

ヤージュニャヴァルキヤをめぐりて

辻 直 四 郎

一、ヤジュル・ヴェーダの分派に關する傳説

諸種のプラーナは、ヤジュル・ヴェーダの分派及び白ヤジュル・ヴェーダの起源に關し、興味ある傳説を載せてゐる。最も廣く知られてゐるヴィシヌヌ・プラーナ三・五・一——二九によれば、ヴァイシャンパーヤナに二十七人の門人があり、ヤージュニャヴァルキヤもその一人であつた。ある時ヴァイシャンパーヤナは、メール山上の聖仙の集會に缺席した爲、婆羅門殺害の罪に問はれ、門人をして贖罪法を行はしめんとした。ヤージュニャヴァルキヤは、微力なる他の門人の力を借りず、唯一人でこれを遂行せんと申出た所、却て師の怒に觸れ、既に學習した知識全部を返還せよと迫られた。そこで彼はこれを吐出し、他の門人は鷓鴣 (*tittiri*) となつて、彼の吐瀉した血にまみれた祭詞 (*Yajus*) を食つた。故に彼等はタイッティリーヤ (*Taittiriya*) と稱せられる。又彼等は師命に従つて前述の贖罪法を行つたが故に (*carant*)、チャラカ・アドヴァリユ (*Carakadhvaryu*) とも呼ばれる。茲に於てヤージュニャヴァルキヤは師の許を去り、太陽神を讚美してその恩恵を乞ひ、神馬の形相を

ヤージュニャヴァルキヤをめぐりて

現せる (vajrūpadhara) 太陽神より、ヴァイシャンプーヤナにも知られてゐなかつた新鮮な (ayāyamaṇa) 祭詞の啓示を受け、ヴァージン (Vājin) 十五派の開祖となつた。

現存プラーナの成立は全て新しいとはいへ、白ヤジュール・ヴェーダの起源を太陽神に歸することは、既にプリハッド・アラーニヤカ・ウパニシャッドに見え、上記の傳説は、未刊行の一プラーフmana中にも含まれてゐるといふ故、その起源は意外に古い時代に溯るものかも知れない。勿論かかる傳説に史實を求めることは困難であるが、ヴェーダ研究者に與へる示唆なしとしない。一、ヴァイシャンプーヤナを以てヤジュール・ヴェーダの鼻祖となすこと、二、ヤージユニヤヴァルキヤを始祖となすヴァーリヤサネーイン派の起源を、チャラカ・タイッティリーヤ派 (後世所謂黒ヤジュール・ヴェーダ派) より新しいとすること、三、黒白兩ヤジュール・ヴェーダ派の間に反目ありしこと、即ちこれである。

註一 BṛhUp VI. 5. 3: ādityāmināni sukṛāni yajimsi vājasaneyena yajñavalkyenakhyāyante. 「太陽神に由來するこれらの淨輝ある祭詞は、ヴァーリヤサネーヤ・ヤーシユニヤヴァルキヤにより宣示せらる。」 cf. YajSm III. 110: jñeyan caranyakam ahani yad ādityād āptavān. 「余が太陽神より獲得せるアラーニヤカも亦知らるべきなり。」

因に以下プリハッド・アラーニヤカの引用はカーンヴァ本に従ひ、ヴァーリヤサネーイ・サンヒター及びシヤタパタ・プラーフmanaの引用はマデーヤンディナ本に據つた。兩支派の所傳を區別し、或は並擧する必要ある時は、夫々頭文字 K 又は M を附加した。

註二 Charḍi-Bṛāhmaṇa (Gov. Or. Mus. Library, Madras), v. Caland: Over de Kayva-recensie van het Bṛāhmaṇa der "Honderd Paden." Versl. en Med. Afd. Letterk. Afd. Reeks, Deel XI (1912), p. 153.

二、プリハッド・アーラニヤカ・ウパニシャッドに於けるヤージュニヤヴァルキヤ

印度の傳承が一致して白ヤジュル・ヴェーダの開祖と仰ぐヴァージャサネーヤ・ヤージュニヤヴァルキヤに關する年代・傳記に就いては、文獻の徵すべきものがない。或はヴァージャサニの後裔とし（例へばマヒーンダラ）、或はブラフマラータの子（ヴィシヌヌ・プラナーナ三・五・二）又はデーヴァラータの子（バーガヴァタ・プラナーニ二・六・六四）と傳へ、或はヤジュニヤヴァルカの後裔（例へばシャンカラ）と云はれてゐるが、これより歴史的に確實な端緒を發見することは出来ない。これに反し稍具體的事實は、プリハッド・アーラニヤカに載せられてゐる。即ちヤージュニヤヴァルキヤには二人の夫人があり、マイトレイー及びカーテイヤーヤニと稱した。後者は普通の女性に過ぎなかつたが、前者は哲學的頭腦の所有者であつた。ヤージュニヤヴァルキヤが俗塵を避けて遊行生活に入るに際し、マイトレイー夫人に與へた教誡は特に有名である（プリハッド・アーラニヤカ二・四及び四・五參照）。又このウパニシャッドの第三卷及び第四卷はヤージュニヤヴァルキヤ・カーンダとして知られ、哲學者ヤージュニヤヴァルキヤとヴィデーハ王ジャナカとの密接な關係を髣髴たらしめてゐる。王の宮廷に開かれた哲學大討論會には、有名なウツダーラカ・アールニ・ガウタマも參加し、これとヤージュニヤヴァルキヤとの問答も載せられてゐる（同書三・七參照）。然し同書の末尾に附せられた白ヤジュル・ヴェーダ相傳の系譜に従へば、ウパヴェーシ——アルナ〔アウパヴェーシ〕——ウツダーラカ〔アールニ〕——ヤージュニヤヴァルキヤの順序に師資相承を傳へ、¹⁰兩學匠の間に師弟の關係が存したかの如くである。この系譜の一般

的性質から判断して、必しも悉く信するに足りないが、的確な反證の擧げられない限り、ヤージュニャヴァルキヤの生涯のある時期に、ヴツダラーカを師としたと考へても何等の支障はない。要するにブリハッド・アーラニヤカ中に現はれるヤージュニャヴァルキヤは、血あり肉ある實在の哲學者を豫想せしめ、決して古代の學匠に託して新しい哲學を宣揚した形跡は認められない。

註一 この傳承を疑ふ學者もある。特に Unesh Chandra Bhattacharjee Ind. Ant. LVH(1928), pp. 158—169, p. 158 参照。尙ヤージュニャヴァルキヤの生地に關しても定説なく、或はクル・パンチャラー、或はヴィヂーハと想像されてゐる。op. cit. p. 168, p. 170, p. 186 参照。

三、シヤタパタ・ブラーフマナに於けるヤージュニャヴァルキヤ

ウパニシャッドを除くシヤタパタ・ブラーフマナ中に於けるヤージュニャヴァルキヤに就いて述べるに先だち、このブラーフマナの構成を概観するに、便宜上次の四部分を區別し得る。(既に述べた如くMはマーディヤンディナ派所傳、Kはカーンヴァ派所傳を指す。)

A	I — V (M)	:	I — VII (K)
B	VI — X	:	VIII — XII
C	XI — XIII	:	XIII — XV
D	XIV (incl.BrhUp)	:	XVI (do.)

この中Aは、祭式の規定説明を本領とするシャタパタ・ブラーマナの樞要部で、Cはその補遺をなし、ヤージュニャヴァルキヤはこれ等兩部分の中に、祭式の權威として名を現はしてゐる。又Dは内容より見て、他のヴェーダに於けるアーラヤニカ及びウパニシャッドの部分に相當し、最後の追加部分たるは明瞭である。これに反しBは、アグニチャヤナ（火壇築造祭）を主題とし、シャーンディリヤを權威と仰いて、一回もヤージュニャヴァルキヤの名を擧げてゐない。恐らく嘗て獨立の一書をなしてゐたものを、ヴァーージャサネーイン派がそのブラーフマナ中に編入したものと考へられる。

文獻としての成立順序より考へる限り、AとDとの間には、相當の距離があり、祭式學者としてAの中に重きをなすヤージュニャヴァルキヤと、哲學者としてウパニシャッド中に名高きヤージュニャヴァルキヤとは、果して同一なりや否やの疑問を抱かざるを得ない。然しこれは、ブラーフマナの祭式神學と、ウパニシャッドの梵我哲學とを年代的に截然と分離し、一人にして兩方面を代表することが出来ぬといふ獨斷的見解に執られた結果に過ぎぬと思ふ。

今AとDとの中間に位するCの部分に就いて見るに、祭式學者ヤージュニャヴァルキヤと哲學者ヤージュニャヴァルキヤとの間には、何等の牆壁も認められな^(四)。即ち一・四・二・一七、二・四・一・一〇、一三・五・三・六に於て、彼は祭式學者としてその知識を示してゐるが、一・三・一・二——四、一・六・二、一一・六・三は、何れも彼とヴィデーハ王ジャナカとの密接な關係を示し、その内容も瞑想的で、哲學者ヤージュニャヴァルキヤを豫想してゐる。更に一・四・三・二〇は、ヴィデーハ王ジャナカと關聯しつつ而もヤージュニャ

ヴァルキヤを以て、ミトラヴィンダー祭の正傳を繼ぐ者としてゐる故、祭式學者ヤージュニヤヴァルキヤと哲學者ヤージュニヤヴァルキヤとが、同一視されてゐると云はねばならぬ。

既に述べた如く、プリハッド・アールニヤカの記載は、哲學者ヤージュニヤヴァルキヤの面目を躍如たらしめてゐるのみならず、その私生活の一端にすら觸れてゐる。虚心坦懐にこれを讀む者は、決してその抹殺論に賛同することはあるまい。然しチャラカ・アドヴァリユを辛辣に論難する彼と、ジャナカ王の恩寵を得て幽玄の哲理を開示する彼とを、別人視することも亦明に不可能である。何となればその結果、ウッダーラカ・アールニを始めとし、ヤージュニヤヴァルキヤと並び擧げられる人物に就いても、その祭式學者たると哲學者たるとの資格に従つて、各々二人を假定せざるを得ぬに至るからである。例へばシャタパタ・ブラーフマナー・一・一・一〇のみならず、プリハッド・アールニヤカ四・一・四に出で、且つジャイミニヤ・ブラーフマナー・二二——二五に於てもジャナカ王と同時代の人とされるバルク・ヴァールジュナ・アードグニヴェーシヤ (Barku Vāṅśa Ag-niveśiṇa)、^(六) シャタパタ・ブラーフマナー四・六・一・九に擧げられ、プリハッド・アールニヤカ五・一四・八及びジャイミニヤ・ブラーフマナー・二二——二五によればジャナカ王と同時代に屬するブディラ・アーシュヴァタラーシシュヴィ・ヴァイヤーグラパディヤ (Būdila Āsvatarāśvi Vayāgrapadya) の如き特殊な名稱は、決して同名異人説を支持するものではない。

従つて祭式學者兼哲學者として一人のヤージュニヤヴァルキヤを認めるのが、最も妥當な歸結である。但しその爲には、ブラーフマナ神學期とウパニシャッド哲學期とを年代的に區別する固定觀念を打破せねばならぬ。即

ちリグ・ヴェーダに始まる一元思想（特に一〇・一二九参照）は、アタルヴァ・ヴェーダ（特に一〇・七及び八参照）を経て進展し、ブラーフマナ文獻を育成した祭式學者間に繼承せられたに相違ない。この種の文獻の性質上、假令表面に現れた所は斷片的であり、常に祭式の説明に隨伴して幽玄の深趣に乏しくとも、既にブラフマン（梵）及びアートマン（我）の觀念も見え、少くも一部の學者は、祭式神學の傍に哲學問題にも没頭し、刹帝利族の間にも、かかる高尚な問題に興味をもつた者のあつたことは明瞭で、ヴィデーハ王ジャンカはその代表的人物と稱し得る。恐らく始め哲學説は別傳として口授され、後哲學の流行するに至つて獨立のウパニシャッドとして編纂されたものと思はれる。故に哲學説の興起と、文獻としてのウパニシャッドの成立との間には、相當長い年月を置いて考へねばならぬ。勿論ヤージュニャヴァルキヤが先づ祭式學者として活躍し、晩年専ら哲學問題に沈潜したと見ることに支障はないが、要は年代上の錯誤を憂慮して哲學者ヤージュニャヴァルキヤを抹殺するの早計たる點を指摘せんと欲するにある。

附記一 同様にシャーンディリヤに關しても、アグニチャヤナ祭の權威者と、所謂シャーンディリヤの教義の開示者とを同一視すべきや否やの問題が起る。シャタパタ・ブラーフマナを上記の四部分に分つ時、Bは全體として獨立の師資相承系譜(SBM X. 6. 5. 9: BṛhUṛk VI. 5. 4)を有し、嘗て一書を形成したことは否めないが、祭式の規定を主とする部分(SBM VI—IX: K VIII—XI)と、所謂アグニ・ラハスヤの部分(M X: K XII)とは、内容上に區別があり、成立年代にも差のあつたことは明瞭である。殊にシャーンディリヤの教義は、既に

ウパニシャッド哲學の完成を豫告し（拙著「ウパニシャッド」三八—四一頁参照）、マーデイヤンディナ本シヤタバタ・ブラーフマナー〇・六・四——五はカーンヴァ本ブリハッド・アーラニヤカの冒頭に置かれてゐる。而してこの教義に於けるシャーンディリヤの名は、ブリハッド・アーラニヤカに於けるヤージュニヤヴァルキヤの如き有機的關係を示してゐない。故にこの教義に關する限り、後世の假託と目する餘地は尙残つてゐる。ヴェーダに關する學説は個々の特殊事情に依存し、早急な一般化は慎しまねばならぬ。又吾人としてヤージュニヤヴァルキヤの名と結合される哲學説が、悉く彼に發したと考へるほど單純ではない。況んや單に彼の名を冠するスメリテイ、シクシャールの類に於てをや。

附記二　ブリハッド・アーラニヤカのマドゥ・カーンダのみならず、ヤージュニヤヴァルキヤ・カーンダの系譜にも、彼の名のない點が不審とされてゐるが、總じてこの部分は、ヴァーージャサネーイン派に傳はる哲學説の結集で、その中心人物より遙に後の編纂であるとすれば、その傳承は理論上結集者乃至編纂者に始まるのが當然で、ヤージュニヤヴァルキヤの名が、ヤジュル・ヴェーダ全體に對する系譜にのみ擧げられてゐるのも故なしとしない。但し上記兩カーンダの系譜も起源を梵に溯らして神話的要素を含み、頗る混亂の跡を示してゐるが故に、これより歴史的事實を推論することは困難である。

註1 e. g. Oldenberg: *Buddha*, p. 33, n. 1, *Die Lehre der Upanishaden*, p. 209; Deussen: *Sechzig Upanishads*, p. 426; Macdonell-Keith: *Vedic Index*, II, p. 189.

註二 アグニホートラ祭に關聯する贖罪法。ジャイミニヤ・ブラーフマナ一・五九は、これをヴァーリヤサネーヤの説として擧ぐ。

註三 アグニホートラ祭の密意に關す。cf. JB I. 19, Vidus (Anvakhyaṇa) : Acta Or. IV, No. 40.

註四 アグニホートラ祭の密意に關す。この問答はジャナカ王の優越に終り、プリハッド・アーラニヤカ四・三・一はその結末に關説してゐる。尙この問答にはシュヴェータータートウ・アールネーヤも參加し、且つ内容的には有名な五火の教義に類似してゐる。

註五 神格の數に關する問答で、ウイダグダ・シャーカーリヤの末路を傳へてゐる。cf. BrhUp. III. 9, JB II. 76—77.

註六 この箇所(直後に(四・六・一・九)、ヤージュニヤヴァルキヤの名が擧げられてゐる。

註七 cf. SB X. 6. 1. 1, 7, ChandUp V. II. 1, 16. 1. Buḡha Aśvatara Aśvi (AB V. 3, ed. Aufrecht) も同人と思はれる。

註八 拙著「吠陀文學に現はれたる倫理觀」 岩波講座 倫理學 昭和十五年、六〇—六一頁、「ウパニシャッド」ラジオ新書七五 昭和十七年、二一—二二頁參照。

四、シャタパタ・ブラーフマナ以外に於けるヤージュニヤヴァルキヤ

イ ジャイミニヤ・ブラーフマナ

ヤージュニヤヴァルキヤの名は、白ヤジェル・ヴェーダの傳承と不可離の關係にある。廣汎なブラーフマナ文獻中、彼の名を擧げる點で重要なのは、サーマ・ヴェーダ所屬のジャイミニヤ・ブラーフマナのみである。この書は言語文體に於ても、頗るシャタパタ・ブラーフマナに類似し、長文の想應箇所を含んでゐるが、今は唯ヤ

ヤージュニヤヴァルキヤをめぐりて

ージュニヤヴァルキヤに關係ある箇所就いてのみ検討することとする。

1. JB I. 19 (—29) : ŚB. XI. 3. 1. 1—4, (5—8), Oertel JAOS XXIII (1902), pp. 328—330. イタニホー
トラ祭の密意に關するヤージュニヤヴァルキヤとサイデーハ王ジャナカとの問答。JB I. 19 int. : ŚBK III. 1.
4. 1—2 は特に密接な關係を示してゐる。 v. Caland : Over en uit het Jaiminiya-Brahmana, Versl. en Med.
Afd. Letterk. 5de Reeks, Deel 1 (1914), p. 33, cf. The Śatapatha Brahmana in the Kāṇvīya recension I
(1926), p. 102. 尙後に説くヴァードッラ・スートラ (アヌヴァーキヤーナ) : Acta Or. IV, No. 40 の箇
所に相應する。

11. JB I. 22—25 = Caland : Das Jaiminiya-Brahmana in Auswahl, Amsterdam, 1910, No. 6. アルニ・
ガウタマ (＝ウツダーラカ)、ヴァーージャサネーヤ・ヤージュニヤヴァルキヤ、バルク・ヴァールシユナ・アー
グニヴェーシヤ、プリア・ジャーナシユルテヤ・カンドヴィーヤ、プディラ・アーシユヴァタラーシユヴィ
・ヴァイヤーグラパディヤの五大婆羅門が、ヴィデーハ王ジャナカにアグニホートラ祭の密意を問ひ、王の知識
の卓越を認める一節。内容上直接に相應するのではないが、少くも輪郭物語に關しては、シヤタパタ・プラーフ
マナー〇・六・一並にチャインドーギヤ五・一——一八と比較し得る。前者は、アグニ・ヴァイシユヴァーナ
ラの密意に關しアシユヴァパティ・カイケーヤ王に教を乞ふ婆羅門の中に、アルオ・アウパヴェーシ、プディ
ラ・アーシユヴァタラーシユヴィ・ヴァイヤーグラパディヤを擧げ、後者は、アートマン・ヴァイシユヴァーナ
ラの秘義に關しアシユヴァパティ・カイケーヤ王に教を乞ふ婆羅門中に、ウツダーラカ・アールニ・ガウタマ、

フディラ・アーシユヴァタラーシェヴィ・ヴァイヤグラフディヤを擧げてゐる。

三、JB I. 51—65 : SB XII. 4. 1—4, Oertel JAOS XXIII (1902), pp. 331—349. ジャイミニヤ・ブラー
フマナー・五九はアグニホートラ祭に關するヴァージャサネーヤの説を擧げ、シャタパタ・ブラーフマナー二・
四・一・一〇に相應する。

四、JB II. 76—77 : SB XI. 6. 3, Oertel JAOS XV (1893), pp. 238—240, cf. BñUp III. 9. ヴァデーハ
王ジャナカに促されて、ヤージュニヤヴァルキヤとヴァイダグダ・シャーカーリヤとの間に展開する神格の數に關す
る問答。前者の優勝に終る。

五、JB II. 228—229 : SB II. 5. 1. 1—5, Caland : Over en nit het JB, pp. 31—32, p. 37. リグ・ヴェー
ダ八・一〇一・一四に關し、ヴァージャサネーヤの説を擧ぐ。但しシャタパタ・ブラーフマナーに従へば、ヤージュ
ニヤヴァルキヤ自身はリグ・ヴェーダの詩句 (praja ha tisro atyayam iyu) に對し、独自の説を抱いてゐ
たと云はれる (SB ib. 2 : ota ha nv eva dvayir yajñavalakya uvaca, trayir u tu punar feā, cf. Eggeling
SBE XII, Introd. p. XXXI, n. 1)。

以上により明なる如く、ジャイミニヤ・ブラーフマナーがヴァージャサネーヤ・ヤージュニヤヴァルキヤの名
を擧げる時は、常に相應箇所をシャタパタ・ブラーフマナー中に指摘し得る。ジャイミニヤ・ブラーフマナーのブ
ラーフマナ文獻に於ける關係年代を、茲に詳論する意圖はないが、これをバンチャヴィンシヤ・ブラーフマナーよ
り古しとする説には全面的に反對し、且つ極めて稀な例外を除き、一般にジャイミニヤ・ブラーフマナーはシャ

タパタ・ブラーフマナすらより新しいとす信の旨を記するに止む。ヤージュニヤヴァルキヤに關する相應箇所が、兩ブラーフマナに存する限り、ヴァーシヤサネーイン派のブラーフマナに優先を認めざることは、極めて自然な推論である。果してシャイミニヤ・ブラーフマナー・五十二篇類 (SB XII. 4. 1. 4) は、シャタパタ・ブラーフマナの特徴ある文句、「これ^た然^しなすべからず」(tad u tathā na kuryāt) を以て、「ある學者」(eke, cf. e. g. TB I. 4. 3. 6) に對する非難をも収録し、⁽¹¹⁾シャイミニヤ・ブラーフマナー・五十一—六五の起源を奈邊に求めべきかを明示してゐる。

註 1 Caland : Over en uit het JB, pp. 13—28, Pañcaviṅśa Brāhmaṇa, Calcutta, 1931, pp. XVIII—XXI, pp. XXXVI—XXXIX; contra Caland cf. Keith BSOS, IV (1927), pp. 619—620, VI (1932), pp. 1049—1050, Rīgveda Brāhmaṇas (1920), p. X, p. 46, The Rel. and Philos. of the Veda and Up. I (1925), p. 19.

註 11 卷 2 JB II : 291—292; SBK II. 5. 2. 6—21, v. Caland : Over en uit het JB, pp. 33—35, p. 37, cf. Keith BSOS IV, p. 620.

註 13 v. Caland : Over en uit het JB, pp. 36—37, The ŚB in the Kāpṛya rec. I, p. 102, cf. Keith BSOS IV, p. 620, Rīgveda Brāhmaṇas, p. X.

ロ、ヴァードウラ・ストトラ

既に述べた如く、シャイミニヤ・ブラーフマナー・一九 (イの一参照) に相當する箇所は、ヴァードウラ・ストトラに附屬するアヌヴァーキヤーナ (Acta Or. IV, 1926, No. 40 : p. 35) の中でも発見される。この

スートラが他のシュラウタ・スートラと趣を異にし、純然たるブラーフマナの部分を伴ふことは注目に値する。このアヌヴァーキーヤーナの言語文體は、シャタパタ・ブラーフマナ及びジャイミニヤ・ブラーフマナの散文に最も近いが、その發見者カールントも、シャタパタ・ブラーフマナとの年代關係に就いては、定見に達しなかつたかの如くである (cf. *Acta Or.* IV, p. 39, p. 41, VI, pp. 99—100, p. 177)。然しヴィデーハ王ジャナカとヴァージャサネーヤ (・ヤージュニヤヴァルキヤ) との間答は、その本源をヴァージャサネーイン派の文獻に求むべく、吾人は一般的にシャタパタ・ブラーフマナを以て、ヴァードゥーラ・スートラ・アヌヴァーキーヤーナより古いと考へる。特にパシユバンダ (供獸祭) に関するアヌヴァーキーヤーナ (*Acta Or.* IV, No. 41—46; VI, No. 1—12) は、シャタパタ・ブラーフマナ一・七及び八を豫定してゐると信するが、その論據は祭式の細事に互るが故に、茲には省略することとした。

ハ、シャーンカーヤナ・アーラニヤカ

二回に互りヤージュニヤヴァルキヤの名を載せてゐるが、九・七はヴァージャサネーイ・サンヒター五・四三を引用し、一三・一は明にプリハッド・アーラニヤカ四・四及び五の影響を示し、何れもこの書の新層に屬して獨立性に乏し。

五、ヤージュニヤヴァルキヤを繞る人々

ヤージュニヤヴァルキヤをめぐる

ヤージジュニャヴァルキヤの年代を論ずる爲には、彼と同時代の人物に、一瞥を投ずる必要がある。彼と並び擧げられ、或は彼と論戦を交へる者につき、個々に検討することは紙幅の許さぬ所であるから、茲には唯彼と最も緊密な関係にあるジャナカ王と、ウツダラカ・アールニ一族とを問題となすに止める。

イ、^(C) ヴィデーハ王ジャナカ

哲學を愛好したこの賢王が、ヤージジュニャヴァルキヤと不可分の關係に於て、シャタパタ・ブラーフmana、プリハッド・アールニヤカ、ジャイミニヤ・ブラーフmana、ヴァードゥーラ・ストラ・アヌヴァークヤナに見えることは既に述べた。

尙ジャイミニヤ・ブラーフmanaは王と^(C)スチッタ・シャイラナとの問答を擧げ(一・二四五)、又サ^(C)プタライトラ祭の遂行者としてゐるが(二・三〇三)、その年代に關しては何等の憑據をも提供しない。この外古いブラーフmana文獻中、王の名を載せる箇所としては、タイツテリリヤ・ブラーフmana三・一〇・九・九が知られてゐる。このブラーフmanaの言語文體は、タイツテリリヤ・サンヒターの散文に比しても遜色ないが、その編纂年代は必しも古きを要せず、且つ後世の竄入に屬する部分も想像される。上記の箇所は全く史實と交渉なく、ジャナカ王と「晝夜」との問答に關して神話的雰圍氣に包まれ、王の生時を去る既に遠いのを思はしめる。

プリハッド・アールニヤカ二・一・一(カウシータキ・ウパニシャッド四・一参照)によれば、カ^(H)ーシ王アジャータシャトル (Ajata-satru Kasya) は、ジャナカ王の名聲を羨望してゐるが、これを佛典に有名な摩揭陀王阿

闍世と同一視すべき確證はない。又アジャータシャトルの子(2)バドラセーナ (Bhadrasena Ajata-atraya) は、アールニ(=ウツダーラカ)の呪咀を蒙つたといふ(シャタパタ・ブラーフmana五・五・一四)。若しアジャータシャトル及びバドラセーナを、マガダ王統の歴史と調和し得れば、ジャナカ王並にヤージュニャヴァルキヤの年代決定に、重要な示唆を得る。然しその結果ヴェーダ文獻史も亦徹底的再検討を要するに至るは疑を容れぬ。故に今通説に従つてこれを拒否すれば、ジャナカ王をラーマヤナに於けるシーターの父と同一視すると否とに拘らず、ヤージュニャヴァルキヤの年代は再び積極的根拠を失ふ。

註一 v. Macdonell-Keith: Vedic Index s. v. (lit.), Caland: Das JB in Anuswahi, pp. 306—307.

註二 cf. JUPB I. 14. 4.

註三 cf. SankhSS XVI. 26. 7: janakasaptaratrih

註四 以下の問題を關しては特々 Weber: The History of Ind. Lit. p. 138, p. 286; Keith JRAS (1908), pp. 368—369, Vedic Index I, p. 13, p. 88 cum n. 10, p. 272 参照。

ロ、⁽¹⁾ウツダーラカ・アールニ・ガウタマ

ウツダーラカが祭式學者として又哲學者として、ヴェーダ文獻(特にシャタパタ・ブラーフmana、プリハツド・アールニヤカ、チャーンドーギヤ)の中に重要な位置を占めてゐることは、周知の事實である。ジャイミニヤ・ブラーフmanaも亦屢々アールニの名を擧げてゐる。尙^(三)アールニ・ヤシャスヴィン(ジャイミニヤ・ブラーフmana二・八〇)もウツダーラカを指すものと思はれる。

ヤージュニャヴァルキヤをめぐるて

(10) 古いヴェーダ文獻に見えるアールニなる名稱は、必しも常に同一人物を指すものと見る必要はないがこれを否定する證據もない。少くも新しい文獻に於ては、アールニとあつて特にガウタマ或はウツダーラカなる稱呼の附加されてゐない時でも、明にウツダーラカを指してゐる場合がある。例へばジャイミニヤ・ブラーフマナー・二七一——二七三(= Galand : Das JB in Anusvahi, No. 35) は、アールニ、ジーヴァラ・カリーラーデー、アシャーダ・サーヤヴァサ、インドラディユムナ・パールラヴェーヤの四大婆羅門のドゥール(Dhru) 詩頌に關する論議を載せてゐるが、單にアールニとあつて、特別の規定がない。然し最後の學匠名は、既に擧げたシャタパタ・ブラーフマナー〇・六・一及びチャンドーギヤ五・一——一八にも見え、アルナ・アウパヴェーシ(或はウツダーラカ・アールニ)並にブディラ・アーシュヴァタラーシュヴィ・ヴァイヤグラバディヤと同時代の人であり、このブディラがアールニ・ガウタマ(= ウツダーラカ)、ヤージュニヤヴァルキヤ及びジャナカ王と同一時代の人たるは既に知られてゐる故(特にジャイミニヤ・ブラーフマナー・二二——二五参照)、上記のアールニがウツダーラカを指す點に、殆ど疑の餘地がない。故に今カータカ・サンヒター及びパンチャヴィンシャ・ブラーフマナに見えるアールニをも、ウツダーラカと同一視し得るならば、その生時はブラーフマナ文獻の古層成立時代に溯る。この點はウツダーラカの父アルナ・アウパヴェーシに關する箇所を徴しても支持される。又シャタパタ・ブラーフマナ二・四・三・一の傳へるカホーダ・カウシータキと、ブリハッド・アーラニヤカ三・五・一に於てヤージュニヤヴァルキヤと同時代の人とされるカホーラ・カウシータケーヤとは、恐らく同人であると想像されるが、シャーンカーヤナ・アーラニヤカ一五の師資相承承譜に従へば、カホーラ・カウシータ

キはウツダーラカ・アールニを師としてゐる。これ亦ウツダーラカの生時の比較的古きを指示してゐる。何となれば吾人はこのカホーラを以て、恐らくカウシータキン派の開祖を指すものと認めてゐるからである。

ウツダーラカ・アールニがヤーシジュニャヴァルキヤの師であつたか否かは暫く措き(上記第二節及びその註一参照)、彼がジャナカ王及びヤーシジュニャヴァルキヤと生時を同じくしたことは疑ない。然るにその出現がカウシータキン派の創始と相前後し、且つカータカ・サンヒターにすらアールニとして載せられてゐると推定するならば、ヤーシジュニャヴァルキヤの年代も亦これに準じて比定されねばならぬ。

註一 v. Macdonell-Keith : Vedic Index s. v. (lit.) ; Caland : Das JB in Auswahl, pp. 298—299.

註二 v. Vedic Index I, p. 62; Caland op. cit. p. 299.

註三 特々 KS VII. 6 : p. 68. 1, 12, VII. 8 : p. 70. 4, VII. 9 : p. 71. 2, PB XXIII. 1. 5. Aruneyah : KS XIII. 12 : p. 164. 7, cf. AITa II. 1. 4, JUPB II. 5. 1, Keith : The Aitareya Aranyaka (1909), p. 204, n. 3.

註四 或は父子 cf. Arunpa—Arum—Aruneya : Kustiaka—Kausitaki—Kausitakeya.

ハ、⁽¹⁾アルナ・アウパヴェーシ

ウツダーラカの父と目されるアルナ・アウパヴェーシ(フリハッド・アールニヤカ六・五・三の系譜参照)の名は、既に全ての黒ヤジュール・ヴェーダ本集の散文中にも現れ、タイッティリーヤ・プラーフマナ二・一・五・一一、三・一一・五・三、シャタパタ・プラーフマナ二・二・二・二〇にも見えてゐるが、最も興味あるは、シヤタパタ・プラーフマナ一〇・六・一(上記第四節イ項の二番)で、これに相當するチャーンドーギヤ五・一一

——一八は、彼の代りにウツダーラカ・アールニの名を擧げてゐる。このウパニシャッドに於けるウツダーラカの重要性を思へば、父子の名を置き換へた理由も想像され、アルナ・アウパヴェーシはブディラ・アーシユヴァタラシユヴィと同時代の人と認むべく、従つてヤージュニャヴァルキヤとも略時代を共通にしたものと推定される。かくして白ヤジュール・ヴェーダの始祖の出現は、黒ヤジュール・ヴェーダ本集完成以前にあることが窺はれる。

註 1 v. Macdonell-Keith: Vedic Index s. v.

ニ、^(C)シユヴェータケートウ・アールネーヤ

ウツダーラカの子シユヴェータケートウ・アールネーヤ・アウツダーラキも、屢々ヴェーダ文獻中に名を留め、シャタパタ・ブラーフマナ、プリハッド・アールニヤカ(六・二・一)、チャーンドーギヤ、カウシータキ・ウパニシャッド(一・一)の外、^(C)ジャイミニヤ・ブラーフマナにも載せられてゐるが、カウシータキ・ブラーフマナ(二六・四)より古い文獻には發見されない。シャタパタ・ブラーフマナ一・六・二・一によれば、ヴィデーハ王ジャナカ及びヤージュニャヴァルキヤと同時代に屬したと思はれ、^(C)アーバスタンバ・ダルマ・ストラ一・二・五・四——六が、彼を近代の人(ārtā)と目してゐることより、的確な結論を抽出することは許されな

5。

尙カータカ・ウパニシャッドにより有名なナチケートラスとの關係に就いて一言する必要がある。タイツテイリーヤ・ブラーフマナ三・二・八・一はナチケートラスを單にウシャット・ヴァージャシユラヴァサの子としてゐるに

過ぎないが、カータカ・ウバニシャッド一・一には、「〔ヤマ曰く、〕彼（＝ナチケートスの父）は従前の如く欣然たらん。——ウッダーラカの子アールニ（Auddalaki Aruni＝ナチケートス）はわれより解放せられたり。——彼は怒を去り、心安けく夜をいねん、死神の口より釋放せられたる卿を見て」とある。即ちナチケートス（^五）をアウッダーラキ・アールニと稱して、シエヴェータケートゥと同一視してゐるかの如くである。然し元來兩者の間には何等の關係も認められない。唯名稱に類似の點があり（ketas : ketu）、ヴァージャシユラヴァサのウッダーラカ・アールニも共に族名によつてガウタマと呼ばれ、且つプリハッド・アールニヤカ六・五・三の系譜が、ヴァージャシユラヴァス——⁽³⁾クシユリ——⁽³⁾ウパヴェーシ——アルナ——ウッダーラカの順に師資相承を傳へてゐる等の事實により、ウパニシャッド作者が混同したものと考へられる。

註 I v. Macdonell-Keith : Vedic Index s. v. (lit.) ; Lüders : Setaketu, Windisch-Festschrift (1914), pp. 228—245.

註 II I. 249, v. Caland : Das JB in Auswahl, p. 318, II. 329 = Caland op. cit. No. 159.

註 III cf. Vedic Index II, p. 410 (lit.) ; Keith : Taittiriya Samhita (1914), pp. XLV—XLVI, Rigveda Brahmanas (1920), pp. 48—49 ; P. V. Kane : History of Dharmasūtra, Poona, 1930, p. 39.

