教と云ふ世界的宗教よりも、その發達は劣位に在るものと考へ、古代希臘羅馬の地に發生したその國民的宗教は、基督教と云ふ世界的宗教よりも、尙劣等の位置に在るものとして取扱つてをつた。印度に於ては、婆羅門教の國民的宗教と佛教の世界的宗教との關係亦同様であつて、印度に於ける一種の國民的宗教である婆羅門教は、世界的宗教たる佛教に比して、その發達は一段下位に在るものと考察されてをつた。斯様に、世界に於ける國民的宗教は、遂に其位置を發達程度の高い世界的宗教に讓つて、世界の宗教界の落伍者となるものであると信ぜら

れてをつた。之は如上の宗教史が教ふる事實としては當らずと雖遠からざる結論である。然るに今日日本に於けるその固有の宗教たる神道發達の史料を眼中に入れてみると、必ずしも宗教の發達進化は、國民的宗教の隱退に踵ぐに世界的宗教を以てするものでないことが斷定されるのである。則ち日本以外の地域に於けるその國民的宗教と世界的宗教との關係を考察するに、元來自然教期 The Stage of Nature Religion の一特産物であつた國民的宗教は所謂宗教發達の文明教期 The Stage of Culture Religion に入らんとする頃、その國家の衰頹、國民の滅亡と共に、衰亡に陥り、宗教界の實勢力は、世界的宗教の手に歸して仕舞ひ、特に歐洲に在つては、希臘羅馬の國民的宗教は滅亡して、基督教と云ふ世界的宗教は歐洲宗教界の實信仰を把握するに至つて仕舞つたのである。然るに日本に於ける神道の發達史は、之と大に趣を異にし、神道は古今を通じて、常に日本の國民的宗教として存在し、神道はその自然教期に孤々の聲を擧げてから、文明教期の今日に至る迄、世界的宗教に由つて取つて代はられると云ふことなく、その自然教期から文明教期に亘つて、依然として終始一貫、國民的宗教たるの實を示し乍ら、文明教として、現存してをるのである。彼の文明教期の宗教たる佛基二教が、或は慈悲或は博愛の如き、倫理的範疇を以て、神佛を把握し、之を以てその宗教的道德の指導原理として提供してをるのに對して、神道は正直、至誠と云ふ倫理的範疇を以て、その神を把握するに至り、その宗教的道德の指導原理としてをるのである。故に世界に於ける宗教の發達を考察する上に於て、國民的宗教は獨り自然教期の存在であつて、劣等なもの、之に反して、佛基二教の如き世界的（普遍的）宗教は文明教期を支配する宗教であつて、獨り高位に在るものであるとの速斷は、之を是正しなければならぬこととなつた。則ち日本の神道史が教へる所から見れば、

神道と云ふ日本の國民的宗教は、自然教期から文明教期に亘つて、終始一貫、國民的宗教として存し、而して、その發達は獨り自然教期丈に止らないで、文明教期に迨向上し、そこに正直、至誠の倫理的宗教的指導原理を開顯し來つて、佛教の慈悲、基督教の博愛と相對立してをる事實が嚴然として存してをるのである。故に宗教の發達は(一)或は國民的宗教衰亡して、世界的宗教之に代はる場合もあり、(二)或は又國民的宗教は毫も衰頹することなく、その國民の繁榮隆昌と共に、その一國の文化の中に孕まれて、依然として國民的宗教として存續しつつ、而もその發達は、獨り自然教期丈に止らないで、文明教期にまで、驀進して來てをるものがあると云ふ事實を注意しなければならぬ。前者は猶太に於ては、猶基二教の關係、若くは歐洲に於ける希臘羅馬の古宗教と基督教との關係、又は印度に在つては、婆羅門教と佛教との關係に於て見ることが出来るが、後者は日本の場合の如く、古今神道の發達史上に、その事實を發見することが出来るのである。

## 堯然上人傳に就きて

黑住宗武

俗名森本春吉、森本常吉の叔父也。津山の藩士にして維新後吳服商たり。黒住教信徒也。目下常吉の息厚吉年七十二歳、東京帝國大學法學部出身にして法學博士たり。北米合衆國ロスアンゼルスに在任して本年二月以後其地の辯護士たり。春吉の父亦吉也。年十八、春吉を生む。亦吉四十歳、佛教寺に住職す。津山藩七人扶持たり(備考 藩主松平慶徳の實弟也母に従ふて津山に住するに至る實山城國宇治里關白館の出也)。春吉従ふて寺に住す。二十二歳也。亦吉四十二歳教祖に隨ふて入信す。春吉従ふ處也。四十五歳巖鵬の字あり(從來俗人也寺習也)。兒又字巖敬たり(備考 神文は後にして實宗信に依る處也安政二年初也又教書所載門人名所記には嘉永二年に神文の事とあり實情は共に皆可)。又曰兩人出でて備前國御津郡(舊御野郡)伊島村妙善寺に居す。實備前藩客臣土肥右近の差配也。右近は教祖の道友にして親友也。全く備前法華の宗門匡正に當らしめんとしての差配事情也。居ること二年、出でて身延山に居す。斯時、身延山相承の血脈絶ゆ。爲めに斯事藩政より原由す。巖敬は後の日巖上人也。年七十、身延山に住職す。實に身延山第八十六世也。父巖鵬身延山住職第八十二世也。日生上人といふ。而明治十三年二月二日山門血脈相承義祈禱の時、狂者あり火す。上人氣付かず炎上す。兒巖敬飛入て父と血脈相

承書とを出し奉る處也。父焼けて癩患者の如かりしといふ。奉して伊豆國伊東里一廢寺に入り、奉養厚し、十年一日の如し、日生上人年八十死す。死時自ら發言して師範宗信を拜すべきをいふ。仍て、神文を述べ感謝の爲め頌徳文を上す。教祖年譜に上梓する處也（上梓文は幕政時宗信在世中也而上する處は啓上する處とす）。日巖年七十二歲身延山主として第八十六世也。二年在職す。管長たらず當時の制度とす。事理複雑にして山を出で死去届を官邊に出し、受理せられ、去て京洛に入り智恩院山内に居す。年七十四歳の九月十二日也。堯然と號す。蓋又自ら慰めて父の爲め淨土教義の刷新と是正とを志となせる處也。父日生上人志佛教の刷新に存せる處あるを以てなり。教祖公年七十一、物故す。其時依然法領中佛無し。爲めに日生來り謁せず、右にて日生自ら心得、八十歲と俟ちて師に見えんとの忘なりし也。傳存す小生見聞の事情略世傳に式るあり。違ふ處無し。敢て誌す、八十二歲津山に歸り森本氏に據る。黒住教に歸す。雜念有ること無し。八十六歲九月十七日死去す。墓は佛教寺墓地に父子共に存する處也。墓銘字巖鵬也。實に兒春吉の所爲とす。而春吉の墓銘正名森本春吉たる素願也。

身延山血脈相承記略は新井日良、森本日生、新井日薩、新井日鑑、後、酒井日鑑、青柳日阜、森本日巖、新井日修、豊永日良、望月日鑑後、望月日賢也。日巖上人道統決定後、日薩の實子日修入りて承く、寔に八十七世也。日生上人の佛教の刷新とは實績の事情是に淨土天臺眞言眞宗等の各宗宗義を心得而又禪の素法をわきまへ整へて公至ありし也。影響大也。在洛八年餘也。感化德澤多し天臺沙門多く從ふて度す。吉田快運平松慧雲等諸氏美也。隨て淨土僧多し。黒田眞洞望月信亨等諸氏美也徒也。眞宗僧侶又多く入門す。就中並川慧雲、前田慧倫等諸氏美也。眞言僧最も多く徒たり。就中越智人見雄也。禪の所謂素法とは事情越溪老人即ち永平寺塔中に基して物



巖上人也。此人龜石の所謂素の素生也。又西本願寺の所謂節度也。而小生は皆又節度の度となすなり。右凡て惠林寺歛形僧正の事理明徴也。敢て誌す。

小引 宗信は教祖の男家を承く教祖年六十歳時家務皆宗信の理する所也。教法宣布は全く教祖の日常常事なりし也。

# 日本の宗教の學的融流點

溝 口 駒 造

日本の宗教の學的融流點を論ずるに當つて最初の必要な論定は、日本の宗教とは何を指すかの點にある。そして私は、之を日本の國土に生育しつゝある宗教として考へる。其國土とは單に限られたる地表面の意味のみではなくして、無際涯に空中と地下とを含む廣漠深厚なる立體的のものを指すのであつて、日本人は其處に悠久の昔から獨自の宗教生活を營み續けて來た事に特殊性を持つ。併しながら其の獨自性は決して頑然たる排他を意味するものでなくして、他者を懷抱熔融しつゝ自己の内生命を斷えず鮮新する事に於て發揮された。故にそれは成長の無い無機的に近いものではないと同時に、飽くまでも日本の本色を根本的に保有して生々發展するものであり、原有的なものと、後來的なものとは各個の特色を以て使命づけられつゝ、一如に一體に相熔融し同流してゐるのである。

此の事證は古代宗教史の上に見られる。最初我が日本には、岡より原有的な宗教信仰があつて、その後古く海の彼方から數々の機會に於て様々の他民族の宗教が漂ひ寄つたが、それ等は反撥的に排斥されなかつたと云ふ

よりも甚だ穩かに受入れられた。其の受入れられる姿は、大河が多くの雜物を自然に流入に任せるやうなものであつたが、其の悠々たる流程に於て大河は自己の熔融に適するものを取り、適しないものは自然に吐き出して顧みなかつた。日本的宗教の特色は其の熔融瀘化の過程の上に形づくられたのである。今少し具體的にいふと、會て日本人の始原代宗教に於ては、多くの海島及び濱海民族の宗教がさうであるやうに海の彼方に憧憬の樂土を想うた。それは永遠の命の國、生々發展の國へのあこがれであつた。古事記及び日本書紀の記事を綜合して考へると、大國主神が天下を共同に經營した少彥名命を失うて今後誰と與にか此の國を理めむと愁へてゐる時、「神光照レ海、忽然有ニ浮來者ニ」て、「能治ニ我前ニ者、吾能共與相作成。若不レ然者國難レ成」と云つた。それで、「御身は誰か」と反問すると、「吾是汝之幸魂奇魂也」と答へたとある。この説話の内容は、少彥名命が海上を超現實的な小舟で漂ひ寄つて來て、後また常世國に去つたとする説話との混同を考へさせるが、何れにしても幸魂が海の彼方から寄つて來たといふ事は、海上に神の明淨土を認める宗教思想が太古代日本に存在した事實の片鱗を語るものでなければならぬ。併し後には、それが天上に神の國高天ヶ原を望み仰ぐ思想に、包容され渾融されて、神は海の彼方から幸福を興へに來る代りに、天上高天ヶ原から恵みを垂れる爲に降つて來られるものであるとの信念に達した。此の轉移は、日本古代民衆をして、安住の淨土を高天ヶ原に認めさせると共に、やがて神の降臨といふ事實によつて、赫耀たる光明に滿ちた天上の明淨土と、自分たちの住む現實の國土との間に緊密なる聯繫を觀せしめた。これは現實の國土が其のまゝ、立體的に神の明淨土たるべきことを示すものであつて、それ故に斯かる明淨土即ち神の國の建設こそは、日本民族悠久の理想であり、其の理想を完成する事に、日本的宗教——それは

日本的固有のもの、及び曾て我が國に流れ込んで如上の宗教的結晶を形づくつてゐる諸教——の共同使命が存するのである。

斯くして次には、歴史の回顧を離れて現に共同使命に立つ後代日本の諸教の融流といふ事が、當然に我等の研究論題に上つて来る。

## 二

宗教理論の上に於ては宗教は統一されるよりも分裂し易い傾向を持つてゐる。殊に鋭い經典批判を通しての眞理の探求は、倍々その裂片を細微にまで裂き別ける。併しながら斯かる理論上の細裂が極度に達した時、それは再び一つのものに凝集される道程へと歩みかへす。

更に宗教の奉ずる神について見ても、それは當然に各宗教の間を通じて唯一でなければならぬに關はらず、神は各宗教によつて各自異なつた姿に思念され、本來單一原から發した宗教の神さへも、民族生活を異にし、又、政治的環境を越える事によつて、別個のものとなされがちであるが、而もなほ、凡ての宗教は、各自の範域内に於て神の唯一性を強調する。近い例を以て言ふならば、神道は唯一を稱し、天台は唯一乘法無二亦無三と稱し、眞言は弘願一乘を稱する。基督教に於て唯ひとりなる神に仕へよと要求するのも同一義である。これは宗教的な信仰が、所詮は一つの道を行かねばならぬ事の實證を示すものである。

併しながら此の求心的な要求と大なる矛盾に於て、世界の神は多神的であるのみならず、一政治環境内に於ても、異なる宗教が各異なる神を説く事を今もなほ争ひ續けてゐる。此の矛盾は果して決算の不可能なものであら

うか。私は少くとも我が日本に關する限りそれ等の合流が現代に於てもなほ可能であることを信ずる。それは我が日本といふ國の特殊な宗教事情に原づいてゐる。

既に觸れたやうに、日本人の宗教信仰は、悠久の古へよりの國民生活の中に發芽した。そして其れは、神助に於て我が此の現國土を神の明淨土として完成する熱情を以て、斷えざる更新的成長に置かれ、斯かる成長は、隣近民族の宗教及び宗教的なものから理論的又は儀式的に好き榮養分を攝取する事に依つて培養されたのである。

故に結局榮養素としての多は、本體的なものに對し歸一的に助的副的位置に立つべきであつて、日本の諸教の教説は、究竟位にあつては、神の明淨土を建設することを大目的とする本覺に達するのでなければならぬ。此の本覺は、佛教的に言ふならば、絶對にして普汎的な眞如法性であり、又、實體の理性であつて、簡略の中に深密の意を含み、二十九種莊嚴の廣事相を帶有する。されば日本人の宗教といふ全體の立場から言ふならば、各個の宗教が、相互の間に障壁を立て、各自の智慧に隨つて種々の教相を説き、種々の意業を以て化導することは畢竟方便道であつて、其の隘路を通りぬげれば、凡ては坦々たる一大道に歸し、齊しく大光明の中に攝取されるのである。

此の故に古來我が國の先哲は、屢次の機會に於て、三教の融會を試みた。或は又、比較的近邊の關係に立つ神佛二教を習合に置いた。併しながらそれ等の總ては多く成功しなかつた。それ等の各個は相隣位置にありながら相反目し或は背中合せの氣まづい時を持ち合つた。これは教義の障壁がさせる業であるといふよりも、政策的、技巧的に漠然たる妥協を行はしめんとした事に原因する。淺略にして少しも本質生命の問題に觸れない融流運動

であつた事が、目的を達せしめなかつたのである。それでは日本的宗教の學的融流點は何處に發見されるか。

### 三

私は結論として、建國精神——神意を奉じてこれを現土に顯現することに神國建設の普汎的本義を認め、それに共同する一體觀に日本的諸宗教が立つべきであることを考へる。現代に於ける或る系統の社會學が、個體尊重の思想を打破して有機的な統一を形成する社會集團を優位に置いて考へてゐることは周知の事實であるが、日本的諸宗教は恰も斯かる關係に於て一元的に相結晶することを宿命づけられてゐるのではあるまいか。

既に述べたやうに神佛習合論の失敗は、神と佛とを二元對立的なものとしながら、而もそれを教權的に壓縮して、極めて不自然に強ひて一つにしようとした事にある。それは東洋に本來な一體觀の正しい立場ではない。

それでは融流の道程に於ける日本的宗教個々間の關係はどうあるべきであらうか。私は日本的な宗教が唯一つなるものに融け合ふといふ事を、甲の個によつて他動的に乙丙の個が壓し合はされ、又は丙の個が戊己等等の各個を機械的に寄せ合せる事としては考へない。融流は自然的な心方向への律動である。故に融會同流に向ふ各個が主流と相對反しない限り各特異な教義教條を説くことを妨げようとは思はない。寧ろ單なる個としての存在を持ちながら、而もそれ等が相集合して全的に一體を組成するところに一體觀の特色が存するのであつて、即ちそれ等の個々は全體を組成する部分であると同時に又、それ等の個の各々は銘々に全體精神を具現するのである。更に言ふならば、部分は全體の部分であつて、個としての部分ではないのである。此の場合、絶對異の差別に於ての個は何處にも存在し得ないのであつて、各教の特殊性は、建國の理想に反しない事に於て存するといふより

も、寧ろ其の理想完成の同一目的に向つて動くのである。各個はその分擔する使命の相に於ては各互に異であるが、或は又、各教の使命を貫徹するためには互に相分れて別徑を行くが、究極に於ては大同一如の成道を行くのである。斯くして、小にしては一多各自の本性を立てるが爲の故に、各個の相は不同であつても、而も其の作用に於ては一微塵の相障碍する所もなく、萬教みな相熔融し相同流することが、日本的諸教の行く路であると考へられる。

私は恰も茲に華嚴經の相即相入が現す一即一切、一切即一の原理を、日本的諸教の上に思ひ當てる。十玄門は此の關係を十個のアングルから最も明確に言ひ現してゐるものであるが、私は殊にその、一多相容不同門、微細相容安立門、秘密隱顯俱成門に、適切な示唆を認める。即ち諸教は相即相入無盡たるべきものであるが、其の一多相入は、決して各教の原來相を壞るのではない。恰も一室内に多くの燈火が相照すことにより、同時に表裏相助けて、齊一照明効果の使命を成就する點に於ては大一一致であるが、その各個の光は互に涉入相凝集するのでなく、又、各個の獨自性には増減も變更もなくして、而も其の一微光波の中にすら、全體として成立してゐる大生命をおさめてゐるのである。

故に我々をして言はせるならば、利己主義的功利的な人間性のあらゆる我見我愛を否定し去つて、神の大なる光の中に躍り込み融け入ることに、古來我等の祖先が尊重し來つた絶対善としての清明心を感じ、神の無上命令に絶対服従することに最も大きな自由の悦を持つのが、建國の精神の根髓的なものであり、日本的宗教の全體的な立場であり、其處に諸教を通じての大安心の究竟地も存するのである。

此の結論は決して、如何なる日本の宗教の教説をも遮らないものであつて、眞俗二諦論も同じくこれで説けるのではあるまか。一般には眞諦と俗諦とを兩個の對立に於て見るが、それでは決して純一無雜の心地ではない。其處にはまだ主觀に着する自力的な撰擇がある、二諦一如の觀に立ち、其のまゝ國家を負ひ、王法の本源に没入する事によつて、初めて眞諦に徹して正覺を取り得るのであらう。なほ更に此の場合、未來觀に觸れて考へると鍛練されたる日本の宗教思想には別世界としての來世生活はない。未來の完成は我が此の土にある。これは屢々現世利益主義として誤認せられるものであるが、現實世界を否定して死の未來後に淨樂土を欣求する思想は、元來が現實世界の社會的生活苦悶からの逃避を意味する事に於て甚だ弱き思想である。最も正しい覺悟は、現實の人間苦の中に廣大無邊の淨樂土を見開いて、將來の現土に神の國を完成することになければならぬ。日本人の歴史は、斯かる思想が民族固有のものであることを傳へてゐる。従つて日本の宗教の究竟地も其處に仰ぎ望まらるべきである。そして基督教は容易に之に同調せらるべきであらう。勿論基督教でも諸他の隣近民族と同じく世の終末と神の審判とに於て別世界的な來世を觀じてゐたが、其の一方に於て、理想的な社會秩序の完成のために努力するメシアが考へられた所に、宗教としての優高性があり、それが遂に世界の救主としてのイエス・クリストを生んだのである。普通には現實世界に執着して苦樂を考へないで、來世の清淨生活を希求する宗教に高尚性を認めることに慣らされてゐるが、死後の生活に別世界を認めて、死者は慕の下の世界又は生存者から遠く離れた世界に住むと考へて、或る呪的な祈禱の力が、その死者の生活を安全且つ幸福に置くとする思想こそ寧ろ始原段階のものである。我々は古埃及、およびカナン民族の宗教にその實證を見ることが出来る。進んだ文化段階の宗教



例へばギリシア民族宗教の未來觀にも、來世の幸福希求が見られるが、それは多分紀元前五世紀頃以來の事で、社會生活の漸層的複雑化が生活苦惱を覺えさせるに至つた結果である。我等は斯ういふ弱氣な未來觀を超越してもつと潑刺たる未來の建設に生きねばならぬ。現代佛教でもなほ來世を説くがそれは所詮凡衆を濟度するための方便譬喩でしかない。私は廣い意味で神の國といつたが、之を佛教の側面からいふならば佛國土の建設であり、淨土の發覺である。基督教的には、神の教を此の國土に來らせる事である。將來の宗教は凡て此の點に教化の方向を集中せらるべきであつて、神の刑罰に依る滅びの恐怖を以て人類を戰慄させるよりも、殊に天壤無窮の超悠遠性に活きる日本民族の宗教としては、凡てが無量清淨、無量光明の理想實現の報土を別世界に説く譬喩的方便的な諸の俗解を揚棄して、驀直に之を現實世界の未來業として標的することが正しいのである。専ら佛教的な言葉でいふならば、二百十一億諸佛土の長を採つて、諸事具足圓滿の現實世界を我等の永遠の努力で、將來に完成することに宗教人の使命が存するのである。

## 維新に於ける切支丹問題の一考察

大 熊 眞

幕末維新に於ける基督教問題に關しては姉崎博士の「切支丹禁制の終末」、浦川和三郎氏の「切支丹の復活」、徳重淺吉氏の「維新政治宗教史研究」等に於て史實に關する調査は殆ど盡されて居る。私は明治初年の外交文書を査閲して政府部内の經緯を多少とも明らかにすることを得た。私の見ることを得た外交文書は既に明治三年まで公刊せられて居り、明治四年後も近々公刊の運びになつてゐる。右の外、明治初年に於て本件に關係した木戸允孝、松方正義、大隈重信、岩倉具視、井上馨、パークス、サトウ等々の傳記類、文書類、メモワール類も相當公刊せられてゐる。それらの史料に基いて維新に於ける耶蘇教問題の一つの見方を述べて見たい。

### 一

徳川幕府が耶蘇教を禁止した動機的重要なもの一つは、それがヨーロッパ帝國主義と不可分的に結び付いてゐた爲である。耶蘇教が手段であると見るのは正しくない。宣教師が不惜身命に傳道に出かける其の熱意、其の氣魄、其れ自身がヨーロッパ文明の上昇發展と不可分的に結び付いてゐるのである。新航路の發見、新大陸の經

營、それらの一種冒險的武力的進出と、宣教師たちの傳道とは、同じ泉から溢れ出た二つの流である。若し徳川が禁教政策を執らなかつたら日本はヨーロッパ帝國主義のためにどんな犠牲を拂はなければならなかつたかも知れぬといふことは興味ある設問であるが今は其のごとに觸れる必要を認めない。

二百年鎖國の夢は、屢々北門に於て醒まされはしたが、幕府は鎖國の夢を貪りつづけた。しかしペリーが來たときは江戸灣内に押し寄せて來たのであつた。しかし清國が阿片戦争で惨敗を喫した後であつた。幕府は遂に和親條約を結び修好通商條約をも結ぶの外なかつたのである。

秀忠、家光の禁教・鎖國は徳川レジーム維持の爲の手段であつたといへ積極的な發動であつた。之に反して嘉永・安政の開國は悉く消極、受動である。何ら一貫した方針がなく政策がない。京都から鎖國を督促せられると之に對しては鎖港攘夷を致しますと御請けをし、外國側から攘夷論の取締りを要求せられると其れに引きづられて外國側の氣嫌を損せぬやう浮身をやつす。

かゝる有様であるから耶蘇教禁止問題に關しても全く不徹底であつた。安政五年の條約の建前としては、外人が開港場に於て、會堂を建て耶蘇教を信仰することは自由であるとして之を認めた。しかし國內に對しては耶蘇教禁制の祖法を維持し得ると考へた。それは何故かといふと、主として二つの理由による。第一に國內に向つては海外の渡航を禁じ、第二に居留地を隔離して日本人を外人と接觸せしめないやうにした。神奈川から離れて横濱を作り、兵庫から離れて神戸を作つたのは、要するに出島の模型を念頭に置いてゐたのである。

外人と日本人との接觸を妨げようとする一切の努力は水泡に歸した。出島にするつもりであつた横濱や神戸は

非常な勢で發展した。また日本人の海外渡航も遂に容認せざるを得なくなつた(改稅約書第十條)。かくて居留地に於て、また海外に於て、外人と日本人との接觸は日一日と繁くなつた。キリスト教との交渉は必然に生ぜざるを得ない(例へば長崎に於けるフルベツキの周圍に集つた人々の如き、或は秘密に或は公然と海外に留學した者の如き、或は神戸に於ける永之助事件の如き、いづれもキリスト教の信仰に、それに入信すると否とに拘らず、接觸せざるを得なくなつたのである)。

まして二百數十年、秘めに秘めた九州一角の天主教々民は、大浦天主堂の完成を見て黙止できるものではない。また天主堂の司教たちも、浦上教民の存在を知つたときは奇蹟の實在に今更の如く驚いたであらう。教民の歡喜と宣教師の驚嘆と、兩者は相觸れて、キリシタンの復活を一層花々しいものにした。

かうした必然の前に立つて、幕府の祖法なるものは頗る無力たらざるを得なかつた。日につゝる浦上教民の公然たるキリスト教信仰に對し、長崎奉行は己むを得ず、巨魁八十名を檢擧した(慶應三年六月十四日)。カトリック宣教師は長崎領事、フランス公使を動かして幕府に信仰の自由と檢擧教民の釋放を要請せしめた。

此の時、フランス公使レオン・ロッシュの取つた態度は、吾人をして言はしむれば、頗る穩健妥當なものである。長崎の宣教師らは居留地を一步も外へ出ることは條約上に許されてゐないのである。彼らはまた日本人の神佛崇拜を妨害することを禁止せられてゐるのである(日佛條約では其の點が明かに規定せられてないが、日米條約では American citizens shall not injure any Japanese temple or mia, or offer any insult or injury to Japanese religious ceremonies, or to the objects of their worship. と規定せられてゐる)。しかるに宣

教師らは、ひそかに浦上村へ出入し、浦上教民の神佛禮拜を禁止した。これらは明瞭に條約違反である。幕府當局は此の點をレオン・ロツシユ公使に詰問したであらう。ロツシユ公使もこれには答ふる言葉が無かつたのであらう。それ故、レオン・ロツシユ公使は、以後、長崎宣教師の浦上村出入を禁止すべき旨を幕府に約束したのである。レオン・ロツシユ公使は、或は口頭で、或は書翰で、幾度か其の旨をプチジャン司教に指令し懇請した。(浦上氏「切支丹の復活」前篇四七一頁四七六頁等に其れらの書翰の全文が掲げられてゐる)。ロツシユ公使は、その代償として、檢舉された八十名の教民の無罪釋放を幕府に懇請した。幕府は「改心を條件」とし釋放に同意した。此の條件の有無について紛糾が起りはしたが、とにかく教民は慶應三年九、十、十一月の間に數回に亘つて悉く歸村を許されたのである。之を要するに、幕府は宣教師の條約違反を追求する氣力もなく、耶蘇教徒を極刑に處する度胸もなく、宣教師をして浦上村に出入せしめないといふ條件(その條件は條約の嚴然たる規定であつて事新しく持ち出すを要しない)で八十名の巨魁を釋放してしまつたのである。完全なる幕府の敗亡であり、宣教師らの勝利である。

幕府が長崎教民を釋放したのと時を同うして大政を奉還したのは必しも偶然ならぬコインシデンスである。

## 二

幕府に代つた明治の新政府は、尊皇攘夷の勢に乗じて生れ出たものである。従つて幕府の手に依つて締結せられた諸條約は明治政府によつて全部的に廢棄せらるゝ、か少くとも大々的に修正せらるべき筈のものであつた。しかるに明治政府は成立匆々それらの諸條約を無修正無條件に繼承履行すること、した(慶應四年正月十日の通告)。

それは、文久・元治の間にすでに鎖國攘夷主義から文明開化主義への政策の百八十度の轉換が行はれてゐたことの結果に外ならぬ。すなはち薩英、下の關兩戰爭の結果、薩長兩藩は西洋文化の輸入を堅く決意するに至り、盛んに武器を秘密裡に買ひ入れ、また留學者を歐米に派遣して歐米文化を吸収しつゝあつた。其の點に於ては、幕府内の目醒めたる開國主義者も同様である。明治二三年頃から薩長土肥の歐米通と幕府系統の歐米通とが、相伍して、明治新政府の、要所要所に登用せらるゝに至つたのは全く此の文明開化主義の發展の結果に外ならぬ。此の主義は五個條の御誓文の中にも顯示せられた。

しかし鎖國攘夷主義は量的には依然としてドミナントであつた。一方、倒幕思想は必然に復古主義に徹底せざるを得なかつた。攘夷思想の惰性と復古主義の新しい勢とが相結合して太政官の制度、神祇官の設置となつたのである。さうした大勢の間に於ては、文明開化主義は極めて微弱な勢力でしかあり得なかつた。また其れは極めて幼稚な程度のものであつた。もし此の文明開化主義が強力な進歩したものであつたであらうならば、安政條約や改稅約書を、無條件、無修正に繼承した筈はない。慶應四年正月の鳥羽・伏見の戰爭、それに續く東征、また一月十一日の兵庫事件、さうした内亂、混亂が無かつたであらうならば、あの不都合極まる條約や協定、それの改正に三十年の慘憺たる苦心努力を要した其れらの條約を鵜呑みにした筈はないのである。

### 三

慶應四年、明治二三年は、將にさうした時代であつた。すなはち大勢は復古主義、排外主義の跳梁に委ねられてゐた。其の間に、文明開化主義の勢力が力強く芽生へつゝ、はあつたが未だ時代の支配的勢力には立ち到つてゐ

なかつた。従つて耶蘇教の禁止に關して之を言ふならば、復古主義と排外主義との結合した力の前に、禁教の勵行は峻嚴たらざるを得なかつたのである。

浦上に於ては慶應三年の秋に教民の巨魁が悉く釋放されたので、教民は内心凱歌を擧げつゝあつた。そこへ新政府の澤總督が慶應四年二月に長崎へ來た。三月には切支丹禁制の高札が立てられた。神道國教主義は佛教・儒教をさへも外來不純の思想として排斥する勢であるから（慶應四年三月二十八日、神佛分離令）浦上の耶蘇教徒を默許出来る筈はない。すなはち閏四月浦上教民を全部移住せしむる方針を決定し、五月二十一日、第一回移送として百十四名を萩、津和野、福山に預けたのである。（大日本外交文書一——三〇六）「悔悔不仕者は不得止可、可被處嚴刑に候間云々」とあつて、極刑を以て、耶蘇教信仰を禁遏しようとしたのである。

前年夏に於ける幕府の處置は無方針極まるものであつた。ロツシユ公使の抗議なくとも、到底、徹底的處分は出来なかつたであらう。それは幕府が崩壞の途上にあつたからである。しかるに慶應四年五月の場合には新興政府の勢を以て、しかも佛儒耶の諸教を驅逐し、復古神道の國教一本に歸せしめようといふ積極的氣力を藏してゐた。したがつて外國交使からの抗議、警告の如き、幾度來ても決して之に屈してゐない。たゞ奥羽、函館の亂などの爲、また財政の不足からして、豫定計劃の實行は遅延したが、明治二年十二月には、殘餘の浦上教徒を殆んど全部諸藩に分割移送してしまつた。

明治二年冬の移送に際して最も強烈に妨害し抗議したのはイギリス公使パークスであつた。（十二月二日三日、長崎に於けるパークスと渡邊昇との對話、大日本外交文書二一六二五、十二月十八日東京に於ける四國公使と三

條右大臣との對話、同二一六六二)

此の當時は、我が外務省に一人の外人顧問も無かつた。しかるに日本側がパークス公使等の抗議に最後迄屈しなかつたのは、一つは我が方の氣力の旺盛であつた爲、一つは條理に於て外人宣教師側に缺くるところがあつた爲である。

明治三年一月九日四國公使の署名した覺書(大日本外交文書三一一九六)は、慶應三年七月の幕府、ロツシユ公使間の諒解(姉崎博士「支丹終末」四四頁、大日本外交文書二一〇八)と同じ性質のもので、解釋上、紛糾の餘地を存するものであるが、ロツシユ公使がブチジアン師に與へた書翰を見ても、如何にロツシユ公使が、宣教師の自制心なきに苦しんだか、分るやうに、パークス公使も内心は宣教師をもてあましてゐたのである。明治二年十二月二十一日附パークスは義弟ロクハートに宛てた手紙の中で次のやうに告白してゐる。

We have a serious matter on hand here just now in the persecution of native Christians. The population of a whole village near Nagasaki has been removed and distributed because the teaching of Roman Catholic priests had made them rebellious, as the the Japanese Government say. As the priests could not be kept away from the people they have removed the people from the priests. I am sorry the latter could not at the present time have contented themselves with their churches and congregations at the ports.

