

## 宗教学五十年の歩み

——東京大学宗教学講座創設五十年を記念して——

小 口 偉 一

一  
独立科学の歴史として、五十年の歩みは決して長いものではない。日本の大学に（それも一大学に）宗教学の講座が開設されてから五十年になる、というだけでは、あまり意味があるとはいえないかもしれない。しかし、この五十年の間に、宗教現象を研究する学問としての宗教学は、とくに日本においては大きな転換をした。ある意味では、それは学問領域の縮小になったのであるが、それだけにまた、独立科学としての性格を明瞭にしたことにもなる。

一九〇五年（明治三十八年）に東京帝国大学文科大学に宗教学講座がおかれ、姉崎正治がこれを担任した——記録的には、このようなことにすぎないけれども、学史的には、この年に突如として宗教学が成立したわけではない。宗教学の成立といえば、外国においても、マックス・ミュラーによつて「宗教学」という言葉の使用された一八七〇年が記憶されている。だが、「宗教学」という表現だけを重要視するならば、それ以前にも、ノアクやテルレによつて取扱われているし、すでに十九世紀の初頭には、この文字が見えている。およそ学問の歴史として重要視すべきことは、それがどのような内容をもつて展開したかという点である。「宗教学」という名称は用いられていても、その内容がすこしも科学的でないようなものが、今日でも行われている実情である。逆にいえば、宗教学とはいわなくと

も、宗教の科学的研究は、すでにそれ以前において、存在していたにちがいない。また漠然とした宗教の研究から、科学的な研究がどのようにして発展したか、という点も顧慮されねばならない。したがつてわれわれは、宗教学の歴史にとくに注目すべきである。

## 二

日本の大学における宗教学の歴史は、明治初年の帝国大学における仏教典籍の講義にはじまり、次いで井上哲次郎の「比較宗教」を経て、姉崎正治の「宗教学」にいたる過程をとるが、名前から見れば、井上円了の「實際的宗教学・理論的宗教学」が一八八七年（明治二十年）に出ている。当時、世間的には、宗教学者といえど特定の宗教を研究する宗教家のことであつた。<sup>(1)</sup>しかし、宗教の科学的研究は、まず宗教家でない学者によつて推進されたといえよう。これには当時の進化的な社会学が大きな影響を与えている。たとえバペンサーの『宗教進化論』の翻譯（高橋造郎訳・一八八六年）も刊行されたが、これよりさき一八八三年（明治十六年）には有賀長雄の『宗教進化論』が刊行されている。これによると、宗教の根本は幽顕二体の觀念であり、あらゆる宗教的行為は祖先の亡霊に対する恐怖から進化したものである。人体は幽（すなわち魂魄）と顯（すなわち身体）とから成り、魂魄は身体を遊離することができ、この遊離によつて死がもたらされる。人間現象はすべて亡霊や鬼神の仕事と考えられ、逆にこれを利用する占術や呪詛も主じた。宗教形態としては祖先教が最も原初的で、これから派生したものに、偶像教、凡物教、動物教、植物教、自然物教等がある。鬼神誌時代といふべき原始時代は、専制君主制の祭政一致で、天下の平定統一によつて祭政分離が行われ、これによつて天下は再び戦国擾亂の世となる。これを泰平にするのに役立ったのは祖師による教理であり、同じ教理を信奉する者によつて集會機關としての教会が成立する。しかしこれが勢力をえると、教理の形式化と教会の腐敗となり、宗教革命にいたる。旧教に対する新教の戦がこれである。だが新教の異宗寛容の態

度は、結局は宗教を人間の思想に從屬させることになり、これを調整するために道理に拠らねばならなくなる。けれども、何が道理であり、何がそうでないかを決定するためには、また道理に拠らねばならない。つまり宗教を決定するものは哲学にほかならないことになる。

有賀長雄は、右のように未成熟な用語でスペンサーを祖述した。このような見解は当時の知識層にはうけいれられなかったかもしれないが、日本の宗教学の成立には直接の影響を与えなかつたようである。しかし、宗教現象を「發達」という進化主義的な立場からとらえようとする態度は一般的であつたといえよう。<sup>(2)</sup>進化とか發達という点で、宗教学の好対象になつたのは、仏教やキリスト教であつた。姉崎正治が大学院での研究課題についてケーベルに相談したところ、<sup>(3)</sup>「同じ宗教を研究するならば、宗教の最上のもを研究したらい」といわれたことでもわかるが、劣等宗教とか高等宗教という表現は、その後も、ティールの学説の移植とともに、長い間学界に適用していた。そして学者が自己の信仰する宗教（ことにキリスト教の場合に顯著であるが）によつて、宗教現象を批判する態度が見られた。

一八九六年（明治二十九年）に姉崎正治とともに比較宗教学会を創立した岸本能武太は、『宗教の比較的研究』（一八九五年）や『宗教研究』（一八九九年）を著わしたが、宗教の自由研究によつて宗教の神聖なことを証しようという立場をとつている。当時の宗教界の出来事として、邪教の撲滅とか、宗教と教育との衝突問題があつた。これらに対する学者や有識者の発言がもたなつて、宗教研究も着目されるようになった。宗教家の意見としては、信仰は神聖なもので學問の範圍外にあるといふのもあつた。岸本能武太は、これに反対し、宗教の存在とその尊嚴は自由研究によつてのみ維持される、と説いた。もし自由研究がないならば、どうして宗教と迷信とを区別しうるのであるか、と論じ、また宗教は理性の發達しなかつた時代の産物で、理性の發達した今日よりすれば、すべて迷信であり、迷信である宗教は研究の対象たりえない、というような見解に対しては、宗教が仮に迷信であるにしても、社会において大

きな地位をしめているのであるから学者はこれを放置すべきではない。のみならず宗教は進化するものであるから、今後の宗教を迷信といえるかどうかは疑問であると説いた。この二著では、前者にはキリスト教中心の思想が見え、後者においてはじめて学問的態度が確立したといえよう。とくにその功績は、宗教哲学と経験科学としての宗教学・宗教史とを区別した点である。すなわち「宗教そのものと諸宗教」という項目をたて、前者は宗教を事実に即して研究するのではなく、個々の事実を離れて多くの宗教から宗教の根本的原理を抽象し、これについて哲学的な研究をするものであるとし、後者は個々の事実を基礎として、あらゆる宗教の性質、起原、歴史等を研究するものであるとした。個々の事実に基づいて研究する場合、世界の諸宗教について見なければならぬが、その方法には、比較的研究法、進化的研究法、分類的研究法、根本的研究法の四方法がある。比較的研究は、キリスト教を含めてすべての宗教を同一線上で比較すること、進化的研究は、人類が進化するものであれば、人事の一つである宗教も進化するという理論に立つて、各地の種々の宗教が種々の段階を形成している点を研究する。分類的研究の理想的方法には、包容的であること、分類の綱目は重複せぬこと、公平に綱目を立てること、宗教の本領を標準とすること、綱目が進化的であること、の五資格が必要であり、根本的研究とは、宗教の本領を発見することで、その中には宗教の本質と聖經、信条、儀式との関係も含まれ、これを発見するためには、「宗教本質発見の間接法」により、宗教を美術、道徳、科学、哲学等と比較し、宗教がこれらと同一でないことを発見する方法をとるべきことを述べた。

右のような論述は、方法論的には必ずしも高い水準を示すものではなく、学問的常識にすぎないけれども、おそらく当時としては注目すべきものであつたにちがいない。しかしそれ以上に看過しえないのは、宗教学の内容を整理してこの学問の分科を確立した姉崎正治の業績である。一八九八年に、ハルトマンの『宗教哲学』を翻訳し、これによつて示唆されたという『比較宗教学——一名宗教学概論』(一八九八年)は、今日の宗教学の特殊部門に継承される領域

をはじめて開いたものである。<sup>(4)</sup>ここでは、宗教心理学、宗教倫理学、宗教社会学、宗教病理学の四部門がとりあげられたが、まず宗教を定義して、人間精神が自己の有限な生命力以上の偉大な勢力を渴望して、これと人格的交渉を結ぶ心的機能の発表であるとなし、このような心的機能とその社会的・歴史的発表のあらゆる方面を觀察して、包括的に宗教現象を研究して、これに説明を与え、その普遍的特性をとらえるのが宗教学の目的であるとした。そして第一の手段として宗教意識の研究たる宗教心理学を措定した。宗教倫理学は、宗教意識の意志的発現の部面を担当するので、儀礼の研究もここに包括される。宗教社会学は、社会的勢力としての宗教を研究するが、とりわけ宗教と社会との關係が問題になる。宗教病理学は、正信と迷信との区別などを研究するのではなく、宗教意識の一部におこる偏重の亢進と減退のような病的現象を研究するものである。

姉崎正治は明治年間において、このほかに『印度宗教史』(一八九七年)をはじめ多数の著書を出したが、それらは主として仏教に関するものであつた。われわれは、これと対比して、のちに専ら神道の研究に従事した加藤玄智の貢獻についても触れねばならない。一九〇一年にメンジースの『世界宗教史』を翻譯刊行し、とくに宗教史に関心を寄せていた加藤玄智は、その『宗教学』(一九一二年)で、宗教学のとるべき科学的方法が心理学的發達史的方法であることを明かにし、宗教学と宗教哲学との相違を論じたが、その基礎にはティールの学説に依存している点がはつきり見出される。<sup>(5)</sup>しかしこの書物の特徴は、宗教史的事実の詳細な叙述にある。今日にいたるまでの宗教学の概論書の中でも、これほど克明な記述は他に見出せない。

明治年間における宗教学の研究は、きわめて少数の学者によつてなされたものであつた。東京帝国大学に続いて、京都帝国大学にも宗教学の講座が創設されたが、波多野精一によつて代表されるように、ここでは主として宗教哲学が講ぜられた。ただ、ここで見逃しえないのは、大正初期に西田幾太郎の試みた宗教学概論では、マックス・ミュラ

一、ティールはもちろん、宗教心理学から民族心理学、社会心理学におよぶ講義がなされたことである。この講義は、わずか一年で終つたために、また講義の内容が公刊されなかつたために、ひろく影響を与えるところがなかつた。

翻訳書を遺して、明治年間にも、ハルトマン、メンジース、ハルナック、ケヤード、サバティエ、マックス・ミュラー、オルデンベルク、ブラット等の業績の一部が紹介された。けれどもこれらは、いずれも断片的にうけいられた。学者の恣意的な興味によるものといえよう（翻訳書に関するかぎり今日でもあまり変りはないが）。宗教学は外国から移植されたものにもがけないけれども、あまりにもばらばらであつた。そして学者は自己の専攻する特殊部門を方法論的な意味から選択するのでなく、むしろ研究対象によつて決定する方向に進んだ。このことは、学者が同時に信仰者であることによつて決定されたのかもしれない。特殊部門としては、すでに宗教心理学や宗教社会学が定立していたはずであるが、学者は宗教心理学者とか宗教社会学者になるのではなく、仏教学者とか神道学者として立つたのである。たとえば、姉崎正治は仏教学者であつたし、加藤玄智は神道学者であつた。また波多野清一は宗教哲学者ではあつたが多分にキリスト教的であつた。これらの学者をわれわれは宗教学の第一期の人々といえるとおもう。

## 註

(一) 一八八六年（明治十九年）、金樞堂発行の「明治学者鑑」という冊子には、宗教学者仏法として原坦山、島地陸窟、北島道龍、宗教学者西教として新島襄、高橋晋良、押川方義の名が見えている。

(二) 姉崎正治は、一八九六年（明治二十九年）に大学を卒業したが、宗教学を専攻するにいたつた事情を次のように語っている。「六学では所謂印哲の方向で、その方の先生には皆ついた。しかしまだはつきり宗教とはきめていなかつた。そこへ、明治二十七年か八年の冬に、三崎の実験所へ行き、帰りに葉山の長者園に泊つて、十日許り滞在した。他には全く客がなかつたところへ、一人客が来た。その人は文学士牧瀬五一郎君であつた。牧瀬君は以前多少知つていたので色々話をしたが、そのうちに自分の持つていた梵語文典を見せた。すると牧瀬君は、『これをやつてどうする気か』という様な事を問うたので、自分は『印度の宗教をやるつもりだ』と答えた。すると牧瀬君は『死んだ宗教のあとを研究するよりも、今

生きてゐる宗教を研究したらどうか」といつてくれた。この一言が自分に光をあたえて、自分の進路をきめるようになって。其処から歸つて間もなく、外山先生の社会学講義が、珍らしくもスベンサーの社会学を随れて、ベンジャミン・キッドの社会進化論にうつつた。この著作は、つまり、人間の非理性的生彩が、人類社会を動かす大きな力だという事を論じたもので、自分はこれに大いに感服して、宗教の要諦はここだという事を考えた。それからして自分の修行は宗教になつて、彼に之を宗教学と呼ぶに至つた。一位、宗教学という名は、その前には、井上田丁氏が哲学館の翻譯録で、理論的並に實際的宗教学という譯語をしていたか、その内容は、吾々の所謂宗教学とは全く別であつた。そこで、自分が明治二十九年に大学を卒業して大学院に入るにあたり、その研究題目を、宗教を要諦に基いて研究するということ意味で、『宗教の発達』という題にした。発達ということのうちには、種々の要素を合んでゐるが、兎に角、人間が自分の抱く宗教信仰について一所にとどまらずに、段々発達するものであるという事を考え、それに応じた発達段階という事をとり、極めて未開の時代から、高尚に進んだ宗教、キリスト教の間に一連の氣脈が通じて、その間に発達という事をふとめ得る、その発達的事実を研究するということ意味であつた。』（姉崎鳴風『わが生涯』五一―六頁）

(3) 姉崎鳴風『わが生涯』六頁。

(4) 同前、八頁。

(5) 加藤玄智はこの著の序文で次のように述べている。二回照するに宗教の科學的研究即ち宗教学が我が學界に其存在を認められしより既に二十歳に垂んとす。而も此間、歐米の翻譯書以外に、一般宗教学に關する邦人の著作としては、余の察聞なる姉崎博士の『宗教学概論』岸本能武太氏の『宗教研究』の二著あるを知るのみ。』

(6) 『西田幾太郎全集』別巻四（一九五二年）。

### 三

大正年間になつてからも、このような傾向は潜在していた（方法論的な反省が加わるにしたがつて、自己の信仰によつて決定される傾向は次第に薄くなつたが）。それは第一期の學者から學んだ人々（たとえば矢吹慶輝、鈴木宗忠、石橋智信、宇野田空、赤松智城、佐野勝也）に見られる。これらの學者は、信仰と學問との葛藤をみずから経験した。宗教体験がなければ宗教の正しい理解はできない、と論ぜられたのも、この時期である。

われわれはこの時期を日本宗教学の第二期と見ることができよう。一九三〇年（昭和五年）には、東京帝国大学に宗

教学講座が創設されて二十五年になるので記念会が開かれ、宗教学大会や宗教学文献展覧会が催された。そしてこれを機縁に日本宗教学会が設立されたわけであるが、この二十五年の期間に、日本の宗教学は外国からきわめて多くのものを学びとつた。とくに宗教心理学の部門では、ドイツの哲学的なもの、フランスの病理学的なもの、アメリカの実証的なものなど、まことに多彩な諸傾向を移植した。ジェイムズ、ホール、エイムズ、キング、イング、リューバ、ヴァント、トレルチ、オットー、フロイト、ドラクロア等の翻譯や紹介が行われた。

一九一六年（大正五年）には、東京と京都の帝国大学の関係者が中心になつて宗教学研究会を設立し、雑誌「宗教学研究」を編集した。この雑誌は日本における唯一の権威ある宗教学研究誌であつたが、その運営の面ではあまり恵まれなかつた。宗教学研究会は、一九三八年（昭和十三年）に日本宗教学会に合併され、「宗教学研究」は学会の機関誌として今日に及んでいる。もとより日本宗教学会は、いわゆる「狭義の宗教学」の研究者だけで構成されているものではない。神道学者、仏教学者、キリスト教学者と呼んだ方が適切な学者をも包括している。中には宗教家も神学者もいる。これら他方面の研究者を包括しているので、宗教学に共通の課題を見出すことは、かなり困難である。この点は、宗教学研究会時代からの「宗教学研究」を見るならば、すぐわかることである。一九二八年（昭和三年）に刊行された特輯号「最近宗教学研究思潮」<sup>1)</sup>など、当時の研究状況の回顧と展望を行つたものであるが、内容的には問題中心ではなく、執筆者中心になつている。

当時はなお、独立科学としての宗教学への疑問がかなり強かつた。とくにドイツ流の学問論によつて育てられた哲学者は、發言こそしなかつたが、内心に宗教学の不成立を信じていたようである。また信仰的な立場からも、宗教学への非難があつた。一言にしていえば、宗教現象の外面的な研究によつては、宗教の本質はわからない、という論法である。右の特輯号で、姉崎正治はこの点についての反論を行い、「歴史的又は社会的研究に対して、此も外面的に過

ぎないという様に見えるのは、古生物学の研究を只石塊死物の研究の如く考ふる俗見、歴史を単に過去の記録だと見る偏見と同じである」と述べている。

しかし宗教学者が、自己の従事する学問に方法論的反省をあまりしなかつたことも事実である。この期間に、熱心にこの問題に対決したのは、僅かに鈴木宗忠と赤松智城との二人にすぎなかつた。鈴木宗忠は、「宗教研究」誌上で、「宗教研究の根柢とその区分」や「文化科学としての宗教学」を論じた。すなわち新カント派の立場から、研究対象たる宗教は、如何にして客観的確實性をもちうるか、を問うたものである。そして従来の宗教学がキリスト教偏重で仏教を度外視している弊をあらため、この二つの宗教を中心に宗教本質論を展開すべきであるとされた。つまり、宗教史は宗教の発達を歴史的に述べたもので、キリスト教や仏教を取扱うばあいでも、われわれの中に生きているものとして見ているのではないから、宗教の本質については適当な解答を与えることはできないし、宗教社会学や民族心理学は未開人の宗教を対象としているがゆえに、キリスト教や仏教の中に生活しているわれわれの宗教事象を説明することはできないとして、キリスト教と仏教とを資料として事実を秩序づけることを主張したのである。<sup>(2)</sup>この主張は幾度か繰返されたが、資料的に二つの宗教のみを重んずるという態度はかなり問題であり、ひろく反響を呼ぶにいたらなかつた。

方法論的には、宗教の本質と宗教の真理の問題が、宗教学論の基礎をなしていた。けれども実際には、こうした学問論を抜きにして、個別の研究が展開していった。また一方では、心理学、社会学、民族学等の資料と方法に基く学説が叙述された。当時、学説史的な回顧の上で、大きな足跡を残したのは赤松智城であるといえよう。『晩近宗教学説の研究』(一九二九年)に収録されている一連の学説史研究は、大正初年に発表したものを含め、宗教学の成立史を内容としている。日本の宗教学は、未だに、学説史を欠いているが、この書はその先駆をなすものとして忘れえない。

しかしその業績として、さらに追加し記憶すべきものはちに著わされた『宗教史方法論』(一九三二年)である。それは「宗教史」と称せられているけれども、宗教学にも適用できるばかりでなく、その基礎論をなすものである。すなわち本書においては、従来の、宗教の進歩発達という思想は、宗教歴史哲学の問題であつて、経験的な学問としての宗教史における発展は、変化の過程としてのみとらえらるべきことが強調された。宗教発展の問題が、進化主義の立場からではなく、同時に優劣というような価値問題としてではなく、確認(正しくは再確認)されたわけである。<sup>(3)</sup>

ただここで今日なお問題になるのは、宗教史を一般宗教史と特殊宗教史とに分ける方法である。一般宗教史は特殊宗教史を前提とするが、はたして可能かどうか。トリーの『宗教史概論』(一九二二年・共訳者宇野円空)の訳者としての赤松智城は、一般宗教史と特殊宗教史の相互関係を予想しているけれども、従来、実際に著わされたものは、特殊宗教史を羅列してこれに一般宗教史の名を冠したものである。この点、トリーの著書は例外であり、むしろ一種の宗教類型学をなしている。いまわれわれは、レーウの『宗教現象学』や最近のワツハの業績と共に、宗教現象の類型学的な整理の必要を感じているので、一般宗教史の概念を、この側面から再考しなければならぬとおもう。

さきにも述べたように、大正年間から昭和初期の宗教学に大きな影響を与えたのは宗教心理学であつた。方法論的な意味では、ウォッパミンやトレルチの学説も問題になつた。とくにトレルチは、宗教心理学と宗教学との間の媒介者のような形で立つていた。この時期までは、宗教学者は宗教史学者でもあり、宗教哲学者でもあるような、いわゆる宗教研究者がすくなくなかつた。けれども一方では、個別科学の発展につれて、宗教民族学や宗教社会学が抬頭してきている。とりわけ宗教民族学の分野は、宇野円空や赤松智城の精力的な活動によつて、めざましく展開した。宇野円空の『宗教民族学』(一九二九年)と『宗教学』(一九三一年)とを、日本における代表的な宗教学文献として挙げることは、おそらく何人も反対しないであらう。宗教民族学は主として未開社会の宗教(原始宗教)を研

究対象としてきたので、宗教起原論に限定されるくらいがあつたが、宇野田空はこれをひろくフランス社会学派との関係においてとらえ、また文化史学派の学説を紹介した。概論書としての『宗教学』では、心理学と社会学からのアプローチを試み、宗教の基本的性格に、畏敬の情操を追求した点は、心理主義的ではあつたが、今日なお、問題提起の書というべき意義をもっている。

宗教の特質(当時の表現では、宗教の本質)に関して、しばしばとりあげられたのは神聖の観念である。論文としては、赤松智城の「神聖観念論」<sup>(4)</sup>があるが、石橋智信のハイル説に対する宇野田空の批判の行われたことは見逃せない<sup>(5)</sup>。宗教学では、学的論争はあまり見られなかつたので、これはその後も一つの話題になつたほどである。

#### 註

- (1) この特輯号の執筆者は次の通りである。宗教研究特輯号の発刊(姉崎正治)、宗教哲学即今の中心問題(久松真一)、神話学の新展開(松村武雄)、梵文仏教經典概観(泉芳瑛)、宗教の民族学的研究(宇野田空)、巴利仏教思想研究について(手島文倉)、近東の古代宗教研究上の主要問題(赤松智城)、支那仏教の一般傾向(佐藤泰舜)、新社会学派の宗教研究(赤松秀景)、西域仏教の研究(羽濑了諦)、五逆罪の成立に就いて(長井真琴)、大乘無量壽宗要経に就いて(矢吹慶輝)、仏教の四頓戒を論ず(常盤大定)、仏文・普通宗教と特殊宗教(シルヴァン・レヴィ)。

(2) この考え方は、のちにまとめられて一書をなしている。鈴木宗忠『宗教学原論』(一九四八年)。

(3) すでにティールにおいても、発展とは進歩や発達ではなく、変化・転化であることが明かにされていたはずである。

(4) 『晩近宗教学説の研究』所収。

(5) 『哲学雑誌』誌上でなされ、のちに『宗教の史実と理論』(一九三一年)所収。

#### 四

一九三〇年の日本宗教学会の創立にあつて、宗教学の講座あるいは講義のある学校から役員が選定されたが、その学校数は十八であつた<sup>(1)</sup>。その後、この数は次第に増加し、今日にいたつている。研究者の数も増え、諸々の研究機関の連絡によつて、宗教学の新たな発展の期待されたこの期間を、われわれは第三期と考えてよいであらう。しか

しこの第三期は、社会的変動期であつた。満洲事変・中日戦争を契機として、宗教現象の研究も平穩ではありえなくなつた。まず一九三一年前後における反宗教運動とこれに対する宗教学者の批判的発言が見られた。たとえば、反宗教闘争同盟準備会は『反宗教闘争の旗の下に』（一九三二年）、その活潑な運動を開始し、ルカチェフスキーの『無神論教程』が日本戦闘的無神論者同盟によつて翻譯された。われわれは、宗教家と宗教学者とが提携して、これに對決した出来事を無視することはできない。またこの時期は、いわゆる新興宗教の勃興期であつた。大本教、靈友会、明道会（惟神会）、神道天行居、生長の家、ひとのみち教団等が世直し的な意味をもつて進展した。

日本宗教学会は、戦前は隔年に大会を開催していたので、第二回大会を一九三二年に大正大学、第三回を一九三四年に立正大学、第四回を一九三六年に駒沢大学で開いた。この第四回大会で、姉崎正治は会長として次のような要旨の挨拶をなした。『大会も今回で第四回であるが、回顧すれば此の僅な間に反宗教運動が起り、新興宗教が続出した。是等のみならず其他の有ゆる社会事象に、つまり人心の動き方に、可なり刺戟的なものや変態的なものが認められ、何か世の中の変異というものが感ぜられる。吾々宗教研究者にとつては是等は非常に良い材料である。古来の宗教史を見てその結果は一定しないまでも、是れに似たものが屢々起つた。一体吾々の研究は物理化学の様に特別な仕掛けを設けて実験して見ることが出来ないの、現在起りつつあることを過去に照し合せて研究するより仕方がない。そしてこれによつて現在将来を概括するより仕方がない』と、姉崎正治の要請は、研究者が、これに對して、一つには当事者として入りくみ、一つには批評家として見守ることにあつた。けれども、多くの宗教学者は新興宗教は別としても、反宗教運動に對しては単なる観察者ではありえなかつた。