註 IV 諸種の解釋の凡そ次の翻譯家は正鵠を得てゐる。Hillebrandt : Aus Brahmanas und Upanisaden (1923), p. 117 ; Charpentier Ind. Ant. LVIII (1928), p. 223 cum n. 72, cf. p. 205 cum n. 38 ; Otto : The Kātha-Upanishad (1936), p. 12, cf. p. 28.

註 V アウッダーラキ・アールニがナチケートスを指した氣付いた最初の學者は Benfey (GGA 1852, Jan, p. 152) である。cf. Weber : The History of Ind. Lit., p. 157, n. 勿論正しくはアウッダーラキ・アールニヤと考へべきである。

あら。

註六 cf. Kusri-Vijayaraya Gautama (SB X. 5. 5. 1).

註七 但しアマタガティのダルマパリックシャーに、Nagaketu 又は Nakaketu がウツダーラカの超自然の子とされてゐるの
 のは (cf. Lidars : Setaketu, p. 241) 恐らくカータカ・ウパニシャッドに基づき、更に語形を Svetaketu に近づけたもの
 のか。

ホ、⁽¹⁾カウスルビンダ・アウツダーラキ

尚名稱より判じてウツダーラカと親縁關係にあつたと思はれる人に、カウスルビンダ・アウツダーラキがある。果してシュヴェータケートウの兄弟であつたか否かは、確定できないが、その名は既に古いヴェーダ文獻に見えてゐる。アールニ(＝ウツダーラカ)とアシャダ・サーヤヴァサとが同時代の人なることは、前にも述べたが(上記ロ項参照)、シャイミニヤ・ブラーフマナニ・三九三——三九七(＝Galand : Das JB in Anusvahi, No. 164)は、これ等兩者の對話を載せ、且つクスルビンダ・アウツダーラキ(Kusurbinda Andralaki)の所説をも擧げてゐる。又同ブラーフマナニ・四三二(＝Galand op. cit. No. 169)に従へば、⁽¹¹⁾プラヴァティ・カーシャーンテヤはクスルビンダ・アウツダーラキの門人であつた。然しシャタパタ・ブラーフマナニ・二・二・二・三によれば、⁽¹²⁾プローテイ・カウシャーンベヤ・カウスルビンディがウツダーラカ・アールニに師事したと云ふ。兩書の記載を調和させることは甚だ困難で、恐らく傳承の間に過誤を生じたものと考へる。

註一 v. Weber Ind. St. V, p. 61; Macdonell-Keith : Vedic Index I, p. 176, p. 195, II, p. 54.

註 11 Kausurubinda Anddakai : TS VII. 2. 2. 13, PB XXII. 15. 10, cf. Śaṅkya I. 4. 16, Śaṅkya XVI. 22. 14 (Kusurubinduritrāṅḥ).

註 12 pravair ha kṣānteyah kusurubindasyanddakai brahmacary īsa, cf. Caland : Over en nit het JB, p. 29. 句 JB I. 75 : Oertel JAOS XXIII, p. 326 註 12 譯 12 句 Caland : Das JB in Auswahl, p. 304 參照。

註 13 profir ha kausāmbeyaḥ kausurubindir uddāka śrūṇan brahmacaryam utisa, cf. Gopp I. 4. 24 (Profir Kausāmbeya Kausurubindu) : Bloomfield : The Atharvaveda and the Goparha-Brāhmanya, p. 115. 各稱 5 發字 12 也 動搖多く、Profir は Pravair の プラークリット形である。

へ、ヤージュニヤヴァルキヤの年代

以上述べた所よりヤージュニヤヴァルキヤの年代を決定するに足る積極的事實は得られないが、これを綜合するに、彼と最も密接に關係する人物の名は、屢々シャタ・パタ・ブラーフマナより古い文獻中にも載せられてゐるのを知つた。言語文體を主として、ブラーフマナ文獻を新古の諸層に分ち得ても（拙著「ウパニシャッド」一四頁參照）、諸書に現れる人名に就いて見れば、互に交流して判然たる時代の區分は消失する。ヤージュニヤヴァルキヤを繞る學匠は、普通ブラーフマナ文獻の古層（西曆前凡そ九〇〇——七〇〇年？）と考へられるものの中にも現れ、それ等の箇所を全て著しく後世の追加・竄入と斷定し得ざる限り、彼等の活動期はこれ等の文獻の成立以前に屬したと推定される。従つてヤージュニヤヴァルキヤの年代も、假に西曆前凡そ七五〇——七〇〇年に比定して、以下の論述の一據點になさんと欲する。

印度の傳承は、ヤージュニヤヴァルキヤを以て、單にシャタパタ・ブラーフマナに於ける權威と認めるのみならず、ヴァーリヤサネーイン派の始祖として、ヴァーリヤサネーイ・サンヒターも亦太陽神より彼に啓示されたものと信じてゐる。果して白ヤジュル・ヴェーダのサンヒターとブラーフマナとの關係は、黒ヤジュル・ヴェーダに於けるマントラとブラーフマナ部分とのそれと異り、全く並行的發達の跡を示し、ヴァーリヤサネーイ・サンヒターの或る部分は、寧ろシャタパタ・ブラーフマナを豫定してゐるとさへ思はれる。即ち、VS III. 61 fin. : *ahimsan na, sivo 'khi* はマントラではなく、SB II. 6. 2. 17 : *ahimsan...: 'khi eva'had aha* より混入したもので、同様の事實は VS VIII. 60 : SB IV. 5. 7. 8 に於ても認められる。又シャタパタ・ブラーフマナ二・三・四・一〇——一六の記載は、そこに集められた六個のマントラの存在を、サンヒター中に豫定してゐないのに、現存のヴァーリヤサネーイ・サンヒター三・一一——一六はこれを収録してゐる。而もこれ等の過誤がマーデイヤンディナ派及びカーンヴァ派兩傳本に等しく發見されることは、その既に二大派別以前に溯るを示してゐる。

然らば白ヤジュル・ヴェーダの始祖たるヤージュニヤヴァルキヤの功績は何れの點に存し、又ヴァーリヤサネーイン派發達史の何處にその位置を與ふべきかの問題が起る。吾人はマントラとブラーフマナとを分割して編纂した點に彼の新機軸を認め、現存ヴァーリヤサネーイ・サンヒター一〇及びシャタ・パタブラーフマナ一——五の原形、即ちプロト・ヴァーリヤサネーイ・ヴェーダの創始者として、ヴァーリヤサネーイン派の先頭にその位置を與へる。シャタパタ・ブラーフマナの成立に關しては、斯界の權威者たりし故カーラント教授の研究

に啓發された所甚だ多いが、今論據・考證・參考文獻の詳細を他日に譲り、ヴァージャサネーイン派及びその聖典の成立に就き、私見の要領を簡単に列擧すれば次の如くである。

註一 v. Egeeling SBE XLIV, p. 408, n. ; Calnd AO X (1923), p. 132-134, The ŚB in the Kāpīya rec. I, p. 87, n. 1.

註二 Caland : The ŚB in the Kāpīya rec. I, Introduction, cf. Keith BSOS IV (1927), pp. 615-623.

六、シャタパタ・ブラーフマナの成立に就いて

イ、黒ヤジュール・ヴェーダなる名は、元來白ヤジュール・ヴェーダ派より見てつけた貶稱で、白ヤジュール・ヴェーダ派の前身(名稱不明、ウツグーラカはこの派の巨匠か)も、マントラとブラーフマナとの兩部分を交錯するヴェーダを有してゐたと思はれる。プリハッド・アーラニヤカ六・五・三の系譜が、ヤージュニヤヴァルキヤを以て、「太陽神に由來する淨輝ある祭詞」の宣示者となしつゝ、而も彼と太陽神との間に、十二代(ヴァーチエ及びアンビニーを除くも十代)を挿むことは、この間の消息を反映するものか。

ロ、ウツージャサネーヤ・ヤージュニヤヴァルキヤ(ヴァージャサニの子？ 活動期は西暦前凡そ七五〇—七〇〇年?)の出現により、ヴァージャサネーイン派即ち白ヤジュール・ヴェーダ派の獨立を見た。ブラーナの傳説はこの事實を反映する。彼の功績は、祭式の諸點に關し新見解を出したのみならず、舊來のヤジュール・ヴェーダの組織を改良し、マントラとブラーフマナとの兩部分を別個に収録する編纂法を創始した點に存する。彼はま

た哲學者として群を抜き、その教説は長く派内に傳承された。

ハ、ヤージュニャヴァルキヤの後、その學派により補修されたヴェーダを、假にプロト・ヴァージャサネーイ・ヴェーダと稱し、その内容をプロト・ヴァージャサネーイ・サンヒター（現存の VSM I—X, VSK I—XI に相當す）とプロト・シャタパタ・ブラーフマナ（現在のシャタパタ・ブラーフマナA部、即ち SBM I—V, SBK I—VIII に相當す）とに分つ。勿論プロト・シャタパタ・ブラーフマナと雖も、ヤージュニャヴァルキヤの編著そのままではなく、古來の傳承を主としつつ、必要ある時はヤージュニャヴァルキヤを權威者として擧げ、その説を尊重したもので、時には彼獨特の説すら含まれてゐる（e. g. SBM II. 5. 1. 2, SBK I. 4. 3. 2. 上記第四節I項の五番參照）。又 *yājñavalkyaḥ brahmanāni* (Pat. ad vārtt. 1 sub Paṇ. IV. 3. 105) に關する論争を批判し、その文獻を列擧する煩を避けるが、ヤージュニャヴァルキヤとパーニニとを同時代に置く説の、吾人の見解と相容れぬは明瞭である。但し若しこの名が、シャタパタ・ブラーフマナの一部を指すものと假定すれば、恐らくそのA部が最もこの名に適當するかと考へる。

ニ、チャラナヴェーユハはヴァージャサネーイン派に十五或は十七派の別ありとしてゐるが、現存の文獻に徴する限り、代表的なものは、マーディヤンディナ派とカーンヴァ派とのみである。ヴァージャサネーイ・ブラーテ・イシャークヤの記載、アーバスタンバ・シユラウタ・ストトラの引用 (*Vajrasaneyakam, Vajrasaneyina.*) その他断片的引用によつて知られる文獻は、白ヤジュル・ヴェーダ派が必しもこの二派に限られなかつたことを教へてゐるが、その重要性に於て上記の二大派に比肩し得るものはなかつたと信じる。

兩派の差異は、サンヒターに於けるより、ブラーフマナに於て遙に著しい。殊にそのA部は兩派の區別の最もよく發揮された部分で、共にプロト・シャタパタ・ブラーフマナに立脚しつつも顯著な相違を含み、且つ各々文法的特徴を示してゐる。然し言語内容の差異を基礎として、兩者の何れかを他より古いと斷定することは許されない。何れにせよ兩派の分岐は、ヴァージャサネーイン派の歴史の最初期に屬し（西曆前凡そ六五〇年？）、分派の後も密接な交渉を持續したに相違ない。何となれば爾後の追加部分に於ても、兩派の文獻は並行的發達の跡を示し、その範圍・内容も殆ど全く同一であるからである。

ホ、アグニチャヤナ祭に關する限り、ヴァージャサネーイン派は當初より自家の所傳を缺き、特にシャーンディリヤを權威と仰ぐ別傳のアグニチャヤナ書に依存してゐたと思はれる。これを整理して自派のブラーフマナに追加したものを、現存シャタパタ・ブラーフマナのB部（SBM VI—IX (X) cum VSM XI—XVIII, SBK VIII—XI (XII) cum VSK XII—XX）とする。この内祭式の規定を主とする部分と、瞑想的要素多き所謂アグニラハस्याの部分（MX, K XII）とは、内容的に區別せらるべく、成立の年代でも後先の差のあつたことは、想像に難くない。然し共にアグニチャヤナ祭を中心として、獨立の師資相承系譜（SBM X. 6. 5. 9, BpUpK VI. 5. 4）を有し、夙に一書の體裁をなしたものと云はねばならぬ。但しアグニラハस्या部の特殊性を顧慮すれば、嘗てウェーベルがマードイアンディナ本シャタパタ・ブラーフマナー——九の六十章より成る事實に照らし、所謂 *sastipatha* (cf. Pat. ad Paṇ. IV. 2. 60) を以てこの部分に擬したことも故なしとしなす。今B部を全體としてA部と比較するに、措辭・用語を異にする點尠からず、特に *perfectum* *historicum*（過去を表はす完了形）

の使用率は、A部に於けるより遙に低く、兩部が別個に成立したことを證明してゐる。現存の形態に就いて見れば、カーンヴァ本のB部はマーディヤンディナ本のそれを移植したものと考へられる。何となればカーンヴァ派は自家のサンヒター (VSK XVI. 2. 7 apud Weber p. 487) に對すを非難 (SBM VIII. 5. 3. 8) を含む箇所をも、そのまま採用してゐるからである。即ちカーンヴァ派はマーディヤンディナ派に於て既に固定せるB部を借用し、而も自派の見解に従つてこれを改訂するを怠つたものと思はれる。

へ、以上説明した二大部分はヴァージャサネーイン派のヴェーダの基本部と云ふべく、サンヒターとブラーフマナとは密接に對應してゐるが、殘餘の部分に於てこの緊密性は著しく弛緩し、サンヒターに於ても、ブラーフマナに於ても、補遺として追加された部分なることは明瞭である。シャタパタ・ブラーフマナに於てマーディヤンディナ本第十二卷及びカーンヴァ本第十四卷が、Madhyama (「中央の卷」) なる名稱を有することは、C部 (SBM XI—XIII, SBK XIII—XV) が嘗て獨立の一單位を構成したことを知らしめ、D部 (SBM XIV, SBK

XVI) はブラヴァルギヤ祭及びプリハッド・アーラニヤカ・ウパニシャッドを含んで、最後の附加部分と認められる。兩派のブラーフマナが、A部に於て示す對立關係は、茲に發見せられず、C部及びD部の言語文體は、概ねマーディヤンディナ本のA部と一致するが、カーンヴァ派の特徴を示す點も亦尠くない。C D兩部の起源を兩派の何れに求むべきかは明瞭でないが、少くも純然たるマーディヤンディナ派所傳のものとは稱し難い。マーディヤンディナ本一・五・九は明にカーンヴァ本五・八・二の借用で、前者の二・四・二・八は後者の三・一・三・二——三を豫定して始めて了解される。要するに各學派の特徴をなした言語上の差別の意識が既に衰へた時

代に、先づカーンヴァ派により結集され、後マーディヤンディナ派によつて採用補修されたものと説明し得る。かくして兩派の分裂と、ウパニシャッドをも含む兩派のヴェーダの完結との間に、約百年の歲月を藉すとすれば、西曆前凡そ六五〇—五五〇年を以て、現存ヴァージャサネーイ・サンヒター並にシャタパタ・ブラーフマナの成立期間と假定し得ると考へる。

後 記

上來ヤージュニャヴァルキヤ及びシャタパタ・ブラーフマナに關して述べた私見は、一般に承認されてゐるヴェーダ文獻の年代と妥協し、これに牴觸する資料には、拒否的態度を採つて來たが、最後に一見奇矯な學説も、強ち不可能でないことを示す一事例を擧げておく。

ジャイミニヤ・ブラーフマナー・三三七——三三八（＝Galand : Das JB in Auswahl, No. 115）によれば、ブラフマダッタ・チャイキターネーヤ・ダールビヤ（Brahmadatta Caikitaneya Darbhya）は、ブラセーナジツトの子にしてコーサラ王なるブラフマダッタ（Brahmadattatp Prasenjiah kausalyo rija）のプローヒタ祭官になつたと云ふ。果してこの王が阿闍世王と同時代の人波斯匿王（Prasenajit, Pasenadri）の子であるならば（亦沼智善、「印度佛教固有名詞辭典」一〇四頁参照）、ジャイミニヤ・ブラーフマナの完成は佛陀以前であり得な
5。

このブラフマダッタ王に關し、他のヴェーダ文獻に記載あるを知らないが、ブラフマダッタ・チャイキターネ

ーヤの名は、ジャイミニーヤ・ブラーフマナー・三三三三(=Caland op. cit. No. 113) 並にプリハッド・アーラニヤカー・三・二四にも見え、ジャイミニーヤ・ウパニシャッド・ブラーフマナー・三八・一及び一・五九・一——三に於ては、明にダールビヤと呼びかけられてゐる、又チャーンドーギヤー・八に現れるチャイキターヤナ・ダールビヤ (Caikityana Dābhyā) もこれと分離することは出来ない。チャーンドーギヤは同所に於てブラヴァーハナ・ジャイヴァリをも擧げてゐるが、同書五・三・一及びプリハッド・アーラニヤカ六・二・一によれば、この王とシュヴェータケートゥ並にその父ウツダラカ・アールニとは同時代の人である。上に擧げたジャイミニーヤ・ブラーフマナー・三三七——三三八に於て、ブラフマダッタ・チャヤイクターネーヤを非難するガルナス・アールクシャーカーヤナ (Galnas Arśakayana) は、シャラーパテイヤ (Śalāpātya) と稱せられてアールニよりドゥール詩頌を學んでゐる(同書一・三一六、cf. Caland op. cit. p. 305)。恐らくジャイミニーヤ・ウパニシャッド・ブラーフマナー・三八・四に於てジャイヴァリ王と問答するガルナーサ・アールクシャーカーヤナ・シャラーヴァテイヤ (Galnasa Arśakayana Śalāpātya) と同人であると思はれる。

かくの如き關係をたどれば、結局ウツダラカ、シュヴェータケートゥ、従つてヤージュニヤヴァルキヤも、ブラフマダッタ・ブラーセーナジタ王と同時代に屬することとなり、従來佛教以前と目されてゐたヴェーダ文獻の年代は動搖し、ヴァーリャサネーイン派の起源に關する吾人の見解も、根底より覆される。

勿論個々のヴェーダ文獻は、長期に亙り幾多の改竄を経て成立したもので、その一箇所により全體の年代を決定することは出来ない。又、コーサラ國の王統に新古數人のブラーセーナジット及びブラフマダッタが存在したか

否かも明瞭でない。且つ不確實な固有名詞を基礎として、廣汎な結論を抽出する危険も、充分に知られてゐる。然し吾人は、ジャイミニヤ・ブラーフマナをシャタパタ・ブラーフマナより新しいと主張しつつも（上記第四節イ項参照）、茲に擧げた推論を輕々に看過するに忍びない。從來學界の通念とされるヴェーダ文獻の年代は、再検討を要するのではあるまいか。ヤージュニヤヴァルキヤ及び彼を繞る人々の年代を、略佛陀の時代或はそれ以後まで引き下げて考へることは、絶対に不可能であらうか。學者は恐らくブラーフマナ文獻の言語を顧慮し、パーニニとの年代關係を擧げて反對するであらう。然しパーニニ文典の規定せんとしたのは、所謂バーシヤードあり、これによつて直ちにヴェーダ語による著作が斷絶したといふ確證はない。パーニニ以後に於ても保守的婆羅門は、ヴェーダ文獻に關する限り、擬古的語法文體の使用を繼續したと見るのは不自然であらうか。若しこの見解を許せば、必ずやヴェーダ學者の腦裡に、幾多の古き問題が新しき面貌を呈して去來するに相違ない。パーニニがヴェーダ語に精通ししつつ而もヴァージャサネーイン派の文法的特徴を考慮せざりしこと（普通はこの派の隆昌地とパーニニの生地との地理的關係によつて説明される）、ヤージュニヤヴァルキヤとパーニニを同時代（*contemporary*）に置く説（上記第六節ハ項参照）、プリハッド・アラーニヤカにアジャータシャトルの名の出ること（上記第五節イ項参照）、アーパスタンバ・ダルマ・スートラがシュヴェータケートゥを「近代の人」（*avata*）と目してゐること（上記第五節ニ項参照）等、既に反駁し盡されたと思はれる諸問題は、絶好の支持を提供し、脈々相通じて新たに解決を迫るであらう。

パーニニ文典によつて規定され、やがて聖俗一般の文章語・文學語に固定した言語に對する距離は、依然とし

てヴェーダ文獻相互の關係年代を測定する一基準となり得るが、その絶對年代は著しく低下せざるを得ず、ヴェーダ研究が少からぬ混亂に陥るのは想見に難くない。然し文獻學は能ふ限り事實の真相に肉薄せんとする試みに過ぎない。殊に確實な歴史を背景にもたぬヴェーダ文獻學の如きは、各研究者の主觀的推量に俟つもの多く、資料の解釋及び價值判斷に霄壤の差を來たすことすらある。茲にヴェーダ學の興味があり、進歩がある。甲論乙駁奚んぞ意に介するに足らん。一小事實と雖も默殺するに忍びず、敢へて一言した次第である。

『菩薩』發生の意義と菩薩道の教學的展開

布 施 浩 岳

一、は し が き

佛教の術語から轉用又は誤用せられて一般用語となつてゐるものゝ相當數にのぼることは周知の事實で、人間、餓鬼、畜生、緣起、往生等は其一例であるが、斯くの如きは佛教が、日本に傳來してより既に千數百年を経過して、日本文化の血となり肉となつてゐるを証することの一斑である。とはいへ、現在の佛教々團が種々なる意味に於て難點を有つことを予も亦否定するものではない。然しながら、夫れ故に佛教の凡てを排撃せんとする向があり又あつたことは、日本文化から謂は其精神基地を排除せんと企圖するものであつて、吾等日本人としては斯くの如き態度に賛同しかねること言ふ迄もない。日本古來の文學美術、建築等から佛教文化を差引けば餘すところ僅少であり、或は觀方によつては何ものも殘らぬと言ひ得るからである。

さりながら、大東亞戰勃發してより既に一年有半、泰ビルマの兩佛教國を新に東亞共榮圈内へ加へ得るに至つて、日本佛教者の使命の益々重負を加へ來れる時、日本佛教の在り方、方途が改めて問題とならざるを得ない。

例へばビルマ泰の佛教が原典佛教なるに比して支那日本の佛教は漢譯佛教であり、彼は小乘、是は大乗であるとは周知の兩佛教に横はる根本的難點であり溝である。然るに日本佛教家の態度により此の溝が洫ともなり壑ともなるに相違ないからである。彼をしてわが大乘佛教に和協せしむるか、われを捨て、彼に和するか、或は暫定的に彼我折衷主義を採るか、意見の分れる處であり、將來の方途に迷はしむる所以でもある。

日本佛教は最近、佛教者自體並に大方爲政者の努力斡旋により東亞の盟主としての立場を發揮し興隆の一途を辿りつゝあるかの如くにも見えるが、又觀方を換へれば其儘、滅亡の一途を辿りつゝありとも看做し得よう。戰時下、各方面に統制の強化せらるべきは當然であり、従つて各種宗教團體も國策の線に沿うて統制されねばならぬが、さればとて國內宗教の一を採つて他の凡てを其の一色に塗りつぶすことは出来ない相談である。宗教團體としての社會施設、行事其他に一致行動を採るべきは戰時下當然の急務であるが、假りにも妥協し得ざるものあるを忘れてはなるまい。それは宗旨である。こゝに現實の根本問題として統制と宗旨と深穿が横つてゐるので、一歩過たんか日本佛教は滅亡の悲運を招くものなること^(一)涅槃宗史の示唆する所である。

斯くて、國內並に共榮圈全般に互り宗教特に佛教家の前途には種々宗教的暗雲の低迷するものあるを感ずるのみならず、鎌倉時代已後發達し來れる日本佛教々學には新なる見直しを必要とするもの多々ある如くであつて、今や、佛典の理解に於て特にこの感を深うする。こゝに扱はんとする菩薩道もこの課題の一であつて、大乘佛教の一特質を物語るものであると共に、この問題の理解は同時に刻下の急務たる日本佛教の『よさ』を的確に把握せしむる所以の一であると信ずる。

二、原始佛教と菩薩道

佛在世の當時より、稍もすれば出家修行を重視するあまり、佛教に隱遁的氣分の存在せるは佛典全般に漲る否定し得ざる事實であり、従つて全體的には在家解脱を困難視する風ありしを否み得ない。佛典に屢説せらるゝ物語りが概ね出家得道に歸結せられる事實が是を証する。佛陀在世中は、釋迦牟尼の現前する事實により、出家在家兩者の社會生活に於けるこの矛盾を緩和することが出来たやうでもあるが、佛滅後となるや、佛陀を憧憬するあまり、佛陀を目標とする出家修行が益々重視せられるやうになつた。それは、小乘三藏の内容特に律藏の規定及び論藏に於ける階位説の如き説明が出家者なる比丘に便宜であり懇切であるによつて知られよう。所謂比丘の二百五十戒の如き是を物語るもので、在家信者は是等の規定を實修し得ないから、在家の身をもつて佛道を成ずることは出来難かつた理である。世間の資生産業に従事しつゝ而かも同時に佛道を行ずることは原始佛教の在り方に於ては存在し得ないので、勢ひ出家して修行に専念するか又は今生の得脱は斷念して來世得脱を期するより他に在家信者への道は開かれてゐなかつた。反之、出家者なる比丘は、佛陀の遺教の如く戒律を嚴修するを得たから、佛陀の如く成佛への道を歩まんものと専心に努力したが、修行に専念する程に益々解脱の困難なるを自覺するに至つたやうである。初信の人間より佛陀に至る道程即ち斷惑と階位との説明が次第に複雑化し、遂に阿毘達磨佛教を生める事實が是を証する。

斯くて比丘等は、解脱の困難なるを自覺しつゝも其原因を自己の業障によるものとのみ考へたから、佛陀を目

標とする自己完成に向つてのみ其全精神を傾注せざるを得なかつたので、佛教徒特に比丘衆は益々隱遁的となり、好んで阿蘭若に居り修行に専念するの風となつた。こゝに後世『二乘者』と貶される在り方が存する。斯かる結果は在家も其修行を徹底する爲には出家せざるを得なかつたから、佛教々團の隆盛は必ずしも國家の隆盛を伴はず、教團は唯國王外護の有無によつてのみ盛衰を反復したに過ぎない。

要するに原始佛教々團にありては、終始一貫自己完成にのみ焦慮する比丘衆と並行して、今生に於て救はるべき途無く唯比丘衆を供養することによつてのみ來世得脱の慰安を得てゐた在家信者の一團があり、而かも兩者の修行生活には得益に於ける一致點を見出し得なかつた。所謂保守的なりし小乘佛教の缺陷がこゝに存する。

三、菩薩道の發生と大乘佛教

大乘佛教はこの短を補ふべく發達せるもので、菩薩道の提唱が即ちその現れである。日々夜々、自我の完成のみを心懸けて唯夫れのみを終り、非我の恩恵を省ざる修行の徒勞に終るべきは絶對的個人存在し得ざるによつて肯ける筈である。非我を離れて自我無く、自我の完成は非我の自我に於てななければならぬといふ點に覺醒せる大乘佛教は、それ故に原始佛教を二乘小乘と貶斥せるにて、之を聲聞乘緣覺乘と呼び、而かも聲聞乘に佛弟子を配せるは根本佛教已來隱に内藏せられたる此の個人主義的短所に氣附けるを証する。そして緣覺衆は佛滅後大乘發生已前の遁世的佛教者流を網羅するものと看做し得よう。

斯くて非我の自我ならざる單なる自己完成を目指す個人成佛の不可能なるに著眼せる大乘佛教徒は自から辨証

法的論理を用てその實踐原理を説明する代りに、人間と佛陀との中間に位して、人でもあり佛でもあり、而かも人に非ず佛に非る菩薩の存在を説くに至つた。従つて、斯かる菩薩の行爲即ち菩薩道こそは衆生成佛の可能を説くと同時に、自己の完成即ち成佛は非我の成佛によつて在り得ることを事例を以て強調せるものである。この傾向の先づ單的に説示せられたるが初期大乘經典に見える彌勒、阿闍、彌陀の信仰であり、文珠、普賢、觀音信仰の如きも亦この潮流の産物である。阿彌陀如來の本願に『善惡の一切衆生が成佛せざれば我れ亦正覺をとらじ』と説かるゝは、一切衆生なる非我の成佛により始めて彌陀の成佛もあり得ることを本願形式にて説明せるに過ぎない。而かも斯く具體的に且つ極めて自然に説示せられたる所に無量壽經の『よさ』があるので、慈悲を強調する字句にのみ眩惑されてゐて其底意を見ざれば、本經の價値は半減するであらう。觀音が三十三身を現じて衆生得脱の要請に應ずるのも、觀音の完成は衆生の完成によつて在り得ることを觀音の悲願に寄せて解り易く説いたに過ぎない。只、前者に死的、後者に生の色彩を帯びるに至れるを異とするのみである。

然るに、具體的論明或は要請の満足に急に於て永遠の淨土に瞬間の背景あるを忘れ、或は淨土を天界東方、西方等の他方世界に指示して此土の連りを忘れたるが如きは反つて辨証法論理の墮落若しくは過失であり、且つ夫れ等の指方立相は餘りに多岐多様であつたから、是等を更に否定し綜合する必要に迫られるに至つた。般若、維摩、法華の菩薩教としての立場がこゝにある。即ち般若は理論的に先づ否定の綜合を試みたるも難解の故に大衆に向かず、維摩も亦小乗の短を補ふべく先づ維摩居士に寄せて菩薩道を強調したのであつて、聲聞衆を所謂二乘根性の故に貶斥し、更に淨土を説明して『直心是菩薩淨土』等と云へるは其の現れであるが、聲聞衆の凡てに維

摩を見舞ふ資格無しとせるは本經の小乘に對する態度であつたと共に、同時にそれが法華の存在を要請する所以とならざるを得なかつた。

要するに、維摩が聲聞衆の貶斥に忿にして二乗者救濟の途を開かざりしは反つて本來の菩薩道に矛盾する結果となるので、従つて法華經は此短を是正しつゝ而かも巧みに菩薩道を顯揚せるものと言ひ得る。

四、菩薩道と法華經

大乘經は凡て菩薩道を説くものと看做して差支無いが、法華經は其典型的經典である。即ち經中の諸所に自から菩薩教 (bodhisattva-avaśāna) なりと宣言し、菩薩道を説く經典なりと主張するによつて其ことは知られる。左に其一例を掲げよう。

序品に云く

因妙光菩薩說大乘經名妙法蓮華教、菩薩法、佛所護念。

今日如來當說大乘經名妙法蓮華教、菩薩法、佛所護念。

方便品に云く

諸佛如來但教化菩薩、諸有所作常爲一事。

是諸佛但教化菩薩、欲以佛之知見示衆生故。

舍利弗若我弟子自謂阿羅漢辟支佛者不聞不知諸佛如來但教化菩薩事。

但、教、化、菩、薩、度、脫、無、量、衆

雖、復、說、三、乘、但、爲、教、菩、薩

但、以、一、乘、道、教、化、諸、菩、薩、無、聲、聞、弟、子

譬、喻、品、に、云、く

我、定、當、作、佛、爲、大、人、所、敬、轉、無、上、法、輪、教、化、諸、菩、薩。

爲、諸、聲、聞、說、是、大、乘、經、名、妙、法、蓮、華、教、菩、薩、法、佛、所、護、念。

化、城、喻、品、に、云、く

乃、於、四、衆、之、中、說、是、大、乘、經、名、妙、法、蓮、華、教、菩、薩、法。

五、百、弟、子、受、記、品、に、云、く

今、乃、知、實、是、菩、薩。

法、師、品、に、云、く

若、有、得、聞、是、經、典、者、乃、能、善、行、菩、薩、之、道。

此、經、開、方、便、門、示、眞、實、相、是、法、華、經、藏、深、固、幽、遠、無、人、能、到、今、佛、教、化、成、就、菩、薩、而、爲、開、示。

神、力、品、に、云、く

有、國、名、娑、婆、是、中、有、佛、名、釋、迦、牟、尼、今、爲、諸、菩、薩、摩、訶、薩、說、大、乘、經、名、妙、法、蓮、華、教、菩、薩、法、佛、所、護、念。

右、の、如、く、法、華、經、自、か、ら、諸、所、に、菩、薩、教、な、り、と、宣、言、す、る、の、み、な、ら、ず、常、不、輕、菩、薩、品、に、は、佛、陀、釋、迦、牟、尼、の、語、を、以、て

若我於宿世不受持讀誦此經爲佗人說者、不能疾得阿耨多羅三藐三菩提

とて、此經を受持讀誦し他人の爲に説かざれば菩提を得る能はずと述べ、更に

我於先佛所受持讀誦此經爲人說故疾得阿耨多羅三藐三菩提

とて、自から受持讀誦せるのみならず、他人の爲に説けるが故に疾く菩提を得たりと云ふは、佛陀自から菩薩道の實踐により正覺を成ぜるを説くものにして、法華經が菩薩教なること更に絮説を要すまいとは思ふが、本經が菩薩道を説く典型的經典なるを理解する爲には尙多少の説明を要する。

前にも言へる如く諸種の淨土經より般若維摩を経て法華に至ると觀るは、天台五時説の主張と一致するが、般若の否定があり得る爲には所謂方等部中に含まれる如き幾多の思想信仰が既に相當に流行してゐたるを必要とするからである。菩薩道昂揚の思潮に便乗したかと思はれる雜多の思想信仰があまりにも多く流行せる故、是等を一應統括する必要を感じたればこそ般若の絶對否定が在り得るので、龍樹の『中』があらゆる否定に出發する所以と蓋し揆を一にすると思ふ。單なる阿含思想を對手としてゝは般若の空が過大に惟はれるのみならず、小品般若には既に阿闍佛信仰が説かれてゐるから、般若を阿闍の後と觀る方が至當であらう。

扱、進んで法華經が菩薩道を説く典型的經典なる所以を附加説明せんに、先づ留意すべきは其授記説である。

從來通途の解説によれば、法華に至り初めて別流の三乗が一佛乘に會入せられ即ち法開會の説法が行はれたので、次いで人開會なる授記説があり、聲聞衆一般に記莖が授けられるのであつて、斯かる聲聞授記は法華已前に未聞の説である。即ち聲聞衆は法華の會座に至り初めて救はれたのであるから、此視點による限り法華經は諸經の王

である等と云はれる。なる程、法華經の如く聲聞衆に一括授記の説かれてゐる經典は一切經中他に類例を見ないが、授記説は既に九部經中に見え、其他大乘經の諸所に散説されてゐるのが事實であるのみならず、前きにも觸れたる無量壽經は一切衆生を上中下の三根に分けながら何れも念阿彌陀佛によつて救はれると説き、加之、『善人尙もて往生をとぐ況んや惡人をや』とは其宗の主張なるを知らねばならぬ。そこに聲聞の名は見えぬとしても一切衆生の中に聲聞衆の入り來るは當然なるのみならず、一切を救はざれば阿彌陀如來の佛格は成就しないのが此經の建前なのである。それ故、古本無量壽經(三)已後と見るべき法華經が改めて聲聞衆の救濟を説くには其處に別異な理由がなければなるまい。惟ふに前にも觸れたる如く、諸種淨土經典の後に般若と維摩があり、維摩は二乗衆を貶斥せるのみにて救濟の途を開かなかつたので、大乘本來の菩薩道は、小乗の個人主義的修行の遂に無効なるを説くに成功したが、聲聞衆救濟の方途を示さなかつた爲に、反つて邪道小乗に還元せる恨無しとしない。聲聞衆の如き佛弟子を救はざれば佛陀自からの崩壞を免れぬからである。法華經が嚴肅に且つ懇切に法譬因三周の説法を用て二乗者の救濟に乗り出した理由がこゝにある。言ひ換れば、法華經出で、擊て大乘佛教は正道に復歸し且つ其菩薩道としての精華を發揮するを得たので、法華經の經王と云はれる所以の一がこゝに存すると解すべきである。

