

宗教學徒の使命

——日本宗教學會第六回大會開會に際しての挨拶——

姉 崎 正 治

この記念すべき年に、その奉祝の意を表して此の大會を開く事は、我々共々慶祝し、又意義深い事と考へる。又今回は始めて東京以外の地に開くについて、特にこの千年の古都、日本宗教の淵源に會合し得ることも、研究といふ事に加へて感慨の濃かなものがある。而して此をなし得るには、偏に龍谷大學の御好意に依る事で、其點を學長始め當局各位に感謝し、諸君と共に厚く謝意を表したい。

今日の世界が如何なる變化の時期を経つつあるか、何人も目前に激變を見てゐる。併し此の變化が人類文化にとつて如何なる意義があるかについては尙ほ深く考究すべきものがあらう。政治や經濟の事のみならず、進んで精神文化の根底に入つて一大轉換のあるべことは何人の考にも浮かばうが、その深い意義について何人か眞に又的確にその意義を捕へてゐようか。我等宗教学研究者にとつて此の問題は實に重大の課題である。

古來歴史の轉換期に際して、人間精神の動搖が種々の形で著しい現象を呈したことは今一々述べるまでもなからう。轉換が深刻であればあるほど、人間は其に伴つて自己の運命又は使命について深く考へるもので、其が或ひは疑惑や失望になる事もあらうが、その失望の中にも何かの光明を見出さうとし、或は新たな理想の感激となつて人間の運命又使命に新方向を開發して來た事も少からずある。その感激が如何なる形をとつても必ずや何か宗教的色彩と熱情とを呈することも、今までの歴史が我々に示す所である。其等の新氣運に對して宗教が先導になつた場合もあれば、その結果として現れた實例も、一々列擧する要もない位であつて、文化轉換の動搖には、云はゞ地の底深く湧き出す力を誘ひ起こし、人生觀又信念として一世を動かす運動が生ずる。此の如き運動が組織を得、定形を具へて宗教となる。即ち形を具へた宗教としては、多く文化轉換の結果として、又人心動搖の跡始末として現はれるが、その根底たる感激や理想の湧起は、文化の變轉に先立ち、其を促す原動力として、前代文化の終を告げしめる力として動く。此等の消息を歴史實例によつて指摘し、又其の意義を發揮することは我々學徒の重要任務であるが、今こゝにはその説明講究には入らずにしておかう。

そこで現在の文化變轉を觀察して見るに、直接には東西兩方にある戰爭につれて主として政治經濟の問題に現れてゐるが、其等眼前の事變を起させるに至つた根底がどこにあるかといふ問題が、我々にとつて重要である。願れば所謂の現代文化は三四百年前の新大陸發見や新科學特に物理的諸學科の開發で、先づ利用厚生を昌にし、人間生活の諸方面を豊富にした事は争ひ得ぬ眼前の事實である。然し、此の利用厚生が果して人間の生活を眞に幸福にしたかと問ふて見ると、徳澤の方面に眼が眩むのである人でない限り、現代文化が眞に人生の内容を充

實したとは云はれない。何故といへば、人間の欲望は、これで飽和點になるといふ終局のあるものでなく、新たな満足は又更に新たな欲望を誘發して盡きない。而して盡きない欲望を追求して止まる所を知らないといふ状態には、一方一步一步欲望の勝利を占めるといふ喜びと勇氣とが現れるが、其と同時に一面に必ず、あせり、もがき、いらだつ精神状態を伴ひ、其が欲望を過度に刺激してはどうしても苦悶煩惱の深みを加へる。現代文化を色濃く染め出してゐるスピード熱、鬭争精神、又神経過敏や痙攣状態などは、皆その現れでなからうか。現在、物資の最も豊富で利用厚生者の最も高等に達してゐるアメリカなどで、此等の徴候が最も激しく現れてゐる點に、我等の眞面目な考究を要するものがあらう。而して此の如き動搖激動の中に、人類の精神的要求はどう動いてゐるか、又其が今までに出來上つて形を具へた宗教にも、又その様な組織をもつた宗教心にも、如何の反應を呈しつつかつての最も重要で又切迫した問題を與へてゐると思はれる。

我々學徒は現實目前の事象に冷淡であつてはならぬといふ事は勿論の次第である。其は此の國民に對する現實切迫の要求として、その一員たる學徒が、超然であつてはならぬといふ事のみならず、現代の如き深刻な文化轉換期は我々宗教學徒にとつて無上の研究資料を提供し又深く考慮すべき問題を眼前に提出して迫りつつあるといふ事をも含む。即ち直接有形の動搖についてその表面に含まれてゐる事實や問題については、各種の方面から、實用なり又理論なりの研究があるべく、我々もその一面に加はり得やうが、我々の本來の使命は其等よりも深く精神生活の根底に入るべきもの、従つて直接現在の材料や問題を扱ふにしても深く根底を探り、又遠く將來に亘

る見地を見失はない様になりたいと思ふ。此が如何にして行はれるか、又如何なる方法を執るべきかといふ點については、會員各自の御考へもあるべく、又指定すべき事でないからうが、右に述べた如き見地全體については會員の間に大きな異見のない事を期待し又希望致したい。

右の如き希望が不當でないとするれば、その結果として、我々の研究に直接の必要に應ずる諸科學と趣を異にする點があるといふ事も自ら出て來る結論と考へ、而してそこに我々の使命が一層深く又遠いものがあるといふ事を自覺すべきと考へる。此も一個の私見であるは勿論ながら、其等の點も今回學會の諸種の研究報告なり、又今後會員各位の研究にも現れて來て、公明な討議を経んことを切望する次第である。

基督教團の政治機構に就いて

相原 一郎 介

基督教團の政治機構を現存の情態に於いて、統理權と教會觀念との二點から觀察してその強度なるものを右極に置き漸次左方に配列して見る。先づ第一に羅馬カトリックであるが、之れは他の諸教團と對蹠的な形態を作つてゐる。統治の上から見ると、全教團が幾多の地方教區に分たれ、各教區は一司教（監督）に依つて統治せられ、互に相犯することがない。統理權は全然教職に屬し所謂教職政治を成してゐる。司教等は定期的に地方的に會議を開くことあるも、拘束的のものでない。教義に關しては史上屢々世界會議に依り、信條の決定を見たが、一八七〇年のヴァチカン會議に於いて、教皇無謬權の成立を見るに至つて、全教團の統理權は教皇に統一歸結し、其形態が完成した。

之に直接次ぐものは東方正教會（一名希臘教會）で、教區制に依る監督政治であるが、羅馬カトリックの如く教職たる教皇の代りに、國王を以つて最高の統理者となした。舊露國正教や東歐諸國に其例を見る。之に類したものに、英國教會や革命前の獨逸プロイセン及びバイエルン等がある。此等の教團では統理權の一部即ち俗務に

關しては信徒も關與する事を得、只敎義信條に關しては敎職階級の專有する權内に屬する。然るに其次に來る長老派敎團に於ては、統理權は原則として敎職信徒全體に屬するが、尙長老といふ一階級を認めて、運用され、三段の會議に依つて統治せられる。此形態に於ては完全にデモクラチックに成り、カトリック的獨裁政治と截然對立する。

次に置くべき會衆政治形態もデモクラチックな點に於ては長老政治と異ならない。只長老階級を缺き統理權が薄弱で中央機關等敎團組織が長老制度よりルースなるは、本來此政治形態が、次の獨立主義敎會の發展した結果から來て居る。獨立主義とは一箇の地方的敎會をのみ認めるもので、何等他と交渉なく、其小範圍内の統治に終始してゐるものである。最後に位するものは一切の敎會政治や組織を否定する無敎會主義である。此處に來りて、宗敎改革以來、帝王と監督と長老會からの自由を追求して信仰獨立の要請が極點に達したのである。

次に上述の諸政治形態と敎會觀念との間には又密接な關係がある。カトリック敎は敎團を以て唯一全一のもの、所謂唯一、神聖、使徒的、公同にして不可分のものと見る。他に敎團があつてもそれは離敎でありセクトである。全くして一つの敎團（敎會）に於て地方的に聖堂を設けて、信徒の禮拜に供し教育するに過ぎない。そこには信徒の地方的な集りがあるのみ。此全一的敎團觀念は正敎派及び英米聖公會更に其から分れたメソヂストまで及んでゐる。即ち監督政治を取る敎團が之に屬すると見るべきである。之に對立するのが會衆政治形態と獨立主義諸敎會で、そこに全一敎會の理念はあつても、神秘的結合に過ぎない。其具現である政治機構も單に友交的に止り尙緊密を缺く所以である。此兩者の中間に位するものが長老派の敎會觀である。それは尙自己の敎團を全一とす

る教團觀を持すると主張するも、個々の教會に依つて全體が組織せられ、隨つて場合に依つては、教團から一地方教會の脱退も、又反對に獨立教會の加入も可能とせらるゝのである。

最後に宗教團體法に依ると、上述の諸政治形態は、地方的教會を以て組織せられた教團を認め、しかも教會の脱退を認めざるが故に鞏固な全一的でもある。而して其統治様式は新教各派に見る會議中心主義に代りて、統理者より地方教會に一貫する行政機構を建て、會議は議決機關としてそれと並立若くは附隨的地位に立つが故に、我國基督教團將來の政治形態は各種の傳統的形態から漸次獨特な形態に移り行くのではあるまいかと豫想せらるる。

宗教的實存

青地正長

實存が對象認識を絶した主體的、作用的なる何ものである限り、實存が實存することをほかにして、實存の現實といふ如きものはあり得ないであらう。而して實存が現實的に實現する時、それは單に形式的にでなくして、具體的、内實的に實存するのである。實存が具體的、内實的に實存するとは、實存がその *Existieren* に於て實存理念を内含しこの實存理念の内含によつて實存の *Was* が具體的内實的に決定せられてゐることを意味するにほかならぬであらう。かくして具體的、内實的なる *Existieren* に於て、實存は既に *ontisch* に中性的たることはできない。たゞ我々は實存の *Existieren* を形式的に *Existieren* の *Das* に於て把へ、こゝに實存形成といふ如きものを考へることができぬであらう。然し實存形成といふも、實存理念と不可分たることいふまでもない。實在理念なき實存形成はあり得ない。實存形成が多義的たる所以である。實存の *Existieren* に於て、實存形成の *Das* は、實存理念乃至は本來性といふ如きものの決意的選擇によつて、内實的に充溢されるのである。本來性への決意的自己集中をほかにして、實存の現成はない。然し本來性は一義的に所與的といふのでなく、却つて

それへの解答が實存理念の決定である如き課題的性格をもつ。それ故に本來性への問は、自ら實存の諸構造を顯はにすることとなるのである。

人間存在はその基體的現存に於て可能的實存である。即ち存在の秩序に屬すると同時に精神の秩序に屬するのである。精神の秩序に深く觸れるものとして、實存は——現存が schlechthin zeitlich たるに對して—— in der Zeit mehr als Zeit である。永遠に觸れるのである。永遠に觸れるといふもそれは存在の秩序に屬するものとして、觀念論的・抽象的・可能性の、精神の世界の如くに、無現實的・空想的に無限ではない。然しそれは又精神の秩序に屬するものとして、實證論的・自然的・機械的・必然性の世界の如くに無可能性でもない。實存はむしろ有限と無限、必然と可能、相對と絶對、時間と永遠といふ如く、絶對に矛盾するものの主體的緊張的統一、綜合にほかならぬのである。それは矛盾の止揚ではない。矛盾は現實の構造そのものにほかならぬ故に、實存的自覺が深まるに隨つて止揚されゆくのではなく、却つていよいよ顯はになるのみである。然し矛盾の綜合である限り、それは單なる Zweifelsplitzkeit ではない。矛盾は矛盾に於て「聯關」し、かくして統一的實存像の「秩序」を形成する。矛盾はそれが一定の秩序と聯關を興へられることによつて「綜合」される。

實存は絶對矛盾の綜合として、その最も危機的な表現たる、死、無、限界狀況といはるる如き、否定的なるものに面するものでなければならぬ。否定的なるものへまでの主體的・現實的・極限的な追究なくして實存はない。我々は無に面接し否定的なるものに躡くことによつてのみ對存する。

否定的なるものへの面接を回避し、絶對矛盾を隠蔽する所に所謂「身體の人」があるであらう。それが單に現存的・基體的人間といふのみならば、それは自明の同語反復にすぎぬであらう。身體的現存が自覺に indifferent な Tatsächlichkeit ではなく、自覺關係的な Faktizität であり、實存實現の Medium として我々に託されたものの性格を持つ故にのみ、自覺可能態の自覺缺除として、單なる現存は頽落的である。自覺に indifferent ではなく、自覺の缺除である故に頽落である。

然し自覺缺除が更に positiv に、經驗的現存の絶對化を主張するならば、それは自覺排除の自覺形成といふ如きものとなるであらう。それは自己の存在可能を敢て蔽はんとするのである。本來性といふも現存の自己主張を措いて他にあり得ないが故に、精神的な Agens は否定され、本來人間といふも eine besondere Tierart といふにすぎない。それ故に本來性への道は、精神を排除することにより、生命の Drang の中に同化することによつてのみ開拓されるであらう。然し自覺排除の自覺形成が尙酪酊、舞踏、麻酔劑といふ如き意識的技術を要する事實は“Menschen”-Tier が尙端的に ekstatisch たり得ざることを示すものにほかならない。

然し絶對の矛盾が自己本來の運命であるならば、それは隠蔽され回避さるべきではなく、まさに引うけらるべきであらう。我々は死に面接せねばならぬ。死といふも現存の客觀的死ではなくして、自覺關係的なる實存的死である。現存の經驗的意識からは、死はたゞ傍觀され、回避され、忘却され隠蔽されるであらう。然し實存的死は交附の Faktizität として、實存に對しいはゞ prägend な意味をもち、實存がそこに於て自覺的、人格的

に reagieren しゆく底のものである。實存は否定的なる運命的限界たる死を、自覺的、選擇的に引うけることにより、決意的な自己集中、自己決定に達する。そこに實存の運命を賭する全體的態度の選擇がある。

然しこの Zu-sich-selbst-kommen が、非本來より本來へととして、尙人間性内部に於ける移行にすぎぬならば、それは自己意識の連續的昇騰として、尙人間の Selbstsicherung, Selbstbesitz の外に出でぬであらう。かくして否定性は尙媒介的にすぎず、實存は眞には尙終末論的なるものに面しない。そこには尙 Eigenwilligkeit がある。實存は我性的である。人間は Gottgewirke でもなく Hier でもなくして、まさに自立的人間の *Person-selbst* として、*selbstherrlich* に、*eigenmächtig* に、無を見、無と戦ふ。實存の我的形成、實存の自己充足である。かゝる實存の主權と責任と自由への自己信頼の極限に——もとよりそれは、自己肯定のパスの極限に於て却つて自らを焼きつくすにすぎぬとはいへ——我々は悲壯ともいふべき、ヒュブリスの究極の自己昂揚を見得るであらう。

宗教的實存に於ては、死は人間性の絶對否定の性格をもつ。全體人間の死である。媒介的死に於けるが如く、人間性が死を根柢として成立するといふのみならず、それは尙實存の根柢としての死として、尙人間性の中にあるものにすぎない。かゝる死は尙變様され、中和された終末論の性格をもつにすぎない。宗教的否定性は、實存の自己的自覺面に現れるものでなく、却つてかゝる自己的自覺面そのものの死である。我々にははや戦ふことのできない無、覺悟することのできない死に墮く。全くの絶望である。絶望は藥ではない。藥は尙蘇生の期待に於

て用ひられる。然し蘇生を期待する如き死は、尙眞の死ではない。而して蘇生を期待して蘇るのではなく、絶對の死から蘇る所に、宗教的實存といふものがある。死はそれほど辯證法的なのである。かゝる死即生として、宗教的實存とは、實存の絶對否定に於て成立する所の實存といひ得る。それは單に人間的な、人間性を尺度とする實存ではなく、神の前に於ける、神を尺度とする實存である。神の前といふ時、人間は本來的である。而してそこには危機的な斷絶がある。實存連續的な超越は、實存の自己肯定の極限に於て求められたものにすぎず、實存をして、超越的に基礎づけられたヒュプリスを誇らしむるのみである。宗教的實存は *Eigenwilligkeit* の死として、ヒュプリスから *Hingabe* へである。悲壯から安らひ (*Geborgenheit*) へといふことができる。ヒュプリスの死は我の死、我の無である。無計量である。然しそれは危機的現實との浪漫的宥和ではない。それ故宗教的實存は安らひに於て尙悲壯である。然し我性的實存の悲壯ではなくして、實存形成の *Das* 一般の悲壯である。宗教的實存は實存形成の *Was* に於てなく、その *Das* に於て悲壯なのである。殉教といふ如きものはかゝる實存的性格をもつと考へられる。

實存の諸形成は、全體人間といふ如きものの諸契機の一面的強調といふのでなくして、却つてそれらの自己主張に於て本來性を相互排除的に答へるものといふことができる。かくしてそれらはそれぞれに獨立的であり、自己完結的であり、非連續的である。

それ故に我々は、實存諸形成の自己主張を止揚し、その *Ausgleich* によつて全體人間に到り得るのではない。全體人間の理念は却つて實存諸理念の「中に」あるのである。隨つて實存諸形成は *sowohl auch* なく *Auswahl*

である。然し Auswahl は、實存の jenseitig な決意の事柄であり、そこには如何なる Infolernanz もなければ強制もない。「面々の御計ひ」である。然し宗教的實存に於て、之は單に relativistisch な主觀的閉鎖ではない。宗教的實存は、主體のパトスの昂揚とは全く逆に、主體的には無根なる、最も客觀的な Sachlichkeit の究極である。それは自らの中に根據を有するのではなくして、その前に實存が死して生くる底の根據、そこでのみ實存が思惟し、意志し、行動することの畢竟の意味が、眞に顯はとなるであらう所の根據からして根據づけられるのである。

宗教的實存は、それが單に實存諸形成に nebeneinander といふに止らず、段階的、次元的により高次であるとさるる場合に於てさへも尙、實存形成の特殊の一類型として、實存諸形成に相對的に對立せざるを得ないかの如くであり、隨つて又そこに Auswahl といふものが存せざるを得ないかの如くである。

然し宗教的實存が單に自覺的といふのでなく、眞に sachlich といふ時、それは實存形成の一類型よりも Mehr でなければならぬ。眞に sachlich に「ものにまかするばかりなる」もののみが、眞に私なき無立場の立場に立ち得る。我が道であり、道が我である時、宗教的實存は單に世界觀的でなく、却つて無世界觀的である。そこには實存諸形成の單なる選擇はない。單なる實存的決意はない。宗教的決意は、本來決意するものなき決意、選擇するものなき選擇の性格をもつのである。

宗教即生活への一考

藤 本 一 雄

宗教々育と言ふ古い語は、何か新語に替へたいと思ふ程、宗教と教育が一致行動を執る時勢に成つて來て、「宗教即生活」等と、些極端な辭をも使つて見たい氣も爲出した。本年七月十日には、東京音樂學校女生徒數十名が、鶴見總持寺に參禪し、新潟縣には、加茂朝學校が公認され、葦酒の山門に入るを禁じ、女人禁制の掟の嚴然を誇つた宗旨にも、夫々佛教婦人會を設けて、精進の字義さへ會て經驗せぬ様な僧侶の出現をも見る時代が遣つて來た。「釋尊が今時生れ直して來られたら、御自身の教理の餘りな激變に嘔驚される事であらう」と、某博士の語られたのを聞いたが、「末世に我法破すべしと、蓮華面教に説」いてあつても、果して亡びるかどうか、今日では、米國は勿論歐洲に迄佛教の寺院を見る様に成つてゐる。クリスト教、マホメット教其の他の諸教にも、開祖時代に比べると、定めて異常な變遷があらう。姉崎博士が其の著「宗教と教育」の中で、「宗教も教育も、人間天然の至情に基いて、人性に率つた生活の實現を期するに至つては一つである。人生は慈愛の生活融和の舞臺であり、又それと共に、永遠の權威が我々の生命を支配する。……宗教も教育も、人生の二方面の自覺を人に與へるを以て目的とする。」

と説かれて以來、宗教々育の問題が次第に擡頭した。大正の末期から昭和にかけての過渡期にも、前述の卓見者はあり乍ら、其の方法論には皆苦しんで、一向に定めがつかかなかつた。私の昭和七年第二回宗教學大會の發表に對しては「宗教々育に何の必要があるか」等の奇問さへも宗教學徒の間からさへ發せられた。然し文部省でも之を公立學校教材の中に取扱ふ事を承認否獎勵し始め、近來は、前記加茂朝學校が、堂々と公立中學校に加入して、而も誰一人不審を抱く者の無い迄に進んだ。聽て師範學校中學校にも、宗教學科の入られる時が來ると信ぜられるし、事實然うで無くてはなるまい。が、其の取扱ひを、一般の教材としてどう爲るかは、中々の大問題で、前述加茂朝學校の「全校寄宿制度、午前四時半起床、全校體操卅分、校内清掃後坐禪卅分……」は、甚面白い結構ではあつても特殊教育の範圍で、到底一般へは向かない。公立學校での宗派宗教取扱は、慎しまねばならぬ。で、問題は其處に起る。若い者の躰即人格訓練に、宗教的信念出來得べくんば信仰の力を加へると否とは、成人後の生活に大きな影響がある。畏くも、上御皇室の御模範に逆く無宗教主張者——幸徳秋水一派の様な無道な人々でも、我子が惡道に迷ふのを喜ぶ筈は無いし、全々宗教と關係の無い生活には居られるもので無い事は、性の問題と共々、人生と不離の諸重要事項の中にある以上、一日も速に、殊に人々に正解せしめ、同心期には適當に指導して、出來るならば信仰に入らせ、少くとも一つの信念を抱く人物たらしめる事は、必要以上の事ではなければならぬ。小中等學校の生徒に就いて統計的に調べて見ても、宗教的雰圍氣に親しむ家庭の子供程、操行も一般に良く又人物も確りしてゐる。迷信は文化の進歩と共に次第に減少するが、尙指導の必要は缺かされない。宗教と科學とは、故矢吹博士の語をお借りすると「お前と一所じゃ暮されない、お前無しでは暮されない」間柄にはあると見られるが、

事實宗教の研究は科學的で無ければならず、而も信仰の一面には、科學的に説明のつかぬ處のあるのを言ひ盡したものであらう。孰れにしても、正しい信念敬虔心又信仰に導き入れ、ば宗教の使命は立つし、之に依つて人々が立派な理想に活き得る様に成れば、訓育の目的も亦貫徹する。で、教育は、人間を神佛の大道に導く業であつて、其の窮極理想を目ざして力めてやまぬ迄に人々を働かせる處即大理想境、神の國佛の境地であつて、之が一國の教育理想で無ければならぬ。

心身の發達の變化が兒童の生命であつて、還境の力は元より、或る程度迄遺傳の力に反抗しても、其の心力を強くし、善良に導く事の出来るのも、此の時代に限られてゐる。心理學者ウイリアム・ワットソンの言であつたと思ふ、「五歳迄の騃如何が、成人後の厚顔無恥な無賴漢や惡婦とも、又温厚篤實な紳士淑女とも成る基礎を形造る」とは、正に一大眞理で無ければならぬ。小才小我に走り、非常識無理想に捕へられるのも、一に此の時代の騃如何に定まると斷言出来ると思ふ。スターバック教授は眼光を特に鋭くして、「Change is a fundamental category of our thinking about the nature of reality」と力説されたが、此の原理は、兒童期に特別頻しい現象即變化から立言出来ると思はれる。心持の上で、成人と殆ど或は全々別の世界に住んでゐる兒童を、或る人々は自分達が會て同時代にあつた事を忘れて終つて、我儘勝手に叱りつけ―叱る事を怒ると一般に云ふ程二者は混用されてゐる―罵倒して「嚴格」とか自負してゐるが、子供の心に取り返へしのかぬ傷のつく事を考へないのであるし、親、教師の命として、子供の自由意志を束縛し、純然たる成人扱にして居るのであつて、大自然の眞意に逆く甚しい人々であつて、信念が無いからそんな事にも成る、従つて斯る人々は、親、教師の資格が無いと斷言したい。兒童は

神佛の恩恵に依つて吾身に授けられたものと感謝し、之を拜する心で誠意溢れる指導をすべきものではあるまいか。宗教的信念信仰の力で訓育に従はねばならぬと主張する所以は此處にある。性教育の如きも、最近の學説では、「小學校入學迄に、子供の質問を巧に導く事に依つて、敬虔な態度で虚心平氣に教へてゆき、決して一時脱れの嘘など言つてはならぬし、又其の疑問を打消したり叱つたりしてはならぬ」と力説してゐる。宗教的にさへ導けば、何も不安は無い事實上神秘的な事である。又兒童期に一見愚と思はれる様な者も、必ず特徴は持つてゐるから、釋尊が周梨槃陀伽を導いた態度に鑑み、其の特點を見出し、斷じて之を棄てゝはならぬ。人の目につく秀才や良い環境の子ばかり標準にし、人眼に觸れぬ處で生きてゆく大切な人々の指導を忽にする事は、孤兒や不良兒を顧みぬと同一、大自然力の無視である。親、教師の精神が即子供の精神に成るのであるから、孰れもまづ自が信に入り且つ學び乍ら、其の意力を子達に移してゆかねばならぬ。ポルトン教授は言ふ。「教育は自然法則に従つて行はねばならぬ。人生は、變化、修正、取捨、最適者拔擢の意味を持つてゐる。教育即生活であり、教育的効果ありといふ事は、自然の體の新生な苗木を、調和的態度の下に育てる活動を續けてゆく様に希求しなければならぬ意味を持つて居る」と。宗教的信念を缺いては、眞の教育は完成せぬと思はれる。

成長に伴つて自覺に入り、大體に於て成人としての生活基礎が定まり—男子は一定の業に女子は最近我國にも専門の職に就いて一生を通ず者があるが、大體結婚に依つて一生を定め、而も双方親に成り始める事が青年の生命である。兒童期の終り頃から起り始める同心期に入り、反省しては自己を知る生活が始まるから、出来る限り宗教精神に導き、能ふべくば信仰に入らしめ、一面反覆説に鑑みさせ、個體發生の順序を告げ、能く己を知つて

決してえらさうな顔せぬ人間に仕立てなければならぬ。彼のトルストイが八十歳で尙求める處があり家を抜け出てアスターポアの寒驛に倒れた、あの死に至る迄求めてやまぬ、孔子の所謂、「朝に道を聞き夕に死すとも可なり」の大精神を、若い心に深く刻み着けねばならぬ。年長者への反抗心、強い自我好奇心異性への憧憬等々を利用善導して、多感の頃の訓育に、萬一の誤りがあつてはならぬ。無鐵砲式の記憶は、大體滿十八歳が頂上であるから、學に赴く者には語學數理の基礎も此の間に形造り、技術に進む者には、其の根本智能を、急いで授けなければならぬ。巷間の説に依れば、彼の掏摸は、滿十八才を過ぎると、斷然弟子入りは許さぬ由、理由は問ふ必要がない。敢て「鼠賊でも……」と言ひたい。清淨愛の問題、結婚への觀念、容姿整理、職業への不動心、男は男らしく、女は女らしくの性教育の仕上げも、皆宗教的信念に導く事に依つてのみ完成する重大問題。要するに、青年の指導を誤る者は、臆て國家を誤る者である。バーナード・ショウの言であつたと思ふ、「一國の状態を探らうとならば、青年と雜誌を調べよ、外は眺める必要がない」は、一大眞理である。此の時期は、生理的にも病氣に罹り易く、癒るも悪化するも、共々スピードの速い危険期であるから、親も教師も常住に注意しなければならぬ。

扱以上二期の訓育法に、目下日本にも入りつゝある性格教育キヤラクキエデュケイションといふ研究が存在して、又人格訓練とも呼ばれてゐる。ハートショーンは「Character is an art of living」と言ひてゐるが、社會美に對する理解と實現への意識の働きが性格と成つて現はれる人生には、立派な人格者として、親、教師が先づ立ち、若い者を立たさねばならぬ。何程學才が勝れて居ても、人格がまづければ誰も對手にしないが、反對に、若干能力が鈍くても、人柄さへ良ければ採用されるのが世間一般であるから、此處で若人に宗教的虔心を養はせる事を必要とする。或る賢

い動物は、本能に依るとは言へ、立派な自制力を具へ、其の社會制度に従つてゐる。で、萬物の靈長たる地位を恥しめさせぬ様、我儘を調節するのは、特に此の二期で、「勝てば官軍」は世界を通じての一つの行き方ではあるが、決して總ては無く、負けて勝つの一手も確在する。日常の諸問題は、先づ以て結果論に終るし、善惡に對する見解は實に六づかしい。怠らず試練して、明確な判斷力を養はせ、節制力と結びつけた一大不動の信念で事に當る人物たらしめなければならぬ。此の性格教育は、全科修身論であつて、學校内の全生活は勿論、家庭又社會とも連絡をとり、行住坐臥悉く修身科と爲るゆき方で、事實之で無ければ、人格の試練は出來ない。只難點は、子供に關係するあらゆる人々が皆修身教師と成らねばならぬ處にあつて、研究の興味も其處に生ずる。が斯うして深い信念を抱かせ、正しい理想へ導いてゆき、其の心の現はれとして無我赤裸々でゆける人格と體當りで事を處し得る強い人間に仕立てゝゆかねばならぬ。釋尊は最後の言として「成りしものは皆滅す、不逸放に勤修せよ」と訓へられたと傳へるが、所詮百迄も先づ生きられぬ我身、僅に、惱みの中に時折の微笑を求め外に行き場の無い複雑怪奇の娑婆生活、其の間に何等かの目的意義を定めて進まねばならぬ。老子は人間を上、中、下に分類し、釋尊は九品に別たれた。自分は果して其の孰れに屬するか、青少年をして其の何處に依らしめ得るか。米國では專門學校出の女性程離婚訴訟が多いと慨き、我國にさへ「高等教育を受けた者に巧妙な犯罪が多い」の聲も屢々高いと成ると教育の價値が疑はれる。生れ乍らに大罪を犯す者はないから、問題は誘惑に勝つて小罪を根絶する様、信ある人たらしめるにある。信念が缺けてゐるから玉を抱くと罪を作る。一時間や三時間は誰でも聖人には成れるが、期間の長い程値が高い譯で、三日君子に終らしめぬ様にするには、宗教の力あるのみと言ひたい。若い人々

に何事に對しても、禮拜讚嘆供養の態度でゆける様、最も能く忍ぶ者が最も幸福な人間である理由を會得せしめる事が訓練の義の一つで、無ければならぬ。釋尊は法敵提婆を修養の爲の良師友と眺められ、イエスは十字架の上、己に情ない者の爲に祈を捧げた。

カントが時計の針の様に時刻を定めて散歩に出た事さへも、逸話と成つて残つてゐる程、知行合一の難い人生であるから、人格訓練の價値は、只其の實行如何に定まる。信念も實行力の弱い者には先づ宿らぬ。デュイイは、「一オンスの經驗は一トンの理論に勝る」と言つてゐるが、性格教育のあらゆる意義は、信念の籠つた實行にある事を、思索の根本に置いてかゝらねばならぬ。神佛への大道は、一に此處に歸する筈である。所詮捧檣願つて針程も叶ふかどうか解らぬ人生、神佛への大道を、何處迄行けるかゞ、其の人の價値の分岐點になる。環境も遺傳も世の障害も何のその、人言を謹聽し、怠らず讀書し且思索しつゝ實行への努力者に、總ての勝利が歸すべきで、假へ世に出ずとも、自、眞の意味に於て満足出來れば可なりではあるまいか。スピノーザはストアスブルグ大學からの招聘にも應ぜず、まさか顔回程の陋巷では無かつたとしても、市井の一眼境師の定職に甘んじて一生を思索に終つた一神人であるが、人間をして此の境地に到らしめれば、人格訓練の一極地であると思はれる。だが人の世には、原壤の徒も多く、提婆の輩も少くないし、幸予以上の人物も到る處に存在すれば、ユダヤソフヒストの仲間も絶えないので、神佛の大道に進む事は中々の困難であるけれども、困難だからこそ意義も深いし思索研究の價値も高い。底知れぬ愛、敵をも容れる大量も、亦此の大道にのみ實現出來る譯である。

「宗教の必要を問ふ者は、生存の必要を疑ふ者に等しい」と西田博士は極言された。宗教をアルコールに等しいと非難

して寺院を破壊したロシア人も、レニンの屍像には改めて禮拜して、廣義の宗教形式は造つてゐる。宗教無しではゆけぬ世の中故、私も世界各宗教指導の實情は、或は實地に又文書に、時に其の國の人に直接尋問して逆調べを見たが、文化國としては、我國以外皆夫々に一定の方法を立てゝ居るし、米國では大學の一學部にさへ編入してゐるし、オックスフォード大學には、其の専門の學者ユッタスレー博士が現存してゐる。チエツコスロバキアの一學者が「宗教指導の一定方針を立てずにどうして本當の教育が出来るか」と日本の某教育視察旅行者に反問した話さへ聞いたが、宗教精神を徹底させずには、眞の教育訓練など出来るものではないと斷言して憚らないし「宗教即生活」も決して極端な辭では無いと信ずる。北京大學長をしてゐる一學者は「私は儒教徒だが、袁那を教ふものはクリスト教であつて、支那道德儒教道は、まだ精神的危險に對して充分の力を備へてゐない」と主張してゐる由、此の言の記者タビッド教授は、日本の修身を評して、「自己、家族、社會國家、人道、國民一の責任觀念を、心身の力を通して植ゑつけてゆく組織は、世界の何處にも見當らぬ」と激稱してゐる。我國の國祖並びに現人神（まにひとがみ） 聖上陛下に對し奉る信念は、實に廣義の一大宗教であつて、心ある世界人の驚嘆する處、今日迄の日本人を導いては來たが、更に今一段、國家としての一般的宗教指導を必要と信ずる。此の上に夫れさへ徹底させれば鬼に金棒、流血の聖戰を好機として聞取引する卑劣漢など跡を斷つであらうし、世界隨一の君子國として出現するは疑もない。我國の宗教指導も、狭い乍ら地方的には行はれてゐて、クリスト教の日曜學校は勿論、北陸の佛教寺院中には、既に二三十年前から日曜學校を遣つて居り、且今日各地に増加しつつあり、愛知縣のある地方では、教師が生徒を連れて寺参りせぬと、攻撃する處さへあると聞く。日曜學校だけは、何宗に限らず、是非とも廣めたいものである。只我

國の悩みは、故矢吹博士の所謂「宗教の展覽會的狀態」にあるが、之とても、今日迄徹底した研究が無かつただけで、取扱ひ方法が無い譯では無いから、國家として一定の方法は是非立てねばならぬ。

米國の性格教育は、千八百六十年來の研究から發達し、今日では二百七十餘ヶ所の大學及びカレッジ其の他で、宗教々育共々講義し實行に移してゐる。此の教育は、南加大學では哲學科に屬し、シカゴ大學では宗教學科に、エールでは神學部に、コロムビア、ニューヨーク、アイオワ、ベルシルヴァニア、ハーバードでは教育學科に入つてゐる。私は、宗教心理學で有名なスターバック博士―ハーバード大學故ウイリアム・ジェームス博士の高弟―に就いて性格教育を學んだが、其の卒業論文「Religious Influences on Modern Education from the Stand Point of character Education」の等八章性格教育方法論の中へ、「宗教々育を全學科で行へる」と考へた私案を加入して―性格教育の方法と私の宗教々育方法案が偶然一致してゐたので―、該教授から「藤本君は教育界に甚大なる貢獻を爲したと言ふべきである……立派な研究であつて之を稱讚し推薦すべきものである」とか言はれて、元より何でもない事であり、實はどんな酷評を受けるかと戦々兢兢々でゐた處とて、實に驚の眼を見張つたし、其の記述をさへ一時疑つた次第であつた。が、何は兎もあれ、教育中の最難點にある賞罰の問題も又性教育の行き悩みも、宗教的信念―信仰なり更によい―に依つての方法で解決されると信じて疑はない。

最後に「宗教即生活」と力説したい所以は、人間がパンのみで生きてゆかれぬ即如何なる生活者も、必ず慰安なしではゐられぬ以上、一文化國家として、精神生活への指導研究は、一刻も忽に出来ない問題であるからである。ヒットラーがユダヤ人を排斥し、フランスも目下排斥にかゝつてゐる所以は、彼の人達に、物慾以外、精神生活

も顧みず、國家觀念は勿論親族への愛さへも無いに近く、其の害毒は、臆て國家を亡ぼすのを懼れるに外ならぬ。其の意味に於て、宗教精神を普及して教育を徹底せしめ、其處に健全なる國家の發達を希求して止まぬ、新體制に添つた一大精神を形造る必要である。で、短的に「宗教即生活」と一括した次第、奇言を弄する意志は毛頭ない。此の上とも讀者諸氏の御指導を、仰ぎ研究の繼續を期してゐる次第である。

此の短文は、前記論文―千九百三十七年六月五日南加大學卒業の際呈出―を概略したもので、此の一節々々が原文の一、二章に當る。其の各章の題目は、私の教育理想、兒童の生長と發達、青年問題、性格教育の意義と目的の連關する處、推理思索、宗教と人生、性格教育と宗教、性格教育の方法論、結論、の九章百八十一節である。

宇宙觀の如何と宗教の職分

帆 足 理 一 郎

一 宗教は生活の方面において、人間的自我が超人間的他我と相互關係を整へんとする努力である。がその知の方面において宗教は、未知の世界に對する直覺的觸手に外ならぬ。そは知識と異り、事實の認識ではなく、將來の豫想として信仰の形をとる。信仰はルウタアがいつたやうに、一種の冒險だ。信仰は憧憬や祈願や要請として、未來の事實を冒險的に夢想するのであるが、さうした夢想や憧憬の白熱する處、その希待した事實を生み出すことありといふ不思議な、一種の創造性をもつ。信仰的念願や憧憬なくして、人間の理想は實現されない。信仰は生命の冒險として理想世界の建設に大きな役割をもつ。

宗教的信仰をかやうなものとする場合、そは宇宙觀の如何によりて、その成立を危くする。即ち宇宙がヘエゲルのいふ如く、汎論理的な完成組織であるならば、宗教はその存在理由を失ふものではないか。宇宙が完全に論理性をもつた完成組織であるならば、宇宙の諸現象は數學的に物理的に精密科學の法則を以て規定されてゐるものと見ねばならぬ。その場合、宇宙と人間との關係を整へんとする宗教的信仰の地位は、極めて低い。凡ては論

理の法則に支配されてゐるのであるから、論理的性格を尊重する哲學こそ、人間的自我と超人的他我との關係を發見し、規定するに適切なる文化事功だといふことになる。従つて宗教はその存在の餘地をもたないものとなるであらう。人間が宇宙の大法則について無知である間、直覺的觸手である宗教の必要もあらう。だが、シヨウペンハワアが云つたやうに、宗教は螢の如く、無明の闇があればこそ、その青白い光を輝かすのであつて、人智の發達と共に、宇宙の論理組織は益々明晰となり、宗教の螢火を以て手搜りする必要はないといふことになるであらう。

コムトが主張したやうに、かの複雑微妙で、たえず新奇な事象を加へ行くやうに見える社會現象でさへも、實證科學の威力の下には整然と法則化されるものとするならば、吾らの信仰的要素は次第に退却して、科學萬能となるに従ひ、宗教は此世から姿を隠すであらう。コムトが一切の社會現象を法則化しようと見たのは、ヘエゲルが宇宙を完成組織と見たのと同じ根據に立つてゐるのであつて、それはヘエゲル式に、世の中がいかに進化的に生成發展するが如く見えても、それは既にイムプリチット内含されてゐるものが、外エキストラチットに現はれるといふまでであつて、何ら新奇に創造的なものを加へゆくのではないといふことになる。この場合、宇宙の完成組織は既に與へられた事實である。ヘエゲルに従へば、眞に人間的なものは神祕的であり、人間は既に神祕的完全性を含蓄せる存在であつて、宇宙の本體は質的に既に人間に宿つてゐるのであるから、人智の深味を哲學的に掘下げてゆけば、完全に宇宙を理解し、完全に神性を發輝するといふことになる。むべなるかな、ヘエゲルは宗教を宇宙の寓意的解釋と見做して、之を藝術と共に、山門の兩脇に立たしめ、絶對精神の本尊は獨り哲學の祭司をして、その神祕の扉を開かした

のであつた。神學者として出發したヘゲルは宗教に對してこれだけの好意を示したのであるが、結局それは哲學をして獨り宇宙の眞理を悟る最高の權威たらしめたのであつて、宗教をその聖壇から蹴落すものに外ならない。

二 上述の如く、宇宙を完全に論理性の支配するものと見ることは、所詮、宗教を不必要ならしめるものであるが、更に進んで、論理的に完全なる宇宙が、道德的善美の點においても完全なる絶對的實在であるといふことは、同様に、宗教の職分を拒否するものではあるまいか。宇宙が眞善美のあらゆる方面において絶對完全であるならば、人間の任務は別になく、その完全性を發見して、之を鑑賞し、歎美し、又は享樂するだけしか、なす餘地はない。人間は宇宙の運行に價值的な何物をも加へることはできない、何ら宇宙の實在に貢獻しうる處はない。よし否定的に罪を犯し、宇宙の完全性を阻害して見た處で、それが實際に人間の罪によりて汚されうる宇宙であるならば、そはいふまでもなく、完全な宇宙ではないのであるから、宇宙が絶對完全であるといふことは、惡も罪もない世界だといふのであつて、従つて宗教を無用ならしめるばかりでなく、人生其者をさへ無意味ならしめるものだ。

人間の生きがひを感じるのは、自ら勞働して價值を生産し、より善い世界を建設しゆくところにある。しかも宇宙は既に絶對完全であつて、絶對無限の價值を發輝してゐるといふならば、人間は只それを學問的に發見し、生活的に享樂するより外に、何の仕事も持たないであらう。さうした生活には斷然宗教の必要なく、科學や哲學による宇宙的完全性の認識と體驗があれば、それでよいわけである。處が、現に、宇宙の絶對完全性は形而上學的に確認された事實であるかといふに、むしろ反對で、スピノツアやヘゲル流の絶對觀は今日否定される傾向

にある。二十世紀の相對性原理や創造的進化論、量子力學や宇宙線説、さては電子の行動にも豫見し難い自由意志的な要素があつて、一切を論理的に規定することは不可能であり、そこに多大の非論理的な、新奇な、創造的な生命現象や心的活動があることを認めねばならなくなつた今日、吾らは完全性の發見にすぎなかつた從來の宇宙哲學を棄てさり、未完成未知數で、絶えまなく流動する世界、創造的に價値の増殖によりて進化しゆく世界に、吾らは住んでゐるのだ、といふ感懷を深めゆくものではあるまいか。そして創造的に進化しゆく、永遠に完成することなき世界においてのみ、宗教はその存在理由をもつと私は思ふ。

三 宇宙が創造的に進化する場合、もろ／＼の現象は一回的であつて、繰返しはない。繰返しのない一回的現象の中では、將來の豫見は不可能であり、將來の不安も眞實である。宇宙が完成組織である場合には、將來の事件を因果關係によつて、適確に豫想しうるし、また未來の生活も安全に保障されるのである。が之に反して、宇宙が未完成未知數の進化的世界である限り、眞偽、善惡、美醜、聖瀆、混淆して存在し、時としては眞善美聖が、偽惡醜汚に打負けて退却することさへあり、繰返しのない流轉の世界においては、惡が結局勝を占めて、善は滅亡し去るのではないかと危ぶまれるほどまで、波の起伏を以て退化することもありうるのである。故に、必ずしも一直線に創造的進化の歩を續けゆくものとは云へない。従つて尙更、將來どうなるかといふことは科學的に適確な豫想も豫見も不可能な世界であらねばならぬ。

さうした世界に神があるとしても、その神は絶對完全の神でないことは云ふまでもなく、アレキサンダアやブライトマンのいふが如く、神自身が成長發展する temporal God, growing God であらねばならぬ。神は宇宙の

進化的精神として、絶えず創造的に善美聖愛の世界を建設しようと努力し給ふ神であるであらう。しかもそれが惡の力に妨げられて、その理想目的を實現することも容易ではないであらう。のみならず、宇宙は恒久無限に展開し進化しゆくとしても、絶對完全な終局に到達することはなく、永遠に創造的進化の歩を續けることが宇宙の本質だと見ねばならぬが故に、そは永遠に惡の抵抗をうけて、悩みの中に生きてゆくものであることも覺悟せねばならぬ。

世界がさうした悩みを包藏し、善が惡の力に打負けて傷つき又は滅亡するかも知れないといふ危險に晒されてゐる世界においてのみ、宗教は實に人生最高の指導力として役立つ。信仰を冒險ウツクニスと見たルウタアには、絶對萬能の神ありしが故に、實は何らの冒險もなかつた。之に反して、絶對完全ならざる世界に住む吾らにとりてこそ、宗教は眞に冒險であるのだ。事實、有神的宗教において、信者は萬能ではないが大能の神を信じ、完全ではないが創造的に善美の世界を實現しゆく神の力に信賴して、勇敢に惡と戦ひ、いかなる苦難にさらされても、いかなる罪障に悩まされても、結局、善は最後の勝利者であるといふ確信に活くことができる。また躓ける人にとりては、罪の贖ひや恩寵の欣求も痛切となるのである。神が創造的進化の神である場合にのみ、人間は神の味方として惡に逆つて立ち、善美の世界の建設に、いかに些細な貢獻にすぎないとしても、人間各自の獨自的性能によりて、聖き愛の奉仕にいそしみ、以て獨自無双の貢獻をなすことができる。またそれによりて、獨自無双の個性價値を發揮することもできるのである。

人格神を認めない宗教においても、宗教が宇宙と人間との關係を整へんとする努力である限り、創造的に進化

しゆく世界において、人生に究極的意味を與へるものは宗教に外ならない。繰返しのない一回的現象の世界においては、法則的な科學も、論理的な哲學も、將來の不安を取去る力はない。宗教的信仰こそ、より良き世界の建設を信じ、宇宙の眞實なる神聖化を信仰させる。善美聖愛の發展に如實に貢獻しうる個我は、空前絶後の一回的存在であるだけ、それだけ永遠にその人格的業績の波動を傳へ、永遠に傳はる感化影響の中に永遠に活くる個我の存在價值を失ふものではない。宗教はこの確信を與へ、またいかなる苦難や不遇の中に立ちても、敢然、宇宙の創造的進化を信じ、その善美化聖淨化を支持して、宇宙の一員たる自己の持場を守り、宇宙に對する忠愛の誠に活くる、これ即ち宗教的な渴仰奉仕の生活でなくて何であらう。

要するに、從來の宗教は吾々が完全世界又は完全な神との神祕的聯關を求めるものであるやうに考へられてゐたのであるが、宇宙又は神が既に完全であるならば、宗教を無用ならしめるといふ逆理を結果し、むしろ之に反して、宇宙が永遠に完全ならざる創造的進化の過程にあればこそ、宗教は人生の指導原理として、その切實なる機能をもつといふ結論に達する。

宗教に於ける合理性の問題

星野元豊

近世の宗教哲學や神學の合理主義的な宗教の理解に對して、最近は宗教の非合理性、宗教の超論理性といふことが強調されてきてゐる。宗教が單なる人間理性によつてわりきれないものであるといふことは確かに否定され得ないにしても、はたして宗教は單に非合理性にのみつきるものであらうか。もし宗教が單に非合理性にのみ終始するならば、宗教の眞理性の主張といふことは不可能ではなからうか。宗教の非合理性のみの徹底はバルト神學の如く、神と人間との質的斷絶を示すに止まり、結局神と神の言とは語ることが出来ないといふことを承認し、その承認によつて神に榮光を歸するより外はない。それ故に、バルトの神學の所謂辯證法的な道は單なる主張 (Behauptung) の形式に止まらざるを得なかつたのである。シェーダーがバルト神學を評して Haben と Nicht-haben の Schaukelspiel にすぎないと云つた言葉は苛酷であるにしても、神學が單なる主張の形式に止まるべき、神學はその宗教が虚偽や迷妄でなく、またその神や啓示が妄想でなくして眞理であるといふことを説くことは不可能であらう。併し乍ら、宗教は自らの眞理なることを主張し、神學はその宗教の眞理なることを辯證しな

ければならない。然らざる限り、宗教も神學も完全なるものといふことは出来ないのではなからうか。

私は宗教は單なる非合理性にのみつきるものではないと思ふ。マクス・シェーラーも云ふが如く、宗教はそれ自身の法則性それ自身の論理學をもち、それ自身の眞理性を有しなければならない。勿論、この法則性とは宗教の心理學的因果法則の如き宗教に關する學問的法則性を意味してゐるのではなくして、宗教それ自身の有する法則性を意味してゐるのである。宗教にはその非合理の内に宗教独自の合理性がなければならぬ。ルドルフ・オットーもヌミノーゼの非合理性を強調し、これをもつて宗教の本質的基本的要素なることを主張しながら、しかも、聖なるものを單に非合理的なるものと考へず、非合理的なるものと合理的なるものとの複合的範疇となし、この兩者の完全なる抱合をもつて宗教の完き状態であることを主張してゐる。かくオットーが宗教に合理的要素を要求したのは、完全なる宗教が *Fanaticism* や *Misicismus* に非ざることの資格を附與せんがためであつたと云ふことが出来る。宗教が單なる妄想でない限り、そこには何等かの合理性が存しなければならない。

併し乍ら、宗教に於ける合理性は決してオットーの云ふが如き合理性であつてはならず、また宗教の非合理性もオットーの意味するが如き非合理性ではあり得ない。オットーの意味する非合理性は深きが故に明かに解釋し得ないものとして、凡ての理性以上のもの、絶對他者的なるものを意味してゐるのであつて、この點、一應は徹底せるものと解することが出来る。併し乍ら、詳細に検討するとき、ヌミノーゼの非合理性は宗教の非合理性といふことが出来ないのではなからうか。オットーはヌミノーゼを非合理的なるもの、絶對他者としながら、それに適應するものとして魂の根柢、人間精神の隠れたる素質を指示する。むしろオットーによれば、ヌミノーゼは

魂そのものの最も深い認識根據から發現するものであり、宗教に於ける非合理的なるものは精神そのものの隠れたる深みに自己の獨立的根源を有してゐるのである。それ故にヌミノーゼは嚴密には學問的理性、實踐的理性に對して絶對他者であつて、人間精神の心情に對しては絶對他者ではなくして、むしろ精神内在的なるものといふことが出来るであらう。しかも彼の非合理的なるものは合理的なるものと共に、宗教に於けるアプリアリな要素として並列的に在るものといふことが出来る。それ故にオットーの非合理性は人間性を超へた非合理性ではなくして、人間性に内在せるものとして、内在的非合理性であり、合理性に並列的にあるものとして、超越的非合理性といふことは出来ない。併し乍ら、宗教の非合理性は辯證法神學者達の主張する如く、人間性の限界を超へた非合理性でなければならぬ。それは全體人間の否定による超越的非合理性でなければならぬ。オットーの非合理性が宗教の非合理性と云ひ得ないと共に、彼が宗教に於けるアプリアリな合理性とよぶものも宗教の合理性とふことは出来ない。彼の意味する合理性は概念的に把握可能なるもの、特に彼に於ては倫理性を意味してゐる。しかし、宗教は既に一切の人間性を超越せるものとして倫理性をも否定し、超越せるものでなければならぬ。それ故に宗教の合理性宗教の法則性とは單なる人間理性の法則性ではなくして、超人間的法的法則性である。それは單に人間理性を超越せるものといふだけではなくして、一切の人間性を超越せる超人間的合理性である。それは一切の人間性の否定、壊滅を通してのみありうる合理性であるといふことができる。宗教に於ける合理性はオットーの如く、非合理性と二元的に並列的に存在する合理性ではなくして、オットーの非合理性をも超へた非合理性の内に生れる合理性である。それは人間性を超越せる非合理的なるものそれ自身の實質にアプリアリに

具はれる合理性である。宗教の合理性はかかる非合理的なるものそれ自身のもてる合理性として、單に理性的立場から理解されざるは勿論、一切の人間性の立場からは理解することの出来ない合理性である。

バルトが神と人間との質的斷絶を説き、神的なるものの超合理性を主張したことは宗教の眞髓に徹せるものといふことが出来るが、バルトにとつては宗教は單なる非合理性性のみつき、そこには何等の合理性、法則性もないのではなからうか。ブルンナーによつて提出された「結合點」の問題も畢竟、バルト神學が宗教の非合理性のみにつきて、合理性を排除せるところに起因するといふことができよう。バルトの如き立場からは罪人の救済といふことは説くことは出来ない。併し乍ら救済の事實が成立してゐる限り、救済が成立する理由がなければならぬ。そこには救済可能性の原理がある筈である。救済可能性の原理をただ不可思議なる祕義、奇蹟として萬事了れりとするならば、それは單なる迷妄と何等異なるところはなく、救済の確實性、救済の普遍妥當性といふことは説くことが出来ず、隨つてその宗教の眞理性も主張することが出来ないであらう。救済には救済の原理があり、奇蹟には奇蹟自身のもつ論理がなければならない。しかし、救済成立の原理はブルンナーの如き立場からは解決することは出来ない。ブルンナーの「結合點」に就いての問題追究は神學的といふよりも、むしろ人間的哲學的立場よりなされたといふことが出来る。その結果、彼の求めた結論はバルト神學の解決ではなくして、むしろ破壊に終らざるを得なかつたのである。「結合點」に就いての法則は宗教に於ける法則として、人間性の限界外の法則である。それは神よりの法則性として神的法則性とも云ふべきものである。宗教に於ける合理性は人間的合理性ではなく、まさしく神的合理性であり、宗教の眞理性は人間理性によつて律せられた眞理性ではなく

して、かかる神的合理性によつて成立する眞理性でなければならぬ。従つて、かかる非合理の合理、神的合理性によつて成立する神學こそ、眞の意味に於て神學と稱することが出来るであらう。「結合點」の問題の如きも、かかる神的合理性によつて、神的立場からのみ甫めて解決されるものではなからうか。

かかる合理性は人間性の全體が否定されけることによつてのみ生ずる超理性的理性によつて甫めて理解されるものである。この理性は神より生れた理性、神が主權となつて働く理性である。宗教的理性とか智慧とか云はれるものはかかる神的理性として、神的合理性を理解する理性でなければならぬ。かかる非合理的合理性を理解しうる宗教的理性がはたして可能であらうか。私はそれが可能なる立場があると思ふのである。しかし、それが如何なるものであり、如何にして可能であるかといふことは他日にゆづるより外はない。只今は宗教は單なる非合理につきるものではなくして、それ自身、合理性を有すべきであるが、その合理性は單なる合理性ではなくして、一切の人間の合理性を超越した非合理的合理性であることを主張したいと思ふのである。

宗教的關係に於ける主體の問題

石 津 照 璽

一 宗教的關係といふことであるが、宗教の現實、「事實」、出來ごとくまた、主體と客體との係り合つてある「關係」の當處に於てある、といふのが現象學的乃至存在論的な宗教論の特質であり、哲學や神學とともに宗教哲學もここに現在の重要な問題をもつてをる。ところで宗教のかかる現實の場面に於て、其處に與つてある主體の姿を保證し根據づける（謂る宗教の眞理性の問題）のに、從來の多くの議論は、主として客體の側から、或は右の關係をはなれた客體から、又はこの關係に於てある範圍の客體の側からなされてをつた。しかしここではとくにそれを主體の側に於て根據づけ或は保證することを試みに考へてみようとするのである。

宗教的關係に於てある主體の姿が如何にあるかといふことについては、色々な立場から問題になしうるし、宗教哲學的にも宗教的「狀況」といふやうな點からも論じられるが、今は宗教の本質的概念として先づ認められてをるやうにみえる「聖」について見る。「聖」に於てある、或は「聖」を擔つてある宗教的事實、状態に於て其處に與つてある主體は如何なる姿に於てあるか。今の問題の立て方からはシェラーや、その立場を警戒した上で

オットー等の所論にきかれよう。

「聖」についてシェラーは『形式主義』以來、諸書で論じてをるが、『形式主義』の最後でもいふやうに、その實現は宗教にまつので、彼の宗教論について「聖」を、そして「聖」に於てある主體の「如何に」といふ姿をたづねることが一番である。『永遠なるもの』では、次のやうにいふ。宗教の現實、事實は宗教的作用に於てのみあるのであるが、この作用は唯々「聖」の志向に向ひ「聖」なる價值様態に於てある或るものによつてのみ實現せられる。その作用の特質として、その指向に於ける世界超越性と、他にこの作用が、自己による存在にして、全能的なはたらきをもつ神的なるものによつて、充足せられることをあげる。かかる宗教的作用に於てこちらの主體は如何なる姿に於てあるか。その事情を(一)自己并に世界一般の相対的存在者の空しさ能なさの體驗(二)しかし空しく能なくはあるが無いのではなく、神によつて創られてあるといふ體驗だといふ。ここで明なことは宗教的狀態に於ては本質的事實的に自己が空しうせられて(感じられて)あるといふことである。そしてそのあり方をさきあげた作用の性質の第一、世界の超越にをくのである(『永遠なるもの』と『人間の位』)置とでは敘述がやや異なるが)。

だから宗教的作用或は事實に於ては、一切の可能的な範圍の世間的經驗的なるものが超へられてをるのであり、そこに於てある主體の主觀性(精神)は知情意一切の有限的相対的従つて自然的な自分自身といふものを超へてをり、限定のしやうのない空しさに於てある。消極的にいへば、自己并に經驗的な存在者がすべて根據なく行衛なき狀態に於て(感じられて)ある。それが宗教的經驗の性質であるといふ。

神乃至神からといふ問題を暫らく措くとして、シェラーに於ても宗教の現實の場面に於てはこのやうな意味で

相待的世間的な自己空がしうせられてあるとみられるが、更にオットーの「聖」に於ても、種々の問題はあるとして、ともかく、謂るヌミノーゼに於てヌミノーゼの反映として、自己の空しいことが感じられてあるといふ事情は、シェラーもいふとほり、やや同じ事情に於て敍べられるとみられる。

二 次には宗教に於ける、かかる主體の姿を保證するのに、シェラーも殊に客體の側にその眞理性の根據を仰いでゐるが（（そしてその範圍の所論、眞理、性の根據づけは曖昧である））今はそれを主體の側にもつことは出来ぬかといふことをたづねてみた。それは宗教に於てある主體の、この「如何に」の姿を、主體の本當、本來の姿に寄せて吟味することである。主體の本當の姿、根源的本質は如何にあるか。本質といつても、それは謂る人道主義的な、人間の考へられた本質でなく、現實に存在する現存在の實存の根源に求められなければならない。それは私が在るといふその在りの當處に於て、現存在の存在に於て求める外はない。それについては、まづハイデッガーの所論を引合ひにしよ。けれど、彼に於ては右のやうな傾向のうち、「存在的」にも「存在論的」にも、有神論的な素質を抜かれた謂る裸の人間の存在を特に問題としてをるからである。

彼に於ても、私が現に在ること即ち現存在（Dasein）は、私だけとして在るのではなく、現實に何等かの相手（彼に於てはとくに自己の存）との關係、或は交渉に於て在ることである。それが彼の謂る世界に在るといふ在り方である。そのに在るといふのが關係の當處であり、將に（私の）現實の、Daseinの場面で、氣分性、了解、頽落等の構造契機に於て開示せられてある。世界といふのは、かく開示せられてあるめいめいの範圍といふか全體である。

この Dasein の全體（いつも全體）の存在が關心である。それはさきの契機に於て、現存在が存在者としての自己を

超へて、自己の存在可能へと投企をなす、その謂はどわたられてあるかぎり、現存在の實存性であり、その存在可能へわたられてあるかぎりの存在に、自己の Da に、自己が引き渡されてあること、投げこまれてあることの事實性が、常に氣分性に於て開示せられるのである。そしてそれらのことは謂る脱自的時間性に於ける、將來性、既在性の等根源的なる現在の Da に於て、一つにあるのである。なほ實存性の Da の全體を世界にとつたが、現存在が自己を超越して、わたりうる全體の究極、存在可能の究極の邊縁は何處にあるか。それを彼はめいめいの可能的な死であるといふ。だから實存性の究極は死への存在といふのである。

われわれが現に存在するとは、存在論的には、かゝる意味の現存在に於て在ることに外ならない。それは「投げられたる投企」といふあり方に於てあるのであつて、現存在が自己の存在可能へと自己を超へて、わたり、投企してあるが（その存在可能の *ausserste Möglichkeit* はめいめいの死）、しかもその投企の當處が、投げられてあることに於てあるのである。ところが自己の存在可能へとわたる投企（それが各自の實存性）は誰がやるのであるか。勿論現存在自身がやる外はない。だから現存在は、自己は、自己の投企のもとである。だがそのもとは如何にあるか。それは常に既に投げられてある。誰が投げたかはきくところではないが、現に自己の Da に（Da に於てある自己によつてではなく）投げ込まれてある。投企のもとたる自己は、投げられてあることによつて、眞に投企のもとたる力がない（死への存在といふ存在可能の投企のもととして、眞に投企のもとであるならば、そのやうな存在可能をかへることも出来ようが）。このもとたる力の無さが、被投性の實存論的な意味である。更らに投企は、そのもとたる現存在の（力）無さによつて「投げられたる投企」であるのみならず、投企自身も

本質的にまた無さに於てある。

このやうな意味で、人間各自の現存在は、その存在の當處に於て、本來的根源的に（力）無さといふあり方に於てあることをハイデッガーは『存在と時間』で敍べてをるが、しかし更に彼は『カントと形而上學』や『形而上學』で、現存在のいはゞ空しさについて敍べてをる。兩者の間の關係をたづねることを省いて『形而上學』の所論を引かう

（いひ得るならば、前者は存在の性格のために無さが敍べられてあるが、『形而上學』では存在と存在者と謂はゞ所在としての、無の遮が説かれてあるともみられようか。種々の解釋があり得るとして、今の主題にはより役立ち得るやうである）。

右のやうな D₂ に於て、現存在は自己（存在者）に接する存在者の全體の只中にありながら、しかもその全體をとらへることが出来ない、（この場合悟性は役に立たぬ）。この捉へることの出来ぬところ、それがわれわれの氣分に於て、安からぬ不安（『存在と時間』の敘述に對してこれは存在的であらう）に於ける存在感であるが、無（Nichts）はここに姿をあらはす。即ち現存在としての私の D₂ に於て、私をとりまき、私に接してある一切の存在者は、ここで（不安の氣分性に於て）私の D₂ から背き去り、私の D₂ に於て私を支へる何物もないのである。この（存在者にとつて）支への無さが無であるといふ。私の D₂ に於て、存在者の全體が私から背き去る、その事の當處に於て、存在者の全體（従つて勿論存在者としての私をも）を拒みながら指示するといふ仕方では私に迫るのである。かかる出来ごとくに於て、私は私の現存在……そこにのみ私の存在、實存がある……を無に引きわたしてをるのである。私が在るとは D₂ に於て在るのであり、その D₂ は存在者としての私を、また存在者としての全體を、超越してあるのであるが、その超越が、右の無の出来ごと、Nichtung の場面である。だから私が存在するとは、Da に

於て存在するのであり、その^二は超越に於てあり、無の遮または絶 (Nichtung) に於てあるのである。

三 私が存在するとは、私の空しさに於て、現實には存在することであるといふことをハイデッガーの所論に沿つて瞥見した。そこで初めの問題にかへつてみると、宗教に於ては自己が空しうせられてある。そのことは自己の本來的、根源的なあり方、即ち自己の空しさのとほりにあることではなからうか。裸の自己の本來的あり方のとほりに在ることが宗教の現實の極意ではないであらうか。*

*勿論かゝる根據づけをする前に、自己の空しさと自己が空しうせられてあるといふこととの、謂はゞ層位の關係を明らかにすることは必要である。一は存在論的にいふのであり、他は存在的にいはれてを。そしてハイデッガー哲學を直ちに哲學に連ねる(たとへばアルトマンの如きやり方、またハイムのごときやり方)ことは難ぜられるごとく吟味を要しよう。しかし存在論にも存在論的にも、ハイデッガーの構想がキリスト教的神學的なるものを拒否しても、今のわれわれの提案には積極的な障りはない。むしろ彼に於ける存在的連關といふことが問題になるべきであるが、それは彼の所論の範圍に於ても出てを。またわれわれとしては彼に止まることもない。多少の飛躍をしていふなら、たとへば佛教に於て空や無の所論には、人間學的なものもあるが、存在論的、實存論的な構想ももつてをり、そしてそれが存在的な課題と關係してをるのは知られるとほりであらう。さきの連關からいへば存在論的のところを於て、存在的な運びを試みるのはキェルケゴールであり、最近でも一二に止まらない。ハイデッガー自身もまたこの點についてヤスペルスの所論のごときをみとめてをる(『存在と時間』)。尙ほ主體の存在論的關係には多くの問題があり、ハイデッガーを越へて論じなければなるまいが、ともかくこのやうな事情からも推せられるごとく、自己の空しさに於て、自己を空しうしてあることは根據づけられ得ると考へられよう。

ところで、ここに二つの問題がある。その一つは自己を空しうしてある（宗教の現實の）状態、謂はゆる絶對の空とか無とかの状態に於ては、そこに存在する相手の者を容さぬといふ議論は不可であつて、存在論的にも（即ち空しさの構造に於て）、存在的にも（即ち空しうしてある状態に於て）、相手の者は容れられてをるといふことである。對待を容さぬのは（主體の）存在感に於てさうなのであつて、その構造に於ては、現に存在するその存在の當處に於て、何等かの相手の者にわたられてある。そしてそれが觀られてあるのである。

次の問題は主體の空しさに沿つて自己を空しうしてある状態に於て、このやうに觀られる相手の者は、その在りのままが顯はにされてあるといはれるが、そのありのままとはどういふ姿か。ここにわれわれの根據づけの主體からも重要な神や佛の問題がある。ありのままにある相手の者に創造的な神を見る、或は神によつて素質づけられてある者を見ることは（今の線にそつていへばキエルケゴールやハイムその他ゴッタルテン等である）存在論的にいつて、たしかに飛躍であるであらう。存在論とキリスト教的神學の連絡の難點である。しかし、この自己の存在の中心に於て、わたられてある相手の者に宗教的對象をつけないで、わたられてある當相、即ち超越や空しさや存在の當處に（内在的な範圍ともいへるが）、佛的などでもいふか、覺者の覺の性格があるのであり、その性格をもてる佛なる者がここから出て來るわけである。ここから本覺や本佛の所論に望めて、宗教哲學の問題が展開し得よう。創造神へふれるのはそこからである。ともかく、ここではわれわれのやうな主題の運びに於て、宗教の現實に於てある對象も根據づけ得るのではないかといふことを想望してをきたい。

佛教の解脱的態度と宗教

近 藤 嘯 雲

宗教には解脱即ち神に成る態度と、神に救済せらる態度との二型態があるとせらる。その内前者について云へば、解脱とはいふ迄もなく、奥義書、佛教等の思想に於ては、一切の迷妄の繫縛を離れて梵我一如とか、大我と小我の融合とか、皆空、涅槃、自覺、成佛等を意味する。故に解脱は要するに、自己の絶對性の自覺に達する事、又は神的なものになる意味に外ならぬ。

處でかゝる高遠な理想に達するについては、起信論には之を眞如への遷滅門として特に詳述し、ヘーゲルは理念の自己遷歸となして居る。尤もヘーゲルの理念の遷歸は、單に抽象的なものでなく、具體的な、又歴史的發展の事實とせられ、尙それは宗教のみに限らず、道德や哲學藝術等にも適用すべき原理となす。併し佛教や古代印度思想では、解脱を宗教的目的となすばかりでなく人類全般の理想とも解するが、夫等は理想に至るにはやはり宗教的方法に歸すべしとした。されどその所謂宗教的方法なるものも之を推究すれば、結局は世俗的な哲學的、道德的、藝術的性質と全然一致してゐると思はれる節がある。故に此解脱は宗教内にあるのみならず哲學道德其

他世俗的文化にも存在せるものでないかと考へられる。果せる哉解脱性は即ちかの武道の中に之が已に存在せる事實を見るのである。

恰も武道は佛教が解脱修行に階位を設けし如く、彼等も亦武術的修練に段位を設定し、尙その極意に達せば、佛教が羅漢を証るといふ如くに、彼等も亦奥義を証るといふのである。又その奥義も之を無我とか空とか本然の妙用とか不動智として、夫を最終の理想となして居る。更にその理想に達する過程を修行となし、武術修鍊家を武者修行者と名ける。故に斯の如く武道は極めて佛教の解脱思想に類似するが、之は無論佛教の影響を受けたためでもある。佛し茲に留意すべきは、世俗的一藝道に過ぎない此武道が斯くも明白に解脱型態を持つこの事實である。

他の文化は此武道程明確に解脱型能を詮顯しないが、併しかの茶道に於て茶禪一味をいひ、又我國の戦死者が神に祭られ、古來の聖賢が神として崇めらるゝ等がある。尙將來解脱的思想へ發展する可能性あるものとしては、碁や將棋角力民謡等の藝術的なものである。彼等は已に武道の如く段位を設けて居り、此事實は我國では全く常識化してゐる。總じて此藝術方面或は道德哲學等は理論上必然この解脱性を持つものである。尤も碁將棋等は已に段位を有すれ共未だ絶対性の自覺的知識を持たない爲め、その理想は單に人間的なものでしかないが、されど是等とてやがて絶対性に目覺めるなら、必ずやその理想を絶対に迄昂揚し武道の如く解脱型態を保持し得ないことはない。之は彼等の絶対への萌芽としての段位設定から見ても、またヘーゲルの文化の歴史的發展性から見ても否定はできないことである。

處で諸文化を此の如く眺めると諸文化は、最初に、段位を持たない幼稚なもの、次に段位性を有する基等、次に漸く絶對性へ進入せる武道等、最後に宗教としての解脱的佛教、といふ様に之等を發展的に配列し得る。此配列は無論解脱機構の發展し行く姿相に外ならぬが、併し又此姿相は實は解脱機構が人生文化全面に互つて潜在的に保有せられ夫が顯はれ行く姿とも推察せらる。即ち此序列的發展姿容は偶然的膨脹や無より有への發展と解すべきでなく、之は先天的本有或ひは先驗性が或る契機により啓示され詮顯表象され行く當爲的發展姿容と解すべきである。故に解脱機構は人生全文化の内面に本有沈潜し自が顯現表象される契機を待つと察せられる。故に世界文化の内容は、つまり絶對價値を頂上とせる大須彌山をなし、各文化が東西南北よりその頂上を指して上りつゝありと云ひ得る。

文化は斯の如く絶對に昇りつゝあるが、之は要するに人間が價値を欲望するが爲にして、即ち解脱は絶對價値の獲得に外ならぬ。處で此絶對價値は小我の妄計妄執の小細工の中は現はれずして、小我を空じて宇宙の絶對力に融合歸一する處に顯現する。即ち絶對價値は神祕的禪定や武道の修練又は道德的修養や、其他諸文化の無我的熱烈なる技術的訓練の上に顯はれる。現下の科學戰が世界を制壓しつゝあるのも要するに此絶對力の顯現し行く姿相に外ならぬ。此の如く絶對力の顯現には我執の妄雲を拂はねばならぬが、然し此妄雲を拂ふには、各文化は細分すれば無數に分れ、其内にも無數の法則を有する故、そこに自ら無數の妄雲を晴らす方法が存在する譯である。而て是等の法に無我に従つて行くことが取りも直なず修行と云はれ訓練と呼ばれる處のもので、便ち各文化はかゝる修行訓練によつて發展解脱して絶對力を顯現するのである。

斯くて解脫型態は愈々諸文化に存在すべきであるが、然るに今若し此解脫を以て之を宗教的根本要素となすとせば、然らば此解脫機構を持てる社會諸文化は従つて茲に必然宗教ならざるを得ない。併し之に對して、諸文化が如何に解脫機構を内抱するといふも、夫等が碁や將棋の如く未だ理想を絕對性にまで昂揚せず表象せずば、夫等は尙世俗的なものに過ぎずして宗教たるを得ない。併し一度び之が絕對として、表象されるならば、如何に武道と雖もよく宗教たり得べしと、主張されるかも知れぬ。

されど諸文化は如何にもその凡てが明確に理想を絕對として未だ表象されてはゐないが、併しその文化機構の本質たるや、假令へ各人が無限即ち絕對價値を意識的に要望しなくとも、各文化は上述の如き發展姿相を有する限り夫は已に當爲的に絕對性を内抱するものと窺ひ得らる。全體、表象は本質に従ふものであつて、本質に即應せざる表象は迷信に過ぎない。又本質は必ず普遍妥當的なものであつて、而て表象に先立つ。故に文化は既に表象せられる以前に本質的に絕對性を保有せるもので、唯それを人類が絕對知識に目覺めざるが爲に意識し表象し詮顯し得ざりしのみである。故に表象は本質の後に來るものであるから、諸文化は本質的には絕對的解脫機構を有すと云ひ得る。故に若し解脫が宗教的要素であるなら、文化は表象の有無に拘らず（又それが人間の理想の表象でも）本質的には解脫機構を持てる故、文化は本質的には必然宗教とせざるを得ぬ。のみならず文化は人間が絕對性の表象を持たずとも、彼等は夫に拘らず常に無意的に無限を義務的に要望しつゝ其道を専ら實踐し發展するもの故、文化はその當相は無意識的に宗教を實踐しつゝありと云はれねばならぬ。故に結局解脫を宗教となす立場に於ては、宗教は表象の有無に關せざることゝなり従つて文化は本質上のみならず當相即自、既に宗教なら

ざるを得ぬ。然し乍ら茲に惟ふに、吾々は如何に佛教的解脱性を明白に持てる世俗的武者修行でも、之を其儘宗教的行爲と看做すは實際には躊躇せざるを得ぬ。然るに全く宗教的氣分もない凡俗的一般文化の當相をも之を宗教と見ることは、餘りに廣漠たる感なきを得ぬ次第である。

併し之を、武道や諸文化が宗教に歸すとは、絶對へ至るその過程を云ふに非ずして、絶對を體驗する諸文化の究竟的當體をのみ宗教化とすべきであると、解するにしても、然し乍ら此立場では、純自力的佛道修行者が解脱に至らんとして未だ証り得ざる者を、結局宗教から拒否することになる。されど若し之を拒否し得ずして、やはり此の如き修行者をも宗教徒として許容せんとするならば、此立場では畢竟、宗教は絶對體驗の究竟的當體をのみ宗教として認めるのみならず、更に絶對に至る過程をも必然宗教として承認せねばならなくなる。すると何れにしても解脱を宗教的要素となす立場では、かの武道や他の文化過程をも宗教とせざるを得なくなり。又従つて之は廣漠に過ぎると云ふ非難は免れることは出来ないことになる。

蓋し宗教には上述の如く、神的なものになる態度と、更に神に奉仕し救済され感謝する態度との二つの異質的な型態があるが、併し前者は宗教史上より見ると、夫は明かに宗教の發展途上に發生したものであり、寧ろ救済教よりも新しく、又地理上より見るも之は東洋に主として存在し世界全般に遍在しては居らない。又此型態が宗教となる場合は如何に夫が無神教的と雖も、救済思想否な敬虔思想と全然獨立しては居らず、必ず半面に有神的天神思想を持つてゐることである。そして全くその獨立せるものは前述の武道の如くに、世俗的文化中に凡俗化して存在するを見る。而てかゝる凡俗化は將來益々一般化の傾向を持つのである。故に之は恰も、呪法が神聖的

にして頗る宗教と似て密接に關係し乍ら、然かも宗教より遠ざかり行く宿命的状态に類似せる譯である。今總じて以上の諸觀點から之を考察すると、解脱型態は如何にしても宗教の根本要素を含むものでなく、寧ろ第二義的從屬的性質であつて、その第一義的根基本要素は、宗教全般に遍在し宗教以外に全く見られない救濟的型態ではないかと思惟せらる。

されど解脱思想は人類文化の最高思想であり宗教も諸文化と俱に絶對へ發展する一文化である限り、宗教が此思想を保持し得ない筈はない。即ち佛教は取りも直さず自覺の救濟教にして解脱を救濟中に含む宗教である。佛教は即ち原始時代より天神や釋尊や彌勒觀音彌陀大日等の諸尊の加被救濟により、解脱を成就せんと實踐しつつある宗教にして、何れの寺塔にも本尊を有し、夫が如何に己心の理想的表現となすにしても、そのし踐的姿態はやはり救濟教的である。そしてまた純自實的實踐者は稀有にして唯自力解脱的原理が教法と力て殘存せるのみである。故に佛教は全く解脱の救濟しである。ヘーゲルは基督教を絶對宗教となせ共、基督教は教と人との二而不離の融和にして未だ神自體になる神ではないが、佛教は解脱の救濟教であるから、佛教この絶對的段階に達せる絶對的宗教といふべきである。

宗教に於ける現實止揚の問題

諸 井 慶 徳

宗教に就ては色々と定義されてゐるが、畢竟吾々が宗教なる現象に於て見出すのは、人間と超人間的な絶對者との關係に外ならぬ。吾々人間は、宗教に於て、かゝる絶對者に向つて心を向けるのである。

然らば之は一體人間そのものゝ現實的生活から言つて、如何なる意味を有するのであらうか。思ふにそれは人間の自然的現實性の範圍外の事であり、かゝる現實性の或意味に於ける否定そのものであらう。何となれば、宗教に於ては總ゆる有限性は問題とされず、總て有限性以上の無限なる者への志向が問題とされるのであり、然もかゝる無限性こそはフラワ一の言へる如く現實性の「彼岸」の存在に外ならぬからである。そこでは有限なる此の自然的現實性が否定せられて、無限なる實在者の光によつて總ての存在が新しく見出されるのである。

宗教に於ては必ず何等かの形で現實否定的側面が伴はれる。

未開人の宗教に於ては之は専らタブー的な形式にて現はれ、集團の權威に於て各人の絶對信奉が強制される。それはかゝる未開人の主要なる日常的關心が外的物的なるにも拘はらず、その現實性を著しく制限的に否定する

のである。

文化人の民族的宗教に於ても、矢張り傳統的行事として各人の日常的現實性を或程度否定せしむる事に於て、その姿を明にする。例へば我國の神道に於て禊祓が特に重んぜられるのであるが、これは單なる過去の罪過を拂除することに止まらず、實に現實性そのものを規範的に否定することを意味するのである。即ち清淨を重んずるといふ無意識的戒律となつて現はれてゐる。

然し乍ら吾々は更に創唱的宗教に於てかゝる否定的事例を顯著に眺め得る。そして教祖乃至開祖の直接の教化が行はれなくなつた時に、それが生活の道德的様態を取つて現はれるのが所謂戒律となるのである。

佛教に於ては本來それ以前の單なる修定主義や苦行主義とは大いに異なるが、後次第に戒律的側面が重んぜられ、所謂三學の一としての「戒」となり更に更に律藏として表面化せられてゐる。

又キリスト教にあつてもイエスは當時のパリサイ的形式遵奉の律法主義を極力排斥してゐるが、然も尙彼には古い律法の到達し得ない高い理想を實現する事によつて、自ら「新しき律法」となるとの思想がある。かゝる新しき律法的宗教の觀念の中に、やがて成立すべき律法的カトリシズムの概念が見出されるのである。

マホメット教に於ても、最初は直接マホメットなる人格を通じて比較的自由的な教説として言はれてゐたものが、後に固定されて戒律となり、それは現在に到る迄固く遵奉されてゐる。

然し乍ら、かゝる現實否定性は只單に現實に對立した否定者としてのものに止まるのではない。それは更にその否定を通じての、より高次の肯定に迄到らなければならぬ。何となれば無限は有限の反定立に非ずして、有

限的正反それ自體の綜合的統一に外ならないからである。

宗教はその信仰過程に於て既に否定的側面を綜合的に内含してゐる。そこに宗教的生活の特異性がある。吾々は特にその明らかなものとして、自力的「行」と他力的「教會」なる二つの事柄を考察してみたい。

宗教者は行としての信仰をなす事に於て、必ず或意味に於ける現實性の否定をなしつゝ進むのである。行の行たるはその現實否定を含む點にある。然らざれば行にはならぬ。かくしてその極度なものは所謂苦行となるのである。ここに於ては肉體的なる苦痛は飽く迄現實的なるものであるが、それは更に高次なる精神的満足に依つて打勝たれて行くのである。

又教會なるものは、宗教的なる統制機關であり、それは苦行に於ける程人を禁欲的に萎縮せしめないが、然し矢張り或意味に於て、人々の現實性を否定的に束縛し、更に高次のものへとその心眼を開かしめるものである。カトリシズムの救濟機關としての教會は正にかゝる意味に外ならぬ。

前述の如きタブー的乃至戒律的側面も亦均しくかゝる高次の肯定への手段であり媒介であらねばならない。只それが目的自體と化する所にパリサイ的なる宗教の墮落が起るのがある。

宗教に於て「聖なる」ものとはかゝる否定的禁止の意味を含めた大いなる肯定でなければならぬ。ジェームスガ、神嚴 (solemn) なる心持とは、その反對面を合せ含有してゐる氣持、即ち悲哀の情におほれるべき所も、その中に愉樂の情を失はぬ様なものであると言つてゐるのは、この邊の消息を暗示してゐるであらう。ラテン語の「神聖」(sacer) が同時に禁忌の意味を持ち、アラビヤ語に於ける「モハラム」が「禁止されたる」といふ

意と共に「神聖なる」の意を有するのは之亦同様な理を教へてゐる。かくして何等か否定的側面を通過する事が、宗教性を豊に盛るべき神聖なるものとして高次の肯定に轉換せられるのである。

シェーレルによれば、人間は原理的に、現實に對して力に満ちた「否」と言ひ得るものである。生の禁慾者である。かくてそこに人は神秘的汎神論的に神を捉へ得る。かゝる意味に於て、正に宗教作用は獨特の志向作用であり、意識に構成的に屬すとも言ひ得るであらう。それは神の絶對性に對する乃至絶對者に對する現實の無價値性となつて更に強く意識されるのである。かくてかゝる現實の規範を脱して、その絶對性に接近し、參與し、合一せんとする傾向が起る。それは現實否定的であり、超現實肯定的である。即ち現實の世界そのまゝのものとしては否定しつゝ超越するのである。

宗教に於ては、合理、不合理の問題に非ずして、超合理乃至非合理の問題が重視せられるは、この意味に外ならない。セント・フランシスが「吾人は何物をも所有する事なくして、總てのもの吾人にあり」(omnia habemus nil possidentes)といひ、親鸞が「善人尙もて往生をとぐ、沉んや惡人をや」と言つたこと等は正しくこの特色を示す。

吾々がかゝる否定を通じたる肯定を止揚と言ふ事が出来るであらう。然しこの止揚は單なる論理的思惟的なる過程を意味するのではなく、所謂否定道(via negativa)の如く、超論理的な具體的體得的止揚である行乃至現象を媒介とせる體得的否定轉換である。かゝる止揚性こそ宗教の本質的な屬性であり、その存在意義レゾン・ド'エtreでなければならぬ。

救済される事、乃至は大悟を得る事それ自體は、單なる結果的な單一な見方でしかない。辯證法的發展なる所かゝる止揚性そのものが救済であり大悟への道であるべきである。それが宗教の日常的姿でなければならぬ。その間に抵抗として神の啓示を知り、そこに神祕が仄めくのである。頓悟としての向上を得るといふのもかゝる過程に於ける一つの様相に外ならぬ。デュルケムによれば、未開人にあつては社會が單に各人の上に行使する力によつて各人の心に神の感覺を喚起せしむるといふ。かゝる束縛的なもの、即ち自由の現實生活否定としての社會が却つて彼等の宗教心を強めるのであり、之亦現實止揚の一種と言ひ得るであらう。止揚は結局夫々の信仰に於ける、より高次のものとされる。それは神の冥護であり、救済であり、佛の大慈であり、解脱である。

かゝる否定轉換の肯定が極度に昂められる時、そこに神祕主義が現はれる。それは自我を中心に生起する諸々の現象に處して行く日常的な宗教作用の止揚性を窮極に迄押し進めて、かゝる自我に關係せる一切の否定轉換に止まらずして、更にその根本契機たるべき自我そのものを全的に否定解消して、絶對に參與し、絶對と合一するものである。パウロの「我生けるに非ず、キリスト我にありて生けるなり」、或はウパニシャッドの「我は梵なり」(brahmat' smi)「それが汝なり」(tat tvam asi)の如きである。

かゝる直接的切迫性は無媒介なもの全一的なものとして、宗教に於ける現實止揚の終極のものと言ひ得るであらう。それは否定を通じたる肯定としての止揚と言ふよりも寧ろ、否定それ自體、肯定それ自體であるとも言ひ得る。否又それ等の何れでもない。それは無規定的な絶對の境地そのものであらう。この意味に於て、絶對と非對立的無媒介なる直接的關係に立つかゝる合一的神祕主義は、宗教に於ける止揚性の極度に達したものとたる