(The Life of Sir Harry Parkes, vol. II. p. 155-156)



宣教師が居留地外に出入したことは何といつても條約違反である。ロツシユもパークスも此の弱味を突かれて氣勢を挫かれざるを得なかつたのである。

以上の意味に於て、明治元年五月、明治二年十二月の前後兩回の浦上教徒移送は我が方の外交的勝利であつた。しかし外交的勝利は必しも内治的勝利を伴つたわけではなかつた。

すなはち諸藩に御預けの教徒に對しては第一の訓誨を加へて改心を勧めたが大抵は失敗した。そこで刑罰の意味を加へて苛酷なる取扱ひをしたが其れは却つて彼らの信仰を強めるに役立つのみであつた。極刑に處することも出来るといふことは明治元年閏四月十七日一旦確定してゐたのであるが、同年十一月二十九日、外國官副知事東久世通禧より各國公使宛書翰に於て

「……貴國の宗旨を奉ずる我宗徒を處置するに慘酷に過ぎ候ては親睦の國に對し不相濟候に付已來右様の酷法不相立寛大の處置取計候様此節於政府遂衆議決定いたし候間右の趣申入度如此御座候」(大日本外交文書一—七〇二)

と約束した爲、死刑は勿論、虐待も出来ないことになつた。爾來外國公使は右の書翰を金科玉條とし何かといへば此れを持ち出し、約束が違ふと責め立てたものである。そこで政府としては、やはり教誨に主力を注ぐの外手段が無かつたわけであらうが、宗教的天才は法律を作るやうには生れて來ず、切角の外交的成功も浦上の教民を改心せしむるには何等の役に立たなかつたのである。

その間に文明開化思想は日一日と力強く成長して來た。復古主義、排外主義は、その倒幕の役割を果し終へて、

日一日と影を薄らいで行つた。版籍奉還、廢藩立縣を経て、愈々國家的統一が成り、その新しい中央集權の日本に陸海軍を始め凡ゆる文明の施設に於て諸外國に追ひ付いて行かねばならぬことが判つて來た。明治四年十一月岩倉大使一行が歐米回覽に出向いたのは、條約改正よりも先づ歐米文明の視察、導入の爲であつた。その歐米文明と不可分の結び付いてゐるキリスト教を今更禁止することは勿論出來ることでない。之を禁止しようとするば、秀忠や家光がやつた通りのことを繰り返さなければならぬ。かくしてキリシタン禁制の高札は明治六年に至りて取り去られ、移送教民は五年ぶり或は六年ぶりに浦上村へ歸へされたのである。

#### 四

寛永の鎖國は積極的であり一定の方針があつた爲に徳川幕府維持の目的に副ふことが出來た。安政の開國は強ひられたものであり、無方針のものであつた爲に徳川幕府を倒すに至つた。明治政府は復古攘夷の勢力を以て樹立せられたものである。したがつて徳川幕府を始めとして、幕府と聯絡のある凡ゆる制度文物は此の復古攘夷勢力の爆破力の犠牲に供せられた。犠牲は決して浦上の教民ばかりではない。

しかし此の復古攘夷勢力がやがて精算せらるゝ運命に蓬著した。それは、此の復古攘夷主義それ自體の中から芽生へた文明開化主義が日一日と成長して來たからである。此の主義は薩英、下の關兩戰爭を契機として生れたものと思はれるが、幕府の開國開港とは形は似ても魂に於て全然別個のものであつた。すなはち復古攘夷の目的を達成せんが爲、その手段として文明開化の道を選ぼうとするものである。それは自律自主の一貫せる方針であり政策である。したがつて此の主義の進展に伴つて耶蘇教が默認せられ、またヨーロッパの凡ゆる思想、凡ゆる

機械文明が採用せられたが、その爲め、日本が歐米文明の奴隸となることは免れた。すなはち一片自律自主の方針が、先きには寛永の鎖國禁教となり、後には明治の開國進取となり、いづれの場合にも、能く國家の目的を達成することを得たのである。

浦上教徒の犠牲は、幕府の倒壊に伴つた多くの犠牲のホンの一例に過ぎない。しかも新政府の胎内に躍動してゐた文明開化主義が愈々力強い政治勢力となる時が來れば、耶蘇教禁止の國法は廢止せらるべき運命にあつたのである。もし天主教の宣教師がレオン・ロツシユ公使の

『天主の御計劃を果すに十年位の延期は殆ど數ふるに足らざることは、我等よりも一層よく御承知のこと、存じ候されば閣下の後繼者に遺すべき事業を閣下自ら實行せんとあせりて——無論極めて殊勝なる希には相違なきも——事を仕損じたりとの譏を招き給はざる様御心掛け有之候こそ肝要に御座候（一八六七年八月二十八日、ロツシユよりブチジャン司教宛書翰の一節、浦川氏「切支丹の復活」前篇四七八頁）とある勸告を容れたであらうならば、浦上の教民はそのキリスト教のプロフツエションを隠匿したであらう、したがつて澤總督は教民の移送を取てする必要を見なかつたであらう。浦上の教徒も十年を待たずして、また少しの犠牲を拂ふこともなくして天主の信仰を公然と許されるに至つたのであらう。

## 「世界惣帝王」としての現人神崇拜

清水 信良

「中今」即ち最中の今、現前の今に徹底しつゝ、無窮に發展せんとする日本民族の根底を流れ、國體をして國體たらしめ、日本人をして日本人たらしめつゝ、ある絶對歸依隨順の歸趨が、最も超越的にして最も内在的、最も神秘的にして最も具體的なる天皇即ち現人神の信仰なる事は、一切の論ひを越えたる嚴肅なる事實である。日本民族に於ける現人神崇拜は、日本民族の宗教信念（神道）と、血族團體が膨脹擴大して成つた民族協同態、即ち、統治者が『人の祖おやのおのが弱兒わかくこを養ひ治ひたす事の如く公民おほみたらの上を慈し』み、之に國民が至誠清明ひたすら隨順する日本國家の基本構造から必然的に湧出する處のものである。随つて天皇を以て現に生命ある生理的存在でありつゝ、神的存在と仰ぐこの現人神崇拜は、日本歴史を一貫してゐる。獨り臣民の側から崇拜するのみならず、天皇御自身に於て天つ日嗣を繼承（即位式、神嘗祭）して『現つ御神と大八島國知しめす天皇』とて祖神の延長具現なる事を自覺され、國民は「大君は神にましませば」、「神皇」、一天皇は大御神の御子、天つ神の御心を大御心とし」（宣長）てと敬仰するのである。

かかる現人神崇拜の中から特に現人神が道義的に世界を經綸するといふ大國隆正の所謂「世界之惣帝王」に關

して瞥見したい。日本民族が生命原理として仰ぐ現人神は、先述の如く觀念的乃至抽象的乃至天國的なる存在に非ずして、人而神、神而人なる現實に國家の統治者として力強く生き給ふ御存在で、現人神それ自身の特性として世界惣帝王の内容を具備し給ふのである。天孫は地上へ降臨して國つ神の女を娶り高天原は豊葦原と合體して皇統は無限展開をする。随つて現人神は、天照大御神の子孫としての高天原的權威者なると共に「うつくしき蒼生あふひとこぞの食ひて活くべき」米即ち民生の根源を賦與する豊葦原的政治的權威者である事は勿論である。茲に單なる期待に終つて實現されず天上的なるものになつてゐる印度古來の正法國家説としての轉輪聖王の思想等と峻別さるべきものが存する。上代人は光華明彩六合之内に照徹する惣帝王として天照大御神を仰ぎ、神武天皇は八紘一字を以て天業と自覺せられ、六合照徹を具體化され御歴代又道義的世界經綸の惣帝王として統治された。

しかしこの事が最も顯者に叫ばれて來たのはやはり近世に於ける國學者乃至國學的な人々の間に於てであつた。今國學者を代表して大國隆正に就て觀るに、その自筆建白書と稱せられる「辨事務局御役人中様」宛の書中に「……フランス國のモンブランの新聞紙中に日本をことの外賞譽仕り、日本是より興起すべしと申事所々に相見申候。……日本國の舶萬國之港々にみちみち……申事も御座候……さすればつひに萬國より日本天皇を世界之惣帝王と尊崇可仕事相違御座有まじく……之時にいたり候は、……神道を嚴重に御立被遊候事第一に候。次に武備嚴重に被遊在度事に御座候……」と記し、又『本學要』に於ても、

『わが日本國の人、外國の人にあひたらんには、わが日本國はつねの帝爵の國とたがひ、いまひとときさみ尊たかき

くになれば、おのづから大帝爵の國體をそなへあるなり。いまよりのち西洋にて國の位を定むるとき別の大帝爵の國をたてて、日本國をその位におき、その他の帝爵の國王ども、わが天皇を世界の總王として貢を入れ、臣としてわが朝廷の官爵をうけよといひさとすべきことになん』と述べてゐる。

又近世に於ける農政學者としてその世界觀に多分に國學者の影響をうけたりと考へらるる國學者的存在たる佐藤信淵は、大陸經綸論として『宇内混同秘策』を著した。この書は從來恐るべき侵略主義を鼓吹したるものとして扱はれた事もあるが、私は前掲の隆正の思想と共に、彼等の國學者的思惟より出づる獨斷に非ずして、深く民族の基底を流るる現人神崇拜に據る所の天皇の世界經綸を披瀝したものととして最も注目すべきものであらうと思ふ。尙かかる見解が、幕末、維新の轉換期に國學者グループを先頭に凡ゆる方面から起つた事は今更縷説を要しない。尤も彼ら國學者の神觀には村岡典嗣教授が「平田篤胤の神學に於けな耶蘇教の影響」(昭和五年)に論じられた如く、基督教の一神觀的影響が多く、日本の神を世界創造主視する觀方が加つてゐたであらう事は、殊に大國隆正の場合には甚しいものがあると考へられる。

さて信淵に従ふと、世界の各國民が野蕃藤昧の域に沈淪し、暴虐無道の惡政に苦しみつつあるを救ふは皇國の専務なりとし、惣帝王とこそ言はぬが、大地の最初に成れる世界萬國の根本たる皇大國は、かけまくも畏き世界萬國の蒼生を救濟すべき産靈の神(法)教を以て世界を王化し、宇内を混同統一し、萬國の君長皆臣僕となすべしといひ、最初の攻略地を滿洲とし、道義的軍政を布き人民を慰撫し、北海道樺太方面より的大陸渡行軍と朝鮮

攻略車とは、滿洲攻略の後遼陽に遭ひ、山海關より支那本土を望む時、敵する者なし。一方南方よりは琉球、臺灣、浙江、寧波、江南、南京等を攻略し、恩徳を施し人民を撫慰し、假皇居を立て、支那人中材ある者は官に登用、明室の子孫朱氏を上公とし……十數年にして支那を平定、所々に神社を造營、皇祖の諸大神祭り學校を建て子孫永久天意を奉行し行く時は、西域シヤム、印度徳を慕ひ全世界皆皇國の郡縣とならん。かくせんが爲には先づ國內を經綸すべしとて實に今日の大體經營を豫斷したる如き見解を述べてゐる。茲に於て注目すべき事は、兩者によつても分明なる如く、惣帝王としての現人神の世界經綸過程に於ては、方法に於て戰爭と武力行使を肯定し、道義的世界經營の中心は當然現人神を中心とし、うしはく政治に非ずして現人神のしらす政治を以て當るといふ事が大體に於て結論し得ると思ふ。この點轉輪聖王に強大なる兵力の所有、布施正法を以て政治の原理としてゐるのと類似してゐる。

現人神の惣帝王としての世界經綸は現に行はれ、その崇拜も益熾烈になりつつあるを思ふ時、この問題は日本宗教學、神道學、日本政治學等の重要問題として學的にも再認識さるべき時機が迫つてゐるのではないかと思はれる。

# 民間佛教研究の意義

杉 浦 健 一

私は過去幾年間か地方の農村、漁村、山村の實地調査に歩いて見て此等の人々の信ずる佛教を今迄の日本佛教史から獨立させて研究する必要を痛感した。明治以後は四民平等に教育が普及して教養の差がなくなつたがそれ以前には甚だしい相異があつた。人々の生活はその職業、地位によつて規定される所が多く公家、武家、町人、農民、漁民の夫れ夫れは謂所の階級の相異のみでなく文化の相異を持つてゐた。従つて文化の全體主義によつて佛教の意味を考へると云ふ機能的方法によつて研究する場合公家文化、武家文化、町人文化、農民文化を各一つの有機的關連のある全體として考へる。斯くて公家佛教、武家佛教等々多數出來るが此を大別すると公家、武家その他の教養ある町方の人々と文字の教養のない村方の人々との二つに分けることが出来る。

民間佛教の民間とは過去の日本文化を全體的に見る場合上流の人々と村落の庶民との二つに分けられる。この後者を指して民間と云ふ。斯かる人々の信ずる佛教は佛教と云つても神道か、俗信か區別の出來ない程混淆したものである。

此を歴史的に考へるならば大和の國、紀の國、越の國と云ふ様な地方文化に統一あり、中臣、物部の如き氏族



文化に統一があつて各々それぞれの宗教を持つた所に渡來した佛教は國家と斯かる意味の民間との社會的、文化的な研究を必要とする。此時代に於ては外國文化の消化出來る個人や一族の信者を集めることが中心であつた。奈良朝になつて唐の文化を消化して國家制度が整つて初めて國家的佛教がつくられ、やがて平安朝には貴族文化に融合して貴族佛教として進んだ。此の間に於ける庶民の佛教は是とは別の文化の流の中に見なければならぬ。鎌倉時代以後は庶民は相變らず下層民であつたが政權が公家から武家へ降つたので庶民も一段中心へ近づいた。地理的には畿内中心の文化が地方へ移つたので階級的にも地理的にも民間と云ふものが一大變化をした。これと共に村落の政治的、社會的組織にも變化を起し徳川時代に到つて整然とした封建的村落組織をつくりあげた。

吾人が民間の文化の全的渾一體を明瞭になし得るのは徳川時代の村落文化である。従つて民間佛教も之を中心としてそれ以前の研究に進むこととなる。その研究方法は民間の文化生活を全一體と見て究明する社會的機能主義をとる點で今迄の佛教史研究とは全く別個の道をとる。次に資料は今迄の佛教史が主として文献に依つてゐたのに對して村落には記録がないから主として現在に於ける村々の實地調査を行ひ、是より昔の佛教信仰の様式をたづねる方法をとる。

村落文化全體より見た佛教としては村民の教理に對する理會よりも、生き方として實行される生活内の佛教的色彩である。豊作の祈りや雨乞の儀式は昔もあつたがそれが佛教的仕方によつて行なはれた時始めて村人は佛法の功德の偉大なことに感激し生活全體の中に深く食ひ入り精神生活、信仰生活の佛教化が行なはれる。これによ

つて農民や漁民が如何様な過程を経て佛法の有難味を知つたかを明にすることが出来る。今一例をあげるなら、北陸から九州にかけては稻の害虫は齋藤實盛の怨靈がする仕事であるから、實盛送りと云ふ宗教儀禮を行つて此れを避けたのである。この事を知つた才智ある佛教の傳導者が怨靈の害を防ぐにそんなことをするよりも念佛をするのに限ると云つて農民を集めて法會を營み民間信仰を佛教に代へてしまつた。斯かる例はいくらでも擧げることが出来る。民間佛教は社會的機能を明かにすることに力を注ぐ。即ち村落文化全體の中にどの様な方式で佛教を受け容れたか、其れを授けた傳導者の態度はどうであつたらうかを明かにする。忤夫婦に家を譲つた隠居等には何等かの娛樂の會合が欲しい。これを佛教の名でなすものが念佛講である。老人にとつては盆や彼岸には集つて念佛し、終ると面白く飲食することは樂みである。これのみでなく講員の葬式の時は一同が出てジャンボン／＼と鉦を打つてやる。むづかしい説教よりこの一團に賑かに送られて始めて成佛すると云ふ感が深からう。此の間の事情を熟知して困難な村落の布教に成功した過去の布教僧の足跡には敬意を表せずにはゐられない。

## 中世の宗教習合の一考察

竹園賢了

宗教史を播くとそこには単一な宗教の直線的な歴史を見ることはなく、むしろ民族の交渉によつて各種の宗教が相交流して複雑な綾を織り出してゐるのに驚くのである。宗教史は正に宗教習合史と云ふことさへ出来る。支那に於ける禪と儒教、道教と佛教の習合、我國に於ける神道と佛教、神道と儒教の習合の如きその著しいものである。一般に文化の發展は一つの民族文化が他の民族文化と接觸交渉することにあるのである。この接觸によつて一つの民族文化は他の民族に理解されて一般的性格を持つに至るのである。これがなければ民族文化は素朴に終ることであらう。

扱我が鎌倉室町時代は神道の哲學的反省の時代即ち理論神道の全盛期であつた。上代からの天神地祇がこゝに理論的に再考されたのであつた。然らばこの反省はどんな方法を以てしたであらうか。それには當時我國に於て消化されてゐた佛教を始め儒教、陰陽五行説を用ゐたことは云ふまでもない。従つてそこに兩部山王一貫の如き佛教神道、伊勢神道・吉田神道等が出來たのであつた。これ等は理論のみならず、それに伴つて複雑な儀禮までも構成した。これ等の習合神道の成立する裏面には政策的な意味が多分に含まれてゐたことは近世の神道家の等

しく指摘する處であるが、しかし大陸文化が我が國民に消化されるに従つて、これ等の諸文化に基いて我が固有の神々に對する思索的反省の加へられるのは文化發展史上當然のことであつて、こゝに神道の理論的發展を見出すのである。

そこで鎌倉時代の宗教習合の種々の形態をまとめて述べるべきであるが、時間の都合上本論では淨土教の神道觀を限つて述べて見度いと思ふ。

鎌倉時代は新佛教の勃興、就中念佛の盛んな時代であるから、神祇の信仰にも彌陀信仰の傾向が著しくなり、八幡、加茂、熊野等にもこれが明瞭に現れてゐた。弘安九年の通海參詣記にもこれが現れてゐる。又康永元年の坂土佛の太神宮參詣記にも神明の冥應は凡夫易行の救濟であるといふが如き淨土門的な信仰が書かれてゐる。かかる淨土門的信仰が神祇信仰と接近し、遂には彌陀に神格を見出して神道即佛法といふが如きにまで達したのであつた。

元來淨土教では彌陀一佛の信仰を教義の中核としてゐるから、天台、眞言の如き習合神道は容易に生れなかつた。神祇に對する考へも自然的に現れたのではなく、むしろ他宗の攻撃に應へるために神明を重んずることを唱へ、これより次第に本地垂迹説を用ゐて積極的に説明するに至つたのである。例へば念佛の盛んになる折に南都北領からの訴願を提する時には必ず念佛宗の神明輕侮が非難されてゐた。元久二年十月興福寺の衆徒が沙門源空の勸むる專修念佛に九失ありとして上奏したがその第五に靈神に背く失を掲げた。

古來の先徳みな神明を崇め、恰も臣の君に對するが如し。然るに專修の徒は永く神明に離れ、若し之に臨まば、

必ず魔界に墮すといふ。豈暴戻の言にあらずや

と上奏してゐる。又貞觀三年五月山門の徒が定尊・良印・仁昇を代表として念佛停止を上奏した六箇條の第二に

一向専修黨類、向背神明不當事

とある。又日蓮の念佛者追放宣狀事の中にも「神祇輕侮」の一箇條があつた。

斯様な南部北領、日蓮の淨土門攻撃には専修念佛の徒の神明輕侮が一つの理由となつてゐたから親鸞も門徒に宛てた消息の中に

まづよろづの佛菩薩をかるしめまいらせ、よろづの神祇冥道をあなづり、すてたてまつるとまふすこと、このことゆめ／＼なきことなり。

と述べて神祇輕侮の意なきを釋明してゐる。然らばその親鸞では神祇を如何に理解してゐたであらうか。親鸞の聖教類によつてこれを見るに鬼神に善惡の二種を分け、天神地祇は凡て善鬼神、死靈・怨靈の如きは惡鬼神と考へてゐた。この善鬼神は念佛の行者を守り、惡鬼神は念佛の行者におそれをなすといふのである。現世利益和讃に

天神地祇はこと／＼く 善鬼神となづけたり

これらの善神みなとも 念佛のひとをまもるなり

南無阿彌陀佛をとなふれば 堅牢地祇は尊敬す

かげとかたちとの如くにて よるひる常にまもるなり

と云ひ、歎異抄第七節には

念佛は無碍の一道なり、そのいはれいかんとなれば、信心の行者には天神地祇も敬服し、魔界外道も障碍することなし。

とある。これは何れも善鬼神が念佛の行者を守るといふことであるが、又同じく現世利益和讃に

願力不思議の信心は 大菩薩提心なりければ

天地にみてる悪鬼神 みなことごとくおそるなり

とあるのは悪鬼神も念佛の行者におそれをなすことである。親鸞の頃には五部書、麗氣記等も出でず、本地垂迹の徹底した思想も現れてゐなかつたから、これ等の鬼神と佛との間の本迹關係に就いての考へもなかつた。唯神祇が念佛者を守護するといふ本地垂迹説の極めて初期の考へ方が現れてゐたに過ぎなかつた。

併しながら覺如・存覺の頃になると體系的な本地垂迹の書物も現れ、天台・眞言等しきりに神佛習合説を唱へて神明の尊ぶべきことを主張し、神祇を教義内容に入れない禪宗や念佛宗を益々攻撃する様になつて來た。従つて覺如は親鸞の繪傳に熊野詣での段を入れて本地垂迹の思想を取り入れ、存覺は諸神本懷集を公にするに至つたのである。存覺の頃に禪・念を攻撃したものに野守鏡上下二卷がある。これは諸神本懷集より約三十年前の永仁三年八月に成り、元來歌論の書で意時の御子佐爲世派から新歌道を攻撃し、併せて禪念を痛罵したもので、當時の保守派の歌僧の企てた一石二鳥の論駁書である。作者についての異論も多く、考證も行はれてゐるが、天台の學に深かつた僧徒に違ひはない。下卷に於いて新佛教たる踊念佛の一遍、禪・念を攻撃してゐるが、その中念佛

宗に對する十難の最後に

專修も禪宗のごとく生死をいまさるが故に、みな神國の風を失ふ。神明のこれをいみ給ふ事。たゞ世間の義にあらず、此時生死をいみて永く衆生輪廻の業をもとゞめんが爲也。しかれば我身はたとひこれによるべからざる義をさるといふとも、化度衆生のため、心ざしを神明に同じくして是をいみ侍らば、いよ／＼生死を離れん事そのさはりあるべからずといへども、一向專修と號して、神應を憚からず濟度を思はず、是そのあやまりの十也。

と難じてゐる。

南部北領の訴狀のみならず、斯様な方面からの攻撃等もあつたので、存覺は元享四年の述作たる破邪顯正鈔に神明をかるしめたてまつるよしの事、この條あとかたなき虚誕なり

と書き、又同年當時坊間流布の諸神本懷集の文を添削して一向專念と神祇尊崇との調和を唱へたのであつた。存覺が諸神本懷集を添削したのは丁度鎌倉の末期であつて、五部書は建治三年から永仁三年の間に出来た様であり、麗氣記は稱名寺劍阿書寫の斷間の考證等によつて劍阿の歿年たる建武五年以前に出来て居つた様であり、その他山家要略、山王出世本懷、三寶輔行記等も世に弘まつてゐて本地垂迹説は完全な形態をとつて居た。従つて存覺がこれ等の説を採つたことは明らかである。

存覺では諸神と佛菩薩との關係が垂迹と本地との關係であるといふ外に阿彌陀佛と諸佛菩薩との間にも本迹關係が成り立ち、こゝに二重の本地垂迹を立て、結局阿彌陀佛最高の一佛を以てまとめてゐる。諸神本懷集では先

づ神に權實を分け、權社の神とは我國前古からの諸社の神々を指し、實社の神とは生靈・怨靈等の人間にたゝり  
をなす神を指してゐる。丁度前者は親鸞の云ふ善鬼神、後者は惡鬼神に當る。この權社の神は往古の如來深位の  
菩薩が衆生を利益せんがために假りに神明のかたちを現したもので、我が國民はこれ等の神明を敬ふことを本旨  
としてゐる。これに反して實社の神は人間にたゝりをする怨靈の類であるからこれを祀ることは誤りであるとい  
ふ。實社の神は人間に害を及ぼすからこそ祀つてゐたのであつたが、これを祀るべからずと明言したのは親鸞が  
惡鬼神は念佛の行者におそれをなすと言つたのと比べると數段の進歩である。

扱この權社の神は諸佛菩薩の垂迹であるといふ本地垂迹説をそのまま、に用ゐ、この諸佛菩薩は彌陀一佛の分身  
であるから、彌陀一佛を念すれば諸佛をのづから念ぜられ、諸神も亦これを喜ぶといふのであつた。

カレヲキ、コレヲオモフニ、生死ヲイトヒテ淨土ヲネガヒ、彌陀ニ歸シテ名號ヲトナヘンヒト、垂迹ノ素意ニ  
モシタガヒ、本地ノ誓約ニモカナフベントイフコトソノ道理ハナハダアキラケシ。サレバ念佛ノ行者ニハ、諸  
天善神カゲノゴトクニシタガヒテヨロコビマモリタマフトイヘルハコノユヘナリ  
と言つて居り、又

イカニイハンヤ般舟經ニハ、三世ノ諸佛ミナ念彌陀三昧ニヨリテ正覺ヲナルトキタレバ、彌陀ハ諸佛ノ本師  
ナリトミエタリ。本師ヲ念ジタテマツラバ、諸佛ノ御コ、ロニカナフベシ、マタ楞伽經ニハ、十方ノ國土ノア  
ラユル諸佛菩薩ハ、ミナ無量壽ノ極樂界ヨリイデタリトトケリ。コレハ諸佛ミナ彌陀ノ分身ナリトキコエタリ。  
シカレバ本佛ノ彌陀ニ歸センヒト、分身ノ諸佛ニ歸スルコトハリイハザルニ顯然ナリ。コノユヘニ垂迹ノ御コ



、ロニカナハントオモハム、本地ノ佛菩薩ヲ信ズベシ、本地ノ佛菩薩ノ御コ、ロニカナハントオモハム本佛ノ彌陀ニ歸シタテマツルベシ。彌陀ニ歸スレバ三世ノ諸佛ヨロコビヲナシテコレヲマモリ、十方ノ菩薩モエミヲフクミテミネニタチソヒタマフ。本地ノ諸佛菩薩擁護シタマヘバ、垂迹ノ諸神マタ納受ヲタレタマフナリ。コノユヘニ處々ノ神明等念佛ノヒトヲ護念シ、念佛ノ功德ヲ愛樂シタマフコトソノタメシオホクキコユ。と云ふ。

斯様に存覺では神を權實に分ちて、權社の神を持つて、實社の神を捨てただけで、權社の神に就いては垂迹の神と考へたに過ぎなかつた。従つて右の様な二重の本迹關係が成り立つたのであつたが、神に就いてのかゝる見方を一層進めたのは淨土宗の七祖聖岡であつた。

聖岡は淨土宗中興の祖で、内外兩典のみならず、和歌神道にも通じ、淨土宗の教義に一大組織を與へ、又對他扶宗に努め、教團としての結成を固めた學徳兼備の高僧であつた。その著作も多いが、神道觀を見るには破邪顯正義（鹿島問答）日本書紀私鈔、麗氣記私鈔、同拾遺鈔の書が重要である。上の四者の内破邪顯正義以外の書は何れも近年に寫本が発見されたものであつて、それ等の關係等に就いての先輩の考證等を略述し、各書の内容を述べて聖岡の神道觀を顧みるべきであるが、これは他の機會に譲り、時間の都合上本論では麗氣記拾遺鈔文に依つて見よう。

聖岡は諸大乘の神道觀を判釋して淨土宗の神道觀に及んでゐる。即ち法相は方法種子神道、三論は八不中道神道、天台は本迹一實神道、眞言は大元祖神々道、華嚴は無相一心神嚴、禪宗は無相爲相神道であるといふ。こ

れ等の六大乗では或は無相の一心、或は八不平等道が神體であり、又天地未分の源を太元尊神であるといふのは邪見邪執を征服し、煩惱を斷つて理想の世界を發見した所に神格を發見することを指すのである。これ等心地修行の宗では心地に會して大元尊神を明らかにするのであるが、これに反して淨土宗は彌陀一佛に對する念佛三昧によつて修行をせず我執のまゝに解脱するのであるから彌陀が諸法統總の神體であり、念佛が萬德所歸の正殿であるといふ。他の諸大乘が心に神體を求めるに反して淨土宗では阿彌陀佛が神體であり、大宗祖神であり、念佛が正殿であるといふのである。従つて佛神同體となり、佛法即神道、神道即佛法となるから欣求淨土の行人は彌陀を念じて神冥を廢することなく、又諸神社司も靈神に歸依しても専ら彌陀を念すべきであるといふ。即ち

今淨土之教門躋<sub>ニ</sub>跳<sub>ニ</sub>心地<sub>ニ</sub>剝<sub>ニ</sub>盡悟解<sub>ニ</sub>。佛意一乘弘願教故實我妄執擊念ま。無生解脫本分かなふ。此則佛願他力之神力也。所以今此信樂して歸<sub>ニ</sub>神道<sub>ニ</sub>。愛妻愛子隨<sub>レ</sub>願滿足。惜<sub>レ</sub>身惜<sub>レ</sub>命任<sub>レ</sub>意存在。莫<sub>レ</sub>謂<sub>ニ</sub>和光同塵結緣之始<sub>ニ</sub>。佛身同體之大悲現當一時而度脫。豈度<sub>ニ</sub>現世<sub>ニ</sub>不<sub>レ</sub>濟<sub>ニ</sub>後世<sub>ニ</sub>。又引<sub>ニ</sub>後世<sub>ニ</sub>不<sub>レ</sub>渡<sub>ニ</sub>現生<sub>ニ</sub>。然則佛法全神道願<sub>ニ</sub>求往生<sub>ニ</sub>。即稱<sub>ニ</sub>諸神冥慮<sub>ニ</sub>。神道即佛法祈<sub>ニ</sub>福智<sub>ニ</sub>。何況云<sub>ニ</sub>三世諸佛依念佛三昧成等正覺<sub>ニ</sub>。故知彌陀是諸佛本師也。又云<sub>ニ</sub>威神光明最尊第一。諸佛光明所不能及<sub>ニ</sub>。故諸佛威神不<sub>レ</sub>及<sub>ニ</sub>彌陀<sub>ニ</sub>。既足無量三昧主故。此尊即是

大元宗祖神也。諸佛統惣三昧萬德所歸要法。神道如意應用。變現自在化益。

といふ。聖問では神祇に對する考へ方が至上神적인になつて居るからこそ彌陀即大元宗祖神と考へるのである。

以上の如くに淨土教の神祇觀を見るに親鸞に於いては天神地祇を善鬼神、怨靈を惡鬼神と考へてゐたのが、存覺では諸神と諸佛との關係を當時の本地垂迹そのまゝに採り、彌陀を諸佛の本師としてこゝに二重の本迹關係を

立て、ゐたのであつた。従つて諸神に對する新しい考へ方は僅かに惡鬼神を廢捨した程度に過ぎなかつた。然るに聖間に於いては神を至上神的に考へてゐた。勿論その考へが徹底してゐたとは言へないのであつて、初期の作たる破邪顯正義等では却つて存覺の考へ方とよく似てゐたのである。斯様に神を至上神的に考へると、彌陀一佛を立てる淨土門では兩者の關係が結局同一體の二面と見なければならなくなり、従つてそこから佛法即神道、神道即佛法となるのであつた。

以上の如く淨土門に於ける神祇觀には變遷があるが、この相違は決して教義的立場の相違から生れたのではなくして、むしろ時代の相違であらう。鎌倉末の元享四年に成つた諸神本懷集と室町の初期の應永八年に成つた麗氣記拾遺鈔との間には約一世紀の開きがあり、この間に於ける神祇に關する思辨的反省は著しいものであつて、元弘三年には慈遍の審鎮記、延元四年に神皇正統記、興元年に神風和氣が出来る等の有様であつたから、神道に造詣の深かつた聖間は神を多靈的、多神的に考へるよりも一神的に考へる様になつたのであらうと思ふ。この傾向は更に後の吉田神道等に於いて形を異るが明瞭に現れてゐた様に思はれる。而してこの問題は今日に於いても再考すべき重要な點を含んでゐるのではないかと思ふ。

## 潜伏キリシタンに於けるカトリク教の郷土化

田 北 耕 也

キリシタンの殘徒に對する當局有司の追究の如何に嚴重入念であつたかは姉崎博士の「潜伏」の教ゆる所であり、その追究にも拘らず、九州には尙キリシタンが残り、明治初年の大流罪を経て遂に公教會の復活となる事は、浦川司祭の「切支丹の復活」に詳しい。之等は有司の力の及び得ないカトリク教の根強さを示すものであるが、他の一面に、今も尙潜伏状態を繼續せる者が三、四萬人も存在する事は何を意味するか。

キリシタンの殘れる所には、新移住地にあらざる限り、必ず殉教者の遺跡があり、篤き信仰對象となつてゐる。祠を設け、神社名が附けられ、日支事變に關連して著しき發展を示しつゝ、ある一面さへ見受ける。黒崎の枯松神社（宗教研究新八ノ五に詳説せり）に祈願をこむる出征者約九十人、キリシタン以外の者も數人混つてゐる。祠は昭和八年に改造されたが、再び社殿建立の議が起りつゝある。生月の海上、中江島の遺跡は「サンジワン様」と呼ばれ、そこから奇蹟的に得られる水は洗禮、病氣平愈祈願、葬式、家きよめ、田祈禱等に使用せられ、島内の遺跡「ダンヂク様」は枯松神社と同様入營又は出征者の必ず參拜して行く所である。如何にして、かゝる變化が結果したか。(一)各地にて現行のオラシヨの寫本、(二)黒崎・五島地方の秘書「天地始之事」、(三)生月の納戸神の

寫眞、(四)五島現行の典禮書。此四種の資料によつて、潜伏中における特異なる推移を見よう。(一)はカトリク教が如何なる姿において受容されるかを示し、(二)は受容されたものが種子となつて新に特殊の宗教の芽生える有様を物語る。(三)は(二)の繪畫的展開であり、(四)は特殊な宗教として固定した最近の姿である。紙面の制限により、(一)と(二)との概説に止める。

(一) オラシヨ

轉訛された多數の語句のうちより代表的な數種を選びカトリク教が如何に受容されたかを推定する資料とする。

オラシヨ本の用語	推定原文	轉訛の事情
バオツル島、バラチー水 プロ島 パント岬 人人ノ前アクニシタガツテ アニマシキシメ共ニ 正月ニ行ヒ給モベキ物ナリ。 苦勞す。 今日より惡を流し給へ。 道なき物に道をおそふる事。	バウチズモ Bautismo ホロシモ Proximo ばんときけ(生月聖教傳に依る) ひとびとのぜんあくにしたがつて、 あにましきしんともに、しやうばつに、 おこなひたもふべきものなり(生月聖教傳) クルス Cruz。 兇惡より逃し給へ(ドチリナ等)。 無智なる者に道を教ゆる事(ドチリナ)。	信者は一般に離島又は半島に居住する故島・水・岬は親しみが深い。 舊正月に、繩を張り色々のキリシタンの祭禮を營む事實と照應する。 意味相通ず

