

村落の社會生活と頭家

池 上 廣 正

以下述べんとする所は頭家の歴史的考察であるから、具體的事實を擧げなくてはならぬ。然し時間の關係上止むを得ず之を省略する。随つて充分意を盡し得ず極めて概括的な話になる事と思ふが御諒承願ひ度い。

我國の村落に於て氏神を祭るに當り、神主と共に極めて重要な意味を持つものに頭家がある。然し頭家といふ名稱は歴史的に、又地域的に區々である。例へば「とう」「御とう」「とうや」「とう人」「頭役」とも呼ばれ、又頭家が二軒で行はれる時は「本當、脇當」或は「大頭家、小頭家」等其の他種々に呼ばれ、更に三軒で行はれる時は「はな頭、中當、おち當」或は「前當、中當、後當」とも呼ばれ、種々な名稱と複雑な形態とを持つて廣く各村落に分布してゐる。又「とう」を現すにも種々の字が用ひられ「當」「頭」「塔」「禱」等があり、又「とうや」の「や」も「屋」又は「家」等が用ひられる。然し頭家の實際の活動を見るに、他の氏子を指揮して氏神の祭を主宰するのが任務であり、又頭家を務める資格は個人にあるのでなく「家」に附隨する場合が多いと思はれ

る。随つて主宰者又は指揮者といふ意味を持つ「頭」と「家」を當て、「頭家」とするのが適切な表現と思はれる。且つ又現に之を用ひてゐる場合もあるから演題にも之を便宜上用ふる事とした。

擬之等種々の名稱と形態とを持つ頭家を二つに分ける事が出來よう。第一は宮座に屬する者が一様に、一定の順番に一定期間頭家に就く場合で、之を「交替頭家」と呼ぶ事とする。第二は一定の家格の者のみが一人獨占的に、又固定的に累代頭家に就く場合で、之を「專任頭家」と呼ぶ事とする。此の二つの形態の頭家の何れかが各村落に分布し、氏神の祭に於て神主を助け又は自身神主ともなつて村落各戸の信仰生活を統制してゐる。随つて頭家に就ても、それが如何なる神事を行ふか、又神主に對して如何なる關係を持つかを考へる事は氏神の問題を明かにする上に極めて大きな意義を持つものである。然し之等の問題を考へるに先立ち先づ解決さる可きは頭家の本質の問題である。即ち如上の頭家の二形態の内何れが基本的形態なるかの決定である。ところが、基本的形態を決定するには何よりも先づ頭家の基盤たる村落の社會組織と頭家とが如何なる相關關係にあるかが明かにされなくてはならぬ。この關係が明かにされて初めて頭家の本質も闡明されるのである。依つて之への準備的勞作として以下村落の社會組織と頭家とが如何なる關係にあるかを説明し、又その諸關係の形態を分類しようと思ふ。

先づ(一) 村が一つの同族集團から成立せる場合、(二) 村が二つ以上の同族集團から成立せる場合、(三) 村が複数の單一家族から成立せる場合、(四) 上述の(三)の村が發展せる場合と四大別し、更にそれ等に包含される種々の場合を分類し、説明する事とする。

(一)、村が一つの同族集團から成立せる場合。之に二つの場合がある。

(イ)、同族集團が分化せぬ場合。村が一つの同族集團から成つてゐて、村の各戸の社會生活が本家を中心として營まれてゐる時には、村の氏神を祭る者は本家一軒であり、頭家には本家となり、分家筋の者は之にはなり得ない。随つて典型的な専任頭家が行はれる。

(ロ)、同族集團が分化する場合。之に三つの場合がある。

(ル)、本家が村の中心をなす場合。分家が夫々發展して彼等を中心とする同族集團が新に作られても、本家が依然として村の社會生活の中心となつてゐる時は、本家が舊來通り専任頭家である。分家は依然として本家に從屬し頭家にはなり得ない。

(b)、本家が没落する場合。之に三つの場合がある。

(1.) 血縁分家のみの場合。本家が没落して後に血縁分家のみが残る場合には彼等が相集つて宮座を形成し交替頭家となる。

(2.) 非血縁分家のみの場合。本家が没落して後に非血縁分家のみ残る時は(1.)と同じく彼等が集つて宮座を形成し交替頭家となる。

(3.) 血縁、非血縁分家の場合。本家没落後は血縁分家の中最も本家と血縁が近く、又社會的勢力も最も強い分家があれば、之が本家に代つて専任頭家となる場合も稀にはあるが、多くは血縁、非血縁の分家が相集つて宮座をなし交替頭家となる。

(c)、分家の社會的位置が上昇する場合。本家が没落しなくとも分家が社會的勢力を蓄積して來ると、相

對的に本家が微力となり、結局(ト)と同じ結果になる。之に三つの場合がある。

(1.) 血縁分家の地位が上昇する場合。分家が本家に匹敵する程の社會的勢力を得て來ると、氏神の祭にも之が直接参加するに至り、從來の本家獨占の專任頭家制が崩れ、分家を加へた交替頭家が生れる。

(2.) 非血縁分家の地位が上昇する場合(1)と同じ結果になり、非血縁分家が本家と同列に頭家となり交替頭家が生れる。

(3.) 血縁分家及び非血縁分家の地位が共に上昇する場合。兩分家は本家と共に宮座の一員となり、夫々交替頭家となる。

(二)、村が二つ以上の同族集團から成立せる場合。之に四つの場合がある。

(イ)、在來の同族集團が新來の同族集團を支配する場合。在來の集團が新來のそれを支配する時には、新來の同族集團は在來の同族集團の氏神の祭には参加出來ぬから頭家の形態も又不變である。即ち在來の同族集團が交替か專任か何れかの場合には、その形態が持續する。村全體の氏神としては在來の同族集團の氏神が祭られるが、それは在來の同族集團に對してのみ氏神であつて、新來の同族集團に對しては鎮守の神として考へられる。新來の同族集團にとつての眞の氏神はそれが舊來奉じてゐた氏神である。随つて村の氏神が同時に鎮守の神の性格を持つ事になる。之と關聯して同じ村の内に二種の同族集團が夫々氏神を祭るに至り、同じ村内に二重に氏神の祭が行はれる。

(ロ)、在來の同族集團と融合する場合。之に二つの場合がある。

(a) 鎮守の神を新に設け、之とは別に各同族集團が夫々氏神を持つ場合。同族集團が融合して村を再編成し、他から由緒ある神を勧請して鎮守の神として祭る場合には、新舊兩同族集團の本家又は之が没落してゐる時は分家が集つて宮座を形成し、交替頭家となる。然し鎮守とは別に各々の同族集團は夫々の氏神を祭り、彼等舊來の頭家制を踏襲し、交替か専任か何れかの頭家形態が行はれる。

(b) 他から鎮守の神を勧請して、之に各々の同族集團の氏神を合祀する場合。各々の同族集團の氏神は鎮守の神に合祀されるから彼等舊來の頭家制も無くなり、新に村全體としての頭家制が決定される。この場合には各々の同族集團の本家か或は本家が没落せる時には分家が集つて交替頭家となる。

(ハ)、在來の同族集團が新來の同族集團に支配される場合。之にあつては結局(イ)と同様であり、新來の同族集團の氏神が村全體としての氏神となる。在來の同族集團は之には直接參加しない。随つて頭家の形態も新來の同族集團の持つ形態が持續する。即ち新來の集團が交替か或は専任かに依つて決定する。然し斯くの如くして生れた村全體の氏神は在來の同族集團にとつては鎮守の神として信ぜられ、在來の集團に對する氏神は彼等が舊來から奉じてゐた氏神である。随つて同じ村の内に二重に氏神が祭られる事になる。

(ニ)、在來の同族集團と新來の同族集團とが對立する場合。之に二つの場合がある。

(i) 各々の同族集團が夫々氏神を持つ場合。新舊兩同族集團が對立して互に社會的結合をしない場合には、各々が獨立に氏神を祭り、夫々舊來の頭家形態を持續する。即ち交替か、或は専任かの何れかが夫々の同族集團に行はれる。

(リ) 各々の同族集團が夫々氏神の神格を上げんとして他から神を勸請する場合。之は兩同族集團が對立する時に屢々見られる現象で、此の場合には祭られる氏神の性格が變つて來るだけで頭家そのものには變化が無く(ル)と同じ結果となる。

(三三) 村が複數の單一家族から成立する場合。單一家族が相集つて村を新に作る場合で、之に二つの場合がある。

(イ)、開墾地主があつて、之が村外に居住する場合。直接村を開くのは單一家族であるが、之を統制する開墾地主があり、之が村外に居住する場合で、之に二つの場合がある。

(ル) 開墾地主が鎮守に關與する場合。村内各戸は地主に従屬してゐるから、假令地主が村外に居住してゐても鎮守の神を祭る時には地主が專任頭家となる。然し地主が遠隔の地に居る時は鎮守の祭を主宰する事が不可能になる場合が屢々生ずる。此の場合には村の各戸が相集り地主に代つて祭を營む。然し祭祀權は飽く迄地主にあるから、村の各戸は完全に交替頭家にもなり得ず、之に至る中間形態とも言ひ得る。

(ロ) 開墾地主が鎮守に關與せぬ場合。地主が鎮守に關與しないから、村の各戸が相集つて宮座を形成し交替頭家となる。

(ハ)、開墾地主が無く自作農が集つて開墾する場合。社會的に略同一の地位にある各戸の集合であるから、鎮守も彼等が交替頭家となつて祭る。

(四)、前述の(三)の村が發展する場合。單一家族が相集つて新に村を作り、漸次各戸の社會生活が互に強く

結合し合ひ、より完全な組織を持つ村へ發展し、之が更に膨脹する場合。之に二つの場合がある。

(イ)、新に單一家族が移住して來た場合。新に一家族が移住して村に土着するには在來から居住せる家と從屬關係を結ばなくてはならない。隨つて移住當初は社會的な力も弱いから、宮座にも加入出來ない。然し後になつて社會的勢力を得れば宮座に加入し交替頭家の一員となる。

(ロ)、單一家族が同族集團に發展する場合。開墾當初單一家族であつた者が勢力を得て多數の分家を持つ様になると自分を本家とする同族集團を作るに至る。之に二つの場合がある。

(ハ) 各々の同族集團が氏神を持つ場合。

(1.) 本家が専任頭家となつて氏神を祭る場合。單一家族から發展して新に本家となつた家は夫々の同族集團の氏神にあつては専任頭家であり、鎮守に對しては從來通り交替頭家である。分家は氏神に於けると同様鎮守に對しても關與し得ない。鎮守の宮座は本家筋の者のみが集つて組織する。

(2.) 本家、分家が共に氏神に參與する場合。此の場合には分家も本家と共に氏神の祭に參與し、交替頭家となる。又斯る場合には分家は本家と共に鎮守にも關與し宮座に加入して交替頭家の一員となる。

(b) 同族集團が氏神を持たぬ場合。

(1.) 本家筋の者のみが集つて鎮守の宮座をなす場合。之にあつては本家筋の者のみが宮座を形成し、交替頭家となる。分家は之には關與出來ない。

(2.) 分家が本家に匹敵する社會的勢力を得て來る場合。分家が本家に匹敵する程の社會的勢力を得て

來ると、本家と同等の資格で鎮守の宮座に加入し交替頭家の一員となる。

以上の諸形態に依り頭家が如何に同族集團即ち家族制度と深く聯關してゐるかが分ると思ふ。隨つて頭家の問題を考へる場合には先づその基盤をなす同族集團の組織の發展過程を明かにする事が必要である。交替頭家と專任頭家との先後關係の問題乃至何れが基本的形態なりやの問題も、此の組織の發展が明かにされ得た後初めて解決され得るであらう。

天地と日月

宇 野 圓 空

天神地祇といふ熟語のもつ意味は、支那と日本とでも大分ちがつてゐる。太陽崇拜が原始的な宗教に普遍的に行はれるかのやうに説く常識論は多く、またそれには當然月の崇拜が伴ふとする推斷も行はれてゐる。しかしこれら信仰對象の觀念を相當廣義に解釋しても、それは人類宗教の或る段階に一般的に現はれるものではなく、民族とその文化的素質によつて出入があり、文化の傳播による先後と主伴の關係が異つてゐる。これを主としてインドネシア諸民族に於ける事實について、こゝではその發生の關係や系統を一瞥しようとするのである。

第一にこのインドネシア諸民族の基本的な大神觀念が、母祖神ともいふべき女性の祖先となつてゐる事實は注意すべきである。それはこの地の住民に特に顯著な母權的農耕文化の宗教的特徴として、後に系統を異にする他の民族文化やインドの高度文化の流傳によつて多少の變化消長を示しつつ、現在なほ最もひろくその根柢に見られるものである。これが農耕文化に於て一般に大地の女神として表象されるといふのは、主としてクレタ島を中心とする先史時代の地中海文化に於ける *Ma-na* の所謂 *Terra Mater* の觀念に基いての推論である。本來農耕

文化の大神はインドネシアにも見るやうに單なる母祖であつて、それが大地の神となるのはその中期に天神との對立が生じてからのことであるらしい。少くともインドネシア諸民族には一般的にたゞ Inlun 母、Nenek 祖母、Endog 老女、Ibu 母等と呼ばれる大神觀念が今なほ廣く行はれてゐて、神話の上でもこれらは自然神といふよりは、部族或は民族の大祖となつてゐるのが多い。

勿論これらの神名は屢々他の多くの神々にその稱號として各自の固有名の上に附加するので、その場合には夫具體的な性格をもつ神として種々の祈願の對象となる。しかしそれが特殊な固有名を持つ場合でも、一つの大神もしくは至上神となつてゐる時には、往々所謂 *oogone Got* として直接これに祭祀を行ふことは少く、むしろ宇宙觀的傳承や神話の上で觀念的に有力な大神として現はれてゐる傾向がある。この點は父權的な牧畜文化に於ける天の神に於ても同様であるが、この方がより多く原始的な至上者觀念からの直接の派生と認められるだけに、世界創成の知的な説明に役立つのであつて、インドネシアに於てこの天神が母神と結合された時には、大部分それは宗教的信仰の對象であるよりも、創成神話の主役となつて物語られてゐるのである。しかもこれらの神話は祭司や巫女が傳承し、主として祭儀の機會に語り誦へるのではあるが、その中に現はれる神々に對して人々はあまり宗教的な信仰をよせず、世俗的な普話や童話を聞くと同じやうな態度でゐるのが多い。

かやうに天神に對する一般住民の宗教的無關心に對して、祭司や首長或は王族の階級等がその祭祀行事の當事者たる上からも、比較的強い信仰をこれに向けてゐることは、インドネシアの多くの民族に於て見られる事實である。そこでこれら上層の階級は、他の日常生活に緊密な關係をもつ神々や母神を奉ずる先住民の後に、天神

信仰をもつて外部から移住して來た民族の末裔であり、政治的に土着民を征服または支配したけれども、その信仰や儀禮は大衆化し得ないで、たゞ傳説の上に残つたといふ解釋も行はれてゐる。このことは一々の場合に確證はないが、全體的には十分あり得る史的過程であつて、それだけ又天神觀念が後期に於ける移入または附加によるものであることを裏書きするのである。たゞそれが何時、如何なる民族によつて齎らされたかは急に斷言できないけれども、天神の敬稱が *sinpu*, *ompu*, *umbu*, *upu*, *onu*, *nu*, *pu*, *pu* 等大體主人、主君、支配者を意味するインドネシア語系の諸方言であり、また往々 *bapu*, *abo*, *tebu* など父、祖父、夫等の意味の稱號を付せられてゐる點からは、父權的な牧畜文化に顯著な主または父としての天神信仰の混入であることは明かである。

従つてこれが母祖神と結合されて天地に對配されるのは、*Palaemongchil* と呼ばれる原東亞人の第二次農耕文化に兆し、北部後印度から西南支那の邊に始つたと推定されるのであるが、これが東印度諸島に行はれるのは遙か後代のことらしい。けだしこの原東亞人と接觸混合してその文化の大部分を受容した *nyotoma* と特稱される原南島人に於ては、何らかの原因から太陽神の信仰が有力であつて、これが母祖神もしくは月神との結合に於て、種々の形での日月の神の對立となつてゐることが多いやうである。これは既に初期農耕文化に於て母祖神と共に多く月の祭祀があり、やがて月そのものを母祖神とするか、或は母祖の子、兄弟若しくは夫としての月神の信仰を發展せしめてゐる爲め、そこにさらに太陽の崇拜を加重した時には、日神は月の女神の夫或は兄弟となるか、男性の月神の妻或は姉妹であるか、稀には母祖神の子若しくは親としても表象されるのである。

例へばアッサム地方のガロ族では日と月とが共に母祖神の子であつて兄妹となり、マライ人に於ける日神 五

Dang Onula と月神 Si Dang Sani とは夫婦となつてゐるが、セレベスのトラジャ人の日神 Lasaoo は地上の女と婚して諸王家の母祖を産み、北セレベスのトンテムボアン人に於ては母祖神 Luminant ut の娘達の三人の配偶者 To'ur, Sinarendor, Muntu'utu は、何れも英雄としての日神だと傳へてゐる。またフロレス島のエンデー人は日の女神 Dewa Hain に月神 Dewa Woen を配し、ウエタル島では大地の女神 Rae の夫たる日神 Raipei Wawali が父祖となり、ケイサル島の日神 Ojo Iere は Makaron Manuwe と呼ばれて月の女神 Makaron Mawatu の夫であり、ティモル・ラウ島の日神 Ubu Lora とレチ・モア島の日神 Ubu Loro とは、夫々別の地母神 Leana 及び Ubu Nusi と對配されてゐる。かくて一般に小スンダ列島から南部モルッカ諸島にかけては日神の崇拜が顯著であり、それは屢々神話的にも大神または大祖といふべき觀念に高められてゐる。この外ポルネオのダイヤク諸族やフィリッピンの異教諸部族の間にも、何らかの形で日神の信仰や太陽の祭祀が、月に對するそれと共に廣く行はれてゐるが、これらの民族ではその信仰や祭祀が農耕その他の生活と結びついて宗教的關心が強いにも拘らず、觀念的にこれを大神としたり創成神話の主役とするやうなことはむしろ少い。

この點から考へて太陽崇拜は強ひてこれを異民族からの流傳移入として説明するよりは、原南島人の中期農耕文化に於ける自發的派生とも見なし得るやうである。牧畜文化に特有な天神や農耕文化の母神に對して、トータミズム文化の大神を特に日神だとする文化圈説の措定には相當の根據がある。そして原南島人の比較的古い文化状態を保持してゐるといはれるアッサムから北部ビルマのボド、ナガ、カチン等の諸族に於て、トータミズムに類する信仰や習俗と同時に、日月の祭祀も著しいやうである。それ故これをトータミズム文化からの混入と見る

ことは全々理由のないことではないが、日神の信仰がこの文化圏に固有なものかどうかについては、なほ史實的に疑問の餘地がある。これを古代エジプト文化の傳播に歸する W. Perry の民族移動論には、各島の文化層の解釋に可なり適切なものがあるけれども、そこには多少天神觀念との混同もあり、あまりに大神としての日神の神話を重要視する嫌ひがある。

それでこの信仰や祭祀がたとひ異系の民族文化から取入れられたにしても、原南島人に於てそれはすでに大陸に於て母祖神や月神と結合對配せしめられ、その東印度諸島への移動と同時に各島にもたらされたのであらう。現に日神の崇拜がダイヤク諸族やトラジャ人、ことに小スンダ列島から南部モルツカ諸島に顯著であるのは、後期の Proto-Malay と呼ばれる南方人系マライシア民族の移動に先だつことを示す。ことにサヴ島人の天神 *Heli-jini* と地神 *Pu-lolo-rai* とは、何れもその本來の形が日神 *Pu-lodo* であつて、*Wilkon* が論じたやうになつて天 *lima* と地 *hi* との對照的性格をつけ加へたこと、及び所謂天神觀念がその實質に於て往々日神のそれと結合して、先に東印度諸島に傳播したことを物語るものである。

かくて天神觀念を導入して母祖神に對立させ、そこに天地を主とする創成神話を發展させたのは、大陸に於ける原東亞人の文化に於てであつたとしても、これを群島各地にもたらしたのは、その後に来る南方人の移動とその後期農耕文化とであらう。そしてこれがジャワ人の天父神 *Bapa Kasa* と地母神 *Du Pratiwi*、トラジャ人の天神 *Itai* と下界の女神 *Indara*、チモール島に於ける天神 *Uineno*、地神 *Uzupa*、及び、アムボン人の天主 *Du Tainio*、地母 *Du Ume* などに見るやうに、そこに一對の至上神が説かれるのは、世界起源の説明が相當に進ん

だ神話に於てゞある。一般に天または天神は至上神たるに相應しい性格をもつてゐるから、人と神々との起源と終局が反省される時に、この觀念が第一に導入されることは極めて自然であつて、そこに農耕文化に於ける本來の母祖神を地神たらしめ、兩々相まつて萬物を産み出す過程を説くことになる。しかしそれだけ一層現實的な母祖が觀念化されて、その神話的性格が具體化するにも拘らず、これに對する宗教的關心や祭儀が後退する傾向があることは、その日神との結合對配の場合にも概して認められる事實である。

宗 教 的 權 威

——その特質と形態——

小 口 偉 一

權力、威信、支配、指導といふやうな類同概念の中にあつて、權威といふ言葉からはこれらとはまた異つた感じを受けることは事實である。しかしこれを明瞭に限界づけることは容易でない。それはこの概念の包括的な、従つて曖昧な點から來てゐるのであらうが、その用語上の不明瞭さの第一は、權威に與るものと、權威を與へるものとの相違に注意をはらつてゐないことによつてゐる。いまこゝで用ゐる宗教的權威といふ言葉にしても、それは國家的權威、政治的權威、社會的權威、道德的權威等といふ言葉と並行的に用ゐられるのが普通であるが、この場合、宗教的とか政治的とかいふのは、權威の性格とその在り場を示してゐるに過ぎぬのであつて、その在り方を示してはゐないのである。その在り方が考察される場合にも、それは單一、或は唯一のものとして考へられてゐることが多く、在り場と在り方との錯綜が不用意のうちに現はれてゐるやうである。そして、特に宗教的權威についていふ時には權威を與へるものと權威をもつものが混同されがちである。

一般に權威とは自己以外の力、特に自己以上の力であつて、命令的、規制的なものであると考へられ、この點から「權威と自由」、「權威と自律」、「權威と無政府」といふやうな對立概念による表現が屢々用ゐられてゐる。

權威は常にその在る場所として特定の集團に於て在り、權威とこれに服従するものとの關係はいはゞ上下關係として現はれるものであるといはれてゐる。しかしひろく宗教的關係に於ては、權威の命令は強制としてではなく、當事者はこれに隨順し、時にはこれに隨喜するといふやうに受容られることが多い。そこには、他の權威の關係に於て見られるやうな拘束的な力の關係は殆ど存してゐない。この點については、客觀的な見方と、主觀の側との間に非常に大きな開きがあるであらう。他者がこれを強制的と見る場合に於ても、當事者はこれを何等強制的と感ぜず、自己が非強制的と感じたその感じ方を以て、服従のうちに自由をもつといふやうに表現してゐるものもあるのである。例へば、カトリック的な見方に於ては、權威とは或る人格、或は共同體に與へられた權利と力であつて、かやうなものを通して、一定の生活領域内の他の人格の行動を規定し、服従を要求するものである。しかし權威は外的な、或は物的な強制の力ではない。權威者としての教王も、自ら「天主の下僕達の下僕」といつてゐるやうに、權威とそれに服従する者との關係、従つてまた權威と自由とは、人間性に忠實であることによつて相調和するものである、と考へてゐる。權威とそれに従ふ者との關係には、多少ともかうした感じ方が見られるが、政治的權威、社會的權威の如き他の權威に比して、この點宗教的權威には特に著しいものがある。つまり、外的存在でありながら、主觀的にはこれに拘束されぬと感ぜられてゐる點に宗教的權威の第一の特質が存してゐるといへるであらう。しかし、この場合にも宗教的對象との混同が多少は見られる。殊に一般に考へられて

ゐるやうな權威としての神は、外的な力としてよりは、直接の信仰の對象、即ち宗教的對象として自己の前に在るものであつて、直ちに信仰そのものに結びついてゐる點に於て、宗教的權威の概念からは一應除外するのが適切である。^{*}即ち、權威は本來宗教的對象に外在するものであるから、權威としての神とか權威そのものが信仰されるといふことはいはゞ一つの轉化せる現象である。しかし實際の信仰にはこれが著しく見出される。權威信仰 *Authoritätsglaube* といふ言葉が盲信といふ意味にとられるのも、この一面を示してゐるのであつて、對象の權威と對象への媒介としての權威との二つの面は、やゝもすれば錯綜しがちである。かやうな混同錯綜も他の權威には餘り強く見られぬ點であつて、宗教的權威の第二の特質であるといへる。

一般的考察に於て、權威は力の關係にあるものであり、その根源は人間性に基いてゐるといはれてゐる。しかし、その究極を人間性におくといふことはいはゞ探究の逃避であつて、實際は何等人々に納得を與へてはゐない。それにも拘らず、實際に權威に服従するものは、如何にしてその權威が造られたかを知らぬであらうし、また敢てそれを問はないであらう。權威はかやうな反問を許さないほど峻厳なものであるともいへるのである。即ち權威は常により高きものであり、自己以上のものである。そのものは力として感ぜられることもあれば、事物によつて象徴されることもあるが、本源的には見えざるものである。本來、かやうな見えざるものへの畏敬に宗教の根源と特質の一面があるのであるから、權威もまた宗教的存在であるといへるであらう。また、かかるものが權威の根源であり、權威あるものをして權威づけるものであるならば、權威の宗教性は自ら明かである。現在は政治的權威、社會的權威、或は道德的權威として現はれてゐるものも、發生的にはたとひ相關的にはあるにして

も宗教的意味があつたものである。例へば、國家の宗教性といふことがいひ得るのもこれに依據してゐる。しかし現在では、傳統そのものが權威となるといふやうに、諸々の宗教現象の中にも宗教以外の形態をとつたものが權威として存在し、宗教的行事も社會的傳統や慣習として行はれ、その權威の前に何等の批判も許されずに服従せねばならぬこともあれば、また社會的權威とか集團的權威といふ言葉があるやうに、社會集團そのものが權威となり、成員はこれを通して信仰や儀禮を繼承してゆく。従つて、宗教的權威を考察する際には、かやうな側面をも顧慮せねばならぬであらう。^{**}

* 現實の權威は常に複數存在であるが、信仰に於てはその絶對性、或は唯一性すら見られる。

** こゝで試みようとする宗教社會學的な考察に於ては、主觀の場面はしばらく別にすることが、かへつて問題の在り場を明瞭にすることが出来るであらう。勿論、他面から見れば、宗教的權威は、人間生活に於ける内面的な信仰に關する事柄であるので、外的な現象形態を探究する狹義の社會學的方法のみによつては到底理解し得ないものであるが、これらの全面的な探究は形而上學的考察にゆづることにして、こゝでは從來看過されて來た形態の問題に觸れたいと思ふ。

權威あるものと權威づけるものとの錯綜をそのまゝ受容し、常識的に考へられてゐる宗教的權威を擧げてみると、第一には所謂超自然的な力。第二には聖なる言葉としての經典。第三にはそれらに與る教職者やその組織體としての集團。すべてこれらは、これらの下にあるものが任意的に改變し得ないものである。それは權威が常に自己の外にあるものであるからである。しかしまた、宗教的な營みに於ては、外にある力は直ちに内に生きるものであり、これによつて自己が生かされるのである。外なるロゴスも内なるノモスとなる。かやうにして權威

の自律的な機能が行はれるのであるが、これを關係づけてゐるものゝ根柢に横はるものは人間關係の秩序である。この人間關係の秩序の主體こそ權威としての人格であつて、一般に權威を武力的な權力から區別して精神的なものとてゐるものである。例へば、道德的權威と呼ばれる親の權威や教師の權威の根柢が愛であるといはれるやうに、單に宗教的權威にとゞまらず、ひろく權威と呼ばれるものはすべて人倫的關係に現はれ、その基底は人格的なものに存してをり、この故に權威は權威者と屢々同義に用ゐられる。從來宗教的權威として、教祖、聖者、豫言者、呪師等の所謂宗教的指導者が擧げられたこともまことに當然である。しかし、宗教的權威の社會形態論的な考察は、かやうな人格たる「者」のみを觀察したのでは不充分であつて、「物」としてあるもの、即ち、人格の關係的な秩序としての制度 *Institution* をも度外視し得ない。

* ヨアヒム・ヴァッハが、嘗てその『宗教社會學序論』の中で、宗教的權威の類型としてあげたものも、實はこの宗教的人格の類型であつたのである。

* 既にアルフレッド・フイヤカントは指導關係に於ける合理的な力としての權威を制度的と人格的との二つに分けてをり、これに對して、支配關係に於ける非合理的な力を威光 *Präsenz* であるとしてゐる。更にルードヴィヒ・レオポルドはフイヤカントの所説を發展せしめて『威光』に關する理論を展開してゐるが、これはマックス・ウェーベルの靈賜 *Charisma* の概念に近す。

殊に宗教的權威を教權といふ言葉によつて理解してゐる場合には、すべて何等か制度的なものを豫想してゐるのであつて、そこには固定した教階制度 *Hierarchie* が存し、また教權主義 *Klerikalismus* をも現出せしめてゐるのである。教階制度には、それを有する共同體の成員の意志によつて決定される個人單位のものと教權によつ

て決定される統合的なものと二つの型がある。例へば前者はプロテスタントに於ける組合教會の如く、その名稱によつても明かなやうに、個人の集合であるものであり、後者はカトリック教會の如く、個人の集合ではなく、統一體を形成してをるものである。教權主義は教會内部の教職者の間の階級制度であるが、歴史的には、社會的分化に伴つて發展したものであつて、神事と政治と分離した社會形態の下にある宗教にはいづれも何等かの形で備つてをり、神事、祭事に従事する特權を有する階級の組織であると考へられてゐる。

かやうに宗教的權威を教權の意味にとる場合には、それは今日の日常の用語に於て政治的權威を直ちに政權と解し得ぬと同様に、全體的な權威を包括し得ぬことになるであらう。しかし「政權と教權」、「國權と教權」といふやうな言葉のうちに、いはゞ對立關係とか從屬關係が見られることもあるやうに、宗教的權威には、もと二つの面があるのである。それは宗教の内部に於ける權威と宗教の外部に對する權威である。例へば日常、宗教的權威が失墜したなどといふのは、多く外部に對して用ゐられる用語である。しかし、内的に秩序づけられず、發揚されぬ宗教的權威が外的權威を有することは全然あり得ない。權威は先づその關與する集團の内部のものである。これが外部に向ふのは、いはゞその擴充であり、轉化である。しかもそれは外部に向ふといふ量的な變化のみでなく質的な變化を行ふのである。こゝに非合理的なものの合理化の面がある。けれどもこの合理化は少くとも世俗化を豫想しなければならぬ。宗教的權威の外的な發展交渉の一つの運命として、宗教的權威と政治的權威との葛藤の如き歴史的な事件の惹起されることも決して稀ではないのである。

宗教的權威を右のやうに、人格的或は制度的な秩序の基本的な原理として見る時、それらはいづれも宗教的對

象からの一貫した流れに沿つてゐる精神の秩序であることがわかる。未開社會に於けるやうに宗教的權威が直ちに政治的權威である場合には族長や家長が祭司としての宗教的權威を有したが、成立宗教に於ては、神に關與するもの、即ち先づ神の言葉としての經典、經典に參與する祭司が權威となる。しかも、フリードリヒ・ハイラーが明かにしたやうに、教祖や豫言者等の宗教的人格が決定した權威は、經典、律法、制度の權威となることによつて、即ち非人格的超人格的なものにその地位をゆづることによつて、その存續が行はれてゐるのである。特に特定の教職者によつてそれが相續され、教會的なものを形造ることによつて、宗教の集團形態としての發展が見られるのである。

この人格及び制度としての權威は本來精神的なものではあるが、現實に於ては前述の如く特に外部と内部との二面に於て質的變化を來し、宗教的なものから世俗的なものへと進みがちである。いまこゝに、一つの觀念的な理想像を考へることが許されるなら、かへつて内部に於ては制度としての精神が優位を占め、特に外部に對しては人格存在としての精神があらねばならぬ^{*}。何故なら内部に對する人格の精神は既に與へられてゐるものであつて、外部に對してこそ、宗教の成信とそれに基く機能が發揮されねばならないからである。まことに人格と制度の一體化こそ宗教的共同體の本來の姿であるべきである。

* しかし、極端な制度化は機械主義たるの非難をうけねばならない。ヨハネス・ヴェンドラントはプロテスタントの立場から宗教的共同體として同志共同體 (Gesinnungsgemeinschaft) を志向し、カトリック教會を以て誤れる形象であるとしてゐる。

かやうな考察はいはゞ人格或は制度の精神的秩序の觀念的な像であるが、現實の宗教的權威を成立宗教について見ると、形態論的な觀察に於ては、これを三つの型に分つことが出来る。第一は統一的、第二は集合的、第三は分散的である。統一的なものとしてはカトリック教會を擧げることが出来る。もとよりカトリック教會に於ても歴史的には内部抗争も行はれ、現實の教會は常に「戰へる教會」であるといはれるが、これはいはゞ宗教一般の理想と現實との運命的な性格をいひあらはしてゐるのであつて、權威存在は少くとも、形態の上では統一的なものである。これに對して集合的なものはプロテスタントや佛教に見出される。プロテスタントに於ける經典の權威は權威の集中としては統一的であるけれども、その解釋上の表出には個別性が著しい。佛教でも、例へばラマ教や泰國の佛教のやうに國教的な形をとつてゐるものは、その間に特殊性を有してゐるが、概括的に見れば集合的であり、ギリシヤ教會も制度の權威を否定して思想に重點を置いてゐる點では集合的であるといへるであらう。これらに對し、特に今日の回教は分散的である。これは發生的には統一的であつたものが、テオクラシーの變則的發展とそれの部族宗教化によつてもたらされたものであつて、地域的特殊性の面が特に強く浮び上つて來てゐる。回教の權威には教團的、國家的なものと相並んで慣習的、傳統的なものが、相當優位を占めてゐることも注意されねばならぬ。こゝには、傳統が權威となることの最も恰好事例が提供されてゐる。

これらの三つの形態論的な分類は、その宗教の現狀に見、その發展を跡づけることによつて得られたものであるから發生的には、或は教義的には否定されるかも知れぬ。何故なら、成立宗教の教祖は自己の權威を樹立し、他の權威を豫想してをらず、教徒はいづれも教祖の人格の權威に服従してゐるからであつて、この點では、多く

の成立宗教は何れも共通性を有してゐるといへよう。従つて、形態の上での相違は人格存在に關はるものではなく、その發展相承の制度の上に見られるものである。しかし、祖師や宗祖の權威は教祖の人格的權威に與つてゐるのであるから、こゝには權威の二重性が現はれて來る。また律法や制度の權威が持續されても、その創始者が直ちに宗教的權威とならぬことも注意されねばならない。このことは、もと宗教的權威が靈賜に與り、威光を有する人格的存在にあるものであり、制度はそれからの發生と轉化であることを明かに物語つてゐるものである。

戰爭に關聯する宗教的儀禮について

加藤 章 一

戰爭は人類社會の最大の試練である。民族、國家はそのために莫大なる經費と無数の生命とを犠牲として死闘し、その正邪優劣を決定せんとする。その結果として戰勝者は一層興隆するが、戰敗者は遂に滅亡してしまふ。従つて戰爭に於ては是が非でも勝利を獲得せねばならぬのであるが、戰爭の勝敗は決して合理的にのみ得らるるものではなく、甚だ多く天祐の支配をうけてゐる。又戰爭は常に民族、國家等の集團となつて行はるるため、個人の孤立的立場や批判は殆んど許されず、個人の運命はその屬する集團と歸を一にしてをり、從軍し戰闘してゐる兵士の運命の如きは全く個人的判斷外にあると云はねばならない。このやうな意味に於て戰爭のもつ多くの運命的な要素は人々をしてことに宗教的關心を深からしめ、戰爭に關聯した多くの宗教的儀禮を發生せしめてゐる。而してこれらの宗教的儀禮に對する信仰は戰爭そのものが勝利か敗北か、生か死かの決戦的立場にあるだけに一般にその信仰的態度に於て強く、純粹率直である。萬葉歌人は防人として征途にのぼるに際して、「天地の神を祈りて幸矢貫き、筑紫の島をさして行く吾は」(萬葉集第二十卷)と歌つてゐるが、戰爭に當面すると特

に吾が國民の心情は宗教的となる傾向が強い。曾て元寇の來襲に遭ふや、龜山上皇が身を以て國難に代らんと神に祈られたといふことは餘りにも有名であるが、今日尙戰時下國民の間には各種の宗教的儀禮が行はれ、戰勝と武運長久とが神々に祈願されてをり、出征兵士は彈丸除けとしての千人針をはじめ、其他の咒符、咒物、縁起等への信仰から種々な咒術宗教的儀禮を行つてゐる。

これらの多様な咒術宗教的儀禮の中にあつて、古來より特に信仰せられてきてゐるものは祕密佛教の行法であらう。ことにこれらの行法は密教の特殊な社會的地位に伴つて重用視され、時には殆んど戰費と等しい經費がその修行のために當てられたとも傳へらるるほどであつた。而してこれらの祕密行法の中でも殊にその靈驗の著しい行法として信仰せられて來たものは大元法である。

この行法は既に唐朝に於ても重んぜられてゐたもので、常曉はその請來目錄の中に、

斯法也則如來之肝心、衆生之父母、於國城壘、於人筋脉、是大元帥者都内不傳於十供奉以外、諸州無出於節度宅、以表練其靈驗不可思議。

と云ひ、又、「今見唐朝皆依此爲治國之寶、勝敵之要」と云つてゐる。この行法の儀軌は已に弘法大師によつて請來せられたが、その詳細は常曉によつて傳へられた。承和六年（八三九）、常曉がこの行法を本朝に請來するや、時の聖主仁明帝は特にこの法の靈驗を尊信せられ、翌承和七年、法規の如く法具、壇場等を新調せられ、十二月始めて常寧殿に於て修行せられた。これ吾が國に於ける大元法修行の濫觴にして文徳帝の仁壽元年（八五一）よりは國典として定められ、以來、後七日御修法と並んで修行せられて來たものであり、ことに前者が寶部の三昧

に住する増益の行法であるに對して、大元法が調伏三昧の教令輪身の行法として重んぜられ、且中古來は御即位式のあつた年或はその翌年には必ず修行せらるるやうになつてゐた。これこの行法が「衛國の甲冑、防難の神方」として特に功驗があるとの信仰から行はれてゐるものにして、貞觀十二年（八七〇）の新羅の來寇を始めとし、元寇の如き國難、其他天變地異・五穀不成・疫病流行等の大災害のある際には必ず修行せられた。而もその都度靈驗は現はれたものの如く、寵壽は大元帥法縁起奏狀の中に、

專盡身力祈禱國家、更無懈怠、即使隣國賊難已從平服、是雖休明之德化、抑專在大元之扶持者乎。

と云ひ、又諸儀軌稟承錄第五には、

爾後討戮平將門、討殲平家、挫信長武威等從古至今、據此法平朝敵收國非一二三云々。

と讚歎せられてゐるのである。

一體何故に斯くこの行法は信仰せられて來たものであるか、とは誰しも考へさせられるのであるが、以下私はこの行法についてその意義を求むると共に吾が國に於けるこの種行法のもつ性格の一端を知りたいと思ふ。

大元法とは大元帥明王を供養念誦する行法である。大元帥明王とは梵に阿吒薄拘 *Aśvajit* と云ひ、譯して曠野鬼又は無比力と云はれるが、これ特にこの明王が天龍八部等の諸鬼神の總管者として威力殊勝なりとの意からこの名を得てゐるものにして、密教に於ては大日如來の垂迹變化せる神格として考へられてゐる。この行法の所依となつてゐる經軌としては古來拾數種あげられてゐるが、現存する經軌のうち類同乃至重複してゐるものを除き、直接行法に關係をもつものをあげれば、

阿吽婆拘鬼神大將上佛陀羅尼神咒經（一卷）失譯（正藏廿一ノ一七八、以下神咒經と云ふ。）

阿吽薄俱元帥大將上佛陀羅尼經修行儀軌（三卷）唐善無畏譯（正藏廿一ノ一八七、以下本軌と云ふ。）

の二部四卷にして、特に後者は本軌と稱して重用視されてゐる。然し本朝に於て修行される場合には他の行法のやう、行法次第として新に編成された次第によるのであり、従つて本軌を所依の儀軌とはしながらも兩者の間には相當の相異があり、殊に本軌は土壇による印度傳來の念誦供養法として組織されてゐるが、行法次第は皆木壇による大法立の行法となつてをり、本壇の外に息災、調伏の兩護摩壇、十二天壇、聖天壇、神供壇をも併せ設け、行者も己達の阿闍梨の外十數人の伴僧をつれて行せらるることになつてゐる。又同じ本朝の行法次第の中でもその傳承の系統によつて相異があり、西院流のは金剛界、胎藏界の兩大法立からなり、行法する場合中金乙胎と毎年交互に行ずることとなつてゐるが、小野方の次第は大體金剛界の大法立となつてゐる。然し何れにしても行法の中心となる本壇の行法は、本尊大元明王を召請、供養、念誦することからなつてゐるのであり、並修さるる息災、調伏の兩護摩供、十二天供、聖天供、神供等は皆本尊壇を結護するために修法せらるることになつてゐる。従つてこの行法に於ては總てが綜合的に大規模に行せらるるやうになつてをり、ことに性格上調伏法を表とすることになつてゐるためか、その行法上の法器、法具等には甚だ異相があり、本壇上には百口の刀・百張の弓・百隻の箭、或は廿四個の鐵杖・棒、鉤等をも備ふるることになつてゐる。又若し本軌によればその壇場の様子につき「堅刀百口、皆利如霜云々」と云ひ、或は神咒經には「二器著少血飲」等ともあり、甚だ凄絶な風もある。而も行法の實修に當つてはこれらの事項は皆忠實に守るべきことが要請せられてあり、本軌上卷には「其人不如此法

作者便受殃禍」と云ひ注意されてある。

なほこの外に行法上の特徴と思はれることはこの行法に祕事・口傳の多いことで、結護の祕事或は五鏡の祕事、八ヶ祕印、三ヶ口決、予立劔印の祕口等あり、皆古來より重要な祕傳とされてゐるが、中でも五鏡の祕事は最極のものとしてされてゐる。

以上はこの行法の概要であるが、要するに大元法は形式的には綜合的行法として大規模に行せらるゝとしても、若しこれを原理的に見るならば通途の行法に比して甚だしい變化が見らるゝとは思はれない。従つて何故に特にこの行法が長年に亘り「衛國の甲冑、防難の神方」として信ぜられて來たかと云ふ問題が殘されるが、これ一に大元明王の威力の然らしむるところであらねばならぬのであり、その歴史上に於ける數々の靈驗は充分に本軌にある十種の勝利（上卷）或は六十八種の誦咒法とその效驗（中卷）と相俟つてこの信仰を深からしめたものであらうと思ふ。然し同時にこの行法を價値づけてゐる重點として知らねばならぬのは五鏡の祕事である。これに別して最極一子相傳の口傳として尊重されて來たものにして、この祕事とは、壇上に置かれた五鏡中、四角の四鏡はこれを四佛に配し、中央の一鏡を國王と拜して行法し、阿闍梨は正念誦に入るやこの瑜伽の妙果を國王に廻向し、以て玉體安全、寶祚無窮を祈願し奉ること、及び更にこの口傳につき、「中央鏡結願時如開白作法可有之、古今無相違、外儀之事往古有相違、後資不可疑之、能々秘記開可見之」と云うてゐることである。四鏡を壇の四角に安することは既に本軌中卷の造壇法中にも述べられてゐる處であるが、中央の一鏡を國王と觀念し、且、外儀にとらはるることなく行法すべしとはこの口傳を俟つて始めて明かにされる處であり、又中央の鏡の作法には

古今相違無しと云へども外儀の事は住古相違ありと云ひ、行法の肝心を明かにしふてゐることは本軌上卷の「其人不如此法作者便受殃禍」と云ひ、外儀を重視してゐる點と比して眞に興味ある對照をなしてゐるのであるが、思ふにこの最極の祕傳こそはこの行法をして神祕不可思議な咒術の世界から神聖なる宗教の世界へと蘇生せしめてゐるものであり、この行法をして特に日本密教の行法として生氣あらしめてゐるものと云ふべきではなからうか。即ち戦争と云ふ超非常時に際して行ぜらるる大元法の肝心が、餘他の咒術的意義作法になく、一に國王を念ずることにあつたと云ふことは、この行法が外見甚だ奇異な形式をもちながらも、よく吾が國民性と合致し、常に中心を失ふことなく、長く行ぜられて來た理由であつたのではないかと思ふ。

戦争は勝利か敗北か、生か死かの何れかの最後の決定を與へんとしてゐる。従つて戦争するものはあくまで戦ひ、全力を盡して闘はねばならない。而もその最後の勝利を得るためには運と意氣とを必要とする。戦ふもの間に多くの咒術宗教的儀禮の行はるるのは皆そのためであるが、戦争が激烈になればなるほど思付程度の咒術的儀禮はその效力を失ひ、あとには神聖なるべき戦闘意識を強化するに足る國民性と合致した宗教的儀禮のみが残されるであらう。このやうに考ふるとき充分に戦争に關聯する宗教的儀禮は指導研究せられねばならぬと思ふ。

宗教心理學に於ける教理の位置

岸 本 英 夫

宗教の心理的な側面に對する今日までの研究が、之を宗教心理學と稱ぶに相應はしい程、學的體裁を備へてゐるかどうかは、問題である。併し、宗教現象に對する多角的な研究の中で、心の動きに焦點を置くものが、宗教現象自體の本質上、最も基本的な意味を持つことは、論を俟たない。心の動きに焦點を置いて、宗教現象の觀察を試みようとする企ては、宗教學史上の早い頃から現はれ、十九世紀末葉のスターバックやジェームス以來、連綿として續き、一つの流れをなして來た。此の流れを概括的な意味で總稱して、宗教心理學と假によぶことにする。

又、こゝで用ひる教理と云ふ言葉の指す處は、宗教意識構成要素としての知的なもの、或は理論的なもの、と云ふ程の意味である。斯様な知的要素や理論は、宗教現象の中では主として教理と云ふ形態をとつて現はれる。それ故、暫らく、教理と云ふ言葉を藉りて、以つて、それ等のものを指すことにする。

宗教心理學の流れは、既に約半世紀に亙つてゐる。その流れを通觀した場合に、その最も著しい特徴は、何

人も之を認める様に、所謂 Emotionalism 即ち情緒主義的傾向である。宗教的感情乃至情緒に關する研究觀察が、その中心課題となつて來たと云ふ事實である。單にそれ等の研究が盛んであつたのみならず、宗教意識を觀察するに當り、他の心的諸作用を閑却し、宗教現象の心的特質は、情緒的なものの中に於いてのみ見出されると云ふ立場をすらとる。其處に、情緒偏重の跡が、顯著に示されてゐる。

かゝる傾向を生じたのは、何故であるか。

その理由としては、様々の點が挙げられようが、その最も重要な一半の原因と思はれるものは、學史的事情の中に見出される。宗教心理學の胎動を促すに至つた時代、即ち、宗教心理學發生直前の時代の宗教研究の狀況を顧みて見ると、それは明かである。其處では知性の問題が、他の總てを壓倒し、席捲してゐた。教團内に於いては教義の研究が唯一の宗教の研究と考へられ、教團外に於ては宗教の研究は、宗教哲學に殆んど全く限られてゐた實狀であつた。斯様な、知に偏した宗教研究の趨向に對する反省、反動の意味を多分に含んで、宗教心理學は生れて來た。宗教の研究は、單なる理論の穿鑿や、冷い知性の問題に限らるべきではない、暖い心情の問題こそ、寧ろ遙かに重要である。さうした立場が、そもぐの出發點から、宗教心理學に興へられて、それを決定的に方向付けてゐた。勢ひ、過去半世紀に於けるその研究に於いては、教義偏重の宗教觀に對する鬭争が、常にその標識となつて來た。そして、宗教體驗に於ける感情的乃至情緒的要素の闡明に、最も顯著な成果を擧げる結果となつたのである。

斯様な方向を執ることによつて、宗教心理學は、確かに一つの使命を果して來た。今日では、教義のみを宗教

の本質的要素とする見解は、一般に殆んど全く清算されるに至つたと云つてよい。畏敬、崇敬の情、神聖感等、情緒的要素が、宗教意識の中で重要な位置を占めることが、充分に認識されて來た。併し、斯様な成果の反對側には、宗教心理學に於いては、宗教意識内の知的要素の存在とその作用とが、全く閉却された結果になつてゐると云ふ他の面のあることを忘れてはならない。單に紙の上に書かれた教理や、觀念的な推理の對象となる教理は、もとより之を宗教心理學の問題とする必要はない。併し、當事者の心中に抱懷され、その宗教體驗の内部に攝取された教理が、如何なる心的意義を持ち、宗教的な感情や情緒に如何なる影響を與へるかと云ふことは、本來、極めて重要な意味を持つた問題である。この點を看過しては、宗教意識の本質に對して充全適確なる把握を望むことは困難と云つてもよい。此處に宗教心理學は、反省すべき餘地を持たないであらうか。此の意味に於て、知的要素や教理の作用を、宗教心理學の分野内の問題として、もう一度顧みて見る必要があるのではないかと思ふ。

今、問題の所在を簡明にする爲に、一つの例を擧げて見よう。

廣く一般的に營まれてゐる宗教的な行の形態の一つに、定型をなした短い聖句を繰返へし繰返へし誦唱して、宗教的體驗を深めて行くものがある。これは、まづ、外形的な立場から觀察すれば、比較的簡單な行爲に對して、精神を集中し、長時間に互つて反復持續すると云ふ行の一般的條件を、極めて適切に満たしてゐるものである。併し、發聲機能と聽覺とに與へられる連綿たる刺激が、行の中心的要素となつてゐるのである。併し、注意深く觀察すると、この行を構成してゐるものは、單に、それ等の條件のみではない。もう一つの重要な條件として働いてゐるものに、誦唱される聖句の中に盛られた言葉の意味内容がある。例へば、ある場合には、南無阿彌陀佛と稱へ

られ、又、ある場合には、南無妙法蓮華經と唱へられる、その唱へ言の内容である。今日までの宗教心理學の觀點からすれば、誦唱の持續により、雜念が鎮靜し、心は清淨となり、精神が統一透徹し、特殊な神聖感や實在感を含む境地が展げる、等々、心的状態の様相とも云ふべき諸點に對する檢討説明は試みられるが、何故に、ある人にとつては、誦唱の内容が南無阿彌陀佛でなければならず、他の人にとつては南無妙法蓮華經でなければならぬかと云ふ理由、その由來する原因、その將來する心的變化、等に對しては、未だ觀察で及ばない。従つて、それに對する充分な説明も與へられぬ儘になつてゐる。此等の唱へ言の中には、當事者の心底に深く信奉されてゐる教理、理論等が反映されてゐる。宗教意識中の知的要素に對する關心の稀薄さが、おのづから絲を引いて、斯様な唱へ言の内容の意義に對する觀察の不足ともなつて現れてゐるのである。

斯様な角度から觀察する時、この簡單な一例證の中に含まれて、宗教心理學の研究方向にとつて根本的な問題が提起せられてゐるのを見る。情緒的半面に對する研究は、もとより搖ぎなく重要であるが、それと併せて、知的要素の役割を充分に觀察理解するに非んば、宗教體驗の本質の全面的把握は困難ではないかと云ふ點である。

例へば、宗教現象の心理的な面に於て最も中心となつてゐると思はれる信仰と云ふ様な問題が、宗教心理學の分野で比較的疎遠に取扱はれて來たと云ふ事實の如きも、その一つの現れと見ることが出來よう。信仰は、情緒的な要素と知的な要素とが渾然と融合して、即ち、當事者の心中に攝取せられた教理が宗教體驗によつて肉附けられて生ずる心的現象であるから、兩要素を並行的に取擧げることなくしては、その觀察は可能にはならないのである。

これを取纏めて云ふならば、今日までの宗教心理學に於いては、教理的なものを重要視しないと云ふ態度の中に、その據つて立つ根本的な立場が求められて來た。併し、宗教心理學の新らしき展開の爲には、こゝで再び、教理的なものを取り入れられることが、必要である。而して、曾つて、教理は、その理論的な側面の故に排除されたが、此の度は、その心理的な側面に於いて取入れられなければならない。即ち、教理の内容が理論的に妥當であるかどうかと云ふ哲學の問題としてではなく、その教理が攝取把握された場合に、當事者の心中では、それが如何なる影響を與へるか、と云ふ心理的な意味に於てである。

神話の論理

久保 淳 成

茲に神話の論理といつても、それは神話の表象の被覆を追退けることによつて、又それを何か高き理念の象徴と考へることによつて見出される合理的根據の意味ではない。神話の表象が不合理性を包藏するが故にこれを他の原理から合理化することは、古來の傳承であるが尙無意味に繰り返されてゐる如き死せる神話に新たな生命を吹き込むことであつても而もそれは神話の本來性の喪失に外ならないであらう。神話が本來的に何か意味を持つものであるならばそれはその不合理な儘に於いてでなければならぬ。併し乍らこの不合理が單に人間思惟の主客未分の未發展な状態に由來するものであるならばそれは論理の萌芽を有しても尙論理をもつと云ふことは出來ない。かくて不合理の合理といふ矛盾が云はれるにはこの合理とは理論的なものとは自ら別なものであることが豫想されてゐるのである。

本來の神話についてかゝることが云へるかどうか。このことを述べるに先立ち、神話についての諸種の解釋を離れて、神話は一體何であるかを常識に尋ねることから出發しよう。それは屢々本來の意味を暗示する有力な手

懸りであるからである。手近にある字引より常識的神話観を拾ひ上げるならば神話は「神の事を中心として云ふ傳説、原始時代より傳はりたる説話」(大言海)であり、「太古神の實現を信じた時代の神祕なものがたり、神代の傳説」(詳解漢和)であると考へられる。神話は傳説の一種とせられるが、傳説は作者を知らない物語りであつてそこに虚構の要素が含まれても事實あつたこととして信ぜられる。それはそれを信受し傳持する一定の集團を豫想する。このことは神話にも當て嵌り唯それは一地方的でなくして公的な、集團全體の傳承である。神話は集團の最も古き時代から集團と共に存續する傳承である。而してそれは神について神の時代についての傳説である。

この暫定的神話の把握から更に考察を進めるならば、先づ、神話に於ける説述の對象は神である。茲に於ける神とは嚴密な學問的概念ではないが、少くともそれは自然的なもの乃至人間から區別されて異常な能力を有する超自然的な聖なる存在を意味する。かゝる超自然的存在は人格化された原因に過ぎないであらうか。自然現象或は人事現象に於ける未知なるものを理解せんが爲に未開な心性が主觀を客觀界に投入し、生物と無生物とを混同して天地の間に諸の神々を住まはせたのであらうか。若し然らば未知なものと同じ數だけ神々が存し、間に應じて無限に神々は生れるだらう。又人間の意欲願望がその願望の成就者として神觀念を招いたのであらうか。神話の神々の持つ超自然的能力は神話を作る人間が自らに要求するものを神々に轉移したに過ぎないだらうか。併し若しさうであるならばかゝるものが心理學的には事實と等しい價値をもつてゐるにしても、願望が現實的である限り、繰返される經驗は實際に無力である神の力を否認して現實の人間に歸らしめるだらう。神は單に知的誤認の結果でもなく、又主觀的心理學的事實であるのもなく、それが眞に存在するならば客觀的經驗の事實でな

ければならない。併しこの経験は自然的経験でなく、それを越えた超自然的経験の事柄であるべくそれは俗なる経験とは質的に異つた聖なる経験である。神は日常的現實の世界とは異つた世界の事實であり、而して神話はこの神について語るものであるならば、この神話的事實は日常的現實的事實とは異質的なものと考へねばならない。すなはち神話は現實的事實の解釋でも説明でもない。神話に於ける事實は太初に於ける事實とせられるが、この神話的太初は現實の時間と同一平面にあるところの、現實の歴史の延長の上にある過去に於ける一定の時期ではない。それは單に現實の歴史の原初でなく、神話の太初は神の代であり、これと人間の時代との間は單なる連續でなく、そこに一の斷絶があり飛躍があるのである。太初の悠遠さは時間的距離でなく質的距離である。かくてそれは超時間的であり外時間的であり或は先時間的である。これは超自然的威力、存在、事件の世界であり、こゝに於ける存在は自然的制約から自由であり、茲では物の形態は固定的でなく流動的であり従つて變容は直ちに可能であつた。すなはちそこに於ける存在はその後裔である我々が既に失つた超自然的能力を有しその世界は現實に見るものと全く異つてゐるのである。かくて神話は神々の歴史若くは超自然的存在の歴史と云はれるが、それは單なる歴史の發端でなく、歴史の切斷であり、或は寧ろ歴史の根源である。

併し、神話の世界と現實の世界とは單に相違し全く無縁である二つの世界でなく、神話が一の創世紀と考へられる如く、それは現存するすべての事物の創造の時代であり、現存するすべては此の時期に始めを持つが故にそれは歴史の發端の時期とせられるのである。現在の國土もその産物も制度も一切はその本源を神話の太初に持ち神話的祖先によつて創られた。この創造の時期は現實の世界の發端にして且本源である。かくて創造は一回的偶

然的に述べられてゐるけれどもこの太初の創造の意志は現實の存在の本源として常に働いて居りさればそれは絶えざる永恒の創造の意味を持つてゐる。世界は見えないが而も不斷であるこの太初の創造によつて存続する。奇蹟とはこの不可見の創造の働きが自然的秩序を破つて可見的になつたものである。神話の太初は單なる過去でなくそれは現實の根柢にある太初であり、更に未來の生活運命に支配力を持つのである。

扱、この太初とは單なる世界の發端であり茲に於ける創造は普遍的な世界創造であらうか。神話的意識にとつての世界とは集團的世界のことでありその創造は集團的世界の事物の創造である。神話の創造者は集團の祖先でありかくてその創造の意志は集團に對して働くのである。かくて神話の太初は集團の世界の發端であり又本源である。神話の太初が集團の本源であるといふことは神話の示す太初の神々の、超自然的世界とは集團の根源に太初的に存在して集團を存続し形成するところの聖なる神祕的生命であることの謂ではなからうか。集團が神話によつて太初の聖なる事實に參與することによつて現在未來の存続の保證を獲ると考へられる時、それは俗的なものと永遠の距離にある集團の中心的神祕の力に參與することを意味しないか。この集團の中心的神祕的生命に於いては、神話が人とその國土を同一の創造の手によるものとして同化し得るが如く、それらは内的精神的聖なる結合として、その外的區別を無視して同一性に歸着するだらう。トテムと集團の親縁もこゝから容易に理解せられる。神祕的生命の世界に於いては人と物、生物と無生物とがその外的形態を超えて結ばれ行き交ふのである。集團は神話によつて神々の神祕の世界に融即するならばこれは又集團自身の本源の神祕の世界に融即してゐるといふことに外ならない。

かくの如く現實的世界と神話的世界とは俗と聖との世界であり而してその聖なるものは俗なるものに對して超自然的、神祕的、非合理的である。神話がこの合理性を超えた聖なるものを志向する限り本質的に非合理的であらう。この非合理的なものを表象するに合理的仕方があり得るにしても、神話がこれについて持つ表象の聯繫は不合理であり、かゝる思惟の様式が神話の不合理な形式を特徴付けるのである。この神話的思惟は一定の判然たる法則性に依らず、かくてその思惟は混亂し、即ちそれは主觀と客觀とを混同して物を靈化し更に人格化し、共在、繼起を因果と混同し、横寫と事實そのもの又部分と全體とを同化して呪術を成立せしめたと云はれるが、この表象聯繫の不合理性は單に論理に對する無智より生じたものでなく、従つて反論理的でも無論理的でもなく、それは超自然的物事に關心するが故に論理に無關心なのである。それはかゝる超自然的存在を表象するのに異つた思惟の様式に従ふのである。この思惟の基準になるものは嚴密に法則的なものでなく超自然的神祕的生命に對する感情的共感性とでも呼べるべきものであり、これをレヴィ・ブリューネルは超自然者の感情的範疇と名付けた。そこに於ける普遍性は物の客觀的特徴の中にあるのでなく、神祕的生命に於ける起源の共通、本質の一致が感ぜられる時外的には矛盾せる表象の間に聯繫が立てられる。この表象の矛盾的聯繫は個人的感情に基づく主觀的肆意的なものでなく、表象の聯繫は集團的傳承的であり、それに對する共感も亦集團的なのである。

かゝる神話に於ける云はゞ感情的思惟が單に放肆でなく眞に論理を持つと云はれ得るにはその思惟の對象である超自然的なものが單に妄想でなく確實なる事實であることが示されねばならない。神話に於ける事實は集團の根源にある聖なる事實であるとかゝるものが具體的に知られねば眞實であるといふことは出来ない。尤も

神話は集團の信仰に於いて疑なき事實であり、それが集團の中心生命に關する限り強制的ですらあるがそれが與へられたものである限り確實な經驗の事實と云ふことは出来ない。然るに神話は具體的な集團的體驗の事實として論證せられるのであつて、この論證の形式が儀禮である。神話を主觀的妄想と考へることは神話を表象自體からのみ考察するからであつてその具體的な姿、それが實際に生きられる社會に於いて見られた時それは單なる構想の産物でもなく俗性的民話の如く徒らに語られるのではない。ここでは神話と儀禮とは不可分の關係にあり、儀禮は行爲に於ける神話であり神話は言葉に於ける儀禮である。この二つのものは同一神祕的實在の異なる面に過ぎない。神話はこの神祕的實在を傳承し儀禮はそれを體現する。儀禮は神話の實現としてそこに於いて神話の太初は現在であり、儀禮の所作は神話的祖先自身の行爲に外ならない。超自然的見えない世界が茲に可見的に經驗の事實となる。かくて茲に甫めて非合理の合理が如實に云はれることが出来る。

かくの如く我々は往々考へられるが如く宗教と神話とを分離せずしてそれを結局一に歸するものと見かくて神話の論理と宗教の論理とは本質的に別なものではないと考へる。而して集團の根柢にはかゝる神話と宗教がある。神話が民族の運命であると考へられることも、この立場から、神話が民族によつて規定せられたといふよりも寧ろ民族が神話によつて規定せられ、その永遠の創造によつて民族の存續が可能であると考へられるからである。併し合理的思惟は神話を克服し、宗教の高き形態は神話の否定から生ずると考へられるが、果して神話的なものは本質的に亡んだであらうか或は亡ぶべきであらうか。このことは別に考究すべきであるが少くとも宗教のあるところ神話は云はゞ切斷せられたが尙魅つて存續すると考へ度い。

回教神祕主義について

柴 野 恭 堂

回教思想の發達は凡そ西紀一〇〇〇年までの間に成就したと見られるのであるが、古代イスラムの思想界に新しい思潮が動き出して、Buhinen 文化の空想的 세계觀に對する概念的 세계組織が究明せられるに至つたのは、約八五〇年頃からである。即ち、*ihm* (*Gnysische Theorie*) の討議とその同化とによつて、(1)光の神話に基づく太古からの占星的表象を超え、及び(2)一神教的理念並に形式を一層深い意味を以て擴充し、大體に於て新しい基礎が確立したと言ひ得る。Horten によれば此の過程を次の如く五つの時期に區別して居る。^(註1)

(一) 佛敎的非在の世界觀。この時期には未だ個物を標識する「限界」といふ如きものが現はれて居ず、また後に至つて「太原」*Urvosenhait* と稱せられるものも何等存しない。此處では後に *Urvosenhait* と呼ばれる現象界が無として示される。現象界に於ける實體性を否定すれども神の否定を主張するものではない。感性的人間の全存在は迷妄に過ぎない故、經驗に於ては實體に到達し得ない。従つて、現實的なものの深い根柢に於て萬物を貫く *Anima* (*Brahman*) と冥合するエクシタシスを以て、世界を觀照し精神的に「無の空間を飛ぶ」すなはち現象界

の偶然性を認識しなければならぬ。

吾々はイスラム神祕主義の根本理念たるブラーミニズムとして、形而上學的本質の世界を基底と見做す思想を此處に理解するのであるが、此の本體界に關しては積極的にも消極的にも言表することを得ないといふ所に、この時期が佛教的特色を持つと考へられるのである。斯く世界の個物を否定する無宇宙論または *Inde (Gestirndicht)* を立場とするネガチヴィズムが神祕的省察の出發點である。

(二) ブラーマンの唯一神教的世界觀。此の時期は現象界の個物に限界の存することを積極的に主張するに至り、佛教的立場を去つてブラーミニズムへ發展した。即ち、現象的事物の根柢に本源的統一として *Tauhid* を認め、之れをブラーマンと同一視するのである。而して現象界は此の絶対無限の本源的存在の忘失または影像として造られ、相對的存在は絕對者の中に於て必然的に根柢づけられる。

吾々は茲に *Kalya-Tolive* を見るのであるが、ブラーマン的單元論の世界觀は神的自我が世界唯一の實在として示されたとしても、未だ十分にその特質を發揮するものではない。實在の唯一實體性は人間及び現象的事物が偶然的影像または迷妄なることが認められねばならぬ。イスラムに取つては世界の絶対否定といふことは受容し難いところであり、唯一神の外に第二の神を認めることを否定すると共に、神なき事物としての他者をも認容しな

5。

そこで神祕家は現象の多様性の限界を脱却して、その根柢たる形而上學的運載者すなはち *Tauhid* を顯現し、神性の唯一存在の中へ没入する。Horten は *Tauhid* ('Verlorengehen) の意味を詳しく論究して居るが、要する

に現象の非實體性を觀照せる眼を自己に向けて涅槃を體驗するに二段階がある。わが質料的身體的存在の限界を消失する第一の涅槃では主觀の自己と客觀の神との對立が猶ほ殘存する故に、第二の涅槃に於てその對立意識をも克服せられて神との本源的統一に達しなければならぬ。彼はビスターミーの謂ゆる *Ich mich von dem Nichts bewegte in dem Nichts durch das Nichts* とは人間と神との同一性の體驗を表明するものと爲すのである。

かくして、イスラム神祕主義固有の性格が誕生するに至つたと稱せられて居るが、神と一體になるといふ場合に於ける *Taufid* の意味を如何に理解するかといふことが極めて重要な問題となることを注意せねばならぬと思ふ。ブラーマン・アトマン・マーヤーを如何に把握するかによつてイスラム神祕主義に對する種々の異説が現はれる如く、タウヒード及び之れと密接なる關係を有する *Ain*・*Abdya*・*Wahidyyah*・*Haqiqah*・*Taufid* などの概念的規定を等閑に附するならば、同様に種々の誤謬を犯すこととなるのである。

ビスターミーによれば神は他者として體驗せられずして *mein Ich* として體驗せられる。人間が最も深い反省に達すればその本心 (*Soelen-kern*) *siry* は時間空間を超越せる神と元來同一なることを直觀する。自我の本質は形而上的「本源的個體」*Ain* である。即ち彼はアトマン説を取り入れて、神の代りに固有の自我を置き、アトマンを自己として把握したのである。此の *Ich-Erleben* に對してハルラーヂは *Er-Erleben* を主張して居る。即ち神を體驗するとは自己を「彼」として體驗することであり、「彼」は世界の最も深い根柢である。

huwa-huwa (*Er-Er, Es ist Er, Er ist Es*) は太原の表現であり、そこでは自我は否定せられる。彼によれば、

神の絶對性に於ては有ゆる限定は無くなり自我は失はれるが故に、固有の我は無限の我とならねばならぬといふのである。後者の説は此岸に於て多と認めざるものも形而上的深みに於ては Trinitarismus (Ain) であり、その意味に於て萬物一體であると爲すのであるが、前者の説では限界の消滅を永遠の基體の上に見ると爲し、而して世界の事物は永遠の中に沈むと共に、他面には永遠の本質に於て世界の事物は相對的統一に齎されるといふ。故に神に於て世界の多様性の根源を直觀すると言ふべきであると爲し、Wahdatiyyah の外に絶對的統一すなはち現實界を超越して獨存する唯一神の存在 (Tawhid) が説かれるのである。斯くの如き兩説に對して本源的統一の根柢を Mesnekiyyah として理解することに依つて、その對立を統一することを得ると信じたものはグナイドの統一論である。

(三) 本源的統一としての神への歸依の體驗が *Bayan* (神に於ける永遠の存續) の問題を強調する時期。グナイドによれば、個々の人格は元來神の中に存して時空の制限を受けず、従つて變化をも有しない。故に被造物は本來の神的世界へ還歸する目的を有するものと爲し、かくて排他的に「彼」の自己同一性を主張するハムラトチの説、及び排他的に自我説を主張するピスターミーの説を共に止揚したのである。本源的統一の無限性は個々の人格を否定せず、神に没入すれば *Bayan* が各々の魂に於て可能である。彼の *Itihad* (Al-Hawsein) は「神に於ける永遠の存在」と個々の人格とを包括し、最高の喜びとしての「安静」の淨福を約束したのである。^(註四)

(四) グナイドが *Wahdatiyyah* 及び *Tawhid* の概念を擴大せる時期。神と被造物との關係に於て把握すれば多様性の本源である。神は流出によつて *Logos* と外的世界との二つの段階に現はれる。統一形式は神性 *Abadiyyah*

・Wahidyan とせられ、遂に本源的統一の合法則性によつて萬物が作用する處に神性の表現を論ずるに至つた。神性は即ち萬物に權威を與へる「場所」または無限の空間である。かくして本體界と現象界とは *Wahidyan* の相對的統一によつて結合せられたが、後代には流出思想はイスラムの精神文化から消え去り、神の表現 (*Wahid*) 思想が支配した。謂ふに其原因はペルシヤ教及び基督教の影響に負ふであらう。即ち神の表現思想の形式は古い光の神話を復活して *Wahidyan* の内容を發展せしむると共に、之れによつて唯一神の獨存性を維持する上にペルシヤ神祕思想の光明説には極めて効果的のものを見出し得るのである。またロゴスと熱と本源的統一の間に存する三位一體の關係は、基督教の肉化の説を攝取して、神と一體の體驗 *Wahid* の意味を發展せしむる爲に、寧ろ極めて自然な推移をなしたと言ひ得るであらう。肉化するなはち *Wahid* の思想を以て、神は人間に内屬し、人間も亦神的性質なくしては存し得ざる神の屬性となつた。

(五) ハルラーヂが再び「彼」「彼」を嚴守して唯だ本源的一人格のみありと爲す時期。肉化説の採用によつて形而上の本質の組織が覆へり、唯一の全世界的實體が影像に内屬することとなり、被造物は表面上實體と見えても屬性にすぎない。*Wahid* は時間的經過を神の屬性として直觀すると共に、現實の深みを直觀して、吾々の本心 *Wahid* と神の最も深い本源との一なること (*Wahid*) を體驗する。其處には二はない。直觀するものは太原のみである。(註五)

「彼に於て、また彼によつて創造がある。彼はその創造したものの中に存せず」「*Wahid*」の根本眞理の標示は *Wahid* 自身の忘却である。その誠實さはその主體が本源的一者なることに存する」などと言ふ如く、神の唯

一存在が眞の *Tauhid* であり、是れがまたブラーマン的一元論である。而してこれに到達する爲には人は沈黙の中に自らを包まなければならぬとハルラーヂは言つて居る。

以上によつて非存在 (*La'nat*) は *wujudhis* にして、ブラーマン教の「永遠の歡喜」の王國であることを知るならば、其は *wujudhis* でなくして寧ろ *wujudhis* であり、而して佛教的否定主義が存在の絶對否定でなく本源的存在の否定的形成である限り、イスラム神祕主義は佛教とも相通する根基に立つて居ることも知り得ると思ふ。

従つてまた、運命の決定を漸次實現する神の意志に忍従すべきことを説くところの、イスラムの倫理的ヒロイズムを以て、専ら基督教的と見て印度の影響は認め難いと爲すこと、及びイスラム神祕主義の特徴を「ヨリ高いベダント」と断定すること、或は更に「回教文化は本質的に西洋的である云々」と論ずる等に對しては、全幅的の承認を爲し難いやうに思はれる。然しオットーが論ずる如く、イスラム神祕思想は内的直觀 (*Innenanschau*) と統一直觀 (*Einheitsanschau*) との結合であり、ホルテンの謂ゆる統一思想と實體思想との兩面を保持して居る處にその特性を有することは疑ふべくもない。尙ほ通常は回教がヘルシヤに入つてより神祕的傾向を増長せるかの如く言へども、スフィズムは思想的根據よりして見れば、明かにイスラムよりも低調なるものを以て甘んじて居ると言はなければならぬ。

註(1) *Al. Horten: Indische Strömungen in der Islamischen Mystik. I. S. 31-32.*

(11) 〃 〃 〃 S. 22.

