

使徒信條の由來と其眞義

日 野 眞 澄

基督教會に信仰の條目を列擧した信條なる者の存することは、普く世界に知れ渡つた事である。而して此信條なる者は、概して異端や爭論の起つた時に、自説の主張點を高調せんが爲めに作成した者であるから、何も反對のなかつた時に冷靜に考へて、何等利益得喪の念なしに、眞理を眞理の爲めに書いたものとは違ふが、信條は孰れも當時の神學者や宗教家が、基督教に取つて大切であると判断したる點を述べて居ると云へる。信條の作成せらるゝや、既に論敵に對抗せんと目的があるから、之に由りて基督教の眞髓を公平に判断せんとする唯一の材料とせば、多少一方に偏する嫌はあるが、之に由りて信條の作成せられたる時代の人々を感動せし

めた所の精神を窺はんとするには至極適當である。基督教は長き年月に亙りて人心を支配したる宗教であるから、單に一時代のみの思想や信仰にて、全斑を判断するは不公平である。されど基督教にも危機はある。其危機に生起した思想や信念は、比較的に他の時期に生せる者よりも、長く人心を支配する力を有して居つた。故に斯る危機に生起した信條の由來や意義を論ずる事は、基督教の精神を捕捉する上に於て、有益である事は勿論である。

基督教會に世界的 (Ecumenical) 又は (Catholic) 信條と稱せらるゝ者が三ある。即ちニカヤ信條とアサナシアス信條と使徒信條 (Symbolum Apostolicum) とである。以上の三信條は必ずしも世界孰れの地に於ても、異議なく用ゐられたと云ふのではないけれども、比較的他の信條よりも廣汎に用ゐられた者である。故に「世界的」と云ふ形容詞を加へたのである。以上三個の中で使徒信條は、今のまゝでは一番古いとは云へないけれども、現今の基を爲した古代羅馬信條と稱する者は一番古いのみならず、亦孰れよりも廣く用ゐられたものである。予が此文を草する目的は、此使徒信條の眞正の意義を闡明せんとするものである。されど其意義を明にする爲めには、是非此信條の作成せられたる歴史的背景を明にせなければならぬ。先づ其由來を記述する事とする。

使徒信條とは第一何を指すか、之を明にせねばならぬが、幸に是は讚美歌第四百八十四に載せてある。之を研究の便宜の爲め、三段十二區分に分ちて左に轉載する（區分は予の爲したる者である）。

I 1. 我は天地の創造主能はざる所なき父なる神を信す。

II 2. 我は其獨子我儕の主イエス、キリスト。

3. 即ち聖靈により誕める處女マリヤより生れ。

3. ホンテオ、ヒラトの時苦を受け、十字架につけられ、死にて葬られ。

5. 陰府に降り、第三日に死者のなかより甦へり。

6. 天に昇り、能はざる所なき父の神の右に坐し。

7. 又生る人と死ぬる人とを審判かんが爲めに彼處より來り給ふ主を信す。

III 8. 我は聖靈と、

9. 聖公會と、聖徒の交際と。

10. 罪の赦しと、

11. 身體の甦生と。

12. 窮なき生とな信す。

此信條は、現在の儘にては紀元五百年より以前に溯ることは出来ぬと思ふ。されど紀元五百年頃にも、矢張り之を「使徒信條」と呼んだ。斯くも後世の作に「使徒」の名稱を附するは餘程變であるから、何か之には仔細がなければならぬと思はざるを得ない。此時代より以前の書類を研究すると、之よりも以前に羅馬に於ては、此使徒信條よりも短き信條を用ゐて居つた事が判明である。即ちルフ・ヌーム (Turranus Rufinus) が、其著「使徒信條釋義」(Explicatio Symboli Apostolici (三百年九十一年頃の作)) に於て信條を載せて居る。此信條は誰が觀ても、現存せる使徒信條よりも更に古くして短き者なる事は疑へぬのである。全文を左に載す。

I. 1. Credo in Deum Patrem omnipotentem;

II. 2. et in Christum Jesum, Filium ejus unicum, Dominum nostrum,

3. qui natus est de Spiritu Sancto et Maria virgine,

4. qui sub Pontio Pilato crucifixus et sepultus,

5. tertia die resurrexit a mortuis,

6. ascendit in caelos,

7. sedet ad dexteram Patris,

8. unde venturus est judicare vivos et mortuos;

III. 9. et in Spiritum Sanctum,

10. sanctam ecclesiam,

11. remissionem peccatorum,

12. carnis resurrectionem.

其譯文左の如し

I 1. 我は能はざる所なき父なる神を信ず。

II 2. 我は其獨子我儕の主なるキリスト、イエス、

3. 即ち聖靈と處女マリヤとより生れ。

4. ホンテオピラトの時十字架に磔けられ葬られ。

5. 第三日目に死者の中より甦り。

6. 天に昇り。

7. 父の右に坐し。

8. 又生ける人と死せる人とを審判かんが爲めに彼處より來り給ふ(キリスト)を信ず。

III 9. 我は聖靈と。

10. 聖教會と。

11. 罪の赦しと。

12. 肉の幾りとを信す。

故に三百九十年頃には羅馬教會に於て、此ルフキヌスの信條を用ゐて居た事は明かであるが、此信條を前に載せたる使徒信條に比較する時は、兩者は大體に於て同一である。唯後の信條は前よりも稍々長くして、多少の追加せる句があるのみである。此の追加せる句を列記すれば、「天地の創造主」「陰府に降り」「聖徒の交際」「窮なき生」が主要の句にして、更に細目に涉れば、「姪める」「苦を受け」「死して」「公」(Catholice と云ふ辭を「聖」等の間に挿入した)等である。斯く比較せば、何人と雖ども使徒信條は、ルフキヌスの信條を土臺として、之を少しく修正加筆したものであるとしか思へぬ。然るにルフキヌスよりも稍古代に屬して、殆んど之と全く同じ信條がある。是はアンクラ (Ankura) のマルケルス (Marcellus) の信條である。今其信條を希臘文のまゝ左に轉載する。

I. 1. Pisteuó eis Theon panto-kratora,

II. 2. kai eis Christon Iesoun, kon huion autou ton monogené, ton kurion hénon,

3. ton gennétiasta ek pneumatos hagion kai Marias téa parthenou,

4. ton epi Pontion Pilaton stauróthenta kai taphenta,

5. kai té(i) trié(i) hémerá(i) anastanta ek ton nekron,

6. anabanta eis tous ouranous kai kalhmenon en dexi(i) tou patros,

7. hohen erchei kai krinein zontas kai nekrous.

III. 8. kai eis to hagion pneuma,

9.agian ekklesian,

10. apheisin hamartiôn,

11. sarkos anastasin,

12. zôen aionion.

其和譯を左に載す

I. 我は凡てを治め給ふ神を信す。

II. 我は其獨生子にして我儕の主なるクリスト、イエス。

3. 即ち聖靈と處女マリヤとより生れ。

4. ホンテオ、ピラトの時十字架に釘けられ葬られ。

5. 第三日目に死者の中より甦り。

6. 天に昇り、父の右に坐し。

7. 生ける人と死せる人とを審判かんが爲めに彼處より來り給ふを信す。

III. 我は聖靈と。

9. 聖教會と。

10. 罪の赦しと。

11. 肉の誕生と。

12. 窮なき生とを信す。

以上は加拉太州アングラの監督たりしマルケルルスが三百二十五年に開かれたるニカヤ大會に於ては、アライオスに反對してアサナシウス説に左袒し、類體説(Homocousios) (子の實體は父の實體に類すとの説) を棄て、同體説(Homousios) (即ち子の實體は父の實體と同一なりと看做す説) を奉じたりしに拘はらざり、遂に同體説を奉ずるの結果、甚だしく之を主張して、遂にサベリアス説(Sabellianism) (即ち父と子との區別を輕視せる説) に陥れるならんとの嫌疑を受け、三百三十六年コンスタンチノポリスの會議に於て教職を削がれたれば、マルケルルスは自説の正統派の主張と同一なるを辯明せんとて、羅馬の監督ユリウス(Julius)に與へたる書翰中に以上の信仰告白文を述べたる者にて、彼は之を自己の信仰であると云つて居る。彼が此書狀を認めたる年代は、多分三百三十七年頃なるべしとは、ハーン(Hahn)の鑑定する所で、三百四十一年頃なるべしとはツァーン(Zahn)の鑑定である。予は孰れにすとも大差なき事ではあれど、三百三十七年と看做すを至當であると想うて居る。何となれば斯

の如き争論は、事件の發生後間もなく生じ易き事で、餘り長く時間を経過して後は、夫程問題とならぬやうになるが常であるからである。

此のマルケルスの信仰告白文に就いて起つて來る問題は、是がマルケルスの云へるが如く、彼自身の信仰告白であつたか、或は羅馬には既に一定の信條が存して居つたから、マルケルスが自分の信仰は寸分のと違はないと云はんが爲めに之を引用したのであらうかと云ふ事である。是は如何にしても、彼は既に羅馬の教會に於て用ゐて居つた信條を知つて居つて、今は單に之を反覆したに過ぎぬと觀ねばならぬと思ふ。何となれば、マルケルスの信條告白文をルフ#ヌースの信條に比較せば、彼は拉典文であると此は希臘文であるとの差の外には、唯僅かに一個の「窮なき生」がマルケルスの告白文に追加せられたる差があるのみで、全文悉く一致して居るからである。是に由りて之を觀れば、三百九十年頃即ちルフ#ヌース時代には、羅馬に一定の信條があつたのみならず、マルケルス時代即ち三百三十年時代にも、一定した信條が羅馬にあつた事は疑ふべき餘地はない。

次に起つて來る問題は、既に羅馬に一定の信條があつたとすれば、是は無論拉典文にて書かれたる者であらうが、マルケルスが、羅馬の監督に書を呈するに當つて、何故に希臘文で此

信條を書して、拉典文で書かなかつたかと云ふ疑問である。若し之に答ふるに當りて、西部にては即ちアドリヤ海の以西にては、學者は普通希臘語を勉強したけれども、東部にては拉典語を勉強する習慣少なりし故、東部に住する加拉太の監督が希臘文を解する羅馬の拉典人にも、希臘文にて信條を反覆したのであると簡短に云ふならば夫までなれども、事の真相は斯くも單純ではあるまいと思ふ。

今日古典學者は、一般にルフ#ヌースの羅馬古代の使徒信條を以て、マルケルスの載せたる希臘文の翻譯であると判断するのである。其の主なる理由は、希臘文の方は拉典文の方よりも意義が如何にしても深長であるので、巧妙に成つて居るのである。例へば *pantokratora* (凡てを治) と *omnipotentem* (能はざる所なき) とを比較するに、前者の方が意義如何にも深いのである。何人も *omnipotentem* を *pantokratora* とは翻譯せぬだらうと思ふ。それと *pantokratora* を *omnipotentem* とならば止むを得ず譯するかも知れぬと思はる。又 *monogenē* (獨生) と *unicum* (獨一) とを比較するに、前者の方が意味が深いと思ふ。故にマルケルスの信條はルフ#ヌースの拉典文の翻譯に非ずして、拉典文の方が希臘文の翻譯なることは、先づ確定したと觀て間違なからうと思ふ。

若し夫れ拉典文の古代羅馬の使徒信條は、希臘文の翻譯であるとすると、之を誰が誰の爲めに書いたのであると云ふ問題が起る。誰が書いたかは無論今日判じ得ないが、希臘人が書いたと、云ふより外はない。又誰の爲めに書いたかと云ふと、之には二個の假説より外に立てられまいと思ふ。即ち東部の希臘教會のために書かれたと云ふか、若くは羅馬教會殊に羅馬教會内に住める希臘人の爲めに、書かれたと看做すかである。前説を採るは自然なれど、此信條は西部に用ゐられた痕迹は著しいが、東部に用ゐられたと云ふ事には、夫程確著なる史的證據がない。故に此信條は原と希臘人によりて、希臘の基督教徒の爲めに起草された者なれど、主として、西部の拉典教會、殊に羅馬教會によりて用ゐられたと漸定する事が出来やうと思ふ。若し東部に於て書かれたとすれば、東部の何處なるべきや。是には如何にしても埃及のアレキサンドリヤ地方か、小亞細亞ではエペソ地方と云ふより外に、見當が付き兼ねる事と思ふ。

マルケルスの信仰告白文は、確かに羅馬教會に用ゐられたる信條であるとするれば、是が何時頃より羅馬教會に於て用ゐられたりや。之を研究せねばならぬ。幸にしてテルトリアヌス (Terullianus) (第三世紀の初の人) とイレネウス (Irenaeus) (百十五年頃より) とは信仰規則 (Regula fidei) の事を口にする。而して此信仰規則は各教會の發明に係る者に非ずして、使徒より傳承 (Traditio

又は (parasosis) した³であると言して居る。殊にテルトリアヌスは此信仰規則の内容を三度までも判明に記述して居るが、之を見る者は何人も其大綱に於て、マルケルルスの信條と同一なるに驚かざるを得ぬのである。左に之を記録する事とする。

テルトリアヌスは其著 *De Virginibus Velandis* 「處女の覆面に就て」の第一章に於て、信仰規則 (Regula fidei) なる語を用ひ、其内容を左の通り記述した。

I 1 我は世界の創造者能はざる所なき獨の神を信す。

II 2 我は其子イエス、キリスト。

3 即ち處女マリヤより生れ。

4 ホンテオ、ピラトの時に十字架に釘けられ。

5 第三日に死者の中より生命に甦され。

6 天に受けられ。

7 今父の右に坐し給ひ。

12 肉の甦生を經て。

8 生ける人と死せる人とを審判せんが爲めに臨り給ふを信す。

と明言して居る。

又其著 *Advocatus Prætorianus*「ブラキセアスを駁す」の第二章に於ても、信仰規則が福音の初めより傳承せる者なるを痛論し、其内容を左の如く述べて居る。

I 1 我儕は獨一の神を信す。

II 2 我儕は此神に道ありて是れ即ち彼の子にして萬物彼によりて遣られたるを信す。

3 彼は父によりて處女の胎内に送られ、彼女より生れ、人にして神の子にして神の子たり而してイエス、キリストと呼ばれ。

4 聖書に應へて苦みを受け、死して葬られ。

5 父によりて甦らされ。

6 又天に昇らしめられたる後。

7 父の右に坐し。

8 生ける人と死せる人とを審判かんが爲めに再臨せらるべし。

III 9 彼は己が結べる約束に従ひて、父と子と聖靈とを信する人々の信仰を聖むる方なる訓慰師即ち聖靈を遣は給しふべし。

と明言して居る。此の所謂信仰規則が、羅馬教會古代の使徒信條なることは疑ふべきの餘地はない。

テルトリアヌスは更に其著 *The Praescriptione Haereticorum* 「異端者に對する駁論」第十三章第三十六章にも「信仰規則」を論じたる末、其内容を示したる所があるが、前に掲げた者と大同小異である故に、之を省略する。第十三章に於ては、彼はキリストが洵に此信仰を誨へたとまで明言して居る。第三五六兩章に於ては、使徒より傳はれる者の眞理ならざるべからざる所以を説き、アカヤの哥林多マケドニヤのピリピ、テサロニケ、亞細亞のエベン、以太利の羅馬、亞非利加の諸教會に質して、異端の贊同を得べきやを問ひたる後、暗々裡に亞非利加の諸教會の奉ずる信仰規則は、以上述べたる諸國の教會に於て一致して承認すべきを隱約して更に其信仰規則の内容を示して居る。故にテルトリアヌス時代即ち紀元二百年頃に、ルン#ヌースやマルケルスに引用された古代羅馬の短き使徒信條が羅馬及び亞非利加に於て用ゐられた事は疑ふべき餘地がない。

イレニウスは百十五年頃より二百年頃までの人であるが、其著「異端を駁す」の第一卷第十章に於て、教會は全世界を通じて、使徒及び其門弟より信仰を傳承せりとして、其信仰の内容を示して居るが、其言と思想と能く羅馬古代の短き信條と大同小異である故、イレニウス時代に、此信條がゴール (Gaul) 及び羅馬の諸教會に於て採用されて居つた事は、極めて判明である。

そこで古代羅馬の信條は、イレニウスの「異端を駁す」を著した頃に、羅馬やゴールに於て用ゐられた事は明である。然らば「異端を駁す」の著作時期は何年頃なりしや。今日之を確定し得ないけれども、百五十年頃より後世の作ではあるまいと思ふ。故に古代羅馬の短き信條は、百五十年頃には教會の信條として用ゐられてゐた事は、中らずとも遠からぬ判斷であると云はねばならぬ。

吾人は百五十年頃より更に溯りて、此古代羅馬の信條(之を便宜のためRと云ふ符號を用ゐて現はす事とする)の起原を定め得べきや否やは、研究に値ひする點である。吾人はイグナシウス (Ignatius) の残せる七書翰を通讀して、此中に信條の存したる形跡ありや否やを確定せねばならぬ。彼の書翰には、Rに用ゐたる文句に類似の句が極めて多い。例へば以弗所人に與ふる書第十八節に於て、「我儕の神なるイエス、キリストは、神の定むる所に準じてマリヤの胎内に生まれ……生れ洗禮を受け云々」と云ふが如き、又マグネシヤ人に與ふる書の第十一節に於て、「ピラトの治世中に生せし誕生と受難と甦生と由り云々」と云ふが如き、又トラレ人 (Tulle) に與ふる書第九節に於て、

「キリストは、ダビテの族に屬してマリヤの子たり。眞に生れ、飲食し、ボンテオ、ピラトの時眞に難を受け、眞に十字架に釘けられ天に在るもの地に在るもの地の下に在る者共の前にて死し給

ひ、眞に父彼を甦し給ひたれば、死者の中より甦り給へり。父は亦同じ様にて、彼を信する我儕をも、キリスト、イエスによりて甦らし給ふべし。我儕には若し彼を離れたらんには、眞の生命あることなかるべし。」

と述べたる處は、實にRの言に類して居る。特に注意すべきは、茲に「眞に」と反覆して云ひたる事であつて、當時反對黨は、イエスの生涯に於ける歴史的事件を疑ふか、若くは輕んじたるに對して、イグナシウスが其歴史性を高調したる者なる事を、察する事が出来る。

「スチルナ人に與ふる書」の第一節にも、イエスに就いて同様の事が記述されて居る。此にはイエスが、ヨハネによりて洗禮を受けたる事を述べて居る。イグナシウスは、基督の肉と血との實在を主張して止まない。彼は殆んど物質主義者にてあらぬかと思はるゝまでに、之を高調して居る。

斯の如くイグナシウスの七書翰中には、Rに類似の句が夥しい。又反對黨は、イエスの歴史的事件特に受難と死と甦生とを以て、一時の幻象であつて、實際キリストの身に起つた事でないといふ權現論(Deismを假に斯く譯す)を取れるに、イグナシウスは此權現論を駁して居る事は極めて明白である。彼は現に *noies* (現はれる) と云ふ語すら用ゐて、之を駁して居る程である。故に

イグナシウスには權現論に反對して信條を作成しさうな境遇に居つた事は、之を認めねばならぬ。然らば實際彼の時代に何か信條の存した證據が見ゆるかと云ふに、何處にも其痕迹がない。彼には何等の「信仰規則」が嚴然として存して居らぬ。故に其文辭中に、Rに酷似せる文句が幾何許り夥しく生じて居つても、是は信仰規則又は信條としての言辭ではなく、自己及び自黨の信仰を表現した言辭に過ぎぬと見ねばならぬ。要するに、其信仰は尙ほ主觀的信念であつて、未だ之に依りて以て他の信念を批判すべき客觀的標準、即ち信條としては存在せなかつたと判斷せねばならぬと思ふ。されどイグナシウスの時には、信條を作成するに最も好都合な下地は、十分備つて居つたと云はねばならぬ。

是に由りて之を觀れば、Rの作成せられたるはイレニウスの「異端を駁す」の著作時代(約百五十年)と、イグナシウスの七書翰の著作時代との間にあつたものと判斷せざるを得ない。イグナシウスの著作時代は何時であつたか、是は彼が迫害を受けて小亞細亞より羅馬に行かんとする途上にて、同信の徒を勵まさんとして認めたものである。彼の死は羅馬皇帝トラヤヌス (Trajanus) の治世中(即ち紀元九十八年より百十七年まで)に起つた事は、先づ確定したと觀て差支へがなからう。故にRの作成せられたるは、第二世紀の初めより其の中葉に至るまでの間に於てあつた事と判斷せねばな

らない。

使徒信條の起原が以上述べた如く判明すれば、次に研究すべきは、之が何のために、又如何なる場合に用ゐられたかと云ふ事である。此信條の作成せられたる目的は、極めて判明である。消極的に云へば、權現論に反對するためで、積極的に云へば、使徒時代より傳はれる正統の信仰を鼓吹しやうと云ふのである。故にテルトリアヌスにしても、イレニウスにしても、皆Rが、使徒より傳承した者であると論じたのである。夫は必ずしも、文辭通りに使徒より寸分違はず種類で傳はつたと云ふ意でなくして、單に其精神が確かに使徒より繼承したと云ふ意であつても、兎に角此信條の効力は、使徒の權威に基くと觀たのである。然るに此考が遂に誇大となり、第六世紀以後になれば、十二使徒等が五旬節に於て、聖靈の恩化尙ほ極めて裕なる頃、各一個條づゝを提供して、十二個條より成れる信條を作成し、之をペテロが羅馬に齎らして、長く基督教會の貴重なる寶としたといふ傳説を構成するに至つたのである。此傳説の取るに足らぬことは、云ふまでもない。其十二個條の何なるかは、既に分けた區分に就いて一覽せられんことを請ふ。

第二世紀には、權現論が随分勢力が猛烈であつた。是は一はブラトーンの感化を受け、一は東洋の制慾的唯心論の感化を受けて、希臘文化の行はれた小亞細亞地方に、勢力を占めた者であつた。其特質に就いては後に略述するが、此權現論はイグナシウスの文中に觀るも、當時勢力の強かりしを察する事が出来るが、新約書時代にも既に其痕迹を遺して居る。例令約翰第一書四章一節以下に

「愛する者よ、凡ての靈を信する勿れ。其靈神より出づるや否やを試むべし、多くの偽預言者出て世に入れり、凡そイエス、キリストの肉體となりて臨り給へる事を認はず靈は神より出づ。之に由りて神の靈を知るべし。凡そイエス、キリストを認はさざる靈は神より出づるに非ず即ちキリストに敵する者の靈なり」

約翰第二書七節に

「そは惑に誘ふ者多く世に出でイエス、キリストの肉體となりて臨り給へる事を認さず、此惑に誘ふ者は乃ちキリストの敵なればなり」

と云つて居るが、キリストが肉體にて臨れるを拒むと云ふは、如何に考へても權現論を指すとより外に考へられぬ。然るに此權現論が成立すれば、キリストは一個の幽靈の如く幻象の如き

者と成り果て、歴史性を全然没却し去ることになる。故に初代教會は權現論者と争ふに至つた、而して權現論者は遂に異端論者と云ふ判決を受けて教會外に驅逐されたのである。彼の約翰第一書三章十八節以下に

「孺子よ、今は即ち季世キリストに敵する者來らんと爾曹が聞きし所の如く、今既にキリストに敵する者多し。是に由りて今は乃ち季の世なるを我儕は知れり、我儕を離れて彼等出でたりと雖ども、素より我儕の屬ならざるなり。若し我儕の屬ならんには、恒に我儕と偕なるべし、彼等出で去るは衆ての者の悉くは我儕の屬ならざることを願さんが爲めなり」

と云へるは、權現論者の基督教會より脱會せるを指したのであるとより外に、解釋の途はなからう。權現論は、斯の如く希臘文化と東洋思想との感化を受けた小亞細亞の地方に隆盛を極めたから、初代の教會は之と戦はねばならなかつた。此はパウロが哥林多前書第十五章に於て甦生なしと論せる者を駁せる場合にも、其心中には權現論者を論敵と看做して居つたのではなからうかとも思はる程である。兎に角甦生と云ふ事は、一體猶太人の思想であつて、希臘人には嫌はれた思想である。觀念と理性とロゴス(Logos)とを重んじた希臘の主理的唯心論者は、肉體の甦生と云ふやうの事は痴人の寐言のやうに感じた。然れどパウロに取りては、甦生を否

定するは基督の死は罪人の刑罰と同様であつて、神は之を全く殺された儘に打棄て、置いたと云ふ事になるので、其甦生を肯定するは、神が基督の横死を坐視するに忍びず、其正義忠直の生涯を觀て、之に榮譽の表彰をなしたと云ふことになる。其上パウロはキリストの死と甦生とを精神的に解して、之が肉に死して靈に甦ると云ふ信念の記號であると悟つたから、極力基督の甦生を主張したのである。彼が第十五章一節以下に

「兄弟よ前に我が爾曹に傳へし福音を今また爾曹に告ぐ。是は爾曹が受けし所之に因りて立ちし所なり……我が爾曹に傳へしは我が受けし所の事にて、其第一は即ち聖書に應へてキリスト我儕の罪の爲めに死に、また聖書に應へて葬られ、第三日に甦り、ケバに現はれ、後十二の弟子に現はれ給へる事なり」

と云へるは、其語句がRの語句に類似して居る。彼は之を書するに當りて、其心中に權現論者を論敵として考へて居つたか否かは今吾人に判然となつて居らぬが、兎に角彼は權現論者と大體に於て思想系統の同じかつた知識派 (Gnosticism) 風の感化の下に存したりし主理的唯心論者に反對して、此主張をなしたことは明であらうと思ふ。

更にRを通讀するに、權現論に反對したと思はるゝ點が二つある。即ち

(1) 此信條に於て、イエスがヨハネより洗禮を受けたることを脱落したること。

(2) 肉の甦生を記入したることである。

一體權現論に反對して、イエスの生涯に於ける事件殊に大事件たる受難死・甦生等を指摘するは、至極尤もの事であるが、生涯中の大事件と云へば、イエスがヨハネより洗禮を受けたと云ふ事は、處女の胎内に妊娠せられたなどと云ふ事よりも大切である。然るにRに此受洗の事を書さないのは何故であらうか。既に論じた如く、イグナシウスの七書翰中には、彼の受洗は餘他の史的事件と併行して記述せられて居つたのに、Rに至りて受洗の記事突如として脱落したのは、何故であらうか。之には二個の理由があつたからである。即ち

(1) イエスの洗禮を受領せる事を記述せば、彼の無罪ならざりしを證するが如く思はるゝ、犯憂痛切であつた事

(2) 權現論者は、大工の子なるイエスの身體に、メシヤの靈が領洗の際入れるため、イエスは一躍してキリストとなり、彼は普通のく、に非ずして、神靈に充たされたる人と化し了れりと觀たりし故、領洗のことを述べれば權現論を樹立せしむるに便なるも、正統派の基督論を立つるに不利となりし虞ありし事である。

故に傾洗の事を述べざるは、主理的權現論の失敗せるを白狀し、經驗的歴史派の勝利を語る紀念碑である。當時の困難は、イエスの超自然性や神性を維持するには存しなかつた。蓋し當時の基督教徒は、世間一般の人と同じく概して超自然的勢力を信じ、奇蹟を信じ、天使と惡魔とを信じたから、イエスの神性を信ずることの如きは何でもないのであつた。困難は却つてイエスの人性を信ずることであつたと云つて宜しい。

次に「肉の甦生」を論じたるは、明に權現論に反して居る。茲に肉(Soma)と云つて居るのは肉體(soma)ではない。肉體即ち soma ならば、希臘の彫刻家などが藝術の模型として賞美嘆稱し得べき程愉快な者であるが、Soma は牛肉や馬肉の如く生々しい者で、嫌氣を催さず粗惡の質料を指す。希臘人も之を尊敬する譯に行かぬ。然るに R にては、特に此肉の甦生を信ずと斷言せるは、如何にしても權現派の主張に反對した者である事を示して居ると斷せねばならぬ。

何がために R が作成せられたるかは、以上の所論によりて略ぼ明であるとするれば、此 R 信條は如何なる場合に用ゐられたかと云ふ事が次の問題である。今日學者は一般に此信條が洗禮志願者に教へたもので、志願者が之を告白した場合に洗禮を施したものであると云ふ事は、一致

した議論である。是は受洗者が用ゐた告白であるが、洗禮を施す人は、如何なる形式を用ゐて授洗したか、之をも考へねば此信條の成れる發達史を知り難いと思ふ。故に受洗者の用ゐたものと授洗者の用ゐたものとの二方面より之を考へて見やうと思ふ。先づ受洗者の方より研究することと致さう。

一體受洗者の方にて如何なる告白をなした場合に、洗禮を受くる事を許されたか。其例を新約聖書中に探るも其例が甚だ少ない。パウロが羅馬書十章九、十兩節に於て、

「若し爾口にて主イエスを認はし、又留心にて神の彼を死より甦らしむを信せば救はるべし。夫れ人は心に信じて義とせられ、口に認はして救はるゝなり」

とあるより推せば、受洗者は單にイエスにのみ關して告白したる場合に洗禮を授けられたのであつたらう。今茲にある文を「若し爾口にてイエスを主なりと認はし云々」と譯するも差支なき故、洗禮志願者はイエスを自己の主なりと告白せねばならなかつたのであらう。即ち父と聖靈とに就いては何等の告白をもなさなかつたのである。使徒行傳八章二十六節以下にエテオピアの大臣が受洗せる光景を記して居るが、茲にては大臣は「我イエス、キリストは神の子なりと信す」と告白するや、ピリポは之に洗禮を施したと書いてある。故に初代にあつては、イエ

スに對する告白のみを爲せば、受洗は許されたのである。

是より授洗者が如何なる形式を用ゐて洗禮を施したかを調べて見やう。之には三段の順序を経て居ると思ふ。即ち左の通りである。

- (1) イエスの名に入れて洗禮を授くと云ひし時。
- (2) イエスと聖靈との名に入れて授洗すと云ひし時。
- (3) 父と子と聖靈と三者の名に入れて授洗すと云ひし時。

第一段。最初は單にイエスの名に入れて洗禮を施すと云ひしことは、パウロが紀元五十年頃の作たる哥林多前書に於て、信徒皆キリストに於て一致和合すべきの要を説き、爭論分派の弊を慨して、「爾曹はバプテスマを受けてパウロの名に入りしや」と難詰した。其意は明かに信徒は皆バプテスマを受けて、基督の名に入りしを隱約せること明である。是はペテロが使徒傳二章三十八節に「爾曹各悔改めて罪の赦を得んが爲めに、イエス、キリストの名に託してバプテスマを受けよ。然らば爾曹も聖靈の賜を受くべし」と宣言したるに徴するも明である。又十章四十八節に「主の名に託りてバプテスマを受くべき事を命ず云々」とある記事より察するも明である。然るに遂にイエスの名に加へて、聖靈をも入れねばならぬやうに成つた事件が生じ

たと思ふ。是が第二段の場合である。

第二段。使徒行傳八章十六節、及び十九章五節等を觀れば、當時基督教會には奇妙な現象があつた。夫は外でもないが、洗禮を受けても、單にイエスの名にのみ入れられて聖靈を受けない時は、其人は極めて平凡であつて、何等なす所がないと云ふ現象である。然るに聖靈を受けると云ふと、直ちに異常の業をなし得べしとの信念である。そこで「洗禮」を受けて主イエスの名に入れらると同時に、授洗者の「手を」志願者の「上に按きて聖靈」の降臨を請ふと云ふ習慣が行はれ、(使徒行傳十九章 五六兩節參照) 隨つてイエスの名に入れらるゝのみならず、遂にイエスと聖靈との名に入れて授洗すと云ふ定式が生ずるに至つたではなからうかと思ふ。之には文獻上の證據が十分でない。けれども中らずとも違からざる想像であると信ずる。

第三段は極めて判明である。基督教徒は神を信ずると云ふよりも、基督を信ずると云ふので自ら猶太教徒より區別せらるゝに至つたのであるから、洗禮を受くる時に、イエスの名に入れられたと云ふのは至極當然の事である。故に「イエスの名に入れて洗禮を施す」と云へば、夫で濟む筈である。然るにイエスに聖靈を加ふれば、勢ひ其イエスを道はせし父、聖靈の源たる父なる神を抜きにして知らぬ風をして居る譯には行かぬ。故に父と子と聖靈の名に入れて、洗

禮を施すと云ふ定式を用ゐる事になつたと思ふ。是は文獻上證據が十分で毛頭疑ふべき餘地がない。即ち馬太傳二十八章十九節に、イエスが弟子に下したる命令として、「爾曹往きて萬國の民にバプテスマを施し之を父と子と聖靈の名に入れて弟子とし云々」と明記して居る。是は當に馬太傳にあるのみならず、馬太傳よりは少しく後の著作であらうが、第一世紀の終り頃の作である、「十二使徒に由りて異邦人に傳へられたる主の教訓」の第七節にも「父と子と聖靈の名に入れて活ける水にて洗禮を施すべし」とあれば、第一世紀の終り頃には、洗禮を授くる時の定式は父と子と聖靈との三者に對して施すべき者となれる事は明である。以上三者に對する洗禮の定式の作成は第一世紀の終より幾年頃溯るを得べきや、今日の所馬太傳廿八章十六節以下の著作年代確定せざる限り、之を定むるを得ざる譯であるが、紀元八十年頃には、斯の如き定式が行はれて居つたかも知れない。兎に角洗禮式に用ゐられた定式が布衍せられて、遂にRの信條となつ事は疑はれぬと思ふ。但し之には一々文獻上の證據を擧ぐる譯には行かぬけれども、先づ決して間違はぬ推定であらうと思ふ。

次に考へたい事は、授洗用の定式を作成するに當りて、多少の感化を有したものではなからうかと想像せらるるものがある。夫は初代使徒等の諸教會に贈れる書翰の冒頭と其結末とに於