<p>金神様官年。 日出すを失ひ神佛をおがみし事あるや。</p>	<p>こんちりさんを發すべき便りとなる觀念の事 (コンチリサンの略)。 ひですを見失ひ神佛をおがみし事有哉(コンチリサンの略)</p>	<p>金神・荒神・太陽・等を拜む可きものと心得、原意の逆にとつたかの觀あり。</p>
<p>なきものよるこばするにべきによつて びあーとなる。 親以て申す。 八日の七夜。 實信社に光たる人はろう萬させ給ふ。</p>	<p>泣く者は悦ばせらる可きによつてベアトナリ (ドチリナ) 敬つて申す。 エウカリスチャ Eucharistia。 ジュステイシアの饑渴ある人は飽滿させ給ふ。 Justicia (ドチリナ)</p>	<p>逆境の恩寵の理解し難き爲。 無反省又は漢字の亂用</p>

傳承の語句の意味を理解して居たとは思はれないが、意味の通じない方が却つて神秘性を深め、殊にその長文暗誦の能力が宗教家の資格の一要素と見られてゐる。然しそれは理性にその地位を與へない點で不自然である。果して潜伏時代の中頃以後になると、之等の轉訛に意味を見出せんとする理性の能動的な作用によつて生れたと見る可き「天地始之事」が現れる。全體の調子は未だく、理知的であるよりは、情に訴へて面白く語り聞かせるに相應しいけれど。

(二) 天地始之事

これの内容はイ(天帝の天地創造)、ロ(天使の惡戯)、ハ(人祖の墮落)、ニ(世の滅亡)、ホ(丸屋の生涯)、ヘ(御主の誕生と

その生涯、(ト)後生のたすかりの事等、現信者は此物語で天地萬物森羅萬象の起原がわかるといふが、成程カトリク教に關係なき、雷、龍宮、田植歌、既婚婦人の剃眉、鐵槌の起原等に及び、此宗門が此地方の人々の心理や生活としつくり一つとなつてゐる事がわかる。更に潜伏信者の生活に即した米・麥・粟等の起原や、人口増殖して「島崎・瀬崎までいみる(殖えるの意)などの叙述がある。近親結婚の忌む可き所以を説明してあるのも、他宗徒と結婚しない此人々の特に注意しなければならない事だからであらう。

次にカトリク教の郷土化乃至崩れ方を示す三つの例を此物語の中より選び出す。

(1)ペーロンの起原、ペーロンは長崎灣及近海における民俗的年中行事、一種のポートルースであるが、その説明には、長崎出島の蘭醫ケンベルの與へた説明に似た五島地方に傳はる高麗島陥没の物語と、舊約のノエの洪水とを混ぜ合せたやうなものがあらはれる。必ずしも同一系統であると見るのでないが、歴史をたどれば今昔物語に溯り、地理的には日本の各地を始め支那・印度・南洋に及ぶもの、この特異性はその主人公の名「はつば丸次」にあり、それは正しく潜伏の産物である。即ち千六百三十四年以來後生大事に寫し傳へて來た教會曆の中に度々あらはれるパツバ(教皇 Papa)とマルチル(殉教者 Martyr)との轉訛である。この物語と符號して、陥没を豫告したと云はれる石佛が、五島の一角に現存する。

(2)マリアの美德、聖マリアの人格の特殊性を傳へる話は奇想天外であり乍ら、やはりカトリク教の精神を離れて居ない。呂宋の國王が國內の大工の娘丸屋の美貌を聞き「いや應云はさず籠に押し込み、王の御殿につれ」て來させ、寶藏よりあらゆる寶物を出して見せ、丸屋の心を得んと努めるが「丸屋實に目もやらず、それは當座の

寶なり、使ひつくせば無益なり。……こちらの術をお目にかげんと、縁より先に走り出で、含ひ手水で身を清め、天に向つて禮拜すれば、四つ組の御膳に新しき御飯下り来る」。四つ組の御膳とは彼等が宗教的な儀式・饗宴に用ひる本式の膳で、飯・汁・煮・茶より成る。貧しき山村漁浦の常食は麥と芋であるから、此膳に新しき御飯がついて降つて來た事は、國王の前に行ふにふさはしき丸屋の奇蹟なのである。

その後御主おんちゆうじが丸屋の「涼しき清き御體」をかりて天下らせ給ふ事となり、蝶の形にて口の中にとび入り給ふた。そこで父親から「汝は帝王を嫌ひ何處如何なる者の子を懐胎し、その體たらく合點ゆかず、早々立ち去れと、身を震はして叱られ」たので「御恩は海山限りなし、一度は孝道つくさんと、思ふ折から來世の爲に此身の上、お氣に反しし不孝者と、涙ながらに三た丸屋、親や我家を後にして、こゝにたずみかしこに迷ひ、我故さとを打眺め、或は野に伏し山に伏し、よその軒場にたずみて、難儀にたとへはなかりけり、漸く霜月なかば頃、ペレンの國にぞ迷ひ行く」。ペレンとはキリスト降誕の地、バトレヘムのポルトガル讀である。

(3) キリストの宗論、キリストはユダヤの「學匠等」の偽善を攻撃されたが、こゝではそれが「學十らん」といふ僧侶となり、「じゆるじやれん」(エルサレム)の或堂で「數多の人を集め、椅子に上つて「一才經文を讀」んで居た。「御身」(キリストのこと)は「この所にて學問致さばやと、かの堂にとばせ給ふ」た所「なむあみだぶつ」の六字の妙號唱ゆれば、極樂に成佛せん事疑なし」など説教して居るので「御身聞し召し、天地日月人間萬物は如何にして出來候やとのたまへば、學十らん、若輩の身分にて舌長き事を云ふ。それ汝は知りてかと云ふ」。そこで天地創造談を聞かした所、學十らんの十二弟子は、洗禮を授つてキリストに従ふ。學十らんとの間には尙



「一才經」の價値を廻つて論争があり、「實否をたゞさん」とて目方を計ると、キリストの一冊が遙に重いので争ふ可くもなくて學十らんは洗禮を受けて弟子となつた。但し「只今よろう鐵（ヘロデ王）の吟味強ければ、寺も立ておき書物も此儘召しおかれ」、一同は「ろうまの國の三たゑきれんじやの御寺」に赴き、人間後生のたすけを廣め給ふた。

以上、カトリク教によつて養はれた宗教心の變形して残れる姿を、二つの方面より見たが、宗團とその行事は之を別の機會に譲る。

# 「學」と「行」の問題に就て

藤 本 智 董

最近の我が國に於ける動向は、學界に對して從來それがあつた主知主義的傾向に對して反省を求めてゐる。即ち抽象的なもの代りに具體的なものを、概念に對して體認を要求してゐる。茲に學に對する乃至學に於ける「行」の問題が、我々の前に浮び上つて來るのである。私は今、學と行の精神を明確にすることによつて、最の動向に於ける問題の所在を明らかにしたい。

先づ學に就て云へば、學の對象としては其の特殊な領域と立場とにより自然科学、數學、精神科學と別けらるゝ中、今は本論題の主旨から特に精神科學のみに就て考察する事にする。

蓋し我々の常識は、雑多なる經驗によりて得られたる雑多なる知識なれば、一應は我々日常生活の實用に應ずべしと雖も、其等の經驗知識は雑多の故に其等の間に矛盾撞着するもの少からず。かゝる經驗を理性の判斷によつて整理し認識の誤謬を訂正し、曖昧なるものを明確にし、矛盾を除去して之を理論的に統一せられたる體系的知識に迄もたらす所に學が生れて來るのである。かくする事によつて雑多なる經驗知の上にある常識よりも、更により根本的に従つてより自由に我々の日常生活に於て實用に役立てる事が出來るのであらう。

かくの如く學の精神は一面經驗知の理論的統一と共に、他面それによりて我々の日常生活に完全なる統一を與へんとする實踐的要求をも含むものであることを知らねばならぬ。唯雜多なる常識に理論的統一を與へ、體系的知識に至らしむる手續きに於ては、全く實踐的要求より獨立して進めて行かなくてはならぬ。特に純粹に形式的なる學である數學は勿論、もう一つの個別科學である自然科學に於ても、例へば天文學に於ける天體運行の觀察、化學物理學等に於ける實驗の如きは、我々の願望想像等の心情の要求より全然隔絶して、眞理其自身の運行と顯現に従はねばならぬ。茲に眞理の爲めの眞理、學の爲めの學と云ふ主張は確かにその理由を持つてゐる。

然しそれは前述の如く、或る特定の範圍内に於てのみ成立つ事である。即ち之等の學が複雑なる自然及び人生の現實關係から分離し抽象した世界に於ては、個人の心情の要求によりて歪曲せられざる、かゝる純理論的主張こそ正に必要缺くべからざる妥當なものである。數學、自然科學は其自身に於ては何等の實踐的意義を有するものではない。唯他の範圍の知識と結合せしむる時に、始めて絶大なる應用的價值、實踐的效果を發揮して來るのである。

かくて自然科學及び數學も亦、吾人の人生々活を豊富にする應用的價值に於て、日常生活に密接なる關係があるのである。否寧ろ此點に於ては、矛盾撞着に充ちた人生々活全體に根本的統一を與へんとする精神科學よりも、特定の範圍即ち我々の經驗的なる具體的なる生活の豊富を目的とするだけに、一般的には反つて實踐的價值を容易く認めさせてゐる。然しそれだからと云つて我々はより根本的な立場に立てる精神科學の實踐的意味を見逃してはならない。

然らば佛教に於ける「學」の意味は如何であるだらうか。元來佛教生活の根本的統制として示されてゐるものに、戒定慧の三學がある。ナルダースは之に就て、The three sikkhas are adhisīlas, adhicittas, adhipaññas, training in the higher morality, the higher thought, and the higher learning. と説明し sikkha には外に learning, study 等の意味もある中、特に training を採つてゐる點は注意すべきである。又大毘婆娑論は「無貪瞋癡道を以て、貪瞋癡を斷ずることを學するは是れ學の義、無愛道を以て愛を斷ずることを學し、愛事に非ざるは是れ學の義なり、煩惱を斷ずることを學し、諦現觀を學するは是れ學の義なり」と云ふ。龍樹は衆生救濟の利他行を行する菩薩の學を説いて「是を以ての故に、菩薩にして一切衆生の願を満さんと欲せば、應に般若波羅蜜を學すべし」と云ふ。此の般若は智慧であるが、勿論それは單なる知識で無く、所謂智と定と相應共生せる智慧であり、同時に波毘蜜即ち「行」でもある。更に此の行を裏に包み乍ら智慧を以て表現された般若の學は、華嚴に來ると智慧を裏に包み乍ら菩薩の行を當面の問題としてゐる。「云何が菩薩行を學するや」といふのは善財童子の求法第一の問ひにして隨處に出て來るものである。即ち文珠の般若學が普賢の行學へ證入するのである。善財童子の遍歴修行が文殊に始り、普賢に終つてゐる事も知るべきである。

かくの如く佛教に於ける學は、單に知識を對象とするものでなく training であり、凡惱斷であり、波羅蜜であり、更に最早、普賢行なのである。善導は觀經疏散善義に於て「行者當知、若欲學解、從凡至聖、乃至佛果、一切無礙、皆得學也。若欲學行者、必藉有緣之法、少用功勞、多得益也」といつてゐるが、此の解學、行學の分別は佛教の學の内容を對照的に明示したよき一例である。且つ此の解と行との關係は智者大師の

法華文句の「夫れ行は進趣に名くるも智に非ずは前すまず、智解は行を導くも境に非ずば正しからず、智目行足にて清涼池に到る。而も解は是れ行の本にして、行は能く智を成ずるものなり」とあるによつて其の密接不離の面を知るべきである。

かゝる佛教に於ける「學」の立場は、釋尊自らを始め、在世の弟子も其以後各時代の佛教徒も皆齊しく執つて來たのである。行願品や入法界品等に散見する、云何が菩薩行を學するやより云何が普賢行をして速かに圓滿せしめ得るやに至る型こそは、最もよく佛教の「學」の精神を明せるものでなければならぬ。

「學」の本來の精神は、西洋に於ても東洋に於ても以上の如きものなりしに拘らず、西洋の學は餘りに複雑なる概念の分析、論理の石垣の故に、小乘佛教は餘りに煩瑣なる法相分別、法數の羅列の故に、いづれも同じ道を辿り行學の面を遺失してしまつたのである。其處に學の精神の墮落があり、此處に近代の學が其の主知主義的傾向の故に反省を求められる所以がある。

然し注意すべきは東西均しく同じ處に墮ちたとは云へ、そこには自ら歴史、環境の相違があることは見ておかねばならぬ。西洋に於ける學、隨つて近代の學は、ギリシヤの所謂「テオリヤ」を主眼とする愛知の學に出發したが故に、如何するもその根本的性格より脱し得ざる傾向あるに對し、佛教のそれは始めより凡惱斷滅、眞實明得即ち解脱の要求より出發せることは、兩者の甚だ異なる點である。勿論或る學者の如く、此の出發點よりして東西兩洋の學の根本的性格の相違を論じ、そこから東洋の優越と使命を説くことも可能であらう。然し東洋に於ける指導的立場にある現在の我國の文化は、唯に東西を對立させ東洋の優越を説くよりも、既に西洋を内在する

ものとして東西の止揚を必要とする立場にあると信するが故に、一面的見方でなく夫等の思想の底を掘り下げて取るべきは取り、捨つべきは捨つる爲めに、夫々の學の本來の意義を發揮することを必要と考へた次第である。

次に「行」に就て述べる。以上近代の「學」が其の主知主義的傾向よりして行學の面を遺失してゐる所に、近來叫ばれて來た「行」の問題がその存在理由を持つ。

佛敎に於ける「行」には大約二つの意義がある。一は Samskara 即ち造作又は遷流の意で、十二因縁、五蘊、五位等に於ける行は悉くこの意味であるが、之は今問題とする行ではない。次の Karma 即ち實踐行、之が今問題とする行である。

抑も行は菩提覺證への道の實踐であれば、八萬四千の法門悉くが、覺證への道と考へうるから、それに對する八萬四千の行があるべき道理である。大乘では六度萬行と云つて無數の行を數へてゐる。然しかゝる廣汎なものでなく、特に菩提分法として發達したもののだけにても、四念處七覺支八聖道等から次第に發達加上されて三十七を數ふるに至つて居る。婆沙では四十一に、南方では四十三菩提分法を數ふる。之等の菩提分法に對して、大乘般若は新らしき視點から新らしき菩提分法として六波羅蜜を提唱した。新らしき視點とは何か。小乘に於て解脱涅槃への道たる菩提分法はかくの如く發達加上し來つたが、結局かゝる種類の分析的考察の發達のみによくして菩提覺證の全體が示され得るであらうか、或は反對に之等の考察の成果たる心所論、修道論を全然外にして菩提覺證への道があるであらうか。蓋し佛の菩提覺證そのものは、他の何物によりても規定されるものではないが、我々が覺證へ到るには、我々の心の活らきの機構を分析し分類し羅列するといふことは非常に重要なことである。

然し重要ではあつても、分析羅列のみにて止つたならば、結局それは畫いた餅に過ぎない。こゝに止つた所に小乗教徒の誤謬があり、又近代の學の増上慢もあつたわけである。我々はかゝる法相分別のみによつて示し得ざるものあることに着眼して、それらの分別を超えてある全體的なるいのちを見ねばならぬ。かゝる分別の限界を認めうるのは、そこに發露するいのちがいのちに對する直觀力、即ち無分別智の光被によるのである。六波羅蜜乃至十波羅蜜は、聲聞の墮せる法數の學に對して、かゝる視點よりして波羅蜜即ち *Paramita* の中の *Vi* は行、クであるから、その中に既に分別を超えて全體的なるいのちに直參すべき行の精神を露提せるものである。六波羅蜜はかくてまさしき菩薩行であつたのである。之が既に述べた如く華嚴になれば空觀の實踐としての普賢行、即ち十地の行、八法界の行を表面に出してゐる。又璣珞經、仁王經等は大乘に於て發展したすべての菩薩の行位をまとめ整理しようとしてゐる。後世智者大師は璣珞經の五十二位を以て、菩薩の行位の最も備はれるものと爲してゐる。然し五十二位ともなれば法相分別の悉しきこと小乗の三十七菩提分法以下の分別にも劣らぬものがある。ともかく是の如き無數の行の設定さる中、大別して一行より一行に進む漸進の行と、一行の中に一切行を含む頓發の行とがある。そして大體大乘はその新しき立場よりして、一行即一切行を以て特色と爲すべきである。一波羅蜜成就の中に五波羅蜜成就ありとする六波羅蜜の相即を始めとして、八萬四千の法門を攝し一念の中に萬行を修する攝受正法行、一念の中に一行一切行、一切行一行の成就を説く八地の無相無功用行等は、最もよくその特色を發揮せるものに外ならぬ。聲聞乘に於ける有學を超えて無學に入る位は、又同様の消息を示して居るのでなくてはならぬ。唯大乘に於ける如くこの點が強調されなかつたのは、之等の傾向を産み出す母體としての

社會に於ける大小教團の實際的活動が然らしめたものであらう。ともかく大乘が一即一切一切即一の相即の立場にあり得たのは、思想的には龍樹によつて「空義あるによつて一切法成じ、空義なくんば一切則ち成せず」と評された空觀が、その根底になれる爲である。即ちすべての概念、分別が有する避けがたき規定性、歪曲性を排除して、全體なるいのちそのものに直參してゆく般若の無分別智の上に行の精神を見てゆくのである。茲に相を以て得ず、心を以て得ず、身を以て得ると云ふ隨聞記の體得身證の主張もあり、箇の非思量底を思量せよと云ふ垂示の意味もあると考へる。この無分別智の空觀が更に圓頓思想に轉じたとき、一行即一切行、一切行即一行は更に特殊の形を取り、只管打坐から更に出でて歩々是行禪と云ひ、日常の作務から喫茶喫飯に至る迄をすべて行と見るに至る。之が即ち生活行である。有縁の勝法を藉りてする稱名念佛の信行も、一念信解の唱題行も、之が眞言思想に結び付いて生れたものである。故にその本來の意義からは、念佛行も題目行も一念の信を通ずる全體なるいのちへの結び付きを重視すべきである。最後に注意すべきは、坐禪、念佛、題目乃至は生活行が眞に行たりうるのは、發菩提心に支持せられ、全體なるいのちそのものに直屬してゐるが故に外ならない。若しも行人にして之を忘れこの精神の上に生れた形に捕はれ、或る特定の行事、行法のみを以て行とするならば、そこにも亦行の墮落があるであらう。之は全く近代に於ける「學」の精神の墮落と軌を一にするものである。行の眞精神が遺失され、行法、行事の空しき形骸の夥しき事、學の領域に於けるそれよりも甚しきものがあるのではないか。



## 末法思想について

神 林 隆 淨

正像末の三時説は諸經諸論に於て説き示されて居る。この説は經論に依つて一定して居ないが、釋尊の御入滅を起點として、滅後五百年を正法と爲し、滅後五百年から更に一千年の間を像法と爲し、千五百年以後を末法と見做すことが便宜である。末法とは釋尊の餘光の薄らいだ時代の意味である。五百年・千年等と言つても、勿論大體論であつて、嚴密に考ふ可き程の重大問題ではなく、釋尊の滅後には其の人格的の感化力は、漸次に薄らぎ行くのであるとの意味に過ぎない。

この三時の年數の異説は、矢吹博士の三階教之研究（二一三—二三一）に委曲に示されてあるから、これは更に詳説する必要はない。傳教大師の末法燈明記には、賢劫經の説として、佛涅槃後、正法五百年、像法一千年、此一千五百年後、釋迦法滅盡（傳教大師全書第三、四八三頁）と明し、次に大集經第五十五卷の文を引用して、我滅度後、初五百年、諸比丘等、我正法、解脱堅固、次五百年禪定堅固、次五百年、多聞堅固、次五百年、造寺堅固、後五百年、鬪諍堅固、白法隱版（正藏一三・三六三 a）と記し、傳教大師は、第一の五百年を正法、第二の第三の五百年を像法、第四・第五の五百年を末法の時代と見做し、正法の時代には、佛弟子は持戒堅固であり、

像法時代には、定と慧との二學が行はれて居るが、末法の時代に至ると、戒・定・慧の三學は全く行はれなく成ると解して居られる。

尙同記に曰く

但今所論末法、唯有名字比丘、此名字比丘、爲三世眞寶、更無福田、設末法中、有持戒者、既是怪異、如市有虎、此誰可信（傳教大師全書第三卷、四八六）

にあるが、實に至言と稱すべきである。

又正法時代には、如來・緣覺・聲聞・前三果の聖人が居られるが、第二像法の時代には、得定の凡夫・持戒者・破戒者が居り、末法時代には無戒名字比丘だけである（同、四八七）

と説いて居られる。傳教大師の説が悲觀的であるか將た樂觀的であるか、讀者の心構で如何やうにも見えるであらうが、筆者は、寧ろ樂觀視したのである。

筆者は由來大乘經典は末法澆季に相應したる教説であると思つて居る。何故なれば、法華經の安樂行品第十四には、是諸菩薩、甚爲難有、敬順佛、故發大誓願、於後惡世、護持讀說是法華經（正藏九・三七a）とあり、無量壽經卷下には、當來之世、經道滅盡、我以慈悲、哀愍、特留此經（正藏一・二七九a）とあり、又大日經具緣品第二には、於當來世時、劣慧諸衆生、以癡愛自蔽（中略）爲度彼等故、隨順說是法（正藏一八・四c）等と説かれてある。是に依つて殆んど都ての大乗經典は、末世澆季の衆生に相等した教を説示してあることが推察されて來る。

併し末法相應の教であるからとて、その教説の内容が劣悪なものであると思つてはならない。大乘經典が小乘經典よりも、其の思想内容が整ふて居るだけでなく、教理の如きも遙に進歩して居ることは、此等を比較して讀誦した人々の熟知する所である。

元來正像末の三時思想は、歴史的の生身釋尊の感化力の厚薄を表現したものである。釋尊の人格的の感化力は、時代を経るに隨ひて薄らぎ行くことは、敢て怪しむに足らない。去るものは日々に疎しとは世の常である。生身佛たる釋尊の感化力は、時と俱に薄らぎ行くことは有るとしても、釋尊が體得し實證せられた正法は、時代を経るに隨つて、我々人類の心の中に蘇生して來てゐる。肉身の釋尊の教法には、正像末三時の變遷はあつても、法身としての釋尊は、我等末代の弟子には、愈々益々顯著なる存在として認められてゐる。

增壹阿含經第四十四に我釋迦之佛、壽命極長、所以何者、肉身、雖取滅度、法身存在（正藏二、七八七b）とあり、是れ法身常住説である。次に法華經壽量品に常在靈鷲山、及餘諸傳處、衆生見劫盡大火所燒時、我此土安隱、天人常充滿、園林堂閣、種々莊嚴云云（正藏九、四三c）とあり、是れ法身は常に此の娑婆にありて、昭々乎として我等の追慕戀念の的と成つて居られる意である。我等衆生界の存する限り、如來の慈悲は、常に我等の上に注がれて居る。この常住法身は、我等の清淨心中に在住し、不斷に淨信の衆生を啓悟し玉ふ。故に無障碍經に皈命本覺心法身、常住妙法心蓮臺、本來莊嚴三身德、三十七尊住心城と明してある。大乘經の眞髓は自心の中に、三世常住の法身在在すとの淨信を得ることである。この淨信に安住し得るものにして、始て常在靈鷲山の信仰も體得することが出来る。此の淨信に活かることに依つて、生身釋尊の正像末の三時説も、樂觀して眺め

ることが出来る。

元來、正像末の三時説は、小乗教若しくは三乗教の唱ふる所であつて、一乗教は、三身即一の法身佛の説であるから、歴史を超越し、有爲轉變を離脱せる三世常住の法身佛の教説である。随つて一乗教の教主には、正像末の推移はない。縱令、三時の相を説く場合があつても、五百年若しくは千年などの短時日ではなくなつてゐる。

薩遮尼乾子所説經第十に云く、彼實慧幢王如來出世、不説三乘教化之法、何以故、彼佛國土、無諸聲聞、辟支佛人、彼世界所有衆生、皆信一乘、信菩薩淨妙勝行、(中畧)佛涅槃後、正法住世、八十萬億、百千億那由他劫、正法流行、教化衆生、(正藏九、三六三a)とあり、一乗教の正法は八十萬億百千億那由他劫の長歲時の間に行はれて居るとの説である。弘法大師は「機根は絶々たり、正像は何ぞ論ぜん」と言つて居られる。現存の日本佛教は一乗教である。此の一乗教徒が、正身釋尊の末法思想に落膽して、佛法は將に破滅し去るのではないかと言ふが如き心細い考を起してはならない。

歴史上の釋尊の餘光は、年次を經るに随つて消え失せる時があるとしても、其の反對に釋尊の心佛である法身は、鎮に我等の心中に在りて、愈々益々眞實の動きを示さんとしてゐる。我等佛教徒は、漫然と現時佛教の頹勢を悲まんよりも、寧ろ、興國日本の佛教徒として、我等の心中の法身を實現せんとすることが、現下の國策に對應する我等の急務であると信ずる。

何時の世、如何なる所にも、持戒得道の聖者が居ると同時に、破戒者も屹と居るに相違ない。忠勇義人の稱せらるゝ世にも、賣國奴は絶無とは言はれないと同様である。若し釋尊の在世時には持戒得道の聖者のみであつた

としたならば、其れは大なる誤解である。事々に當つて制止せられたのが別解脱戒である。比丘・比丘尼の破戒者の多きに驚かされる程である。孔孟の時代に聖人賢人のみであつたならば、聖賢は遂に仁義五常を説く必要を認めなかつたであらう。春秋戰國の世、道義地を拂ふの時であつたから、支那の儒教が生れることが出来たのである。釋尊出世の時には六師外道や九十六種の外道が邪説を逞ふして居たので、無我の教義、中道正觀の教説が現はれて來たのである。

斯く見來る時に、信行禪師の時代にのみ、第三階の信徒が居つたのではなく、何の時、何の處にも、第三階の佛徒は居るのである。同時に又第二階の佛徒も、又第一階の佛徒の居るべきである。

弘法大師は秘藏寶鑰卷中に、正法千年内、持戒得道者多、像法千載外、護禁修德者少、當今、時は濁惡、人根劣鈍、依<sub>二</sub>稀其道<sub>一</sub>、五濁惡世、定無<sub>二</sub>持戒定慧人<sub>一</sub>乎。

右の憂國の公子の問に對して、玄關法師の曰く、何爲其然乎、夫雖<sub>二</sub>圓蓋西轉<sub>一</sub>、日月東流、南斗隨運、北極不<sub>レ</sub>移、(中略)時雖<sub>二</sub>濁濫<sub>一</sub>、何無<sub>二</sub>其人<sub>一</sub>乎。と言つて、正像末の三時は、一應の理はあつても、其は大局からの所見であつて、個々の人々に就て見る時に、何人も此の三時に當てはまるものではないとの意を示されたものである。

大乘佛敎の行者には、由來出家と在家(居家)との二種の生活様式がある。而して從來は印度・支那・朝鮮・日本及び其の他の地方に於ては、出家沙門の生活様式を以て、佛敎徒の通則であるが如くに見做され、在家の佛敎修行者をば、信男・信女として、一段地位の降つたものとして考へられて來た。然るに日本の現代僧侶生活の様式は、明治の末年以後、急激に變化して、在家菩薩の生活様式を取るに至つた。筆者は之を以て末法澆季の

相であると見度は無い。表面は持戒を装ふて、未だ心の垢を淨め得ずして、人を欺き自己の本心に背き、日夜懊惱して居るよりは、偽れる生活から離脱することは、寧ろ賢明と言ふべきである。現時我等が取り來る生活様式は、番に人を欺かないだけでなく、人間の本性本能に順應せるものである。人間の本性本能の上に築かれた教義でないものは、方便假立の一時的の説であつて、永久性がない。

傳教・弘法二大徳の日本佛教には、大乘菩薩道を鼓吹して居られたが、印度・支那直輸入の佛教の色香を止めて居る。此の色香を取り捨てることに依つて、其所に眞個の日本佛教が誕生して來る。

大乘菩薩道の立場から、平安朝の佛教を眺むる時に、其の説は一乗教であるが、その外形は未だ聲聞教の埒外に出て居ない怨みがある。平安時代の佛教には輸入色が尙残留して居るとは言ふものゝ、而も印度や支那から見れば日本色が、充分に現はれて居ると言ふことが出来る。鎌倉時代の佛教には更に日本色の濃厚なるものがある。

但し當時の時代色とも言ふべき厭世悲觀の思想が見えて居る。これは支那の淨土門の一部に現はれて居る悲觀思想が、當時の日本文學の上に反映して居る。悲觀は國民を長縮せしめ、奮發力を無くするから回避す可きものである。元來佛教は聲聞教から三乗教に進み、三乗教から、一乗教へと歴展して來て居る。釋尊の本旨は、佛一乗道を宣説されることで有つたが、當時の一般の人々の知識が、極めて幼稚であつた爲に、彼等の知識を誘導せんとして、二乗・三乗の權教を説いて、漸次にその知識を高める必要があつた。佛一乗道は釋尊の深密の教で、補處の菩薩が三請するに及んで、漸く釋尊は出世の本懷である佛一乗道を公開せられることになつた。

この佛一乗道の道程を進行するものは、眞性の菩薩である。この菩薩の行する所が、即ち一乗道である。菩薩

の行目は、布施・持戒・忍辱・精進・禪定・智慧の六度である。この六度の中に布施・愛語・利行・同事の四梵堂も、慈・悲・喜・捨の無量心も、悉く包含せられてある。菩薩は六度を行することに依つて、貪・瞋・癡・慢・疑・邪見の六根本煩惱を除去し、無垢眞善の淨身を得ることが出来る。六度の中では、殊に般若の智慧を修得することが重要視されて居る。我等一般人は生に愛着し、自我に愛着し、所有物に愛着し、名譽に愛着し、社會的の位置に愛着するのが常である。此等の愛着から、貪・瞋・癡・慢・疑・身見・邊見・邪見・見執見・戒禁取見等の種々の妄想が生じ、妄想は更に他の妄想を派生し來り、斯くして心に苦惱を感じ、身に束縛を覺え、一喜一憂、以て不安の生活を送つて居るのが、我々一般人の常である。釋尊は斯の如き状態に置かれて居る人々を凡夫と呼んで居られた。此の凡夫の状態を離脱して自由瀾達の境致に置かるる人を、佛陀即ち覺者と呼んで居られた。

心に自在を得る爲には、有ゆる執着を離脱しなければならぬ。人は自我に對して、最も強い執着を持つてゐる。此の自我に對する強烈なる迷執愛着を除去することが、覺者と成り、自由瀾達なる境致に進み入る根本要義とせられ、斯くして釋尊は無我の大道を宣示せられたのである。人は無我に體得することに依つて、茲に改めて自由瀾達の境致に入ることが出来る。此の自由瀾達の境致を聲聞教では涅槃と呼んで居り、一乘教では成佛と呼んで居る。涅槃若しくは成佛とは、肉體の死滅を意味するのではなく、精神が物慾から解放せられることである。物慾とは迷着であり愛着であり、執着である。有らゆる迷着を離脱する所に自由があり解放があり、解脱があり、成佛がある。有ゆる執着を離脱したる境界相を大乘佛教では空と呼ぶ。然るに此の空見に滯着することを釋尊は更に深く警めて居られる。空見に滯着すれば、是に亦空に捕はたた身で、眞の自由を得て居るのではない。かく

して空觀から假觀に進み、更に人間生活を廻顧して、我々の平常生活の上に無執無着で、一念の私心なき所に、解脫があり、自由濶達がある。一念の私心なき所から、國民としての義務も心から果し得ることが出来る。一念の私心なき所から、與へられたる職務に對して全心を打込んで、其の職責を全ふすることが出来る。一家の家長として、又父として母として、充分にその全能力を發揮し得ることに成る。そこに自由濶達の眞意義が現はれて来る。

涅槃に入り若しくは成佛するとは、世間から遠ざかる意味ではなく、世間に出でて思ふ存分の働きを爲し得る眞の心構を修得することである。無染無着の清淨心に安住して、世間に出でて働くこと、之れが大乗菩薩道の大意である。

出家沙門の生活様式は、世間から逃避し、一意専心にその道を修得せんとするのがその目的である。既にその道を修得した後は、世間に出でて、その修得したる道味を同胞兄弟に分つべきである。世の多くの人々と俱に道味を楽しむ、之れが菩薩道の最要目的である。

世の一般の人々と俱に道味を楽しまんとする時に、出家沙門の生活様式を取るも可なり、在家生活を爲すも可なり、それは時代と國風とに依り、何れの様式を執るも、大乗菩薩道の上からは、何れにても差間はない。但し尙修行を持續せんとするものには、出家沙門の生活様式が効果的であると見做されてゐることは事實である。然し出家相が大乗菩薩道の正式のものであると見做すことは出来ない。

大乗菩薩道は、各人の心中に佛性あり、如來藏識ありと爲し、之を人間生活の上に、如實に顯現することを理



想として居るものである。維摩居士の如き、勝鬘夫人の如き人々が、眞に佛陀在世の時代に居られたか否やは、別に攻究する必要があるとしても、兎に角、斯の如き傳説が現に存在し、又漢譯の經としても可なり古い時代に譯出され、法華經と相前後して記録の上に載せられたもので、龍樹大士出世以前のものと見做し得ると思ふ。