(12) "Die All-Einheit (Tahid) ist das Alleinsein (Ifrād) des Dwigigen in seiner Befreiung von 'an dem Zeitlichen." (*ibid.* S. 29)

(13) ブラーマンに於ける解脱の目的及びストア哲學のアタラキシヤの説と異れる「安静」の意味は、前掲書十三頁下欄を参照のこと。

(五) 茲に (Gaut) は Waldaiyah と同在たることが明かであり、プラーマンの一元論と何等矛盾するものでないことも勿論である。

(六) 「世界以前の時代の存在は、すべて理想的形相に於て神そのものの中に在りしものなり」(古蘭七・一七一参照)

兒童宗教の發達と迷信との關係

關 寬 之

本發表の研究手續としては、豫て蒐集した成人迷信約一萬二千種中の代表的もの五千一百四種、青年迷信一千七百二十三種、兒童迷信二千二十五種、合計八千八百五十一種に分類を加へ（帝國學士院紀事、第一卷第一號、拙論文參照）、各者間に共通及び特殊のものを見出し、其等類型及び内容の發展消長を兒童から成人へと追溯し、又反對の順序に逆觀して、兒童迷信の行方を成人宗教の中に見極め、成人迷信の影響を兒童宗教の中に追究して、問題の解決を圖らんとした。

成人迷信の關係から兒童宗教の意識内容を剖析すれば、より外來的のものと、より内來的のものと、單なる認識の域に止るものから、生活化し生命的となつたものに至るまで、深淺幾つかの層が指摘される。

第一層は成者社會から傳承されて未だ單に兒童の認識の域に止つてゐるものである。例へば、烏鳴き、朝蜘蛛、夕蜘蛛、爪の白斑、茶柱立ち、鼻緒切れ、彗星出現、五黄の寅、厄歲、妊婦と火事と生兒の痣、友引の葬式、佛滅、北枕、空きと塞り、夜爪切り、夜の履物下し、長坐客追ひ、蚊帳と香焚きと雷除け等の如きである。此等は

皆兒童生活に必至でもなく、眞の意味も理解されないが、唯、傳承の迫力が優勢で、兒童の自己流の解釋ながらそれに伴つて興味のもたれてゐるものが主になつてゐる。

第二層は成者社會から傳承されて既に兒童の生活を規定すべく生命化したものである。例へば、脱齒や、火事や、蛇や、一富士二鷹三茄子や、殺された等の夢、雙くる蜜柑食ひと雙生兒出生、逆むけは親不孝の兆、土用の丑の日の鰻、鬼門、帚を跨ぐ者、夜の口笛ふき、硯に字を書く者、赤飯の茶かけ、爪や毛髪の中、帶枕、足袋のままの就寢、笹かぶり、人の泣真似、食事中の轉席、柄杓の口づけ飲、食事直後の横臥、眼の塵とり、止痛、治疣などの呪文と呪法、果樹責め、「夜聲八丁」や「古家の漏戸」などいふ妖異の迷信等の如きである。此等は成人の自然に傳へる行事や、有意的教育が、兒童に於て多く實行される機會の與へられたために生命化したものが主となつてゐる。

第三層は最初は成者傳承であらうが今では兒童同志の社會から來る傳承となつて既に生命化したものである。例へば、吉書揚げ、前齒空きや二つ旋毛の人相、丙午、照り降りと狐の嫁入、狐や犬神や蛇神の憑依、夏越の游泳と河童除け、三人寫眞、弄火と癪小便、四辻での厄拂ひ行事、七夕祭の呪、「かまくら」の行事、てるてる坊主、疫病神や、精靈や、蟲や、鳥や、土鼠や、鬼などの追送、四つ葉の苜蓿、黒猫の縁起物等の如きである。此等は兒童の行事として實行の機會も多く、理解もされ、恐怖をそそり、生活に觸れてゐるといふものが主となつてゐる。

第四層は内來か外來かは不明で、兒童の生命化したものである。例へば、大入道、一つ目小僧、ぬつぺらぼう

等の妖異の存在を信するが如きである。此等は恐怖に伴ふ想像の成形投射か、外來の形態に此等の精神内容が投入されたものか不明である。併し認識の域を離れて兒童生活を規定する程に生命化してゐることは確かである。この層のものには、恐怖をそそり、空想を伴ひ、感情をそそるものが含まれてゐる。

第五層はその形式は外來の暗示があるかも知れないが、兒童の創造が働き、生命的のものである。例へば、唾液落し、べろべろ、唾液とはし、履物占、膝頭撫でや、「鼻の先えがえが」で問題の人を發見するなどの卜占、蚯蚓や蛙に小便かけ、川小便、太陽に向いての小便、夕方の迷藏、白馬に齒や拇指を見せること、螳螂に拜まれること等の禁忌、脱齒捨て、しびれ治し、大便や夜便や尻止め、酸漿の穴あけ、貫物取返されの防止、蛇除け、溺死の防止、天氣乞ひと蜥蜴の尾切り、河童除け、殺害動物のたたりよけ等の呪、夕焼小焼、雨乞ひ、凧の風呼び等の祈願、魔除けとしての鳳仙花での爪染め、動物や、魔神や、魂魄等の澤山の妖異の迷信等の如きである。此等は生活上の必要も機會も多く、或は想像をそそり、或は兒童の行動として多く現れる形のものであり、而も方法が簡易で、技巧もやかましくないのが主となつてゐる。

第六層は兒童心性から内來したと見るべき要素が多く、従つて兒童の生命的なものである。例へば、蓍衣、石、飛鳥等を算へてその數と自己の吉凶や當面の問題の行方と關係づける卜占、菖の種子は猿になる等、特殊の素養なく單に聯合に依る關係づけで解釋とする迷信、蛇や蠅や毛蟲等を指せば指が腐る等、單なる恐怖及び想像に依る現象と自己福祉との關係づけの如き禁忌、漠然未分化な超方の存在の迷信等の如きである。此等は皆心性上基本的な聯合、想像、恐怖等に基き、渾沌漠然たる未分化態をした、外來の傳承に應じて複雑化し分化し得る胚

芽の状態で見られてゐるものが多い。従つて素朴、自然、簡易で、技巧のやかましくない方法のものである。

以上の剖析を觀るに、成人迷信の兒童宗教に對する影響は深淺様々である。第一、遊戯の形で行はれ易く、兒童行動的であり、恐怖及び空想に訴へることが強く、兒童自身の生活に必至痛切なものは、最も深く兒童の生命に喰込む。第二、それ程ではないが、傳承や教育として頻りに兒童に働きかける機會の多いものは、中間程度の影響をもつ。第三、兒童の心性や生活に親みが薄く、技巧がやかましく、特殊的又は學的の組織を有し、素養を要するものは、唯々知識として認識の域に止る。

成人迷信は此等の有力な條件を相當に具備してゐる。併しその意識内容の剖析の示す通り、兒童宗教を高等宗教へと指向させるやうな、高い影響としての精髓を缺いてゐる。凡そ成人迷信が兒童宗教の發達に對して貢獻する所は、第一に、兒童をしてその宗教に對する興味を深めしめることに依つて高等宗教へと發達する刺戟を兒童宗教に與へること、第二は、高等宗教の本質的屬性の一部の發達を助けるにあるが、他の屬性への肥料を與へることが不可能なために、かく何處かに精髓を缺いた點を露示するのである。即ち神の屬性として高等宗教の示す所の本質的屬性をこの關係點から觀てみると、存在性は迷信の支配力の信仰に於ても存する所であり、人格性も亦感知される。併し倫理性に至つては、迷信經驗でも守護や慈悲の經驗から汎愛の一部は培はれるし、呪は必しも利己的、個人的に行はれるとは限らないが、その對象たる神性が未だ十分に魔性又は魔神性から分化してゐないので、高度の倫理性は齎らされない。超越性は迷信對象にも勿論あるが、迷信に於けるものは神聖性や倫理性の評価づけから來ることは少く、恐怖や魁傳から來る神祕性に由來する場合が多い。神聖性は迷信からも來る

が、それは實驗、奇蹟の如き效力の迫力から來ることが多く、美的評價を含むことは少い。而も迷信は物的、感覺的、現世利益的であるから、永遠性を宗教に與へること出来ない。

されば兒童宗教が高等宗教に發達するには、第一、論理性が高度に發達して合理化作用が高まると共に、合理化の高まつた極は、直覺で飛躍することの可能な程に直覺力が高まること、第二、自我意識が高度に發達して、自己解體に依る自己再建が可能となること、第三、斯かる心性の發達と共に常に環境に高等宗教の導きがあつて、心性を發達させ、發達した心性はまた劣等宗教よりも高等宗教を一層多く選取するやう、相互に發達させ合ふことが必要である。

事實、迷信の最も増加する時期は三度ある。第一期は十歳を最高峰として八歳の頃から急に高くなる。第二期は十四歳を最高峰として十二歳の頃から高くなる。第三期は成人期で、四十五歳の頃から以後である。青春期は減少する。兒童期全體を通じて所有迷信類型数は二百八型であるが、精神の複雑な青春期には二百四十二型しかなく、成人期には三百五型となる。此等の間には特殊型の生滅があるが、一般に思考、直覺、自己再建の如き精神力の發達の大なる時期には、高等宗教の發達が大で、迷信の發展は著しくない。此等の點等から、迷信の兒童宗教の發達に及ぼす影響や貢獻の限界が規定され得るが、本發表では意識内容の剖析から觀た兒童宗教の發達と迷信との關係の一側面だけの論及に限定する。

禁忌と禁制

竹 中 信 常

原始文化とか未開社會とかを主なる中心課題とする學問の分野に於いては吾々の文化的な言語乃至は言語表象では到底その眞意を拘む事が出來ず、亦全意を包含せしめる事が出來ず、生じ翻譯する事が誤解を招く様な概念、及びそれを一言に表示する言語が多數存在してゐる。そして、その様な言葉は多く原語のまゝで使用する場合が多く、茲に云ふタブーと云ふ土語の如きもその一つである。從來に於いて、タブーと云ふポリネシアの土語は、日本語の禁忌と云ふ言葉に當てられて來た。日本古來の此禁忌と云ふ言葉が眞實にどんな意義を持つものであるかは、今の處詳細にし得ないが、とに角、一般にはタブーをば禁忌としてゐる事は周知の如くである。然し乍ら、禁忌と云ふ日本語に表はされる語感以外に、土語で云ふタブーには若干複雑な内容が存在してをり、これを心理的な見地から整理してみたいと思ふのである。

第一に、タブーと云ふ語の品詞は何であるかと云ふ事になるが、從來ではこれを動詞であると同時に形容詞をも兼ねるものとして來たのである。

即ち、タブーとなつた人物、事柄、方角、日とか時間等を示す場合に用ひる形容詞的用法と、此様にタブーされた色々の事柄、事物に對してとる處の人間の態度を謂ふ場合の動詞的用法とである。

此様に二つの用法を持つとされて來たタブーと云ふ言葉を、簡單に定義的に概念化する場合には、そこに當然二つの範疇と云ふか、種類と云ふか或は方法と云ふ様なものが出來る事になる。

例へば、フレイザーが用ひてゐる方法、更にトイ、その他從來の多く使用して來てゐるタブー概念の説明の仕方的大部分は、タブーをタブーされた對象そのもの一側に立つて分類する方法、即ち、人物に付加されたタブーとか、食物に課せられたタブーとか、或は場所に對して下されたタブーと云ふ風に、對象の種類、種類によつて、これを整理してゐるのである。

これに對して、之を宗教的タブーとか呪術的タブーとか、或はデュルケームの如く、その間に民間傳承のタブーとかを認め、これによつてタブーの概念を規定しようとする方法もある。然乍ら、現實の問題として、此様な方法を以つては、タブーの概念は仲々明瞭に描き出せぬ様である。

一般にはタブーは「消極的呪術」であるとか、「mana の消極的部面」であるとか、「タブーの本質は制裁と云ふ事にある」とか、「タブーの本質は ritual position の變化」であると云ひ、その定義はまちまちである。それは、即ち、タブーと云ふ概念が基本的な獨立的なものではないと云ふ事によるものである。然も、タブー現象と云ふものが、附隨的に現れると云ふ事、獨自の特殊性を以つてではなく、タブー概念に先行する、或る基本觀念に隨伴して現はれるものである事によるのである。従つて、その現象は非常に雜多な到底整理する事の出來ない

状態を呈して來るのである。

本來、タブー即ち禁忌と譯されてゐる言葉は動詞とすべきが至當である。従つて、動詞である以上、それを一つの態度として扱はねばならぬ事も云ふまでもない事である。而もその態度は行爲を伴はぬ單なる意志的意向の態度の場合もあるし、又、衝動的な動作を伴ふ無意志的本能動作である事もあるのである。

それ故、タブーをば、タブー對象の外形的な形態、即ち對象の形體の異常さ、怪奇さ、聖淨さ、汚さ、と云つた様な屬性そのもの、更に又、日とか時間とか方角とかに付加された傳説的ないはれ、と云ふ様なものに求めて行く事は徒らに混亂を引きおこす事になるのである。

それよりはむしろ、タブー對象及びその對象の屬性に對する人間の心的態度にタブーの本來の姿を求めて行くべきであらう。

此様に、まづ前提としてタブーを一つの心的態度として考へてみて、現實のタブー現象を眺めてみる事にする。そこには、非常に曖昧にして、意義を決しかねる様な現象が多く存在してゐる。卑近な例をあげるならば、吾國の神社の境内などに見かける注連繩と、その注連繩で區割された一定の空間は淨域として神聖視され、猥りに之を犯す事はばまれてゐる。他方チモール島では、金鑽などを發見した場合、その地方の土民支配者が、勝手に此地域に一定のサインを付してポマリであると宣言し、無暗に人々が入出する事を禁じてしまふ事がある。此様な二つの禁止事項を同日に談ずる事は出來ない。又、未開人の屍體に對してとるタブー態度と、彼等自身の持つチュリンガとかブルローラーとか、その他の聖なる器具に對する態度とは、その心理内容に於いて全く異つてゐる。

既に述べた如く、タブーはタブーの對象になる事物の屬性のいかんにあるのではないのであり、その眞の在り方は、神聖視念との相關に於いて考へねばならぬのであるが、この點については他日を期するとして、要するにタブーが異常なもの、怪奇なものに對する恐怖とか回避とかにのみ求め得られるものではない。例へば、首長のたべのこした食物を知らずに食べて死ぬ場合もあるし、特に民間傳承に於ける物忌みの如き、何等特異なるものをもたぬ對象がタブーとされる場合も多く、結局に於いて、タブーは人間の心理的な反應に、全部とは云へぬが、少くとも重要なポイントを置いてゐるのである。こゝに、表題に上げた禁忌と禁制と云ふのも人間がタブー對象に對してとる心的態度、乃至は情緒的反應の仕方が能動的である場合と受動的である場合とに分けて見たままでにすぎないのである。

それなら、一體、禁忌とか禁制とかと云ふ言葉の區別によつて何を意味しようとするのであるかと云ふ事になる。

具體的に之を説明するならば、禁忌と云ふ方は能動的に、自らをタブーの對象から回避し、遠ざからうとする態度である。その心理内容は恐怖である場合もあり、更に細かく見れば、嫌惡とか、卑下とかの如く、反射的な心理が多く、そのいづれにしてもタブーの對象に對して自らに逃れ去らうとする態度が禁忌の態度と云ふ事が出来る。例へば、屍體に對するタブー、その他不淨なるもの、恐るべきものに對するタブーの態度がこれである。もつと簡単に云ふならば、感覺的な印象によつて發動する衝動的な態度とも云ふ事が出来る。

これに對して禁制と云ふ方は、單なる回避とか、迷走とか云ふ消極的な態度ではなく、その反對に、感覺的に

はむしろ一種の誘因、即ち強い吸引力を帯びてゐるが、これに對して社會的な慣習が嚴密な制御を加へ、他動的に個人の意志を律してゐる場合のタブーに對する言葉で、例へば、王者に對してとる態度とか、私有財産に付加してそれを擁護するタブー・サインの場合の如きがこれなのである。

本來の意味から云ふならば、神とか、王とか、司祭、トーテム、等に對するタブーの態度は禁制である。そこには接近せんとする意欲があり、侵犯される危険があり、接觸したい誘惑が存在してゐるのである。然し、その社會の慣習なり、傳統なりが、個人の斯る欲望を抑壓し、亦、個々人の心理にも、此等社會的慣習が強い壓力となつて自らを制御してゐるのである。聖と俗との混亂は既にそのまゝ社會秩序の混亂になるからでもある。その場合の心理には、尊敬、畏敬、敬虔、愛情、渴仰等の情緒が作用してゐるのである。トーテム動物を食べる事が禁ぜられるのは、それ等の動物がトーテム儀式を通じてその社會にもたらす積極的な福祉によりての故である。而もその上、トーテム動物に對して抱く感情は單なる恐怖ではなく、むしろその反對の親縁感情なのである。

これと全く反對な位置にあるものは屍體である。即ち屍體に對して抱かれる情緒は恐怖とか、嫌惡とか、不快、奇異、不氣味等々であり、屍體に限らず此様な心理を惹起せしめるタブー對象の屬性は多く、不淨であり、汚れである。

この様に心理的に見る場合、タブーの態度をば二つの類型に分けて考へる事が出るのである。而も此様な、云はゞ聖なるものと俗なるものとの對立と、不淨なるものと不淨ならざる平常のものとの對立と云ふ事が、神聖觀念の分化の過程に於いて生ずるものである事は、既に、赤松博士及び原田敏明氏の研究された處であるが、今

の場合、即ちタブーの心理的な分析の場合に於いては、神聖觀念の分化によつて附隨的に發生したタブー態度の分類とするのではなく、その反對に心理發生的 (Psychicogenetic) に、タブー對象に對して反應した心理的傾向の色合ひによつて分類する事が必要なのである。

と云ふのは、未開人にとつて、本來、聖と汚、俗と淨とは相對的ではなく一元的であつた事は云ふまでもない事である。それが、他の生活經驗が増加し、情緒的反應が多様になるにつれて、對象に對する心的態度に分化が生じたのであつて、こゝに二つの觀念の間に對立が起つたのである。従つて、心理的に見る場合、これは神聖觀念の分化であると共に、タブー的態度の分化なのでもある。

もとに戻つて、先に述べた通り、禁忌と禁制と云ふ言葉の意味を能動的と受動的とに分けて考へてみたのであるが、これを更に明かにするためにはタブーと社會的慣習との關係について、一應ふれて見なければならぬと思ふ。

嚴密な意味で、タブーがタブーたり得るためには、その背後に社會的、或は集團的な裁可 (Sanction) とも云ふものが、不可缺の要素として存在してゐるのである。詳しく云ふならば、單なる恐怖的な回避とか畏敬に伴つて起る戒慎の態度と云ふ様な個人的な經驗だけではそれはタブーとはなし得ない。そこには多分に個人的な感情が動いて居り、而も一回的なものである場合もあるであらう。そこで、タブーが眞の意味でタブーたり得るためには此様な個人的な本能的感情の背後に、社會意義と云ふか、集團的意志と云ふか、或は亦傳統的權威と云ふか、とに角、タブーを侵犯した場合に豫想せられる超個人的、超人間的な力能が存在してゐなければならぬのであ

る。斯る力が存存する事によつて、始めて、一人の人間に對するタブーは、他の人間に對してもタブーたり得る事になるのである。

換言すれば、タブーは人間社會の規範規律であつて、個人の意識に去來する處の單なる衝動的な態度ではないのである。そしてこの點にも亦、禁忌と云ふ言葉と禁制と云ふ言葉とが、ある程度典型的に適用し得るのである。即ち、禁制とは直接社會的な意志に結びついてゐるものであり、禁忌は、禁制程に社會との直接的なつながりを持つてゐないとも云ひ得るのである。此様に、タブーの心的内容の中に、社會的な要素を加味して考へてみると、此點からも亦、タブー態度の心的傾向に何等かの色彩を感じとる事が出来るのである。

集團或は結社の聖なる器具とか、その社會の祕事とかを他人に見せたり漏らしたりする事は、屍體にふれた場合とか、發情期の女の場合とは異つた心的態度をその内容としてゐる。

即ち、社會的、集團的規律のもとにあるタブーの場合には直接自分の屬する團體の一員として、個人意識以上の制壓のもとに戒慎し、自制し且つ有意的にふるまふのである。此様なタブー態度をも又禁制と云ふ言葉の範疇の内にに入れて考へる事が出来る。

これに對して、個々の状況によつてタブーとされる場合、即ち今述べた發情期の女子とか、病人とか、死人とかに對する心的態度は、直接、社會意識そのものに脈絡を持つものではなく、いはゞ感覺的な事象に對する無意識的な回避の態度なのである。

此點から云ふならば、禁忌は個人的であり、禁制は社會的であると云ひ得る。勿論、今の場合、個人的とか社

會的とか云つてもそれは相對的な意味に於いて云ふのである事は云ふまでもない。

以上の如く、タブーに對する態度には第一に能動的な場合と受動的な場合とがあり、次に、感覺的、衝動的な態度と、觀念的、有意的な態度とがあり、更に、第三には相對的な意味で個人的なものと社會的なものがある事を述べて來たが、然し、此様な二つの類型的系列を立てゝみて、これにそれ／＼禁忌とか禁制とか云ふ語義上の區別をつけてみた處で決してタブーの概念、或は、タブーの態度に含まれてゐる心理的内容を整理しつくすと云ふ事は不可能である。

然乍ら、一概にタブーとか或は禁忌とかと云ふ言葉でタブーに含まれてゐる凡ゆる概念をひつくるめてしまふ事も又、實際問題として不適當な様である。従つて、本論はタブー研究の前提として、その方法論中の一つの課題として試みたものにはかすぎぬのであるが、とに角、タブー現象の雜然さと云ふ事に對して心理的に幾何かの整理を試みんしたものである。

最後に、禁忌とか禁制とかと云ふ言葉は便宜的なもので、これに限つたものでなく、又、二つの言葉に限らず、もつと多くの觀念に類型する事も或は可能かと考へられるのであるが、今はこれを以つて中間報告にしておく。

霞

戸川安章

〃霞〃とは『修驗道日用見聞抄』には、「國郡ヲ分テ霞ト名テ令ニ支配ニ也。夫ニ仍テ本山ハ霞引ト云テ同行ヲ支配ス」(『古事類苑』所引のものに據る)とあり、當山派 智行法印の『鈴懸衣續編』をみると「おのれ〳〵のあづかる支配場の事にて、役小角初めて吉野葛城熊野までの險路を踏分け、雲に臥し巖に枕して難行苦行し給ひしは、或仙家に等しきによりて霞をもて稱となし、一望の連山月に遮る所、霞のかゝる所はみなをのが住領せる所とて霞とは唱へ來れるよし」と抽象的な説明をしてゐるが、羽黒山の荒澤寺に傳はる『拾塊集』といへる古寫本には「仙府者喰レ霞吞レ霧而以持ニ長生不死。巖山伏者以ニ里民ニ爲ニ食糧、扶ニ身命ニ習ニ學仙境。故比ニ仙言ニ以ニ食糧ニ曰レ霞耳矣」とあつて、霞とは〳〵掠める〳〵の名詞化したものだといふ説を肯定してゐる。

霞の組織が確立したのは「堀河院寛治四年法皇熊野御幸の時、聖護院宮御先達ありしより霞竝祈願の統領に補せられ、勅許ありし」以來だと『鈴懸衣續編』の筆者は書いてゐる。平安朝の後期に是の如き事實が存したとすれば、その發生は更らに上代にあつたことゝ考へられる。由來、羽黒山には古文書の殘存せるものが少いので、

霞といふ言葉も院主職の清順が慶長三年に鳥海山の社家との内太夫の羽黒に入峰せざるを責めた文書に現はれたものが一番古く、霞の免許状が現存するのは寛永十五年以後のもので、寫しだけが傳つてゐるものでも元和二年のものが最も古いのである。今、その一例を挙げると、

霞之事

奥州大崎之内

一松山貳拾四郷 一萩大松澤貳拾四郷 一深谷三佛頂貳拾四郷

右參ヶ處無殘所御師在廳

同葛西之内

一東山參拾三郷

同南部之内

一稗貫三十三郷

右貳ヶ所無殘處御師役計

任先條者也仍如件

羽黒山別當寶善院

寛永拾五年戊寅林鐘吉日 法印宥譽（朱印）

花藏院江

といふ形式を採り、本山派のものも

陸奥國

牡鹿郡 志田郡 玉造郡 遠田郡 登米郡 桃生郡 栗原郡 磐井郡 本吉郡 氣仙郡 江刺郡 膽澤郡
右十二郡霞支配被仰出者也

文化十三年十月十日

岩 坊

故障有_レ之不能_ニ加判_一

宮内卿

故障ニ付不能_ニ加判_一

雑務

書判

仙臺

良覺院性眞

となつてゐる。免許狀の年代があまり隔たり過ぎてゐて比較には適せぬ嫌ひもあるが、羽黒のものは文化・文政に於ても同じ形式を踏襲してゐるからその點はあまり氣にする必要はない。然し、良く注意をすると二の異りが存することに氣づくであらう。その一は、羽黒のものは山内修験に與へられたのであるが、本山派のものは地方の末派に附與されたものだといふことであり、その二は、羽黒の免許狀には「御師」在廳といふ文字が有るが、本山派のものにはさうしたものが見當らぬといふことである。この相違が羽黒でいふ霞と本山でいふ霞とを確然と區別してゐる。

御師・在廳といふ言葉が、古くは熊野や伊勢を初め多くの名山大社に存したことは既に知られて居り、御師と

は御祈禱師の意にして宿坊たるの機能を有した者であるといはれてゐるが、羽黒の御師は後に説く如く宿坊たるの機能を有せず、神の使者として神威を宣揚する者とされてゐる。

在廳といふ言葉も中御門宗忠の天仁二年の紀行に「中到來着新宮師坊號鳥居在廳」とあるを初見とし、『東鑑』等

にもみへるのであるが、これに注意を向けた人は少く、僅かに二・三の郷土史家によつて、在廳とは莊園の廳官だから、神領の事務を司つたものゝ職名が名残りを止めたのであらうといはれたに過ぎなかつた。ところで、これ等の言葉は普通にはクオンシクザイチャウと訓まれるのであるが、羽黒ではクオンシクザイヂャウと呼びれて、御師をク先達といひ、冬季はク檀那廻り」と稱して三山の守札を霞に配り、志納金を集めたり講中を結んだりして夏期の參詣を勧め道者の山案内をするが、彼等の配付する守札には、その霞に對して在廳たるの權利を持つ所謂〃本寺〃の院號や坊號がうたつてあつて、御師は自ら守札を發行することは出来ない。つまり、御師は在廳に金を拂つて守札を受け、それを配るのである。又、御師は道者を自分の坊に宿泊させることが出来ず、必らず在廳の坊に泊めなければならない。然らば、御師は在廳の名代かと思ふと強ちさうでもない。在廳には自ら檀那廻りをする權利もなく、道者を山に先達することも禁ぜられて居つたのであつて、それ等は悉く御師の權能に屬してゐた。

在廳の職能として最も重要なものは霞に居住する末派修験を支配すること、位階の昇進・坊跡の相續等は悉く在廳の手を経なければならなかつた。尤も盛岡の大勝院や相馬の日光院の如く領主の歸依が特に篤いとか、古來の格式によるとかで〃觸頭〃などに任ぜられてゐた者は〃本坊同行〃とか〃本坊直末〃を以て遇せられて別當

直轄であつた。然し、どの霞にも在廳と御師が別々に置かれたものではなく、一人で同一霞に對する兩職を兼帯した例も少くなかつたが、妻帯修驗は別として清僧修驗は御師職を帯びたからといつて自ら檀那廻りをする事は殆んどなく、妻帯修驗を備つて廻らせてゐた。これを「番頭ばんづつ」と呼ぶ。又、在廳のみありて御師のない場所は存しないが、御師のみありて在廳のない場合は稀にあつた。さうしたところは別當が在廳權を掌握してゐた。又、御師も在廳も置かれぬ地方もあつた。貞享の公裁以後、特に「奥州」と呼んだ會津・若松の方面がそれで、御師と在廳は別當が握り、本坊の「道者引」に配札させたのである。

貞享の公裁によつて羽黒派は霞を「檀那場」と呼ぶことになつたが、「權現の敷地」と唱へる、奥・羽・佐・信・越の五箇國は以然として霞と私稱し、檀那場と呼ぶ關東地方と區別してゐた。

關東は別當の寶前院、三先達と呼ばれる花藏院・正繼院・智憲院、常火の別當として三先達と同格の聖之院・北之院・經堂院等の入會地とされ、これ等の寺に屬する道者引は所屬寺より渡される「關東檀那場御祈禱帳」といふものを携へて何處でも自由に歩き廻つて信者を結集したので、關東道者の引き方は「機縁引き」とか「名乗りかけ次第」といつて道者の名指す坊に案内するのを原則とし、道者が自分の先達を知らぬ場合には「先知らず」といつて、道者引が前述の『——御祈禱帳』を携へて集り、その道者の血縁の者や村里が記載されてゐる帳簿を持つてゐる者が引くことになつてゐるが、兎角紛議の種になる場合が多かつたので「道者引頭」といふ役を設けて論議を捌かした。彼等を道者引といつて先達といふ普通の呼び方をしないのは、御師を先達と呼ぶので、それと混同するのを避けたものと考へられる。

霞道者は羽黒に着くと直ちに在廳の坊に案内されて翌朝は月山から湯殿山に登るのであるが、關東道者は羽黒に着いた最初の一夜を道者引の坊に明し、翌日〃本坊入り〃と稱して道者引の屬する寺に案内され、作法通りの諸役を果して一泊し、翌早朝に月山へ登り湯殿を拜するのであるが、道者引の坊では一切無料で世話をし、本坊入りをして初めて宿泊料ともいふべき〃落し物〃を出すのである。

上述の霞と奥州と檀那場とを除いた他の國々は〃遠國エシヅカ〃と呼ばれ、當山修驗の大泉院成亮が書いた『日本九峰修行日記』にもみゆる如く關東と同じ取扱ひを受けたが檀那廻りには昔から行かなかつた。これは往復の時間と費用が嵩むからであらう。

然らば、地方在住の末派修驗と信者との關係はどうであつたかといふと、それは所謂〃檀那の歸依次第〃に火注連を執行し、四節の守りを配り、屋神供を修し、羽黒代參の初穂を收納したのである。

熊野に於ける御師と檀那との關係は、「諸大名諸士ハ本名家系圖ニ付檀那トシ、町人百姓ハ生縁ノ在所付牛王卷數ヲ頂載セシム」と『熊野山舊記』にみへるが、羽黒の場合も醍醐坊と南部家及び南部領、延命坊と津輕家及び津輕領の如く、又、〃土檀那〃と呼ばれる山形縣莊内地方の如く、血縁を辿つて師檀關係が結ばれてゐる例もある。別當の許狀によつて霞を進退するやうになつたのは後世のことであらうと考へられる。それにも拘らず羽黒は以然として中世的形態を強く保持してゐたが、熊野に於ては霞とは地方修驗の檀那場であると解せられるに至つたほど劇しい變化を生じてゐたのである。其處へ徳川家康が聖護院宮を諸國山伏及び霞の棟梁と定めたから、本山派では羽黒や當山派をも支配下に置かうとするに至つた。茲に於てか相馬の日光院は慶長十九年に家

康に直訴を試みて本山派の主張を破つた。各地に於ける羽黒山伏はこれに刺激されて蹴起し、是非を法廷に決せんとした。然るに幕府は延寶四年「自_レ今已後羽黒山伏不_レ可_レ住_ニ本山之霞場_ニ」といふ珍判決を下したので問題は却つて紛糾し、貞享元年には「羽黒山伏於_レ住_ニ本山之霞場_ニ者可_レ受_ニ本山年行司支配_ニ」と改めざるを得なくなつたが、斯る決定には満足し得ない羽黒別當が「一派獨立の羽黒山伏に對し本山年行事の支配を受けよとは如何なる意味であらうか」といふ反駁的な伺ひを立てると、「公儀御觸而已支配請候よふに」と軟化し、その無定見さを曝露した。之を要するに霞争ひ頻發の責任は獨り幕府にのみあつたとはいひ得ず、兩派の宗務當局も責任の一半を負はねばならない。若しも彼等が霞の本質と歴史性とを適確に把握して居つたならば、争論はあれほど執拗に繰返されなくとも濟んだものではなかつたかと考へられるのである。

宗教發生因としての社會について

中 村 康 隆

宗教の社會性に關するデュルケム一派の學說に就いては既に充分な紹介があり、之に對する學界の反撥も一應の完結を示した觀がある今日、その是非に關して贅言を加ふる要もないかと思はれるが、暫く問題を宗教の作因としての社會の意義に限り、若干の考察を試みたい。

周知のやうに、デュルケムは宗教の本質的特徴を聖俗の二元觀に求め、兩者の對立をば社會と個人との關係から解釋しようとする。彼によれば社會は諸個人間の心的綜合から遊離し來れる全く別異の獨自的實在であるとし、社會性 *socialité* なる語を以て之を呼んでゐるが、宗教の中心觀念であるところの非人格的な力の表象たる神聖觀念は實に諸個人の集合的經驗の激動と昂奮とに於て感ずる集合的な力の中にその源泉を有つのであるとし、究極するところ此の力の觀念は社會性の表象であり象徴なのであるとする。信仰は何にもまして熱であり狂熱的であり汎ゆる心意活動の激昂であり個人を彼自身以上へと推移することである。然るに吾人が精神的に熱し得る如き唯一の熱の火爐は吾人の仲間の社會が形成するそれである。故に宗教生活の源泉は社會であり、社會の觀念

が宗教の魂である、と説いてゐるのである。

一見非常に巧妙な此の説明も周知のやうに實は多くの難點を含んでゐる。

彼は神聖觀念の源泉を集合時の精神的激昂、所謂 *elementarische collective* に求めてゐるが、そこには先づ群衆を以て社會と見做す缺陷が存する。而も人はよしんば群衆を以て彼と同一視しても彼以上の別異のものとして之を客觀化することはないし、又群衆的地盤が特殊な心的狀態を創造することは決してない。何故なら、群衆の有頂天は單なる極端な喜悅感でしかないし、其他の全ての情緒的狀態に就ても同様で、それらは群衆によつて創造されせず單に強められるに過ぎない (*Goldenweiser*)。又一方原始社會にも、どんな宗教儀式にも負けぬ激昂と情熱とを伴ひ而も微塵も宗教的色彩を帯びぬ集合的行爲が存する。畑での集團作業、鬭争、競漕レカック、通商の爲の部族の大集會、俗的コロボリ、村の喧嘩等は心理的に見ても社會的に見ても群衆的激昂を示す好例であるが、全く卑俗的なものである。そこには何らの宗教的意味も結果も有しない多くの雜鬧と激昂とが存する。若し集合的激昂が宗教的情操を生ずるならば何故に此等は宗教的とならぬのであるか (*Malinowski, Goldenweiser*)。これは又宗教を以て最高社會價値の意識とし社會的性質によつて凡ての宗教行爲を區別せんとしたエームズの見方にも當嵌る批判で、この様な見方は宗教的祭儀と他の情緒的な集團活動との間の區別をし得ないことになる (*Pratt*)。然るに他面情緒の昂揚や個人の自身以上への止揚は原始社會にあつても決して集合や群衆現象には限られない。戀人の傍なる愛し手や野獸を獲らんとする狩人も亦感ずる所である。加之多くの孤獨的經驗から夥しい宗教的靈感が流出づることも數多の資料から疑へぬ所である (*Malinowski*)。要之、マリノフスキーの言ふや

らに「集合的と宗教的とは互にぶつかり合ふが決して同延的ではない」とせざるを得ぬ。

勿論、醒むれば跡型もない一時的熱狂、群衆の激昂にのみ宗教の源泉を求むることは、宗教を以て恒常的社會事實なりとするデュルケムスの自己矛盾である故に、斯る批判に對抗して、人々が集團的生活を營む上に感ずる恒常的な社會の威壓力から理解することも大切であらう。デュルケムは神聖なるものの徴示である卑俗に對する隔離性と禁止性との根源を社會的事實の外在性と拘束性とに求め、信者に對する神の威嚴を成員に對する社會の權威から解釋する。これは恰も人間的な世俗的關係に見出される信賴の事實が神への信仰とまで結晶するとして、神への信者の關係を社會と個人との關係に迄解體せんとせるジムメル學說に類似するものである。然し斯る解釋が宗教の解體にならずんば幸である。聖俗の關係を社會對個人の對立に迄持來らず解釋は、恰も *Die Welt* の關係から直ちに *Welt* と解するに等しくはないか。類似を以て同一となすのは未開人の論理ではなかつたか。それは決して宗教の面纱を脱いでその秘貌を示すことにはならぬであらう。そこで、デュルケムは濠洲の土人にあつてトーテム的象徴が同時に氏族とトーテム的原理との標章とされることを説いて、同時に神と社會との象徴であるならば兩者は同一ではないかと解するのである。之についても、何が故に社會的諸集團の中で氏族のみが神となり得るのか (Lowie)、また然かすれば非トーテム的諸民族はその宗教觀念を將して何處から得ることが出来たのか (Földenwäsen) 等の間に對する解答を得ることは出来ぬであらう。更に社會徽號としてのトーテムと宗教的トーテムとの間には將して之に對するものの心的反應に差別が存しないと斷定し得るであらうか。又所謂民族的トーテムと祭祀的トーテムとの差別も問はれねばなるまい。兩者の偶然の一致は單な

る可能性の問題で、之を以て唯一にして十全なる原則と解するは當らないであらう。何よりも重要なことは、宗教的と社會的との必ずしも合致せぬこと、集合的活動にも宗教性と卑俗性とが區別せられることである。吾人の見解からすれば、社會的なるものは本来（インテリゲンチヤ）的な即ち卑俗的なものである。デュルケムが目して宗教の母胎とし基體とせる社會は將して現前の現實的社會でよいであらうか。世俗的な社會生活から孤高にその身を持つる宗教的世界が缺陷と不完全に満ちた眼下の現實社會からの借用だとすることは寧ろ一つの矛盾である。とは言へ現實から遊離せる完全な理想社會の心象なりとすることも、宗教の源泉を非經驗的な理念的な世界とするに陥るであらう。そこで彼は宗教的機能の動力的解釋から宗教的技術が一種神祕的な機制メカニスムであると同様、技術として働く社會の動力的な機能を説いて、社會こそ自らを建設しつつ新しき理想的世界を建設するものであり、集合生活の沸騰状態が個人を變形しひいては周圍の環境をも變形するやうな感じを與へ、これにより人は自らの俗的生活が推移する現實世界に他の理想的世界を重置するのであると説いたのである。このやうな論議は併し乍ら我々には社會のもつ神祕的機能の説明たるに過ぎぬやうに想はれる。そこに感得される社會の心象を以て客觀化し、之が宗教的な神表象の心核となるとするのは、機能的説明を以て因果的説明と混同する誤謬に陥る懼れなしとし（註二）ない。寧ろ率直に宗教的集合經驗に於て見出さるる社會的結合力の作用を、かのマリノフスキーの所説の如く、機能的な技術テクニクとして眺むるとき、始めて集合的生活を營む人間の個人的乃至集團的な危機に際して自動的な閉連運動を爲すその神祕的な機制を了解し得ると思ふのである。何故かならば集合的激昂そのものは必ずしも常に宗教的ではなくそれが宗教的たる爲には何らかの情緒的色調が必要であること、また人々の集合接觸が必ずしも常に人々

の結合感を更新し社會的紐帶を強化しないこと、却つて屢々そこには社會的軋轢と分裂の危機がひそむで居ると、從つて社會こそ寧ろ自らの危機を巧みに解消しその不安と桎梏の原因を除去し人々の結合感を更新する爲に宗教的祭儀を必要としてゐることを知らねばならぬ。勿論社會の有する威壓力は人々に自己犠牲を強ひ得るであらう。然し斯る強制は逆に社會的束縛感を入々に加ふるものでしかない。宗教は寧ろ大いなる生命力の前に自らを無力に投出すことによつて新たな生命の息吹きを感じ得るものであり、その限りに於て社會への犠牲的奉仕を果し得るのである。そして宗教的な情緒的激動を通して人は人々は以前よりもより高められたる感じを有つのであるが、それはその經驗に於て生命の新たな充實感保全感を得るに他ならない。從つて斯る充實せる生命、小なる生命を壓倒する生命力の感こそ——それはやがてプラットのいふ運命の支配者の感ともなるのであるが——宗教の當體であつて、社會的協同は斯る際にその充實感保全感の強調に役立つのである。

斯る解釋を採る時に略々デュルクム流に社會實在を以て宗教の唯一にして十全なる決定原因とする誤謬に陥る要はなくなる。そして我々は新たに主體的立場に還歸して、徒らに宗教の對象的觀念の中に分入ることなく、宗教的な情緒的反應を喚起する宗教發生因としての社會の意味に就ての因果的説明を求めねばならない。此の場合反應を示す主體は言ふ迄もなく諸個人並に諸個人の集團であり、之等が個人的並に集團的な生の危機に際會する時始めて宗教的感情を抱くに至るのである。(註三) 所で斯様な生の危機感の發動に役立つ諸因子として我々は次の三主要勢力を數へ得るであらう。即ち、ラディンの語を借りれば、生病死の生理學的諸事實と、人の外界及び自然力との接觸と、人と人との軋轢とである。ジムメルは之を外的自然と運命と人間世界となした。デュルクム自身も

自然・人・社會の三者を宗教的思辯の適用される實在としたのであるが、その社會中心主義から遂に自然を貶價し社會を最重要視したのであつた。ジムメルマン然りである。だが然し宗教を以て大いなる生命力への拜跪と見ると、自然現象も亦ゴールデンウエーザーらの指適する如く社會と等しい實在として宗教的崇敬の對象ともなり得ることは言を要しない。ラディン自身は人の生理學的諸事實こそ最も基本的なものとして見てゐる。吾人をして言はしむれば、此の三者は主體的な人間的存在の存在性の根本的規定（自然的及び社會的環境に於て生活する人間並に人間集團）から必然的に導き出されるものである。人及び人々はその生活の場に於て見出される此等三者の刺戟に對して宗教的に反應する時を有つ。そして社會的環境に關しては、社會的傳統と結付く集團的指導者の示唆による社會的受容に條件づけらるゝ第二次的反應も考へ得るが直接的反應を刺戟するものとしては何よりも恒常的な社會的壓力と社會的軋轢並に集合體の構造の内部にひそむ分裂と解消へと傾くことのあり得る内在的不安定性であつて、之を心理學的に言へば、即ち既述せる如き社會的桎梏感・軋轢感乃至危機感の存在が見られねばならない。そこから人々を宗教に導く深刻な不安感が誘出されるのである。そしてかの祭儀時に於る弛緩と放縱、さては所謂嘲弄縁戚の存在などは斯る桎梏感・軋轢感への反撥として以外には理解し難いであらう。上述の三主要因子は共に何れも主體的な人間及び人間集團の小なる生命の慘めさを脅し得る如き諸危機として、實に人々を馳つて大いなる宇宙生命力の前にと拜跪せしめる機縁たり得るものと理解されるのである。デュルクムが社會を以て唯一無二の宗教の本體と解したのも、つまりは人間以上の大なる救濟力を社會に見出したからであつた。然し寔にはそれは大いなる生命力の一片影として人々の心に押迫り來るものに外ならなかつたのである。(註五)

(註一) これについてはヘルキンの新しい論著を参照された。

(註二) cf. Pratt, *The Religious Consciousness*, 1920, p. 257

(註三) 集團の反應には集團の成員の危機を機縁としての場合と集團自體の危機を機縁としての場合とがある。前者は成員の死等に於て示す集團的協働であり後者は戦争飢饉疫病等の場合である。後の場合が直ちに又個人の危機であることは勿論であらう。

(註四) cf. Flower, *An Approach to the Psychology of Religion*, 1927, p. 38

(註五) 宗教發生論に關しては第六回大會紀要所收拙稿を参照せられたい。尙ほ、本篇引用のデェルケム説への反駁論は、Lowie, *Primitive Religion*; Pratt, *Religious Consciousness*; Goldenweiser, *Early Civilization*, etc.; Malinowski, *Science, Magic & Religion*; 棚瀬襄爾「民族宗教の研究」等参照。本篇に詳述を省いたマリノフスキーの機能的解釋に就ては最後の二篇を読まれた。

物を匝る民俗の起源に關する一考察

中 西 定 雄

一 物を匝る民俗に關しては、種々の意見が發表されてゐるのだが、さて此の民俗の起源の問題となると、解決が相當容易でない様である。もつともこれは、その中心となるべきもの、匝る人、匝る儀禮の性質なり内容等によつて、匝る各々の意義が違つてくる爲で、一概に、此の民俗の起源を衝き得ない爲であらう。従つて、物を匝る民俗の起源の考察と言つても、各各の匝る儀禮に因つて、觀てゆくより他に起源を明かにする道は無いであらう。そして、今匝る事その事だけを拉し來つて考察してみた處で、或は無意味かも知れない。

然し又一面、匝る事その事だけにでも、共通の起源と考へられるものが、若し在りとすれば、斯る物を匝る民俗の起源についての probability は、認められてよいのではあるまいか。これ、自分が「一考察」となした所以である。

二 ところで、物を匝る民俗には、宗教儀禮に於けるものを始め、結婚儀式に於ける火や水の周圍、さては白・釜・塚等、様々の儀禮によつて種々の物を匝る事例もあり、中山太郎氏の擧げてをられるもの等をも加へれば、

相當存する事であらう。ここでは、これ等の事例は、紙數の制限上、一切省略して、結論に入る過程ともなるので、巫覡の神懸りに就いて、私は一言述べて置きたい。

由來、巫覡が神懸り状態となる主要條件としては――

(一)、或る特定の場所に着く事。

即ち、これは、俗的生活から聖的生活を區別づけ、前者から後者を遠離する事を目的とするもので、これには、

(1)、小高い丘の上の神館、カシヅチ

(2)、家族宗教の中心としての火爐、若くは特殊の燃料材による焚火の傍、

(3)、精靈その他の超自然的靈物が好んで徘徊すると信ぜられた十字路、

(4)、それ自體が託宣・豫言の力能を持つと考へられた泉のほとり、

(5)、基督教徒の間では教會、

等多種多様である。

(二)、或る種の物を攝取し若くは目睹する事。

即ち、これも畢竟するに、聖的生活の心的状態を醸生せしめんが爲に、神懸りに都合よき恍惚昏迷の状態に入る事を目的とするもので、これには、

(1)、藥物(煙草・コカ等)類の喫飲、

(2)、麻醉劑類の攝取、

(3)、動植物の燻蒸、

等が考へられるし、逆に、自ら進んで、飢渴の状態に入る場合があるし、又一方で、洞穴内等での怪奇な像等を見て、強烈な衝動を與へ一種の昏迷に陥らしめる場合等が考へられる。

(三)、或る種の器によつて音を響かす事

即ち、これも亦、俗的生活から見れば異常な、そして聖的生活から見れば常則的な心理状態に入らしめる事等、様々の狙ひが、意識的若くは無意識的に含まれてゐるのであつて、邪氣厭勝の豫備的實修を爲し、憑りかかるべき超自然的靈威を招ぎ降す事を目的としたり、或は、次に擧げる神懸りとなるべき動作に、一種のリズムを與へる事を目的としたりするもので、琴・臼・槽・太鼓等種々様々な器が考へられる。而も、時には、これ等の器に合しての圍周の者達による合唱等も考へ合はされる。

(四)、或る種の肉體的運動を爲す事

即ち、これ亦、前記の條件と同様の目的の下に、俗的生活の遠離——聖的生活への轉入に都合よき心的状態に成るを目的とする事は、申す迄もない事で、これには、

(1)、身體を震動さす事、

(2)、體を強くものに壓しつける事、

(3)、手足を烈しく動かす事、

(4)、託宣等の場所の周圍を匝る事、

物を匝る民俗の起源に關する一考察

(5)、大地に抽いた輪圈を或る回數廻る事、

(6)、跳躍する事、

(7)、旋廻する事、

等が擧げられるであらう。^(註三)

これ等の條件の意義は、何人にも容易に理解され得るところであるが、ここで自分が考へてみたい事は、最後に掲げた(四)の(7)の場合である。即ち「神懸り状態となる爲の肉體運動としての旋廻」に就いてである。端的に言へば、此の「旋廻」と自分の本論に於て考察せんとする「物を匝る民俗の起源」との關聯の問題である。

三 抑々、肉體的變化と心的變化とは、言ふまでもなく關聯的なものである。血管系統についても、この事は眞である。この血管系統を統制するところの交感神経の二つの種類——血管收縮神経(vaso-constrictor)及び血管擴張神経(vaso-dilator)に於ける變化、即ちvasomotoricな變化は、それぞれ之にコレスポンドした心的變化を生起せしめる。血管收縮神経に於ける變化に對應する心的變化は、一般に緊張性の性質を帯びて居り、血管擴張神経に於ける變化に對應する心的變化は、一般に弛緩性の性質を帯びて居る。この意味に於て、二者は互に反對な心的興奮であるが、然し、通常時——俗的生活に於ける正常的な心的状態と異つた、そして呪術や宗教の世界に須要な心的状態であるといふ點に於て、二者はその規を一にしてゐる。すべての民族は、太だ古くから、この現象に氣がついてゐる。その生物學的原因を解してゐたといふのではないが、兎に角、實際的經驗としては、之を知つてゐた。彼等は、自らその發生の理由を知らないで、さうした異常的心的状態に入る様々の手段を講じ

てゐた。彼等は、さうした手段によつて、自ら解することなくして、血管收縮神経や血管擴張神経を刺衝し、そして、これにコレスボンドする心的興奮に神祕的势能を觀じ、従つて、さうした心的状態と呪術的若くは宗教的實修とに、不可分離な聯關を認めたのであつた。器を叩いて響を出す事、歌唱する事、舞踊する事、瓦斯や煙を吸ふ事、酒その他を飲む事、恐ろしいものを見る事、これ等はみな、生理學的立場からすれば、血管收縮神経若くは血管擴張神経を刺衝して、肉體的變化を生起させるメデイウムとなり、従つてまた、平常のそれとは異なる心的状態を生起させるメデイウムであつた。吾人は、低層文化民族を目して、なかなか侮り難い *complicated* であると讃へざるを得ない。^(註四)

この事を胸臆にとどめて置いて、「神懸り状態となる爲の肉體運動としての旋廻」に就いて觀る時、此の旋廻運動の目的——昏迷となる事——を最も簡單に且つ即效的ならしめる手段としては、それが

(一)、旋廻の速度に正比例し

(二)、旋廻の周圍に反比例する

ところの運動であつて、誰でもが思ひ浮ぶ獨樂のその如き錘搦状態となる事である。

四 物を匝る民俗に於て、その中心と仰ぐものは、何等かの意味で、悉くが聖なるもの若くは神靈の依代と考へられるものである。そして、匝る事そのことが、たとひ、何等かの儀禮の實修に必要な表示であるにしろ、^(註五)または神降し^(註六)若くは中心物に融け込んで一體とならんとする觀念に在るにせよ、^(註七)何れにしても、匝る者そのものが(二人の場合もあり一人以上の場合もあらう)、眩暈昏迷の状態となる事が、先づ眞先に要請される事でなければ

ならない。斯くてこそ始めて、匝る者は、俗的生活から離脱して聖的狀態に置かれるのであつて、當該目的たる淨化も、従つてまた神降しも可能であらうし、或は中心に在る依代と一體になり得るのである。

ここに於てか、物を匝る民俗の「起源」を、最初は、匝る者が神懸り状態にならんとして（現在、中心に在る依代が持てる底のものであつた場合には、持つなり抱くなり、兎に角、己の身につけて）、錐揉状態に旋廻したであらう事にまで遡つて、考へる事は出來ないであらうか。これは、どこまでも、物を匝る民俗の起源に關する「一考察」である。糞に述べた如く、中心となるべきもの、匝る人の數や種類、匝る各儀禮の性質なり内容等によつて、匝ることそれ自體の問題も、或は一に歸し得ないかも知れない。従つて、茲に提出した自分の考察は、物を匝る民俗の起源についての probability を主張するにとどめるものである。

因に、此の匝る民俗に於ける匝る「回数」（幾回匝るか）の問題と「方向」（左からか右からか）の問題とに關しては、惟ふに、前者は、當該質修民族の聖數の觀念と關聯あるものであり、後者は當該民俗そのものの内容に依つて決定されるものであるだらう。

註一、例へば C. Toy: Introduction to the History of Religions. E. Westermarck: The History of Human Marriage.

A Short History of Marriage. や本邦では中山太郎氏の著書（日本民俗學——風俗篇・神事篇、日本文化史大系—

—原始文化篇、生活と民俗）等。

二、註一參照。

三、松村武雄博士『神話の誦語様式』民族學研究（五の二）。中山太郎氏『愛慾三千年史』一〇〇頁。

四、松村武雄博士、前掲誌。

- 五、松本信廣氏『日本神話に就いて』岩波講座（日本歴史）、松村武雄博士『神話學原論』（上）二〇九——二二二頁、『ド
ルイデイズムと基督教との鬭争』宗教研究（新十の四）等参照。
- 六、中山太郎氏、註一掲載書、江上波夫氏『匈奴の宗教的習俗に就きて』人類學雜誌（五二の十）、『匈奴の祭祀』同上誌（五
六の四）等参照。
- 七、松本信廣氏『日本神話の研究』二〇七頁参照。

悟の表現

——宗教心理學的考察——

西澤 賴 應

一 禪體驗の中に、悟と云ふ意識状態がある。この悟の意識状態は、純主觀的なもので、全體的の宗教體驗となつて居る。この體驗を客觀的に表現することは容易なことでない。よし表現し得ても、十分意を盡さざるものがある。われ／＼の日常生活に於ても、美しい花を見たり、雄大な自然の景色に接すると、ある種の美觀を感じるが、これを繪に描いたり、詩にしたり、歌に現はすには、なか／＼表はしがたいものがある。優れた畫家や、詩人になると、これ等の感情を、最も適切な方法で、表現することが出来る、それにしても、畫家なり、詩人なりの個性や、技巧によりて、差異が起る。それであるから、萬人悉く共鳴し得る作品を作り得るものとは限らない。餘程の天才にして始めて、古今に絶する傑作を創作し得るものと云へやう。

悟の體驗に於ても、同様のことがある。悟に至る手引としては、古來一定の形式——公案——と云ふものが考へられて居る。その數は普通一七〇〇則と云はれて居るが、細かくは五千六百餘則に及んで居る。臨濟禪では、

忠實に、これ等の公案の解決と云ふことに重點を置いて居る。曹洞禪では、必ずしも、同一でない。森羅萬象、悉く公案現成と考へて修行して居る。

かく悟に至る心的過程が多様であり、それに師家や、學道人の心理に差異があるから、悟の體驗に於ても、多様な色彩を持つて居ることになる。

今これ等體驗の中から、心理學的に考究し得る資料を選別して、考察の歩をすゝめて見る。

二 悟の體驗をした人から見れば、強いてこれを表現しようと思はないし、表現するにも及ばない場合がある。然し自己の悟境が正しいか、否か、徹底して居るかどうか、と云ふことを、師家に呈示する時に、表現の必要が生じて來る。(例一、例二、參照) 自己と同等の力を持つて居るものに對して、自ら自己の力量を示すことが必要になることがある。(例三參照) 更に師家となつて後輩、參禪の徒を指導することになれば、蓋しその必要が多くなる。(例四參照)

例一、石頭遷禪師に悟禪師問ふ。如何か是れ佛法の大意。師云はく、不得不知。云はく、向上更に轉身の處ありや、也無しや。師云はく、長空は白雲の飛ぶことを礙けず。(拈評一九一則)

例二、四祖信大師三祖に問ふて云はく。如何か是古佛の心。祖曰く、汝今は甚塵の心ぞ。師曰く、我今無心。祖云く、汝既に無心ならば、諸佛豈有ならんや。師是に於て頓に其の疑を息む。(拈評一四〇則)

例三、僞山祐禪師、因に仰山に問ふ。百千萬境一時に來る時作麼生。師云く、青之れ黄にあらず、長是れ短に非ず。諸法各々自位に住す、我事に干るに非ず。(永平頌古四〇則)

例四、洞山价禪師、垂語して曰く、須らく佛向上の事有ることを知るべし。時に僧あり、出てて問ふ。如何か佛向上の事。師云く、非佛。(請益錄三五則)

(二)、參禪辨道するものが、悟を得るまでの心的過程を見ると、次の如きものがある。

(イ)、先づ公案、即ち課題に對して、ある考を心に思ひ浮べる。(ロ)、これを自己の能力に於て一先づ解決する。(ハ)、この解決案を師家に呈示して教を受ける。(ニ)、更に實參、實躬して證悟の域に達する。(ホ)、これと或る師家の悟の内容と、質的に、比較、辨別、推考する。(ヘ)、かくして得た悟の内容を、更に検討して、他の同僚の見解との質的校量をする。(ト)、その際、古人の悟道についての體驗を追求したり。(チ)、經典を繙いて、故事、典令、譬諷等によりて推考したり。(リ)、日常生活に於て、經驗せらるる事實に基いて、公案との聯關を考へる。(ヌ)、此の案を持って、正師家に提擧を求めぬ。

以上の様な、いろ／＼の心的過程を経て、悟道の境に至るのであるから、その間、極めて多岐である。従つてかかる複雑な心境から、悟に至つた心境を表現するのであるから、その表現の形態は萬様である。公案の表現形態から見ると、宇宙間の事象の全部が含まれて居る状態にある。然し古來示されて居る公案の解決は大綱、要領にすぎない。

(三)、師家として參禪の學徒を指導した場合を見ると、次の如きものがある。この場合は悟の表現が、師家獨特のものとなつて居つて、一箇の家風を示して居る場合が多い。

古來名高き語録七十三種の中より、頌古、拈古、擧古、公案五五一五則を選び、その大綱を見る。古來の公案

は殆んど全部包含せられて居る。

公案分類表

1	教義	360	計	
2	宗旨	258		
3	祖錄	599		
4	經論	320	1537	
5	個性	795		
6	環境	769	1564	
7	修行	276		
8	作務	209		
9	行脚	517	1002	
10	身體	176		
11	食物	71		
12	衣服	120		
13	法具	614		
14	動物	302		
15	植物	229	1512	
	計			5615

(イ)、悟の體驗を、佛祖の教義、宗乘宗旨、祖師の語錄、經論等によつて理解せしめ様とする師家がある。かかる公案は一五三七則ある。これ等は宗教哲學等に於て、考究すべき領域である。

(ロ)、悟の心境を、詩、頌、偈によりて、個性の特質に應し、個人の趣味、嗜好に従つて指導し、或は又日月星辰、四季の變化等より伽藍、殿堂等環境の現狀に即して指示すると云ふ師家がある。かかる公案は一五六四則ある。これ等は宗教美學、宗教心理學に於て研究すべき領域である。

(ハ)、修行、作務、行脚等の實踐躬行によりて、悟の境地を體認せしめ様とする師家がある。かかる公案は一〇〇二則ある。これ等は宗教の實際の部門に於て、實參すると共に、宗教教育に於て考究すべき領域がある(別表参照)

三 宗教的情緒を表現する形式は、大體三つに分つことが出来る。

(一)、詩、偈、頌等の文字によりて、意義、内容を把握せしめ様とするものである。この表現方法は一般學問の

發表と軌を一にして居るものである。然し悟の表現の場合に於ては意味構成の心的構造が異つて居る。従つて意を盡すと云ふことよりも、悟の境地を指示し、指標すると云ふことになる。かかる公案は五九九則あるが、その中の一例を擧げて見ると、佛と云ひ、祖と云ふも、意識構造が普通用ひられて、語の意義丈けに止まらない。從來體驗せられた語の意味の集積が内容となつて居る。かかる考究は、宗學とか、宗教哲學の領域に於て、研究せらるべきものが多く。

(二)、問答と云ふ言語の形式を以て、表現せらるる場合がある。意味、内容を相手に通するに都合のよい形式であるから、常に用ひられて居る。多くは師家對參學者との間になされる場合である。悟の深淺、正否、を徹底了得し得るからである。公案の大部分はかかる形式を用ひて居る。

(三)、姿勢、態度を以て表現せらるる場合がある。文字にしても、言語にしても、十分意を傳へ難い場合がある。それは教養の程度、生活の態度が異なるので、なか／＼シツカリと了解せしむることが、むづかしいので身振りを用ひる様になる。師家自身も、自己の安心底を適切に表現する方法に慣れて居ない場合があるからである。

古來公案に現はれたところから見ると、眉、眼、鼻、口、手、脚等が用ひられて居る。拳、掌、指等の擧揚がある。かかる公案が一七六則ある。中には自己の身につけて居る衲衣、袈裟、頭巾、鞋等を指して居る。かかる公案は一二〇則ある。又自己の周圍にある拂子、拄杖、如意、竹篋、扇子、數珠等を用ゆる場合がある。かかる公案は六一四則ある。更に手近の動物や、庭前の花樹、草木を指す場合がある。かかる公案は五三一則ある。

四 かく見て來ると、悟を表現するに、(一)悟つた教義、主旨を表現する場合と、(二)悟に至る心意過程を

表現する場合と、(三) 悟つた法悦の境を表現する場合とある。

これ等表現の過程が、日常生活に於ける體驗と類似して居るが、その意義内容に於て、可なりの隔りがある。従つて禪體驗の心狀を表現する場合には、言語なり、文字なりに含まれて居る意味以外の心的位相の考究なり、説明なりを必要として來る。即ち知覺した心象と、體驗された心意狀態が、その環境、狀況に即する位相について、説明をする必要がある。

悟つた道理の推考は宗教哲學、佛敎哲學に於て考究する對象となるが、悟つた境地の考究は表象に現はれた方面より、その當時の心的位相を明らかにし、その環境なり、個性なりを考察して行かなければならぬ。

それが爲に古來著名な公案を資料として、體驗者の心境を闡明にして行きたいと考へて居る。もとよりこれ等公案そのものの概念内容の取扱については慎重に考究すべきものがある。禪體驗の眞底に徹する様に考察の歩をすゝめて行くつもりである。

今回は公案を基礎とした體驗者の表現を考究して批判を求めることにした次第である。

宗教々育に於ける道德と宗教

藤 本 一 雄

倫理道德の眞價は、只一つ實行にのみ現はれる。王陽明の知行合一は、倫理道德には、絶對價値の眞理として、何人と雖とりあげなければならない。從來我が國の修身教育に現はれた所謂徳目教授主義は、甚しい錯誤であつて、往々にして修身が甲で操行が丙の矛盾極まる結果さへ見られた。世界の盟主たるを理想として戦ひつゝある我が國民の道德は、實踐躬行でなくて、何の意義があらう。

我が國は昔から行の國である。理論は寧ろ拙だが行に依つて世界に覇を爲さんとしつゝあるものである。戦争の如きは其の行を最とするものゝ中の最尤でなければならぬ。其の戦争に強い日本人は行に勝れてゐるからである。勿論であつて、この力は道德にも應用されなければならぬ。假令理論だけで實行の要のないものがあつても、夫れを楯に、徳目主義の倫理道德は力説されるべきではない。然るに、止むない人情でも正しいとは言ひ難い徳目主義を説く教育者若干は、何處にも常に在るものであると見られてゐる。