て用ゐた挨拶である。パウロの書翰を観るに、先づ何時も冒頭に用ゐたる定式がある。是は、多少當時希臘や猶太に行はれた習慣を參考したには相違はあるまいが、其結果はパウロ特有の定式となつた。即ちパウロは何時も、「爾曹願はくは父なる神及び我儕の主イエス、キリストより恩寵と平康を受けよ」と書いて居る。茲には聖靈のことは入れてない。又書翰の結末には冒頭に於ける程一定したる定式はないが、必ずキリスト若くは神より何等かの祝福を祈るを常として居る。而して特に注意すべきは、哥林多後書十三章十四節には、父と子とに聖靈をも加へて、「願くは主イエスの恩寵と神の愛と聖靈の交際爾曹衆と偕に在らんことを」と云ひて文を結んで居る事である。是は後になつて祝禱 (Benediction) の範となるに至つたのである。是は固より信條を作成するに當り、幾何許り感化があつたか判然とは言へぬけれども、暗々裡に感化のあつたことがあらうと思ふ。授洗用の定式の場合には、イエス・聖靈・父なる神と云ふ順序で用ゐられ、書翰の挨拶や祝禱の場合には、父なる神・イエス・聖靈と云ふ順序にて用ゐられた。孰れの場合に於てもイエスの脱漏したことはない。要するにイエスは、基督教徒が信仰の燒點となつて居つたことは判明であると思ふ。

使徒信條の起原と其の此に至れる經路とは略ぼ明であると思ふが、是より信條の眞正の意義に就いて聊か卑見を述べて此文を了る事とせよう。

使徒信條の土臺となれる羅馬古代の信條は、權現論の隆盛なる時代に作成せられたる者なるを以て權現論に反對して自説を主張したる者なることの疑ふべからざるは、既に論じた通りである。故に使徒信條の眞義は、權現論に照して始めて之を知るべきである。然らば權現論とは何であるか、之を明にせねばならぬ。權現論は知識派の一種である。然らば知識派の哲學とは如何なる者であつたか、其特徴を略述せねばならぬ。

知識派の哲學は、第一世紀の終りより第二世紀の終り頃までに互りて、希臘文化の感化を受けたる學者の世界觀人世觀である。之を當時の宗教哲學であるとも云へる。此の如き思想は、普通に當時の世界に行はれたものである。プラトーンの主理的唯心論と、波斯地方より來れる制慾的二元論とが、融合して成れる一種の宗教哲學であつた。此思想は原來基督教會外の者であつたけれども、基督教内の學者をも痛く支配した思潮であつた。今其特徴點を擧ぐれば左の通

りである。

一、神と物質との二元論。二元とは神と物質とを指すが、固より神と物質とを對等視して二元となしたのではない。神は無限に高く、物質は無限に卑しいと看做した。而かも此宇宙には神あるのみならず、物質も存在すと看做したのである。而して神は萬物の原因であると判斷した。そこで之に伴ふ困難は二個生じて來た。

(a) 神を以て萬物の起原となしたる故に、物質も神より出でたるに外ならぬと看做さねばならなかつた。故に如何にして斯くも劣等なる物質が、尊き神より出でたるや之を知るに苦しんだのである。

(b) 知識派の人々は、皆神を以て無限に物質よりも大なりと看做し、又其價値に於ても、比較し得べからざる程神を物質よりも優つたと看做したが、此物界より成る身體と世界とより解脱すべき途を個人に示し得ざりしため、遂に個人をして物界の中に煩悶苦惱せしめねばならぬ事と成つた。此派の人は、出來得る事ならば物質界を無視する事を勧めた。故に此派を二元的であると云ひたればとて、神と物質界とを對等に評價して勝敗何れとも決し難しとの意では二元論であるとは論すべきでない。然れども此派を惱ませし二大中心思想は、正しく神と物質とであ

つて、彼等の思想は、常に此二大中心點の間に彷徨して居つたと云ふ意味に於て、二元論であると云ふを妨げぬ。

二、基督教を以て知識 (Gnosis) であると判断した事。知識派の人々は基督教を解釋するに於て、顯 (Eoteric) 密 (Esoteric) 二様の方法があると看做し、前者は俗人に適し、後者は學識備はれる明敏の士に適した解釋法であると論じ、更に進んで顯法に據れば基督教は信仰 (Fiducial) であると稱すべきも、密法に據れば之を知識であると判すべしと看做した。而して彼等は後者を以て遙かに前者よりも深奥なる真理を示す者であると看做し、之を譬喩的解釋法 (Allegorical interpretation) と密接の關係を結ばしたのであつた。

三、最高神と天地の創造神とを區別したる事。知識派の人々は、最高神を以て純全たる超越的實在であると看做し、直接世界にも亦人生にも、何等の關係を保ち得ざる程の實體であると悟つたのである。故に此神は不可知的存在者であつて、凡ての差別を絶したる純有 (Being) 又は Pure Being) であると判じた。斯の如き神は如何にしても差別界を造るべしとは思へぬ故、此派の人々は此至高神に對して更に一個の他神を立し、此他神 (heteros theos 又は deuteros theos) によりて、天地は創造せられたと看做したのであつた。彼等は此創造神を「他神」又は「第二

神」と呼んだ外に、普通の稱呼に従ひて *demigods* 即ち工人と呼んだ事もある。彼等は心中此の如き神を信じたか否かは甚だ疑問であるが、多く民衆の俗情に妥協した結果、此の如き第二神を工面したものであると思ふ。此創造神は、至高神即ち無差別的の言説を絶したと看做されたる神に反對する者としては解釋せらるべきでない。唯之よりも遙かに等級の下りたる者にて至高神の命を奉じて常に働くべき者であると看做されたのである。此神は至高神と意志全く疏通するのであるから、基督教にある神意に逆ふを以て己が商賣として居る悪魔の一種たるサタンとは同一視すべきではない。

四、物質 (*matter*) を惡であると看做したる事。知識派の人々は、物質を以て神の正反對に置き、之を無窮小であると看做したのみならず、其價値に於ても無限に低いと看做し、更に進んで物質を以て最も嫌ふべき惡であると看做した。惡の原因を意志の虛弱なるに歸せずして、之を物質の不完全なる罪に歸したのは、知識派の保持せる人生觀の特徴である。猶太の宗教思想は惡と罪とを聯想して、罪即ち意志の曲折せる結果、惡事を働く作用を以て惡を解き、道徳を以て人生を解し、正義を無みするを以て禍起ると觀じ、意志の曲折と其虛弱なるを以て罪を産むの母であると看做した。知識派の解釋は、希臘的であつて哲學的である。人生は不完全な

るが故に罪生じ、醜なる事物存するが故に惡生するのであると看做した。そこで罪惡を以て、不孝の子が、其父に對して反抗する悖逆非道の行爲であるとは看做さない。彼等は物質を以て惡であると看做し、更に進んで身體 (Soma) を以て物質と同一視し、更に身體を肉 (Carnis) に還元し、肉體は肉の如く嫌ふべき惡であると看做し、肉は物質と同様罪惡の由りて以て生ずる源であると悟つたのである。

五、權現論 (Deceit) を取りし事。物質と身體と肉とを同一視して皆均しく惡であると斷じたる知識派の人々は、如何にしても最高神の聖旨を受けて、此世に存したと看做されたる基督を以て、汚穢多き肉體其物の中に内住するとは信ずることは能くせなかつた。そこで彼等の考に據れば、基督即ちメシヤの靈は、大工の子イエスが洗禮を受けたる時に、其肉體に闖入し暫時の寓處を此處に設け、其身體内に幽靈の如くして住んで居つたが、イエスの受難前に、キリストとの靈魂はイエスの身體より蟬脱して、現象界の外に超越し了つたのであると看做した。故にゲツツマネの園にて、血の汗を流して天父の前に絶叫したと云ふ人は、大工の子イエスであつて靈に動さるゝキリストではない。十字架の苦しみを受けたのもイエスであつて、キリストではなかつた。キリストは尊貴なる實在なれば、有限界の苦惱や煩悶等によつて、其心を惱

ませるが如き、弱き愨な者でないといつたのである。されど斯の如く受難を削除し、現實を去り、歴史を脱したる宗教哲學は、全く一の空想と思はれ、理論のみにて成立ち、全然活力なき想像 (Phantasy) として確實性を缺くべしとの不安の念を與ふるに至つたのである。故にイグナシウスの如きは、極力イエスの受難と死と甦生との實在性を主張し、以て權現論に反對したのであつた。

六、知識派の人々は何れも流出論 (Emanation) を取りたる事。流出論に注目すべき特徴を述べれば、

(a) 流出作用が無意識的なる事。無差別なる大元より差別的現象界の出づるのは、猶ほ太陽より光線の發射するが如く、猶ほ泉より水の湧くが如く、知らず識らざる間に光線も河流も發出するものにて、更に意を用ゐぬものであると看做された故、天地間の事變が皆無意識的に生起して、毫も之に目的がないと看做された。故に是は普通に理解せらるゝ基督教の神觀とは、大に異なつて居る。

(b) 流出作用は永遠に間斷なく續く事。大元は無窮であるから、流出作用が何年續くとも大元の源を涸らす心配はいらぬと看做せるが故に、同じ事が年中持續して止む事がないと看做し

た事は、此派の考に著しい。此考に據れば新しいと云ふ事は生せぬ故、之を人生觀に適用すれば、新たなる元氣と企業心とが興らぬ事となるは止むを得ぬのである。

(o) 流出作用が後に生起せば、恰も光線も太陽よりの距離大なるに隨ひ、弱くなるが如く、後になる程、流出せらるゝ物の價値が劣等となるべしと看做されたる事。即ち大元よりもロゴスが其價値劣等であり、其後に流出する智力は更に劣等となり、最後に流出する肉體や物質は其價値最も劣惡となると看做された。故に流出論の世界觀は、進化論に隱約せらるゝ世界觀と反對である。進化論は將來は進歩の世界である故に、希望に充ちて居る。隨つて其世界觀は樂天的である。之に反して流出論に従へば、時の經過するに隨つて、流出作用は益々劣等となる故に、將來は不愉快で絶望的である。隨つて流出論は何時も厭世的世界觀と始終する傾向を帯びて居る。故に流出論は勢なき亡國時代に生じ易い世界觀であると云へる。

此の如き世界觀や歴史哲學や人生觀に對して初代の基督教會は、概して反對の態度を取つたのである。

第一に對しては、物質も神の造れるものなれば、其自身惡に非すと斷じ、唯用ゐる人の心懸け如何によつて、善ともなり、惡ともなるべしと答へた。

第二に對しては、基督教は知識なりと云ふよりも、信仰であると主張し、基督教を以て智力問題であると看做さず、心の問題であつて、基督の心を以て自己の意となすが基督教であると斷じた。

第三に對しては、堅く唯一神が天地の創造者なるを主張して、第二神や他神や工人 (demigods) を否定した。

第四に對しては、物質其物を惡であると看做さず、身體を以て神の内住すべき神殿であると論じ、婚姻を聖化した。Marion が教會に入れられなかつたのは、肉體を汚穢視して婚姻を否定したからであつた。

第五に對しては、基督が處女より生れて十字架に釘けられたる事を主張して、基督の歴史性を高調したのである。

第六に對しては、神人間の交通は父子相親の關係であるから、極めて親密で、神は有意識的の愛を主張して權現論に反對したのである。

知識派と權現論とに照らして解釋せられたる、使徒信條の意義は如何になるやと云ふに極め

て判明である。即ち神と此世界、又神と人世、随つて神と基督とは極めて親密な關係を保持して成立つて居るのであるから、神は歴史に活動して止まぬ事を説くは、此信條の教ふる所である。次に人世と密接の關係を有せる人の父なる神は、キリストをして現實の歴史的生命を有せしめ、肉體を有せしめ、受難死等の經驗を實際味はしめたることを主張して居ると思ふ。彼の聖靈と處女マリアとより生れたと云ふ思想は、動もすれば當時の人は、肉を輕んじ靈を重んじたれば、Rに於て之を主張したるならんと思はしめぬでもないが、されど權現論に反したRの思想に據れば、處女より生れたと云ふは、夫婦の關係を輕視したと云ふ考は、毛頭茲に現はれて居らぬ。Rの精神は、キリストは實際肉體を有して居つたので、婦女より生れた者であつて決して幽靈の如く幻象の如く空虚なる者ではないと主張したのである。即ち肉の汚穢を否定し其實在を高調したのである。

更にR信條は、最も高らかに基督教は空想に非ずして歴史的宗教であると云ふ事を主張して居る。宗教は理論や理想のみで成立せぬ。理想を具體化（*Veranschaulichung*）した時に、始めて成立すと云はねばならぬ。

此點に於て、宗教は哲學と大に趣を異にして居ると思ふ。歴史に少しも痕迹を留め得ぬ理想、

社會制度の中に入りて人心を支配するに至らざる理想は、宗教であるとは云へぬ。吾人は、使徒信條が基督の身上に生じたる歴史的出來事を重んじたるは、此具體化せられたる理想を重んじたからであると観ねばならぬ。即ち「肉體となりて我儕（人類）の間に寓れる」道を尊重したるに外ならぬであらうと思ふ。

十如本文に對する疑義

本田義英

緒言—漢譯法華經異本—十如本文の原意と妙正爾本—妙本の本文的價值—法華論—五種法と十如—天台一家の解釋—慈恩の解釋—嘉祥の解釋—龍溪の主張—從來の解釋に對する疑義—長行と偈頌—梵漢比較—如是大果報—種種性相義—五種法の本文的價值—性相論的解釋—智度論の九種法—九種法と羅什と十如。

茲に所謂十如とは羅什譯妙法華經方便品の文で、諸法實相屬性説明の一節、即ち

唯佛與佛乃能究盡諸法實相所謂諸法如是相如是性如是體如是力如是作如是因如是緣如是果如是報如是本末究竟等。

十如本文に對する疑義（本 冊）

に於ける十箇の「如是」を謂ふ、^(一)南岳惠思此文を讀むに皆如といふ、故に呼で十如となすと傳ふ。この十如が華嚴經の十界と智度論の三世間と共に天台一念三千論の一要素となり、天台教理の一大源泉を成せる事は、茲に之を贅するの要は無い。然し本稿述べんとする所は、余が近時何等宗派教理の如何に拘泥せず、殆ど没交渉に獨立なる純本文批評の立脚地より法華經本文の考異研究を試みたる結果、依て得たる幾多の疑義中特に比較的重大と認めらるゝ十如本文に就て、少しく余の所見を開陳し、廣く斯道識者の高教是正を仰ぎ、以て法華經本文研究の一資料とせんがために外ならぬのである。

言ふまでもなく漢譯法華經にして現存するもの三種あり、即ち

(一) 正法華經十卷(或は七卷) 西晋、竺法護、太康七年(A.D.276)譯

(二) 妙法蓮華經八卷(初七卷) 姚秦 鳩摩羅什、弘始八年(A.D.406)譯

(三) 添品妙法蓮華經七卷(或は八卷) 隋園、那崛多、達摩笈多、仁壽元年(A.D.601)譯

である。而して右記する年代に依て知る如く、正法華經は妙法華經よりも時代に於て一百三十二年早く譯出されて居る。故に法華經原型上から考ふれば、前者が後者よりその原型に近かるべしとは一見何人も想像する所であらう。然し之は史的眼光の狹弱なるに因るらしい。若し種々

の方面よりの史的考察や法華經一部の教理文脈組織上等より詳細に之を研究するに、假令その譯出が時代に於て後のものであるとしても、妙法華經の方が却て内容外形共に正法華經よりもその原型に近く、随つて現存法華經諸本中比較的最も原本的なものなりと思はるゝ事は、恐らく否定すべからざる事實であるべしと信ずる。次に添品法華經はその名の示す如く、悉く(一)妙法華經により唯その闕くる所を當時存在した多羅葉本を重勘し、之を添補したに過ぎない。故に結局十如の本文に關して正しく比較し得らるべき漢譯法華經としては、僅かに正妙兩本あるのみである。

抑も妙法華經十如本文の存する方便品の主眼とする點は、佛得遠離言絕妙の境地唯佛與佛乃能究盡諸法實相の本旨を闡顯せんとするにある。(三)若し理に従つて名けば、應に實相品と言ふべしと言はるゝも敢て過言ではない。而してその十如なるものは、畢竟その諸法實相の屬性を示した文句である。而して之に對する解釋は、常に天台一家の詳細微妙なるものあるのみならず、天台以外の論師にして支那日本古來之が討究解釋を試みたるもの亦一々枚擧するの違もない。就中支那に在ては光宅寺法雲の法華經義記、嘉祥の法華經義疏、慈恩の法華玄贊の如き、特に

その著しきものなるべし。然し今微細煩瑣なる教理上の詮索は之を措き、純粹本文批評の立場よりこの十如の本文を見れば、その意味する所元來それが諸法實相の屬性として擧げたのであるがら、つまり諸法實相には相性體力作因縁果報存し、而もそれ等前後本末究竟無差別平等互具なりといふのが普通妥當な解釋であらねばならぬ。然るに今之を正法華經に求むるに、その之に相當する所には^(四)

如來皆了諸法所由、從何所來、諸法自然、分別法觀衆相、根本知法自然、(普備品)

となつて居る。審かに彼此を比較するに、内容上兩者稍や趣を同ふする様であるが然し形式に於ては大に異なる所がある。彼の十如に對し此は五種としか見られぬ。又その一々が相互何れと相應すべきものであるかも誠に明でない。而も古來この點に關して徹底的研究を試みたるもの余寡聞にして未だ之を聞く所がないのを頗る遺憾に思ふ。

さて妙法華經を以て法華經諸本中比較的最も原本的なりとなすは前述の如しと雖も、然し畢竟比較的といふに止まり、全く原本と同型なりとは何人もよく斷言する事不可能の事なるべし。その譯出に至るまで種々の事情のために尠からぬ年處を経、隨つて其間多少の變遷出入が其本文の上に行はれて居る事も想像するに難くない。加之雜什譯經の態度は、直譯に依らず全く義

譯に隨ひ、長短削補秦人に對して理解し易からしめんために、前後の意味その宜しきを計つたといふ事も、秦語大格(註)の羅什に於て、決して有り得べからざる事ではない、故に羅什の所譯（今譬へば法華經）を若し一部の經典自體として見る場合は暫く論せず、若しそれを一譯經として批評的に本文研究を試みんとする場合には、唯それが比較的原始的なりといふ單純なる理由のみに依り、全く他本を顧みず之にのみ絶對の信用を置くといふ事は、比較研究上決して當を得た方法とは言へない。故に今所謂十如本文の問題に關しても、妙正兩本その形を異にする以上、何か他に之が資料を求めて、公平にその本末を考案すべき必要があると思ふ。而して余はその第一資料として先づ世親の法華論を見度い。

世親の法華論は、實に印度に於ける法華經註釋として現存する最古唯一のものである。元より其所依の法華經が、現存異本中果して何れに屬するものであるか速斷する事は出來ないが、其方便品を釋するに當りて、特に妙法華經の十如の文に相當する所まで、之を完全に引用してある事は、この小稿に對して頗る有力なる資料を供するものと謂ひ得る。さて今法華論所引方便品の文に就て之を見るに、元より多少煩簡の別はあるが、その譯語上の體裁の如き一に妙法華經に準じたといふ事は一目瞭然である。然るにその十如の文に相當する所に至りては、兩者大

にその軌を一にせない。即ち論の文に(六)は

唯佛與佛說法、諸佛如來能知彼法、究竟實相、舍利弗、唯佛如來知一切法、舍利弗、唯佛如來能說一切法、何等法、云何法、何似法、何相法、何體法、何等云、何似、何相、何體、如是等一切法、如來現見、非不現見。

となつて居る。明に五種法である。而してこの五種法なるものは、かの正法華經の五種と比較の結果、殆んど同類の如く想像される。故にこの五種法と十如との關係が明にされるれば、妙正兩本に於ける十如異同本末の問題も亦自ら解明さるゝと思ふ。故に茲に問題を五種法と十如との關係に移す事とする。而して五種法は十如の概括したものであるか、或は十如が五種法の開展であるか、或は又兩者全く別種のものであるか、若し別種のものなりとすればその本末關係果して如何といふ三箇の疑問を提出して置く。

今先づ研究の順序として、其兩者の相互關係に關する從來の主なる解釋の一二を擧げ、最後に私評を述ぶる事とする。

さて法華論に依れば、世親はこの五種法に四釋を與へて居るが、天台一家に於てはそれに依りて十如との關係論を説いて居る。聊か煩はしき嫌あるも、今その大體を比較表示する事とする。而して天台一家といふも、茲には湛然の法華文句記を以て之を代表せしむ。蓋しこの書が

この方面に對する天台一家の重要なる權威たればなり。

法華論

天台（文句記）

○第一釋

何等法者、謂聲聞法、辟支佛法、諸佛法故。

云何法者、謂起種種諸事說故。

何似法者、依三種門得清淨故。

何相法者、謂三種義一相法故。

何體法者、無二體故、無二體者、謂無量乘唯一佛

乘無二乘故。

○第二釋

何等法者、所謂有爲無爲法等。

云何法者、謂因緣非因緣法等。

何似法者、所謂常法無常法等。

何相法者、謂生等三相法不生等三相法。

何體法者、謂五陰體非五陰體故。

十如本文に對する疑義（本用）

明十如通三乘法。

所謂三乘教差別故。

三乘人依教契實。

開三乘相無他相故。

開三乘體唯一實故。

○離開三乘展轉別釋歸實相體。

以聲聞無爲對六道法是有爲故。

以支佛對餘非因緣故。

以菩薩法對餘八界悉無常故。

總以三乘對餘六界皆三相故。

十界五陰皆實體故。

○ 第三釋

何似法者、謂無常法有爲法因緣法。

何相法者、謂可見相等法。

何體法者、所謂五陰能取可取、以五陰是苦集體故、又五陰者、是道諦體故。

○ 第四釋

何等法者、所謂名句字身等故。

云何法者、謂依如來所說法。

何似法者、謂能教化可化者故。

何相法者、依音聲取、以依音聲取彼法故。

何體法者、謂假名體法相義故。(卷下)

而して世親が法華經所説の實相を以て、^(七)「如來藏法身之體不變義」となし、法華經に於ける授記説の成立理由は、畢竟十方世界中尙無二乘何況有三の唯一佛乘の經意に基き、その所謂「一乘の體」とは即ち諸佛如來平等法身にして、その一佛乘は四種の義に依て説く」と謂て居る點か

以上二句總合在於第三句中、仍撮第三入第四中、謂三乘法可見故、又撮第四入第五中、成初苦集復指苦集全是定慧、故云、又五陰者、是道諦體、故知六道三乘望實猶是苦集。

○ 依五句欲以教法通說前。

具證十界極實法故。

所依皆實無餘教故。

明極實根緣受不同故。

明諸根緣會大化故。

明能化所化能證所證皆假施設、以望所證唯證實故。(卷四中)

ら見れば、その四釋の如何は暫く措き、その四釋に依て説かれたる五種法自證を以て、實相の屬性説明であると認めて居る事は疑はれない。即ち十如と五種法との本末關係が如何なるものであるにしても、その本文的方面からでなく實相の屬性といふ方面から見れば、兩者全く同一趣意のものであるといふ事だけは之を知る事が出来る。

而して更に洪然に依れば、以上世親四釋の各に就て天台の十如四釋との相關を研究して、⁽⁹⁾

初釋既以三乘體相皆一體相、即佛界釋也。

次釋既以三乘對六道釋、即十界釋也。

次釋既約苦集對道、此外無餘、即約位釋。

次釋即約能證教釋、由教權實故有施會、即證合理。

となし、論四釋即今家四釋と論じ、現文一十八句乃成一十八重釋十如也。として兩者の同一趣なる事を極論し、「一家大義竝與論旨冥符」と結論したのは、教理上全く無理とはいへない。⁽⁹⁾傳教もその法華去惑に於て、「莫道天台背法華論」と辯じて居る。

然し之は畢竟天台教理の眼光に依りて、妙法華經を絶對に信用する結果、自ら五種法を以て原型十如の釋と獨斷し、兩者の關係を概括的に論究したものであつて、教理的研究としては大

に努めたものである事は之を認むるに難くはないが、然し之に依て余は兩者の公平なる本文的
 一々の關係に至りては遂に何等得る所がないといふ事を遺憾ながら告白せざるを得ぬ。

然らば天台以外のものにしてこの兩者の關係に就て研究を試みたるもの、果して如何であら
 う。余はこの點に關する諸論師中、法華玄義の著者慈恩の論究が、比較的稍興味を喚起するも
 のあるを知るに過ぎない。然し慈恩も決して五種法自體と十如との直接關係を研究したのでな
 く、上述世親の四釋中特に第二釋を以て最も穩當なるものとすれば、之に依りて十如との比較
 を試み得となすに過ぎない。即ち^(十)

如是相如是性合是第一何等法相是有爲性是無爲故。

如是體者是第五何體法謂五陰體非五陰體故合而爲文。

如是力如是作者合是第三何似法力謂常法常法有功能故作謂無常法有造作故。

如是因如是緣如是果如是報合是第二云何法因緣果報之中有爲是因緣所生之法無爲非因緣所

生法建立果義名因成辨報義名緣親得果名因疎得果二緣四果名果異熟名報。

如是本末是第四何相法生等三相法是末體是事故不生等三相是本體是理故。

究竟等者重解理本法性究竟也。

と謂て居る。即ち之に依れば五種法は十如の概括、十如は五種法の開展であるといふ事になる。

而してその立論も大に肯綮に當るものがないでもない。然し世親の四釋中第二釋が果して五種法自體の正當な解釋であるか否か是れ抑も大なる疑問ではないか。假令又假りに一步を譲り、かの第二釋を以て五種法の正當な解釋であるとしても、何の理由あつて兩者の間に概括展開が行はれたのであるか、尠くともその概括開展主從本末の次第を明にせざれば、この慈恩の意見も亦何等本文批評的價値の存するものでないといはねばならぬ。この點に關して彼れが經の十如の文を贊するに際し、唯僅かに⁽⁴⁾此顯(第七句)佛所說法依證而說故論引經有五句云々といへるに過ぎざるを余は甚だ物足りなく感ずる。然しこれ彼我研究上根本の態度靜對動その趣を異にするに依るので、亦然らざるを得ないのであらう。

嘉祥はその法華經義疏に於て⁽⁵⁾「法華論略明五法」といひ、一見十如を以て本原の型として五種法はその略型であるとして居る様であるが、然しその法華論疏に於て、⁽⁶⁾或可梵本廣略不同、難可詳會、亦可以此五而攝彼十可自推度」と謂て居る所から見れば、彼れのその本末關係論も亦甚だ不明瞭たらざるを得ない。

尙又證眞が⁽⁷⁾此十如文爲在梵本、若云有者論(法華論)牒經竝正經(正法華經)無之、若云無者、此是理境豈無此文」との疑難に答へ、「什公既依梵本譯之、誰疑虛質、而他本無者是梵本

不同、古來經論同本異譯多有不同、豈疑梵本云々」と論じて居るのも、これ畢竟梵本不同を主張せるに過ぎずして、決してその異なる梵本の本末を示して居るものでは無い。

以上攻究する所に由て之を觀るに、余淺學古來未だ十如と五種法との本文關係に就て、之に徹底的解決を與へて居るものあるを聞かぬのである。余は慧心が「五種法與十如法未詳其同異、(十如是義私記)と謂た疑問、これが或は永久の結論になるのであるまいかといふ悲痛な疑念に捕はれざるを得ないのである。然れども余は今その疑念を疑念として、假令遂に解決の光明に接する事は出來ないにしても、尠くとも達し得らるべき最後の疑問に到達すべく探求努力せなければならぬ。

抑も一般大乘經典の長行と偈頌との關係を見るに、後者は前者の重説か或はその因縁を説けるものである。さて今方便品十如本文の存する最初の長行とその偈頌とが、重説の關係に立て居る事は論するまでもない。而して今その十如に相當する前後の文を偈頌に求めると

於無量億劫 行此諸道已 道場得成果 我已悉知見

如是大果報 種種性相義 我及十方佛 乃能知是乎。

とある。十如中、果報性、相の四語のみその本文の上に表はされ、他は全く之を見る事が出来ない。然し由來偈頌には字數の制限もあり、略形を用ふるが常であるからといふ單純なる理由に基き、「如是大果報、種種性相義」を以て從來諸論師が見た様に、如是、大果報、及性相、等、種種義と解し得るならば、別に何等の矛盾は生じない。天台も法華玄義に^(六)

若依義便作三意分別、若依讀便當依偈文云、如是大果報、種種性相義云々。

といひ、同じく法華文句には^(七)

從如是大果報去、第二有十三行半頌上絕句也、文爲五初半行、如是大果報、即頌不思、讚境、但舉初後、中間略可知、義字兼頌究竟等也。

といひ、光宅寺法雲も亦その法華經義記に於て、^(八)十如中如是相以下如是作に至る五句を以て、諸法實相の諸法章門の釋となし、權智境と名け、如是因以下如是報に至る四句は實相章門の釋、實智所照の境となし、次に

上雙釋中初有五句釋權智境章門、後四句釋實智境章門、今者亦倒頌、如是大果報一句先頌釋實智境、只得頌果與報略不頌因與緣、今者舉果驗知有因緣所以言大……種種性相義、此一句追頌權智境、種種智境中本有五句、今唯頌性相餘三句略而不頌、此句亦倒頌上言如是相如是性、今者先頌性後

十如本文に對する疑義（本一）

頌相也。

といひ、嘉祥もその法華經義疏に於て(註)

如是大果報者頌十事中果報二句也云々と謂て居る。

彼等の間元より教義上前後多少の異同はあるが、要するに何れも本文上からは「如是大果報種種性相義」を以て、十如の重頌なりとして居る事は同一轍である。然し今仔細に而も虚心平氣にその偈頌を讀むと、かの果報性相偈の兩句の間に、大に注意を要する彼等未發の關係がある様である。一體彼等に依れば、その前後の二句を接續詞を以て連結して居る事は明である。然しこれ果して如何であらう。

今上引一段の偈頌を見るに、八句中四句で文脈上明に切れて居る。故に若しかの二句を接續詞にて關係せしむれば、果して何物の如是大果報種種性相義であるか其原因主體を説明する字句がなく、偈頌のみにては意味不徹底に終らざるを得ない。元より「道場得成果」の果を以て、強て其原因主體と見られぬでもないが、若し然りとすればその果の果報性相等となりその譯語の煩雜なる羅什の譯としも思はれぬではないか。又人あり或は偈頌は略形であるから、長行の

助無くばその意不通といふかも知れない。然し譯として如何に煩簡形を異にするものありと雖も、長行偈頌各それ自らに於て一段の意義貫通する所が無くてはならぬ事は、今更之を發する要がないではないか。かの前後文脈の次第を顧みず、僅かに文字の類似に依りかの二句を接續詞にて關係せしめんと速斷するが如きは、思ふにその二句を以て十如の重頌なりとする大なる形式的假定が先入主となれる結果ではあるまいか。煩瑣極りなき註釋解説を加ふるにあらすんば、其二句に關する解釋不可能なりし古來の事實は、その證左と見られぬ事もない。余は假令その二句を接續詞を以て讀むとしても、「如是大果報」は十如中の果報でないと思ふ。恐らくそれは「道場得成果」の果と同一體であらう。尙一步進めて言へば、余はかの二句中前句は後句に對して、嚴然屬格關係に立て居るものであるまいかと信ずる。若し然りとすれば、當該偈頌前後の文脈意義頗る明白なるものがある。況んや果と果報とは、佛典常に同一意味に於て用ふる所であり、十如中の果報が性質上決して大果報にあらずして、「本從無數佛、具足行諸道、甚深微妙法、難見難可量、於無量億劫、行此諸道已、道場得成果」の果こそ正に大果勝果たるべき價値あるものにして、當然大果報と名けらるべきものたるに於ておや。

即ち余はこの所見に依りて、「如是大果報」の果報を以て十如中の果報にあらず、正しく「道

場得成果」の果と同一體、「唯佛與佛乃能究盡諸法實相」の慧果であるとするのである。而してその慧果の屬性として十如が宣示されてあるのであるから、結局偈頌中「種々性相義」の一句のみが、十如全體の重頌とならねばならぬ事になる。正法華經に於ては、⁽⁵⁾「如是大果報」が斯慧と譯され、而もその慧が道場所得の果と相對し、而して「種々性相義」に相當する句が、斯慧と全く離れて「諸相普具足、衆好亦如是」とせられて居るが如き、大に參考に價するものがある。次に少しく梵本に依て尋求を試み度い。

常に法華經のみならず、凡そ漢譯經典なるものをその梵本と比較するに當つて大に注意せねばならぬ事は、近時諸方より發見せらるゝ梵本を以て、内容外形共に絶對的完全なるものと見做し、之を以てその純粹なる原本と速斷し、一切の場合之に依りて漢譯を是正せんとする事が頗る大なる謬見で、その態度甚だ穩當を缺くといふ事である。現在吾人の見る事を得る梵本は、既に古來鈔からざる年度を経過し、その本文の上に幾多變遷出入の行はれし事敢て漢譯本に譲らないのである。然し之を一の異本と見做し、依て以て當該經典比較研究の一資料に供する事は、本文批評上大に利する所あるは明である。實際吾人は現存梵本に依りて、漢譯の文句或は字義の不明なるを開明し、その意義をして明瞭ならしむるもの鈔からざるのみならず、又時に

は漢譯の誤を正し或はその不足を補ひ得る事も決して不可能ではない。要するに兩者相助け茲にその真相の近きを得るものであると云ふ事を深く注意せねばならぬ。

今余は以上の如き態度に基き、十如本文に關する梵漢比較を試みようとするのである。

先づ便宜上偈頌の方から説こう。上引偈頌の文を梵本に求むると(註)

Tasyā cittaṅka caryāyāṁ kelpakotyo acimiyā,

於無量徳劫行此諸道已。

paḥlami me bodhimāṅgasmin dīḡḡhā vāḥśakam hi ta:

道場待成(如是)果我已悉知見。

aham ca tat prajñāsmi ye cānye lokanāyakaḥ,

我及十方佛乃能知見存。

yathā yad yad śāṁ cāpi lakṣṇam cāsya yāti śāṁ,

如是大果報(此)種種性相義。

となつて居る。而して種々の方面から觀察するに、方便品この所の偈頌は梵漢殆ど全く同一であるといふ事は最も注意に價するのである。さて今上引中先づ第一に「如是大果報」の問題から研究して見よう。

漢譯「道場得成果」の果は引文第二行目の“phalam”である。而してそれには“yādīśakam”といふ形容詞が添加されて居る。故に本來ならば「道場得成如是果」とすべきである。然るにその「如是」を略したのは、これ明に五字偈の制限に依たのである。次に引文中「如是大果報」といふその儘の語は無いが、それに相當するものは第四行目の“sāva”である。これは言ふまでもなく“Tāva”の單數屬格（男、中）で、それが第二行目の“phalam”の代名詞として用ゐられて居るのである事は何人も異議を挟む事は出来ない。(六) ビュルヌン氏も(七) ケルン氏も既に認むる所である。即ち換言せば、その“sāva”は「その(果の)」、或は「それ(その果)には……あり」となるべき語である。思ふに羅什之を譯する時具體的に表明して果となし、更に前既に述べたるが如く之を大果報と改め、尙前節之を略せし「道場得成如是果」の如是をこれに添加し、以てかの五字偈を組立てたのであらう。意味の上から見ても、この場合に於て何等原意を損する所が無いのみならず、一段の文脈益々瞭然となり「弘宣法教宜令文義圓通」(八)といふ羅什の態度も窺はれ、その譯經上の手腕の如き「衆皆懽服莫不欣讚焉」も決して過賞にあらずといふ事を、かゝる點に於ても之を實證し得るのである。

茲に於て余は先にかの二句の讀方を從來の諸論師に反し、前句を以て後句に對する屬格とな

すべしと言たのが、今梵本に於て更に積極的に要書さるゝ事になつた。他語もて之を言はば、「如是大果報」の果報は十如中の果報にあらずして、道場所得の果そのものであるといふ余の意見を大に強める事となつたのである。

若しそれはの如しとすれば、偈頌中當然長行十如に相當すべき唯一の句「種種性相義」に就て考察せねばならぬ必要がある。今便宜のため先づ梵本長行を引用し、後にその偈頌との比較を試みよう。この際特に注意すべきは、その長行が法華論所引の經文と全く同一であるといふ事である。即ち^(七)

Tathāgata eva śāriputra tathāgatasya dharmāni deśyevā yān dharmāṣ tathāgato jānāti,

舍利弗。唯佛與佛說法。諸佛如來能知彼法究竟實相。

sarvadharmān api śāriputra tathāgata eva deśyati,

舍利弗。唯佛如來說一切法。

sarvadharmān api tathāgata eva jānāti,

唯佛如來知一切法。

ye ca te dharmā yathā ca te dharmā yād.āśī ca te dharmā yallakṛtāṅś ca te dharmā yatsavahāṛś ca te dharmā,

何等法云何法何似法何相法何體法。

十如本文に對する疑義(本田)

ye ca yathā ca yadīśit ca yathā pūrṣa ca yatsvabhāvaś ca te dharmā hi,

何等出何何何相何也。

teḥ dharmeṇ tathāgata eva pratyai go 'purohṭāb.

