

Handwritten text on a palm leaf manuscript strip, oriented vertically. The text is arranged in approximately 12 columns, with a small circular hole visible near the top and bottom. The script is a traditional South Indian form, likely Grantha or Tamil.

Handwritten text on a palm leaf manuscript strip, oriented vertically. The text is arranged in approximately 12 columns, with a small circular hole visible near the top and bottom. The script is a traditional South Indian form, likely Grantha or Tamil.

最近の宗教心理學と宗教社會學

赤松智城

心理學派及社會學派の主要なる傾向——宗教確實性の問題に對する兩派の態度——ウオリ
スの批評——チャタートン・ヒルの學說——最近社會學派の主張——宗教の社會的機能——
——最近心理學派の代表的學說及其批評——宗教の個人的及社會的意義——宗教學に於ける
兩派の旨趣

一

宗教學輓近の發達は主として茲に所謂宗教心理學と宗教社會學の進歩とに負ふ所あるは、今改めて云ふ迄もないのであつて、嘗てブートルー教授が其著「科學と宗教」の中に論述した兩派の學的旨趣及び其の關係を見ても、略々その一斑を窺ふことが出來ると信するのであるが、自分

は今更に別個の方面から教授の未だ論及しなかつた兩者の關係と、並びに其以後に於ける發達とを少しく述べて教授の説を補足すると共に、この二個の學說が一般宗教學の中に占むべき地位と旨趣とを茲に明かにして見たいと思ふ。そうしてこゝに宗教心理學といふのは普通に理解せらるゝ如く主としてかの米國に行はるゝものを云ひ、宗教社會學とは近く佛國のデュルケーム教授に代表され、ユーベル及びモース兩氏等に依て開拓されて居る一派の學說を指すのである。宗教心理學といふ語は學名としても已に耳馴れて居るが、宗教社會學(Sociologie religieuse)といふ語は稍々奇異に感せらるゝかも知れない。しかし最近宗教の社會學的研究が頓に勃興し來て甚だ有益なる貢獻を齎らしつゝあることを知る者は、決して此派の功績を蔑視する能はざるのみならず、その旨趣は宗教心理學派に比しても劣らないことを認めなければならぬのである。總じて宗教心理學派はかのスタンレー、ホールやジュームスに依て開拓されて以來主として個人心理學的方法に依て居るから、從て宗教社會學派の社會心理學的又は社會形態論(Morphologie sociale)的方法と全くその方法論に於て異て居ることは多く論を待たないのであるが、然し最近二三の米國に於ける宗教心理學者は後に述ぶる如く大に社會意識若くは社會團結の宗教意識上に於ける意義を認めて、頻にこれを高調して居る様である。されば茲に述べんと

する兩派の學説は、截然これを分て二とすることも稍々困難であると思ふ。現に「米國宗教心理學雜誌」は社會學的方面をも明かに包括して居るのである。然るに宗教社會學派は個人心理學的方法をば少なくとも宗教の起源及び本質の研究上殆ど無用視し、此般の研究は決してこの方法を以て解決する能はずと斷言して居る。ヂュルケームに依れば宗教は本來特に一個の社會的事實であつて、宗教的觀念は皆集合的實在を表はす集合表象 (Representations collectives) であるから、それは自ら個人心理學の對象ではない。然し此派は必ずしも一般心理的研究を闕却するのではなく、寧ろ宗教を根本的に一個の社會心理現象と見て、その起源と發達とを考究せんと欲するのである。固より宗教的經驗には一面に於て個人性の頗る強烈なる者があるから個人心理學的方法を主とする宗教心理學は、ジュームスも既に云つた様に所謂 Institutional religion よりも Personal religion を以てその對象となすは、その當然の職分であるが、今社會學派の對象はこれと異り主としては所謂集合表象に依て結成せられた信仰と儀禮とに存するのである。しかしそれは亦必ずしも宗教の個人性を全然無視するにあらず、實はその根源に溯尋して結局これを社會團結の中に發見せんとするに過ぎない。約言すれば此派は宗教意識の社會的産物をその重なる對象とする。即ち神聖なる義務の規定や、犠牲、教義、儀式、教團等の問題を

特に社會學的見地より説明し、而して更に進んでは宗教と他の社會現象との相互關係を考察し以て具體的宗教現象の社會的機能と進化とを闡明せんとするのである。されば此派の態度は極めて客觀的であり且つ自然的であると云はれるのである。

然るに心理學派の態度はこれと異り根本的には一般に主觀的でありまた超自然的である。これ蓋し此派の學者の宗教意識に對する解釋より來たのであつて、彼等は多く宗教の本質を純主觀的心理的事實と見、從て宗教の規範をその客觀的表現の基礎の上に求めんとすることを排斥する。而して宗教が心理學上の一問題となり得る所以は實にこの純主觀的性質に存すると見做して居る。而して此の主觀性はまた宗教意識の超自然性又は超越性と結合して考へられたのである。最近に於て大膽に宗教の性欲起源説を唱へたシュレーデルでも宗教を定義して所謂『超越的』に歸結するエクスタチックなる主觀的經驗であると云つて居り、また近くヂュルケームの社會學的見地を論難したウォリスの如きも明かに宗教の特質を超自然的若くはスーパー、ノルマルの觀念に求め、而して此觀念に依つて一個の團結が動かされた時に、始めて宗教を社會的と見做し得るのみであると云つて居る。然るに社會學派はこれに反してこの超自然性を全然否認して前にも一言せる如く宗教の純然たる自然的説明を試みんと欲して居る。此點に於て兩派

は極端なる對立を爲して居ると云つて差支ない。デュルケームは彼の「社會學年報」(L'Année sociologique) 第三卷及び其著「宗教的生活の原始形態」(Les formes élémentaire de la vie religieuse) 第一章に於て明確に此點を論述し宗教には必ずしも一定の神格をも要しないと云つて居る。尤も氏と雖も決して宗教に必然なる超個人性を無視せんとするのではないのであつて、實は寧ろこの超個人性の根源をば後に述ぶる如く詳細に論及して、これを經驗的自然の範圍に求めて居るのである。然もかく云へばとて宗教の本質をば自然にして冒瀆(profane)なる觀念に求むるにあらずして、寧ろこれを超越し若くはこれに對立する神聖の觀念に歸して居るのである。

二

前述せる如き心理學派の主觀的超自然的傾向と社會學派の客觀的自然的傾向とは、これを更に兩派の宗教に對する實際的關心(Practical interest)及び所謂宗教の確實性の問題の上に考へて來るならば、一層明瞭にその對立を認め得ると思ふ。

米國の宗教心理學者は既にヴァン、テスラー氏が指摘し批評した様に、多く宗教——基督教——の實際問題に對して固より一面に於ては有益なる科學的研究を試みて居るが、他面に於て

は亦著しく個人の感情的關心と功利的若くは教育的關心とに影響せられて、純乎たる公平無私の研究を遂行することを阻碍されて居る傾がある。されば彼等の興味は結局は護教的であると云はれる。即ち宗教意識の説明に心理學的方法を用ふる所以は、一定の信仰を發起せしめてこれを適常に護持發展せしむる最良の方法であると見做されて居るのである。スターバックに依れば「心理學の宗教に對する要は恰も醫學の健康に於けるが如く、又は植物學の研究が植物の鑑賞に資するが如くである。而して宗教心理學の職分は宗教々育上の知識と、精神生活の理解とを増進せしめるに在る」。またコーに依れば「吾々が宗教的經驗の心理學の中に起る全ての問題を理解せんとする所以は、如何なる境遇の下に於て聖靈は人心にかゝる變化を起すかを知らんとするに在る」。然もコーは所謂聖靈の何物たるかを科學的に秋毫も闡明せずして、超越的に唯これを想定して居るのみである。かくして恰も哲學が希臘の末期に於て諸神の婢僕となり、中世に於ては教會の婢僕となつたやうに、心理學は第二十世紀に至りて新たに同じく信仰や聖靈や教會の婢僕となつた。宗教心理學者中比較的公平隱健なるプラット、リューバ、エームス諸氏に於ても吾々は尙ほ此の傾向を認むるに躊躇しないのである。

次にかゝる實際的關心と密接に關聯して觀るべきは、彼等が如何に所謂宗教の確實性の問題

を取扱うて居るかである。然るに彼等は餘りに多く此の問題に就て論議を費さず、唯獨斷的にこれを想定するに止て居る。これ蓋し彼等の主觀的超越的傾向より自然に起り來る歸結であつて、敢て怪しむに足らないのである。コーは明かに「宗教的價値の究極的標準は心理學的發生的の問題にあらずして、神及び同胞に對する愛に依て到達せられ且つ説明せらるべき倫理上の問題である」と云つて居る。而して此の倫理たるや科學以上の神秘的超越的根據に基てのみ可能であることは茲に多言を要しない。要するに彼等は自己の主觀的信仰をば神學的超越的に斷定是認するに止り、毫もその科學的客觀的理由を示さないのである。

さて此等の點に就て社會學派の採つた態度は甚だその趣を異にして居るのであつて、事實上此派の學者には心理學派に見るが如き實際的關心なく、假令少しくその認むべき點はあつてもそれは理論的歸結の正當なる演繹に過ぎないのである。されば心理學派に於ては已にその一部より一定の信仰や教會に對する從屬的關係から心理學の開放を叫ぶ聲が洩れて居るが、社會學派に於ては初めから殆どその要を見ない。そうして所謂確實性の問題に至ては此派は全然かの超越的獨斷的主觀的見地を脱却して、眞に純正宗教學として採るべき立場を最も明確に且つ適當に規定して居るのである。次に少しくこれを述べて見やう。

三

デュルケームはその宗教社會學的研究の第一の對象として原始宗教を選んだ理由を擧げた中にかう云つて居る。

社會學の問題はかの歴史又は土俗學の問題とは異なり、後者の如く文化の逕路を理解してこれを再現する事を唯一の目的として其の過程に表はるゝ形式を認めやうと努むる者ではない。社會學は全ての他の成立科學の如く寧ろ吾々に近く存在し従て吾々の觀念や行爲に影響を及ぼす活動的の現實を特に説明せんとするのである。然らば此の現實とは何であるかと云へば、それは云ふ迄もなくこの人間であつて一層適切に云へば現代の人間である。されば此意味に於て社會學がかの奇怪極まる原始宗教を採てこれを研究せんとするが如きは、全く無用の沙汰である様に思はれる。然るに今吾々が茲に特にかゝる極めて單純粗野なる原始宗教を取て先づこれを研究の對象とするは何故であるかと云へば、蓋し此等の原始宗教こそ人間の宗教性を理解せしむるに最も適當した者であつて、これこそ眞に人性の永久にして本質的なる方面を吾々に示す者であるからである。併しながら此の方法には必ずや烈しい反對があるであらう。曰くかゝ

る方法は現實の人性從て宗教性を理解せんとするに當ては全然本末を顛倒せる謬見である。現實を理解せんとするのにこれを歴史の始源に溯らんとするが如きは全く無用の勞力であつて的なきに矢を放つに類するではないか。抑々一切の宗教は皆同様の價值と尊嚴とを有する者ではないのであつて、彼等は決して同一の眞理性を有しないのである。是故に若し高等なる宗教と劣等なる宗教とを比較してその間の一系の脈絡を發見せんとするならば、前者をば後者の地位まで引下げねばならない。例へば茲に假にアストリア土人の粗野なる儀禮が基督教の理解を助け、兩者の間には或種の聯絡があると云ふ様な見方があるとすれば、かゝる説明は基督教をばアストリア土人と同様の心理から生じた者とするのであつて、從て基督教は此等土人の宗教と同一の迷信や誤謬の上に成立したと云ふのと等しいではないか。されば原始宗教に對して理論的價值を與ふるのは正しく宗教性を無視し、又は冒瀆するのであつて延ては誤れる結論に導く者である。然しながらかゝる非難は決して我が社會學の根本的見地に秋毫も觸れては居ないのである。總じて社會學はその根本的想定として一切人類ヒューマン、インテリジェンシヨの施設は決して誤謬虚偽を基礎としないことを認むるのである。それで若し其の施設が事物の本性に基かずして誤て存在する者ならば、それは直ちに打勝つ能はざる抵抗に遭遇して破滅し去るであらう。そこで吾々

が今茲に原始宗教を研究せんとするに當ても彼等は皆明かに眞理性を有し且つこれを表現せることを確認するのである。勿論原始の信仰や儀禮は不定曖昧卑穢怪誕に充ちては居るが、併し此等の象徴の下に吾々は眞の實在性の伏在する所以を注意しなければならぬ。即ち此の場合に於て眞理は唯象徴の形式を取て表はれたまでいある。故に其の形態の甚だ粗野卑陋なるのみを見て、その裡に深く存在する眞理の表象を顧みないのは、皮相の見と云はねばならぬ。如何に卑穢野蠻なる儀式や神話にも皆人類の或種の欲望をその中に表して居るではないか。語を換て曰へば個人的又は社會的生命の或方面を其處に具現して居るではないか。尤もある信者自身がその信仰を是認せんとして自己に與へた理由には往々誤れる點も少なくないだらうが、一般に事物の眞實なる理由は其の實在性と離るゝことは出來ないのであって、苟くも實在する者は皆眞理性を具有するのである。而して此を發見すること科學の職分であるのだ。是故に宗教に就てこれを觀ても、本來誤つた宗教は一として存在しない。一切の宗教には各々眞理がある假令各種の宗教は其の相に於ては種々異なりと雖も何れも皆人類の存在の與へられた或種の條件に相應して居る。勿論此等を一系の體統的秩序に従て取扱うとするのは甚だ困難であつて、唯甲の宗教は乙の宗教に比して精神的機能が優れ、觀念及び感情が豊富であつて其の系統組織が

擧うて居ると云ふ理由に依て、甲は乙よりも高等であると見做し得るだけである。所詮一切の宗教は皆同等である。恰も一切の生物はその最も劣等なる者より最も高等なる人間に到るまで盡く同一の生物である様に、その價値（少なくとも理論的には）に於て上下はない。従て吾々が原始宗教を對象とするのは決して所謂普遍的宗教性の價値を低下せしむる所以ではないのである。即ち原始宗教は他の高等なる宗教に比して價値少なく毫も顧みるに足らない者として斥くべきではない。蓋しそれは實に他の者と同様の必然性に依て生じ、同様の役割を演じ、同一の原因から起つた者である。従てそれは亦同様に一般宗教の本質を表はし、此點に於ては斷じて他の宗教と區別する所はないのである。

四

研究對象としての原始宗教の旨趣に就て、デュルケームは以上述ぶる外に尙ほ一二方法論上の理由を擧て居るが、茲にはこれを縷説する要はないから略して置くが、上述せる所に依て知り得る如く氏は第一に全ての宗教に同一の理論的價値と確實性とを認めて、かの主觀的神學的見地を脱却し、第二には特に原始宗教をその主要なる對象とする結果、自ら原始宗教の特性を研究

して獲られた歸結を基礎として以て他の宗教をも律せんとする傾向がその中に含まれて居る、而して先にも一言せる如くその態度は大體上自然的客觀的であることも亦自ら観察されるのである。然しデュルケームは單に宗教の形態的表現のみを採てその對象と爲さんとするのではない。現に此點に就て氏はかう云つて居る。

一切の宗教は皆比較し得べき者であり、又彼等は全て同一種の異なる屬に過ぎないのであるから、その間には必ずや彼等の何れにも共通した本質的要素が存在しなければならぬ。然らばこの本質の研究に於て吾々の對象とするは何であるかと云へば、夫は單に各宗教に同様に表現する外部的外觀的なる宗教の性質又は形態のみではない。蓋しかゝる外面上の表現を發見することは寧ろ比較的容易の業であつて、研究の出發點に於ては或は此れに依て一個の共通なる假定的の定義を得ることも出来るであらうが、併しかゝる觀察は單に事實の表面を見るに過ぎないのである。事態の真相は實に此の外部的類同の裡に更に深奥なる他の要素の存在する事を豫想して居るのである。即ち全ゆる信仰及び儀禮の組織の根底には必ずや一定の根本的表象と儀禮的態度とが伏在して居る。而して此等は其の形式に於ては各々異なるに拘らず常に同様の客觀的表現と機能とを有するのである。かゝる常住の要素こそ實に宗教の永久普遍なる生命

を構成する者であるのだ。吾々の所謂普遍的宗教觀念の客觀的内容は正に茲に存すると。

之に依て觀れば社會學派は先づ宗教意識の本質觀念——此派に依れば神聖の觀念——を捕へて、次に之と併せてその形態的方面を對象とするのであって、決して後者のみに依るのではないのである。然るに宗教の社會學的研究を目して單にかゝる形態の研究に止まるが如く誤解し又は知らずしてかく信ずる者が學者間にも少なくない。例へば最近にチュルケームの見解を批評したウァリスの論文の如きそれである。氏に依れば社會學派は宗教的形態と宗教意識其者とを區別せず。前者は大體上社會的であるが後者は根本的に常に個人的であるに拘らず、兩者を混同して何れも社會的と見做す謬見に陥て居る。宗教其者は本來心理學的及び個人的であつて決してチュルケームの云ふ如く社會的一般的ではない。勿論個人的宗教意識は社會化され若くは社會に交付されて一定の形式と表現とを具へ來るのであるけれ共、この交付の過程即ち宗教の社會的方面は偶然の現象であつて、その本質的要素ではない。恰も思想は言語に依て發表せられて始めて他に傳るけれども、言語は單に思想發表の形式に過ぎずして決してその内容ではない様に、所謂宗教の社會的方面も單に宗教意識の發現する形式方便に過ぎずして、その本質内容に飽迄個人的である。抑々個人は其自身に完全なる一個の單位であつて、決して社會の中に

沒了し去る者ではない。否寧ろ社會と對立して然もこれに大なる影響を與へるのである。故に社會精神は全然個人精神を包括する能はず、兩者は常に二個の異なる單位として然も相互に交錯影響して居るのである。從て今宗教の本質と表現とを考察せんとするに當ても、吾々は個人心理學と社會心理學とを併用し、互に相排斥せずして協同補充しなければならぬ。

さてこゝにウオリスが個人心理學と社會心理學との協同を説ける點は、固より至當なる見解であるが、宗教の本質的要素を全然個人的であると斷定して秋毫も社會的要素を認めないのは氏が種々論辯せるに拘らず未だ社會學派の眞意を充分に理解せざるに基くと思ふ。此點は尙ほ後に詳論する機會があると信するが、今假に氏の用ひた譬喩をそのまゝ探て云へば、宗教の本質とその表現とは個人内部の思想とこれを發表する言語とに相當するのであって、前者は個人的、後者は社會的と見做すのであるが、然し前者の思想其者は一般に果して純然たる個人の所産のみであらうか。若しこれを他の方面から觀たならば假令この思想を懷抱する者は個人であっても、その發生的起源は或意味に於て社會的集合表象の産物ではなからうか。即ち個人内部の思想ではあつても、その一面の本質に社會的要素を認め得ないであらうか。宗教意識の本質に就ても亦同様であつて、ウオリスの云ふが如く社會的要素は唯その形態的表現のみに限られ

少しもその本質にこれを認め得ないのであらうか。此等の點は尙ほ充分に考究せらるべき問題であると思ふ。

五

デュルケームやユーベル及びモースは、主として尙ほ原始宗教や魔術の研究に止つて居るが、今此派の傾向を繼承して其の歸結を更に大膽に一般宗教の上に論及したのはチャタートン、ヒル氏の「基督教の社會學的價值」である。氏はまづ宗教の確實性の問題より始めて、進んで宗教の社會的機能を詳述し、かの主觀的個人的方法に反對して、宗教社會學派の所謂客觀的態度を最も鮮明に演繹して居る。それで茲に其の主意を述べて現代に於ける此派の傾向の一斑を示さう。

氏に依れば從來の神學的教義的見地から一定の宗教體系の眞理を辯護し論證せんとする如き企圖は全く無用の業である。神學者の知識は所詮ゲーテの既に云へる如く「古來常に同一の道を徘徊して居るのであって、秋毫も進歩變遷なくその不可解にして奇蹟的なるや古今同一轍である」。所謂「宗教の根本的確實性」の問題に就ては二十世紀の現代も第一世紀の基督教徒もそ

の解釋に何等選ぶ所はない。否現代の基督教徒も古代印度吠陀の詩人も此問題に關する知識に於ては何等増減する所がないのである。蓋し各信者個人の信仰の確實性は結局は個人自身の内部感情に依て決するのであつて、其間に何等の推理や思索を容るゝを許さないから、神學上より見たる宗教的真理の規範は本來常に主觀的個人的である。即ち一個人が何故に基督教を取てこれを真理なりとするかは、彼の個人的感情經驗に依るといふ外はないのである。然しながら宗教——基督教の確實性を論證するのに、かゝる純主觀的證明法のみを以てしてそは果して十全且つ妥當なりや。吾々は否と答へざるを得ない。何となればかゝる證明法に依てはかの初代の基督教會が當時の頑強なる異教に對して勝利を博せし事實や、また教會が爾來幾多の危險に嚇されながらも尙ほ今日まで存續せる理由を充分に説明し得ないからである。乃ち基督教はかかる單純なる主觀的根據以外に夫自身最も確實なる事實上の客觀的根據に基て是認され且つ辯護されねばならない。換言すれば具體的事實の範圍に立入て、精密なる科學の批判に依て吟味されて、實際の社會生活上有功確實にして眞に缺く可らざる一要素であることが證明されねばならぬのである。基督教はその論敵に對するやその批判を免れんために怯然として科學的推理の達する能はざる個人内性の主觀に逃避し、その裡に避難所を見出すが如き態度を取らず、宜

しく明白なる外部の世界に出で、現に捕捉し得べき客觀的具體的事實を材料とする科學的批判に打當り、その嚴密なる吟味を受くることを要する。蓋しかくしてこそ眞に基督教の確實性は論證されたと云へるであらう。かの主觀論者の如く個人主觀の内性に隠れず寧ろ個人以上に出で、此の實社會を廣く觀察しなければならぬ。抑々個人の感情經驗は極めて刹那的偶然であるが、これに對して社會は永久であり普遍的である。されば基督教も宜しくその眞理をばかゝる永久普遍の根據に求むべく、決して主觀的刹那的なる經驗にこれを求むべきではない。事實上基督教が過去に於て幾多の危險に遭遇せるにも拘らず常にこれを征服して發展し永續せる理由は、正しく耶蘇の信仰がこの永久且つ普遍なる根據の上に建設されて居ることを證明して居る。若し夫れ耶蘇の教が單に個人内性の主觀的閃光に過ぎないとすれば、その説は恐らく耶蘇其人の個人的影響が明かに尙ほその弟子の間に殘つて居た期間即ち彼の死後約數十年間だけ存続したに止つたであらう。然るに其教が今日に至るまで永續せる所以は全くそれが西洋社會の永久普遍なる要求に協うた原理の上に建設された者であることを證して居るのである。約言すれば耶蘇の教は一の社會的教説であつて西洋文明を存続せしむるに缺く可らざる社會生活上の法則を教へたものである。基督教の眞價を判斷すべき客觀的規範は實に茲に存する。而してかの偶

然なる個人的經驗は秋毫もこれに關與しないのである。

凡そ基督教に限らず一切の宗教の價値は正にその宗教が社會に對する客觀的旨趣に依て判斷せられる。換言すればその宗教の保持する客觀的真理若くは社會的價値が、彼等の眞價を判斷する唯一の規範である。然り而して所謂宗教社會學的研究の意義も亦實に茲に存するのである。社會學は一の宗教の社會生活に於ける具體的効果と影響とを見て、此を標準としてその價値を定め以て或は此を是認し若くはこれを排斥する。即ち社會の要求に應ずる宗教は永久に存續し而してかゝる宗教こそその客觀的社會的價値が明かに證明せらるゝから、此意味に於てその宗教は眞理であると云はれるのである。總じて眞理とは一個の相對的觀念である。従て一宗教の眞理性は與へられたる境遇に關聯せしめて始て判斷せられるのである。即ちその境遇の中に於て宗教の眞偽は定められるのであって、その判斷は社會生活に及ぼせるその宗教の具體的効果に依て決するのである。そこで基督教が西洋に於て眞理であつたと同様に、回教、婆羅門教、佛教儒教は各々その境遇に於て眞理であつた。蓋し夫々皆その異なる社會の要求に適應した者であつたからである。かの原始宗教の如きも同様にその社會に於て始て眞理であつたので、若しこれを個人的見地から觀るならば到底その眞相を明かにすることは出來ないのである。從來學界に

喧傳せられたるタイラー、フレーザー、ハートランド等のアニミズム説の如きは個人の觀念を宗教現象の基礎とし、然も原始宗教を説明するに現今の文化人と同様の方法と論理とを適用したから、原始の宗教觀念は今日より見れば自然の正當なる知識を缺如した不合理の幻想と見做さるゝに至つたのであるが、しかし今吾々が原始の状態を若し一層深く且つ適切に考察するならば、かゝる見解は全く謬て居ることを知り得るのである。何となれば若し原始宗教は單に奇怪なる幻想に過ぎないならば何故にかゝる誤れる觀念がしかく普遍的に散在して居るのであるか。また原始宗教は本來自然及人事現象を理解せんと欲する單なる個人の要求に基因して居るとすれば、その觀念がしかく一般的に遍在し且つ永續せることは實に根本的に不可解ではないか。然るに今吾々は生物學の教ふる所に依て或種屬の一機官が到る處に存在し且つ永續せる理由は、その機官が生存競争の渦中に在りて常に周圍の社會に能く適應しまたこれに貢獻するに依ることを知て居る。宗教に於ても亦同様であつて、一宗教體系の傳播と存續 (Diffusion and persistence) が夫がその社會の結合及び存續を確保するに甚だ有功なる機官であるからである。例へば今原始人の宗教を分析せんにその信仰には個人的見地よりしては何等の利益も効用も存在しない。即ち純粹の個人的利害より打算すれば原始の宗教的信仰には秋毫も益する所を發見し

ないのである。ラボックも夙に云うた様に原始宗教は寧ろ個人の上には甚だ不都合な多數の禁制を課して少しも個人の我意と享樂とを恣ならしめない。諸種の儀禮殊にヴァン、ジャネップ氏の所謂 *Les rites de Presses* に於ける時の如き、或はアストラリアのトーテム社會に於ける異族結婚の規定の如き、此等如何なる場合に於ても、個人の利己的欲望要求は禁壓せられて寧ろ苦しい負擔を個人に課するのである。さればかゝる無數の事實は到底これを個人的見地よりしては説明し得ない。即ちかゝる信仰や儀禮は明らかに個人より發生せずして全く個人以上に優越せる一の勢力より派生せることを示して居る。語を換て云へば此等の信仰及び儀禮の規定は全く社會必然の要求から起つたのであって、従て夫は單に個人心理學に依ては理解し得ず、宜しくこれを社會心理學の説明に待たなければならぬのである。

抑々吾人の經驗の範圍内に於て個人よりも優越せる力を求むれば、夫は社會の勢力の外には在り得ない。故に原始生活上にしかく偉大なる勢力を有する信仰は須らく社會的性質を有すべく、決して個人的ではないのである。即ちその根源は正に社會必然の要求の中に求めらるべき者であつて、決して個人の要求に存しない。一般に個人は社會已外には存在する能はず、また社會より獨立に生存し得ず、而して社會は實に個人の上に不可抗的の拘束力を課するが故に従て上

記の社會的信仰は個人を支配制御し得るのである。かゝる信仰を發明したのは個人にあらずして實は個人が此を社會又は社會意識から得て來たのである。故にかゝる信仰は集合的性質を有し従て各個人に對して先天的性質を有する。原始人のアブリオローは實に此の集合的信仰である。然も此の集合表象又は社會意識は固より個人意識と同一ではなく、又個人意識の單なる集合でもない。夫は正に *sui generis* であるから決して個人心を支配する個人心理學の法則に従て動くものではないのである。固より社會は個人に依て構成せらるゝけれども、社會生活其者は個人の生活とは自ら獨立なること、恰も個人の生活其者が個體を構成する各細胞の存在と自ら獨立なるが如くである。單細胞を如何に吟味しても個人全體の生活を知る能はざるが如く、個人の生活のみを如何に解釋しても社會の生活は理解し得られない。要之宗教社會學派の研究は下に掲ぐる三個の根本的命題を提示するのである。

- 一、社會は a *phenomenon sui generis* であつて其の進化は個人の進化とは獨立である。
- 二、宗教的信仰及び制度は社會の所産、社會意識の成果であつて個人より發生せるにあらず。
- 三、宗教的信仰及び制度は廣大なる社會進化の過程の根底に横はる全ゆる勢力中最も根本的の者である。

かく宗教は單なる個人現象にあらずして本質的に一の社會現象であり、社會生活上の一產物としてまた社會發展の根本要素として表はれて居る。デュルケームが宗教は社會生活の全ゆる要素を潜勢的 (in potentia) に包含すると云つたのは至言である。即ち科學も詩も神話より派生し、塑造藝術の起源も宗教上の裝飾及び儀式に在る。また儀式上の實際の規定は法律及び道德を産み、家族親族の關係も始めは全く神秘的聯鎖と見做された。刑罰、契約、贈與等も宗教的犠牲の傳説の變形に過ぎない。靈魂及びその不滅又は生命の問題に關する哲學思想もその原型を古代の宗教の中に有する。尙ほ最近の研究に依れば社會の經濟的活動及び組織は、かの歴史的唯物論に反してその起源は亦宗教的信仰とその影響とに歸せられて居る。所詮宗教は社會生活の一要素たり、またその活動と發展との一機關であつて、常に同様の社會的要求に應ずるものなるが故に、その存在は實に普遍的であるのだ。

然らば次に起るべき問題は如何なる要求が宗教を發生せしめ、又宗教は如何なる社會的要求に應ずる者なりや。此問題に對する解答は一言以て之を約するならば、宗教は社會の統一、團結、集成 (social unity, cohesion, integration) の爲めに缺く可らざる要素であつて、以て個人の自由を抑制し社會を存續せしむるために個人をば社會に従屬せしむる者であると云ひ得る。蓋し社

會生活は一般に個人の自由を制限しその欲望を或程度まで抑制することに依て始て可能となるのであるが、此の個人自由の制限は云ふ迄もなく個人以上の優越せる力に依る外はないのである。然るに吾人の經驗内に於てかゝる力を求むるならば先にも一言せる如く夫は社會より外には在り得ない。かくて社會は個人を統制する方便として宗教的信仰を産出し、以てその先天的集合的不可抗力に依て個人を支配し抑制するのである。此意味に於て宗教は個人の利害を社會の要求の爲めに犠牲とする方便であると云ひ得られる。而して個人の生存は社會の中に於て始めて維持せられ、社會以外に於ては個人なく又その發展なきが故に、宗教は個人の利害を社會の爲めに犠牲としてその社會を存続せしむることを第一義とし、而して後にその社會の團結を確保する範圍内に於て個人の要求を容るゝのである。前述せる如く原始宗教は全然個人の問題を無視し却て社會の爲めに個人の上に苛酷なる負擔を課したが、後に宗教が少しく進化して稍々高等なる段階に達した時に於ても、かゝる宗教の社會的意義は等しく發見せられるのである。例へばペルーの Incas メキシコの Aztecs イスラエルの Yahveh 崇拜等に於て如何に個人の權能が無視せられ、その神の名に於て如何に個人の貴い血が流されたかを見る者は、茲に集合意識の拘束的威壓力の甚だ強大なるに驚かざるを得ないであらう。宗教が若し單なる個人的要求の所産

ならばかゝる個人に對する壓迫や虐待は全然不可解の事實ではないか。それで古代の宗教はかく皆個人の要求を犠牲としたが、然し宗教の後に更に進化するや一面に於てはその根本的なる社會的要求を把持しながら、他面に於ては個人的要求をも容れて即ち個人の救濟又は其の信望愛の對象となるに至つた。約言すれば此點に於て宗教は個人化されたのである。而してこの革命を起したのは實に基督教であつた。即ち基督教は一面社會的要求と併せて同時に個人的要求の擁護者となり、若くは個人に對して最上の壓制者たると同時に個人の無上の慰藉者となつたのである。基督教以前の宗教は一面的であつたが基督教はかゝる二重性を有するのであつて、かくして斯教は社會的利害と個人的利害との均衡を實現せんとしたのである。而して茲に斯教の偉大なる眞價が存在するのである。然し此の現實の人生に於ては社會及個人の兩要求は決して完全に均衡を維持する能はず、兩者は共軛しつゝ然も互に相反對するを常として居る。故に今基督教は此の均衡を實現せんと欲するけれども、それは現實には到底完全に遂行されない。茲に於てか基督教は先づ個人の犠牲を勸奨して然もこの犠牲は現世に於ては報いられないが、死後來世に於てその充分なる果報を得らるべきことを説いたのである。即ち現世に於て完全に均衡を保つ能はざる社會と個人との兩要求は來るべき永久の世界に於て調和せらるべく、現世

於てまづ個人の要求を無視するは彼岸に於て圓滿なる生活を營む序幕であると見做したのである。

上述せる如く基督教が社會及び個人の兩要求に適應せんとするに至つた所以は、亦これを少しく他の方面から論究することも出来る。總じて原始人に特有なる集合表象はレヴィー、ブルール氏が適切に指摘した様に根本的に神祕的性質を有するのであって、吾人の所謂合理的關係に依て成るのではない。而して心理學の見地より云へば、社會の進歩とはこの集合表象の神祕的勢力範圍が漸次減退し、而して個人の思想がこの集合意識の拘束影響から離れることを云ふのである。かくて其の結果としては始め集合表象の中に結合されて存在した知的要素と情意的要素とが、亦漸次に分離して前者は始めて獨立に作用し得るに至り茲に所謂論理的概念が構成せられ、やがて一般に合理的思想の發達を見るに至つたのである。さて個人がかく集合表象の拘束より脱して自由に合理的に思索するに至れば、云ふ迄もなく集合表象の勢力は著しく減殺さるゝから、所謂合理的個人はその社會の爲めに自己の存在の一部分だも犠牲に供するを喜ばざるに至るであらう。かくて合理主義の發展は自ら個人主義に導き、而して個人主義の發展は必然に社會存在の基礎を危くせずんば止まず。於此社會の進化すると共に社會と個人との利害は對立

し従てこれを調和するの必要が急務となつて來た。そこで茲に此の調和を實現せんとする基督教が現はれたのである。

六

從來宗教の社會的機能を論じた學者は少なくない。併し何れも斷片的であつて精密でないが宗教社會學派は前述せる所に依ても略々窺ひ得る如く此の問題を力説して獨特の學説を開展して居る。それで尙ほチャタートン、ヒルの所説に依て此點に關する此派の最近に於ける見解を下に述べて置く。

抑々原始社會に於ては宗教團結其者を示し、後者は前者に依て始めて表現された。思想の原始形式は即ち宗教思想であり、従て事物の分類は宗教に依て始めて示された。原始の文化に於ては宗教と社會、宗教意識と社會意識とは同義異語であつて、宗教的即ち社會的ならざる思想は原始には存在しなかつたのである。然しながら前にも述べたる如くこの社會的集合表象が分化して個人化の傾向が強くなり、神祕的勢力範圍が減退して合理的要素が獨立に發展するに至るや、社會は茲に進化するが然も同時に社會のインテグレーションは弱くなり、合理主義が個人主義

を導くと共に社會分裂の傾向は強くなつて来る。於此社會の團結を維持せんが爲には此の合理主義を抑制しなければならぬ。無制限なる合理主義の發展は社會のデスイテンテグレーションを必然に誘起せしめ、從てこれに伴て亦個人主義が發達するや、先に原始社會に於て全然同一の命題であつた宗教と社會とは亦必然に分離せざるを得ない。かくて宗教と社會との分化は實に個人と社會の分化と相應するのである。そこで宗教は社會生活の要求に應じて社會團結の本務を果さんが爲には、先づ此の合理主義を抑制しなければならぬ。宗教が文化の稍々高等なる段階に於ける第一の機能は實に此の合理主義の制限に存する。而して之に伴うてまた第二の社會的機能を派生せしむることが出来る。即ち合理主義を制限して以て宗教は前述せる如き個人と社會との均衡を保たしめ兩者の利害を調和するのである。然り而して此の均衡調和は實に神聖なる「義務」の觀念に依て實現せられる。此義務は絶對に強制されたる無上命令カテゴリカル、イン、ミマゴである。然も義務の反面には云ふ迄もなく權利があるから、基督教の道徳に於てはこの權利と義務とを相關せしめ亦その均衡を保たしめて居る。即ち個人の犠牲を要求する義務感とその犠牲に對する正當なる報償即ち正義を要求する權利との調和を假令現世に於ては求め得ざるも來世に於て發見せんとする。かくて犠牲の觀念と正義の觀念とは結合されたのである。

次に宗教の第三の社會的機能は全社會とその内部の種々なる小社會との間に亦上記の均衡調和の關係を保たしむることである。而してかゝる調和的關係はまた當然此等の各小社會の間にも均衡を保たしむることとなるのである。總じて社會の進化するに伴ひ、個人化が増進すると共に社會其者の内部に於ても亦種々の分化を生じ茲に無數の Subdivisions を見るに至るは固より必然の結果である。諸種の Classes, Corporations, Syndicates, Professional organisations 等は即ちこれである。而して此等の小社會は亦これに屬する個人を統制して以て一個人と全社會との間に立ち個人の社會化に貢献する。従て個人はその屬する幾多の小社會を通して全體の社會の利益に貢献しつゝあるのである。そこで今若し宗教が個人と社會との均衡を保ち、社會團結の機能を遂行せんとするならば、宜しく亦此等の小社會に向て宗教固有の勢力を運用しなければならぬ。於此先に掲げた第三の社會的機能が發揮されるのである。かくて宗教の社會團結の機能は全體の社會に對して個人の利己主義を禁壓すると共に又各小社會の利己主義をも抑制する。前者にして禁壓せらるれば後者も事實上抑壓せられるであらう。然り而してこの利己主義抑壓の機能は文化社會に於ては全く一の道德的活動として表はれるのであるが、今更に一步を進めて最も十全且妥當なる道德的勢力は何ぞやと問はゞ、夫は正に宗教の力以外には求められな

い。蓋し宗教の名に於て發せられた命令こそ最も完全なる者であつて、これこそ眞に無上命令の名に負かないのである。宗教はかくて利己主義を完全に抑制して社會的團結を確保する唯一の力であるのだ。宗教の最も根本的なる機能は實に茲に存するのである。然し宗教の社會に對する勢能又は權威は更に一層發展し來るや終には現實の社會以上の範圍に擴張せらるゝに至るのである。而してこの超社會領域とはこれ即ち有限なる世界の制限以上にその權能と範圍とを有するかの絶對無限の世界に外ならない。一度社會以外に個人化してその統制を離れた合理的人格は更に此の超社會的權威に従屬しなければならぬ。そうして此の權威はこれを絶對界の彼方に認むる外はない。かくして無限絶對の方向に社會意識の擴張されることに依て、個人的要求は更に一層抑壓され拘束される。宗教の社會集聚力は實に茲に至て完成するのである。

要之宗教の眞理と旨趣とは客觀的に社會の團結集成を確保し増進する點に存する。是故に本來個人的宗教と稱する者なく唯集合的宗教あるのみ。宗教は正に一個の社會的創造(Social creation)である。

七

さて上來糺述せる社會學派の主張と次に考察すべき心理學派の主張とは、果して如何なる點に於て交渉を有するか。これ實に重要な問題である。

輓近宗教心理學上注意すべき有益なる三個の著作がある。尤も此外にも二三この方面に關係を有する者があるけれども、何れも一方に偏して包括的組織的でない。謂ふ所の三著とはエームス氏の「宗教的經驗の心理學」(Psychology of Religious Experience. 1910)とキング氏の「宗教の發展」(Development of Religion. 1910)とローバ氏の「宗教の心理學的研究」(Psychological Study of Religion. 1912)とである。それで自分はこの三著に就て茲に注目すべき要點を述べ、併せてその宗教社會學說との關係を論究して見たい。