と共に、それは又止揚的進行そのものゝ絶對止揚でなければならぬ。それは窮極の到達點に於ける飛躍的轉回であり、辯證法的止揚以上のものである。

神祕主義は一面思惟であると共に、他面行である。それが基底として何等か體得的なものによる觀念である限り、その準備段階としての修行訓練は離すことは出来ない。かくてベルグソンも言ふ如く、眞正の神祕主義はかゝる思惟と行動との距離を飛び越す爲に飛躍が必要である。ここに辯證法的止揚の限界がある。神祕家に於ける往々言はれる如き肉體的感覺の脱落は正にかゝる事を明示するであらう。先に無媒介的と言つたのはこの意味である。行動を通じたる媒介的否定轉換ではないのである。然し之は單に思惟的窮極に到達して行動が停止するといふ意味ではない。單なる行に非ず。又單なる思惟に非ざる絶對そのものとの合一的冥合といふ意味である。

かく觀じ來れば、畢竟宗教に於ける現實止揚性は人間としての本有的志向性に發し、現實そのものから生じつゝ、然も自己否定的に展開し、遂にかゝる否定道それ自體の止揚としての窮極止揚に飛躍する事に於て神祕主義になるといふ事が言ひ得るであらう。

然らば如何に現實止揚が行はれるか。思ふにそれは各宗教に於て種々なる姿を取り來るものである。今は只問題を論理的概觀に止めることとしたい。

宗教と系圖觀念の問題

村 田 格 山

これは祖先崇拜の問題に對する一つの試論である。祖先崇拜と云ふことは特に我國に於ては神皇信奉・神皇歸一の問題とも大いに關聯のあるものとせなければならぬが、茲ではしかし、その點まで觸れることは出来ない。問題は、今は、我國の皇國風とまで云はれる祖先崇拜の強健さが一體どこから出て來たか、これに對して一應問題を整理すると同時に、祖先崇拜なるものが、道德的なものではなくて、本來、宗教的なものであり、従つてそこには信仰起源の中心要素とされ且つは宗教の終局の觀念とされるところの永生不滅觀がたがれてゐると云ふことを、系圖觀念の問題を通して理解したいと思ふ。この場合、系圖觀念は或は系譜觀念と云つても茲では差聞えない。系圖は嚴密な意味に於て系線序列的記録であるに對して、系譜は次第を追つて事實を整理した文章である場合が多い。しかし、さやうに系譜學的に區別を立ててみる必要はない。このことを初めに斷つてをかねばならぬ。

一體我國ほど系圖觀念の強いところはなかつた。その意味は、日本神話の性質を他の國の神話と比較してみる

時理解の出来ることである。と云ふのは、神話に於ける系圖作製の最初の試みは民族が或る程度に自己家族乃至自己社會の繁榮發展に貢獻したと云ふ謂はば一つの歴史的情感から手近かな——この場合には血統的な——ものの一種の系列、整序の必要を感じるやうになつて來たことにある。この點に就て今は充分に見解を述べてゐる暇がないが、系圖作製の試みをさやうに考へて、さて、希臘・北歐・ペルシャなどの神話に於ける系圖と我國の神話に見る系圖とを精細に吟味してみる時、彼等にあつては血縁的關係の斷絶が見出されるに對して我國ではその血縁的系圖の斷絶を見ない。すなはち希臘・北歐などの神話に於てはそこに登場する人物が多くはその祖先とするところの神若くは英雄であつたと云へ、これ等の人物の活躍と歴史プロパーに於ける人間の行動との間にはなほ大きなへだたりがあつた。然るに我國に於ては神話は極めて密接に歴史につながり、神の後裔であると云ふ系圖の誇りは、歴史時代に入つてもなほ人の子によつて切實に持續されてゐた。日本神話はかやうな意味に於て理解されるべきもので、神話にして歴史、歴史にして神話と觀ぜられねばならぬものである。我國の神々は全く我々自身の遠き昔の姿であり、神々の生活史はそのまま我々父祖代々の生活の營みに外ならなかつた。我國ほど系圖觀念の強い國はないと云つた意味も實は茲にある。系圖は、かくて、我國に於ては悠遠より現に生きてゐるものであり、生きた系圖を保持して行く、茲に我々の營みがあり歴史があつた譯で、これは同時に我々の生活形態や思想文化を特色づけずにはおかなかつた。祖先崇拜と云ふことも、この點に問題が實は懸つてをらうかと思ふ。

さて本來、系圖は縦の關係を重視する。これを家系についてみて夫婦・兄弟の關係よりも多くは親子の序列を

主としてゐる。これは家族本來の姿に顧みて當然なことである。茲に家族本來の姿とは、かの原始社會に於けるテクノニミーなる風習を廣く指摘すれば足りるが、これは子に因んで親も名付ける慣習で、最初タイラーが指摘しフレーザーによつて更に多くの事例を追加されて愈々明確にされたもので、このことは家族が本來親子中心のもので今日西洋に見るが如き夫婦中心のものでないことを現はしてゐる。我國の如き文化の高い階層に於ける家族にしてなほテクノニミー的色彩のあることは注目すべき事柄である。すなはち我國ではよく家族本來の姿を保持しその構成員が有機的に結合してゐたから祖先と生命を共通にしてゐると云ふ共生觀に強く支持されてゐた。従つてここにはその系圖の斷絶は堪え得ないことであつたから、家長が尊ばれ、家督相續が重んぜられると同時に世嗣の子孫を愛重した。家格の維持、家風の尊重と云ふことも、このやうな所謂家長的家族にして初めて云へたことである。茲に系圖觀念とは、實はさやうな、家格の維持、家風の尊重、乃至子孫の愛重といふが如き一聯の觀念を總稱したものに外ならぬのである。系圖を尊重すると云ふことも正にかかる意味内容をもつての系圖觀念でなければならぬ。

一般に、家の系圖は何等かの意味に於て家格を表象しようとして企てられたもので、歴史的には血統的整序の必要に迫られ、社會的には身分・職能の維持若しは自負のために、かかる表現を取つてあらはれたものである。すなはち父祖と血統を同じうせる者の序列であると同時に父祖の身分・職能を傳承し維持せる者としての系列であつた。家格は謂つてみれば歴史的、社會的なもので、血統と職能との結び合せの上に形成されたものである。ところで一方、家風と云はれるものは何かと云へば、これは主として父祖の身分・職能によつて性格づけられたもの

で、茲では最早や血統と云ふことは従の立場に置かれてゐる。第二義的である。さやうに系圖は本來家格をあらはすものとされ、血系であることを建て前としたが、時代の轉移は次第に家風の尊重と云ふことに重きを置くやうになり、血統よりも職能、乃至それを母胎とした家族精神・權威を重んずるに至つて、系圖は最早や嚴密な意味に於ける血系ではなく、單に家系といはれるものに變質する。我國の養子制の如きは血統の連續を擬制によつて定めると云ふ意味のものではなく實にそれは職能乃至特定の生活形式の維持、所謂家風の永續といふことを除いては考へられぬ制度であつた。尤も系圖に於ては時代の轉移に拘らず血の純潔なることを重んじた。古代埃及或は秘露に於て名門の誇りを血の純潔に見出した徹底ぶりを茲に指摘するまでもないが、一般にこの血統の純潔に於て祖先を神性なものとしその血縁につながる自己を尊貴なものとしたことは云ふまでもないことである。

系圖は右のやうにその初めには血統と身分・職能をあらはさうとした歴史的な社會的なものであつたから、祖先の名には従つて何等かの意味に於てその身分職能を表現してゐるものが多かつた。いま我國の記・紀その他新撰姓氏錄に就てみて云はれることは、建甕槌命は甕を以て祭器とした大物主神の生みませる子であり司祭者であつた、而も甕は陶によるもので母方の祖に陶津耳命のあつたことが知られる。また物部氏の祖が神饒速日命として日の神の職能を有し、尾張宿禰の祖が火明命として火の神の靈能を有し、藤原朝臣の祖津速魂命が産靈の神業を持つたものであつた如き、すべてその祖先が或る種の靈能を有し、それを以て名を呼稱したことが知られる。かの物部、大伴、久米、中臣、齋部などの如き氏の名にしても、本來はその職能をあらはした性質のものであつた。神人媒介と云ふ職能は中臣の氏姓を取らし、中臣以外の者はその職能を侵すことが出来なかつたのである。

かやうにこれを見る時、謂はば職能は祖先のもつ一種の勢能であり靈能であつて、これが發展し分化して氏族を取り族系を示すやうになつたものと云へる。かやうに我國に於ては祖先の出自を神話的に溯源すると祖先の持つたであらう神祕的な勢能の繼能が系圖の上に辿られるが、しかし歴史時代にたとひ家名が例へば主として地名或は自己に近い父祖の功業によつて別途に起つたにしてもそれは「またの名」に過ぎないもので、祖先の名の繼承すなはち茲に所謂祖先の勢能に對する或る種の信仰を捨てたといふのではなかつた。寧ろその權威に對する信仰によつて祖先の名の繼承、家名の維持といふことが重視せられてゐるのである。キリストの系圖にしてもマタイ傳福音書、ルカ傳福音書ともに何れもマリヤの夫ヨセフの系統を示しダビデの位を嗣ぐ者として顯はされてゐる。これは新約に従へばダビデの後裔たることがメシアたるの要件とせられてゐたので、ダビデの系圖にイエスを序列しなければその最大の職能たるメシアの資格がもてなかつたと云へるのである。

系圖を尊重することは、かくて、祖先の職能に權威を見ることであり、祖先の名を負ふことは祖先の榮光を負ふことであつた。このことは一般に名の尊貴と云ふ問題に關聯する。すなはち原始民族にあつて名は一種の實體あるもの、そのものの全人格を表示するもの、乃至一種の靈魂でさへあつた。また自ら事情は異なるにせよ、神または佛の御名を呼び求める宗教的行爲のうちにも名の神祕的勢能が見られ、神の名を汚すことは神そのものを汚すことに外ならなかつた。ところで今の場合、祖先の名を汚さぬと云ふことは全く自己の名を汚さぬことに始まらねばならぬ。と云ふのは、自己の名は系圖觀念よりすれば祖先の名の繼承乃至は家風の維持のために得たものであり、同時に子孫によつて持されて行くべきものであつたからである。

祖先崇拜といふことは、従つて、從來の所謂單なる祖靈崇拜ではなく、祖先の理想を實現しようとする云ふねが、ひに大きな意味があつた。このために祖先崇拜は宗教的なものと云ふよりは道徳的なものであると見られる懼れが出て來るのであるが、しかし祖先の名に權威をみとめ祖先の名の繼承を通して同じやうに自己の名の不滅を系圖の上につなぐと云ふねが、ひの據り所は、實は極めて宗教的なものと云はなければならぬ。祖先を祀ると云ふことは、特に我國に於ては、祖靈の加護にあづかると云ふ支那の所謂祖先の餘慶と云つたものが主ではない、これは祖先の理想・信念を實現するために祖先の人格・意志を體得する儀禮であり自覺行に外ならなかつた。系圖觀念の上に家風の尊重・遺風の傳持と云ふことと同時に子孫の愛護と云ふことが重視されるのも、子孫愛重が實は祖先の理想としたところであつて系圖の持續といふ點から見て當然な歸結でもあつた。尤も西洋にも祖先崇拜がないとは云へない。支那も亦祖先崇拜の國と謂はれて來た。しかし多くは單に祖靈崇拜であつて靈を慰めるための花輪のたむけであり、加護を祈願しての季節の喜びに終つてゐた。茲で特に我國に關する限り、斯く現在から過去に向つた尊信・感謝と云ふよりは、これと同時に現在から將來に向つての「まつり」乃至は「奉仕事」と云ふことが重大な意味を持つてゐたと思ふ。

宗教と系圖觀念の問題には色々の問題が残されてゐるがこれは他日に譲るとして、茲では要するに系圖觀念の極めて強い我國の如きにあつては宗教は祖先崇拜の性格を持ち、而もそれは單なる祖靈の崇拜に終らずして祖先が現に自己と共にあると云ふ強い意識を必然的な要素とし、自己の名の永生不滅を子孫の上に懸けたものであつたと云ふことが出来る。

論理の超越と超越の論理

長 澤 信 壽

哲學史家の教へるところによると、論理が論理學となつたのはアリストテレスによる。論理が論理學となることによつて、論理は學問研究のオルガーノンとなつた。だが論理は單に學問研究のオルガーノンに過ぎないのではなくして、存在そのもの、或は實象（ホミオ）そのものの根本構造でもなければならぬ。存在とロゴスとの一致を説いたパルメニデースやプラトーン乃至ストア派も、さういふ立場に立つてゐたと見ることが出来るであらう。だが一般に希臘哲學は無時間的存在を考へることを知つてゐたが、時間のうちにありながら而も時間を創造する歴史的存在を考へることが出来なかつた。ここに希臘哲學の論理がなほ抽象的たるを免れ得なかつた、従つて辯證法を説いたプラトーンの論理でさへ、充分に主體化せられなかつた、理由がある。もともと具體的な論理は對象的に把えられ得るものではないからして、これが論理であると示され得るものが、若しありとすれば、それは具體的存在そのものに他ならないであらう。何となれば具體的な論理とは現實的存在そのもの、實象そのものの根本的構造でなくてはならないからである。しかし現實的存在は、絶えず發展する。それ故に、その根本

構造である論理も亦動的、發展的であることは、言ふまでもない。プラトーンの後期の辯證法、即ち分割ディアイレシスの方法は、具體的な存在が否定をふくみ、存在と非存在とに分割せられることによつて發展する論理的過程を示したものである。かくの如く論理を存在の根本構造と考へるところの立場を、我々は主體性の立場と稱することが出来るであらう。

このやうな立場からすれば宗教も亦一つの實象として、それ自身の論理をもつものでなければならぬ。この論理が即ち超越の論理である。宗教は論理を超越してゐると言ふ意味に於て非論理的である、けれどもそれは決して無論理なのではない。宗教には宗教独自の論理がなくてはならぬ。スコッス・エリウゲナが神に關する總ての述語には、*super* (超)といふ前綴を冠しなければならぬ、肯定神學によれば神は一切であり、否定神學によれば神は如何なる存在にも屬さないが故に、神は超存在 (*superessentialis natura*) でなくてはならない。而して神は超存在的 (超本質的) であると言ふ命題のうちには肯定と同時に否定がある、と言ふ意味のことを言つてゐる。宗教の論理に就いても、これと同様のことが言へるのであつて、宗教の論理は論理を否定すると同時に肯定するところの論理である。親鸞が「念佛には、無義をもつて義とす」とか、「他力には義なきを義とす」と言つてゐるのは、かく、論理を否定即肯定する超越の論理を指したものであらう。

「義」とは「はからひ」であると言はれてゐる。はからひとは本來計ること即計算することである。この點で希臘語の *λογος* と甚だ似てゐる。ただロゴスよりも實踐的といふ意味が強く、従つてまたそれだけ主體性を言ひ表はしてゐる。

論理を否定即肯定すること、これが論理の超越である。論理の超越とは、論理が論理を超えて發展すること

ある。しかしそこには論理をして論理を超越せしむる論理がなければならぬ。これが超越の論理である。宗教は論理を超越してゐるが、しかし宗教が論理を超越してゐるためには、宗教そのものが超越の論理を根本的構造となすものでなくてはならない。

かくの如く宗教をその論理性といふ面から考察することは、宗教を合理化するものでもなければ、また宗教の論理性を強調するものでもない。古來神の存在を論理的に證明しようとする企が繰返して行はれたが、それは宗教の論理性、即ち超越の論理に基くものである。神の存在の論證は論證としては悉く失敗したと言つてよいし、また實際失敗すべき運命を擔つたものである。しかしわれわれはこれによつて宗教が論理に對する強い要求を内蔵することを教へられたのである。この要求を明確に且つ簡明に言表はした典型的な言葉は、アンセルムスの「信仰は知性を要求する」であらう。アンセルムスはこの言葉を、彼が神の存在の存在論的論證を打ち立てた「プロスギオン」の副名とした。神の存在の論證には信仰と知性と、いふより一般的な、より廣汎な問題がひそんでゐたのである。彼は *Cur Deus homo* の中で、『若し我々が信仰に於て堅められた後、われわれの信ずるところのものを知解しようと努めないならば、それは怠慢であるように思はれる』と對話者ボソ (*Boso*) に言はせてゐる。換言すれば信仰は自らに論理的基礎が與へられることを求むるものであつて、これがスコラ學前期の信仰と知性の問題となつたのである。

さて信仰と知性、信仰と知識、或は佛教で言ふ仰信と解信、乃至より廣い、一般的な意味に於ては、宗教と科學などの問題は悉く、同一の問題に歸着すると言つてよい。しかし私はこの問題が深く取扱はれたと思はれるア

ウグステイヌスの信仰と知性の問題をここに取上げて見よう。彼にあつてはこの問題は複雑であつて、また明瞭を缺くが、例へば *Sermo* 118, 1. の『若し汝が知解することが出来なければ、汝は知解するために信ぜよ。信仰は先立ち、知解はそれに續く』と言はれてゐる如く、信仰が知性の準備としてそれに先行してゐる場合と、反對に例へば *De vera religione*, 25, 46 ; *Praedestinationis sanctorum*, II, 5. 等に見られるが如く知性が信仰に先立つと説かれてゐる場合とがある。それ故にこれは、(一) 信仰——知性、(二) 知性——信仰、となる。然るに書簡 120, 1, 3. では『信ぜんがために知解せよ、知解せんがためには信ぜよ』と言はれてゐる。これによつてみると、信仰の後には知性が來り、知性の後には、信仰が來るのである。故に(一)は信仰——知性——信仰となり、(二)は知性——信仰——知性となる。われわれは一應、アウグステイヌスに於て、信仰に先立ちそれへの準備の意味を有する知性、即ち自然と人間との秩序を認識するところの知性と、反之、信仰の後に來り、信仰の内容を知解する知性、即ち超自然的な、神的な秩序を把握する知性とを區別することが出来る。換言すればそれは信仰によつて媒介せられない知性と、信仰によつて媒介せられた知性とである。同様に信仰も知性に先立ち、従つて知性に劣る信仰と、知性によつて媒介せられた信仰とを區別することが出来る。これが *credere Deo* と *credere in Deum* との區別であらう。後者はアウグステイヌスの言ふところによれば、神を愛することである。神の存在を信じながら神を愛すること、『愛に由りてはたらく信仰』(ガラテア) (五、六) である。この意味に於ける信仰は實踐である。かく解釋してみれば、われわれはそこから信仰と知性との實踐に於ける相互の媒介を結論し得るのであつて、これが實は論理を否定即肯定するところの超越の論理が支配する眞の宗教の世界なのである。

かくの如く、超越の論理は實踐を立場とするものであつて、宗教の世界はいつでも論理を超えた世界である。しかし論理を超えるものはやはり論理自身であるからして、それは論理の自發自展によつて論理が論理自身を超えるのでなければならぬ、他の論理によつて超越の論理が歸結せられるのではない。それは論理が内面より自己自身を否定することではなくてはならない。起信論はこれを『言説之極、因言遣言』と言つてゐる。言説の極とは論理が論理自身を自覺することに他ならない。論理は自らを自覺することによつて自らを否定する。これが因言遣言である。この言を單に表現と解してはならない。離言眞如が『離言說相、離名字相、離心緣相』と言はれてゐるところよりすれば、それはむしろ論理と解すべきであらう。それ故にわれわれは因言遣言を、論理が論理によつて論理を否定すること、即ち論理の自發自展と解するのである。自發自展する論理は主體性の論理である。論理が論理を超越するといふことは、主體性の立場からでなければ、考へられ得ないであらう。主體性の立場に立つて初めて論理が論理を超越すると考へられるのである。離言眞如とは、かくの如き意味で論理が論理を超越することに他ならない。しかし周知の如く起信論の立場は眞如緣起の立場であるが故に、眞如は、結局、現實的存在の外に超越する一面をもつてゐなければならぬ。反之、眞如即現實的存在を説いたものが法界緣起、就中、その事々無碍法界であらう。事々無碍法界は、事と事との相即を説くのであるが、事と事とが無碍相即であるためには、理事無碍の論理が一轉して、事と相即すると考へられてゐた理そのものが、實は直ちに事であり、事が直ちに圓融無碍なる理であることが自覺せられなければならぬ。事即ち具體的存在の裏面はいつでも理なのである。だからそれは無碍なのである。われわれは逆に理の自覺が事であるとも言ふことが出来るであらう。

事は常に理を否定契機として自己に媒介し、理は常に事を否定契機として自己に媒介することによつて具體化せられるのであるからして、事々無碍の裏面はいつでも理々無碍でなくてはならぬ。事が相互に無碍相即すると言ふことは、いつでも理が無碍相即してゐるといふ意味を含む。而もこの理が直ちに事なのである。だから理事無碍法界では尙ほ未だその相即が一方的であつたに對して、ここでは相互的である。事々無碍法界と言ふのは具體的存在の相互媒介の世界でなくてはならぬ。この段階に於ては事即ち具體的存在が辯證法的であるばかりではなくして、理を否定的に媒介してゐる事相互の關係も亦辯證法的なのである。これが即ち重々無盡と稱せられる所以である。けれども相互の關係が辯證法的であるといふことを、單に、我々のほかに、對象的に、事と事とが相互に媒介し合ふ無碍の世界があるといふ意味に解するならば、それはまだ決して主體性の立場に立つものとは言へないであらう。事と事との相互の媒介を考へるところの我々自身が、實は既に辯證法的な存在として事と媒介せられてゐるのである。事々無碍の世界が主體性の立場からでなければ考へられない理由はここに存するであらう。

論理を主體的に考へるならば、論理は靜止的なものではなくして、絶えず具體化に向つて發展するものとなる。具體化に向つて發展する論理を最も典型的に示したものが法界緣起であらう。論理の具體化とは何であるか。それは實踐以外にはないであらう。超越の論理とは、かかる意味では、實踐であるとも言ふことが出来る。そもそも論理と實踐とを切り離すことは論理の立場に於てなされるのであらうか、それとも實踐の立場に於てなされるのであらうかを問ふならば、誰しもそれは論理の立場からであると答へざるを得ないであらう。人は實踐の立場

から論理と實踐とを分つことが出来るのではなく、論理の立場に立つて初めて出来るのである。反之、實踐の立場からは論理と實踐とは分離せられないで、却つて論理は常に實踐の中にふくまれてゆく。理は常に事の中にふくまれてゆく。特に理として取出して示すべきものはないのであつて、事そのものが理なのである。これが超越の論理である。

宗教的儀禮に於ける生と死

中 村 康 隆

論旨。宗教的儀禮行爲一般の發現は如何なる衝動源泉からであるか。その最原本的なる動機根源は果して何處にあるのか。

儀禮先行論。周知の如く儀禮先行論は、先宗教的乃至先呪術的ともいふべき儀禮行爲の原型を指摘することに依り、宗教的儀禮や行動が發生的には衝動的な自發的表出運動か乃至は多少有爲的に統整された表現儀禮に根差すものなることを説いてゐる。併し乍ら斯る表出や表現の行動はそれ自身にては何らの宗教性をも有たないから、よしんば儀禮行爲の原型としては承認し得ても、宗教的儀禮發現の心的要因を示すものではあり得ない。我々が求めるのは斯る儀禮行爲を發現せしめる原本的なる衝動根源を見出すことである。

ラディン説。ラディンが、宗教の二要因として、第一に人に依つて強弱の度の異なる特殊な感情、第二にこの感情と結付く或特殊な行爲、習慣、信念及び觀念をば指摘し、後者はその儘では何ら宗教的成分を含まぬ民俗的要素の一群に屬しそれに對しては個人も集團も受動的態度を取るものであり、それを宗教的複合の部分たらしむる

宗教的儀禮に於ける生と死

ものは先の特種感情との結合にあるとなせるは、蓋し至言であらう。尤も、こゝには傳統が問題にもならうが、今はジョーゼイと共に、凡ゆる生活に於て宗教的反應を喚起する狀況こそ傳統存續の基本現由たるものであり、而も傳統の永續的受容を支持し再び活氣づける所の、宗教的習俗の底にある或普遍的な狀況と要求こそ宗教生活の源泉と見做すべきであると見よう。所で、ラディンに依れば、宗教的なる特殊感情は物的乃至社會經濟的地盤と提携してゐる信念と常に結付いて居り、従つて斯る感情は斯の地盤に依つて條件づけらるゝものであつて、謂はば不安定な自然的社會的環境に於ける生存競争の情緒的な相關なのである。

生命觀的宗教說。こゝに宗教を以て生命價値の維持擴充を旨とするとなす、所謂生命觀的若くは生物心理學的宗教說が入り來る。この見解にあつては、宗教的な意識や儀禮は個人及び集團の危機的關心並に生命的必要の周りに凝集するものと見、結局、儀禮發現の裏付けとしての宗教的衝動の根源をば、人間の有つ生理學的な生命欲求、生命本能に置き、自己保存の本能や生きんとする意志に依つて凡ゆる宗教活動の相を説明もんとするのである。この立場は、宗教的欲求を生命價値の維持擴充と見る限りに於て、宗教生活と他の文化的世俗的生活との關聯性を示し、またそこに宗教と呪術との離れ難き親縁關係を認容するものとして、極めて重要ではあるが、一面に於て宗教と他の文化型態との根本的異質性を見逃し、現實的世俗的生と屢々背反する所の宗教を全面的に自然的生活の場面にまで引下し、その超自然主義をすら否定することになると言はれねばなるまいし、また、宗教と呪術とが、本來異なる行動類型であり異なる生活系列に屬するものであるとの、兩者の對立性をも没却するに傾くであらう。とは言へ、勿論我々は宗教に於て此等の本能的欲求が甚だ力強く働いてゐることを否定するのではな

い。却つて宗教的本能といふが如き想定を排除するものであり、凡ゆる本能欲求が總て宗教的價値を形作る宗教的欲求たり得ることを認めるものであるが、然し、同時に、斯る生物學的なる生命欲求それ自體にては未だ何らの宗教的特質をも有するものではなく、又此等の欲求の強く働く生命の危機もそのものとして宗教性はなく單に宗教的なる感動の發現する機縁たるものと考へる。環境的刺戟と本能的反能との間に均衡が保たれる限り、そこには何らの情緒的經驗も存しない、とフラワーは言つてゐる。要するに、人間の生の基礎的動因たるべき生命衝動は生の根元的なる規定として容認すべきもので、斯の如き生物學的人間が生の如何なる状態に於て宗教の門に入るのであるか、宗教的感情の激動へと驅立てられるのであるか、が問題でなければならぬ。それ故、我々は此の學說に於て、宗教が生の諸危機に纏るものであり、諸の儀禮と信念とが生の何らかの重要な出來事に強く牽かれその周圍に結晶しそれを形式主義形式主義と儀禮主義儀禮主義の固い殻で取巻いてゐると見る、生命危機の重視をば就中最も高く評價すべきであらう。何故ならば、現實に於ける生の危機性との關聯の下に考察せられざる、單なる恐怖や願望等の心理的諸因子を抽出しての宗教動因論は、ロウリーの指摘を俟つまでもなく、素笨な抽象主義に陥るであらうから。

生の危機と儀禮の發現。ここに、我々は、先づ、儀禮先行論と生命觀的宗教論の立場を一應拒否し、而も再應その指示に従つて、儀禮的衝動反能の危機性と單純性とを相關せしめつつ、それが現實の人間の全生活領域に於て占むる位置と機構と機能關聯とを尋ねるべきであらう。彼の自然的社會的環境に適應しつつ自らの生命衝動を充足しゆく人間の全生活過程の中から宗教的なる儀禮行爲儀禮行爲の活現活現し躍動し來る源泉を見出さねばならぬ。所で、

ジムナルは、人間の宗教心の調べに高き變調を齎らす生活圏の三斷節として、人の外的自然への、運命への、及び周圍の人間世界への諸關係を擧げてゐるが、今や、それは自然的及び社會的環境の中に生くる諸個人の全生活過程に於ける生の諸危機として理解さるべきであらう。ラディンも、我々の所謂儀禮的衝動を惹起すべき特殊な宗教的心意が最も明らかに恐怖の社會的沈澱物とも呼ばるべき三つの事柄、即ち第一に生誕・思春・疾病及び死てふ肉體的事實、第二に人と外界及び自然力との接觸、第三に人と人との軋轢に凝集するといつてゐる。勿論、此等の何れもは、それ丈としては何ら宗教性を有たず宗教的發展を導かない。にも係らず、それらは殆ど常に宗教的感情と結合して見出され、宗教的諸儀禮がそれらを繞つて營まれてゐる。従つて、原始的宗教儀禮の全形態は、此の三者を繞つての謂はば個人的人生儀禮、自然的季節儀禮、社會的公共儀禮とも呼ぶべき三類型に大別し得ることであらう。さらば、全宗教儀禮の發現は、全く此等の諸危機に於て人を脅す特異な感情經驗に根差すものと言ひ得よう。

フラワール説。それでは、なぜ人は此を機會に強き情緒的錯綜をば懊惱するか。なぜに諸個人の衝動關心は此を機縁に宗教的となるのか。ここに我々は例のフラワールの挫折説 (frustration theory) の重要性を認めざるを得まい。環境に對する順應の破綻に於て人が及び得ぬもの、如何とも爲し能はぬもの (beyond) を辨別するに至る斯る情緒的綜錯こそ、人をして深き宗教的戰慄の俘虜たらしめるであらう。ムーアも原始人がその安寧と生命そのものを脅す危険に取捲かれ、而もその焦眉の欲求を満さんとその努力の屢々失敗する所に、宗教的欲求が生ずると見て居る。所詮、斯る危機に於て日常の生命衝動の順調な進展が自己の小なる力の範圍にては達成し得ぬとの

感得こそ——それは生の矛盾感情と呼んでよいが、人をして宗教の門を潜らしめるに至る。

呪術的反應の問題。然し尙ほそこには呪術的反應の問題が横たはる。マリノフスキーは此等の諸危機への對應の仕方について二つの類型を設けて居る。例へば出産に際し産褥に於ける死を防ぐために執行される儀禮と誕生後の祝祭との如き異なる二大行動群を指摘し、前者が實際的目的への手段たるに對し、後者は自己充足的なそれ自體が目的結果たる行爲であるとし、この區別を以て呪術と宗教との一見明瞭な區別たり得るものと見て居る。全く呪術も宗教と同様に生命の危惧に脅さるる感情から發足するが、しかし、飽迄もその用ふる呪文や呪具の力に恃んで自然的社會的生活過程を統御し惡き作用危害等を抑止して生の保持擴充を圖らんとするものであつて、リユーバの説くやうに威制的行動として人間感情的な宗教的行動とは別途な衝動根源を有つものといふべきである。つまり未だ眞に及び得ぬものの感得に出づるものとは認め難いのである。勿論宗教的儀禮とても非實用的非效果的であるとは限らず、却つて全體としては大いに効果的であり創造的でさへある。除災招福が祭儀の二面性を示すことは充分よく認められてゐる。あまつさへ、儀禮の機能は、マリノフスキーやデュルクム等の説く如く、動力的なもので、單に此等の危機の聖化に止まらず、それに依つてそこに關與する個人と集團との精神的更新變革を實現し、高められたる生の状態を齎らすものと言へる。然し今の論據からは有爲的に危機の回避を企求する儀禮手續は寧ろ二次的と見ねばならない。根源的なるものは、飽迄も如何ともし難き危機の前に根柢から頼るる生の力をしる感情的激搖のさ中に求めらるべきであらう。

儀禮衝動の二源泉。今や、宗教的儀禮衝動の最深の發揚源泉が指し示されねばならぬ。實にそれは、眞先に、

我々の生が全き危胎に瀕する此等の諸危機に於て感得する生命の果敢なさの露呈に依り呼覺さるるところの特異な感情のさ中にあり、それは尤もよく死の不安、もつと強くは死の戦きとも呼ばるべきものである。そして斯る感動の中に人は自らの生の果敢なさの前に率直にひれ伏して、本能衝動充實の日常的生活諸營作を離れ、又何らかの威制的な處置に依つて斯の感情を紛らはし事件や生の圓滑な遂移を計らんとする呪術的手續を捨去り、ひたすらに彼の慘めなる小なる生を攝取する大いなる生命の力に依憑するに至る。次には又斯る死の感動の反動乃至超克である所の、此等の危機を乗越えての生命の充實感と生命保全の歡喜とに於て呼覺さるる、謂はば生の歡び、生の感激とも呼ぶべき感動のさ中にもその動力源を有つ。先の戰慄が激しければ激しい程人は此の歡びの中に救と攝理との力を感じることであらう。ラディンが、原始的な社會狀態に於ける經濟的安定無きところに情緒的不安定とその相關、即ち無力感とイレンクニフカレンス微賤イレンクニフカレンスの感情が必ず展開すると言へるは、先の場合であり、後の源泉からは生の完成と崇高との憧憬が脈々と流出して來、それを通して魂の救なる眞摯な叫聲も湧出づるであらう。人はかくて儀禮を通じて彼の世俗的生よりしては彼岸性を有つ勝れた一層高次的なる生の狀態を活現せんとする。それは「生命、もつと實のある、もつと豊かな、もつと富んだ、もつと満足のある生命」であり、淨福と力とに充溢する生命の狀態である。かの不死と攝理との希求、かの解脱と涅槃との遠望も、共に同じモチーフを示すであらう。實に、如上の二種の感動に於てこそ、儀禮衝動の最深の源泉が認められなければならぬ。

餘論。かく解する時、儀禮の機構に於ける死と再生との契機も、又儀禮の果す動力的な機能も、始めて素直に了解出來ようし、更に進んでは儀禮の對象との密接な結付をも會得出來よう。斯る戰慄的情緒に於てこそ最も容

易に超自然主義の容認は可能であり、そこに幻想と神祕と神聖感が生じ來り、己れの小なる生にのしかゝりその運命の決定者とし感ぜらるる如き大なる生命力たる超自然的諸勢力へと拜跪するに至るであらう。そして、その原型にあつては消極積極兩様の感情激發の直裁の表出表現たりし儀禮は、今や除災と招福、宥和と哀願との如き二面の行動類型として大いに有爲的に整へられ來るのである。斯様にして、その二つの衝動源泉に浸す時始めて全體の一貫性に於て儀禮の有つ機構、形態、機能及び本質をば理解し得ることであらう。

宗教と科學

西谷啓治

一 近世、特に近世西洋の歴史を満してゐる宗教と科學との衝突は、現象的には宗教の諸信條と科學的研究の成果との間の内容的背反といふ形をとつてゐるが、根本的には兩方の立場そのもの、或は兩方に於けるものの方又は *mentale* の間の背反である。近世に於て理性が宗教の婢としての位置から解放され、自由となり、それ自身が自身の主となつた時、それは單に、從來信仰の家内で働いてゐたものがその外で働くやうになつたといふことではない。他の婢から自らの主となるといふ自分の變化は、理性自身がそれ自身の内面から新しい本體と機能をもつものに變つたことを意味する。理性が解放されたといふことは、理性がそれ自身のうちから、それ自身以外の他の何ものをも權威として顧慮することを要しないやうな、従つて何等の限界をも持たないやうな働きを展開し得るものとなつたこと、即ちその機能の内包に於ても外延に於ても無限性をもち、無限の統一力と無限の開放性をもつて來たことである。また理性が自主的となつたといふことは、理性が理性自身を、それ自身のうちに自らの根源をもつものとして、従つて他の何ものにも立脚せず依存せざるもの、所謂 *auf Nichts gestellt* な

るもの（何ものためでもなく、何ものにも基かず、無に立脚するもの）として、自覺して來ること、即ち本體的に無限の生産性をもつて來ることである。そして此の自覺とは、理性がかかる本體的機能的に無限なるもの、いはば中心に於ても外延に於ても無限なるものといふ有り方にまで、それ自身を自身の内から形成したといふことである。一言でいへばそれは主體的なる無限性の立場、無限性としての主體性の立場である。それ故に前述の身分變化には理性が内面から新しい主體性に脱體したといふ意味が含まれてゐる。そしてかかる意味の理性が科學的心性の根柢にあるものである。ところで宗教に於ては從來、理性の働きは分別とか顛倒或は妄想とかと見做され、理性に於ける自主性は、我性とか我意とかとして、即ち神からの人間の反逆として解釋されて來た。現在に於ても多く此處に止まつてゐるのみならず、一部ではその事が特に強調されてゐる。併しそれは、近世に於て理性が獲得した新しい意義を見落し、従つて吾々の内にも外にも動いてゐる現實との間に透徹した通路を見出し得ず、或は自ら求めて通路を塞ぐことである。それは現代人に對して恰も近世以前の人間に對する如くに近付かうとすることである。宗教が現代に至るまで度々人々に要求され復興の氣運を見せながら、然も何時も隔靴搔痒の感を入々に残して、退潮した根本の原因は、宗教が近世以來當面してゐる自らの問題を未解決に残し、現實との間に遊離性を残してゐる所にあると言へるであらう。實際、主體的なる無限性の立場としての理性は、分別ではなくして分別の否定的超越の立場として、即ち事象の普遍妥當的な合法則的な認識の立場として現れ、我性又は我意ではなくして其等の否定的超越の立場として、即ち行爲の客觀的な法則を定立し自らもそれに従ふ如き實踐の立場として現れる。一般にそれは主體的にして法則的、法則的にして主體的ともいふべき立場である。分別

や我意の如き廣義の恣意を含んだ自己の立場ではなくして、かかる恣意の自己を主體性の内面に向つて超越した自己の立場である。理性が自らに主であるものたり得たのはかかる自己超越によつてのみである。そこに、人間存在に對して超越的にして人間の主となる如きものを立てる宗教の立場とかかる理性の立場との背反の根本がある。それ故に、この背反は、科學の個々の成果と宗教の諸信條とをつき合せて個々の内容に妥協點を求める仕方、或は合理主義的宗教を立てて宗教を科學に順應させやうとする仕方、科學によつて開かれた世界の根柢に直接に神祕なところを認めて科學を宗教に近付けやとする仕方などによつては克服されない。それは宗教の立場をも科學の立場をも歪める彌縫にすぎない。この背反を克服する仕方は唯一つのみしかないと思はれる。それは、理性が恣意的自我を主體性に沿ふて否定的に超越したと同じ方向に於て理性を超越し、従つて科學に於ける解放された理性の自主自由と無限の開放性をも容れ得るやうな、一層深い自主性と開放性とを宗教に於て開くといふことである。

二 近世的理性の立場は自主性にあり、自主性とは他の何ものにも立脚しない、又は或る意味で無に立脚するといふ根源性をもつた主體性の立場であつた。無に立脚する根源性とは外延的にいへば無限の開放性を意味する。この自主性は反面に於て他を統一し他に主となることである。他を統一するといふ側面からいへば、無限の開放性とは法則性を意味し、従つて一つの「世界」を包むことを意味する。何となれば、法則性とは或る世界を世界たらしめる秩序であり、例へば自然法則は自然界の秩序、道德法則はカントの所謂目的の王國といふ如き道德界の秩序である。それ故に自己は理性の無限なる開放性に於て世界を内から包むと同時に、またその世界の内にあ

るものでもある。例へば理性から全自然界を包み乍ら然も同時に自然界に於ける一存在者であり、意志規定に於て恰も道德法の立法者である如き自主性に立ち乍ら、然もその法則を秩序とする道德的世界のうちにその法則に従屬する一員として他と並んで共同的に實存する。もし世界を包む面を超越の面とし、世界の内にある面を内在の面とするならば、自己は内在と超越との二重性を含み、従つて理性は内在との繋りを離れ得ぬ超越、いはば内在に於ける超越の立場としてのみ成り立つ。そのことは前述の如き理論理性による恣意的分別の否定、實踐理性による我意の否定が相對的否定に止まり、理性の立脚する無に止まることを意味する。

相對とは、言ふ迄もなく、有或は有の世界に否定的に對立し乍ら、然もその對立性そのものによつて有との繋りのうちにあることを意味する。有との差別に於てのみ捉へられた無、辯證法的にいへば單なる對自態としての或は無として定立された無である。それは一方では向他性、他方では自己定立性として成り立つ。單なる否定が更に否定され、無といふことも無くなる絶對否定とか絶對無とかに於ては、有即無、無即有のうちに一切の有が眞に空ぜられ、眞に空ぜられることに於て有が如實に現前しその實相に於て觸れられるに反して、理性はその立脚する無の立場から世界を包む時、無として世界に直接に關係し乍ら、單に直接に關係することに於て反つて世界を如實に現前せしめ得ない。反面からいへば、無として定立されたそれ自身を通してのみ世界に關係して行く。向他性と自己定立性との一つなる此の働き方は、世界を包む理性の仕方が法則を定立するといふ仕方でのみ行はれる所に現れてゐる。それは、世界を捉へ乍ら、いはば捉へる自己の射影を法則として世界のうちに捉へるのみで、實在には到り得ない。その立場で如何に世界把握を深めて行つても、捉へる自己が残る限り、その把握はど

こまでも捉へる自己自身を脱しない。法則的把握を脱しない。そこには唯理性の擴大あるのみである。理性の立場が具體的なものを抽象化し、生きたものを死物化し、人格を非人格化するといはれるのはこの故である。例へばカントが考へた人格性も、個性的人格からの抽象といふ意味を含み、生きた人格を非人格性に還元するといふ意味を脱しない。(併し上のやうに言つても、理性の立場が客觀的認識の立場、眞理性の成立し得る立場であり、單なる恣意的分別の立場に止まらぬことは、どこまでも注意されねばならぬ。世界を捉へんとして捉へる自己の影を捉へるといつても、その把握が世界の或る斷面の把握であることには變りない。そこに世界と理性との關係の根柢に後述する如き兩者の同一性が考へられる所がある)。

三 理性のこの限界は、それがそれ自身の内で立脚する無の相對性に由來するもの、根源の限界ともいふべきものである。理性は外延的に無限な開放性であるのみならず、根源としても無限であるが、然もその無限性が限界を、いはば世界の捉へ方に關する質的な限界を含むのである。然るにこの限界は理性が内在に於ける超越、即ち此岸の世界とそのうちにある自己との繋りを残す否定的超越であるためであつた。然るにこの繋りを截斷する所に宗教が成り立つ。従つて宗教はどこまでも現實の自己とその自己がそのうちにある實在の世界に、即ち此の世界の一切諸物、特に人間存在の無常性、自己の存在の生死性と罪業性の自覺に基かねばならない。そしてかかる自己を攝捨し立脚せしめる絶對に他なるものの現前が、何等かの仕方で體驗され、救済の確信が與へられねばならない。その際、自己に對する絶對に他なるものは、生きた人格に對する人格的なるものとして現れる必然性をもつ。そしてこの必然性は宗教が科學や道德及びその理性と背反する必然性である。何となれば、その際どこ

までも自己の有限性の自覺が機となつてゐる限り、理性の無限性の立場はそれ自身としては認められずして、單に恣意的分別と同轍に見られざるを得ず、またその自主性も人格的絕對他者の前に極小に窘められ、道德の根源としての意義を容認されずに、單に我意のうちに一括されざるを得ないからである。

併し乍ら、宗教的生は、自己の人格存在に基き従つて人格的な絕對他者との對向に立つといふことに究竟するものではない。吾々は自己の人格存在の一層深い背後になほ非人格的なる有り方を見ることが出来る。この非人格性は人格性をも自らの表現とする如きものである故に、この立場は前述の如き意味で人格を非人格性に還元する理性の立場とは根本的に異り、寧ろ人格的なるものをいはば人格的なるままに非人格化する立場、曩の有即無としての絕對無の意味で人格を「非」化するともいふべきものである。人が自らを朝露や朝菌の如く、灰の如く、枯木の如く、或は屍の如く觀じたことは、無常への單なる比喩に止まらず、自己の奥底に實際に其等と等しい有り方を、生そのもののうちに「死」を、即ち人格存在の奥に非人格的なるものを觀たのである。かかる全き死或は非人格性の故に、絕對に他なるものはそのうちへまた全く貫入して來る。然も實はその時、それは絕對に他なるもの即ち人格に對する人格的なるものともいへない。寧ろそれは眞の主體性そのもの、眞に根源的となつた主體性であり、絕對に別な（他ではなく）主體性、無我の主體性である。ここに於て自己は再び、一方では世界の一存在者となり他方では世界を主體的に包むものとなる。ただ理性の立場と異るのは、自己が世界のうちで人格存在さながらに根抵に於て草木土芥と等しく非人格的なるものであること、また主體性に於て理性の無限の開放性に對してすら絕對否定を意味する絕對の開放性ともいふべきものであることである。それが有即無、無即有の

絶對無と呼んだ立場を意味することは言ふ迄もないであらう。またこの立場と既述の理性の立場との間に、根本的斷絶にも拘らずなほ成り立つ相似性も明かであらう。實際かかる眞に超越的な絶對的開放性としての主體性からのみ、理性の立場も包まれ得る。それは理性にその一切の自主的活動を許しながら、それを包み、またそれを自らへ否定的に止揚し得る唯一の宗教的立場である。(淨土門や基督教もかかる立場を展開し得るやうな方向は含れてゐると思ふ)。ここから翻つて見れば、科學に於て理性が立脚する無の立場も、絶對無の主體性が、分別や我意の恣意的自我の内に、それに覆はれて顯現したもの、その隱覆的顯現ともいふべきものといへるのである。

宗教的社會結合

—宗教集團の類型とその性格—

小 口 偉 一

すべて人間社會の結合には集合的な精神と行爲との様式が存し、これによつて、具體的な結合體が表現せられる。宗教的社會結合といふ言葉を用ゐる場合にも、その結合體たる宗教集團を豫め想定してをり、宗教集團がいかにして結合成立するかといふ條件の問題と、宗教集團の結合様式がどのやうになつてゐるかといふ構成の問題との二つの意味が考へられる。従つて、宗教的社會結合を考察する場合には當然この二つの側面に於ける結合の仕方と在り方が究明されねばならぬが、ここではその範圍を限定して、特に宗教集團の成員の問題を中心として集團形成の特質と性格とを考察することとする。

宗教的社會結合の問題は、從來主として精神と社會性との關聯に於いて取扱はれて來た。例へばそれは、社會的存在に於ける精神の現實化乃至は精神力に關する問題であつた。マックス・ヴェーベルとトレルチの所説を引用して Sökte と Kirche との社會學的構造を示したカール・マイヤーの研究などはその代表的なものといへるであらう。彼は社會結合の本質を秩序の構造に於て見、宗教的社會結合の基本的なものとして、精神の秩序たる *Ordnung* をあげてゐる。トレルチと同様に、彼はその典型的なものを原始キリスト教であると見、こゝに實存的・

人格的な結合關係を見出してゐる。マイヤーによれば、*Sekte* は個體にして全體なる人格の秩序であるが、かゝる人格關係に對して法律的秩序をなす宗教集團も存する。それは *Kirche* である。*Kirche* は政治的形像をなすものであつて、その秩序は支配關係である。即ち、*Kirche* は *Mussen* の秩序であり、*Walt* の一要素である。*Sekte* に於てはその成員が主體であつたが、*Kirche* に於ては僧職者のみはその主體である。しかも、宗教的社會結合は、原始キリスト教からカトリシズムが成立したやうに、*Sekte* から *Kirche* への發展過程をとるといふ。彼の所論に於ては *Sekte* 即ちこの場合では原始キリスト教の構造が明瞭にされてをらないが、宗教的社會結合の類型を *Sekte* と *Kirche* とに分ち、その對立的性格を明かにした點に興味がある。しかしこの區分は *Sekte* と *Kirche* といふいはゞ特殊な形態によるものであつて、これによつて宗教集團一般を論ずることは出來ない。またフォン・ヴィーゼのやうに宗教集團の性格を一般社會との關係に於て考察したのもある。彼はその『形像學』の中で、宗教集團は宗教的・超地上的なものと社會的・地上的なものとの間に於ける葛藤を餘儀なくされるものであり、この葛藤は諸々の人間關係中、最も悲劇的なものであると述べてゐる。フォン・ヴィーゼは宗教の觀念内容と價值關係の上から、かゝる特質を指摘してゐるのであるが、吾々はむしろ宗教集團の現實的な構造に即して、これを取扱はねばならぬであらう。

勿論宗教集團には諸々の形態が存するが、これを宗教一般の分類に關聯せしめて、既に多くの學者が行つた如く、一應、民族的・國民的宗教と創唱的・世界的宗教との區分から出發して見たい。かゝる分類は、地域を基準としたものであり、前者は部族や民族に固有の宗教を指し、後者は、これらの限界を超えて世界的になつた宗教

或は世界的になり得る宗教といふ意味に過ぎないが、その社會結合を考察する場合には一つの基本的形式をなすものといへると思ふ*。

*また第三の型として、これらの類型の中間型たる本邦の講社、氏子集團の如きものが存する。氏子集團は血縁關係の氏神の祭祀集團から地縁關係の産土神の祭祀集團への發展過程をとつたものであり、神事への集團的協力によつて、今日の村落結合も強化されてゐる。これに對し、寺院を中心とする集團は、村落構成に於て社會結合の役割を充分果してゐるとはいへない。今日、氏子集團の研究は宗教社會學的に最も興味ある課題の一つであるが、こゝでは問題の設定上、一應除外しておく。その他、祭事に際して一時的に集合する宗教的群集の如きものも、この圏外におくこととする。

先づ成員について見るに、民族的宗教にあつては、その宗教集團の成員は、そのままその社會の成員である。

周知の如く、社會と宗教とは未分化的・直接的關係をなし、政治、法律、經濟、制度、道德、慣習等、すべてのものが宗教と結びついてゐる。社會人は同時に宗教人である。その社會に生を享けたものは、その宗教集團の成員である。もとより、宗教集團の特定の行事に参加するためには、性や年齢等による特定の制度が設けられてはゐるが、成員は自己の選擇に於てこの集團に参加するのではない。成員の集團への所屬は先天的に決定されてゐる。社會學者が、今日の家族集團を、プライマリ・グループの一つとして、これを運命的集團となすやうに、民族的な宗教集團は運命的な性格を有する。たとひ、その社會の内部に僧職者の世襲的な集團や階級が、職業的形態の下に發生しても、僧職者と成員との關係は同質的關係であり、先天的に決定されたものである。かゝる未分化の社會は一般に基礎的社會と呼ばれるが、吾々は、これに準じてこの社會に於ける宗教集團を基礎的宗教集團

團と呼ぶこととする。

これに對して、創唱的宗教に於ては、その集團の成員は、僧職者と教徒との、二つの異質的な種類に分けられる。日常の用語としての教團といふ言葉は、カール・マイヤーが *Kirche* の概念によつて示唆したやうに、僧職者の集團を意味し、職業集團といふべきものである。吾々はかゝる人爲的・創唱的集團を特殊的宗教集團と呼ぶ。

諸々の特殊的宗教集團が教義、儀禮、傳統、環境等によつて、それぞれ特殊形態をなしてゐることはいふまでもないが、社會結合の様式の上からは、その基準を集團の發展形式において、これを二つに大別することが出来る。第一に、成員たる僧職者が世襲制をとる場合には、その集團は僧職者にとつて運命的集團であるが、教徒にとつては選擇的集團である。教徒は自己の信仰によつてその集團に参加する。かゝる集團に於ては、その成員の性格は二面的であり、僧職者と教徒の連帶は融合的でなく、時間的に制限せられてゐるため、時處に應じて集團結合の強弱が認められる。第二に、僧職者が世襲制をとらぬ集團は完全なる選擇的集團であつて、これは學校集團や教化集團と同様な構造をなし、その社會的機能によつて一般社會との關聯を保持してゐる。

特殊的宗教集團には、かやうな二つの性格が認められるが、この場合、成員たる教徒の位置は、かなり重要視されねばならぬ。同一の宗教集團に屬する教徒も、事實は一つの構成體として結合せるものではない。ル・ブラがフランスのカトリック教團に關して示したやうに、教徒には時節的信奉者、信者、篤信者の別がある。しかもその大部分は時節的信奉者であつて、彼等は洗禮、結婚、葬祭等の場合に宗教的行事に参加するのみである。本邦の殆ど大部分の民衆が、祖先からの傳統に於て、それぞれの宗派の教徒たるのと同様の事情である。吾々は特

に教徒の性格に注意せねばならないがいまは省略する。

本來、人間關係としての宗教的社會結合には、主體たる人的要素はいふまでもないが、客體たる宗教的對象乃至は信仰、教義、行事等の共同が必要である。集團の同類意識といはれるもの、或はその意識を強化するための集合、集合の場所たる祭場・殿堂の如きものが、これから發生し、そしてこれによつて、集團の持続が保たれ、集團の機能と成員との關係に一つの組織が成立する。また集團自體の規範、制度、傳統、慣習等が社會結合から必然的に發生し、同時にこの結合を制約するやうになる。これらの典型的な表現は教義と儀禮とであるが、^{*}他面では、社會的機能として宗教文化が形成される。そして、ひとたび、かゝる集團が成立すれば、それは一つの全體性を有ち、その内部の諸要素は相互に作り作られる關係に於て發展するのである。

宗教集團の成員の同質性と異質性とが、その社會結合の形式に大なる相異をもたらすことは前述の通りであるが、これは一般社會に於ける農村の同質性と都市の異質性とに類比し得るものである。特殊の宗教集團には都市的性格が存するが、しかし成員の異質性を止揚し、一つの精神的全體として結合せんとする意識と行動とに宗教集團の特質があるといはねばならぬ。かゝる志向性を基礎づけるものは宗教的精神である。

宗教的精神の重要性は宗教集團の分裂や統合に關して第一に指摘されるであらう。集團の分裂や結合が屢々精神的なものを契機として行はれることは明かな事實である。環境、風土の如き自然的乃至社會的條件よりも教義の解釋の相異の如き内部的事情によつて、分裂が惹きおこされることが多い。ジンメルはその『社會的分化論』に於て、分裂せる宗派の再結合を各成員の個人的確信に於て可能であると見てゐるが、吾々は、この場合にも個

個人の確信を基礎づけてゐる支柱を見失ふべきではない。その支柱は精神化された教祖や指導者の人格である。基礎的宗教集團の分裂は基礎的社會の分裂であり自然的・社會的條件によつて決定されるが、特殊的宗教集團の動因は、主として精神的なもの、人格的なものにある。教團は内部に於て如何に多數の分派が存しても、同一の教祖によつて結合し得るものであるといはれるやうに、人格的結合の重要性がある。典型的には、僧職者相互間にも、僧職者と教徒との間にも、また教徒相互間にも、かやうな人格的關係が保たれねばならない。ヨアヒム・ヴァッハは師弟關係を *Meister-Jünger-Verhältnis* と *Lehrer-Schüler-Verhältnis* との二つの類型に分ち、前者は人格的に結合し、後者は事物的に結合すると見てゐる。かゝる區別は餘りに極端であるが、宗教的關係が人格的精神的關係であるといふ意味に於てはこれに同意せねばならぬであらう。マックス・ヴェーベルのカリスマ的支配といふことも、かゝる意味に解せられる。またデュプラが、宗教集團に於ける教徒の連帶性を無形の共同勢力とし、神祕的血縁關係として、自然的血縁關係に先行せしめたことも、精神的結合の緊密さを指摘したものと見える。以上によつて吾々は、宗教的社會結合の紐帶は人格的・精神的なもの、換言すれば宗教的精神にあるといひ得ると思ふ。

* 宗教儀禮が社會結合に重要な役割をなすものであることは一々指摘するまでもない。しかし儀禮の持續は屢々宗教的權威の下から社會傳統へと移行する。宗教的なものの社會化は多くの人々の指摘するところであるが、吾々は宗教儀禮に於ける意味の社會化乃至は消滅に注目せねばならぬ。本邦の農耕儀禮の多くが、行事の宗教的意味を忘れられ、農村に於ける傳承として行はれてゐるが如きはその一例である。たゞこれらの行事に於ける意味が傳承された場合或は新たに意味が附加され

た場合にのみ、それは觀念形態としても殘存するのである。従つて儀禮は宗教的社會結合にとつては第二義的なものといへよう。

要するに、宗教集團には基礎的宗教集團と特殊の宗教集團とその中間型との三つの類型が存する。第二の類型たる特殊の宗教集團には更に二つの構成様式がある。一は僧職者にとつては運命的であり、教徒にとつては選擇的な集團である。他は僧職者、教徒の何れにとつても選擇的な集團である。第一の様式に於ては構造上の性格の矛盾を超越することが必要となる。その原動力は宗教的精神である。第二の様式は純粹の教化集團たる特質を有つ。そのいづれにしても、宗教集團はかゝる性格を有つ以上、全體的な人格結合に基いて特にその社會的機能を發揚する場合にのみ、最も典型的な社會結合をなすものといへる。

かゝる觀點から宗教集團の特質を見るとそれはフォン・ウイーゼのいふやうな悲劇的性格のみを有するのではない。宗教の現在的問題は單に超地上的なものが地上にあるといふ觀念的な矛盾にあるのではなく、むしろ宗教が如何なる社會にあるかの問題である。例へば、選擇的集團としての宗教と基礎的社會としての國家との間に横はる問題である。しかも國家の問題は國土と國民とを繞つて宗教以上に複雑な様相を提示してゐる。これを究明するためには、先づ國家の性格が問はれねばならないが、これについては他の機會に述べたいと思ふ。

救済論を中心とするブルンネル神學と

親鸞教學について

岡 邦 俊

宗教の世界が人間に保證し、惠施する處の唯一究竟の價値は、絶對者—聖なるもの—と人間との一元化的聖化である。換言するならば、相對、有限にして罪と惡と死との人間が、絶對、無限にして永遠の生なる神と偕なる生活には入り、佛と一體化（成佛）なる世界である。更にこれを一言にして云へば、解脱の實現であり、救ひの成就である。全體としての生の究竟的解放、統一、そして自由を私は廣義の宗教的救ひと呼ぶ。かゝる意味に於ける救ひこそは、あらゆる宗教が實現し保證する處の、宗教獨自固有の本質であり、聖價値でもある。

而もかゝる宗教に於ける救ひは、人間性の鋭き反省から出發せねばならない。假令ひ救ひの成就への道が、宗教の異なることに依つて必ずしも一致しないとは云へ、人間性への深き洞察と鋭き反省とから出發しないものは無し。

今形式の上からこれを觀るならば、宗教的救ひの道の成就には大體に於て二種あると云へよう。

一、絶對者の側より、人間へ向つて救ひの成就への道を惠施し廻向する場合

二、人間の側より絶對者へ到らんとする救ひへの道を努力して實現する場合

この二つの方法が私の云ふ廣義の救ひの二形式である。尙これを強いて云へば、第一の方法は狹義の救濟型の救ひであり、又他力道的救ひであり、第二の方法は解脱型の自力道的救ひである。詳言するならば、第一の道にあつては、救ひの道の實現に必須なる一切の條件が、神なり佛なりの側より恵まれ施される場合である。これに反し第二の道にあつては、救ひの道の實現に必要とされる條件は、人間の側に於て準備されることが要求される。即ち第一の道にあつては、人間はあくまで罪と惡と死の存在である。第二の道にあつては、人間の賢と善と精進とが、救ひの道の要件なのである。キリスト教は第一の道を代表し、佛教は第二の道を代表すると云へよう。

だが私がこれから問題にしようとする、ブルンネル神學（一般には危機神學、辯證法神學と呼ばれてゐるが）と、親鸞教學とは餘りにもその形式の類似性のために、一見佛教とキリスト教との持つ特異性を無視するものゝ如くである。而も私は既に述べしが如き、佛教とキリスト教との持つ特異性を、これ等の神學と教學との間に尙依然として發見し得るのである。

では一應私はブルンネル神學と親鸞教學との間に於ける類似性を指摘しておきたい。

(A) 人間性の見方についてブルンネル神學はどうであらうか。

(1) 思惟に於て我々自身が主人である。我々自身が主人である場所がこの世である。我々が主人としてどうしても支配し得ないものは唯神だけである。（「神と人」菅圃吉譯三九頁）

(2) 神の尊嚴性への思ひは、私どもをして自分を極微のものと感ぜしめ、また空無なものと思はしめる。何故

なら神の尊嚴性を思ふ時、私たちは自分は塵であると考へるから。（「吾等の信仰」豊澤登譯二〇頁）

(3) 祈りは無力の告白であり、生活の讓渡である。（同上二〇〇頁）

(4) 人間は無であり死である。（「體驗、認識及信仰」後藤安雄譯）

(5) 神と人との間は無限の距離がある。（同上）

これ等の引用文を聖書的に表現すれば、人間は「創られたるもの」であり、「神よ罪人なる我を憐み給へ」である。又ブルンネル神學の源流をなす、キエルケゴールの表現に依れば、神は全であり、私は無である」とも云へよう。

次に親鸞の教學に於ける人間觀はどうであらう。

- (1) 煩惱具足の凡夫
- (2) 罪惡生死の凡夫
- (3) 極惡低下の泥凡夫
- (4) 罪業深重の衆生
- (5) 虛假不實の我が身
- (6) 生死罪濁ジヨクの群萌
- (7) 具縛の凡愚

かくて、ブルンネル神學にあつても親鸞教學にあつても、共に人間と絶對者との間の距離は無限であり、從つ

て人間的價値は全的に否定されるのである。では救ひの道の成就是如何にして可能であらう。これぞ救濟論に於ける最主要の問題なのである。

(B) 救濟の論理についてブルンネル神學は如何に説き教へたか。

(1) 信仰は我々人間が起し得る所のものではなくて、神に依てのみ起され得るものである。(菅圓吉譯「神と人」五二―五三頁)

(2) 我々は我々の思惟に依ては、どうしても信仰を作り出すことは出来ない。(同上五三頁)

(3) 信仰は人間は作り得ない、持ち得ない。(後藤安雄譯「體驗、認譯及信仰」)

(4) 人間の力に依て神に到り、救ひに參與し、神への橋を作り、神的なるものの把握を企てんとする一切の試みは錯覺である。(同上)

(5) あなたはあなたの力が盡きた時にはじめて、神なる言葉が何を意味するかと覺る。(豐澤登譯「我等の信仰」一六七頁)

(6) 自己の可能力に、自己の知識に恃まないこと、それが即ち信仰である。(同上)

(7) 我等の力にては何事も爲し得らるるものなし、最上の生活に於ける一切の行爲も又無益である。(同上二六八―二六九頁)

(8) キリスト教は、神に向つての人の運動にはあらで、人に向つての神の運動である。(岡田五作譯「危機の神學」四四頁)

(9) 神に依てのみ神認識は可能である。(清水・菊池共譯「哲學と神學」一三七頁)

(10) 罪の認識は他力としての神の力によること。(「吾等の信仰」七二頁)

次に親鸞教學に於ける他力道の主要なるものについて引用しておかう。

(1) それ、おもんみれば信樂を獲得することは、如來選擇の願心より發起す。眞心を開闡することは、大聖矜哀の善巧より顯彰せり。(教行信證)

(2) 他力とは如來の本願力なり。(同上)

(3) 如來の至心を以て諸有の一切煩惱、惡業、邪智の群生海に廻施したまへり。(同上)

(4) このゆゑに如來一切苦惱の群生海と矜哀して、菩薩の行を行じたまひし時、三業の所修、乃至一念一殺那も廻向心と首として、大悲心を成就することを得たまへるが故に、利他眞實の欲生心を以て諸有海に廻施した

まへり。欲生即ちこれ廻向心なり。(同上)

(5) 至心に廻向したまへり、かの國に生ぜんと願すれば、即ち往生を得。(同上)

(6) 信心と云ふは、即ち本願力廻向の信心なり。(同上)

私は以上に於て、ブルンネル神學並に親鸞教學に於ける二つの重要な共通的思想、信仰を述べて來た。即ち、一にはその人間觀であり、二にはその他力觀である。この兩者は全く密接不可分である。蓋し人間觀は必ず救済觀に於ける方法論を決定するものである。人間の本質と罪惡と死とであると觀る人間觀にあつてこそ、初めて他力道的救済の論理が成立する。即ち、他力道的救済觀は、あくまで現實に於ける人間性に出發する。罪と惡と

死としての人間性のさ中に神の喚び聲を聞き、佛の大願力を感得し、そこに救ひの成就を體驗する。而も徹底せる他力道にあつては、その喚び聲を聞き、大願力を感得し、救ひの體驗をなすこととこのことさへもが、神の力であり、佛の力であるとするのである。

ともあれ、他力道的救済觀は、人間の本質をあくまで罪と惡と死であると觀るのであるから、この罪と惡と死の意識が直接私の胸にひし／＼とおし迫りくるが如き人でなければ、到底受け容れられないものである。今現に生きて居るこの私が、罪と惡と死の存在であると、自ら強くもいたいたしく實感する處に、ブルネル神學と親鸞教學の生きて働く場所がある。

最後に私は以上の類似性あるにも拘はらず、尙依然としてそこには佛教としての親鸞教學と、キリスト教としてのブルネル神學との間に存する根本的相異點のあることを指摘せねばならない。

兩者は共に人間性に徹することに依て、そこに神を見出し、佛を發見しようとする。蓋し人間の存せざる處に神は存在し得ず、罪と惡と死との存在しない處に、救ひの道の要請は無い筈であるから。

然るに、ブルネル神學にあつては、人間と神とは永遠の平行線として、相互に本質的に異る、「絶對の他者」として對立する。人間は永遠に創られたる被造物たる限界外に一步も出ること許されない。人間はあくまで人間として、神の下僕として神と偕には生き得ても、神自譯には成り得ないこと、キリスト教的二元觀の特性があり、神人懸隔教としての超越的一神觀の本質がある。

これに反し、親鸞教學にあつては、一應人間と佛とを二元として區別はする。人間が罪と惡と死の存在である

に反して、佛は眞如であり、法性であり、實相であり、眞實である。だがかゝる二元としての人間と作との對立は、救ひ以前の迷ひの世界に於てゞあり、救ひの體驗と共に、二元ははやその對立を中止して、機法一體、佛凡一體となり、こゝに大乘佛敎通有の妙味たる、諸法實相、生死卽涅槃の世界を現出するのである。これは又そのまま、佛敎的汎神論の本質でもある。

超越と内在との對立は、キリスト敎にあつては永遠に解かるべくも無い。が、佛敎にあつては、悟り以前、救ひ以前に於ける一切の二元的對立は、悟り以後、救ひ以後にあつては完全に解消されるのである。

次にブルンネル神學（従つてキリスト敎一般も）は、その論理の仕組に於て、甚しき飛躍とギャップがある。ブルンネル自身、「信仰とは絶對者、純粹自體性としての彼岸界、客觀界への飛躍である」と云ひ、「飛躍のためには時間を必要としない」とも云ひ、論理の中止であると云つた。

然るに佛敎としての親鸞教學にあつては、その表現は極はめて象徴的ではあつても、因果の論理が嚴然として仕組まれてある。キリストの十字架上の死とその復活とが、キリスト敎に於ける救ひの最後の根據であるが、親鸞教學に於ける法藏菩薩は、非載永劫即ち無限の時間に亘つて、人間の救ひに必須なる條件を悉く成就したと説く。その何れに人はうなすくであらうか。

ブルンネル神學はあくまで神中心に終止する、純粹神學の立場をとるが、親鸞教學は佛中心ではあつても、最後には再びそれが人間自體の問題として體驗されることを教へる。蓋し人間性の土壤から發芽せる宗教の救ひである以上、純粹客觀的中心の立場に立つことは、人間と宗教とを次元的に分離し、やがては宗教をして人間とは

全く無縁の魔術的神祕におちいらしむるの危険がある。

宗教が宗教である以上、即ちそれが少くとも人間の宗教である以上、宗教は最後には神學とは袂を分つて人間學にまで到らねばならぬと思ふ。人間學の一部門としての神學はあり得ても、神學の一部門としての人間學はあり得ない。信仰の眼には一見神中心の神學が萬能であるかの如く觀ぜられはしても、その神學自體の發生、生長は必ずや人間を縁としてなされねばならない。かくてキリスト教的ブルンネル神學は、あくまでも神學であり、佛教的親鸞教學は神學的ではあつてもその本質は佛教的人間學なのである。こゝに神學と教學との根本的相異が嚴存するのである。

宗教と辯證法について

柴野恭堂

ここに宗教と辯證法との關係を論ずることは、如何にして宗教が現實の出來事として吾々に理解せられ得るかといふ問題に就て、其が可能なるべき立場を明かにすることによつて宗教に於ける辯證法を考へて見たいと思ふのである。さて、人間が他者または *Ganz-Andere* によつて限界づけられるところに、先づ宗教の客觀的意味が存するのであるが、この他者は言ふまでもなく、超世界的絶對的普遍的實在と考へられる限り、時間的歴史的關係的な人間及び世界に對して、永遠的超歴史的な世界が對立せしめられ、かくして二世界觀が現はれるのである。宗教は二元論に立つと考へられる所以である。Jelke は「信仰は神の肯定である。唯だ神のみが神たらしむるのである。信仰に於てのみ眞の二元論が語られる」と言つて居る。然し、若し神の絶對性及び超越性を説くだけであるならば、所謂「宗教なき神」が「體驗の彼岸」に凝視せらるに止まつてその主體性サブジェクトを明かにすることが出來ない。若しまた、同一哲學及び神祕主義の如くに、内在論によつて神と人間との一致を説くとすれば、それは「神なき宗教」として絶對實在の現實性ウィルクリツヒカイトを明かにすることが困難となる。(勿論、神祕主義を以てすべて

バックスの昏睡 *baalantischer Taumel* であると思做すことは問題ではあるが)

それ故、神は超越的内在として、現實の自己に主體的に體驗せられねばならない。神と人間(乃至世界)との非連續が克服せられる爲には、矛盾の統一として両者が否定的に結びつくと考へられねばならぬ。於茲ヘーゲルの觀念的辯證法が *Geist* の自覺の必然的發展によつて現實の矛盾を止揚して、宗教的和解の論理的體系を樹立し、自己否定的肯定によつてイデーが作用的に實現せられるといふこと、また歴史的現實の主體を通じて神が認識せられると爲したることは、まことに深い洞察であると言ふべきであらう。

しかし、既に何人も知る如く、ヘーゲルの汎論理主義は個體の行爲の本質を謬り、従つて歴史的現實を如實に理解することを得ず、更に宗教の非合理性を奪ふと共に、その獨立性は哲學によつて凌駕せられねばならぬ結果となつたのである。これ全く彼に於ては、論理的必然と目的論的統一とを辯證法の終結としての全體に於て綜合するといふ形而上學的構想に基因して居るのである。クロナーの言ふ如く、ヘーゲルの辯證法の根底には思惟の思惟といふ觀想的なる直觀の媒介が存するのであつて、矛盾といふも思惟の本質として存するところの止揚された矛盾に外ならず、其場合の他者は相容れざる矛盾 (*Kontradiktorischer*) ではなくして寧ろ反對 (*Kontarieren*) であるといはねばならぬ。従つて、否定が自己否定 (*Anderere*) によつて綜合に達するといつても其は *tautologische Nichtigkeit* に過ぎない。かゝる *Ideal Dialektik* に對して *Real Dialektik* が實踐的活動を以てヘーゲルの思辯に置き代へたのも尤もなことであるが、實に宗教の對象としての他者は理性の全體を否定するものであり、神と人間とは *Praxis* を媒介として結びつくのである。

ヘーゲルのイデーに代ふるに Paradox を以てしたるものが、キェルケゴール及其影響を受けた辯證法的神學である。キェルケゴールによれば、生命及現實は常に十字路に在り飛躍的に前進するのであるが、神の前には無である。宗教的人間は限界境位に立つて無限の辯證法を認識し、罪の意識にまで深まる苦惱を通して實存的性質に徹底して行くのであるが、それが可能となるのは歴史的なキリストに對する信仰によるのである。即ち、苦難を受けて死んだ人間としての基督を信することによつて、永遠が時間の中に現はれるといふのである。彼は信仰の對象は最も著しいパラドックスであり Absurd であると言つて居る。

斯くの如く、ヘーゲルの辯證法に於ける否定的契機のみが残つて、積極的契機を信仰に委ねたものがキェルケゴールの實存的辯證法である。(彼自らは Qualitative Dialektik と呼んだやうであるが *Wörter* はまた之れを Negative Dialektik と稱して居る)。要するに、キェルケゴールでは啓示による認識の必然性がパラドックスから要請せられ、人間の *Subjekt* からでなく神的客體から信仰の認識が成立するのである。ヘーゲルでは、否定すなはち否定が肯定に變るのであるが、キェルケゴールでは否定から肯定への飛躍を説くのである。こゝに辯證的二元論と稱せられる所以が存する。かくて、バルト及びゴーガルテンに到つては、人間が空虚な入れ物 (*Geiß*) 即ち *Nichtssein* であることを強調し、*Ausbrechender Dualismus* が宗教であると主張するに至つたがゴーガルテンによれば神と人間とが關係づけられるのは實在的共同としての愛によるのではなくして、「汝」が主體となり、汝の下に隸屬して、その呼びかけ *Anruf* を聞くことが、社會倫理的及び宗教的態度となつて居る。マルクの言葉を借りて言へば、辯證法概念は對話の意味から得られるのであるが、こゝでは神の言葉のみがディアル

クテイクとなつてしまつた。ブルンナーはシュライエルマツヘルを批評して其の同一哲學の無差別主義を難じ、その絶對依屬感情には超越者に對する隔たりの感すなはち畏敬の念を認め得ないことを論じて、自らは非合理性に對するパラドックスの限界づけを強調して居るのであるが、グリゼバッハによれば、辯證法は結局は認識の特殊な獨白的態度であると言つて居る。要するに、辯證神學は其信仰概念に於て、直觀的又は神祕的形式の主觀主義に關係を有するか、それとも貧弱な表象化に陥るといふマルクの批評が妥當するのではないかと思はれる。グリゼバッハの如きは、辯證神學を非批判的形而上學と見做して居るのである。

次に、カントの批判主義を繼承しヘーゲルの缺陷を修正することによつて、宗教と辯證法との關係を文化活動または文化意識の方面から見ようとすることに批判的辯證法がある。文化活動は意味を持つた活動であり、從つて自然生起に非ずして *ideal Geschehen* であるが、この立場に於ては、目的論的普遍は特殊の現實が之れを理念として求める全體であつて、個性的存在は自らを形成しつゝ此の課せられたる絶對的全體の代表として、自らの自由なる意志決定を爲すといふのである。かくして道德的行動が歴史を合目的々に發展せしめるのであるが、この場合永遠の絶對者は與へられるものでなく、レギュラチフプリンチプ 規制原理として單に課せらるゝに止まるのである。故に歴史は決して神の世界計畫を實現するものとは異り、絶えず新なる創造によつて神の目的に適ふ如く無限の過程を追求するのである。實に道德的自覺が宗教を媒介として歴史を成立せしめるといふことが此立場の眼目である。

吾々は茲に歴史の非合理性と其が超歴史なる永遠なるものゝ上に形成せられるといふこと、並びに超個人的なる個性の自覺が辯證法的に究明せられて居ることを知るのであるが、然し此處には *ideal* なる主觀が如何に

して *Zeit* を内容とすべきか、また宗教は主體の名の上に止まるのではないかといふ問題が残る。加之、謂ふに歴史は單に現在から作られるのではない。また時間も永遠によつて成立するのではない。永遠は時間なき現在である。かゝる現在は時間の流の連續から流れ去らないモメントとして完結的な全體的な意味を把握するものである。現在を單に時間的契機として見れば没落する刹那であるが、絶對的となつた現在gegenwärtigは寧ろ時間自身を規定するものであり、これが生きた現在、永遠の現在である。行爲はこゝに生れるのである。行爲は全體的なるものゝ意味を擔ひ、またその表現として *Andere* となつたものである。主體的なものは表現的であるが、表現的行爲によつて自己は他者として自己を自覺するのである。其は永遠の現在が時間を否定したるもの、或は否定された現在としての現在であるに由る。斯く自己否定的現在に於て自己を肯定し、全體を成立せしめつゝ全體に否定せられる實踐に於て宗教の辯證法を理解すべきである。プラトーンによれば、辯證法は最高原理へ昇り行く道であるとせられて居るが、單に下から上へ (*Oben zu*) の辯證法のみでなく上から下へ (*unten hin*) の辯證法が考へられねばならぬ。批判的辯證法では道徳的行爲が見えざる絶對者を媒介とするもの、有が無を媒介とするのであつて其主體は有であつたが、之れに反して主體が無であり、無が有を媒介とし、有に於て無が自らを表現し、かくて現在の内に永遠が降りて來るところに宗教的辯證法の特徴があると思ふ。

此の場合、無の表現としての行爲の主體は、行爲自身を目的としつゝ自己否定的なるが故に、無目的の目的に向ふもの、また原理的には完結的または最後のと考へられねばならぬ現在に在りながら、しかも常に時間的なるものを媒介として自己疎外に入るのである。然し、斯の如き意味を有する全體的個體にして、始めて歴史を形成

することが出来るのではないか。歴史と行爲と宗教とは辯證法によつて結びついて居るのであるが、その辯證法は無の表現としての全體的個體が非連續の連續として發展する辯證法であると思ふ。私は假りに今これを否定的直覺的辯證法と名づけるであらう。

註 (1) R. Jelke, Religionsphilosophie. Leipzig 1927. S. 125.

(2) S. Marek, Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart. Tübingen 1929. I Band S. III. Vgl.