如是等一切法如來現見非不見見。

となつて居る。即ち妙法華經の十如は梵本にては他の異本と同じく五種法とされてある。今「種種性相義」の一句に就て梵本長行偈頌の關係を檢して見るに、その句に當る語は先に引用せし偈頌にては、第四行目の“yathā(如何なる形式)”と“yadīśam(如何なる状態)”と“lakṣaṇam yadīśam(如何なる特徴)”の三語として長行五種法中“ye(如何なるもの)”及び“yatsvabhāvaś(如何なる自性)”の二つに相當するものが略されて居る事を知るのである。それはかの偈頌が輸盧迦(Sloka)詩體である點から考へて見ても、恐らく字句の制限を蒙りて、かの二語を削除せざるを得なかつたのであらう。而も之に依りて長行と偈頌との間に何等不調和を發見し得ざるのみならず、意味上に於ても亦不可解を來す恐れは少しも無い。

余は以上の如く「種種性相義」を以て五種法の概譯と見るのであるが、然し之に依りて、直にかの句は十如の譯にあらずといふ妄斷を下す事は未だ早計である。余は茲に十如本文研究上

重大なる決定的分岐點、即ち性相に對する譯者の原意如何といふ最後の問題に入らなければならぬ。

抑も譯語に依りてその原意を研究せんとするに際し、一本に於てその如何を定め難き場合は、同一人の譯に係る他本の同一譯語等に依り、彼此相助け略その眞に近きを推定し得る事も決して有り得べからざる事ではない。今かの「種種性相義」の性相といふ譯語の原意如何を見るに、甚だ漠としてその要を得難く、梵本に於ては明に五種法の概譯としか見られないが、妙法華經のみに於て之を見れば、亦十如の總括とも見られないでもない。故にその黑白を決定するには、尠くとも譯者羅什の性相に關する考案と態度とを檢して見なければならぬ、古來羅什と龍樹殊に法華經と智度論との間に密接なる關係の存する事は何人も否定する事は出来ない、特に十如問題に就ては古來既に定説の存する所、敢て説明するの要なかるべし。今智度論を見るにその三十一卷に明に、性相同異論が擧げられてある。即ち(三十二)

問曰……性相有何等異答曰(一)有人言其實無異名有差別既性則爲說相說相則爲說性譬如說火性即是熱相既熱相即是火性(二)有人言性相小有差別性言其體相言可識……如火熱是其性烟是其相……

とあるのがそれである。羅什を介して智度論と妙法華經との關係が益々濃密となりし點から考へて、羅什が妙法華經に於て性相なる譯語を用ふる場合に、この智度論の性相論がその考察の基本となつて居たといふ事も恐らく誤れる推察ではあるまい。而してその智度論の第一説は性相同義論で、第二説は性相差別論であるが、何れかといへば第二説の方が第一説よりも一般的價値に富んで居る事は何人も認むる所であらう。論にその次に「性相内外遠近初後等有如是差別」とある所から見れば、その前後の關係上龍樹も既にこの第二説に依たといふ事も知られるが、龍樹の遺風を仰いだ羅什も、亦その態度を龍樹と同じくしたといふ事も決して無理な想像ではない。若し然りとすれば十如の總括としての性相か、或は又五種法の概括としての性相か、問題はこの二つに適歸する。

今羅什の態度性相差別論に従ひ、性の方を本質的方面と名け得べくば、相の方は形式的方面と稱し得る、而して先づ第一にかの「種種性相義」を十如の總括であると假定して考ふるに、十如といふ部分的名辭中に存すると同一の語である性相を以て同じく概括的名辭として全體を代表せしめてあるが、これ果して何のためであるか、而して元來性相義の上の種種は後にも逆ぶる如く、性相義の形容詞にして決して性相以外の種種ではないのである。故にかの一句を十

如の總括なりとする議論は、畢竟全體の外に別に更に部分ありといふ結果に終らざるを得ない。譯語上の杜撰或は論理上の不合理實に甚しきものありといはねばならぬ。稀有の譯人秦語大格義理の圓通を主眼とせし羅什の譯語として果して如何であらう。余は恐らくかの一句は十如の總括にあらざるべしと思ふ。然らばそは五種法の概括であるか否か。

五種法に就て更に之を考ふるに、かの五語中第一と第五とは明に性即ち本質的方面に屬し、第二第三第四の三は之を相即ち形式的方面に包含せしむる事が出来る（元より見方に依りては第四の如きは兩方面何れにも攝し得る）即ち兩方面各に於て二或は三の性質が一括され、性相何れにも種々ありといふ事になり、之を以て「種種性相義」と譯する事は譯語上、論理上何等の無理矛盾なく誠に適譯なりといふ事は、別に種々なる特殊的考案を加ふるまでもなく直ちに理解し得らるべき所である。羅什の譯語として實に一點の疑を挾むべき餘地はないのである。

以上兩者を性相兩方面より分類し比較し考察を試みたる結果、余はかの一句を以て五種法の概譯ならんと推察し、隨てこの重頌の依て來るかの十如本文も、恐らくその原型に於ては五種法なりしならんと推論せざるを得ぬのである。「種種性相義」の種種を徹頭徹尾性相義の形容詞とせざるべからざる以上些の不都合もないのである。この點から見て嘉祥の（註）「方便品經必須依

論(法華論)講之、偈亦須望論意、頌長行餘文句必不須可知」の言は稍方強く感ずる所である。

要之、上來種々の方面より論究する所に依て、余は先づ「如是大果報」の果報を以て十如中の果報にあらずとし、更に又「種々性相義」もこれ亦十如と本文的に相應すべき性質のものにあらずと推求し、依て以て十如よりも五種法の方が、法華經原型として價値あるにあらずやと考究したのである。然し之は畢竟法華經内部より見たる觀察にして、その結果十如五種法の兩者が本來全く別種の物で、一方が他の概括にあらざると同時に、他方が一方の開展でもなく、只それが共に諸法實相の屬性を示したものであるにより、全體として偶然稍その趣を同ふするものあるにすぎず、本文上何れかといへば五種法の方が、其本原の型であつたといふ事を知つたまでである。古來幾多の論師が十如五種法の相關論に就て苦しんだのも、其原因こゝに至りて蓋し明なるものがあるであらう。若しそれはの如しとすれば、原型として價値ある五種法を取らずして、十如を以て之を示した妙法華經は抑も何の事情、何の理由に依て然るのであるか。即ち外部からも考察を試みねばならぬ。内外相應しこゝに初めて研究の効果が現はれるのである。

さて以上論じ來りたるが如く、若し妙法華經の十如本文が原型としてその價值五種法以下にありとすれば、勢それは何人か々何等かの事情或は理由に基き、五種法の代りに後代之を入れ替へたのであるといふ事になる。然り而して余は以下述ぶる理由に依りて、之は恐らく羅什が智度論に於ける諸法實相の旨趣を譯時此處に適宜代用せしにあらすやと思ふ。

今智度論三十二卷經の文(三三)「菩薩摩訶薩欲知一切諸法如法性實際、當學般若波羅密云々」を釋する所を見るに「如・法性・實際」の三を以て「是三皆是諸法實相異名」としその一々に就て説明論釋を試み、次に

復次一一法有九種。一者有體。二者各各有法。如眼耳雖同四大造而眼獨能見耳無見功。又如火以熱爲法而不能潤。三者諸法各有力。如火以燒爲力水以潤爲力。四者諸法各自有因。五者諸法各自有緣。六者諸法各自有果。七者諸法各自有性。八者諸法各有有限礙。九者諸法各各有開通方便。諸法生時體及餘法凡有九事云々。

とある。而して九種の法各が「凡有九事」であるといひ、慧影の智度論にも「一切諸法、皆具此九法」といへる所より見ても、この九種法説と十如説とが頗る密接な相似關係を持つて居るものであるといふ事が知られる。嘉祥もその義疎に於て(上)

同此文十句(十如明何法耶、答通而旨之即明一切法皆具十門故智度論顯一切法皆有九種與此大同)。

といひ、法華文句にも智度論上引の文を引用してその次に(註)

各有法者、即是法華中如是作、各有障礙者、即是法華中如是初各有果者、即是法華中如是果如是報也、各有開通方便者、即是法華中如是本末究竟等、餘者名同可解。

といひ、^(三十三)普寂は「今家(天台)釋十如是、原於智論、在文炳然、欲知今家釋義、先須熟鍊智論矣」と注意を促して居る。而して余はかの文句に於ける天台の十如九種法比較説には異議を挾まないが、然し之は單に^(三十三)此一段論文旨、與今經十如相似故、今引證之」に過ぎないのであつて、之に依て兩者の本末關係などを窺知する事は出来ない。蓋し天台に在ては十如本文が法華經原本に存したといふ事を不可疑的事實として假定して居るからである。余は或は早計の謂あるや知らざるも、かの妙法華經十如の本文はかの智度論の文より發展し來りしものであらうと思ふ。若し反之十如が智度論の文よりも古く、その影響或は相似關係が智度論の上にありとすれば、論のその文の前後に必ずや「如法華經中說」といふ形式の言葉がなくてはならぬ。これ智度論全體を通じての一般實例である。然るに此處には何等さる記載がない。この一事に

依ても既に論には十如の影響がないといふ事が想像される。又、論の三十三卷「過去未來現在諸法如諸法相無生際云々」の經文を釋する中(三十一)

法相名諸法業諸法所作力因緣果報如火爲熱相水爲濕相如是諸法中分別因緣果報各各別相云云。

として一見十如の部分的教義を述べて居る様であるが、この處に於ても亦何等「如法華經中說」の如き字句は之を見る事が出来ない。假令又この九種法の思想が十如の影響より成立せず全く獨立のものであるとしても、若し智度論作者の見た法華經に十如の文があつたのであるならばこれ亦その相似關係に依て何等か記載する所がなくてはならぬのが智度論に於ける一般の態度である。然るにこれも無い。元より智度論作者の見た法華經は羅什所譯の原本と異り、それには十如が缺けて居たのかも知れない。然し若し然りとすれば十如を缺ける異本殊にその古代のものに於て彌々その數を増し、十如本文の存在を疑ふ根據が益々強くなるのである。況やその十如本文が內的方面に於て既にその價值を失へるに於ておや。この推究が先づ最初に余をして九種法——羅什——十如の關係を成立せしめた第一理由。

然らば何故に羅什が譯時五種法を捨て、九種法を十如に變形開展の上之を加へたのである

か。前既に屢々述べしが如く、五種法は諸法實相の屬性説明である。而して又上引智度論三十二、三十三卷「諸法如法性實際」及び「諸法如諸法法相無生際」に於て「法相即是法性、無生際即是實際」であり、而も「是三皆是諸法實相異名」であるから、かの前の九種法も後の「法相名諸法業云々」の文も亦同じく諸法實相の屬性説明である。而して今その前後兩者を組合せ諸法實相の屬性を説明すべくその本末次第順序を究盡し翫味し撮要するに、その究竟する所恐らく何人もかの十如の上に出づる事難かるべしと思はる。若し明快なる頭腦と該博なる學識とを有するものならば、その十如を以て比較的幼稚なる五種法と置換する事は、決して無理からぬ事である。而して大膽に少しの濫滯もなく妙法華經諸法實相の條下に之を加へ得るもの「慧心夙悟超拔特詣」^(三十五)にして、龍樹の遺風を仰げる羅什を措いて果して何人があるか。これその理由の第二。

更に智度論と妙法華經との翻譯の年代に就て之を考ふるに、^(三)その前後の間隔殆ど半歳餘に過ぎない。故に法華經譯時智度論の思想及び翻譯に關する意識が、羅什の心理を尙頗る強大に支配して居た事も想像される。兩者に於ける諸法實相論の相似全くこゝにその原因があるらしい。これその理由の第三。

而して如上長行に於ける變形をその偈頌に及ぼさざりしは、その偈頌の「種々性相義」を以て本文上は五種法なるも意味上十如と異らすといふ相互關係の考さへあれば、別に妄にその變形を行ふ必要もなく義理自ら圓通する所あるに依るなるべし。譯經のための譯經にあらずして弘教のための譯經なりしに想到せば思半に過ぐるものがあるであらう。これその理由の第四。その他小なる理由幾多、今は之を略し、茲に稿を結ぶ。

然しこの問題たるや余に於ては今尙疑惑の中に在り。是非曲直解決の曙光を待つや大なり。これ茲に余がその淺學寡聞をも顧みず敢て斯道識者の高教是正を仰がんとする所以なり。四方博學多聞の士が一宗一派教義の如何に拘泥せず、公平なる本文批評の立場からこの問題に關する有力なる資料或は解決の鍵鑰を與へられん事を切望して止まぬのである。最後にかゝる一小問題に就て多大の紙數を費した事は慚愧に堪えない事を表明する。(完)

(一)法華玄義二上

(二)添品法華經序

(三)法華經上宮王義疏抄(大日本佛教全書)

(四)正法華經卷一

(五)彌觀智度論序

續呂九、一〇。

同益二、五八。

二四頁。

續益 二、五。

同往 一、八。

- (六)法華論上、
 - (七)同下、
 - (八)法華文句記四中、
 - (九)法華去惑第一、傳教大師全集四)
 - (十)法華支贊三、
 - (十一)法華經義疏四上、
 - (十二)法華論疏中、
 - (十三)法華疏私記三夷大日本佛教全書)
 - (十四)法華支義二上、
 - (十五)法華文句三下、
 - (十六)法華經義記三、
 - (十七)Kern-Nanjio, Saddharmapundarika.
 - (十八)Bunrouf, Le Lotus de la Bonne Loi.
 - (十九)Kern, The saddharmapundarika (S. B. E. XXII)
 - (二十)開元錄四、
 - (二十一)智度論三一、
 - (二十二)同上三二、
 - (二十三)法華文句復真鈔、(大日本佛教全書)
 - (二十四)智度論三三、
 - (二十五)僧叡、大品經序(出三藏記八)
-
- 同往六、六一。
 - 同上 六二。
 - 同、調二、五二。
 - 一六頁。
 - 續、一、五二、四三、四二—三四三
 - 續、二、四二、四三、四八—九。
 - 同上、七四、二一七五—六。
 - 一〇九頁。
 - 續、呂九、一一。
 - 同、調一、三一、二九。
 - 續、二、四二、二一〇六一—〇八、
 - p. 30-31.
 - p. 20.
 - p. 33.
 - 續、四、三三、三一。
 - 續、往二、六三。
 - 同上、六六一—七。
 - 六七頁。
 - 續、往二、七〇—七一。
 - 同、結一、四一。

唯識宗の異派(承前)

羽 溪 了 諦

緒言——圓測の傳——圓測の學識性格——圓測の學說——道隱及勝莊の著書學說——
大賢の著書學說

五 圓測の學說

西明圓測の學說を研究すべき資料として、殆んど完全に現存せるものは、「解深密經疏」九卷「仁王般若經疏」六卷及び「般若心經贊」一卷の三部に過ぎないことは、既に詳説した所である。之等三部の疏に依つて、西明の學說の特徴は大體之を知ることが出来るけれ共、彼の主著ともいふべき「成唯識論疏」十卷の散逸して今見ることが出来ない爲、彼の最も重きを置いた唯識

釋義の全體を吟味することの出来ないのは甚だ遺憾に堪へない。併し、惠沼の「成唯識論了義燈」十三卷——以下之を「義燈」と略稱する——太賢の「成唯識論學記」八卷——以下之を「學記」と略稱する——その他二三の唯識論に關する我國の著述中に引用せられてをる西明疏中の斷片に依つて、彼が慈恩と如何なる點に於て異義を懷抱してゐたかを窺ふことの出来るのは、洵に本研究に取つて至幸とする所である。以下西明の學說中最もその特徴と看做すべき見解に就て聊か論說を試みやう。

(一) 判教論

西明が唯識宗に屬してゐた以上は、その教相判釋も亦唯識教理を説ける「解深密經」に立脚せることは言ふを俟たない。「解深密經」の無自性相品に説く所の三時教判が即ち一般唯識家の依據し主張する所である。西明もその判教の根本形式に於ては、唯識宗の所謂正統派と全く異なる所はない。けれ共、それに對する説明に於ては西明特有の見解を發表してをる。

彼はその著「解深密經疏」卷五に於て、三時教判の經文を釋する際、先づ眞諦 (Paramartha) の説いた二種の判教を擧げてをる。その二種の判教とは熟れも三種法輪の釋であつて、その一

は眞諦の「部執異論記」卷二に記されたものであつて、第一は三藏教の小乘法輪、第二は「涅槃經」の如き大小兩乘の相異を説いた大乘法輪、第三は「華嚴經」並に「般若經」の如き大小兩乘の異なることなきを示した一乘法輪、次に他の一は眞諦の「解節經疏」に説かれたものであつて、第一は聲聞を度する爲に轉じた四諦法輪、第二は大乘行人を度する爲に宣べた「般若經」の不了義法輪、第三は三乘行人の爲に説いた「解節經」「維摩經」及び「法華經」等の了義法輪である。かく眞諦自身の説は相違して二説となつてをるが、西明は「解節經疏」の説が經文に順應してをるといふ理由で之に據り、四諦を初教とし、「般若」諸部を第二教とし、「解深密」「維摩」「法華」及び「華嚴」等の諸經を第三教と判じてをる。然らば、如何にして「般若」が第三教ではなくて第二教たることを知るかといふに、「般若」卷二百九十六に「爾時無量百千天子空中散華、同聲唱言、我等今者於瞻部洲、見佛第二轉妙法輪」と説き、又同經卷四百三十七、卷五百七、卷五百四十五、「智度論」卷六十五等と同じく「般若經」の第二教たることが示されてあるからであると述べてをる。而して「解深密經」に示す所の三時教判は佛說法の内容に基いて立てたものであつて、説時の前後に隨ふて定めたものでないと觀て、西明はその「唯識疏」卷一に於て「約三義淺深廣略義一説、非約三時、（旭雅著唯識名所釋記卷一所引）」と辯じてをる。この三

時教觀は慈恩の見解と多少その趣を異にしてをる。慈恩はその「成唯識述記」卷一本に於て「此約ニ機理ニ漸教法門以辨三時、若大由レ小起、即有三時年月前後、解深密經說ニ唯識是也、若頓教門、大不由レ小起、即無三時前後次第、即華嚴中說ニ唯心、是初成道意最第一說、此約ニ多分こと説いてをるから、彼は頓悟の機に約しては三時前後の別を認めてゐないけれ共、漸機誘引の施設としては三時年月の前後を認めてゐたことは疑ひを容れない。然るに、西明の説に於ては唯教法そのもの、淺深廣略を標準として立てられた三時の順次は認められてをるけれ共、説法の年歲月日の前後に約して三時教判が説かれたものとは看做されてをらない。だから、此の點に於ては兩者の間に意見の相違の存することは炳かである。

抑然らば、何が故に「解深密經」に明示せる如く、四諦を説いた第一法輪と無相を説いた第二法輪とが俱に未了義教であつて、三性三無性を説いた第三法輪のみが了義教であるかといふに、西明は隱顯の義を以て之を解し、第一法輪は空を隠して有を説き、第二法輪は有を隠して空を説いたから未了義教であり、只第三法輪のみは具さに空有の道理を顯示したから了義教と名けるのであると言ひ、而も了義未了義の辨別は決して所詮の教法に淺深あるが爲ではなく、第二第三兩時に説く所の無相の教は理に於ては些しも淺深の差別はないのであるが、第三時は

具さに三無性を分別して顯はすが故に了義と名け、第二時はその所説に於て多少隱す所があつて具足してゐないから未了と名けたに過ぎないのであると論じてをる。つまり、西明は般若無相教を以て一面に於ては未了義であるが他面に於ては了義であると觀てゐたのである。故に彼は般若無相教が未了義たると同時に了義たる所以を辯じて次のやうに説いてをる。

第一四諦法輪自有二義、一者有作、二者無作、即是分段變易二種四諦、初轉法輪意在第二、第二法輪唯遣所執、第三法輪具顯三種無自性性、於中第二、第三法輪所說無相、理無淺深、若依此理皆是了義、而今第三爲了義者、具顯三種自性等故、殊實般若亦說三性、應是了義、故無性攝論第一卷云……又解般若自有二種、一深、二淺、深即了義、淺即不了、故智度論第一百卷云……復次般若有二種、一者共聲聞說、二者但爲十方住第十地大菩薩說、非九地所聞、何況新發意者、復有九地乃至初地所聞各各不同、般若總相是一、而深淺有異、具說如彼、准知波若有不了、

以上般若第二教に對する三方面の觀察の證權として、無性 Agotrakah? 並に龍樹 Nagārjuna の釋論中の一節が引用せられてをるけれ共、今煩を避けて省略した。

之に由つて觀れば、西明は唯識宗に立脚してゐたけれ共、一般の瑜伽學徒が「般若經」に對して取つた偏狹な態度とは大いにその趣を異にしてゐたことが判る。西明は曾に「般若」の教説

を輕視せなかつたばかりでなく、却つて之を尊重し、般若無相教も實際に於ては「解深密經」等の所説と同じく具さに三種の無自性を顯はせる了義教であると主張したのである。然らば如何にして「般若經」が三無性を具說せることを知り得るかといふに、彼の「仁王經疏」卷一には之に答へて、「般若經」に「一切諸法皆無自性、無生無滅、本來寂靜、自性涅槃」と説いてあるが、斯く佛が一切諸法皆自性なしと説かれたのは具さに三種無自性の密意によつて宣べられたのであつて、これは只相無性に依つて説いたのであるけれ共、或は亦他の二無性即ち生無性と勝義無性とに依つても説くことが出来るのであるから、第二法輪も實は具さに三無性を説いたのであつて、第三法輪と理に於ては何等淺深の別がないのである、只隱密の相を以て「一切諸法皆無自性、無生無滅」と説いたのに止つて、三無性を分別顯示せなかつたのに外ならない。然るに「解深密經」等の第三法輪に於ては廣く三種無自性の理を辨別顯したのであるから、此の相違に基いて了義と不了義との區別を立てるに過ぎないのであると力説してをる。

大體、西明は空有の兩思想を融合調和せんとする意向を有してゐたのであつて、彼の現存三疏中には屢々三性の空有を論議してをるが、その際には必ず「般若經」に立脚せる清辯 (Śīlabhadra) の三性空無論と「解深密經」に立脚せる護法の三性中偏計所執性を無とし其の他の

依他圓成二性を有とする主張とを列擧して、兩者の思想を調和せんと試みてをる。彼の「仁王經疏」卷一には、第二の無相法輪は三性中に於て何等の性を除遣するかといふ問題を提出して、三性を空を説く清辯と所執性のみを空と説く瑜伽學徒との論争を概説し、最後に護法が空有の兩執を破して中道を建立し、依他起性を以て非空非有と判定したことを述べて、更に護法宗は「成唯識」の如く依他起性を除遣せない筈であるのに、今之を非空非有と説いた所以は如何との疑問に對して、「護法正宗、如_三成唯識_二不_レ遣_三依他_二、而_レ今欲_レ成_三聖天論意_二、故_レ立_三中道_二、而_レ不_三相違_二」といふ解答を與へてをる。此の簡單な解答の裡にも西明が如何に「般若經」を中心とせる龍樹經天（提婆 Aryadeva）の空説に重きを置いたかを察せられる。前述したやうに、慈恩は頓悟の機に約しては三時の別を認めず、いづれの教相に依つても中道の妙理を證得することが出來るといふやうに説いてをるけれども（述記）、西明が「般若經」に對して發揮したやうな調和的包容的尊重的精神は之を缺いてゐたらしい。西明の「般若經」に對するかゝる見解は實に彼の判教論の一特色と謂つべきである。併し西明は一面に於て上述の如く「般若經」を了義教として、「解深密經」との會通を試みてをるけれ共、他面に於ては他くまで兩教の差別的觀念を明確にして、「般若經」は未了義教、「解深密經」は了義教であると判じてをる。彼が「般若心經」を釋

した場合に於てすら、依然として「解深密經」中心主義を棄てず、その劈頭に於て教起の因縁を論じ、三時教判を説いてをる。

如來說三法輪未入法者令趣入故、波羅奈國鹿林中創開生死涅槃因緣、此則第一四諦法輪、能除我執、爲已入者、超越大乘、鷲峰山等十六會中說諸般若、此是第二無相法輪、由斯漸斷有性法執、而於空執猶未能遣、是故第三蓮華藏等淨穢土中說深密等了義大乘、具顯空有兩種道理、雙除有無二種偏執、此即教之奧也、（般若心經贊）

(二) 五種性論

慈恩開立の唯識宗に於ては、所謂五性各別論を固執して、一性皆成説に反抗することは普く佛學者の知る所である。五性とは言ふまでもなく定性聲聞・定性緣覺・定性菩薩・不定種性・無性有情即ち是れである。一切の有情には無始以來自然法爾にこの五種類があつて、此の中菩薩種性と不定種性とは佛果に到り得るが、その他の聲聞・緣覺・無性の三種性は未來永遠に成佛を期することが出來ないと主張せられてをる。而して慈恩はその「成唯識論樞要」卷上本に於て二種の立場を設けて、五性各別論の眞理なることを證明せんと試みてをる。第一の立場に所謂「果應有定性、乘所被故、如大乘者」とは、大乘の菩薩も小乗の聲聞緣覺も俱に乘所被の機であ

るとすれば、大乘所被の機に定性菩薩のあることを許す以上は、二乗所被の機に定性二乗のあることも亦許さねばならぬといふ意味である。第二の立場に所謂「所説無性決定應有、有無二性隨一攝故、如三有性者、或聖所説故、如説有性」とは、之は無性有情存在の證明であつて、この中には二重の理證が含まれてをる、その一は佛所説の無性種性は決定して有らねばならぬ、何となれば、一方に於て有性種性の存在を許す以上は、他方に於て有無二性の一たる無性種性も亦存在すべきであるといふ意味である。次にその二は佛性有無の二性は共に佛の説かれた所であるから、有性種性ありと許す以上は、無性種性の存在も亦許さねばならぬといふ意味である。慈恩の末流に於てはこの立場を論據として一乘家の悉有佛性説に對抗して、五性各別論を主張するのである。

然るに、慈恩と同じく唯識派に屬する西明が、五性各別論に賛同せないで、却つて一性皆成説を鼓吹せんとしたことは、吾人の最も注意を拂ふべき點である。彼はその「解深密經疏」卷四に於て、先づ眞諦等の有佛性論を紹介し、彼等が證據とするところの「涅槃經」「法華經」「勝鬘經」「須臾天子所問經」「入楞伽經」等の本文を掲げて無性有情も亦成佛すべきことを説き、又梁譯「攝論」「智度論」「法華論」等の文を引いて後、斷定を下していふ、之等の文に依つて考ふれば

決定して無性有情あるとなく、又聲聞緣覺必ずしも成佛せないとはいふことはない、而も「解深密經」「瑜伽論」等に二乘及び無性の三種性は決して成佛せずといふのは、所被の根機の未だ調熟せざる時分に約して説いたのであつて、決定して成佛せないと謂ふ意味ではない、故に「寶性論」第二卷には、「向説_レ一闍提常不_レ入_二涅槃_一無_レ涅槃性者、此義如何、爲_レ欲_レ示_レ現謗_二大乘_一因_レ故、乃至依_二無量時_一故、如是説、以_レ彼實有_二清淨性_一故、不_レ得_レ説_二彼常畢竟無_レ情淨心_一」と宣へてあると。而して更にまた「法華經」「涅槃經」「楞伽經」等の文に基いて、二乘も亦定んで成佛することが出來ると確説してをる。次に西明は玄奘の五性各別論を紹介して、その所依とする所の「善戒經」「解深密經」「大菩薩藏經」「央掘摩羅經」「大般若經」「十輪論」「菩薩地持論」「瑜伽論」の「莊嚴論」梁譯唐譯の「攝論」世親の「攝論釋論」「大業論」「佛地論」「十地論」等の本文を掲げて後、之等の文に依つて考ふるに、無性有情には涅槃の因なく、定性二乘は決して成佛せないと宣へてをる。

さすれば、西明自身は兩説のいづれを取つてをるのであるかといふに、彼は前の一性皆成説を眞理と認めてをるらしい。彼は玄奘の五性各別論を陳べた後、若し無性有情に涅槃の因なく、定性二乘は必ず成佛せないとすれば、前に引いた有佛性の證文は如何に之を會釋すべきである

かといふ問を設け、之に對して次のやうな文證を出してをる。

涅槃云、善男子我者即是如來藏義、又一切衆生悉有佛性、常住無變易、

實性論第一卷云、問云何得知一切衆生有_レ如來藏、答依一切諸佛平等法性、知一切衆生皆有_レ如來藏、

この文證に次で、西明は「如_レ此等文、皆是眞如法身佛性、此即五性皆有_レ佛性、又涅槃經云譬如_レ有人、乃至定當_レ得_レ故者、如_レ此等教、皆是佛性定當_レ得_レ故、約_レ不定性、少分而說、」と述べて、五性悉く佛性を有し、皆成佛し得ることを證明し、更に「法華經」より「十方佛土中唯有_レ一乘法、無_レ二亦無_レ三、」といふ文を引き、所謂二三とは第二第三の意義であつて、「無_レ二亦無_レ三」は緣覺もなく聲聞もないといふ意味に解するのが正當であると説き、重ねて次のやうな經文を引き、之に照して以て二乘種性の成佛し得ることを證明せんとしてをる。

法華經云、世間無有_レ二乘、而得_レ滅度、唯_レ一佛乘得_レ滅度、耳。

勝鬘經云、聲聞緣覺乘皆入_レ大乘者、即是佛乘、

涅槃經云、如來聲聞緣覺、同一佛性、同一無漏、

斯くの如く、西明は有佛性說一性皆成說の證明には非常に力を注いでをるにも拘らず、彼は玄

奘の五性各別説に對しては、只之に關する經論の證文を擧げたばかりであつて、何等の説明も意見も加へてゐない。さすれば、彼れは慥かに唯識宗に立脚してゐながら、奘慈恩の主張した五性各別論を取らず、却つて天台華嚴の一乘家に同じて、一性皆成説を稱へたに違ひない。かゝる重要な問題に就て、西明が慈恩と反對の意見を有してゐたとすれば、彼が慈恩學徒から異端者として非難せられたのは當然であるといはねばならぬ。

