

神 聖 觀 念 論

赤 松 智 城

一 神聖觀念の意義及學說

茲に述べんとする神聖觀念とは、適切には佛語 *notion de sacre* の意味であつて、單に英語の *holyness* 又は獨語の *das Heilige* (崇高、純淨) の表はす意味のみと云ふのではない。勿論所謂神聖觀念の主なる部分ばかりは崇高若くは純淨の意味を含むであらうが、併し嚴密にはその反面とも見らるゝ *uncleanness, cursed, condemned* 又は *Unreinheit* (不淨、咒咀) 等の觀念をも併せて考ふべきであつて、その事由は尙ほ後に詳述するけれど、今この兩面の意義は恰もかの羅句語 *sacer* の本義をそのまま傳へて居る佛語 *sacre* に於て能く云ひ表はされて居るから、茲に

は特に此語を取つたのである。

さて輓近英國に於ける一部の宗教人類學者並に佛國の宗教社會學者は斯の如き意味に於ける神聖觀念をば、殊に宗教意識の本質、若くは特質と見做さんとして居る。併しその内容の規定と説明に於て、彼等の學説は尙ほ未だ周匝精緻ではないから、自分は更に詳らかにこれを吟味し以てその旨趣を一層明瞭にして見たいと思ふのである。茲に自分の取らんとする方法はかのウッペンバンドの「神聖論」に於ける如く「批判的」ではなく、主としては「發生的」であつて、即ち神聖觀念の起源及び内容の發生的研究に外ならない。

然かし此の説明に入る前に自分は先づ此の觀念をば特に宗教意識の本質と見做すべきや否やに就て少しく述べて置く必要がある。蓋しこの問題に對しては自分は前掲の人類學者や社會學者に同意して結局はこれを肯定せんとするのであるが、併し亦否定的な見解を持つる論者もあるからであつて、その代表者としては茲にウッペン並にリューパーニ氏を挙げ得ると思ふ。まづウッペン氏に依れば、宗教は由來定義する能はずまた定義することゝを要しないものである。何となれば正當に何等の疑なくして「宗教的」と稱し得る經驗や聖典や制度や品性が一方にあると同時に、また他方に於ては大に疑問とすべき者もあるからであつて、例へば文化人はかの野蠻

人の空想的なまた残酷な新入 (initiation) の儀式の中に、彼等の所謂宗教的要素の存在を認めぬであらうし、又反之野蠻人は「靈と眞理」とに於て祈る「吾々の崇拜を或は宗教的とは認めないかも知れぬからである。吾々々の文化社會に於ても、或者はかのスビノーザのエティカや又特異な例ではあるがかのエッディーのクリスチャン、サイエンスの中に宗教の存在を拒むであらうし、又時には羅馬法王をば「無宗教の高僧」と呼ば憚らない様な學者もある。尤も宗教に普遍的な特質の存在することは否む可らざる事實であつて、例へば何人も第四福音書や、有名な「基督の模倣」や「天路歷程」等の書物を宗教的と呼ぶに躊躇しないであらうけれ共、併し唯一個の定義の下に宗教の全性質を盡さんとするは到底不可能であると云はねばならぬ。且又現に著名の學者に依て従來與へられた宗教に關する種々の定義を考へて見るのに、彼等は自己の提供せんとする宗教の知識其者を已にその定義を與へる前に一般に豫想して居る様である。例へばかのサロモン、レーナッハ氏が「吾々の諸能方の自由活動を妨ぐる一群の禁制」を以て宗教の定義となせるが如き、禁制とは勿論一切の禁止條件を云ふのではなく、特に氏がタブーと稱する禁制を指して居ることは明らかであつて、換言すればそれは神聖な「宗教的」の禁制である。されば氏の定義は畢竟一の循環論であつて實は何等の説明たるに値しないのである。凡そ神聖

觀念といふような特異の性質を含む語を以て、その本質がまだ知られない宗教の定義を與へることはできないのであつて、かのチュルケームの定義の如きも此點に於て亦同様の難點を有て居ると云はねばならぬ。即ち同氏が「宗教とは神聖なる事物即ち隔離され禁止された事物に關する信仰と行事との統一された組織であつて、且つその信仰と行事とはこれに愛着する全ての者を教會と稱する一の精神的團體に統一する」といふ定義は、その「神聖」の説明に於て亦等しく循環論に陥るのであると。(一)

それで此のウラブ氏の非難は、第一には限定的な宗教の定義の不可能なること、第二には宗教の定義に與へられた神聖といふ語其者が、已に「宗教的」意義を有する特殊の觀念であるから、その定義は畢竟重言であつて何等の説明たるに値しないと云ふに在る。まづ第一の點に就ては自分は一面に於てウラブ氏の云ふ如く諸宗教を包括する定義を與へる事は頗る困難であると思ふけれ共、併し氏も明らかに云て居るようにその中に宗教的意義を何の疑もなく認め得るような經驗や事實も亦確かに存在するのであるから、即ち宗教の普遍特質は氏と雖も事實上これを認めて居ると云はねばならぬ。されば此の特質をば一定の命題に於て云ひ表はさうとするのは氏の云ふ如く假令困難ではあつてもそれは決して不可能ではないと思ふ。それで現に多くの學

者は全ゆる方面からこれに腐心して居るのである。加之一定の宗教概念をまづ限定することは如何なる宗教的考察に於ても第一に必要な條件であつて、この規定なしに宗教的考察を進むることは實に不可能であると自分は信ずる。何となれば如何なる事實又は經驗を捕へてこれを宗教的と稱するかをまづ限定しなかつたならば、常に無數の事實や經驗に於ける宗教的旨趣を闡明する能はざるのみならず、到底整合的に宗教的考察を組織することはできないからである。そこで如何に多くの事實を蒐集彙類しても、若しその宗教概念に不明確又は矛盾があつたならばそれは少なくとも學的には意義がないと云はねばならぬ。是故に如何なる形式の下にもせよ又それは一見漠然たる嫌はあつても、先以て自己の宗教概念を規定して置くことはその宗教的考察の根本的要件であると思ふ。此意味に於てウラブ氏は未だ充分にこの要件の意義を辨へなかつたのではあるまいか。されば嚴密に云へば此の要件の想定なしには一步も學的な宗教的考察には入ることができないのである。それでシュッブ氏自身も實際にその宗教的考察を進むるに當ては、亦明らかに自己の宗教概念を一定の命題に於て提示して居るのであつて、さきに定義を無用とする見解は茲に忽ち裏切られて居るが如き觀がある。即ち氏に依れば「宗教とは一種の認識であつてその對象は常に全實在であり或は少なくとも實在の中核である。而て此の對象

は大なる注意を以て神若くは神的と稱し得る」ものである。(二)されば今此の命題の當否は暫らく別としてもこれは實に氏の宗教に對する豫備的定義ではあるまいか。さうして此の命題は限定的であつて氏自身の宗教考察の最初の規律であることも亦明らかであるまいか。要するに何等かの意味に於て豫備的定義若くは動的假定義ウイットキングハイポセシスを與へる事は宗教の考察に於ても缺く可らざる要件であつて、從て此意味に於て宗教の定義を論ずるのは決して徒爾ではないのである。

次に神聖觀念をば特に宗教の本質を示す定義に用ゆるのは循環論であるといふ第二の點に就て考へて見るのに、此のウツブ氏の非難は亦一面に於て首肯される節があるけれ共、併し若し全然これを許すならば恐らく宗教の定義や説明は全て與へられなくなるであらうと思ふ。蓋し特殊な未知の事實を説明せんとするに亦特異なる性質を表はす言葉を用ゆることは、實に表現上の必然であつて吾々は如何にしても此の必然の制約を脱し得ないのである。されば今神聖觀が宗教の本質を示す特異な言葉であるとしても、これを重言と非難するのは敢て當らないのであつて、若しこれをしも重言と云ふならば、ウツブ氏が先きに自ら宗教は全實在の認識であつてその對象を神と稱すると云つたのも亦一の重言はであるまいか。何となれば實在といひ神といふ言葉其者が已に宗教と同じく特異な性質を含むのであつて、殊に神の觀念を以て宗教を定

義するのは氏の語を借れば又明らかに循環論ではあるまいか。即ち茲に於ても氏は自己の態度を裏切て居ると云つても決して過言ではないと思ふ。即ち宗教の對象を實在の中核若くは神であると見做すのと、その本質を神聖感に認めるのと、その内容觀念の同異は暫らく措くも、少くとも説明の形式上果してどれ程の差異があるか。所詮ウチブ氏の云ふが如き意味に於て宗教の本質としての神聖觀念を難するのは、甚だ皮相の見であつて取るに足らないと思ふのである。

然らば進んで此觀念は、その本質に於ても充分に宗教意識の本質と見做し得るであらうか。ウチブ氏はかゝる實質上の問題には多く觸れて居ないのであるが、此點に就て消極的な見解を有て居るのはかのリュウバである。

リュウバはその獨特の宗教心理學的見地からこの神聖觀念に對する批評を下して居るが、茲にはその見地を説く暇がないから單にその批評のみを述べてこれを吟味するに止めて置くが、氏に依れば若し此觀念を宗教の特質と見做して神聖なる者は全て宗教的でありまた宗教的なる者は全て神聖であるとするならば、宗教の概念は爲めに甚だ廣漠に流れ、一方に於てはその歴史的意義を失ふに至ると共に、他方に於ては人生に重大なる價值を有する者は亦全て宗教的と云はれるに至るであらう。加之神聖の觀念は一個の單純な感情ではなく、頗る複雑な情的經驗

であつて驚異及び尊敬の感情をその重要な要素として居る。然るに此等の感情經驗は明らかに宗教的生活以外にも存在するのであつて、例へばそれは神の崇拜にも有るようにかのメラネシア人の神秘的なマナ (mana) にも存する。蓋しこのマナの力は善惡種々の業を爲すが故に、神聖視されるので、然も此の性質は生命の根本的事實たる食物、疾病、出産、死亡等に存する生活價值から生じ其處に起源があるのである。一般に此マナの力で認められる事物は神聖であるのみならず此の非人格的な力其者は已に神聖である。然しながら別して此の勢力の唯一の特徴とも云ふべきは實にそれが動力的ダイナミックであること即ち事物を働かす力である點に存する。總じて原始人が此の勢力に對する態度の中には明らかに知識も感情もその必然の要素としては含まれて居ないが、併し此の勢力の活動は大體に於て人に依て豫知せられずまた制御し得ないから、従て屢々恐怖及び驚異の感を起させる。されど若し人が進んで自ら此の勢力を制御し利用し得ると考ふるに至れば、其力の神秘性と驚畏性とは直ちに失はれてそれは全く平凡な力となつてしまふのである。それで此の非人格的勢力は必ずしも常に神秘的であつて驚異の對象であるのではなく、その本質的意義は唯だ働く力ワカウチカの觀念たるに過ぎない。故にこれは超自然的觀念と稱するよりも單に原始的の動力觀プリミチヴダイナミズムと見る方が至當である。然も此の動力觀には人格的觀念が缺如して

居るから純粹に宗教的とは云へないのであつて、又その驚異感の中にも何等宗教的生活の特質は認められない。何となれば此の驚異の情緒は宗教以外に於ても等しく起り得るのであつて、例へば、人が特に偉大なる勢力や危険に遭遇した時にも、かゝる驚異の反應を呈し得るからである。^(三)

さて茲に述べたリューバの見解に對しても自分は明らかに異論を挟む餘地があると思ふ。蓋し氏が人格的勢力にあらざれば宗教的對象たり得ないといふ根本的忠定は全く取るに足らない偏見であつて、非人格的勢力と雖も或る制約の下には確かに宗教的たり得ることを知らないのである。即ち非人格的なマナの力は或る規定の下には却て最も明確な宗教的觀念となるのであつて、リューバの如く是を單に一種の動力因に過ぎないと見るのはまだ洞察の足らない誤解であるか又は強て求めた曲解であると信ずる。勿論マナの力は廣大なる原始的動力ではあるが、併しそれは根本的には神秘感其者の當體であつて決して單純な動力の觀念ではないのである。尤もリューバの云ふ様に此の勢力が人に依て制御され利用さるゝに至れば或は多少其神秘性を缺損するかも知れないけれども、併し此場合に於ても全然これを失ふには至らないのであつて、其利用し制御される方其者は尙ほ依然として神秘力たるのである。即ちかの魔術師の驅使する

咒力の如きは決して氏の云ふような尋常普通の力ではなくして明確な神秘力ではないか。是故にマナの非人格的勢力は假令或る場合に於て少しくその神秘性を失つたとしても、その根本的觀念は常に神秘的であつてまたそれは多くの場合に於て驚異の對象であつたのである。

由來リユーバはこの驚異 (Awefulness) 神秘 (Mysteriousness) 並に神聖 (Sacredness) の三個の觀念を略同一視し一括してこれをその批評の對象として居るのであるが、これは明らかに并てマレットの提唱したブレアニミズムの學説を指して居るのである。⁽ⁿ⁾ 併今マレットの見解は暫らく別として單にリユーバの所説に就て是を考ふるに、少なくとも二様の批評を下すべき論點が茲にあると思ふ。即ち第一は此等三個の觀念を相關せしめて其性質を略々同一視せる點と、第二は前に述べた様に氏が此等を宗教意識の特質と見做すのは餘りに廣漠に失するといつた點である。まづ第一の點からこれを吟味して見よう。

抑々驚異感の内容は固より單純ではなく、またその中には此感到類する他の情緒をも全て包括してその内容を理解するのであるが、一般に自然民族の宗教的情緒反應は能く此の言葉に依て言ひ表はされるのであつて、即ちかの大自然現象の崇拜に於ても死靈や魂魄の崇拜乃至一定のトータルテムや或は首長英雄に對する儀禮に於ても、此等に共通なる情緒的要素は大體上これを

驚異感と稱して差支ないであらう。さればマレットが宗教意識に於て此感を高調したのは穩當な見解であつて、氏の説はこれに類する諸家の見解を綜括し且つ巧みにこれを開展したものと云ふことができる。さうして又氏が此の情緒の對象としてその原始的神秘力たるマナ並にタブーの二觀念を認めたことも後に述べる如く大體に於て承認される事實であるとすれば、從て驚異感と神秘感とは、少くとも原始民族の心理に於ては略々同様の意義を有し、茲にリュールバに依りて並稱された所以も亦容易に理解し得られるのである。即ち驚異の對象はマナの神秘に在るとも云はれやう。かくして神秘と驚異とは密接な關係を有する姉妹觀念であるのである。

然らば姉妹觀念は宗教意識の本質として如何なる旨趣を有するであらうか。特に吟味さるべき論點は實に茲に在る。私は思ふ。此の驚異及び神秘の感は、少くとも原始宗教意識發生の地盤若くはその豫想ではあるが、そのまゝが直ちに宗教意識其者ではない。語を換て云へば驚異及び神秘感から宗教意識は發生するが、併しその發生の過程に於てはこれに特殊の制約若くは規定が加へられなければならない。即ち此等の觀念はこれを其儘宗教意識の原本的特質とは見做し難いのであつて、それが適切な宗教意識となるにはこれに何等かの qualification が與へられなければならない。自分は今此の重要な論點を次に述べやうと思ふが、併しこれに先立て勢まづ

マレットの此點に關する學說を一瞥しなければならない。

マレットはその特意のブレアニミズムの學說に於てかのマナとタブーとの二個の觀念を相關せしめ、さうしてこれを直ちに神聖視して以て所謂「宗教の最小定義」となして居る。自分は大體上此の見解をば穩當であると信するけれ共、併し尙ほ仔細にこれを考ふれば、此見解にはまだ洞察の不充分な點がありはしないだらうか。即ちそれは氏がマナ觀念をば直ちに取て神聖視する點に在るのである。蓋しマナの觀念並にその力は事實上多くの宗教的對象の中に認められるが、併しマナの存在する事物には盡く神聖な宗教的意義があるとは必しも斷言せられないのであつて、即ち神秘觀念と神聖觀念とは密接な關係を有するけれ共、その觀念内容其者に就て云へば嚴密には區別があると思はれるのである。此點に就てユール及びモース二氏はその著名なる「魔術論」に於てかう云て居る。「マナの觀念は神聖の觀念よりも更に一般的であるのみならず、後者は前者の一方面であり且つこれを地盤としてその上に特に構成されるのであつて、兩者は恰も種とその屬との關係に在るものである」と。(4) 自分も此の見解に同意せんとするのであつて、即ち宗教意識の本質たるべき神聖觀念はマナの神秘觀念を基礎として生ずるけれ共、併しそれは決して同一の觀念ではないと信するのである。事實上原始民族に特有な集合

表象はレヅ^キ、ブルールが云つたように全てのマナの神秘的勢力に依て動くのであるが、然るに若しマレットの云ふ如くマナの觀念は皆宗教的意義を有するとすれば、多くの原始民族の心理及び行動の大部分は亦盡く神聖視されて居たと云はなければならぬ。然しながら實際は必ずしも左様ではなく彼等の生活には假令神秘的ではあつても神聖化されない集合表象や集合的行爲も少なくなかつたと思はれる。それで現にレヅ^キ、ブルールの如きもその集合的神秘觀念を説明するために例證した許多の事實が必ずしも盡く宗教的ではないことを認めて、後にこの集合表象から特に神聖觀念の分化する過程を述べて居るのである。⁽⁵⁾ 要するに神秘感と驚異感とは或は同視されるであらうが、神聖感とは事實上種と屬との關係にあつても觀念其者の内容に就て云へば分化がある。是故にマレットが神聖感を宗教意識の特質として提示するのは至當であるけれ共、これをば直ちにマナの神祕觀念と同一視するのは(タブーの觀念に就ては尙後に述べる)少しく妥當を缺く嫌があると思ふ。従てリュールバが先きに此等の觀念を一括して同一の内容を有するが如くに解したのも、亦充分に洞察の足らない點があると云はねばならぬのであつて、氏はその批評の對象たるマレットの説を尙ほ精細に吟味しなかつたのである。されば此點に於てマレットの説に對する上記の批評は亦同様にリュールバにも與へられるのである。

加之リユーバは前述せる如く特に神聖觀念を宗教意識の本質と見做すのは餘りに廣漠に失するとしてこれを難じて居る。此の第二の論點は今の場合殊に重要な問題であるから、以下更に此點に移て論評を試みよう。

一般に宗教の本質は如何にこれを規定すべきか。宗教學に於ける此中心問題に對する充分なる解答は茲に暫らく措て、まづ自分の注意を促がしたいことは所謂宗教其者の概念の規定である。普通に宗教と稱する概念にその主觀的意義即ち內的の宗教意識を示す場合と、その客觀的意義即ち外的の宗教形態を指す場合との二種の宗教觀念を區別するが如きは、已に從來多くの學者の詳らかに説いた所であるが、茲に特に述べんとするのはそれよりも一層根本的に宗教意識其者の概念に關し自分が別して緊要であると思ふ一分析である。

卑見に依れば吾々の宗教意識と稱する概念若くはその範域には廣狹兩義があるようである。廣義の宗教意識とは云はゞ「普遍的宗教性」であつて或は單に宗教的傾向、態度とも云はれるが、これに對して狹義の宗教意識とは特定の若くは具體的の宗教意識を云ふのである。從來此點を明確に論じた學者は寡聞にしてこれを知らないが、併しこれを暗示して間接に此の區別を認めた者は自分の見る所を以てすれば甚だ少くない。今此點に關して個々の學說を考察する

ことは煩を避けて省略するが、とにかく所謂廣義の宗教意識とはその根本的な普遍性を見た者であり、狭義の宗教意識とはその具體的特定の方面を云ふに外ならないのである。而して前者は後者の一般的基調であつて第一次的であるが、後者はそれから派生分化したのであつて、吾が普通に宗教意識と稱するは多くはこれである。此點は深く注意しなければならぬと思ふ。それで或論者は時に前者をば宗教意識とは稱しないかも知れぬが、併しその意識の特徴は確かに認め得らるゝのであるから、唯その内容が慣用の場合よりも一層普遍的なるが爲めにこれを閑却するが如きは決して宗教性の真相に觸れる所以ではない。のみならず狭義の宗教觀念即ち普通に所謂宗教意識を説明せんとするには、先づ以てこの根本的普遍的方面に着眼して茲に其の根源を發見しなければならぬと思ふ。即ちジムメルの語を借てこれを云へば吾々が宗教の起源や本質を闡明せんとするには、まづ特定の宗教意識が劃然分化しない以前の狀態（氏はこれを無宗教的狀態〔non-religious state〕と云て居るが併しそれは妥當ではない何となれば氏が現にかゝる狀態の例證として舉げた社會的關係は實に宗教的であるからである）に此れを求めねばならぬ。例へば孝心深い子供がその親に對する關係、熱烈なる愛國家がその祖國に對する時、コスモポリタンが人道に對する眞率なる態度、奮闘戮力しつゝある勞働者相互の團結、被征服

者が征服者に對する從順、軍人がその所屬軍隊に對する忠烈等全て此等の意識には心理學的過程からこれを見れば、何れも共通の情調と意向とがその中に含まれて居るが、此の情調はこれを宗教的と云ふ外はなく、又かく名けるのが最も適切な表示であると思はれる。蓋し自分にかかる情調こそ正に所謂神聖感に外ならないと信するのであるが、然るに此等の意識は普通の意味に於ける即ち狹義の宗教意識ではなくして、それよりも更に廣い普遍的な宗教意識其者であるまいか。而して又かゝる情調こそ所謂具體的な宗教意識の基調を爲す意識ではあるまいか。要するにかくの如き廣義の普遍的宗教意識が一定の形式を具へ且つこれを持続するに至て、始めて獨立の宗教意識現象となるのではあるまいか。若し然りとすれば宗教意識一般の根源をば特定の宗教のみに限て表現すると見るのは寧ろ淺薄な見解であつて、決して宗教觀念の眞髓に觸れる所以ではないのである。⁽¹⁾

そこで若し此主張が許されるならば、翻てさきのリューバの神聖觀念に對する非難は亦決して穩當な見解とは云はれまいと思ふ。蓋し氏が宗教の特質としての神聖觀念をば廣漠に失すると難するのは、全く此の廣義の普遍的宗教意識の旨趣を充分に認めずして、單にその對象を所謂狹義の具體的宗教意識に局限した爲めではあるまいか(但し氏が所謂 Active religion に對し

て *Passive religiosity* と稱したものは大體に於て茲に謂ふ廣義の宗教觀念であると思はれるが、併し氏はこれに重要な旨趣を認めて居ない。是故に氏自身の見地よりすれば神聖觀念を以て宗教の特質を限定せんとするは勿論廣漠に失し、或は氏の云ふようにその歴史的意義に副はないかも知れない。併しながらその歴史的意義と云ふのは自分の見る所から云へば即ち狹義の具體的な宗教現象に外ならぬ。従て神聖觀念は所謂歴史的宗教以外の事實にも普ねく認められるが然かもこれをば廣義に宗教的と稱しても何等妨げないと信ずる。否宗教意識の特質は寧ろ茲に存するのであつて、リューバ自身の云ふ如き超人的の人格的觀念のみには存しないと思ふ。それで若し宗教の特質を規定するに此の神聖觀念の外に更に適切な標準があるならば、自分は固よりこれを取るに憚らないけれ共、併し前に掲げたウラブ氏やリューバ教授の非難に對しては少しも躊躇する必要なく、却て此觀念の標準を取ることを至當と信ずる。即ち此點に就ては輒近英佛の有力な宗教學者の學說に大體上一致點を認めたいのである。

まづ英國に於て此神聖觀念に關する研究の最初の明確な提唱者は恐らくロバートソン、ミスであつて、それは後にフレージャーに依て繼承發展され且つ近くはマレットに依て高調されたが、佛國に於ては人類學的宗教學者の所說の中に多少散見するも、その最も著明なる者は所謂

宗教社會學者の一派即ちヂュルケームを唱首とするユーベル及びモースの學說である。それで下に此等の研究と學說の一斑を簡述して、その中に表はれた神聖觀念の意義をまづ明らかにして置かうと思ふ。

* * * * *

名著「セム民族の宗教」の中にユミスは許多の事例から一の結論を導て曰く、神聖なる事物 (Holy things) とは神々の怒を怖れて一定の嚴重なる方法と制裁の下に於てのみ用ゐられる事物であるが、反之神聖ならざる普通の事物 (common things) とは超自然的刑罰を受くる恐なくして自由に任意に處置し得る事物を云ふ。即ち神聖觀念の本質は自然の事物を自由に使用し處置することを禁止する制裁に在るのであつて、この意義は神聖を表はすセミチックの語源が隔離 (separation or withdrawal) を意味する事に依ても確證される。されば神聖の觀念は即ち禁止 (prohibition) の觀念であつて、神聖なる事物とは絶對的に若くは或る特殊の關係上普通の使用を禁ずる物である。云ふまでもなくかゝる禁制は多くの自然物やまた特定の場所や人格の上に規定されるが、然るにこの種の規定は所詮人類學上タブーの名の下に總括される禁制に外

ならぬのであるから、從て神聖觀念とタブーの禁制との間には密接不離の類縁が認められ、兩者はその根源に於て同一であると云はれるのである。加之崇高な又は純淨な事物と、汚穢不淨な事物とは等しく此タブーの規定が與へられて、任意にこれを處置するを禁じこれを犯す時は超自然的の危難墮罰にかゝると信せられて居る。故に兩者は共に神聖なる事物であつてかゝる禁制以外に在る普通の事物に對立するのである。但此の兩者の差異は唯その神々に對する關係に於て認められるのであつて、即ち純淨な事物は神に接觸し關聯するが故にこれを自由に使用することができないのであるが、不淨なる事物は神に對して厭ふべきものであるから、これを斥けて用ゐず、その神の聖地や信者にこれを許さないものである。要するにセミチツクの神聖觀念の原本的特徴はタブーの禁制に存し兩者は分つ可らざる關係に立て居る。然かも此の意義は單に原始宗教に於てのみならず高等な宗教觀念の中にも依然として存在しその神聖觀の本質を爲して居るのであると^(A)

フレーザーは此のタブーの意義に於ける神聖觀念の性質をば更に無數の事實に徴して例證し且つスミスに倣うて純潔のタブーと不淨のタブーとが一致することを述べて居る。蓋し自然民族

の心理に於ては清淨と汚穢との觀念は未だ區別されなかつた爲めに、兩者のタブーは多く一致して表はれて居る。即ち原始社會に於ては神の如き王や首長若くは僧侶に依て嚴守される純潔なる祭儀の規則と殺人者や喪に服する者や産褥にある婦人、發情期の處女、獵夫漁夫等に依て夫夫守らねばならぬ禁制とは多くの點に於て一致して居る。吾々文化人に取ては斯の如き種々の境遇にある人々はその性質に於て全く異なり、或者は神聖視され他の者は不淨視されるが、原始民族はかゝる區別を認めず淨不淨の觀念はまだ分化しなかつたのである。而て此等のタブーを與へられた人々に共通な特徴は、彼等は何れも靈的な然かも現實的に危険な勢力を有て居るといふに在る。それでこの危険を恐れてその勢力の傳播を防ぐためにこれを隔離せんとすることが即ちタブーの意義であり目的であつた。それで多くの古代語を見るとかゝる神聖觀の意義は明瞭に表はされ、所謂淨不淨の觀念は常に一語の中に含まれて居たのであると。⁽⁹⁾ フレーザはかゝる法則を例證せんために殆ど全ゆるタブーの事實を蒐集彙類して居るが、茲には一々それを記述する要はない。唯氏の根本觀念は大體に於てさきのスムスを出でないことを注意すれば足るのであるが、かゝる神聖觀念の意義は遂にかのブレアニミズムの主唱者マレットに依て宗教意識の根本的特質として更に明確に高調されたのである。

併しマレットは單にタブーの禁止觀念のみを以て神聖觀を定義せずして、更に此觀念の本質若くはその反面とも見るべきマナの神祕性をこれに加へ、所謂タブー、マナの聯合觀念を以て「宗教の最小定義」と見做した。即ちマナは神聖觀念の積極的方面ポジティブ、サイドを示し、タブーはその消極的方面ネガティブ、サイドを表はすと解して、これを超自然的觀念スーパーナチュラルizmと稱し而てこれに對する情緒的反應をばかの驚畏の一語に總括したのである。今此の點に就ては便宜上先きに已に論評したからマレットの神祕及び神聖の觀念其者に關してはもはや茲に述べる必要はないが、唯氏が神聖觀念の説明上スミスやフレーザーに依て已に明らかにされたタブーの意義の外に、否寧ろその根柢にマナの神祕力を想定したことは確かに此方面の學說に一進轉を與へたのであつて、假令氏のブレアニミズムの學說には多少の難點があつても、この點に於て見免す可らざる創意があると思はれる。

終にデュルケム並にその門下のユーベル及びモースの宗教社會學說は或意味に於ては實に神聖觀念の研究であると云ても差支ないほどであつて、然かも彼等は何れもロバートソン、スミスに負ふ所大なることを告白し、殊にデュルケムは「宗教學に及したスミスの一大功蹟は曖昧なる神聖觀念を闡明したことである」と言明して、多くの點に於て彼の所説を襲て居る。即

ちスミスの云つた「禁止」若くは「隔離」の觀念や所謂淨不淨の兩性質の契合的關係をば更に詳細に開展してその適當な歸結を求めて居るのである。(6) 而してユーベル及びモースの共同研究も亦大體に於て此の範圍を出でないのであるが、併し兩氏は單にかゝる禁止、隔離の觀念のみを以て満足せず「此等の觀念の背後に更に尊敬、愛着、恐怖、嫌惡等種々の強い情緒の存在する」ことを高調し、從て「此の觀念はスミスの始め考へたよりも一層複雑豊富であり且つ一層一般的、實行的である。即ちそれは明らかに一の觀念力 (Idee-Kraft) であつて、諸種の儀式や神話は此の力に依り始めて始めて發動する。さればこの觀念力を實に一切の宗教現象の中心的要素でなければならぬ」と云て居る。さうしてデュルケームもユーベル及びモースも共に此の神聖觀念をば結局社會的と見做し、「社會を制約する者は全て神聖である」と斷言して居るが、此點に就ては尙ほ後に論評する機會があるから茲には述べない。又ユーベル及びモースは此の神聖觀念に就て特に「犠牲の性質並に作用に關する研究」を試みて居るが、その説明も便宜上これを後に譲て置く。(7)

以上宗教意識の本質としての神聖觀念の旨趣を吟味し、且つこれに關聯する二三の學說を論

述したが、今スミスに依て提唱されたこの神聖觀念に關する其等の研究は必ずしも不正確ではないけれども、然しそのまゝでは尙ほ不充インサフサイエント分であるように思はれる。されば以下更に項を改め、て此等の研究を適宜參考しつゝ此觀念の起源及び内容をば一層精密に分析し、尙ほ出來得なれば少しでも組織的にこれを考へて見よう。(此項完)

- 一 Webb, Problems in the Relations of God and Man. P. 3 sq.
- 二 Webb, op. cit. P. 6, 10.
- 三 Leuba, Psychological Study of Religion. PP. 83---4, 118.
- 四 Marlett, Threshold of Religion.
- 五 Leuba, op. cit. P. 74 sq.
- 六 L'Année Sociologique. t. 7. P. 120.
- 七 Lévy-Bruhl, Les Fonctions initiales dans les sociétés inférieures. PP. 439—41.
- 八 拙論「社會學と現代宗教學との交渉」日本社會學院年報 第二年「二合册
- 九 Robertson Smith, Religion of Semites. P. 150. 446. sq.