斯くて法華經は更にこの建前を布衍し、寶塔品已後となるや、先づ惡人提婆達多に授記して、無量壽經が一切の救濟を叫びながら而かも五逆謗法の惡人を排除せる短を補ひ、次の勸持品に於ては耶輸陀羅(Yasodhara)や摩訶闍波提(Mahaprajapati)等の比丘尼衆に授記して、原始佛教已來の課題であり大乘經典の多くが變成男子

の成佛を説くに過ぎざりしより一步進めたる根本的解決を與へ、以て從來佛教徒の有せる婦人觀の短を補足し、更に常不輕菩薩品に至るや常不輕菩薩の行願を以て不信謗法なる逆縁の比丘並に優婆塞を救濟して、佛教が從來動もすれば在家信者に不公平なりし短を補ひ、尙又、提婆品にあつては娑竭羅龍王 (Sagaranāgarija) の女、年甫て八歳なるに授記して成佛國を畜類に迄及ぼせる事例に接する。斯くの如きは何れも經初に提唱されたる菩薩道教としての徹底的説示に他ならぬと考へてよいやうである。

然るに、人間の社會的生活様態は甚だ複雑であつて、宗教に對し順縁あり逆縁があるのみならず、更に宗教に無關心なる多數者がゐる。順縁者には言ふまでもなく、逆縁に對しても佛教は屢々救濟の手を差し伸べて來たのである。逆縁と雖、何等かの意味で反意を示す限りに於て没交渉ではないから救濟の手掛りを有する理であるが、度し難きは無關心者である。比較的知識階級に屬し社會的苦難にも遭遇せず、順調に成長せる青壯年の多數は概してこの部類に屬し、宗教的欲求を有つてをらぬのが事實であるが、この他物欲のみに驅られて眞の宗教を求めざる輩も相當多數にのぼる如くで、斯かる輩を其儘に放置するは取りも直さず菩薩道の本旨に反く結果となる。病者に藥を與へ、餓者に食を與へるは、夫れが最後の目的でないにしても入信の手掛りとなる限りに於て、夫れ等の欲求を満足せしむることが菩薩道の本旨に反くとは言はれない。況んや世の多くの無宗教者も物欲は旺盛なのであり、社會的苦難は絶えず人生に纏つてゐるのであるから、斯かる苦境より人間を救濟せざれば菩薩道は完成しない。即ち若し放置すれば人間が救はれぬばかりでなく、菩薩も成佛し得ざる結果となるからである。之れ菩薩道教たる法華經中に觀音普賢等の諸菩薩信仰の存する所以であると思ふ。

以上、法華經が菩薩道を説く典型的經典と云はれ得る所以を畧ぼ説明したと思ふから、進んで菩薩道の實踐に就て述べる。

五、菩薩道の實踐

非我の完成即ち成佛により自我の完成が在り得ることをあらゆる視點より説示せんとせるが法華經なる故、法華を宗とする信仰の流布は菩薩の行願が衆生に於ける實踐となるから其生活は非我の自我完成を目標とする全體的生き方となるので、個人も國家も共々に救済される結果となる筈である。けれども、複雑なる社會生活を營む人類は多種多様であるから、菩薩道の實踐には簡單にして強力、且つ具體的なる手掛りを必要とする。大乘經典が概して『信』を力説し佛陀の大慈悲に負らんとせる所以も實にこゝに存すると思ふが、大乘經中には三昧主義を力説し或は論理的に菩薩道を解らしめんと努めたるものもある。とはいへ、空空、大空を説く般若經が他方に於て經典の受持讀誦解説書寫等を實踐法として附説するは其の建前に於ける矛盾であり、不徹底を免れぬ嫌ひあるに反し、諸種の淨土教が純粹に佛陀への信を力説するは、社會生活の複雑化するにつれ、益々其威力を發揮する如くである。然しながら、無量壽經が『一念念阿彌陀佛往生極樂淨土』とて本願思想を力説しながら、經末に至り經典の受持修行を説くはやはり不徹底を免れぬであらう。

然らば法華經は如何。本經に佛陀の慈悲を説くこと甚だ懇切なるは信解品、藥草喩品、化城喩品、如來壽量品等によつて知られるが、其修行法としては、淨土經と異り、直接佛名を稱せよとか、或は佛の慈悲を信ぜよ等と

は決して説いてをらぬ。此點、無量壽經等と甚だ趣きを異にする所であり、法華經の特色的立場と言ひ得る。佛身論淨土論（この論文では割愛する）等に於ても卓越せる教説を藏する法華經であり、典型的菩薩道經であるから、淨土經の如く説きさうに思へるが、事實は反之、經典即佛陀の建前から修行法としては經典受持を力説するのである。法華經は、先づ一切經に於ける法華經の地位を明して、例せば

法師品に云く

我所說諸經、而於此經中、法華最第一。

又云く

我所說經典無量千萬億、已說今說當說。而於其中、此法華經最爲難信難解。

見寶塔品に云く

我爲佛道、於無量土、從始至今、廣說諸經。而於其中、此經第一。

安樂行品に云く

此法華經能令衆生至一切智。一切世間多怨難信。先所未說而今說之。文殊師利、此法華經是諸如來第一之說、於諸說中、最爲甚深。

の如く、法華經の經王なるを反復力説する。右の如き經文を楯にとり、夫れ故に法華を最勝なりと云ふは從來説きふるされたる説明法であるが、或經典が其經の價值を力説するは當然のことで、之と類似する文句は、そこに幾分の差等があるとしても、何れの經典にも發見し得る。反之、法華經が斯く力説するは次いで『經典即佛陀』

を主張せんが爲であつて、そのことは經末に近き如來神力品に

能持是經者、則爲已見我、亦見多寶佛、及諸分身者。

能持是經者、令我及分身、滅度多寶佛、一切皆歡喜。

以佛滅度後、能持是經故、諸佛皆歡喜、現無量神力。

とあるによつて知られよう。然るに經典受持は、般若經すら説く程であるから、大乘經の凡てが之を説くものと見て差支へ無く、爾る時は佛滅後の教徒は其實踐法に於て歸趨に迷はざるを得まい。こゝに於て菩薩道の典型的經典を目標せる法華經は、其不備を補はんが爲、先づ本經の佛典中に於ける地位を明示し、以て本經の受持は一切經の受持に相當することを説いて、信仰の統一と共に修行法の統一を企圖せるものと觀られ、其態度は極めて明瞭である。

乃で、更に注意すべきは法華經が唯一の法行として主張する經典受持の經典とは法門 (dharmaṅganyaya) の意味でなく經卷 (pustaka) の意なることで、經典の書寫や供養を法行なりとする所以がこゝにある。即ち本經の力説する法行は法華經なる經卷を佛と觀ての讀誦解說書寫供養の意で、抽象的な『法』の受持ではないのである。法師品に

於此經卷、敬視如佛、種種供養華香瓔珞塗香燒香繒蓋幢幡衣服伎樂乃至合掌恭敬
と説かれ、神力品に

所在國土若有受持讀誦解說書寫如說修行若經卷所住之處若於園中若於林中若於樹下若於僧坊若白衣舍若在殿

堂若山谷曠野是中皆應起塔供養。

等とあるは皆其の意味である。經卷を佛と觀る故、書寫や供養を法行として重視するので、特に華香瓔珞等を以て種々に供養せよと説く邊り全くこの意味に他ならぬ。從來、五種法師の行と稱して受持、讀、誦、解說、書寫の五法行を力説しながら、あまり經卷供養を説かざりし嫌ひあるは、法華經そのものが未だよく讀まれてゐなかつた証左かと思ふ。前掲神力品の文に起塔供養を説くのも全くこの意味からで、法華經を安置せる塔 (caitya) を起て、禮拜供養せよと云ふのであつて、舍利塔 (stupa) を建立せよと云ふ意味ではない。

斯くて、法華經は經卷の受持乃至供養を法行として力説し且つ其功德を説くから、轉じて一偈一句の受持を德憑して法師品に

於法華經乃至一句受持讀誦解說書寫云云

と言ひ得るに至るので、蓋し全經の讀誦書寫不能なる場合は一偈一句でもよいといふ意味に他ならぬ。斯くて、以上の如きは等法行を最も巧に止揚せるものと思はるゝが陀羅尼品に見ゆる經題受持の法行であつて、

汝等但能擁護受持法華名者福不可量

と云はるゝが即ち夫れである。この經文は直接、法華經題受持を勧めたものでなく、諸の羅刹女が經題受持者を擁護する功德の不可量なるを説かれたものであるが、少くとも是により、法華經が經題受持を法行として認めてゐたことだけは確であるから、日蓮上人は此點を強調してこの經文を法華經題受持の典據とされたので、この邊りにも日本佛教の特質的善さがあるかに思はれる。

惟ふに、大乘菩薩道は辨証法を實踐原理として展開せるものであり、而かも法華經は其の典型的經典なる限りに於て、其の修行法に於ても具體的なる或ものを手掛りとして行すべきを説くのである。具體的ならざる佛陀そのものを最初の手掛りとするは抽象に墮して實踐困難に陥る憂あるが爲である。諸大乘經典が夫々の經典に基く法行を附説する所以もこゝにあると思はれるが、元來、法華所説の法行としての受持には、教法受持、經卷受持、經題受持の三種があり、就中、本經の反復力説するは經卷受持であつて、辨証法的實踐論の建前から夫れの更に止揚せられたるが經題受持である。

要するに、文化發達し社會生活が如何に複雑化するとも、經題受持は最も便宜であり、その實踐に時處を簡化するのみならず、入信に際しては一層、抽象の疑惑に墮する憂が無い。佛陀所説の法は文字によつて顯し得るが、毗盧遮那佛や無量壽佛は元より觀念的で、紙木に現すことすら困難であり、結局抽象に終始するから、その入信は宗教的直感に俟つ他なく、従つて疑惑に陥り易いからである。日蓮上人がその三大祕法の中に本門の題目を主張せられ、そこに『題目』の二字を用ひられたる所以もこゝに存する如くであつて、教法受持より發達せる經卷受持を其の根抵とするものである。六世紀の中葉、光州大蘇山に住して紺紙金泥の法華經を書寫し、瑠璃の寶函に安置して禮拜せるは南岳大師であり、天台の法華三昧懺儀の第四行者請三寶方法の中に『一心奉誦南無大乘妙法蓮華經』と記され、又第八行道法の初めには、行道に際し先づ稱せよと記さるゝ中に諸佛菩薩と並べて『南無妙法蓮華經』とありしを顧へば、法華經の教ゆる菩薩道が『題目』受持を法行となすべきは、蓋し法華經の眞正なる觀方に於て、將た又、史的發達の條理に於て到達すべき一致點である。斯く考へることによつて、題目受持

の信行は菩薩道の實踐法として、尙、大東亞の將來に貢獻し得ると信ずる。

(附記) 菩薩道論は實踐論であるから、此論文の前に佛身論淨土論等につき敘すべきであるが、今は都合上、省略せるをお断りしておく。

(註一) 拙著「涅槃宗之研究」後篇第五章参照。

(註二) 木村泰賢博士著「直空より妙有へ」の中に、同種の論文あるも、菩薩道の解釋に於て予の意見と根本的に相異する。

(註三) 現行無量壽經は傳譯後に手を加へたと云はれるので、四十八願を内容とする傳譯のまゝと云ふ意味で、古本と云つたのである。

(註四) 經典成立史の視點からでなく、綜合態としての日本佛教の立場から、現行法華に依る所論である。

聖アウグスチヌスに於ける理性と信仰(一)

——精神史的宗教哲學序論の一章——

吉 滿 義 彦

一 問題の性格

宗教哲學が宗教的眞理乃至宗教的生命内容の知的把握(ベグライフュンク)を意味するとすれば、それは一般に人間精神の絶對者への關聯として自然的及び超自然的生命の全可能性を包括するものでなければならず、神學的實質の哲學乃至神學そのものと重なるものとならう。かくて人々は聖トマス(トマス)の『神學大全』(スミナ)か或ひはヘーゲルの『宗教哲學』(レリギオン)をそこに考へて見ることが出來よう。然しその場合明らかに知らるゝ如く、信仰において成立する超自然的宗教性の自然的知性把握の可能と條件とを豫想し前提してゐるのであつて、神學固有の立場と區別された宗教哲學の特有の課題といふものは、寧ろこの言はゞ神學序論的な「信仰と知識乃至理性」とのロゴスの及び實存的關聯の問題にあると言ふべく、單に宗教的眞理内容と重なり合ふ哲學的思辯といふだけでは、或ひは宗教的眞理の根據づけと言ふだけでは、宗教的本質の最本質的實存生命は逸脱されてゐると言はねばならない。宗教的生命本質の言はゞ

聖アウグスチヌスにおける理性と信仰(一)

哲學的現象なるもの、カント流に言つて宗教的體驗のアプリオリの形而上學と言つたものも意味深い努力ではあるが、それは未だ宗教の此岸のこと哲學的人間學に他ならないと言へよう。我々はこゝに一つの媒介的學としての宗教哲學の具體的課題の營みを、精神史的な生ける一人の宗教的思索者聖アウグスチヌスの場合に就て見つゝ、我々自らの宗教哲學なるものに對する探究所見を試みようと思ふのである。従つて我々はこゝに基督教と言ふ具體的な生ける宗教の本質のうちにおいて宗教の眞理意識の實例を語りつゝ、そこに單に一つの特殊立場としてならぬ絶対眞理意識の根源的性格の故の普遍的問題性を見ようといふのである。超自然的と言ひ、神學的と言ひ既に内容的規定を持つた宗教概念に當初から對面してゐるので、此等の言はゞ宗教學的乃至歴史即事の一般規定を暫く背景におしやり、我々の今の考察以前の事柄として可能的に前提して行くわけである。而してそこに結局宗教的知性實存の認識とは如何なるものであるか、神學的認識は如何にして可能であるかと言ふ問ひに對する聖アウグスチヌスの實例による答へを指示せんとするのであるが、そこに同時に基督教における哲學と神學、理性探究と信仰敬虔の問題に對して、他の宗教における場合との區別、即ち基督教の宗教眞理觀念の實在眞理性(ロゴス性)と實存的主體性の絶體特異性の指摘や、基督教的思惟の不可知論乃至非合理主義的な信仰主義や觀念論的合理主義的グノスチスムに對する區別、即ち宗教的、神學的實存における超越的知性の、「愛」における進展、成長の性格指示をなし得るであらう。而して又この最大の聖教父の信仰眞理の自意識(Intellectus fidei)乃至「知解を求める信仰」(Fides quaerens intellectum)の根本精神が、如何なる標準的傳統精神として中世を通じて現代に至つてカトリックの哲學神學思惟のうちに貫流してゐるかを、その精神史的狀況に基づく課題發展の

相異にも拘らず、如何に變貌され異新體驗（表現）されるかをも見得るであらう。我々はそこにアウグスチヌスの「理性と信仰」の問題把握において、特に聖トマスの立場との精神における根本一致と學意識における差別とを意味づけ得るであらうし、更に進んでは近代的精神史狀況におけるアウグスチヌス復興とトマス復興の同時的要請をも意味づけ得るであらう。

我々はこゝに直接にアウグスチヌスの思想自らを考察叙述して行けばよいのであるが、一般にアウグスチヌス研究において「理性と信仰」の問題が、種々異つた評價を受け、幾分見解の對立差異を來たしてゐたものを指摘し、間接に問題の所在と本來的理解の方向を我々の見解によつて指示しておくのも無意味でないやうに思はれる。我々の國において一般にアウグスチヌス研究は漸次本格的になりつゝある如くでもあるが、種々なる立場の見解をその根本的洞察評價なしに並列参照して所謂學的公平の混合中間的評價に留まり形而上的究極性への主體的追究なしに言はゞ抽象的精神性評價に止まるものを「意味淺き思辯的乃至歴史文獻的理解認識にとどまる立場において——我々はかゝる立場を無意味とするのではなく、その中にも尙ほ存するアウグスチヌスの思想精神財への根本的愛は尊重されねばならぬとなすものであるが——究極的精神決定の手前に留まらんとすることに、中間性絶對化の盲目性が存することを言ひ度いのである」如何に切抜けるべきかを自ら試みんとするのが拙稿の目的なのである。勿論この本筋ならぬ叙説は僅かに指示に止めねばならない。

中世哲學史家マルチン・グラープマンは『中世の精神生活』第二卷（“Mittelalterliches Geistesleben” — Abh-

andlung zur Geschichte der Scholastik und Mystik, Band II München 1936) 中に「信仰と知識との
 てのアウグスチヌスの教説とその中世的思惟に及ぼせる影響」を考察せる論稿の劈頭において、例によつて歴史
 家らしく從來の此の問題に關する所論の諸の立場を指示してゐるが、それによれば大體、カトリックの立場とプ
 ロテスタント的教理史家の立場と、シュテファン・ゲオルゲ一派の史家 Wolfram von den Steinen の如き三
 の立場が指摘されてゐる。カトリックの立場に教理學者シュタウデンマイアやグラブマン自身を、又ジルソン、
 シュマウス、マウスバツハ、ボワイエ、バチフォル其他を、プロテスタントの立場にドーネル、ハルナツク、ト
 レルチなどを算へてゐるが(勿論^{註1}アウグスチヌス研究一般について言つてゐるのではなく、此の問題に就いてこ
 ゝに言及された限りを指摘して見たのである) 今我々に取つて意味があるのは、シュタウデンマイヤーが「信仰
 と知識との思辯的媒介の偉大な理念を我々はアウグスチヌスに負ふてゐる」となすに對し、ドーネルやハルナツ
 クに取つて、信仰と知識に關してアウグスチヌスの説は最も不明瞭な個所であるとなしてゐる點と、ゲオルゲ一
 派の史家は、ハルナツクがアウグスチヌスの教説を不明瞭なものとなしたのは、アウグスチヌスが近代的問題と
 しての信仰と知識の關係を論じてゐるとでも思つてゐるからであつて、アウグスチヌスの言ふ *credere* や *inte-*
ligere は近代基督教的問題とは別のものであるとなしてゐる點である。グラブマン自らにも差向けられたこの
 第三の立場からの批判に答へつゝ言つてゐる如く、固よりアウグスチヌスは例へばトマススの如く學的體系的にこ
 の信と知の問題を明瞭に取扱つたのではないとしても、アウグスチヌスの『三位一體論』を考究しつゝシュマウ
 スが言ふ如く「この教父は信仰と知識との境界線を充分に引き、兩者の權利を夫々確保した」と言へるのであり、

又アウグスチヌスや中世スコラ學の知識概念と近代のそれとは同一内容ではないとしても、問題の本質中核は言はず永遠に存続してゐるものなのである。そこに例へば近代的狀況において宣言されたヴァチカン公會議の「信仰と理性」の章句や、シェーベンの如き近代最深の教理學者の思想にアウグスチヌスの色彩が其儘うかゞへるのも理由なしとしないのである。而して我々はデカルトやパスカル、或ひはヘーゲルやカントにおいて、即ち近代的哲學狀況において言はれる信仰と理性の問題すらも、其等の著者達自らの設題の立場を寧ろ古典的問題への關聯において一貫せしめて、その變質されたる面を洞觀しつゝ、基督教的眞理意識の立場を根本に把握せねばならぬもので、特に近代的設題の變質された立場のみから古典の立場を把握せんとする時、混亂を來たすのだと考へるものである。我々は具體的に叙説の途上にこの事を證して行けばよいであらうが、とに角古典的立場をその傳統的根源性の立場において、眞理意識の立場で原典文獻自らの魂に従つて理解するために、歴史的及び教理的な正しい位置を得つゝその中心生命を捉へつゝ客觀的文獻的忠實性を期さねばならないし、それには單なる第三者の歴史的公平を期すと言ふのではなく、問題の形而上的眞理性への言はず主體的現實性の深化を以て卒直に問題に迫ると言ふ態度、つまりこゝに就いて言へばアウグスチヌスから我々自らの問ひを問ひ出だし、我々自らの問ひをアウグスチヌスの問ひにまで即せしめて問ひ直すと言ふ心構へが要求されてゐるのである。

(註一) F. A. Staudenmaier, Johannes Skotus Erigena, Frankfurt 1834, 274. A. Dörner, Augustinus, Berlin 1873, 194; A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte III, 126; Wolfram von den Steinen, Vom heiligen Geist des Mittelalters, Anselm von Canterbury, Bernhard von Clairvaux, Breslau 1926, 26—28; M. Schmaus, Die

psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus, Münster 1927; M. Grabmann, Geschichte der scholastischen Methode I; E. Gilson, Introduction à l'étude de Saint Augustin, Paris 1929; O. Boyer, Philosophie et théologie chez saint Augustin, Revue de Philos. 30 (1930); J. Mausbach, Die Ethik des hl. Augustinus, Freiburg 1929; F. Batifol, Le Catholicisme de Saint Augustin, Paris, Paris 1929; 以上グラーブマン所論より掲げたのであるが、我々の直接利用し参考したものは、この最後のバチンホルの著書第一章『Eglise Règle de Foi』とのグラーブマンの論文とそれに Frich Przywara, Augustinus, Gestalt als Gefüge, Leipzig 1924 の序論『アウグスチヌスと歐洲精神史』約百頁(拙譯近刊豫定)と第二章『Glauben, Einsicht, Schau』S. 157—189 其他ミルン、マリタン等の所説がある。

二 『信仰有用論』(De utilitate credendi) の思想

聖アウグスチヌスは一人の回信者^{コンヴァート}である、否な自ら自身の思想的試煉體驗を経て信仰の眞理を見出し、而してその燃ゆるが如き眞理探究の熱情を紅顔より白髮に至るまで愈々深まる眞理觀想の歡びに形成して行つた告白者^{コンファテス}である。アウグスチヌスに就いて「信仰と理性」の敎説を問ふことは、彼の眞理探究と信仰意識の自己體驗を聞くことである。その限りにおいてそれは一つの「場合」であつて普遍的理念關聯をロゴス形式^{フォルム}的に規定する道ではなく、キェルケゴール的な表現を以てすれば「人は如何にして基督者となるか」(wie man Christ wird?)と言ふ問ひの實存的意識の叙述であると言へよう。然し眞理探究の憧憬苦惱がアウグスチヌス獨りのものではなく、「理性と信仰」の問題が何等かの意味において信仰眞理意識に共通に存するものとすれば、一人の最も個性

的な魂の體驗はそれが根源的徹底的であればある程、それ自身普遍的な人間性そのものゝ檢證となつてゐるので、そこに再びキェルケゴール的用語を以てすれば、一個の「實驗用人間」(Probemensch)の意味が持たされるのである。而も尙ほ實驗報告を正確に理解し、その普遍的意味を正當に妥當せしめるためには、人々が往々にして部分的正しさを以てではあるが又一つの誤解を含む意味において、アウグスチヌスを「最初の近代人」として規定する場合における如く、任意的主觀的自己趣味的な讀方をしてはならない。寧ろかゝるアウグスチヌスの近代性の意識のうちにおいて我々自らを古典人に近づける契機となる可きものであり、古典は之を我々の尺度に合せて把握するのではなく、之れに典つて我々を形成する規準性を意味するものでなければならぬ。従つてこゝにおいてはアウグスチヌスに就いて、その「信仰と理性」の教説を言はゞ普遍的體驗において問ふ時に、彼の寧ろ「最後の古代人」と言はれ或ひは又「最初の中世人」と言はるゝ意味を、即ち古代的な理念的知性探究が中世的な信仰的知性形成に成就される、その典型的な基礎體驗を正しく把握せねばならないのである。聖アウグスチヌスの精神史的大いさは凡ての偉大な魂に就いて言はれる如く、その時代的個人體驗が普遍的典型の意味を擔つて不朽なる點にある。彼の直接具體的體驗において問題化されてゐるものは、今日殆んど彼の否定批判の對象としてしか意味を持たぬ現實的に縁遠き怪物幻影の如き教説たるマニケイスムとの精神鬭争であり、更に又彼が眞理探究と言ひ「眞理よりの歡喜」(Gaudium de veritate)と言ふその眞理乃至知性探究なるものは、例へばデカルトが「Recherche de la vérité」と言ひ、或ひはカントが「理性を止揚して信仰に場をゆづる」と言ふ場合とは異つた、古典的世界の精神倫理性の形而上學的思惟であり、眞理としての「言葉」の内的理解洞入の敬虔知

である。デカルトにおいては「自然の眞理の探究」が問題であり、デカルト・カントにおいて或ひは其後の近代の知識の常識的把握において深淺の度こそ異なれ、信仰とは理性の事柄ではなく、意志の實踐的事柄に限定されてゐるのである。この事は後に論ずることであるが、アウグスチヌスにおいては、信仰と理性の問題は先づ具體的にマニケイスム的な宗教態度乃至聖書解釋に關し、そこにおいて一般に宗教的究極性神祕の把握の態度が反省され、やがて信仰眞理内容の或ひは聖書の言葉の形而上的乃至神祕的、即ち思辯的乃至靈感的冥想思念であり、或ひは異説論難に對する論争における信仰意識の解明組織であり、總じて今日の神學的護教、釋義、教理、神祕觀想の營みであつたのである。我々は今こゝに彼の『告白録』に讀まるゝ所の信仰眞理の探究と發見と讚美の體驗過程については更めて叙説を必要とせぬ周知のこととして、その基礎的體驗の立場よりして、アウグスチヌスがそこに信仰眞理の認識の理論的可能を基礎づけるものを専ら注目することとしよう。それは端的に表現して *Crede ut intellegas, intellege ut credas* (知らんがために信ぜよ、信ぜんがために知れ) — *Sermo 43 c. 7 n. 9, Sermo 118 n. 1.* — なる形式に要約さるゝものゝ意味づけとなるであらう。そこに信仰と理性との言はゞ相互要請的關係が表明されてゐるのであるが、然し最初の命題の「知る」と後の命題の「知る」とは單に繰返へし的な言葉の言ひ廻はしではないので、信仰以前と信仰以後との「知る」の役割とは對象とは同一なのではないが、我々は今アウグスチヌスにおける信仰眞理の認識の可能の基礎づけと言ふ意味において、對マニケイスムに根本的意味をもち、自らそのために短いが貴重な論文をなしたものに就いて、特に「知らんがために信ぜよ」(*Crede ut intellegas*) の命題の思想構造を意味づけねばならぬ。即ち *“De utilitate credendi”* 先づ信ずることにあ

いて如何に深き信仰知識に至るかを、マニ教的合理主義の立場に對して論ずる信仰有用論が我々の注目を引く。この書は三八七年に三十三歳で回信し洗禮後四年三九一年ヒッポリーの司祭となつたばかりのアウグスチヌスが、青年の頃より共々に眞理への愛に燃やされてゐた友人ホノラトス(Honoratus)をマニケイスムから引離なし基督教の深き眞理に開眼せしめんことを期して書かれたものである。ホノラトスはこの派に對してはその教理によつてよりも、眞理の發見と保持における魅惑的方法に引かれたのである。即ちマニ教徒は「理性の優位」を原理としてゐたのである(“Nihil aliud maxime dicitur, nisi rationem prius esse reddendam”)。彼等は口を開けば「眞理、眞理」と言ひ、それを約束し要求し、その知識と明證(manifestam cognitionem)を與へるとは稱するが、彼等は「信仰」を語らない。カトリックは先づ信ぜよと言ふに反し、彼等は論争を以て眞理を證明し信仰を納得せしめんとする。これが實に若さ知識青年アウグスチヌスを如何に魅惑したことか。而も今やこの絶え間なき排他的論争家達の不遜な淺薄さ——それが最賢最貞潔なる最徹底なる舊約聖書を如何に無慈悲に批判したことか——に捉はれてゐた自らの青年時代を嘆かしめるのである。人々は『告白録』の書かるゝ約八年前に、こゝに同じ靈魂の體驗を簡潔に叙述するものを感銘せしめられるであらう。(De utilitate credendi. Cap. VIII 20) (註一)こゝに彼はマニ教の虜囚から次ぎにアカデミー派の懷疑説に陥り、やがて第三に遂ひにカトリック的宗教態度を Catholica disciplina を聖アンブロジウスの許において見出すのである。實にマニ教徒の常に口にする「眞理」は、何處に如何にして見出さるゝのであるか? この問ひは然しアカデミー派的懷疑説によつてはつひに解かれぬ。眞理は人間の精神に得られないことはあるまいが、問題はその方法の發見にある、この方法こそは何

等か神的なる權威でもとめるのである。(Saepe rursus intuens, quantum poteram, mentem humanam tam vivacem, tam sagacem, tam perspicacem, non putabam facere veritatem, nisi quod in ea quaerendi modus lateret, eundemque ipsum modum ab aliqua divina auctoritate esse sumendum. Restabat quaerere quaedam illa esset auctoritas-De util. cred. VIII 30) 然らば如何なる神的權威に訴ふべきか。彼は混迷の森に入り、神的攝理に向つて涙もて祈る。こゝにミラノの地に出會ふアンブロシウスは、基督とその弟子より來たる教へを教へるカトリシズムの權威の道を指示する。「アウグスチヌスの知的發展において、彼れが先づ幼き日にカトリック的感化で初めたことは重要な意味を持たされねばならぬ」。P. Alfaric, *Révolution intellectuelle-Ille de Saint Augustin*, I. 1918 はアウグスチヌスの元來的カトリシズムを注目するが、後日の精神發展に對して有する深い意味を充分に把握してゐない。かくて古へより聖書を保有し解釋すべく全世界に使命を負はされた人々への恭讓を忘れて自己の自由判斷に従つてゐた態度から (*Ibid.* VI, 13)、宗教的眞理への根本的基督教的な「信仰規律」(*regula fidei*) を認める態度に移つて行つたのである。マチフォルはこの『信仰有用論』の叙述を『告白録』のそれに照應せしめる時、往々にして嘗て Harnack, Gourdon (*Essai sur la conversion de S. A. 1900*), Alfaric, Loois 等が説をなした如く、アウグスチヌスのミラノに於ける洗禮の際は未だ新プラトン派哲學的改宗に過ぎなかつたとすものを論破せしめる根據が得られるとなしてゐる。^(註2) 實際カシシアクムの所謂初期哲學的著作においても信仰眞理の確實性は、彼に取つて既に獲得所有されたものであり、その確證性は基督の權威に存するものとして語られ、理性 (*ratio*) と權威 (*auctoritas*) とが繰返へし語られてゐるのである。“*Contra*

Academicos”の結論の章句において「我々が權威と理性との二つに迫られて知識に導かれたことは周知の如くである。が然し私が如何なる點においても基督の權威から離れないと言ふことは確かである。何者、これよりも力あるものを私は見出さなうからでも」(Nulli autem dubium est gemitio pondere nos impelli ad discernendum, auctoritatis atque rationis. Mihi autem certum est nusquam prorsus a Christi auctoritate discere: non enim reperio valentiorum.)と記す。“De ordine”でも二部廿六節以下に「權威と理性」の二つの道が、而して「神的權威と人間的權威」が考察されてゐる。彼の見出した神は當初より「基督者の信仰的權威の神」に他ならなかつたのである(尚ほ“De beata vita” 34, 35 其他参照)。アウグスチヌスはこの『信仰有用論』の他の個所で、宗教における一切の探究に先立つて神の攝理が想定さるべく、神は宇宙の美の源泉において自から要請され、人心は自ら神を求め、神に祈り、神よりの權威の確かさによつて神に昇り行くであらうが、この神の自然的確かさと神探究の内的意識とが主體の道德的淨化によつて内的回信に遂行された後に始めて、神的權威は自らを現はすとも論じてゐる(De utilit. cred. 24)が然しそこに同時にそれは論理的考察であつて、實際的にはカトリック的信仰教育はかゝる心的備へなしにもなされるので、信仰における權威の先行の教育的意味が正に神的攝理において認められねばならないとなすのである(Ibid. 24)。恰も家庭において子が親の自らなる權威を信ずることによつて存續し、社會が又權威なしに存立し得ぬと同じく、宗教においても信仰權威が先づ最初に先行して設定されることは正しいと言ふ(ihi. 26, 29)。人々はこゝにアウグスチヌスの信仰觀が如何に人間の現實に即し、又社會的宗教事實にも即してゐるかを考察し得べく、宗教を單なる觀念的主觀的思念の事柄とし

て把握してゐない點を意味づけ得るであらう。そこに又宗教的眞理を専ら社會的教育の意味から基礎づけんとする社會學的思想や、宗教的認識の理性的確實性への懷疑論的立場から所謂「傳承主義」的實用主義に墮するものとアウグスチヌスとの相通する一面性に拘らず、如何なる根本的差異が決定的に把握されねばならないかを考察し得るのであるが、今暫く『信仰有用論』の叙述の筋を追つて見ることにしよう。ところでアウグスチヌスは續いて、基督教の場合、かゝる神的權威の承認が如何に正當なものであるかを、即ちそれが如何に盲目的ならぬ合理的なものであるかを論じ、その證據を繰返し牧擧する。彼は「疑ふべからざる理由が與へられるのであれば、基督の言たりとも信じないと言ふならば、それは最早基督者とは言へない。」(ibid. 32)と言ふ時に、それは基督の言葉の合理性の證明を求めものに對して言つてゐるのであつて、基督の神的權威自らの證明について言つてゐるのではないのである。アウグスチヌスは先づ基督をカトリック教會における信仰の民等の證言によつて信じ、彼等の權威によつて基督が何等か有益なることを教へ給ふたと信じたと言ふ。この民等の經驗の證言は異端者の個人的感情よりも信頼が出来ると言ひ(ibid. 31)、この證言は過去につながり、異端の個々人の新奇さとは反對に傳統的古さ(vetusitas)を有するカトリック者は最初に信じた人々にまで、根源にまで遡り得るのでと言ひ(ibid.)、かくて基督自身にまで我々の信仰の歴史的創始者にまで到達し、この人がその數々の奇蹟によつてこの信仰を我々に課せられたことを認知するのだと言ふ(ibid. 32)。福音に録さるゝ基督の奇蹟、續してこの奇蹟が神性を證明する信仰に次第に回信する民等の證言(...partim miraculis, partim sequentium multitudine...)アウグスチヌスは基督を信する根據をこの二つの根本點に歸するのであるが(ibid. 34)この一見簡

單平凡な言葉のうちには基督教會の護教論の一貫した根底が指示されてあるので、その意味するところは無限に深き内容と確固不拔の基礎を含むものである。「福音の奇蹟」と、血の迫害や異端との鬭争を通じ聖性と貞潔と忍苦の歴史を以て神の助力攝理を不動に證示する「教會の奇蹟」——そこに歴史的基督とその教説を中心に、それに先だつ豫言者達の豫言と、それに續く使徒殉教者聖者達と、それを貫く無数の奇蹟がある——かゝる強固なる權威に抗することは危険なる傲慢であらう (hid. 30) と言ひ、アウグスチヌスはその友ホノラトスに向つてマニケイスムの異端を去つて Catholicism に歸正すべきを勸告し、尙ほ語らるべき然か多くの存するところに、然か少く語つたことを詫びる。「信仰有用論」の内容は大體以上の如くであるが、それは司祭になつてからの最初の作品であり、回信の根本動機を録し、アウグスチヌスの思惟の根本的なものが指示される點においてアウグスチヌス研究者に重要視されてゐる小論である。

アウグスチヌスの思惟と言つて、こゝにはアウグスチヌスの宗教眞理の思惟が「教會の權威」の信仰に基づけられ、「知らんがために信ぜよ」(Crede ut intellegas)の根本的意味が言はゞ「教會的思惟」として指示されてゐるものを指すのである。固より權威に訴へる前に神の自然的認識が論理的に之に先立つことも此の論の一つのテーマであり、それは特に此の『信仰有用論』の少し以前に三八九年と三九一年の間に書かれたとされる“De vera religione” (『眞正宗教論』)のテーマであり (Philosophische Weltbibliothek Bd V はこれの註解的な思索を Der Gleichant von Glauben und Wissen” Halle 1920と題してゐる。)そこには神の合理的認識、ユダヤン派や異教徒に對する神存在の證明、理性が可視的なるものより不可視なるものに、現在より永遠に向つて權

威によらず、理性のみによつて昇り得ることの論證展開がなされる (『De vera religione』 52, 72)。シルノン教授なども試みた如く、アウグスチヌスの體系は「理性の道と意志の道による神への精神の道程」 *Itinerarium mentis ad Deum* として規定されるものであり、バチフォルが指摘する如くアウグスチヌスが數多個所において論ずるところである。^(註6) が然し「權威の方法」も亦アウグスチヌスが好んで諸所において取上げるテーマである。心理的に言つて、我々は社會生活において絶えず信仰に訴へてゐるのであり、特に宗教の領域においてはそのことが當るので、論争探究に打任されては死ぬまで信仰に到達すること能はぬ虞れあり、神的事柄は我々の理性の眼の眩むばかりに輝かしく、爲めに我等の理性は却つて疲れて身近かな暗さに歸へらんとするもので、この時に權威は來つて眞理をその蔭を以て提示すべく (*opacitas auctoritatis*)、人間精神の盲目は餘りにも大なるが故に不可説の眞理は人間となつて我々の理解し得ざるものを信ずるよう説得するのが我々を眞理に齎らす最上の道たるを確信せしめる。さればカトリック教會が實際上、權威に對し理性を先行せしめるは意味深いと説かれる。

(De mor. Eecl. cath. 47 : nihil in Ecclesia catholica salubrius fieri quam ut rationem praecedat auctoritas ; De vera relig. 14; Epistol. CII, 38 etc.) 而もこの權威は信ずるに充分な根據を有することが『信仰有用論』におけると同様に強調される。(De vera relig. 45, 46; De praedest. sanctorum 5 ; De fide rerum quae non videntur, 10 etc.)。アウグスチヌスはマニ教徒に對して自らが民衆と共に權威の信仰に安固なるカトリックたる理由を更めて繰返へし説く (...Tenet consensus populoꝝ et gentium ; tenet auctoritas miraculis inebata, spe nutrita, caritate aucta, vetustate firmata...Contra. epistol. Fundamenti 4 ; Contra

Faustum, 13—14 etc 参照)。Catholica は根源よりして、使徒ペトロその人の上に基督によつて「わが羊を牧せよ」(Pasce oves meas)とて建られたもの、使徒的繼承におゝて萬々の民の心を改悛せしめ、最純粹の哲學が無能なりしところを奇蹟的能力を以て實現した眞の基督の花嫁である (De vera relig. 1, 6, 7, 9 参照)。アウグスチヌスは堅固なる教會の博士達に向つて語るのではなく、好奇心の誘ひに曝された經驗なき小さき者等、母たる教會が信仰の乳を以て養ふ單純なる子等、兄弟等のために「信仰の規準」たる Catholica の原理を語り訴へるのである。

然し今我々の問題はアウグスチヌスにおける「信仰と理性」の問題であつて、そこからアウグスチヌスにおけるカトリック信仰現實の具體的展開を聖書釋義に就いて公會議決定に就いて考察することではない。信仰の理性に對する先行性は如上の如く彼においては、信仰的體驗の根本現實であり、民衆的歴史的人間現實における救濟攝理の必然性格なのであるが、更にこれを宗教哲學的信仰自意識の構造より如何に意味づけ得るであらうか。

(註 1) De utilitate credendi (392) ; De beata via 4 (386) ; Contra Academicos II, 3—5 参照。

(註 2) cf. P. Batifol, Le Catholicisme de saint Augustin, Paris 1929 p. 5—6. 尙ほ W. Thimme, Augustinus geistige Entwicklung in den ersten Jahren nach seiner Bekehrung, 386—391 (1908) 参照。

(註 3) cf. Batifol, ibid. p. 13 引用 De spirit. et littera 19 ; De Genesi ad litt. IV 49 ; De doct. chr. II, 28 et 60 ; Enarr. LXXIII, 25 ; CIII, 1 ; Sermo CXXVI, 3 ; CXLJ, 1—2 ; In Joa. tract. VIII, 1 ; De casta. rmd. 29, etc.)