宗教と政治

島原逸三

宗教と政治とが如何なる關係に置かるべきであらうかといふ問題を取上げたのであるが、今こゝでその問題が如何なる理由で提出せられるか、又如何なる性質の問題であるかといふ點について述べたい。

さてこの問題はいふまでもなく新しい問題ではない。この問題に對する最も一般的にして又極めて常識的な考へ方は、宗教は人間内面の精神生活に關する問題であり、政治は外的環境としての組織や制度や又その運営に關する問題であるとするものである。宗教と政治とは結合さるべきであるとしてゆく立場も、また、反對に兩者は全く分離さるべきであるとしてゆく立場も、共にこの見地から考へられるのが常であるやうである。かうした一般的なまた常識的な考へ方はこの言葉通りの意味に於ては特に誤りといふべき性質のものではない。しかし今の言葉に更に解釋を加へてこれに細かい意味を與へてゆかうとすると、そこには又新たな問題が現れてくる。何故ならば我々は今日人間の精神生活とこれを圍む環境との關係に關してある特殊な考へ方に到達してゐるのであり、又我々はこの考へ方を拒否することの出来ない理由を持つてゐるからである。即ちそれは人間の精神生活

はその環境としてさまざまな組織や制度を建設してゆくが、その精神生活はまた同時にその建設した組織や制度によつて制約せられてゆくといふ考へ方である。従つて人間の精神生活は常によりよき組織や制度を建設してゆかなければならないことはいふまでもないが、その精神生活の営みはその建設した組織や制度の運営に逆行する性質のものであつてはならないことは勿論、その運営の外に逸脱するていのものであつてはならないと考へられて來るのである。何故ならば精神生活の全幅の営みはたゞかゝる制約の下に於てのみあるからである。もつと一般的な言葉で言ひ換へると内面的なるものと外面的なるものとは、それぞれ獨立した二つのものとして互に關係し合つてゆくのではなく一つの實在に内在して互に本質的に關聯し合つた二つの面に他ならない。而して我々がこれを二つの獨立したものであるかの如く考へるのは我々が人間獨得の知性を通してこれに近づいてゆくとき、その知性の道具である概念を實在そのものと思ひ誤るからである。故に人間が知性の生活よりも更に深く生き實在を實在として把握させてゆく神話時代の本能の生活に復歸してゆくことが出来るならば、この生活に於ける内外二面の隔りは全く取られてしまふ筈だと考へられるのである。かゝる考へ方は一面に於て我々がこの世界の一大轉換期に遭遇して一つの動かすことの出来ない事實に直面した結果であるとともに又他面に於ては廣義に於ける哲學的世界觀の新しい組織が試みられた結果である。その實際的動因として最も顯著なものは十九世紀末葉に近づいて自由主義經濟組織のうちから現れて來た社會生活の缺陷に直面して東西兩洋の先進國が人間生活の制約者としての經濟組織改造の必要に迫られたことであり、更に又第一次世界大戰後舊體制下に置かれてゐた國際關係のうちから現れてきて所謂「持たざる國」の生活權を如何に確立すべきかの問題に直面し、西に於ては千九

百三十三年ヒットラー獨逸政權の掌握となり、東に於ては昭和六年の滿洲事變又昭和十二年の支那事變といふ必然的過程を辿つて來たことである。またその理論的動因としては舊來抽象的觀察されがちであつた人間の知性がその本來の母體たる人間の具體的生活のうちに還元せられ、その根柢に横はる信念とか行爲とかいふやうな本能的基礎が強調せられ、こゝに知と行、理論と實踐とを一如に見てゆかうとする世界觀が組織されて來たことである。簡單にいへば第一次世界大戰は人類文化の興廢が我等の建設してゆく經濟組織によつて制約せられてゐることを悟らしめ更に今次の世界的大動亂は人間生活の全幅の營みは國民生活としての營みの外に見出し得ないこと、又その國民生活の勃興は強力なる國家の存立とその整備せる體制の運営とに依存することを教へたといふことに他ならない。即ち我々は實際方面からも又理論方面からも人間生活に附隨し來る必然的制約をまさまざと認識し來つたのである。否かゝる内なるものと外なるものとの結合してゐるところにのみ人間生活の全幅の姿が見出されることを知つたのである。宗教と政治とが如何なる關係に置かるべきかの問題が更めて吟味されねばならないといつたのはこの理由からである。

そもそも宗教なるものは如何なる内容を持つたものであるにしても、必ず人間の内面生活の問題を解決せんがための試みたる性格を失ふことは出來ない。言ひ換ふれば宗教への出發點は常に一面に於て個人的であり、且内面的でありその歸着點も亦常に一面に於て個人的であり、内面的であるといふことが出来る。宗教生活がときとして人間生活に必然的に附隨し來る超個人的にして現實的な制約を無視して營まれようとする傾向を有つのはここに理由がある。もつと具體的にいへば宗教が純然たる内面生活の問題を人生の第一問題とする餘り經濟組織の

建設に全然無關心であつたり又ときとしては反つてその障碍となつたりすることのあるのはそれである。或は又觀念生活が現實生活から遊離しようとする性格を有つてゐるために宗教が全人類の福祉といふことを餘り空想的に考へてゆく結果國家的事業の遂行に無關心となつたり、又これに逆行するかの如き意圖を現したりすることのあるのもそれである。これは宗教が一面個人的にして又内面的な營みであることから、その外面的環境から遊離して時に物質的制約の外に逸脱してしまつたり、又時に國民的全體と沒交渉な立場に立つたりするからである。しかしながらかゝる事實を無視することの出来ない一方他面に於て宗教は人間生活の外面的制約者である組織や制度のよりよき建設への意圖に對して不可缺の關聯を有つものであることも亦否定することは出来ない。この點については最初に述べた最も一般的な、また極めて常識的な觀察はどこまでも妥當するといはなければならぬ。即ち宗教を中心とするさまざまな試みは結局現實生活の建設に對して最高の指導原理たるべき理念を先づ人間内の情操とし意志として育成してゆくところにあり、政治を中心とするさまざまの活動は、かゝる理念を結局現實社會の具體的組織とし制度として、建設し、運用してゆくところにあると見られるのである。故にこの點から見て先づ問題外に斥けてゆかなければならないのは現實生活の具體的建設を阻害するやうな理念に立つた宗教と理想生活への欲求を破壊するが如き方策の下に置かれた政治とである。言ひ換ふれば現實の歴史即ち幾分の合理性と幾分の非合理性とを包藏した歴史の過程を非實在とするやうな理念に立つた宗教は到底人類の政治的努力と結合してゆくことは出来ない。それは絶對平和主義の宗教のやうにまた沒國家主義の信仰のやうに人類の政治的努力を阻害することゝもなるのである。しかしながら他面に於て政治にも亦歴史の發展性に眼を閉さうとするや

うな試みがあることを戒めねばならない。理想的なるものが實際に於て現實の建設に障礙とならない場合でも單にそれが直ちに現實的なるものと一致しないといふ理由から、これを排斥しやうとするやうな試みは政治的試みの大乘的なるものといふことは出来ない。政治は現實を護らねばならないが、同時に現實を前進せしめねばならない。かく見るならばこの問題はときどき試みられてゐるやうに歴史を顧みて、そこに宗教と政治の結合の跡を指摘したゞけで解決せられるものでもなく、また論理を追ふて兩者の一致を確立するかの如き學說を組織したゞけで解決せられるものでもない。問題は結局宗教運動と政治活動とのそれぞれの分野に於ける實踐の問題として殘されて來る。而してこの實踐は宗教運動がこれを發生せしめてゐる人間生活の現實態に附隨し來る必然的制約に對する認識によつて指導せられること大なれば大なるほど容易であり、政治活動がその窮極の目標たる人間生活の理想態の實現に對する熱意によつて滲透せられること深ければ深いほど容易である。否かくして兩者は唇齒相補ふの關聯に立つことが出来る。

最原始民族の神觀念に就いて

棚 瀬 襄 爾

こゝに最原始民族と申しますのは考古學的な意味ではなくて、現存未開民族中最も原始的な民族を言ふのであります。御承知の如く文化史的な民族研究に於て現存民族中にも文化圈並に文化層を考察して原始の段階が想定される様になりました。この意味に於ける最原始民族には如何なる神觀念が懷かれてゐるかに就て若干の考察を試み度いと思ふのであります。

こゝで資料としても使用致します最原始民族は私がおひ／＼心がけて研究致しております我國とも比較的近い東南亞細亞に分布するネグリト即ち普通ピグミーと呼ばれてゐる倭小黒人でありますが、この民族が東南亞細亞のみならず世界の現存民族中最原始層に屬するものであるのに關しましては多くの論者の認めるところでもあり、今は論證を省略致します。東南亞細亞のネグリトは第一にアングマン諸島に十二（又は十三）の部族をなして居住し、人口約五〇〇であります。これはこの島々が印度の流謫植民地とされ流刑者に接して種々の傳染病等が發生して激減致したので、植民地化される以前一八五八年當時では五五〇〇位ゐたと想定されてゐます。第二は英

領マレイの山部からタイ領の一部にかけて居住するセマンと呼ばれるネグリトで人口はシェベスタによるに大體二、〇〇〇、九つの部族をなして生活しております。第三はフィリッピンのアエタ族と呼ばれるもので、アエタ族の部族数は明らかでありませんが、ルソン島、ミンダナオ島、パラワン島等の未開地に居住し人口は約三五、〇〇〇から四五、〇〇〇と想定されてゐます。

之等の民族の神觀念を觀察し、周圍のネグリト以外の未開民族の神觀、或はやゝ擴めて宗教形態と對比して其の特色を見度いと思ふのでありますが、直接資料を見るに當つて宗教學史を一應頭におく必要がある様であります。特に宗教進化論的な考へ方と宗教退化論的な考へ方とはこの場合相當重要な意味を持つております。周知の如く宗教進化論に於ては宗教は極めて幼稚なる状態から漸次高級なものへと一聯の心理的な連關を辿つて進化するものであると考へられた。時には宗教なき最原始状態すら想定せられる事があつたが、普通はアニミズム風な考へ方が行はれるのであります。かゝる考へ方に於ては最原始民族と言ふ概念は極めて漠然としか把握されなかつたが、それは兎も角最原始民族の宗教の如きは取るにも足らぬものであると考へられるのを常としました。然るに反之宗教退化論的な考へ方がシュミットによつて組織され、所謂文化史的方法によつて前述の如く原始の段階を指摘整理し、先に述べたネグリトを最原始民族中でも典型的と認め、この最原始民族に極めて高級な神觀とそれを中心とする一宗教と呼ばれる高度の宗教形態の存在を認め、文化の發展と共に宗教は寧ろ退化するものであると考へられた。シュミットによれば此の最原始民族の神觀念は所謂唯一至高の原始至上神によつて特色づけられ、この原始至上神は天を住所とし、通常父にあたる名稱を與へられ、靈魂や精靈とは類を異にし、永遠の存

在であり、全知全能の神であつて、無よりの創造をなし、善には祐を報い悪には懲罰を加へる。かくの如く宗教と道徳とを統べる神であるから畏怖の念を以て崇拜され、形式のない心からなる祈りと、はつものゝ供犠が捧げられる。而して精靈崇拜や呪術や卜占は發達せず、死者に對する恐怖もないと言ふのであります。シュミットの所説は全世界に通ずるものであります。前記東南亞細亞の三個處のネグリトに關してもこの事は論證され主張せられております。

宗教の進化とか退化とか言ふ事は本日の問題ではありませんが、こゝで前記の東南亞細亞のネグリトに關しまして該民族の根本資料に就て調べて見ますに、か程まで調査者の先入觀念が調査の結果に影響するものかと思はれるものがありました、ある資料では或は宗教なしと言ひ、アニミズムであると言ひ、乃至はフェティシズムであると言つてゐる。然し一方ではシュミットの言ふ所と極めてよく全致する記述をしてゐるのであります。之等の資料を比較して見ると宗教なしと言ふ場合は勿論アニミズムとかフェティシズムとかと片づける資料は大體に於て極めて粗雑であつて民族の他の生活様式に關しては相當詳細に記述してゐる場合にも宗教に關しては調査をなしたとも思はれぬものが多いのであります。そこで詳細に記述しました資料はシュミットの學說の影響を受けて調査したものは別にしまして、シュミットの原則そのまゝではありませんが、何れかと言へば之に近く、アニミズムとは片づけ得ない大神乃至至上神觀念の存在を指摘してゐるのであります。

まづフィリッピンのアエタ族に就てバンオーベルベルグの報告を見ますと、之はフィリッピンの各地のアエタの中北ルソンの一部のものであります。Bayasaw と呼ばれる至上神觀念を懐いてゐて、この至上神は野豚の所

有者であり、上に住み不可視であつて死後に於ける審判者であり、此の神に對しては一定の祈りの形式なく、暴風の際、狩の際など其の時々に自發的な祈りが捧げられ、狩の獲物や果物が供犠として供へられます。同じく北ルソンの他のネグリトに於ても其の名は擧げられてゐないが唯一の至上神觀念が存在し、此の神は宇宙の創造者であります。唯この神に對する祈りの文句は一定してゐると言ふ事であります。尙アニミズムは發達せず死者の恐怖も著しくなく周圍のマレイ系の民族が盛んに行ふ動物犠牲も行はれず *Prayer ceremony* と呼ばれる儀禮は行はれませんが呪術も卜占もないと報ぜられております。

マレイ半島のセマンの神觀念に關してはスキート、エバンス、シエベスタ等の報告があります。まづスキートによりますと *Taipoin* と呼ばれる至上神が指摘され、この神は極めて強力にして慈悲深き存在で、世界の作者でありマレーのラジャの如く彼の上なるものなし等と言はれ、多少擬人化のある事が報告されております。スキートはセマン全體に就て申したのですが、然し先に申しました様にセマンには、言語や慣習を異にする九個の部族がありまして部族によつて副神との關係、神名並に觀念上に複雑な變化を示しております。シエベスタによるとタペンが至上神となつてゐるのはセマンの中ケンシウ族であつて、ケンタ族、メンリ族、ジャハイ族では *Karoi* 雷と呼ばれる至上神が知られており、其の他二部族でも之の方言差と思はれる神名を持つており、混血の多い部族では又別の名になつてゐますが、先のタペンとカレイとが至上神と見てよいと思はれます。部族によつて此の両者が認められてゐる所もありまして、これに關してシエベスタは元來タペンが *Ursprungsgotttheit* であつてカレイの作者であつたが時の經つにつれてネグリトの恐れ of 自然現象たる雷カレイに地位を譲り、部族によつて雷

が人格化され、前面に現はれて雷の作者るタペンが背後にかくれたのだと解しております。嵐の際など此の神に脛骨あたりより血を取つて供へる犠牲が報告せられております。靈鬼や精靈の信仰は少く、死者の靈も恐れられませんでこの點附近に住みますサカイ族やジャクン族の宗教との間に相當の間隔を持つております。

アングマンのネグクトの宗教に關しては E. H. Man の資料によりますと Puluga と呼ばれる至上神が報告され、之はシュミットが非常に重要視しました資料でシュミットの言ふ所とよく合致するのでありますが、其の後 A. R. Brown と言ふ人が調査しまして、アングマンの主要神は Biliku (Puluga) と Tarai (Teriya, Daria) で特にピリクを上位におき之は北東モンスーンの神化であると見ました。尚ブラウンは精靈信仰や況術も皆無でない事を指摘したのであります。これに關してシュミットは「神觀念の起源」の第三卷に兩者を批判してブラウンの資料を大アングマン北部のもの、マンのは南部のものだとし、南部がより原始的なものである事を主張したのであります。

資料に關して一々評論をしてゐる譯には參りませんが、これ等の材料をシュミットは極めて巧妙に扱つて、例へばセマンで血の犠牲のある事に關しては其の血が極めて少量る事を強調して周圍のマレイ系の民族の行ふ動物犠牲とは性質を異にするものなる事を論じ、アングマンに至上神に對する儀禮の報告のない事に就てはアングマンには形式的な祈りがなく極端なインディビデュアリズムが支配してゐるからだと言ひ、資料が矛盾する場合に例へば前記の如く地域乃至部族を區別すると言ふ様に會通しまして、先に申しました様に外部の影響を受けぬネグルト本來の宗教が極めて高級なる事を論じたのであります。さてこゝで問題を二つに分けて

一、神の性格乃至屬性の問題

二、儀禮の純粹性、呪術、卜占、アニミズム、死靈崇拜の排除の問題

として考察乃至批判が出来ると思はれます。

第一に關してはシュミットは先に述べた様に極めて純粹な神觀念を認めたのですが、實際はどうか。此の點至上神の無始無終性、遍在性、全知全能性、創造能力、道德的審判性等々に關して詳細に觀察しなければなりません、之は他日に譲り度いと思ひます。然しながら蓋し至上神の發生はカール・ベートが申しました様に人生と言ふとよめく大波の轉變の中に搖ぎなく立つ岩石としての大島の要請にありますか、プロイスが申しました様に *Uranordnung* でありますか、レウが申しました様に至上神は最大のアンテシデントであり、最後の大審院であり *prima causa* でありますか、將又シュミットが申します様に人間の要求の總和を満足させんが爲に生れたものでありますか、何れに致しましても最原始民族のみに存在するものではありません。そこで他の未開民族の至上神と資料的に比較する必要が生じますが、其の差が果して分明であるかどうか。ペツタツオーニ等は最原始民族の神の創造性は全般的には主張し得ないと申しておりますし、前記のネグリの至上神に關してもかなり、擬人觀もあり、或は風、或は雷として實際生活と關係深く把握されてゐる事は見失ふ事が出来なと思はれます。勿論現存の最原始民族は最原始とは言へ歴史的な經過を持つておりますが果して歴史的經過のみを以て其の挾雜的要素を解決し得ますかどうか。この點尙他日を期し度いと思ひます。

第二の問題に關しては資料によるとアニミズムやマーニズム、呪術、卜占等は皆無ではありませんが、之を他

の未開民族に比しますとなる程發達しておりません。かくの如き事實から原始一神教が主張されるのですが、然し翻つて思ふに一般生活程度のあの位さと、知能を發揮する必要もない生活水準の民族に如何にして宗教のみが高級であり得るのでありませうか。呪術少く、ト占少きことは一應はネグリの宗教の高級を示すかに見える。然し他の原始民族が盛んに行ふ呪術やト占は人間の力を擴充し、生活を不安なきものとしようとした努力の所産ではなかつたらうか。その意味に於て文化の第一歩でもあつたのではなからうか。呪術やト占は高等宗教では清算されるし、精靈信仰も清算されるが、この清算された場合の缺除とネグリの場合の缺除には相當大きな價値上の開きがあるのではあるまいか。私はネグリの生活活動の單純さの爲に彼等が單純な、簡明な宗教形態を持つた事は認め度いと思ひますが、之を理想化して考へる事は正しくないだらうと考へます。

宗教的人間學の構想

田澤康三郎

宗教的人間學といふ言葉が特殊の興味を以て語られ始めたのは左程古いことでない。此の言葉から既に印象づけられる如く、斯かる學的努力の興起は現代の所謂哲學的人間學の唱導から其の直接的刺戟と要求を受けてゐる。人間の本质及び根本構造に關する基礎學としての人間學を概念的に類型化して述べたのは周知の如くマックス・シェーレルであり、嘗つての人間學は人間の形而上的の本質規定に意を專注したのに對し、此れに於いては同時に人間の自然性をも重視したといふ限りにおいては溯つて其の先蹤をフォイエルバッハの宗教論にみ出し得るであらう。

人間を發見し之を一切の存在物が歸屬すべき中核の座に据ゑた近代哲學の立場にとつて、超人間的なる神の側から人間を説き又評價する嘗つての人間觀は、これが哲學的思惟や科學的研究の下した結論ではなく、宗教的信仰の理念に過ぎないといふ理由を以て、殆ど云ふに足らざる程に無意味とされた。斯かる觀方は「神は人間の本质をなす幸福の欲求によつて客觀的に投射され、やがて獨立の實在と想像されたものに過ぎぬ」と説く神の *Illu-*

zoinismus に全く相通するのであつて、宗教を人類歴史の文化的殘念物とする主張とも其の方向を一にしてゐる。一切の存在物を人間に歸屬せしめてみる態度は宗教に就いても亦例外ではあり得なかつた。宗教を、道德の延長とみることによつて人間の側に齎した近世哲學の精神を繼承して、唯一の宗教から目を轉じ、より多くの、より豊富なる宗教現象を發見してそこに「人間の宗教」をみ出さんとして誕生した宗教學は、宗教を「神と人間との相關々係」として、グッハも謂ふ如く、「神學からの解放」の故に神よりも専ら人間の側に重點を置いたのである。此の宗教學の精神と主張も亦人間中心主義的近代哲學の精神に源を發するものと云はねばならぬ。然し此の態度は、一般に宗教を人間即自的にみて、人間的生全般において宗教が占むべき正當なる地位を之に與へるといふ方向へよりも寧ろより多く神く神の否定破壊の傾向を生じ、ひいては人間の生全體に於ける宗教の地位をも亦浚ひ去る結果を招來する如き方向へ傾いたと思はれる。本來的には決して謬つてゐない宗教學の主張と態度にも拘らず、却つて宗教を見失ふ結果に至つたのは、宗教學は先づ主として所謂原始宗教の研究に出生した事情に基くと同時に、其處に掲げられた新しい旗幟に眩惑されて宗教が本來的に内有し又依據する非合理性や超越性を忘れ、現代の哲學的人間學が人間の自然・文化・社會等の廣範圍を包括して其の概念や體系を構成しようとしながらも、常に人間の超越性への正當なる考慮を怠つてゐると批判されると全く同様の誤謬を宗教現象の研究に際しても氣付かぬまゝに犯した爲である。吾々はその顯著なる一例を「宗教とは神のことではなく、唯生命の、より以上の、より大いなる、より豊かなる、より満たされたる生命たらんとする生命の衝動に基くものであり、人間の欲望を充足する前の生活手段に外ならぬ」として終局的には宗教の否定に至つたりユーバの説に見得るであらう。宗教心

理學の立場からいはれた此の言葉の中には否み難い真相への洞破が聞かれると同時に宗教を研究する者が苟くも忽にし得ない宗教理解の根本的誤謬の萌芽を胎藏してゐることフォイエルバッハの場合と全く同様である。勿論茲に所謂宗教の非合理性超越性とは果して何を意味し、又如何なる具體的形象を呈するかは更に詳論を俟たねばならぬが、宗教の客體性と共に其の主體性を相關聯せしめつゝ宗教現象をみ、それを靜態的により動的に觀察するならば、宗教の超越性を根本的に理解することが出来るであらう。換言するならば、宗教の對象又は對境と、此れへの接近又は體現への動態を觀察し理解するならば能く此れを究明し得ると思ふ。斯かゝる態度は、靜態的分析に重點を置き、そこで特に宗教的なものをみ出さんとした從來の研究からは兎角顧られなかつた所である。

宗教を人間の側に於て觀る立場が終局的には却つて宗教を見失ふに至つた理由は、宗教現象の具體的事實性とその意味性とを混同し、同時に文化一般と宗教との緊密なる相關性を忘れ、宗教現象の意味性を了解すべく敢へて意を用ひなかつたからである。マックス・シェーレルは歴史の經過に於いて宗教の占めた地位を決して高く評價してゐないけれども、實踐的には他の何物にも優して力強い宗教的確信の價値を尊重し、宗教を單に過去のものとなせず常に現實的なものとして其の意義を認識する態度が當然要求されねばならぬ。各宗教は夫々自己の存立を主張する爲の神學や教義學を持つ如く、宗教一般はその辯證論を持たねばならぬ。之は實に宗教學誕生以來の要求でもあり、宗教的人間學確立の間接的必然性は既にこゝに用意されてゐたのである。基督教神學の人間論や佛教々學に於ける佛性論及び救濟論や解脱論は單に其の宗教の範圍内に於ける教學として以上に宗教的人間學の問題に相通するものとして、此の角度からみて新たに考察される必要がある。更に、ヴァッハも既に指摘してゐ

る如く所謂自然人の神話や儀禮に象徴された世界觀等の根本に迄觸れる必要がある。

我々に與へられた宗教的人間學の方向は決して一樣でない。私の短見に依れば、ヨアヒム・ブツハの如く宗教的人間學の本質論を説かず、唯思想史に即して宗教的人間學を類型的に概觀的に發見せんとする立場、シャールやフリックの如く特定の世界觀又は形而上學を前提しつゝ其の立場から人間を論ずる傾向、人格や精神生活に於ける宗教的作用的寄與を述べるヴンデルの試み等多様であるが、此等は其處に掲げる課題とその解決に關して必ずしも共通性をもつとは云ひ難く、人間の生全體に於ける宗教の意義を闡明する爲には尙充分とは云ひ得ない。之に反して我が波多野博士がその獨自の立場から、説かれた「宗教の哲學的人間學」は體驗や表現に於いては生の他の領域と聯關して存在する宗教を、生全體の聯關や構造から理解せんと試みられたものであり、生全體に於ける宗教の地位を定めつゝ宗教の類型を發見する爲の端緒ならしめたものとして最も注目すべきである。

宗教的生に人生最高の價値を賦與し之に生き抜くことは、神聖性を最高價値意識の軌範とみる立場を執らない迄も、宗教全般の示す事實である。而して此の事實と宗教的生の表現とを理解する爲には之を靜態的に分析するのみならず、更に之を動態的に觀る方がより重要である。凡そ生と名付くべきは、之が流動し進行する所に於いてのみ正しく理解し得るからである。その主張を吾々はジムメルから學び得るであらう。宗教的生を眞に生彩あらしめるものは、靜態的分析の篩からは兎角こぼれ落ち易い極く微妙な、合理的論理や思惟の前には極めて脆弱な、然し人間の生そのものにとつては最も強力な最高價値的な要素であり、之は唯生全體の連關そのものに即してのみ正しくその當體を理解し得るのであつて、此の點への考慮を缺いた前述の諸方向はすべて充分なる用意に

立つとは云ひ得ないものである。我々は幾多の事例を以て之を論證し得るであらう。

宗教現象の動態的觀察に就いての有力なる指示は、既に宗教心理學の側から與へられてゐるが、ヨアヒム・ブッフハヤ・パウル・ホフマンの學說も亦其の中に數へ得るし、所謂宗教史家にも此れと類似的の宗教觀をとる者が少くない。一々此等を評述する暇はないが、總括的に云つて此等は救ひを求めること *Heilsbedürfnis* 又は福祉の希求 *Heilsdrang* の角度から宗教を説明しようとするのである。此の場合我々は救ひに至るべき反價値的なものを形成する内容を具體的に考察することが宗教を理解する端緒でなければならぬ。嘗つてメンシングが人間の全體的状态から罪惡の問題を扱へ、同様の立場から佛教と基督教の苦 *Tadana* の問題をとりに上げてゐるのは結果に於いては尙不充分であるが此の點に關しての一試論として數へ得よう。宗教心理學に於ける回心や創唱者の生活經歷等が問題とされるのはすべて此の點に關るのである。人間存在の日常性と「ゾルゲ」*Sorge* を強調するハイデッガーの存在學的主張は此の觀點から興味深いものがある。此の問題の線に沿ふことにより我々は宗教の個別性の普遍性とを共に見定めることが出来るであらう。

宗教の超越性と非合理性とを宗教の客體的無限性や超經驗性から説く主張は既に我々の知れる所であるが、人間の有限性そのものに徹することが宗教的啓示、救濟又は解脱に到達する要件とされる主張に基き、宗教の主體的有限性に即して之を説く方がより重要であると思はれる。此の有限性はオットーの所謂被造物の持つ感じ *Kreaturgefühl* やシユライエルマッヘルの依屬感に止らず、宗教的生の一中心をなす單なる自然主義からの價値轉換の動因であつて、之を明かにしてこそ宗教の無限性や自由の問題が解けると思ふ。宗教の客體的無限性を問

ふよりも主體的有限性を問題とするのが宗教現象のより適切なる理解に導くであらう。特に人間の限界的狀況である死や弔葬が宗教にとつて如何に大きな問題であつたかを察知しなければならぬ。

更に第三に宗教的生の嚮ふ對象又は對境と人間との關係が問題となる。近來、人間の絶對的否定、絶對的放棄によつて神の恩寵に與ると説く者にさへ尙殘される結合點の問題が、對象又は對境の觀念、及び宗教の實踐形態即ち儀禮や修行の形態がその理論をも包括して一群の課題とさるべきである。救濟論や解脫論は此の點に關する最も有力な手がかりを提供するのである。

最後に宗教的生の立場から現實の人間の生へ下す評價又は態度が、宗教の人世觀世界觀と相關聯する教義又は思想の問題が残り、此處に宗教的人間學は單なる一般的基礎理論から次第に個別的實踐性を帯びることゝなるといはねばならぬ。

以上の如く、宗教的人間學の基礎的構想と課題の設定はそれ自體として完成されねばならず、又歴史理解の基礎的共通性でなければならぬ。而も斯かる準備は宗教の諸類型を見出す端緒をも與へる結果にならう。

佛敎と國家性

禿氏祐祥

課題の意味は佛敎の目的とする所と國家の目的とする所との間に何等かの合致點があるかといふ事である。佛敎は孤獨的思索を貴ぶ宗教であり、また現在の生活を輕視せんとする傾向を有する宗教であると斷定せらるゝことがある。然るに我國に行はれつゝある佛敎は傳來の當初より著しく國家的であり、鎮護國家を標榜してゐるのは、單なる擬裝であらうか。この問題を解決する爲めには、佛敎の本質に就て考察し、國家を重んずる所の思想との交渉を究明する必要がある。現時の如き國防至上主義が採用されてゐる際にはこの點が特に重要であると思ふ。

佛敎傳播の區域は可なり廣く、またその年代も久しい事であるから、地域を異にし民族を異にする場合に、地理的歴史的過程は決して單調に推移するものではない。我國に行はれつゝある佛敎は國家的精神との間に不離の關係を有する點で、印度の佛敎、支那の佛敎よりも顯著である。我國は祭政一致の國家であつて、神祇を崇敬する事が國家としての結合を鞏固ならしめてゐる事であるから、佛敎もまたこの傾向に順致された點もある。然しながらこの傾向は元來佛敎に缺けてある性格が新に賦與されたのではなく、この傾向に進み得る原動力が既に佛

教の本質として具備されてゐるのである。

佛教に依る修行には理論的のものとの實踐的のものとの二種がある。前者は般若の智慧を啓發することに依つて萬法の實體を察知推究することであり、後者は現在に於ける生活を規律的ならしめることである。これを表現するに乘と戒との名稱を以てすることがある。釋迦牟尼佛が菩提樹の下に端坐して冥想を續けた後終に到達した證果の内容は世界に關し人世に關する諸問題の最後の解決であつたのである。世界的問題は智に依つて解決し、人生に關する分は實踐に依つて調整されなければならぬ。修行者としての生活を規定する戒律は原則としては妻子眷屬と同居する家庭生活を否定してゐるが、決して孤獨の生活を推稱してゐるのではなく、集團的生活を基準としてゐるのである。即ち相互援助に依つて修行を續けることが効果的であることを考へて制定されたのが、戒律であると思ふ。佛弟子は聲聞と緣覺との二類に分たれ、釋迦牟尼佛から直接に説法を聞き、誘引教化されたのが聲聞、釋迦牟尼佛に依つて説かれた教法を傳聞し、修行を續けてゐるのが緣覺である。何れも集團的生活を續けてゐた點に於て同様である。集團的生活を續ける場合に各目が互に援助すること家庭生活に於けるが如きものでなければならぬ。この際に最も避くべきは私利私欲である。佛教の無我説は數論派哲學の我に對抗して主張される様であるが、佛弟子の規律的集團生活を合理ならしめる爲めに無我を提唱したものと考へられる。

無我の説と共に注意したいのは回向の説である。回向とは回自回他であつて、自分の努力に依つて得らるべきものを他に歸せしめることである。回施といふ語も使用されることがある。集團生活に於ける相互援助に於て始めて合理化されるのである。回向は同様の境遇にあるものが相互に行ふことを原則とするものであるが、勝れ

た地位に在る者が劣つてゐる者に對して行ふ所の回向もあり、また生存者が先亡者に對して行ふ所の回向もある。何れも回向としては第二次的のものである。前者は淨土教の他力を説明する場合であり、後者は追福の爲めの年回佛事に伴ふものである。淨土教に於ける回向の特殊解釋は眞宗にその例があり、先亡者に對する回向は支那では唐代、我國では奈良時代末期からで、地藏本願經や十方隨願往生經などには七分獲一の説がある。即ち先亡者に回向する場合はその七分の一だけが先亡者に振向けられるに過ぎないといふのである。融通念佛の思想は回向の思想を擴充したものと注意すべきである。

大乘教は菩薩道であり、自利と利他とを兼ねべきであるとされてゐる。即ち上求菩提下化衆生とも云はれてゐる。無我と回向とを前提として始めて二利双修の實を擧げる事が出来るのである。奈良時代の行基が後世に至るまで菩薩と敬稱されるのは公共事業に勢力を傾け、民衆の福利を計つたからである。即ち自利利他を完全に果したからである。佛教僧侶が現今の謂はゆる社會事業に努力した實例は甚だ多いのであるが、これ決して偶然のことではないのである。寺院内に於ける各自の修行から更に進出して教育事業、社會事業に貢献したのは基く所があるのである。戒律に規定されてある集團生活に伴ふ相互援助は布薩の爲めに會合する人々に依つてその範圍が決定されるであらうが、この集團生活の精神が擴充される場合に國家が基準となるであらうことは容易に推察し得る所である。國防が完備し、他國より侵略せらるゝ様な心配がないといふ安全感が佛道修行の方面に於てもまた要求されるのである。

國家と宗教との關係と基督教の寄與

富 森 京 次

國家と宗教との關係は如何になるべきやの問題に就いて、古來幾多の見解があつた様であるが、双方の立場を十分に尊重して、而も其處に有機的關係を認めるといふ様な見方が、比較的にかつた様であるから、此處に一つの卑見を述べ度いと思ふのである。即ち國家宗教兩者の中、何れかゞ何れかの上にあるといつた様な物の見方では、双方にとつて有害であると思はれるのである。双方をも其独自の機能を十分に發揮して、尙且つ双方が有機的に結ばれ、相互に寄與し合ふといふ様な關係に見直すにあらざれば不可である。而も之は對等の關係であるといふのでもなく、兩者各々其持ち場立場を異にしてゐる關係あつて其序列を全然異にし、比較すべからざるものである。即ち兩者が其各々の立場に於て、他を見るといふ見方である。

先づ國家の立場から宗教を見るに、眞に國家風教の上から、役立つ所の宗教とは如何なるものであるかと言ふのが、國家的見地から見た宗教觀でなくてはならぬ。其宗教は、國家觀念に悖らず、民族精神に相背馳しないものであるべき事は、言ふ迄もないが、更に進んでは國家生活の進展に寄與し、民族理想の實現に貢獻するもので

なくてはならぬ。

併し乍ら此見地に立つて、此處に注意を要する點は、宗教が其本來の機能を十分に發揮するにあらずんば、國家に對しても亦克く貢獻をなし得ないといふ點である。換言すれば、國本的見地に立つて眞に國民生活に役立つ宗教と言へば、宗教らしい宗教でなくてはならぬといふ事である。更に具體的に言へば、眞に國家に有用な宗教とは、矢張宗教本來の特性である永遠性や普遍性を具へたものでなくてはならぬといふ事である。即ち眞正の宗教とは、反國家的なものであり得ない事は言ふ迄もないが、更に或點現實的な國家活を超え、現世をも超越した大きな普遍的領域を有し、永遠的な地盤を有すべきものであるといふ事である。之は國家的見地に立つて宗教の有用性を認むるに當つて、忘れてはならぬ一點である。即ち宗教は、一方、現實の世界、特定國家の實生活を離れては在り得ないものであるが、他方、見えざる世界に屬し、民族的生活を乗り超えた領域をも有するものである。此普遍的にして永遠的な大いなる地盤に宗教が立つて居ればこそ、夫は又國民生活に對しても貢獻し得る力があるのである。之に反して若し宗教が、何處迄も國家生活と同じ延長しか有せずして、更に夫以上に出づる領域も地盤も少しも有たないものであるならば、夫は又國家にとつても餘り役立たないものとなるであらう。

固より我が國體觀念に於ては、多分に普遍性と永遠性とがあつて、國家生活其者に於て、既に大きな延長ひながりと悠久性とを有つてゐるのであるが、併し乍ら此無窮の國體、八紘一字の肇國の精神を、更に伸展せしめて、國本の培養に貢獻して來たものは、矢張普遍性と永遠性とを豊かに有つた宗教であつたのである。我が憲法に於て信教の自由が許されてゐる所以のものも、其精神は又此處にあるものの如くであつて、宗教が其獨自の立場に於て、

自由に其本來の機能を發揮し得る所に、又國家に對しての貢獻もあり得るといふ妙語を活かしたものである。

次に隣つて宗教本來の立場から國家なるものの機能を觀察するに、國家は宗教に對して、具體的な奉仕の場所、現實的な實踐の道場を提供するものであるといふ事が出来るであらう。之を我が國民によつて言ふならば、我等は其何れの宗教を信ずるとしても、日本帝國なる特異な國體を有せる國家が、其宗教生活實現の場所として、特定せられてゐるのである、我等の宗教生活は、主として此特殊な民族生活を通して營まるべきものである。斯かる意味に於て、宗教其者が絶對であると同様に、國家も亦信仰生活にとつて絶對的な位置を占めるものである。我等には此國民生活を他にしては、其宗教生活も亦あり得ないのである。宗教に如何に超世間的な領域があるとしても、夫が現實の國家生活から遊離して了ふものであれば、また宗教としての生命も失ふて了ふのである。

斯くの如くに國家は宗教にとつて、現實的な奉仕の場所、實踐の道場を附與すべき缺くべからざるものであるばかりでなく、又宗教の普遍的にして永遠的な本質をも助長伸展せしむる補佐ともなり得るのである。之を基督教に就いて言ふならば、基督教は儒教や佛教の後に我が國に渡來して、儒佛兩教が國本の培養に貢獻なしたると同様に、國家生活に對して寄與をなすべき事、論を俟たないが、更に基督教其者が、我が萬邦無比なる國體生活より蒙るべき得點ある事も考へ得られるのである。儒佛兩教によつて培はれたる潤澤なる民族精神より裨益せられる點ある事も思はしめられるのである。

抑も基督教は夙くより人本的にして理智的なギリシヤ・ロマの文化と結びついて、特殊な發達を遂げたものである。然し之は歐米型の基督教と稱すべきものであつて、必ずしも基督教本來の姿其儘であるといふ事が出来ない。

い。其處には或特殊な發展を遂げ得た點もあるであらうが、又基督教が本來有つてゐた特異性にして、十分之を伸ばし得なかつた點もあるであらう。茲に於てか我が特異な國體の中にあつて基督教を生活するといふ事によつて、歐米諸國が伸ばし得なかつた基督教の獨自性を伸ばし得る事が出来るであらう。又儒佛兩教によつて培はれた民族精神の中に、基督教的な信念を成長せしめる事によつて、日本的なる特異な基督教の類型を生み出す事も出来るであらう。斯くて基督教は、國本の培養に對しても寄與し得ると共に、又基督教自體も、我が國家生活より裨益せられて、進んでは世界の文化に對しても貢獻をなし得るのである。前者は國家的見地に立つて宗教の有用性を見た場合であるが、後者は宗教的觀點に立つて、國家の貢獻を見る場合である。

斯く基督教は國家に對して貢獻をなす點と、又國家より利益を受ける點との二つが考へ得られるのであるが、其双方の場合にとつて必要な事は、基督教の本質を克く把握する事である。其特異性を明確に掴み出すといふ事である。之なくしては基督教は、國本の培養にも利益する所少いであらうし、又日本的獨自性を發揮して、世界的貢獻をなすといふ事も不可能であらう。例へば前者の場合に就いていふならば、克く基督教本來の特異性を把握せずして性急に其日本國家への貢獻を強要する時、其處に二つの誤謬が生ずるのである。其一つは一般社會の一隅に、又動もすれば基督界内に輕卒に提唱せられる所謂日本的基督教である。之は其外形的な表現に於ては、基督教的な用語を用ふるけれども、其内容に於ては、從來日本に傳へられて來たものと餘り異なる所なきものと基督教をなすものである。斯くては國本培養の上からいつても、何の新しい貢獻をなさない事を意味する。我が國は既に儒佛兩教を攝取して、國運の伸長に資せしめたのであるが、然し之ら兩教も、既に其伸びる所迄伸びて、

之以上の進展に對しては、兩教とても何らか新しい生命の注入を必要としてゐるものの如くであるが、更に肇國の精神にしても、之を今日以上に發展せしめるに對しては、平田篤胤ではないが、基督教の如き新生命の注入が必要とせられるのである。此時に當つて基督教に特異な本質が何であるかを辨へずして、之を在來の日本精神と同内容のものに改めて、名のみ基督教を保持しようとする事は、國本の見地に立つて見ても、之を何ら用のない宗教となす事を意味するのである。條約改正の昔はいざ知らず、今日の日本に於ては、基督教の假面を被つて、實に於て非なる者となすの要は聊かもないのである。

更に第二の誤謬は、歐米型の基督教を以て、其儘基督教本來の姿であると看做し、之を以て國體觀念と相容れざるものとして排斥する事である。原始基督教は、物を神中心の見、政治を神政一致に取扱ふ東洋の一隅に生れたのであつたが、夫が成長した世界は、物を理智的に見、政治を人本的に取扱つたギリシア・ロマの文化であつたのである。従つて其處に發育した歐米型の基督教には、原始基督教になかつた特異性を伸ばす事が出來たであらうが、又基督教本來の特質にして十分伸び得なかつたものもあつた。従つて又今日歐米に行はるる基督教を以て、其儘基督教の本質を傳へたものと見るのも誤であれば、更に之を取つて直ちに其儘我が國の精神文化の中に取り容れようとするのも亦無理である。例へば民主思想とか自由主義とかいふものは、所謂基督教國が、ギリシア・ロマの文化から繼承したものであつて、決して基督教福音の本質を構庭してゐないである。又所謂平和思想の如きものも、基督教に獨自なものでなく、和の思想は佛教にもあり、又我が肇國の精神の一大特徴をなすものである。否、何れの宗教、何れの民族も、平和を望まざるものはないが、問題は如何にすれば眞の平和を來らし

める事が出来るかに懸つてゐる。此時に當つて原始基督教の中から、我が國情に適するその本質を克く把握抽出して、之を我が肇國の精神によつて伸長せしめ、更に儒佛兩教によつて養はれた民族精神によつて進展せしめるならば、茲に日本類型なる独自の基督教が生れ出でて、嘗に我が民族生活に貢獻するのみならず、又世界の新しい平和と文化との樹立にも大なる貢獻をなすであらう。斯くて歐米型の基督教が、世界の平和を齎らすに失敗した後立つて、日本型の基督教は、眞の世界の平和の樹立に貢獻するのみならず、又世界の新秩序の建設に大なる寄與をなすものであると信する者であるが、夫には歐米型の基督教の中より其本質を識別把握するといふ事が、先づ必要なのである。

供犠論の整理

宇野圓空

宗教的儀禮の研究が概して神學的な考察の域を脱してゐない中であつて、供犠に關するそれは最も多く宗教史的及び心理學的檢討を進められたものゝ一つである。しかしこれすら供犠と呼ばれる現象の常識的な把握、傳統的な意義や概念への拘泥のために、その起源と本質的な形態の考定の上に少からぬ混亂があつて、十九世紀の後半以來展開された諸學說にも不當な方向への逸脱が見られる。それは一つは *sacrifice* といふ言葉の語義變化のために、その概念の内容が明確を缺いてゐるからであつて、これを供犠、供物、聖供などゝ種々に邦譯して見る時に、その意味の動搖は益々多くなるのである。

古代歐洲では *sacrificium* といふ言葉は、一般に食物その他の物品を神靈に供へることを意味し、大體に於て供進 *offerre* とか呈供 *oblatio* といふと同義に解せられたので、ドイツ語などでは今にこれに *Opfer* 等の語を當てるのである。しかし同時にこの神靈への供進には一層古くは動物の犠牲が好んで用ひられ、その屠殺や他の供物を神前で焼いたり碎いたりする手續としての屠宰 *immolatio* に重點を置く場合も少くなかつたので、英語

やフランス語の *sacrifice* にはより多くこの方の意味が盛られてゐる。また宗教的儀禮としての饗宴もその大多数が神靈への供進や屠宰と互に前後して相伴ふために、これを *Opfermahl* とか *sacrifice communial* などと呼んで、むしろこれを供儀の終局的動作とする考へも、暗黙の中にひろく學界に行はれてゐる。

假りにこれらの諸要素をひろい意味での供儀といふ言葉で概括するにしても、供進と屠宰と饗宴とは各々独自の意義目的と動作形態とを持つてゐるので、實際にそれらの執行が如何に不可分に結合されるにもせよ、それらは各自別個の儀禮行動として解釋した方が適當である。すなはち供進には動物以外の供物を用ひることも多く、それには屠宰といふ手續は全く見られない。犠牲はその屠宰の前後に多少神靈に供へるといふ心持の意識せられたることが多いけれども、一方ではそれを殺したり焼いたり流したりするだけで罪穢の穢淨となり、有害な動物や病人の身代りとなる場合もある。また饗宴も供物や犠牲の一部を共食するものゝみではなく、その聖食を神靈に供へたり、その來臨を乞ふて神人共食の形をとるとは限らない。

それで供進と屠宰とをその意義目的から一つの喜捨 *rejoicement* として總括して見ることも不可能ではないけれども、所謂除害の供儀 *sacrifice eliminatoire* の類がこれでは説明し難く、事實兩者の行動形態はよほど異つたものがある。さらにこれに饗宴を加へて、供進によつて聖化された犠牲の神秘的な力を、屠宰によつて打開解放し、その肉を食ふことによつて人々が分享するのが供儀の趣旨であり、それは神聖の世界に人が出入するため
の聖化の儀禮であるといふ供儀論も、強ひて三者を一原理で貫かうとした試みであつて、三者が各自單獨に行はれる事實を説明することができない。この外供儀の起源についてこれを神靈への贈與貢物から始まるとしたり、

トテム動物の共食に基くとか、穀物の神靈の化現としての犠牲を屠つて、再生の力を留保する爲の呪術的儀禮だとかいふ學説は、いづれも供犠の一面若くは特殊な形式を取上げての解釋であつて、それが供進屠宰等の諸儀禮の複合であることを認めない爲に、その説明に種々の混亂を來してゐるのである。

一體供進と屠宰と饗宴とが事實上に結合して現はれるのは、その聖體とも概稱すべき供物と犠牲と聖食とが同一物であり、それに對してこれらの行動が時間的に連続した一つの儀禮過程を成すからである。そしてこれは動物が聖體となる場合に最も多く、特に牧畜民族の儀禮に於て顯著なのであつて、歐洲學者の供犠理論は實は大多數の種の實例に基いて導かれたものである。しかるにこれを農耕儀禮の事實について見ると、たとひ動物の屠宰は相當多く行はれても神靈への供進や饗宴には一方で農作物が屢々用ひられるので、三者の結合は必ずしも豫想される程多くはないのである。今これをインドネシアにける農耕儀禮について、それらの現はれる頻度をまづ數字的に吟味すると、全數三七八事例の中でこれが單獨または結合した儀禮として行はれるのが二〇二例、各要素の延實數三三七例となり、その内譯は次のやうになつてゐる。

供進の單獨に行はれる例數	一八
屠宰の單獨に行はれる例數	二二
饗宴の單獨に行はれる例數	五〇
供進と屠宰との結合した例數	二七
供進と饗宴との結合した例數	二四

屠宰と饗宴との結合した例數	四〇
三者結合して行はれる例數	二二
計	一〇二
供進のみの通算數	九一
屠宰のみの通算數	一一〇
饗宴のみの通算數	一三六
通計	三三七

右のやうな供儀の諸要素の頻度を示す表に於て、供進の數字が全體を通じて比較的少いのは、祭儀としてこれが餘りに普通である爲め觀察者の注意を惹かなかつたり、特に報告書に記載されなかつたものが相當多數である爲めと思はれる。そして饗宴の回數がその單獨の場合と供進や屠宰と結合した場合とを通じて群を抜いて高いのは、恐らく農耕儀禮の一特徴である穀物を聖食とするものが特に新嘗の祭儀等に於て多く、それには必ずしも動物の屠殺を伴はないことを示すのである。しかし他方で動物犠牲の屠殺が農耕儀禮として一般に豫想されてゐるよりも高い頻度を示してゐるのは、インドネシアに於てはすでに牧畜文化の影響を強く受けてゐるからである。

すなはち此地の諸民族の生活文化は根本的に農耕文化の性格を強く保持しながら、その儀禮に於ては動物犠牲の血や肉が供物もしくは呪物として重要な地位を占め、それが饗宴に於ける美食または聖食としても登場してゐるのは事實である。この點は狩獵儀禮に於ける少數の除外例のほか、殆んど全く動物犠牲やその屠宰を見ない我國

の農耕儀禮と比較して可なり著しい差異である。

インドネシアの農耕儀禮のかやうな傾向については、一般にその民族文化の由來と構成について考へなくてはならぬが、特にその屠宰がこの地で人身供犠や首狩といふ極端な程度に押進められたことは、單に古代エジプトの農耕文化の移動といふのみでは説明できない。それでリブーズやグレブナーはこれをメラネシアに見る特殊な文化圏の儀禮的特徴として、そのアジア大陸に於ける發生とその傳播を説いたのであつたが、シュミットはさらにそれを各文化圏に於ける供犠の變化發展から説明した。それは死者祖先への供進を主とした初期の農耕文化の供犠が、牧畜文化に於ける家畜繁殖のための動物犠牲の屠宰と饗宴の風を加へて、豐作のための動物の屠宰と新穀の饗宴となり、一方初期の食人の風習が死者祖先への人肉の供進に轉じて、動物供犠と相まつての人身供犠や首狩に發展したといふのである。かやうな傳播説による供犠の説明にはなほ幾多の難點があるけれども、新穀の饗宴は農耕文化の獨自性を示すものであり、人身供犠が單に動物供犠の強化のみではないことは明かである。また動物屠宰が牧畜文化の混入から來たことは疑はれないにしても、それがインドネシアでは聖餐共食の爲めよりも畑や稻の穢淨若くは聖化を主な目的としてゐることは注意すべきである。そして死者祖先への供進もこゝでは動物犠牲よりも穀物が主となつてゐる所に、ひろい意味での供犠に包括した三要素が、發生的にも各々獨自の變化を遂げることを示してゐる。

初代教會に於ける殉教思想

有 賀 鐵 太 郎

一 迫害史の概略。基督教史の初の約三世紀間は迫害の時代であつた。イエス御自身が十字架の上に受難されたのを初として、爾來二百八十餘年の間、即ちガレリウス帝三一一年に、次いでコンスタンティヌス帝が三一三年に基督教を公認するまで、基督教會は羅馬帝國に於て迫害の對象となつてゐた。

我々は此の迫害史を大別して二期に分つことを得る。即ち二五〇年のデキウス帝の迫害を境として其れ以前を前期とし、それ以後を後期とする。前期に於ては迫害は主として民衆の側から起され、政府としては寧ろ消極的な態度を採つてゐた。或る地方に於て民衆の基督教徒に對する憎惡が激しくなつたとき、官憲は民衆を鎮撫するため止むを得ず彼等の訴を聽いて基督教徒に制裁を加へたのであつた。即ち基督教徒の存在が治安の妨害にならない限りに於ては能ふ限り彼等の爲す所を默許する方針を大體に於て採つてゐた。

民衆は基督教徒を何と云つて非難したかと云ふに、第一は基督教徒はその禮拜に於て人肉を食ひ淫を行ふものであるとの非難であつた。之は聖餐式並びに愛餐アガペの誤解に基くものであるが、多くの人々は其事を眞しやかに誤

り傳へた。第二には神々を信ぜざる無神論者であると云ふこと、第三には皇帝崇拜を拒む不忠の民であると云ふことであつた。第一の點は事實に相違すること甚しきものであつて、ピテニア・ポント州總督プリニウスの如き人は調査の結果その然らざることを直に知り得たが、第二、等三の點に就ては必ずしも當らざる非難ではなかつた。先づ第二の點に就て見れば、基督教徒はギリシヤ・ローマの神々を惡鬼であるとなし、その禮拜を拒否したのであつた。然し彼等はそれが故に無神論者であるとは考へなかつた。彼等は凡てのものゝの創造主なる神を信ずることによつて眞の有神論者であると確信してゐた。又彼等は所謂神々が非倫理的行爲を取てせるものであつて人類に惡の模範を垂れてゐるものである故に神々として崇はれるの資格なきものと考へた。そしてキリストによつて啓示されし神のみが人間に聖なる人格と生活とを創造して呉れるものであることを信じたが故に、此の神を棄てて彼の神々を禮拜せよと命ぜられても決して之に聽かなかつたのである。

又第三の皇帝崇拜の件であるが、基督教徒は君權が神によつて立てられたものであることを信じ、主權者及び有司百官の爲に神に祈り且つ忠實なる市民生活を營むことによつて皇帝に對して忠誠を捧げてゐるものと考へてゐた。又事實これは羅馬帝國に於ける皇帝の位置から考へて最大限度の忠誠であつたと云はねばならない。何故なら羅馬に於ては皇帝はその本質上「第一市民」に過ぎざるものであつて、アウグスツスの如きは自ら神として崇拜されることを極力避けやうと努めたのであつた。又羅馬の帝位は原則上世襲ではなく、皇帝崩ざる毎に争亂を生み幾人かの者が覇權を争つてその最も強き者が帝位に就くことになるのであつて、純然たる覇者であり、王者とは云へない。

かゝる主權者を神によつて立てられたる者として之に忠實に仕へることは、實は最大の敬意を之に拂つたことなのであるが、羅馬帝國に於ては皇帝をその儘神として禮拜することを要求する傾向が次第に強くなつた。特に基督教徒がキリストをその主として行ずることを以て皇帝の神權を干犯することであるかの如く思惟し、キリストを棄てて皇帝を主神として受容れしめねばならぬと考へるに至つた。

之等のことに就て今詳しく論じ且説明する違を持たぬが、兎に角迫害の前期に於ても基督教は此の第二、第三の點に於て譲らざる限り、當然死乃至はその他の重刑を免れなかつたのである。たゞ政府として積極的に彼等を搜索逮捕することは滅多になかつたので、此の時代の迫害は概して突發的であり又地方的であつた。従つて基督教會は比較的順調に成長することを得たのであつた。

然るに、二五〇年のデキウス帝の迫害は皇帝自らが迫害の主動者であつて、その迫害の理由は帝國が衰退したのは基督教が盛となつてローマの神々が顧られなくなつたからであると云ふのであつた。基督教會が迫害にも拘らず盛となつたと云ふことと、羅馬帝國が二世紀の末期以來頃に衰退に向つたと云ふこととは蔽ふことなき事實であつたのだが、その兩者を直ちに原因結果の關係に結びつけることは確かに甚だしき論理の飛躍であつた。羅馬が滅びたのはその政治機構の不備と經濟的行きつまりとに由るものであり、其間に人心の墮落が一つの大きな役割を演じたことも亦見遁すことは出来ない。基督教會は眞率且勤勉なる人間を社會に提供することによつて羅馬の衰退を阻止する役割を演じこそすれ之を促進するものではなかつたのであつた。然しその事が幾分でも理解されるまでには數回の激しき迫害を経なければならなかつた。特に三〇三年から三一三年までの最後の迫害は激

しかつた。然る後に漸くコンスタンティヌス帝により公認となり、次いで三八〇年には基督教は遂に國教の地位にまで引揚げられた。

二 迫害に對する基督教徒の態度。迫害を以て臨む社會又國家に對して基督教徒は如何なる態度を以てしたかと云ふに、第一には辯議文によつて彼等に向けられたる非難の當つてゐないことを證することであつた。彼等は基督教徒が無神論者ではなく忠實なる市民であり、正義の民であることを極力主張し、公正な裁判を要求した。又更に基督教こそは眞の神の啓示による眞の神禮拜であり、最高の哲學であることを主張し之を立證しようと努めたのである。だが今此の辯證文學に就て此れ以上論ずることは割愛しなければならない。

次に、言行や文字による辯證がその效なくして依然迫害が臨んで來たとき彼等は如何なる態度を採つたのであつたかと云ふに、云ふ迄もなく忍苦、受難、殉教の道を選んだのであつた。テルトウリアヌスが云つた様に「殉教者の血は種（教會の種であるの意）であつた。彼等は其れが受難のキリストに従ふ道であると信じた。そして暴力や劍を以て戦ふことなくして彼等は遂に羅馬の社會に勝利を得たのであつた。イグナティオスの七書翰（一五頃）、ポリュカルポス殉教記（一五五）、ユスティノス殉教記（殉教は一六五年、殉教記は第三世紀のもの）、ヴィエナ及びブルグドヌムに於ける殉教報告記（一七七）、スキリに於ける殉教訊問記録（一八〇）、ペルベツァ及びフェリキタスの殉教記（二〇二）などの殉教に關する文獻は彼等が如何なる意氣と熱心とを以て殉教の死を遂げたかを如實に物語つてゐる。

だが如何に殉教が力強きものであつても、基督教は殉教者を出しただけで勝利を得たのではなかつた。殉教は

ギリシア語ではマルテュリアであるが、それは元來「立證」を意味する。福音の立證を立てることがマルテュリアであるとするれば、其は必ずしも死ぬることによつてのみ成し得られる處ではない。然しさう考へることは又死ぬべき時に死を逃れる巧な口實にもなつたのである。そこで基督教徒の殉教思想を審べれば大別して三種の態度を識別し得られる。第一は一途に殉教の榮冠を求めて死を選ぶ人々の態度であり、第二は種々の口實を設けて殉教を回避する人々の其れであり、第三には立證マルテュリアの眞義に徹して生くるも死ぬるも常に福音の證人たんとする人々の採つた態度である。

一途に殉教死を希ふ人々は、實是一種の名譽心又功利心に動かされてゐるのであつて、眞のキリストの御爲めを思ふと云ふよりも寧ろ無友省な自己の満足を求めてゐるのである。従つて教會の指導者達は決してかゝる態度を勧めてゐない。寧ろこれを極力戒めてゐる。例へば「ポリュカルボス殉教記」に於て、かゝる血氣の勇に逸る人々を戒め、ポリュカルボスが追手の來たのを知つて、先づは身を隠した態度を賞揚してゐる。又デキウス帝の迫害の際カルタゴの監督キプリアヌスは郊外に隠れて密に教徒を指導したのであつた。クレメンヌスやオリゲオスの如き教父も必要ならば迫害を避けて逃れることも勧告してゐる。但しモンタニヌスとしてのテルトウリアヌスは絶対に逃避を許してゐない。

即ち教會の指導者達は民衆や官憲の感情を刺戟するやうなことを能ふ限り避けたのであつて、三〇五、六年頃のエルヴィラ教會會議の決議によれば「偶像を破壊して其場で殺された者は……殉教者の數に入れられぬを宜しとす」とさへ規定されてゐる。神像を壞ち係官に唾するなどの事を事實やつた者もあつたのであるが、かゝる態

度は極力警戒されたのであつた。

然し第二に、之とは反對に、殉教すべき時に之を回避する者も多く出たことは又教會の大きな問題となつたのであつて、その多くは卑怯の故であることは云ふ迄もない。特にデキウス帝の迫害及びその後の迫害に於ては神々を拜しキリストを棄てることを約した所謂背教者が多數出たのであつた。けれども單に卑怯な爲にと云ふよりも或種の理論を以て殉教無用論を説く人々も出たので、かゝる人々の理論は教徒の士氣を鈍らす毒草の如きものとして最も警戒を要したのであつた。彼等の理論は種々あつて單一ではないが、例へば偶像に對して外形的に敬意を表しても内心に禮拜の心を持ちさへしなければ差支ないと云ふのがその一つである。或は又地上の人間達の前にキリストを告白することはキリストの御命令ではない。我等の靈魂が天上に昇り行く中途に於て天人鬼神たちの前に告白するのが眞の告白であると云ふのもその一つである。これは元來覺智主義者の説である。或は又マルテュリアは眞の神を認識することに在るのであつて、死することは不要であるとの主張もなされた。これも覺智主義的傾向の人々によつて説かれた。

此の兩極端の態度に對して、偉なる教父たち、例へばクレメンヌスやオリゲネスが採つた態度は如何なるものであつたかと云ふに、彼等は迫害は自ら招くものではなく、殉教も故意に求むべきものではない、時には迫害を避けて逃れることも必要である。然しあく迄も惡魔の排戦を受けたときには敢然之と戦ひ従容として殉教死を遂ぐべきものであることを教へた。けれども其の殉教は立證であるから眞に信仰の認識即ち覺智に達し得た人々のみが爲し得るところである。殉教は多數信徒の求むべきものではなく、特に惡魔の排戦を受けたる少數の覺智者又

は完全者に與へられたる特權である。又かゝる者の立證死のみが眞に惡魔とその軍勢とを滅す力と爲り得るのと力説した。何故ならかゝる殉教者のみが眞にキリストの受難に救ふ者であり、従つて又キリストの勝利に與り得るものであるからである。

初代教徒は斯の如き叡知的殉教思想によつて指導された爲め異教的環境と戦つて勝利を獲ることが出来たのである。我々は此の迫害と殉教の歴史を顧みて、そこに二つの要素を識別しなければならぬ。一つは羅馬帝國なる特殊な國家及社會に於ける基督教會と云ふ時代史的性格である。我々はその時代、その民族、その土地に屬するものは、あく迄も他の時代、他の民族、他の地域に屬するものと區別しなければならぬ。従つて羅馬帝國に於ける基督教會の立場を其儘に我國の基督教の場合に當嵌めて判斷するの愚を敢てしてはならぬ。之は基督教徒自身にとつても又基督教徒以外の者にとつても深く慎しむべき點であると思ふ。

けれども第二の要素は時代を超越したる眞理である。其は基督教が罪及び惡との戰の宗教であり、而して其は喜を以て惡に勝つと云ふ方法に依るものであり、人類は少數の義人が多數者の爲に犠牲として神に獻げられることになつて贖はれ且潔められるとの思想及び事實である。基督教に於てはその贖罪死は嚴察に云へば神の子としてのイエス・キリストの場合にのみ認められるのであるが、世々の殉教者達はそのイエスの贖罪愛の證の爲に立證死を遂げた者として何織かの意味に於て贖罪愛に參與する者と考へられて來たのである。かゝる意味のマルテユリアこそは教會の力であり、「種」である。かゝる立證愛又は贖罪愛を保つ限りに於て教會は社會に對して祝福の源泉となり得るのである。

「神の國」に就いて

福 富 啓 泰

序 基督教の「神の國」を理解すべき典據は新約聖書である。其際歐米の神學を參考とすべきではあるが其に拘束されてはならぬ。基督教の日本の理解に達する爲に既成の神學思想を排除して聖書を新に讀み直さねばならぬ。西洋的考へ方を廢棄すると共に聖書のユダヤ的時代的制約を除去して純粹に宗教的なるものを直觀し、其處から日本人への神の啓示を仰がんとするものである。聖書の筆者はユダヤ人やギリシヤ人に讀ましめんとて執筆したのであるから環境や民族性の差異を考慮しつゝ聖書を讀むべきは當然である。

イエスには一篇の著書もなく又福音書は彼の歿後約半世紀を経過して結集されしものなればイエスの教説の歴史學的研究は殆ど不可能である。然し乍ら福音書を基礎として當時の宗教思想、政治經濟、民族的狀勢等を参照して考察する時イエスの教旨を推察することが出来るであらう。イエスの活動の感化影響が福音書を成立せしめたのであるから彼の宗教運動の意圖する處を憶測するは不可能ではない。

神の國がイエスの説教の主題であつた以上其は又現代基督教の中心教理たるべきである。神の國こそ今日の基

督教教會の指導原理である。此の教理は從來英米の社會運動思想に隱蔽せられてゐたが今此等を撤去し、その真相を開顯し特質を検討したい。

一 祖國主義としての神の國。イエスの神の國は祖國主義であつた。彼は亡國の悲運に沈淪せるイスラエルを見棄てて觀念的解脱に逃避する隱遁僧ではなかつた。彼の宗教的意圖は祖國の復興と同胞の救済であつた。彼が其實現の方法として武力抗爭の代りに無抵抗主義をとつたのはイスラエルが弱小民族なるを洞察し、ロマ帝國への反逆が犠牲多くして效無きを達觀せられしが故である。彼の平和主義的主張は強國に壓へられた弱國を祖國として有つた事に起因する。彼は人間を内面的に強化して國民的實力を涵養せんとせられたのである。神の國近しとの終末論的説教は祖國に對する天佑への信頼を強めると共に同胞に輕舉妄動を誡しめ、希望と勇氣とを與へたのであるが、ユダヤ人が彼の忠告を聽いたとするならば彼等の運命は今日とは異つて居たであらう。

神の國はイエスにとつて理想的イスラエルである様に我々にとつては祖國日本である。神は一切を攝理、支配し給ふ限り日本も又神の攝理の内にある。従て古來からの「日本は神國也」の信念を基督者は積極的に信奉すべきである。キリストは第一に祖國主義を宣揚せられたが彼を信する人々は同様に其に徹底せねばならぬ。然し我が國とユダヤとは根本的に國情を異にするが故に當然實踐の仕方は變更されざるを得ない。イエスにとつて祖國主義はユダヤの獨立復興であるが我々にとつては惟神の天業翼賛に精進し、臣道實踐に完遂するに在る。當時ユダヤには國王はなかつた。ヘロデ大王とても絶對の自主權を有つ王ではなくロマ政權の傀儡にすぎない。然るに我國に於いては萬邦無比なる萬世一系の皇室を奉戴するの榮光を有するのであるからユダヤ人と異て我々は

只ひたすらに大君にまめやかにつかへまつるのみである。

二 神の支配としての神の國。イスラエルはダビデ・ソロモンの黄金時代を除いて政治的運命は極めて悲惨なものであつた。民族の理想的指導者を現實の國王に見出し得ざりしユダヤはエホバの内に完全なる王を仰いだのである。彼等は神を王即ち支配者として表象した、而してエホバはイスラエルの王、イスラエルはエホバの民との關係になつてゐた。神の國 (Basileia tou theou) は神の支配の義であつて、神と人とは國王と臣民との關係を爲す處に其特質がある。兩者の間は東洋的に上下の區別が嚴存して、民主主義政體の如く支配者と被支配者は同等ではない。君主は最高の權威を有し、人民は君命に絶對的に服従する。君民關係が理想的に實現し居るは世界の内に獨り我國あるのみ、其故我が國民こそ神の國の眞義を理解し得る資格を賦與されてゐる。

神の支配と人の服従のある處に神の國は顯現する。而して服従は個人の宗教的道德的生活、國家への奉公、神への禮拜の三つの形式を通して行はれる。然し此の三者は各が獨立するのでなく相互に他者を俟て成立し、三一的形式を爲してゐるのである。第一は個人が神との靈的交通を結び、神の誠を遵奉し神の要求に合致せんが爲のひたすらなる隨順の生活である。第二は國策の實踐に積極的に協心戮力し、一旦緩急あれば義勇公に奉ずることである。神は人間の生存に國家の様式を賜ひしものなれば國事に忠なるは神を愛し、神の旨を實行するの道に他ならぬ。第三に神の支配と人の服従は教會の禮拜に於て遂行せられる。神への祈禱によつて神と人は近く接近し、神は強固に人の魂を支配し、人は神前に跪きて恭順の意を表はすのである。

我々日本人が明御神たる天皇に最敬禮を捧げ神社を奉齋するに際しても神の支配と人の服従は行はれる。天皇

につかへまつるのをヘレニズム時代の皇帝崇拜と同一視する誤謬を犯してはならぬ。ロマ皇帝と神聖なる天皇とは比較を絶するは言ふ迄もない。神社の崇敬を偶像禮拜と混同する不敬を慎むべきである。神社に齋き祀る神は皇祖皇宗を始め奉り、氏族の祖の命以下皇運扶翼の大業に奉仕した神靈である。我が日本の神々は直ちに基督教の教へる神ではないが、絶対神はこれらの神々を通して我が日本に特別の恩寵を垂れ賜ひしは搖ぎなき事實である。されば神社奉齋に依り報本反始の誠を致すは日本人基督者として當然必然の義務である。

三 惡との鬭争としての神の國。神の國は惡魔の國を前提する、神と惡魔は矛盾關係にあつて兩立しない。神への服従は同時に惡魔との鬭争でなければならぬ。神の意に逆ひ神に服従を肯んぜず神にまつるはぬを惡逆無道の罪と云ひ、斯る罪への意志を象徴的に惡魔と稱するのである。我々は先づ神の意に逆ふ自己の惡意志に對して挑戰し、徹底抗戰を決意せねばならぬ、此處に個人の道德的精進が遂行せられる。

罪惡・不正を絶滅することによつて正義が確保せられるが故に神の國は正義の支配を意味する。無爲・怠慢なれば正義は成就しない、従て正義は常に能動的戰鬪的性格を有する。ナザレのイエスは惡に對して寸毫も假借なく糺彈する正義の鬭士であつて、妥協によつて己の安逸を貪る卑劣漢ではなかつた。正義を押し通したればこそ十字架上に非業の最後を遂げねばならなかつたのである。正義の戰爭に己が生命を捧げて奮闘するはイエスの態度に合致し、然も神は斯る正義の士に神の國の祝福を降し給ふのである。

「天國は烈しく攻めらる、烈しく攻むる者はこれを奪ふ」の言は神の國自體が戰鬪的精神を含む事を表現してゐるのである。イエスの説教のみならず彼の人格も又戰鬪的精神に富むてゐる。ローゼンベルクはイエスを批評

して「イエスの人格は峻烈な粗剛な特徴を帯びる……力強い説教者及び殿堂において激怒の人」と言ひ彼の英雄的性格を賞讃する。ドイツ的基督教の神學者は“positives” und “negatives” Christentum の區別をするが日本の基督教も又惡との鬭争の教理に依り積極的基督教と稱すべきである。

四 新生としての神の國。イエスの教説に循へば王なる神は同時に父なる神であり、義の神は同時に愛の神である。彼の神觀の特色は神の屬性が單に義でなく又單に愛でもない、兩者が統一されてゐる處にある。峻嚴に罪を審判する神は慈愛の心を以て罪を赦免する神である。此の神信仰がイエスの人格に反映して彼の内に平和な面と激烈な面が見られる點はローゼンベルクの述ぶる通りである。義は鬭争し愛は抱擁する、此二つの矛盾を辯證法的に統一する神は和の神である。矛盾せる二つの態度の統合をイエスは躬を以て實現した。彼の啓示せる神は義且愛なる神であつて人が此の神にキリストを媒介して結ばれる時、人は新生を経験する（國語にてむすぶは産むに通ずる）。怒と愛とを綜合する和の神的性格が我等の内にむすばれるが此處に靈的經驗としての神の國がある。神は我々の内に新生命をむすばしめる産みの父である。新しく産まれた生命は神とのつながりにより永遠性を與へられ永生となる。斯くして人は最高の神の國祝福を享受するのである。

初代基督教會の信仰告白と

ピリピ書二・六—一

橋 本 鑑

初代教會一般に承認されてゐた信仰告白類は、リーツマンよれば、^註永年の發展過程を経て洗禮式文から生長したものである。「再生の浴み」に三たび浴せしめられる際、マタイ傳二八・一九の洗禮命令に従つて、「我は汝に父と子と聖靈との名によりてバプテスマを施す」との式文が宣べられたが、此の授洗・受洗に先立つて、受洗者に對して信仰試問が行はれ、受洗者は右の洗禮式文になぞらへて、父・子・聖靈の三一神信仰の告白を以て試問に答へた。此の三一神信仰告白が擴張されたものが、所謂「使徒書翰」(Epistola apostolorum)中の信仰告白や「ロマ信條」(Symbolum Romanum)——何れも二世紀中葉に成立と見られてゐる——その他の初代教會の信仰告白類であるところだ。

これら信仰告白類は、殊にキリスト信仰の告白の部分が擴張されるに至つたが、それは、聖餐式の際の感謝の^{エウカリステ}祈り (Eucharistia) と關聯して發展したキリスト告白が、洗禮の際の信仰告白に結合されたものと考へられてゐる。此のキリスト告白は、コリント前書一五・三一八、テモテ前書三・一六、ペテロ前書二・一八一—二二、殊にピ

リビ書二・六一一にその萌芽が見出される。「ロマ信條」では、ピリビ二・六一一に従つてキリストが「主」と告白されてゐる。最初ギリシヤ語で記された「ロマ信條」は、速かにラテン語に移されて廣く西方教會に流布され、四世紀末か五世紀初めに現行の所謂「使徒信條」(Apostolikum)の形をとるに至つた。カール・ホルが、「使徒信條」第二項をピリビ書二・六一一と對照させて劃期的な「使徒信條」釋義を試みたことは、^{註2}理由のあることである。

信仰告白文書の歴史は、簡單な三一神信仰告白が、誤つた解釋を避けるため、異端的曲解を防ぐために、次ぎ／＼に説明を追加されて複雑になつて行つた歴史であると言へよう。「使徒信條」が種子であり、一切の後代の信條類は此の信條中に潜在的に包含されてゐるものと見られてゐる場合もあるが、^{註3}然し、「使徒信條」から更にその源流へと溯ることも、ある程度、不可能ではなからう。

「使徒信條」の原形である「ロマ信條」は、前述のやうに、ピリビ書二・六一一と關係があると考へられてゐるが、ピリビ書の此の部分が、注意深く選ばれた語句が印象深い律動を有つた平行句の一群を成してゐて、純然たる書翰體の文脈中に異彩を放つてゐることは、ヨハネス・ヴァイスをはじめ、ダイスマン、リーツマン、ディベリウス等の特に注目してゐる所であり、ローマイヤーは殊に詳細な研究の歩を進めてゐる。^{註4}

此の部分は、種々の點からパウロ自身の作ではなくてパウロが傳承した原始教會に共通の遺産の一つとしての讃歌であり、而もその讃歌たるや、セム語系の母國語を有する作歌者が自らギリシヤ語で作つたもの、即ち、ユダヤ人基督者の讃歌としての性質を示してゐる、とローマイヤーは結論してゐる。然しまた、此の讚美歌は、一

〇一一 兩節の全宇宙的な歡呼の祈りへと朝宗してゐる嚴密な意味でのエウカリスティア、即ち、聖餐式の際の感謝の祈りであるが、同時に、ビリビ人たちにとつてもケリュグマ (Kyryma)、即ち、キリストに就いての權威ある説教としての性質を有つてゐた、と論じてゐる。換言すれば、「原使徒たち (Urapostel) によるキリストに就いての證示」として傳承されてゐたものであるとの謂ひであらう。デイベリウスが言つてゐるやうに、禮拜式等に用ひられてゐた既存のキリスト信仰の告白の若干のものを材料として作られた聖歌であるといふ可能性も、考へらるべきであらう。

ローマイヤーが、此の詩篇全體の中心は「主イエス・キリスト」といふ信仰告白に、否、「主」といふ叫びに存すると言つてゐるのは、大體同様のケネディーの見解と共に、頗る當を得てゐるものではないかと思はれる。「主」といふ名を中心概念とする歌として、ローマイヤーはこれを「主の讚歌」(Kyriospsalm) 「主の歌」(Kyrioslied) 等と稱してゐる。

使徒行傳二・三六によれば「汝らが十字架に釘けし此のイエスを、神は立てて主となし、キリストとなし給へり」と、ペテロは十一使徒と共に告白證示してゐる。ロマ書一〇・九には「なんぢ口にてイエスを主と言ひあらはし、心にて神の之を死人の中より甦へらせ給ひしことを信ぜば救はるべし」とあり、コリント前書一二・三には「聖靈に感ぜざれば誰も『イエスは主なり』と言ふ能はず」、同書八・六には「唯一の主あるのみ、萬物これに由り、我らも亦これに由れり」とある。「主イエス・キリスト」或ひは「イエス・キリストは主なり」とは決してパウロ特有の概念ではなくて原始教會に共通の信仰告白であつた。否、全く新しい獨自の内容を盛られた「主の

一語が既に、原始教會に於いてはキリスト信仰の告白の一切であり、絶頂であつた。此の一語には、原始教會では如何なる内容が盛られてゐたか。ピリピ書一・六一一は、これを極めて明瞭に、極めて徹底的に示してゐると言ふことが出来やう。

九節の「高く上げ」られたとは、神と等しくあることへの復歸・回復より以上のものを賜つたといふことであり、此のより以上のものが「もろもろの名にまさる名」即ち「主」といふ稱號であり、此の名を賜られたとは、禮拜對象としての主として冊立され給ふたことである。而も、單に教會の上のみではなくて、全宇宙の上に「主」として冊立され給ふた（一〇節）のである、とデイベリウスは言つてゐるが、ケネディーは更に明瞭に徹底的に次ぎのやうに述べてゐる。

パウロのみならず、凡ての新約聖書記者に在つては、復活以後のキリストの榮光は復活以前のそれよりも増大したものとされてゐるが、それは、キリストの神たるの本質實體の増加ではなくて、品佐の上昇を意味するものであり、キリストは、受肉と贖罪と復活と昇天とを経て最高の地位・品位・權威に上られ、「主」といふ御名は此の最高の地位・品位・權威を指す稱號であり、舊約聖書に於けるテトラグラマトン (יהוה) に相當するものである、と。

九節の「もろもろの名にまさる名」とは、「イエス」乃至「イエス・キリスト」を指すとの解釋もあり、「品位」乃至「稱號」を意味するとの解釋もあるが、ローマイヤー、デイベリウス、バルト、ケネディー等と共に、これは「主」といふ御名のことと解すべきであらう（ヘブル書一・四参照）。舊約聖書では、御名といへば「わ

が主」(HW¹HJ)のごとであり、此のテトラグラムマ-tonは七十人譯では「主」(Kyrios)と譯されてゐる。HW¹HJも Kyrios も、何れも最高の稱號であり「もろもろの名にまさる名」である。

「主」といふ稱號は初代教會に於けるイエス・キリストの愛稱であつたと、ケネデーは言つてゐるが、ダイスマンの次ぎのやうな穿つた觀方の方が、更に眞に近いものを有するのではなからうか。——高級の、否、最上級の宗教儀禮用語をふんだんに鑲めた寶冠を皇帝に冠らせる皇帝神化・皇帝崇拜に對して、基督者たちの良心は極めて強力な反作用へと驅られた。神の王冠を飾つてゐる寶石を以て人間の頭を飾るとは何事か。下層の卑賤な者たちの雑踏の中から、キリストに在る聖徒たちの瘡せた硬ばつた手が差し上げられて、カイザルの王冠の寶石を挽ぎ取つて、それを以て自分たちの信する神の御子を飾つた。「イエス・キリストは主なり」との告白は、否、「主」の一語こそは、此の抗爭的戰鬪的信仰告白の一つ、否、最も重要なものであつた。^{註7}「使徒信條」は大ロマ帝國といふ異教世界のただ中で、なほ傳道の教會、散りて宿れる者たちの教會であつた青年時代の基督教會の通行券、身分證明書、旗標、合言葉として生じたものであるが、その一源流と見られるピリピ書二・六—のキリスト信仰の告白、更に「イエス・キリストは主なり」との告白乃至「主」の一語は、ユダヤ教的異教的世界のただ中で、矢張り傳道の教會、散りて宿れる者たちの教會として戰つた原始教會の信仰告白であり、通行券、身分證明書、旗標、合言葉であつたと言ふことが出來やう。

現代の基督教會の時代相應・國土相應の信仰告白は、果して如何なるものとして生ずるであらうか。その發生の時こそ、時代相應國土相應の現代基督教會の現前の時であらう。

- 1 Hans Lietzmann, Das älteste Taufsymbol. in : Neutestamentliche Apokryphen, Hrsg. von Edgar Hennecke, 19242, S. 587f.
- 2 Karl Holl, Zur Auslegung des 2. Artikels des sog. apostolischen Glaubensbekenntnisses. in : Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. II, 1928, S. 115 ff.
- 3 塚ノ尾 Ernst Haack, Der Gestaltwandel der kirchlichen Bekenntnisse im Laufe der Kirchengeschichte. in : Zeitschr. für systematische Theologie, 14. Jahrg., 1937, S. 393ff
- 4 Ernst Lohmeyer, Kyrios Jesus. Eine Untersuchung zu Phil. 2,5-11, 1928.
- 5 Martin Dibelius, An die Philipper, in : Handbuch zum N. T., Bd. II., 1937a S. 79.
- 6 H. A. A. Kennedy, The Epistle to the Philippians. in : The Expositor's Greek Testament, Vol. III. p.437ff.
- 7 Adolf Deissmann, Licht von Osten. 19234 S. 290.