宗教学者が、唯物論や無神論と闘つている間に、戦時体制はますます強化された。学者は宗教を研究すること自体に圧力が加わつてくることに気づかなかつた。<sup>3)</sup> 神社神道の学問的研究が不可能なことは、前々からわかつていたが、

キリスト教の研究をはじめ、學術論文の発表や表現の仕方にも、いちいち氣をつかわねばならぬ状態になつた。そして、ついに「宗教研究」でも、論文を削除しなければならぬような事態を見たのである。(4)

一方、宗教ジャーナリズムの上で「宗教学の貧困」というような嘲笑的批判のなされたのも、この頃である。これは端的には、大学で宗教学を専攻する学生数の減少したことによ來するが、大陸の宗教の実態調査を除くならば、多くの学者はむしろ文献研究に沈潜していたというべきであらう。宗教学の古典への回顧が、宗教学史の必要を感じさせたのも、じつにこの頃であつた。(5)石橋智信の企画した大部の「宗教学全書」が挫折したことは残念であつたが、個別的研究だけは進んでいたといえよう。

太平洋戦争の収獲としては、アジア諸地域の宗教への關心が喚起されたことである。ことにイスラム研究などは、これによつてはじめて着手された領域であるが、敗戦によつて再びもにかえるような傾向が見える。本来、民族学的調査研究は、植民地支配とか民族政策と密接な關係にあるので、その關係を絶たれた日本の学界としては、手のどこかぬことかもしれない。これに對して、民俗学的研究は、柳田國男によつて開拓された道をさらに広くし深くして、今日にいたつている。また宗教社会学の分野でも、宇野円空、赤松智城、田辺寿利、古野清人等によつて紹介されたフランス社会学派の学説のみでなく、マックス・ウェーバーの論文が主として経済史学者によつて紹介され、ドイツ宗教学会への興味をよぶにいたつた。宗教哲学では、菅岡吉、石津照塵、西谷啓治、片山正直等の業績がある。なお、松村武雄の神話学、原田敏明の日本古代宗教の研究も見逃せない。

「宗教研究」は戦争のため一時休刊して、一九四八年（昭和二十三年）に再刊したが、再刊にあつて「現代宗教学の問題」を特集し、岸本英夫が宗教学について、大畠清が「宗教史学」について、石津照塵と片山正直とが宗教学について論文を發表した。ここで明かになつたのは、宗教学的研究の実証的性格が確立したことである。学問的

發展としては当然の方向であるけれども、基本的性格がうたがされたことは注意すべきである。この場合の宗教学とは、もちろん供養のそれであるが神道学、仏教学、キリスト教学等を排除するという意味ではない。むしろ密接不離の学問として相互関係をもつものであり、最初に述べたように、これら個別科学が神学的にならぬかぎりにおいては一体的なものといふことができる。

ところで、戦後の傾向としては、周知のように、アメリカの文化人類学の影響が最も著しい。戦前は、文化人類学といえは民族学と同一のものと考えられていたのであるが、アメリカの文化人類学はきわめて包括的である。これに関連して、人格心理学、社会心理学、精神分析学（とくに新フロイト学派）などの立場からの宗教論も入つてきた。<sup>(6)</sup>

このために、宗教学心理学は大正年間のものとはまったく異なつた展開をなしつつある。また実態調査に基く実証的研究もいつそうさかんになつた。一九四八年に日本宗教学会は連合学会（当時は六学会、今日の九学会連合）に加入したか、これによつて隣接諸科学との関係が密接になるとともに、実証的傾向をさらに強めるにいたつたのである。けれども安易な調査の流行は、文献的研究や理論的研究を軽視する傾向を生むおそれがある。宗教学の理論的な敘述のためには、たしかに資料が不足しているであろう。それゆゑに生態学的研究がなされねばならぬのであるが、実態調査の積み合わせだけによるならば、宗教学は宗教誌にとどまることになりはしないか。

## 註

(1) 学校名は、東北、東京、大正、駒沢、立正、立教、早稲田、聖広、東洋、日本、法政、智山、青山、京都、龍谷、臨濟、九州、京城。

(2) 『宗教学紀要』第四輯（一九三八年）

(3) 一九三八年頃には、東京大学の宗教学懇談会にすら特高の講義が行われた。

(4) 「宗教研究」季刊第二年第四輯（一九四〇年）に所収の山川智恵「日蓮聖人の国神観」が削除を命ぜられた。引用文「天照大神・正八幡など申は、此国には重けれど、梵・釈・日・月・四天に対すれば、小神そかし」（種々御振舞書）

が不穏であるという理由による。

(5) 上野隆誠と三枝義夫による「宗教学古典叢書」の刊行は、シュライエルマッヘル、タイラー、マックス・ミュラー、ソーセイ、ラング、フレイザー、ローデ、ティール、ジェイムズ、ヴァント、マレット等の著書の譯訳を予定していたが、戦争のため、ソーセイの一部が出ただけで中止になった。

(6) たとえば石津照靈「現代に於ける宗教の意義と機能」(現代宗教講座V)参照。

## 五

日本の宗教学界は、戦後相ついで、卓越せる指導者をうしなつた。現在、第一線にあるのは、いわば第三期の学者である。これらの人々によつて、もう一度、宗教学の初期をふりかえり、反省する必要があるのではなかつたか。宗教学者として、あるいは広義の宗教研究者として、ともに「宗教」を語る場をもたねばならない。「宗教とは何か」と語り合う必要がある。このことは、宗教学における諸概念の設定と關係するし、そのかぎりでは、類型学的な整理を前提とする。

戦後思想のトピックとして、唯物論、実存主義、主体性論、宗教論、平和論等が登場し、宗教論では、コミニニズムとキリスト教の思想的対立が大きな関心事となつた。ドウソン、ベルジャエフ、ニーバー等の所論も譯訳された。ところがこれらの論者への対立には、概念のくいちがいがかなりある。宗教学の専攻者の中でも確定していかないのであるから、ジャーナリズムなどで不正確に用いられるのは致し方ないともいえる。いさ、日本における宗教学の歴史を回顧して、思ひいたるのは、この五十年の間に、学問的性格は明かになつたが、同じ意味内容をもつて発言する場のないことである。われわれは、用語の統一をとるために、まづ従来の学説の整理からとりかからねばならない。もとより歴大な宗教学史の叙述は個人をよくこなさうるものではない。多くの關係学者の協力によつて、近い将来に達成されることを念願するものである。

## 姉崎正治の業績

増 谷 文 雄

姉崎正治——故人を呼ぶには、その氏名のみをもつてするのが常識であると思いますが、私どもその弟子であつたものにとつては、その氏名のみで呼ぶことは、どうもびつたりと致しませんし、また、姉崎教授とか、姉崎博士とかよぶのもよそよそしいものでありまして、ただ先生とよぶのが一番びつたりとするのであります。第三者の立場にあられる方々には礼を失するかと思われませんが、以下、このように呼ぶことをお許し願いたいと思ひます。この故人は、そういうけじめのやかましい方でありましたので、まず、このことをお断りする次第であります。

さて、先生は、昭和二十四年の夏七月二十四日、熱海の南北荘において、再度の腦溢血のため亡くなりました。警報に接してかけつけてみると、遺骸はすでに処理されておりましたが、二階の書齋の坐祝——そのままで先生は再度の発作におそわれたのであります。その坐机のうちは、なお最後のときのまゝに保たれておりました。みれば、そこには、先生の翻譯になるショーペンハウエルの「意志および現識としての世界」『Die Welt als Wille und Vorstellung』, 1819 の改造文庫版の一冊がひろげられたまゝにあり、なおよく見れば、それには赤インクをもつて、いろいろと訂正の文字が書きこまれておりました。まごうかたもなく、先生は、その翻譯の改訂版のための準備をされているとき、急に発作におそわれて、間もなく亡くなられたものであります。

先生が東京帝国大学文科大学哲学科を卒業したのが明治二十九年七月。まもなく、精力的な研究著述のいとなみを始めているのでありますから、この最後の日にいたるまで、やすみなくいとなまれた先生の業績のいとなみは、実に半世紀をこえるながきにわたつているのであります。したがつて、その業績の量もまた龐大なものであります。また、その關係する面も多方面でありました。

それについて、先生はよく、こういうことを言つておられたのを思い出します。それは、いま言葉通りには覚えていないのであります。が、學者の業績というものは、それを年代にしたがつてリストをつくつた時、そこに大きな空白というものがあつてはいけない。もし空白があつても、それは、ここでは何をしていたという説明ができるものでなくてはならない。そういう意味の言葉でありました。そういうことを、先生は、たびたび口にせられたように覚えております。

画家の世界には、いちどパレット・ナイフを錆びさせたものは、到底、一流の画家にはなれないという言葉がある。そうでありますが、おなじことは、學者の世界においても考えられることでありまして、コツコツと、その研究の成果をつんでゆくよりほかに、決して近道などというもののない學者の仕事というものは、自然、その業績のうえにも、空白のきれ目というものがあつてはならない。そういうことを、先生はいつたものと思つております。顧みまして、はなはだ忸怩たるものなき能わざるところであります。いま、先生の、半世紀にもわたるながい研究業績のあとを年代順の表にいたしてみますと、その表は、ごく晩年、太平洋戦争によつて妨げられた幾年かをのぞきますと、なるほど、どこにも無意味の空白を見出すことのできないものであります。

## 二

そうした先生の業績、それは、たいへん精力的な、連続的な、そして多面的でありまして、その中のどれか一つを

とりあげて、これが代表作であるというには、あまりに多面的なその業績を、どう整理してみるかということ、かなり難しい問題ではありますが、私はそれを、大体、つぎのようないくつかのシリーズに分けて考えてみるのが適當ではないかと思つてゐるのであります。

その一つは、宗教学の骨格の形成という仕事を中心とした一連の労作であります。これは、日本の宗教学の育ての親であつた先生の、当然果さなければならなかつた仕事でありました。労作としては、明治三十年から三十三年までのあいだに、「言語學的宗教学」（哲学館講義録）、「比較宗教学」（一名宗教学概論）（東京専門学校講義録）、ハルトマンの「宗教哲学」（翻譯）（帝國百科全書）、「宗教学概論」（早稲田叢書）などが相ついで刊行せられました。

それらは、今日とりたてて名著とか力作とかいふべきものではないと思つてありますが、なおそこには、わが国の宗教学の方向づけというか、骨格づくりというか、その点については、私どもがどれだけ感謝してもなお足りないと思われ、すぐれた先達の仕事果されてゐることを見落してはならないのであります。すなわち、私どもが今日、神学や教義学とも異なり、また在来の宗教哲学ともまつたく別箇に、人間のいとなみとしての宗教を科学的に検討してゆくというこの道を、はつきりと見詰めてすすむことを得ておりますのは、思うに、この先達の誤たざる導きに負うところが甚だ多かつたと言わねばならぬのであります。だが、この辺のことは、小口氏の講演の領域でありまして、すでに充分おききとりのことと存するのであります。

その第二は、印度学ならびに仏教学の領域における一連の労作であります。そして、業績そのものとしては、この中に、先生のもつとも輝かしい業績が存しているように思つております。

その中で、印度学につきましては、これまた明治三十年から三十三年にいたる数年のあいだに、「印度宗教史」「印度宗教史考」「上世印度宗教史」などを相ついで刊行いたしております。おのおの大部の力作でありますけれど

も、その後、めざましい進展をみせた印度学の領域におきましては、いずれも、古典として後世にのこるようなものではないと言つてよいと思つるのであります。

そのように一概に言つてしまつたのでは、地下の先生を冒瀆するものではないか、あるいは、やがて私が彼の世にいたつた時、また先生の叱責をこうむるのではないかと心配して下さるむきもあらうかと存するのでありますが、その心配はまず無用であらうかと思つてあります。何となれば、このことは、先生みずから認めておられたからであります。

ここで、一つのエピソードを挿むことをお許し願ひたいと思ひます。この話は、先生と私との間だけのもの、そして、先生もすぐつぎの瞬間には忘れておられたに違ひありませんから、それ以来、三十幾年、私一箇だけの記憶のなかで暖めて来たものであります。それは、震災ののち間もなくのことでありました。東大では百万のすばらしい蔵書を焼いてしまつた。その復興が世界の学者たちの関心をあつめていた。その関心の焦点に立つて、先生は東大の図書館長という重責をおうて立つた。そのことは、後にのべたいと思つてありますが、先生の研究そのものにも、大きな指針の方向がえをもたらしたものであります。

だが、書物を焼いたのは、東大の図書館ばかりではなかつた。日本の文化の中心である東京が焼土と化したのであるから、そこにあつた公私の蔵書もまた、大半烏有に帰した筈であります。そのために、古書の価格というものが異常な暴騰をきたしました。その中で、私どもまだ学生でありましたが、古書をもとめることは、それを見付け出すことのみならず、金額の面におきましても、なかなか困難でありました。

その頃のこと、私は、まだ読んでいたかつた「印度宗教史考」を、幸い入手することができました。すでに稀にか見ることの出来ぬものとなつていたのでありましようか、当時としてはかなり高い金を払いました。背皮の、ヴォ

リュームのある本でありました。そのことを、譚義のあとで先生に報告いたしました。その価格のこともそれに付け加えました。すると先生は、雇のあたりに一寸しわを寄せた例の表情をされて、その表情をされると、いつも叱られる時であります。そのあつた書物は、そんな金を出して読まないでも宜しい。それは、古本屋にかえて、もつと別の本を買いたまへ、——という意味のことを申されました。

私はいささか失望いたしました。だが、忠実な弟子は、先生のいわれるまま実行いたしました。そして、それ以後は、あの時代の先生の印度学の領域における業績は、もう読まないでもよいのだと心得ました。考えてみれば、それらは、明治三十年のころにおいては、開拓者としての役割をもつていた。だが、大正の末年においては、すでに、開拓者の仕事は、後人によつて凌駕せられていたのであります。もつと具体的にいえば、大正三年には高楠順次郎先生と共著で、木村泰賢先生の「印度哲学宗教史」が、また翌四年にはおなじく木村泰賢先生の「印度六派哲学」が刊行せられました。などがそれでありませう。

だが、仏教学の領域においては、事情はまったく異つていたのであります。この領域における先生の主なる労作としては、次のようなものがあげられます。

仏教聖典史論（明治三十二年）

Saṅgha-vagga（有偽品）の研究（明治三十五年ハンブルグの東洋学会での報告）  
現身仏と法身仏（明治三十七年）

（はじめ大学院での最後の論文として草したもの、さらに資料をととのえ、明治三十四年のころ、ベルリンにおいて執筆。学位論文であつた。）

The Four Buddhist Āgamas in Chinese（明治三十四年）

(前著のための資料研究を大成したもので、四阿含五ニカーヤを対照し、有部所伝の漢訳雜阿含経が、その訳出後原形を非常にみだしていると思われるものを、復原せんとする努力が行われている。)

#### 根本仏教(明治四十三年)

かようにならべてみますると、私どもは、もはや心のびやかに物言つておるわけには参りません。「現身仏と法身仏」、「The Four Buddhist Agamas in Chinese」、「根本仏教」—それらは、おのおの、それぞれの意味において、今日においてもなお、この學問の領域における學人が、どうしても読まずにすませることのできないもの許りであります。

たとえば、その中において、もつとも一般的なものとして「根本仏教」をとりあげて考えてみますると、今日、私どもが、もしも何びとからか、仏教の大様を知りたいと思うが、どんな仏教概論があるであろうかと質ねられたと致します。その時、私どもは、一体、どの概論を推薦することができでございましょうか。どう考えてみましても、私どもがまず挙げることの出来るものは、姉崎正治著「根本仏教」ならびに木村泰賢著「原始仏教思想論」であります。すくなくとも、私には、それよりほかに答えようがないのであります。その木村先生のもものは、大正十一年の刊行であり、また姉崎先生のもものは、明治四十三年の刊行であります。それから後の仏教學者は一体なにをしていたかということになるのであります。残念ながら、それらはなお後人によつて凌駕せられていないのであります。

ただ、残念に思うことは、この「根本仏教」は、今から四十五年もまえに書かれたものであります。非常に流暢な名文をもつて書かれておるにもかかわらず、いわゆる文語体をもつて書かれておりますために、今日の人々には、しだいに読みがたいものとなりつつあるようであります。

この「根本仏教」を最後の総括として、さきあげた五つの著作は、一連ものをなしております。すなわち、研究

の基本的方針をのべたものが「仏教聖典史論」、資料研究の結果として生れたものが「Sagatha-vaggaの研究」や「The Four Buddhist Agamas in Chinese」<sup>2)</sup>など、「現身仏と法身仏」は、それらの方針と資料とによる特殊研究であり、そして、「根本仏教」はそれらの背景としての原始仏教の概説であつたわけでありました。

ついでに申しますれば、この原始仏教の概説に「根本仏教」の名を附しましたのは、先生の、学的研究に基礎をおいた一つの信念から生れたものと、私は理解いたしております。今日においても、原始仏教は、学問的にはやはり原始仏教とよばれており、また、それがよいと思つたのであります。それに対して、根本仏教という言葉は、先生の新しい造語であると思われれます。それは、この本の序文にも、

「東方の仏教は花蕊、南方の仏教は枝葉。花蕊の色彩に眩して根底を忘れ、枝葉徒に繁茂して幹莖に疎なるは仏教の現状ともいふべきか。聊か自ら恃む所ありて茲に根本仏教を叙せんとするは、著者が仏教研究の上において従来なし来りしパーリ仏典と漢訳三藏との比照に基き、而して宗教としての仏教につきて仏陀弘化の真面目に接せんとすの信念に出づ。」

と述べられてありますように、いわゆる信仰ではないけれども、ここに仏教の根本が存するとする、学的研究の結果にもとづく信念から、根本仏教という言葉を新たに造成したものと理解されるのであります。

その序文の中にも語られてあるように、この「根本仏教」の背景には、はなはだ労多き漢訳四阿含とパーリ五部の対照という、資料研究の仕事が、いとなまれております。その結果の一応整理せられたものが、<sup>3)</sup>の「The Four Buddhist Agamas in Chinese」でありまして、この労作は、今日もなお、阿含部の研究者がつねに恩恵をこうむつているところのものであります。この領域における資料整理の基をなすものとして、おそらく、先生がこの領域においていとなんだ、地味ではあるが、もつとも輝かしい学的労作に数える人もすくなくないであらうと思われれます。

この地味な仕事は、たぶん、明治三十三年六月(1900)、ドイツに留学して、ドイツ人 Deussen のもとに、学んだところからのものであろうかと想像されます。この留学中に、先生は、ドイツセンをはじめ、オルデンベルヒ Oldenberg、ガルベ Garbe、ウーネル Weber などについて、明治三十五年(1902)イギリスに転じてからは、リス・デヴィッツ Rhye Davids につかれました。なかでも、ドイツセンとリス・デヴィッツとから深い影響を受けとつたと思われるのでありまして、さきの諸著作は、その間に受けとつたものをおよぎ肥料として培われたものと言つてよからうかと思われまゝ。

だが、それらの中において、ただ一つ「仏教聖典史論」の一冊は、明治三十二年の刊行であります。すなわち、留学まえのものでありまして、きわめて小さな書物、——本文わずか百四頁、附録を加えても百六十八頁の小さな書物であります、おそらく、先生の労作の中でも、もつとも小さいものではないかと思うのでありますが、それにも拘らず、そこには見逃すべからざる重要なものが含まれていると思われまゝであります。

それは、外ならぬ大乘非仏説論の問題であります。だが、大乘非仏説ということは、一つの問題の結論にすぎないのであつて、この問題をもつと深く掘りさげてみると、それは仏教を対象とする学問的態度の問題であり、また、それに基いての方法論の問題でありました。

仏教學の領域において、仏教もまた歴史的に研究しなければならぬという考え方は、明治二十二三年から二十七八年にかけて、次第に生れてきていたようであります。井上哲次郎先生が東大の講義で「釈迦伝」を試みましたがそれでありました。また藤井宣正氏が「仏教小史」の第一巻を書きましたのは、明治二十七年のことであります。また、村上專精、鷲尾順敬の諸学者によつて「仏教史林」という、おそらく仏教はじまつて以来のはじめての仏教史学の研究雑誌が創刊されたのもこの年でありました。

史的事実の確証なくして、ただ理論のみを弄んでも、学的には、はなはだ頼りがたいものであることは、今日ではもはや、言うもおかしいくらいであります。だが、それまでの仏教学というものは、その愚をくりかえして、なんら省るところがなかつた。仏教学における歴史的精神は、信仰的立場や伝統的立場にひしがれて、容易にその芽をのばすことを得なかつたのであります。しかるに、いまや漸くにして、諸学の趨勢にも促されて、仏教学の領域にも、歴史的精神が抬頭してきた。その急先鋒として、仏教經典に対して、嚴密なる「フキキョウ聖典批判」の要をといたものが、この「フキキョウ仏教聖典史論」であつたのであります。

この小著は、まずその序言において、そのような仏教經典の歴史的精神の即今急務なることを力説したのち、大へん面白いことと思ひますのは、その扉に、次のような文字を印していることでもあります。そこには、

延亨元年（西曆千七百四十四年）

富永仲基の出定後語

西曆千八百三十五年（天保六年）

フェルデナンド・クリスチャン・バウル氏の牧者書簡論

一書出現の記念として、この小著を公にす

明治卅二年中夏 後学 姊崎正治

とあります。

富永仲基は、今日ではよく知られているように、近代的な意味における大乘非仏説論の端緒をひらいた徳川時代の町学者でありました。フェルデナンド・クリスチャン・バウル Ferdinand Christian Baur は、いわゆる新テュービンゲン学派 Die jüngere Tübinger Schule の歴史的批判的神学の代表者でありまして、その「所謂牧者書翰に就

「Ueber die sogenannt Pastoralbriefe」はキリスト教神学界において、聖書の歴史的批判のトップを切つたものであります。そして、いま、先生が、富永仲基の偉業とともに、このパウルの業績をあげて、自分はいまそれらの「遺範」によつて仏典批評の研究に端緒をここに開かんとす」るのだと言つておりますのは、「富永仲基の緒をつぐ」とともに、また欧米の学界に勃興せる歴史的精神の影響を受けたものであることを語つてゐるのであります。

いま、この小さな著作に多言を費して、注意を促したいと思うのは外でもありません。この小著ののちに先生が刊行せられました仏教關係のもうもうの労作はぎぎにのべたように、「現身仏と法身仏」にあれ、「The Four Buddhist Agamas in Chinese」にあれ、「根本仏教」にあれ、皆、ヨーロッパ留学中ドイッセンヤリス・デヴィッスのもとで学びとつたものに培われて、すぐれた労作となつたにはちがいないのであります。その種子は、留学のまえ、すでにこの小著において萌していたのであります。

つまり、仏教經典に対してもまた歴史的精神、批判的精神をもつて立ち向わなければならぬとしたことは、そこから、当然、聖典批判という方法を選ぶこととなり、その道はまた、阿含ならびにニカーヤの研究にまず到るということとなり、その到達するところは、やがて、原始仏教において仏教の根本をみるという、もつと具体的にいえば、ぎぎの「根本仏教」にいたることとなつたのであります。かかる一連の学的労作の種子は、かえりみれば、この小さな著作の中に、すでに潑刺としてこの二葉を發していたのであります。

ついでに申しますならば、かような仏教研究の結果は、当然、大乘非仏説の論にいたらざるを得ないのであります。ついで、このような見解は、これら一連の労作のいたるところに、きわつて純粹に、かつ明確にうち出されてゐるのであります。このころ、一般には、大乘非仏説論といへば村上專精先生を中心とした問題として考えられております。むろん、それに間違ひはないのでありますが、今日よりこれを見れば、村上先生の大乗非仏説論にはどこか不徹底なと

ころがありました。それは、どこかというところ、どうも、この問題を歴史的な問題にのみ局限して、教理的な問題としては、どこまでも旧來の考案方にとどまらうとせられたようであります。たとえば、「大乘仏説論批判」の中にも、「大乘非仏説論たるや、歴史問題にして教理問題にあらず、教理の方面にありては、一人として大乘の仏説たるを疑ふ者あるべからず。若し教理的觀望を以てすれば、大乘は實に眞仏の説たるに於て、小乘よりも一層勝れるものありて存す。」