惟ふに、奘慈恩の五性各別論は慈恩の試みた前述の立場を以て之を確證することは甚だ困難である。加之、幾多の大乗諸經論に於ては一性皆成三乘方便の明文が現はれてゐるから、慈恩派の主張には妙なからず弱點を持つてゐる。然るに、「解深密經」「瑜伽論」などに於ける無性有情定性二乘説の如きは、西明の言つたやうに、根機未熟の時分に約して説いたものであつて、決定して成佛せないとはいふ意義ではないと容易に會通するものが出來るのみならず、悉有佛性一性皆成説を證明すべき有力な文證が多々あるのであるから、西明が眞諦の説に従ふて永不成佛の根機を認めず、一切衆生悉く成佛し得ると觀たのは洵に當を得てゐると言はねばならぬ。

慈恩宗に依れば、五性の區別は本有無漏種子の有無及び優劣に由つて生ずるのであるから、この五種性は永遠的差別となる、所被の機すでに永別である以上は、能被の三乘教も亦永別で

あつて、終極に至るまで歸一せない、従つて一乗と説くのは方便であつて三乗別立が眞實となるのである。然るに、他の一乗家に於ては種性の永別を認めず、本具佛性を許すのであるから、所被の機に於て區別がない、所被の機すでに同一性である以上は、能被の三乗教も亦永遠的別立のものではなくて、終極には歸一すべきものである、従つて一乗と説くのが眞實であつて、三乗別立は方便となるのである。かやうに、慈恩宗と他の一乗家とはこの論點に於ても相容れないのであるが、西明はその「解深密經疏」卷四に於て之等の兩反對説を巧みに調和して次のやうに辯じてをる。

是故三乗非無差別、辨假實者、諸教不同、有處實說一乘、假說三乘、如法華經云、十方佛土中、唯有二乘法、無二亦無三、除佛方便說、又云、唯此一事實、餘二則非眞、又勝鬘云、聲聞緣覺皆入大乘、又涅槃經第二十五云、一切衆生皆歸一道、一道者謂大乘也、諸佛菩薩爲衆生故、分之爲三等、有處實說三乘、假說一乘、如卽此經第二卷云、一切聲聞獨覺菩薩皆共此一妙清淨道等、又第四卷云、如世尊說、若聲聞乘、若復大乘、唯是一乘、此何密意等、又出生菩薩心經云、爾時迦葉波羅門白佛言、世尊解脫、解脫有差別不、佛言、解脫於解脫、無有差別、道於道、無有差別、乘於乘、無有差別、譬如王路、有象與者、有馬與者、有驢與者等、次、第、行、於、彼、路、同、至、一、城、如、是、等、教、誠、證、非、一、然、說、一、乘、意、趣、不、同、故、諸、聖、教、種、種、有、異、

西明が斯る調和説を立て得たのは、全く彼が唯識宗に立場を据ゑながら而も一乗教の根本觀念たる一性皆成説を取入れてゐたからであることは言ふまでもない。吾人は此の點に於ても彼の學説の調和的傾向を認めることが出来る。

要するに、西明が所被の機及び胎被の教に永別を許さず、一切衆生皆佛果を得べく、三乗は一乘に歸すべきものであるといふ一乗家と同じ見解を抱いてゐたことは疑ひを容れない。故に「成唯識論」の本文に對する彼の釋義の上にも其の鋒先が露出してをる。例せば、同論卷一に遣由を説ける文中「斷障爲得二勝果故」といふ一句があるが、西明はこゝに所謂勝果に就て四句分別を立て、佛の二果が亦勝亦果なることを辯じ、若し佛の二果が皆勝れたりとすれば何が故に「解深密經」に二乗の解脫は佛に同じといひ、「本業經」に金剛三昧を名けて等覺と爲し、菩薩と佛と等しいといふのであるが、之等の文に依れば佛の菩提涅槃は二乗のそれ等に對して特に勝れてをらないことになる、然るに何が故に惣じて二の勝果といふのであるかといふ問を出して、自ら之に答へて、「解脫實無差別、同斷煩惱、所證得而說勝者、從能證智故不相違」(學記卷二「義」)と陳べてをる。かくの如く、能證の智に従へば、二乗の二果も佛の二果も同一であると主張する所は、明かに彼の思想の特徴を發揮してをる。慈恩の如きは之に對して

唯二乘の二果は至極圓滿ではないから、果ではあるが勝ではないと説明してをるに過ぎない〔述記〕。慈恩の如く五性及び三乗の永別に固執してゐては、到底西明の如き解釋を施すことは〔卷一木〕出来ぬ。兎に角、西明が「解深密經」を所依とする唯識學者でありながら、一乘家の根本思想を攝取し包容して、玄奘慈恩の如く五性永別の偏見に囚はれないで、一乘家の一性皆成説と「解深密經」の五性各別説とを調和した所は、彼の學説に於ける特色中の特色と謂はねばならぬ。

(三) 八 識 論

茲に所謂八識論とは特に西明の八識に關する實説のみを擧げるのではなく、彼がその「解深密經疏」卷三に於て稍組織的敘述を試みた八識差別論を中心として、彼の學説の特徴を窺はんとするのである。

西明は先づ能變の識類に就て述べてをる。最初に小乗の六識説——第七第八兩識を説かない——を擧げ、次に大乘に於ける二釋、即ち龍樹學派の六識説と彌勒(Maitreya)宗の八識説とを紹介してをる。龍樹學派の六識説に關しては、その學匠清辯の著はした「中觀心論」より「離六識」外無別阿頼耶識、眼等六識所攝攝故、猶如空華」といふ一節を引用して、龍樹學派が只六識のみを立てたことを證明してをるに過ぎない。彌勒宗の八識説に關しては、菩提流支

(Bohiruci)と眞諦と玄奘との三種の異説を述べてをる。第一に菩提流支はその「唯識論」に於て法性心と相應心との二心を立て、前者を解して「此即眞如心之性、故名之爲心、而非能縁」といひ、後者を釋して「與信貪等心所相應」と説いた、而して西明は此には心といふてあるが、實は意識の性を釋したものであるから、之を意識と名けても理に於て相違はないと注してをる。惟ふに菩提流支の所謂法性心とは諸法を縁せざる眞如心性を意味し、その所謂相應心とは心所と相應して諸法を縁じ得る心識を意味してをるのである。第二に眞諦は「決定藏論」に依つて九識説——眼等の六識の外に第七阿陀那(Adana)識と第八阿梨耶(Alaya)識と第九阿摩羅(Amla)識とを立てた。第七識の阿陀那とは譯して執持といひ、第八識を執持して我我所と爲すもの、唯煩惱障であつて法執はない、而して決して成佛の義を有せないもの。第八阿梨耶識には自ら三種あつて、一には解性梨耶といひ、之には成佛の義があり、二には果報梨耶といひ、十八界を縁じ、三には染汚梨耶といひ、眞如の境を縁するもの、法執であつて我執でない。かくの如き三種梨耶説は安慧(Shiramati)の説であるとのこと。第九識の阿摩羅とは無垢と翻譯せられ、之は眞如を體と爲すもの。一眞如に於て所縁の境と能縁の義とを有する、前者を眞如若くは實際と名け、後者を無垢識若しくは本覺と名けるものである。第三に玄奘は「楞伽經」及

び護法宗に基いて八識説を立て、第九識を認めないのである。

西明は護法の釋義を以て先づ龍樹の六識説と玄奘の八識説とを會通し、次いで眞諦所説の九識説を論破してをる。護法は「大品般若經」等は何故唯六識のみを説くかといふ疑問に對する解釋として、「成唯識論」卷五に説く所の「然有經中説六識者、應知彼是隨轉理門、或隨所依六根説六、而識類別實有八種」といふ一節を引用し、更に龍樹の唯六識を説ける所以を説明して、「據實龍猛等信有七八、位在極喜大菩薩故、而彼論中説六識者、述大品經等意、故不相違」と辯じてをる。而も「楞伽經」等には皆第八阿頼耶識を説いてをるのであるから、清辯の試みた前掲の立場中には便ち自救相違の失があると説破してをる。次に眞諦所説の九種の識中、後の三識に對する見解には多くの誤謬の存することを指摘してをる。まづ第七識に關する説明中には二種の失がある。一には第七識を阿陀那と名けてをるが、この阿陀那といふは第八識の異名であつて、第七識の名稱ではない、故に「解深密經」等には第八識を阿陀那と名けてをる。二には第七識を以て唯煩惱障であつて法執なしとし、必定不成佛と斷じてをるが、之は義に於て違ふ所がある。便ち「解深密經」に「八地已上有染末那 (Manas)、或不成佛」といひ、「莊嚴論」に「轉八識成四智義」といふ證文に違背する。又第八識が能く法執を起すといひ、或は

十八界を縁するといふが如きは、皆理に相應せない。若し阿頼耶識が法執を起すとせば、心所中の無明は法執と俱に生起することが出来なくなる。又唐譯の「辨中邊論」には、「識生變_二似義_一、有情我及了_レ、此境實非_レ有、境無故識無_レ、_レといふ頌を釋して、「論云_レ變_レ似義_レ者、謂似_レ色等諸境_レ性現、變_レ似有情_レ者、謂似_レ自他身五根_レ性現、變_レ似我_レ者、謂染末那與_レ我癡等_レ恒相應故、變似了者、謂餘六識了_レ相礙_レ故、_レと説いてあるから、第八識は決して心等を縁せない、従つて十八界を悉く縁することは不可能たるべき筈である。尙又真諦の所謂阿摩羅識に能縁の義ありとすれば、その自體真如を反照することになるが、斯る致證は絶えて無きのみならず、「如來功德莊嚴經」に「如來無垢識是淨無漏界、解_レ脱一切障、圓鏡智相應、_レと説いてあるからして、無垢識とは即ち是れ淨分第八識のことに外ならない、さすれば第八識の外に第九識を別立することの不可なるは明かである。

以上陳へ來つた如く、西明が阿摩羅識を第九識とすることに反對して、八識説を主張することとは、慈恩と異なる所はない。が併し、慈恩はこの阿摩羅識は自性識心であつて即ち真如の理であるから、之は有爲無爲に通ずると説いたにも拘はらず、西明は之を謬見であると非難してをる。太賢の「學記」卷三には兩者の異説を擧げて、之に批判を下し、慈恩の説を以て正しいと

してをる。その故如何といふに、無垢識を以て既に鏡智相應といふ以上は、之が有爲に通ずることは明かであり、且又「大莊嚴論」卷六には「此中應知、説心眞如名之爲心、即説此心爲自性清淨」と説いてあつて、この心が即ち是れ阿摩羅識であるから、之が無爲に通ずることも亦明かなるが故である。

西明はその「仁王經疏」卷三に於て、諸教に説く識類の相違を略説して後、八識を上中下の三品に分けて、「上品細者名爲賴耶、中名末那、下名三六識、如是三品從意根生、故名意識」と説いてをる。而して此の上品に屬する阿賴耶識に能藏所藏執藏の三義あることは「成唯識論」の詳説せる所であるが、その中能藏の義に就て西明は慈恩と異つた見解を發表してをる。彼は能藏の義に三釋を擧げて云ふ。

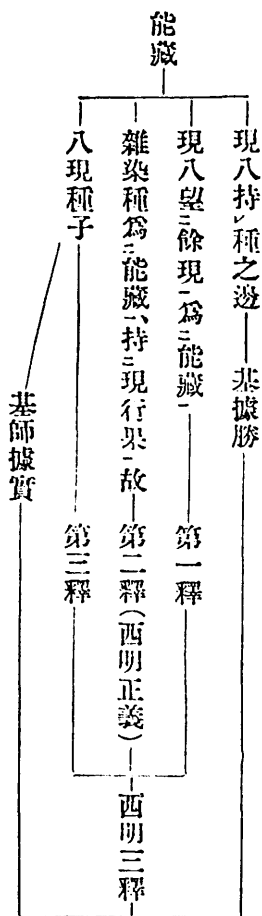
第一八現望餘現、第二以雜染種爲能藏、種能持果故、第三現種俱能藏、「義燈」卷三所引)

第一釋は第八識の現行を其の餘他の七識の現行に望めて能藏といふとの意味、第二釋は第八識に包藏せる種子は能く雜染の果を藏持するが故に、雜染の種子を能藏といふとの意味、第三釋は第八識の現行も種子も俱に能藏であるとの意味である。ところで、慈恩の説は之等三釋中最後のものに相當してをるが(述記、卷二末)、西明は惠沼の云ふ所に依ると第二釋を以て正義としたとの

ことである。果して、西明の「解深密經疏」卷三に於ては此の能藏の義を説明して、「第一能藏、此即果法於因中藏、謂識中種子現七識、染果不離能生因故、」と陳べてある。即ちこゝに所謂果法とは雜染有漏の諸法であり、所謂因とは雜染法を現起する種子を指すのであるから、つまり此の釋は先きの第二釋と同義となる譯である。故に太賢も亦「學記」卷二に於て、西明の能藏に對する同義の解釋を錄してをる。

測云、識中種子能生轉識、種名能藏、果名所藏、雜染轉識重成種子、能熏名能藏、所熏名所藏
 ……測存唯種爲能藏義。

西明慈恩の此の能藏の義に關する異見が、旭雅の「唯識名所雜記」卷二に於て簡單なる圖式を以て表示せられてをるから、便宜の爲、今之を借用することゝしやう。



惠沼は慈恩の師説を助けて、西明の異議を破してをる。即ち諸論に説く所の能藏所藏は唯種子ばかりに限つてはゐない、且無性は「證_ニ阿頼耶識名_ニ阿頼耶、能_ニ攝_ニ藏諸法_ニ者、謂_ニ是所_ニ攝、是習氣義_ニ」といふてをるが、既に阿頼耶識を阿頼耶と名くることを證すといひ、復諸法を攝藏するは是れ所_ニ攝なりといふてをる以上は、是れ明かに第八識を説いたのであつて、諸法の種子を説いたのでない、若し西明の如く雜染の種子を名けて能藏と爲さば、便ち種子を阿頼耶と名けても可なるべき譯である、さすれば經部の説く種子も亦この能藏と同じものとなるべきであつて、之が自ら第八識と無關係になるであらうといふやうな見地から、西明の正義と認められた第二釋に對して非難を加へた。惟ふに此の非難は慥かに西明第二釋の弱點を衝いてをる。

西明はその「解深密經疏」卷三に於て、前説したやうな八識分別を試みた後、更に八識の體性所依及び所緣等に就て總括的見解を示してをるが、それ等は主として「成唯識論」の所説を簡約したものに過ぎないから、その記述を省くことにした。

(四) 識 變 論

こゝに識變論と題したが、資料の乏しい爲、之に關する西明の學説を組織的系統的に論述することは不可能のことに屬する。今はたゞ心識が根本となつて一切諸法を變現する上に最も重

要な四分説に就て西明學說の特徴を示さうと思ふ。

所謂四分とは認識作用の起る時に生ずる心識中の四種の區別である。但しこの區別に就ては所謂唯識十大論師の間に於て多くの異説のあつたことは、今更言ふを須めない。ところで現に普通に知られてをる其の異説たるや、慈恩所傳のものであつて、護法は見・相・自證・證・自證の四分説を設け、陳那 (Dignāga) は見・相・自證の三分説を立て、親勝 (Lanikāsi) 難陀 (Nanda) 等は相見二分説を稱へ、安慧は自證一分説を主張したといふのである(述記 卷一木)。然るに西明は之と違つた三種の異説を傳へたのである。即ち一には十大論師の中親勝と火辨 (Citrabāṇa) とを除いた安慧等の八師は三分を立て、彼等兩師は世親と同時に唯二分を立てたといひ、二には前の三分論者の中より安慧を除き、その餘は皆前説に同じといひ、三には安慧以外の諸師は皆俱に二分を釋し、安慧火辨親勝を除いた餘師は三分を立てたといひ、玄奘の意は後釋に在つたことを傳へてをる(義證 卷一木)。惠沼はまた此の西明の傳説を辯難してをる。即ち若し後釋を以て正と爲せば、三分は安慧の説でなく、二分論者にも亦安慧を缺いてをるが、安慧が之を釋さなかつた等はない、又本疏(述記)に依るに二分は正しく難陀等の説である、今若し唯安慧を除いた餘師は二分説を立て、火辨と親勝とを除いた餘師は三分説を立てたといふならば、難陀も亦三分を立て

たことになるが、これでは本疏の説に背くことになる、根本の疏主慈恩大師は玄奘三藏より親しく稟承し、「成唯識論」を糅譯した人であるから、知らずして妄斷する筈はない、だから本疏の所傳が正當であつて、その餘は必ず妄傳、決して玄奘三藏の釋ではないと判じてをる（卷一末）併しこの非難は甚だ粗漏であつて、西明は最初に「此三分二分、以釋變言、有三說、」と記してをるから、只自性分のみを説いた安慧は二分三分の論者中より除かれるのが當然である。又難陀が三分を立てたといふことは玄奘の正説でないといふ排斥してをるけれ共、太賢は「學記」卷一に於て「三藏（玄奘）云、安慧唯立一自證分、火辨親勝唯立相見、此除彼三、餘師共釋（三分）、護法親光雖立四分、且依共許、陳即三分、第三分內攝第四故、」と記されてある。之が若し眞なりとすれば、西明の後釋が即ち玄奘所傳の正説であるに違ひない。

唯識十大論師の學說に關する西明と慈恩との異見は、この外なほ尠なからずあつたやうである。因みに今その二三の例を擧げるならば、「成唯識論」劈頭の造由三節の文に就て慈恩は第一節を安慧等の説、第二節を火辨等の説、第三節を護法等の説と傳へてをるが、西明は之等三節の文は安慧と難陀と護法との釋であると傳へてをる（卷一末）。又西明は玄奘の唯識糅譯の趣意を顯示せる中、「然諸釋中所宗各異、護法難陀等多述宗旨、會釋違文、火辨親勝正釋本頌、以標論

意、安慧、菩薩、建立、比量、斥、他宗、失、由、斯諸本別行、攝、義皆不、周悉、と説いてをるが、慈恩は第一卷に於ける最初の頌中、「由、假説、我法、有、種種之相轉、」といふ上の二句の意を敷衍して我法を破斥する以下は多く護法の文であるといひ、西明の所謂他宗の失を斥くること主とした安慧の説とは見てゐない。又第二卷に「誰、異熟識變爲此相、」といふ間に對する答として三種の説が出てをるが、慈恩は第一を月藏 (Candragupta) の説とし、第二を假説の義とし、第三を護法の説とし、西明は第二を難陀の釋としてをる(學記 卷三)。又第三卷に於ける「有義、觸等如、阿賴耶、亦是異熟及一切種、云々、」の説を慈恩は難陀等の釋とし、西明は火辨親勝の釋としてをる(學記 卷三)。尙又第四卷に於て俱有依を釋する中第二師の説を慈恩は安慧等の釋とし、西明は火辨の釋としてをる(學記 卷四)。その他此の種の異説はなほ一二に止らなかつたらしい。かゝる場合に位んでは、惠沼は多く慈恩の説が玄奘親承であるといふ理由に基いて、西明の説を斥けてをる。扱上述したやうに認識作用の分類に關しては諸論師の間に四種の異説が行はれてゐたのであるが、西明自身はその中いづれの説を取つたのであらうか。「學記」卷三には西明の説として次の如き二節が引用せられてをる。

第三白證、定有能證、是心分故、猶如見分、

四分展轉所取能取更相繫屬故名爲纏。

初節に於ける所謂能證とは第三自證分を認證する第四證自證分を意味し、所謂見分とは第三自證分の所證となるものであるが、今は第四證自證分の返照證知する第三自證分に喩へられてゐるのであるから、この一節は第四分の存在を證明せるものであることは炳かである。故に西明も亦護法の四分説を認察したことは疑ひのない所であるが、併し彼は慈恩のやうに専ら四分説に固執したのではない。總ての異説に對して寛容的調和的態度を取つてゐたことは、「學記」卷三に引用せられてゐる、次の西明の説を見れば明瞭である。

佛唯識教多說二分、如契經言三界唯一心、佛滅後至九百年、無著世親開爲三分、謂相及見
次陳那等加自證分、千一百年護法菩薩依厚嚴經（今言密嚴經）造成假論、更立四分、開合雖
異、理無乖迕、

今西明が無著世親を以て二分家と説いたのは誤傳であつて、現に無著の「金剛般若論」にも亦世親の同論にも「一切有爲法如星翳灯幻」といふ經文の中星翳を見分相分に喩へ、灯を識體に喩へてゐるから、彼等は共に三分を認めてゐたらしい。それは兎も角も西明自身は一分説乃至四分説いづれも其の理に於て相違する所なく、單に開合の相違に過ぎないと考へてゐたので

あつて、慈恩の如く只護法の四分説を正義として他を排斥するやう傾向を現はさなかつた。この點に於ても西明の調和的學風を見ることが出来る。故に西明は護法の説を中心として組織せられた「成唯識論」を釋する場合には四分説の發揮に努めたやうであるが、現存せる彼の三疏中には、四分説に就ては些しも述べた所がない。殊に「解深密經疏」卷六には、鏡を見分に喩へ影を相分に喩へ、質を自證分に喩へて、「由_三自證分_二變_三相分_一、故由_レ見緣_レ相、而彼相見不_レ離_三自證_一」と説いてをるが、證自證分に關する事には毫も論及してをらない。是れ蓋し彼が慈恩の如く護法の四分説に偏執してゐなかつた爲であらう。

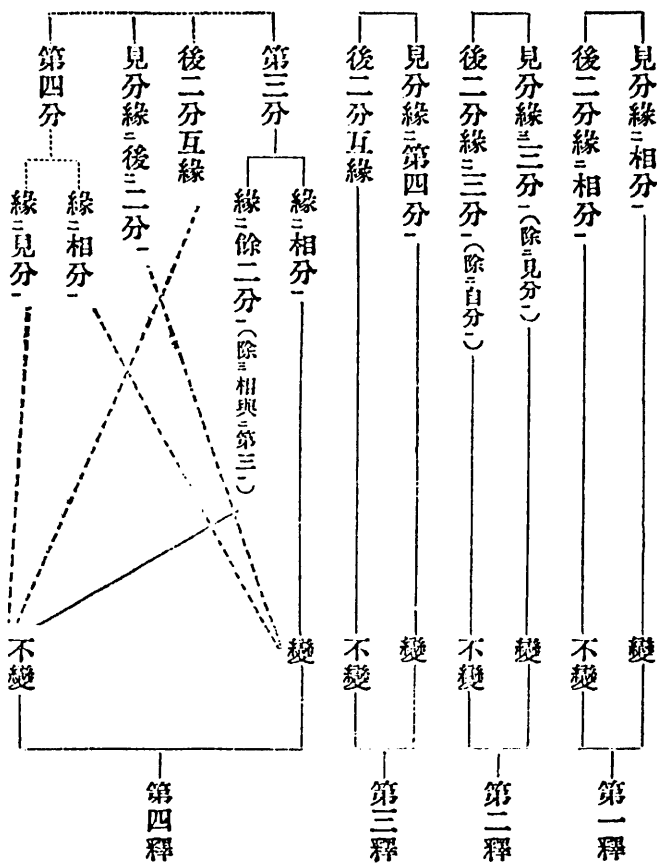
「義燈」卷六末に記す所に依れば、西明は四分の變不變の義に就て四釋を試み、その初釋中に於て二義を立て、第二釋中に於て三義を立て、第三釋中に於て四義を立て、第四釋中に於て六義を立て、總じて十五釋を成してをるといふことである。その中第四釋は大體に於て慈恩の釋と同趣であるが、西明が更に之を分けて六譯を立てた所に慈恩と相違する見解が現はれてをるところである。「義燈」には第四釋中の六釋中左の四釋のみが擧げられてをる。

一云見緣_レ相變、餘皆不變、二云見緣_レ三變、餘皆不變、三云見緣_レ四變、餘皆不變、四云三緣_レ相變、

緣_レ餘不變、

この釋は頗る難解なものであつて、本文ばかりでは到底その眞義を捕捉することは出来ないが幸にして、之に對する惠沼の駁論があるから、之に基いて其の意義を探究することが出来る。

第一に「見縁_レ相變、餘皆不_レ變、」といふのは、見分が相分を縁する場合には變といひ得るが、餘の自證分と證自證分とが相分を縁する場合には變といふことは出来ないといふ意義である。第二に「見縁_レ三變、餘皆不_レ變、」といふのは、見分がその他の相分・自證分・證自證分の三を縁する場合には變といひ得るが、餘の第三第四兩分が自分を除いて他の三分を縁する場合には變と名けることは出来ないといふ意味である。第三に「見縁_レ四變、餘皆不_レ變、」といふのは、見分が第四證自證分を縁する場合には變といひ得るが、餘の第三第四兩分が互に縁する場合には變といふことは出来ないといふ意味である。第四に「三縁_レ相變、縁_レ餘不_レ變、」といふのは、第三自證分が相分を縁する場合には變といひ得るが、相分と自分以外の餘の二分を縁する場合には、變といふことは出来ないといふ意味である。但し惠沼の駁説に依ると、この第四釋中には第三分以外の見分及び第四分が自分を除いた他の三分を縁する場合に於ける變不變の義も含まれてをるやうであるが、釋文の上に表はれてをる所では、上述の意味として解するの外はない。以上の四釋を示すに略圖を以てすれば次のやうになる。



(第四釋中、點線を以て示した部分は、惠沼の取説に基いて推定したものである。)

以上西明の四釋に對して、惠沼は慈恩の見解に立脚して一々反駁を加へてをる。而してその駁

論の主な基礎は同體の四分互に縁する際、それが親縁である場合には變といふことは出來ないといふこと、相分を變じて縁するには必ず見分に關係する、かく見分に關係して相分を變じて縁する場合には變と名けるといふことなどである。見分が相分を縁する如きは親縁であるから變と名くることは出來ない、此の理由に依つて西明の第一釋及び第二釋に於ける變の義は破られる。又後二分が相分を縁する場合には見分に關係して相分を變ずるから不變とはいへない、此の理由に依つて西明の第一釋及び第二釋に於ける不變の義は成立しないことになる。かくの如き論録を以て西明の義を攻撃し、西明の十五釋中一つとして正しいものはないと斷言してをる。西明の釋義中不合理矛盾の存することは固より否み難いが、併し彼が未だ慈恩ですら試みなかつたやうな斯る細密な分類を立てた所から觀ると、彼の學風が如何に緻密周到であつたかが判る。

(五) 種子論

次に一切萬有を變現開展する所の種子に關する西明の異説を述べやう。「成唯識論」卷二には此の種子の性質として六義を擧げ、その中第二の果俱有の義を説明して「果俱有、謂與所生現行果法俱現、和合方成種子」と記してある。西明は此に謂ふ所の現の義を解して「種與現

行果ニ俱在ニ現在ニ、故名爲_レ現、(義燈卷三所引)と述べてをるが、慈恩はこの種子は所生の現行の果法に望めて俱時に現に存する、而して現とは顯現と現在と現有との三義を有し、顯現の義は果の現はれない第七識に簡び、現在は前後に簡び、現有は假法に簡んだのであつて、能く種子を成立せしめるから、その體實有であると述べてをる。然れば、西明は只慈恩の所謂現在の一義を以て解するに止り、第七識に簡ぶべき顯現の義を缺き、現行の假法に簡ばなかつたのは、體に參究未熟であつたといはねばならぬ。果俱有に次ぐ種子の第三義は恒隨轉といふ。恒隨轉、謂要長時一類相續、至究竟位、方成_レ種子、と説明せられてをる。慈恩は之を釋して、必ず長時その性一類相續して、斷することなく、無漏道を得るに至るを究竟位に至ると名、と説いてをる(述記卷三本)。然るに、西明は之を釋して、世親は染に約して、對治道即ち無漏道を説き無性は通じて三性名言に約し、所生の果に隨ふて恒に相續して轉ずと言ふて對治道を説かない、今この論中には或は無性の説に同じ、或は無性世親の雙方に同するが故に、究竟位即ち佛位に至ると説くのである、而して世親に同せずして對治道の生ずることを説かないのは、名言無記は對治道でないからである、若し所生の果に隨ふて轉ずと説いたならば、それは正しくない、蓋し果の生ずる時には應に種子であるべき筈でないから、今は究竟位に至ると説いたのであると辯じて

をる（義燈）。かくの如く西明は「成唯識論」に對治道のことを説かない所以を説明してをる（卷三）。れ共、その説明には多少疑ひを挿む餘地がある。惠沼は西明の釋義の弱點を指摘していふ、西明は果の生ずる時には應に種子にあらざるべしと言ふてをるが、然らば若し果生せずして亦種子と名くといふならば、即ち種子の六義は全く無意味となる、又名言種子に對治道なしといはば善無記等には自性の對治道のないことになる、故に龍縁能縛の對治道は所縁所縛の善無記等にも存すると。この非難は當を得てをるといはねばならぬ。種子の六義に關する西明の異見として現に知り得る所は上述の範圍に止つてをる。

種子が名言習氣・我執習氣・有支習氣の三種の名稱を有することは、「成唯識」卷八に説く所である。その中名言習氣は能重と現行とに従ふて、表義名言習氣と顯境名言習氣との二種となるのであるが、初めの表義名言習氣に就て慈恩は「唯第六識能縁其名、能發其名、餘皆不縁、亦不能發、」（述記）と説いて、表義名言を縁することは第六識の分別に限るものとして、その餘の前五識及第七識は之を縁すること不可能であると主張して居る。然るに西明は之に就て「眼等五識見相能熏、亦名表義、表義第六所引故、」（義燈）と説き、前五識も表義名を縁するものやうに考へてをる。次に顯境名言習氣に就ては、慈恩は「即是、一切七識見分等心、非相分

心、不能顯_レ境故、と説き、總ての七識見分が顯境名言習氣を緣するものと觀てをる。然るに西明は之を釋して、「第七相、但顯境、從_レ顯境、生_レ第七見分、體即顯境、亦前念生、而名_レ顯境、而無_レ表義、亦非_レ意識緣_レ名引故、」といひ、第七識の相分をも顯境名言と名付け、第七識には表義名言の義なしと斷じてをる。惠沼はこの七識に表義名言の義なしとする西明の釋を破して云ふ、「此釋義猶有_レ餘、依_レ有漏_レ說、義則可_レ爾、表義名言得_レ通_レ無漏、平等六引、豈不_レ緣_レ名、許_レ隨_レ六引、隨緣_レ何境、通亦爲_レ勝、」(發六末)と、是れ即ち表義名言は有漏にも無漏にも通ずるものであるから、有漏に依つて第七識に表義名言の義なしといふならば當に然るべきであるが、無漏は表義名言を緣する第六識に引かるゝのであるから之が表義名言を緣することも亦當に然るべきであるといふ見解である。

更に種子の本有新熏兩說に對する西明の態度を檢べてみよう。種子は善惡の業によつて熏せられて増長するのであるが、この種子増長の義に就て、印度の唯識論師の間に三種の異説が行はれた。但し西明と慈恩とは之等三種の義に關する所傳を異にしてをる。先づ難陀の義に就ては、慈恩は「念種子體新倍生」といひ、西明は此の種子體増說の外に唯種子の作用が増長するばかりであるといふ一釋を加へて、而して自らは之を勝義としてをる。次に月藏の義に就ては

西明も慈恩も共に「體雖不増、而功能倍」と傳へ、終りに護法の義に就ては慈恩は「唯取新熏不用本有、力不及新熏故、然此新熏亦唯用増而體不増、既無能熏、種不起故」と記し、西明は「通依新舊二種、勢力等故、共作因緣生果故、然護法宗分成三釋、一云求戒方便思種有、三、一新熏種、二法爾種、三由熏力於法爾上傳生種子、第三羯磨更生二種、新熏傳生、依上七種假立無表、如是增長名未曾得、一云由熏習力、於法爾種令用增長、第三羯磨唯有二種、謂依新舊假立七支、至一念、前二種中有勝止用、更立七支、乃至未捨念念用増」と傳へ、後説を以て勝義と斷じてをる。之に由つて觀れば、西明も亦護法を同じく本有説と新熏説とを調和して兩種並有と觀たことは明白である。故に彼は「能熏與種、望新生依、望舊長依、所熏本識爲久住依」と説き、又「新熏名生、法爾名長、(成唯識第八訓證)」と陳べて、新熏法爾相依つて種子を生長せしめるのであると考定してゐたのである。此の他彼が本有新熏兩種子共に一果を生ずることを説き、之に二説を分けて、「一云二種共作因緣、一云一即能生助緣、(學記卷三所引)」と論じた所から推察しても、彼が兩種子並存説を取つてゐたことは争はれない事實である。此點に於ては、西明も護法の學説を稟承した玄奘慈恩と同一見地に立つてゐたことはいふまでもない。

(六) 熏 習 論

終りに熏習に關する西明學說の特徴を論述しやう。「成唯識論」卷二には轉識の所熏を阿賴耶識に局定する所以に就て四義を立てゝをる。その第一義たる堅住性に就ては、「此遮_二轉識及聲風等_一性不_二堅住_一、故非_二所熏_一、_レといふ説明が與へられをる。慈恩はいふ、之は常に七轉識を簡ぶ計りでなく、「論」に所謂識の言には心所を攝してをるのであるから、轉識の心所をも遮するのであると(卷三末)。然るに、西明は之に就て二解を出し、一は慈恩の釋と同じであるが、一は七轉識の心所は第三可熏性が簡ぶからして、この堅住性は之を簡ばないといふてをる(義燈_二卷_一三所引)。惠沼は之に反對して、「心王自在、尙非_二所熏_一、心所依_二(心)王_一、何獨所熏、故第三門但簡_二第八相應心所_一、具_二前二義_一、故第三簡、_レと主張した。是れ即ち心王の如き自在なるものすら尙熏せられない、況や心王に依れる心所が何うして獨り熏せられやう、だから第三可熏性には只第八相應の心所を簡ぶのである、前の二義即ち堅住性と无記性とを具してをるから、第三可熏性に簡んだのであるといふ意見である。