男子としては維摩居士、女子としては勝鬘夫人、此の兩人は大乗菩薩道の理想的人物を抽寫したものと見做し得る。我が國に於ては、聖德太子、聖武天皇、光明皇后の如き、實に大乗菩薩道の實現者であつた。殊に聖德太子が法華・維摩・勝鬘の三經の義疏を作製せられたことは、大乗菩薩道を我が國に宣布せられるが爲めであつた。聖德太子の理想を實現せられたのが、聖武天皇と光明皇后とである。平安朝以後、平城天皇を始めとして上御一人が、聖德太子の理想を實現せられ、武人では清盛入道から以後、出家沙門の様式を取る風が起つて、足利氏時代まで行はれて居つた。此等は皆聖德太子の王法即佛道、佛道即王法の大理想の一端が歴史的事實として現はれたものと見るべきである。

傳教・弘法の二大徳は出家沙門の生活様式を取つて、日本独自の佛教を公開せられたのであるが、その理想とせられる所は、沙門道即ち聲聞教ではなく、大乗菩薩道であつたことは、兩大徳の著作物の上に歴々と現はれあつた。當時立教開宗上より沙門形が必要であつたから、その様式を取られたまでのものである。

現今我が佛教界の現状は、殆んど在家菩薩の生活様式を取るに至つた。この點は親鸞上人に先見の明ありと言はなければならぬ。傳教・弘法・法然の諸大徳は、既に此に至るべきを豫感して居られた。而も勇敢に公然と此等諸大徳の豫感を實行せられたのは、親鸞上人であるから、上人は實に達眼達識の偉丈夫と稱すべきである。

出家沙門の生活様式は修行中の人には必要な條件と成つて居るが、一定の修行を了した人とか、若しくは社會人と同一歩調を取る人には、在家菩薩の生活様式を採用することが便宜である計りでなく、偽りなき人間性自然の流露である。隣邦某國の佛教徒は、出家沙門の生活様式を嚴守して居ることを以て、佛教の存在と見做し、在家菩薩の生活様式を見て、非佛教的であると評して居るとのことであるが、外形の沙門相を以て佛教と爲し、その精神の存在を全然無視し、我が日本の佛教の現状を目して、末法澆季の相であると評するやも知れないが、それは大なる誤解である。我等は形を執らず精神を活かさんと欲して居る。外形の比丘沙門形を脱ぎ捨て、精神的に大乘菩薩道に覺醒せんとして居るのが、現今我が日本の青年佛教徒の專念する所である。我が國の先覺者である聖德太子は既に我等に對して範を示された。我等後學の者は、太子の生涯を現代に復活することに依つて、大乘菩薩道は實現せられることになる。私慾なき清淨心に安住して、共榮共存の道に進み、不斷の精進を爲して、國家の前途に資せんとするもの、これ眞に現今の日本の菩薩道である。此の菩薩道の存する所には、常に正法は存し、諸大善神の擁護は、當然有り得可きことと確信せられる。此の確信を得る時に、淋しい末法の思想は消え失せて、正法を活現せんものとの勇猛心が振り起り、興國日本の精神を呼び起すに足るものが、此の確信の中から發生して來る。(畢)

## 窟内結集に於ける上座の座次に關する研究

加藤 精神

釋尊滅後第一回の結集が、窟の内外兩處に分れて合誦せられたと云ふ傳説は、玄奘三藏の『西域記』第九卷及び眞諦三藏の『部執疏』に明記せられて、基壇の『大乘法苑義林章』等に於て既に詳論せられてゐる。然るに窟内結集に於ける上座の座次に關する傳説は、諸部の所傳區々にして頗る亂雜を極めて居り、而も古來二千餘年間、未だ曾て指を此の研究に染めたる學者あるを聞かず。予不敏なりと雖も、茲に窟内上座の座次を検討して聊か後學の參考に資せんとし、左記三項に分つて之を論ぜんとする次第である。

第一項 窟内結集より排斥せられたる婆師婆（垂淚）と五比丘の一人婆漣波（起氣、禪氣等）とは同名異人なることを論斷し、

様二項 婆漣波と十力迦葉（陀婆婆羅迦葉）とは異名同人なることを考證し、

第三項 窟内上座の座次を検討して二千餘年の難謎を解く。

予は今以上三項に分つて研究の概要を述べ、敢て學界の批判を乞はんとするものである。

第一項 窟内結集より排斥せられたる婆師婆（垂涙）と五比丘の一人婆漚波（起氣、禪氣等）とは同名

異人なることを論斷す。

眞諦三藏の所傳に依る所の窟外結集の上首、婆師婆羅漢が五比丘の一人婆漚波と同人なりといふ解釋は、古今東西の佛敎學者一般の定説であるが、予がこの説に賛同することを得ざる理由は左記三點に在る。

一、五比丘は佛弟子中の最高長老である。若し婆師婆と婆漚波とが同人であるとせば、大迦葉波は佛弟子中の最高長老たる五比丘の一人をして窟内に入ることを得ざらしめて、遂に窟外に垂涙せしめたといふことになり、大迦葉の態度が如何にも傲岸不遜であつたやうに思はれるが、是の如きことは絶對に考へなれない。

二、婆師婆（垂涙）の名は眞諦三藏の傳ふる所に依れば「佛の法恩を念じ衆生の苦を念じて自ら恒に涙を垂る、が故に婆師婆と名く」とあれば、明に佛滅後に名けられた綽名であつて本名ではない。是れ恰も維新の志士高山彦九郎正之が皇室の式微を慨嘆して悲憤の餘り恒に聲淚俱に下りしかば泣蟲と綽名せられたのと同じである。之に反して婆漚波は初より婆漚波であつて本名である。故に縦ひ語學上から婆師婆（垂涙）と婆漚波（氣息）との梵語が同一であつても、それは本名と綽名とが偶然一致したものに過ぎずして、これを同人と見ることは常識から考へて妥當でない。

三、大迦葉波は窟内結集の座次に於て當時頗る細心の注意を拂ひ、自己以上の長老に對しては決して敬意を失はなかつたやうである。故に『五分律』には大迦葉は自ら第六上座に坐し、『四分律』には第三上座に著き、『十誦律』には第四上座に著いてゐる。（委しくは別表の如し）是の如き大迦葉が五比丘の一人たる婆漚波

を窟外へ放逐して垂涙せしめたと云ふが如きことは到底想像出來ない。

## 第二項 婆澁波と十力迦葉（陀婆婆羅迦葉）とは異名同人なることを考證す。

赤沼氏の『印度佛教名詞辭典』には

十力迦葉を『翻譯名義集』等に五比丘の一人たる婆敷（婆澁波）の事とせりと雖も、此の説は當らず。思ふに五比丘中に十力迦葉を加ふるは非にして、巴利所傳には佛弟子中に十力迦葉と呼ぶる、人無く、恐らくは Kasyapa dasabala（迦葉佛のこと）を翻へして佛弟子と考へたるものなるべし。

と獨斷して、十力迦葉を五比丘の中から削除してゐる。又望月博士の『佛教大辭典』には十力迦葉を以て事蹟不明の佛弟子の一人として、これ亦十力迦葉を五比丘の中から削除してゐる。されど古人が如何に輕卒であつても、まさか過去迦葉佛の名號を誤つて釋尊の一弟子の名と考へることもあるまいから、前説は且くこれを措いて、次の十力迦葉を以て事蹟不明の佛弟子の一人とする後説に就いて予の贊同し得ざる理由を出さば左記三點に在る。

一、『中本起經』の十力迦葉は『本行集經』等の婆澁波なること左表の如くである。

### 北傳諸經の五比丘名字表

『佛本行集經』

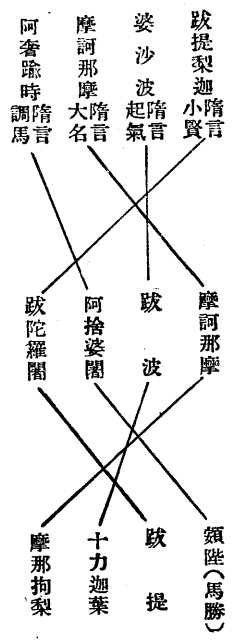
『過去現在因果經』

『中本起經』

僑陳如

僑陳如

拘隣



此の圖表に依つて熟考すれば『法華文句』『釋籤』『翻譯名義集』等に十力迦葉と婆沙波とを同人とする所以も亦自ら明かとなるのである。

二、『増一阿含經』並に『分別功德論』に説く所の婆沙波の事跡と『光明童子因緣經』に説く十力迦葉の事蹟とが全然一致すること。

三、窟内結集に於ける上座の中に明に十力迦葉の座席あること。『十誦律』には第三上座に「十力迦葉、阿難、和上とあり、『五分律』には「第四上座陀婆迦葉」とある。是れ即ち陀婆迦葉（十力迦葉）の略稱であらう。又『四分律』に「第一上座陀釺羅迦葉」とあるも亦恐くは陀婆迦葉の轉訛したものであらう。故に十力迦葉が窟内結集に出席してゐたことは争ふ餘地はないのである。

**第三項 窟内結集に於ける上座の座次を検討して二千餘年の難謎を解く。**

窟内結集に於ける上座の座次は諸律の所傳頗る亂雜を極めて容易にその真相を捕捉し得難いやうであるが、何れの律本と雖も窟内結集の光景を親しく目撃した人々が當時の記憶を有りのまゝ、口誦傳承して來たものに相違

ない。尤も『摩訶僧祇律』(二十三)に依れば、優波離より次第に口誦傳承して最後の道力に至るまでに合して二十七代を経てゐる。假に一人の傳持期間を二十年とすれば約五百四十年を経過して後に、漸く律本が筆録せられたものと見るべきである。果して然らば諸部の律本も大體、結集以後數百年を経て筆録せられたものであらうか、其間に多少の誤傳や錯亂が生じたことも亦止むを得ざる所であらう。併し乍ら何れの律本にも苟くも虚構捏造の記事は斷じて無いものと想はるゝのである。予は此の見地に立つて諸律の記述を子細に検討して漸く一個の斷案を得たのである。今諸律の所傳を圖示すれば左の如くである。

諸律所傳の窟内結集に於ける上座の座次表

十誦律	四分律	五分律
座上一第 如陳橋若阿 <small>長老</small>		座上一第 如陳橋若阿
		座上一第 那蘭富
		座上一第 彌曇
座上一第 陀均老長	座上一第 葉迦羅醯陀	座上一第 葉迦婆陀
座上一第 阿難 <small>和上</small>	座上一第 那婆波老長	座上一第 葉迦陀跋
座上一第 葉迦大	座上一第 葉迦大	座上一第 葉迦大
	座上一第 那周大老長	座上一第 離波優
		座上一第 律那阿

○那字三本作

善見律毘婆沙	根本有部律	摩訶僧祇律	世尊	大目連					
			舍利弗						
			阿難						
		如 陳 橋	如 陳 橋	如 陳 橋	如 陳 橋	如 陳 橋			
							座上一第	葉 迦 大	
								座上一第	離 波 優
								座上一第	陀 樓 窳 阿
							座上一第	葉 迦 大	
								座上一第	離 波 優
								座上一第	陀 樓 窳 阿
座上一第	葉 迦 大								
	座上一第	離 波 優							
	座上一第	陀 樓 窳 阿							

此の圖表に就て列位の上座を一一検討するに『摩訶僧祇律』には「世尊の座を莊嚴し、其の左右に舍利弗と大目連との兩座を敷置す」とありて、他の律本には是の事を叙せずと雖も、恐らくは事實であらう。但し『僧祇』には「左面に舍利弗、右面に大目連」とあれども『大智度論』（四十）には舍利弗を右面の大弟子とし目連を左面の大弟子としてあるのみならず、常の四親近の順序も亦、前右左後の次第であるから、今の如く圖示したのである。想ふに『僧祇』の文は行者の方から左右を定めたものであらうが、今の圖は佛の方から左右を定めたものである。次に『五分律』には第一上座として阿若憍陳如の座があるが、第一回結集の當時、阿若憍陳如が果して存命してゐたか否やを検討するに、南傳にては

憍陳如は舍利弗目連の兩人が自分に幾分氣兼ねるを見て、遠く林に去り、其の林中にて象の供養を受く、自



分の入滅の近きを知り、竹林に至つて世尊に暇乞ひを爲し、再び去つて其の林に來る。諸天、象と共に其の遺骸を荼毘す。其の遺骸を收めし制底今に存すと。(赤沼辭典)

と云つてゐる。又北傳にては『摩訶僧祇律』(三十一)に(取意)

阿若憍陳如無常して遣せる衣鉢を王に輸すや王即ち此の衣鉢を評價して直五錢とす。官斷じて言く、此の沙門無常す、衣鉢を比丘に還歸せよと。即ち持ち還る。諸比丘佛に白して言さく、此の衣鉢應に誰に屬すべきや。

と。佛言く、應に僧に屬すべしと。

とあれは憍陳如は當時已に入滅後なりしこと明である。然れども憍陳如は佛弟子の最長老なれば特に敬意を表して一空座を敷置したものであらう。

次に第二上座富蘭那の座も亦空座である。何となれば釋尊御入滅の當時、富樓那は五百人の比丘を率ゐて南方に在り、彼が王舍城へ歸來した時は已に結集の竟つた後であつたことは南北兩傳ともに一致する所である。(赤沼辭典並に五分律第三十)果して然らば結集當時彼の缺席してゐたことは明である。然れども彼は既に五百人の比丘の上首であつたから、特に敬意を表して一空座を設けたものに相違ない。

次に第三上座曇彌とあるは喬曇彌比丘尼であらう。若し然らば是れも亦空座である。喬曇彌比丘尼は長老の比丘衆より世尊の久しからずして入滅せらるべきを聞き、佛及び阿難の入滅を見るに忍びずとて、佛に先つて入滅せられたからである。(増一阿含經第五十)然れども喬曇彌比丘尼は既に五百の比丘尼の上首であり、又佛法に大功績のあつた人であるから、特に敬意を表して一空座を敷置したものであらう。尤も佛弟子中に曇彌と稱する

一比丘があるが、彼れは祇園精舎の建立を見て初めて發心出家した後輩であり、又彼れは兇暴の性質で、曾て後來の比丘を罵倒して去らしめたことがあり、又『増一阿含經』第四には「炎盛三昧に入つて終に解脫せず、曇彌比丘是れなり」と云はれた凡僧であるから、固より大迦葉波の上位に坐する様な長老ではない。

次に第四上座陀婆迦葉とあるは前述の如く陀婆婆羅迦葉の略稱であつて、即ち十力迦葉である。此の第四上座以下は悉く實際に出席してゐた長老であるから、當時十力迦葉が事實上の第一上座であつたことが明かである。

次に第五上座跋陀迦葉とあるは跋提梨迦であつて、五比丘の中の一人である。是の故に『五分律』の所傳にては大迦葉波より上座に坐せし長老は、事實上、五比丘の中で生存してゐた十力迦葉と跋提梨迦との二人だけである。又『四分律』には第一上座陀釁羅迦葉とあるが、是れ亦前述の如く陀婆婆羅迦葉の轉訛したものに相違ないやうである。

次に「第二上座長老婆波那」とあるは恐らくは「長老婆波那」の誤であらう。婆波那は跋波那であつて即ち跋提梨迦のことに違ひない。何となれば大迦葉波より上位に座する程の長老にして波波那と名くる佛弟子も無く、又是れに類似せる名稱の長老も居ないからである。して見れば『四分律』の所傳も亦『五分律』と全然一致してゐるのである。

次に『十誦律』の所傳に至つては「第一上座阿若憍陳如」とありて『五分律』と同様であるが、『五分律』の文は空座を敷置せしめたこと疑ひなく、憍陳如が此の結集に實際出席してゐた様なことは何處にも見當らないが、『十誦律』には此の第一上座憍陳如が當時まのあたり出席してゐたもののやうに、結集に際して憍陳如と大迦葉

波とが一一問答したやうに叙してある。是れは有部宗に於ける早くよりの誤傳と見えて『根本有部毘奈耶雜事』にも同様の誤傳を叙してある。

次に「第二上座均陀」とあれども、均陀は常に均頭、犬均頭、又は大周那等と呼ばれてゐる純陀のことで、純陀は舍利弗の肉弟であると同時に又其の弟子である。七歳にして出家し沙彌にして阿羅漢果を證得したと云ふ額才ではあるが、舍利弗入滅の後、其の衣鉢と其の舍利（遺骨）とを<sup>七七</sup>持して、阿難の處に至りて、師舍利弗の滅度を報じた時は未だ沙彌であつた。増一阿含十八<sup>七七</sup>一右後輩であるから、大迦葉波の上位に座するやうな長老ではない。是の故に此の「第二上座長老均陀」とあるは「長老跋陀」の誤傳である。

次に「第三上座長老十力迦葉、阿難、和上」とあるが是れは恐らくは「第二上座十力迦葉、阿難、和上、第三上座長老跋陀」とあるべきを是の如く錯亂して誤り傳へたものであらう。果して然らば『十誦律』の所傳も亦『五分律』等と根本に於ては相違してゐたものではないのである。

以上之を要するに、『五分律』は空座と實座とを悉く列叙して、大迦葉波を第六上座としたものであり、『四分律』は空座を略して實座の長老のみを列叙したるため、大迦葉波を第三上座としたものであり、『十誦律』は第一上座阿若憍陳如をも誤つて實座と見て、大迦葉波を第四上座としたものである。又『摩訶僧祇律』に大迦葉波を第一上座としたことは窟内結集の當時、名實共に第一上座として活動したのは大迦葉波であつて、十力迦葉や跋提梨迦の如きは佛遺弟子中の最高長老として出席してはゐても、實際結集に對しては餘り目立つた活動をしなかつたものと思はれる。これ大迦葉波を第一上座とした所以であらう。

以上は大迦葉波より上位の長老に對する検討であるが、此れより大迦葉波以下の長老に就て聊か検討せん。『五分律』に第七上座優婆離、第八上座阿那律」とあるが是れは恐らく事實を叙したものと思はれる。然るに『四分律』には第三上座大迦葉波の次に「第四上座長老大周那」とあるが、大周那は前述の如く舍利弗の肉弟にして又その弟子であつた純陀のことである。純陀が英才にして年少阿羅漢中に異彩を放つてゐたことは想像せらるゝのであるが、決して優波離や阿那律の如き長老を超越して大迦葉波の次に坐する程の長老ではない。又『摩訶僧祇律』に大迦葉の次に「第二上座那頭盧、第三上座優波那頭盧」とあるが、他の三本に那字を繫字に作つてあるから、これを繫頭盧、優迦繫頭盧として考察するに、『增一阿含經』弟子品に「般鬼、朱梨般鬼」とある二比丘のことであらう。若し然らば是れこそ有名な愚鈍第一朱梨繫特羅漢とその兄の繫特羅漢とに相違ない。然るに朱梨繫特兄弟の如き下座の羅漢が何故に優波離や阿那律の如き大長老を超越して大迦葉波の次席に列次したのであるか洵に不可解の事であると云ふべきである。是に由つて之を想ふに、大迦葉波より下座の列名は『五分律』に「第七上座優波離、第八上座阿那律」とあるは事實を傳へたものであらうが、『四分律』に「第四上座長老大周那」とあるは、窟内當時の光景を親しく目撃した人の眼に、大迦葉波の下座に四百九十餘人の羅漢が列席してゐた中で、特に年少英才の阿羅漢として異彩を放てる大周那が印象深く映じたものであらう。随つて「第四上座」の四字は後人の加へた蛇足であらう。又『摩訶僧祇律』に繫頭盧、優迦繫頭盧の兄弟羅漢を以て大迦葉波の次席に列したことも亦同様であつて面の當り窟内結集の實況を目撃した際、大迦葉波より下座に列次せる四百九十餘人の中で、殊に愚鈍第一の朱梨繫特兄弟が如何にも異彩を放つて見えたのであらう。随つて繫頭盧の上に「第二上座」の四

字を加へ、優波槃頭盧の上に「第三上座」の四字を加へたことは後人の蛇足に相違ないと思ふ。是の如く諸律の所傳を和會して解釋すれば、第一回結集に於ける窟内上座の座次も略ぼ想定し得るのである。今これを圖示すれば左の如くである。

窟内結集に於ける上座の座次表

大目連 (先佛入滅) (空座)		
阿難		
第一上座 (先佛入滅) (旅行不在) (先佛入滅) (空座) 如陳		
第二上座 (空座) 那蘭		
第三上座 (空座) 彌曇		
第四上座 葉迦婆陀		
第五上座 葉迦陀跋		
第六上座 迦大		
槃頭盧	第七上座 離波優	大周那
優波槃頭盧	第八上座 律那阿	

五比丘異名表

阿若橋陳如——阿若橋陳那、阿若橋隣、阿若俱隣、阿若拘隣、了本際、知本際  
 跋提梨迦——跋提伽、跋陀羅、拔提、跋波、小賢、大賢、仁賢、賢善、  
 婆沙波——婆澁波、婆敷、婆破、婆頗、起氣、氣息、長氣、禪氣、  
 摩訶那摩——摩訶男、摩訶納、摩斛梨迦、摩那拘梨、拘梨太子、大名、  
 阿奢踰時——阿濕婆時、阿奢婆閣、阿濕婆誓、阿鞞、阿輸、頗鞞、阿說示、阿酬、馬勝、馬師、調馬、

## 玄奘門下の瑜伽論研究について

勝 又 俊 教

玄奘三藏以前に支那に傳へられた唯識思想を考察するに、此れを大別して菩提流支を祖とする楞伽經系唯識思想、菩提流支・勒那摩提を祖とする地論系唯識思想、並に眞諦三藏を祖とする攝論系唯識思想の三系統に分類することが出来る。尤も此の中、楞伽經系唯識思想は他の地論宗、攝論宗の如く一宗をなすに至らず、その教系としては存在しなかつたと考へられるが、併しその思想は地論宗に影響しては北道派を分立して梨耶妄識の上に第九真識を建立せしめ、又攝論宗に影響しては第九阿摩羅識を成立せしめる原因となつた。地論は元來八識建立の法門であり、三界虛妄但是一心作の一心を梨耶となすから地論宗の正系としては梨耶淨識説をなす南道派を重んずべきである。次に攝論宗としては八識建立を本義となすべきであるのに、攝論宗の人々は第九阿摩羅識を立て、此れが證明には楞伽經、十七地論、決定藏論等を以てしたとせられる。隋代の佛教は吉藏・智顛・慧遠の三大法師を中心として各々統一的なる宗派佛教の確立を見るに至るのであるが、獨り唯識思想は、その印度佛教としての發達變遷と呼應して、益々學説の多岐に亘る傾向を生じ、再び印度唯識思想を親しく學ぶに非ざれば全く組織統一も不可能とされるに至つたと考へられる。かゝる教界の中に生長した青年學僧玄奘の眼に映じたもの

は自ら入天竺し瑜伽論を求めて以て梁陳時代以來の衆疑を解かんとの大決心となつたのである。此の間の事情は慈恩傳第一(大正藏五〇・二二二・c)、續高僧傳第四(大正藏五〇・四四七・b)、瑜伽論記第一(大正藏四二・三一・b)に依つて知らるる如くである。従つて玄奘が天竺求法の旅に於ても如何に瑜伽論を得んと努めてゐたかは慈恩傳第二(大正藏五〇・二三四・b、二三六―八・b)等に徴しても明白な事實である。其れ故に此の論を得たことは正しく西遊の目的の大半を達成し得たことであり、貞觀二十二年(A・D六四八)即ち歸朝後早々四年目には既に瑜伽論百卷を翻譯し了つて從來の唯識思想界に巨彈を投じたのである。従つて當時の學者が競うて此の論を研究したのも當然なことで、その註釋書も慧景・神泰・文備・窺基・璟興・元曉・遁倫等の著作を初めとして大小二十數種に上つたのであるが、現存するものは僅かに慈恩大師の瑜伽論略纂と、遁倫の瑜伽論記及び燉煌出土の斷片數種に過ぎない。

教學史上、瑜伽論研究が龍頭蛇尾の如く見えるのは言ふまでもなく顯慶四年(A・D六五九)成唯識論の譯出に由來するのであつて、言はば、瑜伽を求めて唯識を得たのが新譯佛敎の結果である。併し上述の如く瑜伽の註疏の多數作られたことは瑜伽論研究が一時代を風靡したことを物語るものであり、その結果がたとひ後世への影響少く、且つそれらの註疏が殆んど逸失したとは言ひ、一時代に瑜伽論研究が盛んであつた事實は教學史に看過すべからざることであり、其等諸師に正しき地位を與へてこそ正しき教學史が成立し得るものと考へる。而して此の研究に幾分なりと手掛りを與へるものは遁倫の瑜伽論記である。論記は當時の瑜伽論研究の諸師の學說を網羅集大成せる現存唯一の大部な註疏であつて、本書を細密に分折し研究することによりて當時の諸師の研究の大勢を

推察し得られ、又引文の斷片を結合して以て散逸せる諸師の學說の特長を髣髴たらしめ得るのである。

扱て瑜伽論は上述の如く、行き詰れる唯識思想界に非常な期待をかけられただけに相當に研究者は輩出したのであるが、その内容があまりに廣範に亘り、且つその叙述も冗漫なる點も存し、攝論や成唯識論の如く直ちに以て宗依の根本聖典となすには相應はしからず、従つて此れを宗とする思想家は出でず、瑜伽論研究の意義は、第一、舊譯唯識說に於て殘された諸疑惑の解決と、第二、成唯識論研究の補助學としての二方面から價值付けられたと考へられる。蓋し瑜伽論は既に護法に依りて成唯識論中に九十回餘引證せられた程に、極めて廣く唯識教學の諸問題を網羅してゐるから、一面より見れば諸異說の生ずる源であり、又他面、後世の諸異說解決の鍵でもあるからである。従つて玄奘門下の瑜伽論研究の結果に於ても、個々の問題に對する諸師の異說は可成多數存するのであるが、併し概して言へば、註釋的傾向に留り、何等思想體系を把握することにはならなかつた。併し以下注意すべき諸師の共通な研究問題を指摘することが出来る。その第一は第九識に關する說、第二は八識體一體別に關する說、第三は眞如所緣緣種子に關する說、第四は三性說の諸門解に關する說等である。此等の問題は既に宇井博士等に依りて論ぜられたものであるが、今は特に玄奘門下の瑜伽論研究の一般的成果を論ずる必要があるので、少しく觸れることとする。

第一の第九識に關するものは既に最初に述べた如く、玄奘以前の楞伽經系、地論系、攝論系の諸唯識思想界に於て重要な問題となつてゐたのであり、新譯瑜伽論に依りて解決せらるべき大きな課題の一つであつたのである。故に玄奘門下は競うて此れが解決に意を向けたのも當然な事で、その研究の結果をば倫記は次の如く記してゐる。



即ち論記卷第一上に、

景擬<sup>ハ</sup>眞諦師引<sup>ニ</sup>決定藏論九識品<sup>ニ</sup>立<sup>中</sup>九識義<sup>上</sup>、然<sup>ル</sup>彼決定藏論<sup>ハ</sup>即此論<sup>ニ</sup>二分<sup>ナリ</sup>、曾<sup>シ</sup>無<sup>ニ</sup>九識品<sup>ニ</sup>、備師又云、昔傳<sup>リ</sup>引<sup>ニ</sup>無相論<sup>、</sup>阿摩羅識<sup>ニ</sup>證<sup>ス</sup>有<sup>ニ</sup>九識<sup>ニ</sup>、彼<sup>ハ</sup>無相論<sup>ハ</sup>即<sup>チ</sup>顯揚論<sup>ニ</sup>無性品<sup>ナリ</sup>、然<sup>ル</sup>彼品文<sup>ニ</sup>無<sup>ニ</sup>阿摩羅名<sup>ニ</sup>、今依<sup>ル</sup>楞伽經等<sup>ニ</sup>有<sup>ニ</sup>九識<sup>、</sup>義<sup>、</sup>第九名<sup>ニ</sup>阿摩羅<sup>ト</sup>、此云<sup>ニ</sup>無垢<sup>ト</sup>。基師云<sup>ク</sup>、依<sup>ル</sup>無相論<sup>、</sup>同性經中<sup>ニ</sup>、波取<sup>リ</sup>眞如<sup>ト</sup>爲<sup>ス</sup>第九識<sup>ト</sup>、眞一俗八二合<sup>シテ</sup>說<sup>ガ</sup>。今取<sup>ニ</sup>淨位<sup>、</sup>第八識本<sup>ニ</sup>以爲<sup>ス</sup>第九<sup>ト</sup>。染淨本識各別<sup>ニ</sup>說<sup>ガ</sup>。故<sup>ニ</sup>。如來功德莊嚴經云<sup>ク</sup>、如來無垢<sup>ハ</sup>是淨無漏界<sup>ナリ</sup>、解<sup>ニ</sup>脫<sup>ニ</sup>一切障<sup>、</sup>圓鏡智相應<sup>ス</sup>、此中既言<sup>ク</sup>無垢識<sup>ハ</sup>與<sup>ニ</sup>圓鏡智<sup>ニ</sup>俱<sup>ナリ</sup>、第九復名<sup>ニ</sup>阿末羅識<sup>ト</sup>、故知<sup>ス</sup>第八識染淨別<sup>ニ</sup>說<sup>ヲ</sup>以爲<sup>ス</sup>九也。地婆訶羅云<sup>ク</sup>、西方一解<sup>ハ</sup>第六識別<sup>ニ</sup>名<sup>ニ</sup>爲<sup>ス</sup>阿摩羅<sup>ト</sup>、斷<sup>レ</sup>惑證<sup>レ</sup>滅有<sup>ニ</sup>勝用<sup>ト</sup>。故<sup>ニ</sup>。新羅、曉法師云<sup>ク</sup>、自性清淨心名<sup>ニ</sup>爲<sup>ス</sup>阿摩羅<sup>ト</sup>、與<sup>ニ</sup>第八賴耶識<sup>ニ</sup>體同義別<sup>ナリ</sup>。今存<sup>ニ</sup>此釋<sup>、</sup>善順<sup>ニ</sup>彼經<sup>ト</sup>。(大正藏四二・三二八・a)

と五師の説を擧げてゐる。尙此の他、圓測は解深密經疏卷第三(續藏第一輯第三十四套三六〇丁左)並に仁王經疏(大正藏・三三・四〇〇・b)にも第九識説に對する批評をなしてゐる。以て眞諦の第九識説と新譯瑜伽論による諸師の決判とを知るべきである。

第二の八識體一體別に關する論究も既に印度諸論師の間に課題とされたのであつて、その源流を瑜伽論攝論・中邊分別論等に求め、その眞意を如何に解するかによつて問題が決定せらるべきものである。眞諦三藏は一意識計に類すと慈恩によりて評破せられるが(辯中邊論述記・大正藏四四・三・b)、攝論宗としては恐らく八識體同義別と考へてゐたに相違ない。玄奘慈恩の新譯唯識に於ては専ら護法の説に依憑してその學説が建立せられ、

唯識古學即ち瑜伽・攝論等を見るにも常に護法の唯識説を通して見、或は無性の攝論釋を通して考へると云ふ學風であるから、従つて八識體一異の問題に關しても護法の執諸識用別體同一を遮するの態度を繼承してゐる。かゝる新舊兩思想の相違のある中に於て瑜伽論研究者は如何なる成果を齎したか。此の點を略纂倫記の中に求め得るのであつて、略纂に依れば攝論師が八識體一説をなすのは、一識類藉ニ彼彼緣ニ種種差別自性生起の文を證となし、(大正藏四三・一七九・a)、或は水浪・鏡像の喩は勝義諦の故に八識體一となす、(大正藏四三・二二四・a・b)の二説を掲げ、慈恩としては諸八識不一不異中道の説を述べてゐる、(同・四三・一七七・a)。即ち慈恩は諸八識不一、とか不異とかの一邊に固執することなく、然も理世俗にて説明上八識の差別を明すに努めてゐるのである。倫記所引の諸師の説も八識説に就ては大體慈恩の説に同じと考へられる。尙ほ諸八識の關係を示す所の水浪・鏡像の喩に關しても古來異説が存したのであつて、先づ景師に依れば

次引ニ喩一、景云、同喩一事俱起無レ違、亦可レ同ニ昔人解一、初明下<sub>レ</sub>水與ニ波浪ニ不<sub>レ</sub>異、攬<sub>レ</sub>水或成<sub>レ</sub>波明ニ不離義一、  
喩下七轉識攬<sub>レ</sub>賴耶ニ爲<sub>レ</sub>體。後鏡面喩喩ニ不即義一不<sub>レ</sub>攬<sub>レ</sub>鏡面<sub>レ</sub>以成<sub>レ</sub>影像上<sub>レ</sub>故。(倫記十三上、大正藏四二・六〇一・c)

と、次に倫記の著者遁倫は

喩中、略引ニ喩一有<sub>レ</sub>何差別一有<sub>レ</sub>古德説一、鏡面譬譬<sub>レ</sub>心眞如門一、水浪喩喩<sub>レ</sub>心生滅門一、今奘法師云、西方諸師釋<sub>レ</sub>三喩<sub>レ</sub>所説同、但欲<sub>レ</sub>令<sub>レ</sub>明<sub>レ</sub>本義一故須<sub>レ</sub>二喩一。(七七三・b)

又他の處では、水浪喩者如<sub>レ</sub>楞伽及馬鳴論等<sub>レ</sub>鏡像喩者如<sub>レ</sub>深密等一(同、七〇四・b)