解り切つた事を賢明な人々が繰り返へす例は世間に多々あるであらうが、道德は之を實行に移さなければ價値

が無いといふ事實は、疊の上の水練、實戦未経験者の兵法論、二宮尊徳の「豆の字」等と同然であるにも拘はらず、前記の徳目主義の主張者さへ常に若干數は存在する。加之自分で實行出来ない事を覺悟し且つは恥ぢ乍らも、職責上人に實行しなければならぬと説いてゐる人さへも多々ある次第は、其の實踐の如何に困難であり而も必要缺くべからざるかを、餘りにも明かに裏書きするものである。

孟子は、信念のない人間の行動を説明する爲に、「齊人有一妻一妾而處室者。其良人出、則必饜酒肉而後反。其妻問所與飲食者、則盡富貴也。其妻告其妾曰、良人出、則必饜酒肉而後反。問其與飲食者、盡富貴也。而未嘗有顯者來。吾將闚良人之所之也。蚤起、施從良人之所之。徧國中無與立談者。卒之東郭播間之祭者、乞其餘。不足又顧而之他。此其爲饜足之道也。其妻歸告其妾曰、良人者、所仰望而終身也。今若此。與其妾誚其良人而相泣於中庭。而良人未之知也。施々從外來、驕其妻妾。由君子觀之、則人之所以求富貴利達者、其妻妾不羞也、而相泣者幾希矣」(孟子卷之八第三十三章)の名文を用ひてゐる。斯る事實の有無を問ふ必要はない。最後の「則人之所以求富貴利達者、其妻妾不羞也、而相泣者幾希矣」が眼目である。之程極端な例は、我が國では想像さへも許されないが、之の笑ひ得ぬ程心の腐り果てた精神に左右されて生を貪つてゐる者は、隨分數多い事であらう。自ら信じて立つ處のないものは先づ大同小異で、一定の目標さへ無しに足を空に迷ひ歩く。實行は是非とも必要である。然し乍ら實以て容易でない。其處で自己辯護としての抜け道的名文は歐洲人の頭から捻出された。出所は不明であるが、曰く「To know is one thing, however, to practice is the other.」と。此の發言者が、多感の人であつたならば、定めし苦笑しつゝ此の文を記したであらう。王陽明の知行合一説からは、直ちに却下され

るべき論法でしかない。ジョンデューイーは、此の言への反駁か或は遇然の發表か知る由もないが、千九百十六年發刊 "Democracy and Education" の中 (pp. 165) に "An ounce of experience is better than a ton of theory. Simply, because it is only in experience that any theory has vital and verifiable significance." と言いて、經驗即ち實行に依つて得られた事柄を、目方で計算した形で、理論と比較表示してゐる。勿論人間の行動を計る目方の標準は無いが、明瞭に説明する方便としては面白い。知行合一説への軽い反駁を混へた讃成の辭とも考へられる。強いて議論すれば、陽明自身も、實行の出來ない惱みに立つた快々感々の結果現はれた文字であるかも知れない。

然らば何が人間を不動心下の實行に導くか。此處に於て吾等の腦中、一定の方針に向つて、敢然ひたむきに進ましめる一心的作用の何物かあるべきである。論者は之を信念と呼ぶ事とする。此の信念たる、孔子の、所謂「信」であり、佛者の所謂「信仰」又は「信心」である。而して此の心的作用は、宗教心の現はれでなければならぬ。世界の四聖各々其の形式は異つてゐたが、此の精神を偉大なる活動に表現した世の師表となり、世界各国に今日迄出現し且つ將來も絶えず現はれるべきである大宗教家、思想家、教育者、事業家、實業家、其の他武將、英雄豪傑として天下に名を爲す者は勿論、未知の山間避地に生を終へつゝも一郷の尊信を克ち得たる一信者或は行政者即ち一町村長時に或は老使丁や下婢が一村一家の信を集め得たるの末に至る迄、其の力に大小深淺又廣狹強弱の差こそあれ、其の信念の現はれでないものはあるまい。孔子は「信」を説く最も力め、其の遺想論語の間、殆ど二十ヶ所に及ぶ。「敬事而信」「謹而信」「言而有信曰未學、吾必謂之學矣」(學而第二)「人而無信不知其可

也」(爲政第二)。「民信之」(民無信不立)(顔淵第十二)。「上好信則民莫敢不用情」「言必信行必果」(子路第十三)。「義以爲質、禮以行之、孫以出之、信以成之」(衛靈公第十五)。「恭寬信敏惠、恭則不侮、寬則得衆、信則人任焉」。「好信不好學、其蔽也賊」(陽化見第十七)。「執德不弘、信道不篤、焉能爲有、焉能爲亡」。「君子信而後勞其民、未信、則以爲厲己也、信而後諫、未信、則以爲謗己也」(子張第十九)。「信則得衆」(堯曰第二十) 其の他「言忠信、行篤敬、雖蠻貊之邦行矣。言不忠信、行不篤敬雖州里行哉」(衛靈公第十五) 大學を通讀するに「爲人父止於慈、與國入交、止於信」(傳之三章)。「是故君子有大道、必忠信以得之、驕泰以失之」(傳之十章)と説きて、信の重要を指摘してゐる。親鸞は其の和讃に言ふ「信は願より生ずれば、念佛成佛自然なり、自然はすなはち報土なり、證大涅槃うたかはず」(高僧和讃二十)「信心よるこぶその人を、如來とひとしとときたまふ、大信心は佛性なり、信性すなはち如來なり」(淨土和讃五)と信の力の絶大なるを力説してゐる。イエスの一生の偉大さを標榜する言の中の尤は「天地は廢せん然ど我言は廢せじ」(マコ傳十三の三十一)であると思はれるが、此の言を爲さしめ、而も其の短き一生の中特に最後の三、四年を、烈火の如き態度に左右して、大權聖者として神の名に到達した所以のもの一に此の信の力に外ならぬのである。本願寺信徒の信心の力は、信長の天下の兵を能く支へて十一年、遂に石山の城は、兵力を以てしては落ちなかつた。頼山陽をして「難拔南无六字城」(山陽詩集)と驚嘆せしめたのも此の心の力であつた。大智度論(卷の一、百七節)に「頭を剃り、衣を染むといへども、若し信なくんば、是の人は我が法海の中に入ること能はず。……人に信あれば、未だ作佛せずと雖も、信力を以ての故に能く佛法に入る。」とあつて、信念なく信仰なき者の行爲は、形にのみ走るが、何にもならぬ事を説いてゐる。佛教の如き特

に實行を重しとする教理、即ち釋尊先づ難行苦行に卒先して立つて衆に範を示した宗教にあつては、信を主張するが、必ず何等かの行が伴ひ、始めて佛者として評價される。絶對他力と言へども信仰に入るには心の動きを要する譯で信する事既に一の心的作業の實行でなければならぬ。

信念があつて始めて、道徳は不變の誓の下實行に移され、而も夫れに繼續性が附帶して、所謂道徳家と言ふ姿も現はれる。時々行つて見るが、繼續性のない道徳では之を評價する範圍に入らない事に成る。斯處に於て、道徳を實行せしめる信念更に進んでの信仰は、前述の通り、宗教心の現はれである。然れば、道徳は宗教心を以て完成への期待を爲し得ると言はねばならぬ。哲學者オット・ペレイチラー博士は、*"If religion and morality alike spring from that some reasonable nature of man which on the practical side manifests itself in his earliest impulses and feelings, then if we believe the human being to be an organic unity we must expect to find that the two are born the first in a close relation to each other. And such a relation may in fact be shown in various ways to have existed"* (The philosophy of Religion pp. 25) と説いてゐるが、斯うした見方からも、宗教と道徳は協力すべきものである結論に到達する。死に直面し尙悠々自若として、時に或は自刃を命ぜられて些も取亂さぬ。古武士の所謂「巖の心」即不動心は、最高道徳律でなければならず、該不動心は即ち生への思ひ切りであり、一大決斷であつて、宗教的信念若しくは信仰の力なくしては特殊例を除く限り不可能と言ふべきである。特殊潜航艇に乗り込み、莞爾として敵艦隊に向つた勇敢なる軍神諸勇士の態度を、平出大佐が「七十歳の大宗家が信仰に生きた夫れと等しい」と讃嘆されたのを親しく其の講演で聞いたが、

正に其の通りである。此處に於て、道德と宗教とは一致不離の關係に置かれる。親の命上長の申付けなるが故に親切にする事と、自己の信念に出發して人に切なる事とは、今更其の差を喋々する迄もあるまい。然れば宗教心の無い道德は、無力と斷じない迄も極めて力が弱いと言はなければならぬ。宗教と道德を引離して考へる事は、人間の社會生活に於ける存在の根底に此の二者の深い締結のある事を見失つた態度ではあるまいか。此の意味に於て二者結合の力が、眞に道德率を最高潮に達せしめると考へる時、宗教即道德とか道德即宗教とか言ふ稍々極端にさへ響く言葉も現はれて來る事になる。吉田松陰が「斯くすれば斯くなるものと知り乍ら、止むにやまれぬ大和魂」と咏んだのは、此の理に立つての表現であつたと想はれる。

然し乍ら繰り返へず。論ずるは易く行ふは難い。孔子にして（徳之不脩、學之不講、聞義不能徒、不善不能改。是吾憂也）（述而第七）と實行の容易ならざるを慨き、遂に、「吾嘗終日不食、終夜不寢、以思無益、不如學也」（衛靈公第十九）と只管精進の實意を陳べてゐる。老子の所謂「上者聞道謹而行之」（老子四十一章）處に到達しなければならぬ。吾等は到處に於て、道德を思はゞ直ちに實行を思ひ、實行には信念の缺くべからざるを考へなければならぬ。而して其の信念若しくは信仰は宗教心の現はれでなければならぬ。此處に於て二者は不離の關係に置かれると考へるべきである。

宗教々育が、修身訓育の目的に於て研究される其の道德觀は斯く考へて始めて目的と一致する譯である。

民間文藝の信仰史上の意義

堀 一 郎

我國の文藝一般が、その起原を遠く祭に於ける神態のうちに發する事は、今日既に承認せられてゐる所である。神と人との交渉が次第に稀薄となつて、文藝は人の鑑賞を専らとするやうになり、個人の才能や創意によつて新たな文學が成立した。しかし、これらの純粹文學と雖も、少くとも近世以前に於ては、作者も鑑賞者も猶ほ社會の傳統に強く律せられたが故に、其の構想は複雑ながらも、これを些細に検討して見れば、文藝全般が發生し發達した道筋と、古代信仰に根ざす一種の約束に従つてを、まるく隔絶した珍奇な部分は左程多くはないのである。中古に於ける「物語」、中世の謡曲、近世の淨瑠璃や戯曲の如きものも、濃淡の差はあるにしても、前代以來の神と人との交渉、神のよ、ま、し、な、る、人、の、わ、ざ、を、ぎ、(俳優)の痕跡は、その構想や技巧や型の上に窺ひ知ることが出来る。しかも久しく記録に洩れて民間を流傳し成長し來つた所謂的口誦文藝にあつては、その管理者が明確に神と人との媒介者の子孫であり、個々の信仰を流布し土着せしむるを以て第一の目的としてゐた爲に、夫々に強調する場面の變化はあり、靈驗を授ける神佛の相違はあつたにしても、この土に芽生へ育まれた文藝

は、必然的に我が國民の古き信仰の形態に則り、此の底流の上を幾度か去來した信仰史の縮圖であつた。

我國信仰史上の特異な形態としての遊行思想は、その源流を悠久の過去に發し、この傳統は持續してよく今日の國民精神を培ひ來つたことは、既に幾度か神話傳説を素材として發表した所であるが、民間に特に浸透した新興宗教傳播の歴史に於ても、此の遊行形態は殆んど例外なく踏襲せられたと云つてよい。即ち一方に神々の巡遊を信じ迎へた村人の前に、神佛の依りましであり意志の傳達者である巫女や社人や聖や修驗や僧尼が遊行し來つて、彼等の信仰を告げ、村人の生活と密接に關聯せしめつゝ自己の信仰を扶植したのである。今日の多様な信仰の分布、多種なる傳説の土着は、又彼等の長年月に渉る努力の結晶であつた。彼等の有力な武器は、嘗ては集團の首長の統御能力の一つでもあつた神靈の語を解する特殊の術であり、天然人爲百般の現象の依つて來る所を洞察する慧智であつた。更に災害疫病を防遏し、秩序と幸福とを招來せしむる咒術力技術力であり、生前死後の生活の豫見透視であり、就中、これらの能力の根源をなす神靈の威力の強調にあつた。この綜合して優れたヒジリの能力は、後々は次第に衰退して、嘗て託宣に發したらしい「語り」の面のみが著るしく發達して、その唯一の生業ともなり、所謂民間文藝の管理者ともなつたのである。従つて彼等によつて成長した文藝は、もと／＼單なる鑑賞のための文學ではなく、靈驗物・本地物の名の示すが如くに、あく迄も信仰が第一の母胎であつた。即ち語る者は巧みに壯嚴な雰圍氣を造つて權威ある態度を保ち、意識して村人の理解と興味とに重點を置いて自己の信仰を傳達せんとし、村人は又久しき託宣信順の訓練の故に、彼等の「語り」をば異常の言として尊敬と神祕感とをもつて聽聞したのである。語り手と聽き手との相互理解の上に芽生えたかゝる文藝は、従つて先づ以て

村人の信仰生活の共通せる觀念を基礎として成立し、村々の傳承舊聞を能ふ限り採擇して眞實感に訴へんと努力し、しかも其の素材を巧みに解釋して自己の靈驗本地の信仰に統一せんと試みたのである。即ち民間「語部」の文藝は、村落共有の信仰地盤に則りつゝ、村人の信仰生活に干與し、その結果は村々の古き傳承を潤色し現實化せしめた。この事實は今日に殘留する地方の傳説や社寺の縁起を、相互に蒐集比較して見れば、その影響力が如何に大きなものであるかを窺ひ知ることが出来る。云はゞ本來は村々の信仰から生れ出た文藝が、成長の後に逆に村の信仰を統御し傳承を規制したとも云へるのである。此の見地に立つて民間文藝を顧み、傳説縁起の類を檢討して行く時は、我國の信仰史上に重要な意義あるを發見し得る。即ちこれらを發生の地盤に立ち戻し、信仰心理の原初形態に溯つて見れば、そこに我國古來の國民信仰に共通せる特異な幾つかの形態を抽出することが出来る。又今日の姿にまで成長した文藝や傳承は一面複雑な、又他面斷簡的な様相を示してゐるが、それが單なる一宗派一文人の創作ではなくて、云はゞ異質の信仰が幾度か一つの根に接木せられ、寄生して枝を張り華を開いたのであつて、此の入り交り積み重ねられた要素を分析して行けば、これらの「語り物」が大要如何なる信仰を背景として成立したかが察知せられる。この結果は一方から宗教史の光を以て照らして見れば、靡氣ながらも隠れたる民間信仰の傳播・進展の歴史と現實との一端をも解明し得るのである。更にこれを廣く高き視野より綜合すれば、凡そ今日の重要な問題たる大東亞諸地方の信仰と文化との對策に、一つの歴史方法と解決とを示唆するものともなるであらう。こゝに於て、民間文藝が隠し擔ふ信仰史上の意義は極めて大きいと云はなければならぬ。

民間文藝が如何に多くの要素を持ち、複雑な信仰傳播の歴史を背景として組立てられたものであるかについて、

今奥淨瑠璃の『三代田村』を例に考察して見度い。今日、關東東北の諸地方には、日本武尊や源賴義家父子の傳説と共に、坂上田村麻呂の事蹟の殘留は特に顯著な事例であつて、古く『封内名跡志』・『平泉雜記』・『奥羽觀迹聞老志』以下の地誌紀行の、等しく驚歎して、或は歴史を以て其の妄を誣り、或は記録を辿つて合理的解釋を下さんとした。しかも此の現象は、單に蒔田麻呂・田村麻呂父子二代の奥羽經營の歴史によつて解釋すべからざるは固より、今日知られる限りでは歴史上の田村麻呂とは全く關係のない秋田縣下に於てさへも、既に百二十一箇所に及ぶ傳説が蒐集せられてゐる。而してこれらの傳説を一瞥して見ると、その大部分が大同二年の切畑山の惡路王退治に因むものであり、主として『三代田村』の文藝と深い關係のあることが知られる。又この傳説を保存してゐる地名や社寺を見ると、これが雑多な信仰を背景として構成せられたものであることを示してゐる。今日成文に纏められた『三代田村』は、蒔田丸の子田村將軍利仁を主人公としてをり、この内容は謡曲の『田村』・『鈴鹿』・『清時田村』・『阿黒王』、又御伽草子の『田村草子』・『鈴鹿草子』・『立烏帽子』等に編まれ、更に近松の『田村將軍初觀音』、淺田一鳥等の『田村鷹鈴鹿合戦』等に脚色せられたものと根を一つにしてゐる。『三代田村』に包含せられてゐる信仰要素としては、云ふまでもなく田村麻呂を主人公とする「清水寺緣起」の十一面觀音の信仰であり、更に藤原利仁の祈誓にかゝる「鞍馬蓋寺緣起」の毘沙門、これと並ぶ勝軍地藏の靈驗記の介入である。田村・利仁兩者合體の傳説は、既に『吾妻鏡』九、文治五年九月二十一日及び二十八日の條に見え、又『元亨釋書』の延鎮傳に記す所であつて、その成立が極めて早い時代にあつた事が推定せられる。これらの要素の外に、又『諏訪大明神繪詞』の中には田村麻呂が奥州の賊阿部高丸を誅した事が述べられ、同社の式年御柱祭

の由來がこゝに結び付けられてゐることは、別に『田村草子』中に甲賀三郎に系統づけ得る傳説が取入れられてゐる事實と共に、關東東北に弘く分布した諏訪の信仰が、又有力な田村傳説の支持者であり分擔者であつた事をも語つてゐる。田村文學の他の一面たる鈴鹿御前・立烏帽子の物語は鈴鹿山明神と田村神社縁起の隠れた存在を想はせ、他に岩手山神社や布嶽の觀音毘沙門の信仰、遠くは肥前吉(備?)びつ大明神等の名が記されて此の傳説との密接な關係を示してゐる。

田村麻呂が奥州各地にかくも偉大な足跡を印し得た今一つの動機は、恐らくは前に觸れた將軍地藏と將軍塚と田村將軍との傳説上の合體である。即ち古く、天津神遊幸の信仰と共に別に疫神遊行の思想があり、村々の境や峠にはこれらの疫神を防遏する爲めに塚を築き靈神を勸請した。塞神・岐神は即ち是であるが、陰陽天文讖緯の思想の流行と共に或は道饗・疫神祭の如き祭が行はれ、民間には「流し」や「送り」の風習が此の祭壇を中心にして行はれ、更に佛教が之に加入するに至つて遂に六地藏・將軍地藏の如き信仰が展開せられた。既に古い記録に平安遷都の直後に東山の頂に將軍塚の築かれたことが見え、北白川の將軍山、愛宕の將軍地藏も又此の一聯の信仰であつた。しかも征夷の英雄田村麻呂が栗田別業に薨じ、則ち甲冑弓箭を帶し皇城に向つて葬られたことは、必然的に將軍塚信仰と混同せられ、嘗て天孫降臨の先導者たる猿田彥神が何時となく村境に迎へられて道祖神と化り、錫杖を手に六道遊行救済を本願とする地藏が勸請せられて衢の神となつて疫神厲鬼の防壓、村落守護神となり得る如く、田村將軍と將軍塚と愛宕將軍地藏の信仰が又混淆して傳説土着の有力な一素因となつたことも想定せられる。今一つの問題は奥州の田村傳説に殊に顯著な「大同二年」の年號である。これは『三代田村』では

將軍の招請によつて慈覺大師が奥州に下つた年となつてゐる。仙臺の俳人重厚の「秋風や大同二年の跡を見ん」と云ふのは、殆んど句の體はなしてゐないが、しかし、「大同二年田村將軍云々」の名所舊蹟のあまりにも多きを持つて餘した感懐はうかゞはれる。しかも大同二年と慈覺との關係は極めて不自然であつて、『觀迹聞老志』以來の驚異たる奥州の慈覺開創の寺院緣起が今日一樣に嘉祥貞觀の年號を傳へるのから見れば、この合體傳承は中古天台勢力が立石・毛越の二寺を中心に北上した以後の發生とも考へられ、こゝに今日福島縣と山形縣の一部に残存してゐる會津慧日寺の得一の傳説が極めて注目せられる。得一の奥州信仰開拓の事業は今日全く湮滅に歸してゐるが、或は此の民間文藝と社寺緣起を通じて田村麻呂の清水等の信仰や得一の教化事業が幽かながらも推定し得るのではないかと考へられる。

— 即ち太古以來共通の形態に立ちつゝ各個孤立した村々の信仰地盤が、先づ以て南都佛教の進出によつて一つの形が與へられ、更に一社一宗の神人僧徒の進出によつて變化せしめられ、次いでこれらが平安時代の天台・眞言二宗による統合運動の波に洗はれて合糅を受け、本地垂迹思想の浸潤と共に再轉して我國古來の山嶽信仰・遊行信仰が佛教的に表出せられて修驗法印の進出ともなつた。即ち『三代田村』一篇の文藝は、これらの錯綜した民間信仰進出の歴史的縮圖であると共に、又その文藝を一貫して觀取せられる古代の信仰形態の變相圖であり、更に村人の迎へて我村の鎮護とせる神靈の性格をも窺はしめるものである。のみならず、凡そ信仰が民間に浸透し土着するには如何なる形態を履み、如何なる考慮が拂はれ、如何なる經過が辿られたかも、亦た此の民間文藝が暗黙のうちに我々に指し教へてゐると考へるのである。

人格神と自然神

諸 戸 素 純

古事記に物語られた天神の中に、某某の神と名づけられる神と、某某の命と呼ばれる神があるが、古事記の用字記述の法が極めて嚴密なる點より見て、この命名法の區別に意味を認めねばならぬとは、既に古事記傳の指摘する所であり、最近の古事記研究の中にも、こゝに問題のあることを指摘するものが二三に止まらぬが、宗教學の觀點よりすれば、この區別には如何なる意味が與へられるであらうか。

この問題を解くには先づ古事記に於ける神の本性を明にせねばならないが、この場合、その記述の中に明かにされて行く神聖性の感知のされ方、認識のされ方の上より見て、言ひかへれば研究資料の性質としての古事記三卷は上卷と中下兩卷の二つの部分に區別して考へねばならない。中下卷即ち現實の人間の世界に於ける事象を敘した、従つていはゞ歴史の世界に屬する部分に於いては、神聖性は人間の感覺到直接に感知せられてゐるが、之に對して上卷は他界觀念の一種と認むべき神代の世界の事象を傳へ、その神聖性は人間の感覺によつて直接に把へられるのではなく、たゞ傳承により、乃至神話を通して與へられてゐるに過ぎない。同じく神聖性が人間に傳

へられるにしても、その傳へられ方、神聖の感知のし方にはこのやうな差別があることは、先づ第一に注意しておかねばならない。

さて先づ中下兩卷に就いて見るに、こゝに物語られてゐる神の特性の一は神が人間の世界に姿を現はし、人がその感覺によつてこれを現實に感知するといふ點が認められる。例へば景行天皇倭建命の條に「坂神、白き鹿に化りて來立ちき」といひ、「山神は徒手に直に取りてむとのりたまひて云云」と傳へてゐるが、これによつて見るに神は姿を持てる存在である。白き鹿こそ神の正實まことであつたのである。このことは雄略天皇の條に物語られてゐる一言主大神の顯現に於いても同様であり、その外古事記の諸所に、伏うつはぬ人等と併稱されてゐる山河の荒神も動物の姿をとつた神であつたと考へてよい。これによると、中下卷に説かれてゐる神神は常に現實に姿をとる存在である。神は時として物に假托して人の世に顯現するのではなく、神は常に人の眼に映する姿をとつて顯現するものであり、このやうな顯現を離れて神は存在しないのである。宗教的主體にとつては、神はたゞ人間界に顯現しその存在を感知せられた時にのみ、又この時に始めて神であるのであつて、これらの存在を離れて「神なるもの」が存在するとは感じられてゐなかつたであらう。但しこの神の姿は單に人間や動物に限るのではなく、珠、鏡等も亦そのまゝ神自體とせられてゐた。神はこれらの姿を離れて考へてはならないのである。

然しながら、宗教的主體の立場をはなれて批判者の見地に立つならば、これらの庶物や動物が、それ自體の資格に於いて直ちにそのまゝ神であるのでもなく、神聖性を持つてゐるのでもない。例へば白い鹿がその白さといふ鹿としては異常な性質より神祕感をそゝり、その故に神聖視せられ神となつてゐるのではない。たゞ神が白い

鹿に「化りて」この世に顯現したのである。宗教的主體の立場を離れ、批判的にこれを見る時には、この「姿」の背後に「神なるもの」が存在してゐるものといはねばならない。神は本來白い鹿の背後にあり、人間と境を絶した所に可能的にあるものであるが、それが動物の姿を藉りて現實に人間の世界に現はれて來たのである。これが中下巻に見る神の姿である。

これに對して上巻即ち神代の巻に物語られてゐる所は、あらゆるものがすべて神の世界に屬するもので、物語られてゐる所が全體として人間の世界に對立してゐる。即ち上巻自體が一個の神話として神聖性の通路となり、神聖性はこの神話を通して人間に與へられてゐると考へねばならない。神はこの神話を通してその姿を現はすのである。神の行動を物語ることは神の行動を演ずることと同じ意味を持つ。レゴメノンとドローメノンである。しかし神話は單に神の行動を物語ることによつてその神聖性を傳へるのみではない。神の名を傳へることも亦神話の重要な機能である。神話によつて傳へられた神の名はたゞその名を想起せしめることによつてだけでも人に神聖感を起さしめる力を持つてゐる。即ち神はその名を持つことによつて人間に具體的になるのである。神がその固有の名稱を與へられるとは神が個別的存在として認知されてゐることを意味するが、このやうに個別的に存在するとは姿をとつて存在することに外ならない。神名とは神の具體的な姿を意味してゐる。従つて、上巻においても中下巻におけると同じやうに、神は常に具體的な姿をとるものと考へることが出來よう。

以上古事記に於ける神聖性の感知のしかたを考へ、上巻と中下巻とによりそこに二通りの方法が區別せらるべきことを認めつゝも、その何れにおいても、ともに神は姿をとつて現はれる時に始めて神であり得ることを知る

ことが出來た。神神をして神神たらしめるものは「神なるもの」であつても、この神なるものも、姿を離れては現實にはならないのである。古事記においては「神なるもの」が常に姿を藉りて現實になつてゐる。神の姿を説くアニミズムに神聖性を説く力がないとせられ、これに反して呪力説に説くやうに、呪力乃至神聖觀念は個別化せられて宗教的客體の位置に就くといふ事實は、アニミズムと呪力説とは共に神の一面觀であつて、實は兩者が相補うて始めて一つの宗教的客體としての神を規定するものであつたことを告げるものである。

さて次にこれらの神神について、その雑多な神神の世界を整理して組織化し類型化せうとする要求の起るのは必然である。その時、その組織化の基準乃至目安として神の人格性が指摘せられてゐるが、この神の人格性は右に述べた二つの面、即ち神の姿と神の本性をなすいはゞ神なるものとの二つの面より考ふべきである。併し從來の宗教理論に於いては、その何れか一方に重點をおいて神の人格性を考へ、その多くは神の本性について概念的にこれを規定して行かうとするが、寧ろ右に述べた神の形態論こそより重要な神の人格論をなすと認めてよいであらう。

一體宗教が人と神との關係であり、人が人としての生命を全うする爲に、神に立ち向ひ、神に働きかける所に成り立つならば、その關係のし方は全く人間的でなければならぬ。従つてその場合、宗教的對象としての神は人間的なるもの、人間的な情意を持つものとして宗教的主體に對立するであらう。神とは本來人間的存在であり、殊にその人との關係は常に人間的關係であるといつてよい。神の本性とは本來人間的なるものであり、この人間的なる所はすべての神に共通するものである。従つて神の人格性が問題になるならば、神の本性よりもその

形態が先づ重要となるであらう。神が人格神であるか自然神であるかは一にその形態に歸する。人間的な情意を持つ宗教的客體が人の姿をとる時に人格神が成立すると考へてよい。併しながら實際の宗教生活に即して考へれば、神が人格神であるか自然神であるかの相違にはさして大きな意味はない。すべては同じデーモンである。デーモンとしては人間的なるものも動物の姿をとるものも、その宗教的主體に及ぼす宗教的反應、その宗教的機能等の宗教學的性質に於ては大きな意味の相違が認められない。デモニズムを説く宗教理論に於いては、神神の間に組織を立てるといふことは許されず、すべての宗教的對象をありのまゝの姿において認めて、全體に一つの整理、組織化を行はふとしない。神の世界をいはゞ一つの渾沌のまゝに放置するものゝ如くである。デーモンが人格性を明瞭にし、超越的存在になることによつて至上神となることを想定し、この至上神に至る諸段階を設け、この系列によつて全體を組織化せんとする學説が支配的であるが、やはりデモニズムに徹底する限り神の世界を一つの混沌に放置するのが正しい神の世界の認識といふべきであらう。古事記に説かれてゐる神神はすべてデーモンと解すべきものと信ずるが、本居翁の古事記傳、殊に直日靈に於ける神觀は正しくこの立場に終始してゐると言つてよい。少くとも古事記に關する限り人格神と自然神との區別にはさまで重要な意味があるのではなく、その宗教的性質に於いても兩者の間には本質的な相違がないと言ふことが出来るであらう。

然し觀點を宗教性より轉ずる時、人格神と自然神の區別にはある重要な意味のあることが知られるが、上に述べた命と神の區別がこの點を明にするであらう。この神と命の性質を最も明瞭に表示するものは天孫降臨の條に某某の命と某某の神とを明かに二分し、命の神に關しては天兒屋命、布刀玉命、天宇受賣命、伊弉許理度賣命、

玉祖命の所謂五伴緒を天孫に加へて天降りせしめ給ふといひ、更にこの五伴緒をすべて宮廷の臣の祖先とし、天兒屋命は中臣連等が祖、布刀玉命は忌部首等が祖、天宇受賣命は媛女君等が祖、伊斯許理度賣命は鏡作連等が祖、玉祖命は玉祖連等の祖としてゐるが、これに對し神に關しては、常世思金神、手力男神、天石門別神を三種神器に副へ賜ふといひ、天石戸別神は御門の神、手力男神は佐那縣に坐せりと傳へてゐる。古事記傳はこの「命」の神を神の現身とし、「神」の神を神の御靈體として區別してゐる。即ち人格神と自然神として區別してゐるのである。命とは本來人間に對する尊稱であつたが、これを神の名に移し附けることによつて神の人格性を明かにしたものと考るべきである。即ち神が人間の祖先として、人間と血の連りを信ぜられる時に始めて神の人格性が語られたことを知るのである。某某の神を祖神とする時にも、一應はその祖神の子に某某の命がありとし、その命より血統をひくやうに説くのである。天孫降臨の條に説かれてゐる神と命とのこの性質の差は古事記全三卷を通じて一貫して區別せられ、又書紀に於いても明かにこの點より神名を整理して祖神の神名を尊又は命に改めてゐるが、新撰姓氏錄に於いては更に徹底して祖神をすべて命と名づけてゐる。古事記に於いては神の人格性は、このやうに現實の人間の祖先とせられ、人間との血の連りが信ぜられる所に存するのであつて、神がその宗教的對象自體として持つ構造の中に論理的に求められてゐるのではない。人格神と自然神とは宗教的性質より見る時、その間にさほどの距りはなく、兩者の間には展出入があるが、この神神が人間の祖先となる時、明確に自然神と區別せられるに至るのである。かゝる意味の人格神を自安ととして神の世界を整理するところに古事記の神觀の一特質が認められるが、又この人格神と自然神との區別と類同の考察が氏神の考察に重要な觀點をなすであらう。

謠曲に於ける神道と佛教

姊 崎 正 治

人も知る神代卷の一書に所謂る國讓りの一段がある。そこに、大己貴神は、天神に歸順の意を表して、その使者經津主神に申して曰く、「顯露あしやの事は皇孫まさに治めたまふべし、吾は將に退きて幽かれたる事を治めん。」顯事とは現實界、實生活の事、幽事とは神祕界、内心生活の事として、この二つの對照と相關とは、實に人生の意味深い消息を表するものであり、何れの國、何れの世、又何れの個人にも、この二者關係の問題が横はり、又種々の形で現れてくる。先に、人間天性の内蘊性と外應性として、現代文化に於ける宗教の位置を説いた意味も、亦顯幽對照の一面に外ならぬ。そこで、ここでは、我邦中世文化の重要産物たる謠曲について、この同一問題の消息を伺つて見るべく、特に其が神と佛との關係として現れてゐる點を説明して見やう。

謠曲は、いふまでもなく、能樂といふ舞曲を目的として出來たもの故、藝術作品であつて、直接に宗教信仰の表明ではない。然し、その發生し發達した室町時代は、時勢の深刻な變化を経て後の小康に藝術が昌へると共に、

信仰思想の鬱蒸した時代であり、前代以來の傳來と新機運とが色々に入り亂れて動いてゐた。特に鎌倉時代に鬱勃として發生した宗教信念が漸く成熟期に入り、他方平安時代以來の傳統が根強く地盤に横はり、時代の變遷と信念の渦動とが一緒になつて、人心に動いてゐた。而して、第二の新機運ともいふべき切支丹傳道は、まだ水平線のかなた遠くにあつて現はれず、全體の形勢は前代以來の總括決算をしてゐた様なものであつた。但し、能樂謡曲は、當時の貴族武士階級の好尚に應じて出來たもの故、主としてその方の感情生活を代表し、新機運よりも寧ろ前代からの傳統を古典的に尊重する風が多いが、前代そのままではない。従つてその間に現れてゐる信念乃至行事は、一般に古傳のまゝの神祇禮拜であり、又佛教では法華と眞言と、平安以來の唱名念佛が著しいが、折衷や混合や又任意の作意もある。即ち全體としては、神佛合體又は連合の兩部神道が素地をなしてゐて、その間に鬱蒸の氣風も見える。

さて兩部神道といへば、本地垂迹の考へで、神佛の間に甲乙を附するものと言はれるが、此は結末について見たものであつて、その成立や又その異相の中には、必しもかく斷定し得ないものがある。室町時代の兩部神道には、この結末といふべき方面もあつたから、謡曲に見える兩部神道には、本迹觀念は確に現れてゐるが、又其と角度を異にする見地も可なり出てゐる。而して全體としては、本迹といふよりも、初に記した顯幽といふ二面を神佛に配當する考が最も顯著である。而してこの配當は神と佛との二つに宛てるだけでなく、神々の中にも、又佛天の中にも適用し、且つ人生全體について、顯幽、動靜、現當などの對照を見てゐる趣が目立つて見える。

先づ見易い方面から記せば、現實の幸福は之を神に祈り、又感謝するに對して、來世の冥福は之を佛に依頼し

又まかせる。例へば離別してゐた男女夫婦の再會は皆神の加護に依り、亡靈得説は總て佛道の力に歸してゐる。斑女、花筐、藍染川、住吉詣、水無月被などが前者の例であり、亡靈得説は、鶴飼、兼平、頼政、實盛、朝長、阿漕、松風、浮船、通盛、善知鳥、敦盛、知章、祐など、その數は三十に達する。中にも平家の討死者が多い事は、當時武士の心に浮び易い事、又源氏物語の人物もあることは京の文化の反映といふべきであらう。その外、ここで注目すべき點としては、此の如く男女の再會は神道の事になつてゐるが、親子の再會は神道曲には唯一つで、佛教曲にはいくつもある。

この對照に似通つて、和歌の徳と刀劍の徳とは國神の所轄であるに對して、草木の成佛は佛教、特に法華經の功力になつてゐる。但し、五穀成就是神徳に感謝すべき事になつてゐるが、同じく植物を扱つても、一方はその靈の成佛と、一方は現實の恩恵として見る點に、幽と顯との對照が見える。

此の様な顯と幽の對照は、初に述べた通り、實に人生萬般の方面に見られる事であり、その最大なのは生死であり、古今を通じて、人生の行事にその對照を見得る。其が我邦では、佛教の渡來によつて神道との對照となり、段々に二者の間に分擔の姿を呈した結果、今日でも、例へば正月の祝と盆の精靈會、婚禮と葬式など、あらゆる方面の分業を呈してゐるので、謡曲に於ける右の對照もその一面に外ならぬ。

此の消息を見れば、この兩立の偶然ならざるを知るに足るべく、而して、神道と佛教と各の範圍内でも同様の對照のあるを理會し得やう。例へば、兩部風の思想を大に交へつつも、最も明に神道風の一曲は淡路であるが、此は諸冊二尊の對照を主題としてゐる。曲の趣意は五穀豐饒を祝福すると共に、神代以來の米作と此に關する神

徳に感謝を表するにあり、その解説には、「いざなぎ」を「種まく」、「いざなみ」を「種を收む」とし、一は本源、一は結果を表するとしてある。此の對照は、又春雨に種の發生するのと、秋日和に種を收めるのとの二面にもなり、又米作の起源が神代にあるのと、その實收獲の恩恵は今の代にあるとの二面にもなる。つまり本源と發現との對照であつて、顯幽二面と歸着を一にし、神徳にも人事にも、この二方面あるを觀ての作意に外ならぬ。此の曲には明に佛教觀念を使つてゐるから、作者には兩部神道の考があつた事は明であり、以上の二面對照も兩部觀念を背景としてゐることは確かである。然し此様な二面の對照と相關は、敢て眞言佛教の兩部思想を適用して始めて發生した事ではなく、造化生成の男女神として二尊を觀しても、又天地の運行に照らしても、極めて自然に出て來る思想たるは、殆ど云ふまでもなからう。只此をはつきり言ひ表はすには兩部思想が助けになつたには違ひないが、元々兩部兩界といふ考が、同様天地人生の消息に基いて出て來たものであるから、其をどこにも適用し得るのは、極めて自然の事である。而して今云つた二面、本源と發現とは、佛教で云ふ本迹の對照になるが、その間に甲乙優劣をつけるのは別途派生の事である。

その他、三輪では三輪明神を女體として伊勢と同體だとし、第六天では伊勢の日月二神を並べるなどには、本迹の意味は明でないが、表裏兩面だとの觀念あるは明である。即ち神道の神々の間にも、顯幽又は表裏兩面のあるといふのであつて、此を延長すれば男女兩性にも、本體と力用との關係にもなり、弘義での兩部思想である。而して此が神代卷にも多く現れてゐること、その最も著しいのは諾冊二尊である。

他方、似通つた表裏又は本迹相關は、佛教曲にも少なからず出てゐる。その著しい標本は白髭であり、釋尊と

薬師と二佛の連絡に白髭明神を参加させてある。釋尊が滅後遺法流布の地を求めて四方を飛行檢分した時、此國に風光明媚の山水地點を見て、そこに將來の中心を置かんとし、その地の主といふ老翁に讓渡を求めぬ。翁は自分が昔から此地の主であるとして、之を肯せぬ。そこへ東方から薬師如來が飛び來て、自分が翁に先つて此地の主であるといふ。老翁も之を承認し、而して二佛の委託を受けて此地を守り、そこに佛法結界の比叡山が出来たとす。曲としては風光明媚の湖山の美に基いて、其を靈地とするのが趣意であるが、老翁と二佛との關係として見れば、要するに、東方の教主薬師が此國土を釋尊の用に供し、云はゞ所有權と使用權との調攝をして、而して原住の老翁が之を守るといふ結末になつてゐる。この相關は、本迹又は表裏とも見られるが、要するに二者の調攝であり、目的は遺法流布の結界建立にある。

一體、佛教には諸佛菩薩が澤山あり、又十方の淨土も數多く、各々特色があるといふものの、其が又同一體で互に融通するといふ觀念感情も亦中々有力である。而して化現とか分身とかいふ考方で其間の聯絡を説明して自由自在に抜ひ得る。その間に本迹とか主従とかの差別を重視する流もあつたが、全體としては融通觀が多く、時には之を濫用する位であり、謡曲に於ける佛菩薩觀は、大體融通の考が多い。されば、白髭に出て來る釋迦薬師二佛もその數に漏れず、甲乙主従の考は薄く、現に比叡山中堂の本尊は薬師如來であつて、謡曲もそれに基くかと思はれる。従つて、その他でも、釋迦彌陀二尊の様に、一面信仰の二潮流をなしてゐても、而かも同體だとの信念も可なり有力であつた。謡曲では、朝長、誓願寺、道明寺、東方朔、春榮などが、その代表であり、この二尊の一體たることを、又觀音で代表させてゐるものもある。神道曲に於ける二神一體觀と同氣相通じてゐること

は明瞭である。

神道と佛教との關係を、神々と諸佛天との相關、又此等に對する信仰の内容、崇敬の種類として見て、大體に於て顯幽、本迹といふ觀念が、古來から謡曲の時代にも連つてゐること、右の如くである。そこでこの相關を、此國土といふ見地から觀察するのが、謡曲を見る上に重要事である。

元來、神道は農事祭祀として、農業生活の部落行事として、深く郷土感に根ざしてゐる。勿論、郷土を只土地として見るのでなく、生活のあらゆる方面の根據として、先祖以來の傳來住地として、又特に郷土の山河、淵池、林叢、それぞれ神靈の宿る所として、郷土に對する愛着、崇敬、又神祕感をこめての郷土感、此が神道宗教の根本要素である。而して此の郷土感の内容を充實し、その區域を延長したものが國土觀である。即ち日本國を靈境とすることになり、「日本は神國なり」といふ信念熱情になる。此場合にも郷土感が先で國土觀が後、或は本末といふのでなく、二者互に助長し、結合しての感情であり信仰である。而して、この國土觀は、神々の創め賜ひし國、今も將來もその保護愛育の下に榮える國として此國を尊信し、此國に奉事するといふにある。

その中軸は大君の御身に體現し、君と臣と諸共に神々の御裔として、又は神徳加護に活きる民といふ信念と感恩との生活を送る。此等の點は、先に記した淡路に、殆ど漏なく出てゐるが、その他にも、高砂、養老、賀茂、龍田、氷室、弓八幡、羽衣、逆矛、吉野天人、鶴龜、金札、國栖、繪馬等、數は多い。其等やその他にあつて、重點は多少異なり、或は大君の御代に重きを置くもの、國土風光の美、平安都城の安泰など、五穀成就以外の事

もあるが、概括して神道の國家的又は國土的發表といふべきもの約六十を數へ得る。(帝國學士院記事第一卷三號五〇六頁參照)。

此等神道風の曲は、何れも多少とも佛教觀念を交へないものはなく、弘義での兩部神道を代表するが、神佛交渉の上に於て二つの注目すべき點がある。

その一は、勝地靈境に關係して、神佛の結合。即ち元來、我國の風光には山河の秀多く、先に述べた郷土感の中にもその要素となつてゐるが、其等の勝地や特殊の地點は神靈の宿どる所として、尊崇又は畏敬の目標となつてゐた。其等の神靈は、必しも明確には考へられず、名稱のない分も少なからずあつたので、單にぬしとか精とか名けられたものでも、兎に角、勝境の靈であつた。従つて社祠の營みのない所でも(今日でも此が少なからずある)、精靈の宿どる所として、神聖と見られた。佛教は、日本に入り來て、此等の靈境を攝取する態度を持ち、その神靈を何等かの形で佛菩薩に結びつけるのみならず、又佛僧の手で新に靈境を設定したのもあり、此も元來の神道信仰と同埒内に扱はれた。其等の中には、後に重要な大社に發達したのもあり、又太古に近い形で残つてゐるものもあるが、其に所謂る名所としての興味を加へ、藤原氏貴族傳來の歌枕として旅行氣分を交へたものが、謡曲の題目になつてゐる。但し單に遊散興味ではなく、神傳神話に基き、終には神靈の影向に攝するといふ信心要素もあるが、何れも多少とも佛教分子を加へ、又或は通常云ふ意味での兩部神道の觀念を加へてゐる。先に記した白髭はその顯著な一例であり、養老、竹生島、龍田、羽衣、寢覺、江の島、九世戸、嵐山、卷絹、大社、室君など、今日でも名勝として知れてゐる勝境が多く題目になつてゐる。

その二は、國土全體に關する觀念であり、「日本は神國なり」といふ一語が、之を代表してゐる。神國といふ觀念については、先に既に述べておいたが、其が佛教思想と如何に聯結したかといふ點を、謡曲について觀察し得る。それについて先づ記しておくべき點は、佛教、特に法華經の流布が、佛滅後には東へ東へといふ傳統信念である。東へ進むで、東の極、日の出る國へ來れば、そこで終局になる（當時の人にとつては）。つまり佛法東流のはて、而して法華の理想たる此土寂光土は、この日本國で實現すべく、そこに此國の使命がある。此と別に西方極樂國を自當とする流派はあつたが、それは來世の事で、敢て此土寂光土に反對はせず、又眞言の密嚴淨土はどこにでもある故、此土寂光土に合流し得た。先に記した白髭の曲も、藥師如來が參與して、佛法東流、此土寂光土を、此土の比叡山に保證したといふ意味になるが、その他、養老、竹生島、善界、輪藏、九世戸、大社、弱法師、舍利など、皆様態をかへつつ同じ信念を表明してゐる。

佛法東流といふ信念は、此の如くにして、日本佛教徒にとつては、信仰と愛國心との結合として、聖德太子以來の傳統として流れ、日本は神國なりとの信念と佛土がここに成就すべしとの理想との契合となつた。此は又王法、佛法の契合といふ事にもなり、又兩部神道にも現れたのであるが、ここにも亦、神道觀念と佛教信念との間に一種の分擔が伺はれる。即ち現實界に重きを置く神道の神國觀念は、神々の創め賜ひし國、神々の守護に昌える國といふ意味を主にし、勿論將來にも互るが、理想として神國が結着は如何なる光榮を彰はすかといふ點には、一定の觀念を得やうとしなかつた。之に對して、佛教には、佛國實現、淨土建立といふ目標があり、夙に聖德太子の維摩經佛國品講讚で示され、天台佛教の此土佛土、眞言佛教の密嚴淨土として、その一面は現實の手段を以

ても實行せられて來た。「日本は小國なれども、神國として佛法今に盛なり」などいふ思想はその表明であつた。天竺の靈鷲山も今はもぬけのからになり、眞の靈山は春日山にも、又は比叡山にも現はれてゐるといふなど、具體的にこの信念を此國土山河に托して表明したものである。春日龍神は此の表明の最であるが、先に神國佛土について記した曲と共に、大。會。舍。利。身。延。現。在。七。面。など、皆此方面の代表である。つまり傳來に於ける神國と理想としての佛土との一致といふことになり、顯幽相關の理に當るが、傳來と理想とは、要するに根柢と歸趣との一致といふ事に歸着する。此の如く、謡曲に於ては、全體として、國神の尊崇と諸佛の信仰とが、互に相携へ相補ひ、又幾分の分擔をするといふことになつてゐる。

本篇には左の論文參照。

×

×

×

謡曲全書（創元社發行）第一卷 「謡曲に於ける佛教要素」

帝國學士院紀事第一卷第二號 「謡曲に見える草木國土成佛と日本國土觀」

同第三號・「謡曲に於ける神道要素」

Proceedings of the Imperial Academy, vol. 18: ———

The Buddhist Ideal of the Attainment of Buddhahood……in the Noh Plays.

Shinto Ideas as seen in the Noh Plays.

萬葉歌人と宗教

石橋智信

「萬葉歌人と宗教」。これは申すまでもなくあまりに廣い研究問題であります。萬葉といふのからしましてマンニョウですかマンニョウですか。その歌の數からしましても四千有餘の短歌、長歌。歌人の數からしましてもよみ人知れないのも考へまして確に無數の歌人。

それと、一概に申しまして「宗教」で御座いますがサテその宗教とは何ぞや。現に、在來の研究などでも「萬葉集の宗教」などと申します場合、それが宗教學者以外のかたによつて取扱れました際「宗教」といへばまあ「迷信」ぐらゐに御心得なのですが、たゞ、萬葉集の歌のなかの「まじなひごと」、「うらなひごと」程度のもを拾ひ集められるに過ぎぬ傾きがむしろ稀れでない様に見うけられます。「宗教」とは何ぞや。

まさかそんなものだけではないと存じます。

と申しまして、實際「宗教とは何ぞや」といふのは無論、究むべく、とても大問題であること論をまぢません。本日ここでは「宗教」に對する私の持論を前提させて頂き、その「宗教」なるものと萬葉歌人とどう關聯する

かを要旨だけ述べさせて頂き度う存じます。まあ萬葉歌人と宗教の一側面とでもおぼしめして御聞き願ひ度いと存じます。但し、私からは宗教の側面でなく、宗教の根本中心問題の考察のつもりでかゝるのであります。

宗教といふのは、力のものを思ひ浮べながら我等のいのちがその（いのちの）擴充にむかつて突貫することだと心得ます。言ひかへますれば、宗教といふのは我々のいのちのかなでる音楽、いのちの曲だと存じます。人の世の悲しみにつれ、よろこびにつれ、人の世 human life のうれひにつれ、ねぎことにつれ、人のいのち *life* が奏づる曲が即ち宗教でありませう。宗教といふメロデーは人のいのちの *melody* だともいへませう。いのちの振動、強ければ強いほど宗教の曲はわれらにくしく、いみじくいよ／＼力強くひびいてくるのだと存じます。さてその萬葉歌人のかなでに耳傾けたいと存じます。萬葉歌人のいのちの振動は、特に、強烈だつたのであります。日本人のいのちの振動は、萬葉の古へに於て既に比ひ稀れなる強烈さを示してをるのであります。一端、いのちが斷ち切られるかと憂うる場合、死に面しての場合など、いのちの強烈な動きを感じるのであります。

人麿の有名な、辭世の歌、

鴨山の磐根しまける吾をかも知らにと妹が待ちつゝあらなむ

大津皇子の御辭世の歌

もくつたふはれ警余の池に鳴く鴨を今日のみ見てや雲隠りなむ

又、いのち断たれしを共鳴した断腸のしらべにも、

なき澤の杜に神み甕すゑ祈れともわが大君は高日知らしぬ

己がいのちの生の執着は強烈であります。

現身の命ををしみ浪にぬれ伊良胡の島の玉藻刈り食む

さて又いのちの執着、それは何も自分の爲めとは限らないのです。

ちはやふる神の御坂にぬさまつりいはふ命は母父の爲め

無論、かなしみにつれ、また、よろこびにつれいのちを思ふのであります。いのちの永遠を、とことはいのち

ちを神かけていのるのであります。

我命も常にあらぬか昔見し象の小川を歩いて見むため

人皆の命も我もみ吉野のたぎの常磐の常あらぬかも
笠 金 村

かうした強烈ないのちの振動はあざやかに力強い宗教のメロディーをわれらに傳へてをるのであります。

萬代にかくしもかもと天地の神をそいのる畏かれとも
笠 金 村

やすみしし 吾大君 高光る 日の御子の しきいます 大殿の上に ひさかたの 天傳ひ來る 雪じもの
ゆきかよひつゝ いや常世まで 人 鷹

かうした方面をもつともつとたどりたいのでありますが、今は時間の關係上全部割愛致します。

たゞ神について一言致しますれば、紀記にあれだけ多い神の御名が、(氣をつけて見ますと)萬葉全部を通じて殆ど全く一邊も出て來ない萬葉のこの事實は大に注目し値すると存じます。たゞ出てきますのは「神」だけ、

たかだかこの歌にも御座います様に「天地の神」だけではありません。（不思議な様ですが、上代の日本人でなく、現代日本人の日常宗教 *alltägliche Religion* も「神」だけであるではありませんか。現代の日本人の宗教心が歌をうたつたらやはりかうなつたのではないでせうか。）

ところで如上、いのちの貴さをしみじみ感じ、をしみ、味つてゐた萬葉歌人もいのちの單なるし、みつたれではなかつたのであります。貴さを知つてゐたからこそ反つてその貴いいのちのすて場所を考へてをつたのであります。それは申すまでもなく「大君のへ」であります。ここに萬葉歌人の *Lebensgefühl* いのちの特別な感じがあつたのであります。個人的に感ずると同時に國家的に感ずるいのちの感じ、國家的生命の感じが、既に萬葉の古へ我國のいのちの調べ、我國の宗教を特色づけてをると存じます。

いのちのよろこびの口笛は自づとよろこびの口から流れ出たのであります。否、いのちの歡喜のしらべは、國家的生命のよろこびのおとづれば萬葉と共に永遠に世に傳へのこされて行くのであります。

御民われ生けるしあり天地の榮ゆる時にあへらく思へば

かうした生命の大肯定、生命の大歡喜、いのちの意欲の熾烈な民が、心ひかれたのは不老不死の道教であり、道教の影響、寧ろ、道教の信仰已に著しいのです。

心をし無何有の郷にあきてあらば菟姑射の山を見まく近けむ

反之、いのちのあきらめをとく佛教が

世の中は空しきものと知る時しいよゝますます悲しかりけり

と結局、彼等の涙をさそうのみで一更、彼等に悟りを與へなかつたのも當然の歸着だつたかと考へるのであります。

世の中し常かくのみとかつ知れど痛き心は忍びかねつも 家持

以上、萬葉歌人がかなでたいのちの曲をかすかに辿つただけで御座います。

天理教々祖傳に於ける年代區分に就て

上 田 嘉 成

天理教祖中山みきの生涯は、その生誕より歿年に至る九十年を、大別すれば四十一歳の立教を境として二期に分つ事が出来る。

而してその前半生は普通人としての生涯であり、後半生は濟世救人を任とするものなりとの自覺に立つ教祖としての一生であつて、その間に極めて明瞭なる一線を劃することが出来るのである。

此の一線は天保九年十月廿六日である。

而してこれより前半生は、普通人としての模範、手本として、又之より後半生は宗教傳道者の模範乃至は手本として、後年實踐主義を生命とする天理教の信仰に於て、常に傳承せられ、敬慕せらるゝ處であつて、特にこの後半は「ひながた」なる語によつて、天理教信仰者の生命とせらるゝ處である。

而し乍らこの主要なる一線を上記の如く、天保九年十月廿六日に引くか、或ひは更に之より遡つて同年十月廿四日に引くかと云ふ事は尙論議の餘地を餘すものであり、又「ひながた」と言ふ稱呼を特にその後半生に對して

用ひ且強調すべきか、全生涯に對して適用すべきかは、有用なる論點であると思ふ。

先づ此の前者から論じてゆくならば、立教なる歴史的事件は、廿四日より始つて廿六日に了つてゐる。而してこの時の、言葉は「世界助けの爲に教を立てる」と云ふ事であつた。

而し乍ら、之に對して直に承諾、乃至は快答が一家の人々の側より與へられたものではないのであつて、再三再四の拒否の末、三日に互る押問答があつて、廿六日朝五ツ時に同意する、と云ふ返答が發せられたのである。故に嚴密に云ふならばこの一線は時間の幅を持つて居るのである。従つて十月廿四日より以降は、前期か後期かと云へば當然後期に屬すべきであるが、はつきり一線を引くならば、それはやはり廿六日になるのであつて、廿四五の兩日は、この記念すべき日の前驅をなし、且つ之に従屬するものである。

而もこゝに十月廿六日を以つて重視し、立教の日とするのは、立教開始に於いてははななく立教完結に於て立教した、と考へるのであつて、興味ある點と云ひ得ると思ふ。

従つて尙多少議論の餘地は有らうと思ふのであるが、この教祖傳の區分に於ける最大の一線は、天保九年十月廿六日午前八時に置くのを以つて、概ね妥當と考へる。

次に天理教に於て、教祖の生涯を「ひながた」と呼ぶ時に、之を後半生に限つて呼ぶならば前半生は全然の普通人と考へての話であるか、又全生涯にわたつて「ひながた」と云ふならば全生涯を以て普通人でない、一種の特定人、と云ふことになつてくるのであるかと云ふに實際の信仰に於ては先に言つた如く、前半生は全然の普通人であつたのでもなく、全生涯を通じて教祖は特定の人であつたと主張するのでもなく、概ねこの教を開く可き

使命を以つて出生したのであるが、而も出生後に於ける後天的な修養鍛錬を経て、こゝに始めて教祖たるの資格を完備、十月廿六日に於て初めて教祖となつたと云ふのである。

既に教祖と決定した以上、全くの只の人、では無いのであつて、濟世救人の使命を達成すべき特定人である。扱、この一線については、之位にして、次にこの前半生に於て更に幾條かの區分線が有るか、否か、又後半生に於て、有りや否や、と云ふ事を考察してみたいと思ふ。

先づ此の線に先行しては、二線程あると思はれるのであつて、その一つは、

文政十二年二月、三十二歳の時に於ける足達照之丞の命乞、

文政七年九月十五日、十三歳に於ける中山家への入家、

この二つである。

その前者は、隣家の幼児を助けんが爲に、自身並に己が愛兒二兒迄の命を捨て、その幼児の黒疱瘡の平癒を八百萬の神々、諸々の佛に祈られたと云ふ。教祖の一生に於いては、一新區劃を劃すべき出來事であり、後者は、父母の膝下を離れて、將來の立教の地たる中山家の所在地、庄屋敷村へ入家せられた時であつて、共に各々明瞭なる一轉機を劃するものと言つて良からう。

次に天保九年の線より後に於て、之を求めらば四五線を見出し得ると考へられる。

先づその一つは嘉永六年二月廿二日に於ける夫善兵衛の死去である。之を境として立教の苦心は、家庭苦の試煉より、物質的窮乏の徹底へと轉換してゐるが如くに見える。而も教祖としての自覺と向上とに、一段と躍進の

時と考へられる。

次に永のドン底生活より初めて創教の曙光を望むことを得た文久三年の信者の入信は、一つの線の如く考へられるのである。

而し乍らこの線は更に遡つて、隣家の清水惣助の妻ゆきが、助けを願ひに來た時に區切つてもよく、鮮明に劃然と引く可きではなく、又引く事も出來ぬものゝ如くであるが、而もこの頃に一つの轉換が行はれた。幅の頗る廣い、而もその前と後の明暗に全然差の大きい一線がある様に思はれる。そして、それが最も判つきり出てくるのはやはり文久三年頃である。つまり、この十年程は困苦缺乏の暗さと之に耐へての立教創始の曙光の明るさとに彩られる全體として幅の廣い線と云ふよりは、期間を爲して、轉換期を爲して居る。

次に、より一層明るく、又確實な開教に向つて一つの區劃線を示してゐるのは、慶應三年七月廿三日の神祇管領の公認であらうと思ふ。

そうして之に續く數年は基本教義及祭儀の基礎が定められ、立教上頗る有意義なる一時期をなしてゐる。而もこの時期は明治維新と時を同じうしてゐる。

次に一時期を劃すると考へられるのは、明治七年十一月十五日の山村御殿への召換であつて、これは爾後に續く、形式上の暗轉であるが如くみえるが、同時に、又同拾年前後は、反つて之による信仰の向上並びに教義上の發達展開が行はれ頗る潑瀾とした時に入つてゐるのである。爾後の間に於ては、更に尙一線を劃し得るが如く思はれるが、それは息秀司死去の時である明治十四年三月十日に引く事が出来るのではないかと思はれる。

碧巖錄の書誌學的研究

緒 方 宗 博

一 碧巖錄は宗門第一の書として廣く禪宗學徒の間に知られ、數百年の長きに亙つて熱心に研究せられて來た書物であるが、此の書は果して如何なる事情の下に成立し、如何なる變遷を經過して今日に及んで居るのであるか？ 又本書は成立の後十數年にして著者の高弟大慧宗杲に依つて一度焼却せられ、その後更に兵燹に罹つて殆ど善本を存せぬまでに到つたのであるが、二百有餘年後に到つて張明遠なる人に依つて刊行せられたと傳へられて居る。宋代の寫本又は刊本と元代の刊本との間にはどれ程の相異があるか？ これ等の問題を一應検討して見やうと言ふのが本小研究の眼目である。

碧巖錄の完本は福本・蜀本等數種の異本の名前が知られて居るが、今日學者の容易に手にし得るものは元代の重刊本である張本のみである。然るに我が國加賀の大乗寺には、曹洞宗の開祖道元禪師招來の碧巖錄寫本一部が祕藏せられて居て、一夜碧巖の名に依つて其の道の人々の間々には知られて居つたのである。一夜碧巖の名は道元禪師が、一部二卷の本書を一夜にして寫し取つたと言ふ傳説に基づくものであるが、その具名は『佛果碧巖破

關擊節』と稱せられるものである。我が鈴木大拙博士は最近之が出版に着手せられた。之に就いて見ると、流布本の碧巖とは著しい行文の相違が見出される。因つて、今は流布本と一夜碧巖とを比較することに依つて前記研究の目的達成を計ることにする。

緒言を結ぶに先立ち、本研究の爲多大の便宜と指導とを惠與せられたる鈴木教授に感謝と敬意とを捧げ度い。

二 碧巖錄は一名碧巖集とも呼ばれて居る。碧巖と言ふ語は著者圓悟が本書製作の頃止住して居つた支那湖南省澧州夾山靈泉院の方丈に懸つて居つて、その額に碧巖の二字が書かれてあつたのに因んだものであると言ふ。而してこの碧巖の二字は、その昔靈泉院の開山善會禪師が一僧から『如何是夾山境』と問はれたのに對して『猿抱子歸青嶂後、鳥啣花落碧巖前』と答へたと言ふ因縁に由るものである。而して錄又は集と言ふのは、言ふまでもなく記録編述の意味である。

碧巖錄の名稱は右の解釋に依つて一應は了解出来るのであるが、一夜碧巖の全名たる『佛果碧巖破關擊節』に到つては少々難解な點がないでもない。先づ全名を二字宛に區切つて解釋して見ると次の如き意味が考へられる。

佛果——宋の徽宗皇帝より著者に賜りたる名。

碧巖——前述の通り靈泉院の代名詞。

破關——突破關門の意か？ この二字難解。

擊節——辭源に曰く『贊美他人之詩文曰擊節』

右の逐語譯を通釋して見やうとすると、破關の二字だけがどうも無用のやうに思はれる。即ち、佛果圓悟禪師

が碧巖と言ふ額の懸つて居た靈泉院で、雪竇百則頌古と言ふ他人の詩文書を賛美した言句を集めた本である、と言ふ風に解釋すれば、それで事が足る。それにわざ／＼『破關』の二字を何の用があつて加へたのか、一寸意味が解り兼ねる。

因に圓悟には『佛果擊節錄』二卷の著書もある。本書と一夜碧巖とは全然別個のものである。

次に、碧巖錄の構造を検すると、本書は禪宗の古則公案一百則に對する評論提唱であつて、その行文は百則の一々が概ね左の五部に分れて居る。但し垂示を缺ぐもの二十餘則あり。

一、垂示——一則の公案に對する暗示的直截語。

二、本則——公案の本文。

三、頌——公案の全文に對する韻文の評釋。

四、著語——公案の本文又は頌の字句の間に投入せられたる評價的寸鐵語。

五、評唱——公案の本文又は頌に對する散文の評論提唱。

右の五部分中、二及三の本則と頌とは雪竇明覺禪師(西紀九八〇—一〇五二)の集作で、一・四及五の垂示、著語、評唱は佛果圓悟禪師(西紀一〇六三—一二三五)の作である。従つて本書は二人の著者に依つて出來たものであり、有體に言へば、雪竇の頌古集に圓悟が評言を加へたものである。

三 前述の通り本書は二人の著者の製作に係るものである。その中雪竇は宋の太宗興國五年(西紀九八〇)に生れ、

法を雲門下の知門に嗣ぎ、仁宗の皇祐四年（西紀一〇五二）に寂した人である。傳記は祖英集一、五燈會元一五、佛祖通載二七、續傳燈錄二等に見ゆるが、今は煩を厭ふてその詳述を割愛する。只だ雪竇が何時何處で本書の一部を構成する頌古集を製作したかを考察しやう。本録の隨所に『雪竇曰』の語があり、又第二十二則の頌には、『如今藏在乳峯前』の句があり、第四十七則の頌には『夜來却對乳峯宿』の語が見へる。而して乳峯とは圓悟も第二十二則の評唱に於て『乳峯乃雪竇山名也』と言つて居る如く雪竇山のことである。依之見之著者が本書の製作に従事したのは、主として雪竇山移住の後であらう。而して著者が雪竇山へ移つたのはその四十三歳の時即ち宋の眞宗天禧五年（西紀一〇二二）であると言ふ。然し果して本書の製作が何年に始まり何年に終つたかは今日容易に推斷し難い。

次に本録の第二の著者圓悟は宋の仁宗嘉祐八年（西紀一〇六三）に生れ、法を臨濟下の五祖法演に嗣ぎ、南宋の高宗紹興五年（西紀一一三五）に寂した。傳記は佛祖統紀四六、佛祖通載三〇、五燈會元一九、圓悟語錄四一六、大慧年譜、續傳燈錄二五等に見へる。師が本録の評唱を試みたのは關友無黨の後序に依ると、師が成都及夾山在住の間、即ち師の四十歳前後のことと推測される。後序に曰く『圓悟老師。在成都時。予與諸人。請益其說。師後住夾山道林。復爲學徒扣之。凡三提宗綱。語不同。其旨一也。門人掇而錄之。』

四 本書の『雪竇頌古』としての刊行年代は不明である。然し圓悟が本書の評唱を試みた年代、即ち宋の徽宗政和元年（西紀一一二一）頃には既に刊本として世に行はれて居たであらうことが想像せられる。何となれば、本書第三則の評唱に『神宗在位時。自謂此頌諷國。所以不肯入藏。』の文があり、之に關して種電抄に左の如く註し

て居る。

『大宋趙太祖之後。第六主曰神宗。乃英宗之子。哲宗之父。諱頊。熙寧元年戊申卽位。治世十八年。鄆汭。圓照本公。請以雪竇錄入藏。時中書省諸大臣。議譴而言。至其錄玄旨妙理。卽不及得測度。今有五帝三皇是何者之句。然三皇五帝者是我王之先祖也。今日是何物。以故不許入大藏。』

『碧巖錄』と名づけられての最初の刊行は、本書の卷頭に掲ぐる普照の序に依れば南宋高宗の建炎二年（西紀一一二八）である。然しそれには多少の疑問なきを得ない。何となれば、本書の著者圓悟の高弟大慧宗杲は後に本書を一炬に附してその流行を抑止したと言ふことであるが、大慧は何故にかゝる舉に出たのであらうか？ 希陵は後序の中に曰ふ。『後大慧禪師。因學人入室。下語頗異疑之。纔勸而邪鋒自挫。再鞠而納歛。自降曰。我碧巖集中記來。實非有悟。因慮其後不明根本。專尙語言以圖口捷。由是火之。以救斯弊也。』若し當時既に本書が刊本として世に行はれて居たとすれば、大慧が會下の大衆の所持品を何部か取集めて焼却したとしても、學人の再び本書を入手して内見するの弊は防止出来なかつたであらうし、大慧も亦そのやうな效果の不確實な事の爲に、敢て弟子達の藏書を沒收焼却するの勞を取らなかつた事であらう。若し又大慧が門下の所藏品を全部沒收して燒き捨てたとしても、それが爲に本書が、後に説くが如く地を拂つて世に行はれなくなると言ふことはなかつたであらう。依つて普照の序は本書の『集成簡編』の時に筆寫本に書き加へられたに止まるものか、それとも版本と成つて世に送らるる時に加へられたものか、一應疑問をさし挟んで置かう。

次に今日我々が容易に手にし得る本書の流布本の刊行は何時であるかと言ふに、それは方圓萬里の序に依れば

元の成宗大徳四年（西紀一三〇〇）である。これは嶋中張明遠が『燃死灰復板行』したものであるから張本と呼ばれる。この外に福州本、蜀本等の刊本が世に行はれたことは不二抄其の他に依つて明らかであるが、今はこれ等の異本を参考することが出来ないから、これ等に就いて記することは出来ないのが遺憾である。