米國に於ける宗教心理學派の最初の對象は云ふ迄もなく主として發心コンヴェアジョンの問題であつたが、輓近に至て此の研究は漸く廢れて、學者は大體上一般宗教意識ゼネチックの發生的研究に従ひ、宗教意識の起源と特質とを闡明せんと努めて居る。そうして從來の純然たる個人心理學的立脚地を離れ又はこれと併せて先にも一言せる如く著しく社會學的方法に依らんとする傾向が見えるのであつて、茲に述べんとするエームスやキングは實にその適例である。

エームスに依れば宗教は最高の社會的價値の意識である。原始の習慣、儀禮、魔術、精靈、

供犠、祈禱、神話等の起源及發展は殆ど全く社會的であつて、一切の宗教的信仰及び儀禮もその起源は社會意識の中に求められる。そうして宗教意識は實に社會意識の根本的中心の方面を示し、其本質は生命の最高價值其者である。人類は社會的動物であり且つ社會的價值感を有するが故に、宗教的動物となり得るのであると。併し氏は所謂宗教的價值と他の社會的價值とを區別する特質を明かにせず、また全體の社會意識其者と特に宗教的と稱し得べき社會意識とを鮮明に區別して居ない。されば氏は一般に青年期に入つて個人に社會意識が發展すると共に、彼は事實上宗教的となり、従て無宗教の人々は社會意識を缺如せる者と見做すに至つた。思へらく眞に社會的活動及び社會的感情の世界に入り來らざる者は、宗教を有しない。蓋し彼等は社會的秩序の負課する義務感と刺戟とに反應せず、社會的良心を構成する理想的價值感を缺て居るからである。心理學的に云へば社會的經驗より離れて宗教的感情を維持せんと試みる人は、假令自ら宗教的なりと主張するもその社會的ならざる點に於て明かに彼は宗教を有しない。反之充分に其時代の社會的運動に參與する人は、自らは宗教的と稱せざるもその社會的なる點に於て彼は確かに宗教的であると。斯の如くエームスは單に宗教意識と社會意識とを同一視して居るが、併し前者の特質を闡明せざる已上夫は何等の説明たる價值がないと思ふ。加之彼はその

社會意識とは何であるかを明かにせず、また多くの宗教は何故に個人的要求に反對し又はこれを無視して社會的に發展せるか、而して氏の所謂社會的義務感とは何であるかを少しも問題として居ない。若し氏の云ふが如く社會的なるが故に宗教的なりと云はゞ、殆ど全ての人類は或意味に於て皆社會的なるが故に従て盡く宗教的であるといふが如き、何人も承認しない様な粗笨なる結論に陥るであらう。且又氏は自ら明言せる如く所謂機能的心理學の立場を採りながら、宗教の社會的機能に就て多く考究した痕の見えないのはその大なる難點ではなるまいか。

然るにキング氏は此等の點に就て稍々意識の特質を闡明せんと試みて居る。氏もエームス氏と略同様に宗教意識をば社會的評價の態度と見做して居るが、併し宗教的旨趣を有せざる多くの價值態度の存在を認め、従て宗教的價值態度と非宗教的價值態度とを區別すべき條件を決定せんとして居る。而して前者の特質をば結局最高至大究極永久普遍等最大級の形容詞を以て云ひ表はさるべき價值に求め、且つ此價值の發生する地盤を社會團結に求めた。曰く社會團結は全ゆる永久なる價值觀念の產出されると云へる。而して此等の觀念は根本的には其社會團結の存續に何程か重大なる問題例へば出産、發情、結婚、埋葬、採食、戰爭等の問題を仲介する活動と關聯して起れる意識的態度である。而して社會の團結組織が益々強固となり高等となる

や、この價值態度は亦益々永久普遍に發展する。即ちそれは一層宗教的となつて來るのであると。キングは一般には社會團結より離れて獨立に價值の發展し得ることを拒まないけれ共、併し社會的影響は個人の場合に於けるよりも價值の發展に一層有利なりとし、從てかの原始人に於て社會團結が或意味に於て絶對究極なるが如く、最高價值は總じて個人の全社會に對する關係に於て最も能く發展すると云つて居る。然し氏は何故に價值態度が社會團結と關聯し來れば普遍的究極的となるか、またかゝる普遍究極の社會的價值は如何なる意味に於て宗教的と稱せらるるかを詳かにして居ないのである。それで宗教意識の特質は正に斯の如き者であるとしても其の理由が少しも明らかでない。將又氏の說に従へば宗教的價值態度と他の價值態度との別は畢竟種類の差にあらずして單に程度上の差に過ぎない。即ち一個の價值態度は社會性普遍性を比較的多く保持すれば宗教的となり、然らざる時は宗教的たるに値しないのである。若し果して然らば宗教意識を他の意識と明確に區別すべき規範は終に求められないではないか。

八

さて上述せるエームス及びキング兩氏の學說並にその不満足なる點は、卑見に依れば全くそ

はさきの宗教社會學派の説明に依て充分に補充され且つ解決されると思ふ。

前述せる如くエームスの根本的缺點は宗教意識社會意識とを單に同一視し、前者は如何なる意味に於て社會的なるか、語を換て云へば宗教意識の社會的特質如何を未だ充分に究明しない點に存する。又キングの難點も略々同様に社會團結的價値は何故に普遍恒久なりや、而してかかる價値は何故に宗教的と稱せらるるか、將又宗教的ならざる價値とは具體的には如何なる者なるかを判明に説明せざる點に在る。而して兩氏共に社會的義務感が宗教に重要な旨趣を有し、且つ宗教的價値は最高普遍恒久の社會的價値であると云ひながら、此の義務感及び普遍恒久性の根源を全然忽語に附して居る。然るにかかる問題は前に述べたる社會學派の主張に頗みるならば實に容易に解決されるのであって、その委曲を茲に更に改めて詳述する必要は殆どないと信ずる。總じて社會學派の諸家も亦、エームス及びキングも宗教の社會性を論ずるにその主要なる基礎材料を原始宗教に求めて、以て一般宗教意識の上にその歸結を適用せんと試みて居ることは假令彼等はこれを明瞭に意識せざるにもせよ蔽ふ可らざる事實である。即ち前述せる原始宗教の特性たる社會的義務感とその普遍究極的價値觀念とを亦一切宗教の特質と見做さんとするのである。エームスやキングの説いた宗教的社會的價値の發生的根源は、詳らかに社會

學派の主張に依て解明せらるることは、茲に述べた兩説を對比して何人も直ちに首肯し得るであらう。宗教的即社會的即普遍的の公式は實に彼等に共通なる觀念である。

然しかく原始宗教の社會的性質をば一切の宗教の特質に推及することは、勿論一面の眞理を有するけれども、未だ後者の全豹を蔽ひ盡した者でないことは明白であると思ふ。斯の如き推論は寧ろ大膽に過ぐる演繹であつて、また宗教の中心觀念に觸るる所以ではないのである。それで若しこの見解のみを以て満足するならば、前述せるキングの難點に陥るは當然の歸結であらう。即ち宗教意識と他の意識との區別は、單にその社會性の程度上の差に止まり何等の明確なる規範を得る能はざるに至るであらう。然らば此難點は如何にして救はるるであらうか。

宗教心理學說上、私が假に生物心理學說と稱する獨特の一見解を提唱して學界の注目を惹いたかのクラウレー氏は、宗教的價值を定義して「神聖性」(Sacredness)を有する價值であると云つた。リューバ氏もキングの所謂普遍究極の宗教的價值とは、神聖なる性質を有する者であると評して居る。但しリューバ氏はこの神聖觀を以て宗教意識の特質とするは、餘りに宗教の觀念を廣く解し過ぎる嫌があると云つて居るが、私はこの神聖の觀念を以て宗教意識を他と區別する規範と見做すのは最も適切なる見解であると信する。而して先の社會學派は亦此點を明瞭に説い

て居るのである。ヂュルケームに依れば宗教意識は世界一切の事物を神聖ゴデーリの部分と冒瀆フコアラレの部分とに分つ。これ即ち宗教意識の特徴である。信仰や神話や教義等は神聖なる性質を示す表象であつて、また夫はこの性質に屬する力とその歴史と神聖なる事物相互の關係と並にその冒瀆の事物との關係を表はすのである。此の神聖と冒瀆との區別は云はば絶對的であつて夫は全然種類の差である。宗教は前者に關係する者であつて儀禮の形式に於て表現せられる。神聖の觀念は實に信仰と儀禮とに依て成る一切の宗教組織の中心要素である。さうして神聖なる事物とは禁フプロヒ止ビツラットされ隔離ヤバレーナツツされたる者を云ひ、冒瀆の事物とはこの禁止を蒙らされ神聖なる事物より隔てられて居る者を云ふ。要するに宗教とは神聖なる事物に關する信仰及び行事の組織であつて、且つ此の信仰と行事とは、教會と稱する道德的團結とこれに屬する一切の事物とに於て結合されて居るのである。而して此の神聖觀念の起源は原始に於ける社會全般の集合意志に依て決定され、これには、必然に義務感を伴ふのである。即ち冒瀆の事物に對するや、宗教意識は茲に神聖なる義務の意識となつて表はれる。さうして此の義務感が原始に於ては全く社會的であつたことは亦多く云ふを須むないのである。

然し此の神聖觀念又は神聖化(Consecration)の本質及び表現を包括的に詳密に解明することは

決して容易の業ではない。自分はマレット氏の試みた如く其の表現をかの *Hana* と *Taboo* との二個の觀念又は方向に於て見ることも適切なる一方法であり、或はレヴィー、ブルールの所謂神秘的前論理的 (*Pre-logical*) 集合表象を地盤としてその中から一定の條件の下に導き出されるであらうとも信じて居るが、茲にこれを詳論する餘裕がない。

九

リューバ氏の宗教心理學的研究は種々の點に於て有益なる暗示を與へ、先きに掲げたる最近の著作の如きはその最も包括的なる者である。今一々その所說に就て論評することは出来ないが、殊に氏の意を用ひて詳細に論述した點は、宗教意識の特質と及び魔術と宗教との關係とである。前者に就ては氏はこれを宗教的對象の勢力の性質とこれに對する吾々の態度とを標準として考察し、その勢力の性質をば人格的勢力若くは神 (*Personal powers or gods*) と見て他の非人格的勢力の觀念を棄て、又その態度即ち宗教的態度の特質を以て、氏の所謂機械的及び強制的態度 (*Mechanical and coercive behavior*) より區別せられたる人格感情的 (*Anthropopathic*) 態度に求めて居る。然し宗教的對象を人格的でなければならぬと觀るのは、餘りに宗教の觀念を狭く解したの

であつて、未だ十全なる説明と稱し難く、又人格感情的態度なる者は、氏はこれに就て種々論述して居るけれども、結局甚だ曖昧であつて到底一般の宗教的態度の特質を盡した者とは云はれまいと思ふ。次に魔術と宗教との關係問題に就ては、これより先きヴント並にユーパール及びモース兩氏の詳細なる研究があり、又米國に於てもリューバの外に二三之を論じた學者があるが、此問題も茲に論評する餘裕がないことを斷て置く。それから先にも掲げたクラウレーの生物心理學說並にこれに影響されたエームスやキングの所説及び最近に現はれたるシュレーデル氏の大膽なる宗教意識の性欲起源說なども、カーレント、プロブレムの一であるが、これも他日の機會に譲らなければならぬ。

只終に、宗教は本來個人的なりや將た社會的なりやといふ先の問題に立歸てその歸結につき簡短に一言しておきたい。

前述せる如くウォリスはデュルケームを批評して、宗教意識其者とその具體的表現との別を辨へざる者とし、且つこの區別を思想とその發表たる言語とに對比して、前者は個人的であるが後者は社會的であると云つて居る。然し、今更に深く考究するならば所謂思想其者もその發生的起源に於て全然社會的性質を有しないであらうか。デュルケームやユーパール及モースは、已に最

も明確に吾々の思想認識の範圍や事物分類の標準が、發生的に云へば全く社會的であることを詳論して居る。されば思想從て宗教意識もその起源は亦確かに社會的であると云ひ得るのである。但し夫は主として原始宗教に就て完全に認め得るのであって、此場合に於ては社會的即宗教的であることは前に説いた通である。然し或は原始宗教意識の中にも個人的要素を認め、その意識の個人的發生を主張せんとする者があるかも知れぬけれども、これは原始の社會及び個人の眞相に通じないのであって、原始の思想觀念は、總じて所謂集合表象の外に何物もなく、個人的主張は秋毫も認められなかつたことを知らないのである。尤もかかる集合表象從て又集合的宗教意識を保持し經驗する者は、固より個人であつたと云ふ迄もない。個人の精神に各これを分擔しなければ集合意識は何處にも存在しないのである。此意味に於て原始宗教意識を個人的なりと云ふは何等の意味を爲さないと云ふよりも、寧ろ特にこれを云ふ必要がないのである。これ恰も所謂群衆心理に於て個人意識は殆ど全く無視せられるが、併し群衆意識を負擔する者は各個人であると同様である。さうして此の場合に於ける群衆意識の旨趣は、さながら原始宗教意識に相當するのである。然るに今又群衆心理の構成には首領リダーを必要とする如く、原始の集合的宗教意識も更に一層深くその根源を求むるならば、その成立上或意味に於て個人的發明を認めなけ

ればならぬかも知れない。而してかゝる個人は固より吾々には明白に知られないが、夫れは原始社會に於ける首長、若くは所謂選良であつたであらう。されば若し強て個人的要素を求めんと欲するならば、かゝる假想的個人に推及する外はないと思ふ。然し原始宗教意識其者は斯の如き個人の内部に潜んだ意識でもなく、またこれを負擔する各個人の心理的素地を云ふでもない。蓋し此等は原始宗教意識發生の地盤であつても、その當體ではないのである。これ亦恰も群衆意識其者が單にその首領其人の内部意識を指すのでもなければ、これを受容し得べき個人意識の素質を云ふのでもないと同一である。

然しながら原始宗教の範圍を脱して宗教の漸く進化するや、一面に於て一般思想の個人化するに伴うて、個人的要素は亦漸く宗教の中に勢力を占めて來る。即ち特殊の宗教的天才の個人的發明が新しき宗教意識を創造して、茲に宗教の進化を促すことは改めて云ふ迄もない。此意味に於てその宗教意識は個人的創造である。併しかかる宗教的自覺にも社會的影響は著しく認められ、同時に又この自覺は社會化されて始めてその勢力を發揮するのであるから、所謂個人化と社會化との關係を宗教意識の發展上に考究する必要がある。而して現代は實に個人化旺盛の時代であるから、從て宗教意識も極端に個人化される傾向に富んで居る。それで個人心理學的研究

は正に此方面に向て努力する職分を有する。總じて從來の個人的宗教心理學派は主としてその對象を個人的宗教意識に求めたから、自ら宗教の個人的發生を高調したが、反之宗教社會學派は前述せる如く原始宗教をその主要なる對象とする結果、自ら宗教の社會的發生を説くに至つたのである。對象の相違に依てその歸結にも差異を來すのは勢止むを得ないけれども、相互の旨趣を認めて適當にこれを調和するは實に宗教學者の任務である。思ふに現代及び將來の宗教學體系はこの兩派の學說を一定の秩序の下に綜合し發展することに依て組織されるのではあるまいか。

圖なる參考書目

- Ames, *The Psychology of Religious Experience*. 1910.
Chatterton-Hill, *The Sociological Value of Christianity*. 1912.
Durkheim, *Définition du Phénomène religieux et de la Religion*. (*L'Année Sociologique*, t. III, p. 1. et suiv.)
" *Les Formes élémentaires de la Vie religieuse*. 1912.
Huberet Maus, *Mélanges d'Histoire des Religions*. 1909.
Lévy-Bruhl, *Les Fonctions mentales dans les Sociétés inférieures*. 1910.
Leuba, *The Psychological Study of Religion*. 1912.
King, *The Development of Religion*. 1910.
Van Tieslar, *The Problems and Present Status of Religious Psychology*. (*Journal of Religious Psychology*.)

新 著 述 叙 錄 一 卷 一 第 一 卷

四二

Vol. 7 No. 2).

Wallis, The Element of Fear in Religion, (Jour. of Rel. Psy. Vol. 5. No. 3.)

” Darkheim's View of Religion. (” Vol. 7. No. 2.)

佛教の革新問題

椎尾辨匡

「宗教研究」發刊に際し特殊研究の小果を寄稿する考なりしも、靜的研究多數を占むるを以て、俄にこの一小文を草して動的攻察の一面を補ふ。革新の爲に論究すべきもの三五にして盡きず。且誌面の範圍に任じ、他は後日の機會を待つのみ。

一 最大の宗教改革

宗教は人生の要求に發し、文野の程度に伴ふも、何等か發現の形式を假るが爲に、人生の内容轉進に合せざるに至る。神話祭儀藝術文章より社會の習慣風俗制度法律、衣食資糧の貧富、山河自然の環象等皆形式を制限せざるなく、かかる形式は延いて内容の自由發展と一致せざる

に至る。其差甚大なるや一大改革を要す。加ふるに異民族の接觸、他宗教の共在は比較反省の便を増し、改革の機運を促進するや大なり。古來各國宗教が徐々進化せるに拘はらず、概ね人文發展の轉機に於て重大なる改革を受けざるなし。即ち人格の反省的認識に伴ひ、神格中保者自己等に交渉せる實在を認め來るや、單に神性の肯定に基く自然宗教事實を以て満足せざるに至る。宗教を單なる民族生活自然の事實とせず、個性の意識徳性を尊重して成立宗教を造るは宗教の改革中最大なる改革たり。その自己の反省的認識たると絶對の憧憬的感受たると、又社會がかかる宗教的天才を事實として産出せると、空想的に認容せるとを問はず、これに依て宗教は個人に深き根柢を得、社會に汎き包容を見るに至る。成立宗教にも幾多の聖者哲人に輩出して改革に次ぐに改革を以てするも、未だ自然宗教より脱化して成立宗教となるが如き大變革あらざるなり。聖者が一層徹底せる解脱を要求して與ふる改革は質に於て尊ぶべきも遂に部分的改革に外ならず。然れどもかかる根本的大變革は邈焉たる往古の人文史實に屬し、現代には偶ま個人的宗教意識に於て類似過程を見るのみ、全事實を今世に求むるも得べからず。例せば個人の信仰發得するや闇に明を得たる如く身心に無比の變動を來すと感ずるは、自然宗教と成立宗教との變革過程に類似せりと云ふべきのみ。然れどもこれ個人が成立宗教に意識的に合致せる

に過ぎず、社會的には先に既に抱合せるものにして全然新事實と云ふ能はず、故に社會が自然宗教より脱して成立宗教に化する變革の大なるに比すべからず。此に論せんとする革新問題は一成立教たる佛教の革新數則なるを以てかかる根本的大改革にあらず、然れども革新の事たる微と雖及ぶ所大なり、況や宗教の大事をや。

二 狹義の宗教改革

形式の束縛が進歩の自由を害し、遂に改革の事變となるを以て、自然宗教の成立宗教となれる最大改革より教派の規程行事の小改革に至るまで宗教改革の種類は多し。今佛教の革新を議するに際し狹義の宗教改革史を概観するの便なるものあり。狹義の宗教改革とは云ふ迄もなく近世基督教の改革なり、ルーテルの蹶起に發し歐洲の天地を震撼せる運動なり、彼の反抗は聖書を楯とし自由を義とし腐敗せる羅馬教會の羈束を脱するにありき。彼れ只諤々所信を唱へ權を求めず術策を弄せざりしはプロステタントに影響する大なりしにせよ、彼も亦勢の激する所響の應ずる所素志を越えて運動の擴大せるは疑ふべからず。而してその豫期たると否とを問はず、基督教に對する一大改革を將來せり。思ふに基督教が耶蘇及び使徒の日、猶太思想の範疇

を脱せざるのみならず、覆ふに希臘の學語を以てし、結ぶに羅馬の國性を以てせるも、希臘の哲學は既に生氣を失し、羅馬の國性も夙に朽廢せり。猶太思想が希臘の衣冠を裝ひ羅馬の宮殿に座す、威儀儼然たるも到底假裝たるを免れず。ルーテルが破門狀を燒棄するに至りては一切の假裝を破却するが如きも果して猶太希臘羅馬の舊套を脱し眞の基督に接することを意識せるか疑なしとせず、況や彼が庠門に異議を列ねし日に於てをや。彼免罪狀に異議あるも法王の改竄に囑望せり、議協はず破門を宣せらるるや主張の爲に法王に譲らざるを示すも勢の激して一波更に一波漸く高潮に達するのみ。眞にアールヤ民族の自覺が基督本性に合し一切の假裝と相容れずと認めたるが爲にあらず、聖書の教權を唯一の典據と——未だ直ちに眞神と相合するを本領とせざるなり。然れども獨りルーテルに在て波瀾重疊その豫期以上に改革の發展せるのみならず、彼の後に於て批評に爭議に幾多の曲折は益々改革の實を大ならしめたり。狹義の宗教改革も此に至りてはその改革が一基督教内の事實たるを除かば實に人文展開の大事實、一般成立宗教改革中の重大なるものたるに至れり。實にこれ佛教が印度の民族歴史風習より脱却して世界的人道的に展開せる大乘佛教となれる改革運動と俱に二大宗教改革と稱すべきなり。

三 佛教の革新運動

當面佛教の革新問題を議するに先ち、上古悠遠なる成立宗教成立の大改革若くは歐洲の基督教改革を云々するは沒交渉の閑文字たる觀あらん。然れどもこれ宗教には古今改革の絶えざるを明にし、宗教現象は内容の進歩が形式の束縛を打破せんが爲に改革に次ぐに改革を以てすることを詳にせんと欲するに出づ。嚴密に論ずれば信仰の内容は普遍絶對ならしむるも、これが個人化なくんば信仰の事實たる能はず、而して信者に於ける活潑なる努力向上の連續する限り念進歩し刻々改革なきを得ざるなり。改革を以て驚心の變事と考ふるが如きは信念の反省を缺くか、然らずば宗教の死尸を抱き信念の事實たらざるが爲のみ。眞に如來の慈光を信する者は兪夫と雖刻々に慈光の新なるを感ずるは念々進歩あるが爲なり。宗教にこの活機あるを知らざるは、如何に神學に深く佛乘に通せりと云ふも一介の死學に外ならず、實は宗教門外に而牆せる者也。殊に佛教に在てはこれを以て教要とし、常に活ける佛性に面接し、絶えず新しき靈光に觸着せんとす。佛教死せずは革新不斷ならざるべからず。夫れ絶對は言亡し慮絶す、離言と云ふも既に言詮に墮す、維摩口を毗耶に杜づるも亦無辯の辯たるを免れず。然れども亦慮を絶

ち言を廢し默思を守りて道を得るにあらず。丈夫の一言妖婦の多辯に優るも、以て無言常に勝つと云ふべからず。絶對は絶對なり。言も當らず不言も當らず。相對の言を假て絶對を寄顯せんとせばその途なきにあらず。此を以て釋尊入ては正定三昧に住し、出ては四辯息まざること四十五年、多食に對して無食を説き、多瞋に對して無瞋を演ぶ。瞋恚なくば無瞋法なく、貪欲絶えて無貪法も亦存せず。若し無瞋無貪を遺法と執せば刻船守株の類なり、教外無方の思想此に力あり、而も貪瞋の機情に對せば無貪無瞋の法門彼に益あり。これ滅後教禪二門夙に相磨く所以なり。心此に存し行外に顯はる。威儀の嚴肅なるは精神の勇猛なるに由る。心形相趁ひ内外相資く。これ滅後法律二藏の尊重せらるる所以なり。三昧現前せずば聖慧なく、睿智なくば出離なし。これ定慧止觀の重要なる所以なり。而も雙連顯る難く教徒好む所に偏す。持律持經相爭ひ教禪互に攻め定慧迭ひに競ふは、彼等が革新に急なる所以なるも既に偏執の失を免れず。然り而して五百年後大乘教の鬱然勃興せるは革新の最も大なるもの、直ちに常住の佛性を觀て百品の乖異を去り、一如の眞門に住して群小の假宅を破らんとせり。釋尊が種姓階級を去て平等の福音を與へたるは、此に世界の平等を歌ふものとなり、菩薩の慈悲的活動となれり。爾來支那に日本に流通窮まらざるは大乘興隆の精神滅せず革新を以てすればなり。大にしては宗派の新興、

小にしては個人信行の増進一として然らざるなし。如來の應頌與藥適化無方なるは滅後の革新發展の規矩たるのみならず、佛教は原理に於ても革新的順應を主張す。即ち絶對に離言にして有無を絶すれば空なり無相なり、謂ゆる空は虚無にあらず定相の執すべきなきを云ふのみ。何故に定相なきか。吾人の執情識見に依て定相生ず、定相は活勢を縛して靜體たらしむ。靜體は單有なり。純實在は單有にあらず靜體にあらず、差別的個在の當然たるものあることなし。然らば萬有は何ぞ、曰く諸法緣起。相即相入して一有力なれば他は無力の關係をなす、此に於て一は有にして他は此に無なるのみ。我等不完全なる個性我が有力有體なるが爲に完全なる佛性が無力無體なるも、實はその無力無體を離れて個我の有をなすにあらず。親體は子體が無力無體たるを以て親たるも、而も子ありて親をなす。萬法皆此の如し。若しこれを精神的に云はば慈悲なり。これに衆生緣法緣無緣の三あり。衆生緣とは人情を基とし法緣とは義理を主とす。無緣の慈悲とは實に諸法緣起の實相に基く精神狀態にしてこれを圓顯するを佛陀と名く。佛教は適化無方を規矩とし、諸法緣起を原理とし、無緣慈悲の實現を目的とす。何の處にか凝滯し固執せんや。善も善と執して善たるを失ひ、美も美を事として美たるを失ふ。況や善至らず美盡さざるものを凝執して個在を主張すべきことあらんや。若し我執なくば自由なる活動此に生

じ無限の向上此に伴はん。我執ありて家族の爲に完うするを得るか、家族の爲に執りて譲らずば郷黨社會の爲に完うするを得るか、郷黨隣閭に偏執して國家の大事を完うするを得るか。曰く否。國家を完うすることに依て隣閭を完うすべく、隣人相愛して家門を完うすべく、族黨相和して個人即ち達す。個人は個人として完からず、家族社會國家を通じて方めて完し。此の如く家族も國家も亦然り。獨り自ら完うすることなく、能く他を達して自も亦達す。蓋し縁起重なればなり。適化無方諸法縁起無縁慈悲を主張する佛教がその本義に於ても歴史に於ても不斷の革新を主張すべきは粗々明かなるべし。假令ひ他の宗教は革新に反對するあるも佛教は斷じて然らず。佛眼常に新たに、信根日に増して向上止まざるべきなり。

四 當面の革新問題

宗教一般より云ふも、佛教の本義より見るも革新を主とし、日に新に日々に新なるべくば佛教の現状果して如何。能くこの本義を充實せりや。強ち無能惰眼を貪れりと云ふべからざるも、守株自大の風は本義に背反せることを覺悟するを以て革新の第一歩とせざるべからず。佛徒は淨香を燒きて心に智慧火を點じ、香煙上りて息まざるが如く、戒香定香解脱香薰じて、向上せ

んことを冀ふ。果して能く向上の一路を辿りつゝありや。自ら革新を阻害することなきや。捨香の刹那先づこれを省るべきなり。暫く宗派別立の上に就てこの本義が省みられつゝありや否やを考へんに、此問題に於て本義を把取せるは禪家なるべし。教外別傳不立文字直指人心見性成佛とは彼家の格言、誠に三藏方等の文義を執して自己佛性を典籍に涉獵するの忌を道破し得たり。然れども禪家以心傳心脚下佛性の靈光を放ちつゝありや。公案又公案、百則傳習して乾屎橛を弄び傲然師家の席を汚すことなきか。禪床徒らに年を越え獨參空しく日を過し、熱烈なる道心月に銷磨する癡痺術たらざるなきか。禪門人多し。決して座禪を以て保健術とし、修證を以て圓轉なる處世術とするものなりとは斷せず。然れども明清の語錄前代の餘唾を嘗むるは禪味の盡きたるを證し、五燈諸傳に傳承を云ふは心傳の空しきを示し、楞嚴楞伽註脚に註脚を累ぬるは教外の別風久く廢したるを語るものにあらずや、これ獨り漢土の禪のみならず。我國足利以後禪風餘技に存し眞面目を逸せんとす。興隆人なきにあらざるも、誰か妙心の潑瀾たるを斷じ得るものぞ、況や近代をや。明治毀釋の際挺身護法その人ありしを多とすべきのみ。死中活を求め靜裡動を觀る禪門尙守株の風あり況や教門をや。抑も二燈の説は佛陀の遺誠なるべし。二燈とは法燈と自燈となり。既に二燈を示す恣に一を滅して他を熾ならしむべきにあら

す。法燈とは滅後佛徒が唱和する如く如來一代の經說なるべきか。或は如來所證の眞諦即ち法界の眞理なるべきか。勿論一代の教化その本旨を誤らざるば法界の眞理に違せざるべし。但在會の四衆教化の本旨に丁達し法界の眞理に合一せるや否やは容易に斷じ難し。假令ひ在世聽法の徒衆誤りなからしむるも、心會意解何を以て後昆に傳へんや。文字言語はこれを傳ふるの具なるも語は意を盡さず、文は言を盡さず、加ふるに翻譯轉文再三に及び、能く原意を保つを必せんや。若し普通第一結集として傳ふる如く、大迦葉早く法燈の不安を憂へ、五百羅漢と俱に滅後第一年に遺法を結集せしむるも如上の疑難を免れず。殊に彼傳説が經律の權威を裝ふ爲に修飾されたるは明白にして、諸經の成るは滅後數百年漸を以てす。重要にして傳はらざるあり偶ま傳はるも誦者の差謬免れ難きものあり。既に四依の解説は依法を依義不依語とし、依義を依智不依識とし、依智を依了義不依不了義とせり。假令ひ言說完全に傳はるも究竟第一義に居して、無分別智即ち止觀冥合の所照を本義とすべきを説けり。されば法燈經典に在らしむるも、これによるは自燈の觀照によらざるべからず。自燈も亦法燈の反照に依て正準を保つを得べし。畢竟二燈相離るべからず。佛世門下、世尊の高教に浴し二燈相資を得たるべきも、滅彼二燈分離して持經者行禪者相爭ふ。彼等も革新自ら大教に忠ならんとするものなるべきも、分つべか

らざるを分つたの過は免るべからず。而して禪家教外に立ち自燈を墨守せんとせるは過の小なるもの、敎家敎門に泥み自燈を抛棄せんとするに至ては外形に縛せられ宗敎内面の要目を沒了せんとする大過を伴ふ。小過たる禪門すら禪歷久しく閉ぢて暗昧に陥り、敎外に在て敎を事とするは、群盲の捫象過失重疊、毫もその可なるを見ず。却て法燈を偏執するは大過なるも形相に於て尙一佛眼を傳へ得るに劣るに至る。

宗敎は信仰に於て己證の法たり。自燈の尊ぶべきは前論するが如し。然るに自律道德の要あればとて、その律とする所自己の私福肉慾にあらしめば寧ろ嚴肅なる他律に如かざるが如く自燈暗昧ならば儼然たる法燈に依る敎門に如かざるなり。この點に於て般若法華等の諸大乘經が經典尊重を力説し、天台眞言諸宗が典誥相承を重んずるものその謂なしとせず。然れども遂に法燈の權威は昭々として永く持續さるゝにあるのみ。典誥の作者が久住の爲に尊重を云ふは咎なしとするも、受者徒らに法燈を認めこれを移して自燈を點するなくんば、法燈畢竟何の力用ありやを問はざるを得ず。若し社會道徳とせば他律たるも尙社會生活の平安と康福とを贏ち得べし。宗敎信念の大事に在て法燈に止まり己證伴はず、形相に生きて心地に動かすば偶ま本質を覆背するのみ。吉藏法師は敎門に等勝劣三義を論じ、理に於て平等なるも適するもの勝ち適せ

ざるもの劣ると云ふ。これ如來施化の本意に合し法燈の自燈化に在て價あるを云ふもの、華天兩教徒らに他法の優越を高唱せるに優れり。淨土教が三論の適機第一を學びて機法一致に着眼し、善導和尚の深信論となり、法然上人の法門互角なれども機根くらべには源空勝ちたりと云へるは法燈に對する取捨宜しきを得たるものと云ふべし。日蓮上人の教時機を論ずる、その思想孰れに基くにせよ、法燈を自燈化せんと思ふもの皆此の如くならざるべからず。然れどもこれ等の諸宗果して祖意を以て心とし、常に自己信行の明鏡とし、法燈の自燈化に怠らざるや如何。比較的にはこれを奉ずるもの自己信行に反省し、佛徳に感孚する眞摯の態度少からずと雖、徹底怠らざるは頗る稀なり。その極單に祖文に泥み自家頭上の問題として反省するなく、宗義の確保を論じて實に確保せらるゝや否やを知らず、無價の洪寶を藏して空しく他山に搜るの愚を致すに至ては教門の餘毒此にも免れずと云ふべし。

此の如く教禪二門を案ずるに二燈の一致に依て革新向上精進不退なる能はず。自行進まざるが爲に佛恩明かならず、感謝傲なるが故に勇猛力なし。須らく二燈を輝かして革新又革新、恒に自己信行に活きんことこそ、當面第一の革新要求と云ふべけれ。

五 統一問題

革新の第一義に於ては獨り各宗が革新向上すべきのみならず、實に各人個々に宗法を自己信行に揮擢し來り、自己に活きざるべからず。この點に於て異を求むれば人々別なるべし、而も俱に如來の恩德を喜ぶもの、恩寵色彩異なるも歡喜を等しくすべく、自己の罪惡に慚愧するもの、知罪淺深あるも悔淨を俱にすべく、大法の妙力を念するもの力を戮せて護持に盡くすを得ん。されば革新が乖異を導くも、道心明かなるに隨ひ其鳴禁すべからざるものあり、同行の和合偉力を生すべき也。茲に統一の根據あり。今や轉じてこの問題を論すべきなり。ルーテルの改革に在ては抗するに巨頭法王あり、教會の大勢力あり。その弊を攻めその害を打たば足る。佛教の現狀は然らず、假令習慣生活の根柢には力なしとせざるも、熱烈なる信念の集團にあらず。故に革新の第一歩は熱烈なる信念を喚起して、自己に復活せしむると俱に統一的集團を導かざるべからず。ルーテルの改革と雖、ヴィテンベルヒ大學を中心とし索遜侯國に、獨逸全土、歐洲各地に湧起せる反響の力大なるものあり、而も彼は反抗と破壊とに依て自己と國民教會とを求めたる也。統一を主眼とせざりき。反之現代佛教の革新は統一を以て一要義とす。但し統一は

形式上の要求なるを以てこれを總ての内容に求めざるべからず。此に統一の急なるもの數點を觀察せん。曰く思想上の統一、曰く國史上の統一、曰く佛教史上の統一、曰く教行の統一、曰く各宗の統一、曰く學制の統一、曰く宗事の統一等は也。思想上の統一とは各宗の思想要求を徹底せしめ相互の傾解を以て統一すべきを云ふ。各宗識者學人なしとせず、然れども典誥傳承に捉はれ眞の思想要求を徹底せしむる稀なり。典誥重すべく傳承尊ぶべし。然れどもその尊ぶべきは眞の思想要求を充實すればなり。果して先徳を満足せる如く當世に有力なりや、自他の要求を満足しつゝあるかを考慮するとき根本に協一すべきものあるを發見すべきなり。如今諸宗互に餘乘の研究を兼ねざるなし。然れども眞に他宗の主張を斟酌する同情を缺き、偏狹なる宗見に立ち、對破の罅隙を發見するに努むる、恰も諸侯對峙虎視眈々たるに同じ。等しくこれ如來の誠諦に發する金杖にあらずや。同じくこれ三國傳承の餘風にあらずや。同胞の信じ同代に行はるゝ宗門とせば、その根柢一體たるのみならず自他脈絡密接なるものあるべし。この根柢脈絡を傾解することに依て、左右逢原前後相應する眞諦に達すべきなり。宗論辯斥の態度は今の要にあらず、枝末の差異は人生の急にあらず、餘乘を以て宗乘を扶闡するは可也。只宗教の要諦契同するに力を置くべきのみ。教禪頗る遠ひ聖淨甚しく背くが如し。而も等しく今人の信行

として異に我に叶はざるものは彼にも適せざるべく、彼に價あるものは我にも値なしとせず。此點に於て先づ識者の反省を求めざるべからず。講師が比較辯斥に汲々たるもの、多くは人生に没交渉なるか、敵量立者の假想に過ぎざるが如し。竟に溝壑を大にす。識者相容れざるを以て思想に忠なりとするが如きは、偶ま識者の徹底せざるを示すのみ。これ吾人が統一の第一に思想の徹底相互の傾解を急なりとする所以なり。

第二に國史上の統一とは便宜上の命名なるが、我國佛教傳持既に千四百年に近し、過去は過去なりこれを現實に求むべからず。然れども亦現代佛教の枝葉悉く過去史實の成果たるを俱に國民生活細大これに關聯せざるなし。この故に國史上の統一は又現代の統一たることを得。而して日本佛教古今宗派不同なるも大分して二、一は初傳より平安盛期に及ぶ、二は平安末期より明治以前これなり。第一期にも日本の特色既に南都に發し、傳教弘法兩大師及び門下に於て更に著しきものあるも、大體に於て外國佛教なり。第二期が禪風を中心とせば胡兒の骨頭を固守せるが如きも直ちに國民生活中に躍動す。爾餘の諸宗は假令核子を支那に學ぶも我國特立の宗門なり。而して前期は國家的、後期は個人的、前は貴族的後は平民的なり。明治以降神武建國の古制に則り、四民同權の新政を開く。これ二期を合一すべき宗教なかるべからざる時代

なり。個人は國家を通じて全く、國家は個人の發達に依て向上すべし。宗教も亦應さに然るべし。これ宗教の人道的基礎を害するものにあらず、又宗教を國家に隸屬せしめよと云ふにあらず、殊に俗權門閥に阿附せよとの謂にあらざるは勿論なり。日蓮の日本主義と云ひ眞宗の眞俗相資と云ひ、新者舊教を含み個人解脱を云ふもの國家的觀念なしとせざるも、王法今の國憲に同じからず、況やこれを額にあつるもの、眞に自治立憲の意義を盡くするを得んや。此に於て當代の佛教は上述前後兩期の特色を包含するに勉めざるべからず、これに依て國民精神の全部を包有し、國史的統一を現代に見るべきなり。

第三に佛教史上の統一とは日本佛教は自然に梵漢佛教を含み、後代は前代を併すべきも、近代の歴史的研究と自然的傾向とは素朴なる釋尊生活を以て佛陀の全豹とし、小乘阿含の教訓を原始とし、大乘思想を荒唐放漫なりとする傾きあり、觀念を輕んじ、小釋迦を重んぜんとする。此の如きは大乘諸宗の甘受する所にあらず。即ち從來の思想と近世の研究とに乖離を見るに至れり。然れども大乘佛陀も釋迦文佛の生活に顯はれざるなく、八十年の小生命は三千年の大生命となり、中洲の佛法は東亞の教化となる。若し發展的生命を認めば根本佛教と大乘佛教とが矛盾なきのみならず、二者の統一に眞價の存するを知らん。眞價何ぞ、大乘佛教は宇宙の靈體