とも述べてゐる。此等の説によるに玄奘の説としては二喩は本來別義を明すのであり、景師・基師も亦此の説に賛成してゐるが、併し景師は昔人の解として水浪喩は七轉識と第八識との不異不離の義を説き、鏡面喩は不二即の義を示すものと言ふ説を認めてゐる。ここに言ふ昔人とは攝論宗の人を指すのであらう。然るに遁倫の傳へる所では、古徳の説に、鏡面譬は心眞如門に譬ひ、水浪喩は心生滅門に喩ふるものとし、二喩が全く起信論の考によつて解釋せられてゐることを示してゐるが、此の説は景師の紹介した昔人の解とは相違してゐる。併し乍ら遁倫が、水浪喩は楞伽經や馬鳴論即ち起信論の如く、鏡像喩は解深密經等の如しとなすのは景師の言ふ所の昔人の解に類するものと考へられる。此れを要するに一般に攝論宗の人々の間には水浪喩を以て不離の義となして八識體一説をなし、専ら楞伽經、起信論の思想に基いて考察が進められ、他方、鏡面喩は不即の義を明し、解深密經等が此の旨を明すものとなしたのであらう。従つて古徳の説として鏡面譬を心眞如門に、水浪喩を心生滅門に當てる考方は特に起信論思想のみに基くもので、而も上述の一般の説から見れば全く逆の考方であるやうに思はれる。

第三の、眞如所緣緣種子に關しては此れが本有無漏種子であるか、新熏無漏種子であるか、又三乘、五性各別の思想と如何に調和すべきか等の問題を中心として還滅門の説明がなされる所であつて、此れは眞諦譯攝論釋に開重習與解性和合一切聖道皆從生と言ひ、又成唯識論に無漏種子は阿頼耶識に依附すと説く諸説と關連する重要な問題を提供してゐる。種子説に關しては印度に於て既に難陀・勝軍の二類と、護月・護法等の二類の諸師の間に異説が生じたとせられ、成唯識論述記に依れば、難陀・勝軍の新熏説、護月の本有説、護法の本有新熏並存説が示

されてゐる。従つて玄奘門下の間にも種子説特に眞如所縁縁種子の解釋には意を用ひたのであつて、略纂に依れば、景師、備師、泰師、基師が各々論述し、倫記に依れば同じく、景師、備師、泰師、三藏、基師の説を擧げてゐるが、倫記の説は恐らく略纂の文意を取つて理解し易くまとめたのであつて、此れに依つて倫記所引の諸師の文は必ずしも原著の本文其儘ではないものも存することを知るのである。兎も角、今倫記に従へば、景備二師の説として新熏家の勝軍の立場からの二説と、本有或は本有新熏並存家の護月・護法の立場からの二説を擧げ、又、泰師の説としては勝軍・護月の立場からの各々一説と、戒賢論師の新舊二熏習説とを示してゐる。その本文（大正藏四二・六一四b・c、倫記十三下）は長いからここには省略する。此の眞如所縁縁種子の問題が、やがて支那日本に亘る佛性論争の一中心問題となることは學者の既に論究せられた所であるが（常盤博士著、佛性の研究）今は只、玄奘門下の瑜伽論研究の一課題であつた點を強調するに止める。

第四に三性説の諸門解に關して論述しよう。唯識學系の諸經論には必ず三性を説くのであるが、諸經論によつて必ずしもその説相は同一ではなく、詳細に考察すると三性の構成には諸々の類型、立場の存することを知り得るのであり、既に一般的には慈恩大師によりて漏無漏門常無常門の二門を立てて判じ、近代の戒定師又、三性説を究めて此の二門を評してゐるのは有名である。然るに此の二門解の他に、尙倫記に依れば奘法師が三門解をなし、文備が九門解をなしたことを傳へてゐる。奘法師は恐らく道宗や靈潤の師たる青州道藏寺の道奘を指すのであらうから、此れは専ら舊譯唯識の研究から生れた成果である。即ち倫記に、

三性之義古來大德種種解釋、乃有多塗、且如<sub>二</sub>奘法師三性義章<sub>一</sub>、最明爲好、彼立<sub>三</sub>三性<sub>二</sub>以<sub>三</sub>三門<sub>一</sub>分別、一情事理門、二塵識理門、三染淨通門。……………

と述べ、遁倫は既有<sub>三</sub>三門<sub>一</sub>、依<sub>三</sub>瑜伽文<sub>二</sub>但初門是、餘二即非と評してゐる。又文備の説を擧げて、

備云、凡辨三性經論不同、且略分別作九門解、一名義淨門、如中邊論說、……………二義名淨門、如攝論說……………三塵識門、如楞伽經說……………四、情事理門、如佛性論說……………五、末本淨門、如攝論說……………六、情染淨門、如攝論中引毘佛略經說……………七染通淨門、如攝論中引阿毘達磨經……………八、諦理通門、如中邊論及涅槃經說……………九、通別相門、如三無性論及顯揚論說……………（瑜伽論記卷十九下、大正藏四二・七五九・a）

と述べ、而して遁倫は此の九門解中にては第四の情事理門が瑜伽の意に叶ひ、又成唯識論に存する説として評取してゐる。奘法師の情事理門と文備の情事理門とはその説相に相異はあるがその現す所は一致するのである。恐らく九門中の、第三門は奘法師の第二門に、第四門は第一門に、第七門は第三門に當ると考へられるから、文備は奘法師の説をも参照して九門解を爲したのであらう。遁倫の評は慈恩の意を汲んだものと考へられるが、兎も角、文備の九門解は三性説の異説或は類型を考察する上に於て極めて重要な意義を有するものとして注意せらるべきものである。倫記所引の文備の説は論記第十九、二十の三性説に關する部分が最も多い點から見て文備は三性説の研究に力を注いだ學者であることが推定せられる。

次に各々個人について學說の特色を検討すべきであるが、予は先に瑜伽論記に關して、その成立年代・組織・所引

の諸師について論じたから(佛教学研究・第二卷・第四號)、それに基いて論ぜんに、景、備、泰等何れも獨立の著書が他に現存せず、倫記所引の斷片は景師は凡そ千二百七十一回、泰師は六百七十二回、備師は百八十七回程ありとするも、殆んどすべて瑜伽本文の註解に過ぎないのであるから、そこから個人の體系的思想乃至は特色ある思想を見出すことは期待せられない。併し文備には三性説に關する研究が存すること先に述べた如くであり、慧景には種々の點に於て慈恩の先驅を爲した思想家であり、最初期の唯識家として一家をなしたと見られる點が存する。以下慧景の説として特色あるものを擧ぐべき順序となつたのであるが紙數の都合上省略する。

## 瑜伽師について

梶 芳 光 運

瑜伽師と云へば廣義に解する限り佛教全般に亘る大きな題目であり、修行者はすべて瑜伽師と稱する事が出来るが、今は全般に亘る事の不適當の故に極めて小部分に限つてその一端にふれる事とする。小部分に限ると云つても瑜伽師は經綸の所々に現れ、それ等を纏めてその體系を明かにする事も一般に要求されてゐる提題であるが、今はこれさへも資料の煩雜のため不適當と考へ、他の機會に譲る事とする。

さて瑜伽師と云へば既に瑜伽論に指摘してゐる如く、中阿含の *Mahāgosiṅga-sutta* に *Kaṅkha-Reṅvata* が瑜伽を説いてゐるから阿含邊りから既に見出す事が出来る。(椎尾辨匡氏「彌勒論」宗教界第八卷。宮本正尊氏「根本分別の研究」佛教學論叢。)然し論部となつては那先比丘經や大毘婆沙論、俱舍論等に多數現れ、續いて修行道地經等は既に早くから學者の注意するところとなつてゐる。此處では瑜伽師の規定として止觀雙修を説く。婆沙論の三瑜伽師は修行道地經に、それは更に瑜伽論に受け繼がれて居り、畢竟瑜伽師の立場は通三乘であると云はれてゐる。従つて瑜伽師は止觀を修するものであるが、それは瑜伽論に解せらるゝが如き廣い意味を有つに至つて大乘的立場を意味するに至つたのである。この立場は般若の立場とも相通するものである。蓋し般若は大乘を

説くも、それは通三乘を立場とするものであると云ふ事は「大乘品」に於ける大乘の内容に徴しても明かだからである。言ふ迄もなく般若は空を明し、色即是空、空即是色と云ふが如く否定とその否定を媒介とする空觀の相應を説く。般若經成立の第一期ではないが、第二以後に於ては明かにそれが自覺せられるに至つた。従つて空相應 śūnyatā-yoga 或は第一相應 parama-yoga と云ふが如き熟語に依つて明瞭に自覺せられたのである。

この般若經と解深密經とが密接な關係を有する事は云ふ迄もない。即ち般若は第二轉法輪、解深密經はこの第二轉法輪の否定としての第三轉法輪であるとしてゐる。が更にこの解深密經が瑜伽を説く事も云ふを俟たないし、又瑜伽論の重要な部署をさへ占めてゐるのである。論自身ではこの解深密經を勝義の經として第一に置く。然し元來瑜伽論自身が現存體系として同一時に成立したのではなく、その間には幾重もの層に分解され得る事が既に推定されてゐる。(鈴木宗忠氏「瑜伽論の研究」佛教學の諸問題。宇井伯壽氏「瑜伽論思所成地の資料」宗教學紀要) この中本地分菩薩地よりは聲聞地の方が今の場合重要である。菩薩地も聲聞地と同じく瑜伽處を分つが菩薩地の瑜伽處は元々方便處であつた。何故それが瑜伽處に變つたかは蓋し般若經を理解するもの、誰しもそれが必然的な移り行きである事を承認するであらう。今は瑜伽論の成立を問題とする事は出来ない。が然し般若を修する事は瑜伽を修する事であり、この通三乘の立場を経て瑜伽論に至つて完全な瑜伽を修する内容が初めてとなつたし、又瑜伽師たる資格が規定せられた。

結局般若經の最後の成立時期に於て瑜伽師たる資格内容が規定せられた。然しそれ丈の内容では未だ不十分であつた。此處に瑜伽論は解深密經を表に瑜伽論を裏にして、瑜伽師の資格内容を規定した。又それに依つて初め



て内容も従前に比し全きを得た。然し瑜伽論の成立を見れば時代を追うて瑜伽師の資格内容が規定せられて行つたのである。それは瑜伽論の現實體系を内に開いてその實現過程を追ふ時初めて理解し得るのである。かく瑜伽師の内容は時代と處とに依つて變化すべきものであり、又事實變化して行つたのであるが、この瑜伽師の歴史的展開は他の機會を俟つ事として今は般若と瑜伽の一聯の結びを指摘概説するに過ぎない。

# 印度祕密佛教史上に於ける金剛頂經と金剛乘との關係

木村 日紀

西曆八世紀の不空三藏と同時代の佛陀瞿哩耶 (Buddha-guṇya) はその著大日經疏釋「毘盧遮那成道經集義」及び「毘盧遮那成道經疏」等の記述に於て大乘佛教を「波羅密道」(Paramita-naya) と「眞言道」(Mantā-naya) との二種に分類してゐる。又西曆十世紀……十一世紀へかけて生存した不二金剛 (Advaya-vajra) もその著「如實寶積編」並に「四印論」等に於て前者と同じく大乘佛教が「波羅密道」と「眞言道」とに分類される事を述べてゐる。而して「波羅密道」は中觀、唯識等の哲學的大乘佛教を指し、「眞言道」はそれに對して實踐的大乘佛教たる祕密佛教を示したものである。

この眞言道は支那日本の傳説や經錄等によると雜部密教系統と純部密教たる大日經系統と金剛頂經系統に分類されてゐる。處で近世印度佛教史上に表れてゐる密教即ち那爛陀中心地時代の末期（西曆九世以後）及び毘羅摩尸羅中心地代（西曆九世紀—十一世紀）に隆盛を極めた密教は所謂大樂實行主義である關係上これを純部密教に對して變化密教と呼び、又純部密教を右道密教と稱するに對してこれを左道密教と呼んでゐた。然し純部密教中金剛頂經にそれを對照して検討してみると、近世印度佛教史上に表はれてゐる密教が凡て金剛頂經所屬のもので

ある事を認め、從來これを變化密教又は左道密教として取扱つて來た事の誤りを知つた。故に「眞言道」は結局雜部密教系統、大日經系統、金剛頂經系統等の三種に分類されるのみである。茲で注意して置くが、從來日本の學者は雜部密教に次で起つた大日經、金剛頂經を同時代の發生の如く考へ横にのみ取扱つてゐるが、その發達の關係を検討するにはどこまでも時間的發達として縦に取扱ふ可きである。勿論密教各系統の成立後に於ては何れの系統も横に同時に存在した事はいふまでもない事である。故に予は縦に(一)雜部密教時代、(二)大日經密教時代、(三)金剛頂經密教時代等に區別し、更に金剛頂經の思想は縦に以下の如き三つの發達に分類される。(一)即身成佛としての五相成身思想、(二)即身成佛の譬喩としての大樂思想、(三)即身成佛それ自體としての大樂實行修行等である。

右の問題を明確にし同時に金剛頂經と金剛乘との關係を認識する上に於て茲で金剛頂經の成立及び其組織等に就て概念を與へて置く必要がある。不空三藏が西曆七五八―七七一年の間に譯したと傳へる(實は不空の撰述)「金剛頂瑜伽經十八會指歸」及び不空譯の「陀羅尼門諸部要目」等によれば、金剛頂經の梵本は十萬偈十八會より成立してゐる事が記述されてゐる。換言すると或は四千頌或は五千頌又は七千頌等の十八部の經典が集つて十萬偈となつてゐるのである。故に金剛頂經は同種類の十八部の經典が集つて成立してゐるもので、恰も大般若經と同様に之を一種の叢書と見る可きである。従つて一人の手で成立したものでなく又同時代の成立でもない事は何人にも承認されると考へる。更にこの經は同種類の經の集成であつて、一經の諸會又は一經の始中終でない事は金剛頂經初會の經のみでも其處に序分もあり流通分もある點で明了である。現存する其他の會に於ても同一の組織である。

其處で金剛頂經の初譯は唐の開元十一年（西曆七二三年）に金剛智三藏によつて譯された「金剛頂瑜伽中略出念誦經」四卷である。この初譯は金剛頂經十萬偈の抄略として作つたものと傳へられてゐる。して見ると十八會十萬偈を有する金剛頂經は金剛智譯の略出經成立以前既に存してゐた事が明である。今「貞元錄」第十五によると唐の天寶元年に不空三藏が再び入竺して錫蘭島の時の王戸羅迷伽（Sīlanēka）が蒐集してゐたのを其の儘貰つて來たと傳へてゐる。處で不空三藏は十萬偈十八會の中初會の經の一部分たる金剛略大曼荼羅廣大儀軌の一品のみを譯して其の他を譯せず世を去つた。又十八會の經全體に就ては前述の彼れによつて「十八會指歸」の解題が書かれてゐるだけである。然し宋の時代に入つて施護、法賢の兩三藏によつて十八會中初會、第六會、第十五會との經典が漸く全譯されたのである。而して初會、第六會、第十五會等の經典は左の如くである。

第一會……一切如來眞實攝大乘現證三昧大教王經三十卷施護譯

第一會の初譯は金剛智三藏譯の「金剛頂瑜伽中略出念誦經」四卷の中に存し、次に不空三藏によつて譯された「金剛頂一切如來眞實攝大現證大教王經」三卷は前述の如く金剛頂經十八會中初會の四大品の中初品たる金剛略品のみの譯である。これに對して施護三藏の前記三十卷の分は初會の四大品を全譯したものである。従つてこの分は十八會指歸に説ける初會の經の内容と大體同一であるが又互に異なる點も多々ある。それは不空三藏の當時存した初會の經が時代の推移と共に多少變化したからである。

第六會……最上根本大樂金剛不空三昧大教王七卷法賢譯

この分を略して「七卷理趣經」又「根本大樂經」とも稱す。金剛智三藏譯の「金剛頂瑜伽理趣般若經」一卷は

略して「理趣般若經」と稱するが、これが金剛頂經第六會の初譯である。次に不空譯の「大樂金剛不空眞實三摩耶經」一卷は略して「般若理趣經」と稱するが、これがこの第六會第二譯である。而しての宋の施護の「佛說遍照般若波羅密經」はこの第六會の第三譯である。其他この第六會異譯として梵漢藏を加へて十種に上つてゐる。

第十五會……一切如來金剛三業最上秘密大教王經七卷施護譯

この分を普通略して「秘密集會瑜伽」と稱してゐる。而してこれの梵本 *Guhya samāja* は幸に現存し印度バラダ王國にて出版された。これと同一系統の經で漢譯されてゐるものに左の數部がある。

- 一、佛說無二平等最上瑜伽大教王經六卷宋施護譯
- 二、一切秘密最上名義大教王儀軌二卷宋施護譯
- 三、一切如來大秘密王未曾有最上微妙大曼拏羅經五卷宋天息災譯
- 四、佛說瑜伽大教王經五卷宋法賢譯
- 五、佛說幼化網大瑜伽教十念怒明觀想儀軌經一卷宋法賢譯

以上金剛頂經第一會、第六會、第十五會以外のもので漢譯されてあるものに四十有餘部もあるがそれらが十八會中何れに屬するかは不明である。要するに金剛頂經十八會中漢譯經典として明確になつてゐるのが以上の三會の經典及び前記の如き其の系統のものである。今以上の三會各會の經典を比較研究して見ると、前に擧げた金剛頂經所詮の二つの思想と一つの實踐修行との三つが三會の經典に於て完全に表現してゐる。若し右の二つの思想

と一つの實踐修行とが金剛頂經十八會全體の教義思想を代表するものとすれば、初會、第六會、第十五會の經典も金剛頂經十八會の代表經典として承認すべきである。蓋し斯る理由でこれら三會以外の各會の經典も漢譯されず、譬へ翻譯されてあるとしても其の所屬の會を明記せなかつたのであらう。

其處で今以上の三會各々の經典と前に擧げた二つの思想と一つの實踐主義との關係を考究すると、金剛頂經第一會は「即身成佛を説くに五相成身思想」を以てし、金剛經第六會は即身成佛の譬喩として大樂思想を現し、而してその第十五會は即身成佛それ自體としての大樂實行の修行を示してゐる。

先づ第一に金剛頂經初會の現す五相成身思想に就て一言すると、この思想は金剛頂經の眼目であり金剛頂宗の中心教義である。消極主義の大日經の系統と異なる金剛頂經系統は空の思想に満足する事出來ず、これを超越して眞に無上最正覺を證得する要諦として「五相成身觀」を高調してゐる。今これを不空譯の三卷の教王經に就て見ると、諸佛の警覺開示によつて阿婆頰那伽三摩地の空觀より出でたる一切義成就菩薩が「世尊如來教示我云何是眞實」と請回したに對する諸佛の教示し給ふ即身成佛の秘密儀軌である。經軌の不同によつてこの五相成身觀を或は釋迦成道の過程に擬して説き或はそれを爾餘の本尊に就て説いてゐるが、要する處、眞實無上最正覺を悟得して自己の現身に金剛不壞の佛身を體驗せむとする五階の觀行である。換言すると凡夫が佛になる迄の過程でそれを五種に分類し(一)通達本心又は通達菩提心、(二)修菩提心、(三)成金剛心、(四)證金剛身、(五)佛身圓滿等としたのである。其處で(一)通達本心は理論的に自己が本有の菩提心を所有する事を認識する位である。(二)修菩提心は正しく修行によつて自己本具の菩提心を開顯せむとする位である。(三)成金剛心は自己の心中にある菩提心を具體的

に本尊の三摩耶形と同一不二と觀する位である。これに二種あり(一)廣金剛觀で(二)は斂金剛觀である。前者は自己を擴大化し普遍化し自己即法界と觀する點を云ひ、後者は法界を自己の中へ歸せしめ法界即自己と觀する點を示したものである。(四)證金剛身は自己の心が佛の三形と同一不二である以上自己の肉身も亦た本尊の三形でなくてはならぬ。故に自己と本尊と三摩耶と一體不二なる事を體驗する位である。(五)佛身圓滿は已に自己の三形即佛の三形である以上、それは正しく佛身の成就された境地である。斯くて「自身是佛」の境地に體達した時、密敎の理想たる成佛は完全に圓成されるのである。

次に第六會が現す即身成佛の譬喩としての大樂思想に就て一言すると、第六會を代表する「理趣經」は譬へ其の内容が複雑多端であるとしても其の中心は大樂思想である。即ち永劫不滅の大樂を自らも享受し、又これを一切衆生にも與へむとの旨趣を説いたものである。而して茲にいふ「大樂」とは涅槃の境地に現れる心狀を指す。然し一般民衆は涅槃の境地の大樂を味識し得ない。されど彼等は自ら到達せむとする涅槃境地の妙樂の如何なるものであるかを味識せむと欲して止めない。斯く密敎阿闍梨は一般が味識し又味識し得る又經驗し又經驗し得る世俗的大樂即ち男女二根融合の境地を以て涅槃妙樂の譬喩となした。所謂涅槃の妙樂は「理」と「智」との融合不二によつて發生するものである。この「理」を蓮華に喩へこの「智」を金剛に喩へ而してその融合不二によつて起る大樂は蓮華を象徴する女根と金剛を象徴する男根との融合によつて生ずる大樂に等しいものであると、涅槃の妙樂を兩性の融合に喩へたものがこの第六會に表れてゐる思想である。故に即身成佛の譬喩としての大樂思と稱したのである。而してこの大樂は所謂思想であつた未だ大樂主義即ち大樂實行と廻轉しない状態である。

其處で妙有の上に妙有を主張する金剛頂經は全く積極主義である。特に第六會を代表する「理趣經」は積極主義活動主義である。従つて慾を治するに慾を以てし、瞋を治するに瞋を以てし、痴を治するに痴を以てせよといふ主張である。斯くて「大樂の法門」より始まつて「深密の法門」に終つてゐる理趣經十七段の法門は世俗即涅槃、煩惱即菩提の境地を表したものである。西曆八世紀の不空三藏の如きは大樂思想に基く「大樂儀軌」や「五秘密儀軌」を初めとして「理趣經」を譯し、かつ彼は「般若理趣釋」に於て「二根交會して五塵佛事を爲す」と述べてゐる。又金剛智三藏も第六會の初譯をなしてゐる。よつて西曆七八世紀頃には大樂思想が極めて隆盛であつた事が明である。従つて不空三藏と同時代の佛陀瞿伽耶、因陀羅部底 (Indra bhūti)、更に下つて西曆十一世紀の不二金剛時代に斯る思想の高調されてゐた事は勿論である。

次に第十五會の即身成佛それ自體としての大樂實行修行に就て一言すると、西曆八世紀の因陀羅部底の時代や同十一世紀の不二金剛の時代になると大樂思想を高調したのみでなく、嘗て譬喩に過ぎなかつた男女兩根の交會を文字通に實行する事が悟道の要道と信じた時代である。換言すると前の大樂思想を實行主義に廻轉した時代である。斯る大樂實行主義を表した經典が金剛頂經第十五會の漢譯たる「秘密集會喩伽」である。然し漢譯のみでは大樂實行主義が充分現れてゐない。されど今これを梵本に就て検討すると其處にはこの大樂實行主義が充分に現れてゐる。梵本と漢譯とを對照すると兩者はその目次に於て一致し又内容に於ても殆ど一致してゐる。但し大樂實行主義に關しては梵本にはそれを充分表す記述に接するが、漢譯のそれにはその部分が全く缺けてゐる。惟ふに非好意的にその部分が除外された跡が見ゆる。惟ふに本經を漢譯する際、この會の大樂實行主行を第六會の



教典の如く大樂思想として取扱つた爲めかと考へる。

其處で印度教に屬するタントラには「五摩事」(Pañca-ma-Kāra) 即ち酒 (Madya) 肉 (Māsa) 魚 (Matsya) 穀物 (Mudra) 性交 (Maitihuna) 等が組織的成立してゐる。金剛頂經第十五會の梵本たる Guhya samaja Tantra には印度タントラのその如く纏つてはいないが雜然としてこの「五摩事」の修行が表れてゐる。肉としては其處に象肉、馬肉、牛肉、犬肉、人肉等が記載され又修行するに伴ふ女性としては母たると母の妹たるを問はず同伴すべき事を述べてゐる。又慾を以て慾を制する方法としては佛教が主張する五戒に對して虚言を以てするも竊盜を以てするも又殺生を以てするもよしと許し、否それを獎勵して斯る修行を「易行乘」と稱してゐる。

以上金剛頂經第一會と第六會と第十五會の三つの思想の中で第六會と第十五會とに現れてゐる大樂思想と大樂實行主義の二つを總合して「金剛乘」(Vajra-Yana) と稱し又易行乘 (Sahaja-Yana) とも稱したのである。故に「金剛乘」の秘密佛教は所謂純部密教後に發達した變化密教又は左道密教でなくして純部密教中の金剛頂經中の一部分である事が明となつた。

其處で「金剛乘」と稱した理由に就て一言すると、大樂思想が「眞言乘」中に成立すると共に從來の眞言密教の上に新しき内容と更に進む可き方向とを與へ、その永遠不滅の實相を金剛に比しこれを一身に體驗しつゝ、大樂の生活を爲すべき事を旨とする教を「金剛乘」と稱するやうになつて來た。不二金剛と時代を等しくする實相寂の「金剛多羅成就法」(Vajra-tara-sadhana) に於て「是れ我が無上正等正覺の道、即ち金剛乘に依る」とある表言で右の問題が明に裏書きされるものである。而してこの「金剛乘」運動が西曆八世紀頃に既に起つて居つたも

のと見へて第世紀の金剛智三藏の金剛峰樓閣一切瑜伽祇經二卷や又不空三藏の「大樂金剛不空眞實三昧耶經般若波羅密多理趣釋」に於て「金剛乘」の言葉を使用してゐるが、それが盛に使用されたのは金剛頂經第十五會の成立から其れ以後の事であつて漢譯秘密集會瑜伽には一回、梵本のそれには三回に互つて金剛乘の言葉に接する。

## 支那禪宗史上の一問題

增 永 靈 鳳

景德傳燈錄（一〇〇四年撰）祖堂集（九五二年撰）乃至其の他の所謂燈史類に基く初期禪宗史の研究は燦燿に於ける禪籍諸文献の出土によつて再検討を餘儀なくせられてゐる。又金刻大藏經の出現は禪門に於ける法系研究に少なからざる意義を有する。故に學者は新しき是等の資料を他の比較的公平なる高僧傳の記事に照合し、更に全唐文、金石粹編乃至支那に於ける佛教以外の正史雜史等の記事によつて確めるならば所謂歴史の名に値する禪宗史が編纂され得るであらう。而して支那禪宗史上の諸問題は達摩西來前後より五家分派までの間に伏在する。唐末に於ける文献の散逸或は正系を以て自任する人々の歪曲乃至山谷に於ける隱棲等によつて一般に不明なりし史實も、新たなる資料を得て漸次其の真相を現はすに至るであらう。而して今は從來甚だしく歪められ來つた南能北秀の禪法に重點を置きたいと思ふ。

1 大正大藏經八十五卷古逸部、大正藏經四十八卷諸宗部、大正藏經五十一卷史傳部等參照。矢吹慶輝博士、鳴沙餘韻解説  
五一九頁以下、鈴木大拙博士、少室逸書解説一頁以下、宗教研究新第十四卷第一號一二三頁久野芳隆氏、流動性に富む  
唐代の禪宗典籍等參照。

2 日華佛教研究會年報(第一年)一八七頁塚本善隆氏、金剛大藏經の發見と其の刊行參照。

3 寶林傳(八〇一撰)第一卷二卷三卷四卷五卷八卷常盤大定博士、寶林傳の研究(東方學報(東京)第四册二八一頁)第六卷發見傳燈玉英集(一〇三四撰)十五卷中第一卷四卷七卷九卷十一卷十三卷の六卷を缺く。

二

南頓北漸なるものの區別は一般に慧能(六三八—七一三)神秀(六〇五?—七〇六)兩師が五祖弘忍(六〇二—六七五)に呈したと言はるる所悟の偈に關する傳説に淵源する。此の傳説が可成り古いものであることは燉煌出土の六祖壇經、宗密(七八〇—八四一)の禪門師資承襲圖、圓覺經大疏鈔三卷下、希運(八四七—八五九中寂)の宛陵錄、燉煌出土の大乘法語、延壽(九〇四—九七五)の宗鏡錄(九六一作)三十一卷等に偈の全部又は其の一部が引用さるるによつても明かである。併しながら燉煌出土の神會語錄並びに神會和尚遺集、法海の六祖大師法寶壇經略序(全唐文九一五卷)楞伽師資記(七〇八頃)曆代法寶記(七七四頃)等には其の偈に關する記事を見出し得ない。南宗系統以外の書なる楞伽師資記や曆代法寶記に是を掲げないのは別としても、開元二十二年(七三四)滑臺に於て北宗排撃を初めた神會(五八六又は六六八—七六〇)の語錄に存しないことは恐らく此の事件が虚構なる所以を示すのであらう。常盤博士も支那佛教史踏査記に於て其のことを否定されてゐる。先に述べたる如く宗密は圓覺經大疏鈔に偈の一部を載せてゐるから、彼は明かに此の傳説を知つてゐたのであらう。宇井博士は遅くとも八〇〇年頃までに此の傳説が出來、曆代法寶記の作られた七七年頃には未だ他の系統ではよく知られなかつたのであらうと推定されてゐる。然らばかかる傳説は如何なる系統に於て作り出されたのであらうか。固より南宗系でなければならぬが、恐らく神會の北宗排撃の思想を承けた系統に於て言はるるに至つたのであらう。

支那佛教史蹟踏査記に於て常盤博士は智炬の寶林傳（八〇一撰）に此の傳説の起原を見て居らるるやうであるが、併し殘存の寶林傳では遺憾乍ら此の重要部分を缺いてゐる。傳燈錄二十八卷は慧忠（七七五寂）の頃既に壇經の存したことを告げてゐる。若し此の記事にして信じ得るならば、此の書は慧能の滅後六十年前後に成立してゐるものと思はれる。慧忠の頃既に改換添採削除が存したと言はれるし、其の後も斷えずかかることが行はれてゐるから内容も亦勿論純粹ではない。而して所悟の偈に關する記事の如きは上述の如く後の添加と見なければならぬ。

1 大正藏四十八卷三三七頁、鈴木本五頁

3 續藏一輯十四套三册二七七丁右

5 大正藏八十五卷一二〇六頁

7 大正藏八十五卷一二八三頁

9 神會和尚遺集菩提達摩南宗定是非拜序、禪學研究第十八號四五頁松本文三郎博士、六祖壇經の書志學的研究（下）には開元二十一年とす。

11 佛教研究第二卷第四號四八頁北宗禪の人々と教説

2 續藏一輯二編十五套五册四三三五丁右

4 大正藏四十八卷三八五頁

6 大正藏四十八卷五九四頁

8 大正藏五十一卷一七九頁

10 同書一二二頁

12 大正藏五十一卷四三八頁

### 三

然らば禪門に於て南能北秀を分つが如きは全く無意味なことであらうか。私は偈に關する傳説は暫く別としても能秀二師の間には自ら立場の相違が存すると思ふ。慧能の行實や思想を傳ふる文献は一般に壇經と言はれてゐるが、併し是には燉煌本、興聖寺本、高麗本、大乘寺本、流布本、西夏語譯本等の異本が存し、其の内容必らずしも一致しない。故に我々は各異本を批判的に研究して其の共通點を捉へ、更に全唐文所載法海の壇經略序、

柳宗元の大鑿禪師碑銘（五八七卷）劉禹錫の同碑銘（六一〇卷）並びに佛衣銘（六〇八卷）王維の同碑銘（三二七卷）<sup>4</sup>曆代法寶記・曹溪大師別傳、祖堂集二卷、宋高僧傳八卷、傳燈錄五卷等を参照すべきである。是等によつて慧能の禪風を窺ふに次の如き特色を擧げ得るであらう。（一）傳に従へば眼に一丁字なきことが寧ろ慧能の誇るべき特徴の如く言はれてゐるけれども、他面大乘諸經論に精通してゐた一方の達人を教へ能く心要を示してゐる點より推論するに決して是を事實とは考へられない。只慧能は其れを神秀の如く表面に現さず、文字を捨て、義解を離れて其の心源に徹してゐたのである。即ち經典に轉ぜられるのではなく、能く經典を轉じ、其の根本精神を自己の生活に生かしてゐたのである。（二）慧能は般若空觀によつて得悟したと傳へらるるだけ、資料の全般を通じて此の思想が横溢してゐると言はねばならない。壇經は本性に具有する般若の智を重んじて、「立<sup>10</sup>三無念<sup>11</sup>爲<sup>12</sup>禪、無相爲<sup>13</sup>體、無住爲<sup>14</sup>本」と述べ、柳宗元の碑文は「其道以<sup>15</sup>三無爲<sup>16</sup>爲<sup>17</sup>有以<sup>18</sup>三空洞<sup>19</sup>爲<sup>20</sup>實」と言ひ、劉禹錫の碑銘は「無修而修、無得而得」と説くが如き皆般若三昧の直示である。（三）慧能は本性情淨を信じて見性を説き、煩惱本空を唱へて其の存在を否定した。是一般に頓悟と言はるのであるが、併し決して行を廢することを意味しない。眞に本有覺性を信認すれば行は自ら現成する。而して其の行は所謂本證上の妙修である。慧能の悟後十六年の修行は是を證するに十方である。（四）慧能は單なる打坐のみに止まらず禪定の眞精神を其の人格生活の全體に具現したと言はねばならない。故に壇經は「外<sup>12</sup>於一切境界上念不<sup>13</sup>起爲<sup>14</sup>坐、見<sup>15</sup>三本性不<sup>16</sup>亂爲<sup>17</sup>禪」と述べ又志誠に對し「住<sup>18</sup>心觀靜（淨）是病非<sup>19</sup>禪、長坐拘<sup>20</sup>身於<sup>21</sup>理何益」と説き、薛簡には「道<sup>14</sup>由<sup>15</sup>心悟豈在<sup>16</sup>坐也」と答へてゐる。禪門の生命は固より坐禪に存するが併し覺性の本有を信認して日常の四威儀に是を體現すべきことをかく

の如く強調したのである。(五)慧能は維摩經の「心淨衆生淨」の趣意に基き、自性に佛心を見、自身に淨土を見んとしたのである。壇經は是を「心但無<sup>16</sup>不淨<sup>16</sup>西方去<sup>16</sup>此不<sup>16</sup>遠<sup>16</sup>」と言ひ、「若悟<sup>16</sup>無生頓法<sup>16</sup>見<sup>16</sup>西方<sup>16</sup>只在<sup>16</sup>刹那<sup>16</sup>」と述べてゐる。尙ほ一行三昧を以て慧能に於ける禪風の特色となすものも存するが、併し是は神秀も唱ふる所であるから今は擧げないこととする。尙ほ最後に宗鏡錄百卷中六祖云くとして引用せらるる文に就て一言しよう。

宗鏡錄十五卷に「本性自有<sup>17</sup>般若之智<sup>17</sup>、自用<sup>17</sup>智慧觀照不<sup>17</sup>假<sup>17</sup>文字<sup>17</sup>」<sup>17</sup>とあり、十七卷に「邪來正度、迷來悟度、愚來智度、如<sup>17</sup>是度者即眞度<sup>17</sup>」<sup>17</sup>とあり八十卷に「思<sup>19</sup>惡法<sup>19</sup>即化爲<sup>19</sup>地獄<sup>19</sup>、思<sup>19</sup>善法<sup>19</sup>化爲<sup>19</sup>天堂<sup>19</sup>、毒化爲<sup>19</sup>畜生<sup>19</sup>、慈悲化爲<sup>19</sup>菩薩<sup>19</sup>、乃至皆自性變作<sup>19</sup>」<sup>19</sup>とあるは壇經の諸本に見出されるのである。又前にも述べた如く三十一卷には本來無一物の偈が存するが、是は熾煌本以外の諸本には略一致する。同じく九十七卷には智策が智隍に六祖の禪定を説いて「妙湛圓寂、體用如如、五陰本空、六塵非<sup>20</sup>有、不<sup>20</sup>出<sup>20</sup>不<sup>20</sup>入、不<sup>20</sup>定<sup>20</sup>不<sup>20</sup>亂、禪性無住、離<sup>20</sup>住禪寂、禪性無生、離<sup>20</sup>生禪想、心如<sup>20</sup>虛空<sup>20</sup>、亦無<sup>20</sup>虛空之量<sup>20</sup>」<sup>20</sup>とあり、九十八卷には「善惡都莫<sup>21</sup>思量<sup>21</sup>、自然得<sup>21</sup>入<sup>21</sup>心體<sup>21</sup>、湛然常寂、妙用恒沙」<sup>21</sup>とあるが、是等は流布本及び高麗本のみに存し、他の異本には見出し得ない。右の二本によれば後者の文は薛簡に對して言つた語とされてゐるが、初の部分は傳心法要<sup>22</sup>や慧海の頓悟入道要門論上卷にも存する。又同じく九十七卷には「汝等諸人自心是佛、更莫<sup>24</sup>狐疑<sup>24</sup>、心外更無<sup>24</sup>一法<sup>24</sup>而能建立、皆是自心生<sup>24</sup>萬種法<sup>24</sup>」<sup>24</sup>とあるが、是は流布本、興聖寺本、及び高麗本に存し熾煌本、大乘寺本には見出し難い。かくの如く宗鏡錄中六祖云くの引用文は總て流布本と高麗本とに見出されるのである。故に一般に新しいと言はれてゐる是等二本の中或るものによつては可成り古い時代から言はれてゐたことが知られる。又右の二本のみに存する「不思善不<sup>26</sup>

思患、正與麼時、那箇是明上座本來面目」の語は傳心法要に見出されるから更に此の立言を確かむるであらう。

1 禪學研究第二十三號大屋德城氏校訂

2 駒澤大學佛敎學會學報第八卷附錄大久保道舟氏校訂

3 支那佛敎史學第二卷第三號六一頁川上天山氏、西夏語譯六祖壇經に就て

4 大正藏五十一卷一八二頁

5 續藏一輯二編乙十九套五册四八三丁左

6 大正藏五十卷七五四頁

7 大正藏五十一卷二三五頁

8 傳法正宗記六卷「此非レ不レ識ニ文字、示ニ不識一耳」大正五十一卷七四八頁

9 燉煌本(鈴木)四五頁

11 法海壇經略序、柳宗元碑文

10 燉煌本(鈴木)一三頁

12 燉煌本(鈴木)一六頁

13 流布本大正藏四十八卷三五八頁

14 同上三五九頁

15 大正藏十四卷五四一頁 雜阿含十卷二六六經(大正藏二

卷六九頁) S. N. vol. 11 P. 151 Citasanklesa satta sankhissanti, citavodana satta visujjhanti.