本書の我が國に於ける刊行は、朝比奈宗源氏の研究に依ると、應永八年（西紀一四〇一）建仁寺天濶庵棲住玉峯の刊行せるものを嚆矢とし、瑞龍寺刊行の五山版、妙心寺正眼庵版等數種あり、それ等は何れも前記張本を底本としたものである。

支那に於て既に數種の異本があり、張本の出版に當つては、堂々と『宗門第一書』の標語を冠した等の事實より推して、本書の支那に於ける流行も相當なものであつた事は想像に難くない。然し我國に於ける本書の流布は實に異常なるものがあつたと言はなければならない。即ち前記十數回に及ぶ本典の刊行に加ふるに、不二抄、種電抄、耳林抄、その他の末書は今日までに既に數十種の多きに達して居り、講義本、提唱筆記等の出版は年と共に増加の傾向にあり、その一々の書名は到底枚擧に遑なき状態である。

終りに本書の異本『佛果碧巖破關擊節』なるものが道元禪師に依つて我が後白川天皇の安定二年（西紀一二二八）に招來せられて、寫本のまゝ祕藏せられて居たが、最近鈴木大拙教授に依つて刊行が企てられた事を特筆しやう。而して本書は碧巖錄が我國に渡來した最初のものであり、それが張本の出版に先立つ七十二年の事であり、且つその内容が流布本に比して著しい相違のあることに依つて、その出版の意義極めて重大であることは、敢て贅言を要しないであらう。

五、今流布本と一夜碧巖とを比較對照して見ると、左の諸點に於て重大なる相違が發見せられる。

一、則の配列順序に異同がある。

二、垂示の有無及び配置に異同がある。

三、本則の評唱と頌の評唱とに斷續の相違がある。

四、書名の字句に異同がある。

五、則名の字句に異同がある。

六、著語の字句に前後顛倒の所あり。

七、同一の事項を異つた文字を以て表現せる所あり。

八、數字に異同ある所あり。

九、行文の出入異同隨所にあり。

以上の諸點を實例に就いて詳記すべきであるが、今は煩を厭ふて之を省略し、但だ一及び二の點に就いてのみ左に表示することとしやう。

(二)、則の配列順序に異りある實例

一夜碧巖の配列

第六十六則

第六十七則

流布本の該當則

第八十二則

第八十三則

第六十八則

第六十九則

第七十則

第七十一則

第七十二則

第七十三則

第七十四則

第七十五則

第七十六則

第七十七則

第七十八則

第七十九則

第八十則

第八十一則

第八十二則

第八十三則

第八十四則

第八十五則

第八十六則

第六十六則

第六十七則

第六十八則

第六十九則

第七十則

第七十一則

第七十二則

第七十三則

第七十四則

第七十三則

第九十一則

第九十二則

第七十五則

第七十六則

第七十七則

第七十八則

第七十九則

第八十則

第八十一則

- 第八十七則
- 第八十八則
- 第八十九則
- 第九十則
- 第九十一則
- 第九十二則
- 第九十三則
- 第八十四則
- 第八十五則
- 第八十六則
- 第八十七則
- 第八十八則
- 第八十九則
- 第九十則

(二)、垂示の有無及び配置に異りある實例

一夜碧巖

- 第一則の垂示
- 第二則の垂示
- 第三則の垂示
- 第四則垂示なし
- 第廿一則の垂示
- 第廿二則の垂示
- 第四十六則垂示なし
- 第四十八則の垂示
- 第五十七則垂示なし
- 第五十九則垂示なし

流布本

- 第二則の垂示に該當
- 第三則の垂示に該當
- 第四則の垂示に該當
- 第四則垂示あり
- 第廿二則の垂示に該當
- 第廿一則の垂示に該當
- 第四十六則垂示あり
- 第四十六則の垂示に該當
- 第五十七則垂示あり
- 第五十九則垂示あり

本に基づくものであつて、その何れを原形又は正形と斷ずることも不可である。但し、流布本が一夜に比して遙かに冗長であるのは、引用の語句、史實等に詳密を期して居るが爲であつて、これ等の中には多少、張本刊行の際に何人かに依つて加筆増補せられた部分もあるのでないかと思はれる。

回教の「キブラ」について

鏡 島 寛 之

序 キブラ (Qibla) は最も普通一般には回教における禮拜祈禱の神聖な方位を指し、即ち回教の聖地メッカのカーバの方向をいふ。キブラは今日現に世界三億の回教徒によつて一齊に嚴守され、その宗教生活殊に諸種の儀禮慣習も、大方はこのキブラを焦點として劃一的に展開されるといふ特徴をもつ。まことにキブラは回教徒の空間的結合の焦點であり、回教徒團結の上の最も強い表徴といへる。その強度の表徴の意義、その徹底せる實踐行動性において、キブラの回教信仰における意味は、到底、佛敎の「西方」信仰や原始キリスト敎の「東方」信仰の表徴の程度の比ではない。他の高等宗敎においては、既に所謂 Orientation の跟跡と化し、或は單なる聖方信仰の舊い宗敎的殘習や形骸に過ぎないものが、この回教のキブラの場合では、なほ生々しい生き方で行はれてゐるといふよりは、いな、これによつて回教信仰の紐帶は益々強められ、イスラムの信仰共同體は一層固い歸一性に集約せしめられてゐる。まして偶像崇拜を極力排する回教信仰において、キブラはそれ故、一倍重要な意味をもつ。

かやうな意味において、回教におけるキブラの考察は、回教の宗教的性格をたづねる上には、重要な前提課題の一つといへよう。今ここには、このキブラの成立及びその展開に關する序論的考察の若干を粗略ながら述べてみたいと思ふ。

一 まづ最初に、コーランに示されたるキブラについてみれば、それはコーラン第二章牝牛 *al-Baqarah* 第一四二節乃至第一五〇節 (第十七部 *al-Ma'idah* に相當す) に示されてゐる。

人々のうち愚かなるものはいはん「かれら (回教徒) をして既にもちぬたるキブラより面を背かしたるものは何ぞ」と。いへ「東も西もアッラーのものなるぞ、かれはおのが欲し給ふものを正路に導き給ふなり」と。(第二章・第一四二節)^(三)
……われらは汝が正しく求むるキブラをば、使徒に従ふ人々をば、かれに背くものどもと區別せんがため定めたるに外ならず。……(第二章・第一四三節)^(四)

まことに、われらは、汝がその顔をば天に向くるを見るが故に、汝の欲せんとする方向に汝の顔を向けしめん。されば、汝の顔をば聖寺 (マスジッド・ハラーム) に向けよ、いかなる處にあるとも、汝等の顔をばかしこに向けよ。……(第二章・第一四四節)^(五)

汝書を與へられたるものらに、いかなるしるしを持ち來るとも、かれらは汝のキブラに同意せざるべく、汝もまたかれらのキブラに同意し得ざるべく、かれらも互ひにそれぞれのキブラに同意せざるべし。……(第二章・第一四五節)^(六)

これらを瞥見して直ぐ氣付くことは、「既に持ちぬたるキブラ」とか「區別せんがために」とか「互ひにそれぞれのキブラ」などと示されてゐる點で、このことは少くとも回教のキブラは、メッカの聖寺 *Masjid ul-Haram* 即ちカーバ *Kaba* に定められるに先立つて、既にそれ以前に別のキブラの存してゐたことを物語るものに他な

らぬ。そしてそれは明かに、何か特別の已むを得ざる如き事情の介在によつて、新にキブラが設定されたことを推察せしめる。然らばそのメッカ以前の別のキブラとは何か。また教祖マホメットが敢てキブラの變更を遂げねばならなかつた理由事情は果して何であつたか。

ところで、このキブラ變更の史的背景については、既に幾多の西歐回教學者の考察を試みた處で、その多くは結局、回教のキブラは直接にはユダヤ教徒の聖地エルサレム信仰の風習に倣つたもので、最初は回教徒もやはりエルサレムをキブラとしてゐたこと、然もそれはマホメットのメデイナへの聖遷^{ヒジャラ} Hijrah (A. D. 622) 後、間もなくそのメデイナにおける對ユダヤ教徒工作の轉換とともにキブラはメッカに變更されたものであり、隨つて回教のキブラはユダヤ教からの模倣、或は暗示によつて回教に導入され成立したといふ見方において、大體一應は論結されてゐる。^(七) 然るにかかる回教のキブラ成立についての解釋は、回教徒自身の側では古くより努めてこれを回避して來た傾向が存し、既に幾多の傳承^{ムタワリ} Mutawarri や註釋^{マフタル} Mahfalar もキブラ成立についてはかなり異つたそれぞれの解釋を以つてしてゐる。^(八) 蓋しそれは回教徒の自負よりすれば、回教のユダヤ的依存性はかやうな點においてもまた極力避けられねばならなかつたからに他ならない。

二 回教のキブラ成立の年時は、一般に聖遷^{ヒジャラ}より第二^ニ年目即ち回教曆第二年のこととされてをり、これは今日まづ定説の如くなつてゐる。就中、このキブラ成立年時の推定に最も精密な考證を以つてしたのは、近代コーラン聖典批判研究の劃期的勞作として知らるるネエルデケ、及び、それを補註したシュヴァライの “Geschichte des Corans” (Leipzig, 1906) 第一卷におけるそれで、そこでは約十餘種にもほる代表的なハディース乃至タフン

ールを引用し種々考證の上、結局キブラの成立を聖遷以後十六箇月もしくは十七箇月目と推定してゐる。随つてそれは換算すれば、回教曆第二年の七月 *Rejeb* または八月 *Sawwan* に相當する。然るに、このキブラ成立の年時は、一面そのままコーランの前掲キブラに關する啓示のあつた年時を示すものであるが、更にその前後の事情をマホメットの一般傳記の上に照らしてみると、それは教祖がメディナへの聖遷以來、極力その説得に努めたにも拘らず、遂に已むなく當時のメディナ即ちヤスリブ *Yasrib* 在住のユグヤ教徒と訣別せねばならなかつた時代であり、爾後一轉してイスラムの宗教は新たな方向に展開すべく、教團の新體制特に諸種の宗教儀禮制度の變革や整備に異常な努力を拂つてゐた時代なのである。随つてかかる觀點よりすれば、アラビア人の舊き信仰の故郷メッカを「新しい靈の中心」と定めたこのキブラの成立は、畢竟、それは回教の金曜日 *Yann ul-Tum'a* の聖日制定を初めとしてその他の禮拜制度の設定の意義と同様、やはり對ユグヤ教との接觸面の轉換を契機としてであつたといへる。然もそれは回教の新展開にとつての政治的な同時に宗教的な契機でもあつたのである。事實、回教はこのキブラ成立の前後より、ユグヤ教的要素を漸く止揚しつゝ、より本來の正しき一神教の傳統に沿ふべきイブラーヒーム *Ibrahim* (アブラハム *Abraham*) の使命の本旨を強調し、宗教の本土としてのメッカに新意義を説き出してゆく傾向を顯著にする。

三 既に舊約聖書のダニエルの一日三度、エルサレムを禮拜したと説かれる故事は古いものである。アンドレエが最も原始的なキブラは本來は「東方」であつたと説き、シュヴァアライがキブラは敢てユグヤ教徒だけの特殊な慣習ではなく寧ろ謂はばユグヤ教的キリスト教的一般の慣習に他ならなかつたと説き、或はベルがエルサレム

は當時すべての「アラビア語經典の民 Al-Mu'minin」の共通的なキブラであつたと説く如く、本來、キブラは寧ろ古くはセム族一般の宗教的慣習として培はれたものである。然もそれらセム族の後裔の中、まづ最初に一神教的信仰の線を發展せしめたユダヤ教徒が彼等の靈地エルサレムをキブラと定め、爾後その環境下におかれた他教徒がやはりキブラをこれに做つたことは寧ろ自然であつたともいへる。それ故、回教のキブラを取てユダヤ教からの直接の模倣とか暗示による成立とみなして論結してしまふ説はかなり當を失する。同時に從來の回教徒自身の側に於けるキブラ成立の解釋が、特に必要以上にユダヤ教的關聯性を避けるといふ傾向も決して妥當とはいへないわけである。

既にマホメット自身も、聖遷に先立つ所謂前期メッカ時代においては、そのキブラも専らエルサレムであつたことは想像に難くないが、メディナに遷つて後、そこには相當多くのイスラム化さるべきユダヤ教徒が當然ゐたし、特にその若干の回教への改宗者はキブラのメッカへの變更に際しては、本來の回教徒のそれにもまして一層キブラの問題は困難し、マホメット自身もかかる場合、從來のキブラの取扱ひには、實際上はかなりの裕餘と默許の態度を以つてしたと想はれものが存する。現にメディナの近くに存在するバヌー・サリマ Banu Sa'ima の回教寺院は、俗稱として「マシッドドル・キブラタイン Masjid al-Qiblatayn」と呼ばれてゐる。ここにタイン (Tayn) とはアラビア語の兩數語尾のそれであつて、隨つてこの寺の俗稱は「二つのキブラをもつ回教寺院」の意味である。然も二つのキブラとはいふまでもなくエルサレム及びメッカのそれに他ならない。このことは畢竟、キブラ變更後も暫くの間はなほ回教徒がエルサレムとメッカへの二重のキブラを存續してゐたことを示すも

のであり、この一回教寺院の俗稱は、そのまま回教のキブラ成立の過渡期的實情を最もよく傳へたものといび得るであらう。

四 總じて回教は色々な點において、ユダヤ教やキリスト教の模倣であり剽竊であり焼直しといふ如き評をよく受けて來てゐる。然しながら、回教はやはりユダヤ教、キリスト教と共に本來は「經典の民」につらなるものであり、その緣故は共にセム族の精神生活に發する一神教の系列上のものである。その相互に類似があり近似が存することは自然であつて、それを以つて直ちに模倣とか剽竊とかいふ如き關係に判斷すべきではなく、それは宗教的儀禮慣習の方面においても貸借關係ではない筈である。今このキブラの問題にしても、回教においては、古くはそれがエルサレムへのそれであつたにも拘らず、全く特殊な意義と效果とを以つて他に類例のない徹底した展開を遂げてゐる點を特に注意すべきなのである。かやうな傾向をよく究明する處に、實は回教自體の性格を分明する一つの鍵がありはしないかと思はれる。別して回教におけるキブラの成立は單なる禮拜方向の變更の問題だけでなく、それは回教の禮拜の確立なのであり、それはまた回教自體の新しい發展の方向を意味してゐるのである。まことにメッカへの方向はそのまま回教の *Orientieren* を意味する。

かくして成立をみたキブラは、コーラン第二章第一四八節に「汝等いかなる處にあるとも、アッラーは汝等すべてを一つに集めたまふ」と示される如く回教徒の信仰生活の軸となり、その空間的結合の羅針となつて、キブラの嚴守は、爾後特に回教徒の諸種の儀禮慣習に廣く且つ深く反映し展開を遂げるに至つてゐる。既に、回教の巡禮 *Hajj* の意義もこのキブラによつてこそ一層に強い意味をもつのであり、それは全くキブラの實現を期する

の行に他ならないといへる。今、次にキブラの回教徒の現行儀禮慣習に表はされ守られてゐる主要なものを项目的に掲出しておけば左のごとき場合を擧げ得るであらう。

- (1) 禮拜及び祈禱 (Salat, Dua) の場合、及びこれに關して禮拜用絨氈即ち拜敷 (Sajjada) の使用、及び喚拜 (Azan) に際しての喚拜師 (Muezzin) の起立位置における場合
 - (2) 回教寺院の建築位置及び様式 (特に聖龕 (Mihrab) の場合)
 - (3) 葬儀埋葬儀禮 (特に埋葬位置及び墓碑の位置) の場合
 - (4) 供儀儀禮 (特に屠殺 (Zabi, Nahj) の場合)
 - (5) 天文地理方位測定の場合 (特に回教徒の時計、磁石、コンパスとキブラの關係)
 - (6) その他の場合 (例へば回教徒の命名式、誓約及び呪咀、俚諺等に於ける)
- これらに表はるるキブラのそれぞれについての詳細は、いづれ別の機會に改めて述べたいと思ふ。

註

(一) キブラのローマ字による transcription は普通 (Jibla, Qiblah, Kibla 等) である。イسلام百科辭典 Encyclopaedia of Islam には Kibla を用ひてゐるが、本來はキブラの最初のアラビア文字は Kaf ではなく Kaf であるから寧ろこの方をとらざりがよい。今は假りに Qiblah に従ふ。因みにキブラのアラビア語の語基 (根) は q-b-l であつて「南から風が吹いた」「南」顔を向けた」「反對側に立つ」等の意がある。(H. A. Salmond: Arabic-English Dictionary, London 1869, p. 740 a, b.) 尙ほキブラは支那回教では「天方」「天房」「正向」等の語を以つて示される。

(二) 取つていへば僅かに十九世紀バルシアに興つたバハイ教 Bahá'ism のバハウッラー Bahá'u'lláh がキブラを尊ぶ必

- 類なリテ記した場合は「ムハンマド・マキハムド・ドゥナーキ派 Druze の一類である例外は記さず」(Dr. Bevan Jones: *The People of the Mosque, London, 1932, p. 138*) (*L. Mascle: Le Djebel Druze, Beyruth, 1936*)
- (四)・(五)・(六) The Holy Qur'an (Al. Muhammad Ali's, Lahore 1935, 3rd edit. pp. 66-68) (A. Yusuf Ali's, Lahore 1935, pp. 37-39) (五十六卷譯註版のムハンマド・マキハムド・ドゥナーキ派の註)
- (七) Rev. T. P. Hughes: Notes on Muhammadanism, London 1877, 2nd edit. pp. 135-136; Henri Mascle: *L'Islam Paris 1937, 2e edit. p. 119, 122, 129*. For Andrac: Muhammad, Sein Leben und Sein (Ganze, Göttingen, 1932; SS. III-112; T. W. Arnold The Preaching of Islam London 1935 3rd edit. pp. 26-27; Richard Bell: The Origin of Islam in its Christian Environment London 1926, p. 144 etc.
- (八) The Encyclopedia of Islam, Vol. II, pp. 985-987; Nöldeke-Schwalby: Geschichte des Qur'ans Erster Teil, Leipzig 1909, SS. 174-175, 176-179.
- (九) Nöldeke-Schwalby: *ibid.* SS. 174-175 Note.
- (十) Karl Ahrens: Muhammad als Religionsstifter, Leipzig 1935, SS. 175-179, P. S. Marguliorath: The Early Development of Muhammadanism, London, 1924, pp. 73-74.
- (十一) 舊約聖書註 = 聖書大辭典十卷卷四。
- (十二) For Andrac: *Der Ursprung des Islam und das Christentum, Uppsala-Stockholm 1926*; S. F. Friedrich Schwalby: *Nöldeke-Geschichte des Qur'ans, Leipzig 1909, I Teil S. 175*, Note K; Richard Bell: *ibid.* p. 144.
- (十三) The Encyclopedia of Islam, Vol. II, p. 986.
- (十四) The Holy Qur'an (Al. Muhammad Ali's, Lahore 1935, 3rd edit. p. 69) (A. Yusuf Ali's, Lahore 1935, p. 69)

全眞教の清規

金山龍重

一 昨年の京都龍谷大學に於ける本大會に於て、私は道教の大體の性格と、佛教を模倣して道教がその内容及び體裁を整へた點に就いて述べたのである。然し限られた時間であるので其れに關する詳細なる解説を爲すことが出来なかつた。本日も亦同じ問題は殘るが、然しその中の一方面に關して即ち本問題ととりあけてその要點だけを述べ様うと思ふ。

先づ全眞教の來歴から申します。元來民間信仰を主體とした道教が、半ば國教的な地位を獲得するに至つたのは、北魏の寇謙之の努力に依るものであるが、其後の唐、北宋時代に於ける朝廷の道教優遇は却つて道教を墮落せしめる結果を將來した。そしてその反動として又朝廷の移動や社會狀勢の變化と伴つて、道教々團の革新を計る諸種の運動が表はれた。その一つの表はれが王重陽の全眞教であり、それに類似するものが劉得仁の眞大道教や蕭抱珍の太一教等である。

王重陽（北宋徽宗の政和三年、西紀一一一三年生れ、金の世宗の大定十年、西紀一一七〇年五十八歳歿）が晩

年全眞堂を建立し、全眞教を宣布するに至つた眞の動機は、陳銘柱の云ふ如く（長春道教源流第一卷）彼が宋朝の衰運を憂へて、中原を恢復する志を有して居たが、その成功し難いを知つて道士となつたといふ様な事實があつたかも知れないのと、又その爲めに従來の道士と異なる信念に立脚したのかも知れないが、一般的な動機は當時禪宗が支那の社會を風靡し、周濂溪、程明道、朱熹、陸象山等の大儒も禪を修して居た状態で、殊に朱子は王重陽と殆ど同時代であつたので、彼をして修性を目的とする行の道教を主唱せしむるに至つたのは當然である。尙此の全眞といふ名稱は妄幻を屏け去りて獨りその眞を全くするの意味であり、彼の居を全眞と云ひ又は金蓮と云つたので彼の教派を全眞教又は金蓮正宗とも云ふのである。彼はその根本聖典として、孝經、道德經、般若心經、常清靜經等を用ひて居り、その布教に際しても、常に儒佛道の三教の名を冠して居て三教調和の精神を表はして居る（金石萃編第百五十八）。尤も是れは葛洪（抱朴子）が既に彼に先んじてその態度を示したが、重陽の如く明確なものではなかつた。彼が禪的修行を主として彼の教派を打立てたことは、彼以前の單なる佛教の模倣を脱して、道教に新生命を與へる重大なる結果を將來したのである。然し明代以後に再び此の全眞教の生命が失はれる状態となり、それが大體今日まで續いて居るのは、道教の爲めに惜しむべきことである。

王重陽が全眞教を開立せる要旨は、その立教十五論に明かにされて居る。之れは即ち第一住庵以下の十五章より成る小論文で、而も第七論打坐即ち坐禪のを中心にして居るのである。即ち「凡そ打坐は形體の端然として瞑目合眼するを云ふに非ず、此れは是れ假坐なり、眞坐とは十二時辰、行住坐臥一切の動靜中にありて、心は泰山の如く不動不搖、眼耳鼻の四門を斷ちて外景を内に入れしめざるなり、但し絲毫にても靜思念を動かす

あらば即ち靜坐と名づけず」と述べて居るが、形體端然瞑目合眼といふのは佛教の坐禪の方法であるが、行住坐臥一切の動靜中にありて心は泰山の如く不動不搖といふのも大乘禪の本旨であり、達磨以來既に數百年前より常に説かれて居るところで敢て珍とするに足らない。寧ろ吾人の問題としたいのは同章の後半の「能くかくの如き者は、身は塵世に處すと雖も、名は已に仙位に列す、遠く他人に參するを須みず、便ち是れ身内の賢聖百年の功滿ち、脱殻登眞す、一粒の丹成すれば、神は八表に遊ぶ」と云ふのであつて、彼は登仙の思想と服食鍊丹とを未だ常に念頭に置いて居たのである。勿論彼は道士であるが故に從來の道教的雰圍氣を急激に破壊することを望まず、寧ろ之れを善導しようとしたものであろう。其故に第十二論聖道に於ても「入聖の道は須らく是れ志を苦めること多年にして、功を積み行を累ぬべし、之れ高明の士、賢達の流れの方に聖に入るべきの道なり、身は一室の中に居りて、性は乾坤に滿ち、普天の聖衆黙々に護持し、無極の仙君冥々に圍繞す、名は紫府に集まり位は仙階に列す、形は且らく塵中に寄すとも、心は已に物外に明かなり」と述べて登仙のことと聖衆仙君の護持圍繞のことを云ふが、之れも従前の福業本位の神仙觀念とは趣を異にするのみならず、入聖の道を多年の積功累行の修行的方面に明確に限定した所に彼の特色が表はれて居る。

故に此の全眞教に清規が存在することも當然のことと云ふべきである。清規とは清淨なる衆僧の規則の意味で、古來禪門に清衆の行持作法の規準となる清規が存在し、その最も古く知られて居るのは、唐の憲宗の元和年中に百丈山大智禪師（懷海）が叢林を聞いて、清規を定めた所の「百丈清規」即ち「古清規」である。此の本文は散佚して傳はらないが、色々なものにその片鱗が伺はれる。その後宗頤の「禪苑清規」や、無量宗壽の「日用小清

規一や、惟勉の「叢林校定清規總要」等多くの清規が現はれて居り、我が國でも道元禪師の「永平清規」や瑩山禪師の「瑩山清規」等が知られて居る。

王重陽は百丈懷海の古清規が表はれてから約三百五十年後に在世したのであるから、勿論禪門の清規を見聞したことであろうが、重陽自身では特に清規と名づくるものは書かつた。然し現在の道藏には「全眞清規」その他が收藏されて居る。

此の全眞清規は陸道和が従來行はれて居たものを編集したのである。その内容を一々茲に述べることは出来な
いが、最初には指蒙規式を示し、初眞の童蒙が出家禮師して俗衣を改め、上殿禮拜する心得や、靜坐誦經の仕方
等まで説明して居り、更らに、簪披次序、遊方禮師、堂門戒臘、坐鉢規式、三不起身、全眞體用、鉢室賦等の各
章に亘つて、道士の日常生活や、修行の心得規範となるものを示して居るのである。此の全眞清規の中に「教主
重陽帝君責罰榜」を載せてあるが、前後の文は省いて罰則のみを示すと左の如くである。

一、犯國法遣出。二、偷盜財物遺送尊長者燒毀衣鉢罰出。三、說是談非擾堂闍衆者竹篋罰出。四、酒色財氣食
葷但犯一者罰出。五、奸猾狡婬妬欺誦者罰出。六、猖狂驕傲動不隨衆者罰齋。七、高言大語作事躁暴者罰香。
八、說怪事戲言無故出庵門者罰油。九、幹事不專奸猾慵懶者罰茶。十、犯事輕者並行罰拜。

尙至眞教弘布の上に偉功を遺した邱長春即ち長春眞人の「規榜」も全眞清規の中に輯録されて居る。その最初
の部を引用すれば左の如くである。

夫住庵者清虛冷澹澹酒寂寥見性爲靈養命爲用柔弱爲常謙和爲德慈悲爲本方便爲門。即ち修行者の大體の心得を

述べたもので細末に亘つて居らない。然るに現今「長春真人清規榜」として傳承されて居るものは、後世の道士が教團維持の必要上、長春名を假托したものであらうが、仔細に三十六條に亘り罰則を設けて居る。

全眞清規の外に閔小良の「清規元妙」が行はれて居る。之れは全眞清規の意味を更らに布衍し細説したものである。之れは外集と内集とから成り、外集は道士の日常生活の心得、修行や儀式の作法等外形的な坐作進退に関する詳細の説明であり、内集は道教に對する理解、特に全眞の大道を體得することに就いての心構を主として説示したものである。

現今の叢林には是等の清規が基本となつて居り、更らにそれが實際の必要に應じて變分改訂されて居る所もある。例へば北京の白雲觀の如きは、清の咸豐年間以來「全眞元範清規」といふ名稱でその内容が前述のものとは幾分異なるものに依據して居る。但し客堂揭示には三十六條の規律（罰則）を伴ひ、齋堂揭示には二十三條の規律（罰則）を伴つて居る。（小柳司氣太博士著、白雲觀念、七四頁、八〇頁）。又奉天の太清宮の如きは齋堂に三十條の規律（罰則）を掲げて居る。（五十嵐賢隆著、太清宮志、一八五頁）。

尙清規と類似するものに、悟元子の「通關文」や、崑陽子の「龍門心法」その他種々あるが、茲にその内容を述べることは省略する。

要するに禪門の影響を多く受け、その要旨を取り入れて自家藥籠中のものとして立ち上つた全眞教派に清規類の存することは當然である。然し教祖王重陽すらも登仙思想から充分に離脱して居らないのであるから、それが直指人心見性と唱へて見ても、その證道の内容が禪門と大なる差異の生ずるのは是れ亦止むを得ないことである。

安南竹林派の佛教

久野芳隆

昨年印度支那地方の宗教調査に赴くに當つて日本及び佛印の學者の安南佛教に關する研究調査や論文を採ねたが、餘りに少いのと、その内容が不明瞭なのに驚いた。そこで結局其等の研究發表だけでは判らないので、現地に行つて實地調査をするに若かずと思ひ、彼地に赴いて邊陲の地も限なく歩いた。

御承知の通り印度支那は東京・安南・交趾支那の三地方には主として安南人が居住してをる。千八百萬の安南人の大部分は支那の佛教文化を攝取してをる。それは家庭の奥まで滲透してをる。即ちこの民族特有の強固な祖先崇拜に佛教信仰が固く結び付いて離れない。各地方村落には必ず村の鎮守の社ヂヤウ即ち亭があるが、又必ず一或は二の寺があり、寺は各家庭の精神生活の指導的立場に立つてをる。この點は日本の地方文化と極めて類似してをる。勿論現在は寺は殆んど衰微して昔日の面影はないが、しかし現在でも精神的には質朴な農民を支配してをる。カトリックが數百年に亘つて決死的な傳道を行つてをるに拘はらず、その信者獲得數のパーセンテージは意外に少く、總人口の約六パーセントたる百五十萬に過ぎない。大部分の安南人は佛教信者である。東京・安南・交趾

三地方を巡視した結果では東京地方が最も信仰も根強く、又傳統も古い。その次が安南であるが、此處は近世既朝になつてから朝廷の有ゆる制度が儒教中心となつたので、比較的大きな佛寺も少く、又由緒も新しいものが多い。交趾へ行くと更に近世的で、東京地方に比較すると全く寺の傳統は新しいし、その流派は悉く東京地方から來てをる。一體に安南文化の中心は東京地方であつて、安南、及び交趾は近世になつてから安南文化が移動したものである。

今東京地方の主なる寺を列擧すると次の如くである。

- 1) Vien-ninh tu (圓明寺) 別名 China Hai Ba
Hanoi, Boulevard Armand Rousseau, entre les 52 et 54.
- 2) Huyen-lun tu (延壽寺) 別名 China Mot Cot (耐汝村)
Hanoi, 6^e quartier, rue Ngye-thanh 王儲, pres du Jardin Botanique.
- 3) Jinh-quang tu (靈光寺) 別名 China Ba da (耐婆彭)
Hanoi, 4^e quartier, rue de la Cathedrale.
- 4) Pho-quang tu (普光寺) 別名 China Am (耐庵)
Hanoi, 1^{er} quartier, rue Yen-thanh.
- 5) Hong-phue tu (洪福寺) 別名 China Hoa-giai (耐和能)
Hanoi, 1^{er} quartier, rue du Charbon.
- 6) Tran-quoc tu (鐵國寺) 別名 Tran-bac tu (鐵北寺)
Hanoi, 1^{er} quartier, Phuong de Yen-phu (安阜坊)

7) *Li-que-san tu* (季國廟寺) 別名 *China Khong* (解孔)

Hanoi, 4^e quartier, No. 42, rue de la Mission.

8) *Yen-phu thuong tu* (安阜寺) *Bac-Ninh*, *Yen-phong* 安豐 *phuong-la* 芳羅, *Yen-phu-thuong* 安阜上,

9) *Van-phuc tu* (萬福寺) *Bac-Ninh*, *Tien-du* 仙遊, *Thu-phuc* 受福, *phat-trich* 佛跡.

10) *Cam-ting tu* (慈應寺) *Bac-Ninh*, *Tu-son* 慈山, *Tam-Son* 三山, *Tam-Son* 三山.

11) *Duyen-ung tu* (蓮應寺) *Bac-Ninh*, *Thuan-Phanh*, 順城, *Khuong-tu* 姜寺.

12) *Ninh-phuc tu* (寧福寺) *Bac-Ninh*, *Thuan-thanh* 順城, *Phin-to* 笮塔.

13) *Chiet-thien-tu* (昭禪寺) *Ha-Pong*, *Hoan-long* 環龍, *An-ha* 安下, *Yen-lang* 安朗.

14) *Lien-phai tu* (龍派寺) *Ha-dong*, *Hoan-long* 環龍, *An-ha* 安下, (*Phat-mai*)

15) *Thuong-tich tu* (香跡寺) *Ha-dong*, *Mi-due* 美德, *Phat-lua thuong* 姜留上, *Yen-vo* 燕窩.

16) *Tien-lu tu* (仙侶寺) *Ha-dong*, *Chuong-nui* 彩美, *Tien-lu* 仙侶, *Tien-lu* 仙侶.

17) *Long-doi son* (龍隊山) *Duyen-jinh tu* 延齡寺.

Ha-rann, *Duy-tien* 維先, *Doi-son* 隊山, *Doi-suo* 隊山.

18) *Quynh lam tu* (瓊林寺) *Hai-Phong*, *Dong-trien* 東河, *Me-son* 米山, *Ha-loi* 河雷.

19) *Quang-minh tu* (光明寺) 別名 *Yien-quang tu* 圓光寺 一名 *China Pong* 霹靂.

Hai-duong, *Gia-loe* 嘉祿, *Han-bang* 厚棒.

20) *Minh-khanh tu* (明慶寺) *Hai-duong*, *Pham-ha* 青河, *Binh-ha* 平河, *Binh-ha* 平河.

21) *Pho-minh tu* (普明寺) 別名 *China Thap* 廚塔.

Nam-dinh, *Mi-lae* 美祿, *Dong-nac* 東羅, *Tuo-nac* 御羅.

	(20)				(17)		
	(22)	(21)			(19)	(18)	
	○		(3)	(1)	(2)	} ○ ○ ○ ○ ○	
	○		(6)	(4)	(5)		
	○	(24)	(9)	(7)	(8)		
	○		(12)	(10)	(11)		
	○		(15)	(13)	(14)		
	(28)	(26)		16		(25)	(27)

- (1) 三世諸佛
- (2) 阿彌陀佛
- (3) 觀世音
- (4) 大勢至
- (5) 迦葉
- (6) 阿難
- (7) 藥師
- (8) 如來
- (9) 二菩薩像
- (10) 釋迦初生
- (11) 九龍像
- (12) 帝釋天像
- (13) 梵天像
- (14) 香机
- (15) 釋迦像
- (16) 持國帝釋
- (17) 二天王像
- (18) 觀音送子像
- (19) 十位閻摩王
- (20) 護法天
- (21) 二天王像
- (22) 十位閻摩王
- (23) 護法天
- (24) 香机
- (25) 釋迦像
- (26) 持國帝釋
- (27) 二天王像
- (28) 十位閻摩王

22) Parhi tu (大悲寺) Nam-dinh, Nam-truc 南直, Thi-tien 詩禪.
 23) Thien-phng tu (天福寺) 一名 Hiuang hai tu 香海寺, 別名, Po da vien tu 補陀院寺.
 Ton-tay, (Que-oi 國威, Lat-sai 栗柴, Thuy-khe 瑞溪).
 24) Tay-phuong tu (西方寺) Ton-tay, Thiach-that 石室, Thiach-xa 石舍, Yen-thon 安村.

此等の寺は日本の様に各宗が入り亂れてをるといふことが全くない。悉くが禪宗である。たゞ禪宗の中に臨濟派と曹洞派とがあり、臨濟派の中に竹林派と連派とが分れてをる。しかし寺の中の僧侶の生活や行事内容は殆んど各派の各々異つた特色があるといふことはなく、竹林派と連派と曹洞派との相違は殆んどない。

現在阿彌陀信仰が一般を風靡してゐるので、一見淨土教が榮えてをる様に見えないが、段々行儀の内容を調べて行くと密教的要素も深く道教の分子も仲々多い。本堂の中の内陣には壇壇式の佛壇が大きく場所をとり、大體五段位ある。各段には三體つゝ佛像が並んでゐる。今一例として河内の曹洞宗の本寺洪福寺の本堂の佛像の配置を示すと上の如くである。

この外北寧の萬福寺、百門寺、河内の延祐寺の如きは瑤地金母、城隍神、關羽公を祭り、玉皇、南曹、北斗の如き道教の神をも安置してをる。

一體安南人の生活感情の中には有ゆる宗教を盲目的に受容して一向に疑はない性質を有してゐる。一つの宗教に專注して、他をかへりみないといふことはない。無論根底には佛教を持つてゐるけれども、佛教が、道教的のもの、儒教的のもの、シャマニズムの要素のもの、精靈崇拜のものを交互に包含して、一向差支へない立場を持つてゐる。之が安南人の偽らざる現在の信仰状態である。しかし過去に於て佛教が安南の地に支那から入つた時代即ち二世紀から十三世紀頃までは今の様な亂雑な信仰ではなかつた。現在も低調で、思想のない状態である。

勿論、フランスと安南との争鬪以後歐洲の近世植民政策の犠牲となつた安南は政治的にも慄むべき状態であり、従つて宗教も確然としてゐない。この現今の状態を以て安南人の文化や宗教を連斷することは當を得ない。古い歴史を溯ると安南には非常に立派な政治形態があり優れた文化があつた。

殊に佛教は禪宗が榮え、色々な宗派が群雄各據しないで、禪宗一本立の、誠に見事な躰系を形造つてゐた。

安南の禪には三派即ち毘尼多流支の派と無言通の派と草堂禪師の派との三派があつたが、他の二派は滅びて、無言通の系統のみが、現在まで存續してゐる。その無言通の派は百丈の系統を傳へたものであるが、後に臨濟宗の大立物たる大慧宗杲の禪を採り入れて新に竹林派が勃興し、之が十三世紀頃安南に最も榮え、爾來安南佛教は悉くこの竹林派の風靡する所となつた。その後十七世紀頃連宗が勃興したが、連宗は竹林派の臨濟禪に反對して

起つたのではなく、教團は飽迄竹林派の形態を維持し、たゞ信仰内容が禪に淨土教的色彩を強く採り容れたものに過ぎない。故に今でも安南の教團は殆んど總てが竹林派に屬してをるのである。

竹林派の開祖は陳朝の第四帝仁宗（一二七九—一二九三）である。一體に陳朝は代々の皇帝が臨濟禪に參してをり、王妃・大臣等宮中のものも殆んど上に倣つて、禪を學び、佛教は陳朝の文化の中心をなしてゐた。例へば第二帝太宗（一二二五—一二五八）や第三帝聖宗（一二五八—一二七八）の如き俱に臨濟禪の達人である。

此等の佛教中心の皇帝と並に之を取巻く數多の禪師の思想が凝結して竹林派の開祖仁宗皇帝即ち調御聖祖をして全く完全に安南佛教の創立者たるの資格を與へたのである。

調御聖祖の次が法螺禪師普慧尊者（一二八四—一三一七）であり、第三祖が玄光禪師である。此等三人を安南では竹林三祖と稱し、現在でも安南禪の創設者として末徒から尊敬されてをる。

そこで、次に竹林派の思想を考察して見よう。竹林派も大慧宗杲の影響を充分に受けてをる。言ふ迄もなく大慧の時代は禪も爛熟期に入つて、禪僧の説く所、行ふ所は固定し、禪僧には一種の型が出来上つて終つた。大部分の禪僧が類型的な禪躰驗しか持ち得ないで、個々の特色を發揮するといふことは殆んど見られなくなつて終つた。

かくて大慧は飽迄も看話禪を主張したが、常に餘りに類型化する禪を打破することに努め、常に公案の弊害を警めてをつた。即ち大慧は手段としての靜坐は之を認めたが、目的としての靜坐は之を嫌つた。同様に亦公案も手段としては之を採用したが、公案を究極の目的とすることは極力反對してをる。従つて彼の最後の目的は無公

案であり、無字禪である。その師園悟の碧巖集の板木を焼いた點に徴しても、彼が尋常一様の看話禪に終始した人でないことが判る。

安南の第二帝太宗には今でも「禪宗指南歌」「禪宗課虛集」が残つてゐるから、その思想を知り得るか、第三帝聖宗の著述は單行本としては残つてゐないので「聖燈語錄」の中にある思想を紹介するより外ない。

今聖宗の思想を見ると聖宗は大慧の感化を強く受けてをる。彼は「大慧語錄」を見て、之を自己の禪躰験の心髓としてをる。即ち彼の「大慧に對する讚嘆の句は、

打瓦鑽龜三十年 幾回汗出爲參禪 一朝識破娘生面 鼻孔元來沒半邊

眼前無色耳無聲 一片心頭自打成 聲色不干唇舌外 任他剎報與都了

彼言く、古の禪者は一生に一度悟を開けばよいことになつてをり、それさへ出來ないものが多いのに近代の禪學者は皆公案に墮し、美辭麗句の中で禪躰験を會得せんとしてをるが、公案の中にくすぶつてゐる中は禪は得られない。宜しく公案を脱却して生活の中に禪を求むべきであると。

第四帝仁宗即ち竹林宗の開祖調御聖祖の禪は棒喝にある。即ち知的な禪を離れて「ありのままの禪」を見んとしてをる。自分は禪のやうなものに參じたが、まあ言はして貰へば「杜鵑啼斷_レ月如畫」とでも言へやうかと言つてをる。

この句の中には照用と寂用とが同時に關聯して禪の本體を述べてをる様である。刹那の用に禪が生き、その間に何等の作爲はない。自然の儘に活きることが禪生活の極致である。しかし、たゞ生死を斷たず、涅槃を求めず、

任運に生活してをるだけでは動物と同じ境界である。その儘の自然の生活をしてをればよいといふのではない。

「その儘」の生活に墮せばやはり本當の禪からは離れる。即ち「杜鵑啼斷_レ月如_レ畫」ではあるが、「不_ニ是尋常空過_ニ春_一」である。即ち「ありの儘の禪」の背後には切磋琢磨の工夫が已に既に既に用意されてあつたのである。

斯く言ふものの調御には、既に爛照した看話禪の型は充分に見られる。即ち、「如何が是れ過去の佛家の風」といへば、「園林寂莫無人管、李白桃紅自在花」と答へ、「如何が是れ現在の佛家の風」といへば、「白水家風迷_ニ曉燕。紅桃僊苑醉_ニ春風_一」と謂ひ、「如何が是れ未來の佛家の風」と問へば、「海浦待_レ潮天欲_レ月、漁村聞_レ笛客思家」と對する。美しい詩句の形を以て禪を表現せんとする習慣に従つてゐたと見てよい。

竹林第二性法螺禪師普慧尊者の思想は如何。「聖燈語錄」によると彼は常に大慧語錄・雪竇頌古を講じてをる。今仁宗の後繼者たる第五帝英宗と法螺普慧との問答を見るに、帝曰く「佛教の菩薩は何故に悟を開かず返つて世間にあつて衆生濟度に苦勞するのか」と。普慧答へて曰く「古聖は正覺に入つた後平常の生活に悟を生かした。だから生死を以て遊戲三昧と心得てをる。斯くて生死に執することがなく自由に生活の中に活歩出来るのである。日常の生活がその儘に道場であるから、世間がその儘に佛の世界で、達者は無碍自由に世間に活動出来るのである。即ち「隨處作_レ主」である。」帝曰く「直截に用心を示せ」普慧對へて曰く「先帝調御聖祖は常に『放下せよ』と仰せられてゐる。『放下、放下底』即ち一切を捨離する處に、一切が取得出来る。是の境地在『這箇』であり、『如々佛』である後の禪の先達は之を無心とも無念とも稱してゐる。之を我々のものとするには利那の大活用を平素の生活に活かさねばならぬ。千尋の谷底に飛び込まんとすれば、沈むこともなく、返つて浮

び上つて來るものである。悟を求むるよりも寧ろ迷に徹すべきである」と。

以上が竹林派の禪思想で全く徹底した臨濟禪の風格が安南の佛教には存してゐたことが判るのである。

曹洞宗授戒儀式の特色及起原

來 馬 琢 道

釋尊の説法を記録する方法は總て暗記に依り、其を各家に於て傳へたので、其家相傳の經律等を克く記憶した者、又克く實行した者が高弟と言ふ事になり傳燈の祖師と崇められた。文字が用ひられるやうになつても經律等は祕傳として保存せられ説法によつて門弟は之を聽取するのみであつた。故に高弟は之を寫し取る便宜を得て傳統の中に入り、後には其注釋を傳ふる者が傳統の一大要件とするやうになつた。

禪宗が盛になつたのは坐禪によつて明かに自己を知ると言ふ喜びが集結したものであるが、經典に依らず、論釋に依らずして師資相承の妙旨を正傳した明師が身を以て佛法を社會に傳へたからである。其明師は經を讀んで佛法を知り、戒律を實踐して佛作佛行を現じ、禪定を修して佛知見に悟入するを信じたから即身説法と言ふ事になる。平常心是道と言ひ身心脱落と言ふのは此の境地を言つたものである。

然し禪宗の弱點は弟子に傳ふるに當つて經とか論釋とか言ふ證據物件を持たない事である。一師印證と言ふも他人には何を傳へたか不明である。是に於てか戒を授ける事を最大要件とし、其證據として「血脈」と言ふ文書

を授與した。初めは袈裟等を併せ傳へたが支那の或時代に於て物質には争ひが起るから、血脈のみを興へて授戒の證據とするやうになつた。戒とは三歸依三聚淨戒十重禁戒である。又血脈は系譜とは異なり釋尊より自分に至る師資相承の圖のみを引いたもので、自分も佛祖の系圖の中に入つた事を證明されたものである。

然るに血脈だけでは禪の特色は現れないから曹洞宗には「大事」と言ふものが出来、「嗣書」と言ふものが出来、來て僧侶の嗣法には此の二つを添へる事になり、血脈と此の二つとを合せて三物と言つて居る。此等の文書の特色は新しい受戒者の下から釋尊の上へ一線が描いてあつて生佛不二の道理を示して居る事である。禪宗の血脈の特色は此に在る。戒法にしても悟りの上の受戒であるから授者との間に差別を見ない。戒を持つとき戒を忘ずるを理想とする。故に「禪戒」と名けて特色ある戒法を説く。即ち三物と禪戒と證悟と一貫した思想の上に立つて居る。而して此の授戒及血脈授與は僧侶の獨占ではなく、信者にも授けられた。此の場合には大事や嗣書はない。

此に注意すべきは授戒の作法である。僧侶が三物を受け大法を嗣ぐには七日間の齋戒を行ひ貴重な文獻を全部謄寫する事になつて居る。又最後の授戒の儀式には嚴重なる規定があり、絶對他人を入れない。在家の篤信者に授戒するにも特に授戒會を設け、數百の戒弟を集めて七日間の加行を修する。釋尊を得戒大師とし、文殊を羯磨、彌勒を教授として壇上に祀り、戒師の外に教授師並に引請師を定めて鄭重に授戒する。特に儀式の頂點と言ふべきは授戒、登壇、授脈の深夜の作法である。戒師は曹洞宗の有數の知識に限られ、何人でも妄に此の位に立つ事を許さない事になつて居るから、正しく戒を授ける時までには、戒師は佛と同じ地位に居るが授け終ると直に自ら壇下に下り、三尺以上の壇上に信者を登らせて、其周圍を三たび巡り、「衆生佛戒を受くれば即ち諸佛の位に入

る、位大覺に同うし終る」と唱へて正面に至り、信者を拜む。之は卍山が『洞門衣衲集』に示して居るから、徳川期の中期に相當盛であつた事は疑ひない。此の儀式が禪宗の無形の貴きものを信者に與へ、佛弟子となつたと云ふ喜びを與へ又自信を與へた事は多大であつた。

元來、禪宗は宗教學の上からも、論理的であり哲學的であつて信仰的要素を缺くものと言はれて居た。然るに我が國の念佛宗の盛な地方に之と對抗して曹洞宗が流行したのは何故なりやと言ふに、此の授戒會の儀式ある事が大きな力なりと思ふ。即ち、

一、戒を授けたる證據として血脈を授くる事

二、戒を授けたる上は凡夫も佛と同等なりと言ふ意識を現實にして戒師が禮拜する事

三、平素尊信する戒師に禮拜せられたる身の自信から可及的戒を持つ信念を植付け従つて純眞なる生活をなすに至つた事

四、曹洞宗の信者は授戒會に加入する事を歡喜し、一生に何十回入戒したことを誇りとし、益々同信者と與に法悦に浸りたる事

以上禪戒の特色と禪の民衆的信仰を集め得た徑路とを考ふる時、曹洞宗の授戒作法は宗教學上に一資料を與ふると信ず。而して其起原が日本近代にありと云ふ事は新しき問題を學界に投ずるものであらう。

堅意の入大乘論に就て

鹽 田 義 遜

一 龍樹提婆に依て代表せらるゝ中觀派の佛教は、その後羅睺羅があり最後西紀二五〇—三五〇年頃に青目及び婆藪のあつたことは羅什の教學を通して知ることが出来る。然るに更に此の外最後の中觀派の人と見らるゝのは、「入大乘論」の作者堅意(三五〇—四〇〇)である、堅意には古來異人とせらるゝ「法界無差別論」一卷、并に「究竟一乘寶性論」四卷の作者堅慧(四二〇—五〇〇)があるが、堅意と別人とせらるゝのは入大乘論の思想が中觀派中心なるに對し、他の二論が純然たる如來藏思想に立つこと、并に「西域記」九及び十一に瑜伽派世親の門下護法等と共に十大論師と稱せられた德慧と連擧せらるゝ記事(「正藏」五一—九二四—九三六)等に由來するものであらう。

堅慧に就ては法藏の「華嚴傳」には金剛軍と共に十地論を註したが共に此土に傳らなかつた(「正藏」五一—一五六)と述べ、その他圓測の「解深密經疏」(「續藏」三四、四二九三左)、澄觀の「華嚴疏」三(「正藏」三五五—一九)凝然大徳の「傳通緣起」上(「佛全」一〇—一九九)等孰れも金剛軍は龍軍と同時代の出世となし、就中提雲般若が

「無差別論」譯出の筆受法藏が、「無差別論疏」并に「起信論義記」上に四宗判をなし、大乘の三宗中龍樹・提婆を眞空無相宗、無着世親を唯識法相宗、馬鳴堅慧を如來藏緣起宗（「正藏」四四六一—二四三）となし、堅慧を馬鳴と共に中觀瑜伽に簡んで如來藏思想の代表者としたことは、後の二論の思想に依つたからであらう。併し堅意の入大乘論にも如來藏思想を見ることが出来るのである。

然らば二人は果して異人なりやといふに、之に就ては先年龍大の月輪教授は西藏所傳に就て研究の結果、古來「寶性論」の偈は彌勒、註疏は無着とせられて居たが、偈中の本偈が「無差別論」を豫想し、註疏註疏が世親の「佛性論」に取り入れられて居る點等から、一論を以て世親以前の作となし、「寶性論」の本偈を以て「無差別論」と同じく堅意の作と斷じ、且つ堅慧堅意は梵名の譯異で畢竟同一人と述べて居るのである。（「日本佛教學協會第七年報（一一）」故に天台が「摩訶止觀」に「堅意寶性論云々」（會本三ノ四一二、左。三ノ三四一左）と引用せるは寫誤か又は堅意と作れる異本に依つたのであらう。果して同人とするならば堅意には「入大乘論」以外に「無差別論」「寶性論」の三部七卷の著があつたことになるのである。

今入大乘論に就て見るに本論はその名の如く、大乘の學徒をして誹謗大乘の妄見を捨てて、大乘に解入せしめんとする般若・華嚴・法華等の諸大乘に依る一種の大乘佛教觀論である。故に同じく大乘概論としても、無着の「攝大乘論」とは思想は勿論その方法に於ても全く異て居る。今智昇の「開元錄」四に依るに本論は道泰等に依りて「大毘婆沙論」の譯後「大丈夫論」と共に譯出せられたものである。（「正藏」五五五二）婆沙論は北涼の蒙遜玄始十四乙丑より十六丁卯（四二七）に亘つて譯出せられるのである（同二八一）故に入大乘論は之に次で譯

出せられたのである。然るに「出三藏記」二以來の諸經錄は婆沙序の乙丑を丁丑、丁卯を己卯と誤傳し（同五五一一）「歷代三寶紀」九は之に依て丁丑を北涼の永和五と改め（同「四九」八四）「內典錄」三は永和を承和と誤傳して（同五五二五六）、遂に支那の年號に無き承和を創造し、爾來「開元錄」四、「貞元錄」五（五五二一一八一八）并に「高僧傳」三（五〇三三九）等何れも承和五年を毘婆沙論譯出年代とするに至つたのである。然るに婆沙論の譯出は道挺の序に「乙丑四月中旬至丁卯七月」都訖（二八一）とある以上、玄始十四乃至十六年（四二七）なるを以て、之と次で同年入大乘論の譯出を見たのであらう。且つ同序に依れば間もなく涼城の覆沒に會し、百卷の婆沙は四十卷を逸して六十卷を傳へるに依て明かなる如く、入大乘論も譯出後辛うして紛失を免れたものであらう。

本論二卷に就て見るに本論は三品より成り、上卷の初品は品名を缺き、下卷に議論空品第二、順信諸行品第三を收めて居る。若し論の最初に「今欲解入大乘義」とあるに依れば、初品を大乘義品又は單に義品と稱すべきであらう。今本論の内容を述ぶに先つて、本論構成の根據とも見るべき所引の二十八經二律二論を大正藏の次に配列すれば、次の如くである。

- | | |
|---------|---------------------------|
| 阿含部（四經） | 長阿含、雜阿含、增一阿含、單阿含各一回、中阿含二回 |
| 本緣部（三經） | 本行經、本起經、入一切世界大莊嚴三昧經、各一回 |
| 般若部（一經） | 般若經二回 |
| 法華部（二經） | 法華經十回、不退轉法輪經一回 |

緊意の入大乘論に就て

華嚴部（八經） 華嚴經、金沙經（兜沙經）、十住經、彌勒莊嚴經（佛說莊嚴菩提心經）、智照經（不思議境界經）、寶頂經各一回、十地經、解脫經（入法界品）各二回

寶積部（七經） 寶積經、寶良（梁）經（大寶積經、一一三、一一四）修賴經、集一切福德三昧經、大嚩經（大

雲？）各一回、文殊師利授記經（大寶積經五八、六〇）胎經（菩薩從兜術天降神母胎說廣普經）各二回

經集部（十二經） 諫王本生經（佛說諫王經）、賢劫三昧經（賢劫經）老母經、阿耨大池經（佛說弘道廣顯三

昧經？）華首（手）經、如來藏經、雜藏經、如來出生經、各一回、解除疑悔經（阿闍世王經）、首楞嚴經、如來

秘密藏經各二回、維摩詰經、三圍

密教部（一經） 舍頭羅經（舍頭諫太子二十宿經）一回

律部（二律） 僧祇律、善見律毘婆沙、各一回

論部（二論） 中論、辟支佛因緣論各一回

故に本論は右の中阿含本緣部を除いた約二十餘の大乗經に依る大乘概論と見るべきである。且つ華嚴、寶積、經集部に亘つて十部前後の諸經を引用して居るが、就中一經としては法華が約十回に亘つて引用せられて如るに依り、如何に本論が法華に關心を有せしかを知るべきである、これ本論研究の一重要な觀點である。

更に本論に散見する人師に就ては外道、部派、中觀に亘つて次の十一師を數へることが出来る。即ち

外道（五師）僧佉、優樓佉、比舍、尼犍陀、若提子、摩他羅

部派（三師）摩陀遮離、曇無耆多、拘摩羅陀

中觀派（三師）龍樹、提婆、各七回。羅睺羅、二回

右の如くであるが、從來前掲華嚴部の「彌勒莊嚴經」を以て「彌勒莊嚴論」と解し、且つ此論を以て佛性論以後のものとするより、人師中に更に彌勒の一師を加へるが、彌勒莊嚴經は羅什譯の「佛說莊嚴菩提心經」なることは、文中『如彌勒菩薩本行修行、此賢劫中菩薩摩訶薩、乃至云何菩薩修菩提心云々』（一〇九六一）とある文に依つても明かである。本論に萬一地上の彌勒の論を引用するとすれば、堅意の出世には彌勒の後となるのであるが、上述の如く彌勒は堅意の後である故に、斯の如きは論と經との誤とすべきであらう。

二 次に本論の内容に就て見るに、最初の大乘義品第一はその名の如く、四十番問答に寄せて大乘の眞空妙有の義を顯揚し、最初の十番問答は小乗の三藏に對し大乘にも三藏のあることを主張し、三法印に約して大乘を廢説となすは誹謗大乘の至極となし、般若法華を以て之を證し、次の八番問答は菩薩十地の行法を以て大乘の行となし、空無相無願の三解脱門に寄せて眞空妙有の義を決し、かくて次の十番問答に於ては僧佉（數論）優樓佉（勝論）等の五種外道の著有の諸計を列ね、最後の第三十以下十一番問答に於て「中論」の八不に寄せて大乘の法空を説き、最後に法華の信解品の窮子の喩を引き、二乗作佛を以て菩薩大乘の義を決して居る。されば本論の大乘義は般若華嚴以上に法華の三乘開會に依る、一佛乘の意を彷彿せしめて居ると見ることが出来る。

第二の譏論空品は二十二番問答に依り、大乘の積極的妙有の菩薩道を説き、最初の九番問答は華嚴・十地・寶頂等華嚴部の諸經に依て菩薩の十地を明し、且つ菩薩は三僧祇の修行に依て、應化自在の法身を證得すと説き、第十以下七番問答には佛子の羅睺羅并に提婆達多を以て共に應化身と判じ、法華の五百弟子品并に法華部の不退

轉法輪經を引て之を證し、最後十七番問答以下の六番問答に於ては、法華の方便品に依て三乗作佛の旨を明し、又化城品を引いて一切の阿羅漢の灰斷涅槃を以て化城の方便たる應化身と判じたのである。

第三の順修諸行品は十六番問答に寄せて、菩薩十地修證の法身を以て、大乘究竟の目的たることを説いたのである。最初の三番問答に於ては修證の果たる如來無碍法身は、その本願に依て顯現色身と衆生分別想異の應化身を自在に顯現すとなし、最後に法と法身との別を明かし、法身は三歸を具足するも法にはこれなしと判じて居るが、此の點は本論中最も注目すべき點である。次で第四番問答以下八番問答に於て、法華・智照・如來出生經等に依て法身は應化自在なる旨を證し、就中法華壽量品に依り從來大論等に生身色身等と説ける、法身以外の佛身を以て悉く應化身と判じて佛身論上に應身説を確立し、最後第十二番問答以下五番問答に於ては、寂滅無相の法身は常住であるが、本願力に依る有相應化身は無常なる旨を壽量品の「常在靈鷲山、乃至雖在(近)而不見」の文を以て證し、最後に祕藏經に依て「如來法身住於一切衆生身中」と如來藏思想を強調し、本論に明かに如來藏思想の片鱗を現して居るのである。

以上は本論の内容の一斑であるが、其中殊に注目すべき問題は、先づ譏論空品に於ける達多應身説に附隨せる法華經成立を廻つての問題。次は順修諸行品に於ける法と法身との同異説。第三は矢張同品最後の如來藏思想に就ての三問題であらう。

第一の達多を廻つての法華成立に關する問題とは、法華の提婆品には說女と提婆の成佛を説いて、五障の女人と五逆の提婆の成佛に寄せて法華の二乗作佛の意を徹釋したのである。若し龍樹は大論に五障の女人轉身作佛を

説くが、種々の點から觀て法華とは無關係をなし、本田教授は龍樹大論所引の法華には提婆品無しと論證して居る。「佛典の内相と外相」四四六。又本論には、

提婆達多是大賓伽羅菩薩、爲遮_レ業生起_レ逆罪_レ故、現作二業墮_レ於地獄、菩薩摩訶薩隨_レ所應_レ作、以化_レ衆生_レ乃至現同_レ魔業。(三二四三)

と説き、達多を以て賓伽羅菩薩の應化となし、現行提婆品に見る如き天王如來の記別は何等觸れて居ぬのである。かゝる點よりすれば堅意當時の法華にも未だ提婆品を添加せざる法華の古本であることが知られる。かゝる兩論當時の要求に答へたのが提婆品で、世親の「法華論」には明に此品を見る徴して、提婆品の法華經に添加せられたのは、龍樹世親の中間堅意以後と見做さるゝのである。

又本論はその内容を構成する諸大乘經に就て見れば、全く真空妙有の中觀派の實相論に立脚し、般若の共十地を脱して全く華嚴の不共十地に立つ、菩薩乘教中心の大乘概論である。隨つて所謂法華註家中三論等の三車家立脚で、天台の如く四車家の三乘開會の佛乘教とは成つて居らぬのである。然るに本論は法華經中他經に比して五倍以上、法華を引用することは上述の如くであるが、その引用の意に就て見るに大乘義品には信解品窮子の喩を以て大乘義を決し、譏論空品には迹門の三周中法說周の三乘開會の方便品、因緣周の化城喩品と、阿羅の受記を説ける五百品の三品を引て三乗作佛を明かにし、最後順修諸行品には壽量品に依て諸佛菩薩を以て悉く法身佛の應化身をなし、普門品を引いて更に此の意を明かにしたるに依れば、本論を以て法華中心の大乘概論とも見るこゝとが出来。されば唐の慧詳の「法華傳」一には眞諦三藏の所傳として、

西方相傳説法華大教、流演五天竺、造優婆提會釋其文義五十餘家、佛涅槃後五百年終龍樹菩薩造法華論、五百年初堅意菩薩造釋論、并未來此土不測旨歸、九百年中北天竺乃至天親亦製法華論云々（五一、五二）

とあるが、龍樹堅意の釋論のことも不明で、勿論傳はないのであるが、龍樹の大論所引に依てその法華經觀の一斑が窺はれ、亦堅意の入大乘論に依てもその法華經觀の一斑が知らるゝ點より見れば、恐らく此等の思想を通してその釋論を想像したものではなからうか。かゝる意味からして龍樹世觀の中間に於ける本論は、法華研究に關する重要資料である。

次の佛身論の問題は他の二論と相等深い關係にある故に後に譲り、第三の本論に於ける如來藏思想に就て見るに、前述の如く最後に如來秘密藏經に依て如來藏思想を強調して居るが、本論は既に法華中心の大乘概論であるとすれば、中觀派の實相論に立脚することは極めて明瞭である。併し當時中觀派は末期となり就中當時華嚴の不及般若思想は、終に毘盧沙那法身の光揚となり同時に如來藏思想の要求となり、如來秘密藏經等に依て堅意は入大乘論にその片鱗を顯はし、終に如來藏思想を中心とする無差別論を見るに至り、更にこれを詳説して寶性論となつたものであらう。されば堅意は實相論より如來藏思想への轉換期に出世したと見なければならぬ。而して後世の後の二論の思想を中心として馬鳴堅意を如來藏緣起宗と判じたのであるが、併し如來藏緣起の思想は更に後に馬鳴の起信論等に依て説かれたもので、起信論の根柢となす如來藏に關する種々相は無差別論や寶性論の上に觀取することが出来るのである。寶性論より佛性論への展開は前述の如く月輪教授の詳細にせられた所である。されば堅意堅慧は同人であり、堅意三論の思想は時を異にして一貫して居ると見べきである。

三 最後に本論に就て注意すべきは佛身論に就てである。堅意以前の佛身論とすれば龍樹の大論に見ゆるもので、東北大學の鈴木先生に依ればその中生法二身説は般若經に依り、法化二身説は法華經に依るもので、前者の法身は生身の菩薩が十地に修證に依り到達した般若であり菩提であるが、後者は壽重品に説かれた久遠實成の法身が、度生の本願に依て應化したのが化身であるといふのである。然るに大論には化身を隨世間身、隨衆生變化身、神通變化身等と説いて應化身の意は明かであるが、今の入大乘論の如く判然應化身とは説かれて居らぬのである。されば法華に依て法應二身説を判然説いたのは堅意といふべきである。即ち堅意は法華等の諸經にて「如來法身不生不滅」と法身常住を説き、更に

如來無相法身、便能普應隨順有相、乃至應化衆生法身常存、如法華壽量所明、法身是常色身應化故無常、(三二四七)とあるに依て明かである。

然らば後世一般に行はるゝ法報應三身説の起源に就て如何といふに、鈴木先生に依れば三身説は唯識系の無着の「攝大乘論」の眞報應又は自性受用變化の三身説(三一〇九、一二九)等に起り、世親の「金剛般若論」上(二五七六五)并に「法華論」(二六九、一八)に見ゆる法報應(化)の三身説を以てその始となし、此の三身説を後世開眞合應の三身説となし、これに對して中觀派の法應化二身説を法・應・化の三身に開きこれを開應合眞の三身説と呼んだのである。此の兩三身説中唯識の開眞合應の三身説の法身は實在の理を指すのである。然るに開應合眞の法身は正しく十地修證の佛身で、彼の報身と同じく智慧であり理想であると説き、隨つて此の同異を明にすることは、獨り佛身論を明にするのみならず、佛教學に於ける性相二宗の相異を明にする大問題である

と述べられて居る（「宗教學紀要」一「佛身論に於ける法身説と報身説」二三八）に後世法華論を廻つての一三權實論、乃至法華經の佛身論に關する問題悉くは此の上に存するのである。

今堅意の入大乘論に就て見るに、第三の隨修諸行品の最初の問答に依れば、菩薩が十地修證に依り一切智を得て如來藏に入れるを法身となすと説き、第二問答にはかゝる法身は本願力に依て、顯現色身と分別有相の二種應化の因縁あることを示し、第三問答には「如經中説從初出家、能住佛法一名爲法身」の問に對し、

此事不然、汝若以是名爲法身、唯法無佛則無三歸、若欲令具三歸依者、始從初地在淨居天成於正覺、自在應化名爲法身、具足三歸。（三二四六）

と在纏の法と出纏の法身とを明に分つて居るのである。殊に三歸に寄せて其の同異を明にした所に、體驗の宗教としての佛教の眞面目が在するのである。本論の佛身觀は十地の修證に依る體驗の法身、後世の天台等の報身を以て法身となす法應二身説なることは明かである。然らば同じく堅意の作と見るべき、他の二論は如何といふに入大乘論に次で造れりと見做すべき無差別論に就て見るに、本論は一名如來藏論と呼べる如く、純然たる如來藏顯揚の論なる故に「法身衆生中、本無差別相」（三二、九二八）と法身の名に寄せて如來藏を説き、且つ法身は無作、無初、無盡、無染、無我、無形、境界、依止、非常、非斷の十種無差別相を具し、佛性菩提心として衆生の身中に在りと説き、

此菩提心在於一切衆生身中、乃至法身即衆生界、衆生界即法身

と如來藏の位に於ては法身衆生平等と説くも、修證因果に依て染淨其の分位を異にし

不淨衆生界、染中淨菩薩、最極清淨者、是説爲如來。(三二八九)

と法身も如來藏の位に於ては不淨の衆生界であるが、修證の過程に在る過程に於ては染淨に亘り、修證の佛果に至つては出纏の清淨法身たる如來を成ずと説いて、法としての在纏の法身如來藏と出纏の法身佛とを、法身と如來の語を以て分別して居るのである。

若し寶性論に至つては現行の論は前述の如く、本偈は堅意、註偈は彌勒、註疏は無着の三人の合作で、漢譯に作者を出さないのも此の爲であらう。

先づ本偈に就て見るに無差別論と寶性論とは全く廣略或は詳略の別である。即ち寶性論は全十一品より成るが、最初の教化品に於ては誹謗大乘を誡め以て本論の序分となし、次の三品に於ては佛法僧の三歸を明し、かくて第五如來藏、第六煩惱所纏、第七何義の三品に亘つて如來藏を詳説し、ついで自轉清淨菩提品第八に至つて修證の佛身を説き、如來功德、不休息佛業の二品に於て、如來大悲の活動を説き、最後校量信功德品に於て信功德に依て流通を説いて居るのである。されば本論の正宗分とも見るべき中間の九品に就て見れば、正しく三歸と如來藏と佛身を明すことは、全く入大乘論の『唯法無佛、則無三歸』の意を詳説したものであつて、斯の如く三歸に於ける根本思想は一貫して居り、隨つて共に堅意の論と稱し得るのである。

今寶性論に就て見るに三寶諸品何れも最後に「故我今敬禮」(三一、八一三、八二二)と三歸を説き、僧寶品の最後には『依此妙法身、出生於三寶』(三一、八一三、八二六)と法身と三寶と不可分の關係を明かにし、次で如來藏品以下に如來藏を明かにし