三 信仰の先行性 (crede ut intellegas) の意味

聖アウグスチヌスにおける理性と信仰(一)

アウグスチヌスにおいて宗教的眞理認識における信仰の先行即ち「知らんがために先づ信ぜよ」と言ふことが、こゝに見た如く盲目的な非合理的な精神決意を意味するのではなく、自らの傲慢な理性判断を以て信仰對象を是非する先きに、その信仰眞理の大きいなる現實の前に言はゞ「開かれた精神態度」を以て、理性認識を更に深め高められる謙虚の道を指示する所以は知られるが、そこには同時に「知らんがために」とある如く、信仰眞理の内容知解 (Intellectus fidei) が目指されており、あく迄もロゴスの眞理認識がアウグスチヌの言はゞ理性主義 (Intellectualism) を表示してゐると言へるので、アウグスチヌスが教父と中世スコラを通じて神學的知性形成の基礎をおくものたる所以が知られねばならない。然し我々は先づ宗教的神學的認識の實存的可能としての「信仰の先行性」の意味を更に立入つて分析究明して見よう。アウグスチヌスは『信仰有用論』においても『眞正宗教論』においても、又『秩序論』其他の初期哲學論篇においても理性と權威の道を説き、信仰の合理性を説きつゝ常に自らの宗教的人間の精神態度を告白證示してゐるのであり、彼の護教論はその眞理探究の熱情と知性思维的創造的豊饒とを以てする神讚美の敬虔なる信仰告白となつてゐるのであるが、又彼は其等において自らの體驗を通じて「敬虔なる知性」の自意識をも致してゐるのである。即ちそこには知らんがために信じねばならないその信仰の理由が主體的必然と客觀的必然とから語られてゐるのである。我々はここに主體的面と言つてもアウグスチヌスの古典的立場においては、近代の立場の基督教思想家における如く、例へばパスカルやニューマンやキェルケゴールにおける如く(此等の人の間にも性格課題の相異が存するが)所謂近代神學の特色とも言ふべき“Analysis fidei”の道におびてある信仰の心理的可能意識と言ふのではなく、寧ろ信仰的知性の倫理が説かれる

のであり、又中世トマスにおける如く自然理性と形相的に區別された信仰の超自然的神學的可能的性格が明白に規定されて語られると言ふよりは、理性が神學的信仰における理性にまで自ら實存的に高揚せしめられる包括的意味で理性として取られる如く、信仰も亦廣く一般に *Cum assensione cogitare* として信賴的承認の知性アクトとして取られてもゐることを知らねばならないが、而も正にそこにおいてアウグスチヌスの思惟の含蓄的可能性が生きてゐることを考へねばならない。

プシユワラはアウグスチヌスのなるもの (*Das Augustinische*) を以て、精神はかゝるものとして「神より、神において、神へ」(*von, in, zu Gott*) を自らに保てるものとして表示されるとなし、神は認識と愛とが内容としての神に差向けられた時に始めて輝き出づるものではなく、認識と愛とはその遂行が彼(神)を顯はすことなしには遂行されぬもの、精神的アクト自らの所造性が、その根底に存する創造者を告知するのだとなしてゐる。従つて表明された「信仰」は深く所造的精神のうちに備へられてあり、この内的準備こそ正しく「信仰の前程」(*praecambium fidei*) たり、信仰に至る認識としてこの智識、即ち *"intellege ut credas"* 「信ぜんがために知れ」の意味であると言ふ。而してそこにアウグスチヌスの諸の引用を以て、我々人間の神に對する魂の根本態度として、先づ「聽きて而して見よ」「信仰において汝の心を淨めよ」が、自らの眼蔽はれつ神の眼を以て見る所以が説かれ、更に進んでこの蔽ひを通じ至る所に肖どりをのみ見る知は啓示する神の奇蹟に打驚くのではなく、創造の奇蹟のうちに自らを告知し給ふ神をそこに見出す所以が説かれる。(そこにアウグスチヌスの著作の數多の個所において強調されるところの宇宙的攝理と福音的奇蹟と教會的攝理奇蹟の豊かな指示がなされる *De Fide*

rerum 7; 10. 4; 7. epist. 137 etc 参照)。而して又その前節に指摘した“De ordine” (II, 9; 26) “De vera religione” (24; 45) 其他において説かれた、信仰の權威への服従を通じて眞理の洞察に導かれる道や、信仰への意志が正しく既に恩寵の徴しに他ならぬ所以が語られる (9. 159—174)。我々は茲にこの「信仰の先行性」における「信仰の根源的合理性」の指摘を通じて、アウグスチヌスの基督教眞理辯證論 (Apologetic) の性格を宗教哲學的に意味づけ、且つ精神的に他の類似の場合との關聯において概略考察せんとしてゐるのである。

Crede ut intelligas の命題の crede 意味内容についての如上の少しく重複した叙述を少くとも三つの點から考察することが出来るように思ふ。三つの點とは先づ今プシユワラによつて特に強調せられた如く、アウグスチヌスの理性乃至認識の所造、實存性の意識が表明されてゐる點であり、次に既述バチフォルにおいて、特にその Catholicae disciplinae が、即ち權威的歴史的信仰規準への關聯が指摘された如く、この Crede に言はゞ教會的實存意識が表明されてゐる點であり、第三にそこに正に信仰眞理の主體超越的客觀性がロゴス眞理性において絶對實在性において立てられてゐる點である。

第一の點について言へば、「信ぜよ」の意味は福音的な「心を清める」に通じ、又眞理認識における魂の自己淨化の條件は(正に眞理による照出しのために)アウグスチヌスにおいては、プロチノスのカタルシズの意味にもつながるであらうが、然し何にもまして基督者の意識の根本規定としての謙虛 (Humilitas) の第一義性にながるものである。「主語り給へ、僕聞く」の謙虛な所造性の實存意識の存するところに始めて宗教的眞理認識は主體的に可能となるのである。而もアウグスチヌスに取つて、この謙虛の眞理性の深淵を以て神の救濟愛の逆

說的神祕を知らしめ、イデアリスムの精神哲學に否な人間精神に測り知られぬ「隠れたる神」の叡智に一度限り決定的に導き入れたのは、人間となり奴隸の如き貌を取り、十字架の死に至るまで従順なりし神自らの謙虚であつたのである（『告白録』第七卷十八章参照）。自らの精神のミゼールが自らの解放者を求める所にのみ、又自らと萬有の創造者をそれとして認め、それに榮光を歸し感謝を致す所にのみ、即ち所造的實存の有限性と救済要請の本質の自覺が存する所にのみ宗教的認識は始まるので、正に『舊約』の中に「敬虔こそ叡智なれ」（*ecce pietas est sapientia*）と言へる如くであるが（*Job. 28, 28 ; Prov. 26*）分けても「智者達に隠されて幼子に顯はさるゝ」基督の神祕は基督の謙虚に做ふことに依つてでなければ開かれない。否な我を神に向つて轉向せしめるものは神自身であること（*Convertisti me ad te*）を最深刻に體驗したアウグスチヌスに取つて、*Crede ut intelle-*
gas は實存的必然性を以て強調されねばならなかつたのである。宗教的眞理の特に基督教的天啓眞理の認識においては、この所造的實存性の意識の前提なき、敬虔の生命的意識なき時には、その眞理對象の本質上よりして誤謬可能性が歪曲獨斷の可能性が免かれないのである。それは單に對象的事態認識として成立するものではなく、主體的實存自らの生命可能性に直接する最人格的な「我れ内面より更に内なる、我が頂點よりも更に上なる」我れの創造者の救済意志（愛）の呼びかけに對する最内面的最人格的愛の應答として成立する（神）認識であるからである。この事を看却した合理主義的乃至實用主義的内在人間主義的宗教性の基礎づけの試みとしての宗教哲學は基督教的宗教の最本質的なるものを（而して可能的に一初の宗教性の實存本質に存する根源的なるものを）把握し得てゐない點において誤れる、宗教哲學である。が然しこれは單に宗教體驗の主體的な言はゞ「絕對他者」

の意識のアプリオリを下から哲學として説明するといふ丈けに終るものであつてもならず、神學的信仰的實存における知性現實に接續するものでなければならぬ。この點は後節 *Crede ut intellegas* の *intellegas* に關して考察を及ぼす場合に更めて取上げよう。とに角我々はこゝに *crede* の先行性主張に、如何なる意味においても非合理主義的乃至不可知論的信仰主義^{フイオイスム}の思想を見出すべきではなく、宗教的眞理認識の主體の所造實存性が第一義的に意味づけられてゐることを知らねばならず、そこに眞に宗教的信仰實存における言はゞアウグスチヌスの思索者の *Apologetik* に共通な特色も存することを知らねばならない。我々はこゝに例へばパスカルの如き或ひはニューマンの如き人々の場合を思ひ合はしてゐるのである。パスカルが『護教論』^{バシエ}において、理性の論理ならぬ心の論理と言ひ、「心に感ずる神」(*Dieu sensible au coeur*)と言ひ、論證よりも心理の反射機構^{オートマテイスム}の習性順致による信仰的態度の先行性を説き、「信仰の賭け」を説く時に、或ひはニューマンが「絶對的降伏」(*absoluit surrender*)としての信仰を語り、信仰の「先行的蓋然性」(*antecedent probability*)を語る時に、これ等の人々は知的懷疑や知的ニヒリスムの或ひは知的無關係の信仰を説いたのではなく、(彼等の細やかな宗教的知性心理の洞察が如何に彼等をモデルニスト的先驅に引入れしめる機會となつたとしても)正しく信仰者の主體的第一條件において「如何にして人は信仰者となるか」の實存面を注視したに他ならなかつたのである。我々は超自然眞理、超自然的愛の實現に對して、信仰の根本條件性を神學的規定において指示することは後のこととしよう。

次に第二と第三の點について概述しよう。既述された如くこの信仰の主體的條件の先行性はアウグスチヌスにおいては、否な基督教において、「神のおのれを愛する者のために備へ給ひし事は、眼いまだ見ず、耳いま

を聞かず、人の心いまだ思はざりし」(コリント前書二ノ九、イザヤ六四ノ四其他) 神の大いなる歴史的奇蹟的現實への開眼となり、この先行的信仰を客觀的に根據づけるものであつた。而してこの攝理的現實が客觀的權威として、我等の信仰に先立つて我等を救済眞理に向つて教育的に導入する言はゞ超越的全體信仰であつた。換言すれば我々の認識に先行し我々の信仰を支持する「全體教會の信仰」であつた。即ち基督教的宗教眞理は、歴史的全體信仰現實への自己肢體化として成立するもの、歴史のたゞ中に現在する超自然的恩寵の天啓ロゴス生命への分有參與として意味をもつもので、我々自らの個人的發見または靈感啓示として與へられるものではない。そこに基督教において、宗教的眞理は客觀的辯證の事態的根據を有するものとして主觀超越的眞理である。この全體現實への受身的主體關聯と事態的客觀性とが、基督教の信仰認識を歴史生命的にし客觀的合理的にする。基督教的宗教眞理の認識は基督教の歴史上ユニークな超自然的現實の前に立ち、そのうちに自らをおくこととして始めて成立するのである。基督教は自然的理性の推理によつて達せられる形而上的眞理をも含めて、これを上よりの歴史的啓示のロゴスの超自然的絶對性において保證する神と靈魂の眞理を、單に「言葉」として「經典」としてではなく、奇蹟的「能力」に於いて殉教と聖性の「教會」的證示において把握するものである。「何人も聖靈によらざればイエズスを主と呼ぶこと能はず」(nemo potest dicere, Dominus Jesus, nisi in Spiritu sancto-I Cor. 12, 3) と言はれるのは、正しくこの信仰眞理の聖靈的生命現實として成立する所以を端的に表現したものである。今我々はアウグスチヌスの宗教思惟におきて「學ぶ教會」(Ecclesia discens)と「教へる教會」(Ecclesia docens)との信仰共同體(Communio fidelium)よりの即ち權威と信仰との生命的愛の一致におけるカト

リック思惟たる本質をこゝに論ずることは致さずとして、これが教父とスコラ神學とミスティクを通じ、否な公會議と教理規定の教會的教説意識を貫いて支配してゐること、特にこの點について近代神學においてカトリック、チュービンゲン學派アダム・メーレルの如き神學者の強調する所以を指示するにとどめよう。²⁾而して正に近代的歴史意識の時代において、單に歴史よりの思惟として歴史的現實よりの眞理認識としてそれが言はれるのではなく、寧ろ歴史世界における超自然的攝理の言はゞ「類比的歴史性」として、基督教眞理の歴史的證明に決定的確證を告白せるニューマンの如き人の、寧ろ近代超克的の古典的アウグスチヌス精神につながるものを考へておけばよいであらう。我々はこゝにニューマンの“*Apologia pro vita sua*”の宗教思想の個人史的發展記録と、基督教信仰思想の現象學的歴史哲學とも言ふべき『基督教々理發展論』の思想を、思ひ合はしてゐるのである。(此の書の獨逸語譯者テオドオル・ヘッケルの譯者跋の論文参照)

然し今我々の指摘しつゝある第二の點に就いては、基督教的宗教眞理性のアポロゲティクにおいて、常に一貫してこの基督教の奇蹟的歴史性が「證明」(Preuve)として力を持たされて來た事が注目されねばならない。一般に教會の教理教育に就いては言はずとしても、例へばバスカルの如き宗教論の場合に就いても、ダンテの如き場合に就いても(『神曲』天國篇第十四歌に、使徒ペテロの前に試験をされる際の詩人の信仰告白を見よ——
 “La prova che il ver mi dischiude/Son l'opere seguite, a che natura/Non scaldo ferro mai, nè batte incede,”……“Se il mondo si risolve al Christianismo/Dissio, “senza miracoli quest” uno/E tal, che gli altri non sono il centesimo”……100—102: 106—108)如何にそれが彼等の信仰の客觀的論證として本質的意

義を持たされてゐたかを知るべく、今パスカルのついでに考察を近く我々の同胞の初支丹の信仰にまで及ぼせば、パスカルの論證に利用された “Fugio Fidei” (十三世紀カカロニアのドミニカンの作) の中世古典的護教論の方法にもつながる、今日姉崎博士の如き人の勞によつて『切支丹宗敎文學』として手近かに讀まるゝものとなつたルイス・グラナダ編の “Fides no Doxi (信仰の導師) の叙述の如きをも思ひ合せてよいであらう。(茲に「證明」とさるゝものは、寧ろ信仰に先立つ知を言ふ “intellege ut credas” の命題にこそ通ずるものであらうが、我々はこれを「信仰の先行性」において信仰を強める根據とすべき意味におきて “Crede ut intelligas” の側から取上げたのである。知の先行性と信仰の先行性とは循環論をなすものではなく、論證が眞に主體的に論證の力を持つのは信的態度においてであり、パスカルが言ふ如く「見んことの外を欲せぬ人々に取つて光りは充分にある」が「これと反對の心意の人に取つて闇さが充分にある」といふのが信仰論證の事態である。」

第三の點は第二の點に直接つながる。即ち *Crede* の歴史的・主觀超越的對象現實はその眞理内容の客觀性實在性をも意味してゐたのである。然れば基督教においては信仰眞理は客觀的・ロゴス的内容として、知的把握となるもの、即ち教理として信條として把持さるゝもので、さればこそ「知らんがために信ぜよ」と言ふ信仰の一つの知的性格への關聯が強調されるのである。信仰は單に主體的・倫理的・精神的態度乃至状態において觀念的に成立するものではなく、爲めに血を流してその主觀的實在的眞理性を證示する知的承認であり (*cum assensione eo-stare*)、やがて面と面を合せて祝福されたる直觀 (*visio*) に成就さるべき、蔽はれたる影を以てする同じ「見る」機能を代行するものである。我々はいま信仰の知性への實り行き過程については次節にゆづるとして、「信ぜ

よ」のこの客觀的眞理性把持の態度が、所謂「科學的精神」にその眞理態度において通じ、又それだけに「科學的眞理」との折衝における秩序關聯が問題となることを指摘したのである。アウグスチヌスの *crede* は基督教的宗教眞理の信條教理 (*“Crede”*) に向つてゐるものであり、人よりの眞理でなく神の眞理自らの啓示として、我々の眞理能力たる理性を照らしつゝ理性的把握に提示される神のロゴスに對してゐるのである。これが眞理性をカントの「宗教哲學」における如く、實踐理性に關聯し道徳性の理想實現の象徴的意味より把握することは、それが客觀的實在的眞理性を前提した上での事ならば、必ずしもそれは本來の宗教的眞理意識と矛盾してはゐないのであるし、例へばニューマンがその「信仰の論理」(*Grammar of Assent*) で試みた如く、良心的體驗よりの神の人格性や三位一體性等の所謂 *Realization* (「實感」) の宗教的眞理性把握などもそこに意味があるのであるが、若し何等か原理的に不可知論的な意味において、倫理的人間論的内在性根據が求められるのであつたならば、これは天啓宗教たる基督教以外の一切の他の宗教的眞理性における如き救濟要請乃至精神憧憬の象徴化については積極的意味づけとなり、やがて幸なる場合言はゞ「自然的ミスチック」(絶對者體驗)の敬虔にテロスの的に差向けらるゝものとしても、基督教の如き天啓ロゴスの絶對把持の場合にはその宗教性の本質を毀つものともなるのである。基督教の信仰眞理は科學者の探究する眞理の如く嚴然たる客觀的實在の眞理として受取られるので、従つて最も内面的人格的精神性のロゴスはそれが眞理者自らの絶對的ロゴスとして人格的に對せられてゐる正にその故に「汝」として絶對的實在性を擔つてゐるのである。その點ブルネル的「危機の神學」におけるが如く、如何に神の言の絶對性や人間性審判を言つても、如何なる高等批評とも兩立する如きドグマなきたゞ「考へ方」

としての「神の言」意識に止つてゐては、少く共アウグスチヌスの立場とは全く別個なものと言はねばならない。而もこのドグマ性の故に基督教的信仰眞理の *crede* は、之と矛盾せる哲學や又科學の思考、命題と二重眞理的に成立し得ないもので、誤れる形而上學に對しては常に健全なる人間悟性の把持と自然法的原理の洞察を、人間の歴史の實存の混惑多様性のうちに努めつゝ、科學的結論命題の一見自らと矛盾する如きものについては、それが直接聖書學乃至教會的學問に關する場合は勿論のこと自然科學的問題においても、慎重にその學的検討を致し、眞理の秩序づけを努力せねばならぬのである。今日は教會は寧ろ十九世紀より今世紀にかけての信仰の智的困難と躓きを經過して愈々神の教會の眞理性はテストされたとも言へるのであらうが、而も尙ほ新しき歴史的行爲的狀況において別個の世界觀的思考の誘ひが言はゞロゴスの病ひが、別個の躓きを齎しつゝあるかも知れないのである。然ればアウグスチヌスの *crede ut intellegas* の *crede* は歴史的時間世界の間「光ある間光りの中を歩む」心として基督者の宗教的知性態度たらねばならぬ。

(註一) Erich Przywara, *Augustinus, Gestalt als Gettige*, a. a. O. S. 157.

(註二) J. A. Möhler, *Die Einheit in der Kirche, Das Prinzip des Katholizismus*, 參照。尙拙稿「モント・メヌム・メルルとカトリック的思惟の理念」(雜誌『カトリック』昭和十三年九月メルル百年記念號所載) 參照。我々は今日カール・アダムの如き人の『カトリシズムの本質』のうちこのメルルのアウグスチヌスムにつながるものを見得る。アウグスチヌスム自身の *regula fidei* としての教會權威觀については、前記マチフォールの論述參照。Eharr. in Ps. XXX, 8: "in ventre Ecclesiae veritas manet"; "contra ejusd. Fund. 5" Ego vero Evangelio non credentem, nisi me *catholicæ Ecclesiae commovet auctoritas*" etc...

四 信仰の知解 (Intellectus fidei)

繰返へし指摘された如く、アウグスチヌスの“*crede ut intellegas*”は信仰の先行性を正に「知るため」と言ふ、信仰のロゴス性に目的づけてゐるのであつて、不可知論的乃至倫理主義的な信仰把握ではなかつた。而して事實聖アウグスチヌスの精神的な精神活動を通じて、宗教的人間の形而上學的な巨人的な業が遂行されてゐるので、その同心當初の哲學的對話諸篇から『神國論』(De civitate Dei)や『三位一體論』(De Trinitate)或ひは『ヨハネ傳論解』(Tractatus in Joh. evangelium)『詩篇講解』(Narrationes in Psalmos)に及ぶまで、如何なる形而上的思辯が宗教的生命のうちに營まれてゐるかを考へるだけでも、このプラトンの哲學思惟に隨つて滲された古代世界殆んど最後の形而上學的人間を近代的なロマンティックな非合理主義的頽廢知性の性格に類化することが如何に誤つてゐるかが知られよう。その點彼は彼を信仰に導いた聖アンブロジウスの如く知的辯證への禁欲的^{アノマイク}反動性において、信仰の寧ろ實踐的實存面を強調せるのとは異つて「Non in dialectica complacuit Deo saluum facere populum suum」と言ふアンブロジウスの語がニューマンの『信仰の論理』と、バルトの『アンセルムス研究』とにおいて標語とされてゐるのは、アウグスチヌスの思惟のアンブロジウスの條件を近代的 Academicos の前に想起せしめんとするものか。「信仰の知解」(Intellectus fidei)を強調し「大いに知性を愛せよ」(ama valde intellectum)と勸告する教理學者神學者であり、中世の哲學的神學的思辯に對し源泉の意味をもつたのであつた。この事は更めて取上げるとして、今はこの信仰の理性的ロゴス的性格について考察を注

いで行かう。

アウグスチヌスは *crede ut intellegas* と言ふと同じく *intellege ut credas* とも言ふことは上來屢々指示した如くであり、而して前節においてはそれが信仰の先行性、否な權威の先行性を根據づけるもの、而も既に根源的所造意識における精神表現として意味を持たされたのであるが、然し他方アウグスチヌスは、シヌマウスが重要視する *Epistola 120 ad Consentium* などにおいて特別にも宗教的信仰の理性的根據を強調し、神が我々人間において動物よりも優れたる特權として與へ給ふた理性を憎まれるなどは毛頭考へてゐないことを記してゐるのである。^(註)我々はこゝに彼が哲學者として如何程信仰の前提としての知的認識の確實性のために自ら懷疑論と戦つたかを、例へばその初期の『アカデミー派駁論』や『眞正宗教論』(七三)において、而して『神國論』や『三位一體論』においても繰返へして“*Cogito ergo sum*”のデカルト的確定性探求の命題に比せらるゝ反省を營んでゐるものによつて思ひ見ねばなるまい。事實彼の回信に當つてプラトニスムが如何にマニ教的唯物論より解放してくれるものとなつたかを『告白録』に讀み、或ひは基督への道としての「聖なるプラトン」(*via ad Christum divinus Plato*)とさへ言ふものを『アカデミー派駁論』結章に見る時、彼に取つて如何に理性的認識の確實性の道が信仰的權威の道と固く結びつけられてゐたか、又先きにも言つた如く如何に最後までプラトンの思惟性格が支配してゐたかを知り得るであらう。而も尙ほアウグスチヌスにおいて信仰に先立つ理性は小さき理性 (*quatuordecimque ratio*) となし、信仰に續く信仰によつて開かれる理性を以て大いなる理性 (*magna ratio*) とせずならば (*De praedestinatione sanctorum*, c. 2, n. 5) 信仰は神的敎智への分有として正しく眞の哲學たるものである。『ア

カテミー派駁論』に「一〇の完全に眞なる哲學」(una verissimae philosophiae disciplinae)と言はれ、又『神國論』で「眞の哲學者」(verus philosophus)と言はるゝものは、信仰的思惟乃至思惟者に他ならず、信仰によつて始めて眞の眞理把握に至るのである。我々はこゝに預言者イザアの語(七十人譯よりのラテン語譯七ノ九)「汝信じざれば、知らざるべし」(Nisi credideritis, non intellegetis)——ウルガタ譯では Si non credideritis, non pernebreritis となつてゐる個所が、如何にアウグスチヌス以來、中世スコラ神學を通じて、信仰眞理の知識的把握に關して意味づけられたかを注目すべきであらう。アウグスチヌスが至る所において繰返へし「知らんがために信ぜよ」「神の言を理解せんと欲せば、信することから始めよ」と言ふ時には「枚擧を違なきものを今こゝにインシュワラの引用だけでも例として掲げれば in Joh. tract. 29 ; 6, *ibid* 27 ; 9, de liber. arb. II. 2 ; 6 in Joh. tract. 40 ; 9, in Ps. 118 s 18 ; 3, ep. 120, 2 ; 8, in Joh. tract. 75 ; 4f, de Trinit. VIII 4 ; 6f, de praedest. sanct. 2 ; 5 ep. 120, 1 ; 3f. de div. quaest. 48, de Trinit. IX, 1 ; 1, ep. 137, 1 ; 3, Serm. 156, 1 ; 1, de Trinit. VIII, 1 ; 1, ep. 137 4 ; 15, Serm. 43, 1 ; 1, in Joh. tract. 111 ; 2, Serm. 38, 2 ; 3, in Ps. 109 ; 8, in Ps. 97 ; 3, Serm. 43, 3 ; 4ff etc.」神を知らんとし、眞理を知らんとする精神の根本的欲求と努力を根底においてゐるのであつて、「心の清き者は福なる哉、その人は神を見るべければなり」と福音書に言はるゝ如くこの「神を見る」ことへの道が指示され告白されてゐるのである。而してこれもアウグスチヌスの繰返へし言ふ所であるが「信仰の報酬 (merces fidei)」(in Joh. tract. 29 ; 6, *ibid* 75 ; 4f ; *ibid* 111 ; 2, in Ps. 109 ; 8, etc.) として「神の直觀」が語られてゐる如く、信仰の目的は神の言の知解であり、やがて神の本質の

直觀に他ならない。この點アウグスチヌスは固より基督者共通の精神とは言へ、使徒パウロ的救濟主「愛」の燃ゆる熱心と使徒ヨハネ的ロゴス受肉者の眞理歡喜とを一つに結んだ、寧ろ深くヨハネ的ロゴス性格の信仰思惟に屬すると言へよう。アウグスチヌスの信仰は又或る意味においてギリシア教父的觀想思辯性とラテン教父的實踐倫理性とを一つに結合した立場にあるとも言へるので、「知らんが爲めに信ぜよ」と言ひ「信じざれば、知らざるべし」とイザアの語を繰返へして、信仰の知的本質を表明し、信仰の本質を「神の認識」においてゐたので、それは前述の如く信仰の先行性と言ふ基督教的超自然眞理への言はゞ主體實存的アポロゲティクの意味をもつのみでなく、基督教的宗教眞理の「神學」をドグマティクを志向したのである。そこには「如何にして神學は可能なりや」の問ひへの根本的原理的答へが指示されてゐたのである。而もこの神學は信仰の學として永生への過程においてある知でなければならぬ。信仰は永生に實るのであるが、この永生とはヨハネ福音書に錄されて「永遠の生命とは唯一の神にて在す汝と、その遣はし給へるイエズス・キリストを知るに在り」(ヨハネ一七ノ三)とある如く、又ヨハネ書簡第一書にも「神の御子が我等に眞の神を識らしめ、我等を其眞の御子に在らしめん爲に、來りて智慧を與へ給へることは我等之を知れり、是ぞ眞の神にして又永遠の生命に在す」(五ノ二〇)とある如く、神の認識であり、パウロが「今我等の見るは鏡を以てして朧なれども、彼時には顔と顔とを合せ……我が知らるゝ如く知るべし」(コリント前書十三ノ十二)と言ひ、ヨハネが「我等は其顯はれん時我等が神に似奉るべきを知れり、其は之を有が儘に見奉るべければなり」(ヨハネ第一書三ノ二)となる如く、神の至福直觀にあるとすれば、ギリシア教父以來の信仰 (*theosis*) と知解 (*gnosis*) と直觀 (*theoria*) の發展を説く所謂基

督教的グノーシスの思想が *credere-intelligere-videre* 乃至 *fides-intellectus-visio* と言ふアウグスチヌスの思惟にも其儘見出されることは當然であらう。我々が聖書の引用を態々なしたのは、愛の使徒パウロが愛の一切優位を説くコリント前書十三章においてこの句が結語とされ、神の愛なるを説き兄弟への愛の實踐を強調するヨハネ書簡において、この事が言はれてゐることに特に注意を喚起したい爲であつた。アウグスチヌスの乃至カトリック的信仰の「知る」への「見る」への本質關聯を非基督教的ギリシア的テオリアの性格につながるものとなす見解は、いまだ根源的信仰のリアリズムと言ふか、愛のリアリズムと言ふか、信仰と愛の生ける實在的感覺を知らざる、却つて自らが近代的人間主義的乃至觀念論的立場においてある所以を反省せねばならぬであらう場合が多いからである。とまれ我々はこゝにアウグスチヌスの信仰知解の「神學」となりやがて至福直觀に充足さるゝ神體驗のミステイク的理論となるものを特色づけ、そこにこれを近代精神史的立場との對比において、分けてもヘーゲルの宗教哲學思想との對質において「信仰と理性」との實存的ロゴス關聯を見ようと思ふのである。

今し方ヨハネやパウロの語の引用を以てアウグスチヌスの立場を聖書的に指示しようとしたが、實はアウグスチヌスの『ヨハネ傳論解』の如きを一貫して、而して『三位一體論』の如き思索を通じて、我々は彼において信仰より神認識への *crede ut intelligas* 的根本モチーフが絶えず支配してゐるのを深く印象せしめられるのであり、如何にアウグスチヌスの宗教性が「神の認識」に注がれ、「神の認識完成」が即ち「神の愛の完成」であるかを端的に知らされるものである。而してその認識—愛が信仰的條件の上に生命づけられ、信仰が認識—愛に

内容志向されて意味づけられてゐるか、又やがて歴史的時間的人間存在の實存意識に即してゐるか、つまり人間の所造的實存の「有り方」が如何に「生き方」と「知り方」とを規定してゐるかが豊かに力強く、言はず一つの精神の海の如き洋々たるリズムを以て讀取られるのである。我々は殆んど引用に迷ふのではあるが、こゝに實例として『ヨハネ傳論解』の中より、斷片的に一、二のアウグスチヌス自らの引用を以て、その生ける思惟の運びをうかがふこととしよう。例へばヨハネ福音書七章十四—十八節の講解の個所である。「我が教へは我がものに非ず、我れを遣はし給ひし者の教へなり」の聖句の理解についてである。種々に困難を指摘して考察を重ね、大なる深き語を如何に理解すべきかを問ひ、「汝未だ理解せず」との勧告を思ひ、曰へ……Intellegere vis ? crede. Deus enim per prophetam dixit : Nisi credideritis, non intellegetis. …… (汝知解せんと欲するか？ 信ぜよ。神は豫言者によつて曰ひ給ふ「汝信ぜざれば、知解せざるべし」と)。つゞいて若しその意志を行はんと欲せば、この教の神よりか、我が曰より語るかを知らん」との聖句につながり、「然れど我は曰はん…… Siquis crediderit ; hoc consilium dederam. Si non intellexisti, inquam, crede. Intellectus enim merces est fidei. Ergo noli quaerere intellegere ut credas, sed crede ut intellegas ; quoniam nisi credideritis, non intellegetis. (若し誰れか信するならば我はこの勧めをなさん。「汝知解せざればいよいよ信ぜよ。知解は信仰の酬なれば、然れば信ぜんがために知解せんと求めず、却つて知解せんが爲めに信ぜよ。そは、汝信ぜざれば知解せざるべし、とある如し」と)……「若し御意を行はんと欲せば」とは何の曰ひぞ、これ信することの曰ひなり。……このより深く知らんために信すること、こは我等の教師(説明者)なる主自ら我等になし給ふ業

にして、……他の個所に「神の業はその遣はし給へる者を信する是なり」(ヨハネ四ノ六九)と明記されたり。

「彼を信する」(ut creditis in eum)と言ひつゝ「彼の言を信する」(ut creditis ei)とは曰ひ給はず。若し彼を信せば彼の言をも信せん。然れど彼の言を信する者、必ずしも彼を信せず。悪魔は彼の言を信じたれど、彼を信ぜざりき。……「敬虔ならぬ者を義とし給ふ神を信する者は、その信仰を義とさるゝなり」(ロマ書四ノ五)とあり。彼を信するとは何ぞ。Credendis amare, credendo diligere, credendo in eum ire et ejus membri incorporari。(信じつゝ愛し、信じつゝ彼のうちに至り、その肢體に加へらるゝことなり)。かくて我等より神の要求し給ふは信仰自らなり。……如何なる信仰にてもにあらず、「愛を以て働く信仰」(ガラテア書五ノ六)なり。これが汝のうちにおいて、教へにつきて知解せんことを。何を知解せんとはする。「わが教へはわが教へに非ず、我を遣はし給ひし者の教へなり」即ち父の教へなる神の子基督は自らによつてにあらず、子は父のものなればなり。「Tract. XXIX より」。又中程の「Tract. LXXV より引用すれば、……今は信せんために之を愛し、信仰の誠を守る、彼の時は見んがために之を愛し、信仰の酬めなる直觀を得ん。nunc diligimus, credendis quod vidimus, tunc autem diligimus, videndo quod credimus (今はやがて見んところを信じつゝ愛し、彼の時は今信するところを見つゝ愛せん)と記す。更今一つ、終りの方に近く第十七章廿四―廿六節の講解の語より拔書き引用しよう、聖句に「父よ望むらくは、我に賜ひたる人々の我が居るところに我と偕にをり、世の創始はじめの前より、我を愛し給ひしによりて、汝の我に賜ひたる我が榮光を見んことを」と。「見んことを ut videant」と言ひて、「信せんことを ut credant」とは言はず。こは信仰の酬いにして、信仰にはあらず。若しそれ信仰にしてハブ

ライ書に正しく曰へる如く「見ざるものゝ確信」(ヘブライ書十一ノ一)なりとすれば何故に信仰の酬い (*merces fidei*) を以て、信じて希望されたる事物の直觀 (*Visio*) と定義せざる。……第4節……然し今は信仰によつて (*sed nunc per fidem*……第5節……基督によりて彼に和解されたる世界は、功德によらず、恩寵によりて (正しき父なる神を) 識れり (*non merito, sed gratia cognovit*)。彼を識ることは永生にあらずして何ぞ。……第6節……今は信仰により知らされ、やがて見る形によりて知らされん、今は終りある巡禮者等に (*cum fine peregrinantibus*) 知らされ、やがて終りなき支配者等 (*sine fine regentibus*) に知らされる。……[Tract.