を活現するに在り、無限の發展を完うせしむるに在り、一釋迦の鼓舌に局るものにあらず、比丘生活に限るにあらず、印度の習俗を律とするにあらず、大乘は釋尊當時に完成せずして、現代將來に活現して始めて大乘と云ふべきを知らば、謂ゆる大乘諸宗にして昔日の黄金を夢るあらば大過と云はざるべからず。これを正像の千年、梵漢の佛教に求むるものなきか、過去を憧憬して現代を忘るゝことなきか、經論を解説して法界を讀破せざるゝことなきか、文籍を尊重して心靈を輕視するなきか、菩薩を任じて大乘心行空漠たるなきか、觀念に馳せて實際を忘却せざるを得たるか。嗚呼これ等のもの諸宗果して然りこれなしと斷言するを得るか、淨禪諸宗に活潑なる心行なしと斷せざるも上述諸件を思ふ毎に瞿然その責の大なるを思はずんばあらず。これ職として佛教の小生命と大生命とを統一せず、理想と現實とを調和せざるに由る。これを佛教史的統一として必要を唱へんとする所なり。

第四に教行の統一とは前者が原始佛教と發達佛教とに於て豎に發展的生命を捕へんとするに對し、これは横に現在佛教の教理思想と實行的要求とを宗教の實現性に満足せんとするものなり。宗教は單なる憧憬にあらず服従にあらず勿論理想的觀念のみにあらず。客體の承認歸依は直ちに自己生活に實現するを以て特色とす。古佛教は頗る實際的にして教行多く一致せり。然

るに大乘が理想を雄大にし觀念を高尙にするに従ひ、漸く現實生活を隔絶し來る。三賢十地の心行徒らに高くして信外凡夫の望むべからざることとするに至る。果して心地法門は吾人の事にあらざるか、高上の法門單に觀念の誘導に過ぎずとせば憫むべきにあらずや。圓教融即の思想は隔歴を會して脚下に致せり。而も實行上頓成即證は口説にあらざれば神祕なる加持に隱るのみ。ここに於て破教の禪となり捨聖の淨となる。自己の佛行あるを得ると見性の師家今何處にある、長行獲信の淨衆甚だ稀なり。直指の人心法界に遍きも人これを得る乏しく、攝取の光明十方を照すも機のこれに觸るる少し。これ果して現代人の過のみなりや。教説即現實の缺くるものあるが爲にあらざるか。大乘佛教は全生命の活現ならざるべからず、資生産業悉く禪、活殺自在ならざるべからず、萬行悉く念佛に攝し、念佛生活ならざるべからずと云ふも、念佛は一特種業となり、禪は一閑生活となり、全生命に活現せざるに至り大乘佛教の特色を喪失せんとす。即ち最も實際的なる淨禪二門を以てするも全生活に活動せざるは教行の隔絶なり。況や有教無人、理ありて行なきものをや。此の如く實現なくば教如何に高きも何を以てその効とせんや。これ教行の統一を要求する所以なり。この要求は少くともその行門が教理の所要を充足すること、その實行が全生活を統制すること、及び同志を通じて社會向上の體制を具備すること

とを主張す。若し一宗の實現する行爲が教理に相應せざる多くの眞言日蓮信徒の加持祈禱の如き、或は宗的實行あるも全生活を統制せざる淨禪の行人の如き、各々この要求に缺くる所あり、殊に同志を通じて社會向上の體制を具備するに至ては殆ど諸宗の行門全からずと云ふべし。天台の止觀も淨土の行儀も、三聚六度の法門も、三賢十地の心行も、個人的には或は可ならんも今の所要に至ては充實する能はざるなり。然れども菩薩心行の要求と指南とに従はばこれを充すべき方途は具備せり。これ教行の統一上殊要なる點とす。若しこの統一に着眼せば眞俗永く別ならず、救濟感化を雜行とし第二義とするが如きことあるべからず、又單に救濟慈善の行業を見て信念を看過すべきにもあらず。自力も他力も行にはよらず心によると法然上人の云ひけん如く、統一の上に眞の教行あるべく慈善を以て俗とも眞とも斷すべきにあらざるなり。行に大小なく心期によると云はざるべからず。

第五に各宗の統一。等しく佛教の諸宗なり、國民は生存の難路に在て救濟の一道を求む。各宗の閑葛藤の如きは國民の關與する所にあらず。固より金杖斷截して諸宗門戸を別にする以上はこれを合一すべからざるべし。然れども眞諦門に於て實に相容れざる確信を有するもの幾許かある。多くはこれ宗派の勢力を保持せんとすると、寺院所屬の關係と、歴史的緣由とに外なら

ざるべし。宗別の見地よりせば一宗勢力の消長は大事ならんも、國民としては佛教として統一の勢力あるを以て信行に生路に多大の恩徳を感すべきなり。寺院所屬關係に至ては、印度にも宗別に會處を定めたることなきにあらざるも、元、寺院は十方僧衆の安息所なり。恰も南都大寺に諸宗の學侶共住せしが如く、通佛教の會所たるを以て本義とす。況や某宗寺院と云ふもその創建以來幾たびも所屬を轉じたるもの多し。凡そ宗別の嚴定されたるは徳川幕政の結果にして、明治以後因襲今日に至るのみ。惟ふに明治初年の廢佛毀釋は多面の觀察を許すも、當面の政治家が教法に對する卓見なかりしは否むべからざるべし。若し一切の寺院を收公して佛教として統一經營せしめば明治思想が後代に誇べきもの更に一を加ふべかりしなり。事此に出でず弱きを廢し強きを挫き壓迫を恣にし、尙滅する能はざるに及び自治に一任せり。茲に於て統制なき各宗の復活となり、眞個國民宗教と沒交渉なる宗別寺院の持續を致し、今俄に變改を許さざるに至る。機一たび逸して、これを改むる難きも、その必然唯一の關係ならざるや論なし。歴史的緣由も亦多くは徳川時代に馴致され、延いて某宗某寺と相關せりとするのみ。宗派に屬するが爲にその行義に倣ひ祖師先徳を尊ぶのみ。眞に宗教を信じ、自ら選む所に従ふもの少し。此の如くば各宗が統一すべからずとするは、少數の眞主張者と多數の模倣者流と、薄弱なる根

據とに維持されつつあるを知らん。故に各宗の合一すら不能事にあらずと云ふべきものあり、況やその統一をや。各宗が佛教と國民と世界と及び眞實なる信仰の反省と前述諸統一とに省みて、鞏固なる統一を策するは頗る必要と云ふべし。

第六、學制の統一。若し前數項の統一を領せばその最先の捷徑として佛教學制の統一を策すべき也。各宗が宗乘を主持して他は合同教育を事とせしめば、各宗費す所少くして得る所大なり。その利益は經濟上相助け、設備を完全にし、相互の傾解を増進し、社會的地位を明白にし提携活動の基礎を得、佛教が新生命を發揮し來るべきなり。今の如く割據小校分立し、辛うじて體面を糊塗し、學生の前途を暗澹たらしめ、その意氣を沮喪せしむるのみならず、延いて社會に立つも蝸牛の角逐を事とし、彼此相傷け、社會の公敵を害するのみならず、自己の宗教生活を暗黒ならしむるを免れざるなり。近時屢々その議を見るを以て論旨に止む。

第七、宗事の統一として吾人は各宗の運營教化救濟保護等の經營事業に於て統一するにあらずば、甲の感化乙これを破り、右に建て左に壞し、無用の施設に疲憊せんとす。これ一は學制統一により資格と思想との近似により、他は各宗の統一により、加ふるに宗教法等のこの點に考慮せんことを欲す。上來主として佛教各宗の統一として論ずるも一宗の諸派に在ても亦統一

の要や一也。況や朋黨比周紛爭愚論を事とするが如きは先づ一掃すべき豫備事項と云ふべし。
革新の論すべき尙多し。更に他日を期す。

唯識宗の異派

羽 溪 了 諦

緒言——圓測の傳——圓測の著書——圓測の學識性格——圓測の學說——道隱及び勝莊の著書學說——太賢の著書學說

一 緒 言

佛教の唯識論は、初め印度の無著 (Asaṅga) 世親 (Vasubandhu) によって組織せられ、その後所謂唯識十大論師の一人なる護法 (Dharmapala) によって大成せられたものである。而して之が戒賢 (Śīlabhadra) を經て、支那の玄奘に傳はつたのであるが、その教義に基いて一宗を創立したものは

唯識宗の異派 (羽撰)

玄奘の高弟慈恩(基)である。故に唯識宗は一名慈恩教とも呼ばれてをる。併し、玄奘將來の唯識論を専攻し發揮したものは、敢て慈恩一人のみではなかつた。彼よりも同時の先輩で、玄奘の指導を仰がず、自家の識見に立脚して、玄奘將來の唯識論を宣揚した俊才があつた。それは即ち西明圓測である。

唐代に於ける唯識學者といへば、佛教學者は皆先づ玄奘に次いで指を慈恩に屈する。佛教史上に於ける慈恩の地位より論すれば、固より之に異議はない。が併し、單に當時に於ける唯識學専門の大徳としては、西明が寧ろ慈恩よりも優れてゐたやうに想はれる。然るに、西明はその性格高徹清雅であつて、毫しも自家の權勢に心を寄せなかつたがため、又慈恩派から異解者として壓迫せられ、而も彼の門下には人物甚だ乏しく、慈恩派に對抗し得るほどの英才がをらなかつたがため、彼の教流は道證を通じて太賢に至り、茲にはやく涸れてしまつたのである。之に反して、慈恩は頗る功名心の強い勢力家であつて、而も上には當時の教界の重鎮たる玄奘の懇篤な加護同情を蒙り、下には惠沼の如き俊足が現はれて、彼の教義を布演し、以て西明の異解を論破し、さらに惠沼の下には智周・如理・道邑・義忠・道巖の如き名匠輩出して、師説の闡揚に努めたからして、彼の教勢は益々盛大に赴き、遂には西明の異派を倒して唯識教義を獨占

するに至つたのである。故に従來の唯識學者は、皆慈恩系統の唯識教義を研究するに止つて、西明系統の異説を顧みなかった。是れ勢止むを得ないことに屬する。しかしながら、佛教々理史上から觀れば、西明派の學説も慈恩派のそれと同じやうに重視すべきものであつて、之が研究を等閑に附することは出來ない。こゝに於て、余輩は多少の困難を排して、之が研究を試みたのである。

二 圓測の傳

すでに陳べたやうに、西明は氣宇高潔であつて多く俗と相關せなかつたが爲、僧傳に於ても彼の性行に關する記録甚だ乏しく、而も慈恩とその學説を異にしてゐたが爲、慈恩派より敵視せられ、その結果玄奘が基のために特に新譯の「成唯識論」を講ずるや、彼は門衛に贈賄して密かにその講義を盜聽し、基に先んじて之を發表したのだといふやうな傳説さへも生ずるに至つた。「宋高僧傳」卷四「六學僧傳」卷二十三に於ける彼の傳記には皆この盜聽事件が載せられてゐる。然し斯る傳説の全く信するに足らないことは、余輩の既に論證した所である（「六條學報」第百五十號所載の拙稿「慈恩」と西明「慈恩」）。要するに慈恩と西明との性行學識を比較研究してみると、斯る傳説の全く慈恩派の

負惜みから出た讒誣中傷であることがよく判る。

從來世に知られてゐた西明の傳記では、彼の性行學識の真相を知ることが出来なかつたけれども、近年發見せられた宋の貢士朱復の撰出に係る「大周西明寺故大德圓測法師佛舍利塔銘並序」と唐代新羅の文人崔致遠の撰出に係る「故翻經證義大德圓測」との二篇に依つて、初めて彼の眞價が現はれたのである。前篇は「續藏經」第二編乙第二十三套第一冊編入の「玄奘三藏師資傳叢書」中に收められ、後篇は明治四十三年關野博士谷井學士が朝鮮より將來せられた「湖南道求禮縣智異山大華嚴寺事蹟」中に收められてある。之等の確實な記録を見れば、實に西明は呪はれたる大哲、隠れたる高德であつたことが明瞭になる。

西明の諱は文雅といひ、圓測といふはその字である。新羅國王の孫、馮郷士の族であつた。新羅眞平王三十四年即ち隋の大業九年(西紀六三三年)に生れ、三歳にして出家し、十五歳にして遊學した。最初長安に入つて法常・僧辯二師の講筵に侍して、唯識を研究した。彼は天資聰明であつて特に記憶に秀でてゐたがため、語學の修得に志すや、その上達著しく、遂に六種の國語に通ずるやうになつた。かくて、その名聲天聽に達し、太宗文帝に度せられて僧となつた。而して

初め長安の元法寺に住して、「毗曇」「成實」「俱舍」「婆沙」等の諸論を研覈し、その他古今の章疏を悉く讀破した。その後盛名愈々揚り、遂に勅命によつて長安西明寺の大徳となった。彼を呼んで西明といふのは之が爲である。

玄奘三藏の天竺より還らんとするや、西明は婆羅門より果を授けられて懷中に充つると夢みたと傳へられてをる。その眞偽は兎も角も、彼が玄奘に依つて法益を受けたことは多大であつたに違ひない。玄奘歸朝後一度彼と會見するや、深く彼と契合し、乃ち「瑜伽論」「成唯識論」並びに新譯の大小乗の經論を彼に示した。ところが、彼は之等の經論の義理を明かに傾解して、恰も生れながらにして知れるものゝやうであつた。仍りて彼は直ちに新譯の「成唯識論」及び「瑜伽論」を講じて、好評を博した。之がため慈恩側の感情を害して、前述したやうな中傷を被るやうになつたらしい。傳説に依ると、この際基が圓測のために機先を制せられたのを遺憾に思ひ、悵然としてゐた所が、玄奘は彼に同情して彼の爲に特に圓測の未だ達してゐなかつた因明を講授して、以て彼の心を慰めたといふことである。この傳説によつて見ても、如何に慈恩一派が西明を嫉視してゐたか分る。

則天武后は西明を尊重すること佛の如くであつたと傳へられてをる。垂拱年中(西紀六八五—八八)新羅

の神文王は屢々上表して開測の歸國を請うたけれども、武后はその都度優詔を下して之を拒んだのである。由つて以て西明に對する武后の歸依の程度を察することが出来る。而して武后は印度の高僧の入唐するものあれば、彼をして討論せしめ、又その翻譯をも助けしめた。即ち儀鳳元年(西紀六七六年)より垂拱元年に至る間に中印度の沙門地婆訶羅(Divakara)が長安洛陽の東西太原寺及び長安の弘福寺に於て、「大乘顯識論」二卷「大方廣佛華嚴經入法界品」一卷「方廣大莊嚴經」十二卷「大乘密嚴經」三卷等十八部三十四卷の經を譯出した時には開測は嘉尚・靈辯・道成・薄塵・明恂・懷度等と共に證義の任に當り、而もその首位を占め(開元釋教錄、卷九參照)、又その後證聖元年(西紀六九五年)三月十四日より于闐(Khotan)の沙門實叉難陀(Sambhanda)が洛陽大內大遍空寺に於て「八十華嚴」を譯するや、彼も亦その譯場に列したのであるが、その翻譯の完成を見ずして、後その譯場となつた洛陽の佛授記寺に於て、萬歲通天元年(西紀六九六年)七月二十二日八十四歳で遷化した。同月二十五日龍門の香山寺の北谷に火葬したのであるが、長安にゐた學徒慈善(西明寺主)勝莊(大薦福寺大德)等はその骨の一部を分けて、之を終南山豐德寺の東嶺上に別葬し、墓上に塔を建て、塔基内に鷲舍利四十九粒を安置した。蓋し此地は西明の舊迹地であつて、彼は性來山水を好んだから、長安に近い終南山に入り、雲際寺を去る三十餘里の所に八年間も開居した

ことがあったのである。所謂豐徳寺の東嶺とは西明が八年間問居した所であらう。

三 圓測の著書

西明の著書としては、宋復の傳ふる所のものを始めとして、「義天錄」三卷「東城傳燈錄」「諸宗章疏錄」卷一「佛典疏鈔」卷上等に記載せられてゐる所のものを列擧すると、次のやうである。

(一) 解深密經疏	十卷	(九) 阿彌陀經疏	一卷
(二) 仁王般若經疏	六卷	(十) 成唯識論別章	三卷
(三) 般若心經贊	一卷	(一) 廣百論疏	十卷
(四) 成唯識論疏	十卷	(二) 四明正理門論疏	二卷
(五) 二十唯識論疏	二卷	(三) 六十二見章	一卷
(六) 百法論疏	一卷	(四) 金剛般若經疏	不明
(七) 觀所緣緣論疏	二卷	(五) 俱舍論釋頌鈔	三卷
(八) 無量義經疏	三卷		

以上列擧したものの中、現存するものは僅かに最初の三部のみであつて、その他は悉く散逸に歸してしまつたらしい。(四)の「成唯識論疏」十卷は玄奘が所謂十釋糝譯した「成唯識論」に

對して、西明獨特の見識を以て最初に解釋を與へたものであつて、之は實に彼の主著と見るべきものである。大體、西明は前述したやうに當時有名な法匠であつて専ら「攝論」を講じてゐた常辯二師に就て唯識教義を學んだのであるが、玄奘も亦入竺以前彼等二師の教を受けたのであるから（慈恩傳）後には唯識學に於ては玄奘と同門の學徒であつて、玄奘が印度より還り來る以前すでに彼は一角の唯識學者となつてゐたのである。玄奘から示された「成唯識」「瑜伽」等の諸論を見て、「般若生知」と傳へられてをるほどの理解力を有してゐた彼のことであるから、敢て玄奘の講義を盜聽せなくとも、自家の學識を以て「成唯識論」を釋し得たに違ひない。こゝに於て、本疏に於ける見解は自ら玄奘の意見を繼紹した慈恩の學說と多少衝突するに至つたのである。本疏は天平二十年我國に於て書寫せられたことがあるのであるから（大日本古文哲學卷）夙に我國に渡來してゐたのであるが、何時しか湮滅に歸して、今見ることの出來ないのは遺憾の極みであると言はねばならぬ。若し本疏が現存してゐたならば、唯識研究上裨益すること多大であるに相違ない。併し幸にして慈恩の高足慧沼の撰出した「成唯識論了義燈」十三卷には師説を發揮して西明の異解を難破する爲に、西明の疏を頻りに引用してをる。その外、西明の法孫太賢の著「成唯識論學記」八卷、秋篠善珠の著「成唯識論了義燈指明記」四卷、圓成院高範

の著「成唯識訓讀記」五十卷、泉山旭雅の著「唯識名所雜記」三卷等にも亦西明疏が屢々引用せられてをる。之等の引用文によつて、「成唯識論」に對する西明の見解は大略之を窺ひ知ることが出来る。

次に(五)より(九)までの五部は上記の主要な目録の多くに載せられてをるから、西明は之等五部の經論に訓釋を施したことは疑ひを容れない。(五)は世親著玄奘譯の「唯識二十論」を釋したもの、(六)は同じく世親著玄奘譯の「大乘百法明門論」を釋したもの、(七)は大城龍(Sūtra-hādiganā)著玄奘譯の「觀所緣緣論」を釋したもの、(八)は中印度沙門求那跋陀羅(Gundhāra)譯の「無量壽經」を釋したものである。「東域傳燈錄」には本疏の下注に「或本西明寺玄測、可詳」と記してあるが、玄測といふ人は僧傳の中に見當らない上、西明の塔銘序の中にも本疏がその著述として録されてをるから、或本に於ける玄測はたしかに圓測の誤寫である。(九)は同じく求那跋陀羅譯の「小無量壽經」を釋したものである。

(十)の「成唯識論別章」は「義天錄」のみに記されてゐるのであつて、「佛典疏鈔錄」には「二十唯識別章」となつてをる。之は多分前者の方が正しいのであつて、彼は「成唯識論」に對して十卷の大疏以外に別に三卷の略疏を書いたのであらう。(一一)より(一二)までの三部は共に

「東域傳燈錄」及び「諸宗章疏錄」に載せられてをるに止つて、西明の「塔銘序」や「義天錄」には記されてゐない。けれども、恐らく之等書名の眞作が存してゐたのであらう。(一一)は言ふまでもなく提婆(Aryadeva)著玄奘譯の「廣百論」を釋したもの、(一二)大域龍著玄奘譯の「因明正理門論」を釋したもの、(一三)は多分支謙譯の「梵網六十二見經」を釋したものであらう。(一四)の「金剛般若經疏」は只西明の「塔銘序」にのみ記されてをるに止り、いづれの目錄にも載つてゐないから、疑問を挿む餘地はないでもないが、併し彼は一方に於て「般若心經」や「仁王般若經」やなどの般若部のを釋してをるのであるから、彼が玄奘譯の「金剛經」を釋したといふことは敢て怪むに及ばない。既に西明の「塔銘序」に記載されてをるとすれば、尙更疑ふに及ばない。(一五)の「俱舍論釋頌鈔」は「佛典疏鈔錄」に記載せられてをるが、この他之に關して信賴すべき何等の記録もないのであるから、果して西明にこの種の著述があつたか何うか甚だ疑はしい。

扱現存せる三部の疏中、「解深密經疏」十卷(續藏經第一輯第三十四卷第四册第五册 第三十五卷第一册所收)は「成唯識論疏」の後
に書かれたものであつて、——この事は本疏卷三に「廣如唯識疏第三說」と述べ、又卷四に「具如唯識第八卷疏」と記してあることに依つて炳かである。——「成唯識論疏」に次いで苦心の述

作であるらしい。實に本疏は彼の蘊蓄を傾倒したものであると見えて、驚くべきほど夥多の經論章疏の本文を引用し、從來の異説を悉く網羅してをる。先づ第一門に於ては教興の趣意を論じて、所謂三法輪を説き、次いで本經の題目を解釋し、第二門には本經の宗體を辨じて、攝妄歸真門、攝相歸識門、以假從實門、三法定體門、五法出體門の五門宗體を述べ、第三門には教法の所依及び所爲を顯はして、教相判釋と五性義とを説き、第四門に於ては玄奘の譯本に基いて經の本文を解釋してをる。吾人は本疏に依つて、西明學說の根本的特色を把握することが出来ると同時に、彼が慈恩學從より異解者として排斥せられ呪咀せられた所以も明かに會得することが出来る。故に本疏は彼の學說を研究するには最も尊重すべき資料である。但し、遺憾ながら現存のものは最後の一卷を缺いてをる。

次に「仁王般若經疏」六卷（續藏經第一輯四十一卷第三、第四册所收）は鳩摩羅什(Kumarajiva)の譯本に依つたものであつて、之も亦四門に分けて釋してある。第一門は說經の趣意と經の題目とを解釋し、第二は能詮の教體と所詮の宗旨とを辨じ、第三門は教法の所依と所爲の有情とを顯はし、第四門は翻譯時代を説いて後、經文の解釋に移つてをる。本疏に於て特に余輩の注意を惹いたことは、唯識教義を以て般若主義の經文を解釋せんとする試みの顯著なことである。今その最も著しい例

を擧ぐるならば、本疏卷二には觀空品中の「不住色、不住非色、不住非非色」といふ一節を釋して次のやうに說いてある。

不住者、謂內證智不執着故名爲不住、如攝大乘色有三種、一分別色即是遷計所執、二種類色即是依他起、三法性色、即是圓成實、由三無性遣三性色、故言不住色、乃至不住非非色。

又本疏卷三には菩薩教化品中の偈の一節「無緣無相第三諦、無無無生無二照」を釋して次の如く述べてある。

第三諦者眞實性空、解云、除遣三性、存三無性也、言無、無者是無分別性、以體無故、言無、生者、依他性空、言無、二、則者、圓成實性空、然此照言、該通上二。

尙又同品中の「衆生識初一念識、異木石」といふ一節を釋して次の如く說いてある。

言衆生識者、總標諸識自有兩釋、一眞諦三藏總立九識……二慈恩三藏但立八識……然諸教立識不定、有處但說六識、不說七八、如諸般若、或說八識、如金光明等、而諸般若所說六識自有三品、謂上下、上品細者名爲賴耶、中名末那、下名六識、如是三品從意根生、故名意識。

言初一念識、異木石者、隨生何處、受生剎那、初一念識、名正受生識、唯是異熟自性分別、異於木石、無強分別。

本疏は元來般若經の解釋であるにも拘らず、かやうに唯識教義に立脚して經意を解説してをるのであるから、唯識に關する思想が屢々論述せられてをる。加之、前説の「解深密經疏」と同じく、幾多の經論章疏の本文を引用し、從來の異説を漏れなく綜合してをる。従つて本疏も亦西明の學說研究には「解深密經疏」に次ぐ好資料たるを失はぬ。

最後に「般若心經贊」一卷（續藏經第一輯第四十一套第四册所收）は玄奘の譯本に基いたものであつて、之も亦四門に區別して解釋してある。第一門は教興の因縁を説き、第二門は能詮の教體と所詮の宗旨とを辨じ、第三門は經の題目を訓釋し、第四門に入つて經文を解説してをる。本書も亦「仁王經疏」と同じく唯識教義に依つて經意を釋したところ尠しとせない。重ねてその最も著しい例を擧げやう。先づ「色不異空、空不異色、色即是空、空即是色」の四句を次のやうに釋してをる。

今依三性以釋四句於四句初之二句標宗正說後之二句遣外疑情……

依護法釋四句者色有三種謂三性也空亦有三體即三性……依遍計色對空四句有其三種

一所執色對所執空以辨四句隨情所執根境等色不異所執本無空是故說爲色即是空本無之空隨情即有故言空即是色此是同性相即標宗二句準上應知

二所執色對依他空以辨四句、附託依他、所執實色不異依他無實之空是故說言色即是空、標宗二句準應知、此是異性相即、

三所執色對圓成實以辨四句、於圓成實執爲實色、不異圓成自性之空於自性空執爲實色、故言色即是空、空即是色、標宗二句準應知、此如依他異體相即、

依他起色對異性空、有其四句、謂緣生色不異依他異性之空、然此空性是實礙故是故說爲色、即是空、空即是色、此是同性相即、標宗二句準應知、

依他緣生之色對二性空、有二四句、對異性故不異前釋、對自性空亦有四句、謂緣生色用如爲體、然彼空性不異依他、故成唯識作如是說、故此與依他非異非不異、如無常等性、又中邊云、此中唯有空、於彼亦有此、由斯道理、依他圓成互不相離、是故說言色即是空、空即是色、非緣生空故說相即不爾、應成違宗失故、此是異性相即、標宗二句準應知、

圓成實性對自性空、有其四句、謂圓成實是依他起色實性故、名之爲色、我法二空之所顯故、說圓成空、由此道理是故說言色即是空、空即是色、此是同性相即、標宗二句準應知、

かやうに三性義に約して辨せられてをる所は當に之に止らない。「是諸法空相、不生不滅、不垢不淨、不增不減、」といふ一節の如きも亦然りであつて、遍計所執本來無故、不生不滅、依他起性從緣生故、不垢不淨、圓成實性以不起故、不增不滅、といふやうに解説せられてをる。

その他四諦十二因縁の解釋の如き大いに唯識的傾向を帯びてをる。但し、西明は斯くの如く般若經の疏釋に護法等の唯識教義を應用してをるけれども、強ち本經に對する正統的義釋を排斥したのではない。多くの場合に於て、彼は兩系統の説を列擧し、なほ進んでは兩者を調和せんと試みてをる。この點が彼の思想の一大特徴であつて、彼は決して偏狹固陋な唯識學者ではなかつた。この事に就ては後に至つて詳論する。

西明の著書に就て因みに一言すべきことは、彼の疏中二三部を除く外は、悉く玄奘の譯本に基いてをることである。さすれば、彼の著書は殆んど皆玄奘歸朝以後にもせられたものであることは疑ひを容れない。彼が玄奘新譯の經論を斯く多數疏釋してをる所から見れば、彼が學術上玄奘に負ふところ多大であつたことは言ふまでもないが、彼の公にした疏釋が玄奘の傳譯事業の目的を達せしむるに與つて力あつたことも認めねばならぬ。故に宋復は彼の疏を推賞して、「祕典の羽翼」といひ、「時人の耳目」といひ、又その功績を讚歎して、「所以贊佐奘公、使佛法東流、大興無窮之教者也」と記してをる。

四 圓測の學識性格

現存三部の疏を通讀して、直ちに余輩の感ずることは、疏主の博覽強記といふことである。前説したやうに、彼の疏は何れも引用書が頗る多種多様に涉つてゐる。所有異説を網羅し盡せることが、彼の著書を一貫せる特色と謂つ可きである。之に由つて觀るも、西明が如何に博識であつたか判る。宋復が「天聰警越、雖_三數千萬言、一歷_三其耳、不_レ忘_三於心、」と傳へ、「古今章疏無_レ不_三聞曉_二」と記したは、決して誇張的讚辭ではない。西明はかくの如く博覽強記であつたが、之と同時に頗る精緻な觀察力と極めて卓越せる學才とを有してゐたことも亦彼の論説に依つて推知することが出来る。

この外、西明の著書によつて余輩の認め得ることは、彼の語學に堪能なことである。勿論、彼が屢々勅命を受けて譯場に列した事實に依つても、彼が語學に達してゐたことを察知し得るが、彼の著書に表はれてゐる所によつて、彼の語學力を一層確實に推定することが出来る。即ち彼が「解深密經疏」卷四に於て、世親の門弟瞿波(Gautama)論師の著はした「二十唯識釋」の梵本より引用せることや、又「般若心經贊」に於て、「般若心經」の梵本を檢勘して、玄奘の譯本に「照見五蘊皆空」とある一句は「照見五蘊等皆空」と譯するのが正しいのであると判定し、五蘊を複數の形に訂正してゐることや、その他梵語の音譯意譯の正確なことや、之等の點から觀察す

ると、彼が梵語に造詣の深かったことは明白である。従って、梵語に對する説明の多くして而も正しいことも亦、彼の著書を一貫せる特徴であるといひ得る。彼は嘗に梵語に熟達してゐたばかりでなく、梵語以外の外國語にも通じてゐたのである。「解深密經疏」卷一には偈といふ文字を釋して次の如く論じてゐる。

舊來諸師自有兩釋一云偈者梵音伽陀此云重頌而翻譯者爲春啼故或音訛故但言偈也一云偈者此即漢語竭也盡也四句成頌攝義同盡故言偈也西明云不爾梵音正是伽陀即應言伽不應名偈雖有兩釋前既爲正西方諸國語音不同中印度國名爲伽陀餘處名伽他乃至于闐國名爲偈他譯家時故但言偈也、

この説によれば、吾人の所謂偈とは于闐國の語音を略したものと云ふことになる。この一例に據つて見ても、彼が梵語のみならず、西域地方の所謂胡語に對する知識をも有してゐたことを斷定し得る。されば彼が六種の國語に通じてゐたといふ傳説の眞であることを認めねばならぬ。

* * * * *

以上論じた所に依つて、西明が非凡な學者であつたことを知り得た。併し、彼は單に一個の學者たるに止らず、又俗塵を超脱せる聖者であつたらしい。宋復の撰した「塔銘序」には

「法師性樂、山水、往依終南山雲際寺、又去寺三十餘里、開居一所、靜志八年、西明寺僧徒邀屈還寺、」

と記してある。

既に盛名天下に轟き、皇帝より歸依尊敬を受くる身でありながら、かく世俗の名利を外にして、八年間も山中に閑居して思念を鍊るといふが如きは、高徹なる聖者でなくてはなし能はざる所、以てその襟度の高雅なるを想見するに餘りある。彼が唐代に於て傑出せる一大學者でありながら、僧傳に於ても正確な事蹟を録されず、後代の佛學者に依つてもその眞人格を認められなかつたのは、主として慈恩宗徒の壓迫の然らしめたところであるとはいへ、彼の高踏的性格も亦その原因の一部をなしてゐることは争はれない。山中靜居の際、その學徒に邀へられて止むなく西明寺へ還つたといふやうな人物であつたから、彼は平素自己の名譽とか自派の勢力といふやうなことに對しては全く無關心であつたに違ひない。かゝる性格から考へてみても、「六學僧傳」の著者曇暉が推想したやうに、如何に法を樂しむためであつたとはいへ、彼は贈賄

してまでも他人の秘密的講授を盗み聴くやうな卑劣な人物であつたとは思はれない。この想定は後に慈恩と西明との「成唯識論」に對する釋義の相違を論ずれば、一層正確の度を加へる。

西明の八年間居の事實を側面から考察すると、或は慈恩派の迫害のため自派の勢力の縮少するのを見て、彼は世に對する不平のあまり、山中に隱遁したのではなるまいかとの疑念が起るかも知れない。併し、彼は性來自然の山水を好愛して屢々終南山の雲際寺へ赴いたやうであるから、八年間の隱遁生活も決して世俗的不平のためではなく、衷心俗塵を離れた靜居を希うた結果に外ならなかつたやうである。かくの如く彼は靜居を樂しんだけれども、是れ偏へに精神的活動を増進する爲であつて、決して精進努力を厭ふた爲ではなかつた。彼の撰述に係る多くの有益な疏釋や又彼の參與した翻譯事業の結果やなどを見れば、彼が如何に精進努力の人であつたかを知ることが出来る。

之を要するに、圓測は前述の種々な事情のため後世には殆んどその名を成さなかつたけれども彼は實に一代に卓出せる學德兼備の高僧であつた。崔致遠が彼の學德を讚歎して、

「譯經則必居其首、撰疏則獨斷于于心、提幽則靈感若臻、昇座則法音隨應、」

と記したのは、蓋し眞を得たものであらう。(未完)

罪に關する日蓮上人の懷抱

——(身延退隱までの心理的發達)——

姊 崎 正 治

多くの宗教的偉人に見る如く、日蓮上人の精神が常に、凡夫としての罪の意識と、聖者としての使命に關する自覺と、この兩方面を兼ね具へた事は特に注意を要する。又この二面の意識が相伴ひ相助け、若くは相反應して發達した跡を尋ねて見ると、宗教心理の上から特に興味深い點がある。而してその發達には身延退隱までに三段の楷梯があつて、重大な變遷を經てゐることも亦大切な點である。變遷とはいふが、一步步々深く入り、宗教的人格の意義を發揮した發達であつて、外部の事情と内心の醇熟とが相應じて居る點は、實に一大偉觀である。今茲に

は主としてその罪惡觀の方からこの發達を觀察して見やう。

便宜上大項を擧げて云へば、上人齡四十歳の時伊豆流罪までの罪惡觀は、云はゞ客觀的であつて、主として法華謗法の罪ある他人を責めるにあつた。他人の罪とはいへ、單に他人事として之を叱責するのではなく、父母朋友その他同胞衆生の罪あるのをそのまゝに看過し、警告せず居つてはならぬ。法華經の行者たる者が難を恐れ怨に避易するが爲に、彼等の罪をそのまゝにしておけば、行者たる實に背く、即ち自分も亦共同責任でその罪を免れ得ないといふ迄は獨り意識に上つて居たのみならず、四十歳以前の活動は實に此主義から出て居たのである。それにしても直接に罪を己れの身に引き受けて考へるといふ事は伊豆流罪の時から明白になつて來た。

そこで伊豆流罪は罪惡の意識について著しい發達の動機になり、總て多難の生活は、衆生の惡性が増長して、法華經の行者に仇する自然の結果であつて、多怨難信の法華經を宣布するには、彼等謗法者の抵抗を激發し、彼等の迫害を招くは自然の結果だといふ事が明かになつて來た。即ち衆生の罪惡、それから出る惡性の跋扈を、行者自らの身に引き受ける事になつて來た。然し行者自らの罪惡如何と云ふ問題は、まだ明に現はれて居ない。その點が明白になり痛切になつて來たのは、龍ノ口厄難と佐渡流罪とを機會にした一大發達であつた。即ち伊豆流罪は、

他人の罪惡といふ考へと自分自らの罪に關する自覺との中間移行行きの一階梯となつて居る。

そこで第三段に佐渡以後になつては、罪の觀念は、痛切に自分自らの上に及び、自分の滅罪を中心として、他の一切衆生の滅罪救濟といふ問題に關聯する様になつて來た。之を稱して罪の自覺といひ得やうが、此の自覺は單に個人としての自覺でなく、法華經の行者、特に本佛の使者、末法萬年の導師としての自覺と密着し、罪人の意識と救主の自覺とは離れ難い關係を結ぶに至つた。而して身延退隱は、佐渡時代に於けるこの自覺の自然のつゞきであつた。但しこのつゞきは、特に實行問題に移り、蒙古侵入の悲惨と相反映して、事實上の戒壇建立と相關聯して居るから、別に之を第四段としてもよい。是れ即ち上人が一生の決論であつて、罪の意識と聖者の自覺とは、そこに圓滿の結合を遂げ、深遠の意義ある結果を残した。

* * * * *

第一期、伊豆流罪以前に於ける又流罪を惹起した原因になつて居る日蓮上人の主張は、當時盛に起り來つた天災地變並に内外の國難に關して、それは國民全體が正法に背き邪教を奉ずる結果であるといふ一點に集中してゐる。即ち、特に守護國家論と安國論とに現はれた對治謗法(特に遺文二 四八頁以下)の一事にある。即ち上人自身の自覺として云はゞ、謗法者の對治析伏がその天職で

あり、罪といふ觀念の上から云はゞ、法華經に背く、即ち謗法が萬の罪の根本であつて、從つて一切災難の原因である。罪に關しては、安國論(三六二頁及三八五頁)に涅槃經の語を引いてあるのがその主張の總括であつて、其文に曰く、

比丘比丘尼等あつて、惡惡の言を發し、正法を誹謗し、是の重業を遣りて、永く改悔せず、心に懺悔なからんには、是の如き人を名けて一闍提(Tichatika)即極惡無救の徒の道に趣向すと名く。

此の如き徒に對しては、生ぬるい説教では到底間に合はぬ、手厳しい叱責糾明、即ち析伏でなくてはならぬといふのが上人の主張であつた(此事については又別の研究を要する)。即ち勝鬘經にある如く、輕惡の者に對しては攝受を用ひるが、末法造惡の重罪に對しては析伏を要する。そこで此點に氣附いたのは日蓮である、日蓮にして難を犯して析伏の師を興すにあらずば、口蓮も亦他の謗法者と同罪である。此の如き覺悟は、即ち上人をして敢然世と闘はしめた原動力であつて、總て眞摯な精神の進むべき徑路が此に特に明に現はれて居る。而して此事も亦涅槃經の明示する所である。曰く

若し善き比丘ありて、法を壞る者を見ながら、置いて呵責せず、馳遣せざれば、當に知るべし、是の人には佛法中の怨(仇敵)なり。若し馳遣し呵責すれば、是れ我が弟子にして眞の聲聞也。
(三八〇)

此は正元二年(附三)の時、即ち安國論上書の少し前に當る災難對治折の中に引いてある文であるが、此一點の覺悟は、上人の一生を通じて換はらず、その析伏主義の根據であつたのである。謀叛人の存在を知りつゝ、之を上に掲げない者は、自らは反をたくまないでも、謀叛と同罪でないか(五頁七四)。親に背き、本佛を忘れる者があれば之に警告を加へなければならぬ、知りつゝ之を敢てしない者は、忘恩者に對して不親切たるのみならず、實に主師親たる佛陀に對して自ら敵人となるに均しい(九頁一七)。

此の如き析伏對治は、此に於て單に他人の罪を責むるに終らず、どうしても萬人謗法の罪を看破し、災難の根本原因をつきとめた先覺者、即ち日蓮自身の義務と離るべからざる關係を結ぶ。上人が後に佐渡在島中に既往を追懷して述べた如く、

今の世は鬪野堅固、白法隱没なる上、惡國、惡王、惡臣、惡民のみあつて、正法を背きて邪法邪師を崇重すれば國土に惡鬼亂れ入りて三災七難盛に起れり。かゝる時刻に日蓮佛敎を聚りて此土に生まれけるこそ時の不祥なれ。法王の宣旨背きがたければ、經文に任せて權實二敎の軍を起し……今に至るまで軍やむことなし。