一切衆生界、不離諸佛智、以彼淨無垢、性體不二故、依一切諸佛、平等法性身、知一切衆生、皆有如來藏(三一八三、八二八)と性體不二の平等法身に寄せて如來藏を説き、更に『佛性遍衆生、諸煩惱不染』を以て佛性と説き、次の煩惱所纏品には『糞穢中眞金、地中珍寶藏、乃至塵勞諸垢中、皆有如來藏』(三一八一四、八三七)と如來藏は在纏の法身即ち存在法なることを明かにし。若し身轉清淨菩提品第八には

如來妙色身、清淨無垢體、遠離諸煩惱、及一切習氣(法身)、能現種々形、而彼體非實、如來鏡像身、而不離本體、猶如一切色、不離於虛空、(應化身) 三一八一六、八四二

と法應二身に寄せて出纏の法身如來を説き、更に

世尊體常住、以修無量因、智功成就相應、法中得自在(三一八一六、八四三)

と如來常法身は修因感果の佛身なることを明にして居るのである。

以上は寶性論に於ける堅意の本偈に就て述べたのであるが、今清淨菩提品に於ける彌勒註偈并に無着の註疏に就て見るに、上掲如來妙色身等の八行の本偈を彌勒は廿五偈を以て釋して居るが、初めの法身に就て一切種智、自在、涅槃、第一義諦、應供等の功德を以て自内證の功德となし、此等の功德に依て佛身に法報化の三身あると説き

彼三身差別、實法報化身、所謂深快大、無量功德身(三一八四三)

と佛身に於ける深快大の徳相を以て三身と判じ、法身は無爲、無差別、乃至煩惱・智三昧の三障を遠離せる五功德相應の身、報身は又受樂佛とも稱し、到彼岸の法身相應の身で、説法可見隱沒等五種神通自在の佛身、化身は

八相成道の佛身と説いて居るのである。かく彌勒は法報化の三身を説き、無着は註疏に寶佛、受法樂佛・化身佛（三一八四二）と説き、自利利他の業に就て法身は自利成佛の佛身、利他の業成就を以て受法樂化身の二身と説いて居るが、此の點より見れば法身は正しく修證の佛身である。

先に鈴木先生は唯識の法報化三身中法身に就て、如來藏を以て直ちに法身と説くやの疑を述べられたのであるが、寶性論の法身は矢張修證の法身である。今更に之に就て彌勒の「莊嚴論」第三に見るに

性身及食身、化身合三身、應知第一身、餘二之依止（三一六〇六）

と三身中法身を二身の依止と解し、無着の釋論に「自性身由轉依相一故」と釋するに依れば自性身たる法身は矢張修證の佛身なることは明かである。眞諦は無着の「攝大乘論釋」并に世親の「佛性論」には唯識に於ては法報化の三身と説くが常であるが、これを法應化の三身と譯して居るのである（三一四九、八〇八）が、若し流支譯「法華論」には法報應（勒那摩提譯は法報應化、二六九一八）三身と説き

一者示現應佛提、隨所應見而爲示現、如經如來出釋氏宮、去伽耶城不遠坐於道場、得成阿耨菩提故、二者示現報佛菩提、十地行滿足得常涅槃證故、如經善男子我實成佛已來無量無邊、百千萬億那由他劫故、三者示現法佛菩提、謂如來藏性淨涅槃常清涼不變等義、如經如來如實知見三界之相次第乃至不如三界見於三界故、乃至佛如來能見能證眞如法身（二六九）

と説くのに見るに、文中法身を如來藏性不變等義といふに依れば如來藏卽法身と解せらるゝも、能見能證眞如法身といふに依れば修證と見られるのである。然るに報身を十地修證の報身とせるに依れば、中觀派の法身は正し

く唯識の報身と合致するのである。かゝる點より見れば佛身論は堅意頃より如來藏思想と平行して、般若華嚴の十地修證の佛身論以上、法華壽量品の塵點久成説に依て法身の思想的向上を促され、十地修證の報身以上に久遠實成の報身即ち修證法身ともいふべき、天台の所謂『本極法身微妙甚遠』三三、七六六) 等と説く如き至極の佛身觀を見るに至り、終に毘盧遮那法身と如來藏法身との相違を分別し難きにまでに進展し、後世の實在法身説を見るに至つたのではなからうか。此の問題は如來藏思想の外阿梨耶思想にも關係あることも考へられねばならぬ。隨つて此の問題は簡單に形づける譯には行かない。佛身論の問題は改めて論ずることとし、今はかゝる問題が堅意頃から起つたことを論證して筆を擱くことにする。

熊野信仰の一面

竹 園 賢 了

熊野三山の信仰は中世に於ける神佛相關思想の典型的なもので、宗教史上注目すべき點を多々もつてゐる。殊に鎌倉時代に於いては淨土門の興隆につれて阿彌陀佛信仰と密接に關係する様になつたが、このことは神佛の相關が單に教理上の問題に止るのではなくして一般民間の信仰を反映することを物語つてゐる。以下これについて極めて簡単に述べたい。

熊野三山は奈良時代以後一千年間權現として篤く信仰せられたのであつた。熊野三山の信仰が中世上下に弘がつたのは、熊野の土地が風光明眉で溫暖であり、交通上の要地であり、且三社が佛教化して僧徒や修驗者の效驗があらたかであつたからである。熊野三山の佛教化は、熊野の土地が鬱蒼たる山林や溪谷、飛瀑の多いために、役の小角以來の修行者で大峰・葛城の嶮を攀ち、熊野に入つて那智の瀧に籠る者が多くなり、而もこの行者には次第に眞言系の者が多く密教風の信仰が強くなつたからである。光仁天皇の頃僧永興熊野に佛説を説いたと傳へられ、仁明天皇の頃天臺の圓珍那智の瀧に打たれて役の小角の遺風を偲んだと言はれるが、この頃から熊野の名

漸くかまびすしくなつた。延喜七年には宇多法皇の御幸となり、その後約百年を経て花山法皇三度、更に百年を経て白河上皇十四度の御幸があり、白河上皇第一回御幸の寛治四年には圓珍の法孫大僧都増譽隨行して御導師をつとめ、その功によつて熊野三山檢校職に補せられ、執事長快も別當に補せられてから、熊野別當の統率權が確立し、神官・神人はその別當の令下に置かれる様になつた。檢校職や別當といふ重要な地位が僧徒によつて當てられる様になると、熊野三山の佛教化が著しくなり、神前の讀經が行はれ、佛教儀式が盛んとなり、精進社や坊舎等の朱塗、飾金具附の建物が葺を列べる様になつた。如意輪堂、經藏、鐘樓、護摩堂等も建てられた。斯くすると茲に主祭神についての習合が進み、長寛年間の勘文にある様な習合思想が徹底するのである。稍下つて後白河上皇は御在世中三十四度も御幸になつたが、上皇の御撰たる梁塵秘抄には熊野御參詣のことが數箇所に述べられ、權現の靈威が都人の心理に強く影響を與へたことが窺はれる。院廳の御幸は宇多法皇より龜山上皇に至るまで都合百六度に及ぶと謂はれ、女院・公家の參詣は數へ難く、道俗の參詣踵を接して蜿蜒長蛇の列をなす様は所謂「蟻の熊野詣」と言はれた。伊勢の神宮は私幣を捧ることを禁じ、僧侶の參詣を許さなかつたが、熊野は緇徒を容れたので參詣は頗る多かつた。

又公家諸人の熊野參詣や奉納も枚擧に遑がない程である。謡曲「卷絹」には

さてわが君あらたなる靈夢を蒙り給ひ、千疋の卷絹を三熊野に納め申せとの宣旨に任せ國々より卷絹を集め申し候

とあるが、熊野への奉納物の夥しかつたことの一斑を知り得る。又謡曲「俊寛」には成經・康頼が

我ら都にありし時熊野參詣三十三度のあゆみをなさんと立願せしにその半にも數足らでかゝる遠流の身となれば所願も空し

く早やなりぬ。せめての事のあまりにや。この島に三熊野を勧請申し都よりの道中の九十九所の王子までかたどつて……といつて着古した麻衣をそのまま白衣の心にて不淨を祓ふ散米の代りには濱の眞砂を撒くなどの信心を起こしたと記してゐる。

斯様に參詣も夥しく、奉納物や寄進物も多くなるに連れて參詣者の祈禱や旅宿を専らとする御師の發達を見、御師の財的勢力莫大となり、その富は王侯貴族を凌駕して中世の社寺の勢力を代表した。斯く熊野の勢力が盛大になると主祭神の格を高めようとする謀略さへ行はれて長寛勘文のやうな論争も出たのであつた。又地方の參詣者が多くなると、各地の深山幽谷に熊野權現を勧請し、藏王權現も並び勧請せられる様になつた。今日熊野神社の名及び山奥の地名に熊野・藏王の多いのもその名残りと思はれる。

斯くの如く熊野權現の信仰が奈良時代以來全國的に弘がつたのであり、その佛教化は眞言天台系の修驗道の影響の著しいのにも拘らず平安末からその神佛習合が淨土門的になつて、本宮證誠殿の本地は阿彌陀佛と稱へられてゐたことは注目に値する。これは念佛門の流行による阿彌陀佛信仰の盛んになつた反映である。鎌倉時代の淨土門の高僧の傳記には熊野權現の本地が阿彌陀佛であるから念佛行者を證誠するといふ思想が現れてゐる。例へば祝鬘聖人傳繪下巻では常陸の庶民平太郎といふ者が所務に驅られて熊野權現に詣でんとする由を祝鬘に相談した處

證誠殿の本地すなはち今の教主なり、故にとてもかくても衆生に結縁のこゝろざし深きによりて、和光の垂迹を留めたまふ、垂迹をとゞむる本意たゞ結縁の群類をして願海に引入せんとなり。しかれば本地の誓願を信じて一向に念佛をことゝせん輩、

公務にもしたがひ領主にも驅仕して、その靈地を踏みその社廟に詣せんこと更に自心の發起するところにあらず、しかればあなたがちに賢善精進の威儀を標すべからず、たゞ本地の誓約にまかすべし、空賢々々、神威を輕しむるにあらず。努力々々冥毗をめぐらしたまふべからず云々

とあつて、熊野の社に參詣することは阿彌陀佛の誓願に叶ふものであると答へてゐる。勿論この思想は親鸞自身の思想といふよりも、編者覺如の思想である。

又一遍聖繪第三では一遍上人が念佛信仰に疑惑をもつてゐたのが、熊野權現參詣によつて一擧に解決したことが述べられてゐる。權現の神託に

彌迦念佛をすゝむる聖、いかに念佛をばあしくすゝめらるゝぞ、御坊のすゝめによりて一切衆生はじめて往生すべきにあらず、阿彌陀佛の十劫正覺に、一切衆生の往生は南無阿彌陀佛と決定する處なり。信不信をえらばず、淨不淨をきはらず、其札をくばるべし

とあつて、權現が一切衆生の往生は阿彌陀佛の十劫正覺によつて定まつてゐるから迷ふ必要のないことを示現してゐるのである。一遍上人はこの神託によつて信仰を確立したとこのことであるが、この神託は單に神の託宣とか示現とかいふのではなくして、上人にとつてはその本地である阿彌陀佛の示してもあつたであらう。熊野の本地を阿彌陀佛と傳へられてゐたからこそ一遍上人もこゝに籠つたのである。門人傳説に

熊野の本地は彌陀なり。和光同塵して念佛をすゝめ給はんが爲に神と現し給ふなり。故に證誠殿と名づけたり。是念佛を證誠したまふ故なり。阿彌陀經に「西方に無量壽佛まします」といふは能證誠の彌陀なり。

とあることによつても明らかである。

又法然上人行狀畫圖卷二十に遠江國の山臥作佛房といふのが熊野に四十八度も參詣したがその満願の曉に權現
が法然房といふ聖に出會つて出離の要道を尋ねよと示現する。そこで示現通りに上洛して上人に謁して念佛行者
となり、念佛往生を遂げるといふ話がある。こゝにも權現が念佛行者を證誠するといふ話がある。

抑、熊野山證誠權現は本地阿彌陀如來なり。いま神明とあらはれて、無福の衆生に福をあたへんとちかひ給へるもせめて慈
悲のあまりに貪慾ふかくしてひとへに今生の樂耀に心をそめ往生の苦患をわすれたる衆生の人身をうけるかひなくしてふた
ゝび惡道にかへるべきともがらをすくはんがための濟度の方法なるべし。されば當山にまうでて後世ほだいをいのるひとは
ながれにさほさすがごとく本願の正意にかなひてかならず順序の往生をとぐなどと申つたへ侍る。

以上親鸞上人傳繪、一遍聖繪、法然上行狀畫圖は鎌倉末に殆んど同じ頃編まれたもので何れも淨土教の高僧の
傳記であるが、これらに已に述べた通り熊野權現の本地が阿彌陀佛であり、權現が念佛行者を證誠するといふこ
とや修驗者が念佛門に歸することを描かねばならなかつたのは、當時上下の信仰を集めてゐた熊野權現信仰が、
強く淨土門の信仰を反映してゐたことを物語るものであると思はれる。

復古神道の一考察

——特に理性論を中心として——

西村祝善

復古神道は神道思想史上に於ける一大革新運動であつた。それは、古來、神道思想の底流に脈々と傳へられた國家意識の再燃であつたと言へよう。然し、我々は近世に入つて、それとは別に、惺窩、羅山、綱齋、素行、特に闇齋に於て、國家意識の顯著なる高揚を認め得るのであつて、敢て復古神道を俟つ迄もない。然らば、それは如何なる意味に於ての革新であつたか。一概にして言へば、儒佛道一切の外教理論的習合よりの神道の解放に依つて、純粹なる神の道の樹立に存したと言へる。故に、復古神道諸家は、假令、神國意識の顯著なる儒家をも、それが「さかしら」即ち、儒教的理智を以つて神道を説くが故に、排斥彈劾を敢てしたのである。彼等は、ここに、終始一貫、所謂「さかしら」への鬭争を開始し、儒佛の外教理論、或は、理論的態度を以つて、「さかしら」なる範疇の下に包括した。彼等は古典の實證的研究に依つて、儒佛以前の古神道の世界の純粹性を憧憬し、古典世界の現實的回復を革新理念とした。我々は此處に、彼等の排儒・排佛論——主として排儒論として展開された

が——神道の外教理論的著彩への反抗にあつた事を認めると共に、之を、より根源的に人間的主體的立場から、その理智排斥の展開を見る事を試みるのである。

彼等は、古典への復歸によつて、外教の煩瑣なる紛飾から純粹なる神道を要求した如く、人間觀にも古神道の純粹性を求めた。「おのづからなる一人間、即ち原初的心性に於ける人間。觀念の人間でなく、現實的生命の人間。あらゆる合理主義の衣服から自由な、*unbound*な人間の自然性を古神道世界から得んとした。

斯かる理想への最大の障礙は、儒家の理智的人間解釋であり、理智的態度であつた。眞淵は、「凡そ理にきとかゝることは、いはゞ死たるとし。天地とともに行はるゝおのづからの事こそ、生きてはたらく物なれ」(國意考)と、天地と共なる無爲自然の老莊的世界觀から、その理想を理智より離脱せる自由の心に置いた。彼は、萬葉世界に「ますらをぶり」の理念を得、斯かる見地から、現實の理智に迷はされた人間への反省に於て、「凡そ天地の際に生きとし生けるものは、みな蟲ならずや。それが中に、人のみいかで貴く、人のみいかなることあるにや」(國意考)と、否定的見解を導いた。之は人間に「なまじひに知るてふことありて、おのが用ひ侍るより」(あしき心)起り、「人皆知あれば、如何なることも、あひうちとなりて、終に用なきもの」とさるゝ故である。彼のかゝる否定的態度は、儒教的理智による人間汚濁から、引いては、人間に於ける理性の存在の故である。理性を有つ故に人間は悪であり、蟲に等しとされる時、彼は明らかに、理性一般を人間より否定してゐる。理性的なもの一切からの解放が、所謂「天地の心のまゝなる」人間であつた。理性の罪惡視的傾向は眞淵に始まるのであり、新らしき人間建設に對し、理性は否定的に位置づけられた。斯かる理性への否定的態度は、宜長に於て、

更に強調され、亦、異なる展開を見た。眞淵が、「おのづからなる道」の稱揚に於て、古代理想への絶えざる追究を爲したものの、窮極的には、老莊的傾向を免れず、かかる立場よりの理性否定であつたに反し、宜長は古事記を通して、純粹な神の道實現の立場に立ち、神に對置さるべく人間を規定した。彼は古神道に於ける神々の權威の高揚に、「可畏き物」としての神の實現に、先づ合理主義的神觀からの離脱と、人間理性の無力を強調しなければならなかつた。「すべての神の御所行は、尋常の理をもて、人のよく測り知るところにあらず。人の智は、いかにかしこきも限ありて、小さき物にて、その至る限の外の事は、えしらぬものなり」。(葛花上)

彼より觀れば、儒家の理神論的態度は、「人の智の至る限をもて、測り設けたる物」で、「天地萬物の理を、固く知り盡せるものと心得居る」理性の不遜であり、「己が限ある小智をもて、知りがたき事をも、強ひてばかりしらんとする故に、その理の測りがたき事に至りては、これを信ぜず」神妙不思議なる神への不信の傲慢を難じ、神は單に、儒家の合理的立場には、不可見世界であるのみならず、亦廣く、人間の理性的立場には絶對否定的なる事を明にし、不可知論的神祕主義に到達して、神は人間の宇宙への現實的驚異感情に於て、已れを謙虛にする時、始めて開顯されるとした。即ち、天體運行への神祕感、五官による感覺現象の不可思議等々、「皆あやしく」一總じて此天地も萬物も、いひもてゆけば、ことごとく「奇異からずといふことなく」、「人の智は、限ありて、小さきことをさとるべく、又神の御しわざの、限なく妙なる事とさとるべし」(葛花上)と、人間の無力感を、古神道の人間の超自然的驚異感の復活の元に、明確ならしめ、神祕の前に人間理性の殻を破らんとする情熱をもつた。斯くして高揚された神は、善惡の彼岸の「可畏き物」として人間に臨み、その下に無力なものとして絶對

支配に置かるべき人間は、理性的自主を剝奪され、善惡彼岸の境に、神意のまゝに、絶對從屬すべき存在として置かれる。彼は一切の理性的自律よりの解放に理想的人間を發見したものの、道徳以前の神の支配下に、たゞ、從屬すべき消極的見地に立つた事は否定出來ない。成程、一面に於て、彼は神に賦性されたまゝの心としての、「まごころ」に人間の自然性を肯定した。「眞心とは産巢日神の御靈によりて備へて生れつるまゝの心（葛花上）で、それに、自主性を與へ、生來的心性に於いて、外面的強制より自由な一つの可能性を認められたもの「眞心」に智愚善惡を包括し、理性的要請としての道徳性の上にはなく、それ以前の、たゞ神意のまゝにうごく心をしてまごころを規定してゐる。「事しあればうれしかなしと時々にくごくこゝろぞ人のまごころ」（玉鉾百首下）と、理性以前の純樸な心を強調する。然し、假令、「まごころ」に、「身にあるべきかぎりの行は、おのづから知てよく爲る（二直昆靈）自主性を認めたとしても、善惡以前の神の恣意のまゝなる素朴性にある限り、人格的主體としての自律性は認められぬ。

斯かる人間にとつては、善人悪人を問はず、暗黒の黄泉國に往つてふ來世觀は、理性的立場から、之に道徳性を要請する事はあり得ず、結局、神意への絶對服從的態度に至らねばならない。斯かる來世觀の元に置かるべき人間に、理性的な自覺の缺如せるは當然であり、餘りにも素朴なる神觀ではある。然かも、宜長は、斯かる神觀への一切の批判を超越し、その主觀的信仰、即ち淨土教的絶對信仰の支持に依つて、「神のはからひ」のまゝなる安心を見出し、寧ろ、こゝに「小ざかしき漢意」を離れた、古神道的人間の純粹な信仰態度が存すると言ふ自覺に立つてゐるのである。

斯くして、眞淵の新らしき人間建設に、排除さるべき運命にあつた理性は、宜長では、神人關係への自覺の元に、神に對する人間無力感に完全に否定されてゐる。此際、我々が注意すべきは、彼等が、その神道論に於て、純粹なる古神道世界回復の爲、一切の合理主義的習合よりの離脱につとめ、理智萬能の儒家の態度を痛烈に排斥したが、彼等は、單にその理智的態度を排除するに止まらず、人間全面に於ける理性的契機一切の否定となり、遂には、道徳性に於ける人格的自律性をも斥け、善惡以前の世界に安住し、寧ろ、そこに、「おのづからなる」、「神のはからひのまゝなる」理想を見出した。排儒論は、斯くて、單に外面的な外教排斥論でなく、人間生命の合理主義への反抗であり、亦、より内面的には、人間より理性一般の排除への傾向を包含してゐる。

理性は否定的超越に於て終には、肯定さるべきものとしてでなく、最初から排除さるべきものとされてゐる。然しながら、彼等は他面に、根源的性格に於て、近世的理性人であつた事は否定出来ない。實證的科學的文獻學の地盤に立つて、古典究明に當つた彼等が、反面に、その神道論に於て、理性の全面的否定に了つてゐる。勿論、枯渴せる外教理論著彩よりの解放に、その一應の正當性は認められるものの、特に、宜長は、神觀念より一切の道徳的契機を撥無し、人間より實踐的理性を捨象し、素朴な神に絶對隨順するといふ一つの人間的矛盾が存してゐる。

篤胤の神學は、正に此の點に出發してゐる。彼にても、元より外教理論の附會的神道解釋は最も烈しく排斥された。然し、彼は眞淵、宜長の如く、人間より理性一般を「さかしら」として斥ける立場に立たず、盲目的信仰より批判的信仰の域に達してゐる。彼が、その主著「靈の眞柱」に於て、宜長を批判し、特にその來世觀の非道

徳性を難じ、「師の翁の、人は死ねば、その魂は善きも、悪きも、みな黄泉國に往くといはれし説の、いかに非説ならじやは」と説き、神義論的立場から、來世に善惡應報の義なる神を要請し、現世の道德的實踐こそ信仰に不可欠の契機とし、實踐的理性から、神の至善と正義を求め、「心の安定をば、太くいかめしく、底磐根に突かため、雄々しく、深くとのみ、力むべし、善美の理想世界を來世に求め、安心論なきを安心とした宜長に對し、理性的立場から、理論的に安心論を構成してこそ安心ありと爲してゐる。彼は人間をして、理性的地盤から去らしめる如き否定論に陥らず、眞淵、宜長の消極的理性論に反し、外教理論をも、神に賦與されたものとの自覺に於て、大膽に之を利用し、特異な神學體系を樹立した。斯かる立場から、自己の神學に耶蘇教理を應用し、天文學的窮理を採用し、儒教佛敎理論をも包攝した。彼の窮理的態度は、「靈の眞柱」、「古史成文」等の神學體系に如實に現はれ、理性的立場から神道信仰に普遍性を與へた。勿論、彼に於ても、理性高能は否定され、神を人間性に包括する如き理性の傲慢は斥け、究極的には、理性は神に對して有限的限定に置かるべき謙虛を要求してゐる。然し宜長の如く、唯、神典の啓示に絶対服従し、理性は無力なものと否定されたに反し、理性に對し寧ろ積極性を見出し、信仰に確固たる普遍性を與へる要素となつてゐる。一面、彼が眞淵、宜長に纏ぐ排儒論に並行して、他面に、儒佛的理論を廣く利用した矛盾は、前者と反對に、彼が人間に於ける理性への積極的意義肯定の故であらう。

眞淵・宜長より篤胤への斯かも展開は、理性人として立つ彼等が、その人間觀に、理性以前の、善惡以前の極端な素材を要望し、それに安住せんとした處に根據があると思ふ。彼等が一樣に、排儒論に没頭したのは、新ら

しい人間觀確立への動向に一つの根據が存する事は否めない。亦、此の意圖に對し、儒家等の合理的態度が最大の障礙であつたのも當然である。然し、人間に「智」ある故に、之を「蟲」と見做し、加ふるに人間より理性的地盤の全き撥無に向つた事は、彼等としては、それが、「小ざかしき漢意」から完全に離脱した理想であつた事は事實としても、その同一傳統の中から、平田神學の如き、少くとも理性論に於て、眞實なものを惹起せしめ、彼等の理想とする人間像を或程度解體せしむる結果となつてゐるのではなからうか。

復飾者の態度

古 田 紹 欽

明治維新に於ける神佛分離は單なる分離ではなく神佛判然であつたが、偶々その判然が排末立本的な傾向を顯著に持つたことから廢佛毀釋となつた。

然しながら、神佛分離が直に廢佛毀釋と解さるべきでないことは云ふまでもなく、元年四月十日大政官より左の如く布告が發せられてゐる。

諸國大小之神社中佛像ヲ以テ神體ト致シ、又ハ本地杯ト唱ヘ佛像ヲ社前ニ掛或ハ罌口梵鐘佛具等差置候分ハ早々取除相改可申旨過日被仰出候、然ル處舊來社人僧侶不相善氷炭之如ク候ニ付、今日ニ至リ社人共俄ニ威權ヲ得、陽ニ御趣意ト稱シ實ハ私憤ヲ霽シ候様之所業出來候テハ、御政道ノ妨ヲ生シ候而已ナラス、紛擾ヲ引起シ可申ハ必然ニ候、左様相成候テハ、實ニ不相濟儀ニ付、厚ク令願慮綏急宜ヲ考ヘ、穩ニ可ニ取扱ハ勿論僧侶共ニ至リ候テモ、生業ノ道ヲ不失、益國家之御用相立候様精々可ニ心掛候且神社中ニ有之候佛像佛具等取除候分タリヒ一々取計向伺出御差圖可受候、若以來心得違致シ粗暴ノ振舞等於有之ハ屹度曲事可被仰付候事

又、同年九月十八日には重ねて

神佛混淆不致様先達テ御布令有之候得共破佛之御趣意ニハ決テ無之候處、僧ニ於テ妄ニ復飾之儀顯出候者往々有之不謂事ニ候、若モ他之技藝有之國家ニ益スル儀ニテ選俗致度事ニ候ヘハ、其能御取調之上御聞届モ可有之候ヘ共、佛門ニテ蓄髮致シ候儀ヘ不相成候間心得違無之様、御沙汰候事

と御沙汰を拜した。分離の御趣旨が破佛ではなく、僧侶の復飾を強いられたものではないことは明かである。應々々に廢佛毀釋と云へば支那に於ける三武一宗の法難を想起し、我が明治維新の神佛分離を此の法難に對比して考へるのであるが、それは兩者本質的に趣旨を異にするものである。成程神佛の分離に際して破佛的な事件の例外は有つた。龜戸天神の祠官松岡時懋は、氏子を招いた酒宴の座に佛像を持出して煙管で像の頭を打ち、此奴が先祖の上座をしてゐた無禮者だと罵つたといふこと（神佛分離史料上巻、三九七頁）や、羽前豊賜郡成田の薬師堂にゐた小松來全は薬師如來の像を堂から引張り出して打捨で、像を斧を以て打割つて一束の薪として薬湯を立て、金箔燿く蓮臺を風呂の脚臺としたといふやうなこともあつた（同中巻、一〇五五頁）。又、比叡山の日吉權現に於て樹下茂國などの行つた破却も有名なことであつた。

然しかうしたことは大政官より仰出された如く、陽に御趣旨と稱して社人の私憤を露した粗暴の行爲に過ぎないものであつたし、或は時に諸藩に起つた破佛は誤つた指導者に於て勝手に行はれた無暴行爲であつた。若しこれらのことを以て廢佛毀釋と呼ぶならば、社人僧侶の氷炭相容れざる結果か、又は指導者の誤解に於て起つた私の破佛で、公の神佛分離とは全く區別さるべき事柄であらうと思はれる。

従つて廢佛毀釋といふ云はゞ、分離に偶發した事件に對しては、その責任の一端は寧ろ僧侶自身の側にあると

云はなければならぬのである。兼ねて僧侶の寺院生活に就ては、江戸時代に國學者儒學者の間から批難攻撃を受けたことは屢々であつた。さうして僧侶は「遊民の巨魁」(富強六略)とか、「佛門の罪人」(草茅危言)とかと云はれて來た。先覺者の一人である釋靈遊の如きは護法策進を書いて(安政三年九月)「今時ノ天變最恐ルヘントイヘトモ未ダソノ極ニ至ラス、駭テ過ヲ改ヘキハ今ノ時ナリ、伏シテ請フ海内八宗ノ比丘僧此時ニ當テ流弊ヲ改メ名利ヲ離レ、宗々ノ法式ニ隨ヒテ實ノ如ク梵行ヲ淨修シ、且暮ニ丹誠ヲ抽テ天下ノ泰平ヲ念ジ、聖朝ノ安穩ヲ庶幾妖邪ヲ退ケ祥瑞ヲマチキ、令法久住ノ志願ヲ果シ玉フヘキモノナリ、假令ヒ一代經ヲ學ヒ百家ノ書ヲ盡ストモ道心ナキ人ニ於テハ名利ノ爲ニ眼シキテ佛法ノ興廢ヲ見コト能ハス云々」と述べ、沙門の流弊革新を唱えたが、舊習如何せん遂に諸事一新の明治維新に際しても僧徒の一新ならず、その覺醒を促すことが出来なかつた。明治二年、眞言宗諸本山が連名にて諸國の眞言寺院に達したものに次の如きものが見られる。

近頃世評ヲ傳聞スルニ、僧徒者總テ爲天下游民之不_レ免_ニ汚名_一云々、尋_ニ其大故_一、吾佛法基本諸宗綱要ハ倍置キ、一宗顛末要領ヲモ不領解輩依_レ有_レ之也、殊ニ方今動モスレハ御一新之舉ニ乘シ、復節之輩モ不少々、廢寺毀佛ヲモ嘗テ不嘆息、安眠平食ス、是全ク毀佛廢寺之興起スル根源也、依之今般勤誠使某令_ニ巡國_一、從前弊習令_ニ悔悟_一度、各宜護法之誠念ヲ發起シ、勤誠使之指揮可_レ被_ニ恭順_一候以上」

寔に天下の游民と云ふべきか、御一新の舉に乗じて復節する者續出し、廢寺毀佛をも嘗つて嘆ずることなく安眠平食してゐたといふ。かうしたことは眞言の一宗に限らず諸宗に於ても同然であつた。興福寺一山の僧侶のときは「遊民同様の僧侶、過分之高祿世襲候事云々」と自ら卑下して何の信仰もなく自覺もなく復節してゐる。

憶うに復飾者自身の無信仰無自覺が内部から社人等による破佛行爲を容易ならしめ、助長したことは争はれない事實であらう。さなきだに草創の氣運に伴つて破壊行爲の行はれ易かつた時代である。此等の復飾者の態度は洵に火に油を注ぐやうなものであつた。雲照は「……大政、神佛離分之告令、竊ニ願フニ宗門ノ僧徒宗本ヲ忘レ俗染ニ淫ル、ニヨリ、政家ノ督責此ニ至レル歟、吾輩慚耻ニ堪ス、何ゾ神國之水ヲ飲ミ王者之地上ニ立ツニ忍乎、雖然ト道ハ是レ王公ノ道、僧何ソ異人ナラン云々、」(雲照建言并附啓)と云つてゐるが、かうした日本佛教徒としての氣概を持つてゐたものが果して幾人存したであらうか。多くは色食二途に昏迷して法衣を何の愛着もなく脱き捨て、世俗の自由な生活を願ひ、中には僧侶であることが恰も國賊であるかの如く考へ、勤皇の忠節相立ずとして勇んで復飾歸農するものもあつた。

福田行誠は「流弊に惑溺し勝手我まゝに歸俗致候者ハ御恩をわすれ、師命に違し、非法非議言語道斷ニ候間、速かに寺門を追擯可申勿論、寺付物等一切不持去様、其所之役寺取締急度指麾可致之事云々、」と述べてゐるが、かゝる復飾の徒輩は非法非議言語道斷のものである。

復飾者のうちには、元年三月十七日神祇事務局の諸社への達によつて、僧形にて別當或は社僧と唱へて神前に奉仕することを禁ぜられたことより、正當な理由によつて復飾して神勤を願出でたものもあつた。しかし、それらの復飾者と雖も、神佛判然の理を自覺して復飾したものはそれ程數多くはなかつた。復飾神勤は自分の一身保全のために屢々行はれたのである。位階のある僧侶は復飾によつて僧官に代る相當官位を授けらることを期待し、位階のない僧侶は復飾によつて安住の特權を占めることを忘れなかつた。僅に立木を所有せんがために復飾する

ものすらあつた。(社寺取調類纂) 甚だしきは時には利のために復飾し、更に利のために出家するといふ徒輩すらもあつたのである。此等神動を願出でたる復飾者と云はず、濫りに僧徒にして復飾したる者とを問はず、共に神佛分離の御趣旨に副はないものであつたことは云ふまでもないことである。假令副うたとしてもそれは形ばかりのことであつた。

扱て此等の復飾者は何をしたか、神動を願出でたる復飾者は地位に乗じて神道を私するといふことであつたし、一般僧徒の復飾は利己のために佛徒にして佛教を捐ふといふことであつた。坂上宗詮自叙傳(神佛分離史料中卷六一三)によれば、北野天神の社僧は復飾して神宮祠宮となり即日法衣を脱し、圓顛に付髪をなして冠を頂き、裝束を被むり、社内の五重塔・經藏を始め佛敎に屬する堂宇を破壊し、鳥居前に一臨時祭、僧尼不淨輩不可入」と大書した木標を立てたといふ。この復飾者の態度に神佛判然による神祇道興隆の志が果して存したと云へようか。一に私情以外の何物もなかつたと思はれる。又一般僧徒の復飾する者、從來の寺有財産及寺等を下附し、名字帯刀を許し、村内里正の上席たることをその条件とされるや得意然たるものがあつたと云はれる(神佛分離史料中卷、六一六頁)。これらのものは一體、自己の保全以外に全く考へる所がなかつたと云はねばならない。明治維新の神佛分離は飽くまで神佛の判然であつて、廢佛毀釋にわたらざるやうにとの尊い大御心によるものであつた。然るにそれにも拘らず破佛の現象を諸方に惹起したことは、勿論、種々の事情もあるが、その一因としてこれら復飾者の心構、態度にその責任重大なるものがあつたと云はねばならないであらう。

東北・北陸地方神社の修驗着彩

溝 口 駒 造

一 修驗道は山嶽の靈氣の中に發生した特殊の日本宗教である。支那佛教も抖擻行脚の歴史を有してはゐるが、日本修驗道の宗教様相は其の至純性勁健性に於てそれ等よりも高く比儔を絶してゐる。此の山嶽宗教は初め畿内の山嶽地方たる大和に於て起つた後、永く吉野金峰山を根本道場として發達したものの如く傳へられてゐるが、その特色は寧ろ一轉機後、東北地方に延びる事に依つて一層の強度を持つに至つたものと觀察せられる。由來修驗道の本色は、山林苦修の後の思惟を脱した深三味の體驗から發して金剛不壞の奮迅精神を鍊得するにあるが、その目的徹成の爲には、畿内の山は餘りに圓相麗容に過ぎる。役優婆塞當初感得の藏王權現生身の形像は柔和忍辱の地藏菩薩相であつたのを、行者が之を嫌らふとして、未來惡世の衆生を濟度せんとならば斯様の御形にては叶ふまじき由を申したので、茲に忿怒の形を現じ、魔障降伏の金剛相を示されたといふ傳説は、此の關係を説話の上に象徴的に現したものであつて、畢竟修驗道の相應地は、發祥地としての金峰・葛城よりも後の分布地域たる東北・北陸の深遠巍峨たる峻峰峻嶽の間に於て必適性を持つのである。修驗道が畿内から發して、北陸に通り

抜け遂に東北の奥山にまで歩み入つたのは之が爲であると考へられる。

斯の如くにして、加賀の白山、越中の立山から東北に進んだ修験道は、遂に出羽三山に至つて野性的な烈しさと逞しさを加へて、偉大の果を結んだ。歴史の長さには到底金峰に及ばないが、羽黒修験の資勢力は、其の短い期間に於て驚くべき伸張度を東北と北陸、殊に東奥地方に示した。『義經記』は室町時代初・中期の作であるが、それには源義經一行が山伏姿に扮して奥州に赴く道の事を記して「越後直江津は北陸道の中途にて候へばそれより此方にては、羽黒山伏の熊野へ参り、下向するぞと申すべき。それより彼方にては、熊野山伏の羽黒に参ると申すべき」とあつて、『舞の本』にも其の通りに陳辯の詞を記し、なほ勸進帳に據ると、武藏坊辨慶は、「いつの習ひに羽黒山伏の關手をなす法やある」と關所改に抗議し、又御伽草子には、山伏に假裝して大江山の酒頭童子征討に赴いた源賴光一隊は、山の洞窟で「本國は羽黒の者、大嶽山に年籠り」してゐたが「都へ出でんと踏み迷ひ」此の山に來たのであると辯疏してゐる。なほ又『太平記』の（二上）に、洛に上つて未來相を論辯してゐる山伏雲景なる者も羽黒山の修験者である。その頃の羽黒山は既に、熊野修験の勢力とは別に、修験界の一獨立國を成してゐたのであつて、修験道本宗地域の南口を成してゐる熊野の山伏が、却つて「羽黒に参る」といふ事に、羽黒勢力の優秀高度を卜知すべきであるが、斯の如く兩山からの山伏往來が、絶えず其の兩地域の間を交錯的に縫うてゐた事は、深く修験道の影響を、其の交通路地方に浸潤させたのである。私は以下に於て、殊に神社方面に及ぼした修験色の浸染について述べて見たいと思ふ。

二 元來、神社と修験とは互に影響し合つた親近の歴史を持つてゐる。修験道が其の苦修練行の道場として深山

幽谷を撰むに至つたのは、古來高峻の山嶺に神靈の鎮在を信じ、塵穢を絶した林間深密清淨の境に無上の靈地性を認めて、其處に心を練り、動搖騒亂の魂を鎮め、神力享受のよろこびに徹せんとする民族獨特の日本人心理に發したものであるが、それは羽黒山を求得することに依つて、遂に理想實現への機縁を開得したのである。

修驗道では、日本總國六十六箇國を東西に兩分して、兩三十三箇國中、二十四箇所は熊野、九箇國は彦山の鎮護せらるゝ所とし、東三十三箇國は羽黒權現鎮護の地方としてゐるが、それ等の關係上、特に羽黒の地元たる山形縣では、熊野系統の修驗染色が、長年月を通じて歴史的に深く滲透してゐるのであつて、奥羽諸縣の中、郷社以上の著名な神社で、特に熊野の名を冠してゐるのが本縣には殊に多いのも其れであるが、更に土地の舊家名族には、熊野關係の氏姓を甚だ多く發見するのである。そして其れ等の人々は、神社の創立に與り、或は氏子總代としての責任を今に負擔してゐる。熊野の豪族宇井氏の一族が現に西村山郡地方に繁衍してゐる如きも其の一事證であるが、更に其の特殊關係は隣近縣にも伸びて、宮城縣宮城郡の郷社青麻神社は、仁壽二年（一五二二）四月穗積保昌に依つて創建せられ、岩手縣東磐井郡鎮座の縣社室根神社は、養老二年（一三七八）四月、穗積重義が湯淺玄疇に命じて熊野神社を鬼頭山嶺に勸請せしめ、之を牟婁峯新宮と稱したに初まると傳へられてゐる。修驗道を通じて熊野勢力が如何に強く羽黒山の周邊地に及んでゐるかは是等の事實によつて察知すべきである。そして同時にそれは、最初に東北・北陸地方の修驗を支配した本宗勢力が、曾ては本山派のものであつたことを語つてもゐる。北陸では立山の宗教史が明かにそれを記録し、なほ東北地方に至つても、今に其の形蹟を残してゐるのである。

とにかく往時の東北地方では、一圓に、出羽三山が熊野系本山系の宗教勢力を有してゐた。今は三山共に神の靈地と崇められて、羽黒山には出羽神社、月山には月山神社、湯殿山には湯殿山神社が鎮座されてゐるが、それは元來、天台宗系修験の靈場であつた。従つて其の關係上、殊に修験道色の濃厚なる沈着は山形縣下に於て最も濃く認められるのである。それは拜殿内部の細部裝飾、例へば壁代などに於ても顯著であるが、毎年一月三十一日を朔として行はれる特殊神事「松例祭」は、甚だ著明なる修験行事の性質を帶有してゐる。此の祭は現在社人に依つて行はれてゐるが、古くは氏子中より撰出された者が之に當り、更に古くは羽黒山の修験者で大業・入峰・堂番の三役を成し遂げた者に勤行せしめられた。之を松聖といつて、其の當役の齋戒は甚だ嚴重を極め、毎年十月二十五日の降神式後は、山上の齋館に一百日の參籠生活を必要としたが、參籠中祭拜する神壇には、興屋聖と稱へる縦凡そ六寸五分、周圍一尺四寸七分の小さな苦屋に模造の小鍬と小鎌とを添へたものを供へる。(此の興屋聖が、高野聖の轉訛であるとすれば後代當山派が勢を占めて以來のものであらう)。次に又、松聖の名は祭の主要行事たる大松明燒棄の主役たる事から導かれてゐるのであつて、其のうちの檢繩の行事では、丈尺棒の間答と呼ばれる一條中「新宮・本宮御座つて、丈尺打つて數足の數を御覽じろ」と稱へるが、其の新宮・本宮が、熊野の新宮・本宮であるのは説明を要しない所であらう。

同じ山形縣内でも羽後へ進んで鳥海山に到ると、羽黒山系の外に白山系の信仰が海から入込んで其處に交錯を見せてゐる。鳥海山上の大物忌神社は、元來純粹に大物忌神を祭る神社としての歴史を有するのであるが、或る時代以來、月山の神の信仰と可なり深い聯繫を持つて、其處に月山森を擁し、月光川を發源させてゐる。そして

山上の本地堂には、薬師如來を本地とする大物忌神と、阿彌陀如來を本地とする月山神とを、兩所大菩薩の習合名に於て併せ祭つた。これは主として羽黒山系の信仰との聯絡を語るものであるが、更に吹浦の口之宮、及び藤岡の口之宮には共に攝社としての白山神社を有してゐる事に於て、羽黒修験との混入過程を見ることが出来る。山形縣に隣する新潟縣及び福井縣が、白山色の可なり濃厚な沈着を呈示しながら、一方では、相當多くの羽黒修験着彩を有してゐる事と照し合せて、好個の研究資料である。

轉じて福島縣では、安達郡本宮町菅山齋座の縣社安達太郎神社と、耶麻郡一ノ木村齋座の飯豊山神社とが注目される。前者は高皇產靈神・神皇產靈神の外、飯豐別神・飯津比賣神・湯日溫泉神・禰宜大刀自神を齋き祭り、後者は祭神として御井神・味耜高彥根命・下照姬命・事代主命・高照姬命の名を掲げてゐるが、兩山共に熊野修験抖擻の宗教地であつて、殊に安達太郎神の齋座地が本宮山と呼ばれて飯豐別神を祭り、飯豊山神社が山上御井神祠を一ノ王子として順次五ノ王子に及び、なほ若王子祠までも存することは、兩社の齋座地たる耶麻・安達二郡が、隣縣山形と近く境を接してゐる事と相俟つて、こゝにも著明なる修験色を感じしめる。本宮町と國道を以て相通する二本松町に、久安年中（一八〇五—一八一〇）殿地ヶ岡の城主安達盛長が熊野大神を勸請した二本松神社の齋座を見るのも、注目すべき事實であらう。その他、縣内には耶麻郡慶徳村・石城郡錦村及び好間村に熊野神社があり、同石城郡神谷村に、各出羽神社があつて、此の地方一帯の老農は、今も猶、秋收を了ると、山に向つて合掌するといふが、それも土俗に於ての修験色染着を示すものである。此の地方人は、出羽三山に登らねば男に成れぬとしたものであるが、安達太良山に登詣することは、更に其の資格を深めたのである。

更に北に進んで青森縣に入ると、此處にも熊野神社の分布が及んでゐて、同時に又、當然の事として羽黒修驗の宗教的勢力の波及が見受けられる。同縣南津輕郡山形村の郷社中野神社の社記には往古此の地方の大地俄に震動した時、羽黒山から三靈體が現れ來つて、法力を以て、之を鎮靜せしめたと傳へてゐるが、同社の祭神は日本武尊と坂上田村麿とである。此の征夷將軍田村麿は、信仰傳承の上では、屢々羽黒勢力の傳播者であつた。岩手縣江刺郡羽田の郷社出羽神社が、田村麿の創建と傳へられ、又、秋田縣鹿角郡毛馬内の月山神社も大同二年、田村麿將軍の創建に係る月山神社七社の一と俗傳されてゐるのは、信仰波及の一型種として注目すべきであらう。

三 東北・北陸地方の神社に於ける修驗色彩の浸潤沈着形跡は右の如くであるが、斯の如き浸潤は、いつ頃から成し始められたであらうか。羽黒の傳説に據ると、それは、崇峻天皇の御代（一二四七—一二五二）に、蜂子王子といふ御方が、佛理に參じて凌雲の志あり、親ら能除仙と稱し、靈鳥の導きに依つて月嶺に攀ぢ、羽黒山を開いて、寂光寺の礎を定められたとあるが、此の種の傳説は、此の附近悉地の羽黒修驗系神社について擴布せられて居る外、なほ修驗色彩は、全く祭神系統を異にする神社にも及んでゐる。宮城縣刈田郡福岡村八宮は、現社名を水分神社と稱し、同郡宮村倉石山の刈田嶺神社との近接關係から、天水分神・國水分神を祭るものと推定されてゐるが、同社の古縁起に據ると、白鳳八年（一三二六）大和の吉野山から勸請して不忘山上に祀つた藏王權現社の里宮であつて、往古の修驗僧は、こゝから轉じて羽黒・鳥海の諸山巡拜の旅を進めたのであるといふ。そして以上東北地方神社に於ける修驗着彩の示す時代を古遺物及文獻の上に徴すると、會津熊野神社には彌勒元年（一八二〇）二月二十日淨尊在銘の御正體圓鏡を傳ふる外、元享三年（一九八三）妙性尼在銘の「熊野山新宮、西宮結御

前御正體」、同四年榮雲在銘の「證誠殿御正體」等が残し傳へられ、飯豊山神社の如きも、蓮華寺開基縁起の上では、正慶二年（一九九三）葦名盛員國主の時に、僧祖元が一夜靈夢を得て登山し、一戸村に鳥居を建て、以來、蓮華寺が先達の別當となつたと記されてゐる。北會津の湯上羽黒神社も、御正體並に養錢鉢の銘文に何れも共に弘長三年（一九二三）とあり、鳥海山神社の碓岡口之宮の鱈口も暦應五年（二〇〇二）と記されてゐる。即ち之を以て、東北・北陸地方の神社が修驗色染を被つた時代の片影を略ぼ察することが出来ようと思ふ。

太政官謀者の禁制下基督教の内情探索

村 田 格 山

問題は明治初期、恰も基督教禁制高札撤廢の前夜のこと、ここに太政官謀者とは、明治四年の冬から六年の春にかけて、所謂維新日本の開港地を舞臺に活躍した明治新政府任命の謀者であつて、しかもその任務が當時禁制であつた基督教の内情を探索するにあつたことである。

明治五・六年と云へば、明治宗教史、特に基督教史にとつて正に「問題」の一線を劃してゐる時期であるが、この際に、かゝる特別な任務を帯びた太政官謀者が、その任地、東京・横濱・大阪・神戸・長崎等の開港地に於て、進んで外人宣教師の門を叩き、彼等の手記によれば「眞ニ宗徒ト偽リ、宗則ヲ護リ、祈禱ヲ唱へ」「一身正ニ死地ニ入」つて探索し、中には受洗してまで、その謀報を次々と太政官の机上に送り届けてゐたと云ふことは、その事自體が茲には黙過し難い事柄であるのみならず、一方これ等謀者の報告を通して、明治初期の禁制下基督教界の動靜を何程か察することも出来、その點でこれまた極めて興味あることとせねばならない。

これ等の點に關し、先年來調査研究に當り、やゝ至貌をつくしたかに思はれる論稿を手許に用意してゐるので

あるが、今は、しかし、時間の制限下に、筋を通して時代背景や問題一般の概観をすら試みてゐる餘裕がないので、單的に要點を概括して、宗教史家の参考に資したいと思ふ。

明治四年九月廿四日のことであるが、もと刑法官知事（元年閏四月廿三日命、二年四月廿五日罷）で當時麴香閣祇候であつた大原重徳から、時の外務卿岩倉具視に差出した「異宗防禦ニ付」ての意見書がある。大原はこの意見書のなかで、極めて卒直に當時の時弊を突き、所謂異宗を防ぐ「動モスレバ始メアツテ終ナリ却テ下民ノ疑惑ヲ生ゼシ」めるものがあるから、この際「第一ニ規律ヲ嚴ニシテ其外ヲ制シ第二ニ法教ヲ宣テ其内ヲ守ラシ」め、また「第三ニ別ニ密防ノ策ヲ設」け、以て「皇國萬歳ノ憲律」とされたいと進言してゐるのであるが、茲に當面の問題として注目されることは、この第三の密防の策である。大原に従へば、

一、破邪掛リ官員ヲ定メ諜者並ニ講組等ノ事指麾ス講組ノ事ハ下ニ出ス

一、諜者ヲ人撰シ諸開港地ニ分配シ各教師ノ門ニ入り密ニ邪情ニ探索セシム諜者ノ人撰尤精撰スヘキ事

一、諜者ノ月給ハ四等ニ分ツ

上等一月二十圓 中等同十五圓 下等同十圓 下々等同七圓

此他旅行ノ節ハ一日一圓ノ旅費ヲ給フ又或ハ探索ノ事宜ニヨリ別ニ入費ヲ給スル事アルベシ

一、講組ヲ立テ防邪ヲ周旋セシムル事（下略）

云云といふのであるが、この密防の策がその後具體化して、實は太政官諜者なるものの任命を見、「覆面」基督者が登場することとなつたのである。

ところで、諜者の人撰に當つたものは、もとの彈正臺（二年五月廿二日設、四年七月九日廢）の關係者で、主とし

て小池祥敬、小栗憲一ほか植山等であつたが、恰も大原が査定した月給の額と全く符節を合して、上等諜者、中等諜者、下等諜者乃至等外一等諜者の四等に分けて人撰し、その任地を豫め定めて、諜者の任命を上申してゐる。現に、太政官用八行算紙を以て二枚にわたり書き記された「異宗搜索諜者人名」なるものが、残されてゐるのである。

かくて、この時人撰された諜者は、上等諜者として長崎に石丸八郎、大阪に河内宗一、東京に豊田道二、横濱に安藤劉太郎、中等諜者としては箱館に奈留芳正已、大阪に築地橘造、下等諜者としては横濱に伊澤道一、東京に正木護、長崎に山村三郎、また等外一等諜者として長崎天主堂掛りに山口禮三、有江彰信、野上二郎、の以上十二名であつた。

しかし、かやうに人撰はされたが、事情あつてその任に就かなかつた者もある。例へば上等諜者河内宗一の如きは、その後、時の右大臣岩倉具視が歐米御差遣を拜命して出發するに當り、文部省留學生に撰ばれて、大使に隨行する身となり、大使一行東京出發の前日すなはち四年十一月九日附を以て、文部省から外務省へ送還した隨員名簿に、名を列ねてゐるのであるから、實際には諜者として活躍してゐないのである。

ところで、右の「異宗搜索諜者人名」なる伺ひの書には、日附がないので、何時のことが分明せぬが、偶々河内宗一のこの一件によつて、恐らく四年十月中（詳しくは大原の進言した九月廿四日以後十一月九日以前）に、かやうに人撰されたものと推定し得るのである。

いづれにしても、河内宗一ほか二三の人物は實際には活躍しなかつたやうで、その後諜者として追加もあり、

また任地の變更も行はれた。現に四年の十一月廿七日附の伺ひの書には、「長崎北方ノ者」高木茂が追加されて横濱在勤を申請され、また初め横濱詰を豫定された伊澤道一が着阪を機會に大阪詰に變へられようとしてゐる。これは察するに河内宗一の任にかはつたものであらう。

すでに、謀者の待遇を四等に分けてゐるが、一體何を標準にして差等をつけたであらうか。この點を突つ込んでみて、實は意外な事柄を知ることが出來た。すなはち彼等の多くはすでにそれ以前に異宗探案の事に従つた經驗の所有者で、且つ明治新政府殊に彈正臺の内命をうけて活躍し、上司からその勞を犒はれて賞賜をうけたことさへもあつたのである。この度の待遇に差等をつけた標準は正にさやうな經驗や手腕によるところのものであつた。しかも、これ等實際に活躍した茲に所謂太政官謀者がいづれも眞宗の僧侶であつたと云ふことは、瞠目に値ひすることである。

尤も明治初年の眞宗の僧侶と云へば、嘗て徳重淺吉氏が日本佛教學協會の大會に於て、東西本願寺の闘邪運動として長崎出役の一件を詳細に報告されたことであつたが、四年のこの太政官謀者には、さうした長崎出役の面が、實は再び立場をかへて、すなはち、西本願寺の所謂破邪顯正御用掛乃至東本願寺護法掛としてではなく、新政府の官員なみに員外出仕として、もとの破邪探案の筋を辿つたのであつた。この點は、しかし、徳重氏も御存知なかつたやうで、敢て同氏の考證された長崎出役に關聯をもたせば、この度の太政官謀者一件は長崎出役後日譚でもあらうか。少くとも茲に於て同氏の不明にされてゐる點乃至漠然としてゐる點は、極めてハツキリさせることが出來たのである。今は、しかし、その一々について述べてをれないのは遺憾である。

いづれにしても、茲に太政官謀者の身柄を洗へば、石丸八郎は眞宗本派の僧、唯寶寺良巖のことで、二年九月には例の浦上教徒處置のために長崎へ下向した彈正大忠渡邊昇をたすけて、教徒搜索の事に従ひ、これがために四年正月四日に長崎縣廳から賞賜をうけて金五百疋を頂戴に及んでゐる。この時同じ賞賜をうけた者十人あつて、豊田道二も金二百疋、山村三郎も同じく二百疋を賞賜されてゐるのであるが、豊田も山村も同じく眞宗本派の僧侶で、良巖ごと石丸のものと降魔窟なる社を結んでゐた。降魔窟は、しかし、本派の僧侶のみでかためてゐたのではなく、眞宗大谷派の僧、中川誠一郎こと勝願寺慈影らもその社中にあつた。眞宗大谷派と云へば、安藤劉太郎は同派の三河一色安休寺の法弟、釋猶龍のことで、因明院雲英（英）晃曜（曜）の實弟であつた。石丸が長崎ですでに早くウキリアムやフルベツキの門を叩いたに對して、安藤は主としてエンソールに従ひ、二年の秋には早くも大阪へ移つて教師ベキロの門を叩いてをり、三年の秋には横濱へ出て、渡邊彈正大忠の内命で、宣教師ブロン、ゴール、ヘボン、バラ、ペヤリン、女教師キダらの許へ出入してゐた。これは云ふまでもなく太政官謀者下命以前のことで、安藤は當時關一郎とも稱した。太政官謀者となつて後は、安藤の名のほかに關信太郎とも稱したやうであつたが、五年に現如上人外遊に際して撰ばれて隨行し、改めて關信三となつた人であつた。彼が残してゐる手記に「先達テ乍不本意蒙御内許、教師バラヨリ受洗」したとあるが、これは五年二月二日のことで、この安藤の受洗を以て、從來、多くは基督教史であるが、明治初期の佛僧さへが基督教に理解を持つたと云ふ事例にしてゐることは、まことに事情の明察を缺いたものと云はねばならない。なほ眞宗大谷派の人では正木護がさうで、長崎桶屋町の光永寺の住職であつた。土地柄逸早く宣教師の門を叩き、また教徒に接して知見をひろめ、屢々防

邪の事について本願寺當局へ建策をしてゐた。彼もまたこの度の太政官謀者となるや、横濱・東京で活躍し、五年三月廿一日にはバラから洗禮を受けてゐる。基督教史に名を留めてゐる桃江正吉とは、巧みにも洒落た彼の僞名であつた。すなはち、想ふに、彼の氏名の西洋流の呼稱「護・正木」をもじつた當て字であつたであらう。僞名と云へば野上二郎も立原謙藏に覆面してゐたのが知られる。

かくて、問題はこれ等太政官謀者の面々が、眞宗僧侶であつたと云ふ事柄自體、更には遡つて大原重徳が何故にかゝる特別な任務を帯びた謀者を太政官の指麾下に設けよと進言に及んだかと云ふことに懸つてゐるが、これ等に關しては、當時の内外情勢から割り出して來なければならぬ。すでに茲では時代背景や問題一般を省略してゐるので、おなじく次の機會に持ち越さねばならぬであらう。

ところで、これ等太政官謀者の「探索書」であるが、四年の秋、任命されるや、早くも活動を開始したものの如く、翌五年正月三日上司受付のものを初めとして續々と中央に到來し、現に残されてゐるものは六年の五月十日付受付のものを以て、その後を見ないのである。この間最初四ヶ月は受付の號數を探索書の表紙に朱筆せず、無號のまゝになつてゐるが、五年五月七日のものに初めて第四號を冠したのを見、以下朱を入れて六年五月十三日の第一二四號を以て終つてゐる。メめて一二三綴(冊)になるが、五月以降は幸ひに號數を冠してゐるためなほそれ以外に缺本の分、四二綴あつたことが知られる。無號の分は見當はつきかねるが、これにも缺本があるとして、總計二〇〇綴に近かつたかと思はれる。少きは半紙全二枚のものから多きは十二・三枚綴ちのものまであつて、多少の誇張や誤謬はあるにしても、餘り無責任な誣告はないやうである。從來傳へられてゐる教界事歴

とも照應し、且つ基督者の姓名の如き大體正確に把へられてゐる。

なほこの外に諜者不詳のものにして、受付日付或は號數を缺くものが二・三あるほか、伊高里縣大庭石橋宗九郎報告の寫し並に五島飛驒守家來木村奎兵衛の差出せる書類の寫しなどがあり、また教部省西部管長が本省へ宛てた報告などが相混つてゐる。

ともあれ、かゝる貴重な史料がそれだけ揃つて現存してゐることは、まことに驚異であり、且つ珍重に價ひするものである。これ等はすべて現在早稻田大學圖書館に收藏されてをり「大正十一年四月大隈侯爵邸寄贈」にかかるもので、ながく故大隈重信侯の筐底にあつたもののやうである。先年同圖書館長林博士の理解ある許諾を得てこれを披見し、且つ筆寫した際には、未整理函に秘められてゐたが、現在は整理番號をつけられてゐるかどうか。とにかくその當時は整理番號を得て居らず、従つてまだ早稻田大學内部の方が披見してゐないと云ふ理由のために、謂はば外部の者の發表は遠慮せねばならぬ事情にあつたが、最近早大内部の野々村戒三先生によつてその片鱗が公けにされたので、今日茲に省略した點につき、且つは當時の横濱事情、東京事情、阪神事情、長崎事情について、諜報された基督教界を能ふ限り復原し、追つてこれをわれわれの「宗教研究」誌に寄せたいと思ふ。

日蓮聖人の上行菩薩自覺の經路

山 川 智 應

日蓮聖人の上行菩薩の自覺については、日蓮宗門の諸學者も、その經路を明かにしたるものなく、したがつて佛敎諸宗および諸多宗教に携はる人々の、これを正確に認識する人は頗る稀である。これ今その經路を明かにせんとする所以である。

一般に某聖人は何々菩薩の垂迹などいふことは、第二三者の夢想、またはその人に接したる二者の幻覺的觀見、あるひはその人の化導がその菩薩に適はしとの推定等々の類多きも、聖人のものはそれらと同じからず、また基督がメシヤを翹望せる園境に出でたるにも異り、聖人當時は一般佛敎家は勿論、天台の學匠と雖も上行菩薩の出現などは、全く夢想だもしてゐなかつたのである點で、それともまた全く違つてゐる。

聖人の上行菩薩の自覺は、全く法華經および天台大師・妙樂大師の解釋に依り、支那および日本の天台宗の末

師が、悉く等閑に附し居りたる祕要に屬するもので、全然、教義の正當の解釋ニ本佛實在を根據とせるりに基づくのであつて、それは理性の所産であつて、宗教心理的變態現象に依る自覺によつたものではない。若し神祕といへば、かくも當然の理義を、何故に支那日本の天台學者が、色盲の如くに心附かなかつたか、と怪しまれるばかりである。

その經路の稍詳細を繙述するには、所定の紙面では到底不可能であるから、これを「宗教研究」第五年第一輯誌上に譲ることとした。

日本・支那における子供と祖先

和歌森 太郎

これまで一つの常識として、日本も支那もいづれも家族制度の整つたところ、しかもそれが夫婦を中心本位とするものではなくて親子の縦の關係を中心本位とするものであり、ひいて祖先崇拜が兩方共顯著に行はれてきたなどといふことがいはれてゐる。この大雑把な言ひ方自體に誤りがあるとは思はぬ。が然らば如何に立入つて吟味しても、日本・支那の家族制度・祖先崇拜は、その骨格の上で内容の上で、いささかの差異も認められないものかといへばさうではないのである。従来しばしばいはれたやうな、國と家との間柄の特殊な相違に應じて、日本では忠本主義の忠孝一本、支那では孝本主義の忠孝一本、といったやうな違ひもあるがそれのみではない。ヘイスチングスの宗教倫理事彙には、日本の祖先崇拜は殆ど全く支那思想の影響のものであり、日本のそれは畢竟支那のそれをみることによりその模様を窺ひ得ると、ミシェル・レヴォンが記述してゐるが、さういふ考へをする者も少くないのである。しかし双方の祖先崇拜には、内容はもとより根本の建前なり態度なりにおいても更に微妙な差があることを、われわれは辨へておかねばならない。このことを究めるために、以下極めて大略、各人

が家族生活において子供と祖先とを如何にみる態度を示してきたかをみたいと思ふ。

支那の正史その他の書物に夥しくみえる孝行者の列傳を讀んですぐに氣づくことは、孝子と賞讃されるほどの人物は、殆どすべて、その親の亡くなつた後大いに悲しみ哭いたとか、墓の傍の喪屋に長年籠つていつまでも亡き親を慕ひ守つたとか傳へられてゐることである。もとよりそのことのみを以て孝子たるの十分條件としたのではないが、孝經にも教へる通り(喪親章)、死後の追慕供養がその必要條件とみられたことはたしかと言つてよい程である。

かういふ孝子傳の記載の仕方は、わが六國史その他比較的支那思想、支那的表現法をとりこんでゐる文獻にも親ひ得るのではあるが、特に中世、近世の武家社會における、支那的教養からかなり縁遠いものが表現した文獻を注意すると死後の親への働きかけを孝子たるの絶対條件としてゐない。例へば秀吉の太閤式目は「親子懇者存生之内、未來相助者不知之事」と規定し、親の存命中に孝行することの肝要なる旨を示唆してゐる。これが俗にいふ「親子は一世」「親孝行したい時には親はなし」の思想と一つ流れにあるものなること勿論である。これは、支那で禮記が、孝子が親に事ふるには三道あり「生則養、沒則喪、喪畢則祭」(祭統)と、死後の親への供養祭祀までをも、子が親に對する倫理としての孝道に含めたのと違ふ點である。何分、支那では左傳にもあるやうに(僖公十年)、民は非族を祀らぬ、逆にいへば人の靈たる人鬼はたゞその子孫によつてのみ祭らるべく、論語に所謂「非其鬼而祭之誣也」(爲政)であるから、子孫の斷絶ほど慘めなことはなく、孟子が、「不孝有三、無後爲大」(離婁上)と説くわけなのである。従つて親の生死に關せず自己のあらん限り親・先祖をまつらねば

ならぬと禮記もいふし（内則）、大孝は終身父母を慕ふと孟子もいつたのである（萬章上）。以上のやうな見方の相異が中世以後の發生でないことは明かである。何故ならば、かの唐律では祖父父母母への供養を怠ることを不孝の一つに數へ罰するのに、わが大寶律は不孝に關する他の條項はすべて唐律通りに受け入れたにも拘らずこれのみを省いてゐるからである。日本人古來の傳統的な見方によつて淘汰されたものと解さねばなるまい。

尤も周知の通り、書紀の神武天皇紀に皇祖たる天神を郊祀して大孝を申べん、と仰せられた詔がみえるので、祖先をまつることを大孝とする思想が古くあつたといはれるかもしれないが、書紀のこのあたりの表現は又格別支那的であるのでそのまゝには受けとれない。海内御平定の業終つて、天ツ神——といふとそれは皇室にとつては勿論皇祖神であられるが——その天ツ神をまつり感恩報謝された御事實を斯く堂々たる支那の文章を借りて表はされたにすぎまい。それはこの場合の「大孝」が「オヤニシタガフ」と古訓されたことにも窺ひ得るのである。日本の孝に對する觀念については別の折に詳しく發表する筈であるが（現代日本文化の基礎）第五卷、「倫理文化」所收、家族の倫理——孝——、要するに親にひたすら隨順することを以て孝の根本とする態度が特色であり、右の場合でも、この大時棧に天ツ神、しかも皇祖に當られる天ツ神をまつることがオヤニシタガフ、つまり親先祖の踐んで來られた道に隨順することになるのだといふ思想を示すのである。孝の重點は親・先祖をまつること自體よりも、祖先以來の傳統的態度に従ふにあつたから、支那の「大孝」が親の祭祀をすること自體であつたにも拘らず、日本的に理解し直して斯かる訓を施したのである。

以上のやうな孝についての日支の見方の違ひは、そのまゝ祖先崇拜についての見方の違ひに延長する。支那で

祖先崇拜とは祖先祭祀だといひ得るが、日本では祖先を祭祀してもこれを最も重くはみず、むしろ祖先の道に従ひ、その名を念頭に刻んで慚ぢなき行爲をしようとする態度としての崇拜である。そのことは推古天皇紀十五年二月の詔における、皇祖が嚴肅に天神地祇をまつられた御方針に隨つて御自身もその祭祀をなさらうといはれたお言葉、續日本紀にある「祖ノ名ヲ戴キ持チテ天地ト共ニ長ク遠ク仕ヘ奉レ」(天平十五年五月の詔、或は「各ガ家々己ガ門々、祖ノ名失ハズ勤シク仕ヘ奉レ」(天平寶字元年七月の詔)とお言葉に察し得る。斯く日本の祖先崇拜は先祖の名譽にかけてこれに隨順することである。が親祖先を懇慫に祭祀することは家族の立場における道の重點ではなかつたにしても人倫の大道であつた。新著聞集に「存母には孝を盡し亡父には施を行ふ」(卷一)とあるやうに、死後の祭祀供養は、支那と違ひ、孝といふ家族倫理を超えた倫理であり、家の立場において絶対的なものではない。従つて家といふ埒に立つとき、支那では、子供は亡くなつた親・先祖のまつりのためにあるべきものと思はれるが、日本では子供が親先祖のためのものとまでは考へられて來なかつた。

それ故、支那では儀禮に子は「繼父承祭」(喪服)とある如く、子供は全く家筋を繼ぎ祖祭を承け繼ぐためのものにすぎず、子供自體としての價値を認められぬ。従つて早くから父系男系の社會をなすこととて普通「子供」といふ時、その中に女子は含められてゐないことは有名な事實である。所謂「無子去」として嫁が離縁にされる場合の「子」は男子である。古代には郊媒の神とか近くは王母娘娘・送子觀音とかいつて、子授けの神即ち男子を授ける神を祈念すること、支那人は非常に熱心であるのに、日本人はかういふ子授けの神とか子授け觀音を祈るものも多少あるけれど、むしろ著しいのは慾、子供が生れるについて「産み」の安らかならんことを産神・

