

# 宗教學に於ける體系的組織の問題

島 原 逸 三

宗教學なる名稱が單一なる學的體系を表すものとして用ゐられてゐないのは、その歴史が新らしい爲のみではない。Leuba 著すところの宗教心理學書を見ると著名なる宗教研究家の定義が四十八種まで掲げられてある。蓋し宗教と呼ばれる人間生活の所産が、單に人間生活の一面的表現として成立してゐるものではなく、それ自らに於て既に全い人間生活の一形態に他ならないものである。即ちこれを見る人々の立場立場に従つて、種々なる解釋が可能となつてくるからである。宗教學が宗教を對象とする一群の研究を總稱する名稱として用ゐられ、しかもそれ等の研究の間には、他の單一なる科學に見るが如き體系的組織がないのは、その對象とするところの宗教そのものが、複雑多様な形相を具備してゐるからである。即ちこれに近づいてゆく人々の意圖の異なるに従つて、自ら異なる性格が現れてくるために他ならない。故に宗教學に於ける體系的組織の問題を取上げようとするならば、先づこれら一群の學的意圖が如何なる一點に於て、宗教學としての一連繫を形造るべきかを

見届けて置かなければならない。而してこれに對しては頗る簡單な解答が與へられる。曰く宗教學は「宗教」の

理解とその批判とを以て目的とする學的作業に他ならないといふことである。筆者が先に「季刊宗教学研究」第一

年第三輯に於て「宗教學に對する知識學的前提」と題して「生活形態」と「學的構成」との關係について一段の

論議を試みたのは、こゝにこの「宗教學に於ける體系的組織の問題」を取上げようとする準備であつた。従つて

既に明かにせられたことがらのうちから、次の諸點を取出して置かなければならない。第一、宗教學の出發點は

「宗教」そのものであり、その歸着點も亦「宗教」そのものである。その學的認識の對象となるべきものは「宗

教」と呼ばれる「生活形態」そのものであり、その學的批判の對象となるべきものも亦同じくこの「宗教」と呼

ばれる「生活形態」そのものである。第二、「生活形態」そのものは「學的構成」のうちに全面的に把握し盡す

ことの出来ない性格を有つてゐる。「學的構成」のうちに現れてくる「宗教」の形相は單に「宗教」の一面であ

つて、而もこの一面は人間性の獨自作業によつて、人爲的に加工せられてゐる。第三、「生活形態」の學的

理解は「學的構成」に必然的に附隨する限界を自覺すること深ければ深いほど、その意圖は完全の域に近づいて

ゆく。「生活形態」の學的批判は「生活形態」の直觀によつて指導せられるとき、初めてその批判としての任務

を全ふすることが出来る。宗教學は「宗教」そのものを據所として、常にその問題の意義と位置とを規定してゆ

かなければならない。第四、「生活形態」の「學的構成」は生活形態を、その性格に従つて把握したものでな

い。それは生活形態を何等かの目的に従つて、改變せしめてゆかうとする意圖から成立してくるものである。宗

教學に對する課題は多種多様であるが、その窮極的なるものは、かゝる實踐的批判の問題に他ならない。従つて

宗教學に於ける體系的組織の統一原理となるべきものも亦この「宗教に於ける當爲」以外にあり得ないのである。以下これ等の諸點について述べて見よう。

## 二

宗教學が所謂科學の形態を具備すべきものと考へられるとき、宗教の概念規定が重要な問題であるかの如き觀を呈する。蓋し通常科學の名を以て呼ばれてゐる學的作業は、その本來の性格を顯著ならしめてゆけばゆくほど、その研究の對象とその組織の原理とを嚴密に規定しなければならなくなるからである。觀察と實驗との上に立ち、その取扱ふところの與件を悉く嚴密に規定して、數學的推論以外の論議を斥けてゆかうとする物理學が、科學的研究の窮極的なるものであるかの如く考へられるのも、この理由に他ならない。しかしながら宗教學の進むべき方向はこれと正に反對である。こゝでは研究の窮極的目的は、規定を破壊することである。規定を破壊して本來の宗教自體に還元することである。本來の宗教自體に還元して、更により全的な規定に到達することである。況んや「生活形態」そのものたる宗教を、人爲的構成體に過ぎない概念のうちに固定せしめ、しかもこの概念の論理的脈絡のみを一途に辿りゆくことを以て、宗教の學的把握であると考ふるに於てをやである。その理由は明かである。第一は、前段に於て述べたやうに、「學的構成」が直ちに「生活形態」であり得ないこと、即ち、概念化せられた宗教は、複雑多様な生活形態としての宗教の單なる一面を固定せしめたものに過ぎないからである。第二には、宗教と名づけられる「生活形態」と、未だ宗教の名を以て呼ぶことの出来ない「生活形態」との間には、兩者を區別すべき嶄然たる一線を劃することが不可能であるからである。宗教の概念規定は、これを嚴

密なる意味に解するならば、宗教學への出發點に於ける課題として、決定的の解答を與へ得べき性質のものではない。宗教學が、窮極に於ては宗教の改變にまで進行すべき、實踐的目的に従つて、この生活形態を取上げようとすると、何等かの固定せる據所を、その複雑多様な形相のうちに見出さなければならぬ必要が、宗教の定義を試みしめてゆくののである。宗教と宗教ならざるものとの區別の問題は、單に生活形態に於けるある種の性格の濃度の問題に過ぎない。しかもこの性格は人間の生活形態が、その正常の姿に於て常に具備するところのものであつて、その濃度の増減に従つて、その生活形態の宗教性も亦増減するといひ得るまでのものである。かくして宗教學に對する最初の課題は「生活形態に於ける宗教性の發展過程」を、規定し得る限りの各方面から規定して、そこに宗教的生活形態の全的な形相を彷彿せしめてゆくことである。

この宗教性の發展過程の規定は、二つの異なる觀點から試みることが出来る。

第一、宗教的生活形態そのものゝ内面に觀點を置いて、その成立してゆく過程を記述することである。

第二、人間の生活形態を取扱ふところの他の諸科學の立場に立つて、宗教の成立してゆく過程を記述することである。

更にこの二つの異なる觀點のそれぞれから宗教を觀察するとき、宗教はその複雑多様な形相を次のやうに現して来る。

第一、人間の精神生活の發生過程に於て、その統一の中心として最高價値の觀念が確立してゆく一面からの觀察

第二、この最高價値の觀念による精神生活の統一が、精神生活の全野に普及してゆく過程に於て、觀念生活の領域に世界觀が組織されてゆく一面からの觀察

第三、かゝる精神生活の全面的統一が、本能生活の根柢にまで徹底してゆく過程に於て、世界觀を背景として確立した最高價値の觀念が次第に感情生活のうちに沈潜し、遂にこの觀念が單なる個々の行動の指導者として部分的に作用するだけでなく、人間生活の全面的性格の基調を形造るに至る一面からの觀察

第四、かゝる生活形態を自らのうちに具體化してゆく個々人が、彼等の社會的交渉の過程に於て集團組織を形造つてゆく一面からの觀察

第五、宗教生活の集團化とゞもにその社會的統一を強固ならしめんがために、種々なる儀禮信條が確立してゆく過程がある。この一面は宗教を社會現象として觀察しようとするとき、看過することの出来ない一面であるばかりでなく、これを個人心理の現象として取上げても亦見逃すことの出来ない一面である。何となればかゝる儀禮信條の確立によつて世界觀は生活習性のうちに織込まれるまでに形式化され、最高價値の觀念の具體的表現たる宗教的行爲も亦日常の行事となるまでに固定化されてゆくのである。

第六、かくして遂に完成への諸條件を具備して來たこの生活形態が、人間の生活習性として固定し、その結果こゝに宗教的人格が形造られてゆく過程からの觀察

第七、更に宗教生活の情操的表現がある。宗教的世界觀に關聯を有つ宗教的詩歌、宗教的最高價値の觀念と一連にある宗教美術、宗教的情操の直接的表現に接近した宗教的舞踊や音樂、總てこれらのものゝ形造られてゆ

く過程の觀察

即ち、一は精神生活發生の過程であり、二は世界觀組織の過程であり、三は信仰對象の把握されてゆく過程であり、四は宗教的集團成立の過程であり、五は儀禮信條確立の過程であり、六は宗教的人格の形成されてゆく過程であり、七は宗教藝術の制作されてゆく過程である。通常、宗教心理學と呼ばれてゐるものは、内外何れの觀點から記述したものであつても、概ね、宗教現象を精神生活の發生過程から觀察したものである。世界觀組織の過程として、又その重要な一要素としての信仰對象たる「神」の觀念の規定されてゆく一面から宗教を取上げたものは、ヒエフデングの所謂第一類の宗教哲學書や、通常教理史と呼ばれてゐるもの、或は一般神學書類に多くこれを見出すことが出来る。宗教的集團成立の過程として宗教現象を觀察したものは、これを宗教社會學若しくは社會學的宗教學と呼ばれるものうちに窺ひ得ることはこゝにいふまでもない。儀禮信條確立の過程を觀察したものは、宗教史の重要な一部分として隨所に見出される。宗教教育學の理論的根據たるべき宗教心理學書の如きは、宗教心理の問題を單に精神生活發生の過程から觀察するのみでなく、更に宗教的生活形態の習性化の諸條件の考察に及んでゐるのは當然である。宗教藝術の制作過程の觀察が、宗教藝術史の各分野の任務であることは附加へるまでもなからう。

生活形態に於ける宗教性の發展過程を規定することは、かくの如く相對的にして且部分的な方法による他はない。これは既に明かにされてゐるやうに、人間知性の作業たる、學的認識の試みに内在する本質的性格がかくあらしめてゐるからである。従つてこゝでこれ等諸規定を學的考察の對象として取上げようとするとき、常にその

前提に揭げて置かなければならないことからは「宗教」そのものがこれ等の「規定」のうちにもその全幅の姿を現はしてゐるのでなく、これ等の規定を成立せしめた根源として、常にその背後に隠されてゐることである。「宗教」そのものは「生活形態」としてかゝる「學的構成」の外に溢出た、更に複雑多様な存在である。最高價値の觀念と、世界觀と、信仰の對象と、集團的交渉と、儀禮信條と、生活習性と、情操的表現との諸方面が交叉し、錯綜した渾然たる單一生活形態こそ宗教そのものである。これ等の諸規定のそれぞれに即して試みられる考察が如何なる結論に導かれて來るにしても、その結論はそれだけで直ちに生活形態としての宗教そのものに當嵌めらるべきではない。これらもろもろの規定が「生きて營まれつゝある」宗教的生活形態の直觀によつて、綜合せられてゆくとき、そこに初めて、彷彿として現れてくる「宗教自體」のあることを忘れてはならない。一二の例を取つて見よう。先にこの生活形態に於ける宗教性の發展過程の規定が、二つの異なる觀點から試みられることについて述べた。ギョーの所謂「將來の無宗教」への論議は、結局その一つの觀點のみからの推論をひたおしに押しつていつた結果である。彼の先行者たるコムトが、神話時代形而上學時代科學時代と踏み登つてゆく知的文化の進化を據所として、宗教を觀察してその絶滅を説いたことも、彼自らが社會科學時代を謳歌して「將來の無宗教」を斷じたことも、「宗教」の觀察を、宗教以外の領域に求め、宗教の内部に立つてこれを「知的構成態」以上の「生活形態」そのものとして把握するを知らなかつた結果に他ならない。かゝる誤謬は宗教觀察の觀點を宗教の内面に求めたときでも、もしたゞ一つの規定のみに固定し、これを綜合的觀察によつて「宗教自體」に還元することを忘れるならば、屢々陥りがちのものである。「神の存在の問題」が宗教の學的批判の中心問題であるか

の觀さへ呈してゐることもその一例である。宗教の「本質」がもしその世界觀としての一面のみから規定せられるものであり、而してその世界觀が有神論的性格を具備するときのみ、宗教が成立するといふ獨斷が許されるものなら「神の存在の問題」も亦、宗教の學的批判の中心問題であるかも知れない。しかしながら宗教は世界觀の上に成立した生活現象ではない。世界觀こそ宗教の上に成立した觀念現象である。しかもかゝる宗教的世界觀のうちに見出される一傾向としての有神論的性格は、世界觀そのものゝ論理的構造の一環としての「神の觀念」によつて與へられてゐるものではない。「神」は「觀念の論理」が作りあげたものではなく「生活の法則」が作りあげたものである。先に述べたやうに、精神生活の全面的統一が、本能生活の根柢にまで徹底してゆく過程に於て、世界觀を背景として確立した最高價值の觀念が次第に感情生活のうちに沈潜し、遂にこの觀念が單なる個々の行動の指導者として部分的に作用するだけでなく、人間生活の全面的性格の基調を形造るに至るとき、その最高價值の觀念が自ら信仰の對象たる性格を具備するやうになり、こゝに「神」の觀念が成立するのである。宗教的生活形態の一方面からの規定は、これを宗教そのものについて云々せんがための據所として取上られるとき、その規定は常に宗教的生活形態に於て、果して如何なる位置を占めてゐるかを見届けられてゆかなければならぬ。

### 三

宗教學の諸部門の統一原理が「宗教自體」に見出されなければならぬと見るこの見解は「學的構成」としての宗教が「生活形態」としての宗教に接近し得る限りに於て、接近すべきことを要求してゐる。「生活形態」と

しての宗教は、結局個々人の現實生活に於て營まれてゐる具體的宗教に於て最も實有的である。我々は前段に於て「生活形態」としての宗教をその種々に従つて規定し、その全的なる形相に於て、これを彷彿せしめるとも、更にこれを學的處理の對象として取上げるに必要な據所を獲得することについて述べた。しかしながら、そこに彷彿された「宗教」は未だ「宗教自體」に達せざるものである。そこに獲得された據所は未だ「宗教自體」を把握すべきものとして十全なるものではない。我々は更に個々人の現實生活に於て營まれてゐる具體的宗教に近づかなければならない。こゝに「宗教の規定」の問題に次いで「宗教の分類」の問題が提出されてくる。即ち宗教の規定に於て把握された「宗教一般」は宗教の分類に於て更に特殊的な「具體的宗教」に接近してゆくのである。

しかしながらこの「具體的宗教」に接近してゆかうとする試みには自ら限度がある。具體的宗教とは、その最も嚴密なる意味に於て、結局、個々人が自らの内面に營んでゐる精神生活そのものに他ならない。従つてかゝる宗教を如實に把握することは、即ち、かゝる宗教を自ら「生きる」こと以外にはあり得ないのである。我々の試みは宗教を體得して而して黙して坐することではない。宗教を「學」の對象として取上げることである。即ちそれは「具體的宗教」に接近することであると同時に、これを何等かの「類型」に従つて把握することである。而してかゝる試みは、一方「具體的宗教」と、他方具體的宗教が體驗されつゝある「環境」との間に、何等かの關係を見出して、これを規定してゆくことによつて達せられる。即ち「宗教の環境」に據つて「宗教の類型」を規定してゆくことである。

宗教学研究家によつて通常試みられてゐる宗教の類型化は、「生活形態」としての宗教の單なる一面に過ぎない。「宗教的世界觀」の觀念的構成を據所としてゐる。多神教と唯一神教、有神論的宗教と汎神論的宗教、民族教と世界教、自然教と倫理教、曰く何曰く何の如きがそれである。これは甚だ明瞭にして且簡單なる分類の方法であらう。主知主義的人間觀に據つて、人間生活の根柢をその觀念生活の一面に見出し得るものゝ如く考へるとき、陥り易い試みである。しかしかゝる方法によるかゝる試みが「具體的宗教」に接近せんがために試みらるべき宗教の類型化として尙達すべきところに達してゐないことは、既に論議したことがらを繰返すまでもなく明かであらう。我々はこゝに「宗教分類」の據所たるべき「生活形態」の「環境」として三つのものを指摘することが出来るやうである。

第一、「生活形態」の決定者として生活形態に最も接近したものは「人間の性格」である。従つてもし人間性格の類型化のために、生活形態の本質に最も密接なる據所を求めることが出来るならば、宗教の類型化も亦最も決定的となるべき筈である。

第二、「生活形態」を決定するものとして、その「社會的環境」を擧げなければならぬことはいふまでもなからう。宗教の類型化はその社會的環境との關係に於て試みられなければならないのは當然である。

第三、「生活形態」とその「自然的環境」との關係の密接なることも亦明かなる事實である。従つて自然的環境を據所として試みられた宗教の類型化が「生活形態」としての宗教、即ち現實的人間の體得しつゝある具體的宗教に接近した試みであることはいふまでもなからう。

先づ「人間の性格」に據所を求めて見よう。人間の性格を刺戟に對する反應の性質から分類することも、比較的人間生活の本質に觸れた試みである。屢々行はれてゐる多血質、憂鬱質、膽汁質、粘液質と呼ばれるものはそれである。しかしながら我々にはこゝに「精神生活に於ける統一的中心の所在」によつて、これを類型化するところが考へられるやうである。蓋し精神生活の本質的事實は、それが一個の有機的統一態である點にあるから、その統一が精神生活の如何なる方面に於て實現されたとき、その全面的統一が馴致されるかは、それぞれの性格にとつて本質的なことがたらざるを得ないからである。しかもそのみではない。我々は先に宗教的生活形態の成立してゆく過程を見たとき、精神生活の統一の中心としての最高價値の觀念の確立が、如何に重要な契機を形造つてゐるかを知つた。即ち宗教的生活形態の成立への第一歩が、精神生活の統一への第一歩であり、精神生活の統一への第一歩が、又同時に最高價値の觀念の確立への第一歩であつたのである。更に宗教的生活形態の成立への最後の段階とも見られる信仰對象の把握は、精神生活の全面的統一が、本能生活の根柢にまで徹底し、最高價値の觀念が、人間生活の全面的性格の基調を形造るに至つた結果に他ならないことを見たのである。この見地から人間の性格を観察するならば、そこに直ちに現れてくるものは「性格に於て根本的に對立した二つの傾向」である。即ち一は、精神生活に於ける統一の中心が、主として感情生活の一面、若くは本能的欲望の營みのうちに見出されやうとする傾向である。従つてかゝる性格にとつては、感情生活の分裂が經驗せられない場合、欲望の營みが、何等矛盾の自覺を伴はないで行はれてゆく場合、その精神生活は既に統一された形態を以て、圓滑なる展開を試みつゝあるのである。而してかゝる感情生活に於ける統一は、やがて全精神生活の統一をも馴致する

に至るのである。

次にこれに對立するものとして、精神生活に於ける統一の中心が、主として知性と意志の營みのうちに見出されやうとする傾向がある。かゝる性格にとつては、常に矛盾なき觀念生活の統一や蹉跎なき合目的々行動の遂行が、人間生活の第一義として意識されてくるのである。今かりにかゝる性格の對立を他の一面より觀察するならば、前者は、その精神生活統一の中心たる最高價値の觀念を、純然たる内面生活に於ける「感情の満足」として把握しようとする傾向を現し、従つて、その生活は屢々超現世的生活の性格を現してくる。これに對して後者は最高價値の觀念を現世的生活に於ける實踐的行動の指導原理として追求しようとする傾向を示してゆく。更にこれを宗教類型の問題に關聯せしめて觀察するならば、一は超現世主義的性格を具備した「神祕的宗教」に赴かうとすることはいふまでもなく、他は現世主義を基調とする「倫理的宗教」に到らうとすることも亦明かであらう。以上は、性格の類型化を據所として試みられる宗教の分類、従つて「學的構成」のうちに把握される「宗教」と「生活形態」としての具體的「宗教」との結合への試みの第一歩に過ぎないが、要はかくの如き方向に向つて考察を進められてゆくところに「宗教」の「學的記述」の正しき道が横つてゐるのではなからうか。

次は「社會的環境」を據所として試みられる宗教の類型化であるが、これは第三の立場として指摘した「自然的環境」よりする試みとともに、結局前述の「性格」に關聯をもつものである。社會的環境がその政治形態や經濟機構によつて、宗教の性格を規定してゆくことを、單に唯物論的意義のみから考察するべき問題として取上ぐべきではない。又自然的環境が、その氣候や地勢や動植物群の性格によつて、宗教の形態を特徴づけてゆくこと

を單に自然科學的事象として取上げてはならない。要はかゝる環境のうちに生活する人間が、彼の精神生活を如何に統一し、彼の最高價値の觀念を如何に確立し、彼の生活感情を如何に醸成してゆくかの問題である。希伯來宗教史時代に於ける希伯來民族の政治的環境や、經濟的環境が、彼等の宗教生活に於ける重要な一要素であつた。「神の國」の觀念を如何に決定していつたか、従つてその宗教を自然教から倫理教へ、倫理教から神祕教へ、神祕教から戒律教へ變遷させていつたことなどは、この觀點からの宗教の類型化に對し興味ある事實を提供するものであらう。また四門遊觀の物語を流布せしめ、無明の思想に悟入し、涅槃の理想に憧憬して、超現世主義的な神祕教を築きあげてきた原始佛敎の如きも、その自然的環境の生活形態に及ぼした影響から考察さるべき一面を有つに相違ない。

#### 四

我々は宗教の概念規定への試みに對して提出されてくる諸問題について考察し、而して更に宗教の類型化の問題に關する二三の觀察を試みたのである。宗敎學に於ける體系的組織の統一原理たるべきものは「宗教自體」への還元といふこと以外にあり得ないと見るのが我々の建前であり、この建前は、結局、宗敎學に於ける諸問題は「宗教的當爲」の問題の下に綜合せらるべきものであると見るのが我々の豫想であつた。理由は既に明かである。「季刊宗教研究」第一年第三輯に掲げられた「宗敎學に對する知識學的前提」は主としてその論議に費されたものであるが、要するに、「生活形態」の「學的構成」は、窮極に於て、「生活形態の改變」に對する「實踐的準據」を組織する試みに他ならないと見られるからである。宗教の概念規定は、結局、「生活形態」以外の何物で

もない「宗教」の相對的にして、且部分的な「觀念的構成」に過ぎなかつた。而してかゝる「觀念的構成」の意義は、それが「宗教」を何等かの目的に従つて取上げてゆかうとするときに必要な「てがかり」となるところにあつた。しかもかゝる意味に於ける「宗教」の取扱ひは、結局、「改變の意圖」からの取扱ひとならざるを得ないのである。宗教の類型化の問題は、更にこの實踐への意圖の一層明瞭なるものによつて導かれてゐる。類型化によつて我々は我々の「觀念的構成」としての「宗教」が「生活形態」としての「宗教」に接近してゆくことが出來ると考へたからであつた。かくしてこゝに宗教學に於ける最後の課題としての「宗教批判」の問題が現れてくる。

「宗教批判」の問題は既に前述の諸點から明かであるやうに實踐的意圖としての「宗教評價」の問題と一系統のうちに繋がつてゐる問題であるが、これを後半の意味に於て取上げるとは、我々が先に日本宗教學會編「宗教學紀要」第四輯に掲げられた「宗教の批判に就いて」のうちに試みられたことであるから、こゝにこれを繰返すことを避け、「宗教學」が理論と記述の學たる領域から、實踐と規範の學に移りゆかんとする段階に於ける窮極の問題を取上げて見よう。

宗教批判の第一課は常に「生活形態」としての「宗教」そのものゝ直接的把握を失はざらんとする工夫である。これは我々が宗教に對し學的態度を以て近づいてゆくとき言ふが如く行ひ易い試みではない。既に見たやうに人間の知的作業を屢々蹉跌に導くものは、自ら「かくあり」と思惟するところのものと、眞に「かくある」ところのものとの間に、渡ることの出來ない間隙が生じることである。而してそれは、結局、我々が言葉の動物であり、

觀念の動物であることの結果に他ならない。「言つた」ところのもの、「斷じた」ところのものが、そのまま、「ある」ところのものであると思込まないではゐられない性格をもつて生れて來たからである。しかし人間の知的作業を力強く支配してゐるこの本然の束縛を斷切る工夫を會得するまでは、學的認識の世界に踏みこむことは不可能である。この觀念による實有隱蔽の最も甚だしいものは、觀念の取扱ひが單なる論理的處理に終つてゐるところに見出される。勿論、學的考察の試みに於て論理を無視すべしといふのではない。論理的推論によつて一途に推しすゝめられてゆく思索は、その要所々々に到達したとき、必ずそれに具體的内容を盛つて見なければならぬといふことである。もし我々の推論が、一切の具體的内容と、直接にも間接にも、沒交渉となるところまで進んでいつたら、その時は、我々の推論は再び出發點に立ちかへらさるべきである。理由は繰返し述べた通りでもない。論理は、それが形式論理の法則の範圍を出でない限り於て、自ら新たなる結論を誘導すべき力を有さないからである。論理はたゞ我々の生活のうちに把握されてゐる具體的内容を整理する以上の何物でもない。常に「生活形態」としての「宗教」そのものゝ把握を失はざらんとする工夫の必要なのは、この論理の空虚を逃れんがためである。即ち論理的推論が、直接にせよ間接にせよ、具體的内容と交渉を有つときにのみ、その推論は學的意義を有するものであることを忘れざらんとする工夫である。勿論、かゝる意味に於ける「生活形態」の把握は、第一義に於ては、既に述べたやうに、自ら生活して而して黙するところに實現されてゐる。しかしそこには「學」はない。「學」に於て實際問題となるのは、「生活形態」の把握を「學的批判」の據所とせんがために、我々の取扱ひ得べき形に盛りこんでゆくことである。而してそれは、たゞ、觀念による實有隱蔽を發いてゆ

く唯一の方法、即ち、これに具體的内容を當嵌めてゆくことによつてのみ達せられる。言換へれば、觀念的思惟に於て、學的考察に於て、個々それぞれの具體的知識を、聊かの凝滞なく、縦横自在に、驅使してゆくことである。學的批判の試は、それが「生活形態」を對象とするものであればあるほど、單に一個の宗教批判の場合のみにとどまらず、一面に於て、數學的論理の嚴正を要求するが、しかも他面に於て、藝術的洞察の自由を缺いてはならない。學を非人格化することは學の破壊である。學は「人間」を通して試みられる知的作業である。これを「機械」に委ねてしまうことは出来ない。何故ならば、學の窮極的對象たるべき「生活形態」は「人間」の生活形態に他ならないからである。我々が宗教的生活形態に立ちかへつて常に「宗教自體」を見失はざらんとする工夫、こゝに「宗教批判」の第一課がある。

しかしながら、この「宗教自體」を直視しようとする工夫も、これが學的批判の試みに於ける一環として試みられるとき、自ら特殊な意味をもつやうになる。元來「宗教自體」を直視しようとする工夫は、嚴密なる意味に於ては、自ら宗教を「生きる」ことであることは既に見た。然るに學は「黙して味ふ」ことではない。それは進んで何事かを「物語る」ことである。しかも人間によつて組織せられる知識として何事かを積極的に物語つてゐるものは、觀念的知識の外にあり得ないのである。こゝに、「宗教批判」の第二課がある。即ち、既に成立した「觀念的構成態」を「生活形態」そのものへ還元することによつてその限界を見届けてゆくことである。それぞれの「學的構成」が如何なる原理に立つてゐるか、それぞれの原理が如何なる規定の下に置かれてゐるか、それぞれの規定が如何なる限定によつて試みられてゐるかを批判することである。これあつて初めて宗教の批判は、

「宗教自體」の批判として試みられてゆくのである。

しかしながら宗教の批判の試みに於て更に重要なものは、その批判の試みをして具體的性格を具備せしめてゆく「批判の目的」である。而してかゝる目的は遂に學以前のものとして批判者自らの「宗教生活」そのものゝうちに見出さるべきものである。即ちそれは「宗教的生活への憧憬」であり、「宗教的行動への意欲」である。かゝる目的は宗教の批判によつて初めて生れるものではない。宗教の批判こそ反つてかゝる目的から生れてくるのである。要は自らが「生きつゝある」力強い宗教的體驗の問題である。

宗教は宗教學のうちにあるものではない。宗教學こそ宗教のうちにあるのである。宗教學に於ける體系的組織の問題も亦この第一義を前提として考察さるべきである。これを概念の羅列によつて表現することは容易であらう。曰く宗教學の諸問題は、宗教の概念規定、宗教の類型化、宗教の價值批判といふ原理に従つて排列され、宗教的生活形態の改變といふ實踐的目的によつて綜合されてゆくべきものであらう。しかしながら眞の難點はかゝる論理的規定の外に横つてゐる。即ち「生活形態」としての宗教の把握を據所として「學的構成」としての宗教をその本來の位置に還元うてゆく「生きた」工夫にある。(了)

## 精神發達と宗教

今田 惠

## 前書

私は本篇に於て、宗教を全く宗教心理學上の問題として考へる立場に立つて、宗教の本質及びその運命に關し、若干の發達心理學的考察を試み度いと思ふのである。

宗教心理學上の立場といつても、大體宗教心理學なるものが明かに定義されて居るかどうかは甚だ疑問である。未だその對象なり方法なり問題なりに關して、學問的基礎附けは確定して居ないと思ふ。只所謂宗教的事實を経験的立場に立つて取扱ふといふ範圍に於ては一致して居る。そして多くの宗教心理學者なるものは、宗教學の研究者にして、その人の有する心理學の見解に立つて、宗教的事實の經驗的説明を試みたものである。専門的心理學者の方は概して宗教の問題には無頓著であつた。かゝる状態であるが故に、宗教心理學の立場とて決して確實なものがあるわけではない。従つて私も亦一心理學徒としての立場から平素宗教に關して考ふる所を述べ得るに止るのであつて、或は宗教に關する一の見解たるに止まり、科學的研究といふに適當して居ないかも知れぬこと

を恐るゝものである。

## 一 緒 論

### (一) 宗教のための闘争

抑々宗教ほど普遍的なる人間生活の事實にして、しかもその眞實性と存在を脅かされ續けて居るものはない。宗教の歴史は、その全時期を通じて、その一半の勢力を自己保存のための闘争に費して居ることは、顯著なる事實である。これがために宗教はその活動並びに表現に於て、常に積極消極の二面を有して居る。即ち傳道的たると共に辯護的となり、争闘的なる一面に隱遁的となり、進んで衆生を救濟せんとする一面に排他的となつて居る。聖俗の別を立てることも亦その一の表現と見ることも出来やう。此の點は科學的眞理と大いにその趣を異にする點であらう。

宗教に多く護教論があり、僧院生活があり、世俗と絶つた僧侶階級があることは、決して世と絶縁し、世に望みを斷つたためではなく、寧ろ自己存続のための消極的表現である。何故宗教は自己を辯護し、又自己を主張しなければならなかつたのであらうか。それはその存続を脅かさんとする敵を常に有つて居たからである。

その敵は凡そ三に分れるのではないかと思ふ。第一は他宗教、第二は實證的知識、第三は政治である。

### (イ) 他宗教との争

他宗教との争は更に二に分けられる。一は宗教的なるものが社會生活の凡ゆる方面に浸潤し、宗教が他の文化

領域から分化し居らざりし未開時代のそれであり、他は近世の文化領域の分化せる時代に於ける一宗教と他宗教との争である。

古代の宗教が種族的宗教であつて、各々の種族がそれ自身の神を有し、學問、政治、道德凡ゆる社會生活がその基礎の上に立てられ、出生、疾病、死、家族制度、收獲、牧畜、結婚、醫療、旅行、戦争等、すべて日常生活も亦同じ基礎を有つて居る時期に於て、一種族の生存のための闘争は、その種族が有する凡ゆるものを維持するための争であり、従つて種族相互の争は、種族の神同志の争であり、自己の勝利は自己の神の勝利である。このことは舊約時代のイスラエル民族に於ても見られる。彼等は此の時代にあつては、ヤーウエの神以外の、神の存在を認めて居る。即ち拜一宗教であつて、唯一宗教ではないといはれる所以である。しかしかゝる宗教史乃至は宗教哲學上の問題は、私の所論外に屬し、又今大切な點ではない。精神發達の初期の段階として、部分と全體との未分化的統一の状態があつて、一種族が他種族と對立するといふ場合に、全體的に對立する時期があるといふことを指摘するに止める。

社會が進歩し文化が發展するに従つて、かゝる未分化的統一の状態は破れ、部分的發展が行はれた後に於て、科學、哲學、政治、道德等から宗教が獨立した立場をもつに至つても、宗教は個人の全體未分化的經驗なる點にその特質を有するが故に妥協性に乏しく、その絶對性を要求するが故に、當然他宗教と對立抗争する運命を有つて居る。

(ロ) 實證的知識との争

知的生活の初めは辨別的注意である。生れた許りの嬰兒の意識状態は、凡ゆる活動の萌芽を含み、その凡てが只混沌と無組織無差別に動きつゝある状態である。そこに母の乳首を嘔ませれば、今迄の混沌錯雜は、口に與へられた感じを中心として一の纏つた形態を備へる。形態心理學的説明によれば、口の感じが他の凡ゆる感じから幾分區別せられ前景に浮び出で所謂「形」(フィギュール)となり、他の全精神状態はその背景となり所謂「地」(グランド)を形造る。此所に未分化不統一であつた精神生活に一の組織が與へられる。その組織は極めて程度の低いものであらうともとにかく知的生活の初めである。これが從來の心理學的用語に所謂注意の作用である。而して此の辨別的注意は當然感官印象を中心として行はれる。

經驗主義及び其所に端を發した自然科学等は自ら辨別的、感覺的、分析的、部分的となり、近世の主知的實證的傾向を産むに至つた。然るに宗教は、後に説く如く、むしろかゝる前景的意識に屬するものではなく、全體的生活意識としての背景に屬するものである。然るに實證主義的傾向は、精神生活の一部たるその前景に現るゝものゝみを承認し、その他のものを不確實なるものとして排斥したのであつた。

此の辨別的注意に基づく、推論的思考が、唯一の確實なる眞理に到達する方法なりとする考へが、レヴィ・ブルジョールの所謂先論理的思考による原始的宗教意識と相容れざることば當然であつて、近世より現代にかけての最も強き宗教への反對は此の方面から現れた。

#### (ハ) 政治との争

宗教はその神學的説明は寧ろ副次的であつて、その第一次的特性は、生活の實踐的指導原理を與へるといふこ

とであらう。

人間の社會に於て、最も強力なる強制力を有する生活指導原理は政治であらう。しかし實證主義的合理主義が、指導力を有した時代にあつては、政治も亦専ら合理的ならんことを力めたものであつた。

然るに近時、全體主義的非合理主義の政治が現るゝに及んで、宗教は合理主義の攻撃からはやゝ解放されたかの觀があるのであるが、此の政治は、實證的合理主義の拘束を受くることを拒むのみならず、宗教をもその配下に置かんとする。

## (二) 宗教の一時性

斯くの如く、宗教は絶えず反對者の攻撃に曝されて居たとはいへ、如何なる反對者も、眼前に宗教があるといふ事實は遂に否定することが出来なかつた。しかもその根強さをも見逃すわけには行かなかつた。従つて宗教に對する攻撃は、それに永續性と究極性とを拒むといふ形となつて現れて居る。即ち今あるけれどもやがては無くなり、他の更に完全なるものによつて代らるべきものである。或はそれはたゞ方便的のものであるに過ぎないといふやうな考方である。主なる三つを擧げる。

### (イ) 宗教は精神發達の一段階に屬する現象である。

周知のオーギュスト・コントが、人間の精神は、神話(宗教)的、形而上學(哲學)的、實證主義(科學)的の三段階を経て發達するものであるといふが如き、最も顯著なる一例である。即ち宗教は、人間の精神發達の最も幼稚なる段階に屬するものにして、發達すれば當然その時期を經過し、更に高き段階に進むべきものと考へる

のである。

(ロ) 宗教は不完全なる知識である。

(イ) と重複する部分もあるけれども、宗教は不完全なる知識なるが故に、完全なる知識によつて不必要となるといふことであつて、これは人間の精神生活をたゞ知的生活に限る前提の上のみ成立つ議論であらう。

(ハ) 宗教は方便である。

方便には教育的方便と偽瞞的方便とがある。教育的方便とは、幼兒にその知力上理解の困難な事柄を教ふる時に、親がその理解し得る程度の説明をなす場合、或は又善行を行はしむるに食物の褒美を與ふるが如き場合に於ける教育的手段として用ふるものであつて、眞實に根差し眞實を目指して居るが、たゞ相手の状態に適應するための教育的手段としての方便であつて、宗教に就て見れば、宗教自體の中に眞實を有して居るが、人々が直ちにこれを理解會得し得ざるために、過渡的の一時的手段として用ふるものであり、従つて凡ゆる人間の教育に於て、當然否必然用ひらるべきものである。

偽瞞的方便と名づくる所のものは、之に反して、宗教それ自體の中に究極的眞實を認めずして、眞の目的は宗教以外の領域にあつて、宗教は其所に達する方便であり、従つて宗教を超越し否定することが眞の目的である。宗教を愚夫愚婦の安心立命の途となす如き主觀的效果を目指すもの、又は欲望充足の呪術的獲得といふ如き客觀的效果を目指すもの、何れも此の類である。

以上三種の場合、何れも一致する點は、宗教は不完全なる過渡的現象にして、人類の進歩によつて超脱せるべきものであるといふことであり、従つて宗教は絶えず自己保存のために争闘して來たのである。然らば人間の精神發達の立場から宗教は如何なる性質を有し、又その運命は如何といふことを考へて見なければならぬ。

## 二 精神發達の立場より見たる宗教

### (一) 現代心理學の二大特徴

現代心理學の顯著なる特徴は、精神活動の全體觀と發達觀の發展であるといふことが出來やう。

十九世紀科學の分析的態度の流れを汲んで發展した科學的心理學が、複雑極りなき人間の精神を、なるべく簡單なる要素に分析し、その要素の結合によつて複雑なる現實の精神生活を説明すべく、結合の原理を求むる方向に進んだことは寧ろ當然であつた。或はロック、バークレー、ヒュームの流を汲んで發達した英國聯想學派の觀念或は感覺を要素とし、聯合を、物理學界に於ける引力の法則の如き、精神界の根本法則となす學說、佛國に於けるコンディヤック等の感覺主義、獨國に於けるヘルバルトの表象力學說等は、科學的心理學の直接の先驅と認めることが出来るのであらうが、これらは何れも分析的要素とその結合の法則とを以て組織せられた心理學である。

ヴントを以て近世科學的心理學の時代の代表者と見做す一般的承認の見解に従へば、ヴント<sup>(1)</sup>の心理學は周知の如く、感覺と簡單感情との二種の心的要素を基礎として組織された體系であつた。勿論ヴントが精神の全體觀的

方面を無視したとは言はれない。その心理學が統覺心理學と稱へられる如く、統覺の觀念を中心とせる所にそれが見られる。又精神生活の三原則中の一つ創造的綜合の原理は、要素の結合により、要素中に見出し得ざりし新き性質の備れることを認めて居る。而して又彼の所謂心的要素なるものも、現實にはその單純なる姿に於て經驗せられるものではなく、具體的の經驗の中から分析抽象されたものであることを力説して居る。これらの點から見るに、ヴントを要素論的心理學の代表者と見做すことは當つて居ない點がある。しかしヴントの流れを汲む心理學が要素論的となり、後にゲシュタルト學派等によつて攻撃せらるゝ如き、寄木細工ウヰク的心理學となつたことは事實である。

此の傾向の心理學には二つの相關聯した共通點を有つて居る。即ち精神生活の説明を、常に部分から全體へ進めんとする部分觀の上に立つて居るといふことと、知的活動の方面が主となつて居り、主知的であるといふことである。但しヴントを主知的といふことについては、異存があるかも知れない。何となれば、彼は寧ろ從來の心理學が主知的であつたのに對して、自己の心理學を主意的心理學と稱へて居るからである。然るに彼は心的内容の方面から見れば、知的及び情的なる内容を除去すれば、それ以外に、意志獨特の内容は認められないが、心的活動をその形式の方面から見れば、すべき意志的形式を備へて居ると言つて居るといふ意味に於て、主意的なのである。故に心的内容の方面から云へば、矢張り彼の心理學も主知的であるといふことは、その著書を一見すれば明かなことである。

部分觀と主知的傾向とが相關聯して居るといふことは、殆んど説明を要したいかと思ふ。知的活動はその本來

の性質上、部分的辨別的注意に起因するものであり、感情、意志はそれを認識の對象として化石せしめざる限り、全體的體驗によつて了得せらるべきものである。かゝる傾向が宗教的體驗を自ら心理學の域外に出したことは怪むに足りない。

かくて、心理學は一度び、精神生活の素朴なる統一原理としての靈魂概念を否定し、更に意識の表面に現れた現象としての意識的經驗のみに、その對象を限定することによつて無意識をも心理學の外に追ひ、次第にその領域を局限したのであるが、間もなくその反動が起り、先づ直接に意識表面に現れざる素質傾性等が、心理學の中に復歸し、辨別的注意の對象となり難き精神生活全體の構造そのものへの興味が深くなり、精神生活は生活そのものと同じ廣さを有するものとして認めらるゝに至り、全體觀の上に立つ心理學が勃興したのであつた。此の全體觀的心理學は、精神の全體的動向、その全體的活動を全體の構造に於て、身體的行動をも含めて、生活々動として見る點に於て、宗教的活動の研究にも、從來の心理學よりも密接な關係を有つて居る。

此の精神活動に對する從來よりも廣い展望が、精神活動の横斷面に對して働いたものが、右に述べる所の全體觀的心理學の發展であるとすれば、それが精神活動の縦斷面に對して働いたものが、發達心理學及び一般心理學に於ける發達の見解重視の傾向である。

心理學の特殊分野として、動物心理學、兒童心理學及び民族心理學は舊くから存して居る。しかし多くの場合は、普通心理學を主とし、これを基準として、未發達なる特殊領域の研究に當つて居た。然るに今日に於いては、普通心理學の對象たる、健全なる普通成人の心理を正しく理解するためには、發達的見地に立つことの必要なる

所以が力説せられて居る。例へばコフカの「心的發達原論」は、一般に兒童心理學と稱へられ、事實兒童の心的發達を論じたものであるに相運ないけれども、その巻頭にも記されて居る如く、多くの心的經驗は發達の見地に立つて見て、初めて正當に理解せらるゝものであるといふ立場から書かれたものである。故にヴェルナーは、兒童・未開人・動物等の心理學を特殊發達心理學と名づけ、これに對して一般發達心理學を提唱して居る。その任務は、特殊發達心理學の結果による比較的科學として、特殊發達心理學の結果を相互に比較して、精神生活の一般的發達法則を得んとすることである。

以上二の現代心理學の特徴を通じて、精神生活に對する見解に一大變化を生じたのである。それはやゝ大袈裟であるかも知れないけれども、心理學に於けるコペルニクスの轉廻であるとも言へやう。即ち、精神發達を簡單なる要素の集合によつて構成せられるものと説明する代りに、全體的精神の分化分節によつて、複雑さ明瞭さを増すものとして説明することである。全體を部分から説明せず、部分を全體から説明するのである。「要素が全體の前提ではなく、原始的なるものとしての全體が部分の前提である。心理學は、民族心理學に於いても同様に生ける統一から出發して分析によつて下位の統一に至らなければならぬ。創造的綜合の概念に非ずして、創造的分析の概念に導かれて實を結ぶのである」<sup>(2)</sup>而してその根柢にあるものは、有機的統一の概念である。

註 (1) Wundt, W.: Grundriss der Psychologie.