如說修行抄(九六七—九六八頁)

而して此の戰鬪の爲に敵人に惡まれ、弘長元年、齡四十歳にして伊豆に流され、伊東に三年足

らすの日を送った。此に於て自分の天職に對する覺悟と共に、多怨難信の金言はしみじみ經驗せられた。自分の使命については教機時國序の五綱を以て、末法の始に法華弘通の偶然ならざる事を會得し説明し、而して自家多難の一生については、特に深く謗法の罪根深く衆生の心に根ざすのをつくづく考へざるを得なかつた。

即ち第二期伊豆時代は、衆生の謗法罪と日蓮自らの多難とが一層密着して來た。經文には、法華經の行者の多難を説き、特に末法罪惡の世に於ける迫害を重説して、一方は末世に於ける罪の衆生を警戒し、一方には法華經の行者を策勵してある。此等の文章は、上人が前からして心に銘じて、奮闘の力とした所である。然しながらその多怨難信の事實は今度の流罪に依つて一層深く切に之を體驗するを得た。流罪の翌年(弘長二年)正月には、此の多難に對する喜悲の思を叙べた「四恩抄」(四二七頁)が出來上つた。艱難を忍び、迫害に耐へる勇氣と、同胞衆生の罪惡を憐む悲みと、法華經行者の使命並に運命に關する考慮とは、混然一となつて、此に現れた。

法華經に云く「如來の現在にすら猶怨嫉多し、況や滅度後に於てをや云々。始に此文を見候ひし時はさしもやと思ひ候ひしに、今こそ佛の御言葉は違はざりけるものかなと、殊に身に當てて思ひ知られて候へ。」(四一頁)

而して此の佛語に信順して「法華經を實行する」行者は、此の點に於てこそ他の謗法の衆生と異なれ、その身はやはり凡夫である。然らば迫害を受けるのも、やはり凡夫の修行として必然の事、否喜ばしい試練ではないか。

某は惡痴の凡夫血肉の身也、三惑一分も斷ぜず。只法華經の故に罵詈毀謗せられて、刀杖を加へられ流罪せらるるを以て、大聖の臂を焼き、鬘をくだき、頭をばねられたらんになぞらへんと思ふ。是れ一つの悦び也。(四二)(三頁)

救機時國序の五調子が揃って今此國に現はれた末法の行者、日蓮が運命は法華經に捧げた、而して現に法華經の敵たる惡王惡臣の爲に流罪に處せられて居る。一死固より覺悟の前である。(此處で注意すべき事は、迫害の忍受と死の覺悟とについて、佐渡以後に明白になった點、即ちそれ等は衆生の利益の爲と共に皆日蓮自らの滅罪であるといふ思想が伊豆では、未だ現はれて居ない事である)。自分の一死は恐れぬ、然し此の行者に仇する爲に、益す正法誹謗の罪を重ねつゝある彼等惡衆生の身の上は憐むべく悲むべきである。それにしても此等惡衆生の惡を激發し、法華經に説いてある三類の怨敵を挑發するにあらざれば、法華行者の使命は全きを得ない、従つて又彼等仇敵の惡を對治する事も出來ない。彼等の根本罪惡は、外科的荒療治でなく

ば、之を根治する事は出来ない。後の佐渡時代の書簡に之を灸治や鍼治に喩へてゐるのは(一七七一〇五)先に述べた先覺者の義務と同一要契の二方面であつて、その結果は即ち行者の多難である。教機時國抄の結論は、此點に對して千鈞の重みある斷案を與へて曰く(四二九頁)

日蓮佛語の實否を勘ふるに、三類の敵人は之有り之を隠さば法華經の行者に非ず、之を顯はさば身命定めて喪はれんか。……寧ろ身命を喪ふとも教を匿さずとは、身は軽く法は重し、身を殺して法を弘めよとの義なり云々。此等の本文を見れば、三類の敵人を顯はさずば法華經の行者に非ず、之を顯すは法華經の行者也。而かも必ず身命を喪はんか。(七六八―七六九頁―九六七―九六八頁參照)

さて此の如く三類の敵を挑發し、彼等謗法の罪惡を化膿せしめて、之に荒療治を加ふるが、願れば、世は怨敵のみでない、船守彌三郎夫婦の如く、卑賤の身でありながら、法華に歸依し、日蓮をはごむ者もある(四二四頁)。此の如きは法華經の先覺日蓮と同氣相通じ、宿習相伴ふ者である。その反面に又、假令日蓮に敵しないにしても、法華經を知らず、その教に背いて、知らずながらも墮獄の路を執りつゝある同胞も世に充満して居る。「我等が父母兄弟等の死ぬる人は、皆上の七大地獄にこそ墮ち給ひて候らめ、あさましとも云ふばかりなし」(四三三―四三五頁)。その何れも共業所感(精神的生活並に社會的生活の上で共同の罪根と責任とに生活する事)即

ち與同罪(九〇五頁)の致す所。然らば、一人の罪惡もその共同生活の同胞は、之が責任を分たなければならぬと同じく、一人の滅罪は又萬人の救にはならないか。使徒ポーロが、「一人(アダム)の死が萬人に及んだ通り、一人(キリスト)の死が萬人を救ふ」と見たと同じ點を、佛教では其業所感の理で説明するが、此點に關する日蓮上人の考へは、その事實上の經驗で益す肉心に成熟し、その一端は弘長二年の顯謗法抄(四三〇頁)に現はれ、又鎌倉還歸後、文永七年(即觀ノ日法難前年)の善無畏三藏鈔(六三七頁)にも見えて居るが、その醇熟は、實に尙一層の鍛鍊を要した。而してその鍛鍊は實に龍ノ口法難と佐渡流罪とに依つて果された。此に於て佐渡に移つて上人が心理發達を觀察すべき順となる。

* * * * *

龍ノ口の厄難が上人の一生にとつて大事であつたは、今一々述べる要はなからう。次の年、春も稻蒨し初めた佐渡の雪の中で、「日蓮といひし者は、去年文永八年九月十二日、子丑の時に頸はねられぬ。此は魂魄佐渡の國にいたりて、返る年の二月、雪の中にしるす(八〇四頁)」といはれた一言の中に盡して居る。さて龍ノ口の虎口を逃れて相模の依智に幽囚の身となつた。此より以後如何の大難來るか、豫知する限でないが、既往に鑑みて難に難を加へ來るべきは必然。つ

らゝ身の上を考へ來れば、感慨無量、而してその感慨は自家の天職と末法行者の必然の運命とに關聯せざるを得ない。熱信の武人富木入道へ送られた尺牘には、事の顛末を荒々報すると共に、覺悟の熱火中に燃えつゝあるを示してゐる。

……御歎きはさる事に候へども、此には一定と本より期して候へば、なげかず候。今まで頸の切れぬこそ本意なく候へ。法華經の御故に過去に頸を失ひたらば、かゝる少身のみにて候べきか。又數々見撤出と説かれて度々失にあたりて重罪を消してこそ佛にもなり候はんずれば、我と苦行をいたす事は心ゆへなり。

土木殿御返事(六八頁)

此が實に日蓮上人一生の中で、謗法の罪と、その滅罪の爲の修練苦行とを直接に自分の身に引き當てた最初の明確な言明である。過去生々世々の間に何をして來たか一々は知らないが、恐らく法華經の爲の故に死罪に處せられるまでの大修行はしなかつたに違ひない。若しさもなくば、今此生で此までの如く少身(微弱の人)としての行を要する筈はない。即ち過去に法華經を離れて居た謗法の罪を今生で滅する爲の今の修行、今の多難である。然らば多難の苦行も云はゞ志願苦行、自ら進んでの難行である。願れば謗法の罪は人の上でなく、自身の上である。然らば此からの多難も、己が滅罪の行として進み悦んで忍受しやう。

此の如き覺悟が此の片言隻詞の中にも強く現はれ、此より以後十年の餘生は、要するに此覺悟の實行にあつた。依智から佐渡へ出發の前數日(即十月五日)太日等三人の弟子へ遺はされた書狀には、一層明確に之を宣言してある。曰く

轉重輕受と申す法門あり。先業の重き今生に盡きずして未來に地獄の苦を受くべきか。今生にかゝる重苦に値ひ候へば、地獄の苦みばつと消えて、死に候へば人天三乘一乘の益を得る事の候。不輕菩薩の惡口罵詈せられ、杖木瓦礫を蒙るも、故なきにあらず。過去の誹謗正法の故かと思えて、其罪畢りぬと説かれて候は、不輕菩薩の(が)難に、値ふ故に過去の罪の滅するかと思へば、んべり……過去の不輕菩薩覺德比丘などこそ身にあたりて讀みまいらせて候ひけると見えはんべれ。現在には正像二千年はさてをきぬ末法に入りては、此日本國には當時は日蓮一人みへ候か。

轉重輕受法門(六九三—六九四頁)

序でにこゝに云つておくが、日蓮上人の自己に對する覺悟の上で、地涌の菩薩上行と同體といふ事を多く世に云ふが、此は末法弘通の使命といふ上からの自覺であつて、多難の一生を以て滅罪の修行とする方から云へば、不輕菩薩を標本とし、又此と意氣相通するといふのが、大切な自覺であつた。——此點は詳述を略して、只寺泊御書(特に七〇頁)に參照しておく。

兔に角、謗法の罪といふ事を自己に引き當てる事は、依智深在一ヶ月間の最大の結果であつて、上人自覺の上の一大轉機を示し、以後一生を支配すべき大勢力となつた。十月十日依智を出發し、秋は碓氷の峠に長けて、萬木黄ばみ落ち、悲風信濃の野に吹く間を過ぎ、大田切の嶮を下つて越後に出られた頃は、初冬の雪も野に敷く時であつた。かくて日を數ふる事十一日、寺泊の津に着かれた。「山に山を重ね、波に波をたゞみ、難に難を加へ、非に非をます」(七七頁) 過去を偲び將來を想うて、一念自己の運命を思へば、一面には自己の靈性と生命とが過去の行者不輕菩薩と相通すると共に、一面には勸持品にある迫害忍受の勸誡と共に、此の多難の因が遠く過去の宿罪に根ざす事を痛切に感ぜざるを得ない。涅槃經に所謂「贖命重寶」の理に基き滅罪の至誠を以て愈々益々身を法華經に奉る覺悟は、罪の意識と離るべからざる者になつた。有名な寺泊御書(六九七頁)は、單に上行自覺の書でなく、その點は却て暗示的に現れて居るのみであつて、重點は却て罪障の懺悔にあつたのである。(勿論此の二面を相離す事は出来ないが)。此より前にも、自ら稱して「賤民が子」(六四頁)といふ句はあるが、此から以後特にその方の言説が多く、「旃陀羅が子」(七〇頁)といひ、「邊土に生を受け、其の上、下賤、其の上、貧道の身」(七六頁)といひ、「身は人身に似て畜身也」(八三頁)といふなどの自己賤下の言説が多くなつたのは特に注

意すべき事である。——但し此と同時に、それに増して自己の抱負を高調し、三世の聖者と手を握る慨ある事も亦同様であるが、此は他の題下に譲る。

龍、口の大難は過去の夢となった。今や北海の孤島に明日をも知らぬ命ながら、法華經弘通の熱火愈よ加はる身にとって、塚原の雪の中、一ノ谷の月の夜、靜かに既往を顧み、現在の困苦を思ひ、未來の使命を考へ來つて、此身即法華經の行者たる確信と共に湧き來る問題は、法華經の行者は何故に斯くまでに多難なるべきか」といふ點に集中して來た。多難怨嫉その物は驚くべき事ではなく、佛說明白であり、又今まで忍受を重ねて來た事實であるが、それは何故、何の爲であるか。此問題に對する日蓮上人の解決を觀察するに、暫くその精神の奥を支配した教理を離れ、一般の心理狀態として見れば、一言にして盡し得る。即ち依智以來明白になつて來た罪の自覺、滅罪の覺悟である。

佐渡第一の大述作「開目抄」は、世道の各方面を論じ、その源泉たる本尊の義を求め、而して結局此の本尊宣布の任に當る人出現せざるべからざるを論じた者である。術語で云へば、人開顯がその條理であつて、日蓮自ら日本國の柱たらんとの大誓願の宣言がその歸着眼目である。

然るにその書にも強く罪の自覺を説き、此の如き世の教主が多難の生活は滅罪の爲であるとの覺悟は十分に現れて居る(七六八―七六九頁)。それ故に今云つた自覺の表明、三大誓願の宣言に續いて、直に轉じて、「疑つて云く如何に」として汝が流罪死罪を過去の宿習としらむ(八一―八二頁)といふ間を設け、此皆過去の罪に歸する事を説き、進んで曰く、

般泥洹經に云く、善男子よ過去に會て無量の諸の罪種々の罪業を作れり。是の諸の罪報の爲に或は輕易せられ、……貧賤の家に生まれ、或は王難に遭ひ、及餘の種々の人間の苦報あらん。現世に輕く受くれば(前の轉重)斯れ護法の功德力に由るが故なり。云々。此の經文、日蓮が身に恰も符契の如し。狐疑の氷とけぬ。千萬の難も由なし、一一の句を我が身にあわせん。……此等の重罪果せるもあり、未だ果さざるもあるらん。果すも殘餘未だ盡きず。生死を離るる時は、必ず此の重罪を消しはてて出離すべし。功德は淺輕なり、此等の罪は深重なり。權經を行ぜしに、此の重罪未だおこらず。……今、日蓮強盜に國土の謗法を責むれば、此大難の來るは過去の重罪(自他)の今生の護法に招き出せるなるべし。鐵は火に値はざれば黒し、火と合ひぬれば赤し。(八一―八二頁)

此に續いて、析伏の必然なる事を説き、滅罪と謗法と、析伏と多難との聯絡を説かれたのも、要するに、自他に互つた罪の意識が根本になつて居る。その事は析伏論として今暫く之を略す

るが、此の二方面に密着の關係ある事は注意を要する。

開目抄の成った翌月(文永九年四月)富木氏に送られた「佐渡御書」は想像するに、少し析伏の激烈な態度を寛められたいとの手紙に對して（此事は身延退隱の事にも關係がある）、析伏の必然な事を説かれた者であるらしい。而して上人の考へでは析伏とその反應結果たる迫害と滅罪とは不離であつたから、此中にも亦強く罪の意識を説かれた。それに自らの使命を表明した點を加へてその要文を引かう。

佛法は攝受析伏時によるべし……強敵を伏して始めて力士をしる。惡王の正法を破るに、邪法の僧等が方人(かたうど)をなして智者を失はん時は、師子王の如くなる心をもてる者必ず佛になるべし。例せば日蓮の如し。是れ傲れるにはあらず、正法を惜む心の強盛なればなるべし……日蓮は聖人にあらざれども、法華經を如說に受持すれば聖人の如し……日蓮は此關東の御一門の棟梁也、日月也、龜鏡也、眼目也、日蓮捨て去る時、七難必ず起るべし……

（然るに）世間の愚者の思ひに云く、日蓮智者ならば、何ぞ王難に値ふやなどと申す。日蓮兼ての存知也……日蓮當世には此御一門の父母也、佛阿羅漢の如し、然るを流罪して主従共に悦びぬる、あはれに無慚なる者也……日蓮がかく責めらるるも先業なきにあらず……不輕菩薩が

無量の謗法の者に罵詈雑言を打撃せられしも、先業の所感なるべし。如何に況や日蓮今生には貧窮下賤の者と生まれ、旃陀羅が家より出でたり。……身は人身に似て畜身也、色心不相應の故に愚者のあなづる(も)道理也。心も亦身に對すればこそ、月金にも費ふれ。……又過去の謗法を案するに、誰かしる。……不輕輕毀の流類なるか、失心の殘餘なるか。……宿業はかりがたし、餓はきたひ打てば劍となる、聖賢は罵詈して試みるなるべし。我今度の御勘氣は世間の失一分もなし、偏に先業の重罪を今生に消して後生の三惡を脱れんするなるべし。……(八三二頁)

かく述べ、且つ幼時清澄山にて念佛をした事をも罪の結果だと感じ、進んで曰く

……日蓮も過去の種子已に謗法の者なれば、今生に念佛者にて、數年が間法華經の行者を見ては、未有一人得者、于中無一等と笑ひし也。今謗法の醉さめて見れば、酒に醉へる者、父母を打ちて悦びしが、醉さめて後歎きしが如し。歎けども甲斐なし、此卵消えがたし。如何に況んや過去の謗法の心中にそみけんをや。……(八三二頁)(八七九頁参照)

幼時、物心も知らずながらも、念佛して墮獄の業に近づいたのは、過去謗法の結果とはいへ、又實に現生に於ける謗法の罪科を重ねた所以である。然らば、今此の大難に値ふのは、此の罪科に對する必然至當の罰であつて、此の難を忍ぶにあらすは、先業の重罪も消え難い。此の如きは實に痛刻なる罪の自覺ある人にして初めて發し得る言であり、「佐渡御書」は實に一篇

の懺悔録、佐渡の生活は適切に滅罪の生活である。此點に於て「佐渡御書」は、後の身延時代に於ける懺悔録たる「身延山御書」と相照應して居る。

罪の意識は此から後段々社會的又は世界的に進んだが、兎に角開目抄著作の頃、本尊抄述作の前に、自分の罪とその贖ひといふ感が如何に強かつたかは、その時代、即ち文永九年の書簡に特に著しいが、今その年五月の書簡から一節を引用してその代表とする。此書簡は、此度法華經の爲に大難を忍受するのは、生死を離脱して成佛の妙果に到る所以の道、又煩惱の生活に菩提の理想を實現し、生死の中に涅槃を體驗する所以である事を述べ、而して曰く、

かゝるいみじき貴き法華經を、過去にて膝の下になき奉り、或はあなづり、口ひそみ、或は信じ奉らず。或は法華經の法門を習ふて一人をも教化し、法命(眞理の生命)をつぐ人を、惡心をもて、兎によせ角によせ、嘲(ちやう)き笑ひ、或は後生のつとめなれども、先づ今生協ひ難ければ、暫く差しをくなど、無量に言ひ疎(うそ)め、勝(しょう)ぜしによて、今生に日蓮種々の大難に値ふなり。諸經の頂上たる御經を低く置、奉る故によりて、現世に又人に下げられ、用ひられざるなり。(三八五)

そこで問題は一步を進めて、個人の罪と同胞衆生の罪との關係に及んで來ざるを得ない。法華經の行者は、單に自己一家の懺悔滅罪を以て満足する者でない。法華經の主義理想は一乘道

の成就にある。語を換へて云はゞ三世諸佛と同一の道を歩み、この佛道に依つて一切衆生を導くにある。無盡の衆生を引率して一乘に進ましめ、衆生と自分と共に同じく成佛するにあらずんば満足しない。「衆生と如來と同じく共に一法身にして、清淨妙無比なるを、妙法華經と稱す」といひ、又「法華經に同共して信する者は妙經の體なり」(常道義妙 九九〇頁)といふのは此の要點を指示したものである。それ故、謗法といひ罪惡といふは、此の同一法身の實を忘れ、同共の法性に離れ、一乘法華の教に背くに外ならぬ。背き離れて茲に罪あり、同共復歸して茲に成佛あり、従つて行者の修行は自らと共に他をして此の一乘に復せしめ、同共の實を擧ぐるにある。「我等と衆生と、皆共に佛道を成せん」との祈誓は法華修行の心髓である。然らば、懺悔滅罪も亦一個人のみの事でない、同共でなければ空である。自ら自己が謗法罪に思ひ到つた者があれば、其人は先覺者であつて、先覺者は他の謗法を叱責し、其改悔を迫る義務を有する。此に於て析伏あり、迫害必ず來る。此も懺悔滅罪の必然の筋路である。此を以て「佐渡御書」は右の懺悔録に續いて念佛者等の迫害を述べ、進んで日蓮が法華經行者としての滅罪を明にしてゐる。即ち先に開目抄の條に示したと同じ涅槃經の過去重罪に對する文を引き(八三三頁)日蓮が此佛說に當るを説き、尙又世間一般の惡業に依つて惡報を招く理を説き、更に自己の罪と滅罪とを説て曰く、

日蓮は此因果(世間一般の)にあらず、法華經の行者を過去に輕易せし故に、……法華經を或は上げ、或は下だして嘲弄せし故に、此八種の大難に値ひぬる也。此八種は益未來際が間一つつこそ現すべかりしを日蓮つよく法華經の敵を責むるによつて、一時に聚り起せる也。……數々見擯出云々。獄卒が罪人を責めずば、地獄を出づる者かたかりなん。當世の王臣(日蓮を迫害する)なくば、日蓮が過去勝法の重罪消し難し。日蓮は過去の不輕菩薩の如く、當世の人々は彼の輕毀の四衆の如し、人は替はれど、因は是れ一也。父母を殺せる人異なれども、同じ無間地獄になつ。いかなれば不輕の因を行じて、日蓮一人釋迦佛とならざるべき云々

佐渡御書 (八三三—一〇一八)
八三四頁(頁參照)

墮獄も成佛も、因同じければ果同じく、滅罪も成道も同共である、而して今、日蓮は、この懺悔滅罪を己れの身に引き受けて實行して居るのである。

此の覺悟は、上人が罪の自覺を深遠痛切の點まで進め、而して佐渡の流謫は愈此覺悟を鍛練した。單に外部の境遇からいっても、その苦境は尋常一様の試練でなかつた(此點は別に生死觀で述べる)。流罪第一の冬も過ぎ、その初春に「開目抄」の述作を終へた後、春も稍過ぎて、夏の初になつた頃、婦人の一信徒は女子の身ながら一子を抱いて態々鎌倉から佐渡へ御見舞に來た。その特信に感じて日妙といふ名を與へられたが、その人に與へた手紙(文永九年五月廿五日附)即ち陽曆六月廿二日附)

にすら佐渡の有様を述べて左の如く云つてある。

相州録芥より北國佐渡國其中間一千餘里に及べり。山海はるかにはだて、山は峨々、海は濤々、風雨晦にしたがふ事なし、山賊海賊充満せり。宿々とまり、民の心、虎の如し、犬の如し、現身に三惡道の苦をふるか。其上當世は世亂れ、去年より謀叛の者國に充満し、今年二月十一日合戦、其より今五月の末未だ世間安穩ならず云々
(八六)(七〇二)
 (五頁)(頁參照)

此を彼の平家物語「六道輪廻の卷」に比較して、共に悲痛の告白であるが、彼は過ぎし物語、此は現前の經驗、上人の罪の意識が痛烈に進んだも自然の勢である。然し文永九年から十年に互つては、上人一期の大事、本尊の宣明顯の事業があり、その間の述作には形而上論と本尊論とが要點となつて居るから、滅罪に關して痛切の告白に乏しい。文永十年四月には「觀心本尊抄」の著作成り、同七月には本尊の曼荼羅顯も終り、同秋には在島中の最高弟最蓮房に對して形而上論の骨髄「當體義抄」を書き與へられた。此當體義抄は、上人の世界觀全體に互つて形而上的根據を示したものであるが、罪の問題に引き當つて云へば、滅罪と成佛と共に、衆生同共の修行である意味を明にしたもので、上人の滅罪に代表的贖罪の意味のあるのは衆生一體といふ形而上論から出た結果である。

此等述作の間にも本尊抄の流通分と「如説修行抄」(特に九七〇)には析伏主義の修行に關する

勸誡と共に、日蓮一個の多難も畢竟法華經の行者として、他の行者、即ち弟子信徒等と異體同心の修行たる旨を明にしてある。然らば此の如き滅罪修行の結果は如何あるべきか。答は一言にして盡す、曰く「廣宣流布、疑なし」。此點を明にし、痛切なる滅罪告白と洋々たる未來の希望確信とは「顯佛未來記」(九七三)の大文字となつて現れた。劈頭に此確信を述べ、進んで曰く、

予一度歎いて云く、佛滅後既に二千二百二十餘年を隔つ。何の罪業に依つて佛の在世に生まれず、正法に値はざりしや。(九七三頁)

然し此の歎きは又同時に喜びである。末法の今日に生まれたればこそ、諸先師の豫言に應じ、末法多難の世に法華經の行者として、謗法充滿の國に此の大業をなし、上は不輕菩薩と相呼應し、下は天台、傳教の未だ成し能はざりし所をなし得るではないか。

日本國に、日蓮を除きては、隨人を取り出して法華經の行者となさん。……雨の猛きを見て龍の大なるを知り、華の盛なるを見て池の深きを知る。……日蓮此道理を存して既に二十一年也。日來月來の難、此兩三年の間の事既に死罪に及べんとす。……幸なるかな、一生の内、無始の勝法を消滅せん事よ。悦ばしいかな、未だ見聞せざる教主釋尊に侍り奉らん事よ。願くは我を

損する國主等をば最初に之を導かん。我を扶くる弟子等をば釋尊に之を申さん。我を生むる父母等には未だ死せざる已前に此大善を進めん。……天台大師は釋迦に信順し、法華宗を助けて震旦に敷揚し、叡山の一家は天台に相承し、法華宗を助けて日本に弘通す等。安州の日蓮は、恐くは三師に相承し法華宗を助けて末法に流通す。三に一を加へて三國四師と號けられんか。(九七六頁、九七八頁)

此の如く、滅罪の一事は、單に消極の修行でない、折伏主義實行の必然の結果、従つて末法弘通の筋道である。顯佛未來記についた書簡には、益す此點が現はれて來た。富木入道への手紙(九七頁)には、「御勸氣のゆりぬ事、御歎きあるべからず」といひ、而して自己の使命を述べては、「天台大師、日蓮を指して云く、後の五百歲遠く妙道に沾はん」。(此句は屢、自分の使命を説明するに用ひてあるが、こゝには直に「日蓮を指して」と明言してある。)ついで波木井氏への手紙(九八〇頁)には、先の開目抄と同様に、先づ問を設けて、「日蓮法師は法華經の行者と稱すといへども、留難多し、佛意に叶はざるか」といひ、多難の由來が妙經の豫言にあるを説き、此の修行によつて本門の大戒が成就する理由を説明してある。「當に知るべし、殘る所の本門の教主妙法の五字、一閻浮提に流布せんこと疑なき者か」(九八頁)。而してその大任を果すは迫害忍受の行者日蓮である。その他此意味は至る所に現はれて居るが、罪の意識に關して深刻の

告白は、文永十年の末と思はれる四條氏へ宛てられた「訶責謗法滅罪抄」(二〇二三頁)と十一年正月に富木氏に與へられた「法華行者值難事」(二〇二四頁)とに現はれて、在島中の懺悔滅罪の掉尾をなして居る。その思想論點は今まで觀察して來た事と重複する點もあるが、全體の總括、又一層痛切の自白になつて居るから、その部分を引用して示す。曰く

法華經の御故に、已前に伊豆國に流され候ひしも、かう申せば、隠らぬ口と人におぼすべけれど心ばかりは悦び入つて候ひき。(伊豆に於ける四恩抄、四一七―四二三頁、發照)無始より已來、法華經の御故に、實にても虚にても、科とがに當るならば、いかでかかゝるつたなき凡夫とは生まれ候ふべき。一端はわびしき様なれども、法華經の御爲なればうれしと思ひ候ひしに、少しせんじやう先生の罪は消えぬらと思ひしかども、無始より已來の十惡……誹謗正法一闡提の重罪、大山よりも高く、大瀑よりも深く候ふらめ……日蓮は法華經の明鏡を以て自身に引き向へたるに都とよてくもりなし。過去、勝法、の我身にある事疑なし、此罪を今生に消さずば、未來いかでか地獄の苦を免るべき。過去、遠々の重罪をば如何にしてか皆集めて今生に消滅して、未來の大苦を免れんと勤へしに、當世時に當て勝法の人々國々に充滿せり、其上國主既に第一の誹謗の人たり。此時此の重罪を消さずば何の時をか期すべき。日蓮が小身を日本國に打ち、覆ふてのゝしらば、無量無邊の邪法の四衆等無量無邊の口を以て一時に嘗るべし。爾その時に國主は、勝法の僧等が方人かたうととして日蓮を怨

み、或は頭を刎れ、或は流罪に行ふべし。度々かゝる事出来せば無量劫の重罪一生の内、消えなんとい企てたる大術少しも違ふ事なく、かゝる身となれば祈願も満足なるべし。

詞責 勝法抄 (二〇二頁)

此の如く現在の怨嫉迫害は、一方謗法衆生の根本惡に對する析伏對治の挑發する所であつて同時に又析伏の行者日蓮が過去世以來積み來つた罪障を此の法華奉公の行に於て消滅すべき必然の徑路である。そこで滅罪の覺悟が強盛なるだけ、それだけ行者自らの自覺自任も高くなる。此の如き多難に屈せず、否却て之を悦びとして進み得るのは所因淺からず、どうしても本化菩薩の依託せられた使命を代表する爲でなくてはならぬ(四頁)。(一〇二) 果して然らば——而して此の自任は日蓮の確信する所——正嘉以來頻出の天災地天も亦本化地涌の菩薩をしてその天職を盡さしむる前徵、伴奏ではないか。大舞臺には大太鼓が必要である。

此等は佛滅後二千二百餘年の間未だ出現せざる大瑞也。此大菩薩の此大法を持ちて、出現し給ふべき先瑞なるか。……日本國の政事亂れ萬民歎くに依らでは此大瑞現じがたし。誰か知らん、法華經の滅不滅の大瑞なりと。……日蓮が失ひなきに、高きにも下きにも罵毀辱刀杖瓦礫等ひまなき事二十餘年也、唯事にはあらず。過去の不輕菩薩の威音王佛の末に多年の間罵

皆せられしに相似たり。……日蓮と不輕菩薩とは位の上下はあれども、同業なれば、彼の不輕菩薩成佛し給はゞ日蓮が佛果疑ふべきや。云々（一〇二）（上記引用、八三三—八三四の佐渡御書参照）

此に於て問題は、顯本、即ち遠き原因に溯り、その見地から現在の運命を説明し、同じ顯本の見地に依つて未來を照らし將來の使命に及ばざるを得ない。迫害する惡類が元本の罪惡に動かされて迫害を加へ、之を挑發する行者も亦無始遠々の罪根を滅する爲に動き、闘ひ且惱む。此が根本的に自他同共の滅罪である。然らば、此の如く山來遠き滅罪は、未來に互つて自他救濟の原動力となり、末法衆生の成佛に向ふべきは必然の勢である。罪について痛切の意識は、滅罪について深刻の覺悟を促し、進んで救濟成佛の見込理想に向はざるを得ない。そこで同じ阿責抄は進んで曰く、

日蓮をせめて彌々天地四方より大災雨の如くふり、泉の如くわき、瀝の如く寄せ來るべし。國の大蝗蟲たる諸僧等近臣等が日蓮を讒訴する彌々盛ならば大難倍來るべし。……日本國の一切衆生は法然が捨閉闍拋と禪宗が教外別傳との誑言に誑されて、一人もなく無間大城に墮つべしと勘へて、國主萬民を憚らず、大音聲を出して二十餘年が間よばはりつるは、……大悲千手觀音の一時に無間地獄の衆生を取り出すに似たるか。……法華經は「一切衆生を化して皆佛道

に入らしむ」と無敵手の菩薩也。日蓮は、……日本國の一切衆生の慈悲の父母也。天高けれども耳とければ聞かせ給ふらん。地厚けれども眼早ければ御覽あるらん。(二〇二〇頁)

然るに、天も聽かざるか、地も見ざるかの如くに、法華經の行者日蓮は、過去の不輕菩薩にも劣らず、今多難の一生に現身に三惡道にも似たる苦を嘗めつゝある。而して之を迫害する惡國惡民は、現に天災に苦み、内亂殺戮の修羅界を現じ、且つ外からは蒙古にねらはれて居る。日蓮が過去の罪業を今生の苦艱に消しつゝあるは、自己一個の爲でなく、實に此の惡國惡世の救濟の爲ではないか。内訌外患も彼等が滅罪の爲の必至の試練であらう。此の如く謗法盛にして國亂れ、聖人現はれて迫害起るも、皆同共滅罪と共に同共成佛の方法に外ならぬ。日蓮の身が迫害の中に艱難の淵に沈みつゝあると同じく、此國も亡國の悲惨なる經驗に試練せられなければならぬ。此くして後始めて正法に淨められたる大日本國は生じやう、此國が淨土となる事も此の後に来る。

罪と滅罪との考は、此の如くにして國土成佛の理想と相離れない。然らば、如何にして國民的、世界的滅罪が完全に行はれるか、又日蓮が導師救主たる實は如何にして盡されやうか。此は即ち身延時代の問題であり、退隱の動機も此にある。それは他日更に考究しやう。

宗教的對象としての人

宇野圓空

—

人間を對象とする宗教といへば直ちに祖先崇拜や英雄崇拜が聯想されるが、假りにこの英雄崇拜を取って考へて見ても、其崇拜の意味に種々あることを注意しなければならぬ。即ち宗教史上で最も普通に英雄崇拜と云ふ時は、それは英雄の靈魂の崇拜であつて、例へば羅馬に於けるシーザーの崇拜や、我國の天満宮の祭祀の根源の如き、皆その靈魂を祭つて祟りを鎮め福德を求めたのである。これ等は畢竟人間の死後に其靈魂が残つて、それが現實の自然人事の上に或る働きをするといふ信念が基礎となつて居るので、宗教學上に所謂靈魂崇拜の一種である。

然るに此現實的な靈魂存続の信念が薄くなり、唯それが超越的な人格や遺靈として存するといふ信念が生ずると、同じ英雄の崇拜も多少其意味が變つて來る。即ち靈魂の觀念はそれが現實界に居るにしても又他界に住すると考へられるにしても、尙一の實體的存在として考へられ、超感覺のものではあるが半ば物質的色彩を残して居る。之に對して死後の人格や遺徳の觀念は一層抽象的のもので、物質的聯想がないからして従て一定の位置住所の觀念もないのであるが、而も人は此人格や遺徳が何等かの方法に於て其生活に交渉し、其照鑑、冥護のあることを信じて、之に祈願するのである。例令ば今日の我々が楠公を祀り天滿宮に祈るにしても、其靈魂が現實的物質的に働くと考へないのであつて、唯人格遺徳の照鑑を願ひ、冥助を乞ふのである。即ち於之精靈の觀念は一步を進めて所謂神の觀念となつて居るのであつて、たとひ兩者の間に性質上の區別はないにしても、少くとも程度の上に大なる差異のあることは疑はれない。換言すれば既にそれは人間の崇拜といふよりも、むしろ歴史的人物の性格を基礎として出來た神即ち人物神の崇拜となつてゐるのである。

從來一般に祖先崇拜や英雄崇拜を中心として考へられた人間の崇拜は、實はこの靈魂崇拜と人物神崇拜との二類を出でないのであるが、然し人物崇拜としては尙此外に現實の生ける人間

が宗教的對象として崇拜される場合があるのであって、其れは原始的宗教に於ては勿論、所謂高等宗教に於ても可なり重要な地位を占め、今日まで其形を残して居るものもある。それが今考察せんとする人間の崇拜とは、人の死後に於ける靈魂や人格の崇拜を云ふのでなく、生ける現實の人間の崇拜である。而してこゝに崇拜といふのは單に世間的の尊敬や推賞を意味するのでもなく、又必ずしも其人に對して宗教的な利益恩恵を豫想して之を崇敬尊仰するのみでもないのであって、時としては之に害悪危険等の一種消極的な價値を認める場合をも含めて、一般に其人に神秘的な價値を認めて之に對する所の宗教的態度を云ふものと定めて置きたい。

二

然らば生ける人間の中で如何なる種類階級が常に多く宗教的對象として見られるかと云ふに其最も多く現はれてゐるのは咒師祭司等直接宗教に關係ある人物である。即ち之等の人物は常に宗教の事に掌はり、神聖なる儀禮に通じ、又神靈に接近して居るだけ、特に神聖なる性質を具へ、神秘的の力を有する者として一般人民の崇拜を受けるのである。而して其最も單純なもののは彼等が祭儀、祈禱の法を心得、咒文咒法に通じ、以て精靈を驅使し神佛を動かす、自然を

左右することが出来るから之を崇敬するのであるが、更に進んでは彼等が特有の靈性神通を具へ、神秘的な力を蓄へて居て、直接各人に利害を與へ得るといふ信念から、其自身神聖な人間として之を崇拜するのである。(11, p. 246) 多くの原始的宗教に於ける咒師や Medicine-man の類は常に *mana* や *taboo* を其身に有するものとして直接崇拜の對象となり、特に北方亞細亞一帯に於ける *shaman* の如きは所謂薩瑪朮神として其自身一の信仰の中心をなして居るが、羅馬の *Famen dialis* の如きも亦之と同様な意味に於て崇拜されたのである。而して稍進んだ宗教に於ても印度の婆羅門崇拜や、猶太に於ける預言者の信仰の如きは要するに其咒力と奇蹟との信仰に基く人間崇拜に外ならない。故に基督が生前に弟子信者から受けた崇拜も恐くは唯の世間的尊敬ではなく、神の力、奇蹟の力を有する人として其救に與らんとする宗教的態度であつたに相違ない。それで後の基督教に於ても直接神自身の救を求めるよりは、基督の贖罪を信仰して其救の力に俟つことが當面の宗教的慾求となつて居り、終に其救濟の力は教會が之を繼承すると考へられて、其代表者である法王を始め他の監督は皆この神秘的の力を保有する者として事實上一の宗教的對象となつて居たのである。

佛教の方で釋尊に對する當時の人々の態度は、基督に對する猶太人のそれとは多少異なるにし

ても、結局亦その出世間の智慧と無漏の神力とを信じて其加被力を乞ふのであって、唯の先覺者、人師としての尊敬とは稍其趣を異にしてゐる。故にそれは單に佛陀一人のみならず、神通已達のア羅漢、漏盡の比丘に對しても亦同様の意味に於て宗教的態度が示されて居り、其以後の超越的存在としての諸佛菩薩の信仰も、畢竟この神秘的の力を具する者としての現實の人間を更に著しく理想化したものと見なければならぬ。

而して現實の人物に對する崇拜、信仰が盛んな時には、それは又屢々古聖の再來として間接に神聖なものと考へられる。此古聖の再來 *reincarnation* の觀念は人間の靈魂が死後他の人間に宿り、又は新しい人間の形を取つて現はれるといふ再生の信念に基くものであって、進歩した宗教では其教祖や先覺者といふべき人は屢々此觀念を以て崇拜されてゐるが、原始的民族の中にも此考へは極めて廣く行はれて居る。(11, pp. 27-28) 又此場合若しそこに別に超越的神格の存在の信念があると、現實の人物は必ず之れと結び付けられて、神の權化又は代表者といふ意味に於て崇拜されるやうになる。かく咒師祭司等が別存の神の權化として間接に宗教的對象となることは比較的原始的な宗教に於ても常に見られるのであるが(12, p. 29)、フレーザーはマルキーンサス及びワシントン諸島の民族に於ける此種の人間神の崇拜の一例を擧げて居る。即ち

一人の老人が神の人格的化現として其自身本質的に神と認められ、之を一區劃をなした大きい家に安置して其前に祭壇を設け、其家の周圍や附近の樹木に犠牲を懸け、其供物は他の諸神に捧げるよりは遙かに豊富に、時としては之に人身供犠をすることすらあつて、祭儀の時の外は之に奉仕する特別の祭司以外に一般人民の近くことを許さないのであるが、其人物は大抵は祭司たる人であるといふ。(5) (Vol. I, p. 367) 又基督が其生前はとにかく死後間もなく神子即ち神の權化、肉現として見られたことは最も著名なる事實であるが、一般に祭司、預言者の類、殊に教祖、學匠、高德といふべき人々が神佛の權化即ち權者として仰がれることは何處の國民にも同様であつて、就中西藏の喇嘛崇拜や真宗の善知識崇拜の如きは此意味に於ける生ける人間の宗教的崇拜として最も著しいものである。