CXI]

我々は今アウグスチヌスの「信」の永生神直觀に、愛の充足に實現されるロゴス性格を説明抜きに彼自らをして指示せしめんと、少しく意圖的に、即ち聖書の使徒的信仰本質に直接内面的につながる本質をも同時に指摘せん意圖を以て、不十分ながら此等の引用をなしたのであるが、この「知らんがため」は神の直觀生命に實現される「知解」と同時に、別に神學的知と言ふ意味の信仰の知的形成と言ふか探究をも含むのであり、信仰生命による信仰 (内容) の人間的條件における知的開拓が他方に意味づけられねばならない。「神學は如何にして可能なりや」の問題がそこにある。

我々はこゝに直ちに具體的にアウグスチヌスの最代表的な教理神學(ドクトリナ)の營みなる『三位一體論』の思惟形成の精神を取上げて行けばよいのであるが、既述と少しく前後する點をも省みず、知解 (理性) と信仰との相互要請的關聯を、こゝに例へば『詩篇講解』 (*Expositiones in Psalmos*) の無盡藏の思想の中から一つの引用を以て、そ

れへの導入としよう。それは“Eharrationes”の中でも最も長く廣く展開に屬する詩篇第一一八篇七三節「汝の手は我を造り、我を形づくれり、願くば智慧を與へて我に汝の誠を學ばしめ給へ」に因んでの思想展開の中からである。「……かくて盲目は即ち無知解を意味するところのその内面の眼 (interiores oculos) を打開き、愈々大いに照らされて「信仰もて彼等の心清められんことを」(使徒行録十五ノ九)。何等か知解することなしに、何人も神を信するを得ずと雖も、而も以て信する信徳によつてより豊かに知解すべく醫やされん (tamen ipsa fide qua credit, sanatur ut intelligat ampliora)。我等知らざるものは信ぜざるべしと言ふと、我等信ぜざるものは知らざるべしと言ふとは自ら別個のことなり (Alia sunt enim quae nisi intelligamus, non credamus ; et alia sunt quae nisi credamus, non intelligamus) ……翻つて知解し得ざる何ものから存するに非ざる限り、豫言者は「信ぜざれば知らざるべし」とは曰はざりしならん。されば我等の理性は信するものを知解すべく發展し、而して信仰は信するものを信すべく進展して (Proficit ergo noster intellectus ad intelligenda quae credit, et fides proficit ad credenda quae intelligit) かくて同一のものが愈々多く知解され、その知解において精神は發展する (et eadem ipsa ut magis magisque intelliguntur, in ipso intellectu proficit mens)。而もこは單に自然的人間固有力によつて爲さるゝに非ず、神助け神授け給ふによつて、恰も自然に非ず醫者がよく病眼をして判識の力を得しめるが如くに、……知解は小さき事にあらず、如何にして知解は増すやを識るは小事に非ず。……〔これに續いてアウグスチヌスは詩篇本文に「我れに智慧 (intellectum) を與へ給へと言ふのが、ギリシア文では σοφείαν με であり、健やかにならしめ給への意となる點を指摘して、神は光りに在すが故

に、自ら自身によつて敬虔なる精神を照明し、神的に語られ啓示されたるを知解せしめる意味となることを論ずる。神は人間の理性的精神を創り給ひて、以て自らの光りを捕捉することを得しめ給ふ (Deus autem et hominis mentem rationalem atque intellectalem fecit, qua posset capere lumen ejus) …… 又かくて其を自ら照らし、たゞに眞理により示さるるもののみならず、愈々進んで眞理自らを知覺せしめんとなし給ふ……

(En. in Ps. CXVIII, s. 18, 3—4) 聖アウグスチヌスの『詩篇講解』は全體を通じて言はゞ基督者的全體生啓眞理救済攝理が「希望において」(non in re sed in spe) 冥想されるところに、生ける神學が歴史における神讚美として營まれることを知らねばなるまい。而してこの言はゞ教會的、世界實存の歴史神學としての信仰の知解において、最も具體的な人間實存の神祕が冥想される所に、人間的知解の段階と、その恩寵的教導照明の先驗的必然性も同時に規定されるのであるが、今我々はこゝに内容的敘述を省略して、次に『三位一體論』的な固有神學的知性の形成における「理性と信仰」との、ロゴスの實存的關聯を、之も亦説明を簡略にして端的に聖博士自らの語を以て指示せしめようと思ふ。「我々はこゝに theologia なる語がアウグスチヌスの用語においては未だ例へばヴァロンにおける如き詩人的神話、即ち哲學者の所産なる神話の自然的説明乃至祭祀の神事の知識と言つた意味で用ひられてゐるので——Giv. Dei VI, 5 at 12; VII, 26, 28, 30 参照——*Deologia* なる語を教會的用語に導入したのはエウゼビウスに始まるギリシア教父達であつたことを承知しておかねばならぬ。

Batiffol, *Ibid.*, p. 47—48. 参照]

『三位一體論』開卷劈頭に録さるゝ如く「信仰より發せずして理性を亂用し、三位一體の信仰を害ねる人々に對して (fidei contemnentos inirum, immaturo et perverso rationis amore falluntur)」、其等に(一)感覺的物體的事物に從つて神を知らんとするもの、(二)靈的所造本性に從つて人間的精神に類化して考へるもの、(三)物體に從つてでもなく、精神に從つてでもなく、神に就いて誤り解するものを擧げ、此等の誤謬より淨化さるべく、聖書は幼子に應しく通常の言葉を廻避せず、そより段階的に神的なる莊嚴なるものに向つて我々の理性は糧はれ、高揚される所以を指摘する。第二章に至つて「かくて我等の主なる神の助力により、我等の能ふ限りこの三位一體の眞理を説明せんこと (reddere rationem) を求め、言はゞ我等の口實によつて之を害ねず、それが最淨化された精神に取つて最高善たることを判識し、自ら自身にては判別理會し能はざるを——何となれば人間の精神能力はか計り高き光に對しては信仰の義によつて育まれざる限り、效力なきが故に——事態自身を體得せんことを願ふのである。(recipisa experiantur, et esse illud summum bonum quod purgatissimis mentibus cernitur, et a se propterea cerni comprehendique non posse, quia humararæ mentis acies invalida in tam excellenti luce non figitur, nisi per iustitiam fidei nutrita vegetitur) 而してかくて聖書の權威に從つて信仰の内容事態を證示し、神の御意に叶はゞ、我等の饒舌なる探究推理を寧ろ確證發見に役立て……やがて神の愛又は神の畏れによつて、信仰の出發と秩序に歸着し (ad inirum fidei et ordinem redeant)」、聖なる教會において幸ひに信仰者の醫師が立てられあるを知りて、無能なる精神が敬虔に從つて (observata pietas) 透入すべからざる眞理の洞觀にまで醫やされ混亂氣隨の有害なる誤謬に陥らざらんとする」。我々は今こゝにア

ウグスチヌスが「三位一體」の教理を如何に把握説明せんと試みたかを跡づける場合ではない。たゞこゝには彼が信仰に即して如何なる理性の敬虔なる強靱なる探究を自ら遂行して行つたかを認め、「そこに認識と愛と存在（記憶）(infectus amor memoria 乃至 esse) とが三位一體者の關係に類比して、信仰眞理に基いて如何に理性の全體的生命が把握されたか、それが又神の内の生命の *imago* として如何に信仰そのものが、三位一體的知性生命の永遠安當性を保證するかと言ふことも意味づけられようが、この事は後にヘーゲルの思惟との關聯對質において更めて一言することとしよう。」而してその場合常に「信仰の出發」「信仰への秩序づけ」が絶えず神學的認識の實存的成立として要請されてゐる事を認めればよいのである。「三位一體」の教説の聖書的内容規定を終へて、これよりその理解の試みに移らんとする第七卷の結語において曰ふ「若し理性にして捕捉し能はざれば、信仰において把持せよ、預言者によつて、汝信じざれば汝知らざるべしと言ひ給ひし者が心中に輝き照すまで」と。第十五卷に至りいよいよ終りに近く、三位一體の神祕的眞理の理解の努力の跡を省みつゝ「實に既に語りし多くのうち至高不可言の三位一體に應はしく値ひし何物も言ひたりと敢へて揚言し能はず、寧ろその甘美なる智は我れの解し得ぢりしをこそ告白せん」(Verum inter haec quae multa jam dixi, et nihil illius summae Trinitatis ineffabilitate dignum me dixisse audeo profiteri, sed confiteri potius mirificatam scientiam eius et me invaluisse……Ib. XV, cap. XXVII, 50) と記して居る。

今『三位一體論』の劈頭にも指示された如く、信仰知解への努力は信仰眞理への誤れる理性適用の態度に對して、その知性實存自らの訂正において天啓ロゴス眞理のより深き神祕自らの把握に進み入らんとするもので、信

仰の客觀的權威規準 (regula fidei) に保證され、恩寵の照明教導の下に、謬説を論争的に解明排撃するものである。アウグスチヌスの壯大なる著作の大部分は、このカトリックの教會の信仰擁護のための倫理、教理、秘蹟等一切の緊急實踐課題の引受けとしてなされたものである。従つて「信仰と理性」との内的關係はアウグスチヌスにおいては、使徒パウロがユデア的律法よりの信者達に對し、使徒ヨハネが人間となりし基督の現實を否定せんとするグノステイクな思想に對せしが如く、教會的精神史的狀況の必要に迫られて、信仰的實存における信仰の勝利として、聖靈的賜物を以てする眞理解明として、實踐的に樹立されたものである。我々はこゝに信仰眞理の所謂「教理發展」の問題を“eodem dogmate crescat” 即ち同一教理における發展を、同一信仰における知的内容意識展開として意味づけるべき所をも取上げ得るのであるが、この事は又別個の立入つた論述を必要とするであらう。^(註3) たゞそこに「信仰と理性」の内的生命關聯が、誤謬の生起を機會として信仰の内的自覺として理性を動員展開し、(戰鬪の教會における戰鬪的神學の展開!) 理性が信仰的(恩寵的)に強められることによつて信仰が理性的に確保される關係だけを考へておけばよいであらう。實にアウグスチヌスは聖パウロと共に「異端は存せざる可らず (oportet haereses esse) 眞理の顯はれんために」と眞に言ひ得た人であつたのである。^(註4) この意味においてアウグスチヌスに就いて「信仰と理性」が語られる時、それが信仰以前の知的合理的探究と信仰的眞理、例へば科學や哲學と信仰眞理との關係の如き近代的問題ではなく、主として宗教的眞理問題における、更に具體的には聖書解釋と教説理解における知と信との生命關聯の問題であつたことを考へるべきであるし、そこに本論述の當初に近代的アウグスチヌス研究者達が最も曖昧となしたものが、近代的問題をアウグスチヌスに讀

込まんとするところに由來するとも言へるものが指摘される譯である。先きに「大いに知性を愛せよ」(intellectum valde ama) とアウグスチヌスの言葉として屢々引用されるものを我々も指摘したが、この語も實はアウグスチヌスがコンセンチウスの合理主義的聖書解釋と教理々解(三位一體、受肉等)の態度を批判し、懇切に信仰的道を勸告し(ab itinere non recedat)正しき理性適用を指示した際に、よく聖書を理解せんことを求めた語に外ならなかつたのである(Epistol. XIX: XX 参照)。Intellectum vero valde ama, quia et ipsae Scripturae sanctae, quae magnarum rerum ante intellegentiam suadent fidem, nisi eas recte intellegas, nihil tibi non possunt. *ibid.* XX, 13)。

(註一) (cf. Epist. 120 ad Consentium, n. 3.) Aureli Augustini epist. Resensuit M. Schmans, *Beaune* 1923 参照。

(註二) この點に關し特に Erich Przywara, *Erführung in Newmans Wesen und Werk*, S. 59—63 にアムンキナムリアのクレメンストアウグスチヌスにつながるニューマンにおける「信ずる」より「知る」を経て「見る」に至る思想が後に一言さるべき「教理發展」の思想にも關聯させて指摘されてゐるのを参照。アウグスチヌスに於ける credere-intelligere-videre の三關聯に關し Epist. 120 c. 1; 3, in Ps. 44, n. 25, in Ps. 118, serm. 18, n. 3, Serm. 43, c. 1: 1, De lib. arb. II 2; 6, De Trinit. IX 1: 1 などを参照。

(註三) 教理發展は信仰より知識への道において、天啓への信仰的理性推理適用によつて即ち所謂「可能的天啓」(revelatio virtualis)としての「神學」展開として、教會と共に教會のうちにおける信仰の成長として理解されねばならない。尙前記註アムンキナム師のニューマン叙述と、前掲拙稿「メーレルとカトリック的思惟の理念」参照。

(註四) 「汝等のうちには是認せられたる人の類はれんために異端さへ起るべきに非ずや」(コリント前書十一ノ十九)に

ながらアウグスチヌスの敘述には De vera relig. 15; De Gen. contra Manich. II, 2; De dono persev. 53; 異端の現はれるのは信仰が稚態にとどまるため、刺戟として神の許し給ふことである (ne in bruta infantia remaneamus)。

(未完)

菩提心に就て (二)

西 義 雄

六 菩提心とその展開

菩提心は具さには阿耨多羅三藐三菩提心で又は無上菩提心、無上道心、無上道意等といはれるが、この元意は無上正等菩提を成じ得んと要期する心であり、無上道を求むる心である。前述の如く佛の成ずる無上正等菩提は菩薩から見れば主として果位であるが、菩提心と言へば主として因位に言つた。何故に「主として」と條件附けるかと言へば、佛乘の菩提にも五種菩提論で明にした様に無上菩提に對して發心菩提・伏心菩提・明心菩提・出到菩提の四位の建立を説くこともあるからであり、亦、菩提心は大乘法界無差別論(大正三一、八九二頁下)等には一切衆生身中に在りとして、その十種無差別相をも説き、又、特に菩提心の分位として、菩提心の「最清淨位を説きて如來とも名く」などと言ふ説も存するに至るからである。即ち菩提心の語は初期には、無上菩提の因位に於けるものをのみ表す語として用ひられたと考へられる。かくて「菩提心」の語義にも、明瞭に展開の跡が見られる。但し最初期に於ては必ずしも一定説がなかつたと思ふ。則ち、

菩提心に就て

八七

先づ智度論卷四十一（大正二五、三六二頁下）には、菩提心と無等々心と大心との三心の差別を論ずる中に三種の異なる解釋がある。第一説は、菩提心と無等々心とを同一と見る説で、『菩薩が初めて發心して無上道を緣じ「我れ當に作佛すべし」とする、是を菩提心と名く。無等を名けて佛と爲す。所以は何ん。一切の衆生と一切の法とに（佛と）與に等しき者無ければなり。是の菩提心と佛とは相似なり。所以は何ん。因は果に似るが故なり。是（菩提心）を無等々心と名く。是心は事として行ぜざる無くして、恩惠を求めず、深く固く決定すればなり」と言つてゐる。第二説は、菩提心を檀（布施）波羅蜜と尸羅（持戒）波羅蜜とに名け、無等々心は瞋提（忍辱）波羅蜜と毘梨耶（精進）波羅蜜とが共に佛心に似るが故に、無々々（心）と名け、禪定に入る即ち禪波羅蜜心と諸法實相の即ち一切觀を滅し諸語言を斷じて而も斷滅中に墮せざる般若波羅蜜心とを、大心と名けてゐる。此第二説は六波羅蜜の二波羅蜜づつを順次に三心を配した説と考へられる。第三説は「初發心を菩提心と名け、六波羅蜜を行ずるを無等々心と名け、方便心中に入る、是を大心と名く」と言つてゐる。

然し是の如き菩提心に關する異釋も、やがて後世の菩提心に關する諸種の經論（例せば大乘法界無差別論とか、廣釋菩提心論とか菩提心觀釋とかの如し）に至ると、一定の内容を附した法義として取扱はれるのであるが、この萌芽は、然し既にこの大智度論中に藏してゐたと考へられる。而して此契機は、菩提心の「心」に就ての考察である。智度論は前述の三心を釋した直後に「虚空相が常に清淨なるが如く、心も亦是の如し、常に自ら清淨なるに、無明等の諸煩惱の客來して覆蔽するが故に、以て不淨と爲す。煩惱を除去すれば本の如く清淨なり」と言つて、明に原始佛教以來、大衆部系等を通して保持された心性本淨説を以て、菩提心の心を説明してゐる。

然し心本清淨説は既に大品般若經中に明に其義が出てゐる。即ち經の觀學品（大正二五、三六二頁中）に「菩薩摩訶薩が般若波羅蜜を行する時、是心の念すべからず高ぶるべからず、無等々心の念すべからず高ぶるべからざるを得。何を以ての故に是心は心に非ず、心相常に淨なるが故なり。舍利弗、須菩提に語る、云何が心相常に淨なりと名くるや。須菩提の言はく、若し菩薩が是心相は婬怒癡と不合不離なり、諸の纏と流と縛等の諸結使なる一切の煩惱とも不合不離なり、聲聞辟支佛の心とも不合不離なりと知る。舍利弗よ、是を菩薩の心相常に淨なりと名く」と言つてゐる。此經中、是心と無等々心と大心との三心を並説する所を以て見るに、釋論が菩提心と稱するのは、經の是「心」と言ふを指すと推定し得る。即ちこの心の「心は心に非ず」と言ふは心相無き無心相であるが、此心の無心相とは、經には「諸法の不壞不分別なる」を言ひ、須菩提は「若し能く心相が不壞不分別なりと知れば、是菩薩は亦能く色乃至佛道も不壞不分別なりと知る」と説き、釋論は、「心相が不壞不分別ならば諸法も亦是の如く、阿耨多羅三藐三菩提も亦虚空の如く無壞無分別なり」と言つて即ち心と諸法と無上菩提とと共に虚空の如く無壞無分別にして畢竟清淨なる點に於て不二同一であることを示してゐる。斯る心を釋論が菩提心とも解し得る如く説く所に、初發菩提心の義の菩提心と本性清淨心の心との一致を齎らし得る契機をひそめてゐると考へうる。然し大智度論上では、たとひ斯る契機を藏してゐると見得るとしても、心性本淨の心と菩提心との同一を言示するに至つてゐるのではない。何んとなれば、心性本淨の心なれば一切衆生は佛凡共に本有の心として有すべきものである。凡夫外道は共に本淨心が客塵煩惱に覆蔽されてゐるのを知らず、無明邪見に終始し生死に沈淪してゐるに過ぎない、即ち知と無知、明と無明との相違があつても、凡ての衆生は本淨心を具足する

と言はねばならない。然るに初發心を菩提心と見る限り、未だ發心せざるものに菩提心無しと一應言ひ得るからである。大品般若願樂品（大正二五、六〇七頁上）に「この衆生にして能く阿耨多羅三藐三菩提を發せる者をば、其餘の衆生は當に願樂すべし……」とて、初發意・久發意・不退轉位・一生補生位の發菩提心者の功德に對して餘の衆生が隨喜すべきことを説くを受けて、釋論も、「衆生に二種あり、一者は發心せるもの、二者は未だ發心せざる者なり。發心の菩薩は一切の未發心者に勝る。所以は何ん。是人は無量無上の佛法の因縁を種え、一切衆生を度して苦を離樂を得せしめんと欲するに、其餘の衆生は、但だ自らのみ樂を求め、他に苦を與へんと欲すればなり。是の如き因縁の故に發心する者が勝るなり」と言つてゐる（卷七八、六〇九頁下）。即ち初めて發心して菩提心を有する者は發心せず菩提心を有せざる何人にも（例せば、未發心の聖者と稱せられる人にも）遙かに勝ることを力説してゐる。而して、小乗が聲聞阿羅漢道や獨覺道を佛教徒の修すべき道として許すに對して、全佛教徒は佛陀に還れ佛道は唯一つ菩薩道佛乘であらねばならない、との一乘道を全力を擧げて顯揚するを使命とした般若諸經や龍樹が、衆生に發心者と未發心者を區別して、發心者の功德を稱揚するに至つてゐるのは元より當然であらう。

但し一度發心せし以來、即ち初發心以來成佛するまで、此菩提心が相續することは、此を般若經も龍樹も認めてゐる。

大品般若經燈喩品（卷一七、大正八、三四六頁、論卷七五、五八四頁下）に、阿耨多羅三藐三菩提を得る心は初心即ち初發心の心であるか、成道時の心であるかの問題を須菩提が提出してゐる。斯る問題を呈出する所以

は、一切有爲法は、心は勿論のこと凡て無常滅であつて、初心は後心に至らず、後心は初心に在らざるは、原始又は根本佛教以來の動かすべからざる無常法印として諸佛の常法とせられるからである。この質問に對して、佛は燈火の相續の譬喩を以て此を説明する。即ち燈火の相續は初焰が燃焼してゐるのでもないが、亦初焰を離れてゐるのでもない、それかとて後焰が燃焼してゐるのでもないが、亦後焰を離れてゐるのでもない。是の如く、菩薩摩訶薩が無上正等菩提を得るのも、「初心を用ひて阿耨多羅三藐三菩提を得るにも非ず、亦初心を離れて阿耨多羅三藐三菩提を得るにも非ず。後心を用ひて阿耨多羅三藐三菩提を得るにも非ず、亦、後心を離れて阿耨多羅三藐三菩提を得るにも非ずして、而も阿耨多羅三藐三菩提を得るなり。須菩提よ、この中、菩薩摩訶薩は初發意より般若波羅蜜を行じ、十地を具足して阿耨多羅三藐三菩提を得るなり……。須菩提言く、世尊、この因縁法は甚深なり、所謂る初心に非ず初心を離るゝに非ず、後心に非ず後心を離るゝに非ずして、阿耨多羅三藐三菩提を得……。」と言ひ、後に續いて、須菩提は「此は如是に住し如々に住するものにして、此は亦無處所行である。菩薩摩訶薩が般若波羅蜜を行ずるには諸法の如中に住して如是の念なく、念ずる處無く、念者も無し……。」と述懐してゐる。此中、既に前心とか後心とかと分別して問題を提起すること自體が既に阿毘達磨的法義に墮することになるのであるが、然し若し心を以て初發心より無上正等菩提を得る關係を説明しようと思へば、初心も後心も不即不離にして而も初發心の菩提の火の相續することを明したものと見ることは必ずしも過りではない。(勿論こは世俗諦による説明に外ならないが)。

龍樹も釋論に於て、「若し但だ初心を以て(無上菩提を)得て後心を以てせざれば、菩薩は初發心にて便ち應

に是れ佛たるべし。若し初心無くんば、云何んが第二第三心有らん。第二、第三は初心を以て根本因縁と爲せばなり。亦、但だ後心をもてせず、亦後心を離れずとは、是後心は亦初心を離れざるなり。若し初心無くんば則ち後心も無ければなり。初心は種々無量の功德を集め、後心は則ち（此を）具足す。具足するが故に能く煩惱と習とを斷じて、無上道を得るなり……」と説明してゐる。龍樹は即ち前後の別はあるも心は相續し功德を具足し持續してゐることを認めてゐるのである。

元より般若經本來の立場も此を釋する龍樹の立場も、心又は菩提心を世俗の常識に理解を待つが如き哲學的説明をなすを本來の目的とせぬ。飽く迄、畢竟空をとくとき、如をとく諸法實相をとく第一義諦を明かにして、驀直に菩薩をして般若波羅蜜を行ぜしめ、無上道を成就せしむるを唯一の目的とするのである。然し若し萬一哲學的思辨を此發菩提心の心と成道の心との間に廻らして論理的組織的に説明せんとするならば、必ずや、心性説と結び付け、更に心性本淨説を以て、一切衆生心に於ける説明を明かにしたであらうし、又爲し得る可能性が充分に既にあつたと推定し得るのである。（心性論に對する特殊の考察の必要なるは、當時、佛教界に大なる勢力を尙維持してゐた説一切有部宗の有爲の善法の得非得論や三世諸法の實有説が相當常識化されてゐたからと考へられる。即ち此に對應する意味に於て有爲法相續説が大衆部系統や、大乘佛教内に當然起るべきであつたと思惟される。此傾向が俱舍破我品などにも見られるのである。今は、これの詳説は他に譲る。）然しそれは兎も角として、菩提心を題目の中心と見る限り、かく、心性と、發菩提心より得無上菩提に至る念願の持續とを結ぶに至つてない所に、後世の本性清淨心と結付ける「菩提心」説と智度論に於ける菩提心説との間に展開の存することを指摘し

得るのである。般若や大智度論が菩提心そのものを心性本淨論と緊密に連絡せしめて此を根據づけるに至つてゐない所に、瑜伽行派の學説として後世明かにせらるゝ菩薩の菩提心究竟退即ち種性不具足説（例せば菩薩地持經方便處發菩提心品（大正三〇、八八九頁下）や、從て無性有情説などを生ずる可能性を含んでゐると見る事も出来る。勿論、種性具不具説や無佛性有佛性説が生ずるのは般若經や龍樹などの影響ばかりではないが）。

翻つてこの「菩提心」説が大乘法界無差別論の所述に於けるが如き理念を取るに至るには、先づ先述の如き衆生本具の「心性本淨」説が學界に重要な問題として更に取上げられ、それが、最初に注意した如く如來藏系の性得佛性説や如來藏思想として顯揚されることと共に、此と菩提心との不離の關係が注目されるに至る過程が存在したと見得るが、他方、「菩提」論の追及の側としても、無上菩提を發すといふ、此「發す」とは何の意味なりやの検討が、當然般若經の中にもあつた。而してこの後者の點を特に取上げたのが、「文殊師利菩薩問菩提經」であらうと思ふ。彼經（大正二六、三三〇頁上）に、文殊の善男善女は云何に菩提に於て發心して住するやの質問に對して、佛は「應に菩提の相を知りて發心して住すべし」と答へ、更に文殊が菩提の相は當に云何んと知るべきや」と問ひ、佛は之に答へて、「菩提の相は三界を出で、一切の世俗の名字語言を過ぎ、一切の響を過ぐるをもつて、發すること無くして心發り、諸發を滅する。是が菩提心を發して住するなり。是故に文殊師利よ、諸の菩薩摩訶薩は一切の發を過ぐることを、是れが發心して住するなり……無發が菩提心を發して住することとなり、……發菩提心とは物の發すること無き、是が發菩提心に住するなり……發菩提心とは無障礙に住し……如法性に住し、……一切法に執着せず、……如實際を破壞せず……移らず益さず異ならず、一ならず……鏡中の像の如く、

熱する時の焰の如く、影の如く響の如く虚空の如く水中の月の如き、當に是の如く菩提心を發して住すべきなり」と言つてゐる。如・法性・實際に住すとは、既に前に明せる如く無住である。心の發すべき何物もない、不生不滅であらう。發菩提心も斯く無住に住するのであるから、茲の發菩提心は既に單なる因位の無上菩提の求心、以前に續くと見んとしてゐることが推定し得る。世親が「發」の清淨として九種を擧げる中、發は無戲言、捨、如虚空、寂靜、乃至一切法一相に入ること等を分ち釋してゐるのは、發菩提心其ものを第一義諦的に取扱ひ、單なる未結斷菩薩の初發の心とのみ解釋してゐるのでない證據であり、從て菩提心其ものの性格を、後世、言ふ如きものに迄、推進めんとしてゐるものと解釋することも、必ずしも言ひ過ぎではないと考へる。

茲で吾々は、大智度論の「菩提心」説と對比する爲めに、後世、自性清淨心又は如來藏思想と、菩提心とを一體なりとする立場を取り、「菩提心」觀を發展させた論述の代表として、一三三の「菩提心」説を擧げて見よう。

七 圓熟せる「菩提心」論

堅慧菩薩の作とされる「大乘法界無差別論」(大正三二、八九二頁)には此に二の異本がある。二本共、同名であり、同じく干闥三藏提雲般若の譯となつて居る。一を丹藏本又は丹本、二を國宋本といふ。大正新脩藏經では丹本は第一六二六番で、國宋本は第一六二七番である。二本の義は異らないが文が異り、丹本の方が何れかと言へば分りよく整理されてゐるから、今は主として丹本によつて解説したい。國宋本には「如來藏論」(大正三二、八九四頁参照)といふ別名が附されてゐる。本論は菩提心を簡名に略説せる最も適當の書であるが、是には果と

因と自性と異名と無差別と分位と無染と常恒と相應と不作義利と作義利と一性と十二種の義を以て菩提心を明かにしてゐる。

第一に菩提心の勝利を見せしめんとて、菩提心の果を説きて、これは唯諸佛のみの所證であつて餘人の證し得ざる「最寂靜の涅槃界」である。その故は、此果は無生・無老・無死・無病・無苦依・無過失であるからである。涅槃界とは即ち諸佛の所有の轉依の相なる不思議法身に外ならない。のみならず菩提心は、一切の世間の善の苗の生長する所依となるが故に地の如く、一切の聖法の積聚する處所であるから海の如くであり、一切の佛樹が生し相續する因であるから種子の如くであるとも言つてゐる。

然らば、菩提心其物の因たるものは何かと言へば、法に於ける深き信が菩提心の種子となり、智慧の通達せるもの即ち般若が生みの母であり、禪定即ち三昧が母胎即ち胎臟であり、大悲が育ての親たる乳母である。特に大悲は即ち一切衆生を哀愍することを以て菩提心を發せる菩薩をして生死界中に於ける一切の愛苦に遭遇するも、此生死界に生活することに對して厭ひ倦むこと無からしむるもので、やがて、かくして佛智として一切種智を圓滿ならしめるに至るのであるとしてゐる。

又、菩提心の自性は何かと言へば、一切衆生の無始以來悉く有し、且つ其本質は凡て性無差別平等である本性清淨心である。此心は客塵煩惱に障覆されてゐるけれども元來その自性不染であるから其相は離染清淨相である。但し、國宋本では此を煩惱所染汚相と言つて、一見反對の名を附してゐる。然し義趣は同じと言ひ得る。煩惱に染汚されるけれども自らは染汚でない清淨相を有すると見得るからである。さて、この自性清淨心、即ち菩提心

は一切の白淨法善法の所依と爲るのみならず、實は一切の白淨法の性を成ずるものであるから、又、この白淨法は、菩提心より生ずと言ひ得る。此を白法所成相と稱する。

菩提心は之を如來法身とも呼び、之を又、法界とも稱する。此菩提心は元來、一切の客塵煩惱の過惡を永離して居ると共に、一切の功德を不離に成就してゐる、即ち常・樂・我・淨の四種の最上の波羅蜜多を得てゐるから、此を如來法身と名けるので、如來法身とは、客塵煩惱に染せられてる自性清淨心と同義異名に外ならない。次に此菩提心の自性清淨なる性が即ち善法如實眞如なる法界と同體なのである。如來は此自性清淨心に依りて衆生の爲めに不思議の法を説くからである。

此菩提心は、一切の衆生身中に在つて相互に十種の相に於て差別無く全く同じである。即ちこは無爲であるから無作であり、無作にして起ることが無いから無初であり、起がないから従つて滅することないが故に無盡であり、自性本來清淨であるから無染濁であり、一切法は無我の一味相であるからこは凡て性空智の所知であり、諸の根も無いから無形相であり、是は佛大聖のみの境界であるから聖の所行であり、染淨一切法の所依止となるから一切法の所依であり、煩惱は客塵にして雜染は常に非ざる所の性質であるから此意味で非常であり、清淨は斷ぜざる法性であるから非斷である。即ち一切衆生身中の菩提心は無作・無初・無盡・無染濁・性空智の所知・無形相・聖所行・一切法の所依・非常・非斷なる十種の無差別平等相を有するのである。

さて以上所述の菩提心の果と因と自性と異名と無差別とは、いはゞ一切衆生の菩提心の總體的普遍的性格を明にしたものと言つてよい。然し此が衆生中の一衆生、即ち各個人に於て、具體的に如何なる在り方をなし表れ方