次に一切諸法の種子を熏成する力用に就て四義が説かれてをる。その第二義たる有勝用に關する「論」の説明中勢力羸劣なが故に能熏の勢用なきものとして遮せられてをる所の業感の異

熱心心所等に就て、西明は護法の門人の區別したものとして兩釋を擧げてをる。

一云業感定不能熏唯法爾起必用助業若依此說異熱心心所等取六識滿業所感心心所
等二云業感有二強者能熏劣即不熏若依此說取劣者、(義燈卷三所引)

この二釋中、初釋は異熱の心心所等を以て前六識中別報の果體を引く所の滿業所感の心心所等となし、後釋は之等を以て業感中勢力の劣つたものとしてをる。而して西明は後釋を以て勝義としてをる。然るに慈恩の釋は算る初釋に近いものであつて、彼は「述記」卷三本に於て「心所等者、等彼相分、或六識中異熟生無記、此舉第八異熱心心所等」と釋してをる。ところが惠沼は西明が勝義と判じた後解を以て理に應せずとしてをる。即ち第二の解釋に於て若し異熟を以て業に招かれたものとするならば、總報の果體を感得する引業と別報の果體を引く滿業との二果の差別はあるけれ共、業の爲めに引かれることは引滿二果同一であるからして、俱に異熟と名けるのである、是れ俱に能熏ではない、蓋し俱に異熟であるからである、「論」に簡別してゐない上に文證がないのであるから、強も劣も俱に是れ滿業即ち別報である、故に只劣の異熟のみを取らないで、當に勝劣俱に取るべきであると主張してをる。此の主張に對しても吾人は亦首肯せざるを得ない。

以上の外、「成唯識論」の本文解釋に於て西明の異説が枚舉に遑のないほど多く傳へられてを併し今その異議を一々指摘することは煩に堪へない上、興味も乏しいことであるから、比較的唯識教義の根本問題に觸れた部分のみを論ずることに止めて置いた。

「義燈」に於て論せられてをる西明の學説は殆んど皆惠沼の破斥を蒙つてをるが、之に依つてあながち西明の見解が悉く慈恩に劣つてをるとは斷定することは出来ない。惠沼はあまりに師説を發揮して西明の異議を論破することに急であつた爲、屢々破すべからざる西明の釋義を強ひて破してをる。例せば阿頼耶識の三相中の自相は「攝持因果爲自相」と「論」卷二に説明せられてをるが、之に對する西明慈恩の解釋はその旨趣に於て何等異なる所ないにも拘らず、惠沼は兩者の間に強ひて區別を立て、西明の説を難じ、慈恩の釋を正としてをる。先づ慈恩の釋に云ふ。

自體是總、因果是別、自相攝持因果二相、爲自體故、攝是包含義、包二爲一故、持是依義、以總爲別所依持故、別爲總所包、總爲別所依、故名攝持、又離二無總、攝二爲一體、二是總義、總是義之體、體與義爲依、名之爲持、攝二義爲體、名攝、問若爾自相應、是假有、答此亦不然、若有陳然

因果兩相、合之爲自相、自相可成假、既離自相、無別因果相、因果相即自體之上別義、

(述記卷二末)

次に西明の釋にいふ、

彌云、離二相外別立自相、因謂識體、能持種義、果即彼識酬業之義、斯有二說、一云、自相即體、餘二相狀、持種酬因爲二相故、三、皆體相、以總攝別、如世親論之自相故、雖有三門、皆即體義、故無一識之體之失、(學記卷二所引)

この兩釋を一見すると、多少相違してをるやうに思はれるが、仔細に比較研究してみると、太賢が評してをるやうに、二疏の意義は同一である。即ち西明が因果二相を離れて別に自相を立てるやうに言つたのは、單に門別を顯はすに過ぎないのであつて、慈恩の論意と違つてをらないのである。西明の後釋と慈恩の初釋とは總別の義同一であり、西明の初釋と慈恩の後釋とは體義の意符合してをるのである。然るに惠沼は慈恩の初釋に就ては何等説く所なく、只後釋のみを擧げて、「本疏釋云、自相是體、餘二是義相」と記し、次いで西明の兩釋を擧げ、更に之を批評して、「今詳此釋、雖無三文判、然本疏爲正」といひ、その理由を説明して、若し第八識中諸法の種子を以て以て因相と爲さば、體相と自相と果相ばかりにならねばならぬ、而も果相は自相を離れて別の體はない、只因に酬ゆるに望めて義を以て分けたものである。況や此の「成唯

識論には「説ニ能持ヲ種以爲ニ因相、」と説いてあるから、自相の體を離れて別體のあるべき筈もなく、能く種子を執持することも出来ない、之を分けて三相とするのは二障を分けるのと同じでない、二障はその用殊り、障性も伏隨も各差別があるから、經論には二障の體は別であると説いたのである、然るに經論には此の三相を別體と説いた所はない、假令かゝる文證あるにしても尙前途の過失があると辯難してをる。さりながら、元は實に不常な非難であつて、西明の擧げた二釋の意義を考へたならば、決して因果の二相は自相と別であるといふことではない、西明の所謂相狀とは慈恩の所謂義相と些しも異つた所はない。故に若し西明の説が不正ならば、慈恩の釋も亦正しいといふことは出来ない筈である。然るに慈恩の説を取つて西明の説を斥けたのは、是れ全く惠沼の偏見に外ならない。

なほ一つ惠沼の偏見を例證しやう。西明が玄奘所傳として、

至乎二百年、清辨菩薩依諸般若及龍樹宗、造般若燈論、掌珍論等、破無著等有相大乘、當時、法、依深密等成立有宗、破彼空義、(義燈卷一末所引)

と説いたのに對して、惠沼は次のやうな妄評を試みてをる。

今謂、不辯清辨三性、忽說爲無、可得云空、法三性、非普說有、何名有教、又若名有與初何殊、

由此應說、護法依彼瑜伽等論成非空有、依圓有故非空、遍計無故非有、

この駁論は實に揚足とりの甚だしいものであるといはねばならぬ。成程西明は茲に護法が有宗を成立したといふてをるけれ共、その所謂有宗とは清辨の空宗に對して護法宗の一般の特徴を擧げて有と言つたのであつて、惠沼のいふ如き小乗の有教と同一義でないことは、西明がその疏中屢々護法宗を以て非有非空の中道であると説いてをることに依つて明かである。而も惠沼がこの批評に引續いて引用してをる西明の「仁王般若經疏」卷一にも「護法菩薩雙破空有兩執、建立中道、」を確説してをるのである。既にかゝる疏文を閱讀して西明の護法宗に對する眞意を熟知してをりながら、偶護法宗を以て有宗と名けたからとて、之をかほどまでに論難するといふが如きは、實に偏狹な仕打であるといはねばならぬ。その他前述した十大論師の學說に關する西明の異傳に對しても、惠沼は多く慈恩の入室親承といふことを理由として之を排斥してをる。かやうな次第であるから、惠沼の誹毀を受けた西明の學說と雖も一概に貶し去つてはならない。

「義燈」並に「學記」その他の唯識論疏に示されてをる西明の釋義は公平の見地から研覈すると却つて慈恩のそれよりも優れてをる場合が尠くない。今その四五の例證を擧げてみやう。まづ

唯識の教體に就て慈恩は護法兩釋中の一説即ち唯本質(能説の無漏法)を取つて、「諸教體取ニ本無漏世尊所説文義、爲體」(述記)を説いてをるに反して、西明は護法の他の一説即ち説聽を並取して、「護法宗有二、正佛兼取ニ開者」(唯識名所釋)と陳べてをる。而してその優劣如何といへば、いづれにも理證はあるが「唯識名所雜記」の著者旭雅が「但進窺章疏高判、退考法相道理、説聽並取可護法正意歟」を推察したやうに、西明が説聽を並取して教體としたのは慈恩が只能説の無漏法のみを以て教體としたよりも理證に於て聊か勝れてをる所があるやうである。旭雅の試みた問答に依れば、何うしてもその間に優劣を認めねばならない。又「成唯識」卷一に記されてをる所の「或執離心無別心所」といふ計執に對して、西明は「婆沙論」及び「正理論」の本文を引用して、經部の覺天 (Puṅḍarikā) が心を離れて外に唯受想思の三心所ありと説いたことを述べてをるが、慈恩は論文を引かずして、只經部師が三心所を立てたことを説いてをるに止る。そこで道證は「(基師)如何得知立三四(受想思信)等」と難詰してをる。之は洵に些細なことであるが、慥かに慈恩の粗漏であつたから、惠沼も止むを得ず、「疏」(述記)恐煩不引、徒設微責」と苦しい申譯をしてをる(義燈)。又「成唯識」卷二に説ける「諸法於識藏、識於法亦爾」といふ二句に對して慈恩は初句を能藏とし、後句を所藏とし

てをるが(述記 卷二末)、之は明かに謬見であつて、第一句は能藏であると同時に所藏の義を有し、第二句は所藏であると同時に能藏の義を具へてをるのであるから、二句各能藏の義を含んでをるのである。而して「論」にはこの二句に引續いて、「更互爲二果性二亦常爲二因性」を述べてあるから、西明が之を釋して、「初句以識爲因、諸法爲果、次句翻此、」(學記 卷二所引)と説いたのは、此の場合最も適當な解釋であるといはねばならぬ。又「成唯識」卷八に説く所の四縁中の増上縁の釋義中「或順或違」といふのは、一切法の生ずると住すると成就すると有爲無爲を得るとの四事に就て何等かの力を與ふるものを順といひ、之に反して之等四事の成ずるを妨げるものを違といふのであつて、順違の法が即ち増上縁なるものである。故に西明が「順違法爲増上縁、」(學記 卷七所引)と釋してをるのは正しいけれ共、慈恩が「顯與順違能爲縁、」(述記 卷七)と釋したのは、因縁の關係を亂したものだといはねばならぬ。尙又「成唯識」卷九に説く所の「論曰若時菩薩、於所緣境、無分別智、都無所得、不取種種戲論相故、」といふ一節を釋して、慈恩は「不取種種戲論相者、不取者無能取執、不取戲論相者、無所取相、」(述記 卷九末)と説いてをるが、有漏の善心も亦無執であるから、無執といふことは敢て菩薩無漏の無分別智に限つたことではない。故に西明は之に對して二釋を試み、「一云、有漏見相名爲戲論、虛妄分別故、一云、無漏後得

亦名^ニ戲論[、]瑜伽說[、]彼有^ニ戲論[、]故^レ(學記^卷八所引)と説いてをる。而して此の場合に於ては固より後釋が勝れてをるのであつて、此に所謂戲論とは根本智に對する後得智を指してをるのである。この外この種の例證を求めたならば決して乏しくはないのである。

かくの如く平公に比較研究すれば、西明の解釋が却つて慈恩のそれよりも一層妥當であり明確である場合が尠くない。従つて偏に西明の過失を指摘し攻撃することを以て自己の使命であるの如き偏頗な態度を取つてゐた惠沼でさへも、西明の釋義に依つて啓發せられた所があつたやうである。或は「應^レ依^ニ本解及西明釋[、]」(義燈^{卷五}志)といひ、或は西明の説明をそのまゝ襲用して以て自釋に代へ(義燈^{卷五}本)或は西明の判斷を正義と認めてをるやうな場合(義燈^{卷四}本)のある所から見ても、西明の釋義中には如何に學系の相違から彼を徹視してゐた惠沼と難も承認せなければならぬ程の卓見の存してゐたことが分る。併し斯く言へばとて余輩は西明の唯識説が徹頭徹尾正義であると極論するのではない。彼の學說中少なからぬ誤謬過失を含んでをることは既に論じた所に依つても明かである。但し之によつて彼の唯識釋義全體の價值を疑ふのは甚だしい早計であると言はねばならぬ。それと同時に慈恩の釋義が悉く正當であると斷することも亦甚だしい輕卒である。吾人は須く兩者學說の長を採ることに努めねばならぬ。

之を要するに、西明の學説は規模廣大であつて而も精緻周密であつた。彼の學説の規模廣大であつたことは、その經論釋義に於て從來の異説を悉く網羅したばかりでなく、玄奘慈恩の唯識宗派が極力主張した五性各別論に固執せずして寧ろ華天一乘家の一性皆成説を認容し、又般若空宗に對しても包容的精神を發揮したことに依つて明かに知ることが出来る。而して彼の學説の精緻周密であつたことは、その唯識疏に於て慈恩よりも一層細密な分析解説を施してをる點の尠くないことに依つて窺ひ知る事が出来る。實に西明はその徳に於ては遙かに慈恩よりも卓れその學に於ても優に慈恩と比肩し得べき高僧であつた。故に吾人は唯識宗の開祖として慈恩大師の功績を稱讃すると同時に、呪はれた大哲、隠れたる高僧であつた西明大徳の偉業をも想起せねばならぬ。

梵本アパリミターニル陀羅尼經の校合

池 田 澄 達

文科大學梵文學の研究室に紺紙金泥の西藏語經文が一部ある。僕は今年の五月から河口慧海師に就て西藏語を習ひ始めたから、辭書を力に此經文を讀まうとしたが、到底僕の方では讀み得られないので、これを萩原講師に質すと、高楠教授と河口慧海師將來の梵本中に此經文がある。現存の梵本は大概漢譯の經文より西藏本に近いから對照したらよからう、而して漢譯は法天譯の大乗聖無量壽決定光明王如來陀羅尼經であると教へられた。僕は教に従ひ梵本を出して見たが、梵本は寫本なるが爲め容易に其文字を判讀し難く、又苦辛してこれを讀むも文法上の誤や脱字があるので、河口先生將來の一本と高楠教授將來の三本とを比較し、それに漢譯と西

藏本とを對照して梵本を讀んだのである、始め西藏本を讀まうとしたのが梵本を讀むに苦辛してしまつた。尤も西藏語の意味不明な所或は僕に讀み得られない所は河口先生に教を乞ひ、僕の方で出来るだけ梵本を校正して見たのである。實に西藏本と梵本とは其文意全く同一で僕の此の校正には西藏本に負ふ所が少なくない、併し僕はまだ梵語の力に就て自分に信賴するわけに行かないから、荻原講師に校閲を乞ふたのである。然るに先生は又梵藏漢を一々對照し訂正せられた。僕は今こゝに此校正を發表するに際し、荻原先生と河口先生とに謹んで謝意を表せねばならない。

文學士吉田修夫氏は龍樹が始めて密教に入つたのは此經を讀んだが爲めであるとの傳説が西藏にあるといはれた。又此經の梵本と西藏本とにある阿彌陀は普通我等がいふ阿彌陀とは少しく其名を異にするも(全く同一なものもある)、和譯すれば無量慧或は無量壽智であるから矢張り阿彌陀に相違ない。漢譯には此佛の淨土が西方にあると書いてあるが、梵本と西藏本には俱に上方となつてゐる、此は確に淨土教の研究者に一の材料を提出するものと信する。これ以外に僕は今此經の内容に就て少しも云ふとが出来ない、それは近頃梵語や西藏語に没頭してゐる爲め思想上の研究に觸れないからで、隨てこゝには唯だ梵本の校正と和譯とを發表するに止めて置く。

APARIMITĀYURDHĀRANĪSŪTRAM.

Oṃ namaḥ sarvabuddhabodhisattvebhyaḥ.

evaṃ mayā śrutam. ekasminsamaye bhagavān Śrāvastyān viharati sma. Jetavane' nāthapiṇḍadasyārāme mahatā bhikṣusaṃghena sārddhamardhatrayodaśabhirbhikṣuśataiḥ saṃbhalulaiśca bodhisattvairmahāsattvaiḥ. tatra khalu bhagavān Mañjuśrīyam kumārabhūtamāntrayate sma.

asti Mañjuśrīrupariśṭhāyān diśyAaprimitaguṇasaṃcayo nāma lokadhātuh. tatrāparimitaprajñānasuviniścitatojorājā nāma tathāgato' rhaṃsanyaksaṃbuddho vidyācaraṇasaṃpannaḥ sugato lokavidanuttaraḥpuruṣadamyasūratih śāstā devānāṃca manuṣyānāṃca buddho bhagavān. etarhi tiṣṭhati dhriyate yāpayati. sattvāṃca dharmān dēśayati.

śrṇu Mañjuśrīkumārabhūtame jambudvīpakā manuṣyā alpapravarṣaśatāyusaśca bhaviṣyanti. teṣāṃ bāhulyānāmakāla maraṇāni nirdiṣṭāni. ye ca khalu punaḥ Mañjuśrīḥ sattvā Aparimitāyusaśtathāgatasya Guṇavarṇaparivartanaṃ nāma dharmaparyāyam likhīṣyanti likhāpayīṣyanti nāmadheyamātraṃ pariśroṣyanti dhārayīṣyanti vācayīṣyanti yāvatpustakagatamapī gṛhe kṛtvā dhārayīṣyanti puṣpadhūpadīpaḡandhamālyavilepanaiścūruṇacivarapiṇḍapātachattradhvajapaḷākābhiḥ pūjayīṣyanti. te pariḷkṣīṃnyuṣaḥ punareva varṣaśatāyuso bhaviṣyanti.

ye ca khalu punaḥ Mañjuśrīḥ sattvāstasyāparimitāyurjñāna-
suvinīścitatejorājasya tathāgatasyārhatāḥ samyaksaṃbuddhasya
nāmaṣṭottaraśataṃ śroṣyanti dhārayiṣyanti vācayiṣyanti. teṣāṃ-
āyūṃṣi vivardhayiṣyanti. tasmāttarhi Mañjuśrīrdīrghāyus-
prāptukāmāḥ kulaputro vā kuladuhitā vā tasyāparimitāyusas-
tathāgatasya nāmaṣṭottaraśataṃ śroṣyanti likhiṣyanti likhāpay-
iṣyanti. teṣāminā guṇānuśāṃsā bhaviṣyanti.

Oṃ namo bhagavate Aparimitāyurjñānasuvinīścitatejorājāya
tathāgatāyārhatē samyaksaṃbuddhāya. tadyathā. oṃ puṇye
puṇye mahāpuṇye aparimitapuṇye aparimitapuṇye jñānasāṃ-
bhāropacite. oṃ sarvasaṃskāraparīśuddhadharmate gaganasam-
udgate svabhāvaviśuddhe mahānayaparivāre svāhā.

idaṃ Mañjuśrikumārabhūta tathāgatasya nāmaṣṭottaraśataṃ
ye kecit likhiṣyanti likhāpayiṣyanti pustakagatamapi gṛthe
kṛtvā dhārayiṣyanti vācayiṣyanti. te parikṣiṇāyusāḥ punareva
varṣaśatāyusō bhaviṣyanti. itaścyutvāparimitāyusastathāga-
tasya buddhakṣetra upapadyante. Aparimitaguṇasaṃcaye nāma
lokadhātau. (all the same Tantra.)

tena khalu punaḥ samayena navanavatīnāṃ buddhakoṭīnām-
ekamatyaikasvareṇdamAparimitāyuhśūtraṃ bhāṣitam. (Tan-
tra.)

tena khalu punaḥ samayena caturāśītināṃ buddhakoṭīnām-
ekamatyaikasvareṇdamAparimitāyuhśūtraṃ bhāṣitam. (Tan-
tra.)

tena khalu punaḥ samayena saptasaptātinām buddhakoṭīnām-
ekamatyaikasvareṇedamAparimitāyuhṣūtraṁ bhāṣitam. (Tan-
tra.)

tena khalu punaḥ samayena pañcaśaṣṭīnām buddhakoṭīnām-
ekamatyaikasvareṇedamAparimitāyuhṣūtraṁ bhāṣitam. (Tan-
tra.)

tena khalu punaḥ samayenapañca pañcāśatām buddhakoṭīnām-
ekamatyaikasvareṇedamAparimitāyuhṣūtraṁ bhāṣitam. (Tan-
tra.)

tena khalu punaḥ samayena pañcāśatvāriṅśatām buddhakoṭī-
nāmekamatyaikasvareṇedamAparimitāyuhṣūtraṁ bhāṣitam.
(Tantra.)

tena khalu punaḥ samayena ṣaṭtriṅśatām buddhakoṭīnam-
ekamatyaikasvareṇedamAparimitāyuhṣūtraṁ bhāṣitam. (Tan-
tra.)

tena khalu punaḥ samayena pañcaviṁśatinām buddhakoṭī-
nāmekamatyaikasvareṇedamAparimitāyuhṣūtraṁ bhāṣitam. (Ta-
ntra.)

tena khalu punaḥ samayena daśagaṅgānadivālukopamānān-
ām buddhakoṭīnāmekamatyaikasvareṇedamAparimitāyuhṣūtraṁ
bhāṣitam. (Tantra.)

ya idamAparimitāyuhṣūtraṁ likhīṣyanti likhāpayīṣyanti te
gatāyusaḥ punareva varṣāsatāyuso bhaviṣyanti. (Tantra.)

ya idamAparimitāyuhṣūtraṁ śroṣyanti te' lpaṅyuso'pi varṣa-

śatāyūṣo bhaviṣyanti punarevāyūṣo vivardhayaṣyanti. (Tantra.)

ya idamAparimitāyuhṣūtraṁ grahīṣyanti te na kadācīn-
narakeṣūpapatsyanti. ye dhārayiṣyanti te na tiryagyonīṣūpa-
patsyanti. ye paryavāpsyanti te na kadācidapi yamalokeṣūpa-
patsyanti. (Tantra.)

yatra yatropapatsyante tatra tatra jātau jātāvabhismaro
bhaviṣyanti. (Tantra.)

ya idamAparimitāyuhṣūtraṁ likhīṣyanti likhāpayiṣyanti
tebhyaścaturāśītidharmaskandhasahasrāṇi likhāpitāni bhaviṣy-
anti. (Tantra.)

ya idamAparimitāyuhṣūtraṁ likhīṣyanti likhāpayiṣyanti
tebhyaścaturāśītidharmarājikāsahasrāṇi karāpitāni pratiṣṭhā-
pitāni bhaviṣyanti. (Tantra.)

ya idamAparimitāyuhṣūtraṁ likhīṣyanti likhāpayiṣyanti
teṣāṁ merumātraḥ pāparāśīḥ parikṣayaṁ gacchanti. (Tantra.)

ya idamAparimitāyuhṣūtraṁ likhīṣyanti likhāpayiṣyanti
teṣāṁ pañcānantaryāni karmāṇi pāpāni parikṣayaṁ gacchanti.
(Tantra.)

ya idamAparimitāyuhṣūtraṁ suvarṇādiratnākṣareṇa likhīṣ-
yanti likhāpayiṣyanti teṣāṁ na māro mārakāyikā vā yakṣā vā
rākṣasā vākālamṛtyūpadravā vāvatāraṁ cāpsyante. (Tantra.)

ya idamAparimitāyuhṣūtraṁ suvarṇādiratnākṣareṇa likhīṣ-
yanti likhāpayiṣyanti teṣāṁ navanavati buddhakoṭayaḥ samu-
khadarānaṁ dāsyanti. teṣāṁ buddhasahasraiḥ hastānupanā-

mayanti buddhakṣetraṁ svayamupasaṁkramiṣyanti. nātra
teṣāṁ kāmikṣā vicikitsā vimatiryotpādayitavyā. (Tantra.)

梵
本
ア
パ
リ
ミ
タ
ー
ユ
ハ
ス
ー
ト
ラ
ム
陀
羅
尼
經
の
校
合
(池田)

ya idamAparimitāyuhṣūtraṁ likhiṣyanti likhāpayiṣyanti
teṣāṁ catvāro mahārājāḥ pṛṣṭhataḥ pṛṣṭhataḥ samanubaddhā
āraḥṣāvaramaguptiṁ saṁviddhāsyanti. (Tantra.)

ya idamAparimitāyuhṣūtraṁ likhiṣyanti likhāpayiṣyanti te
sukhāvatyāṁ lokadhātavupapatsyante' mitābhātathāgatasya bu-
ca ddbhakṣetre. (Tantra.)

ya idamAparimitāyuhṣūtraṁ likhiṣyanti likhāpayiṣyanti sa
pṛthivīpradeśāscāityabhūto vandaniyāśca pradakṣiṇīyāśca pūja-
niyāśca bhaviṣyati. yeṣāṁ tiryagyonigatānāṁ mṛgapakṣiṇām-
api yadā karṇapathena śabdā nipatiṣyanti te sarve' vaivartikā
bhaviṣyantyanuttarāyāṁ samyaksaṁbodhiṁ abhisāṁbhotsyante.
(Tantra.)

ya idamAparimitāyuhṣūtramuddeksyanti teṣāṁ strībhāvāḥ
na kadācidapi bhaviṣyanti. ya uddeśayiṣyanti teṣāṁ na kadā-
cidāridrābhāvo bhaviṣyanti. (Tantra.)

ya idamAparimitāyuhṣūtraṁ dharmaparyāyamuddiśyai-
kamapi kārṣāpaṇāṁ dānāṁ dāsyanti teṣāṁ trisāhasramahā-
sāhasre dhātāu saptaratnaparipūrṇam kṛtvā dānāṁ dattaṁ
bhaviṣyanti. (Tantra.)

yathā VipāśyiŚikhīViśvabhūKrauechandaKanakamuni-
KāśyapaŚakyasiṁhastathāgatānāṁ samyaksaṁbuddhānāṁ sap-
taratnamayapūjāṁ kṛtvā yāvattasya pūjāpunyaskandhasya

pramāṇaṁ śakyaṁ gaṇayitum. na tvAparimitāyuhṣūtrasya
puṇyaskandhasya pramāṇaṁ gaṇayitum. (Tantra.)

yathā Sumeruparvatarājasamānaratnarāśiṁ kṛtvā dānaṁ
dadyāttasya puṇyaskandhasya pramāṇaṁ śakyaṁ gaṇayitum.
na tvAparimitāyuhṣūtrasya puṇyaskandhasya pramāṇaṁ ga-
ṇayitum. (Tantra.)

yathā catvāro mahāsamudrā udakaparipūrṇā bhaveyuḥ.
teṣāmekaikodakabinduṁ śakyaṁ gaṇayitum. na tvApari-
mitāyuhṣūtrasya puṇyaskandhasya pramāṇaṁ gaṇayitum. (Tan-
tra.)

ya idamAparimitāyuhṣūtraṁ likhīṣyanti likhāpayīṣyanti
satkṛtya pūjayīṣyanti tebhyo daśadikṣu sarvabuddhakṣetreṣu
tathāgatā vanditāśca pūjitāśca bhaviṣyanti. (Tantra.)

atha khalu bhagavān tasyāṁ velāyāmimā gāthā abhāṣata.

dānabalena samudgatabuddhaḥ
dānabalādhigato narasiṁhaḥ,
dānabalena ca śrūyati śabalaḥ
kāruṇikasya pure praviśataḥ. (1)
śilabalena samudgatabuddhaḥ
śilabalādhigato narasiṁhaḥ,
śilabalena ca śrūyati śabalaḥ
kāruṇikasya pure praviśataḥ. (2)
kṣāntibalena samudgatabuddhaḥ
kṣāntibalādhigato narasiṁhaḥ,

kṣāntibalena ca śrūyati śabdaḥ
kāruṇikasya pure praviśataḥ. (3)

vīryabalena samudgatabuddhaḥ
vīryabalādhiḡato narasiṃhaḥ,
vīryabalena ca śrūyati śabdaḥ
kāruṇikasya pure praviśataḥ. (4)

dhyānabalena samudgatabuddhaḥ
dhyānabalādhiḡato narasiṃhaḥ,
dhyānabalena ca śrūyati śabdaḥ.
kāruṇikasya pure praviśataḥ. (5)

prajñābalena samudgatabuddhaḥ
prajñābalādhiḡato narasiṃhaḥ,
prajñābalena ca śrūyati śabdaḥ
kāruṇikasya pure praviśataḥ. (6)

idamavocadbhagavānñāttamanāste ca bhikṣavaḥ te ca bodhi-
sattvāḥ sū ca sarvāvati parśadī sadevamānuṣāsuraḡandharvāśca
loko bhagavato bhāṣitamabhyamandanniti.

Ārya Aparimitāyurnāma Dhāraṇī samūptam.

右和譯

唵 一切の佛菩薩に歸命す。

此の如く我聞けり。或る時、薄伽梵、舍衛國に住し給ひ、祇樹給孤獨園に於て大比丘衆千二百五十人と、多數の菩薩摩訶薩と俱なれり。爾時、薄伽梵、文殊師利法王子に告げ給はく、

文殊師利よ、上方に無量功德藏と名けらるゝ世界あり。今彼の所に無量慧、善決定光明王と名けらるゝ如來、應供、正遍知、明行足、善逝、世間解、無上者、調御丈夫、天人師、佛、世尊めまし、安隱住持し衆生に法を説き給ふ。

聽け文殊師利法王子よ。此閻浮提の人々は壽百歳を減するならん、彼等の中の多くには非時の死ありといはる。或は又文殊師利よ。衆生ありて無量壽如來の功德稱讚品と名けらるゝ法門を書寫し書寫せしめ、名號のみなりとも聞て受持し讀誦し、乃至家に於てこれを經卷として受持し、華、燒香、燈明、香、華鬘、塗香と、抹香、衣、搏食、傘蓋、幢、旛とを以て供養すれば短命者も亦其壽百歳に至らん。

或は又文殊師利よ。衆生ありて彼の無量智、善決定光明王如來、應供、正遍知の一百八名を聞き、受持し讀誦すれば其壽命を増さん。されば文殊師利よ。長壽を欲する善男子善女人にし

て、彼の無量壽如來の一百八名を聞て、書寫し書寫せしめん者には、此功德勝利あらん。

唵、薄伽梵、無量壽智、善決定光明王如來に歸命す。所謂、唵、福よ、福よ、大福よ、無量福よ、智資糧所積集よ。唵、一切清淨法性よ、虚空等出よ、自性清淨よ、有大理趣眷屬よ。娑隣賀。

文殊師利法王子よ。人ありて如來の此一百八名を書寫し書寫せしめ、家に於てこれを經卷として受持し讀誦すれば、短命者も亦其壽百歲に至らん、彼等は此所に命終して無量壽如來の佛刹、無量功德藏と名けらるゝ世界に生れん。(前と同一の眞言あり、已下同じ)

此時又九十九俱胝の佛陀は一心同音を以て此無量壽經を説き給へり、(眞言)

此時又八十四俱胝の佛陀は一心同音を以て此無量壽經を説き給へり、(眞言)

此時又七十七俱胝の佛陀は一心同音を以て此無量壽經を説き給へり、(眞言)

此時又六十五俱胝の佛陀は一心同音を以て此無量壽經を説き給へり、(眞言)

此時又五十五俱胝の佛陀は一心同音を以て此無量壽經を説き給へり、(眞言)

此時又四十五俱胝の佛陀は一心同音を以て此無量壽經を説き給へり、(眞言)

此時又三十六俱胝の佛陀は一心同音を以て此無量壽經を説き給へり、(眞言)

此時又二十五俱胝の佛陀は一心同音を以て此無量壽經を説き給へり、(百眞)

此時又十恒河沙俱胝に等しき佛陀は、一心同音を以て此無量壽經を説き給へり、(百眞)

人ありて此無量壽經を書寫し書寫せしむれば、短命者も亦其壽百歲に至らん、(百眞)

此無量壽經を聞かん者は例令少壽者なりとも其壽百歲となり、又其壽を増さん、(百眞)

此無量壽經を手に取りる者は決して地獄に墮せず、受持する者は畜生の中に墮せず、通利せる

者は決して夜摩界に墮せざらん、(百眞)

如何なる所に生ずるも生々(宿住)の憶念あらん、(百眞)

此無量壽經を書寫し書寫せしめん者は八萬四千の法蘊を書寫するに同じ、(百眞)

此無量壽終を書寫し書寫せしめん者は八萬四千の法塔を造り(これを)建つるに同じ、(百眞)

此無量壽經を書寫し書寫せしめん者には、須彌の量に等しき惡聚の滅盡あらん、(百眞)

此無量壽經を書寫し書寫せしめん者には、五無間の惡業滅盡せん、(百眞)

此無量壽經を金等の寶字を以て書寫し書寫せしめん者は、魔或は魔の眷屬、藥又又は羅刹、

非時の死或は災厄に遇ふことなからん、(百眞)

此無量壽經を金等の寶字を以て書寫し書寫せしめん者には、九十九俱胝の佛陀其前に現じ、

千の佛陀は手を以て彼等を導き、彼等は自ら彼の佛刹に行かん、此中に於て惑、猶豫或は疑を生ずべからず、(百眞)

此無量壽經を書寫し書寫せしめん者には、四大天王各其背後より附隨し衛護せん、(百眞)

此無量壽經を書寫し書寫せしめん者は、極樂世界無量光如來の佛刹に生れん、(百眞)

此無量壽經を書寫し書寫せしむる者あらん土地は、何處にても制多(可供養處)に等しく、禮拜し恭敬し供養せらるべし、畜類に生れ鳥獸となれる者も、若し耳にて聲を聞く時は、いづれも不退轉となり、無上正等菩提を證せん、(百眞)

此無量壽經を説く者には決して女人の身なからん、説かしむる者には決して貧窮の身なからん、(百眞)

此無量壽經の法門の爲に、少分の財寶を布施する者は、三千大千世界に七寶を充てて布施するに同じ、(百眞)