(2) Koffka, K.: Die Grundlagen der psychischen Entwicklung, S. 1.

(3) Werner, H.: Einführung in die Entwicklungspsychologie S. 1—3.

(4) Werner, H.: a. a. O. s. 10.

(一) 宗教の原始性と永續性

身體的たると精神的たるを問はず、生活體の存在及び活動は、その發達の各段階に於て完全なる統一體である。既に身體的とが精神的とかいふことが分析的抽象の結果であつて、精神身體的統一體としての個體が、全世界の中に生存し、その間の相互關係の中に活動して居るといふのが原本的事實である。

生命體の特質はその發達の各段階が、それ自身として完全なる存在として、全的に活動し、その中に將來の凡ゆる發達の可能性を藏して居るといふことである。小兒は不完全なる成人ではない。赤坊は赤坊として、成人に比べれば多くの點に於て、未發達未完成なりとはいへ、赤坊としての完全さを有して居り、その生活は、赤坊として全的生活である。同様に少年は少年とし、少女は少女とし、青年は青年として、各々全的生活をなして居る。未開人は文明人に比して、多くの點に於て、未發達なりとはいへ、未開人の生活は、部分的生活であつて、文化の進歩に従つて、何物かゞこれに加へられ、遂に全體的生活に到達するのではない。未開人は未開人としての全的生活を有し、文化人は文化人としての全的生活を營んで居る。

盲人聾者は、人間の精神生活に最も重要な感覺を缺いて居るものであつて、その精神内容に於ては、正常人に比べて、明かに大なる缺陷を有つて居る。然るに彼等は彼等に殘された感覺を以て、世界を捕へ、其所にその全的生活をなして居る。

原始民族の思考形式が、現代人の論理的なる思考形式と異なり、前論理的といふか、或はヴェルネルの云ふ如

く「自然民族は歐洲人よりも、より少く論理的に思考するのではなく、異なれる論理によつて思考する」といふか、兎に角異なる認識と思考の中に住んで居たことは、凡ての學者の異存なく承認する所である。而してその思考形式が未分化なる全體的把握であつたことも確實である。

論理的經驗的ならざる全體的把握は、現代の心理學に於て、その重要性を再認識せられて居る。學習理論に於ける器械的なる「試行錯誤」に代る説明原理として、主として形態心理學者によつて稱へらる「洞察」の概念はその一例である。ケラーが類人猿について行つた所謂智能検査に於て、手のとゞかぬ所にある食物を捕るといふやうな新しい事態の中に置かれた猿が、新しい適切な行動を獲得するのは、洞察によることを證明し、コフカはその兒童心理學の中にこれを理論づけて居る。我國に於いて黒田亮博士の勘の研究の如きは、同じ傾向に屬するものであつて、その所説は宗教經驗の解明に貴重なる示唆を與へる。

私は率直に、宗教はかゝる原始的全體把握であることを承認し得ると思ふ。而してその後にはける文化の發展は、此の原始的全體把握の分化によつて行はれたのであるが、如何程精細に分化を進めて行つても、人間の精神生活の中には分化し盡されざる殘餘がある。加之、此の殘餘は今日までの文化の發達の經驗から考へて、絶無となる見込みは立たない。此の殘餘は、人間の感覺的認識と論理的思考及び此れに基づく意志的動作の及ばざる範圍であつて、所謂彼岸の世界である。併しその彼岸とは人間と隔絶したものではない。心理的經驗としては、感覺的經驗と論理的思考によらざる所謂勘の如き、全的把握の經驗を日常生活の事實に於ても認めざるを得ない。宗教の本質は、斯くの如き意味に於ける彼岸であり、その意味に於てフラワーの説く如く、宗教は「行詰り」で

ある。但しその消極的な意味に於てはなく、積極的な意味即ち行詰り打開の意味に於てである。

此所迄の所には何等新しいことはない。私の言はんと欲する所は此の次にあるのである。即ち原始的であるといふことは、原始時代といふ或る劃然とした時期に限られたことであつて、その時期を経過すれば、當然消滅すべきものと考へる必要はないと云ふことが一である。若し然らば、緒論に於て述べた宗教の一時性を承認しなければならぬ。しかし私は心理學的事實に基づいて、やゝ逆説的であるかも知れないけれども、原始的なるが故に最も永續的であるといひ得ると考へるのである。<sup>(c)</sup>

第二に、宗教の原始性を承認することは、その不完全性をも承認することであると考へれば、それは同じく緒論に述べた宗教の一時性の第二の説をも承認しなければならぬ結果となるのであるが、それは論理的思考の範圍に於て當嵌るべきことであつて、異つた認識並びに行動指導の力が認められるとすれば、直感的全體把握の眞實性も亦認めらるべきであらう。

註 (c) Levy-Bruhl : Mentalité Primitive.

(6) Werner, H. : a. a. O. S. 16 "weniger logisch" ではなく "anders logisch" である。

(7) Köhler, K. : 宮孝一譯、類人猿の智慧検査

(8) Köhler, K. : 前出第四章

(9) 黒田亮、勸の研究、續勸の研究

(10) Flower : Psychology of Religion, "Frustration"

(11) 「宗教は原始的なるが故に永續的である。」私は初め此の命題を生命發展の事實から論證せんとしたのであるが、

範圍を廣げたために却つて中心が漠然とした。しかし今は既に變更するには遅い。論ずべくして残した點を指摘だけして置き度い。(一)生命に對して根本的に而して最小限に必要なものは生命の初めから與へられて居る。(二)その後の發達は此の根本的原始的なるものの上に立つものであるがそれに代り得るものではない。(三)生命の障礙が起る場合には後に發達せるものから順次に侵され最も原始的なるものが最後迄殘る。以上は生物學的事實であり、食慾、色盲に於ける視覺傷害、アニミズム的傾向等について證明し得る。

### (三) 原始的精神活動の特質

原始的の精神活動の第一の特質は、何度も繰返して述べた如く、未分化的統一といふことである。

廣く動物界全體を通じて見れば、その最も幼稚な段階に於ては、それは感覺運動的未分化の状態である。進化した動物の活動には、感受器と、實行器と、その中間をつなぐ連絡器とがあり、感覺的末端に受けた刺戟が、連絡器たる神経系統を通じて、筋肉又は腺の活動になつて現れるのであるが、原始的な動物に於ては、身體の構造上から見ても、その分化がない。更に進んで、身體的構造上にかゝる區分を生じた後に於ても、最も幼稚なる活動、例へば反射運動の如きは、機能的にその分化の行はれてゐない状態である。

しかし此の未分化の状態は、發達の出發點に於いて見られるのみならず、高度の發達を遂げた後に於ても見られるのであつて、意識的であつた行動が、練習を経て習慣となれば、殆んど反射的となつて了ふ。條件反射の如きその一例である。その中間に精神生活の分裂状態があつて、それが意識的經驗を形造つて居る。

此の事實は宗教的發達の凡ゆる場合に注意すべき事柄であつて、最初の未分化状態と、後の未分化状態とは、

反射運動と條件反射とが、その發達の過程を除外すれば、外見上何等の差がない如く、その精神的構造及び機能に於て、極めてよく類似して居る。しかもその兩者は發達の歴史に於て全く異つて居る。

未分化はなほ此所に止まらない。思考と感情、思考と現實、主觀と客觀に於て未分化である。此等の點に就て論ずることは必要でもなく、その餘裕もない。

此の未分化の状態が原始人の思想行動には非合理的なる呪的現象として現れる。精神の發達したる後に於ても、精神活動の統一は、精神生活の根本的要求である。然るに理論的認識はその自然の傾向として、益々分析的に進み、部分はや明かとなるけれども、部分相互又部分と全體との間の溝壑は愈々多く且つ深くなる。理論が單に理論として存して居る間は、人格的統一は得られない。人格的統一の中には、理論的認識のみならず、感情も含まれて居り、更にすゝんで、行動と意識との統一に迄達しなければ満足出来ない。文化人の宗教は、かゝる分化を経たる統一である。しかしその分化を経たるといふことは、分化したものと單なる綜合といふのではなく、發達の全期間を通じて、原始的統一性が背後の力として作用し、分化によつて、人格から遊離せんとする傾向を絶えず引きとめ、更に進んで分化せる領域と分化から殘餘として原始性のまゝ殘されし部分との統一を獲得し得た時に、分化を経たる統一に達するのであると考へられる。

精神發達は未分化統一に初まり、分化不統一を経て、分化統一に達するとは、現今の心理學的常識であるが、人格的統一の中には、當然或程度の非合理性を含んで居る。従つて人格的統一の經驗としての宗教の中に、非合理性を含むことは明かである。此の三段階は別個のものに非ずして、連續的發達である。發達せる精神に於ては、

常に長い歴史を有する下部構造と、比較新しい上部構造とが、發達の層を形成して居る。而して上部構造は常に下部構造に支へられて居る。原始的精神は人間の最下部構造である。故に凡ゆる上部構造を支へ、上部構造によつて一時覆はれることはあつて、無くなるものではない。上部精神構造は、此の最下部構造と調和を保つに非ざれば、極めて不安定であり、その調和を得るに至つて始めて安定を得る。更に進んで精神生活に故障を起す場合には、新しい歴史を有する上部構造から次第に侵され、最下部構造は最後迄残る。此の現象は一般に精神的退化の現象と呼ばれる。しかし最下部構造は人間の存在の最小必要條件である。かくて最初に與へられた所のは、最後まで残る。宗教はその原始的共通性の故に、人間の精神構造の最下部構造と認められ、従つて最も強力なる精神生活の基礎であり、最後迄残るものと考へられるのである。

### (三) 宗教の原始性と眞實性

宗教の眞實性は科學の眞理性とは違ふ。科學の眞理性は、人間の主觀を除外した客觀的眞實を目標とせるに對して、宗教の眞實性は信ずる人を包含して、人と世界との順應を指すのである。ジェームスが「吾々は科學的文明の今日、祈禱の效力に就て多くの議論を聞き、祈禱すべからず或は祈禱すべしと云ふ色々多くの理由が唱へられて居る。併し凡て之等の議論の中に、吾々は何故祈禱するかについての理由は餘り唱へられて居らぬ。理由はたゞ祈らずには居られないからである。恐らく「科學」が如何程之に反對しても、人々のその心的性質が變つて、或ることを知るとその結果、或ることを豫期するやうになることがなくなつて了はねば、永久に祈禱をつゞけるであらう。祈禱をする衝動は何故起るか」と云ふに、人の經驗的自我の核心は社會的種類の自我であるに拘らず、

その自我は唯一の十分なる友を理想的の世界に見出し得るのであるといふ事實の必然的結果である」と言つて居るのは、此の間の消息を最もよく言ひ表して居る。要するに宗教は人間を抜きにした客觀的眞理性の問題ではない。有りの儘の肉身と精神とを備へた人間が、如何に不完全であつても、如何に無知であつても、如何に無力であつても、その儘の全體をもつて、現在の刹那に於て、自己を取り巻く有形無形の世界の中に、如何に處して行くかといふ、生々しい、極めて包括的にして實踐的なる血の通つた體驗なのである。自我と客觀的世界との交流そのものゝ中に宗教はあるのであつて、これを切離した所には、解剖臺の上に横へられた、宗教の殘骸が残るのみであつて、それは既に宗教ではない。

宗教に對する最も有力なる非難攻撃は、その客觀的眞理性に向けられて來た。然らばそれは違つて居る。即ち、ジェームスの謂ふ如く科學が如何に言はうとも、人間の心的性質が變らぬ限り、人間は何時までも祈りつゞけるのである。

宗教的體驗の特質は、自己と世界とが一に合し、自我が宇宙の根源的なる力と融合した境地である。個人の發達の初期に於て、幼兒には、渾一的な生活があるのみであつて、次第に自我と環境とが分裂して、その間に矛盾衝突を感じるやうになる。主客未分の渾一的生活である。此の原始的未分化状態に類似せる體驗が分化を経た後の宗教的體驗の中にも含まれて居る。

此の時に働く精神作用は、意志的辨別的注意による普通の認識でなく、受働的綜合的感得といふべき所謂勘體験に近いものであり、これを認識と云ふことが許さるゝとするならば、科學的認識と全く異つた宗教的認識とも

いふべきものであらう。而して、宗教を論ずる際には科學的認識の方法によるのでなく、原始人の中にあり、或は幼児の中にあ或はり、又科學的方法と論理的思考に慣らされた現代人の或る瞬間に、若しくはその蔭にある所の宗教的認識の構造と論理とを明かにすることが、極めて必要なことであると考へるのである。そして、現代の心理學は次第その方向に、少くとも問題のあることを認識して、研究を進めつゝあるやうに見える。

此の自我の全體的突作的反應の中に、著しき眞實把握の力がひそんで居るのではないかと考へる。その時には自己が働いたといふ意識さへない。極めて卑近なる日常生活の事實の中にその示唆を認めることが出来る。何か仕事をして居る時に、近くを飛ぶ蚊に對して、取れるとも取れぬとも思はず殆んど取らんとする意志さへも意識せず、突作に手を伸して叩く又は捉へる時には、よく捉へることが出来るが、意志的に身構えし追ひかける時には中々うまく行かない。武術の極意、入神の妙技といはるゝことの中にも同様の心的作用が含まれて居る。幼児が何かの物音を聞いて無心にその眞似をすることがある。それが不思議にその眞實をよく寫して居る。再びこれを繰返して見よといつても最早や出来ない。此の無心の自發的反應の中に、眞實把握の力がある。我々は幼い時から犬は「ワンワン」と吠へるものであると教へられて居るが故に、何んな犬の泣聲も「ワンワン」としか聞えなくなつて居る。英語のIとIとは、その國の人にとつては、我々にとつてカとサとが違ふ如く、全く違ふ音であつて間違へやうがないのである。然るに我々はそれを日本語のルとしてしか感じ得ないが故に、混同して苦心するのである。斯くの如く既得の觀念や行動は、それに對する感受性を増すと共に、爾餘のものに對する感受性を鈍くするものである。従つて既得のものゝ羈絆を脱した瞬間に、眞實を把握することがある。

此の意味から原始的なる人類の共通的宗教的態度を見直すと共に、その原始的反應が今日に至るまで文化の發展によつて覆はれつゝも、人間の中に深く根を張り、折に觸れて其所へ復歸せる傾向を示すことを認めねばならぬと思ふのである。

註 (12) James, W.: 今田惠譯、心理學(岩波文庫版) 上卷二三七頁、今田惠、宗教心理學、二〇八頁

## 結語

宗教は原始的文化の遺物であるといふ考は、宗教反對者にとつては、進歩せる文化の今日、宗教の無用と無價値とを證明する具として用ひられ、宗教擁護者は之が爲に、宗教は必ずしも原始的なるものに非ず、今日の宗教は、原始時代のもとの異なることを證明するに力めたのであるが、私は宗教は、現代の進歩せる宗教をも含めて、人類の原始的反應であることを承認し、原始的なることは、決してその無價値無用を意味するものに非ず、却つて第一義的最少限的必要を證明するものであることを示し、更に進んで今日の宗教は、原始的宗教そのものではないけれども、それと別種のものではない。寧ろ原始的宗教の中に含まれて居た特殊的文化領域が、次第に獨立して行つた殘餘である。此の殘餘は無くなる時がない。人間がその部分的活動に分析し切れざる全體的生活々動を有する限り、原始人も文化人も等しくこれを有して居る。従つて宗教は永續性をもつものであると考へる。而して今日の文化を支配せる分析的論理的認識の外に、宗教的認識なるものがあり、その性質を明かにすることが極めて必要であり、其所に宗教の本質と運命とを明にする鍵が匿されて居ることを考へるのである。

# 科學的世界觀と現代的神觀

帆 足 理 一 郎

宗教哲學の中心問題は神觀のそれだ。中世以來、論理に擬裝した有神論證の上に立つ神觀は今日ますます力を失ひつゝある。例へば、有限は無限を、相對は絶對を、不完全は完全を豫想し、無限、絶對、完全なる觀念のある處、それに適はしい無限絶對完全なる實在がなくてはならぬと見る實體論的論證も、此世の出來事は何れも偶然で、因果の連鎖に繋がるものであるから、その後後にこの連鎖に超絶した必然的な第一原因がなくてはならぬといふ宇宙論的論證も、又、宇宙の秩序整然たる法則的な事物の進展の背後には、必ずやそれを目的づけてゐる計畫者がなくてはならぬといふ目的論證も、又、人間道徳は生活環境における善の理想の追求であるが、人間のみに道徳ありて宇宙全體に道徳的秩序なしと見るは、人間道徳を無意味ならしめるもので、そこに宇宙の道徳的秩序を司る至高善があらねばならぬと云ふ道徳的論證も、更に又宗教史の發展を見れば、瞬間神より多神へ、多神より一神への發展は何れの民族にもほど共通で、それは宇宙神の存在を立證すとす歴史的論證も、最早、論理

の確實性を要求する力はない。

論理はいつたい經驗内の事柄に筋途を立てる力であつて、經驗外の事柄を取扱ふ能力には乏しい。然るに昔の形而上學は論理の必然的要求として、超經驗の世界に、全く經驗界と相反する事物を要請した。絶對完全の實在の如きそれだ。けれど今日の哲學は論理の取扱ひうる經驗界以上の事柄は類推と想像の力を借りて之を處理するより外はない。論理は何物をも發見し又は創造することはできない。哲學の論理性はいかに重要であるとはいへ、所詮、第二次的のものである。それは吾々の幻想の檢閱官であつて、建設者ではなく、想像力こそ提唱者であつて、理性はその處理者にすぎないと、モンタギユ教授(M. P. Montague)はいふ。氏がいふ如く、確實性の探求は、今日、科學の本分であつて、いかなる現實の領域も科學のメスを拒否することはできない。科學は大地を要求して、哲學には可能の大海が残る。それは想像と幻想の力によりて探求され、美や不思議を愛する人々によりて限りなく探索される領域だ。科學の軍勢の押寄せる處、哲學は次第に乾燥無味な事實の大地を棄去り、勇敢に可能の大海に乗出し、證明された眞理よりは「可能」の海原を永遠に乗り廻はすならば、哲學はその古代に得意であつた「智慧の愛」に蘇るであらう。

だが、哲學は只漫然、可能を想像せよといふのではなく、眞の可能を追求せよといふのだ。確實性の探求は科學に讓渡し、自ら幻想の領域を占領したからとて、哲學は決して科學を棄てゝはならぬ。理性の保證する新しい確實性は想像力のために、可能の世界を打開してくれる。哲學者が科學から學ぶだけ、それだけ廣く幻想の世界は擴大する。哲學は證明には貧弱であつても、常にその幻想において偉大であつた。スピノツァでも、カントで

も、ヘゲルでも、論理の嚴正よりは、彼等の打建てた幻想の殿堂において偉大であつた。

可能の幻想又は先見は一の要請であり假定であらう。だが、可能の先見は「もし然らば」だけで補はれるのではなく、「これか、あれか」といふ二者選一の知識によつて補はれる。想像の翼によりて可能の世界を翔け巡つてゐると、眼界は次第に或る方面に集中され、或る一面の可能は數において減少し、更に明確の度を加へるに従ひて、可能性は蓋然性に變つてくる。最初、あれも、これもであつたものが、あれか、これか、その他のものではありえない、と云つたやうに、「ありうる」といふ知識が「ねばならぬ」といふ必然性を帯びた知識に變つてくる。それは大きな進歩で、その事實としての實現は將來に屬するが、哲學の幻想は「ねばならぬ」「かくあるべきだ」といふやうに規範性をもつに至る。といつても、哲學は確實性の域に上ることはできない。双六を振つて、何が出るかは確實に豫見出来ないが、その蓋然を豫想することはできる。そして科學は證明、宗教は信仰、哲學は蓋然を特色とするとモンタギューはいふ。

吾等は今、宗教哲學の課題として、神觀を取上げるに當り、知性よりは寧ろ情意の要求、或は更に全生命の要求として生れた信仰を批判するに當り、類推や想像の創造的職分を加へた哲學の蓋然性を以てする外ないことをモンタギューと共に是認するものである。そこで吾等は現代の顯著なる神觀を拉し來つて、之を「可能」として取上げ、「もし然らば」とその人生に及ぼす影響を批判し、更に「これか、あれか」といふ二者選一の比較法によりて、何れが最も良く現代の科學的宇宙觀、即ち今日の進歩した天體物理學や、量子力學、波動力學において唱道されてゐる相對性原理や創造的進化論と最も良く調和するかを検討して、現代人に最も受容れ易い神觀を概述

するであらう。

## 二

まづ現代宗教思想の右翼に位する超自然的神觀を一瞥する。それはキリスト教における傳統的な超自然神と區別するために新超然神觀と呼ばれてゐるが、前者と異なる主要點は、傳統적超越神が尙自然界並に人類文化とかなり密接な關係をもつてゐるのに對して、新超然神は、自然界から全く超然たる處にある。中世のスコラ哲學では、哲學は神學の奴婢であり、理性は天啓の補助的なものであつた。神及び神の意志は理性によりて知ることのできないもので、それは天啓によつて人類の救ひのために啓示されるものと見たが、しかも理性は天啓と調和し、之を悟得する助けとなるものと見た。然るに、新超自然觀では、この關聯を切斷して、神を絕對超然の世界に隔離する。又傳統的超然觀では聖書は無謬の眞理とされ、神の啓示とされたが、新超然觀では之を斥け、神は言によつて直接に個々人に自らを啓示すると見る。言ワースとは聖書にあらず、教會にあらず、それらは歴史的、社會的に發達したもので、幾多の誤謬や限界を含んでゐる。神は歴史を、社會を、文化を超越する。キリストこそ神の言ワースであり啓示であるが、新超然觀では、傳統的超然觀における如くキリストの地上の生活であるイエスの生涯、その教訓や理想や人格を重視することなく、只、イエスが絕對神に對して絕對服従の生活を送り、神のために、神のためにのみ活きたといふ點を強調する。神は全智全能、絕對完全の支配者、従つて神は吾等に絕對服従を要求する。人間は神に絕對服従することによつて、その自己中心的偏見から解放され、人間の叡智を自由に行使して、正邪善惡を最高の標準に従つて判斷しうるやうになる。だがその最高の標準は即ち神意であつて、そはたゞ信仰

によりてのみ啓示される。

また傳統的超然觀では、神は尙自然の中に働いてゐると見るので、神祕論者と同じく、一面、内在的な神を認むるのであるが、新超然觀では、神は人と自然から全く隔離した存在であるから、神祕主義的な内在觀と對蹠的に對立する。従つて自然から、また哲學、科學、藝術、歴史から即ち人間の文化から神の知識をうることはできない。新超然觀の極端なる代表者であるバルト (Karl Barth) では、神を人間から全く超絶した絶對他者と仰ぎ、人間の不可能は神の可能、故に神は不可能の可能と見る點、それは辯證法的ではなく、一種の逆<sup>レ</sup>理だ。ヘーゲルの辯證法では肯定否定が互の中に含まれるが、バルトでは、神と人との間には越え難い空虚がある。

バルトにおいても、傳統的クリスト教におけると同様、神は造物主、人間は被造物、神は絶對の支配者で、創造の初頭には、自然や人間や社會の神的秩序が神命によつて與へられてゐたとしても、バルトは罪によつてその特典は一切失はれたと見、罪の結果を特に重大視する。一切の特典を失つた人間は、故に、自然から人間完成の規範を得ることは不可能だ。それは罪の結果不可能となつたのであつて、人間のいかなる完全さを以てしても、神の前には虚無に外ならぬ。人間は全く神と共通點のないものになつてゐる。神の善は人間の善とは違ふ。吾々の正邪善惡に關する標準や價值評價の基準を神に適用することはできない。神は又超合理的であるから、論理に照して吾々の神觀を整へんとするが如きは全く愚なことである。絶對神は人間を絶對的に支配する。神は人間に絶對危機を與へて、神に従ふか、背くか、最後の決斷を促す。そして神に絶對服従する者のみ救はれる。罪によりて性惡となれる人間は、この外に救の道はない。

かうした獨裁的超然神觀は英米にも多少あるが、主としてドイツの一部に勢力をもつてゐる。それは世界大戰後、疲弊し盡したドイツの社會事情に基づく處も少くないであらうが、かうした神觀が今日尙尊重されるには、そこに尙一層深い根柢がある。昔から、人間の宗教的要求として、人生の惡戰苦闘から免かれ、有爲轉變の世相を後にして、平和と靜寂と安息とを求める者は、此世の不完全、罪障、有限、相對に何ら安住する處なく、その全く反對なる絶對完全の世界に憧れ、之を絶對完全にして神聖なる超越神の全能と獨裁とに見出し、それにより日常生活の不平不満とは全く異つた平安と新鮮味を味はんとすることは、一面、人情の常である。又罪障意識が強くなればなるほど、自己改善の無力を痛嘆し、自己無力の嘆に迫められては、更に隔絶せる絶對萬能の神を想像して、その絶對力に縋りつかんとすることも、人間の宗教的要求として是認される。萬法流轉の巷に立ちて、絶對不動の信念に生きんとする者が、絶對不變の根據を超越の神に見出さんとすることにも相當の理由はある。

だが、人間の宗教的要求には他の一面があつて、消極的退嬰的に安心立命を求めると共に、更に積極的に進取的に、活くる力、奮闘の力、建設創造の力を求める方面もある。安心と創造とは、罪の救を求めるか、或は生命の成長發展に憧れるかによつて異なる。創造的生命を欲する者にとりて、バルト的罪障觀は餘りにも陰鬱悲觀にすぎ。又人間道徳や文化や歴史を全く無價値と見ることは、人生をして頭から無價値ならしめるばかりでなく、只神のためにのみ生くるといふ人生は奴隸の生活に外ならず、人間は神の道具手段であつて、人生は人生としての生活意義をもたないことになる。更にバアト的神觀においては、神がクリストによりてのみ超自然的啓示を與へられたと見るその偶然性を異教徒には認させることは殆んど全く不可能であり、人間歴史の外から挿入され

神の示顯が歴史の中に滲透して、歴史の中に働くことは困難である。もし天啓をうける人間智が文化的に準備されてないとすれば、文化の無意味なるはまだしも、人間智が神智と全く違つた種類のものならば、文化的に天啓をうけることも不可能ではないか。文化と全く没交渉な天啓が文化の中に、歴史の中に働くはずはなく、人類救拯の使命をもつはずはない。

バルトの如き極右の往き方を修正したブルンナー (Brunner) やゴウガルテン (Gogarten) など、歪められた人間理性や文化の役割を認める點、絶対神の超越性を弱めるものであつて、妥協的であるだけ、バルトの如き魅力はないことになる。が、一體、ドイツの宗教哲學は何らか超越の神を建てねば満足しないやうである。例へば、シュライヤアマツヒアの流を汲むショルツ (H. Scholz) の如き、神は啓示によりて人間意識に解得される神的存在 (das Göttliche) であつて、それは非地上的 (das Unirdische) であり、大能にして崇高 (das Machtvoll-Erbene) で、吾らが『永遠の渴望に値ひする者 (das ewig. Begehrenswerte)』であるとする點、『非地上的』と云ふのは『超世界的』と云ふに同じく、言葉は『超自然』にあらずとするも、その内容において、傳統的な超自然神に外ならない。又自ら現時の批判的實在論に屬すると稱するエルケ (Jelke) はバルトの『絶対他者』としての神觀を斥け、神は『關係的他者 (das bezogene Andere)』と云ふやうに、絶対性を弛めてはゐるが、なほ神は神祕論者の内在觀と異り、超世界的 (überweltlich) であり絶対者であらねばならぬと見る點、超自然的神觀の域を脱するものではない。

要するに超自然神觀において、神はヴォッパアミン (Wobbermin) の云ふ如く、人間の(1)依屬感 (Abhängig-

keitsehtni)のみでなく、(2)憧憬感 (Sehnsuchtsgefühl) 及び(3)安全感又は保護感 (Geborgenheitsgefühl) を満足すると云ふ心理的要求の對象としては申分ないにしても、さうした神は啓示によつて人間に呼かけ、人間は之を受容れるだけであると云ふ點、よしそれが神の言として誰に啓示されるかも神の選び給ふ處で、人間意志に無關係だと思はるほどまで極端にゆかないにしても、神の啓示は主觀的であつて、そこに啓示なるや否やを客觀的に規定する基準なき限り、今日の科學的見地においては到底満足すべからざるものである。更に又神が獨一の創造主でありながら、被造物たる人間が全く墮落して無價値となり終つたことは、神の威信を損するものである。かつ此世に邪惡苦難の存在する限り、それは全創造主たる神の絶對完全性を傷けるものであり、惡の存在に對する神の無責任を辯明する餘地はない。

## 三

上述の神中心な超自然觀に對立する人間中心なヒウマニズムの神觀を、次に一瞥せねばならぬ。コムトは嘗て、從來の神學や形而上學を排斥して、實證科學の時代には宗教の用なしと主張したが、後年、人道教なるものを創唱した。彼の實證的立場に従へば、吾等は經驗以上のことに關しては全然無知であるから、今後の宗教は形而上學の領域を全く見限るべきであるが、他面、宗教は最も充實した、最も豊富なる生活を味はせるために、一切の實證的知識を活用すべきだ。吾々が一切の人間經驗を考慮するならば、愛や尊敬や憧憬などこそ實證知識中の重要なものであつて、いかなる個人も人類全體に依倚しないものはなく、この人類への依倚なる事實が、吾々の愛情や渴仰や憧憬の根源なのだ。されば、全人類即ち人道を一個の至高實在と見る、そこに吾々は神をもつ

のであつて、これを中心として宗教を立てれば、そこに吾々の情緒は纏綿として、高尚なる渴仰の生活を送ることが出来る。かくてコムトは人道教なるものを組織し、人道の像を拜し、祭典を行ひ、良市民、良國民として社會奉仕にいそしみ、以て人道の精神を具體化することを宗教と見た。

コムトの流を汲むデュルケイム (E. Durkheim)・ナトルプ (P. Natorp)・ロフト (S. Loft) などの如く、形而上學的な神の實在を排して、人間の社會理想を神と見る説も一種の有神論として取扱へるのであるが、見方によつては、それは無神論でもあるから、フオイエルバッハ (I. Feuerbach) の主觀的宗教論と同じ範疇に入れてもよい。氏はいふ、凡ての神學は心理學の一種に外ならず、神の本質は人間の願望にすぎない。人は神を人格的だと見る、それは人間が人格を尊重するからであり、神は愛なりと云ふのも、人間價値の最高なるものは愛であるからだ。又クリスト教では神が人類のために悩むと云ふ、それは吾々が他のために悩むことを徳とするからである。かやうに、神の客觀性を心理的に主觀化し説明し去ることは、宗教の否定に終る。そはかのラッセル (B. Russell) が「自由人の信仰」(Mysticism and Logic の一章)に言へる如く、十九世紀科學の結果として、宇宙は日々その精力を費消し去りて、退歩崩壊しつゝあるが故に、吾々之を意識する人間としては、殘酷な破壊を以て慘澹たる行途を突進む『全能の物質』に逆つて勇敢に挑戦し、物力の氣まぐれな暴政から、解放された心神を保持し、朗かな高尚な思念を抱くだけのことであると云ふ、これが自由人の信仰であつて、その勇敢なる奮闘に宗教的の信念があるとはいへ、それが無神論であることに變りはない。

だが、フオイエルバッハの無神的な主觀論と異り、コムトと傾向を同うする現代のヒウマニズムでは、社會改

善の事業に人力を集中する人道主義の立場から、社會理想を神的に取扱つてゐる處、從來の超然神は否定してゐるが、なほ神的なものを把持し、宗教的渴仰を失ふものではない。例へばセラアス (R. W. Sellars)、ヘイドン (A. E. Haydon)、リイス (G. W. Rouse) の如きさうである。リイスは第一に既成宗教が科學以前の産物にすぎないことを強調し、宇宙に人格的な神があるといふことは、原始時代、精靈觀的、擬人的に物を考へた時代の遺習であつて、現代の實證科學の上から、さうした神の存在は證明不可能だ。それは心理的に人間の願望が産出したもの、詩的想像の創作に外ならぬ。第二に、從來の宗教は思辯的、獨斷的であつて、神の形而上學的存在を云々したけれど、さうした實在は人類文化にとりては全く無意味であつて、吾等は人間文化に適切な價値あるもののみを尊敬崇拜すればよい。第三に、從來の宗教は多く受動的、消極的で、自己の安心立命に没頭し、しかもそれは他力的で、天來の恩寵に憧れ、外來の救を求めて自らは無爲であつたが、人道主義の宗教は、極めて活動的、積極的に、自我人格の建設と、社會改善のために奮進しなければならぬと。尙リイスによれば、吾等は最早吾等が畏懼禮拜すべき宇宙神の必要はないが、吾等は人道を神の如くに渴仰する。それは渴仰憧憬ではあるが、祈願ではない。懇請的な意味の祈願は舊宗教に屬し、人道主義の宗教においては、只合理的生活への精進あるのみで、神的實在との靈交など祈求するものでない。けれどそは教會をもち、禮拜を捧げ、説教を聞く。説教によつて人道的精神を鼓吹する宗教的熱情を見遁がしてはならぬと。

セラアスは前に述べたラツセルの如く退化的宇宙觀によらず、氏は「エマージェント、エッセンス發出的進化論」の一先驅として、宇宙の進化を原子から生物へと段階的に辿り、人間は進化の最高段にありとなし、過去の宗教の遁世的なるを排し、人

間中心的な人道主義の宗教に立つてゐる。氏はいふ、人道主義の宗教は現實の生活を肯定し、自主獨立、何物をも恐れぬ叡智的、創造的なる者の宗教である。そは力を意欲する宗教であり、彼はあらゆる善に對して敏感であり、建設的、冒險的で、人類を信じ、價值ある事物のための忠節なる闘士であると。たゞこれだけでは、積極的な創造主義を除いてはラツセルの無神觀と大差はないが、ヘイドンは人間價値の宇宙的支持を信ずる點、もつと積極的な神觀をもつと云へる。氏はその *The Quest of the Ages* に云ふ、『母なる大地のもつ生活形態の千種萬様に對する吾らの關係を近代的に理解することは、神祕的融合の感じを與へる』と。そこに從來の宗教における神的實在との靈交に代るものを氏は認めてゐるやうである。だが、『充實した生活の理想に包含され、かつ社會的に是認されたる價値を實現せんとする努力における忠節と共働活動』を宗教だと定義してゐる氏は、宇宙的(自然的)構造よりは社會環境を重視するものであつて、フォイエルバッハやジムメル (*G. Simmel*) が宗教を心理學的に解釋し去らんとするに對して、ヘイドンはリイスと共に社會學的に解釋し、人間理想を神と見る點コムトに合流するものと見てよい。

嘗て「理性の生活」なる名において、その宗教論を披瀝したサンタヤナ (*G. Santayana*) も、この人道主義の神觀に屬するのであるが、氏は上述の人々と異り、特に歎美的、浪漫的である。宗教は想像の力によりて、地味な粗硬な生活段階から理想的な善美の高所へ人間を引上げるもので、そは藝術とその本質を同うするものと見る。尤も氏は宗教と藝術とを區別して云ふ、詩が人生に立入つてくる (*intervene in*) 時、そは宗教となり、宗教がたゞ單に人生に附け加へられる (*supervene upon*) 時、そは詩となると。宗教は人間經驗の象徴化、神話化であ

つて、それは想像力による合理性の追求に外ならぬ（「理性の生活」一〇）。しかもそれは更に高尚な、實際的な問題を取扱ふ處、詩よりも遙に價値高きものである。それは世界を改善されたものと想像することによつて、世界を眞に改善する結果となる。従つて祈願は人間理想の想像的象徴化に外ならぬ處の神に聞かれるものではなく、人間の要求の獨白にすぎず、しかもそれによつて、心の平和や生活力を強めることは疑はれない。

要するに、これらヒウマニストの立場において、神は人間理想の別名に外ならず、之を有神と見るも、無神と見るも、所詮、宗教の定義如何による。たゞそれは神の客觀的實在性を認むるものではなく、人間經驗の或る方面を象徴的な宗教の言葉で取扱ふに外ならぬ。それは宗教の外的批判としては成立しうるも、宗教信者の内面的な生活態度としては不満足であつて、吾らが切なる祈求の對象が吾らと相感應する活きた實在だと意識せずして、果して宗教生活がありうるかどうか、筆者は嚴かに之を疑ふ。加之、宗教は超人間的に宇宙環境における實在と人間との關係を整へんとするものである限り、ヒウマニストのなす如く人間的、社會的見地のみでは宗教とはならず、それは倫理や社會學の一種にすぎないものとなるではないか。

## 四

さきに述べた神中心的な宗教上の右翼思想である超自然的な神觀と、前述の人間中心的な左翼思想の無神論に近いヒツマニズムの神觀と、この二つのもの中間に立つ諸説を次に論評すると、まづそれは二説に概括することができる。即ち人格的理想主義と自然主義のそれである。

人格的理想主義はロツツエ (Lowe)、レヌヴィエ (Renouvier)、バンマン (Bowne)、マックタガアト (McTag-

Grund)の嘗て唱道せるもの、現今英米に最も博く行はれてゐる學說であつて、クリスト教の神觀の擁護としても最も有力視されてゐるものである。一面、人間生活と没交渉なる絶對超然の神を排し、他面、ヒウマニズム及び汎神教又はヘゲルの思索的理想主義の内在觀における自己修養に墮するを排し、尙、内在と超然なる二個の相反せる概念を調和しようと企てる。ガロウウェイ (G. Galloway) はいふ『信仰は世界の罪と混亂とを超越して尙世界を支配し、世界の内に没入することなしに尙世界善のために働く處の神を要求する。人間性の脆弱であるといふ意識や、崇拜に表はれたる畏懼尊信の念は、吾らの頭を下げる對象が超然的なものであることを豫想してゐる (『宗教哲學』四六七頁)』。さりとて超然神觀における如く、宇宙は神から離れて存在するといふのではなく、自然や人生現象の中に、特に人間心靈の中に神の啓示ありと主張する。だが、それは汎神教の如く、神を宇宙の總全 (All is one) と同視するのではなく、或は又ヘゲルの理想主義の如く、神は總全に内在する有機的統一原理 (All is in one) だと見るのでもなく、人格的理想主義では『總全は唯一者に依據する (All depends on one) と見る。別言すれば、一切のものは最高意志又は宇宙根原 (Welt-Grund) によりて保持されてゐると云ふのである。思索的理想主義において、神と人とは宇宙の成員として對立してゐるやうであるが、それは有限の見解であつて、本質的、絶對的に見れば、人間の本性は神であると云ふことになり、人生は假現、宇宙は神の自己實現の過程に外ならぬことになる。然るに人格的理想主義はその始祖ロツツエよりも更に一層人間の個性を尊重し、宗教生活における神と人との社會的關係即ち靈交と共働とに重きをおき、神格と人格とを個別的に見る。