神名、ヤーウエーについて

石 橋 智 信

キリスト教の神の名を日本語譯聖書では、片假名字で書き表してエホバとして居ること御存知の通りであります。

第一、バといふ假名を用ゐたのは、こまります。ヘブライ語では *Yehowah* で、ワであります。而も、その *Y* は發音上、丁度、英語の *Y* であつて、ドイツ語流の *Y* でさへ無いのであります。といふことは、*YY* と續く時となつてしまつて、*AV* とはならないのです。例へば *yawhah, hawhah* が *yohah, hohah* となり、英語の *saw, law* が *so, lo* となつて、*sa, la* とならぬのと同様です。要するに、ヘブライ語の *Y* は英語の *Y* の様に極めて *liquid* な *Y* であつて、ドイツ語風な *Y* でないのです。ですからエホワであつてエホバ *Yehoba* ではないのです。それをエホバと書き、また、いひ來つたのは、こまつたことだと思ひます。ところで然し、そのエホバ、正しくはエホワが、既に誤つた呼名であるのは重ね重ね遺憾であります。

それでは何が正しい、ほんとの名かと申しますと、それはヤーウエーであるのであります。

それでは、ほんとの名、ヤウウェーといふのが隠れてしまつて、云はゞ、うその名エホワが傳はつたのでせうか。

その理由は簡単なのです。本名が全然、諱まれたからです。神の名をみだりによぶ可からず。徹底的に諱まれて、諱名エホワの方だけが傳はつたわけでありませう。

Y a h w e h を諱み

a d o n a y (意味、「我主」)を以てせんとし

ヤウウェーの子音のみ Y h w h と書き残し

それに adonay の母音 a o n a y を振假名の様につけおき

a d o n a y 譯せば「我が主」と讀め！と目論んだのです。

(丁度自ら(ミヅカラ)をオノヅカラと讀め！と自らと書いた様に)それと自らと書いた様に)それを皆、そのまま讀んでオミヅカラとでもした様なのが Jehovah であります。

ですからエホワはオミヅカラ流であります。

夫子ノ曰、「夫子のたまはく」を「夫子の曰く」流によんだのと同様であります。

要するに、本名はヤウウェー、諱名はアドナイ、諱名記號の(本名と混淆ちやんぱんな)よみちがひが(オミヅカラ、夫子の曰く流な)がエホワであります。

(ですからユダヤ人はアドナイとしかよみません。エホワはまちがつたクリスチャンよみであります。)

神名、ヤウウェーについて

さて、ところで、第二の問題、むしろ、私の今回発表の本問題として、その本名の語義の問題です。

ヤーウエーといふ神名の語義ですが、これにつきましては古來、勿論、いろいろな推定があります。が、いま、舊約學に於ては、むしろ、解き兼ねるといふのが定説であります。サジを投げてゐるのであります。

然し、これは相當、確實な推定が出来るのではないかと思ひます。それを發表したいと考へるのであります。

第一、文法上、yahwah が hawah の causative (Hiph'el) たることは不思議に殆ど誰れもが主張しませんけれど容易に考へ得ること、文法上極めて單純なことであります。yaglah が salah の causativo (Hiph'el) である様に。

委しくは、三人稱、單數、男性、の使役相の Imperfekt 「かれ何々せしむ」の形であります。Imperfekt はこの場合、wiederholend の Imperfekt だと思ひます。即ち、神ヤーウエー「彼れは反覆、hawahせしむ」といふ原意になります。

ところで、動詞 hawah これは hayah と同じだと思ひます。ヘブライ語ごとに動詞が w と y とは相通じ合ひます。動詞の型の一つに w と y とは全然、一應、一つに扱いた de yodh といふ動詞の型が設定されて居ります様に。即ち、hawah は充分 hayah として取扱ひ得るのであります。

ところで hayah 動詞の意味はと申しますと、先づ問題になるのは

hayah

hayah

一方は譯して to be (sein) (être)

他方は譯して to live (leben) (vivre)

歐洲語では間隔があり過ぎます。

これらは歐洲語にはおきかへ得ないヘブライ語だと思ひます。そんなに(sein, leben : be, live : être, vivre) 間隔があるのではない筈です。たかが hayah と bayah。

これは 日本語の「ある」と「ゐる」です。「ゐる」が歐洲語にない。「ゐる」がないから sein, leben と譯してをります。然し leben は誤譯、少くも適譯でないです。

「ゐる」と「いきる」leben とはちがひます。「ゐる」は云ふまでもなく、生きてるものがそこにあること。

「ある」とはそれと對すれば生きてないものがあること。ところで「活かてる」の反對語は 死んでる。

あるの反對語は ない。

ゐるの反對語は ぬないで「死んだ」のとは大ちがひです。

その「死んだ」乃至「死んでる」の反對語「生きてる」でない。たゞ「居ない」(存在しない)の反對語「ゐる」が hayah なのです。そして「ある」が hayah であります。

日本諸學中のヘブライ語學乃至舊約學乃至宗教學は leben とちがふ「ゐる」を感じてそこに在りし宗教の新たな再認識をせねばならぬと思ひます。

とくろで hayah=hawah それは hwh 即ちいきからきてゐると思はざるを得ないのであります。ドイツ語の hwh hawh hauch と同じく、オノマトポエーティシユにいきを示すにちかひないです。hawah=hayah=いきするであります。

して見ますと yahwah と云ふ語の意味は『彼れはいきせしめるもの』乃至『彼れはをらしめ又はあらしむるもの』の意と思はざるを得ません。

ヤウウェーの原意は『いきせしむるもの』『居らしめるもの』乃至『あらしめるもの』『Lebenspender, Hauchspender』と考へざるを得ません。

さて他面におきまして宗教學の始祖マックス・ミュラーが特に力をいれ、一生を殆どその研究に委ねたその問題は、宗教の對象の問題であつたのですが、一般宗教史に即して殆ど無数の宗教對象を一瞥しますに、いき關係の宗教對象が非常に數多いのであります。宗教對象のうち、いき關係の宗教對象の一グループを設定してもいゝぐらゐだと思ひます。

古く印度の Atman (ドイツ語の Atem を思はしめる)、ギリシヤ語の pneuma 等いきに關係するものが多くあります。近く、井上正鐵の息の教などもあります。彼れの著、唯一神道問答にこんなことばもあります。

此息は身體の根元にして命の元なり。故に息を止むれば人死す。死れば身體ほろぶ。然らば身體の根元は息にして此息正しければ心正しく行正し。此息正しからず穢ければ心惡しく行ひ正しからざる事を知る。……子の

字息といふ字書入候事神書の傳のよしそれにならひて今の世にも息子息女なそ書來るよし。
なほ黒住教の教祖の歌にも

天地におとらぬほどのいきものは

己が心と思ふうれしさ

といふのがあり、教の五事の一にも『活物を把へよ』といはれてゐます。たゞ、このうちにあつて面白く思ひますのは *Atman, pneuma* さまもの等は宗教対象自身をいきと見るに反し、舊約のはひとをいき（*sami*もの *nephals bayah*）と見、さてひとのいき、いのちは神のいきと見る點獨特かと考へます。

神と人と一應ハッキリ二元的對立におき（イキナリ一如とせず）そして奥に相通するいき、いのちを見る點獨特と思ひます。

但し、これ等以外、舊約の人間觀には被創造物觀以外に、案外、一如的神祕的人間觀を藏してをる點が注意に値すると考へます。それらは申命記、エゼキエル等に見られます。然しそれらについては他の機會にゆづりたいと存じます。

中世佛教徒の神祇觀とその文化

鏡 島 寛 之

一 中世に於ける神佛關係史の研究は、この國の神道史、佛教史、即ち廣くは日本宗教史において、極めて重要な課題である。然るに、この問題は特に近世來の對立的感情的な神佛關係史觀の動向の餘波を受けてか、餘りその研究自體も進められてはゐない。然し、この研究をなほ未開のまゝに放棄しておくならば、神道史における中世のブランクは、永遠に埋めることはできない。またこの國佛教がいかに日本民族精神文化として消化され、日本佛教として特異な發展をとげたかも正しく理解はできない。のみならず、この問題の検討こそは、所謂日本精神史の究明の上にも、今や必須的テーマである。

自分は今、この問題に關する一齣を、中世佛教徒の神祇觀とその文化といふ觀點で取りあげ、特に今後更に進めらるべきこの研究課題上に横はる幾つかの問題の所在及び方向について若干述べてみたいと思ふ。

二 まづ、鎌倉時代を経て南北朝、更に室町時代に通ずる中世の神佛關係の最も顯著な動向の一つは、かつて平安時代に育れた從來の、信仰的立場で相結ばれた、所謂本地垂迹的神佛關係が、漸く教理的に構成され、理論

的に整備されて来たことである。即ちそれは、その最先頭に立つた密教系の兩部神道、天台系の山王神道等の既成顯密諸教の神祇觀を初め、更に鎌倉以後新勢力となつた法華宗系の法華神道、淨土門の神祇觀等の所謂佛教神道佛法神道の發展がこれである。中世の佛教徒は、何れもこの佛教神道の流れの中において、それぞれの神祇觀を展開したが、その最も重要な役割の一つは、神々の觀念に佛教的理念を適用し、哲學的神學的解釋を與へ、中世神道理論の展開の基礎的工事に大きな思想的寄與をなした點である。

今、さうした中世佛徒の神祇觀の具體的な一例證は、彼等が佛教的理念を以てした神々の分類整理の上に見られる。南北朝前後の密教系神道文獻中、最も代表的なものであつた麗氣記の神號麗氣記の卷には、漸く佛教的な神の號や姓がつけられて來てゐる。例へば、法界元初神を初め、實迷神、實悟神、或は、事神・理神、體神・相神・用神などの名がみえる。然るに、かやうな佛教の理念に基く教相學的手法の適用による神々の分類は、更に進展して、分類上に自ら一つ基準的なものを示すに至り、法性神又は本覺神を最高本源的な神として、以下、始覺神、不覺神、有覺神、實迷神、權者神、實者神、或は單に權社・實社などの分類が提示され、しかも、かやうな神々の分類は單に佛教神道のみならず、當時これに密接に接觸し交流した伊勢神道（特に度會外官神道）や吉田神道にも反映し影響してゐる。今、次に、中世神佛關係書の諸方面の中から、かやうな佛教的分類法の反映されたものを數例左に摘出表覽してみる。

これらの分類法は、既にその術語から感じつくやうに、主として佛教の本覺・始覺の相關的二門の立場や權・實の範疇に従つたもので、種々な特性を具へ極めてバラエティーに富む神々の存在を、佛教的理念規格のもとに、

(中臣稔訓解) (神風和記法) (華神道秘訣)

(太神宮兩宮之御事) (神祇正宗)

(諸神本懷集)



註 (右の表覽に引用せる文獻中、中臣稔訓解は密教兩部系、神風和記は慈遍の著で天台山王系、法華神道秘訣は法華神道系、太神宮兩宮之御事及び神祇秘鈔は密教色の濃い伊勢神道系、神祇正宗は吉田卜部兼名の著で吉田神道系、諸神本懷集は存覺の著といはれ淨土眞宗系、それぞれの神道書である。

以上の表覽は主として三種神分類の場合であるが、横線以下のは参考までに二種神分類との關係を示す。尙、このこれらに類する分類は、安居院の神道集、信端の廣疑瑞決集、聖岡の麗氣記私鈔等にも見える。

大體三種(三等)又は二種に分類定立した傾向がみられる。しかもそこでは既に、法性身、本覺神、法界元初神といふ如き高次な神の定立によつて、その神に本覺門的立場から、絶對的超絶性、最高性が與へられてゐるのであつて、神々は從來の佛主神從的即ち本地垂迹的神佛關係を離れて、それ自身獨立獨尊的な所謂「元々」の立場に立ち得るに至り、もはや本迹的な二元性を解消し、一元的な原理に止揚されて、こゝに遂に中世神佛關係史の結論的動向として神本佛迹説——反本地垂迹への轉換が開かれて來たことが意味されてゐる。

我々は、かくてこれらの佛教徒の觀た神々の分類のみによつても、凡そ彼等がどのやうな角度・方法をもつて佛教を神道論的思想面へ派出し展開せしめたか、且つ伊勢神道、吉田神道への影響を初め、その神祇觀が、中世

神道理論の展開期に示した意義をも察知できる。

三 かやうな中世佛教徒の神祇觀は、その對象とする神々が、特に日本固有のものであり、例へば記紀等の神典によつて、その性格が特殊に規定されてゐるが故に、さうした神々のもつ特殊性をいかにして普遍的な佛教世界觀にまで導き得るか、この爲にはまづ神々の戸籍簿である神典の研究が第一に必要であつた。従つて中世佛教徒がいかに神祇に強い關心を示したかは、彼等の神典研究によつて語られるであらう。

實際、中世の佛教徒が、いかに神典を尊重し敬虔な態度をもつてしたかは、今日現存する所の代表的な神典、例へば古事記、日本書紀、古語拾遺等の古寫の諸本の多くが、殆んど中世の寺院僧侶の手によつて書寫奥書され傳承保存されて來たその明白な事實が、最も力強い證明である。例へば手近な所で日本書紀撰進千二百年紀念會編纂になる日本書紀古本集影を繙くがよい。本書は今に傳はる最も知名の日本書紀古本の粹を集めて、その數凡そ七十種にもほるが、一覽、直ちに私共はその大過半、約八割迄が、すべて中世佛教徒の手によつてもたらされてゐる事實を發見する。更に又、私共はさうした事實を、金澤稱名寺（金澤文庫）に、名古屋大須の眞福寺に、或は高野山の諸院に、其他數限りなく指摘できる。水戸彰考館本、丹鶴叢書本の日本書紀、前田家本古語拾遺を遺した稱名寺劔阿、日本書紀私鈔を著し麗氣記研究に深かつた淨土宗中興の祖といはるゝ了譽聖阿、所謂熱田本の稱ある熱田神宮の日本書紀を奉納寄進に功あつた熱田圓福寺の嚴阿や四條金蓮寺の重阿、また、良海、快尊、重尊、眞尊の四人の僧徒の手になる伊豆三島神社本の日本書紀、或は名古屋眞福寺の開山能信、同二世信瑜以下各世代が神典の保存書寫に拂つた努力、等々——彼等中世佛教徒の神典研究や流布史上に占むる地位は極めて重

視さるべきものが少くない。

しかもその研究態度は實に眞摯且つ敬虔を極めた。稱名劍阿の神典の研究講述は、月を逐ひ、日に隨ひ、改元のことさへ知らず、研究に三昧し、神道の傳授、師資相承の際は、來客あるも語らずといふ嚴肅な態度であつた。(前田侯爵家藏、無貳本古語拾遺奥書)。東京帝室博物館に藏する一名玉屋本の稱ある日本書紀は、應永廿三年より僧良海が書寫を初め、河内、近江若狹等の諸國を轉々する間、遂次寫され、その間實に十八年を要してゐる。又、内閣文庫本及び鈴鹿氏本も共に蓮惠なる僧徒の筆で、彼はその奥書に「出家の身と雖も未だ此の道の業を棄てず、誠に是れ宿趣の至りなり」と識してゐる。更に伊勢神道の大成書である度會家行の類聚神祇本源十五帳を傳へた眞福寺の第二世信瑜はその奥書に「己に梵文を學ぶと雖も、寧んぞ和字の説を捨てんや、佛説を信ずるは、蓋し神語を仰げばなり」とまでいつて日本佛教徒の自覺に生きた。また天文年間、青蓮院、堺の福聚院、越前一乗谷の日蓮宗諸寺院等に於いては、當代神道界の大立物、清原宣賢が度々日本紀神代卷の講義を行ひ、當時佛教徒が神道の専門名家名流講師を招いて寺院の神道講習會を開いてゐたことも知られる。(圖書寮藏伴氏手校本日本書紀卷二奥書)

かうして中世佛教徒の神典研究が、後代の神道文化に遺し傳へた遺産は莫大なものである。ただ然し、彼等のさうした研究の方法、例へば日本紀神代卷を初めとする國家開闢説の佛敎宇宙論的解釋等の問題は、未だ誰人も研究の手をつけてゐない。將來、この中世佛教徒の神典研究の内容が更に究明されることが望ましい。蓋をされた中世暗黒時代は、かうした方面からも開かれてゆかなくてはならない。

四 中世數徒の神祇觀は數相的方面と同時に事相的方面にも特殊な發展を遂げた。中世來寺院内に於いては、神道傳授を中心に、諸流義の師資相承といふ神道を生命ある法脈とし、佛教の場合に擬してそれに附屬する神道灌頂、神道血脈、神道切紙、神道印信、神道口決等の宗教的作法儀軌を發展せしめ、これを如法綿密に實踐した。これらの神道傳授の諸様式の發生は、この國中世來の神道流義を生きた神仰の實踐形態に導くものであつて、徳川時代にまでその影響を及ぼし嫡々相承傳統した神道の宗教的信仰的形態を尋ねる上には最も注意さるべきものである。

加之、特にこれらの中、後に御流神道乃至三輪流神道に於いて最も發展した秘傳口決主義の文獻即ち諸種の神道印信口決類、或は神道諸大事を解剖すると、そこには堅の印信、横の印信を傳へ、特に横の印信には、鍛冶、番匠、兵法、醫術等の技術に關する秘傳口決が述べられてゐて、例へば豊山派長谷寺事相目錄中の御流神祇諸道大事部集や三輪流神道源流集、三輪流神道諸印信等をみれば、そこに武士部、醫道部、相撲部、鍛冶部、鑄物部、石工部、大工番匠部、杣部、桶屋部、紺屋部、船頭部、馬口勞部等の諸職の部が立てられゐる。これらは口傳秘決主義の封建的な古い技術論の發生を意味すると同時に、特に鍛冶大工鑄物等は中世商工業の發展線に照應するものであつて、職人階級の發生の事實と考へ合す時、中世職人「座」の研究と共に最も注意すべき史料と思ふ。かくて私共は中世佛數神道から副産された附屬的文化の中に、技術史研究や社會經濟史に於ける座の研究の資料をも求めることができるのである。

サンバイさん

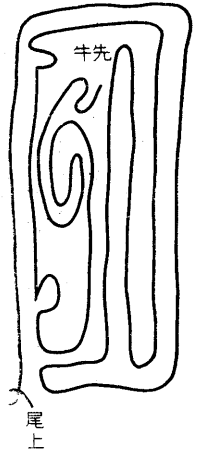
神根惹生

サンバイは、三祓、三拜、三前などゝ書き、田の神、大年神、若年神の三柱を總稱したもので、この點は三前の字が當る。現在では廣島縣山縣郡、高田郡、安佐郡、双三郡、比婆郡、島根縣邑智郡、飯石郡など、主として中國山脈を中心とした兩縣の地方及四國に可成り廣範圍に田植歌のみに遺つて居る。

幕末から明治初年までは、田植の時、田に棚を作つて、サンバイさんを祭る式が行はれて居た。三祓棚は、簾を下げ、紫の幕を張り、蔭、若荷で飾り、さつきの花を立て、橙、勝栗を供へ、先づ朝祭には、田主、胴頭（大太鼓を打つ者）上下飾物、三ばなへ、先牛かき（牛を以て田をかく先頭）、一番、三番より尾ノ上（最後の牛かき）先鋤取、江ぶりさし、大足ふみ、苗持ち、早乙女頭など全部西側に整列して東に向ひ、順次に神酒を頂く。晝祭（午後）には、東側に列び、西に向つて神酒を頂く。

この式が済んでから、牛かきは、代田に「三祓なわ」の代をかく。

田植田の方では、歌大工が音頭をとつて、「三祓おろし」の歌を早乙女が歌ふ。サンバイさんの降神の儀であ



笠くびに掛けてはこゝこそそのうやれ

三被様の生れはいづこ陸奥の國

先腹育ちの笹子さんのもと

三被様の父親とたづぬれば

牛頭天王の姫ぎさき

三被さんのたなわり(受胎)月は幾月か

十月が満すりや生れくる

三被さんの産湯の清水はどこ清水

岩戸の空の岩清水

三被さんの産湯の盥は何盥

白金だらひの金びしやく

三被さんの初着の小袖は何小袖

サンバイさん

る。

日は日嗣田の神様を下すには

さんぼ竹の大樹と紅の日扇を手に持ちて

三被下しはこゝこそそのうやれ

サンバイさん

白無垢小袖七かさね

三祓さんのとり上げうばは となたやら

京八幡の母子なり

三祓さんの駒をまいらせる何駒を

ぜんく葦毛の黒の駒

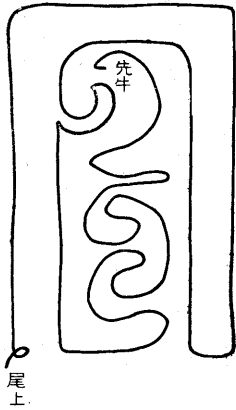
三祓下しの歌は、この外にも次の如きがある。

田の神さまをおろすには

さんぼ竹の大輪に、くれないの扇を取揃へて今こそござるよ宮の上、葦毛の駒に手綱ゆりかけてな、ござ

りし道を清めたり、たてしをばかりで清めたり、ござりし道にあやをはえ、錦をはえてお待受け（島根縣

邑智郡出羽村）



この三祓下しを歌ふ間早乙女も笠をとり、代かきも笠を脱いで、降神に敬意を表しつゝ「三祓のれんのくわ」をかく。早乙女は田植をする前に苗代をサンバイさんに供へてから田植を始める。

三祓さんを迎へたら一つ並べて歌はうや

きりと並べて一つ並べて歌はうや

調子ゆうにとれ調子が大事

歌の初穂にや先づ三祓のエーヘーイエイ

初穂にや先づ三祓の

廣島縣比婆郡西城町では、サンバイ下しの歌に次の如きがある。

田の神を下さうと思ふ早乙女の身の上は

身は清淨にあらたまる

三祓はどの田に下さうか

三隅久保、三隅久保の久保隅に

久保隅に三祓正徳下すには

三把の苗を手を持ちて

久保隅に三祓正徳下り給へ

この水口に下り給へ

午後の三祓祭の時、歌ふ歌は

三祓のヤレ御酒まいらせて、やよい(酒)

ろげく、長柄の銚子に千代のしやく

御酒をまいらす長柄の銚子

サンバイさん

白金のお銚子で玉の御酒を入れてな

田主様に参らせうや玉の御酒をてな

田主様にかんねのちよし

三祓のヤレどちからござるヤレ

宮の方から葦毛の駒に手綱よりかけ

手綱よりかけ早いが駒を（邑智郡日貫村）

田植の最後には、サンバイ送りの歌を歌ふ。

サンバイの神様はどこの方まで送るや

セユ山のセキ寺のモロが崎の濱田まで（邑智郡長谷村）

田の神様を上げるには 唐天竺の八つ山（同 郡出羽村）

三祓のヤレどこまで送るべし

かじが島へ、情のよめとなるは兵庫

送りつけたよ、あれを見や兵庫（高原村）

三祓はヤレ今こそ上る田主様

田主様にヤレ よい苗植て福授け

福の苗なら我こそ福を授かる

福の種なら三合蒔いた

三祓はヤレ今こそ上る西へ行け

西に行けヤレ西には二つの池がある

なに池には しぎこそ二羽と

しぎが二羽なら鴨おし鳥が

おしの思羽、我屋のかざり

羽をかざりて三祓へ正徳

サンバイさん昇神の儀に當るものである。

サンバイさんは、正月の年徳、五月のサンバイ（いなづる姫）七月の七夕と三度祭られる神とし、この點から三祓、三拜と書かれる。古くは三月の井手ノ明神、十月の亥ノ子神とも同一視せられた。日本の神觀の動搖性をこゝに見ることが出来る。而も常住の神でなく、その日だけの神のやうに考へられた。

三祓のヤレ白路ひ宮にうつられる

遷られるヤレ今日こそ神名を貰はれる

お名を貰うた今三祓と祭られる。（邑智郡矢上村）

今日こそお宮に遷られる

三百餘人の供を連れ

サンバイさん

今日こそ神名を貰はれる 三祓と名けられ(谷住郷村)

三祓さんの今日こそお官に参られる

今日こそ神名もらはれる

三祓さんの神名は何とて三祓と

三祓さんに御酒を参らせる

黒の酒長柄の銚子に千代の御盃(三原村)

サンバイさんは勝色脛穿、錦の脚絆、綾の小袴で、露をこぎわけ、葦毛の馬で宮の方から來るといふやうに、極めて民衆に親しい人間的な神であり、その兩親、出生等委しく歌はれて居る。

サンバイさんの田植歌には

天竺の年若水で種かいて(かしての訛)

蒔かばや今朝の巳の刻に

麻緒の種をも今朝まいたりな

やよめのおさをば誰にといかるや

天竺のヤーレ阿耨が池に種をかす

種をかすヤーレさな田に植ゑる早稲苗を

さな田早稲苗今朝蒔き下す

天竺のヤレ高天原に主あれば

主あればヤレ三祓さまの父となる

さまの父親高天原に

1、三祓のヤレ御父君はどなたやら（谷住郷村）

南天竺の須佐の神

2、苗取るお母君はどなたやら

南天竺の武田姫

3、番匠頭はどなたやら

南天竺の救世菩薩

の如きがあり、米が天竺から来たといふ古來の一部の信仰を表はし、高天原を天竺と考へること（この歌は他にも多し）佛教との交錯、出雲文化の浸瀉などをも認めることが出来る。島根縣には賀茂明神も多く、

うらやかに門の扉開いて見たら

扉脇には鶯鳥かな

早稲苗を植て育て、稻鶴姫と

苗の初穂は先づ三祓に参り正

苗を植て参る賀茂の明神

サンバイさん

賀茂の明神に参れば福を授かる

などの田植歌もある

サンバイさんの父も須佐の神、牛頭天王などといふのみならず、

三祓のヤーレ父君様は誰様か

誰様かヤーレ年徳様を父とする

何と父君七夕様よ

など、年徳神や七夕が父であつたり、サンバイさんそれ自身が年徳や七夕であつたり、母を唐天竺や柳蛇ヶ淵の大蛇としたり、八生神としたり、乳母も大和國の千代が母、八幡の姫妃、龍宮の乙姫など、一定せず、生國は大和であつたり、陸奥であつたりする。

民間信仰に於ける神の動搖性を見ると共に、佛教とも離れ得ない精神内容を有して居る。今次の事變に戦死したこの地方の勇士の遺書の一節に「私は佛さまのお國へ生れさせて頂いて、靖國神社に神となつて現れます。今から後はお母さんは佛様の母、神様の母です」とあつて、神と佛との間に何等矛盾なく渾然として融合して居る。日本人の特異な精神をこゝに見ることが出来る。

耕作法の改良と共に、田植に田植歌を歌はなくなり、サンバイさんの名さへも今や忘れられようとし、老人の間にのみ僅かに田植時に、サンバイさんの來現により、よき稔りが得られるであらうと信じられて居る。それも全く無くなるであらうこともはや時期の問題である。

イエスの譬に關する一考察

——特に其の神學的意味内容に就て——

菅 圓 吉

前世紀の聖書批評學が殘した輝しい業績は之を我々は無論認めないわけには行かないと云ふだけでなく、其の偉大なる努力に對しては十分の尊敬を拂ひ又心から感謝を捧げねばならぬ。然し其の今迄の聖書批評學は惜しむらくは、結果を出す事に急ぎすぎて、聖書の解釋の上に餘りにも早急な結論を下してしまつたと云ふ恨みはなきにしも非ずである。聖書批評學が學問である關りは、何處迄も冷靜な態度を以つて臨み、自分の主觀的な解釋を挿入する事を極力避けねばならない筈であらう。然るに今迄の聖書批評學の多くは、聖書に對する現代人の解釋を知らず識らずの間に始めから混入してはゐなかつたであらうか。多分それは聖書の眞理を現代的に救はうと云ふ極めて同情的な氣持から出た事であつたのではあらうが、然し聖書學が聖書を扱ふ場合には、先づ第一には聖書に書かれてある事を今我々が信じうるかどうかと云ふ問題から全く離れて、聖書を書いた人々が一體何を云はんとしてゐるのであるかと云ふ事を捉へる事が、何よりも先決問題であらう。さうだすれば聖書をば、普通一般に今迄の聖者批評學がしなれて來た様に、人間の記録した一つの文學的著作として、單なる世俗的書物と同一列

に置いて見ると云ふ事は、既に一つの解釋が始めから下されてゐる事になるのではなからうか。我々はさういふ解釋を下す前に、聖書は何處迄も一つの宗教的信仰の下に書かれた書物であつて、其の信仰の立場から見つてのまとまりある書物として此處にいろいろの文書が集められてあるのが故に、我々はその聖書と我々現代人の信仰との關係如何の問題からは一應はなれて、而して其の聖書の記者達の宗教的信仰の立場に立つて、而して其の聖書の記者達が聖書を通して何を語らんとしてゐるか云ふ事を先づ把握するべく努力すべきであらう。勿論そこに述べられ語られてある事は極めて素朴であるかも知れぬ。それは我々現代人の信仰に直ちにあはない様なものであるかも知れぬ。然し我々現代人の信仰との關係如何の問題はどうでもあれ、兎に角、聖書それ自身は何を云はうとしてゐるか云ふ事を捉へるべく努力をすべきであらう。且つ又、此處に新約聖書と云ふ一つのまとまつた書物がある以上、我々は始めから此の新約聖書は唯だイエス・キリストをいろいろの人が夫々の立場から書いた所の文書が内的必然性なくして單に偶然にも結集されたものに外ならぬとの豫想の下に、其處に何の一貫した統一ある内容を見出さうとせず唯だ我々が自分勝手に聖書の思想内容を組立てると云ふ様な事をしないで、否さういふ風に聖書が偶然結集された文書の寄せ集だと云ふ豫想の下に立てばさういふ風に我々が自分勝手に聖書の思想内容を自由に組立てる様にならざるを得なくなるのであらうが、さういふ事をしないで、聖書は全く内的に思想的に連絡の薄弱な、單なる斷片的な言や文書のよせ集めではなくして、終始一貫した統一ある内容を持つたものと云ふ豫想の下に、其の一貫した思想内容を捉へるべく努力すべきではなからうか。尤もさういふ豫想の下に、聖書の統一的内容を捉へようとしても、さういふ統一的内容がないかも知れない。然し一應はさう

いふ同情ある態度を以つて聖書に臨み、而して又その統一的内容をば聖書の記者達自身の意圖に従つて捉握するべくつとめるべきであらう。

此の點に關しては最近の新しい聖書學の方向は、かういふ研究態度にとつて極めて有利な研究結果を展開してゐる様である。^{註1}最近の聖書學の大體の傾向は、聖書の内容全體が基督論的興味によつて支配されてゐる事を次第に明らかにして來てゐる。殊に共觀福音書さへ終始基督論的興味を以つて書かれたものである事が見出されて來た。例へばホスキンス^{註2}などは福音書に於けるイエスの奇蹟物語の悉くはイエスが舊約聖書に於て豫言され約束されたメシアである事をあからさまにそれとは云はずして、行爲の上に於て暗示の中に示してゐる所の徴としての行爲である事を明らかにした。又トルナイゼン^{註3}は山上垂訓は單にイエスが語つた言であるのみでなく、又イエスが行つた事をも述べたものに外ならぬと云つてゐる。つまり山上垂訓すら基督論的興味を以つて書かれたものであつて、此處では律法の形で以つて福音が語られてゐるのである。即ちイエスの説教はイエスがメシアである事を直接的にでなく、間接的に述べたものなのである。今若し聖書特に福音書は終始、基督論を以つて一貫して居り、讀者をしてメシアとしてのイエスに出逢はしめんとしてゐるのであるならば、イエスの説教の中の、殊に特色ある一つの形としての譬も基督論的に解さるべきではなからうか。換言すればイエスの譬もイエスがメシアである事を直接的でなく間接的に語つてゐるものである筈である。此の點に關してもシュニーヴイン^{註4}トやホスキンスなどは、さういふ見方への暗示を與へてはゐるが、未ださういふ見地から見て譬全體の解釋の仕方を明白に述べてゐない様である。

普通、イエスの譬と云ふと、今迄は道德的・宗教的眞理を具體的に解り易く表現する手段位に解されて來て居り、而してさういふ具體的表現の仕方は、大體メタフォルとかシミルとかと普通呼ばれて所のものとして解されてゐる様である。又たしかに譬の多くは、さういふ表現の仕方を以つて道德的・宗教的眞理を述べてゐる事は否めない。然しそれと同時に、山上垂訓が律法の形で述べられてゐるが實は其の内容は律法でなくして福音である如く、譬も、表面では道德的宗教的眞理を述べてゐる様でゐて實はイエスが自分はメシアである事をかくしつゝほめかす表現の一つの仕方なのである。此の點から見てマルコ傳四章のあの有名な種播の譬は非常に興味深いばかりでなく、イエスの譬全體の解決の鍵を供給するものと云ふ事が出来るのである。

聖書批評學を少しでも取扱つた事のある人には直ちに明らかとなるであらう様に、マルコ傳四章の種播の譬では十一節以下に於て『外の者には、凡て譬にて教ふ。これ「見るとき見ゆとも認めず、聽くとき聞ゆとも悟らず、翻へりて赦さるゝ事なからん爲なり』』とある。さうすると、此の譬は普通考へられてゐる如くに、一般聴衆に解り易くする爲めに人々の日常的具體的な事例をかりて神の國の眞理を語る爲めのものではなくして、逆に一般普通の聴衆には解らなくする爲めのものだと云ふ意味である。ユリヘル註は其の著『イエスの譬』の中で既にこの點に注意したが、然し之は原始教會がイエスの譬を誤解して、本來のイエスの解り易き譬を秘密の言にしてしまつたのだと見てゐる。確かに此の種播の譬に於ても其處で記者が中間に挿入した句を除いてイエス自身が與へた譬の解釋を見ても、此の譬は別に秘密でも何でもない様に見える。實に平明に解る。然し直ぐあとに續く廿一節以下のまた『言ひたまふ「升のした、寢臺の下におかんとて、燈火をもち來るか、燈臺の上におく爲ならず

や。それ顯はるゝ爲ならで、隠るるものなく、明らかにせらるる爲ならで、秘めらるゝものなし。聽く耳ある者は聽くべし』の如きは全く秘密的な言であつて、『聽く耳ある者は聽くべし』と云ふ警戒の附加言が極めてびつたり来る。然し此の一見した所ではさういふ様な秘密的な言とは考へられない所の種播の譬にも『聽け』とか『聽く耳ある者は聽くべし』と云ふ警戒の言が附加されてゐるが、此の譬が平明な解り易いものならば、此の警戒と注意の言はびつたり來ない。ではそれはユリヘルユリヘルの如くに原始教會の誤解であつたのであらうか。此の點では最近明らかにされて來た様に譬に對するギリシヤ語のパラポリーパラポリーに當るヘブライ原語マシヤールの意味の研究が我々に多くの暗示を與へる。而して此のマシヤールが舊約で用ひられてゐる用ひ方を見ると、謎とか隱語註とか云ふ言葉と同意語として用ひられてゐるばかりでなく、又其の言葉を用ひて舊約聖書が云はうとしてゐる意味から見て、私はイエスの譬は殆んど全部、謎註と譯してよいのではないかと思ふ。謎とは、人の注意を惹く様な表現の仕方を用ひつゝ、本當の意味をかくして語る語り方だと云つてよいであらう。従つてそれは單なるメタフォルやシミルシミルに似てゐながらも、メタフォルやシミルでない。而してさういふ謎の仕方でかくされつゝ語られてゐるもののは何かと云へば、それはイエスが秘密のメシア、かくれたるメシアだと云ふ事である。然らば種播の譬は一見すると、神の言を受ける人間の側の態度を指して教訓を與へてゐるかの如くして、實は、播かれてもよからぬ地に落ちて殆んど大部分は人に認められないが、良き地に落ちて人に認められるならば如何に少しばかりでも後では卅倍、六十倍、百倍の實を結ぶ様な種を播く者が此處にゐると云ふ事、換言すれば自分は今は人間の卑しき姿の中に身をかくしてゐるメシア救主即ち神の國をもたらず人だと云ふ事をかくして述べてゐるのである。從

つて又その耳ある者は聽くべし』の意味も明らかとなる。

今此處で我々が聖書、殊に福音書は悉くイエスがメシアであると云ふ基督論を證する爲めに書かれたものであり、而も其のメシアは地上では秘密のメシア、かくれたるメシアであるが、やがて其の秘密があらはにあかされ、イエスが榮光のメシアとして現はれるであらうと云ふ基督論で一貫されてゐると云ふ事實を見れば、イエスの譬も之と等しく基督論的解釋を受けるのが當然であらう。而して此の、今はかくれてゐる所のものが、やがて現れると云ふ思想がまた終末論や最後の審判の形をとつて來るのであるが故に、イエスの譬の殆んど總てが終末論的なものである事の理由もおのづから明かとなつて來るであらう。

今、私は此處でイエスの譬の總てを、かういふ見地からして註釋して其の結果を示す暇を持たない故に、唯だマルコ傳四章の種播の譬を擧げたのにすぎないが、然し此の譬は凡ゆる他の譬の解釋の鍵を供給するものとして尊重さるべきものであらう。且つ私が始めに於て述べた如くに、聖書が一貫した内容を持つてゐると云ふ豫想の下に立てば、此の同じ種播の譬がマタイ傳に於て示されてゐる平行句に比較する事によつて、我々はマタイ傳がマルコ傳の意味を更に細く展開し解明しようとする努力を見る事が出來るであらう。マタイ傳では此の種播の譬に直ぐつゞいて十三章の十六節以下で『されど汝らの目、なんぢらの耳は、見るゆゑに、聞くゆゑに、幸福なり。誠に汝らに告ぐ、多くの豫言者義人は、汝らが見る所を見んとせしが見ず、なんぢが聞く所を聞かんとせしが聞かざりしなり』と云ふ言が附加されて來てゐるが、それは、マタイ傳の勝手な附加と見るよりは、寧ろイエスがかくれたメシアであると云ふ事を暗示する言として、マルコ傳を註釋して解り易くしようとしてゐるのだと見る

べきであらう。

斯如くしてイエスの譬も基督論的意味を持つものである事が明らかとなつて來るのであるが、他方では又、山上の垂訓の如きものも基督論的意味を持つたものであるとすれば、我々は更に進んで山上の垂訓以外の、譬でない所のイエスの教や説教や言も等しく基督論的意味を持つたものとして謎的なもの、即ち自分がメシアである事をかくして述べたもの、であると云ふ事が出来なくてはならなくなると思ふ。さうすると一例だが興味あるのは、イエスの宣教の最初の言としてマタイ傳の四章十七節にある『なんぢら悔改めよ、天國は近づきたり』と云ふイエスの言は、同じマタイ傳三章の一節のバプテスマのヨハネの言と全く同じだと云ふ事實である。今迄ではヨハネの言とイエスの言とが文字の上で全く同じである所からして、聖書批評學者や歴史家達の間では、イエスが悔改めの運動に身を投じて其の運動を繼續して行つたと見るのが常識となつてゐる様であるが、それは福音書の記者達が云はうとしてゐる意圖でない事は、福音書全體の思想内容の構造を見れば直ちに明らかとなる。即ち福音書の記者達の意圖によると、ヨハネは罪の赦を得さする悔改の洗禮を宣傳したのであつて、云はば準備にすぎないのである。だから彼は『我よりも力ある者わが後に來る……』と云つてゐる。その後に来る者とは言葉を換へて云へば、聖靈にてバプテスマを施す者、即ち罪の赦を與へる者の事である。而してイエスがバプテスマを受ける時には聖靈が彼の上に降る。マタイ傳は其の點を更に註釋して三章の十三節以下で『爰にイエス、ヨハネにバプテスマを受けんとて、ガリラヤよりヨルダンに來り給ふ。ヨハネ之を止めんとて言ふ「われは汝にバプテスマを受くべき者なるに、反つて我に來り給ふか」イエス答へて言ひたまふ「今は許せ、われら斯く正しき事を

ことごとく爲遂ぐるは、當然なり」と附加してゐる。かくしてイエスは受洗の後、説教をし始めると共に悪鬼を追ひ出し、罪を赦す。従つて福音書の記者達の意圖によれば、イエスが洗禮を受けるのも、イエスが人間の姿に身をかくす爲なのであり、従つて福音書の記者達はイエスがヨハネの洗禮の運動に身を投じ、そこからして次第にメシア意識を持つに到つたとは考へてゐないのであつて、始めから、天よりおくられたメシアなのである。かくしてイエスは文字の上ではヨハネと全く同じ言で『なんぢら悔改めよ、天國は近附きたり』と云つたとしても、その言はイエスに於ては實は自分がメシアである事をかくして宣言してゐる極めて謎的な言に外ならないのである。さればこそイエスは其の言の直ぐあとでシモンやアデレに『我に従へ』と命じてゐるではないか。

尤もかういふ風にイエスを見、又かういふ風にイエスの言を解する事は、原始教會の誤解であつたかも知れぬ。然し誤解であるにせよないにせよ、我々は先づ第一に聖書を書いた人の意圖に従つて聖書を讀むと云ふ努力をする事が聖書研究の先決問題であらう。而して此の先決問題を解決した後では次ぎに聖書學はさういふ風にイエスを見る見方、即ち基督論は何處から始つたかを問題とすべきである。我々に聖書の言が今の我々にとつてどういふ意味を持つかと云ふ興味や、聖書から直ちに歴史的イエスの姿を再建しようと云ふ要求などによつて支配され易いのであるが、さういふ態度を以つて聖書に臨んでは、聖書に對する純粹に學問的な研究が却つて阻害されるのである。而もさういふ態度はよ程注意しないと、知らない間に混入するものである。我々は何より第一に、聖書自身が語らうとしてゐる所を公平に捉へると云ふ事に努力すべきである。此の點では今迄の聖書學には大に反省すべきものがあるのではなからうか。而してさういふ努力が爲されると、聖書學の研究結果から生れる結論

は今迄とは相當違つたものとなつて來るのではなからうか。さういふ點を私はイエスの譬に就て簡單ながら述べて見たわけである。甚だ不十分なものであつて、全く研究の中間報告の如きものに終つた事を恥しく思ふが、私の今後の研究の方向の一端を披瀝して研究發表とした次第である。

註一 Dibelius, Formgeschichte; Dodd, The Parables of the Kingdom; E. Lohmeyer, Vom Sinn der Gleichnisse Jesu (Z. f. systematische Theologie 15 Jahrgang 1938.)

註二 Hoskyns : The Riddle of the New Testament 及び拙著『聖書の再認識』

註三 Thurneysen ; Die Bergepredigt.

註四 Schmiewind : Das Neue Testament Deutsch 1, Markus.

註五 Jülicher : Gleichnisrede Jesu 1903.

註六 エホキユス十七の一二の謎 (Tuda) と同意語に用ひられて居り、箴言一の六では隱語と同意語に用ひられてゐる。

註七 Hoskyns : The Riddle of the N. T. p. 188 ff. 拙著『聖書の再認識』一〇四頁以下参照。

註八 Das Neue Testament Deutsch のマルコ傳の獨譯とは七の十七の譬を謎と翻譯してゐる。

註九 一例として G. F. Moore : History of Religion Vol. 2. の基督教史の部の最初の箇所を見よ。

道教の佛教的擬裝

金 山 龍 重

道教とは一體如何なる宗教であるかと云ふに、支那固有の民族性に即應し之れを代表して組成した民衆的宗教といふことが出来ると思ふ。支那は随分古くから國を成して來たが、宗教的に之れを見れば永い間自然的宗教の狀態に放置され、純粹の意味の宗教的教祖を持たずに經過して來たと云へると思ふ。勿論孔子孟子の如き儒教の教祖級の人々は存在したが、儒教そのものの性格が普通の宗教とは稍趣きを異にし其所に宗教的な意義は勿論あるけれども、道德的政治理論がその中核をなして居り、經世濟民の現世的理念が主として強調されて居ることは申すまでもない。

又孔子と共に支那の思想的最高位を占めて居る老子も、本來は救世濟民を念とした様ではあるが亂離の世には道の行はれ難いのを知つて、無爲自然を主とし清淨自正を意として遁世的な態度をとり、普通民衆からは取り付く術もない隔絶した存在であつた。斯くて支那には傑出した思想家も哲人もあつたが、極端な言葉で云へば優れた宗教家が無く一般民衆に宗教的に充分に安心を與へることが出来なかつた状態である。一般民衆は古來の自然

的宗教、民間信仰の雜然たる中に永い間放置されたと云ふべき状態であつた。

其處に印度から佛教が移入されたのである。佛教は一面に於て哲學的なものと他面に於て神祕的な宗教本來の特徴を充分に具備して居たので、民心に甚大な影響を及ぼし忽ちにして全國を擧げて佛教に風靡さるるが如き状態を示す様になつた。

然るに佛教が公然と傳來された後漢の明帝永平十年から六七十年を經、その私的傳來から云へば百餘年を経て佛教的影響が相當に侵潤したと見得る頃に至つて、即ち後漢の順帝（西紀一二六——一四四）の時に張道陵が出て所謂道教を組織した（後漢書一〇五劉焉傳）のである。老莊の哲學又は道家とか道學と云はるるものと張道陵の謂ゆる道教とは發生史的には何の關係もない。老莊の時代から既に數百年を経て居るのに張道陵は勝手に老子に假托して、老子の神靈から符水禁呪の祕法を傳授されたと稱して自己の神聖化を計りその權威を高め様うとしたのである。そしてその經典として老子の道德經を使用するに至つた。謂ゆる五斗米の道を宣布し多數の信者を集め符呪療病を主として教團を組織するに成功したのである。要するに張道陵は黃巾の賊と云はれ五斗米賊と稱せらるる張角とも相似たる所があつたものの如く、漢末の國內が亂れ政治的腐敗が甚だしく天下騷然たる形勢を利用して、外來宗教たる佛教の刺激と暗示とによつて、從來の民間信仰を佛教に眞似て教團的なものに組織立てたのである。然し道教といふ名稱は最初から存在したわけでは無く何時から出來たかも判然して居らないが最初には單に五斗米道と呼ばれた様である。

張道陵の時には道教の理論的根據も布教の方法も未だ充分に具備して居らなかつたが、魏伯陽とか葛洪（抱朴

子)とか云ふ様な人物が表はれて道教の學理的説明を試みたのである。

道教は佛敎に倣ひ佛敎經典に模倣して多くの經典を作り、諸種の制度も整へ次第に民間に勢力を擴大して來たが未だ眞に確立されたと云ふことが出來ず、單に私的非公認的宗教たる性格を脱却し得なかつたのである。

然るに北魏に至つて寇謙之なるものが現はれ道教を國家の公認敎の地位に引き上げ社會的に確乎たる基礎を得しめたのである。

寇謙之は宗は輔眞と云ひ夙に仙道を好み崇山(河南省登封縣)に入りて道を修むること十年に垂んとした時、(魏書釋老子によれば)神瑞二年十月(西紀四一五年)太上老君天より降りて彼の修道の熱心なるを賞し天師の位を授けたと云ふ。後泰常常八年(西紀四二五年)老君の玄孫と稱する李譜文から經文即ち圖眞籙經六十餘卷及び祕法を受けたと稱し、之れをその翌年北魏の太武帝に奏上した。帝深く彼を信じ國都平城(魏の首府今の大同)に天師道場を建て、自ら道壇に臨んで符籙を受け遂に自ら太平眞君と稱して道教を以て國敎となし諸種の祭式經文偶像等も定め、且つ寇謙之のすゝめによつて佛敎を排斥し佛像寺塔を燒却し多くの僧侶を坑殺した。斯くて道教は佛敎の寺院に擬して道觀を建て朝廷の尊信を得、大衆にその敎理を宣傳するに至り茲に道教は大成され確立された。

太武帝の死後再び佛敎が興隆し有名なる北魏佛敎の全盛時代が表はれ道教は衰へた。

爾後約四百年間を通じ所謂三武一宗の禍と稱せらるる佛敎排斥の史實をも織り込み、道佛二敎は絶えず勢力を争ひ敎義を論じ合つて盛衰を繰り返したが、その間に兩者は自然に影響し合ひ互に他の長を取り自家藥籠中のも

のとする風が行はれた。而も道教は佛教に比してその程度が極端であり後世に至るに従つて益々此のことが強くなり殆ど噴飯に價する状態にまで及んで居る。之れ素より道教は佛教に比してその歴史に於ても教理に於ても到底比較にならない貧弱な素質を有するに過ぎないからである。

依つて次に道教の佛教的擬裝の最も顯著なもの二、三を擧げて見よう。

一、老佛の一體化。之は道教の本尊とも云ふべき老子を佛と同一なりとするもので、而も老子が本で佛陀は老子の化身なりと云ふ主張である。之は化胡經の編纂等によつて表はされて居る。加之道教を本位にして道教の側から道佛二教は一體であると主張するもので、之れは道教が佛教の優越性に對抗が出来ない爲め佛教を自教の分派の如く扱はうとする態度より生じて居る。南齊の顧歡は夷夏論を著はし張融は門論通源を著はして共に道佛二教の一致を唱導したのである。勿論之れに對する佛教側からの反對論も表はれて居る。

二、經典の模造。道教が佛教に擬へて經典を造成した數は非常に多く一々茲に枚擧することは出来ない。而も如何に模造とは云ひながら、その題目及び内容が佛教經典殆どそのまゝに近いのがあるのには驚く外は無い。之は小柳司氣太博士も擧げて居らるのでそれを引用するが、例へば高上玉皇本行集經六卷、太上老君說報父母恩重經一卷、太上洞玄靈寶三元無量壽經一卷、太上中道妙法蓮華經八卷等で、その内容をなす文章も佛教經典殆どそのまゝで單に佛とか世尊とある所を天尊としたり、佛道とある所を眞道としたり三十三天が三十二天に變つたりして居るに過ぎないので、之を平氣で道士が讀誦したり信者が信仰する無學ぶりには呆然たらざるを得ない。

三、佛教制度の模倣（特に叢林及び行事）

現今の道教には小宗派が非常に多く六十四派乃至百二派を教へるに至つて居るが、然し南宗の頃から道教全體を南宗と北宗との二派に大別して來て居る。即ち張道陵の系統を引く天師派即ち正一派は専ら江南に行はれて居る爲め南宗と名づけられて居る様である。之に對して西紀十二世紀の中頃即ち宋の徽宗より孝宗の頃王重陽が道教の祕奥に達して一派即ち全眞派を開き、儒教及び佛教の實踐道德的方面修行的方面を取り入れて廣く江北に行はる様になつたので北宗と呼ばれるに至つて居る。或は禪の南北二宗と關係があるものとも思はれる。彼は邱長春など七人の傑れた弟子を得た。之れが北宗の七眞人である。邱長春は山東省の人で師の至重陽の死後隴州龍門山に籠つて自分で龍門派を創立したのである。彼は禪宗の制度を模倣し叢林を設くるに王つた。現在の北京の白雲觀は邱長春が開いた所の十方叢林である。現今支那及び滿洲國を通じて大體南宗の正一派（滿洲國に於ては主に火居道とも稱せれる）の道教は祈禱を主とし呪術をなし護符を頒布し肉食妻帯し服裝も殆ど常人と異なる所がない。その廟觀も父子世襲の謂ゆる子孫廟である。此の派の本山とも云ふべきは、東嶽廟である。

之れに反して全眞派（又は呂純陽派とも云ふ）の道教は律門とも稱せらるるもので禪宗に型どり佛教の戒律に倣らつて嚴重なる規律を定め、修行精進の方途を設けて居る。之の派の廟觀は十方叢林と師弟相承の子孫廟とに分たれる。十方叢林とは廟を天下の道衆に公開し、道衆はその宗派の如何を問はず十方より集まつて來て此所に寄食し修行し又は傳戒を受け得る制度になつて居る爲めに此の名がある。

支那に於ては北京の白雲觀を始め、山東省の常清觀、河南省の玄妙觀、上海の白雲觀、湖北省の長春觀、四川

省の二仙庵。甘肅省の金天觀、陝西省の八仙宮等が叢林であり、滿洲國に於ては奉天省の太清宮、濱江省の太和宮、吉林省の蟠挑宮、遼陽千山の無量觀などが叢林になつて居る。奉天の太清宮の如きは道士が百四五十人も居り、北京の白雲觀には道士が百人内外居ると云はれる。

凡そ叢林に居住する道士は皆葷食せず飲酒せず妻帯を禁じ溫良恭讓、清純の生活を持つることになつて居る。又初めて叢林に到る者は經典道理の試験を受ける筈になつて居るが、多くは單に形式だけに留まつて居る様である。又日常も修行精進の生活を持つる筈になつて居るが、之れも名目だけの所が多く無爲徒食、無學文盲の徒の集合の様な所も少くない様である。叢林といふ名稱が明かに佛教のものであり、その住持が方丈と云はれるが、方丈も佛教の語でその他の點から見ても叢林の制度は禪林の模倣たるは云ふまでもない。

四、佛教神の接收。道教の廟觀の中には主祀として又は傍祀として釋尊や觀世音菩薩等を合祀したものが頗る多い。尤も之れは釋迦や觀音に限らず孔子孟子も顏回等多くの聖人も合祀して居り、道教一流の中心的包容思想より生じて居ることは勿論であるが、儒教は別として少くとも佛教側よりする時は、釋尊は佛教の本尊であり、觀世音は最も民衆的な廣く崇拜さるる菩薩であるから、之れを勝手に合祀又は接收することは宗教的侵掠と云はざるを得ない。道教の寺院には觀、廟、宮、洞、庵、閣等の諸種の名稱があるが、滿支各地には如何に多くの觀音廟、觀音宮等が道教の廟觀の一種として民衆の尊信を集めて居るかを思へば、佛教徒たるもの之を平然と雲烟過眼視することは出来ない筈であらうと思ふ。

以上は顯著なるものの一例に過ぎないが他にも模倣の例は無數にあつて一々擧げ得ない。勿論佛教も道教的影响

響を受けて居るが、然し之れは道教と云ふよりは老莊の思想や哲學の影響であり、又廣い意味の支那民族の宗教思想の影響を多く受けたので、所謂道教直接の影響を多く受けて居るとか、又は之れを多く利用して居るとは考へ得ない。

要するに佛敎が支那に移入せられ隆盛を極めたといふことが道教といふ支那的宗教を組成せしむるに至つた直接の原因であると思ふ。極端に云へば佛敎無かりせば道教も無かつたろう。道教は儒敎や老莊哲學が發揮し得ざりし宗教的缺陷を補ひ、更らに陰陽道の如き古來支那に存する諸思想を取り入れ、佛敎を模倣し支那の民族的宗教を構成したものと云ふことが出来るだろう。而して道教は手近な民間信仰と平易な民衆道德とを主なる内容として民衆向きの氣樂な長壽福樂を主とする宗教を形作つて居るのである。

以上一般的に道教の相様を眺めたのであるが、局部的な問題は他日に譲ることにする。

本邦に於ける山岳修行について

岸 本 英 夫

宗教的修行一般について、又、本邦に於いて行はれてゐる宗教的修行の諸形態については、去る六月、日本諸學振興委員會主催の哲學會に於いて、既にその概觀を試みました。その折、修行の形態は、これをその性質に従つて概括するならば、冥想、誦唱、水行、斷食、山岳修行、靈地巡拜、等と類別し得ることを述べたのであります。この度は、その中、特に山岳修行について、ごく概括的な考察を試み度いと考へます。

先づ、山岳と宗教との關係を一般的な問題として考へて見ますと、その間に營まれる宗教現象は、獨り山岳修行のみには限つて居りません。山岳崇拜と云ふ形のものもあります。古來、我が國には、姿の秀でた山、日々の生活に深い影響を與へる山々を、靈山として崇拜する風習があります。自から山に入り、山を行場として鍛鍊修行するものも、相當古くからあつたことと推察されますが、それが著しくなつて來たのは、寧ろ餘程後のことでもあります。佛教渡來以後と言つてよいであります。修行の行場とされる山は、同時に崇拜の對象となつてゐる場合が多く、その間には一脈の相通するものがありますのでありますが、併し、宗教現象として見た場合には、兩者

は著しくその性質を異にします。山岳崇拜は、山を信仰の對象として遙かに之を拜むものであり、山岳練行は、山を行場として其處で身を以つて行ふものであります。こゝでは、その後者を觀察しようとするのであります。

さて、山岳修行の内容を更に立入つて觀察しますと、同じく山に登り、山を行場とする修行でありながら、その中を又二つに分けて考へる必要があります。その一つは、一定期間山に入り、山に籠つて修行するものであります。これは、その方面で稍々専門化した特殊な人々によつて營まれることが多いやうであります。それには、住山修行、籠山修行と云ふ様な言葉も用ひられますが、こゝでは「山岳練行」とよぶことに致します。他の一つは、里から山に登り、頂を極めて再び降つて來ることそれ自體を、一つの修行と見做すものであります。これは廣く一般の人々によつて、諸國の山々に、年中行事の如くにして營まれてゐます。これを「山岳登拜」とよぶことに致します。

「山岳練行」と「山岳登拜」とでは、修行の建前も、修行をする人の種類も異なる場合が多いので、その區別が必要となつて來るのであります。研究者としては、行者、修驗、先達、と云ふ様な言葉を用ひる場合にも、その點に關してはつきりした識別を必要とします。實際の例について見ても、例へば出羽の羽黒の如き、「夏の峰」「秋の峰」と云ふ言葉でそれを區別して居ます。こゝで云ふ峰は、地理的な「峰」の意味ではなく、峰で行ふ修行の形態を現はして居ます。「夏の峰」は、羽黒山、月山、湯殿山の所謂出羽三山をかける「山岳登拜」を指し、「秋の峰」は、羽黒山の奥に籠つて峰中修行を營む「山岳練行」を指すのであります。

「山岳練行」は、維新以前、修驗道の榮えてゐた頃には、諸國の山々で盛んに行はれておりました。大和太皐の

奥驅け、羽黒の峰中修行、比叡山の回峰行の如きは、現在も猶行はれて居ます。又、民間に於ける行者で、單獨に山籠りをするものは、今日も中々多いのであります。

併し、こゝでの問題としては、「山岳練行」は暫く措いて、「山岳登拜」について、觀察を試み度いと考へます。次の様な、一、登拜の實狀。二、地理的環境、時期、等。三、登拜者、その種類、組織。四、動機、目的。五、歴史上の問題、と云ふ順序で述べることに致します。

一 登拜の實狀。現在、全國で、宗教的な意味で靈山に登る人の數は、年に百萬を超えると推定されます。その人々の間には、登拜の直前にどれだけか精進潔濟をする風習があります。この精進潔濟は、神道的な禁忌と佛教的な齋戒とが混淆してゐる場合が多く、その方法も様々でありますが、主要なものとしては、氏神の境内等に一定期間參籠すること、女人を遠ざけること、別火を用ひること、葷酒を避けること、水垢離をとること、等が挙げられます。登拜者の服装も大體一樣で、笈摺風の上衣を着けた白裝束に、笠、糸立を纏ひ、金剛杖を手にします。山頂の社に奉納する御幣等を携へる風習のある處もあります。

登拜者は隊伍を組み先達に導かれ、山念佛（多くの場合に六根清淨懺悔々々）を唱へつゝ登ります。山麓の清流や瀧に身を潔め、途中の拜處々々では祝詞や般若心經等を誦して、頂上に到ります。山頂で御來光即ち日の出を拜することを尊重する爲、登山は夜間に行はれることを稀としません。山頂には社があり、七八月頃、かゝる山頂の社は登拜者の參詣で盛觀を呈します。かくて、山頂を極めると、自分及びその年不參の家々の爲に護符を受けて下山するのであります。

二 地理的環境、時期、等。山岳登拜の對象となる山は、群山から際立ち、その形が秀麗であり、且、比較的里に近いことを共通の特徴とします。従つて、火山性の山が少くないのであります。一つの山に對する登山路は、多くの場合に、幾條かあります。その登山路乃至登山口の相互の關係、勢力の消長等には興味ある歴史的問題の藏されてゐることがあります。又、輓近の交通機關の發達はこれ等の登山口に深刻なる影響を與へつゝあります。一言で云へば、交通機關の發達の爲に、山が淺くなつたと云ふことが出来ませう。その爲に、會て榮えた宿場等も、衰頹の一路を辿つて居ります。近代文化と傳統的社會組織との摩擦の生きた資料の一つを、我々は其處に見出すのであります。

登拜の時期は、山と云ふ地理的制約の爲に、主として夏であります。殊に舊曆八月朔日の前後は、傳統的にその中心でありました。併し、これも交通機關の發達の爲、次第にその時期の制限を失ふ傾向にあります。

三 登拜者の種類、組織。登拜者のことを、道者、行人、等とよびます。その主要部分を占めてゐるのは、所謂庶民階級の男子であります。即ち、地方の農民、都會の中小商工業者が多いのであります。女人は、明治維新までは、佛教思想の影響で、殆んど全く禁制でありました。大和高峰の如きは現在も之を嚴格に實行して居り、一般に女人を喜ばない風はあります。併し、一方には、木曾御嶽、越中立山、富士山の如く、全く男女の差別をしない山も出來て來て居ります。

登拜者について著しいことは、その間に屢々強力な恒久的組織のあることであります。即ち、講の組織であります。山によつては、數千の講によつて支へられてゐるものもあります。講と山との關係は、二つの形態に大別

されます。その一つの型は、木曾御嶽、越後八海山に見る如く、各地方の教會が、夫々單獨に登拜講を組織して登拜し、山の方から積極的に働き懸けて行くことのないものであります。他の型は、山麓の宿場及び先達なる御師在聽等が、地方に散在する講を指導經營するものであります。出羽の羽黒や相模の大山に見る如く、登拜者と先達との關係、先達間の勢力圏の協定等、之には信仰と經濟とが絡んだ長い歴史があり、宗教社會學上に複雑な問題を提供して居ます。

四 動機、目的。山岳登拜の行はれる表面の理由は、山頂の諸神諸佛に參詣することであり、併し、單にそれのみでは、かくの如く根強く發達した現象を説明するには不充分であつて、それ以外にも幾つかの實質的な理由のあることが考へられます。

その第一には、山の姿の持つ魅力が擧げられます。下界から仰ぎ見るときに、遙かなる大空に毅然として聳え立つ山頂は、崇高感、神秘感、無限感、憧憬感を喚起し、その頂を極めたいと云ふ希求を、人の心に呼び起すのであります。その山が、山麓地方の生活に直接の影響を與へると云ふ様な地理的事情があるときは、その感じは、更に現實的な迫力を加へます。男の成年のしるしに必ず一度は登ると云ふ風習も、その邊に源を發してゐると思はれます。

第二に、更に、重要な理由として、山に登ること自體が齎らす様々の精神的効果があります。一步山中に入れば幽邃寂淨、世俗生活を忘れ、大自然に直面させられます。天候の變化や道の選び方によつては、忽ち命にも關する危険を藏して、心は充分なる緊張に導かれます。かくて、艱苦を冒し、疲勞に耐へ、全身の力を一步々に籠

めて登つてゆくと、雑念は自から淨められて、深い體驗の境地に入ることが出来るのであります。而して、一度山頂に達すれば、山又山の連山波濤の如き眺めは雄渾壯大であり、又、遙かなる下界の眺めは、最も具體的な形で、日常生活を反省させます。かうした體驗は、登拜者を幾度も山に牽き付けずにはおかないのであります。

猶、講の持つ社會的な制約も、登拜を促す一つの力と考へられませう。斯様に、山岳登拜は、單なる神佛への信仰のみではなく、それを中心としながら、他の様々な理由が加はつた結果、營まれてゐるのであります。

五 歴史上の問題。以上の觀察は、現在行はれてゐる宗教現象としての山岳登拜を中心としたもので、歴史的な展開の跡を辿ることを第一の目的としてはゐないのであります。併し、現在の事實を正しく理解する爲には、現在までの歴史を知ることが極めて必要であります。殊に、我が國の山岳登拜、廣くは山岳修行は、修驗道と密接な關係を持つて居ります。修驗道を無視しては、全く理解出来ないと云つても過言ではない様であります。修驗道の研究は、從來比較的閑却されて居ましたが、今後、その研究は誠に望ましいことであります。

山岳に富む我が國に於いては、その地理的特殊性の故に、山岳登拜が一つの看過すべからざる宗教現象を形造つてゐるのであります。

(帝國學士院規定に従ひ、本研究はその研究費補助によることを附記す。)

明治佛教企業の特質について

上 坂 倉 次

一 こゝに明治佛教企業とは、明治二十年代、三十年代に發生し、佛教徒の直接間接に關與するところのもので資本主義企業中株式會社組織によつて營まれた事業を意味するものとす。主として佛教銀行業、佛教保險業について考察したい。

僧侶が營利事業に携はることは佛教々理では永い間禁止さるべきことと理解されてゐた。然し乍ら社會經濟の變遷は、佛教々團、寺院、僧侶も又世俗的營利の業に携はることを怪しまぬまでに成り至つてゐる。此の傾向は明治以降顯著になつてきた。かゝる必然性は封建經濟より資本主義經濟體制への轉移によるものである。徳川封建社會に安穩な生存を續けてきた寺院僧侶が明治維新と共にその封建的諸特權を殆んど剝奪されて寺院經濟の基礎を喪失したことは、彼等にとつて手痛い打撃であつた。上、政府からの壓迫と、下、民間からの寺院僧侶への不信認はたゞでさへ困難な彼等の立場をより困難なものとした。

かゝる時、明治九年頃より十五年頃までは所謂不換紙幣濫發による不健全なる企業勃興時代で寺院經濟はその

高物價に悩まされ、不換紙幣整理によつて收縮せる財政經濟は、忽ち國を擧げて不景氣のドン底につき落し、泡沫會社企業は多く倒産の憂目をみた。寺院經濟の苦境は依然深酷を極はめた。十八、九年に至り景氣は稍好轉し不換紙幣兌換の制成るや、產業界は活氣を帯び會社企業の發達をみ、二十年はその全盛時であり、近世資本主義社會の特色ある時代となつた。

たま／＼明治十七年神佛教導職制廢止せられ各宗自治の機を迎へ、内外の狀勢佛教界に好轉を示し、其の地位勢力を回復すべき絶好の機運到來となつた。かゝる二十年前後の惠まれた環境下にあつて、永年困苦窮乏裡に沈衰してゐた教團、寺院、僧侶の大なる悩みは、如何にして依然として惠まざる經濟的苦境を突破し佛教の勢力を増進せしめ得るかであつた。佛教の對社會への働きかけに必要な活動資金は如何にして調達すべきか。寺院の經營維持、僧侶の生活の保證は何によつて可能なるかの問題が、この十年代末の教界に重要な關心事であつた。この一般經濟界の好況は寺院經濟にも若干の活氣を注入せずにはあなかつた。されば會社企業の全盛流行期に、葬具請負會社、佛書出版會社、智恩院保存會社等の如きものが佛教徒により着手せられたこと當然であらう。明治二十年七月の東京經濟雜誌は、鼠取會社、洋行會社、衣服改良會社等と共に前述の佛教企業の如きものまで會社濫設の波に便乘して出現したことを春草の一雨毎に茂生するにも似たりと驚異の筆を述べてゐる程であつた。此の年大谷派の寺田福壽は早くも佛教生命保險の提唱をなしてゐるのは注目すべきことである。

二 佛教企業としての銀行業、保險業は共にその出資經營萬端が僧侶によつて爲されたものは全くない。直接には企業者として、或は出資者として又企業の援助者としてあらはれ、間接にはこれら企業に對し宗教團體をし

て企業の背景となさしめ、得たる利益を本山の興學、布教費に運上せしめ、一部業務の取次媒介者たる寺院僧侶に手數料として支拂ひその乏しき經濟を潤はしめる經濟關係等に於て結ばれたものである。寺院に金融の途を拓き或は又保險金の一部を寺院に寄附する特を爲させしめるなどの事はあつたが、企業自體が佛教そのものゝ顯揚となり、教團活動の主目的とはならなかつたのである。斯く中途半端なものとなつたのは何故であらうか。

かゝる企業に佛教僧侶が關與する是非については賛否兩様の議論が戦はされた。新しき時代に佛教に取入れられる事業は何にあれ、先づ之が佛教々理に適ふや否やの論議に始まるのを明治以降の佛教界の通性とする。兩つの企業を通じた企業參加の意見は大概ね消極的なものであつた。

1、僧侶が企業の經營者たることは不可なり株主として參加するをもつて可とする

2、銀行業より保險業は佛教々理に背反すること尠しされどその慈善的目的を忘却し單に射利の一途に走るの弊を免れず

3、近代的資本主義經營の術に於て僧侶は到底世俗の人に及ばざるべし

これはその一部に過ぎないが、僧侶・寺院・教團が營利事業に没入することに俗人の側よりの批評は一層厳しい。斯る狀勢下にあつて、その反對を押し切つて進むことは躊躇せられた。これが僧侶をして積極的に斯種企業に進出せしめず、佛教團體（本山や信徒）を對象として計畫せられた佛教信徒の經營する事業と提携し、之を援助し又出資者として、その有力な背景たらしめる程度に止まらしめたものである。かく批難尠き方法にて企業と接觸しその利益を教團の側に供與せしめる形式を踏んだのである。僧侶が企業經營者として參加したもの皆無ではな

いが程なく其の支配取を俗人に委してゐるのである。

三 佛敎企業としての銀行は、明治二十三年のころに資本金一千萬圓で各宗勢力資金を網羅しもつて計畫せられ、實際には規模を縮少し、二十五年七月に三萬圓をもつて營業開始の護國貯藏銀行の設立されのをはじめとし、曹洞宗の久次米銀行（資本二十萬圓）二十九年に眞宗の起業銀行起り、三十四年に豊山護法銀行、橋銀行の設立をみた。他に計畫のみの六條銀行、日本佛敎銀行の二がある。保險業に於ては、二十七年三月には佛敎生命をはじめとし、有隣生命（現存）明敎生命の三が、二十八年には眞宗信徒生命（現存の共保生命の前身）と眞宗生命（のち朝日生命を改む）、二十九年に日宗生命、三十年に禪徒生命、三十二年に六條生命、三十四年に眞宗火災等を數へる。淨土生命、大谷派信徒生命、成田生命等は計畫後消滅した。その發生時よりみて、保險業はいはゆる保險史上の模倣濫興時代に輩出し、三十一年より三十三年の恐慌時代に打撃を蒙り、ついで三十三、四年の解散整理時代にはその大部分は主務省より新契約停止の處分を受くるなど發展の力を失ひ、四十年前後に解散をみたもの前述の六社に達する、有隣と眞宗信徒生命のみ存続し得た。銀行中、豊山護法銀行のち豊山銀行、辛酉銀行と名稱を變へその佛敎臭を脱却して昭和七年まで存続したのに他は成績學らず、短き生命に終つた。

兩企業を通じてみるに業績は芳しくなく、且つ、その存続期間も短かつた。各箇について仔細に検討するのその大部分が小資本、經營粗笨、發起時期の不適當等の弱體企業として素質を具へてゐるのをみるのである。此の時代に興起した一般企業についても興廢起伏は世の常であるが、特定せる宗教團體に強く依存し、それを背景とした佛敎企業は、その小規模經營をもつて足りた時代には兎も角、一般經濟界の著しき躍進によつて國民經濟組

織の擴充せらるゝに至つた日露戰爭前後の高度資本主義時代に入つては、最早巨大な資本と充實せる一般企業との競争に堪へ得なくなつた。こゝに於て増資をなし、佛教團體を主對象とする經營から一般國民を對象とする經營に轉換を要すべき秋にせまつたのである。しかるに内容の充實をはからず、僅少の利益をも割いて教團への運上をなし、又同類相喰む底の多數の佛教保險會社との競争に没頭し、來るべき飛躍の秋に備へず、其日暮しの經營に終始した大部分の業者は、周期的に來る恐慌の荒波に覆没を免れ得なかつたのである。日露戰爭後の恐慌と不景氣時代に解消した佛教銀行、生命保險會社はこゝに一應その歴史的役割りを果したといへる。尙ほこの佛教企業の解消に拍車をかけた他の原因は、教團經濟、寺院經濟が次第に安定の域に達したといふ事情にある。

生命保險企業にあつては明治二十七年より僅々三、四年の間に有力なる佛教諸宗が相次いで、これに關與し、銀行業にあつても二十五年の各宗綜合して大規模に計畫せられた護國貯蓄銀行と、新義眞言宗豐山派、日蓮宗とが之に關與したところの理由は何んであつたか。明治維新の危局の想ひ未だ去りやらず、二十五、六年の教育と宗教の衝突事件によりてキリスト教の勢力衰へ之に代つて進出すべき佛教がその社會的存在を示し、豊富なる經濟力を涵養しもつて活動に乗り出すべき時期を此時に見出し、宗團經濟、寺院經濟の資本主義體制樹立に邁進すべき必要にせまられた事情は之を充分に看取出來るのである。かゝる營利企業と佛教との接觸が廣汎に行はれてゐる一面に於て、寺院經濟、の僧侶作務の營利化が着々と進行し、佛教組織の資本主義化が全面的に發達して行つた事實を見逃し得ない。此期に發生した佛教企業の歴史的役割は正に封建體制の脱皮作用の促進であつたといふべきである。佛教企業が企業自體として有終の美果を收めなかつたにも拘はらず、佛教の資本主義化育成に資

した歴史的使命に至つては充分なものがある。

四 此期佛教企業の大概不成功に終つた若干の理由とその歴史的使命に關し若干補足を試み結論とする。

1、企業着手期の遅きこと、明治佛教企業は一般企業勃興期に之を發案せるものも若干これあれどその着手時期は一般狀勢が進行し、既に下り坂に達せる時に當るをもつて、衰勢期に際會すること早く強固なる基礎なきため失敗に終る。企業のみならず佛教事業の通性とする。

2、事業經營に獨創性、進取性に乏しきこと、模倣追隨に流れ強固なる存在價值を持たざること、

3、國民の經濟知識の向上進歩をみ、企業對象たる宗教團體の特質たる信仰と營利企業の結合力の乏しきに至りたること

4、經濟界の進歩發達は國富の増進となり、生活程度の上昇を來たし、寺院僧侶の信仰上の収入も自然潤澤となり、小作耕地代の騰貴により自然増收をみるに至りたること、従つて彼等の關與する銀行業保險業の利益よりの僅少なる分配は教團、經濟、寺院經濟の収入部門として省るに足らぬものとなつたこと、前記の如くそれら企業の業績が不充分なるに至りては利益分配なく、歡迎すべきもとでなくなつたこと

更に弱體企業として社會に與ふる害毒防止のため主務省の命により或は法令の發布により次第に整理さるゝに至つたこと。

尙ほ明治佛教企業として鐵道企業をも擧ぐべきであるが、こはそれ身體が獨占的性質を有するをもつて前述二企業の性質と異なり激烈なる資本主義競争を免れて相當の成績をみるに至つた。

佛教特に禪宗の儀式が我國風俗に

及ぼしたる影響

來 馬 琢 道

一 宗教は多數民衆の信仰を集むるものであるから、衆人環視の中で行はるゝ儀式は民間に相當の影響を與ふるものである。支那に於ける佛教各宗の中には密教の如く嚴重なる儀軌を定めてあるものがある。之に比すれば、教理其他簡潔を誇りとする禪宗は何等複雑なる儀式を要せざるかに思はれるが、其内容を檢付するときは、相當複雑なる儀式を定めあり實に一舉手一投足にまで規定が設けてある。之も清規（シンギ）と云ふ、唐の憲宗元年中、百丈山大智禪師叢林を開いて清規を定めたが、其本文は傳はらない。宋徽宗の崇寧二年長蘆宗願和尚『禪苑清規』を編輯し、同寧宗の嘉定二年正瑞巖無量壽和尚『日用小清規』を撰して一日の行事を定めた。同度宗の十年婺州金華の惟勉和尚『叢林校定清規』を撰し、元の武宗の至大四年東林の澤山咸和尚が『禪林備用清規』と撰し、同仁宗の延祐四年中峰本和尚が『幻住庵清規』を撰し、同順宗の至元元年東陽德輝和尚勅を受けて『勅修百大清規』を撰した。元の時代には蒙古の喇嘛教の勢力のあつた事を證する文字が見える。我國に於ては、嘉禎から建長の間に、江平寺の道元禪師が『永平大清規』を撰し、元享四年に總持寺の瑩山禪師が『瑩山清規』を撰し

たが、當時は門外不出を云ふ様な風習があつたので刊行されず、延寶六年頃に至つて發行せられた。而して其内容は何れも支那の清規に依つて居るが、新機軸を出した點もある。是等の清規に依つて儀式を實行するに當つては相當微細なる進退を規定してあり、殊に山法と云ふ口傳的なものがあるので修練が容易でない。

二 從來佛敎儀式を研究した者は少いが、予は明治四十四年始めて『禪門寶鑑』を著して、最も通俗的に禪宗の進退を記述した。然るに伯爵大谷光照師は『唐代の佛敎儀禮』を帝國大學の卒業論文として完成し之を刊行せられた。予は之を耽讀したが、其研究の根幹たるものは慈覺大師の『大唐求法巡禮記』と認められる。而して同書は、予が大正二年支那尋訪の結果、天台宗の囑に應じ、其の巡禮の地圖を發表した關係があるので、一層印象が深い。さて『唐代の佛敎儀禮』には、國家的色彩の濃厚なる事、皇室を始め齋會の盛な事、佛牙の狂信、行像の盛儀、孟蘭盆會、講經、行香、梵唄、悔過、祈雨、燃燈其他の事が詳細に記述してある。然し禪宗の事は、あまり多く記してはない。惟ふに當時は禪宗よりも他の宗派が盛んであつたからであらう。然るに武宗の會昌の沙汰以來、禪宗が獨り勢力を有するに至つたので宋代に近づくに従ひ、禪宗の儀式は益複雑となり、且其一部が民間に行はるゝに至つたのであらう。而してその特色は大谷伯の指示された所に似たものであつたらう。惜いかな文獻には傳らず、宋代以後の清規に依つて推定する外は無い。『勅修百丈清規』は大正新修大藏經第四十八卷に收めてあり、『禪苑清規』は『曹洞宗全書』清規部に收めてあるから、參照せられたら、特色を知る事が出來やう。

三 檀林義空の時代の禪、傳敎大師の傳へたる禪が何うあつたかは分らない。榮西禪師は素、密敎をも傳へたから禪宗の儀禮は何れ程までに我國に於て實際行はれたか分らないが、其の思想は『興禪護國論』に見る事が出

來る。臨濟諸宗の傳は二十餘流もあるので一言に盡す事は出来ないが、『大鑑禪師小清規』『小叢林清規』の二書が大正新修大藏經第八十一卷諸宗部に收めてあるから、流れを汲んで源を察すると云ふ筆法で大體を推定する外は無い。曹洞宗の行事は前に述べた『永平大清規』、『整山清規』による外は無いが、此二書の普及されない間に、諸方の大寺院に於て自ら定めた清規が少くない。『規曹洞宗全書』には、前二書は宗源部に收め、清規部には『相樹林清規』『永澤寺行事之次第』『橋谷内清規』、『萬松山清規』、『普濟寺日用清規』『洞上僧堂清規』、『永平寺小清規』『同翼』等が收めてある。各寺の獨得のものを求めることが出来たら、種々の史料になると思ふが、最早湮滅してあまり無いらしい。『洞上僧堂清規』は相當集大成したものと云つてよい。之は瑞方面山和尙の著である。更に降つて明治二十二年に『洞上行持軌範』が編輯された(曹洞宗撰)。此の洞上行持軌範と小叢清規とを日分月分年分に分ちて對照して見たのが『禪門寶鑑』に載せてあるが、是等から溯つて、宗代輸入の禪宗儀禮を考へる外は無いと思ふ。假に同時代の特徴を云へば

一 祝聖(シユクシン)と云ふ儀式を尊び毎日朔望に今上天皇帝聖壽萬藏を祝禱し、又上堂と云ふ大法要には特に香を焼いて今上皇帝萬歲萬歲萬々歳を祝禱した(之を三呼と云ふ。山呼萬歲から來たものらしい。禪宗では三皇五帝は何物ぞと云ふ豪邁な禪語を用ふが實際には皇帝を斯く尊崇する)。

二 禮拜の儀式が他の諸宗と異り、眞の五體投地式を實行し、従つて座具を重用し、拜席を設けた。住持には特に小高き壇を作つたが僅に六寸位で、今の支那にもあるが、其他の僧侶は輒(カハラ)敷の上に薄い座具を敷ひて禮拜するのである。他宗の禮盤とは大に異なつてゐる

三 天變地異等に對し祈禱を盛に行つた。之には後に密教の儀式を取入れられた點もある。

四 反省の意味で念誦と云ふ事を三日、八の日を恒例とし、其他の日にも行つた。

五 滅罪と積徳との爲に布薩を望晦の日に行つた。

六 佛祖は三寶崇拜の意味から禮拜するが天部等には禮拜せず、出家以外の者には合掌の禮をなさず、又手して敬意を表することゝし、之に依つて道俗の宗教的待遇を嚴密に分けた。

七 親金を佛祖に捧げる儀式を行つた。(印度では金錢を不淨と思つてゐる。)

八 祖師の畫像を重んずる風習が盛になり僧侶自ら祖像を畫いた、それは墨畫となり、紙も生紙を使ひ、筆も水筆を使つて墨韻を示す様になつた。

九 湯菓の外に茶を佛祖に獻する儀式を重んじた。

一〇 僧侶間には何事についても茶を點する儀式が流行し、清規の中には茶に關する清規が多く掲げられた。特爲茶と云ふ儀式、大茶湯、煎點と云ふ莊嚴なる儀式も行はれた。

一一 上堂の式が行はれ、小參も附隨し所謂禪問答が盛になつた。殊に曹洞宗は日本語を用ひた。

一二 坐禪を專修する僧堂又は禪堂が出来て、達磨大師の面壁を行ふ様になつた。

一三 涅槃會、降誕會、達磨忌、成道會等を嚴肅に修行した在家の者も次第に參詣した。

一四 木魚(梆)、雲版等の特殊の法具が來た。梆は特に目立つたものである。

一五 建築の上にも簡素なる莊嚴が用ひられた。法堂の内部の如き客殿の構造の如き、その著しきものである。

玄關の名稱も注意すべきである。

四 奈良朝平安朝の時代の如く、官中の儀式、又は政府の儀式には禪宗の影響はあまり多くなかつた様であるが、鎌倉時代から足利時代にかけて禪の名僧が輩出し臨濟も曹洞も相當全國に普及した。黄檗宗は近代の傳來であるが、將軍家の歸依もあつて、一時は大に振つた。曹洞宗の儀禮には黄檗宗の壓力を受けた跡が明かである。前に挙げた各種の法式が盛に各寺院に於て行はれた爲に、禪宗へ衆庶の參拜する者が多くなつた。従つて、江湖會とか授戒會とかがあると、大供養を設ける施主も出來て來た。禪宗の問答などが誰云ふとなく民間に傳つた。

一 達磨大師の坐禪の形の俚諺。

二 蕪菟問答と云ふ類の民間の談話。

三 建築上に於ける酒脱な趣味の普及。

四 食物に對する禪僧の調味の特色。(坐禪豆、金山寺味噌、澤庵漬、隱元豆等はその例であるが、今日までではらぬものが相當多いと思ふ)

五 造庭法に於ける禪寺趣味の普及。(金閣寺の雄渾と、銀閣寺の清快とが例に出される)

六 茶道に就ては最も多く禪の趣味が取入れられ、殊に足利義教の獎勵があつたので、異常なる發達をなした。

七 墨畫の發達(一休禪師其他を得て斯界に大活躍をなすに至つた)

八 聯の流行から茶道と並行して書風の上にも新方面を開拓した觀がある。

其他地方の風俗に影響した事は枚擧に違がないが、禪宗の引導法語は葬式の模範となり、全體に禪の思想が、風

佛教特に禪宗の儀式が我國風俗に及ぼしたる影響

雅とか、崇高とか云ふ氣風の代表語となり、後世の俳味とか「サビ」とか云ふのと關聯して、茶道の服裝及び器具と禪僧との關係が密接となり、更に普化宗の興隆に依つて、尺八の吹奏にまで及んで來た。之は後世の事であるが、相當注意すべき事である。黃檗宗の渡來と同時に來朝したる曹洞宗の心越禪師が、水戸家の歸依を受け、近世支那の宗風を傳へた事は一地方に相當の影響を與へた。

五 臨濟宗は支那直傳を以て根本方針としたのと、祖師の多數が歸化人であつた關係上、支那の儀禮を直譯した。従つて著述は漢文に限られ、設法も民衆に對しては行はなかつた様である。夢窓國師の『夢中問答』の如きは、初期に於て日本文で書かれた珍しいものと云つてよい。故に儀式も支那流に取扱はれた様である。曹洞宗は初は漢文を尊重したが『正法眼藏』が日本文で書かれた程であるから、大分日本化したやうである。回向文などは大分支那音を使つたが、法語や問答は日本語を使つたので、其儀禮は日本人に解つたらしい。その爲儀禮も日本化した傾向がある。最も顯著なる事は法堂其他へ疊を敷き僧侶も端坐した事である。輒を敷詰めた堂内の儀式と、疊を敷詰めた堂内の儀式とは相當の差異を生じたが、衆庶の參拜する者も其敷を増し、禪宗の儀式が民間に影響する事漸く多きを見た。結制（結夏）も、授戒會も寺院と民衆との連鎖となつた。各種の講式も其間に行はれた。「江湖（ゴウコ）百日授戒は七日、明日は送行（ソウアン）血の涙」と云ふ俚諺が流行した如きは、如何に禪寺と衆庶との關係の親しかつたかを知るに足る。此點に於て曹洞宗の儀式は日本風俗に多大の影響を與へ、禪と日本文化との間に、各種の聯絡を實現するに至つたと云へる。

我國に於ける鏡の宗教的意義

前 田 泰 次

一 現代に生活する我々は鏡に對し、己が姿を映す器具以外に何等の意味をも感ずる事は出来ない。乍然我々より少しく時代を逆つた人々は、鏡が破れた時は不吉の兆として怖れ、女が鏡を跨ぐと罰が當ると考へた。即ち彼等は鏡は姿見の器具であると同時に、何等かの力を持つ——極言すれば或る魂を持つた——ものと考へた。故に鏡は或る力を持つと考へられるか。鏡の作用は物を映す所にある。我々は物がそのまま映つたからと言つて不思議に思はなくなつて居る。然し松山鏡の話の如く、映像を知らない人々にとつては、鏡は確に不思議な存在であつたであらう。寫眞術の初期に生活した我々の祖父母には、寫眞をとる事は甚だ不氣味なことであつた。己と同じ姿が他にも存在することは確に氣味の悪いことであつたらうし、かゝる作用は或る不可思議なる力を想定するに充分であつたであらう。

「うつす」といふ言葉に就いて、我々は二様の作用を考へられる。第一に、似たものを作ることである。寫生及び偶像はこれである。第二は、寫眞及鏡が作る處の映像である。此の二様の働に於て、原體と寫されたものと

も關係が、我々に宗教的意義を持たせる處の或る働力である。

私は此處で鏡の發生を論ずる餘裕を持たない。鏡が物を映す爲に出來た物であるか、或は他の意味を持つた圓い板であつたかは、此處では論點としない。乍然、鏡が、或るものを寫した意味を持ち、又映像作用の爲にも造られ、此の兩者が互に働合つてゐるといふ事は確であらう。

二 我々が現實に見得る日本の古鏡は支那の鏡との連關を思はせるに充分である。古事記神代に散見する鏡が如何なる形式のものであつたか、考古品の見られない現在之を速斷する事は危険であり、又斷じ得たとしても、伴信友、橋守部兩先人の研究に止るを餘儀なくされるであらう。故に私は今少時、論點を支那古鏡に向けやうと思ふ。我々が現實に接見する支那最古の銅鏡は所謂秦鏡である。次に位するものとして、多數の漢鏡があげられる。秦鏡に於ては方鏡と圓鏡がある。然し方鏡は現在の處小數であり圓鏡が大多數であることは、鏡の本質を指示する重要な點ではなからうか。鏡背文様にある龍、饗饗文其他の圖様を度外視して、形態それ自體は、太陽、月、或は天といふものとの關係を思はせるであらう。然るに前漢鏡と推定される内行花文重圈鏡の銘文に「涑冶鉛華清而明以之爲竟……如日之光……」とあり、又前漢の内行花文蟠螭鏡に「見日之光、長母想忘」の句がある。此の句よりして考へて見ても、鏡と太陽との深い關係の一端が知られる。更に後漢式に屬する神人畫象鏡の銘文には、「尙方作竟自有意、良工日象、大富貴……」とあり、此處に致つては明に太陽をかたどつた事を示してゐる。以上は極めて簡單に銘文上より考へ來つたのであるが、更に鏡背文様の方面を考察すると、秦鏡に見る素紋重圈の如きは太陽を象つたと思ふに充分であり、更に漢鏡の最も代表的たるT L V鏡の如きも、一部の人々に

於ては、之を陽時計と關係して考へてゐる。此の T L V 鏡が陽時計であるか如何は暫くおき、同鏡の銘文に屢々見られる左龍、右虎、朱鳥、元武の四神は、淮南子、或は白虎通徳論の説明に依り、明に天體と關係ある事が知られる。更に降つて三國時代の畫像鏡、六朝の四神鏡、唐の廿八宿鏡、等何れも「天」に關係無くは考へられない。勿論、秦鏡の狩獵文、蟠螭、怪獸を直ちに天體と關係して考へる事は出来ないが、然し乍ら、支那古代の鏡が、彼等の持つ天體の神話、天體の信仰に深い接觸を持つてゐた事は明白である。

先にも述べた如く、日本の古鏡は支那のそれと關聯なしには考へられない。さて、日本書紀神代卷にては、伊弉諾尊が白銅鏡から大日靈尊と月弓尊を生み給ふた事を記し、國常立尊の御子の名が、天鏡尊^チであり、古語にある日象鏡の如き、何れも天體と關係ある様に思はれる。この事は後に述べる鏡の宗教的意味から歸結して、鏡は我國上古に於て天體信仰と結付いてゐた事を證するものである。

三 鏡の働は物をうつす所にある。物が映るといふ事は、A が他の A を産む事であり、A が移動して A になつたと考へられる。要するに映る爲には、或る力を豫想しなければならぬ。而して此の映す器具たる鏡にも或る力を考へざるを得なかつたであらう。又映つた映象自體に對しても、我々が考へる如き物理的な無生のものではなく、もつと有生的な考へを持たざるを得ない。其處に鏡が宗教的意味を持つ發足點がある。而して其の第一は形見の觀念であり、第二は鏡に呪力を認むることである。鏡は先づ人體を映すに用ひられる。この事は鏡と、その鏡の所有者、即ち映像の原體との結合及至混同を生ずる所以である。古事記上卷の「於^{コニ}是^レ副^ニ賜^フ其^ノ遠^キ岐^ノ斯^ノ、八尺^ハ勾^ノ瓊^ノ鏡^ヲ、及^チ草^ノ那^ノ藝^ノ劍^ヲ、亦^チ常^ノ世^ノ思^ノ金^ノ神^ヲ、手^ノ刀^ノ男^ノ神^ヲ、天^ノ石^ノ門^ノ別^ノ神^ヲ、而^{シテ}詔^ス者^ヲ、此^ノ之^ノ鏡^者爲^スニ我^ノ御^ノ魂^ヲ、而^{シテ}如^ク

拜ニ 吾前一伊都岐奉^{イカガミマライチキマシ}」及び日本書紀の「是時天照大神手持寶鏡^{タマシヅクミ}、授^{アツ}天忍穗耳尊^{アマノニホホミミノミコ}、祝^{イハヒ}之曰、吾見祝^ミ此寶鏡^{コノタマシヅクミ}當^{マシ}猶視^ミ吾^ニ」の如きは、鏡は映像を持つが故に映像の原體の魂が住むと考へ、鏡と御魂、鏡と原體との同一を認める證言であらう。御神體としての鏡の意義は此の如き形見の觀念に發する。此の觀念は御神體としてのみならず、一般的人間の形見の形式に於ても存する。例へば萬葉に見える。

「眞^{マコト}十鏡^{カガミ}、見^ミ產^{ウツ}吾^ガ背^セ子^コ、吾^ワ形^{カタ}見^ミ、將^{マカ}持^テ君^{キミ}爾^ニ、將^{マカ}不^ズ相^ア哉^ヤ」或は「垂^ツ乳^ニ根^ノ乃^ハ、母^{ハハ}之^ノ形^{カタ}見^ミ跡^ト、吾^ワ持^テ有^ル、眞^{マコト}十鏡^{カガミ}爾^ニ」の如きは之を示してゐる。更に平安期以降に行はれた經塚への奉納鏡の如きも、劍と共に法華經安置の守護を意味する外に、奉納者の代理をも意告するものではなからうか。然し此の點に就ては今後尙研究を要する。又一般の奉納鏡、例へば、法隆寺峯藥師への病氣祈願の奉納鏡、出雲八重垣神社への縁結御禮奉納鏡、その他羽黒神社鏡池への奉納鏡の如きも、奉納者を代表するといふ意味、——換言すれば奉納者の魂がこもつてゐるものを意味してゐると考へられる。鏡が形見として、最も鏡の原所有者と近い關係にあるのは、鏡が原體を映す爲であると共に、鏡が貴重なもの、即ち掛替のないもの、即ち命にも匹敵するものであつた名残である。土佐日記承平五年二月五日の條にある「ながめつゞくる間に、ゆくりなく風ふきて、たげどもくしりへしぞきにしぞきて、ほとくしくうちはめつべし。揖取のいはく、この住吉の明神は、れいの神ぞかし、ほしきものぞおはすらむ、……いふに隨ひて幣たいまつる。かくたいまつれくど、もはら風止まで、……たぐひとつある鏡をたいまつるとて海に打はめつれば、いと口おし、さればうちつけに海は鏡のごとなりぬれば……」の如きは、鏡に「或る力」を認める思想を示すものであると共に、鏡の重要性（此の場合鏡は船の生命に匹敵する）を暗示するものではなからうか。

又日本書紀中仲哀天皇八年正月筑紫御幸の條が示す如く我國の上古にあつては、部族の寶又は部族を表象するものとして、劍玉鏡が用ひられたと考へられる。此處にも亦鏡の重要性が認められるわけである。この事は復、前述の天體信仰と鏡との關係からして、鏡は部族の宗教的（軍事的をも含む）儀禮構成の重要要素たる事を暗示する。更に古事記神代卷の、鏡、劍、玉を賢木に懸けて、天照大神の石戸より出させられ給ふを待給ふた高天原の神集ひの條の如きも亦、此點に關する有力な資料であらう。

かく考へ來ると鏡の持つ精神的意味に三つの方面が見出される。即ち、天體信仰との關係、形見の觀念、宗教儀禮に於ける部族を表象する祭具としての觀念がこれである。

四 論點を再び形見の觀念に戻し、此の觀念から發展した御神體の形式を觀察しよう。鏡が元來宗教的意味を持ち、同時に重要貴重な器具であつた事は、神聖な神を表象する御神體として最も適したであらう。故に多くの神社に於ては鏡を神體として崇拜してゐる。この事は更に經濟的問題も關聯して來る（上古にては、銅白銅が貴重な金屬であり、後世にては鏡が比較的廉價にて鑄造された）が此處では暫く問題としない。佛教に於ても鏡は裝身具法具等として早くより用ひられてゐたが（奈良朝には盛に用ひられた）、御神體と同儀に、佛の代りたるべきもの、佛の魂あるものとしても用ひられた。即ち扶桑略記文武天皇三年六月之條には「……宜_レ以_レ大鏡懸_レ於佛前、拜_レ其映像、像則非_レ圖非_レ造、三身具是、見_レ其形者、應身之體也、窺_レ其影者、化身之相也、觀_レ其空者、法身之理也、功德勝利、無_レ過_レ斯焉、天皇夢覺而觀喜、知_レ如來之應願即以_レ大鏡懸_レ於佛前、請_レ五百僧大設_レ供養」とある。此の一文は果して文武天皇時代の思想を記したものであるか否かは問題として、少くとも

扶桑略記成立の當時より以前の思想たる事は疑無い。この事は佛教と神道との相關を示す一例であるが。如斯鏡が佛或は神の表象として用ひられて來ると、我國の如く多神多佛の場合は、鏡のみでは、何れの神何れの佛であるか不明瞭となつて來る。故に其處から鏡に神像、或は佛像、或は種子を記する必要が生ずると考へられる。金峯山發掘の藏王權現、子守明神、金山彦明神像の鏡は即ちこれである。此處から更に發展する處に所謂懸佛形式の發生を見るのであらう。

鏡が神佛を表象し、或は自己を代表するといふ思想は、引いては鏡に種々の意味を附加せしめることになる。神佛を表象する意味に於ては、その加護を豫想或は念願し、吾妻鏡にある如き戰爭勝利祈願^四、百練抄記載の如き戰鬪加護の意味を以て御神體を奉持する場合^五があり、神佛に對して偽なき意味に於ては、玉海に記載された如く起請文を鏡背に書く事^六がある。自己を代表する意味からは、前述の如き形見の觀念があり、種々の奉納鏡は、貴重なる寶といふ意味と同時に此の觀念に依るものであらう。

鏡に付き或る加護を念願する事は、その鏡が或る神佛を意味するからである場合と、鏡そのものに或る力を認める場合との二様が認められる。此の或る力を豫想する事は先に述べた如く、鏡の映像作用の不可思議、或は天體信仰と鏡の結合等から發足した鏡の呪力的信仰とも言ふべきものである。鏡の宗教的意義は、この呪力的意義と形見の意義と天體信仰との結合し相働く所にある。此の呪力的意義は鏡の宗教的意義を説明する最も重要な點であるが、これに關しては稿を更めて論じ度いと思ふ。更に鏡が光々と照し、萬物を映す所から哲學的説明の發展が生じ、これは佛教と結合し、鏡像圓融の如き思想へと進展して行くが、此の點に關しても他の機會を待たう