譬へば毗婆尸、試乘、毗舍浮、俱留孫、揭諾揭牟尼、迦葉、釋迦師子如來正遍知に、七寶所成の供養をなすが如き、彼の供養の福聚は其量を計算し得ん、されど無量壽經の福聚の量は計算し難し、(百眞)

譬へば須彌山王に等しき寶聚を以て布施するが如き、彼の福聚の量は計算し得ん、されど無量壽經の福聚の量は計算し難し、(百四)

譬へば四大海に水充滿するあらんが如き、其一々の水滴を計算し得ん、されど無量壽經の福聚の量は計算し難し、(百四)

此無量壽經を書寫し書寫せしめ、恭敬供養せん者は、十方一切の佛刹に於ける如來を禮拜し供養するに等し、(百四)

爾時、薄伽梵は此偈を説き給へり。

布施力を證したる人師子は

布施力によりて成佛し、

大悲の都に入れるが故に

布施力によりて聲を聞く、

戒力を證したる人師子は

戒力によりて成佛し、

大悲の都に入れるが故に

戒力によりて聲を聞く、

忍辱力を證したる人師子は

忍辱力によりて成佛し、

大悲の都に入れるが故に

忍辱力によりて聲を聞く、

精進力を證したる人師子は

精進力によりて成佛し、

大悲の都に入れるが故に

精進力によりて聲を聞く、

禪定力を證したる人師子は

禪定力によりて成佛し、

大悲の都に入れるが故に

禪定力によりて聲を聞く、

智慧力を證したる人師子は

智慧力によりて成佛し、

大悲の都に入れるが故に

智慧力によりて聲を聞く。

薄伽梵はこれを説き給ひ、歡喜せる比丘衆及び諸菩薩、一功衆會、天、人、阿修羅、乾闥婆等、薄伽梵の所説を聞て歡喜せり。

聖無量壽と名けらるゝ陀羅尼。

梵文檢討漫錄(第二)

荻原雲來

四、喉音と唇音との轉換

彙に檢討漫錄(第一)(密教第三卷第四號)の一罽伽梨比丘の下にkがpにgがbに轉することは已に其の例證を擧て辯せる所なるが、今復た更に興味ある一新例を發見したれば此處に追記することゝなせり、即ち本誌初號の卷頭に掲げられたる古貝葉の文中に見ゆる *prahūṅjita* 若くは *prativā-*
ṅjita 是なりとす。畏友渡邊君曾て此貝葉文類似の本文を *Mahāvastu*, *Majjhimanikāya* 及び俱舍論中に發見し、僕は氏と共に *Yasodhita* (稱友)の俱舍釋論中に出る所を檢するに、*prahūṅjita*に相當する語は *prativāṅjita* とあり、其一段の文に曰く

ayasā prativṛjita itī ayasāparisāhāc chādīkāḥ. ayasā-piñita-dvārā ity apare. (Calcutta-Ms. 164^b)

(ayasā prativarjita とは、上方は鐵にて覆はれたりの義、或は曰く門に閉ぢられたりの義なりとあり)

とあり。支婁は俱舍論(第六十二)に「關閉以鐵扇」と譯す、即ち稱友の後義に同じ、語根²は「曲ぐ」の義なれば prati-vṛj にて「閉止す、振る、覆ふ」と云ふ義となる、³を得て、Mahāvastu I, 9, 14. に出る同文には prakuljijā (版本の本文には prakuljita とあれども 377 の)とあり。出版者 Senart は、其語幹は kuba (曲れる)より造られたるもの、波利の prakuljēti (覆ふ)は雅語の prakuljeyati なり、「曲れる」と云ふ意味より轉じて「覆ふ」と云ふ義となれり、との趣意を辯す。波利の現文に相當する處にも (Mahāvastu N. III, 185) prakuljito とあり、若し Senart の解の如んば「覆ふ」と云ふ義は之あるべきも「閉づ」と云ふ義は之ある可らず。現文の「覆ふ」てふ意味なるべき原語は、雅語にて表はせば prativarjita 若しくは prakuljita の兩様となる、此兩語は偶然にも「覆ふ」と云ふ點に於て俱に類似の意義を有すれば、原文作者が果して「覆ふ」と云ふ義の語を用ゐたりとせば、其二の中何れなりしや判斷し難き次第なるも、若し「閉づ」と云ふ義の語を用ゐたりとせば prakuljita 非して prativarjita なるべきなり。後の人が斯く二様の語形を用ゐるに至りし理由を竊に案するに、唯だ意義の同じきより二様の隨一を選びしには之な

くして、發音の類似の、寧ろ轉訛的俗語にては二語全く同形なるより起るれものならん。 *prati* & *varjita-vj=jita*, *bujita* などは別に説明を要せず、唯だ *kujita=ujita* 即ち喉音と唇音と交換することありてふ命題を成立せしむるには大に論證を要す。これ先の密教紙上の所論に一例を加ふる所以なり、但し先の所説は硬喉音 *k* が硬唇音 *p* に軟喉音 *g* が軟唇音 *b* に轉ずるを明すにありしも、今の所説は硬喉音 *k* が軟唇音 *b* に轉ずるを明すにありしを少異とす。

五、南無阿彌陀佛

南無阿彌陀佛の語は元と觀無量壽經に出で、漢和古來の釋家多くは此の語を以て歸命無量壽覺の義なりとす。されば其原語の形は如何、南無は *namas* にして歸命の義、佛は *buddha* にして覺の義なることは疑ふの餘地なしと雖も、阿彌陀の三字に至りては原語に果して無量壽の義ありや頗る疑はし、古譯に阿彌陀を單に無量とするものあり、是に依れば原語は *amita* なるべし。然すれば南無阿彌陀佛は單に歸命無量覺の義となる。斯く阿彌陀を單に無量と解するは果して正鵠を得たるものなるか、恐くは然らず、阿彌陀てふ語の解釋上より其物に就ての思想の變遷せる跡を尋ぬるに、密教と顯教との兩方面に向つて發展せるが如し。密教にては多くは阿彌陀 (*amita*) を阿密多 (*amita*) 即ち甘露に作り、阿彌陀の眞言としては其眞言中に甘露を

種々に呼召し、十の甘露なる語を含むを以て其呪は十甘露呪の稱あり。顯教にては阿彌陀 (Amita) を梵の雅語と見て字の如く無量の義に解し、智慧無量の形容として阿彌陀婆 (amitāyus) 即ち無量壽者と稱す。是の即ち無量壽者と稱し、永久不滅の存在を表して阿彌陀庾 (amitayus) 即ち無量壽者と稱す。是の如く密教の「甘露」も顯教の「無量壽」「無量光」「無量壽」も歸する所は原始の阿彌陀なり。此の中、無量光と無量壽は阿彌陀の語に光又は壽の字を加へたるを以て實の原始的の形と云ふことを得ざれども、甘露の日に至りては全く原始的と云ふことを得。阿彌陀を俗語と看做すときは或は「無量」(amita) 或は「甘露」(amra の轉訛) の二義並存することを得べし、然るに單に無量とばかりにては適當の意義あらずとせば、是を雅語の阿密唎多 (amrita) 即ち甘露と解する密教の所傳こそ當を得たるものと云ふべし。隨つて南無阿彌陀佛は正しくは namo 'mra-buddha (甘露佛よ) となる。若し此を俗化すれば namu amita-buddha 1 と云ふことを得べし。

六、俗語の呼召格

摩訶般若波羅蜜多心經の終に菩提薩婆訶 (bodhi svāhā) の句あり、菩提てふ字の數、姓、格は、前の掲語掲語 (ente ente) 等の形容詞が單數、女姓、呼召格なるより、又た文意より推して、單數、女姓、呼召格ならざる可らず。然るに語尾が i にて終る女姓語は其の單數、呼召格の時

は語尾が。となるべきは文法上の規定なり、故に今の句は正しくは *boḥe svāha* ならざる可らず。然るに現存せる梵本に *bohi* とあり、其翻注にも菩提とあれば此を *bohe* の誤と見る可らず、俗語の一種には女姓、單數、呼召格の時其語尾 *a*, *i*, *i* を *e* に作ると同時に復た *i* に作る事もある (cf. Pischel, Grammatik der Prākṛit-Sprach § 375, 377.) を以て今の句も俗語の單數、呼召格と見るべし。猶ほ西藏にて *cm vajrapāṇi hūm* の *vajrapāṇi* が單數、女姓、呼召格 (See JRAS, The meaning of the om *manipadme*) なるが如し。但し Francke 氏は *vajrapāṇi* を *vajrapāṇi* (女姓) の呼召格となせども、必しも斯く見るの要なく、心經の例より推して *vajrapāṇi* (女姓) の呼召格と見ることを得べし。

七、因襲的寫誤

種族の名なる *tukhāra* を *tusāra* と書くことは寫誤に基つけるものにして、已に久しき以前より其寫誤なることは諸の字書にも載せたり。又た漢譯雜阿含第二十五(展三、四五右)に兜沙羅王の目あり、これ *tukhāra* の寫誤なる *tusāra* を指せること明らかなりとす、又た *puṅgala* は *pu-ḡgala* の寫誤なり此等は何れも右書體の類似より起り、少しく梵語に志す人の普ぬく知る所なり。此の外多の寫本に共通する寫誤は邊執見の原語なり、此原語を多の書には *antar-gāra-dī-*

邊に作る、其實は *anta-prāha-prīti* なり、此は語形の類似よりして別の語なりと誤認せられたるなり、*lakṣaṇa* と *ksapa* と混するが如き其一例なり。又た珍奇なる寫誤の一例として紹介すべきものあり、佛教特有の梵語に *ucchaḡghana* (訶責、輕凌) といふもの、*Mahāvīryapatti* CO XXXIII, 152. に此を *uccharaḡghana* に作る、S. C. Das の *Tibetan-English Dictionary* の *lph-ya-ba* (訶責、輕凌) の下には *uccharaḡgha* の形あり、何れも寫誤より來りて斯かる無意識の語形となれり、第一 *ucchaḡghana* の *gḡgha* と *raḡgha* とは右字形頗る類似し混同し易ければなり。第二 *uccharaḡgha* は *ucchaḡghana* の *gḡ* を脱し *na* を音便法 (*saṃdhi*) に従つて斷音に變じたるならん、以上の如き類例枚舉に遑らず、今其一端を示す。

八 數字の解し方

數字の計算方は曖昧なること少なからず、例せば、*astotiṣṭha* を相違釋に見れば「百八」なれども、依主釋又は持業釋に見れば「八百」なり、又た佛典に普通に用ゐらるゝ佛弟子衆を擧る句に *sārdham arha-trayodāśahīr bhikkhū-sārahī* と云ふがあり、此を「千二百五十の比丘衆と俱に」と譯するは *arha-trayodāśam* を「十二半」と見たるもの、十二の中唯だ一個は一の全に非して一の半、餘は個々各一の全の義なるべし、即ち一個の半に由て (*ardhaṇa*) 十三 (*tra-*

yodāsan) なるもの、所謂る依主釋に解すべし、此の數字を「十二半」と解するの正當なることは漢譯經典の極めて多くが一致するのみならず、最初の佛弟子の數が千二百五十人と算へらるる因縁さへ佛本行集經(七左)に出たり、故に此の算方は佛書中に於て絶對に正確なるものなり。又た他書に類例を求むれば、稱友の俱舍釋論中に *ardhaśasti* (Calcutta) の語ありて「八十七半」の義に用ゐられたり、此れ復た同理にて依主釋と見るべし。(Childers は其字書 *addho, adāho* の下に Kuhn の *addha-tejasa-hattho* (長ち十三肘半) を引き、又た自ら *addha-tejasañi bhikkhu-satehi saddhim* を「一千三百五十の比丘と俱に」と譯せり。彼得堡の大字書にも *Yājñavalkya 2, 165, 204.* を引き *ardha-trayodāsan* を「十三半」と釋したり、此等は成な *ardha-trayodāsan* を相違釋に解したるなり。上來陳るが如く數字の合成語は或は持業釋に或は相違釋に或は依主釋に見るを得べく、隨つて其數字所詮の數は種々異なるものとなる。今ま *ardha-trayodāsan* に就て言はば、此を相違釋に見るときは「十三半」、此を依主釋に見るときは、或は「十二半」(*ardhena trayodāsan*)、或は「六半」(*ardhasya trayodāsan*)、此を持業釋とし、*ardha* を區分的意義 (*partitive sense*) に見るときは「六半」(*ardhas trayodāsan*)、亦た *ardha* を屬性的意義 (*attributive sense*) に見るときは「半即十三」の義と解せらる、但し若し *ardha* を號數 (*ordinal number*) に合

成する時は *ardha-triya*「半を第三とせる、二半」*ardha-triyodasa*「半を第十三とせる、十二半」等の如く其所詮の數極めて明瞭なり。

宗教學と宗教哲學

——(石原謙氏「宗教哲學」を讀む)——

宇野圓空

一

近時諸種の方面から宗教の研究が盛んに行れるが、其宗教研究の目的や方法の如何は餘り多く顧みられず、唯漫然宗教に關する事項の探索と考察に従事して居る人が多い様である。殊に宗教學と宗教哲學との内容及び分界に就ては多くの人は全く其理解を缺き、宗教史も宗教學も宗教哲學も將又神學も殆んど之

を同一視し、此等に關與する専門學者にして、尙且つ各學科の目的と分界に關して明瞭な觀念を持つて居ない人が少くない。然るに宗教學に於ける從來の言語學派と人類學派との對立や又近頃の社會學派と心理學派との對立の如きは單に其研究材料並びに方法上の相違に過ぎないとしても、其歴史派と心理學派及び哲學派とも稱すべきものゝ間には其宗教學の

根本觀念について大なる徑庭を存するのである。而して此根本觀念の異なるに隨つて其所謂宗教學は、殆んど表裏相容れないものとなり、其宗教哲學との關係、分界についても大に其意見を異にするのであるが、此研究方法上の根本問題に對して從來餘り徹底的考察の試みられないのは、我國學界の爲めに大なる遺憾と云はなければならぬ。

先年來鈴木宗忠氏は此問題に關して兩三回哲學雜誌に所見を發表され、又畏友赤松智城君は『無蓋燈』や『神學之研究』等で屢々此種の問題を捉へて切論されたが、餘り多く學者の視聽を惹かなかつたやうに思はれる。然るに最近公けにされた石原謙氏の『宗教哲學』は此問題について最も詳細に論評して居り、勿論それが該著の重なる目的ではないけれど

も、輒近獨乙學者の之に關する意見を捉へ來つて、そこに著者自身の立場が堂々と宣言されて居る。そこで此極めて特殊ではあるがしかも凡ての宗教研究者に取つて最も緊要な根本問題が、此際多少なりとも我國の學界に紹介されたことを豫想して、此機會に於て石原氏の『宗教哲學』の立場について少しく卑見を述べ、之を著者に質したいと思ふのである。

二

『宗教哲學』の著者の考へでは宗教研究の方法又はそれを目的とする學科は凡そ四つを舉げることが出来る。即ち一般哲學と神學と宗教學と及び宗教哲學とである。然し此中で前の三者は宗教を説明するに或は一部に偏し、或は皮相に止まつて、到底宗教の普遍的統一的研究として成功しないので、唯宗教其物を

徹底的に説明し得るものは獨り宗教哲學あるのみである。これが全編を通じての基礎的立場であつて、又全體の組織説明は自ら此點を明かにするやうに順序立てられて居る。そこで先づ最初に神學に對する著者の意見を見るに、神學は一般哲學が事實としての宗教を無視し、之を説明するといふよりは或る特殊の理性的宗教の内容を與へんとするに反して、むしろ事實としての宗教即ち所謂積極的宗教を捉へて之を對象とし、之を合理的に説明せんとする點に於て宗教研究の態度として其當を得たものである。然しながら又神學の對象とする所は基督教若くは其他の或る一個の特殊宗教系統に限られ、ひろく人類の文化的現象としての宗教を見て居ない。換言すればそれは部分的研究たる點に於て、普遍的に宗教

其物の何たるやを明かにせんとする眞の意味の宗教研究たり得ないのである。且つ神學は自己の信仰又は或る與へられたる信仰の絶對性のみを認めて、他の信仰又は宗教の如何を顧みないが爲めに、其解釋は主觀的見解に陥り所謂普遍妥當的價値を有しない。加之それは一方に於て或る超越的信仰の絶對性を認めながら、他の一方に於ては其自身一個の學術として人間理知の絶對性を假定し、之を根據として其信仰を批判せんとするのであるから、其最後の權威は屢々兩者の間に動搖し、一時その調和を得ても結局失敗に終るといふのである。

神學が宗教一般の普遍的研究でなくして、特殊宗教の研究を目的とするものであることは論する迄もなく事實である。従て神學が近

代に起つた諸有宗教の普遍的總合的研究の目的に副はないことは亦止むを得ない。然しながら若し之れが爲めに、神學は何等の價値を有しない無用のものといふならば、其れは神學固有の目的の何たるやを解しないものである。本來神學は、或る特殊の宗教信仰の合理化を目的として居るのであつて、一般的宗教研究の如きは、其目的以外のことであるからそれが一般的研究に貢獻しなかつたところであり、其學問としての價値は何等傷けられるものではない。若し神學に向つて、普遍的研究や又宗教の一般概念の構成を求むるならば、それは求むるものが誤つて居る。恐らく『宗教哲學』の著者もかゝる意味に於て、神學の價値と必要とを否定するものではなからうと思ふが、然し其神學の内容、變遷を詳説して、終

にそれが一般的研究として失敗であることを斷言して居るのは、かくの如き神學固有の目的の誤解を含んでは居ないかといふ疑を起させるに充分である。即ち神學が其結果に於て單なる主觀的見解であつて、普遍妥當性を有しないと云ふ批難の如きは、神學の目的が一般的研究にありといふ假定の下に加へらるべきものであつて、本來特殊宗教信仰の説明を目的として居る神學は、其結論に對して、一般的妥當性を要求する權利もない代りに、かかる普遍的概念を提供する義務をも有しないのである。若しその特殊宗教の説明を以て、即ち宗教の一般的概念なりとし、それに普遍妥當性を要求せんとする者がありとすれば、それは唯在來の神學者の空想に過ぎないのであつて、實は神學の正常な目的と使命とを誤

つた潜越な要求である。

神學の最後の權威が、理性にありや信仰にありやと云ふことに就ては、それが一個の學問である以上、獨立の理性の要求に在ること勿論であつて、其超越的信仰は、唯その研究の對象若くは其假想的結論なのである。石原氏が『神學は知識に基いて信仰を合理的に解釋し、理性を満足せしむると共に、信仰に其地位を與へんとする』といふのは可いが『其神學は人間の理性的要求を無視して、積極的宗教を立てんとする學』といふが如きは、唯徒らに結論を急いで、理論的徹底を缺く様な在來の神學の批評としての外、神學其物の當然の性質を理解したものと云はれない。故に本來自己の信仰の合理性を假定し、それと理性の要求との調和の豫想を根底として成立

せる神學が、若し兩者の調和、即ち信仰の合理的説明といふことに失敗するならば、それは神學の失敗といふよりは、其對象たる信仰其物の失敗である。然し此場合に於ても、凡ての神學が理性と信仰との調和連絡に困難を有し、最初から悲劇的運命を有するといふのは、宗教信仰を凡て根本的に反理性的、非合理的のものとする著者の獨斷に基くのであつて信仰は其發生の事情に於て非合理的で、即ち理性的要求に基き、理論的考究から來るものでないにしても、其内容に於ては、必ずしも悉く非合理的のものではない。トレンチなどの宗教信仰の内容が、その *Aktualisierung* に於て皆非合理的であるといふ考へは、主知的宗教觀に對する反動としての外、何等事實的根據を有するものではない。従つて凡ての宗

教信仰が、合理的に説明すべからざるものといふが如きは獨斷も甚しいのであつて、少くとも神學者自身は、この説明の可能を假定して居るのみならず、其信仰が宗教の本質に契つた信仰であり、且つ單に主知主義からでなくて、正當なる説明法を以て之に臨む以上、何等かの意味に於て、之を合理化することは必しも困難ではない。

要するに、神學は特殊宗教を説明すべき學問としての固有の目的に對して、其成立は決して不可能ではなく、又それに相當する學的意義を有するのであるが、然しそれは嚴密に其目的を守る範圍に於てのことであつて、之をして一般的宗教研究に干渉し、若しくは之に代らしめんとするが如きは、神學の目的を誤解して強ひて之を失敗に導くものである。

それは神學に取つては困難な要求であり、一般的研究としても迷惑である。故に宗教の一般的研究に於ては充分に此分際を明かにし、神學はどこまでも之を排斥して、むしろ全然別個の範圍に於て、之を成立たせなければならぬのである。

三

次に宗教學に對する本書の著者の立場を見るに、宗教學は其内容から見て事實上宗教史と宗教心理學との結合であるが、宗教史は唯個々の宗教の事實を擧げるのみで宗教の一般概念を與へず、宗教心理は多く宗教の特殊性を無視して、宗教其物を否定せんとする傾向を有し、全體として宗教の本質たる真理價値の何たるやを明かにするものでないから、唯事實の材料を供給するといふに止まつて、宗

教研究の本來の目的を達することが出來ない。且つ此等の研究は、其處に一科の學問としての統一原理を有しないから、唯宗教哲學の準備的研究といふ外、獨立の一學科として成立するものでないと云ふに在る。

宗教史については、それが著者の云ふ如く唯の敘述的研究であつて、宗教其物の一般概念を與へ得ないことは事實である。テーラーやメンヂースや其他所謂歴史派の人々は、動もすれば宗教史は單に個々の宗教の事實の敘述ではなく、宗教其物の發達を考究すべき統一的研究であると云ひ、少くともそれを以て宗教史の理想として居るやうであるが、然し實際に於て其人々の研究は個々の宗教の歴史を一つに集めたといふのみで、其統一的發達を徹底的に説明したものを見出し得ないのみ

ならず、かゝる統一的説明が、本來宗教史なるもの、性質上果して必要な又適當な職分であるや否や甚だ疑問である。且つ又かくの如き宗教の統一的發達史論は、必ずしも宗教の一般概念を與へるものではないのであつて、宗教史としてはむしろ其主なる目的を單なる事實の敘述に止めた方が、適當にして且つ必要のことだらうと思はれる。然しながら之れと同時に、宗教史が宗教其物の何たるやを明かにしないから、宗教研究としては失敗であり、又不必要なものだと云ふことも出來ないのであつて、宗教史は事實の觀察、敘述といふ點に全然別個の職分と必要とを持つて居る。換言すれば宗教史は宗教其物の研究に對して其材料を供給することを目的として居るのである。反之宗教の統一的説明や一般概念

の考究の如きは宗教史の範圍外のことであつて、本來之を宗教史に要求するのが無理である。

かゝる意味に於て宗教史は宗教學、並びに宗教哲學の豫備として、其等とは獨立に宗教研究の第一歩に位すべき一分科である。之に對して、或は事實の歸納から本質概念は得られないとか、或は原始的宗教の知識は宗教本質の未開展の状態を示すのみで其完全明瞭な表現を考察する助けとはならないといふ理由から、根本的に宗教史、特に原始的宗教に關する事實の觀察の必要を稱へる人が少くない。現に石原氏の如きも、未開人民の宗教の知識から文化民族の宗教を類推し得ないと斷言して居るが、これは原始宗教が、直に宗教の最も純な形を示すといふ一方の獨斷に對す

る他の一方の極端な偏見であつて、多く宗教の哲學的思索的研究に従事する人の間に見る所である。然るに吾々を以て見れば、經驗的研究と云はず哲學的研究と云はず、凡て宗教又はひろく文化現象の研究は、かゝる事實の知識を豫想せずしては、到底其完全を期することが出來ないのであつて、それが自然的物理的事實の如くに、日常の經驗によつて其普遍的知識を得ることが困難であるだけ、一層事實の廣汎な豫備的研究が必要である。それにかゝる意味の宗教史がリッカート流の科學の概念などから見て、一科の學問として如何なる地位と價值とを有するやは且く措いて、宗教研究の發達の次第から考へても、又その内容から見ても、之を獨立の一分科として成立することは極めて適當であり、少くとも事

實の知識に缺乏し、若くはそれが甚しく一方に偏して居る現今の多くの宗教研究者に取つては甚だ必要なことと考へられるのである。

四

宗教心理學に對する著者の第一の批難は、それが宗教の客觀的必然性、即ち其本質的眞理内容の問題に觸れないと云ふことである。

トレルチは、ゼームス流の心理學的研究は宗教に於ける心的狀態を分析し記述し説明するが、その妥當的眞理内容を與へないから、宗教學の目的に契はないと云つて居る。然し之れ亦心理學としては、むしろ當然の職分を守つて居るのであつて、若し心理學が宗教の觀念内容の眞理問題や價值問題に立入るならば、それは心理學としての境界を侵すものである。本來宗教をば唯人間の心理現象として見

る所に、宗教心理學の目的と特質とが存する。石原氏はラッパーミンを評して、認識論を畏れ、認識論的に價值問題を考究しないから、宗教の説明として徹底しないと云つて居るがこれはラッパーミンが主として宗教心理學を以て進まんとする以上、止むを得ないことである。若しゼームスの如く、多少でも宗教の價值問題に觸れ、何等かの意味に於て之に形而上學的批評を加へるならば、それは既に宗教心理學ではなく宗教哲學であつて、トレルチの云ふ通り、そこに經驗的研究としての立場は失はれるのである、又若し多くの獨逸流の宗教心理學の如く、心理的研究に形而上學的認識論的眞理問題を結び付けるならば、それは著者の云ふ如く、宗教心理學としては徹底しないものと云はなければならぬ。故にゼー

ムスの如く、特に宗教の感情的状態のみを高調して、其觀念思想の方面を輕視することは不當だとしても、其觀念思想の眞理價值を論ずることは、宗教心理學として、又一般に經驗的研究としてむしろ避けなければならぬことである。

然し之が爲めに、必ずしも宗教の價値が宗教心理學に依つて否定される譯ではないので、敢て之を肯定もしない代りに、又否定しないのが經驗的研究としての本領である。それにも關らず宗教心理學は多く唯物論や實證論を根底として、宗教其物をも否定すると云ふが如きは、唯一部の舊式な心理學的研究について云はるべきことである。若夫れ宗教心理學は宗教をば一般心理現象と同一視して、宗教の特殊的性質を否定するといふ批難に至

つては、從來唯因習的に、宗教の特殊性を誇大に過信して居つた人々の被害妄想に過ぎない。勿論現代の心理學は、宗教を普通一般の心理現象、若くは心的機能の一方面として考察し、特に在來の宗教の超自然的特殊の見解を打破する必要から、其他の精神現象との共通の方面を高調する場合も多いのであるが、しかもそれは決して宗教の特性を無視し宗教の獨立的存在を否定するのではない。現に著者の攻撃の的となつたリュースバでも、エームスでも、將デュルクハイムでも、宗教をば或は生理心理學的に、或は社會心理學的に説明しては居るが、決して著者の云ふが如く『宗教現象と其以外のものとの差別を説明せず、却つて没却して、一様なものとする』のではなく、一方に於て宗教と他の精神現象との *distinction*

erentia を明かにする爲めに、夫れ々々特有の理論を立て、居るので彼人々の著書には、其苦心努力の跡が歴然と現はれて居る。従つて此等の宗教心理學が、單に一般心理學の一部分として、唯通俗的に宗教的經驗と呼ばれる一般的意識現象を取扱ふに過ぎない、といふ論難は當らないのであつて、とにかくそれは特に宗教的と云ふべき特殊の精神現象の心理學的説明を目的として居るものである。

然し此宗教心理學に就ては、吾々は之を宗教史と同様に、且つ之れと相對立する宗教研究上の一學科とは認めたくないのである。蓋し現今宗教心理學と稱せられて居るものは既にヴントを始め、リューバ、キング、エームス等の著作に現はれて居る如く、單に所謂心理學的事實を考察するに止まらず、ひろく人

類學的社會學的材料と方法とを利用し、以て宗教現象全體の説明に任せんとする傾向を有し、其内容に於て單なる心理學といふよりはむしろ宗教の總合的研究となつて居る。而して之れと同時に、宗教學は又其研究の大部分を所謂宗教心理學に負うて居り、之れと分離しては到底獨立に成立を得ないのであるから、むしろ宗教心理學を以て、宗教學中の心理學的考察を主とする部分と認めた方が適當である。更に詳しく云へば宗教心理學は多くの人の考へて居る如く、宗教史と合はせて、若くは單獨に其儘宗教學を成すものでもなく、又宗教學中に於て、特に信仰とか入信とか云ふ純心理的現象を説明すべき一部門を形成するべきものでもなく、むしろそれは歴史的人類學的、若くは社會學的考察と相並んで、全

體としての宗教現象の心理學的説明に任ずべき一種の考察方法を意味すべきである。従來多く宗教學中に部門を分つて、宗教の意識的基礎の研究を宗教心理學とし、其外形の説明をば宗教倫理學とか、宗教形態論などとする習慣がある。然し、これは宗教現象の統一的説明には極めて不合理な區分であつて、宗教の心理的經驗は其外部的表現によつて徵驗せられ、其儀禮や行爲は、其動機即ち其心理的基礎を俟つて始めて其意義が明かになるのであるから、兩者の説明を全然別個のものとして、共に之を徹底的に解釋することは困難である。換言すれば宗教に於ける内的經驗と外的活動若くは表現との間には、互ひに分離すべからざる有機的關係が存在するのであるから、之を別々に研究せんとする宗教心理學

と、宗教倫理學との二の部門の對立は、決して其當を得たるものでない。故に宗教心理學は、宗教學や又宗教史に對する獨立の學科としては云ふ迄もなく、宗教學中の一部門としても特に其獨立を認める必要はないのであつて、それはむしろ宗教の統一的説明たる宗教學の全體に亘つて、其研究の基礎的な方法となるべきものである。

五

然らば次に全體としての宗教學に對する本書の著者の意見は如何といふに、之れ亦全體の否定に近いのである。而して其最も根本的な點は、宗教學は宗教に關する個々の現象を叙述し説明するのみで、其一般概念を與へ得ないから、宗教哲學の準備としての外意味を成さず、それが學として成立するには、必然

的に宗教哲學とならなければならぬと云ふのである。この批難は要するに、宗教學を以て宗教史と、所謂宗教心理學との總名とするか、若くは主として宗教史を以て其内容とするものといふ考へに基くのであるが、宗教史が上に述べた如く、各宗教の歴史的敘述を以て其任務とするものとすれば、それが一般概念を與へないのは、むしろ當然の結果である。然しながら宗教學の内容をば、單に宗教史、若くは之れに宗教心理學を加へたものとするのは誤つた觀念であつて、宗教學は學科としての意義が曖昧であるとか、又獨立せる一學科としての統一原理を有しないとかいふ著者の批難は、この誤つた宗教學觀念に由來するのである。固より宗教學上の所謂歴史派の中には、宗教史の統合的研究、即ち宗教發達史論

ともいふべきものを以て、其自身宗教學だと考へて居る人もある。又宗教心理學は、事實上宗教學の實質の大部分を占めて居ることも前に述べた通りであるが、然し宗教學は、單に發達史論のみでもなければ、單に所謂宗教心理學でもない。たとひ之が宗教意識、若くはひろく宗教現象の心理學的研究を意味するとしても、宗教學として宗教其物を統一的に説明するには、此外人類學的、社會學的等種種の材料と方法を要するので、單なる心理學的考察のみでは宗教學を成さない。又宗教學は其由來に於て、宗教史上の事實の比較的總合的研究たる、比較宗教の發達したものであるから、在來の宗教學には宗教發達史論、即ちテイル等の所謂形態論が、其主要部分を占めて居つたことは事實である。然しこの

形態論ですら、個々の宗教の叙述である宗教とは大に其趣を異にして居るのみならず、更に吾々を以て見れば此の發達史論や形態論は、本來宗教の本質と其表現及び其活動の分析的説明を目的とする宗教學に於ては、唯宗教形態の變化種類を示す爲めの外、餘り重大なる地位と部分とを占むべき者ではない様に考へられるのである。故に唯テ、ローレや、ジヤストローの著作を以て、其代表とすることは少しく迷惑であるが、著者も云つた様に現在の宗教學少くとも其理想とする所は、單なる宗教史又はそれと宗教心理學との結合でなくして、これ等の供給する事實を材料としての宗教其物の統一的説明でなければならぬ。而して若しかくの如く、宗教學をば其正當なる意味に於て理解するならば、それは決して

個々の事實の叙述に止まる者ではなく、そこに宗教の普遍的法則や、一般概念を得て來なければならぬのであつて、これこそ實に今日の宗教學が、正しく其目的とする所である。若しそれでも尙ほ現在の宗教學が宗教の一般概念として、何等決定的のものを示して居ないではないかと云ふならば、それは唯これに與はる學者の罪であつて、宗教學其物の罪ではない。加之現今この方面の研究に従事して居る人々は、夫れ々々此根本問題の解決に向つて其努力を集中して居るので、學者各々其云ひ表はし方を異にしては居るが、全體として略々宗教其物の何たるやに對する解答は與へられて居る。而して少くとも宗教に關する學界の一般思潮から、著者の最も嫌ふ所の主知的宗教觀の勢力を奪ひ去つたものは、主

としてかゝる經驗的研究に依つて與へられた宗教の一般的概念の力であることは、斷言し得られるだろう。若し又宗教學として、宗教の何たるやに關する決定的意見が無いといふならば、それは唯學界の全體を支配するに足るべき定説が現はれないと云ふ迄である。而して此の欠陥は、宗教學よりはむしろ宗教哲學の方面に於て一層甚しいのであつて、これに

較べると、宗教學の方面は全體として學者の意見が略々其歸着する所を一にして居ると云ふことが出来る。唯其宗教學の與ふべき宗教の普遍的觀念が宗教をば單なる歴史的又は心理的現象としての解釋でなく、其眞理價値でなければならぬといふ著者の要求に至つては、先に宗教心理學に就いて述べたと同様に經驗的研究としての宗教學の目的の誤解に基