古語でいへばムスビノ神に祈る風であり、更に男女を問はず生れて後の成育安全を保障する子育て・子安神の信仰の方が遙かに普及してゐる。日本で「子寶」といふ觀念は山上憶良の歌にもみえる如く、古來のものだが、その「子」は男女を問はない。生々されて行くこと自體に喜びを感じたのである。中世末の世鏡抄などは端的に、妻をば「第一ニ男子女子ヲ儲ン爲バカリト心得ベシ」といつてゐるが、家の繼承といふことに痛く心を勞してゐた封建制下の當時にあつてもなほ女子は無視されない。家において期待されるのは要するに子供一般なのである。繼承を得ることに汲々とする支那人には古來養子の制があつたのに、日本では中古令制受容に至るまではそれもなかつたやうである。たゞそれでは古人の名が世間に忘れられることを慮つて、貴い方ならば特にその名を記念するために御子代・御名代の部を設けた。その代は古人をまつらなためのものでないこと、たとひ子供があつても名代をおいた例にも徴し得る。その場合は特に祖先の名を世にあらはしたいといふ心持に根ざしてゐるのであり、ここにもさきに述べたやうな祖名尊重といふ意味の祖先崇拜が祖先祭祀のそれよりも重かつたことが窺へる。

日本人が生みそのものに最大の關心を拂ひ子供の生れ行くことに喜びを感じたに對し、支那人は子供は祖先のためのものとみるから、父母の喪中に男女同室することを避け、即ち喪中に子を生むことを嚴禁した。それは禮記などの古典、唐律などの古法に著しいが日本ではこれを採用しない。支那では凡ゆる日常家族生活の重心が親・祖先などの向きいはゞ過去性に傾いてゐるから、結婚をすることも畢竟祖先のためとして、嫁入後三ヶ月して行ふ廟見、即ち婿の祖廟を拜する儀式をすませなくては正式に妻たり得ぬときめた。又、その家の親たる舅姑に事へてまめならぬことは子を生まぬことよりも悪く、嫁は忽ち離縁にさせられた。日本の家族生活の重心は

これに對し子供の方、未來性の向きに傾いて居り、子供に托して將來に明るい希望をかけてゐる。宮室の須屋の子供によくみる如く、子供に好んで神がよりますとの信仰もその現はれである。天忍總耳命が降臨されることをやめて誕生直後の天孫が降臨されるやうになつたとする國民古くの信仰にもその日本の性格がみえる。

そのやうに支那の家で重きをなす祖先は、子孫の生活を秩序あらしめこれを拘束する嚴肅な存在としてやや敬遠されるが、日本では家族の主々發展の保障者、生活基準たる傳統の主であり暖かく子孫を包むところの親しまれる存在である。ひいて祖孫一體の感強く、支那のやうに祖先の名を敬遠して諱むことをせず逆にならぬ一部なりとも採つて踏襲したがる傾向がある。この相違は、祖靈といふものの在り所についての見方の違ひと關聯する。

支那人は祖靈が家の身近に祖廟の中に籠つてゐる如くに感じ、日本人は所により様々ながら、或は海の彼方、川上、山の奥など遙か離れたところに在ると感じてゐる。船形の棺を用いた事實や、盆行事における盆船や精靈流しは、祖靈についてのさういふ觀念に由るのである。支那でも、盆を鬼節として精靈流しなどするところがあるが、その靈は餓鬼であつて平素まつられざる不遇放浪の人鬼であり、祖廟の靈について同様の營みをしてない。日本人が比較的容易に火葬を普及させたのに、支那では土葬が根強く残つてゐるのも、さうした祖靈所在觀の相違即ち亡き靈を宙に浮かせることを不思議とせぬか不思議とするかの違ひによらう。正月とか盆に宙にある祖靈が家郷を訪られるのを機會に親族相寄つてこれを中心に團欒する、そこに近世の所謂葎入り、古い言葉でのオヤゲンゾが二度行はれた根拠がある。支那にはかういふ習俗は認められない。

わが國民には、己が一族の開拓祖先が中央社會からの落人だとかその遠い末裔だとか強調したがる、そして祖

先を通じて國家的公の面に連ならんとする慾求が強く、國體上自然のことながら中央集中的同族觀念が強くある。一方に右にみたやうに祖孫一體の感覺も強いのであるから、いきほひ祖先を介して己れが國家に密接するとの氣も強い。従つて國家なり主に忠ならんとするとき、當然親・祖先の名譽が反省される可能性がある。さきに引いた奈良時代の詔に、先祖の名を頂き念じて國家に奉公せよとあることはその點で意義深い。これから忠孝一本の思想が懷かれやすいのである。支那の忠孝一本は、禮記に「忠臣以事_レ君、孝子以事_レ親、其本一也」(祭統)とある如く、忠の態度も孝の態度も一つの事へ方の二點における現はれだといふので日本と少し違ふ。祖先と國家とを一筋路においた考へではなく、公と一家とを互に對立し排除しあふ間柄に思つてゐる。朝命を斥けてまで祖墓の供養をしたと孝子傳に讃へられるものさへある。日本にはさういふ傳はないし、親へ隨順した孝のみを以て忠に代ることも理論上ではともかく、實際の心情の上では是認されぬので、特に公用以外の時には必ず親を見舞つたものを孝子として褒めた例が近世にある。忠孝一本でも殊に忠を重しとし忠を窮極とするからである。支那では白虎通の所謂「孝、百行之本」で孝行が最高の道とされるから、孝なるほどに立派な人物は主にも忠だらうと見做して「求_ニ忠臣_一必於_ニ孝子之門_一」といふのである(後漢書五十六韋彪傳所引孝經註)。日本では忠孝が一筋路にあり、忠を盡してゐればおのづと孝が逐けられるとの見方である。

以上のやうな、日本人と支那人との家族生活における子供や祖先に對する見方の相違が何故出來たのか、それは全く國民性の差異によることなのか、これは非常な問題である。私はこの相違を促した一つの大きな根據は次のことかと推測してゐる。

支那では古代より現代に至るまで、殊にやや邊鄙の地方では同族部落が大層多いのであるが、即ち血縁村落が地縁村落と折衷つたところが日本などよりも比較的多く、しかも殊更さうありたいとして意識的に封鎖する傾きも強く、事實各村落の依つて立つ經濟的地盤のゆたかさがそれを可能ならしめてゐるが、それは又、村落が村落全體として共同防衛・集團責任・共同所有の制度に適應して共同集團性を強く保たねばならぬ古來の社會狀況であることにも依つてゐる。さういふ村落の集團化が、日本人とは比較にならぬ強固な郷土意識を彼らにもたせてゐる。この集團性を發揮する上において、その構成者が同族であつても、放つておけば漸次分化して家族相互が疎くなつて行くおそれがある。それを堅く結びつけること、換言すればいつまでも血縁同類の意識を保持することが肝要となるし、さうすることが最も有效となるが、この場合系譜を過去に遡つてそれら親族内の家族が一つに連なる筋としての祖先に結合の紐帶をおき、殊に最も同類同族連帶の情を昂揚せしめやすい雰囲気を醸す祖廟の祭祀を重視することは自然である。日本では國家・公の面に出るにつれて祖先の名譽を思ひ前途に勇躍子孫に希望をかける。この際家族の意識としては、祖先は國家的な面に包みこまれてしまひ、未來の子孫の方に重みが傾く。支那では右のやうに自分らの家とか村とか私の面の強化を思ふにつけて祖先のことを胸に刻む機會が多くなるが、その祖先の上にひろい國家的なものがかぶつてちないから祖先は祖先として昇華されずに残る。彼らが家の立場において子供よりは祖先に心の重味をかけ、現在が、祖先の背後にある過去にたえず縛られる状態を傳へ來つた社會的根據は多くここにあらうかと思ふ。

宗教の根據について

石 津 照 壘

一 實際の、従つて直接的な宗教經驗に於て、人々は色々な宗教的容體に關係してをる。さういつたやうな宗教的事實の共通性とか類型とかを求めるのではなく、それらの色々な宗教的事實、宗教的關係が、そこをもととしてあるところの謂はば底、Grund を尋ねたいのである。

その場合先づ注意せらるべきことは、その底はあくまでも事實の底をなしてをるもので、事實の他處には求めるわけにはゆかないといふことである。

そこでかゝる根據、底の求め方は直接的な、色々な宗教的事實の規定性や積極性を解きほぐして究極の根據にとゞく、そこより外にゆきつき場がないといふ、そこが底であるとみるより外はない。

そのやうにして解きほぐされた、宗教の基礎的な構造を見ますと、私の見込みでは、めいめいが現實に存在してをる、その存在の當の處、ありのままのところ、宗教の究極の根據があると思はれる。但し、そのありのままのところとは、そのものとしての自己、主的な自己を超えた、超越的な謂ゆる存在者の存在の場面であり、

同時に其處は、そのものとしての自己なるものの無さ、空しさに於てある場面でもある。しかしそれがありのままの自己乃至とくに一切の存在物の眞實の存在の場面、であるが、そのやうなところに宗教の根據はあり、そこに於て、そのとほりに在ること、即ちそのものとしての自己を無みし、空しくしてあること——即ちあるとほりに在ること、——が宗教の本來的な本質的なすがたであらうと考へるのである。

そして宗教の實際の、従つて直接の經驗的事實に於ては、宗教的な客體的存在者（存在物）に關係してをるのであるけれども、その底に於ける本質的な構造としては（従つて積極的な姿については（従つて積極的な姿については）今申したやうにそのものとしての自己の無さ、或は超越的な自己の存在の當處へと主體が其處のとほりに、そのものとしての自己を無くし、空しくして關係することを經て、或は關係しての上で、其處から建てられる種々の謂ゆる宗教的客體者へ關係してをるのではないであらうかと、考へられるのであります。

時間もないので、こゝを詳しく論議するよりも一二の人の所論に寄せて申す方がはつきりするかと思はれるので、西洋に於てこのやうな考へに近づいてをる一例としてキェルケゴール等を取りあげて吟味してみよう。

二 彼によると具體的な人間の存在とは、個別的各自的な個體の實存の當のところにある。實存とは在るのでなく成ることに於てであるが、まづそれは思惟の中にあるのではなく、時間的空間的規定の中に於て現存する謂ゆる現存在をもつのである。そこに於て、主體によつて反省せられ空想せられたもの、とくにそのうちの一般的なものであるのではなくて、將來的に自己の成り得る乃至成るべき可能性に於てあることを自己の現實性に置き換へること、いひかへれば、自己の現在の現存在に於て、その考へられてあるところの、可能性に於てあるところのことを實

現する、乃至實現せんとするといふことが具體的な實存のあり方である。

ところで自己の成るべき可能性に於てあることとは何かと申すと、それには色々あるであらうが、その究極を、彼によると、人間は永遠性におくのである。人間とは永遠たらんとして、可能性に於てあるところの、即ち考へられたる永遠性を自己の現存在に於て現實性に轉じること、無限の關心と努力の内面的行爲をなす、それが、勝義の實存であり、それは宗教的に實存することに外ならない。

ところが形式的にいつても可能性と現實性との間には質的な分裂がある。純粹思惟や論理の中で扱はれるなら知らず、實存に於て可能性から現實性への轉回といふこと、即ち自己の許に於て現には未だ無きものを現に在るといふ事態に轉じるといふことの間には分裂がある。更らにその内容として、實存に於て限られたる有限性に於てある個々の人間が永遠性に連なるといふことは、その間に超えることの出来ぬ絶對的な斷絶がある。

しかもしかしそれを結合し、可能性に於てある無限性を自己の現實性——現實性とは主體的にはその場面の外にはない——に轉じることが實存の課題である。それは逆説である（それが第一の逆説）。

それはどうして爲されるかといふと、激情の力による決斷によつて處するのみ。激情とは自己の没落を氣附きながら不確かなもの、逆説的なるものにかかつて行く。突き返されるほど激發せられてかかつてゆく力である。かくて究極の決斷は實存に於てある自己を捨てるといふことが極限であるか、さうして永遠性に連なるのか。否、未だ永遠へは連ならない。實存するかぎり永遠へは連なれず、實存を出でては實存者は仕事が出来ない。人間は實存するかぎり、永遠性をもつてゐない。それをわかる條件ももつてゐない。

それを與へるのがキェルケゴールによれば神であるが、その與へ方は時間の中に成れる永遠、時間の中に成り來れる神といふ仕方である。これは永遠の眞理を得んとする人間にとつて、眞理とそれを得んとする人間との間の逆説ではなくして、永遠の眞理そのものに於ける逆説（絶對的逆説）である。この逆説に頓き憤り、激情に推しすすめられて最後の決斷をなす、罪と不眞理に於てある自己なるを知つて捨身斷念する。

そこで愛なる右の神とわかり合ふ、信仰が成るわけであるが、それは結局、逆説的に實存に於て超越性と内在性とを結合することに外ならない。實存することの範圍にある自己を超えて——右の二重の逆説から二重に彼せられてはをるが——まづ實存することの當處をはなれた超越的なる永遠性に、しかも實は實存に於て、運なること、成ることである。それは逆説としてキェルケゴールには受けとられてをるが、彼のいふ超越性と實存との間に、實は實存することの超越性がありはしないであらうか（後にいふ存在者の存在のもつ超越性）。そこへと向けて本來的本質的には決斷を敢行するのではないかといふことが、上に掲げた問題の連關からは考へられてよいことである。しかしそのことは後に併せて考へよう。

三 キェルケゴールの意嚮に沿つて更らに一步進めるなら、しかし右にいふやうな信仰の成就とは現實の状態としては保し難い。それは極限であつて、結果的には到達出來ない。期するは唯だ自己の現存在の當處に於ける激情の瞬間、決斷の頂上のみ。

そこで私共の主題に徴すとどうなるかと申すと、彼は主體性の眞理といふことをいふ。右に連關して申すと永遠性に於て自己の現實をもつといふことを目指して行く、信仰の成就を目指して行くそのやり方、態度に眞理が

あるのであつて、眞理は成就せられた結果の事態にあるのではない。それは事柄である。目指したことを現に今は可能性に於てしかもつてゐない自分が、それを現在——此處より外には努力の場所、操作の場所はないのであるが——の瞬間に於て、身に引き受けて努力し決断するといふ謂ゆる *ニが* に眞理があるといふ。

宗教の本質と眞理とはキェルケゴールによれば従つて主體のもとにある。主體の態度にある。所作のうちにある。しかしそのもとづく根據が主體性の何處かに求められてをるかといふと、そこには彼の關心はなかつたと思はれる（客體的にいへば眞理の根據は主體から、人間から奪はれてをる。それは斷絶の彼岸にあるわけであるが、今はそれが問題ではない。そのことは上の（二）の吟味と連關する）。只管に謂ゆる存在的な操作、振舞ひ方を、「思索實驗」してをるのである。

ところが、キェルケゴールが存在論的ではなく、存在的に始終の努力をかけて眞理が現實性に於てそこにあり得ると指摘した *ニが* の範圍、實存することの態度の範圍を、かりに存在論的に推しつめてみると、ハイデッガーの所論との連關が出て來ると解釋されよう。勿論ハイデッガーに於ては謂ゆる存在的なことが問題でなく、態度の善し悪し、當否が問題でなく、實存してあるといふことの根源的な形式的なあり方、構造が問題であつた。そして、そこに於ては、人間をもふくめて、凡ての存在者の存在の當處、現存在の存在の當處に於てあることが明らかにせられたのであつた。そしてその存在の當處は超越性に於てある。

キェルケゴールが實存者の實存することの態度、仕方において宗教の眞理、信仰の本來的本質的意義のもとづく根據をかゝる根據即ち實存することの超越性にをいてみるといふことがさきの（二）でふれてをいたやうに—

往考へられる。けれどもそこには警戒すべき諸點と、ハイデッガーとは離れらるべき進路とがある。即ち存在者としての私の在るとほりの、本來的な存在の當處、それはそのものとしての私を超えたあり方に於てある當處、その根源的な根據へと自己を超え、そのものとしての自己を空しくすることに宗教の本質はあるとみようとする場合、かくいふことは勿論既にハイデッガーとは別れてのことである。(多くの實存論的神學の犯したやうな失敗はわれわれの所論に於ては危険性をもたないが)。

即ちその基礎的存在論に於ける存在の超越性の所論に於て、謂はゞその形式に於て正しいが、しかもその形式に與り含まれるところの存在的なもの、即ち超越の場面に於て存在者を遮絶するところの存在の性格を、存在論的に彩色するところの存在的な實存の理念、死ぬものなる人間といふ見積りは、吟味せられなければならぬであらうし、更にその先驅的決意性に於ける存在感の問題の追求の放棄が、われわれの主題への連接を妨げる。むしろそれらの點に於ては、私かにハイデッガーの所論に對決しつつ、恐らくキェルケゴールに順つて——如上の實存することに於ける可能性と現實性の問題にも因み——現實への超越を論じるヤスペルスの考はわれわれの所論に資すべきものがあると思はれる。しかしまたその包括者や存在の考へ方はもう一度ハイデッガー的な、存在者の存在といふ切點に還してみらるべきであつて、謂はゞ存在的なはみ出しを、ことわりなくも犯してをるのである。

聖婆伽梵歌と淨土教

伊 東 信 海

聖雄ガンヂーが「眞理の最高の書物」と敬重し、彼の非暴力の非服従運動を敢然と遂行し行く根據を實に婆伽梵歌に得たる事は周知の事實であり、亦ボース氏の獨立運動の聲明に「同胞よシュリクリシュナより受けた無執着的の努力云々」と叫べる如く、印度獨立運動の指導理念としてクリシュナの信仰に基礎付けられた無執着的の努力は二億四千萬印度教徒の聖戰遂行の精神であつて、實に婆伽梵歌は二千年の古より今日まで印度教第一の聖書として信奉され絶えず印度國民運動の指導書となつたのである。倍て茲に最高神クリシュナに對する絶對歸依の下に無執着的の行作を主張する婆伽梵歌と念佛の一行に眞人生を見出さんとする淨土教と互に大東亞建設の指導理念として彼此同じ宗教的形態を見出す事は誠に興味ある問題である。

婆伽梵歌は西紀前三世紀頃ブラスデーヴの一神教がブハーガヴァタ派として傳播するに伴ひ其の教理的根據の必要に迫られ後期奧義書や數論説及び瑜伽説を取入れて一神教的聖典として成立したものと云はれてゐる。即ち最高實在梵の權化なるクリシュナを立て、數論説によりて其最高實在の中に物質的根據自在ありて三徳（善性動性

隨性)を有し、此の三徳の均衡破れて物質界を形成し、又一方最高實在中精神的要素神我は自性の變異と結合して個體精神となり三徳が常に此等の間に動いて現象世界となると言ふ。即ち世界は最高實在梵の幻力によりて其中より流出したものである。そして吾人は此の現象界に於て身體と精神を有ち精神は絶えず三徳に繫縛されて欲情の爲に動きて苦しんでゐる。されば解脱は最高實在に還没するにあると言ふのである。此の最高實在との合一即ち解脱に達する方法は瑜伽にして其の中に智識所作誠信を説くのである。即ち欲情を制して心統一し最高實在を知得し、最高實在梵に歸敬して一切行作に執着せず、所作の縛を脱して行く時、解脱を得ると言ふのである。

さて婆伽梵歌に於ては此の最高實在は梵でありビシュナの化身なるクリシュナとして崇拜される。即ちクリシュナは最高實在梵の神格化であつて奥義書の「曰はく非ず曰はく非ず」を以て言詮はされる中性原理の梵ではない。不滅なる未顯現の梵としてではなく顯現せる神としてクリシュナを崇拜すべきを説いて居り、即ち信仰對象としての人格神なのである。そして「我れは不生にして而も不滅性を有し又萬有の主宰たり自性に依止し自己の幻力によりて出現す」(四の六)と言ふ如く、此の世界は實に神の幻力により其中より流出したものであつて、「我れより高き何ものもなし我れに於て此の一切は組織される、恰も紐に貫かれる珠數の如し(七の七)」とて一切は梵の顯現なりと言ふ。即ち佛教的には法身の人格化と言へるであらう。

茲に淨土教の阿彌陀佛も法性法身としては眞實智慧無爲法身であり緣起實相の理であり、其が二十九種莊嚴として顯現する所は方便法身にして方便法身即法性法身たる事水と波の如くであつて、此の緣起實相の神格化が阿彌陀佛である點よりは梵クリシュナと同じ立場である。然し方便法身としての現象界は婆伽梵歌の幻力によりて

梵より流出した實在の世界とは自ら趣を異にし、二十九種莊嚴も衆生救濟の爲の方便として即ち四十八願清淨の願心より莊嚴し出されたものと見て行、時、阿彌陀佛は單なる緣起實相の神格化ではない。緣起進動し行く實相の中に阿彌陀佛の御意志を見出すのである。即ち限り無き緣起の世界は淨佛國土成就衆生の最高目標に向つて永遠に進み行く、其の進みは我々の生きんとする意欲であり山川草木一切の意欲であり實に阿彌陀佛の誓願なのであつて、此の本願成就身即ち報身として人格神たる所に阿彌陀佛の特長が存する。

そして吾人は此の梵が一切であり不生不滅なる事を知らず三徳の爲に我執愛着を生じて心常に動搖し苦しんでゐるのであるが、此の苦を脱する方法は先づ智識である。即ち迷ひの世界の源たる精神と物質に關する智識を説いて、「非高慢非僞善不殺生(中略)五感の對象に於ける無愛着、無我執、生老病死の苦痛と邪惡とに於ける觀察(中略)自我の智に於ける恒久性、眞實の智の目的に於ける識見、以上此を知識と名づく云々(十三の八―十二)」と言ふ。又「我れは一切の本源なり一切は我れより轉現するを知りて賢者は我れを熱情を以て禮拜す(十の八)」とて智識は信仰を進め、そして又「信念ありて感覺を制し專心に求むる者は知識を得、知識を得て遠からず最高の平和に達す(四の三十九)」とて知識は信仰と感覺の制御とによりて得られる。又「我れに歸依し老死の解脱に向つて努力せる者は彼の梵を知り自我の全體を知り悉皆の行作を知る(七の二十九)」とて信仰は又知識を確立し全ての行作を知らしめる。即ち知識によりて感覺欲情を去る無執着の所作を生じ、絶對者への信仰を確立し、又信仰によりて知識と無執着の所作を生ずる事になるのである。且婆伽梵歌は解脱への根本要件として信仰を力説して、「一切時に我れを憶念し而して戰へよ、其の意識其の理性俱に我れに歸したれば汝は疑ひなく我にのみ來

るべし(八の七)」と言ひ、又、「一切五感の門を閉ぢ(中略) 瑜伽の等持に住して唵なる一音の梵を唱へ我れを憶念しつつ自體を捨て去る者は最上趣に赴く(八の十二、十三)」と言ひ、專念クリシュナによりてこそ最高實在に入る最上の道であると強調する。

淨土教に於て其の根本教義は深心即ち信機信法であるが、その信機とは自身は現に是れ罪惡生死の凡夫と見極め、迷える赤裸々な姿を如實に知見する事であつて、婆伽梵歌の苦痛と邪惡の觀察を智識とするに相當する。そして自らの苦惱に満ちた醜さを正見する時、強く阿彌陀佛の願力が顯はれて如來の御意志の尊さに目覺めるのである。かの梵に對する知識によりて信仰が確立するが如く信機は信法に進む。而して本願力に依らずんば助からぬ自己の無力さの自覺即ち信機が益々強くなればなる程、乘佛本願決定往生の絶對歸依の信仰は強められ、且又信法は信機を深め、口稱の一聲々々は愈々高く無間に續けられて行くのである。それは恰も婆伽梵歌の智識と信仰の關係に類すると云へよう。そして又此の深心に基礎付けられた隨順佛願の實踐行として口稱念佛の中に生き行く人生々活は婆伽梵歌の知識と信仰に基ける一切所作と義務の遂行への無執着の努力と等しく、尊き宗教的實踐の世界である。そして又此の隨順佛願の他力口稱の人生其儘が救濟されつゝある相であり、同時に緣起實相に没入せる解脱の姿であつて、丁度梵への絶對歸依によりて梵と合一し梵へ還没するが如くである。然し客觀的理論よりして眞の念佛者即ち解脱者ではあるけれども、念佛者自らにとりては救濟された瞬間又更に大なる救濟が要求され、信機信法は益々深められ念佛者自身には到達し難き地平線の如く阿彌陀佛の彼岸の世界は永久に彼方に現然として存し、臨終の夕まで念佛は相續されて行くのであつて、其處に淨土教の特長が存する。

是の如く淨土教の信仰と婆伽梵歌の所説は甚だ類似するのであるが、然し最高實在に對する正知と凡夫觀、如來の願力に隨る信法と絶對神への歸依、本願の行たる口稱の生活と婆伽梵歌の無執着の努力とは自ら趣を異にする。婆伽梵歌に於ける解脱の因は衆生の絶對歸依と最高實在梵の攝取としたけれども、最高實在の攝取は全分他受用身たる阿彌陀佛の救済の本願の如きものではない。即ち「我れは一切生類に於て平等なり我に於て憎むべきものなく又殊に愛すべきものなし、されど信念を以て我れを拜するものあらば彼等は我れに住し我れ亦彼に住す（九の二十九）」と言ひ、所謂最高實在としての必然性より來た救ひであつて、スピノザの「神に對する精神の知的愛は神が無限なる限りではなく永遠相の下に考へられたる人間精神の實質を通して顯はされたる限り神が自らを愛する神の愛である。即ち神に對する精神の知的愛は神が神自らを愛する無限愛の一部である（エチカ定理三十六）」と言へる所の神が神自らを愛し給ふ事である。勿論萬有神教としての立場よりは淨土教の救済もやはり神が神自らを愛し給ふのであるけれども、斯の願成せざんば正覺を取らじと誓はれた他受用報身佛としての阿彌陀佛の救済は梵の攝取とは同一ではない。そして又信仰の實踐行としての念佛は如來の御意志なる本願の行であるが、婆伽梵歌の行作は智識によりて行作が唯三徳のなす所にして其の護持を受けてはならぬ事を知つて、一切行作に對する無執着の努力を主張するのである。即ち一切行作は自性の性徳に依りて爲さる、我執に依りて其の自我を亂されたる者は我れは能作者なりと思ふ、されどアルデユナよ、性徳と行作との分布の真相を知れる者は性徳が性徳に依つて活動せるものと思ひて執着せず（三の二十七、二十八）と言ひ、一切行作の無執着の努力をクリシュナへの信仰に捧げ行くのである。従つて阿彌陀佛の本願の行としての念佛の如きではない。

要するにクリシユナは最高實在即ち法身の神格化であり其の報身的攝取は説くけれども、阿彌陀佛が淨佛國土成就衆生の最高目的に向つて進動し行く緣起實相の神格化報身として徹底した他力救済を垂れ給ふのと自ら相違が存する。されば婆伽梵歌はクリシユナへの絶對歸依の信仰の下に各自の義務遂行の爲、無執着の努力をなし行く所に苦より樂への解脱を説き、聽て其は職域奉公として國民運動の指導原理とはなるけれども、淨土教は順彼佛願の念佛の中に生死超脱の信仰を得、其の念佛しつゝ行作する姿その儘が佛願即淨佛國土成就衆生への尊き行となり、大東亞建設の利他行の指導理念となるに比して、婆伽梵歌の無執着の努力に聊か物足ら無さを感じざるを得ないのである。

如來藏思想と阿頼耶識思想との交流

勝 又 俊 教

如來藏思想と阿頼耶(阿黎耶)識思想とは各々その起源を異にし、獨自の發達を遂げて、各々その思想體系を形成し、印度大乘佛教思想史上重要なる思想史の部門を占めてゐることは、既に學者の屢々論述された所であり、今更茲に新しい問題を提起する必要も認めないのである。只併しこの兩思想が相接觸する部門に於て幾多の異説が印度に於て行はれ、支那に來つて更に一層種々なる問題を生じ、今日學界に於ても亦論究せられ、それが何等かの思想的立場に於て試みられてゐるから、この點に關しては尙後學者の卑見を述べざるの餘地が與へられてもよいと考へられる。而してこの問題は印度佛教思想史を考察する場合は勿論のこと、更に根本的には心性説の發展過程を通して、吾々の心の本質を考察し、實踐修行の根據としての心の現實と當爲、迷悟、流轉・還滅の理論を究明せんとする時、常に新たな課題として取上げられねばならないことは、何人も否定し得ないと考へられる。この古くして新たな根本問題について思想的考察を試みんとするのであるが、この問題に立入るには心性説の發達についての總括的の考察と、特に如來藏思想及び阿頼耶識思想の起源及びその發達についての徹底的なる

究明とを先決的要件とすることは勿論である。併し乍ら、今は只その一部として特に兩思想の交流する點についてのみ考へることにする。

扱て問題を兩思想の交流といふ一點に限定する時、先づ如來藏思想のみを有する經論と、阿頼耶識思想のみを有する經論と、如來藏・阿頼耶識の兩思想を共に有する經論との三種に分類することが必要である。而してこれらの經論を取扱ふ場合には、常にこれらの經論の成立問題が附隨して來るので、その取扱に慎重を要することは勿論であるが、今はしばらく學者の説に従ふこととし、諸經論を分類すれば、大要次の如くである。

先づ如來藏のみを説く經論を擧ぐれば、如來藏經、無上依經、不增不減經、勝鬘經、大般涅槃經、央掘魔羅經、大法鼓經、圓覺經、大乘法界無差別論、入大乘論、等があり、次に阿頼耶識のみを説く經論を擧ぐれば、解深密經、瑜伽師地論、決定藏論、大乘阿毘達磨經、攝大乘論、大乘阿毘達磨集論、及び雜集論、中邊分別論、法法性分別論、顯揚聖教論、唯識三十頌、唯識二十論、十地經論、轉識論、顯識論、大乘成業論、大乘百法明門論、安慧の唯識三十頌釋、成唯識論、成唯識實生論、佛地經論、等があり、而して如來藏と阿頼耶識とを共に説く經論を擧ぐれば、大乘莊嚴經論、攝大乘論釋、佛性論、實性論、入楞伽經、大乘密嚴經、金剛三昧經、大乘起信論等がある。今茲で問題になるのはこの第三類の諸經論であるが、第二類の中にも、自性清淨心、心性本淨を説く中邊分別論や、一心を説く十地經論の如きものが存するので、廣い意味では第三類に入れて考察すべきものである。而してこの第三類の兩思想を併せ有するこれらの經論も、或は阿頼耶識説を中心となしつつ如來藏をも説くものと、或は如來藏説を中心となしつつ阿頼耶識をも説くものと、或は兩思想の統括調和を計らんとしたものとの三

類に分つことが出来る。

一般に言はるる如く、如來藏思想の起源は小乘大衆部等の心性本淨說に由來するものであり、それが大乘に至つて一切衆生悉有佛性の主張となり、法身並に菩提心・一心・自性清淨心の考察となり、凡聖不二、成佛可能の論理として、在纏位の法身たる如來藏の思想が發達し來つたものであり、此れに反して、阿賴耶識思想の起源先驅は大衆部の根本識、化地部の窮生死蘊、上座部の有分識、經部の一昧蘊、譬喩者。分別論者の細心、等に由來するものであり、生命及び意識の根源、生死輪廻の主體、としての根本識を想定し、この識の轉變を説いて先づ雜染の現實界を説明し、次いで清淨解脱への道をも明かにせんとして發達したものである。従つて如來藏は心性を明かにせんとし、阿賴耶識は心相を明かにせんとしたものであり、如來藏は心の理想態を追究し、その當爲の立場より現實を眺めんとするものであり、阿賴耶識は心の現實態を究明して、その現實・日常心の立場から日常經驗の諸相を解釋すると共に、同時に理想態としての覺證への過程を唯識觀法を通じて明かにせんとするものである。かくの如く、如來藏と阿賴耶識とは全くその立場方向を異にする思想であり、獨自の發達を遂げて來たのであるが、併し兩者共に六識以上の根本心、根本識を問題とするのであり、又その立場・方向こそ異なるにもせよ、等しく迷悟・流轉還滅を説く思想である限り、兩思想が行はれてゐる間に、相互に他の思想に對して何等かの形に於て解釋するの必要の生じて來ることは當然のことと言はねばならない。従つて先に述べた如き第三類の經論が成立し來る必然性が考へられ得るのである。この兩思想の交流する一一の面を一一の經論について明かにし、それらゝの經論の占める思想的地位を決定すべきであるが、茲ではその一節として大乘阿毘達磨經の一偈につ

いて述べてみよう。

大乘阿毘達磨經の逸文として、今日吾々は十文の存することを知らるのであるが、その中、「無始時來界、一切法等依、由_レ此有_二諸趣_一、及涅槃證得」

Anādikāliko dhātuh sarvadharmasamūhayaḥ //

kaśmin yati gatiḥ sarvā nirvāṇadhigamo pi vā. // (Sylvain Lévi's edition, p. 37)

界は無始時來のものなり、一切法の等しく依る所なり。

彼あれば一切の趣あり、或は又涅槃を證することもあり。

の一偈を如何様に解釋するかと云ふことが、如來藏思想と阿頼耶識思想との交流史上重要な意義を有するものである。元來經自身の意味する所では阿頼耶識を豫想して説かれた偈であらうことは他の逸文との關係から充分推定することが出来る。然るにこの偈は後世への影響極めて大きく、即ち攝大乘論、並に釋論、究竟一乘寶性論、安慧の唯識三十頌釋、護法の成唯識論等に引用され、種種なる解釋が行はれることになつたのである。先づ世親の攝大乘論釋では眞諦・笈多・玄奘の三譯は何れも界を因の義、一切種子の意味に解釋し、所謂阿頼耶識釋をなすのであつて、この點は又無性釋も同一趣意を述べてゐる。然るに只眞諦譯のみには別に界を如來藏の義とし、界の五義を述べ、勝鬘經の文を引用し、如來藏釋をも附加してゐる。成唯識論では卷第三の五教十理證の最初の第一證にこの偈が示され、その解釋に至つては攝大乘論釋より遙かに理解し易く詳説されてゐる。その要點を述べれば、この偈は阿頼耶識存在の教證たるもので、偈の前半は第八識が因縁となることを、後半は第八識が流轉

還滅の爲に依持となることを示したものである。界は因の義、即ち種子識の意味で、阿賴耶識中に攝在する種子から一切諸法が生じ、依は縁の義、即ち執持識の意味で、阿賴耶識は一切法の依止となる。更に具體的に言へば七轉識の所依止となるものである。又阿賴耶識があるから一切の流轉に順ずる法即ち有漏種子を執持して有情が生死に流轉することになるのであり、又この識あるが爲に一切の還滅に順ずる法、即ち無漏種子を執持して有情が涅槃を證得するに至るのである。或は又これを三性説に約して初句は第八識の識體の無始相續を顯し、第二句は依他起性、第三句は遍計所執性、第四句は圓成實性を示したものと解するるのである。何れにしても阿賴耶識を中心とした解釋であることは明かである。尙又この偈は卷第二に護月論師の種子本有説の教證として、「又契經説、無始時來、一切法等依、界是因義」と述べ、この界を有漏無漏の一切種子の本有の意味に解釋してゐる。而してこの種子本有の教證としてはこの他に、「一切有情無始時來、有種種界一如惡又聚法爾而有」をも引用してゐる。これと同一傾向の考方は大乘莊嚴經論の種姓品にも、「由界差別者、衆生有種種界、無量差別、如多界修多羅説、由界差別二故、應知三乘種姓有差別」とあり、又成唯識論卷二には「種姓」として、「諸種子體無始時來、性雖本有、而由染淨新所薰發」と述べ、(七) 瑜伽師地論卷三十五には「種姓に本性住種姓と習所成種姓との二種があり、この種姓は又種子、とも界とも性(prakṛti)とも稱すること説かれてゐる。これらによつて界の意味が略同一意味に解せられてゐることを知り得ると共に、成唯識論に於ける阿毘達磨經の偈の解釋が全く阿賴耶識なることが知られるのである。次に安慧の唯識三十頌釋では第十九頌を釋する所で、阿賴耶識存在の教證として引用され、現存梵文偈として頗る貴重なるものであるが、その偈に對する安慧の解釋は述べられてな

い。兎も角以上の如きが阿頼耶識思想による解釋であつて、かゝる思想的傾向が一方の潮流をなしてゐたことを證するものであるが、併し他方に於ては同時代に如來藏思想の潮流があり、この立場から又種々なる思想を解釋せんとする傾向も存したのであつて、それが眞諦譯の攝論釋と實性論とに於て見られるのである。先づ攝論釋では界を體類・因・生・眞實・藏の五義となすが、この五義の説は元と、勝鬘經に、「如來藏者是法界藏、法身藏、出世間上上藏、自性清淨藏」と説くに初まり、それが佛性論には、「如來藏有三五種、何等爲五。一者如來藏、自性は其藏義……二者正法藏、因是其藏義……三者法身藏、至得是其藏義……四者出世藏、眞實是其藏義……五者自性清淨藏、以祕密是其藏義……」と解釋せられ、攝論釋には、「此界有五義、一體類義、一切衆生不出此體類、由是此體類衆生不異。二因義、一切聖人法四念處等緣此界生故。三生義、一切聖人所得法身、由信樂此界法門故得成就。四眞實義、在世間不破出、世間亦不盡。五藏義、若願此法自性善故成內、若外此法雖復相應則成敵故。」と説き、更に第十五卷には法界の五義として性・因・藏・眞實・甚深を擧げてゐる。又顯識論には三性の性の意味を自性種類・因性・生・不壞・祕密藏の五義を以て解釋してゐる。此等によつて恐らく佛性論は直接勝鬘經の説を解釋したものであり、攝論釋や、顯識論の説は佛性論の解釋に基いてゐるのではないかといふ推定が許され得るのであり、攝論釋の如來藏釋なるものは佛性論の成立以後、即ち世親以後何人かの手によつて附加せられたものではないかと考へられる。三性の性を五義に解することも全く顯識論特有の解釋であり、然も此等は世親以後、入楞伽經實性論等の如來藏說と阿頼耶識說との調和統括を計らんとした時代の思想傾向と同一の風潮に乗じて解釋されたものであらう。次に實性論では「無始世來性、作諸法依止、依

性有_二諸道_一、及證_二涅槃_一（一三）とあり、性を如來藏の意味に解し、勝鬘經を引用して解釋してゐる。これは何等阿賴耶識思想を以て解釋する餘地のない點をよく示してゐるのであるが、かくの如く、同一偈が阿賴耶識となり如來藏釋となることは當時の學界に二大潮流の存したことを物語るものであり、そこにはやがて兩思想交流の氣運を孕むことになるのも必然のことであらう。

以上述べ來つた如く、同一偈を廻つて兩様の解釋が行はれたのであるが、この中、如來藏を中心として生死涅槃を説くことには十分なる説明が與へられてゐるであらうか。阿賴耶識思想を以てせずして果して妥當なる解釋が得られるであらうか。先づかゝる如來藏釋の教證となる勝鬘經の思想を探查し、その發展としての攝論釋・實性論の解釋が如何に理解さるべきかについて考察してみよう。勝鬘經に於ける如來藏緣起の原型とも稱すべき文は

「世尊、生死者依_二如來藏_一。以_二如來藏_一故說_二本際不可知_一。世尊有_二如來藏_一故說_二生死_一是名善說、……世尊、生死者此二法是如來藏、世間言說故有_二死有_一生、……非_二如來有_一生有_二死_一。如來藏離_二有爲相_一、如來藏常住不變。是故如來藏是依是持是建立。世尊不離不脫不異不思議佛法。世尊斷・脫・異外有爲法依持建立者是如來藏。世尊若無_二如來藏_一者不得_二厭_一苦樂、求涅槃。何以故於_二此六識及心法智_一此七法刹那不住_二種_一衆苦、不得_二厭_一苦樂、求涅槃。……如來藏者非_二我非_一衆生、非_二命非_一人。如來藏者隨_二身見_一衆生、顛倒衆生、空亂意衆生非_二其境界_一。」

であり、これによれば、如來藏は我でも衆生でも命根でも人でもない。この點では阿賴耶識も同様に考へられてゐるが、阿賴耶識が日常心有爲法であるに對して、この如來藏は常住不變の無爲法であり、法性心、自性清淨心

である。しかもこの自性清淨心たる如來藏に依つて、生死涅槃即ち染淨の二法があるのであつて、生死のあるは「世間言説」の故であり、涅槃を樂求するは如來藏が不起不滅の清淨法であるからである。それ故に如來藏は生死の依・持であり、涅槃の建立證得を可能ならしめるものであると説くのである。これは明かに如來藏を以て流轉還滅の根本原理となし、しかも無我説に立脚して、我の思想と混同すべからざる點に注意し、一切衆生悉有佛性等の從來の心性の研究に一步を進めたものである。この點は阿頼耶識説が目ざす所と全く同一の問題を取扱ひ乍ら、その立場を異にするものである。攝論釋並に寶性論はこの思想をそのまま繼承したに過ぎないのであつて、そこに著しい思想的發展は認められない。即ち攝論釋は簡略にその趣意を引用してをり、寶性論は殆んどその文をそのまま引用してゐるに過ぎないのである。尙又佛性論にも、

「此清淨性事能有二、一於生死苦中能生厭離、二於涅槃欲求樂願。若無清淨之性、如是二事別不得成。故經中說、世尊若無如來藏於生死苦無厭離意、亦無欲求樂願之心。」(二五)

の文があり、これも勝鬘經に基ける同一思想系統のものである。これを要するに、これらの經論に於ては、未だ如來藏緣起の理論的説明が十分に發展してゐるとは考へられない。この理論的説明は如來藏と阿頼耶識との關係が一層緊密に論ぜられる楞伽經及び起信論に於て初めて組織的になされることになつたのである。かくの如く考察し來る時、阿毘達磨經の一偈は阿頼耶識緣起説を發展せしめる重要な原由であると共に、又如來藏緣起説を發展せしめる原動力ともなつたものであり、而して如來藏緣起説の理論的體系は勝鬘經の所説と、十地經の一心と、阿毘達磨經の一偈とを中心として、如來藏思想と阿頼耶識思想との交流する地盤に於て育成されたものであると

言ふことが出来る。

註一、宇井伯壽博士著、攝大乘論研究、三九頁。

註三、大正藏、三一、八、a

註五、大正藏、三一、五九四、b

註七、大正藏、三〇、四七八、c

註九、大箱藏、三一、七九六、b

註十一、大正藏三一、二六四、b

註十三、大正藏、三一、八三九、a

註十五、大正藏三一、七九九、c

註二、大正藏三一、一四、a

註四、大正藏三一、八、b

註六、大正藏三〇・二八四、bの文の取意なり。

註八、大正藏、一二、二二二、b

註十、大正藏、三一、一五六、c

註十二、大正藏、三一、八八一、a

註十四、大正藏、一二、二二二、b

佛教教理史より見たる五姓各別論

加 藤 精 神

五姓各別論と一性皆成論との論争は、支那日本に互つて古來盛に行はれて來たのであるが、特に我日本佛教に於ては、聖徳太子の佛法興隆の當時は、隋朝佛教の影響をも受けて、勝鬘・維摩・法華の三經義疏を御製作あらせられたる位であるから、勿論、一乘眞實の佛教で一性皆成論を御理想として佛法を宣布せられたのであるが、太子薨去前三年（唐高祖武徳元年）に煬帝は弑せられて隋朝が亡び、太子の薨去後廿四年（唐太宗貞觀十九年）に、玄奘三藏が天竺より歸唐して法相宗を傳へ、盛に一乘方便、三乘眞實の教義を宣布して、五姓各別論が勃興したのである。此の時に我國より入唐留學した元興寺の道昭は、第三十七代孝徳天皇の白雉四年（皇紀一、三二三年）入唐して玄奘の門に入り、五姓各別論を學習して歸朝したのである。次で道昭入唐後六年、第三十八代齊明天皇の四年（皇紀一、三一八年）に智通・智達の二人が入唐して長安に入り、玄奘・慈恩の師資に學びて歸朝したのである。（以上南寺の傳、又は飛鳥の傳、又は元興寺の傳と云ふ）

次に道昭入唐後五十一年、第四十二代文武天皇大寶三年（皇紀一、三六三年）に智鳳・智鸞・智雄の三師入唐

し、撲揚の智周に從つて五姓各別の敎旨を受け、歸朝後之を義淵に授けた。次で道昭入唐後六十四年、第四十四代元正大皇の靈龜二年（皇紀一、三七六年）に玄昉入唐して智周の門に入り、在唐廿年、第四十五代聖武天皇の天平七年（皇紀一、三九五年）に歸朝して法相唯識宗を弘む（以上北寺の傳又は御笠の傳又は興福寺の傳と稱す）

其の後第四十六代孝謙天皇の天平勝寶六年（皇紀一、四一四年）大伴古麿と共に唐僧鑑真和尚來朝して、天台の三大部を將來すと雖も、未だ何人も學習するに至らざりしものである。偶々、第五十代桓武天皇の御代に至りて、傳敎大師最澄法師が始めて之を研學して、新に日本天台宗を弘められたものであつて、是に於て奈良朝時代久しく抑壓せられてゐた一性皆成の宗義が、再び我國に勃興するに至つたものである。爾來、五姓各別論と一性皆成論と互に議論抗爭して相讓らなかつたのである。然るに傳敎大師の三乘方便一乘眞實の實大乘は、漸次に我佛敎學界を風靡し、弘法大師も亦是の說を採擇して、十住心を建立して立敎開宗せらるゝに、五姓各別の法相宗を他緣大乘心として第六住心に置いて大乘の初門と爲し、龍樹の空門を説く三論宗を以て覺心不生心として之を第七住心に置いたのである。爾來、五姓各別論は漸く其の勢力を失ふに至つたのであるが、殊に第六十六代一條天皇の寛弘三年（皇紀一、六六六年）に惠心僧都が『一乘要決』三卷を著すに及びて、三乘一乘の權實を決定して殆ど其の源底を盡くし得たりと信ずるものゝ如く、後に鎌倉佛敎の盛運に及びては、最早之を論ずるの必要を感ぜざるに至つたのである。これが我國に於ける五姓各別論の始末である。

更に支那の佛敎に至りては、最初より大乘佛敎のみが信仰せられて、俱舍成實の如きは僅に學解増進の一助として學習せられたるに過ぎず、隨て五姓各別論に對しても、單に大乘佛敎の立場より之を批判して、絶えて小乘

佛教者の位置に立つて之を考究したるが如き形跡なく、彼の道生法師が、法顯所譯の六卷の『泥洹經』を讀破して、「一闍提定不成佛」と説くを見て、此の經の大部には必ず「衆生悉有佛性」の説あるべしと論じ、遂に宋主に擯出せられたりしも、後に涅槃經の廣本至るに及んで、果して「一闍提有佛性」の説ありしかば、宋主驚嘆して使を發して道生を迎へ、宋朝の道俗五千餘人みな講會に集る。道生高座に昇り已て衆に辭して曰はく、良に此の經本、未だ至らざるを以て、道生斯れに由て死を忍び來ること久し、今幸に符契を得て、言に謬誤なし衆僧を惑さずと、言ひ訖て高座に於て奄然として化寂す。時人生を號して忍死菩薩と云ふ。

又玄奘歸唐して盛に五姓各別論を唱ふるに及びても、定性の二乘に就ては始めより深く研究せられたることなく、五姓各別論に對する興味は主として無性有情の有無に集注せられてゐたのである。

是の如く日支兩國の佛教は専ら純大乘佛教なりしが故に、五姓各別論の論争に於ても現實に即せざる大乘教徒間の概念的遊戯の域を脱することを得なかつたのである。

然るに印度に於ける五姓各別論は現實に直面せる重大問題を解決する爲に唱へ出だされたものであつて、決して机上の空論でもなく、又概念的遊戯でもなかつたのである。今之を佛教教理史より觀察すれば、一性皆成説の本家本元たる『法華經』の如きは、佛滅後五百年の頃已に編成せられてゐたものゝ如く、龍樹の『智度論』に於て數々引證せられたる『法華經』は、現流什譯の『法華經』と殆ど全同なるが如くである。而も龍樹は此の『法華經』等に依りて、新に大乘佛教の獨立を絶叫して、大に從來の聲聞佛教を罵倒したのであるが、其の眼目とする所は左の二點にあつた。一には迦旃延子弟子輩の説一切有論に對して、諸法皆空論を主張したること。二には

從來の阿羅漢果を目的とする聲聞乘の佛敎を破斥して、佛果を目的とする菩薩乘佛乘の佛敎を宣揚したることである。

此の中第一の説一切有論に對する諸法皆空論は必ずしも龍樹に由て創唱せられたるものではなく、大衆部系の諸部の中に已に空宗ありて之を主張し、殊に方廣道人の如き極端なる空見論者すら現はれてゐた位であるから、敢て之を奇とするに足らないのであるが、第二の阿羅漢道を破斥して、佛道を宣揚した點に於ては、實に駁撃痛烈を極めて、寧ろ殘酷に失したるが如き論鋒を揮つてゐる、彼の有名なる龍樹の『十住毘婆沙論』易行品第九に、

若墮聲聞地、及辟支佛地、是名菩薩死、則失二切利。若墮於地獄、不生如是畏、若墮二乘地、則爲大怖畏。墮於地獄中、畢竟得至佛、若墮二乘地、畢竟遮佛道。佛自於經中、解說如是事、如入貧證者、斬首則大畏。菩薩亦如是、若於聲聞地、及辟支佛地、應生大怖畏。

とあるが如き、之を阿羅漢果を以て唯一の目的として、苦修練行せる聲聞乘の比丘等に聞かしむれば、必ずや憤然として反撃するに至るであらう。是の如き場合に縱令ひ『法華經』には已に會三歸一の佛説ありて、汝等も亦佛性を具すれば必ず成佛の期あるべし、敢て憤慨すること勿れと訓誨しても、彼等は斷じて之を承認することはあるまい。

是の如く聲聞乘の比丘と大乘教徒との間に掘鑿せられたる一大溝渠は、次第に深廣の度を加へ來りて、聲聞乘の比丘等は、大乘教徒を目して空華、外道と罵りて、佛教徒と認めず、大乘教徒も亦彼等を呼んで小乘、外道、論師と稱して、彼等を眞正の佛教徒と許さず、互に反目嫉視して毫も融和提携することなく、遂に龍樹の上足たる提婆

論師をして、一小乗教徒の兇刃に斃れしむるに至つたのである。

爾來、二百年の歳月を経て、佛滅後九百年（又は千年）に出世したる無著、世親の二大論師は、教理論に於て迦旃延弟子輩の説一切有論の膚淺なるを破斥すると同時に、龍樹提婆弟子輩の極端なる諸法皆空論の缺點をも指摘して之を排撃し、新に、境空心有の唯識學を大成し、有空の兩極端説を折中して、中道大乘佛敎を樹立したのである。又これと同時に機根論に於ても、阿羅漢果のみを目的とする聲聞乘の比丘尼、未だ佛陀の眞意を知らざるの徒と爲し、又大乗教徒の唯一乘法、無二亦無三と主張して、聲聞緣覺の阿羅漢果を絶對に否認せんとするも亦佛陀の眞意を得ざるものと爲し、新に大乘的五姓各別論を提起して、聲聞緣覺の阿羅漢果も亦是れ佛敎中の一解脱に相違なしと容認して、定性の聲聞と定性の緣覺と、定性の菩薩とを立て、又別に不定性を立て、釋尊出世の本懷は固より佛果を得しむるに在ることを明かに知らしめたのである。これ則ち阿羅漢果のみを以て、佛道修行者一般の唯一の目的とする迦旃延弟子輩の説と、單に佛果のみを以て、佛道修行の唯一の目的とする龍樹提婆門下の説とを、巧に統合調和して、各各其の處を得しめたのであつて、印度に於ける當時の佛敎界の實情に即して、最も穩當なる折中説であつたと思はるゝのである。

然るに支那日本に於ては、前にも陳べたるが如く、唯大乘佛敎のみ流傳して、聲聞佛敎の信仰せられた時代は全く無かつたのであるから、日支の學者は徒に三乘一乘の優劣を論じて、未だ印度に於ける敎界の實情如何を顧みるの遠がなかつたのである。是の如く五姓各別論に於て最も肝要なる問題は定性の二乘を建立せし點に存するにも拘はらず、彼等は智力を盡くして無性有情の有無を論じ、空しく宗義の勝劣を争つてゐたのである。

若し然らば『瑜伽論』第六十七聲聞地の決擇に説く所の無性有情に對する五難六答は如何と云ふに、彼の文は元來、小乘の有部と分別部との論争を明したものであつて、『瑜伽論』は偶々分別部の五難に對して、有部の六答を出だしてある爲、日支の學者をして、無性有情を立つことは大乘の實義なるかの如くに誤解せしむるに至つたのである。されど『瑜伽論』の眞意は、時邊の無性は之を許すも、畢竟の無性は敢て固執してゐないのである。其の證據には世親所造の『佛性論』第一、破小乘執品第一に、『瑜伽』と同一の五難六答を出だしながら、其の難答を反覆して、五難を有部とし、六答を分別部とし、全然畢竟無性を否認して、左の如くに結釋してゐる。

問うて曰はく、若し爾らば云何ぞ、佛は衆生の性に住せざるは永く般涅槃法なしと説きたまふや。答へて曰はく、若し大乘者と此の法を憎背すれば一闍提の因なり。衆生をして此の法を捨てしむるが爲の故なり。若し一闍提の因に隨はず、長時の中に於て輪轉すること滅せず。是の義を以ての故に、經に是の説を作すのみ。若し道理に依らば、一切衆生は皆悉く本有清淨の佛性あり、若し永く般涅槃を得ずと云はく、是の處はりあることなし。是の故に佛性は決定して本有なり。有を離れ無を離るゝが故に。

是れに由て之を觀れば、無著・世親の大乘的五行各別論の主眼とする所は、菩薩種姓の外に、定姓の聲聞と定姓の緣覺とを確認せし點に存するのであつて、畢竟無性の如きは必ずしも存置するの要なく、たゞ小乘有部の教義を擧げて、小乘分別部の教義と對立せしめたるに過ぎなかつたのである。然るに護法が之を大乘の實義として採用するに及び、戒賢・玄奘之を祖述して、遂に日支の學者をして、無著・世親も亦畢竟無性を固執するものゝ如く誤解せしめたのであるが、當時印度に於ける佛敎界の實情は、從來の一乘教徒の主張せしが如く、聲聞緣覺の

阿羅漢果を絶対に否認しては、到底當時の佛教界を統合し指導し得なかつたのである。唯識學に於て新に大乘的五姓各別の宗義を樹立し、自ら普爲一切乘教と誇稱せし所以のものは決して偶然ではなかつたのである。

今や我國佛教徒が 天皇陛下の御稜威の下に大東亞の佛教共榮圈を指導すべき秋に方りて、妄りに一性皆成佛を唱へて、南方佛教徒の唯一の目的たる阿羅漢果を以て、三百由旬の化城と爲し、唯一乘法、無二亦無三と説くが如きは、徒に彼等の惡感情を挑發するのみにして、毫も彼等を攝受するの力なく、反つて提婆論師の悲惨なる末路を再現するに止まるであらう。是の故に今後南方佛教徒に對する場合は、一性皆成の一乘教よりは、寧ろ五姓各別の三乘教が、最も時權に適應する佛教となるのではあるまいか。予は現下の重大時局に直面せる日本佛教徒の一人として、聊か感ずる所あり敢て蕪辭を連ねて後進の參考に資せんとした次第である。

本覺概念のコペルニクスの轉回

河 合 渉 明

絶對とは何ぞや、夫にはまづ其眞理の根據、所謂 *quid iuris* (q. j.) を明かにして、據て以て其現實の實相、所謂 *quid facti* (q. f.) を論ずべきものである。而て兩者の媒介の原理として其生成即ち因果を説くべく、かつ其因果の完了即ち個として現るゝ歴史的時間の創造と超越の上に於て、其認識の完成形を明かにせねばならぬ。斯して絶對とは價值と實在との自覺的即ち人格的統一としての *Einheit* たるべく、從つて其はまづ自己の絶對たる所以の哲學的根柢を有し、次で自己の絶對と成り得たる所以の道德的由來を有ち、更に自己の絶對なる所以を徹底自覺的認識し理解し、且從つて其絶對なる自己を自在に受用し活動する所の、遍在にして全智なる全能者であらねばならぬ。剩へ其は必ず因果を全うする事によつて其絶對現實を説明せしむるが故に、必然に有始を經有始を含みつゝ、而も無始の根本より完全なる人格的絶對者であらねばならぬ。而て其合理性は單に特殊宗教の體驗の意味理解とか其神學的理論化とかいふものに存すべきでなく、實に人類思想史の全體を佛敎的には敎判とし、基督敎的には *Apologetik* とし、哲學的には批判の對象として成立するといふ、偉大深遠なる規模と體系を有す

るものたるべく、斯て苟くも哲學的に絶對の何たるかを探究しゆく時、其は必然に宗教の世界に到達せねばならぬのである。

而てかゝる眞實在を完全に顯説したるものこそ、古今を通じて人類史上最大多數の者に讀まれ、以て其心靈の渴望を醫し來れりといふ、法華經における本佛の教學に存するのである。即ち法華經は劈頭如來の眉間白毫相の光明裡、歴々として現れ來たる十界の人格實在といふ「*śū*」を示し、其「*śū*」たる十如因果を説き、更に宇宙萬物の終局目的達成の爲に、一大事因縁を以て出現せられたる如來釋尊の常住を開顯して、本佛實在といふ永劫の福音を與ふるもの、否最後の一步を進めて、吾々が其救済に與りつゝ生命の無限向上を迫り、其大覺成道の曉に至つては亦實に此宇宙の王座に坐するといふ、最後の「*śū*」の最後の「*śū*」としては、此超越的尊嚴の本佛をも最深の意味に於て我れの述語として我が己心に内在するといふ、驚くべき眞理を教ふる日蓮聖人の「觀心本尊」の宗教哲學こそ、「宇宙における人間の地位」に對する最後の神聖なる宣告であらねばならぬ。

纏て佛教史上最も學者的良心を以て實在を探求したる者まづ指を天台に屈すべく、其人格的學徳と影響の大なることカントと相似たり。然るに彼は明者貴_ニ其理「暗者守_ニ其文」、苟執_ニ糟粕「何益といひながら、遂に教相の範圍に踰踏して眞の絶對に達せず、されど宛も Kant verstehen heißt Kant übergehen」といふ如く、天台を解するには天台を超え、否佛教を解するには一たび佛教を超えざるべからず、即ち歴史より超歴史に、更に教相より超教相に至り、再び蓮教相に還元して始めて佛教哲學を全うする。然るに古來の學者未だ曾て此超教相的純理の天地に出で、徹底的 *Selbsterkenntnis der Vernunft* に立つて、壽量の眞意佛智の内證所謂文底秘沈の寶珠た

る本佛常住といふ論理の嚴密と論理の祕密を發見せず。巍然として獨り此大教義を顯せる聖者日蓮の人格と遺文に對し、世人概ね偏見を以て臨み未だ曾て其大哲學を亦發見せず。

抑も絶對は一か多か神は唯一なりや否や、答云、否、而も又、然。其は多絶對にして而も唯一絶對をなす統一的絶對なり。茲に人類の宗教思想は根本的に更改せられ、同時に哲學形而上學の本來的課題たる終極理想的完結體系が齎される、是を本佛といふ。佛教は原始の根本より發展の極致に至るまで中道の教學であるが、正に本佛の構造こそ中道的性格を示す、云く實體論と名目論との統一、茲にはライプニッツの豫定調和もカントの目的の王國も悉く極果極證の境界として實現せられ、物自體の祕庫は開かれて本佛の直觀悟性となり、ボルツァーノの無限奇論は眞に此に於て成立つのである。抑も本佛とは何ぞや。從來の佛教史が未だ殆ど此眞實在の論理を完成し得ざりし所以は如何。云く本佛は單なる個佛を以ては決して成立せず、何となれば其は必ず因果を經由して有始なるが故に。さればとて又彼台東二密乃至島地氏の如く唯眞如法身に過ぎざる理を直ちに事化して之を佛と呼び本覺といふ如き誤れる萬有神又萬有在神等にも非ず。彼絶對一佛といひ一大圓佛といひ無作三身といふは悉く眞如と佛陀・非人格と人格の概念を混亂したる因果證無の獨斷佛のみ、佛に非ず、佛性のみ凡夫のみ。因果は佛教の否苟くも凡ての實在の根本原理にして、而も佛教哲學の正邪且成否の岐路たり。

本佛構成の論理は何ぞ、本佛は必ず個佛によつて成る、個佛なくしては本佛なし、而も個佛のみにても又本佛なし、而も一たび本佛成立せば以後個佛は不要なり、されど萬物の目的は成佛にあり、故に個佛成立は永遠に可能なり、而も成佛とは即ち成本佛たるなり、加之緣起應應の理により纏つて本佛なくしては又個佛が成立せず。

此に於てか本佛成立に對して個佛は要不能不能といふ Paradox をなし、更に一個の違ふべからざる循環論證を含む、而も其は却て其眞理の積極性を證明する。剩へ本佛の實體は個佛の他になし、故に個佛に不能なることは本佛にも亦可能たり得ざるべし、然るに個佛に不能なることが唯本佛にのみ可能となる、其魔術は何ぞ。秘鑑は何ぞ、抑も一たび本佛成立せよといふ其一たびとは何ぞ、云く無始なり、無始とは何ぞや、勿論無始といふ固定せる時あることなし、云く無限なり、而も未來無限は只可能に屬し、必ず過去無限の完了たるを要す、本佛は必ず過去における個佛無限の系列に依て成る、而も又單なる系列を以てはならず、必ず其統一に依て成る。其は宛も微分積分の關係にも比し得やう、即ち本佛は微分的個佛に積分的操作を加へて之を統一したるものである。然し其は外より加へられるものでなく、又絶對者には外なるものもなく、從つて其は個佛自身の内面より發する統一として unity over varieties ならず unity through varieties たるべく、佛陀とは覺者なるが故に夫は般若智的必然の統一であり、即ち認識論的統一であつて之を予は統覺と稱し、其統一は眞如に存するのである。

此に於て眞の Sein und Zeit として本佛を時間より規定しよう。蓋し時は實在の根本範疇なるが故である。本佛と時間に就ては三種の命題と五種の時間概念が成立つ。(一)本佛は時に據て成立つ、(二)本佛は時の最も充實せる存在である、(三)本佛は時の統一に依て成立つ。時とは何ぞや、時は働くものの形式であり、而て働くものは因果の形式をなして働く、時は因果の形式である。凡て因果は實在の自己充足意志力であつて、而も宇宙生命たる眞如の絶對意志は絶對自覺にあり、之を理念の因果といひ佛性向覺といひ時與道合名第一義。我れの *folien* の *Wollen* に對して因果の *Müssen* は *Können* となり、遂に時を完了し、即ち無明を斷破して、

眞如の超時間界に還つた時、其を始覺成佛といふ。個佛はまづ「働く時」に據て成立つ。而も理性の眞理として一成すれば多成する、更に此純理的可能を實踐的決定すべく縁起の理法を成佛論上に適用するに、苟くも個佛成立には必ず先佛の下種益を要す、故に一あらば多あり否一あるには多を要す、夫は悉く久遠實成乃至一切經超越の實在たり、此理を推して無限なる無始に至り茲に佛界の實在を極む。本佛は「無限の時」に據て成立つ。本佛は時と共に有り、時と共に始まり時と共に終る。而も時は始なく又終なし、故に本佛も亦始なく終なし。本佛は時の性格の最高價值圏であり、「充實せる時」其物である。本佛の實在は全時間的現實の事實なるが故に超時間的妥當の眞理なり、逆も亦眞なり。然し本佛は單個佛に非ると同時に單系列に非ず、其内面的統一はいかにして成立つか。夫には個佛が各々、無始の佛界の量的無限として外延的に多なる系列を、有始の個佛の質的無限として内包的に一なる完結に齎さねばならぬ。換言すれば有始に即して無始を包攝せねばならぬ。之を佛陀の統覺といふ。其「*Einheit*」は眞如の無作の超時間性にあり、其「*Einheit*」は佛界の無始の全時間性にあり、即ち統覺のノエシスは「時の統一」であり、其ノエマは「時の全體」である。時の全體とは全宇宙即十界を指すも、今は唯價值的佛界のみを論ずる。而て多佛成立の時間的差別は無限なるも、其ノエマは齊しく時の全體、其ノエシスは齊しく時の統一なる故、ノエマの時が無限に流動しつゝ而も全體としては一なるが如く、ノエシスも亦無限の個佛の無限のノエシスは全く一に重り合ひ、各々内面的貫通の十重無盡なる「相互統覺」による「綜合統覺」を構成して、多絶対は全く唯一絶対としての大統一的佛陀大統一的ノエシスを現出する。而も夫が無始無終に然り。此に於てか此無始根本よりの絶対統一の佛界を本佛と稱し、その綜合統覺を本覺と稱し、その無始の大悲を本願と稱し、

その無始の佛果を本果と稱し、その無始の壽命を本壽と稱し、その無始無終の主師親三徳の大恩と尊嚴を本尊と稱する、釋尊は即ち是なり。

斯て個は本を統覺して眞の正しき意味に於て始覺を本覺化し、本は個を統覺して無限の *Oneness System* たりつゝ悠久に *Sechshausener System* を維持する。そこには個とか系列とか本迹とかの痕跡すらもなし。本佛は三重の時を含む。(一) 本佛成立の必要時として個佛無限連續の溯源的無始の時なり、(二) 本佛常在の不要時、云く、無始の本覺者は無始より超時間界に於て自己を保つ、何ぞ時の要あらん、(三) 然れども其佛眼に映じ來たる物は何ぞ、其は蠢爾たる億萬群生の没_ニ在於苦海_一の實相なり、安んぞ本覺の靈智は本願の大悲とならざるを得んや。故に本佛は無始より時を要求し所有し無窮に救濟を存續する。これ本佛恩寵の必要時なり。故に其は法身本佛に非ず、報應顯本就中應身常住の本佛たり。而も三者全く同時に成立し、唯一の無始なる處に本佛の特質は存する。本佛は無始より時を統一す。而て時の統一とは宇宙の統一なり、時は、宇宙は、いつでも包まれてゐる。加之、*die Zeit bleibt* も無の場所も眞如も皆包まれる。時をも超えて無限に深き最深の場所は「本佛の圓慈」である。我々はいつでも永遠の國永遠の圓慈に住む。而も圓慈の本質は無限なる時間面に現れ來つて群生を救濟する處にあり、法界は佛性向覺と本佛圓慈との大活動場である。我々が本佛の圓慈と感應しつゝ無限の向上を辿る處に絶對安住の信念と人類文化の光明あり。本佛の實在こそ永遠の福音であらねばならぬ。

ゴーガルテンの神學觀

菅 圓 吉

私は數年來、辯證法神學の研究に没頭しつゝ、辯證法神學と稱せられてゐる一群の思想を何とかして整理しようとなつた結果、私の達した結論は、先づ夫々の辯證法神學者達の神學的立場又は神學觀を明らかにしなければならぬと云ふ事であつた。さうする時に我々は辯證法神學と稱せられる一群の思想は、或る點では共通性を持ちつゝも、其の深い中心點に於ては鋭い對立をひそめて居り、而して其處からして遂にあの有名なバルトとブルネル及びゴーガルテンとの分裂が起るに到つた經緯が明瞭となり、又さういふ風に分裂する事が寧ろ當然、否、必然でさへある事がおのづから理解され來るのである。かういふ點に就て論じたものは、私は辯證法神學の發生地たるドイツやスイスに於てさへ殆んど見ない。私は既に今迄に機會あるごとにバルトとブルネルとの神學的立場の相違を明らかにするべく努力をして來たが、私の研究途上、私を最も悩ましたのはゴーガルテンであつた。それはゴーガルテンの思想的表現の仕方が極めて難澁であり複雑であると云ふ事も可成り大きい一つの原因であるが、他方では彼が一見バルトの考へ方に極めて似た様な歩みを見せてゐながら、結局に於てはブルネルと同