九 Frazer, Golden Bough. Taboo & Perils of Soul. P. 224 sq.

一〇 Durkheim, Les Formes élémentaires de la Vie religieuse.

一一 Hubert, et Mauss, Mélanges d'Histoire des Religions. Préface, et Essai sur la Nature et la Fonction de
Sacrifice.

神話及宗教に於ける想像

桑田芳藏

宗教心理學は理論上種々の方向に區分せられるとしても、實際の成績に於て主要なる方向と見らるべきは、輒今に於ては云ふ迄も無くゼームス^(一)とヴント^(二)に始められたものである。一は已に故人となり、一は猶存命中の學者であるが、共に兩々相對立せる心理學の泰斗である。然もその宗教心理學は非常に異なる態度及研究法を執つて居る。兩者が研究の動機に就て見るに、ゼームスは心理學的興味よりも寧ろ宗教其者の研究又は哲學的興味から出發したるに反して、ヴントは純心理學的の要求からその研究を始めて居る。かく研究の動機が異なる許りでなくその研究の方法及成績も或る程度迄はこれに關聯して異つて居る。即ゼームスは發達した宗教經驗を分類し且つ説明するので、所謂組織的システマティックの方法を取つて居るが、ヴントはこれと異つて、

宗教經驗の發生的見解ジェネラリウクに依るのである。かくの如く組織的と發生的との區別の外に、ゼームスは變態的の宗教經驗を力説し、これより常正的のそれを説明せんとし、グントは之に反して常正的の經驗を力説しこれより變態的の現象は説明せらるべきであると論じて居る。⁽⁶⁾吾人が爰に論せんとする神話及宗教に於ける想像作用の心理も、グントの研究方向即ち民族心理的の研究法に従つたものである。

心理學的に見れば神話及宗教に於ける主要な心理作用は想像である。勿論宗教殊にその發達した形式に於ては、形而上的思索及倫理的要求が著しく發現して居るが、猶それ等の精神作用よりも簡單なる想像作用も働いて居るのである。殊に神話に就ては、その想像の産物たることは、何人も容認する所である。この點に於て神話及宗教殊に前者が想像研究の重要な材料となるのである。この事實は既に人類學者タイロフが力説し、⁽⁷⁾心理學者では想像研究に貢獻したりボー⁽⁸⁾はグントがこれを主張して居る。⁽⁹⁾實にグントによれば、精神作用中簡單なものは、これを實驗的に研究することが出来るが、想像及思考の如き高等な作用は實驗が困難であるから、他の方法即ち是等の作用が客觀化した神話宗教藝術又は言語の如き現象から、その内に働いて居る心理作用を分析し解剖せねばなら無いと。⁽¹⁰⁾

神話及宗教、殊に前者に現れる想像作用は、其の特徴からして一般に擬人、又は人格化或は合活想像と呼ばれて居るが、シュルツェは自然を人アントロポモルフィッシュ體的と云ふよりも寧ろ人アントロポイディッシュ情的に了解するのであると云ひ、^(a) ヴントは神話的統覺と名けて、普通の統覺作用美的統覺及先驗的統覺と而して神話的統覺は區別して居る。^(b) 次の二種の特徴を有して居る。

その特徴の一は前述の種々の名稱が指示する如く合活の作用である。この作用は無心無生の物を有心有生の如く想像し、又は自然人生の現象中に人的の存在を想像するのである。人死して猶その靈魂が暫時身體に宿るとし、又はその死體の種々の部分に靈魂が宿るとし、又は靈魂が身體を離れて遊離するとし、或は呪物、病魔、自然の諸現象を主宰する諸神の表象の如き、更に進んでは全智全能の唯一神の信仰の如き、皆この類である。併し進みたる神の觀念に於ては、これを單純なる想像作用に、全然歸着せしめ難いことは、既に前に述べて置いた通りである。

この合活作用の性質如何。リボーはこれを類比アナロジーによりて考へることとし、類比は類似レシラニスの不完全な形であると説いて居る。^(c) 勿論この類比が類似の不完全なることは明瞭であるが、これによつて考ふることの作用は類似聯合に近いものか、或は類推の如き論理的思考に屬するか抑も

亦これが所謂創造的想像の作用であるか不明である。ヅントに至つてはこの種の令活想像の説
 明は更に一步を進めて嚴密となつて居る。即彼はこの作用を以て類化の一種と見て居る。随つ
 て空間及時間の錯覺の如き、所謂感情移入の如きも、簡單と複雑との程度の差はあれ、同様に
 想像中の作用と見做して居る。(二) 勿論感情移入は令活想像中に含まれるであらう。併し單に現
 在の印象と過去の再生的要素とが結合して同時に全體を形成する點からして、總て是等の作
 用を一括して想像と名けるのは、餘りにその個々の作用の性質上の差別を没却し無いであらう
 か。想像の概念は此の如く廣汎の意義に取らないで、その狭い更に適當な意味に用ゐた方が便
 利で無からうか。空間及時間の知覺上の錯覺は知覺の事實であつて適當な意味に於ける想像で
 は無い。前者は受動的の結合で後者は發動的の作用である。(三)

この令活想像はその心像の性質からして、二つの發達の段階に分れる。其の一は單純に無生
 物を生かすに過ぎ無い。人間と同様に感じ且つ表象するものと想像せられるけれど、その人
 格の性質が明確で無い。例へば靈魂、魔、呪物の如きこれに屬する。その第二は嚴密な意味に
 於ける人格化であつて、その人格の善惡その他の性質が明確となり來るのである。古代の神話
 に見る自然神格の如き多くはこれである。(四) 次にこの想像心像の研究に就て興味があるのは情

緒がその心像の性質を規定することである。恐怖を惹き起す如き自然現象に對しては、恐ろしい性質の自然神格を想像し、死後の希望及恐怖は地獄及極樂の相對立せる光景を想像せしめる情緒が聯合の過程を規定し、一定の情緒の時には一定の聯合を喚起することは明であるが、更に想像の場合に於ても、情緒はかくの如くその構成の方向その産物の性質を規定するのである。

次に神話的想像の第二の特徴はこの想像心像が現實として信じられる點である。宗教上の神佛その他の表象が、その信者自身に取つては單に主觀的のもので無く客觀的に存在すると信せられることは、何人も異議を挾ま無い。これに反して神話上の想像は單にこれを譬喩又は象徴と見る學者が少くない。併しこれ等の表象も、少くともその純粹の形に於て、即ち藝術的とならぬ範圍に於ては現實と信じられることはタイロア、^(a) リボト、^(b) シュルツェ、^(c) グント、^(d) の如きこれを容認して居る。

然らば如何にしてこの想像心像が現實性を得るに至るであらうか。元來實在の觀念は發達したる意識に於ては認識上の問題であるが、これは爰に論ずべき問題では無い。こゝでは單にその朴素的の意識に就てのみこれを論ずるのである。朴素的の意識に於ては、實在の意識は二つの場合に起る。即ち一は知覺表象に伴ふもので、一は記憶又は想像に伴ふものである。普通の

反省を経ざる朴素的の意識に於ては、直接の知覺表象は即ち實在である。眼に映する色光及形耳に來る音、皮膚に觸るゝ外物、皆その儘實在として受け取られる。(二) これは明なる事實であるが、第二の記憶又は想像心像が實際の如く感ぜられる場合は多少の説明を要する。勿論これ等の心像が特殊の身體的及精神的情態の爲に錯覺又は幻覺となる時は、これ知覺表象であつて前の場合と選ぶ所は無い。勿論その心像の構造に於ては或る程度迄差異は認められるが、その實在としてそのまゝ受け取られる點から見れば同一である。併し記憶、又は想像心像が、かくの如く妄覺とならないで、現實の性質を有する場合がある。神話又は宗教に現れる想像心像は、時としては是等の妄覺として現出することはあるが、一般にはかゝる直接の知覺では無く、主觀的で同時に客觀性を帯びて居るのである。かゝる場合の實在の意識は如何にして起るか。ゾントは情緒の作用を以てこれを説明し、これ情緒の投射であるとする。(三) 併し何故に情緒が想像心像に現實性を與ふるかに至つては詳で無い。ゼームスも、ゾントと同じく、情緒及活動的衝動を以て、これを説明し、實在とは吾人の情緒的、及活動的生活に對する關係を意味するに過ぎ無いと。(四) 又實在の感は、筋肉感覺即ち吾人の筋肉が動作の爲に興奮しつゝある感覺に基くと。(五) ゼームスが、實在の意識に情緒及び意志の方向を重せしは大に宜しいが、その感情、否

一般に感情を感覺に歸着せしめる彼の説は大に批難がある。然らば感情が實在の感を引きしめるのは何故であらうか。これ恐くは次の二の主要な原因から來るのであらうと思はれる。第一には情緒的興奮の爲に、記憶又は想像の表象が、その強度と完全性とを或る程度迄加へ來り、直接の知覺表象に近づかしめることである。これは情緒の影響の爲に往々にして錯覺や幻覺を生ずることを見れば、この實在の感の場合には、その微弱な形式と見ることが出来る。第二には消極的原因ではあるが、情緒的興奮の爲に實在と非實在とを辨別する冷靜なる判斷作用が障害されることである。

以上の如き實在の感が更に強めらるれば、實際の妄覺となるのであるが、神話及宗教上の妄覺と日常のそれとはその心理的性質に於ては大體同様であるが、これを經驗する者自身に取りては異つた影響を及ぼすのである。普通の場合に見る妄覺も幼稚なる意識に於ては前述の如く實際の知覺と同一視せられる。併しこの種の妄覺は早くから種々の方法によつて匡正せられ、正常の知覺と虚妄の幻覺とは辨別せられる。この辨別が起つて、初めて朴素的の表象を直に實在と信するの段階から一歩進むのである。併しながら神話及宗教に見る妄覺は局外者から見れば妄覺であるが、經驗者自身から見ると時には却てその心像の實在性及その信念の確實性を加ふ

るもので、單なる妄覺として退けらるべきで無い。此場合には却て日常懷抱せる信念が稀有の妄覺の經驗と調和される。例へば靈魂又は神の如きは平常は不可視であるが時々その姿を現すると信じられる。かくの如くこの種の妄覺が虛妄として排斥せられない所以は、その妄覺の根底たる記憶又は想像心像が前述の理由からして已に現實性を有するからである。即ちこの現實性を有する心像とその妄覺との距離は、その他の場合に見る如き現實性を有しない心像とその妄覺との距離よりも更に甚しく小さいからである。併し爰に注意を償するのは、かゝる妄覺は神話的若くは宗教的經驗を生ずるものではなくて、これを強め確める力を有するに過ぎ無い。何となれば前者は必然に後者を豫想するが後者は必しも前者を豫想し無いからである。一派の宗教心理學派に見る妄覺の力説は、凡て精神の變態的方面を過重するから起る謬見である。

吾人は以上に於て神話的想像の二箇の重要な特徴を説明し來たのであるが、更に是等想像の起る動機を尋ねる必要がある。即ちかゝる想像は如何にして起るか。この問題に關する舊來の説明は舊心理學者が偏知的であつたと共に矢張り偏知的である。即ち擬人想像の如きは自然及人生の説明で知識欲から發生したものである。例へば夢に身體を離れる靈魂の表象は、夢の不思議なる現象を説明しやうとして起り、自然神の表象の如きも自然界の種々な現象を説明しや

うとした爲であるとする。スベンサー^(三)、フィアカント^(四)、タイロア^(五)、マイアー^(六)、ウセナー^(七)等の如きこれである。併しながらかゝる偏知的解釋を排除した現今の心理學では神話の説明に於ても偏知説を採用しないで、かゝる想像は知的の欲求から來らずして、實際の欲求即ち情意方面のそれから來て居ることを力説する。前述のリポー^(八)、ヴント^(九)の如き何れも然りである。

以上述べた如き神話的想像は、尙今日の兒童に於てもそれに類似した現象を發見することが出来る。兒童が遊戯の際一個の木片を以て人間の如く話し掛け又は取り扱ふ事は何人も經驗する所である。かゝる擬人想像と前述の神話的想像との間に明に形式的類似のあることは否定出來無い。併し多くの學者の如くこれを同一視することは出來無い。これ等想像の實際の内容を檢し來ると、非常な差別が認められる。神話に働く想像は小兒でなく成人が實際生活上痛切な要求から産れ出でたもので、従つてその對象たる人的存在の表象も、超自然的の性質を有し來り、且つこれに對する態度も亦眞面目な痛切な情意の發現である。これに反して兒童の擬人想像に於ては、未だ實際生活に入らず、保護者の下に養育せられつゝある兒童の遊戯的氣分の發表を見るに過ぎ無い。随つてその人格化も彼等が日常經驗する範圍に限られ、彼等が超自然的

の存在を想像する際には常に兒童の自然の産物ではなく、周圍の成人から受け入れた表象に過ぎない。

吾人は以上、神話の發生に於て令活的にして且つ現實性を有する想像が作用せることを述べたが神話の全體の發達殊に宗教の發達に於て同様の想像の形式が作用して居るとは云へ無い。神話が漸次發達するに従つて、その現實の信念を失ひ、藝術的想像の産物に弱められ來ることは事實である。又宗教の發達と共に形而上的倫理的態度が著しくなることも認めねばならない。併しこの神話的想像は單に神話時代に活動した特殊の精神作用で無く、尙現今の民間信仰に就て盛に働きつゝある許りで無く、發達した宗教に於ても情調が高潮に達した時には常に現れ來る精神作用である。

之を要するに、神話及宗教に於ける想像作用は事物を令活的に想像することゝその心像を現實と信せしむるとの二つの特徴がある。而してこの現實性は情緒的興奮及情緒の爲めに知的作用が障害せられるのに基く。従つて譬喩又は象徴説は甚だ誤て居る。又同様の理由からして神話及宗教的妄覺は他の妄覺と異つて匡正され難い。又是等の想像の動機は知的の要求存せずして情意の要求に基くのである。この點に於ける從來の偏知的解釋も亦誤つて居る。且これ等の

想像と児童のそれと類似はして居るが、重要な區別の存することを許さねばならない。

1. James, *The Varieties of religious Experience.*
2. Wundt, *Völkerpsychologie—Vol. IV. V. VI. (Mythus und Religion); Elemente der Völker psychologie.*
3. 哲學雜誌第二十八卷第三百十八號大正二年予が論文「宗教心理學に於けるセームス對テ」
ノト」發、三三
4. E. B. Tylor, *Primitive Culture* 4, 1903, pp. 273 sq.
5. Th. Ribot, *Essai sur l'Imagination creatrice*, 1900, p. 100.
6. Wundt, *Völkerpsychologie*, Vol. III. (Kunst) p. 1 sqq.; Vol. IV, Chap. I.
7. Wundt, *Op. cit.* Vol. I, pp. 27sq.
8. F. Schulze, *Psychologie der Naturvölker*, 1900 p. 218.
9. Wundt, *Op. cit.* Vol. IV, pp. 648 sqq.
10. Ribot, *Op. cit.* p. 22.
11. Wundt, *Op. cit.* Vol. III, pp. 24.
12. ズントは其の「民族心理學」に於ては叙上の如く想像の意義を餘りに廣く用ゐて居るが其の個人心理學に就ては統覺結合の一として論理的思考と並び、狭義に用ゐて居る。この狭義の方が寧ろ適切なるが如く思はれる。
13. Ribot, *Op. cit.* pp. 103 sq.; Wundt, *Op. cit.* Vol. IV, pp. 68 sq.

14. Tylor, *Op. cit.*, I, p. 285.
15. Ribot, *Op. cit.*, pp. 124 sq.
16. Schultz, *Op. cit.*, pp. 218 sq.
17. Wundt, *Op. cit.*, Vol. IV.
18. シュンペッラーの「*経済学*」(Wundt, *System der Philosophie*, Vol. I, 1907, pp. 96 sq.; *Logik*, Vol. I, 1906, pp. 408 sq.; Bain, *The Emotion and the Will*, 1899, pp. 511 sqq.)
19. Wundt, *Op. cit.*, vol. IV, pp. 55 sqq.; Bain, *Op. cit.*, p. 522.
20. James, *the Principles of Psychology*, 1905, Vol II, pp. 307 sqq. 295.
21. James, *Varieties*, p. 63.
22. Spencer, *Principle of Sociology*, Vol. 1, 1882, p. 146.
23. Vierkandt, *Naturvölker und Kulturvölker*, 1900, p. 253.
24. Tylor, *Op. cit.*, Vol. I, II, chaps. *Mythology*.
25. E. H. Meyer, *Germanische Mythologie*, 1891, pp. 9 sqq.
26. H. Usener, *Mythologie*, *Arch. f. Religionswiss.*, Vol. 7, 1904, p. 25.
27. Ribot, *Op. cit.*, p. 33.
28. Wundt, *Op. cit.*, Vol. IV, pp. 55 sqq.

印度に於ける新宗教運動

羽 溪 了 諦

一

印度が未だ西洋文明に接觸せなかつた以前、この國に於て行はれてゐた宗教は印度教 (Hinduism) 佛教 (Buddhism) 耆那教 (Jainism) 拜火教 (Zoroastrianism) 及回々教 (Muhammadanism) であるが、之等の中、印度固有の宗教として最も勢力を有してゐたものは言ふまでもなく印度教である。抑、西曆紀元前第三世紀の中頃から紀元後第三世紀の中頃に至るまでは佛教の黄金時代であつて、その絶大な勢力の爲に印度固有の宗教も全く壓倒せられてゐたのであるが、第四世紀前後より種々の事情に因つて婆羅門 (Brahmana) 復興の機運に向ひ、第八世紀に於ては從來久しく佛教徒の占領してゐた教田を悉く回復するに至つた。その後第十一二世紀

頃には回々教徒の印度侵入に依つて、婆羅門は再び尠ならず打撃を被つたけれども、未だ以てその致命傷とはならなかつた。蓋し、回々教徒がその勢力を扶殖した地方は主として印度西北部であつて、昔時の佛教のやうにその權威が全印度に及ばなかつたからである。故に泰西の新文明が初めて印度に入り來つた時代即ち西曆一八〇〇年頃には婆羅門の無上權を認むる印度教徒 (Hindu) なは尠くとも印度全國民の四分の三を占めてゐたのである (J. N. Farguhar: Modern Religious Movements in India p. 2.) 従つて印度に於ける目覺ましい新宗教運動が多く印度教を中心として惹き起されたのは自然の勢であると言はねばならぬ。

大體、印度教なるものは他の基督教や回々教やなどは異つて、種々雜多の教義信條を包括し、その中には汎神教もあれば一神教もあり、多神教もあれば無神教もある。又同じく印度教徒と言つても其の中には毘濕拏 (Vishnu) の信者もあれば濕婆 (Śiva) の歸依者もあり、更にそれ等の神の相手たる女神を本尊として崇拜してをるものもある。故に印度教は一宗教でありながら其内容は頗る雜駁であつて、上は理想的一元論の哲學觀念に基ける高尚な信仰より下は靈魂崇拜といふやうな劣等な信仰をも含んでゐて、恰も一切宗教の展覽會場の如き觀がある。而してその教徒の生活状態を見れば是れ亦何等の統一なく、一方には嚴肅主義禁慾主義の苦行的生活

を營んでをる教徒がをるに反して、他方には享樂主義肉慾主義の墮落的生活を遂つてをるものがある。元來、印度人は自然の影響を受けると見えて、大いに極端性に富んでをる。かゝる極端性が古來印度の宗教を墮落せしめたやうである。釋尊當時の婆羅門の如きも、矢張一方に於ては極端な形式的苦行に没頭し、他方に於ては極端な肉慾的享樂に耽溺してゐた。そこで釋尊は之等の二端を避けて所謂中道を宣説せられたのである。佛教の中道的精神も第八世紀以後は全く印度の地を拂ひ、第十世紀頃よりはタントラ (Tantra) とか鑠乞底 (Sakti) とかいふ宗名の下に野卑淫猥な肉慾主義の宗教が現はれて印度の人心を支配するやうになり、殊にムガル (Mughal) 王朝の時代には、益々印度教は腐敗に歸し、印度の社會は實に憐むべき状態となつた。研究は廢れ、教育は衰へ、精神的宗教は殆んどその姿を沒し、殘忍不徳な儀式を伴へる卑猥極まる偶像崇拜が全印度を風靡するやうになつた。

二

ところが、前述したやうに一八〇〇年頃から印度は西洋と接觸を始めて、英國の政治教育及び文學を始めとして、基督教、東洋研究、科學、哲學その他一切の西洋文明を輸入したのである。實に印度は此の際西洋から多くのものを得たのである。併し、これが爲最も多くの損失を招い

たものは婆羅門であつた。蓋し、英國流の教育的設備が整ふて、多くの印度青年がこれによつて養成せられ、かくて西洋の思想が廣く印度の土地に植付けられるに従ふて、婆羅門は漸次從來占めてゐた社會的地位を失ふに至つたからである。近年ラオ・サヒン・ジョシ (Rao Sahib Joshi) といふ一婆羅門が英國教育を詛ふて次のやうに言つたと傳へられてをる。

これまではケル (Kul) が民家を訪問すると家人は非常に尊敬して、ケルは梵である毘濕拏である、濕婆である、實に莊嚴な梵であるといつた。ところが、俗惡な英國の教育はかゝる觀念、かかる尊敬を滅茶々に破壊してしまつた。それで世襲的僧侶の收入と地位とが漸次低減した。(Frazer: Indian Thought, p. 225.)

この一婆羅門の告白に由つて觀ても、英國教育が如何に婆羅門に大打撃を與へたか判る。英國教育普及のため婆羅門全體が斯くの如き損害を被つたとすれば、彼等の中から西洋の思想宗教に對する反動の起るのは自然の勢であるといはねばならぬ。而も印度の婆羅門は現今に於ても一千四百萬人に上るのであるから、之等多數の婆羅門——古來思索的遺傳性を持つてをる彼等の中から西洋の理想宗教に對して大氣焰を揚げる偉人の輩出するのは當然のことに屬する。殊に英國政廳が印度を治めるやうになつてからは國內平穩であつて、學術研究の設備も完全したから、彼等婆羅門も自由に自國古代の哲學宗教を學修することが出來た。その結果古來自國

には西洋の思想宗教に優るとも決して劣ることのない偉大崇高なそれ等の存することを知つて、彼等婆羅門は大いに自負心自尊心を發揮するに至つた。かゝる自負心自尊心を抱いたのは曾に婆羅門のみではなかつた、新教育を受けた印度人にして自國古代の聖典を研究したものは何れも皆自國固有の精神文明に對して誇りを持つやうになつた。然るに、翻つて自國宗教界の實狀を觀れば全く墮落の淵に沈んで、本來の婆羅門信仰と關係のない俗陋卑猥なことばかりに拘泥してゐる。印度教徒の中から頻々として宗教改革者を輩出するに至つたのである。彼等宗教改革者の多くは殆んど皆自國固有の宗教の眞價を認識して、之を體得した宗教的天才であつた。故に印度に於ける新宗教運動は古來印度宗教の畑の中に埋つてゐた種子が西洋文明の日光に接してその芽を萌したのに外ならないのである。

然るに、歐米人特に基督教に關係ある人々は強ひて之等の新運動に對する基督教及び其の傳道の効果を高調せんと努める傾きがある。就中、印度錫蘭基督教青年會文書課長のファルケルの如きは、印度の宗教改革運動の大探海燈となり、規範となつたものは基督教であると陳べ、又新宗教運動が皆一神的信仰を叫んで多神教偶像教を排斥し、同じく精神的となり道徳的となつたのは、是れ皆基督教の模倣であると論じてゐる (J. N. Farguhar, Modern Religions, Chapter VII.)。固より基督教の

傳道が印度の宗教改革運動を催す有力な原因の一つとなつたことは明かであるが、改革された宗教そのものは決して基督教の模倣ではなくて、印度固有の宗教的信仰及び理想の最も眞なる最も美なる所を發揚したのに外ならない。基督教は印度に於て莫大な勞力と財力とを費したのにも拘らず、その傳道は成功せなかつたのであつて、現に新興の宗教々會から其の教理上の淺薄を痛く攻撃せられてをる。これに由つて觀ても、印度の宗教改革運動が基督教を探海燈とし規範として成立したものでないことが容易に首肯し得られる。故に印度に於ける新宗教運動の原因といふべきは、之を内にしては印度教の腐敗之を外にしては西洋文明——殊に英國の教育及び基督教の刺戟であつたと斷定せねばならぬ。斯く外部原因が西洋文明の刺戟に在つたといつたからとて、印度は只消極的に宗教運動を起したに過ぎないと見るは正當でない。印度宗教には本來積極的に之を改革し得る能力を具へてをるのであつて、印度宗教が墮落の極に達すれば、必ず偉人が出現して之を改革したことは歴史の證明する所である。故に近世に於ける印度の宗教運動も印度固有の積極的能力が西洋文明の刺戟に縁つて發現したのでであると判定するのが正常な見解であると信ずる。

三

なほ印度の宗教改革運動には見逸すことの出来ない一特徴がある。それは多く社會改良運動を伴ふてをることである。然らば、何が故に印度の宗教革新運動には社會改良運動を伴ふのであるかといふに、一般世人の知る通り印度人は殆んど先天的に宗教的民族であつて、宗教に熱心なことは到底吾等日本人の想像し得る所ではない。従つて彼等の社會生活もその宗教的信仰と分離したものでなくて、宗教的信仰をそのまま社會生活の上に實現してをるから、宗教を改革すれば勢自ら社會改良を叫ばざるを得ないことになるからである。

印度の社會に於て最も古陋な風習は所謂階級 (Caste) の制度である。併し、之は印度教徒に取つて最も大切なことであつて、各人の階級はその靈魂が輪廻轉生に於て達した靈的進歩の段階を確實に示すものと信せられてをる。故に一定の階級を持つてをらなくては印度教徒たることが出来ないのである。而もこの階級制度の賚す最も殘酷なことは、一定の階級社會から除外せられたものはその階級のものゝ食事を共にすることも婚姻を結ぶことも出来ないものであつてその他一切の交際を絶たれることである。一度除外せられた者と肉體的に接觸することは印度教徒に取つて精神的に危険であると信せられてをるから、苟も印度教徒である以上は除外せら

れた者とは文字通りの絶交を敢てするのである。故に彼等は地球上の廢物と慘憺たる生活を營まねばならないのである。

又印度教徒の社會に於ては、早婚と寡婦の再婚禁止とが嚴重な風習となつてをる。實際印度教徒の女子は未だ幼年時代に於て結婚するのであつて、最近の調査に依ると印度に於ては六歳以下の妻が三十萬二千人あり、五歳から十歳までの妻が二千二百五十萬人あるといふことである。併し、之等の多くは勿論唯名義上の妻であつて、未だ夫と同棲してゐないのであるが、眞に夫婦關係を結んでをる十六歳以下の婦人が九百四十萬人あるといふことである。(Pranga Bhasnet and his Faith, p. 173.) 斯る有様であるから、印度に於ける女子の大多數は結婚する爲に十歳前後で學校を退き、其後は何等の教育を受けないのであるから、到底夫——その年齢は十五歳乃至五十歳——の相談相手となり、母として子を養育するに足る知識道德の素養を缺いてをる事は言ふを俵たない。殊に憫むべきは、印度教徒の女子は早婚のために殆んどその二十五パーセントは天死することである。又印度に於ては嫁入りする際その夫たる人に持參金を贈る習慣となつてをるが、屢々法外な持參金が要求せられ、而も持參金なくしては夫を得ることが殆んど不可能であるから、すでに十五六歳ぐらゐになつて未だ結婚せない娘を持つてをる父はその不面目を免れる

爲めに無理な金策を試みて屢々破産に陥ることがある。それで、金策の爲父の苦む有様を見るに見かねて自殺を企てる女子が近年頻々輩出するといふ事である。實に悲惨の極ではないか。次に印度教徒の再婚禁止の風習は是れ亦番に有害なばかりでなく、實に殘酷なものである。大體、寡婦の多くはなほうら若い女であつて、最近の調査に依ると、印度に於ける二千三百萬の寡婦の中、十一萬二千人は十歳以下の少女であるといふことである (J. B. Pratt, India, p. 174)。而して一度夫と死別すれば、假令少女と雖も髪は剃られ、裝飾は壞されて、生涯悲惨な月日を送らねばならぬ。正統派の印度教徒である以上は、一度寡婦となれば誰しも結婚するものなく、夫の遺族と共に生活するには自己の衣食費を自ら儲けねばならぬ。所が、前述したやうに印度の女子は一般に無教育であるため、世の中へ出て教師もしくは乳母として自己の生活費を收得することは殆んど不可能である。實際、印度に於ては所有方面に於て女子に對する金儲の口が閉ぢられてをるのであるから、寡婦の前途は全く闇黒であるといはねばならぬ。従つて、之等寡婦の中自殺する者の數が常に多いといふことは毫しも怪しむに足らない。

以上陳べ來つた印度教徒の社會に於ける三大弊風、即ち階級制度と早婚と再婚禁止とは印度一般社會の進歩發達を妨害すること甚大であつた。そこで、西洋の教育理想によつて一洗せら