と思ふ。

註一 淮南子三に於ては、蒼龍、朱鳥、白虎、玄武の方位を示してゐる。

註二 白虎通徳論に於ては、四神の方位、併に、四神の精質を述べ、南方を司る帝炎帝を「其帝炎帝者太陽也」と言つてゐる。

註三 熊罴天皇の來征に對して、岡縣主ノ祖及び伊都ノ縣主ノ祖は共に、賢木に鏡、劍、玉を懸けて舟にて參迎し、逆心なきを示してゐる。

註四 吾妻鏡卷一、

治承四年八月十六日……爲_レ明日合戰無爲、被_レ始_レ行祈禱、住吉小大夫昌長、奉_レ仕天胃地府祭……武衛自取_レ御鏡、授_レ昌長_レ給、

註五 百練抄

久安六年八月五日、興福寺衆蜂起數千人、春日神民二百餘人、捧_レ捍神木_レ入浴、件神木付_レ鏡數枚_レ稱_レ春日大明神御正體……

註六 玉海、

義仲與_レ平氏_レ和平事已一定、此事自_レ去年秋比_レ連々謳歌、……去年月迫之比、義仲鑄_レ一尺之鏡_レ面奉_レ顯_レ八幡御正體_レ裏鑄_レ付起請文_レ遣_レ之、因_レ茲和親……

註七 出雲八重垣神社にては鏡池に面して天鏡尊を祀つてゐる。

我國に於ける鏡の宗教的意義

日本戦史に現はれたる宗教體験

西 澤 頼 應

戰場に於て體験せられた信仰の諸相を考察して、日本の國民性によつて特色づけられた宗教意識の問題にふれて見ようと思ふ。

一 資料 日本戦史の研究では次の如き文獻を資料とした。

(一) 參謀本部編纂の日本戦史である。之れは史實も正しいし、考證も信頼出来るものと考へられて居る。然し戰略・戰術を主として居るから本研究の資料として選び出すには手間をとつた。その中桶狭間の役・關ヶ原の役・長篠の役・大坂の役・九州の役・山崎の役・小田原の役・柳瀬の役・柳川の役・三方原の役・朝鮮の役・中國の役等の順序で出版せられ五十冊許りになつて居る。

(二) 井上一次中將、辻善之助博士によつて監修せられ、各々専門研究者によつて執筆せられた大日本戦史である。之れは戰役四十九の戦史を、六卷に互りて發表して居るが、宗教體験の研究としてはよい資料であつた。

(三) 日本戦史集には戰役二十の戦史が擧げられて居る。之れも參考とした。

(四) 日本外戦史には戦役十七の戦史が詳細に研究せられて居る。之れも参考とした。

(五) 満洲事變・日支事變に参加したる歴戦將兵の體驗談が資料となつて居る、二千五百名ほどあつた。

(六) 常山記談其他兵家に關した傳記を参照にした。

二 宗教體驗の諸相 古來日本の戦場に於て、武士が體驗した信仰にはいろいろものがあるから一様に取扱ふことは出来ないが、個人個人につひては特殊の信仰を持つて居た。又一族郎黨を率いて居つた武家にあつては戦鬪に臨んで宗教的儀禮を特に嚴修して居る、

(一) 軍神 出陣に當つては軍神を祭り、軍神に武運の長久を祈願して居る。此の古代の風習は今日出征する軍人が伊勢大廟、橿原神宮、熱田神宮、平安神宮、氏神に参拜して、武運の長久を祈願するのと、その信仰の本質については相通するところがある。

(二) 血祭 軍神は武勇の神であるから、軍神を祭る爲に、先づ敵の初首を獻すると云ふ風習がある。これは臆病武士に、血を見せて、士氣を振起せしむると云ふ効果を、間接的に擧げて居る。戦國時代に於て怯懦の武士を振起せしむる爲に、緒戦にて勇敢な戦を爲さしめ、その心理的影響について研究して居る。勿論日本武道は刀に血ぬらずして敵を屈せしむるを本意として居るから、血祭の風習については考究すべき問題が含まれて居る。例、古き物語に、合戦の日、最初に敵の首を切る事を、軍神の血祭りにすると云ふことあり。……神功皇后の新羅を征伐し給ひし時、新羅王は一戦に及ばずして降参し、之れと次で、高麗、百濟兩國共に戦はずして順ひ奉りき。皇后の御軍——是ぞ誠に神武と云ふべき。——軍神問答——

(三) 祈願 戰場に臨む武士が、神佛に祈願を爲すことは、いづれの時代にも行つて居つた事である。これも今事變に於いて出征する部隊の將兵が、神佛に祈願すると共通する心意態である。

例 天正二十年正月五日秀吉朝鮮國征伐の陣觸あり。……正月二十六日吉方なれば玉名郡船林にて勢揃を爲し、二月朔日諸軍を率ゐて隈本鎮守八幡宮へ社參し。諸隊長、箭を寶殿に納めて首途を祝し、武運を祈り、歸陣までは後を見せずと誓ひ、目出度歸朝せば八月十五日毎に被川にて放生會を行ひ、兵百人を以て神輿を守護し、新座本座の猿樂をはやし、廢せし神事を興隆すべしと清正自ら立願し、被川の橋を渡り金峰山を遙拜し、阿蘇大明神に立願す。翌二日瑞龍院に詣して祖先の靈を祭り、隈本を發して大阪に至る。——加藤家傳清正公行狀——

(四) 神託 軍神はわれ／＼の眼には見えぬけれど、實際に居まして戰場に於けるいろ／＼の出來事として、神の意志を顯現して來るものであると信じて居る。これは戰國時代より現代に及んでも、天祐なり、神助なりが、責任ある武將や、司令官の心の中にしつかりと信じられて居ると同様な體験である。神託には次の如きものがある。

例 (イ) 神風——異國より吾朝を攻めし事、開闢以來己に七度に及べり。……去程に文永二年八月十三日大元七萬餘艘の兵船、同時に博多の津に押寄せたり。……諸社への行幸、諸事の祕法、宸襟を傾けて肝膽を碎かる都て六十餘州大小の神祇、靈驗の佛閣に勅使を下さる、奉幣を捧げられざる所なし、此の如く御祈禱七日に滿しける時①諏訪の湖の上より五色の雲、西に聳き、大蛇の形に見えたり。②日吉の社、二十一社の錦張の鏡動き、寶刀研かれ、御香皆西に回へり。③住吉の神馬、鞍の下に汗流れ、鐵の楯敵に向つて雙び立てり。……④春日野の

神鹿、熊野山の靈鳥、稻荷山の名婦、比叡山の猿、悉く西へ飛び去ると人毎の夢に見えたりければ、神々の助けにて、異賊を退け給はぬ事はあらじと思はれたり。……弘安四年七月七日皇太神宮の彌宜荒木田尙良、豐受大神宮の彌宜度會員尙等十二人起清の連署を捧げたり。抑々大元三百萬騎の蒙古兵一時に亡せし事全く吾國の武勇に非ず、只三千七百五十餘社の大小神祇、宗廟の助冥に依るに非ずや、——大平記三九——

(ロ) 大雨 例 折節黒雲頻に村立來て、大雨頻に熱田の方より降り來り、石水を投ぐる如くに敵勢は降りかかり。——信長記——

(ハ) 大雷 例 時に大雷頻に震つて焰煌敵陣をおほひ風は旋風を爲して吹かけたり。——清水寺縁起中——

(ニ) 神火 例 文元十一年十一月白張裝束人三十人許宮崎宮より出で箭先きを射けるか、家々の家焰海面に移れるを見て海中より猛火燃え出ると見なして蒙古軍肝も心も迷ひて逃げ失せたり。——八幡愚童訓下——

(ホ) 神變不思議 例 應永二十六年八月十三日——合戰難儀の時節、いづこよりとは知らず、大船四艘、錦の旗三流差たるが、大將とおぼしきは女人なり。其力量るべからず、蒙古が舟に乗移つて、軍兵三百餘人手に取して海中に投入る。七月十五日探題持範——看聞日記——

(ヘ) 干潟 例 元弘三年五月二十一日義貞馬より下給ひて、甲を脱て海上を遙々と伏拜し、龍神に向つて祈誓し給ひけるは、傳へ承るに日本開闢の主、伊勢天照大神……吾君、御醍醐其苗裔として逆臣の爲に西海の浪に漂給ふ、義貞今臣たる道を盡す爲に、斧鉞を把つて敵陣に臨む、……仰願は内海外海の龍神八部、臣が忠義を監て潮を萬里の外に退け、道を三軍の陣に開かせ給へと至信に祈念し、自ら佩給へる金作の大刀を抜て海中投給へ

り——太平記——

神意が、以上の如く自然現象によりて示さることあるも、場合によりては人、又は他の生物によりて表はさるることがある。

(ト) 老比丘 (チ) 老翁

(リ) 金鷄 例 十二月丙申、皇師遂擊長髓彦、連戦不能取勝、時忽然天陰而雨、氷、乃有金色靈鷄、飛來止于天皇弓弭。其鷄光輝煌、狀如流電、由是足長髓彦軍卒皆迷眩、不復力戰、——日本書紀神武三——

(ヌ) 鳩 例 於是清原武則遙拜皇城、誓天地言、臣既發子弟、應將軍賴義命、志在立節、不願殺身、吾不有苟死、必不空生、……今日有鳩、翔軍上將軍以下拜之——陸奥話記

(ル) 白鳩 例 源義經監瀨の水に口を漱、目を塞て合掌八幡大菩薩を祈念し奉り、神明擁護を加へ給ふ。白鳩二羽飛來て、判官の旗の上にぞ居たりける。——源平盛衰記——

(ヲ) 白鷺 例 信長郷永祿三年五月十九日大明神へ御參詣有て謹んで伏拜ませ給ふ、丹誠神にや通じけん、内陣に物の具の音して、物々しく聞えたり、信長郷信心肝に銘し祈願し給ふ。……白鷺二つ御旗の先に立つて飛び……兵の勇氣を勵し給ふ——信長記——

戰場に於ては人知によりて解釋し難いことが起つて來る。かかる場合、偉大な神の力によることを考へるが、或る場合には神の祟りを恐れる様なことがある。

(ワ) 神祟り 例 朱鳥元年六月戊寅、卜天皇病、祟草薙劍、即日送置于民張國熱田社、——日本書紀天武——

(五) 縁起 戰場に於ては心身共に非常に緊張して居るから、些細のことでも非常に氣にかかる様にある。後世英雄と云はれ、偉人と云はれた人でも、戰場に於ては縁起を祝ふと云ふことをやつて居る。戰場に起つた出来事は戦鬪に何か直接若しくは間接に關係がある様に信じて居る。故に一般に武士は出陣時の儀式を極めて慎重に執り行つて居る。

(イ) 出陣時

- ① 陣具、御旗は妻戸より出すこと。
- ② 馬に乗るには東へ馬を引むけて乗り、左右の手に手綱を輪にし、左へ三度廻すべし。
- ③ 弓は弦を下へ向け、左の方にひつさげて持ち、出さきに南方に向くか、東方を向ひて、一つ弦打をする。
- ④ 軍配は南向きにて祝ふ、軍配の盃は人に飲ませず只我獨り祝ふものである。
- ⑤ 聞_ニ鐘聲_ニ憂、聞_ニ鼓聲_ニ嘉、不_レ可_レ殘_ニ大將之跡_一——信玄軍法——
- ⑥ 祝酒を參らすするには左の膝をつき、膝をば離すとも、足をば後へひかぬことなり。——今川双紙——
- ⑦ 祝膳は盃三、かちぐり七、三、よろこぶ五、三、打あはび五、三もりとす。

(ロ) 戦鬪時、戦鬪後

- ⑧ 天文六年七月十五日北條氏綱出陣、その夜いくさに討勝て武州を治め給ひぬ。諸將戰場門出の酒肴には鯉を専ら用ひ給ひぬ——北條五代記——

⑨ 戦鬪前、山の中に實つて居つた栗を勝栗だと縁起を祝つた。——日支事變——

⑩ 毎日日記をつけて居る人には生存者が少ない。不思議と思はれ程である。——日支事變——

⑪ 千人針や、御守を無くしたので、赤禪を締めて居たが、徐州戦では負傷してしまつた。餘り縁起は信用することが出来ない。

⑫ 討伐の命を受けて出發する際、突然に靴の紐が切れた。その日は敵の重圍に陥り戦友を失つてしまつた。戦況が緊張して、眞劍になればなるほど、吉と考へることよりも、不吉を豫感することが多くなつて來る様である。それ程吉と考へる餘裕がないと見るのが當然であらう。

(六) 占ひ 戰場に於けるいろ／＼の不安、勝敗に關する吉凶判斷等につき、目前の出來事を標準として解釋を下して居る。

① 弓折れ——軍陣にて弓の折れたる場合、棒より上の折れたるは吉事あり。棒より下の折れたるはあしき事あり。

② 旗竿折れ——軍陣にて旗竿折れたる場合、持たるより上の折れたる場合吉事であり、持たるより下の折れたる場合は凶事なり。

③ 鳥騒ぎ——城を取る時、鳩、鳥、夜さはきする事、二三度あらば、其の城七日の内に落べきなり。——軍中故實——

④ 矢たて杉——三島に詣てて、矢たての杉とて大木あり。軍陣に出る武士ども、この木に矢を射たてて吉凶を

見侍る。——

以上の外、武人の心を可なり強く動かして居るものは、日時吉凶と、方位の吉凶である。

⑤ 吉日——小月晦日、敵を討事なかれ、出てて歸る事なし。朔日、二日、……上吉日なり。

⑥ 凶時——日に二時、夜に二時、人死する時なり、此の時を知りて寄すべし、此の時にあらずは敵を打ち亡

はすこと難し、此を兵法の占ひ、知死時と云ふ。——義貞記——

⑦ 方角 五瀬命吾者爲_二日神之御子_一、向_二日輪_一戰不_レ良、故負_二賤奴之痛手_一、自_レ今者行_二廻而脊負日_一。——古事

記神武——

⑧ 下野守義朝は二條を東へ發向す、安藝守清盛も續いて寄る、保元元年七月十一日朝日に向て、弓引事恐有

りとして三條へ打下る。——保元物語——

吉日、方向に氣を取られ、戰機を脱してはならぬ。味方に吉日なれば敵にも吉日なりと考へるものがある。

⑨ 實吉日——福島正則關ヶ原役に赴くの時、出陣の日、往亡日なり。或人諫曰ふ再び歸る事なし、他の日に

定められよ。正則聞いて實吉日なり。我此度功名を遂げ、大國に封せられるか、武運盡きなば討死と思極めた

り、何ぞ再びこの地に歸らんや、日を替へること有べからずとて、出陣せられしが、果して勳功拔群なるか故

に勢備兩州五十二萬石に封せられたり。——常山紀談拾遺——

(七) 千人針 千人針に對する信仰は可なり強い。それには多數の人々の熱心と誠意と云ふことか將兵の心を勇

氣づけて居る。

例① 危い處で助かつた時等は、確に千人針を下さつた人々が、自分に對する武運長久を祈つて下さつたものであると信じて居る。——日支事變——

② 母の作つた千人針を、ひとり頼りにして戰つて來た。

③ 彈藥を交付した歸りの途中に、不意に敵彈を受けた折、各被服は通り抜けたが、千人針を巻いて居つたお蔭で敵彈は貫くこと能はず、幸に故障なく過ぎることが出來た。實に千人針の縁起よきこと、又大なる力あることを感した。——日支事變——

千人針に對する信賴心が強い程、紛失した場合に感ずる心的不安は可なり大きいものがある。

④ 千人針を忘れた。それが非常に氣になつた。不思議なほど氣になつたので、戰友のを貰つて着用するに及んで、やつと精神に落着を感じた。

⑤ 「マラリヤ」を患つたが、之は身から離さない千人針を落した爲であると思つた。千人針を信じないものがある。

⑥ 戰場では千人針や、千人力等では、どうにもならぬ。唯銃後の人々の氣休めである。

⑦ 千人針は自分の精神丈けのものである。然し千人針には彈丸が命中して居ない。

(八) 夢知せ 例①戊午年九月戊辰、虜所_レ據皆是要害之地、故道路絕塞、無_レ處_レ可_レ通、天皇惡_レ之、是夜自祈而禱、夢有_三天神、……如_レ此則虜自平伏、天皇祇承_三夢訓——日本書記神武三——

例② 山中で食料の不自由を感じて居る時、毎夜亡父が夢に現はれ、食料品を持つて來た。

例③ 戦友の夢を見たら、その戦友は戦死して居った。

(九) 御守 御守は神佛の偉力が具體的に表現したものと信じられて居る。いづれかと云へば守護と云ふ様な消極的な體驗が多い。従つて次の様な體驗がある。

例① 自分は親より頂いた御守を身體につけて居るから、決して敵の彈丸には當らないと信じて居る。

② 御守様をつけて居ると、勇氣百倍する。

③ 御守を澤山持つて居ると、精神的に、非常に強く感じる。敵彈は御守に當つた爲、鐵兜が割れても、少しも傷つかなかつた戦友もある。

④ 御守が袋に入らぬ爲、背負袋に入れて車輛の上に積んでおいた。敵の彈は袋を貫通して居つたが御守りは當つて居なかつた御守りは有り難いと思つた。

⑤ 御守は決して人に見せるものでない。自分は人に見せなかつた爲に二度ばかり死ぬところを助けられた。與難が身に逼つて、どうしても免れることが出来ないと云ふ様な場合には身代りとなられるものと信じて居るものがある。

⑥ 雨、霰と彈丸の降る中を行軍中、自分は危險を感じ、其の後氣が落付き、よく見ると、持つて居つた守札は眞二つに割れて居つた。自分の身代りになつて下さつたことを強く感じた。

⑦ 戦鬪の時には御守を落すことがある。之れは自分の身代りになつてくれたことと思ふ。

⑧ マラリヤを患つたが、之は身から離さぬ御守を落した爲かとも知れぬと思つた。

⑨ 突撃の前日肌身離さず携行した御守を紛失した時に、恐怖心を感ずる様になつた。御守の信仰に對して否定的のものがある。

⑩ 戦死者で御守を持つて居るものがある。生命は別問題で運命である。——日支事變——

(一〇) 神佛に對する信仰 神佛を信仰し、安心を得て居るものが戦場に出て居る武士、軍人の中に可なり多い。かかる體驗に日本の國民性がよく現はれて居る。

(イ) 神國 例① 大日本者神國也天祖始て基を開き、日神長く統を傳へ給ふ。我が國のみ此事あり。——神皇正統記——北畠親房

② 我が國は神國である。自分は日々神に禮拜して居る。正しき道を歩み、行を正する。何事も神に任せて働くものである。

(ロ) 御稜威 例 自分には敵弾は一發たりとも命中しないと確信して居る。我は陛下の股肱なりと常に信じて居るからである。

(ハ) 神業 例 射撃準備の時、敵の發射弾が飛び來り、一寸の違ひで一命を拾ふことが出來た。これは神業であると思つた。

(ニ) 氏神 氏神に對する信仰は非常に數が多い。祭祀もられて居る神は神代より現代まで及んで居る。郷土即ち神國に生を享け、成長して來たことに對する感謝と感激とである。

例① 自分は父により常に氏神様を信すべしと訓育されて居つた。この山中の困難を追撃戦に十分に戦ふこと

が出来たのは、全く氏神様の御蔭であると痛感した。

② 日清、日露の戦役以来、幾多の戦鬪に於て、吾が村よりは一名も戦死者を出して居ない。これは村人が有り難い氏神様の御祭をして居るからである。従つて如何なる弾雨の中にあつても、斃れない自信を持つて居るからである——三重縣鈴鹿郡——

③ 戦場に於て激戦に参加し、生死の巻を往來して、戦友の多くは戦死して居るのに、自分だけはこの間にあつて生を全うして居ることは、全く何か自分以上の大なるもの存在を感じる次第である。自分が今日無事なることは、此の偉大なるものの庇護と、故國にある家族、親戚のもの熱心な祈りの御蔭である事が強く感じられる——京都帝國大學卒業、官吏、京都、相樂郡豫備歩兵軍曹——

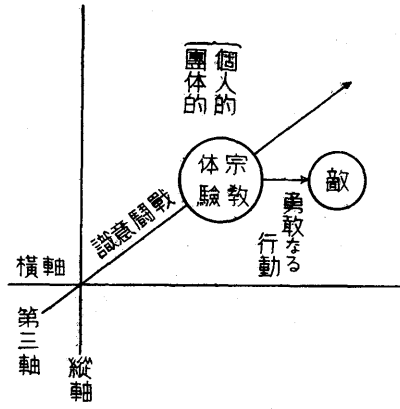
(ホ) 偉大なる力 例① 敵砲彈が雨、霰と飛び來る中を進撃する時は唯神佛を祈るのみである。

② 戦場に於て、人力を以てしては到底如何ともすることが出来ない場合に、偉大なる力を借りて其の場をぬけられる様神佛に御祈りをした。

三 宗教體驗を規定する心理條件 之れ等の宗教體驗を規定する心的條件には次の如きものが考へられる。

(一) 戦場と云ふ場面より惹起せらるる心的條件 戦場と云ふ特殊の場面に臨むが爲に、日常に、それ程深刻に、現はれなかつた様な體驗が必死の戦鬪、戦鬪狀況の推移に伴ふて現はれて居る。即ち心的不安、勝敗に關する眞劍味等より、初陣者、緒戦者、激戦者等にありては愛國心、敵愾心、團結心、依頼心、猜疑心、恐怖心等の情緒に伴つて特殊の宗教體驗が著しく現はれて來て居る。

第一表 環境と體驗者との關係（特殊の場合）



戰場心理

陣戰 緒激 歷戰 優勢	志氣振起	愛國心 團結心 類疑心 依猜怖
	志氣沮喪	依猜怖 類疑心 疑心 恐怖心

(二) 人間性を基礎とする心的條件 主として人間の本能を基礎とするもので、自己の保存、自己の發展と云ふ個人的のものより家族に關するもの、郷土に關するもの、國家に關するもの等が人間性の發露に伴つて、著しく根強く現はれて來る。之れが功名手柄を求めめる祈願となり、家門の名譽、先祖の名譽を

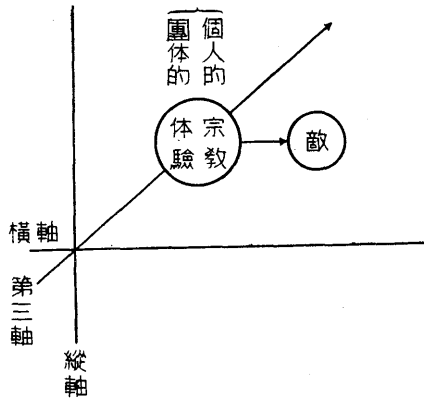
全を希ふ宗教體驗となり、或は災難を免れ不安を消除する祈願となつて現はれて來て居る。その際生活に對する安樂を求め、安

(三) 社會精神によつて影響せらるる心的條件 戰時の社會狀態、即ち戰時の世相、社

會性と云ふ様なことから規定せらるる條件が問題となる。或は戰爭が行はれて居る時代精神と云ふこと、又その時代の人々の世界觀、人生觀と云ふ様な事柄が、宗教體驗に直接に又間接に影響を與へて居る。國家相互間に於ては國際精神と云ふ様な事がある。之れ等が宗教體驗の特殊性を示して來ることになる。

(四) 民族精神、國民性に基く心的條件 日本國體に淵源する風俗、習慣、歴史、傳統等は宗教體驗に特殊の色彩を與へて居る。古來戰場に於ける宗教體驗に於ては此の日本精神が濃厚に影響を與へて居る。それは今

第二表 環境と體驗者との關係 (一般の場合)



社會心理

1. 社會性 (社會・世相)
2. 世界觀・人生觀・宇宙觀
3. 國際精神

事變に於て、戰場に現はれた宗教體驗を見ると全く日本的であり、國民的特色を發揚して居ることが解る。御稜威を仰ぎ、國體の尊嚴さを感じ、敬神崇祖の念に燃えて居ることがわかる。即ち國家、郷土、家門と云ふことが信仰の基礎となつて來て居り、自分一己の安樂を希ふ體驗が非常に稀薄になつて來て居る現狀にある。

(五) 第一、第二の表に示した縦軸は、人間性であり、國民性である。これを基準とした宗教體驗は持續性に富み、永續性を備へて居るが、宗教情緒の表現としては華々しくなく、地味な性質のものであつた。従つて他の體驗によつて掩はれて

しまふと云ふ場合が多い。然しかゝる體驗は昔の戰場にも現代の戰場にも現はれて來る宗教體驗は強く、しつかりと現はれ

然るに横軸によつて示された戰場とか、社會面とかに基いて現はれて來る宗教體驗は強く、しつかりと現はれ

て來るので、宗教情緒の表現ははつきりとして居る。明瞭正確と云つてよいものがある。然し繼續性が少ないし、一貫性に乏しいので容易に他の日常體驗に常に置き換へられて行くと云ふ處が多い。

(二六) 故に國民に本當に強い、しつかりした宗教的信念を持たしめ、その宗教的信念を永遠無窮、恒久的ならしめる爲には、人間性と國民性とを樞軸とする心的條件によりて宗教的信念を涵養せしむることを必要とする様に考へらる。

イエス並に同時代のラビ、ヒレル

大 畠 清

ヒレル Hillai はシャムマイ Sammai と共に所謂五組の律法學者の最後の組即ち第五組に屬する書の學者である。この兩者以後の書の學者は律法の個々の規定の取扱ひ方に關し（對律法の根本的態度ではない）この兩者のつれかの傾向を受繼いでゐる。この點兩者はユダヤ律法史上極めて重要な位置を占めてゐる。

しかし彼等の生涯に關しては確實と思惟せらるゝ所傳極めて少く、之に關する唯一の信頼すべき史料たる Mishna も、彼等に就いては僅か十ヶ所餘に傳ふるところあるのみである。爾餘のものは概ね Legend の域に止つて居る。

さて、ヒレルは Sobith X₃ 及 Arachin IX₄ にみれば、他の學者達と區別せられて、特に、長老 hazzaken と呼ばれたと言ひ、又 Jer. Taanith IV₃ は彼がグビデの裔で、バビロンよりパレスティナに移り住めるものであると傳へて居る。

Delitzsch はその著「イエスとヒレル」に於て、ヒレルが貧のために生活の資と學校の聽講料とを得べく日傭

人夫となり、又學校 Beth-Ja-Midrash の入學金なきため、嚴冬の頃學校の窓に登つて講義を聞かんとし遂に學生達と教師とに發見せられたと傳へて居る (S. 8—31D)。

又、Dolizsch はヒレルの學識に就いて、彼は山、丘、谷、木、草、野獸、家畜等の言葉を理解したとも稱して居る (S. 8)。而して Dolizsch はヒレルの性格的特徴として、柔和と濃厚との二つを擧げて居るが (S. 31D)。これは主として Aboth I, 12 のヒレルの言葉に據つたものと考へられる。その言葉は「Salôm (Heil) を愛し人々を愛し、人々を律法に導けよ」と言ふのである。この言葉の前半がマタイ傳五ノ九 (或は五ノ四四) のイエスの言葉を連想せしめ、又、彼の他の言葉 (Aboth II) 「汝の隣人を審く勿れ」がマタイ七ノ一以下 (人を議する勿れ) 等を連想せしむる故に、このヘロデー世及その後繼者の時代即イエス直前に生活せるラビたるヒレルを E. Renan はイエスの師と想像したのである。この説はその後、特にユダヤ人側によつて支持せられたが、Strack を初めとしてキリスト教側の學者によつては峻烈に否定せられたのである (Vgl. Strack, Einl. S. 118)。

さて、ミシュナに残されたヒレルの言葉を通じて看取し得らるゝ所では、彼の信仰の重點は Torah 律法であつた。彼は律法を最も重んじたのである。人たゞ俗事を多くなすのみにては賢くならず——律法を學ぶまでは、(Aboth II) と彼は言ふ。又、俗人 am ha'arais に信仰なし (Aboth II)。かるが故に、斷じて信を求め、律法を學べ。さらばと言つて、律法は之を利用すべきものではない。律法を學ぶことそれ自身が信仰直接の自目的でなければならぬ。即ち、利用せんとするものは反つて生命を失ふ (II)。 (故に) 律法を學ばざる罪は死に當る (I)。教養なき者は律法知らぬこの罪を怖れぬ者である (II)。故に、暇あらば律法を學ばんなどと言ふべきでは

なり（H¹）。眞剣に學ばねばならない。律法こそ来る世の生命を興ふるもの（H²）であり、又、律法多きもの生命多かるべければ（H³）。かくの如く、律法によつて、已れの義 *sedhakah* 多ければ、神之を義 *sedhakah* と見之にめぐみ *sedhakah* を垂るる事多く、従つて、受くる *Hail* (*salom*) も亦多し（H⁴）。かるが故に、

salom (*heil*) を愛し求め、渴仰し、人を愛し、人を律法に導けよ（I¹）

と、ヒレルは言ふのである。

如上、ヒレルの信仰生活の中心をなしたものは律法であつた。律法は彼にとつては、全生活に於て、内面生活と相對して考へらるべき外面生活―「こゝろ」に對しての「行ひ」だけを部分的に律する律法ではなかつたのである。生活の全體を律し、全一の生命の生死の鍵を握る律法だつたのである。生くるも死するも律法次第、この世の生命、來るべき世の生命、一にかゝつて律法にあり、との信念だつたのである。故に、彼は言ふ、暇あれば學ぶと言ふ律法にあらず、又、他の目的のために利用さるべき態の律法にも非ず、と。實に、律法を體得せぬ者の生命は亡ぶのである。反之、律法を學ぶ者は神の前に義とせられ、*heil* にあづかる。天よりの *salom* (*heil*) 到つて、初めて地におだやか *salom* (*heil*) があるのである。されば、神の前に義とせられ、地にもおだやかを致す様、自己先づ律法に準據し、人をも律法に導かねばならぬと言ふのが、ヒレルの信仰生活の基調である。かくの如く、律法はヒレルにとりて、これや、かれやの行爲を律する律法ではなく、生命を左右する生命問題であつたのである。人無き所にてても守るべき則なのである（H⁵）。

かくして、自己を過信する事なく（H⁶）、さりとして、餘りにも小心なる者にも與せず、過度にあせる者にも與

せず(一)、適度に己れを省み、従つて、人を議せず(二)、獨りを慎め(三)と説く。かくの如く、各人各個自ら格むところあると共に、汝教團より離るゝ事勿れ(四)と彼れヒレルは誠みて居る。かくして、個人的にも教團的にも、律法的信念的に生活せらるべき事がすゝめられて居る。

又、彼は根本生命問題として、律法の定むる行爲の顧らる可き事を細かに説きもして居る。

要之、ヒレルの信仰の中心は律法であつた。律法を守つて神よりの *salom* (*Heil*) を得べく、來るべき世の生命を得べく、自己も之を守り、人にも之を導へんとしたのが、ヒレルの言葉を通して見るヒレルの全貌と考へる。律法を *Heilsmittel* とする *Vergeltungsgedanke* を基調とせるこのヒレルと、而してイエスと、兩者果して共通せるものを有つて居るであらうか。

イエスに於て獨特に見られるその神觀、律法觀、神國觀、就中イエスの宗教思想の基調と考へられる *Messiasbewusstsein* に基ける *Versöhnungsgedanke* 更に、かくの如くイエス独自の宗教思想がかもし出すイエスの宗教思想全體を覆ふ *Stimmung*、それと、ヒレルの律法を *Heilsmittel* とする *Vergeltungsgedanke* 及ヒレルの言葉を通じて見るヒレルの宗教思想の全體的 *Stimmung* との間に、かのバプテスマのヨハネとイエスとの間に見る程度の近似性が果して看取し得らるゝであらうか。

かくして、若し強いてイエスとヒレルとを何等かの點に於て關係せしめんとするならば、それは、たゞ、「律法の一劃もすつることなし」と説いたイエスの律法思想の背景をなすユダヤ教ラビの律法思想中、ヒレルが最も優れたものを有つて居つたと言ふ事に盡きるであらう。

上代に於ける聖徳太子信仰に就ての 一一の考察

小 倉 豊 文

茲に言ふ上代とは奈良時代より平安初期迄、正確に云へば日本書紀撰修前藤原後猶雪氏によつて延喜十七年の撰述と考定された^{註一}聖徳太子曆成立以前を意味するものであり、又、この小論の考察態度は嚴密に文獻學的方法に限定したものであることを先づ最初に斷つて置かねばならぬ。

情、右の如く限定すると、聖徳太子信仰の考察は三經義疏の流布、十七憲法の尊重、太子傳の撰述等の三方面より主としてなさるべきであるとして差支ないであらう。併し三經義疏に就ては既に幾多の研究が少なからず存し、^{註二}且今私はそれらの研究に附加すべき何物も有つて居ないから此處では省略する。

十七憲法に就ては周知の如く日本書紀に全文が載せられ、法王帝説や補闕記に制定の由を記され、弘仁格式・令集解・類聚國史・三善清行の革命勘文等にも全文又は制定の由を傳へてゐる事實自體が、直ちに當代太子信仰の重要な表現と見ることが出来る譯である。併し三經義疏の如く當代に於ける書寫の記録も傳つてゐないからその普及の程度も明かならず、その信仰内容が如何なるものであつたかに就ても弘仁格式の「國家制法自_レ茲如焉」

上代に於ける聖徳太子信仰に就ての一の考察

二二三

とか、補闕記の「政事修國修身事」とかいふ程度を出でず、その詳細を知ることが出来ない。而してかゝる問題は當代に於けるその註釋の存在乃至その内容によつて最も力強い解答が與へられる譯であるが、從來さうしたものの存在すらも知られてゐなかつたのである。然るに私は最近その最も力強い資料の存在を知り、その内容にも觸れることが出來た。この資料の考證に就ては既に他の機會に發表した^{註三}ことでもあり、近き將來に於て更に詳細公表する心組であるから此處には省略し、たゞそれが延暦十七年春秋七十一歳^{註四}で卒し、早く普通に「明一傳」と稱せらるゝ太子傳を撰述してゐる東大寺沙門明一の註釋になると推定される「聖德太子十七憲章并序註」と題する平安時代古寫の佛を存する一卷の影寫本であると云ふに止めて置く。

次にその内容を概説すれば、第一に從來知られてゐる傳支惠法印や潮音道海の註に比して著しく詳細である。而して文辭頗る古體を存し、含蓄深い漢文で約五百字に及ぶ序文を添へてあつて、それには太子の略傳を述べ、その歴史的地位を論じて「縱天之正聖流法之亞哲」と稱し、憲法制定の功を讃へて「國家之法令之元」とか「萬邦珠而照也六合」等と讚嘆して居る。更に註釋本文は單なる字義的解釋に止まらずして内容的註釋を加へ、而もその態度が後世の如く佛敎的理解に偏せず、最も多く論語を引用して儒敎的説明を加へ、諸子百家の説も少なからず來照したらしく、且、「國司國造」「諸任官者」等の語句には「國司者主典已上是朝廳所任但史生者非官人之例也」とか「國造者少領已上重第之民爲首人」也是亦朝任也然主政已下非國造之例也」等といふ如き珍しい法制的解釋も加へてゐるのである。以上頗る簡單で意を悉し得ないが、これのみを以てしても當代に於て憲法が如何に理解され、如何に尊重されて居たかを察し得るであらうし、弘仁格式や補闕記の簡単な表現を裏付ける

ことも出来るであらう。併しかうした信仰が上層知識階級のみのものであつた事は言ふ迄も無いと思ふ。

太子傳の撰述に就ては、當代既に上宮記・法王帝説・菩薩傳・明一傳・四天王寺聖徳王傳・補闕記等が存在して居り、其等について藤原猶雪氏の詳細なる考證のあること、註五何れも周知の事實であらう。而してかく多數の太子傳のあつたといふ事實それ自體が太子信仰の隆盛を物語るものたること言ふ迄もないが、たゞ私はこの中に日本書紀や曆録は加ふべきでないと思ふのである。何故なれば此等の書は如何に豊富に太子傳の資料を含んでゐるとはいへ、その撰述動機は太子信仰そのものに發してゐるとは考へられず、且獨立した太子傳でもなく、たゞ太子傳に最も多くの資料を提供してゐるものでしかないからである。太子信仰を物語る太子傳は、それが獨立した形態に於て現れてゐる所にのみ注目すべきが當然であらう。

次に私は右の諸傳中、四天王寺聖徳王傳は七代記であるとの藤原猶雪氏の考定註六についてさゝやかな補説を加へて置きたいと思ふ。氏は七代記そのものに就て考察せらるゝ所なく、直ちに今古目錄抄や玉林抄によつてそれが寶龜二年敬明の作であり、補闕の四天王寺聖徳王傳と同一であるとされてゐるが、單に七代記といへば、普通には「大唐國衡州衡山道場釋思禪師七代記」を指すものと言はなければならぬ。さすれば「四天王寺聖徳王傳」即「大唐國衡州衡山道場釋思禪師七代記」と解せらるることゝなる。然るにこの思禪師七代記(以下かく略稱する)はその名の示す如くあくまで慧思禪師の傳記であつて太子の傳記ではない。元來この七代記は古來太子傳研究者中で問題になつてゐる書であるが、私は普通に云はれる七代記は慧思禪師の傳記である七代記であつて、それは別に又太子の傳記である七代記と稱せられたものがあり、前述した寶龜二年敬明作るところのものはこの方であ

ると考へるのである。その理由はこゝに詳説する餘裕がないが、現在諸書に傳へられてゐる思禪師七代記を綜合觀察するに、それには慧思禪師の七代轉生を物語る以外の何物もなく、決して太子の傳記と考へることは出来ない。たゞ太子と關係するところは流布本（佛教全書本）太子傳曆の片岡山説話の終りに「七代記云飢人者若達磨歟」とあるのみである。然るに私をして言はしむればこの僅々數字の引用こそ太子傳たる七代記に基くものであつて、前述の如き二種の七代記の存在してゐたことが明かでなかつたが爲にこの數字の引用が後世の研究者を迷はしめ、遂に思禪師七代記を太子傳となす誤解に迄推進めてしまつたのであると思ふ。

然らば太子傳たる七代記とは如何なるものかと云ふに、私は延長三年の書寫で圓珍の弟子空惠の編と推定される粟田青蓮院所藏の山王院藏書目録註七に見える「聖德王七代記」がそれであると思ふ。この目録にはこれより二十行程距てゝ恐らく前述の思禪師七代記がその抄録と思はれる「南岳思大師七代生略記」なる書が記されてゐるから、兩書は明かに別物と考へなければならぬ。而して私はこの聖德王七代記が四天王寺聖德王傳であり、その撰述が寶龜二年の敬明になるとするが最も妥當と思ふのである。而してこの書は從來佚書とされてゐたのであるが、前述した明一の憲法註釋と同時に發見され、それと合輯されてゐる同時代古寫の影寫本で、恐らく黒川春村によつて命名されたと思はれる「異本上官太子傳註六」なる一書が、憲法制定以前を欠いてはゐるが、それであると思ふ。この書の内容を現存の他の類書と比較して見ると、光定の一心戒文所引の「上官鹿戸豐聰耳皇太子傳」及び萩野三七彦氏によつて四天王寺の所傳と老定された古今目録抄註九の中に「傳曰」として引用してゐるものと一致してゐる。この一致は光定の師最澄の太子信仰が四天王寺を媒介として居り、従つて最澄系統の太子に關する知

識は四天王寺の傳統に據つたと考へるのが自然であると考へねばならぬところから當然と言はねばならない。而して古今目録抄が例へば傳曆を引くには「平氏傳曰」とする如くすべて書名を記してあるのに拘らず、單に「傳」とのみ記してあるのは、それが四天王寺傳來の太子傳なることを物語るとして決して無理な推定ではなからう。猶古今目録抄中の「七代記曰」とある引用は大體前述の思禪師七代記と一致して居り、又前述の傳曆に「飢人者若達磨歟」とある「七代記曰」の一句は異本上宮太子傳の註文の「彼飢人者蓋是達磨歟」と同意であり、この註文が一心戒文には本文となつてゐる上に「歟」を「也」と斷定にして居る。これは禪定を重んじた最澄系統の積極的改變と老へることも出来るであらう。

以上によつて簡單ではあるが私の前述の老定は一應許され、藤原氏の考定も前述の限りに於て即ち七代記を太子傳たる七代記となす限りに於て肯定されるのではあるまいか。猶藤原氏の編になる複原聖德太子傳曆には思禪師七代記の所引數ヶ所を後世の書入として本文より削除してゐるが、異本上宮太子傳附録の同書に據れば、氏が本文としてゐる所にも同書の引用が見出される。註十但し此等を悉く削除したのが傳曆の原形であるか否かは又別の問題としなければならぬ。

最後に以上の諸太子傳の性格について圭室諦成氏は「日本書紀・法王帝説に於て太子御傳は實錄風のものとして一應完結、その以後の太子傳は佛教家の立場に於て新しい説話を次々に添加したものである」とせられ、先づ天台宗的説話が成立發展したと論じて居られるが、註十一氏の「實錄風」と云つた言葉遣は頗る用意深い立言と言はねばならない。何故なれば太子傳は最初から「實錄」ではなく「傳説」として出發して居り、而もそれが「實錄風」

に受取られて發展してゐるからである。そこで次にはかゝる性格を有つ太子傳の原據とその轉化形成の段階が問題となる譯である。私はこの前者に就ては當時輸入された佛傳が注意さるべきであると思ひ、後者に就ては宗派的に構成されるより以前に撰者の屬する寺院別に各々個性を有する構成が成され、而もそれは未だ極めて素朴な實録風のものであつて、傳奇的發展の乏しい段階が存在したと考へるのであるが、此等の諸點に就ての考察には最早觸れてゐる餘裕がないから、後日の機會に譲ることとする。

註一 藤原猶雪氏復原聖德太子傳曆考證、其の他

二 花山信勝氏法華義疏の研究其の他、拙稿聖德太子と本地垂迹思想（以可留我一ノ一）

三 昭和十五年度史學大會國史部會及び廣島史學研究會大會國史部會研究發表

四 本朝高僧傳・元亨釋書・扶桑略記等に據る。

五 藤原猶雪氏上代の聖德太子傳について（古典研究二ノ三・四）

六 同前

七 佐藤哲英氏山王院藏書目録について（叡山學報一三）

八 註三の發表年照

九 荻野三七彦氏古今目錄抄の基礎的研究（史學雜誌四七ノ五・六・七）

十 藤原猶雪氏復原聖德太子傳曆七五——七六頁。

十一 圭室諦成氏聖德太子信仰について（宗教學紀要四）

神學としての原始基督教史

岡田稔

一 バルト神學と宗教史。波多野博士還曆記念論文集に於て、開始された宗教史的立場からのバルト神學批判は今年に入つて本格的に學界の問題となつた。

即ち波多野博士は「宗教哲學序論」に於て、佐野博士は「宗教と人間」に於て、此を取上げられた。前者はウオツバーミンの的にカント的宗教觀を生かさんと努力され、後者はバルト神學に於けるカント的觀念論の殘滓を指摘しつゝ、自らは宗教史的立場を生かさんと勉めてをられる。其評價の態度は對照的であるが、兩博士は共に、バルト神學に於ける矛盾を排除して、更に合理的な立場、即ち宗教に於ける人間的要素をも生かし得る立場を志向してをられるのだと思ふ。此に對して、

(筆者が果して前二著を直接惱裏に置いて書かれたか否かは別として)橋本鑑學士の「基督教と宗教史。トレルチの場合と其の批判」⁽²⁾なる論文は、バルト陣營よりの應酬として見逃し得ぬものであらう。

學士はトレルチの學問的努力の動機が、求道と史學研究との葛藤であつた事を、極めて熱情的な文章で書き出

してをられる。それは決して修辭的なものではあり得ない。筆者自らの共感から湧き出た言葉であらう。私も亦、トルルチとは時代と神學的立場とを異にすると雖も同じ悩みの中に立つ事既に久しい。

橋本學士のなされた如く、神學に於ける宗教史の問題は、眞理性と眞正性との問題であり、兩者を一應區別すれば、眞理性を眞正性に從屬せしめるのがトルルチの立場だと言へる。然るに學士の立場からは、究局に於て眞正性を基礎付けるものは眞理性であつて、其逆ではない。そして此の限りに於ては、波多野博士も亦學士と見解を同ぜられる如くである。博士と橋本學士との見解の差違は、信仰者にとつては將に絶對的でさへある如く見えるが、冷靜な學問的問題としては寧ろ近接してゐると思はれる。

波多野博士にとつて、基督教は宗教一般と同様、體驗の意味内容の眞理性に凡ての期待が縛がれてをり、其の啓示の様式たる原始基督教史の眞正性は神學的追及の對象から除外され得るものである。

橋本學士にとつて、「宗教の眞理性と宗教の眞正性との信仰的一致をして、不可能ならしめるもの、即ち眞正な宗教に於ける素朴な絶對性の主張は、宗教的アプリアリの能力の肯定に存する」と考へられてをる。これは具體的には新約聖書に記録されある原始基督教史の眞正性を無批判的に肯定する事を意味するのではあるまいか。

此處に至つて、私は、バルト神學と宗教史の問題は、結極ブルトマンに於ける様式批評とバルト神學との關係の問題に還元し得ると思ふ。従つて、山谷博士と三枝學士の勞作とを當然問題とすべきではあるが、今は直ちに私の卑見を述べる。

二 神學としての原始基督教史。バルト神學にあつては神學を教會の學と言ふ風に規定する。これは記録とし

ての聖書を客觀的に研究する意味での聖書の神學、過去の歴史に於て告白された特定の聖書理解を保守する意味での教派の神學、に對比して、現實に聖書に於て働く奇蹟的啓示としての信仰者の神學と言ふ精神ではあるまいか。史的研究の信仰よりの甚だしき離隔に堪へ兼ねた者の道として、歴史をも神學的にのみ問題とする事により戰を逃れんとするのは、眞の平和を得る道でない。プルトマンの如く、福音書並に使徒行傳の記事を斷片的物語に分解し、其の中で、どれが純粹に神學と關係する事件であり得るかを判定する道を求めても、極めて主觀的でしか有得ない。圓の中心と周邊と看做すとしても、その中心に對する遠近の順位は不明瞭であり、周邊の限界も亦不確である。例へば、歴史文學者としてのプルトマンには、イエスの變貌記事は、復活物語が改變されて、イエス生前にまで持ち込まれた年代錯誤であると推定されるに對し、教會の宣教師としてのバルトには、復活の榮光を明示する特例として、イエス生前に、何日か、何處かで成起した事柄であると説教される。従つて、イエス生前に置ける山上の變貌と言ふ記事は、プルトマンに於ては、周邊内にさへ入り得ぬ筈であるが、バルトにあつてはその中心に位置する。

宗教史的立場からは、原始基督教史の特殊性は、其の後の教會史に對してのみならず、一般の宗教史に對しても稀薄にされる。カール・ホルの有名な論文も、眞理性、内容性の方面では相當獨自性を明かにしたけれども、眞正性史・實性の方面では殆んど貢獻する處がない。私はもつと根本的に、原始的に原始基督教史を全體として、神學的に生かす事が必要ではないかと思ふのである。

神學として原始基督教史を樹立する道は神學と歴史學とを同時に規定するものを持つ事によつてのみ可能であ

る。基督教とは何ぞやとの概念抽出は、新約聖書のみ限定せず、現代の教會をも含めた全基督教會史からなすべきであるとの考へが流布されてをる。人間が何を基督教と呼んでゐるかを知る爲めには、その事が必要であらうが、基督教自體が何であるかを規定するには、かゝる要はない。經典としての聖書は本來かゝる事に役立つ爲めに、教會が持つてをるのである。

聖書の規範性が、眞理性、内容性に對しての如くには、その眞正性・史實性に對しては効力を發揮し得ないと言ふ主張には二種類ある。

第一は、聖書の報道は、歴史としての正確さを持たず、往々に全く誤つてをると言ふ見解で、聖書の記録を誤謬であると断定する。第二は聖書は決して左様な事を主張してはゐないのであり、其は福音と呼ばれる宣教の爲めの文書であるから、歴史的な事柄に關してまで、その眞正性を要求するのは、教會の傳統的信念の無智に因る事に過ぎない、と言ふ。今日多くの教會人は後者の場合を以つて總てが解求されたかの如き安堵を覺えつゝあるのではないかと疑はれる節がなくはない。併し此は問題の蔽隱であつて、長く安じ得べきものとは思はれない。嘗つて獨逸のある神學者達が發表した聲明文中に「もしも基督教存在の資格が、例へ如何に重要であるとするも、一人物の存在や、一事件の眞偽に對する問題上に置かれてあるとするならば、宗教としての基督教にとつて、それは不幸な事である。凡て眞の宗教は歴史上の偶發的眞理によりて存在するものではなく、理性の永久的眞理による。常に歴史學の批判對象とされる如き、過去の史事上に依據するものでなくて、何物にも制約されぬ靈魂の深處に、日々新らしく感應し行く生ける力によるのである。」と言ふ一向があるが、「理性の永久的眞理」なる一

句を神の現實的眞理」とでも書き改めんか、橋本學士が「啓示の奇蹟性」として主張されるバルト神學の啓示觀に殆んどそのまま流用されそうにさへ思はれる程類似した思想である。

佐野博士は此の點で、もつと歴史研究の意義を認めようとしてをられる。然し乍らそれはトレルチの意味に外ならぬ。トレルチは基督教の絶對性を他の點で悉く不定しつゝも、イエスの歴史的存在と、基督教に於けるその不可缺性が他宗教の場合と全く異なる點は遂に否定しなかつた。^(五)佐野博士は一方自らバルトの立場を受容れたと稱されつゝ、其の矛盾摘發に當つては明白に宗教史的立場を援用されてをる。かくの如き態度に於ては、研究の進む程トレルチ的な苦惱に落入る外はあるまい。橋本學士と思ひを同じくしつゝも、更に別な方途に於て問題解決へ努力せんと私が願望する所以である。

基督教はイエス・キリストを内容とするのみならず、其の歴史的事業を基礎として成立する宗教であるとは基督者の傳統的信仰である。私は橋本學士の排撃されんとする素朴な絶對性主張を出發點とするのではないが、福音書の宣敎説話集的性格と言ふ事は必ずしもその歴史に對する眞正性を排除しない事を信じる。殊にルカ文書の意義を今一度見直すべきではあるまいか。ストリーターや、ハルナツクの研究又オットー最後の書等を問題にしなければ、原本ルカ傳が現行マルコ傳より遅くはないとの假定は默殺出來ない。別けて使徒行傳の信憑性に至つてはブルトマン的疑惑は餘りにも神學的思惟と併立し得ぬものである。パウロ神學の性格を明かにする爲めにはステパノの物語は決して影響薄きものではない。^(七)寧ろ我等はルカ文書を骨子として、聖書の記録を信用した原始基督教史を作るならば、それは神學的思惟と矛盾せぬものであり、同時に「神學の」と言ふ限定に於ける宗教

史としても矛盾なきを得るのではあるまいか。

基督教にあつては、その眞理性は實は眞正性に於て、と共に、成立すると言ふのが正しくはないか。聖書記事の眞正性を確信せしめられる事なしには決して福音の眞理性を信じ得ない。聖書が記録してゐる物語を、如何に分解すると、とにかく、福音は原始基督教史話に於てでなくば傳へられない性質のものである。ロマ書五章の神學的註解は、それが眞に神學的である爲めには當然舊新兩約の中に記録されてをる歴史物語を背景とせねばならぬ。その物語の或るものを中心に、他のものを周邊に置くと言つても、其一角が崩壊すれば他も亦到抵立つ事の出來ぬ必然的聯關の中にあるのである。素朴な四福音書對觀を直ちにイエスの歴史と認む可きではない如く、行傳そのまゝで直ちに神學的原始基督教史ではないが、行傳を規範として、史的探求の獲物を使驅する處に必ず、信仰者の史學的要求に適應する原始基督教史が成立し得る事を私は確信してをるものである。

註一 私は宗教心理派をも含めてをる

二 宗教研究二ノ二、引用句は九五頁。バルトの立場に就ては八七頁註參照。

三 私はイエスの歴史を含めた全新約聖書時代の基督教史を意味してをる。

四 ウアーフィールド著拙譯「基督なき基督教」四頁參照。

五 同書三九頁參照。

六 宗教と人間 一六八頁附記參照

七 松村克己著「森明と日本の神學」七二頁註參照。

日本學より見たる降臨思想について

小野正康

一 降臨思想の大意。降臨思想とはこれを端的に云へば、天孫の御降臨に由來する考へ方として、爾來今に日本精神の中樞機能をなすのみならず、廣く現代日本の世界的意義を的確簡明に表現する考へ方である。換言すれば、天降り思想として上下の縦の思想であると共に、これを樞軸として横に擴がり行き、やがては八紘に君臨する世界史的意義を有する縦横學的たてよこがくなものとして、何時も革新的な原動力を孕む生成發展の思想である。それ故に、これに對立する思想は、横の左右關係に立場をもつ個人主義、自由主義、就中デモクラシー及び合理主義思想として常に現狀維持的な思考形態をもつもの、従つて、この横の思想を標準にして下より上に及ぼす横縦學よこたてがくを以つて、降臨的思想をば神祕思想、荒唐無稽の非學問的乃至非科學的思想として憫笑せんとするの思惟に出るのである。けれども、かく對立する思想そのものも、その受容する思惟型式としては、これらも亦降臨思想である。何となれば、例へば生物進化論の論の立て方と我等への降臨を考へば自ら明かでその他デモクラシー、自然科學、哲學、宗教等、古き教學としては佛教、儒教等、主として外國思想を元として、これを其まゝ降臨的に受

容し、且これを標準に論ずる學及び學者の考へ方こそ、最も典型的なる降臨思想である。換言すれば、嚮の降臨思想に反對する學及び學者それ自らの據つて立つ其の考へ方は、知つてか識らずしてか、それが降臨思想であり、その降臨思想に立脚してのものである。再言すれば、日本人の淳風美俗として之を祖先に受け且つ子孫に傳へる所の次第相承の思想信仰の神ながらの思惟を、天降り思想で無思想的だと批判しながら、ご本人自らの外國思想の受容の仕方は忠實に其のまゝ天降りの思惟であつて、その限り日本人は矢張り日本人で、これらの人々も亦降臨思想の忠實なる遵奉家である。加之、外國はそれ〴〵に之を祖先に受け之を子孫に傳へてゐること學史の示す所、この外國的な諸學についての天降り思想の強き遵奉者が、その程度の少き人等を無學者、非科學者と賤めさげすみつゝ自らの神憑り振りを發揮してゐるのである。極見すれば、この種の學說や思想信仰を甲から乙へと絶へず競つて輸入轉送リレー競走に狐學きねがくをやる學者先生こそ、むしろ何かに憑かれたが如き様相である。しかし日本文化の諸相はこれから更に展開されて日本學的のものとなるのであるが、こゝに問題となるのは、日本の無學の大衆・善男善女と有學の小インテリ・受賣の物識り學者と、眞の學者・眞の先覺者と、何れも皆同じ降臨思想家であるが、何れが眞の日本人の降臨思想か。日本學はこの三者の關係に明確な體系を與へる學である。

二 出題の緣由。(1)本題が特に私の學的な問題となつた契機は、親鸞聖人の如來廻向といふ廻向思想の轉回が、「御己證」であるが、それは如何に聖人によつて爲されたかの根據の日本學的な探索に發して、島地大等師の十三回忌記念論文集『日本佛教の歴史と理念』所收の拙稿「日本學より見たる如來廻向と降臨思想について」となり、これが本宗教學會發行の『宗教研究』への紹介記事となつた。

(2) 私は「日本學」を日本人の學問として樹立せんと志し、そのお手本を教育勅語の御思惟に仰ぐこととなり、教育勅語を捧讀式において捧讀する如く奉讀し思惟し解釋せんとして教育勅語解釋の日本學的研究に専心没頭すること僅かながら茲に五年、今年の渙發五十周年に至つて、その全文全思惟の據つて立つ所が第一文の御思惟にあることに想ひ至り、それが明治天皇の皇祖皇宗をまつりたまうての歴史的な御認識であると共に、皇祖皇宗より明治天皇への御降臨であり、これが延いて第五文の「斯ノ道」としての世界史的意義のものへの御思惟となられ——この思惟は今次の國民學校案に大關係がある——それが我々臣民への御教として降臨してゐることを拜するに至つたこと。

(3) 本年は二千六百年とて、神武天皇御聖蹟を巡拜し、皇祖發祥の地に降臨思想を仰ぐべく宮崎縣鹿兒島縣に旅行して、其の土地において人に質し文獻に徴して、以つて年來懷き來りし所信を確認するに至つたこと。

三 「日本學」の意義。私の大正の末より主唱し來つたもの、現今多くの共鳴者を得て既に常識語となつてゐる程で、拙著の御參照に讓つて、更めて述べない。

四 「如來廻向」と「一大乘」と「王化之鴻基」と「斯ノ道」

右の記念論文の因縁に係るもので述べべきも論ずべきものが多いが、大要は右の書の拙稿を披かれることを望む。

中でも三願轉入、第十八願、如來廻向。即ち如來よりの廻向で衆生よりは不廻向、衆生なる我等より言へば如來よりの降臨である。三心、就中「欲生」についても、その欲生釋に示す思惟はこの降臨的に轉回した大文字で

ある。眞宗の生命であると共に日本精神の生命である。この大轉回は何處より來るか、何故に親鸞聖人に起りしや。これを降臨思想と解する先人の論あるや否や門外漢の私の知る所でないが、それを「御己證」の問題として、信者はこれを問題とせぬにしても、聖人自身はその主著『教行信證』には經典を引用し三國七高僧の教説を並べてある。それらは何れもなだらかに同工異曲的に如來廻向の信の一念に歸すべく、而して「妙らしき法を弘めず」と、神ながら言あげせぬ祖法を具現してゐられる。そこには、横の外國思想をも日本人の思惟として日本學的に考へられ、讀み贊へられて「眞宗」とされた。こゝに聖人自らとして生き、日本佛教として新生した。これこそ、親鸞は眞の日本人として日本精神の中樞機能に一圓融合し、それを如實に其の時代文化即ち佛教文化を通して建現された。この意味においてまさしく「見眞大師」であられる。但しこの遺法を遺法として三國七高僧の教説を横縦學的に擴げて元へ元へと溯り行く後の學者において、又十八願の降臨として働らく念佛を二十願の意味における念佛として稱へる者にとつて、それは謂ゆる聖人の眞宗にあらずして、謂ゆる淨土宗となり、その態度はやがては謂ゆる聖道門であるのではあるまいか。第十八願を第十八願としての降臨を至心に信受するに据はりをあく聖人の神ながらの道として、「惟神」の註にある如く「隨神道」が「亦自ら」「有神道」となる其の如くにするには、日本學的には其の方向と基礎とにおいて、ひいきの引付しになるばかりでなく、自ら他の教學と同じく妙らしき法を弘めて儒・洋の後學と對立する外國教學たるを脱しないことになりはしまいか。

これは如來廻向と降臨思想についての考察の一例であるが、これは「和國の教主」として仰かれた聖徳太子の『法華義疏』の「一大乘」としても亦同じ。もしこれが神ながらの道に對立する時、謂ふ所の「一大乘」にあら

ず、又他の勝鬘維摩の兩經を手段的に未顯眞實のものとせば、これ亦對立概念たるのみならず謂ふ所の「一因一果」の「一大乘」ではない。『十七條憲法』の第二、「篤敬三寶」の思惟も「三寶」の「佛法僧也」の故に後世に問題を起したが、今試に「篤敬斯之道、斯之道者日本唯一絶對道也」とせば、この條に仰せられる太子の御思惟を思惟となるのではあるまいか。こゝに第三條「承詔必謹」が我が國人に對してのみならず世界史的意義において降臨的に光被されるのではあるまいか。「日出づる所の天子」云々の外交亦この建現として仰がれる。かくして「邦家之經緯、王化之鴻基」(『古事記』序文)も亦輝かしく光るを見る。これらが其の以前何に基づき、其の以後如何になり行つたかは、詳述を要せぬ所。

五 學としての思想對策と日本學の樹立。日本文化の展相は、外來文化の降臨的受容に開始されて、古今一筋道への國籍取得と共に神ながらの道の屬性として、日本文化は神・佛・儒・洋、而して日本學となる。然らば古今を通じての日本學としての思想對策は如何。

この種日本學的なる發展において、その第一線に立たれしは聖德太子。太子の「折伏すべきは折伏し攝取すべきは攝取する」といふ標準原理なるものは何か。これは神ながらの降臨思想によつて決定されるものたること『義疏』『憲法』及び御事蹟によつて明白である。爾後諸祖師諸聖人亦然りであるが、而して今日の學としての考へ方は如何。右の如き考へ方を謂ゆる天降り思想として偏狹且獨斷とし、須らく世界的に比較研究して廣き立場においてと考へといふ。その結果は如何。誰も知る如く、獨自性を失つて彼此相對的となり、従つて共通の地盤を求めぬ。その共通の地盤と云ふことの何たるや如何にして斯く考へられるやも慮らずして、

その思惟は自らラシヨナリズムになり、同一哲學的、科學的地盤においての、低下した下位者の最大多數の最大理解の量的なものとなり、日本的に稀有にして高貴なるものは、この限り自ら消失する。のみならず、比較研究は對象として前に並べて置いておいて、これを多方面の立場より眺め見ることは謂ゆるやまたの大蛇的存在となり、そのこれそれ自身自ら非宗教的となり非降臨的となる。それでは自ら一元的に立てぬのみならず又他に對向しえぬ爲に、組局歐米のものゝ降臨的受容となり狐學的權威となる。而してこれによつて一は以つて在來のものゝ批判に當て、他は以て其の研究をば古きものゝへと進めると同時に、西へゝと進むこと、雲間に舞ひ上るヒバリの行衛を想はせるが如くである。これは「佛教東漸」でも「祖師西來意」でもなくて、又古今一筋道の傳承でもなくして、多く共通の地盤として概念的に設定されたものからの追考としての「諦め」であり科學的研究となる。「諦め」は追考の哲學的思惟であつて宗教として新しきものゝ降臨はなく、降臨は科學によつては説明されない。即ち科學する心に生れる創造は既有的合理的解釋の範圍以上のものであり、その發達は在來の學の範疇内に無かつたものによつてなされること次表のxyの如くである。

$$\begin{array}{l}
 A \\
 \downarrow \\
 B = A + x \\
 \downarrow \\
 C = B + y \\
 \quad = A + x + y \\
 \downarrow \\
 D = A + x + y \dots \\
 \vdots
 \end{array}$$

右のxやyは何處より來るか、AからBが發展したとする限りBはAではなくして新しきxが入つたことによつ

て、そこでBとなつたのである。Cの場合のY亦然り。かくしてxやyは科學する者への降臨である。それで科學は其の性質上、既存科學の合理的範圍では發展はない筈であり、それで科學的研究とは多く既存の大衆の合理的概念の本迹的なアテハメに終る。こゝに科學する科學者と科學的に研究し宣傳する者との間には、明な一線が描かれる。前者には創造があり降臨的な資原を有しての新興科學の日本學的進展となるが、後者には先人の證明、追證の説教、古き科學的知識の所有あるのみとなる。宗教信仰の新しき降臨に生きる祖師と信者と古き宗教的知識を多く所有する宗教學者の比も亦然るものあらん。この輝しき聖代に光輝ある二千六百年を壽ぐことの人後に落ちざる人、學と宗教との本質に參與する者、謂ゆる其の新體制こそ横縱學でなく縱橫學においての各の立場における日本人としての其の日本學の樹立でなければならぬ。

六 結語。古來「隨神道は亦自ら有神道」といふ。「斯ノ道」を一眷々服膺する所「威其徳ヲ一ニ」と教へたまふ。「教行證を敬信すること」、「教」は降臨による「ある」こと、「行」はそれを「する」こと、證はその「なる」こと。この「ある」―「する」―「なる」こそ、肇國以來古今一筋道に相承し來つた降臨思想と其の轉回と其の展相ではあるまいか。

現代日本の宗教界及び宗教學界は、日本學より見たる降臨思想によつてこの古今一筋道の降臨思想を如何に奉じ、内外の思想宗教に如何に善處するか、これは即今各自の重要な課題である。

自信の體制としての回教

佐 木 秋 夫

著しく立遅れ状態にある日本の回教研究は、いまや速急な促進を要望されてゐる。その理由は(一)最近の大陸行動、大東亞圏への展開に當つて、回教徒との接觸が急激に緊密化したこと、(二)いはゆるブロック形成に當つての最大の争點ともなりうべき植民地、半植民地の老大な地域が回教圏に屬すること、(三)回教のもつ強い集團的連帶性と社會的行動性とは、佛教やキリスト教のやうな他の「世界的」宗教にくらべて特に目立つてゐること、これらの諸點にかかつてゐる。一般的宗教研究の立場からしても、かかる特質をもつひとつの宗教を研究對象としてとりあげることは、比較對比によつて把握をいつそう確實にする効果があらう。

宗教學は周知のやうに「キリスト教文化」の埒内で發生し、そのために、佛教を包攝しえないやうな宗教の概念規定さへ生れた。日本の宗教學は、逆に、佛教に對して過度の注目を與へる傾向が生じ易い。いつたいが日本の宗教研究はヨーロッパのそのの移植といふべき點が多いから、佛教偏重などはありえないとも見られるが、宗教と集團的連帶性・社會的行動性とを安易に切離して考へる傾向が強いついふ事實は個人主義的文化の移植に急

だつたといふことからばかりでなく、研究者の意識が強く佛教的宗教形態に捉へられてゐるといふ點からも説明しうるであらう。その意味からしても、回教の研究を進めるに先立つて、宗教の概念規定をあらためて再検討しておく必要を認めた。もちろん、回教は宗教ではないと斷ずる人はあるまいが、正直に言つて、あの世俗的活動に輝かしい成功を収めた教祖を對象とした場合に、かれが宗教的には中途半端だとか未熟だとかいふ疑ひをもつ人は存外多いのではあるまいか。

實をいふと、宗教の定義の整理、再検討の必要は、單に回教の研究に當つてはじめて痛感されるに至つたのではない。現に國內の宗教教團をいかに解釋するか（しかも行動的に）は、いやしくも宗教を研究する者の差迫つた重要課題、責務となつてゐるし、從來あまり突込まずのうち棄ててあつた國家的・社會的な信念・行動と「宗教的な」それとの關係の問題は、日本のみでなくドイツなどの全體主義國家においても切實に現實的にとりあげられてゐる。國家のため、社會のため、理念・理想のため、眞理のため、藝術のため、あるひは愛する者のために行はれる獻身的な行動を、軽い意味で比喩的に「宗教的」と呼ぶことはしても、嚴密な考察をこの點に進めることは怠つてゐたのではあるまいか。たしかに、宗教を「聖」とか「畏敬」とか「超自然」とか「安心立命」とかを絶對的な指標として定義づけるならば、宗教なるものの範圍は狭く局限されてしまふ。さう規定するのならばそれでもよいが、さうすると、宗教ではなくてしかも他の範疇には入れえない老大な領域が残されることになり、この老大な領域を究明しなければ宗教自體の體質も把握できない、といふ結果に陥るであらう。

たしかに、宗教を狭く限定して考へる人たちも、そのいはゆる宗教の周縁をなす漠然たる領域を全くの未開拓

のままであらう棄てておくことには、不安を感じてゐるに相違ない。自分は曾て宗教と「精神の技術」との聯關を特に指摘したことがあつたが例へば個人の生活設計と指導、處世技術、精神療法などが、漫然と「宗教」の名の下に處理されてゐる場合が多く、しかも、この點の嚴密な分析はあまり行はれてゐないと思はれる。氏族の集ひにおいて「まつり」も「まつりごと」も「おまつり」も一體に統合されてゐた、といふ場合に、どこまでが嚴密に宗教だと考へられてゐるのだらうか？ 文化の發展、展開の一定段階において、政治や經濟や藝術や科學が、「宗教から分化・獨立した」と表現される場合に、宗教とはその統合體を意味してゐるのだが、もちろんこれを嚴密な意味で宗教と呼ぶのではなく政治・經濟等々が宗教的に保持されてゐた、といふほどの意味であらう。逆に言へば、宗教もまた緊密に政治的であり經濟的であつたとも表現してよいのであらう。ところで問題は、宗教からの分化はすでに完了したと見るのかどうかである。コント的模式は、分化の過程を指摘する點では眞實を突いてゐるにしても、分化が十九世紀の社會において完結したかのやうに説くのは、明らかに行き過ぎである。いはゆる民主主義が最終の社會理念ではあまりえなかつたのと同様である。宗教と人間性、生活態度などの問題とは當然不可分なものであるかのやうに考へてゐる人があつたのと同様である。宗教と人間性、生活態度などの問題とからの分化はすでに完了したとの獨斷に立脚してゐるのであらう。

以上のやうな諸點を考慮して、ここに、宗教といふものを一應次のやうに規定づけてみたい。宗教とは「神祕主義的方向づけられた自信の體制（構造）を中核とするところの觀念・情操・行動・組織・施設などの綜合體で、かかる綜合體として獨自性をもち、これに基く獨特の傾向が「宗教的一と呼ばれる。そして、宗教はひとつの社

會的・文化的現象である以上、それはもちろん歴史的な所産であり、従つて、必然的に政治的な規則を受ける。』
神祕主義的といふことばについて、ただちに疑議の生ずることが豫期される。第一に、神祕主義的とは宗教的と同義語で、宗教の概念規定にこのことばを用ひるのは單なることばの綾ではないかといふ點。第二に、宗教の最高度の表現においては神祕主義をすでに超克してゐるのではないか、といふ點。

第一の疑點に關しては、神祕主義なるものをもつとはつきりと規定することによつて應へよう。神祕主義とは、理性（論理）の強力的な遮斷（およびこの遮斷の結果）をいふ、と。もちろん、形式論理は強力的な遮斷をまたなくても、みづからの限界を有する。論理といふものは辯證法的でなくてはならない。辯證法とは神祕的論理である、とする人があるかもしれないが、強力的な遮斷があるかどうか、神祕主義と辯證法との分岐點なのである。論理とは、單に頭腦の浮き上がつた自己運動の産物であつてはならない。それは現實を斷じて假借することなく追究することによつてのみ把握されるものである。それでは、現實とは何か。實は「現實」をどう規定するか根本問題が存するのだが、ここまで追究してみると生活實踐が現實なるものの規定を行ふので、その規定が正しいかどうかは、實踐によつてテストされるのだ、といふほかない。とは言つても、問題をここで投やりにせねばならぬといふのではない。太陽は西から出ると思ひこんでゐる盲人の意識は、たとひまとまりをもつてゐると見えても、やはり正しいとは言はれない、とすれば、生活實踐こそが決論しうるものだとはいつても、さらにそれをうち返して、論理がそれにかぶさつてゆくことができるのであつて、現實といふものの規定に關しては相對主義の横行を許すほかはないと考へられるわけではない。

神祕主義の超克といふ點に關しては、もしも眞に超克が行はれてゐるならば、それはすでに宗教そのものをも超越してゐるのだ、と言はう。宗教の將來の分化の進行が、そこでは天才的に豫覺されてゐるのであらう。しかし、いはゆる神祕主義の超克は、多くの場合、決して眞の超克ではない。禪とか神智學とかいふものの歴史的な具體的な現れを追究してみれば、このことは明らかになるであらう。

次に、自信とは何か。これは、生活・行動の意識的裏づけである。宗教本能説はどうともあれ、自信こそ意識的生存の必然的條件である。實をいふと、宗教本能説なるものは、自信なるものの普遍性に便乘した教團的立論なのである。「非宗教的」人間の「宗教性」といふよくぶつかるあの矛盾は、この見地からすれば直ちに解消する。だが、自信を失つた人々の強い宗教性はどうか。答へは簡單である。いはゆる自信を失つたといふのは、實は舊い自信の體制が崩壞（または動搖）したといふ意味なので、そこに新しい自信の體制への模索がはじまつてゐるのだが、その不安定な意識状態に在つても、生活・行動はなんらかの形でやはり意識的に裏づけられてゐるのであり、その限りにおいて、やはり自信は繼續してゐる、と言ひうる。この點に關しては、徹底的な懷疑主義といふものが實はそれ自身矛盾である、といふ命題を想起しておきたい。たゞし、自信の體制の不安定な動搖期に宗教的な傾向が強まりやすいことはあくまでも事實であつて、宗教が不安（危機）に關聯し、安心への模索に關聯する、といふ説は、この限りにおいては正しいのだが、かかる模索が必ず神祕主義的でなければならぬといふことはどこからも結論されない。

さて、宗教を以上のやうに規定してみると、回教、キリスト教、佛教の相違は、これらの發生事情と成長回轉

の條件とによつて、信徒の自信のとりかたがそれぞれの特質をもつべく規定されてゐたといふ點に原因してゐることが、明白に理解されるのではあるまいか。具體的に例證する餘裕がないのは遺憾だが、もしもかかる説明が許されるならば、ある社會集團が現にどういふ生活行動をとるべく現實に要請されてゐるかを研究することによつて、そこに生ずべき自信の體制のありかたも推定され、教團組織の形骸や名目的信者登録などの現象に眩惑されることなく、正しい分析が徹底させられうるのではあるまいか。例へば、ある人たちは回教徒の信仰的結合に過大な期待をかけ、他の人たちはこれらを過小評價してゐるが、回教徒の自信のありかたを決定する重要な要素である民族問題や植民問題と、宗教的傳統の獨自の流れとを深く分析し、適當に評量するならば、このやうな錯誤に陥らなくてもすむであらう。直接當面の國內宗教問題に關しても、かかる觀點からの徹底的な究明が解決の要件なのではあるまいか。もちろん、かかることは、宗教史の研究に當つても、全面的に適用されうるのである。宗教の概念規定の問題が主となつて、この規定に基いて實際に宗教現象を究明してゆくとまがなかつたが、これに就いては後日を期したい。自分の當面の課題としてとりあげた回教についても、神道、儒教、佛教、國民道德などの點についても、この觀點から解明されるところが少くないと信ずる。

中世の神佛相關思想

竹 園 賢 了

鎌倉時代の宗教は日本宗教史上最も特異なものである。佛教は渡來後六百年を経て漸く固定し、形式的耽美的となり、又その間我國固有の神祇と習合して來たが、他方この形式主義・耽美主義から脱した信仰中心の新佛教が輩出し、神道の方面では部族的な宗教の域を超えて理論化が盛んになつた。寔にこの時代は宗教の一大轉換期であり、或る意味では宗教の日本の反省の時代であつた。

扱先づこれを神道の方面について言ふならば、神道に理論の加へられた最初の書は申すまでもなく五部書であるが、その製作の意圖は外官の地位を高めるためであつたから、そこには當時最も流行してゐた煩瑣な陰陽五行説が含まれてゐた。五部書はこの五行説や製作の意圖の不純のために斥けられて來たが、そこに含まれてゐる宗教信仰の極めて強い爲に却つて尊ばれて來たのである。従つて吉見幸和にその偽作の面を剝がれども、山崎闇齋には氏の唱へた垂加神道の題名を引き出す程尊ばれた。斯様に五部書が尊ばれた理由は、その一例を挙げると、

「無_二黑心_一且_以丹心_一天_清潔_久齊_慎美_左物_於不_レ移_レ右_須右_物於_不レ_移左_去左_レ右_レ右……」

は明淨正直の精神を唱へた文であり、又

「心乃神明之主地利莫傷心神禮」

は自己反省の鋭い言葉であつた。或ひは又

「祭レ神禮以ニ清淨ニ爲レ先以ニ直心ニ爲レ宗一」

「神明饗ニ德與ニ信ニ不レ求ニ備物ニ焉一」

等も心の清淨、信仰を強調したものであつて、そこには強い宗教信仰が要求されてゐた。斯る宗教信仰の尊重は忌部正道の神代口訣では

「人之心清明則神也」

といひ、一條兼良は日本書記纂疏（卷二）で

「清淨有ニ義一謂ニ内清淨外清淨ニ也——使ニ其心ニ誠一而神交ニ者内清淨也——内淨之誠一則正直之心也」

といつて、この宗教心を内清淨といひ、身體上の外清淨に對して最も重んじてゐる。又

「蒙ニ神明利益ニ事一依ニ信力厚薄一利止奈天下四方國乃人天等仁至萬天奉ニ齋敬ニ焉一」

といふが如きも、神明の恵みを受けるのは信仰心の淺深如何に基くといふのであるが、これ等は宗教信仰を最も力説したのと言はねばならぬ。

斯様な信仰を重んじた點は伊勢大神宮の色々の參詣記等にも現れてゐる。例へば坂士佛の大神宮參詣記では

「就中當宮參詣の深き習は念珠をも取らず、幣帛をも捧げずして心に祈る所なきを内清淨と云ふ。潮をかき

水を浴びて、身に汚れたる所なきを外清淨と云へり。内外清淨になりぬれば、神の心と我心と隔なし。既に神明に同じなば、何を望てか祈請の心あるべきや。これ眞實の參宮也と承りし程に渴仰の涙とよめ難し」といふが如きも、身心を共に清淨にすれば、神人一如の妙境界に達することが出来るといふのであつた。

以上はほんの一斑に過ぎないが、これによつて明らかな如く、鎌倉時代から發展した理論神道の方面でも種々の雜駁な衣を着けながらも結局は内省的な宗教心をその奥にもつてゐたから、後世に大なる影響を與へたのであつた。この點が宗教的に見て最も香氣高く價值あるものであつて、これあるが爲めに俗神道と誹謗されても尙且つその生命を近世にまで残したのであつた。

次に佛教の方面を見ると平安朝以後耽美的固定化して形式に流れ、加持祈禱等の法會や徒らなる煩瑣淨哲學の反復となつて漸く人心から離反してゐたから、法然・親鸞・道元・日蓮等の新佛教の簇出したことは今更多言を要しない。新佛教は舊佛教の殻を破つて直載簡明な教義を説いて教化したが、そこには内心の發露としての宗教心を最も強く把へ、簡明な教義によつて信仰の境地を力説した。この點は前掲の神道方面の宗教心の強調と一致したものであつた。

斯様に兩者に信仰の境地に於いて一見同一のものゝ様にも思はれるが、その對象に於いては全然異なるものであつた。従つて兩者間に消極的な相關はあつても、積極的な習合は見られなかつたのである。その消極的な相關は舊佛教を伸介として行はれたのであつた。例へば淨土門が神祇の問題については常に南都北嶺の非難によつてこれを取上げた如きである。建久元年十月沙門源空の勤むる專修念佛を南都北嶺の僧徒が攻撃したが、その第五に

「靈神に背くの失」として

念佛之輩永別_三神明_二不_レ論_三權化實類_二不_レ恐宗廟大社、若牒_三神明_二必墮_三魔界_二云々、於_三實類鬼神_二者置而不_レ論、至_三權化垂迹_二者、既是大聖也——神明者不_レ足_レ拜者、如何安_三聖體於_三法門之上_二哉、末世沙門猶教_三君臣_二、況於_三靈神_二哉、如_レ此龜言尤可_レ被_三停廢_二」

と上奏したし、貞應三年五月には定尊・良印仁昇等を代表として念佛停止を上奏した第六箇條の二に

「一向專修黨類、向_レ背神明_二不_レ當事_一」

といつて攻撃した。沙石集でも

「凡そ念佛は濁世相應の要門、凡天出離の直路なり。誠に目出たき宗なるほどに餘行餘善を嫌ひ、餘の佛菩薩神明なども輕しめ諸大乘の法門をも謗る事有り。此の俗諸行往生ゆるさぬながれて、餘の佛菩薩をもかろしめける人也」

といつてゐる。又天台の學僧と思ほしき人の書いた歌論の書である野守鏡でも念佛宗に對する十難の最後に、

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

斯様な非難に應じて新佛教たる淨土門は鎌倉の初期では、或は權社を敬して實社の神を敬せずといつたり、或は善鬼神は念佛の行者を守り、惡鬼神は念佛行者におそれをなして退散すると考へたりした。これらは法然や親鸞の諸文に屢々見られるのである。これが鎌倉の末期になると宗昭の「親鸞傳繪」、聖戒の「一遍聖繪」、舜昌の「法念上人行狀畫圖」に於いて夫々祖師の神祇に對する問題を物語的に書いて相當深い關係のあつた様に記録してゐる。けれどもこれらの傳記は頗る誇張されたものであつて、實際はもつと消極的なものであつたと思はれる。

以上概略であるが鎌倉時代の宗教を見るに、神道は煩瑣な理論をまとひつゝも、その中核には信仰の境地を強調し、新佛教も亦舊佛教の殻を脱して同じく信仰の世界を力説したのであつたが、兩者はその教の性質上積極的な習合はなく、極めて消極的に相關したに過ぎなかつた。兩者の相關が近來非常に積極的であつた如くに解するのは正當ではないと思ふ。

源氏物語の神祇觀

多 屋 賴 俊

源氏物語の宗教思想について見ると、人生無常の觀念が物語の全體に込み渡つて居る事、人生に於ける一切の事象を、宿世の因縁に依つて解釋しようとしてゐる事、物語に現れる多數の人々が出家の希望を抱いて居り、又實際多くの人が出家して居る事、而して殆ど凡ての人が彼岸の世界に憧憬して居る事等を思ひ合はせると、佛教の思想信仰がこの物語の根柢になつて居ることを容易に認める事が出来ると思ふ。然し神に關する記述も少くはない。依つてこれを整理して、源氏物語は神に對して如何なる觀念を有ち、如何なる態度をとつて居るかについて考察したい。

源氏物語に現はれてゐる神々には、その御名の明かな神とさうでない神とがあり、又物語の内容に比較的深い關係のある神とさうでない神とがあるが、此處では先づ御名が明で且つ物語の内容に深い關係のある神々について述べ、次に他の神々に及びたいと思ふ。さて物語の内容に比較的深い關係があり且つ御名の明かな神としては伊勢の大御神、賀茂の大神、住吉の神及び八幡の神がある。住吉の神と八幡は既に佛教と習合せられた神として

書かれて居るが、伊勢の大御神と賀茂の大神は、習合を拒否せられる神として書かれて居る。

(一) 神佛習合の歴史を顧れば、伊勢神宮は最も早く佛教と習合せられ、文武天皇の二年よりも前に大神宮寺が出来て居たのであり(續紀)賀茂神社は少し遅く、平安朝の初期淳和天皇の天長年間よりも前に神宮寺が設けられて居たが(續日本紀)、然し伊勢や賀茂に於いては反習合の思想も甚だ有力であつた。延喜式を見れば伊勢の齋宮は佛事を修してはならぬ事は勿論「佛」「經」「僧」等の語を口にする事も禁ぜられて居り、賀茂の齋院もほゞ齋宮に準ぜられて居る。源氏物語には齋宮及び齋院が取扱はれて居り、そこに伊勢の大御神及び賀茂の大神に對する心持・態度が書かれて居る。さて源氏物語を見ると、齋宮に付添うて伊勢に居られた六條の御息所は歸京の後何もなく重い病に罹つて、もの心細く思はれたので、「罪深き所に年頃經つるもいみじう思して、尼になり給ひぬ」(落標)とある。御息所と光源氏との關係、重病に罹ると出家するのが普通であつた當時の習慣等を思ひ合はせると、御息所が尼になられた事、その事については別問題にすべきものもないが、佛教と絶縁するやうに嚴に規定せられて居る齋宮寮を「罪深き所」とし、その罪深き所に長年暮して居た罪を償ふために尼になられた、といふ出家の理由は、今日から見ればやゝ異様にも感ぜられるであらう。然し齋宮寮の生活を罪深しと見るのは、右の一ヶ所だけではない。御息所は伊勢に居られた頃、源氏に送られた文にも「罪ふかき身のみこそ」は御目にかゝ事も速い將來であらうと云はれ(須磨)、又互くなられた後に「もののけ」として源氏の前に現はれて、その御女の秋好の中宮に「齋宮におはしまし、頃ほひの御罪からむべからむ功德の事を必ずせさせ給へ」と傳言してほしいと依頼して居られる(若菜下)。即ち齋宮として、又その付添として伊勢神宮に仕へる

事は罪深い事と信ぜられて居たのである。齋宮に準ずる賀茂の齋院の生活も、罪深しと觀る事は同様であつて、
權の齋院は任を辭せられると、「年頃しづみつる罪失ふばかりと思し立ち」給うて「御行ひをのみ」せられ(權)、
やがて尼になつて「いみじう勤めてまぎれなく行ひにしみ給ふ」とある(若菜下)。蓋し伊勢神宮や賀茂神社に
仕へる事は、自身の安心立命、轉迹開悟と云ふ如き宗教的欲求とは關係が無いばかりでなく、寧ろさやうな欲求
を捨てて事が求められて居たのである。其故に自身の後生を考へ、救濟を願つて居る人々は、かやうな佛教と絶
縁した生活を罪深しと考へざるを得なかつたのである。枕草紙にも「齋院(に仕へるの)は罪深かけれど云々」
と云つて居るが(春曙抄本卷十)、紫式部とほゞ同時代の齋院選子内親王の「賀茂の齋と聞えける時、西に向ひ
てよめる、