又之等の人物を單に神の代表者、代理者であるとするのは、本來は之を神の權化、肉現と見るのとは觀念上に明かな區別があるので、此場合それは唯假りに神に代り、神の位置を示す象徴に過ぎないのであつて、其人物自身には神的力量が具はつて居ない筈であるが、一般の宗教的象徴に於けると同様に、其本體たる神佛の功徳靈能は聯想的に漸次其象徴たる人物の上に轉移せられて、其人自身にも神祕的の力があり神の力を爲すものと考へられるやうになり、茲に

至つて事實上神の權化といふと何等の差異を有しないことになるのである。此點に於ては恐らく現に權化として崇拜されて居る人物の大部分も、其始めは單に神佛の代表者代理者としての信仰が基となつてゐると云つても宜いのである。

三

祭司の階級に次で最も多く宗教的對象となるのは會長、國王等の君主又は統治者の階級である。云ふまでもなく原始的社會に於ては多く咒師、祭司の優れたものが君主となり、若くは君主が同時に祭司を兼ねて居るのであるから、君主たる人物の宗教的意義の根源は單なる政治的統治者としてよりは、むしろ其の咒師祭司としての資格に基くことの多いのは事實である。

(11, p. 402. Note. 4) 從て君主崇拜の原始的意義は彼等が咒法を行ひ祭祀を營み神靈を動かす宗教的能力ある人としての崇拜であつて、又此意味に於て神の權化、代表者と考へられるのが多いに違ない。然し一般的に云へば君主はそれが咒師祭司の資格を有しないでも、單なる君主統治者として其自身に神聖なものであつて、或は其武力の優れた點に於て、或は其人民を統治する政治的社會的威徳に於て、其自身本質的に特殊の神祕的要素を具へて居ると考へられる場

合も決して少くない。殊に原始人の間に於ては君主は其種族全體を代表する者として、君主の身分と種族の利害とは交感的に相影響するものと考へられ、彼等の間には青年の淫亂が王の死を致し、王が他出の間に人民が淫行を爲すと王の身に危害が起るなどいふ信念がある。(5, pp. 17-18) 之等は單に君主の身分に一の神祕的尊嚴を認めるに過ぎないのであるが、更に進んでは君主には君主としての特種の呪力が具はつて居るといふ信念も極めて廣く行はれてゐる。メラネシアの酋長等は皆 *Hema* を持つて居り、又其自身一の *tego* であつて、其に依て其身の安全を保ち王者としての尊嚴を維持すると考へられてゐる。而して此種の呪力は王の持物や衣服にまで移り、之れに觸れ之を侵すものは忽ちにして危害其身に及ぶといふので、アンゴラ地方の *Cazembes* 族は王は其身邊に呪力を放射し、之に觸れるものは死すといふ信念を持つてゐる。(10, p. 55) 我國でも而り龍顏を拜しては明を失ふといふ信念は最近まで俗間に残つて居た。又彼の天皇の稜威といふ觀念も現今では極めて精神的な又世間的の意味に理解されてゐるが、上代にはそれは半ば物質的の力のやうに考へられてゐたらしく、書紀に日本武尊の熊襲征誅のことを叙して、『賴天皇之神靈』『賴皇靈之威』などいひ、それをミタマノフユと讀ませてゐるので、其神靈、靈威、稜威等の字義から見てもそれが宗教的神祕的の呪力と考へられてゐる。

たことは明かである。蓋し天皇は現神であるといふ信仰も其基礎を追求すれば、一面には此種の呪力の信仰に歸着するのではあるまいか。同様に埃及の國王崇拜も唯國神の權化、代表者としての國家的崇拜のみではないので、一方に於て其個人的崇拜も盛んに行はれ、人々が直接王の身に具った超自然的能力に依て、種々の個人的家庭的幸福を得んとして祈つたことは、現に残つて居る刻文の上からも之を見ることが出来るのである。(9, pp. 217-218) 而して何處の國民でも文化が進歩すれば神事を行ふには専門の祭司の階級が生じ、君主の職務が漸次世間的な政務の方面に専らになり、之を咒師や祭司として宗教的に見る場合の少くなることは事實であるが、此場合に於ても尙君主は其軍事上政治上の權威、或は其治亂濟民の功業に一種の神秘的力が伴ふものと考へられ、一般人民の宗教的態度の對象となることは羅馬の皇帝や其他の例に於て認めることが出来る。(2, pp. 124-127; 8, p. 113) 我國の天皇の權威の信仰も國民的統一の成就した時代に於て必ずや此程度に進歩してゐたに違ない。

然しかゝる時期に至れば君主は一般に別存の神、特に國民的守護神の權化又は代表者として宗教的意義を有することが多い。此の神の權化としての宗教的意義は、君主が直接其自身の神秘的力を有するといふ觀念よりは間接的ではあるが、兩者の觀念は比較的原始的の時代から相

伴つて存在し、むしろ神の權化たることが其神秘的な力の存在の論理的根據を成してゐるのであつて、君主が祭司としての意義を有しない場合には、其宗教的意義を留保する中心的概念である。即ち埃及の國王は一方には直接王者としての超自然的要素を有するものとして崇拜され又祭司としても宗教的意義を有してゐたが、それが神聖視された主要なる根據は神特に Ra の子孫であり權化であり又代表者であることであつた。而して其國家的崇拜は重に此意味に基いて行はれ、國王に對して供物を捧げ殿堂を立て特別の祭司を置いたので、此信仰及儀式はシリア地方にまで及び、殊にカナーンの人民の間には甚だ盛んであつて、王の生存中に其像を禮拜したのである。(3, p. 261) 同様に支那の帝王か天子即ち上帝の代表者として國家に君臨したことは事新らしく云ふまでもないが、秘露に於けるインカの國王は太陽神の子孫として其神權を繼承してゐたのである。我皇室の特殊の權威も唯天祐を保有し給ふ神の代表者としてのみでなく、其皇祖天神の血脈直系として現はれ給ふ所に其根底を有するのであつて、そこに重大なる宗教的意義があり、之に對する國民の崇敬も唯の世間的道德的尊敬とは異なるものがあるのである。之を要するに會長、國王、皇帝等凡て君主たる人物は、或はそれが咒師、祭司等特に宗教に關係ある身分を兼ねて居る上から、或は獨立の超越的神格の權化、代表者と考へられるが爲

めに、或は又單純なる政治的統治者現實の權威を有する人としても、何等かの理由から其自身に神聖なる存在であり、神秘的の力を具有する者と考へられる時、それが宗教的崇拜の對象となることが甚だ多いのである。

四

其他特に宗教的對象となる人物は武人と藝術的天才とである。原始人民に取っては戦争や狩獵は常に最も重大な宗教的危機であるだけに、何人でも之に掌はる時には主觀的に一の宗教的主體として自ら種々の宗教的節制、行法に服する必要があるばかりでなく、他からも之を宗教的に尊重すべきものとなつてゐる。従て生涯を通じて職業的に戦闘軍事に關係する人物、特にその武力の優秀にして常勝の譽ある者は、多くの場合に於て神寵を受け神力を有する人として宗教的尊敬の對象となるのであつて、各國の英雄、將軍の神話や傳記は彼等が生前から、神の血統を引き神と特別の因縁を有し、若くは神の權化として見られてゐたことを示してゐるが、希臘の英雄神話の如きは其最も著しいものである。それで彼の君主の崇拜にも其一面には此意味から來る武人としての尊敬も交つてゐるのであつて、要するに之れが最も單純な意味に於ける英

雄崇拜である。

然るに唯直接食物と防禦とのみを目的とする生活の外に、多少文化的的生活が發展して、人がそれに重大なる價値を認める様になると、此方面に於て特に優れた知識技能を有する人物即ち學問、詩文、辯舌、音樂、工藝等の天才又は専門家は、夫々其方面に於て超自然的才能を有し、神的生命を得た人として宗教的に崇拜される場合が發生する。之れ亦廣い意味に於ての英雄崇拜の中に入るべきものであつて、彼等が生存中にすでにかゝる崇拜を受けた事實は、多くの國民の神話や童話に於ても、又未開民族の實生活に於ても略々之を窺ふことが出来る。固よりこれらの崇拜が盛んになつて一定の儀禮を成すに至るのは、多く其死後に理想化された人格の信仰が起つてからのことであるが、然し生存中にも彼等が靈的な力を有し、神の化身であると考へられた事實も少くないので、若し生前に全く此種の信仰が無かつたならば、恐くは死後にそれが理想化せられるといふことも殆んど有り得ないのである。故に此等の人物が少くとも神の申子であり神の擁護によつて成功し、或は神器を授かり神技を傳へてゐるといふ位のこととは多くの場合彼等自らも信じ人も許して居るのである。

又一般に老人は其容貌の怪異、其高齡に對する驚嘆の感じからして、動もすれば神秘的聯想

を惹起するのであつて、人々が老人の持器、筆蹟等を貴ぶのも、單に其長壽にあやかるといふのみでなく、それに一種の靈能あるものとして宗教的動機から之を要求することも多いやうである。此點に於ては單に老人のみならず凡て世の常ならぬ人間、即ち非凡なる兒童、巨人、不具者等までも、同様の心理的基礎からして宗教的態度の對象となり得るのであつて、エームスは此等の人物に對する宗教的意識の發生を説明して其要を得て居る。

愚痴の幼稚な者に取つては、凡て奇異なる事物が皆神的或は靈性の生命を有するものと考へられることは既に述べた通りであるが、同様にして特異の人物は亦皆咒力を有するものであり、其自身一の *ego* なのである。……此事實は非科學的な俗衆が矮人、巨人、白子、跛者、狂人、罪人等に對する態度に於て屢々現はれるのであつて、彼等には何等か奇妙、靈怪なものが伴つてゐるやうに感じられるのである。同様にして非常な老人や早熟の兒童なども人の注意を惹くが、又高貴の人や威嚴の高い人優秀な技能を具へた人の前でも一種畏懼の感じが有るものである。世人は常に偉大な美術家、音樂家、雄辯家、詩人等は藝術の神から特別の恩寵、天賦を授かつて居るとし又尋常經驗の法則を超越する何物かと此人々の中に存するといふ感じを禁じ得ないのである。一般に非凡な人物は超自然的な特異な福運若くは靈知を有すると考へられるので、かゝる特殊の神寵又は天賦は單に宗教上の教祖や先覺者のみの獨占ではない。何

處の民族でも哲學者、法律家、詩人、祭司、預言者等は勿論、人並優れた武士、獵師、美術家、力士等に至るまで、屢々神寵を受けたものと考へられるのである。(J. p. 336)

かくして凡て人は其知識、技能が非凡であり、其體格、容貌等が尋常の人と異つて居る時は動もすれば神祕、畏懼等の宗教的氣分を起起せ、思想の幼稚な者に取つては屢々宗教的對象となるのであつて、必ずしも其階級、職業の如何に關係せず、又必ずしも其地位、人格に於て人の尊敬を受くべき者に限らないのである。

此意味に於て其價値は消極的ではあるが、原始民族に取つて常に宗教的意義を以て現はれる人物は外來人或は他種族である。即ち他國人又は異人種は常に一種の *taboo* を有するものとして宗教的に畏怖せられ排斥せられるが、それは彼等が自己と敵對的な他種族の神に屬し、従て其蕃神の咒力を身に伴つて居るといふ信念に基くのである。(8, pp. 111-112) 而してかかる信念及び之に伴ふ宗教的儀禮は部族的生活を爲す人民には勿論、國家的生活の發展した後にも到る處に行はれてゐるので、一々之を例證する迄もないが、現今我國民間の氏子制度にも猶昔時の他の部族に對する宗教的な信念の面影が残つて居り、外來人に對する宗教的制裁や禊除の儀式の形を止めてゐる地方すらあるのである。

五

然し更に進んで考察すると、人は其階級、職業、地位は勿論其體格、知識、技能の如何にも關係なく、唯其一時的の境遇事情の爲めに、或る神祕的要素を具へた者として其自身宗教的對象となることが少くないので、特に原始的社會に於ては之等に關する宗教的儀禮が甚だ多いのである。既に云つた通り原始社會に於ては戰爭狩獵等は其自身宗教的な事件であるから、之に従事するものは何人でも神祕的性質に觸れた者として認められるのであるが、同様に元服、結婚、病氣、忌服等の個人的事情も彼等に取つては又一の宗教的危機であつて、當事者自ら一の宗教的主體として行事、修練の必要があるのみならず、他人に取つても亦一の宗教的對象として神聖視されるのである。而して病氣や、忌服は勿論、元服、結婚等の個人的危機に於て、其當事者は多く宗教的に不淨の者又は惡靈の近ける者と考へられ、宗教的對象といつても普通の意味に於て之を崇拜するといふが如きことは有り得ないので、社會は之を一の *taboo* として寧ろ消極的な宗教的態度を以て之に對することは勿論である。(4, p. 329, etc.) 然し人が其一般的生活の如何なる事件を基礎とするに拘らず、凡て特に宗教的な行事に關係する場合、即ち宗

教上の儀式、修行を行ひ、試練精進に服し、或は神事の當番所役に就いた時は、たとひ一時的にもせよ神性を分有し神靈を宿すものとして、往々積極的の意味に於ても神聖視せられるのであつて、かかる場合は後の時代までも常に其宗教的意義が認められて居る。而して上に述べた通り咒師、祭司、武人等が常に宗教的な人物として神聖視されるのも、其原因は畢竟彼等が職業的に斷えず此等の宗教的危機に處し又宗教的行事に掌はり、従て永續的に神聖な性質を保有するものと考へられるが爲に外ならぬのである。

此と同様に或る一定の時期に於て特に宗教的ではあるが、然も其生涯を通じて屢々宗教的時期を経べき者であるが爲めに、又全體として宗教的性質を以て見られるのは女である。凡そ女と云つても同じ人間である、又大體全人口の半數を占めて居つて特に何の奇もない者であり、殊に原始社會に於ては多く子供と同様な從屬的地位に置かれ、部族の傳説は屢々之に對して秘せられて居る位であるに拘らず、一方に於てそれは女であるが爲めに特に宗教的な性質を以て見られるのは如何にも不思議な事實であるが、其原因は云ふまでも無く女に特有な生理的事情に關聯するのである。即ち女が何等かの意味に於て宗教的對象となるのは其發情期、月經、妊娠、分娩等の時期であつて、此等は原始的には又一の宗教的危機であるだけに、此時期に於け

る女は其自身神聖なもの或はむしろ不淨のものとして、亦宗教的意識の對象となるのである。
(4, p. 207, etc.)

それで此等の時期に會した女は普通に宗教的に不淨として、一般社會から排斥、隔離されたのであるが、多くの民族では山間、林野に忌屋、産屋を設けて之を避け、又咒文、歌謠、灑水、焚火、割禮等の宗教的儀禮を以て之を淨化する。中には發情期の少女をば未通の故に不淨であるとして、發情期の前後に之を親族又は然るべき人に托して犯かさせ、或は男子と接する象徴的の儀式を行ふものもある。(13, pp. 385-386) 又時としてかかる時期の女は之に惡靈が憑いて居り、惡靈の近き易い危険に在るものと考へられるのであって 之に對してはまた隔離、水浴、灌油、割禮等の拂淨の法を行ひ、或は咒文、咒符を以て惡鬼を逐ひ退け、音樂、舞蹈、焚火等で之を威赫し、又女の名を呼び換へて之を歎き、供物を奠して之を慰諭することもある。特に其發情期の少女を打擲虐待して苦しめる儀式の如きも、それが唯の試練の方法でなくして其女から惡靈を逐出すが爲めであることが多いのである。然し又反對に此等の女は其自身清淨神聖と見られることも少くないので、特に發情期の處女の如きはそれが性慾的機能の發動の爲めに神聖視されるのか否かはとにかく、専ら神に仕へ聖式を掌る爲めに用ひられることは宗教

的風習として各地に残存する所である。

又此等の女は單に其自身宗教的に淨不淨として神聖であるばかりでなく、同時に又他人に對して種々の利害を興へ、或程度まで天然をも左右する神祕的の力を有するものと認められることが多いのであつて、或は他人の安産を守護し、漁獵、博奕の幸運を保證し、穀物の生長を助け、其他天然人事の幸不幸を來す力があるといふ信念は原始民族の間には廣く行はれてゐる。カリフォルニアの *Shasta Indians* は最初の月經時に於ける少女の夢は、其女自身に關すること社會に關係することも、必ず事實となつて現はれて來るものと信じて居る。(13, p. 401) 勿論此等の女が他に及ぼす効果は、穀物の發育を害し、漁獵の獲物を失ひ、疫病を起し天變を招く等、種々の害惡の原因となる消極的のものが多いのであるが、何れにしても女は此點に於て唯彼女自身一の宗教的主體として宗教的意義を有するのみではなく、他に及ぼす宗教的能力を持つて居る所の一の宗教的對象である。故に總じて女は其自身不淨又は清淨神聖なものとして、他に利害を及ぼす神祕的能力を具へたものとしても、又惡靈等の憑格して居る人間としても、之を他から見れば均しく宗教的に排斥し、淨化し若くは尊重すべきものであつて、敢て之を崇拜の對象と云はない迄も、又一種の宗教的態度の對象に外ならぬのである。

六

かくして人は其特殊の階級、職業、地位を有し、又異常なる知識、技能を具へて居るが爲めに、若くは又其一時的の境遇事情の爲めに、生きながら神聖な或は畏懼すべきものと認められ何等かの意味に於て屢々宗教的對象となるのであるが、上に述べた様な多くの實例が果して正當な意味に於て宗教的對象と云ひ得るや否やに就ては學者の間に多少異論があるらしい。例令ばリューバの如きも單に或る人物が神秘的な知識、技能又は力を具へて居るといふのみでは、それは宗教的對象を成さぬと云ふやうである。リューバは人物、殊に咒師、祭司等が神聖せられるに四の階級があるとし、其中で正當に宗教的對象即ち神と稱すべきものは後の二に過ぎないと云ふ。(7, pp. 122-123)其四の種類を擧げると、

(a) 外部に在る神秘的力を左右すべき方法を知れる人、之れ單なる *magician* である。

(b) 自ら咒力を有し、從て外部より之を得る方法を講ずるの要なき人、即ち自己本有の性質として其力を具へて居るのではないが、之を自己の内に蓄へて居る人であつて、之は *magic-god* と稱すべく、單なる *magician* と *true gods* との聯鎖となるものである。

(c) 神を宿せる人、之を *god-incarnate* と稱することが出来る。

(d) 其人格と力との二元的分離の消滅した者即ち其行ふ所の奇蹟は自己の本質と別な呪力を駆使して生ずるのでなく、其本有の性質其表現たるべきであるこれ即ち true god である。

此中で唯外部の呪力を駆使し、又それを自己の内に持って居ても其が自己の本質でない様な、(a)や(b)の階級は宗教的對象ではなく、宗教的對象としての人格は此力を自己の本質として有する(d)か、若くは少くとも其力ある人格を宿して居る(c)でなければならぬと云ふのがリューバの意見である。然し、更に精細にリューバの説く所を聴くと、人間は生存中は其肉體上精神上種々の缺點を持って居るから、(b)の如き *Image-god* は到底生前に *true god* と成り得ないので、その人格が死後に理想化されて始めて神としての權威を生ずるといふのである。即ち之に依て見ると其(d)は實は死後の人格、若くは其から理想化されて出来た人物神の觀念を云ふのであって、生ける人間ではなく、従て又今の問題には入らない者である。又一方に於て、若し自分自身の性質として神聖なる能力、要素を具へた人格が神であるといふならば、むしろ(a)こそ生ける人間として而も其自身直接に神聖な人物であるから、性質上(d)と同等に生ける神とも云ふべきものではあるまいか。固より自己の本質として呪力を有するといふこと、單に神聖なる呪法を知り、呪力を駆使し得るといふこととは、嚴密に云へば觀念上の區別があるかも知れない。然

し思索の緻密でない一般人にとつては、かゝる論理的區別は決して明瞭に意識されるものではなく、かゝる知識技能を有する人こそ其自身一種の咒力を具へた人として、直接に神聖な人物と考へられるのである。

又(○)に至つては神若くは精靈の憑格せる人物のやうでもあり、又其 *Embodied* といふ名から見ると神の權化としての人物のやうにもあり、リューバは其孰れを意味するのか稍明瞭を缺いて居るが、若しそれが前者の意味でありとするならば、其 *Embodied* との區別は結局其人の抱有する神祕的要素が人格的存在であるか、非人格的力であるかの差異に過ぎないのである。従て(○)が宗教的對象でありながら、獨り(b)が宗教的對象とならない理由はないのである。リューバは宗教的態度は *personal, anthropopathic* のものであるから、其對象は人格的のものでなければならぬといふ獨斷に基いて、(○)が宗教的對象たり得るのに(b)は宗教的對象とならないとする様であるが、其實宗教的對象は決して人格的存在、即ち人格的に見られたものに限らないのであつて、非人格的のものとも雖もそれが神祕的價值を有し、且つ力的關係に於て吾人の自由に支配し難い一種の威嚴を有する以上は、充分に宗教的態度の對象たり得るのである。故に若し如上の意味に於ての(○)が宗教的對象たることを許すならば、當然(b)即ち非人格的な神祕力を抱有す

る人物としての *magic god* も亦宗教的對象となるのであって、此點に關しては兩者の間さらに其區別はないのである。若し又リューバの云ふ如く *magic god* は人間として多くの缺點を示して居るから、生存中は到底 *true god* の如く宗教的に崇拜されないとすれば、(c)も亦同様に人間であつて宗教的崇拜を受けることが出來ない筈である。然し若し宗教的崇拜といふ語の意義を少し度く解釋して來れば、所謂缺點、弱點の如きは其が崇拜の對象となるに何等の妨とならないのであつて、動物すら宗教的に崇拜される事實を認めるならば、生ける人間はたとひ所謂神の完全に達しなくとも、宗教的崇拜を受けるに充分であつて、從て(a)も(b)も同様に宗教的對象となり得ることを許さなければならぬ。

要するにリューバの所謂 *true god* は其實生ける人間の崇拜ではないが、其 *magician, magic god, god incarnate* は皆生ける人間として宗教的對象となり得る者である。而して此等の人間が神聖であり宗教的であるといふのに、其觀念上の意味に多くの種類のあることはリューバの云ふ通りであつて、單に咒師祭司のみならず更に之を一般的に考察すると大略五の階級を區別することが出来る。即ち(一)其自身直接に神聖と考へられる人、此場合には其神祕的な性質、能力と其人格とが分離し難いものである。(二)自己の本性ではないが或る神祕的な力を一時的又

は永續的に保有せる人、此場合其人物の本來の性質と其保有する神性とが少くとも觀念上二元的に區分され、時として兩者は分離し得べきものとなって居る。(三)人格的の力即ち神靈を自己の内に宿して居る人、之れは觀念上(二)と同系列の者であるが、其人物に宿れる神祕的存在が非人格的な力や性質でなくして獨立の人格的存在である。從て其人物と神聖なる中心的存在との二元的區分は一層明瞭であり、人物其自身は單に其人格的神靈の一時的住所たるに過ぎない場合すらある。(四)神の權化肉現としての人、これは其人物が其自身全體として神聖なる點に於ては(一)と同様であるが、唯それが直接單獨に神聖なものではなくして、別個の超感覺的神格に神聖なる價值がある爲めに、其全體の若くは部分的表現として其人物が神聖となる點に多少の區別が認められる。(五)神靈の代表者、代理者としての人物、かゝる意味の人物は聯想の結果屢々(四)と事實上同一に見られるが、嚴密に云へば代表者代理者は唯神の象徴としての價值を有するのであって、權化肉現とは異なるのである。又時としては其はむしろ(三)と性質上相似て居るが、然も憑格と象徴とは別であつて全然之と同一視することは出來ない。故にかゝる人物は嚴密に神の代表者即ち象徴として意識されて居る限りは、其が表現する所の本體即ち神と同一性質の神祕的價值を有することは出來ないのであつて、唯神聖なるものゝ象徴として間

接に別種の神祕的價値を有するのみである。かくして生ける人間が宗教的に神聖視される觀念上の意義若くは論理的根據は之を種々に區分することが出来るのであるが、然も其の神聖なるべき原因、理由の何たるに拘はらず、苟もそれに神聖なる性質、神祕的價値の存在が認められる以上は、これらの人物は皆悉く宗教的對象たり得るのであって、決してリュウバの云ふ如く其觀念上の意義の相違から、或物は宗教的對象となり、或物は宗教的對象たり得ないといふ差別を生ずることはないのである。

七

然るに又一方では生ける人間に對する所謂崇拜は事實上唯の世間的尊敬であつて、宗教的崇拜と云はれない場合が多く、從てそれが正當に宗教的對象である事は極めて稀れだといふ議論がある。トイは其「宗教史概論」の中に人物崇拜のことを論じ、單なる尊敬 *Reverence* と宗教上の崇拜 *Worship* とを區別し、宗教史上の咒師、預言者、祭司、聖者等に對する所謂崇拜は其實唯の世間的尊敬であるといつて居る。又古代各國の人民が其君主帝王を神としたのは多くは形式的尊稱に過ぎないとして、古今東西に亘つて多數の實例を擧げ、愚俗の中には之を眞

に神と認めて考へたものもあつたのであらうが、識者は決して之を眞の神と信じたのではないと云ふ。固より印度に於ける牟尼や、基督教、回教の聖者等は神秘的の力を有するものとして尊敬されたには相違ないが、然しそれすら尙一個の人間として見られ、神として崇拜されたのではないのであつて、要するに所謂人物崇拜の大部分は宗教的崇拜と云はれないと云ふのである。(11, pp. 141-147)

トイの説の通り、君主や帝王が神とせられた場合、多くそれが形式的尊稱や修辭的阿諛であつたことは事實であるが、然し必ずしも凡てが單なる形式修辭であるとは斷言できない。(2, pp. 123-125) 又名は或る程度まで實を示すものであつて、かゝる形式や修辭が用ひられるに至つたのは、本來君主が神のものであるといふ信念が、實際存在したことを示して居るのである。たとひ修辭的想像にしても彼等を神と呼ぶに至つたのは、それが眞に神的存在であるといふ原始的信念に淵源して居ることは、トイ自身も一分之を認めて居るものではないか。(11, p. 273) 加之後代に於てもトイの云ふ如く俗衆が眞に之を神と信じて居たことが事實でありとすれば、たとひ識者が之を信じないにしても、又その信仰が誤謬であるにしても、とにかく多數者の信仰が存在した事實は之を否定することは出來ない。而して今の問題は其信仰の當否、價

値でなくして其存在の事實ではないか。況してトイ自身の説いて居る如く、之に供物を捧げ神殿を築き特別の祭司を置いた事は、少くとも埃及に於て歴史的事實として現はれてゐるのであるから、かゝる信仰は又何れの國に於ても原始的にはむしろ一般のものであつたことを認めなければならぬのである。

而してかくの如く神又は神的人と見られた君主や、又神祕的の力を有するものと考へられた聖者、修行者に對する人々の態度が宗教的態度であつたことは勿論であつて、其等の多くが宗教的對象を成さなかつたとは云はれないのである。トイの如きは又リュートバ等と同様に徒らに神といふ言葉に拘泥するが爲めに、一方に於て宗教的對象が必しも所謂神に限る者でない事を認めながら、動もすれば他の一方に於て宗教的對象たるべき者に向つて、所謂神と同様なる性質を要求し、従て又如上の人物が宗教的對象たることを難するのである。然し若しかゝる偏執を離れて公平に考へて見ると、帝王や聖者は、たとひ其れが直ちに神其物と成らなかつた所で、一の宗教的對象たるに缺くる所はないのであつて、すでに動物すら一方に種々の缺陷、弱點を有しながら然も宗教的對象となることを許容する以上は、たとひ之等の人物が一方に人間としての缺點と特性とを止めて居たにしても、其が爲めに宗教對象と成り得なかつたといふ理由

は無いのである。要は唯其人物に神祕的の力、神聖なる要素が認められたか否かに在るのだ。又トイーは此等の人物に對する世人の態度は唯尊敬であつて、尊敬と崇拜とは同一でないと思ふ。而も其兩者の區別はトイーに於て頗る明瞭を缺いて居るのであるが、若し假りに單なる尊敬は神祕的要素のない價值と力の認識及尊重であつて、之に對して崇拜は之れに神祕的の意識が加はり、且つ其價值に對する慾求が多少明瞭になつた態度を意味するものとすれば、上に述べた多くの實例に於て明かなる如く、帝王、祭司及び其他の人物に對する世人の態度が、唯の尊敬でなくして宗教的崇拜である場合は甚だ多いのである。トイーが此等の中で其孰れを宗教的とし、何の邊までは宗教的でないとするのか、其分界が亦甚だ曖昧である。然しとにかく生ける人物が宗教的に崇拜される場合、即ちそれが宗教的對象となる場合はトイーの考へる如く稀れではないので、トイーが宗教的に崇拜されたのではないといふ多くの帝王の實例の如きも、其實彼等が多く宗教的に崇拜され、或は宗教的崇拜に淵源する尊敬を受けたことを示して居るのである。少くとも彼が人間であつて神ではなかつたといふ咒師、聖者、修行者等の場合は、如上の理由に依つて明かに宗教的崇拜であり、彼等が宗教的對象であつたことを斷言するに憚らないのである。かくして因習的偏見を離れて宗教的態度、宗教的對象等の語を正當に理解する

と、生ける人間が宗教的に崇拜され、それが宗教的對象となる場合はユールバやトイ等の相像するよりは遙かに豊富であると云はなければならぬ。唯茲に所謂廣義の崇拜に於ては、それが積極的の尊重の態度を含んで居るか或は消極的の禁忌となつて現はれるか、將又それが組織的儀禮を成して居るや否やは問ふ所ではないのである。

1. E. S. Ames, *The Psychology of Religions Experience*. 1910.
2. J. E. Carpenter, *Comparative Religion*. 1913.
3. S. A. Cook, *The Religion of Canaan at the Time of the Israelite Invasion* (*Transactions of the 3rd. International Congress for the History of Religions*, vol. 1, pp. 259-262.)
4. A. E. Crawley, *the Mystic Rose*.
5. J. G. Frazer, *Golden Bough*, 3rd. ed. 1911.
6. " , *Taboo and the Perils of the Soul*.
7. J. H. Leuba, *A Psychological Study of Religion*. 1912.
8. R. R. Marett, *The Threshold of Religion*. 1909.
9. A. Moret, *Sur un Texte Relatif au Culte du Roi en Egypte*. (*Trans. of the 3rd. International Congress for the Hist. of Religions*, vol. 1, pp. 216-220.)
10. D. C. Owen, *The Infancy of Religion*. 1914.
11. C. H. Toy, *Introduction to the History of Religions*. 1914.
12. H. Hubert, et M. Mauss, *Mélanges d'Histoire des Religions*. 1903.
13. M. Van Vaters, *The Adolescent Girl among Primitive Peoples*. (*Jour. of Religious Psychology*, vol. 6-7.)

「六經」研究の根本問題

——申命記の年代考(上)——

石 橋 智 信

題して、申命記の年代考と云ふ。然れども、此に吾人が左の小論文に於て論究せんとする研究對象は全申命記——即ち舊約聖書中の一書として、吾人に傳承し來れる申命記全部——が何時、如何なる成立順序を経て吾人に傳はり來れるかを問ふに非ずして、只々現存申命記が内容とする法制は、何時、如何なる代に、制定發布せられしものなるかを究むるにあり。而して年代考證については、申命記中自十二章至十九章を以て、其の最も適したるものと考ふ。依つて、吾人は申命記自十二章至十九章法制の制定發布の年代を以て研究對象系となす。

問題如上。然れども、此の問題にして（殊に、下に述ぶる比較研究法によつて）解決せられなば、是れ又、同時に「六經」の四大史料 J. E. D. P. の成立年代順をも闡明し得る所以。「六經」研究に對する重要な根本問題。殊に、最近、或は Pastor Dalise の如き、或は Prof. Erdmanns の如き、舊約解題學の根本を疑ひ、「六經」の四大史料わけにさへ反せんとする現時、吾人此に「六經」研究の根本問題を詳論する要あるを認むる所なり。

右に關する Dalise 及 Erdmanns の著は

Dalise : —

Textkritische Gedanken gegen der Ausgangspunkt der heutigen Pentateuchkritik (im Archiv für Religionswissenschaft. 1903. S. 305-319.)

Textkritische Materialien zur Hexateuchfrage I. 1912.

Nacht ein Umschwung in der Pentateuchkritik ? (im Ev.-Kirchl.-Anzeiger 1913. Febr. 28.)

Erdmanns : —

Studien zur Pentateuchkritik I. 1909.

尙同じ傾向を有する書は

A. Kitzermann : Der Pentateuch 1892.

Redpath : Criticism and Genesis 1905.

H. M. Wiener : The Origin of the Pentateuch 1910.

” : Pentateuchal Studies 1912.

さて、以上の問題を詳論するに先だち、まづ、吾人の取らんとする

研究方法 について一言せんに如下。

A. 先づ申命記法律の内容自體を詳かにせんとす。而して、其の詳かになし得たる所を

B. I. 舊約書中に現存する他の法律と比較し、以て、そが何れの法に先だち、何れの法に後
るかを見ん。尙又、吾人は、そを

B. II. イスラエル全史の上に徴せん。蓋し申命記法は一面、在來の舊社會狀態を改め、他面
法の精神に適ふ新社會狀態を來らせんとせしもの。故に、吾人は、イスラエル全史に於て、一
方(a)申命記法が認めて非なり、法の精神に反すとせし舊社會狀態が何時の頃迄、一般人民の
意に介せられず、平然風をなしつゝありしものなるかを確め又他方(b)法の精神に影響せられ
し新社會狀態は何時の代より初まりしものなるかを究めん。かくなさば、吾人の目的たる申命
記法制定發布の年代を求め得べきか。

已に、研究の對象を明かにし、研究の方法を詳かにしたれば、左に各部に互つて逐次研究を
試みる。

一 申命記第十二章第一節ヨリ第二十八

節マデ

A. 該法内容自體の研究

先づ第一に本文批譯より論じ起さんに

第五節 和譯に「エホバの〔原文彼れの〕住居を」とあり。然れども此の所を「*בית*」(ギリシヤ語譯符 約書所謂七十人譯)によつて、「*בית*」を「譯せば」彼れを住はしめんとて」と正すべきなり。然し それにしても畢竟するに、同節中の一語「*בית*」(「其名を」置かんとて)を後人が註せしもの。眞ならず。

第六節 「汝らの牛、羊の首出等を」

第十七節 「および汝の手の舉祭の品は」

今、六節、十一節、十七節に記されたる供物を列記比較すれば

共に後世の挿入

六節	燔祭	穢牲	什一	一	舉祭		願還	自意の禮物	首出
十一節	燔祭	穢牲	什一	一	舉祭		願還		

十七節		什	一	首 <small>あひ</small> 出 <small>こ</small>	願	還	自意の禮物	舉	祭
	g'ōch	zehāhā	m'as-g'h	lēvā nā	ber'ōh	nehāim	n dābhōh		
聖物(二十六節) hakpōstīm									

第六節に就て考ふるに「首出」は左の三理由によつて後世の挿入なるを推定せらる。

一、供物の種類順序を考ふるに先づ血腥さしもの次に、血腥からざるもの次に穀類、而して後に願還と自意の禮物と秩序、暨然、法文として真に適はしきものなるを知る。只此の秩序を破つて再び出で来る血腥さしものは「牛羊の首出」!

二、此に列擧せられたる供物を其義務的たるに非からざるとに就て考ふるに、先づ初めの四つを總括して聖物(二十六節參照)と呼ぶるゝもの。「潔」とは「神に屬す」との意。故に「聖物」hakpōstīmとは全然神に屬すべきもの、人これを須うべからざるもの、絶對的に神にさゝげざるべからざるもの。この聖物の正反對は全然自由なる供物。nāhōh、自意の禮物なり。兩者中間にあるものは半、義務的にして而も半、自由なる n'ehāim、願還くわんはなしの供物なり。願を立つると立てざるとは勿論隨意なり、自由なり。然れども一度願を立てたる以上は、其人は願還をさゝぐ可き義務あるなり。今六節にあげられたる供物を通觀するに、先づ絶對義務的なる四つの供物即ち聖物、次に半、義務的にして而も半、自由なる願還の供物、而して其次に、全く自由なる、全然義務的な

らざる自意の禮物。以上秩序整然たるを認む。而も亦其の次に、全然義務的なる(申命記十五章十九節參照)「牛羊の首出」!