れた者はいづれも皆かゝる社會風習の不道德不合理不自然であることを觀破するに至つた。其結果、近年印度各地に宗教と關係なく單に社會改良を目的とする運動が頻々として出現した。即ち一九〇五年にゴカール (G. K. Gokhale) に依つて創設せられた教育主義慈善主義の「印度之下僕協會」を始めとして、一九〇九年に組織せられた階級制度の打破を目的とする孟買の「アーリヤ組合」、同年に設立せられた「印度教徒結婚改革同盟會」その他多數の團體が興起したのである (H. B. Prater: Ind.). 併し、宗教と無關係な社會改良運動は今の問題以外に屬することであるから、一切これを省略することにしよう。

四

印度に起つた新宗教運動は大小合すれば十數種に上るであらうが、その中既に最も世に知られてゐるものは梵教會 (Brahma Samaj) であることは言ふまでもない。之は西洋文明が印度へ輸入せられて以來最初に現はれた宗教運動であつて、この教會は一八二八年にラム・モハン・ライ (Ram Mohan Ray) と云ふ學德兼備のベンガル人 (Bengalee) に依つて創設せられたのである。彼は永らく印度教回々教及び基督教を研究して、之等各宗教の根本真理の同一なる事と、この共通の基礎の上に普遍的宗教々會を建てることの可能なること、一切人類は皆遂に此の教

會員となり得る事を確信したのである。而して彼は嘗に學者宗教家であつたばかりでなく、世俗的才能を有する人物であつて、社會改良上に多大の興味を持ち著しい實際的効果を擧げたのである。近年印度に於て非常に流行してゐる社會改良運動に於ける第一の刺戟は主として彼によつて興へられたのであると言つても決して過讚ではない。寡婦を燒殺する風習が止められ、近世教育がベンガル各地に擴張せられたことは殆んど全く彼の努力の致した所であるといはねばならぬ。彼は教會設立後二年餘を経て英國に渡つたけれ共、不幸にして一八三三年かの地に於て病死した。

彼の歿後、梵教會は甚しく萎靡したが、その後を承けて之を大成したものは現今有名なラビンドラナト・タゴール (Rabindranath Tagore) の父デェンドラナト・タゴールである。彼の理想はこの梵教會が飽くまで一神教を奉じて偶像教に反對するものであることは勿論であるが、併し根本的には印度教であらねばならぬといふこと、又之が總ての宗教團隊の第一義であつて、社會改良の如きは唯眞にその第二義的目的たるに過ぎないといふこと、尙又印度の宗教的傳説の中最も善いものから引き出し得べき食物を以て靈的生命を養ふことであつて、要するに彼はラム・モハン・ライよりも遙かに復古的精神に富んでゐた。

而してラム・モハン・ライは猶太教及び基督教に對して全然調和的態度を取つてゐたが、彼は之に反して猶太教及びその分派たる基督教の神・天國並に救濟に關する觀念が餘りに擬人的であつて淺薄なものであると批難して之を輕蔑し、神は物質及び精神の裡に内在せるものであると觀る印度思想を非常に玩味し尊信し、精神上に關しては印度教徒は決して心を西洋に向ける必要なく、却つて西洋は東洋から多くを學ばねばならないといふ確信を抱いてゐたのである。なほ彼は最初は吠陀 (Veda) 經典の權威を認容してゐたやうであるが、その後之を研擧するに及んで吠陀の確實性に關する教義を棄てたのである。さりながら、之が爲この教會が印度教の範圍を脱したと考へてはならない。實際この教會に於ては吠陀特に奧義書 (Upanisad) の宗教的靈感に對しては無上の尊敬を拂ふてゐるのである。

一八六七年に至つて階級問題に關して異見を生じ、之が爲梵教會は二派に分裂したのである。その一派は基督教的思想を取り入れたケシャブ・チャンドラ・セン (Keshab Chandra Sen) 及びその師依者の屬するものであつて、之を印度梵教會 (Brahma Samāj of India) と稱し、他の一派はタゴールの牛耳を執れるものであつて、之を原始梵教會 (Adi Brahma Samāj) と稱した。その後一八七八年に至つて早婚問題に關して又印度梵教會から世界梵教會 (Sadharaṇa Brahma Samāj)

といふ一派を生じた。之等の三派は共に皆現存してゐて、いづれもカルカッタ (Calcutta) に本部を置いてゐる。而してその根本信仰及びその道德觀に於ては三派共に同一であつて、只社會改革問題に關して多少その見解を異にするばかりである。三派共通の根本信仰とは(一)神は只一なる事、(二)靈魂は無限の進歩をなす事、(三)神の崇拜及その實現は人間の義務なる事、之等三箇條である。而して直接吠檀多 (Vedanta) に反對することは此の教會の公認せる信條ではないのであるが、會員の多數は反吠檀多主義に立脚して、彼等は吠檀多を以て知識上不満足なるのみならず、道德上有害であると主張してゐる。神は只一つなりと確信して、多神教及偶像教の一切形式を攻撃し打破する點に於ては、此教會は基督教や回々教やと一致するりれ共、基督教が特に基督を以て肉を被れる神であるとする教義、又基督教及び回々教が其の教權と特殊の啓示とに對して絶對的信仰を捧げる事に於ては、この教會は全然反對の態度を示してゐる。即ちこの教會の主張に従へば、眞理は制限せらるべきものでもなく、また地方的のものでもないから、各人はみづから自由に眞理を見出すべきである、基督教や回々教やの説く如く神は決して或特殊の人にのみ啓示したといふやうなことはない、若し然りとすれば、吾人と神との直接交渉は不可能となる譯である。神は一切事物を生ずる無限永劫の力であつて、絶對的創造者

である。神は呼吸よりも手足よりも一層密に吾人に接近せるものである、この神を愛的融合することによつて、神を直接實現することが無限の生命を生ずる源泉であるといふのである。この主張を一見すれば、この教會の信仰と基督教のそれとはよく似通ふてをるが、併し基督教の一神教は本來超越的であるけれ共、この教會の説く一神教は印度固有の内在的もしくは汎神的であつて、兩者の間に存する根本觀念の相違を觀過してはならぬ。

五

因みに、梵教會の社會改革運動に就いて一言しよう。これに關して先づ第一に擧ぐべきは、階級制度に對する改革である。實に印度に於て階級制度打破の第一聲を放つたものはこの教會である。殊にこの教會に屬する三派の中二派だけは其の會員となるに先つてその階級を棄てねばならないことになつてをる。この階級を破棄するといふことは印度の社會生活上甚だ困難なことであつて、之を斷行するには尠なからぬ苦痛と犠牲とを忍受するだけの勇氣を必要とするのである。世界梵教會の會長であつて、有名な「梵教會史」(History of the Brhama Samaj)といふ書を著したシワナト・シ・ストリ (Sivanatha Sastri) が十二年間印度に留つて先きに掲げた「印度と其の信仰」といふ大著を一昨年公にしたピセット・ブラットに物語つた事に依つて、這般の消息を窺知する事

が出来る。その物語を紹介しよう。

シャストリが梵教會へ入らうと決心したのは彼の十七歳の時であつた。その決心を耳にした彼の父は大いに驚いて左様な事は思ひ切るやうに懇請し、次には命令し、終りには脅迫した。けれども、彼は斷乎として父に答へた。「私は心から父上を敬愛しますが、此事だけは父上にお従ひ申す事は出来ません」と。斯くて、彼は良心の命ずる所に隨ふて、印度教徒の表徴たる三條の紐線を棄て去つて梵教會へ加入した。そこで、父は彼を勘當に處し、家庭から放逐して、再び家に歸り母に面會などしてはならないと通告した。勿論、彼の母は非常に悲嘆に沈んだものであるから彼は父が不在の時を窺ふて、折々窺かに家に歸つて暫く母と物語つてゐた。その後、この密會が父の知る所となるや、父は二人の見張番人を傭入れて、若し彼が母を訪問して來た時には遠慮なく打擲せしめた。その後五年間、彼は窺かに母を見舞ふては烈しく打擲せられたものであるから、遂に母は之を苦にして健康を害し始めた。仍て見張番人は解傭せられたけれども父は相變らず彼と言葉を交さず、面を會さなかつたことが十九年間の久しきに及んだ。而して父が彼と再び對顔したのは、七十五歳に達して死病に取りついた時であつたといふことである

(J. B. Prati, India and
its Faiths. 197—8.)

かくの如き困難を忍ばなくては、印度教徒の階級を脱することが出来ないのである。之に由つて觀てもこの教會員の眞摯熱誠な態度に對して敬意を表せざるを得ないではないか。なほ又この教會は早婚の弊風を打破することに努めてをるが、就中世界梵教會は最も力を之に致してをる。

然るに、不幸にもこの梵教會はあまり發展の迹を示さないのであつて、その現在會員數も三派合して五千五百人に過ぎないのである。而も現今の狀勢では今後著しく増大する傾向を認めることが出来ない。是れ蓋しこの教會に前述したやうに屢々内訌を起して分裂を來した上、その社會改革があまりに峻嚴を極めた爲であるらしい。

六

次に其の成立最も新しく而も印度に於ける諸種の改革運動中最も成功を收めて尨然たる大教會を組織したアーリヤ教會 (Arya Samaj) に就いて述べよう。この教會は今より殆んど四十年前、即ち一八七五年に印度教のルテル (Luther) と同じふべきスワミ・ギャナンダ (Swami Dayananda) によつて創立せられたものである。彼は學者愛國者たる點に於ては梵教會の創設者と似通ふてをるが、併しモハン・ライは歐洲教育を受け、基督教回々教等を深く研覈し、廣い

見地に立脚して全く地方的束縛を受けない普遍的宗教を考へてゐたのであるが、ダヤーナンダは之に反して西洋の文化及び宗教に關する知識の多くを持たなかつた所の古代型の聖者であつて、實に印度の生んだ純粹の印度人といふべき人物であつた。従つて彼の理想が全く印度の傳説に囚はれてゐることは勢止むを得ないことに屬する。固より、彼も亦モハン・ライと同じく普遍的宗教を説いたけれ共、その所謂普遍的宗教たるや印度古代の宗教そのものに外ならないのであつて、その印度古代の宗教は唯一の眞の宗教であるから全世界に採用せられねばならないといふ意見に過ぎないのである。

彼の父は熱心な濕婆信者であつたが、彼は幼少の頃から、偶像崇拜の價値に疑ひを抱き、稍長するに従つて益々その行持に對して嫌惡の情を増加すると同時に、婆羅門の神聖な宗教的生活に身を委ねて古代の經典を研究し、自己の思惟經驗に依つて、解脱の道を求めたいといふ大願望を起して、遂に二十一歳の時、結婚を避けて父母の家を脱れ出たのである。而して其の後多年間彼は印度各地を周遊して學者を訪問し、深く梵語聖典を探究し、最後にマツラー (Mathura) に於てスロー・非ラチャーナンダ (Srami Virāṇanda) といふ偉大な吠陀學者に參じて其教化を受けた。實に此非ラチャーナンダは既にダヤーナンダの心中に萌してゐた信仰の芽を培養し

て後に至つて生長したアーリヤ教會の根本主義を確立せしめたのである。傳ふる所に依ると、非ラチャーナンダが最初彼に與へた教訓は總て彼の所持せる近代の書籍を悉く河に投せよといふことであつた。果して彼は師の歿するや諸方に赴いて眞の傳道を開始し、到る處で「吠陀に還れ！」と叫んだのである。而して常に彼の説教の題目となつたものは、偶像教多神教の愚なること、吠陀梵書 (Brahmana)・奧義書摩菴 (Muni) その他二三の古典以外の所謂印度聖典の全く信するに足らないこと、であつた。彼はパンジャブ (Punjab) 合併州及び孟買の數市に於て多數の信者を得て先逝したやうに一八七五年にアーリヤ教會を創設し、一八八三年に逝去したのである。「印度文藝復興」(The Indian Renaissance) といふ書を著したアンヅルース (Andrews) は彼の人物を評して、「ダヤーナンダの人格及性格に關しては殆んど稱讚する辭を持たない。彼は徹頭徹尾ビュリタンであつて彼の信仰と終始した。彼は其態度に於て多少傲慢なところはあつたけれども、剛健な勇壯な闘士である。彼が多年間郷黨の非難迫害に對抗して發揮したその勇氣は正しく英雄的である、彼は眞理の熱愛者である」と言つた。此の人物評論が果して妥當であるとするならば、彼は慥かにわが國の日蓮上人に彷彿たる人物であつたことは疑ひを容れない。

この教會の根本教説は既に陳べた通り、神は唯一であるといふこと、吠陀は絶対に權威を有

するものであるといふことゝに歸するのであるが、今少しくダヤーナンダが自書した信仰簡條に依つて彼の信仰内容を窺ふて見よう。彼は先づ唯一神を説明していふ。

最高と呼べる、所の彼、聖域なる彼は全宇宙に遍在す。彼は眞理智慧幸福なり。彼の性質屬性及び特徴は神聖なり。彼は全知無相一切遍在無生無限全能正義慈愛なり。彼は宇宙の作者にして、之を維持し、之を分解す。彼は嚴格に絶對的正義の要求に隨つて一切靈魂の行爲の結果を裁斷す。而して彼は他のものに屬性の如く所有せらるゝと雖も、余は正しく彼を天地の主として信仰す。(Lajpat Rai; The Arya Samaj, p. 52.)

この説明に依れば、彼の信ずる神は精神的道德的而も人格的であつて、一見すれば如何にも基督教の神の性質と似通ふてゐるが、併し彼の神は全宇宙に遍在して他の一切の屬性の如くなつてゐるといふのであるから、明かに萬有神教的であつて基督教本來の超越神觀と其趣を異にしてゐる。ところが、彼は更に進んでこの神と靈魂との關係を説いて、「神と靈魂とは二種の實在なり。各は他の物に制定せられず又制定せらるゝこと能はざる一定の屬性を有し、なほ各は他のものが行はざる又行ふこと能はざる一定の作用を有す。然れども、彼等は遍在者及被遍在者として相互に關係せるを以て一より他を分離すべからず。恰も物質的客觀が過現未の三時を通じてその存在せる空間と分離して存在せざるが如く、又兩者が過現未の三時を通じて同一の

ものとならざるが如く、神と靈魂との相互關係も亦然り。彼等の相互關係は遍在者と被遍在者との關係、父と子との關係なり。此は崇拜し彼は崇拜せらるゝと宣べ、尙又神と靈魂と宇宙の質料因 (Prinzip) との關係を示して、「神と靈魂と宇宙の質料因との三者は無始無終なり。之等も亦無始無終の實體として認めらるゝ無始無終なるが故に彼等の本性作用及性質は永久不變なり」と説いてをるから、これを哲學的に觀察すれば神と精神と物質との三種の實在を認める多元論に立脚してゐたと言はねばならないやうである。さりながら彼の神は萬有に遍通し、殊に精神とは互に離れることの出來ない密接な關係を保つてをるのであるから、何うしても彼の神觀の根柢には印度固有の汎神論的思想の横つてをることを認めねばならない。

既に一言したやうに、グヤーナンダは吠陀を以て神の直接的啓示と信じ、その絶對的權威を認めたのであるが、その吠陀の眞理を高調する點に至つては餘りに極端に走つた嫌ひがないでもない。彼は吠陀には多神教的なところもあれば又虚偽の魔術的のところもあるが、それ等は一層深遠な眞理を表象的に示したものととして解釋せなければならぬと辯護してをる。而して彼は吠陀を以て常に完全な眞理と觀たばかりでなく、更に進んで吠陀の作者は近代科學の新發明に係る蒸汽機關や銃砲や電信や電話やなどを暗示してをると力説した。それで彼の成化を受

けた學生社會の多くは古代の印度教徒は近代歐洲人よりも自然科學に於て遙かに進歩してゐたと確信して、大いに自負心を高めてをるのである。斯くの如く、ダーナンダは吠陀の權威を尊重したと同時に、印度古代の傳説たる輪廻轉生とか業とかいふやうな教義を熱心に保持することに努め、其他無明及び解脱の問題に就いても其の見解を發表してをる。無明を以て個人精神を苦痛の中に包む所の繫縛としてをる點に於ては古代の見解と異なる所はないが、個人精神に救濟せられて苦痛の繫縛を解脱しても、それは一時的であるとして、永久的解脱を認めない點に於ては古代の觀念と其の趣を異にしてをる。而してその一時的の解脱を得る方法としては、神の崇拜及び意識の集中を行ふて神の性質屬性を冥想すること、德行淨行によつて眞知を得ることと賢者智者を友とすること、眞智を愛すること、思想を純潔にすること、及び積極的慈愛を發揮することなどを擧げてをる。要するに、彼の信仰に於ては宗教と道德とが甚だ密に結合してゐたのであつて、彼の所謂解脱の主要な方法は個人精神の開拓、個人義務の遂行に外ならなかつた。その結果、この教會は常に個人的道德の向上に於てのみならず、博愛慈善社會改良の事業に於て顯著な貢獻をなし得たのである。

七

また因みにアールヤ教會の試みた社會改良運動に就いて一言しよう。この教會は階級に對しては梵教會ほど判然たる態度を取らないけれども、その制度の上には何等宗教的根據を認めなかつたのである。人間として重要な問題は、その父に存せずして彼自身に存し、その門地に存せずして其の性質に存するといふ見地に立つて、この教會は或地方に於ては一定の階級から除外せられた一萬人を會員に加へ、又他の地方に於てはこの種の三萬六千人の入會を許可したのである。

次に此の教會は早婚の弊風を打破することに力を入れてをる。然しながら、從來この教會に於ては未だケシャブ・チャンデル・セン當時に於ける梵教會がこの弊風と闘ふたほどの目覺ましい活動は見る事が出来ぬ。この教會に於ては結婚の時期を女子は十六歳男子は二十五歳と定めてをる。而して梵教會と同じく寡婦の再婚をも是認するのであるが、併しそれは未だ眞の夫婦關係を結ばない女子にのみ限られてをるのであつて、苟も一度實際の妻となつた以上は、その夫の死後は専ら彼を憶念して生涯を終るべきであると信せられてをる。但し、ダーナンダは夫婦の肉體的精神的道德的事情のため若しくは子孫を擧げるため他の異性との結合を必要とする場合に於て種々嚴格な規定の下に男女の一時的情交を公認する所のニョガ (Niyoga) の制

度を鼓吹したけれども、其の後この教會内に於てこの問題に關して種々の異見を生じ、理論上からは之を認め得るとしても近代の生活状態に於てはその實行は不可能であるとの主張が勢力を占めるやうになつた。故に此の教會に於て現に最も多く是認せられてをる見解は一度同棲した夫婦は如何なる場合に於ても再婚してはならないといふ事である。

終りに、アーリヤ教會の教育事業に就いて簡單に陳べよう。實際、この教會は慈善事業や社會改良運動やよりも寧ろ教育事業により多くの力を盡してをるのである。パンジャブ及び合併州に於ける其の教育事業は政府の經營を除いては、第一位を占めてをるといふことである。現にラホール (Lahore) の専門學校 (The Dayananda Anglo Vedic College) の如きは、その設備完全し輪奐壯麗を極め、殆んど二千人の學生を收容してをる。又カンダリ (Kaneri) に設立せられてをるグルクラ (Gurukula) 派の専門學校——ラホールのものよりも歐洲的色彩を帯びない古風な教育主義を取る——には殆んど三百人の學生が居る。その他、此の教會によつて經營せられてをる學校はその數頗る多いといふことである。なほ此の教會の教育事業として異彩を放つてをることは、女子の爲に専門學校を開設してをることである。而して之等男女の學校に於ては宗教的訓練に最も重きを置き、毎日授業開始前一定の宗教的儀式を行はしめてをる。大

體この教會に於ては専ら精神的宗教を高調するべし、それと同時に形式的儀禮をも重視して祭式 (Yajna) には必ず香木に牛酪油を注いで火を燃す所のアグニホトラ (Agnihotra) といふ吠陀時代の儀式を行ふてをる。

要するに、アーリヤ教會は全く國民的印度教的運動であつて、梵教會があまりに世界的であつて、殊に印度梵教會のあまりに基督教的色彩に富んでをることを非難してをる。而して基督教そのものに對しては極力攻撃を加へてをる。かやうに、この教會は古代印度の宗教的傳説を無視せずして、之を尊重し之を精選して、その眞價を發揮したが爲、又その社會改革運動に於ても頗る穩健な態度を取つたが爲、漸次盛大に赴き、益々發展の傾向を示してをる。殊にパンジャブ及び合併州に於ては、著しくその勢力を増大しつゝあるのであつて、その地方に於ける一昨年の會員は二十五萬人であつたが、之を一九〇一年の會員數に比ぶれば二倍半増加し之を一八九一年のそれに較ぶれば六倍の増加となつてをる。故に印度に於ける各種の宗教運動中最も吾人の注目に價ひするものは、アーリヤ教會の將來であらうと思ふ。

八

以上の外、アーリヤ教會と同じく印度古代信仰の保護を目的とせる宗教運動が第十九世紀の

末葉から頻々として起つたのである。即ちラーマクリシュナ (Ramakrishna) の運動、シヴ・ダヤル・シング (Siva Dayal Singh)、ラーダーンアーミ (Radhasaminis) 信仰運動、及びブラワトスキ (Blavatsky) 夫人とオルコット (Olcott) 大佐とによつて設立せられた神智教會 (Theosophical Society) 等はその主なものであるが、餘りに長きに失するのを虞れて、今は之等の紹介を省略することにする。之を要するに、印度に於ける新宗教運動は殆んどいづれも國民的自覺の上喚起せられた復古的精神の發現であると観ることが出来る。かのアーリヤ教會は實にその理想的典型と謂つべきである。かくの如く印度國民が西洋文化の刺戟によつて國民的自覺を高め國粹に對する自負心を強めたことは、印度將來の發展の爲に果して幸であるか不幸であるかは今遽かに判じ難いが、兎に角今や同じ自覺を喚起しつつある吾等日本人より觀て甚だ興味ある現象であると言はねばならぬ。特に印度の教界に似通ふてをるわが日本の教界に處すべき宗教家としては、近年印度に起つた宗教運動の由來を探究し、併せてその經過及びその將來に注意を拂ふことは大いに緊要なことであると信ずる。

原始基督教終末觀の變遷

杉浦貞二郎

基督教前の終末觀 || 舊約の終末說 || エホバの日 || 復活。

猶太亞教の終末觀 || 其變化 || 紀元前第二世紀 || 世界の審判 || セオ
ル || メシヤの王國 || 紀元前最終世紀 || 審判 || メシヤ || 復活 || 天
國 || 紀元第一世紀 || 千年期 || メシヤ。

耶穌當時の終末觀 || 神國の期待 || メシヤ || 其他。

最古猶太的基督教の終末觀 || 研究資料 || 終末觀の根柢思想 || メシヤ || 世界
の終局 || 審判 || 個人の運命 || 基督教終末觀の特色。

ホーロの終末觀 || ホーロ著作の順序 || 帖撒羅尼迦 || 哥林多と羅馬の新傾向 ||
|| 哥羅西と以弗所と腓立比の變調 || 審判、復活、及び其後の狀態。

約翰の終末觀 || 境遇の變化 — 第四福音書の特色 — 再臨と審判と復活 — 用語の靈化。

紀元第二世紀の終末觀 || 其立脚地 — 終局、アンチクリストス、再臨、復活、審判、

千年期來世 — 時代の氣勢。

新約默示文學の價值。

終末觀とは *Eschatology* を意味する積りで、世界の終局に際して起ると云ふ諸の事件及び個人の死後に遭遇する事に關して宗教に教ゆる物を謂ふ。本篇に於て今述べんとする所は、原始基督教のそれで、之と共に其の受け繼いで來た猶太教のそれと、又後に是が發展し行かんとした其次の時代のそれと、年數にすれば紀元前二〇〇年頃から紀元後二〇〇年頃まで四百年間の其變遷を一通り説く積りである。而して之が研究の資料と成るものは、猶太教默示文學と一般に稱せられる舊約逸經及僞經、新約正經各書、及使徒教父書と續使徒教父書の或ものである。勿論一々其書名を掲げる必要はなからう。又掲げても讀者の多數には無益であらう。其用語はヘブル語、アラム語、シリヤ語、ギリシヤ語等で、併し獨佛語や英語に翻譯せられてあるけれども、日本では其等の書が揃つて居る處は甚だ少いから、就て研究することも困難であらう。

一 基督教前の終末觀

新約時代の猶太亞思想は其起原を舊約書に見るものであるが、世界的若くは個人的終末に關する思想は、之を舊約に求めても、我等は其の甚だ少きを見るのである。由來希伯來思想には靈魂不滅の觀念もなければ、又未來に於ける賞罰の觀念もない。勿論、太古の原始的宗教の遺物として、人でも又禽獸草木でも、其魂魄が死後何處かに居ると云ふ様なことは、猶太人の思想中にも残つて居たであらうが、其は舊約の宗教とは別物である。希伯來の世界觀によれば宇宙は三重に成つて居て、神の寶坐たる天と、人の居住する地と、及死者の往くべき地下のセオールと云ふ陰府の様な處とに分れて居るのであるが、舊約書には此等の場所に關して何等の説明もない。復活といふことに關して舊約の言ふ處は國民の復活を云ふので、舊約に個人の復活を説く處は殆んど無い。よし一二箇處あるにしても、善惡の應報を受けんが爲めの死後の生命に甦へる復活として倫理的に用ひて教へた處はない。詩篇四九や七三など、後世の著作中に個人の永生を言ふこととはあるが、併し全般としては、死後に靈魂は決して活動するものでないとしてある(ヨブ、十四三二、二六八、詩八、八十二、九四十七、傳九十等)。又復活と云ふものは只幽界から明界へ浮ぶ丈けのことであつ

て、決して神の審判を受けて賞罰せられんが爲めの活動的復活ではない。只舊約には『エホバの日』と云ふことがある。此『エホバの日』と云ふのは、元とエホバ即ちヤーエ神が其民イスラエルの爲めに敵を征服する日を謂ふので、後にはイスラエル民でもヤーエに反するものは之を罰すると云ふ意味も加はつて來たが、併し其説明は尙ほ多くしてないから甚だ不明瞭なる思想である。又國民の復活と云ふことは、イスラエルの人民が再びユデアの土地へ歸つて國民的生活が復た甦へると云ふので、イスラエルには國民苦悶の時代と其光榮の時代とあると云ふ觀念が後の思想發展に好材料と成つて居る。併し要するに、終末の事に關する舊約の思想は極めて貧弱である。

然るに猶太亞の終末觀は舊約正經以後に於て一大發展を爲して居る。希伯來の宗教は此處に於て一新紀元を劃し、舊約の宗教とは全く別物に成つて居る。即ち舊約教と區別して猶太教と稱するのが是である。蓋しイスラエルが外國から征服されてバビロン迄も捕虜となつて行つた頃より以來、其宗教が異邦の感化を受けたこと實に多大で、ヤーエ神の新強敵として龍や巨人などと云ふ者が現れて來るし、死後の幽界に關する觀念も大に發展した。殊に此新約直前の頃

に於てギリシヤの影響を受けたものである。凡そ何れの國民と雖、希臘美術に感化されなかつたものは無からうが、其彫刻や詩歌等は當時各國民の心に喜むで眞似た處である。處が、イスラエルの民は木や石を以て形ある像や彫刻を作ることはヤーヱ神より嚴禁されて居るから、彼等は大に希臘の文學的繪畫を學びた。其詩や文で繪畫の様に美はしいものを描寫し、茲に例の『エホバの日』なるものを畫くに大なる使益を得たのである。即ち紀元前二〇〇年頃から紀元後一〇〇年頃まで、三世紀に互つて一種の新宗教文學が勃興した。舊約書中の但以理も、此頃の作で舊約正經の中へ入つたものであるが、其他に逸經のエノク書、ソロモンの詩、パールの默示録などと云ふものが皆なそれで、猶太亞思潮に世界の審判と云ふ事が現れて來たのは此文學に於てある。舊約の『エホバの日』は一變して『審判の日』と云ふものに成り、大層面白く繪かれ、エノク書に於て其頂上に達して居る。故に新約時代の猶太亞思想を知らんとするには是非此頃の事を研究しなければならぬ。今左に記するものは則ちそれである。便宜の爲め此期間を大體に於て一世紀位づゝに分ち其思潮の發展を述べることにする。

一 紀元前第二世紀。紀元前一七五年から一六四年までは猶太亞の主權者は有名なるアンチオクス四世で此時の人民の塗炭の苦は前代未聞の狀であつた。其宗教に對する迫害と人民に對

する暴虐は至らざるなく、或は其民を奴隸となし、或は其老幼を殺戮し、又た安息日や割禮を守ることを禁じ、其經文を焼き、聖京の神殿にゼウスを祭りて之に犠牲を供へ、且つ強ひてイヌラエル人をして汚れたる豚肉を喰はしめる如きことすらした(第壹章マカベス二十五以下、第貳章マカベス六十八以下)。此時代の終末觀は如此き境遇の下に發育したのである。舊約書に少しづつ散見する終末說的性質を帯びた概念は、當時の信神者を慰安するが爲めに利用せられ、又大に布衍し誇張して説かれた。即ち善人や悪人の最後の運命は正しく裁判せらるべく、『メシヤの王國』の來る時には、必ずその審判のあるべきことなどを説き、國民としても亦個人としても皆其酬のあるべきを教へたのは此時代からである。

此時代の思想を代表するものでは、先づダニエル書、第一エノク書六——三六、同七二——九〇等、丁度此時分即ち百七十年頃の作であるし、十二族長契約中で默示の部分は其少し後ちで百四十年以後のものであらう。シビリーン神託録は其部分によつて年代が非常に違ふが、其古い部分カモトスなどは此時代のものである。其他シラク書とユヂス書も此世紀に屬するものであるが、併し其等には終末の事に就て説く處が殆んどない。此等が研究の資源である。

今ま右に擧げた書類に據つて調べて見ると、此世紀に於て新しい思想は世界審判の事であ

る。即ちメシヤの王國に成る時に世界の審判が行はれて、生者も死者も、不信不潔の天使なども、皆神の審判を受くるものであると云ふ。或は此審判の前に、人が死ぬと直ぐに豫審の様なものがあると云ふものもある。即ち凡て死する者は先づセオールへ行つて最終審判を待つて居るのであるが、此セオールと云ふ幽界に四つの部分があつて、善人の行く處が二種と、惡人の行く處が二種とある、而して最惡者即ち變死などをした連中を除き、他の三部に行つて居る者は審判の際に甦へるのであると云ふ。斯くて其第四部は地獄の如き場所で、其處へ行つた者は復た甦生する事はない。如此きセオールの概念は前に無かつたもので、舊約などではセオールを以て只だ死靈が眠つて居る如き所としたのみである。又た此世紀には但一二三、エノク二七二、に見ゆる如く、惡人の往くべき最後の場所としてゲヘナを概念し、又惡天使の往くべき所としては火の海があると言ふ(エノク十八十一、十九、二〇、三十一、三十二)。甦へる者は右にも云ふた如く善人と輕微の惡人とであると云ふが、エノク八三一、九〇などの如きは只だ善人のみが甦へるのであるとするものもある。