一體、宇宙は複雑なる統一體であつて、個々の心靈は本原的に多と見るべきほど實在性をもつが、もし絶對多

なれば、その間に相互交渉は不可能であるから、複雑多岐ながら尙唯一根原に依據し、多岐的存在は相互間に、又世界根原と相互作用をなすといふのが人格的理想主義の根本信條である。彼等はまづ神は、多様な個々の實在の間に相互作用を成立させる統一原理として創造神であると見る。創造者として無から有を創造するわけではなく、又既存の材料を使つて宇宙を建設するのでもなく、又宇宙は神から派生エマネートしたものでなく、絶間なく生成しゆく『宇宙が始終神に依據してゐる』と云ふにすぎない。進歩發展を可能ならしめてゐる個々の差別や相互作用は實にこの神の根原に依據するのであつて、神は自然及び人生に内在するのであるが、人は神の單なる受動的方便ではなく、比較的獨立性をもち、神と融合するといふことは無差別の合一を意味するのではなく、人間が直接に神の感化をうけ、神と道德的靈交を結ぶといふに外ならぬ。人間意識は人間獨特のもので、神の意識經驗の一部ではない。人間及び一切の事物は有限であつて神に依據するが、神の自意識は人間又は自然に依據しないといふ點において超然である。神は神意の働きによつて經驗世界を時空の上に實在させてゐるが、彼自身は時空を超越してゐる。故に神は内在にして、同時に超然であると見る。

ガ氏は又神は全智全能と見るが、神の全能は不可能なること、例へば一度起つた事件を起らないにするが如き不可能事をなしようといふ意味ではなく、事物の本質上、自己矛盾なく彼の意志内容を實在ならしめる力をもち、彼の活動を以て萬物を維持し、人間の運命を指導する點において全能であり、かつ、自己の意志以外の何物からも制限をうけないといふ意味において自由である。又神は或る程度の自由をもつ人間意志の決定を一々知悉するわけではないが、人間行爲の大體の傾向は神の意識に把持されてゐるといふ意味で、全智であると見る。又氏は

神の人格性を高調するが、人格とは自意識的、自己活動的、自己決定的であるといふ意味において、人間の人格は實に不完全なものであり、神のみぞ眞に人格性をもつと見る。人間の自意識は他我意識を條件とするが、神の自意識は非我的條件を必要とせず、完全圓滿なる神は複雑なる意識的統一體として、自己決定的な自我自身の内に直接經驗として自意識的である。又神の道徳性も人間のそれと異り、人間は惡に逆つて善を立つる道徳的事業をもつのであるが、神の道徳性は遙に深奥で、惡との對立を豫想せず、本然的に完全である。然らば、神は善のみをなすかと云へば、それでは神意を離れて善が既存することになるので、之を斥け、神の本性が自意識的自由意志であつて、そは本質的に善であると見る。人間の善は奮闘と勝利の結果に得られるものだが、神は之に反して初めから完全で、従つて進歩成長はない。宇宙人生は絶えず進歩するも、その根原たる神は完全にして宇宙と共に推移せず、變化なしと見る點、ガロウウエイは絶對觀に立つのであるが、しかも神は人間の歴史に愛と恩寵を啓示し活現しゆく活ける神なりと見る。

上述の如く、人格的理想主義では、個々人間の實在性と自由とを尊重する限り、神の自己制限による全智全能の限界を認め、その絶對性を緩和してはゐるが、なほ一切の事物が唯一根原なる神に依據すとなす處、宇宙に存在する自然惡は勿論、人間惡に對してさへも神は責任を免かれないであらう。

處で、惡の問題を解決するために、此派のブライトマン (E. N. Brightman) は神の有限性を主張する。人間は宇宙根原なる神に依據するが、比較的獨立性を保つてゐるので、人間の行動はロイスらの云ふ如く、神の經驗の一部ではない。吾らの思想、感情、願望、發意、そは皆我なる自己の經驗であることは、現に自覺してゐる通

りである。従つて人間の自由意志による罪に對して神を難することはできない。だが、神は形而上學的には一元的であつても、倫理的に二要素を含んでゐる。神は一面においては絶對善で、合理的であるけれど、他面、その神聖なる意志に對抗する何か不合理なる「所與 (the given)」の性質を包容してゐる。それで、神の聖意は可能的最善の世界を創造するために奮闘し、英雄的な悲劇的な勞苦に悩むのである。世界には人間の自由意志による以外、又理性や善が自ら造出す悩み以外に、莫大な悪があるが、それは神自身の内にある何か頑強な所與の性質に基づく。そこに十字架があるのである。クリストの十字架は神が悩まねばならぬこの勞苦を表現する ("The Problem of God," p. 189)。だが神は徐々にこの「所與」を克服して、宇宙をより高い善の段階にもたらしつゝあると見る。かくてブライトマンは神を有<sup>フアイト</sup>限となし、時間の上に成長しゆく神 (temporal God, growing God) であるとする。従つて、人間は神の事業に共働することができ、宗教的な救の道も神と人との共働活動にありと云ふのである。

## 五

以上、人格的理想主義の神觀を概括したのであるが、此派においては神を宇宙根原として、最初から形而上學的に措定してゐるので、それは餘りに大膽な假定であると云ふ非難を免かれない。處で、次に、神を最初から宇宙の根柢に豫想しないで、自然的に發出的に創始されたる神を唱道するものがある。その著しい例はアレキサンダー (S. Alexander : "Space, Time and Deity") なるもの、氏はロイド・モウガン (Lloyd Morgan) の「發出的<sup>エミッショナル</sup>進化論」に基礎をおいて、一切の事物は發出的に進化しゆくものと見る。最初は時空的な物質の世界であつた

ものに、生命が發出して第二段階の進化を遂げ、生命に心理現象が加つて、第三の段階を成し、人間の如き自意識的な存在が發出したものと見る。かくて物質と生命と心又は精神とが共存することになつた世界に、第四の新しい存在である神が發出した。神は神性 (divin) をもつこと、人間が精神をもつのと同様であつて、精神は生命を豫想するやうに、神性は精神の存在を豫想する。吾々は感覺によりてではないが、宗教的情緒即ち信仰において、人間以上の存在を直接體驗する、これ即ち神であつて、神は無限なる宇宙總全をその身體とするも、神性は無限なる理想的可能であるから、神が神性を全部包含着してゐるのではない。故に神は有限であつて、神性は現在の處、宇宙の一部分にしか現はれてゐない (op. cit. vol. II, p. 357)。神は現存在として常に神性を體現しゆくものであるが、それを全部活現することはない。神は宇宙靈といふよりは寧ろ、神性への「努力 (strains)」と見るべきである。低い段階の諸物が結合して、高い段階の性質 (例へば心) を構成してゐるが、低い段階の諸物 (例へば生理的複合) は人間と云ふ高い段階の中に變質して失はれたのではなく、生理的要素として残つてゐる。同様に、時空、生命、精神を要素として、神は宇宙を包擁する存在であるけれども、その内に人間の如き有限精神が變質して失はれるのではないから、神は絶對とは云へない (p. 370 ff)。進化の世界においては凡てが「努力」<sup>エニス</sup>であつて、より高い存在へと邁進してゆくものである。故に神が宇宙を創造したのではなく、宇宙が神を創造しゆくのである。

アレキサンダアは、かく見ることが吾らの宗教的情操を最もよく満足するものと見る。人間は第一に、神が人間より偉大であり、第二に、神は普遍的即ち全包擁的な存在であり、第三に、人間とは異つた性質のものであり、

更に、第四に、人間に感應するものであることを要請する。第一と第二とはア氏の神にて十分である。第三の人間とは異つた神の性質として普通、全智、全能、萬善、永遠など要求されるが、ア氏は永遠とは神が「努力」の過程として永遠に持續することは疑ひなく、その點において神は無限であると見、全智については神が普遍的存在として現在及び過去の事實を知識するとしても、創造的進化の將來は豫見不可能であるから、神の知識は有限であるが、それは『知識よりは高い何物』かであると見る。又曰く、神は惡を包容する宇宙を身體とするのであるから、萬善とは云へない。ヘフディングの云ふやうに最高價值でもない。價值は人間の發<sup>イッセンシヨク</sup>明<sup>メイ</sup>で、神性は超人間的であり、價值の段階に屬するものではなく、宇宙の發展における完全性の段階に屬するものであるから、神性は善美生活のより高い形態と云ふ外なく、人類の宗教的信仰は價值の保存にはなく、神性の實在にあり(408)と見る。最後に、第四の感應といふことについては、神は宇宙の一員であるから、人間との社會關係は共通のそれであり、個々人は神に對する信頼によりて支持され、子が父に對する如く神の助力を求めうるとなす。

同じ進化論的な立場から神觀を描くボオディン(J. E. Boodin)は更に一層科學的見解を取入れてゐる。近來、長足の進歩を遂げた天體物理では物質界を靜的な物と見ず、動的過程と見るばかりでなく、電子の作用は粒子的である場合もあれば波動的である場合もありて、凡てそれは作用の場<sup>フィールド</sup>又は界<sup>カイ</sup>を有してゐる。現在知られたる最低の場は電磁氣界で、その界における電子の活動は界全體によりて統制されてゐる。電磁氣界は重力界に、重力界は更に化學界に内屬し、化學界は有機界、心理界を経て、最高精神界(supreme spiritual field)によりて最後の統制を見るといふやうに、一の體<sup>ハイツキ</sup>統<sup>テイ</sup>を成してゐる。この最高精神界は生命と心意の世界であつて、そこに

宇宙靈は事物の進化を統制し構成し指導して働く。しかしこの指導的な力は獨裁ではなく、その内に包容せる物質や心意の力によつて條件されてゐる。ポオデインの宇宙靈はフェヒナア (Feinm) のその如く擬人的ではなく、物理現象の類推アナロジーの上に立つてゐる。例へば電子の活動は一個の電子として抽象的には考へられず、電磁氣の場において集團的に統制されてゐるから、全體としてそは一の型タイプ又は形ゲシュタルト態を備へてゐる。故に、物理的存在は個別的要素の偶然的連繋から成るものでなく、それ／＼の界によつて條件され、全體の構造が部分の關係を規定する。同様に、生命や心理の世界も、宇宙的な總體界に支配されるものと見なければならぬ。かくて宇宙は諸活動の一社會を成してゐるが、電子より精神に至るまで各段階においてそこに界層あり、一界は他界の内に包攝されて體統を成し、最高の精神界によりて統一が保たれてゐる。この最高の宇宙的な界の支配的な Genus が即ち神である。がポオデインはこの宇宙的社會集團において、個は總全に隸屬して、個性の自由を失ふものとは見ない。電子さへもハイゼンバアグが云ふやうに豫見し難い任意の行動をもつものであつて、個はその界の統制範圍内において、全く豫定されない自由をもつ。氏は云ふ『吾らは只單に總全の精神の一機能ではない。……そこに個的意志と能力の要素が働く。だが精神界においては總全に参加することが眞の自由を意味し、個靈の健全は精神的總全内におけるその創造的共働によりてのみ維持される。吾々は總全から離れて病的になり、自殺することも可能だ。故に、全體精神は個々の有限精神に一々の行動を命令しはしないが、只總全の構造によつて個の健全なる構造が規定されてゐるまでだ。物質から精神に至るまで、全自然界において、個は創始力イニシエチウクと選擇力チョウサイリキをも

つ ("God", p. 93, 94)』

氏はその著「宇宙論の三説」に云ふ。宇宙の進化は最初から一定の計畫を實現しゆく過程でもなければ、又發出的進化論におけるが如く、偶發的な進化でもない。そは宇宙靈なる神によつて目的的に指導されてゐる進化であるとする。だが神の本性は理解不可能で、類推によつて之を彷彿たらしめる外はない。吾等は人間が靈であるといふやうに、神は宇宙の靈である。だが人間の類推を以て、物質界を直に神の身體と考ふべきではない。世界が神の身體であると云ふのは、音聲が音樂の身體、奏樂が和聲ハーモニーの身體と見るに同じである。神は物質界精神界の總的な界以上のもの、然り、創造的な藝術家として、非人格的な界以上のものである。神は人格的實在として、宇宙の悲劇や苦惱に參與する。ソクラテスの毒杯、イエスの十字架、神も共に惱まないと云ひうるだらうか。吾らは神がいかに永遠で完全であるかを知らないが、人間歴史に活現して、その最も高尚なる經驗の中に示顯しつゝあることを拒否できない。とにかく、事物の最後の綜合は精神であつて、宇宙の大靈こそ進化の過程を指導してゐる究極的實在だと見る。

## 六

上述の進化論的な見解よりは、もつと徹底的に科學的世界觀に立つて宗教の改造を企てる者にホワイトヘッド (A. N. Whitehead) がある。氏はボオデインの如く、神の信仰から出發しないで、科學的方法による宇宙過程の現實的認識の中に、わが渴仰の對象たる實在を見出さうとする。従つてヒウマニストの如く、社會科學の興味に集中せず、物理的宇宙の大觀から出發する。前者が宇宙過程を人間理想の實現に役立しめようとするに反して、後者は人間理想を宇宙進化の過程に奉仕させようとする。ホワイトヘッドは科學的事實に立つて神の信仰を支持

しようとするのでなく、現宇宙の自然的過程・其物における或る局面又は或る性格を神と見るのであつて、氏の神観は二方面に分かれてゐる。その一は神の本源的性質（原イデオロギイ）であり、他はその結果的性質（コンセクエツト）である。神はその本源性においては、吾らが日常の觀察に上る自然界の一要素である。氏にとりて神は究極的實在ではなく、絶間なく新奇を造り出してゆく創造性の或物である。そはヘアグソン (Bergson : *L'évolution créatrice*, p. 270) の神観に見る如く、『神は既成の何者でもなく、そは絶間なき生命、活動、自由である (“Dieu, ainsi défini, n'a rien de tout, il est vie incessante, action, liberté.”) と云ふ意味において、凡ての創造活動を指すのではなく、神は創造過程に活現される秩序のことである。ホ氏の見解では宇宙の創造過程其物は神に負ふのではない。事物の本然性として宇宙は永遠なる創造過程である。たゞその過程に意味と價値を與へる秩序や調和の性格を神といふのである。

宇宙の創造過程は絶えず生成しては死滅し去る微小な存在單位の無數なるものから成立つてゐる。これら微小な電子原子と呼ばれるものも、それ自體一種の有機體であつて、それらは發生し、努力し、生長し、成熟して、後、死滅する。それらは進歩的に生活細胞となり、個々人間となり、社會集團をなし、歴史の時期を畫す。ホ氏はこれらの單位を事件と見、過程となし、何物も生氣なき存在はないと主張する。これら事件の絶間なき續起は神の働きではない。一々の存在 (即ち事件、氏の所謂 *epochal occasion*) は自己保存又は完成のために互に争つて、破壊し合ふので、そこに彼らの相互作用を規律する組織力が働かなかつたならば、世界は厭はしい混亂に陥るであらう。だが、さうした争闘と破壊の中に相互扶助、相互調整の事實がある。これ神の働きである。従つて神が全能でないことは勿論、相互扶助と共に多大の相互破壊がある。相互援助は外から加へられるのではなく、

創造過程の中にある事實だ。この事實を神と見ることは思索ではなく、直接認識だ。ホ氏が何故に之を神と稱するかと云ふに、相互援助の事實こそ宇宙過程の中で最も價値ある實在であるからだ。従つてそは全人類の深甚なる讃仰に値ひするといふのである。

この相互扶助又は援助は一の事實としてホ氏は之を本源的秩序と稱し、この秩序あればこそ、個々の存在（事件）は互に破壊し合ふことなく、それ自身を充實しうるのであるから、それはあらゆる價値の維持者、創造者である。この秩序は種々の形態において混亂せる事件の中に入り込み、機會ある毎に眞善美の各方面における秩序的調和を發輝しゆく。神は世界を創造しないが、その創造過程に調和を齎らして、秩序の諸形態を全抱擁的な本源的秩序の中に組織立てる。それが神の事業である。かくて諸物は互に調和を増進しゆくが、人間に至りて特にそれが意識的經驗となる。ホ氏は之を美的經驗と呼び、人はそれによりて宇宙の美的秩序である神を意識するやうになる。

だが、神の本性はそれのみでない。その結果的性質において他の機能をもつ。時は刻々にすぎ去つて再び歸らず、過去は死滅する。義勇も、犠牲も、美も、善も、時劫の波に流されて推移する。そこに究極的な悪がある。尤も、一切の生物は過去の價値をいくらか保存する。もしそれがなかつたならば、進化はありえない。時は流れ去つても、進化の世界に價値は蓄積されてゆく。けれど尙そこに無数の犠牲や努力が無駄となつて、莫大の損失がある。價値の保存はその濫費に較べては憐れなほど少量だ。善美が一層増殖するために、この驚くべき濫費から救はれないものであらうか。そこに神の結果的性質が働き、あらゆる價値を保存しゆくものと見る。ホ氏は茲

に事實の認識を離れて思索に陥つてゐるが、それは恐らく人生の悲劇に餘儀なくされた願望の現はれであらう。

人間の宗教的要求として時間的に移りゆく凡ての親愛なるものを永遠化したいといふ願望は、一切の矛盾や反對を包容して最後の調和統一をかちうる神の存在を要請せざるをえないであらう(“Process and Reality” p. 494 D.)

自然や人間經驗の或る局面を神と見る者は尙この外にもあり、さきに述べた人間理想を神と見るヒウマニストもその部類ではあるが、これに近似せるデュワイもその一人と見ることが出来る。氏はヒウマニズム以上に、人間理想の實現を社會環境にのみ集中せず、自然世界に依屬せる人間が、人間の中に働く自然との交渉において、人生の理想目的に忠節であり、その實現に努力するその努力の中に神的なものを認めてゐるのであるが、氏はホワイトヘッドほどにも神の客觀性を高調するものではなく、サンタヤナと程遠からざる地點にありと想ふ。エイムス(E. S. Ames)はこれと異り、もつと積極的な神觀をもつ。靈とか自然とか云ふ概念が人間行動の特殊なる組織立てを指示する概念であるやうに、一切の概念は人間經驗における或る機能に對する象徴的名目に外ならぬ。神とは實在を理想化した名稱であつて、氏は神を定義して云ふ、『神なる言葉は、吾らが生命又は世界と呼ぶ大實在における秩序、目的、及び道德的價値を表現する。人間の生存に對し、また理想目的の實現に對して支持を與へる友情的なものと思はれる實在、それが神である(“Religion” p. 78)』と。かやうに、秩序とか睿智とか愛とか云ふ宇宙的生命の特質が理想化されたもの、それが神であり、神の實在である。氏はなほ之を比論によりて説明する。神の實在性は我が「母校」なるものの實在性に譬へられる。わが母校とは建築物でも、學生でも、教授でも、校友でもない、だがそれはこれら凡てを包容した事實や情操や渴仰や憧憬を、一の社會過程に織込んだ處の

わが大學の機能的實在又は全體の意義を云ふのである。同様に、都市とか國家とか民族とか云ふものも、人や傳統や情操や理想を生活事實と共に織込んだ或る社會的總全の名目に外ならぬ。宗教は之をその最高形態にまで擴大したもので、宗教において自我は最大總全なる宇宙又は神との關係に立つ。哲學はこの宇宙的總全の過程を絶對とか普遍とか云ひ、科學は之を自然とか生命とか云ひ、宗教は之を神と呼ぶ。そは神なる他者として個々なる自我の活動や感情の中に活き／＼と機能し、それに友情や指導力を及ぼす實在のことである。創立者や大政治家の意圖、計畫、希望、目的がその校、その國の眞實相を特色づけるやうに、叡智、秩序、愛といふが如き價值高き性質が神の實在性を特色づける。要するに、エ氏の神とは、人間經驗に指導力をもつ宇宙の理想的方面アスペクトの概念的把握に外ならぬ。

吾らの環境における實在の或る機能を概念的に把握して之を神と見るホワイトヘッドやエイムスの外に特色あるものはマシウス (Shailer Mathews) のそれである。氏は云ふ、人間がその依倚する生活環境から援助を求めるに當り、二つの異つた努力をなす。一は非人格的で、農耕や發明などにより自然力を支配せんとするもの、そは科學となつて組織立てられてゐる。他は人格的に儀式や德行によりて環境の精神力を動かさうとするもの、そは宗教と呼ばれる。かくして宇宙環境の神祕的な力を利用しようとする努力から神なる觀念の發展に導いたのだ。近代人の神は最早政治的な支配者の類比では満足に解されず、そは自然環境における創造的な力である活動體と見られてゐる。だが單なる創造過程としての活動力は形而上學的なもので、宗教的な神觀ではない。マ氏はさうした神が從來の神觀における如く一個の人格的實在であるかは知る由もないが、吾々人間なる諸人格を産出してゐ

る力であることは疑へない。宇宙には事實、さうした人格を創造しゆく力がある。それが神である。或種の社會關係を調整することを「友」なる言葉で表現するやうに、「神」なる言葉は人格を創造し、人格的に感應し、人格的に取扱はれる宇宙と吾々自身との人格的關係を概念化した一の象徴的方便にすぎないやうに批判されてゐるが、マ氏自身の信念としては、「神」なる言葉は勿論象徴的概念にすぎないけれど、その意味する處は、人格創造の活動力なる宇宙の實在であるといはねばならぬ。氏は云ふ「それは莫大な拋物線の如く、宇宙の人格創造的諸活動は吾らの些かな經驗の圓に觸れる。吾らはそれが何處より來り何處へゆくかを知らぬ。だがそれを回避することはできない。吾々は他の人々と關係をつけるやうに、それらの諸活動と同様な關係をつける。かくて吾々は人生の業務を營むための新しい力と勇氣と道德的動機を獲得し、以て人格的諸關係が一層完全に調整され、人生をして一層幸福ならしめるやうな世界秩序の建設に向ふ。」(Growth of the Idea of God, p. 230) 以上の數語を見ても分るやうに、マ氏が單なる概念的神觀を抱くものではなく、ホワイトヘッドと同様に、宇宙過程の或る機能即ちマ氏においては人格創造の活動を神として、之を敬虔に取扱つてゐるに外ならぬ。

## 七

以上、現代宗教思想における神觀の左右兩極と、その中間にある諸説を概括したのであるが、今茲に諸説の長所を綜合して、更により良き神觀の可能が考へられるではあるまいか。現代科學の到達する限り、萬物は概して進化の情態にある。天體の運行、生物の生活、人間心理、社會組織、歴史の變遷、凡てそれ進化的見地を離れることはできない。人間經驗の範圍においてさうだとすれば、宇宙は全體として形而上學的に進化しつゝあるもの

と類推すべきではあるまいか。進化とは創造的に價値の増加を意味することは茲に云ふまでもない。さて然らば創造的進化の世界において、絶對完全なるものは何物もありえない。もし宇宙が絶對完全なる完成組織であるならば、進化の現象は假現であつて、眞の進化はありえない。眞に進化のない世界において、意識的存在なる人間に何ら生存の理由を見出すことはできない。既存の絶對完全に吾ら何物を加へるのであるか。之に反して、宇宙は永遠なる創造過程にありてこそ、吾ら宇宙の一員はその創造活動に參與して、何らかそれに貢獻しうる機會をもち、又貢獻するだけ、それだけ人生の價値を生産する。又宇宙が完成組織であるならば、完全以上に完全はなく、それは完全情態の現状維持であるから、時間は全く無意味だ。時間に意味あらしめるものは、永遠に限りなき進化過程あるのみ。創造的進化の過程においては、人間はたとひ六十年の限りある生活を以てするも、一度び宇宙の創造的進化活動に參加して、些少なりとも、何らか貢獻したといふ事實は、宇宙永遠に持續する貢獻であり價値であつて、人生の意味もそこに發生する。

そこで、宇宙が完全完成の何物でもなく、絶えず進化しゆく動的過程であると見る場合、人間にとりて最も尊貴なるものは何か。人間の渴仰尊信を促がし、人間をして敬虔に謙遜に之を崇拜させるものは何か。それは云ふまでもなく、人生をして價値あり意味あらしめてゐる創造的進化の原動力である。宇宙のこの創造力が生命であるか、更にそれに加へて、意識力、人格力であるか、それは分らない。マシウスの云ふ如く、それは現に人間なる諸人格を創造しつゝある活動力であることに疑ひはない。吾らはこの創造力を神として崇敬すべきではあるまいか。尤も、宇宙の創造過程においては、退化の現象も多分にあり、破壊も争闘も悲劇的に行はれてゐること、ホ

ワイトヘッドの云ふ通りである。然らば、一面、秩序、調和、愛といふが如き善美を創造しゆく力と共に、他面争闘、破壊、混亂を造り出してゐる力をも神として崇拜すべきであらうか。その然らざるべきは云ふまでもない。神とは昔から超人間的な善美の力に與へられた名稱であつた。その善美の絶對性については異論がある。絶對なる善美は成長發展不可能であるからだ。今、宇宙を創造的進化の世界と見る場合、吾らは宇宙における善美の創造力即ち秩序、叡智、相互扶助、調和、融合、愛の如き善美の事物を創造しゆく力のみが神として崇拜されるべきものではないか。自然界においても、人間社會においても、調和、一致、和合、友情を作りだしてゆくもののみが、事物の維持者、建設者、愛育者であつて、價値の保存と増殖とはそれによりて行はれる。然らば、神とは宇宙における善美の創造力であつて、それこそ吾らの渴仰尊信に値ひするものではないか。

さうした善美の創造力は全智でも全能でもない。それはその反對なる争闘や破壊や憎の如き邪惡の存在によつて限界されてゐる。従つてそれは常に惡に逆つて戦ふ道德的事業をもつ。ホワイトヘッドが "Religion in the Making" (p. 139) に云つてゐるやうに、『天國とは惡から善を隔離することではなく、善を以て惡に打勝つことである』。いかに尊い聖なる神とでも、創造的進化の過程において惡と戦ふ道德的事業を離れることはできない。古來凡ての宗教を大觀すれば分るやうに、宗教は道德と異り或は道德以上に、惡に報いるに善を以てし、醜を打消すに美を以てし、瀆れを洗ふに聖を以てし、罪に打勝つに愛を以てすることを根本特色とする。神とは宇宙的に善を以て惡に打勝ち、愛を以て罪を贖ひゆく創造力のことではないだらうか。

宇宙におけるさうした聖愛の力、善美の創造力、それに依據し、それに信頼し、その勝利と發展を希望し、

それに協力して、宇宙人生の善美化、聖愛化に邁進することが、眞の宗教であると云ふべきではないだらうか。力といつても、それは生命力、人格力でありうることは既に述べた。そは生命力、人格力として、ブライトマンの云ふ如く、時間の上に働いてゐる成長する神である。だが氏の信する如くそは世界根原として太初からある神ではなくして、宇宙進化の過程において發出エミテ又は生成した神であることアレキサンダアの云ふが如きものであるかも知れぬ。その根原はとにかく、現宇宙において、さうした善美聖愛の創造力なる神が存在することは、自然界及び人間社會に現はれてゐる秩序、調和、友愛、相互扶助の如き事實の觀察から、之を拒否することはできまい。

人間は罪の惱みに陥つた時、さうした聖愛の力に縋りついて、恩寵をえ、罪に打勝つ力を仰ぐばかりでなく、さうした愛の神と共力して、滅惡創善の事業に参加し、幾分にもそれに貢獻することができると意識する時、歡喜に溢れて、人生の生きがひを感じることは當然である。宇宙善美の創造力は常に人間の協力共働を期待してゐるのであり、そこに吾ら個々人はその個性獨自の能力と使命とを自覺し、最善を盡して宇宙の限りなき創造的進化に貢獻せんと努力する、それが宗教生活の本諦ではあるまいか。要するに、宗教は宇宙人生に閃いてゐる善美聖愛の創造的生命を直感し、之に對する忠節、奉仕、共働の生活を營むことに外ならぬ。

# 親鸞教義に於ける厭欣思想に就いて

杉 紫 朗

## 一 緒 言

凡そ修養に志し、理想を追ふものは、厭欣の思想を有たないものはない、惡を厭ひ善を欣ひ、苦を厭ひ樂を欣ひ、現實を厭ひ理想を欣ふのである。ところが、これが現實の此の世界を穢土として厭捨し、佛の世界を淨土として欣求する。謂ゆる厭離穢土欣求淨土の思想となると、淨土教の根本思想と考へらるゝものであつて、我國に於ても佛教渡來已來次第に淨土教の普及するにつれて、其思想が一般的となつて、文學の上にも、和歌漢詩隨筆日記より軍記物語に至るまで、其思想の發露したのを見るものが頗る多い。況んや佛敎それ自體の教化としては、これあること甚だ多いのは云ふまでもない。大體人間が安價な現實肯定の上に立つて、徒らに五欲の享樂に耽つて居るものを目覺めしめて、より深い高い意義を把握せしめ、其精神生活に一段の進境あらしめたことに於ては、此の厭離穢土厭求淨土の思想が大に與つて力あらしめたものと思ふ。ところがそこには、それが爲に現實人生を輕視し、それを逃避し、夢幻的空想的なものを追ふて、人生よりすれば其害毒少なからざるものがあると

親鸞教義に於ける厭欣思想に就いて

云ふ批難も起つて来る。其批難が當るか當らぬか考ふべきことであるが、其淨土教の一派たる眞宗に於ては、其厭欣心の存在を必須的に要求せず、現生に於て正定聚に住すと云ひ、還相回向の活動として人生へ還來すとなし、人生に於て報恩の行業に盡し、王法爲本として人生に生きぬくことを主張するが如き、厭欣を根本思想とする淨土教としては、可なり趣きを異にしたものがあると考へらるゝから、宗祖親鸞聖人の所説を主體として、厭欣思想に關する教義を探求して見たいと思ふのが、此の小さな試みである。

## 二 淨土教と厭欣

淨土教は願生淨土の安心に住するものであつて、願生淨土は淨土を欣求するより起るものであり、淨土を欣求するは穢土を厭離することである。故に厭欣の思想は淨土教に於ては根本的な存在と考へらるゝ。其厭欣の所由に就ては種々あらう。極樂淨土の名が求めしむるやうに苦であり穢である娑婆を厭ふて、樂であり淨である世界へと欣ふもあり、無佛にして惡縁多く、多病短命の此世界を厭ふて、有佛にして善縁多く無病長壽の淨土に至つて、憂ふるところなく佛道修行を全ふせんとする者もあらう。孰れにするも厭欣である。これは『觀無量壽經』發起序中にも厭苦縁、欣淨縁あつて、經の對告者たる韋提希が「不<sub>レ</sub>樂<sub>ニ</sub>閻浮提濁惡世」と厭ひ「我今樂<sub>レ</sub>生<sub>ニ</sub>極樂世界」と求むるに由つて、説き出されたものが此經であつて、これが淨土教正依の經典の一であれば其大體は知ることができやう。故に善導大師は『般舟讚』<sub>三</sub>には

凡夫生死貪して厭はざる可からず、彌陀の淨土輕して欣はざる可からず、厭へば則ち娑婆永く隔つ、欣へば則ち淨土常に居せり(原漢文)

と云ひ『觀經疏』の最初には

生死甚だ厭ひ難く、佛法復た欣ひ難し（同上）

として厭欣の注意を喚起し、又『同疏』散善義至誠心釋の下には自利眞實の二種として、自他の諸惡及び穢國等を制捨する厭と、自他凡聖等の善を勤修する欣と、又三業に亘つて彼の阿彌陀佛の依正二報を讚歎し禮敬し供養し憶念する欣と、三界六道等の自他の依正二報の苦惡の事を輕賤し厭捨する厭とを懇に示されてある。殊に著明なのは源信和尚の『往生要集』の所説である、十門分別の第一第二の二門は厭離穢土と欣求淨土とであつて、厭離穢土の下には「夫れ三界安きことなし、最も厭離すべし」として六道の相狀を詳述し、其總結の文には

一箇の偏苦、耽荒すべきにあらず、四山合し來る避遁するところなけん、而るに諸の衆生貪愛を以て自蔽し深く五欲に著す、常にあらざるを常と謂ひ、樂にあらざるを樂と謂ふ、彼の癡を洗つて睡を置くが如し、猶ほ盍そ厭はざらん、況や復た刀山火湯漸く將に至らんとす、誰の智ある者か此身を寶玩せんや（原漢文）

と云ひ、廣く諸經論を引き、欣求淨土の下は「極樂の依正は功德無量なり、百劫千劫に説かんと盡すこと能はず、算分喻分も亦た知るところにあらず」として十樂を擧げてある。十樂は聖衆來迎樂、蓮華初開樂、身相通樂、五妙境界樂、快樂無退樂、引接結緣樂、聖衆俱會樂、見佛聞法樂、隨心供佛樂、增進佛道樂である。厭欣を示す規模は可なり廣汎であり、且つ深酷である。これが繪畫とせられ、又此部分だけが繪入り本として廣く行はれたことによつても、一般民衆、上下の各階級に其思想を普及したことの廣く深きものゝあつたことが知らるゝ。

法然上人門下に於て淨土教が分派して其教義を分つに至つて、厭欣思想の取り扱ひ方も各派に於て一様でない

親鸞教義に於ける厭欣思想に就いて

が、暫く鎮西の一派によると、安心に於て總別を分ち厭欣心と菩提心とを總安心とし、至誠心、深心、回向發願心の三心を別安心としてある、總別安心の區別は行門に趣くと、未だ趣かざるとの別であつて、別安心は行を見ての安心であるが、總安心はそうでない基礎的なものである。其中菩提心は自他兼濟の心であるから上機にして能く發すことを得るが、下機は不可能である。故に必ず起すことを要せないが、厭欣心は最も基礎的なもので、これなくしては三心は發されない。故に厭欣心の上に三心を發して念佛すべきであるとするのである。良忠の『玄傳通記』(淨全二八七頁)には「厭はず欣はざるは三心の障なり」と云ひ、『選擇決疑鈔』(淨全七二六頁)には、偽らざる心を以て佛の本願を信じ、方に往生せんと欲す、是を三心と名く、若し欣求の心無ければ知ると雖、具せず、若し欣求の心有れば學ばざれども自ら備はる、若し衆生有て本と三病無ければ治せざるに自ら安し、厭欣を説くを聞いて頓に三心を具す、此の人は即ち是れ横に三心を具せり(原漢文)と云ひ、其厭欣心を具する方法として、先師聖光相傳の念死念佛の二法を以てし厭欣心を具せんと欲せん者は常に當に此の二念に於て、心に係て忘れざるべし、漸々に熏習せば厭欣益ぞ發らざらん、是れ重病者の阿伽陀藥なり、心腑に納めて以て聊爾すること勿れ矣(原漢文)と云ひ、已下廣く念死と念佛とに關する論釋の文が引用されてある。已上で淨土教に於ける厭欣思想が如何なる地位にあり、如何に重要なものなるか知られやう。

### 三 親鸞聖人と厭欣心

親鸞聖人の著述の上に於て厭欣心が如何に取扱はれてあるかを先づ見やう、『愚禿鈔』下四丁に厭離眞實、欣求真

實なるものが分別されてある。

一には厭離眞實

聖道門 難行道

堅出 自力

堅出とは難行道の教なり、厭離を以て本と爲す、自力の心なるか故なり

二には欣求真實

淨土門 易行道

横出 他力

横出とは易行道の教なり、欣求を以て本と爲す、何を以ての故に、願力に由りて生死を厭捨せしむるか故なり、

又横出の眞實に就て復三種有り

一には口業に欣求真實、口業に厭離眞實なり

二には身業に欣求真實、身業に厭離眞實なり

三には意業に欣求真實、意業に厭離眞實なり

宗師の釋文を按するに一者眞實心中已下より、自他凡聖等の善に至るまでは厭離を先と爲し、欣求を後と爲して則ち是れ難行道自力堅出の義なり、眞實心中口業已下より自他依正二報に至るまでは則ち是れ易行道他力横

## 出の義なり（原漢文）

これは上に一言した善導の『散善義』至誠心釋の文に就ての分別であつて、宗師の釋文を按ずるに已下は正しく其文段を指示したものであるが、其説は要するに聖道門と淨土門で厭欣の次第が異ると云ふのである。大體『愚禿鈔』は眞宗教判の書であつて、其教判は堅超横超、堅出横出の二雙四重の教判であつて堅超は聖道自力の一乘眞實の教、横超は淨土他力の弘願眞實の教、即ち眞宗教義であり、堅出は聖道自力の三乗權假の教、横出は淨土他力の要門方便の教であると分別するのである。今の厭欣の分別は其堅出横出に就てゝあつて、堅超横超に於てゝはない。これは堅超は一乘眞實の教であつて圓解に住するものであるから、厭欣の分つべきものはないとするのであり、横超は全くの他力であるから、法徳自然の爲さしむるところ、前後の定むべきものがないからであらう、此の事に就ては尙ほ下に論ずべきである。そこで厭欣の相の定んで見るべきものは堅出と横出とであつて、堅出即ち聖道自力の權教に於ては先づ迷界の厭ふべきを觀じ、次に悟界の欣ふべきに及ぶ。四諦觀に於ても苦集を先づ厭ひ次に滅道を欣ふ、十二因縁に於ても先づ惑業苦を觀するが如きこれである。然るに横出淨土他力の教に於ては、それが方便教なれば未だ全他力には到達しない、自力の修行を要する、それには厭欣心の必要はある、併し近く身邊に厭ふべきものを見ても、厭ふことができない。故に如來、願力を以て淨土を莊嚴し、先づこれを欣はしめ、淨土を欣ふことによりて穢土の厭ふべきを知り、次て厭離を生ずるのであらう。かくして欣ふ所の淨土へ生れんと願して、其爲めの行業を修するのである。それでこれは直に眞宗教義のことに關係しないことである。

次に『教行信證』信卷本一丁に眞宗信心の徳を數じて「欣淨厭穢之妙術」と云ひ、『文類聚鈔』一丁には「受行最勝弘誓」而捨穢欣淨」とある、これは共に眞宗教義を談つたものであつて、欣淨厭穢と云ひ、捨穢欣淨と云ひ、其次第を一定してない、こゝに眞宗教義に於ける厭欣の特色があるのではあるまいか、

次に『末燈鈔』に收められてある聖人の消息（某年十一月廿四日附）には

この世のわるきをもすて、あさましきことをもせざらんこそ、世をいとひ念佛まふすことにてはさふらへ、としころ念佛するひとなんと、ひとのためにあしきことをしまたいひもせば、世をいとふしるしもなし、されば善導の御をしへには惡をこのむ人をばうやまひてとをざかれとこそ、至誠心のなかにはをしへをかせおはしましてさふらへ、いつかわかこゝろのわるきにまかせてふるまへとは候

また建長四年二月廿四日の消息には

佛の御名をもき、念佛をまふして、ひさしくなりておはしまさんひとくは、後世のあしきことをいとふしるし、この身のあしきことをばいとひすてんとおぼしめすしるしもさふらふべしとこそおぼへさふらへ（中略）まことにこの身をもいとひ、流轉せんことをもかなしみて、ふかくちかひをも信じ阿彌陀佛をもこのみまふしなんとするひとは、もともこゝろのまゝにて、惡事をもふるまひなんとせじとおぼしめしあはせたまはゞこそ世をいとふしるしにてもさふらはめ、

とある。これは世を厭ふ意味が世の惡しきを厭ふことにあることを明らかにされたものと云ふことができやう、ところが『歎異鈔』第九章には

親鸞教義に於ける厭欣思想に就いて

また淨土へいそぎまひりたきころのなくて、いさゝか所勞のこともあれば死なんするやらんとこころぼそくおぼゆることも煩惱の所爲なり、久遠劫よりいままで流轉せる苦惱の舊里はすてがたく、いまだむまれさる安養の淨土はこひしからずさふらうこと、まことによく／＼煩惱の興盛にさふらうにこそ、なごりおしくおもへども、娑婆の縁つきてちからなくしておはるときに、かの土へはまひるべきなり、いそぎまひりたきころなきものをことにあはれみたまふなり、これにつけてこそいよく／＼大悲大願はたのもしく往生は決定と存しさらへ。

これは厭ふ心、欣ふ心を發し得ないのが凡夫であると云ふことを示されたのである。又『教行信證』信卷末一二には

悲哉愚禿、愛欲の廣海に沈没し、名利の大山に迷惑して定聚の數に入ることを喜ばず、眞證の證に近づくことを快まず、耻へし傷むへし矣（原漢文）

とある、これは愛欲、名利を厭はず、定聚、眞證を欣はずと云ふのであつて、『歎異鈔』の語と同じ心境を告白されたものと見ることが出来る。

已上が聖人の厭欣に關する考へを知るべき素材であつて、其語の意味を推し進め、又は併せ考へることによつて、いろ／＼な問題があると思ふ、今はそれを

(一) 厭欣要否の問題

(二) 厭欣能否有無の問題

(三) 厭欣前後の問題

(四) 厭欣是非の問題

として検討して見やう。尤も是等の問題の中には今日にして特に關心をもたせらるゝものがないではないが、多古來の眞宗學者に注意された問題であつて、『愚禿鈔』『往生要集』の諸註釋書及び論題研究書の「厭欣前後」の題下に論述されてある。