といふように記しておられる。そうした態度は、当時においても、その不徹底を難するものがあり、村上先生は、右からと左からとの批判のあらしの真中にたたれてきた。そうした村上先生の態度もまた、決して解しがたいものではないのであります。何となれば、村上先生は教團人であり、僧籍を有しておられました。そこに、どうしても、大胆明快に教理の批判にまで立ちいることが躊躇せられたのであると思われまふ。だが、その慎重さにもかかわらず、ついに僧籍を脱退しなければならぬという処にいたつて、世論をまきおこし、大乘非仏説論といへば村上專精先生であるということになつてしまつた。

だが、今日にして静かにふりかえつて見ると、もつと純粹にして、明確な、学的な大乘非仏説論が、ここ姉崎正治の一連の労作のなかに存していたのであります。そのことを特にここに指摘しておきたいと思つてあります。

### 三

「根本仏教」が刊行されてから間もないころ、ドイツでドイツセンのところで知己となつたハーバートのウーツ Woods の奔走があつて、やがて大正二年から四年にいたるハーバートの客員教授のことが実現いたしました。これを転機として、先生の研究にも、また学者としての使命にも新しい面がひらかれたようであります。

ひそかに考えてみますと、これまで日本文化の紹介者として活躍した学者のなかにおいて、最も卓絶した人物を

あげるとすると、さきには新渡戸稲造があり、ここに姉崎正治があるということになると思われるのでありますが、この卓絶した仕事は、ここに端を発しているのであります。

ハーバートは、主として「日本宗教史」を譯じ、その外に、ボストン博物館で岡倉天心が集めた資料を用いて、仏教美術についても譯義をいたしました。それらが纏められました。'Buddhist Art in Relation to Buddhist Ideals', 1916. 又 'History of Japanese Religion', 1930. などの業績となりました。また、譯義には用いなかつたようでありませんが、'Nichiren, the Buddhist Prophet', 1916. もまた、ハーバートにある間に書かれたものであります。その日本語のもの、すなわち、「法華經の行者日蓮」は、この英文のものと時をおなじくして刊行せられておりますが、この一書は、おそらく、先生の多くの業績の中においても、特殊の地位と意義とを有するものであらうかと思われれます。

ひそかに推察することではありますが、この宗教学のわが国における開拓者としての先生の業績はすべて、決して単なる学的関心のみから生れたものとは、私には思われぬ。というのは、なにか姉崎正治というこの人物の細胞のなかに、宗教に対してただならぬ反応をしめすものを蔵していたように思われるのであります。そのことは、この學問に身を投じておる私どもが、なにか体験的に推して察しとることのできるころでありました。最後の著作「わが生涯」の冒頭に、「自分が宗教学に志したもとの起りは、姉崎家の家系による」としているのも、その間の消息を語るものであるかと思われるのであります。しかし、一度學者として選びとつた題目に立ち向うときの先生は、やはり、冷静にして緻密な學者として振舞つておられるのであります。

だが、この「法華經の行者日蓮」における先生の行き方はすこし異つていようと思われれます。そこでは、よく知られている方も多しと思ひますが、友人樗牛に刺戟せられて、まず日蓮上人にひきつけられ、ながい間にわたつて、

この日蓮上人に信仰的態度をもつて親炙していつた。つまり、この場合においてのみは、熱烈な信仰的態度が、冷靜な學問的態度を凌駕していたとでも言えよからうかと思うのでありますが、そういう意味において、この業績は、先生の數ある著作の中において独得の地位をしめるものであり、人間姉崎正治の秘密を語るものであるということができようかと思つてあります。

## 四

大正十二年九月一日に、ご存じのように、關東の大震災がありました。東大の図書館が多数の貴重な圖書を蔵したまま炎上してしまつた。その復興の重任を背負うて、先生が図書館長の重任をになつたことは、さきにも一寸申しのべた通りであります。

いつたい、図書館長というものは、この国においては、なんといつても閑職であらうかと思つてあります。だが、世界の關心の焦点にたつて、この図書館の復興にあたるという、この時の館長ばかりは、想像も及ばぬ重任を負うたのであります。あたかも、私どもは学生として、当時の先生の膝下にあつたのでありますから、その多忙な日常の一端を見聞してまいつたのであります。

その頃から、先生の學問には、もう一度の轉換があつたといつてよいだらうと思つてあります。

初期の宗教學の勞作は、この學の骨格をつくることに中心がありました。仏教の研究に骨髄をけずつた時代には、學の方法論が優越していたと言ふことが出来ようかと思われれます。だが、いまや、この多忙重要な仕事を片手にかかえて、先生の學的關心は、明らかにその方向をかえて參つたのであります。先生の言葉をもつてすれば、この學の骨格や方法のことがすてられて、「自分の頭脳はだんだんに、宗教學の血や肉の、實質の方にむかつていた」のであります。その時期には、「仏教と基督教」、「日本宗教史」がしばしば講義の題目としてとりあげられました。この後者

は、ハーバートでの講義の題目でもあつたのでありますが、そうした宗教史の実質のなかに、先生の関心はしだいにふかく入りはじめたのであります。その中で、特に先生の関心をつよくとらえたものは、この国において、キリスト教の伝道者とその信者たちとなつた不思議な運命のあとでありました。どこかファナティックな性格をうちこびてゐる先生は、きつとこの問題にふしぎな魅力を感じたことであらうかと思われまゝ。

その結果は、大正十四年から昭和七年にいたるまでの間に、

切支丹宗門の迫害と潛伏（大正十四年）

切支丹禁制の終末（大正十五年）

切支丹迫害史中の人物事蹟（昭和四年）

A Concordance to the History of Kirishitan Mission（昭和四年）

切支丹伝道の興廢（昭和五年）

切支丹宗教学（昭和七年）

などの労作が相ついで刊行せられました。この切支丹の問題は、宗教の学の立場からいたしますと、非常に興味のある問題であります。だが、それまではあまり多くの注意を払われていなかつた。その資料は、江戸にも、各藩にもすくなくあつたとしても、「不浄倉」というような名をつけて、忌物のごとく取扱われ、手をつけようとする者もなかつたのでありますが、先生は、その多忙の日常のうちからも、貴重な時間をさいて、このような労作をいとなんだのであります。先生はここでもまた、新しい研究領域の開拓者としてすぐれた仕事をのこされたのであります。ただ、私自身がこの領域についてなんらの学殖をもたないために、その業績の内容にふかくふれて申しあげることのできないことを残念に思うのであります。

昭和九年、停年によつて退職され、名著教授となりました。記念の文集が編まれましたものに、先生は自らえらんで「已辨集」と名づけました。申すまでもなく、これは、

我生已尽。

梵行已立。

所作已辨。

不受後有。

という釈尊の説法の一節からとつたものでありますが、その越し方を省みて、所作すでに弁ぜり、わがなすべきこととは為し終つたと言いうる人は、まことに稀、まことに幸であると申さねばならないのであります。

なお、申したきこと、たとえばショーペンハウエルの翻訳のこと、聖徳太子の研究のことなど、申さねばならぬことを申しおとしていることも多いのであります。以上先生の主なる業績を申上げまして、私の今日の責を尽したつもりであります。今日の私の所作は、これをもつて已辨ということにしたいのであります。

(附記) この辭演の参考資料として配布しました「姉崎正治業績表」は、東大大学院学生後藤光一郎・松本滋両君の非常な努力によつて作製されたものであります。

# 神話の問題

西 谷 啓 治

## 一

神話という問題はいうまでもなく宗教学の基本的問題の一つであるが、此処ではそういう狭義の宗教学的な角度からではなしに、むしろ現在の吾々の問題として考えて見ようと思う。というのは、現在の吾々にとつて大きな問題である宗教と科学という問題が、その基底に神話的なものの方と科学的なものの方との対立というものを潜めていると考えられるので、そういう点からいふと、神話の問題というものも現代の生きた問題であると言えるからである。

宗教という問題は恐らく、現代の最も根本的な問題といえると思う。そのことは、近世における精神やものの考え方や色々な實際生活を貫く歴史的な変遷の上に大きく現われている。その変遷は、一言でいえば、人間の基本的精神が、中世まで支配的であつた宗教的精神から科学的精神へ遷つてきたことである。世界観とか人生観、或は社会制度まで含めた實際生活など、そういうあらゆる領域が宗教的立場から統一されていたという事態、つまり人間の歴史的現在の基本構造が根本的に変わり出して、科学的精神、科学的な考え方があらゆる方面に段々支配的になり、それまで宗教が占めていた統括的な位置を科学が次第に蚕食して来たのである。宗教と科学との間のそういう宗主権の争いともいうべきものが、近世の歴史の根本に行われている事柄といえるであろう。その争いは勿論近世に始つたことではなく、古代にも既に見られ、恐らくは、もつとそれ以前からのもの、つまり本源を探ればずつと遙かな、どこまで遡

つていいか分らないようなことも知れない。併し特に近世に入つて科学が非常にきつぱりと宗教から独立し、更に哲学からも独立し、然も単に独立しただけでなく、其等に代つて色々な領域に對する支配的な力をもつて来たことによつて、そこに一つの大きな問題が醸し出されて来ているという所があると思ふ。勿論科学及び科学的な考え方が段々と支配的になることによつて、それまでさまざまの領域に含まれていた不合理なものが合理化されて来たわけだ、科学の支配がその意味で人類の生活に大きな寄与をなして来たことは言うまでもない。科学と宗教の争いは、何らかの意味で人間の考え方や生活に含まれていた不合理なものに對する攻撃という形をとり、そしていわゆる啓蒙主義とか実証主義とかの運動に現れている様に、その場合、宗教があらゆる不合理なもの源と見なされ、且つ宗教自身も單なる神話と見なされたのである。(その際神話とは、空想とかイリュージョンとかに基く迷信、合理的な思考以前の考え方と解された。)とにかくそういう角度から、宗教に對する攻撃がずつと行われて来たのであり、合理化の運動が反宗教の運動という形態をとつて来たのである。然もその合理化の運動が人類に有益な作用を及ぼして来たことも事実で、近代の社会生活や近代的な考え方における、今までにない長所が、その運動から發していることは否定できない。しかし同時に、現代の問題として見ると、どうしてもそう言つただけでは片づけられないような事態が現れて来ていると思う。その事態とは、一言でいえば、あらゆるものが機械化されて行く傾向ということだ。言ひ現わされる事が出来る。それは、まず世界が機械觀的に見られて来るといふことであり、また人間と人間との關係、つまり社会的關係や、更には人間のものの考え方、人間の心の内面といふようなものに至るまで、次第に機械化されて来るといふことである。そういう事態は既に色々の人が指摘し分析しているが、現代の大きな問題は、すべて生きたもの、生きた有機的な形で發展するものが、そういう機械化の傾向によつて、段々と解体されて行く、或は少くとも衰弱して行くという趨勢が見られるといふことである。人間という問題を例にとつてみても、宗教などにおけるような

人間が自分自身の内へ返照し、自分自身の根底を自覚してゆくという内生の道程が段々忘れられてゆき、人間の生活が一般的にも社会的にも表層的になり、機械化されつつある。そういう傾向が殊に産業革命以来次第に顕著になり、前世紀の後半から現代にかけて色々な人々に大きな問題として意識されて来ていることは、一々例を挙げるまでもないと思う。

そういう趨勢につれて、その反面に、科学と対照的な立場、つまり生とか生命とかを主にした見方というか、生きた有機的なものというか、とにかくそういう見方が最も元初的に現れている神話の立場というものが、再び想起されてくるといふ傾向がずっと続いて現われている。神話の立場を想起すといつても、そういう意味で神話を問題にする人々の場合では、単に遠い過去のものとして神話を問題にするといふことではなく、むしろ吾々の生の一番根本のところ到现在でもなお動いているような、そういう力に還るといふ意味のものと云つてよい。即ち本質的な意味での想起である。想起ということは、周知のように、プラトンの哲学において一つの本質的な概念になつてゐるが、それと似た仕方においてである。プラトンでは現在の世界の感覺的事物を機縁にして、生れる前の前世において直観したイデアを想起する、それが認識といふことだと考えられたが、その場合想起としての認識といふことは、ある意味で人間の魂が自分自身の故郷へ帰る、一番の源へ帰るといふことと結びついている。現在感覺的な世界のなかにあつて色々な迷妄に囚われ、矛盾や困難に苦しんでいるそういう在り方から、イデアの想起によつて脱出し、魂が元々そこから由来している故郷へ帰る。そのようにイデアの世界に還るといふことは、結局は神へ還るといふことになるわけであるが、神へ還るといふことは、魂が自分自身の根源に還るといふことで、それが愛智の意味での哲学の道とされたことは言うまでもない。ところで、今の場合想起といふのは内容的には勿論それとは違つてゐる。といふのは今の問題は、歴史的な生の問題のことで、吾々が現在歴史的な文化のうちに生き生活してゐるといふ時に、あらゆる文

化がそれを母胎にしてそこから出て来た元初、つまり、あらゆる文化の原始であるような神話的世界へ還る、吾々の現在の歴史的な生活の根源に還るといふこと、それが今いふ神話的な立場の想起の意味である。ただ併し、プラトンの想起説において、事物の認識といふことが、魂が自己自身の根源へ還ることを意味したように、歴史的な生活において、吾々がその中に生きてゐる文化の原始であつたところへ還るといふことが、やはり吾々自身の歴史的な生自身の根源へ現在において還る、現在においてその根源を想起するといふ意味で考えられ、現在のうちに歴史の元初を開くといふ意味で考えられているので、その点では想起といふことが同じ様に本質的に取られている。歴史の始めといつても単なる過去ではなくて、吾々の立つてゐる現在の根底において歴史の始めに還ることだと言つてもいい。そういう形で神話への想起が起つて来ている。それは、科学的な合理性の立場の支配が段々醸し出して来た、すべてのものの機械化といふ問題に対する反動として現われて来たといえらると思ふ。勿論神話的なものを想起するといつても、たとえば會てドイツのナチズムなどでも神話といふことを喧しく言ひ、『廿世紀の神話』というような本も出たが、あの立場は私が今言つてゐるような意味のものではない。むしろナチズムの立場は却つて生が全面的に機械化されて来た世界を地盤にして現われて来たものともいえる。例えばヨーロッパで問題になり日本でも最近翻譯された、スイスのピカードの『吾々自身のうちなるヒットラー』という本などもその点を突いてゐる。即ち社会のみならず吾々の心のうごき、世界の見方やものの考え方など、あらゆるものが機械化されている所のみ、「ヒットラー」が現れ得るといふことを、色々な角度から鋭く分析している。神話がそこで問題にされるのも、又その仕方、そういう機械化された世界の地盤の上のことであつたが、私が今問題にしている神話的なものの想起は、もつと基本的な意味のもの、つまりその機械化された世界を根本的に克服しようといふ意図をもつものを指すのである。

併しその問題は、現在の吾々にとつて非常に困難な課題となつてゐる。今いつた意味での想起、即ち吾々の現在の

歴史的生活の根源へ還るといふ方向は、そう簡単に可能ではない。というのは、神話の立場がすでに遠の昔に、科学的思考の立場によつて、その根底を破られていることは否定できないからである。宗教の發達のさまざまな過程は、大雑把にいえば、神話的な立場が広い意味で科学的知性の立場によつて段々破られて来た過程であるとも言える。神話的な立場が現在でも、吾々の歴史的な生活のうちに、想起されるべき根源として働いているということも事実であるが、その神話の立場が科学的知性によつて既にその根底を破られて居り、そこへ單純には還れないということも事実である。併し、それでは科学の立場に徹底してゆくことだけで済むかといへば、それに徹底してゆくにつれて、科学の立場が神話の立場を破つて支配的になつて来たと同時に、その根底から、さきに言つたように、あらゆるものの機械化という大きな問題が現れてきている。科学自身は科学の立場でどこまでも進んで行くであろうが、その立場の根底には大きな問題が発生しつゝある。そしてそういう根底の問題として神話への *Erinnerung* という傾向が反動として現れて来ている。そういう事態は、ある意味で神話的な立場と科学的な立場とが相互に破り合つている事態だと思ふ。極端にいへば神話と科学とが夫々の根底において互いに刺しちがえている形である。今までの歴史を概括的に見ると、或る時期には科学的なものの方が勢を得て、非常に、すべてを合理化しようとする傾向が起ると、その次にはその反動として科学的知性では割り切れないもの、何か非合理的なもの、例えば生とか情意とか、体験とか靈感とかを強調するような立場が出て来る。そしてそれは宗教的なものに窮極するのが常であり、且つ広い意味で神話的なものに連なつてゐる。宗教といつても、宗教のうちの神話的なものが勢を得てくるのである。その様にして絶えず両方の趨勢が交替してゐる。然もその交替し争つてゐる根底には、実はそのどちらだけでもやつて行けないということが潜んでゐる。神話の立場或は神話を地盤にした今までのような宗教の立場だけでもやつて行けない、また科学の立場だけでもやつてゆけないという事態、むしろ両方が互に破り合い刺しちがえているという事態が潜んで

いる。そして、そういう所にこそ一番の問題があつて、近代の精神の一番根本の姿があるのではないかと思う。その意味で、現在の吾々のあらゆる生活や思想の問題の根本に、非常に困難な問題が潜んでいると言わざるを得ないのである。

少し以前から文化や思想の問題として、ニヒリズムという問題が起つて来ているのも、根本はやはり神話的立場と科学的立場との刺違えという所から起つて来ていると思う。たとえばニイチエの『悲劇の誕生』などを見ても、一方には、さきに触れたような歴史的な生活や文化の一番根源的なものとして神話的なものを把えようという気持が、ニイチエには初めからある。同時に彼は、同様に初めから、科学的、合理的な知性の問題、彼の所謂「飽くなき認識衝動」がもつ破壊力の問題を、根本の問題として取上げている。恐らく、近代科学の機械観的な世界観の成立によつて、神話的な形で現われていたような、吾々の生活の最も根源におけるレーベンに帰することは簡単にできないという問題が、ニイチエの思想的展開のうちに、初めから、強力な酵素として含まれていたと言つてもいいと思う。ニイチエにおいてニヒリズムの問題が出て来たのは、結局そういう所からである。彼は例えば『道德系諸論』の中で、近代科学の全体の中からは深淵の声が聞かれない、ところが今日では科学的良心は一つの深淵である、という意味のことを言つているが、この言葉は、科学というもの自体が吾々にとつて如何なる意味で一つの問題であるかということを非常によく言表わしているように思う。科学者自身は自分の内なる科学の立場を、深淵としては把えていないのが普通であらう。科学者ではなくて科学的な合理主義に立つ人々でも同様であらう。しかしもし科学者が、世界を自然必然の法則に支配された世界と見る科学的世界観から、そういう世界のうちにおける一つの存在としての自己というところまで、つまり自分自身がそういう世界の一つの存在であるところまで、問題を科学の立場で追求し徹底して行く時、どうしても吾々の存在の、或は吾々のレーベンの、究極的な意味が、根本において大きな疑問に化すという所

がある。即ち科学の立場を自分の身上の問題として（ニイチエの言葉でいえば、ペルゼンリッヒ (persönlich) な問題として）受け取り、良心的にそれを徹底する場合には、自己の内に大きな破壊と苦悩とが、必然的に生ずる筈である。例えば、神、人間性、モラルなどの地盤を自己の内から破壊せざるを得ず、その自己破壊は生身を剝ぐ大きな苦悩でなければならぬ。科学的思考は思考者自身にそういう苦悩となる時にのみ、真実である。そこに彼自身のうちに、一つの深淵が開かれて来るであろう。科学的な良心はその意味で一つの深淵である。ところが、科学的な立場の人々は、その立場の上で一般に非常に楽天的である。科学とその知性によつて、不合理なものが段々合理化されて行き、歴史が進歩してゆくと見る。恰も将来から絶えず光が射して来るかのような、楽天的な気持が普通である。人々は科学の立場で世界や社会を観察するが、科学をペルゼンリッヒな問題としては受取らない。いわば科学を自ら実存するということとはしない。ニイチエのいう科学的良心に立つていないし、深淵が開かれていない。深淵が開けるとは、西洋の場合、例えば無神論ということである。神が無という事を本来に自分の問題として、自分の立場として引受けた場合、それは深淵を意味する。科学者の多くは無神論に立つてゐるであろうが、その場合科学者は自分自身の存在の根本の意味をどう考えるのであろうか。あらゆる文化が限りなく進歩し科学自身もどこまでも進歩するかも知れないが、それはそうとして結局その全てがどういう意味をもつのか。宇宙と人間の営みの全てが、根本においてニイチエの所謂 "Alles unsonst" (徒勞) ではないのか。そういう疑問がニヒリズムの生起であるが、科学的良心がどこまで徹底される時、つまり科学的思考が科学する者自身の存在の意味というものへまではね返つてくる時、彼の内面に一つの深淵が開かれて来る筈である。ところがニイチエは、近代科学の全体を通してそこから深淵の声が聞かれないと言つてゐる。即ち近代科学は科学の立場そのものをそういう次元では受取つてはいないと言うのである。併しそういう根本の所で科学を問題にすることが、現代の一つの課題である。勿論だからといつて、科学が無意味だと

いうのではない。ただ科学の立場の裡にそういう問題が含まれているというのである。

その点から、宗教も、科学との間に根底を破り合つていふ事態がまだ自覚に上らない以前の立場で済ませると思われぬ。むしろ、宗教と科学とが互に破り合つて、そこから現代のニヒリズムが起つて来ているという所、現代の歴史の根底に潜む所を一遍通ることによつて、宗教の立場も本當の意味で将来への新しい可能性を現わし出して来ることが出来るのではないかと考える。そういう意味で、ニヒリズムの問題も現代では、宗教にとつて一番根本的な問題の一つであると思う。現代の問題としては、ニヒリズムというものは、単に虚無的な気分とか思想乃至は觀念とかいうことではない。もつと根本的な或るもの、いわば一つの海底地震のようなものである。人間の思想や生活の色々な面に危機的な現象が現われているのが現代であるが、それらは丁度陸上の地震とか津波とかのようなものであつて、吾々にとつて非常に身近な緊急な問題ではあるが、しかし根本の問題ではない。それらは、基礎の、深みに生じた、海底地震のようなものの波及である。ニヒリズムの問題はそういう性質の問題で、従つてそういう問題が解決されない限り、他のものがどんなに変つても、根本になお問題が残る、危機の源が残る。例えば社会が、社会主義社会と云われる様な、非常に合理化された社会になつても、その社会の根本に依然として未解決のままの問題が残るのである。もし、その社会ではこういう問題はもはや問題にはならない、問題にする必要がなくなる、と言うならば、そういう問題が問題にされないということ自身がニヒリズムの或る大きな現われに外ならないとも言える。ニヒリズムとはそういう次元の問題なのであり、そしてそういう問題の解決が、即ち宗教と科学との刺違えと呼んだ事態の解決が、今後の宗教にとつて大きな課題をなすものといつていいと思う。例えば周知の如く西洋では現在、ルドルフ・ブルトマンが言い出した「非神話化」の問題が非常に大きな波紋を呼び起し、ヨーロッパやアメリカのキリスト教世界のみならず教会関係の人々まで揺り動かして、色々な議論が沸騰している様子であるが、その問題はつまり、

聖書のうちに古代の世界像に結びついた神話的な表象や觀念が多く含まれて居り、それが障害となつて、近代科学の世界像を前提としている現代の人間を聖書から遠ざけているといふことである。そこからブルトマンは、それらの神話的な表象を新しい方法で解釈し直して、それらのうちに蔽されてゐる眞の意味を顯わし出さねばならぬと言ふ。その際は彼はハイデッガーの開いた実存論的な存在解釈の立場を取り入れて、聖書の実存論的な解釈といふことを言い出したわけである。そのことはやはり、科学と神話との間に醸し出されてゐる根本的な問題に正面からぶつかつて、そこから、聖書のうちに現れてゐる神の啓示を新しく受取り直そうといふことだと思ふ。それは非常に誠実で且つ勇氣のある立派な態度だと思ふが、しかしそのブルトマンの場合でも、私は、科学と神話との相剋から發生して來たニヒリズムといふものにもまだ問題を掘り下げて、その問題と対決するといふところまで至つてゐないのではないかと思ふ。実存論的解釈にしても、そこまでもう一步下つて為されるべきではないかと思ふ。

## 二

科学と神話という二つの立場が互に根底を破り合つてゐるといふ關係をもう少し具体的に検討して、そこからどういふ形で新しい方向が求められなければならないかを探るといふことが、重要な問題であるわけであるが、そのことをここに詳しく問題にする暇もないので、今考へてゐることを簡単に述べることにする。

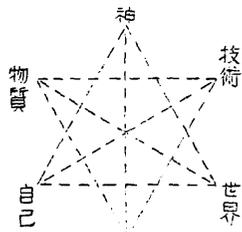
宗教や哲学における根本の問題は概ね三つの基礎的なフアクターの間の關係といふ形で成り立つてゐると思ふ。そのことは昔も今も変わらない。一つは神と呼ばれるもの、他は存在してゐる事物の全体としての世界、第三には、これまで魂といふ言葉で呼ばれて來たもので、現代ではむしろ自己といつてもいいと思ふが、つまり主体的存在、そういう三つのフアクターの關係が最も根本的な事柄で、あらゆる問題はその三つのものの關係をどう考へるかといふ事に帰着すると言つてもよい。自己と世界との關係が一つの基本的な問題であり、自己と神との關係がさうであり、神と