其處で問題の中心は矢張り舊約以來メシヤの王國なるものであるが、此王國の建設さるゝ處は但以理やエノク六一、三六では此地上としてあるけれども、エノク七二、九〇では天から降る

新らしいエルサレムが其中心と成つて居て、此世は榮光あるメシヤに適當でないと思ふ思想が初めて現れて居る。而して、此國は終ることなく久遠の國である。併しメシヤに關しては神託録の他一も之を言ふものはない。異邦人はエノク十三によれば遂に皆な神を拜する様に成ると云ふのであるが、但二^{三三}四、エノク九〇^{九一}六等によれば、イスラエルに敵する者は亡ぼされるとしてある。

二 紀元前最終世紀。此頃に成つては地上にメシヤの王國を建てると云ふ希望は全く絶えてしまつた。而して或者は矢張りメシヤの王國も一時的のもので、正者義人は甦つて天に昇ると説き、又た或者は、此世は改造せられて新天地が現れるとも説いた。而して前者は只だ善人のみの復活を豫想し、後者は全イスラエルの復活を夢みて居た。それから此時代に顯著なることはメシヤに關する教で、超自然的『人の子』を畫いて居る。又たイスラエルの當時の状態を以て神の鞭撻であると觀て居た。

此世紀の文獻で、第一エノク書一—五、同九一—一〇四、同三七—七一は此世紀前中に屬しソロモンの詩篇は中頃即ち七十年乃至四十年頃の作で、シピリン神託録三^一—三は三十年頃より後のものではない。第二、第二マカベス書も先づ此世紀に入るものであるが、是は主として史實

を知るに大切なのみである。

其處で此世紀に於ける思想の變化を少しく詳しく記して見ると、第一、審判は凡て人類及び天使に下さるものであるが、それが一時的のメシヤの國の終る時にあると云ふ(エノク九一—一〇四、ソロモン詩篇一六)。或はエノク三七—七〇の如く王國の始にあるとするものと雖、それは新天地の始めに於てあるとするのである。即ち前世紀の如くに此地上に於ける王國の始めとするのと大に違ふ。而して其メシヤの王國なるものが前世紀に於ては此地上に永久的に建設せらるると云ふのであつたがそれが一時的のものと考へられる様になつた。又たメシヤに關する希望も前には大して無かつたが、甚しい壓迫の下に於て義人は自然に神の保護を望まざるを得ない。乃ち茲にメシヤは『人の子』として超自然のもので、人類と天使を審判するものと云ふ様に概念せられた。エノク九一—一〇四、ソロモン詩篇一一六等、皆此様に記して居る。但し或少數の信心家は、ダビデの家から起るべきものと豫言者の言ふたメシヤを期待したのもある(ソロモン詩篇十七三)。兎に角メシヤは大に目立つ者と成つて來たのである。それから、エノク九一—一〇四やソロモン詩篇では人の甦生をなほ靈的に解して居るが第二マカベス(七二、一四四)では之を以て肉體の復活として居る(エノク三七)。此點も一の新説である。而して來世の事に關しては、極樂は前世紀まではエ

ノクとエリシヤの二人のみしか往つた者がないとしてあつたのが、此世紀では、凡て善良なる神の選民は死ぬと此處へ行き、其處からメシヤの國へ移ると云ふ(エノク六十一、七〇、七十一等)。其から最後の審判があつて、義人の靈は天國へ往くと云ふ(エノク一〇三三、一〇四三)。天國なるものが説いてゐるのは、此れが初めてである。セオールに關しては色々に説いてあつて一定して居ないのが、グヘナ即ち地獄に關しては新しい説がある。即ちエノク九一一〇四などでは此を以て靈の罰せらるる場所としてある。但し天使の墮落したものは火に投入せられると云ふ(エノク五四六)。

三 紀元第一世紀。暫時少許の光明が見えて居た國民生活は其後益々悪くなつて、今までは絶望的である。もはや羅馬の支配も到底脱し得る望はない。如此き環境の下に於ては例のメシヤの國に關する思想も益々變化しゆく。只だ希望の殘る點は個人の未來のみである。即ち此時代に於ては、正義なる者は靈體を以て死から甦り、而して直ちに天國へ入ると云ふ事に成つた。要するにメシヤの國を一千年間としたのは此時代の特色である。

此時代の著作は、大歡節録、摩西昇天録、第二エノク書、智慧の書、第一及び第二バールーク書、第四エズドラス書、第四マカベス書等と、尙ほ之にフィロとヨセフスの二書を加ふべきである。即ちフィロの紀元前二十五年から、ヨセフスの紀元百〇一年までに達する猶太亞の文獻で

ある。此等の文書は當時の猶太亞思想を代表するもので、中に基督信者の中で書變へられた箇所も少くないものもあるが、先づ大體に於て此等が原始基督教の猶太亞方面の直接背景を作すものでなければならぬ。

それで、今ま云ふ如く、國民生活は絶望的と成つて、メシヤの國なるものも前世紀から一時的のものと考へられ、此時代には、更に一千年間と云ふ説が出て來たのであるが、第二エノク書によれば、此世界は六日間に創造せられ、其歴史は六千年間持續する。而して其他創造六日の後に一日の安息があつた様に、世界の歴史も亦た終りに一千年の大安息がある、即ちメシヤ王國の千年期である。斯くて此千年の後には審判があつて永遠の世界へ入るのである(三三三三)而して其中心人物たるメシヤに關して如何と云ふに、前世紀の半ば頃から大に其來臨を望み彼に信頼せんとする傾があつたが、此處に又バリサイ宗等の一派は、古來の律法さへ嚴守して居れば、神はイスラエル民を其苦みから救助するものである。必しもメシヤの來臨を要しないと説いた。併し時代の大勢はメシヤを期待し、殊に俗間では期待説が非常に勢力があつた。而して審判は矢張りメシヤが爲すので、メシヤ王國の始まる時に一寸第一審があり、又た其國の終つて永遠の天國と成る際に、世界的の大審判があるとする處は、前世紀と同じ考へである。但

しフィロと第二マカベス書とには其事が少しも書いてない。又た既に死して居る善人のみはメシヤの國に入る爲め死から甦り、其復活は靈の體を以てするものであると、上記の書類の多數は記して居る。死者の往く處に關しては前世紀の思想と大差はない。即ち死者は全てセオールへ往き、此處に善人の居る處と惡人の居る處との別がある(第二パルルク三〇五、三六。第四エドラス四四二等)。而して最後に審判のあとで善人は天國へ入り、惡人はゲヘナへ往く(大獸喜錄二三三、七、モ。一七昇天錄十九と十等)。

耶蘇當時の猶太亞の終末に關する思想は前に述べ來つた様のものであるが、尙ほ更に福音書に現れた處のそれを見する事は大に興味ある事と思ふ。蓋し福音書はイエスの教訓を受けたものが記録したもので、前に見た逸經や默示文學の如く、純粹の猶太亞思想の發現ではなく、基督者が是認して録したものである。併し此際、我輩はイエスの終末觀を研究するのではないから、イエスの言でなくとも其思想を表示するものとして記してある事は之を除き、只福音書を通して見た猶太亞當時の終末思想を此處に研究して見たいのである。而して第四福音書約翰傳は、第一世紀の終り即ちエルサレムが陥落して後ち、人々の終末思想に大變動を生じてから書かれたものであるから、此處に之を除外しなければならぬと思ふ。即ち殘餘の三福音書の研究

である。而して此等著作の年代は紀元六十年以後と見ればよい。

神國の期待——其觀福音書を見ると、先づ第一に觸れる當時の氣分は神國の期待である。猶太人は皆な神國が近く來るものと思ふて居た様に見える。

即ち路一六八下に於てザカリヤが曰ふ如く、神其民を眷顧して之を其塗炭の中より救ひ、其敵の手より之を脱せしめ、イスラエルの人民をして懼なく聖と義に於て永久に其主たる神に奉仕せしめんが爲めに、所謂神の王國が來ると云ふことは當時一般の信念であつた。ザカリヤでもシメオンでも、又たアリマタヤのヨセフでも、皆な如此き慰安をイスラエルの近き將來に期待して居た者である。洗者ヨハネが一度ヨルダンの河邊に『天國は近けり』と叫びて、直ちにエルサレム及びユダヤを舉り又たヨルダンの四方から人々雲集した(太三三)と云ふのを見ても如何に鶴首して人民が之を待つゝあつたかを知ることが出来る。路三十五も、之れ人民皆な懷望し居たる時なればなりと解して居る。無論、此信念は舊約の豫言(賽十一一以下、九一、九二、九三、九四、九五、九六、九七、九八、九九等)に基くもので、又た其當時直前の國民の環象が益々之を強大ならしめたのである。

メシヤ——妙へなる神の力によりてイスラエルの救拯として神の國が建設せられる時に、そは其國王の出現によつて實現されべきものとの信念も亦た一般にあつた。即ち猶太人の所謂メ

シヤで、神の靈を以て充たされて居る聖者である。希臘語では之をキリストと云ふ。メシヤの如何なるものであるかの詳細は兎に角、其出現に就ては矢張り以賽亞、米迦などの舊約の豫言にあるので、其後若干の變遷があつて後ち、前に述べた如く、紀元前第二世紀の終り頃から復た大に彼を期待する様に成つたのである。併しながら彼等がメシヤを以て如何なる性質のものであるか、又た果して如何なる事業を爲すべきと思ふて居たかは、福音書の史料を以て判斷することは困難である。太一^三に據つて、彼が處女から出産すべき筈のものと一般に信せられて居たと爲すのは早計である。又た太十六^{一七}や十四^三等にイエスの弟子及び其他の者がメシヤを『神の子』と呼びたるが故に神と同性質のものと概念して居たと斷ずる事も出来ぬ。只だ彼等人民の間にメシヤに關して二種の内容があつたと云ふ事は出来ると思ふ。即ち其一は、豫言書の典型とでも云はふか、可一二^三其他に見ゆる如く、彼を以てダビデ王の後裔から出るものとなし、超人的性質のもので、全て其敵を亡ぼし正義と平和の王國を建設する處の比較的俗世のものとなすものである。即ち舊約の豫言書に記せる型である。他の一は但七^三其他默示文學に描寫せる處に基く考で、パリサイ宗人等は、過去の信神者は死から甦つて、此メシヤの王國へ入るものとした。而して此方が世界や個人の終末に關係あるものである。併し此二つ

の別箇の起原を有する思想は當時調和せられて、默示型の所謂「人の子」は其肉體に由ればタビデの裔とせられ、馬太や路加は其系圖をすら掲げて居る。

其他——如此きメシヤによりて建てられる正義平和の國、其民たるべきものは勿論正義の人で且つ敬神者でなければならぬ(路二三三、可十二〇)。併し昔の正義なる人々神の國を見ずして死した者は如何に成るであらうかと云ふに、それは無論復活すべきものであるとパリサイ宗其他大多數の者は信じて居た(路一四、一四)。死後の状態に關しては一體不明である。併し路一六一九以下、同二三四三等のイエスの言説を聞いて居た一般人民は、人は死だからセオールと云ふ最終審判に復活するまでの中間待合所の様な處へ往き、其處に善人の居る所と惡人の居る所との區別があると云ふことを考へて居た者と判定しなければならぬ、又た彼等はゲヘナと云ふ極惡者の罰せらるべき場所もあると信じて居た(太五三三)。凡て太五に於てイエスが教へた處のものは、聽衆が人類最終の審判あることを信じ、又た未來永遠の賞罰を期待して居た者でなければ少しも權威のないものである。

二 最古基督教の終末觀

以上述べ來りたる處のも即ち猶太教に於ける終末觀發展の有様及びイエス當時の之に關する思想で、其裡に在つてイエスが果して如何なる教をなしたるかは問題であるが、其如何に關せず、兎に角其教を聽き其教に歸順したる彼の弟子等は如何なる終末觀を有するに至りたるか、即ち最古基督教徒の終末觀は如何なるものであつたらうか、是は甚だ重大なる問題で、之を解せざれば新約書の大部分は遂に不可解に終ると我輩は思ふ。今まで述べ來りたる處のものも、要するに此等弟子等の終末觀の背景を了解せんが爲めで、例令イエスの教に如何に新らしいものがあつたとするも、之を聽く以前の弟子等の終末に關する信念は則ち上述の如きものであつたのである。而して其は舊約の教から直ちに來たものではなく、其後發達した黙示文學に基くものであることは疑ふべからざることである。

處で先づ最古基督教の終末觀を如何なるものに據つて看るべきやと云ふに、そは論するまでもなく使徒行傳によらなければならぬことはハーナックが言ふ通りである。其中に録してある説教や演説の如きは悉く史的であると編纂にすることも出來ぬであらうが、最近學者間の傾向は此等を受認する方である。使徒行に次で參考資料と成るものは使徒書簡であつて、殊に希伯來書、雅各書及び彼得前書の如きは最古猶太派の基督教を代表する作物である。此等文書に據

れば、今ま我等が研究せんとする最古基督教の終末觀は相當に明かに成ると思ふ。よし明かに成らぬでも、其他に論據とするに足るものは何もないから仕方がない。

扨て右に擧げた如き文書を読むと、猶太教で教育され其空氣を呼吸し來つたイエスの弟子等は、全く猶太教の終末觀を持って居たものたる事を見ることが出来る。即ち近き將來に於てメシヤが現れ、其出現する時には、世に一種の違常な事が多くあり、死人は甦り、世界の大審判は行はれ、而して神の王國が建設せられると云ふことは、當時一般に信じられて居た如くに、弟子等も亦た皆な之を信じて居たことは明かである（徒二^{二七—三六}、三^{二九—三三}、十四^二、十五^{一—一八}、十七^三、來一と二、雅五^{三—六}、彼前四^{五、七—一七}、撒前四と五、撒後二^{一—三}等引照枚舉にたへず）。而して此信念の成立する所以は、矢張り一般猶太教の信仰に基くので、即ち天地間の事は大小皆な神の計畫に従つて起るので、世界の終局まで、否な其先きの事も悉く神は豫め知つて居るのである。其豫定せられて居る事は、神の外に誰も知るものはないが、只だ神は默示によりて豫言者に示し給ふた。又た豫言者が豫言した事が其後も實際に起つた事がある時に、猶太人は之を以て其豫言者が眞に天啓を得て居た證據であるとしたのである。世界或は個人の終末に關する默示記者や豫言者の言説に就ても亦た正に如此くに考へて居た。而して最古基督教者等も亦

た斯く信じて居たことは、徒一^{一六}以下、二^七、三^{一八}、四^{三五}、一^{二八}、一三^{三二}、一七^三、等、又
 た來四^三、九^{三三}、彼前一^{一五}等によりて明である。

如此き信念を有する、元來猶太教の信徒たりし使徒等は、今イエスの事蹟を見て之を如何に
 解したであらうか。

一 メシヤ——ナザレのイエスは其生涯に於て豫言者等が豫言した處の事を實現して居るも
 ので、彼は正に昔より神が其民イスラエルに約束し給ふた處のメシヤに相違ないと云ふことは
 使徒等の教への中心と成つて居る(徒^二、三^{三三}、五^{四二}、七^三、來^一、雅^二、彼前^三、四^等)。處で此メシヤの概念に二種ある事
 は前に述べて置いたが、使徒等の此概念は、その孰れに屬すやと云ふに、徒^三、撒前^四、撒
 後^一等に據れば、政事的に世界を征服するメシヤと云ふよりも、寧ろ但以理の所謂^二人の子^二に
 近きものである。但し其よりも或點に於て少しく高尚に考へられて居る處がある。

二 世界の終局——既にイエスはメシヤである、而かも當時の猶太人は彼を拒否して受けな
 かつたのであるとすれば、自然にそれから起る終末に關する思想は色々なければならぬ。蓋し
 メシヤの來るのは新世界の初めであると信せられて居た。即ち使徒等がイエスを以てメシヤで

あると説いた時に、世界の終局が近づいて居ると云ふ事をも意味するのは論理的結論である。管に含蓄された意味のみならず、五旬節ペンテコステに人々が聖靈に充たされた事をペテロが高調して指摘して居るのは(徒二六)、約耳の世の終局に關する豫言(耳二三)が、實現せることを示すものである。其他多くの異象、即ち病氣が治され、方言を語りなどすることは、皆な豫言者が世の終りに於てあるべしと豫言した處のものであるとなし(徒二一八、二三、四三、四三〇以下、五)、又たイエスの死と復活と昇天も亦た同様に解せられ(徒二四一、三六、三六、三六)、最古基督者即ちイエスの弟子等は、世界の終局は慥かに近づきつゝある、今ま其第一歩であると、堅く信する様に成つたのは無理ならぬ。

三 審判——イエスは其生前に於て猶太人に受けられなかつたが、併し其生涯は但以理豫言の一半を實現した。故に殘餘の一半も亦た必ず實現せられねばならぬ。即ちイエスは、今に天の一方より雲に乗り狐を吹奏せしめつゝ、天使を引牽し大なる威嚴と榮光を以て全人類を審判せんが爲めに再臨するに違ひない。是は彼等が其メシヤ信念の一部として信じて居た處であつた(徒一二、十四三、十七三)。併し神の愛は無量である。猶太人は神の聖者たるメシヤを十字架に釘附(一、雅五八と九、彼前四五)。けたけれども、尙ほ今一度善に立歸る機會が與へられて居る。即ち今の内に後悔して(徒二二八、二二)イエスをメシヤと信認する(徒三六、三六、三六)ならば、神は必しも彼等の罪を問はぬ(徒二四〇、三)。之

れ即ち使徒等が説いた福音である。併し此際悔悛するに少しも躊躇することを許さぬ。世の審判は今明日にも初まらんとしつゝある(雅五九、彼前四五七、一七)と彼等は教へて居たのである。

審判が何處に於て行はるべきであるかと云ふに、元來イエスが昇天したのはエルサレムの上で、又た其再臨も彼處から降るのであらうと思はれると共に、猶太人の考では世界の中心は無論エルサレムである。故に審判も亦た彼處に於て行はれなければならぬ(徒六一四、彼前四一七)。

四 個人の運命——之に關する諸件に就ては最古基督者の思想として見るべきものは殆んどない。即ち死後人は如何なる處へ行くかの問題も、メシヤの再臨が今明日にも迫つて居ると云ふのであるから、殆んど問題と成らぬ。只だイエスの福音を聞かすして死んだ者は幽界に於て之を聞くの機會を與へられたと云ふ(彼前三、四、五)のであるから、矢張り例のセオールの存在は信せられて居たに違ひない。又た一般死者の復活も信せられて居た様であるが(徒二三、ガ一、二、四一、五、二六、六)、併し肉體を以て甦るか靈體を以てするか、何處にも明瞭に書いてない。只だイエスの復活と同様の復活と考へられて居た様である(徒二、三)。而して審判後の人の賞罰に關しても亦詳しくは書いてないが、イエスをメシヤと信せざるものは恐るべき酬を受ける(徒三)は明である。

之を要するに、最古基督教の終末觀は、當時の猶太教のそれと對比するに、之と大に異な

るものではないが、我等は此處に一二の新成素が入つて居ることを見る。第一、猶太教に在つては、終末事件のことたるや、只だ國民が外國の壓迫を受けて苦むで居る時の一種の慰安に過ぎぬ。メシヤが出現してイスラエル民の敵を征服するとか、或はメシヤの國が建設せられて善人が其處で榮光を受けるとか、云はゞ勝手な夢を見て喜むで居る様なものである。之に反して使徒等の終末觀は其根本義に於て訓戒的である。世の審判は焦眉の急に迫つて居る、今晚にも天使の喇叭の音がするかも知れぬ、今まや一刻も躊躇すべき秋でない、今と云ふ今の内に悔改めて神の國に入る準備をせよ、と云ふ様な調子で、人民に向つて悔改の説教は常に終末觀に基いたものである(徒二^{三八}等)。此故に又ペテロの一度の説教を聞いて直ちに基督教に歸依したものが三千人もあつたと云ふのも敢て異とするに足らぬ(徒二^{四二})。此悔改を説き、終末觀と道德問題とを結合した點は慥かに基督教の新らしい思潮としなければならぬ。猶太教の終末觀は耳に入り易い國民の慰安と成るものであるが、基督教のそれは耳に逆らふ様な、苦しい嫌やな窮屈な生活に入ることを要求するものである。尙ほ如此く火急なる悔改を要するに就ても、天國が近づいて居ると云ふことの考の程度が違つて來たことを忘れてはならぬ。即ち當時一般にメシヤの來臨を近き將來に期待し神國の建設を待つて居たことは前節に述べて置いた通りであるが、基督

教徒の見解によれば、メシヤは既に來たのであるが故に審判や神國建設は今明日に迫つた事と成つてしまつたのである。つまり、カルバリ山上に於ける弟子等の失望が大きかつた丈け其丈け、ペンテコステに於ける靈驗を見たる時の彼等の希望の反動は又大なるものであつた。而して今度こそは必ずメシヤの王國を見ることゝ出來ることゝ思ふたのである。ナザレのイエスは復活して後、今は天に昇つて居るが、必ず數年の内に、或は今明日にも榮光を以て雲間に現れて來るに相違ない。而して全世界を審判して茲に神の國を立てるのであると彼等は確信して居た。

三 ポーロの終末觀

以上我等は主として使徒行傳に據つてイエス直後に於ける其弟子等の終末觀を一瞥したのであるが、其後また彼等の終末觀は若干の變化を生じて居る。而して先づポーロの書簡に現れた所から見ると、既に其ポーロ書簡中に於てすら多少の變遷を發見することが出來る。ポーロの各書簡記述の年代に就ては學者間に多くの説もあるが、大體に於て其順序は略ぼ一定して居るから、今我等の研究には差岡ないと思ふ。即ち帖撒羅尼迦前後書が最も古いもので、哥林多前後書と羅馬書が之に次ぎ、以弗所書と腓立比書と哥羅西書とが又其後のものである。而して加

拉太書は哥林多書以前のものであると我輩は思ふが、併し其には終末のことに關して研究資料と成るものは大してなく、又た學者の説も非常に違つたものがあるから、必しも此處に之を論議する要もない。又此等九書の他のものは、我輩は使徒ポローロが書いたものと思はぬ。

(一) 其處で先づ帖撒羅尼迦から初めると、此等兩書簡に現れて居る終末觀は純然たる猶太派基督教的のもので、メシヤが今にも再現すると云ふことが主眼と成つて居り、當時の信徒はまだ生きて居るうちに「人の子」は天から降つて彼等に迎へらる(撒前二の、四二、三一、五二)、而してポローロ自身も衆くの信徒を率ゐて主を迎ひに出る積りである(撒前四の、二、五)。又再臨前に死んだ信徒は、間に合ふ様に甦されて、他の信徒と共にメシヤ再臨の出迎をする(撒前四の、六)など、其の他か此處に論じてある終末問題は猶太亞人が興感を覺えさうなものである。併し後書の書かれた時分には人々が大分メシヤの再臨を待勞れて來た様で、ポローロは彼等を宥める事に勉めて居る。曰く、主の再臨がある前に、墮落「罪の人」の出現、及び「抑ゆる者」の除かる事(撒後二の、三、六)がなければならぬ。其等の事があつて後に榮光あるメシヤの再臨と云ふ段取りである、と。要するに純然たる猶太亞終末觀で、只少しく道德問題を之に關連して説いて居る(撒前三の、三、四)點に於て彼と異なるのみである。

(二) 哥林多前後書と羅馬書(加拉太書も)に於て終末觀は矢張り猶太的で、信徒はメシヤの再臨を待ち(哥前一一七)、其再臨は最近將來と豫期せられ(羅十三二、哥前七三九、三)、其時死者の復活あり(三三)、又審判あり(哥前四五、六)などとせられてあるが、帖撒羅尼迦書に於ける如くに終末のことが主題と成つて居ない。而して一般の調子が餘程靈的になつて居る。且つ異邦即ち希臘などの感化が見え、復活に關するポーロの證論などは既に猶太亞的でない(哥前十五三、四下)。又最後に神の國と成る前に先づメシヤが諸國を滅して其國を建てるとある(哥前十五三四)。

(三) 哥羅西、以弗所、腓立比等になると益々變調が甚しく成る。終末觀は矢張り默示文學のその如きものであるが(西一五、三四、腓一六、三三、弗四三)、併し古い終末的用語が多く其意義を靈化して用ひてある(四一一、三、腓三二、弗一三、二五等)のみならず、以弗所の如きは(三)地上の教會を永久的のものゝ如く概念し初めた様に見える。少くとも其二、三、四章は餘程猶太的終末觀から離れて居る。兎に角、此等の書はポーロ獄中の作で、熱心に主の再臨を待つて居た彼と雖も、此時分に成つては無意識的にも心理状態の變化を免れることは出来ぬ。泥んや彼は異邦人に同情を有し、基督敎を異邦的に讓歩することを主張した張本人である。而して彼の用語には希臘風の用語が多くある。

上述の如く、ポーロの終末觀には前後十年程の間に變化の跡が見えて居るが、つまり審判は

人類一般にあるもので(哥前六三 哥後五十)あるが、基督教は既に其信仰によりて義とせられて居るから、決して處罰される事はないと教へてある(羅八 一三)。死者の往く中間滞在所に就ては一般猶太人の信念の如く待合所の如き所のあることを信じて居た様であるが(弗四 等)、併し基督教者は死後キリストと俱に在りと云ふことで(三辨 一)、其處に若干の差別がある様に思はれる。復活に關しては新式の論證を試みて之を信する四箇の理由を提出して居る。而して復活後の人の體は全く靈的のものと云ふのではなく、矢張り一種の軀體であるとし(哥後五 一四)、而して現世のものはメシヤ再臨の日に其身體が一變するのであると云ふ(哥後三二八、哥後十五五二と五三)。審判の後人類最後の状態に就いて、悪人は勿論永久の之に入り(哥後二 一五等)基督教者は永遠の生涯に入ると云ふのである。

四 第四福音記者の終末觀

使徒等はイエスの復活を見、若くは傳聞し、其後ちペンテコステの日に違常なる現象を目撃するし、又た福音は天下到る處に宣傳せられ、而して彼れ是れする内に紀元六十六年には世は戰爭と成りて、遂に暴戾憎むべきローマの鷲は立つべからざる聖所に立てられた。エルサレムも陥落するし、信徒は各處に於て大迫害に遇ふた。メシヤの再臨は今日か明日と首を延ばして

待焦れて居た使徒等も、其内に一人二人と死んでしまつた。而かも彼等が期待して居たメシヤは中々來ない。ポーロの如きも主の再臨は其の生涯の内にあるものとして、自分も結婚せざりしのみならず信徒にも結婚することを無益であるとして奨勸しなかつた(哥前七三、六三、九、下)。又た日々再臨を待ち受けて聖餐をも屢々執行して居た(哥前十)のであつた。然るに其ポーロ自身が六十四年には羅馬で刑場の露と成つた。後に残つた者の心理は變化せざるを得ぬ。失望は懷疑を生ず。如何に熱信なものでも待ちに待つた揚げ句、使徒等まで居なく成つた後ち、何時までも今にくと云ふて釣つて置けるものでない。當時斯教に對する迫害がなかつたならば、初代教會は其團結力を失ふて疾くに解散してしまふたであらうと我輩は思ふ。

當時の環象は如此きものであつたことを記憶するならば、我等は第四福音書や約翰書を讀むで全く別天地に入るの感をなすも少しも驚くことはない。即ち此等文書に於ては、世界の終末と云ふことは問題と成つて居ない。其觀三福音書には橄欖山上に於けるイエスの大豫言が記録してあるが、それが全く此處では抜きにしてある。而して其代りとても云はうか、第十四章に於てイエスが弟子等に與へた告別の辭の如きものがある。第四福音書は此様な調子で全體に於て靈的性質のもので、奇蹟の事を記すにも之を以て只だ人をして「神の子」を信せしめんが爲

め(三十一)で、必しもメシヤ來臨の兆とするのではない。故に又たイエスがメシヤとしての生涯の経過を録して居ない、即ち其誘惑や其苦悶の事を語らない。其標語は靈と生で(六三、十)、其記事はイエスの行爲よりも言論に重きを置いてある。神の國のことを餘り言はずして、永遠の生命が福音の中心と成つて居る(五二六、六六五)。故に一般的の復活はなくともイエスを信する者は既に彼から永生を受けて居る(四一四、四一五)のであるし、又た審判も必要なく成るのである(三二八、五二四)。即ち審判は世の終りに一度あるものではなくして、人々其現生に於て既に之を受けて居るのである。メシヤの再臨も同様に、世界の終りに雲に乗つて來ると云ふのではなくして、個人の心中に來臨する主觀的のバラクレトスが來る事である(十四)。其他一般終末の事が、其觀福音では客觀的に説いてあるけれども、此處には凡て主觀的にしてある事は、彼の告別の辭の如くである(十四)。何たる思想の大變化であらう。靈生のことを主とすることはポロロも同様であるが、ポロロは未來に於ける靈的生涯を謂ひ、第四福音者は現世に於ける人の靈的生涯を大切とするのである。イエスを以て天より降れる『人の子』と稱し(約三、六)、其審判者たるを言ひ(五、三)又た將來に再臨する(三二)など教へ、其再臨前に恐るべき前兆ありとし(十五、二六)、又た最後に大審判あること(二二)などを説くには、凡て猶太的終末觀の用語を並べてある。併し此等の語の意義