四 厭欣要否の問題

眞宗の教義に於ては厭欣心を必要とするか否かの問題である。それは上に挙げた宗祖親鸞の所説に於て、眞宗教義の實踐として厭欣の心を必ず發さねばならぬとしたことを見ず、而も『歎異鈔』等の説の如く、厭欣不可能を告白されたものすらある。若し必要とはするが、不可能であるとすると、眞宗教義では救はれないこととなる、それでこれは必要としないものと見ねばならぬ。ところが淨土教である限り善導、源信の説を承けて居り、また自らも厭欣を語り、必ずしも不要としたやうでもなく、殊に其説を禀け、民衆教化に成功された蓮如上人の御文章に於ては屢々厭欣を勸むるに類したものがあつて、それに由て信念に入るべきものとせられたやうである。一例を挙げると、『五帖御文章』の第一帖第十通には

信心をとり彌陀をたのまんとおもひたまはゞ、まづ人間はたゞゆめまぼろしのあひたのことなり、後生こそまことに永生の樂果なりとおもひとりて、人間はたゞ五十年百年のうちのたのしみなり、後生こそ一大事なりとおもひて

親鸞教義に於ける厭欣思想に就いて

と勧められてある。其他同第十一通、五帖目第十一通等にも見へてある。宗學者に於て其說根本的には分れて居ないと思ふが、或は眞宗には必要としないことを力説したり、或は初門に於て要することを云ひ、或は現世を厭はざるも未來の惡果を厭ふべきことを云へるものとする如き説明がある。今謂ふに眞宗には「涅槃眞因唯以信心こと定め、證果に接する正因は信心なりとする。其信心は阿彌陀佛の本願名號を信ずること、即ち衆生を救濟せんとする阿彌陀佛の願力成就して南無阿彌陀佛の名號となるもの、謂れを信じ、其願力を自己の力とする外には何物をも要しないとする。念佛は其信心の外に發するの相であるから信心と別なものでない。故に信心のみと云ひ、念佛のみと云ふも畢竟信心のみである。故に厭欣心の如き其存否を問ふ所でない、これは鎮西派の態度と大に異なる所以である。それで宗祖が自己心境の告白として、厭欣の存せざることを述ぶるも、信ずるところの宗義に於て何等の妨ぐる所はなかつたのである。所が『御文章』の所説の如き、これを起すべく勧められたのは必要としたかの如くあるが、そうでない、常に勸むる所は「聖人一流の御勸化のをもむきは信心をもて本とせられ候」とか「あひかまへて信心をよく〜とらるべし」とかであつて、厭欣を策修せしめたのではない。かの白骨の御文章の如きは死の無常相を痛切に示されてあるが、それによつて厭欣心を起さねばと云ふのではない。此の如き世相なれば頼むべきものではない、頼むべきは如來の本願なればそれを信ぜよと教へたものである。これは『歎異鈔』に傳へられた宗祖親鸞の語に「煩惱具足の凡夫火宅無常の世界はよろづのことみなもてそらごとたわごとまことあることなきにたゞ念佛のみぞまことにておはします」とあるのと同じく起すべく勸むるところは信心にあり、念佛にあつて、厭ふべしとするものは、必ずや其心を起せと勧めたものでない。其然るべきものな

ることを理解せしめて聞法の因縁とした程度に過ぎないものである。要するに策修せしめず、必要とせず、起不  
は問題でなく、聞法の因縁を成するまでのこととしたのであらう。已上は信心已前のことであるが、信心已後に  
あつて、而も上に擧げた『末燈鈔』に於ける消息の語の如き意味としては、信者の心得として守るべきことを勸  
められたのであらう。即ち苦を厭ひ樂を欣ふとも、それは五欲の樂を追ふのではない、それを厭ふて眞の樂を求  
むるのである。それは煩惱業苦を厭ふて涅槃の世界を求むるのであるから、此の世の悪きことを捨て淺聞敷こと  
をも止むべきであるから、其心得は失ふてならないことである。併し心得はそれを以て善根として往生成佛の因  
法とするものでない、其意味に於ては其存在を必要缺くべからざるものとはしない。心得は心得として信者へ守  
るべきことを求められたのである。

## 五 厭欣能否有無の問題

厭欣の存在を必とせず、策修せしめないとしても、其厭欣なることは可能なことであるか否か、厭欣の心は有  
るのか無いのか、可能なれば有るのであらうし、不可能なれば無いのであらう。若し、上に擧げた『數異鈔』の説  
の如く苦惱の舊里はすてがたく、安養の淨土はこひしからずであれば厭欣心を起すことに於て不可能とするので  
ある。『信卷』末<sup>一</sup>二の語に於てもまた同じである。所が『御文章』の教へらるゝところの如くであれば、それを  
必とし策修せしめなくとも、如何なる程度かに於て可能であるのではないか、存在するのではないかと考へらる  
る。又存覺師の『淨土見聞集』には

欣求淨土のゆへをきかせぬればをしへざれども信心を獲得しぬれば穢土はいとはるゝなりとおほせありけり

とあるので見れば其形が異つても存在するものと考へねばならぬ。そこで能否有無が問題となる。ところが、これに就ては信當處に於て信と如何なる關係にあるか、信前に於てどうかであるか、信後に於てどうかあるかを考へ、又法徳としての存在と、機相に於ての存在とが分けて考へらるゝ。機相と云ふのは心の思ひぶり信じぶりにかゝることであり、法徳と云ふのは然らずして法の徳義として存在することを聖教の説示により教理上知ることである。それで宗學者の所説も一樣でない。但し法徳としての存在には異論がない。これは眞宗の信心は如來の回向であつて自ら信するにあらず信せしめられたのである。信せしめられたのは信そのものを與へられたのであるとする。其與へられた信そのものは、如來の本願力であり、名號であるから、如來の功德のすべてを全うしてある。故に如來が修した厭欣の功德も悉く收めて與へらるゝのであるから、そこに厭欣の功德は存在するのであるとする。これが法徳の存在である。これには異論がない。又法徳であるから能否は問題とならない。ところが機相に於ては信前にも信後にも無い、又能はぬと云ふ説があり、又信前と信後とは信仰から流れ出たものと然らざるものとの別はあるが共に有りとする説があり、其他信前にある説明をなし、信後にある説明をなし、信心當處の願生心のところに厭離心を具するなど、説の差異具略によりて種々に説明されてある。今思ふに法徳としての存在は眞宗回向の教義として然るべきところである。「厭淨欣穢之妙術」と云ふ如き正にこれを示されたものであらう。機相に於ての厭欣の否定は實に尤もであつて、宗祖親鸞の率直な告白によりても、吾等の僞らざる反省によりても其然るを知るであらう。然るに信前に於ては『御文章』に教ふるが如きは、しか思はしむる爲ではあるまいか、それならば必要とせざるまでも可能を前提とし存在を認められたものではあるまいかと云ふに、これは厭欣心

を引き起すまでの理解程度のものではあるまいか。即ち厭欣するのに對して厭欣すべきものと理解せしむる程のものではあるまいか。それが聞法の因縁となるから教へられたのであり、厭欣すべきものとは知るも實に厭欣し得ざるところに人間の惱みがあり、其惱みの解決が『歎異鈔』の第九章ではあるまいか。此理解は理解であつて徹底を缺き永續もしないものであらう。これをもし厭欣と云はゞ存在と云ふべきであるが、實の厭欣でないから能はず存せずと云ふも當然である。信後に於ける能否有無は其否定説また尤もである。現に自己反省によつても厭欣はあり得ないし宗祖またそれを告白されてあることによつて動かすべからざることであるが、往生成佛の信念に於ては遙かにそれを憧憬し欣求することはないであらうか、蓮<sup>(13)</sup>如上人晩年病中に於て

さきつゞく花みるたびに猶もまたいとねかはしき西のかのきし  
老らくのいつまでかくや病なまんむかへたまへや彌陀の淨土へ

とあるが如きそれではあるまいか。宗祖<sup>(14)</sup>に於ても

大悲の願船に乘し光明の廣海に浮びぬれば至徳の風靜かに衆禍の波轉ず、即ち無明の闇を破し速かに無量光明土に到て大般涅槃を證す普賢の徳に違ふなり（原漢文）

とあるのには彼岸を欣求する心はあり、そこには自ら厭ふ心も有るべく、『淨土見聞集』の語も併せ考へらるゝやうである。これは思ふに信仰體驗に於ける矛盾相とも稱すべきものではあらう。宗祖の信仰生活に於て歡喜<sup>(15)</sup>有りとする告白と、歡喜無しとする告白との二種があるが、今もそれと同じであつて、無しと云ひ不能と云ふは凡夫の情想よりするものであり、有りと云ひ能ふと云ふは信念の徳より出づるものであらう。故に自ら能ふのでは

なくて能はしめらるゝのであり、而も凡情煩惱に覆はるゝこと深ければ、彼岸を欣ぶが如きは微々たる心相に過ぎないのであらう。又信當處に於ける存在は信心の上に存する願生の意味に於て欣求の意味あり、厭離の意味あるべしとするものなるも、信心は信心にして強いて厭欣心と混雜せしむべきではないのではあるまいか。

## 六 厭欣前後の問題

上第三項に擧げた『愚禿鈔』に豎出は厭離を先きにし横出は欣求を先きにするとの意味を明らかにし、横起眞宗の教義は前後何れかと云ふことを明らかにする問題であるが、今は後の眞宗教義に於ての前後に就て考へたい。眞宗教義に於て或は厭離を先きに示し、或は欣求を先きに示して無次第であることはこれまた上みに擧げた如くであるが、存覺師の『淨土見聞集』には

そもく楞嚴の先徳の要集、禪林の永觀の十因等は厭離穢土欣求淨土とかゝれたり、しかるに鸞聖人の御相傳には欣求をさきにし厭離をのちにせよとのたまへり、そのゆへは穢土をいとすとすゝむとも、凡夫はいとふことあるへからず、これをいととせんとすゝめんとまにまづ欣求淨土のゆへをきかせぬれば、をしへざれども信心を獲得しぬれば穢土はいとはるゝなりとおほせありけり

とある、そうすれば無次第ではなくて矢張り厭欣次第でなくてはならぬやうである。無次第か厭欣次第かと云ふ問題である。宗學者に於ては法徳(17)に存するのみで機相になしとし、法徳なれば無次第、法の分齊としては厭欣次第なりとするもの、機相(18)に有りとしても法徳より出づるものなれば無次第なり、法門としては厭欣の次第なりとするもの、又厭欣(19)、厭欣の次第を沙汰するものは自力、全くの他力に於ては其沙汰なし、信心を具すれば自ら存

すとするものなどがある。思ふにこれは自ら策修するのではなく、法徳としての存在か、法徳より流れ出づる機相かであるから、こうでなくては起されないとか、こうすれば起さるゝとか云ふものでなくして凡て無次第である。併し要門が欣求を先きとするのは、他力願力の然らしむるところであるからと云ふことであれば、眞宗こそ全くの他力であるから欣求を先きとすべきであつて、方便要門の教義は尙ほ自力を存するから厭離を先きとすることとなるのである。要するに厭欣の前後は二重となる、聖道門と方便要門との比較では聖道は厭離を先きとし、要門は欣求を先きとする。これは要門も一分他力なれば先づ欣求せしめられて後に厭離するからである。それを更に、方便要門と眞實弘願の眞宗とを比較すれば要門は尙ほ自力を存すれば厭離を先きとし、弘願眞宗は全くの他力なれば欣求を先きとすることゝなる。これが『淨土見聞集』の説のなさるゝ所以である。併しこれは法理であつて事實ではない。事實は法徳であつて同時に存在するか、機相に流れ出で縁に隨つて前後無次第であるかであらう。要するに一定した型の定まることを考へないのである。

## 七 厭欣是非の問題

已上述ぶるところの如く親鸞教義に於ては厭離穢土欣求淨土と云ふことを考へることは頗る薄い。其存在を必要事ともせず、凡夫には不可能とも考へられ、隨つて其相があつても程度の浅いものであり、又自らなさるゝ頗る自由なものであつて、其形が如何様であらうとも問題でないと云ふ程のものである。所が一面から云ふと法徳として存在すると云ふ、法徳は凡夫の修するところでない、如來の行じた所であるから、それは廣大無邊なものである、それを具して居り、それが機相に露現するとなれば其相は微々たるものであつても、其實は純粹なもので

あつて、それあることが實に尊むべきことであるとなる。そうすれば事實に思想する必要は薄い、理想として仰き尊崇することに於ては厚いことゝなつて、實際の思想を支配することに於ては寧ろ勝れたものがあらふ。然らずとするも決して劣るものではないとは云はれやう。ところが其思想は現實人生から見て喜ぶべきものであるか否か、先きに云ふ批難も一應はあるべきが當然である。これを是非の問題としたのである。これに對して宗學者(20)の説もないではないが、それは暫く置き、現代の考方には或は厭欣思想は斷然廢捨すべきであるとの考へもあるやうである。それは厭欣思想は過去の現實絶望の時代を救濟せる思想であつて、現代はそれを必要としない、用ゆべきものではない。眞宗にこれを必要とせず必ず起すべきことを勧めず、唯信心を要するのは最も進んだ考へ方であるとするのである。或は又厭欣の意義を轉換すべしとする考へ方もあるやうである。それは人生は吾人凡夫の所見に任ずれば穢土であるが法眼開けて見るときは淨土である、死して未來の淨土に生るゝことを欣ぶのでなくして、現在に於ての穢土を厭ひ、淨土を欣ひ其淨土へ遊ぶべきであるとするのである。これ等の考へ方が無價値であり、無根據であるとは言はないが、淨土教の特色を失ふたものであると云ふことができやう。眞宗には信心を要として厭欣を必要とはしないが、厭欣の法理の上には立つて居る。それを廢捨すると云ふのはどうであらうか。又穢土も淨土も此世界に見やうとすることは聖道門であつて、淨土門でない、そう云ふやうな考へ方だけでよければ聖道門の外に淨土門の存在すべき必要はないのではあるまいか。

思ふに淨土教に於ては厭欣の要否、能否は何れとしても厭欣すべき法理であることに於ては變りはあるまい。故にこれを爲し得ざるは煩惱の所爲であるとなる。故に厭欣は其儘にして、惑業苦の世界は個人的にも社會的に

も厭ふべきものであり、安身常住の淨土、涅槃界は欣ふべきものとし、而も信心により念佛によりて其欣ふべき淨土を得て安心の境地に住し、それより離つて惑業苦の世界を見るに、それは單に或業苦の世界ならずして、求道の道場であり、報恩の道場であり、還相攝化の道場であるとなる。求道は信心已前に於てそれなりしもの、報恩は信心已後に於て、還相攝化は往生已後に於てある。これは親鸞教義に於ては一たび信心によりて欣ふべき淨土の往生を定め正定聚の位に入りたるものは、専ら人を教へて信ぜしむる報恩にいそむべしとし、更に淨土へ往生したるものは此の世界へ還り來つて他の衆生を濟度とすべしとする。信心により、往生により欣ふべき淨土を獲得することによりて人生觀を轉換して、此の世界を自他の進道の場所とし、宗教的活動の世界とする、進道の場所、活動の世界それは最も意義あり最も尊むべき所であつて、此意味に於ては厭ふべきにあらず。生々相次で來るべき世界である。信心により往生によりて人生觀はかく轉換するのであるが、かくの如き人生なれば其道場の安穩を願ふて『大無量壽經』には「天下和順日月清明」の世界が理想されてあるのではあるまいか。此に王法爲本の行動が起つて來るのであらう。そうして惑業苦の世界を厭ふと云ふことは、これを以て吾人が五欲深着の世界とする妄情打破の大否定であつて「世間虚假」とか「よろづのことそらごとたわごと」とかあるのと亦同じであつて、それが信心によりて新に意義づけられ、否な眞の意義が見出されて人生觀が轉換する。「唯佛是眞」とか「たゞ念佛のみぞまこと」とかあるのは其意味ではあるまいか。そうして活動の道場は惑業苦と戦ひ、自と戦ひ他と戦ひ、進み進んで永遠に向上する道場となるのであらう。

親鸞教義に於ける厭欣思想に就いて

八二

親鸞教義に於ての厭欣思想には大體已上のやうなことが考へらるゝ。思ひ出した隨筆に過ぎない、義を盡さないのは無論、意も盡さないが、一斷想として見て頂きたい。(昭和一四、一二、二六記)

註

- (1) 智運の『愚禿鈔樹心錄』深勵の『愚禿鈔講義』善讓の『愚禿鈔橫超錄』等
- (2) 僧鎔の『愚禿鈔溫故錄』道隱の『愚禿鈔知新錄』圓月の『愚禿鈔禾人錄』等
- (3) 鮮妙の『宗要論題決擇篇』卷八
- (4) 『教行信證』信卷本<sub>丁</sub>一七
- (5) 『御文章』五帖目第十通
- (6) 同一帖目第十通
- (7) 同五帖目第十六通
- (8) 善讓の『愚禿鈔橫超錄』
- (9) 鮮妙の『宗要論題決擇篇』
- (10) 僧鎔の『愚禿鈔溫故錄』
- (11) 深勵の『愚禿鈔講義』
- (12) 僧鎔の『愚禿鈔溫故錄』
- (13) 蓮如上人遺徳記』に見ゆ
- (14) 『教行信證』行卷<sub>丁</sub>四〇
- (15) 『教行信證』總序末尾等
- (16) 『歎異鈔』第九章前半
- (17) 善讓の『愚禿鈔橫超錄』
- (18) 僧鎔の『愚禿鈔溫故錄』道隱の『同知新錄』
- (19) 深勵の『愚禿鈔講義』
- (20) 圓月の『愚禿鈔禾人錄』鮮妙の『宗要論題決擇篇』

卷八等

# 正法眼藏の論式に關する一歴史觀

渡邊 棊雄

(1) 學者或は印度の言語即ち直接には梵語の發見よりして、希・羅乃至佛・英・獨その他イランその外の古代及び現代諸國語とそれとの比較研究が勃興し、そこに所謂言語學(或は博言學 Philologie、或は比較言語學 Vergleichende Philologie oder Vergleichende Sprachwissenschaft)が興隆したばかりではなく、更に延長しては、さうした言語の比較研究から暗示せられて、色々の動物をも比較研究し、かくてかのダーヴィン、ラマルク等の進化論提唱をも將來するに至つたといふ。かうした學者の言にして果して眞であるなら、梵語の發見による影響や、また驚くべきものといはざるを得ぬ。

然るに、同様の見地よりして、もし同じ印度の思想的な大貢獻としての佛陀の教説から、延いては佛教哲學一般を貫く核心が幸にして初手より泰西に紹介せられ、加ふるにその正當の形及び意義に於て同じく理解せられてゐたなら、そは果してどれだけの影響を廣し得てゐたであらうか。思つて見るだけでも一種の緊張、快哉を感じ

しめるものが存するではないか。然るにも拘らず、實際問題としては、今日尙泰西の諸佛教研究者らは徒らに四諦・十二因縁・八正道を中心とする所謂小乘卑淺の佛教教理のみを理解する程度に彷徨してゐることは如何にも残念にもまた憫然たるものもなきを得ないであらう。

かくて、泰西の諸佛教研究者らが是の如く寧ろ憫然たる情勢の裡に低徊してゐる有様でもあるのに對して、ある意味では逆に、わが國に於ける諸の西洋哲學研究者らが、諸所に烽起する一大旋風かの如くにも、主に道元禪師の正法眼藏を通じて佛教哲學に關する異常な興味を見せ、その上、深遠な理解をも示さうとしてゐることは、我々としては寔に喜ぶべくも、また不思議な感がある。殊にそれら諸の泰西哲學研究者らの態度にはかかる佛教哲學の研究によつて、西洋哲學最新の提説たる例の現象學派の主張一般に對し、或は先驅及び引導をさへ見出さうとする意圖も仄見するかのやうであるに至つては、我らとしての欣快は一入譬うるにもない感あるを禁ずることが出来ない。従つてさうした企の成績はともかく、所謂今からでもおそくはないから、希くは諸の同好の學者諸氏がますます盛に同斷の企を試みられ、かくすることよつて、願みては東洋古來の諸聖賢の尊い寄與による諸成績をその正當な形に於て理解して、更にそれらを内外に宣揚されるばかりではなく、さうした事實を通して、また世界の思想一般に對しても、それらが一大躍進を敢へてし得るやうな礎を築くに吝かならざるを得ば、我らの幸慶はいよいよこれに過る所がないといふべきである。

## 二

さういふ譯で、繰返すまでもなく、わが國に於ける諸の西洋哲學研究者らの間の佛教哲學に對する關心及び尊

敬は主として道元禪師の正法眼藏がこれを誘發せられた所であるが、思ふにさうした道元禪師の正法眼藏の西洋哲學研究者らの間に興味を誘起せられた主たる原因は勿論同正法眼藏を通しての全佛教哲學に眞に思想的優越あるによるものであることはまた縷説を要せぬ所である。然しながら、さうした思想上の優越とともに、同じ正法眼藏の佛典としての甚だ特色的な論式がかかる際諸研究者の興味をそめることは全然なかつたであらうか。これらの點は蓋し今まで餘り識者の關心を買つてはゐないやうであるけれども、然し少しく省る所あれば、或は誰しもが感を等しうする所ではないかと察せられることで、今は且らくさういふ見地から、然らば道元禪師のかかる論式は果して那邊から由來する所であつたらうか、それを探索して見たいと思ふのがここにこの一論考ある所以である。

改めていふまでもなく、道元禪師のあらゆる場合に於ける論法が禪籍一般としては勿論のこと、また遍く佛典全般にわたつても矢張り特殊の意義を有することは學者の恐らく一致する見解であらう。事實、結論のみ、それも出来るだけ短文句にして表現するを例にした一般禪籍の論式に對比するならば、道元禪師の正法眼藏等が大に論理を盡されてゐる論式の根本的に異色あるは誰だつて指摘せざるを得まい。同じやうにしてまた同様の論理の委曲は大に盡しつゝ、しばしば道理の表面のみをくむに過ずして、所謂辯證法的、動的乃至は立體的論理に缺く一般佛教の諸論典に反省しても、道元禪師のそれがかかるすべてに實によく徹底せらるるのみならず、更にそれらを表現するに常に禪者一流の筆致によつてせられるその特色は寧ろ特色といふを飛び越えて、優に一偉觀たらざるをも得ないであらう。かくして道元禪師のかかる獨特の論式と難解深玄な内容とが相俟つてまづ學者の眼

を射る如きは寧ろ當然とも察せられるのである。然らば道元禪師のさうした特異の論式は果して佛教史上那邊から由來したものであらうか。

三

私かに思ふに、この點に於てまづ我々に聯想さるべきは或は南傳の説事論(Katthavattana「伽他跋偷」劈頭に於ける諸の論議に見られる論式といふべきかも知れない。然しながらそれらよりか更に切實なものがあるといふ點では何といつても有部六足論中の第四たる識身足論(Abhidhammavijñānakaya-pada-sūtra)の中でも就中目乾連蘊(Mundalyayana-aratha)第一に於ける論式であらう。而してこの目乾連蘊といふは、特に説明するまでもなく、「過去未來無、現在無爲有」なる命題について専ら有部の立場から論難駁撃する一論であるが、これを細くいへば、その全體は四大段・二十二小段等にして編まれてゐる。然るに、それらを更に大觀せんか、諸段別を通じて自らなる一定論式を見出し得るといふものは、例へていふと、問題たる命題をまづ貪・瞋・癡の三不善根に關聯して駁論する際、一、同三不善根を不善と對觀するかどうかと對者に問ひ、對者が「對觀する」と答うるを待つて、二、然らばかかる對觀は過去を對觀するものか、乃至は未來か現在かと再問する。而してその間に對しもし「それは過去だ」と返事せらるれば、四、已に過去を對觀すといふ以上、そは取りも直さず過去の實有を豫想するものではないかと冠せ掛ける。五、次で、同じ論を未來に關してもまた繰返し、六、更にもし「それは現在を對觀するのだ」と答へらるれば、是の如きは唯一補特伽羅(Puggala)の非前非後に所觀及び能觀の二心合を主張するもので、全然非理であると論駁する。而して、以上は悉くが對者の「對觀する」と肯定した場

合の論駁であるが、それらに對して、もし對者が逆さに「對觀しない」と答へた場合には、七、果して是の如く  
んば、三不善根を如何にして厭離するか。而ももし厭離し得ざれば、離染することは出来まい。離染することが  
出来なければ、更に解脱することも出来まい。而して解脱することが出来なければ、般涅槃することは出来ず、  
かくして結局佛教としての目的は果し難いではないかと結論してゐる。

蓋し識身足論に於けるかかる論議に至つては、無論これを論議そのものとして問題にする際にはその間に種々  
の議論を醸すべき所以あるや明かである。例せば過去未來を對觀すとは取りも直さず過去未來の實有を許すこと  
であるといふ如き、<sup>(12)</sup>有部測に於ける全くの獨斷でなくて何であらう。また、現在を對觀するといふは唯一補特伽  
羅の心内に所觀と能觀との二心俱起を許すこととなり、非理を來すとすることも、専ら有部<sup>(13)</sup>などからしただけの  
批判で、全佛敎的にはまた大衆部<sup>(14)</sup>その他の如く二心俱起を認める分派あることも忘れてはならない。その外問題  
は決して少からざる所であるけれども、而もただその形式的論式を問題とする限り、<sup>(15)</sup>小乘諸論典が概ね簡單な命  
題的論述のみ多い中に於て、これだけの推論式を整へ、あらゆる可能の場合を想定し、而してそれらの上に旗鼓  
堂々たる論陣を張つてゐる所は確かに目を瞠らせるに足る手際といふべきで、恐らくはこれをもつて佛教辯證法  
の起源といふも強ちに妨げはないと思はれる。

#### 四

所で、かかる識身足論を發端とする佛教辯證法は次で同じ有部に於ても専ら迦濕彌羅<sup>(16)</sup>(舊譯「罽賓」Kashmir)  
有部の大論として結集せられた大毘婆沙論(Mahāvibhāṣāśāstra)に更に受繼がれてゐるのは如何にも道理とし

て當然の思があらう。便ち婆沙中にも例へばその所謂分別論者(舊譯「毘婆闍婆提」、Vibhajyavādin)の執とせられる「心本性清淨、客塵煩惱所<sub>レ</sub>染汚<sub>二</sub>故、相不<sub>レ</sub>清淨<sub>二</sub>」(舊譯「心性本淨、爲<sub>レ</sub>客塵煩惱<sub>二</sub>所<sub>レ</sub>覆<sub>レ</sub>」)なる有名な主張を再度有部の見地から駁難したる所を見るに、一、有部はいふ、已に心の本性が清淨で、客塵煩惱の爲に染汚せられる所から不清淨の相を呈するものなら、影響を受けるのは必ずしも獨り心の本性が客塵煩惱からするばかりとは定らないから、逆に客塵煩惱が本性清淨の心に相應する爲に自ら清淨化せられることはないか。二、それにも拘らず、もし客塵煩惱が本性清淨心と相應しながら、自ら清淨化せられることはないと言ふなら、再び逆に本性清淨の心も亦客塵煩惱と相應して敢へてその染汚を蒙ることはないであらう。三、假令客塵煩惱が本性清淨心と相應するも、依然、不清淨の相あらば、本性清淨心が亦客塵煩惱には由らないで、不清淨の相あるべき所であらう。四、更に心の生起的にいふも、已に心性本淨といふ以上、その本淨心が先に生じて、その次に客塵煩惱が生じるとするか、然らざれば、兩者俱時に生ずといふ二の場合以外には當然あり得ない譯であるけれども、今もしその中の前者の場合とせば、一心が二剎那、三剎那……等にわたつて住し、かくて初めて客塵煩惱の起るに會うてそれからの染汚を蒙るといふ失を來すこととならう。五、それに對してもし俱時の場合とせば、已に心性本清淨といふ以上、その本清淨の本の字を果して如何せんとするか。従つて以上見來れば、本性清淨心及び客塵煩惱の二者の相對關係からいふも、また同じく生起關係からいふも、畢竟「心本性清淨、客塵煩惱所<sub>レ</sub>染汚<sub>二</sub>故、相不清淨」などいふ戲けたことはあり得べきではあるまい。――

かうした論議も亦無論論議そのものとしていへば、或は純論理的困難も種々考へられないではあるまい。加之

教相學の見地からしても、同じく色々の問題なきにしも非ずであらう。然しながら、それらの餘事は暫くまたすべて論外にして、再びこれを論式のみとしていふ際には、識身足論さながらの佛教辯證法はそのままここに相續せられてをること、誰の眼にも鮮明な所であつて、そのみではなく、ここにも亦同じ婆沙等(28)に於ける諸他の論議が概ね單なる命題的に非ざれば、さういつたものに近いもののみである中だけに、一入際立つてゐるといふも敢へて過言ではあるまい。

## 五

然るに、以上論じてここに及び、寧ろ想起せられざるを得ないのが中論(29) (Madhyamaka sūtra or rather Mūlāradhyamaka-kārikas)、大智度論(30) (Mahāprajñāpāramitā-sūtra) その他の作者であり、また大乘屈指の論將たる龍樹 (Nāgārjuna)、菩薩の傳記である。蓋し羅什(31)譯龍樹菩薩傳の傳うる所に從へば、南天竺の婆羅門種として生れ、乳舖の間に已に人の四圍陀 (Veda) を誦するのを聞いて、自ら文を諷し、義を領したといふ龍樹は、やや長ずるに及んでは、才を恃むの餘り、相當の不良振りを發揮したもののやうである。然るに後に至つて懺悔して佛門に歸するや、九十日にして忽ち三藏を學習し盡し、更に異經を諸國に求めて遂に雪山中に於て一老比丘から摩訶衍 (Mahāyāna) 即ち大乘の諸經典を與へられたと。然れば、この文をもつてする限り、龍樹は三藏即ち所謂小乘の經律及び阿毘達磨を學習したことは明かなことであるとしなければならぬけれども、實は同じことは更に彼の著の大智度論(32)その他に三藏の名稱及び諸文を隨處に援用してゐたり、殊に同じく彼の著なる中論(33)の如きが終始全く小乗有部の教相に根據を置いて施設せられてゐるなどにもこれを反省し得る。

そこで、概ね以上の如き龍樹の傳記を頭において應に相對すべきが即ち恰も右にあげた彼の著の中論であつて、同中論は、今もいふ通りに、その終始全二十七品が徹頭徹尾有部の教相に根據を置いて施設せらるるは已に定評ある所であるばかりではなく、それらの全二十七品を貫く論式も上來丁度問題にして來た有部の論式にまた準ぜる所である。それらの點から、實は、上記のやうに、殆ど出家と同時にまづ三藏を誦し盡して慍らなかつた龍樹が進んで大乘を學ぶに及んで恐らくは劈頭大般若を學習し、そしてその般若教學を土臺にする立場から、忽ち本の三藏を論駁するに、三藏乃至は有部の寄與に待つた已に上出した如き論式をもつてしたものが正しく中論ではなかつたであらうかとも敢へて察したい所である。附論はとにかく、今さうした中論の第十九・觀時品 (Kāla-parikṣānīma 19 prakaraṇaḥ) の論議一般を左に抄出して、一にはもつて中論の論議一般を察することの出來る便に當て、今一にはまた中論が如何に上出のやうな有部の貢獻にかかる佛教辯證法を如何にも巧に逆用しをるかを徴するの資とすることしよう。

乃ち、同觀時品は名詮自稱「時」(Kāla || Zeit)に關する有部一流の實有觀を駁論せんとする一品であるが、その文によれば、總じて歲、月、日、須臾などいふことをいふけれども、それらは結局過現未の三時即ち時一般の觀念を外にすることではない。然るにその過未及び現在といふ三時のことであるが、これらは勿論「時」一般を前後相望めてかく三に分觀しただけのものである。従つて相對的意味を離れては全然客觀的意義はないものである。所で、ここにかく相對的にのみ三時があるといふことは、例へていへば、過去に因つて未來及び現在があるといつた意味であるけれども、果して然らば、未來及び現在は何れも已に過去の中に含まれてあるべきだらうで

はないか。故にこれを更につき詰めていへば、未來といひ、また現在といひ、畢竟ただ一の過去になつて終うべきであらねばなるまい。而も、已にかく未來及び現在が共に没して終つて唯一の過去に歸して終うなら、その唯一の過去も再び無に歸するの外はない。何となれば三世は已に相對して初めてあり得るもので、従つて未來及び現在の二があつてこそ過去もあり得べきものでなくてはなるまいからである。加之、已にしてかく過現未が悉くなくなるからには、結局「時」そのものもなくなつて終うのは自明である。而もここからもう一度本に戻つて、假にもし未來及び現在が共に過去に囚らぬとする。換言すれば三世が相對的ではないとする。借問するが、さうした場合、過去に囚らない現在に果して何れにあるか。同じやうにして未來も蓋し何れにあり得ようか。かくてここにもまた結局は「時」そのものが全體的に再び否定されるの外もないであらう。然れば、これを約していふ所、三時の觀念もかくてその全體がそもそも不安定なるの外もなく、同時に「時」一般の觀念も同じく全然不確定——つまり假立、空なものなるの他もあるまい。——

改めてのべるまでもなく、かうした龍樹の論式と先の識身足論乃至婆沙に於ける有部の論式とは、一見如何に酷似する所であらう。論者が已に、最初に有部を學んで、意未だ滿ず。忽ちにして大乘に轉じた龍樹が、その大乘習學の手初めにまづ般若を攻究した立場から、もと奉じてゐた有部を駁するに、その有部そのものの論式をもつてした結果こそ中論ではなかつたらうかとした所以も、ここに至つて改めて由來する所を優によく證知し得べきものであらう。

## 六

さて、以上諸の論式を通じて考うるに、大體左の三點に於てすべてが一致してゐる。即ち

第一、諸の論式は何れもまづ關係問題に關しての全然相反する根本事情を睨み合せる。

第二、それらの各事情の範圍に於てのあらゆる可能的場合を悉く列擧する。

第三、而してそれらのすべての場合に關して、一段々々、丁度銳利な刀物でもつて何かをづしりづしりとけつて行くかの如くにも最も快明果斷な論斷を運んでゆく。

所が、恰もかうした議論の鼻先に於てこそ、聯想せらるべきものが今問題の道元禪師の正法眼藏に於ける論式ではないであらうか。何となれば——まづ右三條の中の第一、關係問題に關する全然相反する最根本的事情を互に睨み合させるといふことこそ、道元禪師も正法眼藏等の隨處に用ひられてゐる作略であつて、一例を「生死」とつていふなら、道元禪師の曰く、

生死のなかに佛あれば生死なし。またいはく、生死のなかに佛なければ生死にまとはす。<sup>(28)</sup>

これは勿論その意味の上からいへば、兩命題必ずしも相反撥する所ではなく、事實は寧ろ全然同義に歸すべき所でもあらう。然しながら、これを形式上の論式としていふ限り、恰も問題にした互に相反する最根本事情を兩睨み合させられたる好一例ならねばならないであらう。

次で、同じく第二の、關係問題のあらゆる可能的場合を悉く想定、列擧するといふことも同じくまた道元禪師の常に妙手段とされてゐる所で、準じて一例をその「行佛威儀」劈頭の文に取るならば、

行佛それ報佛にあらず。化佛にあらず。自性身佛にあらず。他性身佛にあらず。始覺本覺にあらず。性覺無覺

にあらず。如是等佛たえて行佛に齊肩することうへからず。<sup>(28)</sup>

明かに知るべし、凡そ佛身論、佛性論に關する限りの殆どあらゆる可能の場合が明暗裡に悉くあげ盡されてゐるといふことは、上來の諸論式と比べて勝るとも劣る所ではないであらう。

今一、第三の、如上あらゆる場合に關して、一段々如何にも切れ味よく明快な論理を運んで、果斷な論斷を進めて行くといふこと、これこそ寧ろ道元禪師の最も得意の壇場といふのも蓋し過言ではなく、正法眼藏九十五卷の全文をあげてその例ならぬはないとするもまた失當ではあるまい。今は試みに左に「有時」卷頭の一齣を例示することしよう。

古佛言、有時高高峯頂立、有時深深海底行、有時三頭八臂、有時丈六八尺、有時拄杖拂子、有時露柱燈籠、有時張三季四、有時大地虛空。いはゆる有時は時すでにこれ有なり。有はみな時なり。丈六金身これ時なり。時なるか故に時の莊嚴光明あり。いまの十二時に習學すへし。三頭八臂これ時なり。時なるかゆへに、いまの十二時に一如なるへし。十二時の長遠短促、いまた度量せずといへとも、これを十二時といふ。去來の方迹あきらかなるによりて、人これを疑著せず。疑著せされとも、しるにあらず。衆生もとより、しらざる毎物毎事を疑著すること、一定せざるかゆへに、疑著する前程、かならずしも、いまの疑著に符合することなし。たた疑著しはらく時なるのみなり。<sup>(29)</sup>

誠に佛教に於ては有を離れて時を認めず。時と相離なる有を許さず。かくして萬法は即ちこれ時であり、同時に時がこれ即ち萬法である故に、高高峯頂立、深深海底行、乃至は三頭八臂の明王、丈六八尺の法王、何れも皆

即ちこれ時ならざるはなく、併せてまた有ならざるはない所以を如何にも説き得て老婆親切なものがあつたのを感じ得よう。同時に時が已にこれ有であり、有がこれ時である故に、いまの十二時に習學すれば、拄杖拂子、露柱燈籠、張三李四、大地虚空、その何れとして快明ならざるはない所以も自ら分명한譯で、その消息が誠に雄健にもまた寧ろ切れ味の凄く絞せらるるを見るべきである。

而して、以上第一、第二、第三の場合ともに何れも正法眼藏中の各別の卷から引例したけれども、それは便宜上のことで、必ずしも介意せられないやうに望みたい。且つ各例としても一層該切なそれは正法眼藏九十五卷の餘處にも幾らも指摘し得る。而も、それにした所で、かく見來れば、正法眼藏終始通貫の論式と有部の二論乃至は龍樹の中論などに於ける諸論式との間に殊に根本的一致が想定せられるとは蓋し蔽ひ得べくもない事實だらうではないか。

七

いふまでもなく、正法眼藏に於ける右の如き殊色ある論式がどう考へた所で碧巖録とか從容録とかの一般諸禪籍から純粹に由來したものでないことはまづ分明である。所で、かくて考へて見ると、道元禪師がその初めて佛敎に關心を持せらるるや、まづ指を有部關係の論書として知られる俱舍論 (Abhidharmakośa-sūtra) に染められたといふことも傳記に炳かな事實である。所が、そのみではなく、更に興味あることには、恰も上でも問題にした「時」(kāla)を思想的課題にした例は、印度哲學全般にわたる史上でも恐らくは初めて祈禱書 (Brahmanas) に於て、根本神格たる「生主」(Prajapati) の口、胸、股、足等より神、人その他と共に「時」も各別に派生せら

れる爲に、かくて神、人の各の間にも自らなる秩序があるなどしてゐる等<sup>(36)</sup>以來、非常にその例が多い譯ではない。その中でも特に佛教埵内で同じ「時」を純眞の論題にして、廣く論究した所としては、論者寡聞にしてただ先に龍樹あり、後にわが道元禪師の「有時」ある位の外にはその例あるを知らない。然り而して、その際已に上論のやうに有部の識身足論、大毘婆沙論、中論、正法眼藏と、その論式さへ相彷彿するものもあるのであるから、直言して、道元禪師のかやうな深刻にして且つ峻烈、嚴肅なる論式は道元禪師がこれを有部の是の如き諸論→中論等と相次いで傳承し來れるそれを暫らく汲取られる所に、少くもその基礎をすゑられた所ではなかつたであらうか。加之道元禪師の右の如き「有時」なる時間論（實は時間論＝有論）そのものさへ、同じやうにまた中論に於ける觀時品からその根本暗示を受けられた所ではなかつたであらうか。

## 八

勿論、是の如くは推斷するものの、論者は道元禪師のかやうな正法眼藏に於ける論式の首尾悉くが右のやうな有部の諸阿毘達磨→中論等と次第した諸論式に負ふ所など解せんとするものではない。何となれば、如上の有部の諸阿毘達磨→中論等と次第したものととしての諸論式については、實は如何にも血の氣の失せた純正論式といつた感が切で、終始冷やかさを訴へずにはゐられないのに對して、道元禪師の正法眼藏のそれに至れば、已にいふやうに、嚴正、深刻なるは無論のこと、時には峻烈な響きさへ心線に感ぜられるにも拘らず、その全局を蔽ふ生命の躍動は否定さるべくもなく、どんな深刻、嚴肅、峻烈な議論の間にも、恰も大地奥深く感得せられる地熱の如くにも、慈味を印象せしめられ、加之、隨時烈々たる道心を撃發せられて、二者の間に論式上の餘りにも

截然たる區別が認識せられようからである。然らば、正法眼藏に於けるかかる潤色は果してどこから來たものであらうか。恐らくはこれを全體的にいへば謂く道元禪師の教養一般にこれを歸せしむべきものであらう。然しながら、これを單なる論式に局つていふ限り、論者は大般若、維摩<sup>39</sup>その他の諸經より、乃至は天台などの支那教學、それらの中でも取り分け華嚴五教章等に於ける筆致に影響を蒙られた所ではなかつたかと私見をたくましくして見たいものであるが、それらの委細はまた別の論題にすることにして、今暫く正法眼藏の論式に關する全佛敎史的な本通りを大觀するの試みを敢へてせば、さし當り以上の如く見ることは出來ないであらうかといふのが即ち今の要旨たる所である。