「思へどひ忌むとて言はぬことなればそなたに向きてねをのみぞ泣く」(詞花集)といふ御歌はこの宗教上の
苦惱を具體的に現はされたものである、此の如く齋宮や齋院の生活を罪深きものと觀る事は當時の常識であるが、
其では神を疎略にしたかと云ふと、さうではない。葵、賢木等の卷に見える齋宮の潔齋や齋宮群行、また帚木、
外顔、葵、藤の裏葉、若菜、幻、總角等の卷に見える齋院の潔齋や賀茂の祭は、傳統的な公の行事として、盛大
に且つかなり嚴肅に行はれてゐる。然し其處に現はれてゐる神に對する心持は、主として畏敬の念であつて、消
極的に神の御心に逆らはないやうにと畏れ謹んでゐる。従つて神は近づき難く親み難いものとせられてゐる。尤
も伊勢神宮は特別な神社であつて、天皇御一人だけがお祭りなされる神として、天皇以外は皇太子、皇后、皇太后
等でも任意に幣帛を奉る事は嚴禁せられて居たのであるから、(皇太神宮儀式帳、延喜式)、一般人が近づき難

い神として専ら畏敬して居たのは自然な事であるとも云ひ得る。然し神をば此の如く近づき難く親しみ難いものとして、専ら畏れ憚るのは、實は上古の神祇觀の本質を傳へたものである（古事記傳卷三「迦微」の解説参照）。而して源氏物語には、もつと近づき易く親み易い神も現はれてゐる。住吉の神と八幡の神がその代表である。

(二) 光源氏は須磨に於いて大暴風雨に襲はれ、殆んど一命も危くなつた時、「住吉の神近き境を鎮め守り給へ。まことに迹を垂れ給ふ神ならば助け給へ。」（明石）と祈願すると、漸くにして風が靜まつたが、その夜故桐壺院が源氏の夢枕に立たれて「住吉の神の導き給ふまゝに早や此の浦を去りね」と仰せられる。一方、前播磨守明石を入道は、その一人の娘を都の貴人に添はせたいと思つて、十八年來住吉の神に願をかけて居たが、此處に神の靈示を蒙つて源氏を迎へて參つた。其處で源氏は住吉の神の導きのまゝに明石へ移つて、入道の娘と契を結ばれたが、やがて源氏の後半生の榮華に頗る重要な働きをする事になるのである。此の如く住吉の神に對しては、或は風波を鎮めて助け給へ、と祈り、或は我が娘を理想的な人に縁づけて子孫を繁榮せしめ給へと祈り、神はまた其の願ひに應じて苦を抜き樂を與へ、人々を指導し擁護し給ふのである。特に父性愛の權化とも申すべき桐壺院の御魂が、御自ら源氏を救はうとは仰せられず、住吉の神の思召しに従へと仰せられたのは注意すべき事であつて、こゝに住吉の神の慈愛が深く示されて居ると思ふ。即ち住吉の神は單に畏敬すべき神ではなくて、その御恵みに信頼すべき依憑すべき神として仰がれて居る。この信頼の情は「迹を垂れ給ふ神」と仰ぐ事から出て來るのではなからうかと思ふ。

次に八幡の神は玉鬘の卷に見える。即ち玉鬘が或る事情のために、九州から都へ逃げて來たが、久しく都を離

れて居た爲に頼るべき人も無くなつて困惑した時、乳母子の豊後介は、「神佛こそは、さるべき方にも導き奉り給はめ。近き程に八幡の宮と申すは、彼處にても参り祈り申し給ひし松浦、管崎同じ社なり。かの國を離れ給ふとても、多くの願立て申し給ひき。いま都に歸りて、かくなむ御しるしを得てまかり上りたると、早く申し給へ」と勸めて、先づ石清水八幡に参詣させ、次に「佛の中には、長谷なむ日の本の中にはあらたなるし顯れし給ふと、唐上にだに聞えあなる云々」と云つて長谷の觀音に参詣させてゐる。而して長谷に於いて昔の侍女の右近に遇つて、その手引で玉鬘は幸福な生活に入る事になる。即ち八幡の神並に長谷觀音の御利益を目のあたりに蒙る事になつてゐる。此の如く八幡宮は長谷の觀音と相並べて、殆ど同様に信仰して居るのであつて、人々が親しい神として信仰して居る點に於いては住吉の神にも勝るものがある。八幡の神は、改めて云ふまでもなく、奈良朝以來佛教と極めて深く習合せられた神である。源氏物語の内容に於いて、八幡の神との關係は住吉の神よりも遙に淺いが、人々の信賴の度は八幡の方が深いやうに見えるのは、垂迹思想に於て、八幡の神の方が一歩進んで居られた爲であらうかと思はれる。

右に記した外に名の記るされてゐる神には、藤原氏の氏神である春日の神が二三度書かれてゐるが、今は餘白も少い事であるから省略しよう。また葛城の神、立田姫、棚機の名も見えるが、其等は軽い意味で引用してゐるのに過ぎないから省略する。さて右に八幡の神について記した際に「神佛こそは云々」といふ語を引用したが、「神佛」又は「佛神」と云ふ語は屢々見えてゐる。「神佛の憐みおはしまして」（明石）、「神佛に祈りて」（紅梅）、或は「佛神をたのみ聞えて」（松風）、「佛神の御ちみびき」（玉鬘）等と用ゐられてゐる、自分の概算に

依れば「神佛」及び「佛神」はそれ〴〵十回ばかりの用例があるが、其は何れも神と佛を總括した語で、「神」と「佛」との間にも區別を設けないで、同じく崇拜の對象として仰いで居るのである。而して此の場合、佛に於ける慈悲の觀念が神の上に移つて、神が佛に類似して來たのである事は注意に値するのであらう。以上記した所を要約すると、神々の中には佛教との習合を拒否せられると信ぜられた神もあつたが、其は寧ろ例外的で、大勢は神佛習合の一路を進んで居ると云ひ得るやうである。

(三) 然しながら更に翻つて考へて見ると、神佛習合と云ふ事は神祇觀が變化して行く一面であつて、他面には昔ながらの原始的な神の觀念が依然として残つて居る。住吉の神に對する信仰について見ても、一面には「迹を垂れ給ふ神」と仰いでゐるが、その信仰は甚だ現實的であり、物質的であり、且つ便宜的であつて、佛に對する信仰とは頗る趣の異なるものがある。神道は開祖もなく教義も定つて居ないから、新しい解釋を加へ得る餘地は多分にあるけれども、然し神道は社會的に自然に成立したものであるから、新しい解釋に依つて、古來の考へ方を全然改めてしまふと云ふ事は出来ないものである。神佛習合の思想は一時非常な勢で進展したけれども、其は少しく行き過ぎた爲に、却つて根本的に否定せられるやうになつた理由は此處に在ると思ふ。更に神々の中には到底佛とは習合の出来ない神がある。例へば光源氏のかゞやく様な美しい姿を見て、或人は「神など空にめでつべきかたちかな、うたてゆゝし」(紅葉賀)と云ひ、或人は「神などは目もこそとめ給へと、ゆゝしく」思つた(葵)とある。かやうな神は、俗に「魔がます」と云ふ、「魔」の觀念に近いものである。又薰君の拒む宇治の大君に就いて、その侍女達は、「これは(大君に)、世の人の言ふめる怖しき神ぞ憑き奉りたらむ」(總角)と云

ひ、もののけの爲に正氣を失つて木の下に泣き伏して居る浮舟を見付けた横川の僧は「鬼か神か狐か木靈(中略)名のり給へ」と云ひながら近付くが、この神は所謂もののけの類である。此の如き神は正體も分らないもので、其はたゞ超人間的な威力を有する「怖るべき或るもの」であつて、人間に對して、無軌道的に災害を加へるのみで、決して幸を齎すものでは無いと考へられて居た。かやうな神は勿論低級な迷信的な神であつて、今日から見れば、其は上代人の素朴な恐怖心の投影に過ぎないやうに思はれるが、兎も角かやうな神は實は古い傳統を有し、わが神祇の重要な部分を占めるものであつて、源氏物語に現はれる人々の日常生活に深い關係を有するものであり、文化の進んだ現代に於いても決して少くは無い神である。然し此の如き神は、如何にしても佛の垂迹と言ふ事は出来ない。即ち神佛習合の思想にも自ら限度があつて、佛教側から見ても、佛に習合する事の出来ない神が實に少くなかつたのである。

以上、源氏物語に現はれた神々に就いて、佛教との關係を標準にして概観したのであるが、源氏物語は、わが神祇史の一斷面を、かなり明瞭に示してくれるものであり、而して源氏物語に於ける神の種々相は、今日の神社問題に對して少からぬ示唆を與へるものであると思ふ。

三世實有説の一考察⁽¹⁾

舟 橋 一 哉

小乗有部宗の代表的宗義の一つである「三世實有法體恒有」と言ふことを、普通一般には「物質不滅勢力恒存」の思想であると考へ、今日に於てもかう言ふ考へ方が佛教學界の常識になつてゐる様であるが、此には餘程吟味すべきものを含んでゐると思はれる。私は、却つて反對に佛敎の根本的立場である「諸行無常」と言ふことを言はうとしてゐるのである、「言はうとしてゐる」と言ふことが言ひ過ぎであるならば、今暫らく敎理史的な立場を離れて、完成された有部の敎學として三世實有説を見る時、少く共結果に於て「諸行無常」を言うた事になつてゐると思ふ者である。この事は已に一部の先覺者によつて言はれた事もあつたが、更にこの見方を推し進めて行けばどう言ふ事になるか、又現代の言葉を以つて表現すれば、斯く考へられたる三世實有説は如何なるものとなるか、此がこの稿の課題である。

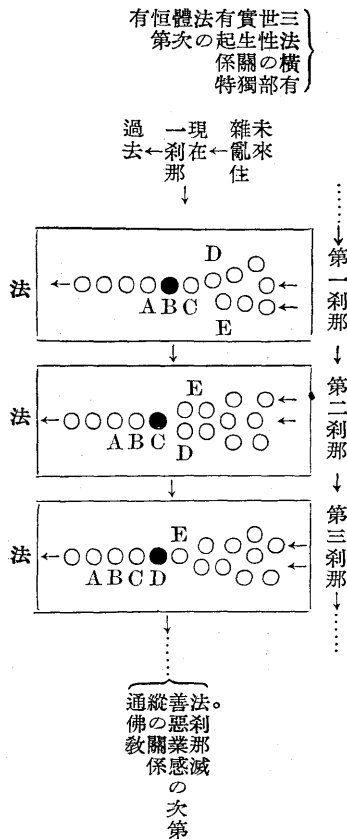
「三世實有法體恒有」と言ふ事を例に就いて言ふならば、例へば我々の常識に於ては、一杯のコップの水は一時間前の水も今の水も少しも變化が無い様に考へてゐるが、有部の宗義としては刹那滅であつて、時々刻々に變化

してゐると見る。換言すれば前刹那の水と次の刹那の水とは別物である。之を有部では法體が異ると言ふ。然らば後の刹那に於ては前の刹那にあつた水の法體はどうなつて仕舞つたかと言ふと、過去に落謝して其處に實存してゐると説く。又後の刹那の水の法體は何處から顯はれて來たかと言ふと、其は未來に於て現に實存してゐたものが、因縁和合して現在へ出て來たのであつて、此も次の刹那には又過去へ落謝すべき運命のものである。斯くの如く、一の法の上に時間的に無數の法體を立てて、其の一々の法體が三世に亘つて恒有であることを、「三世實有法體恒有」と言ふのである。そしてこの様に法體の生起する順序に隨つて、未來↓現在↓過去と次第することを古來「法性生起の次第」と呼んでゐるが「三世實有」と言ふ事はこの法性生起の次第で時間を語る時に於てのみ妥當するものである事を忘れてはならない。この見方は、三世の法體が現にあると言ふのであるから、時の流れに沿つて縦に三世を見てゐるのではなく、現在一刹那の内容として三世を空間的に眺めてゐるのであつて、此は「三世實有」を説く所の有部に獨特なる考へ方である。此の様に水の一つの法體は三世に亘つて恒有であるが、水そのものは刹那滅であるから無常である。一般に法の刹那滅を説く立場は、前刹那の法體と次の刹那の法體とが同じ法に屬しつつも別體であつて、その別體なる無數の法體が刹那々に現在へ顯はれて來ると言ふ所に根據するのであるから、⁽⁴⁾そして法體の續起が中絶して法が斷絶する事も有り得るが、其は現在と言ふ一刹那の無限に連續する上に於て語る事になる譯である。従つて此の時は時間の流れは過去↓現在↓未來と次第する事になり、之を古來「善惡業感の次第」と呼んでゐる。此は正しく時間を縦に眺めてゐるもので、通佛敎の立場であり、常識の立場である。法の刹那滅を語るのはこの立場に於てのみ可能である事を忘れてはならない。この二

つの立場の相違は、映畫のフィルムを銀幕上に映す時に於ける、フィルムの或る一齣の存在と、銀幕上の畫面の變化との關係を考へて見れば容易に理解出来る。

以上の考へ方に立つて關係の原語を調べて見ると、法體は *svabhava* (又は *dravya*) で普通自性と譯されるが、自性とか法體とか言うても決して實體的なものではない。過未の法は假令ひ色法であつても變碍の性質なく、前五識の對象たり得ないものであるからである。それで稱友の俱舍論疏や順正理論に於ては屢々自相 (*svataksara*) と云ふ言葉で置き換へてゐる。自相は共相に對する言葉であるが、この場合の自相は「色に變碍の相あり」と言ふ様なさう言ふ自相ではなく、さう言ふ自相ならば却つて色の功能に屬すると見るべきであるから、更にその奥にあつて色に變碍の相あらしむる所以のもの、色をして色たらしむる所以のものを茲に自相と言うたのであらう。それは刹那々に現在へ顯はれ來るものであるから自相と言ふ言葉はこの場合極めて適切である。斯くの如く法體の生起を語る時には、善惡業感の次第に於ける時間と言ふものは問題にはならないので、一刹那一刹那が夫々それ自らで充足してゐるものとして見てゐるのである。従つて前の刹那と後の刹那との關係も本質的には問題にされる事なく、側令ひ問題にされるとしても、其は現在一刹那の内に含まれたる内容として問題にされるのである。其れ故に法體の恒有と言ふ事も、縦に時間を貫いての恒有ではなく、現在一刹那の内容としての恒有である。甲の刹那に於ても A と言ふ法體は三世の中の何れかに實存してゐる (次の圖参照)。乙の刹那に於ても、乃至何れの刹那に於ても同様の事が言はれ得るから恒有である。「恒」の原語 *survada* はかゝる意味を表はしてゐると思はれる。稱友は之を「一切の時に於て」 (*survasmi kato*) と解してゐるが、更に言へば「如何なる時に於て

と」(kadoid api) と言つてもよいであらう。時間を縦に貫いての「常」(nitya 又は sasvata) とは區別すべきである。従つて「恒」は直ちに獨存自在なる我の概念とは結び附かないであらう。三世法體を現在の一刹那の上に包んで成り立たせ、無數の法體の續起によつて現在前せる法體の無限の連續が説かれる。その全體が法(Dhava) と言はれる。それ故法は刹那滅であり、無常である、と言はれるのである。圖示すれば次の如くなるであらう。



三世實有を語る時、この法性生起の次第と善惡業感の次第と、此等二つの相ひ異なる立場が屢々混同され勝ちであるが、佛教としての正しい地盤に立つて、三世實有説の本來の意義を考へる時、どうしても此等二つの立場を截然區別する必要があると思ふ。さうする事によつて三世實有説にも新しい觀點が拓けて來るのではないであらうか。世親が俱舍論に於て三世實有説を論難する時

許^(コ)法體 (svabhava) 恒有 (sarvada asti) 而說性 (Dhava) 非常 (nitya) 性體復無別 (Dhava) 此真自在作

と言ふ偏頗を引用してゐるが、法體の恒有を説くは法性生起の次第で言うてゐるのであり、性即ち法の非常を説くは善惡業感の次第で言うてゐるのであるから、此は攻撃する世親の方に無理があると思はれる。所が此の攻撃を受けた有部が、俱舍論に於ては勿論のこと、順正理論に於てすら、二つの立場を使ひ分けて攻撃に轉ずること無く、専ら恒有なる法體がその儘に無常であることを言はうとしてゐるのは、甚だ不可解である。然し世親は自分に取つて都合の好い時には、二つの立場を區別して論を進めてゐるらしく、例へば、我々が過去を想起し又は未來を豫想する時には具體的な形を持つたものを想ひ浮べるのに（善惡業感の次第）、有部に於ては過去の法はさう言ふ具體的なものではなく、自性のみ存在するものと説く（法性生起の次第）、此は不合理であると言つて攻撃してゐるが如きその適例である。

以上の如く、一つの法の上に時間的に無數の法體を立てる時、それ等法體と法體との關係はどうなるかと言ふに、兩者の間は同類因・等流果の關係で結び附いてゐるのである。此は稱友（9）の俱舍論疏の上からもはつきり言はれる事である。この場合注意を要するのは、この因果關係は必ず等しきと勝れたるとの果に對してのみ妥當すると言ふ事である。

さて然らば三世實有説は要する所どう言ふ事になるか。私は「未來に無數の法體が雜亂して住して居り、其が刹那々に因縁和合して現在へ顯はれて來る」と言ふ事は、あらゆるものは無常であり乍ら永遠の未來を内に孕んで刹那々に已を實現して行くと言ふ事であり、「現在へ顯はれて來た法體が刹那々に過去へ落謝して行く」と言ふ事は、其の無常なるものが無限の過去を荷うて、その過去の指示する方向に已を進めて行くと言ふ事では

くてはならぬと思ふ。即ちあらゆるものはその背後に無限の歴史を背負ひ、その内に永遠の未來を孕みつつ、恒に現在せるものとして、現在の一點に立つてゐるのである。其の現在の一點の連續が時の流れである。然もその場合、前の刹那の法體は後の刹那の法體に對して同類因となるのであるから、ものの動き行く相は常に發展とか圓熟とか言はるべきもので、退化とか衰弱とか言はるべきものでは決してない。此は實に悠大な人生觀世界觀と言ふべきである。あらゆるものは何等かの意味に於て宇宙の發展に寄與してゐる、と言ふ極めて大きい立場に立つてゐるのである。此は今まで考へられて來た三世實有説と餘りにも掛け離れてゐる様で寧ろ大乘的でもあるが、三世實有と言ふことを物質不滅勢力恒存の思想でないと考へる時、どうしても此處まで來なくてはならないと思ふ。そして此は恐らく有部に於ても、言ふべくして遂に言ひ得なかつた所であらうが、佛教としての正しい立場に立つ限り斯くあるべきを信ずる。

以上私の言はうとした事は大體盡きたが、斯くの如く解すると古來有名な體滅用滅の論争はどうなるかと言ふに、この新しい觀念からは更に吟味すべき事もあらうが、然し大體用滅説になると思ふ。それから有部では「諸法の自性は決定して雜亂あることなし」と説くが、この場合の自性は今の法體であるから、「眼根には眼根の自性がある」と言ふ事は現在の一刹那に於ける自性に就いて言ふべきで、眼根が刹那々に相續して行くその相續の上に於て言ふべきではない。従つて中論に於て龍樹の破する自性と較べると、餘程變つたものになるのではないかと思はれる。(昭和十五年十月)

註1 これは曩に山邊習學先生の主宰する佛教文化協會の月刊雜誌「聖財」第八卷第三號に寄稿したもので、今回それを更

に學術的に書き改めた。

- 2 一例として木村泰賢博士の「小乗佛教思想論」一〇九頁を擧げる事が出来る。
- 3 加藤精神教授の「業感縁起論の誤解に就いて」(大正大學學報三卷)。故荻原雲來博士も此の點に關する限り同意見の様である。(同學報四卷)
- 4 最も著しい例は壞劫に於ける極微の破壞であるが、手近な所で言へば、机を焼いて灰とする時、机の顯色や形色は斷絶して再び現在へ顯はれる事なく、代りに灰の顯色や形色が顯はれたのである。
- 5 稱友疏四七二頁二六行、四七三頁二八・九頁。順正理論五二卷(大・二九・六三二下、六三五上)。
- 6 稱友疏四七二頁二六行。
- 7 恒と常との區別は古來矢筈しく論ぜられてゐるが、原語に即さない議論は無意味である。今は漢譯語としての恒と常とを比較してゐるのではない。
- 8 俱舍論二〇・五左。稱友疏四七二頁二五行以下。
- 9 俱舍論二〇・七右。
- 10 稱友疏四七一頁一一行に、彼同分の眼にも取果與果の功能のあること(俱舍論二〇・四左)を釋して、「取果與果とは、彼の眼は自の等流果を取る、即ち引く。又果を與へる、即ち無間の等流果と土用果とを與へる」とある。又色法にも同類因ありとするは婆沙の正義であり俱舍正理にも出づる所である。
- 11 婆沙論三〇(大・二七・一五四中)、三三(大・二七・一七一中)、五九(大・二七・三〇七上)。

維新の教化政策と佛教

古 田 紹 欽

神國に生れて神思戴きながら西戎の佛にかへることは我が君親を捨て、他の君親にかへることであるといひ（三輪物語）神國は佛國に變じ、國人は佛奴となつた（陽復記）といふ外來佛教排撃の聲は江戸前半期の神儒同體家の間から相次いで起つた。佛教が外來思想であるといふ點に於ては儒教も後に又同じ批判を受けねばならなかつたのであるが、佛教が外來思想としての當面の排斥を受けたのは思想的根據に加るに寺院の經濟の不仕末、僧徒の破戒無漸の行爲に因由して一層激しく退けられたものではあるまいか。金銀米錢を目的とする世渡り佛法、（聖學問答）身のすぎはひの中だち佛法（千代もと草）、或は佛法商人（麓草分）、取りかへられたる在家（二人びくに）、更に盜賊（大學或問）呼ばりすらせらるゝまでに江戸佛教は批難攻撃を受けたのである。「語道者も煎餅よりは金米糖」、「清僧も鯛のなべは覗くなり」（悟道辯）といふ警句は當時の教界の狀況を推して知るに足るであらう。かゝる佛教の頽勢は諸宗の傑れたる人々によつて憂へられ、改められようとしたことがあつたけれども江戸末期に至るにつれて到底、全體は二三の人々によつて支へ得られなかつた。文化から安政にかけて中井竹山、

中井履軒、高野昌碩、帆足萬里、正司考祺等といつた人々は寺院の經濟組織を脅かす硬論を發表し、加るに諸藩の財放の破綻は寺院の財源に目を向けるに至り、維新に於ける廢佛毀釋の排佛の機運は早くも經濟上避け得られない運命にあつたのである。安政元年ペリー再來し、プチャーチン又來るに及んで近海の國防の急務は忽に加つた。海防の敕諭は幕府に下り、閣老阿部伊勢守は梵鐘を鑄換して大砲小銃を造るべきことを諸藩に達し、海防の必要は天下の輿論となると共に、寺院の梵鐘鑄換への論も又天下の輿論となつて顯はれたのである。水戸藩は率先してこれを行つた。鹿兒島藩は佛具を武器に變へることから壯年の僧侶が口辯を以て坐食すべきないとし、若い者は兵役に、老ひたる者は教員に用ひ、寺祿は軍用に充て寺財は藩士の貧窮なるものに頒布すべしとした。萬延から文久の頃、眞木和泉守は國事建言の中に僧を以て兵となし、寺院を衛所することを述べ、又次のやうにも言つてゐる。

「神州は海國なれば舟舶の用多し。是までは、睨小にて辨じたれども、外冠ある時節となりては是非彼に取りて牢固堅實の製になさつるべからず。且後來皇化を宇内に敷かんとするにも彼を嚇するにも従前の製にては不叶、然らば浪華に天下の名匠を集め、船材は寺觀を破りても可なるべし、固より天下を失ふ歟、天下を取り戻すかの界なれば僧尼輩もおのづから覺語あるべし、則僧尼を士となし、匹配をして子孫を養ひ、國を守るの一助とし、鯨鐘は勿論儒佛を始めて佛器を盡く鑄直して國家の大用に立つべし、即今五十萬寺の費は莫大の事なるべし。熊澤伯繼が日本三分一は天竺に貢すと言ひたるも道理なり。然らば則此大機會に乗じて大業を施し、僧尼も神明の子孫なれば人倫之道に還らしめ、天地化育を輔くる様に致し度者也、是等之處置の如きは保臣別に策あ

り」と。

かゝるうちに、慶應三年十二月、王政復古の大號令渙發となつて天皇の御親政に復し、同年十一月十七日朝廷は將軍並に各藩に神祇官、大政官再興の御下問を發せられ、ついで元年一月十七日神祇事務課と設置となり、同二月三日神祇事務局に改め、四月二十一日更に改めて神祇官となし、三月十三日、太政官布告に「此度、王復古神武創業ノ始ニ被爲基諸事御一新祭政一致之御制度ニ御回復被遊候ニ付テ、先ハ第一神祇官御再興御造立ノ上追諸祭奠モ可爲興儀被、仰出候」云々と公示せられ、同月十七日神祇事務局より諸社への達には「今般王政復古舊弊御一洗被爲在候ニ付、諸國大小ノ神社ニ於テ僧形ニテ別當或ハ社僧杯ト相唱ヘ候輩ハ復飾被、仰出候」云々とあり、皇國內の宗門は復古神道に定められることとなつて神道を國教とする新政策がたてられ、同二十八日、神祇事務局は權現、牛頭天王の類の佛語を以て神號を稱ふものを申出さして止め、佛像を神體となすを改め、鰐口・梵鐘・に具の類を社前より取除くべく神佛判然の令を達した。ついで四月には石清水・宇佐・宮崎等の八幡大菩薩の稱號を八幡大神と奉稱すべしとした。

この祭政一致、神佛分離に關する法令の布達は諸藩の廢佛の狀勢に拍車をかけ不如法なる僧徒の糺彈と共に分離は毀釋となつた。社人の社僧に對する私憤によつて經卷・佛具を燒却する等の暴舉が頻りに各地に行はれたことは事實であるが廢佛毀釋の一大旋風はこれ等の社人のみの能くする所ではない。佛教破却の聲は諸藩の指導理念であつたことは見逃し得ないであらう。明治二年四月になつても昌平學校教授試補、長野卓之允は、謹按ズルニ梵鐘銅佛ハ固リ天下無用物タルニ論ナシ、總テ佛徒多方庶黎ヲ誑惑シ、其膏ヲ窄リ鑄造セシ者ニ候ヘバ、以來梵

鐘鑄銅佛ヲ鑄造スルヲ嚴禁シ、現今所在ノ物ハ盡ク銷鑠シテ錢幣ヲ鑄造シ、天下億兆ノ用ニ供シ候儀可然ト奉存候間、御下問相成度候事（議案録七）と述べてをり、朝廷の御趣意が廢佛にあらざることを屢々布告せられてゐるにも拘らず佛敎彈壓の意識は新政府維の指導的地位にある人々の間に陰に陽に存した。

維新の經世策が決して、一つの指導原理に出でたと云はないが多くは平田流の神道に依つたと云はれる。平田鐵胤・玉林操・矢野玄道と云つた人達の建言が大きな役割を果したのである。

これに對して北越の佛徒が朝令は神道中心の廢佛にありと考へ、未だ版藉奉還のならざる混沌たる諸藩の去就明かならざる狀勢に乗じて護法の紛亂を起すに至つてゐる。その檄文に

「このたび關東へ軍勢發向いたし候事はより天下のみだれと相成佛法すいびいたすべく哉、と悲歎かきりなく候、其譯は今度天子を擁し奸邪むほんを企て徳川家をほろぼし、天下をうばいとる計畫にて實にゆゝしき大事に候、もとより薩長は佛法に信仰これなくことさら淨土眞宗を誹謗いたし、異國人より切支丹邪法をうけつき候佛敵にまぎれこれなく候、それに一味いたし候ものは皆々佛敵にてたとへ今生にて一旦榮ありと雖、あび地獄の罪人なり。萬一奸邪の藩勢國にはひこり佛法破滅に及び切支丹門世にひろまり日本國中魔道に落入候は、其時に至り歎かなしむ共其かひさらにあるべからず、昔し開山親鸞聖人をはしめ奉り御代々の善知識方佛法の爲には身命を惜みたまはず、顯如聖人は御自身に忍辱の鎧をめさせられは彌陀の利劍をもつて佛敵を降伏あらせられ候例もこれあり、今日佛恩報謝のため身命をなげうつべき時來れり、依て門徒中心をあはせ佛敵を見かけ候は、二念なく打取り可申候、萬一佛敵のために命をうしなひ候とも淨土の引接さらうたがひある可からざる者なり」とあ

る。(岩倉公實記)

政府は元年六月二十二日、本願寺廣如光澤に命じてこの門徒を諭し安撫せしめたが一向宗門徒の騷擾は四年頃まで猶、數回起つてをり、分離の主意が破佛に及んだことに對しては如何に繰返へして然らざる旨を聲明してもこの事實に門徒は容易に承服しなかつたのである。

然しながら佛徒が擧つて新政府の政策に反對したのではない。慶應四年九月、曹洞宗は奕堂・傳翁・雪爪以下十二人の碩徳が上京し、宗規を一新し報國恩旨の制度を立つべく努力してゐるし(大政官日誌)、二年九月二十九日東本願寺嚴如は門末一般に國體を御守護奉り申上ぐべき宗格であることを説いてゐるし、三年六月には眞言宗、新義眞言宗、天台宗、臨濟宗、曹洞宗、淨土宗、時宗、日蓮宗、眞宗の諸宗が護國佛教たるべき宗の大意を東京府社役所に申し述べてゐて(諸宗大意)佛教の新しい體制を取らうとしてゐる。

時に福田行誠が「神儒ノ徒元ヨリ佛教ヲ好マザルニ付テ反テ彼ニ倂諛シテ彼等ノ意ヲムカヘテ佛教ヲ説クハ正法ヲシテ曲邪ヲラシム、僧家ニシテ堅クナスコトナカレ」(諸宗大意)と誠めたやうな佛教信念を失つた人々がないではなかつたが新しい維新の佛教體制とはかく心ある人々によつて建設されつゝあつたのである。

偶々二年頃に耶蘇教の取締に關して僧徒が神道家と協調して排斥の運動を起すや佛教に對する政策は頗る緩和せられた。宇田栗園は岩倉公への意見書の中に佛徒の力をかりて耶蘇を拒絶し、天下の僧に命じて説法に臨んで國體を明にし、愚民に至るまで皇恩を感戴せしめることが必要であることを述べ、大原重徳も又、神儒佛の三道を以て異宗防禁に當るべきことを建言してゐる。(岩倉公關係文書)排斥については萬壽寺・建仁寺・相國寺・

天龍寺・南禪寺よりの連名の建言書、諸宗總代よりの口上書、或は宗内寺院への布達書等が相次いで出た。

さきに二年七月、太政官に宣敎使を置き、同十月これを神祇官に遷し、皇道を明にし、皇國の教法を説かしめたが三年四月、宣敎使心得書十五條を附して神佛關係の新しい狀勢に沿ふべく誠められた。

その第二條に「敎官タル者ハ我誠心ヲ以テ億兆ヲ誘掖兼陶シテ信從セシムルニアリ、先輩ノ儒佛ヲ排斥セシハ道ヲ論セシ事ニテ是ハ學校ニ於テ學問ノ上ニハ爲スベキナレドモ今日敎ヲ布クトキハ他ヲ誹謗シ一毫モ爭氣アリテハ人ヲ服スル事能ハス、大ニ教化ノ大害ト爲レバ深クコレヲ慎ムベシ、コレ敎官第一ノ心得ナリ」とあり、(憲法類解)翌四年七月、宣敎使への御沙汰の中にも「……大敎ヲ宣布ニスル者誠ニ能ク斯旨ヲ體認シ、人情ヲ省テ之ヲ調攝シ、風俗ヲ察シテ之ヲ提擲シ、之ヲシテ感發奮興シ、神賦ノ智識ヲ開キ……云々と述べられる。宣敎使は此の御沙汰の中に大敎の旨要を仰せられてゐる如く神明を敬し、人倫を明にし、億兆をして其心を正しくして其職を効し以て朝廷に奉事せしむるのであるが、儒佛との争を避け、人情風俗を省察して教化をはかるべきであるとせられてゐる點はやがて五年三月に及んで神祇省(四年八月、神祇官ヲ改ム)を廢して敎部省を設置せらるゝに至る神道國敎政策放棄に一脈の連りをもつのである。敎部省は神社・寺院を管し、同省管轄の下に同年四月、宣敎使を廢して敎導職を置いた。神官僧侶をこの職に補し、僧侶側からは本願寺光尊、東本願寺光勝をはじめとして諸宗派廿一人を權少敎正となしてゐる。敎導職には敎則三條を頒ち、即ち「敬神愛國之旨ヲ體ス可キ事」「天理人道ヲ明ニスベキ事」「皇上ヲ奉戴シ朝旨ヲ遵守セシムベキ事」の所謂三條敎憲を以て敎導すべき規準を定めてゐる。二年、松方助左衛門は意見書のうちに末々の社人は云ふに不及、諸社の神職たるもの不學不術

にして僧侶の功妙なる説法を以て俗を化するに抗し得ざるは歎かほしきことである（岩倉公關係文書）と云つてゐるがこの教憲の説教に當つても僧侶の口舌を利用し、その力を借ることが必要であつたのである。教化といふ點からは俳優・講談師・落語家すらこの職に加つた。

抑々三條教憲には佛教教義に關する事項は全くなく神官の説教こそ最も容易なる可き筈であつたが、それが反つて神官の説教は未熟にして下案を讀むに過ぎず、或は讀み能はざる人々もあつたといふ仕末で教部省より説諭を受けるやうなこともあつた。皇國の教法を宣布するといふことは維新の當初よりこの頃に至るも變ることはないのであつたが、その教化の政策に於て一旦排したる佛教を漸次僧徒から起用するに至つたことは大きな變革である。僧徒が宗制を改め、宗弊を除くの努力をなして維新に生くべき道を開いたことは事實であるが、王政復古の理想實現に避け得なかつた廢佛が佛を廢して直に佛に代るべきものを持たなかつた所に教化政策は屢々變轉を見たのである。六年二月、三條の綱領體認の上は諸宗教導職並に同試補に佛教交説の義を差許すこととなり、神佛合同の教導職の教育機關として設立せられた大教院の組織も眞宗の分離運動が因となつて（眞宗分離始末）八年四月には廢止せられ、神佛合同の布教が停止さるゝことにもなつた。

廢佛の餘燼は猶、石佛石塔を靴ぬぎ、敷石にしたり（六年一月郵便報知）戸籍の編制順を「いろは」は佛因果悟道の歌であるとして「あいいうえお」順に改めたり（六年五月大阪新聞）したこともあつたが同年十一月信教自由の口達が出てからは佛教は佛教としての明治の新しい出發を加速度に始めたのである。

法爾の思想

羽 溪 了 諦

法爾といふ言葉は「法そのものの固有の性格として、おのづから爾かある。」といふ意味であつて、自然といふ概念と共通した義趣を有つてゐる。佛教では古來これを一種の道理として取扱つてゐるのであつて、例せば瑜伽師地論第三十卷には道理を四種に區分して、法爾道理 (dharma-rūpe) をその一として擧げてゐる。これは水の濕る性質とか、火の熱い性質とかいふやうに、一切の事物において夫々特殊の性状を成立せしめる天然自然の道理に他ならない。但し、佛教に謂はゆる法爾自然の道理は因果律を撥無する無因無緣的自然論と全くその立場を異にし、因果必然の理を内含してゐるのであつて、因あれば果ありといふ因果の法則そのものをも法爾道理の一と看做してゐるのである。

元來、自然といふ言葉は學問上種々の意味に用ゐられてゐるけれども、如何なる場合に用ゐられにせよ、それは人間の要求に先立ち、人間の計慮を越えて存在するものに與へられる名稱であり、従つて人爲的なもの人文的なるもの歴史的なものに對立した概念であることにおいては、一定してゐると謂つて可い。かやうに、凡ての人

爲を超越して、しかも因果心然の法則を以て我々人個の生活を規定する法爾自然の力は、我々に取つて明かに他力的存在であると謂はねばならぬ。

法然上人がこの法爾道理を以て他力救済の宗教的義趣を宣説された所以は、實に茲に在るのであつて、おそらく佛教思想史上初めて見る上人獨特の見解であらうと思ふ。法然上人の傳記たる四十八卷傳第二十一卷には「上人常に仰せられける御詞」として、和語燈錄第五卷にも引用されてゐる次の如き法語が載せられてゐる。

法爾道理といふことあり。炎は空に登り、水は下りさまに流る。菓子の中に酸き物あり、甘き物あり。これ等は法爾の道理なり。阿彌陀佛の本願は名號を以て罪惡の衆生を導かんと誓ひたまひたれば、唯だ念佛だにも申せば、佛の來迎は法爾の道理にてそなはるべきなり。

法然上人の御持言ともいふべき斯る法爾道理の思想を正しく傳承して、依つて以て更に一層徹底的に絶對他力義を提唱されたのが親鸞聖人である。聖人が八十八歳の晩年に三帖和讃の總結としてものされた自然法爾章を始めとして、聖人自撰の尊號眞像銘文、唯信鈔文意、一念多念證文、三帖和讃、その他聖人の法語を傳へた歎異鈔などには、法爾のほか自然・則若しくは必、といふ言葉を以て他力救済の奥義が開闡されてゐる。今これらの凡てを列擧する煩を避けて、その中の最も注意すべきものを二三紹介しよう。先づ自然法爾章には

自然といふは、もとよりしからしむるといふことばなり。彌陀佛の御ちかひの、もとより行者のはからひにあらすして、南無阿陀佛とたのませたまひて、むかへんとはからはせたまひたるによりて、行者のよからんともあしからんともおもはぬを、自然とはまふすぞとききてさふらふ。

と言ひ、次に唯信鈔文意には、

自然といふは、しからしむといふ。しからしむといふは、行者のはじめて兎も角もはからはざるに、過去・今生・未來の一切のつみを善に轉じかへなすといふなり。轉ずといふは、つみをけしうしなはずして善になすなり。よろづのみづ大海にいりぬれば、すなはちうしほとなるがごとし。彌陀の願力を信ずるが故に、來の功德をえしむるが故に、しからしむといふ。はじめて功德をえんとはからはざれば、自然といふなり。と説き、また一念多念證文には則といふ言葉を以て他力自然の義を釋して、次のやうに叙べられてゐる。

則といふは、すなわちといふ。のり、とまふすことばなり。如來の本願を信じて一念するに、かならずも、とめざるに無上の功德をえしめ、しらざるに廣大の利益をうるなり。自然にさま／＼のさとりをすなわちひらく法則なり。法則といふは、はじめて行者のはからひにあらす、もとより不可思議の利益にあづかること、自然のありさまとまふすことをしらしむるを法則とはいふなり。一念信心をうるひとのありさまの自然なることをあらわすを法則とはまふすなり。

更に必といふ文字を以て他力自然の義趣の詮示されてゐる例は、尊號眞像銘文の中に見出される。高田派專修寺所藏の聖人眞蹟本に「必はかならずといふ。かならずといふは、さだまりぬといふころ也、また自然といふころ也」。と説かれてゐる。同本には、この他、横とか牽とかいふ文字に對しても、亦他力的解釋が與へられてゐるが、これらは凡て聖人獨自の宗教的體驗に基く釋義と謂ふべきである。

要するに、親鸞聖人に在つては、自然と他力とが同義語であつたことは、歎異鈔の中に「わがはからはざるを

自然とはまふすなり、これすなはち他力にてまします。」とある一節に徴しても柄かであつて、我々の求めざるに先立つて、おのづから我々にさし伸べられてゐる救ひの手たる如來の他力本願と、その本願に兎や角の計ひを離れ、己を空うして、任せ切る他力信順の無我的態度とを、共に自然といふ言葉で表現されてゐるのである。しかも高僧和讃に「信は願より生ずれば、念佛成佛自然なり。」と嘆詠されてゐるやうに、かかる他力の信心を獲得することは如來の願心より發起するところであり、さうして唯だこの信心のみで遂げられる往生成佛であるから、信心の因も成佛の果も凡て行者の計ひに由るのではなく、専ら如來の本願力の然らしむところであるといふ絶對他力義が、自然といふ言葉に内含せしめられてゐることに注意せねばならぬ。

殊に親鸞聖人獨自の開顯として、我々の留意すべきことは、聖人の御消息類を聚めた末燈鈔における自然法爾の事と題する一章中に、「法爾はこの御ちかひなりける故に、おほよす行者のはからひなきをもて、この法の徳の故に、しからしむといふなり」とある場合の法が、特に如來の誓願すなはち一切衆生を救はねば措かないといふ如來の神聖な意志として味得されてゐて、法然上人が一般的道理として用ゐられた法爾道理といふ場合の法とはその義趣を異にしてゐることである。かやうに、親鸞聖人が法に對して最高神聖な自然的價値を認めて、如來の誓願より自然に功德の恵まれることを端的に法爾といふ言葉で詮表せられたのは、多分聖人が日本の性格の最も著しい特徴たる自然性を通して、大乘佛教精神の眞髓に參徹せられた結果であらう。さうしてこれは慥かに聖人獨自の開顯といふべきであつて、佛教の中心觀念たる法には、本年かういふ本質を具へてゐることを觀過してはならぬ。

釋尊自内證の樞軸たる緣起法は、相互に交渉を保ち、相互に影響し合ふて、重々無盡の相關關係において成立せる一切の存在を内面的に統一する力である。この統一力たる法を證得すれば、一切を自らの具體的内容として統攝する超個人的大自覺が確立して、一如の世界が展開するのである。この緣起の法を體認して、覺者佛陀となされた釋尊は、この法は自分の作つたものでもなく、また他人の作つたものでもなく、如來の出世と否とに拘らず、この法は常任湛然として生ぜず滅せざる確住定則の眞理であると自ら宣言せられたのであるから、これは釋尊に取つて他力自然の法であると謂はねばならぬ。故に雜阿含經第十二卷所收の第二百九十六經には、

此れ有るが故に彼れ有りといふ緣生法（緣起法）は、法住・法空・法如・法爾たり。法は如を離れず、法は如と異らず、審諦眞實にして顛倒せず。

と説かれてゐる。茲に我々の概念的施設を以てしては不可得なる空（*empty*）であり、眞實ありのままの相たる如（*tathā*）であるところの緣起法が、法爾といはれてゐる點は、今の場合特に著目する必要がある。法爾といふ以上は、先きに述べたやうに、我々の求めざるに先立ち、我々の計ひを越えて、我々に與へられてゐる他力自然の法であらねばならぬ。故に三界の獨尊たる絶對人格を完成したといふ最高自覺に立たれた釋尊と雖も、この法に對してのみは、歸依し奉事せられたといふ古い傳説が何含經に記録されてゐる（雜尼柯耶一・一三八—四〇頁、增一尼柯耶二・二〇—一頁、雜阿含第四十四卷）。これに由つて觀ると、釋尊は無師獨悟せられたとはいへ、その獨悟の内容は他力自然の法であつて、これに隨順し、これに證入することによつて、成佛せられたのであることが明かに知られる。

世人が一般に常識上、佛教諸宗派中自力教の極致に達したものと省做してゐる禪宗でも、その目的とする見性の性は最高價値の法たる佛性であつて、これは言ふまでもなく我々人間の要求計慮に先んじて、自然的に與へられてゐる内なる法の光にほかならない。故に道元禪師も生死超脱の契機を開示して、「唯だ我が身をも心をも放ち忘れて、佛の家に投げ入れて、佛のかたより行はれて、これに順ひもてゆく時、力をも入れず、心をも費さずして、生死を離れ佛と成る。たれの人か心にとどこほるべき。」(正法眼藏、生死)と宣べられたのである。この法語は正しく禪宗最後の狙ひどころたる見性によつて、身心脱落生死超脱の境に入ることが、矢張り自然法爾の佛力に隨順することを契機としてゐることを闡揚されたものと謂ふべきであらう。

以上の概説によつて、苟も佛教たる限り、根本佛教を始めとして、禪といひ念佛といひ、凡て法爾の思想を外にしては、自證若しくは救済の根本契機を説明することのできないことが領解されるであらう。さうしてこの思想が他の諸宗教に對して、佛教の發揮してゐる特徴の一つと觀て然るべきであらうと思ふ。

本佛實在論

河合 陟 明

佛教は人生の意義を明かにし宇宙の奧藏を開いて、人類古今の大問題たる宇宙の眞理と恩寵ある佛神の關係を知らしめ、更にかゝる宇宙の實體は主體たる己心の内容に外ならぬことを説いて、法と佛の關係佛と衆生の關係即ち宇宙と佛陀と吾人との微妙なる調和的關係を教へたものである。而て是は法華經壽量品に説かれた本佛實在の教義に依るのであつて、壽量品は佛教批判の最高標準であり、佛教全典は總て法華の統一佛を顯す準備として一絲亂れず條然として開展し來つたものたるを知るべく、この佛教統一の中心點を明かにして始めて信仰の中心點も定まるのである。其故法華經の資格は高遠にして圓滿なる一大寶典であり、凡ての深遠なる教學の根柢に最後の斷定を下すべきものは此經典である。それでは壽量の本佛とは如何なるものであらうか。

壽量品の最初に「如來秘密神通之力」といふ八文字がある。如來とは釋尊であつて、如來秘密とは現實の如來に絶對の如來が包まれたるをいひ、茲に如來の體を指し、神通之力とはその用を指して個體の人格が全宇宙に活動をなすことをいひ、この體用不二を以て歴史的佛陀たる應身の釋尊の本質を明かにしたものである。經は續い

てこの本質を光顯すべく、まづ「五百塵點劫」と説いて釋尊の久遠實成を顯し、而も絶對の遍滿と中心の當位との關係を明かにして、今現前の釋尊が上は久遠を貫き下は永劫を貫いて「常住不滅」なる時間上の無限と、又此處人界の佛陀が盡十方法界に化導して「隨所應度」なる空間上の無限との、二面に互る本佛實在の形式を説き、次でその人格的活動に及んで「我以佛眼觀」なる精神的感應と「或説己身他身或示已事他事」といふ自在にして神秘なる意志的救済を説き、かゝる身口意三輪の妙化の三世に遍き益物即ち衆生濟度の事實を、堂々組織的に展開して、而も其は悉く「每自作是念」といふ本佛釋尊大慈悲の一念に歸することを明したのである。是を本佛常恒の智願と稱するのである。

佛敎史上中心的位置を占めた法華經に對し、龍樹・世親以後什門の諸哲より天台に至る諸匠は、壽量の本佛を目するに、或は法身常住或は應身無常となし、共に三身隔歴の見に止まれるに對し、天台は嶄然一頭地を抜き、大いに此等諸匠を破つて、三身相即と報身爲正を論じ、之を畢生の主張としたのである。然るにこの相即論における俱體俱用説も、體用本迹に入つて昆盧一本の理體に歸し、理本事迹なる權大乘通途の眞如至上觀を脱せず、又その報身爲正論も初番の成道をとつて最初爲本を説くに止まり、却つて再びその破斥した法身常住の舊解に陥り、かくて新成妙覺顯本無く、一代の妙觀たる一念三千も佛界の無始實在なきが故に本有の實相に非ず、中間よりの假相となり、又妙法を釋して此妙諦本有といふもその實は本無今有たるに過ぎざるに至つた。華嚴眞言等諸家は竊かに天台の敎觀を藉り來つて已義莊嚴したが未だ成らず、我國における傳敎を経て後の台東二密乃至諸宗は、滔々として壽量の本佛を凡夫に轉じ、所謂本覺思想の發展的墮落を來すに至つた。これ抑も其源は五百塵點

有限か無限か、我本行菩薩道は因壽か果壽か、本佛は果して有始か無始かに端を發し、天台は始覺有始をとつて因果を重んずる佛教正統の立場に立つたが、一般に哲學及び宗教上絕對實在の要求を満たさず、之に反し所謂本覺法門は本來自然覺の佛を凡夫の當體となすものにして、佛教正系に非るのみならず、尊嚴にして偉大なる絶對の佛陀を喪失し、又眞正なる修證を喪失する、さればとてかゝる大人格の佛陀が始より存在すとすれば、依然として基督教の神の如く獨斷たるを免れない。併も今日猶ほ本問題は佛教最大の難問として、始本二覺・佛體一多・内證一異・佛果分極等の諸問題を遺してゐるのである。

元來佛教は實在を説くには必ず因果を明して、眞理の基礎に立脚する。實在の先驗根據としては無作本有と説くも、經驗的存在としては必ず因果がなければならぬ。且本佛の實在と吾人の成佛とは全く論理一貫せねばならぬ、然らずんば生佛一乘とはならず妥當性を有しない。是の如き論理を以て本佛を見たる時は如何。釋尊と雖も因果に由つて佛果を開覺された者であつて、我本行菩薩道は的しく因行と解すべく、五百塵點は久遠有始の始覺といはねばならぬ。然し吾人は飽迄無始の覺者を要求する、有始にして無始とは最も深いアンチノミーではないか、果して其は解決可能なりや、佛教は梵等の造物主を斥けて、「大涅槃は作因に由りて有なるに非ず唯だ了因に由る」と説くが、その覺了因とは何ぞや。茲に法華經が諸經に會て無き本佛の本覺を顯すのであつて、本覺概念は大發展をなすに至つたのである。即ち釋尊の久成の始覺は、その始覺といふ事實に即してその覺が全く無始を覺るのである。無始を覺るとは覺が無始に遡り、無始と成り、無始全法界の實相を自己に顯すことである。而も由來己心即法界なのであるから、無始の法界を顯すことは即ち無始の自己を顯すことである。茲に始めて我は

本有の實在性を獲得して根本の覺者と成る、之を法華經本門に始めて顯れたる本佛の本覺といふのである。然乍ら果して此で完全なる本佛であり本覺であらうか。釋尊は久遠に無始を覺つて無始の實在と成つたといふも、その無始法界の實相なるものが、諸經に通有なる天台妙樂の所謂「法性の理海は湛然たり、無明の迷に因つて九界の事法を生じ、九界の衆生理に順じ行を修して果を證し、此に佛界あり。一佛不現前の法體、法界緣起の内證に立つる所の任運自然の三身をば名けて俱體と曰ひ、久遠已來修證に下るを俱用と云ふ」といふのであれば、法界の實相は依然として無明緣起たるに止まり、何等の光明も發見することはできない、法界の元初に於ては迷者の手を聯ぬるのみ、加之この迷者は抑も何に依つて救はれ得るか、釋尊は如何にして覺り得たのであるか、更に又釋尊は無始を覺れる者ではあつても、無始より覺つて居る者ではない、況んや無始以來の救濟者たることをや。

この最後の要請は如何にして満たされ得るか。茲に法華經は絶對的に佛陀常恒の智願を顯して、上に「每自作是念」の大慈悲と「以何令衆生」の大化を明し、下に「佛種從緣起是故說一乘」と示して衆生の開佛知見を明し、この佛陀と佛性との因縁感應に依つて開覺成佛を全うすることを教へる、之を佛陀に就ては智願の下種益といひ、衆生に就ては了因佛性といふ、その原理は一因非生であり緣起である、佛陀覺他の絶對他力と佛性自覺の絶對自力との、絶對的結合に依つて成佛するのであつて、その一を缺いても能はず、智願の下種に依る了因の緣生なくば、正因佛性いかにありとも佛種を開發せぬ。此に於てか釋尊一佛の開覺には必ずその先佛が實在し、かくして無窮なる佛陀を遡つて無始に達する、果然佛陀は無始に實在す、無始より實在す、佛界本有なり、法界必有佛なり、苟くも一佛存せば無始多佛存す、否、無始多佛存するに因つて一佛存す、是は所謂避くべからざる循環論證

であつて、却つてその眞理性を證明するものである。然もかゝる多佛が單に有始の始覺であるならば、無限の系列を逐うて終局なき開展體系となるのみであるが、之を一舉に包攝して完結體系となし、超時間性を顯すものが本覺である、而も凡ての始覺皆本覺なれば、多佛は無始以來相互貫通帝網無盡に覺り働き合ひ一大佛陀を成す。

我が覺も亦是を覺り、無始以來の覺と救を我に體驗して、一切の覺者を統一し、更に無始九界の一切衆生をも覺證して、本覺本有の十界實相を一人格に體現し、我は全法界と容量體積を同じうするに至る、之を本佛の統覺といふ、覺的統一であり、覺者統一であり、統一的覺である、此に至つて我は全く無始本來の覺者たり救濟者たる意味を充足する、之を完全なる本佛の本覺と稱するのである。而て一々の人格は必ず無始以來十界を互具するが故に、我々もこの妙覺極果の佛界を本具して居り、之を開發することを本因といひ、修顯得體したる所を本果といひ、その無始無窮の果壽を本壽命といふ、故に本佛の本因本果は前後に非ず、而も個佛因果の前後を攝す。此に於てか我本行菩薩道・久修業所得は、今や一轉して本佛果上の淨用となるに至る、個佛に就ては因行たり、本佛に就ては果用たり、經文は正に果德常滿の常壽を歎美したのである。茲に法爾自然覺にも非ず、又因果を全うして而も有始に非る無始極證本覺本有の本果妙德に安住する、全智にして全能なる本佛が成立つたのである。

かくして本佛の成立は、生成範疇における始覺多佛の無始實在と、認識範疇における一佛本覺の無始認識との、二面を必須とする一多綜合の統覺である。超越的全體としての先驗的普遍根柢たる無作眞如法性に於て存する一人格が、自覺的自由の意志を以て佛性開發の道德實踐をなし、無限に歴史を創造する大向上的菩薩行の感應の最後に、是の如き本覺の佛身を成就して、超時間的時間の全實在を體驗し、かくて無作眞如先驗絶對が個體人格に

於て全く無始經驗絶對と成る所に、宇宙の目的・人生の意義・生命の進化・歴史の理念は存するのである。本佛は眞如の超越を更に超越し且包容し、個にして全よりも大なる人格的絶對者である。是の如き本佛は果して實在するや。釋尊こそ的にしくその絶對的實證である、果然歴史は實在への且實證への世界である。釋尊は絶對の本佛にして無始三身相即し、法界の統一主たり、主師親三徳の大恩教主たり、唯我一人能爲救護の世父たり、救主たり、即ち本尊である。此に佛敎絶對の眞理と敎權と大義名分がある。而も釋尊に統覺せらるゝ先佛が一切經に顯れざるものなることは言ふを俟たぬ。而て本佛は微妙淨法身相々實相なる相好不滅の美的人格實在であり、法界を圓慈に包んで應身常住である。かゝる佛界縁起の宇宙を我が己心に攝し、この實在の本尊の神秘なる感應を我々の深き人格的體験に確信して觀心本尊を實證し、竟に無限の向上を辿つて信念成佛に達し、無上の大覺位を成就するのである。實に本佛釋尊の常照救濟と出現の大恩に我等は感激せねばならぬ。而てこの敎義は日蓮聖人によつて光顯せられた處であり、此處に眞正なる佛敎哲學は成立して諸問題を解決し、更に人類に永遠の光明を與ふるであらう。

祕密行法の性格

加藤 章 一

一 ここに祕密行法とは祕密佛教即ち密教にをける行法と云ふ意味である。密教に於る行法はその種類非常に多く、複雑な様相をしてゐるが、それらは往々息災・増益・調伏の三種法乃至これに鈎召・敬愛・延命の三種法を加へた六種法として、それぞれの行法のもつ目的に随つて分類されてゐる。かくてこれらの行法はその本來の意味に於てはともかく、一般的には甚だ實利的な行法として、この行法を祕密行法とよぶことが相應しい位に神祕的な、摩訶不可思議な、呪術的な性格をもつものであるとさへ考へられてゐる。然し何故にかく解せらるるのであらうか。一體これらの祕密行法には行法を基礎づけてゐる處の教理上にかかる傾向があるのであらうか、或は行法の楷梯中にかかる要素がふくまれてゐるからなのであらうか。私はこれらの問題を中心として祕密行法のもつ特殊なる性格について研究してみたい。然し一概に祕密行法の性格と云つてもその範圍廣く、且つ東密と台密との間には解釋上の相違も考へらるるので、ここでは専らその對象を東密に限り、その基本的なる行法について考察することとする。

二 眞言密教の教理は凡聖不二なる原理に基いて即身成佛を期することにある。即ち體（六大）、相（四曼）、用（三密）の三大に於て凡夫と佛との間に相異を認めず、凡聖不二の故に凡夫も直に佛なりとの教説を根本としてゐる。従つてその悟りとは即身成佛を實證することであり、大日經にはこれを「如實知自心」と云ふてゐるが、これ即ち人自らの法爾の相に歸ることであり、何らの神祕的な不可思議な教理を意味するものではない。而してこの目的を具體的に體現せんとするものが三密瑜伽の行法なのである。

密教にをける行法は通常、有相行、無相行の二種に大別される。有相行とは所謂結印、誦咒、修觀による三密の行法を云ふのであるが、無相行とは機根勝れ、別にこの様な形式的な修行を要せず、即身成佛し得る大機人の所行に對して名づけられたるものにして、特定の行法をさすものではない。聖憲は大疏第三重の中で無相行を行すべき無相勝慧の機を發心卽到の機と擧足下足觀密印、開口發聲思眞言、意之所念知妙三摩地として得果し得る機との二機とし、有相行を行すべき有相劣慧の機を三密具修の機と一密二密成佛の機との二機とはしてゐるが、無相勝慧の機に二機ありとしても、その何れに於ても別に行法がある理ではなく、従つて行法は有相劣慧の機の所行であるべきであり、この機に三密具修の機と一密二密成佛の機との二機を認むるとはしても即身成佛する際には三密具足すべきこととなつてゐるので、ここに云ふ祕密行法も有相三密の瑜伽行をさすこととなるのである。而してこの有相行が劣慧の機のための方便行であると云ふことは既に大日經中にも

於當來世時 劣慧諸衆生 以癡愛自蔽…… 盲冥樂求果 不知解此過 爲度彼等故 隨順説是法（第二）と云ひ、又

甚深無相法 劣慧所不堪 爲應彼等故 兼存有相說(第七)

と云はれてある處であり、第一義的の行法としては無相行があげられねばならぬのであるが、然し假令有相行が方便的行法であるとはしても、無相行と同じく即身成佛への行法でなければならぬ以上不可思議な、咒術的な行法であつてはならぬ筈である。

三 一體祕密行法はその様式が複雑多様であるために分類法にも種々あり、さきにあげたやうその目的に従つて息災、増益、調伏の三種法乃至これに敬愛、鈎召、延命の三種法を加へた六種法としたり、或はその内容から祕法、普通法の二法、或は形の上から大、中、小の三法に分ける等一定してゐないが、その結構上からは十八道立、大法立、別行立の三種に分類されてゐる。

十八道立は行者が本尊と瑜伽三密の修行に入る楷梯を十八種の印明によつて組織してゐる最も簡単な行法である。この印明の數へ方には古來より異論があるが、一般には身五、界二、道場二、請三、結三、供養三の六法十八印明とされ、これは行者が身を護り(身五)、結果し(界二)、道場を固め(道場二)、本尊を召請し(請三)、結護し(結三)、關仰、華座等を供養して(供養三)、次いで本尊と入我我入し、瑜伽三昧の行法に入る楷梯を示すものである。

大法立の行法には金剛界立と胎藏界立との二種あり、金剛界立は佛部、寶部、蓮華部、金剛部、羯磨部の五部立となつてゐるが、胎藏界立は佛部、蓮華部、金剛部の三部立となつてゐる。この大法立の行法の特色とする所は、大體の組織は十八道立の場合と相似してゐるが、護身、結果して道場を固め、本尊なる賓客を召請し、結

護し、供養し、瑜伽三昧に入る以前に五相成身觀（金剛界）、或は五輪成身觀（胎藏界）により、一住の成佛法を修行することになつてゐる點にある。

別行立とは十八道立や大法立とは別な組織からなつてゐると云ふ意味でこの名があると思はれるが、事實は十八道立と等しく、十八道立の行法中へ金剛界法中の四無量心、勝願、大金剛輪、金剛眼、召罪、摧罪、業障除、成菩提等の印明を加へて構成されてゐるものにして、この印明の加用される數の相違によつて十種、九種、八種、五種乃至二種別行の區別がされてゐるが、大體が十八道立と同じ形式をとつてゐるので醍醐流の如く、別にこの行法を十八道立と區別せぬ見方もある。

斯くの如くして組織の上から行法を分類すれば三種或は二種となるのであるが、これらの相異はその組織が簡略なるか複雑なるかにあるにすぎず、行法は何れも本尊なる賓客を迎請供養して、この本尊と瑜伽三昧に入り、行者心中の淨菩提心を開發して即身成佛を證果せしめんとする楷梯からなつてゐるものである。

四 然らばこれらの行法が息災、增益、調伏等とそれぞれの實利的目的のために行ぜらるるやうな場合には如何にしてその目的が祈願さるるのであるか、又如何なる變化が行法上加へらるのであるかと云ふことが問題になるが、大抵それらの實利的目的は行法中の三力、祈願の行ぜらるる際、行者が

以來功德力 如來加持力 乃以法界力 普供養而住

の偈頌を誦して後、隨意祈願として行ぜらるることになつて居り、若し更に諸の口傳によればこれらの實利的に見ゆる行法の目的は、息災とは淨菩提心を本來寂靜の相にし煩惱を止息すること、增益とはその淨菩提心の上に

福智の二徳を増進すること、調伏とは淨菩提心が煩惱を斷除すること等と説明されており、又修行に際しての行者の肝要なる注意としては「若し人の爲に修せば行者と檀那と六大普遍し、三密平等なるが故に隔別なければ行者と檀那と無二無別なりと觀じて入我我入する也」と教へ、行法本來の目的を謬らぬやうにしてゐる。而もこのやうにして實利的目的のために行ぜらるる場合に於ても、行法そのものの組織上には特別な變化の加へられぬことが通例となつて居り、若し強いてその間の相異を求むれば形式的方面にあり、息災法ならば開白の時、方向、所觀の色、檀形に於て初夜、北向、白色、圓檀、增益法ならば日出、東向、黄色、方檀、調伏法ならば日中又は夜半、南向、青黑色、三角檀等と定められてゐること、或は息災法には白月の前半月、增益法には白月の後半月、調伏法には黒月の前半月を最相應月と定められてゐるが如き點にあるが（中院流傳授錄第一）、これらの規定は必ずしも絶對的なものではなく、傳授録等が各行法の何れの行法の功德をも具してゐることを注意してゐるやう、形式的なことが固執されてゐる理ではないので、行法をそのもつ目的の相異によつて分類することすらが殆んど意義のないことのやうにさへ思はれてくるのである。

五 以上私は祕密行法の教理上における立場、行法の組織、行法が實利的目的のために行ぜらるる場合の過程、變化等につきての一往の考究を終るが、要するにこれらの行法は何れの方面からみても即身成佛への行法として正しく行ぜらるべきものであることが分る。而してその組織上から云へば有神論的行法として構成されてゐるものであるが、必ずしも形式主義的に行ぜらるるものではなく、あくまでこれらの有相行は劣慧の衆生を度せんための方便行としての意味に於てのみ認めらるべきものにして、又その範圍に於てのみ實利的目的も加味さるる

のであり、若し凡聖不二なる第一義的立場から云はるるならば、有相行も即無相行でなければならず、形式主義的な條件は消滅されてしまふこととなり、甚だ通例の行法との間には相異のあることを知るのであるが、ここに祕密行法の特異なる性格が見らるるのではないかと思ふ。事相史上に於いて古來より行法次第が一字一句の誤字の訂正すらも許されず、必要ある際には一々押紙をあてて之を補正せしめ、その肝要なところは殆んど以心傳心以て師資相承し、寫瓶するが如く今日に及んでゐることは眞によく行法の形式主義的に行せられて來た一面を示すものであるが、同時に己達の行者に對しては「己達者なるが故に」との理由によつて甚だ寛大なる態度がとられ、常に無相行が豫想されて來てゐることは何よりもよくこの行法の性格を語るものであらう。

然し斯く行法の性格が解釋せられたとてこれによつて行法のもつ神秘性は輕減されると云ふ筈のものではなく、行法を如實に修行するときに實證さるる種々の奇蹟は不斷に行法の神秘性を高めつつあるのであり、これらの問題は行法そのものの研究よりは、むしろ行法を忠實に修行する祕密行者の體驗の研究を俟つて始めて明らかにさるべきものであらう。

佛成道を中心とする大乘佛教々判

木村日紀

佛陀の成道より出發せる佛教は縦に根本佛教、原始佛教、發展佛教と發達し、横に教理、實踐と分かれて其内容極めて廣汎且つ複雑となつてゐる。よつて時間的區劃に準じ、或は教説の儀式に従ひ、又は教義の内容に考へ、佛教全體を體系附ける事は其の思想發達の過程を知る上に極めて必要である。古來、印度、支那、日本に互つて種々の判教判釋の起りし所以も亦茲にある。判教の最初は佛陀所説の四依の分類（法は所依なり、人は非なり義は所以なり。文は非なり。了義經は所以なり、不了義經は非なり。智は所依なり、識は非なり）に表はれたと云つてよい。更に原始佛教時代、上座、大衆兩部分烈以後に起りし「一乘對二乘」「佛乘對阿羅漢乘」「大乘對小乘」と云ふ區別も一種の判教である。更に發展佛教時代に來ると華嚴經の「三照」（高山、幽谷、平地）、法華經の「三車」（羊車、鹿車、牛車）及び「五部」（擬宣、誘引、彈呵、淘汰、付財）、涅槃經の「五味」（乳、酪、生酥、熟酥、醍醐）、鮮深密經の「三時」（初時の小乘、二時の隱密乘、三時の顯了大乘）等の説相があり、これも又一種の判教である。又龍樹は「大乘小乘」の外に「顯密二教」及び「難行易行」の判教を起し、那爛陀が佛教の中心地となりし時代には中觀、瑜伽行兩派の争の結果、判教が益々發達し、戒賢論師は唯識中道の立場より三時教を立て智光論師は般若空の立場より三時教を立つるに至つた。支那へ來ると判教が一層具體化して南北朝時代には南三北七の十家の判教起り、隋唐時代へ入ると天台、嘉祥、慈恩、賢首等の各大師の判教が續出して蘭菊美を競ふの

觀を呈し、又日本に於ても然りである。古來の佛教學者はこれらの判教を以て全佛教を概括分類し得るものとし、其に根據して諸教義や諸經典を批判したのである。されど斯る判教は何れも一經一論を中心として其の教理の價値に重點を置いた關係上、今日の歴史的研究に照して考へると其處に幾多の矛盾が發見されるのである。現今は歴史的研究が發達せし結果、佛敎思想に對する批判や經典の取扱が極めて明瞭になり、かつ妥當的となつて來た事は全く昔日の比でない。然し予の意見は譬へ歴史的研究を爲すとしても、佛敎思想は凡て佛陀の「成道」より出發し、特に大乘佛教は佛陀の根本思想それ自體の表現であるから、佛陀の「成道」を中心とし、之を通して大乘佛教全體を通觀し批判し判釋する事が最も妥當であり、自然である事を認む。斯る理由で予過去數年に互つてこの考察の下に印度佛教の諸問題を取扱つてゐる。勿論佛陀の教法は初轉法輪以來西曆十一世紀へかけて發達し又前後九回其の中心地を轉じ、其度毎に他の思想と相交又して佛敎思想上に新なる發展と變化とを起した。それは凡ての思想は常に他の思想の螺旋狀を爲して進むからである。又大衆部の表現主義に起源せし大乘佛教運動は勿論西曆一世紀前後より同十一世紀へかけて四期の段階に分かれて發達し、大乘諸經典も成立したのである。かつ其の間に於ける大乘佛教運動の傾向は佛陀の「根本思想」の表現運動より根本佛教への「復古運動」と轉じ、進んで小乘佛教及び佛教以外の印度思想に對する「對抗運動」と轉廻し、最後に佛教中心の下に他の凡ての思想を統一せんとせし「綜合統一運動」へと轉じて各期の特色を異にして進展したが、然しそれらを一貫して骨子となつてゐるものは、どこまでも成道所顯の「法」（所證の法）と「人」（能證の佛陀）との表現である。諸經典を一貫して「法」に對する「教法讚嘆」と「人」に對する「佛德讚嘆」とで充ちてゐるのはそれを雄辯に物語つてゐるものである。

其處で「成道」の事を原語の *Anuttarā saṃyaksambodhi abhisambuddhātī* と云ふ漢譯して「成無上正覺」と云ふてゐる。Anuttarā は「無上」Sanyak は「圓滿」Sambhōdhi は「正覺」abhisambuddhātī は「成覺」と云ふ意である。斯く形容詞に形容詞を重ねしは悟道の絶對性を表はしたものである。斯る絶對性を經典で

は「如是」(yathā tathā)と云ふ言葉で言ひ表はしてゐる。「絶対」であり「如是」であるものは又「唯一」でなくてはならぬ。故に經には「唯一乘」とある。其處で「無上」で「圓滿」で「正」しい「悟」は佛陀によつて體得心證されし「法」を指し、「成覺」は體得せし「人」即ち「佛陀」を指してゐる。故に「成道」には「法」と「人」との二元と「兩者の融合關係」とが現はれてゐる。凡夫たりし悉達多が「如是法」を體得する事によつて超凡夫、超印度人たる天上天下の獨尊となられたのである。故に法を中心として見ると「法」は尊重にして「人」よりも重ひ。然し佛陀を中心として見ると、たとへ「法」が常住不變の存在であるとしても、其自體は全く潜在的理法であつて、人生に對し社會に對して「法」としての意義をなさないものである。然し「佛陀」に體得されてはじめて其れが活きて來るのである。「法」が「佛陀」によつて活かされた場合「佛陀」は「法」よりも重い。更に「人」が如是の「法」を體得して佛陀となりし場合を再言すると、「人」が「法」へ向つて融合し佛陀たる人格を實施せし場合、「法」は「人」よりも重くかつ大である。故に「人格の法化」である。この人格の法化が所謂「法身佛」である。而して「人」が「法」に同化せし場合、其「人」によつて「法」が活動をはじめるのであるから其處が「法の人格化」である。この場合「法」と「人」とは全く均等の状態である。斯る場合が所謂「報身佛」である。而して法の方面よりすると「自受用報身」となり、「人」の方面よりすると「他受用報身」となる。斯く現身佛が法身佛を法身佛が報身佛と顯はれる時、それが眞實身で歴史的佛陀が化身迹佛となる。之が所謂「應身佛」である。斯く成道に於て「人」が「法」へ向つた場合に三身即一の佛陀が顯はれて來るのである。次に潜在的如是の理法が佛陀によつて活される場合を再言すると、如是の理法は佛陀の「智」を通して

「哲學的教法」となり、「情」を通して「宗教的教法」となり、「意」を通して「倫理的教法」となつて現はれ、斯くて潜在的理法は茲にはじめて教法化し人生を救ひ社會を指導し國家を正義たらしめ得る「教法」と轉化したのである。斯く成道所顯の「法」と「人」との二元は法に於て佛陀を認め又佛陀に於て法を認める處の融合關係の如何に重大なるかも茲で明である。斯く成道所顯の「法」と「人」と而して「兩者の融合關係」とが成道の意義である。諸大乘思想の起源は全く茲に表現してゐる。

佛陀が體得されし「如是の法」は前述の如く「無上等正覺」で、絶對の眞理である。絶對である以上それは「唯一」でなくてはならぬ。又絶對唯一である以上それは必ず「能統一」のものでなくてはならぬ。而して「能統一」は必ず「所統一」の上に立ち所統一を攝するものでなくてはならぬ。然ればその所統一は何か？ 絶對性の能統一に包含さる所統一は必ず一切を網羅するものでなくてはならぬ。佛陀はそれを「一切世間」(Sabbh-loka)と言はれてゐる。この點で能觀者たる佛陀を「知一切世間」「出一切世間」又「世間解」と尊稱してゐる。この一切世間を後日大乘佛教では「十界」に分類してゐる。一般的に考へると宇宙、國家、社會、家庭、個人、心等の各々が一切世間であり、又その各々が一切世間に包含さるべきものである。然し佛陀の根本趣意は印度に於ける實在論的「轉變説」や「積聚説」を排斥して觀念論の立場に立たれたのであるから、所謂「一切世間」は佛の「一心」に映ぜし「一切世間」で、心を離れて存在する實在的「一切世間」ではない。茲に於て佛の意味する「一切世間」は宇宙、國家、社會、家庭でなく「心」と心を有す「個人的生存」でなくてはならぬ。「心」を離れて宇宙等が存在するも、それは存在せぬも同様で、「心」によつて其等が生きて來るのであるから、大宇宙を活か宙す小宇

たる「心」を以て「一切世間」とし、それを世界觀人生觀の對象とされたのである。再言すると「一切世間」は之を内面的に觀察すると「心」で、外面的に觀察すると「人生」又は「現實の生存」である。而して外面的吾人の生活は凡て心の生活に外ならぬ點に注意せねばならぬ。佛の一心に映じた一切世間である以上佛陀は「能觀者」で一切世間は「所觀のもの」である。而して如何なる立場に於て一切世間を能觀されたか？ それは悉達多が求道の方法として快樂主義と苦行主義との二邊を排斥せし「中道」に立ち、又思想的に「有、無の二邊」「斷、常の二邊」「自作、他作の二邊」を離れ、凡ての執着を離れ無我の一心に於て如實に (yathā bhūtam) 即ち「ありのまゝに」能觀せんとされ、それによつて「ありのまゝの眞理」(而もそれは常恒不變の如是の法)を體得せんとされたのである。この點を經に「一切世間に於て如實に一切世間を觀察し、一切世間の執着を離れて、一切世間に不着なり」と述べ、又この方法によつて得られし智慧を「如實智見」と稱す。而して如是の法は無我の一心に於て一切世間を觀じた處に見出した法であるから「能統一の法」である。又この法によつて無我の一心の根據を得られたのである。一切世間を觀した佛の無我の一心と、それによつて見出した如是の法と、その如是の法によつて根據附けられ、かつ開顯されし一般民の無我の一心とは根本佛教の中心思想であり、又それが大乘佛教の中心思想となつて現はれた事に注意せねばならぬ。

然れば如實の法とは何にか？ 勿論それは佛陀の根本教法である。阿含や律法には四種の型に説示されてゐる。即ち(一)苦、無常、無我の三法。(二)八正道。(三)苦集滅道の四諦。(四)十二緣起等の四種である。第一の若、無常、無我の三法は佛陀が悟道によつて得られし「如是の法」の結論としての表現があり、第二の八正

道は佛成道後に於て教團の一般に示されし實踐であるから悟道によつて體得されし「法」の實踐化でなくてはならぬ。従つて以上の二つはたとへ教法であるとしても正覺の刹那に體得されし「法」それ自體ではない。第三の四諦は教法を網格化したものであるから、其以前に之によつて表現される中心思想がなくてはならぬ。故に残されし第四の十二緣起が其の中心思想、所謂根本教法でなくてはならぬ。緣起の事は他の論文で述べて置いたから茲で略す。この緣起思想の眞意が大衆部を經へ大乘佛敎の教義となつて表現したものである。

次に成道所顯の法が佛滅後如何に表現し發達したるやを考へて見る必要がある。根本佛敎は小乘でもなく又大乘でもないが、然しそれは小乘とも大乘ともなり得る性質のものであつた。而してそれが小大二乘と轉廻しはじめたのは原始佛敎時代である。原始佛敎第一期は「保守派」或は「傳承派」と「進歩派」或は「表現派」との思想上の對立時代であつた。同じく根本佛敎に根據しながら立場の相違で思想對立となり、之が遠因となつて原始佛敎第二期の初め即ち佛滅後一百年に於て毘舍離に於て遂に教團が二部に分裂した。以後傳承派は「上座部」といふ名で、表現派は「大衆部」といふ名で呼ばれてゐる。普通之を根本二部の分裂と稱す。分裂の近因は「法」と「律」とに對する上座、大衆兩部の意見の相違にあつた。大衆部に屬する毘舍離の一派が表現派の立派より律の上に十種の異義を實行し、又上座部が理想とする阿羅漢に就て五種の批難をなした事が教團の大問題となり、その結果上座部は大衆部を排斥し、「非法の説者」「罪惡の比丘」と云ふ罪名を附して破門した。茲に大衆部は自らが佛陀の根本趣意の表現者たる立場から上座部の固定化と現實觀の方面の教説の傳承派たるを排斥せんと、自らを「一乘」「佛乘」「大乘」主義とし、上座部を「二乘」「阿羅漢乘」「小乘」主義として、「一乘對二乘」

「佛乘對阿羅漢乘」「大乘對小乘」といふ名義を以て批判し排斥したのである。従つて大乘小乘といふ名義の起源も茲にあり、又文字通りの小乘佛教、大乘佛教もこの時代から表現しはじめたのである。換言すると教を受け人の立場の教説を傳承維持せし上座部は後に小乘佛教となつて完成し、教を興へる佛陀の立場に立つて佛陀の根本思想を表現せし大衆部は後に大乘佛教と發展したのである。

大乘佛教運動は勿論大衆部の思想運動に起源したものであるが、大乘佛教經典成立時代には大衆部の比丘以外十六賢士をはじめとして在俗男女までが加つてゐた事は既に他の論文で論じた。又成立年代に就ても大衆部がはつきりと大乘運動へ轉じ、經典も成立しはじめたのは大衆部自らが南北へ分裂した以後である。而して南方大衆部は成道所顯の「法」の表現者であり、北方大衆部は成道所顯の「佛陀」の表現者であつた。今數世紀に互つて發達せし大乘佛教を時代的に分類すると四期に區別され、かつ各期は大乘佛教經典と大乘佛教學派とに分類する事が出来る。四期の分類は他の論文で發表したから茲で略す。右四期各期に於て表現した大乘佛教思想は各期の特色を異にしてゐるが、然し四期を一貫して骨子となつてゐる教理は第一期に於て表現したものである。それが各期に於て其の特色を異にして表現した理由は、内部的思想當達の上にもあるが、其の主なるものは、前述の「對外的對抗運動」と「綜合統一運動」の上にあるものと考へる。今茲では第一期の大乘佛教經典のみに就て検討する事とする。而して第一期の大乘佛教經典は龍樹以前又は同時代に成立したもので今その重要なものを擧げると

般若部所屬：小品般若經（八千頌道行般若又佛母般若）、大品般若經（二萬五千頌、光讚般若、又放光般若）

華嚴部所屬：十地經（漸備一切智德經）入法界品（不思議解脫經）

法華部所屬：妙法蓮華經、法華三昧經、

方等寶積部所屬：阿彌陀經（大無量壽經）、彌勒菩薩所問本願經、阿闍佛國經、大悲經、密迹金剛力士經、

方等經集部所屬：維摩經、般舟三昧經、首楞嚴三昧經、賢功經、諸法無行經、佛說華手經、時非時經、諸佛要

集經、佛說內習六波羅密經

以上の經典に支那譯の經を考慮に入れて之を思想系統に分類すると他の學者もなせる如く「般若系統」「華嚴系統」「法華系統」「禪三昧系統」「淨土系統」「眞言系統」等に區別される。然し予は佛陀の成道を標準として、此等を觀察せんとするのである。而してこの觀察によると成道所顯の「法」たる緣起の法を表として表現したる「般若系統の思想」と成道所顯の「人」たる佛陀及び佛陀の體驗を通して現はれし人生觀を表として表現したる「華嚴系統の思想」との二種にのみ分類さるのである。而して其の他の諸系統の經典は右二系統の思想に包含されるものである。但し包含される諸經の中には右兩系統の何れかに所屬するものと又兩系統を融合統一したものととの別がある。更に兩系統を融合統一した經の中にも兩系統を正しく融合統一せるものと兩系統を表裏の關係に於て融合統一したものととの區別ある。小品般若經、小品般若經、大品般若經、維摩經、諸法無行經、諸佛要集經、佛說菩薩內習六波羅密經等は何れも般若系統及其所屬の諸經であつて、成道所顯の緣起法の表現であり又南方大衆部の「諸法論」の展開である。次に十地經、入法界品、佛說華手經、賢劫經等は何れも華嚴系統及びその所屬の經典であつて、成道所顯の佛陀の表現或は佛の體驗に於て現はれし人生觀の表現であり、又北方大衆部の佛陀觀の

展開である。次に法華系經の諸經は正しく佛成道所顯の「法」と「人」とを融合したものである。換言すると般若、華嚴の兩系統を正しく融合統一せし經である。所謂方便品を中心とする一群は般若系統を統一し、壽量品を中心とする一群は華嚴系統を統一し、斯く兩系統を融合したものが法華經の眞の趣意である。次に彌勒、阿闍、阿彌陀佛等を中心とする淨土系統の諸經典は法華經の如く般若、華嚴兩系統の思想を融合統一したものであるが、但しその異なる點は淨土系統の諸經は般若系統の思想を裏に潜め華嚴系統の思想を極めて濃厚に表現した點である。故に兩系統を表裏の關係に於て融合統一したものである。次に禪三昧系統の諸經に就て見ると、第一期の大乗佛教經典中に首楞嚴三昧經と般舟三昧經とがある。何れも成道所顯の「法」と「佛陀」とを表現せんとせし大衆部によつて發達したもので、前者は正法尊重とその讚嘆を中心とする南方大衆部によつて現はされし禪三昧經にして、後者は佛德讚嘆を中心とする北方大衆部によつて現はされし禪三昧經と考へる。而して首楞嚴三昧は無相皆空三昧の表現であり、般舟三昧は海三昧の表現である。従つて前者は般若系統の思想に屬し、後者は華嚴系統の思想に屬するものである。次に眞言系統の諸經に就て見ると、第一期の大乗佛教經典中にこの系統に屬する數部の經典がある。而してそれらの所説を總合して見ると、佛教徒に對する治病、除災、守護、降伏、得達、精神統一等の爲めの咒明で、其の事相に於ては摩登伽經にある如く造檀あり又華積陀羅尼神咒經に所説する如く香華、燈燭を以てする供養あり、前者は吠陀の祭祀的形式にして後者は印度教の供養的形式である。要するに第一期の眞言系統は所謂雜部密教で成道所顯の「法」と「佛陀」に對する保護を目的とした密教である。

淨土眞宗の佛性論に就いて

桐 溪 順 忍

佛性論は佛教思想史上、重要な問題を起したものであり、深刻な論争をくり返したものであるが、その中心となるものは、一切衆生悉有佛性説と五姓各別説との評である。即ち、一切衆生に成佛の可能性ありや否やの點に就いてである。然るに淨土眞宗では、その教義組織が自證教と趣を異にするものがあるため、特殊な角度から此の問題が論ぜられて居る。即ち、淨土眞宗では、如來の本願力によつて一切衆生の往生を説き、謗法闡提廻心皆往と説き、しかも往生即成佛を主張するものであるから、一切衆生悉有佛性を許すのである。しかし、絶對他力を主張し、衆生の絶對的罪惡、全くの向上的なものに對する無力を力説する淨土眞宗では、現實の衆生の所有する佛性なるものは衆生本來の所有なりや、如來廻向のものなりやの問題を生ずるに到つたのである。此れが、本有佛性肯定説と、本有佛性否定説との兩説に分かれて論争するに至つたのである。

本有佛性肯定の思想根據は大體に因果律と眞如緣起思想であると云ふことが出来るであらう。勿論、此の派の人々も、他力廻向を基調とする淨土眞宗の教義に従ふかぎり、衆生に清淨なる佛性の存在を許すものではなく、

現實の衆生には自ら磨くことの出来るが如き、所謂行佛性は否定し、たゞ理佛性としての存在を許すのみである。此の肯定思想を救済成立の原理として取扱つた最初の人は石泉僧叡師（二四二—二四八六）であつて玄義分義疏には聖淨起化の根源として本有佛性を許さなければならぬと云つて居る。即ち衆生救済の成立原理として一切衆生に本有の佛性を許す考へであるが、同時代のやゝ後輩になる道振師（二四三—二四八四）はそれを更に具體的に示して、佛性とは衆生の無自性を云ふのである。即ち衆生に本來固定したる性なき故に佛願力によつて往生成佛することが出来るのでありと主張するのである。

此の佛性肯定の思想はその思想根柢としては自證教と相通するものがあるが、本有佛性否定の思想にこそ、救済教の特色が極めて鮮明に出て居るやうで、吾人の興味を引くものがある。

本有佛性否定の思想も詳細に見ると、一切衆生悉有佛性を信心の當得を主として此を主張する人と、如來修驗の一如の遍滿によつて一切衆生悉有佛性と主張する人とに分けることが出来ると思ふ。

如來と衆生とを絶對他者と考へ、衆生には如來への道は如何なる態でも、たとへそれは可能性、變化性と云ふやうな極めて消極的な立場でも許されない絶對他力の教へは、本有佛性もたとへそれは無自性の故に如來の願力によつて成佛することが出来ることと云ふ變化性にすぎないとしても許されないものとなるであらう。然し今問題となるのは、その如來と衆生とは絶對他者的存在であると云ふ考へ方が救済教として如何なる必然性を有するやに就いてである。