が凡て一變して居るのである。演劇的終末事件が實在的に起るべきものと豫言するのでなく、寧ろ比喩的に靈生の大原理を説明するもの、如くにしてある。故に再臨の時期を論ずるもの、如くにしてある。故に再臨の時期を論ずる如きは無益とし(約三)、世の終局に於て神の國に入ることよりも、現世に於て永生に入ることを説き(三三六、十、三五と六)、將來に於ける復活よりも現在既に復活永生の賜を受けて居ると言ふ(六三九、一五四、七)。(五七、一七三)。嘗に福音書のみならず、約翰書も同様である。「ア
ンチクリストス」なる語の如きも、此は猶太的默示文學から採つたものであるが、此處には全く靈的の意義に用ひてある(三、二)等。即ちイエスの人位に關して間違つた觀念から生ずる危険の如きことを謂ふ(四、一、二、三、四、五、六、七、八、九、一〇、一一、一二、一三、一四、一五、一六、一七、一八、一九、二〇、二一、二二、二三、二四、二五、二六、二七、二八、二九、三〇、三一、三二、三三、三四、三五、三六、三七、三八、三九、四〇、四一、四二、四三、四四、四五、四六、四七、四八、四九、五〇、五一、五二、五三、五四、五五、五六、五七、五八、五九、六〇、六一、六二、六三、六四、六五、六六、六七、六八、六九、七〇、七一、七二、七三、七四、七五、七六、七七、七八、七九、八〇、八一、八二、八三、八四、八五、八六、八七、八八、八九、九〇、九一、九二、九三、九四、九五、九六、九七、九八、九九、一〇〇)。

約翰文學は其著作年代は約一〇〇年前後と見なければならぬが、時代の變遷が此變調を促したものと爲なければならぬ。即ちペテロもパウロも三十年前に死し、初代使徒時代は既に過ぎた。而かも各地に教會は成立して如何に迫害されても永續の見込がある様に成つて來た。エルサレムの如きは遠く二十年餘りの昔に陥落して、今は戦争の噂など誰も夢にも想つて居ない。それでもメシヤの再臨は遂になかつた。否な、如此き時分に再臨など馬鹿氣で説き得ない。天落ち地壞けて世界が破滅するなど、曰ふよりも、神の國は漸次に發展して最後に主の日が來る

事を望むだ方が何だか穩當な様な事に成つて來た時代である。第四福音記者が、信徒の來世に於ける榮光よりも、其現世に於ける基督との靈的交渉を高調したのは蓋し最も自然の勢である。

五 紀元第二世紀の終末觀

以上我等は新約時代の終末觀の變遷を略述したのであるが、尙ほ其後如何に成つて居るか、其傾向を附記することは、該問題の研究上決して無益でないと思ふ。即ち我輩が此處に述べんとするのは紀元第二世紀に於ける終末觀の傾向で、新約書の終る時から大約イレネウスまでの時期を取扱はふとするのである。

其處で前にも言ふた如く、神は世の創始から宇宙間に起らんとする萬般の事を細大漏なく承知して居て、之を時々聖なる豫言者等に默示して居た、併し元來之には神の祕密と云ふことがあつて、容易に人間には其默示なるものゝ解釋も出來ぬが、神は其選民の苦悶を少くせんが爲めに其原計畫を變じて彼の時を短縮し、世界の終局を延期して、尙ほ更に異邦人の悔悛し得る時間を與へることにした。之れメシヤの再臨と世界の審判が當時まだ初まらなかつたことに就ての彼等の見解である（シヤスチヌス證據論四五、ヘルマス比喩十四等）。而して彼等の終末觀は第一此見地に立つもので

ある。

世界の終局に關しては彼等は色々考へて居た。或は襜褕の如くに古く成ると云ひ(メリト、オリゲヌス)、或は最後に火にて焼けるのであると云ひ(ジャステヌス其他)、又奇蹟的に新世界に變形するのであるとも云ひ(バルナバス、バピアス、イレネウス)、一定はして居ない。之れ全く希臘や羅馬の思想によつて色々感化せられた結果である。アンチクリストスの思想は福音書にも使徒書にも無いではないが、其語は約翰第一書(七、八)と第二書(セ)との外か新約中にはない語である。メシヤの再臨に先ち魔王サタナの配下に於て超自然的の力を以て活動すると云ふ者で、イレネウス(五)其他皆當代の記者は之を記して居る(四、ロ、ジャステヌス對語三、等)。而してバルナバの如きは當時現にアンチクリストスの權内にある時として居るが、但以理の豫言に基いて其活動期を三百五十年間と解して居た。メシヤの再臨は矢張り第二世紀に於ける終末觀に主たる觀念と成つて居る。即ち生ける者と死ぬる者を審判せんが爲めに榮光を以て來ると云ふ事は、知宗グノステクの他、一般に信せられて居た處であつて、イレネウスはキリストが其十字架に釘付けられた體を以て來るとし(三、六)、ジャステヌスはエリヤが其供をして來ると云ひ(對話四)、又バルナバはキリストが緋の衣を着けて來ると記して居る(九七)。復活と審判、是も少しも疑ふ

處がない。只だデイダケ一の如き猶太的性質のものは聖徒のみが甦るとして居るが(其、他は皆な一般復活を説き、又肉體を以て甦ると云ふ(ホリカーフ十四ニ、イグナシ)。(ウス十一ニ、イレネウス五三)。又最終審判は善惡共に行はれ、神よりもイエスが其審判者と目せられて居る(ホリカーフ二ニ、デイダケ一十六六、バルナバ)。(バ四三、ヘルマス諭九ニ、イレネウス三六)。千年期が過ぎてから審判があるのか、或は永遠の福に入るものは其前に復活して千年期に入りそれから續いて福生に入るのであるか、其邊の事は明かでないが、其れは約翰黙示録にも明記してない處である。併し之に關して附記すべきことは、猶太教黙示文學の第二エノク書等の思想を受けて、バルナバ(四十五)等は、創世紀に基き、又神の一日は千年の如しと云ふことにも基いて、世界の齡を六千年と定め、創世第七日の安息を以て、キリスト直接支配の千年間に當たるものとなす事である。斯くて第八日には他の新たな世界が初まるものとする。惡人の最後は無論刑罰の火に投入れられて永久の死あるのみである。併し善人でも惡人でも、其前に中間状態があるか否か、之に關する説は一定して居ない。

要するに第二世紀の終末觀は大體に於て原始基督教終末觀の引續きである。蓋し此時代に於ては既に新約正經が略ぼ定まつて、信仰の規準が成立して來たからであらう。但しメシヤの再臨と云ふことは、前には切迫したことゝ信じて居たのであるが、事實之を見なかつた爲めに、

例の千年期説を以て殆んど無期に延期してしまつたのである。従つて萬事物質的に解して都合の悪いことは、之を比喻として心靈的道德訓と解釋する様に成つた。如此して、共觀福音書や使徒書に見ゆる如き、メシヤの再臨を以て猶太黙示書的に神國の初まる時の事とする終末觀と又た第四福音書などにある如き、再臨を以て心靈的に來る現世界に於ける連續的事件とする終末觀と、此等二箇の異なる思想は第二世紀に成つては結合せられて後の教會へ傳へられる様になつたのである。

終りに臨み讀者に断つて置く事は新約黙示文學に現れて居る思想のことである。此等の文學は猶太教黙示文學を眞似て出來て來たもので、約翰黙示録を初め、終末觀に重要な位置を占めて居る様に見えるが、事實に於ては、此等文學は下級な無教育の者を相手として書かれたもので、或は七層の天を説き、或は復活の時の光景を畫き、中間地獄を叙説するなど、多くは埃及歴山市邊の産物で、婆比論、亞西利亞、ゾロアスターなどの神話を混入し、遂に新約正經からは排除せられて後の基督教に少しも勢力なきものである。原始的猶太派基督教終末觀が如何に發展し、又如何に消滅したかの徑路を示す位のものである。故に此處には之に觸れなかつた。(終)

アレキサンドリアのクレメンスの哲學

石原謙

此拙文は五年前の舊稿「アレキサンドリアのクレメンスの哲學」殊に基督教と希臘哲學及び神祕的宗教思想との關係に就て「中の序論の一節を更に簡略にし且つ書き改めたものを序とし其に該論文の第一章を本論としたものである。改作を要する箇所は少くない。寧ろ全體に亘つて書き變へたくもあるが、現在の私の事情は之を許さないので其儘に發表することにした。又纏まつた論文の一部分である爲めに説明を缺くやうになつた點もある。殊にクノーシスの解釋の如き然りである（原論文では第三章を全く其に當てた併し其部分は今目となつては其を發表するのに餘りに不満足なのである）。斯様に甚だ不充分ではあるが若し希臘化期哲學思想の一般傾向の基督教に於ける表現を之によつて多少でも示すことが出来れば私の目的は達せられるのである。

典據とした本文はアドルフ・ハルナッの指導の下に De Königl. Preussische Akademie der Wissenschaften から出版された Otto Sählin 校訂の希臘文クレメンス全集である。此に今日の學術が到達し得る最善の模範的翻刻で、一九〇五年以後既に三巻を出した。第四巻は未刊であるが、之は索引に當てられる筈である。引用文の中單に數字のみを擧げてゐるのは "Stronitis" からの引用であり、それから Pech. としたのは "Pachagogus" の略 Pech. は "Protrepticus" の略 Q. div. sal. は "Quis dives salutaris" の略である。

序

アレキサンドリアのクレメンス (Clemens von Alexandrien) が思想史上に占めてゐる位置については今述べる必要はない。彼は希臘的教養を重んじたるとに於て、初代基督教史上の一異彩であり、其態度の捉はれない自由なる點に於て、恐らく自らよりも更に著名なる彼の弟子オリゲネスにも優つてゐた。彼に於て始めて希臘の哲學思想は基督教的信仰と眞に融合して、そこから未來の基督教神學の基礎が確められる事を得た。是れ Fr. Overbeck の言ふた様に、彼が基督教的知識の適用といふ仕事をば、從來の護教家の如く「非基督教的若くは異端の世界に對する教會の不定的關係に於て捉へずに、教會自身の内的な永續的な要求其者に於て捉へたからに外ならぬ」(Ueber die Anfänge der patristischen Literatur.)。勿論彼の仕事の少くとも直接の目

(Ueber die Anfänge der patristischen Literatur.)
 (Histor. Zeitschrift. Bd. XLVIII S. 45f.)

的が、實際的辯證の方面に存してゐた事は疑ひない。彼の努力したのは、基督教的信仰を純粹に學術的な組織に於て叙述しようとするのではなく、其をたゞ異端者殊にマルキオン等に對して辯解する爲めであつた。併し其にも拘らず彼の事業には學術的價值があつた。彼は福音の中に啓示された真理を屢々希臘の哲學的宗教的用語の助をかりて明瞭なる表象の形をあらはし、かくて其を學術的に辯明しようとした。彼の取り得たる其態度がよくオリゲネスの不朽の事業を産出し得たのである。

クレメンスの哲學は要するに、基督教的グノーシス (Gnosis) を根本原理とせる總合折衷主義の希臘化期の哲學 (Hellenistische Philosophie) である。彼の思想は其表面から觀れば古今東西の哲學說宗教思想道德觀念の總合に過ぎないのであつて、彼の書は其信奉する舊約及び新約書聖典のみならず、其以後の基督教的教父教師豫言者等を始め、希臘埃及其他諸多の宗教家哲人詩人等からの引用句に充たされてゐる。併し其等の字句の背後に存して彼の思想を導く中心概念となつてゐるものはグノーシス——勿論基督教的信仰に適用せられたる——である。故にグノーシスは彼自身の語を以て言へば「丁度胡桃の核實が其殻の中に蔽はれ隠されてゐる様に」表面に現はれてゐない (此は彼が其著 *Stromateis*, I, 1, 18. に其書中に「含まれたる真理」を

説明する際に用ひた句である。彼は哲學的眞理としてのグノーシスを語る時に、其を其儘に語らないで古來の哲學者の語句觀念を借りる。そこから唯だ文學通りに讀む者には、彼の教は聞き古した教の繰返し言に過ぎないやうに見える。併し實際は其等の中に、何人もが語り出で得なかつた眞理が意味されてゐる。其等の文字の何れもが直ちに眞理の凡てではない、併し眞理は其等の凡てによつて示されてゐる。クレメンヌ自ら其事を *Stromateis* I, 1, 36 に説明して次の様に云ふてゐる、曰く、「哲學、此語に於て予はストア學派のもプラトン學派のもエピクロス學派のもアリストテレス學派のも何れをも意味しない。却つて此等の諸派の各々がいみじくも語り出でた所のもの、信仰に従へる知識を以て正しきを教へ得たる所のもの、其全體を總合したるものをば哲學と名けよう云々」(又同書 I, 1, 36)。そこで彼の叙述には組織も順序もない。併し其雜然たる組合せの中に中心原理であるグノーシスを見出し且つ把束しなければ、眞理は我々には理解されないのである。クレメンヌ自身比喩的に説いてゐるやうに、我々の逍遙しつゝある哲學の園は、周到なる注意を以て設計せられたる思想の公園ではなくして、種々の樹木や灌木やが密生繁茂せる影暗き小山であつて、其處に正しき道を發見しつゝ進まなければならぬ。而して、「園丁は此處より木を移し植ゑ始めて美しき園や心地よき場所を設け得る」やうに、哲學

者の小山から思想を蒐め來つて美しき智識の公園、即ちグノーシスを建設するのが、眞の智者 (Gnostiker) のなすべき所なのである (VII, 1)。
(8, III)

斯様な總合折衷的態度は云ふ迄もなく希臘晩期の哲學に於ける一般共通の特質である。併しクレメンスに於て特に注意さるべき事は、基督教的眞理が其折衷思想の根底を形作つてゐることである。そこで彼に取つてはグノーシスは單なる神祕的の神の認識ではない、單なる神話的の說話でも又幽闇を愛する夜の儀式でもない。然らずして基督といふ歴史的人格に於て啓示されたる神の眞理を認識する事である。従つて其は *ekphrasis* ではなしに倫理的である。彼によつて總合せられたる凡ての教や豫言やは基督に於ける眞理を捉へようとする準備的認識であり人が其眞理に達する爲めの教育的手段なのである。使徒パウロは嘗て希伯來の豫言及び律法を基督に迄の教育と呼んだが (ガラテア書三の廿四、此句はクレメンスにより II, 135) 其他に引用解釋されてゐる、彼は其意義の適用を更に擴めて所謂「此世の知識」をも「人類に迄神によつて贈られたる」(theian dôrean... de donomena. I, 2, 20)「眞理のある要素にして豫修」(stochastiké tina kai propaideia tes alêtheias. VI, 1, 62) であると呼んだ。希臘的教養を無用とし甚しきは惡魔の詭計として呪はうとする狹量なる教會の保守家の態度は、彼の斷然取らない所である (VI, 1, 8, 66)。

(1680)。希臘の哲學と希伯來の律法とは共に「生命の豫備的の道又出發點」(169)であり、同じ其他參照)。希臘の哲學と希伯來の律法とは共に「生命の豫備的の道又出發點」(169)であり、同じく人類を光に導かんとする神の二の「契約」(diatheke)なのである。

扱て斯様に折衷主義が取られるとせば、全く異なる根源と一見矛盾せる思想とを有する諸材料を内部的に調和させるのには、殊に舊約書の教を希臘哲學との齟齬なしに解釋する爲めに、比喻的解釋 (Allegorie) の方法による外はない。此方法は希臘哲學から始まつた所であつて、殊にストアの學者はホメーア、ヘシオドス、其他の神話物語を此方法によつて自己の哲學的神觀と調和させようとしたし、其以後希臘化期の哲學者等に至つて其は益々熱心に用ひられた。併しクレメンヌに其範を示したのはアレキサンドリアのフィロである。彼は始めて意識的に此比喻的解釋法によりて希臘哲學を舊約の信仰と一致させ様と試みた。クレメンヌは全然其道に従ひ、之によつて基督教的敬虔を維持しつゝ、一般的教養 (enkyklos paideia) を努力した。勿論其場合に於て中心動機となるものは宗教である。論理學數學自然哲學の如きは固より形而上學さへも其のみでは價值を有しない、其一般的教養は靈魂がグノーシスたる神の認識を得ようとする訓練の手段としてのみ之を學修する必要が認められる。凡ての人生の仕事の主たる目的は靈魂の教育即ち其發展にあるので、此は教會の正しい教を信じ、學術殊に哲學を修め、而して

終にグノーシスに於て全く完成され得るのである。従つてグノーシスは認識であり乍ら理論的原理ではなくして實踐的である。知的形式的の過程ではなくして更により豊富に又包括的の内容を有する。其は靈魂の美化、我々の科學者の意味に従つて云へば、人間の中にある輝ける神の靈性を養ひ教育することに外ならない。彼は *Stromateis* I, 6, 33 に彼自身の最も尊敬せる「神的なる哲學者」プラトンの美はしい句を引用してゐる。其句に云ふ「よい養ひと教育とがなされる所から善い資性があらはれる。而して其の善い資性は善い教育に培かはれるによつて更に益々改善せられ、此改善が人にあつても他のものにあつても其子孫を更によくする」(Platon, *Republic*, IV, P.)。而して此がまたクレメンスが哲學の目的として意識せる所なのである。

一 心理的豫件

凡ての哲學的及び神學的思想家に於けると同じやうにクレメンスに取つても、心理的觀察が彼の思索の根本條件をなしてゐる。然るに彼の心理説は、既に明かに折衷時代の思想家たる著者の特質をあらはしてゐる。即ち一方にはストア、他方にはプラトンの二重の形が其の中に併存してゐる。

人間はかの半人半獣の Kentaur の如くに二部分の組織から出来てゐる。二部分とは身體即ち理性なき要素と心即ち合理的の要素とである (IV³⁹)。身體は地から作られ (Porph^{10,99})、低い部分であるが (VI^{16,1}、34-136)、之に反し心は優秀なる部分で (VI^{1,2}、4,104)、外部から體内に沈み入つたのである (VI^{1,1}、6,135)。

此點は異教的哲學者若くは異端而殊にグノーシス派の人々の二元論的考察を回想せしめるのであるが、クレメンスは此兩部分を全然反對的に分離對峙せるものとなさず (II²⁰、113) 寧ろ兩者は共に一にして同じき靈 (Pneuma) によつて生氣づけられてゐると解した。靈は身體に於ては Pneuma sarkikon, pn. alogon, pn. somatikon 或は pn. aisthethikon として、又心に於ては pneuma logikon, pn. noeron 或は pn. hegemonikon として働く。さうから云はる二重靈 (dissa pneumata) の説が成立する (VI^{16,1}、34-136)。

併し此は靈に強く反對せる二様の働があること云ふのではない。反對に彼に従へば pneuma sarkikon も決して全然盲目的の原理ではなくて、其自身認識能力と範圍とを持つてゐる。認識は本來から云へば勿論 pneuma logikon に屬すべきであるが、pneuma sarkikon も感覺的認識手段たり得るのである。クレメンスは之を dia という前置詞で表してゐる。dia tou somatikon pneumatōs aisthanetai ho anthrōpos (VI^{16,136}、IV^{4,17} 卷 III)。此は確かに注意すべきことである。何故なれば彼は多くの點で、當時の希臘的哲學者の影響を受けてゐたに拘

らず、人間の本质に關しては自由なる見解を維持してゐた、即ち身體其者を直ちに罪惡的なものとする經驗的二元論を拋棄したことが、以上の句から證明されるからである。人間の本性は全體としては中性的である(IV, 26, 16)。(4, 4, 17)。ここに基督教神學思想の著しい特質が保持されてゐる。

クレメンスの心理説に關して例へばウインタールの如き研究家は、心其者が更に復た合理的なる hegemonikon meros 即ち ho nous と alagon, sarikon meros との三部分に分たれると解してゐる(F. J. Winter, Die Ethik des Oligo)。(mens von Alexandrien, 1882, S. 57)。斯様に見て來れば一方には人間二分説他方には一靈説があつて此兩者を調和せしめる場合に於ける大なる困難を除去する事が出来て甚だ都合がよい。けれども事實上クレメンスは、少くとも確實に眞正と認められる彼の著作中には、(2)非合理的な心 (psyche alogos) の存在を語つてゐないので、psyche に二の部分があるといふ説は單なる憶説に止まるのである。殊に此説に従ふ時は soma と alagon との關係について明かに語つてゐる VI, 16, 136 の句を理解するのに困難を生ぜざるを得ない。

(註二) 此を證する爲めに普通引用せられる句は Eberha ex Theodora, 50 であるが、此断片の眞正でないことに就いては學者間に定がある。A. Harnack, Chronologia, II, 171 參照。

以上の二重靈の説は、(2)理性と感覺性と、換言すれば不死なるものと、死すべきものとの二様

の靈的力 (dynamis) を認めたアレキサンドリアのフィロの心理説と全く一致してゐる。然るに此のフィロ従つて又ストアに基づける兩部説 (Dichotomie) の外に、他方プラトン流の三部説 (Trichotomie) が併立してゐる。之に従へば明かに靈魂は三分的 (trigenes) にて、thumos と epithymia と logos とから成ると認められてゐる (Paet. III, 1.1. Stron.)。けれども三者の中前二者は非合理的部分 (alogon meros) 即ち身體に關係せる alogon pneuma の兩部分として考へられ (V, 5.3) 而して其兩者は丁度王者によつて若くは車の御者によつて指導せられる様に導かれ支配さるべきであるとなされるので、其場合には兩部説が又再び承認されて來る (V, 27)。何れにしても彼に従へば人間は、hegemonikon によりて「非合理的靈」を適當に導き、かくしてより高き精神の状態に昇まらねばならぬ。之が人間の生活であり、然かも完全な「智者」(gnostiker) に適應せる生活の最高理想なのである (VII, 12, 78)。

(註11) Zeller, Philosophie der Griechen III, 24 S. 454ff. を見よ。フィロは非理性的の心靈をも dynamis zōikē と呼んでゐる場合があるが、其非理性的の心靈はクレメンヌの sarkikon pneuma と同じ意義を有するのではあるまいか。又感覺能力に關する考 (VI, 16, 134) は本質に於てフィロのと同じにしてゐる。

扱て靈プナイは我々に取つて認識能力であるが故に、二種の Pneumata によつて上述せる如くに認識の種々なる階段が成立するのは當然である。其のみならず人の認識能力の兩種類に對應して丁度プラトンに於けるやうに二元的對峙に近い二の世界が生じて來る。即ち感覺的知覺に對しては ho kosmos aisthētos があり、精神的認識に對しては ho kosmos noētos がある (VI.1)。かゝる二重世界の考はヘレニスティク期の哲學に共通した一般の見方であるが、直接クレメンヌに此思想を確かめたものは恐らくフィロである。彼はフィロと同じ様に後者の「精神的世界」を神力的の總體、イデーの世界を包括するものとし、之を認識する精神的能力を屢々 Logos 時としては又 dynamis logike と呼んでゐる。

二 人間に於ける合理性及び其倫理的意義

上述せる心理的觀察によつて、人間には Logikon と呼ばれてゐる理性的原理が備はつて居り、而して其は本來此世界から出たものではなしに神的小の物であり、之によりて精神的世界の認識が可能にせられるのであることが知られる。然らば此合理性は、如何にして人間に來たつたか。クレメンヌは之を舊約聖書の、否寧ろフィロの教に従つて、人間が創造せられたる際に、彫り

付けられた「神の姿」(hē eikōn tou theou)であると説明してゐる(V.1.1。故に「神の姿」としての logikon はフロに於ける如く云ふ迄もなく、神の logos に外ならぬ。即ち人間の中にある合理性は神的ロゴスの似姿であり、神的ロゴスが恰も nous を通じて我々に啓示されたのである。クレメンヌスは V.14.94 に「神の姿」を説明した後に加して斯く云ふてゐる、曰く eikōn men theon logos theios kai basilikos, anthropos apathēs, eikēn d'eikōnos anthropinos nous. (此句は *is remm divinarum heres sit* 231 (I. p. 503M) と殆んど) 精密に一致してゐるのは注意すべきである。此 nous は人間の中に存するが神よりの發出或は神の力としてあらはれてゐる。之を證明する次の重要な断片が Hypotyposes 存して居る。

Oude men ho patros logos, alla kynnatis tis ton theon hoion aporrhōia tou logon autou nous genomenos tas tōn anthropōn kardias diaprophōitēke (Phonius, Bibl. eol. 109 にあり、Sallin の校訂本では Fragm. 23 又 Zelin の断片集にては Hypotyposes Fragm. 4. にあり、又 Protrept. 6,68 参照)。

人の中にある此神的理性は種々の名を以て呼ばれる。時としては聖書中の語によつて to haēgion pneuma と云はれてゐるが、時としては、又ストア及びフロの用語に従つて to spermata pneumatikon と記されてゐる。何れにしても此者を通して神の靈が心に光を與へ、之を救に到らしめる者として人間の中に来るので、哲學的には神的本質の世界的内在性を示したもので

あるのは疑ひない。Protept. 7, 73 には又 ennausma ton theon と呼ばれてゐるが、之は人間が精神的生活の最高階段たるグノーシスに達し得べき根據となり能力であることを示したものと解せられる。

斯様に人間の中に神性が内蔵して居り、而してより高き生活に達すべき素質又能力であるとせば、其神的ロゴスに忠實に従ひ、グノーシスを實現することに努力することは、人間の望ましい理想である許りでなく、其性質の自然に適した務めであり、又必然的に定められてゐる運命である。かくて道徳的生活上の要求は常に心理學に其基礎を有してゐる。

神的原理は本來人間に内在してゐるが故に、人は其内的本性に従つて、即ち「自然に従つて」(kata physin)生活し行爲するならば、有徳なることを得べき筈である。之によつて自然法と道徳法とは根柢に於ては同一であつて、徳は自然に従へる行爲に外ならない。故に曰く、

para physin kinēsis psychās kata tēn pros ton logon apetheian ta pathē (II, 13, 39 照納)

之は換言すれば道徳的格律は内部的性質其者の發展若くは實現なのである。かゝる自律的道徳説はクレメンテをして著しくストア的たらしめ、彼が道徳の起源をば人間を外部から強制する暴君に歸せなかつたことを示してゐる。併し彼はストアの汎神論的倫理説とは大なる隔りを

存してゐた。寧ろ其神的概念はフィロに於ける如く、全く超越的であつて、人間は如何に完全に達したとしても神と比肩される譯には行かない^(VII, 174, 83)。たゞ神が人間の心に内在せる限りに於てのみ「自然に従つて生活する」(te physei zen)といふストアの原理が適用せられ得るのである。故にストアの原理は正しいとしても一面的であつて充分とは云へない、此點で其は訂正を要する。クレメンスは、ストア哲學者が、to theo zen とあるべきを語を置き違へて te physei zen として了つたと言ふて批難してゐる。

hoi Stoikoi to akolouthōs tē physei zen telos einai edognatisan, ton theon eis physin meta-nomasantes aprepōs, epeidē hē physis kai eis phyta kai eis sparto ka eis dendra kai eis lithous diateinai. (II, 19, 101)

何れにしても徳の完全が人間自然の性質と密接に係してゐるといふ思想は、初代基督教に於て興味ある問題である。クレメンスは之を「神の姿」に關する比喻を以て説明を試みた。彼に従へば、神の姿は上述した様に神的原理としての合理性を意味する。然るに「神の姿」には二の種類があり、聖書に従つて一は eikon 他は homoiōsis と名けられる^(I, 26)。前者は各人に本性より logikon 即ち nous として備へ付けられて居るのであつて、我々は其に於てグノーシ

スの素質であり、完き性質と神に似たることゝの種子たる所のものを有してゐるのである。これ共此は唯素質若くは種子に過ぎないが故に、其自身では不完全であつて其實現が當然要求せられる。而して此 *eikōn* の實現は *homiosis* に於て達せられる。即ち *homiosis* は眞實の完全であり神の輝ける姿である。斯様に兩者は同一ではないが、さりとて又反對して居るのでもない兩者共に神の姿であるが、一は潜在的の意味で、他は現實的の意味でさうなのである。

此觀念は又人間の始祖アダムの例によつて説明せられる(IV⁹³)。アダムは單に人間の原始状態を示すのみでなしに、又人類の代表的の姿であるが、丁度其アダムに就て見られる如くに人間は完全にして又同時に不完全に造られたのである。人間の能力は其始めから少しも缺けた所なく、グノーシス即ち眞實の完全を得られ得るやうに造られてゐる(IV^{26,1}) 限りでは完全と謂へる。併しそのグノーシス換言すれば *homiosis to theōs* が未だ實現せられて居ない限りに於ては不完全と謂はなければならない。

此等の説明によつて人間の倫理的規定は明瞭にして見誤るべくもない。人生の義務である道徳的不許不 (*Sollen*) は實際心理的の能 (*Können*) の上に基いてゐる。而して人は斯様に道徳性をば内部的傾向即ち *phōnē* として有するが故に、其上に要するものはたゞ單なる意志と努力

とのみである。意志し努力しさへすれば其格律は充分充たされ得べきである。此點に於て人は最初より凡ての必要なる道徳的素質を完備して居るのであつて、たゞ意志することが之を解決する。之に於てか倫理上の根本原理として意志自由の原則が當然要求されねばならない。而して此は確かにクレメンスの著しい特色をなしてゐる。人類は凡て本來自由意志を有する存在者として創造され、略ぼ同じ傾向 (phora) 同じ要求 (pothomenos) を有し (VI, 9)、生れた儘にては「物的なる者」(ho lytikos) と「心的なる者」(ho psychikos) と「靈的なる者」(ho pneumatikos) との差別はない。唯だ自ら求め自ら奮闘する所に於てのみ「グノーシスに到る王道」は拓かれるのである (IV, 9)。クレメンスの語を以て云へば「完全なる成人の域に達せんとして急ぐ者は「智者」(ho enostikos) となる」べく、努めない者は何時迄も止まらなければならぬ (VI, 1)。故に曰く「本性上我々は徳に向ふやうに造られてゐる。其を生得して居るのではなく、其を獲得するやうに適して居るのみである。…爲し得られることは徳に向つて傾くことであつて徳其者ではない。凡てのものは本性上徳に向つて進むやうに造られたのである」(VI, 11, 95, 12, 96 猶、VI, 11, 3, 19 参照)。

固よりクレメンスが、人格の自由並びに認識過程に於ける意志の要素を認めた最初の人でないことは明かである。希臘哲學末期にある人々は確かに折に觸れて屢々其事實に注目した。併

しながら、其が人間の精神的生活に於て充分なる價值を有することを思想の中心に置いて之を強説したのは、基督教から始まつてゐる。基督教に於てはあらゆる興味が信 (Fides) に集中してゐるが、其「ピステイス」は本質的には全く主意的の原理である。然るに原始基督教的「ピステイス」はヘレニズムの時代の潮流の影響を受けて次第に其本源的の力と活氣とを失ひ、遂には硬化して律法的形式的な教會の信條となつて行つたが、其にも拘らず其が主意的原理であつたことは、或世紀を通じて常に變らなかつた。其中でも我等のアンキサンドリア科學者は之を以て其精神的生活の原理にして又標準として認めてゐた。彼によれば「ピステイス」は意志の自由、然も選擇の自由の意に於ての其を假定し、それは自然界の過程ではなくして道德上の過程に對應するものと見た。「凡ての人は同じ判斷力を有するも、選擇して理性に従ふ者は信仰を得、快樂に身を委する者は聖書を蔑して情慾に従ふのである」(VII.1)。(未完)