- (1) Winternitz: Geschichte d. Ind. Literatur Bd. 1, S. 5; 15; u. a. m.
- (2) 秋山範二「道元の研究」、田邊元「正法眼藏の哲學私觀」その他和辻哲郎「沙門道元」(日本精神史研究一)、(佐藤得二「道元禪師」(佛敎の日本の展開)、紀平正美「道元と日本の禪」(日本精神叢書三〇)、岩本秀雅「道元禪師の日本佛敎」(日本諸學振興委員會研究報告特輯第一編)、諸家「道元の哲學」(雜誌「理想」特輯號)、橋田邦彦「正法眼藏釋意」等等。
- (3) 大正藏經 No. 2582, vol. 82.
- (4) Text—edited by A. C. Taylor in 2 vols (P. T. S.) 1894-7; 譯—Points of Controversy by S. Z. Aung and Mrs. Rhys Davids 1915 (P. T. S.); 林五邦「邦譯カマーワットツ」。南傳大藏經五七—五八、佐藤密雄、佐藤良智「論事」。(備考)この南傳大藏經本は右の如く題名を「論事」とせられ、從來も一般にはまた概ねかくせらるる傾向が多かつたやうであるが、この論の廣名を出すこととなり、「Pakarana」論を附して「論事論」とすることにもなれば、餘りにも奇感なきを得まいから、今は敢へて「說事論」とすることとしたものである。
- (5) 例せば、一〇一「諦義勝義にて補特伽羅は可得なりや」(Puggalo upaabbhāri sacchikāthaparamatthāri?): 1

の二「阿羅漢は阿羅漢性を退するや」(Parivāyā Arāhā arāhattā ti?) 等等など。

- (6) 古來、六足論の取扱ひ順序として諸傳各別の觀を存して、まづ一、漢譯傳には(一)法蘊足論、(二)集異門足論、(三)(三)施設足論、(四)識身足論、(五)品類足論、(六)界身足論等となし(俱舍論光記一—大正 44, p. 80c; 同寶疏一—*ibid.*, p. 466 b)。二、梵文傳については(一)品類足論、(二)識身足論、(三)法蘊足論、(四)施設足論、(五)界身足論、(六)集異門足論の順に作る(*S. Lévi and Steiner-Batsky: Abhidharmakośavyākya by Yasouitra. p. 12*)。更に三、西藏傳一(一)法蘊足論、(二)施設足論、(三)界身足論、(四)識身足論、(五)品類足論、(六)集異門足論等の順とする(*Taranātha: Geschichte des Buddhismus in Indien übersetzt von A. Schieffer s. 56; Wassiljew: Der Buddhismus s. 116*)。而もそれらに對し、今の論者は敢て(一)集異門足論、(二)法蘊足論、(三)施設足論、(四)識身足論、(五)界身足論、(六)品類足論の順によつて六論は成立せるものと見るものであるが、理由その他に關しては國譯一切經毘曇部一—五、六足各論の解題中を參照のこと。
- (7) 唐の玄奘譯、十六卷—大正 No. 1538, vol. 26 (國譯一切經毘曇部四、拙譯)。
- (8) *cf.* 大正 vol. 26, p. 531 a ff (國譯一切經毘曇部四、p. 10 ff)
- (9) *cf.* 宗輪論述記發觀中(流通本 p. 45 b)に從へば、大乘一說、説出世及び鷄胤の四部、また同下(*ibid.*, p. 30 b)によれば、化地部の各主張と。〔參考〕婆沙一三(大正 35, p. 63 b) || 舊譯十一(大正 35, p. 76 c) ; 成實論一三、一九、三五、一五〇、一九七の諸品(大正 32, p. 287 ff) ; 國譯一切經毘曇部四 p. 12 註〔二二〕その他。
- (10) 國譯一切經毘曇部四、識身論國譯初頭の拙作目次參照。
- (11) 卷一(大正 36, p. 531 a ff) (國譯一切經本 p. 10 ff)
- (12) 有部測の三世實有思想に關しては、*cf.* 宗輪論(大正 43, p. 16 a ; 18 c ; 21 a) ; 尊婆須蜜菩薩所集論一(大正 35, p. 724 b) ; 婆沙の諸所—一例、卷二三(大正 27, p. 116 c) ; 轉婆沙論七(*ibid.*, p. 464 b ff) ; 雜阿毘曇心論十一

正法眼藏の論式に關する一歴史觀

- (14) *ibid.*, p. 363 a) ; 俱舍論二〇 (大正 39, p. 104 b) ≡ 舊譯俱舍釋十四 (*ibid.*, p. 257 b) ; 順正理論五一 (*ibid.*, p. 265 b) ; 顯宗論二六 (*ibid.*, p. 301 a) ; &c. 如上に對し、有部の反對を取り、過未無體現在無爲有體説をなすものに關しては、宗輪論初 (大正 49, p. 16a ; 18c ; 21a) には大衆、一説、説出世、鷄胤の諸部といひ、中頃 (*ibid.*, p. 16c ; 19b ; 22a) には化地部としてある (但し同化地部の末計は有部同様三世實有と説くと一同上 p. 17 a ; 19 b ; 22 b 参照)。尙婆沙の諸所、例せば卷一五—大正 57, p. 74 b ≡ 舊譯九—大正 38, p. 61 a 等も参照のこと。
- (13) 婆沙一〇 (*ibid.*, p. 47 a) ≡ 舊譯五 (*ibid.*, p. 35 a) ; 婆沙一〇九 (*ibid.*, p. 563 a)
- (14) 婆沙一〇 (*ibid.*, p. 47 b) ≡ 舊譯五 (*ibid.*, p. 35 b) ; 宗輪論 (大正 49, p. 16a ; 18 c ; 21a)
- (15) 一例、南傳七論中の第一論と推さるる法衆論 (Dhammasangani) に一例をとれば、曰く「云何が明分の諸法なる。謂く、明と相應する諸法、これ明分の諸法なり」(Katamo dhammā vijjābhāgino ? Vijjāva sampayuttakā dhammā—ime dhammā vijjābhāgino—p. 225) と。蓋し一般を知るに足るべきであらう。
- (16) cf. 木村泰賢「阿毘達磨論の研究」pp. 205—257。  
但しその論據とせらるる所に關しては、教授の擧示されてあるものの外、更に婆沙が終始一貫して飽くまで迦濕彌羅國中心の説き方をば隨處に「來入迦濕彌羅國」(一五—大正 57, p. 76c ; 四二—*ibid.*, p. 217 a)、「來入闍賓國」(舊譯婆沙二二—大正 28, p. 165a) 等と云つてあることその他をも指摘することが出來よう。
- (17) 唐玄奘譯二百卷—大正 No. 1546, vol. 27 ; 北涼浮陀跋摩共道泰等譯阿毘曇毘婆沙論六十卷—大正 No. 1546, vol. 28 (本論文ではしばしば「舊譯」として引用した)。
- (18) 宗輪論 (大正 49, p. 15 c ; 18 c ; 21a) には大衆、一説、説出世及び鷄胤の諸部の説といひ、また隨相論 (大正 32, p. 163 b) には僧祇等部説と。「參考」舍利弗毘曇二七、諸分假心品第七 (大正 32, p. 67b) ; 成實論三、心性品三〇 (大正 32, p. 258 b「有人説」)。

- 尙斯説は大乗諸經中に於ては、殆ど已定の事實とせらるるの感もあつて、殊に般若諸經の如きには隨處にこれを説き(一例、大般若四五五、第二分同性品第六十二—大正 7, p. 299b) || 大品般若一九、等學品六三—大正 8, p. 357b)、更に支謙譯維摩詰經上、弟子品第三(大正 14, p. 523a) || 羅什譯維摩詰所說經上弟子品第三 (ibid, p. 541b) || 玄奘譯說無垢稱經第二、聲聞品第三 (ibid, p. 563c) : 宋の求那跋陀羅譯勝鬘獅子吼一乘大方廣經自性清淨章十三(大正 12, p. 322b) || 唐の菩提流志譯大寶積經一一九、勝鬘夫人會四八、(大正 11, p. 677c) 等にもその例を見得る。
- (19) cf. 卷三七、雜蘊第一中補特伽羅納息第三の五(大正 25, p. 140b) || 舊譯一五、雜犍度人品下(大正 28, p. 109c)
- (20) 一例—婆沙一(大正 27, p. 1a)に曰く、問誰造此論、答、佛世尊、所以者何、以一切種所知法性甚深微妙、非佛世尊一切智者、誰能究竟等覺開示 (cf. 轉婆沙論—大正 28, p. 414a)
- (21) 唐の玄奘譯、四卷—大正 No. 1564, vol. 30 : cf. Candrakīrti : Prasannapadī, edited by De la Vallée Poussin 1903:75 ; 東北帝大「西藏大藏經總目錄」No. 3824 : Dhu-ma rtsa-dahi tshig-lehur-byas-pa šes-rab ces-bya-pa : 唐の波羅頗蜜多羅譯般若燈論十五卷(大正 No. 1566, vol. 30) ; 東北帝大「總目錄」No. 3823 : Dhu-ma rtsa-dahi byel-pa ga-las bjiš-mel (池田澄達譯「根本中論疏無畏論譯註」——東洋文庫論叢十六 : Max Waller : Die Mittlere Lehre [Madhyamika-sūtra] des Nagarjuna 1911) : &c.
- (22) 後秦の鳩摩羅什譯一百卷—大正 No. 1509, vol. 25.
- (23) 同上大正 No. 2047 (vol. 50, p. 184 aH)
- (24) 卷第百(大正 vol. 25, p. 727b)に曰く、六足阿毘曇中說、須彌山四邊各以二寶一成、……。また同卷第十八 (ibid, p. 192 bE)に曰く、何等是三門、一者毘勒門、二者阿毘曇門、三者空門、……………云何名阿毘曇門、……………從二世間第一法、種種聲聞所行法、乃至無餘涅槃、一一分差別相義、如是等名阿毘曇門(蓋しこの文を發智、婆沙の兩論に於ける諸文と對照する所あれ。思ひの正に半にすぐるものあるを得るであらう)。更に再び卷第百 (ibid,

正法眼藏の論式に關する一歴史觀

100

p. 756b) に曰く、如<sub>二</sub>摩訶迦葉、將<sub>三</sub>諸比丘、在<sub>三</sub>耆闍崛山中、集<sub>三</sub>藏、佛滅度後、文殊尸利・彌勒諸大菩薩、亦將<sub>二</sub>阿難、集<sub>三</sub>是摩訶衍<sub>一</sub>云々。

(25)

その全二十七品の品名を一覽しただけでも、その一般はよくこれを理解することが出来るであらう。即ち (C. 字井伯壽)「國譯大藏經論律部第五國譯中論解題」pp. 9—11)

- 1、觀因緣品 (Pratyaya-pariśrutino prakaraṇa)
- 2、觀去來品 (Gata-āgata—or Gata-āgata—ganyamaṇa……)
- 3、觀六情品 (Cakṣur-ādī-indriya-or Āyatana……)
- 4、觀五陰品 (Skandha……)
- 5、觀六種品 (Dhātu……)
- 6、觀染・染著品 (Rāga-rakta……)
- 7、觀三相品 (Samskṛta-or Utpāda-sthiti-bhaṅga……)
- 8、觀作・作者品 (Karma-kāraṇa-or Kāraṇa-karma……)
- 9、觀本住品 (Pūrva-or Upādāṭṭi-upādāna……)
- 10、觀燃・可燃品 (Agni-indhana……)
- 11、觀本際品 (Pūrva-apara-kōṭi-or Samsāra……)
- 12、觀苦品 (Duhkha……)
- 13、觀行品 (Samskāra-or Tattva……)
- 14、觀合品 (Sāmsarga……)
- 15、觀有無品 (Svabhāva-or Bhāva-abhāva……)

- 16、觀縛解品 (Bandha-mokṣa……)
- 17、觀業品 (Karma-phala……)
- 18、觀法品 (Āma-or Āma-dharma……)
- 19、觀時品 (Kāla……)
- 20、觀因果品 (Samagri-or Hetuphala……)
- 21、觀成壞品 (Sambhava-vibhava……)
- 22、觀如來品 (Tathāgata……)
- 23、觀顛倒品 (Viparyāsa……)
- 24、觀四諦品 (Āryasatyā-or satya……)
- 25、觀涅槃品 (Nirvāna……)
- 26、觀十二因緣品 (Dvādaśāṅga……)
- 27、觀邪見品 (Drṣṭi……)
- (26) cf. 羽溪了諦「國譯一切經中觀部」國譯三論解題 (p. 12) ; 金子大榮「佛教概論」(p. 111) 但し羽溪教授自身は寧ろかかる見方には反對のやうである。
- (27) 卷三(大正 vol. 30, p. 25 c D); cf. 般若燈論十一(大正 30, p. 109 a ff); *Du-nu rtsa-bzhi bgral-pa ga-las bjigs-med*, 19 *Kāla-paṅktī* (池田登達「譯註」p. 128 ff; Walleser : *Die Mittlere Lehre* s. 111 ff) ; &c.
- (28) 卷九二(大正 82, p. 305 a)
- (29) 卷二三 (ibid, p. 101a)
- (30) 卷十一 (ibid, p. 45b)

- (31) 宋の重顯頌古、克勤評唱、十卷——大正 No. 2003, vol. 8, 一例——垂示云、隔山見煙、早知是火、隔牆見角、便知是牛、舉一明三、目機鉢兩、是納僧家尋常茶飯、至於截斷衆流、東湧西沒、逆順縱橫、與奪自在、正當恁麼時、且道、是什麼人行履處、看取雪竇葛藤。舉、梁武帝問達磨大師、如何是聖諦第一義、磨云、廓然無聖、帝曰對朕者誰、磨云、不識、帝不契、達磨遂渡江至魏、……(卷一—*ibid.*, p. 140a)
- (32) 宋の正覺頌古、元の行秀評唱、六卷——大正 No. 2004, vol. 48, 一例——示衆云、閉門打睡、接上上機、願鑑頻申、曲爲中下、那堪上曲親木弄鬼眼睛、有箇傍不肯底、出來、也怪伊不得。舉、世尊一日陞座、文殊白槌云、諦觀法王法、法王法如是、世尊便下座、……(卷一—*ibid.*, p. 227 c f)
- (33) その他、宋の宗紹編無門關一卷(大正 No. 2005, vol. 48); &c. 參照。
- (34) 唐の支井譯三〇卷——大正 No. 1558, vol. 29 = 陳の眞諦譯、俱舍釋論二十二卷——大正 No. 1559, vol. *ibid.*; 東北帝大「總目錄」No. 4090: Chos rñhon-pahi ndsod-kyi bsad-pa; cf. U. Wogihara: Abidharma-kosavyākya by Yasomitra in 7 vols 1932—'6 Tokyo; &c.
- (35) 建撕記乾卷(大日本佛教全書 vol. 115, p. 537 下)
- (36) *Pañcaviṃśa-brāhmana vi, 1* (cf. 高楠順次郎・木村泰賢「印度哲學宗教史」p. 266; 木村泰賢「印度哲學佛教思想史」p. 80)
- (37) 但し或は何闍婆吠陀(*Atharvaveda*)を「層古き時間論提唱者としてあべよきかも解らなう。その據所は P. Daussen: *Allgemeine Geschichte der Philosophie I, 1* (s. 210 ff) その外參照。
- (38) 同じ佛教埵内でも、單なる關言的な時間論をなす例としては、一、婆沙九(大正 27, p. 41a)に曰く、親近惡友一聞レ説ミ自在・自性・士夫・「時」・方・空等生ニ諸法一(舊譯四—大正 28, p. 304 相應所には不記)などいふものもあるし、また二、有部佛教でも「時無ニ別體、依レ法而立」となす有名な論がある。更に三、唯識佛教でも時(及び方)を

二十四不相應行法の一 (No. 21) として説き、「有爲色心諸行相續不<sub>レ</sub>斷分位假<sub>レ</sub>立時<sub>一</sub>也、過去來等、此亦離<sub>二</sub>色心法體<sub>一</sub>、無<sub>二</sub>別時體<sub>一</sub>也」(百法問答抄九——流通本 p. 51b) などいへる事實もある。

(39) 羅什譯維摩詰所說經 (大正 No. 475) 上、菩薩品第四に曰く、時維摩詰來謂<sub>レ</sub>我言、彌勒、世尊授<sub>二</sub>仁者記<sub>一</sub>、一生當<sub>レ</sub>得<sub>二</sub>阿耨多羅三藐三菩提<sub>一</sub>、爲<sub>レ</sub>用<sub>二</sub>何生<sub>一</sub>得<sub>レ</sub>受記<sub>一</sub>乎、過去耶未來耶現在耶、若過去生、過去生已滅、若未來生、未來生未<sub>レ</sub>至、若現在生、現在生無<sub>レ</sub>住、如<sub>二</sub>佛所<sub>レ</sub>説<sub>一</sub>、比丘汝今即時亦生亦老亦滅、若以<sub>二</sub>無生<sub>一</sub>得<sub>レ</sub>受記<sub>一</sub>者、無生卽是正位、於<sub>二</sub>正位中<sub>一</sub>亦無<sub>レ</sub>受記、亦無<sub>レ</sub>得<sub>二</sub>阿耨多羅三藐三菩提<sub>一</sub>、云何彌勒受<sub>二</sub>一生記<sub>一</sub>乎、爲<sub>レ</sub>從<sub>二</sub>如生<sub>一</sub>得<sub>レ</sub>受記<sub>一</sub>耶、爲<sub>レ</sub>從<sub>二</sub>如滅<sub>一</sub>得<sub>レ</sub>受記<sub>一</sub>耶、若以<sub>二</sub>如生<sub>一</sub>得<sub>レ</sub>受記<sub>一</sub>者、如無<sub>レ</sub>有<sub>レ</sub>生、若以<sub>二</sub>如滅<sub>一</sub>得<sub>レ</sub>受記<sub>一</sub>者、如無<sub>レ</sub>有<sub>レ</sub>滅、一切衆生皆如也、一切法亦如也、衆聖賢亦如也、至<sub>二</sub>於彌勒<sub>一</sub>亦如也、若彌勒得<sub>レ</sub>受記<sub>一</sub>、一切衆生亦應<sub>レ</sub>受<sub>レ</sub>記、…………… (大正 14, p. 533 b) と。

(40) 詳名「華嚴一乘教義分齊章」(大正 No. 1866, vol. 45)、唐の大薦禪寺沙門法藏述、四卷——その隨處の解説、一例、卷第四、第十義理分齊者有<sub>二</sub>四門<sub>一</sub>の三、十緣起無礙法門義中の諸文 (ibid., p. 503 a ff) 参照。

## 法華經論に於ける二三の問題

木 村 光 孝

唐の惠祥はその「法華傳」の初めに

眞諦三藏云。西方相傳。說法華大教。流演五天竺。造優婆提舍。釋其文義五十餘家。佛涅槃後五百年終。龍樹菩薩法華論。六百年初。堅意菩薩造釋論。並未來此土。不測旨歸。九百年中。北天竺丈夫國國師大婆羅門橋尸迦子婆藪槃豆。此云天親。亦製法華論。

と書し、印度における法華流行の有様をのべてゐるが、龍樹が法華論を造り、堅意が其の釋論を造つたことを始とし其の他法華に對する論書を著したものが五十餘家の多きに達したとの眞諦三藏の言は注目に價する。然るに現存の法華經論にして漢譯せられたるものは實に世親の法華經論あるのみである。

法華經論の漢譯に二種ある。一は北魏宣武帝永平元年（西紀五〇八年）勒那摩提が僧朗等と共に譯出する所。

妙法蓮華經論優波提舍 一卷。他は同じく北魏宣武帝の永平二年乃至天平五年凡そ三十年間の或る時期に菩提流

支が曇林等と共に譯する妙法蓮華經憂波提舍 二卷である。

しからは法華經論は諸種の經錄の中にいかにあらはれてゐるか。法華經論二譯を比較するといかなる差違が見出し得らるるか。又現在の法華經梵本と法華經論とはいかなる關係があるか、といふ如き二、三のことを述べるのがこの小論攷の目的とする所である。法華經論の内容については論すべき多々のことがあるが他日を期することとする。

## 二

法華經論二譯は諸種の經錄の中にいかにあらはれてゐるか。重要な經錄に出づる法華經論を列記し、後に二、三の考察を加へ度い。

まづ<sup>(3)</sup>出三藏記集には法輪第六帙の中として卷數も挙げず法華經論となつてゐるが歷代三寶記には<sup>(4)</sup>妙法蓮華經論 二卷

梁武帝世。北天竺國三藏法師菩提流支。魏云道希。從魏永平二年至天平年。其間凡歷二十餘載。在洛及鄴譯法華經論 一卷 侍中崔光筆受

梁武帝世。中天竺國三藏法師勒那摩提或云婆提。魏言寶意。正始五年來在洛陽殿內譯。初菩提流支助傳。後以相爭因各別譯。沙門僧朗覺意侍中崔光等筆受

とあり二本を列擧してゐるが、第十三卷の入藏目錄には

法華經論 一卷

法華經論に於ける二三の問題

とあるのみで二卷本の名は現はれてゐない。

法經錄、彦琮錄、靜泰錄においては入藏目錄はなく、法華經論の名は各一回あらはれてゐる。すなはち

法經錄<sup>(6)</sup>（西紀五九四年編）には

法華經論 一卷 後魏世菩提留支譯

彦琮錄<sup>(7)</sup>（西紀六〇二年編）には

法華經論 一卷 後魏 菩提留支譯

靜泰錄<sup>(8)</sup>（略西紀六六三年編）には

法華經論 一卷

二十五紙 後魏世菩提留支譯

とあり、靜泰錄には紙數も附加されてゐる。靜泰錄の序文によれば、西明寺、敬愛寺等に於て奉勅寫經したといはれてゐるから紙數も不確かなものではなからうと思はれるが、この三錄は流支本のみを擧げ、しかもそれが一卷と記されてゐる。

次に大唐内典錄（西紀六六四年編）には歷代三寶記と殆んど同じく

妙法蓮華經論<sup>(9)</sup> 二卷 曇林筆受並制序

梁武帝世。北天竺國三藏法師菩提流支。魏言道希。從魏永平二年至天平年。其間凡歷二十餘載。在洛及鄴譯

法華經論<sup>(10)</sup> 侍中崔光筆受

梁武帝世。中天竺國三藏法師勒那摩提。或云婆提。魏言寶意。正始五年來在洛陽殿內譯。初菩提流支助傳。後相爭別譯。沙門僧朗覺意崔光等筆受金剛上昧陀羅尼經

とあり、尙第六卷の重譯録のもとには

(11) 法華經論 二十五紙

後魏 菩提留支於鄴下譯

とあり、しかして第八卷の入藏録には法華論とのみ現はれてゐるが是等は前録の踏襲に過ぎない。

更に古今譯經圖記（略西紀六六五年編）には入藏目錄はなく、その第四卷に

(13) 妙法蓮華經論 二卷

沙門菩提流支。此云覺希。北印度人。遍通三藏妙入總持。……初一日武帝親自筆受。後付沙門僧辯僧朗道湛

侍中崔光等筆受。從魏永年元年歲次戊子。至天平二年歲次乙卯譯。

法華經論 一卷

沙門勒那摩提。或云婆提。此言寶意。中印度人。……以宣武帝正始五年歲次戊子即是永平元年。於洛陽殿內

譯

と記されてゐる。又西紀六九五年編なる明佺録には

(14) 法華經論 一卷

右梁武帝代中天竺國三藏勒那摩提。或云婆提。正始五年於洛陽譯。初出菩提留支助傳。後各別譯。出長房録

法華經論に於ける二三の問題

一〇八

妙法蓮華經論 一部二卷二十九紙

右後魏菩提留支於鄴下譯。出靖邁經圖

とあるが、入藏録中には

<sup>(15)</sup>妙法蓮華經論 一卷

と見えるのみである

更に開元録（西紀七三〇年編）においては二譯をあげ、譯者について詳しく説明してゐる。

<sup>(16)</sup>妙法蓮華經論 一卷

婆藪盤豆菩薩造。亦云法華經論。侍中崔光僧朗等筆受。見長房錄。初出與菩提留支譯者大同小異。題云妙法

蓮華經優波提舍

沙門勒那摩提。或云婆提。魏言寶意。中印度人。以宣武帝正始五年戊子初屈洛邑。遂譯法華論等三部。沙門

僧朗覺意侍中崔光等筆受。當翻經日於洛陽內殿。菩提留支傳本。勒那扇多參助。……

以下摩提の性質などが詳しく述べられてゐる。

次に流支譯のものとしては

<sup>(17)</sup>法華經論 二卷

題云妙法蓮華經優波提舍或一卷

曇林筆受並製序。第二出。與前寶意出者同本。初有歸敬頌者是。見續高僧傳

沙門菩提留支。魏言道希。北印度人也。遍通三藏妙入總持。……三藏留支從洛陽宣武帝永平元年戊子。至鄴都孝靖帝天平二年乙卯。將三十年相繼翻譯。

更に流支について詳しく述べてゐる。

尙第十二卷の大藏經重譯のもとには

妙<sup>(8)</sup>法蓮華經論 一卷

婆數槃豆菩薩造。元魏中天竺三藏勒那摩提共僧朗等譯第一譯

法華經論 二卷

初有歸敬頌者或一卷

元魏北天竺三藏菩提留支共曇林等譯拾遺編入第二譯

右二論同本異譯。其三藏義淨新譯法華論五卷尋本未獲

とあり尙第十九卷の入藏目錄には

妙<sup>(9)</sup>法蓮華經論 一卷

題云妙法蓮華經優波提舍 二十五紙

法華經論 二卷

初有歸敬頌者是或一卷

題亦云妙法蓮華經優波提舍 三十紙

法華經論に於ける二三の問題

とあり、入藏目錄に二譯があらはれて來て居り、しかも紙數も附け加えられてゐる。

更に後代の貞元錄（西紀八〇〇年編）によれば

妙法蓮華經論 一卷

婆藪盤豆菩薩造。亦云法華經論。傳侍中崔光僧朗等筆受。見長房錄。初出與菩提留支譯者大同小異。題云妙

法蓮華經優婆提舍

と、次に沙門勒那摩提の性質並びに譯經の有様を書いてゐることは開元錄と同じである。ただ一、二、字句の相違が認められるに過ぎない。

法華經論 二卷

題云妙法蓮華經優婆提舍或一卷。曇林筆受并製序。第二出。前寶意出者同本。初有歸敬頌者是見續高僧傳

と前の開元錄と全く同じである。更にこの下に流支について詳しく記述されてゐるが、これも全く開元錄と同じである。

尙第二十二卷大乘經重單合譯の下には

妙法蓮華經論 一卷 婆藪盤豆菩薩造

元魏中天竺三藏勒那摩提共僧朗等譯。第二譯

法華經論 二卷

初有歸命頌者或一卷

元魏北天竺三藏菩提留支共曇林等譯。拾遺編入第二譯  
右二論同本異譯。其三藏義淨新譯法華論五卷尋本未獲

とあり、更に第二十七卷別錄中刪略繁重錄の中にも

法華經論<sup>(23)</sup> 二卷或一卷

元魏三藏菩提留支譯

と見えてゐる。又第二十九卷の入藏目錄においては

妙法蓮華經論<sup>(24)</sup> 一卷

題云妙法蓮華經優婆提舍 二十五紙

法華經論 二卷

初有歸敬頌者是或一卷亦云妙法蓮華經優婆提舍 三十紙

と開元錄の入藏目錄にあらはれてゐる法華經論と全く同じく二譯が併記されてゐる。

更に至元法寶勘同總錄には

妙法蓮華經論<sup>(25)</sup> 一卷 天親菩薩造

元魏天竺三藏勒那摩提共僧朗譯

法華經論 二卷或一卷

元魏天竺三藏菩提留支共曇林譯

法華經論に於ける二三の問題

右二論同本異譯與蕃本同

とあり更に如瑩撰なる大普寧寺大藏經目錄（西紀一二九九年編）によれば

妙法蓮華經論優波提舍 二卷

妙法蓮華經優波提舍 二卷

とあり二譯とも二卷とされてゐる。又大明三藏聖教目錄（西紀一六〇九年編）には

妙法蓮華經優波提舍 二卷

妙法蓮華經論優波提舍 二卷

とあり、同じく譯者の名もあげず兩譯ともに二卷と記されてゐる。

これらの經錄によれば法經彦珠靜泰三錄は勒那本を挙げず留支譯としてしかもそれが一卷と記されてゐる。その前後の經錄即ち前の歷代三寶記並に後の內典錄は流支本は明瞭に二卷となつてをるのであるがこの三錄のみ一卷と記してゐる。尤もこの卷數は大普寧寺藏經錄並びに大明聖教目錄には兩譯とも譯者の名も挙げず二卷としてゐるから一定しない如くではあるけれども、他の目錄が勒那本は一卷流支本は二卷とされてゐるのに、この三錄が流支本のみを挙げしかもそれを一卷とするしてゐるのは注目せねばならない。

更に注目すべきであると思はれる事實は初期の目錄の中の入藏目錄には勒那本のみであつて流支本があらはれてゐないことである。即ち歷代三寶記、內典錄、明徑錄の入藏目錄は皆一卷本のみで二卷本の名は見えない。西紀七三〇年編の開元錄の入藏目錄に至つて忽然として二卷本が現はれて來てゐる。法華經論の二譯は差程翻譯年

代は違はず譯出された記録はどの目録にも記載されながら二卷本が開元録迄入藏目録に入つてゐないといふ疑問を提出せねばならない。

元來流支の系統は隋の頃には亡びてをり、摩提の系統はづつと續いてゐるのであるから、流支本の方は譯出された記録のみあつて入藏目録には一巻本しか記載されてゐぬのであらうとは言ひ得るのであるが、しからば何故に二卷本が開元録以後に現はれてくるかといふ疑問があるのである。各經錄中より法華經論を列記し、しかも代表的な經錄を探索したに過ぎないのであるが、初期の目録の入藏目録中に流支本があらはれてゐないことは注目すべき事實と思はれる。この疑問をいくらかでも解決づけるものとして更に二譯の比較を試みよう。

### 三

法華經論二譯の異同はいかなるものであらうか。流支譯の二卷本が一般に流布されてゐるが、二卷本と一巻本といかなる差異があるか。便宜上大正新脩大藏經に藏せられた二譯の比較を試みる。尙煩雜ではあるが、語句の異同を知らんとするために上下に二譯を對校したが、紙數の都合上語句の異同を見ることを主とし、全部の差違を精細に掲げたわけではないから豫め御諒承を乞ふ。

先づ卷頭に二卷本には

頂禮正覺海 淨法無爲僧

爲深利智者 開元毘伽典 ……

等の十四句の偈を擧げてゐるが、一巻本にはこれがないのは異とすべきである。

頁 行 支 本

- 一 a 24 轉不退轉
- b 3 依所
- 5 文殊師利菩薩答
- 6 法門中
- 6 勝義成就
- 7 諸法門中最勝義成就
- 10 顯此法門最勝義故如經
- 18 能修行
- 18 威陀波羅菩薩等十六大賢士
- 26 聲聞
- 26 三門攝義示現應知
- 29 阿羅漢
- c 1 以無復煩惱
- 2 名爲心得自在以善得心解脫善慧解脫故
- 3 名爲
- 7 應作者作
- 8 煩惱之

頁 行 勒 那 本

- 一〇 c 15 轉不退
- 22 所依
- 24 文殊師利答
- 24 法門
- 25 義成就
- 25 一切諸法門中最勝成就故
- 一一 a 2 如經
- 8 能行
- 8 威陀婆羅等十六人
- 14 阿羅漢
- 15 示現三種門攝義應知
- 18 羅漢
- 19 諸漏已盡
- 19 名爲阿羅漢以心無煩惱故
- 20 名
- 24 應作者已者
- 25 煩惱

一 c 10 捨離

15 心得解脫

16 大阿羅漢

17 大臣人民

17 帝釋天王

18 又復

20 是故名爲

22 名之爲、應有十五種應義應知

23 知何等十五

二 a 4 第一義勝功德

5 諸衆

8 何等爲十一者

19 過愛

25 菩薩功德成就者彼十三句二門

25 攝義示現

28 此義應知

b 1 彼不退轉十種示現此義應知何等爲十

14 作所應作

法華經論に於ける二三の問題

一一 a 28 捨

b 3 心得解脫

4 大羅漢

5 大臣

5 帝釋

6 復

7 名

9 名有十五種義應知

9 知

19 第一義功德

20 衆

22 一者

c 3 過受故

9 彼諸菩薩十三句功德二門

10 攝

12 應知

13 彼不退轉有十種示現

一一 a 5 應作所作住持

一一五

二

b

- 23 入彼智故
- 28 第八地中
- 29 自在智
- c 1 王之太子
- 1 功德義
- 9 衆圍繞
- 14 何等十七云何顯示一名
- 18 最勝妙藏此法門中善成就
- 19 廣經者
- 19 大乘門中善成就故
- 21 隨順法器善成就
- 24 一切諸佛之藏
- 25 秘密
- 26 等非受
- 27 諸佛經者
- 27 諸佛
- 28 大菩提
- 29 能成諸佛

一一 a

- 14 入彼智故境界者易解
- 18 八地者
- 19 自在
- 20 王子
- 21 功德
- 28 四衆圍繞
- b 3 一名
- 7 最妙勝藏成就
- 7 廣者
- 7 大乘門
- 9 隨器法成就
- 12 一切佛藏
- 13 密
- 13 非
- 14 諸佛者
- 15 佛
- 15 菩提
- 16 能成

三

a

2 諸障礙

4 不敗壞

8 彼二乘道

9 諸佛如來法身

12 如彼蓮華出於泥水

14 聞說如來無上

15 得證

15 深密藏

16 以諸衆生於大乘中

17 開示諸佛如來

18 最上法門

20 舒盧迦

23 依所說法威儀隨順住成就

23 依何等何等法說法

b

1 三昧身心不動如是等故

3 如是等故

4 次第乃至

7 大衆見已生希有心渴仰欲聞生如是念如來

法華經論に於ける二三の問題

一二 b

18 諸障

20 不壞

24 二乘

25 如來法身

27 蓮華出泥水

29 聞說無上

c

1 證

1 密藏

1 衆於大乘中

2 開示如來

3 法門

5 偈

7 所依說法隨順威儀住成就

7 依何等法說法

14 三昧等故

16 等故

16 乃至

一三 a

1 如來應爲我說渴仰欲聞生希有心

今者應爲我說故（寛文九年版本勒那本と

殆んど同じ）

9 是故如來

9 示現他方諸

10 先爲大衆示現

11 內證甚深微密之法

19 次第乃至

25 隨順於法

26 爲說大法故現大相以爲說因

29 文字章句

2 唯自內心

8 又復有因謂緣因故緣因成就者衆相具足也

果成就者

10 種種異異

18 因相果相

19 彌勒菩薩

19 云何現見

20 彼復諸國土中處處

2 是故

2 示現諸

3 先示現

4 內講深密法

12 乃至

17 隨順法

18 爲現人相因故

20 文句

22 自心

27 因緣者相也

果者

28 種種

b 7 因果相

8 彌勒

8 現見

9 彼諸佛國土中

三 c 21 修行

22. 過去世

四 a 2 此義應知何等爲八

6 欲示現

8 謂有疑者爲斷疑故

10 一者聲聞微密境界

12 進取上上

14 一切種智得現見

24 示現無量無邊諸法

29 及諸菩薩

四 b 4 心不疲倦

10 善堅實

13 三菩提心

21 又復示現今得彼法

22 又依義攝三故一與說故如經今佛世尊欲說

大法等故二成如實說故如經我於過去會見

等故三令待說故如經諸人今當知等故

(寬文九年 版本になし)

一三 b 9 修

10 過去

19 應知

24 示現

24 謂疑者斷疑故

26 謂聲聞微密境界

28 取上上

29 一切智現見

c 8 示現彼無量無邊劫

12 菩薩

15 不生疲倦心

一四 a 2 堅實

5 三菩提

11 復示現得彼法

上ノ五十二字ナシ

法華經論に於ける二三の問題

一一九

四 b 自此已下示現所說法因果相應知

(寛文九年版本になし)

c 5 於百千億那由他佛所

18 無所畏

29 釋曰

(寛文九年版本勒那本に同じ。但し如經の字なし)

五 a 3 不告其餘聲聞等者

6 廻心趣向

12 甚深之義應知是知

14 智慧門甚深無量

14 言甚深者此是總相餘別相

17 何者甚深

20 故名甚深言智慧

24 如經已

26 於百千萬億那由他佛所

29 那由他劫

b 2 如經舍利弗如來畢竟

2 希有之法

一四 a 上ノ十四字ナシ

19 於諸佛所

f 2 無畏

13 論曰自此已下示現所說法因果相應知如經

17 不生餘聲聞等

20 廻趣

24 甚深義應知

26 智慧門

26 甚深者是總餘者是別

29 甚深者

c 3 智慧者

8 如經舍利弗如來應正遍知已

10 於諸佛所

12 劫

14 如經

15 希有法

五

b

21 住成就  
21 如經舍利弗

23 天中

23 退沒

c

1 外道所有邪法

3 諸佛所有正法

4 如經舍利弗吾

11 謂著界故依於三昧

12 非想非非想地

21 勝妙境界

26 無所畏

六

a

3 言語

4 言語說法

8 所有一切

12 言實相

14 唯佛如來

21 不退失

23 與教化令成就者與二種法令彼成就何等爲

法華經論に於ける二三の問題

一五 a

3 往成就

3 如經

4 天

4 退

12 外道邪法

12 諸佛正法

13 如經吾

20 著戒取三昧

21 非非想

29 境界

b

3 無畏

10 言

10 說法

14 一切

18 實相

20 如來

27 不失

28 與教化成就者依證法故

一一與證法二與說法一與證法令成就者謂  
依證法而授與故

六 b 2 諸佛法

3 諸事說

14 復有異義依說法說

19 次依示現三種義說

26. 疑義應當善知

23 二種證法

24 次等乃至

27 疑義者聞

28 不別是

29 云何此事

c 10 小乘衆生如所

11 起如是心

12 阿羅漢果

14 衆生聞菩薩道劫數長遠種種苦行起

15 佛道長遠我於

16 行菩薩行久受勤苦如是念故

一五 c 5 佛法

6 事說

16 復有依說法

一六 a 3 依三種義示現

4 疑義

6 三種證法

8 乃至

10 疑者

11 是

12 云何

19 如所

20 而作是言

20 阿羅漢

22 衆生

22 我

23 行菩薩行

六 c 17 以是故起取異乘心如驚怖

19 謂心分別有

20 見諸不善法如是驚怖

22 小乘之法如是悔已心即

24 聲聞之人起如是心

29 妙境界

七 a 1 令彼諸

1 欲聞如來說故

2 之人捨離

3 而而去

8 佛告

13 優曇鉢華

17 言說

20 一大事

22 唯除如來一切智

24 彼深義

28 不能知

29 故此言

法華經論に於ける二三の問題

一六 a 24 起取異乘心故

24 分別

24 見不善法

24 小乘法

28 聲聞作如是心

b 2 境界

3 令

4 欲聞故

4 離

5 而去

9 告

14 優曇鉢華

17 說

20 彼一大事者

22 除一切智

24 彼義

28 不知

28 故

一一三

七

b

5 未發心

7 小乘果

14 及以醍醐此

15 小乘不如其猶

15 爲最猶如醍醐

16 喻所明

17 此中示現

18 聲聞之人

19 此義皆是

20 之義如前所說

21 實際法界法性及

22 種種觀

27 謂無二乘所得

c  
4 顯說

8 彼諸聲聞

10 以下如來說法

12 云何如來

14 舍利弗

一六  
c

4 未發菩提心

6 果

11 醍醐爲第一

12 小乘

12 大乘如醍醐故

12 譬唯明

14 示

14 聲聞

15 此

16 如向說

17 法界實際

18 觀

一七  
a  
4 無二乘

10 說

13 聲聞

15 已下說法

17 云何

19 佛生舍利弗

七 c 15 如是等故

16 是增上慢人

20 謗心如來應是不堪說人

23 此以如來

29 本來未發

八 a 4 尊者舍利弗所說偈言

9 尊者舍利弗

10 及聞佛說法

12 舍利弗作如是等

13 大人之相

15 示現見佛

17 聞說法者示現

17 一切衆生之利益

18 現能教化

20 示現出生

22 一切諸法悉皆平等

25 煩惱染性

26 七種喻

法華經論に於ける二三の問題

一七 a 20 等故

20 增上慢

24 謗心

26 如來

3 未發

b 6 舍利弗說偈

11 舍利佛

12 聞法

13 舍利弗

14 大人相

16 見佛

17 聞者

17 利益一切衆生故

18 教化

19 生

21 一切法平等故

23 煩惱性

23 七譬喻

一一五

八

b

- 1 染性衆生
- 2 大乘人
- 5 何等七
- 5 云何七種譬喩對治一者顛倒求諸
- 6 謂世間中諸煩惱染熾照增上
- 7 勝妙境界有漏
- 8 爲說
- 9 一向決定
- 9 自言我乘
- 13 如是倒取
- 14 爲說雲雨
- 18 五者散亂增上慢心
- 22 六者實有
- 22 增上慢心聞
- 25 七者實無功德增上慢心
- 26 曾修集諸善根本用
- 26 心中不取以爲第一如是倒取
- 28 示世間中