三、元來「牛羊の首出」なるものは第一、第二に擧げられたる「燔祭」(犧牲)に外ならざるを如何。

如上の三理由に依つて第六節中「牛羊の首出」とあるは、全く、法に暗き後世人の挿入せしものたるを知る。後世、法の真意を解せず、只々文字の上に拘泥し、十七節に「首出」てふ一語現はれ六節に之れ無きを見、徒に兩節を文字の上に於てのみ一致符合せしめんとせし後世人の挿入のみ。第十七節供物列擧中最後に「擧祭」とあるも同様後世人の挿入。此にはそが詳説を略す。

第十五節、第十六節 は多くの學者に依つて疑はるゝ箇所。然れども、元來第二―七節は第八―十二節と、第十三―十九節は第二十―二十七節と重複する所。故に此には第十五、十六兩節を暫く眞なりとして取扱ひ置かん。

第二十節下半 「然る時は汝すべてその心に好む肉を食ふ事を得べし」とあるは眞ならず。後世の挿入なり。

元來、第二十節上半と第二十一節上半とは二つの全く異なる條件を述べしに非ず。互に連る一つの條件をのべしのみ。而して此の條件に對する答は第二十一節下半に當る。故に、第二十節上半、第二十一節上半の密接連絡を破りて、已に全條件に對する解答を第二十節下半に見るは體整はず、解答の出づる餘りに早し。故に第二十節下半は後人の挿入、眞ならず。

第二十一節 中に「我汝に命ぜし如く」とあるは眞ならず。

こは第十五、十六兩節をうけたる言葉。而して、該兩節は第二十一、二十七節の文書とは異なる、獨立せる文書第十三、十九節中のもの。今、第二十一節中に突如第十五、十六兩節をうけし一語句出でしは、全く第二十一、二十七節及び第十三、十九節兩文書を混一せんとせし後世編纂者の努力。文書元來の筆には非じ。

申命記第十二章自第一至第二十八節中の各部に就ての本文批評は上に述べたる如し。今、次に、そが全般に亘りてその本文批評上の重なる問題二三を略述せん。

この所、全般が夫々獨立せる二文書より成る事は、已に第二十一節を論ずる時、述べたり。此には略す。

次にこの所を通讀して、著しく感ずる所は、(和譯にも然ある如く)原文に「汝」及び「汝等」の二語、互に混雜して用ゐられ居る事なり。さてこの問題を如何に解決すべきか。一を眞なりとし他を賸なりとして退くべきか。否。問題はしかく單簡ならざるなり。然らば如何に。問題至難、複雜。余、未だ明決を得ず。

但し、此に所謂「汝」及び「汝等」とはそも誰の事なるかとの問題、即ち兩語の意義に就ては、

Paukko が其著 *Das Deuteronomium* (1910) に述べて「汝」とは人民 *Das Volk* の事、「汝等」とは人民各箇等 *Einzelne vom Volk* の事なりと論せし所、略、正鶴を待たるものならんと考ふ。この解釋にても第十八節の *binkā, bittān* 「汝の男子、女子」(*Volk* の男の子、女の子?) は解し得ざれども、第十八節、第二十節等の *šōlōdān* 「汝の神」(= 人民の神 *Volksgott*) 又第二十節の *gebūleān* 「汝の境界」(= *Volk* の境界) 等は極めて分明し得べきか。

如上、法文中第二人稱は人民の事なれど、因にそが第一人稱は誰の事なるかに就て一言せん、そが餘人ならずモーゼを意味され居る事申命記第十八章十五—十八節及び同第五章二十八節に依つて明なり。

吾人此に本文批評を終りたれば次に記事内容を一瞥せん。

先づ第一節は第十二—二十六章の標題と見得べく、第二十八節は第十二章第二—二十七節の結びと考へ得べし。さて其等(一、及び二十八節)を除きて自餘の部分即ち第二—二十七節に就て究むるに、夫等は内容上、夫々各一の問題を取扱ふ二大部分に別ち得べし。第一の部分は第二節より第十二節迄にして、祭場 *Kultusstätte* に就ての規定。第二の部分は第十三節より第二十七節迄にして家畜の屠殺 *Schlachtung* を問題となせるもの。

さて、此の第一部分が祭場に就て如何なる意見を有するかを詳かにせんに、其法規が内容とする所は、神ヤーツェに對し宗儀を營むには、向後須らく「汝等の神ヤーツェが其名を置かんとて撰びたまひし」^(五節、十一節)唯一祭場に於てのみなすべしとの考へ。即ち、法が求むる所は、唯一祭場に對する宗儀集中 *Konfessionalisation*。而して、法の退くる所は多數祭場。——或は山に或は邱に、或は青樹の下に^(三)ある多數の祭場。或は祭壇、或は石柱、或は木柱、或は又彫像を以て^(三)装はれたる多數の祭場これなり。

問ふ。法は、何が故に多數祭場を排して唯一祭場を唱ふ。この間に對する答は、第一部分、^(自十二節至十二節)を、相互見地の異なる二小部分に分つものなり。二小部分とは、二―七節と八―十二節との二。第一小部^(自七節至七節)は答ふ、そはカナン風なるが故にと^(二節參照)。而して第二小部^(自八節至十二節)は答ふ、そは舊イスラエル風なるが故にと^(八―十節參照)。

尙又、法の實施期に就ても、兩小部分各意見を異にす。後者^(自八節至十二節)は「汝等ヨルダンを渡り汝等の神ヤーツェの汝等に與へて獲させ給ふ地に住むにいたらん時、またヤーツェ汝等の周圍の敵を除き汝等に安息を賜ひて、汝等安泰に住ふに至らん時は」^(十節)法の如くなせと求む。然れども前者^(自三節至七節)に此に相應するもの無し。蓋し前者は只だ單に向後しかなす可しと求むるものか。

次に第二大部(自十三節至二十七節)が家畜の屠殺について如何なる意見を制定せるかを詳かにせん。

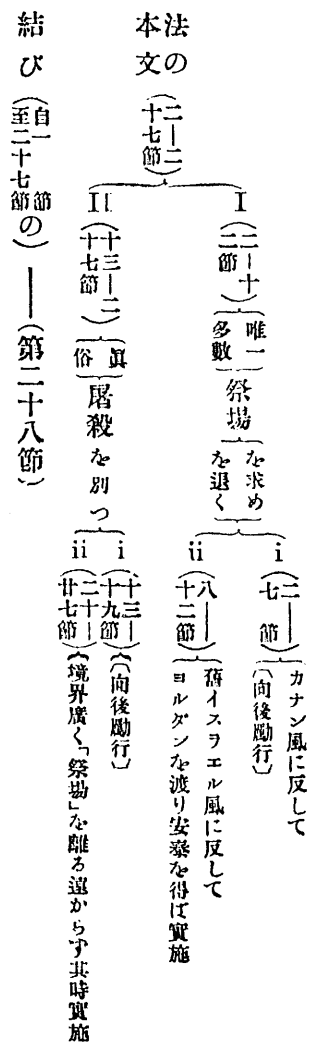
法は屠殺に就て宗教的(眞)なると、然らざる(俗)とを區分すべきを以て其意見とす。若し宗教的ならば、只々「ヤウウエの撰び給ひし」唯一祭場に於てすべきなり(二十八節)。然れども、宗教的ならば、單に肉を食ふために(二十五節)とならば、隨所に屠り、隨所に食し得(二十五節)。但し「血はこれ生命」(三十節)なれば、何れの場合に於ても嗜むべからず。宗教的なる場合に於ては、これを壇の上に湛ぎ(七十節)、宗教的ならざる場合と雖もこれを食せずして、「水の如くに地に湛ぐべし」(二十六節)となり。

進んで此の法の實施期如何の問題を究るに際し、吾人は、此の法(自十三節至二十七節)が亦、互に相異なる二小部分に別たれざる可からざるを認む。即ち「汝の神ヤウウエ…汝の境界を廣くしたまひ」(二十)「汝の神ヤウウエのその名を置んとて撰び給へる處、汝と離るゝ事遠きに至らば」(二十)其時初めて、肉を嗜まんための屠殺と、宗儀としての屠殺とを區分せよと唱ふる(自二十七節)の一小部と、實施期を事立てゝ明記せず、獸々の内に、向後一般然かあるべしと規定する(自十三節至十九節)他の一小部とに分る。

要之、申命記第十二章節一より二十八節までの記事内容は左表を以て現はし得べきか。

標題 (自十二章の) —— (第一節)

本文 (十七節)



如上、申命記該法規の内容自體を詳かになし得たれば、吾人は更に一步を進めて、それを

B. I. 舊約書中の他の法規と比較

し以て申命記法が何れの法に先ち、何れの法に後るゝかを見ん。先づ

a. P. (Priesterkodex 僧令)

が祭場及び屠殺に就て制定する所と比せん。

祭場に就てのPの意見は出埃及記二十五章八節及び二十二節、同書二十九章並に同書四十章に出づ。

以上三箇所が何れもPに属する事に就ては舊約學者の學說一致す。例令

Hermann L. Strack: Einl. i. d. A. T. 1506. S. 43.

F. Sellin: Einl. i. d. A. T. 1010. S. 41.

Carl H. Cornill: Einl. i. d. kanonischen Bücher d. A. T. 1913. S. 54 u. 57.

S. R. Driver: An Introduction to the Literature of the O. T. 2. p. 29. & 150.

神ヤークエは常に住て「集會の幕屋」*tabernacle*に在りとは蓋しPの意見なり。神、彼處に在るが故に「雲、集會の天幕を蓋ひ、榮光幕屋に充つ」(十四章三)と云はれ、神とモーゼの語ひしも(二十五章八)神とイスラエル人と語ふも(二十九章四)皆、此の「集會の幕屋」に於てなりとす。要するにPが吾人に語る唯一の祭場は只「集會の幕屋」あるのみ。然らばPは祭場として「集會の幕屋」以外何物をも認めざりしか。語を換へて云はんに、Pは主義、主張として、「集會の幕屋」を唯一祭場と認めたるか。此點に就てPは黙す。然れども、事實Pが唯一「集會の幕屋」以外如何なる祭場に就ても語らざりし所より察するに、或はPが中命記法の後をうけ——已に唯一祭場法が世に實施勵行せられし後に出でしを以て、最早や事立て、唯一祭場を云々するの要なきが故に、説としては祭場の唯一祭場論は、自明の理として前提し、黙して語らず、只々事實としその唯一祭場「集會の幕屋」を語りしのみならざるか。

次に、屠殺に就てPが如何なる意見を有するかを見ん。此點に就ては利未記第七章二十二—二十七節(P)にそれを伺ひ知らる。

利未記第七章二十二節以下がPなりとの説は

Strack : a. a. O. S. 43.

Sellin : a. a. O. S. 44.

Cornill : a. a. O. S. 55.

Driver : a. a. O. S. 39.

等に出づ。

利未記第七章二十六節に「汝等はその一切の住所において、鳥獸の血を決して食ふべからず」とあり。今こゝに、自明、已知の事として前提、省略せられたる所を、申命記法文よって補填完全し見れば、如下。「汝等もし、その肉を食まんが爲め、鳥獸を屠らんとらば、汝等それを唯一祭場ならざる』『一切の住所において』『殺す事を待、但し』『其れ等鳥獸の血は汝等決してこれを食ふべからず』『血は水の如く地に濯ぐべきなり』との意に外ならず。利未記第七章が申命記十二章を前提する決して尠少ならざるを知るべし。彼は實に申命記の眞俗二様の屠殺規定、唯一祭場宗儀集中説を前提するものに非ずして何ぞ。申命記法が僧令(利未記第七章が屬する)

に先ちて制定せられし法令なるや必せり。

僧令中の一節とも見得べし *Pr* (*Heiligscheit* 神聖法令) と申命記該法との比較は此に略す。(利未記第十七章第一—九節 (*Pr*) を申命記法と比較せられたし。)次に

B 契約之書 (*Bundesbuch* 出埃及記第二十一—二十三章)

中の一規定、二十章二十四、五節と申命記該法とを比せん。

第二十四節に「我(神ヤハウ)は凡て我名を憶えしむる處にて汝に臨みて汝を祝まん」とあり、これ明に申命記法が排くる多數祭場主義なり。申命記法が主義とする唯一祭場説に反するもの。契約之書未だ申命記法を知らず。思ふに、契約之書は申命記法に先だつならんか。

以上、申命記該法を舊約書中なる他の法律と比較し、そが僧令に先んじ契約之書に後るゝを知れり、吾人は下に、該法規内容を

B II イスラエル全史に徴し

先づ (*a*) 申命記法が非なりと認めて退けたる多數祭場の舊社會状態が、何時の代まで——文書の上にては何れの文書迄——平然、意に介せられざりしものなるかを究めん。

J. E. 其他の史料によるに、イスラエルに於ては、上古より王ヨシアの代に至る迄、極めて

多數の祭場に於て宗儀營まれしが如し。左に其の多數祭場を列記すれば、先づヨルダン以東の地に於て

ギレアデのミツバ(士師記十一章十一節參照)

又北バレスチナ地方にて

ライシ又の名ダン(士師記十八章二、十九節以下參照)

中部地方にては

ミツバ(士師記二十章一節、撒母耳前書七章六節、十章十七節參照)

ベテル(士師記二十章二十六節以下、撒母耳前書十章三節、列王紀略上、十二章二十八節、列王紀略下十章二、十八節、二十三章十五節、創世紀十二章八節(J)、二十八章十一節以下(E)、三十一章十三節(E)參照)

ギベオン(列王紀略上、三章四節參照)

ラマ(撒母耳前書七章十七節、九章十二節、以下參照)

ギルガル(撒母耳前書十章八節、十一章十五節、十三章八節以下、十五章二十一節參照)

ノブ(撒母耳前書、二十一章一節)

南部地方にては

バツレヘム(撒母耳前書二十章六節二十八節)

但し此所、眞^{マコト}ならざる箇所大略、如下。

第四節の「サーウエの家よりして」以下及び第五節の全部。

理由。此所六節以下と重複記事。而も「*einige*」てふ語、六節の如く偶像を意味すべきを、此所には神名として出づ。

第十節。

理由。Waw と Perfekum と結合するは後世の文體 (cf. Gesenius-Kautzsch; Heb.äische Grammatik 1909.

§126, s. 352, f.) 尙此節が内容となす「*אֱלֹהֵינוּ הַחַיִּים*」の事は已に九節に含まれ居るを以て。

第十四、五節。

兩節の内容已に六、八兩節に出づるを以て。

第十六—十八節。

正しき歴史記事ならず。(列王紀略上、一三章一節以下參照) 時隔りたる後世人が歴史を辨へずしてものせし事。

第十九—二十節。疑はし。

さてヨジア王が實施せし法規内容は、エルサレム神殿よりアシエラを去除きたる事。(節六) 男娼を禁じたる事。(節七) 日神に献げられたる馬及び車を廢したる事。(節十一) 「逾越の節」(「*Passah*」) を新

に制定せる事。^(九)及びユダに在る凡ての邱を排けし事^(八)是れなり。

而して此等が實施せられしはヨシア王の治世第十八年即ち西曆紀元前六二二年なりとす。

以上、吾人は列王紀略下、二十二、三章の記事内容特に該記事中の實施規定に就て、略これを明にせり。總する所、實施せられしはエルサレム中心の宗儀集中にしてこれ全く申命記法が主義、主張となす處と一致す。

さらば、列王紀が記して、ヨシア王の代、先づ神殿内に發見せられ、次に王ヨシアに依つてそれが規定實施を見たりとなす一法律書 *Sepher Iahberith* とは即ち是れ申命記法典の事ならずや。若し然らば吾人は、申命記とはヨシア王の治世十八年即ち西曆紀元前六二二年發布の一法令なるを斷定し得、こゝに吾人が求むる申命記法制定、發布の年代を究め得たる理。

されど、吾人此の斷定を下し得るためには、そも申命記は紀元前七世紀の作物り得るかを究めざる可からず、而して、其が爲めには、自ら左の問題起る。

一、總じて申命記の文體は第七世紀のものたり得るかとの問題。吾人はこの問題に對し肯定的斷定を下すに躊躇せず。例へば、凡ての法を悉くモーゼに歸する點^(上述ハの第一節本)など明に七世紀頃の文體を示すものなれば。

二、申命記十二章二十、二十一節に「汝の境界廣められなば云々」とあり、第七世紀の事情に適するか。適す。法は只ユダをのみ考ふ。故に今後ユダの國境廣められイスラエルをも己が境界内とせん曉にはとの意。第七世紀の事情に適ふ。

三、申命記法第十二章二、三節は邱に於ける祭場に反す。而して列王紀第二十二、三章に出でたる法律書 *Sepher hobbiti* は岡、エルサレムが上なる神殿を唯一祭場とす。兩者抵觸せざるか。

せず。何となれば、申命記第十二章(自二節至七節)が邱の祭場に反する理由はそれがカナン風なるが故なり。(上述Aの法規内容の下参照)邱とは一般の岡に非ず、カナン風の邱の祭場を意味す。さて、岡エルサレムが上の祭場は如何に、カナン風の祭場ならざるかと云ふに、然らず。エルサレムの祭場、神殿はサムエル後書二十四章によるに、イスラエル人其地に入り、而して後ソロモンが初めて其地に建立せしもの。故にカナン以來の邱の祭場に非ず。従つて兩者抵觸する所なし。

尙最後の一問題として左の疑を解かん。申命記法は切りに唯一祭場を説けど其が何所なるかを説かず。果してこれ列王紀が唯一祭場となすエルサレムの事なるか。

申命記法はそれが何處なるかを名ざらず。されど彼が恒に用ゐる所は「汝の神ヤーウエが其名

「*Seid*」を置んとて撰び「*Seid*」給ひし處」となり。祭場に關する申命記法の常用語は「*Seid*」と「*Boiy*」
 同となり。

而して吾人、此の二語を手懸りとして、申命記法が考ふる唯一祭場なるものは、そも何處なるかを究むるに、列王紀上、三章二節、五章十七—十九節、(和譯三節)八章十五節、四十八節、十一章三十二節、三十六節、十四章、二十二節等によつて其がエルサレムを意味する事分明す。故に吾人は申命記法に所謂唯一祭場は、列王紀の記する一法律書 *Sopher habb'rit* のそれと同様、エルサレムを意味すを知る。

此に吾人は如上、諸問題を解決し得て、列王紀下、二十二、三兩章にあるヨシア王、一法令發布の事實は、これ正しく申命記法發布の史實を意味するを知る。かの記事こそ申命記法が世に實施せられし第一史實を吾人に傳ふるものなる事を知る。

吾人曩に先づ申命記法文内容自體を究め、其詳かにし得たる所を、イスラエル全史の上に徴し、他法に比し、史實に照し、茲に、申命記法制定發布の年代は列王紀下、二十二、三章に出づるヨシア王治世第十八年即ち西曆紀元前六二二年に相等するを分明せり。

(但し以上は只、申命記一二章一節—二八節に就ての研究殘る部分に就ては本誌次號に—)

五學處の巴利典籍

長 井 貞 琴

余は先年哲學雜誌第三百三十八號に於て「佛教の五戒に就きて」と題し五戒の漢巴典籍の據り所并びに其意義に就きて述ぶる所ありしも其後巴利長阿含中一資料を得たればかく題してかの論說の不足を補はんと欲す。

巴利の經律二藏に相當する漢譯の古典籍に於て吾人は佛法僧の三歸と共に五戒を受持して優婆塞となるの事を記載するを見るも巴利典籍にありては余は未だかかる記事を發見せざるなり。律藏に於ては成立年代の最も新しかるべき波利婆羅 Parivāra 中 Uḥpāḥāḥāka には五禁制 Paḍa-veramaṇiya を説く。曰く。

Kaṇṇi nu kho bhante veramaṇiyo 'ti. 'paḍe' i'v' Uḥāḥi veramaṇiyo. kaṇṇā paḍa. paṅgāḥāḥā veramaṇi,

adinnāḥāṇā veramaṇī, kāmesu micchācārā veramaṇī, musāvāḍā veramaṇī, suramerajamajjapramādaḍḍhāṇā veramaṇī.

imā kho Upāli pañca veramanīyo 'ti

世尊よ、禁制に幾何かある。淫波離よ、五禁制あり。何をか五となす。殺生禁制、不與取(盜)禁制、邪慾禁制、^{飲酒}酒禁制、飲酒禁制なり、優波離よ、之れを五禁制となす。「Vinaya-piṭakam, V, p. 194」

右の波利婆羅よりや、古き小集部「Cullavaṅga」の臥具捷度「Sambhramakhandakā」には五戒といふ名目を見る、曰はく、

Aha kho bhikkhāve tittiro makkhaṇā ca hatthiṇāgaṇi ca pañcasu silesu samādāpesi atānā ca pañcasu silesu samādāya vatthati.

比丘等よ、於是鷓鴣は狼と象とに強ひて五戒を受持せしめ、自らも五戒を受持するに至れり。

(Vinaya-piṭakam, II, p. 162.)

律藏の註釋書たる「サマタバーサーテイカー」に至れば其阿育大王時代第三結集の記事中には三歸と共に五戒受持の事あり、一例を擧ぐれば、

Nigrodhatthero pi rājānaṃ sapaṇisaṃ tisu saraṇesu pañcasu ca silesu paṭiṭhāpetvā buddhasāsane poṭṭhujjānikena pasādena acalappasādam kavā paṭiṭhāpesi

尼羅陀大徳も王一族に三歸五戒を授け、佛陀の教説に於て下退轉の信仰により不動の信心を

獲得せしめたり。

の如き之れなり。余は先きに五戒の成立は巴利古經律（經藏に於ても律藏に於てもその成立年代の新しき部と古き部とあり古經律といへるは古き部分を意味することはいふまでもなし）の成立以後にあるものに非ざるかと疑へり。然るにかの「佛教の五戒に就きて」の小文中にも引用せし如く、法句經塵垢品(Dhammapada, malavagga)には其順序と説き方に少しの相異こそあれ恰も五戒を豫想するが如き文あり。曰はく。

yo paññam animapeti, musārahā ca bhāsati, loke adinnam ādiyati, parādāraṇi ca gacchati, surāmerayaṇānaṁ ca, yo naro annuyujjati, idhi' evam eso lokasmim' nātāraṇi Khanati attano (Dhammapada, 246—247.)

生物を殺し、虚妄を語り、此世に於て附與せられざる物を取り、他人の妻に近づき、酒を飲む者はこれ此世に於ても自己の根を掘るものなり。「愚人好殺、盲無誠實、不與而取、好犯人、婦、還心、戒迷惑於酒、斯人世々、自掘其身本」(藏六、一〇二右)

尚ほ、巴利長阿含 Mahāpaddāna-sutta (漢譯大本經に相當す)に於て今日の五戒に全く相當するものを發見せり、其文に曰はく、

Dhammatā esa bhikkhave yada bodhisatto mānuccehim okkanto hoti, pakāyaṁ sīlavāni bodhisattamaṁsi hoti viriṭṭā piṇḍāpīṭā, viriṭṭā adinnādānaṁ, viriṭṭā kāmesunnicchāraṇā, viriṭṭā musāvādā, viriṭṭā surāmerayaṇājejjapamāṭa-

Uḥāṅḥ, ayaṃ eṭṭha dhammā

比丘等、菩薩の母胎に宿りたる時、之れ常法慣習なり、則ち菩薩の母は自然に戒徳を備へて殺生を禁じ、不與取盜を禁じ、邪淫を禁じ、妄語を禁じ、酒類を禁す之れ常法なり。(錫蘭印刷本、第二五六七頁)

右引用文は使用せられたる字句までも、今日の五學處と全く一致するを見る。於是、先きの五戒成立の新古に關する推考に就いて、一言せざるべからず。余は五戒の成立は巴利古經律の成立以後にあるものに非ざるかと疑ひ、従ひて五戒を載する典籍は比較的成立の新しきものと見做すの傾向を有するに至れり(勿論反對に五戒を載せざるが故に古き典籍なりとは見做さず、何となれば如何に成立年代の新しきものと雖も五戒を説くの要なきものあればなり)。然らば右の *Mahāpādāna-sutta* は如何。此經の主要なる記事は過去七佛中の第一佛毗婆尸佛 *Vipassī* の傳説之れなり、而して其傳記たるや全く釋尊の八相成道に擬へたるものなり。余は毗婆尸佛の成道當時の記事と律藏大集部 *Maha-vagga* に存する釋尊の成道當時の記事とを比較したるに前者は後者を資料としたるもの、従つて後者よりもその成立新しきものと考ふるの穩當なるを認めざるを得ざるものあり。例せば、律藏大集部には *Brahma Saḥampati* が釋尊に向ひて法を説く

ことを勸請する時釋尊の唱へられし偈として、

Kicchena me adhigataṃ haḥaṃ ūṇi pakāsiṃ, rāgāloparakketi rāgaṃ dhavaṃ susunhūḥo, paṭiṅgaṃ nīpuraṃ
gambhirāṃ daddasāṃ anāṃ rāgattā na dukkhāṇi tarokāṇḍhena kvaṇā.

勞苦によりて得られたる法を説くは益なし、貪慾と怨憎との中に没入したる者に此法は悟られず、貪慾に染み黒闇に覆はれたる者は幽玄の甚深の難見の微妙の法を見ず。

といふを掲げたるが、Mahāpadāna-sutta にも同偈を掲げたり。次に大集部に於て Brahmā Sahampati の偈としては、

pāraṇhosi Māgadhesu pubbe dhammo samācchi cintito, apāpar' evaṃ amatassa dvarāṃ supanta dhammaṃ
vimalenaṇḍubuddhaṃ

先きに摩竭陀國に於て説示せられし法は、不純にして染汚人によりて考へられしものなりき、甘露の門を開けよ、純淨人によりて悟られたる法を人々に聞かしめよ。

を初めとして「sele yathā pabbatamuddhimi titho...」(山頂の岩の上に立てる者の如く...)と續くものを掲げたるが Mahāpadāna-sutta 27th Mahā-brahmā の偈として「sele yathā」より始まり前出二句を省けるを見る、思ふに Mahāpadāna-sutta の此部分は大集部の此所の記事に據りたるものにして、かの二句は摩竭陀國に出でざる毗婆尸佛に對しては相應しからざるを以て省きたる

ものと見るべきには非ざるか。されば余はこの五戒の發見のみを以て、未だ五戒成立の新古に關する彼の疑ひを晴らすこと能はざるを遺憾とするものなり。

大集經論

松本文三郎

- 一 大集經の翻譯—經の名稱—名稱の意義
- 二 現藏本大集經に對する疑問—其異本
- 三 大集經典の三類—第一類經典の異同—虚空藏分—無盡意分—日密分
- 四 第二類の大集經—備就合成の動機と年代—第五本及び現藏本の順次錯誤と其原因—日密と日藏—日藏と空目分—月藏と十輪經—須彌藏分—十方菩薩分
- 五 第三類の大集經—十輪經と第十四分—虚空孕經—念佛三昧經—賢護經—譬喻王經
- 六 諸經製作の順次—大集教義—異種の信仰—密語の解釋—女人成佛の思想—這部經の解釋—十二緣起と胎生說—星宿占法說—總結

開元錄等に據れば、大集經は古來三譯あって、一存二闕といふ。所謂三譯とは後漢支婁迦讖譯大方等大集經二十七卷^{第一}と、姚秦鳩摩羅什の譯三十卷或は二十四卷^{第二}と、涼の曇無讖譯三十卷、或は二十九卷、或は三十一卷、或は四十卷^{第三}なるもの三譯あり。中に就き第一、第二は既に失はれ、第三のみが現存すとなす。が併し是れには稍疑を容るべき餘地がないでもない。隋の法經等の衆經目錄には、曇無讖の大集經二十七卷を録し、單譯經として居る。又梁の僧祐は支讖や羅什の經錄中には大集經の名を載せないのみならず、其大集經記^{出三藏記集卷九}には、
祐尋舊錄、大集經是晋安帝世、天竺沙門曇摩讖於四凉州譯出有二十九卷……更不見異人別譯ともある。是れに由つて見ると果して支讖や羅什が之を譯したか否甚だ疑はしい。此經には後に説く如く、其内容將た卷數に於て、諸種の變異があつたものらしいから、後世其多少異なつたものを支讖や羅什に歸したのではなからうか。

次に大集經とは諸種の經典を編纂し、其全體に對し與へた名稱たることは一見疑ない。宛も一定の方針によつて佛の説法を編纂し、之に長阿含とか、中阿含とかの名稱を附したと同じである。隨つて長阿含や中阿含等の名稱が、其編纂された時に生じたと均しく、大集經の名稱も其編輯の當時以後に生じ、始めから大集經なる名を以て述作せられたものではない。だから

自在王品ならば、此一品だけに於て首尾完全な一經を成し、初に叙分があり終に流通分があり、次の寶女品は又寶女品だけに於て、不胸品ならば不胸品だけを以て成立すべく出來て居る。固より其形式に於ては全然獨立して居る譯ではない、恐らく次第に述作されたものと思はれるから、其說法の場所の如きは前後に通じては居るが、其内容からいへば多くは何れも密接離るべからざる關係があるのでなく、大體各品(正當には各分)獨立のものとして見て差支ない。

斯く大集經は單獨の經の多く編輯されたものであるから、其各分また一々特殊の經名を有して居る。例之へば第一の自在王品の終には「是法何名、云何受持」との間に對し、佛は「是名大悲說大悲法、名如來業受菩薩記」といってあり、寶女品には「是經名爲眞實法義、毗尼方便成就發心無量寶聚、無量陀羅尼、十力無畏不共法聚、菩薩摩訶薩不退轉印、廣說大乘寶女所問、如是等名汝當奉持」といふが如くである。勿論中には篇末特に其經名を記さないものもあるが、併し單に大集といふ名は何れにも顯はれて居ない。(不可說品末の方等大集の語義は後に説く)所が此に一の奇怪なるは現行本大集經本文の中間には、大集經の語が彼此に散見することである。例之へば寶女品の始めにも「我今於此大集經中欲少問義」といひ、不胸品の初にも不胸は一萬菩薩と俱に來つて「如來微妙方等大集經典を聽かんと欲す」とあり、少し後にも「我等於此大

集經中欲少發問」とあり其他尙ほ處々に之と同様の句がある。若し大集經の名が少くとも編纂以後に出來たものとすれば、經中の大集經の語は極めて奇怪である、若し經中の大集經の語が元よりして存在したものとせば、大集經の名は編纂の時以後に生じたものとは言はれない筈となる。所が此等各分には之に相當する異譯が可なりにある、で今其異譯を以て之に比較すると、何れにも大集經の語は現はれて居ない、是れは吾人の大に注意を要する點である。例之へば寶女品の前の句に對しては、同品の異譯寶女所問經(西晋法護譯)では「我身今欲諮問如來於斯經、典章品之句、志所趣向、設見聽者乃當自陳」とあり。又現本大集經中海慧品の初には海慧「欲來聽是大集經典」とあるが、其異譯たる海意菩薩所問經(惟淨等譯)に於ては、單に「於我所說法中而有所問」となつて居り、大集經の語はない、其他何れも同じである。特に又此に注意すべきは現行本大集經の各分と其異譯との間、勿論文章の長短や、字句の異同の存するは勢の免れぬ所であるが、先づ大體に同じといつて宜い、が其叙分だけは何れも著しく異なつて居ることである。之を以て考へると現行本大集經を編纂し、一部の經となすに當りては、勢多少其說法の場所を統一し、又前後諸經の關係を存する必要上、叙分に於て之を改竄し、而して此經典とか我所說法等と原本にあつたのを、特に大集經の字に變更したものではなからうかと思ふ。

別出經としては、大集經の名が其中に存しても秋毫差支ないのであるから、特に之を他の文字に變ずる理由はない、が之を編纂して一部の經とするに於ては、勢體裁の統一を要する所から、別出經が元と存した大集經の字を變じたといふよりも、大集經編纂の時に通じて大集經と更へ、前後統一したと考ふるのが當然であらう。だから現行本大集經の中、大集經の語があるとしても、是れは後人編纂の時に書加へたものであって、始めから大集經の名によって此一部の經が作られたのではないことは明かである。

然らば大集經とは果して何を意義するか。此經名に關して古來明確な解釋を與へたものはないやうである。勿論是れは單に集めた經の義ではない。若し單に經を集めたものといふならば大般若も然り、寶積も然り、華嚴も然り、大集經のみに獨り大集の名を與ふべき筈はない。

大集經の梵語は普通一般に *Mahāsannipāya sūtra* だといはれて居る。是れは果して何に據つたものか、又果して本來の語であるか否は殆んど判らぬ。(序にいふが、元の法寶勸同總錄卷二大集經の條下には梵云蘇嚕_合亞迦哩_合鞞摩訶蘇怛囉_合とあるが、是れは *Sūrya-garbhā mahā-sūtra* 即ち日藏經の梵語であつて、大集經の梵名ではない。同書の此邊は一行づつ梵名が繰上つて居るが、恐らく書寫の際誤つたものであらう、而して大集經に對する梵語は此に缺けて居

る。が若し此梵語によれば *Samgha* は衆生の類の集を意義するのであるから、即ち此經名は諸方から集り來った大衆の爲めに説いた經を意味するもの、如くである。如何にも此經では、其聽法の衆は諸方から來、又甚だ多數である、例之へば自在王品に於ても大比丘僧だけでも六萬八千とあり、其他諸天も來集して居る。又經によつては或は無量の菩薩とか、幾萬の比丘比丘尼とか百億龍王百千億夜叉とか、乃至不可數衆生とかいふこともある。特に寶幢分の中には「有是大集」とか、「見大集會」大集經卷二十とか、「如是等衆集會甚難」同上とか、或は又「是大集經即是十方諸佛印封、若能供養如是大集、即是供養十方諸佛」ともある。同上 此等によつて見ると大集とは大集會或は大集會の衆生を意義するのと解釋しなければならぬやうである。のみならず同經卷二十には佛が波旬に對し

以汝因緣有是大集亦因於汝令我說法
とあり、又同二十一には

娑婆世界常有十方無量諸佛菩薩集會是大集時汝於彼中當得受阿耨多羅三藐三菩提記

ともあるのを以て見ると、愈以て大集會の衆に對し、又大集會に於て説いた經と解釋せざるを得ないやうである。而して斯の如き因緣によつて出來た經名は他にも類似がある、例之へば舍

利弗の間に對し説いた經は之を舍利弗問經といひ、寶女の爲めに説いた經は之を寶女所問經等といふが如きである、唯一は固有名詞を冠すると、一は集合名詞を用うるとの差違があるのみである。

斯の如くに説き來れば、大集の字義も一應は明了であるやうであるが、併し余輩は此に尙ほ多少の疑を有するのである。大集の意義にして若し果して單に大衆の集といふに止まるものならば、其敎説の内容には秋毫も關係せざることであるから、大集會の時に於ける説法は、一切亦皆大集經の中に編入されて差支ないものゝ如くにも考へられ、又大集會にあらざる時の説法は此大集經の中に編入すべからざるものゝやうに思はれる。大集經に於ける説法は何れも大集會の時となつて居るが、大集會の時の説法は必らずしも大集經のみには限らぬ、例之ば華嚴經の中に於ても、十行品や十回向品や十地品や、其他諸處に於て十萬數の菩薩が來つたとか、不可説の大菩薩と俱たりといふこともあり、大寶積經の中にも八千の大比丘、八千の大菩薩、五百の比丘尼、五百の優婆塞、乃至天龍八部衆と俱たり三律とか、四萬二千の比丘、八萬四千の菩薩、天龍八部四衆の人と俱たり密迹金剛力士會ともある。其外幾萬の比丘や菩薩の爲めに説いた經は決して少くない、此等も果して大集經の中に編入して差支ないであらうか、是れは恐らく原編纂

者の意ではなからう。が併し是れも強ひて辯すれば大集經の大集は、一定の場所、一定の時に限られたもので、假令ひ他に大集會の爲めに説かれた經法があつたとしても、其場所を異にし其時を異にしたものならば、此中に編入すべからざるのであるともいへやう。大集經の場所は必ずしも一定して居ない、が時間に連續があるといへば言ひ得るのである。元來大乘經典に於ける場所の一致とか、時間の連續環といふことをいふのは既に無意義であるが、先づ姑らく之を是認して、然らば大集經中の諸經には果して時間の連續を認め得るか。經の記す所に據れば虚空自分の後に日藏分を説き、日藏分の後に月藏分、月藏分の後に地藏十輪經を説けるを知るのみで、其他の諸經に至つては、(假令ひ多少は内容の比較研究によつて其前後關係を附し得るものがあるとしても)其多くは時間の前後は固よりのこと、其連續の果して有りや否も、恐らく之を論證し得る限ではなからう。特に寶女、不眴、海慧、無言、不可說、寶幢、虚空目、寶髻、日密の諸經は何れも欲色二界中間の大寶坊に於ける説法となつて居るが、是れは勿論實在の場所でもないのであるから、此の如き場所の一致不一致を論ずるのは既に愚であるが、寶幢の異譯本の如きは竹林迦蘭陀池邊の説法ともなつて居る。假令ひ又其場所が同一であるとしても、聽法の衆も多少は違ひ、又其教法に於て密接な連絡の存するなしとせば、何によつて時間

の連續を判じ得べきであらう。

斯く論じ來れば現行本大集經に於ける場所の一致と時間の連續とは畢竟皮相の觀に止まり、一時一所の説法とか、特殊の大集會に於ける教説とかいふことは到底斷言し得ないのである。否余輩の推測する所によれば大集經を組織する諸經の中、或ものは後人の前者の體裁に仿ひ作る所であり、(隨つて此場合には場所と時間とが一致若くは連續する如く出來て居る)或ものは其内容等の關係から、大集經の一部を成すものと推定せられ、(其推定の誤れると否とは別問題であるが)斯くして諸種單獨の經を此中に編入したものである、而して其編入の時に於て、多くは其場所の一致を保つやうに、其叙分を變更したものと思ふ。(尙ほ此事に就いて後に大集經の異本を説く所に於て論ずる。)

若し果して大集經なるものが、一處一時の説法なりや否既に不明なりとせば、此經の編纂者は如何なる元理によつて、數多の經の中からして單に斯の如きの經のみを撰擇し來つたかとの問題が起らなければならぬ。古來諸種の經を編纂し一部となしたものは、其例に乏しくない、が彼等は何れも一定の元理に據つて居る。其所謂元理とする所の單に經の外形によるものもあり、又其内容に關するものもあるが、何れにしても何等の種類を問はず、手に任せて之を編纂

し一部となすべき筈はない。例之へば古代阿含經を編纂するに當り、長中小と稱する如きは其經の外形により、長短を標準としたものであり、増一の如きは其内容により、法數の順次により編纂したものである。大乘經にあっては、大般若の如きは明かに其敎理内容の同一なるものを集めたのである。大集經のみ獨り其除外例を成すべき筈はない。然らば大集經編纂の元理とは何であるか。

大集經の說法に於ては既に時間や場所の一致を認め得ず、又其内容に關しても頗る雜多にして統一し難いとすれば、吾人は固より此等に於て編纂の元理を發見することは出来ない。所が大集經を通讀すると、其内容の雜多なるに關はらず、吾人は明かに其間殆んど首尾一貫するものゝ存することを認むる、それは即ち法數(或は法聚)の解説である。例之へば今自在王品に就いていへば菩薩には四種の瓔珞莊嚴ありといひ、其四種を列擧し、又其一々に就いて更らに之を數種に分ち、戒瓔珞には一種二種乃至十種ありとし之を解説するが如く、其他に於ても亦斯の如くである。勿論經によつては斯かる法數又は法聚を多く列擧するものもあれば、又甚だ僅かに止まるものもある、併し全然之を缺くものは一もないのである。大集經が此法數又は法聚を列擧解説するを主としたものであることは、其各經末に掲ぐる經名によつても明かに之を證

明し得る。前にも既に其一二を引用したが、今又更めて其二三の例を掲ぐれば、寶女品の終には、是經を成就行心無量法聚、無量隨羅尼十力四無畏不共法聚等と名づくといひ、海慧品の終には是故に此經を大寶聚と名づくともある、言ふ所の寶聚とは勿論法寶の聚の義である。尙ほ無言品には明かに次の言がある。

阿羅漢當受持誦師書寫如是經典何以故是經典中分別演說一切法相亦令無量無邊衆生發阿耨多羅三藐三菩提心。

其他之と同じやうなことは諸處にある。虚空目品の終には經名としては擧げてないが、併し我初未聞是大法聚。今得聞之、我能受持守護是法

ともある。是れに由つて之を觀ると大集の各經は法數、法寶の聚、法相の聚を主としたものたるは秋毫の疑を容れない。果して然りとすれば不可說品の末に

是經名爲方等大集亦復名爲不可說法亦復名入一切佛法斷一切佛所有名字

等とある。大集の語も聽法衆の大集會の義ではなくして、大法集の義と解釋するのが最も穩當ではなからうか。聽法者の大集といふことは經中には屢々現れて居るが、篇末に掲げた經名としては未だ一度もない、而して此にいふ方等大集の字も後の經名から類推すれば、勢大法相の

集と解せざるを得ないのである。

以上論ずる所によつて余輩は大集經を以て法相の集を説いた一類の經典を編纂したものと解釋せんと欲するのである。即ち此點に於ては阿含部中の増一阿含と殆んど同一である、但大集にあつては一經中諸種の數を列擧してあるから、増一に於ける如く一、二、三、四といふ如き順序正しく彙類排列する譯に行かないだけである。

若し又大集の義が果して法集であるとすれば、漢譯の集の字は最も適當に用ゐられたものであるが、若し聽法者の集を意味するものとせば、大集といふよりも寧ろ大衆とか、大會とか、少くとも大集會とでもいふべきであつて、單に大集といふのは頗る穩でないやうにも思はれるが梵語の *Samgha* は聽法者の集には適當するが、法相の聚には用ゐざる所であるとすれば、余輩は勢此に此梵語の果して何に據つたものであるかを疑はざるを得ないのである。又印度に於て後世此經を斯く名づけたとすれば、是れは明かに後人の誤解に出づるものであつて、恐らく原編纂者の附した所ではなからう。

尙ほ終りに一言附記したいのは、現藏經中にある宋の施護の譯した大集會正法經に就いてある。此にいふ大集會とは大集經の大集と果して同一なりや否は固より斷言し得ないが、後に

も説く如く其内容から判すれば此經は恐らく大集經の最後の一分を成し、大集經の功德を叙したもののやうである。若し果してそうであるとすれば、此に吾人の大に注意を要するものがある。即ち此經典の中には「我○有○正○法、名○大○集○會」とあり、此大集會とは決して人天の大會を意味するのではなくして、正法の集のことであるのは秋毫の疑を容れない。而して此經に於ける大集會とは、梵語の如何なる字を譯出したか明かならぬが、幸に現藏中には魏の月婆首那翻譯に係る異譯本があつて、是には僧伽吒經とある。僧伽吒はいふ迄もなくSanghataである。して見ると大集經の梵名は普通唱へらるる如くSanghataではなくしてSanghataであつたのではなからうか、少くとも魏の時代(西曆五百年代)に至る迄、印度人は斯く稱して居たやうに思はるのである。