此に就いて第一に考へられることは實踐の性格から來る必然性である。佛道修行は單なる理論ではなく、常に

實踐されつゝあるものである。然るに、善根は實踐されそれが單に實踐そのものであるときは問題とならないかも知れぬが、自己の行爲の上に反省されるとき大きな問題を生ずるのではないか。善を行つたとき、自分は今善を行つて居ると考へたら、それは純なる善ではなく、雜毒の善として拒否さるべきものである。

更に又、完全なる世界を知らされた者は、その世界と比較するとき、自分の行つて居ることが善だとはどうしても考へられなくなるものではないか。念佛を夜すがら稱へて居て好い氣持になつて居たのに氣附いて、魔の縁に會うて居たと歎げかれた源信僧都の反省、念佛三昧を修しても、禪定を修する人が自力でやつて居ると思う所に魔種あり、若し聖の解りをなさは皆魔障ありと反省された慶文法師（行卷引用）などは明かに此を物語るものである。

淨土教は實踐的な立場を特に強く主張し、穢土では實踐が困難であるから淨土往生を願じたことに始まつて居り、又龍樹の難易二道は實踐上に就いて問題であり、此れを曇鸞は自力他力によつて説明し、しかもその論註の初めの五難も全く實踐上の問題に就いてのみ論じて居る。安樂集の聖淨二門判は約時被機の論性によつて全く實踐上の教判であることも極めて明白なことである。更に善導大師の解學行學の教示の如き全くこのことを示すに外ならないのである。

かくの如く實踐を中心とした淨土教は、實踐の性格から來る。自分は善が出来ないと云ふ思想が當然強く考へられて來たものではないだらふか。

第二に考へられることは、救濟教の性格より來る必然性である。救濟教はその成立の根柢として救濟者と被救

濟の兩者の存在を豫想して居る。然るに此の兩者は互に他者の性格を拒否しあふものである。即ち救濟者には如何なる意味でも被救濟者の性格である不完全性を拒否し、同時に被救濟者は如何なる形態でも救濟者の性格たる完全性を拒否するものである。故に救濟者がそれ自身の性格を如實に發揮するときは絶対完全なる相で現れ、被救濟者は絶対不完全なる相で把握されるものである。此の意味に於いて、救濟教たる淨土眞宗では、阿彌陀佛と衆生は全く異質的なものであり、如來は絶対完全であり、衆生は絶対不完全だと考へざるを得なかつたのであらう。

此の思想が淨土眞宗に現はれたものとしては、如來論の上では、法藏菩薩を不完全なる因位とせず、全く從果降因の、完全なるものゝ表示であると云ふ方便法身の思想となり、又久遠實成説となつて現はれたのである。此の方便法身の思想は、親鸞聖人の一念多念證文、唯信鈔文意に現はれた思想で、在來の佛陀觀とはすこぶる異なつた考へ方を有し、法藏菩薩を一如法界から形をあらはしたものとなし給ふ。此れは在來の佛陀は不完全なる菩薩が發願修行することによつて達成したものと考へ、菩薩道は不完全なるものが完全に到達する道であると考へられて居たものと全く異なり、法藏菩薩に於ける菩薩道とは救濟力の内容を示すために、非因非果のものが亦因果の形態を取つたものであると考へられたのである。故に法藏菩薩は不完全なる因位の相とは考へないのである。久遠成道説は、淨土和讃に説き給ふ所であつて、經典には十劫成道と説くも實は塵點久遠劫よりも久しい佛であるとの主張で、如來の救濟力の完全性が時間的に思惟されるとき當然出て來る思想である。

その外、本師本佛、惡人正機、機失思想などは、如來の完全性を示さんとする思想に外ならないのである。

次に衆生性論の上では、善導大師の機の深信、親鸞聖人の三一問答釋などは最もよく、衆生の絶對不完全なることを示すものであらう。機の深信は後世の宗學者は多く此れを三世にかけて説明して居る。即ち、自身は現に罪惡生死の凡夫であり、曠劫已來常沒常流轉の者であり、盡未來際、無有出離之緣であると云ひ、しかも此の緣とは因と對立する緣ではなく、因縁の略であると主張して居る。更に親鸞聖人の三一問答釋には一切群生海無始よりこのかた乃至今日今時に至るまで穢惡汚染にして清淨の心なく、虛假諂僞にして眞實の心なし等と示し給ふ。道禪禪師の人間の罪惡は主として非法思想により、外部的な條件によつて支配された惡であつたが、善導大師は内面的な惡と考へ單に非法になつたから罪惡が深くなり證が開けないのではなく、曠劫より已來の罪惡であると思惟され、親鸞聖人はその意味を更に明瞭にして、私の罪惡が曠劫より已來のものであり、無始以來のものであるのは、それは單に私個人のみのもではなく、一切群生海の本質の上に立脚するものであるからとの表示となつたのである。

かくの如く、如來が如來自身の如實の相を發揮して絶對完全の全相を示し、衆生も亦その眞相を暴露して絶對不完全となり、善などこにあつても如來のもの、惡はどここにあつて衆生のものと云ふ思想となつた。此れは論註の棧失説、行照師の宿善他力説などの形を取つて最も闡明されて居る。この向上的なものは縱令、衆生は現に所有して居ても、衆生本來のものではないと云ふ思想が本有佛性否定説として最もより具體化されたものやうである。

然らば、否定思想の人々は、如來と衆生とが絶對他者であるならば、救濟の成立して居る事實を如何に見るか、

救済が成立して居ると云ふことが、既に兩者の間に救済が成立すると云ふ共通性が存在して居たからでないかと云ふに、此の人々は、兩者に共通性があつたのではなく、生佛一如の立脚地を許すから救済は成立したのではなく、如來の願力によつて、全く無關係の兩者に關係を生じたものであると考へて居るのである。

願心とは既定の事實、決定の因果の内に新しい因果を創造せんとするものであることは一般佛敎でも強く考へられて居るもので、善の目的を變更する廻向の根柢をなすものとして願心を説くことは此を示すものである。淨土眞宗では特に此の法藏の願心に注意し、特に否定思想家は法藏の發願は選擇に始まつて無選擇に終つたと主張するが、かく主張するのは、選擇と云ふことは既に自由が許され創造が考へられて居るが、選擇と云へばその創造の素材となるものが既に以前から存在して居たと考へられ、創造性が純粹とならない憾がある。そこに無選擇に終つたと考へ、以前に存在して居たもの内からの選擇でない、全く新しい創造と考へたのである。

此の否定思想を理解するには、なほ此の思想家の一如觀、無明觀を檢討せなければならぬものである。

禪の本質構造と心性の問題

増 永 靈 鳳

禪は絶対無を本質とする東洋思想の生んだ一大文化財である。それは過去の歴史に生きると共に今尚ほ我々に連關せる一つの現實體である。禪も宗教である限り坐禪といふ行を媒介として相對と絕對との對立的統一を可能ならしめる。而も一般佛教と共に絕對他者として超越的神を立つる代りに人即佛の立場を取るのである。その思想を最も端的に表現したる「一切衆生悉有佛性」の命題は生佛の矛盾的對立を辯證法的に統一せしめるであらう。然し禪は佛性を可能態として漸層的に實現せんとする佛教の一般的立場とは全くその方向を異にする。本覺眞性に即する悟修こそ禪の本質的立場でなければならぬ。禪の起原は勿論印度であるが、その最も特異なる發展を遂げたのは支那に於てである。故に我々は先づ歴史的展開の中にその變遷の跡を辿ることとする。禪なる語は元來俗語 *jhana* の最後の母音が落さずて *jhān* と發音されてゐたのをそのまま音譯したものである。*jhana* に相當する雅語 *dhyaṇa* は *dhyan* より來り、一般に恍惚の境に入れる冥想の意に解されてゐるが、本來は考へることを意味する。佛教の舊譯が思惟修きいしゆと翻じ、新譯が靜慮と譯するは寧ろ原意に近いと言はねばならない。この語は

Chândogya upanîsad 第七篇を初めとして、古奥義書中數回使用されてゐる。禪は獨り對象を思惟する實踐を指すのみでなく、それによつて達せられた結果の状態をも現すのである。されば佛教に於ては思惟や靜慮の外に定、棄惡乃至功德聚林とも義譯する。思惟修とは心を一境に專注してそれを審かに思惟し修習するをいふ。靜慮は婆沙論第四百一卷が「靜謂寂靜慮謂籌慮」と述べ、俱舍論第二十八卷が「依何義二故立靜慮名」由「此寂靜能審慮二故審慮卽是實了知義」と言つてゐる如く、心の當體が寂靜に住し、而も審慮の用を具するをいふ。定は屢々三昧 (samādhi) の譯とされてゐるが、必らずしも然らず、心を一境に住めて散動を離れた状態に外ならない。棄惡は禪が五蓋等一切の惡を棄つる結果に名づけたものであらう。解脫道論第四卷は「禪者何義謂於事平等思惟也、奮迅五蓋一也思惟對治也」と記し、巴利清淨道論 (Visuddhimagga) 第四品は「所緣の思惟の故に、又は反對〔たる五蓋〕の燒盡の故に禪なり」(āramanāpānījñāto paccanīkajñāpanato va jhāna) と述べてゐる。所緣の思惟は勿論禪の義であるが、五蓋の燒盡は通俗語源に基ける解釋である。功德聚林は禪には智慧神通等の衆徳が積聚してゐるといふ結果から得た名である。所謂禪定は單に禪のみを意味する時と禪と三昧とを結合したる場合とが存する。禪定の起源は遠く正統婆羅門乃至それ以外の修定主義者中に見出し得るであらう。奥義書時代を代表する一人なる Yājñavalkya の説に存する「意によつて我を認得す」といふは正しく後の瑜伽禪定に相當する。又釋尊が出家の後久しからずして問法したと傳へらるる Ājāma Kāśīna 及び Uddaka Rāmaputta の如きも禪定による生天を理想としてゐたのである。而して彼等に於ける禪定の性質並びに三界説との關係等より推論するに二仙は正統婆羅門以外の修定主義者に屬するものと斷ぜざるを得ない。外道禪の特質は禪定それ自身を目

的とし、且つ死後の生天を期するにある。然るに佛陀^{＊7}の禪定は涅槃を實現するに必要な方法であり、現世に於ける無漏智の體現を目的とした。而も外道禪の如く身心二元論に立脚することなく、實體我の存在を否定し、且つ獨斷的形而上學を背景とするものではなかつた。然るにかかる佛陀の精神も小乗佛教となれば幾多の變遷を餘儀なくせられたのである。小乗禪は小乗佛教を奉じてその説く法數を思惟し修習することを以て本領とする。その内容は小乗禪經並びに小乘論部中に見出される。その主なるものは九次第定の外に三三昧、三重三昧、四梵住、八解脱、八勝處、十遍處、十隨念、十不淨觀、食厭觀、界差別觀等である。支那に於ては安世高が禪經に通じ、禪觀に務め所謂禪數を開いたのである。その内容は四念處、三十七道品の如き小乗の法數を禪行として實踐するにあつた。然し小乗禪は一般に禪定それ自身を目的視し、修行の効果を段階によつて現さんとし、且つ禪數の項目は組織的にあらずして、寧ろ蒐集的であつたのである。けれどもその禪定は煩瑣なる教學の根柢をなし、實際的感化も決して少くなかつたのである。大乘禪は入定説法の内容たる大乘諸經典の底に流るる禪の精神に生きんとする人々によつて修習された。經典中に擧げらるる禪定三昧は甚だ多數に上つてゐるが、海印三昧、無量義處三昧、首楞嚴三昧、一行三昧、金剛三昧、如來禪等はその一斑である。支那に於ける大乘禪は所謂菩薩禪であつて主として羅什(三四四—四一三)覺賢(三五九—四二九)等によつて行はれた。それらの禪觀は主に安般^{＊8}・淨・慈心・觀緣・念佛の五門禪であつた。その中念佛觀は觀像・觀相・實相とに分たれる。思惟略要法は念佛觀を生身觀・法身觀・十方諸佛觀・觀無量壽佛法・諸法實相觀・法華三昧觀となしてゐる。觀無量壽佛法の一種たる般舟三昧は首楞嚴三昧と共に一般に行はれた。當時禪觀に名あるものは天台宗、三論宗の諸祖師その他實誌傳

陀翁等である。宗密（七八〇—八四一）^{*10}は大乗禪の特質を擧げて「悟我法二空所顯眞理二而修」となしてゐる如く、それが大乘教である限り、固定的實體を否定する空思想に基いてゐることは言ふまでもない。而も自性清淨心を豫想しつつ、禪定の過程を重んじ、現世に於ける自他の得脱を強調した。然し文字によつて與へられたる教法は畢竟月を指す指、魚兔を捕ふる筈蹄に外ならない。ここに於て文字の筈蹄を脱して自己の本源に徹すべく、禪宗が佛心宗として獨立の一系統をなすに至つたのである。支那に於ける禪宗は菩提達摩の西來に起原する。達摩^{*11}の南越到着は宋の亡ぶる（四七九）以前、恐らく四七〇年頃であらう。慧可の傳より推定するに達摩は多分天平元年（五三四）より少し以前に寂したものと思はれる。大體五三二年頃であらう。達摩の述作に歸せらるる文獻は少くないが、何れも明確でない。ただ眞法の内容たる二入四行は達摩の説として一般に重要視されてゐる。但し二入の思想は金剛^{*12}三昧經に見出される。理入は凝住壁觀の眞意を徹底したもので、要するに如來藏や佛性の意義内容を深めたに外ならない。行入はこれを開いて報冤行・隨緣行・無所求行・稱法行の四行となすが、その重點は實踐と利他とに存する。達摩所傳の禪は古來最上乘禪、一行三昧乃至眞如三昧等とも稱せらる。後世になればかかる取捨に渉る名稱を避けて祖師禪と呼ぶに至つた。達摩より僧璨までは師家自身が多く一衣一鉢であつて、而も都鄙何處にも定住せず、又一處に再宿しなかつたから、多數の弟子と集團生活を行ふことは殆んどなかつたのである。然るに道信（五八〇—六五一）弘忍（六〇一—六七五）の間は殆んど同一處に約六十年も五百餘人が團體生活をなしてゐたから、ここに禪風が支那的に一變せざるを得なかつたのである。即ち日常の四威儀を悉く禪の現成と見、治生産業に禪の精神を擴充し、而も禪を全く精神的に解し、學人の心性にその本質を求めた

のである。更に集團生活の間にはそれに應ずる規則が作られねばならなかつた。禪院の規矩たる清規は百丈懷海(七二〇—八一四)によつて刪定されたのであるが、その必要は四祖五祖の時代既に感ぜられたのである。達摩禪の特色は一般に言はるる如く、不立文字教外別傳であり、直指人心見性成佛である。勿論かかる成語は達摩自身の作つたものとは考へられないが、その系統の特質はこの標幟によつて能く示されてゐる。一代佛教はこれ教であり、佛語であつて、これに基けるものが教法である。然るに禪はこれ教外であり、佛心であつて、これに依れるものが禪家である。達摩である達摩系統で禪といふのは單に印度的な思惟修や靜慮を指すのではない。そこには心性の問題が重要な契機をなしてゐると言はねばならない。達摩の理入稱法行が既にそれを示してゐるのみならず、禪院の集團生活がその意義内容を深めたのである。思ふに絶對他者たる神を認めざる佛教が自己の内面に本覺眞性を求むるは寧ろ當然であらう。所謂心性本淨説が原始佛教より、大衆部系統を経て、大乘佛教に至つて漸次強調されたことは歴史の我等に告ぐる所である。殊に如來藏系統の諸經典に於てその著しきを見るであらう。此等の教理を體系化する世親*13の佛性論は如來藏(tathāgatagarbha)に就て所攝藏、隱覆藏、能攝藏の三義を示してゐる。如來藏や佛性は一般に隱覆藏の意に解れてゐるが、然し所攝藏の如く人法二空所顯の眞如と見らるる點が少くない。一般佛教に於ては佛性の悉有を重要視し、又道生*14(四三四寂)の如く早くも頓悟成佛を創唱した。然し其等はすべて文字經説に依據し、佛性を可能態として漸層的に實現せんとするのである。その頓悟成佛説も尙ほ彼岸の理想たるに過ぎないであらう。理想が單なる理想でなく生きた現實となるためには立場の轉換を必要とする。即ち禪は直ちに眞性そのものに契證して、そこより一切を處理せんとするのである。故に理想に進

み行く方向にあるのではなく、却つて現實に來る方向に存する。衆生本具の眞性を悟に顯はす慧とこれを修に示す定とを綜合したものを達摩系統の所謂禪に外ならない。眞性そのものを徹見するにしても、それを對象として覺知するのではない。直下に眞性それ自身に契當し眞性そのものに成り、それを全體的に具現せしむるのである。修習と稱しても決して眞性を得んが爲に修行するのではなく、眞性の全面に契當した當處に、自ら起り來る實踐である。これを一般に本證妙修又は修證不二といふ。修の中に證は自ら具はり、證の上に修は無礙に行ぜられてゐるのである。元來達摩禪の特質は本覺眞性の頓悟にあると言はれてゐる。南宗も北宗もかかる本有の覺性を根本的に信認する點から見れば同じく頓悟と言へるであらう。然し北宗は拂塵*16看淨と言はるる如く、煩惱昏塵の本空なるを認めて、直ちに自己の覺性に契當し、修行を證上の妙用となすのである。南宗は初めより、煩惱妄念塵となすは同轍であるが、繰返す所に漸修が認められるのである。要するに禪は本覺眞性に即する坐禪を媒介として相對と絶對との對立を止揚綜合せんとする宗教である。尙ほ道元禪師は佛性の卷に於てこれ以上望み得ざるが如き犀利なる論理を以て、この問題を深めてゐるが、その論究はこれを他の論文に譲りたいと思ふ。*17

註*1 大乘義章第十三卷、大正藏第四十四卷七一八頁 *2 Heiler; Die buddhistische Versenkung S. 15

*3 大正藏第二十七卷七二六頁 *4 大正藏第二十九卷一四五頁

*5 大正藏第三十二卷四一六頁 *6 Yama. p. 150

*7 拙稿、原始佛教に於ける禪定の研究 日本佛教學協會年報第七年四八頁以下

- * 8 坐禪三昧經 大正藏第十五卷二七一頁以下 禪祕要法經 大正藏第十五卷二四三頁以下
- * 9 大正藏第十五卷二九九頁以下 * 10 大正藏第四十八卷三九九頁以下
- * 11 宇井博士、禪宗史研究一一頁以下 * 12 大正藏第九卷三六九頁
- * 13 大正藏第三十一卷七九五頁 * 14 高僧傳第七卷 大正藏第五十卷三六六頁
- * 15 禪源諸詮集都序上卷之一 大正藏第四十八卷三九九頁
- * 16 圓覺經大疏鈔第三卷之下 續藏第一輯第十四套第三冊二七七丁右
- * 17 拙稿、道元禪師に於ける佛性の問題 道元禪師研究論文集

異門 (pariyāya) とさふことば

長尾雅人

異門 (pariyāya) とさふことばは、普通には同義異語 *Synonym* といふ意味で、經論の隨處に用ひられもし、よく知られてゐる所である。然しながらこの語は、單に同義異語といふのみでなく、もつと深い意味がある様に思はれる。例へば遍計・依他・圓成の三性の非一非異なることに關して、玄奘譯攝大乘論所知相分には次の如く述べられる。¹

復次此三性、爲異爲不異。應言非異非不異。謂依他起自性、由異門故成依他起。卽此自性、由異門故成遍計所執。卽此自性、由異門故成圓成實。由何異門、此依他起成依他起、依他薰習種子起故。由何異門、卽此自性成遍計所執、由是遍計所執相故、又是遍計所遍計故。由何異門、卽此自性成圓成實、如遍計畢竟不如是有故。

卽ち一なる依他起性が異門に依つては依他とも遍計とも圓成ともなつて、一なるものが異門によつて三性の別を生ずるのであるから、その異門なるものは單なる同義異語といふ如きものではあり得ない。然かも斯く異門といふことは、それに由つて、正しく三性の非一非異の義を明らかにする、重要な概念として老へられるものであ

一般に paryāya は語根 pari- であり、諸辭書の示す如く、「周廻すること Uṅgaṅg」¹「捲きつゝこと」²、或は「時間の経過すること」等をその第一義とする。此のことからして paryāyema としへば、「順次に」「次第して」の義であり、即ちその時は次第 anukrama の意味となる。同時にまた anena paryāyena としへば如き用法に於ては、「此の姿によつて」「此の方法によつて」の義であり、異門は其處では品類 prakṛta の意味ともなる。佛教に於て他心智通 cetahparyāyāna としへば時の paryāya は、正しく此等の兩義を以て解せられるのであつて、他心が貪なり瞋なり等との心の差別 viśeṣa 即ち品類を知る神通とも解釋せられ、或はまた、ある時は貪なり或る時は瞋なり等と、時間に關係して他心の起る次第 krama を知るの神通なりとも解せられてゐる²。また「規則的に繰返すこと」、殊に「呪文等のくり返し」といふ義も辭書に見られるが、それは最初擧げられた根本義に基いてゐるのであらう。而して更に之に由來して前述の同義異語といふ意味も出で來つたものかと思ふ。同義異語といふことは佛教の内外を通じて廣く行はるゝものゝ如く、安慧も paryāya に關してその中邊分別論釋疏に、「異門とは別名なり」と定義し、また「異門とは即ち一なる義に種々なる聲ありと知らしむ」といふ³。唯識二十論に「心意識了別は異門なり」と云ひ、また屢々空性が眞如、實際、無相、勝義等の所謂法界の異門を以て述べらるゝ如きは、その著るしき例である。之を玄奘は異門とも異名とも譯し、眞諦は衆名等といふ。辭書には此の外にまた、avyasara 或は nirmitāna その他の意味があるといふ。殊に前者は語根的にも paryāya と相似たものがあり、「機會 Gelegenheit」の意であり、屢々「分位」の譯語が用ひられる。後者 nirmitāna 變化とは、

ベートリンクに從へば、「形づくること」「創造」の意に外ならぬ。佛典に於ては pariyāya 殊に dharma-pariyāya なる語が「法門」と譯せられて常に用ひられるのであるが、それは上述の Prakāra 及び特に avasāna の義を強く含むものであらう。例へば對告衆の各々の機根に從ひ、その還境時機に從つて、即ち各々の avasāna に從つて、佛の説法が各種の法門と稱せらるゝものであらう。

かくの如く pariyāya には種々の解釋が下されるのではあるが、右に擧げた攝大乘論の文の如きは、それらの中の何れか一を以て解し盡くせるものとは思はれない。既に漢譯に於ても舊譯は頗る自由に、或は「別道理」(笈多)と譯し、或は「別義」(眞諦)等といふが、此等も直接には辭書の上に見られない意味である。玄奘の譯語たる異門といふのは、一見晦澁で理解し難い譯語ではあらうが、若し上述の異名と法門との兩義を含ませめたものとすれば、何れの漢語よりも理論的により勝れたものとは云ひ得る。然しながら尙ほ異名や法門といふ義のみで、上述の「依他が異門に依つては依他ともなる」といふことが理解し悉くせるものではない。殊に其處には「或る異門に依つて依他起となる如き、その異門は何か、」と問ふのであり、また同じく攝論の少し後には「或る異門に依つて依他が成ぜらるゝ時、その異門に依つては遍計圓成は成ぜられず」等と説くものである。此等は何れも、單に異名法門といふのみに止まらず、進んでそれが斯かる意味の異門と稱せられ得べき内容的理由そのものを問ふてゐるのである。それが舊譯に於ても「別道理」「別義」と稱せられた所以のものである。また無性の攝大乘論釋に於ても、此の異門を特に意趣の異門 abhidharma-pariyāya として釋する、その意趣とは即ち右に述ぶる如きものであらう。玄奘が單に異門と譯せず、時には「異門密意」なる譯語を用ふることも、之に相等せしめて

考へ得ると思ふ。而して最初擧げた攝大乘論文の如きに於ては、斯かる種々なる義をすべて包含せるものとして paryāya としふ語が用ひられてゐると考へなくては、十分に理解し得ないものがあるであらう。辭書に示される解語に就いて云へば、同義異語の意味は勿論のこと、特に分位 avasara 品類 prakāra その他 nirmāna 等の諸義が、統一的に同時に併せ考へられねばならぬのである。斯くすることに依つて初めて三性の非一非異を述ぶる右の文も了解し得る所となる。即ち一なる依他起性が同時に異門に依つては三性となるといふことは、一なるものゝ分位の差別に依つて三性の品類の差別ありといふことである。分位の如何に依つては同時に品類も異ることである。それ故に、三性としての品類の差別は飽くまで認められながら、同時にその差別は一なるものゝ分位の如何に由るものであり、一なるものゝ三つの方面、三つのあり方として考へられねばならぬ。無性釋論がまた「觀待別故」(Ihos-pāṇi byo-braṅ-gis) と解釋せるが如きも、見方の相違といふ如きものに依つて、一なるものに三つの品類の分位ありとなすものであらう。それ故に三性は非一非異なりとせらるゝものなのである。

以上述ぶる所と相關聯して思ひ合さるゝのは、調伏天が三十頌復註に於て次の如く三性を總括して簡潔に述ぶる一文である。即ち調伏天は、「斯くの如くたゞ唯識なることに於て三性はあり。即ち唯識はそれ自體としては依他起性なり、そこに所取と能取とを増益するものは遍計所執性なり。その同じものがかの二(取)を遠離せるもの、それこそ圓成實性なり。」といふ。之は勿論安慧の意を受くるものであり、安慧自らの言葉としては、また別に中邊分別論相攝相の下に右と略々同様の表現を見出し得る。たゞ調伏天が三性の統一を右の如く唯識に於て見出すに對して、中邊分別論は常に虛妄分別 (abhūtaparikalpa) に於て綜合する相違があるのみである。而し

て此等は何れも前述攝大乘論の三性非一非異の義と、この説明に於ても精神に於ても相通するものがあつて、極めて有機的具體的な三性の關係を説明してゐる。たゞ三十頌や中邊論が唯識或は虛妄分別に於て三性の統合的關係を見出すに反して、攝論が同じことを依他起性に於てすることが、少しく相違する點ではある。

此等に比較する時、成唯識論の考へ方は少しく異なるものがあると云はねばならない。成唯識論にもその卷八末に三性非一非異は述べられるのであるが、それは「無別體故、妄執緣起眞義別故」といふ簡單な文章で表現されてゐる。述記に徒へば、無別體故とは、遍計は妄執として依他を離れず、圓成はまた依他の實性なるが故に、三性何れも別體ではなく三性非異なりといふ。また三性は次第して妄執、緣起、眞義としては別なるが故に、三性非一なりとなすものである。此文章は文章自體として誤謬があるとは決して考へられない。その非異門の如きも、攝論に準じて依他を中心に考ふる傾向にあると云へよう。然しながら全體として安慧や調伏天の註釋の有機的なるに比すれば、たゞ三性が平面的に並存するが如くに思はしめ易い。その由來する所は種々であらうが、例へば、遍計が依他と不離なりといふが如きはその一である。不離 *avyatirikā* とは、梵語的には直ちに同一體なりとの語感を持つが、漢字としては各別に對蹠的にあるものが關係的に存在する。即ち不相離性 *avinabhāva* と云ふ意味で考へられ易い。遍計と依他とは斯く不相離性的に并在するのではなく、依他の全體がそのまゝ遍計所執性であるといふ一面がなくてはならない。また圓成實性の考へ方も、單に眞義とのみ云つて、何らか凝然不動なるものが遍計や依他とは無關係に別物として考へらるゝかの如くである。調伏天等に於て、「畢竟遠離性 *atyantārahītatā*」として圓成實性が依他の遍計との關連に於ける如性として考へらるゝ如きとは餘程異なる。その他一般

にまた成唯識論に於ける所謂識の四分説、特に前三分に就ての護法と安慧との異説に關する議論の如きも、遍依を別物として分類する立場に立脚するものゝ如くである。而してかくの如く法相を分類し差別する立場にあつては、たとへ成唯識論に異不異門が説かれたとしても、なほその眞の意義に撤せざるものがあると云はれねばならない。たゞ言葉として非異を云ふに過ぎないで、實際には三性非異の面が常に忘れられ勝であるといはねばならぬ。

而して前述の *pariyāya* の意義内容の如きは、殆んど全く成唯識論文の上では忘れられ見失はれてゐると思はれる。これがまた右の如く三性を平面的并行的に考ふるを馴致した所以でもある。屢述の如く *pariyāya* とは全一的なものが分位のあり方に従つて三種の品類として變現するとの意味を持つ。三性として差別せらるゝ限りそれは異門に外ならないが、同時に何處までも同じもの、即一的なものゝ異門に外ならない。即ち三は同時に一なのである。斯かる意趣は成唯識論的表現に於ては全く影ひをそめてゐると言つてよい。殊に攝論を初め安慧や調伏天が、三性を依他起性、虛妄分別或は唯識として統一するに反して、成唯識論に於ては「無別體故」といふのみで斯かる三性非異として統合さるべき一面を示す所がない。然しながら此の點を缺くことに由つては、結局諸法の唯識といふことに就いても徹底し得ないものとなりはしないかと思ふ。今は然しながらこのことを詳論する餘裕がないから、最初三性の一異に關して注意して來た *pariyāya* なる語が、實は既に識の顯現を説く場合にも用ひられてゐる一例を示すに止めよう。それは莊嚴經論述求品第三五偈の下に出づるもので、第三四偈と共に「求唯識」を説く個處にあるものである。即ち曰く。

「かの心のみが正に異門として貪瞋等その他の諸法として顯現し、また同時に信等の種々なる行相として顯現す。」

即ち一なる識が善不善の多なる諸法として、異門として顯現すと述ぶるものである。此處に種々に顯現 (abhāsa) すとしふことは、paryāya の語義としての nirmanā 或は prakāsa 等に外ならぬ。一なる識は異門としては同時にそのまゝ諸法なのであり、多なる存在もそのまゝ識なる點に於て一なのである。一即多とか三性の非一非異としふことは斯く考へねばならぬと思ふ。そこにまた「唯識」と云はるべきことが生きて來ると思はれる。

斯くして paryāya なる語は、三性の非一非異を、更に進んでは多なる諸法の唯識性としふことを表現するのに重要な概念となし得るであらう。非一非異或は一即多としふことの言はれる理論的根據そのものは他に幾らもあるであらうが、今はたゞその間の理趣を表現する術語として、異門としふ語が極めて適切なものゝあることを注意したしのである。

1 ho-bo-nid-gsum-po hdi-dag gi tshul ci tha-dad-pa-sig gam / hon-te tha-dad-pa-ma-yin se-na / tha-dad-pa ma-yin-pa / tha-dad-pa-ma-yin-pa yan ma-yin-par brjod-par-byaho / / gsan-gyi-dbañ-gi-no-bo-nid ni man-grabs-k'ya-na gsan-gyi-dbañ ho / / man-grab-k'ya-na de-nid kun-brtags-pafo / / man-grabs-k'ya-na de-nid yohs-su-grub-pafo / / gan-gis gsan-gyi-dbañ-gi-no-bo-nid la gsan-gyi-dbañ ses-bya-baḥi man-grabs gan se-na / gsan-gyi-dbañ gi bag-chags kyi sa-bon las b'byun-baḥi gsan-gyi-dbañ gi p'hyir ro / / gan-gis de-nid kun-tu-brtags-pa ses-bya-baḥi man-grabs gan se-na / kun-tu-rtog-paḥi rgyu-mtshan yin-pa dah / des kun-tu-brtags paḥi p'hyir ro / / gan-gis de-nid yohs-su-grub-pa ses-bya-baḥi man-grabs gan se-na / ji-thar kun-tu-brtags-pa

de-lkar de gtan-med- paḍi pḥyir ro /

2 U. Wogihara : *Sphuṭārtha-Abhidharmakośavyākhyā*, p. 654, l. 13-20, l. 30-31.

3 S. Yamaguchi : *Madhyāntavibhāgaśāstra*, p. 46, l. 3 ; *nānāntarāraṇa paryāyaḥ*. *ibid.* p. 49, l. 19 ; *paryāyo nānākaśyā-rthasya bhinnasādhataḥ pṛatyāyāḥ*.

4 de-lkar man-par-rig-pa-tsan kho-na la ḥo-bo-ñid-gsum ste / ḥdi-lkar man-par-rig-pa-tsam ni bdag-ñid kyis gśan-gyi-dband-gi-ḥo bo-ñid do / / de-la gsum-ba dan ḥdsin-par sgro-btags-pa gaṅ-yin-pa ni kun-brtags-paḍi-ḥo-bo-ñid do / / de-ñid de-gñis dan gtan-du bral ba gaṅ-yin-pa de-ni yoḥs-su-grub-paḍi-ḥo-bo-ñid do /

5 *Sylyain Lévi* : *Mahāvāna-Sūtrāṅkārā*. p. 63-64. *tatra citān eva (vastu) taccitṛābhāsan pravartate / paryāyena rāgābhāsan vā dveṣābhāsan vā tadanyadharṇābhāsan vā / citṛākāraṇ ca yugapat śraddhāyākāraṇ /*
斯く考ふれば前述二十論の心意識等は異門なりといふ如きに於ても、單に外から同義を示す異語が蒐集められ并べられたるのほむななく、内的に一なるものが自ら *nirṇāna* へ *nirbhāsa* へたと考へてよむのかとを問ふ。

遵式の淨土教思想に現れたる『往生要集』

苗 村 高 綱

日宋文化の交流に於て考へらるべきものに、彼の地の趙宋天台と我が國の日本天台との交渉がある。山外派の奉先源清及び山家派の四明知禮と我が台嶺學徒との接觸に就いては既に周知の事であるが、寶雲義通門下の駿足として、四明と共に、趙宋天台の偉觀を完遂せる慈雲遵式その人と我が天台學匠との交渉に至つては未だ聞く所が極めて少ない。是れ蓋し、遵式は德行を以て知られ、其の表面的活動は全く四明に委ねて、自らは修懺淨業を専らにした爲、我が天台學匠との交驩に於て、見るべきものが無かつたことは性格的にも寧ろ當然と云はねばならぬ。

けれども遵式が時代と遊離し去つたもので無い以上、彼が當時に於ける彼我交渉の埒外に在つたものとは考へられない。殊に冷やかな學問的理解はさて置き、暖かな道念は國境を超越する。従つて熱烈なる遵式の淨土教思想は、我が平安朝中期に於ける台嶺の淨土教思想を何程か感受し、又、何等かの連絡があつたであらう事を考へさせられるのである。

卒直に云ふならば、本朝台嶺の龍象たる源信和尚が、寛和元年（一六四五）『往生要集』を畢功し、翌年これを彼の地の天台山に送附した事は既に周知の如くである。其の當時、遵式は未だ二十三歳であつたが、其れより三十一年を経たる天禧元年（一六七七）、遵式は五十四歳に及びて『往生淨土決疑行願二門』を錢唐の侍郎馬亮のために選述した。そこに源信の『往生要集』が明確に受納されて居ることに注目せねばならぬ。即ち『決疑行願二門』に淨教古今諸師の「製疏、解經、宗經造論、隨情釋難、伽陀讚揚」せる内、道安の『往生論』・懷感の『群疑論』・道綽の『安樂集』・慈敏の『淨土慈悲集』と共に『源信禪師淨土集二卷』が掲げられてある。淨土集が往生要集なる事は夙に指摘されて居る所であるが、其の内容が遵式の著作に如何程の交渉と連絡をもつかは一考に値する問題であると思ふ。

遵式の『決疑行願二門』は、決疑門の宗とする所を天台作と傳ふる『十疑論』に置き、『大經』・『觀經』・『小經』・『般舟經』・『鼓音聲王經』・『淨土論』・『起信論』を以て助成してあるが、それらは何れも『要集』所引の經論で、其の文々に至つても同一のものは尠くないのである。

第一決疑門には、疑師・疑法・疑自の三項を分つて信解を勧めてあるが、（一）疑師の下に於ける釋迦・十方諸佛の證誠は、『要集』の極樂證據には『十疑論』に伴はれて出で、（二）疑法の下に於ける淨教の大乘了義法たる事の高調は、『要集』にあつては臨終念相に、『群疑論』よりの引文として登場して居る。又、『鼓音聲王經』の彌陀父母は諸書に論ぜられて居るが、『要集』に於ても極樂依正の下に見えて一の論題を形成して居る。

（三）疑自の下に於ける十念往生は、『要集』の臨終念相の一章を貫く一大問題であることを銘記すべきであら

う。

第二、行願門には、禮懺・十念・繫緣・衆福の四門を開いて、四門各々の行願を説いてあるか、(一)禮懺門は、『要集』の懺悔衆罪の一章に充當され、(二)十念門は、臨終念相の全部を占めたるものゝ如く、(三)繫緣門に於ける「十方如來憐念衆生二如母憶子」は、『要集』對治懈怠章の第十六悲念衆生と、其の趣致の酷似せる甚だしきを思はしめ、最後の(四)修福門に於ける『觀經』三福の文は、『要集』往生諸行門の明諸經に引く所で、この一章の標目既に相似を示すものである。さらに次下の『觀經』流通の二文は、『要集』の彌陀別益にも引かれ、又次下の二十五菩薩の擁護は、其の經名を舉げてはないが、これ「十往生經」の文であつて、『要集』では同じく彌陀別益に出づる所である。かくしてこの三文、兩書ともに同一箇處に出づる事は一奇と云ふべきである。

かゝる文義の連續を兩者に求めるならば、更にわれ／＼は、蓮式の淨土教として見遁すことのできない重要著作たる『往生懺願儀』に於て見出すものがある。其の序文に於ける淨土樂相の敘述は、試みにこれを『要集』の欣求淨土の十樂と對照するならば、(一)聖衆來迎樂・(二)身相神通樂・(三)見佛聞法樂・(四)隨心供佛樂・(五)増進佛道樂の各説相と文義共に關聯するものがあることを注意せねばならぬ。

『懺願儀』の行法は十科より成つて居る。其の第一たる嚴淨道場は、『止觀』常行三昧の身開遮を想起せしめるのであるが、『要集』にあつては、尋常別行の章下に同じく『止觀』常行三昧の文を引き以て『懺願儀』の今段との酷似を思はしめらる。このことは、第二明方便法の下に於ても同然である。

第三明正修意は、標目既に『要集』の大文第四正修念佛と其の類同を示すのであるが、内容を檢すると「言正修意者、天親論曰」として、五念門を出し、次に『論』の順菩提門を廣引して、「故全用論文爲今正意」といふ。これ『要集』の正修念佛一門が五念門を標名して、順次これを廣説するものと比する時、これをしも偶合として默視し去る事には躊躇せしめられるのである。尙、『論』の順菩提門の長引は、『要集』では正修念佛を助成する助念方法門の第四止惡修善の下に離菩提障と連引されてある事も注意を要する。又『懺願儀』の明正修意に、十日十夜の行法は『鼓音王經』『大阿彌陀經』に、七日七夜の行法は『觀經』『小經』に出づと指示してある。『要集』に於ては、別時念佛門の第一尋常別行に十日の行の所據として『鼓音聲經』『平等覺經』を擧げ、七日の行としては『小經』を掲げてある。而して、往生諸行門の第一明諸經の下には『大阿彌陀經』の十日十夜の行、『觀經』上品の一日乃至七日の行を掲げてある。這般の消息は冷暖自知すべきであらう。

第四燒香散華の禮文は、『要集』禮拜門下の禮文と血縁的關係を思はしめ、第五禮請法の三寶禮請は、『要集』臨終行儀の勸念十事の第一たる三寶禮念の文と、その本質なり表現形式の合同を思はしめる。第六讚歎法には、五言一句、十句の偈を以て讚歎してあるが、「乘彼八正船、能度難度者」の偈は、『要集』讚歎門所引『易行品』の「乘彼八道船・能度難度海」の文と、其の差違果して幾何なるかと思はしめる。

第七禮佛法の下、「一心敬禮本師釋迦牟尼佛」の割註に「能禮所禮性空寂」とある。この語句が『要集』禮拜門にある事に注目させられる。良忠は『往生要義義記』に此の文を説明して「慈覺大師法華常行三昧禮佛文」と云ふ。されどこの文意は、慈覺が在唐の時より相傳したと云ふのか、それとも慈覺がこの文を創唱したといふの

か明瞭でないが、何れにしても問題はこゝに存する。即ち蓮式が、何等『要集』よりヒントを得ずして此の同一文句を得たとすれば、それは天台一家の傳統的なものを示すのであるから、慈覺相傳にも一つの箔を添へた事になり、若しこれを『要集』よりの援用とすれば、慈覺創唱にも一つの支柱を與へた事になるのであつて、何れにしても、日支兩國の天台教學史上相關的存在を知る事が出来ると思ふのである。若しこれを兩者全く偶合に過ぎぬと云ふならば、それは餘りに放漫な説明と云はねばならぬ。

第八懺願法には五科を分つて、懺悔・勸請・隨喜・廻向・發願の五悔を明かすのであるが、それは、『要集』の懺悔衆罪の一章の懺悔・隨喜・勸請を想起すべきである。其の文々句々を見ると、『要集』所引の『十住論』の偈と、今の『懺願儀』の文との相似が存する事も重ねて指摘せられねばならぬ。

第十坐禪法は、其の内容に於て『要集』の觀察門に相當し、兩書ともに五念門の行を成就せしめんとする點に、其の軌を一にする事が知られる。今、坐禪法は、先づ『觀經』普觀の華開想を示し、次に白毫觀を中心とする直想阿彌陀佛の次第となつて居るが、『要集』觀察門は、『觀經』の次第によつて、先づ華座觀の文を出し、次に「正觀_二相好_一」として四十二の相好觀を擧げ、これを合して別相觀とし、總相觀・雜略觀と次第して白毫觀に及ぶのである。兩處、些か左右あるも、華座より白毫への展開に於てその相似を知るべきである。殊に『懺願儀』は、白毫觀を明し了つて、「經云、若成不成、皆滅_二無量生死之罪_一生_二諸佛前_一。又云、但聞_二白毫名字_一滅_二無量罪_一、何況繫念_一」と利益を擧げてある。『要集』に於ても亦同然である。されば『懺願儀』に「經云・」又云」として經名を擧げざるため、何經なるやを不明ならしめてゐるが、この二文は連續して『要集』に白毫觀の利益の證文と

なつて居るが如きは、これを偶然の一致となすを甚だしく困難ならしめるものである。これによつて、『懺願儀』の『經』は『觀佛三昧經』である事を推定しても差支は無いことゝ信ずる。

以上、蓮式の『決疑行願二門』及び『懺願儀』の兩著を採り上げて、『要集』との比較を試みたのであるが、其の結果は、兩者の間に相當の契同するものを見出した事を報告し得る。もとより宗教思想史上、平行現象の在ることは決して忽緒に附した次第ではない。又類文の存在は必ずしも、それを時代順に並べて、一を他の直接的影響と斷定すべきものとは考へられぬ。けれどもそこには、他の條件が加へられねばならぬ。即ち甲の書の著者が、乙の書を全然披見した事實が文獻的に證せられぬ際は、類文の存在による兩書接近の推定は極めて微弱なものと云はねばならぬ。されど今の場合は、蓮式が『要集』を知悉して居るのであるから、事態は甚だ異なる様相を呈する事となる。即ち『懺願儀』の如きは、其の結構組織が『要集』十門の一部に契當し、『決疑行願二門』の大綱も亦これを求めて『要集』に見出し得るのである。加之、兩書の引文の連續せる場合の等同や、又は、刪補の跡をしも偲ばせる類文の存在に至つては充分これを考慮すべきである。従つて、蓮式及び源信の淨土教思想には幾多の異點が其の環境よりして認められようとも、そこには、著書に於ける引文の還元的操作に由つて、母胎を同じうするものを見出す事を思ふのである。この意味に於て、『要集』の面影を蓮式の空似として退け去らるべきでは無いことを考慮されんか、私の問題提出の素意はこゝに果遂されるのである。

阿闍佛國經に於ける淨土の意義

西尾京雄

一 緒言。阿闍佛國經は大乗佛教に於ける最初期に位する經典であると學者は論證し、其のことは學界に認容せられてゐるやうである。而してこの阿闍佛國經には種々なる問題があるが、今は、本經所説の淨土莊嚴施設の意義に就て述べて見たい。

元來、淨土の思想は印度に於ける有神教系の思想の影響をうけて發達したものであるとせられ、その淨土の一々の莊嚴 (vṛtta)、即ち、所入の門 (dvāra)・乗物 (vāha) 等皆有自性として、我々の娑婆世界にあるものゝ如く存在するものであると考へられてゐる。其の思想が佛教に於ける最初期の淨土の思想であるかの如く、今日、一般に考へられ、余も亦、これまで、その如く考へてゐた。かゝる思想は古來より行はれたものらしく、瑜伽唯識教學に屬する佛地經論に説かれる淨土についても、かの十八圓滿の一々の莊嚴が、有自性の事を示すものであるとする第一系統と、其等は佛智所證の世界を寄顯せるものであるとする第二の系統が傳承せられてゐる。この十八圓滿の淨土は佛地經並に解深密經に説かれるのであるが、その第二系統として理解することが經典本來の思

想として正しいやうである。有自性としての事の淨土を佛教々會の中に立てて來たことは佛地經論に見らるゝのみでなく、淨土の諸經典の自らなる叙述に於ても亦觀取せられるやうである。

二 異譯諸本の異同。第一、翻譯について、支那に於ては、三譯、即ち、後漢・支婁迦讖譯（西紀一四七）阿闍佛國經（大正・一一・七五一中）、東晉・支道根譯（西紀三三五）阿闍佛利諸薩菩薩學成品、及び唐・菩提流支譯（西紀七一一）不動如來會（大正・一一・一〇一下）があり、西藏に於ては、智友等の共譯である阿闍如來莊嚴大乘經（*Aksobhya-tathagatasya -vyūha mahāyāna sūtra*）（勸同目錄・七六〇番第六）がある。その中、支道根譯は傳つてゐな^ス。

第二、經題について、阿闍佛利諸薩菩薩學成品は分品の名ではなく一經の名である。又、藏譯の品序よりして阿闍〔如來〕授記經 (*mi-ñkhrugs-pa* [*de-bshin-gyogs-pahi*] *lun-bstan-pa thog-pa chen-pohi mdo, Aksobhya* [*tathagatasya*] *vyakarana mahāyāna sūtra*) の經名も知られ、總して五名がある。

第三、分品の開合について、阿闍佛國經の第五佛般泥洹品が不動如來會に於ては、第五涅槃功德品、第六往生因緣品の二品に分たれる。藏譯は品名なく、その分品の分ち方は不動如來會に同じく六品〔併し最後品の品序を缺く〕である。

第四、經の文面に於ける増減について、阿闍佛國經は流通分を缺き、不動如來會は阿闍佛國經弟子學成品の「諸弟子不復行求衣鉢也」（大正・一一・七五七中十九行―下十七行）以下の文がない。藏譯に於て、第二品の佛利莊嚴品の終りに、弟子學成品の二事（大正一一・七五七終二行―中十二行）が適しくも處を變へてゐる。

第五、思想内容に於て、阿闍佛國經には、眞如・法易・法性・佛性等の非安立論 (avyavasthānatya) の語が文面顯了でなく、簡古であるが、異譯を註釋として初めて理解せられる個所も多い。

三 淨土莊嚴の施設。第一、本經の梗概に就ては、釋尊が耆闍崛山に在つて舍利弗のために、東方阿比羅提 (abhirati, 妙喜) 國の大目 (pagan, ān-pa, 廣目) 如來の下に、阿闍菩薩が六度の法を聞いて大誓願を立て授記を得て阿闍如來となり、現に妙喜世界に住すること〔受慧品第一〕、ついで其の佛刹の莊嚴〔善快品第二〕、聲聞衆の功德〔弟子學成品第三〕と菩薩衆の功德〔諸菩薩學成品第四〕莊嚴を、終りに阿闍佛の涅槃の相狀と往生する因〔佛般泥洹品第五〕とを説いてゐるのである。

第二、淨土莊嚴の施設概説するについて、全般に亘る餘裕がないので、望月博士が「淨土教の起原及發達」六六九頁に概評してゐるから、便宜上其を稽へつゝ莊嚴施設の意趣を見たい。

先づ淨土の依報莊嚴について、第一に日月に關説 (大正一・七五五中七五六中等) することより、淨土には日月がある。佛敎の經典も時と所とに制約せられる文化の所産なのであるから、他方世界が描き出されるについては、當時の印度人の文化財に據つて建てるより外方法がない。然も國土の施設については日月を度外することは出来ないから、そこに日月が配置せられる。然し、その日月の光は阿闍佛の光明によつて悉く蔽はれ、刹土の人民は其を見ることが出来なく、日月の照す所がない (七五五中) と。日月は萬物を照し、常闇を破る所にその意義があるのであるが、今はその機能が全然ないので、日月は假説に過ぎない。

第二に初利天等の諸天がある (大正・一・七五七中) と記述する。部派佛敎に於て、欲・色・無色の三界説が

確定してゐるのであるから、今も亦世界の構成上、其等の相状が説かるべきである。然るに一般に諸天は閻浮提に觀待して勝處であり、爲に原始佛教以來の念天の思想にも見るが如く、其處に生れることが樂はれるのであるが、阿闍佛刹に於ては、忉利天の諸天は反つて閻浮提に降下することを願ふのである。其は閻浮提の勝福は諸天に同じく、然も阿闍佛が經を説きたまふこと（大正・一一・七五七中）は忉利天に無いからである。此の事は上界も亦同じいのである。其れ故に阿闍佛刹に於ける色界等は上界としての意味がない。従つて諸天等の建立は假説と言ふべきである。

次に、淨土の正報莊嚴について、第一に諸人に歌詠・遊戲（迦識譯には快樂とす）ありとせられるが、其は欲意と相應するものでなく、寂靜の行である法樂なのである。

第二に女人ありとする。此は阿彌陀佛國の女人あることなし（大阿・第二願無女生）とすると異なるが、その女人は玉女寶より勝れ（七五六上）、女人としての過失がない。女人の爲に妊身・出産あるが身心の疲極が無く安穩であると。娑婆世界に比較して女人ありと説くが爲に、その女人としての理想を極度に描いたものであると思はれる。

第三に菩薩及び諸人の死ありとは、聲聞及び菩薩の般涅槃することを言ふものであらうが、阿闍佛も亦自ら般涅槃せらるゝのである。阿闍佛刹の一切衆生は横死がなく（大正・一一・一〇三下、迦識譯七五三下相當文缺）短命者無し（大正・一一・七五七中、藏譯には命濁とす）とするから、無量壽國の人民長壽或は弟子長壽と積極的に説かない相違があるのみである。

第四に阿闍佛刹の聲聞衆は四果の差別はあるが、其の區別はこの土の如くではなく、現生に於て、皆、無學地に住して滅度を取るのである。それ故に四果は假名の施設に過ぎない。然も聲聞であるよりして、戒を持すべきであるが、阿闍佛刹の衆生に煩惱濁がない爲に苦・空・無常・無我（大正一一・七五七下、藏譯は空・無相・無願とす）を以て戒とする。その聲聞の無數なることは阿彌陀佛國に同じ。

第五に菩薩衆はすべて不退轉位（大正・一一・七五八下）であり、一生補處である。その所以は魔の嬖亂する所とならないからである。その魔衆は前世の業によつて魔の身と名とを得てゐるが、彼等は其を厭うて聽聞に預つてゐる。

第六に、その佛刹の人はすべて惡色の者無く、又醜者もなく、姪・怒・癡薄し（大正・一一・七五五下）と説くに於て、前二句は大阿彌陀經の第九願端正同色といふ積極的なる開示と相屬し、後一句は第十一願の無貪瞋癡といふに同じくはないが、「無有穢濁」（大正・一一・七五七中）（藏譯には煩惱濁なしとす）とあることより、其の思想は理として無貪瞋癡に發展すべきである。

元來、阿闍佛刹は阿彌陀佛國の十方衆生、殊に凡夫を救濟の對象とするのと異り、「阿闍佛國は凡夫の刹にあらず」（大正一一・七六二下）或は「阿闍佛の德號法經は終に癡人の手中に至らず」（大正一一・七六三中）とて、凡夫を拒否し、聲聞衆も亦功德法門を聞いて受持し精勤して二生或は三生にて補處となる（大正一一・七六三下、一一一）のであるから、すべて菩薩人として佛果を得ることが究極の目的なのである。

以上説くことによつて阿闍佛刹の依報・正報の種々なる差別相は魏譯無量壽經に涅槃の妙果を明す條下に説か

れる「因順餘方」(大正・一二・二七一下)として説かれてゐるものでないであらうか。この大經の「因順餘方」の句は、説明句として増廣せられたのか廿四願經の相當する條下(大阿彌陀經、大正一二・五〇四中、平等覺經・大正一二・二八四上)に無い。この經句が魏譯並に唐澤(大正一二・九七中)に於て顯はれたといふことは、その當時に淨土の莊嚴を經典の文言の如く執つたものがあり、その眞の施設の意義を明かにせんが爲の説明句であると考へられないであらうか。

此の因順餘方の意味に阿闍佛國の諸莊嚴が施設せられたものであらうとか豫想を確實にするのは、阿闍佛刹功德莊嚴(*gṛhanvṛta*)の結文として、阿難と須菩提との對話がある。

賢者阿難、問_二賢者須菩提_一言、唯須菩提爲_レ見_二阿闍佛及諸弟子等并其佛刹_一當_レ如是。

須菩提、謂_二阿難_一言、汝上向視。

阿難答言、仁者須菩提、我已上向視、上皆是虛空。

須菩提、謂_二阿難_一言、如_二仁者上向見_二空、觀_二阿闍佛及諸弟子等并其佛刹_一當_レ如是。(大正一一・七六〇中、一

〇八下、勸同目錄七六〇番、第六・五一 a)

この問答に於て、上來叙する所の阿闍佛國の有相の莊嚴が虛空(*ākāśa*)と等しと觀るべき意趣のものであることを知るのである。この虛空は常に大乘經典に於てその遍在(*sarvātthā*)の義よりして法界に譬へ、虛空の一譬よく如來を顯はすともいはれる。此より淨土の功德莊嚴が法界と相應して解すべきことを指示するものであるまじか。

四十八願經に因順餘方を説き、次いで、淨土の諸天人の身體の精妙を「虛無之身、無極之體」と明してゐるが其は又廿四願經に於ても同じいのである。かゝる能詮(文)・所詮(義)の相應せる叙述が簡單に行はれるものでなく、實に阿闍佛國經に於ける此等の思想の琢磨鍊成を経て簡明直截の表現を取つて來たのでないであらうか。

四 卽假設的指方立相と離假設的指方立相の淨土。余はかゝる阿闍佛の本願力(pūrvaprañihānubhāva)に基いて餘方に因順して施設せられる淨土を卽假設的指方立相の淨土と呼び、之に對して假設を離れて有自性としての事を説く淨土を離假設的指方立相の淨土と名づけて差別する。思ふに法の思想は緣起・空・法性の上に諸法が假設(ūpacāra)せられるに對して、佛身の思想は、瑜伽唯識教學の言葉を用ひた言ひ方ではあるが、眞如「清淨法界」・菩提(出世間智)・涅槃(無爲界)・轉依(法身)の一味(ekarasa)の上に、其は時代と人(部派)とによりて其等の中、何れかを中心とはするのであるが、其等の清淨眞實なるもの(vigūḍhatatva)の上に假設せられて來たものであると見られ得るであらう。

五 結語。阿闍佛國の淨土の莊嚴の施設をかくの如く了知することによつて初めて佛教思想として受け容れられるやうである。東方妙喜世界に指方立相することによつて、當時一方に、一般社會の有神教を信する人々が佛教思想へ欣慕・導入せしめられると同時に、他方、佛教々團の中に流行したであらう生天を信する人々の思想が淨化せしめられ、自利々他圓滿を究竟目的とする菩薩道に轉入せしめられる善巧の施設となつたものであらうと考へるものである。

有自性論に於ける假説と唯識論に於ける

假説に就いて

野澤靜證

この題の下に、安慧造唯識三十頌釋論（梵本、一七頁。新導成唯識論卷第二、一〇—一一頁）に出づる、假説（upacāra）に關する有自性論者と唯識論師安慧との論争、述記の所謂「略釋外難、重淨此三句」と科せらるるもの、に就いて卑見を述べたいと思ふ。

その有自性論者とは、成唯識論述記（佛教大系本、成唯識論第一、五四四頁）によれば吠世師即ち勝論であり、調伏天はこれを文典家（Vaiyākaraṇa）であるとなす。尤も述記では、後に「破前外道勝論爲首、餘亦從之」（同、五五四頁）ともなすから勝論と限つたわけでもない。

偕て、勝論と文典家とはその根本學說の上に少くとも次の如き相違が認められる。即ち、（一）聲即ち言語の詮はすものに就いて、勝論は實（vyakti）・種（akṛiti）・類（jāti）の三種に分類するに對して、文典家は實（dravya）・類（jāti）の二種に分つ點、（二）聲と聲の詮はすものとの結合關係に就いて、勝論は習慣的（sāmyajika）であるとするに對して、文典家では常住不變（nitya）であるとする、換言せば、前者は聲無常論（聲生論）を採

有自性論に於ける假説と唯識論に於ける假説に就いて

有自性論に於ける假説と唯識論に於ける假説に就いて

三四六

り、後者は聲常住論（聲顯論）をとる點、の二點の相違が認められる。

今、この二點を茲の假説に關する論争について檢するに、(一)假説せらるるものとしては實と類との二を擧げて文典家の説に同じ、(二)眞事 (mukhya-padārtha) として能詮の聲と所詮の實及び類とを標してゐるが、これは次下に論する如く能詮・所詮の結合關係が常住であるところから、かく能詮・所詮を眞事となすもののである。この點も亦文典家の説に等しい。それ故に、調伏天の説の如くこの有自性論者とは文典家であると認め得べきかと思ふ。

文典家は前述の如く、聲常住論がその根本學説である。而してその聲常住論を立つる根據は、聲 (śabda) とそれによつて詮はされるもの (artha)、即ち能詮と所詮との結合關係 (sambandha) が常住不變であるから、能詮の自體たる聲性 (śabdātva) も所詮も共に眞事として實在す、といふ點に存すとせらるる。又、その聲常住論は聲顯論と云はるるによつて知らるる如く、一切の言説 (abhidhāna) はかかる眞事として實在せるものの顯はるる爲の緣たるに過ぎないとせらるるのである。

それ故に、今これを火について云へば、火といふものは、火といふ言説又は火なりといふ覺 (buddhi) とは無關係 (anapeksā) に眞事として實在するけれども、火といふ言説又は覺は眞事なくしては起り得ず、言説・覺の起るところ必ず眞事を豫想しなければならぬのである。このことは單に一語に關するばかりでなく、文についても當嵌まると思ふ。例へば、「儒童は火なり」といふ文——假説は、火といふ眞事と火に似たる儒童といふ別な眞事とが既に實在して居つて、更にその兩者に共通する徳即ち屬性があつて始めて可能であると云はねばならぬ。

だから、この立場より文典家では「假説は三に依る。即ち眞事と眞事に似たる他の境と及びそれら兩者に共通する徳とに依る。その何れか一なきときは假説すべからず。」とて、先づ假説の根本條件を提示し、次に、「譬へば眞なる火と、火に似たる儒童と、火と儒童との兩者に共通する赤性又は猛性が存するとき、世間に於て儒童は火なりと假説せらる。」と譬喩を掲げ、かかる根本條件と譬喩との二を以て、唯識論師の、「我法二種の假説は識の轉變に依ると雖も眞の我法に依るに非ず。」といふ假説義を難じ、苟くも我法の假説があれば我法は實有たらざるべからずと徴するのである。

註 宇井伯壽氏著、印度哲學研究(第一)所收、「勝論正理兩學派と吠陀並に聲常住論との關係」參照。

文典家の徵難は前述の如く假説の根本條件と譬喩との二部より成る故に、これに對する唯識論師安慧の答釋も自ら二部となり、第一部に於ては「譬喩に於ける假説」を遮し、第二部に於ては假説の根本條件としての「眞事」を遮す。而してこの第二部の破を述記(同上、五五四頁)では「小乘の伏難」を破すとせざるを注意して置く。

以下かかる答釋について論すべきであるが、それは可なりの紙數を要することであるから、今は調伏天の復註を參照しつつ自由に譯出し、以て此の部に關する研究に代へたいと思ふ。

一 總論。成究竟論者安慧は、茲に「儒童は火なり」との譬喩を建立する場合、汝の所宗によれば、火の類か或は火の實か、換言せば、火の共相か或は火の自相か、が儒童に於て假説せらるることとなる。然るに、兩者共に假説せられずと破す。

二 (A) 類を破す。(a) 儒童と共通性(sādhanā)なる赤性或は猛性は火の類には無し。汝はこれらの二徳は

有自性論に於ける假説と唯識論に於ける假説に就いて

實に屬すと雖も類に屬せずと許すが故なり。而して共通性は假説の依事 (upakāra-vastu) なり、然るにその共通性は火の類になきを以て儒童に於て火の類を假説する能はず。而かも汝尙ほ「類に共通性なしと雖も假説し得べし」と云はば、「曰く」、爾るときは決定なき故に一切に於て一切を假説すといふ太過の失に墮すべし。

(b) 以上の難破 (gatika) に對し、汝、別なる假説の依事を説かんとて、「類には共通性なしと雖も、類なきときは赤性或は猛性は起らざるごと (avinabhāvīva) がこの場合の假説の因なり。それ故に、儒童に於て類を假説すとも太過の失なし」と云はば、「曰く」、火の類は儒童にはなし。他方、猛性と赤性とは儒童に於て現に見らる。それ故に彼の二徳は火の類なくして而も起る。由つて、類なきときはかの二徳の起らざることも亦假説の因たり得ざるなり。

右の難破に對し、汝更に「火の類なきときは起らざる赤性と猛性とは共に儒童にも亦實有なり」と云はば、「曰く」、爾るときは、火に類なる火性實有なる如く、儒童にも亦火の類實有なる故に、儒童に於て火の類を假説する必要全くなきなり。

(c) かくの如く假説の依事は共通性 (sādhāraṇa) にあれ不可分離性 (avinabhāvīva) にあれ共に類中には有り得ざる故に、それ故に、「儒童に於て火の類は假説し得べからず」と決定す。

(B) 實を破す。(a)、汝、「類を假説し得ずと雖も實を假説し得べし」と云はば、「曰く」、火の實も亦儒童に於て假説すること能はず。所以は、火と儒童とは共法 (samyak-dharma) 全くなきが故なり。元來、種 (viśeṣa = svataksara) なるものは各自の所依に繫屬するが故に、火の徳なる猛或は赤なるものは即ち儒童の猛或

は赤の徳なりとは許されざるなり。即ち、火は薪を焼く故に猛なりと稱せらる。然るに、儒童は諸士夫中にて賢なる故に猛なりと稱せらる。それ故に、火の猛なる徳と儒童の猛なる徳とは全く別異なり。同様に赤なる徳も別異なり。既に儒童の猛・赤なる徳は火の徳ならず。それ故に、別異なる徳によりて儒童に於て火の實を假説すとせば、太過の失に墮すべし。

(b) 以上の難破に對し、汝、彼二徳の相似 (anidāna) を根據として、「猛或は赤なる二徳は各自の所依に於て決定せる故に、儒童に於て火の實を假説する能はずと雖も、火の徳なる猛或は赤は儒童の徳なる猛或は赤と相似なる故に、その徳の相似に依りて儒童に於て火の實を假説し得べし。」と云はば、「曰く」、かくの如き徳の相似は徳の類に於て許さる。それ故に、徳の相似は今の場合の救釋たり得ざるなり。即ち、相似の徳有りと雖もそれらのもとく徳の相似なる故に、火の徳なる猛性或は赤性は儒童の徳なる猛性或は赤性に於て假説し得られんも、徳の相似によりて直ちに儒童に於て火の實は假説し得べからず。火の實は徳の類と無關係にして、他方、徳の類は諸徳と相應すと雖も實とは相應せざるが故なり。

(c) かくの如く實に於ても共法全くなき故に、それ故に、「儒童に於て火の實も同様に假説し得べからず」と決定す。(以上、第一部。以下、第二部。)

一 (A) 實の眞事たるを破す。(a)、かくの如く「譬喩に於ける假説」を遮し已つて、次に眞事を破す。汝は「眞事あるとき假説し得べし」と云ふも、それは復た合理的ならず。眞事は全く無なるが故なり。何故に無なるか。眞事の自體は一切の智と一切の言説との境より超出するが故なり。何故に超出するか。「勝性 (pradhāna) に

對しては常にそれが徳を具するとき智と言説との境となる、即ち、解了せらるるも、その自體は解了せられず」とはこれ汝の極成なるが故なり。而して今茲に勝性とは種の體 (Viśeṣa-vastu) の謂にして實等なり。次に徳とは種 (Viśeṣa) の謂にして白等なり。かくの如く勝性に對して智と言説との二が現前に起ることなければこそ、勝性の徳の相貌を以て顯はれしことが知らる。即ち、徳を分別することが合理的となる。然らずして汝「勝性の自體が智と言説との二を以て現證知せらる」とせんか、爾るときは諸徳は全く効用なしといふ過失に墮すべし。(b)、これに對し、若し汝、「智と言説との二は勝性の自體に對して現前に起ることなしと雖も、而も何らかの別なる方便を以て勝性の自體を現證知す」と云はば、「曰く」、覺 (Buddhi) と聲とを離れては勝性の自體を現證知する所以の別なる方便は全く無ければ汝の所言復た不合理なり。

(c)、かくの如く、勝性の自體を分別する別なる方便は全く無く、他方、智と言説との二は勝性の自體には起らざる故に、眞事なる火の實は全く無しと解了せらるべきなり。

(B) 類の眞事たるを破す。汝又「火の實に於て覺と聲とは現前に起ることなき故に火の實は眞事たらすと雖も、火の類には覺と聲とは現前に起る故に、火の類こそ眞事たるべし」と云はば、「曰く」、火の類も眞事たり得ず。所以は、火の類も亦聲の自體を媒介 (Mittels) として始めて智と言説との二を以て知らると雖も、その自體は直ちに知られず。それ故に火の類も眞事たり得ざるなり。

(C) 聲性の眞事たるを破す。汝又、「聲性に於て覺と聲との二は現前に起る故に、聲性こそ眞事たるべし」と云はば、「曰く」、以上の如く實と類とに智と言説との二が現前に起らざる如く、聲性に於ても彼二は現前に起

ることなし。聲の自體と言説とは差別なければ従つて結合關係も亦なし。而して汝は「結合關係なくしては何處にも言説起らず。言説起らざる處には智も亦起るべからず」と許し、更に「一切の智は分別を具す」とも許すが故に、智は言説に依らずしては起るべからず。類も徳も作 (Eris) も亦聲の自體に依らずしては智によりて執られず。それ故に、彼等分別も亦言説を離れて別にはあり得ず。以上の如く、聲の自體にも智と言説とは現前に起らざる故に、聲性も眞事たり得ざるなり。

二 かくの如く、智と言説とは所詮なる實・類及び能詮なる聲性の何處にも現前に起らざる故に、「眞事は全く無し」と成立す。

かくの如く眞事を遮し已つて、次に假 (Sanya) を現前に説かん。汝の宗とする一切の眞事は全く假にして眞 (mūhya) ならず。假とは體もその住處も現に無なる相貌にて起るものなり。而して一切の聲は勝性に於ては現に無なる假の相貌にて起る。即ち、勝性は假の相貌となつて始めて聲によりて知らると雖も、その自體は知らるるにあらず。それ故に勝性は眞たり得ざるなり。

かくの如く眞事は全く無し。それ故に「眞の我法なきときは假説する能はず」と云へる汝の宗が却つて不合理なり。

附記。文典家の所言の出據を今審かにせず。従つてそれら所言に對して一々註記するを得ざるは誠に遺憾である。先輩諸賢幸にこれを寛恕し、逸早く御指示を賜へ。尙ほ、西藏文讀解に關し、山口益先生の御垂教に接せしこと多し。茲に記して謝意を表す。

有自性論に於ける假説と唯識論に於ける假説に就いて

佛教典籍上に於ける高麗義天の 事業並に其價值

大 屋 德 城

義天諱は煦、文宗の第四子、宋哲宗の諱を避けて字を以て行ふ。景德國師を禮し、出家して靈通寺に居り、華嚴を學び、祐世僧統と號した。宣宗の二年乙丑四月、即ち宋の元豐八年、商舶に乗じて入宋、抗州の淨源に華嚴を、從諫に天台を學び、翌年（宋の元祐元年）六月、釋典及び經書一千卷を齎して歸朝し、興王寺に教藏都監を置いて、之を刊行した。又國清寺に住して、天台を宣揚し、後海印寺に退き、肅宗位に即くに及び、召されて、再び開城に還り、興王寺に居り、門人等と華嚴の要文を集めて、新集圓宗文類を編纂刊行し、更に釋家の文章を集めて釋苑詞林を編した。其説く所時弊に鑑み、教觀雙修を標榜し、以て僧風を革めんとした。六年辛巳（宋の建中元靖國年）十月五日病みて寂す。歳四十七。謚して大覺國師といふ。其事蹟は墓誌銘、靈通寺碑、仙鳳寺碑、文集、外集、高麗史、佛祖統紀、釋門正統、東師列傳に詳かであり、其他の隨筆雜著にも散見する。

佛教の典籍に關する義天の事業は四種ある。即ち新編諸宗教藏總錄の編纂は其一であり、續藏經の編纂と刊行は其二であり、新集圓宗文類は其三であり、釋苑詞林は其四である。今各項の由來を述べて、然る後、其價值を

批判するであらう。

(一) 義天は十九歳の時から、佛敎典籍の蒐集を發願し、入宋するや、專心之に従事し、數多の章疏を獲て歸朝し、更に遼及び日本に求め、二十年間に一千〇十部、四千七百四十餘卷を集め、其目を編して、新編諸宗敎藏總錄三卷とした。時に宣宗の七年庚午、宋の元祐五年、本邦の寛治五年、義天三十六歳の時である。

(二) 義天宋より歸朝の後、興王寺に敎藏都監を置き、新編諸宗敎藏總錄所載の疏鈔の刊行に着手した。而して、着手の年月、繼續の年月、全部成功したかどうかは徵す可き資料が無い。現存の殘卷に依つて推定すれば、新編諸宗敎藏總錄の出來たのが、宋の元祐五年で、遼の大安六年に當り、現存する刊記の最も古いのが、大安八年であるから、大安七年から始つて、其寂年まで繼續したと見て、凡そ十年間である。即ち三十七歳から四十七歳までである。現存本の刊記の最も新しいのは、壽昌五年であるから、大安八年から壽昌五年までは八年間であり、右の十年といふは、略これとも一致する。而して、其刊出した數は明かでない。

(三) 新集圓宗文類は二十二卷あり、華嚴の要文を集めたもので、義天の弟子等と共に編纂する所で、論義の参考書である。恐らくは、義天の歸朝後六七年頃であらうと思はれる。其編纂に與つた諸僧は卷一の後に列銜があるから、之に依つて知ることが出来る。凡そ斯る要文類聚の形式は、當時宋にも、遼にも、行はれたところであるから、義天は夫等に倣つて、編纂したものであらう。即ち宋では重編天台諸文類聚、台宗十類因革論などがあり、遼では大乘諸宗修行止觀要訣があり、何れも義天より前であるから、其體裁に則つたことは明かである。

(四) 釋苑詞林二百五十卷は義天最後の編纂であり、其刊行は恐らく生存中には出來なかつたやうで、寂後遺

弟の手に成つたものであらう。釋家に關する文章を蒐録したもので、今僅に卷一百九十一から、卷一百九十五まで、五卷を存するのみであるから、全體がどういふものであるかは知ることが出來ぬ、併し卷一百九十三に碑四十と注してあるから、碑が四十卷あつたことが分るのみである。之も梁簡文帝の法寶聯璧二百二十卷、梁元帝の内典碑銘集三十卷に倣うたもので、現存の殘卷に依れば、上は六朝より唐宋に及び、高麗朝の文も收めてある。

以上、義天の編纂並に刊行に係る四種の事業の由來を略説したから、次に、此等の内容に關し、他に優れた點を擧ぐることとする。長所は即ち價値の存するところであるから、長所を説けば、價値はおのづから判明する譯である。

(一) 新編諸宗教藏總録は卷一に經部を、卷二に律部を、卷三に論部を收めてある。而して、左の四箇條の長所を有する。

- (イ) 此目錄は海東有本見行録と注し、現在目錄である。世の多くの目錄が、其本の有無に拘らず、文獻に依つて傳はる書名を著録するとは異つて居る。隨つて、義天の頃には、これだけは確實に存在したといふ證據になる。
- (ロ) 高麗の撰述だけに、古くは三國時代、次いで、新羅時代の撰述を收載してあり、即ち元曉、義湘、慈藏、憬興、可歸、太賢、義寂、圓測、勝莊、緣起、順璟、明晶、智通、道身、圓勝、道證、悟眞、端目、崔致遠の撰述から、高麗の諦觀に及んで居る。他の目錄にも、若干の半島撰述を收めてはあるが、これ程豊富なものは無い。唯惜むらくは、高麗朝を今少し載せて欲しかった。

(ハ) 契丹又は遼の撰述を收めたことは、亦他錄に秀れた點である。契丹は書禁が厳しく、外國に出せば死に處

すといふ程であつたから、契丹の本は宋にも餘り出なかつた。然るに、高麗は宋と、契丹と何れにも善かつたので、契丹又は遼の撰述は高麗へ輸入され、此目錄に收載されるやうになつた。故に道宗、覺苑、志福、守臻、法悟、澄淵、常眞、非濁、詮明(後名詮曉)希麟、志延、思孝の撰述は他に見ざるところである。

(二) 宋人の撰述を多く收載したことも、亦他に傑れた點である。義天は親しく入宋して、汴京から抗浙の間に遊び當代の知識五十餘人を歴訪して、章疏を集めて居るから、北宋人の撰述を多く著録して居る。例へば、四明以後宋朝の天台に關するもの、七十二部を數ゆることが出来る。こは他録に見ざる所である。

(一) 續藏經の内容は大體新編諸宗教藏總錄著録の章疏であると思はるが、今日殘冊が少ないので、確實に知ることが出来ない。併し、完成はしなかつたとしても、重要なものや、希覯なものを相當多數に含んで居たことは疑問の餘地が無い。續藏の刊行された分が現存したならば、どれ程必要なものがあつたか、殆んど計り知れない程で、眞に佛教撰述の寶庫であつたことは、寸毫疑ふ餘地はあるまい。今残つて居るものだけに就いて見ても玄範の阿毘達磨雜集論疏、慧淨の妙法蓮華經續述、公哲述、忠濫刪補の金剛般若經疏開玄鈔、法寶の一般涅槃經疏、晁空の一般涅槃經疏圓旨鈔、行滿の開四分律宗記義鏡鈔、清素の瑜伽師地論義演、雲儼の因明入正理論疏鈔など、他に傳本無きものがあり、殊に思孝の妙法蓮華經觀世音菩薩普門品三玄圓贊科文、澄淵の四分律刪繁補闕行事鈔詳集記、常眞の俱舍論頌疏鈔の如き、契丹人の撰述は、續藏に編入せらるる事が無かつたならば、悉く散佚して了つたであらう。今日契丹佛教の内容がいくらかでも窺へるのは、全く義天の功績といはねばならぬ。

(三) 新集圓宗文類は二十二卷あり、今卷一と、卷十四と、卷二十二の三卷の外、若干の殘闕を留むるのみで

正確なことは分らぬが、残存の部分だけで論じても、他に傳本の無い文章が少く無い。其最も希覯なのは、續藏と同じく、契丹人の文章である。道宗の釋摩訶衍論通玄鈔の引文(卷一に收む)大方廣佛華嚴經隨品讚(卷二十二に收む)侍中監修國史魏國公姚景禧の同讀引文(卷一)兵部侍郎參知政事劉詵の諸宗止觀引文(卷一)思孝の約理事無礙など四篇(卷二十二)は斯書に收載された爲に残つて居る。其他、支那撰述では、元朗の起信疏論集釋記、法詵の新華嚴經疏、智正の華嚴經疏、智儼の無性釋攝論疏、延俊の起信論演奧抄、石壁寺傳興の起信論隨疏記、神秀の唐華嚴經疏を、卷三、卷四、卷七に引用してある。此等も皆散佚した註疏である。

(四) 釋苑詞林は二百五十卷中、二百四十五卷が亡佚し、僅に五卷を存するのみであるから、とかくの論を爲すことは不可能であるが、此五卷だけで見ても、相當貴重な碑文が收載されてある。即ち支那は六朝から宋まで二十一家、朝鮮は高麗の一家を收め、就中、王融の高麗康州智谷寺眞觀禪師碑(卷一百九十一に收む)の如きは、高麗の佚文で、他に傳本を知らない史料である。王融は光宗、景宗、成宗の三朝に仕へ、後周に使し、歸朝して翰林に盛名のあつた文人で、此碑の外、求禮智異山の鷲谷寺玄覺禪師塔碑を撰し、今に傳へて居る。又卷一百九十五には、八篇の誄を收めて居り、こは廣弘明集の僧行篇卷二十三に收むる八篇と全く同じであるが、釋苑詞林を以て、海印寺板に對校すると、大分文字の出入異同があり、兩者の底本が必ずしも同一でないことが判明し、校勘の資料として珍重すべきものである。

以上、義天の佛教典籍上に遺した四種の事業の由來と、其佛教研究上、廣くは一般文化研究上、どれ程の價值があるかといふことを、極めて大局の上から述べたのであるが、固より略説で、其輪廓さへも述ぶることが出來

なかつたことは、甚だ遺憾とする所である。されば、其詳かなことは、昭和十一年に影印刊行した高山寺本新編諸宗教藏總録の解説や、同十二年に刊行した高麗續藏雕造攷の本文に依つて、知悉せられたく、其後の研究に係る部分は、近く刊行すべき大覺國師全集の解題に依つて、承知せられんことを希望する次第である。

想ふに、朝鮮民族の心に浸み込んだ佛教の研究は、廣くは文化の問題として、狭くは佛教の學問上の問題として、十分に研究し、闡明すべき意義があり、價值があると思考する。況んや、先進國民として、後進民族統治の必要からも、彼等の過去に於ける文化の遺産を検討することは、極めて緊切なるものがあると信ずる。殊に半島が支那大陸と本邦との中間に位し、文化の傳播を擔當した地位から考へても、半島文化の研究はやがて大陸文化の研究であり、即ち又本邦文化の研究と爲る。想ふに、義天に依つて傳へられた文章の一篇さへもが、今日滿洲のどこから出て來たか。此點からいつても、義天の事業は多くは片鱗を遺すに過ぎないが、其東洋文化に於ける意義と價值とは、決して軽く評價さるべきものではあるまいと思ふのである。

王法爲本の溯源的考察

佐々木憲徳

淨土眞宗の道德的軌範は王法爲本であるが、その王法は世間法である。元來一般佛教は出世間を標榜し、隨つて教團規定の戒律なる出世間法を依用して、道德的軌範としてゐる。然るに淨土眞宗も亦た出世間の性格を有することは勿論であるが、而かも道德的軌範に於て一般佛教に異つてゐるのは、眞宗それ自身の特質と存在の意義とを示してゐるものであらう。それで王法爲本の研究は困難なものであるが、今は簡単に初に教理的展開のうへより一言し、後にその根本的典據について述ぶることにする。

さて眞宗の王法爲本は前來佛教の建て前からすると、そこに非常な飛躍が行はれて居り、いはゆる百尺竿頭一步を進めた立義である。だがその獨創的新道德軌範の先驅者を求めるならば、日本天台の肇祖傳教大師の圓教菩薩の大戒に於ける眞俗一貫の主張を指すのほかはなからう。而して圓教菩薩の大戒に先だつものは、大乘共門の戒律であり、大乘共門の戒律は先行者として小乗の二百五十戒を存在せしめてゐる。その小乗戒はいはゆる毗奈耶であつて佛陀が弟子達のために隨犯隨制されたものである。ゆへに成道後數年間は全く戒律といふものゝない

修道生活であつた。然らば佛陀の戒律は何者を依準として規定せられたるかといふに、四海統一の轉輪聖王の十善の勅諭であつたとされる。その十善の勅諭とは身三口四意三にありて不道德の行爲を制止すべく、身三に殺盜邪淫、口四に妄語綺語兩舌惡口、意三に貪瞋邪見を指摘せられ、最後の意三を根本として不徳の言行なきやう修養せしめたまひしものである。龍樹は大論にこの輪王の十善は有佛無佛にかゝはりなく存在し、この勅諭に違反して行動するときは必定三惡道に墮つるとしてゐる。又た天台は佛陀の大小乗の制戒の根本的依準は、この輪王の道德的勅諭にあると斷じてゐる。もし王法爲本の王法を輪王の道德的勅諭に例同することを得るならば、眞宗の王法爲本の道德的軌範は、教理的展開として眞俗一貫の大戒精神を徹底せしめし結果あらはれたものであるとともに、またこれは佛陀の教團に未だ隨犯隨制の戒律の出來てゐない以前、只輪王の十善の道德的勅諭のみが道德的依準となつてゐた時代に、還源したものと見なさるべきであらう。簡單にいへば佛陀教團の戒律の根本的依準となれる王法にまで、その道德的軌範を求めたものが眞宗の王法爲本であるといふことになる。

第二に然らば王法爲本の道德的軌範の根元的典據は何であるかといふに、眞宗の先哲は多く康僧鎧譯無量壽經にて五善五惡の勸誡の佛説に之を求め、さらに溯りては第十八願の唯除五逆、誹謗正法の文言にあるとしてゐる。だが第三祖曇鸞はその文言を詳解して居るけれども誹謗正法は佛菩薩所説の大乗教を誹謗することゝするに止まり、第五祖善導の釋も之を出でない。然れば直接願文のうへで王法爲本の典據となりそうなものは見付からないわけである。ところで梵語原典を披くと誹謗正法のところは *saddharma praiṣeṣavāraṇa* となつて居り、英譯では *abstruption and abuse of the good Law* となつて居るが、その *saddharma* の *good Law* と *よふもの*

が、果して何者であるかを決定することが、恐らく問題解決の鍵であらうと思ふ。ともかく漢譯經典のうへを涉りて、正法なる文字の意味するところを調査することにした。その結果少くとも次の如き三とほりの用例があることを發見したのである。その第一は小乘經典に於て、阿含時の教主としての佛說法を指して正法とせるものである。適例をあげるならば増一阿含經卷九に爾時世尊、與四部衆、廣爲說微妙之法、時優婆塞、優婆塞、聞正法三曰、とあるが如きこれである。このときは舊醫たる外道宗教の邪法に對して、新醫の佛陀の説かれし微妙の法を正法といふので、ものからは小乘法門である。第二は大乘經典に於て、まさしく大乘教を説ける佛菩薩の説法を正法と呼んでゐる。かの維摩經に護持正法といひ、勝鬘經に攝受正法といふときの正法はこれである。無量壽經にも處兜率天、弘宣正法といひ、生彼佛國、諸菩薩等、所可講說、常宣正法、といつてゐる。これまた大乘法門を正法と稱せるもので、曇鸞の解釋はこの正法を大乘法門とする立場より試みられしものである。第三は前の二例の出世の佛法に約すると全く異り、世間の王者につき、ことに四海統一の轉輪聖王の十善の勅諭をば、たゞちに正法と呼べるものである。これは大小乘の經典にわたりて説かれてゐるところで、二三の用例を引用して見やう。乃ち長阿含經卷六には汝但勤行聖王正法、行正法已、とある、但し文中の聖王とは轉輪聖王のことである。増一阿含經卷八には提婆の惡計に誑かされて一時國內に邪法の行はれしことに對して、再び輪王の正法治化が現はれし趣をのべ、若復有時、王法治正、爾時群臣、亦行正法、……國界人民、亦行正法、日月順常、風雨以時、災怪不現、神祇歡喜、五穀熾盛、君臣和穆、……由王法教正、以知正法行、と明かしてある。金光明最勝王經卷八には於諸國中、爲人王者、若無正法、不能治國、安養衆生、及以自身、長居勝位、といひ、

また是故汝人王、忘身弘正法、……令彼一切人、修行於十善、率土常豐榮、國土得安寧、といつてある。法顯譯、大般涅槃經卷中には大善見といふ轉輪聖王について皆以正法、化諸人民、……又復爲王、起說法殿、……其殿中央、施師子座、七寶莊嚴、極爲高廣、……時王即便、上說法殿、登師子座、一切來衆、亦皆坐於四寶之座、爾時彼王、先爲諸人、說十善法、とのべ、その正法なるものは十善の勅諭であると示してゐる。然るにこの十善の正法は法律と見るべきか、道德と見るべきかといふに、刑罰を意味する法律ではなく、まさしく道德的勅諭と見るべきものであらう。そのことは大善見王にありても、說法殿上の師子座より宣説せられてあるので、その教勅のかたちなることが推知される。而して王者の道德的勅諭のことは、無量壽經に主上爲善、率化其下、轉相勅令、各自端守、尊聖敬善、仁慈博愛、とある文中の勅令の語が、それを物語つてゐるやうに思ふ。つまり國民に向つて道德的修養をなせよと勅令せらるゝのである。この勅諭には何等の罰則も附隨してはゐないが、しかし勅諭が絶対的眞理なるゆへに、仰せに順はず身をふるまつたときは、自然の殃罰を受くるは勿論、現世にても刑法にふれて牢獄に入るほどの結果とならう。ゆへに無量壽經には世有王法牢獄、不背畏慎、爲惡入罪、受其殃罰、求望解脫、難得免出、……譬如王法痛苦極刑、とあり、また今世現有王法牢獄、隨罪趣向、受其殃罰、とあり、また不長王法禁令、ともあるが、この王法禁令とは刑罰を伴へる法律、即ち刑法のことである。