世界との關係が又さうであつて、この三つの關係があらゆる宗教や哲学（殊に形而上學といわれるもの）の体系を支える基柱とも考えられる。このような所から考へてみると、神話の立場というものは、極く簡單にいつて、これら三つのものが全く直接的に一つに合体したところを根本にして成立していると言へるのではないかと思う。神話の立場では、神と世界というものの間が非常に流動的で、その両者がある意味で一体に考へられている。神といわれるものと世界といわれるものとの境目がはつきりしていないで、その間は流動的である。神と自己、自己と世界との關係も、その間はやはり流動的である。従つて相互の間が流動的であり、それらの間にいわば一つの流動的な或はダイナミックな Identität（自己同一）とも言うべきものを考へられる。少くともさういふ動的な自己同一へ歸着して行くような方向を三つのファクターの關係はもつている。そして三つのものそのように流動的に一つに結びついている点が根本になつていて、ということば、神話の立場が構想力 (Einbildungskraft, imagination) の主宰する立場、即ち形象 (Bild, image) でものを考へる立場だということである。ここでは構想力というものはその根本的な意味において考へなければならぬ。普通、神話は想像的とか空想的とかとして考へられる。普通には、或る個人が周囲の現実から暫らく眼を閉ぢて、自分の意識内で恣に繰り広げる白日夢、それが構想力の活動であり、神話もさういふ空想と同じ様なものと見なされる。併しさういふ主観的な空想のうちには、構想力の根本的な作用は現われていない。ものはすべて存在する時常に形相をもつて存在している。人間は人間という形をもつて、松の木は松の木の形をもつて存在している。さういふような、事物がもつているそのままの形——目に見える形だけでなく、目に見えない形相、即ちいわゆる事物の實體まで合めて、自然界の事物や歴史的社会的な色々の事象がもつている形、例えば神々が或る形体又は形象をもつて考へられている時のその神々の形など——さういふ形にそのまま即して構想力の働きが考へられねばならない。それはリアルなもの、その形を離れた所に別に形を空想するということだけでなく、リアルなもの

の形そのものに全く密着してものを考えてゆくところがある。然も「ものを考える」といつても、その時の「ものは、その存在性において他の色々な「もの」とはつきり区切られないもの、いわば存在論的に互いに流入し合うものとしてあり、世界はそういう相互流通的な「もの」の世界として、それと神々との間もまた流動的であり、且つそれらと自己の存在との間も流動的である。そういう「もの」の地盤では、「考える」といつても、ものの形を離れない。いわば形の自発自展、然も自由な、時には奔放な、形そのものの自発自展である。併しそれは単なる空想ではなく、やはりものが相互に聯関して在り、そこにまた神々も聯関して在るといふ、大きな全体の把握の一つの仕方といえよう。そこに根源的な一つの立場として構想力というものが働いていると考えられると思う。神話に働いている構想力は、単に個人の意識に属する一つの能力と見なすことは出来ない。またその構想力の働きを主観的な夢想と考えることは出来ない。「個人」とその「意識の能力」とか「主観的」とかいうことの成立する以前のところで、即ち「もの」と「もの」、「もの」と人、人と人の間に直接の触れ合い、或は一種の相互透入がある地盤で、上にいつた大きな全体が聯関しているその形相の世界である。それは同時に例えば呪術的宗教的な行為といつても離れていない。又そこから日常を支配する生活規範とか社会制度とか、そういう大きな事実が生起して来る源として、構想力ということも考えられねばならない。それは形をもつた「もの」の世界の中での人間の或る根本的なあり方に外ならないと思う。それ故に、例えば周知の如くカッシーラーがその神話論でなしている様に、構想力を初めから単に人間の意識の一つの能力として見るのでは足りない。つまり認識論的な立場から神話的思考を取扱ふということに問題がある。神話の世界はむしろ一層根本的に、人間の或る根源的な在り方として、人間の一つの冥存形態として考えられるのではないかと思う。

しかしさきに言つた様に、そういう世界は段々と破られて来たのであり、ミュトスに対してロゴスが次第に目覚め

て来たのである。これは近代になつて科学という形で現れて来たものの源流で、その典型的な過程はやはりギリシヤの歴史のうちに現れている。神と人間と世界の事物とが、相互の境を越えて流動する生きた力によつて繋つていて、というような立場ではなく、世界を世界自身から世界自身に即して見るような立場である。ターレスが世界のアルケーは水であると言つた時、既にその立場の成立が結まつたと言つてもいいであらうが、そういう所謂自然哲学の立場の成立、世界を説明する原理を世界自身のなから掘んできたということ、それがロゴスの立場の出現である。ターレスやヘラクレイトスが万有のアルケーとして水とか火とかをもち出した時には、その水や火にも又その考へ方にもまだミユトスの性格が残つているが、デモクリトスのアトミズムの世界像になると、既に純粹な科学的知性の立場が現れてきている。同時にまた、それと平行して、ミユトスに対するエトスの立場の成立という問題もある。神と人との間に倫理的意識が入つてきて、人間は神や世界との直接的な連絡から離れ、自己を自己自身から自己自身に即して見るようになる。ギリシヤの悲劇詩人の立場がそのエトスの立場の成立を現している。ここでは人間と神との關係の中で、人間の罪の問題、ヒュプリスの問題が非常に強く出て来る。そういう道德的倫理的なものは、ミユトスの立場から展開しつつミユトスの立場を破つて出てくるもう一つの方向ということが出来る。エトスの立場のことは暫く措き、ロゴスの立場のみを問題にすれば、第一に、デモクリトスに現れているように、世界が機械論的、原子論的なものになつて神と人間との間を切断する。神と自己との生ける關係としての宗教を破るような形で、科学の立場が現れる。世界が神や人間との生ける繋りなしに、世界自身から見られてくるということは、世界が死んだ物質の世界として考えられ、人間もその物質的世界のうちの物質的存在として見られ、神々が否定されることである。それが唯物論の立場である。第二に、その人間の能力と生活が技術的な性格を帯びて来て、それが神と世界との生ける關係を切断する。世界が神によつて生かされ秩序づけられているという考へに對して、人間が人間自身の力によつて世界を支配



し、自然を征服することになる。そこに技術の發達がもたらすそういう人間の新しい立場が神と世界のミュトスの關係を破つて成立してくる。第三に、世界と自己との生ける關係を破るものとして科学的知性の立場、悟性という立場が出て来ている。悟性の立場は自己を世界との生きた有機的な關係から引き離す作用を本質にしていると思う。それは人間が自分自身の内へレフレクトした立場であり、その反省、内への屈折によつて人間は主体として自覚的になる。そのことによつて自己は世界との生ける直接的な繋りから断ち切られるのである。ヘーゲルは悟性の立場を抽象的普遍的立場とか或は *Negativität* とか言つてゐるが、悟性は人間が普遍性（然も抽象的な普遍性）を含んで主体として自覚し、自己中心的になる立場である。古來、神の立場を僭するといわれて来たような立場であり、それが自己自身と世界との關係を切断するのである。要するに、物質的世界と技術と悟性というものの中に、神と人間と世界との生ける關係を破るような關係が成立し、ミュトスの立場に代つて全く新しい立場が出て来たのであり、科学はこういう意味のものとして現在までその立場を段々發展させて来たのである。

今までの哲学は、科学に代表されているようなロゴスの立場とミュトスの立場との分裂を綜合止揚し、根底から統一し得るような、そういう地盤を開き、そういう世界觀を建設することに努めて来た。プラトンやアリストテレスによつて基礎をおかれた哲学はそういう意図のものであつたと云つていい。プラトンの書いたものにもよく現われているが当時デモクリトスなどに代表される尖鋭な科学的立場が段々と色々な危機をギリシャの社会にまき起している。エトスの方面でも、ギリシャ悲劇の立場からソフィストに移ると、悲劇詩人における沈痛な宗教的苦悶は消えて行つて、いわば社会科学的な批判の立場が強く出て来て、それがまた危機の種になつてゐる。それで、そういうソフィス

トヤ自然哲学の立場を起えて、一層高いエトスマロゴスの立場においてミユトスのものをもう一度把ミ直すという意味をもつて、プラトンのイデアの哲学や、更には、性格は大分遠うがアリストテレスの哲学が成立し、それが哲学の基礎として近代にまで到つたのである。

しかしそうした哲学による再調整の努力、プラトンやアリストテレス及びそれ以後の形而上学の努力にも拘らず、近代科学の進展によつて、その哲学の努力までも破る様な形で科学の支配が起つて来た。さきにいつたニヒリズムの問題もそこから出て来て居り、現代のキリスト教における非神話化の問題もそこから出て来ている。それは将来に解決をまつ問題である。私自身としては、現在ニヒリズムの出現などを通して見られる様に、空とか無とかが根本の問題になるといふ、従来の西洋では見られなかつた事態に基いて、空を徹底するといふ方向で空を克服するといふような立場、空をも空ずると昔から言われているような立場から、現代の色々な問題を考へて行きたいと思つて居る。

# 道藏の成立について

吉 岡 義 豊

## 目 次

- 一 序 言
- 二 唐高宗の御製一切道經序
- 三 王懸河の道藏經序碑
- 四 道藏形成の経緯
- 五 尹文操の玉緯藏經
- 六 結 語

## 一 序 言

道教の經典が大規模に集められ、組織的に整理編纂せられ、これを道藏と呼んだのは、何時ごろからであろうか。これは道教の成立ということにも関係してくるし、他面、中国仏教学の生成にもからんでくるようであるから、相当重要な問題を包蔵している、と言える。

道藏が何時成立したかということを確認するには、今のところ資料的に不十分なので、本稿では、道藏と名づける道藏の成立について

ことの出来る道教の藏経が、何時ごろには、たしかに存在していたか、ということを考えて見たい。即ち道藏出現のほぼ上限と思われるところを明かにするわけであるが、このことが間接的には、道藏成立の年代を予想させるであろう、とも思考する次第である。

## 二 唐高宗の御製一切道経序

上虞羅福婁氏の輯録した「沙州文録補」の中に、御製一切道経序という一文がある。これは孝敬皇帝の追善のために、一切道経が写録せられ、それに附せられた御製序である。孝敬皇帝は唐高宗の第五子で、名は弘、母は武后である。顕慶元年（六五六）皇太子となり、上元二年（六七五）四月に薨じた。時に二十四歳。翌五月に孝敬皇帝と追諡したが、唐朝歴代には数えない。<sup>山</sup>弱年で皇太子となり、高宗の寵愛を深くしていたが、即位しないままに夭折した薄幸の人物である。そこで、この太子の霊を慰めるために、一切道経が書写せられたことは人情の当然といえよう。次に、稍々煩雜にわたるが実はこの御製序が、道藏の成立を予測するための極めて重要な資料となるものであるから、その全文を掲げる。

### 一切道経序

#### 御製

蓋聞、紫仙握契、括妙有而敷仁、青童贊歷、周泰無而運道、開三元之秘檢、著跡琅函、誦八會之靈編、刊功百苟、銀書耀彩、盈寶印於丹房、錦字流文、煥神珠於玄闕、示迷途之鑿徑、拯暗壑之淪漚、廣洽響於荷禱、普照均於堂鏡、孝敬皇帝、前星賦象、貞列緯於乾樞、少海澄澗、奠名區於震域、問安視膳、體恭孝以端儀、撫宣監國、服仁愛以凝範、學昭通敏、非受論於春卿、織綜沈幾、自含章於秋禮、今者黃離遽隕碧、旋虛翔鶴可羈、奄促游仙之駕、鳴雞載響、无復入謁之期、瞻對肅成、慘凝烟於胄序、循臨博皇、弔苦月於賓階、拂虛帳、而摧心、俯空筵而咽

淚、興言鞠育、感通堪勝、故展哀情、爲寫一切道經卅六部龍經寶偈、還開垂露之書、鳳籙英詞、更入飛雲之篆、九宮祕冊、罄金版而無遺、五岳真筌、窺琳房而畢備、所願以茲妙業、式祐儲靈、總萬福、以扶維、嚴十仙而警衛、靡流星之琳旃、上星甸以遊衿、馭馳日之瓊輪、下日門而弭節、鎮昇光碧之宇、常安泰紫之庭、天地之所包舍、陰陽之所播植、並乘六辨、俱出四途

この御製序を見ると、これが孝敬皇帝の追善のためのものであることは明かであるが、一体誰の御製なのか、何時書かれたものなのか、ということは明示せられていない。しかしこれは上述の如く、高宗の御製と見て差支えあるまいし、そのことは、以下の所論でほぼ理解してもらえると、思う。高宗は孝敬帝の人となりを愛し、信頼も亦尋常でなかつたらしいから、その横死を悼む気持も亦深酷であつたことは、新、旧唐書の孝敬皇帝傳を見れば明かである。帝位に即くことが出来ないままに、言わば非業の死を遂げた若い魂に対して、薨去の翌月に帝位を追諡したのも、その一端であろう。更に一切道經即ち道藏の書写供養という宗教的慰霊方法が構ぜられたのも、憂愁に閉ざされた薨後間もない時期のことと考えるのが、今の序文の内容と併せて見て適當のようである。したがつて、この御製序は、孝敬皇帝薨去の年である高宗の上元二年（六七五）か、少なくともその翌年の儀鳳元年（六七六）頃のものであろう、と思われる。こう考えると、高宗の上元年間には、道藏がすでに成立していた、ということになる。

### 三 王懸河の道藏經序碑

もつとも、高宗にも武后にも御製道藏經序があつたことは宝刻類篇卷八に記録するところによつて知ることが出来る。②即ち高宗、武后時代に活躍したらしい著名な道士王懸河が宏道元年（六八三）十二月に、成都に、高宗のものと、武后のものとの二つの御製道藏經序を右に刻して建立しているからである。王懸河が刻石した御製序なるものが、ど

んな内容のものであつたか。宝刻類篇という書物は、歴代の碑目をあげるのみであるから、序の内容については知ることができない。しかし、おそらくこれは沙州文録補に収められている上掲のものであるのかも知れない。というのは、王懸河という道士は初唐の代表的道士として注目すべき人物であるが、その事蹟はなお不明である。若しも臆測を加えることが許されるならば、高宗をして一切道經を書写供養をした影の人物に、彼が散えられるのではあるまいか。後世になると、仏教の大藏經などを書写供養するということは、必ずしも珍らしい例ではないが、この当時において、それも道教の一切經を書写供養した、ということとは、何かその背後に道士達の余程強力な関与がなくては、到底あり得べからざることだと言える。老子を尊崇して太上玄元皇帝としたのは、同じく高宗の乾封元年（六六六）のことである。老子道德經を科挙の試験科目に加え、天下諸州に官立道觀を置いたのも高宗である。唐室と道教の關係が不二一体の形にまで高められたのは、高宗の時からだと言つても過言ではあるまい。このことは同時に、当時の道士達の活動、唐室との結合が想像以上に大きく深かつた、ことを裏書きしている。そしてこれ等の道士グループの代表的な一人として王懸河を考えて見ることは如何であろうか。宝刻類篇卷八に著録する王懸河の碑は四種あつて、次の如く記されている。

追尊老子號玄元皇帝詔 行書 乾封元年 二月二十八日 宏道元年十二月刊 成都

太平公主出家勅 咸亨三年 成都

置天下諸州觀詔 宏道元年立 成都

道藏經序碑二 其一高宗製、其一武后製、  
宏道元年十二月二十三日刻 成都

即ち玄元皇帝詔といい、太平公主出家勅といい、天下諸州觀詔といい、道藏經序碑といい、何れも高宗治世の道教大事を伝えるものばかりであるが、それ等がすべて王懸河によつて成都の地に、それも高宗の最末年である宏道元年

(六八三)に立石せられた、ということ、是等の事件と彼とが無関係でなかつたような気がする。中央で活躍していた王懸河が、高宗の末年頃には、何かの事情で成都に住むようになったのではあるまいか。そしてその時期に彼の碑刻がなされたのではあるまいか。したがつて、宏道元年に、高宗・武後の御製道蔵経序が作られたのではなく、これは王懸河が成都に立石した年時であることは、他の三種の碑と照して見れば明かである。従つて、王懸河の立石した御製序碑は、前述の如く、沙州文録補に収める内容のものであつた、と考えておいても、全く不都合なこととは言えない。又、王懸河の立石したという武后製序も、実は高宗御製序と同一文のものであつたのではあるまいか。御製序を高宗名で公表すると同時に、同文のものを武后名でも公表した、と推察しても、まるで無理なことではあるまい。というのは、孝敬帝を弑殺したのは、実は生母の武后であると言われるが、さすがに彼女も内心に詫めるものがあつたことはいなむことができない。故に追善のために書写した道蔵に高宗の御製序と共に、武后名のものも亦つけられていても不思議ではない。

以上、王懸河との関聯において考えたことは、実は推測にかかることであるから、将来、確実な資料が提供せられた時には、それにもとづいて、修正乃至再検討されなくてはならない。唯、王懸河という道士は、現行本道蔵の中に、三洞珠囊十卷と上清道類事相四卷との著述を遺しているが、この著述を通して、彼が余程傑出した道士であつた、と考えられるから、たまたま道蔵成立前後において、無視することの出来ない人物として考慮を払つたわけである。もつとも、このような著名道士が高宗末年に成都に流寓した、ということは、武后が有名な仏教信者であつたことを想察すれば若干理由づけられるかも知れない。

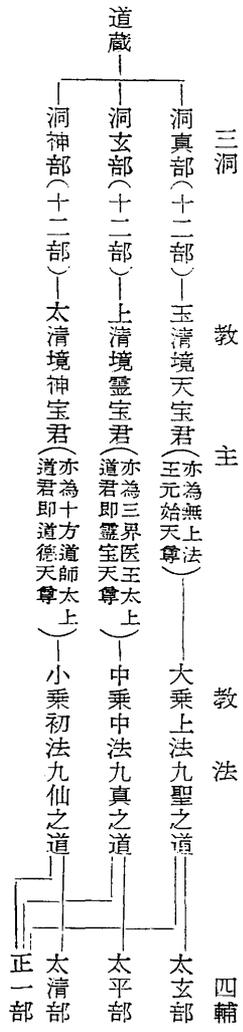
#### 四 道藏形成の経緯

従来の考え方からすると、道藏と名づけられるものは、玄宗の時に成つて初めて作られた、ということになつてゐる。勿論、拙著道教經典史論は、道藏の生成について歴史的に考察したので、こうした考え方をすでに修正してあるが、該書では道藏の成立という一点を特別に追究するということはしてゐないので、本稿ではこの点をいささか掘り下げて補説することを意図している。

すでに考究したところによつて、高宗の一切道経序を承認すると、明かに道藏は玄宗以前において、少なくとも高宗の上元年間には成立してゐた、ということになる。但、道藏と一口に呼んでも、その内容が問題であつて、かりに高宗の時に道藏が存在したことを認めるにしても、一体、その道藏とはどの程度の内容のものであつたか、という疑問が提起せられるであらう。道藏という概念からすれば、常識的に考えても、その中に収録されている經典の分量は、少くとも三千数百巻から、先づ五、六千巻に及ぶ内容のものである、というように思うのが当然である。そして、これだけの分量の經典を収録すると、当然、道教の教説に随つて、これを整理組織すけて有機的な体系をあたえるということもできていなくてはならない。そのような意味での道藏が、果して高宗の時代に完成してゐたのであらうか、などというような問題が起つてくる。そして、若しもこうした問題に対決できないようなものであるのなら、かりに道教の經典を若干巻収録しても、それに道藏と名づけることは不穩当だ、ということにもなる。

これ等の点について、即ち高宗の時代に、内容の上からも道藏と称することの出来るものが成立してゐても不都合ではない、ということを通じて、形式と共に内容の面においても、玄宗以前に道藏が存在してゐてよい、と思われることを若干注意して見たい。

道蔵の内容は三洞、四輔の別によつて分類せられている。三洞とは洞真部、洞玄部、洞神部で、この中に道教經典の基本的なものが収められている。この三洞の中は、それぞれ十二部に分類せられているから、実際には三洞三十六部と言つて、三洞の經典は三十六のグループに分類整理せられているわけである。又、三洞は教説の浅深によつて区別されている。即ち洞真は大乗、洞玄は中乗、洞神は小乗に配当せられ、それぞれの機根に応同して施設せられたものと言われている。ところが十二部は、三洞のそれぞれに収録されている經典の内容、性質によつて十二種に分類したもので、これは教説の浅深には関係がない。その十二部とは、本文、神符、玉訣、靈図、譜録、戒律、威儀、方法、衆術、記伝、讚頌、表奏の十二種である。或はこれを十二類とも、十二事とも呼んだらしい。洞真もこの十二部に、洞玄も、洞神も、この十二部に分類せられているから、三洞の經典は計三十六部から成つていゝというわけである。北周の甄鸞が、三洞三十六部經典の偽妄を笑つて笑道論三卷三十六条を作つた、といふのであるから、とにかく、六朝末には、このような分類と組織が成立していた、と見なくてはならない。尙、四輔といふのは、太玄部、太平部、太清部、正一部で、ここには三洞經典を補助する立場のものが収められていゝといわれている。即ち太玄は洞真を、太平は洞玄を、太清は洞神を輔佐し、正一は三洞全部にわたつて輔佐する立場のものであるとされている。そこで道蔵の組織を簡単に図示すると、次のような関係になる。



道蔵の成立について

このような道藏の組織立ては、大体高宗の頃には出来ていたと思われるが、その理由は別に発表を予定している。「道教義枢の研究」<sup>(7)</sup>で明かにしておいたから、ここでは再説しない。また、三洞三十六部説等の成立展開についても、その大綱は拙著「道教経典史論」で述べてあるので、重ねて説かない。<sup>(8)</sup>唯、次の二三の点を注意しておく。

道教が学問的に大成する契機は、北周武帝の崇道策に負うところが多い。勿論、宋、齊、梁、陳と南朝治下の道士達は比較的落着いた環境で、当時続々訳出せられていた仏教典籍をも兼修して、道教理論の整備に努力していたらしい、殊に南京の近くにある茅山を中心とする知識道士の活動が、その主流となつていたらしい。<sup>(9)</sup>北朝においても、こうした道士の活動はあつたことと思われるが、その学問系譜については今後の探究に俟たなくてはならない。

北周武帝は仏道二教を廃止したのであるが、その意図するところは、仏教を抑圧して道教を保護することにあつたので、当時、道門の英士が武帝の設置した通道觀と称する国立大学において、多くの席を占め、ここで儒教、仏教の学理を含めた、極めて視野の広い学問を修める機会を持つた。このことが実は隋から初唐にかけて道教学が大成する直接の原因となつた、と言つても言い過ぎではあるまい。通道觀の代表的学者道士の一人であつた王延は、天下の道經を集めて経伝疏論八千三十巻を得て、これを通道觀に収蔵した、と伝えられている。<sup>(10)</sup>彼は曾て茅山道士焦曠にも師事しているから、その収蔵した資料には茅山系のものも勿論採集されていたことであらう。隋が天下を統一するや、文帝の帰依を受けて玄都觀主となり、道門威儀の位を授けられて、道教界最高の地位に即き、仁寿四年(六〇四)に委化しているが、このことは、彼が収蔵した八千余巻の道書を保護して行く上には、まことに恵まれた立場にあつたものと考えられる。かくて、この王延の集めた蔵經を研究整理することによつて、玄門大義、玄門大論、玄門宝海、三洞珠囊、更には玉緯經や本際經などの隋代道教学の大成を告げる資料が、続々と出現したわけであらう。唯、残念なことには、是等の著作は今日では全く散佚しているか、或は残つているものでも、わづかに断片を伝えるのみ

であるから、従来はこの時期に道教学が大成したらしい事情が全く看過されてきた。しかしながら、玄門大義と玄門大論の概要は道教義枢によつて知ることが出来るし、本經は敦煌出土經典の中に相当量のものが求められるようであるから、この空白は今後漸次埋められて行くことが出来よう。

御多分に洩れず、道藏も亦仏教の大藏經に模倣して大藏經成立後に編修せられたように推測せられていたが、この点についても、若干修正しなくてはならない。隋の統一天下という客観的な好条件を得てはじめて、これまで東西南北、各地各所に散在していた資料が一つの中心地に集められて整理せられることになったので、その意味では仏教と道教は同じ条件のもとにあつた、と言える。むしろ、周武通道觀の余韻を考慮すると、隋初においては、道教徒はるかに恵まれた事情にあつて、經典の整理に従事することができたといふことができよう。