二

現藏刷本縮本大集經は十七品(又は分、十七といふも第一の瓔珞品と自在王品とは一分を成すべきものであるから、實は十六分である)六十卷から成立して居る。今先づ其篇目と其說法の場所とを列記すると次の如くである。

大集經品(分)名

同上說法の場所

異譯本經名

同上說法の場所

一、瓊 珞 品 第一

在王舍城耨闍山入三昧、於欲色二天中間現出大坊庭說法

大 哀 經

靈 鷲 山

二、陀羅尼自在王菩薩品 第二

同上

寶女所問經

如來寶淨高座

三、寶 女 品 第三

同上

同上

同上

四、不 响 菩 薩 品 第四

同上

同上

同上

五、海 慧 菩 薩 品 第五

同上

海意菩薩所問淨印法門經

大寶莊嚴道場

六、無 冒 菩 薩 品 第六

同上

無冒童子經

王舍城耨闍山中

七、不 可 說 菩 薩 品 第七

同上

同上

同上

八、虛 空 藏 菩 薩 品 第八

妙寶莊嚴堂

寶星陀羅尼經

王舍城竹林迦闍離池邊

九、寶 幢 分 第九

欲色二界中間大寶坊

同上

同上

十、虛 空 目 分 第十

同上

同上

同上

十一、寶 鬘 菩 薩 品 第十一

同

寶鬘菩薩所問經(寶積四七)

靈 鷲 山

十二、無 盡 意 菩 薩 品 第十二

寶 莊 嚴 堂

阿耨末菩薩經

寶嚴淨道場

十三、日 密 分 第十三

欲色二界中間大寶坊

同上

同上

十四、日 祿 分 第十四(卷四六一五六一五五)

王舍城迦闍離竹園次昇須彌頂、後住住羅帝山

同上

同上

十五、月 祿 分 第十五(卷四六一五六一五六)

同上

同上

同上

六、須彌藏分第十五 同

七、十方菩薩品第十三 王舍國法清淨處

前表を一見するものは、何人も其頗る不整頓なるに注意するであらう。先づ第一に此經は十六部の經より成立するものなるが、其各經を或は品と稱し、或は分となし、甚だ曖昧なる嫌がある。思ふに初めは皆品と稱したのであらうが、一經の中更らに節を分つものあるによつて、此等は一經内の品と區別する爲め特に分となしたのであらう。次に瓔珞品から無盡意品に至る迄は第一より第十二と明記してあるが、日密日藏の二分には其順次を記さず、月藏に至つては其前半を第十四となし後半を第十二となす、是れ亦甚だ怪しむべきである。現行本によれば月藏は第十五でなければならぬ。(宋元明三藏本には月藏分の下にも順次の數字を缺く)而して須彌藏分には第十五とあり、更らに最後の十方菩薩品には第十三とある、是れ亦甚だ奇怪のことといはなければならぬ。宋元明三藏本の如き數字を缺いたものにあつては何等の疑問をも生ぜぬが比較的其本文の正しいと稱せらるゝ麗本に於て、特に此錯雜した數字を保存する所以は抑も何故であるか。更らに其說法の場所に就いて之を考ふるに、第二分以下第十一分に至る迄は、虚空藏分を除く外、皆欲色二界の中間大寶坊となつて居る、特に無言分や寶幢分や寶鬘分の異譯

によれば、或は靈鷲山或は迦蘭陀竹林とあるに關はらず、此大集經に於ては總べて大寶坊と變化せられ居る。然るに其中間虚空藏分には妙寶莊嚴堂とあり、無盡意に於ても亦之と同じく、日密分に至つては、其異譯と稱する日藏分には迦蘭陀とあるに、同じく欲色二界中間の大寶坊となり、月藏、須彌藏には佉維帝山となつて、十方菩薩品に至り又々法清淨處とある。何が故に斯の如き錯雜不秩序をなして居るのであらうか。大寶坊なるものゝ記事によつて考ふれば、妙寶莊嚴堂も法清淨處も皆是れ同一所を指示するものとも思はるゝが、それにしても此の如く錯雜した體裁と順序とをなして居るのは何等か其理由がなくてはならぬ。尙ほ最後に大集經は北涼の曇無讖の譯である、而して經中の無盡意は劉宋の智嚴、寶雲との共譯といはれ、日藏、月藏、須彌藏の三分は、何れも那連提耶舍の譯する所であり、最後の十方菩薩品とは明度五十校計經を改題したもので、麗本では同じく那連提耶舍の譯となつて居るが、是れは誤であつて、寶は後漢の安世高の譯と稱するものである。何れにしても此等諸經は曇無讖の譯する所ではない。果して何時からして大集經中に編入るさゝに到つたものであらうか。以上列擧した疑問は現藏本大集經に對しては、何人にも必らず起り來るべきものである。で麗本大集經の校正後序(卷一、卷三十末)にも、開元錄の文意(卷十一、大集經の條下)を按じ、現大集經に對する六失

を列舉して居る。其文は次の如くである。

錄元云、亦有經本、分爲瓔珞品者不然、此是一段、不合分二。按云此經分之一失也。

又云備祐記中、無日密分、有無盡意品者不然、今以無盡意經雖大集別分、非無譏釋、又非次第不合入中。按云、此經入中、又爲無譏釋、二失也。

又云、其虛空藏品、祐在不可說後、未詳所以。按云、此經在彼三失也。

又云、日密、日藏梵本不殊、重々編載、誤之甚矣。按云、此經重載、四失也。

又云、明度五十校計經、題爲十方菩薩品、編月藏後者非也、既無憑准、故不依彼。按云、此經依之、五失也。又明度經安世高譯而云、那連提耶舍譯。按云、此亦誤人、六失也、不獨如是、其十方菩薩品、即下雜函中、明度五十校計經二卷耳、無盡意品、即下最函中、無盡意經六卷耳、而於此中並重編之、是亦雜沓雜依者也。

此中第一は瓔珞品と自在王品との分つべからざるをいいたのであり、第二は梁の三十卷本の異本に日密分なく、之に代るに無盡意を以てしたものとあるのをいふので、是れは吾人の注意すべきことである、第三は虚空藏の順次が異なつて居るのをいふので、是れは後に説く如く必ずしも失とするには足らぬ。第四は日密日藏の同本重載をいふのである、是二本は假令ひ同本であつたとしても、日藏の後の部分は日密には缺けて居るから、日密を編入した後更らに日藏

をも取つたのかも知れぬ。第五第六は前既に説いた所であるから今は述べぬ。何れにしても現藏本大集經なるものは頗る奇怪な經である。少くとも前掲諸種の問題を説明しなければ、其成立を明かにし得ない譯である。而して此等諸種の疑問を解決するに當つては、先づ其異本に就いて研究する必要がある。

大集經の異本は古來色々あつたやうである。で前記麗本の後序にも、開元錄によつて六本を數へてあり、梁の僧祐亦二本を擧げ、其疑點を述べて居る。僧祐の言によれば、舊錄には疊無識譯の大集經は二十九卷、十二段より成るとある^一本。而して其十二段とは瓔珞品、自在王品から以下無盡意に至る迄で、其順序も現藏本と同じである。所が梁代に於ては現に虚空藏品五卷と無盡意四卷とはなく、經は寶髻品に終つて居る^二本。既に九卷を減じたのであるから、餘す所二十卷となるべきを、更らに分つて廿四卷としたとある。勿論虚空藏、無盡意の二經の別行して存在したことは、僧祐も特に記す所であるが、梁代には現に大集經中に目のみ傳はつて實は編入されて居なかつたものと思はれる。尙ほ此に附記すべきは

尋爾本、並以海慧菩薩品爲第五、越至無言菩薩品第七、無第六品、未詳所以

と僧祐のいつて居ることである。何が故に第六を特に脱して其順次をなして居るか、是れ亦吾

人の注意すべき點である。

次に麗本後序の六本といふのは、第一は僧祐の舊録に存すといふ所のもので、十二段一經を成し、無盡意あつて日密なきものをいふ。第二本は十一段より成り、初の瓔珞品と自在王品とを合して一となし、終第十一には無盡意を缺き、日密を以て之に代へ、尙ほ虚空藏を海慧、無言の中間に編入し、第五品となしたもので、丹本が即ちそれである。第四本とは開元錄に「隋朝僧就合大集經、乃以明度五十校計經、題爲十方菩薩品、編月藏後、及無盡意、成五十八卷者」といふものである。第五本とは六十卷本であつて、日密と日藏とを重々編入して居るのみならず、更らに寶髻品を無盡意の前と後との兩處に編入したものである。第三、第六との兩本に就いては、後序には「今以諸藏所無故不煩叙」とあり、單に開元錄著者の理論上訂正した所である、即ち第三本は、始めは丹本即ち第二本と同じく、而して日密と日藏とは同本であるから之を第十一分となし、月藏を第十二分、地藏十輪經を第十三分、須彌藏を第十五分、虚空孕經を第十六分としたものである。十輪經を第十三としたのは經の初に「說月藏經已」次に此經を説くとあるからであり、虚空孕を第十六としたに就いては同書に解して、此經「初云授功德天記別法已次說此經、然須彌藏經因功德天問如來方說、故知此經合居其次」とあり。更らに第十四分を

十 十 須 月 日 日 無 寶 虛 寶 虛 不 無 海 不 寶
 輪 方 彌 藏 藏 密 盡 醫 空 幢 空 可 胃 懸 胸 女
 薩 藏 藏 藏 藏 意 醫 日 日 藏 說 藏 懸 胸 女

— 13 12 11 10 9 8 7 6 5 4 3
 — — 11 10 9 — 8 7 5 4 3
 11 — 10 9 8 5 7 6 4 3 2

13 15 12 11 14 10 9 8 7 6 5 4 3 2

14 16 13 11 15 10,12 9 8 7 6 5 4 3 2

17 16 15 14 13 12 11 10 9 8 7 6 5 4 3
 (12) (15) (14,12) (-) (-)

9 — 8 7 6 5 — — 4 3 2

13 15 12 11 — 10 9 8 5 7 6 4 3 2

13 15 12 11 20 10 9 8 5 7 6 4 3 2

大集經論(松本)

一八五

虚空孕

16

念佛三昧

17

賢護

18

善喻王

19

附記——第四第五兩本の順次に就いては、開元錄並びに後序共に述べて詳からず、第四本にあつては、月藏の後十方菩薩品あり、而る後無靈念の順序となるは明かなれば、須彌藏は恐らく最後に来るのであらう。須彌藏並びに日密日藏の兩部共編入せられたることは、其卷數の五十八卷なるによつて略推察し得べし、而も其數は日密日藏を別に計算したるや、或は此兩者は異本なるにより一となしたるや、明かならず、此には共に一と計算したるものと假定す。第五本に於ても寶髻の日密前後に存するは疑なけれども、其他の順序は明かならず、今此には第四本の順序を踐踏するものと假定す。

三

前節に論じた如く、大集經には都合九種の異本ありとはいふものゝ、其内開元錄の二本、即ち後序の第三、第六二本は、智昇が推定し、大集經は斯くあるべき筈だといふに止まり、現に

斯の如き經があつた譯ではない。又日藏、月藏等の諸經を此中に編入したのは、隋代から始まつたことで、それ以前は寶髻か無盡意か或は日密で終つて居たのである、即ち卷數でいへば、多少異同はあるが、大體隋以前は三十卷内外のみであつたのが、隋から六十卷内外に増益されたのである。此點から余輩は前九種の異本を三類に分つことが出来る。第一類は梁本とも稱すべきで、此には僧祐の舊錄本と、梁本と、それに時代は少し後くれたとしても之と最も近い丹本番本とが屬する。第二類は隋本といふべく、後序の第四本第五本が之に屬し、現藏本は其變形であるから、また此に屬せしむべきである。終の第三類は即ち理想的推定本にして、智昇の定むる所の二本が之に屬するのである。以下第一類の經典からして順次に論ずることとする。

第一類の經典にありては、自在王品を分つて二品となすものと、之を合して單に一品となすものとの區別はあるが、是れは餘り問題とはならぬ。内容に於て既に同一であるとするれば、序品(宋元明本)即ち瓔珞品と其本分とを分つても差支ないことである、但之を第一第二となし、宛も別經の如くに計算するのは固より誤であるが、余輩の想像する所によれば、大集經に於ては本來此經が根本種子たるものであるらしい、(此事は後に説く)而して後に次第に類經が結集せられ、前の二品に分てるに仿ひ、同じく品と稱するに至つたので、之と混同を生ずることゝ

なつたのであらう。して見れば自在王品を分つて二となしたものが、寧ろ原形若くは之に近いのではなからうか。是れは舊録本梁本の如き比較的古いものに其形を見、隋唐以後の新しいものに一品となすを見ても略推測することが出来る。

無言、不可説の二分の番本に缺いて居るのは、何故か明かならぬが、既に舊録本、梁本、丹本皆之を有するを以て見れば、何等かの原因によつて、偶々番本の之を失ふに至つたものであらう。然れば自在王、寶女、不眴、海慧、無言、不可説、寶幢、虚空目、寶髻の諸經に就いては殆んど何れも一致するものといつて差支ない。唯此に疑問となるのは、虚空藏と無盡意と日密との三經である。

虚空藏が梁本にのみ缺いて他の諸本に存するのは、抑も是れ何故であらうか。梁代僧祐が舊録を按じ、無識譯大集中虚空藏品の存するを明言して居る以上、無識の此品を譯出したことは疑なき事實として認めなければならぬ。而も其中間虚空藏五卷を闕くと特に注意するを以て見れば、梁代此品の大集中になつたことも疑ない。然るに後世大集經中此品の存するのは、何人かの再び之を編入したものといはなければならぬ。何時何人が再び之を編入したかは、今必らずしも之を問ふを要せぬが、其編入せられた虚空藏品なるものが果して無識譯であつたか否

かは大に研究に價することゝ思ふ。勿論開元錄以後世間一般の學者は、現行本虛空藏品を以て當然無識譯となすものゝ如くであるが、是れは斯く自明の事實ではない。隋唐以前にあつては大集中の虛空藏品以外別行本虛空藏經なるものがあつたらしい、而してこれをも無識譯とし大集經中より別出したものといふ。で開元錄四卷疊無識の條下には、大集經等十九部の經を列記し又別に

虛空藏經五卷 祐房等錄亦云識譯今以即大集虛空藏品拆出別行今載別生錄中此不復存也とある。此には「祐房等錄亦云」とあるから、開元錄が此經を以て識譯と斷じたのは、此等の經錄に依つたものであることは疑ない。所で費長房が如何に之を記したかを見るに、三寶記九卷には

虛空藏經五卷 第二出與西秦世聖堅譯方等王虛空藏經同本異出大集經

とある。が無識は一方に大集經を譯し、更らに其中の一品たる虛空藏を別に翻譯するといふことは事實甚だ疑ふべきである。若し大集經中の一品を別出したものとすれば、開元錄のいふが如く大集經以外に別に虛空藏經の目を存するのは、甚しく奇怪のことゝなる。經錄中大集經と並び存する以上は、假令ひそれが大集經中の一品なるにもせよ、其全譯中一品を拆出したので

はなく、別に譯文を成したものと見るのが穩當であらう。で若し三寶記のいふ如く、是れが同本異譯であるとするれば、事實上無識譯ではなく、何人か他人の譯を誤って無識に歸したものであらうと思ふ。是れが寧ろ事實上可能な解釋ではなからうか。で更らに溯つて僧祐の記事を檢するに、彼は其大集經記にも大集以外「别有虚空藏經五卷成者、即此經〔大集〕虚空藏品」といつて居るが、必らずしも無識譯とはいつて居ない、而して尙ほ其後に

當是時世有益類爲異部

ともある。同書^卷二曇摩識條下には

方等王虚空藏經五卷 或云大虚空藏經檢經文與大集經第八虚空藏品同未詳是別出者不別錄
云河南國乞佛伏 同沙門釋聖堅譯出

とある。是れに由つて觀れば、梁代以前別行本なりしものゝ存したことも疑ひなく、而して當時之を以て無識譯となしたもののゝあることも明である、で僧祐も多少の疑を有しながら、尙ほ之を無識譯經錄中に掲げたものであらう。が僧祐の此記事に就いては甚だ怪しむべき點がある。といふのは彼は前にもいつた如く大集經記に於て「尋其經文……中間闕無虚空藏所問品五卷」といひ、今は「檢經文與大集經第八虚空藏品同」といふ。現に其經あらずとせば、如何にして

其經文を検し同異を知り得たであらうか。又其文の果して同一なるを知ったとすれば、「未詳別出者不」といふべき理由もないではないか。依つて思ふに別行本の、大集中の虚空藏品と同じといふのは、何等か僧祐が舊録に依つて記したので、彼自からの檢したのではないのであらう。而して其「同」といふのは、同本異譯の義か、或は同文の意か、不明であつたから、後の「未詳云云」の疑を存したに相違ないことと思ふ。然らば之を以て無識譯とするのは、單に傳説であつて、何等確乎たる記録の存したものでないことも疑を容れない。開元錄卷十に

方等王虚空藏經八卷 亦云虚空藏所問或五卷 名伏秦沙門釋聖堅譯右一經是大集虚空藏品異譯藏中權有乃是別生虚空藏品無識所翻非異譯者

といひ、又其註には

或即是經、是无識譯、非聖堅出

といふのも、全く根據なき説で、寧ろ聖堅譯とした方が、僧祐の所謂「別録」なるものに明記する所であり、實際上の説明に於ても通じ易いことゝ信ずる。聖堅の譯のあつたことは、僧祐も

虚空藏經八卷 宋武帝世河南園乞伏時沙門聖堅出

と明記し、爾來法經錄、靜泰錄以下内典錄等に至る迄、皆之を出して居るから、之を以て存在

しないとなすのは何等理由のないことである。其卷數の五卷といひ、六卷といひ、或は八卷といふのは、時によつて變化あるのみで、必らずしも問題とはならぬ。

以上論ずる所によつて見れば、所謂別行本虚空藏經なるものは、大集の虚空藏品を譯したのではあるが、無識の譯ではなく、寧ろ聖堅の譯とした方が穩當であるやうである。果してそうであるとすれば、其必然の結論として次のことがいはれ得る。即ち無識譯大集經中の虚空藏品は、何等かの理由によつて梁代既に逸したので、後人が更らに之を補うて、現行本大集經を成したのである、而して當時無識の譯本の得らるべき筈はないから勢必らず他の本を以てしたに相違ない。大集中虚空藏品の異譯としては、古來無識と聖堅との外更らに存しなかつたことは法經、靜泰等の諸錄皆之を證明して居るのであるから、大集の虚空藏品を補ふとすれば、聖堅譯を以てするより外に途はない。乃ち現行本大集經中の虚空藏品なるものは、無識譯ではなくして、聖堅譯であるといはなければならぬ。

記録の上から見ても、現行本虚空藏品の既に無識譯にあらざること證明し得るのであるが更らに其本文を仔細に研究すれば愈以て其確實なるを斷言し得ると思ふ。

前にも述べた如く現藏本大集經の中には、大集經の語が屢顯はれて居る、而して無識譯と稱

せらるゝ部分には常に大集とあつて他の語を用ゐぬ。然るに此虚空藏のみにあつては常に大普集の字を用ゐて大集とはいはぬ。例之へば、亦爲此大普集經分別少法門分故縮刷本八といひ、或は「爾時虚空藏菩薩雨妙華香、供養世尊及此大普集經」同上、麗本には大普集とあるが、宋元明本には皆大普集となす是也といふが如きである。是れは明かに原語の相違ではなくして、譯字の異なるのである。若し同一譯人の手に成るものとすれば、一方には大集といひ、他方には同一字同一義に對し大普集と稱するが如き異なる語を用うべき筈はなからう。乃ち此一語亦以て譯人の異なることを證明するに足るのである。

次に無識譯大集譯には其偈を譯する、多くは皆七字句を以てし、唯其卷一終と卷二初とも五字句のものゝ存するのみである。然るに虚空藏經に於ては、七字句もあるが、比較的少く、五字句が最も多い、けれども是れは唯其數の多少の相違に止まり、其類例は前にいった如く他にも存するから、必らずしも怪しむに足らぬ。が此經には他に未だ曾て類例を見ざる四字句の偈が可なりに多い、のみならず時には三字句四字句を併せ用ゐた所もある。譯經に於ける偈の四、五、七言等は原詩の句法に準ずるものではないから、字數さへ定まって居れば四言でも五言でも差支ないが、譯者によつては各得意とする所があつて、大抵五言とか七言とか定まって居る。

無識譯の如きも他の部分は多く七言、稀れに五言を用ゐるのみであるのに、此經に於てのみ斯く變化して居るのは、亦以て譯人の異なれる一の傍證とするに足ると信ずる。尙ほ此に注意すべきは他の無識譯の部分には、何れも其說法の場所を欲色二界中間の大寶坊としてあるが、唯此には妙寶莊嚴堂とある。是れも其場所が違ふといふ譯ではなからうが、此處のみに異なる譯字を用ゐるのは、同一譯者としては如何にも奇怪といはなければならぬ。

斯く譯文からしても記録からしても、虚空藏品を無識譯にあらずとなすの寧ろ解釋に便利なるを思ふのであるが、尙ほ一つ此見解の説明に便利な點がある。前にも表示した如く大集經に於ける各品の順次は、無盡意又は目密に至る迄は諸本何れも皆同一であるのに、唯虚空藏品に限って異なつて居る。而して其相違に自から二種の系統がある。一は之を以て不可説の後、寶幢の前に次する僧祐の舊錄本を始とし僧就の合成本、即ち經の後序に所謂第四本なるもの、同じく之を變成した後序の第五本なるもの及び麁本が之に屬する、二は海慧の次、無言の前に編するもので開元錄にいふ所の經本、丹本、後序に所謂第三本、及び第六本、宋元明藏本は皆之に屬する。番本は不幸にして中間無言、不可説の二品を缺くから、果して虚空藏品の其前後何れにあつたかを知り得ないが、恐らく是れも唐本と同一類のものでなかつたらうかと思ふ。元來

此等の諸品は何れも獨立の經であるから、虚空藏品を何れに編入しても差支なく、其多少の關係を求むれば何れに於てもないことはないと同時に、必らず何處に編入しなければならぬ理由もないが、併し之を不可説の次に編次するの比較的古くして、之を海慧の次に挿入したのは唐代から始ま。たものらしく思はれる。然るに梁本では虚空藏品が缺けた外、尙ほ第六即ち海慧品の次の一品がないので、此に二品の間闕が生じて居る譯である。で思ふに隋の僧就合成の時には、舊記によつて虚空藏を不可説品の次に編し、第六品は不明なるにより之を略し、瓔珞と自在王品とを合して一となし、此に虚空藏品を第七となし、唐本は其第六の間闕の部分に虚空藏品を編次し、同じく瓔珞と自在王品とを合し、前者を第五とし、以下次第順次を附したものであらう。若し虚空藏品が前から無識譯の儘で存したものでならば、斯の如く次第の不同を生ずる筈はない、而るに是のみに其不同の生じたのは、一度び失はれ而る後他を以て之を填補するに當り、間缺の部分の二處に存したが爲め、一は甲の處に、一は乙の處に挿入したからであると思はれる。斯く解釋すれば虚空藏品のみに顯はれたる順次不同の點も能く説明し得、開元錄に「未詳所以」とあるのも能く解釋出來る譯である。何れにしても現藏本に於ける虚空藏品なるものは無識譯ではないといふことに歸着する。

次に無盡意品に就いて一言する。開元錄は大集經中の無盡意は元來無識譯ではなく、智嚴の寶雲と共に譯する所で、大集の一分とはいふものゝ、此に編入せらるべきではない、寧ろ此には日密分を入れるべきであるといふ。けれども是れ亦大に怪しむべきである。僧祐が舊錄を按じ大集の第十二分を以て無盡意となすを以て見れば、無盡意は既に無識の譯する所であり、當時其第十二分となつて居たことは疑なく、何人かまた之を否定し得べきであらう。尙ほ智昇は無盡意經の初に題して「大集經中無盡意菩薩說不可盡善品第三十二」とあるを見、「品即分也、是三十二分、然僧祐記中在寶髻品後、及僧就所合大集編之末者、是非明矣」開元錄卷十一といふ。是れが抑も彼の廣本に於て之を最後に列した所以であり、又其唯一の理由である。けれども是れも恐らく智昇の誤であらう。若し品を分とすれば、大集經は少くとも三十二經より成立すべきものとなるが、智昇の廣本でも三十二經はない、第十四分の所謂「此土不傳」の一經を通算しても、僅かに二十經しかない。又何れの經錄や傳説に於ても三十二經あつたといふ記録は末だ發見されない。依つて思ふに此品は即ち品であつて分ではない。如何にして三十二品となるかといふに是れは大集經の各經の品を通じて計算したのであらう。而して第一の瓔珞品と自在王品とは之を一品となすものもあるから、

一、自在王品	一品	二、寶女品	一品	三、不胸品	一品	四、海慧品	一品
五、無胃菩薩品	一品	六、不可說品	一品	七、虛空藏品	一品	八、寶幢分	十三品
九、虛空目分	十品	十、寶髻品	一品	十一、無盡意品	一品		

此に無盡意は第三十二品となる譯である。だから若し第三十二品の字が正しいとすれば、無盡意は當然寶髻の後に來るべきことを證明するものであって、寧ろ智界のいふ所を否定するものと見なければならぬ。但其順次の何れにありとするも梁本には無盡意品の缺けて居たことも事實であるから、現時の無盡意は後世別行本を以て補うたこと、宛も虚空藏品に於けると同じである、従つて其無識譯にあらざることも殆んど疑議を容れない。が今本が果して智嚴寶雲の譯なるか否に至つては、大に研究を要するものがある。

元來無盡意經に就いては、古來の經錄諸種の誤をなして居るやうである。開元錄によれば此經は古來五譯あつて、二存三闕といふ。所謂五譯とは次の如くである。

一、阿差末菩薩經四卷	吳維祇難譯	闕
二、同	吳支謙譯	闕
三、阿差末經七卷	四智法護譯	存

四、無盡意菩薩經大卷 宋智嚴共寶雲譯 存

五、無盡意經十卷 宋法眷譯 闕

尙ほ此外吳支謙の譯する小阿差末經二卷なるものを掲ぐるが、此には「右一經既加小字、與前諸經應非同本」と註する。所が出三藏記集^{卷二}には阿差末經と無盡意經とを別出し、前著の下には

支謙出阿差末經二卷 竺法護出阿差末四卷 右一經二人異出

とあり、更らに無盡意經の下には

竺法護出無盡意四卷 竺法眷出無盡意十卷 曇摩讎大集後無盡意四卷 右一經三人出

とある。此に法護の兩者に出づるのは明かに誤であつて、恐らく當時は阿差末と題し、一は無盡意と名づけたにより、宛も別經の如くに考へたのであらう。して見れば僧祐の出す所は開元錄の第二、第三、第五に相當し、彼の第一と第四とは此に顯はれて居ない。尙ほ其「新集經錄」を見て、維祇難や智嚴の下には此經名を掲げぬのみならず其僧傳中智嚴^{卷十}に就ては明かに

〔釋智嚴〕宋元嘉四年乃共沙門寶雲譯出普耀廣博嚴淨及四天王三部經

とあるのみで、彼が無盡意を譯したといふことは何處にも見えない。法經錄に於ても阿差末或は無盡意經は法護の七卷或は四卷本と、法眷の十卷本とを出すのみである、(勿論此にも法護の

阿差末と無盡意と二部を出す、是れは前と同一の誤であるから、之を一部と見做す。降って大典録に至るも亦之と同じである、靜泰録には如何なる故か、法眷の譯を脱するが、法眷譯の存したことは諸經錄の一致する所であるから、是れは此錄の誤奪たることは疑ない。尙ほ序にいふが、開元錄では小阿差末を以て吳の支謙の譯する所といふが、法經錄乃至大典錄等には皆西晉法護の譯となす、併し是れは出三藏記集にも支謙譯録中に掲ぐるから、開元錄の方が正しい。が開元錄が支謙に大小二種の無盡意の譯あるが如く記すのは頗る根據のないことで、僧祐は唯小阿差末經二卷を録するのみであるから、是れも大小混同し、宛も二種の譯あるが如くに誤解した結果であらうと思ふ。して見ると開元錄に所言五譯の中最も確實であるものは法護と法眷とのみであつて、(無讖譯は勿論此に算入せぬ)其他は何れも疑問に附すべきものと斷言しなければならぬ。

彼維祇難や支謙の譯は今此に必らずしも詳論するを要せぬが、智嚴譯なるものは三寶記に始めて顯はれて居るので、開元錄も恐らく之に據つたのであらう。三寶記、智嚴の條下には「無盡意經六卷、亦云阿差末經、見李廓錄」とあるが、李廓錄なるものは今傳はらぬから、眞偽甚だ不明であるが、元魏永熙の時既に此錄あつたとすれば、梁の僧祐尙ほ之を見なかつたとしても、

隋唐の諸録少しも之を掲げぬといふのは如何にも解すべからざることのやうに思はれる。

現藏本大集經中の無盡意が既に無識の譯にあらずとし、智嚴譯なるものゝ有無亦未だ知るべからず、而して古來確實に無盡意を譯したものは、無識の外、法護と法眷との二人のみであり法護の譯は今幸に存し、彼大集經中の本と異なれりとせば、其必然の結果、今本は法眷譯とならざるを得ないのである。以上の論點よりして余輩は現大集經中の無盡意を以て後人法眷譯を取って之を補へるものと斷言せんと欲するのである。

終りに日密分に就いても、開元錄は唐本に據って無盡意を缺き、此分の存するを以て無識譯本の原形の如く考へて居るが、是れ亦大に誤って居る。僧祐が舊錄を按じ、大集十二段より成り、無盡意を以て終るといひ、日密に關しては一言も説及ばぬ所を以て見れば、日密分の後世附加する所なるは論を俟たぬ。日密分の無識譯にあらざること、其名稱によつても之を推察し得らるゝ。僧祐の所謂舊錄に第八虚空藏とある、虚空藏は恐らく無識の元と譯した時の品名であらう。虚空藏とは即ち *Akṣa-garbhā* であるから、明かに此には *garbhā* を藏と譯したものである。而して日密とは *Sūrya-garbhā* の譯であつて、此には同一 *garbhā* の字を密と譯して居るのである。是れは虚空藏をも虚空密と譯するを見ても愈明かである。後の隋譯にも日藏とな

すが如く、此に特に密と譯せざるべからざる理由もないから、若し無識が之を譯したものとすれば、彼亦之に日藏の字を當てたることは殆んど疑ないこと、思ふ。のみならず無識譯として疑なき自在王品の^{第二}の四の中にも、功徳藏如來の佛名がある、今之を以て彰嘉國師の五體千佛名號^{上、四}に考ふるに、梵名 *Guna-sarvā* といふ、乃ち無識は此にも明かに *sarvā* に當つるに密を以てせずして藏を以てして居るのである。此等の點よりして余輩は日密の必らず無識譯にあらざることを斷言する。然らば日密經は果して何人の譯する所か。古來の經錄中未だ日密の譯者を記すもの、ないのみならず、失譯經中にも之を發見し得ないのである。思ふに梁隋の間失譯經の日密が大集の中に編入せられ、失譯經中からも其名を逸せられ、大集經に入つて均しく無識譯と混同せらるゝに至つたのではなからうか。(尙ほ縮刷本では、日密の前二卷を悉無識譯とし、後一卷を隋の那連提耶舍譯として居る、是れは後の日藏經の譯者と混同したのであることは言ふ迄もない。)

之を要するに第一類の經典の中、虚空藏、無盡意の二分は無識既に之を譯出したのであるが後何等かの原因によつて其傳を失つたにより、更らに之を他人の譯により補うたものであり、而して前者は恐らく聖堅の譯であり、後者は智嚴寶雲の譯ではなくして、寧ろ法眷の譯であ

たらしい。日密分に至っては無識譯中元より無かつたのであり、何人の譯であるかも判らぬ。而して此等經典の増補されたのは、恐らく隋代僧就以前、少くとも梁隋の間に出来たものに相違ない。

四

所謂第二類の大集經典とは、第一類の大集經に日藏、月藏、須彌藏と十方菩薩、即ち明度五十校計との四經を加へ、約六十卷を成したものである。開元錄のいふが如く、古大集經中無盡意なくして日密の存するものありとすれば、大集經の一本には僧就以前日密の既に誤って編入されたものがあつたと思はれる。後の四經は明かに隋の僧就の合成した所であり、而して彼之を合成するに至つた動機は、主として日藏月藏の共に其翻譯を完成したことにあつたらしい。で身親しく日藏經の譯場に參した費長房は次の如くいつて居る。

三寶記卷十二
新合大集經

新合大集經六十卷 右一部六十卷招提寺沙門釋僧就、開皇六年新合。……(大集經前百所翻卷軸
匪定、就既宣揚每恆嗟嘆、及觀耶舍高齊之世、出月藏經一十二卷、至今開皇復屬耶舍譯日藏經一十
五卷、其並大集廢本舊品、內誠欣願、即依合之成六十軸。

此にいふ月藏經は那連提耶舍既に高齊の天統二年(西曆五六六年)譯出する所であるが、日藏經は開皇五年に譯し竟ったものである。乃ち僧就の合成したのは、其翌年であるから、彼は日藏の翻譯を見、直ちに之を企圖したものとすることは明かである。而して彼の目的とする所は、元と成るべく大集經を完成するにあつたので、此機會に於て日藏と合本にして而も不完本たる日密をも棄てなかつたのみならず、舊來既に翻譯せらるゝ須彌藏、十方菩薩品をも編入するに至つたのである。開元錄には又「日密日藏梵本不殊、重々編載誤之甚矣」とあるのは、如何にも尤であるが、此重編は愈以て日密の僧就の編入する所でないことを立證するものであらうと思ふ。彼は既にある所のものは之を存し、唯後の四經を之に編入したのである。彼は智昇の如く大集經の整理を欲したものではなくして、之を具足せしめんことを求めたのである。斯く解釋すれば同一集經に於ける重編も亦之を説明するに困難を感せぬ。

僧就が編入した四經の順次は、日藏から月藏、十方菩薩、無盡意となり最後須彌藏で終つたものらしい。但開元錄では十方菩薩品を「月藏の後に編し、無盡意經に及び五十八卷を成す」とあるが、其意義稍曖昧であつて、十方菩薩の次に無盡意となるのか、或は須彌藏、無盡意となり、無盡意が五十八卷の最後となるのが判然せぬ。開元錄に又「僧就所合大集編之〔無盡意〕於

末」とあるのは、最後の意味らしくも考へられる。けれども此系統を續げる現藏本に於ても其順次の極めて錯雜して居るに關はらず、須彌藏を以て第十五、十方菩薩品第十三となすを以て見れば、僧就編次の順序は即ち

寶鬘十 日密、日藏十一 月藏十二 十方菩薩十三 無盡意十四 須彌藏十五

であり、現藏本は即ち此舊形の一部の順次を僅かに數字の上に於て保存したものとと思はれる。若し果してそうであるとすれば、此に又一の疑問が起る。日藏は元來虚空目に次ぐものであるから、先づ第一に來り、月藏の日藏の後に存すべきは經典の文によつて然るべきである、而して日藏の文によれば佛は初め王舍城に於て說法し、次に須彌山に上り、終に佉羅帝山に下り、此に大衆を化した。で月藏は佉羅帝山の說法となつて居るのである。所が十方菩薩品は再び始めの王舍城法清淨處の説となり、須彌藏分は又佉羅帝山の説とある。だから若し場所の統一を保つ上からいへば、十方菩薩品は日密日藏以前に、而して須彌藏は之を月藏の後に附するのが當然である。然るに僧就は同じく佉羅帝山の說法たる月藏と須彌藏との間に、法清淨處の說法たる十方菩薩品を編入したのであるから、場所の關係からいへば甚だしく錯亂顛倒の觀を呈するに至つた。併し僧就の斯の如き編次を成したには、亦大に理由の存することを認めなければ

ならぬ。前にもいった如く彼は決して大集經の整理を目的としたものではなく、唯之を具足せしめんと欲したのであるから、既に編成された舊大集經の部分には、秋毫も變更を試みない、で十方菩薩品も之を新たに編入するには已成經外に於て、成るべく適當の順次を與ふるより外に途はなかつたのである。而して彼の舊大集經は開元錄にいふが如く恐らく日密あつて無盡意を缺いたものと思はれるから、日藏月藏の順次は動かすべからざるものであり、而して須彌藏は經の初に「大乘大集經須彌藏分第十五」とあるから之を第十五分に置くのは止むを得ぬ。そこで僧就は十二分(月藏)と第十五分との間に十方菩薩と無盡意との共に法清淨處の説法を挿入したものと思はれる。

後序に所謂第五本が寶髻品を日藏の前後に存するのは、何等かの過失によって生じたもので故意になされたのではないことは、前の僧就本に比して容易に知り得るのである。現藏本に於ける順次數位に錯亂混雜は、一見不可解のやうであるが、是れも本來僧就本に本づくものたることを知れば、其混亂を訂正することも亦甚だ困難ではない。十方菩薩品の第十三、須彌藏品の第十五とあるのは、何れも僧就本と同じである。月藏の前半が第十四となり、後半が第十二とあるは明かに誤であつて、斯く一分を折半すべきにあらざるは論を俟たぬ。之を僧就本に對校

すれば、其第十二とあるべき筈で、其前半の第十四とあるのは混同の結果でなければならぬ。日密日藏の兩者共に其順次を闕くが、是れも僧就本に比して第十一となるが當然である。而して無盡意を第十二となすのは寶髻を第十一とし、何人か、無盡意を舊本により此に挿入したからであらう、僧就本によれば本來は第十四であるべきである。何故に斯かる混雜が生じ來たかといふに、余輩の想像する所によれば、僧就本は前にもいった如く無盡意を缺き、日密を有した舊本であつたが、後人更らに梁本によつて其順序を訂正し、第一分自在王を二分し、無盡意を寶髻の次に挿入したから、寶髻は第十一となり、無盡意が第十二となつたのである。其結果舊本の第十二(月藏)と新本の第十二(無盡意)と第十二分が二回顯はれ、而も十方菩薩や須彌藏の字を舊本の儘に保存したが爲め、第十四分の地位を與ふべき所がなくなつたのである。若し日密日藏を第十四分とすれば、是れ月藏に先つべきものが反つて之に後くるゝことゝなり、甚しく不都合を來さざるを得ぬ、而も第十四を缺き第十五を存するも頗る其體を得ない所から、むを得ず、日密日藏の數位を撤し、月藏を第十四となしたものであらう。即ち月藏の第十二の數は舊本の順次を示し、第十四は新本の數字を顯はすものである。

次に、日密と日藏とは果して同本なりや否といふに、日密は麗本では僅かに四品、宋元明本

では六品から成立し、日藏には十三品あり。日藏は首尾完備して居るが、日密は智旭のいふ如く文意未だ盡きず、終流通分をも缺き、一經の體裁を成して居らぬ。乃ち日密の未完本であることは疑ない。のみならず此兩者を對比するに、殆んど同一の意義を有し、而も日密には文甚だ略にして日藏には文甚だ廣きものあり、是れによつて日密の抄譯本なることをも知り得られ、開元錄の「日密日藏雖是同本、其日密分文極撮略、後文復闕」といふのは、誠に實を得たものである。尙ほ序に兩者の内容を比較すれば略次の如くである。