く無理な要求であつて、宗教哲學の任務を以て宗教學に強ひるものと云はなければならぬ。トレルチは、眞理内容や妥當的眞理の問題は認識論上の問題であると云つて居る。それが果して宗教哲學としても、中心的問題であるや否やは疑問であるが、とにかくそれは、經驗學としての宗教學の解釋すべき問題でもなく、又不可能な問題である。

故にこの點から見ても、宗教學と宗教哲學とは判然區別さるべきものであつて、漫然兩者を同一視したり、或は宗教學を以て最後に宗教哲學に歸着する所の、凡ての宗教研究の總稱と考へるが如きは、學的考察を經ない俗見に非ずんば、哲學的考察を經ないでは何事も徹底的解釋が得られないとする哲學者派の偏見である。トレルチが全然此兩者を同一視

して、宗教學は宗教に關する哲學だとした點は、終に石原氏の取る所とならなかつたが、それでも宗教哲學の準備として單に其附屬的地位を與へられた所謂宗教學は、主として叙述的宗教史を内容とするものであつた。而して上に述べたやうな宗教其物の統一的説明としての宗教學がありとすれば、それは著者に取つては宗教哲學の外にないのであつて、吾の意味するやうな、經驗學としての宗教學は成立し得ないのである。故に著者は明かに宗教學と宗教哲學との對立を否定して、之を一般哲學の宗教論及び神學と對立させ、その根本的解決は、之を宗教哲學に俟たなければならぬとして居る。その一般哲學論と神學及び宗教學との三者對峙の理由は明瞭な説明を缺いて居るが、全體として著者の考へは、此

等三者を宗教哲學への準備、又は參考として附屬的存在を認めるに過ぎないやうである。其宗教學と宗教哲學との對立を拒む理由も、亦適確な説明を見出し得ないが、恐くそれは宗教學を以て宗教現象の叙述、即ち其内容に於て宗教史と大差なきものであるとの前提に依つて、宗教學をば宗教哲學に對する事實の準備的知識を與ふる附屬學科と見做すが爲めであらう。然しながら此點は既に詳説した通り、吾々を以て見れば、宗教史が宗教哲學の準備たることは勿論であるが、同様に宗教學も亦之を基礎として其統一的説明を目的として居るものである。從て此意味に於ける宗教學は、それが模範的先驗的説明であると、事實的經驗的説明であるとの區別を以て、正しく宗教哲學と對立すべきものである。

六

宗教哲學其物に對する著者の意見を見るには、先づそれが一般哲學の宗教論と如何なる關係に立つて居るかを考察しなければならぬ。著者は一般哲學の宗教論と、所謂宗教哲學とを截然區別せんとするのであるが、其兩者の差異點が何處に存するのか頗る明瞭を缺いて居る。即ち其一般哲學の難點にして、又宗教哲學が將に之と異なるべき點として擧げて居るのは、一般哲學は事實としての宗教を理解せず、唯自己の理想的信念のみを宗教として提示し、而も本來反理性的、非合理的であるべき宗教信仰をば、全く概念の形に移して終つて居るといふに在る。如何にも從來の哲學が、多く宗教の一般的事實の知識に暗く、獨斷的に自己の信仰を中心として、宗教一般を

考察せんとしたことは事實である。然も此場合從來の哲學的宗教論が、皆悉くそうであつたと云はれないので、宗教史の知識が漸次學界に普及するにつれて、彼の人々の論評にも、歴史的宗教の事實が基礎を成すやうになり、例へばヘーゲルのその如き、其説明の方法はともかく、其歴史的事實を顧みる點に於ては、其以前の哲學論に比して、著しく改善された跡が見えるのである。加之一方に於て批評哲學以後の所謂宗教哲學が宗教史の事實の知識と之を重要視することに於て、必しも其以前の哲學論に優つて居るとは云はれないのであつて、其論理は著しく精練されて來て居るにしても、其基礎となる事實の知識の範圍が極めて狭く、自己の信仰を中心とする主觀的傾向の著しいものが決して少くない。

現に本書の著者が、神・靈魂等の觀念を宗教の根本的觀念として取扱つて居るのも、吾々を以て見れば余り宗教の歴史的事實に忠實なるものとは認められないので、むしろ著者自身の信仰、若くは理想的宗教を標準としての議論でないかと疑はれる。従つて哲學は學者自身身の抱いて居る或る一定の主觀的信仰を、宗教其物として吾人に提供するものであるが、宗教哲學は之に反してひろく歴史的宗教の事實を説明するものであると云ふ區別は、結局學者個人の態度に於ける、程度上の差異に過ぎないのであつて、全體的に明確に兩者を區別する理由とはならないのである。

又從來の哲學には宗教を概念の形に移して之れに合理的内容を與へ、そこに宗教の基礎を築かんとする傾向のあつたことは疑はれな

いが、然しそれは哲學其物の罪といふよりは、其或る一部分に存在する宗教の主知的合理的見解が齎らす災である。故に所謂哲學論の中でも、神祕主義や浪漫派は、決してかゝる意味に於て宗教を樹立せんとは企てないのであつて、むしろ却つて所謂宗教哲學の中にかゝる主知主義・合理主義が種々の形に現れて居るのを見るのである。カントの道德主義やシライエルマヘルの感情論は、幸ひにしてかゝる合理主義から免がれて居るが、自ら之を繼承せんとするトレルチには、多少かゝる傾向の復活が認められるやうである。トレルチが、宗教哲學の要は宗教の神祕性・非合理性を其儘生かして、其自身のアブリオリを以て之を整理するに在るといふのは、本來理性的要求から出たものでない宗教に、其れに適合

した非合理的實際的根據を與へるといふ意味にも解しられるが、然し彼が一方に於て、「事實的・非合理的・一時的」のものが其基礎に於て「先驗的合理的普遍的要素」を有するとか宗教の神祕的狀態を認識論より概念化するか、或は本來迷妄なる宗教の心理的事實をば、其合理的中心より合理的と經驗的との調和に向つて復活するなどいふのは、結局宗教をば何等かの意味に於て合理的に解釋し、或は更に其觀念内容にも、合理的眞理價値を認めんとするものではあるまいか。又石原氏が宗教哲學は神・靈魂等の觀念の理論的證明を目的とするものでなく、此等の觀念を基礎とする信仰や、神的力量との交りである活ける宗教的經驗を對象として、之を合理的に説明するに在ると云ひながら、然も他の一方に於て、

眞理内容を以て宗教哲學等の中心問題とし、神・靈魂等の觀念を以て、宗教の先驗的本質から出る必然的要素だとするのは、こゝに又一種の合理主義を復活せんとする者ではなからうか。かくして一般哲學は、宗教の主知的合理的見解に立ち、宗教哲學は、之に反理性的非合理的性質を認めるといふのは極めて粗雑な獨斷的批評であつて、事實上之を以て兩者を區別することが出来ない、のみならず、たとひ兩者の宗教觀に、かくの如き差異ありとしても、其は唯學說上の意見の相違であつて、以て兩者を全然別種の學科と見做すべき理由とはならないのである。要するに著者の所謂宗教哲學と一般哲學の宗教論との間には、其目的にも、方法にも、對象にも、將又之れに對する見方にも、截然たる區別はないのであ

つて、かゝる根據に依つて宗教哲學が、他の哲學的宗教論に對する獨立の地位や優越權を主張することは困難である。故に吾々は宗教哲學を以て唯だ往時の一般哲學の宗教論から發達して、宗教に關する先驗的・規範的説明を目的とする特殊學科を成すに至つたものと理解したいのである。

七

然らば其宗教哲學とは如何なるものであるかといふに、著者によると、それは事實としての宗教の超理性的要素を許しつゝ、同時に之を合理的に説明し樹立するものである。それには先づ宗教の本質的價値の何たるやを決定し、之を標準として歴史的宗教を批判することに依つて其歸趣を明かにし、且つ其等有する基礎的觀念の意義を求めるのである。

かく著者の示された宗教哲學は、其形式に於て大體トレルチのそれを繼承して居るやうであるが、其内容に於ても亦彼に據る所が甚だ多い。唯だ著者がトレルチの所謂宗教的アブリオリの曖昧なこと、其所謂非合理性の徹底しないことを指摘して、大いにシライエルマヘルの宗教觀を擧げた所は、トレルチよりも一層合理論的立場から遠ざかつたやうに見られる。然し又他の一方に於て、妥當的真理の概念を離れて宗教は存在しないと云つて、宗教の對象は絶對的真理であるとか云つて、信仰の觀念内容に重きを置き、結局之を合理的に説明せんとする所に其處に幾多の辯解があるに拘らず、尙合理主義の余臭を感ぜざるを得ないのであるが、それが一向シライエルマヘルを讚嘆し、敬虔の情、眞面目な淨い信仰を以

て宗教其物だとした著者の立場と、如何にして調和されるかは疑問である。其宗教の起源を論じて宗教の根本衝動は、凡ての經驗を可能ならしめるアプリアオリの衝動であるとか宗教は人類に對する神の作用及び啓示の連鎖であるとかいふ點は、今少しく之に基礎的説明を加へて承認し得るかも知れないが、其神・靈魂・救濟等の觀念が宗教の先驗的本質から出づるとか、理性の先驗的統一衝動から來るなどいふ點は、更に徹底的な理由の説明がなければ、單なる主觀的獨斷たることを免れないので、こゝにも著者の合理的宗教觀の片影が認められる。吾々を以て見れば、かゝる觀念は宗教の成立に必然的なものでなく、單に所謂文化と教養とに依つて偶然的に與へられたものに過ぎないのであるが、著者が之を文

化的進歩の結果ではないと否定する主觀的思想的態度が窺はれる。殊に此等の觀念を以て、宗教史の發展を評價判定する標準に供せんとするのは、宗教を概念化して見る從來の哲學者の弊竇を襲ふものであつて、宗教の發達は、單に其思想の發達でないとする著者の言明とも矛盾するものである。

尙全體として、宗教哲學の問題及び組織に關する著者の見解と試みとは、更に詳細なる論評に値する者であるだらうが此に自ら其を試みるだけの自負を有しない私は、唯宗教研究の一分科としての宗教學の獨立と其内容、並びに其宗教史及び宗教哲學に對する關係等に就て卑見を述べ、「宗教哲學」著者の意見を紹介するに止めて置く。而して終りに先輩の高著に對する妄評の罪を著者に向て謝する。

現代文明と佛敎

椎 尾 辨 匡

佛敎が印度に發してより悠々二千五百年、西に東に播及する所現代文明に影響せざるなく、微を探り細を尋ぬれば百事關聯せざるなし。然れども、現代文明の體系たる中核思想を求めば佛敎のそれとは全く相反せり。茲に枝末の細故を論せず、些細の貢獻を辨せず、直ちに根幹に就て佛敎思想が如何に現代文明と背馳せるかを明かにし、かゝる反對思想が健全なる將來の文明に必要な所以を辨せんと欲す。文明の要素一ならずと雖、現代文明

は實在を根據としその相互關係に於て成立せざるなし、固より現代東西の文明軌轍を異にするものありと雖、此に代表として泰西文明を觀るべし。十九世紀以降西方東漸最も激く東洋文明の精華沒却せられ日本支那等しく泰西の風物を模倣するに急なり、故に現代文明とは歐米文明なりと云ふも大過なかるべし。既に現代文明を歐米文明に限定せば古來思想の特色とする所は自からこれと背馳すべし。異中の特色、最大なるは佛敎にして、過去佛

教の旺盛なるや、東洋社會各般の現象に影響し、國家宗教道德法律學藝經濟生活悉く現代泰西文明と背馳するものありき。固より當時に在ても現代文明と歸趨を同くするものありて、非佛教主義として社會現象を左右せる所あるを以て、佛教主義も渾然として一切同化する能はざりき、その非佛教主義は東洋各民族に發達せる我々所に依て文明を進むべしとすること、現代文明の本義と相似たり。これに反して佛教は無我無我所を以て眞の文明を建設すべしとせり、古に在て各民族の文化を改善せるが如く、將來の文明に對しても亦然らざるを得ず。無我主義や、印度の厭世的行者若くは荆楚老列學派の如き獨善安靜の生活主義として、日本には自己を家國に奉すべき人の道として存せしも、佛教は更に廣く一切を

解決すべき眞文明の原理としてこれを提供するものなりき、然るに印度の習俗これを消極的獨善退隱生活に求めんとして、偉大なる無我主義も小乘孤調の法となり、僅に大乘の經典と教行と美術と若干王者弘法者に依て積極的意義を明にすると俱に印度圈内に躡踏せざるに至れり。四散せるもの東漸最も美華を開きしも、支那に在て老莊格義六朝荒怠の弊は無我を以て實踐上個人信行に局らしめ、然らざるも文學美術等の思想方面に限られ、國家法律經濟等に發揮する能はず。我邦に入て人の道を擴めて忠孝を翼くるのみならず、國體人生の各方面に教ふる所頗る大なり。族黨部落争鬪の弊は國史に連亘たるに拘はらず、國體を闡明し君臣相和し主従相親み奉公の一心に萬事を決せんとせしめしは、佛教の無我主

義なりき。條目法度にもこの主義を見るに至れり、養生處世にもその影響少からず、兵馬の事この主義に反するが如きも武士道は圏外にあらざるを示す。尙解決充分ならざるは學術經濟方面を最とせり。此の如く無我主義は日本文化の各般に浸潤せりと雖、無我主義の傳はれるもの醇ならず、強て邪僻に導くものなしとせず。未だ以て至善の文明と稱する能はざりしなり。此時突如泰西文明に接觸し、

無我主義の文明に最も不完全なりし學術經濟方面は、近世文明の異彩最も發達せるものなりしを以て、上下靡然泰西文明に隨ひ、舊文明の長所をも拋却するに至れり。而も學術經濟も有我を以て善しとするにあらず、此等に對する無我の解決曖昧なるに際し、有我的學術經濟旺なるに眩惑せるのみ。現代に於て佛

教は宗教としての地歩すら動搖せり、況や文明の樞軸たるをや。然れども泰西文明は未會有の大戦に於て眞摯なる反省を喚起し、東西文明の接觸は年月と俱に濃厚を加へ、將來文明の轉換須要なるものあり。この時に際し現今微力なる佛教の根本義は、正反對なる要素として缺陷を充實するに必要な所以を辨せんと欲す。

基督教と佛教との根本差別

佛教の無我無我所を以て觀るに、現代文明を形勢せる宗教法律道德學藝國家智相容れざるは我々所を以て出立すればなり。今此等の各項に就て佛教の要求を列叙するに當り、便宜上基督教との比較を第一とすべし。基督教が世界の大宗教として現代文明の樞機たるは異論なかるべし。今や國民の活動に教會の勢

力乏く、如今の大戦教會何者を貢獻しつゝありやを難するもの多し。而し歐米生活の各個に就て點檢せば基督教の影響する所頗る大、戰場懸命の努力には十字の感化少しとせざる也。故に斯教が現代文明の全豹なりとするは當らざるも樞機たるを妨げざるなり。斯教が佛教と類同する少からざるが爲に、リリー、リチャード、ロイド、エドモンド姉崎諸家説少からず、一が他の源なりや、偶然の一致なりや、論證互に優劣あり、類似の辨すべきもの尠からざるも、類同影響あるは末節に過ぎず、本幹に至ては二教全く相反す。即ち無我無我所と相反する有我有我所は基督教の立脚地也。基督教を以て有我有我所とせばこれを否定せんとするものあるべきも、神と神國との實在は何を意味するや、肉を捨て世を棄て靈

の活現を要求するは何ぞや。教會の所説古代近世同じからず、新舊教派その説相容れず、近時神學者の如き著く教會所説に異なるものありと雖、神と靈界とが眞實境地として獨立常住の存在たるを主張するものと云ふべし。佛教は無我を提唱するや有私の瑕疵を指摘し、我執妄想を痛撃し、人生社會の罪惡悉く此に基くとす。基督教を有我觀とせばその瑕疢妄想に立つものとなるも、基督教も亦偽を去り眞に就き、人を脱し神に歸し、我執妄想を彈斥し呪ふ所佛教と同じきものあり。然れどもこれ兩者が泯滅せんとする妄我に於て符節を合するのみ歸着せんとする根源有我と無我と相反す。而して佛教は瑕疢百非を我に屬し、基督教は肉體世界の罪惡とし神性にこれあるを云はず佛教は無私の長所を認め有私の短を探るに

急なるも基督教は妄我の短を認めて眞我の長を信せんとす。佛教にも眞佛正法を立つるを以て、神性靈界に外ならざるべしと云ふものあらん。然れどもこれ無神論上の神無法中の法にして、超越的にも内在的にも實在的の獨立神格理法を主張するものにあらず。有神論に對する無神論とせば、獨斷論に對する懷疑論が畢竟否定的獨斷論たるの類と考ふるものあり。マックスミュラー、オルデンベルヒ諸氏が佛教の無神論を見て満足せざるは、否定的獨斷的の無神論とするが爲のみ。佛教かゝる無神論にあらざれば儼たる佛陀崇拜を妨げず。これを察せずして單なる無神論なりと考ふる者、南北佛教徒が釋迦彌陀を奉ずる敬虔篤信を見、無神論者の崇拜として再び驚愕するに至る。皆これ教旨通じ難くしてその意を

得ざるに由る。無神論上の神たるが故に徹底せざる崇拜あり。基督教は非人的律法的威力的崇拜を非なりとして信と愛とを高調すと雖主に對する僕、靈に反する肉、救はざれば世界には徹底せざるもの存す。その非なりとする非人的律法的威力的要素の擺脫し難きは無神論上の神たらざるに由るもの多し。三位一體と云ひ墮落贖罪と云ひ信仰史上の意義甚深なりとするも、理論的には透徹を缺き觀念の混淆を免れず。會議教會聖典教職の權威は過去に屬し將來漸微を來すべし。人類相愛に立ち社會救済に盡すはそれ自ら意義大なりとするも、遂に神と神の國とに遠かりつゝあるものと云ふべし。相愛共濟を以て神事とせば、これ天なる神に模倣するものなりや、その生活が一分の神なりや、神國は建設さるゝもの

なりや、孰れにせよ神の實在と相離るゝものとなる。假令ひこれらの缺點ありや否やは別とするも、獨一眞神を存在せりとする思想の要求する神と無神論上の神とは同じからず同じく神と稱するも有我の神と無我の神とは全く別也。佛教の無神論は無我の神なるが故に衆縁中に儼存す。有我の神は觀念若くは實踐上の要求に出る假法にして眞の存在と云ふも實は眞の存在たらずとする也。故に中論（畧一、五三）是故經中說、若見_二因緣法_一、則爲_二能見_一佛見_二苦集滅道_一と云へり。これ緣起經が見_二緣起_一者見_レ法、見_レ法者見_レ佛と云へると意義全く同じ。佛も法も、本體も現象も衆縁所生にして、別乎常一自在主宰なるものあることなし、妄我實在せざる如く眞我也亦實在せず、妄我妄縁の假法なるが如く、佛も法も

眞縁如實の縁成たり、緣起を諦觀して始めて佛も法も罪惡妄我也淨鏡に炳現すべしとする也。佛教の原理主張此に在りとするも古今南北の佛教能くこれを實現せりと云ふにあらす、日本佛教幾多の特色存すと雖、この本義を完全に表現せりと云ふ能はず、況や現代生活は假令ひ佛教に屬すとすものも、有我觀の佛身佛土を信じて信行を律するを上乗とするをや。無神論上の神、緣起所成の佛、これ佛教の眞旨なりとは、獨り他教の神格と異なるのみならず、佛者の云ふ佛とも合せざるものあり。而もこれ佛教の眞旨たり教界に提出せる古くして且新しき原理たり。吾人は毫も本論に於て基督教を駁撃せんとするにあらず。現代生活に於て非宗教的思想極めて多く、宗教圈内佛基兩教ならざるもの少からず、又、泰

西生活すら基督教に離れ、教會力弱く教義混訛を論ずるものあるを知ると雖、現代文明に活躍せる最高最大の宗教思想は基督教なりと云ふを妨げずと信ずるを以て、基督教を以て現代文明宗教の代表者とし、假りに佛教の本義と異なるを示すのみ、最高なる代表者も尙有我觀たるを免れず、況や爾余の宗教をや。

佛教は無神論上の神觀を唱へ、無我に立つを以て有我を非とす。而も有我も亦人類發展の途上に發して、觀察上實踐上必要なる楷梯たるを失はず、有我觀上の神觀尊卑一ならず石土山川に神を求ると唯一主宰の眞神を認ると、其差置に霄壤のみならざるなり。劣を去て勝に就き最高一神に達するもの頗る尊ぶべし。有我神なるが故に非なりとするは人類信念の歷程を無視するに近し、況や無我觀上の

佛陀論も往々有我的佛陀と化して宗教的効驗著しき者あるをや。無我論者が有我を非とするは論理の必然なるも、人類發展上彼も眞にして此も亦是なるを許すべき者あり。寧ろ佛教の無我觀上の佛陀論の如きは印度少數の上機に適せりとするも、人類の大思潮には尙早たりしを感せざるを得ず、これ有我的佛陀觀續出し、佛教興りて二千五百年尙人類の宗教無我觀上の佛陀に歸せざるに照して察すべし。而も現代の代表的宗教たる基督教に躊躇し、思想の批判精緻を加へたる今日は、少くとも無我觀上の佛陀に向て三思すべき天地となれるなり。何をか無我觀上の佛陀、無神上の神と云ふ。萬有一として個在獨存なく、衆縁和合の假法ならざるなし。故に有即空なり。物と云ひ心と云ひ衆生と云ひ佛陀と云ふも皆

和合因縁上の事實のみ。只和合事實なるも全縁有力なると否とに依て萬象別をなす。最高理想状態即ち全縁有力の事實を佛陀とす。この故に成佛の事實は佛教の起點にして萬有の終歸たり。現在の要求にして一物も捨離する者あるとなし。釋迦彌陀の存在は猶一色一香の存在と衆縁を等くす、異なる所佛陀に在て全縁有力たるのみ。全縁有力が知識せられ理想とせられ實現せらるゝを成佛と云ふ。萬象順じて其力を全うせば萬象皆成佛するに至る。この最高状態即ち成佛は正慧大悲に於て認む。故に汎神的一神とも感せらるべきも、個在獨存を去て正慧生じ大悲悲現はるゝが故に、個在論上の汎神多神一神俱に相容れざる也。此に佛性成佛々界等を細論するは本論の所期に非ず。實在神觀と異なる所を略述せば足る。

其異點は現代宗教に對し缺陷を感ずる者に充實すべき何者かを提供せるを示すのみ。

國家主義と佛教

埃及波斯羅馬の古帝國に、印度の孔雀貴霜岌多諸王朝に、支那周漢唐元に大帝國主義を取れるもの古來少しとせざるなり。世界を打て一團とし一王の治下に屬せんとするは、王者の誇大妄想のみにあらず、國民俱に慶して趨らんとするものありき。而も國家主義の尊重せらるゝは近世更に著しきものあり。人類は幾多の社會關係に協力するも國家は社會組織の最も完全有力なるもの、之を通じて人類の機能始めて充全ならしめ得べしとす。若し王の物は王者に神の物は神にとの見地を守らば、テルツリヤンの云へる如く羅馬皇帝にして基督教徒たるは不可能なるべきも、コンス

タンチン帝はこれを果遂せり。今に及び救國制度を夢想するものなかるべければ、宗教も國家に譲らざるを得ず。況や爾余の社會現象をや。然れども現代此の如く有力なる國家主義は果して完全なりや最後の主義なりや。佛教より論すれば衆緣所生法界の真相を認めて全緣擧げて能力を完うせしむる國家ならしめば佛界と簡ふ所なし。然るに現在の國家主義は有我有所の國家に外ならず、國家として取るべき唯一最後の主義に達せざるものと云はざるべからず。國家は民主主權の確立に成る。人類の増殖に比し極限ある國土は増加せず、生存日に困難を加へざるを得ず。然れどもこの困難は人類智徳の發達により渾圓球上生存能率の増進を促し、極限能率に相應する人類の生存を完うするを以て理想とすべきの

み。これに反し有限の國土に對し領土の先取征服を企て大地域の壟斷を敢てし、他民族をして専ら地狭く利少く生活の苦痛を感せしむべき國家領域の現状は毫も合理と云ふ能はざるにあらずや。而も土地領有の現狀の國家に在ては地域を壟斷して利益を私占せんとし無用の爭亂を促進するものあり、若し國家主義現状の如くならしめば總ての機會と辭柄とに籍りて領土擴張を企つるを以て主義に忠なるものと云はざるを得ず。一國民先占の優越は永く後昆に社し祖先の偏安姑息は長へに子孫に禍し智徳の努力も共存の福祉を完うせしめず却て爭奪兼併を増進するが如き領有主義豈將來の鍼鉞ならんや。況や前代に於ける占有するとせざるとが些細の事情に基き後人を累する甚深なるもの多きをや。これを天命と云

ひ僥倖とし領有主義に基く假象なるを審にせず相率ゐて爭奪するに走るは人類の慘事と云はざるを得ず。近世國家主義は民族的國權を重んじ、チュートン・スラヴ互に相闘ぐ、血族同くして思想言語相通するもの同一國權の下に集るべく、國民同族互助の自覺の下に活動して始めて國權の確立を見るべしとす。今次の大戦その始めに際し英佛數歩を輸せるは種種の原因ありとするも、彼等が個人自由の夢深く識者の警聲に覺めず、民族的大國權の確立を怠れるは主因たらざるを得ず。今や列國等く此に向ふ。民族的國權の樹立將來益々強きを加ふるに似たり、然れどもこれ徹底せる國策なりや。民族的國權は有限の國土を一民族の壘斷に歸せずは満足せざるべし。かゝる欲望を達せんが爲には民族資力軍備を充實し

て激甚なる衝突を見ること今次の大戦の如し而も戦亂數年なるも一民族の殲滅屈服は難し人滅じ財盡き兵空くして一時の泰平を來すも互に臥薪嘗膽人と財と兵とを増して更に倍蕞せる大戦争を喚起すべし、人類此の如く大戦に次ぐに大戦を以てするを理想とすべきものなりや、假に幾多大戦の結果一民族の跋扈を許す時達したりとせば、更に民族内部の衝突として大戦熄むときなかるべし。これ民族的國權益々強きを加へんとするに拘はらず、眞に人類を導く主義と認め難しとする所以なり畢竟これ有我の偏見に墮し私欲専占の吞噬主義に外ならざればなり。吾人は文弱の平和を要すと云ふにあらず、戦は邪を斥け正を導き、訛を去て眞に就くものとして必要なりとす。然るに民族的國權は衝突如何に激甚なるも大

戰に次ぐに大戰を以てし人類殘滅の悲劇たるのみ戰爭の眞價存せざるなり。更に國家の正義觀云何。國家存立の努力これ正義なり、故に自存自衛の戰爭は正義なりと。然れども何事か自存自衛に關せざらん、正義は國民を慰むる辭柄に過ぎざることとなり、勝者を以て正義と云ふの外なきに至る。有我的國家主義の正義觀は此外に出る能はざるも正義は果して此の如くなるべきか。民財軍備の充實成るや戰爭これを蕩盡し、更に民財軍備を蓄積して次回の蕩盡に備ふ、人類の營々する果して此にありや、正義果して此の如きか。正義は天地人類に貫く大なるものありて、此の如き營努力に價値あらしめ、正義の歸趣に向はしむるものあるにあらずや。兩者相争ふ、單に勝者即正者と云ふ能はず、敗も正は正たるを

失はず、勝も不正は不正たるを免れざるものあるにあらずや、吾人は實にかゝる大公至正の存して國際戰爭をも批判すべきものあるを信す。これ有我的國家主義に求むべからずして無我主義に歸せざるべからざる所以也。今や天下國家は一人の天下にあらず、天下の天下なり。一王一將の野心の爲に左右さるべきにあらざる如く、一族一國の爲にも恣にさるべきにあらず。天下を天下の天下なりとするとき、無我的國家主義は成立すべく、君民舉國恒に大公至正を念とし、天下と俱に天下の福祉を享有せしめんことを努むべきなり。今次の戰爭若し列國をして一點此事に想到せしめば、民財の蕩盡も人類の進運に資すること大なりと云ふべし。或は未だこゝに覺めずして幾たびか無義の大戰續發せしむるも、竟に

此に達せずば正義の充實得て期すべからざるなり。これ國家堅實ならず人文幼稚なる古代に在ては或は一個の空想に過ぎざるべきも、今や國家は人類の機能を充全ならしむべき最強的社會組織に達し、有我主義の悲惨無義不徹底を認め、君民舉國天下と俱に天下の福祉を享有せんことに努力せば豈永く空想たらんや。無我主義の國家組織既に阿育迦賦色迦太宗上宮聖武桓武の諸先王に於てすら効驗頗る大なりき、況や將來の文明をや。

法律と佛教

天つ罪國つ罪の定められたる、若くは遠くハムムラビー法典に見るも社會生存に法律を要し、合法的生活を導くもの久し、然れども近世國家に至り法治主義明白を加へ、各國法律發達せるが、基く所羅馬法に存し、民刑の

主法人と物とを認るに在り。これ最も明かに有我有我所を主張するものなり。文明の進歩に法律の進歩必要なるは論なく、人權物權の確立が從來の發達に貢獻せること甚大なり。然れども人とは何ぞ物とは何ぞ、個人個物の獨立自存を認めて規定するに外ならず、實に人はこれを祖先に享け子孫に致すより云ふも、思想感情全生活皆社會共存の關係にあるより見るも、肉體生理衣食悉く自然現象循環の一面たるよりするも、前後左右無限の連鎖に規定せられ、一人として獨立せる實在たることなし。何ぞ個人に全權責任の認むべきものあらん。暫く肉體の個體を成せるに因て個人を認め權利義務を定むるが故に悉く假定に外ならず。人權を認め、個人を處刑するが如きは代理を實人と假定するのみ。人に人我の

實在とすべきものなく、衆縁和合の假象をば個人としてこれを代表せしむるのみ。既に代表たり、代表を代表として遇し實人として假定せざるに至らば法律一層適切なるを得べし人権蹂躪の非法あるが故に人権を主張し尊重すべしと云ふも、個人が個人として權義を有せるが爲に尊重すべきにあらず、代表の表現を尊重し充實すべきが故に尊重すべしとするに至りて尊重に基礎あり徹底すべし。甲乙全く獨立せば尊重するも一法なり強壓するも一法なり、比較的尊重を以て便宜とし本義に近しとするのみ。無法強壓に代ふるに人権尊重を以てするも實相に契はざるは同一なり。故に尊重眞の尊重とならず。若し實に人我なく甲乙俱に衆縁和合の代表なりとせば、乙が自己を尊重するが如く甲を尊重すべし。被告も

判官も俱に和合衆縁を代表すとせば、判官が眞相を審にし衆縁を規正すべき同情一層切なるものあるべきなり、自を以て正判者とし他を目して罪塊とするが如きは眞の判断得べからず。此の如くして誤判蹂躪等その數を減すべきなり。自他俱に衆縁和合の代表たるは疑ふべからずとせば、利と不利とを論せず、これを基として法を設けざるべからず。但法律は眞理にあらず、國家の爲現實人生を律するものに外ならざれば、民俗兇悍自他を辯せず自己の實事に忠に代表に疎なる時代に在ては假令ひ眞理に遠きも個人を實在としての權利を保護し責任を制裁するを急なりとすべし。今や人智進み和合衆縁を表現する代表たることも理解せられ、立憲自治は進歩の制度とせられ政務職業各方面に代表と認るもの多きに

至れり。この時に在て尙實人主義を法律の根

本觀念とすべき必要ありや。若くは一步を進めて眞理に即し、實人とせるは假定にして代表が實義なるを明にし、これを根本觀念とするが必要なりやは識者の考量すべき問題たり。從來の原則は實人有我にして、代表主義は佛教の無我主義なり。無我の故に一切の我は假我なり、衆縁の代表に外ならず。代表を本義とするが故に官公吏たると會社員たると漁翁蠶婦たるを問はず、代表的任務を誠實に遂行すべし、彼等その職務境遇に於て代表たるのみならず、自己の心身とするのも亦代表たるのみ、内外自他代表たらざるものなきが故に、代表的任務を見ること自己の心身を見るが如くすべく、自己を尊重し表現するも亦その代表衆縁の全分を有力ならしめ能率を増

進するに努むべきなり。

上來人權を主として論じたるが物權も亦これに同じ、物權種々あるも所有を主とす。今暫くこれに就て觀察すべし。何者が何物を所有するや、人我なく代表に過ぎずとせば、保管あるも所有あることなし。有形と無形と、動と不動とを論せず、眞に所有すべき物あることなし。代表者が任意期間若くは終生保管の形式にあるものを所有と云ふのみ。一物が一人に所有せられ得べくば人と物と合して永く相離れざるべし。然るにこれ不可能なり、愛着せる眷屬も財産も權方も死後何の關係ありや。死の刹那所有者は一切の所有を没却せざるを得ず、後人も亦死者が所有を遺留せりとして追送すること能はず。その眞の所有ならざるや明かなり。或は後裔に相續せらるべ

きが故に單なる保管に同じからずと云ふものあらん。固より法定上所有と保管と等しからず、所有權を認るが故に相續權を設定せるも相續も亦不安なる假定のみ。嫡子相續すべき物と定まらず。死亡廢嫡と供に相續權轉移するのみならず。生前定嗣なく、死後遺產相續者を定るが如き、法律の擬制を明かにするもの、かゝる未知の遠縁が相續せんよりも、遺産成立に深縁なるもの少からざるべく、若くは官没するを以て一層有義と云ふべし。この故に無我を主張する佛教は無我所有とす。所有相續等が便宜上の假設にして毫も實在的意認なきを示せるなり。法理學者固よりこれを認るも賸々たる世人所有相續を以て假設とせず延て紛争惑亂す。民事訟廷多くはかゝる惑者の訴訟のみ。所有なきを認るも所得あり收