以上の三とほりの解釋の中で、初一は且らく措き、次の一もまた王法爲本の解明に役立たず、最後の人王の王法即ち正法とする解釋によるとき、誹謗正法が王者の道德的勅諭を否定することになり、畢竟叛逆罪を構成する

場合として受取れる。随つて王法爲本におのづから關係が生じて來やう。願文に於て唯除の條件は、原典ではを以て接續し、明白に五逆と誹謗正法との二としてある。その五逆は教團規定の極惡の犯戒であつて、忘恩、背恩の重罪であるが、次の誹謗正法は當然これと均勢を保つやうな非科であるべきやうに思へる。もつとも大乘佛説の如きは通じて大乘經典の極力排斥してゐる邪説ではあるが、しかし事實は小乘教徒の一部のものゝ主張にすぎない。而かも第十八願の核心は信心にあるので、さらに唯除の條件として大乘法門に對する不信認を數へるまでもないことであらうか。それよりも教團戒律の根本的依準として、龍樹がこれを犯せば懺悔も功なく墮獄するとしてゐる人王の正法を否定し、王者の勅諭に對して叛逆罪を犯した場合を、唯除の條件として五逆と伴はしむべきであらう。そこで五逆と誹謗正法とを望み合せると、前者は戒律の違犯であり、犯罪行爲であり、本能的過罪であるべく、後者は王勅の否定であり、道德の全面的廢毀であり、智能的過罪であるべきことゝならう。それで五逆の方は殘忍の所行ではあるが、本能的造罪興奮が沈靜すれば、懺悔の念の生ずる望みもある、けれども誹謗正法の叛逆罪に至りては、理性的の思想犯であるから、容易に救濟さるゝ手がゝりがない。且つまた王勅にさへ順はぬものなれば、一切道德の絶滅を企圖してゐるゆへ、五逆罪よりも遙に重い犯罪である。たとへ佛教教團の戒律が破壊されても、なほ王者の正法は道德的軌範として殘存するが、もし王者の正法が滅亡したならば、佛教教團の戒律も何もかも一時に消失するのであらう。

すでに願文の誹謗正法が王者の正法即ち王法の否定であり、道德的勅諭に對する叛逆罪であるとし、五逆罪よりもより重罪とするならば、之を裏返していふとき教團の戒律の根本的依準となれる王法が、道德的軌範とせら

るべき道理となるに相違ない。随つて王法爲本の根元的典據として、願文の誹謗正法の文言を指示することが出来る。元來、王法爲本といふことは、開祖親鸞には意ありて文言なく、存覺にも王法佛法の對目あるに止まり、中興蓮如に至りてまさしく王法爲本の造語を見たものである。而かも蓮如の信仰教學の態度よりしても、根元的典據なしに造語するやうなことはあり得ないので、之を願文について明瞭に立證するのは、蓮如に忠ならんとする者のなすべきところであらう。

三世兩重因果と異熟業感の實踐的意義

——全體と個の關係を中心として——

佐 藤 密 雄

一 十二緣起は阿毘達磨に於て、三世兩重の因果説に分別解釋された。此れは緣起を因果化するものであるが、十二緣起のみならず、緣起一般を因果分別する所に、阿毘達磨の法分別の意義が存する。

緣起は、存在を構成する諸法の相依關係である。然し、其の關係は、諸法の個別的な自性の自己否定的な、諸法の全一的存在の有り方に具體的存在性を肯定する意味の、全一的存在成立の關係である。故に緣起は、諸法の個性を抽象的なものとして否定し、全的存在の具體的存在性を肯定するもの、諸法より全一への方向に進ませるものである。此れに對して阿毘達磨は存在を諸法へ分別する。諸法の緣起關係を諸法の因果關係へ分別する。存在を諸法の各種の因果關係へ分別することは、存在を多化することではなく、多を不可分の全一として持つ存在の内包を知らしめ、各種の因果關係を一義として持つ緣起の性格を明にすることである。かくすることに依つて、全一とか緣起とかは抽象的概念でなく、諸法・因果を分別し得られる具體的存在者たることを明になし得るものである。例へば阿含では、緣起が諸法の時間的な關係も空間的な關係をも含むことが自覺的に扱はれて居ないが、

阿毘達磨に依つて同時異時の因果が分別され、六因四緣廿四緣等が分別されたことに依つて、緣起が是等の關係を具體的に一義として持つことが明にされたのである。

阿毘達磨は諸法分別の阿含解釋學である。同時因果的分別に依つて、個我的主觀に依つて把持される生活世界をば、客觀的な諸法に分別し盡して、其處に主觀的な如何なる法も殘存しないことを明にする。此の事に依つて、個我的な主觀は單なる迷執の觀念抽象に過ぎざることを證するものである。亦た個法のいづれにも獨自の自存性を認めず、唯だ具體的存在の具體性を成ずる法としてのみあることを明にするものである。

又、阿毘達磨の異時因果的分別は存在は時間的存在であり、常に現在性のもので正作用位を不斷に相續することとを明にし、無常變易性なる言葉が單なる抽象觀念でなく、存在の具體的有り方たるを證する。即ち、存在は果と因に分別される。果とは已作用位・過去の法、因とは未作用位・未來の法で、存在は過去法と未來法とから成つて、正作用位現在のものとなされる。存在が、常住不變のものであるならば、此れを分別して得らるゝ法は現在法たるべきであるが、然し、存在を分別して得らるゝのは過去法と未來法のみである。此處に、過去で未來たる存在の現在性と、不斷に正作用位にして、現在の中に過去と未來を持つことが知られる。即ち存在は不斷に現在するものであり、果としての現在の中に昨日の過去を、因としての現在の中に明日の未來を持ち、不斷に今日現在を相續するのである。存在を其の行相 (ikāra) について行 (saṅkhāra) と言ふ。行は「造作されたるものゝ造作する」ことを意味するが、此の行相は阿毘達磨に依つて的確に分別されて居るのである。

二 阿毘達磨で十二緣起の「行」は業と解釋され、緣起の展開は業因果に分別される。

行 (saṅkhāra) も業 (karma) も「造る」意味の語根 (sam + krī, krī) から來た文字で、俱に「造られたる」と「造る」とを一義として持つものを表示する。然し、行は全一的存在の全的行相を意味し、業は全中の個に現はるゝ行相を意味する。業は行中の一相である。十二緣起的展開に於て、無明が個を自我と迷執するのは、此の行中の個相に對してであり、個業を自我行となさんとすることである。全的な行の行相から、個の業の業相を自我の現在相として抽象するのである。現にかゝる意味の現在相を把り、自我的主觀を觀念して居る有情の現狀について、その觀念的主觀の依事たる個體を意味する十二緣起の「行」を業と解釋する阿毘達磨の仕方は極めて有意義である。

個法は存在の法であり、全的存在に具體的存在性を認めるのが無我である。諸法が先在して諸法の綜合として全一的存在が成立するのではない。全一的存在から分別されたものが諸法である。徒つて個法の行相たる業は、個の獨自なるものでなく、全一的存在から與へられたもの、全的行相の一相顯現である。然し、無明は個に自立性を與へ、個的業相を自我行とする。されど、是れはかく觀念するに過ぎず、具體的には個は全を脱しない。觀念的自立性は全一的存在の行相に依つて、不斷に否定され、此の否定は、觀念的自立性に對して不如意苦として、感ぜられる。此の不如意苦を不斷に現狀とする有情の現在相續について、因果分別をなし、果としての現在の持つ因と因として現在の持つ果に依つて十二緣起を解釋するのが三世兩重因果説である。

有情の現在は「識・名色・六處・觸・受」の個體と其の働きたる「愛・取・有」から成る。此の個體は自我的自立性を觀念して客觀を把持し、不如意苦を現に感ずる苦果の現在である。その苦果の中に、全一的存在の行相

から個的業相を自我行として、抽象する「無明・行」が過去因として現在する。又、此の苦果の行動性なる「愛・取・有」は、個的業相を依然として自我行たらしむる因としての現在であり、此の因としての現在中に未來果としての「生・老死」の不如意苦が現在する。斯の如き不如意苦の果と因を内容とする現在の相續が流轉であり、流轉の相に十二緣起を分別するのが、三世兩重因果である。徒つて十二緣起の流轉・還滅二門の中、前者を明にするのが三世兩重因果説である。然し、還滅門の意義を失つた譯ではない。是れを意義づけるものは、因果の異熟性である。

三 佛陀は成道の後に十二緣起を説き、還滅門として、「無明」の滅に依つて「行」滅し、「識乃至受」の生活個體も「愛・取・有」の生活も「生・老死」の苦も滅するとした。是れに従へば、成道と共に無明を滅した瞿曇の個體は消失した筈である。然るに其の瞿曇の個體は佛陀として四十五年の傳道精進をつゞけて老病死したのである。此の事實は、成道と共に丈六身は自我執から全一存在に還元せられ、佛陀は法界を法身とし、法界の不斷の創造を生命として不斷の現在に生きたものとせねばならず、佛陀の一擧手一投足はすべて法界の行相に隨順する個業なりしことを知らしめるものとせねばならない。此の瞿曇の個體・個業が佛陀となれる轉機に於いて、緣起還滅門の意義を見出すべきものである。

阿毘達磨業論の因果は異熟因果である。因としての業に倫理的善惡を取り、業果を感覺的苦樂に認めて倫理的には無記即ち白紙とする。善因善果惡因惡果には轉異向上はない。善因樂果・惡因苦果にして流轉・還滅いづれかへの轉異創造の現在があり得る。三世兩重因果説で、現在苦果とさるゝ個我的生活は異熟果である。不如意苦

ある。果は決定された不可變のものであるが、其の果は亦た未來の因として、働くものとしては無記の白紙である故に、如何様にでも記し働き得る絶對自由者である。決定されたものが決定するものたり得るのが異熟果である。此れは全面相反の矛盾を媒介として同一者たるのではなく、苦か樂かに結果したものが善悪いづれへも働き得ることで、苦がそのまま樂と達觀される無實踐を言ふのではない。又、かゝることを成立せしめるのは、倫理的善惡が感覺的苦樂へ異熟するからである。

此のことは又、現在の感覺的苦樂がその過去因の善惡を現在に決定し、同時にそのことが、未來果に對する因としての現在を働かす理念となることを明にするものである。佛陀の成道は、瞿曇の生活的不如意苦が、其の因たる無明の惡性を決し、無明ならざる明智に働いた結果に外ならない。

倫理的善惡は神に負ふ責任でなく、生活的苦樂から意義づけられる。苦とは自心への違逆・不如意苦である。譬へば、社會に生きて社會が苦である如きで、社會が苦であることは、眞に社會生活的でないからである。個の生活が苦であるのは、其の個がその中に生きて居り生き方を與へられて居る具體的存在者に、違逆して生きんとして、然も得られざるに依る。生活の事實に感ぜられる苦樂の根元・最高のものは、隨順して生きるべき全一的存在に、具體的に歸一して居るか否かにあり、此れが最高善と根元惡で、此の兩者から其れへの段階的な諸善諸惡の善惡性が決せられる。

生活の實際に於ける不如意苦の深刻さは、生活の不正さの深刻さである。其處で、正しく歸一して生くべき具體的存在者、個が托せられ、個の有り方を與へる全的存在者とは、現實に於いて何を意味するか。法界・法身・

眞如・實相は此れを表示する言葉であり、「涅槃の實際と世間の實際は全同」ともされるが、尙ほ我々は現實生活に實感せしめられる表示を欲する。原始生活時代には、生活は人と自然の關係で、全的存在は人を含む大自然であつた。阿毘達磨の諸法も尙ほかゝる意味の存在の法である。然し人は自然生活から文化生活へ、續いて政治・經濟・社會・國家的生活を不可分の一とした具體的生活を持つに至つた。若し、個人の恣意的自由さの生活を求めるならば、限りなき不如意を感じる。此の不如意を感じしめる限りのものが、全的具體的存在成立の諸法である。かゝる諸法を緣起的に不可分一とする存在者とは、あるがまゝの日本では國家である。それは政治的に限られた意味でなく、國民各自の生活全體が托せられ、それから生き方が與へられて居る意味でである。

全一的存在は眞に具體的存在として、不斷に行(continuous)としての創造の現在を相續して居る。個は此れを離れざるものである。個の不如意は觀念的に全一的存在を離れんとして、具體的に離れ得ざる、有縛の苦である。存在に正しく生くるものには縛はなく、自ら創造に加はり、個業にそれを現する喜びがある。有縛者から無縛者への解脱、苦から創造者への轉入が「悟り」である。此の悟りの實踐的可能性を今日現在の中にありとするのが異熟因果の異熟性と考へたい。

漢譯法華經の有翻闕本に就て

鹽田義遜

一 古來漢譯法華經の最初のものとしては、吳の支謙譯と稱する「佛以三車喚經」一卷(西紀二二〇—二五三)を始めとして、隋の岨多等譯の「添品法華經」(西紀六六〇—)に至る。凡そ前後四百年間に譯出せられたる法華經は、經錄に就て見るに開結三部に互つて、次の諸本を見るのである。

- (一) 佛以三車喚經 一卷 吳 支 謙 譯
- (二) 法華三昧經 六卷 魏 支 疆 梁 接 譯
- (三) 薩芸芬陀利經 六卷 西晋 竺 法 護 譯
- (四) 正法華經 十卷 同 同 存
- (五) 法華光瑞菩薩現壽經 三卷 西晋 失 譯
- (六) 薩曇芬陀利經 一卷 同 同 存
- (七) 方等法華經 五卷 東晋 支 道 根 譯

- (八) 觀普賢菩薩行法經 一卷 西晉 祇 多 蜜 譯
- (九) 妙法蓮華經 七卷 姚秦 摩 羅 什 譯 存
- (一〇) 觀普賢菩薩行法經 一卷 同 同 同 譯 存
- (一一) 同 一卷 劉宋 曇 摩 蜜 多 譯 存
- (一二) 法華三昧經 一卷 同 智 儼 譯 存
- (一三) 無量義經 一卷 北魏 求 那 跋 陀 羅 譯 存
- (一四) 同 一卷 蕭 齊 曇 摩 伽 羅 耶 舍 譯 存
- (一五) 提婆達多品第十二 一卷 同 達 摩 々 提 譯 存
- (一六) 普門品重頌 一卷 北周 闍 那 崛 多 譯 存
- (一七) 添品法華經 七卷 隋 崛 多 笈 多 譯 存

以上の十七本を數へ、就中完譯六本、支本六本、開結五本であるが、右の中現存するのは完譯の正妙添の三本と開結の各一本、支本の四本のみである。且つ支本中の「法華三昧經」一卷は、名目からは法華に接すべきであるが、内容は佛が王女利行のために法華三昧を説いたもので、その教理から見れば般若の空觀に立つて、消極的實相論を説いた般若部の經典で、法華以後に法華を豫想した述作とさへいはれて居る。故に之は當然除くとすれば、外三種の支本中提婆品、竝に普門品重頌は、共に後世妙法華に攝せられて流行して居る故に、現存の支本としては正法華の寶塔提婆連絡の一部と見るべき、「薩曇芬陀利經」一卷のみである。

二 法華の完本には現に護譯の「正法華」、什譯の「妙法華」幡多譯の「添品法華」の三本があり、古くより六譯三存三闕と稱して、唐の智昇の「開元錄」十四（正藏五五九^{六二}）等に見ゆる所である。併しこれに對して最初に疑問を投じたもの智昇で、同卷の「有譯無本錄」には「薩芸芬陀利經」六卷と「正法華」十卷が共に法護譯たるに就て、一經再出、名目不同、譯本存没の三點から、これ畢竟名目の梵晉俱存に依る錄家の誤（正藏五五八^{六二}）なりと指摘し、「開元錄」第二には「薩芸經」の下に注して「隋錄云薩芸者恐誤祐錄中無」（同上^{四九}）と、「隋の「歷代三寶紀」（正藏四九五^六）の誤を指摘せる如く、僧祐の「出三藏記」第二の新集別出經錄には法華經下に正妙二本を出し、舊錄の薩芸經は闕本未詳と判じて居るのである。

若し「法華三昧經」六卷に就ては、「出三藏記」第四の失譯雜錄中、新撰闕經目錄の下には「正法華三昧經六卷、疑卽是正法華經之別名」（五五三^二）と判じ、又「法經錄」第一には、正しく「正法華經六卷」（五五〇^一）として失譯錄に收めて居る。且つ「彥悰錄」「靜泰錄」（五五二^{一七六}）も亦同様である。又「方等法華經」五卷は「三藏記」「法經」「彥悰」「靜泰」の四錄には全く其名なく、唯「三寶紀」第七に初めてその名出で（四九六^九）爾來「內典錄」「譯經圖」「大周錄」（五五三^{三四四}、三五六^{三八五}）等之に倣ひ、「開元錄」第三には三寶紀等に、支道根が但二經をして「阿闍佛利經」は太康（西紀二六六）今の「方等法華」は感康（三三五）と、六十年を隔つるは「傳寫差誤」（五五三^{五〇}）なりとなし、「貞元錄」五は之に依るが、「三藏記」第二の正法華の註に「或云方等正法華經」（五五七）とある如く、これ又正法華の誤傳なることは明かである。

隨つて完本の三闕は護譯の「正法華」が、梵名仁依て「薩芸芬陀利經」と傳へられ、又「正法華三昧經」或は

「方等正法華經」等と稱したのが、何時しか正字を脱して「法華三昧經」「方等法華經」として傳へられたることとは諸經錄を對照研究すれば明かである。斯の如く一正法華が錄家の種々の別稱に依て、四種の別本の如く思惟せらるゝに至つたのである。故に法華は六譯三存三闕でなく、元來三譯三存に外ならなかつたのである。

三 次に先づ支本の四經に就て見るに、支謙の「佛以三車喚經」一卷は、最初に費長房の「三寶紀」五に見へ、且つ「出法華經」(四九五六)と註し、後「大周錄」には「佛以三車喚子經」(五五^{五三八})と子の一字が加へられ、「開元錄」に至つては『應出第一卷譬喻品』(五五^{四八八}六二九)と、正しく正法華第二卷譬喻品第三の別出なりと解したのである。然るに「三藏記」「法經」「彥棕」「靜泰」の緒錄には全く其名無く、「三寶記」後「內典錄」以後の經錄にのみ存するのである。然るに僧祐の「三藏記」三には『抄六度集』(五五^{五三二})と註せる「佛以三事笑經」一卷が見へ、本經は正しく康僧會譯の「六度集經」八卷中第六(三三五)に、佛が魚商、浴尿猪、阿難の三事に、寄せて可笑の因縁を設ける經である。隨つて「三寶紀」或はその前の錄者が、三事笑を三車喚と誤り、更に譬喻品の別出と思惟せるより、法華の支本と誤傳せらるゝに至つたものである。

若し「法華光瑞菩薩現壽經」三卷は、「三藏記」以來の諸錄何れも失譯闕本と傳へ、「大周錄」十一には「現壽」を「見受」と誤傳せるより、「見受」の一經を加へて二經(五五^{四三九}四三二)と誤傳したのである。「開元錄」二には『今疑拔正法華』(五五^{一四九})とある如く、正法華の序品壽量品の別出であつて、拔出が支本別譯かは不明である。若し失譯の「薩曇芬陀利經」は「三藏記」「三寶紀」「內典」「圖紀」「大周」等の諸錄には見えぬが「法經錄」には『是法華經寶塔品少分、及提婆達多品』(五五^{〇二二})と註し、「開元錄」等にも見ゆる正法華

別出の現在の一經である。されば前述支本四經中「三昧經」は般若部、「三車喚經」は誤傳で、他の「現壽」「薩曇」の正法華別出二經中、前者は關本、後者のみ現行である。

次に開結二經中、開經たる無量義經に二譯、結經の觀普賢經に三譯を數へるが、二譯を始めて列ねたのは「三寶紀」で、李廓錄に依て求那跋陀羅譯(四九九三)僧祐法上等の錄に依て曇摩伽羅耶舍譯を列ね、且つ後者を「齊無量義經」と稱して居る。かくて「內典錄」以後悉くこれに習ひ、「開元錄」十四に至つて前者を關本として居る。然るに關本經に對しては「三藏記」を始め、「法經」「彥棕」「靜泰」諸錄には全く見えぬのである。併し「三藏記」二の求那跋陀羅譯十三部中には「無量壽經」の關本を列ぬる外「無量義經」の名はないのである。故に「三寶紀」の無量義は李廓錄が、無量壽を無量義と誤傳せるに依ることは明かである。これに就ては荻原博士も既に無量壽の誤傳と述べて居る(佛教學會第七年報參照)故に開經は元來曇摩譯一本であつたのである。

次で結經の三譯であるが、先づ祇多蜜並に羅什の二譯に就て見るに、矢張關本の二本は「三寶記」に最初に見え(四九七^{七八})後「內典錄」以後の諸錄に見るのである。若し現存の曇摩蜜多譯は「三藏記」二に出で、觀普賢菩薩行法經と出し、下に『或云普賢觀經二下註云出深功德經中』(五五二)となるが、現行の同經中には六根淨を説いて『廣說妙法如妙法華經』と述べ、分身未集に就ても『如妙法華經』とあるに依れば、正しく法華を指したことは明かである。併し普賢の淨土に就ては、『其國土相、雜華經中已廣分別』と華嚴經を指すに依れば、廣大大乘經を指して深功德經といつたのであらう。若し關本中祇多蜜譯に就ては、譯者が現行の譯者の曇摩蜜多と類似せるためか、然らざれば祇多蜜譯の關本大寶積經の文殊師利普門會と同本異譯の「普門品經」の誤

傳であらう。又什譯の闕本に就ても矢張「大周録」等が什譯の「觀世音經」を擧げて居るが、(五五三八) 觀普賢經が法華の結經なるより、法華と連關して是等を誤り傳へたものが、終に什譯闕本の觀普賢經となつたもので、全く何等の根據もないのである。元來觀普賢經には曇摩譯一本のみである故に、誤傳の分が闕本として傳へらるに至つたのである。

四 要するに上掲の法華三部十六經中に於て、闕本中「光瑞現壽經」を除く外

(一) 佛以三事喚經 一卷……佛以三事笑經 (六度集經別出)

(二) 法華三昧經 六卷 (正法華三昧經)

(三) 薩芸芬陀利經 六卷

(七) 方等法華經 五卷 (方等正法華經)

(八) 觀普賢經 (祇多蜜) 一卷

(一〇) 同 (羅什) 一卷……普門品經等誤傳

(一二) 無量義經 (求那跋陀羅) 一卷……無量壽經誤傳

右の如く支本の一、完譯の三、開結の三闕本の悉くは全く誤傳である故に、正しくは有譯闕本でなく元來無譯で無本であつたのである。

かくの如き誤は全く經錄の不完全に由來するもので、その經錄の如きも大日本續藏目錄に依れば、最初は東普の道安の「綜理衆經目錄」より、今の續藏目錄に至るまで五十八錄 (彦棕と靜泰を分つて五十九) を加へ、就中

支那の五十三錄中十六を闕き、今日その根幹をなすものは大正大藏に依るに「出三藏記」「法經錄」「歷代三寶記」「彥棕錄」「靜泰錄」「內典錄」「譯經圖」「大周錄」「開元錄」「貞元錄」の十錄を見るか、法經既にその内容に就て

或以レ敎求、或用レ名取、或憑_二時代_一、或寄_二譯人_一各紀ニ一隅_二務存_二所見_一。(法經錄、衆經總錄第七序、(五五八—四))と指摘せる如く、當時既に其の正鵠は期せられなかつたのであるが、次の「歷代三寶紀」に至つては、「內典錄」の記者道宣か

諸代所_レ翻經部卷目、軸別陳叙、函多_三條例_一、然而瓦玉雜糅眞僞難_レ分、得_レ在_二通行_一闕_二於甄異_一。(續高僧傳)第一、五〇四—三—六)

とある如く、「三寶紀」が古記を集録せる點は可となすも、經錄としては後世誤傳の源をなした觀がある。随つて以上の十錄中「三寶紀」を除いた前四錄は、比較的眞を傳へて居るが、「內典錄」以後の五錄は「三寶紀」の影響を受けたのである。然るに智昇の「開元錄」に至つて、内容の研究に力を致したことは、法護譯の兩法華の疑問に依ても明かである。併し經錄に就ては獨り法華のみならず。充分内容を研討して眞僞を明らかにすべきであらう。

親鸞聖人の國家觀

杉 紫 朗

一 親鸞聖人の國家に對する考へ方を探つて見たいと思ふのが、この企てである。その國家は抽象的な廣いこの國でもと云ふ國家でなくて、我日本國家である。聖人の國家へ對する言葉として注意すべきは、其消息のいつに

念佛まふさんひとくは、わが御身の料はおほしめさすとも、朝家の御ため、國民のために念佛をまふしあはせたまひさふらは、めてたふさふらふへし(中略)御報恩のために御念佛ころにいられてまふして、世のなか安穩なれ佛法ひろまれとおほしめすへしとそおほへさふらふ(親鸞聖人御消息集第二章)

と云ふのがあり、和讃に念佛の現世利益を述べては

阿彌陀如來來化して、息災延命のためにとて、金光明の壽量品、ときおきたまへるみのりなり。山家の傳教大師は、國土人民をあはれみて、七難消滅の誦文には、南無阿彌陀佛をとなふへし。(淨土和讃)

と云はれたのがある。此和讃の息災延命、七難消滅と云ふことは、共に國家の災難を除いて國家を興隆しやうと

云ふことに外ならない。それは『金光明經』は護國經典の一つであり、傳教大師の語は其著『七難消滅護國頌』の意を承けられたものであるから、國家興隆が意味されたものであつて、其爲の南無阿彌陀佛を稱へると云ふことは、朝家の御ため國民のために念佛まふすと云ふことゝ全く同じ語である。これは念佛を以て國家に向はれたのであるが、それは國家を如何に觀られてれば念佛を以て向はれるのであるか、念佛を以て國家をどうしやうと云ふのであるか、此意味を探れば、聖人の國家觀は自ら知られると思ふ。

二 聖人の考へられた國家興隆の道として聖德太子の十七條憲法の無私なる遵奉がある。それは七十五首の『皇太子聖德奉讚』第五十八首にそれを示されて

十七の憲章つくりては、皇法の規模としたまへり、朝家安穩の御のりなり、國土豐饒のためからなり。

とある。これは朝家安穩、國土豐饒は皇法の規模たる十七條憲法の遵奉にありとせられたものと云はねばならぬ。十七條憲法を以て王法の規模とせられたことは『四天王寺御手印緣起』其他に見るところであるが、これを朝家安穩、國土豐饒の法であり寶でありとせられ、當時の教界のゆき方を「五濁増のしるしには、この世の道俗ことくく、外儀は佛教のすがたにて、内心外道を歸敬せり」（正像末和讃）と悲歎せられたところに、聖人の國家に對する熱意ある主張があると窺はれる、其十七條憲法の遵守と念佛申すことゝ如何なる關係にあるであらうか、これは云ふまでもなく、十七條憲法には實踐的根基が篤敬三寶に置かれてある。聖人はこれを念佛申すことゝ領解されたのであらふ。そこで朝家の御ため、國民のために念佛申すも、朝家安穩國土豐饒の御法として十七條憲法の遵奉も同じことゝなる。念佛申す心構へを以て憲法の各條を遵奉させて頂くことに外ならないのであらふ。

三 聖人の念佛は、其宗教的體驗の表現であつたが、其體驗は如何なるものであつたか、其體驗の如何によりて、其念佛を以て對する國家の考へ方が自ら分れるのであらう。念佛と云ふことは佛教全般に於てあることであるが、其多くは念佛を修行する功力によつて、現世の幸福を求め、後生の善處を得んとするか、又それによつて煩惱を治め、智慧を磨かんとするかにあつたが、聖人はそれと全く信念を異にせられて、念佛は自力をはなれて他力に歸した心の表現である。言を換へると自ら勵んで功德を積集するのではなくて、全き恩の世界を見た喜びの顯はれであるとせられるのである。『歎異鈔』の如きは此の念佛の信念を大膽に表白されてある。『歎異鈔』に一見普通の宗教學者や倫理學者を驚かす多くの問題を持つのはこれが爲である。念佛が自己の爲、他人の爲に功德を積むと云ふ修行であり善根であると云ふことは徹底的に否定されて、他力に恵まれた恩の表はれであるとせられたのであつた。『歎異鈔』第八章に

念佛は行者のために非行非善なり、わがはからひにて行ずるにあらざれば非行といふ、わがはからひにてつくる善にもあらざれば非善といふ、ひとへに他力にして自力をはなれたるゆへに、行者のために非行非善なりと云ふ。

とあるのは、即ち此意味である。此他力の恩恵を『教行信證』には願力回向とか他力回向とか云ふことで示されてある。回向の思想がそれであつて、此の思想は聖人獨特の信念でもあり教義でもあつたのである。

四 聖人の主着『教行信證』は聖人自らの往生成佛の道であり、又我等のそれとして述べられたものであるが、其教、行、信、證を悉く如來の施與されるものとして、往相回向、還相回向とせられたところに、聖人教義の特

異性がある。其如來の回向と云ふのは如來の恩恵であつて、それは如來の本願の力によるから、本願力と云ふことが高調され本願力回向と云はれる。これが佛恩である。従つて『教行信證』一部には始終初後通して佛恩が仰がれ讚へられてある。先づ此書製作の由致としては、「特知_ニ如來恩德深_ニ」(總序)と云ひ、「唯念_ニ佛恩深_ニ」(化卷末)と云ひ、「誠念_ニ佛恩深重_ニ」(信卷別序)とあり、「信_ニ知佛恩深遠_ニ」(行卷偈前)とあり、信仰後の生活として「應_レ報_ニ大悲弘誓恩_一」(行卷正信偈)と云ひ、信心の利益としては「知恩報德益」を數へ、殊に『教行信證』の中心生命たる眞假の批判に於て「由_レ不_レ知_ニ眞假迷_ニ失如來廣大恩德_一」(眞佛土卷三一丁)と云ひ、『又化身土卷』本三一丁には

眞知、專修而雜心者、不_レ獲_ニ大慶喜心_一、故宗師云無_レ念_ニ報彼佛恩_一(中略)凡大小聖人一切善人、以_ニ本願嘉號_一爲_ニ己善根_一故、不_レ能_レ生_レ信、不_レ了_ニ佛智_一、不_レ能_レ了_ニ知建_ニ立彼因_一故無_レ入_ニ報土_一也(中略)爰久入_ニ願海_一、深知_ニ佛恩_一、爲_レ報_ニ謝至德_一、披_ニ眞宗簡要_一、恒常稱_ニ念不可思議德海_一

とある。『教行信證』は眞實を顯はすことを主眼として題號には「顯淨土眞實」と云はれてある。其眞實と眞實ならざる權假との分岐點は如來の恩徳を知ると知らざるとにありとせられたのである。故に一部は廣く恩徳を説けるものであつて、眞實の念佛は恩徳を了知した念佛であると云はねばならぬ。恩徳を了知するは眞實を了知することであり、恩徳を了知せざるは方便に留まるものである。されば聖人の申さるゝところ、勧められるところは恩徳を仰ぐの念佛の外はなかつたのである。

五 恩を知るは眞實を知るものであり、恩を知らざるは權假に留まるものである。此意味を以て聖人の語とし

て『歎異鈔』に傳へらるゝ「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おはします」の文字、其前に『歎異鈔』記者に「まことに如來の御恩といふことをはさたなくして、われもひともしあしといふことをのみまふしあへり」と云へるを併せ考へると眞實の世界は知恩の世界であり、忘恩の世界はそらごとたわごとと世界であるとせられたものと云へやう。天壽國曼陀羅の銘に傳へらるゝ太子の「世間虛假、唯佛是眞」の御語もかく領解せらるゝことができやう。念佛は實に此知恩の表現であり。眞實の世界である。これを以て朝家、國家に對せられた聖人の國家觀は國家を全く恩の世界と觀、其恩を報ずる心構へこそ念佛を以てするものである。其報恩を根基として我身の料はおはしめさす御報恩のためにすることそ臣道でありて、十七條憲法の遵奉として、篤敬三寶よりする、承詔必謹、背私向公、以て以和爲貴の眞實の世界を現成するとせられたのであらふ。

聖德太子御製維摩經義疏に於ける二三の問題

田 中 順 照

「太子は御製疏の卷頭に於て、その主題を示して、維摩詰とは乃ち已登正覺の大聖なり。本を論ずれば既に眞如と眞一なり。迹を談ずれば萬品を示して同量なり。徳は衆聖の表に冠し道は有心の境を絶す。事は無爲を以て事となし相は無相を以て相となす何ぞ名相として稱すべきことあらん。國家の事業を煩となす但し大悲息むことなく志益物に存す。」

と説きたまう。吾々はこの簡明な御言葉のうちに太子の維摩經に對する御理解を拜することが出来る。即ちこれらの御言葉のうちには、(一) 個々の事象はその個別相を止揚せる絶對的な無相、即ち空に於て初めて個々の事象たり得ること。(二) かゝる空の實踐たる道は吾々の分別を絶すること。(三) 更に斯る空の實踐は空に沈潜し了ることではなくして、却つて益物——太子の御言葉をかれば下化蒼生——にあること等の維摩經の根本主張に對する太子の御理解が明確に示されてゐる。次にこれらの三つの問題の中特に(一)に就て論じよう。

——事は無爲を以て事となし、相は無相を以て相となす。何ぞ名相として稱すべきことあらん。——

方便品の御註釋に於て、「本に非ざれば以て迹を垂るゝことなし、迹に非ざれば以て本を顯す事なし。所以に本と迹と雙べ述べ、眞と應と竝て歎ず也」(卷上三三左)と説かるゝ。吾々は同様の御言葉葉を勝鬘經嘆佛眞實功德章の御註釋に於て見出し得るのであるが、ここに絶對者は個々の事象に顯現することによつて初めて絶對者であり、個々の事象はその個別性を止揚せる絶對無に於て初めて個々の事象であり得ると云ふ思想が明確に把握されてゐることに注意すべきである。尙、方便品の御註釋に於て、「妙本實に形色無し而るに上に身心を嘆ずるは身とは謂く法身、心とは謂く智慧なり。本に色身と心と有るに非ず。亦可なるべし、眞身は是れ應色の本なり。故に本にも亦身心を擧ぐ、而も本に實に身心あるに非ず。……生に非ざれども而も生を現じ、亦居に非ざれども而も居を現ず。豈是れ迹に非ずや、故に知ぬ本と迹と別なるべし」。(卷上三六右)と説かるゝ。同様の思想は勝鬘經嘆佛眞實功德章の如來色無盡を解して、「無盡とは是れ常住を謂ひ……亦應色の本なるが故に色と云ふとも云ふべし」と説きたまふ所にも見出される。ここに絶對者は無であり、その否定による實現である相對は有であり、絶對と相對―本と迹―とは決して端的に同一視すべきでないと言ふ思想が明確に理解されてゐる。更に絶對と相對との關係に就て注意すべき説は、經の本文、「法は法性に同ず、諸法に入るが故に。法は如に隨ふ、隨ふ所無きが故に。法は實際に住す、諸邊に動ぜざるが故に。」を釋したまふ所に見出すことが出来る。太子は法は「法性に同ず諸法に入るが故に」を釋して、此の六塵の法は即ち體無相なりと明かす。故に法は法性に同ずと言ふなり。諸法に入るが故にとは、言ふところは眞諦は諸法に入る。若し眞諦諸法に異れば則ち此の六塵の法那ぞ眞諦に同ずることを得んやと明かす。眞諦は諸法に通ずるが故に此の六塵の法も亦法性に同ずることを得。」と説かるゝ。

絶對がもし相對に對立するならば、相對に對立すると云ふ正にその理由で絶對たることが出來ない。絶對が眞に絶對たる爲には相對をも自らの中に含まなければならぬ。太子の理解したまふ所によれば、相對は絶對の否定による實現である。従つてそのいづれにも絶對を宿すものである。これ太子が「眞諦は諸法に入る」、「眞諦は諸法に通ず」と説かれる所以である。かく個々の存在が絶對者を内に宿すことによつて初めて個々の存在たり得る限り、自らの獨立自存的存在を主張することは却つて自らの存在を否定する所以であると云はなければならぬ。これ六塵の法は即ち體無相なりと云はれる所以であらう。次に「法は如に隨ふ、隨ふ所無きが故に」に關して、太子の説きたまふ所は次の如くである。

物、如と法とは既に是れ別體なり。前後相從ふことあり故に従ふと言ふと謂はん。所以に如と法とは同じく是れ一相無相にして隨不隨なし、故にこの六塵の法は如に隨ふことを得。若し是れ別體ならば那ぞ隨ふことを得んやと云ふことを明かす。(卷中七右)

絶對と相對とは相對立する二ではなく、むしろ相滲透するところのものである。本に非ざれば以て迹を垂るゝことなく迹に非ざれば以て本を顯すことなしと云ふ思想は明かにこれを示すものであるが、ここでは明かに一相無相と云ひ表されてゐる。一相と云ふ時、人或は絶對と相對とを端的にイコールを以て結び付け以て一相と云ふかも知れぬ。(吾々は斯る思想が煩惱即菩提として、娑婆即寂光として、大乘佛敎の名の下に唱へられてゐるのを見る。)絶對と相對とが端的に結び付けられた場合、絶對と相對との間の差別は撥無されたのであるから一相と云へば一相と云ひ得るかも知れぬ。しかし無相と云ふことは出來ぬ。何となればそれは、絶對と同一視されたる

相對であり、又は相對と同一視された絶對であるからである。然るに絶對は相對に顯現することによつて絶對であり、相對はその個別性を止揚せる絶對に於て相對である場合、即ち絶對と相對とが相滲透して分つべからざる時に於て、始めて一相無相と云ひ得るのではなからうか。その一たるや二に對する一でないことは云ふまでもない。云はば絶對の一である。然も絶對も相對も自己の否定である他者に於て始めて自己たり得る限り無相たることは云ふまでもない。斯る關係に於て初めて個々の事物が絶對に隨ふと云ふことが云はれ得るのである。——私は太子のこの意味深い御言葉を斯く解する。恐らく私の思索の力が深まれば深まる程、太子の御言葉の眞の理解に達し得るであらう。私はただ佛教傳來後半世期にして佛教の哲理のかゝる深い御理解に到達したまひし太子の思索力に驚嘆せざるを得ない。——次に「法は實際に住す諸邊に動ぜざるが故に」を釋して、太子は「この六塵は舉體即空なり。能く有無の二邊に動ぜざることを明かす故に實際に住すと云ふ」(卷中七右)と説かるゝ。絶對は自らの否定である相對に自らを實現しつゝ然も相對を自らの中に包むものである。これを相對の側より云へば、相對は自らの中に絶對を宿しつゝ然も絶對の中に包まるゝのである。絶對の中にあつて初めて個々の存在たり得るところのものが、絶對を離れての自存的存在を主張することは、却つて自己の存在を否定する所以である。然らば個々の存在は無であるか。個々の存在は絶對がそれに於てのみ顯現されるものたる限り無とさるべきではない。これ太子が有無の二邊に動ぜずと云はれる所以であらう。有無の二邊に動ぜざることは太子によつて舉體即空と云ひ表されてゐる。更に最初に掲げた太子の御言葉を用ふるならば「何ぞ名相として稱すべきあらん」である。

名相として稱すべきなきことと學體卽空とは同義語である。換言すれば、名を與へることはものを固定化することであり、取相分別することであり、正しく空の反對である。少時、弟子品菩薩品を通じて太子の御言葉を拾へば

彼此を存す。分別を成す。最非を成す。相を取る。邪正の分別すべきを存す。取相を成す。取相分別。分別取相。斷不斷の別つべきを存す。是非を亡すこと能はず。智慧を亡すこと能はず。

等であり、その反對の御言葉は邪正を亡し尊卑を存せずと云ふが如きである。是非善惡邪正を分別せざることが空の實踐、空の智慧である。云はば空のノエーシスの側面である。空のノエーマ的側面は前述の一相無相である。弟子品に於ては空無二の御言葉が屢々用ひられてゐる。例へば、須菩提の章の「諸の邪見に入り彼岸に到らず」を釋して、

私の釋は空の中には分別無きが故に若し彼岸に到らんと欲するも亦諸見を捨つべからず。故に諸の邪見に入ると云ふ。若し諸見を捨てんと欲するも亦彼岸に到るを須ふべからず。故に彼岸に到らずと云ふ。空にして二無きが故に。取らば皆取る應し、捨つれば皆捨つ應し。(卷中十八右)

と説きたまふ。ここに邪見と彼岸との二が相滲透して無二なる所以が説かれてゐると共に、空の實踐が如何なるものたるべきかも明かに示されてゐる。

空無二の智はこれを取相分別することであつてはならぬ。然るに取相分別を離れることの出来ない吾々は空無二をも對象化して空無二なるものありと考ふ。ありとされた空無二は對象化された空無二、考へられた空無二で

ある。従つて太子の御言葉をかれば空、を以て空を遣り、畢竟空を以て空を空しなければならぬ。(問疾品) 空を以て空を遣ると云ふ時、入不二法門品の維摩の默然無言が想ひ出される。不二法門(絶対的眞理)は何であり、如何にしてそれに達し得るかとの維摩の問ひに對して、三十一人の菩薩は各各その立場に於て絶対的眞理とそれに到る道とを答へ、最後に文殊が無言無説、無示無識、諸の問答を離る、これが不二法門に入ることであると答へ、維摩の答を促す。ところが維摩は依然として默然無言である。そこで文殊は自分は無言無説と云つたが、維摩は無言を實現してゐると云つて維摩を讚嘆する。これが入不二法門品の大要である。太子はこれを(一)言に寄せて無言を證す。(二)言に寄せて言を遣る。(三)無言に寄せて以て無言を證すと分科したまふ。言に寄せて無言を證すは未だ對象化を離脱せざる段階であり、無言に寄せて無言を證すは空を以て空を遣る段階と見ることが出来る。然し無言に寄せて無言を證すは空を以て空を遣る段階のうち最高なるものと見得るであらうか。云はば、むしろ言に於て無言を證す段階こそその最高の段階と見得ないであらうか。このことは觀衆生品の所説によつて明かである。觀衆生品に於ては、天女が舍利弗に耆年の解脫は幾許の年月を経てゐるか、と問ふたのに對して、舍利弗は默然として答へない。天女は大智の舍利弗にして何故默してゐるか、と問ふ。舍利弗これに對して解脫は言説する所無しと答ふ。天女これに對して、言説文字皆解脫の相なりと云ふ。太子はこれを釋して、「言即不言、不言即言」と説きたまふ。かくの如く無言は言説に於て實現されなければならない。太子はこれを明確に示して、

二乗の觀は心空と有とに存し故に有を捨てて空を證す。但自度を求めて化他に在らず。是の故に空を觀ずと名

づくとも更に相の觀を成す。菩薩の觀は有に在れども空を失せず空に在て萬化を成す。空即有なり、有即空なり。有と空とに偏せずして等しく會して不二なり。故に名づけて眞の空觀となす。(卷下ノ本五五右)

と説きたまう。有にあつて空を失せざることが、眞に空を以て空を遣る所以である。空即有、有即空の即がイコールでないことは最早云ふまでもなからう。空即有、有即空を理解せしむる論理は、所謂脚の論理である。脚の論理にして初めて、有と無とに偏せずして等して會して不二たることを得るのである。非に偏せるものは經の表現をすれば聲聞の法であり、即ち偏せるものは愚人の法である。

* 脚の論理……鈴木大拙先生の表現による。

支那に於ける無量壽佛と阿彌陀佛

塚 本 善 隆

無量壽佛は佛教に於ける西方淨土の教主阿彌陀佛の古い漢譯名であり、無量壽佛も阿彌陀佛も、同一佛の稱呼であるのに、近世支那では、兩者が別の神格であるかの如き事象を見うける。支那を旅行する者が、彼の國の佛教徒から「阿彌陀佛」と合掌挨拶をうけるのは、極めて普通のことであるが、彼等は「無量壽佛」とはいはぬ。

一方、近世支那の小説などで、道士が「無量壽佛」と挨拶する例に接する。私は支那人から、阿彌陀佛は佛教の神であるし、無量壽佛は道教の神であると説明せられた。近世支那の佛教界と雖も、阿彌陀佛と無量壽佛とが、同一佛の音譯と意譯とであることを知らないのではないが、文字と發音の異なる二名から支那國民がいつしか別々の神格を感じ、終には一方を佛教の佛、他方を道教の神と平氣で思ふまでに至つたのである。この同一佛の梵名と譯名とが、佛教と道教との二神格に分れて受容せられてゐる近世支那の宗教界の事象は、支那に於ける佛教信仰、殊に淨土教のやうな廣く民衆を對象して發展したものを研究する上に、注意すべきことである。

支那淨土教が魏末の曇鸞(西曆五四二—
年寂一説)から、隋を経て、初唐の道綽(六四五—
年寂)、善導(六八一—
年寂)に發展大成したこ

支那に於ける無量壽佛と阿彌陀佛

とは、文獻的に十分論ぜられてゐるが、この間に淨土信仰者の禮拜對象の遺物の上に、「無量壽」から「阿彌陀」といふ佛名稱呼の遷移が現はれてゐることに就いては、あまり注意せられてゐない。

支那佛教徒が造つた石刻佛像類は、佛教の全盛期たる第五世紀後半より第八世紀まで約三百年にわたるものが多數に遺存してゐる。これ等に附隨せる造像記を調査整理すれば、隋以前には専ら無量壽佛の漢譯名が用ひられてゐるのに對し、唐時代になつて、在來の無量壽の譯名を忘れたかの感がするほどに、阿彌陀佛の梵名が専ら用ひられるやうになつてゐることに氣がつく。今は多くの事例をあげて略して最も重要にして且つ世界的に著名な河南省洛陽の西南に存する龍門石窟群を例にあげて見やう。蓋し龍門石窟群は、ほど西曆五〇〇年頃から約二百五十年間にわたつて、殆んど間斷なく造られたものであつて、こゝに今日も拓本によつて讀み得る造像記が一千種以上も存する。而してこの二百五十年間が、北魏孝文帝の洛陽遷都から唐の玄宗の「開元・天寶」時代にわたる支那佛教の發展全盛期にあつてゐること、同一地域、殊に支那中央文の最も重要な地域に集つて存してゐるものであること、造像者に僧尼はもとより、皇帝王公より庶民奴婢に至るまであらゆる階級の男女を含んでゐること、等々によつて、龍門石窟とその造像銘記とは、支那の佛教信仰の性質と變遷を研究する上に、比類なき具體的重要資料をなすものである。

さて龍門に存する千餘の造像記を整理するに、隋以前のものには釋迦及び彌勒の造立が最も多く、禮拜祈願の對象がこの二尊に最も力強く集められてゐる。この二尊は、當時の文獻、例へば北齊の魏收の選せる魏書釋老志などによれば、昔この世界に順次に出現せられた所謂過去の六佛を繼承して、第七佛として出現し、說法し、入滅

せられた最近の過去佛と、その教のこの世界に於ける後繼者說法者として將來出現する第八代の未來佛（現在の天上の菩薩）とであるととして、一般に受容せられてゐたものである。兩尊は、王位の歴代繼承の如く、此世界に於ける覺者說法指導者としての時間的縦の系列中の最後の二尊であるとして信受せられたものである。然るに、唐の佛教徒は同じ龍門に於いて、傳統慣例の力が最も強く支配しがちな宗教界に於いて、在來のこの世界に於ける歴代的な佛の縦の系列から別にある佛菩薩を最も盛に造り、祈願禮拜の對象を専らこれにむけるに至つてゐるのである。即ち現在西方十萬億刹の彼土の教主阿彌陀佛が、隋以前には僅かに數例「無量壽佛」の名で出てゐたものが、唐以來は俄然「阿彌陀佛」の名を以つて釋迦・彌勒の二尊の數を遙かに壓倒してしまひ、唐代龍門造像の大半を占める勢を示す。また前代に釋迦・彌勒に次で多かつた觀世音菩薩の造立も、釋迦・彌勒の數をのり越し、更に救苦觀世音・地藏等の名が新に見られるやうになる。

かゝる龍門に見られる禮拜像の變化に就いては、種々の問題が考へられるが、こゝで詳論することはできない。唯この變化が、印度で既に荼毘にして骨や鉢を遺された釋迦佛や、遠い將來の成佛者といふ彌勒菩薩の如き、地理的にも時間的にも遠隔感が感が伴ふのみならず、この世界の人間的證悟者、一切知者說法者としての感の強い對象から、現實の苦難災厄の救護者慈悲者として現在に身側に應現する神的なる彼土的なる對象へ移つてゐることが注意せられる。換言すれば、佛教の智的な人間的な覺者として佛菩薩が支那佛教徒の信仰を満足せしめずして、慈悲救濟の神としての佛菩薩が要求せられて行つたことを示してゐるのである。今の私の論題の「無量壽から阿彌陀へ」の變化も、かゝる禮拜對象の變化と時を並行して現はれてゐるのである。

抑々支那民族に、所謂不老長生に對する強い愛著から、不死の仙藥の存在や鍊製を信じ、不死の神仙を得ることの信仰が發達し普及してゐたことは、周知せられる所である。しからば、「無量壽」なる名はかゝる不老長生の信仰の行はれる支那人の間に、頗る魅力あるよき名であるはずである。さればこそ、近世道教徒さへ、無量壽佛をその教中の神の中に收めて口に唱へるに至つてゐるのである。然るに支那佛教界では、淨土教の大成せられたといふ初唐の道綽・善導時代頃から、この在來行はれてゐた支那的好向に應じた無量壽なるよき漢譯名をすてゝ、わざ／＼支那人には意味のわからない梵名の阿彌陀を専ら用ふるが如き現象を生じてゐるのは、如何なる理由によるのであらうか。

第一、無量壽の譯名の不完全性が認識せられて來た爲であらうか。阿彌陀佛には *Amitayus* (無量壽) と *Amita* (*Amida*) (無量光) との兩名が存し、善導が儀禮や寫經に盛に用ひた阿彌陀經には、明かにこの兩義を以つて阿彌陀の名を説かれてゐる一節もある。隋・初唐に頻りに講述せられた無量壽經や觀無量壽經には、特に阿彌陀佛の光明の攝化救濟の徳が力強く説かれてゐて、他力教救濟教主としての阿彌陀佛のありがたさを、信仰者は無量壽よりも無量光に於いて感受する。かくて淨土經の研究、或は他力教としての淨土教義の發達に伴ひ、無量壽の名に不滿を感じ、無量壽無量光の兩名を包括し得る阿彌陀佛名が用ひられるやうになつた。これも一應うなづかれる解釋ではある。しかし廣く大衆を對象とし實踐的信仰運動として勃興した淨土教では、かゝる字義の合理的説明よりも、もつと實踐的なもの、もつと理論説明の外の宗教的感情によつて、事がこばれるものであることに注意すべきであらう。かゝる字義的説明は、未だ必ずしも、無量壽のなれたよき名をすて去る程の唯一の理由にとり

あげ難い。

第二、道綽や善導によつて淨土教の實踐行として念佛が第一にとりあげられ、而もこれが稱名と解せられて南無阿彌陀佛をくりかへし熱心に稱念する行法が實行せられ普及した。兩師が特に依據とし講述した觀無量壽經には「稱南無阿彌陀佛」なる實踐行法が説示せられてゐる。南無無量壽佛と唱へるよりも南無阿彌陀佛と唱へる方が語調もよいのみならず、梵名のくりかへしの實踐行には咒術的な力も感ぜられ易い。佛教徒によつては、特に神聖視せられてゐる梵語名、支那人には直接意味のわからぬ梵語名のくりかへしには、自ら咒術的魅力を伴つて實行をすゝめ普及され易い。とも角「南無阿彌陀佛」を唱へることが初唐頃から盛に普及したことは事實である。この實踐行が造像記の無量壽を阿彌陀に變へしめた。これは恐らく一よりもよりうなづかれる理由として認められるであらう。

二者は共に、隋・初唐の淨土教勃興の史實に照しあはせて、十分に考へ得る理由であるが、私はこれ等を含めて、前述した同じ龍門造像に於ける釋迦・彌勒から阿彌陀・觀音・地藏への變化と共に、支那佛教信仰の歴史的新發展の潮流中に現れたすがたであると解したい。聖人或は神仙の思想信仰を介して、印度の出家修行解脱者（聖人・神仙）として受容した釋迦とその教とを奉じて來た支那佛教徒が、一切知者解脱者指導者としての佛、此土の聖人的神仙的な佛に、その宗教的感情を満足し得ずして、切實に教主釋迦を通して、その説示した、即ち釋迦よりも高き「愛の神」を要求する時代が來たのである。支那佛教史に於ける解脱教を止揚して他力教への進展の潮流が、釋迦・彌勒の造像をおし流して阿彌陀・觀音・地藏の慈悲救済の神々をおし出し、無量壽の名をおし流

して阿彌陀の名をおし出したのである。思ふに「無量壽佛」と祈願する者には自己が無量壽たらんとする意欲が強く働いてゐるであらう。自らの長壽不老を修得せんとする支那的神仙信仰と相通じ、自己信賴的傾向を脱してゐない感が深い。初唐の道綽・善導の淨土信仰は、隋代頃に勃興した經典の末法説への反省に導かれて深刻な自己及び現實社會に就いて根本的な罪惡觀の上に立てられてゐる。徹底した現實自己の捨離の上に現はれたものが絶對他者としての慈悲救濟の神格への歸命である。自己の無量壽を願ふよりも、無力なる自己の絶對他者による光明攝取にすがらんとする信者には、無量壽佛の名はピッタリとせぬ。光明救濟の神力に歸命する信者の間に自ら自力教解脱教的興味をもつ一方的な漢譯名から、慈悲救濟の徳用をよりよく感受し得る阿彌陀の稱名への轉移が行はれたものと思ふ。勿論「南無阿彌陀佛」の稱名行の宣教普及に導かれつゝである。

要するに無量壽佛から阿彌陀佛への變化は、北魏末に長壽不老の神仙的要望から無量壽佛の信仰に進んだ事歴をもつ曇鸞から、自己とその環境の深刻な罪惡凡愚觀から絶對他者的な阿彌陀佛に歸命した道綽善導への、支那淨土教の發展に並行してゐる現象である。

唯識の破析する極微説について

山 口 益

一學派の學説を理解するに當り、その反對派が云何にその學派の學説を眺めて居つたか、を究明することも、その學派の學説を批判的客觀的に理解するに當つて緊要な一方法であると思ふ。印度思想史に於ける如く、學派の思想的形態の定かならぬ領域に於ては殊に爾うである。

さう云ふ課題の一部門たる瑜伽唯識の教學説が、中觀派から對論 (Tāntrika) として眺められ論難せられた所論に關する資料としては、以前にも一瞥したことがあるように、清辨の中觀心論第五章入瑜伽行眞實決擇章、月稱造入中論第六章の所論、月稱の後繼者寂天の所造なる入菩提行論第九章の所論等を枚擧し得るが、形態上、纏つた一章として與へられてある點と、内容上、唯識説に關する諸種の重要な問題を遍ねく包括して論難したと見らるゝ點と、のその二點に於て、清辨の中觀心論第五章が最も重要な資料と認めらるべきである。

そこに論議せられた諸種の問題の中、清辨は、世俗としては外境の實體としての極微説を許すと云ふ立場にあるから、瑜伽唯識派が外觀の實體としての極微性を許さずして外境の唯識所理を説くのを反對論として論難する

のであるが、かゝる瑜伽唯識論派からの極微破析説が清辨によつて次の如く紹介せられてゐる。

有外境論者が識の境を極微なりと説く場合、そこには(1)諸極微の一々が單一で境となれりと説くものと、(2)諸極微が和合せるときに境となると説くものとの二説あるのであるが、(1)の所宗に云ふ如くに極微は單一にては識の境とはなり得ない。それは、極微が一々單一の形相を以て知覺の中に見ゆることはなく、従つて單一の極微は境の體相とは有り得ないからである。例へば知覺の所依たる五根の自體は明淨色として有るものであるけれども、それが知覺に於て見ゆるものではないから知覺の對象となり得ないと同じである。又第(2)宗に言ふ極微の多數が和合せるものも知覺の對象とはなり得ない。それは極微の一々の個體は實結として認めらるゝが、それが和合した時には軍林の如く實結として有るのでないから、和合せるものが知覺の中に見えてあつても、それは知覺の對象としての實性を有たない。例へば眼翳者によつて見らるゝ第二月は、知覺の中に見ゆるものではあるけれども、知覺の對象性として存するでないと同じである。

と。此二ケの極微破析説は、唯識二十論第十一偈下に出さるゝ三ケの色境實有説が破析せらるゝ中の第二、第三に相當せしめらるゝものである——尤も唯識二十論と云つても、今は漢譯舊譯二本、梵本、西藏本及び西藏譯に存する調伏天の設釋なる五本の上で言ふので、且らく玄奘の所謂新譯を措く——それ故に清辨は唯識二十論に出さるゝかくの如き極微破析説を對論として採り擧げたのであらう。因みに唯識二十論のその場所に出さるゝ第一の色境實有説は分 (avayava) より別に塵物 (śūtrā) としての有分色 (avayavīrta) なる實體ありとする勝論宗の如きを言ふのであり、従つて世俗として外境の極微性を許す清辨にとつてはそれは直接の所關事項でないか

ら、色境實有破析説の中のその第一説はそれを除き、極微に關係してのみ論ぜられた色境實有破析説の如きが對論として掲げられたのであると思はる。

然るに茲に問題になるのは、清辨は中觀心論第五章に於て陳那の集量論及び觀所緣論の所説を對論とし、殊に後者に就いては數回に互つて或はその語を引用し、或はその所説を掲げるのであり、旁々以て清辨の對論せる瑜伽行派は陳那直後のそれであると思はるゝのであるから、その極微破析説についても、唯識二十論に論ぜらるゝものよりも陳那の觀所緣論中のそれが採り用ひられてあるべきである。そこで觀所緣論に就いてそれを見るに、その書は題目の示す如く、境・所緣の吟味觀察を行ふのであるから、對論者との關係に於ては、その書は有外境論者によつて外境性とせらるゝ極微の破析論が出さるべく特殊づけられた専門書である。そして正しくそこには始め三偈を以て唯識の立場からする極微の破析論が出されてゐる。その中の始二偈の所論は先に清辨が對論として掲げた二ヶの極微破析論であり、第三偈の所論は、始二ヶの極微論の有する缺陷、即ち第一宗の各々の極微が單一な場合に於ては、知覺の中に見ゆる對象性を形造らないから對象となり得ないとの難點と、第二宗に於ける和合せる極微は實性でないから識を生起する因體なる對象とならないと云ふ難點と、その兩難點を補足して出された極微の和合觀 (sambhuktva) なるものを立する極微第三宗の破析論である。その極微和合觀とは和合觀は諸極微中にあるものであるが、凡そ諸極微中に有る程のものは全て實有である。故に和合觀は實有であり、識を生起する因たり得る。また和合觀は和合して形、即ち麁性 (sthiratva) であるから識の上にその自相が置かれて所見相たり得るのである。

といふもので、觀所緣論ではまたそれを破析するのである。

扱て清辨は上にも云ふ如く、觀所緣論に對しては所對論として特に親しい關係にあり、その又觀所緣論なる書は外境極微性なる所縁を吟味觀察する専門書なのであるから、清辨は瑜伽行派の極微破析論としては觀所緣論に於ける極微三宗の破析論に對論せねばならぬ筈である。然るに清辨は對論としての極微破析論を擧げるに當つてその觀所緣論に於ける極微三宗の破析論を以てせず、唯識二十論の色境實有破析説の第二、第三説に相當するものだけを掲げてゐるのは、瑜伽行派に於ける極微破析論の原本的な形態がその唯識二十論に於ける所説の如くであつたことを證するものであると見らるゝ。また觀所緣論の註釋家調伏天も觀所緣論に於ける第三宗の極微説に對しては「別な仕方 (avyāhāra) によつて極微が境とせらるゝ宗である」と云つてゐるのであり、その極微第三宗の内容も上に述べた如くであるから、その學説の起源と云ふ點から言へば、それは極微説として第二次的なものであることは明らかである。

更にこのことはまた瑜伽唯識解釋史上に於て重要な位地を有つ安慧論師がその極微説に對する態度からも證明し得る。そは安慧は唯識三十頌論釋の始めに識を實法として立するに當り、極微を體性とする有外境論を評難し、そこに三宗の極微説を破析してゐる。その三宗の極微説は、順序に於て觀所緣論のそれとは、その第一宗、第二宗の前後顛換せる相異はあるが、極微三宗の内容は觀所緣論と同じであり、唯識論またそれを襲踏したる爲か、同様の場所に於て安慧のそれと同じ内容次第の極微破析説を掲げる。その點から見れば三宗の極微破析論がその時代に於て爾う云ふ論議の主要な形態をなしたものと思はれないでもない。併し安慧は中邊分別論釋疏、相品、

入無相分別相下に識の所縁が外境であるとす所論を破するに際しては、所謂觀所縁論の第三宗には關說せずして順序次第も唯識二十論、及び清辨の對論に於て見らるゝ極微の破析論の第一說、第二說のみを掲げてゐる。であるから陳那より半世紀以後に在世した安慧に於ても必ずしも觀所縁論の仕方による三宗のみが極微破析論とせられたのでなくして一般的には唯識二十論以來の二宗の極微破析說であつたと云はねばならぬ。寧ろ三十頌論釋の極微破析說が出さるゝ狀勢と中邊分別論釋疏に於けるそれとを比較するに、特に外境極微宗を阿畏達磨的な分別體系に於て扱ふ場合には觀所縁論による三宗の方規であるが、一般的に外境・極微を破析する場合にはやはり、二宗の極微說が破析せられてあつたのであると云ふ事情を想はしむる。

以上の如き事情由つて、唯識の破析する極微說の一般的形態は、安慧清辨等の後の時代に至るまでも唯識二十論に出さるゝ二宗の極微說であり、觀所縁論に見らるゝ第三宗は第二次的な意味のものであつたと規定して良いと思ふ。

但し、唯識二十論の玄奘譯のみは、件の色境實有說の第三宗即ち極微の第二宗なる和合せる極微を外境とする宗の上に、更に極微の和集なるものを加へて、極微の第二宗は、極微の和合及び和集相を主張するものなりとし、以て唯識二十論も觀所縁論と同じく極微の三宗を破析するものであると認めんとする窺基の述記によれば極微の第一宗は說一功有部の所宗、第二宗は經量部、そして第三宗は世親の俱舍論に對し迦濕彌羅正統有部の立場から俱舍論を反駁して迦濕彌羅有部の學說を新たに演繹展開して解釋した衆賢の新薩婆多部の所宗であると云ふ。そして、述記によればその極微の第三宗が本文に加へられてある玄奘譯本が勝れ、それ無き舊譯が不備であると

評する。かくして、玄奘・慈恩によれば、唯識二十論は世親が衆賢の顯宗論及び正理論に於て述べた新薩婆多宗をも所破の對象とした世親晩年の教學的歸結であり、所謂出世本懐に屬するの書であると認めんとするのである。併し唯識二十論の本文をかく理解せんとすることは、梵本西藏譯本、及び西藏譯調伏天の註釋、並びに漢譯舊譯二本の上には絶えて無いことであつて、茲に玄奘所傳の特殊性が伺はれる。また眞譯譯世親傳に、衆賢が世親に對して隨實・光三摩耶の二論につき俱舍論の義と論争せんとしたが、世親は「我れ已に老いたり、汝と面の當り共に論ぜんとは欲はず、有智の人その是非を知るべし」と云つて論争することを避けたことが誌されてあるものも、玄奘慈恩の傳承と相異するところである。そは光三摩耶の光とは、唯識に於て顯現 (prabhāsa) と云ふ語が光と譯さるゝ用例に従つて、光三摩耶は *prabhāsitanāya* 即ち顯宗論であることが知られる。光三摩耶が顯宗論であれば他方の隨實論が順正理論であることは直ちに聯想せらるゝ。順が隨であることは固よりで、その原語として *anusāra* を宛てるに不都合はなく、正理の原語 *nyāya* は實・正と云ふような意味に用ひらるゝのであるから、順正理論 *nyāyanusāra* が隨實論であることは明らかである。乃ち世親傳によれば、新薩婆多部の顯宗正理二論に就いて論議すべく、世親は餘りに老境に在つたと云ふのであるから、唯識二十論に於てその新薩婆多部の極微説を論破したと云ふことは、世親傳よりすれば肯へない點であつて、此點は玄奘譯以外の五本の唯識二十論のその場所の本文と合致するのである。

以上論ずるところによつて、唯識説に於ける極微破析論のオリヂナルな、又一般的な形態は、清辨が對論として掲げたものゝ上に能く顯はされると結論し得る。

日蓮聖人の國神觀

山 川 智 應

日蓮聖人が、天照大神・八幡大菩薩等の日本國の神祇について、いかなる觀念を有してゐられたかといふことは、近時往々にして論評に上り、また幾種かの誤解もせられてゐるやうである。それ等に對して本稿は、聖人の國神觀を概觀することにした。そこで便宜上、これを文相上の種々相と、文底教義の歸結とに分つこととした。

一 文相上の數々相。聖人の國神に對しての表現をその遺文に見ると、決して一定しないで種々異つた表現がせられてゐる。隨つてこれを分類すれば、三種・四種・五種乃至六・七・八・九・十種にも分ち得られるのであるが、今はしばらく之を五種に分つことにする。

1、粟散國日本の守護神。一閻浮提を五尺竺・十六大國・五百中國・十千ノ小國・無量の粟散國とし、日本國はその粟散國の一つだとは、平安朝以來、聖人の生存した鎌倉時代の佛者の通念であつた。したがつて聖人の遺文にも、この通念からその粟散國日本の守護神として、天照大神・八幡大菩薩を見てゐらるゝ表現が、處々にある。例せば有名なる「法門可申事」の

梵天・帝釋等は我等が親父釋迦如來の御所領をあづかりて、正法の僧をやしなふべき者につけられて候。毗沙門等は四天下の主、此等が門まもり。又四洲の王等は毗沙門天（等）が所従なるべし。其上、日本秋津嶋は四州の輪王の所従にも及ばず、但嶋の長なるべし。

とあるは、粟散日本を指されたもので、此の立場では、『天照大神・正八幡など申は、此國には重けれども、梵・釋・日・月・四天に對すれば、小神ぞかし』（種々御振舞書）などの表現もある。注意を要するのは、この場合には、日天子をば、天照大神の外に擧げられてゐることである。

2、天照大神即大日天王。つぎには、聖人の五大主要著の一なる「撰時抄」下卷に、日本國と申は、天照大神の日天にてましますゆへなり。

とあるが如きは、上の「御振舞書」の日天の外に擧げられたるとは異なるのである。すでに日天子とすれば閻浮提の諸國をひとしく照しひとしく護らるゝ神とならるゝわけで、日本國のみの守護神ではない筈であり、そこから次々の表現が出て來ることになる。

3、正法守護の大善神。蒙古の牒狀が來た文永五年の十月になつて、北條時宗に與へた書狀には、

夫レ此ノ國ハ神國也。神ハ非禮ヲ稟ケタマハズ。天神七代地神五代ノ神々其外諸天善神等ハ、一乘擁護ノ神明ナリ。然モ法華經ヲ以テ食ト爲シ、正直ヲ以テカト爲ス……一來棄捨ノ國ニ於テハ、豈善神怒ヲ成サザラン耶。とあり、同じ時に北條彌源太に與へた狀に

天照大神・八幡大菩薩等、此ノ國ヲ放チタマフ故ニ、大蒙古國ヨリ牒狀來ル歟。

とあるが如きは、天照・八幡等は正法守護の神なるが故に、日本守護といへども日本國が正法に背けば、守護したまふことはできず、内訌外患を來らざるを得ないぞとの意である。

4、大日本國の守護神。更に進みては、聖人眞蹟存在の上總國茂原の藻原寺の藏寶の大曼荼羅には、天部以下に異様の勸請がある。即ち『無量世界大梵天王等』『無量世界帝釋天王等』『無量世界大日天王等』『無量世界大月天王等』『無量世界四輪王等』『無量世界阿修羅王等』『無量世界龍神王等』を擧げられたる外に、やゝ大字に『大日本國天照大神八幡大菩薩等』と、少しく高く書かれてゐることで、この曼荼羅は聖人が文永十一年四月八日平頼綱が蒙古來襲の時期を問へるに對し『天の暝少からず、よも今年はすこし候はじ』といはれたる後、百有餘日後の七月廿五日、元では日本征討の都元帥忻都を高麗へ發遣した頃に書かれたものであるから、蒙古調伏の爲めなることが察せられるが、この表現の中には、無量世界の「大梵・帝釋・日月等」に對して、大日本國の天照八幡等の神を勸請せられて、おのづから大日本國の法界的重要なが暗示せられ、かの『御振舞書』の「帝釋・日月・四天等に對すれば小神ぞかし」とは、全く反對なるが如き表現となつてゐることを注意しなければならぬ。さらば何故に大日本國はしかく重要なやとなる。

5、本佛の垂化、天照八幡等諸佛。「日眼女釋迦佛供養事」には、『天照大神・八幡大菩薩も其本地は教主釋尊也』といはれ、「諫曉八幡抄」にも、天台大師の「法華玄義」の本門十妙の本神通妙の文なる『即是垂形十界、作種種々像』を引き、『教主釋尊何ぞ八幡大菩薩と現し給はざらんや』といはれてゐる面からは、天照大神・八幡大菩薩は本佛の垂迹化導であるといふことを示されてゐるが、更により多く緊切なるものは、文永十一年十

二月、即ち聖人が勸持品の佛の豫言に契へる人たるのみでなく、同九年二月十一日十五日の自界叛逆、同十一年十月十一月の他國侵逼を、遠くは十五年前、近くは一ケ月前までに數ば豫言せる人として、此の現證を以て自ら上行菩薩の本地を示されたる、安房國保田妙本寺に眞蹟存在の大曼荼羅において、『天照八幡等諸佛』と書かれてゐることである。これは聖人みづから本地を示すと共に、天照・八幡兩神の本地をも示されたもので、此の開顯によつて前の『大日本國天照大神八幡大菩薩等』が、無量世界の帝釋日月よりも重く書かれてゐたことの意味が、おのづから暗示せられてゐるのである。

二 文底教義の歸結。前の文相上の種々相は、それが從淺至深的表現の相違であることは、上來の敘述で判明してゐるが、何故にかく種々相の表現ありやは、『四條金吾釋迦佛供養事』の、諸佛は肉・天・慧・法・佛の五眼を具し、法華の持者もまゝ自然に五眼を具すの義に因るものとの意であらうと信ずる。そこで文底教義の歸結をいふと、

イ、本佛の三方面。法華經壽量品の本佛に就き、天台大師は十妙を説いてゐるが、其の根本的のものは、『我實成佛已來無量無邊百千萬億那由他劫』等の本果妙と、『我常在此娑婆世界』等の本國土妙と、『我本行菩薩道』等の本因妙とである。これ即ち本佛の三方面即ち三の根本的表現である。

2、神力品の後の五神力。法華經神力品に本佛が上行菩薩に付屬する時、十種の神力を現はしたる、後の五種の神力を天台大師は、如來滅後に、機根の一なる時あり、其の時の唯一の教義、唯一の本尊、唯一の修行、唯一の歸結を示せるものとしてゐる中、その唯一の教義を示せりとせる空中唱聲の經文にも、本國土の娑婆と、本果

の本佛釋尊と、本因の妙法との三を擧げてゐる。即ち本佛の三方面三表現によつて、人類の世界は救はれねばならぬとしてゐるのである。

3、本國土妙の示現。印度に法華經壽量品の本佛を説ける教主即ち説法者たる釋迦牟尼佛は、本體としての本佛の、本果妙の表現者である。その法華經の豫言を、日本において實行しまた自ら上行菩薩たるを示せる法華經の行者日蓮は、本因妙の表現者である。而して法華經の陀羅尼品において、日本と日蓮とが豫言せられ、天台・妙樂・傳教また豫言し、それらの豫言に送られたる日蓮聖人が、『天照八幡等諸佛』と開顯したのは、天壤無窮王道建國の天照大神は、即ち本體としての本佛の、本國土妙の表現者であるとせられたものであるとすべきである。かくて壽量品・神力品の經文の義理が、歴史的に躍動し來りて、本佛の無量無限の神通力が、突々たる精彩を放ち來るのである。

第六回大會記事

多年の宿願であつた本學會大會の京都開催は機縁の熟するものあつて本年十月十九・二十日の兩日に亙り京都七條龍谷大學に於て開催された。皇紀二千六百年の意義深き此の年、地は我が文化の叢源であり、時は清秋の氣高く澄む好季に本學會創立十周年を記念して此の大會を舉行するを得たことは欣快之に過ぐるはない。學會事務所が東京にあつてのことゝて諸般の準備に種々の不便も少くなかつたが、萬端手落なき準備と多數の参加者の參集をみて、終始盛會裡に進行するを得たことは、偏へに龍谷大學當局の御後援によるものであり、就中、羽溪了諦氏、松井了穩氏、長澤信壽氏の御盡力によるものとして感謝を捧げねばならぬ。

第六回大會は十月十九日午前九時、龍谷大學圖書館講堂に於て龍谷大學教授長澤信壽氏司會の下に開會された。長澤氏は開會の辭に於て、國事多難の際にかゝる大會を開催し得ることを感謝すると述べられ、參集者一同起立して皇軍將士の武運長久と英靈のために暫しの默禱を捧げた。次いで別項掲載の如き、姉崎會長の挨拶、文部大臣祝辭(相原宗務臣代讀)、

足利龍谷大學々長の祝辭があつた。最後に研究發表會司會者を會長より指名されて開會の式を閉ぢ、圖書館前にて記念撮影後、午前十時半より研究發表會に移り、第一部會(宗教學宗教史一般問題)を第九教室に、第二部會(宗教學宗教史特殊問題)を第十一教室に、第三部會(佛教學佛敎史)を圖書館講堂に於いて開催した。

文部大臣祝辭

本日茲ニ日本宗教學會第六回大會ノ開催セラル、ニ當リ一言祝意ヲ陳ブルノ機ヲ得タルハ余ノ最モ欣快トスル所ナリ。惟フニ本學會創立以來既ニ十年其ノ間宗教ニ關スル諸學ノ發達振興ニ貢獻セシ所大ナルノミナラズ我國文運ノ進展ニ寄與セシ所亦尠カラズ。

今ヤ皇紀二千六百年ノ聖辰ニ當リ東亞新秩序建設ノ使命愈々重キヲ加フルノ秋悠遠ナル肇國ノ精神ニ則リ國體觀念ヲ明徴ニシ以テ國民精神ノ昂揚ヲ圖ルハ現下ノ急務ニシテ之ガ爲ニハ宗教的信念ノ啓培亦極メテ必要ナルコト夙ニ識者ノ痛感スル所タリ。而シテ宗教的信念タルヤ之ヲ深ク學理ニ基ヅカシムルコトナクンバ却ツテ國民精神ノ健全ナル發達ヲ阻害スルコトナキヤヲ惧ル。本大會ニ於テハ斯界ノ權威ヲ一堂ニ會シテ世界ノ諸宗教ニ學術的檢討ヲ加ヘ宗教ノ

眞諦ヲ闡明シ以テ健全ナル宗教的信念ヲ涵養シ國民文化ノ
顯揚ニ資セントスルハ蓋シ時宜ヲ得タルノ舉ト謂フベク其
ノ成果ノ刮目シテ俟ツベキモノアルヲ疑ハズ。

冀ハクバ各位其ノ使命ノ存スル所ヲ體認シ我が國宗教學ノ
發達ト共ニ戰時下思想界ノ健全ナル進展ニ貢獻セラレレンコ
トヲ。一言所懐ヲ陳ベテ祝辭トス。

昭和十五年十月十九日

文部大臣 橋田 邦彦

龍谷大學々長祝辭

ここに、日本宗教學會第六回大會が本學に於て開催せられ
ますに當つて、一言御祝の御言葉を述べさせていただきます。
今年は、申上げるまでもなく、皇紀二千六百年に當り、その祝典も
目捷の間に迫つて居ります。また當、日本宗教學會が創設せられ
ましてから、本年は、早くも、その十週年に當るのであります。
皇紀二千六百年と言ひ、創設十週年と言ひ、そこに一つの時期
を劃する誠に意義深いものであります。その上、宗教學大會が京
都で開かれますことも、今回が最初でございまして、いやが上にも
この大會の意義を深からしめてゐると申さなければなりません。

第六回大會記事

この記念すべき年に當り、かういふ記念すべき宗教學大會
を本學が開催し得ますことは、私共一同の甚だ光榮に存ず
るところでございまして、また厚く感謝する次第でござい
ます。

顧ますと、日支事變が起りましたから、もう四年になり
ます。そして今や新しい秩序、新しい體制に對する要求は、
單に東亞に限らず、西歐に於ても、澎湃として起り、また
着々としてその歩を進めて居ります。かういふ風に、歴史
に、新しい時代を創らうとして居ります時にあたつて、
學問も亦、固より一日も忽にしてはなりません。これは獨
り自然科学に限らず、精神科學に於ても、特に精神科學中
の精神科學とも言ふべき宗教學に於いても同様であります。
それにも拘らず動もすれば、自然科学の研究獎勵に比して、
精神科學、就中、宗教學の研究は不急の仕事と見做される
やうな嫌がないとは言へないかと思はれるのであります。
しかし新秩序の樹立といふことは、人心の根柢から、精神
の底の底から、秩序を新たにすることではなくてはなりません。
ここに宗教學を研究する學徒が、この新しき時代の門
出に際して、負はされた大きな使命があると考へるのであ
ります。

四〇七

承りますところによりますと、本大會は、御研究を御發表下さいます方が、特に多數で、七十人を數へるさうであります。かういふ時期に於て、かくも多數の學者、新進の研究者が、平素御研鑽の一端を御發表下さいますことは、誠に同慶に堪へないところであります。

本學は御覽の通り、市井の中にある關係上、四圍の騒音を充分に防ぐことが出來ず、その上、狹隘にして且つ不便の點も少くないと思はれるのであります。かういふ點は偏に御寛容下さいますよう、御願ひ申し上げます。

終にのぞみまして、本學會が益々隆盛に赴き、わが國の學問研究に寄與貢獻せられるは勿論のこと、進んで世道人心にも、その歸趨すべきところを、御指導せられることを切望いたします。聊か蕪辭を連ねて祝辭に代へる次第でございます。

昭和十五年十月十九日

龍谷大學々長 足 利 瑞 義

研究發表會

各部會とも第一日は十九日午前十時半より午後四時半まで、第二日は二十日午前九時より正午まで行はれたが、聽講者多數にして終始盛會であつた。發表豫定者中當日缺席者は第一

部二名、第二部四名、第三部一名であつたが、當日の追加發表として、第一部に於ては伊藤道學氏「宗教新體制の根本問題」第二部に於ては黒住宗武氏「新井日良氏と教學問題」の發表が行はれた。最初の豫想よりも發表希望者の數が多かつた爲、發表時間を一人十五分以内と制限したので、各發表者には可なり御無理を願つた點も多かつたと思はれる。研究發表の内容は本紀要に輯録してあるが、第一部で發表された片山正直氏「有縁の共同體と無縁の共同體」及び追加發表の前記二氏の分は都合により収録し得なかつた。

展 觀

會期中龍谷大學圖書館内に左の文書等が陳列展觀された。

- | | |
|-----------|---------------|
| 一、迦才淨土論 | 奈良時代寫 |
| 二、念佛式 | 平安朝時代寫 |
| 三、唯信鈔 | 鎌倉時代寫 |
| 四、口傳鈔 | 吉野朝時代寫(覺如自筆本) |
| 五、末法灯明記 | 吉野朝時代寫(存覺筆) |
| 六、源氏物語細流抄 | 三條西公條自筆稿本 |
| 七、つれづれ草 | 室町時代寫(平忠重筆) |
| 八、溪嵐拾葉集緣起 | 室町時代寫 |
| 九、三國一覽合運圖 | 室町時代寫 |

十、十七ヶ條憲法

永正十二年寫

二十九、萬葉集

江戸初期 活字本

十一、詞源要路

室町時代 清原宣賢自筆本

三十、志んらん記

江戸初期刊 活字本

十二、職原抄

室町時代 清原枝方筆

三十一、しんらんき

寛文三年刊

十三、論語抄

室町時代寫

三十二、妙法蓮華經(斷簡)

唐代刊 敦煌本

十四、東海鐵崑崙

室町時代寫

三十三、大教王經

北宋時代刊(金藏本)

十五、歎異鈔

室町時代寫

三十四、戒因緣經

元版

十六、讚阿彌陀佛偈

唐代寫 敦煌本

三十五、龍龕手鑑

朝鮮版

十七、對根起行法

隋信行撰、三階教典籍、唐代寫、
敦煌本

三十六、混一疆理歷代國都之圖 明代

十八、阿彌陀經

唐代寫 敦煌本

三十七、光明本尊

吉野朝時代

十九、寫經生試筆集

唐代寫 敦煌本

三十八、海内奇觀

明版

二十、悉達太子修道因緣

唐代寫 敦煌本

見 學

二十一、黒谷上人語燈錄

鎌倉時代刊

第二日研究發表會終了後、希望者一同は龍谷大學教授禿氏
祐祥氏説明の下に西本願寺書院、飛雲閣、其他境内を具さに
見學した。

二十二、無量壽經

鎌倉時代刊

二十三、往生要集

鎌倉時代刊

二十四、論語集解

正平版 無跋本

總會兼懇親會

二十五、三帖和讃

文明版

十月二十日午後六時、そほ降る中秋の細雨に情趣一入加は
るものがある中に圓山仙樂園にて總會兼懇親會が開催された。

二十六、禮部韻略

五山版

二十七、法華玄義序

文祿四年 木閣寺版 木活本

二十八、法界次第初門

元和(?) 活字本

元和(?) 活字本

一同參集、長澤信壽氏司會の下に總會が開催され、先づ長澤
氏は赤松智城氏其他からの祝電を披露し、小口偉一氏は庶務
報告、評議員會決議事項をはかつて一同の賛成を得、茲に總

第六回大會記事

會を終了した。因みに次回大會の開催地は第一希望地仙臺、第二希望地東京である。

懇親會にうつつてから、姉崎會長の幼き日の追憶談は一同には殊に興深いものであつた。また雑誌「宗教研究」が創刊當時歩んだ道を、赤松氏の祝電にことよせて語る宇野圓空氏の懷舊談は本誌成長の過ぎし姿であるだけに或ひは哄笑し或ひは先輩の苦心に敬意を表せしめられた。更に羽溪了諦、來馬琢道、松井了穩、片山正直の諸氏の所感もあつて宴を徹し、後は姉崎會長の御研究餘談やら翻譯論やらが出て時の過ぐるを知らぬ程だつたのは、大會の無事終了した喜びを一層強めてくれた。本學會のより健かなる成長を希ひながら圓山のわたりをせざる歩きして一同分れたのは九時すぎ、小雨も霽れて東山に月を觀る頃であつた。

尚第六回大會の役員氏名は左の如くである。記して感謝の微意を表し度い。また龍谷大學當局關係者各位、特に宗教學研究室、佛教學研究室、眞宗學研究室の各位にも同様お禮を申上げて大會の記事を終ることとする。(田澤記)

第六回大會役員氏名

會長

姉崎 正治

司會者

相原 一郎介 羽溪 了諦 久松 眞一 帆足理一郎

石橋 智信 石津 照麿 菅 圓吉 金山 龍重

木村 日記 岸本 英夫 小松 雄道 松井 了穩

長澤 信壽 西谷 啓治 西澤 頼應 大畠 清

大屋 徳城 佐々木憲徳 柴野 恭堂 島原 逸三

杉 紫朗 禿氏 祐祥 富森 京次 塚本 善隆

宇野 圓空 山口 益 山川 智應

係員

長澤 信壽 青地 正長 星野 元豐 久保 淳成

遊龜 教授 菊地 達眞 瓜生津隆雄 速見 純一

鷹野 香象 清岡 説成 小口 偉一 田澤康三郎

龍谷大學學生 護城 正一 佐井記皎照 水谷 英俊

柴野 純 河北 一道 増山 博道 山崎 一朗

田中 貞利 高臣 亮祥 高田 益雄 服部 晃英

轟 千秋 武田 淨眞 菅本 晃 竹田 不成

津山 正道 佐々木誓海 山崎 慶輝 安田 顯道

池山一切圓 廣瀬 豐民 澁川 敏丸 串本 喜美

東京帝大學生 塚本 天英 西村 祝善 柳原 光