日密	一 護法品……………	日藏	一 正法品
	二 四方菩薩集品……………		二 隨羅尼品
	三 分別說欲品……………		三 菩薩使品
	四 分別品……………		四 定品
			五 惡業集品
			六 護持品
	五 不思議大通品……………		七 佛現神通品
			八 星宿品
			九 送使品
			十 念佛三昧品
六 教龍品……………			十一 昇須彌山頂品

日密の隨羅尼は大に略せらる。

日密には星宿の初、極少部分を有するのみ。
此品の後半は麗本日密缺く。

此品は麗本日密には缺く。

日密の内容は此に盡き以下日藏の第十二歸濟龍、第十三護塔品は日密の全く有せざる所である。斯く日密は抄譯且つ不完本であるから、果して日藏と同本であつたか否も甚だ明かならぬが其本文に於ても多少異なる點がないでもない。例之へば日密にあつては、其説法の場所を大集舊本各經に於けると同じく「欲色二界中間大寶坊」としてあるが、日藏では「王舍城迦蘭陀竹園」とある、此等は殊に譯者の變化したものと考へられぬが、併し日密を舊大集中に編入するに當り、迦蘭陀竹園を大寶坊と變へたのかも判らぬ。

尙ほ虚空目と日密日藏とは極めて密接な關係を有するものであり、日密等には虚空目出息入息甘露門を説き已つて此經を説くとあるのみならず、其内容からいっても虚空目では十二因縁や四無量心杯を説いてあるに止まり、一見純大乘教には入らないやうに思はれるから、此疑を解く爲めに日密が顯はれたのである。で日密の初にも「爾時一切大乘成作是念、如來將欲說聲聞乘、不說大乘耶、將非如來不樂如是菩薩衆耶、如來不欲斷三寶種性耶、何故不說大乘妙法、……如來若欲大乘法者、無量衆生當得發起菩提之心」と説き、而る後更らに「善男子聲聞乘者即是大乘、大乘者即聲聞乘、如是二乘無有差別」と述ぶるを以ても、其間の消息を伺知るべきである。而して他方彼寶鬘品の如きは、虚空目との間、秋毫斯の如き密接な關係を有するものでないか

ら、若し舊本大集經編成の時、既に日密經なるものが存したとすれば、虚空目のみを採つて、之と補充的關係を有する日密を脱し、又は寶髻を以て之に接續せしむべき筈はない。是れに由つて觀ても日密は虚空目に後くれ顯はれたのみならず、舊本大集經編成の後、彼を補はんが爲め後人の製作に係るものたるを知るのである。

次に月藏經に就いては、前にも既に述べたるが如く、經中日藏を説き己つて説いたとあるのみならず、日藏の經末には諸龍を化することが出て居り、此經の初には之に續き魔王波旬阿修羅天龍其他の惡鬼をして歸佛せしめ、前との關係を取らしめたものである。だから此は日藏の後之に接續して作られたことは明かである。而して此經末には法滅盡品なるものがあつて、法滅のことを懸記し、經典を受持書寫讀誦解說の功德を説き、此法をして久しきに住せしむべきことを説いてある。是れが抑も此經に次いで地藏經なるもの生ずる所以である。で地藏經では明かに月藏を説き己つて説いたとあり、又其末法の時に當り地藏の能く衆生を救濟し、所願を成就せしむとなしたものである。地藏經は月藏と斯の如き密接な關係を有するものであるから必らず此に編入せらるべき筈である。僧就が大集經を合成するに當り、何が故に獨り之を取らなかつたか、是れ亦大に疑ふべきである。勿論地藏十輪經なるものは唐初玄奘の譯する所で

あるから、僧就の之を知るべき筈はないが、隋以前、今北涼錄に附せらるる失譯經の大方廣十輪經なるものがあり、隋の法經錄にも既に著録せられて居るのである。尙ほ敦煌出土本中にも隋人の書寫と思はるゝ十輪經もあるから、僧就も其書の存在を知るべき筈であると考へられるが、併し又僧祐の出三藏記には未だ其名が顯はれて居ない。是れに由つて觀ると此經は元來涼土邊鄙の地に譯出せられた爲め、早く中國には傳はらず、僧祐も固より之を知らず、隋の開皇十四年に法經等が彼衆經目錄を編成した時には、其經の存在も判つて居たとしても、之に先つこと約十年、開皇六年僧就の大集經合成の時には、尙ほ廣く民間に流布せずして、彼も竟に之を見なかつたのかも知れぬ。僧就合成の目的からいつても、之を知つて而も載せざる筈はないのであるから、斯く解釋するのが恐らく最も事實の眞を得たものであらう。

次に須彌藏經なるものは地藏經と密接な關係を有し、之を豫想して作られたものである。地藏經にあつては前にも述べた如く末法無佛の世に於て、地藏の能く一切衆生を救濟するを説くにより、此經に於ては「如是地藏菩薩摩訶薩、於此一切法無語言空三昧、到自在彼岸、是菩薩若欲入此三昧時、以福德智慧力、爲成熟衆生故、先作是願」といひ、其本願を説き、更らに進んで其本生を述べてある。のみならず地藏經に於ては沙門の尊ぶべきを説き、假令ひ破戒の沙

門といへども尙ほ聖賢の相を有するによつて、國王大臣等の之を辱害すべからざるを述ぶるに續き、此經にあつては其聖賢の外相たる袈裟の功德を説き、若し國王あつて袈裟を服するものを惱亂せば、諸天夜叉等必らず「彼國土をして鬪諍飢饉疫疔刀兵競起り、非時の風雨旱潦寒熱、五穀の種子、芽莖枝葉花果藥味を損傷せしめん」といふ。要するに此經は其内容からいへば前の地藏經に接し、後の地藏本願經の基をなしたものと見て差支ない。地藏十輪經が大集の一部をなすものとすれば、此經も此點からして大集中に編入さるゝのは當然のやうである。併しながら大集經をして果して法聚の義なりとすれば、此經中には法聚と稱すべき性質は秋毫も存在しないのであるから、是れは斷じて大集中の一分となすべからざるものである。須彌藏經をして大集第十五分とすることが、果して印度傳來の説であるとすれば、印度に於ても當時既に大集經なるものゝ意義の失はれたことを知るに足るのである。

終に十方菩薩品とは明度五十校計經の改題であり、此經は後漢桓帝の代、安世高の譯出したる所であることは、出三藏記以來の經錄皆之を著録して居るから、先づ疑ないものとして差支ない。而して此經は王舍城法清淨處の説法であるといひ、其内容亦法數を述ぶるものであるから、其編入の場所の前後は兎に角、元よりして大集の一分として作られたものゝ如くに思はれ

る。若し果して然うであるとすれば、是れは、大集經の支那に翻譯せられた最古のものといはなければならぬ。而して舊本大集經中には此經の編入せられざるを以て見れば、舊本大集經は此經の作製以前既に編成を終つたものと見なければならぬ。世高の譯は桓帝の建和二年(西曆一四八年)から靈帝の建寧中に至る二十餘年間に出來たものである(高僧傳卷一)から、此經は遅くも西曆紀元百年前後に顯はれ、隨つて大集經は紀元百年以前既に編成されたこととなる。但是れは十方菩薩品の文を以て世高の五十校計經と全然同一と假定し、又其所謂法清淨處なる句を「欲色二界中間大寶坊」と同一意義を有すと解釋してのことである。唯此に疑問とすべきは、彼法清淨處なる意義判然せざる文字が、元よりして世高譯にあつたものか否、又あつたとしても、是れが果して彼大寶坊と同一意義を有するか否にある。が此等の問題に關しては今日何人も恐らく之を決する譯には行かぬ。又若し此經が果して大集の一分として早くから作られたものとすれば、或は舊本大集經の中始めよりして缺けて居た第六分に相當するものではなかつたらうかとの疑も生ずるのである、が是れも單に想像に止まるので、何等の證據がある譯ではない。(未完)

古代思想の研究に於ていかなる點まで新解釋

を許し得るか

木村 泰 賢

一

この一月東大の印度哲學宗教學會の席上で自分は標題の如き疑問を呈出して見ました。

即、詳しく言へば、古代思想の研究は、單に之を古代思想と見てその歴史的真相を明にすれば足れるものであるか。將た、之を現代

思想と結び付けて解釋しても古代思想研究の學術的態度たることを失はぬか、而して若し之を許すとせば如何なる範圍まで新しき解釋を下しても宜いかといふ問題であつたのであります。然る所、之に對して高楠姉崎兩先生を初として、その他の諸先輩によつて種々の解答が與へられて、自分は尠からず啓發する

古代思想の研究に於ていかなる點まで新解釋を許し得るか（木村）

處がありました。翻つて考へて見ますると此問題は獨り自分許りでなく、吾等宗教研究者全般にとりて頗る大切な問題であると思ひましたから、こゝにその解答を掲げて、更に諸賢の御高見を承ることに致しました。蓋し宗教の研究は大部分、古代思想の研究に俟たねばなりません。而もその古代思想たるや必ずしも過去の信仰の遺物のみではなく、實際上今日の信仰を維持し、時に自己の信仰の基礎となるものもあるもので、學者としてその取扱方を定めて置くといふことは頗る重要な事と思ふからであります。

但し、こゝに豫めお断りして置きたいことがあります。それは諸先輩のこの問題に對する御解答は大抵偶發的であつて、必ずしも腹案の結果でなかつたといふことであります。

従つてこの記事からして直ちに之を諸先輩の一貫の方針でもあるかの如くに解釋して「敢て責任を問ふ」など、言つたやうな、大袈裟な舉に出られては困るのであります。飽くまで晚餐後の茶話會席上に於ける断片的意見と御諒察を願ひます。従つてまた、自分がこゝに諸先生諸先輩の御説に對して感想を附記するのも、決して之に依つて諸先輩に對して批評を試みやうとするのではありませぬ。たゞ面白いことには、解答を與へられた方が四人でありましたけれども、此中に、殆どあり得べき凡ての解答が代表せられてゐるので、暫く諸先生諸先輩の御名前を借りてあり得べき解答に對して感想を述べて見るに過ぎないのであります。この點は諸先輩並に會員諸賢に對して呉れなくも御断り申上げて置く次第で

あります。

二

席上で御解答下された方は、前述の如く四人でありました。中には随分皮肉な駁論や反問などをされた方もありましたけれども、それ等は、一切抜きにして要領だけを中上げてあとに一寸自分の當時の感想を附記致します御話の順序は、初めに吉田文學士、次に高楠教授、次に姉崎教授、最後に長井文學士の順でありましたけれども、こゝでは高楠教授から御紹介致します。

何事も中道こそよけれ、佛陀も中道と言はれたるにあらすや、この理を悟らすして今更かる問題に對して解答を求むるが如きは愚のみ云々。蓋しその意を布衍すれば、古代思想

想を單に古代思想として取扱ひ、自己の思想に没交渉たらしむるも不可なれど、同時に古代思想の古代思想たることを忘れて、自己の思想を以て解釋するも、非學術的たるを免れぬといふ意味であるやうである。

按ずるにこの態度は頗る穩健のやうであります。併しながら自分は之で満足しませんでした。由來不明なるは中道の意味、限界でありますから、之だけでは詳しい所が分りかねます。即ちいかなる範圍まで新しき解釋を與へて宜しいかといふ疑問には答へられておりませぬ。従つてこの御解答は理想的には最上でありましやう、けれども具體的内容が與へられぬ限り疑問は依然として解けぬものと思ひました。姉崎教授の御意見。

研究の目的によりて異なる。若し古代思想

その者の真相を明にせんとする純學究的態度ならば飽くまで自己の要求を離れてそれ自身として研究するをよしとする。併しなから若し應用の目的を以て向ふ際には、之を現代にひきつけ、自己の要求に應じて解釋するも不可なし云々。

この御解答は甚だ公明であります。形式上よりすれば一言も加へる所がなからうと思はれます。併しながら自分は之でも満足しかねました。一體、學者が學術的研究をやるに當りて、之は純學究的態度、これは應用的態度と分けて考へることが出来ましやうか。眞俗二諦といふことがありますけれども、これを古代思想の研究に應用することは可なり困難かと存じます。

長井(眞琴)學士の御意見。

古代思想の研究は飽くまで文献的に面も古

代思想その者として研究せねばならぬ。例へば佛陀を研究するに當つては、身を二千五百年前の印度殊に摩訶陀の氛氣中に置いて考察せねばならぬ。而しその研究資料は原典(巴利文)により、原典にて不明なる場合は註釋カタによるべきものにて決して吾人の勝手な解釋を許さぬ云々。

序でいあるから申しますが、桑木教授も之と略ほ同じやうな御意見のやうであります。即ち昨年九月の太陽に於て、教授は「古代研究と思想問題」といふ題の下に、特に印度思想の研究に關して種々注意せられ、最後に次の如くに結んで居られます。

要するに研究は研究で別の方面である。この研究は學者の事業として飽くまで發達させねばならぬ。而してかゝる古代文物の研究には公平な文献學的考證に俟つ所が多い

ことは言を俟たぬ。併しその研究の結果が直ちに一般の思想要素となると思ひ、またならなければならぬといふのは、却つて問題の混亂を來すに過ぎない云々。

自分はこの桑木教授の御説をこゝに序でとして引用しましたが、實は自分が標題の如き疑問を提出して見た底意もこの論文に負ふ處が多いのであります。僻目か知れませぬが、教授のこの御説は何んだか自分が昨年八月の中央公論のために物した「印度思想論」といふ論文の或部分に觸れたものゝやうに思はれたからであります。自分は中央公論で印度研究の現状を述べて、最後に注文として、考證も必要であるし翻譯語の詮索も必要であるが之と同時にその思想内容の現代思想的研究の必要であることを忘れぬやうにしてみました

いといふことを述べました。然るに、教授の「古代研究と思想問題」といふ論文が翌月の太陽に表はれ、而も印度思想の研究を主として、右のやうな結論となつた所から推して見て、率直に云へば教授は古代思想を現代的に解釋することの非なるを吾等に教へられたものではあるまいかと思ひました。そこで更に標題の疑問を提出して印哲宗教學會の諸先輩に高教を仰いだ次第であります。前に述べましたやうに長井學士に於て桑木教授と同意見を見出したのであります。

自分を以て見ましても、この態度は表面からすれば、いかにも尤も至極のやうであります。已に古代思想と言ひながら之を現代思想の一般要素に直さうとして研究するといふことはいかにも無理がありません。併しながら

翻つて考へて見まするに、いかに古代思想だからとて、その中には必ず一般要素を含むのであるから、その一般要素といふ所に着眼したならば、敢て古代思想を傷けることなしに、之を現代的要素に直すことが出来ぬ譯がなからうかと思ひます。否、かくてこそ初めて古代思想研究の意義が明かになるのではなからうかと思ひます。従つて吾人は古代思想の研究に際して、身を古代に置いて觀察するといふことは、或點まで許し得べき態度であつて、そののみが眞實の態度とせられぬと思ひまして、桑木教授の論文を讀んだ際にも満足しませんでしたし、長井學士の御説に對しても多少抗議を致しました。

吉田(修夫)學士の御意見。

古代思想の研究に於て考証的考古學的研究

法も必要なことである。併しながらこれのみを主とするは腐儒の致す處、之のみでは死學である。古代思想の研究も要するに現代思想を資助する所にその意義があるのであるから、吾人は常にこの點に注意を拂はねばならぬ。吾人は死學を主とせないで生學に志さればならぬ。

即ち自分は吉田學士に於て自分の賛成者を見出した譯であります、但し吉田君の死學[○]生學[○]といふ語は大分問題になり、高橋先生の如きは吉田も木村も成佛の出来ぬ輩なりと笑はれましたが、とにかく自分はこの御説を承りて痛快に感じました。併しながら吉田學士の御説の中にも、いかなる範圍まで、古代思想を現代に結びつけ得るかといふことはありませんでしたから、自分はこゝに改めてその範圍に關して愚見を述べて御高評を仰ぎたいと思

ひます。

三

自分は凡ての思想の成立を次のやうに考へて居ります。

凡て、何處のいかなる時代の思想にしても之を解剖して見ますると二つの要素から成立してゐることが分ります。即ち一般的要素と特殊の要素とであります。一般的要素といふのは、人類一般に對して而も後世までその妥當性を失はぬ思想要素で——特に生命の理想に關する部分に多いやうであります。特殊の要素とは、その思想構成當時の事情に支配されたその場限りの妥當性を有する部分を指すのであります。若し言ひ得るならば、前者は世界的意義を有する要素で、後者は民族的、

又は個性的意義を有する要素であります。勿論實際をいへばこの兩要素は互に交錯して一思想系統をなすのでありますけれども、尠しもその兩要素に分ち得るといふ事實は何人も認めなければならぬ事實であらうと思ひます。蓋しこれは、いかなる國民でも個人でもその特殊相と同時に人間としての一般相を有する所から來る結果に外ならないのでありませう。従つて古代思想の成立要素も亦この例外に出づるものではありませぬから、大體に於て古代思想は特殊相に富むけれども、その中にはまた三世十方に互りて變るまじと思はるゝ(變らぬとは斷言しませぬ)普遍的要素の含まるるのも勿論のことであります。殊に思想が優秀であればある程この普遍的要素が多いもので、否、この普遍的要素の多い程優秀

な古代思想といふのであります。序でいあるから申しますが、吾人が印度思想と希臘思想とを比較したり、支那思想と歐洲思想とを比較したりして、類似點を見出すと一種の愉快を感じますが、これも畢竟するに、その類似點のあるといふことによりて、少しもそれだけその思想が普遍的意義を帯びるといふことを確め得るからであります。

單に類似點を見出すといふことは何のためになるかといふ人もありますけれども、これはこの理を見落した非難でありまして正當な批評でないやうに思はれます。とにかく、かく考へて來ると古代思想といふ中に自ら二義が含まるといふことが明になって參ります即ち單に過去にのみ當てはまて現在には最早適用の出來ぬ思想要素と、過去は勿論、現

在にも尙妥當性を有し而も未來にまでその妥當の力を失ふまじと思はるゝ思想内容とであります。然らば古代思想の研究に於てその何れに重きを置くべきかといふは懸て態度なり方針なりの分るゝ岐であります。現代思想的に見よといふ側は、即ちその普遍性に重きを置けといふ主張で、現代的要求を離れて研究せよといふ側は、特殊相に重きを置けといふ主張となるのであります。何故なれば普遍性を捕へんとするに當りて之を普遍性と判断する基礎は、要するに現代思想でありますが、現代的要求を離れて見よといふ方は、その古代的氣分（特殊相）を捕へやうとするからであります。人ありて或は申しまじやう、古代思想の研究の眞義は、この普遍的要素と特殊要素とが交錯してゐる當體その者の眞相を

明にする處にあると。誠にその通りでありま
す。併しながらこは言ふべくして中々行ひ難
い注文であることは、一度その研究に従事し
て見ると直ぐに分つて居ります。蓋し古代思
想は、自ら、之は一般的要素で之は特殊の要
素であると、斷じてゐるのではありませぬか
ら、之を判斷する段となると、考古學的態度
よりすれば、凡てを歴史的に解決すればそれ
で満足し、現代思想的の立場よりすれば、凡
てを哲理的信仰的に解釋せんとし、どうして
もその間に偏頗が生ずるからであります。そ
こで問題が矢張、もとに戻つて何れを取るべ
きが是かといふことになるのであります。然
らば、即今、吾人が何故に現代思想的態度を
擇ぶべきを主張するかといふに、これには、
大凡、二個の理由があります。第一は、思想

史研究の意義からであります。總じて學問の
目的は要するに特殊より普遍を求め、暫有的
より常恒的に進む所にあらうと信じますが、
殊に古代思想の研究にありては、専ら意をこ
こに注がねばならぬものと信じます。何故な
れば、古代思想研究の大主意は、要するに現
代を解釋する處にあるからであります。吉田
學士の言を以てすれば、現代思想を資助する
所に意義があると思ふからであります。第二
は材料整理の便宜からであります。御承知の
通り古代思想は、通例雜駁な形で發表されて
居りますが、殊に印度思想の如くその材料の
尨然たるものに至りては、之を思想の形に整
理するに當りまして非常の苦心を要します。
若し特殊の要素をも一般的要素と同じやうに
一々考證したり、詳論したりしてゐては、何

時まで経ったからとて之を整理し上げる見込が付き難い程であります。然るに、若し吾人がこゝにその材料に對して、一般的要素と特殊の要素といふ標準からして、その取扱方に輕重を附したならば、その整理に於て大なる便宜を得やうと思ふのであります。即ち簡單に言へば材料整理の方針としても、現代思想的立場より之を觀察する方が多くの便宜があるといふのであります。

四

私共が現代思想的立場から、古代思想を研究せねばならぬと主張する理由がこゝにあるのであります。しかしながら、かく言へばとて決して、勝手に之を解釋したり、勝手に材料を取捨しても宜しいと云ふ意味ではあり

ませぬ。

先きに述べた如く、實際上に於て特殊の要素を離れて普遍的要素がある譯ではありませぬから、断片的材料に對しても嚴密なる考證を下し、縁遠いやうな思想に對しても、綿密なる解剖を要することは勿論のことでありませぬ。たゞ最終の意味を考へないで、無暗に之をやったり、特殊の要素のみに專注して却て一般的要素を第二とするが如き遺方アウガタを否むのであります。而して、若しこの研究方針にして許さるゝとせば、必ずしも應用の目的でなくとも、或點までは、古代思想を現代式に解釋したり、組織したりしても、學術的態度たることを失ふものではないといふことは次いで來る結論であります。蓋し古代思想は、通例假令普遍的内容に富めるものでもその表現

法に於て甚だ不完全であるから之を今日の思想や言葉に翻譯して組織立るとは、却つてその眞義を發揮することになるからでありませぬ。この意味に於て吾人は佛教の學者は、必ずしもその傳承的術語に拘泥しないで、之を今風に發表せんことを切に希望するものであります。佛教が多くの眞理を含蓄しながら、一般人に動もすれば古臭いとの感じを抱かされる所以は、主として、その表現法の古風なるに起因するものではありますまいか。

五

思付きなどを挿入したので可なり廻りくどくなりその辯言はねばたらぬ所を落した所もありませんが、要するに標題に對する自分の解答は左の如くに纏まるのであります。

一、古代思想の中にも普遍的要素と特殊の要素とがある。

二、吾人は普遍的要素を目標として古代思想の研究に向はねばならぬ。

三、特殊の要素に對して現代思想的解釋を下すことは亦學術的態度である。併しながらその普遍的要素に對しては現代思想的解釋を下すも毫も學術的態度たることを失はぬ。

四、古代思想に對して、一般的要素、特殊の要素との判断を下すの基礎は學術的常識にある。併しその終極に至れば、要するに研究者自身の批判に俟たねばならぬから、この點に於て、古代思想の研究もつまりは研究者の認識なり、信仰なりによりて幾分左右せらるゝといふことは免

れぬ所である。而もこれ所謂 Personal deviation であるから、この位の事は許さねばならぬ。

即ちこの四點に就いて會員諸賢の御教示を仰ぎたいと思ふのであります。尙、最後に申して置きますが、或は之に對して、特殊の要素に重きを置くも、一般的要素に重きを置くも畢竟するに研究者各自の趣味ではないか、劃一せんとするが如きは却って學問の發達を害するものではないかと言ふ人があるかも知れませぬ。成程さう言つて仕舞へば實はそれまであります。併しながらそれでも何れの方針をとるのが思想界により多く貢獻するかといふ問題はなほ残るのでありますから、頭から愚問としないで「宗教研究」に於ける一問題として御考察を願ひたいのであります。

批評紹介

The Hebrew Tithes, A. H. Godbey

(The Monist, vol. 26, No. 1, Jan., 1916.
pp. 63-85)

猶太の宗教的社會的習慣である歩一税の起源を論じ、之を他の民族に於ける類似の風習と比較して、其れが必ずしも嚴密に收穫又は所得の十分の一たることを意味しないこと、又それは最初山の獲物や野の收穫の初穂を捧げて、神に幸運を祈ることから出たのなで、むしろ單に政治的宗教的團體が要求する所の賦課に宗教的權威の付随したものに過ぎないことを主張して居る。

Myths of Origin and the Home of the
Dead in Indonesia, W. J. Perry

(Folklore vol. 26, No. 2.)

東印度諸種族間の傳説と習慣とを調べて見ると、起原神話と死者の世界とが同一であるとの報告をしてゐる。一例をあげて見れば、バドネガ(Badoeg)族の祖先は南から來たとし、從つて死界は南方であつて死者を西枕に南向に横へ

れぬ所である。而もこれ所謂 Personal deviation であるから、この位の事は許さねばならぬ。

即ちこの四點に就いて會員諸賢の御教示を仰ぎたいと思ふのであります。尙、最後に申して置きますが、或は之に對して、特殊の要素に重きを置いても、一般的要素に重きを置いても畢竟するに研究者各自の趣味ではないか、劃一せんとするが如きは却って學問の發達を害するものではないかと言ふ人があるかも知れませぬ。成程さう言つて仕舞へば實はそれまであります。併しながらそれでも何れの方針をとるのが思想界により多く貢獻するかといふ問題はなほ残るのでありますから、頭から愚問としないで「宗教研究」に於ける一問題として御考察を願ひたいのであります。

批評紹介

The Hebrew Tithe, A. H. Godbey

(The Monist, vol. 26, No. 1, Jan, 1916.
pp. 63-85)

猶太の宗教的社會的習慣である歩一税の起源を論じ、之を他の民族に於ける類似の風習と比較して、其れが必ずしも嚴密に收穫又は所得の十分の一たることを意味しないこと、又それは最初山の獲物や野の收穫の初穂を捧げて、神に幸運を祈ることから出たのなで、むしろ單に政治的宗教的團體が要求する所の賦課に宗教的權威の付随したものに過ぎないことを主張して居る。

Myths of Origin and the Home of the
Dead in Indonesia, W. J. Perry

(Folklore vol. 26, No. 2.)

東印度諸種族間の傳説と習慣とを調べて見ると、起原神話と死者の世界とが同一であるとの報告をしてゐる。一例をあげて見れば、バドネガ(Badoeg)族の祖先は南から來たとし、從つて死界は南方であつて死者を西枕に南向に横へ

又死者を空舟の中に入れる奇風のある所は、彼等の祖先は昔水を渡つて移住したといふ傳説を有つてゐるからであつて、即ち死者を本國へ還すといふ心持を現はしたものである。かゝる多くの實例を以て其の他の住民の頭には、起原神話と死界とが如何に一致してゐるかを發表してゐる。要するに東印度の諸種族では死界が地球上にあるものとして其處を昔祖先の住んでゐた土地と同じ所だと信じて、死者を扱ふにもその方へ向ける。若し祖先が水を渡つて來た者だとすれば、空舟の棺を以て死者を本國へ送り、死界が山上にあれば、自分等は元山から來たものと信じて死者を遠い山へ送る。樹に葬るのは其の人民が始め木や竹から出たと云ふ神話を有つてゐる爲である。土葬は其の住民が最初地中から出て死界は今も地下に在ると信するからであり、石を埋葬に用ふるは最初の間が石から發したとの起原神話を有する故であると説いてゐる。

The Philosophy of Religion, George

Galloway (Edinburgh, T. & T. Clark,

1914 pp. 593.)

著者が "International Theological Library" の中の一書として新に筆を下した物で、其最初の部分は同じ著者の一

批評紹介

九〇九年の "The Principles of Religious Development" を要約した物の様であるが、舊著とは又新なる所もある。即ち一番を三篇に分つて、最初に宗教の歴史的發展及び本質の問題を論じ、次に其認識の基礎及び批判を考察し、最後に理想的宗教の内容を説いて、其世界觀、神の觀念、善惡及び宗教的理想の何たるやを詳説して居る。其序論に於て宗教哲學の起原、意義、方法を論じ、第一編に至りて經驗的立場から宗教の心理的本質及び形態と其發達及び餘他の文明との關係を説いて居る邊り、其叙述甚だ要を得て、宗教學として大なる價値を有するが、其認識論の如きは諸問題を悉くして詳細を極めて居る。其神の觀念や人生觀の叙述に至りては問題の性質上餘り新しいものを見ず、又我々としては議論もあるが、而も尙くまで批評的立場を離れず、常に從來の種々なる意見を眼中に置いて論を進めて行く所は、宗教哲學として又得難いものである。

Introduction to the History of Religions, Crawford Howell Toy,

(Boston, Ginn & Co. 1914 pp. 639.)

"Hand book on the History of Religions" の第四編として出たので、一の綜合的宗教史とも云ふべきものである。

一二五

即ち草を分つて順次に宗教の本質、靈魂、原始的宗教儀禮、原始的崇拜儀禮、トテミズムとダブー、神、神話、咒術、神觀の發達、宗教の社會的發達及び宗教系統中の科學的倫理的要素等を論じて居るが、從來の各國各民族の宗教を個別に配述して之を集めたのみの所謂宗教史とは其趣を異にし、夫々の問題について種類と段階とを分ち、古今東西の諸有宗教に其例證を求めて、引證該博を極めて居る。著者は問題を主として原始的宗教の範圍に制限したと云つて居るけれども、其研究は比較的高等な國民的宗教や世界の宗教にも及んで居るので、此點に於て假令之を組織的宗教學と云はない迄も、單なる宗教史といふよりはむしろ所謂比較宗教學として理想的な組織を成して居る。殊に種々の問題に和れては廣く從來の學說を批評し自己の立場を主張して居るのであつて、此點に於て又著者の廣汎な歴史的人類學的智識の外に、其社會學上心理學上の識見が窺はれる。各章を又問題によつて章節に分ち、一々項を立て、全篇千百七十幾項を成して居る。卷末の參考書目の如き其範圍の廣汎にして豊富なる、實に此方面の研究者に取つて便利なばかりではない。

宗教の哲學的基礎

(近代思潮叢書第八編)三一三頁

藤川逸男著 東京 警醒社

著者が其文科大學卒業論文を公刊されたものであつて、其内容は宗教の社會的基礎と宗教の哲學的基礎との二篇に分かれて居る。第一編は草を追うて宗教の起源、宗教の社會發達に對する効果、道德が文明の中心統一たる所以、及び道德の基礎としての宗教を主として經驗的立場から批評し、第二編には宗教的認識の價値の基礎、神の觀念世界觀人生觀等の信念内容の問題及び宗教と科學及哲學との關係等を論じて、宗教の哲學的批評の方法と理想的宗教の如何なるべきかの大要を述べてある。其宗教起源論としてはアニミズムを取り、崇拜の心理を以て凡ての宗教的經驗の統一原理であるとするのは、尙大に議論の餘地があるのみならず、所謂宗教の社會的考察が單に宗教が道德の基礎として社會の發達に貢獻する所以を説くのみで、未だ宗教其物の社會的現象たることを眺明するに充分でない。殊に其哲學論に於て宗教は經驗的のものであつて、社會學や心理學の研究では其根柢を窺ふことが出来ないといふのは、古い西洋哲學者の偏見に囚はれたかの觀がある。然し全體として極めて簡明に種々の問題を引纏めて紹介された點に著者の勞苦が現はれて居り、近時断片的な散漫な宗教論の多

い我思想界に、宗教の何たるやを組織的に説明した本書の如きは、大なる實際的價值を有するものと云はなければならぬ。

學會彙報

印度哲學宗教學會

一月二十二日新年會

を開き、午後三時より文科大學幻燈室に於て左の講演あり。

一、印度藝術の東亞に及ぼせる影響

文學博士 瀧 教授

先づ印度藝術とは古代のものとする前提し、問題を二に分ちて論及せらる。(一) 健甞藝術に就きては、從來大にその影響ありとなすものと殆どなしとするものとの兩者あり。近時辯論者に於ける發掘の結果は實物研究によりて大體論上これを肯定し、殊にこの見地をとるものは外國人に多く見る所、然るに否定説を主張し、支那六朝以後に於ては寧ろ固有の點を認むべしとなせるが如きものあり。されど余は同説は極端なりとして斥くべく、唯健甞藝術の影響は他の印度藝術の如くその影響を大に存すとすべからずと述べられ、次に(二) 然らば他の印度藝術は如何との問題に移りて、大にこれを認むべしとなし、印度と支那との

交通路より論を起し、優填王の釋迦像を中印度より將來せる傳説が、頗る歴史的に研究の價值を有し、所謂優填王の釋迦像は諸國に傳播し、降つてその様式の像は我國に傳りて、嵯峨清涼寺釋迦像の基をなせるものなりといふべし。而して中印度秣菴羅(Mathura)等より發見せらるる佛像には印度固有の佛を見るべく、殊に佛像の如き或典型によりて製作せられたる感あり。健甞に至つては頗るギリヤの影響大なるを覺ゆと。かくて二時間、數多の實物寫眞を以て詳細の説明を加へらる。聽講者百餘名講演後會員は第一學生控所第二室に於て晚餐會に移る。食後所見の交換をなし十時散會。出席會員、姊崎、高橋、兩教授、常盤、木村石橋の諸講師、吉田(修)、長井、田中、菅原、池田、和田松田、佐竹、寺澤、赤松、諸學士其他約二十名。

同會二月例會

二十三日午後六時より第一學生控所第二室に於て開會。黒板助教授の講演ある筈なりしが、都合により次會に延期する事となり、臨時姊崎教授に左の講演を乞へり。

一、即に関する日蓮上人の圓抱

文學博士 姊崎 教授

尙右は本誌に掲載したればこれを略す。來會者、高橋、姊崎、兩教授、木村講師、神林、池田、和田、寺澤、赤松

會 則

第一條 本會ヲ宗教研究會ト稱ス

第二條 本會ハ宗教ノ研究ヲ以テ目的トス

第三條 本會ノ會員ヲ分チテ特別會員正會員ノ二種トス

第四條 本會ノ事業左ノ如シ

一 毎年四回雜誌「宗教研究」ヲ發刊シ之ヲ會員ニ頒布ス

一 毎年一回大會ヲ開キ隨時小會ヲ催ス

第五條 本會ニ左ノ役員ヲオク

一 顧問 若干名

一 委員 若干名

第六條 顧問ハ委員會ニ於テ特別會員中ヨリ推薦シ委員ハ會員ノ選舉ニヨル

第七條 會員ノ會費ヲ左ノ二種トス

一 特別會員 年額 五圓

一 正會員 年額 貳圓五拾錢

但シ學生ニ限リ年額貳圓トス

第八條 本會ノ事務所ハコレヲ東西兩京大學文科大學宗教學研究室以ニ設ク

第九條 本會ノ會員タラントスルモノハ會員ノ紹介ヲ以テ會費半年分ヲ添ヘ

テ本會事務所ヘ申込ムベシ

第十條 本會ニ必要ナル細則ハ別ニ之ヲ定ム

以上

い我思想界に、宗教の何たるやを組織的に説明した本書の如きは、大なる實際的價值を有するものと云はなければならぬ。

學會彙報

印度哲學宗教學會

一月二十二日新年會

を開き、午後三時より文科大學幻燈室に於て左の講演あり。

一、印度藝術の東亞に及ぼせる影響

文學博士 瀧 教授

先づ印度藝術とは古代のものとする前提し、問題を二に分ちて論及せらる。(一) 健甌藝術に就きては、從來大にその影響ありとなすものと殆どなしとするものとの兩者あり。近時辯論者に於ける發掘の結果は實物研究によりて大體論上これを肯定し、殊にこの見地をとるものは外國人に多く見る所、然るに否定説を主張し、支那六朝以後に於ては寧ろ固有の點を認むべしとなせるが如きものあり。されど余は同説は極端なりとして斥くべく、唯健甌藝術の影響は他の印度藝術の如くその影響を大に存すとすべからずと述べられ、次に(二) 然らば他の印度藝術は如何との問題に移りて、大にこれを認むべしとなし、印度と支那との

交通路より論を起し、優填王の釋迦像を中印度より將來せる傳説が、頗る歴史的に研究の價值を有し、所謂優填王の釋迦像は諸國に傳播し、降つてその様式の像は我國に傳りて、嵯峨清涼寺釋迦像の基をなせるものなりといふべし。而して中印度秣菴羅(Mathura)等より發見せらるる佛像には印度固有の佛を見るべく、殊に佛像の如き或典型によりて製作せられたる感あり。健甌運に至つては頗るギリヤの影響大なるを覺ゆと。かくて二時間、數多の實物寫眞を以て詳細の説明を加へらる。聽講者百餘名講演後會員は第一學生控所第二室に於て晚餐會に移る。食後所見の交換をなし十時散會。出席會員、姊崎、高橋、兩教授、常盤、木村、石橋の諸講師、吉田(修)、長井、田中、菅原、池田、和田、松田、佐竹、寺澤、赤松、諸學士其他約二十名。

同會二月例會

二十三日午後六時より第一學生控所第二室に於て開會。黒板助教授の講演ある筈なりしが、都合により次會に延期する事となり、臨時姊崎教授に左の講演を乞へり。

一、即に関する日蓮上人の圓抱

文學博士 姊崎 教授

尙右は本誌に掲載したればこれを略す。來會者、高橋、姊崎、兩教授、木村講師、神林、池田、和田、寺澤、赤松

の諸學士其他學生十數名。

京都印度宗教學會

明治四十一年二月印

度學會始つ創立せられ、翌三月宗教學會の組織成り、爾來兩會各別に講演會を催し、が、兩會はその性質上相互共通の點多きを以て便宜上茲に同四十二年九月合同、印度宗教學會と稱し、松本教授指導の下に、毎月一回印度學並に宗教學に關する研究會を開催する事となり以て今日に及べり、最近に於ける例會の講演左の如し。

一月例會

廿八日午後六時より文科第九教室に

於て

一、因明の語義に就て

松尾 誠 祖 君

一、基督教の内左觀と目的論

日 野 講 師

日野講師は宗教上内左觀の起る條件として唯一神教なることと(一)個人經驗中直接に人心に神の考が入る來る事(二)とを擧げられ、基督教に於ける内左論者はパウロとヨハネとなりとし、オウカスチン以後六七世紀までは神を超越神となして内在的思想を認め難きも之に對してユーカーリストと共に内在の強き考を有せるコンミニオンの思想神祕論者の間に唱へられ、而してその神祕的思想の起るには制度の整備と煩瑣なる論理的議論とが最も大なる原因となると

述べられ、最後にロコスや正義に關係しての神觀は超越的となり愛に關係しての神觀は内在的になると論指せられたり(時間の都合上その目的論を聞くを得ざりしを憾む)

來會者、講演者の外に松本教授、寺本講師、羽溪、赤松、宇野、藤井、海野、本田の各學士、學生その他約廿餘名。

二月例會

十七日、時所同前。

一、老子經と般若思想

野 上 準 君

一、印度に於ける淨土教の系統

齋 藤 講 師

來會者、講演者の外に松本教授、羽溪、赤松、宇野、藤井、楠、原、海野、本田の各學士、學生その他約二十餘名。

哲學會

二月二十二日午後六時より東京帝國大學

内山上御殿に於て開會。左の講演あり。

一、宗教の本質に就て

文學博士 椎原辨臣氏

その要旨は宗教の本質に關する直接的考察として、人格の判断に重きをおくべく、その表現に進歩性、統一性、絶對性、首詰性の四項を通じて特色の認むべきを論述せらる。講演後諸氏の質疑批評の應答あり。俱に哲學雜誌五月號に掲載せらるる筈。

大正五年四月五日印刷
大正五年四月八日發行

【正價七拾五錢】

轉載
嚴禁

編輯者 宗教研究會

右代表者

發行者 赤松秀景

印刷者 東京市小石川區久堅町百八番地
高橋季吉

印刷所 東京市小石川區久堅町百八番地
博文館印刷所

發行所

東京帝國大學文學部大佛宗教學研究室
京都帝國大學文學部印度哲學研究室

宗教研究會

(振替貯金口座東京二七四六番)