をするかと言ふことが問題である。此に就て大乘法界無差別論は、次に先づ菩提心の各個人に於ける表れ方、在り方として分位論をやつてゐる。即ち菩提心の自性自體には差別相はない、一貫してゐるが、併し其かとて凡と聖と佛との三位に同様に在り且つ同様に表れる、とは限らない。茲では主として表れ方に就て無差別相心の分位的差別を設ける。即ち凡夫位即ち不淨位中にあるを衆生界。染と淨との相雜位中にあるを菩薩。最清淨位中にあるを如來應正等覺と名けてゐる。此菩提心即ち如來法身は本際よりの無邊の煩惱藏に纏はれて、無始よりこの方生滅流轉してゐるが、この位の菩提心を衆生界即ち凡夫の領域の菩提心と名くる。即ち如來藏心である。次に此法身が生死に漂流するの苦を厭離し、一切の諸欲の境界を捨て、十波羅蜜及び八萬四千の法門中に於て菩提を求めんが爲に諸行を修するのを、菩薩と名くる。此法身が一切の煩惱藏を解脱し、一切の苦を遠離し、一切の煩惱と隨煩惱との垢を永除して清淨・極清淨・最極の清淨となり、法性に住し一切衆生を觀察し得る地に至りし一切衆生の所知の地を盡して無二なる丈夫處に昇つて無障礙と無所著なる一切法の自在力を得れば、之を説いて如來應正等覺と名ける。斯の如く法身は衆生界も菩薩も如來も凡てに通じて存在し無差別であるから、特に論は、衆生界は法身と異らず、衆生界は即ち是れ法身、法身は即ち是れ衆生界にして、名は異なるも義に別あることはないと明示する。

即ち菩提心即ち法身は、不淨位中に在りて現に無量の諸煩惱に纏はれつゝも染せられず性常に清淨なること雲に覆はるゝ日輪の性常に清淨なるが如く、又、現に生老病死の有爲轉變の眞中に有つても、たとひ有爲法が劫火に焼かるゝ如き際にも、虚空の如く常恒である。此菩提心は前述の如く法界であり如來藏であるが、法界又は如

來藏には、生老病死もなく若しくは歿することも起ることもなく、一切の有爲相を過ぎて常恒に寂靜常住で不變不斷なのである。

然らば、斯く常恒不變の法であるからこの菩提心は有爲の諸法とは凡て孤起獨立であるかと言ふに決して然らずして、恰も、燈の光明と熱の色彩とは一體であるが如く、此法身即ち菩提心は諸佛所説の無量の法門と離れず解脱せずに対応する。菩提心即ち如來藏には空智と不空智との二面を具して居り、如來藏空智は破邪門として、一切の煩惱を斷離し解脱せしむる智であるが、同時に如來藏不空智は無數無邊の不思議の諸佛の法と離れず解しないので相應する智である。即ち如來の所説の諸佛の智と功德法との一切は、此菩提心と相應し、菩提心と體を同じくするから、菩提心は何等吾人の觸聞觸知する佛法と離れ別個に存するものではない。

斯く菩提心即ち衆生法身は衆生界としても常恒にあり諸佛所説法と同體としても不離不脱にあり諸功德と相應してゐるのに、何が故に衆生に於ては如來の徳の用と表れがないかといへば、こは貪欲瞋恚愚癡等の重煩惱に覆れてゐること日の積雲に蔽れてゐるが如く、又、無明習氣中に在ること金の泥糞中に埋れてゐるが如くであり、蓮華の未だ開かざるが如くであつて、論は之を菩提心即ち如來法身の不作義利といふ。然るに一度蓮華開き眞金が其所蔽の泥糞を洗除せるが如く、客塵なる諸煩惱習氣等の衆患を遠離し、自性の功德を成就すれば、此が清淨の法身であり、この法を證する者が即ち如來應正等覺に外ならない。かくして如來應正等覺は常住寂靜なる清淨不思議の涅槃界に於て恒に安樂を受け、一切の衆生の歸仰する所となるのであるといふ。

前に一切の衆生界即ち一切衆生の菩提心が皆十種の點で無差別平等なることを明したが今、菩提心の分位論に

於ては、一衆生の煩惱所纏位と染淨相雜の菩提と純淨の佛位との菩提心の在り方と表れ方の差別面を明にした。表れ方に差別はあるけれども、一切の分位を通して菩提心はやはり同一で、菩提心に二又は三あるのではないことを論ずるのが、最後の菩提心一性論である。頌に、衆生界の清淨が即ち法身であり、法身は即ち涅槃であり、涅槃は如來であつて凡て衆生界・法身・涅槃・如來は同一性の異名である義を明にしてゐる。長行釋では、阿耨多羅三藐三菩提を涅槃界と名け、涅槃界を如來の法身と名け、更に如來と法身とは具體的に同一であり、佛と涅槃とも同一である旨を明示してゐる。

尙、如來藏とは、この如來法身の未だ煩惱藏を離れないの言ふとすること、涅槃には有餘無餘とか下・中上とか下劣、勝妙とかの別なく同體一味であり、従つて佛教は唯一乘道たるべきを明にしてゐる（大正、三一、八九二頁—八九四頁）

次に、「菩提心觀釋」は法天の譯とされるが誰の作とも分らぬ極小編の著である。菩提心の性格特相を極めて端的に叙してゐる點は、菩提心の研究に就て、見逃すことの出來ぬ資糧であると思ふ。

先づ歸教頌に次で「我今略釋、菩提心觀」と述べ、最初に菩提心の性に就て述べ、此を（一）「離一切性」と言ふ。此一切性とは「愚我等性」にして、我・人・衆生・壽者・補特伽羅・摩拏縛迦等の性を指し、此等の性は菩提心ではない。而して我人等は五蘊又は十二處十八界等の所成であるが一切の法は蘊處界等の法性なりとして茲に取捨の念を生ずることがあるが、この諸法も亦無我であり自性平等であり本來不生で法の自性は空なのである、又、蘊處界等の性は眞實の理が不可得である。菩提心は斯る取捨をも離れるてゐるから、斯る諸法自性を差

別し取捨を念するが如きに於ては、菩提心は生じない。即ち(一)菩提心は、無取無捨であり、一切の取捨の念を生ずる差別相たる青黄赤白でも長短方圓でも三界性でも乃至人非人でもなく、取心もないから捨心もない、自性は寂靜であるから、一切智を以て求むるも不可得である。

菩提心は言ひ得るならば、一切法空無相無我、諸法寂靜であり、寂靜の相も無い、心本平等にして本來不生であり、亦、不生と取すべきものでもない。

然らば更に菩提心の性は何かと言へば、此は空性であり、空は虚空の如く、この空は喩ふべき言語思想もない。即ち菩提の名は、實に性にも非ず相にも非ず、無生無滅であり、覺にも非ず、非覺でもない、一切の言説思慮を絶する。

此は佛の所説の如く、自の本心に於て如實に了知し、無有の法に於ても亦不可得と如實に了知する。此を阿耨多羅三藐三菩提と名くる。斯く菩提心は非性非相なること虚空の如く一切の譬喩的表現も不可得なる絶言絶慮の空性であるが、吾人が斯く、自心に於て如實に觀じ已つて、然る後に方便を起して衆生を觀じ、諸の衆生が、斯る自覺性に於て如實に知らずして、徒らに疑妄顛倒を起し執著して種々なる輪廻の大苦を受けてゐるを觀照して大悲心を自ら起し、諸の衆生をして、彼等自の心法を如實に證覺せしめんとする、此を即ち菩提心と名けるのであるが、此は又衆生を利益する心、安樂にする心であり、最上の心であり、法界の善覺心とも名ける得る内容を持つ。是の如き空性如實證智を以て大悲心を起し諸の衆生を攝するが故に、此を菩提心と名くる。

斯る菩提心を發すれば、所獲の福德も功德も無量無盡であるから、此發菩提心を亦、發一切智根本最上菩提心

とも名くると言つてゐる。(大正三二、五六二頁)

次に、龍樹の作と傳へられる「菩提心離相論」と稱する小論が宋の施護譯として存する(大正三二、五四一頁—五四三頁)。此中にも、「彼菩提心、無生自相、是故今説、所言菩提心者、離一切性」と言ひ、離一切性とは「謂蘊處界離諸取捨。法無我平等、自心本來不生、自性空故」とあり、「是の故に若し常に菩提心を覺了する者は、即ち能く諸法の空相に安住し、又復、常に覺了する所の彼の菩提心は、悲心を以て觀じ大悲を體と爲す」と言ひ、「如先所説、蘊處界義、應知離彼諸分差別。唯心分位所施設故」と言ひ、種々の相は唯心の所現であるとし、更に「所言心者而但有名、彼名亦復無別可得、但以表了故。彼(心)名自性亦不可得」として、心と言ふ名も亦自性不可得して別に得すべき何等の實體無きことを示し、「是義を以ての故、智者は應に當に「菩提心自性如幻若内若外及二中間求不可得、無法可取無法可捨……」とて菩提心の無自性無取無捨にして空なるを表し、この故に能覺無く所覺も無いと觀すべく、若し能く是の如く菩提心を觀すれば、即ち如來を見る」と斷じ、又、「菩提心者猶如虛空、心與虛空俱無二相」と言ふて前論の説に同じ、心と虛空と智と平等とし、所有の諸佛の三世の事業は一切皆菩提界中の所攝藏として住するが、攝藏すると雖も彼の一切法は而も常に寂靜なりとし、「本來自性の眞實に成就するもの一切が、菩提心の義であるとして、その眞空妙有面を説き、「菩提心は最上の眞實なるが、この眞實の義なるを説いて名けて空と爲し亦眞如と名け亦實際と名く」とて菩提心を空、眞如、實際とも言ふことを説いてゐる。次で菩提心と智との關係を説き及んで、「一乘中より二乘法を説く。一乘と二乘と皆眞實の義なり。若しは聲聞菩提も若しは佛菩提も智身は一相にして三摩地は一體なり、所説に是説非説、或は説きて種々

の相を爲すと説くこと有りと雖も、但だ諸の衆生を導引せんがための故のみ。若し衆生利を得るとも而も佛菩提は福智平等にして實には二相の住す可きもの有ること無しといひ、又「若し分別を離るれば、此義甚深なり。甚深の義中に二相有ること無し。有の破を説くと雖も此も亦破に非ず。空法中に於ては二相有ること無し。諸法の自性眞實を任持する智波羅蜜多が是れ即ち菩提心なり。菩提心は一切の見を除く……」と説き、「菩提心は諸見相を離るゝ無分別智として眞實にして轉ず、諸有智者が菩提心を發せば福聚無量無邊なるを獲」といふ。又菩提心實は清淨無染なる最大最勝最上第一なり、不能壞なる眞實堅固にして、能く煩惱等の一切魔を破し諸菩薩の普賢の行願を滿たすといひ、又菩提心は是れ一切法の所歸趣なりと言つてゐる。

八 初期「菩提心」説述の意義

「菩提心」其ものの研究としては、如上の如く展開もあり、思想的に深くも且つ廣くもされ、組織統一化されるに至つた。大乘法界無差別論には法藏撰なる疏もあるから、此を更に華嚴學的立場からも一層研究さるべきであらうし、菩提心論（金剛頂瑜伽中發阿耨多羅三藐三菩提心論）や發菩提心破諸魔經の如く密教系統への發展も存するから、尙、一層廣く此を此方面、即ち阿字本不生論などの面からも論究しなければならぬ。而して亦、斯る面にまで互らないで、大智度論所述の範圍のみからでも、尙、多く論述すべき問題もあり、材料も頗る多く存するのであるが、此等の問題や材料の検討は更に他の機會に譲つて、最後に、初期に於て、斯く菩提心が説き出され、要請されるに至つた所以、發菩提心即ち阿耨多羅三藐三菩提心を發すべしとせられる意義と、此意義を

現在に即して如何に見るべきか、と言ふことを大觀して、本論文に一應の結末を附けて置きたい。

佛滅約百年以後、部派佛教時代になると阿毘達磨論議が盛んとなり、阿含諸律に遺された諸法律の類集、定義、法々間の關係等の煩瑣な諸法相諸門分別をなすことが、特に上座部系統の佛教を中心に佛教徒の重大學課とされるに至つてゐたと考へられる。餘りに學問が觀念化され概念分別に終始するに至ると、勢ひ其が形式化し機械化されて、率直な生命觀と潑刺さとを失ふに至ることは避け難い。茲に於て、斯る煩瑣の法相分別を越えて、佛陀出世の本義に還れとの聲の先驅として諸種の般若系經典が教界に出づるに至つたことは、前述の如くである。般若經類に、阿耨多羅三藐三菩提心を發せと屢述されてゐることが、明かに此事を證する。佛陀に還れることは、佛陀出世の本懐の中心内容を示すものとしての無上菩提を念願し欣求し成ぜよと言ふことである。換言すれば、佛陀に還れとは、三世諸佛の常法に還れとの命題である。過去の諸佛の常法と言へば、無限に故き佛法であるが、現在未來の諸佛の常法といへばこは亦常に新しく嶄新なる生き行く佛法を意味する。即ち此義に於て佛陀に還れとは、無限に故くして常に新しき佛法を思念し、此に參ぜよと言ふ義に外ならない。發心の菩薩が先づ念すべきこととして、大品般若道樹品(大正二五、六五二頁下)に、須菩提が、初發心の菩薩は當に何を念すべきやと問へるに對して、佛が「應に一切種智を念すべし」といひ、續いて、「一切種智は無所有・無想・無念・無生・無示なり」といひ、又「一切種智は無法を緣じ念を増上となし寂滅を行と爲し無相を相となす」と言つて居り、此を釋論が解して、「一切種智とは、即ち是れ阿耨多羅三藐三菩提にして、薩婆若・佛法・佛道も皆是れ一切種智の異名なり」と言ひ、又、即ち「佛智慧は、是れ畢竟空・如・法性・實際、無相にして、所謂寂滅の相なり」と

も言つてゐるから、佛成道の内容たる無住處涅槃を念とすべきであることも明である。此等の生ける内容意義に就ては前來大略述べ來つた所を想起されねばならない。「菩薩が佛を得る時、般若は一切種智に變成す」（智度卷五八、大正二五、四七一頁中）等と言ふから、菩薩時代に念じ行ずる智慧は般若波羅蜜であることに異論はない。般若と他の五波羅蜜との密接不離の關係も今多言を要しないであらう。要するに菩薩の發菩提心は必然的に般若波羅蜜を行することとなる。般若波羅蜜を行することに就ても今、論を費す必要はないであらうが、要するに、佛徒にとりての發菩提心の要請は、佛果菩提を理想とし、佛智を念じて佛心を心として佛行を奉じ佛心佛行に準じ生活すべしと言ふことに外ならない。

佛心とは大慈悲是れなりとも稱されるから「諸の菩薩は初發心より弘大に誓願して大慈悲あり」と稱される（智度十八、大正二五、一九六頁上等）のは當然で、或は「菩薩は衆生を度する爲めに不惜身命たるべし」（卷一五、大正二五、一七三頁上）、「菩薩は衆生を慈念すること猶赤子の如かれ」（卷一四、大正二五、一六七頁中）、「菩薩の善く大悲心を修する故に、一切衆生乃至怨讐に於ても同意に愛念す」（卷五三、大正二五、四三八頁中）べしとも、菩薩は一切衆生の「一り一りの爲めの故に無量劫に於て代つて地獄の苦を受け、乃至是人（衆生）をして功德を集行し作佛せしめて無餘涅槃に入らしむ」べしとて大悲代共の願と行とをなすべしとし（卷四九、四一四頁中等）、斯く菩薩が佛の大慈大悲の心行を行すべきを説くこと枚擧に邊がない。要するに、菩薩は衆生の父の如く母の如く「諸佛菩薩は大悲を以て本と爲す」（卷一四、大正二五、一六七頁上）のである。菩薩が衆生濟度の爲に布施・持戒・忍辱・精進・禪定・智慧の六度を行するのみならず布施・愛語・利行・同事の「四攝事

以て衆生を攝取し」(卷九一、大正二五、七〇二頁上)、而も常恒に菩薩は無所得法行を修すべく(智度八三、大正二五、六四四頁下)即ち何等の報酬をも望まず何等功行に取著する心がないから、衆生を壓ひ捨てることはい(卷五三、大正二五、四四一頁下)。常に衆生に代り苦を受けつゝ自ら喜び、衆生を導引す(卷四九、大正二五、四一三—四頁参照)べきものである。

先に發心の菩薩たるものが無所得たるべきを言つたが、佛教中の最高甘露の法たり宗旨たる涅槃は菩提に外ならず、畢竟空であるから、菩薩は自ら(我にも法にも)無所著を得し、亦衆生をして(此等に)無所著を得せしむるを、是を(菩薩)の第一の利益衆生と名くる」のである(卷九五、大正二五、七二六頁下)。自ら無所著たらなければ、人を無所著たらしむることが出来ないから斯く言ふので、此も要するに利他の爲めで、「諸佛大菩薩の所有の功德は皆他に與へんが爲め」(同上)に外ならない。背私向衆生、滅私爲衆生である。自ら大乘佛教徒と自稱する者即ち菩薩たるべき者は、凡て斯る佛智・佛心・大慈悲心を念じ宗旨にも法相にも無所著に住して、大乘佛教の菩提の道をこそ、正に身に體して實踐躬行し垂範すべきであるのである。即ち發菩提心の目標は、大品般若經が明示する如く「世間を安穩にし、安樂にし、世間を救ひ、世間の爲めの歸趣、所依處、洲堵となり、世間に究竟道を教示するにある」(智度卷七、一大正二五、五五八頁上中、抄略)のであるからである。

抑々大乘佛道は、法の説き方が小乘的大乘的なるが故に、小乘又は大乘と稱するのではなく、小乘的法相たる三十七助導法四向四果を説いても、自ら此に墮せず、衆生導引のためにするならば、それは大乘佛道を説く大乘佛教徒であるが、いかに立派なる教義教相宗旨を説くも、自ら宗義宗我に墮着するならば、決して大乘教徒とは言

へない。況して自ら大乘を實踐垂範するのでなければ、空論外道に外ならないことを自省自誠すべきである。即ち、大品般若に言ふが如く、阿耨多羅三藐三菩提への道は、四念處乃至八正道の三十七菩提分、佛陀十力四無所畏乃至十八不共法大慈大悲も凡てこの無上道であり（論五三、四四〇頁）、衆生に四向四果を得せしむるも、自らは此を證せず此に墮しなれば此が般若波羅蜜行に相違しない、即ち大乘菩薩行に相違しないと説くからである（卷一三、大正八、三一五頁。智論卷八〇、六二四頁下。同五〇、四四〇頁下。同、七二、五六八頁上以下等参照）

以上は無上正等菩提心を發すべしとの過去に於ける要請の意義である。此を現下、吾人の生活に即して考へて見れば如何になるか。而して斯く現時に即して考うべき事は、大智度論二諦説からも當然爲さねばならぬこととなる。即ち無上菩提の如きは、此を最第一義から言へば言語道斷心行處滅であつて、體空觀の如く自ら體驗實證し現成しなければ筆舌を以て此を研究し論述することは終に不可能であるが、世俗諦となれば、元來世諦の義理は衆生を導引して佛智見に開示悟入せしめる爲の施設を目的とするからである（二諦の義は特に智度論卷九五、大正二五、七二四頁上以下参照）尙、前述の如く、能證と所證と能證の智とは無差別平等一如であるが、此は亦菩提自體が能證とも見られると共に所證の法とも能證の智ともされる事を意味することは前來の經と論との所述で明であるから、茲でも此點を考慮して先づ無上菩提の意義を可なり達意的に考へ、此を發し此を理想とし信解行すべき菩提心の義を明にして見よう。

無上正等菩提の眞空（消極的）面は、空又は涅槃たる法性と稱せられる義に明であり、此は無上正等菩提の主

として主體的面として考へるのが便利である。此中、主體面として見れば空なるが故に染汚たる煩惱障も所知障もなく、畢竟清淨であるから、積極的になれば茲に無障礙自在の活動が義として存することとなる。然し涅槃寂滅の相としては、一切の精神的乃至物的苦惱も迷惑も従つて煩ひも鬭争も存しないから、絶對安心であり、永遠の安樂であり、生死の游泥を越ゆるから、生死に對しても恐畏なく、よく靜平不動心を持續し得る。従つてこの事を思惟し行するにも當に畢竟空寂滅に在りて洒々落々とし普く自在に法界に遊戲し得る。この消極面は同時に無礙自在の積極面となり、茲に無上菩提の無住活動相が轉ずる。畢竟空不可得空無所有無所得空は物に滯らず、こだはず、従つて臨機應變にして隨所爲主たり得、而も立處皆眞たり得るのであり、我空であるから無我滅私として能く他に對しては大慈心を以て凡て攝受し一切衆生を利益し教導する、無作用の大用をなし得る。此が主體的には空・涅槃の無所得心たることは勿論である。

無上正等菩提の妙有（積極）的の面は、如・實際・諸法實相と稱するが、此は主として主體面に靜的に作用するを考へると便利であるが、此が客體面に作用するを見れば、一切法の如實・眞實・實際を洞破し徹見する。一切法の無相とは無數相であり、一相とは平等相である。平等相は後世の一念三千説の如く、個に全を、一に多を見て、凡て差別あることなき普遍平等觀をなし、若し一切衆生に對すれば、自他平等、怨親平等、一視同仁で、佛大菩薩が一切の衆生に對して、刹那刹那皆衆生と等しき心を持つて此に對し衆生の希求願望等の一切の志念等を知つて此を利益し此を教導し得るが如きである。ものの普遍性全一性に通徹するのである。

又、如・實際・諸法實相の無相無數相は、一物に對しても無量の差別面より無盡の性質作用等を徹見するので、

例せば水に就いて言へば、水は濕潤を性とし流動態と見るのは一定相観である。水は凝固せば氷の如く、霧の如く、蒸發して雲・霧・霞となり、生物の榮養となり血となり、又、其膨脹力は種々の機關を動かすに至る等々と水其物に關する多種多相多態無數の相にして一定相を執すべきなき無相を了解し、此を用ひ此を制すこと自由自在たるを得る。此は一切種智の一個の水といふ對境に就ての如實作用に過ぎない。

又一個人を見るにも、性質上、此を善人と見惡人と見、利者鈍者等と見るは一定相を附するのであるが、無相即無數相の見方としては、此一人に後世の十界互具觀の如きを徹見するから、決して人を、むやみに一方的に片付ける偏見を存しない。外形相としても、恰も寫眞の遠近角度の相違によりて無類の相あるが如くに之を理解すると共に、斯る無類の寫眞を合するもかゝる抽象化するものも合集は決して一人の具體相を得るのでないと了解し、其人の存在も重々無盡の緣起觀的觀方をなすから、一人を見て父母兄弟眷屬、部落、國家、世界との關係を了知し、その人の當に在るべく當に爲すべき凡てを洞察するし、此を時間的にも、一處一住一時に拘らず、入胎より出胎、幼年・少年・壯年・老年臨終時を注意深く洞察し、更に溯つてはその個人の父母祖先と子孫との過現未全般に互る關係を見るから、茲に一個の人の一定相による價值判斷に陥入らず全體露現的に見る。然も一相に於て多相全相をも把握するを得るに至るから、研究に忙殺されて實用に役立たぬ學究に終始するが如き觀はなさない。日本人にして他國人であるべきが如く考へ見、説き行ふが如き間違ひは、大菩薩には有り得ない筈である。此も無上正等菩提の一切種智としての認得力、智力である。

斯の如く凡てのもの、の本と未、親と疏、因と果、等の全體全般を明確に了知し達得する一切種智又は般若智を

得れば、新秩序世界の原理を知り、新しき世界文化の創造をなし得るに至ることも、不可能ではない。

如・實際・諸法實相の主體的作用面は、任運法爾として左の誤謬虚妄が存しないのである。

然も此智は一切衆生の爲めにし一切衆生の菩提に廻向し、衆生を眞實際に建立する。

斯る無上菩提の獲得が、（こは多く拆空觀的に説明したのであるが）一切人の各職域に相應しく實證實現されることが、特に現下に於ていかに望ましいことであらうか、科學面に於ても哲學思惟面に於ても實踐倫理道德面に於ても武術戰術面、藝術面に於ても非常に望ましいことではなからうか。而して斯の如く多方面、多用面の根基たる無上正等菩提を信じ此を發し、人、國家、世界の爲めに此を行じ、實證現成して、最後の果を獲んと不惜身命になるのが、吾々大乘佛教徒としての發菩提心の菩薩の當念・當知・當爲・當行であると信ずる。教育の根本的最高理想目標實現のため、この菩提心は注意すべきものであらう。

道安の業績について

小田 原 尚 興

道安の業績は、これを二つの方面に分けて見ることが出来る。^(註)彼は晋の太元四年(379 A. D.)に秦王苻堅に迎へられて襄陽を去り、爾來太元十年(秦建元二十一年 385 A. D.)まで長安に在住したが、この太元四年の長安移住を境として、彼の活動は表面上二つの方面に區切られることになつた。即ち太元四年以前にあつては、彼の活動の主要な部分をなすものは著作であつたが、長安時代になると、譯經事業への干與が、顯著な事實として現れるやうになつた。

先づ著作の方面から見ると、これに關しては、現在出三藏記集に新集安公註經及雜經志錄と云ふ道安自撰の著作目録が收載せられて居るから、これによつてその大體を知ることが出来る。この目録には、各著について簡單な解題が附されてゐるが、そのうちで經錄を説明した文に、

此土衆經出不一時、自孝靈光和已來、迄今晋康寧二年、近二百載、值殘出殘、遇全出全、非是一人、難卒綜

理、爲之録一卷、

と述べられてあるから（大正藏五五、四〇頁上）、この目録が康寧二年の作であることは明瞭である。たゞ康寧なる年號は實際には存しないから、恐らくそれは寧康が誤記せられたものであらうと思はれる。これについてはなほ後に論ずるが、もしそれが果して寧康二年（374 A. D.）の作であつたとすると、道安は時に六十一歳で（拙稿「道安の生涯について」文化第九卷第二號參照）、聲望已に具はり、思想的にも圓熟したことを自覺した最も得意の時であつたから、彼は經錄の完成に因んで併せて自己の著作目録を作り、過去の業績を回顧すると共に、それに一往の決算をつけようとしたものと思はれる。寧康二年以後の著作に關しては、注經錄ほどに明確な史料は存しないが、なほ若干の著書の存したことが、その他の記録から知られる。然し大體から云つて、彼の著述家としての活動は、その注經錄作製の時までには於て頂上に達したと見てよいであらう。

註 私には支那佛教史の第一期を準備時代とし、この時代を代表する思想家を東晋の釋道安に求め、その生涯、業績及び思想を明かにすることによつて、この時代の佛教の状態を理解しようとするのであるが、私はこの意圖の下に已に、彼の生涯に關する研究を公にした（「道安の生涯について」文化第九卷第二號）。そこで本稿に於ては、右の論述を參照しつゝ、續いてその業績に關し述べようと思ふ。

二

注經錄によつて見ると、彼の著作は注疏に屬するものがその大半を占めてゐる。それには次の二十二部二十二

卷が算へられる。

- 1、光讚折中解 一卷
- 2、光讚抄解 一卷
- 3、放光折疑准 一卷
- 4、放光折疑略 二卷
- 5、放光起盡解 一卷
- 6、道行集異注 一卷
- 7、大十二門注 二卷
- 8、小十二門注 一卷
- 9、了本生死注 一卷
- 10、密迹金剛經 瓶解 一卷
- 11、持心梵天經 瓶解 一卷
- 12、賢劫八萬四千度無極解 一卷
- 13、人本欲生經注撮解 一卷
- 13、安般守意解 一卷
- 15、陰持入注 二卷

16、大道地注 一卷

17、十法句義

18、〃 雜解 一卷

19、義指注 一卷

20、九十八結解 一卷

21、〃 約通解

22、三十二相解 一卷

以上のうちで、大十二門、小十二門、了本生死、人本欲生、安般守意、陰持入、大道地等の經注は、小乘經に關するものである。現在はまだ人本欲生經注が存するのみで（大正藏三三、No. 1693）、他は凡て傳はらない。その注の作製に因んで書かれたと思はれる諸經の序が現存してゐるが、それによると、道安がこれ等の經典に注意したのは、主として禪觀の修行に關するものであることが判る。九十八結解は、解題に「阿毘曇の要義なり」とある如く、小乘に關するものであることは明かであるが、然しそれも禪行と關聯して意義あるものであるに違ひない。十法句義も亦衆經中で特に行に關係ある點を集めたものであるとせられる。已に見た如く、陰持入經や道地經などが、彼の遊歴時代の初期に研究され、大十二門經も同じくその頃道安の手許に送られたので、彼はその當時専ら實踐修行に没頭したものと察せられるから（前記拙稿参照）、これ等一類の經の注疏は、大體に於て比較的早い頃に作られたものではないかと思はれる。その陰持入經の序に、この經の説く禪思修行の要道に關し、

道安の業績について

「此は乃ち大乘の舟楫なり」と云つてゐるのは、彼としてはこれ等の經典を大乘に對する小乗として見たのでなく、一般に禪を以て佛教理想實現の爲めの必要條件としてその研究に従つたものであることを物語ると云つてよいであらう。彼には大小兩乘を對比した考はまだ存しなかつたと見られる。この習禪が後の般若思想の把握に至大の關係をもつたであらうことは云ふまでもないが、それと同時に、その淨土思想に影響したであらうことも想像に難くない。この點は彼の思想開展を見る上に重要な事柄であると考へる。次に三十二相解は、道安の失譯經錄中に收められてゐる三十二相經に關するものであらう。同名の經が中阿含に存してゐる（中阿含第五九經）、失譯三十二相經は、恐らくその別生經でなかつたかと考へられるから、この解も亦小乗教に關するものと想像するのである。後に羅什や慧遠等の間で、如來法身に關する論議が交はされ、その記録が陸澄の法論目錄に多く載せられてゐる（出三藏記集卷第十二）。道安のこの著は、或はかゝる風潮の先驅をなしたものであつたかと思はれる。義指注は、解題によると、部派の所論の中で互に相違する點を集めて學者の便に供したと云はれる、外國沙門の傳へた義指と稱する集録に注したものである。然しその義指が如何なるものであつたかは判らない。

以上十三部の外は、凡て大乘經典の注疏である。凡て九部あるうち、六部が般若經に關係する。その他のものでも、密迹は竺法護譯密迹金剛經で、大寶積經中の如來空法身六度無極を説く第十二會に當る部分であり、又彼が「大乘の妙目なり」と云ふ賢劫八萬四千度無極は、同じく法護譯賢劫經七卷中、八萬四千の度の無極を説く部分を指すのであらうから、これ等も般若思想に關係があると云つてよいのであらう。私は禪に關する彼の研究が、早い頃になされたと考へるのであるが、これに對すると、本格的な般若の研究は、彼がその摩訶鉢羅若波羅蜜經

抄序で、襄陽に住した十五年間に毎歲二回放光經を講じたと云つてゐる點から見、主としてその襄陽時代に行はれたのではないかと考へる。私が彼の大成時代と云ふのは、實踐的には初期以來の禪の修行を基礎とし、思想的には般若空觀を要因とするものに外ならないのである。

般若經に關しては、道安以前に五譯があり、道安當時に更に一本が譯されて、羅什の大小兩品が出る前に、前後六回の譯出があつたと思はれる。即ち玄奘譯大般若經で云ふと、その大部般若の中で第二會小品に當る古譯に、法護の光讚般若（大正藏經 No. 223）と無叉羅の放光般若（大正藏經 No. 221）とがあり、同じく第四會小品に當る古譯に、支謙の道行般若（大正藏經 No. 224）と支謙の大明度經（大正藏經 No. 225）とがあつた。この四本の外に、小品に關して、道安當時に、曇摩婢佛念共譯の摩訶般若鈔經（大正藏經 No. 226）があり、それが現在傳へられて存するとされた。然し、それは、已に鈴木宗忠博士が詳細に論證せられた如く、曇摩婢佛念共譯のものは、小品の異譯たる摩訶鉢羅若波羅蜜經抄であつて、それは現在失はれて存在しない。現存する鈔經の實體は、經錄に法護譯更出小品と云はれるものである（鈴木宗忠博士「般若經の原形について」哲學雜誌第五四八號、昭和七年十月）。従つて道安當時には、小品に三譯、小品に三譯、合計六本の般若經が存したのであるが、このうち經抄は太元七年の譯出であるから、寧康二年注經錄執筆の時までは、小品である光讚放光の二本と、小品である道行明度鈔經の三本とが存したのである。これ等の般若諸經のうちで、道安は光讚放光道行の諸本に注してゐるが、然し彼が特に力めて研究したのは放光である。それは襄陽長安の兩時代に互る二十年間に、力めて放光を講じたと云ふ經抄の序の文から見ても、又注經錄に存する般若の注釋のうちで、この經に關するものが三部

四卷の多きを占める所から見ても判ると思ふ。それはこの經が當時専ら世に盛行したのによるのであらう。當時の般若經流通の情況を見ると、放光般若は魏の朱士行が甘露五年(280 A. D.)に般若の完本を求めて干闥に入り、梵本九十章を得て泰康三年(282 A. D.)に弟子弗如檀に付して洛陽に送達せしめたのが、元康元年(291 A. D.)に無叉羅によつて譯され、更に校正せられて永安元年(309 A. D.)に定本となつたのである。光讚般若は、放光般若が傳へられてから四年後の泰康七年(286 A. D.)に干闥の沙門祇多羅が賣したのを、その年の十一月に法護が譯した。従つてその譯出は、放光の譯出に先立つ五年である。このやうにこの二つの經は殆ど時を同じうして世に出たが、光讚はその後涼土に埋れて永く人の知る所とならなかつた。その他大明度經及び現在般若鈔經となつてゐる法護譯小品も、當時行はれたやうには思はれない。道行經は多少は行はれたのであらうが、これは朱士行が意の通じないのを歎じた當のものであつて、道安もこの經に注してはゐるが、放光がなかつたならば道行は解するに由なしと云つてゐるのである(道行經序。大正藏經五五卷、四七頁中)。注經錄には彼の光讚に關する注が二つあげられてゐるが、これは光讚般若全體に關するものではない。光讚の完本が道安の手に入つたのは、泰元元年即ち注經錄執筆の翌年に當る。道安はこれを得ると、放光と對照して合放光光讚隨略解を作つた。この解の序には、彼が昔趙魏に逆つた頃、光讚の第一品を得て、この經の存在を知つたと述べられてゐるから、注經錄にある光讚注が、この第一品に關するものであることは疑はれない。趙魏と云ふのは、今の河北省南部一帯の地を指すから(劉鈞仁「中國地名大辭典」による)、道安が初めて光讚に接したのは、既に彼が遊歴に出る以前、その佛圖澄門下にあつた頃に溯ると云ふことが出来る。かやうに光讚般若はその一部分は存在して

多少は世にも行はれ、道安もこれに手にしたのであるが、般若研究に際して、彼がこの經から恩惠を受けたのは、その完本を得た後のことであつて、注經録が書かれる頃までは、彼は主として放光の研究に専念し、それを頼りとしたのである。