じくバルトと神學思想上分裂するに到つた。かくて所謂辯證法神學と云ふ言葉で總稱されてゐる思潮の内部に於ては、今では一方にはバルトとトウルナイゼン、他方にはブルンネルとゴーガルテンとブルトマンとが相對立してゐるけれども、バルトとブルンネルとが對立するに到る思想的經路と、バルトとゴーガルテンとが對立するに到る思想的經路とは決して同じでない。勿論、窮極的結果から見ればバルトとブルンネルとの思想的對立は、恐らく辯證法神學の陣營内の分裂の最も代表的、典型的な姿を示すと云ふ事が出来るであらう。つまり、それは自然神學を認めるか認めぬかと云ふ事によつて決まつて來る問題であつて、ゴーガルテンも自然神學を認めた事によつて、ブルンネルの陣營に屬するものであると云ふ事は出来るが、然しゴーガルテンを研究する者を惱ます一つの點は、ゴーガルテンが一方ではバルトに極めて近い歩みを見せてゐるにも拘らず、他方では自然神學を認めてゐると云ふ點である。此の點ではブルンネルは始めから自然神學を承認するに到る入口を常に開いてゐるのであるが、ゴーガルテンは一方では自然神學に反對するかの如き素振りを示しつゝ、他方では自然神學の承認を宣言してゐる。例へば雑誌 *Zwischen den Zeiten* (1926) に載つた彼の論文『神學的人間學の問題』(Das Problem einer theologischen Anthropologie) の中に於て彼は、特殊の啓示の世界に對して一般的啓示と云ふより廣い世界を認めしめるに到る如き人間觀を斥け、且つ又先づ第一に宗教に就て取扱ひ、然る後にキリスト教をば宗教の一種として理解しようとする如き態度を排斥してゐるのを見れば、其處では我々はゴーガルテンがブルンネルとは違つてバルトに味方してゐると考へざるを得ない。然し其の後、ゴーガルテンが物したバルトに對する論争書『審判か懷疑か』(Urteil oder Skepsis?) の終りに於ては、はつきりと彼は自然神學を承認しなければな

らぬ事を主張してゐる。斯如く一方では自然神學を排斥するかの如き議論をして置きながら、他方では自然神學を認めるに到つた此の間の消息を明らかにする事が、辯證法神學に於けるゴーガルテンの位置を決定する唯一の仕方であると私は信ずる。而して此の點を明らかにする爲めには我々は先づ以つてゴーガルテンが神學をどう見てゐるかと言ふ彼の神學觀を點檢する事から始めて行かねばならぬと云ふ事は、私が始めに述べた所からして自ら明かであらう。而して又それが今此處で私がしようとする事に外ならぬ。

所でゴーガルテンは所謂辯證法神學者達の中で神學問題を原理的に扱ふ事最も少い人である。バルトを除けば他の辯證法神學者達は殆んど皆、神學問題を原理的に扱つてゐないと云つてよい。然し其の中でもブルネルはゴーガルテンに比較すれば未だ幾分、神學問題を原理的に扱つた二三の論文を發表してゐるが、ゴーガルテンは殆んど皆無と云つてゝ程である。唯だ我々は彼の『神學的傳統と神學研究』(Theologische Tradition und Theologische Arbeit 1927) や『教會の信仰告白』(Bekentnis der Kirche 1934) や『世界觀と信仰』(Weltanschauung und Glaube 1937) の如き書物、及び雜誌 *Zwischen den Zeiten* に載つた二三の論文の中から彼の神學觀を拾ひ出して來るより外に方法はないのである。

然らば、さういふものを材料として我々が見出し得るゴーガルテンの神學觀は如何なるものであらうか。ゴーガルテンに従へば、神學の第一の課題は聖書の教の内容を把握する事である。それは聖書をば啓示の證として聖書の教の意味を統一的に理解しなければならぬ。但し聖書の統一的意味は理念や宗教的原理としてではなくして、神の言として捉へられねばならぬ。神學の第二の課題は聖書の理解をば間違つた理解から防ぐ事にある。聖書の

間違つた理解とはゴーガルテンに従へば、人間が自分自身の力で聖書を理解しようとする事である。之はつまり人間が自分自身で考へた眞理をば神の言の代りに置く事を意味する。換言すれば、それは人間が自分の宗教意識を聖書の中に於て再認識すると云ふ風に聖書を讀まうとする事である。而して之は神學の營みに不斷につきまふ誘惑である。従つて正しい神學は此の誘惑を追ひ斥けねばならぬ。さうする爲めには我々は、既に得られた聖書の理解をば聖書自身の主張、即ち聖書は神の言であるとの主張、の下に於て審判さかねばならぬ。然し聖書を神の言として理解すると云ふ事は、人間が自信を以つて自分自身で自由に處理の出来る事ではない。神が語ると云ふ事は、總てを自分の中に取上げようとする所の人間の精神の働きを斥けて、換言すれば人間自分自身が語らうとする事を斥けて、なされるのである。要するにゴーガルテンに従へば、神の言を聞く事と、我々が近代神學に於て云はれてゐる如くに自分自身の宗教意識を聖書の中に於て再認識する事と、此の二つの事は全く別の事である。然し此の後者、即ち聖書を人間が神の言なくして自分自身からして理解しようとする誘惑は不斷に人間につきまふが故に、聖書を神の言として理解しようとする、又は聖書を神の言として聞かうとする態度で聖書の教に就てなされる反省としての神學は、さういふ間違つた理解に對する戰の中ののみ營まれうる。而も此の間違つた聖書の理解は我々から遠い事柄、換言すれば異教徒や不信者のする事柄でなくして、教會の中で力を振ひ、教會の中で支配權を勝ち得んとする所の事柄である。かういふ戰の模範的なものをゴーガルテンはルツテルの神學の中に見出す。ルツテルの神學はロマ法王の間違つた教に對する不斷の戰から離す事の出来ないものであつて、此の神學的戰はルツテルの思想の最も細い部分に到る迄の方向を決してゐる。此のロマ法王の間違つた教と一生

懸命戰ふ事の中でルツテルは聖書を神の言として理解する事を學び知つたのである。兎に角、聖書を神の言として理解すると云ふ事は、誤れる聖書理解と戰ふ事の中でのみなされるのであり、而も其の誤れる聖書理解は他人を陥れる誘惑ではなくして、我々自分自身を不斷におびやかし來る誘惑なのである。

ゴッタルテンの思想のかういふ側面のみを見ると、バルトが教理學第一卷前半で、信仰は單に而して又第一には不信仰と戰ふのでなくして、信仰そのもの、換言すれば誤れる信仰又は異端思想と戰はねばならぬのであり、而も其の誤れる信仰又は異端思想は、信仰そのものの一つの可能性であるが故に、信仰と異端との戰は信仰が自分自身に對する戰である (*op. cit.*) と云つてゐると極めてよく似てゐる。又ゴッタルテンはブルンネルに於ける如くに、戰ふ相手との『結び付き點』を問題としないで、唯だ戰ふ事のみを主張してゐる點も全くバルト的に見える。更に又ゴッタルテンはブルンネルとは違つて神學のなすべき戰は、人間の理性によつて打ち立てられた何らかの世界觀に對してなされる戰でない事を高調してゐる。唯だ世界觀が神學の中に侵入し來つて、それが神學的な姿をとる時に、換言すればそれが本來の神學的對象を供給し得るが如く振舞ふ時に、更に換言すればそれがキリスト教の信仰と混同される時のみ神學は其の世界觀と關係を持つて來る。然し此のキリスト教の信仰と世界觀との混同は、世界觀の方からしては起つて來ない。世界觀は普通では自分がキリスト教の信仰である事を示さうと云ふ様な興味は持つてゐない。寧ろそれはキリスト教の信仰の方からして起つて來る事なのである。詳しく云へば、それはキリスト教の信仰が信仰である事をやめる時に起る事である。従つて屢々不用意に云はれる様に、ゴッタルテンはイデアリスムスに反對したのではなくして、正確にはイデアリスムスがキリスト教の信仰と

混同される事に反対したと云ふべきである。

然しゴーガルテンによれば、前述した様にロマ法王に對するルツテルの戦はもはや我々現代人の戦ではない。我々現代人には、間違つた信仰が別な姿で現はれて來てゐる。此處に我々現代人への神學の課題がある。而して此の現代の神學の課題は誰も我々に代つて引受けてはくれない。我々は今我々の直面する歴史的現實の中で我々への神の言を聖書から我々が聞かねばならぬ。と云ふ事は我々は我々現代人にとつての誤れる信仰と戦ふ事の中で聖書から神の言を聞かねばならぬと云ふ事になる。いづれにせよ此處では現代人は現代に特有の仕方では神の言を聞かねばならぬと云ふ事がゴーガルテンに於ては極めて大切である。抑々、聖書を神の言として傳へる教會の宣教は、超時間的な空間の中でなされるのではなくして、特定の歴史的生活を持ち、此の特定の歴史的生活の中で既に或る眞理、或る理想、或る價値に常に仕へてゐる人間を通して、而して又さういふ人間に向つてなされるのである。ゴーガルテンはさういふ人間の事を又、特別な言葉の用ひ方を以つて『良心に束縛された人間』と呼んでゐる。而してさういふ良心の束縛なくしては人間の歴史的生活は不可能であり、さういふ束縛によつてのみ人間の歴史的生活は秩序を保ちうる。さういふ束縛が破壊した時には、歴史的生活はそれの原本的な自己保存の衝動からして新しい束縛を見出す努力を始める。兎に角、かういふ束縛は歴史的生活を特定の秩序の中に保つ力を持つてゐる限り、それは人間が勝手に造り出すものではなくして、歴史的生活の祕密な深みからして歴史の戦の中に於て極めて見極め難く又豫測し難き仕方では起つて來るが、然し我々が現實に見出し知覺し豫感し又承認する事の出來る所の内的必然性である。而して我々が歴史の上に於ける一つの時代と稱してゐる所の時間的區分

は、さういふ束縛によつて造られる。つまり一時代とは特定の眞理や特定の理念が歴史の上に於て支配する時間的區劃の事を云ふのであつて、それは宛も一王國の如き支配力を持つてゐる。而して其の王國に屬するか屬しないか、其の王國の支配下に立たんと欲するか欲しないかは、個人が自由勝手に決めうる事ではなくして、個人は其の時代に生きてゐる限り、必然的に其の王國に屬してゐるのである。此の事情は、さういふ王國が滅亡して、新しい王國によつて置きかへられんとする場合でも、本質的には少しも變らない。其の場合、滅亡せんとする王國と、新しく支配權を勝ち得んとする王國とのどちらを取るかは之を個人は唯だ極めて制限された範圍内でしか選擇する事をゆるされない。いづれにせよ此の一時代の理想や理念の支配力は單に人間の肉體的存在のみならず精神的存在に迄及ぶ。ゴーガルテンの言葉をかりて云へば此の一時代の支配は人間の自己意識全體の保證人となする所のものである。

さういふ風に其の自己意識が歴史的に規定され又束縛されてゐる所の人間によつて、而し又さういふ人間に向つて、生ける神の言は語られる。然し前述した様に、神の言が語られる、又は神が語ると云ふ事は、人間自身が語らうとする事を斥けてなされるのである。而も聖書を神の言としてでなくして、人間自分自身からして理解しようとする誘惑は不斷に人間につきまとふが故に、神學はさういふ間違つた聖書理解と戰つて之を追ひ斥けねばならぬのであるが、其の間違つた聖書理解、換言すれば聖書を人間が自分自身からして理解する事は、決して個人の勝手な而して又偶然的な理解でなくして、極めて眞剣な而して極めて深い理解である。ゴーガルテンの言葉をかりて云へば、それは良心的な、又は良心に束縛された理解である。従つてゴーガルテンが神學の營みにとつ

て常に必要缺くべからざるものであると云つてゐる所の排斥すべき誤れる教、又は間違つた聖書理解とは、一時代を支配する良心に束縛された聖書理解に外ならぬ。従つて又、其の間違つた聖書理解は、云ふ迄もなく時代によつて夫々その姿を異にして來る。而して其の時その時の時代に特有の間違つた聖書理解と戦ふ事の中に於て聖書から神の言を聞くと云ふ事が、ゴールガテンの云ふ所の現代の歴史的瞬間を通して神の言を聞くと云ふ事の意味に外ならぬ。それ故にゴールガテンに於ては、我々は唯だ聖書のみからして生ける神の言を聞く事は出来ない。生ける神の言は現代の歴史的規定とそれに對する我々の課題との中からして聖書を正しく讀む者にのみ聞える。然りとすれば、我々が生ける神の言を聞きうる爲めには、聖書と現代の歴史の動きとの二つの要素を必要とする。此處からしてゴールガテンは聖書の他に第二の啓示の源泉をゆるし、其の意味に於て自然神學を認めたのである。現に角ゴールガテンに従へば、神の言を唯だ聖書のみから聞かうとする事は、それは全くの抽象的な事であつて、歴史の世界の中に生ける具體的人間とは關係のない事である。又、現代の歴史の必然的動きの中からのみ神の言を聞かうとする事は、それは現代の歴史的自明性の中に於て理解された所の人間の自己理解から出發して人間が自分自身で神の意志を解釋する事になり、且つ又聖書を通してイエス・キリストの中でなされた神の意志の啓示は無用となる。それ故に聖書を通して生ける神の言を聞くと云ふ事は、イエス・キリストの中で啓示された神の意志が、今日の歴史の必然的動きの中で如何に我々に語られたかと云ふ事になる。もつと具體的に云へば、現代の歴史の必然的動きとはゴールガテンに従へば國家と社會と云ふ二つの言葉で示す事が出来る。即ち現代の人間の生活全體の構造は根本に於ては此の二つの大黒柱によつて支へられてゐるのであるが故に、現代人が現代

の歴史的瞬間の中からして神の言を聞くと云ふ事は、イエス・キリストの中で啓示された神の意志が今日の國家と社會の問題の中で我々に如何に示されるかと云ふ事になる。此の問題は、今迄に屢々なされて來た様に、我々は既に聖書からして神の意志が何であるかを知つてゐて、而して其の我々が既に知つてゐる所の神の意志の認識から出發して現在の國家と社會の問題に對して何を云ふべきかを問ふと云ふ様な仕方では解決される事は出來ない。さういふ様な問の出し方がなされる所では、神が人間に何をなすかを我々は根本に於ては既に知つてゐて、而して其の神が今、人間の生活の中に於ける一つの問題としての國家と社會の問題に關して我々から何を求めるかと云ふ事が問はれると云ふ事になる。然し今日に於ては、國家と社會の問題は人生のいろいろの問題の中の一つの問題ではなくして、それは根本問題、我々人間の生死に關する所の眞劍なる根本問題であつて、今日の人生の凡ゆる問題は此の國家と社會の根本問題が解決される時にのみ始めて解決されるのである。さういふ現代の人生の根本問題に即して其の中から聖書を通して神の言を聞くと云ふ事が、現代神學の課題であり任務である。而して此の現代神學の課題と任務の遂行の爲めに、既に述べた如くゴッタルテンは一方ではイデアリスムスの上に立つてなされる所の間違つた聖書理解を排撃し、他方では國家と社會の問題が現代人の生活全體の根本構造に關する根本問題である事、従つて又それは神の問題、信仰の問題から離す事の出來ない問題である事を明らかにしようとしたのであつて、彼の著作は大體この二つの問題を中心とし扱つたものであると云ふ事が出來よう。而して前者即ち間違つた聖書理解の排撃の側、云はば破壊的側面とも云ふべき側面のみを見る時には、ゴッタルテンは一見バルトの見方に近いかの様に見えるが、後者即ち現代の歴史の必然的動きとしての國家と社會の問題を扱ふ側面、

云はば建設的側面とも云ふべき側面に來る時には、彼は聖書以外に第二の啓示の源泉を認めてゐる事が表面化して來つて、バルトとの分裂が明白となる様である。然し此の事情は、ゴーガルテンが時間的に始めに於てはバルトと歩調を合せてゐたが、後になつてバルトから離れるに到つたのではなくして、ゴーガルテンとバルトとは始めから神學する態度が違つてゐるのであるが、どちらかと云へばゴーガルテンの始めの方の著作に於てはバルトと歩調を合せてゐるかの如き印象を與へるものが多く、而して後になる程バルトとの分裂が表面化して來る著作が多くなると云ふ事は出來よう。唯だゴーガルテンは彼の破壊的側面と建設的側面との關係をプルンネルの如く『結び付き點』の問題とか『神の像』の問題とかと云ふ特別な問題として取上げてゐない爲めに、其の關係が、換言すればゴーガルテンは破壊的側面から建設的側面へ如何ういふ風にして推移するかが不明白であるので、一見するとゴーガルテンは自己矛盾に陥つてゐるかの様に見える。然し此の點に就て論ずる事は今日は殘念ながら割愛しなければならぬ。いづれにしてもゴーガルテンは如何なる部分的な題材を扱つてゐる時でも終始一貫して神學に興味をかけ、神學問題の解明を目指してゐるのであつて、其の内容を讀むと、およそ神學とは縁遠く思はれる所の、あの有名な『我は三位一體の神を信ず』と云ふ極めて神學的な表題をつけられた書物の序文の中でも、彼は此の書物では哲學的な取扱ひをするのでなくして、神學的な取扱ひをするのであると斷つてゐる。ゴーガルテンを研究する爲めには先づ彼の神學觀を問題としなければならぬと私が考へた理由の一つは此處にあつたのである。

無明の根本性格

坂 本 幸 男

一 無明は佛教以外の印度の他の學派に於ても説かれてゐるのであるが、今は佛教中の無明、其中でも特に小乘阿毘達磨論書中に説かれてゐる無明の根本性格に就て述べようと思ふ。

本論に入る前に、先づ阿含聖典に顯れたる無明觀を極く簡單に一瞥して置いた方が便利であらうと考へる。

雜阿含經第二十八卷（大正藏二卷一九八頁中）に、

爾時世尊告諸比丘。若比丘諸惡不善法生、一切皆以無明爲根本、無明集、無明生、無明起。所以者何。無明者無知。於不善法不如實知。下法上法・染汚不染汚・分別不分別・緣起非緣起不如實知。不如實知故起於邪見。起於邪見已能起邪志邪語邪業邪命邪方便邪念邪定。

と説かれてゐるが、是に依つても明かな如く、佛教に於いては、無明は一切の惡の根源であり、凡ての惡は皆此無明を根本として生ずるのである。併し茲に「無明を以つて根本と爲す」と云つても、勿論それは無明を彼の萬有を創造する宇宙の第一原理と爲すといふ意味では無く、無明は惡が生ずる與めの主たる條件であるといふ意味

に外ならない。そして其無明とは、右の雜阿含經の文に示されてゐる如く「善不善法乃至緣起非緣起を如實に知らざる無知」である。更に之を要約して言へば「四諦に對する無知」であつて、其ことは相應部經典（十二ノ二）に、

Katama ca bhikkhave aviija. Yam kho bhikkhave dukkhe ariyam dukkhasanudaye ariyam dukkhanirodhe ariyam dukkhanirodhagāminiyā patipadāya ariyam. Ayaṃ vuccati bhikkhave aviija. (S. N. vol. II. p. 4)

無明とは何ぞぞ。比丘等よ、苦に於ける無知、苦の集に於ける無知、苦の滅に於ける無知、苦の滅に趣く道に於ける無知なり。比丘等よ、是を無明と言ふなり。

とあるに徴しても明かであらう。

然らば此「四諦に於ける無知」の本質は何であるか。不幸にして私は未だ阿含聖典中に、その明瞭なる解答を見出し兼ねてゐるのであるが、これ聽て後世の經典註釋家たる所謂阿毘達磨論師達の間にも無明の本質に就て諸種の異論を生じた所以ではなからうかと考へる次第である。又近代の阿含研究者の間にも無明の本質を以つて意志的に解釋せんとするものと、之を知的に理解せんとするものとの兩派に分れ、各その優れた研究の成果を發表せられてゐるが、實は無明を斯くの如く解釋せんとする傾向は既に早くも部派佛教時代にも存した所である。即ち說一切有部の諸論書に於ては無明の本質を何れかといへば意志的に理解し、其れに反して經量部の系統に在つては之を知的に解釋して其間互に相ひ諍つた形跡さへ見受けられるのである。そこで私は次に此れ等兩部派の無明の本質觀を少しく立ち入つて解説して見たいと考へる。

二 無明 (*avijjā* or *avidyā*) が無智 (*añhara* or *ajñāna*) の義であることは、既に阿含經等に示されてゐる所であるが、果して然らばその無明或は無智とは如何なる意味であらうか。

先づ第一に、無明を單に「明の無いこと」とのみ解釋するならば、無明の體は非存在即ち無法を意味することになる恐れがある。蓋し我々は日常經驗に於て「聲を聞かなかつた」場合に「聲は無かつた」即ち「無聲」といふからである。然るに經典には十二因縁を説明する際に「無明は行に縁たり」と述べて居り、而かも無が行に縁たることは許されないから無明の體が無法であることは許されない筈である。従つて無明を唯單に明の無いこととのみ理解することは妥當な見方とは言へないであらう。

次に然らば無明とは「明に非らざるもの」即ち「非明」であるかといへば、明に非らざるものとは嚴密に云へば明たる慧以外の一切のものを包攝することになり、之を七十五法の分類でいへば、慧の心所以外の七十四法は皆非明といふことになる譯である。併し實際に於ては無明は眼等の五根或は色等の五境或は得・非得等の十四不相應行法の如き分別の無いものではない。従つて無明 (*avidyā*) といふ場合の否定の字「無(無)」は、例へば有漏法以外の一切の法を無漏法 (*anuttara dharma*) と名け、有爲法以外の一切のものを無爲法 (*asankhata dharma*) と名けるが如き場合の無とは其用法を異にし、不善及び非人等と呼ぶ場合と同じ用法であらう。即ち不善 (*akusala*) は善以外の一切のものを、即ち惡及び無記を指すに非ずして、唯惡のみを意味し、非人 (*anārahaṇa*) とは人間以外の地獄の有情乃至天等の凡べての有情を指すに非ずして、人間の形を稟け乍らも人間の行を爲さざるものを非人と名けると同様に、無明とは明と全く異つたものにも非ず、又明の無きことのみにも非らざ

るものを意味するのである。

又無智に就ても同様であつて、唯單に智が無いといふことのみが無智（即ち無明）といふ意味ではない。蓋し若し智が無いといふことのみが無智（即ち無明）であるとするとするならば、阿羅漢には佛陀の有する一切智が無いから、其點で阿羅漢に無智即ち無明ありといふ不都合を來たすことになるからである。若し其際、無智とは一切智の無を意味するに非ずして四諦に對する無智を詮すのであると辨解しても、智の無いこと即ち無法に於ては、一切智の無と四諦智の無とを區別することが出來ないから、斯かる救釋は成立し得ないと言はれてゐる。

斯くの如く「無明は但單に明の無いことのみの意味に非ず」と強く主張した所を以つて見れば、その反面に恐らく無明を明の無いことと理解する一部の人人が實際に存在したのではなからうかと想像せられるのである。果せる哉、成實論（九卷）に従へば「室に光明無き時は則ち名けて闇と爲すが如く、但明無きを以つての故にのみ無明と名くるなり」と主張した有人があつたことになつてゐる。併し乍らその有人とは如何なる人で何派に屬する人であるかが明瞭でないのは甚だ遺憾に堪へない所である。

又、順正理論（二八卷）に依れば、有人が「世間に無鹽の食等と言ふが如く、是の處に於て明の無きを無明と謂ふ」とて、唯單に明が無いといふことのみの意味では無く、ものに即して明の無い場合を無明といふと主張し、且つ其結果「一切の煩惱には明無きをもつて説いて無明と名く」とて、無明とは一切の煩惱なりと説くに至つたのである。併し此有人の所説を考察するに、經典に説かれてゐる煩惱の分類たる九結の中に於ては無明結は貪結及び悲結等と區別せられて居り、七隨眠中に於ても無明隨眠は貪欲隨眠及び瞋悲隨眠等と區別せられてゐるから、

一切の煩惱を直ちに無明と見做すことは不可能であらう。更に又、一切の煩惱を以つて無明の體と爲すならば、無明は同時に貪・瞋等の煩惱でもあるのであるから、無明は貪・瞋等の煩惱と相應することは出来ないであらう。蓋し自性が自性と相應することは許されてゐないからである。斯かる見解に立脚して、一切の煩惱を無明と見做す説に反對したのが順正理論の作者衆賢論師である。然るにこの一切の煩惱を以つて無明と見做す所説の起源には可なり古いものがあるのである。例へば大毘婆沙論(二三卷)に引用せられてゐる施設足論は、十二因縁の無明支を定義して「過去の一切の煩惱なり」と説いて居り、(婆沙論は之を「過去位の煩惱なり」と説くべしと訂正した)又、實成論(九卷)には『一切の煩惱によりて諸行を生ずるに、而も經の中には「無明によりて行を生ず」と説けるが故に、一切の煩惱は皆無明なりと知るなり」と主張したものがあり、更に稱友の俱舍論疏に従へば室利羅多(*śīlā*)が

*avidyēti sarva-kleśān iyaṃ sūnatya-sampīṇā na rūḍhī-kleśa-vyatikrā vidyā manasīti (vaśoṃhitā
abhidharmakośa-vyakhyā p. 302)*

(無明とは一切煩惱の共通名稱にして、貪等の煩惱を離れて無明と名くるに非ず)

と主張した如きである。併し斯くの如く、一切の煩惱を無明と見るならば、餘りに漠然として無明本來の特徴を失ふことになる畏れがあるから、衆賢論師の反駁を待つ迄も無く、是は妥當な見解ではないであらう。

三 以上の如き無明の字義の解釋よりする無明の外廓的説明や一切煩惱を無明と見做す大雜把な解釋に飽き足りないで、更に進んで無明そのものの性格を積極的に規定せんとしたのが説一切有部である。大毘婆沙論(二五卷)

に従へば、無明とは不達・不解・不了の意味で、愚癡(*torim*)を以つてその特質とするものであり、能達・能解・能了を其義とし四諦に於て究竟して通達し現觀し已りて復び無知・猶豫・邪智の爲めに征伏せられざる所の、無漏の慧たる明が無いといふだけのものではない。即ち無明は但の不明に非ずして、之を「譬へて云へば設ひ貧賤の人なりとも惡食が腹中に在る時には好食に遇ふと雖へども之を食することを欲せざるが如く、凡夫は無明が心を迷覆せるが故に四諦の教を説くを聞くも、之を欲せず忍ぜざる」(婆沙三八卷)所のものである。而して茲にいふ「欲せず」即ち不欲とは、ものを否定する無の行相ではないから、無の行相をなす邪見とは自から其性質を異にするものであり、又「忍ぜず」即ち不忍とは實物を謗毀することを意味するものではないから、従つて實物を謗毀する邪見とも異なるものである。即ち婆沙論に従へば、無明とは但單に明が無いといふだけの消極的のものではなく、四諦を知らうと意欲しない心作用で、而かも邪見の本質たる慧と其性質を異にするものである。従つて慧は此無明に覆蔽せられて不明・不淨となり、其結果四諦を了すること能はざることとなるのである。換言すれば四諦を知らざることは無明の用きの結果であつて、四諦を知らざることといふだけが無明といふことではないのである。然して此無明を以つて慧と其性質を異にするものであり、且つ四諦の眞實を知らうと意欲希望しないものと見た點に、説一切有部が無明を以つて知的のものとなさずして情意的のものと理解したことが觀取せられるのであつて、而も其ことは後ちの俱舍論及び順正理論に於て、經量部が無明を以つて邪分別或は惡慧となして之を知的に理解したのに對して衆賢論師等が極力反對してゐる實事に照し合せても知られ得る所である。

尚、南方上座部系に屬する清淨道論に於て

aññaṇa lakkaṇā avijjā sammohama rasā, chātama peccupattihantā, asava padatthantā. (*Vissuddhimagga*, p. 328)
無明は無智を特相とし癡蒙を作用とし覆蔽を現起とし漏を足處とす。

と述べてゐるのは、大體に於て大毘婆沙論の所説と共通する所があると思はれる。

次に無明を以つて知的に理解した代表的ものは、何んと云つても經量部であるが、譬喩者等も恐らく無明を知的に理解したものの一人であらう。蓋し大毘婆沙論(三十及五十卷)に従へば、譬喩者は「一切の煩惱は不巧便の慧に攝持せらるるが故に皆是れ不善なり」と主張したことになるからである。即ち婆沙論の解釋に依れば、不巧便の慧とは無知の義であり、攝持とは相應の義である。然るに一切の煩惱と相應し且つ無知である所ものは無明以外には無いから、譬喩者がいふ不巧便の慧とは無明を指すのであらう。而も之を慧と云へる點は無明を以つて知的に理解した證左である。故に無明を知的に理解したものは、譬喩者等が早い方であると思はれ、従つて復た譬喩者と同じ思想系統に屬する經量部に於て無明を知的に理解したとしても敢へて不思議とするに足らないであらう。

然らば無明を知的に理解する側では、一體如何なる根據に基づいて、斯かる主張を爲すのであらうか。成實論(九卷)に従へば、無明とは明無きが故に無明と名づくるに非ずして、如實に明らめざるが故に無明と名づくるのである。即ち之を譬へて云へば五陰の中に於て妄りに人我有りと計するときが無明であり、それは恰も人の形を稟くるも人の行ひ無きが故に非人と名くると同様に、五陰中に人我を計する明は設ひ分別ありと雖ども如實に五陰を知ること能はざるが故に無明と名くるのである。即ち邪分別の性を無明と名くるのであり、換言すれば未

だ空を見ざる邪なる明を無明と名くるのである。又俱舍論（十卷）に従へば「悪しき妻子を無妻子と名くるが如く、是くの如く悪慧を無明と名くるなり」と述べて居り、順正理論（二八卷）に従へば、契經の「邪見の中に於て若しくは習し若しくは修し若しくは多く修習すれば癡は便ち猛利なり」の文句を教證として、顛倒の明たる邪見を癡即ち無明と名くと主張したことになつてゐるのである。

斯かる主張に對する俱舍論及び順正理論等の反駁の要點は、邪分別の性たる惡慧といふのは染汚の慧のことであり、其中には當然邪見を含んでゐなければならぬ。然るに無明は元來無知蒙昧を特質とするものであるから、推度を其特質とする見とは兩立し得ない筈である。従つて惡慧を以つて無明の本質となすことは不可能である。

假使、一步讓つて無明を五惡見以外の惡慧たることを許すとしても、「無明は見と相應す」と説かれてゐる限り、無明たる惡慧と見たる惡慧との二つの惡慧が相應することになり、其結果一刹那に同じ慧の心所が二つ俱起するといふ不都合を來たし、のみならず「自性は自性と相應せず」といふ相應の原則を破ることにもなる。更に又經典には「貪欲は心を染して解脱せざらしめ、無明は慧を染して清淨ならざらしむ」と説かれてゐるが、就中、心を染するものが心以外の貪である如くに慧を染するものは慧以外の他のものであらねばならぬから、惡慧を無明とすることは許されない筈である。又、經典の「邪見を修習すれば癡は猛利なり」の文句を教證として、邪見の本質は癡即ち無明なりと主張するけれども、それは誤解であつて、經典が邪見を修習すれば癡は猛利なりと説いたのは、邪見は必ず無明と俱に存するから、邪見を修習すれば同時に無明たる癡をも修習することとなるので、邪見を修習すれば癡は猛利なりと言つたに外ならない。従つて斯かる經文を教證として邪見を以つて無明の本質

と見ることは妥當に非ずといふのである。

然るに經量部は、俱舍論が教證として援用した「貪欲は心を染し云云」の文を會通して、次の如く述べてゐる。即ち貪欲が心を染汚して解脱せしめないのは、貪欲が現起し心と相應して心を染汚するが爲めでは無く、貪欲の熏習力に依つて心を縛して解脱せしめざるが爲めであり、而も後に貪欲の熏習を轉滅する時に心は即ち解脱するのである。斯くの如く無明が慧を染汚して清淨ならざらしむるのも、無明が慧と相應するが爲めに非ずして但無明の熏習力に依るに外ならない。従つて無明を惡慧なりと解釋しても二つの慧が同時に現起し其結果相應の原則を破るといふが如き不都合を來たす恐れは斷じて無しと辯明したのである。

然るに衆賢論師は此辯明を更に反駁して、心心所法を染汚するといふことは相應すること無くしては不可能な事柄である。何となれば、心心所法が相應しなければ染汚するものと染汚せられるものとは各々其現起する時を異にする故、染汚の仕様がなからずである。假使、一步譲つて染汚の慧が善慧と間雜することに依つて善慧をして清淨ならざらしむるのを染汚すると名けると許すにしても、然らば無染汚と有染汚とが間雜する時に何故に無染汚を轉じて有染汚ならしめて、有染汚を轉じて無染汚ならしめないものであらうか。蓋し能治のものの方が所治のものより優れてゐるのが通例であるからである。更に又善慧が現起してゐる時には染汚の慧は非有であり逆に染汚の慧が現起してゐる時には善慧は非有であるから、一體誰れが誰れを染汚するといふのであるか。若し現存するものが非存在のものを染汚するといふことが許されるならば、現存する無明が未來の善慧を染汚することも可能となつて、其結果永遠に解脱は不可能となるといふが如き不合理に陥入ることになるであらう。或は更

に熏習に依つて染汚することが可能であるといふけれども、元來熏習説は汝經量部に於ては之を立てるけれども未だ必ずしも一般學派の公認する所でないから、先づ熏習説の成立を論證してかからねばならぬ。又、假使、熏習を認めるとしても、熏習は無明そのものではないから無明が慧を染すといふことは出來ない筈である。

四 要之、無明を以つて情意的なものと解釋せんとしたのは、ものを分析的に考察することを得意とする謂はば機械主義に立脚する説一切有部等であり、而も其無明を邪慧とする考へに反對した主なる理由は心心所法相應の原理に違ふからといふのであつた。是に反して無明を知的なものと理解した側は、ものを統一的に見んとする謂はば生氣主義の立場に立つ經量部等である。而も此派に於ては無心所論を主張し、其結果心心所の相應説を認めないのであるから、有心論に立つ説一切有部から、相應の原理に依つて反駁せられたとしても、それは所詮、的はづれの議論に終る恐れが多分に存する。従つて本問題論評の解決は更に深い根源的な問題の解決に待たねばならぬことになるであらう。それは兎に角として、小乘阿毘達磨論書中に於て、無明の本質を情意的なものに解釋せんとする學派と之を知的なものに理解せんとする學派とがあつて、互に激げしい論評をなした事實が存するといふことは、齟つて考ふるに阿含聖典中の無明觀が必ずしも明瞭でなかつたことを物語るものではなからうか。

無常無我二法印の施設的意義

佐藤密雄

一 諸行無常と諸法無我とは、佛教的世界觀に取つての、法印と言はれる根本命題である。然し其の命題は、譬へば、「バラの花は白い」と言ふが如き、表現された限りの判断認識を求め、それだけで終る命題ではない。此れは、高き無分別直證の立場のものを、低き分別論理の立場の表現形式に施設したもので、此の表現形式に依る認識の深まると俱に、此の形式を超えて、高き立場へ入る様に施設されたものである。

法印は全佛教に一貫する根本命題であるにもかゝはらず、般若の空觀は無常無我と言ふことをも空なりとして否定する。此れは大乗の小乘的立場の否定とも言ひ得るが、然し、般若の空義の證明せんとする意義をば、此の法印が施設命題であつて、その眞義に徹するはその表現形式を超えてあることを明にするものと見る方が一層深い把え方と考へられる。般若の空は、分別論理の立場を否定して、それを超えて、事實に直證せしめるものと考へられるからである。

凡そ、凡夫と言はれる立場は、無明又は渴愛と言はれる感情的な意欲に基づく、情意分別の立場にあるし、賢

人と言はれるものは、理論的に分別する立場にある。般若の空觀がその否定の對象にしたのは、主として後者の阿毘達磨的理論分別の立場であるが、然し、それに先立つ情意分別の立場も必然に含ませて否定して居ると考へられる。そして空觀に依つて、總じて分別なる立場が否定され、周到に惡取空へ止まるを避け乍ら、無分別直證の立場へ轉入せしめる時に、聖智の立場が得られることを示すのである。龍樹は般若の空義の行はれる意義を明にして、分別の立場を出でしめる爲めに、聖智の立場からの、有と空の否定施設があるとす。そして其れが上位の立場からの施設の否定の故に、その否定が單なる否定でなく、下位から上位への轉入の契機たるを明にする。此の意義を、般若及び龍樹が示した佛教の解釋學の根本的な仕方として考へる時に、我々は、先づ、そのことをば佛教の根本法印について、考へて見るのが至當と思へるのである。

一切の教法は、従つて法印は、聖智佛陀の立場から説かれたもので、然して、其れを受けるものは能取所取分別の立場の凡夫賢者である。従つて、それは唯佛與佛的な表現でなく、凡夫的な表現に於ける施設でなくてはならない。そして、其の様な施設命題は、その認識の深まると俱に、情意分別の立場から理論分別の立場に入り、更に其れをも超えて、無分別直證の立場に入らしめられる様に設けられて居るものなるべきである。従つて、その命題の認識の深まることは、單に判斷認識が明瞭になることではなく、價値的な性質を帯び實踐に具體化して行くことであつて、此の様になり行くことが、高き立場へ高揚することとせられるのである。

印度哲學一般に、「知る」とは「成る」を意味する。「我れは梵である」と知ることは、我れが梵となり、梵涅槃することに外ならない。眞實に「知る」はそのことに具體的に「成る」である、諸行無常と諸法無我との二

命題の求める認識も、勿論、此の意味の「成る」に完成する「知る」である。

二 上述の如き意義の施設命題は、其が肯定の形式を取つて居ても、客語に、其の被施設の立場を否定するものを含み、階層的に、其の立場に對する矛盾的な要素が見出される様に設けられて居り、その矛盾を契機に、矛盾を矛盾とせざる立場への高揚を求める構造に於て成立して居る。

諸行無常が、情意分別的な凡夫の立場に求める認識は、「存在は無常」の意味に於てである。情意分別の立場では、「存在は常住」とされて居るのであるから、「無常」はその否定である。そして、此の否定は、人間に例外的ない老死の事實に依つて證成せられるのであるが、然し、此れは單にそれだけの判断に止まらないものを含んで居る。情意分別的な立場を、根底から轉換せしめる所の、價值判断的なものを含んで居る。

存在常住の世界觀は、情意分別の立場にある凡夫に取つては、深刻な價值的な世界觀であつて、それはその全生活體系を整へ維持する所の、無明渴愛と言はれる根本的な、感情意欲から發するもので、此れに基づく常住的世界觀に依つて全生活體系が整へられて居るのである。此の感情意欲に基づく常住の世界觀は、客觀的に存在を常住と見るのではなく、主觀的な情意に依つて、無理論的に、「存在は常住でありたい」と觀念せられるものが、深刻化して「存在は常住なり」に強められたものである。然も、此の感情意欲を深刻化し強めるものは、眞迫して來る老死の事實に外ならない。故に、存在常住觀と老死の事實は矛盾對立するもので、其の對立は、結局感情的觀念と事實との對立である。

四諦は先づ初めに、「生も苦、老も苦、死も苦乃至人生一切（五取蘊）は苦なり」として、人世苦を考へしめ

るが、人生苦とは、「常住なるべし」とする感情的觀念と、是れに對立し此れを否定せんとする老死の事實との矛盾的接觸に外ならない。そして、此の人生苦が單なる苦觀でなく、その眞迫感が深刻化することは、此の常住とする感情意欲に基づく觀念を捨てざるに、然も老死の事實が此れを否定して行はれ行く苦惱に外ならない。苦惱の中に救ひがあり、悩む者のみが解脱すると言はれるが、此の苦惱は、捨てざる情意分別の常住觀が事實に依つて否定されることである。此のことを、苦惱の中に見出す時に、事實の前に觀念分別の矛盾性が自覺され、その觀念の無根據非理なることが感得されるのである。その時に、事實の論證を以つて迫られた「無常」の認識が、自身の立場の觀念の矛盾性の自覺を通じて受け容れられるのである。そして、其のことは、感情意欲に依る情意分別の立場を捨て、事實に順ひ、事實の示す論理に依る理論分別の立場に入ることである。凡そ、情意分別の立場に對しての、佛教の施設教理はすべて、此の様な立場の轉換の要求を求めて居るものと見られる。即ち、彼の十二緣起が老死を苦とすることを無明に原因するとし、四諦が其れを渴愛にありとすることは、老死を否定せんとして成らざることが人生苦であつて、それは感情的な觀念的な情意分別の立場を取ることにあるを明にするものである。又は、四諦十二緣起が渴愛無明の滅が人世苦の滅であるとするのは、情意分別の立場を捨てることが事實と情意觀念の對立矛盾を本質とする苦を滅することとするものに外ならない。かくして、人生苦即ち、情意分別と事實の對立矛盾を契機として、情意分別の立場を捨て、事實に基づく理論の立場に入ることになるのである。これは情意分別自身が、自身の人生苦を客觀化して洞察し、其れが情意分別自身を自覺明瞭にすることになり、その洞察がなされた苦の消滅の價值目的をば、情意分別の放棄に依つて達成せしめられることを認めしめら

れる結果となるのである。

諸行無常なる命題は、存在を總體的に客觀的に取扱ふのであるが、此に對して、諸法無我は、存在の個別的な主觀的な考察を求める命題である。諸行無常は、自己をも含めた一切を總體的に客觀化して、無常とするのであるが、諸法無我は諸法の一々が一人稱的に「苦ならざれ」、「常住なれ」と主觀的に情意分別しても、無常の行苦が其れを否定するから、かゝる一人稱の主體が無我であるとされるのである。梵我を説く婆羅門哲學では、「梵」は客觀化された現象雜多の統一的實體で、「彼れ」なる三人稱で代表させられ、「我」は現象雜多の個別の基底に見出さるゝ梵性で、此れは一人稱的に「我れ」で示され、「我れは彼れである」の命題で梵我一如が説かれる。

内容思想的には此の逆を行くのが佛教で、「梵」の常住に對して諸行無常を、「我」の實在に對して諸法無我を説くのであるが、然し此の思考形式的對比からも、諸行と諸法との客觀性と主觀性が推知される筈である。

諸法無我が最初に求める認識は「存在の一々には自主的な存在性がない」であるが、情意分別の立場では、自主的な存在性を認めて居るのであつて、其れは、客觀的に「存在は常住なり」とされることの、主觀的な觀念的分別に外ならない。故に「存在は無常」と認識せしめられたと同じ老死の事實に依つて、「無我」と言ふ否定が證成せられる。即ち諸行無常が客觀的な存在觀に基づいて、情意分別の立場を捨て、事實に基づく理論分別の立場に入らしめたことを、諸法無我は存在の主觀的存在性の考察の面からなすにすぎないと言へる。

然し、諸行無常と共に、特に諸法無我なる命題の立てられねばならぬのは、總じて分別的立場なるものの本質が、主客兩觀の對立性にあるが爲である。宛も婆羅門哲學が梵と我の二概念を立て、その一如を説くことに依

つて、主客不二の梵涅槃を表はしたと同様に、自己を含めた一切を客観化して「諸行無常」との認識をなしても尙ほ其處に、其の認識をなす主観が残存するのが分別的立場の特質である所から、更に主観の側から考察をなして「諸法無我」とすることに依つて、認識にもれるものを無くするのである。そのことは、客観的な認識をば、それに止まらせず、自覺的な價值的な認識たらしめ、實踐化する意義に於いて不可缺のことだからである。

三 諸行無常と諸法無我の二命題は、先づ其の「無常」と「無我」なる認識に依つて、凡夫的な情意分別の立場を否定し、「無常」と「無我」との事實につく立場に入らしめる。事實につく立場とは、事實について理論を持つ立場である。先きに、無常及び無我と認識せしめられた者は、今や、その無常及び無我なる事實から、無常及び無我である所の諸行及び諸法と言はれる存在をば考へる立場へ導かれたのであるが、其處では無常なる存在をば諸行として施設され、無我なる存在をば諸法として施設され、此の存在が無常なるが故に「行」であり、無我なるが故に「法」である存在性に於いて把握さるべきことが求められて居るのである。

諸行無常の「行」は、造作遷流と言はれ、造られたるものが造り行く所の、不斷の創造的流動の行相について、存在を施設したものである。理論分別的には、造られたものは結果で、終結であつて不動不可變なものであるし、造るものとは原因で、始元であつて能動可變なものである。即ち、「造られたるもの」と「造るもの」との兩概念は矛盾對立するものであるが、事實は此れが一如的に具體化されて行ぜられて居ることを、此の「行」が施設表現して居るのである。

阿毘達磨は、存在を因果の概念に依つて理論分別せんとするが、例へば有名な三世兩重の因果分別に於いても、

現在法を分別する時に、其處では、過去世の因果の「果」と、未來世の因果の因とに分別されて、現在法とせられるものの中に、現在法としての固有なものが見られないのである。即ち現在法とは過去の果と未來の因とに分別されるものが一となれるものとせられるのである。即ち事實は果が因で、過去が未來であるのが現在である。それは、存在とは常に現在するもので、然もその現在とは「成れるもの」「成しつつある」創造的な現在であつて、それ故に、存在とは不斷に現在をば持續流動して居るものであらと見られるのである。

阿毘達磨は事實を理論分別するものであるが、その結果は、現在法の中には現在法なるものがなく、果としての過去法と因としての未來法とがあることになり、理論的に相異する二者が事實として一者となつて、而も過去未來の二者と別なる現在法となることが見出されたことになる。此れは、事實をば法に分別し、相異なるものを異るものとして分別し行く理論が、自ら自己否定をなして、事實へ還歸せねばならぬ必然を持つことを示して居るものと言へる。かかる結果になるのは、自らを全一態の流動の中に置くものが、概念的にそれを出で、動く全一態を、靜止的觀點から見て分別するのが、理論分別なるものの性格であつて、理論の自己否定は、見る自己も其の全一態の中に流動することに立戻らせ、事實を直證體現せねばならぬことを意味する。其れは、「行」としての存在の行相を、客觀化して居る、理論を超えて理論で「知る」から進んで、實踐的に、そのものへ「成る」とを意味する。

存在は全一態に於いて、不斷に創造的な現在を持續して流動する。其の中なる個が過去未來を分別するのは、分別的に、自個を立止まらせて、自個の基底を流動する全一態の不斷の流動を見る時に時間が感ぜられるからで

ある。そして、靜止自個の基底を時間が流れると分別し、更に其れを轉倒させて、永遠の時間の中をば、個が過去から現在へ來り未來へ行くと分別概念するのであるが、然し、かゝる分別的な立場に時間と考へられるものこそ、全一態の不慮の現在の持續流動である。阿毘達磨論師が、有名な三世實有論の中で、「世は行の義」として、世即ち時間とは、行即ち存在の不斷の現在の持續のことで、其れ以外に存在の背後に、空間的存在を思はせる如き時間がないとしたのは正しいと言へる。人は過去から現在に來り、現在から未來に行くとして、時間と自個を逆の方向に動く區別された二者として見るが、然し、事實としては過去にも未來にも現量的に生きたことがない。現在のみに生きる。此處に我々が分別的に永遠持續の時間と感ぜられる存在の全一態の中に、其れとは別者でなく、不二體的に、不可分的に生きて居る事實を直證する契機がある。そして又、存在の全一態の不斷の現在の創造的行相とは、結局現在のみを生きる我々の生の事實に外ならぬことを知らしめるものがあると言へる。

諸法無我の「法」は緣起を意味する。無我は緣起の故に無我なのであつて、無我なる法とは、緣起性なる法である。勿論、此の法は緣起の理法ではなく、其れについて緣起無我が思惟せられ、緣起の理法に基づいて眞相が把握される「法」、即ち、存在としての法をば意味して居る。此の命題で、初め情意分別の立場に向つて無我とせられた諸法は、自己及び自己に屬する諸存在であるが、此の法が理論分別の立場の對象とせられる時には、色受想行識の五蘊なる法として設定せられ、其の五蘊法について緣起無我が理論分別せられるのである。「緣起を見るものは法を見、佛を見る」と言はれる如く、諸行無常の「行」を全一態としての存在の行相とし、その行相なる不斷の現在の流動を自らに正當に體現せしめるものは、實は緣起觀であるとも言へる。

緣起は「是れあるが故に彼れ有り云云」の相依關係に於いて、自個の全的關連に於ける無我性を見出させるものであるが、然し、緣起の概念は理論分別的には一つの矛盾を示して居る。個々が個的獨立性ある故に、相ひ關して緣起關係をなすのであり、又た緣起關係に於いてある故に、個々に自存獨立性が存しないのである。佛教的無我の論理考察は後者に濃厚ではあるが、前者についての考へなくして後者が言はれない筈である。色法と心法は別法なる故に色心不二を成し得る。分別論理は色心不二の事實を分別して、色法と心法を分けて別法とし、兩者の緣起の上に色心合成の事實ありとする。其處に單なる一でない不二の一を、二而不二と言ふ意味で把握せしめんとするのが緣起觀の重點である。勿論緣起の相は無盡で、分別的には時間的と空間的となる二者をば、事實の上に一如的に考ねばならぬのであり、又た、世界とせらるゝ中の一切が、重々に多而一なる一に緣起相關して、全一態の不斷の現在的行相に於いて、「行」として持續流動して居るのである。今ま、かかる中から抽象して、二而不二だけを取り出して考へても、單一ならざる不二、二にして然も不可分の一なるものは、形式的に概念の結びつけは出來ても、理論の理論性の自己否定である。然も事實は色心と分別される所の、理論的に別法を成ずるものの、二而不二に於いてあるのである。かくする時に、我々は事實から理論に入つたが、又た事實に歸り、事實に直證せねばならなくなる。

四 然し、諸行無常の「行」に對して、諸法無我的「法」の施設される意義は、「行」としての行相を持續する存在が、轉變説的に一實體の現象轉變の相と考へられてならないが爲である。存在の行的行相の持續の意味を強調發展せしめたものが、阿賴耶緣起と眞如緣起と見られる。此の兩緣起は所緣行相を説き、必ずしも梵的若し

くは數論的轉變説でないとせられるが、然し轉變説的考へ方に極めて近いものとなつて居ることは否めない。かゝることになつたのは、現象の統一態としての阿梨耶識の不斷の相續の面のみを重視して、現象と見られる諸法の一々につき、縁起空、空實相を考へる面が稀薄となつた爲めである。即ち「行」の考察が偏重されて「法」の考察が輕視された爲めである。そして、此の二面を平等に綜合した時に、賢首の事事無碍縁起が完成すると考へられる。

行として、不斷に創造的な現在を持續する行態は、縁起的な全一態で、其れは縁起の故に自然に統態をなし、多は二而不二的な全一態を成して居るのであつて、多が各自を解消して一の中に埋没して居る。單一體ではない。其れ故に縁起が成り立ち、二而不二的に全一態に無我なる個の、全一態に即せる自覺的營爲の個相に、全一態の不斷の現在の行相が具現されるのである。

婆羅門哲學は世界の個別的雜多は現象的虛妄で、其の背後の統一的實體が梵なる常住の眞有であるとして、世界の常住觀實在觀に立つが、佛教では、彼れに於いて虛妄とされる雜多のみが存在で、是れが縁起的全一態をなし、無常なる行相に於いて流動するとして、世界は無常なりとする。雜多の背後に、個別を個別にす普遍、雜多を現象する唯一實體を見ず、無常なる存在の背後は絶對空とする。その空は、有を一部とする大空でもなく、多元論者の可想的空間でもなく、有に即した空である。

縁起への理論的考察は、ややもすれば、相依相關的な個別法を無我とする時に、全一態に形而上學的な不變の實體を感ぜしめる。眞如縁起等の學説は此の如き傾向の考へに立つ様である。全一態の全一性に不變の實體を感

せしめるのは、全一態が「行」として、不斷の現在の持續をなす故である。然し、無常なる存在の背後は絶対空であつて、不斷の現在の行相の外に、其れを生ぜしめる不變の實體的な何物も存しないのである。

阿毘達磨は、全一態として、而も流動する存在の相をば分別して七十二の色心諸法とするが、此等の法は空間的な同時因果關係に於て見るならば、例へば俱有因果と言はれる如き、直接間接に全法が相互因果關係に立つと見る。又た、時間的な異時因果關係に於て見るならば、等流、異熟等の、色法の色法を生滅し行く因果、心法の心法を生滅し行く因果、色心相關の事態の生滅の繰返され行く因果等の諸因果ありとする。阿毘達磨が繁雜の迷路に入るのは、此の時間的因果空間的因果と考へられるものが、實は不可分別の一如に緣起流動する事實をば、理論的な諸因果に分別し切らんとする爲めである。

全一態の不斷の現在に見られる諸法の相は、一實體の現象的諸相ではない。一實體の現象相の如く考へられるのは、又た、時空一如的緣起事實の進動が偶然な變異の連續でなくして、過去が未來となる現在の不斷の持續である爲である。然し其れは過去がそのまゝ未來となる不變の持續でなく、已作が能作する正作用位現在の持續である。分別的に不斷の現象を可能にする不變の實體と考へられるものは、實は過去が未來化する現在相の持續形式、即ち「行」の「行」たる行相の不斷の流動性が實體視されるにすぎない。現在の諸法相の外に全的諸相の背後の實體はないのである。故に、全一態を緣起し、その全一態から法相を緣起する個的營爲は、全一に單一化して、自覺をなくした個的營爲ではない。全に多而一となれる無我的内觀に體得される全一態の自覺的な行相である。全一態を成じ、全一態を自ら行ずるのであり、全一態の現在の行相を自らに具體的に主體的に行ずるもの

であつて、かくして初めて、個にして全を行する現在法となり得るものである。其れは全を一、個を多とする、多而一的な多即一を、一而多的な一即多に體現することである。

諸行無常の「行」の考察と相應して、諸法無我の「法」の思惟は、緣起に依つて、緣起的全の行態を多即一、一即多的に把握せしめ、其れを具體化せしめるにある。そして、特に緣起とされる意義は、多即一の一が、多が一即多化するのではなく、多而一であり、従つてまた、一即多の多も亦た、單なる一の個別多化でなく、一而多なる多たることで、此處に緣起と言はるゝことの甚深性がある。

五 以上諸行無常と諸法無我の二命題について、その施設命題としての意義づけを試みたのであるが、それは、此の命題の客語なる無常と無我の持つ意義をば、凡夫的な情意分別的立場の棄捨に依る、理論分別的立場への轉換を求める意義に於いて見、次に、その無常及び無我と規定せられる主語なる「諸行」と「諸法」なる言葉が、特に各別の意味を内含する「行」と「法」なる文字に依つて施設されて居ることに依つて、理論分別的對象となるものであり、それはやがてその理論を超えて、そのものに成ることへの意義を持つと見られるとしたのである。そして、此の二命題が不可缺のものなることは、總じて分別なる立場の、主客對立性と、時間と空間との分別性と共に基づく爲である。又たかゝる考察を可能にすると思へる根據は、凡そ、人は無自覺的に事實として、事實の中に生きて居るのであるが、無自覺の故に動搖と不安に伴はれて生の積極性を把持しないのであつて、此處に於いて、眞に事實に生き積極に自ら事實を生かし行く立場を自覺的に確保するには、一度事實から自己を引離し、事實を客觀化し、分別理論を盡すべきであつて、而もその理論の最後に來る不解決さは、やがて事實に還歸せぬ

ばならぬこととなり、一度び出でた事實に再び還歸することに、不覺の生活から所謂悟られたる實踐への過程がある。と考へられるからである。そして、かゝる事實への還歸は、最早事實を出することなき不動の覺證である。能取所取なき、事實が客觀として主觀を強ひることなき、すべてが主體化して、客體の無爲となれるものである。緣起が客觀的な法として、主觀を縛して居る緣縛の、無常を強ひられて居る生死的な立場から、自ら緣起を行じ、無常を強ひられざる、離縁無爲となれるものである。阿毘達磨の無爲法はかゝる意味で、有爲即無爲とせらるべきであらうし、般若の空はこのことを明にするものと言へるかと思はれる。

南方論書に於ける善不善論

佐藤良智

南方に於ける識本説の先驅と言はるゝ法集論(つ)にあつてはその第一品の心生起を説くにあたり、三性(善・不善・無記)によつて心が生起することを説き、第二品にあつては、一切の色法が善・不善法の業異熟として現はるゝことを説いてゐる。この書はこの様に精神に於いても物質に於いても善・不善等の倫理的基準に基いて一論書を構成してゐる。發達諸論書が諸心理を分別する場合佛教心理説が、宗教的心理説である本質に従ひつゝも分別の爲の分別、或は諸分別の整理の爲の分別組織に墮しその名目の羅列に傾くに比すれば初期論書であるだけ煩瑣のうちにも佛教の目的とするものが何れにあるかを示すものとして注目すべきものである。即ち無倫理の領域より宗教的倫理の領域を經過しつゝ更に一段高き無倫理の涅槃無爲界に達すべき過程を提示するものである。今は南方論書に於いて心理分野に如何なる様相を以つてその倫理圏が展開し且つ部派時代の論目を見ることにより如何なる點が論義點であつたかを明らかにしたい。

法集論の註書(つ)によれば「善」の原語 *kusala* には四通りの意味があり一には、健やかであること、二には、過

失の無きこと、三には、巧みなること四には、幸福を招來するものと解してゐる。又同書に *Missiva* の語義を種々に解釋して、不善なるものを振動すること、繫縛を切斷すること、惡を碎く慧によつて得らるゝもの等の意義がある。と佛教語源學から説明してゐる。之等より確たる善の定義は得られないが、善への佛教的意味追求の一半が窺知される。

清淨道論^(四)に識蘊を解するに八十九心をもつてしてゐる。南方佛教に於いては心を八十九心或は百二十一心に分別することは知らるゝ如くであるが、この心は「自性よりすれば識知の相によりて一種」であるが、具體的には八十九心に展開して存するものとする。而して善・不善・無記の何れかの様相をもつものである。八十九心は佛教特有の精神現象の分類である欲界・色界・無色界・出世間の四の分野に跨がつてゐる。欲界の中の善心は、

(一) 喜俱智相應にして無行、(二) 同有行、(三) 喜俱智相應にして無行、(四) 同有行、(五) 捨俱智相應無行、(六) 同有行、(七) 捨俱智不相應無行、(八) 同有行の八である。即ち喜・捨・智・行等の伴ふか伴はざるかによつて區別されるのである。之等の四は善といふ道德意識を決定するに重要な要素であり、善なる心の働く時、喜びが伴ふか喜びが伴はざるか即ち捨か、正しい智慧が、働くか即ち智相應か、その心が自働的であるか即ち無行であるか、他働的即ち有行 *sandāhana* であるか等を吟味してかゝる八の區別を行ふのである。清淨道論の註釋の部分にあつては「布施」「禮拜」等について説明をなすが、法集論の本文等を素直に見る時、道德的香りを十分に味ふことが出来るのである。第二の色界の善心は五の禪支に相應するもので尋・伺・喜・樂・定が全部相應するのが第一で次での如く漸次一つづつ缺けたるを一に數へて五をなす。第三の無色界の善心は四

無色即ち空無邊處禪乃至無所有處禪と相應する四心である。第四は出世間善心で須陀洹乃至阿羅漢の四道と相應するもので以上合せて二十一を數へる。次に不善心は四の分類中欲界の領域のみに存するもので十二心を數へる。貪りと瞋りと癡との三の展開で、その中貪りは八を數へ、喜と捨と成見（惡見）と行とによつて善心の場合の如く數へられる。四の條件の中善と異るのは正しい智慧でない邪まな見解の伴ふか伴はざるかの一點である。瞋は憂俱瞋相應無行と憂俱瞋相應有行との二である。癡は捨俱疑相應と捨俱掉舉相應との二で合せて十二の不善心が數へられる。瞋りが憂ひを含み愚癡が捨と俱なることは心理分析の妙味を發揮するものと言ふべきである。以上の三十三心が善及不善で他の心は善及不善の結果であつて自らは善でも不善でもない即ち倫理的圏外である異熟心（三十六）及び唯働きのみなる所應作（唯作）（二十）である。論書は更に之等の心に相應して爲作する行或は心所との相互關係を煩雜な迄説くのであるが今はそれに觸れない。

以上によつて見る如く佛教に於ける倫理圏は極めて廣大にして特に現實當相を表現せるものと見るべき欲界が最も廣く深く其の地位を占め就中十二不善心はその相應する爲作相たる心所の分析に於いて詳細を極め所謂煩惱をして佛教の倫理的的心理分析の窮極に迄到達してゐるのである。尙こゝに注意すべきは善・不善にあらざる無記心のうち二十を數ふる所應作心（唯作 *एकविंश*）の無倫理性である。善・不善ならざる異熟心はそれ自體に倫理性を有せざるも善・不善より結果せるものなるがこの所應作心は善・不善にあらざる又善・不善より結果せるものでない唯作用のみある心である。この所應作心の中その様相が全く欲界・色界・無色界に於ける善心と同様のものがあつて即ち欲界の善心たる喜俱行智相應無行等の八及色界の五心・無色界の四心の如きものであるが、しかも

それから善たる倫理性を除けるものが所應作心である。而してかゝる心は如何なる者に起るかと言ふに修道の最高位にある諸阿羅漢のみに限定されてゐるのである。阿羅漢は佛の一步前に位する者でかゝる聖者に無記なる所應作心が起りその倫理的側面を有せる善心は凡夫即ち普通人に起る事は修道の過程に於いて善・不善の倫理性はより高き精神に於いては超脱し終ることを示すものである。即ち倫理圏に限度があることを示すものである。

この善不善の限界に於いて部派に所説を異にするものがあつた。それは「論事」^(五)に現れてゐる。同論の第十品の四に五識善不善論第十三品二に得善心論第十四品一に善惡結續論第十六品七に色善不善論・第十九品六に善論二十二品二に善心論等がある。之等は皆善・不善の限界につき論ずるもので初めの五識善・不善論は大衆部が五識は善なるものも不善なるものもありとして無記なる五識に迄倫理圏を擴めやうとするのである。南方佛教では知らるゝ如く八十九心に十四の作用^(六)あることを説き即ち結生・有分・轉向作用・見・聞・嗅・嘗觸・領受作用・推度作用・確定作用・速行作用・彼所縁・死であつてこの中順次に經過し倫理的規範を與へられ倫理行爲となるは第十二の速行作用 (*varana*) に於いてである。前の確定作用 (*vottahana-kicca*) によつて確定せるにも對して善不善の心を起すのである。今「論事」の論に於いて經文に「眼によりて色を見已りて相を取るあり……乃至……取らざるあり」といふよりして五識の善なるあり不善なるありと言ふ主張を大衆部がなすに對して正宗を主張するものは、この十四の作用のうち「相を取るあり……乃至……取らざるあり」とは速行作用の刹那に取相のないのを言ふので五識の刹那即ち第五乃至八の作用の場合を言つたのでないと註釋書は解釋してゐる。この註釋書が論叢の論題として取あげた場合を的確に一致するや否やは別として註釋時代の倫理圏追求の細微を極め

たるものあるは注意すべきである。第十九品の六善論は涅槃は善なりや否やといふ論題で倫理圏を涅槃に迄擴大しやうとせる主張で安達羅派のものである。涅槃は無罪斯のものなるが故に善なりと言ふのである。涅槃は無爲なるもの無記なるもので善・不善の倫理圏を超越したものである。これを善なりと主張する安達羅派なるものは南方部派中異色あるものと言ふべきであらう。正宗者は註書によれば涅槃は無罪性である故にその點では善であるが、善は可愛の異熟（未來に於ける出生と轉に於いて可愛果を完成する福）にも適用されるから可愛異熟ならざる涅槃は善と言ふべからずと言ふのである。今「論事」の前掲の論題を一に説くのは繁雜であるから同書（南傳第五十七・八卷）にゆずることとし、唯何れもがその限界につき論義してゐることは前述の如くである。これを要するに南方論書の善・不善の倫理論は重要な論目としてとり擧げられ、それ自らの占むる地位を明らかにしてゐるのである。

(註一) 南傳大藏經四十五卷

(一) *Atthasālinī* p. 38.