文殊思想發展論

手 島 文 倉

—

諸種の大乗經典の序分に於ては、同開の菩薩衆を列記する中に就て、多くは「以文殊菩薩爲上座」と記し、又は「文殊、普賢、爲上首」と言つてあるが、一體、文殊菩薩といふ思想は、何時頃に興起して、如何に發展し來つたものであらうか。而して、文殊と普賢との、大乘諸經典中、最も屢々顔を出す所の二菩薩の間には、奈何なる思想的、史的、關係が存すると考へらるるであらうか。吾人は、以下少しく此等の問題に就て、聊か卑見を陳べて見たいと思ふが、先づ本問題の考究に先立つて、所謂、大乘菩薩の思想なる者が、如何にして興起し、發展し來つたかを吟味し、次に、文殊思想の發展を論じて、終りに、文殊と普賢との干繋を一瞥し度いと思ふ

のである。

二

一體、大乘的の菩薩なる思想は、如何にして源起し、發展し來つて、今日吾人の見る如き、超時間的超空間的の自在神力の大菩薩として記載せらるゝに到つたか。文殊思想の發展を論究する前に、先づ一般的の此の發展概論を豫考し置くことは、本論に入る必然的準備と謂はねばなるまい。左れば、先づ文字に付て吟味する事から始めんに、菩薩は「菩提薩埵」梵 *Bodhi-sattva*, 巴利、*Bodhi-satta*) の約であつて、菩提は、佛智、佛道、を意味する覺の義で、薩埵は、有情、衆生 (*Sentient Being*) を意味する修行者に付ての名である事は、吾人の熟知する處であるから、慧遠の「大乘義章」卷十四に「道衆生」と譯し、慈恩の「法華玄贊」二に「覺有情」と意譯してゐるのは、最も穩當な者と謂つて宜からう。故に本來から言へば佛智を求むる衆生の義に過ぎないので、何等、大乘的の菩薩に限つた譯では無い。新譯「起信論」に、「在家菩薩、出家菩薩」と並稱し、「智度論」卷七に、「是中二種菩薩、居家、出家。」(注「四十」)と記してあるのも、本來の意義に近い者で有らう。元來、小乘經典中には、彌勒等の外、殆んど菩薩の名は用ゐられて居ない

のであるが、偶々、用ゐられて居ても、成道以前の佛の異名として、「覺す可き運命を持てる者」(One destined to become a Buddha)の意味が多いので、單なる佛道修行者を意味する菩薩から覺道す可く運命付けられし菩薩の義に到る迄には、思想發展上、若干の距離が有ると見て宜からうと思ふ。然るに、此の佛道修行者たる菩薩は、奈何なる修行をするかと云ふに、「智度論」卷三十には、

「菩薩業有二種一爲供養諸佛、二爲度脫衆生、以供養諸佛得無量福、持是福、利益衆生、所謂滿衆生願。」(往二一五下丁、左)

と有るが、此は印度古來の傳説であつて、是から「佛地論」二に、「是足自利利他大願」と云ひ、又は「大乘義章」十四に、「具修自利利他之道」と云ふ事も、出て來たので、且つ「往生要集」や、「摩訶止觀」等に、「上求菩提下化衆生」の字義を使ふに至つたのも、同様で有らうと思はれる。此が、後には、菩薩六度の萬行や、四弘誓願三聚淨戒等を發展し來つたのであるが、然し本來は、要之、自利利他の二業を出でない單純な形で竭されて居たのである。然るに、自利、即向內的の修行は、求道者夫れ自身に取つては、最も大切な事に相違ないが他の一般から見れば、利他、即向外的の善業の方がより多く要求せらるゝと云ふ事は、當然有り得可き現象と謂

はねばならぬ。此に於てか、菩薩には自利的特徴を有する者と利他的特長を負へる者との二種を生ずるに到つたのである。此の思想を顯はす記録は、三藏中、諸處に見えて居るが、一例を擧げば、「智度論」十二には、

「菩薩有二種身、一者結業生身、二者法身。」（往一、一七十八丁、右）

と有り、同、三十八には、

「菩薩有二種、一者隨業生、二者得法性身爲度衆生故種々變化身生三界、具佛功德度脫衆生故。」

（往二、一〇丁左）

「菩薩有二種、一者生身菩薩、二者法身菩薩、法身菩薩斷結使得六神通、生身菩薩不斷結使、或離欲得五神通、得六神通者、不生三界遊諸世界供養十方諸佛、遊戲神通者到十方世界度衆生。」

（往二、一〇二丁、左）

と論じて有るのも、等しく、此の二種の菩薩を意味せる者であらう。所謂、隨業生、即ち生身菩薩とは、菩薩の利他的方面に秀でた者であつて、又得法性身、即ち法身菩薩とは、自利的方面に進んだ者に名けたのである。左れば、法身菩薩は、已に究竟覺に到達せる者であつて、六神通を得、三界一切の結使を斷じて、再び穢土に生るゝ事は無いのであるが、反之、生身菩薩は種々方便善巧を盡して、欲界に生れ、直接に一切衆生を化導利益する者となるのである。以上

論究した處は、菩薩として、思想上最も古い肉身を以て生れた佛道修行者に就て、あつて、此が恐らく、菩薩思想の最初の段階であらうと思はれる。而して、此迄は、別段大乘の特色は顯著でなく、菩薩と云ふも、殆んど時空に制約せられた人間たるに過ぎない形であるが、次に來る第二の發展段階からは、漸く大乘的哲學思想が、著しく加味せらるゝに到るのである。彼の「智度論」七十四に、「菩薩有二種、一者生死肉身、二者法性生身。」(往四、一七 十五丁、右)と云ふのは、前の生身、法身の二菩薩と同一關係を謂つた者と思はるゝが、此の自利でなく、利他方面に秀でた菩薩、即ち、無量の善巧方便を以て、欲界衆生の直接攝化を目的とする生身に付て見るに、「智度論」三十には、次の如き興味有る問答が記されてある。曰く、

「問曰、菩薩實能滿一切衆生願、不若悉滿衆生願、餘佛菩薩何所利益、若不悉滿、是中何故說欲滿一切衆生願、當學般若波羅蜜。答曰、有二種願、一者可得願、二者不可得願、不可得願者、有人欲緣量虛空盡其邊際、及求時方邊際、如小兒求水中月鏡中像、如是等願皆不可得。可得願者、鑽木求火、穿地得水、修福得人、天中生、及得阿羅漢辟支佛果、乃至得諸佛法王。如是等名皆可得願。可得願有二種。一謂世間、二謂出世間。是中世間願故、滿衆生願。」(往二、一五丁、左)

左れば、菩薩が、衆生一切の願を満足せしめて方便化益すると言ふも、世間的に限つた者であ

つて、出世間的方面は、諸佛の満足せしむる處と云ふのである。然らば、何故に斯る差別を必要とする乎。曰く、

「問曰、菩薩何以故與衆生易得願、不與難者。答曰、願有下中上。下願令致今世樂因緣。中願與後世樂因緣。上願與涅槃因緣。是故先與下願次及中願然後上願。復次衆生多著今樂少求後樂、涅槃樂者轉復少也、若說多者少亦攝之。」（往二、一五下丁、左）

即ち、本來から言ふと、菩薩は、衆生に涅槃の樂しむ可く、後世因緣の冀求す可きを説く可きであるが、若し衆生、多くは今世利益にのみ着眼して、是を求むる下願が多いとしたならば、縱令最高の目的では無いとしても、夫れに到達する必然的方便として現世利益を行じ、一切の世間的願望を満足して、攝化度脱の因縁を結ばしめなくてはならない。若し、専ら現在にのみ齷齪して、名聞利養に維れ走り、三毒を積んで、自縛自縛を日夜に努むる所の衆生、更に極端に云へば、五無間業の衆生も闡提も、彼等儼し佛の教に従はず、經義に乖くのを以て、此が解脱救済を爲す方便無しとせば、一切の願望を満足せんとする菩薩の利益は、到底圓滿具足の者と云ふ事は出来ない。是に於てか、斯る現世一切の利益を事とする難行の菩薩は、普通の單なる佛道修行者では出来ない。必らずや、過去世に於て、已に大願を勤誓し、菩提心を發し、久遠劫の

久しきより、佛道を修行して、大智を成熟し、已に業に佛たる者が、其の本願に因り、攝化衆生の爲め假りに方便して、欲界の六道に化現したのであらうとの考は、當然要求せらる可き思想である。斯る大菩薩にして、始めて、吾人一切の願望を成就し、化導の方便を滿成し得る能力を具備せる者と思惟さるゝのである。此が即ち、諸種の大乗佛典中に顯はるゝ如き、菩薩因位の修行、發願、成佛等の本地物語の存するに到つた所以であらうと思はるゝ。斯くて現在の菩薩は、過去の偉大なる前身よりの連續として、今世に於て豫定の如く道諦覺得す可く運命付けられし未悟の佛として考へらるゝ菩薩と成つたので、此等の過去本地を物語るに到つたのは、正に大乘菩薩思想發展の第二の段階であらうと思はれる。

既に過去世の大願と、大修行とに因て、今世に現じた菩薩で有つて見れば、一切衆生の願望を成就せしむる事は、誠に易々たる者であつて、悉くの有情をして現在世に利益を得しむる而耳ならず、未來成佛の因縁、解脱救済の慈悲を完全に遂行し得る事は、當然である。故に將來或る一定の時期に於て、方便現穢土の大願、全く成就して、其の菩薩本來の宿望を貫徹するを得る時の來る可きは、蓋し、必然であらねばならぬ。是れ即ち菩薩の未來授記で有つて、經中、未來の佛として、菩薩に記莖を授くる豫言の存する所以で、正に菩薩思想の第三段階であらう

と思はれる。

斯くて、過去には大誓願と大修道とを行じ、現に假現して一切を攝化し、未來に於ては、一切の大願を満足して、無上正等正覺位に登る授記を得しからには、次に顯はるゝ菩薩は、最早や、時間的にも空間的にも、何等制約拘束せらるゝ事無き、悲智圓滿、神力自在の菩薩で無くてはならぬ。是れは、思想發展の必然勢であつて、極端に云へば、此の菩薩は、佛と殆んど撰む所は無い、唯世間的利益、方便善巧の化身と云ふ一面を高調して見られた佛であると謂つて善い。否、諸種の大乗經文に於ては、斯る菩薩は、「十方の諸佛と等しく、三世諸佛の讚歎する處」と云ひ、或は、「一切の如來は、此の菩薩を師とし、此に據て成佛し、實に三世諸佛の母たり。」と迄、形容せらるゝに到たのである。彼の文殊や普賢が、諸種の三昧に入て一切の神通不可思議を現じ、又は維摩の自在神力と無礙辯才との如き、全く最後の思想發展に上り詰めし者で有つて、是れ正に菩薩思想の第四發展の最後段階に位する者であらう。以上の四種發展は大乗經典中に顯はるゝ著しい活動をする菩薩に就ては、等しく認められる思想階段であつて、普賢菩薩を始め彌勒、觀音、地藏、藥師等は其の好例であると思はるゝが、此處には、就中最も好範たる文殊菩薩に就て、以上の四段發展を吟味し度いと思ふ。要之、如上四段の發展は、此を前

二段と後二段との兩者に大別して考へらるゝ者で有つて、前者は、「理想の現實化」として顯はされ、後者は「現實の理想化」として記された者と見て差支無い。斯く事業としての思想が、漸次理想化せられて、菩薩が現實世界 (Real World) より、理想世界 (Ideal World) に高潮され、精純され、消滅し去らんとするより、一般世俗の信仰に不便を感ぜらるゝに至り、遂に觀念の菩薩は感覺的對象の菩薩として、或は像、畫、或は、名號、咒符、等の信仰對象の表現として顯はさるゝに到つた者であらうと思はるゝ。故に感覺的對象、未れ自身を崇拜して、深く其の本義を知悉し得ざる信仰は、思想發展上の逆戻りと謂つて差支なからう。左れば、吾人は、茲に思想發展としては、四段の逕跡を溯り得るも、信仰對象としては、如上の三段を辿り得る事を約言して置いて、次に文殊思想の興起と發展とを、此の一般形式に照らして考究して見度いと思ふ。

三

文殊思想の興起は、何時頃であらうか、而して其の最も古い形は如何様な記録であるか、以下少しく此の問題を吟味して見度い。

文殊は、具には文殊師利 (Mañjuśrī) で、舊譯には「敬首」(支謙等)、「妙德」(羅什等)、「濡首」(元、魏、宋、代) 等とし、新譯には「妙吉祥」(玄奘等) として有るが、文殊思想は普賢思想と俱に古來大乘佛經には、悲と智、定と慧、行と證との好一對の體現者であつて、普賢が、その徳の符標 (Symbol) として白象に駕するに對し、文殊が、同様獅子に乗つて、俱に佛の兩脇侍となす事は、世人の熟知する處であつて、此は恐らく「華嚴經」の思想を密教的に象徴した者で有らうと思はれる。而して、文殊思想の最も古い形は、此の世界に生れて、出家學道し、釋尊の弟子となり、或は、佛說法の會座に列して問答往復し、或は、佛命に依て、代つて大衆の爲めに法を説き、又は佛弟子聲聞徒輩と深義を論鬪すると云つた様な思想である。而して、就中、文殊思想の興起年代に稍々暗示を與ふると思はるゝ者は、彼の「文殊師利般涅槃經」中に有る左の一文である。

「佛告跋陀婆羅、此文殊師利有大慈悲生於此國多羅聚落梵德婆羅門家、其生之時、家內屋宅化如蓮華、從母右脇生。身紫金色、墮地能語如天童子……諸諸仙人求出家法。諸婆羅門九十五種、諸論議師、無能酬對。唯於我所出家學道……佛涅槃後四百五十歲、當至雪山爲五百仙人宣暢教演十二部經。」 (黃五、一五十五丁)

此に注意す可きは、「佛涅槃後、四百五十年」の文字であるが、此は如何なる誤寫謬傳であるか、現存の諸種藏經中にも、四百五十年と成つて居る様であるが、斯る數詞の使用は梵文中殆んど前例の無い者で有つて、素人でも、容易に想像するであらう如く、此は恐らく四百五十年 (Pañcāsadhika-Caturśatani) の誤で有らうと思はるゝので、佛滅四百五十年は、西曆紀元前五十年頃に相當するから、此の年代は經の作者が、文殊出現に托して、此の菩薩思想の興起を暗示した者であらうと思はれる。若し然りとすれば、此の推定を傍證する有力な材料は、「大般若經」卷第三百二の「初分難聞功德品」中に於ける「佛滅度已後時後分五百歲」の記録である。「大般若經」の成立年代は、諸學者間に種々の異論有る事なるが全部十六分中最初分の四百卷はその内、最古の成立で他の二百卷は時と共に漸次に摘抄攝録せられた者で、隨つて後分に降るに従つて時代思想の影響が少くない様に見えるのは當然であつて、文殊の如き活動人物も、後分に入るに従つて著しくなつて居るのであるから、先づ初分四百卷の年代さへ概定する事を得れば、他の後分は、夫れ以後の發展とする事が出来るのである。然るに、此の年代を暗示すると思はるゝ經文は、即ち初分中の第三百二卷に有る、「般若經」弘通の方向と年代との記文である。曰く、

「爾時舍利子白佛言、世尊甚深般若波羅蜜多、佛滅度後何方興盛。佛言、……我滅度後至東南方、當漸興盛、彼方常有住菩薩、乘茲芻尼、歸波索迦、鄔波斯迦、國王大臣長者居士、能於如是甚深般若波羅蜜多。深生信解、書寫受持、讚誦修習、思惟廣說。復以種々上妙華鬘塗散等香衣服瓔珞寶幢、幡蓋伎樂燈明、……舍利子、甚深般若、……我滅度後、從東南方、轉至南方、漸當興盛、……從南方至西南方、……從西南方至西北方、……從西北方轉至北方、……從北方至東北方、……舍利子、我滅度已、後時後分五百歲。甚深般若波羅蜜多、於東北方大作佛事。何以故、舍利子、一切如來、應正等覺、所尊重法、即是般若波羅蜜多……。」（荒六、一七丁、右、左）

以下「後時後分五百歲」の文字は、前後六箇處も出て居るが、此の佛滅五百年を以て、等しく作者の此經成立を暗示せる者とすれば、文殊思想の興起は「般若經」成立に先立つ五十年と云ふ事に成つて、文殊中心の「般若經」成立と相臨めて見ると非常に都合の宜い經文で有ると云はねばならぬ。然し、作者がその當時の作に、その當時の年代を記しては、經文の價值に關する事であるから、實際は五十年乃至百年は故意に舊形を裝つた者としたに相違無い。故に、要之、文殊思想の興起は先づ西曆紀元前後から、一世紀の初葉に存する者であらうとの結論になるのである。然るに文殊も此世に於て、出家學道し、佛弟子と成る以上、他の聲聞佛弟子と如何に相違するか、此の區別に對する疑問は、當然起つて來可きものである。元來、菩薩が、

十地に住し、六度を行じ、下は、凡夫二乘に對し、上は佛に對して菩薩位に住するとの思想は何處から興つた者であるか。菩薩十地の名は、「瓔珞經」や「華嚴經」には、五十二位中の十聖として、列記して有るが、恐らく「華嚴」の「十地品」(例之天二、一)が最初の者であらう。而して聲聞緣覺佛に對する菩薩の事は、「智度論」七十五には、「大品般若」十九に出でし十地を釋して、辟支佛地、菩薩地、佛地等とし、又、彼の佛陀多羅譯の「圓覺經」に出て居る五性說、即ち「未成佛、聲聞緣覺、菩薩境界、根無大小皆成佛果の不定性、及び、外道種性、」(天十一、一)の五等區別を擧げたる等が、最も古い形では無からうか。兎に角文殊思想の初めに在ては、他の聲聞佛弟子の間に於て、一體、文殊なる者は、何者で有るか其の本性菩薩であるか、佛であるか、將た又、凡夫二乗と何等撰む所無い者であらう乎との疑問が、當然起つたに相違ない。彼の「大寶積經」善德天子會に於ける須菩提と文殊との問答及び「阿闍世王經」下卷(字八、一四)に於ける迦葉、文殊の互に席を讓る物語等は、此の思想の好適例であると謂て善い。例之、前者に於ては、先づ須菩提が、文殊に對して、「汝豈不以聲聞乘法爲聲聞說耶」と問へるに、文殊は「一切乘法是我所乘」と答へ、又「汝爲是聲聞、爲辟支佛、爲應正等覺耶」と問へるに對して、「我爲聲聞、不因他聲而生解故。我爲辟支佛、不捨大悲無所畏故。我爲應正等覺、不捨本願故。」と答

へしが如き、更に興味有る問答は、「汝決定爲住何地」と問へば、「住一切地」と答へ、「汝豈亦住凡夫地耶」と問へば、「我亦決定住凡夫地、……一切諸法自性平等故說如是」と言ひ、最後に「汝已證入正理離生耶」と問へるに對して、文殊答へて曰く、「我已證入、而亦復出。……仁者當知此是菩薩智慧方便……爲調伏聲聞辟支佛、故入正位、還於彼出、不墮聲聞辟支佛地。以是義故名爲佛地。」(地六、一)と結論してある。此等は文殊思想の最も古い者と謂つて宜いが、一體、文殊菩薩と云ふ者は彌勒菩薩等の如く、小乘經文中には顯はれて居ないので、此に特に文殊思想興起を吟味する上に必要な研究は、小乘經文中に見えない文殊が、其の小乘經典に於て如何なる場合に文殊が顔を出して居るかと云ふ事である。今、その一二の例を見ると、「中阿含」第八、には、佛の聲聞大弟子、即ち舍利弗、阿那律、大目犍連、大迦葉、大迦旃延、等の面前に於て佛の侍者とならん事を承諾し來つた阿難が、自ら大衆に告げて、「諸賢我奉侍佛來二十五年、若以此心起高貢者無有是相」と云ひ、或は、「諸賢、我奉侍佛來二十五年、初不非時見佛。」等と自白した事となつて居るが、(灰五、四十五) 然るに曇無讖譯の、「大般涅槃經」四十では、佛が文殊師利の問に對して、「文殊師利、阿難事我二十餘年、具足八種不可思議、何等爲八。」云々と有つて、前者と殆んど同様の阿難八未曾有法を稱讚して有るのである(盈六、九十) 此は小乘經

中の一〇聲聞が、大乘經に於て文殊〇と成て居る一例である。更に、僧伽提婆譯の「增一阿含」三十九（三三）では、佛、一時、千二百五十人の弟子と耆婆伽梨園中に停住して居た時に、偶々七月十五夜の満月に會して、月明に自己の煩悶を慰めんとした彼の阿闍世王が多くの妻妾、大臣太子、等の近侍に「今十五日月盛滿極爲清明。當應施行何事」と問へる後、最後に耆婆の勸言を容れて、群臣の面前に父王殺害の罪を懺悔して、次に萬象森羅寂として、眠れる如き靜肅を犯して佛所に到り、佛と大衆とに跪拜して、「唯願世尊、當見垂愍、受其悔過。父王無罪而取害之唯願受悔。後更不犯。自改往修來。」と言つて告白の涙を拂つたので、佛は、王に對して、「今正是時、宜時悔過無令有失。夫人處世、有過能自改者斯名上人。於我法中極爲廣大。」と說法教誨し、王の再び懺悔して、「唯願世尊、受爲弟子自歸於佛法比丘僧。今復懺悔如恩如惑。父王無過而取害之。今以身命自歸。」と陳べしに付て、最後に、佛は伽陀を説いて、「人作極惡行、悔過轉微薄、日悔無懈怠、罪根永已拔。」と説いて、王に說法の序、大衆を訓誨し、王は、此に於て「頭面禮佛足」して退下したと記して有るが、此と同一の記事は、「長阿含」十七では、阿闍世王が再三、佛前に懺悔して「聽我於正法中爲優婆塞」を乞う。後、「唯願世尊、及諸大衆、明受我請」と云つて王宮に請待せんとせしに、「爾時世尊默然許可」とあつて、明旦、佛は大衆を引具して

王宮に到り、王の懺悔を容れ、種々說法した事を附加して居るのである。(灰九、一八) 然るに、此等小乘經典と同一の記録は、「阿世闍王經」の上卷(宇八、一三)では、佛が、耆闍崛山中に萬二千の比丘と俱に在つて、文殊の徳を讚歎して、一切菩薩の父母たりと説き、序に、文殊、舍利弗、目連、等の過去世の因縁談を説きつゝ有つた時に、突然、阿闍世王が、佛大衆の前に來つて父王殺害の懺悔をする事となつて居り、時に舍利弗が、王に對して、「欲決狐疑者、明旦作食請文殊師利等。令到其宮受之者、其若之官屬皆當得其福」と勸告したので、王は文殊等を請待し、自分の宮殿中に於て種々の疑惑を文殊に付て質して居るので、此は、彼の小乘經中の佛の役目を、大乘經典に於ては、文殊が演ずる事に爲つて居る一例である。此は、「增一阿含」、「長阿含」から如何に同一材料を捕へ來つて大乘經典に發展したかを證する好例で、更に「阿闍世王經」と同本異譯の「普超三昧經」下卷「心本淨品」では、阿闍世王が地獄から出で、上方天界に轉生して、忍界の不動菩薩と現じ、文殊の化導を被つて後、淨界如來と爲る可しと云ふ未來授記まで附記するに到つたのである(宇八、一六)。「大般涅槃經」の「梵行品」では、更に慘酷峻烈に王の記事が記されてある。以上論じた處は文殊思想の最も古い形で有つて、現世に出家し佛弟子となれりとの記文と、及び、大乘經典中の文殊が、如何なる役目を演ず可く現はされ來つたか

を見たのであるから、此は前述の大乗菩薩思想發展の第一段階に屬する類で有つて、此の部に入る可き經文は、極めて多く、「文殊般若經」を始めとし、「文殊問菩提經」(市二、丁)及び同本異譯の「伽耶山頂經」象頭精舍經、又は「文殊師利巡行經」(市二、丁)等より、諸經中の文殊に關する挿話等は、先づ此の段階に屬する者と見て宜からう。

四

然らば、次に來る可き問題は、斯く聲聞佛弟子と相伍して居ると雖も、而も、大に彼等に優る所以の者は、一體何に起因する者であらうかとの疑問である。換言、文殊菩薩は、抑々因位において如何なる修行をし、奈何なる誓願を發し、過去に在て已に成佛したりしや否やの問題である。而して、此の方面の研究に就ての結論を先づ約言して見れば、文殊は過去に於て、已に成佛して龍種上如來、又は升仙尊と云ひ、その因位の修行は、或は佛の祖師とし、或は、佛と俱に修行せりと記し、又、文殊の發願に就ては、過去無央數劫に於て、已に十大願を發誓してをらるゝと云ふ事である。今、此の結論の典據を少しく吟味して見んに、先づ注意す可きは文殊誓願の考査である。多くの大乘菩薩に在ては、例之、觀音、地藏、藥師、等にも過去世誓

願の記録が有り、又、彼の文殊と並び稱せらるゝ普賢は、「華嚴經」の「普賢行品」第三十六の中に、「諸菩薩摩訶薩、欲疾滿足諸菩薩行、應勤修十種法」(天三、一三)と有つて、此れ亦、十大願を發誓せられて居るので、文殊の如き、多くの經文中に活躍し、永き歴史を有する大菩薩にして、豈獨り此の類に漏るゝの理有らんやと思ひ、吾人は、種々の佛典を檢涉探獵した結果、果して彼に十大發願の存する事を知り得たのである。文殊の願文を記した經には、單本としては、佛陀跋陀羅譯の「文殊師利發願經」(天十一、一二)及び、元、智慧譯の「聖者文殊師利發菩提心願文」(藏九、一八)の二部が有るが、然し、前者は、「普賢行願品」中の伽他に似たる、全體五言頌より成つて居る者で、願文としては、極めて要領を得ない者であり、且つ、後者は亦殆んど七言頌ばかりで、最後に「聖者文殊師利、往昔爲陞馬國王時、於雷音王佛處、發此菩提心願文」と有る計りで、此等を彼の普賢十願や、法藏比丘の四十八願の如き堂々たる明文に比較して見ると洵に不得要領の者と謂つて宜からう。最も明瞭な文殊願文の記されて有るのは、實又難陀譯の「大寶積經」卷六十の「文殊師利授記會」(地三、一九)である。(別譯、「文殊師利佛土嚴淨經」)

彼の經に於ては、師子勇猛雷音菩薩が、先づ文殊に對して、「仁者、當得何等佛利功德莊嚴」

と問へるに、文殊は、「菩提不可得」と語つて、質問に正應しなかつた處が、佛は文殊に向つて「汝可自說、以何等願莊嚴佛刹、令諸菩薩聞已、決定成就此願」と強要したので、文殊は佛命乖き難く、「我今承佛神力當爲宣說、諸有欲求大菩提者、皆應諦聽」と云つて、大衆の注意を喚起した後、「我從往昔百千億那由他阿僧祇劫已來、起如是願」と冒頭して、大願十條を説いて居るのである。其の第一は、

「我以無礙天眼所見十方無量無邊諸佛刹中、一切如來、若非是我勸發決定菩提之心、教授教誡、令修布施持戒忍辱精進禪定智慧乃至令得阿耨多羅三藐三菩提、我於菩提終不應離、而我要當滿此所願、然後乃證無上菩提。」

と云ふので、以下同様の語調を以て、其の第二は、

「我有是願、以恒河沙等諸佛世界爲一佛刹、無量妙寶間錯莊嚴、若不爾者、我終不證無上菩提。」

と云ひ、第三は、「我刹中に菩提樹有つて、其の量、正しく十大千界に等しく、彼樹の光明、此の佛刹に遍ねからしめむ。」と云ひ、第四は、「我菩提樹に坐し已て、阿耨菩提を證得し、乃至涅槃せん、其の中間に於て此座を起たす、但、變化を以て十方佛土に遍行し、諸衆生の爲めに法を演説せん。」と云ひ、其の第五は、「我刹中、女人の名無く、純菩薩衆にして煩惱の垢を離れ、淨梵

行を具し、初生の時、袈裟體に隨ひ、結跏趺坐して忽然として現す。如是の菩薩、其刹に遍滿し聲聞、辟支佛の名なく、唯如來の所化を除き、十方に往詣して、諸衆生の爲めに三乘の法を説かん。」と云ひ、次に其の第六は、

「如阿彌陀佛刹以法喜爲食。而我刹中菩薩初生起念時、即似百味盈滿於鉢在右手中、尋作是念、若未供養十方諸佛及施貧窮苦惱衆生餓鬼等類令其飽足、而我決定不聽自食、作是念時得五神通。」

第七は、「我刹中に於ける諸菩薩等、初生の時、所須の衣服、其の手中に、隨意皆種々の衣寶を出し、鮮潔稱體、應沙門服なり。便ち是の念を作す。若し未だ十方諸佛に供養せずば自用せじと。」第八は、「我佛刹中の諸菩薩衆、所得財寶及諸資具要す、先づ諸佛聲聞に分施して、遍く供養し、然る後受用す。又、我刹中、八難及び不善法を遠離す。」第九は、「我佛刹中、無量妙寶を積集して成ずる所、復た、無量摩尼妙寶を以て、間錯莊嚴し、其の摩尼寶、十方界に未曾有難得とす。日月摩尼星火等の光の所照を以てせず、彼諸菩薩は皆、自身の光明を以て千億那由他刹を照す。寒暑老病死無く、涅槃も有る事無し。念に應じて即ち、普見如來の菩提樹に坐するを觀る。」最後に第十願は、

「如我所見無量無數百千億那由他諸佛世尊、而彼諸佛所有佛刹功德莊嚴、如是一切皆令置我—佛刹中、唯除二乘及五濁等。」

と云ふのである。此の文殊十願を讀んで、何人も容易に氣付くのは、文殊淨土が、阿彌陀佛の極樂淨土を豫想して、此と對比して夫れ以上と説いて有る事で、此經文は、少なくとも、「無量壽經」等の影響を受けて、極樂淨土思想の普及した後に出來た者で有らうと想定するのは、當然の推究であらう。更に、此經には、阿彌陀淨土と文殊淨土とを比較して、佛は、譬喩を以て兩者を説ける中に、