## 五 尹文操の玉緯藏經

初唐の高道で、殊に高宗の尊信が篤く、昊天觀主に任ぜられた尹文操に、玉緯經目と名づけられる七千三百卷の道藏經目があつた<sup>(四)</sup>。彼は武後の垂拱四年(六八八)に卒しているが、この玉緯藏經目は王延の三洞經書八千三十卷を整理作成したものであろう。王延は樓觀の道士であつたが、尹文操も亦、その碑石「開元五年弟子侯少微等建立」が樓觀に建てられたことからして、樓觀の道士であつたことがわかる。即ち彼は王延の遺業を継ぐには恵まれた立場にあつたわけである。そこでおそらく、この七千三百卷の玉緯經目に本づく藏經が、實は道藏と呼ぶことの出来る最初のものではないかと考えられる。彼の卒年が垂拱四年(六八八)であることから推しても、六七〇年頃、即ち高宗の咸亨、上元年間には、この道藏が完成していたのではあるまいか。勿論、それには高宗の特別の援助があつたと見なくてはならない。孝敬皇帝が急死したときに、道藏が書写供養せられたという特異な事情も、それが唐室の庇護と尊信

のもとに、最初に完成せられたもの、しかも完成したばかりのもの、であつたとするならば、その特異な事情も稍々納得することができる。ここにおいて、さきの御製一切道經序に、一切道經三十六部龍經宝偈等をつくして書写云々とあることから、この時に謄写した道藏は、形式、内容ともに完備した道藏であつた、ということも想起すべきであらう。

かくして、道藏は玄宗以前に成立していたことは明かである。それは多分、通道觀に収蔵した王延の三洞經書八千三十卷にもついで、尹文操が編纂したもので、七千三百卷を著録した玉緯藏經と呼ばれるものである。大体においては、高宗の咸亨年間、即ち西紀六七〇年頃には完成していた、ということが出来よう。勿論、七千三百卷というのは、目錄に著録されていた經典數であつて、当時實在した經典卷數ではないことを注意しなくてはならない。實在した經典は、大約その半数と考えてよいのではあるまいか。それは、玄宗時代の道藏の状況を考慮すればよいであろう。このことは、何も道教のインキ性を表明するものだ、などと片苦しく考える必要はない。尹文操の玉緯經目とはほぼ同じころ、即ち高宗麟徳元年（六六四）に、道宣が撰述した大唐内典録には八千四百七十六卷を著録してあるが、後の玄宗の時に作成せられた智昇の開元釈教録で、有訳有本として公認してあるものは五千四十八巻にすぎない、という仏藏の方の事情をも参照して見ればよい。

因みに、敦煌發見ペリオ第二八六一号无上祕要目錄の巻末に、數行の古道經目錄の佚文があるが、マスベロ氏は遺著「道教」の中で、この目錄書の佚文に言及して、これは西紀七一三年―七一八年の間にできた張仙庭の三洞瓊綱の佚文である、と考えているらしい。<sup>113</sup>ペリオ第二八六一号は開元六年（七一八）の鈔本であるが、これを道士張仙庭の三洞瓊綱に結びつけて考へることは、にわかに抛りがたい。むしろこの古道經目の残片は尹文操の玉緯經目の佚文と見るのが妥当ではあるまいか。とにかく、開元以前の古道經目の佚文と見做しておくのが適當のように思われる。

## 六 結 語

道藏の成立という問題を取り上げて、若干の早見を開陳したのであるが、何分にもこの方面の研究は、まるで手がつけられていないので、思い違いや、臆測を加えて、とんだ誤謬を犯しているかも知れない。資料が欠佚していることもその一因であるが、更に研究の未熟なことも反省させられる。大方の批正を得て、他日更に補正を期したい。ただ、會て道教の先学達が、所謂隋唐文化の建設期にあつて道教学を樹立するために、それはそれなりに真剣な努力を重ねてきた、その事実に対しては正確な評価を与えてしかるべきであらう。

なお、拙著道教經典史論に説いてあることにはなるべく触れないようにしたので、立論の根拠や資料の扱い方などについては、該書を参照していただければ幸甚である。

### 註

- (1) 孝敬皇帝の伝は旧唐書卷八十六、新唐書卷八十一を参照のこと
- (2) 拙著「道教經典史論」一一三頁参照
- (3) 同前拙著九四頁参照
- (4) 道藏、懷、第七八〇—七八二册
- (5) 道藏、姑、第七六五册
- (6) 拙著「道教經典史論」三七七頁已下に王懸河の考書中の引用書目を表示してあるから参照せられたい
- (7) 拙稿「初唐における仏道論争の一資料―道教義樞の成立について―」（印慶学仏教学研究四ノ一）参照
- (8) 福井庚順博士著「道教の基礎的研究」中の道藏論の項も併せ参照のこと
- (9) 茅山道については拙著「道教經典史論」の中で随所に触れているから、ついて見ていただきたい
- (10) 雲笈七籤卷八十五王延伝参照
- (11) 拙著「道教經典史論」九四頁参照

道藏の成立について

尙、尹文操の伝記については、大唐故宗聖觀主銀青光祿大夫天水尹尊師碑（金石粹編卷七十一及び古樓觀紫雲衍慶集卷上に所收）参照のこと

(12) 拙著「道教経典史論」九五頁参照

(13) H. Maspero, *Les Taoismes*, Paris, 1950, pp. 76—77.

なお、東方宗教第八・九宮集号に、ホルツマン氏の「書評」がある

本稿は文部省科学研究総合研究「中国民間宗教の歴史的基礎的研究」中の分担課題「道蔵の研究」の成果の一部である

(三〇、一一、一五)

# 菩薩団より佛乗教団への展開に関する一考察

紀 野 一 義

## 一、佛塔崇拜に対する僧団の態度

佛陀入滅後、比丘教団が種々の部派に分裂し、紀元前一世紀頃からは在家信者の集団が次第に強力な存在となつて菩薩の集団となり、これに革新的な比丘たちが参加するに及んで遂に新經典を結集して大乘佛敎々団にまで發展するに至るのであるが、この間の経緯に関しては平川教授が「十住毘婆沙論」の内容に基づいて秀れた推定を下している<sup>(1)</sup>。しかし私はここで大乘系諸經典(特に法華經)の記述と考古学的發掘物の銘文の内容とを中心として、別の側面からこの發展の迹を明らかにして見たいと思う。もとより明確な資料も少ないので、一応の線を提起するに止まるが、論述の不備については先輩各位の助言と叱正を乞いたいと思う。

初期の比丘教団では、「塔」(Thupa, stupa)といへば墓塚を意味して<sup>(2)</sup>、それが記念物又は聖所としての意義を担うようになったのは、佛陀の遺骨の塔(sarira-stupa)が建立されて以後のことである。佛陀の臨終の時、アーナンダが滅後の処置について質問したが、それに対して佛陀は、

『アーナンダよ、汝らは如来の遺骨供養に心を煩わすなかれ……汝らは最高善に努力せよ……アーナンダよ、如来に信心を懷くクシャトリアの學者 (khattiya-paridita)、『マラモンの學者 (brahmana-p.)』、資産者の學者

菩薩団より佛乗教団への展開に関する一考察

(gahapati-p) ちりて如来の遺骨の供養をなさん<sup>(3)</sup>』

と戒められている。佛陀の遺骸はイルラ族の廟所である「繫冠廟」(Makuta-bandhana-etiya)で荼毘に附されたが、遺骨は佛陀の言葉のように、舊國には渡されず、八人の王に分骨され、その各々の國において遺骨の塔が建立されたと経典は伝えている。遺骨の一部は佛陀の親族によってカピラヴァツツに葬られ、塔が建てられた。ペッペ(W. C. Peppé) がネパールのピプラーハワー (Piprahwa) で発掘した塔の中から発見された舍利瓶には次の如き銘文が刻まれており、佛陀の遺骨が佛陀の親族によって(すなわち在家信者によって)葬られた歴史事実が立証されている<sup>(4)</sup>。

「これは佛陀世尊の遺骨容許にして、名著ある釈迦族の人々と、彼等の妹らと妻子らとの(共に奉祀するところなり)』(Tiyana salita-midhane Buddhaca bhagavate sakiyanaṃ sukiti-bhātinaṃ subhaginikaṃ sapntadātanaṃ)

このように佛陀の遺骨の塔は景初から在家信者によって祀られ礼拝されたのであるが、この佛塔建設はアショーカ王の治世に大規模に行われ、佛塔信仰が全インドに拡がるようになるのである。その多くの塔を管理していたのは、依然として在家信者であった。在家信者にとっては、佛塔が即ち佛陀であり、佛陀と信者との結び付きは、そのまま佛塔と信者との結び付きに移行したのである。

これに対して比丘と佛陀との結び付きはどうであったか。生前の佛陀と僧団との關係を、佛滅後分裂した諸派の中、有力であった五部とセイロンの分別説部とについて概観すると、

(1) 「説一切有部」(Sarvastivādin) は、「佛及び僧」という二元的な立場に立ち、部派成立の初期即ち紀元前三世紀の中頃には、佛よりも信の方に重きを置いていたようである。こういう立場からは、佛塔供養の動きは仲々起り得なかつたであらう。

(2) 「大衆部」(摩訶僧祇部・Mahasanghika)では、理論的には「如来と比丘僧」の二元的な立場に立っていたもの<sup>(9)</sup>の、成立の当初から学理的であるよりは信仰的であったこの派は、その律典である『摩訶僧祇律』卷第三三に「僧地の水を佛地に流入せしむるを得ず。佛地の水は僧地に流入するを得」(大正二二・四九八上)とあるように、明らかに佛に優越性を認める伝統のあったことを示している。佛塔供養を採用する立場をすでに持っていたわけであるが、この派から分派した三部派が佛塔供養を否定していたという伝もある<sup>(10)</sup>ので、当初は佛塔供養は行われていなかったと見るべきであろう。

(3) 「化地部」(彌沙塞部・Mahissaka)では「佛在僧中」の立場に立って、佛陀を僧団の一員と考え、佛陀よりも僧団の方に重きを置いており、塔の供養に関して『異部宗輪論』に「窣堵波に供養を興す業は獲る所の果少し」(大正四九・一七上)と否定的な態度をとり、僧団を供養することを第一と考えていた。

(4) 「法蔵部」(曇無徳部・Dharmagupta)では「佛及び四方僧」の立場に立ち、佛は僧団から超出した存在であり、「佛に施せば大果報を得るも僧には然らず」という徹底した主張を持ち、佛塔の供養を全面的に肯定している。<sup>(12)</sup>

(5) 「飲光部」(迦葉惟部・Kāśyāpīya)では佛陀の尊厳に対して極端なほどの敬意を払っていた<sup>(13)</sup>したがって、容易に佛塔信仰をうけ入れる立場にあったと言える。

(6) 「分別説部」(Vibhajjavāda)では「佛を上首とせる僧」(buddha-pamukhassa bhikkhusu ghaṣṣa)の立場に立ち、佛を尊重しつつも僧団に重きを置き、当初は佛塔供養をうけ入れ難い立場であったと考えられる。<sup>(14)</sup>

その他、紀元前一八七―一八七年頃、大衆部から分派した「制多山部」(Caityaśāila)・「西山住部」(Aparāśāila)・「北山住部」(Uttarāśāila)は、『窣堵波に於て供養の業を興すとも大果を得ず』(大正四九・一六上)と主張していたと言われている。法蔵・飲光の二部以外はすべて初期には佛塔供養を行わなかったのである。しかも『異部宗輪

論』の記述に従えば、「法藏部」の成立は紀元前八七年以後、「飲光部」の成立は紀元前後頃であるから、佛塔供養が全面的に拡がっていた頃であり、部派教団と佛塔供養の關係を迹附ける資料とはなし得ない。とにかく初期の僧団の佛塔供養に対する態度は、大体において否定的であるか、傍觀的であるかのいずれかであったと考えられるのである。

## 註

- (1) 平川彰教授『大乘佛敎の敎團史的性格』(大乘佛敎の成立史的敍論第七章)
- (2) 例えは *Udana I, 1, 10: A.N.V. 5, Munḍarāja-vagga. (III. p. 62.)*
- (3) *D.N. 16. Mahāparinibbāna-suttaṃ. (D.N. II. p. 141.)*
- (4) *ibid., pp. 161~167.*
- (5) *JRAS, 1389~9.* これに関しフリートはこの銘文を次のように読む。「若き妹たちと妻子たちと俱なる、名譽ある人の同朋たちの、(こは遺骨の器蓋なり。即ち)佛陀世尊の親族のものなり。(Sukhī-bhāvanā sa-bhaginīkanā sa-putadalanāṃ iyaṃ sahā-nidhānā Būthasa bhagavato sakyanāṃ.)」フリートは発掘場所がアシカ王石柱の立っている佛涅槃所から離れていることや、法顯・玄奘の旅行記の内容から、これは佛陀の遺骨ではなく、佛陀の親族で、サイドウーダバ王に虜殺された者たちの遺骨であると推定している。(J.F. Fleet: The Inscription on the Piprava vase, *JRAS, 1906, pp. 140~180.*) 但しフリートの説は相当検討の必要がある。
- (6) これに関しては、友松田論教授『佛敎經濟思想研究—印度古代佛敎寺院所有に関する學說』の秀れた論述がある。
- (7) 『佛本行集經』『舍利弗問經』『大比丘三千威儀經』『六度四埵記』の記述による。
- (8) 『中本起經』第四度瓶沙品(六正四・一五三中)『佛當先至奉佛及僧。…騎佛及僧衆祐。』
- (9) 『增一阿含』卷第四(六正二・五九六下)『飯佛及比丘僧已。…用奉上如來及比丘僧。』增一阿含を六衆部の任とするのには異論もあるか、この立場は確かに初期の六衆部の伝統を伝えていると思われる。
- (10) 『五分律』卷第一六(六正二二・一一〇中)『佛言。但以施僧我花僧中。』
- (11) 『四分律』卷第三三(六正二二・七九八中)『佛告王言。汝今持此竹園。施佛及四方僧。』また卷第五〇(同九三六下)『王即白佛言。大德。以此迦蘭陀竹園布施佛及四方僧。』

- (12) 『十八部論』(大正四九・一九下)「彼曇無德根本見者。佛非僧中可得。施佛得大果報非僧。」
- (13) 『佛本行集經』卷第五二(大正三・八九五)『此食已擬奉獻世尊。此食世間所有衆生。無能消者。所以者何。然彼世尊。戒行最勝。禪定最勝。智慧最勝。』

- (14) Mahā-vāstra 1, 22, 17~18
- (15) 『異部宗輪論』によれば「佛薄伽梵般涅槃後。百有余年去聖時淹。如日久沒。摩竭陀國俱蘇蒙城王号無憂。統攝瞻部」とある。無憂王(Aśoka)の即位連項は宇井博士によれば B.C. 271 年と推定され、(V.A. Smith, Early History of India, p. 206 によれば 209 年)百有余年は『十八部論』『部執異論』によれば百十六年であるから佛滅年代は B.C. 386 年となる。また「阿育王王闍浮提匡が天下、爾時大僧別部異法。」(十八部論)とあるから、上座・大衆の根本分裂の時期は B.C. 271 年かその後数年のこととなる。また「第二百年滿時…大衆部中出家受具。…一制多山部。二西山住部。三北山住部。」(異部宗輪論)とあるこの三部の成立は B.C. 187~87 年となる。また「次後於此第三百年。從化地部流出一部。名法藏部。」「至三百年末。從説一切有部。復出一部。名飲光部。」(異部宗輪論)とあるから、法藏部の成立は B.C. 87 年以後、飲光部の成立は紀元前後となる。一説にすぎないが、概略を知ることはいふまでもあらう。

## 二、佛塔信者団の中核

とこつでこの佛塔崇拜信者団の中心をなしていたのは、王侯よりもむしろ大都市の資産者(ghapati, sahapati)ではなかつたかと考えられる。例えば『法華経』の内容を検討して見ると、主な登場人物はほとんど大都市の資産者・商人である。(『法華経』梵本は、ケルン・南條校訂本による。)

- (1) 第一章——「すべての財を施せる諸菩薩」(sarva-dānāni parityajantah bahu bodhisattvah, ibid., p. 24.)
- (2) 第三章——「大いなる財貨もて富める資産者」(ghapati...rdhyo mahādhanā mahābhogah, ibid., p. 72.)
- (3) 第四章——「諸大國中の富者」(mahājānāpadesu dhanikah, ibid., p. 102)「多き財と黄金と金庫と穀倉とを持つる人」(purasas bahu-dhana-hiranya-suvārṇa-kośa-koṣṭhāgāras, ibid., p. 102)。この富者は章中「かの資産者」

菩薩団より佛乘教団への展開に関する一考察

(sa gñhapathī) と呼ばれし<sup>16)</sup>

- (4) 第七章——「隊商の指導者」(sārtha-dēśika, *ibid.*, p. 187)
- (5) 第八章——「人よ行け、汝のツニ宝どり大都市に往きて貿易せよ」(Dhoh puruṣāitan manīratnam grahāya mahānagarān gatvā parivartayasva, *ibid.*, p. 211.)
- (6) 第十三章——「資産者・スニヤモンを皆なむとせし<sup>17)</sup> (菩薩<sup>18)</sup>に) 加むべし」(gñhapati brāhmaṇasca parivartya sarve sya sthita bhavanī, *ibid.*, p. 282)
- (7) 第廿四章——「商主」(sārtha-vāha, *ibid.*, p. 441)

これらの登場人物から考えられることは、法華思想の培われたのは大都市の資産者・商人を中心とする団体の中においてではなかったかということである。このことは『維摩経』においても言えることである。主たる人物はヴァイシャリー大城市におけるリッチャヴィー族の維摩(毘耶離大城長者維摩詰)であり、彼は資産無量で諸々の貧民を摂めた人物とされているのである。また『法華経』では中心団体が大都市の商人であったためか、「悟り」を表現する場合にも第十三章では「大法の城市なる涅槃の城市」(nirvāṇa-nagarān caiṣān mahā-dharma-nagarān, *ibid.*, p. 290) という変った表現をなし、特に第十一章では「多宝塔の扉を神話的佛陀が開くという最も象徴的な場面を描写する時に、「例えば大いなる城市の門 (māha-nagara-dvāra) において、門外されし半円形の二つの大いなる扉を開く」と<sup>19)</sup> (adyathāpi nāma mahānagaradvāresu manā-kapṭha samputavargala-vimuktāu pravīśīyete *ibid.*, p. 249) というような表現が用いられているのである。

ところでこうした大都市の資産者階級は、当時最も大きな財力を持っていたと<sup>20)</sup>考えられるので、佛塔に対する財物の布施は莫大な額に上り、佛塔管理者の財力も豊かとなり、佛塔を中心とする信仰活動も、信者団の勢力もきわめて

大きなものになって来たのではないかと考えられる。しかし勿論当初は僧団に対立する程の気持も力もなく、僧団に対立はしないが、全面的に僧団の支配をうける訳でもないというような態度であったと考えられる。例えば『大宝積經郁伽長者会第十九』には

『もし声聞乗を見れば皆悉く敬い順い、速かに立って承迎して好語善音し、右に彼の人を遶りて応に是の如く思念すべし。……声聞の功德の利を成ぜんための故に、法を演説する者に恭敬を生ずと雖も、心は中に住せざるなり。』と。長者よ、是を在家菩薩の、僧に帰依すと名づく（大正十一・四七三上）

と記されている。また『佛說首楞嚴三昧經』巻上には

『一切の二乗の儀法を現に行じつつ而も内には諸々の菩薩の行を捨てず』（大正十五・六三二下）

とあるが、この言葉の中には、比丘として如法に行じつつも菩薩の在り方にひそかに心を寄せていた出家菩薩の存在が暗示されているようである。すなわち佛塔信者団には在家・出家二種の人々がいたわけである。しかも僧団の場合のように、在家・出家に区別を立てることなく渾然とした民主的な集団を形成していたようである。例えば『佛說首楞嚴三昧經』巻上には、

『菩薩の首楞嚴三昧に住するや、空閑と聚落とに在りて異ること無きを現す。居家と出家とに在りて異ること無きを現す。白衣と為ることを現じて而も放逸ならず、沙門と為るを現じて自ら高うせず』

『菩薩は王位・色欲を貪らず。將に衆生を教化し成就せんために居家に処在して菩薩と為るを現す。而して他方には佛道を成就して妙法輪を転ず。……菩薩は三昧に住し、神力感應して未曾有に至る。愛欲に処在し、国事を領理して、而も能く是の如き三昧を離れず。』（大正十五・六三五下）

と説かれているが、これは佛塔信者団の、在家・出家の觀念を超えた在り方を反映していると思われる。これが更に

進んで来ると、『大宝積經三律儀会第一』の三に

『堅固に菩提に回い、終に余の尊を礼せざれば、唯世間の塔のみを除く』(大正十一・十九七)

というような佛塔信者団の主張をまっすくに打ち出すような態度もあらわれ、地域によっては僧団よりは佛塔信者団の勢力の方が強くて、例えば『佛說首楞嚴三昧經』卷下におけるように、

『彼の国に声聞辟支佛の名あること無し。但、諸々の菩薩僧のみありて、常に不退転法輪を説く』(大正十五・六四〇下)

というような状態もあらわれるに至ったと考えられるのである。『首楞嚴三昧經』の最古訳は、現存はしていないが西紀一八五年に支婁迦讖によって漢訳されており、内容的に見ても、『華嚴經』・『維摩經』・『法華經』の思想の先駆ともいふべき内容を持つていること<sup>(5)</sup>も知られるように、相当古い教団史の側面を伝えていると考えられて良いであろう。『大宝積經』の二会の中、「郁伽長者会」は、龍樹(一五〇—二五〇年前後)の『十住毘婆沙論』の「第十六品」「第十七品」「第三二品」に引用されているので、内容的に相当古いものと考えて良いであろう。「三律儀会」の方は、西紀五一六世紀の成立という説もあり、ここに引用した部分も、菩薩団が佛乘教団として確立された頃の有様を反映していると考えられる。

註 (1) *grihapati, gahapati* は單なる「家主」「戸主」ではなくて、資産者を指す場合が多かったようである。エジヤートンは起源的にはキルダの指導者であり、一般に capitalist であると言っている。(F. Edgerton: *Buddhist Hybrid Dictionary*, p.214 "in Pali a gahapati is, to be sure, often associated with setthi-streśhm; the Pali word is often rendered treasurer, but perhaps capitalist would be better (orig. guild-leader)"; 中村元博士「インドにおける都市国家と政治思想」(史学雑誌五九—二)「印度学佛教学論集」一九八頁。ビュラーは Sānchi 大塔奉獻銘にあげられる *gahapati* は hand-holder であり、社会的地位は同じく銘文にあらわれる *setthi, śreśhm (alderman)* の上に位し、

- 最高者である *Vakata-devi* に次々ものと考えらる。(G. Bühler: *Epigraphia Indica* Vol. II, p. 94) 尚 E. Senart: *Ep. Ind. V. III* (1905~6), p. 75; R. Fick: *Die Sociale Gröderung im nordöstlichen Indien zu Buddhas Zeit*, p. 164.
- (2) ついで「専業 (*kyōga*) と利息金融 (*prayoga*) と産業 (*kyō*) と商業 (*vaniya*) とを支配せる」(p. 102) と云う説明句もあり、更に第七節には「利息金融と専業と地所 (*ksetra*) あり、奴婢 (*dāsa*, *dāsi*) と多くの奴隷の群れ (*preya-varga*) あり、千億の人々に取われ、常に王に愛せらる。」(p. 111) とも言う。
- (3) 釋什訳『維摩詰所説經』卷上(六正一四・五三九上)『爾時毘耶離大城中有長者名維摩詰。…資財無量給諸貧民。』
- (4) 『法華經』第四章信解品の資産者 (*grīhapati*) の遺產相続の時には、親族衆 (*jñātsaṅgha*) ・王 (*rājino*) ・王族 (*rājā-mātra*) ・市民 (*naikāna*) ・國人 (*janapada*) が招かれてその面前で行われている。以て資産者の権勢を思うべきであろう。こうした大資産者は、非常に貨幣経済の發達した時代でなければ現れ得ないから、ウェーマ・カドフェイス王 (約西紀三十年以後) 以後の頃の長者を描いていると推定されている。(大乘佛教の成立史的研究) 四八八頁)
- (5) 『國訳一切經』經集部七—佛說首楞嚴三昧經解題。常盤大定博士『佛典の解説』十六、二十頁。木村泰賢博士『印度哲學佛教思想史』二三四頁。渡辺保雄博士『法華經に於ける常不輕、藥王、妙音、觀世音等諸菩薩のある歴史的研究』(宗教研究特集号—現代佛教の研究)
- (6) 十住毘婆沙論第十六知家過患品の全章は大正十一・四七二下—四七五下に一致。第十七入寺品の後半は、四七六上—四七七上に一致。第三十二解頭陀品の大部分は四七七下—四七九上に一致している。