(三) *Atthasālinī* p. 39. The expositor I. p. 30 note 2.

ku + 'sal to tremble, ku + 'sī to lie, ku + 'hī to cut, ku + 'so to reduce, ku + 'hī to take ㄊ ≠ ㄝ。

(四) 南傳第六十四卷三三頁以下

(五) 南傳第五十八卷

(六) 南傳第六十四卷四一頁第六十二卷九五頁註參照。

宗教的觀念の特異性

島 原 逸 三

一 宗教を學問の上から理解しようとする試みは結局宗教哲學の領域に入つて來るやうに思はれる。そして、この宗教哲學上の問題を取上げる場合、古今東西の宗教思想史は種々なる示唆を與へてゐるやうであるが、今こゝでは、かうした問題を中心として展開して來た近世の西洋哲學思想から一つの示唆を取上げて見ようと思ふのである。その示唆といふのは、主として、近世哲學思想史のうちに、宗佛哲學の試みに對して、一つの方向が示されてゐる點である。これを便宜のため三つの方面から見れば、第一は、宗教に對して學問の側から試みられた批判が徹底してゆく一面で、第二は、學問によつて築きあげられていつた思想的環境に對して宗教の側から順應してゆく一面で、第三は、第一第二の兩方面から試みられたさまざま考察の結果として、人間生活に於ける宗教と學問とのそれぞれの位置が、次第に明瞭になつてゆく一面である。ところが、今この宗教思想の展開してきた過程を前に置いて、今日我々の周圍に見出されるさまざま考察を取上げて見ると、この過程に於ける新舊いろいろの段階が雜然として存在してゐることを發見する。これはこの觀點から我々の試みつゝある宗教哲學の現實

的な價值を云爲することが出来るといふ意味ではない。我國には我國として獨自な事情があるのであるから、單なる西洋との比較によつてその現實的價值を決定することは出来ない。しかし事實上そこに必然的な發展があるが如くまた無きが如き混沌たる我宗教思想界を觀察すべき一つの理論的觀點を求めようとするならば、西洋に於ける近世宗教思想史の發展過程が、少くとも一つの示唆を與へてゐることを否定出来なからうと思ふ。即ち、第一に、宗教哲學の試みは、その前提として、認識論的考察を要求してゐるといふ點である。しかも、それはカント學派によつて解釋されてゐるやうな先驗主義的認識論の段階にとゞまつてゐることの出来ない理由が示されてゐる。第二は、宗教哲學の試みには、宗學生活そのものゝ内面的な觀察が伴つてゐなければならないといふ點である。宗教生活そのものゝうちに還元して初めてその全幅の意味を見出すことの出来る宗教的觀念を、たゞ抽象的に取上げて、しかもこれを單なる論理的聯關のみから處理してゆくやうな方法は十分なものでないことを示してゐる。第三は、以上の二點に聯關して、宗教哲學上の考察は、一般哲學上の考察と同様、先知主義的觀點を脱却し得ないところから、種々なる誤謬に陥ることのある事實を見出す點である。

二 以上に要約した諸點を今少しく明かにするために、與へられた紙面の許す程度で、二三の點を附加へて見ようと思ふ。先づ、宗教に對する學問からの批判であるが、この批判は最初は主として奇蹟の物語などを取上げ、これを普遍的な自然法といふ思想に據つて非難する程度のものであつた。しかしかゝる斷片的論議も次第に基督教的の世界觀、即ち天地創造の物語や原罪の物語、或は終末思想のやうなものに向けられ、これ等の思想と、自然科学的世界觀、特に進化論的世界觀との間に見出される矛盾が指摘せられるやうになつた。而して他方に於ては、

理性論的哲學思想が漸く一般化せられるやうになつた頃から、基督教思想の合理性如何といふ觀點が取上げられ、この觀點から、更に前述の諸問題や聖書に見出される論理的矛盾の問題などが論議せられるやうになつた。しかし、この哲學思想からの批判も亦かゝる段階に止まつたのではなく、カントの認識論が賛否兩様の意味で思想界を支配するやうになり、人間生活に於ける理性の位置を如何に見るべきかの問題が、重要な問題として考察されてゆくにつれ、更に次の段階が現れて來た。而して、その考察の窮極の對象となるべき筈の人間生活を猶依然として理性の活動といふ一角から觀察しようとする立場に執着した人々は、基督教思想の合理性の問題を考察の中心と見る觀點を棄てなかつたが、人間生活の觀察は、理論理性より更に根源的な實踐理性の活動といふ一角から試みらるべきであるといふ立場に移つていつた人々は、基督教思想の批判は、これを道德思想として取上げるところに問題の核心があるとするやうになつた。更にそれと同時に、形而上學の成立を不可能とする立場に立つて、將來の無宗教を主張した人々に對して、一方、觀念論的形而上學を組織することによつて、宗教の根柢たるべき世界觀を再建することが可能であると考へた人々、他方、歴史の世界に超理性的な領域を見出すことによつて、宗教的眞理の新なる根柢を確立しようとした人々があつた。しかしながら、これ等の宗教批判乃至は擁護の試は、まだ、宗教を一種の世界觀として取扱はうとする主知主義的觀點を脱却したものではなかつた。従つて、カントの認識論によつて打開された。人間生活に於ける理性の位置如何の問題を中心とする哲學思想の本道が、力強く辿られてゆくにつれ、遂に、理性を據所として人間生活を觀察しようとする態度は、人間生活を據所として理性を觀察しようとする態度に移つていつたのである。従つて、宗教に對する批判の試みも亦自らその中心問

題を新にすることゝなつたのである。即ち、宗教を一個の生活形態として、それ自らの主體性を有つものと見る立場から、宗教に對する學問の批判は、結局、宗教の存在そのものを云爲する性質のものではなく、宗教と學問とが如何に交流すべきかを規定する範圍を出ないものであるといふ見解に向ひつゝあるやうに思はれる。

三 次に學問によつて組織せられていつた思想的環境に對して、宗教が自らの立場を如何に確保していつたかの問題は、前段に述べたところからも看取することが出來ると思ふ。即ち、認識論的考察が、哲學的世界觀組織への試みの前提として要求せられてゐることを自覺するに到つた以前と以後とによつて異なるものがあるのである。認識論以前に於ては、斷片的な科學的知識を單に表面的に取上げて、これに常識的な、しかも、屢々牽強附會の論議を加へて、基督教思想の非ならざる所以を證明すべき根據としようとする試みや、更に少しく進んでは、自然法の思想や進化論などを中心とする科學的世界觀を取上げて、これを宗教的世界觀と兩立せしめるために、種々なる解釋を工夫してゆくやうな試みであつた。これ等の立場は何れも、宗教的觀念の、宗教生活そのものに於ける、内面的意味の把握を缺如せるものであり、また、宗教生活が一種の人間生活の形態として特異なる主體性を有つことを看過せるものである。しかしながら、認識論の擡頭とよみに、更に、その研究の進展とよみに、この認識論以前の素朴な主知主義的態度は次第に姿を潜めるやうになつた。たゞしかし、その最初の段階に於ては、まだ、宗教を單なる觀念形態と見ようとする態度は到るところに見出され、實踐理性論の立場に立つた人々も、または、純粹理性性の領域に於て形而上學の成立を不可能とする立場に立つた人々も、尙舊態を脱却し得ない觀點から、或は宗教的體驗の直證や、或は宗教的史實の直證などに據つて、宗教的世界觀擁護の試みを繼續して

ゆく有様であつた。しかしながら、結局は、先にもいつたやうに、生活形態としての宗教を、直接に、その内面から觀察するところに、宗教哲學の第一課題のあることに想倒し、遂には、學問を據所として宗教を批判することよりも、更に根本の問題は、宗教を據所として學問を批判することにあるとの主張さへ現れるに至つたのである。

四　かく觀察して來ると、宗教哲學の試みに對して、認識論的考察が重要な位置を占めてゐることが明かになると思ふ。認識論といふ言葉は、カント學派の影響が餘りに大きかつた結果、先驗主義の立場に立つて試みられる知識の批判に限られてゐるやうに考へられてゐるが、カントの認識論は決して認識論の終りではない。認識論と是要するに、人間生活に於ける思惟の活動の位置を突留めることによつて、一面、知識の性格を明かにし、他面、知識の母胎たる人間生活そのものゝ性格を明かにしようとする試みに外ならない。人間生活の一形態たる宗教を學問の對象として取上げ、しかもその學的考察を最後の段階まで推進めてゆかうとする宗教哲學が、この認識論的前提を要求してゐるのは當然のことである。従つて、そこに見出されて來る宗教哲學への試みは、一面、宗教生活の内面的把握によつて絶えず伴はれてゐなければならぬと同時に、他面、主知主義的宗教觀を完全に脱却した立場に立たなければならぬと思はれる。或人々は、宗教生活を内面から把握してゐるにはゐるが、單にそこに見出される宗教的觀念を羅列することによつて宗教に對する哲學的考察の任務終れりとする程度を出てゐないから、尙脱却し得ざる主知主義の跡を残してゐるのである。かの聖典の章句などを取上げて、これをその背後に隠されてゐる生活内容から切離して、單にその觀念の表面的意味のみによつて宗教の價値を云爲しようとする

試みなどはこの種の誤謬といへやう。また、あ人る々は、科學や哲學の領域に於て組織されたさまざまの觀念を羅列して、これを宗教的世界觀と平盤一律に對立せしめて、その論理的合不合の關係を吟味し以て宗教哲學の能事終れりとしてゐるが、こゝにも亦主知主義的觀點を見るとゝもに、更に大なる誤謬と考へられる點は、宗教生活そのものゝ内面的把握を缺如せることであると思はれる。即ち、これ等諸々の觀念の宗教生活そのものに於ける内面的意義を突留むべき試みが十分でないのである。宗教哲學が宗教的觀念を取扱ふところの試みであることはいふまでもない。しかし、いま我々が、この宗教的觀念の評価の問題を廻つて展開してきた一聯の哲學思想を観察すると、宗教哲學の試みは、宗教的觀念の内面的特異性に對する明確なる認識の下に試みらるべきものであることが示されて來るやうに思ふ。

基督教に於ける神學的缺陷と其改訂

鶴 藤 幾 太

宇宙人生に於ける惡の起源乃至根源如何の問題は、凡ての宗教に取りて重大な而して未解決の問題であつて、基督教の如く、この世界や人類を全智全能全善全愛と形容せらるゝ人格神の創造と見る時、此問題は一層の切實さを加へて來るが、要するに惡の問題に對する基督教の考へ方の不十分さは、神が人間を創造して夫れに惡を行ふやうな自由意志を與へたと云ふ點、天災地變が神の罰としては説明し難いと云ふ點、基督の贖罪が實效を擧げて居ないといふ點、終末論の不備、罰と愛との間に存する矛盾などにある。(此詳論は今略する)

そこで此等の點に改訂を加へるとすれば、第一に罪惡の根源としての自由意志の發端をば、人類の始祖におかずして、現象界全體においたら好いと思ふのである。此現象界全體が自由意志的存在で、その自由意志は外から與へられたものでなく、本具的のものである。と云ふ事は、現象界も本體界の一部であることを意味する。本體界とは神界のことである。神界即ち本體界の一部が、本具の自由意志に依つて神界から墮ちたのが、この現象界である。墮ちたと云ふ事は、その活動(知行)に於いて、全體から離れて自我に偏執したことである。現象界は

元來墮ちたる偏執の世界なるが故に、不完全であり、惡と天災地變の禍と苦惱とに充ちて居るのである。

次に救済の問題であるが、墮ちたものを救ふと云ふ事は、之を救ひ上げて元の神界に復歸させる事であるから、その道程は善への向上を意味しなければならぬ。これが科學で云ふ現象界進化の事實である。その現象界進化の事實の中に神の救済を讀むのが、新しい宗教の立場なのである。基督教は進化説を否定する。けれど進化は吾等が體驗の事實である。人が理想を追うて進み、惡を去つて善に向ふ事を要求されて居る限り、人類の進歩を否認する事は不可能であらう。現象界の進化と云ふ事も詮ずる所は道德的進化の意に外ならぬのである。而して進化には必然に終局の到達點が豫想されてある。終局の到達點は完全なる状態に外ならぬ。完全なる状態は神である。現象界は進化の極神に歸入するのである。神から出たものが神に歸る事を以て進化とするのは、それが出發點において墮ちたものだからでなくてはならぬ。その限り基督教は正しい。唯墮落をアダム一人の事として、現象界全體を遣れた所に缺陷が生じたのである。又科學は進化の道程だけを見て、その出發點と到達點とを問はない。然し宗教的宇宙觀としては、科學で不問に附して居る進化の出發點と到達點とが説明を要求する。

墮ちたのは神界の一部である。神界の一部が其自由意志に依つて神界から墮ちたのである。之を神の立場から見れば、自己の一部が墮ちたのであるから、之を救ひ上げずにはおかないと云ふ事は、自愛の心理において當然の道理である。世に自愛ほど切實なるものはない。それは毫末の憎みをも含まぬ純愛であり、相對性・有限性を超えた絶對愛・無限愛である。その絶對愛・無限愛が、神の全能性と相待つて働くところ、之に抗し得る何物もないのである。部分の自由と云ふも、全體の全能性と衝突するものではない。全體の全能性の管下に於ける部分

の自由である。無論神は部分の自由に干渉はしない、干渉は自由と兩立しないからである。けれど部分が墮ちると同時に、神はその全能性と自愛性とを以て之を救ひ上げることが出来る。故にその救ひには罰を必要とせぬのである。部分の自由を奪ふ事なく、その自由を通して救ひ上げる。即ち自覺に訴へる救済である。云ひかへれば道德の實行を通して救ふ道德的救済である。随つて道德の實行のない所に救済はないのである。人間の自覺の進歩は、道德的救済の明證である。

斯くて墮ちたものが神の愛に依つて救ひ上げられる事を、吾等の精神的體驗と科學的知識とに即して考察するならば、現象界進化の事實の中に吾等は神の救ひを際々として目睹することが出来るのである。實に救は今眼前に實現しつゝあるのである。この救ひの事實に安立して人生の目的を一意神意であり神教であるところの道德の實踐におくことは、科學思想に合致した現代的信仰ではあるまいか。基督教に於ける神學的缺陷も當然この方向に向つて改訂されねばならぬものである。そこに宗教が科學と手を取りながら科學を超える道がある。それは基督教に取つて驚くべき改訂かも知らぬ、けれど基督教が其缺陷を救うて現代思想を乗越える途は、是より外にはないであらう。

歴史の宗教性について

長 澤 信 壽

一 ニイチェは動物の在り方と人間の在り方とを歴史の有無によつて區別し、過去は人間にとつてこそ想起といふ何處までも付き纏ふ重い負荷となるのであるが、動物にとつてはそれは忘却であつて 動物は昨日が何であり今日が何であるかを知ることなくして、ひたすら瞬間の生を享樂してゐる、「かく、動物の生の仕方は非歴史的である」(So lebt das Tier unhistorisch) と言つてゐる (Von Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben)。歴史が人間を憂鬱ならしめたり、倦怠を惹き起さしめたりするにもせよ、人間存在は歴史を背負ふた存在、歴史存在でなければならぬ。人間はその存在の仕方が歴史的存在である點に於いて、ニイチェのいふが如く、動物から區別せられるばかりでなく、神からも、この歴史的なる點に於いて、區別せられる。神は歴史の彼方にあるところの最も完全なる存在 (ens perfectissimum) として特徴づけられるが、最も完全なる存在は必ずしも最も具體的なる存在ではない。最も具體的なる存在はむしろ缺如性をふくんだ不完全な存在である、即ち不完全なるが故に完全性に向つて絶えず發展するところの歴史的・現實的存在が最も具體的なのである。而してかかる

最も具體的な存在は歴史存在であるところの人間存在以外にはないのである。ニイチェのいふが如く、動物は瞬間といふ點に於いて時間を超えてゐるが、神も亦永遠といふ點に於いて時間を超えてゐる。しかるに歴史存在たる人間は、時間のうちにあつて時間を創るところの存在である。われわれは、かくの如く、人間を歴史存在として特徴づけることができると同時に、歴史を人間存在に固有なるものとなすことができる。それ故に歴史學は、例へばエドゥアルト・マイエルがその大著「古代史」(Geschichte des Altertums)に於いてなした如く、「人間學」をもつて始められるであらう。

二 然らば歴史とは何であるか。それはまづベルンハイムが獨逸語の *Geschichte* の語源の意味から規定してゐる如く、「起るところのもの並に起つたところのもの」即ち出來事を意味すると考へられる。しかし單に起るところのものとか起つたところのものといふ概念は、いふまでもなく、歴史の意味を説明するに決して充分ではない。何となれば自然必然の世界もまた起るところのものといふこの概念のなかに包括せられることができるからであつて、結局この概念が意味するところのものは生成の世界に歸着するであらう。而して生成が、そのままの姿では、自然存在に屬するものであつて歴史に屬するものでないことは、われわれが既に希臘哲學によつて教へられたところである。生成を特徴づけるものは週期性である。生成は週期性をもつて繰り返すが、歴史は決して繰り返かへさないものであつて、われわれは單なる生成の世界を、自然の世界として、歴史に對立せしめることも可能である。歴史が時間の世界である以上、歴史は生成を基體として含むものであるが、決して單なる生成に盡きるものではなく、生成の世界であると同時に行為の世界でなくてはならない。しかるに行為は生成に對立す

る。生成としての人間は種的生命の保持者であるが、歴史は、かかる種的生命の保持者としての人間が、行爲の主體に轉換せられるところ、即ち互に對立する生成と行爲とが否定即肯定的に媒介せられるところに成立する。ゲーテがメフィストフェレスをして古道具を賣る魔女に

Pran Muhne ! Sie versteht mir schlecht die Zeiten,

(Ietan Gesehehen ! Gesehehen Ietan !

おい、おばさん、お前は時勢が分らんのだ。

爲されたことは起つたこと、起つたことは爲されたことだ。

と言はしめてゐる如く、起つたことと爲されたこととの絶對否定即肯定的媒介が歴史の世界である。人間通であると言はれたゲーテはまた歴史の世界を深く洞察する歴史通でもあつた。「起つたこと」とは言ふまでもなく自然的必然性によつて惹き起される生成の過程であるが、反之、「爲されたこと」といふのは自發的な、自由なる意志の創造である。それ故に自然必然的な生成の過程が直ちに自由なる意志の決定に基く行爲の創造であるところに歴史が成立する。これが歴史の根本構造である。

三 かくの如くわれわれは、歴史の世界を、生成が行爲に、必然が自由に、運命が意志に相即轉換する世界と考へるのであつて、このやうな轉換をなすものが即ち歴史の主體である。而して轉換は常にただ行爲に於いてのみ行はれるものであるから、歴史の主體が行爲的實踐的なものでなくてはならないことは言ふまでもない。歴史の世界は個性的の世界であると言はれるが、個性とは最初から與へられた個別的な性格ではなくして、却つてわれわ

れ自身が歴史の主體として生成と行爲とを相即轉換するところに形成せられる性格、換言すればわれわれが歴史の主體として時々刻々意志と行爲とによつて創造してゆく性格である。少くともさういふ一面を考へることなくしては、人は歴史に於ける個性について語る事ができないであらう。しかしまた翻つて考へてみると必然を自由に、生成を行爲に轉換し、われわれ自身を一介の自然存在と化さうとする生成を、自己の意志の決定に基く行爲となさうとする努力そのものが、既にわれわれの力を超えた何等かのものによつて豫定せられてゐた行程であるかも知れない。運命に反抗して運命を切り開き、自ら自己の個性を形成して行くこと考へられてゐることそのことが、即ち運命の豫定であるかも知れない。メフィストフェレスは、群衆の渦に巻き込まれたフアウストを揶揄して、*Du glaubst zu schreiben und du wirst geschoben.* (あなたは押してゐるつもりでも、押されてゐるんです)と言つたが、これと同じことが歴史の世界についても言はれるのではないか。神の豫定とか攝理とか、或はギリシア人のいふモイラ、ヘーゲルのいふ理性の狡智は、その意味内容はもとより異つてゐるとは言へ、結局、歴史の形成と歴史の主體との間に存するところの矛盾を示すものではあるまいか。だが吾々は歴史の主體を考へるのに、かかる一種の運命觀的決定論をもつてすることができないのは言ふまでもない。歴史の世界は自由な行爲が却つて必然的な生成であり、必然的生成がまた自由な行爲であるやうな世界であるから、歴史的發展の如何なる一斷面を取つてみても、自由と必然、行爲と生成とが互に矛盾對立しながら、しかも互に纏れ合つてゐるところの世界である。それ故に歴史の主體が行爲的實踐の立場に立つて自己の自由を自覺することは、同時にまたその必然の自覺をも意味しなければならない。元來、歴史の世界に於ける自由の本質は否定の可能性にある。

それ故に、もしわれわれが自由を徹底せしめるならば、自由は、自己の自由をも進んで否定するところの自由に歸着する。自由の本質が否定の可能性に存するといふ所以はここにある。しからば自由が結局自己の自由をも進んで否定する自由に歸着するとは何を意味するか。それは自由が無媒介なものではないこと、即ち媒介せられたものであることを意味しなければならない。この媒介となるものが、いふまでもなく、必然である。行爲的轉換をなすとわれわれが言つた歴史の主體は、歴史の世界に於ける自己の行爲の自由を自覺することに於いて、眞に歴史を創造するものであるが、この創造の行爲はまた自由に媒介せられてゐる必然性の自覺でなければならぬ。

四　かくの如く歴史の主體は行爲的實踐の立場に立つて、生成と行爲、必然と自由とを自覺的に相即媒介せしめるものであるが、しかしかかる行爲の主體を考へるのに、われわれは抽象的な個から出發することはできない。われわれは個に於いて私的個人と公的個人とを分けて考へることができる。而してここに言ふ公的個人は、元來國家を離れてあるものではなく、既にその誕生に於いて國民である。個が個として自覺せられるのは個に於いてではなく、汝に對してである。歴史を形成するものは、かかる汝に對する自覺をもつ公的、國民としての個である。歴史は結局世界史に統一せられるものであるが、ヘーゲルの言ふ如く、「世界史に於ては國家を形成するやうな國民しか語られない」(Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte) のやうな。

五　上來述べた簡単な論述によつても知られるやうに、歴史の世界は矛盾を含んだ世界である。この矛盾は歴史的現實に於いてその全貌を現し、われわれが現實に直面すると益々切實な問題となつてわれわれに迫つて來るのであるが、しかもわれわれはこの現實の外に立ち、この現實をもつて、われわれに客觀的に對立するものとなす

ことができないのである。われわれに客觀的に對立するものは、實は、最早現實ではない。われわれはこの歴史の現實の中にて、歴史の主體として、自由と必然、意志と運命、行爲と生成等々を互に媒介相即せしめつつ、歴史を創造するのである。矛盾對立のこの兩端が相即媒介せしめられる場面が歴史の現實である。それ故に歴史に於ける矛盾は現實に於ける矛盾であつて、それが現實を離れば最早矛盾ではなくなるであらう。歴史の現實は危機クライシスの性格をもつ。「あれか・これか」の性格をもつのである。われわれが現實に直面するとは、この「あれか・これか」の何れか一方を取る決ゴトシャイジ定を迫られることである。われわれはあれを取るか、これを取るか、否定を取るか、肯定を取るか、何れか一方を取らなければならない。何れを取るかは各人の自由であるが、何れをも取らないでゐることは許されない。歴史の現實の危機はこの「あれか・これか」の何れかの決ゴトシャイジ定に存する。この決定が歴史的主體の行爲であつて、これによつて歴史的發展が行はれるのである。歴史に於ける時代を作るものはこの「あれか・これか」である。しかし「あれか・これか」の背後には「あれも・これも」が伴つてゐる。われわれが「あれか・これか」の何れか一方を取るや、ただちに「あれも・これも」がそれに隨伴する。それ故にわれわれが「あれか・これか」の一方を取ることに決定した時、同時にまたわれわれは他方をも取らざるを得ないであらう。「あれか・これか」が歴史に於ける時代を劃する原理であるに對して、「あれも・これも」はその過渡の性格を示すものである。かくして歴史に於ける轉換は過渡と謂はば表裏相即する。人は一つの時代と他の時代との間に、過渡の時代として第三の時代、第四の時代等々を限りなくおくことができる。歴史は時代を劃して進むとともにまた常に過渡である。

六 以上述べたところから、われわれは、史家ランケが、それぞれの時代は神に直接つながると言つてゐる如く (Feber die Epochen der neueren Geschichte) 歴史が時間と永遠、有限と無限、相對と絶対との相即に於いて成立することを知るであらう。ところで永遠、無限、絶対は歴史の世界に屬するものではなくして、歴史を超えたものである。しかも永遠、無限、絶対を離れた歴史はあり得ないが故に、歴史の世界に於ける歴史性は却つて歴史を超えたもの、即ち超歴史性との相即に由來する。われわれが嚮に絶対的決定を要求するところの歴史的现实と稱したものは、この、永遠と時間、無限と有限、絶対と相對との媒介相即する場面である。それ故に歴史的现实は歴史性が超歴史性に觸れる尖端であるといふことができるであらう。これが始めに「起つたこと」を「爲されたこと」となし、「爲されたこと」を「起つたこと」となす行爲的轉換と言つたものである。かく考へて見るならば歴史の世界は超歴史性との媒介相即に於いて始めて成立すると見ざるを得ないであらう。ところどかかかる超歴史性は實に宗教の世界に屬するものである。人は、しかし、宗教の世界を歴史の世界のほかにあるものと考へてはならない。上來われわれが述べて來た歴史の世界が、實は、そのまま宗教の世界なのである。われわれは外よりこれを見て歴史といふが歴史の世界はうちよりこれを見れば、いつでも宗教の世界である。歴史を神の啓示となし、娑婆を直ちに寂光淨土となす理由をわれわれはここに見るであらう。われわれはしばしば宗教の歴史性について語られるのをきいた。宗教はたしかに歴史性をもつてゐる。だが宗教の歴史性が問題となるに先立つて、歴史の宗教性が問はなければならないであらう。何となれば宗教の歴史性と言はれる時の「歴史」が、既に宗教性を前提するからである。

巴利佛教の禪定

増 永 靈 鳳

巴利佛教の禪定は尼柯耶論書等に散見せらるるが、その最も整へるものとして、我々は佛音の清淨道論 (*Vijjā-talhināsa*) を擧ぐべきであらう。その他後世のものに攝阿毘達磨義論 (*Abhidhammatthā-saṅgaha*) 瑜伽行旨綱要 (*Yogācāra's mananī*) 等も存するが、清淨道論の内容とは比すべくもない。論書の註釋にしても禪定に關説するものあるは言ふまでもない。尙ほ清淨道論の底本は解脱道論 (*Vimuttināsa*) であるが、現存漢譯のそれは他派からの影響が存し、純粹に南方上座部の思想とは言ひ難い。然し清淨道論とその系統を同うするから參照すべきは勿論である。今は主として清淨道論に就て述ぶることとする。

清淨道論は全篇二十三品より成り、戒定慧三學の順序に説かれてゐる。就中定は (一) 業處把取の解釋 (*Kāma-matthānagahana-niddesa*) (二) 地遍の解釋 (*Paṭhavīkaṣiṇa-niddesa*) (三) 餘遍の解釋 (*Sosaṣiṇa-niddesa*) (四) 不淨業處の解釋 (*Asubhakaṃmatthāna-niddesa*) (五) 六隨念の解釋 (*Chānussati-niddesa*) (六) 隨念業處の解釋 (*Anussati-kāmmatthāna-niddesa*) (七) 梵住的解釋 (*Brahmavāhara-niddesa*) (八) 無色の解釋

(Aruppa-niddesa) (九) 定の解釋 (Samādhi-niddesa) (一〇) 神變の解釋 (Kāṭhaviññāna-niddesa) (一一) 神通の解釋 (Abhinna-niddesa) より成つてゐる。最後の二品は禪定の効果であるから實際は初めの九品が禪定の解釋を専らにする。業處把取の解釋に於て先づ (一) 何が定なりや (Ko samādhi?) (二) 何の義によりて定となすや (Ken' athena samādhi?) (三) 何がその相・味・現起・足場なりや (Kan' āsa lekhanu-āsa-paccapattāna-padaṭṭhānāni?) (四) 定に幾種ありや (Katvīho samādhi?) (五) 何がそれを雜染するや (Ko eassa samkilesa?) (六) 何が淨化するや (Kim vohāna?) (七) 云何に修習すべきや (Katāna bhāyavābo?) (八) 何が定修習の功德なりや (Samādhivāraṇāya ko ānisamsa?) 等の八問題を提起してこれに順次解答を與へてゐる。【一】初の三問に對する解答によつて我々は略ぼ定の本質を知ることが可能である。定は善の心一境性 (kammhāritakāraṇa) である。それは等持を意味し、一所緣に對して心心所が平等に正しく散亂せず、又雜亂せずして住することに外ならない。巴利論部では或る事項を定義するには相 (nikāya) 特徴 (rasa) 作用 (paccapattāna) 現狀 (padatthāna) 足場 (padatthāna) 直接原因) の四種を以てするが、定は不散亂 (avikkhepa) を相とし、散亂の除滅 (vikkhepavithāna) を味とし、不散動 (avikkampana) を現起とし、樂 (sukha) を足場とする。禪 (jhāna) と三摩地 (samādhi) とは語義上に於ては必らずしも同一ではない。有部は靜慮、三摩地、靜慮支とを理説として一應これを區別する。然し巴利佛教は殆んどかかる概念分析を行ふことなく jhāna の本質を samādhi に見出してゐるのである。【二】定の種類を擧ぐる中、二種分に於ける近行 (upacāra) と安止 (appāna) 四種分に於ける苦行道遲通達 (dukkhāpāyapada-dandhābhūta) 苦行道速通達

(*dhukkhaḥaṅṅipakā-khippabhūṭā*) 樂行道遲通達 (*sūbhāpāpīya-kāraṅṅābhūṭā*) 樂行道速通達 (*soḍḍhapāpīya-kāraṅṅābhūṭā*)、同じく小所緣 (*paritā-paritāraṇaṇa*) 小無量所緣 (*paritā-appamaṇa-araṇaṇa*)、無量小所緣 (*appamaṇa-paritāraṇaṇa*) 無量無量所緣 (*appamaṇa-appamaṇa-araṇaṇa*)、五種分に於ける初禪乃至第五禪等は注目に値する。近行定 (*upacāra-samāhīti*, *anzenzende Konzentration*) と安止定 (*appanā-samāhīti*, *volle Konzentration*) とは大體有部の近分定 (*sāmaṅgika-samāhīti*) と根本定 (*gūṭha-samāhīti*) とに相當する。初禪の近分定は未至定であるが、何れにしても近分定は四禪四無色定の八門に限られてゐる。然るに巴利佛教では業處の全般に關係する。就中六隨念 (*cha anussavīti*) 死念 (*maraṇasati*) 止息隨念 (*upasamānā-sati*) 食厭想 (*āhāre paṭikkasābhā*) 四界差別 (*catudhātu vavatthāna*) の十業處は近行定のみである。それ以外は安止定に導入せらる。南北兩系ではかかる相違が存するであらう。

又最初の入定より乃至各禪の近行が生起するまでに現かるる定の修習は行道 (*maṅṅala*) と言はれ近行より安止までに起る慧は通達 (*adhiṭṭhā*) と稱せらる。而して行道は或る者には苦であり、或る者には樂である。通達も或る者には遅であり、或る者には速である。かくして苦行道遲通達・苦行道速通達・樂行道遲通達・樂行道速通達の四種定を生ずる。右の通行と人との關係に就て清淨道論は適・不適・障礙斷破・安止善巧・愛・無明・止・觀・煩惱強弱・根利鈍等の十方面より規定してゐる。然るに有部は通行の苦樂を止觀の平等不平等より、その遲速を四聖諦に通達することの如何より規定する。そこに南北兩系に於ける法相上の相違が窺はれる。

又定が練達せずして上禪に至るの緣たること能はざるものは小「定」である。増長せざる所緣に對して起るも

のは小所縁「定」である。練達しよく修習して上禪の縁たり得るものは無量「定」である。増長する所縁に對して起るものは無量所縁「定」である。かくして小小所縁・小無量所縁・無量小所縁・無量無量所縁の四種定が生ずる。巴利論部では上の兩四種定を乘じて得たる十六の混作(omīkakatā)が法集論(Dhammasaṅgani)に説かれてゐる。有部では四通行と四所縁と無關係なるもののみを説き、巴利佛教の如くそれらの綜合に及んでゐない。

又巴利佛教は法集論以來四種禪の外に五種禪を説く。五種禪は四種禪の第二禪をば尋(vikkāma)のみを越ゆるることによつて第二禪とし、尋と伺(vicāra)とを越ゆることによつて第三禪とすることより生ずる。然るに有部は一般に四種禪説のみを採つてゐる。

【三】定の修習は世間定(lokiya-samāhī)より初めて出世間定(lokuttara-samāhī)に至るものである。世間定の修習には(一)十障礙(daśa pāpobhā)〔住所・家・親戚・利得・衆・業・旅行・病氣・讀書・神變〕を斷破し、(二)業處を授くる善友に親近し(三)自己の性行〔直行・順行・癡行・信行・覺行・尋行〕に適順する(四)四十業處中の何れかの業處を把取し(五)定の修習に適せざる精舎を捨て適せる精舎に住し(六)小障礙を斷破して(七)一切の修習規定を捨離せざるを必要とする。巴利佛教の禪定は三十八業處(解脫道論第三卷 Atthaśāhi)又は四十業處即ち(一)十遍(daśa bhūmi)〔地遍・水遍・火遍・風遍・青遍・黃遍・赤遍・白遍・光明遍・限定虚空遍〕(二)十不淨(daśa aśubhā)〔膨脹相・青瘀相・膿爛相・散亂相・斬斫離散相・血斷壞相・食殘相・塗相・蟲聚相・骸骨相〕(三)十隨念(daśa anussatiyo)〔佛隨念・法隨念・僧隨念・戒隨念・捨隨念・天隨念・死隨念・身至念・安般念・寂止隨念〕

(四) 四梵住 (cattaro brahmarūpāni) [慈梵住・悲梵住・喜梵住・捨梵住] (五) 四無色 (cattaro rūpāni) [空無邊處・識無邊處・無所有處・非想非非想處] (六) 食厭想 (āhāre patikkasāntā) 四界差別 (cattūlan vavathāna) を範疇とする。然るに有部では禪定を四禪四無色定なる所依止定とそれより生ずる功德 (virtū) として四無量・八解脱・八勝處・十遍處等を説くのである。巴利の業處に多少類似するものとして我々は五門禪 (或は五停心) を擧げ得るであらう。然しその起原は餘り古い時代に求め難く恐らく瑜伽論第三十、三十一、三十二等の各卷に存するものと考へらる。支那日本の俱舍宗が唯識の影響を受け七方便説中に採用したのであらう。

業處の決擇は十行相によつて行はるるが、業處の内包外延の諸關係を究むるには蓋し重要なる項目に屬する。四十業處中、安止に導入する三十業處の中、安般念と十遍とは四種禪に、身至念と十不淨とは初禪に前の三梵住は三種禪に、第四梵住と四無色とは第四禪に屬してゐる。

貪行者には十不淨と身至念との十一、瞋行者には四梵住と四色遍との八、癡行者と尋行者には安般念、信行者には前の六隨念、覺行者には死念と止息隨念と四界差別と食厭想との四、一切行者には餘の六遍と四無色とが適順する。諸遍中小なる所縁は尋行者に、無量なる所縁は癡行者に適順するといふ。十行相による業處の決擇は有部の法相と比較すれば蓋し興味ある問題であらう。

【四】北方系の四種禪説ではそれが如何なる方法によつて得らるるか具體的に説明されてゐないが、南方系では四種禪又は五種禪が業處特に地遍 (Paṭṭavi-kasūna) を手段として得らるることが極めて詳細に論述されてゐる。先づ規定に依り遍に向つて地、地と念して修習すれば、眼を閉ぢても相が現前する。取相 (Uggaḥa-nīntā, aul-

वासवसु (Vasava) が現前すれば、そこを去つて自己の住處に入り修習を續行する。かくする中に五蓋は鎮伏し諸の煩惱は止息し、近行定を以て心は等持し、似相 (anulobhana-nimitta, samedhanta) が生起する。然し近行定と共に似相が生起することは極めて困難である。安止定に到達し得ざるものには除遣せらるべき七種の不適「住所・行境・談話・人・食物・時節・威儀」が存する。かかる不適を去るもなほ安止定を獲得せざるものは十種の安止善巧「事物を清潔にすること、根平等の行道、相善巧、心を策勵すべき時に心を策勵すること、心を抑制すべき時に心を抑制すること、心を喜悅せしむべき時に心を喜悅せしむること、心を捨置すべき時に心を捨置すること、不平等の人を回避すること、等持せる人に親近すること、等持への勝解」を具備すべきである。かくして行者が過不足なき平等の精進を持續するならば遂に安止定を得るに至るであらう。近行定に於て諸蓋が斷除され、安止定に於て禪支が現前する。心が地遍の相を所縁として有分 (bhavanga 下意識) を斷じ、意門轉向「心」(manodivajjana 第六意識の注意を喚起する心) が現はれる。それより同じ所縁に對して、四又五の速行「心」(javana 統覺作用) が現起する。四速行心は速通達のものに起り、近行 (upatana) 隨順 (antoma 前の準備定に隨順し、後の安止定に隨順す) 種姓 (gotrabhu 欲界種姓を脱して色界種姓に入る) 安止 (apanna) の順序である。五速行心は遲通達のものに起り、遍作 (pari-kamma 準備)、近行、隨順、種姓、安止の順序である。速行心の最後即ち安止は色界であつて餘は欲界に屬する。かくの如く初禪を得るまでの過程は甚だ細密に示されてゐる。【五】四禪又は五禪には禪支 (Jhananga) が存し、その數にも南北兩系に於て相違がある。而して尋 (vitakka) 伺 (vicāra) 喜 (pīti) 喜受 (pīti) 樂 (sukha) 捨 (upekkhā) 等に關する解釋も亦必らずしも一致しない。我々は特に尋伺等に於てその然るを見るであら

ろ。尋は所縁に對して心を攀著するを相とし、所縁に心が接觸し擊觸するを味とし、所縁に心を導引するを現起とする。伺は所縁を引續き思惟するを相とし、その所縁に俱生せるものに隨ひ勤むるを味とし、心が思考を繼續するを現起とする。清淨道論(七)や法集論註(八)はそれらに就て種々の譬喩を示してゐる。かくの如きは有部に於ては見出し難き説明である。【六】禪定の心理的經過を説く點に於て巴利佛教は獨特の發達を遂げてゐる。三界出世間に涉る心は全體にて八十九種あり、出世間心の八種に各初禪乃至第五禪存して四十種となり、總計百二十一種を數へ得る。かかる八十九心又は百二十一心その他諸心中の何れが生起して如何なる禪定が成立するかを具體的に示してゐる。かくの如きことは北方系にその例を見ざるところである。巴利佛教の心理論に就ては法集論(九)、清淨道論(一〇)、乃至攝阿毘達磨論(一一)を参照すべきであらう。

【七】清淨道論の禪の區分よりいへば、四梵住と四禪との配當に於て慈悲喜の三梵住は初二三禪に屬し、捨梵住は第四禪に屬してゐる。然るに俱舍論(一二)第二十九卷では喜無量の依地は初二禪のみである。而して慈悲捨無量は四禪未至中間に屬してゐる。蓋し有部は四禪四無色定以外を禪定の功德とし、喜受の攝なるが故に喜無量の依地は初二禪のみに限定せられるからである。巴利佛教では四梵住の關係を修習の段階に於て見てゐるのである。又清淨道論は四梵住と四無色定とを關係せしめ、慈梵住を淨解脱、悲梵住を空無邊處、喜梵住を識無邊處、捨梵住を無所有處に配當してゐるが、これは有部では見ることを得ざる法相である。

又四無色の名を建立するに有部は加行の差別とする。俱舍論(一五)第二十八卷は、「下三無色如其次第修加行時思無邊空及無邊識無所有一故、建立立三名。立第四名一由想味劣、謂無明勝想、得非想名、有昧劣想、故名非非想。」

と説いてゐる。然るに巴利論部は四無色の名義に對して所緣 (ārammaṇa) の差別とする。而して有部は四聖諦・虛空・非擇滅の三を四無色の所緣としてゐることは注目に値する。四聖諦等を所緣としたのは四無色を方便として道果に導く根本を緣ぜんとするにあつたのである。巴利論部で四禪乃至五禪を段階あらしむるものは禪支の超越であり、四無色をかくあらしむるものは所緣の超越 (ārammaṇikkama) である。清淨道論はこれを「無色定はこれ所緣の超越の故に四となる。慧者は此等に支の超越を認めず」と説くのである。

【八】禪定と智慧との關係も南北兩系に於てはその説を異にする。有部や瑜伽行派では四念處觀を根柢として見道修道の所謂八忍八智の十六心説が發達した。然るに巴利論部は慧の根たる戒清淨・心清淨、慧の體たる度疑清淨・道非道智見清淨・行道智見清淨・智見清淨の所謂七清淨説によつて聖道の經過を明かにする。行道智見清淨 (paṭipattānāyudhasana-viññūti) の八種の觀智「生滅隨觀智・壞隨觀智・怖畏現起智・過患隨觀智・厭離隨觀智・脫欲智・有察離觀智・行捨智」によつて漸次諸の有爲行を遠離し涅槃を所緣とし四道に進み四果を成ずる。須陀洹道等の四道は智見清淨 (ñāṇadasana-viññūti) によつて獲得せられる。前の八種の觀智に次で隨順智 (anuttaranāga) が生じ、應て種性智 (gotrabhūtaṅga) が起り、次に道 (magga)、最後の三又は二速行が果 (phala) である。種性智までは世間定であり、道と果とは出世間無漏定である。かくの如く巴利論部は聖道の經過に禪定を結び附けてこれを説明する。

その他四禪と四無色との關係、八解脱、八勝處、十遍處等の問題に就て南北兩系の異説存するも今は省略するの外はない。

- 註 (一) *Vasuddhinagga* p. 84. (ii) *Teiler, Die buddhistische Versenkung* S. 13.
- (三) *Vism.* p. 87. (四) *Vilhanga* p. 49.
- (五) 俱舍論第二十九卷、大正藏第二十九卷一五〇頁 (六) 大正藏第三十卷四五二頁。
- (七) *Vism.* p. 142. (八) *Atthasālinī* p. 114.
- (九) *Dhammasaṅgāṇī* ap. 9-124. (十) *Vism.* p. 453.
- (十一) *Abhidhammatthasāṅgāḥa* p. 5. (十二) *Abhidhammatthasāṅgāḥa* pp. 1-10.
- (十三) 大正藏第二十九卷一五〇頁 (十四) *Vism.* p. 324.
- (十五) 婆沙論第八十四卷 大正藏第二十七卷四三二—四三二頁、俱舍論第二十八卷 大正藏第二十九卷一四六頁。
- (十六) 大正藏第二十七卷四三二頁 (十七) *Vism.* p. 338.
- (十八) *Vism.* p. 443.

法觀の一考察

宮 本 正 尊

一 法に依る佛教的立場 佛陀は憍陳如等の五人に對して成道後「最初の說法」を爲し、先づ憍陳如が悟つた爲めに「よくこそ憍陳如は悟れり、よくこそ憍陳如は悟れり」と印可せられた。爾後彼れは「阿若 Anurā 憍陳如 Kōṇḍañña」と呼ばれた。これは最初に證悟せる憍陳如の意味であるが、已に「法を見、法に達し、法を知り、法に悟入せる」彼は

「師よ、願くば我れを世尊のみ許に於て出家 pabbajja し、受戒 upasampada (進具)を得ん。」と願ひ、

「來れ、比丘よ、法は善く説かれたり。正しく苦を滅盡せむ爲めに、梵行を修せよ。」と佛陀は語り、かくて茲に僧伽の第一團員が出來た。次いで六人、七人、十一人、六十一人等と、その數は増加し、三迦葉と舍利弗目連の入團によつて「千二百五十人」の定數が出來た。かくて常に眞理證悟者たる佛と、善く説かれた法と、佛に歸依して法を證見した和合衆との「三寶」を以て構成せられたのが、佛教の僧伽である。

その目的は現實の苦に終りあらしめる涅槃を開顯し、これを衆に説いて世間と共に佛道を成ずるにある。即ち

「比丘よ、(各地に)遊行せよ、衆の利益、衆の安樂の爲め、世間の哀愁の爲め、人天の義利、利益、安樂の爲めに、二人が同一所に行くこと勿れ。比丘等よ、初めも善く、中も善く、終りも善く、義利と文句とを具足せる法を説け、純一無雜にして圓滿、清淨なる梵行を顯示せよ。有情にして塵垢少きものあらんも、苦し法を聞かずば、退墮すべし。(苦し聞かば)法を悟り得べし。」

と云ふ巡教の宣言に明かな如く、それは世間の利益を外にしては何もないと云つてよいのであるが、飽く迄も、「正しい法と正しい行による苦の滅」を教へるのが、その大目的である。

この正法と正見と正行、即ち眞理と智慧と實踐とによつて、涅槃を世間に顯現し、世間に涅槃を實證して行くのである。そこに龍樹が正法論としての中論に「世間と涅槃との同一際」を説く所以があるのであつて、根本佛教の一貫性、或は「一乗の法」がそこに見られるのである。

二 法と中道との充足内容の項目 先づ最初説法に示された「法の立場」とは、如何なる内容を持つてゐるであらうか。そこには苦樂二邊が排棄されてゐる。その二邊とは、

(三)
「は諸欲に於て欲樂に耽著し、下劣・野鄙・凡愚の所行にして、聖ならず、義理に合せず。又他は自己の辛苦を事とし、苦しく、聖ならず、義理に合せざるなり。」

と明らかにせられ、その二邊を止揚する中道は如來に現等覺せられ「眼を開き、智を起し、寂靜、神智、覺悟、涅槃に資す」と云はれてゐる。排棄せらるべき内容は「欲樂の耽著・下劣・野鄙・凡愚の所作と、自苦の苦行と、

苦樂の二邊に共通する聖ならずと義理に合せざる」とものである。また「眼を開き、智を起し、寂靜、神智、覺悟、涅槃に資する」ものは、それらを克服する理想の光りである。

これらの棄却せられるものと要請とに互る項目を合するならば、具體的に開顯さるべき法の内容が明かとなる。そこにこの「中道としての法の立場」は、最初説法に示された佛教の根本的立場として、爾後長く佛教を一貫する立場となり、また實證せられて來たのである。

三 佛教に對する他の批判 かかる佛教的立場を明確にするには、更に客觀的に他より佛教が如何に批評せられたかを見るのも、よい方法の一つである。長部二四經の『清淨經』^(四)に、外道遍行者が佛教を批評してゐる。

①「釋子沙門は安樂行に専心して住す」と。(二十三節)

②「釋子沙門は不住法に住す」と。(第二十六節)

③「沙門鬘鬘は過去時に關しては無涯の智見を知らしむ。されど未來時に關しては無涯の智見を知らしめず。そは何であり、そは何故なるか」と。(第二十七節)

四 四安樂行と苦樂中道 就中、安樂行 *anāpānāsikā* とは安樂に耽著する意味であるから、それが宗教的修行として已に問題を含んでゐる。釋尊が苦行を捨てて、僅かながらでも乳糜を取り、菩提樹下に於て坐禪に入つた時、五人の同行者は已に彼れに對し、この贅澤漢 *hamīṇa* めがと罵つた位である。釋尊の修する安樂行とは、この四禪のことであるが、一般にはそれが苦行を捨てて入つた行である爲めに、釋尊が特に安樂行を目的化してゐるやうに受けとれるのであらう。釋尊にはそれは飽くまで手段であつて、目的化されてはゐないのである。

目的化されて耽著されるならば、それは已にかの「梵網六十二見經」の現法涅槃論に於て爲された如く、批判され排棄もされるのである。併し右の批判がこの目的化された點を衝いてゐるものならば、それは正當な批評であるが、佛教自身已に自ら批判して、それから脱脚してゐるものである。

釋尊はかうした他よりの批判に對せられる時も、必ずそれを内容的に分別して、眞實が自ら顯現し、問題がその眞實に契當する「法の立場」に於て、答へられた。即ち「友よ、そは何れの安樂行なりや、安樂行にも亦數多く、多種、多様なり」として、安樂行の名に引つかからずに、先づ内容如何を検して、自他が認める「法の立場」の發見に努められた。

安樂行とは、自らの爲すところに安樂を感じるのである。世の中には生ける者を殺して自ら樂しみ喜ぶもの、人の與へない物を取り、眞實ならざることを妄語して樂しみ喜ぶもの、五欲の快樂を滿して樂しむもの、種々である。かうした「四つの安樂行」ならば、それは「下劣、野鄙、凡愚の所作にして、聖ならず、義理に合せず、遠離、離欲、滅に資せず、寂靜、神智、覺悟、涅槃に資せざるもの」である。これに對して必ず「遠離、離欲、滅に資し、寂靜、神智、覺悟、涅槃に資する」四安樂行とは「四禪」であると、内容目的を剖檢して、他の批評に當るべきことを教へられてゐる。

右の欲樂等の四安樂行に就いて云はれてゐる十二項目は、遠離と離欲と滅に資せずとの三項目の外は、全部、『初轉法輪經』に於ける苦樂二邊と中道との内容項目と合致するものである。隨つてこの『清淨經』に於て、他の批評に對處して眞實を顯せんとする「法の立場」は、全く「中道による法の立場」であると、論證せられる

のである。

五 時を知り義理に適ふ説法 また第二の批評に對しては、不殺生・不偷盜・不邪淫・不妄語の外に、欲樂の畜財・貪瞋癡・怖畏の「九事」に住せざる正智の解脱こそ、釋尊の説く「不住法」であると答へ、更に第三の批評に對しては、過去事は隨念の知識、未來事には菩提より生ずる盡智・無生智ありと答へられてゐる。

併し如何に過去の事に詳しいとしても、虚妄 *abhūta* 不實 *atveta* 義理に合せざるもの *anathasandhita* であるならば、敢て説くべきではない。また設令眞であり實であつても、若し義理に合しないものは説かないのである。佛の説かれるものは、凡て唯眞にして實であり、義理に合するもののみである。而もそれは「時を知つて」の上に説くのである。かうした眞實なる法の内容そのものを開顯せしめんとする行き方は、過去のこと丈けではなく、現在未來に就いても同様である。如來はかく三世の法に就いて、眞・實・義理・時をよく分別して説くのである。隨つて如來とは、時を知つて語る「時語者」*kāla-vādin* 眞實を語る「實語者」*bhūta-vādin* 義理に適ふ説き手即ち「義語者」*artha-vādin* と呼ばれる。如來の「法の立場」は、これによつて幾分その内容に觸れ得るのである。かく如來は成道の夜と涅槃の夜と、この二夜中間に説いたものは、皆眞實であるから、如來と稱せられる。且つ如來は、所説の如く、そのまま行ひ、行ひの如くそのまま説くからして、これを「如説行者」*yaṁ bhavati-tathākāri* であり、「如行説者」*yathākāri-tathavādi* であると云はれる。

かく佛敎は眞實にして義理に適ふ法を開顯するに、時と場合とを考慮に入れ、相手の器を見るから、よく「對機説法」であり、「時機相應の法」であると云はれる。而も理論と實踐とを交互ににらみ合せて行くから、智行

双運して、よく「中道一乗の道」を歩むことになるのである。ことに「二夜中間」と云ふ表出は、佛一代に互る意味である。一代に互つてその説が眞實であると云ふことは、阿含の『世間經』などで説くところであるが、大乗になれば「二夜中間常説般若」或は「常說中道」と表出するのである。三世一切の法に就いて、眞實の義理に適ふ中道の立場をとる意味が、『初轉法輪經』と同じく、この『清淨經』にも示されてゐる。

「法觀の一考察」として尙ほ「法と義」との關係を説かねばならない。また先年「分別說」に就いて研究した際^(五)に述べた「法説と義説」の問題にも接續するのである。

註 (一) Vinaya-pitaka, Mahāvagga I, c. 31, vol. I, p. 12.

(二) do I. II, 1, do p. 21.

(三) do I, c. 17, do p. 10.

(四) P. N. N. I. V. Pāśādika-suttanta, p. 130ff. 南傳大藏經第八、一六六頁。

(五) 著者『中道思想及びその發達』第二編「法の立場と中道」の抄出である。

宗教的信の本質と構造

諸 井 慶 徳

宗教現象に於て最も根本的なるものは「信」の作用であらう。我々は茲に「信」一般の意味内容を討ねつゝ、宗教的信の本質構造を明にしてみたい。

「信する」といふ言葉は色々に用ひられる。

「これはあの人のせいだと信じます」といふ場合

「私はあの事を信じません」といふ場合

「私は彼を信じます」といふ場合 等々である。

第一の場合には「思ふ」といふ語によつて置き換へられ得る。第二、第三は全く異なる。然しその第一の場合と雖も「思ふ」と全然同じではない。大いに異るとも言ひ得やう。然らば如何に違ふか、之は第二、第三の場合の内容を考察する所に自ら明となる。

第二のものはその事柄の存在を確に思ふことである。その存在は顯に現在興へられてゐない。即ち存在、非存

在の點に就て不明である。かゝるものに關し、存在の點を間違ないものと思ふことである。

第三のものはその人物の存在は既に問題にならず、明に與へられてゐるが、その人格性（言行）に就て不明である。然しそれは期待的に不明に外ならない。かゝる彼の言行の間違ないことを思ふのである。

所で茲に「間違ない」といふ言葉を用ひたのであるが、これは如何なる内容を示すであらうか。

それは間違あることを無意識的に前提してゐる——否、前提させられてゐる——ことによる措定である。それは勿論當人の自覺には齟らされてはゐない。信ずるといふ事は然く弱き蓋然性のもではないからである。かくしてその前提は未解決の剩餘として投企されるのである。この未解決の剩餘が必ず期待に添ふ既解決のものとして投還されること、それは無意識的豫想となつて伏在してゐる。そしてその豫想は暗黙の納得を含んでゐる。さればこれは「間違ない」といふ言葉に限られるものではない。然く消極的な措定ではなく、もつと積極的な措定を以て代へる事が出来る。彼の「言行は私の見込みに外れないすばらしさだと思ひます」といふ意味も含まれるであらう。此の場合は「見込みに外れないすばらしさ」といふ措定と共にその否定が未解決の剩餘として投企せられるのである。然も信は既解決を豫想する。信そのものにはかゝる完決性の要求が宿されてゐる。

かくして「信ずる」事が成り立つのである。

之を要するに「信ずる」といふ心的作用は反作用を豫想する。勿論それは殆ど明確に自覺されるわけではない。同時に否定の可能性に對する未解決を剩餘として宿し、然も強き肯定に進まんとするかゝる働きは、平面的ならぬ立體的複雑さを有するものであらう。

第一の事例に於ける如き「信する」がそのまゝ「思ふ」に置き換へられ得る場合に於て、その二つの意味内容は如何に異なるかと言へば、畢竟此の消息が更に裏附けられるに相違ない。それは前者の平面的なるに反し、著しく立體的であり、寧ろ「思ふ」に對し、「思はない」といふ側面をも内に包藏し、然もそれを否定的に解決豫想して自らを納得せしめるといふ構造を持つ限り、或は逆説化し深刻化したる「思ふ」であるとも言ひ得やう。

かゝる奥行きある性格を持ち、然も反作用の無意識的豫想に對する暗黙の納得が多分に意志的な側面を持つものであるが故に、そこには實踐的力の展開が行はれる。

然も亦それは同時に未解決的剩餘を投企し、その解決を納得してゐる點に於て、自己主張の委托を齎らしてゐる。「裏切られる」可能性の中を敢てする自己委托に外ならない。

かくして我々は「信」に就きて主要なる性格を把握する事が出來た。(一)立體的構造を有する心的作用であり、反作用的豫想を有し、然も完結性の要求を宿す。(二)現在のに又顯に興へられてゐない存在乃至は期待せられたる人格性(言行)をその對象となす。(三)實踐力を有し、(四)自己委托的である。

「信する」は通常「知る」と對比して蓋然的知を指すものと考へられる。然し乍ら信は知と同系列に相對すべきものでなく、別系列的に構造を異にするものであらう。されば信は知に伴ひ得る。かくて知は寧ろ信によつて強められ、信なき知は弱きものに過ぎぬ。信は或意味に於て蓋然性であるとしてもそれは決して弱き蓋然性ではなく、却つて知よりも強い蓋然性であらう。否それは知よりも深き奥行を有するものと言ふ方が適切である。

「信」は又超理性的知識、又は直觀であるとも思はれる。茲に於ても我々の注意しなければならぬ事は、抑々超

理性的知と言ひ、直観と言ひ、何れも合理的知と同系列的に對比すべきものであり、信は之等とは系列を異にする事である。勿論先に述べた知の場合と同じく信は之等と相伴ひ得る。尤も茲にあつてはその進行過程として合理的知の如く存在の現實的所與性を確かめて行く事が比較的少い點に於て、超理性的知乃至直観は信の働きをより多く伴ひ得ると言ふに過ぎないであらう。

此の「信」なるものがその作用を徹底せしめる所に行はれるものは何であらうか。即ち宗教現象に外ならぬ。茲に現はれる宗教的信の構造は畢竟信の性格の徹底化そのものである。然してそれは信そのものに元來含まれてゐる完結性の要求の必然的歸結である。信は既に現ならざる存在の全體の把握であり、人格性の期待的把握であつた。之は通常の場合に於ては同時的に行はれる事はあり得ない。何となれば存在の與へられざるものは人格性の期待の對象とはなり得ず、又人格性の期待せられるものは既に何等か存在を有し、存在の與へられざるものではないからである。かくしてこの兩者が共に爲され得るもの、それは何であるか、即ち隠れたる存在にして然も被期待の人格性を有するものに外ならぬ。然も之は信の全活動の對象となり得るが故に、可能的全指定の當體となり、絶對的性格の指定が行はれる。即ち茲に全能者としての神的存在、絶對者が顯となるのである。信に於ける完結性の要求は茲に究竟の満足を見出す。それは必然行爲となり生活とならなければならぬ。此の絶對者は單にかゝる指定に止まつてはならぬ。それは神の顯在でなければならぬ。神の顯在は如何にして示され得るか、それは啓示である。

此の啓示こそは宗教的信の特質であらう。然しそれは「信」一般と全然異なるものではない。寧ろ「信」に明

絶は唯、信によりてのみ取りつがれる。絶對的信に於ける絶對的反作用としての啓示によつてである。それは人間の側からでなく、神の側からの架橋でなければならない。宗教的信が飛躍知に外ならぬと言はれるのもかゝる所以であらう。然して此の宗教的信は絶對的措置なるが故、信に於ける自己委托は絶對と化し行く。自己否定が爲され、自己の全力を擧げて此の信へと棄托する。此の自己否定が切に行はれる所、そこに反作用の豫想は高まり強き納得へと進められる。それは特に絶對的自己否定となれば、自己の立場は消え去つて絶對者の立場のみ輝き出す。かくて神のみの世界、啓示のみの世界ともなり、神祕的自内證の境地が現出される。

此の自己委托は大なる冒險ではある。未顯のものへの全面的自己委任なるが故。信仰は冒險中の冒險と言はれるのも此意味に於て間違ではない。信の本來的契機たる用意と決心はこゝに遺憾なく現はれねばならない。かゝる自己否定的委任の行はれる所、其處に光明の中へと飛躍轉換が果される。かくて否定轉換せられたる乃至せられつゝある知情意の全體的な生活行爲が信仰に外ならない。救濟は茲に現はれる。

信仰とは人間の可能性の限界であり、限界境位的乃至終末觀的體驗を機縁とする絶對の不連續の承認であるとされるのは必ずしも信仰の全領域を示したのではなく、その窮極的立場を言ひ表はしたものに過ぎないが、然し現實的人間存在をしてかゝる超現實的なる飛躍轉換をなさしめるものこそ宗教的信の顯著なる特質でなければならぬ。

第七回大會記事

昭和五年五月に、東京帝國大學宗教學講座創設二十五年記念學會が開催されてから、早くも十二年の歳月が流れた。この十二年といふ年數が又同時に本學會の齡でもあるのだが、爾來本會の「宗教學大會」は、大正、立正、駒澤、立教及び龍谷の各大學當局者の熱意ある支持によつて隔年開催され、年を追うて隆盛に赴きつゝ、本年は第七回大會を再び東京帝大に開催することゝなつた。嘗つて十二年前に、本學會結成の機運を醸成するために碎心粒意の勞を惜まれなかつた舊師先輩各位の御盡方に、今は、わが學會の健實な成長をもつて報い、往時の御奮闘を追想して頂ける様にまでなつてゐることが、今次の大會をして一層意義あらしめ盛大ならしめた有力な原因であつた。感謝に耐へないことである。開催期も十月中旬の洵に好適の時候であり、兩日共、豫期以上に多數の參會者を得て、終始

盛會裡に進行したことは、開催當事者たる東京帝大の宗教學研究室共に印度哲學梵文學研究室關係者の盡力の結晶によることは勿論であるが、會員各位の力強い支援によつて、多くの研究發表者を得たそのお力によるものである。記して感謝の意を表したい。

第七回大會の開會式は、十月十七日午前九時半より東京帝國大學法文經第三十八號教室にて、宇井伯壽氏司會の下に舉行された。國民儀禮の後に、石橋智信氏より別項の如き挨拶があり、次いで姉崎正治會長の挨拶（別項記載）文部大臣祝辭（代讀）の後に、會長より部會の司會者の指名があつて開會式を閉ぢた。少憩後十時半より研究發表會に移り、豫定通りに第一部宗教學部會、第二部宗教史學部會、第三部宗教哲學部會を夫々開催した。

石橋評議員挨拶

日本宗教學會第七回大會を開催するに當りまして、開催校と致しまして一言御挨拶申し上げます。

既に會誌「宗教研究」に於て御報告申上げました通り、第六回大會を京都龍谷大學に開催致しました際に次回開催地は東京と決定致しましたのですが、更に本年五月十六日評議員會におきまして、第七回大會は東京帝大宗教學研究室並に印度哲學梵文學研究室的の共同擔當と決定致したので御座います。

爾來兩研究室關係者の間におきまして着々準備を進め本日此處に第七回大會を開催する運びに相成つた次第で御座います。

開催に當りましては東京帝國大學當局並に文部省の御了解を得、御高援を得、感謝に堪へない次第であります。

又會員各位におかれましては六十有五名の多數の方々の研究發表申込があり開催者側と致しましては斯學界の爲め喜びに堪へないところで御座います。

なほまた會長姉崎先生には偶々本年古稀の御高齡に達せられ御同慶の至りと存じます。何卒此上とも御自重御加餐、更に更に本會の御指導、本會員の御誘掖に

御力を添へられます様翼つてやまないもので御座います。本大會開催に當りまして會場其他準備萬端極めて不行届の點が少くないことゝ恐縮申上げてをるところで御座います。何卒御寛恕のほど希上げます。

二日に互るこの學會が熱心なる御協力の下に多くの學的收穫を納め得ます様翼つてやまない次第で御座います。

簡單ながら開催校と致しまして一言御挨拶申させて頂いた次第で御座います。

會長 挨拶

今日こゝに我等の學會第七回の大會を開きて、共々一堂に會して學問上の知見を交換し得ることを喜び、開催大學當事者の盡力を感謝す。

この大戰の最中に、かくも安泰に相會して學問の爲に盡し得るのは、實に皇恩國恩の溘きによる事と今更ながら感佩の情いや深きを覺える。又此日は特に靖國神社臨時大祭の間にあることを思へば、今回合祀せら

れた護國の英靈と共に、今までに、國の爲に一命を捧げた幾萬の英靈に對して、特に追悼と感謝の思を致さざるを得ぬ次第である。

今や、獨り我國と大東亞のみならず、全世界は一大變革の路をたどつてゐる。我等の學問も亦、世界新文化の機運に乗じて、變化と躍進を遂げるべきである。然し、同時に又我々學徒の心とすべきは、當面の變化變轉に目眩して、爲に永遠の道を見失はない様にとの覺悟を明確に又鞏固にすることにあらう。

顧みれば所謂近代文化に於て、自然科学や産業の驚くべき發達の爲に、人の心はその方に惹かれ、文物の眼に見える方面に集中し、その爲に精神生活、特に宗教信念の意義を不當にも輕視して來たのでなからうか。その間に處して、我等はこの大切な人生の源泉を汲むことを怠らず、此學問に従事して來たことは、矜持とするに足ると共に、今後の文化に對して一層の責任を自覺せざるを得ぬものである。

一例をとつて言へば、南方の共榮圈に關して、今ま

で、又今でも、世には、政治と經濟方面に着目して、その他に及ばない人が多い。此も自然の事ながら、愈よその方を軍政の翼下に收めてその諸民族を統治する様になつて見て、少くとも責任ある一部の人々は、其等民族の間に於ける宗教生活の意義を知り始めた様である。而して此の爲には現在に於ける宗教の實情を知ると共に、その來歴や、又隠れた力をも究明する必要は、漸く認められる様になつてゐるらしい。

然るに、同様の問題は、獨り南方のみでなく、北方に於ても同様であるべく、近い將來に印度との交渉接觸が加はれば、同様の問題は、一層切實に又深刻になるべきは火を賭るよりも明である。而して、此點は南方とか北方とか、又印度とかアラビヤとかいふだけの事でなく、實に我國自らの問題であり、其が又全世界の問題であらう。此事は我等年來の所見であり、本學會の會員が、世間の實利的風潮をよそに、世の名利を顧みずに、各自此方面の研究に従事して來たのは、我等の學問が人類文化の上に重大の意義あるを自覺して

來た爲であらう。今後といへども、世人の多くは實利の方面を重んじて、現前の事態で動いても行かう。然し我等は、我等の學問が將來の文化に對して、如何の意義を有するかといふことを自覺して、一層弘く又深く、この研究を進めるべきである。

現在、戦亂の渦中にあつても、諸民族の生活に於ける宗教の重要なことは、今までに變りはないが、今後、戦争を経過して、眞に文化建設に進むに當つては、宗教の嚮道が一層加はるべきは明である。我國の文化も此點については、大に反省すべきものがあり、國民精神の涵養と發揚とに於て、我等の研究も亦大に反省と眞劍味を加ふべく、此が我等の上におほひかゝつてゐる重大な課題であると信ずる。

此等の點について、自分の意見は、前にも時々發表し、又會員各位に所見あるべく、研究の課題方面は勿論劃一ではない。然し、此の大目標に對しては、直接なり間接なり、聯絡の斷つべからざるものがあらう。この戦時に際して、世人には閑事業であるやにも思は

れる我等の學問研究は、實に現在に於ても痛切の意義あると共に、將來の文化に對して、一層大切な意義あるものとなるべきである。

右に述べた目標の意義を如何様にして充實するか、又發揚さるか、そこに種々の問題があり、本會々員の研究は、今回の研究發表に見られる通り、各々見地や方面の異なるものがある。然し、我國を中軸とし、我等の立場に立つて、この變革期の世界文化に將來の光明を與へるについての協力、此が本會の使命であると信じ、大會開會の辭とする。

文部大臣祝辭

日本宗教會茲ニ第七回大會ヲ開催シ本日ヨリ二日間ニ互リテ會員研究ノ成果ヲ發表セシメ大イニ斯學ノ興隆普及ニ資セントセラレ洵ニ意義深ク慶賀ノ至リニ堪ヘズ。

今ヤ帝國ハソノ總力ヲ結集シテ大東亞戰爭ノ完遂ニ邁進シ御稜威ノ下皇軍ノ奮闘ニ依リ未曾有ノ大戦果ヲ

收メ曠古ノ大業著々進捗スト雖モ聖戰ノ前途尙遠ク内外倍々多事多端學術文化ノ建設昂揚ニ須ツト愈々切ナリ殊ニ長期戦下逾々國民ノ精神ヲ鼓舞振作シテ不轉ノ信念ヲ培養スルト共ニ大東亞諸民族相互ノ理解親善ヲ促進シテソノ團結ヲ強化スルハ現下喫緊ノ要務ニシテ本大會ノ成果ニ期待スベキモノ極メテ多シ翼ハクハ會員各位軍國非常ノ際深ク各自本分ノ存スルトコロニ顧ミ熱誠眞摯蘊蓄ヲ傾倒シテ研鑽磨礪ニ励メ以テ學術報國ノ赤誠ヲ竭サレンコトヲ

一言囑望スルトコロヲ述ベテ祝辭トナス

昭和十七年十月十七日

文部大臣 橋田邦彦

研究發表會

各部分とも第一日の十七日は午前十時半より正午、午後一時半より四時まで開會された。第二日の十八日は、午前九時より十一時まで、午後二時より四時まで開き、最後に石橋智信氏より閉會の辭があつて無事終

了した。

發表者豫定者中當日の缺席者は第一部一名、第二部一名、第三部三名である。研究發表の内容は、その大部分を本紀要に輯録したが、都合により本紀要に輯録しえなかつた分は明年度第一輯以下に逐次發表する豫定である。

姉崎博士古稀記念論文集獻呈式

曩に本誌第四年第二、三輯を以て刊行した「姉崎博士古稀記念論文集」の獻呈式は、十月十八日午前十一時より參會者一同の盛大なる出席のもとに舉行された。宮本正尊氏司會の下に、宇野圓空氏の刊行經過報告あり、次いで鈴木宗忠氏及び長井眞琴氏が一同を代表して姉崎博士の學績を讃へられて祝辭を述べた。後、石橋智信氏より記念論文集を獻呈すれば、之に對して、姉崎博士の可重なる謝辭と感想談があつて閉式した。

總會衆懇親會

恒例の會員總會兼懇親會は、十月十八日正午より帝大構内山上會議所に於いて、會員百二十名が出席して、洵に盛會を極めた。

デザートコースに入るや、まづ、司會者花山信勝氏が開會の辭を述べ、小口偉一委員より、前日の評議員會において承認を得た會計會務の報告について報告あり、役員の改選及び次期開催地の件を一同にはかつて賛成を求めた。次いで司會者は、木村日紀氏を紹介して現下の印度問題に關して所感を求むれば、滯印當時の豊富なる經驗に基いて熱烈に一同の注意を喚起するものあり、松村武雄氏は、神話學の立場より觀たる日本文化の特異性を強調せらるゝと共に學究のとるべき態度を指示された。最後に常盤大定氏は支那問題と宗教との關聯に言及されて、極めて和やかな御挨拶と開催當番校に對する謝辭を述べられて稀にみる盛會裡に總會を終了し、記念撮影の後に閉會した。

第七回大會の役員氏名は左の如くである。各位の御盡力による大會の成果をふりかへりみるにつけても、

感謝に耐へぬものがある。盡さぬ言葉ながら、記してお禮に代へさして頂く次第である。(田澤記)

第七回大會役員氏名(敬稱略)

會 長 姊崎 正治

司會者

石橋 智信	石津 照聖	宇井 伯壽	宇野 圓空
大品 清	加藤 精神	金山 龍重	菅 圓吉
神林 隆淨	岸本 英夫	木村 日紀	柴野 恭堂
島原 逸三	鈴木 宗忠	關 寬之	辻 直四郎
長澤 信壽	西澤 頼應	濱田 本悠	花山 信勝
原田 敏明	裕 慈弘	帆足理一郎	松井 了穩
宮本 正尊	山本 快龍		

委員

石橋 智信	宇野 圓空	宇井 伯壽	宮本 正尊
辻 直四郎	花山 信勝	山本 快龍	岸本 英夫
大品 清	梶芳 光運	勝又 俊教	田中於菟彌
小口 偉一	田澤康三郎	西村 祝善	

學生

赤司 道雄 今西 一郎 徳永 範親 脇本 平也
 豊田 民夫 工藤 張雄 小池 長之 藤谷 政躬
 河野 壽雄 野村 暢清 宮部 智

會 報

會 務

維持會員總會

十月十七日正午より東京帝國大學構内山上會議所にて開催し、維持會員約三十名が出席した。會務報告の後、會則第十一條に據り評議員改選を行ったが、守屋貫教氏の逝去並に城戸幡太郎氏の退會あり、新たに原田敏明氏、濱田本悠氏、西谷啓治氏、諸戸素純氏が評議員に選任された。

評 議 員 會

十月十七日午後零時半より東京帝大構内山上會議所にて開催。姉崎會長外評議員十五名出席あり、會計會

務の報告後、前の維持會員總會の結果報告あり、新たに選任された評議員諸氏の紹介並に挨拶があつた。次いで、會長、會計監督、委員の改選が行はれたが、全部重任と決定した。役員氏名は會誌方の年第四輯附録に掲載される。

最後に次期第八回大會開催地に關して協議の結果、第一希望地京都、第二希望地仙臺が挙げられた。