「善男子、譬如有人析一毛爲百分、以一分毛於大海中取一滴水。此一滴水喩阿彌陀佛刹莊嚴。

彼大海亦喩普見如來(文殊師利莊嚴。復過於此。)(地三、九十四丁左)

と迄、言つて極説したるは、滋々、此の推定に裏書する者と見て宜い。尙ほ、此に文殊淨土の名稱や方向を一言するの必要あるが此は都合に依て、後に來るであらう好機會に譲る事とし、且つ以下、引用する經文中の文殊に關する方向に就ては、特に注意するの必要が有る事を此に斷つて置き度い。然し、此の文殊十願の記事は、此經のみに限つた譯では無いので、彼の曇無讖譯の「悲華經」卷三(宿三、十)に已に出て居り、此の文の如く、明に十願の體裁を具備して

居らぬが、發願の内容は大體に於て同一である。而して、兩者を比較して見ると、「悲華經」の粗朴にして文段不分明なるに反し、「文殊授記會」の文章著色して、意義整序せられたるは、恐らく、前者から發展して後者に遷つた者で有らうと思はれる。「悲華經」は、過去世、無諍念王の千子が、一大臣寶海梵志の方便に依て、寶藏如來に多くの供養を爲し、皆、佛前に大誓願を發して、未來授記を得る事と爲つて居る物語なので、其の千子の第一は觀音、第二は得勢至、第三は文殊で、第八が普賢である、と云ふ様に、多くの菩薩の因位發願を記した經文であるので、大乘經典中では比較的古い者で、且つ此の文殊研究に於ても、少なからぬ關係を持つて居る事は注意する必要の有る事と思ふ。

又次に、文殊因位の修行の事は、「法華經」序品には、佛より九代前の祖師、妙光が文殊で有ると云ひ、「阿闍世王經」上卷(字八、丁)では、過去無央數劫に阿波羅耆陁々佛(勇莫能勝佛)が有つて、其刹を無常と名け、時に若那羅耶(慧王)と云ふ比丘が、持鉢行乞して百味の飲食を持つて居つたが、或る尊者子、惟摩羅想耶(離垢王)なる者城の樓上から、比丘を認め、此に親近した處が、比丘は、此子に蜜餅を授與し、方便して、阿波羅耆陁々佛所に伴ひ、佛は教化して此子を出家沙門とし、次で其の父母も梵行を慕行するに到つたと云ふ。此の比丘慧王が、即

今の文殊であり、離垢王は「我身是也」と云つて、佛は自ら、文殊の過去、その師たりし事を舍利弗に説き聽せた事と爲つて居る。(同本異譯の竺法護の「文殊師利普超三昧經」では、佛は「莫能勝幢如來」とし、世界は「無別異」とし、尊者子を「離垢臂」と譯してある。(字八、一五、十)更に此等の經中の一品、奉鉢供養の事を抄摘した、失譯の「佛說放鉢經」では、佛を「羅陀那祇」とし、刹名は無くして、比丘を「菴那羅耶菩薩」とし、長者子を「維摩羅波休」と譯してあるが、(字八、一六、十)話の筋は殆んど同一である。)

而して、此の話は「智度論」十二に引用して、文殊の方便と布施の仕方の機宜に協つたのを稱讃してゐるのは、注意す可き事である。(往一、一八)

又、不空譯の「文殊佛刹功德莊嚴經」では、「過去久遠、……彼時有佛、號雷音如來……出現于世。在於東方。去此過七十二那由多佛刹。有世界名無生。彼雷音如來於中說法。」とて、此の佛に虚空王なる者が、八萬四千歳の久しきに亘つて、「一切の供養を奉施し、一日、自らその供養の報果を樂んで居た處が、空中に聲有つて、「應に無上菩提之心を發す可し」と告げたので、王大に悟得し、多くの有情と共に、佛所に到つて大道心を起したと云ふ、「彼時虚空王者、莫作異觀、今文殊師利童真是也。」(四十二、一八)と佛は説かれた事となつて居る。

又、文殊が過去、已に佛であつたと云ふ記録は、彼の羅什譯の「首楞嚴三昧經」下卷と、竺佛念譯の「菩薩處胎經」文殊身變化品、とが適例であらうと思ふ。「開元錄」十四、には、「首楞嚴三昧經」に付て、「前後九譯、第九本存、前八並闕」(結五丁)として有るが、九本悉く同一内容の者であつたか、又、實際九譯も有つた者であるか、俄に信憑し難いのであるが、此經は「維摩經」「普超三昧經」等と密接な思想的干繋を有する者で、「智度論」にも、屢々引用せられて有るのを見ると、相當に古い者で有る事が想像せらるゝのである。現存の同經では、先づ長老摩訶迦葉が、「世尊我謂文殊師利法王子、曾於堯世已作佛事、現坐道場、轉於法輪、示諸衆生入大滅度。」と云へるに對し、佛は、「如是如是、如汝所說。……過去久遠無量……劫。爾時有佛、號龍種上如來。於此世界南方過於千佛國土。國名平等。……龍種上佛於彼世界、得阿耨多羅三藐三菩提。初轉法輪、教化……。佛壽命四百四十萬歲……。汝謂爾時平等世界龍種上佛、豈異人乎。勿生此疑。……即文殊師利法王子是。」(黃七丁)と説かれて有る。而して、此の龍種上佛の名は、彼の毘舍離譯の、「佛說觀藥王藥上二菩薩經」(閏十三丁)及び、同經の一部を摘出して經文の順序を變更したる同譯の「三劫三千佛緣起」(黃三丁)の中では、過去五十三佛名を列記した中に、其の第七番目が「歡喜藏摩尼寶積佛」と云ふので、其第三十三番目が「龍種上尊王

佛」と記して有るが、茲で奇怪に感ずるのは、此の二佛は、後にも見る如く、同じ文殊の前身或は同身で有つて、名は異つて居ても、實は一佛であるのだから、同一佛を兩様に崇拜すると云ふのは經文上からの矛盾と云はねばなるまいと思ふ。然し一體、「佛名經」と云ふ者は後世の徒が、多くの佛典中に見えし功徳甚大の佛名を雜然と蒐集した者であらうと思はるので、一佛兩様の記事も、亦已むを得ない事と言はねばならぬ。(其の證據には、「佛名經」の類は、現存する者も數部有るが、彼の隋、那連提耶舍譯の「佛說百佛名經」(黄三、一七十九)には、何等の經題脚註が無いが、他の失譯、「三世三千佛名經」即ち「過去莊嚴劫千佛名經」(黄三、一四十一)「現在賢劫千佛名經」(同、一四十八)及び、「未來星宿劫千佛名經」(同、一五十六)等には、何れも經題下に、「亦名集諸佛大功徳山。」の九字が夾註されて有るのを見ても、明である。)

而して、又後の「菩薩處胎經」卷七では、文殊自ら頌を説いて、

「我身如微塵、今在他國土、三十二相明、在々無不具、本爲能仁師、今乃爲弟子、佛道極曠大、清淨無增減、我欲現佛身、二尊不並立、此界現受教、我利見佛身、…佛刹名無礙、佛名升仙、摩國土倍復倍、清淨無瑕穢。」(盈十、一九十八丁)

として有る。此に、本は能仁の師なるも、二尊並び立たざるを以て、今世には弟子となつて受

教を現する、と云ふ文意は、文殊の前身を遺憾無く語り竭した者と謂て良い。尙ほ竺佛念譯の「菩薩瓔珞經」卷四の「四諦品」では、文殊は、過去世に於て、大身如來と謂つたと説いてあるが、此等の詳論は、暫く止め、以上の考證吟味を約言すれば、斯る文殊の過去世に於ける發願、修行、本地、成佛、等の思想は前述の一般形式に配して見れば、全く大乘菩薩思想發展の第二段階に屬する者と言つて宜からう。而して、上來の各方面の經文は、要之、理想の現實化を努めた者と見て差支無いのである。此から以下は、少しく方面を異にして、未來問題から、純哲學觀念論に發展するのである。

五

次に來る可き問題は、如斯き、大菩薩たる文殊は、當來世に於ては果して如何、即ち未來授記の事であるが、文殊の未來授記に關した經文は、前記の「文殊師利授記會」の一類有るのみで、他には殆んど見當らぬ様である。同經には曰く、

「爾時師子勇猛雷音菩薩、白佛言、世尊、文殊師利、當來成佛名爲何等、佛言善男子、此文殊師利成佛之時、名爲普見。以何義故、而名普見。以彼如來於十方無量……諸佛剎中、普皆令見。若諸衆生

見彼佛者、必定當得阿耨多羅三藐三菩提。普見如來雖未成佛、若我現在及滅度後、有聞其名、亦皆必定當得阿耨多羅三藐三菩提。唯除已入離生之位及狹劣心者。」（地三、一九十三、四丁）

とあるが、此は正しく、菩薩思想發展の第三段階に在る記録である。

已に、過去に於て大願を發し、修行成就して如來と成り、假に方便して佛化を助成せんが爲め、此世に出現したとする文殊が、當來世に於ても、本來の誓願を圓成して成佛の記莠を得しからには、三世一切の諸佛と其の本性に於て、何等懸隔する處は無い筈である。名は菩薩と雖も、其の實際は佛である。佛の假りに化現した者であつて、攝化救濟を主として、方便引導を眼目とする云ふ方面から觀察して、此を菩薩と名けたに過ぎない。此の思想を表はす、文殊に關する經文は非常に夥多で有つて、「常に無量億佛の母たり」と云ひ、「一切如來の讚歎する處」と云ひ、「佛道中の父母なり」と記すに至つては、實に大乘菩薩思想發展の極致であつて、過去や當來を論ずるの必要は無く、全然、超時空的、變現出沒自在神力の菩薩である。然し、此の義をあらはす、經文の中にも、菩薩としての記録と、佛としての記録との兩様が有るので、先づ菩薩としての例、二三を舉れば、彼の「八十華嚴」の卷四十五、「諸菩薩住處品」では、

東北。方。有。處。名。清。涼。山。從。昔。已。來。諸。菩。薩。衆。於。中。止。住。現。有。菩。薩。名。文。殊。師。利。與。其。眷。屬。諸。菩

薩衆一萬人俱。常在其中而演說法。」(天三、二十二丁

とあり、又、「寂調音所問經」(二)列では、

「東方去此過萬佛土。有世界名寶住。佛號寶相如來。……今現在。文殊師利爲彼諸菩薩摩訶薩如應說法。」

と記し、又、菩提流志譯の、「文殊師利法寶藏陀羅尼經」(五)餘に於ては、佛、自ら説て曰く、

「我滅度後於此瞻部洲東北。有國名大振那。其國中有山、號曰五頂。文殊師利童子遊行居止。爲諸衆生於中說法。」

と、此等の經文中に、文殊出現を東方、又は、東北方としてある事から文殊師利 (Avalokiteśvara) を訛附して滿州 (Manchuria) の地名となり、又、清涼山、五頂山、等に文殊久住すと云ふより、五臺山の文殊出現説が傳へらるゝに至つたのであらう。而して、「諸菩薩住處品」には、「震旦國、有一住處。名那羅延窟。從昔已來、諸菩薩衆、於中止住。」(前)と云ふ一文も有り、加之、「阿闍世王經」の下卷には、「其釋迦文佛之所説、當久在閻浮利地、而與明。文殊師利者、當當久住。所以者何、常常從聞深妙之法。」(字八、一五)と云ふ明文さへ有る者で有るから、益々、支那に文殊の出現があるとの信仰を強めた事は勿論で、且つ支那の語源その者も、「西域記」や「翻譯名

義集」七、にも記す如く、經文中の「大振那」、「震旦國」等より來た者である事は云ふ迄も無い。(舊譯全書の Sinoa と云ふのも、支那の語源だと見る説があるが、容易に是非を判定し難い。)以上は、現在世の大菩薩としての經文であるが、次に三世の如來としての文殊はその二三を例すると先づ求那跋陀羅譯の、「央掘魔羅經」卷四の文は有名である。此經には、小乘部から漸次發展して大乘に成つて稍々趣を異にした物語が乘せられて居るが、彼の外道の邪説を信じて多くの人を殺戮した指鬘 (Angulimalya) が、後に佛や文殊の教化を被つて、征伐に來た波斯匿王の爲めに、佛は此の大惡罪人の本事を説いて、文殊の如く、方便化現の佛なりと説かるゝに到つた次第で有るが、同處には、即ち文殊の佛たるを記した左の一文が載せられて居る。曰く、

「爾時世尊告波斯匿王言。北方去此過四十二恒河沙刹。有國名常喜。佛名歡喜藏摩尼寶積如來。……王當隨喜合掌恭敬。彼如來者豈異人乎。文殊師利即是彼佛。」(黃十、六十五丁)

又、前記の「菩薩處胎經」卷七には、文殊自ら偈を説いて、「刹土名究竟、佛名大智慧……：如我今日身、大智如來是。」(盈十、一九)と言ひ、又、般若三藏譯の、「大乘本生心地觀經」卷八の「觀心品」では、佛は文殊に授告するに左の如き堂々たる大文字を以てして居るのである。曰く、

「善哉善哉。汝今真是三世佛母。一切如來在修行地皆曾引導初發信心。以是因緣十方國土

成正覺者皆以文殊而爲其母。然今汝身以本願力現菩薩相。……是薄伽梵告諸佛母無垢大聖文殊師利菩薩摩訶薩。」(字二、七十六丁右)

而して、此に加ふるに、「三世覺母妙吉祥、請問如來心地法。」云々以下の伽他を以てして有るが、此の種の形容は「放鉢經」の中にも、佛は、文殊の因位の事を陳べた後、

「今我得佛三十二相八十種好威神尊貴、匠脫十方一切衆生者、皆文殊師利之恩。本是我師前過去無央數諸佛、皆是文殊師弟子。當來者亦是其威神恩力所致。譬如世間小兒有父母、文殊者佛道中父母也。」(字八、七十丁)

と言つて有るが、就中、此等の中、最も留意す可きは、「華嚴經」の「入法界品」に於ける、彌勒が善財童子に示した、文殊功德の讚歎文で有らうと思はれる。例之、「八十華嚴」の卷七十九では、彼の五十餘人の智者を歴訪して道法の深奥を敲尋して來た善財に對して、彌勒は、再び文殊の大智洪徳を推尊して、彼所に到る可きを勸發したる文に曰く、

「善男子、汝當往詣文殊師利善知識所、而問之。……彼當爲汝分別演說。何以故、文殊師利所有大願、非餘無量百千億那由他菩薩之所能有。……其行廣大、其願無邊。……常爲無量百千億那由他諸佛母。常爲無量百千億那由他菩薩師。教化成就一切衆生。名稱普聞十方世界、常於一切諸佛衆中爲說法師。一切如來之所讚歎。住甚深智能如實見一切諸法。遍達一切解脫境界。

…是汝善知識。令汝得生如來家。長養一切諸善根。發起一切助道法。…爲汝說一切菩薩祕密法。…汝先所諸善知識。聞菩薩行。入解脫門。滿足大願。皆是文殊威神之力。文殊師利於一切處成得究竟。」(天四、九十二丁)

「四十華嚴」の三十八卷(天六、八丁六)が、此に相當する文であるが、文殊の形容は此に造つて其極に上り詰めたと謂て良い。而して、文殊師利の文字を以て冠する諸種の大乗經典や、般若部の多くの經文に於て般若の中觀思想、又は、通力、神變、三昧等を中心特長とした者は、殆んど全く、此の種の文殊菩薩を以て中心的活動人物としてある様である。此が即ち文殊思想發展の第四段階に屬する最高至遠の思想で有つて、上卷の二段發展は、此を現實よりの理想化と約言する事が出来ると思ふ。以上、文殊思想の四段階發展を概略攷究吟味し終つたので、最後に、文殊と普賢との關係を一言すれば、吾人の豫定は完了する理であるが、尙ほ、此に一つ文殊研究に關して、到底等閑に看過す可らざる重大問題が残されて居る事を忘れてはならない。其れは即ち文殊淨土の問題である。

六

文殊菩薩の佛刹は、一體何と呼ぶる、者であらうか、而して其の方所は何處に構成せられて居る乎。「阿彌陀經」には、東西南北上下に各々諸佛の淨土が在る事を記載してあるが、其の中文殊淨土は何の方向に存するので有らうか。極樂淨土以上の文殊佛刹が有る事は、文殊十願の處に言つた通りであるが、然し、其方向に就ては、種々雜多であつて、先に引用参照した諸經文中にも見えし如く、例之、現在又は未來の菩薩としての文殊の居所は、「華嚴經」や、「文殊師利法寶藏陀羅尼經」に在つた如く、東方、又は、東北方、と爲つて居るが、「首楞嚴三昧經」では、「於此世界南方過於千佛國土、國名平等……」と爲つて居り、又、彼の「央掘魔羅經」では、「北方去此過四十二恒河沙刹、有國名常喜……」と記されてある。然るに「文殊師利授記會」では、文殊が佛前に於て過去の十願を説ける間に、會中の菩薩師子勇猛が、佛に向つて、文殊佛刹の名稱と方向とを問ふて、佛との間に左の如き問答往復が記されてある。曰く、

「時師子勇猛白佛言、世尊、而彼佛刹名爲何等。佛言、彼刹名隨願積集清淨圓滿。師子勇猛言、世尊、彼佛世界在何方所。佛言、在於南方。此娑婆世界亦當在彼佛刹之中。」（地三、九十四丁）

不空三藏の別譯では、「彼佛世界名、如願圓滿積集離塵清淨。其佛刹在此南方。娑訶世界亦在其中。」（四十六丁）と爲つて居るが、大同小異で、此に依て文殊淨土の名稱、及びその方向の南

方なる事を知り得たのである。して見ると、文殊は、佛としては、過去には、南方に、平等淨土の龍種上如來となり、現在には、北方で、常喜淨土の歡喜藏摩尼寶積佛となり、更に未來では、今一度南方に還つて、隨願積集清淨圓滿國土の普見如來として現出すると云ふので、若し經文上の多數決を以て判定せんとすれば、東方又は東北方との記載が最も優勢で、次には、南方、次には北方、と云ふ順序となるらしいが、要之、文殊淨土は、唯一方、西方阿彌陀淨土にのみ遠慮して居る形で有つて、他は東奔、南船、北馬、何方にでも在ると言ふのであるから、古來一般に文殊淨土の世人に知られないのは、此に起因する者であらうと思はれる。斯く、文殊に關する經文は、一般に統一整序を缺いて居る様に思はるゝが、此れ恐らく、比較的短年月の間に、多くの異つた地方で、交渉少ない作者に依て、發展され記載さるゝに至つた結果で有らうと想像せられる。従つて、般若經典全盛期の文殊信仰の範圍が、餘程空間的に大で有つたらうと云ふ推測も當然爲して差支無からう。

七

已上論究したる處は、各種の經典に就て、其の内容性質の似通つた經文を摘抄蒐集して、思

想發展の段階と思はるゝ四種に配列して吟味した横の觀察であるが、然し、多くの經典でも、それ一部として縦に觀察して見る時は、上の四段思想に配す可き性質の文は、多少濃淡の差こそ有れ、殆んど皆具備してゐる者が多いが、又、大體上から、一經の特長を捕捉せんとする時は、或は發願に重を置き、或は授記に中心を取り、又は、神通自在の大乗的活動を着眼點とする等の差違を見出し得る事は、言ふ迄も無い事であるから、此點から論すると諸種の經典を取つて思想發展の大系列中に組織立つる事も、必らずしも不可能では無いが、當面の問題では無いから暫く此處には闡說する事を踟躇しようと思ふ。而して、上述の如く、文殊思想も、「華嚴經」の如きに到つては、已に最高の發展に到達して居る者であるから、此に文殊とは、名を異にした性質を別にしたる方面に於て、文殊以上の或者を作らんとする傾向が顯はれ來る様になつたのである。其は文殊に關する經文の一般的に不統一である事と、彼が専ら、般若智慧の徳を代表せしに反し、慈悲行願の方面が、比較的重説されて居ない、との二個の理由に依つて、從來の文殊に不満を感ずる様になつたので有らう。此の思想を顯はした好例は、「入法界品」に於ける普賢菩薩の思想で有る。華嚴哲學に於ては、古來、三聖圓融と稱して、文殊、普賢の關係は、極めて複雑なる者であるが、若し學者あり、何等無豫想に、平仄に「入法界品」を吟味する時

は、文殊と普賢との態度、位置に於て、慥に普賢を以て、文殊以上に置かれたる事に氣付くであらう。「般若經」六百卷が、般若思想の一大叢書である如く、「華嚴經」は、華嚴哲學思想の一大組織である。而して、文殊の活動舞臺が般若經典類である如く、普賢の活動場は、正に「華嚴經」に在ると概観して差支無い。「華嚴經」に在ては、最初の「世主妙眼品」から、最後の「入法界品」に到る迄、普賢の顯はれて、活動せぬ處は先づ少ない。唯中間の「十地品」等、數品に顔を出さぬ迄である。而して、此等數品は古から單行異譯本が屢々出て居るのを見ても、「華嚴經」中、最も古い部分で有つて、「般若經」等と俱に、最古の大乗經文の條を存する者で有らう。然るを、文殊思想に不満を感ずるに到つて、普賢を作り出して、此を補成し、此の數品を中心にして、首尾を増補し、此に文殊と俱に普賢を活動せしめて、一大組織と爲したのが、「華嚴經」であらうと思はれる。而して、此の普賢を以て文殊以上と視る見解には、他に「維摩經」と云ふ、有力なる傍證が嚴存するのである。此經に在ては、維摩居士は、遙に文殊以上に置かれて在るので、全文殆んど此の特長を以て一貫して居ると見て良い位であるが、特に、「問疾品」や、「入不二法門品」では、顯著である。左れば、「入法界品」と「維摩經」とは、殆んど同時代に作られた、同一思想傾向を負へる者であつて、何れも、文殊の不足を補充して、彼以上の或

者を作り出さんとする努力では無からうか。然し、今少しく仔細に此の兩經の内容性質を吟味すると、「華嚴經」に於ける三聖圓融の關係が一應是認せらるゝとしたならば、「維摩經」に於ける、佛、淨名、文殊の三者に就ても全く同一の關係脈絡が存立して居る事が解る。是を味ふ爲めには現存三譯の「維摩經」中、支謙譯と玄奘譯とが、最も好都合である事を注意せねばならぬ。而して、普賢は、尙ほ、大乘甚深の菩薩であつて、慈悲行願に於て、多少著しく特長を發揮し來つたとは云へ、尙ほ、文殊を去る事、甚だ遠くはない。然るに維摩居士に至つては、其身阿闍佛邊より來降假現した大菩薩で有て、其の本迹二徳は、文殊普賢は忌か、三世一切の如來と先づ撰む處は無程であるに拘らず、吠舍離の一白衣として有疾を現じて、一切を攝化度脱せしむるに到つては、其の方便の巧恰なる點に於て、又、菩薩の名を脱して思想を取執し、有疾に托して極めて平民化する形に於て、將た又、其の慈悲行願の顯烈偉驍なる點に於て、實に遙に、普賢以上の理想化と謂つて差支無からう。其の他、經文内容の實際より考察するも、文殊思想發展の極は次に「入法界品」の普賢となり、最後に「維摩經」の淨名居士と成り來つた事は、吾人の斷じて疑はない發展過程である。従つて、吾人が、諸種の大乗經典を披讀するに當つて、その序分中、同聞の菩薩衆を列記するに「文殊菩薩爲上首」とのみ有る者は般若思

想全盛期の文殊中心主義が顯はれたる者であつて、「文殊、普賢を上座となす、」としてある者は、少なくとも、「入法界品」以後の制作であらうと判定する事は出来まいか。勿論、此には二三の例外も明に有り、(例之、大部の經文中の一部を、後世に抄録して、單行本となしたる類)且つ、他に説明の試み方も無いでは無いが、一應斯る推測をして見る事も蛇足では無からうと思ふ。而して、若し然うすれば、大體の成立順次も概定される譯で有る。然らば、文殊、普賢維摩、三者思想興起の年代は何時頃であらうかと云ふ難關に遭遇する事となるが、勿論、具體的に年代を明言する何等の根據も、材料も無いので有るから、徒らに臆測を逞うする事は、全く弊有つて効無き事で、吾人の最も慎まねばならぬ處であるが、然し、大體の見當は、必らずしも著け得られないでも無い。而して、吾人が上來の論究考證は、思想上の論理的發展を辿つて、歴史的發展の研究を補はんとした者である事は、言を俟たぬが、文殊思想の興起及び、發展年代を、此に簡單に約言すれば、前述の如く、文殊思想は般若經典と俱に起つた者で有つて、少なくとも、夫れより以後の發生で有り得ない事は明であるから、前引用の經文に參照酌量して、凡そ西曆紀元前後から、起つて、大衆部一派中に傳へらるゝに到り、般若經典の發達と共に文殊思想も、漸次發展した者であらうと思はれる。而して、彼の龍樹の「智度論」以前に

「維摩經」や、「無量壽經」の嚴存して居た事は最も明白な事實で有るから、阿彌陀淨土の影響ある文殊淨土の經典や、文殊以上の或者を作らんとする「維摩經」などから推考して來ても、上述の文殊思想四段の發展は、凡そ、佛滅五百年頃から、八百年の始めか、七百年の末葉までに、完成した者であらう。此の二、三百年間に於て、最後に出來たのが「維摩經」で有つて、此より若干以前の成立が「入法界品」であらうと想はれる。尙ほ、年代論は、東西諸學者間に異説紛云たる者があるから、此には、大要に止めて煩論を避け度いと思ふ。

更に、文殊に關しては、密教に於ける文殊；及び、文殊の種類と各種の傳説、即ち感覺的對象として表現された、畫、像、等に就ても、一言するの必要ある事なるが、餘りに、貴重な紙面を冗用するの怖が有るので、暫く以上に止めて置き度いと思ふ。終りに、讀者諸氏に謝せねばならぬ多くを持つ事と、専門學者の叱正を冀求して已まない事とを附記して、筆を擱くこととする。

(大正六年六月八日稿)

涅槃經論

松本文三郎

序論

一、小乘涅槃經と大乘涅槃經——大般涅槃なる語義の變遷

小乘涅槃經論

二、小乘涅槃の異譯——法顯譯大般泥洹經——失譯般泥洹經——安世高の小

般泥洹經——羅什の遺教經

三、法顯本と他本との變異——南本遊行及び法顯本と塔供養說——白法祖及

失譯本の勸勒信仰——佛滅の時に於ける天人愁嘆の偈——經後語の變異

——「佛常在」なる語の本文比較と其真義

大乘涅槃經論

四、大乘涅槃經の異譯——所謂支謙本——安法賢譯本——支謙譯本——涅槃
後分と其所依の小乘涅槃——南本涅槃經

五、大乘涅槃經と小乘涅槃經との關係——法顯本と無識本との關係——大乘
涅槃經制作の時代と場所

六、大乘涅槃經と般若經——大乘涅槃經と大衆部——大乘涅槃經と法華經——
大乘涅槃の三大教義

七、法身常住説と大我、大涅槃——積極的説明の起因——一切衆生悉有佛性説
——闡提成佛説——闡提の可治と不可治——法顯本と無識本との差異

八、涅槃支派——大雲無想經——集德三昧經(二本)——四童子三昧經(二本)——
大悲經——方等學經(二本)——摩耶、中陰、處胎經——蓮華面經——當來變、法
滅盡法住經——金剛力士哀戀經

一

均しく涅槃經と稱しても、此には大乘と小乗との別あつて、其内容も大に違ひ、教儀も亦全然異なつて居ることは、人の善く知る所である。普通略して單に涅槃經といふが、正しくは大涅槃經である。涅槃と大般涅槃とは本來同一の思想ではない。涅槃は元と滅を意義するが、佛

教の套語としては、婆羅門教に於けると同じく其理想境を指示し、一切煩惱を絶し無明を破した至樂究竟地を稱する。般涅槃といふも唯其語義を強むるだけで、畢竟其意義には於ては何等變化する所はない。大般涅槃とは、殊に佛の入滅を意味するに外ならぬ。是故に小乘の大涅槃經は、其文字の示すが如く、佛入滅前後に於ける行動説法を記述するを以て目的とするものである。佛入滅の時にける説法であるからといつて、特に平生と異なつた教があるといふ譯ではなく、佛も「我已有經戒、若曹但當案經戒奉行之、……比丘僧皆已知佛所教敕、事師法皆以付諸弟子、弟子但當持行熟學（白法祖佛般泥洹經卷上）」といはるゝ如く、唯是れ四聖諦八聖道の説に出でぬが、其臨終の遺誡は亦佛弟子たるものゝ片時も忘るべからざる所である。是れが此經の他に比し特殊の地位を有し、又後世佛徒の間特に之を重要視する所以である。

所が大乗の涅槃經にあつては、其形は同じく佛臨終の説法とはなつて居るが、佛入滅前後の事實を記述するを以て目的とするものではない。此經は所謂法身常住を説いたもので、佛には本よりして生もなく滅もない、其生滅の相を現するは、畢竟衆生利益の爲めであつて、唯其色身であるといふ高妙なる教義を述ぶるのが其主眼とする所である。だから其形からいへば依然として是れ大般涅槃經であるが、其内容から視れば最早や原始の意義に於ける大般涅槃經では

なく、涅槃經であり、佛性を論じた法身常住經である。が舊に依つて同じく之を大般涅槃經と稱せんには、此に涅槃の意義が一轉しなければならぬのは當然の結果である。だから大乘の涅槃經では大般涅槃とは決して佛の入滅を意義して居らぬ、全く是れ佛性、如來、法身、大我の義に外ならぬ。是れは吾人の大に注意を要する點である。で經(無量壽大般涅槃經卷五)にも

不生不滅不老不死不破不壞非有爲法以是義故名曰如來入大涅槃

とあり。即ち不生不滅不老不死の境とは是れ涅槃解脫の地であつて、佛色身の入滅を意義すべきものでないことは勿論である。尙ほ明かに同經(同卷二)に

云何復名爲大涅槃有大我故名大涅槃涅槃無我大自在故名爲大我

ともある。所謂大とは經の譬にもある如く、小王の住する所を小城といひ、轉輪聖王の住する處は之を大城といふ、又衆生の能く企及し得ざる善法を修するものを大丈夫といふ時の大と同じく、大涅槃とは涅槃の大なるもの、即ち至極したるものを意味するので、要するに是れは古代の般涅槃の意に外ならぬのである。