16 燉煌本(鈴木)三五頁

17 大正藏四十八卷四九八頁

18 同上五〇五頁

19 同上八五六頁

20 同上九四一頁

21 同上九四四頁

22 大正藏四十八卷三八三頁

23 續藏一輯二編十五套五册四二二丁右

24 大正藏四十八卷九四〇頁

25 大正藏四十八卷三四九頁

26 同上三八四頁

#### 四

然らば神秀及び其の系統に於ける宗風の特色は如何であらうか。是を究むるには張説の大通禪師碑銘(全唐文二二二一巻)楞伽師資記、圓覺經大疏鈔三巻下、禪門師資承襲圖、大乘無生方便門、大乘五方便北宗、宗鏡錄九十八巻、宋高僧傳八巻、傳燈錄四巻等を参照すべきである。是等によれば凡そ次の如き特質を擧げ得るであらう。



(一) 固より本有の覺性を信認してゐるけれども、客塵煩惱の存在に拘泥してゐる點が存する。張說の大通禪師碑銘は神秀の禪風を示して「慧念以息想、極力以攝心、其入也品均凡聖、其到也行無前後、趣定之前萬緣盡閉、發慧之後一切皆如」と述べてゐる。其の説く所は勿論禪の本領を捉へてゐるけれども、併し其處に宗密の所謂拂塵看淨と見るべき點が窺はれる。禪門師資承襲圖の説明に従へば、神秀の思想は昏塵を磨拂して初めて鏡體明淨となり、照さざる所無きが如く、妄念を息滅して後心性覺悟し知らざる所無きに至るといふにある。而して彼は是を批評して「不覺妄念本空、心性本淨、悟既未徹修豈稱眞」と述べてゐるが心性本淨を覺らずと言ふは當つてゐない。(二) 神秀の宗風が華嚴の思想と内面的に關係してゐることは宗鏡錄九十八卷の文によつて知られる。即ち神秀和尚云くとして掲げらるる語は華嚴の染淨隨心を明し、自他相即し、覺性妄念の圓融を示せるものである。宗密は是を評して「染淨緣起相反流背習之門」となしてゐるが其の言ふ所は稍々皮相で神秀の趣旨に徹しないやうに思はれる。何れにしても禪が華嚴の思想と關係してゐることは慧命の詳玄賦、僧璨の信心銘等によつても知らるるであらう。蓋し禪の體驗内容を客觀化するには自ら大乘思想の最高峰たる華嚴の表現法を取らざるを得ないからである。(三) 神秀を主とする北宗は一般に五方便を説いたと言はれてゐる。是には胡適氏等の反對も存するが、併し今は韋處厚の大義禪師碑銘(全唐文七一五卷)圓覺經大疏鈔三卷下、大乘五方便北宗等に從ひたい。圓覺經大疏鈔によれば五方便は第一に起信論に基いて佛本を解明し、第二に法華經によつて佛知見を開示し、第三に維摩經に従つて不可思議解脫を説明し、第四に思益經に基いて諸法の正性を明瞭にし、第五に華嚴經によつて無異を了じて自然の無礙解脫を説示するのである。前記の大乘五方便北宗及び大乘無生方便門も是

を説いてゐる。是等は組織的なる教説ではなく、一種の提唱と見るべきであらう。楞伽師資記に従へば神秀は楞伽宗のものとせられ、又張説の碑銘にも楞伽經を心要とすとあり、壇經にも楞伽の變相を東山の壁間に畫かしむとあるにも拘らず、北宗の特色を示す五方便に楞伽經は見出し得ない。かくせば彼を楞伽宗の人となす一般説は再検討を要するであらう。併し元來經典の文字を離れて直ちに佛心を捉ふべく興つたのが禪宗であるから楞伽金剛其の他何れの經典にも偏依すべきではない。尙ほ觀心論即ち少室六門集の破相論は神秀の作であらうと説く<sup>16</sup>者も存するが、併し此の論斷の根據は薄弱であつて遽かに賛成し得ない。

- 1 大正藏八十五卷一二七三頁
- 2 宗教研究新第十四卷第一號一二三頁
- 3 大正藏四十八卷九四三頁
- 4 大正藏五十卷七五五頁
- 5 大正藏五十一卷二三二頁
- 6 佛祖通載十二卷(大正藏四十九卷五八六頁)編年通論十四卷續藏一輯二編乙三套三册二八二丁右 常盤博士、支那佛教史蹟踏査記一二五頁參照
- 7 續藏一輯二編十五套五册四三三三丁右
- 8 圓覺經大疏鈔三卷下(二七七丁右)
- 9 禪門師資承襲圖(四三五丁右)
- 10 續高僧傳十七卷(大正五十卷五六一頁)廣弘明集二十九卷(大正五十二卷三四〇頁)日華佛教研究會年報(第二年)四六頁 拙稿 三祖僧璨と其の思想參照
- 11 傳燈錄三十卷(大正五十卷四五七頁)
- 12 日華佛教研究會年報(第一年)二六二頁楞伽宗考
- 13 同卷一四丁左秀以方便顯
- 14 大正藏八十五卷一二七〇頁 鈴木大拙博士、達摩の禪法
- 14 大正藏四十八卷三六六頁
- 15 大正藏四十八卷三六六頁
- 16 宗教研究新第九卷第五號九八頁神尾式春氏觀心論私考 鳴沙餘韻解説五四六頁

## 五

慧能は弘忍の會下に在ること八箇月餘にして師の衣法を受け、南に歸つて隱遯し、所謂悟後の修行をなすこと

十六年に及び、大乘諸經論に通じつつも、文解を離れ言詮を超えて其の眞義に徹し、佛法を自己の生活に具現した偉大なる禪匠である。神秀は弘忍に隨従すること六年、張説の碑文にも存する如く、五祖をして「東山之法盡在秀矣」と歎ぜしめ、師の下を去つた後十六・七年間も獨り修行に精勵し、又宋之間の「爲洛下諸僧請法事迎秀禪師表」(全唐文二四〇卷)にもあるやうに一般佛教徒の絶大なる崇敬を受け、朝廷に慧能を推舉したほどの高潔なる禪師である。二師ともに覺性の本有を信じてゐたが、併し前者は客塵の本空を體認し、後者は拂塵の行を尊重した。故に神會等の北宗排撃は決して當を得てゐない。蓋し南北兩宗が互に確執する理由はなく、普寂(六一一—七三九)が自ら第七祖と稱した所で、それが直ちに慧能の第六祖なることを否定したものとはならないからである。元來東山の法門は必らずしも頓悟のみとは斷じ難きものが存する。寧ろ頓漸何れともなり得るものを内含してゐると見なければならぬ。此のことは達摩の二入四行説を見れば自ら理解し得るであらう。而も同黨異伐の弊風は常に南宗系統に於て行はれ、北宗のそれに見出し難い。神會は慧能の門に參するに先だち神秀の親しき提撕を受けてゐるにも拘らずかかる北宗排撃の行動に出たことは道德上正しくないと思ふ。何れにしても慧能の宗風は上根大器を接するに適し、神秀の禪風は劣智下根を化するに適するであらう。併し若し一步を錯るならば南宗の家風は大我慢を生じて修行を廢し、北宗のそれは小見に墮して現實に泥むに至るであらう。故に我々は道元禪師が正法眼藏辨道話に於て「人々分上豊かに具れりと雖も修せざるには現れず、證せざるには得ることなし」と言はれた深い意味を捉へねばならない。

1 中宗召曹溪惠能入京御札(全唐文一七卷)

2 宋高僧傳八卷(大正藏五十卷七五六頁)「秀也拂拭以明心、

能也俱非而唱レ道」とあり。

3 圓覺經大疏鈔三卷下(二七七丁右)

4 續高僧傳十六卷(大正藏五十卷五五一頁)楞伽師資記(大正藏八十五卷一二八四頁)曇琳序菩提達磨略辨大乘入道四行(傳

燈錄三十卷(大正藏五十一卷四五八頁)燉煌出土達磨大師二八四行論(少室逸書一—三頁)

5 大正藏八十二卷一五頁

## 東方佛教

宮本正尊

はし が き

本論文は一東方の過去現在、二東方佛教の創唱、三國文を主とする東方佛教の提唱、四東方佛教の自覺過程、五東方佛教の用語例と太子佛教、六東方佛教の三轉、七過海東歸の日本佛教、八日本佛教と大法東漸、九東方日本の自覺と日本佛教の九節より成るものであるが、紙數の關係上一二三八九の五節を省略したのである。

この東方佛教は第五節に論證する如く、太子佛教の傳統精神の成熟したものであるが、成語としては全く近代的着想に成るものである。東方佛教の創唱は大正十年四月一日佐々木月樵師が鈴木大拙博士山邊赤沼兩師等と大谷大學内に創立せられた東方佛教協會の運動に起因するのであつて、機關誌としては鈴木大拙ピアトリス夫妻主幹の下に英文「東方佛教」The Eastern Buddhistを發刊して今日に及ぶのである。これに次いで唱へられたものは國文國史による日本佛教を東方佛教となすのである。これは歐米佛教學者が佛教を二大別して「南方佛教」「北方佛教」となすに追隨する學界の傾向に慨嘆して、國文を以て書かれたる日本佛教の重要性を強調し、大正十五年五月一日雜誌「東方佛教」を創刊せる鷲尾順敬博士の主張である。京都の提唱は東西文化交流に視點ををき通佛教的なるに比して、東京に於けるそれは日本精神の強調である。然し何れも國民精神の發露を其基礎的在り方とする。而て新時代の東方佛教は現下東亞の新情勢に即應するものでなくてはならないが、これに就いては理想十一月特輯哲學の本質の中に寄せた「哲學と日本精神」の一文を参照せられたい。

東亞同文書院の如きは夙に「日支同文」による東亞の開拓に従事するものであるが、近年外務省對支文化事業部の東方學院の「東方文化」や、國際文化振興會の「日本文化若くは東方文化」の如き、更に日支兩國政府の「東亞文化」の爲めの日支文化協議會や我が政府の興亞院の「東亞大陸」長期建設の如きは、日本・東亞・世界の對蹠交流の現勢力に於ける現在の「東方」の動きである。

### 東方佛教の自覺過程

日本は東方「日出處」の帝國として東洋の東端に位し、東は太平洋に面し西は東亞大陸を光被する位置にある。近世に入り「光は東方より」の語が宣傳せられ、英國のマックス・ミュラーは明治九年「東方聖書」The Sacred Books of the East 發刊に着手し、四十九卷を遂次刊行せるあり、同年我が南條文雄笠原研壽兩師の英國留學となり、稍々遅れて二十三年には高楠順次郎博士同じく牛津に留學せられた如きは、皆なこの世界の新情勢の動きに依るものであり、極東大日本帝國より遙々極西大英帝國への留學となつたのである。而てこの動向が熟して「日本佛教」を以て「東方佛教」と呼ぶに至らしめ、近世日本の文化史的契機となつたものと見てよい。ここに自覺過程として思想文化の對蹠及び交流を知るべきである。

乍然、明治以來の歐化日本のうちにも万世一系の皇室を頂くわが日本國家の大本の自覺が深まりつつあつたのである。この事は明治廿七年四月八日佛生誕日に「佛教史林」を發刊して近世日本に於ける佛教の歴史的研究の大動向を創始せられた村上專精博士の理想志願の表白に明かである。「抑々余輩の精神此の如く凝結する所以は、一に佛教史は日本の國史に至大の關係あるが故に國家を思ふ忠義心に指導せらるると、二に佛教史は吾身の氣息

する自家の經歷なるが故に、佛教其者を思ひ祖先其人を思ふ義務心に勸誘せらるるとに由るものなり」と。博士の國家を思はるる忠義心と佛教祖先を思はるる義務心との凝結が博士をして蹶起せしめてをるのである。かかる自覺は近代日本精神自覺史に於て炳として輝く純粹事行であり、佛教の學的探及を相續不斷ならしむる「國民精神」の發露である。今次非常時局下に於ける佛教學徒の精神報國の心構へもこれではなくてはならない。

佐々木師等の東方佛教はいたく南條高楠姉崎鈴木諸博士やフェノロサ岡倉天心等の東洋の理想日本の心、井上哲次郎博士の東洋哲學等の東西文化の世界的交流と云ふ新時代の香り高き雰圍氣に生ひ立つてをるものであるが、鷲尾博士のそれには國文國史傳統が強く活らいてをる。然しその何れの東方佛教も究極に於ては「東方日本の自覺」に立脚し、その根底には村上博士の心血に凝結せる天皇國家への忠義心と佛教祖先への義務心に發し、日本人としての深き實踐的情意を潜むるものでなくてはならない。皇室國家への至忠と祖先への報恩とは日本佛教の研究に専念する學徒の誓願であり、かかる日本精神によつて一貫さるる「日本佛教としての東方佛教」こそこの種の運動の基底的在り方である。かかる「日本佛教の本質」に就いては、佛教研究特輯日本佛教の研究所載の拙稿を参照せられたい。

#### 東方佛教の用語例と太子佛教

佐々木師等の發表を見るも、鷲尾博士の東方佛教協會趣意書その他を検索するも、その「一東方」の典據は何であるか明かでない。歐米學者が佛教を南方北方と分つに對して東方と爲し、或はマックス・ミュラーの聖典集を東方聖書と譯するよりして導出された近代的着想になるかの如くである。これは國文國史の辿りに於て主張せら

るる鷲尾博士も、その古き典據に就いては全く論及されてをられないことによつて推測せられるのである。

予は本年六月日本評論特輯東洋思想の體系の中に「佛教と日本」の一文を草するに當り「大法東漸の公式」を考察し、極東日本の自覺と聖德太子の佛教の性格とに論及し、この「東方佛教」の語を使用することの最も適當なることを見出したのである。抑々東の佛教を表示する言葉としては東洋・東亞・東國・東域・東土・東地・東洲・東天・海東・東海・東瀛・東邊・極東・大東等種々あるのであるが、語義語呂兩全するものとしては、東方にしくもはないのである。

かくて東方の古き典據を涉獵して見出したものは、玄奘の大唐西域記の「東方人主の國」高麗一然の三國遺事の「吾が東方三國」道元禪師の正法眼藏三十六「光明」の卷に於ける「このゆへに此光照東方万八千佛土の道著あり。これ話頭光なり。此光は佛光なり。照東方は東方照なり。東方は彼此の俗論にあらず。法界の中心なり。拳頭の中央なり。東方を望礙すといへども光明の八兩なり。此土に東方あり、他土に東方あり。東方に東方ある宗旨を參學すべし。(中略) 盡十方界は東方のみなり。東方を盡十方界といふ。このゆへに盡十方界あるなり」及び親鸞聖人の皇太子聖德奉讚第四十四首「新羅の日羅まうしけり、敬禮救世觀世音、傳燈東方粟散王、八耳皇子を禮せしむ」第四十五首「百濟の阿佐太子禮せしむ。敬禮救世大慈觀音菩薩、妙教流通、東方、日本國、四十九歲傳燈演説とまうしけり」と云ふものである。而てこれは太子傳曆の「傳燈東方粟散王」「救世大慈、觀音菩薩、妙教流通、東方、日本國、四十九歲、傳燈演説、大慈大悲、敬禮菩薩」に基いてをるものと思ふ。

このうち西域記のものは明確に支那を東方東國となすのであり、三國遺事のそれは三韓のことである。道元禪



師のものは達磨不來東土、二祖不往西天を以て「遍參」を説き、盡天盡地盡十方の東方遍照に參學するものであつて、實によく東方日本の自覺の本質に契當するものである。ただ禪師は唐土天童如淨の傳統を尊重確持せられる爲め、眼藏を通じて西天東土・西天東地・西天唐土を強調せられ、東土の當意は大陸唐土を指されるのである。隨つて太子傳曆の「東方日國」及び太子を「和國の教主」と崇仰せられたる親鸞聖人の「妙教流通東方日本國」が最も的確な典據である。太子の「日本の自覺」が傳教大師の「大日本の自覺」に二線を引くことは、「日本佛教の本質」のうちに論述した如くであるが、今また「東方佛教」も太子佛教の傳統精神の結實であることを證し得るに至つたのである。尙ほ書紀には東天皇とあり、傳曆には太子合掌東向稱南無佛の傳説がある。

### 東方佛教の三轉

佛教の原始發生の地域はインドアリアン文化の根據地たるクル・パンチャラ地方よりすれば「新興東方印度」に當るのである。即ち婆羅門文化の中國 *Madhyadeva* からは東方邊國と見做されるから、印度文化に視點ををく時、佛教は「東方文化」である。

乍然、佛教がアソカ大王以後全印的となり、また印度の國境を超えて世界的に傳道せられた爲めに、初期佛教々團の活動地方を以て「中國」と稱し、他の地方を「邊國」と名くるに至つた。而もアソカ以後末田地 *Majjhantika* 阿羅漢による北方開教の頃よりして佛教の「北方流通」が顯著となり、大月氏のカシカ王が北方印度に君臨してより、カシユミール・ガンダーラ地方を中心とする佛教は特に隆盛を極めたのである。古き般若經などに佛教の北方流行を宣傳するのは大抵この時期の情勢を示すものと推測される。而も大月氏は支那西邊より移動せる民

族である丈に、その北印帝國の建設は北印より東方支那への交通を促進せしめたことは事實である。而て法顯が西紀三九九年に長安を發し、四〇二年には葱嶺を越えて陀歴 Darai に金色晃耀たる彌勒像を拜して、土地の古老より末田地羅漢がこの像を作つてより佛法は東に過ぐるに至つたと云ふ相傳を聞いてをる。而も大月氏及び烏孫に使用して前漢の西方經略に盡した張騫や、遠くローマに使用した後漢の甘英も皆な此のダレルに迄は來て居らないと記してをる位である。かく當時には己に東西交通の道筋も開かれてをつたのである。佛教も北印度を越ゆるや、先づ東西交通の接點たる中亞の東國に繁榮し、遂に支那に入つたのである。安息・康居・高昌・疏勒・龜茲・于闐等の佛教これである。大唐に於ける玄奘の西域記は求法三藏の廣博なる視察記であると共に大唐の國威發揚の經略をも兼具せるものであるが、玄奘もダレルの彌勒像を拜して「此の像有つて自り法流東に派れたるなり」と記してをる。かくして北印中亞より支那本土へ流通せる佛教が正しく「東方佛教」と稱せられ得る因縁が茲に具足するのである。羅什譯の小品大品等の古い般若經には凡て般若の滅後五百歲「北方流布」を説く場合も、玄奘譯の大般若初分難聞功德品の如きでは「東北方流布」となつてをる。然るにこれに相當する十萬頌梵本では矢張り北方流行と云ふ丈で、東北方とはなつてをらないのであるから、玄奘がこれを東北方と譯し、更に第二分には特に「東北方品」の一品を科段する如きは、玄奘が當時の「佛法東派」展轉の實情に即して新興支那の「東方佛法」の意義を發揮せしめたものと推測されるのである。而てこれは新古經典の推移の研究にも新しき視點を與へ得る一例ともなるものである。

西域記が多分に大唐の權威を世界に誇示せんとする政治的意圖を藏してをるものであるから、瞻部 Jambu-

divya 四洲の東方人主の國と云ふのは禮の國支那のことと解してをるのである。四洲とは南方象主の印度、西方臨海寶主の國、北方寒勁放牧馬主の國、東方人主の四主の國々であり、印度の世界觀を換骨奪胎し、つづつ支那中心の世界觀を構成したものである。東方人主の國は「和暢にして人多く、風俗機慧にして仁義照明なり。冠帶左衽し、車服序有り。土に安んじ、遷る事を重んず。資を務むるに類有り。三主の俗は東方を上となし、其の居室は則ち東に其の戸を開き、且日には則ち東に向つて以て耕す。人主の地は南面を高と爲す。方俗風を殊にす。斯れ其の大概なり。君臣上下の禮、憲章文軌の儀に至りては、人主の地以て加ふる事無し。釋累の訓、出離生死の教は、象主の國其理優れたり。斯れ皆な之を経誥に著るし、諸の土俗に問ひ、博く今古に閑ひ、詳かに見聞に考へたり。然れば則ち佛は西方に興つて、法は東國に流る」と。茲に東國と云ふのは全く支那のことである。

法顯の出發は羅什が長安に入つた四〇一年より二年前であり、我が仁德天皇の御代に當り、欽明朝の佛教公傳より約百五十年前の事であるから、その佛國記は甚だ古い記録である。これに續いて古い記録は僧祐(四四五―五一八)の出三藏記集であるが、そこにも處々に大法東漸のことを述べてをる。卷一の胡漢譯經音義同異記第四に「始緣興<sub>ニ</sub>於西方<sub>一</sub>、未<sub>ニ</sub>譯行<sub>ニ</sub>於東國<sub>一</sub>」卷五の小乘迷學<sub>ニ</sub>法度造異儀記第五に「正化東流、大乘日曜英哲頂受、遍<sub>ニ</sub>富服膺<sub>一</sub>」卷十二の齊竟陵王世子撫軍巴陵王法集序に「自<sub>ニ</sub>大化東漸<sub>一</sub>、<sub>ニ</sub>沿<sub>ニ</sub>世詠歌<sub>一</sub>」及び弘明集目錄序第八に「自<sub>ニ</sub>大法東漸<sub>一</sub>、<sub>ニ</sub>歲幾<sub>ニ</sub>五百歲<sub>一</sub>」の如きこれである。これ等は法顯の傳聞せる「佛法東過」の云ひ繼ぎに基くものであらう。しかしかの羅什三藏の如きは龜茲より北印度に留學し、具さに北印中亞支那の佛教に通曉してをつたのであるから、かの「大法東漸」の合言葉の如き全く身に實現してをつたのであり、その支那佛教への浸潤は根強

いものである。その他大唐内典録第一の「自<sub>三</sub>教流<sub>三</sub>東夏<sub>三</sub>二代涉<sub>三</sub>帝朝<sub>三</sub>第十の「自<sub>三</sub>佛經之流<sub>三</sub>東夏<sub>三</sub>一也、六百餘載」佛祖統記卷三十四法運通塞志第十七の「佛、法、東、流」佛祖歷代通載の「教、流、東、土」(卷四)、「大教至<sub>三</sub>東夏<sub>三</sub>一、一百年矣」(卷五)、「大教、東、流、二百年矣、大教、東、被、三百年矣」(卷六)、「大法、東、遷、於、今、爲、極」(卷七)、「大教、東、被、四百年矣」(卷八)、及び法苑珠林卷第一百歷算部第六に「法、門、東、漸」とあり、更に感應錄の達麗川彌勒像のことは西域記をそのまま襲踏し、その語句をも繼承して「有<sub>三</sub>此像<sub>三</sub>來、法、流、東、漸一」と云ふ。これ等に依つて佛、法、東、流、とか大、法、東、漸、の、合、言、葉、は、北、印、彌、勒、像、の、古、傳、に、起、因、し、て、を、る、こ、と、が、分、る。

日本に於ても淨土源流章の震旦淨教傳通次第の慧遠の下に「東土淨教、斯の時初めて昌んなり」と云ふものや、前述せる正法眼藏の西天東土や、親鸞の教行信證總序の「西蕃月支の聖典、東夏日域の師釋、遇ひ難くして今遇ふことを得たり、聞き難くして今聞くことを得たり」や、傳教大師山家學生式の「乃ち道心有るの佛子、西には菩薩と稱し、東には君子と號す」の如き、その東は皆な支那のことである。

東漸せる佛教は更に支那本土及び北方邊疆の両面より、半島三韓へ傳來せるものと考へられるが、三國遺事には「東方三國」と云ふてをる。かく佛教は印度の國境を超えてから「東方二轉」を爲してをる。日本佛教はこの第一轉の百濟聖明王より我が欽明天皇へ奉獻せられた第三轉のものである。而てこの「東方第三轉」の佛教こそ日本佛教本來の面目である。

### 過海歸の日本佛教

日本の佛教が東方佛教と稱する好き典據は親鸞の「妙教流通東方日本國」であるが、從來はこの傳來東方を「東

流「東征」「東遊」「東歸」「東渡」「過海」「向海東」等と云ひ、日本を東洲・東域・東國と稱したのである。

そのうち「東流」の代表的なるものは欽明紀の「我法東流」であるが、東征傳に榮叡普照が鑑真大和尚を招請する際に具さにその本意を述べて「佛法東流して日本國に至る。其法有りと雖も而も傳法の人無し」と云ふものも適切である。就中東征傳の奥書には「聞くならく、夫れ佛法東流し摩騰甲洛に入り眞教南に被る」とあるから、「佛法東流」の四字、文によりて支那・日本へと佛教が展轉連續して來たことが最もよく了解出来る。而て鑑真が日本に「東遊」することを招請され「過海」して「東征」したのである。これ眞人元開撰する所の唐大和上東征傳の用語である。この過海を招提千歲傳記には「大和尚今向海東」「大師今向海東」とも云ふてをる。

「東歸」と云ふのは續日本紀の東大寺大佛開眼の記に「所作奇偉不可勝記、佛法東歸、齊會之儀、未嘗有如此之盛也」とあり、また婆羅門僧正の碑註に「使人丹治比真人廣成、學問僧理鏡、仰其芳譽、要請東歸」、僧正感懇志（中略）與同伴林邑僧佛徹、唐國僧道臻、隨船泛海」とある。更に「東渡」は黃髮第五世となつた明僧高泉性激（寛永十一元祿八）が東渡諸祖傳二卷を撰せるあり、竺仙梵遷（正應五貞和四）に來々禪子東渡集がある。

これ等は皆な佛教が東國・日本へ渡り、過ぎ、流れ、歸したことを云ふのである。わが國の高僧傳は本朝高僧傳と稱すべきものであるが、歸化人である高泉からは東國と呼ぶのは相應しかつたと見え、彼は道昭より天海に至る二百八十七人附傳四十六人、卷頭に聖德太子傳を載せて、これを「東國高僧傳」と名付けてをる。更に永超集むる處の經錄は「東域傳燈目錄」と云ふ。

日本よりする時は遺隋・遺唐・入唐・入宋・留學等と云ふ。道元禪師は「予かさねて大宋國にをもむき、知識を兩浙にとふらひ」と記してをられる。また鑑眞の東征に對して、我が南條文雄博士はその英國留學を詩集に「西征詩稿」として詠ぜられ、新村出博士は大正四年に圓珍・齋然・寂昭・成尋・榮西・慶政・戒覺・志遠・元要等の大陸求法僧の歌三十六首を編集して、これに「西征求法歌集」と名けてをられる。かく東征あり、西征あり、「海彼」「海外」の佛教と、「海内」の佛教と、彼比交流して、よく東方日本の佛教が發達し、此等諸聖の護持養育によつてこそ、眞に我等の日本佛教が成熟したのである。

註 1 省略せる123節は、昭和十三年十一月二十六日二十九日の東京「教學新聞」、同二十九日三十日の京都「中外日報」に、夫々日本宗教學會第五回大會研究發表として掲載す。

2 東京帝國大學圖書館所藏の梵本檢案に就いては、松濤誠廉、藤謙敬兩氏の好意を謝す。般若の北方流布と東北方流布に就いての對照研究發表は、他の機會に讓る。

## 十地經論と瑜伽論菩薩地住品との關係

坂 本 幸 男

十地經に對する印度人の註釋書としては、龍樹の十住毘婆沙論と世親の十地經論とが有名であるが、就中十住毘婆沙論は第二地の中葉以後が譯出せられなかつたので首尾一貫せるものとしては獨り十地經論あるのみである。華嚴經傳記（第一卷）には、當時西來の諸三藏及び梵僧達の傳説として金剛軍は十地の釋論一萬二千頌を造り堅慧も亦略釋を制したことを記載してゐるが、兩論は何れも支那へ傳來しなかつた。東北帝大出版の西藏大藏目錄に依れば西藏には世親の十地經論 (Ārya Daśabhūmivyākhyāna No. 3893) の外に同論の註釋書たる十地解説 (Daśabhūmivyākhyānavyākhyāna No. 3998) と、聖十地徑因緣疏 (Ārya-Daśabhūmistrānidānabhāṣya No. 3999) とが現存する。十地解説は十地論の解釋で直接十地經を註釋したものでないから暫らく之を措く。十地論因緣疏は月輪賢隆教授に依つて「聖十地經序註、釋迦意阿闍利造」として宗教研究（新第十二卷第五號）に和譯せられたが、それは十地經の初の菩薩嘆徳文のみを註釋した僅か五頁足らすの小篇であり、且つ釋迦意に關しても月輪教授は西藏人に非ざるかと疑つてゐらるる程であるから本書は十地經に對する印度人の註釋書としては殆んど問題とするに足らないと思ふ。従つて十地經に對する印度人の註釋として完全し且つ現存するものと

しては世親の十地經論のみといふことになる理である。

斯くて十地經論は十地經の研究に當り缺くべからざる重要な論書であるが、然るに此の十地經論の種子本と迄は言へなくとも尠くとも十地經の文の科段を切る上に於て根本的指針を與へたと思はれるものに實に瑜伽論菩薩地中に收めらるる持隨法瑜伽處住品がある。元來此の住品は菩薩の十二住と如來住との十三住を論ずる品であつて、第一段には十三住の名目を列ね、第二段には菩薩の十二住を解釋するに當つて先づ問答態を用ひて略釋し次に第二勝解住以下の十一住を廣釋し、第三段に於ては十三住の修證・斷障・清淨・功德及び菩薩の十二住と聲聞の十二住との關係等を明す組織になつて居り、而も此の住品の中心をなす部分は第二段の廣釋中の極歡喜住乃至最上成滿菩薩住の十住を釋す部分である。而て其の十住を釋するに際しては各住毎に先に略説を掲げ、次に廣説は之れを例へば「若し廣く宣説せば十地經の極歡喜地に説けるが如し」と云ふ風に全く十地經の本文に讓つて其の説明を施してゐない。又各住の略説分の終に住品自ら科段を切つてゐるが、此の科段に隨つて各住の略説文を分段し且つ其の各段に説かれてゐる内容を十地經の文に照らし合せて見れば、十地經の各地中に説かれてゐる内容の骨子を爲す部分が全體に涉つて残り無く要約せられてゐることを發見する。更に此の住品の科段を十地經論の科段と比較對照すれば、住品の科段は一重の分段なるに對して十地論の科段に大・中・小と時に數段に涉つて分段せられてゐるから、一見甚だ相違する所があるかの如くに見ゆるけれども、剌明に兩者の分段を十地經の本文を參照しつゝ比較すれば、時に僅か許り開合の相違はあるにしても兩者に殆んど全く一致することを見出すであらう。今次に兩論の科段の對照表を掲げん。