益ありとせんか。佛教は無所有の故に無所得とす。既に人も物も實有にあらず、有所有關係も實際ならざる如く收益も亦實際にあらず。例せば十町歩の所有に依て地料千圓の所得ありとせんか、所有が實ならざるも所有の名に依て收得せるは實なりと思ふべきも、千圓は謂ゆる所有に追加せるのみ。所有實ならざるが故に保管の増加にして所得と云ふべきなし。上來無所有を保管として解釋せるも、無所有には費消と保管と利用と三あり。徒費消散その跡を遺さざると、密藏護持不増不減なると善用運営衆縁の力を發揮せしむると是なり。若し人類の史迹より云はゞ未開時代自然に生活する時は所有なく保管なく單に費消あるのみ。これに次で所有の時代となり、保管利用更にこれに次ぐ。今無所有に三者あ

りとするも所有に對して一步を進るを以て保管と利用を主とし、費用を惡とするは所有を非とするに例して知るべきなり。祖先の遺産にせよ自己の所得にせよ、浪費奢侈毫も保管

利用せざるは無所有觀の非とする所なり。奢侈驕怠財を浪費するは法律の關與せざる場合多きも、道徳上非難すること多し。然れども所有主義に在て、これを非とする根據あることなし。無所有無所得の保管利用主義に於てこそ是非の論據ありと云ふべけれ。無所有を釋して都滅皆空に歸せしめ、無爲を目して消極的不活動たらしむるは佛教を化して偏小ならしむるもの、無所有無所得の故に大空を行くが如く運営自在、善として爲さるなく義として行はざるなく、積極的活動に出るは大乗佛教の本旨なり。社會が保管運営に進むに

當り無所有主義漸く傾解せらるべく、所有權を中心とせる對物的法律も亦一變せらるべき時期に達せりと云ふべし。

學術と佛教

近世學術の進歩は東洋文明を壓倒せるのみならず、現時の大戦が水陸の表面のみならず、その内面に又空中に廣く激く行はるゝ所も學術の力ならざるなし。然り而して學術が自然科學を最とし、遠く希臘の原子論に發して近世の物質勢力不滅となり因果定量の關係を専らにし、理論と應用とに進歩し來れるは明白にして、物あり律あり、實驗と觀察とはその知識となり應用となるとす。然れども個在を認めて因果を律とするは果して科學を満足せしめつゝありや。科學の發達は今や自から認めたる個物存在と因果律とを否定せ

んと努力せずや。或者は岐路に彷徨し或者は條件論に突進しつゝあるにあらずや。これ自然の物的觀察に於ける我々所觀が破壊して、佛敎の無我緣生觀に移らんとしつゝあるものと云ふべし。自然科学の駁々たる發達に比すれば精神科學は常に數歩を輸するを免れず。今や自然科学が轉換しつゝあるに拘はらず精神科學哲學が暗中模索を事とするに於ても亦進歩の遲々たるを見る。自然科学が原子分子元素電子等個在單位を實在とせんとせるが如く、精神觀念の單位的實在を認るや久く、精神は實體なしと論ずるものも生命活力刺戟等に於て個在的根據を求めんとせり。今や精神科學は心理學を中心として進轉するが故に、心理學に従ひ精神の實在若くは能力を認めず、精神の作用性狀に專注するも、觀照の事

實は生理的物理的に解釋する能はずして平行論となり、然らざるも包含的一元論の如くして竟に三元説に陥れるあり。畢竟精神的個在觀の舊套を脱却せざるものと云ふべし。更に精神現象としては自然因果律によりて説明せらるべしとするを常とせるが、自然因果律の本場たる自然科学が因果律を放擲せんとするに及びて精神科學はこれを如何に處せんとするか。更に又精神科學中にも規範科學に在ては規範に依るものとし、これを一個の價值判斷として、若くは精神自由の因果律として原則を求めんとせるが、理想とする眞善美の如きは如何なる存在とし、自然因果律破らるゝも精神因果律は確保すべしとするか。はた又これ皆我々所の偏見にして觀察を一變すべしとするか。總括し來て精神科學に於ける現在

の傾向は徐々觀察を變じつゝあるを認むべきも、未だ此等の問題が一般の認る所とならずと云ふを以て妥當とすべきが如し。即ち自然にも精神にも個在と原理とを認めて知識應用を企てたるは從來の學術にして、佛教の無我無我所論はこれに反す。物心一法として單獨常實とすべきものなし、故に諸法無我なり、衆縁和合を假に物と云ひ心と云ふ。心も物も假有にして一實にあらず。只假有なり。假有の有を論ずるに因果あり、故に因果も假法にして眞の理法と稱すべきにあらず。殊に因果の假法たるは二重の假定を含む。一は律せらるべき現象に精神若くは物質を假定すること二は平等の衆縁に於て近く顯はれたるものを主要とし因と假定することこれなり。一種子華果を生ずれば種子を因とし華果を果と呼ぶ

も種子も華果も俱に無量の縁に成る。若し無量の縁を因とし種子若くは華果を果とせば無假定の因果たるに近し。然るにその果たる種子を獨存の一因とし、無量の縁に成れる華果を單に種子の一縁を因として成れる果なりとするが故に少くとも二重の假定を含めるなり吾人通常物心ありとするは、假定の存在なるも假有を實有と執するが故に因果も亦實有の觀をなす。此の如き有觀無數なるが故に因果も亦無量なり、獨り豎に前因後果連鎖無窮なるのみならず、横に因果の種類無量なり。眼に一畫を假定して形相世界あり、色相を假定して色彩世界あり耳に聲法世界鼻に香法世界舌に味界身に觸界あり。これを總稱して色法と呼ぶは質碍有對なればなり。この諸種の因果を外因果として一括するは定量關係を有す

ればなり。物界尙多種の因果を認るを得、況や心界をや。心界の關係は多種なるのみならず不定量なり。自然の經濟的運營世界より知識藝術道德宗教世界等多種にして、一經濟界に一定の原動力が一定の作業となるが如くならずして、一定の資本勞力が資す結果は損益多様なり、即ち不定量關係なり、換言せば目的手段の選擇自由なるものあり、これこの無量多様の因果を總括して内因果と呼ぶ所以なり。こゝに人生の實際問題としては道德行爲を終歸とすべき故に因果應報論を説く。而も内外因果俱に假有なるを以て勝善の樂果も昇天の一齣となるのみ、遂に流轉を免れず。眞解脱は因果を滅盡し、假定を打破して諸法緣生の實相に相應するに在りと説く。此説が物心の存在と因果の必然とを究竟の如く思惟せる

學術と頗る異なるは明かなり。而して學術今や自ら桎梏を脱して實相に近かんとす。佛教はこゝに教ふる所なきか。若し夫れ佛教が正知見を求め不斷の向上進歩を要し、凝滯定相を打破するが如き、多面の觀察を説きて偏執を指揮するが如き、文化の進歩研究の態度と相容るゝもの、他宗教が往々知信の矛盾相反を主張すると異なるも亦將來あるものなりと雖、專本幹を論ずるにあるを以て彼に論及せず。

小 結

上來宗教國家法律學術の四目に就て現代文明の根本義と佛教のそれと異なるを示す。道德藝術生活經濟等に就ても等しく論ずべきもの存するも、要は我々所觀に對する無我的觀察のみ。故に暫く此に擱筆す。熟ら思ふに無我の教義古しと雖現代文明の基礎ありて大觀始めて完からん。無我を以て情緒の修練に歸認の生活にのみ限らんとするが如きは佛教を偏小ならしむるものと云ふべく、過去の偏見と概斥せんとするが如きは現代文明の推移を批判して深からざるもの

にあらざるか。本論未だ研究と云ふに値せざるも、恣に敷衍せるにあらす。佛教の本義を事に比して述べたるのみ。

以て現代文明に慄焉たり、將來に嚮て考量する諸士の高判に訴ふ。

マハーバーラタに於ける古代印度人の結婚に就て

池 田 澄 達

一妻多夫は梨俱吠陀になく、印度アリヤンの風習でないから、恐らくバーンダワは印度アリヤンではなからうと、マイヤー氏はいふてゐる (Aleyer, Das Weib in alt) 然るにキンテルニッツ氏は全くこれと反對の説をなしてゐる、即ちバーンダワ五人の兄弟がドラウバデーを共同の妻としたのは、正しい結婚法ではなく、婆羅門の見解に背いてはゐるが、今でも印度の一地方には一妻多夫が行はれて

ゐる、マハーバーラタが次第に婆羅門的になつた結果、ドラウバデーが五人の夫を持つべく前生から決定してゐたのであるとこれを辯護し、種々の物語を生じたが、要するにバーンダワ一家の習慣に過ぎないと。(Winternitz, der indischen Litteratur, I, ss. 282, 284.) 僕はマハーバーラタを通讀して見たいと願ふてはゐるが、僕としては容易の業でなく、通讀した上でなくてはマイヤー氏とキンテルニッツ氏との説、いづれが是

にあらざるか。本論未だ研究と云ふに値せざるも、恣に敷衍せるにあらす。佛教の本義を事に比して述べたるのみ。

以て現代文明に慄焉たり、將來に嚮て考量する諸士の高判に訴ふ。

マハーバーラタに於ける古代印度人の結婚に就て

池田 澄 達

一妻多夫は梨俱吠陀になく、印度アリヤンの風習でないから、恐らくバーンダワは印度アリヤンではなからうと、マイヤー氏はいふてゐる (Aleyer, Das Weib in alt) 然るにキンテルニッツ氏は全くこれと反對の説をなしてゐる、即ちバーンダワ五人の兄弟がドラウバデーを共同の妻としたのは、正しい結婚法ではなく、婆羅門の見解に背いてはゐるが、今でも印度の一地方には一妻多夫が行はれて

ゐる、マハーバーラタが次第に婆羅門的になつた結果、ドラウバデーが五人の夫を持つべく前生から決定してゐたのであるとこれを辯護し、種々の物語を生じたが、要するにバーンダワ一家の習慣に過ぎないと。(Winternitz, der indischen Litteratur, I, ss. 282, 284.) 僕はマハーバーラタを通讀して見たいと願ふてはゐるが、僕としては容易の業でなく、通讀した上でなくてはマイヤー氏とキンテルニッツ氏との説、いづれが是

か、その断定には苦しむが、併し今まで僕が讀んだ部分丈けで判定するとキンテルニッツ氏の説がよいやうに思はれる、どうもマハーバーラタはバーンダワに同情しカウラワを貶して書いたものらしい、バーンダワがドラウバデーを娶らない前のことではあるが、第一卷一五七章已下にバーンダワがカウラワに迫害されエーカチャクラの町に至り一婆羅門の家に滞在した時に、羅刹バカが犠牲を要求し、其順番に此婆羅門の家が當つてゐた、其時妻は泣いて夫に對し自らバカの餌食たらんとして、

我を捨て、第二の妻を娶れ

汝はそれによる功德を得ん

男子として多くの妻を娶るは非法にあらず功德なり

夫の死後多くの夫を持つは婦人には非法なり

(一五八の三五、三六)

といふてゐるのは、確かに女子の再婚を否認したもので、キンテルニッツ氏の所謂婆羅門的となつた一例であらう、マハーバーラタは如何に古い出来事にせよ、マイヤー氏の所謂異人種に此嘗が同情する理由がない、唯だドラウバデー一人は別名をクリシナー(黒色の卷一六七の五四に彼女は色黒きが故にクリシナーとクリシナーを呼べり)と云ふ所から見ると印度先住者の娘であつたかと思はれる。

凡そ一夫一婦を是認する根本の理由は男女の數が略々同一となつた爲めで、古き時代に人の道德的觀念が進んだからではなく、所謂自然淘汰の結果である、動物で一夫多妻或は一妻多夫なるは、いづれその數が多いからで略同數なるは馬でも獸でも一夫一婦である。して見れば古代植民の先驅をなす者は多く男子であるから、一妻多夫を其間に見ることは

更に怪むべきでない、これに次で同族の増大を望む所から一夫多妻となり、次に一夫一婦の制となつたものであらう、一夫多妻の一例としてはバーンダグが一ドラウバデーを共同の妻としながら後に他の者をして子を生ませてゐるが如きそれである。

マハーバーラタは到底一人の作でなく、幾世記を経過して今の如き純然たる一大抒情詩となつたのであらうが、僕などには如何なる部分が古く、又如何なる部分が新しきか、判定に苦しむ所であるが、其一夫多妻的な所には屹度再び娘 (Kanya) になつたといふのである、これは此書が完成される前既に婆羅門的となり婦人の貞操を重んじ、一夫一婦を是認した結果、此の如き場所に此語を搜入するに至つたものであらう、此例を擧げることとは少

し憚らねばならないから唯だ其場所を一二指摘して置く (I, 63; III, 30; 6; V, 114 B)

僕は原文通讀を先務としてゐる爲め、印度人の結婚がどんな風に變遷したものか、曾て學者の意見を見聞したことがない、唯だ自らマハーバーラタを讀みつゝ、一妻多夫、一夫多妻、終りに一夫一婦となつたものであらうと右の例などに據て思ふたまで、願ふ所は識者の教を乞ひたいのである。

批評紹介

Modern religious Movements in India,
J. N. Farquhar, pp. 471.
(New York, The Macmillan Company, 1915)

著者は先きに "A primer of Hinduism," "The Crown of Hinduism" の二書を公に印度紹介には可なり努力を

更に怪むべきでない、これに次で同族の増大を望む所から一夫多妻となり、次に一夫一婦の制となつたものであらう、一夫多妻の一例としてはバーンダグがドラウバディーを共同の妻としながら後に他の者をして子を生ませてゐるが如きそれである。

マハーバーラタは到底一人の作でなく、幾世記を経過して今の如き純然たる一大抒情詩となつたのであらうが、僕などには如何なる部分が古く、又如何なる部分が新しきか、判定に苦しむ所であるが、其一夫多妻的な所には屹度再び娘 (Kanya) になつたといふのである、これは此書が完成される前既に婆羅門的となり婦人の貞操を重んじ、一夫一婦を是認した結果、此の如き場所に此語を捜入するに至つたものであらう、此例を擧げることとは少

し憚らねばならないから唯だ其場所を一二指摘して置く (*1. 63; III, 30*
6; 7, 114 B)

僕は原文通讀を先務としてゐる爲め、印度人の結婚がどんな風に變遷したものか、曾て學者の意見を見聞したことがない、唯だ自らマハーバーラタを讀みつゝ、一妻多夫、一夫多妻、終りに一夫一婦となつたものであらうと右の例などに據て思ふたまで、願ふ所は識者の教を乞ひたいのである。

批評紹介

Modern religious Movements in India,
J. N. Farquhar, pp. 471.
(New York, The Macmillan Company, 1915)

著者は先きに "A primer of Hinduism," "The Crown of Hinduism" の二書を公に印度紹介には可なり努力を

續けて居る人である。本書は氏が多年印度に留まり、又屢印度と往復し、實際に就て仔細に研究した結果を「Anson Lachnes のために發表したものである。先づ最初に本書述ぶる所は西暦一千八百年以後の事實で即ち近代西洋文明が明に印度に影響してからの事であるとし、次にその西洋文明と交渉の結果起り來りし初期の種々の宗教運動や革新の狀態を説き、而してそれ等が舊信仰のために抑壓せられ、舊宗教の維持熱盛となるに及び茲に自ら宗教的自然主義が勃興し、無政府論の如きも勢ひこゝに胚胎する事となり、一切の西洋文明を排し、印度故國の生命に復歸せんとするの精神的努力を隨すに至りし原因や事實を、多方面より觀察し、而もその計畫の失敗及び困難の次第顛末を詳細に紹介し批評し、更に現代印度の社會制度に及び、最後に所謂運動の意義に就て考察を試み本書を結んで居る。態度も頗る實際的であり、内容も甚だ精確である、宗教運動に關してのみならず現代印度一般の紹介書として大にその價值を認め得る。

The Reconciliation of Races and Religions,

T.K. Cheyne, pp. 216

(London: A. & C. Black, 1915)

著者シエー博士は舊約聖書學者として知られて居るが

本書は氏の絕筆である。此書の目的は「世界の平和を齎らす爲めに貢獻し且つ各種の宗教を一層よく理解して是は本來唯一の宗教に歸することを知らしむるに在る。而て宗教の歸一融合は必ず各人種の融合の前提であるが然し現代に於てその融合は尙も實現されて居ない。それで著者はその宗教的及び人種の歸一平和をばかの友愛派一流のバハイズムの同胞主義に立て論じて居るのであつて茲に此書の特長がある。即ちまづ序言として一九一四年八月今次の欧州取勃發の當初に於て友愛派の發表した戰爭に對する宣言をそのまゝ掲げて平和主義を鼓吹し、第一章「信仰の寶玉」に於てバハイウラーの先驅者として見るべきバーブ、スーフ#ズム、シェイツ、アーマツド並びに佛教波斯教回教猶太教基督教を通論してその歸一點を求めんとして居る。第二三四各章はバハイズムの先驅者及び創唱者の「傳記並に歴史」であつて詳細にこれを叙述し、最後の第五章に於て尙ほ各宗教を比較對照してその中にバハイズムとの類縁を求めて居るのである。著者に依れば「バハイズムの最も重要な教説は唯神の愛と人道の愛」とであつて「若しバーブが吾々の指導者であるならば一切の宗教は根本的に同一となり一切の人類社會は同胞主義に依て結合されるであらう。父なる神は一切の上に一切を通じて且つ一切の中に唯一である。」「かゝる宗教的基礎の上に立て始めて全世界

の各人種の調和歸一は成就される。競争は止めなければならぬ。而して國際間の紛議は仲裁裁判に依て解決されねばならぬ。個人は各々その職業に従事すべくかくて敬虔なる奉仕の精神を以て爲された仕事はやがて神を崇拜する行爲である。須らく職業を全ての者に與へて乞食を嚴禁しなければならぬ。僧侶を俗人から區別してはならぬ原始の基督教及び佛教はさうであつた。併し教師と研究者とは固より必要である。孤獨飄邈の生活を嘗む禁欲主義の實行を禁じ。又一夫一婦制を命ずる。尤もバハッターには二人の妻があつたが夫は男心の頑ななためであつて彼もやはり一夫一婦を望んで居たのである。教育は全ての子女に對し平等に宗教的義務として課せらるべく子なき者は子を養へて教育せねばならない。男女は平等である。國際的交通を圓滑にする一手段として世界共通の言語を作ることが必要であつて現にバーハはエスマラントを大に推奨した。賭博飲酒阿片、動物虐待、奴隸使川を禁ずる。個人の收入の一部分は慈善事業に投じ各種の事業の經營はその委員の手に依て處理れる」と、これがバハイズムの實際的な宗教觀である。要するに本書は、バハイズムを知るには便益な參考書である。

The Religion of Russia, G. B. H. Bishop, pp. 94

批評紹介

(London: The Society of St. Peter and Paul, 1915)

本書は露國の教會の起源地にその信仰と實際とを簡潔にその要を取て述べたものであつて一般には餘り知られない同教會の實狀を大體窺ふに甚だ恰好の著書である。著者はこれを「英蘭教會の立場から觀た露國正統教會の研究」と云て居るが併し頗る公平に觀察記述されて居る。「現代の國際的大戰亂は英露兩國をして同盟關係を結びしめた。されば此秋に當て各自の宗教的地位を更に充分に理解し合ふ」とは一冊必要であつて相互に大に學ぶ所がなければならぬ」と著者は云つて居るが、全く同様な意味に於て吾々も本書を推奨する。

The Fundamentals of the Religious State,

S. C. Hugbson, pp. 325

(Longmans, Green & Co., 1915)

主として教會の實際生活の各方面に亘て、許多の材料を蒐集して整理した云はゞ實際神學に關する著書である。著者は此書に十數年を費やしたと云て居る。第一章に於ては簡単に「宗教的生活の理論」を述べ第二章以下に於て「宗教的生活の實際」を各項目に分て詳述して居る。即ち「宗教の宣誓」「宗教的生活の障礙」「宗教への入門」「新人生」「入信誓約」「宗教的清貧」「宗教的慈善」「宗教的服從」「宗教的

六一七

法則「宗教的長者」「聖職」「僧院戒規」「宗教的生活の種々相」等の題目の下に「々々典據を擧げて解説に努めて居るが著者の勞は多とせねばなるまい。

The Mythology of all Races, Vol. I. (Greek and Roman) W. Sherwood Fox, pp. 354

(Boston: Marshall Jones Company, 1916)

前號に紹介しておいた「各種族の神話」第一巻としてギリシア・ローマの神話を出版されたもの、挿圖二十餘を附し、やはり巻尾には親切なりテラツアアが掲げてある。内容についてこゝに詳しい紹介は略するとして、今や神話に關する真書は頗る多い。上代のもの近世のもの、或は特殊の民族に屬するもの、或は比較研究のものなどあるが、夫々専門家の手に依つて集成されたものはない。本書はこれを試みたものであつて、而も單に辭書などの模倣ものでなく、専門の研究者は勿論のこと一般好學者に、吾人々類の原始時代及び現時の未開人がどういふ思想を有してをり、自然などに對してどんな解釋を施して居るかを知らしめたい爲であるとは編者の旨であり、末卷の索引なども新しい試みが見られるとの事である。吾人はその完成を期待する。

優波尼沙土物語 木村龍寛著

(大正五年七月 東京 新潮社發行)

「印度研究熱が甚だ盛なのを見て多年研究の結果を公にして、印度思想紹介の一助たらしむべき義務を感じた。而して其第一着手として」この書が出たのである。然し吾人はこの書を見て却つて學界の爲遺憾に思ふ果して何處まで著者の前旨が認められるであらうか。今は「解説」の部分を一少し覗いて見た所を記しておくに止める。第一にそのあまりに木村泰賢氏の「印度哲學宗教史」と、叙述の順序字句の一致してゐる事である。殊に開卷二十頁餘の所でかゝる點を除去したなら、殘る所は幾何であらう。敢て著者に其理由が伺ひたい。次に内容について原語の寫し方が前後統一されてゐない事である。チャインドーギヤありチャンドツギヤあり、ムンドーカとなりモンドーカとなつてゐる。數へ立てれば際限がない。又ロマ字にしても、その別等はお話にならない。更に長短の如きは甚だ粗漏なものである。綴字の誤謬は申すに及ばない。就中不審に堪へない點を挙げれば、優波尼沙土は西曆紀元前一千年から二百五十年までの賜物であると斷言しておきながら、(二五頁)「天文學上の研究の結果により、梵書整飾け約紀元前四千五百年已前に出來た事を確信する……この事は、同時に優波尼沙土哲學の書典が如何に古きかを證明する。如何となればアリホドアーラマヤカ優波尼沙土の最後の章は

即ちシヤタマタ梵書の一部であるからである。(四〇頁)といひ、且つ「理俱吠陀讚歌も梵書も蘇書も優波尼沙土も同時代に存在してゐたので、只た修行者の性質及び智識の深淺如何に依つて種々の種類に分れたのである。」(三五頁)と断言してある。兩者を比較して見ると三千五百年以上の差がある。矛盾も甚だしいといはねばならぬ。のみならず、これ等印度經典が左程古くから同時代に存在してゐたとは認められてゐない所である。それから引用句で一二をいへば、三三頁の句はシャーマーラ、ウマニシヤツド (Jataka pp.) 四に(本書は Jataka 3 としてある) Brahmachari bhava grihi bhavet (本書の引文) とはなく、Brahmacaryam parisamāpya grihi bhavet とある。異本に依られたとして、Brahmacari bhava grihi bhavet であらうと思ふ。又次の頁の句は出所は出てゐないがタイテイリーヤ、ウマニシヤツド一、一一、二には更に三箇條加つてゐる。又四三、七二頁等何れも誤謬異同がある。最後に今一つの例を取つて筆を擱く。かの有名な Satiram asi の句は「チヤインドーヤヤ優波尼沙土六ノ七、八」にあるといつてあるが、其箇所には見出れない。恐く六ノ八、七の誤である。所でこれが木村泰賢氏の著に誤植になつて本書と同一である。如何に著者の叙述に暗合する所があつても、かゝる誤植まで暗合するとは不可解である。而もこの頁にある三句掲出の

順まで兩著一つである。要するに偉大な抱負を以て出た書に、斯様な不備の點多き事を世のため歎するものである。終りに著者に暴言の罪を謝する。(H、A)

眞宗全史 文學博士 村上專精著

(大正五年九月 東京 丙午出版社發行)

著者村上博士は、久しく東京文科大學に日本佛教史を講ぜられ、その方面に於ける一生面の開拓者である。こゝに眞宗史に筆を染められるに當つて、日本佛教史の特徴を述べ進んで眞宗の因つて起れる由來を遠く奈良朝の昔より論ずること百頁、斯様にして宗祖親鸞を傳し、その門下に及ぼしその著を吟味して以て、その人格を明かにし、ついで宗義を説き、眞宗成立の所以を論じ續いて眞宗の分派について研究し就中大勢力たる本願寺を詳論し、終りに明治佛教史の概觀を以て結ばれてゐる。尙親切な索引までも附して、どこまでも用意の行届いた大著である。

チーレ氏宗教學原論

文學士 鈴木 宗忠
同 早船 慧雲 共述

(大正五年九月 東京内田老鶴園發行)

宗教學一般に關しては「世界中で唯一の香と云つても不當ではなから」チーの Elements of the Science of Religion の邦譯が出た。然し周到にして適切なる序文と索引とを併せ加へた共述者の注意と親切とに衷心の謝意を表したい。原文は如何に平易であつても併し流暢な翻譯は困難であることは譯述に経験がある者の當に感ずる所であるが。本書の如きは全くこの困難に打勝て成功したものと云つてよからう。此點に就ても充分に譯者の苦心を認めなければならぬ。原著は今日から云へば己にクラシツクに屬して居るかも知れないから従てその組織や内容に就て一々批評を下すことは應當でないと思ふが、然し宗教學史上此書の價値は明らかに別に存するのであるから其の缺點の如きは寧ろ敢て問ふ必要もないであらう。吾々は始め此書に導かれて宗教學の門に入つたが今や進んでこれを精練することが却て先師に對して盡くすべき職責であると信ずる。譯者が「本書の價値」として擧げた點やその批評は自分も大體上首肯するが唯「宗教學の問題は宗教の發達ではなくて單にチーの所謂宗教の恒存的要素の内である」と云ふには少しく疑がある。自分ばかりる方法論上の問題に關して譯述者が「其詳細な他の論文又は著書」を以て發洩されんことを此機會に於て切望に堪へない。

敢て此の名著の完譯を江湖同輩の士に推奨する。(C.A.)

法華經の行者日蓮

文學博士 姉崎 正治著

(大正五年十月 東京博文館發行)

Nichiren, the Buddhist Prophet, M. Anesaki.
169 (Cambridge: Harvard University Press, 1916)

宗教の發達史上、個人格の感化力が偉大であつた事は論ずるまでもなからう。従つて宗教的個人の研究が多額の價値と興味とを有する事も勿論であらう。この點から見ても今博士が新しい試みを預言者日蓮について數年來攻究せられ、こゝに出版せらるゝに至つた事は學界のため誠に慶すべき事であると同時に、又博士に謝せればならぬと思ふ。且つ此著はその序言にもある様に傳説的の方面を離れ、宗派的に偏せず、徹頭徹尾日蓮の遺文そのものを吟味して、眞を採り疑をすて、立論せられた所は、殊に日蓮の眞人格宗教的偉人の眞人格が明かに發揮せられ、大に意義ある資料を學界に提供せられた事を記して、世に推奨しておく。序に英文の「佛教の豫言者日蓮」は、まさに著者がヘブリード大學に教授としてかられた時、今は故人となられたロイス教授の奨めによつて、この新著と殆んど同時にかの地に出版せられたもの亦同じく一讀すべきであるを信ずる。

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 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內ニ設ク
- 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
- テ本會事務所ハ申込ムベシ
- 第十條 本會ニ必要ナル細則ハ別ニ之ヲ定ム

以上

學界彙報

△支那文學科

道教文學論

二、京都

鷗岡 和文

△印度哲學

眞言密教思想發達史論

シヤンカラ哲學

因明眞立研究

起信論哲學基礎概念之研究

古三論の研究

眞言密教思想發達史論 鳥越 道眼
シヤンカラ哲學 松野尼慈潮
因明眞立研究 松尾 誠禪
起信論哲學基礎概念之研究 横田 張巨
古三論の研究 選科 小阪 準爾
淨土他力教に於ける世親親鸞の交渉 選科 奈波 諦觀

△宗教學

信を論じて知との關係を觀る 深山 徹

東京印度哲學宗教學會

十月五日(木)午後六時

より、第一學生控所第二室に於て、本學會新來學生の歡迎

會を開く。高橋教授、常盤、木村、石橋、三講師、今岡、

池田、大島、神林、松信、宮坂、松田、神根、藤本、和田

赤松諸學士其他新來學生等凡て三十餘名來會。席上夏期休

暇を利用し歸朝中なる今岡學士は、ハーワード大學神學部

在學中の所感を述べ殊にその宗教的氣分につきて、同大學

がユニテリアンと目せらると雖も、寧ろインテレクチュア

ルにして、從つて頗る自由研究の道開け、東洋學生のため特

にその宗教研究指導の會合組織せらると。尙二三諸先輩の

卒業論文題目 本年度に於ける東西兩文科大學印度

哲學宗教學關係の卒業論文題目を掲ぐれば左の如し。

一、東京

△印度哲學

阿闍婆吠陀の研究

眞如思想の研究

△宗教學

靈魂の觀念

宗教的轉心の心理

朝鮮佛教史

獨逸宗教改革の原因

△心理學

信仰の心理的研究

宗教心理現象としての禪の一方面

兒童期及青年期に於ける宗教經驗の研究

△梵文學

Lalharisana (廣大莊嚴經)

Lakṣaṅgala sūtra (楞伽經研究)

文學士 林 先雄
選科 阿部 文雄

所感開陳あり。九時半散會。

哲學會秋季公開講演會

十月十五日(日)午後一時より、東京帝國大學法科大學第三十二番教室に於て左の講演あり。來會者井上會長を始め一般聽衆凡そ三百名、頗る盛會なりき。

一、初聲日蓮兩上人の對照 文博士 村上 喜精氏
一、理性の哲學 得能 文氏

先づ得能氏は歴史的觀察に論を記し理性の本質を述べその哲學を以て結論せらる。續いて村上博士は日本佛教史上大に分つて法華信仰念佛信仰の二大潮流あり、而して鎌倉時代に於て日蓮初聲兩上人に實を結びたるものといふべく、今兩上人を對照するに大略下の十項を以てすべしと冒頭し、(一)出生の時所及び家系、(二)出家修學の經歷、(三)開宗の動機、(四)流罪遭難、(五)老後の隱遁(六)弟生の著作(七)時代の憤慨、(八)自己の觀念、(九)門下の人々、(十)他家の非難攻撃及び後代の祖述者を掲げて一時間に亘り略述せられたり。同博士講演は哲學雜誌十一月號に見ゆ。

村上博士在職廿五年祝賀會

村上喜精博士は明治二十三年東京文科大學講師に就職せられてより、己に滿廿五年に達せるを以て、門友相謀り、同大學を中心として學界に於ける博士の功勞を記念せんがため、十月十六日(月)理科大學附屬小石川植物園に其祝賀會を開催せり。當

日濱尼菊池前總長。山川總長、三好皇子傳育官長を始め文科大學教職員其他八十名の來會者あり。午後四時半記念攝影に引續き、高橋博士司會の下に式に移る。上田(萬)學長、三好傳育官長、龍口代議士の祝辭次に祝電の朗讀等の後記念品續藏經目錄の贈呈あり。村上博士の挨拶終つて食事に移る。時將に六時、卓上井上(哲)博士、濱尼前總長、片山醫學博士、三宗聖嶺博士の祝詞あり。次で山川總長の辭

を以て一同乾杯を行ひ八時散會せり。

宗教研究會大會

會則第四條第二項に依り東西兩大學に於て講演會を開き、有志會員の晚餐會を開く。時目及び講演左の如し。

十月十八日(土)午後一時(於東京法科大學第三十二教室)
戰國的宗教 文學博士 姉崎 正治氏
神話及宗教に於ける想像 文學士 桑田 芳藏氏
の心理 文學士 鈴木 宗忠氏

宗教研究の根據と其區分 文學士 鈴木 宗忠氏
十一月十九日(日)午後一時(於京都文科大學第七教室)
佛教に於ける法佛の思想 文學博士 松本文三郎氏
宗教の眞髓 日野 眞澄氏
印度に於ける新宗教運動 文學士 羽溪 了諦氏
神聖觀念 文學士 赤松 智城氏

十月十六日(月)理科大學附屬小石川植物園に其祝賀會を開催せり。當

一、本號は先月發行の所、大會等のため遅延。會員諸氏の諒察を乞ふ。

一、大會につき兩京附近の會員諸氏には、夫々案内狀を發したり。

一、本號と共に初號を再版し未發送の會員諸氏に發送す。

大正五年十一月廿七日印刷
大正五年十一月三十日發行

【正價七拾五錢】

轉載
嚴禁

編輯兼
發行者
宗教研究會

東京市小石川區久堅町百〇八番地

印刷者
高橋季吉

東京市小石川區久堅町百〇八番地

印刷所
博文館印刷所

東京帝國大學文科大學宗敎學研究會
京都帝國大學文科大學印行局研究室

發行所
宗教研究會

(總發行所東京三丁目六番)