### 三、僧團の佛塔崇拜採用とその時期

これに対して僧團の側では、次の二つの理由から動搖が起ったのではないかと考えられる。

- 1 僧團の中心となるべき佛陀に対する意見がまちまちであったこと。知的にはともかく、情意的には佛陀に対する愛慕の情を満足させるものがなかったこと。従ってその不満を解決するために佛塔を礼拝供養したいという感情が生まれ来たこと。比丘は俗人を礼せずという僧團の在り方に対する批判から、佛塔を中心にとまっていた民主

的な佛塔信者団に心をひかれるに至ったこと。

2 有力な資産者階級の支持が佛塔信者団の方に移り、経済的な基盤を失う危機に瀕したこと。

この中の第一の理由から、僧団を脱退して佛塔信者団に参加する比丘があらわれるようになる。例えば沙彌や比丘ていながら菩薩の名を持つ者が經典の中にあらわれている。『法華経』第七章には、十六人の王子 (śoḍaśa-rāja-kumarāṇi) が家なき生活 (anāgārika) に入り、沙彌 (śrāmanera) となり、沙彌菩薩 (śrāmanero bodhisattvaḥ) と呼ばれている。また同第十九章の初めの部分には、

『時に常不軽と名づくる比丘菩薩ありき』(Sada-parihito nama bodhisattvo bhikṣur abhūt, ibid., p. 377)

という表現もある。さらにこの常不軽比丘菩薩は、比丘でありながら俗人に対しても合掌して『われおんみらを軽んぜず。』(nāham yusmakam paribhavamī, ibid., p. 378) と唱えている。これは「比丘、俗人を礼せず」という僧団の伝統的な立場から見れば驚くべき変容である。このような經典の記述は、当時の僧団内部に起った批判と変動を如実に反映していると考えられる。

次に第二の理由から、佛塔信仰に冷淡な態度をとっていた部派の僧団が、僧団の発展のために佛塔信仰を僧団の中にとり入れざるを得なくなったのではないかと考えられる。その時期は大体、紀元前二世紀—一世紀の頃であろうと推定されるのである。

ビュラーの解説したサーンチー大塔奉獻銘文を検討すると、寄進者の中に五十四人の比丘、三十七人の比丘尼の名前が見出される。<sup>(1)</sup> 寄進を行うためには財貨を所有せねばならないが、比丘二百五十戒の中には「受蓄金銀戒」があつて、財貨を貯えることが禁ぜられており、また「捉宝戒」があつて、直接財貨に手をふれることも禁じられていた筈である。ビュラーは、「目的が敬虔なものであるから許され得べき」とである」と釈明しているが、この事実は、<sup>(2)</sup>

大塔建設の頃には僧団がすでに佛塔信仰を採用し初め、その財政的基礎を利用していたので、たとえ個人の資格であったにしても、僧団所屬の比丘が佛塔建設に寄進する行為を認めざるを得なかったことの証拠ではないであろうか。ところでこの奉獻銘の年代であるが、カニンガムは大塔欄楯の南門に刻まれている奉獻銘中に、「シェリー・シャータカルニ王の技監なるヴァーシシュティの子アーナングの寄進」(raño siri-sātakanisa ayesania vasiñputasa *anandasa dānañ.*)<sup>(4)</sup>に着目し、このシェリー・シャータカルニ王 (*rajan siri-sātakarpi*) を、プラーナのリストにあらわれるアンドラ王朝三世のシャータカルニ王であると推定し、従ってこのアーナング銘文を西紀一世紀の初め頃のものとして推定している。<sup>(5)</sup>しかしビュラーは、このシャータカルニ王をアンドラ王朝三世王に比定するカニンガム説には賛成しながらも、銘文の年代はもっと早い時期であると考へ、その書体がナーナグハート銘文のそれと同一であり、アショーカ時代の書体と僅かに相違しているのみであるところから、カニンガムの推定よりもはるかに早い時期、即ち紀元前二世紀の中頃のものであり、シャータカルニ王の治世も大体その頃であると推定している。<sup>(6)</sup>この銘文をこのように早い時期に比定することにはマーシャルもデブルイユもラブソンもすべて反対している。とくにデブルイユの説はもっとも遅く、このアーナング銘文の年代は紀元前七十二年—五十八年の間であると推定している。<sup>(9)</sup>それはともかくビュラーの推定によればサンチー大塔の奉獻銘の年代は紀元前二世紀—紀元一世紀初めにわたっている。この古塔銘文中、最も古く紀元前二世紀初めと推定されている第一塔「八三—八八」(ビュラーの一連番号による)の奉獻銘中、「八三—八七」が比丘の寄進、「八六」が比丘尼の寄進、「八七」は比丘の侍者 (*atevāsino* = skrt., *antevāsini*) の寄進、「八四」が比丘の金親族 (*sovanan jātinan* = skrt. *sarvānan jātinan*) の寄進、「八六」のみが商人 (*sheñi* = skrt., *señi*, *sreñhi*) の寄進を物語っているのは注目すべきことである。いずれにせよこれらの比丘奉獻銘の年代はビュラーの推定した紀元前二世紀初め頃よりは遅いにしても、デブルイユが

紀元前一世紀中頃と推定したアーナンダ銘文よりは古いのであるから、比丘奉獻の事實は紀元前二世紀—一世紀の頃であり、その頃、僧團はすでに佛塔信仰をとり入れ初めていたと考えられるのである。またここでは詳細にとり上げないが、紀元前一五〇年と推定されているパールハット大塔塔門 (torana) の奉獻銘中にも、比丘八人、比丘尼七人の名前があり、韻隨 (vedīti) に刻まれた奉獻銘中にも、比丘三人、比丘尼七人の名前がある。サーンチー大塔奉獻名と同名の者が二人づつあるが同一人かどうかは分らない。これらの比丘比丘尼奉獻の事實も以上の推論を裏書きしてゐるのである。(註)

## 註

- (1) Bühler: *Votive inscriptions from the Sanchi stupas* (Epigraphia Indica Ⅱ, pp. 113—116.) この人数は、一八八九—一九〇五年に A. Bühler の作成した銘文のコピーにあらわれた人数である。フューラーは一八九三年にふたたび多くの発掘を行い、銘文のコピーをとった。それには九、十世紀頃のものまで含まれているが、それによれば比丘八六人、比丘尼六七人、僧士一五六人、僧女一〇〇人の多きに上つてゐる。(Bühler: *Ep. Ind.* Ⅱ, pp. 403—408.)
- (2) Bühler: *op. cit.*, p. 93.
- (3) 奉獻銘に名を連ねてゐる比丘・比丘尼は、すべてその所屬の部派名が記されていない。パールハット奉獻銘も同様である。これは個人の武勇を寄進してゐるからではないかと考えられる。
- (4) Cunningham's No. 190: *Litiders: List of Brāhmi Inscriptions*, No. 346. (*Ep. Ind.* X.)
- (5) Sir A. Cunningham: *Bhilsa Topes*, p. 261.
- (6) Bühler: *op. cit.*, pp. 88—89.
- (7) J. Marshall. *Guide to Sanchi*, 2nd ed., 1936, p. 13.
- (8) ラフソンは、アンンドラ五朝三世シャータカルニ王の治世はジュラーと同じく紀元前二世紀初めから中頃であると推定してゐる (CHI, p. 530.) のであるが、このアーナンダ銘文にあらわれるシャータカルニ王は Puranic list の裏の方にあらわれる数人のシャータカルニ王の中のひとりであるといふので (Rapson: *Catalogue of the Coins of the Andhra Dynasties*, 1908, p. XXIV.)

(5) Dubreuil: Archaeological History of the Deccan, pp.14—15; D.C. Sircar: King Śātakarṇi of the Sanchi Inscription. (A Volume of Eastern and Indian Studies, Bombay 1939, p.292.)

(6) H.Lüders: A List of Brāhmi Inscription. (Ep. Ind., X, 1910.) 241<sup>re</sup>

#### 四、トカーンとチヘーティヤとの關係

塔に關連して常に想起されるのは「廟」(skit = caitya, pati = cetiya) である。大乘經典では屢々塔と廟とが混用されてゐるので、この二一応々の相違を明らかにして置く必要があると思つ。

「チヘーティヤ」「チヤイティヤ」は一般に広く礼拝供養の対象を意味する言葉であるが、佛教においては多くの場合神聖な建造物を意味してゐたようである。佛陀時代の「チヘーティヤ」について考ると、『大般涅槃經』(Mahāp-arinibbāna-sūta)の中に「サヘーサーリ市の近郊に Udena, Gotamaka, Sattambāba, Bahuputta, Śārandada, Capala といふ六つの廟 (cetiya) があつたとされ、佛陀は、日中の休息 (diva-vihāra) のために「マーナズと共(一)に數具 (nsidana) をたすちとて Capala-cetiya に赴かれたと記されてゐる。」

また佛陀の遺骸を火葬に附した繫冠廟 (Makutābandhana-cetiya) は「アルラ族の廟」(Mallanāṃ cetiyam) であり、フリートはこの廟がイルラ族の王の戴冠の儀式が行われた coronation temple であると考へてゐる。(二) 『チヤヴィヤ・アバダーナ』の記述に従へば、

『支配権の授受されるマルラ族のイクタムンダナ (繫冠) 廟』(dhura-niksepāṇam mallanāṃ makutābandhanāṃ caityam, ed. by Cowell and Neil, p.201.)

とあるから、フリートの推定は正しいと言へよう。

菩薩團より佛乘教團への展開に關する一考察

また佛陀は、パーリ文の大般涅槃經の一ノ四に

「ヴァッジー人が内外のヴァッジー人の廟 (vajjicetiyan) を敬い、尊び、崇め、支持し、…法にかなざる祭式 (Bali) を廃せざる限り、ヴァッジー人に繁榮 (vuddhi) は期待せられ、衰亡 (parihani) はなかるべし (ibid., p. 75.) と説かれ、同五ノ八には、

「何人にも廟の巡礼者 (ceṭiya-crika) にして遍歴し、信心ありて死せんに……天界 (saggaloka) に再生すべし」 (ibid., p. 141)

- と記されている。つまり佛陀時代の「チエーティヤ」は、
- (1) 日中の休息に使用できる建造物であり、
  - (2) 葬儀や戴冠の儀式の行われる聖所であり、
  - (3) 礼拝・祭式の行われる聖所であった。
- という三つの性格を荷うものであった。

一方、塔の発生についてはすでに記述したが、ハヴェルは、初期の佛教徒はこの佛塔の上に簡単な竹の構築物をさしかけ、藁屋根を葺いて、その下で礼拝をしたのであろうと推定している<sup>(5)</sup>。マーシャルは、この構築物を全部木造であるか、或は石柱の上に木造の架構を持ったものであり、柱や壁に耐久的なものを使用することは紀元前一世紀までは行われなかったろうと推定している<sup>(6)</sup>。初期の佛塔の大きさは、ピジルスキーの推定によれば五米にすぎなかったというから、<sup>(7)</sup> こうした推定も可能であろう。そして当初、竹や藁や木で構築されたこの建物は次第に煉瓦造・石造のものに変化し、内部の塔も増広されて紀元前後には相当大きな塔院となったと考えられる。こうした塔院の性格を考えて見ると、それらは、

(1) 日中の休息にも用いられ、

(2) 礼拝や儀式の行われる場所でもあった。

こうした機能は、さきに佛陀時代の「チエーティヤ」に見出された性格であった。このように使用目的が類似していた上に、なおまたこの佛舍利塔を単なる塔から区別したい気持ちも働いていたので、次に説明する、聖なるものを「チエーティヤ」と呼ぶならわしと相俟って、この塔院を「チエーティヤ」と呼ぶに至ったものではなからうかと考えられるのである。

次に「チエーティヤ」という言葉の用例を検討してみると、本生話第四九『カーリンガ・ボーディ本生話』(Kalinga bodhi-jataka)の序分の記述によると、<sup>(8)</sup>「礼拝の対象」(cetiya)には三種の区別があり、「サーリーリカ」(saririka)と「パーリボーギカ」(paribhogika)と「ウッデーシカ」(uddesika)であるという。高田修氏の註によると、<sup>(9)</sup>「サーリーリカ」とは所謂「舍利」であり、佛の入滅後荼毘して得た佛の身骨を指し、「パーリボーギカ」とは、佛が日常使用せられたもの、錫杖・鉄鉢・袈裟・水瓶・佛座等を指し、「ウッデーシカ」とは、佛のために造営建立せられた記念的な建造物、狭義のチエーティヤに当るもの、塔・精舎・法輪等を指しているのである。部派佛教から大乘佛教に発展する中間期に成立した經典の中にはこうしたチエーティヤの用例を裏書きする記述が沢山あらわれている。例えば『マハー・ヴァストゥ』(大衆部一派である説出世部の所伝といわれる)や『ラリタ・ヴィスタラ』(説一切有部の佛伝といわれる)の中には次のような注目すべき表現となってあらわれている。

(一) 佛陀を「チエーティヤ」と呼ぶ用例。

(1) Maha-vastu, ed. by E. Senart.

『全世界のチエーティヤ(礼拝の対象)なる佛陀』(samibuddho sarvalokasya cetiyo, ibid., II, p. 349.)

『全世界のチエーティヤ（礼拝の対象）なる大雄』（mahāvīro sarva-lokasya cetīyo, *ibid.*, II, p. 359）

(2) *Lalita-vistara*, ed. by S. Lefmann.

『悪しき道に溺れたるこの人類を不死の道に連れ行き給えるチエーティヤは、この世界に生まれて、この世界に住む天人に敬われたり。』 *mīthya-mārga-rataṅg jinaṅg prajñan amūte vyapayito utpanno jha loka cetīyo*

*divi bhavi mahitāḅ, ibid.*, p. 363.)

『ローカ・チエーティヤ（世間に礼拝せらるる者）の現わさるる言ひたる者は見、聖者は聞だ、心狂さる者は正氣に帰らた。』 (*paśyanty anayanā yad vac śrotra-jināḅ unmattakāḅ smṛtīmantō bhaviḅ loka-cetīyaḅ, ibid.*, p. 97)

(3) 佛陀に關係の深いものを「チエーティヤ」と呼ぶ用例。

(1) *Lalita-vistara*

『この鉢を用いしことなかれ。この鉢はチエーティヤも同然なりと思ふべし。（未來に）釈迦牟尼なる名の佛現わさるべし。鉢はかの佛の所有となさるべし。』 (*mā eṣu bhokṣyatha bhajaneṣu dharet ime cetīya saṃmatite / bhaviḅ jinaḅ śākyamuni itī nāmnā tasya itī pātrāṅy upanāmayethā*, *ibid.*, p. 383.)

(2) 菩提・法衣や cetīya と呼ぶ用例。

(1) *Ratna-rāśi-sūtra* (宝積經・Śikṣāsamuccaya の引用文による)

『信仰と信念によりて菩提に捧げられたるものは、何れいとも天と俱なる世界の礼拝の対象なり。』 (*śrāddhaḅ prasāda-bahulair niryātita bhavati / sā sadevakasya lokasya cetīyaṅg*, ed. by C. Bendall, p. 56.)

(2) *Ugra-paripīcchā* (最上授所問經・Śikṣāsamuccaya の引用文による)

『沙門のしるしをあらわすためのこれらの黄衣は、天・人・阿修羅の世界の礼拝の対象なり。』*Śramaṇa-liṅga-saṅgītanātham imāni ca kaśyāpāni deva-manuṣāsurasya lokasya cāryam iti, ibid., p. 136.*)

以上の記述によると、最初は佛陀を「礼拝の対象」という意味で「チエーティヤ」と呼び、ついで佛陀の持物をも「チエーティヤ」と呼び、佛陀同然と見なされた塔にちなげられた塔物も「チエーティヤ」と呼び、ついに沙門の黄衣までも「チエーティヤ」と呼ぶに至っているのである。したがって佛陀そのものの象徴である佛舍利塔自身が「チエーティヤ」と呼ばれていたのは当然のことであろうと思われる。もちろんすべての塔が「チエーティヤ」と呼ばれたのではなく、佛陀の遺骨を埋めた塔のみがチエーティヤと呼ばれたのであろう。以上は礼拝の対象となるべき聖物として、佛舍利塔が「チエーティヤ」と呼ばれたのであろうという推定である。

註 (一) D.N. 16. *Mahāparinibhāra-suttanta*, II, p.102. 『パーナンタヤ、佛具を携えて行け。日中の休息をとらんため、チエーバーラ廟に行かん。』 (*gaṇhāhi ānanda nisīdanam / yena cāpālam ceṭṭiyam ten' upasamkamissāmi divavihāryāti.*)

(二) J.F. Fleet: *Inscription on the Piprawa vase* (JRAS, 1906, p.160.)

(三) 全く同じ表現が中央アジア出土梵文大般涅槃經の中にあり。cf. E. Waldschmidt: *Das Maṅgalarivāṇa-sūtra*, p.204.

(四) 二つの引用文の中、前者は、梵文大般涅槃經一ノ三四に一致しているが、後者は該当する部分を欠いている。

(五) E.B. Havell: *The Ancient and Medieval architecture of India*, 1915. London, p.66.

(六) J.H. Marshall: *The Monuments of Ancient India*. (CHI. I, p.634).

(七) J. Przyluski: *The Harinkā and the Origin of Buddhist Stūpas*. (IHQ. June 1935, p.202) ビジルスキーは、由法祖訳『佛般泥洹經』卷下(大正一・一七四下)に「勝比丘得阿羅漢、佛法如何。答曰若東出。去城三十里。彼土有窠。窠名衛梨。有四面時刹立廟。以玉作窠。窠之縱広其方三尺。塔縱広丈五尺矣。舍利金髮。正著中央。聖塔樹刹。」とあるに基ずいてこの推定を下したのである。

(8) *Kaṅgaḥodhi-jātaka*, ed. by V. Fausbøll, IV, p. 228.

(9) 南傳大藏經第三十四卷一七一—一七二頁

(9) 大衆部の律典である『摩訶僧祇律』卷第三三(大正二二四九八中)に『舍利あるは塔と名づけ、舍利なきは杖撻と名づく』にあるのは、古い時代のものとは思われぬ。

### 五、トウーバをチエーティヤと呼ぶ用例

「トウーバ」と「チエーティヤ」とが混用されていた事実は発掘された銘文その他によっても確かめることができる。

南インド、キストナ河(旧名クリシニナーKrisā)の南岸、河口より百軒の地点にある古部ダーラニコッタ(Skrit Ⅱ Dhanyakataka Ⅱ 玄奘の言う馱那羯磤迦)の東にあるアマラーヴァティー(Amaravati)で一七九七年にマッケンジーによって発見された大塔は、覆鉢型の四方に突出部のついた「ストウーバ」であるが、発掘された銘文によって「大チエーティヤ」(Maha-cheṭya)と<sup>(1)</sup>呼ばれていたことが明らかにされている。銘文の中のある種のものには、聖骨の寄進を記しているものもあり、また北涼曇無讖訳『大方等無想経』卷第六(大正二二・一一〇七上)には、

『我れ涅槃し已りて七百年後に、是の南天竺に一小国有り名づけて無明と曰う。彼国に河有り名づけて黒闇と曰う。南岸に城有り名づけて熱穀と曰う。其の城に王有り名づけて等乗と曰う。其の王の夫人、一女を産み育て、名づけて増長と曰う。女王自在に邪見を摧伏し、佛舍利を供養せんと欲する為の故に、遍浮提に遍く七宝の塔を起す。』

と記されているが、「黒闇」とは *Kṛṣṇa* (黒闇)、「熱穀」とは *dhanya-kotaka* (たわめる穀物)を訳したものであるとすれば、「クリシニナー河の南岸の城市ダーニヤコッタ」となり、現今のダーラニコッタ(ダーニヤカタカ)に通ずることとなり、この七宝塔の中にアマラーヴァティー大塔も勿論含まれ、しかも佛舍利塔であったことが、經典

の記述によって論証されることとなる。キストナ河下流のバッティプロール (Bhattiprolu) 佛塔廢址からは舍利壺三個が発見されているし、ナーガールジュニコンダ (Nagarjunikonda) 佛塔廢址からも佛舍利壺が発見されているから、アマラーヴァティー大塔も恐らくは佛舍利塔であり、そして「大チエーティヤ」と呼ばれていたのである。また佛舍利塔であったナーガールジュニコンダ大塔も銘文によれば「大チエーティヤ」と呼ばれている。<sup>(3)</sup>

アマラーヴァティー大塔は、銘文の示すところによれば「チエーティヤ」「Cheikya」という部派 (nikāya) の所有物として寄進されている。チエーティヤとは『異部宗輪論』に「制多山部」としてあらわれている部派であり、すでにふれたように『窣堵波』において供養の業を興すとも大果を得ず」と主張していたと伝えられるが、紀元前二世紀の初め頃に大衆部から分立して佛塔信仰を否定したこの部派が紀元前後にはすでにかかる大塔の寄進をうけているのは注目に値しよう。

塔をチエーティヤと呼ぶ例は南インドのみならず、北インドにおいても見られる現象である。

ネパールのゴラクプール地方 (Gorakhpur District) の東にあるカシャー (Kasī) の覆鉢塔の発掘が行われた時に、塔の中から銅板にエナメルペイント様のもので記された銘文が発見されたが、その銘文はヘルンレの解説によれば、

『ニルヴァーナ・チャイティヤ (涅槃廟) における銅板なり』 (nirvāṇa-caitye tamra-paṭi itī)

と読まれる。<sup>(5)</sup> マーシャルは、カニングラムの説に同意して、「この Nirvāṇa-caitya は Nirvāṇa-shrine を意味するものではなく、佛陀が涅槃に入られたと想定されている地に建てられた特別な塔を指している。」と述べている。<sup>(6)</sup> すなわち、覆鉢塔は北インドにおいてもチャイティヤと呼ばれていたのである。ネパールでは、塔はすべてチャイティヤと呼ばれている。ファーガッソンは、ネパールの塔は聖骨を奉安してないからストゥーパと呼ばず、チャイティヤと呼ぶ

の二あるとその理由を記している。<sup>(17)</sup>これは「摩訶僧祇律」の解釈に一致している。しかし私は、紀元前後には北インドにおいても南インドと同様に聖骨の有無いかんに拘らず、「ストゥーパ」を「チャイティヤ」と呼んでいたのではないかと考えている。聖骨の有無によって同じ覆鉢塔を「ストゥーパ」と「チャイティヤ」に分けるのは、相当後代のことに属すると思われる。ネパールには紀元前後に過り得るような古塔は存在しないのである。

西北インドにおいてもストゥーパをチャイティヤと呼ぶ例がある。一九〇八年に、スプリーナーは、シャーフジギーチーリリー (Shah-jikidheri) の廢址において、カローシニチイー銘文のある金銅舍利器を發掘したが、その銘文によつて、この塔址が有名な「カニシカ大塔」の塔址であることが判明し、同時にその銘文の中に、

「ニーハーセーナの僧院のカニシカのビハーラにおける工事監督者、奴隸アギサラナス」(dasa agisala navakarmi (k)anishkasa vihare mahasenasa sangharama)<sup>(18)</sup>

とあることから知られるように、創建当初この大塔は「カニシユカ・ヴィハーラ」(Kanishka-vihara)と呼ばれていた。「ヴィハーラ」は通常「僧院」を意味するが、ここでは僧院はサンガラーイ (sangharama = skt. sangharama) であり、「ヴィハーラ」は「チャイティヤ」と同じ意味で用いられている。<sup>(19)</sup>この Kanishka-vihara は後に「カニタ・キヤチチヤ」(Kanik-caiya) と呼ばれている。<sup>(20)</sup>このことは、紀元一〇三〇年頃、サルタン・オートマン (Sultan Mahmud) のパンジキヤブ攻略軍に従ったアルスルーニー (Alberuni) の『インド見聞記』の中に「この一連の諸王のひとりにはカニタであった。バシヤールウルの「ヴィハーラ」を建てたと言われているその人である。それは彼の後、カニク・チャイティヤと呼ばれている」と記されていることから明らかになれたのである。<sup>(21)</sup>

以上の用例に基づいて、覆鉢型「ストゥーパ」は、紀元前後には、西北・北・南インドにおいて「チャーティヤ」又は「チャイティヤ」とも呼ばれていたことが知られるのである。

即ち佛陀の聖骨を埋めた塔は、紀元前後には「ストゥーパ」とも呼ばれ、「チャイニヤ」とも呼ばれていたのである。この両者が区別されるようになるのは、恐らく大乘経典が成立して、經典崇拜が行われ、經典を塔の中に祀る習慣が發生して以後のことにならうかと想われる。

註 (1) リューマース目錄一二二五、一二四八。

(2) Bhatiprih の佛塔は紀元前三世紀より少し前のものとベューラーは推定している。ベューラーの考証した論文には *buddha-sarirānara* という言葉が用いられてゐるが、斯うかゝる場合に佛舍利塔である。(Bühler: *Ep. Ind.* II, p. 326.)。この塔の *casket* の relic の語原は *śrī* である。A. Rea: *South Indian Buddhist Antiquities* (ASI.-New Imperial Series, vol. xv.) pp. 9—14.