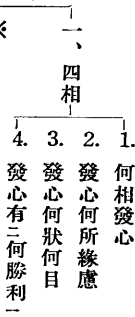


◎ 初歡喜地

◎ 極歡喜住

I 善決定故

I 四相發心故



- ※
- 二、釋二歡喜義
- 三、釋下離二彼五怖一所由上

II 發起精進引發正願一故

III 淨修住法一故

IV 開曉餘住一故

V 修治善根一故

VI 受生故

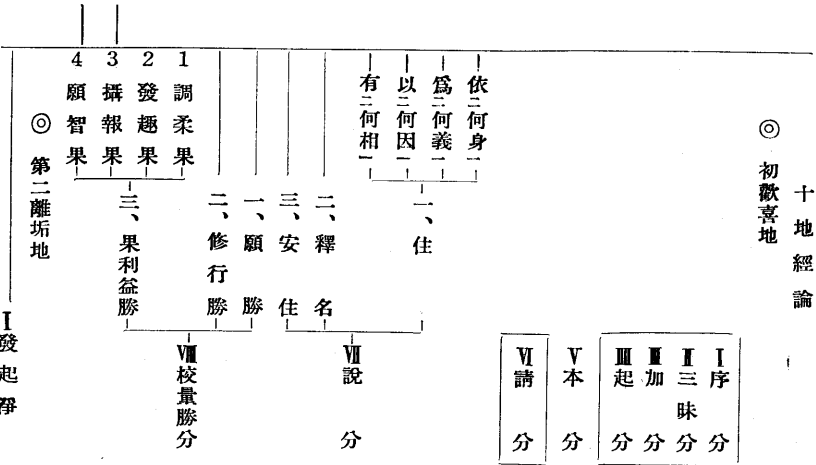
VII 威力故

◎ 增上戒住

I 意樂淨故

◎ 初歡喜地

十地經論



I 序分	II 三昧分	III 加分	IV 起分	V 本分	VI 請分
------	--------	--------	-------	------	-------

Ⅰ 性戒具足故

Ⅱ 離一切種毀犯戒垢一故

Ⅲ 一切業道因果了知通達故

Ⅳ 於三諸淨業……令其受行一故

Ⅴ 於有情界……如實觀照故

Ⅵ 善根故

Ⅶ 受生故

Ⅷ 威力故

◎ 增上心住

Ⅰ 心意樂作意思惟成滿趣入故

Ⅱ 於一切行……大善提一通達故

Ⅲ 於有情脫苦方便一推求故

Ⅳ 於正法中一起大恭敬一無倦故

Ⅴ 能正修三行法隨法行……能住故

Ⅵ 棄捨於彼一願自在力隨樂受生故

◎ 覺分相應增上慧住

Ⅰ 法明入成滿得入故

Ⅱ 成三就智一故

Ⅲ 修三學善提分法一故

Ⅳ 薩迦耶見等……斷故

Ⅴ 制業開業遠離習近故

Ⅵ 由是因緣一心調柔故

Ⅶ 隨順功德皆隆盛故

各住に善根・受生・威力の三故あるが故に以下省略す

一、離戒淨

二、攝善法戒淨

三、利益衆生戒淨

一、調柔果

二、攝報果

三、願智果

◎ 第三明地

一、修行護煩惱行

二、修行護小乘行

三、修行方便攝行

◎ 第四焰慧地

一、依三煩惱染一三遠離一果

二、依三業染一三遠離一離果

三、生三增上欲心一果

四、起三報恩行一果

Ⅰ 自體淨

Ⅱ 果利益校量

Ⅰ 起厭行分

Ⅱ 厭行分

Ⅲ 厭分

Ⅳ 厭果分

Ⅰ 清淨對治修行增長因分

Ⅱ 清淨分

Ⅲ 對治修行增長分

Ⅳ 對治修行增長果分

- Ⅶ 依レ所ニ尋求……………發ニ大精進ニ故
- Ⅷ 由ニ是因緣……………性淨修治故
- Ⅷ 由ニ是因緣……………不レ能ニ傾動ニ故

◎ 諸諦相應増上慧住

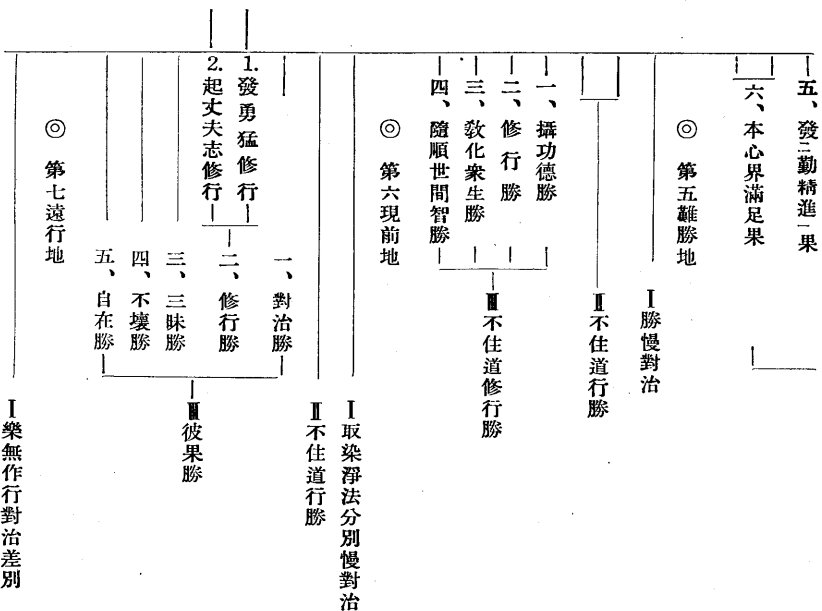
- Ⅰ 十平等清淨意樂成滿得入故
- Ⅱ 善巧方便觀ニ察諸諦ニ故
- Ⅲ 毀ニ壞諸行ニ悲ニ愍有情故
- Ⅳ 即爲ニ是義……………勤ニ加行ニ故
- Ⅴ 念慧行等徳増長故
- Ⅵ 無ニ餘作意……………勤加行故
- Ⅶ 引ニ發世間工業ニ故

◎ 緣起相應増上慧住

- Ⅰ 十法平等性成滿得入故
- Ⅱ 覺ニ悟緣起ニ生ニ解脫門ニ故
- Ⅲ 一切邪想不ニ現行ニ故
- Ⅳ 方便攝ニ受生死ニ故
- Ⅴ 無著智現前……………故
- Ⅵ 證ニ得無量三摩地ニ故
- Ⅶ 證ニ得不壞意樂ニ故
- Ⅷ 於ニ佛聖教ニ不レ可ニ引奪ニ故

◎ 有加行有功用無相住

- Ⅰ 好方便慧……………得入故



Ⅰ通二達如來佛境界……加行故

Ⅱ一刹那圓二證菩提分法一故

Ⅲ安二立染汚不染汚一故

Ⅳ有加行行圓一滿攝故

Ⅴ依二於意樂清淨……圓滿故

Ⅵ速下得無量……三摩地上故

Ⅶ刹那刹那入二滅定一故

Ⅷ現行二一切有情不二世間行一故

◎ 無加行無功用無相住

Ⅰ入一切法……得入故

Ⅱ得二無生法忍一故

Ⅲ除二斷一切災患一故

Ⅳ速二得菩薩甚深住一故

Ⅴ於二法門流……神通事業故

Ⅵ悟二入無量分身智一故

Ⅶ得二自在一故

Ⅷ領二受所得自在勝利一故

◎ 無礙解住

Ⅰ於二甚深寂靜解脫……故

Ⅱ於二諸法中……宣二說法一故

十地經論と瑜伽論菩薩地住品との關係

一、修三行無量種行  
二、修二行無功用行  
Ⅱ彼障對治差別  
Ⅲ雙行差別

一、下地增上方便行滿足  
二、上地增上智慧行方便  
Ⅲ前上地勝差別

一、業清淨  
二、勝三昧  
三、過地  
Ⅳ雙行果差別

勝行  
發起勝行  
四、得勝行

◎ 第八不動地

Ⅰ方便作集地分

Ⅱ得淨忍分

一、深行勝

Ⅲ得勝行分

二、發起勝行

Ⅳ得淨佛國土分

Ⅴ得自在分

Ⅵ大勝分

Ⅶ釋名分

◎ 第九善慧地

Ⅰ法師方便成就

Ⅱ智成就



した住品と其の點に於て異なる所あるは當然であらう。

以下少しく兩論の相違點に就き解説を試みるであらう。住品極歡喜住のⅠ善決定故は地持論の文に徴しても明かなるが如く全く六決定を其の内容とし、十地經初歡喜地の「菩薩の願は善決定なり」を解釋したものである。十地論は善決定を六決定と解釋し且つこれに初地中の發菩提心を指すと見做してゐるから其の點では住品の分科と一致する如く見ゆるけれども、十地論に六決定を十地の體と解し十地全體に關するものと見てⅤ本分に配してゐるので、住品と地論とは善決定に關して多少其の見方を異にしてゐるやうに思はれる。尤も瑜伽論記に隨へば住品の善決定も地論と同じく十住全體に關するものとして解釋せられてゐる。然して地論に「自此以後正說<sub>三</sub>初地とてⅥ説分以後を初地に配してゐるから、住品のⅠ四相發心故以下と比較對照すれば良い理である。住品のⅤ開曉餘住故Ⅶ善根故は地論のⅠ調梁果<sub>2</sub>發趣果と順序が前後してゐるが、探玄記(十一卷)は之れを會通して、住品は説時の次第に依り地論は行時の次第に依ると述べてゐる。これも一の解釋ではあるが十地經の文面に隨ふ限り地論の科段の順序が正しいと思はれる。蓋し以下の九住に必ず善根・受生・威力の三科が存する爲めに住品は所謂釋宗論の立場から便宜に隨つて順序を變更したに他ならぬのではなからうか。又、増上戒住以下の「威力故」を「願智果」に配するか「攝報果」に配するかに就きては瑜伽論研究者の間に異説があつた様である。遁倫は攝報果に攝し、慧憶は願智果に配せんとしたが、恐らく經の文面よりすれば慧憶の説が妥當と思はれる。第八不動地の「Ⅳ釋名分」に相當する科段が住品に見當らないが、經の文面からすれば「Ⅳ領受所得自在勝利故」の中に包攝せしめ得るものであるから住品は別の科段を設けなかつたものと考へられる。最上成滿菩薩住に就いては、

住品自らが科段を切つてゐないので、略説分の文を倫記を指南として分段し地論の科段に配して見た。倫記は地論の「三昧大」を住品の「彼解脫方便事」に配せるも、これは兩論の科段を強いて配當せんとした結果に依るものであつて、必ずしも適切とは云ひ得ないであらう。蓋し經文を按ずるに、三昧大以下の科段に相應する經文は僅々一行足らずの句なるが故に住品の作者所覽の梵本には或は三昧に關説する句が脫落してゐたのではなからうかとも想像されるからである。斯の如く地論の科段は住品の科段と殆んど一致してゐるのみならず、地論第三卷には「如論中説」とて菩薩地菩提分品の文の取意をも引用してゐるから、世親は十地論作製に當つて此の菩薩地住品を指南としたであらうことを推定するに難くない。

右の事實に依つて住品は十地經の略釋とも見做すことが出来るのであるが、既に古人も其の點に留意してゐる。例へば隋の慧遠は十地義記(第一卷)に於て「論」を解釋する際、論に論説と難論と論釋との三種の義を擧げ、更に釋論の下に釋義論と釋宗論と釋文論との三種を開き且つ釋宗論の實例として「釋宗論唯依ニ一部ニ釋ニ其宗趣ニ如ニ地持論釋ニ華嚴申ニ十三地義ニと述べて居り、又唐の法藏は華嚴傳記(一卷)に於て華嚴經の註釋書を列擧する中に「瑜伽菩薩地中住品内廣寫ニ此經十地品文ニ次第兼釋」と説いてゐる程である。又、瑜伽倫記(第十一下―第十二上)は住品を釋する際、屢々十地論の科段と對照せしめてゐるが、住品と十地論との關係を明言してゐない。自分は十地義記及び華嚴傳記の所説に依りて住品か十地經の略釋なることを知り、且つ瑜伽倫記の所説に暗示を得て、住品と十地論とを比較研究せし結果、住品は十地經の釋宗論であると同時に十地論の種子本となつたものであることを知り得たのである。

# 指方立相論

佐藤密雄

此處に述べるのは、指方立相論取扱ひの序説中の二、三の觀點であつて、是れを通じて、取扱ひ難い此の論の取扱ひ得る方法を見出したいと思ふ。

指方立相とは西方極樂説の本質性を定義した言葉である。佛教發達史に於いて、西方極樂説は最初から存したものではなく、佛教的悟境と悟境への心得方を証明する實踐的意義に於いて發生した、一つの教理型式である。即ち諸種佛教々理の一つとして存するものである。

指方立相とは、西方極樂の方相が悟境を觀念せしめる方法（觀門）として、「方を指して觀者の心を住せしめ、相を立て、境を取らしむる」爲めの施設たるを意味する。「立」は施設（Prāpti）の意味で、「表示されたる」、「假設されたる」、「知らしめる」等の謂であり、立・相・假説・施設・方便等の譯語が當てられる。此の意味を最も良く心得へた筈の、唐朝の善導が、西方極樂をば「指方立相」と定義し、此れを出發點として淨土教が確實な發展を遂げるに至つたものである。



他の宗教に於ては、天國と天主は先天的に與へられた實在者であり、是れを出發點とし、是れを證明解説する爲めに諸種の教理が發達した。然し佛教に於ける西方極樂説は、佛教諸種教理が能詮する所詮の實在者ではない。反對に所詮の佛教的悟境を能詮する教理施設である。此の施設たることを明にするのが指方立相である。

然し、佛教中に於いても、西方極樂を與へられたるものとして、教義を立てる淨土教がある。此の淨土教は「指方立相の極樂」を其の成立根據としつ、「極樂は施設假立」と論ずることを許さない。此の事實は亦た本論の重大な觀點となる。

指方立相は施設假立することである。従つて論理的に、立相以前と以後がある。以前は假立施設して表示せんとする立場であり、以後は表示を眞實として信知を強制する立場である。淨土教の立脚點は此の立相前後の分岐點にあり、其の教權下の活動の一切は立相以後に屬する。此の教權の働きは立相前後の分岐點を限界として以前に遡ることを許さない。かゝる意味に於いて、淨土教に取つては指方立相された西方極樂は、與へられた事實であり、指方とは所與の極樂の方位、立相とは極樂の姿相莊嚴である。淨土教の教理教學の一切は立相を實在なるものとして信知せしむる爲に存立し働かされる。従つて、淨土教の中では如何なる場合にも、立相以前に遡ることは出来ない。西方極樂を、立相以前を考慮に入れて、施設假立となし得るは淨土教々權自體が自己の成立を反省する場合か、諸種佛教理の一に西方極樂説を持つ佛教學か、兩者いづれかに於いてある。

## 二

西方極樂説は佛教としては可成後期の成立で、此のことが寧ろ勝れた點とされる。西方極樂説を指方立相と定

義した善導は、淨土教を「究竟大乘淨土門」と價值づけて居る。佛教の比較的初期の拙劣な小乗教理から巧妙な教理へ發展したものが大乘で、此の大乘の究竟した教理が淨土教であると見たのである。従つて、此の意味からするも、西方極樂説は彼の大乗諸教理と等しき所詮を能詮する教理であるとせねばならない。

大乘教理の所詮は主觀自己をも含めた存在の實相を見、その實相の理に還歸して存在性を感じるにある。従つて主客未分の全一に存在性を見、全一中の個々現象に個我個執を見る我執生活を否定する。史上八十五年の生涯を送つた釋尊は人間の角度からは個身に生老病死されたが、佛陀として「我れに生死なく、我が身は雜食の身ではなく、永遠不滅なり」とされた。此のことは、個我的生活を清算し、個體（雜食の肉體）を我執から開放して、全一の存在に法身を感じ、個々をして全一上の不斷の現象として緣起生滅せしめて居る緣起の理に、不滅の生命を感じ給ふたが爲めに外ならない。此の全一者が大乘所詮の原理上の佛陀で法身と言はれ、全一者がその内容に個々の現象を緣起性のもとして攝して居る状態が法界 (all or alls) である。此の法界と法身は従つて、同一内容で、此の法身を感じ一切の個別を法界に生かすことが佛教的悟境である。

人間は、亦た従つて、元來法身の一分、法界中に生くるものであるが、然し無明分別して全一に實在性を見ず、全中の個に孤立した主觀自我の實在を内感し、自餘の諸個に客觀的實在性を與へて、所謂能取（主觀）所取（客觀）對立の生活をする。此の人間の世界生活をなすものに、悟境との相違を自覺せしめ、悟境への轉換をなさしむるものが大乘諸教理であり、究竟大乘淨土門とさる、限り、西方極樂説も亦たかゝる目的の爲めの立相である。

## 三

大乘教理の代表的教理の一つは、一切皆空論と其れから發展した實相論である。此の教理は、人間に概念されて居る世界も聖智に直感されて居る悟境も實質的に同一なるを明にしつゝ、前者の立場概念を否定棄捨せしむる爲めに、人間世界の一切に空と施設する。此の施設の目的は、人間は個別現象を各別の實在とするが、此れは誤つて分別で、眞實には個別なもの相依相關の緣起關係の上に見らるゝもので、緣起性のものであり、緣起關係に依つて統一さるゝ全一者（法身・法界）にのみ實在性を見出さるべきものなるを教へんとするにある。故に此の空について「彼の緣起を空と説く其れは施設である」（因緣所生法、我說即是空、亦爲是假名）と理論すけられる。

此の空の施設——無想離念の施設——と同じ目的方法を有想繫念の仕方でもなしたものが西方極樂説である。従つて「西方極樂を説く。其れは指方立相である」と理論づけらるべき性質のものである。

空の施設は人間的概念を有として、此れに背反した空を定立して、有空の二律背反から此れを超絶した眞實中道へ至らしむる仕方であるが、指方立相は人間的有想到超人間的有想を施設して、人間的概念を超えしめんとする。例へば極樂主の彌陀を「佛身高六十萬億那由他恒河沙由旬。眉間白毫右旋宛轉如五須彌山。佛眼如四大海水清白分明。自諸毛孔演出光明如須彌山」と立相するが如きである。

## 四

空觀論と對立する大乘教理、唯心論では個我として働き個我の世界を描出する人間心を阿頼耶識と施設し、其

の實性を實如とする。眞如は悟界の體性である。此の施設の特長は人間心が目覺めてその實性のまゝに働くに到れば悟境たること、所謂轉識得智を明らかならしむるものである。空觀論の施設に對應して人間分別の世界觀と覺者の世界觀の相違を明にして指方立相論は、今唯心論の施設に對應して人間が覺者たることを示す施設として救濟願力を設く。西方極樂説では「相を轉じて中に入る」、「聖衆の中に入る」とさるゝことが結論的に轉識得智である。

唯心論の轉識得智を理論づけるものは三性説であるが、指方立相論にあつては、凡夫たる法藏比丘が阿彌陀佛となつて一切凡夫の救濟力を完成した點に此れが認められる。

願とは衆生の覺者たらんとする願ひであるが、覺者からは一切をその正しさにあらしめんとするもの、即ち眞實者本來の性である。凡夫法藏比丘が覺らんとする出發願が「一切衆生を覺者たらしむるの願ひ」とさるゝは蓋し此の意味を明にするものである。

白色は自ら白色を呈し、白色として知られ白色として効用を持たらんとする。是れを赤色と誤認誤用するものに、常に白色として効用することに依つて正誤を要求する。迷へるものを無常苦を通じて實相の客對とし、法界に歸一すべきことを要求しつゝ、あるのが眞實法界であり、法身佛である。かゝる要求が願力の本質である。

西方極樂は、凡夫法藏比丘が、衆生が法界の道理を知らず、無常に惱むを見て、此れを救濟すべく發願し覺者となつて眞實法界の極樂を完全し、一切衆生を救濟すると説くものである。法藏比丘が覺者たる過程に於いて衆生の覺者たる原理が見出され、覺者彌陀とその世界にあるもの、無量壽無量光たることに依つて法界の永遠性が

知られ、彌陀の救済力を「光明遍照、十方世界、念佛衆生、攝取不捨」となることに依つて、元來實相世界中に迷へるものがそのまゝ、悟りを要求されて居る状態が識られる。

西方極樂説の諸教理との根本相違點は他力救済とその爲めの、指方立相への絶対信認（難信の信）の要求にある。此の要求は願力の要求である。人間の苦感、無常苦の一切は法界の實相が、迷へるものへの悟の要求である。此の苦が先天的に不變不捨のものでなく、捨て得るもの、無き生活を得るものと言ふ確信が、願力としての要求に對する信認である。指方立相の西方極樂は此の願力の表現施設に外ならない。かゝる意味で厭離穢土欣求淨土と言ふ淨土教を理解すべきである。

指方立相論は、佛教としては再検討され理論づけられねばならぬものである。其れには、大乘菩薩行、淨佛國思想、此れを繞る教理、西方極樂の方相成立の文化史的素材、緣起法界と因緣因果の抱合、業因果の輪廻説の酬因感果の解脫説への變化、佛身論に於ける報身佛の意義等が考慮されて後に、願力の本質とその具體的施設への論理的過程が論ぜらるべきである。

# 禪の體驗と思想

青龍、虎法

現代では禪と定とを同一意義内容のものと見て居るが、原始的には各々原語を異にし意味にも相違がある。禪は *Dhyana* 禪那の略語で、靜慮と譯され、心を寂靜にして審慮するの意。定は *Samadhi* 三昧の譯、心を一所に定めて動ぜざるの意と解さる。故に禪と定とは心を寂靜ならしむる本質的意味に於て相ひ通するが、審慮の有無に依つて相違する。然るに時として禪那を定と譯するが故に、三昧の定と混同するのであるが、それは本質的意味が通ずるから定と譯さるゝので、必ずしも同一ではない。大論（卷廿八）には、禪を定と名け得るが、定を禪とは言ひ得ないとして兩者の間に狹廣の相違を認めて居る。加之、禪と定とは修行上先後があり、禪は先行して定への過程となり、定は後續して禪の結果と見られる。四禪四定の如き又は大乘經論の禪定解脫三昧の如きがそれである。次に禪定の語は成立的に見ては禪と定との合成詞であつて、大論（卷廿八）ではそれに四禪九次第定を配當して居り禪とも定とも相違する。斯の如く禪と定と禪定とは意味各々相異なるが、時代の推移に従つて三者の區別は次第に明瞭を缺き同一意味と解さるゝに至つた。時に修禪修定の種々相を判釋上外道禪乃至如來禪

と云ふが如く單に「禪」語を以て分類するに至つて、禪が凡てを代表する言葉となり、その中に修行上の過程も結果も包攝せしめ、所謂禪の原始的意味の靜慮は高く定慧均修の意味に評價せらるゝ事となつた。

元來禪の行法は印度宗教の特質であり同時に根本、原始、部派、大乘、宗派諸佛教を通じての一貫せる行法であるが、其形式内容は必ずしも一定ではない所から、外道禪小乘禪大乘禪祖師禪等の區別を生じ、同一大乘禪でも唯識華嚴天台眞言各々内容を異にし、祖師禪中にも看話禪默照禪等の不同があつて、體驗への過程は千差萬別、體驗そのものも簡單には取扱はれぬ。今は専ら禪の純正系統に屬する默照禪を中心に述べる事とする。

## 二

謂ふ所の體驗とは禪的修行に依つて實現せる主客泯絶人法不二の全一的境地に於て法界の如實相を全人格的に把握する事である。是れ即ち佛祖の自受用三昧、自内證の神秘的世界上して、佛教の通念では、かゝる世界は理解も表現も不可能となす。さすれば此の禪體驗の研究の如きは全く冒險的仕事の様に考へらるゝが、然し謂ふ所の不可能とは未體驗者を體驗に望めての立場か、或は眞理が文字言句の相を離るゝと云ふ立場かの消極的言ひ證はし方であつて、之を積極的に言へば體驗者自らは體驗境の理解も表現も可能であるとされる。故に佛祖は事實體驗を語つてゐるし、その語られた體驗記録が經典禪録として存する。既に體驗が概念的文字に表現せらるゝ限り、全人格的參究と知的研究とに依つて實直に承接取るならば、假令それは體驗其者ではないにしても、論理的理解が阻まれる筈はあるまい。蓋し禪録に於ける體驗の表現は極めて表徴的神秘的、主觀的獨斷的であり、論理を飛躍してゐる場合が屢である。そこに少なからぬ理解の困難を件ふのは事實であるが、既に言ふが如く參究と

研究の歩武を進むるならばその把握必ずしも不可能ではない。

### 三

禪の體驗は修定の全人格中に顯現せる主客泯絶主客圓融の全一的統一態中に存するが、主客泯絶と主客圓融との關係は、前者は後者への過程であり、後者は前者の結果であつて、因果關係を持ちながら同時因果であり、兩者は絶對不離の關係に立つてゐる。

主客泯絶とは主客二元の對立破壊を意味する。元來主觀に對する客觀の法は、凡夫自ら妄現せる幻影に過ぎない。併かも凡夫は心念動亂して法の實相を見ず、之を實體視して取捨憎愛し苦惱に沈淪してゐる。されば實相を把握せんには幻影を追ふを止め、動亂の心を攝め無念寂靜なるを要す。之れ禪に「莫逐有緣」と教へ、無念無想を説く所以である。心念を攝むる事に依つて心念の内容たる客觀の法は空に歸し、同時にその相對性の上に成立せる主觀も存在性を失し、主客の對立は泯絶せられ、人法二空の境地を獲得する。道元禪師の「入カヘシテレ流ス亡ニ所知ヲ」とはその謂ひである。主客を泯絶せる坐禪人の心境は純粹意識その者である。無念無想は心象の破壊にして意識の絶滅ではない。心體としての純粹意識の流れは滾々として盡きないのである。

二元對立の否定は同時に一元構成の道である。主客泯絶純粹意識の顯現は即處に主客圓融の心地を開展す。これ「妄盡心澄、萬象齊現」の心境である。道元禪師は言ふ。「わづかに一人一時の坐禪なりといとへども、諸法とあひ冥し、諸時とまどかに通するが故に、無盡法界のなかに去來現に、常恒の佛化道事をなす、彼々ともに一等の同修なり同證なり。」と。こは無念の坐禪人は直に三世十方の諸法と冥合して法界一相の統一態を構成し、



皆悉く重々無盡の關係に於て佛修證をなすの意である。この場合所統一の諸法は、能統一の三昧に緣り起つて佛として現成してゐる。無念以前は空華に過ぎなかつた諸法も今や眞實相として顯現し、一木一草牆壁瓦礫の末に至る迄如來に非らざるはない。是れ正に體驗者のみが味ふ自内證の神秘境にして、定慧均修の妙境であり、思想以前の思想である。

四

體驗の神秘境が佛祖の智慧として思想化され、禪の思想が創造さるゝが、此場合その思想は本覺の三昧の規定を受けて本覺的思想として表現される。即ちの禪教行證は果上の法門である。(一)法界觀。それは一面には人法二無我の體驗より一切諸法無自性不可得の眞空思想を産み、他面には全一的統一態の體驗より平面的觀察では諸法實相、立體的觀察では佛界緣起の妙有思想を産む。即ち法界は眞空而妙有の存在に外ならぬ。(二)衆生觀。法界觀はそのまゝ衆生觀で、衆生は無我無自性の存在であり、妙有即ち「佛としての存在」である。衆生本來佛なりとは禪の通説である。(三)修證論。禪の修證は本覺の規定を受けた佛としての行即ち本證妙修である。従つて之は凡夫の自力行ではない。その行の中心を佛の生命である修證不二の坐禪一行におき、それを一切行の根源となし、それより生活に即した一切の價值行を開展せしめ價值生活をなさしむるのである。(四)佛陀觀。三世十方を圓融せる三昧行或は三昧心そのものを佛陀と觀る。之を行佛と稱し即心是佛と云ふ。具體的な永遠普遍の存在であり、無限に成就衆生淨佛國土に行證する佛陀である。その中心を教主釋尊の一佛に皈し、諸佛の統一者となし本尊となす。

## 五

最後に従來の所説を綜觀し、禪の二三の特色を述べて結論とする。(一)禪は三昧中心主義に立つ實踐的宗教である。(二)禪は三昧に依つて創造された體驗的思想を持つ創造的宗教である。(三)禪は生命的三昧を中樞とし、有機的體系的思想を持つ生命的宗教である。(四)禪は三昧を中軸とし全佛教思想を統一せる統一的宗教である。(五)禪は本覺三昧より開顯せられたる本覺門的思想を持つ果上の宗教である。(六)其他特に果上の修證論、具體的生命的佛陀觀等の特異性を忘れてはならぬ。

## 法華經正妙添三本の内容を検討して

### 成立年代の推考に及ぶ

山 川 智 應

「法華經」の正添兩本は、囑累品を経末に移して、寶塔品以後經の竟るまで、十方分身佛を在座せしめ、涌出品以後同じく經の竟るまで上行等地涌の菩薩をも在座せしめてゐるが、寶塔品に寶塔中二佛並坐・一會大衆皆在虚空し、その後釋尊の出塔・寶塔の閉鎖・大衆還地の經文なきに係らず、妙音・觀音の兩品には、釋尊すでに塔を出で、靈鷲山地上の法座に踞し、大衆また地に還り、寶塔は戸を閉して空に懸れるを示す明文があり、同じく寶塔品に塔を開くが爲めに十方分身佛を集むるの要出で、分身佛を集むる爲めに娑婆世界乃至八方三千二百萬億那由他の三千大千界を三變土田して、諸の高下不同の山王なき、清淨平正の寶地と爲して、十方佛そが中に充滿せりとありて、其の後に穢に復することなきに係らず、妙音品には妙音菩薩の來るに臨み、娑婆世界は高下不平・卑陋穢劣の瓦礫土なるが故に、輕想を生ずること莫れと誠しめられてゐる。八方の四百萬億那由他の世界を各清淨の寶地とし、之を併せて一會の座とし、更にそれ以外の世界をも、神力品に『十方世界通達無礙如一佛土』

とせられたる本地無邊寂光の風光に對し、妙音が『而衆見燒盡・憂怖諸苦惱・如是悉充滿』の瓦礫忍土として誠しめらる、筈もなく、開塔の必要によりて來集せし十方佛が、閉塔のところに依然在座する筈もなく、假に在座せんにも瓦礫還穢の忍土には十方分身の幾億分一も列布するに處がなく、分身來集・二佛並座・大衆昇空の一代絶倫の法會なればこそ來會し、補處の彌勒菩薩が六萬恒河沙不可計量の諸菩薩の中、『乃不識一人』と歎ぜる地涌本化の菩薩が、會座既に地に還り、十方佛も處るに所なき穢土の娑婆空中に、止まり居るべき筈もなく、また經文明かに付囑の爲めに是等地涌の菩薩を召す、神力品に付囑すでに竟れるに、依然還迹の會座に列すべき筈もない。かくの如き重々の矛盾破綻は、正添二本が後世錯雜謬亂の經本たることを示すものなりとは、妙樂大師の「文句記」以來、また動かすべからざる鐵案である。

## 二

然るに「妙法華」は囑累品を神力品の後に置き、二處三會となしたるにより、かゝる矛盾破綻を毫も發見し得べきところなく、三會おの／＼『能化の佛』・『所住の會處』・『所化の衆』、『所説の法』、各その類を殊にして、秩然として序あり、嚴乎として濫してゐない。

前靈山會の『能化の佛』は、成道四十餘年、開三顯一の釋迦一佛で、『所住の會處』は娑婆世界の耆闍崛山。『所化の衆』は「大智度論」に所謂如來二種身の中の、『隨世間身』の眷屬たる『舍利弗・目連、文殊師利・跋陀婆羅』等の聲聞及び菩薩。『所説の法』は諸法實相・五佛同道。二乗作佛・十界皆成。大通結緣・種脱一雙。

一念信解・三説超過、三軌弘經・猶多怨嫉で、要は三乘を開して一乘に歸し、大乘諸經の閉鎖したる二乗成佛の大道を開きて、事理佛性・普遍衆生を示すに在る。若し法華を以て單に閉三顯一・諸法實相の經とするなれば、此の前靈山會だけで足りてゐるのであり、慈恩大師が兩種の三分を作り、その一種において法華の正宗は、方便品より入記品までの八品において既に了る、餘は贅疣なりとしたのが、寧ろ當を得てゐるであらう。