三

注經録には、以上の外になほ五つのものが列ねられてゐる。

- 1、諸天錄 一卷
- 2、衆經錄 一卷
- 3、答沙汰難 二卷
- 4、答法將難 一卷
- 5、西域志 一卷

がそれである。これ等は、僧祐も斷り書をしてゐる如く、注經ではなくて、道安の獨立の著書である。

東晋から南北朝にかけて、儒道佛三教の思想家やその他一般の教養ある人々が、互に問答往來し論難酬對する風が盛に行はれた。その記録が陸澄の法旨目錄や僧祐の弘明集等に多く誌されてゐる。答沙汰難及び答法將難は、さう云ふ種類のものであらう。陸澄の目錄に、坐法汰の間釋道安三乘並書、問釋道安六通、問釋道安神と云ふ名が見えてゐるから、答沙汰難は恐らく答法汰難の誤寫で、法汰の上の如き間に答へたものであるに違ひない。内

典録は現にこれを答法汰難としてゐる（大正藏經五五卷、二五〇頁下、三三〇頁中）。

西域志は、その斷片が水經注、藝文類聚、大平御覽等に引用せられて存するが（羽溪博士「彌天道安論」常盤博士「譯經總錄」による）、當時代に於ける西域や印度との交渉を知らしめる貴重な文獻であると共に、道安の佛教思想以外の一般的知識を示すものとして重要である。彼は後に三藏聖典の譯出に關し、流入する文化の整理統合に實際に干與するやうになつたが、西域志の著述は、彼がそれに先立つて、既に早くから文化の面に没交渉でなかつたことを物語るものであると云つてよい。

次に諸天録は、解題によると三界の諸天が混然淆雜してゐる故にこの録を作つたと云はれてゐる。三界の諸天が一定の組織の下に統一されるやうになつたのは、恐らく後の阿毘達磨論書であらう。それまでは、諸天の數及び名稱に關して諸經の説く所に相違があり、道安の謂ふ如く混然淆雜たる有様であつた。道安の著書は、これに對して獨自の見解に基いて整理と統一とを與へようとしたものであらう。然し彼がそれを如何なる思想的背景の下に行はうとしたかは知ることが出來ない。

道安の全著作のうちで衆經錄は最も重要なものの一である。彼は經義の闡明を圖つて諸經に注すると共に、その爲めに從來譯出せられた經典を悉く蒐集し、その年代、譯人、眞僞、系統を詮義して、經に據所を與へようとした。その努力の結果出來たものが衆經錄である。これは現在傳はつてゐないが、僧祐の出三藏記集が古い所は大體道安の録を踏襲してゐると思はれるから、それによつてその大體を推定することが出來る。出三藏記集では經論錄、古異錄、失譯錄、涼土異經錄、關中異經錄、疑經錄、注經及雜經志錄の七篇が、道安の作として收めら

れて居り、從來これ等凡てを總括して、總理衆經目錄或は道安錄と呼び、或は又一般に經錄とも呼んだ。然しそれが經錄と云はれる場合に、道安自身では如何なる内容のものを意味したか。現在では著作目錄の如きものをも經錄のうちに含めて呼ぶのが普通であるが、その當初でもさうであつたかどうかは、一往吟味しておく必要があると考へる。今道安自身の云ふ所によつて見ると、已に引用した如く、彼は注經錄に於て、完全には行かぬが衆經綜理のために錄一卷を作つたと述べてゐるから、注經錄は、そこで錄と云つてゐるものとは明かに別箇のものである。

次に新集安公失譯經錄を見ると、その終り和達經の下に、

安公大（大字宋元明三本は本に作る）錄訖於此、

と云ふ僧祐の注記がある。これによると道安の錄は、大錄或は本錄と、さうでないものから成つてゐたことが判る。失譯錄は、僧祐の錄では、現在第三位に置かれ、經論錄、古異錄、失譯錄の順になつてゐるが、古異錄は、元は末にあつたのを、譯出の時の遠いのを推して、僧祐が首に出したと述べてゐるから、道安錄に於ける大錄本錄は、經論錄と失譯錄との二つの部分から成るものであつたことが判る。道安が「錄一卷を作つた」と云ふのは、この部分を指すのであつて、これが本來經錄或は綜理衆經目錄と云はるべきものであつたと思はれる。これに對して、注經錄及びその他の錄は、その附録的なものであつたのであらう。即ち道安の錄は、經錄を本錄とし、注經錄等を附録として出來たものなのである。

道安錄の本錄は、安公失譯錄に附せられた僧祐の序に、

祐校安公舊録、其經有譯名則繼錄上卷、無譯名者則條目于下、

とある點から見て、上下を併せて一卷としたものであらう。或は一巻と云ふのは、二巻の誤寫であるかも知れない。

綜理衆經目錄と云ふ名稱は、恐らく歴代三寶紀が用ひたのが最初で、費長房は注經錄の解題からこの名をとつたのである。然し注經錄の解題は、本録である經錄を説明してゐるのであるから、それからとつた綜理衆經目錄と云ふ名稱は、本來は經錄のみ妥當すべきものであつたと考へる。現在では附録の部分をも含めて綜理衆經目錄と云ふが、それは後の通念によるのであつて、注經錄を書いた當時の道安にあつては、彼が經錄と云ふものと後に一般に道安錄と云はれるものとの間には内容に廣狹の差が存したと見なければならぬ。

注經錄は、既に述べた如く、道安自撰の著作目錄であつて、出三藏記集には注經及雜經志錄とされてゐるが、僧祐の

諸天錄經錄及答沙汰難至西域志、雖非注經今依安舊錄附之于末

と云ふ注記から見て、これはもとは單に注經錄と呼ばれたが、注經ではないものの目をも含んでゐたから、僧祐がこれを上の如く補つて呼び、その著作目錄である點を明かにしたものと解される。この注經錄は道安錄では最後に置かれたものであらう。それは前記和達經の次に鉢呿沙經等十一部のものが列ねられ、これに僧祐が

從鉢呿沙經至打毘雅法凡一十一部、先在安公注經錄末、尋其間出、或是晚集所得、今移附此錄焉

と注記を加へてゐるのによつて判る。道安は經錄を完成した後になつて得たこれ等の失譯經を、便宜注經錄の末

に附してゐたのであるが、僧祐はこれを失譯經錄中に移し、修訂注記を加へて、注經錄の著作目録たる體裁を整へたのであらう。

最後にこの道安錄は何時出來たかと云ふと、これに關して初めて論じたものは、鈴木宗忠博士「道安經錄の年代に就て」(明治四十四年)であらう。博士は、前引解題の文によつて、經錄成立の時を興寧二年(363 A. D.)とされた(哲學雜誌第二十六卷、六四〇頁)。然し注經錄に記されてゐるのは康寧であつて、それは必ずしも興寧とは同一ではない。そこで境野黃洋博士は、恐らくこれを訂正して康寧は寧康の誤寫であらうとされた(支那佛教精史三〇七頁)。私は、既に論じた如く、興寧年間には道安はなほ遊歴中にあつたから、纏つた著書としての衆經錄はまだ成立し得なかつたのではないかと考へる。康寧は恐らく、寧康の誤寫せられたものと見るべきであらう。然し解題に今晋康寧二年とあるのは、直接には注經錄執筆の時を指すのであつて、經錄作製の時を指すのではない。たゞこの注經錄が、經錄の附録として、本錄に引續いて書かれたとすると、それによつて同時に、經錄及び道安錄全體の成立年時が推定せられることになる。恐らくそれは、寧康二年(374 A. D.)に一應の完成を見たのであらう。

なほ、道安錄に條目される經について、それが如何なる性質系統に屬するものであつたかを明かにすることは、この時代に於ける佛教思想の概況を見る上に資する所が多いと思はれる。然しこれについては、稿を更めて論じたい。

四

道安自撰の著作目録に記されてゐる彼の著作は、以上の如くであるが、この外になほ若干のものの存したことが、その他の文獻によつて知られる。それ等は注經錄執筆以後に書かれたものであらう。先づ第一に、般若經の注として

合放光光讚隨略解

がある。これには出三藏記集にその序が載せられてゐるから疑はない。これは既に觸れた如く彼が泰元元年に光讚の完本を得たので、放光と照合して略解したものである。泰元元年は注經錄執筆の翌々年に當るから、この解が注經錄に記されてゐなくても、それは怪しむに當らない。

次に、陸澄の法論目録を見ると、注經錄中に存しなかつた

實相義

道行指歸

の二が、道安の名に歸せられてゐる（大正五五、八三頁上中）。この外に道行品注序と稱するものもあるが、これは注經錄の道行集異注と出三藏記集第七にある道行經の序とを指すのであらう。道行指歸の下注には、安公の述と傳ふと記されてあるが、それが事實であつたとすると、道行の注は道安に二部存したことになる。實相義は、般若に關する自己の見解を述べたものであらう。これ等は隨略解と同様に注經錄作製の後に書かれたものに違ひ

ない。全體を通ずると般若に關する彼の述作は、數の上でも僅少ではない。これによつて吾々は、空宗佛教に對する彼の關係を知ることが出来る。

以上の外に慧皎の高僧傳、祖琇の遍年通論、義天の教藏總録が、それぞれ

僧尼軌範（大正五〇、三五三頁上。續藏第二編乙、第三套第三冊、二二四丁）

法門清式二十四條（續藏同上）

四時禮文（大正五五、一一七四頁下）

等の名を出してゐる。これ等についてはより確實な史料も存しないが、僧團の規矩に關して、道安が嚴格であつたことは、傳記にも傳へられてゐるから、これ等も著書と云ふよりは箇條書の清規の如きものとして、實際に道安によつて設けられたものであらう。

次に道綽の安樂集（大正四七、六頁中）及び懷感の釋淨土群疑論（同三四頁下）には、

淨土論

の一節が引用されて現存し、又遵式の往生西方略傳序には

往生論六卷

が指名されてゐる。遵式はこれを西方淨土を讚したものであるとし、別に道宣は、寧康三年建立の丈六金像を無量壽佛であるとして、道安に彌陀信仰の存したことを傳へてゐるが（大正五二・四一四頁下）名僧傳や高僧傳によると道安は彌勒信者であつたとされてゐる。羽溪博士は、著書は往生淨土論とも稱すべきものであり、信仰は

彌陀信仰から後に彌勒信仰に移つたものであらうと推定した。それが果して何れの信仰であつたかを決定すべき證據は、現存する淨土論の斷片からも、又慧遠の丈六金像讚序からも見出せないやうである。然し淨土思想を展開した淨土論の著があつたことは、現存する斷片から見て疑ふことは出來ないであらう。

従來經典講究に際して立てる序分正宗分流通分の三科の次序は、道安によつて初めて制せられたものであると傳へられてゐた。嘉祥大師吉藏の仁王般若經疏卷上一に

諸佛說經本無章段、始自道安法師分經以爲三段、第一序說第二正說第三流通說

とあつて（大正三三、三一五頁下）、これが恐らく三科の創制を道安に歸した最も古い文獻とされてゐたやうであるが、然しこれよりも更に古い文獻が存する。即ち僧祐の法苑雜緣原始集目錄（出三藏記集第十二所收）に

安法師法集舊制三科

とあるのがそれである（大正五五、九二頁中）。法苑雜緣原始集は、僧祐の序によると、當時既に一般の通念となつた種々の事柄を、その原始の意味や事情を明かにしようとして、集めたものであると云はれてゐるから、この安法師法集舊制三科も、僧祐の時代に普通一般に行はれるやうになつてゐた三科の制を、道安初制の當時に溯つて明かにしたものであらう。現存する道安の著書、人本欲生經注について見ると、それは三科の章節を設けてゐない。吉藏は、道安が何れの著書に於てこの方法を用ひたかを指摘してゐないが、羽溪博士によると、それを定めたものは般般記盡解であつたとされる（藝文第三年七五頁）。然し博士が何に基いてかく論定せられたかは明かでない。人本欲生經の注は、既に述べた如く、比較的初期の作と思はれるから、これに三科のない所から見

ると、その制は彼が多くの經論に注し、經驗を積んだ後期になつて、定められたものであらう。

なほ著作と云ふべきものではないが、彼が諸種の經典に關して、その研究に當り、或はその譯出に干與した際に撰した序文が、多く存してゐる。出三藏記集に、道安作として収録せられてゐる、安般注、陰持入經、人本欲生經、了本生死經、十二門經、大十二門經、道行經、合放光讚隨略解、摩訶鉢羅若波羅蜜經抄、增一阿含經、道地經、十法句義經、阿毘曇、鞞婆沙、比丘大戒の十五部と、未詳作者とはされるが、内容上より見て道安の作に違ひないと思はれる、僧伽羅刹經、婆須蜜集、四阿含暮抄の三部、都合十八部の經序或はその注序がそれである。これ等は、道安の著書が、人本欲生經の注を除いて凡て失はれてゐる現在、彼の思想を研究する上に缺くことの出來ぬ重要な資料であるばかりでなく、彼の生涯を明かにするについても依用しなければならぬ第一次的史料となるものである。

五

太元四年の長安移住を轉機として、道安の業績は主として外的な方面に現れることになるが、就中最も顯著な事柄は、譯經事業への干與である。當時秦は版圖西域に及び、符堅又厚く佛法を信じたので、梵本の傳來も一層繁く且つ大部のものを見るやうになつた。從來佛教經典は、道安の經錄にも示される通り、大小兩乘に涉つて尠からず譯されたが、道安は、高座の沙門となるべき條件を三藏兼該むることにあるとし、それが當時具備して居らぬのを常に恨みとしてゐた（鼻奈耶序。大正二四、八五二頁）。そこで彼は、長安に移つて、三藏經典の傳

來に遇ふと、殊に力を竭して、その譯出に當ることになつたのである。次にこの時代に彼が寄與した經典譯出の事情を明かにしようと思ふ。

イ、經。

道安が直接に譯業に與つた經は、摩訶鉢羅若波羅蜜經抄、僧伽羅刹經、增一阿含及び中阿含の四である。

摩訶鉢羅若波羅蜜經抄は、建元十八年(382 A. D.)に鳩摩羅跋提の傳へた所により、曇摩婢執本佛護譯慧進筆受して五卷としたもので、内容は一萬七千二百六十頌から成る小品であつた。これに關して注意したいのは、現在藏中に曇摩婢佛念共譯の摩訶般若鈔經と云ふのが存してゐるが、從來それが道安の當時に譯出されたこの摩訶鉢羅若波羅蜜經抄であるとされてゐたことである。然しこの經は、道行品を首とする小品であつて、小品である經抄と同視さるべきものではない。これは當時經抄と鈔經との二本の般若が譯されたことを物語るものではなく、既に述べた如く、經抄の實體が法護譯小品によつて置きかへられ、その名も鈔經と呼ばれるやうになつた結果である。道安の當時に譯出した般若が、小品の異譯であつたことは、道安の序によつて疑ふことが出来ない。

次に僧伽羅刹經は、建元二十年に僧伽跋澄によつて長安に賣らされ、佛念譯語慧嵩筆受の下に譯された。これは一種の佛傳である。この經の序は、宋麗兩藏では作者不詳となつてゐるが、元明兩藏では道安作とされて居るし、又その内容から見ても、道安のものであることは疑はれないから、この經譯出の事情も、眞を傳へたものとしてよいであらう。

阿含に關しては、四阿含のうちで、道安の時に傳來したのは、增一と中との二阿含のみで、長と雜との二阿含

は、まだ傳へられなかつた。増一阿含の序によると、増一と中の二阿含が傳へられたのは、建元二十年、兜佐勒の沙門曇摩難提によるのである。このうち増一阿含の譯出は、佛念傳語曇高筆受して、その年の夏から始めて翌年の春に訖つた。四十一卷上下二部とし、上部は二十六卷で凡て遺亡なく、下部は十五卷でその録偈を缺いて居る。よつて道安は、法和と共に考正して漏失を校し、四十日で完了した。收める所四百七十二經であると云ふが、今現藏中の増一阿含について見ると、五十一卷四百五十一經で、譯者は曇摩難提とも又僧伽提婆ともしてゐる。經數の相違は、弟子品以下四品の二十二偈を、經とするか偈とするかによつて起ると推定される（望月博士佛敎大辭典三〇三二頁中）。卷數については、五十一卷と四十一卷とでは、調卷の仕方によるとしては、開きが大き過ぎると思はれるが、この序が重ねて二阿含二百卷を具すと云つてゐる點から見ると、道安の手にしたものは大體に於て四十卷に近い卷數のものであつたらう。開元錄は、曇摩難提に

増一阿含經五十卷（第一譯建元二十年甲申夏出、至來年春訖、爲四十卷、佛念傳譯、曇高筆受、見安公經序、僧叡僧祐寶唱錄並載、祐云三十三及二十四卷恐誤）

を出し（大正五五、五一頁中）、僧伽提婆に

増一阿含經五十一卷（第二出、隆安元年正月出、與難提本小異、竺道祖筆受、或四十二或三十三、無定、亦有六十卷成者、見道祖及寶唱錄）

を出してゐるが（同上五、五頁上）、その入藏錄には

増一阿含經五十一卷（或五十卷或四十二卷、或六十卷或三十三卷）五帙八百一十紙

のみを存し（同上六九一頁上）、明本の開元録はこれを僧伽提婆譯としてゐる（同上七一五頁上）。これは難提譯が後に僧伽提婆によつて譯正せられたのを、兩譯別々に存したと誤つたのである。佛念傳語の諸譯については、道安の意に充たぬ點が多く存したので、彼の在世中から改譯が行はれてゐたが、この經は彼の歿後、蘆山に於て提婆によつて譯正せられた。このことは道慈の中阿含經記が明かにする所である（大正五五、六三頁）。従つて増一阿含には二譯あつたのでなく、道安當時に譯された難提本が、提婆によつて改められて、五十一卷本として現存するのである。

中阿含には道安の序は現存しないが 増一阿含の序が

四阿含義同中阿含、首以明其指不復重序

と云ひ、法經錄が中阿含經序一卷釋道安を載せてゐる所から見ると（大正五五、一四七頁中）、この經にも彼の序があつたのかも知れない。この經も恐らく増一阿含と共に難提によつて譯されたものであらう。道慈の中阿含經記によると、隆安元年に増伽羅叉の講ずる梵本により、僧伽提婆傳語し道慈筆受して六十卷の中阿含經を更出したと云ふから、これは改譯と云ふよりは、むしろ新に譯したものである。僧祐が難提提婆二譯を出してゐるのは正當である。難提本は仁壽錄では缺本録中に收められて居るから、この當時それが既に失はれて居たことは明かである。

口、論。

道慈の中阿含經記には、道安が阿毘曇、廣説、阿毘曇心、婆須蜜、三法度の五を譯させたと云つて居り、僧祐

の代録によると、建元末譯出の小乘論として、僧伽跋澄に雜阿毘曇毗婆沙十四卷及び婆須蜜集十卷の二部、鳩摩羅佛提に四阿含暮抄二卷の一部、僧伽提婆に阿毘曇八犍度二十卷阿毘曇心十六卷及び鞞婆沙阿毘曇十四卷の三部都合六部のものが算へられる。今これを道安自身の手記に照合して檢證するに、阿毘曇八犍度及び鞞婆沙の兩論に道安の序があり、婆須蜜及び四阿含暮抄にも彼の作と推定される序が現存するから、これ等によつてその大體を窺ひ知ることが出来る。年代順に従つて見ると、四阿含暮抄序に、建元十八年の夏に阿毘曇が、次いでその冬に四阿含暮抄が譯されたと述べてゐる。四阿含暮抄の譯者が鳩摩羅佛提であることは、序の文によつて明かであるが、阿毘曇については明かでない。然し道安の鼻奈耶の序によると、建元十八年の夏に鳩摩羅佛提の傳へた阿毘曇抄四卷を譯したと云つてゐるから、前の阿毘曇と云ふのは、この佛提譯阿毘曇抄のことであらう。然らばこの阿毘曇抄とは如何なるものであつたかと云ふに、作者不詳の阿毘曇心論序を見ると、釋和尚が昔關中にあつて鳩摩羅佛提にこの論を譯させたとあるから（大正五五、七二頁中）、それは阿毘曇心論であつたに違ひない。この序は、道安の譯させた阿毘曇心論が不備であつたため、泰元十六年に提婆によつて更出され、道慈が筆受して定本とされるに至つた事情を述べたもので、中阿含經記と照合すると、作者は道慈ではないかと想像せられる。この新出のものには、慧遠も序を書き、現在藏中に存してゐる（大正二八、No. 1550）。従つて四阿含暮抄序が建元十八年夏に譯したと云つてゐる阿毘曇は、佛提譯の阿毘曇心論であつたことが明かにされる。僧祐は提婆に阿毘曇心論十六卷の譯があつたとし、これを符堅建元末の譯出としてゐるが、正しくは建元末佛提譯の阿毘曇心論を、後に提婆が更出したとすべきものである。これに對すると、道慈は譯出の事情を詳述してはゐないが、彼が

阿毘曇心と云つてゐるのは、この論を指したものであらう。この論は大毗婆沙論の全内容を法勝が二百五十偈に纏めたものであつて、道安が阿毘曇抄と稱する所以である。

次に建元十九年に、阿毘曇八犍度と鞞婆抄とが譯された。この二つには何れも道安の序文があつて、譯出の事情は明かである。八犍度論は發智論の異譯であつて、その梵本は初め提婆が齎し、それに基いて佛念が度語して四月より十月に至つて譯了した。然しこの譯も義辭を雜へて道安の意に充たなかつたので改譯し、四十日でその業を卒へ以て完本とした。この譯では四十四品中因緣品が缺けてゐたが、それは根犍度緣跋渠の後に附せられた佛圖の識語によると、後に曇摩卑が別に傳へた梵本によつて提婆が譯補したと云はれる。これは現存の阿毘曇八犍度論三十卷（大正二六、No. 1516）であつて、僧祐が八犍度二十卷とし、道慈が阿毘曇と稱するものである。鞞婆抄は、尸陀槃尼の撰した大毗婆沙の抄本である。これは僧伽跋澄の誦する四十二處につき、提婆が筆受して梵本とし、弗圖羅利が傳譯し、敏智が筆受して秦言となしたものであつて、現に藏中に存する（大正二八、No. 1517）。道慈が廣説と云ふのは、これを指したものであらう。然るに僧祐は、僧伽提婆に

鞞婆沙阿毘曇十四卷（或廣説在洛陽譯出）

を出すと共に、僧伽跋澄に

雜阿毘曇鞞婆抄十四卷（僞秦建元十九年四月出、至八月廿九日訖、或云雜阿毘曇心

を出してゐる。然し雜阿毘曇心論が道安の時に譯されたことはないから、これは一の十四卷本鞞婆抄の譯出を二重に誤記したものであらう。それが譯主に歸して云へば、跋澄譯とすべきであることは、道安の序から見て明か

である。

最後に建元二十年に、婆須蜜菩薩所集論の譯がある。これにも道安の作と思はれる序文が存する。それによると、これは跋澄の齋した梵本により、跋澄難提提婆の三人が執本、慧嵩が筆受して、三月から始めて七月に至つて譯了したものである。道慈の序にも指名され、僧祐の記載も大體符合して、これに關しては殆ど問題は存しな
5。

ハ、律。

律については、道安の下で三つのものが譯されたと思はれる。當時の律の譯出を物語る文獻には、道安の比丘大戒序と鼻奈耶序、曇無蘭の大比丘二百六十戒三部合異序、及び作者不詳とされる比丘尼戒本所出本末序、關中近出尼二種壇文夏坐雜十二事並雜事共卷前中後三記の五がある。曇無蘭は道安當時の人であり、他の二は作者を詳にしないが、前者が道安の作であることは、その文から見て殆ど疑ひがなく、後者も道安か少くとも道安當時の人の手になると思はれる。

先づ大戒序によると、道安は襄陽より長安に移つて曇摩侍に遭ひ、その善くする律について佛念に筆寫させ、道賢譯語、慧常筆受してその年の冬に譯了したとある。即ち彼が長安に移つた建元十五年に、恐らく長安に於て比丘戒本が譯されたのであらう。前來の戒本が衆學百七であつたのに、これは百十であつたから、道安もその多きを疑つたが、僧純が丘慈から持ち歸つた比丘尼戒本と照合するに及んで、それが過多でないことを悟つたと云ふのである。比丘尼戒本については、比丘尼戒本所出本末序及び關中近出尼二種壇文等の記が、明かにしてゐる

が、僧純所傳の梵本につき、建元十五年長安に於て、佛念曇摩侍慧常等が譯したものである。この尼戒本には、同時に授戒法が譯されたことは、尼二種壇文の卷後の記が明かす所である。

このやうにして、比丘比丘尼の戒本が具はつたが、翌建元十九年には更に廣律が譯されて、道安は三藏完具せりと云つて歡喜した。即ち罽賓の僧耶舍の傳へた梵本により、佛提梵書、佛念傳語、曇景筆受して譯したものがそれであつて、鼻奈耶十卷として現存してゐる（大正藏經 No. 1464）。

道慈の中阿含記が、道安が譯させたとしてゐるものに、二衆從解脫從解脫緣なるものがある。從解脫は波羅提木又であつて、戒或は涙本を指すから、それは比丘比丘尼二衆の戒本と、一名戒因緣經と云はれる鼻奈耶のことを云つたものである。道慈は道安歿後の經典譯正に参加した人であるが、道安が長安で譯させた三藏聖典は、凡てこれを適確に指名してゐることが、上によつて示されるわけである。これに對すると、僧祐の記述には多少誤りが出て來て、律に關しても、十誦比丘戒本一卷及び比丘尼大戒一卷を晉簡文帝の時の譯出として出すのみで、鼻奈耶に關しては全く觸れず、又鼻奈耶序も出三藏記集中に逸してゐる。簡文帝は西紀三七一一三七二の在位であるから、道安の序が述べてゐる所と相違する。これは十誦に通じた僧祐のこととして不思議にも思はれるが、それは恐らくこれ等が譯正を見なかつた上に、羅什譯六十一卷本が完成して世に行はれるやうになつた爲め、僧祐の頃には既に失はれたのによるのであらう。

道安が長安移住後、その譯業に干與した經典は、以上の如くであるが、これを一括すれば次の如くである。

建元十五年——比丘及比丘尼戒本

建元十八年——摩訶鉢羅若波羅蜜經抄、阿毘曇心論、四阿含暮抄

建元十九年——韓婆沙、阿毘曇八犍度、鼻奈耶

建元廿一年——僧伽羅刹所集經、婆須蜜菩薩所集論、中阿含經、增一阿含經

タブーの心理

竹 中 信 常

常識的に考へてみて、或る事象を禁じたり、忌み嫌つたり、敬遠したりする場合の心情には、感情的に云つて、不快を基調とする諸々の情緒が存在すると云へるであらう。即ちその情緒とは、嫌悪・畏怖・屈從・卑下・愛着・尊敬・渴望等々である。ハッドンは「……すべし」よりは「……すべからず」の方が未開人の心理にとつては實現し易いとしてゐるが、此等不快を基調とする情緒は正にタブーの心理に適合するものと云へよう。即ち未開人にとつて、不快なる積極的手段による快への轉換より、「……すべからず」の不快の甘愛の方が安易である。従つて、すべからずを第一原理とするタブーには、すべからざる本體に對する不快が存在するのである。又この不快がすべからずの心的原因をなしてゐるのである。

然らば不快の感情はいかにして生起するのであるか。斯る問題は一般心理學の分野に於いてすら猶幾多の疑問を孕んでゐるのであるが、吾々としては感情は猶未だ生理學的分野と心理學的分野との合摺點でしか處理せざる

を得ないものとしたい。此様な見地よりするならば、感情とは感覺に對する生物の有機的反應である。それ故ヴントの三方向説を借用するならば、不快は緊張・興奮と共に生物の環境に對する積極的反抗の源泉たり得る。換言すれば、あるがまゝの存在に加へられた感覺(刺戟)に對する情緒的反應の源泉である。快は弛緩・沈靜と共に肯定であり受納である。不快は可能的否定であり拒否であらねばならない。機能心理學の教へる處に従へば、不快は生物發展の不可缺の條件である。何故なら、肯定は環境の承認を意味し永遠の安逸をもたらすが、否定は環境との争闘であり、生命維持の不斷の努力であり、限りなき向上をもたらすからである。更にもう一度機能心理學に訊ねてみよう。環境への順應には消極と積極の二部面がある。即ち前者は個體が環境に合致する事であり、後者は環境をして個體に合致せしめる事である。而して此二面がいつれの場合にも失敗するに及んでは個體は死滅する。

此様にして吾々は、不快が生命保全のために不可缺の要件である事を理解するに至るなら、それと共に、不快をもたらすものが結果的には個體の存在を危胎に導くものであると云ふ事を了承し得るであらう。斯く、不快は「すべからず」の心理、生理的原因なのである。だが然し、吾々は此様な生理的不快が直ちにタブーを決定するものであるとは主張しないであらう。そこには幾多の形態を具へた情緒の介入する事を認めねばならない。⁽²⁾吾々は回避の必然的原理を上述の如き點に置き、而してタブー態度に直接含まれる諸情緒を決定し、一の觀念體系にまで求めて行くであらう。

禁止の態度を生む最も本源的にして最も強力なる源泉は恐怖である。それは本能的な基礎を持つからでもある

が、とに角恐怖と本質的に對庶する愛情が接近を不可缺的傾向とするに對比して、向避逃走の行爲の主動力となつてゐる。従つてタブー對象に對するタブー態度の内には恐怖の情緒を主要な要素としてゐる場合が非常に多い。ホプキンスなどは「恐怖が多く、宗教的行爲の中に擴大して行くと、ポリネシアに於けるが如く、恐怖は組織されてタブーになる」と迄に云つてゐる。³勿論この多くの場合はタブー侵犯の結果に對して抱かれるものと見られる。即ち、死者の名が禁ぜられるのは、死者の名を呼ぶ事に依つて死靈がやつて來ると云ふ結果に對する恐怖である。例へばイロクオイ族では死靈は病氣の原因であり、人肉を喰ふが故に死者の名を絶對に呼ばぬ事にしてゐるが如き、⁶明かに死靈の所業についての恐怖である。然乍ら、情緒とは知覺に對する表出的反應であり、あくまでも人間心理の様態なのである。假令、恐怖が對象に對して抱かれるにしても、又はその結果に對して抱かれるにしてもそれは自發的なものなのである。吾々は茲に於いて恐怖はタブー對象そのものに對して抱かれるものである事を明示する。即ち先に擧げた例の如く、死者の名はその背後に死靈を豫想し、而も誤つて死者の名を呼んだ場合の死靈の來訪を豫想して恐怖される事は勿論である。然しそれと共に、或はそれより以前に直覺的に、死者の名そのものに對して第一義的恐怖を感じざるを得ぬ迄になつてゐる情緒移動の事實を認めねばならない。これがレギ・ブリュールの云ふ融合の法則に依るか、精神分析學で云ふ潜在意識の昇華と云ひ得るかは暫く措き、結果を豫想しての直覺的恐怖である事に相異はない。勿論死靈の悪作用と云ふ結果的豫想の基礎となるものには靈魂觀念とか屍體そのものゝ腐敗・分解作用とかに對する諸々の心理的原因の存する事は云ふまでもない。

上述の如くタブーに恐怖的要素の多いと云はれるのは、其多くはタブー侵犯の結果に對する恐怖が主調となつ

てゐるのであつて、それはタブーの心理と云ふよりはタブー態度の全般的な mental tendency であり、言ひ得るならばタブーの情操とも云ふべきものである。何故ならタブー對象其ものは必ずしも恐怖や畏怖を直接感覺的に惹起する様な形相を呈してゐるとは限らないからである。その様なタブーは知らなければ知らずに過ぎて了ふものである。通常の平凡な當り前のものとして、何等の特別な意識をも呼び起こさぬものがある。而もそれがタブーである場合がある。而も此様なタブーが未開人を死に至らしめさせしてゐるのである。然らば、此場合そのタブー對象そのものはタブーを表示する何の特異性も持たぬものであるか。此問ひに對しては二様に答へられる。その一は外觀から見た感覺的範圍ではそれに對しては何の恐怖も感ぜられるものではないと云ふ事である。然乍ら第二には、其人にとつてそれがタブーであると云ふ事が知らされた瞬間に於いて、直ちにそれは電撃の如く直感的に、何等結果に對する豫想の介入も許さぬ程直撃的に恐怖の波を捲きおこす對象となるのである。一言にして云へば、タブーは感覺されるものではなくして知覺されるものなのである。即ちタブー態度とは、感覺に依つて一律的に惹起される生理的反應ではなくして知覺に依つて發動する情緒的行爲なのである。

主要な心理的態度としてタブーの心理は恐怖に依つて色づけられてゐるが、勿論それのみではない。そこには猶幾多の要素が存在してゐる。カークパトリックは、「聖性は積極的マナと同じく畏怖と尊敬との投射である。他方に於いて、畏怖の投射は恐怖と嫌惡とを以て人や物を悪く不淨とし、此消極的マナを保持するものへの近接其他に依つて聯合した何ものかを情緒的に條件づける事に依つて同一のものとして考へられる」と云つてゐる。⁽⁶⁾即ちタブーの畏怖には嫌惡も參加してゐる事が擧げられる。だが嫌惡は屍體恐怖の一因とされる場合、間接的に協力

するものであり、畏怖の情緒に統合されてゐるものと見得るであらう。一方タプーは、尊敬・畏敬と結合する。ローマでは司祭に對して一定のタプーが規定されてゐる。ロウキ一の詳細なる研究によれば、クロイー・インディアンは戦争儀禮の最中司祭の傍らの何れか定められた一方を通過する事が禁ぜられてゐる。臺灣に於ても酋長と同席する事が禁ぜられてゐる。⁽⁶⁾其他王・長老・特權者等々に對して一般人の側からタプーを課する場合が非常に多い。⁽⁸⁾斯るタプーの心理には恐怖と云ふ様な感情的なものより以上に包括的な、觀念化された情緒的なものが多分に參加してゐる事は當然である。⁽⁹⁾勿論その内には尊嚴に感應する緊張の結果或程度の怖れも見られる。

タプーの回避、タプーの服従は上述の如くにして情緒的行爲の多様性の内に觀取される。然らば斯る情緒的態度の觀念的内容は一體いかなるものであらうか。

註一 A. C. Haddon, *Magic and Fetishism*, (1906) P. 28.

二 宇野博士・宗教民族學 (一九二九) 五一〇頁

三 E. Hopkins, *The Origin and Evolution of Religion*, (1923) P. 97.

四 G. P. Murdock, *Our Primitive Contemporaries*, (1934) pp. 11, 40, 126, 159, 278, etc. E. Bendann, *Death Customs, an analytical study of burial rites*, (1930) pp. 138—9, 144.

五 Murdock, *op. cit.*, p. 313.

六 C. Kirkpatrick, *Religion in Human Affairs*, (1929) p. 261.