一七  
b

- 26 性人
- 27 求大乘人
- 29 七
- 29 顛倒求
- c
- 1 以世間諸煩惱熾然
- 1 妙境
- 2 說
- 2 一向
- 3 我乘
- 5 顛倒取
- 6 說雨
- 9 散亂心
- 12 有
- 12 人說
- 14 無功德
- 14 集諸善根說
- 15 不取爲第一
- 16 以世間

八 c 6 已、然、後、教、令、

11 三、種、染、慢、所、謂、三、種、

15 何、者、名、三、種、平、等、云、何、對、治、一、者

16 菩、提、記

18 彼、此、平、等、無、差、別、

20 如、是、三、種、無、

21 染、慢、之、心、

22 謂、即、此、人、

29 非、謂、聲、聞、

九 a 2 平、等、無、異、

4 五、是、佛、記、一、菩、薩、記

8 又、復、非、是、

8 如、來、與、彼、

9 授、別、記

11 與、授、記、菩、薩

13 作、如、是、言、

15 人、得、授、記

20 發、菩、提、心

法華經論に於ける二三の問題

一八 a 6 教

10 染、慢

13 一、者

13 記

15 平、等

17 是、無

18 染、慢

19 即、彼、人

24 非

29 無、異

28 五、者、如、來、記、一、者、菩、薩、記

b 3 非

3 與

3 記

6 菩、薩

7 言

8 授、記

14 發、心

一一七

九

a

21 佛說

23 大菩提記言

23 彼此平等

26 佛等二乘

27 能如實

27 以是義故

29 此義應知何等爲十 一者

b

18 不變等義

c

1 此文示現

2 善巧方便

6 自餘經文示現應知

8 法寶間錯

8 故ノ下三十八字アリ

示現有八一者塔二者量三者略四者住持五者示現無量佛六者離穢七者多寶八者同一塔坐

12 清淨莊嚴是

18 善根之所生也

15 如來說

16 授記

17 平等

19 佛

20 能

20 是故

22 義有十種應知 一者

9 不變故

一九 a

5 示現

5 方便

9 說餘殘修多羅應知

11 間錯

11 故

13 清淨

13 善所生故

九 c 18 諸佛國土

22 證門

25 示現一門

25 彌勒菩薩

25 四法門

一〇 a 1 菩提法

7 二是信門

17 正位

20 辨香別味覺

21 諸根互用此義應知

24 示現持力

b 5 示現

7 護衆生諸難力者

7 觀世自在菩薩品

8 二童子依

10 普賢菩薩品

12 六十二億恒河沙

14 無異畢竟

法華經經に於ける二三の問題

19 佛土

22 證

24 示現

24 彌勒

24 四種門

29 菩提

一九 a 4 信者

14 位

16 知香味觸法等

17 用應知

20 示現

b 29 示現教化衆生

1 難

1 觀世音名

3 依

4 普賢品

5 六十二億恒河沙

8 畢竟

一一九

- |    |           |    |       |
|----|-----------|----|-------|
| 15 | 謂於彼生      | 8  | 生     |
| 17 | 法性者名爲     | 12 | 法性    |
| 19 | 身初地菩薩乃能證入 | 12 | 身     |
| 21 | 名號所得      | 13 | 名     |
| 20 | 觀世自在菩薩    | 13 | 觀世音菩薩 |

以上煩雜をも省みず二譯の比較を掲げた。上記を一覽すればわかることであるが、流支本の方が勒那本に較べると大分字句が附け加えられてゐる。語句を敷衍した程度の相違ではあるが一般に二卷本が一巻本に較べてかなり字句が附け加えられてゐることは容易に見出し得られる。

序品において法華經十七種名を列擧する場合においても二卷本の方がかなり詳細に述べてゐる。又七成就の因成就を説明する場合にも一巻本は

(28) 因成就者一切智成就因緣者相也。果者說大法

とあるが二卷本はこれを敷衍した如く

(29) 因成就者。一切智成就故。又復有因謂緣因故。緣因成就者。衆相具足也。果成就者。說大法故

と説明されてゐる。又序品の終り七成就の終の説明の所に二卷本には先程の比較の如く

(30) 又依義攝三故一與說故。如經今佛世尊欲說大法等故。……………

と五十數字の説明があるが丁卷本にはこれらの字句が缺けてゐる。

更に方便品においても一卷本に又與<sup>(31)</sup>教化成就者依證法<sup>(32)</sup>故とあるが二卷本には

又與<sup>(32)</sup>教化<sup>(32)</sup>令<sup>(32)</sup>成就<sup>(32)</sup>者與<sup>(32)</sup>二種法<sup>(32)</sup>令<sup>(32)</sup>彼成就<sup>(32)</sup>何等爲<sup>(32)</sup>一。一與<sup>(32)</sup>證法<sup>(32)</sup>二與<sup>(32)</sup>說法<sup>(32)</sup>。令<sup>(32)</sup>成就<sup>(32)</sup>者謂依<sup>(32)</sup>證法<sup>(32)</sup>而授與<sup>(32)</sup>故

とあつて一卷本の字句を敷衍してゐる。又五種驚怖の中多事驚怖の項においても二卷本がかなり詳しくなつてゐる。則

多事<sup>(33)</sup>驚怖謂大乘衆生聞菩薩道劫數長遠種々苦行一起如<sup>(33)</sup>是心<sup>(33)</sup>

とあるが一卷本は

多事<sup>(33)</sup>驚怖以大乘衆生<sup>(33)</sup>生如<sup>(33)</sup>是心<sup>(33)</sup>

とあり簡單になつてゐる。又十無上を擧げた後二卷本は示現有八として

一者<sup>(35)</sup>塔<sup>(35)</sup>二者<sup>(35)</sup>重<sup>(35)</sup>三者<sup>(35)</sup>略<sup>(35)</sup>四者<sup>(35)</sup>住<sup>(35)</sup>持<sup>(35)</sup>五者<sup>(35)</sup>示<sup>(35)</sup>現<sup>(35)</sup>無量<sup>(35)</sup>佛<sup>(35)</sup>六者<sup>(35)</sup>離<sup>(35)</sup>穢<sup>(35)</sup>七者<sup>(35)</sup>多<sup>(35)</sup>寶<sup>(35)</sup>八者<sup>(35)</sup>同一<sup>(35)</sup>塔<sup>(35)</sup>座<sup>(35)</sup>

と八つを列擧してゐるが一卷本にはこれらがぬけてゐる。

かくの如く流支本二卷本が勒那本一卷本に比して敷衍されてをり、一卷本の個所をそのまま説明を加えたのではないかと思はれる場合も多いのである。しかも前述の如く二卷本は一卷本の二三十年後に譯されたと譯經記錄にはあるけれども、一卷本が早くから入藏目錄に入つてゐながら二卷本は入つてをらず相當年代を経て開元錄に現はれて來てゐる。しかも摩提、流支の系統を考へると流支の系統は隋の頃には早くも亡びてをり摩提の系統が續いてゐる如くであるから開元錄の頃に至つて流支本が入藏目錄に入つてくるのは疑問とせねばならない。前述

の種種なる點から考へれば二卷本は一卷本が譯されて後相當年代を経てこれを敷衍し作られたのではないかといふ事も考へられるのである。この點については法華經論と法華經玄贊との關係を述べればよいのであるが、他日を期し次に論と現存法華經梵本との關係を述べることにする。

四

次に法華經論と現存の法華經梵本とはいかに類似した所があるかを略述すれば、序品の最初の列座の大衆の數において、論には

(38) 與<sup>(38)</sup>大比丘衆萬二千人俱

とあるが梵本でこれに相當する個所に

(39) sardham dvādaśabhir bhikṣa-sataiḥ

となつてをり論は一萬二千、梵本は千二百となつてゐる。尙妙法華には萬二千人俱とある。(39) しかるに正法華には「與<sup>(39)</sup>大比丘衆俱比丘二百」となつてゐることは注目すべきである。

論に聲聞嘆徳の下に

(40) 皆是阿羅漢。諸漏已盡無<sup>(40)</sup>復煩惱。心得<sup>(40)</sup>自在。善得<sup>(40)</sup>心解脫。善得<sup>(40)</sup>慧解脫。心善調伏。人中<sup>(40)</sup>大龍。應<sup>(40)</sup>作者作。所作已辨。離<sup>(40)</sup>諸重擔。逮<sup>(40)</sup>得己利。盡<sup>(40)</sup>諸有結。善得<sup>(40)</sup>正智心解脫。一切心得<sup>(40)</sup>自在。到<sup>(40)</sup>第一彼岸。菩薩摩訶薩

の十六句がある。梵本には

(41) saṃvair arhaddbhūḥ kṣiṇāśravair nīḥkleśair vaśīhṛitaiḥ svvimukta-cittaiḥ svvimukta-prajñair rājāneyair

mahā-nāgaḥ kṛta-kṛtyaiḥ kṛta-karanyair apahṛta-bharair anupṛpta-svakāntaiḥ parikṣṭva-bhava-saṃ  
yojanaiḥ saṃyag-ājñā-suvimukta-citaiḥ sarva-ceto-vaśitā-ṛamaṇa-ṛamitā-prāptair abhijñānābhijñātair  
mahā-śrāvakaiḥ

とあり論が幾分詳しいがよく類似してゐるといはねばならない。しかるに妙法華によれば

<sup>(42)</sup> 皆是阿羅漢。諸漏已盡無復煩惱。逮得已利。盡諸有結。心得自在。

の六句となつてをり、論と較べれば非常に簡單となつてゐるのは注目すべきであり正法華をいへも

<sup>(43)</sup> 一切無著。諸漏已盡無復欲塵。已得自在逮得已利。生死已索衆結即斷。一切由已獲度無極。已脫於慧心解得度。  
となつてをり論より簡單である。

次に十六賢士の下に梵本には

<sup>(44)</sup> Bhadrāpāla-pūvaṃ-gaṇaiś ca śoḍaśabhiḥ sat-puruṣaiḥ sārtham / tad-yathā

とあり次に十六賢士の名を列ねてゐる。すなはち

- 1) Bhadrāpāla
- 2) Ratnakara
- 3) Susāsthavāha
- 4) Naraḍatta
- 5) Gṛhyagupta

- 6) Varuṇadatta
- 7) Indradatta
- 8) Utaramati
- 9) Viśesamati
- 01) Yardhamānamati
- 11) Amoghadarśin
- 12) Susamprasthita
- 13) Suvikrāntavikramin
- 14) Anupamanamati
- 15) Sūryagarbha
- 16) Dharaṇīdhara

とある。これに對し論には行成就の四種の下に

<sup>(46)</sup>如<sub>三</sub>颯陀波羅菩薩等十六大賢士

とあるのみで十六名は擧げてゐない。しかし論に十六大賢士とあることは注意すべきである。しかるに妙法華には十六正士中僅かに颯陀婆羅、寶積の二士を出してゐるに過ぎず更に正法華は此の他略五名を加えてゐるが漠然菩薩衆と混在して居る。

次に論に大義因成就の下に左の句がある。

(46) 大義因成就者。八句示現此義應<sub>レ</sub>知。何等爲<sub>レ</sub>八。一者欲<sub>レ</sub>論<sub>ニ</sub>大法。二者欲<sub>レ</sub>雨<sub>ニ</sub>大法雨。三者欲<sub>レ</sub>擊<sub>ニ</sub>大法鼓。四者欲<sub>レ</sub>建<sub>ニ</sub>大法幢。五者欲<sub>レ</sub>然<sub>ニ</sub>大法燈。六者欲<sub>レ</sub>吹<sub>ニ</sub>大法蠶。七者欲<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>斷<sub>ニ</sub>大法鼓。八者欲<sub>レ</sub>說<sub>ニ</sub>大法。と八句を示現してゐる。これに對し梵本によれば

(47) Mahā-dharma-srāvṇa-sāṃkalyāṇa idaṃ kula-putrās taḥāgatasya kartum abhiprāyo mahā-dharma-vṛṣṭy-abhiprāvṛṣaṇaṃ ca mahā-dharma-dundubhi-seṇapraṇādanaṃ ca mahā-dharma-dhvaṇya-sannecchra-yaṇaṃ ca mahā-dharmōlkā-saṃprajālanam ca mahā-dharma-nirdeśaṃ cādyā kula-putrās taḥāgatasya kartum abhiprāyah

とあり同じく八句をあらはしてゐる。この點論は梵本とよく類似してゐるといふべきである。しかるに妙法華には

(48) 欲說大法。雨大法雨。吹大法螺。擊大法鼓。演大法義。

と明らかに五句しか説かれてゐない。更に正法華においても

(49) 今者如來。當敷大法演無極典。散大法雨擊大法鼓。吹大法螺講無量法。又自追憶。

とこれも簡單になつてゐる。かくの如く妙法華、正法華が梵本と相違してゐる個所において論と梵本とが殆んど同じである個所が多いことは注意すべきである。

更に方便品の初、論に

(50) 種種方便。種種知見。種種念觀。種種言辭。

と四句で説明されてゐる。これに對し梵本には

(51) *vivīhopyā-kausalā-jāna-darsana-hetu-kāraṇa-nirdeśa ārambha-nirukti-prāṇaptibis*

となつてゐる點は注目すべく、又妙法華は

(52) 種種因緣。種種譬喩。廣演言教。無數方便。

となつてをり、四句で論と似てゐるといふべきである。

更に經の方便品の所謂十如是の個所、則妙法華に

(53) 唯佛與佛乃能究盡諸法實相。所謂諸法如是相。如是性。如是禮。如是力。如是作。如是因。如是緣。如是果。

如是報。如是本末究竟等

であるが、梵本のこれに相當する所は、

(54) *tathāgata eva Śāriputra tathāgatasya dharmāṇ deśayed yān dharmāṇs tathāgato jānāti / sarva-dharmān api*

*tathāgata eva jānāti / ye ca te dharmā yathā ca te dharmā yādīśīs ca te dharmā yal lakṣaṇās ca te dhar-*

*mā yat svabhāvīs ca te dharmāḥ / ye ca yathā ca yādīśīs ca yal lakṣaṇās ca yat svabhāvīs ca te dharmā itī /*

と五種法なつてゐることから種種問題があるのであるが論において

(55) 舍利弗唯佛與佛說法。諸佛如來能知彼法究竟實相。舍利弗唯佛如來知一切法。舍利弗唯佛如來能說一切法。

何等法云何法何似法何相法何體法何等云何何似何相何體。如是一切法如來現見非不現見

とあり、同じく五種法であつて、五種法問題を論ずる場合の一つの有力なる論據となつてゐる。  
更に普門品の文に

(56) 又言受<sub>ニ</sub>持<sub>ニ</sub>觀世自在菩薩名號。若人受<sub>ニ</sub>持<sub>ニ</sub>六十二億恒河沙等諸佛名號<sub>一</sub>

とあり、梵本には

(57) yas ca dvāṣṭītiṅga (ṅga-nadi-vilīka-samanīna buddhāna bhagavāna namaskāraṁ kuryān nūmadheya-  
ni ca dhārayed

とあり數は六十二となつてゐる。しかし前述の比較によれば摩提譯では

(58) 受持六十二億恒河沙佛名。受持觀世音菩薩名。

となつてをり億の字がないことは注目すべく、尙妙法華には

(59) 若有<sub>レ</sub>人受<sub>ニ</sub>持<sub>ニ</sub>六十二億恒河沙菩薩名字<sub>一</sub>

とあり億の字が附加されてをり、正法華も

(60) 六十二億恒河沙數諸菩薩等執<sub>ニ</sub>持名號<sub>一</sub>

と妙法華に同じである。尙この所において梵本に世尊とあるに妙法華、正法華は菩薩、論は諸佛となつてゐる點  
など注意すべきである。

かくの如く法華經梵本と論とを較べると、妙、正、兩譯の場合よりよく一致せる個所が見出されることが多い。  
以上法華經論の經錄にあらはれたるを檢討し、二譯を比較し、法華經梵本との關係を略述した。内容について

又本論の法華經史上における價值については他日を期し、論について文獻的方面より二、三の問題を述べるにとどめてをく。

註 (1) 大正藏 五一・五二・c

(2) 同 五五・八三・c。

(3) 同 四九・八六・a

(4) 同 四九・一一五・a

(5) 彦棕とあるも彦琮と改む、東洋學報第十七卷第二號「聖武天皇宸翰雜集に見えたる隋大業主淨土詩に就いて」——因

下大慧氏の論文參照

(6) 大正藏 五五・一四一・a

(7) 同 五五・一五三・b

(8) 同 五五・一八六・a

(9) 同 五五・二六九・a、b

(10) 同 五五・二六九・c

(11) 同 五五・二九五・c

(12) 同 五五・三一・b

(13) 同 五五・三六三・c 三六四・a

(14) 同 五五・四〇七・a

(15) 同 五五・四六六・c

(16) 同 五五・五四〇・b

- (17) 同 五五・五四一・a
- (18) 同 五五・六〇七・b
- (19) 同 五五・六八九・c
- (20) 同 五五・八三八・c
- (21) 同 五五・八三九・b
- (22) 同 五五・九四〇・c
- (23) 同 五五・一〇〇六・b
- (24) 同 五五・一〇三七・b
- (25) 昭和法寶總目錄 第二卷 二二七・c
- (26) 同 同 二五一・c
- (27) 同 同 二九一・c
- (28) 大正藏 二六・三・a
- (29) 同 二六・三・c
- (30) 同 二六・四・b
- (31) 同 二六・一五・b
- (32) 同 二六・六・a
- (33) 同 二六・六・c
- (34) 同 二六・一六・a
- (35) 同 二六・九・c

法華經論に於ける二三の問題

- (36) 同 二六・一・a
- (37) *Saddharmapuṅḡarika-sūtram* by U. Wogihara and C. Tsuchida P. 1
- (38) 大正藏 九・二・c
- (39) 同 九・六三・a
- (40) 同 二六・一・a
- (41) *Saddharmapuṅḡarika-sūtram* by U. Wogihara and C. Tsuchida P. 1
- (42) 大正藏 九・一・a
- (43) 同 九・六三・a
- (44) *Saddharmapuṅḡarika-sūtram* by U. Wogihara and C. Tsuchida P. 2
- (45) 大正藏 二六・一・b 二六・一一・a
- (46) 同 二六・四・a
- (47) *Saddharmapuṅḡarika-sūtram* by U. Wogihara and C. Tsuchida P. 18
- (48) 大正藏 九・三・c
- (49) 同 九・六五・c
- (50) 同 二六・四・c
- (51) *Saddharmapuṅḡarika-sūtram* by U. Wogihara and C. Tsuchida P. 28
- (52) 大正藏 九・五・c
- (53) 大正藏 九・五・c
- (54) *Saddharmapuṅḡarika-sūtram* by U. Wogihara and C. Tsuchida P. 29

- (55) 大正藏 二六・四・c
- (56) 同 二六・一〇・b
- (57) *Saddharmapundarika-sūtram* by U. Wogihara and C. Tsuchida P. 364
- (58) 大正藏 二六・一九・c
- (59) 同 九・五七・a
- (60) 同 九・一二九・b

# 佛 座 考

佐 々 木 憲 徳

## 第一序 説

### 一 實踐的に見て

佛教徒にとりては、佛教の教主佛陀それ自身が、正しく究竟的理想として仰がるべきである。それで佛身論は佛教の理論教學の中心を、占めてゐると言つても差支ないであらう。而してかゝる佛陀の身邊に近く存在してゐる事物が、あらゆる意味に於て重要視せられてくるのは當然なことである。かの佛座すなはち佛陀の坐せられし牀座、臺座、座具が、佛身解説の進歩に伴うて意義ふかく考へられ、それ相應の形式が案出されたことの如きを以て、例示するを得ると思ふ。

我等の今日の生活にも牀座は大切なるものであるが、ことに坐禪を實踐法として採用した印度の修道者にありては、坐に關する事柄はよく考慮されたものである。佛陀も菩提樹下に坐禪の形式を用ひて端坐思惟されたと云ふのであるから、隨て所坐の臺座が問題とならざるを得ない。たゞにまた菩提樹下のことにのみ限つたことな

く、佛教の三學として定學が指定せられ、ひろく實踐法として佛陀の教團の依行すべきところとなりては、坐禪の仕方、坐形などが重要な注意事項となり、それとともに所用の臺座になるべきものが、特に注意を拂はるゝこととなつたのである。

而して所坐の臺座も、佛身の理想化が行はれ行くに隨ひ、漸次に進展して人間離れをしてくるやうになつた。且つ又密教が盛行するとともに、別して臺座をば實踐的方面から取り入れ、所謂眞言なるものにも臺座に關するものが出來てきた。たとへば蓮華座についても八葉印といふに開敷蓮華印、未敷蓮華印を分ち、さらに六葉印、四葉印、荷葉座印を明かしてゐるが如きこれである。これ等は兩手の指掌を以て、蓮華座の形を種々に作して、それに相當する眞言陀羅尼を唱へ、以て密教的觀想を運ぶものとするのである。又別して密教にありては、象徴的意義によりて獸座、鳥座、磐石座等の異形の臺座をも用ゆるに至つてゐる。

## 二 教學的に見て

俗界の生活に於ても、長幼序あり、尊卑席を次第すべきことを規定してゐるが、佛陀も亦た座席のことには注意をなしたまひ、教團内にも長老と大衆との位次を指定せられ、あるときは布施の行に於て牀座施なるものは、無財者もなし得る旨を説かれてある。然れば座といふことは重要な意義を有するものとして、理論つけられ得べき性質のものと云ふべきであらう。乃ち座を教學的に考ふれば、畢竟修道の行位を意味するものなるべく、隨て菩薩の臺座と佛座との間には因位と果位との勝劣差別が存すべく、佛座は最勝究竟の極位を表するものでなくてはならぬ。それで菩提樹下の降魔成道に於ける臺座が金剛座と呼ばれるのは、佛陀證悟界の心境の象徴的表現

なるがためであらう。又師子座に坐する佛陀は、究竟的無畏說法の世界に安住するの具體的表示と見らるべく、蓮華座の如き慾染中にありて而も慾染に汚されず、清淨純潔なる不二解脫の境界を物語るの材料として、存するものといふべきである。

ことに佛座について願力所成を談じて、能坐所坐不二の妙境を展開し、或は八葉蓮華に全法界を總收して曼荼羅の輪圓具足の相をあらはし、卽事而眞の密教原理に歸結するが如きに至りては、臺座の所有する價值内容に、實に大なるものがあるとされねばならぬだらう。

### 三 圖像的に見て

理論的に佛座が價值あるのみでなく、佛教美術の方面よりあらはし出さるゝ佛座を見ても、その價值はすくなくないのである。かの印度の窟院に於ける彫刻等を見ても、西域、支那、日本に於ける壁畫等を見ても、このことは間違つてゐないと思ふ。別して密教所用の曼荼羅の圖像に於て、佛、菩薩等の所坐の臺座が種々に描かれ、蓮華座、鳥獸座、磐石座、荷葉座、宣臺座、毘毘座の如きがありて、美術的にも趣ふかきものがある。且らく蓮華座の一についていはゞ、佛陀は八葉蓮華の開敷座、菩薩はその半開座、明王は六葉の蓮華座、緣覺聲聞は四葉の蓮華座、また荷葉座、諸天は鉢頭摩華座、または荷葉座等に坐するとするが如き、種々相が美術的に表現せられてゐる。これも發達史的にいはずと釋尊が草を敷いて樹下の大地に坐せられたと思はるゝところより始まり、次第と進展し行きて斯様に複雑に臺座が圖畫せらるゝに至つてゐる。勿論この圖像に於ける臺座の美術的研究や鑑賞といふことは、別途に専門的に試みられねばならぬのであるが、今はかゝる點の存在することを一言するだ

けに止めて置く。

## 第二 種々の座相

### 一 露地座

總じて阿含經に現はれし釋尊は、人間佛としての存在が著しく濃厚である。人間佛である以上、食事もとり、休養もせねばならず、病氣にかゝれば名醫耆婆の診察もうけられ、病氣がひどくなれば生理的制約によりて最後死去されるので、一代八十年の存在が人間生活をはなれたまはぬものである。ゆへに暑い時分には暑熱を感ぜらるべき筈なので、長阿含經卷二、後秦佛陀耶舍竺佛念共譯には

爾の時阿難、世尊の後に在りて、扇を執りて佛を扇ぐ、

といふやうな記事があり、大乘經典に於てさへ妙法蓮華經見寶塔品、姚秦羅什譯に他方佛より此土の教主釋尊への挨拶を叙して

少病少惱、氣力安樂にましますや、及び菩薩聲聞衆も悉く安穩なりや不や、

と云ふが如きものがある。かゝる人間佛の釋尊を考ふるときに、その所坐の臺座といふべき莊嚴微妙のものが、特別に存在してゐる筈がない。それで從來印度の修道者の様式に准じて居られたところの佛陀及び直弟子達は、普通の人同様に屋外では園林樹下の適當なるところに座を占められたものと、誰人も容易に想像し得るであらう。よりに前引の長阿含經卷九には

世尊、露地に在しまして坐したまふ、大衆圍繞せり、

と記してある。露地とは屋外の大地の意味であつて、いはゆる露地にゐたまふ際は木片石上等に腰をおろされるか、又弟子達の心づかひでその上部に草のやうな柔軟なものを敷きまゐらせて、おすはりを願つたことであらう。天臺家に藏、通、別、圓の四教の教主佛を座によりて區別するとき、三藏教の佛陀は木の菩提樹下に草を敷ひて坐したまふものと判定するが如きも、つまり人間佛としての釋尊の格式なることを表するものである。

## 二 牀座と尼師壇

三寶具足して次第に釋尊に歸依する人々が出來、集會などのために精舎式の建築物があらはれてくるやうになつては、少くとも屋内に於てある場合には牀座が用ひられたと想像される。それは根本説一切有部毗奈耶卷二十八、唐義淨譯に

時に給孤獨長者は、佛世尊の諸の苾芻が座に居し經を誦することを許したまふと聞き、便ち五百の小座を以て、僧伽に奉施したり、

と云つてゐるのが證據である。けれども戒律に於て嚴飾美麗なる高廣の大牀を用ゆることを禁じてあるので、聽許を得て使用されしところの牀座は、きはめて質素な裝飾のない實用的のものであつたに相違ない。

而してまた教團生活に於て、尼師壇 *Nisīdana* と呼ばれる坐具を使用することが規定せられてあるのを見ると、ある時以後は佛陀も比丘衆もそのいはゆる尼師壇を携帶して、坐臥ともに之を用ひたことであらう。經文を検するに佛説阿羅漢具德經、宋法賢譯には

精舎の内に、座を敷ひて坐す、

とあり、また雜阿含經卷四十七、宋求那跋陀羅譯には

爾の時世尊は、夜過ぎて天明けしかば、大衆の前に於て、座を敷ひて坐したまへり、

とあるが如きは、牀座のことか、尼師壇を用ひたことが分明でないが、中阿含經卷一、東晉僧伽提婆譯になると佛座について

更に餘樹に就き、尼師壇を敷ひて、結跏趺坐す、

と云ひ、同經卷二には佛弟子の座も亦た同様なることを示し、

尊者滿慈子、世尊の所に詣で、稽首して禮を作し、如來の前に於て尼師壇を敷き、結跏趺坐せり、

と云ひて、等しく尼師壇が坐具として用ひられてゐることが明白にせられてゐる。この尼師壇といふのは比丘六物の隨一とせられ、坐具、敷具等と譯されて、教團の比丘達が坐するとき、臥するとき下に敷くところの長方形の布なのである。ふつうに色合は青、黒、木蘭の三色とせられ、定量は諸律によりて種々に異つてゐる。四分律卷十九、姚秦佛陀耶舍竺佛念共譯には

世尊既に尼師壇を作することを聽したまふ、……若し比丘、尼師壇を作らば當量作せよ、

と注意してある。すでにこの尼師壇が出来てから以後は、屋外の林間や樹下にありても、佛陀は之を敷ひて坐せられたやうである。

### 三 好 座 具

上述の如く臥するときも尼師壇を敷くことになつてゐるが、雜阿含經卷三十五、宋求那跋陀羅譯を見ると、繩床といふ譯語を用ひて

雙樹の間に於て、繩床を敷き、首を北にしたまふ、

と云つてゐるが、それは尼師壇より別のものを意味するつもりか、明瞭でない。後代支那日本では繩床のもので坐禪のときの敷物を造つて、天臺の小止觀にも繩床のことを述べてゐるが、そんな様式の長方形のものが印度にあらうとも思はれない。だが中阿含經卷四十三、東晉僧伽提婆譯に尊者盧夷強着なるものゝ坐禪を説明するところに

繩牀の上に於て、尼師壇を敷き、結跏趺坐せり、

と叙せるに依れば、兎も角繩牀なるものゝ上部に、さらに尼師壇を布ひたものが使用されたと解釋せねばなるまゝ。

然るにまた佛陀が精舎を出で、信者の家に請待せられ供養をうけられる場合には、教團規定のものでなく、俗家所用の方式による高廣嚴麗の牀座を獻じ、それに佛陀が坐せられたことは想像せられ得やう。すなはち增一阿含經卷五十一、東晉僧伽提婆譯に

還りて家中に至り、種々の飲食を辨じ具へ、好坐具を敷く、

とある文中の好坐具とは、信者の特に供養せんとする莊嚴美麗なる上等の座具ではあるまいか。それで佛說給孤獨長者女得度因緣經、宋施護譯には

佛は足を洗ひ已りて、最上莊嚴の寶座に處したまふ、

と記して最大級の形容を用ひてゐるが、印度第一の長者の佛陀に供養した牀座としては、如何ほどそれが見事なものであつたとしても、毫も不自然なことはないであらう。而して上述の臺座では何れにしても人間はなれはしてゐないが、金剛座、師子座より蓮華座等となつてくると、次第に理想化され、神秘的なる臺座と變じてゐるのである。

### 第三 金剛座

#### 一 外道所談に就て

印度の外道諸派の所談の座法に於て、金剛座といふものはないかと尋ぬるに、いはゆる八座、九座の中には金剛座といふ名稱は見當らない。たゞしヨーガクンダリー、ウパニシャツドには

左足の根本節を下にし、他をその上に投ずべし、頭と頸と身とを直正とせるは、金剛座と名けらる。

とありて、金剛座なるものが蓮華座に對して、いはゆる二種の座の隨一とせられてゐる。けれどもこれは身儀上の坐形に名付けたものであつて、所坐の臺座といふが如き物品ではないのである。よりにて金剛座なる稱呼が、外道の所談にも見へてゐるといふまでのことである。

#### 二 佛成道の臺座

佛傳諸經に依るに釋尊成正覺のとき、佛陀伽耶なる菩提樹下の金剛座に坐せられたものとすることに一致して

ゐる。蓋し佛陀は菩提樹下に於て魔軍を降伏し、大法界の眞理を開覺せられて、何者にも動亂せられざる眞の勝  
利者となられたので、その道場の畢鉢羅樹が菩提樹と呼ばるゝに伴ひ、玄井三藏の大唐西域記卷八に

金剛座上の菩提樹は、即ち畢鉢羅の樹なり……………佛は其下に坐して等正覺を成じたまふ、因て之を菩提樹と  
謂へり、

と云へるが如くなれば、その樹下なる所坐の臺座が堅固不動を意味するところの金剛なる形容詞を附加して呼ば  
るゝのは、當然の表現法でなくてはならない。よりに亦た玄井は何故に金剛座と名くるかについて

賢劫の千佛、之に坐して金剛定に入る、故に金剛座といふなり、

と定義を下だしてゐる。この金剛定とは金剛喻定とも呼ばれ、菩薩が一切の煩惱を斷破する際に入るところの三  
昧で、つまり降魔成道ときの禪定なのである。その禪定力のために内外一切の魔障に禍さるゝことなく、菩薩  
は始終平等寂靜の心に住して、何等の動念すらなかつたので、之を所坐の臺座に移して以て堅固無動搖を表示し  
たものとする意である。然れば苟も八相作佛の佛陀に於ては同一趣なるべきを以て、賢劫千佛が金剛座に坐する  
といふもの勿論なことに屬する。

ところが金剛座を呼ぶに亦た金剛齊の名稱を用ひてゐるところもある。佛本行經卷三降魔品、宋寶雲譯に

時に菩薩始めて坐したまふ、座を金剛齊と號し、金剛心を建立す、三千世界は震ひ、地神は喜んで踊躍す、

といふものゝ如きこれである。すなはち中印度摩訶陀國の菩提道場に、釋迦菩薩が金剛堅固の決意を以て、降魔  
成道せるとき在所坐をば、金剛齊といふとしてゐる。蓋し齊の字は梵語の音譯字であつて、Vajra-śāma の後半

にあたるのであらう。而してこの座が、佛成道を隨喜して歡喜踊躍せる地神のために、三千世界の大地が動揺するときにも、微動だもせない金剛堅固確固不動の臺座とされてゐるので、よく金剛座の意味が示されてあるとされやう。

### 三 柔軟草を敷く

金剛座にはそのまゝ坐するものなるかといふに、多くはその上部に柔軟なる草を敷くものゝやうである。このことを説ける經文を引用して見ると、佛本行集經卷二十七、隋闍那崛多譯には

草を鋪ひて坐し、内心に思惟し、是の如きの願を發したまふ、我れ今、彼の往昔過去の諸佛の坐したまふところの金剛の處に坐す、

と云ひ、過去現在因果經卷三、宋求那跋陀羅譯には

今日決定して此の樹下に於て、結跏趺坐して無上道を成ぜん、此の地乃ち是れ過去諸佛の金剛の座なればなり、と云ひ、佛本行經卷三、宋寶雲譯には

柔軟草を受けて金剛の上に散す、草は皆齊整なり、結跏趺坐したまふ、

と云ひ、佛所行讚讚卷三、北涼曇無讖譯には

淨き柔軟草を得て、樹下に布施す、正身にして安坐し、加趺して傾動せず、龍紋の縛するが如し、要す斯坐を起たずして、其の所作を究竟せん、

と云ふものこれである。此等の經文では皆いづれも金剛座上に、草を敷て坐せられたとするつもりであるが、す

でに菩提樹下に當時金剛座があつたとたしならば、その上部に柔軟草を敷くことは自然のわざである。けれども金剛座なるものが、佛傳諸經の記者の佛陀の證悟を莊嚴するための形容語であつたならば、柔軟草を敷くことを以て、不自然を自然化する役目を果さしめやうとする筆致かとも察せられる。

而してその柔軟草も釋尊自身が敷くとしたならば、莊嚴味を滅殺することを恐れたものか、佛敎文學の常套手段として帝釋天などを出して之を敷かしてゐる。佛說衆許摩訶帝經卷六、宋法賢譯に

爾の時金剛座に至らんと欲す……菩薩思念すらく、吉祥草を以て金剛座に鋪かんと、天主帝釋は即時に身を化して、香醉山に往きて吉祥草を取る、其の草柔軟にして兜羅綿の如し、菩提樹の前に詣で、金剛座の上に陳ぶ、爾の時菩薩、相好の身を舉げて金剛座に登り、結跏趺坐したまふ、

と叙してゐるが如きこれである。但し文中に兜羅綿 *Uru* といふのは、柔軟なる毛質の綿にして、柔軟草といふ吉祥草は世のつねの茅草と異り、いはゆるふうわりとした兜羅綿的のものとする意である。果して然りとせば金剛座そのものが如何に堅牢硬質であつても、この柔軟草さへ敷けば長坐することに差支ないこととなるであらう。

#### 四 大乘經典の所說

佛成道の際の所坐を金剛座とすることは、小乘經論の所說であるのみならず、ひろく大乘經論にも説示さるゝところである。すなはち大方廣佛華嚴經卷一、東晉覺賢譯には

摩竭提國の寂滅道場に在しまして、始めて正覺を成したまふ、其の地金剛にして嚴淨を具足し、衆寶の雜華を以て莊嚴となせり、

と云ひ、四十華嚴經卷一、唐般若譯には

時に此の大莊嚴樓閣、忽然の間、高廣嚴麗にして法界に徧周し、金剛を地となし、衆寶嚴飾せり、と叙してゐる。此等の説では、金剛座といふのは、菩提樹下の大地をすぐさま金剛として名くるものやうで、金剛なるものから出さば大地にほかならないのである。これは華嚴の事々無礙、即入自在の哲理よりしても當然しか言はるべき筈で、別に臺座を特設せないとところに特異點があるとせねばならない。なほ大地を金剛と見ることの例としては、大般泥洹經卷四、東晋法顯譯に

大般泥洹摩訶衍經、所至の處に在り、當に知るべし此の地悉く金剛となる、

といへるが如きものである。たゞし此の文は佛陀所説の法寶に約就してゐることを注意したい。

更に秘密部の經軌に於ても、亦た佛成道の座をば金剛座と呼んでゐる。守護國界主陀羅尼經、唐般若共牟尼室利譯には

爾の時如來、衆會に處して金剛座に坐したまふ、

とあり、金剛頂瑜伽略述三十七尊心要、唐不空譯には

須彌盧頂の寶峯樓閣の大摩尼寶殿に於て、金剛臺に坐して等正覺を成す、

とあるが、此等では金剛座といふ特別の臺座がありとする如くに思はるゝ。これは密部經軌は比較的新しく成立し、當時すでに彫刻や繪畫に於て佛座が表現せられたのを見て、そのうへより叙述されたのに由るのであらう。ゆへに金剛臺が製作品的な様子を以て取扱はれてゐるのである。

又早く龍樹菩薩のうへで、金剛座上に敷くところの物の種別によりて、大小乗の區別を試むる一の標準としてゐる點をも見遁がしてはならない。大智度論卷三十四には

聲聞經の中に敷草を説く、摩訶衍經の中には衆生の所見に隨ひ、或は草を樹下に敷くものあり、或は天の純繩を敷くを見るものあり、其の福德の多少に隨ひて所見同じからず、復た次に生身佛は草を樹下に把り、法性生身佛は天衣を以て座となす、或は勝天衣なり、

等といふのがそれである。これはもと大品般若經の

我れ當に菩提樹下に於て坐すべし、……………天衣を以て座となす、

と云へるを釋せる一段であつて、約言すれば小乗の佛陀は草座、摩訶衍の佛陀は天衣座とするを常規とすべく、金剛座といふ點は同一なれども、其の上に敷くところの物によりて佛身の勝劣をも表し得るものとする意である。天臺一家は此等に依準して四教の教主佛の差等を示すに、草座天衣座を區別してゐるのである。

##### 五 他方世界の成道の座

娑婆世界に於て南閻浮提出世成道の佛陀の所坐は、總じて菩提樹下の金剛座と呼ばれ、いづれの佛陀の場合も同様とされてゐる。然るに他方世界になると必ずしも、佛成道の所坐と定めてはゐない。その例證としては悲華經卷一、北涼曇無讖譯に左の如き文があるのを舉示し得る。

其の佛の世界に菩提樹有り、……………下に蓮華有り、琉璃を莖となし、高さ五百由旬なり、……………爾の時蓮華佛、此の華上に坐し、即ち昨夜に於て阿耨多羅三藐菩提を成じたまふ、

其の佛と指したのは蓮華佛と名くる佛陀で、この佛陀の成道に於ては、菩提樹下の蓮華の上に坐して正覺を成ぜられたと云ふのである。これは金剛座の代りに蓮華の臺座を出したもので、この娑婆世界の成道の慣例とは相違してゐるわけである。

なほ觀無量壽經、宋覺良耶舍譯には極樂世界に往生する九品の人の中、上品上生の人をば、金剛臺を以て一佛二菩薩が來迎することを説き

觀世音菩薩は金剛臺を執り、大勢至菩薩と行者の前に至る、阿彌陀佛は大光明を放ちて行者の身を照らす、……行者見已りて歡喜踊躍し、自ら其の身を見れば金剛臺に乗ず、

と云ひ、而かも上品中生以下は蓮華臺を用ひ、その蓮華臺に乗ずるものは、經宿即開より滿十二大劫までの含華的時間を経過するものと定め、金剛臺はその憂なき點を示して、佛成道の座に託し以て超勝の趣あることを明かしてゐる。これで見ると他方佛國とて、一概に蓮華座のみを成道の座とするとは云へないと思はねばならぬ。

## 六 金剛座の崇拜

上述の如く菩提道場の佛陀は自證の極位に居じ、隨て所坐の金剛座も神聖不可思議なるものとせられるのである。ゆへに金剛座に對して佛滅後の遺弟末徒の間に、異常の尊崇の念が生じてきたのは、當然な事實といはねばならない。そのことは阿毗達磨大毗婆沙論卷百八十三、唐玄奘譯に

曾て聞く過去に轉輪王有り、四兵を導從して空を飛んで過ぐ、菩提樹の上に至りて其の輪便ち止まり、前まんと欲するも得ず、王遂に惶恐して是の思惟を作さく、我れ今將に王位を失はんと欲するなきか、或は命の難な

りやと、時に菩提樹神は即ち王に白して曰さく、大王怪むこと勿れ、王は位を失はず、亦た命の難もなし、王、下の菩提樹を見たまはずや、此の中に金剛座あり、一切の菩薩は皆此の座に於て、無上正等菩提を證得せり、王過ぎんと欲せば、此の處を避くべし、餘の道より往きたまへと、時に王便ち下だり、種々に菩提樹を供養し已りて、餘道より去れり。