虛空會の『能化の佛』は、單なる成道四十餘年の釋迦一佛ではない。多寶の寶塔は涌現證明し、十方分身の諸佛來集して寶塔を開き、虛空塔中・二佛並坐、八方寶地・分身列布し、地皆震裂・大士涌出して、はじめて五百塵點久遠成道を開顯し、『所住の會處』は、清淨平正化せる娑婆世界を中心として、八方三千二百萬億那由他の三千大千界を同じく清淨平正化して一會の法席とし、更に進んで『十方世界通達無礙如一佛土』の相を示し、『所化の衆』は、『大智度論』の二種身の中の『法性生身』の眷屬、その中でも「不可思議解脫經」のそれに遙かに勝れることを暗示せられたる、『地踊菩薩』である。かの文殊師利乃至跋陀婆羅等の『隨世間身』の眷屬は、この虛空會においては地踊菩薩の眷屬たるに過ぎなかつたことは、神力品の付囑に『爾時佛告上行等菩薩大衆』とあつて文殊等を擧げぬのみでなく、囑累品においても『現大神力以右手摩無量菩薩摩訶薩頂』して、法華經及び餘深法を付囑せられたる時にすら、菩薩を擧ぐるには、單に『上行等菩薩大衆』といつて、文殊等の菩薩をその中に攝屬せしめてゐるので明かに證し得られる。そして『所説の法』は、三身常住・三世益物、四信五品・六根清淨、六難九易・多怨難信。攝受行軌・四安樂行、勸持不輕・折伏儀範、結要四句・五義三法、釋誠二付・雙用助

圓等で、要は釋尊の迹身を拂つて本地の一佛を顯はし、諸大乘經に明せる十方三世の諸佛とその國土を、此の本地の一佛とその國土に攝歸し、三世の化導またこの一佛に依存して、事理法身・常住無礙、以て大小權迹佛教の大統唯一なるを明すにある。若しこの本佛常住・開迹顯本の經たるを忘るれば、いまだ法華の魂魄精要を見る能はざるものといはねばなるまい。

後靈山會の『能化の佛』は、既に壽量を譚じをはれる釋尊は、單なる前靈山會の始成佛ではない。それゆゑに空中に證明法華の多寶の塔が懸つてゐる。同時に顯本本地の佛でもない、それゆゑに十方分身は既に去り、本化の菩薩は座にゐない。これを流通還迹の佛とする。『所住の會處』は娑婆世界の耆闍崛山、たゞ穢即淨の寶塔の空中に住するを前靈山會に異りとする。『所化の衆』は、前靈山會と同じく、『隨世間身』の眷屬たる『舍利弗・目連、文殊師利・跋陀婆羅』等の聲聞及び菩薩である。ただ前會は二乘を主たる對告とし、今會は菩薩主として對告となるのを殊りとする。『所説の法』は、不惜身命・得普現身、遍十方土・十喻稱揚、自行化他・三十數身、五番神咒・守護行人、誓願度生・邪見即正、安養兜率・得生自在、神力弘經・現當安穩等で、要は前二會において、法と佛の開顯を得て佛教の大統を仰ぐを得たる菩薩・天人・鬼神が、おの／＼その本誓本能において、斯の經の功德を明し、將た又弘通に勵むべき旨を佛前に告白し、又は佛これを宜明せられるので、事理妙行・當位常修、以て斯の經を弘化護念すべきを示すにある。若しこの菩薩・天人・鬼神が、各乘自乘・弘通衛護を示すことがなければ、前二會の釋尊の宣示と付囑に對して、いかに付囑に答ふるところあるか、明かにせられないのである。

## 三

正本の譯は西紀二八六、妙本の譯は四〇六、添本の譯は六〇一。ケルン氏が妙本は最初囑累品まで二十一品なりし原形へ、後の六品を加へし形、正本は諸經の例に倣つて更に囑累を後に移せる形、添本は更にまた陀羅尼を神力の後に挿みし形ならむと唱へてより、學界に異論なく、本田義英博士は、「大智度論」に藥王・觀音・普賢の諸品を引き、また諸處に女人の五障をいひながら龍女成佛を擧げざるは、龍樹は妙本の如き形を見つ、ありしを示し、「法華經論」に天女の成佛をいひ、修行力を示して神力・藥王・妙音・觀音・陀羅尼・嚴王・普賢及び後品といへるは、天親が、提婆品ありて囑累品が經末に移されし正本の如き形を見つ、ありしを示すとの説も、また異論を聞かぬやうである。

若し宇井博士に従つて、龍樹の出世を西紀一五〇—二五〇、天親の出世を三二〇—四〇〇とすれば、妙本の形より正本の形への變化は、龍樹の没後いくばくもなく行はれ、その變形本が逸早く二八六に法護によりて漢譯せられ、天親は變形後五六十年に出世して變形本によつて論を造り、その論五〇八—五三〇の頃に漢譯せられたのを見ると、その頃なほ正本の形は印度にも行はれるたるが如く、六〇一に添本が翻譯せらる、までの七十年乃至百年間に、添本の如き形に變改せられて、今日に至つたものといふことになる。但し「法華論」翻譯の時まで、添本の如き形への變改が、果して印度において行はれてゐなかつたか否かは、必ずしも正確ではないが、假に變改せられなかつたと認める時は、正本の如き形はいかに少くも二百三十四年以上行はれ、添本の如き形となりて

は些少の末節的變化の外は、爾來千三百數十年間大なる變改は行はれなかつたといふことに、大體考へらるゝが、妙本の如き形は龍樹以前およそ幾許年間その存在を溯り得べきであらうかについては、宇井博士は『二十一品の原形の成立は豫想以上に古いもの』で、『大體紀元初頭に既に存してゐたと考へらるゝ』といはれてゐるから、假に龍樹も天親の如く、變形後五六十年に出世したものとすれば、二十一品から妙本の二十七品本の如き形となつたのは、西紀一〇〇前後となり、少くも正本翻譯の二八六の若干の以前まで、すなはち百五十六年間行はれてゐたとなるかのやうである。すると衆聖點記說によつて佛滅を考へると、藥王品以下六品の添加は、滅後五八〇前後となり、宇井說によつてそれを見ても四八〇前後となるから、今日もなほ「出定後語」的考へ方の人は、だからその頃に添加した藥王・普賢の兩品に、『後五百歲廣宣流布』などであるのだといふかも知れぬが、それは『如來滅後・後五百歲』であり、『最後末俗五濁之世』であり、『最後餘殘末俗五濁之世』であり、『最後の時・最後の期・最後の五百の轉現するに於て』であり、『後時の終りなる五百年に於て』であるから、考慮の外と見てよからう。

「智度論」の引文は極めて簡略で、龍樹の所見がたとへ品々の位置が妙本の如くであつたとしても、その經文は果して妙本の如くであつたか否は不明であるが、假に兩者多くの相異なかりしものとした場合は、「正本」との相違はたゞに囑累經末と、提婆品の有無だけでなく、藥艸喻品の後半に日光喻、五百品の前半に導師喻、法師品の前半に藥王如來分が添加せられてゐる。これだけの部分が二三十年間に加へられたとは少しおもへない邊もある。若しこれ等が一時に加へられないものとすれば、龍樹の晩年か又は妙本の如き形の「法華經」の流布時代か



を、もすこし繰り上げねばならなくなるであらう。そして若し然かする時は、いはゆる二十一品の原形なるもの成立年代をも、更に繰り上げられはせぬだらうか。同時にこの廿一品原形論は、諸經の例として囑累品が最後なる故といふ形式論から唱へられ、提婆及び藥王以下の六品を後世の添加とするについても、松本文三郎博士は法華原形重頌形式論をしてゐられるが、しかし廿一品中の勸持品五類發誓の前四類發誓には偈頌がなく、後一類の八十萬億那由佉の菩薩の發誓に偈頌はあるが、古來孤起偈として扱はれてゐるし、囑累品にも全く偈はないから、重頌論からすれば此の二品も原形から除かれ、囑累のない十九品とならねばならぬかとの疑ひもあり得る。

それ等に對して、「法華經」を一個の構成せられたる思想體系として見る時、本論の妙本の二處三會における構成の如きが、一貫せる意圖なくして加上添増、能く斯の如くなり得べしとは、少くも吾等の信じ難いところで、假に最初二十一品から二十七品となつたとしても、松本博士のいはるゝ如くに思想信仰の異なるものを理由なく添加したのでなく、法華統一の一貫の思想から必然的にそれ等は添加せられたるもの、後の正本・添本の如き、思想構成を破壊するが如き變改とは、全く類を異にせるもので、この思想構成の方面から見ると、最初二十一品説すらも、未だ必ずしも確定議とすることは出来ぬのではないかとすら思はるゝ邊もある。かくて「法華」の原形の問題は、從來の形式論より更に思想内容の上よりの考察から、再検討せらるる必要あるべきことを、こゝに提唱するものである。

# 有と眞我と法の三思想

山 本 快 龍

印度思想の最大特色をなすものは解脱観である。即ち現實の不自由束縛の状態を脱して絶對自由の境地に永久に安住する解脱を以て最高理想としてゐるのである。故に一切の學問はこの解脱の爲めに發達し、それを得る爲め的手段としてのみ價値を有するのである。即ち解脱の當體から進んでその實現法、それと宇宙及び有情との關係などに就いての考察が所謂印度哲學に於ける中心課題となつてゐる。今かくの如き印度思想の中核をなす解脱觀に於て廣くその代表的のものを求めれば、有思想と眞我思想と法思想の三解脱觀を擧げ得ると思ふ。

有とは梵のことでウパニシャツド、吠檀多派、及び所謂有神的印度教に於て説くものを指し、眞我は神我で數論派のもの、法は佛教で説くものを云ふ。この三者を對立的に比較してそれに基づく解脱觀のそれ々々の特異性を少しく述べて見たい。

梵は梵書で始めて最高地位を得て以來婆羅門思想に於ける最高存在であつて、中性原理と男性人格神との二方面を有し、時代に依てその主とする所を異にする。古ウパニシャツドの中心思想では前者が最高地位に置かれて居るが、それ以後は後者が次第に表面に現はれて梵天となり遂に印度教の主神と同一視されるに到つたのである。

即ち自然崇拜の多神教に始まつた婆羅門思想がウパニシャツドに於て無神論となり、更に一神教たる印度教へと發達變遷したのである。今こゝで特にウパニシャツドの梵觀に就いて述べるに、梵そのものは全く超認識的存在で、吾人の不完全なる認識能力では到底表現し得ない境地であるから一切の相對的規範を脱した所にその眞相がある云ふのである。然し他方では積極的説明を色々と與へてゐるが、梵は有であり識であり歡喜であると云ふのが梵そのものを示す代表的の説明である。即ち最高存在として有、本質的に見て識、然もそれは一切の最高歸趣所で理想たる解脱境と見て歡喜そのものであると云ふのである。かくの如き最高存在たる梵は同時に宇宙の根本的ものが轉變し、それに依て宇宙一切が成立すると云ふのがウパニシャツドの宇宙論の中心をなしてゐる。

只個人の本質たる自我そのものは轉變過程を経ない梵そのもので、即ち梵我一如である云ふのがウパニシャツドの根本思想である。従つてこの梵我一如の理を悟つて自我が一切の囚はれから脱してその本家郷たる梵に復歸して全く梵そのものとなると云ふのがウパニシャツドの最高解脱觀である。要するに最高存在であり宇宙の根本原理であるものが解脱の當體であると爲す所に特色を有する。然し梵が全く人格神とされてからは神と個人我との間に區別を認め、解脱した我は神の世界に在つて神と共に樂しむと考へて兩者を全く同一とは見ないのである。但し識即ち純精神的存在である梵から如何にして物質界が轉變するか、又唯一獨存たる梵が如何なる目的で轉變するのかと云ふ極めて解決の困難な問題がこゝで生じて來る。吠檀多派では生物から無生物が生じ、無生物から生物が生ずると同じ様に、梵から物質が生ずるのは何等差支なく、又轉變の目的は單なる遊戲の爲めと解釋してゐるが、これ等は問題として取扱つたと云ふ點に意義があるだけで、何等本質的の解決を與へるものではない。

これに對して數論派では解脱の當體として唯智の眞我を認めてそれに宇宙一切とは質的に無關係に置いたのである。宇宙の根本原理としては自性を立て、一切はこれから轉變するとした。而して兩者を結びつけるに能觀と所觀、相互類似關係を以てしたのである。即ち眞我は見者で自性は見られるもので、丁度芝居の見物人と役者の如き關係と云つてゐる。眞我は自性を見ることに依て自性の如くなるけれどもその本質は何等異らない、恰も赤い花の色が映つた水唱の様なものであると云ふのである。この關係は如何にも薄弱の様に思へるが、然し眞我の見ることが極めて強く自性側に影響して自性から轉變した諸諦が眞我の爲めに、一方では聲等の認識即ち經驗界のことをなして眞我の閱覽に供し、他方では眞我をこの關係交渉から離してそれ自身の獨存たる解脱に導くと云ふ二用を爲すと云ふのである。かく輪廻も解脱も自性で爲すのであるからその點で眞我は無縛無脫無輪轉生死と云はれてゐる。即ち自性も眞我も共に實有であるが、自性のみが宇宙の根本原理でそれから轉變したものが輪廻し、又これ等が眞我の閱覽から退いて自性そのものに還没して我眞を獨存位に残すと云ふのである。従つて自性は結局捨離さるべき存在であつて、眞我の存在のみが解脱でこれが本派の最高理想である。

元來本派で眞我を立てた理由は解脱の當體がなければ吾々が如何に努力しても解脱の獲得に到底不可能であると云ふに存する。次にその眞我が他の一切の存在と如何なる關係にあるかを考察して、若し質的に關係すれば眞我の純粹性清淨性が失はれることになり、又全然無關係と離して置けば解脱當體たるの資格を失ふことになるから、前述の如き關係交渉を考へたので本派の妙味は此處に存するのである。故に單に二種の根本原理を立てたと云ふ譯のものではない。從來本派は二元論であつて眞我は精神、自性は物質と一般に解されてゐるが、これは

一般の二元の解釋に依て禍された誤解である。眞我は單なる精神である唯智たる純精神のみで、従つてこれを除いた他の一切の原因が自性であるから自性は單なる物質ではなく心物兩界に亘るものである。尙これは自性の構成要素は喜憂暗を自體とする三徳であると云ふ點からも證明される。

以上有思想は解脱の當體を同時に宇宙の原因としたのに對して、眞我思想は眞我を原因から離してその清淨性を高調したのでそこに大なる相異が存するが、然し有にしても眞我にしてもそのまゝが即ち解脱の當體であると云ふ點に一致する。然るに佛教の解脱は法即ち理法を一人間ゴータマが體得心證して佛陀となつて始めて開かれた境地を云ふのである。勿論法は法爾自然のものでそれ自身としては何等變化のない永遠の理法であるが、これが解脱の當體でなくて、これを人格の上に體得したものが解脱である。即ち法は解脱の根本をなすものであるが、法そのものの實有よりもそれを發見しその眞義を發揮せしめた、佛陀の體現を主とするのである。故に法思想と云つたのは便宜上からで實は法體現思想である。要するに前二思想は客觀的に實存するものをそのまま解脱の當體としたに對して佛教の解脱は何處までも佛陀の體驗自覺を中心とした所に根本的相異がある。

かく解脱觀を代表する三思想は同時に印度思想の三代表であつて、有思想たる婆羅門思想は印度文化の幹流をなして現在まで榮え、眞我思想たる數論派は傍系婆羅門思想の一としてその特異性を保持し、その教理は印度教や文學法律醫學にまでも影響を及ぼしてゐる。佛教に到つては單に印度に於てその獨自性を發揮したのみでなく、唯一の輸出文化財として矜持を有してゐる。

挨拶及び祝辭

## 挨拶

姉崎正治

開會に當りまして會長として一言御挨拶申上げますが、この會の經過は總て他の方々を煩はしたものであり、特にこの會を聞くに當りましては、殆ど全部立教大學の御力によることでありましてこの點立教大學當局に厚く御禮申上げるものであります。

そこで御挨拶として第一に諸君の御健康と研究に精進せられてゐる事をお喜び申上げるものであります。それと同時に私一個人といたしましては、この前も西洋から歸つて來て諸君に申上げたのであります。吾々は實に現代ことに現代的現代、餘程危機を含んでゐると言ふ意味の現代に住んでゐることを感ずるものであります。歐洲を旅行して、社會人心の不安といふものを特に強く感ずるもので、戰亂のかたちを以て表はれずとも、見たところ平和な状態の様でも、各國とも人間の精神が爆發的になつてゐるのであつて、例へばアメリカで特に激しいスピード・マニアの如き、其他活動寫眞から出る言語動作の亂雜噪急など、之を現代的と言つて居るが、其等、其他もつと大きな社會動搖など、何れも人間の精神が落つきを失つてゐる證據であります。

先頃もジネバに居りました時、宿舍の下で朝早く大きな音がするので驚きましたが、それが何かと言ふと發動機の競争をやつてゐるのであります。金、土、日と三日つゞきました。これが三百年前であつたならば實に首

を削られる事なのでありまして、カルビンの治下にあつて、神政府の支配をうけたこの地に於て此の如きであるといふ事は殆ど皮肉の感があつたのです。

かくして三百年の變化は人間の精神を破壊にもたらす方向に動いてをり、現代文化の病弊は科學本位の文化が、學の精神を失つて、その目的が濫用せられるのが主點になつてゐるのでせう。すべてのものを快榮の方へ向け、人世のすべてを計數的に觀察し計劃し、人生觀、世界觀の總てを機械的物質的に解釋するに至つたのでありまして、今日特にこの二、三十年に見る文化の危機、人心の不安動搖は、人生に對する機械的な考方に基づくものであります。こゝに吾々宗教を研究するもの、一層深い使命があるものと思ひます。他の驚くべき發達をとげた學問が利用厚生の方に用ゐられるのは、結構な事ではありますが、現在其方面の科學者の態度は、眞理のために眞理を探究すると言ふよりも寧ろ現實の利用厚生にあり、その中にも或者は自己の名利を目的として研究に従事してゐると言ふ現状であり、民衆の多數も亦その現實の利用に釣られて科學を尊重してゐるのであります。ロンドン大學のジョド教授は餘りにも世界的發明が多すぎるといふので發明審査會を設けて之を抑制せよといつてゐる程であります。この點を考へて見れば吾々の學問は利用厚生どころではなく、時には口の干上る様な事になるのかへりみず、研究を行はねばならぬのであつて、こゝに却て學問としての深い使命を感じるものであると思ひます。自分としては人生の始めよりも終りに近いが、今日此處にお集りの若い諸君の中からは深い研究者が生まれ、目前のものではなく將來の人間の品位、文化を機械觀の邪道より救ふ士の出ることを切に希望する次第であります。

これを以て挨拶といたします。(要旨)



## 祝 辭

茲ニ日本宗教學會ガ斯界ノ學者會員ヲ多數一堂ニ會シ第五回大會ヲ開催シ諸宗教ニ關シテ學術的檢討ヲ加ヘ宗教ノ眞諦ヲ闡明セント期セラレマス事ハ其レガ民心ノ歸趨ヲ明カニシ健全ナル宗教ノ發達ニ資スル所多大ナルヲ思ヒ欣快ニ堪ヘヌ所デアリマス。

今ヤ神速果敢ナル皇軍破竹ノ攻勢ハ世界戰史ニ比類ナキ戰果ヲ收メテ全支ノ天地ヲ席捲シ旭日旗ノ翻ル所新支那建設ノ偉業著々トシテ其ノ實ヲ舉ゲツ、アリマス事ハ寔ニ御同慶ノ至リニ存ジマス。然シナガラ期スル所ノ東洋永遠ノ平和ヲ確保センガ爲メニハ前途更ニ一層ノ努力ヲ必要トスルノデアリマシテ特ニ國民精神ヲ涵養シテ國家興隆ノ根基ニ培フ事ハ最モ肝要ナルヲ痛感スルノデアリマス。

各位ニ於カレテハ宜シク時局下其ノ使命ノ存スル所ヲ自覺セラレマシテ眞ニ國體ニ即シ日本精神ニ基ク思想文化ノ昂揚振作ニ努メラルルハ勿論更ニ相互ノ提携ヲ緊密ニシ以テ日本宗教學ノ大成ト國運ノ隆盛トニ貢獻セラレンコトヲ切望スル次第デアリマス。

開會ニ當リ一言所懷ヲ陳ベテ祝辭ト致シマス。

昭和十三年十月二十九日

文部大臣 男爵 荒 木 貞 夫

祝辭

今明兩日に亘り日本宗教學會第五回大會が本大學に於て開催せられます事は私共の光榮とし且つ感謝する所でありまして衷心より御歡迎申上の次第であります。

願ふに日本宗教學會が昭和五年始めて成立しましてから日尙淺しと申しながら回を重ねる毎に愈々隆盛に赴き斯界に重きを致してゐますは學界の一大慶事として慶賀に堪えません。蓋し先進の多年培養に努められたる結果として其先見と果斷とに對しては深甚なる敬意を表しなければならぬのであります。

今や我邦は未曾有の非常時に際會し海外も亦平靜を失ふものがあり世相極めて不安定なるときに當り遠近東西の學者茲に相會し深遠なる蘊蓄と精緻なる研究とを發表し世道人心の歸趨を明かにせられんとするのは誠に意義深きものなるを痛感するのであります。

然るに本大學は其位置が偏在して居り交通に便ならず講堂及設備等萬事不行届の點が多々ありますのは恐縮の至りでありますが何卒御寛恕を御願申上ます。

終に臨み私は今爾大會が彌が上にも益々發展し邦家の爲且つ學術のため貢獻せられん事を祈るのであります。聊か蕪辭を連ねて祝辭に代へる次第であります。

昭和十三年十月二十九日

立教大學々長 遠山 郁 三

第五回大會記事

## 第五回大會記事

第五回大會は昭和十三年十月二十九日(土)午後一時、東京池袋、立教大學二十四番教室に於て委員菅園吉氏の司會の下に開會された。先づ開會に當つて、來會者一同起立、皇軍の武運長久のため、また護國の英靈に對して一分間の黙禱を捧げ、次に司會者は開會の辭に於て、今回の大會は從來とやゝその趣を異にし、連絡本部主催にて立教大學を會場とする形式であること及び事變下のことであるから萬事質素を旨とするが、大會の内容は何處までも學的に充實したものとしたいとの希望を述べ、次に委員石橋智信氏が本大會開催に至るまでの経過を報告した。續いて會長姉崎正治氏の挨拶、文部大臣荒木貞夫閣下の祝

### 経過報告

### 告

辭(代讀)及び立教大學々長遠山郁三氏の祝辭があつた。最後に研究發表會司會者を會長が指名され、司會者の祝電披露を以てこの會を閉ぢ、會員一同校庭に出でて記念撮影をなし研究發表會に移つた。研究發表會終了後、午後六時半から上野精養軒に於て會員懇親會が催され、第一日を終つた。

第二日は三十日(日)午前九時から午後四時まで研究發表會を續行し、終了後直ちに協議會を開いて別項の如く、次回大會開催地及び規約變更の件を決定し、かくして事變下の大會を閉ぢた。詳細は各別項を参照されたい。

本日、日本宗教學會第五回大會の開催に當つて、連絡本部の委員としまして、これまでの経過を簡単に御報告申し上げます。

開催地につきましては昭和十一年十一月二十九日、駒澤大學に於ける第四回大會協議會の席上、次の二項が決定されました。即ち

(一)次回大會開催地は第一希望京都、第二希望仙臺とす。

(二)同じく第三希望東京とし、なるべく第一第二希望地にて開催せらるゝやう委員の斡旋に待つこと。

其の後、交渉委員によつて、この間の交渉が續けられ、翌昭和十二年十二月一日、東京、學士會館に於て委員會を開き、(一)會計報告、(二)委員變更の件、(三)開催地の件について協議いたしました。即ち、駒澤大學委員より第四回大會の結末及び會計

報告があり、委員變更の件につきましては、未定中の東洋文庫委員は岩井大慧氏に決定を見、龍谷大學委員は久松眞一氏が退かれ、新に松井了稔氏が就任されました。開催地の件につきましては、交渉委員より、次回大會開催候補地の京都及び仙臺に於ては開催困難なる事情の詳細な報告がありました。よつて、あらためて、第三希望東京といふ前大會の決議に従ひ、東京のうち第一希望立教大學、第二希望東京帝國大學を希望決議しました。そして事務上の手續を省略するために、第一希望立教大學に於て会場引受の場合には、開催地に關する委員會を開かぬことといたしました。次いで本年四月、立教大學より連絡本

## 研究發表表會

第一日は午後二時から、宗教學一般の部(於二十五番教室)、一般宗敎史の部(於十一番教室)、佛敎學第一の部(於二十番教室)の三部會が開かれた。一般宗敎史の部には特に多數の聽講者があり盛會であつたが發表者に缺席者が多く豫定の時間よりも早く終了した。他の部會は時間通り進行し午後五時に第一日の研究發表會を終つた。

第二日は午前九時から、宗敎哲學及び基督敎學の部(於二十五番教室)、佛敎學第二の部(於二十番教室)の二部會が開かれ、正午にこれを終り、午後一時から、宗敎心理學及び宗敎社會學の部(於二十五番教室)、日本宗敎史及び神道學の部(於二十番

部へ、会場引受の正式の通知がありましたので、連絡本部は各委員にこの旨を通知し、賛成を得まして、こゝに立教大學に於ける第五回大會開催の決定を見た次第であります。

その後立教大學に於きましては準備會も結成され、大會期日も十月二十九・三十兩日と決定されました。開催期日が事變下のこととて、なるべく簡素を旨として舉行することになりましたが、立教大學當局並に關係者各位の御盡力、また敎界、言論界等、諸方面の御高援によりまして、かく多數會員の御參加を得、本日、こゝに、事變下に記念すべき大會開催の運びと相成りました次第であります。(石橋委員)

教室)の二部會が行はれ、午後四時終了した。

研究發表豫定者のうち十數名の諸氏が當日缺席されたが、加藤玄智氏の發表はその原稿を代讀してこれに代へた。また同じく缺席の上野隆誠、島原逸三、山川智應の三氏は、特に本紀要のために原稿を寄せられた。山口等湖氏「佛敎の空とヘーゲルの絶對的統一」は當日發表されたのであるが、同氏の都合上、その原稿を本紀要に掲載することが出来なかつた。

なほ編輯の都合上、本紀要の研究發表の中に、當日の發表順序と異つたものが二、三あることをお断りしておく。

## 懇親會

會員懇親會は十月二十九日午後六時半から、上野公園内精養軒に於て開催された。出席者約五十名。菅圓吉氏の司會により開會、歸朝早々の姉崎會長から興味深い土産話を聞き、續いて

出席者全部次々に自己紹介或は感想を述べ、和氣霽々の裡に十時散會した。

## 委員會

第一日の委員會は研究發表會終了後直ちに立教大學教授室に於て開會。菅圓吉氏司會の下に次回大會開催地の件及び規約變更の件につき協議した。次回開催地としては、京都、龍谷大學を内議希望し、規約變更の件については豫て連絡本部より各委員の手許に提出中の原案に基き、連絡本部の小口偉一氏の説明により逐條審議したが、これは更に第二日の委員會で再協議す

ることとして午後六時閉會した。

第二日の委員會は正午より一時迄、食堂にて晝食を共にしつつ開會。前日に引續き協議會に提出すべき議案を協議し、委員會案を左の通り決定しに。

- 一、次回大會開催地として京都、龍谷大學を希望す。
- 二、規約變更の件は若干の字句修正を附し、原案通り承認す。

## 協議會

第二日の研究發表會終了後直ちに二十番教室に開催。菅圓吉氏開會を宣し、委員宇野圓空氏座長に推され、先づ次回大會開催地につき委員會案を報告説明し、黒住宗武氏、濱田本悠氏の質問ありたる後、左の通り決定した。規約變更の件については連絡本部の小口偉一氏よりその改正要旨に關する説明があり、委員會訂正原案通り承認した（改正の會則は本紀要に記載）。協議會決定事項

- 一、次回大會開催地として京都（第一希望龍谷大學）を希望す。
  - 二、規約變更は原案通り承認す。但し原案の修正及びその實施に關しては之を委員會に一任す。
- 右協議を終り、最後に座長は學會を代表して、本大會開催のため盡力されたる立教大學當局並に菅圓吉氏に對して感謝の意を表し、午後四時四十分第五回大會を無事終了した。

# 第五回大會役員

會長  
司會者

相原一郎介	今岡信一良	羽溪了諦
濱田本悠	帆足理一郎	飯田堯一
石橋智信	神林隆淨	加藤玄智
加藤精神	金山龍重	菅圓吉
木村日紀	宮本正尊	長井眞琴
大村桂巖	島原逸三	關寬之
宇井伯壽	宇野圓空	矢吹慶輝

係員

總務	菅圓吉、小林彥五郎、飯田堯一
受付	飯田堯一、小口偉一、近松賀代磨、板橋、高地
連絡	岩井(克)、橋本、廣安、田島
接待	岸本英夫、深川恒喜、野津悅三、齋藤
會場	村上俊雄、岩井(祐)
發表會	大島清、永松
	長澤、中山、住田、秦、永松、坂本、横山
	八代、山口、木村

# 會計報告

## 第五回大會會計報告

收入ノ部

立教大學其他ヨリ寄附金  
連絡本部ヨリ補助金  
計

一五〇・〇〇  
七〇・七五  
二二〇・七五

支出ノ部

通信費  
印刷費  
交通費

三九・五七  
七六・二〇  
三・三九

大會當日食費  
學生慰勞費  
消耗品及雜費

三〇・三六  
二一・八四  
一九・三九

使用人謝禮  
計

三〇・〇〇  
二二〇・七五

連絡本部會計報告

(自昭和十二年一月一日  
至昭和十三年十二月十五日)

收入ノ部

綠越金  
第四回大會殘金  
紀要第四輯賣上金  
同上書店賣上金  
昭和十二年度維持會費  
昭和十三年度維持會費  
第五回大會々費

二四・七五  
四〇・三九  
四六・五〇  
二・四〇  
一八五・〇〇  
一六五・〇〇  
六四二・〇〇  
一一〇六・〇四

印刷費  
封筒代  
事務費  
雜費

四・九〇  
七・六五  
五・〇〇  
一・三二

支出ノ部

振替口座加入金  
振替用紙代金  
集金郵便料金  
委員會費  
通信費  
交通費

一〇・〇〇  
三・七〇  
二三・三八  
一一・八八  
二九・〇六  
五・〇二

差引殘金

但シ紀要第五輯發送費ハ未決算ニ付算入シアラズ

四〇八・三八



# 日本宗教學會會則

(昭和十三年十二月改正)

第一條 本會ハ日本宗教學會ト稱ス

第七條 會員ヲ分チテ左ノ二種トス

第二條 本會ノ目的ハ宗教學ノ研究ニ關係アル團體及個人ノ研究上ノ連絡ヲ圖リ宗教學ノ發達普及ヲ期スル

ニ在リ

一、維持會員

第三條 本會ハ其ノ目的ヲ達スルタメ左ノ事業ヲ行フ

第八條 維持會員ハ會費トシテ年額金拾圓ヲ納入スルモ普通會員ハ會費トシテ年額金五圓ヲ納入スルモノトス

一、大會共ノ他ノ集會ノ開催

二、會誌「季刊宗教学研究」ノ刊行

三、其ノ他必要ナル事業

第九條 會員ハ刊行物ノ配布ヲ受ケ集會ニ出席スルコトヲ得 又別ニ定ムルトコロノ規定ニヨリ會誌及集會ニ於テ其ノ研究ヲ發表スルコトヲ得

第四條 前條ノ事業ヲ遂行スルタメ本會ニ左ノ二部ヲ置ク

一、庶務會計部

第十條 本會ニ左ノ役員ヲ置ク

二、編輯部

第五條 本會ハ事務所ヲ東京帝國大學文學部宗教學研究室

一、會長 一名

室内ニ置ク

二、評議員 若干名

第六條 本會ハ會員組織トシ第二條ノ目的ニ賛同スルモノヲ會員トス

第十一條 評議員ハ會員中ヨリ維持會員總會之ヲ選任ス

ノヲ會員トス

評議員ハ評議員會ヲ組織シ重要ナル會務ヲ審

議ス

評議員ハ會計監督二名ヲ互選ス

第十二條 會長ハ評議員會之ヲ推薦シ本會ヲ代表シテ會

務ヲ統理ス

第十三條 委員ハ會員中ヨリ評議員之ヲ委囑シ會務ヲ處

理ス

第十四條 役員ノ任期ハ二ケ年トス 但シ重任スルコト

ヲ得

第十五條 維持會員總會及評議員會ノ議事ハ出席者ノ三

分ノ二以上ノ同意ヲ以テ之ヲ決ス

第十六條 本會ノ經費ハ會費、寄附金其ノ他ノ諸收入ニ

據ル

剩餘金及寄附金ハ基本金トシテ之ヲ積立ツルコトヲ

得

第十七條 本會ノ年度ハ毎年一月一日ニ始リ十二月三十

一日ニ終ル

第十八條 本會則ハ評議員會ノ議決ヲ經テ變更スルコト

ヲ得

附 則 改正前ノ本會委員及舊宗教研究會委員ヲ以テ

第一期ノ評議員トス

## 大 會 規 定

一、本會ハ二ケ年毎ニ一回大會ヲ開催ス

二、大會ハ會員總會及研究發表會ヨリ成ル 但シ大會ニ

際シテ講演會、展覽會、見學其ノ他適當ナル催シヲ

行フコトヲ得

三、會員總會ハ次回大會開催地ヲ決定ス

四、大會ニ際シテハ臨時會員ヲ置クコトヲ得

臨時會員ハ會費トシテ金參圓ヲ前納シ、研究發表會

ニ於テ其ノ研究ヲ發表スルコトヲ得、且ツ大會紀要

ノ配付ヲ受ク

五、大會ニ際シテハ特ニ大會々長、大會副會長其ノ他ノ

大會役員ヲ置クコトヲ得

六、大會紀要ハ會誌ニ輯録ス

## 會 告

本會は今回會則を改正し、いよいよ來春より會誌季刊**宗教研究**を刊行することとなりました。會員各位の一層の御高援をお願ひ致します。

會誌は年四回（普通號を三回、特輯號を一回）發行。大會は従來通り隔年開催。會費は普通會費年額金五圓、維持會費年額金十圓。詳細は新會則を御覽下さい。

昭和十三年十二月

日 本 宗 教 學 會

會  
員  
名  
簿