(3) *dhātu-garbha* の骨 relic (*dhātu*) の發見は *Mahā-chetiya* の *dedicatory stūpa* の *dhātu-garbha* の發見と異なる。A. H. Longhurst: *The Great Stūpa at Nāgārjūnakoṇḍa in Southern India* (IA, October 1932, p. 191.)

(4) *Chetiyaṃdaka* (Tūd. 1223.), *Chetiyaṃdaka* (Fergusson: *Tree and Serpant Worship*, 1868, p. 240) *Chetika* (Nāsik. No. 9, *Ep. Ind.* III, p. 77) の事である。

(5) J. H. Marshall: *ASIAR.* 1911—12, part I, p. 18

(6) J. H. Marshall: *op. cit.*, p. 18.

(7) J. Fergusson: *History of Indian and Eastern Architecture*, 1910, vol. I, p. 277.

(8) D. B. Spooner: *The Kanishka casket inscriptions* (ASI, 1909—10, p. 135) *Sten Konow* の *śaśa Agśāla ra(na)-vaktarṇia* [Ka]ne(re)śhkaśa vihare Mahasena(na)sa saṅgharame (Kharoshīhi Inscriptions, p. 137.)

(9) E. C. Sachau: *Alberūnī's India*, chap. XLIX (vol. II, p. 11.)

## 六、菩薩團の團結

僧団が佛塔信仰をとり入れ初めた頃、佛塔信者團の方は、僧団から参加した者も多くなり、経済的基礎も確立する

に至ったので、紀元前一世紀頃から、僧団に対抗する団体としての自覚も持ち、名前もはっきり打ち出して来るようになったのではないかと考えられる。即ち、「比丘僧伽」(Bhikkhu-saṅgha) に対して「菩薩団」(bodhisattva-gaṇa) として団結したのではないだろうか。「ガナー」も「サンガ」もほとんど同様な言葉で「集まり」の意味であるが、佛陀時代には、佛教の比丘教団は「サンガ」と呼ばれ、ジナ教徒の教団は「ガナ」と呼ばれていたようである。<sup>(1)</sup> もちろん、佛教々団でも、「僧団」(saṅgha)・「個人」(puggala)とは別に、数人の比丘の集まり・仲間を gaṇa と呼んでいる。<sup>(2)</sup> 例えばセイロン分別説部の律典である「小品」(Cūḍa-vagga) には『比丘らよ、五種の不可分物 (abhissajjyaṃ) あり、僧団 (saṅgha) も僧衆 (gaṇa) も (比丘) 個人 (puggala) も譲与すべからず』(M, 15, 2) とある。従って佛教々団では「ガナ」というのは、「気の合った比丘同志の集まり」、「同傾向の比丘の集まり」という程度に理解されていたのであり、菩薩団にしても、最初の間は「佛塔を礼拝し、菩薩思想を奉ずる人たちの集まり」という程度の団体にすぎなかったのではないかと考えられるのである。

ジナ教徒の団体が「ガナ」と呼ばれていた事実は銘文によっても確かめられる。マトゥラー地方で見られた夥しいジナ神像の銘文には Vena-gaṇa の何某、Kottiya-gaṇa の何某の寄進と記したものが甚だ多い。<sup>(3)</sup> 「ガナ」はまた「政治的自治団体」「商業上の団体」にも用いられていたという。<sup>(4)</sup> ジナ教は、共和政体をとっていたヴァイシヤリー市附近で発生し、その信徒の多くが商人階級であったといわれているから「ガナ」という言葉が自然に用いられるようになったのであろう。新興の菩薩団もまた、出家・在家の別を問わぬ一種の共和団体であり、都市の商人・資産者を中心とした団体であったので、「ガナ」と名乗って比丘の「サンガ」に対抗するに至ったのではないかと考えられるのである。このような菩薩団 (bodhisattva-gaṇa) の自覚は『法華経』の中に最も明確にあらわれている。『法華経』では、

1 一般に、比丘たちと並んでいる菩薩の群れを指す時は、*gana* という言葉を用いず、必ず「菩薩たち」(*Bodhisattvah*) という複数形で表現して<sup>(5)</sup>いる。その場合、「比丘僧伽」(*Bhikṣu-saṅgha*) 「声聞僧伽」(*śrāvaka-saṅgha*) という言葉は用いても「菩薩団」(*bodhisattva-gaṇa*) とは言<sup>(6)</sup>っていない。

2 第十四章(從地涌出品)の地涌菩薩を指す時だけは、必ず「菩薩団」(*bodhisattva-gaṇa*) と称している。<sup>(6)</sup>これは地涌の菩薩団が、特別な自覚の下に團結した菩薩の団体であることを象徴していると思われる。

法華經第十四章は、法華の法門を現実の世界に伝道すべき人々を決定する重要な章であるが、その記述によると、大地の下なる虚空界 (*mahā-pūthivyaṃ adha akāśa-dhātu*) に住んでいたという地涌菩薩たちが、神話的佛陀の声に應じて、遍き地の隙間から滲透涌出して虚空界に立ち、他の菩薩たちを措いて、神話的佛陀から法華經伝道の使命を托されるのである。こうした神話的表現の起源についてはすでに言及したことがあるので、<sup>(7)</sup>ここでは、この象徴的な表現の裏にかくされている歴史事実について推定を下して見たいと思う。「地下に住む菩薩」という表現は、恐らく、教団史の底流となつて永い間教団の表面にあらわれることのなかつた、菩薩思想を奉ずる在家出家の菩薩たちの在り方を指していると考えられる。独自の思想を持たず佛塔崇拜のみをこととして教団史の底に埋もれた人々の存在が教団組織の隙間を破つて歴史の表面に出現する時期が到来したことを「地涌」という形で示したのである。「虚空に立つ」という表現は、「時間と空間の限定を超えた立場に立つ」ことを意味している。時間的・歴史的限定、すなわち歴史上の宗教的人格としての佛陀ではなく、あらゆる時期に存在する「永遠なる生命」としての佛陀を見ようとする立場がそれである。また空間的・場所的限定、すなわちインドのある地域にあらわれた佛陀でなく、あらゆる地に常に存在する「無量なる生命」としての佛陀を見ようとする立場がそれである。<sup>(8)</sup>『法華經』はこのように、人間の生命を生かしている永遠なる生命<sup>(9)</sup>としての佛陀を認め、この佛陀に対し、父を慕う子のように帰入することによつ

て、かえって佛陀の全部をわが生命として生き、自ら佛になる立場を主張し、これを「一乗」(eka-yana)または「佛乘」(Buddhayaṇa)と称した(10)。歴史的に言をば、こうした地涌菩薩のような自覚ある人々にみづいて初めてこの主張がなされたのである(11)。こうした法華思想を奉ずる菩薩たちに、他の菩薩たちが共鳴し、共に動こうとする気運を見せた時、法華経における gāṇa の用例の第三としての、

3 すべての菩薩を一丸として「菩薩團」(Bodhisattva-gaṇa)と称する用例があらわれる。この場合は常に、「一切の菩薩團」(sarvayān-bodhisattva-gaṇas)と言ひあらわされてゐる。(12)

註

- (1) シナ教団は、修道倫・修道尼・在家信士・在家信女の四種に分れ、それぞれに團(gaṇa)を形成してシナ教団を構成してゐた。各団には教長(gaṇa-dhara)が置かれていた。(倉倉四照博士「印度精神文化の研究」二五頁)また佛教・シナ教以前の出家苦行者の団体も gāṇa と稱してゐたらしい。(中村元博士前掲書六二頁)
- (2) T.W. Rhys Davids: Pali-English Dictionary, p.70—in special sense: a company or chapter of (two or three) bhikkhus, a company (opposed both to saṅgha, the order and puṅgala, the individual).
- (3) Mathurā の銘文 P. 319 Sten Konow: Mathurā Brāhmi Inscription (Ep. Ind. XXI.); Lüders: A List of Brāhmi Inscription (Ep. Ind. X.)
- (4) 中村元博士前掲書七六頁
- (5) e.g. ibid., p.297; p.302; p.383; p.386.
- (6) e.g. ibid., p.300; p.302; p.311; p.337.
- (7) 補寫「法華経とチャーンドレーギヤ・ウバヒシヤツド」(大乘佛教の成立史的研究所収)
- (8) 『法華経』第十五章(如来壽量品)には、「如来はその生命の量、無量にして常に存在せり。」(aparimitā yuṣṣraṇāṇam tathāgataḥ sada sthitaḥ, p. 319) と書へ。
- (9) 同じく第十五章に、「父々、われらの生命を興えたまへ」(dadaśva naś tāta jīvitam, p.321)と云う。『法華経』が永遠なる生命(āyus)と、個々の人間の生命(jīva)とを明確に使ひ分けてゐるのは注目し得る。
- (10) 『法華経』第二章(方便品)には、「われはただ一乗をもちて…法を説けり。すなわちこれ佛乘なり」(ekam evāhaṃ

...dharmanī desayāni vad ita-ñ buddha-yana-ñ, p. 40) と記されている。

(1) e.g. *ibid.*, p.315; p.316; p.457; p.487.

## 七、佛塔崇拜の全面的流行の時期

大乘経典はこうした自覚の中から生み出されて来たのであろうと考えられる。こうした自覚が菩薩団の中に生まれ来たのは何故かという点、僧団である菩薩団であると菩薩団であることを問はず佛塔の信仰が盛んになり、その信仰がマンネリズムに陥って、当初佛塔礼拝を旗印として勃興した菩薩団の存在意義が少なくなつて来たことによるのであろう。こうした全面的な佛塔建立礼拝が行われるようになった時期は何時頃かという点、各地の塔の奉獻銘の内容と年代から推定して、紀元前後であると考えられるのである。

例えば「説一切有部」(Sarvastivādin)の勢力が強かつた中インドのマッターラー地方について見ると、インドの學者インドラジが一八六九年に発見した「グハ寺」(Gula-vihara)の「獅子柱頭」(Lion-capital)の柱頭頂部銘文は、<sup>(1)</sup> トーマスの解説によれば、

『大藩侯ラージニエーラの第一妃と一(略)一によりて、遺骨は塔の一地域に、「聖なる釈迦牟尼佛陀の一(略)一永久なれ」との想いのもとに安置されたり。然して、塔と僧院とは、説一切有部の四方僧伽の受容のためなり。』(mahā-cchātrā[tra]yassa rajulassa agral[grā]maheshri... imē sarira prāṭhavitto bhakravato śakamunisa budhassa majjura?) k[te]h[?]ra[?]ya sās[?]pe bhusaveti[?] thuva cha saḡharama cha chātudīssa saḡhassa sarvastivatana parigrāhe (Ep. Ind. IX, p. 141)

と刻まれている。サカ族の藩王妃の奉獻したこの柱頭の年代に関して、ラフソンは紀元前三〇年頃であらうと推定している。<sup>(2)</sup> これに従えば、上座部系の代表ともいふべき「説一切有部」は、紀元前一世紀の頃には完全に、佛陀の遺骨

を埋めた塔を崇拜する立場をとり入れていたことが明らかである。

サカ族によって部派僧団に奉獻された佛塔遺蹟は、他にもパーラーター・デーリー (Palāṭi Dheri) のこれがあるが、その地で発掘された壺の銘文は、ステン・コノウの解説によれば、

『多聞部と飲光部の沙彌の受容のために四方僧伽へ』(saṅgh[e] cha [du]ḍḍe shamanana Bah [u] [shu]ṭi[a]ka)na Kash[y]aviyana [parigrahe]<sup>(6)</sup>

と記されている。すでに言及したように、飲光部 (Kāsyāpiya) の成立については紀元前後であるという説もある。大体紀元前後と推定されるこの銘文の内容と背馳しないわけである。飲光部はともかく、紀元前一八七年以後に大衆部から分派した(異部宗輪論による)多聞部 (Bāhusūtiya) が西北インドにおいて紀元前一世紀頃から佛塔信仰をとり入れていることは注目すべきである。

少し遅れて一世紀頃のものとして推定されるナーガールジュニコング大塔の奉獻銘中には大衆部系の「西山住部」(Aparasāṭṭa) 「多聞部」<sup>(4)</sup>、上座部系の「化地部」(Mahāsaka) の名前があらわれている。佛塔信仰を否定していた「西山住部」や「化地部」までが南インドにおいて一世紀頃に佛塔信仰をとり入れていた訳であるが、その動きはすでに紀元前後に顕著であったに相違ないと思われる。

西インドにおいては、ボンベイ附近に多くの窟院が開掘されているが、その中、ナーシク (Nāsik) およびカールリ (Karli) の窟院の銘文は注目に値する。

カールリ大塔院は、マーシャルの推定によれば紀元前八〇年頃に開掘された、内部に覆鉢塔を有する塔院であるが、その銘文によると、アンドラ王朝のヴァーシシュティプトラ・シェリー・ブルマーヴィ王 (rajan Vasiṭhiputra Śrī Puṃnavi) の治世(紀元一三三—一五五年)に、善歳部の人 (sovasaka = skrt. Suvāsaka = 飲光部 Kāsyāpiya)

ハラパ・ラナ (Harapharana) による「大衆部」(Mahasaghiya) の専有として四方僧に九室の前殿(maṇḍapa = skrit. maṇḍapa) が寄進されている<sup>(6)</sup>。説一切有部から派生した「善歳部」(飲光部) 所屬の者が、「大衆部」のために寄進を行うということがすでに奇異であるが、この事實は、紀元二世紀の前半にはすでに、思想的に上座部系・大衆部系の区別を立てる必要がないほどに、塔院建立が流行していたことを物語るものではなからうか。この塔院の建立は紀元前八〇年頃と言われるが、この塔院の建立に関係していた部派が、「大衆部」であり、その増広には紀元前後に成立した「飲光部」も関係していたと想像してもあまり大きな間違いはないと思われる。

ナーシクの塔院は、マーシャルによれば、紀元前一六〇年頃の開掘と推定されている<sup>(7)</sup>。しかしファーガソンやバージェスは、紀元前一世紀の後半に開掘されたと推定している<sup>(8)</sup>。銘文によれば、前掲のアンドラ王朝のヴァーシユティープトラ・シュリー・プルマーヴィ王の治世に、「賢胄部」(nikāyasa Bhadravāṇīka) の僧衆 (bhikṣu-saṅgha) のために寄進が行われている<sup>(9)</sup>。「賢胄部」(Bhadravāṇīya, Bhadravāṇīka) は「説一切有部」から「賢子部」(Vāsisūtrīya) を経て紀元前八七年以後に成立したという説のある部派である<sup>(10)</sup>。この説に従えば、マーシャルの開掘推定年代よりもファーガソンやバージェスの推定した年代の方が妥当していると思われる。この塔院の建立に関係のある部派は上座部系の賢胄部であり、この部派は紀元前一世紀後半には完全に塔院建立をうける立場に立っていたと考えても先ず間違いはないであろう。

以上の記述を総合すると「説一切有部」(中インド)、「多聞部・飲光部」(西北インド)、「西山住部・多聞部・化地部」(南インド)、「飲光部・大衆部」(西インド)、「賢胄部」(西インド) の各部派がほとんど全インドにわたって、大體紀元前後に、その思想的立場のいかんにかかわらず、塔や塔院の建立を盛んに行っていたことが判明するのである<sup>(11)</sup>。

- 註
- (1) F. W. Thomas: The Inscriptions on the Mathura Lion-capital (Ep. Ind. IX, p.141.); Sten Konow: Kharoṣṭhi Inscriptions 1929, p.48.
  - (2) E. J. Rapson: The Scythian and Parthian invaders (CHI, vol. 1.) p.575. ケーレンはこれよりも少し早く年代を考へた(Ep. Ind. IX, p.146)
  - (3) Sten Konow: op. cit., p.122.
  - (4) Vogel: Prākṛit Inscriptions from a Buddhist Site at Nāgārjūnikoṇḍa (Ep. Ind. XX, 1929; N. Dut: Discovery of a Bone-relic at an Ancient Centre of Mahāyāna, (IHQ, 1929) 考があるが、参照せよなかつた。
  - (5) J. A. Marshall: The Monuments of Ancient India, (CHI, vol. 1.) p.637.
  - (6) E. Senart: Kārle Cave Inscription (Ep. Ind. VII, 1902—3.), No. 20.
  - (7) J. A. Marshall: op. cit., p.637.
  - (8) J. Fergusson: The cave Temple of India, 1880.
  - (9) E. Senart: The Inscription in the Caves at Nāsik, (Ep. Ind. VI, pp. 69—87) リューターズ目録一—二三。
  - (10) 『異部宗輪論』(大正四九・一五中)『後即於此第三百年。從説一切有部流出一部。名犢子部。次後於此第三百年。從犢子部流出四部。一法上部。二賢壽部。三正覺部。四密林山部。』

#### 八、法華經結集菩薩の動き

佛塔信仰の普遍化によって、その独自の存在理由を失った菩薩団は、紀元前後から新しい立場を求めていよいよ新經典結集という宗教文学運動に新生面を開拓するのであるが、それに先立って、慢性化して宗教性を失った佛塔信仰自身に批判の鋒先を向けたのは当然のことであろう。その最も明確な表現として法華經第十一章の多宝塔開扉の場面をあげることができる。即ち、神話的佛陀が空中にかかった多宝塔の扉を開いた時に、

『この時、この身は萎え果てながら (pariṣṭka-gātra) 、なお凝集して散ずる (samghatita-kāya) を

持てる世尊多宝如来は、足を組みて獅子座の上に坐り、瞑想の中に沈み給えるかに見えたりき』(ibid., p. 249)と記されている。塔の中にまつられた如来の軀が萎え果てていくという表現は、単なる塔崇拜によって擱まれた佛陀は宗教的生命に欠けていることを言おうとしたものであろう。この宗教的生命の涸渇を救うためには、菩薩道の実践によって自己の中に体现する生命的な佛陀が、塔崇拜を通じて見出されなければならない。これがこの場面に続く「二佛竝坐」の場面の意味である。法華思想は、塔崇拜を否定し去るのではなく、新しい立場に止揚しようとしたのである。

この立場をさらに押し進めて来ると、もはや塔崇拜は必要でないという時期が到来するのは当然のことである。『法華経』第十六章には、

『如来の滅後にこの法門をきき、これを損わず、かえって讚美せんとする善家男子によりても、善家女子によりても、わがためにする塔(stūpa)も僧院(vihāra)も造らるべきにあらず。僧団のための医療必需の薬や家具を給することとも放棄されん。(ibid., p. 338)

『如来の滅後、この法門を受持し、語り、示し、書写する者によりては、わが滅後に舍利塔も僧団供養もなされるべからざる』(vīna me tena parinirvāṣya dhātu-stūpaḥ kārāyatayā na saṅgha-pūjā, ibid., p. 339)と記されている。僧団供養(saṅgha-pūjā)の否定と並んで佛舍利塔(dhātu-stūpa)の建立を否定する立場を明白に打ち出しているのは注目すべきことである。この立場はすでに菩薩団の在り方から食み出しているわけである。このように法華の法門を讚美し、法華思想に生きようとする者は、塔や僧院を造る必要はなく、僧団を供養する必要もないと説かれるのであるが、しかし僧団に直接攻撃の矢を向けるようなことはなく、『法華経』第十三章には、

『また他の比丘・比丘尼・在家信女・声聞乘を奉ずる者・独覺乘を奉ずる者・菩薩乘を奉ずる者たちの悪しき行為

をとりあつていふことなし。』(na cāyesaṅ bhikṣu-bhikṣuṇy-upāsakopāśikāṅ śrāvaka-yānyānaṅ va pratyeka buddha-yānyānaṅ va bodhisattva-yānyānaṅ va kauṭṣīyāṃ upasamharati, *ibid.*, p. 385)

と明白に自己の立場を説明している。右の引用にもあるが、単なる佛塔信仰に甘んじている菩薩衆を率ずる者の在り方を攻撃するわけでもなく、同じ第六三章に

『他の菩薩衆を率ずる者を非難し、否定し、排斥せしむることなし。』(na cāyesaṅ bodhisattva-yānyānaṃ puḍgalānāmavavayyaṃ bhāṣate nāpavvadati nāvastādayata, *ibid.*, p. 285)

『いかなる菩薩衆を率ずる者に対してもし、善男子よ、汝は無上なる王しき語りこころをばらぬかなり。(dure yūyaṃ anuttarāyaṃ samyak-sambodher) 汝はこれを見現することなし。かぎりなく怠惰と好むは汝はこれの智と現実に悟り得る力なし。』と、かんなの悪しき行急 (kauṭīya) をとりあつていふことなし。』(*ibid.*, p. 285)

と明白に記されている。經典結集直前までの法華經結集菩薩団は以上のように僧団・佛塔信仰菩薩団に対してある程度宥和的な態度に立っていた反面、自分自身の立場だけは、はっきりと押し出し、いかなる障害をのりこえても新經典を結集し、これを伝道するといふ決意を持っていた。また菩薩団の中から、特別な同志的結合 (sahāyaka) が生まれたことに関して、第十三章には、

『この教法の結集の時、同志的結合生れし (bhavanti cāsa dharmasamgītyāṃ sahāyaka utpatsyante, *ibid.*, p. 286)

と述べられている。またこの運動はきわめて急進的であつたのは、菩薩団から驚きの眼を迎えられている。即ち第九章には、

『その時、その集いの中に、新たなる衆に向かふ (nava-yāna-samprasthitanam) 八千の菩薩ありてかく思へ

り。「われらは未だ菩薩たぎの中にありても、かかる気高き未来の予言 (udāram vyākaraṇam) ありしことを聞かず。いわんや声聞においでおや」と。(ibid., p. 218.)

と記され、また第十章には、

『ハイシヤジヤラージャよ、もしこの法門に驚き、戦慄し、困惑せる菩薩あらば、彼等は新しき乘に向かえるばかりの者なりと知るべし。』(ibid., p. 233.)

かくして經典が成立すると、この經典を受持する者の讚美が行われ、經典自体に対して、佛に対するのと同等の尊敬が払われるようになる。『法華經』第十一章三五偈には、

『ありとちりゆる經典の中にありて至上なるこの經典 (sarva-sūtreṣu sūtram-agram) は説かれたり。この經典を持する者(2)は、かの聖者の軀 (jina-vigraha) を(己れの身として)持するものなれ』(ibid., p. 255.)

と記され、第十章には、

『この写本 (pustaka) <sup>(2)</sup> に対し、如来に対することき尊重を生じ、師に対することき尊敬を以て、整え、敬い、讚え、礼拝する者あらん。かかる者に対し、われらは、「彼等は無上にして正しき悟りに至るべし。」と予言するなり。』

(ibid., p. 225.)

『写本 (pustaka) となして敬い、尊重せんこと塔の(2)とへなひん』 (pustakagatas tiṣṭhet tasmimīca stūpe, ibid., p. 232.)

インドにおける書写の事實は、通常、紀元前一世紀の後半 (B.C. 44—17)、セイロンのヴァッタガーマニ・アバヤ (Vattagāmaṇi Abhaya) 王の治世に比丘によって初められているのが最初であると考えられている。おそらくインド大陸においても、書写は紀元前後に初められたのであろう。菩薩団による新經典結集運動の初められた時期も丁度

この時期に一致していると思われるのである。

以上は佛塔信仰菩薩団の中から、法華経結集菩薩団が發展して来る過程を、法華経自身の記述に基づいて推定して見たのであるが、ほぼ同様の發展過程は、他の大乘經典結集菩薩団においても、行われていたに違いないと思うのである。

註 (1) この二佛並座の構想の起源に関しては「印度学佛教学論集」二五七頁以下に、その思想内容に関しては「大乘佛教の

成立史的研究」に、それぞれ論究を加えた。

(2) 散文の部分は全部写本 (pustaka) とし、偈の部分は全部經典 (sūtra) という表現が用いられている。

(3) 烏王統史 (Dīpavaṃsa) 第二十章 (H. Oldenberg: The Dīpavaṃsa An Ancient Buddhist Historical Record, p. 103)

## 九、法華経結集菩薩団の独立

この新經典結集菩薩団に対する僧団側の怒りと非難は、当然のことながらきわめて烈しかったようである。例えば『法華経』第十二章十三偈には、

『多くの比丘は夜叉のごとくにわれらを誹るべし』 (yakṣa-rūpā bahū bhikṣū asmatkaṇi paribhṣakāḥ, *ibid.*, p. 273.)

と記されている。またこの新經典結集菩薩団は、佛教々団外の「異教徒」(vīthika) <sup>(1)</sup> 側から、

『比丘らよ、汝らば、己れの詩 (svāni kāvyāni) を示さんとすべからん』 (vat' ime bhikṣū svāni kāvyāni deśayuh, *ibid.*, chap. XII, p. 272)

と嘲けられている。これは新たに結集された法華の思想が、当初は、外部団体にさえも認められていなかった事実を、經典自身が物語っているものである。ところで、右の引用文に「比丘らよ」と呼びかけられていることから知ら

れるように、新經典結集の中心人物たちは明らかに僧団に属しているのである。それは同じ第十二章十七偈に、

『しかめたる顔 (bhikkhū) と数々の反対 (aprajāpiti) をすべて忍ぶべし。僧院よりの追放 (niskāsanam viharebhyo) あらゆる種類の、数多の誹り (kutti) をも (忍ぶべし)』 (bhikkhū sarva sōdhavyā aprajāpitiṃ punaṅṅ punaṅ / niskāsanam viharebhyo bahu-kuttiṃ bahu-vidhā //, *ibid.*, p. 274.)