七 Hopkins, *History of Religion* (1918) p. 517. : *ditto*. *Origin and Evolution of Religion*, p. 214 ff. Lowie, *Crow Indian*, (1935) p. 219. 岡田謙・原始社會 (一九三九) 六二頁。

- 八 王・司祭・酋長等に課せられるタブーは、それ等の人々の持つ社會的權力に歸せられ、タブーの政治的・社會的機能の表示せられるのが一般である。Maret, *Man in the Making, an Introduction to the Anthropology* (2ed. 1928) chap. VI. Lowie, *Primitive Society* (1920) pp. 362—3. *Primitive Religion*, (1924) pp. 80—81.
- G. Allen, *The Evolution of the Idea of God* (Thinkers' Library, 1931) pp. 165 ff. G. Freud, *Totem und Tabu, Einige Überinstimmungen im seelenleben der Wilden und der Neurotiker* (1922) ss. 56—70.
- 九 Crowley, *The Mystic Rose, a Study of Primitive Marriage and of Primitive Thought in its Bearing on Marriage*, (abridged ed., 1932) p. 28 には pain, anger, fear, love 等を擧げている。

二

タブーの本質を求めてマナ觀念に至る道程は既に多くの先學に依つて試みられてゐる。事物・現象・行爲がタブーされるのはこれ等の内に存在するマナを怖れての結果であるとされてゐる。マナ觀念の大成者マレットは、タブーが消極的超自然力であり、それは又従つて消極的マナでもあるとしてゐる。⁽¹⁾ 又ウォリスはアルゴンキン部族のオレンダ (orenda) なる觀念はマナとタブーの兩方を包含してゐると報告してゐる。⁽²⁾ 此様にタブーがタブーたるためには通常のものとは異つた何等かの能動的力の觀念を必要とし、それがマナなる名の下に明示せられる事も一應の理論である。タブー對象がマナを持つから之を恐れ回避するのであるとは一般に云はれて居り、レーマンは効果力と状態との關係でマナとタブーとを連結してゐる。⁽³⁾ いづれにしてもタブーがマナを本質的要素としてゐる事には異論はないと思はれるが、宗教的タブーや呪術的タブーの場合にはそれでよいとされるけれど、

民間傳承のタブーに於ては必ずしもマナ觀念のみがタブーの本質を決定してゐるものとは云ひ得ない。例へば佐渡郡加茂村大字羽吉の羽黒神社の氏子は鮑を食はない。と云ふのは、此羽黒神はもと出羽の國から移つたものであるが、其時鮑に乗つて海を渡つたといふ傳説があるからであるとしてゐる。斯る例證は民間傳承中から澤山に引用し得るものであるが、其等の大部分には直接マナと見らるべきものが原因に付囁かれてゐない。尤も民間傳承のタブーは非常に教訓的色彩を持つたものとされる故、必ずしも嚴密な意味でのタブーとして茲に同列に論ずる事は不適當かも知れぬが、タブーとマナの關係に關する點に於いて、一應は留意すべき處であらう。此様にタブーは民間傳承のタブーを除いては必ずマナ乃至はマナの威力的な觀念を内包してゐるが、反對にマナは必ずしもタブーされるとは限らない。即ち赤松博士も既に述べて居られる如く、マナとタブーとは同一性質のものではなく、そこには少くとも種と屬との關係が認められねばならない。⁽⁶⁾

吾々は茲に於いてタブーに含まれる神聖觀念にまで到達する事となつた。何故なら、マナはそれのみでは單なる力の觀念であり宗教的價值を持つものとはされない。マナはタブーなる心的機能を主要なる態度とする規範意識に依つて取りかこまれ、分離され、隔離されて始めてそこに宗教的な意義を得るのである。マナは一般に超越的な非人格的な力の觀念とされるのであるが、斯る觀念が現實の生活部面に一の規準として宗教的に作用をなすにはマナ圈の設定が行はねばならず、之はマナ觀念を内包するタブーに依らねばならない。換言すればマナはタブーによる隔離に依つて俗との分離の故に隔絶性を得、而してこゝに獨自な聖性を得るのである。デュルケムは聖と俗の二つの世界を互に隔てて維持して置くためには體系的な處置が必要であり、こゝに此二つの生活様

式が意識内で混淆せぬ様にタブーする理由が存するのであるとしてゐる。屍體處置に關して多大の貢獻をなしたベンダンはファーネルに據つて、holyness と cleanliness とはタブーから生起し、而もタブーと同一であると結論してゐる。⁹⁾かくの如くマナはタブーに本質的機能を與へ、然もそれから本質的屬性を承けてゐると云ふ事が出来る。先述せる如く、マナは力の觀念であり、その力の觀念の原質は凡俗とは異つた何等か異常な合理ならざる神秘なものについての觀念から湧出する。⁹⁾かくて吾々はタブー態度の觀念的内容の本源を神聖觀念との聯關に於いて探求せねばならない。¹⁰⁾

タブーの價值的屬性は、從來・聖・汚・凡・淨に類別せられて來た。然し斯る類別はタブーがその機能的本質とする神聖觀念の一々に反映して結果するものである。例へばハワイに於いては酋長は近親相姦をタブーとしな¹¹⁾い。即ちそれは酋長の聖性と相姦の不淨とが同一源泉だからである。即ちそこには何等聖汚の區分は認められず、等しく何等か異常なるものと謂ふ觀念が存在し、それに對する戒慎が存するのみなのである。然るに神聖觀念は分化する。此間の過程については先學の價値ある論說に傾聽する事とするが、¹²⁾此分化に伴つてタブー對象に對する觀念内容にも或程度の分化が生ずる事は當然である。即ち神・王・司祭・酋長・トーテムに關するタブーの心理は、屍體・血・女性・殺人者等のタブーに抱かれる恐怖・嫌惡と無條件的に同一のものではない。前者が聖俗の關係に於いてタブーされるからにはそこに尊敬・畏怖・敬虔・愛情・渴迎等々の心理の存在する事は勿論であらう。トーテム動物の禁食はそれ等動物がトーテム儀式に依つてもちきたす處の positive virtue によるものである。而してそれ等トーテム記號は聖なるものとして現はされてゐるのである。¹³⁾トーテムが親縁關係を以つて説

明される以上、此タブーの心理は單なる恐怖ではない。トーテムの宗教性に對して否定的態度を採つて居られる桑由博士も、トーテム・タブーが普遍的であるのはトーテムに對する畏敬の結果であるとされてゐる。⁽¹⁴⁾ またヤーヴェの聖櫃について起つた事件は聖性に對するタブーの顯著な例として屢々引用されてゐる。而もプラットはヤーヴェの聖性を此點に於いて主張してゐる程である。⁽¹⁵⁾ 此等はいづれも聖性を主要な屬性としたタブーと云ひ得るであらう。その反面にこれとは反對の内容を持つタブーをも吾々は多く引用する事が出来る。その最も顯著なものは屍體と性關係とについてのものである。フィジー諸島では自然に死んだ者の遺骸にふれたものは *defilement* の故に *Yambo* であり、數日の間自分の手で食物にふれる事が許されない。⁽¹⁶⁾ 亦月經の血程未開人にとつて *uncleanness* なものはなく、従つてその場合の婦人は *"poison"* であるとされる。而もこの *"poison"* なる觀念は死をもたらず呪術的超自然的力を持つものとされてゐるのである。⁽¹⁷⁾ それ故月經中の婦人は勿論交接後の婦人も不淨であるとしてタブーを課せられるのである。⁽¹⁸⁾

タブーの觀念内容を此様に類別し得るのはその本質たる神聖觀念の分化に依るのであらう。赤松博士は次の如く云はれる。「原始社會に於ては神の如き王や酋長若くは僧侶に依て嚴守される清淨なる祭儀の規則と、殺人者や喪に服する者や産褥にある婦人、發情期の處女、獵夫漁夫等に依つて夫々守られねばならぬ禁制とは多くの點に於て一致してゐる。吾々文化人に取つては斯の如き種々の境遇にある人々はその性質に於て全く異なり、或者は神聖視され、他の者は不淨視されるが、原始民族は斯る區別を認めず淨不淨の觀念は未だ分化してなかつた」⁽¹⁹⁾ と。斯る清淨未分の状態はタブー態度の心理的内容を一律に不快に求めた吾々の主張と合致するものであるが、心的

態度としてそこに若干の情緒的心理を認める場合、本質たる神聖觀念が未分混一の場合とはに角として、いくらかでも聖汚に準ずる差別觀の見られる以上、タブー心理の情緒的色彩も亦何等かの方向的差異をおびるに至るであらう。こゝで吾々は神聖觀念の分化とタブー情緒の類型化を併行的に考へるべき根基を示唆するものである。

註一 R. R. Marett, *The Threshold of Religion* (1914), pp. 99—100.

二 W. P. Wallies, *An Introduction to the Anthropology*, (1926) p. 276.

三 R. Lehman, *Mana, der Begriff des "ausserordentlich Wirkungsvollen" bei Südseevölkern*, (1922) p. 67

四 中山太郎編・日本民俗學辭典(一九四一)五九頁・上。

五 柳田國男・民間傳承論(一九三四)二八〇—二八二頁及び拙稿「禁忌習俗の作成と變化」心理學研究第十七卷三・四輯。

六 赤松博士・輓近宗教學說の研究(一九二九)三二二頁。

七 Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, (tran. by Swain) p. 320.

八 Bendann, *Death Customs*, p. 190.

九 赤松博士・上掲書二八四頁。

一〇 デュルケームは聖性の屬性として、排斥・傳播・揮發の三つを擧げてゐる。(op. cit., p. 318) 而して此等の屬性はいづれもそのまゝタブーの本源的な原理を構成してゐるものである。即ちタブーの排斥・傳播・揮發はその本質として聖性の屬性なのである。他方フロイドはタブー風習と強迫神經症との徴候的一致點として、矢張り此三屬性を擧げてゐる。(Totem und Tabu, s. 39).

一一 Raderiff-Brown, *Taboo*, (1939) pp. 17—18.

- 一二 赤松博士・上掲書(特に神聖觀念論)原田敏明・「神聖觀念の分化」(宗教研究新六の四)
- 一三 Durkheim, *op. cit.*, p. 222.
- 一四 桑田博士・靈魂信仰と祖先崇拜(一九一六)七三頁。
- 一五 J. B. Pratt, *The Psychology of Religious Belief*, (1907) p. 118.
- 一六 Fison, *Tales from Old Fiji*, (1904) p. 163.
- 一七 Levy-Brühl, *Primitives and the Supernatural*. (tran. by L. A. Clare, 1935) p. 305 拙稿「宗教に於ける血の意味」大正大學々報三十二—三十三輯を参照されし。
- 一八 *Ibid.*, p. 324. Frazer, *Golden Bough*, *Cambridge ed.*, 1932) pp. 307—300. ケルケームは聖觀念を好意的なものと惡意的なものに二分して、それ／＼にタブーの類範を求めたる。(op. cit., p. 409)
- 一九 赤松博士・上掲書 二八八—九、三〇二頁。

三

タブーを心理發生的に跡付ける場合に於いては大體三つの道標が與へられる。即ち宗教的發生と社會的發生と道德的發生とである。フレーザーは簡明に直言する。「禁制の本質は社會的に見るべきものでなく宗教的に見るべきものである。禁制は立法者の造つたものではなくアニミズムの信仰から漸次生じたものである⁽¹⁾。即ちタブー對象へのアニミスティックな觀念がこれにタブー的態度をとらしめるに至つたのであらう。カルステンは此立場を繼承して、タブー本質を低級文化に於いてはむしろ人格的であるととしてデーモン的に見、少くとも典型的な

形に於いてはタブーはアニミズム的な起源にこそよるとしてゐる。⁽²⁾ 一般論的に云つてアニミズムは合理性と非理性との二つの致命的缺點を持つてゐるが、タブーの場合も亦アニミズム起源を到底承認し得ぬ事は、タブーに必ずしも靈魂觀念が先在してゐるとは云へぬからである。近親相姦のタブーには靈魂的なものは存在すると云ひ得ない。又性別に依るタブー、職業に關するタブーも同前である。此様にアニミズムはそれのみでは決してタブーの發生原因とはなり得ぬものである。他方ヴァントはタブー發生に關して二つの點を異つた著書に於いて述べてゐる。その一は大著民族心理學に於いて主張せるもので「時と處との背後に名狀しがたい多様な變化をなすタブー禁制 (Tabuverboten) がある」と云ふ信仰は *hüte dich vor dem Zorn der Dämonen*. する事から發生する」と云つてゐる。⁽³⁾ 他の一つは一九二二年に立場と見方とを變へて要約した「綱要」に於ける主張で、それによるとタブーはトーテム時代にトーテム崇拜から生じたものであるとしてゐる。即ちタブーは *Ehrfurcht* (Awe) と *Abscheu* (Aversion) の源泉 *Scheu* (Fear) から發生する。然し實際に斯る感情を誘起する現實的な對象はトイアム動物である様に思へる。即ちトーテム動物に對してタブー觀念が最初に抱かれたものであるとするのである。⁽⁴⁾ 而もヴァントによれば斯くトーテムより發したタブーも、タブーの最高段階に達したポリネシアに於いては最初の形式即ちトーテム・タブーは消失して、場所とか對象とか名前・人及び財産等に移つてしまつてゐるのである。⁽⁵⁾ タイラーの修大成者としてのヴァントがデーモン信仰を基本形態とした事は了承し得るが、然らば彼はトイアム理論をも茲に求めて「綱要」の論旨を構成したのであらうか。彼によれば、トーテムは一つの時代的社會制度であつてそれ自體宗教ではないのである。即ちそれはアニミズムと直接關係を持つものであり、⁽⁶⁾ その關係にこそ

トーテミズムの宗教性が發生するのであるとする。然しアニミズム自体が既に修正を必要とせられてゐる以上、ワントのタブー發生理論もそのまゝでは承認しがたい事は云ふ迄もない。更にまたフロイドもタブーの實質的起源をトーテム・タブーに求めてゐる。彼によれば、タブーは古代の禁制であつて原始人の時代に外部から強いられたものであり、これが社會的傳承の内に強化され組織化されたものである。と云ふのはタブーが原始的快感に對する禁制と云ふ感情の雙存性によるものであるからだとしてゐる。而も此最初に外部から原始人に與へられた禁制は最も強き欲望たるトーテミズムの二原則だつたのであるとしてゐる。然し吾々は此理論にも當然首肯し得るものではない。此様なトーテム起源説はタブー現象が極度に全般的な現象であると云ふ理由から否定せらるべきである。⁸⁾

ホプキンスはむしろ宗教に先行するものとして、「回避さるべき對象及行爲は單に何か恐しいものであるにすぎず、タブーされる状態は呪はれたものと聖性なもの、惡魔的なものと神的なものとの間の形式的な區別に先行するものをあらはす」と云ふ。⁹⁾それは一つの既存觀念の内部から一元的に派生するものではなくして、何等かの觀念的因子が外部的壓力によつて凝集され固定され形式せしめられたものである。即ち個人との相對的意味に於ける社會的成因のもとに定形された受動的觀念である。こゝにタブーの社會的發生の理論が横はつてゐるのである。ムーアによれば、タブーは本源的には宗教的でも道德的でもない。たゞそれに精靈乃至神の觀念が加はつた時のみ宗教的となり、慣習違反に對して外部社會の制裁が加へられる時に道德的となる。そしてこれと同じくタブーの社會性と云ふものは禁制それ自体にあるとしてゐる。¹⁰⁾而もタブーの本義が此禁制にあるのではな

くしてその價值的結果たる制裁にあるとしてゐる事は吾々の立場としては一應注意せねばならぬ處であるが、吾の立場が心理的であるのと彼の立場が歴史的であるのとの對比に於いて此課題は解決し得る事とならう。とに角アムーによればタブーは二次的にもせよ社會性を持つものであるとせられるが、之を一步進めてウッドバーンは次の如くに云つてゐる。「最初にはタブーは特に道徳的でも宗教的でもなかつた。たゞ單に社會的慣例と社會的權威の結節(articulation)にすぎなかつた。時がたつにつれて純粹に人間的尊敬の對象と超人間についての集團概念と聯關する對象とに區分せられると共に、タブーなる語に集團的慣習の保存と云ふ意義が附加せられるに至つた。」⁽¹¹⁾これと同様な事を社會心理學者なるマーチンも云つてゐるが、然し usage とか custom とかを廣義に解すると結局それは道徳的起源説にも合摺して來る事となる。即ち社會心理學的に云つて、社會||慣習||道徳は不可分の關係にあるものであり、特にこれが未開心惟に於いては緊密に結合してゐるからである。特にムアアの指摘してゐる様に、タブーをその結果、即ち制裁の點から見ると個人の上位にするより以上に強力なものでなければならず、然も亦、タブー侵犯の罰は連體的な場合がある。⁽¹²⁾従つてタブーの社會的發生はマレットの「タブーは初めは社會的遺傳の構成部分たる慣習の事柄であつて、個人の習慣についての事柄ではない」と云ふ言葉にまで到達する。⁽¹⁴⁾要するにタブーは他の宗教的行事と共に「本質的に道徳的である。それは單にタブーと云ふものが精靈的能力に對する人間の服従を表示するからのみでなく、タブーが社會的安寧のために人間の個人の幸福を犠牲にさせるからでもある」のであり、個人を超越した社會的規正である故、其發生も亦當然此線に沿つて求めらるべきである。即ち禁止の原理はデュルケームによれば次の如くである。聖なる集合體と俗なる自己

との對立に於いては激しい相剋が起る。其場合意識面に現實にあらはれるのは一方が一方に對する排斥であり他方の禁止である。茲にタブー原理の源泉があり、而も聖とは宗教の本質であり個人に對する社會なのである。⁽¹⁶⁾一言に要約すれば、禁止發生は聖俗の區分に始まるのである。⁽¹⁷⁾

然し吾々の求めるのは斯る區分による發生ではなく何故に區分するかである。社會的安寧のために何故個人の慰安を犠牲にせねばならぬのであるか。そこには既に禁止するための禁止の理由としての既存觀念があるのではないか。これを慣習に求めて行つたのがエームスである。タブーとは慣習から離れる事である。即ち原始人とつて習慣以外のものは異常であり、此奇異に對する觀念が精靈であり、その態度がタブーであるとしてゐる。⁽¹⁸⁾而して原始に於いては倫理的觀念によるよりも、慣習の作成する潜在意識の作用に依つて道德觀念が二次的に發生する場合が多い。原始社會に於ける慣習は權威をさえ持つてゐる。⁽¹⁹⁾慣習がその保守性の故に異常に對して禁止の態度に出ると云ふ事はエームスと共に主張し得る處である。だが然らばタブーとは慣習をそれる事に起因するのか、異常感の内に湧出するののか。前者にこれを求めるとするならば未開人に慣習以外の事、強いて云へば慣習以上の事を望み得ない。そこには積極的な生活行爲が認められない。タブーがその權威を増せば増す程未開人の生活は固陋に陥り絶滅に瀕する。無論未開人が吾々文化人よりは慣習を權威的にさえ重視して其枷のもとに生きて來た事は認める。その故にこそ未開なのでもある。然しそれは結局に於いて相對的なものであり、未開人にも猶亦發達はあり、従つて未開社會にも發展は存在する。タブー自體についても、首長・長老・老人等には例外が設けられ、又特殊の狀況に於いてはタブーは除去される。⁽²⁰⁾更に拂淨と云ふ顯著な事實も存在してゐるのである。

此様にしてタブーを慣習の逸脱にのみ求める事は不可能である。

抑々タブーは宗教生活に於いて積極性に相對する對立觀念として普遍的なものであり、それ故にこれを一二の固固的な發生理論に求める事は不可能である。⁽²³⁾吾々の辿らんとする方途も亦畢竟この難を免れる事は出来ぬが、デュルケームの附帶的承認を俟つて心理的究明を試みたい。⁽²⁴⁾

タブーの本質を心的態度に求める關係上タブー對象についての考察は他日を期し、たゞ斯る心的態度を惹起せしめる事物の屬性をラッドに據つて、聖性・不可知性・不現性とに規定してもよいであらう。⁽²⁵⁾勿論タブー對象の本質は前述の如く神聖觀念であり、此神聖觀念を内包する事物に對する禁忌態度がタブーである。宗教の本質を神聖觀念に求め、それに對する心理的反應を畏怖とする立場が多くとられてゐる昨今、一應の注意を此上に加へねばならない。蓋し畏敬とは禁止的感情にして人間行爲の阻止を特質とする。⁽²⁶⁾畏敬それ自體の心理學的究明は宇野博士の「宗教學」に盡くされてゐるが、概括的に云つて畏敬感は情操的な差別感である。自己と對象とに實質的差異を認め、これに對する屈從的態度を内包するものである。無論その内には愛・尊敬・卑下・恐怖・渴迎等の心理的要素が見られる。然し此等を神祕感に一括してこれに差別的心的態度を以つて色彩づけたものである。⁽²⁷⁾此差別感・差異感を極度に強調してそこにタブー發生の根源を求めたのがデュルケームである。⁽²⁸⁾然乍ら彼に於いては茲に至る手段が當然社會學的である事は周知の如くである。然し畏敬感のみでは禁止的心理は發生するがそれは一回的のものであり、衝動的のものであつて禁制とは云ひ得ないものである。いはんやタブーに付隨する制裁を説明する事は出来ない。

戒慎とか禁止とか回避とかの態度は恐怖・畏懼・尊敬・嫌惡等の心的原因から成立し得る。然乍ら此等の心的原因による行爲は衝動的なものであり反射的なものとも云ひ得る。グループが無上命法的に峻嚴な規律を持つ所以は或は此人間本具の心的傾向に求め得るかも知れない。²⁸⁾ だがそれが概念的に規定されて生活規範として有機的に作用するためには慣習に依つて制度化せられねばならない。赤松博士は神聖觀念の個體化を、(1) 生活意志による一對象への注意の集中と、(2) 集合表象の定形による定相、の二つの原理に求めて居られる。²⁹⁾ 而もグループはそのグループ對象が個體化されてのみ規範性を以つて獨立するのである。³⁰⁾ 従つてグループなるためにはまづグループ對象に生活關心即ち諸情緒が惹起集中されねばならぬ。而もそれが集團に於いて客觀的に表象されねばならぬのである。更に又斯く客觀化せられる事に依つてグループの規律は外部的に強化せられて來るのである。

慣習は未開社會の法律でもある。³¹⁾ が、それは外部的制約(裁)よりも内部的苦惱を基本原理としてゐる。慣習とは集團(共同體)の習慣である。成員個々の要素が有機的に集團全般に關聯する如き共同體に於いては、あたかも個人に於ける habit と同様のものが成立する。これが custom なのである。即ち有機的脉絡を持つ共同體に於いては個的生命に於けると同様に心理的節約が行はれ、一定の行動様式が外部的な社會的制扼となつてその成員を規正する。而して此制扼は個に對する全のものであり、無上であり、絶對である。³²⁾ 其社會自體の權威が嚴存し、猶且つ成員の個人意識の未發達の間はそれが存續する。³³⁾ 個人的習慣と社會的習慣とは相即の關係にある。それ故個人に於ける習慣の過誤が注意を惹起するのと同じく社會的習慣の逸脱は輿論を刺戟する。エームスは此點にグループの心理的起源を求めて慣習と禁制の相關を主張した。³⁴⁾ 今それを敷衍するならば、グループとは慣習を逸

脱する事である。何故ならば未開人の固定した觀念に於いては慣習以外のものは異常なものであり、異常は恐るべきものだからである。だが吾々は此點以後に於いてエームスと袂を分たねばならない。換言すれば、エームスは茲に終止符を打つたのであるが吾々は更に前進するであらう。即ち慣習逸脱による共同體の意識化と、個人内部に起るべき違反に對する恐怖である。個人の慣習の過誤と同じく社會的慣習の逸脱は共同體自體の意識に不快を與へる。輿論や制裁の根基に共同體自體の不快感を承認せねばならない。此事は個人のタブー侵犯が一定の集團全般に影響を及ぼす事からも云ひ得る。⁽³⁶⁾更に又此事は、全般的とは云ひ難いが、タブーの種類のかん、及び共同體の緊密度のかんに依つてタブー觀念に權威をもたらし、且つタブー制度を強化するに役立つてゐるものである。或は又共同體自體が戒慎の態度を以つてタブー對象に對するにも至る。一方個人は慣習の過誤・逸脱を異常不合理のみに依つて恐れるのではない。對象に對する斯る情緒は内心に求めれば馴れに反する不快感である。而もそれは個人習慣の過誤と全く同一の心情を提起する。一つの觀念的な情緒となる以前の生理的感情である。エームスよりは一步進んで此點にタブー發生の一因を求めたい。その上に又斯る慣習自體一の權威となり拘束となる處に慣習に對する畏怖が生れ、それが又反復せられて二乗の力でタブーを固定化し強力化して行く。此慣習逸脱の不快感が權威的に拘束され慣習化される處に眞の意味のタブーが存するのである。不快感と云ふ語をより廣義に解して意識的事實とするならば interest とも云ふべき一の意識的態度ともなり、此意味でラドクリフ・ブラウンの云々 Ritual Value なる觀念で説明する事も可能となるであらう。⁽³⁷⁾彼の機能主義的人類學説をそのままに援用する事には多くの危険を伴ふのは勿論であるが、一つの見方として注目すべき必要はあらう。

上述に於ける論旨を以て、吾々が無條件にタブーの慣習起源を主張するものでない事は明かであらう。前述せる如くタブーの觀念的本質は神聖觀念である。タブー對象には功利的目的觀はその原意に於いては含まれてゐ⁽⁸⁶⁾。寧ろ本源的には畏敬感が存する事を主張するものである。畏敬を心理的本質とした慣習的行動型式にタブーは發生するのである。一方レギ・ブリュールは何等かの異常變異な事象に對する説明的原理として、未開人はタブー侵犯に之を求め、之を原因としてその結果を事前に遂行するものであるとしてゐる⁽⁸⁷⁾。彼の未開心理の特異性を考へる時、此タブー理論にも教へらるべき多くの示唆を見るのであるが、變調と云ふ事自體が未開心性の保守性を認めての上である以上、上述の慣習論の逆を行くものとして注目するに止めよう。

註 1 cf. Ames, *The Psychology of Religious Experience*, (1910) p. 53.

II Karsten, *Origin of Religion*, (1935) p. 67.

III W. Wundt, *Völkerpsychologie*, Bd. III. *Myth und Religion*, Erster Teil, (III aufl. 1920) ss. 398—399.

IV W. Wundt, *Elemente der Völkerpsychologie*, Grundlinien einer psychologischen Entwicklungsgeschichte der Menschheit, (II aufl. 1913) S. 192.

V *ibid.*, S. 132.

VI *ibid.*, d. 191.

VII Freud, *Totem und Tabu*, SS. 42—3.

VIII 宇野博士・宗教民族學、四九九頁。

IX Hopkins, *The Origin and Evolution of Religion*, pp. 97—8.

- 10 G. F. Moore, *The Birth and Growth of Religion*, (1923) pp. 71. f.
- 11 A. S. Woodburne, *The Religious Attitude, a psychological Study of its Differentiation* (1927) p. 238.
- 111 E. D. Martin, *Psychology*, (1924) p. 81.
- 113 岡田謙・原始社會六五頁 R. Lowie, *Primitive Society*, (1920) p. 414.
- 114 E. R. E. XII, p. 183.
- 115 B. Malinowski, *The Foundation of Faith and Moral*. (1927) p. 7.
- 116 Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, pp. 37, 70, etc.
- 117 *Ibid.*, pp. 317 ff.
- 118 Ames, *op. cit.*, pp. 51, 56.
- 119 *Ibid.*, p. 108.
- 120 キング(寺澤・高橋譯) 宗教の發達・三六六、三九六頁。
- 121 加藤一夫・「原始社會の研究」(大思想エンサイクロペディア・社會學・二) 三四一—三四六頁
- 122 飢饉の場合とか生活必需品とかは除外をわづらぬ (Kirkpatrick, *Religion in Human Affairs*, 1929, p. 260.
- Howitt, *The Native Tribes of South-East Australia*, 1904, pp. 145, 147. Spencer and Gillen, *The Native Tribes of Central Australia*, 1899, p. 202) 他方老婦や酋長等は食物タナーから解放され、トリーナト・タナーを課せられたりなり。(Lowie, *Primitive Society*, p. 264. Howitt, *op. cit.*, p. 168)
- 123 宇野博士・上掲書・五一〇頁
- 124 「すべての宗教は、最も荒唐なものであつても、ある意味から唯心論的である。何となれば、宗教が動かすところの威力は何にもまして精神的だから……」(Durkheim, *op. cit.*, 419—420.

- 二五 G. T. Ladd, *The Philosophy of Religion*, (1909) vol. I, p. 37.
- 二六 Durkheim, *op. cit.*, p. 317. F. B. Jevons, *The Idea of God, in early Religion*, (1913) p. 24.
- 二七 Durkheim, *op. cit.*, p. 317 ff.
- 二八 タプラーの本源的な心的動因に關しては拙稿「宗教儀禮の衝動性」(宗教研究三の一)を参照されたし。他方ランゲは「*チユウキョウ*」の理論に反對し「an inherent tendency of the human mind」とはなく、經驗による作成であり、先行の原因に結果する偶然的成果なるもののみある事を主張してゐる。(A. Lang, *Magic and Religion*, (1901) pp. 262 ff.)
- 二九 赤松博士・晩近宗教學說の研究・三二七—八頁。
- 三〇 同 三二五、三三一頁以下。
- 三一 Sir P. Vinogradoff, *Custom and Right*, (1925) chap. I. マーチンは「*クスタム*」と「*ライツ*」を引用して慣習と道徳の關係を否認してゐる。(Psychology, p. 225) マーティン・フスキーは原始法が單なる慣習的禁止法からのみなるものでなく、未開社會にも民法の存する事を主張し、相互關係、組織的負擔、公共性、野心等をその要因としてゐる。(松井譯・原始民族の文化・第一章)
- 三二 即ち慣習は共同體を通じて後、個人を拘束するものである。(Jevons, *The Idea of God*, p. 81) それと同じく、タプラーも亦共同體によつて裏付けられる。(West and Skinner, *Psychology for Religious and Social Workers*, 1931, p. 337)
- 三三 岩波・哲學辭典四四五頁。
- 三四 W. James, *The Principles of Psychology* (1890) vol. I, p. 118.
- 三五 Ames, *op. cit.*, p. 52.

- 三六 Lowie, op. cit., p. 414. 岡田・上掲書、六五頁。
三七 Radcliffe-Brown, *Taboo*.
三八 宇野博士・宗教學(一九三一)二六九頁。
三九 Levy-Bruhl, *Primitive Mentality* pp. 266—273.

宗教關係主要文獻目錄 (自昭和十八年五月至昭和十八年七月)

著書

- 岡 邦 俊 親鸞聖人の宗教
- 三枝義夫 ショルツ宗教哲學
- 上野隆誠
- 伊藤古鑑 榮 西
- ニョラツエ シベリヤ諸民族のシャーマン教
- 牧野引一 神道說苑
- 江見清風 印度の回教徒
- 小川亮作 回教民族運動史
- ハンス・コーン 佛 陀
- 赤木俊之 大東亞の回教徒
- ヘルマン・ベック 佛 陀
- 渡邊照宏 佛 陀
- 笠間 呆 雄 大東亞の回教徒
- 山本三郎 神社と國民性
- 新約聖書 新約聖書
- 改譯委員會 第三禪宗史研究
- 宇井伯壽 宗教日本
- 鶴藤幾太 道 元
- 増永靈鳳 道 元

- 久野芳隆 眞如親王
- 中山延二 佛教に於ける時の研究
- 加藤常賢 禮の起源と其發達
- 古田紹欽譯註 興禪護國論
- 宇野圓空 宗教學通論
- 櫻井 匡 大東亞回教發展史
- 西代義治 佛教哲學の根本問題
- 村上專精 佛教唯心論
- 神子上惠龍 教行信證概觀
- 波多野精一 時と永遠
- 五十嵐祐宏 憲法十七條序說
- 佐伯好郎 支那基督教の研究 I
- 金山穆昭 日本眞言の哲學
- 柳田謙十郎 神道思潮
- 宮地直一 宗教經驗の事實
- 鈴木大拙 宗教經驗の事實

論 文 (交換雜誌による)

姉崎 正治 聖徳太子の大神理想に於ける隨機施化と

佛國建立 (帝國學士院紀事二ノ二)

關 寛之 兒童宗教の發達と迷信との關係 (同)

大 井 正 未開思惟についての若干の考察

——レヴィ・ブルユルをめぐる—— (哲學雜誌七月)

河合 陟明 本佛の哲學 (哲學研究六・七・八月號)

——特に天台に就て—— (文化五月)

酒井 三郎 國家史と世界史 (同)

——イエレミヤ記の史觀—— (同)

萩 原 擴 惟神大道の本義と宣揚(神道研究四ノ一)

城 福 勇 古道と眞心 (同)

——宣長理解の一通路—— (同)

新美 忠之 切支丹禁教立法理由考 (同)

——宗教自由則定立前史の一節—— (同)

有賀須太郎 日本に於ける神學の任務 (基督教研究二〇ノ三)

大塚 節治 基督教終末論と歴史的现实 (同)

高 橋 虔 第四エズラ書とバルクの黙示録 (同)

平田 俊春 元集の研究 (史學雜誌五・六月)

小口 偉一^{サミュエル・エム・ツワイヴァー} 譯 回教とアニミズム (同)

三品 彰英 滿鮮民族の感生型始祖神話 (同ノ六)

小倉 進平 稻と菩薩 (同一ノ七)

西光 義遵 三教交渉と王法爲本説(顯眞學報四二號)

泉 芳 環 護國思想と佛教 (同四三號)

柏原 祐義 皇道と佛道 (宗學研究二六號)

加藤 智學 佛教の眞諦と世善との關係 (同)

安井 廣度 親鸞聖人の淨土往生觀 (同)

大須賀 秀道 眞宗の本迹思想について (同)

戸松 憲千代 眞宗教學の歴史性 (同)

泉 惠 操 親鸞聖人の已證に於ける太子の啓示 (同)

淺野 顯正 廻向と云ふこと (同)

山崎 法順 厭忻の思想構造 (同)

日野 賢愷 往生の問題 (同)

山本 正文 神道的世界觀と眞宗教學 (同)

藤井貞文 宣教使の研究 (國學院雜誌五・六月)
常本憲雄 眞宗展開の歴史的理念 (眞宗同學會年報第一輯)

會報

特別行爲税の負擔について

日本出版會の雜誌配給規定により、會誌宗教研究に賦課された特別行爲税相當額は、購讀者の負擔すべき旨を指示されたため、本會にては去る九月十六日評議員會の承認を得左の如く決定した。會員各位の御承引御協力を乞ふ次第である。

一、特別行爲税相當額は年額約六十錢と算定して、從來の會費以外に六十錢を徴收すること。

二、昭和十八年度分は昭和十九年度會費と同時に徴收すること。(従つて昭和十九年度には會費の外に壹圓貳拾錢を徴收すること)。
以上

本輯寄稿者紹介

辻直四郎氏 文學博士・東京帝國大學教授

布施浩岳氏 文學博士・立正大學教授

吉滿義彦氏 東京帝國大學講師

西義雄氏 大倉精神文化研究所々員

小田原尙興氏 東北帝國大學出身

竹中 信常氏 東亞研究所囑託

西本龍山 日本僧寶の建立に就いて (同)
石崎達二 日本精神と眞宗 (同)
野上俊靜 支那に於ける胡族國家と佛教 (同)
山本正文 神道的世界觀と宗祖の教學 (同)
光本寬隆 聖德皇の三教統合の大業に就いて (同)
羽塚堅子 集諸經禮懺儀の研究 (同)
柏原祐義 皇道と佛道 (同)
小島叡成 祖典に於ける「和讚」及び「消息」の位置 (同)
雲村賢淳 他力救濟の體驗構造 (同)
禿 諱住 眞宗の日本的性格 (同)
舟橋一哉 阿倉に於ける信と智の關係 (同)
松見得忍 天台觀心よりみたる觀經の觀法 (同)
舟橋水哉 無表業に就いて (同)
河野雲集 「明難品」の十甚深について (同)
春日禮智 支那佛教史上の龍門 (同)