とあるのでもわかる。すなはち菩提樹神が菩提樹そのものを輪王に指示せずして、その下に金剛座ありと指示したのは、少くとも菩提樹は金剛座あるがために尊貴なるものであつて、菩提樹以上に金剛座の神聖且つ尊特なる所以を示したるものと見ることが出来る。けれどもこゝで注意したいのは、實際に尊崇し供養される對象となつてゐるのは菩提樹であつて、金剛座ではないのである。それで文中にも種々に菩提樹を供養すといふのみである。するとまた此の事は他面に金剛座といつてゐるけれども、金剛座なる特別の臺座が存在してゐないことを暗示してゐるやうにも思はれる。同論卷三十に於て

此に由りて三千大千世界の中、瞻部洲に金剛座有り、上は地際を窺め、下は金輪に據る、菩薩之に坐して正等覺を成じたまふ、此を除ひて堅固の依處有ることなし、

と云ひ、阿毗達磨俱舍論卷十一、唐玄奘譯にも

唯此の洲の中、金剛座有り、上は地際を窺め、下は金輪に據る、一切の菩薩將に正覺に登らんとして、皆此の座上に坐し、金剛喻定を起したまふ、餘の依及び餘の處所の堅固力有りて能く持するもの無きを以てなり、と云つてゐる。ところが此等に於て、金剛座のある場所を三千大千世界の中に南閻浮唯一個處の如く示しつゝ、

而かもぼんやりと此の洲の中に在ると言ふが如きは、確然たる臺座が當時少くとも見られなかつたのに由るのであるまいか。もし寂滅道場の菩提樹下に儼然たる金剛座が存在してゐたならば、菩提樹の尊崇よりも寧ろ臺座の方に崇拜の的がなくてはならぬが、それが現に眼に見へないので、菩提樹の供養といふことで金剛座の供養をも兼ねしめたものに相違ないだらう。入竺僧の記事を探れば、當時に於て金剛座の存在を見ることを得なかつたことを傳へてゐる。玄奘三藏の大唐西域記卷八には

菩提樹の垣の正中に、金剛座有り、昔賢劫に初成し、大地と俱に起る、三千大千世界の中に據り、下は金輪を極め、上は地際を侵し、金剛の所成にして周り百餘歩なり、賢劫の千佛之に坐して金剛定に入る、故に金剛座と曰ふなり、聖道を證する所なれば亦た道場と曰ふ、大地震動するも獨り傾搖することなし、是故に如來將に正覺を證せんとするや、此の四隅を歴て地皆傾動す、後ち此の處に至れば安靜にして傾かず、末劫に入り正法浸微してより、沙土に彌覆せられ、復た見るを得ることなし、佛涅槃の後、諸國の君王、佛説の金剛座の量を傳聞し、遂に兩驅の觀自在菩薩の像を以て、南北に界を標し、東面にして坐せしむ、諸の耆舊に聞くに曰く、此の菩薩の像、身没して見へずんば、佛法當に盡くべしと、今南隅の菩薩没して智臆を過ぎたり、

と記して、金剛座は沙土に覆はれて見られないと、親しく見聞のまゝをのべてゐる。而かもその金剛座の量を周圍百餘歩ありと云へば、随分大きな臺座とせねばならない。佛滅後にその金剛座の南方を界して、王者の力を以て觀音像が兩驅たてられたといつてゐるが、その當時も佛説の座量にもとづき標柱の代りにしたことは、早くすでに金剛座の見へてゐなかつた證據となるであらう。また義淨三藏の南海寄歸内法傳卷三にも

經に觀樹經行と云ひ、親しく金剛座の側に在り、但た眞迹を見るのみにして未だ圓基を親ず、として金剛座側の佛經行の迹を物語つてゐるが、金剛座そのものゝ説明はしてゐない。佛敎大字彙には

現今菩提樹の下に存する金剛座は、後世の造る所にして、當初の金剛座は大塔の中にありといふ、

と叙してゐる。想ふに佛陀の成正覺が偉大と考へらるゝとともに、その降魔成道の際の坐禪入定の場所も、佛典文學的表現法によりて金剛座と稱せられたもので、事實は樹下の大地の坐するに適當になつてゐた程度のものであつたかも知れない。いはゆる草を敷て坐することも、恐らく樹下の大地の上であるとすれば、いよいよ當時孤然たる一介の修道者たりし釋尊に、相應しいことゝ言はざるを得ない。

#### 七 人工的臺座の有無

然れば金剛座といふが如き人工的臺座の根本的に存在してゐる筈はないから、玄奘の所謂賢劫の千佛の所坐といふが如き場合に、全く人工的臺座の有無は問題とならざるものである。龍樹菩薩の如きにありては、金剛座を種々教理的にも解釋するに努めてゐるが、そこに人工的臺座がないとする心持は、充分に示されてあるやうに思ふ。乃ち大智度論卷三十四に金剛座を釋して三説を擧げ

有人言はく……菩薩成佛せんと欲する時、實相智慧身の是の時の坐處、變じて金剛となる、有人言はく、土は金輪の上に在り、金輪は金剛の上に在り、金剛際より出で、蓮華臺の如し、直ちに上りて菩薩の坐處を持ち、陷沒せざらしむ、是を以ての故に、此の道場の坐處を名けて金剛となす、有人言く、成佛し已るに、四威儀の處、悉く變じて金剛と成る、

と云つてゐるが、坐處變じて金剛となるとし、或は行住坐臥の處が金剛となるとするもの、これ明かに特別の人工的臺座のないことを表するものにほかならない。人工的に金剛坐なるものが建造されたのは遙に後代のことであつて、それは今の問題に係のないほど新しい記念的作品ともいふべきものであらう。

#### 第四 師子座

##### 一 窟院の彫刻に就て

師子座に關する經論の叙述を検するに先ちて、具體的に師子座なるものゝ座形を見て置く必要がある。それは第一の方法として、印度現存の窟院の彫刻にのこされてゐる師子座を出さねばならない。且らく印度佛蹟實寫解説に依るに、その第七十九圖に於てエローラ窟院第三窟の彫刻に、腰をかけてゐる佛陀の正面像の兩脚の左右には、一足づゝの師子が彫刻してある。第八十六圖に於てエローラ窟院第十二窟内觀其三として、方形の臺座の正面に三足の師子が彫刻され、臺座の上部には返り花の蓮華臺がのつてゐるのがある。又師子のほかに鹿を彫刻してゐるものもある。すなはち第八十五圖エローラ窟院第十二窟に於ては、方形の臺座の正面の左右に各一足の師子を刻し、中央に輪寶形を刻し、且つその左右の師子の前方にありては各一足の鹿を刻してゐる。臺座の上部に返り花の蓮華臺を置てゐることは、第八十六圖と同じである。第四十九圖那爛陀發掘出土品一の左に蓮臺の下の方形の座に、左右に各一足の師子、中央に二足の鹿を彫刻してゐる。第九十九圖アジヤンタ窟院第六窟内觀にも、方形の臺座の正面に於て左右に各一足の師子、中央に二足の鹿を彫刻してある。蓋し鹿は佛陀の初轉法輪の

鹿野苑を表示する意であらう。又第八十七團エローラ窟院、第八窟及び第十二窟にも蓮臺の下の方形の座に二足の師子を刻し、中央には打敷やうのものが見へてゐる。かゝる敷物はその他には、鹿野園博物館陳列出土品の内に轉法輪の像があるが、その臺座の上部にも花形の意匠らしき敷物がしかれてある。これは師子座のうへに天衣がしかれたといふ經説と思ひ合はされて、興味ふかく感ぜられる。

以上要するに窟院の彫刻によりて見るに、師子座といふものは臺座に師子の彫刻を施してあるところの、莊嚴なる牀座であるといふことゝならう。けれども佛陀の在世時代に、かやうな師子の像をつけた莊嚴なる臺座が用ひられてゐたかは疑問であると思ふ。何となれば當時の教團に於て牀座が用ひられ、律のうへに於ても之に關する規則が種々に設けられて、ことに高廣大牀戒といふが如きものが存するのを見ると、恐らく佛陀とても彫刻に示されたやうな美麗な牀座は用ひられなかつたかと思はれるからである。

## 二 外道の所用に就て

佛教以外の印度の宗教たるいはゆる外道に於て、師子座と名くるものを用ひてゐたかを一往考へて見る必要があらう。然るに具體的の臺座の形式については、遺憾ながら材料を得ることが出来ない。だが師子座なるものを、身儀上の坐法の一つに名けた事實はあるのである。すなはちシャーンデイルヤ、ウパニシャツド第一篇第三章に八種の坐法を説く中の随一とし、

吉祥坐、牛口坐、蓮華坐、勇坐、獅子座、賢坐、解脱坐、孔雀坐、と名づけらる、これ坐法の八なり、と云ひ、正しく師子坐なるものゝ坐法を説明して

右の大腿を左の踝を以て、同様に左の大腿を右の踝を以て固定し、また兩手は兩膝に載せ、手指は眞直に伸ばし、顔色はこれを明らかにし、完く心を統一して鼻端を凝視す、かゝる獅子坐 *siṅha-āsana* は常に觀行者に依りて重んぜられん、

と示してゐる。又シュリー、ジャーバラ、ダルシヤナ、ウパニシヤツドには、總じて九坐ありと説き、前の八坐のうへに安樂坐 *ānāhāsa* を加へてゐるが、師子坐なるものについて別に異説はないやうである。外道では是の如く身儀上の坐法の名稱とすれども、佛教では之を臺座の名稱に限りて、身儀上の坐法に名づけたところは見出せない。身儀上の坐としては、但に降魔坐と吉祥坐との兩種とするのみである。

### 三 王者の所坐

印度人の生活に牀座を使用したのは事實であるし、教團に於ても裝飾のない牀座は許されてゐたので、根本説一切有部毗奈耶卷二十八には

時に給孤獨長者、……便ち五百の小座を以て僧伽に奉施す、

とありて、そのことが證明されてゐる。而して在俗一般の生活には随分美麗なる牀座を有するものもあつたらしく、戒律に於て特に嚴麗なる高廣の牀座を、比丘等が用ゆることを禁じてゐるのでも推想されやう。又世間の富豪の大長者は師子の座を用ひたるものもありしが如く、正法華經、西晋竺法護譯の卷二火宅喩には

廣く衆具、師子の座を設け、吾が身今日、則ち無爲を得たり、

とあり、同卷三窮兒喩には

遙に勢富の極大長者を見るに、門前に在りて師子の牀に坐し、無數の侍衛、眷屬圍繞せり、

とあるが、これは大長者の師子座に坐せる豪奢の生活を叙せるものである。これから推しても王者の宮廷生活に於ける國王の所坐となれる牀座が、それ相當に莊嚴高顯なるものであつたことは勿論であらう。またその座が師子座と呼ばれしことを注意したい。乃ち根本説一切有部毗奈耶雜事卷二十九に

時に金翅鳥王……將に王城に至りて師子座の上に置かんとす、

と云ひ、八十華嚴經入法界品、唐實又難陀譯に多羅幢城の無厭足王につき

此王今は正殿に在しまして、師子座に坐せり、

とあり、また妙光大城の大光王につき

大光王を見るに所住の樓閣を去ること遠からず、四衢道の中に、如意摩尼寶の蓮華藏の廣大に莊嚴せる師子座に坐す、

とあり、大般涅槃經卷中、東晋法顯譯には過去久遠のとき大善見と稱する轉輪聖王あり、帝釋天は毗首羯磨なる名工をして、彼王のために說法殿を建てしめたが、その殿上の師子座に居じて大善見王が人民に對して正法を宣説せることを述べ

又復た王の爲めに說法殿を起す、……其の殿の中央に師子座を施く、七寶莊嚴し極めて高廣となす、……時に王は便即ち說法殿に上ぼり、師子座に登ぼる、一切の來衆も亦た皆四寶の座に坐せり、爾の時彼の王先づ諸人の爲に十善の法を説く、

と記してある。想ふに王者の所坐としての師子座は、少くとも師子の彫刻などを施せるものであつたに相違ないであらう。何となれば印度に於て百獸の王として尊ばるゝ師子をとり來たりて、王者を莊嚴する材料とすべきことは、最も自然であると思はるゝからである。よりて大般涅槃經四依品（南本）には

爾の時童子、本との儲君を立て、還て以て王となす、是の如き言をなす、師子の御座の法は、旃陀羅をして昇らしむべからず、

として限つて師子座を帝王の所坐とし、大智度論卷七には

譬へば今は國王の坐處を亦た師子坐と名くるが如し、……人は國王を稱して亦た人師子と名づく、

とあるが、これは王者が人師子 *manasa simha* と呼ばるゝに隨ひ、その所坐も師子座たることとするものである。玄奘の大唐西域記卷二には國王の師子座は非常に美麗なるものとし

君王の朝座、彌復た高廣にして珠璣間錯し、師子牀と謂ふ、敷くに細氈を以てし、踏むに寶机を以てす、

としてゐる。而して大論の文中、龍樹が佛座の例として王者の師子座を出せる筆法より見れば、多分王者の所坐たる師子座を移して、法の國の王者たる佛陀にも奉供したものと云ふべきではなからうか。その人中師子たることとが、佛陀に於ては精神的意義より名けられるので、たとへ實際に佛陀の所坐が樹下石上であつても、それが精神的に人中師子の坐處として靈的師子座でなくてはならぬわけである。すでに佛陀の所坐の師子座となれば、この座について因位永劫の善行の應報として見るといふ考へ方があらはれてくる。六十華嚴經昇兜率天宮品に

其の師子座は、天の諸の妙寶の集成する所、過去修行の善根の所得なり、一切如來の神力の所現、無量百千那

由他阿僧祇の善根の所生なり、一切如來の淨法の所起にして、無邊の福力の嚴整する所なり、清淨の業報なれば沮壞すべからず、觀る者欣樂して厭足する所なし、

と云へるが如きすなはちそれであらう。隨て王者の師子座も亦た人中獨尊たる帝徳に、酬報してあらはれしところとせねばならぬわけとなる。

#### 四 高座としての場合

師子座が教團所用の一般の牀座より、より高廣なる臺座なる意味に解せられることは、最も常識的であらう。何故により高廣なるべきかと問はば、それは大衆に見聞せしむるに都合よろしかるべきためであるといつて差支ないであらう。ゆへに根本説一切有部毗那耶卷二十八には、次のやうな師子座に關する記事がある。

佛言はく、二三の上座を除くべし、坐して經を誦すべしと、爾の時に當りて、彼の法師をして威肅を乏少にし威嚴足らざらしむ、佛言はく、上座の處に於て師子座を置き、其れをして經を誦せしめよと、登陟の時、稍上下し難し、佛言はく、若し是れ定處ならば、應に輒を用ひて闕道をつくるべし、若し處不定ならば、應に木梯を用ゆべしと、

これは佛陀が一時大衆に牀座によりて誦經することを許され、給孤獨長者はために五百の小牀を施與したのであるが、同一型の牀座では年少末座の比丘の誦經の場合の如きには、威嚴が足りないといふので改めて高廣なる一牀座を設けしめられた。それには踏み段やうのものさへつけられしほど、きはめて高廣な牀座であつたらしい。これが即ち師子座と呼ばれしもので、右の律文によると誦經の比丘が登坐したこととなつてゐる。その誦經はつま

り佛陀に代りて説法する意味なので、師子座に登るのは當然と云はねばならぬ。それで大智度論卷二には是の時阿難、僧を禮し已りて師子牀に坐す、時に大迦葉は此偈を説て言く、佛は聖師子王なり、阿難は是れ佛子なり、師子座に處坐せり、

と云ひて、佛滅後遺教の結集に際して、阿難が師子座に登りて經を誦出したとしてゐる。それで師子座といふものは、必ずしも佛陀の所用のみに限らず、聲聞弟子でも登ることを得るものであることが知れる。しかしながらその場合は佛教の眞理の聲を大衆に聽聞せしむるやうな必要によつてゐるので、局限して言つて見ると師子座は當然法王の座であるべく、正しく佛陀に屬せられるものである。ゆへに佛説長阿含經卷十七、後秦佛陀耶舍、竺佛念共譯には

今佛世尊、何づれの所に在しますとせん、壽命報へて言く、今佛は彼の高堂の上に在します、前に明燈あり、世尊は師子座に處し、南面して坐したまふ、

とありて、南面して坐すといふ文言を以て、師子座が法王の所坐に値することを示してある。

又た師子座を以て諸佛の通坐とするが如き經説もある。すなはち大方等大集經卷一、北涼曇無讖譯に

佛は王舍城耆闍崛山の中、往古の諸佛の本所住の處、大塔の中に在します、乃至其の地潔淨、微妙最勝にして諸佛の法座なり、

とあり、その次下には三昧に入りて師子の高座を化現し、その座上に坐せられることが説かれてゐるので、諸佛の法座なるものは師子座なることが推知されるし、菩薩の所坐は寶座として區別されてあるゆへ、正しく師子座

を以て諸佛の通座とする心持なることを知り得べきである。隨て佛の成正覺の場合にも、菩提樹下の師子座に坐するといふ記事もあらはれてくる。かの妙法蓮華經化城喻品に

大通智勝如來、道場の菩提樹下に處し、師子座に坐したまひ、諸天龍王、乾闥婆、緊那羅、摩睺羅伽、人非人等、恭敬圍繞するを見る、

とあるが如き、その例證である。これ成道の佛陀は三界の法王、人天の大導師なるが故に、法王の所坐たる師子座につかるゝのが正當なことなのである。

復た上述の如く比丘衆の誦經のために高座が必要になつたといふのでなく、四分律卷五十一では佛陀自身の説法の場合について示されてゐる。すなはち説法處が平地であれば高座の必要があるので、所集の人々が高座を敷かうとすると佛は之を止め、自ら神力を以て自然七寶の師子の高座を敷かれたといふのである。その文に云く

時に舍衛國に別處あり、其の地平正廣博なり、世尊彼しこに往き坐を敷ひて坐したまふ、時に梵天王は偏に右肩を露はし、右膝を地に著け、合掌して佛世尊に白して言さく、我れ當に世尊の爲に高座を敷くべしと、佛、梵天に告げたまはく、且く止めよ、我れ時を知れりと、天帝釋、四天王、瓶沙王、波羅殊提王、優陀延王、梵施王、波斯匿王、末利夫人、長者梨師達多、富羅那、各々是の如き言を作さく、我れ當に世尊の爲めに高座を敷くべしと、佛告げて言はく、汝等且く止めよ、我れ自ら時を知れりと、時に諸の居士、外道を信ずる者あり、外道の爲に價值百千の座を敷けり、世尊を信樂し恭敬し供養する者あり、次第に一日より十五日に至る、爾の時世尊、東面して看る時に無數百千の諸座あり、自然にして有り、南西北方も亦た復た是の如し、中央に自然

七寶の師子の高座あり、如來は上に坐したまひ時に諸の大衆も皆悉く座に就く、……時に諸の大衆、世尊の是の如き神力を見て、皆大に歡喜し、未曾有なることを得たり、

要するにこの記事は、舍衛國に於ける牀座の供養があつて、師子の高座に登り佛陀が說法せられたことを告ぐるものであらう。又た仁王般若波羅蜜經卷下、姚秦羅什譯には高座を用ひて說法するは、番々出世の諸佛の等しくなすところなる意により

時に普明王は即ち過去七佛の法に依り、百の法師を請して高座を敷く、一日二時に般若波羅蜜八千億の偈を講じ竟る

といつてゐる。なほ妙法蓮華經卷三には

是の時十六菩薩沙彌は、佛の室に入り寂然禪定したまへるを知り、各法座に昇り、亦た八萬四千劫に於て、四部の衆の爲に妙法華經を廣説分別したまふ、

とある文中の法座とは今のいはゆる師子の高座の意味なのであらう。

元來師子座については神秘的な説明が比較的によくして、放光般若經卷一、西晉無羅叉譯には  
爾の時世尊、自ら高座を敷き、結跏趺坐したまふ、……師子座に於て復た光明を放つ、

とあり、大品般若經卷一、姚秦羅什譯にも

爾の時世尊、自ら師子座を敷き、結跏趺坐したまふ、

とあるが、龍樹菩薩はその自敷といふのにつき、大智度論卷一には師子座を佛の化作する所となし、阿難の敷く

能はざるものなる故に、佛陀自身に敷くのであると解釋してゐる。然るに大般若波羅蜜多經卷一、唐玄奘譯を披くに

爾の時世尊、師子座の上に於て、自ら尼師壇を敷き、結跏趺坐したまふ、

とありて、佛陀の自身に敷きたまふところのものは師子座ではなく、座上に尼師壇を敷かれたのであるとする。かやうにいふときは、きはめて自敷なる文字が、自然的に無理がなく受けとらるゝのである。なほ之と異なりて六十華嚴經昇兜率天宮品には、佛座をば兜率天王の敷けるところとしてゐる。文に

時に兜率天王は、遙に佛の來りたまふを見、即ち殿上に於て摩尼藏の師子座を敷く、

とあるが如きものである。これでは全く佛陀が人間はなれをしてしまつてゐる。だがそれによりて佛陀が、人間佛から理想佛へと轉化してゆく理趣を看取されやう。

##### 五 座上敷物の有無

師子座なるものをそのまま佛陀の所坐として示し、別にそのうへに敷物を用ゆるとしない經文が多い。かの大樹緊那羅王所問經卷二、姚秦羅什譯には

復た場上に於て、佛如來の爲に師子座を敷く、

といひ、大哀經卷一、西晉竺法護譯には

是故に世尊、師子座に處し、無蓋門を宣べたまふ、

といひ、仁王護國般若波羅蜜多經卷一、唐不空譯には

爾の時世尊、三昧より起ちて師子座に坐したまふ、

といひ、金光明經卷一、北涼曇無讖譯には

蓮華の上に於て四の如來あり、……是の四の如來は自然にして師子座の上に坐したまふ、

といひ、大乘密嚴經卷上、唐日照譯には

諸の菩薩と無垢月藏殿中に入り、密嚴場の師子座に昇り、諸の菩薩衆も亦た皆隨て坐す、衆坐已に定まれり、と云ふものを見ても、そのことは推知されやう。

然るにまれには師子座の上に、天衣等の敷物をしくことを示せる經文もある。その敷物が上引の如き尼師壇では裝飾にならないが、天衣となれば大に裝飾的莊嚴の目的にかなつてくる。その例證としては大方廣如來秘密藏經卷上、失譯人名に

一一の樹下に、皆悉く寶の師子座を化す、衆寶圍填し、皆悉く百千の妙衣を敷く、是の諸座の上に皆佛坐ありとあるが如き即ちこれであらう。

又た師子座の上部に蓮華を存置せしめてゐるものもある。上示の窟院の彫刻にもそれが見へてゐた。つまりこれは師子座と蓮華座との復合型ともいふべきものであらう。經文を出すならば思益梵天所問經、姚秦羅什譯に  
即時に佛は蓮華寶の師子座を以て、虚空に上昇す、

といひ、佛說仁王般若波羅蜜經卷上、姚秦羅什譯には

佛は即ち時を知り、衆生の根を得、即ち定より起ち、方に蓮華師子座の上に坐したまふ、金剛山の如し、

といひ、四十華嚴經卷一には

光り十方を照らす摩尼寶王、大蓮華藏、師子の座を化作し、諸の菩薩衆は各其の上に於て結跏趺坐す、

といひ、大乘本生心地觀經卷一、唐般若譯には

爾の時世尊、寶蓮華摩尼座の上に坐したまふ、

といふが如きものであらう。然るになほ複雑なるものとしては、師子座の上に天衣を敷き、さらに其の上に蓮華座があるとしてゐるものである。金光明最勝王經卷一、唐義淨譯に

其の四面に於て各上妙の師子の座あり、四寶所成なり、天の寶衣を以て其の上に敷けり、復た此の座に於て妙蓮華あり、種々の珍寶を以て嚴飾となす、量如來に等しく自然に顯現す、蓮華の上に於て四の如來あり、東方は不動、南方は寶相、西方は無量壽、北方は天鼓音なり、是の四の如來、各其座に於て、加趺して坐したまふ、とあるものにて知るべきである。ことに形式の異なるものとしては、師子座のうへに白象が居るとするもので、觀普賢菩薩行法經には

即ち寶樹を見、……樹下に自然に寶の師子座あり、其の師子の座は高さ二十由旬なり、……皆自然に五百の白象あり、象の上に皆普賢菩薩あり、

と叙してある。たゞし菩薩の所坐とすることを注意せねばならぬ。

#### 六 說法の座として

大品般若經卷一、姚秦羅什譯には

爾の時世尊、師子座に在しまして、師子遊戲三昧に入り、神通力を以て、三千大千世界を感動し、六種に震動す、

とありて、師子座を以て禪定三昧の點より示してゐる。けれどもこんなのは例がすくない、多くは佛說法の所坐たる點に於て取扱はれてゐる。師子座が佛陀說法の所坐として、ことに存在の權能を有せるが如き有様は、左に列示する經文の所説に照らしても明白なるところであらう。すなはち大乘密嚴經卷下、唐日照譯には

摩尼月藏宮に、師子座に坐したまふ、菩薩衆圍繞せり、諸の瑜祇の爲に密嚴の定法を説くことを願ず、此は是れ月幢佛、衆の爲めに開演する所なり、

とあり、佛說首楞嚴三昧經卷上、姚秦羅什譯には

如來の前に於て八萬四千那由他の寶の師子座あり、……各是の念を作さく、我れ獨り佛の爲に師子座を敷かん、佛當に我が敷く所の座上に於て、首楞嚴三昧を説くべし、

とあり、六十華嚴經卷一には

常に一切衆妙の音を出し、如來の無量の功德を讚揚す、不可思議師子の座は、猶ほ大海の如く、衆妙寶華而かも嚴飾をなす……如來は此の寶の師子座に處す、……妙音徧く一切世界に至り、窮盡すべからず、

とあり、妙法蓮華經四には

爾の時大衆は、二の如來の、七寶塔中の師子座の上に在しまして、結跏趺坐したまふを見る、……大音聲を以て普く四衆に告ぐ、

とあるものゝ如きこれである。

七 師子座と名くる所以

何故に師子座と名くるやといふに、まづ師子が百獸の王として勇壯無畏なる點を以て、佛陀の説法無畏なることを表するために所坐に名けたものと云へやう。大乘寶雲經卷一、梁曼陀羅仙、僧伽婆羅共譯には

爾の時世尊、師子座に坐し、平等心を以て善く法輪を轉じ、魔の怨敵を降す、世間の八風も動かす能はざる所なり、怖なく畏なく、怯弱の想なく、師子王の如し、

と云ふが如きは、いはゆる善轉法輪、無怯弱想とてすなはち説法無所畏なる點より、師子座を解すべき示唆を與へてゐる。而してかゝる説法無畏といふものは、いはゆる師子吼であつて、師子吼をなす能坐の人の所坐なるが故に師子座とせらるゝ點もある。佛說除蓋障菩薩所問經卷一、宋法護等譯に

爾の時世尊、大衆の中に在しまして師子座に處し、極淨慧を以て妙法輪を轉じ、魔軍を摧破し、世法に染まらず、師子吼を作して明喚畏れなし、

と云ふが如きその典據であらう。然るに師子なる形容の語は、換言すれば無畏なる文字を以て、具體を抽象化することが出来る。この點よりして無畏座なる別名が用ひられてゐる。例せば菩薩瓔珞經卷三、姚秦竺佛念譯に

爾の時世尊、自ら無畏座に昇り、

といひ、佛說華手經卷一、姚秦羅什譯に

佛は無畏座に處し、説法して衆疑を斷ず、猶ほ師子王の林に處して獨り吼るが如し、……是を以て因緣を行す、

故に師子座に處す、

といふが如きものである。よりて分別功德論卷一には無畏座の名を釋するに阿難の博聞無畏なるに約就し

又た其の無畏を取る、阿難は無畏博聞にして、聲聞の中に於て獨歩無畏なり、故に無畏座と曰ふなり、と叙してゐるが、文中にある其無畏の其とは師子を指し、師子王の獨歩無畏なる邊になぞらへる意である。

又た大智度論卷七には師子座と名くる所以を解するに二義を以てし、左の如き問答を設けてゐる。

問て曰く、何を以て師子座と名くるや、佛師子を化作すとせん、實の師子來るとせん、金銀木石もて師子を作るとせんや、又た師子は善獸に非るが故に、佛の須ひざるところ、亦た因縁なきが故に來たるべからず、答て曰く、是れ師子と號するも實の師子には非るなり、佛は人中の師子たり、佛所坐の處、若しは牀、若しは地、皆師子座と名づく、……又た師子は四足獸の中、獨歩無畏にして能く一切を伏するが如く、佛も亦た是の如く、九十六種道の中に於て、一切降伏して無畏なるが故に人師子と名づく、

すなはち一には佛は人中の師子と呼べるべき點より、所坐を師子座と稱すとす。但しその座は格別な師子の彫刻のある臺座等を必要とせない。もしは牀、もしは地、何でも師子座といふのである。根本說一切有部毗奈耶雜事卷三十八に佛陀の雙樹下に臥したまへるところを、直ちに師子牀といつてゐるが如きその例證であらう。二には外道の邪見を降伏して降伏無畏なる點より、佛の所坐が師子座または無畏座と呼ばれ得ることをも暗示してゐる。

なほ佛陀を人中師子とすることより、極端に師子座上の佛身にも師子の形容語を附することになつてゐる。た

とへば大般涅槃經後分卷上、唐若那跋陀羅譯に

爾の時世尊、師子座に於て、眞金の手を以て身に著くる所の僧伽黎衣を却け、紫磨黄金の師子の胸臆を顯出す、普く大衆に示し告げて言はく、汝等一切天人大衆、當に深心に我が紫磨黄金の色身を看るべし、とあるが如きもので、佛身について師子胸臆と稱するもの即ちこれであらう。

#### 八 能坐の人について

師子座に坐する人は、正しく人中師子たる佛陀であるは勿論であるが、それでも以上所見の如く時には聲聞弟子の所坐ともせられてゐる。大乘經典を検して見ると、能坐の人として化佛、菩薩等があらはれてくる。その一二を擧示するならば、觀世音菩薩授記經、宋曇無竭譯には

四十億の莊嚴寶臺を化作す、……諸の寶臺の上に、衆寶莊嚴の師子の座あり、座上に皆化佛の三十二相八十種好而も自ら身を嚴れるもの有り、

とある。これは化佛を以て能坐の人とするもので、三十二相の應化佛なのであつて、教主釋尊と同等の流類なることを示せるものである。又た普賢行願品卷一、唐般若譯には

不可說寶の師子座雲、敷くに天衣を以てす、菩薩上に坐して佛の功德を歎す、とあるは、菩薩が能坐の人となつてゐる。但し菩薩の坐するところの臺座は、もと佛陀の化作し給へるものである。また觀普賢菩薩行法經、宋曇無密多譯には

樹下自然に寶の師子座あり、其の師子座は高さ二十由旬なり、座上に亦た百寶の光明を出す……一一の寶座に

皆自然に五百の白象あり、象の上に皆普賢菩薩あり、

として、普賢菩薩の所坐としてゐる。而して經文には行者が師子座上に諸佛を見ざることをあやしみ、之を見んことを願ふや、一座の上に一世尊の坐したまへる相を見て歡喜したとしてある。これ蓋し師子座が佛陀の所坐といふ通念あることを暗示してゐるものであらう。さらに又た維摩詰所說經不思議品、姚秦羅什譯には

是に於て長者維摩詰は神通力を現はし、即時に彼佛の三萬二千の師子座の高廣嚴淨なるを遣はせしを、維摩詰の室に來入せしむ、……其の神通を得る菩薩は、即ち自ら形を變じて四萬二千由旬となし、師子座に坐す、諸の新發意の菩薩及び大弟子は、皆昇ること能はず、爾の時維摩詰は舍利弗に語るらく、師子座に就きたまへと舍利弗は居士に言はく、此座は高廣にして吾れ昇ること能はずと、維摩詰言はく、唯舍利弗、須彌燈王如來の爲に禮を作さば、乃ち坐することを得べし、

と記してあるが、これは師子座を以て佛及び神通の菩薩の所坐となし、舍利弗等の聲聞の昇る能はざるところとする意は、臺座に託して大小乗の法門を區別するつもりなのである。

#### 九 密部の所說

秘密部の經論を探るに師子座に關することも、亦た獨自の色彩になるものがある。密教所用の曼荼羅では大日如來を中心に四方四佛を立つるのであるが、金剛頂瑜伽中略出念誦經卷一、唐金剛智譯に依るに、左の如き五佛五座の説がある。

又た想へ、四面の毗盧遮那佛、諸の如來の眞實所持の身を以て、及び上の所說の如き一切如來師子の座を以て

而かも坐したまふ……其の東方に於て上の所説の如き象座に、阿闍鞞佛而かも其の上に坐したまふと想へ、其の南方に於て上の所説の如き馬座に、寶生佛而かも其の上に坐したまふと想へ、其の西方に於て上の所説の如き孔雀座に、阿彌陀佛而かも其の上に坐したまふと想へ、其の北方に於て上の所説の如き迦樓羅座に、不空成就佛而かも其の上に坐すと想へ、……復た此上に於て蓮華座を想へ、一一の蓮華座の上毎に、佛其の中に坐したまふ、

これで見ると中央の大日如來は師子座、東方の阿闍鞞佛は象座、南方の寶生佛は馬座、西方の阿彌陀佛は孔雀座、北方の不空成就佛は迦樓羅座となし、三獸二鳥の動物座に五佛を配當したのである。けれども其等の動物座の上部には清淨の蓮華座があつて、その上に佛が趺坐してゐるとする點は注意すべきところであらう、かの窟院の彫刻やまたは曼荼羅等の圖像に於ても、かゝる座形の様式が示されてゐる。但しこれ等は比較的座形として新しいものかと思はれる。

又た大毗盧遮那成佛神變加持經卷一、唐輸波迦羅譯には、師子座についてかはつた説明がなされてゐる。すなはち菩薩の身を以て毗盧遮那如來の師子座とするといふことである。それは

如來信解、遊戲神變をもて、大樓閣寶王を生ず、高さ中邊なく、諸の大妙寶王、種々に間飾し、菩薩の身を師子座となす、

といふ經文であるが、この解釋については大日經疏卷一、一行記に次の如く云つてゐる。

菩薩身といふ所以は、謂く本と菩薩道を行ぜし時、次第に地波羅密を修行し、乃至第十一地なり、當に知るべ

し後地は即ち前地を以て基となす、故に如來は菩薩身を以て師子座となすと云ふ、……今此の宗の義を明さば、師子と言ふは即ち是れ勇健の菩提心、初發意より以來、精進大勢を得、怯弱あることなし、猶ほ師子の執縛する所に隨ひ必ず獲て遺すことなきが如し、即ち是れ自在に度人して空過なきの義なり、若し淺略釋ならば、諸の菩薩深心法を敬ひ、乃至身を以て佛を荷戴する師子座たるを言ふが故に、菩薩の身を曰つて師子座となすなり、

その意すなはち一には菩薩道を行ずるに、前地を後地の基底とするのと同じく、菩薩身は佛身の前程基本なるが故に、菩薩身を以て師子座とするのである。二には菩薩が佛法を敬ひその身に感戴する邊よりして、菩薩身を師子座とするのであるが、但しこれは淺略釋であるといつてゐる。思ふに第一釋の意はつまり因果不二の所談まで及ぶもので、佛身と菩薩身とは勿論因果の位を分てども、菩薩が佛子たることに於て、たとへば師子王と子師子との如くであらう。よりに佛說文殊師利現寶藏經卷上、西晉竺法護譯には

師子の子は師子吼を聞くも而も怖懼せず、衣毛豎たず、何等をか四となす、一には其の種姓眞なり、二には師子の所生たり、三には尊者の所育を蒙る、四には諸有に著せず、

とあるが如く、菩薩は佛陀の師子吼を聞いて怖れず、やがては自ら師子吼すべく師子座にのぼるものである。この故に因果不二の理趣がそこにあはれて、菩薩身が師子座とせられ、佛身と臺座も畢竟するに因果不二なのである。かの觀無量壽經の華座が法藏菩薩の願力所成とされてゐると、同じ道理に落ちつく點があるのであらう。

なほ蓮華座、その他密教所用の諸座を解明考覈せねばならぬが、あまりながくなるので一往こゝで打ち切ることにする。

チャインドーグヤ・ウパニシャッド雜題

辻 直四郎

(舊姓 福島)

一、犬の歌詠

チャインドーグヤ・ウパニシャッド 一・一二

一、さて次には「犬の歌詠」(sauna udgīhah)。

嘗つてバカ・ダールビヤ或はグララヴァ・マイトレーヤは、學習の爲に發足せり。

二、「その時」彼に一匹の白犬現はれたり。他の犬共その許に集り來りて曰く、「主長よ、われ等が爲に歌詠もて食を得給へ。われ等は實に食を得んと欲す」と。

三、「白犬」彼等に告げて曰く、「明朝此處にわが許へ集り來れ」と。バカ・ダールビヤ或はグララヴァ・マイトレーヤは實にそれを待ち設けたり。

四、恰も今「祭場に於て」バビシユ・パヴァマリーナ・ストローラを行はんとする祭官が、互に前者の衣を執りつムサル・パナをなす如く、彼等は忍び歩めり。彼等は蹲りてヒンカーラを唱へたり。

五、「彼等歌へらく」「俺、われ等は食はんと欲す。俺、われ等は飲まんと欲す。俺、ヴァルナ神・ブラヂヤ

ーパ・テイ・サヴィトリをして、ここに食を齎しめよ。食の主よ、ここに食を齎せ、齎せ。俺」と。

註一 *vaṣa* と解し一人にして二名を有する者 (*divānam, divigra*)、所謂 *dyānusyāyāna* とする説 (シヤンカラ第一説、cf. *Rāṅgarājanūjā : bhāgāyānamadvayayukto dalbhastu mīrasutas ca*) を支持する典據は、古い文献中に發見されなう。Baka *Dālhyā* と *Glava Maitreya* も、ウナータ文献中に傳へられる名であるが、兩者の關係を明に得る個所はない。前者はナイミシヤ林の住者のサドガートリ祭司 (*sa ha naimisyānām udeśā bhūva ChandUp. I. 2. 3*)、クルバンチャローの學匠 (*tesām ha kurupanclamaṁ bako dālhyo 'ntucāna āsa JainUpB. IV. 7. 2*) と稱せられ、聖音俺によつてインドラをアーチャターシム族より奪取したと (*ib. I. 9. 3*) 傳へられる。又これと同一人と目すべき *Baka Dālhi* (*Veṅka D. apud v. Schröder*) と *Dhītarāstra Vaiśravīrya* との挿話は *Kāthaka X. 6. : p. 130, 8—17* に發見せられ (*Weber IST. III, p. 769—770*)、これと同じ物語がマンブーラタ (*XI. 41. 1—28*) にも存在することを指摘した功績はカーラントに歸せられる (*Altind. Zauberei, p. 51—53*)。これに對しグラウマ・ヤントレーヤも祭式學者として知られ (*SaḍvB. I. 4. 6*)、ホーバタ・ブラローフマナはこれとマウドガルヤとの物語を載せてゐる (*GopB. I. 31—38 = Gāyatrīyup, cf. Bloomfield The Atharva-Veda, p. 110*)。又グラウマの名は、「蛇の大ソーマ祭」(*serpasastra*) に於けるブラストローリ祭司として残つてゐる (*PB. XXV. 15. 3*)。以上の資料によつて兩者を同一人と斷定するのは早計であるに信する故、本文の *va* は普通の「或は」を意味し (シヤンカラ第二説、cf. *Anandagiri : pakṣīntaradyotantvītio vāśabdah*)、兩者は別人であると解する。

註二 *asānyāna subjunctive*。ヤートリクは *asānyānaḥ* と改めたが、全く寫本の支持がない。Pāṇini *VI. 4. 34* によれば *denom. asānyati, udanyati* は夫々 *budhukṣi* 「餓」、*pipāsa* 「渴」を意味するが、その原義は「食を欲す」、「水を欲す」であるから、その求欲の意義を強める爲にサブギヤンクテイヰ形としたものであらう。隨つて全體としては *budhukṣi-*

tāp smāh (Sank.) 'wir haben Hunger' (Bōht.) と解して差支なき。ChandUp. I. 11. 1 : vridisāmi desid. subj. (vridisāmi apud Bōht.) も亦求欲の意義を二重に示したものと云ひ得る。

註三 朝のソーヤ壓搾に於ける第一の歌詠。

註四 cf. Caland-Henry *J'Agriçtoma*, 2 134. e (sarpana) : p. 171—172. 詳しくは後節を看す。

註五 cf. Caland-Henry op. cit. 2 134. d (upavesana) : p. 172—174.