と記されていることから考えられるであろう。僧団の一員でありながら、菩薩団の運動に共鳴し、僧院 (vihāra) において仲間の比丘たちの「しかめ顔」や「反対」や「誹り」にも屈せず、大乗的な思想を鼓吹したり、新經典の制作結集に従ったりして、遂に僧院を逐われた比丘のあることを、この記述は反映しているのである。これらの比丘は、比丘にして僧団を逐われ、しかも菩薩団の新經典結集運動の中核になった、謂わば「出家菩薩」ともいべき存在である。大乗經典の結集は、これら出家菩薩の佛教学殖と文学的才能とが、当初より佛塔を中心に團結していた「在家菩薩団」の思想的基盤・経済的実力に結びついて初めて完成されたものであろう。このようにして新經典の結集によって完全に自己の立脚地を確保した菩薩団は、僧団から分離して独立するに至るのである。この間の経緯を反映して『法華経』第二章には、祐語的佛院がこれから法華の法門を説こうと宣言した時、

『五千人の墙上慢なる比丘・比丘尼・在家信士・在家信女はその座より起ち……その集いより去れり。』 (tataḥ paṇṣada abhinānikānaṅṅ bhikkhūnaṅṅ bhikkhūniṅṅnaṅṅ upāsakanānaṅṅ upāsikanānaṅṅ pañcamātrāṇi sahasraṅṅ... tataḥ paṇṣado 'pakrāmanāni sma, *ibid.*, p. 38.)

という事件が起ったと記されている。これに対して法華経結集菩薩団の側からは、僧団に属する者をすべて避けよという強硬な指令が下されている。例えば第十三章四偈・五偈には、

『律や阿含に安立し (vinaye āgame sthitaṅ) 懐心せむ比丘や、常に笑ふ (hasya) を私語 (saṃtāpa) を』

とする比丘尼<sup>(4)</sup>、あまたの者に請ひなめ (prakatam anavashtitih) 在家信女を避くべし』<sup>(4)</sup>と記されている。

こうした態度を持っていた法華菩薩田の中核であった出家菩薩の生活がきわめて厳格なものであったことは、第十三章の中に、菩薩の近附いとはなすものとして次のようなものが列挙されていることから知られるであろう。

- (1) 王 (rajan) ・ 國王王子 (raja-putrah) ・ 諸大臣 (raja-maha-mantrah) ・ 諸官吏 (raja-purusah)
- (2) 他の異教徒 (anya-tirtha) ・ 遍禮儀 (caraka) ・ 遊行僧 (parivrajaka) ・ 乞食僧 (jivaka) ・ 密多教徒 (mihgrantha) 詩文に耽る者 (kavyasastura-prasita) ・ 唯物的感覺論者の呪文を唱える者 (lokayatamantra-dharaka) ・ ローカ  
ーヤタの徒 (lokayatika)<sup>(4)</sup>

- (3) 賤民 (capdala) ・ 諸誹欺師 (mausitikah) ・ 諸豚商人 (saukarikah) ・ 鳥肉を売る者達 (mrga-lubdhakah) ・ 諸屠殺業者 (mamsikah) ・ 諸離離者 (nata-nyatakah) ・ 諸拏闘士 (jhalah) ・ 諸力士 (mallah)
- (4) 声聞乘を奉ずる比丘・比丘尼・在家信士・在家信女達、沙彌 (śramajera) ・ 沙彌尼 (śramajeri)
- (5) 少女 (darika) ・ 処女 (kanya) ・ 若や妻 (vadhukā) ・ 童子 (kumāraka) ・ 童女 (kumārika) ・ 主鬻者の者 (pandaka)

韻文の部分には、この他に誹好飲者 (sauḍāh) ・ 女人 (stri) ・ 婦女売買者 (stri-pesakah) ・ 公娼 (vṛānamukhyā) が加わっている。これらの中に、商業を営む者や資産者などが全くあげられていないのは、自ら法華菩薩田成立の地盤を物語るものといえる。

註

(一) tirthika は Mahāvīryapatti, CLXXIX. に諸異教徒の総称としてかかけられている。法華經のいうティールティカが何を指しているかは明らかでない。婆羅門でないものは Mahāvastu. に一沙門・婆羅門・異教徒田の教師は集まれり

(Sramaṇa-brāhmana-śrīthikā-gaṇikā samāgatāni, ed. by Senart, III, p.392) と同じことだから知られる。彼等は団 (gana) を構成してつたもの。 (e.g. Mahāvastu, I, p.45; II, p.135; Lalitavistara, ed. by Lehmann, p.250, p.258.)

(2) もちろん佛教僧団に属していないで比丘と称している者はかなり存在している。(大乘佛教の成立史的研究四六六頁) しかしこの聲では明らかに僧団所屬の比丘を指している。

(3) 出家菩薩と在家菩薩とを区別して、出家菩薩に優位を與えるのは佛乘教団の地位が確立して後のことであろうと思われる。しかし菩薩団の内部でも、「法を説く菩薩」と「説かれた法に隨順する菩薩」との区別があったことは、『法華經』第七章に『声聞業者・独覺業者・菩薩業者が、これら善男子の法の説示 (dharma-dśana) に違背せず (na pratikṣepsyanti) 抵抗せざれば (na pratibhīyante) 無上なる正覺を得』(ibid., p.183.) とあるに於いて知られる。

出家・在家両菩薩については、『大智度論』卷第四の記述が法目に値する。『菩薩二種。若出家若在家。在家菩薩總説在優婆塞優婆夷中。出家菩薩總(説)在比丘比丘尼中。…雖總在四衆中。處當別説何以故。是菩薩必墮四衆中。有四衆不墮菩薩中。何者是。有聲聞人辟支佛人。有求生天人。有求樂自活人。此四種人不墮菩薩中。何故。是人不發心背我當作佛故。』(大正二五・八五上中)。また卷第七に、『復次是中二種菩薩。居家出家。善守等十六菩薩。是居家菩薩。毘陀婆羅 (Bhadrapā) 居士菩薩。是王舍城旧人。宝積王子菩薩。是毘耶離 (Vaiśā) 國人。星得長者子菩薩。是瞻波 (Campā) 國人。導師居士菩薩。是舍婆提 (Śrāvastī) 國人。那羅陀婆羅門 (Nārada-brāhmana) 菩薩。是彌拏羅 (Mithila) 國人。水天毘婆塞菩薩慈氏妙徳菩薩等。是出家菩薩。觀世音菩薩等從他方佛土來。是出家菩薩。』(大正二五・一一一七)とあるのも注釋すべきである。

(4) 原本には prakāṭā avasthītiḥ とあるが, Sikṣāsamuccaya, ed. by C. Bendall, p.48 に prakāṭam anavasthītiḥ とあるのに従う。

(5) 羅什訳『十住毘婆沙論』卷第九に『阿等をか四種の悪知識と為すや。一には辟支佛乘の心を求めて少欲少事を樂うもの。二には声聞乘の比丘を求めて坐禪を樂うもの。三には好んで路伽耶經を讀み、文頌を莊嚴し、問答を巧みにする者。四には親近する所の者、世間の利を得て法利を得ざるもの』(大正二六・六七上) とある。

## 十、結 語

初期の佛塔信仰菩薩団が大乗經典結集佛乘教団へと發展して行った過程は大体以上のようであつたらうと私は考へている。第八・九章に関しては、他の大乗經典結集菩薩団の動きと對比して多くのことを論証したのであるが紙数が全く尽きたので次の機会に譲りたい。今後さらにこの推定を裏附ける資料を探究整理して、佛乘教団ひいては大乗佛乗教団に發展して行った歴史的背景を一層明確にしたいと願っている。

中村 元著

## 「ヴェーダーンタ哲学の発展」

山口 惠 照

昨年、中村博士によつて、ヴェーダーンタの哲学に関する新たな学的研究成果がもたらされたことは、周知のことであろう。「ヴェーダーンタ哲学の発展」(岩波書店刊行)がそれである。

本書は著者によれば、四分冊をもつてまとめられる「初期ヴェーダーンタ哲学史」の中の第三冊をなすもので、既刊・「初期のヴェーダーンタ哲学」(第一冊)・「ブラフマ・ストトラの哲学」(第二冊)を前提し、近刊・「ことばの形而上学」(第四冊)へ接続する。ヴェーダーンタ哲学といへば、まずシャンカラを想起しシャンカラから説き起すのが一般であるが、しかしかれは必ずしも過去のインドにおける最高の独創的哲学者とはいへない。かれはむしろ、かれ以前に形成せられたヴェーダーンタ学派における諸思想の綜合大成者、ないし聖典解釈学者とみなさるべきであらう。シャンカラの出現以前、ヴェーダーンタ学派は約一〇〇〇年にわたる複雑な発達変遷の歴史をもつてい

る。したがつて、この時期についての統一的理解が必要不可欠であらうと考えられる。このような構想に於て、シャンカラ以前のヴェーダーンタ哲学についての諸資料を紹介検討し包括的歴史的に論述する「初期ヴェーダーンタ哲学史」は計画せられた。

本書は、ブラフマ・ストトラの成立(四〇〇—四五〇年、編纂)からシャンカラの出現(七〇〇—七五〇年、生存)にいたるまで、約三〇〇年にわたるヴェーダーンタ学派の哲学史を論述するもので、つぎの十数人の諸学者に關説する。バルトリハリ(四五〇—五〇〇頃)、ウパブルシヤ(四五〇—五〇〇頃)、ボーダーヤナ(五〇〇頃)、タンカ(ブラフマーナンディン)(五〇〇—五五〇頃)、ドラヴィダ(五五〇頃)、バルトリハラパンチャ(五五〇頃)、シャバラスワームィン(五五〇頃)、バルトリミトラ(五五〇—六〇〇頃)、シュリープツァーンカ・ミシュラ(六〇〇頃)、スングラバーンディヤ(六〇〇頃)、ブラフマダッタ(六〇〇—七〇〇頃)、ガウダバーダ(六四〇—六九〇頃)、ゴウヴィンダ(六七〇—六二〇頃)、マンダナミシュラ(六七〇—七二〇頃)、シャンカラとほぼ同時代)。(上記の列名は、信頼すべき基本的資料の厳密な考証を経て想定せられたもので、本書の敘述形式の基礎をなす)これらの学者の中、バルトリハリとガウダバーダとはそれぞれ体系的ともいふべき独立の著作が今日に伝承されているが、他の諸学者はいずれも独立のまとまつた著作が今日に伝承されて居らず、かれらの人物や学

説に關する断片的資料を存するにすぎない。依つて、著者は断片的資料をとり扱う部分と体系的資料をとり扱う部分とを區別し、まづ断片的資料にもとずいてバルトリハリ以下の諸学者の人物・著書・年代ならびに思想について、年代順に章節を分けて論究し（他に唱道者の不明な諸異説の断片的伝承にも言及）（第五篇）、次いでガウダバダーの著作と伝えられる体系的資料・マーンツキーヤ頌について論究する（第六篇）。

第五篇の論考について。ブラフマ・スートラ成立以後約三〇〇年間のウェーダーンタ学派の事情は、これまで不明であつた。この期間は殆んど断片的資料のみ存して体系的資料としては僅かに一・二を数えうるにすぎない点からも予想せられるように、ブラフマ・スートラ成立以前の時代と同じくやはり不明であつて、従来暗黒時代とみなされてきた。しかかつて、この期間の学派の事情を十分に説明するといふことは極めて困難な事業であるといわなければならない。著者はジャンカラ以前の上記諸学者の人物や思想學説に關する断片的資料を注意深く蒐集整理し比較研究することによつて、この失われた時代の哲学思想史がいかなるものであるか、その大体を明らかにすることに成功した。無論、部分的研究はこれまでにも行われていたのであるが、ここに注意したのは、これまでの諸研究を参照批評しつつ新資料を蒐集検討して、この時代の哲学思想史を総合的に組織立てたことであつて、これによつて、大哲学者・ジャンカラが決して忽然出現したものではないこと、ジャンカラ以後

興隆發展したウェーダーンタ諸学派の歴史の源流がおおよそいかなるものであるかを想定することができるようになった。また新資料の蒐集検討の結果、ジャンカラ以前のウェーダーンタ学派が仏教學派等の諸学派との密接な交渉連関のもとに文字どおり複雑多岐な発達遷遷の歴史を有する点が具体的に注目されるにいたつたことは看過せられぬところであらう。

第六篇はマーンツキーヤ頌の研究である。天啓聖典の一つといわれるマーンツキーヤ頌はジャンカラ以前から今日に伝承せられる独立の著作の中でも不二元論の主張を明瞭に表明した唯一のものである（ブラフマ・スートラは然らず）。本頌は四章二一五頌より成り、すべて韻文で書かれている。天才的思索の閃きがあり、大胆な確信を以て自己が真理なりと信ずるところを極めて率直に宣言している点で、哲学書としても高く評価せらるべきものであるが、しかしそれはどのようなものであるか？ それはいつ、いかにして成立したのであるか？ 等の問題については従来必ずしも十分には説明せられなかつた。著者はマーンツキーヤ・ウパニシャッドおよび本頌の本文の精密な解読・批評によつて同ウパニシャッドおよび本頌の逐一の検討をなし、同ウパニシャッドおよび本頌の特徴、本頌が或る場合には非常に体系的組織的な敘述をなし、また或る場合には極度に論争的である等の諸点に注目しつつ、上記の問題を大要つぎの如く解明した。本頌はマーンツキーヤ・ウパニシャッド（紀元一・二世紀頃に成立）を前提し同ウパニシャッドとの間に相

当の年代の間隔を存するも、本頌の各章は思想内容からみて独立の著作であり、全体にわたつての体系的連関をみとめ難い。

第一章は不二不異の開展説 (parināma-vāda)・因中有果論 (satkārya-vāda)・第二および第三章はマヤー或いは仮現説 (vivarta-vāda)・第四章は仏教説ともいふべきもので、後の章は前の章を予想しているが、全体として仏教の大乗学派哲学の影響がみとめられ、これはとくに後の章ほど著しいものがある。ゆえに、本頌はすべて同一人の著作とみられるべきではなくて、各章それぞれ独立に別々の個人によつて著わされ (三〇〇・一六〇・〇年)、後に一つのものに集成されたと考えなければならぬ。したがつてガウダーバーダは本頌の著者というよりも本頌の編纂修成者というべきであらう。

このようにして本頌の成立の問題が論究せられ、さらに以上の論究にもとずいて本頌の思想内容の論究がつづく。ここでは本頌各章の哲学思想の歴史的な変遷或いは発展が問題とせられるが、紙数の都合上割愛しなければならない。ただ附言したいことは、この論究によつてシャンカラ以前の不二一元論の先駆的形態がおよそいかなるものであるかを具体的に知りうると同時に、マーンツキーヤ・ウパニシャッドおよび本頌の成立が仏教大乘学派の歴史の変遷・発展の殆んど全過程に対応連関するものでもあらうと想定せられることであつて、この点、総じてインド正統派・非正統派両派の哲学思想的交渉連関の問題ならびにその説明に対して新たな示唆を投げかけるものであると

いえよう。

なお一言したいことは、本書の中に示された著者・中村博士の科学的方法についてである。本書はブラフマ・スートラ以後の初期ヴェーダーンタ哲学に関する古典的資料本文——第一次的第二次的——の解説・批評が相当部分を占めるが、そこに於ても窺われる諸方法は文字とほり精密科学的であるといふべく、インド哲学史論究のための基礎条件を意味するものとして注目しに値する。この精密科学的方法のゆえに既刊・三巻一八〇〇頁を超える「初期ヴェーダーンタ哲学史」の巨冊は著わされたのであり、いまや第四巻の刊行を間近にひかえ、博士のヴェーダーンタ哲学史の研究が世界の学界に寄与することはいよいよ大なるものあらむことは贅言を要しないであらう。(一九五六・一)

### 執筆者紹介

小口偉一	東京大学助教授
増谷文雄	東京外国語大学教授
西谷啓治	京都大学教授
吉岡義豊	大正大学教授
紀野一義	法政大学講師
山口恵照	大阪大学助教授
山丸徳善	東京大学宗教学科 目下ボン大学在学中

## ドイツ通信

田丸徳善

長途の旅もどうやら無事に終えて、去る十一月五日（土）、マルセーユからスイスを経て当地に到着、とりあえず今の場所（下宿）をさがして落着いております。既に三週間たつて見ると、土地の様子とか、大学の内の事情などいい加減わかりかけてきへ、新しい生活もやらさら軌道に乗り出したような感じがしております。それで今までに経験した範囲でこちらの状態を二三御知らせしようと思ひます。

こちらに到着して第一の問題は、言ひまへもふく、住居でした。どこでも大体同じよう（どこでも）大学に付属した *Studentenheim* という学生寮がもり、私もすべし日本に在る間に出来ればここに入りたい旨の希望を申出て置いた（主として経費の点から）のですが、実際に来て入たら室は一杯でとてもそれどころの話ではありませんでした。そうしてその代りに大学の *Auslandsamt* という、外国からの留學生の事務を扱うところに貸問のリストが用意してあつて、そこでこちらの希望に応じていくつかよきような家を薦めてくれ、あとは自分で一々交渉して決めるというシステムになつています。こうしたわけであつくと早々 *Bonn* 及びその近郊に数軒の家を教へて貰ひ、地図と首つ引で富探しにかかり、一日中うちうちと歩き廻つた筈可、

今のところに入つたという次第です。Bad Godesberg というのは *Bonn* の南側に当る小さな町で、ここから *Strapsenhahn* で約二十分位のところを毎日大学まで通ひます。多少不便ですが、*Bonn* の市内は現在住宅難たさうで室を見付けるのがむづかしくどうにも仕方がありません。以上のようにして割合に順調に、到着するとその日のうちに下宿をきめることが出来ましたが、その代り夜行で来て一日不案内な土地を歩き廻つたので、さすがにこの日は身体が痛のように疲れてしまいました。

一日置いて七日からは入学手続にかかると同時に、少しずつ講義も聴き始めました。 *Wintersemester* は十一月二日から始つていたのですが、ドイツはこういう点は非常にきちょうめんで、大部分の講義が予定通り行われるので余りゆつくりしているわけには行きません。その他の制度などいろいろな面でも異つてゐるので、最初は分らなくていふまごつきました。中でも珍しく思つたのは講義時間の巾の広いことで、小刻みに一時間単位の講義が早いのは七・八時頃から、遅いのは夜の十時頃まであります。現在とつてゐる講義は専ら午後に来中して、毎日昼近くなつて出かけて行つては夜の八・九時に帰つて来るという日課を繰返しています。もう一つ気がついたことは、外国人學生の非常に多いことで、英仏・北欧・南欧等、ヨーロッパは言うに及ばず、アメリカ、南米からトルコ、イランなど中近東、アジアと、殆ど世界各地から種々様々の人種が集つてゐます。前のゼメスターの統計によると四一〇人（総

数七、六〇〇人余の内)もいるのですから大したものです。勿論日本人も、幸か不幸か——というのは、主として言葉になれるという点からみて——数人います。教育大助教授の岩崎氏(独文)、東大地理の西川氏など(何れもフンベルト留学生、今年来ただけで五人になります。こうした外国人のために講義計画の中にもちゃんと *Deutschkurse für Ausländer* というのがあつて、特別に言語教育をしてくれるので、その点は大いに助かります。これに更に *Unterstufe, Mittelstufe, Oberstufe* と三つがあるので、今は主として後の二つに出席して行きます。

扱へ次に、本題の宗教学のことを少々書きました。組織の面から見ると、東大の研究室と大体似たようなものです。

*Philosophische Fakultät* の中に *Religionswissenschaftliches Seminar* が置かれていて、*語らばどみなく Prof. Mensching* がその *Director* として一切のことを取り行つて行きます。*Seminar* はちようと東大の助手室のような恰好の二つ程きの室から成つていて(尤も多少大きめで、且つ明るくきれいです)その一方が教授の室、一方が学生用兼図書室になつて行きます。このセミナーの開室時間は(講義のある日は別として)午後三—六時です。この Dr. Ise Pehl とつづ *Wissenschaftliche Hilfskraft* がいて、いろいろ吾々の世話などして行かれます。学生の数は教授の話では三十人ばかりいるそうですが、これは彼自ら相当多いと言つていました。私も今まで何回が出入して、図書を借りたりしました。この図書の数はちして多くは

なく、これも亦略々東大の洋書の数と同じ位と見受けられますが、さすが吾々の未だ持つていないごく最近のものまでがよく揃つています。そちらで暫くこの方の仕事を預つていた関係上、自然と興味がそつちに湧いて、分類的仕方なども説いて見ましたけれども、これはどうも余り体系的に整然としていないと言いかねます。しかしこんなことはあまりに瑣事になりますのでこの位にして、以下こゝで行つてゐる講義の題目を御参照までに記して見ます。この、宗教学々の実際の内容が分つて多分面白いだろうと思ひますので——

1. *Mensching: Die Erscheinungswelt der Religion* 2 st.
  2. *Mensching: Buddha, Christus, Mohammad—Ein Vergleich* 1 st.
  3. *Kerényi: Einführung in das Wesen der Mythologie* 2 st.
  4. *Hacker: Die Bhagavadgītā in modernen Indien* 1 st.
  - Seminar*
  5. *Mensching: Lektüre und Interpretation der Bhagavadgītā* 2 st.
  6. *Kerényi: Übungen über Mythologisches von Homer bis Hölderlin* 2 st.
  7. *Kerényi: Übungen über religionspsychologischen Stoff bei griechischen und römischen Autoren* 1 st.
- Hauptseminar*

8. Menschling : Die Lichtsymbolik in der Religionsgeschichte

2 st.

(2 st. = 2 stündig. 一週の時間数) 又 Kerényi は現在 Gastprofessor (客)

右のうち2、は凡ゆる学部(の)の学生向けのものでいわば一般教養科目の如きものです。現在のところは何と言つても言葉の問題があり、それ程手を広げるのも無理なので、1、2、5、8、とメンシングの講義のみ聞き、その他二三の哲学の講義を聞いています。

Prof. Menschling とはすでに個人的に話をしました。プロフ・エツサーのみならず講師に至るまで(こ)では Sprechstunde が決つていてその時でない(と)学生と話してくれません。一体どんな人かといろく／＼想像していましたが、彼はかなり大柄の肥つた精力的な感じの人で、一寸恐い顔をしていますが実際に話してみると親切で親しみ易い人柄なので安心しました。唯、いくらか性急らしく、それにかなり早口です。最初の講義の時もそうでした。右に記した2、の講義で、前述の如く公開講義なので夜る八時というのかかなり大きな(三四〇—五〇人入る) Horsaal が一杯になる盛況でした。そこへ入つて来て急ぎ足で壇上に上るや否や、*Meine Damen und Herren!* で始めて休みなく立って続けに喋りまくるのにはいささかびつくりさせられました。——これでも分るように、学生にはとても Damen が多く、それも junge Dame から ältere Dame まで色とりど

りで、それだけでも大学の雰囲気は非常に和やかです。——それでも内容が多少ともわかっている(ので)、ノートなど(と)るのはそれ程難しくありませんけれども、学問的な内容についての理解や判断という(と)まだまだです。

何れにしても現在のところ、最大の重荷は言葉です。しかしドイツ人たちは皆とても親切にしてくれる(ので)、気分的には非常にらくです。例えば到着した日など、家を探すのに実に何回となく道を尋ねた(のですが)、その度にわざわざ遠くまでついて来てくれたり、又自分の車にのせてくれたりする(という)具合です。この点は学生も全く同じで、幸いすでに数人の知合いが出来、そのうちの一人は日曜の食事に招待してくれたりしました。概して言えばボンという市の印象は良好で、居心地も悪くありません。首府とはいふもの(の)ともい(わ)ゆる(大)学町で人口はやつと十三—四万位、ちよつと歩けばすぐ郊外に出(て)しま(い)そう(な)せ(ま)い(も)の(で)す。それだけに又静かでゆつくりと落ち着いた気分があります。大学の裏にはすぐライン川が流れていて、暇な時にはその岸の辺りを散歩したり(し)て(い)ます。

思いつくま(ま)い(ろ)と書(き)ま(し)た。こちら(は)すでに本格的な冬で、寒さもかなりきびしくな(つ)て来(ま)した(が)、元気で過して居(り)ま(す)故、何卒他事ながら御休心下(さ)さい。では長くなり(ま)す(ので)この辺(で)ペン(を)擱(お)き(ま)す。

(一九五五年十一月二十七日)