註六 サーマンの第一部、普通はウダガトリ祭官により hūm と唱へられる。但し、ヒシヌハヴァマナー・ストートルに於ける hinkāra に關しては Caland-Henry op. cit. p. 178, n. 36 参照。

白犬を以つて神・仙の顯現と目し (svādhyāyatositā devatāsrī va) 或は白犬を生氣 (mukhyaparāh) 群犬を言語等の感官 (vāgādāyah) と解する印度の傳承 (Sankara ad loc.) に信を置き難いのと同様に、この一節を本來婆羅門に對する諷刺と解する説 (e. g. Deussen *Das System des Vedānta*, p. 13, Anm. 11, Seehzig Upanishads, p. 83 ; cf. Senart-Foucher *Chāndogya Upanishad*, p. XIV) も亦採用することは出来なき。既にリグヴェーダに萌芽を發し、古代ウパニシヤットへと進んだ哲學思想の發展には、婆羅門のみならず刹帝利も亦大いに寄與する所があつたとしても、現在のウパニシヤットは畢竟婆羅門の手に編纂完成せられたものと見るべく、その中に元來婆羅門を誹謗した章節が残存してゐるとは考へられない。ドイセンが擧げてゐるリグヴェーダ七・一〇三「蛙の歌」に、かゝる諷刺の意圖なきことは既に明で(佛敎研究三の五、一三二頁、一三三頁註一参照)、「犬の歌詠」にあつても亦當然しかあるべきである。又「犬の歌詠」の目的が食物を得るにある點を指して、婆羅門の貪慾を諷したかの如く考へるのは正しくない。ブラーフマナ及びウパニシヤットに於ける食(anna, anna-

dyā) が單に口腹の爲のみならず、更に重要な意義あることは、少しくこの種の文献に親しんだ者の熟知する所である。

然しヒルレブランド (ZDMG LXXI, 1917, p. 313—4) の如く、これを古代の苦行道に關するものとして、バリー語經典中に傳へられる *kukkunavaiiko, govāṭiko* と比較することも亦正鵠を失したものと考へる。チャーンドーグヤに於て歌詠を行ふのは飽くまで大であり、犬を模倣する祭官ではない。犬の如く、牛の如く振舞ふ苦行の類型を、ヴェーダ文献中に求めれば、寧ろゴースヴァ (*gosaṅga*) と稱する願望祭に規定されてゐる戒行 (*vratā*) を想起する (JainB II. 113 = Caland *Das Jainiṅya-Brahmaṅga in Anuwahī*, Nr. 135, ApSS XXII. 13. 1—3, HinSS XVII. 5. 24—26; cf. Caland *Over en uit het Jainiṅya-Brahmaṅga*, 1914, p. 25—26)。これによれば全く良俗に背く行爲を敢へてし、恰も牛の如く屈みて水を飲み、草を耄り食ひ、必要起れば隨所に排便せねばならぬ (*pasuvrata* ApSS I. c. 1, *govrata* HinSS I. c. 24)。チャイミニヤ・ブラーフマナに従へば、ヴィデーハのチャナカ王は、この戒行を厭つて遂にゴースヴァ祭を行はず、シビ族の王プニヤケーシャ・ヤウデーニ (*Puṅyakeśa Yaudheṅi*) は、嘗つてこれを行ひ、公會 (*śubha*) の席上排便を餘儀なくせられ、ゴースヴァ祭は老齡者にのみ適すと嘆じてゐる。

「犬の歌詠」の内容はウパニシャッドにふさはしからず、唯歌詠と關聯あるが故にチャーンドーグヤ中に採用されたものとは考へるが、吾人はこれに全く別個の興味を認めてゐる。即ち所謂「サルパナ」に於ける祭官の態度には、明に犬の舉動をまねたと思はれる節があり、その原型を犬に歸するこの一節は、這般の推測を支持する

に足るからである。

サルパナトは歌詠の席 (*śilpiṅgā*) に達する爲、祭官が列をつくり、各自手を以つて前行者の衣を執りつつ、滑るが如く靜に進み行くことで、次に祭式文献中から、上記の推定に必要な個所を引用する。

パンチャヴィンシャ・ブラーフマナ

彼等はバヒッシュェバヴァマーナ〔ストローラの席〕へ滑行す (*sarpanti*)。これによつて彼等は天界へ滑行す。

(六・七・九)

彼等は屈むが如く滑行す。何となれば天界はここ(地界)より上流に存するが如ければなり。彼等は忍ぶが如く滑行す。祭式は實に鹿の如き性質を有す。祭式を靜め、駭かさざらんが爲に。(六・七・一〇)

註一 *tsaranta iva sarpanti*. 註釋書はこれを説明し、「*tsarat* (*√sar*) は忍び行くの義 (*chakusatanu*)。梵音を立てて、やうに靜に足を下して行かざるべからず。恰も鹿を捕へんとする者によつての如く然り」と云つてゐる。

アーパスタンバ・シラウタストラ

(上略)五人の祭官 (*adhvaryu, prasof, prathari, udgāt, brahman*, cf. XII. 17. 1) は、*スビシニクハヴァマーナ*〔ストローラ〕を行はんが爲に、體を屈め、互に前行者の衣を執りつつ、北方へ滑行す。(二・一六・一七) 忍ぶが如く、〔口邊を〕嘗むるが如く、頭を垂るゝが如く滑行す。(二・一七・三)

何となれば祭式は鹿の如くなればなり。(二二・一七・四)

註一 tsaranta iya rehān iya nyain iya sirsāni kṛtvā sarpani. 註釋書に於ては tsarantah = chadmanā gacchantah, 即ち「鹿を捕へんと欲する獲師の如く、忍び行くが如く進む」意味である。

かくの如く後世の註釋家は、サルパナに於ける祭官を、鹿に忍びよる獵師になぞらへて説明し、ヒルレブラン  
トも亦これに従つて 'wie (das Wild) beschlehende (Jäger)' (Ritualliteratur, p. 129 in fine) と云つてゐる  
が、頭を垂れ、口角を嘗め廻し、獲物を駭かさぬ爲に聲音を忍ばせて進み行く姿は、獵師に喩へんより寧ろ獵  
犬に比すべきである。これ吾人がサルパナに於ける祭官の行動と犬の姿勢との間に共通點ありとする所以である。  
更にサーヤナに歸せられる Andantaprayoga は、一部の學者の説として、バヒシュパヴァマーナ・ストート  
ラのプラティハハラ部、即ち hūm ṛ を默唱する際、歌詠祭官は全て犬の如く蹲るべきことを擧げてゐる。(An-  
tarkāle sarve śunāṁ sanupaveśanāṁ kurvur iṅ eke, Caland-Henry I. Agniṣṭoma, p. 178, n. 36)。こゝ  
に於ても歌詠祭官の姿勢と犬との間に關係あることは疑を容れぬ。

極めて断片的資料ではあるが、歌詠祭官のかゝる姿態は元來犬をまねたものであり、そこに神祕的な意義の存  
することは明瞭である、チャーンドীগヤ・ウパニシャッド一・一二は實にこの記憶を寓話化したものに相違ない。

然らば何故に歌詠祭官が、犬の舉動を模倣するに至つたかの問題が残るが、これは筆者の明答し得ざる所で、

民族學者の教示に俟たねばならぬ。茲には唯最初に問題としたチャーンドীগヤの一節が、決して婆羅門に對する諷刺ではなく、サーマヴェーダ學者に參考さるべき重要な示唆を含むことを指摘すれば足りる。

## 附 記

上記の問題と直接の關係はないが、犬の鳴聲とサーマンの響とを同列に擧げた個所に就いて一言述べておきた  
5。

アーパスタンバ・ダルマストトラ一・三・一〇・一九 (ed. Bühler = 17 tr. Bühler) はヴェーダの學習を中止すべき原因として、犬・驢馬・狼・豺・梟の鳴聲、樂器の音、涕泣、唱歌・サーマンの聲を列擧してゐる。この中梟の聲、驢馬の聲の不吉なことは、古い典籍もあり (cf. RV X. 165. 4, AV VII. 6. 10) 他のもも或は不吉或は喧騒の故に學習の妨害となつたことは想像できる。犬はリグ・ヴェーダの Sarana, Sarameyan (cf. F. Hommel Aufsätze……: E. Kuhn, 1916, p. 420—422, V. Pisani Rivista degli Studi Orientali XVIII, 1939, p. 91—92) 以來神話的に重んぜられ、又家畜として愛せられた一方、不淨な一面をもつてゐた (cf. Oertel Actes du onzième Congrès Intern. des Orientalistes, I, 1899, p. 237—8, Macdonell-Keith Vedic Index II, p. 405—6 sub svan)。

然し神聖なるべきサーマンの諧調が、これ等の音響と同列に擧げられてゐる點は、特別な説明を必要とする。勿論これと反對に、他のヴェーダが讀誦されてゐる時、サーマンの學習は禁ぜられてゐるが (Apidis I. 3. 10. 20 = tr. 18) 此れ亦他のヴェーダの學習者に及ぼす悪影響を恐れた爲であらう。更にマヌ・スムリティ四・二二三

一四は、サーマンの聲の聞える時、リグヴェーダ及びヤチュルヴェーダの學習を禁じ、サーマヴェーダは父祖に  
屬する故に、その音響は不淨であると説き (śamavedaḥ smṛtaḥ pīṭhyas tasmāt tasyānuir dhvaniḥ) ヴィン  
ヌ・プラーナ二・一一・一〇一一も亦サーマンと破壊神ルドラとを關係せしめてその音響を不淨としてゐる (tri-  
braḥ śamamayo itīya tasmāt tasyānuir dhvaniḥ) Muir Original Sansk. Texts III<sup>2</sup>, 1873, p. 25—27, Auf-  
recht Rigveda<sup>2</sup> II, 1877, p. XXXVIII, Telang SBE VIII, 1882, Intr. p. 19—20 参照。これに反しバガヴァッ  
ドギーター一〇・二二に於てクリシュナ天は、「ヴェーダの中に於ては我はサーマヴェーダなり」と云ひ、サーマ  
ヴェーダを以つてヴェーダ中の最上位に置いてゐる (cf. Hopkins The Great Epic, p. 369, Garbe Die Bhaga-  
vatgītā, p. 127, Ann. 1)。この矛盾はサーマンの旋律を普通の音樂唱歌と同等に見ることによつては説明されな  
い。サーマンのもつ神秘力・魔力に對する畏怖の念によつてのみ了解されると思ふ。サーマンはあくまで神聖で  
あり、神秘である。神聖であり、神秘であるが故に、偉大なる魔力を有し、これを咒法に應用すれば、その効驗  
眞に恐るべきものがある。隨つてこれと接觸することは甚だ危険であると考へたに違ひない。不吉と云ひ、不淨  
と云ふも、その結果に則して云ふのみで、決してサーマヴェーダ自体に就いて云つたのではない。サーマン中特  
に神秘力の強いものは、村落に於て學習されず、森林中に於て傳授されねばならなかつた。かゝる旋律を集めた  
ものを Aranyaveyagāna と呼び、その歌詞は Aranyakasāhita に收められてゐる所以である。又サーマヴィ  
ーナ・プラーフマナはサーマンによる咒法の集録に外ならぬ。かく考へることにより、嘗つてミューアによつて指  
摘せられた上記の矛盾も完全に解決せられると思ふ。

二、音の分類

チャーンデーグヤ・ウパニシヤツドニ二・三—五は、サンスクリットの音韻分類に關する最古の例證の一つとして注目に價する。即ち母韻 (svara) 氣音 (uśman) 接觸音 (sparsa || 五類聲) の三種が擧げられ、殊に第五節にはプラーティシヤークヤの術語が使用せられ、當時既に音聲學的觀察の進歩してゐたことを示してゐる (cf. Liebhich Zur Einführung in die ind. einheim. Sprachwiss. II, 1919, p. 9)。次の一節を譯出す。

一切の母韻は有聲に (krośavāt) 力強へ (balavāt) 發音せらるべきなり。……一切の氣音は、舌根を後退せしめず (agrastā) 發音器官を過度に隔離せず (amrastā) 適度に開きて (vivṛta) 發音せらるべきなり。……一切の接觸音は少しく無遮止に (leśanābhinihitā) 發音せらるべきなり。……

註一 uśman (sibilants, h) の發音に於て grasta と稱する缺陷、即ち舌根を後退させて硬直ならしめることを禁じたもの。

RV-Prāt. ed. M. Müller Regel 766 : jhvanūtiṅgrale grastam, cf. SBE I, p. 34, n. 1.

註二 nirasta と稱する缺陷、即ち發音の場所より發音器官を遠くたらしめたりと禁じたもの。RV-Prāt. Regel 760 : nirastam sthānakaraṇāpakarṣe, cf. SBE I, p. 34, n. 2.

註三 uśman の發音場所は sparsā (explosives, nasals) のそれに準するが、唯舌面と上顎とを密着せしめず、その間に適度の距離を保つ必要がある。Twit-Prāt. ed. Whitney II. 44 : sparsāstithāneśūmāna ānupūrvyopā, 45 : karāṇamādhyain tu vivṛtam ; AV-Prāt. ed. Whitney I. 30 : īśatspṛśtam antaḥsthanām, 31 : uśmanām vivṛtam ca ; RV-Prāt. Regel 719 : svarānusvārośmanām aspṛśtam sthitam, cf. SBE I, p. 34, n. 3.

註四 プラテーシヤークヤの術語たる *abhinihita*, *abhinidhana* の概念を正確に把握することは困難であるが、RV-Prāt. Regel 393—4, AV-Prāt. I. 43—8 及びこれに關する出版者の説明を綜合考量して、吾人は次の如く解釋してゐる。その最も主要な場合、即ち *sparsa+sparsa* の結合に際し、前音に必要な閉鎖 (occlusion) を正確完全に持續し、恐らく微弱な閉發 (explosion) を經て、後音の閉鎖に移つたものと思ふ。勿論同一スバルシヤの連續に於ては閉發の必要はない。前音が I の場合にも、これに準じて舌端の接觸に留意すればよい。又休止 (Pausa) の位置に於けるスバルシヤの發音にも、アビニダーナが規定されてゐるが、これ亦正確な閉鎖を要求したものと解される。最も肝要な點は、スバルシヤの閉鎖を完全に行ひ、後續音の影響を防ぐにまつたのである。cf. RV-Prāt. Regel 393; *sandhāraṇam sarvāraṇam śruteḥ ca*, AV-Prāt. I. 43: *vyāñjanavidhāraṇam abhinidhānaḥ pīḍitāḥ sanātaraḥ hīnaśvāsanādāp. abhinidhana* は本来「接觸・近接」の義であるが (cf. Wackernagel *Altind. Gram. I*, p. 114: 'Annäherung'), 今の場合は寧ろ事實に則して「遮止」の意味でも譯す方が分りよい。pīḍita, sanātara (AV-Prāt. I. c, 'punched', 'quite weakened' Whitney) も遮閉靜止に關するものと解すべく、アビニダーナが「固」を稱せられるのや (AV-Prāt. I. 48) 瞬時閉鎖を持續する意味に了解される。abhinidhana は *samyukta* 「結合」の反對也 (cf. Whitney *ad AV-Prāt. I. 49—50*)。これを忽にする時は (anabhinidhana) 子音の同化 (assimilation) を惹起し易く、*kt*; *pt* 等は *tt* となる恐れがある。この傾向はプラークリツト語の特徴をなし、時にはサンスクリツト語へも混入した形跡がある。例へば ChandUp. III. 14. 2, 4: *abhyātāḥ* は SB X. 6. 3. 2 と比較して明に *abhyātāḥ* のプラークリツト化である (cf. Oertel *Geiger-Festschr.*, 1931, p. 134—6)。然しこれを過度に行ふ時は、不必要な Gemination を伴ふに至る (e. g. *agni-: agni-*)。但しこの傾向も一船に強かつたに相違なく、プラテーシヤークヤに於て所謂 *varṇakrama* の規定となつて現はれらる (cf. Wackernagel *Altind. Gram. I*, § 98. a: p. 112—3)。又他方に於てシヤールカルヤの如く、かゝる發音を認めない學者の存したことも知れてゐる (Pāṇini VIII. 4. 51)。本文に *loṣana-abhinidhāp* であるは、兩方向の發音過誤を警戒したもので、「少しく *anabhinidhana*」

とは過度の遮止を禁ずる意味で、「軽く abhinīta」と云ふのと、殆んど同義に解することが出来る。果してペートリンクは *kesanābhītib* と改訂してゐるが、寫本の傳承を改める必要はない。現在より見て不器用な表現法は、プラーティシヤークヤ中にも決して稀ではないのである。

最初に挙げた分類と同様な音韻分類は、アイタレーヤ・アールヌヤカ三・二・五及びシャーнкаヤナ・アールヌヤカ八・八にも見え、アイタレーヤ・アールヌヤカ三・二・一は更に半母韻 (*antastha* || *antastha*) をも加へて、普通行はれる分類と一致してゐる。(但しこれに相應するシャーнкаヤナ・アールヌヤカ八・一の傳承は正しからず、*antasthārupam* に對して *akṣararūpam* として cf. Keith *The Saṅkh. Ar. tr.*, p. 50, n. 3)。これ等は現存のプラーティシヤークヤ以前に於ける音聲學の發達を窺はしめる資料として重要なものであるが、吾人は音韻分類の知識に關し、更に古い證據を挙げ得るのではないかと考へる。

パンチャヴィンシヤ・プラーフアナ二〇・一四・二(= *Jaimb. II. 244*) は言語 (*Vāc*) の三分を説き、*a*, *ka*, *ho* の三音節をその代表とし、これを順次神話的に地・空・天に配當してゐる。*a* は舌の尖端を以つて、*ka* は舌の中央部を以つて、*ho* は舌の全部を以つて發音せらるゝとしてゐる點は (*PB. II. 3*)、音聲學的に極めて幼稚な説明と云ふべく、且つこれ等三音節の選擇は、特殊の祭式に於けるアーヂヤ・ストートルの歌詞の冒頭に基いたもので (*cf. Caland ad PB. II. 4*)、祭式の説明以外何等の意圖なしとも考へ得るが、更にその背後に當時既に行はれた音韻分類の知識を豫想するのも、強ち無理とは云ひ得まい。嘗つてシルヴァン・レイイはこの個所を、パーニニ文典巻頭に見ゆる *Sivasūtrī* の配列と關係せしめたが (*La doctrine du sacrifice*, p. 23, n. 1; *cf. Oldenberg*

Die Welanschauung der Brāhmana-Texte, p. 80—81) シヴァストラの如き技巧的配列法は、さほど古いものと考へられない。寧ろ a を以つて母韻の代表、k を以つて「接觸音」の代表、h を以つて「氣音」の代表と見なし、既に述べた音韻の三分類を豫想する方が自然である。h を「氣音」の先頭に置くことは、リグヴェーダ・プラーティシャーキヤにその例がある(RV-Prāt. Vers 10, cf. Rikanttram ed. Surya Kanta Shastri, 1933, I. 2)。果して然らば間接ながらこれを以つてサンスクリット音韻分類の最も古い證據と稱することが出来る。

註一 Caland : through the whole (Voice) 'ヂャイシニヤは最後に ho ih saiva vā を附加すると云へば、理由なきにあらねど、今は前後の關係を顧慮して jhvaṃ を補つた。

### 三、夢 占

チャーンドーグヤ・ウパニシャッド五・二・九

願望祭を行ひて夢に婦人を見る者は、この夢見によりその願望成就を知れ。

この一頌は願望祭「シュリーマンタ」(五・二・二)の結尾にあり、これに相應するブリハッド・アーラヌヤカ・ウパニシャッド六・一及び三の中には存在しない。ウパニシャッドの本題とは關係なくとも、恐らくウパニシャッド文献中、夢占に關する唯一の個所と思はれ、且つ廣汎な印度の夢占文學中にも、これと全く同一の例あるを知らぬ故、民族學者の參考に價する。

古來印度人が惡夢 (duḥsvapna, duḥsvapna) を恐れたことは、既にリグヴェーダ(二・二八・一〇、八・四七、一四—一八参照)に明示されてゐる。アタルヴァヴェーダ及びその所屬文献に至れば資料も豊富になり、夢及びその攘災法に關する記載は他のヴェーダ文献にも亦散見する (cf. Kauss XLVI. 9—13, Caland Altind. Zauber-ritual, p. 151, V. Henry La magie dans l'Inde antique, p. 175; AV-Parisg. XXXII. 8 : duḥsvapnaśā-nāmi; Bloomfield SBE XIII, p. 483—4, The Atharva-Veda, p. 85 cum n. 22; Hillebrandt Ritualliteratur, p. 184; Macdonell-Keith Vedic Index II, p. 493 sub svapna)。その内死を豫告する多數の凶夢を列擧し、後世の夢占文學の先驅をなすものは、アイトレーヤ・ブーラヌヤカ三・二四・一六—一七で、先づアウフレヒトによつて學界に紹介せられ (Über eine Stelle des Aitareyānyaka ZDMG. XXXII, 1878, p. 573—5) マンヌ・シユラーの英譯により廣く知れてゐる (SBE I, 1879, p. 262)。今はこれに相應するチャーンカーヤナ・ブーラヌヤカ一・四と共に、キースの出版・翻譯によつて容易に見ることも出来るし、殊に前者は Geldner Vedismus und Brahmanismus, 1928, p. 65 にも採録されてゐるから、茲に譯出する必要はなす。

然し假令成立年代は新しくとも、内容上眞の夢占文献として重要なのは AV-Parisg. LXVIII : Svapnadhāyāya で、後世諸種のプラーナ中に存する「夢判斷の章」(svapnadhāyā) とその軌を一にしてゐる。而してこの種文献中の歴卷は Jagadeva の Svapnāntāmanjī で、上記アタルヴァヴェーダ補遺の出版者 J. von Negelen によつて出版せられた (Der Traumschlüssel des Jagadeva, Einleitung zur indischen Mantik, Giessen, 1912)。詳細

な註解及び索引と相俟つて、通俗信仰の一重要部門の研究に極めて貴重な資料を提供してゐる。著者はこの書を、夢占研究の第一人者たりしピシエルの靈に捧げてゐるが、この領野に於けるピシエルの蘊蓄は ZDMG XL, 1886, p. 111—121 [ad RV VIII. 47. 15] 及び Album Kern, 1903, p. 115—7 [ad AV VII. 101] の二論文に遺憾なく發揮され、またその死後發見された覺書によつて窺ふことが出来る (v. Negelen op. cit. p. 378 : Zur Literatur über den Traumaberglauben (Nach einem Notizzettel gefunden in Pischels Nachlass), cf. ib. p. X, Anm. 1)。

かくの如く印度の夢占に興味をもつ者は豊富な資料を有してゐるのであるから、茲にはヴェーダ文献中より、夢占に關聯し而も上記の諸書中に指摘されてゐない一個所を紹介するに止める。即ちヴィナーヤカ・シャーンティ (Vināyakaśānti) の一節で、ヴィナーヤカ(毘那夜迦。俄那鉢底・歡喜天・聖天參照)に憑かれた者の徵候として、特殊の夢が擧げられてゐる。このヴィナーヤカ法は黒ヤチュルヴェーダ所屬のマーナヴァ・グリヒヤストラーニ一四、白ヤチュルヴェーダ所屬のバイチャヴァーパ・グリヒヤストラーの斷片、ヤーヂュニヤヴァアルキヤ・スメリティ一・二七〇—二九二(ガルダ・プラーナ第百章、アグニ・プラーナ第二百五十六章參照)に傳へられてゐる (cf. P. von Bradke über das Mānava-Gṛhya-Sūtra ZDMG XXXVI, 1882, p. 426-432, Jolly Recht n. Site p. 20, H. Losch Die Yājñavalkyasmṛti, 1927, p. XXII, p. 33-36, Kame History of Dharmasūtra, 1930, p. 180-181)。次にこの三書から夢に關する部分を摘出する。

MānavagS ed. Krauer II. 14.

BajjavāpaGS apud Aparāka

YajñavalkyaSm ed. Stenzler

ad YajSm I. 275 ed. ĀmSS p. 563, I. 271 b—272

Bhagavad Datta IV. Or. Conf.

Allahabad II (1928) p. 67

svapne saupān paśyati<sup>1</sup>

ātmanān apo 'vagāhate.<sup>2</sup>

svapne 'vagāhate 'tyarthān jānāt<sup>2</sup>

muṅḍānīs ca paśyati ||<sup>3</sup>

7. apah svapnān paśyati.<sup>2</sup>

8. muṅḍān paśyati.<sup>3</sup>

9. jāhīn paśyati.<sup>4</sup>

kaśāyavāsasūs caiva;<sup>5</sup>

kravyādānīs cūdhrohātī |<sup>6</sup>

antyaiv gardabhair uśtraññ

sahakatrāvatiṣṭhātī ||<sup>7</sup>

10. kāsāyavāsasū paśyati.<sup>5</sup>

11. uśtrān sūkarān gardabhān

divākṛityādān anyānīs cāpra-

12. antarikṣān krāmātī.<sup>8</sup>

antarikṣān krāmātī.<sup>8</sup>

pāñisukardame cāvasidatī.<sup>9</sup>

- 1、蛇を見る(B)。
- 2、水を見る(M)。過激に水中に潜る(B・Y)。
- 3、剃髮者を見る(M・Y)。
- 4、髻髮者(=苦行者)を見る(M)。
- 5、褐色衣者を見る(M・Y)。
- 6、肉食獸に乗る(Y)。
- 7、駱駝・猪・驢馬・旃陀羅等その他不吉の夢を見る(M)。旃陀羅・驢馬・駱駝と共に居る(Y)。
- 8、空中へ昇る(M・B)。
- 9、塵芥・泥濘中に坐す(B)。

これは必しも夢とは断定できないが、*Svapnacint. II. 81 : yad pāṃsuṃ bhūṭāle sanupaviṣati || ākāṣe va gaocchati* とある故、矢張り夢と見なした。

尙ヴィナーヤカ・シャーンティに關し、三個の所傳を比較研究し、併せてヤーヂュニャヴァルキヤ・スムリテイと白ヤヂェルヴエーダとの關係を論ずることは、頗る興味ある題目ではあるが、夢占と直接の關聯がないから茲には割愛する。

書評

安河内泰譯 ミュラア・フライエン

フェルス著「宗教の心理」

上野隆誠

ミュラア・フライエンフェルスは宗教心理學者としては「記

述分析的方法」に立つ學者であり、アメリカのストラトン G.

M. Stratton やドイツのエスタラー J. K. Oesterreich

ハイラー F. Heiler マティーセン E. Mattisen 等と同じ

の系統に屬する。今度松山高校教授安河内泰氏の翻譯せられた

「宗教の心理」(Psychologie der Religion) は記述分析的

方法によつて研究せられた代表的著述と稱すべきものであり、

宗教の心理を知らんとする者には看過すべからざる著述である。

その好著が篤學名文家をもつてなる安河内君によつて極めて平明に讀み易く邦語に移された事を第一に感謝しなければ

ならない。

先づ本書の大綱を紹介すると、前後二篇からなり、前篇では宗教發生の心理學的研究として、(一)宗教心理學の目的及び方法、(二)宗教的啓示の心理學的分析、(三)宗教發生の心理學的解释の三論を收め、後篇では神話と祭儀の研究として(一)宗教的觀念、(二)宗教的行爲を論じ、最後に總括として「哲學的問題としての上界の存在」なる貴重な論文が掲げられてゐる。著者は「記述分析的方法」に立つてゐるが爲に此等の各章には、單に宗教心理の理論許りではなく、未開社會の宗教現象から文化社會の宗教現象に至る廣般な材料が集められ、且つそれ等の材料に基く心理的説明が行はれてゐる。

二

先づ第一章の宗教心理學の目的及び方法に於ては、著者の採る宗教心理學の立場を明にし「記述分析的方法」に要する資料を直接的資料(個人の信仰、懺悔文、日記、自敘傳等)と間接的資料(神話、教理、儀式等)に分けてその材料の廣般な事を示し、その方法としては一般心理學の助を借りて宗教感情の分析、宗教的信仰内容の發生過程の記述、超越者の實在感の心理的基礎づけ、更に進んで、超個人的、制度的宗教

の發生、宗教體驗を社會的、聖典化する心理、宗教體驗と一般文化との融合の事實等を明にし、更に宗教心理學の限界として「宗教心理學は合理的に理解出来るものと理解出来ないものとを區別したり、或は説明すべからざるものや、眞に超越的なものに對してはつきりと限界を設けたりするが、しかしそれは敬虔な人が常にこのやうなものに捧げてゐる畏敬の念と「無言の崇敬」とを必ずしも破壊する事にはならない。また人々が永遠なものや、無限なものを冥想することによつて體驗する魂の昂揚を貶なす事をも意味しない」と云つて斯學の限界、立場を明にしたのは極めて意味深き言葉であり、著者が第二章以下、各章で試みてゐる宗教經驗の心理的分析記述もこの學問の限界を理解さへしてゐれば充分了解する事が出来るものと思ふ。

第二章の宗教啓示の心理學的分析に於ては、(一)感覺器官によるもの、(二)幻想によるもの、(三)思考によるもの、(四)運動過程によるもの、(五)奇蹟によるもの、(六)感情によるもの、(七)感情移入によるもの、(八)恍惚によるものの八種の啓示經驗を徹底的に分析してゐる。その學的峻嚴さは啓示體驗者を呆然たらしむるものであるが、然し最後に於ては「かゝる啓示體驗があるからと云つて超越的な力が積極的に把握

され得ると云ふ事が客觀的に證明出来ないが、それにもかゝらず、心理學者は以上の事實だけは喜んで承認するであらう。心理學的立場から見ても是認することの出来るたゞ一つの事實は、このやうな體驗に於て、より高い力が人間のうちに流れ込んでくる「か、やうに感ずることである」と云つてゐるのも、宗教體驗を分析するからと云つて、それによつて宗教性を否定する立場でない事が首肯せられる。

第三章の宗教發生の心理學的解釋に於ては、宗教的認識、宗教の實在的性質、宗教的感情の分析、信仰の心理、宗教と一般文化との關係等の中心問題が取扱はれてゐる。例へば宗教的認識については、それが「あく迄も主觀による創造であり、宗教的體驗の對象となるものは、人間の創造的活動の所産にすぎない。超越的客觀が人間の體驗の中に主觀化されるのではなく、人間の體驗が自ら造り出す所の觀念の中に自己を客觀化するのである」と云ひこの宗教的創造作用を藝術的創作活動に類するものとして、兩者を比較し宗教の特質たる實在的性質を明にし「宗教的信仰者は自分のうけとれる教説が人間のつくつたものであるなどは夢にも思はず、ひたすら超自然的なものに由來すると考へるために、その教説には超經驗的な實在性があると徹底的に信じてゐる。この特殊の

な、實在的<sup>レ</sup>性格こそ宗教にとつて最も重要な意義を有するものである。「宗教はこの實在性を生き生きと感じ、日常の經驗よりも、もつとたしかなものと考へるのである」と云ひ、結局「宗教の本質は、觀念の中にあるのではなく、その行爲や感情に現はれてくる上界と人間との關係の意識に存するのである」と斷定してゐる。

宗教的發情については、(一)憂鬱型の自己感情、(二)昂揚型の自己感情、(三)反社會的感情、(四)同情的社會感情、(五)性的感情興奮の五つに分けて、各々の宗教的特性を明にし、信仰の心理については、ジェームズの實用主義的立場を取り、「信仰は客觀的に眞理なるが故に價值があるのではなく、效用あるため、即ち實生活に役立つが爲に眞理として認められるのである」と云つてゐるのは、宗教信仰に關する心理學的論據として極めて妥當な言であらうと思ふ。

## 三

宗教的觀念の問題は宗教心理學にはさまざま重要な問題でない。従つて著者は第五章の宗教的行爲に於て、宗教的行爲の心的動機、呪術、供犠、祈禱、宗教的行爲の特質等を明にしてゐる。先づ宗教的行爲は宗教的感情の相違による事を明に

し、前に擧げた五つの宗教的感情に基く行爲の諸相を述べ、それが表出運動と象徴的なものと二つに分けられる事をのべ、供犠については、(一)呪術の供犠、(二)取引の供犠、(三)祈禱の供犠、(四)恭順の供犠、(五)贖罪の供犠、(六)獻身の供犠の六種に分類し、祈禱に於ても六種の供犠と同様の六つの祈禱を擧げ、一々についてその心的態度、特質を述べてゐる。且つ此等の宗教的行爲はその本質として、(一)活動的宗教心(上界諸威力を地上の生活に引き入れるもの)、(二)解脱的宗教心(人間を上界にまで昂めるもの)の二形に基く事を明にし、結論として「人間はこのやうな行爲を通して彼等が經驗の必然的な完成と感じてゐる所の上界に結びつかうとするのである。……かゝる行爲の宗教體驗を客觀的に見るならば誤謬であるかも知れないが、主觀的事實としては、科學的に尊重さるべき價值を有するのである」と斷じて、宗教的行爲の價值を承認してゐるのも、著者が極めて公明な立場に立つ事を裏書するものである。

## 四

かくして著者は一方冷靜な宗教心理學者の立場にありながら、その學的限界を守つて宗教を失はないと云ふ學的態度を

もつのであるが、最後に「上界の存在問題」を考察し、かの  
ファイヒンガアに倣つて、宗教觀念の特徴として「擬設」  
によつて宗教的觀念の象徴的眞理價值を認めんとするもので  
ある。これは勿論宗教哲學の問題であり宗教心理學としては  
學的限界外の問題である。然しこれは著者が單に宗教を分析  
批判するに止らず、宗教に理解をもち宗教を味識せんとする  
宗教的態度を示したものであり、この態度はすくなくとも宗  
教を研究せんとする者には當然要請せらるゝ所であらう。

以上が本書の概要であるが、なほ本書の末尾には譯者の苦  
心になる懇切な註が載せられてゐる。原著の價值は今更云ふ  
迄もない。譯者の註と併せて本書は學問的成果の貧困を傳へ  
らるゝ今日宗教學研究の一大收穫と云つてはゞからぬ。江  
湖に一讀を推奨する次第である。(昭和十四年九月、河出書  
房)

### 櫻井猶二郎編「倫理體系の比較概説」

橋 本 鑑

現代英國教會の第一人者と稱せられた故監督チャールス・

書 評

ゴア (Bishop Gore) の晩年のギフォード講演(一九二九—三〇)「善良生活の哲學」(“The Philosophy of the Good Life”)の梗概を要約したものである。翻譯の面倒な字句・理解の困難な箇所をイージーに跳び越えて物された所謂抄譯物ではない。「解説」と自稱されて居るが、寧ろ熟讀玩味の坩堝の底に得られた收穫としての貴重なエキスの開陳と思はれる。ゴアの不朽の三部作「神への信仰」(“Belief in God”)「基督への信仰」(“Belief in Christ”)「聖靈と教會」(“The Holy Spirit and the Church”)の全譯完成者なる稻垣陽一郎氏の監修指導の下に、編者はじめ同門學徒數名の教理研究の美しい交りの結んだ實として生れ出たものであることに對して敬意を表したい。ただ、全譯と思はれる詳しい目次の細目を追つてその一々に就いて要約されたならば、更に明確に講演内容を把握せしめ得るものとなつたであらうが、要約の本文が目次の細目と對照し難いのは遺憾である。然し、此の講演に於いてゴアの言はんとした大意は、懇切・適切に再現されて居るものと思はれる。

前半は歴史的考察であつて、人類史上に顯はれた道德意識を、その起源に遡る代りにその發達著しい例としての預言者の道德教師たち、即ちツアラッストラ、佛陀、アジアの聖者

(印度教・老子・孔子・孟子・日本に於ける宗教的倫理的混亂、埃及の智慧文學、イスラム教)、プラトン主義(ソクラテス、プラトン、ストア派)、イスラエル預言者、キリスト・イエスに就いて検討し、道徳的價值意識を最も覺醒・呼應せしめるものは倫理的・一神教であり、基督教はその最高型式であると結論して居る。佛教はその根本的厭世主義或ひは道徳的無頓著の故に善良生活への教を提供せずと、單純に片附けられて居る。神道に就いての敘述も餘りに乏しい。佛教の隱遁主義と儒教の道徳と西洋文明の一部分として來つた基督教觀念とが覇を争つて居るといふ現代日本觀も餘りに實情に遠いと思はれる。

後半は基督教の神觀、人間の道徳的自由、啓示觀、合理的信仰といふ四つの角度から述べられて居る。神と良心との協同としての「善良生活」を、啓示と理性との協同としての「哲學」によつて論證して居るものが、ゴアの「善良生活の哲學」ではないかと思はれるが、内容に立入つて是非するには筆者は餘りにゴアに關して門外漢である。ただオットーとバルトとに言及して、神の不可抗の權威を極力強調する結果、外より・上よりの神の聲は良心・理性に於ける人間の内よりする神の聲と呼應せねばならぬことを看過すると思はれる節あり、

神の畏るべき神祕の再主張の必要のあつたことは疑ひ得ないが、自然と超自然との對照を二元論にまで押し進めることは許されず、恩寵は自然に反するものではなくて自然の回復であるとして居る點に就いて一言するならば、オットーの「聖なるもの」は非合理的なもの・自然の強力が絶對化されたものであつて人間の傾聽・理解・服従と相關關係に在るものとしての「神の言」ではないとはバルトも評して居るが(Die Kirchliche Dogmatik, 1/1, 1932, s. 140)。オットーはリチエール神學の二焦點「義認」及び「神の國」を二つながら神學の主題とする中道を歩んで右派にも左派にも墮せず、その神學全般から言へば神自體でも人間の宗教性自體でもなくて神と人間との邂逅としての啓示を神學の對象としたものと見られて居る。(Heinrich Frick, R. O. innerhalb der theol. Situation, Zeitschr. für Theologie u. Kirche, 1938, s. 1—15) またバルトは、シュライエルマッヘルによつて集大成されると同時に新しい發足をした新プロテスタント神學が基督教宗敎意識學・信仰論に終始して居たのに對してルッター、ツキングリ・カルヴィンに還つて教義學の對象は「神の言」であつて天使でも人間でもないことを強調したとはいへ、これは「神の言」と信仰との相關關係が可逆的對稱的構造の相關關係

ではないこと、信仰の作者は「神の言」であり神であること  
を強調したものに他ならず、此の相關關係は前掲教義學中の  
「神の言の認識可能性」の項(§ 114-115)に詳論されて居る。  
信仰に於ける神のロゴスと人のロゴスとの共存(Beiinander-  
sein) 同在 (Einssein) 即ち共同存在こそ、「神の言」の認識  
可能性であり教會宣教の可能性・教義學の可能性であると述  
べて居る (§. 265)。此の可能性は神と人との「結合點」であ

り神認識の「能力」であるが、カント哲學流の先天的「能力」  
ではなくて奇蹟として出來する信仰に在つて神の言へと人が  
適應せしめられて居る限りに於ける「能力」「神の像」「神化」  
である。此の analogia fidei がゴアに於いてもカトリック流  
の analogia rationis et entis の立場から非現實的な analogia  
非現實的な Communicatio と誤解されて居るやうに思はれ  
る。(昭和十四年四月聖公會出版部)

會報

會務

本學會第六回大會は既報の通り本年秋京都龍谷大學に於て開催されるが、開催校たる龍谷大學の意向もあるので、なるべく多數各位の御参加を希望する次第である。右大會には、大會規定により、臨時會員を募集する（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トヲ得、且ツ大會紀要ノ配付ヲ受ク）。會員各位の御踰旋を得ば幸である。なほ右大會に關する詳細事項は決定次第御通知申上げることとする。

會員移動

入會

- 武田 靜 澄氏 東京市豊島區西巢鴨二ノ二五八六 大塚ビル内
- 岡田 昇 齊氏 新潟縣新井町
- 黒田 正 利氏 京都市左京區北白川仕伏町六一
- 藤本 一 雄氏 東京市品川區東大崎四ノ一九五 山光社内

- 岩井 義 郎氏 東京市神田區一ツ橋 岩波書店内
- 小野 正 康氏 東京市小石川區小日向臺町二ノ二九
- 江村 寛 一氏 東京市目黒區中目黒四ノ一四八〇
- 小林 元氏 東京市目黒區三谷町一〇九
- 辻 直四 郎氏 舊姓 福島
- 岩鶴 密 雲氏 舊姓 長谷川
- 澤山 國 治氏 京都市上京區平野上柳町二一ノ三

本誌寄稿者紹介

- 島原 逸 三氏 慶應義塾大學教授
- 今田 惠氏 關西學院大學教授
- 帆足 理一郎氏 早稻田大學教授
- 杉 紫 朗氏 龍谷大學教授
- 渡邊 稜 雄氏 駒澤大學教授
- 木村 光 孝氏 東京帝大大學院學生
- 佐々木 憲 徳氏 龍谷大學教授
- 辻 直四 郎氏 東京帝國大學助教授

東京帝國大學宗教學講座  
座創設二十五年記念會編

歐 文 宗 教 學 論 集

菊判 三六二頁  
特價 五圓 (送料共)

日本宗教學會編

宗 教 學 紀 要

第四輯

菊判 三六二頁  
特價 一圓五十錢 (送料共)

日本宗教學會編

宗 教 學 紀 要

第五輯

菊判 三八頁  
特價 一圓五十錢 (送料共)

日本宗教學會編

季 刊 宗 教 研 究

第一一四年

特價 五圓 (送料共)

右御入用の方は下

記へ御申込下さい

日 本 宗 教 學 會

東京帝國大學文學部宗教學研究室内  
振替 東京 四一七二七番