斯の如く大小二乘に於て大般涅槃なる語義の變化し來つたのは、畢竟佛身に對する觀察の發展に基くので、一は佛を以て單に歴史的人物として觀察したると、一は理想的人格尙ほ適當に之

をいへば超人的佛格として觀察するとに由るのである。此間思想の發展を論ずるは佛教史家の最も興味を感ずる所であるが、是れは姑らく後に譲り、(教義發展の梗槩は拙稿極樂淨土論一五—二三頁參照)唯此には此等二種涅槃經の名の一にして其實大に異なるものたる事を一言するを以て満足しなければならぬ。

教義内容に於て斯く異なつて居るに關はらず、其經名の一なるが爲め、古來の經錄に於ても往々にして混合せられ、小乘經を以て大乘と見做す場合が少くない。又同一經名を有する大小二乘の經典にあつては、大乘の小乘より發展したるは論を俟たぬ、而して其發展した大乘經に於ては、假令ひ其意義や形式が如何に相異なれりとしても、其間に於て何等かの關係の存せざるものはない、尙ほ語を換へて言へば、小乘經典の中に於て後來發展すべき素質を有せざるはないのである。本篇は主として此等の問題を本文批評の上からして論究し、此等二者の關係を明かにしたいと思ふ。

二

先づ小乘の涅槃經から論ずる。小乘の涅槃經として開元錄に掲げられ隨つて現藏中に編入せらるゝものは左の四譯である。

(一) 佛般泥洹經二卷 西晉白法祖譯 西曆二九一—三〇六年

(二) 大般涅槃經三卷 又二卷 東晉法顯譯

(三) 般泥洹經二卷 失譯今付東晉錄

(四) 長阿含經二分遊行經 姚秦佛陁耶舍、竺佛念共譯 同四二—四一三年

中に就き第一第四兩譯に關しては古來何等の疑問の存せざる最も確實なものといつて差支ない。第二第三に就いては多少の論すべき點がある。

所謂法顯譯に關しては、開元錄には次の如くいふ、

是長阿含初分遊行云異譯群錄並云顯出方等泥洹者非即是前大泥洹經加方等字此小乘涅槃文似顯譯故以此替之。

言ふ所の方等泥洹とは即ち此に述ぶる小乘泥洹經のことである。是れは小乘經であるが、古來方等泥洹と稱して居たことは後に述ぶる所に於て明かである。前の大泥洹とは法顯の譯に係る六卷本大乘泥洹經を意義する。で開元錄の意は、諸經錄に據ると方等泥洹といへば是れ大乘經であるべきであるから、前の六卷中の大乘泥洹經を指示するに外ならぬ（大乘泥洹經は大般泥洹經とも方等大般泥洹經とも稱する）。然るに此三卷本は明に小乘の泥洹經であるから、法顯

の譯とはいはれぬ。但其譯文法顯に似たるに依つて、今姑らく此に著録するといふのである。如何にも小乘經を方等と稱するのは奇怪であり、外に恐らく類例のないこと、思ふから、開元錄の疑問も一應尤ものやうである。が梁の出三藏記集でも隋の歴代三寶記や、靜泰錄の如き比較的古い經錄には、何れも小乘經としながら尙ほ方等の二字を冠せしめて居る所を以て見ると必らずしも之を以て大乘經を意義するものとは考へられぬ。其如何なる理由に本づくかは今固より明かならぬが、(又其方等の二字は梵本から既に存したのか、或は又支那譯の出來た以後誤つて付せられたものか、是れも不明であるが) 兎に角此經に限つて遅くも梁朝以前から歴代方等泥洹經と稱して居たことは疑ない。本來からいへば、小乘經に於ても方等の字を冠することは更らに不都合のないことである。大乘勃興以後こそ方等といへば大乘經に限らるゝやう説かれて居るが、小乘九部經とか十二部經と稱する内には、方等の一目は明かに存して居る。だから或は此泥洹經も小乘經ではあるが、古から印度や師子島に於ける小乘學者の間、方等經として傳へられて居たのかも知れぬ。乃ち小乘經でありながら方等の字を冠するは奇怪であるといふのは、後世の思想に拘はれた論であつて、方等の原義を知らざる者である。斯く考へて見れば開元錄の疑問も此に霧消し、梁以後の諸錄皆亦之を以て法顯の譯とするのであるから、之

を法顯譯にあらすとなす理由も成立たぬのである。人又或は開元錄や現藏本に依つて法顯譯の大乗泥洹經は泥洹の字を用ひてあるに、小乘涅槃經には涅槃の字を當つるのは同一人の譯としては甚だ疑ふべきであるとなすが是れも全く謂ないことである。僧祐の出三藏記集(卷二)には、明かに法顯譯の小乘泥洹を方等泥洹經としてあり、靜泰錄(卷三)、三寶記(卷七)等以下諸錄亦皆之と同じい。方等泥洹經と稱すべきを大般涅槃經となしたのは、要するに開元錄に始まるので、是れは智昇の妄りに變更したに外ならぬ、而して現藏本は専ら開元錄に據つたものであるから、知らず識らず其妄を繼承したのである。だから是れ亦法顯譯として疑を挿むべき理由とはならぬのである。

併し唯一の此に注意すべきことがある。法顯が方等泥洹經を譯したことに就いては、秋毫の疑を容るべき餘地を存せぬが、現藏本に法顯譯とする小乘涅槃經は、果して法顯譯その物であるか否の問題である。是れは法顯に小乘涅槃經の譯があつたか否との問題と全然其性質を異にするは言ふ迄もない。何故斯かる疑問が起るかといふに、出三藏記集卷二新集經論錄中法顯の條下に方等泥洹經二卷を著録し、其下に「今闕」と註するからである。乃ち法顯譯の小乘泥洹經なるものは梁代既に失はれて居たことが判る。而して隋の三寶記入藏錄を見ても、其中に編

入されない(法顯經錄中に存することは前既に述べた)。又武周刊定目錄には、當時存する經論には其紙數を記入してあるが、方等泥洹經には同じく紙數を記入してない。此等によつて見ると愈以て法顯の小乘泥洹は梁唐の間明かに民間に逸したことを知るべきである。随つて開元錄が其文の法顯に似たりといふ漠然たる理由で、大般涅槃を彼錄に掲げたのは甚だ疑ふべきものといはざるを得ぬ。吾人は寧ろ現藏中法顯譯と稱する大般涅槃經の法顯譯にあらざることを斷言せんと欲するものである。然らば所謂法顯譯と稱するものは果して何人の譯であるか。此問題を決するは容易でない。古來經錄に著はれ缺本と見做さるゝは二卷或は三卷の涅槃經なるものは、二三にして足らぬ。或は此等の中に何れか一の誤つて法顯に歸せられたものかも知れぬ。今其何れであるかを判するは殆んど不可能であることを遺憾とする。

次に前記第三の失譯泥洹經に就しては、開元錄は之を東晉錄に附しいふ(卷十三)

群錄皆云、宋代求那跋陀羅譯者非也、尋其文句多是古譯、與功德賢所翻全不相類、諸藏之中、但有上卷無其下卷、今爲失源、編在晉錄、或有經本、其佛般泥洹經上卷、與般泥洹經上卷文句全同者本錯也、

同書卷三にも

般泥洹經或直云泥洹經亦云大般泥洹經、是長阿含初分遊行經異譯、諸藏中一卷者、唯是上卷缺

下巻也

といひ、更らに同書卷五、求那跋陀羅經の終りに附しても

般泥洹經一卷、孝建元年於辛寺譯、見道慧宋齊錄、今尋此單卷泥洹上下文句、非是跋陀所翻、似是謙護等譯、今尋得二卷、且附東晉錄中

とある。是れに由つて見ると、諸經錄求那跋陀羅の譯とするもの即ち此經であるらしい。現存する失譯泥洹は明かに小乗の泥洹であつて、大乘のそれとは全く其趣を異にする。出三藏記では跋陀羅の譯を擧ぐるが、其經今闕き、大小乗何れに屬すべきや明かならずとなす。三寶記では「與晋世法護双卷泥洹大同小異」といふ。法護の二卷本は現藏中にも收録せられ、明かに是れは大乗泥洹の支派に屬すべきもので、彼失譯泥洹と同一視すべきではない。武周刊定目錄に據れば之を以て「與吳世支謙譯者少異」とある。支謙譯なるものは今存在せぬが、出三藏記（卷二）によれば

其支謙大般泥洹與方等泥洹（法護譯）大同

とあり、同支謙經錄の下には

安公云出長阿含、祐案今長阿含與此異、

ともあるから、是れも法護譯と同じく大乘に屬すべきものなるは疑ないやうである。武周錄は

恐らく之を混同したのであらう。武周録の誤は當此のみではない。同書卷二には大乘泥洹經の異譯を列擧し、其中支謙の泥洹經二卷、法護の般泥洹經二卷をも著録するに關はらず、同卷八小乘泥洹を列擧する中にも亦支謙の大般涅槃經二卷、法護の大般泥洹經二卷を掲げ、各其題下に「是遊行經」と註する。是れに由ると支謙、法護も大小二乗の泥洹を譯したやうに見えるが、出三藏記を始めとし諸經錄何れも彼等各二部を譯したとはない。武周録の據つたと稱する三寶記を見ても支謙の條下には

大般泥洹經二卷此略大本序文哀歎品爲一卷後三紙小異耳

とあるに止まり、法護の條下にも明かに

大般泥洹經二卷亦云方等泥洹經

といふ、武周録の誤なるは秋毫疑を容れない。勿論僧祐にも多少曖昧な記述がないでもない。出三藏記（卷二）には般泥洹經の下「右一經七人異出」といひ、此に法護や法顯の方等泥洹經を列擧するに關はらず、更らに後に方等泥洹經と題し「竺法護釋法顯、右一經二人異出」といひ、法護も法賢と同じく二種の泥洹を譯した如く記述するのは、如何にも奇怪といはなければならぬ。而して法顯の泥洹（二卷本）は小乘經であり法護のは大乘經であるから到底之を一樣

に見るを得ないのである。何れにしても是れは贅文である。武周録は三寶記に據るとはいふが或は此等の點からして誤解を生じ來つたのかも知れぬ。

之を要するに現行失譯小乘泥洹經は求那跋陀羅の譯とも考へられず、又必らず東晋の譯とも判らぬ。而して梁代僧祐も未だ之を見なかつたのであるが、智昇は「尋得二卷」とあるから、百方搜索の結果之を發見したものと思はれる。

尙ほ小乘涅槃を論するに當りては、一二の注意を要するものがある。其一は三寶記以來漢代安世高譯として小般泥洹經一卷なるものが録せられて居ることである。是れは果して此にいふ泥洹經と同本なりや否。開元録には僧祐、費長房によつて之を録すといふが、三寶記には唯「見別録」といふのみで明かならず、出三藏記には安世高譯經中に載せられてない。で果して是れが世高の譯なりや否も不明である。開元録には何に據つたものか判然せぬが、此經の下

或名泥洹授諸比丘經或云泥洹後變記經或云泥洹後比丘世變經或云佛般泥洹後比丘世變經

と註してある。若し此等の異名が、果して真であるとするれば、恐らく是れは泥洹經ではなく、現藏中に收録せらるゝ玄奘の佛臨涅槃記法住經とか法護の當來變經とか失譯の法滅盡經を稱する經の類であつたことは容易に想像せらるゝ。所が隋の靜泰等の衆經目錄(卷二)には「小般

泥洹經一卷、一名法滅盡經」といひ、彼法滅盡經と共に「衆經僞妄」の中に編入して居る。乃ち此經の安世高の譯でなく、又涅槃經でもなく、餘り信するに足らざる僞妄經なるを知るべきである。

第二に注意すべきは羅什譯の佛垂般涅槃略說教誡經、即ち普通所謂佛遺教經のことである。此遺教經も一般には涅槃經或は其一部分と見做されて居るが、果して然るや否。此經は先づ佛の初轉法輪から終善賢に對する說法に於て、已に世人の濟度を終り、娑羅双樹間に於て入滅せんとし、諸弟子の爲めに法要を説いたものとなし、「汝等比丘於我滅後當尊重珍敬波羅提木叉」といひ、次第五根を制するとか、飲食を受くること樂を服する如くなるべしとか、乃至一心に放逸を捨てよとの訓誡を述べ、更らに「汝等若於苦等四諦有所疑者可疾問之」と三唱し、弟子の默するや阿菴樓駄は、佛說法の不思議を讚嘆し、初めて道に入るものも佛の密説を聞きては即ち皆得度すと述べ、終りに佛は生者必滅の理により、佛の入滅するも憂を懷く勿れ、諸弟子展轉其法を行すれば如來の法身は常に在つて滅せざるものとし諸弟子の心を慰め、我今滅度せんとす、是我が最後の教なりとある。今試みに之を涅槃經の文に對照するに略次の如くである。

(此には姑らく白法祖の譯に依る、佛般泥洹經卷下、他譯との比較は後に擧ぐる所を見よ。)

若曹後世施行是法、天神地祇靡不敬慕、佛所戒法諸比丘熱思之、無得以佛般泥洹去、懈怠違法、
 佛之大要趣無爲道、吾泥洹後無得以佛去故、曾無所復愆、當愆經戒、吾泥洹後轉相承用、說經奉
 戒、執二百五十戒、轉相敬奉、猶孝事親、老年比丘當教後嗣、猶吾在時、持佛戒、吾道可久、吾泥洹
 後、賢者子賢者婦女、尋後思念、吾世有佛、有妙經典、佛於世始般泥洹、日子曹皆有至孝於佛、慈心于
 經、至其志終皆當昇天、爾等無得以吾去故、不奉經戒、愆無懈慢……

吾正於今般泥洹、爾曹於經有疑結者、及佛在時當決所疑、今不釋結後、莫轉爭、妄一未作慢、我在時
 急實所疑、阿難時在佛後、若首自佛、自佛教化、諸比丘僧無疑結者、弟子自說、吾等無疑、天中天、佛告
 比丘、夜已且半、勿復有疑、佛起正坐深思道原……諸比丘有宛轉地啼哭、且云、三界曠滅、何其疾乎
 自今之後世爲長哀……中有深思、佛在常云、無生不死啼哭爲身何益、明法哉、有一比丘字阿那律、
 語阿難曰、止、諸比丘、無使重哀、莫復哀慟。

以上引用する所によつて之を見れば、彼遺教經なるものが如何に涅槃經の文を補綴敷衍し製
 作せられたか判るであらうと思ふ。即ち遺教經の叙文は作者の涅槃經(後文參照)により作れ
 る所であり、正宗分の波羅提木叉を尊重すべしから一心に放逸を捨てよに至る迄は、涅槃經中に
 は説かざる所である、是れは經中に存する經律の字によつて之を敷衍したに外ならぬ。佛が諸
 弟子に對し疑を提出せしめ、諸弟子の默して問はなかつたことは涅槃經に存する所、而して終
 りに佛の生者は必らず滅すべきより憂を懷く勿れといふも、大體涅槃經に述ふる所であり、又斯

かる説法は曾て維耶梨國や鳩夷那竭國に來られた時、阿難並びに諸弟子に對しても詳しく説かれてある。但此に一言して置かなければならぬのは、遺教經では波羅提木叉を尊重すべしとのみあるが、涅槃經では何時でも、經と律とを並び舉げ、單に律のみの重んずべきを説いた所はない。遺教經は何が故に戒律をのみ舉げたるか其意を尋ないものである。思ふに涅槃經の前引用文に先ちては、今後佛弟子とならんとする者に對し、其不純の分子を淘汰するが爲め、先づ始めには、十戒を授け、之を試むること三年、果して能く之を奉行せば此に二百五十戒を授けよと説き「十戒爲本、二百四十戒爲禮儀、若曹施行是法、天神地祇靡不敬喜」の文に接して居るから遺教經の作者は此に戒のみを舉げたのかも知れぬ。何れにしても經律兩者の中其一のみを偏重することは、佛本來の精神に違反するものといはなければならぬ。次に佛が諸弟子に對し疑あらば之を問ふべしと宣せられ、諸弟子の黙して居た時、弟子は何れも佛説を解し何等の疑を有せずといつたのは、當時佛の背後に在つた阿難であつて阿那律ではない。勿論阿那律が此會中に居たことは經の後の文に依つても明かであるが、此時彼が佛説を贊嘆し、諸弟子の智道を得たるを述べたといふことは涅槃經中にはないのである。遺教經は何故阿難に代ゆるに阿那律を以てしたか、是れ亦怪しむべきであつて事實に相違する。或は佛入滅の後諸弟子の悲嘆するに當り、

阿那律が之を止め慰めたことがあるにより、彼を此に出したのかも知れぬ。

斯の如くに考へ来れば遺教經の涅槃經の撮要、若くは其一部分でないことは明了であつて、何人が後世涅槃經によつて之を敷衍補綴し成れるものといはなければならぬ。

尙ほ念の爲め此に所謂法顯譯なるものゝ文を掲げ、讀者の參考に供して置く。

爾時世尊告阿難、汝今當知我於道場成阿耨多羅三藐三菩提、最初說法度阿若憍陳如等五人、今日在於娑羅林中臨涅槃、最後說法度須跋陀羅、諸天及人無復更應聞我說法而得度者、若有善根、應得解脫、當來皆是我之弟子、風調相教。……爾來如來告阿難言、汝勿見我入般涅槃、便謂正法於此永絕、何以故、我昔爲諸比丘、制成波羅提木叉及餘所說種種妙法、此即便足、汝等大師、如我在世、無有異也。

即ち遺教經の前後の文は一層善く之に似て居るが此には同じく波羅提木叉と相並び餘所說種種妙法とあり。

三

更に小乘涅槃經の本文を對照すれば、前記四種の漢譯並びに南方所傳本は何れも多少の前後出入廣略の別あり、今一々之を列擧するには其煩に堪へぬから、此には其最も著しきもの二三

に就いて之を述べやうと思ふ。

先づ第一に吾人の注意すべきは所謂法顯譯と稱するものを除く他の四本は、何れも摩揭陁王阿闍世が伐地を攻めんとし、大臣雨舍をして佛の意見を問はしめたことを以て始まる。爾時佛は大臣雨舍に對し、伐地の攻略すべからざる七種の理由を説き、更らに之に因んで比丘に對し所謂七七法なるものを述べ。それより次第に諸方を轉々し毗婆離に至り、此に五百離車族に對する説法、菴婆羅女の供養となり、其滞在中始めて佛身の四大不調を來し、懇々として阿難に佛滅後の心得を諭し、更らに諸四神足を修するものは其壽一切を止むるを得といひ、此に彼佛魔の問答を記し、大地震動の事を説く。是れは大體に於て四本の同じい所である。然るに彼法顯本なるものゝみは、獨り之と異なつて居る。彼には王舍城に於ける説法はなく、(隨つて伐地攻略のこともない)毗婆離に於て佛の阿難に對し四神足を修するものは壽一切を止め得べしとなすことから始まり、他の四本では其以前の事實となつて居る五百離車に對する説法や、菴婆羅女の供養は佛が將さに毗婆離を去らんとする時のことゝなすのみならず、他の四本では王舍城者闍崛山に於て説かれた所謂七七法も亦此に移されて居る。だから其内容に於ては大なる變動を見ないが、事實の經過は彼此顛倒を免れぬ。是れは果して如何なる理由によるものなるか

固より今之を知るを得ぬ。が思ふに或は涅槃經は直接佛の入滅に關係し、其前後の事實を記述するのが目的であるといふ理由から、毗婆離に於ける佛身の異狀が抑の原因であり、其以前のことは入滅と直接關係ないものと見做し、毗婆離以前の經過は之を除去したのではなからうか。が併し彼七七法を始め、離車に對する說法や、菴婆羅女供養の話は之を棄て去るに忍びず、佛身異狀の現じた以前の事實たるに關はらず、之を適宜に安排し經中に編入したのであらうと思ふ。是れが彼五本涅槃經に於て最も著しい異點である。今尙ほ參考の爲め此等五本に於ける佛經歷の場所を、經の記述の順序により列記すると次の如くである。

南 本	長阿遊行	白法祖本	失譯本	所謂法願本	注 意
Rājagaha.	羅閱城耆闍崛山	王舍國鷄山	王舍鷄山		兩舍の間答 七七法の說法
Gijjhakūṭa.	竹 園	羅 致 聚	王舍城外王園		
Ambalattikā.					佛と舍利弗との對話
Nālanda.					
Pāvāṇī.					
Pāṭaliḡama	巴陵弗城	阿 衛 聚 聚	巴 連 弗 邑		
(此に恒水を流る)	同	同	阿 衛 聚		
Koṭiḡama.	拘 利 村	拘 隣 聚	拘 利 邑		
Nadika.	那 陀 村	喜 豫 國 健 提 樹 下	喜 豫 邑 健 祇 樹 下		
Yesāli.	毗 舍 離	維 耶 梨 園	維 耶 離 園		五百離車に對する說法 菴婆羅女の供養
Ambapāṇī	菴 婆 離 梨 園	奈 園	奈 氏 園		

Beluva	竹林道	竹芳聚	竹芳邑	毗耶離大林中、 重世講堂及大集 堂
Capāla Ceṅya	遮婆羅塔	還維耶梨	衛沙梨聚	（此に恒水を渡 る）
Kuṭāgāra (Māhāvāna)	香塔	拘闍梨	拘利邑	乾茶村
Bharadgāma		健梨聚	健持邑	象村
Hathigāma		金聚		菴婆羅村
Ambagāma	菴婆羅村	授手聚	掩滿邑	閻浮村
Jambhigāma	健茶村	掩滿聚	金邑	
	婆梨婆村	喜豫聚	喜豫邑	
	頁闍城	華氏聚	華氏邑	善伽城
Thoggaṅgama	頁闍城	夫延城	善淨邑	善伽城
Fāva	婆	波旬國	波旬國	波鳩婆村

呪佛の間答
一劫の壽を止め得、大地
震動
（法顯本は此に七七法、離
車に對する說法、菴婆羅
女供養の話を載す、而し
て此に恒水を渡り乾茶村
に至るとなす。）
經律に依れば、四大依の説
法、（是より婆羅双樹に向ふ）

前表によつて見れば所謂法顯本なるものは他四本に於ける殆んど前半の事實を後半に縮めたことは明かである。尙ほ前表によれば所謂法顯譯以外の四本に於ては、毗舍離地方に至る迄は大體に同じい、が毗舍離を去り婆婆に至る迄の地名は各本何れも一樣でない。之に反し所謂法顯本に於ける此間の地名は、殆んど南本と一致するやうである。象村とあるのは即ち Hathī-
vāsa であるが、白法祖や失譯本の授手聚も恐らく同一であらう。即ち Hathī が Hathika とあ

つたものと思はれる。又金聚とあるのは卽ち Jambugāma と同一であらう、Jambunadam は金の義である。其他の善伽城とか夫延城といふのは明かならぬ。最後に一の注意すべきは南本には那爛隨に於て佛と舍利弗との對話を挿入するが、是れは他の何れの本にも存せざる所である。

第二に注意すべきは五本中、南本遊行及所謂法顯本に於ては塔[○]供[○]養の福德を得べきことを述ぶるが、白法祖及び失譯本中には全く其事はない。中に就き南本遊行の兩經は、其記事も尙は比較的單純であり、所謂法顯本に至つては著しく擴大せられて居るが、要するに此等三本の記述は次第に發展し來たものゝやうである。今先づ遊行の文を見るに次の如くある。

闍維之訖收舍利於四衢道起立塔廟表刹懸繡使諸行人皆見佛塔思慕如來法王道化生獲福利
 死得上天

とあり、更らに偽を以て

四衢起塔廟 爲利益衆生 諸有禮敬者 皆獲無量福

といふ。南本の塔禮拜に關する記事は此に止まるが遊行及び所謂法顯本にあつては

如來告阿難言於我滅後能放發心住我四處所獲功德不可稱計所生之處常在入天受樂果報無有究盡何等爲四一者如來爲菩薩時在迦比羅師兜國藍毗尼園所生之處二者於摩提陀國我初坐於菩提樹下得成阿耨多羅三藐三菩提處三者波羅捺國鹿野苑中偈人所住轉法輪處四者鳩

尸那國力士生地無連河側婆羅林中双樹之間般淫槃處、是爲四處、若比丘比丘尼優婆塞優婆夷、
 井及餘人外道徒衆、發心願往到彼禮拜所獲功德、悉如上說（以上法顯本の文）

といふ。但遊行經では、其文幾分單簡で「各詣其處遊行、禮敬諸塔寺已死皆生天、除得道者」とあるのみである。何れにしても是れは即ち四處に起塔し、禮拜供養すべきをいつたのである。南本には他本と同じく四種の徒、即ち如來、辟支佛、聲聞、轉輪王の爲めには塔の建立すべきを述べてあるが、斯く四處に塔を立て禮拜すべきことは未だ説いてない。所謂法顯本に至つては尙其後文に

若有衆生懸繒幡蓋燒香散華及然燈燭禮拜讚嘆我兜婆者、此人長夜獲大福利、將來不久他人亦復起大兜婆供養其身

ともあり、次第に其思想の發展したことを見るべきである。思ふに佛入滅の後は、遺弟たるものは、其依るべきの師を失ひ、心中寂寥無限なるものがあつたに相違ない。乃ち其遺身なりとも之を供養禮拜せんと欲するのは人情の自から然る所であるから、佛塔供養のことは佛滅後直ちに生じ來つた事實であらうと思ふ。が併し佛塔の禮拜供養が大なる福德を生ずるか否は、單に佛追慕の精神とは自から別であつて、是れが佛滅後直ちに起つたとは考へられぬ。余輩を以て之を見れば佛追慕の念よりして起つた禮拜供養は、其効果の有無大小に關はらず、止めんと

して能はざる赤心の發露であるが、其功果の有無大小を論ずるに至つては既に追慕の誠心も薄らぎ、云はゞ幾分の利己心の混じ來つたことを證明するものと信ずる。随つて此間には又多少の年月の経過して、佛塔禮拜の形式的に傾いたことを認めざるを得ぬ。今異部宗輪論に據つて之を見るも、佛塔の供養禮拜が廣大の果を得るや否との問題は佛滅後第三百年に至つて始めて顯はれて居る。即ち第三百年の初め大衆部から岐れた制多山、西山、北山住部や、同じく第三百年中に一切有部から分れた化地部は、共に「於窣堵波興供養業不得大果」とか「所獲果少」とか唱へ、之に對し同じく化地部から分れたといはるゝ法藏部は、「於窣堵波興供養業獲廣大果」と主張したといふ。所が若し涅槃經に始から斯の如く明かに佛塔供養禮拜の無量の福を獲べきを説いてあつたとすれば、佛語は佛遺弟に對し、其派の如何に關はらず絶對の權威であるから、其福德効果の多少有無を論ずべき餘裕の存せざることゝいはなければならぬ。若し果して然りとすれば、斯かる佛塔供養の福德を説いた文は、本來涅槃經中に存在しなかつたといふのが、當然の結論でなくてはならぬ。然らば何人が斯かる文を挿入したか。固より其効果否定論者や中立のものゝ、特に之を竄入すべき理由はない。して見れば此等爭論の起つた後、其肯定論者が己の議論をして根據あらしめんが爲め、特に之を竄入したものと解釋するの外、恐らく他に

解釋の法はなからう。以上の理由によつて余輩は南本、遊行は何れも佛滅三百年以後、法藏部の徒（法藏以外には特に此説を主張したものはない様である）によつて修正せられたものと斷するのである。而して彼所謂法顯本なるものは、何れの點より見ても尙ほ一層の發展をなしたものと信ずるから、其學徒の更らに後世に修飾を加へたものと思ふ。

南本、遊行及び所謂法顯本は佛塔供養の説に於て一の特色を有して居るが、白法祖及び失譯本は彌勒信仰に於て他の特色を現はしめて居る、而して此は又前三本にあつては其痕迹をも認め得ない所である。白法祖本に據ると、佛が夫延城にある時阿難に對し、「若欲知佛威神」と問ひ、阿難の願くは之を聞かん事を欲すと答ふるや、佛は諸種の地方諸種の天に上り各其地の言語によつて教誡したことを説ける中、

我復上第四兜術宋元明本作率天上化作其天上衣服語我問天作何等其天言彌勒爲我說經我重複爲說經

とある。（失譯本には單に「第四兜術天」に上り説法したとあるのみであるが、恐らく其文を節約したものであらう。）此では兜率天で彌勒の形を以て説法したといふことを説くのみで、必らずしも彌勒信仰とか兜率往生の思想の有無は判らぬが、少くとも當時彌勒思想の存在は疑ふべ

からざるのである。が同經佛が善賢を教化してから、比丘に對し

爾等熱觀佛顔色、佛不可復得起、却後十五億七千六百萬歲乃復有佛耳

ともいふ。此には其年數を擧ぐるのみで、其將來佛の何人たるかは明言しないが、失譯本には明かに

却後一億四千餘歲、乃當復有彌勒佛耳

とあるを以て見ても、其彌勒佛を意義することは疑ない。即ち將來佛としての彌勒の信仰は、確かに此に存するものといはなければならぬ。所が白法祖本の經末には

大迦葉及諸阿羅漢與阿那律共議、斯三十萬衆并王臣民、終當生兜率天上彌勒所

とあるが、失譯本には之を以て經の後語となし、「終皆當生第四天上、至彌勒會而得解脫」といふ。思ふに白法祖本にあつては其後語の文の經の本文に混同したのであらう。而して此後語の文には尙ほ

千歲之中有持戒者、應在第四彌勒佛所 (白法祖本)

其在千歲中持佛經戒者、後皆會生彌勒佛所、當從彼解度生死漏 (失譯本)

ともある。是れに由つて考ふるに、此後語を書いたものは、確かに彌勒の信仰を有したものに相違ない。が均しく彌勒信仰と稱しても、本文中にあるのは將來佛としての彌勒の信仰であつ

たが、後語のそれは一億とか十五億とかいふ長い將來に此地上に出顯する彌勒を俟つのではなくして、幾年かの後彌勒の住する兜率天に往生する思想であつて、其間に大なる差違がある。若し彌勒の信仰をして初め將來佛に起り、次に兜率往生に發展したものとすれば、經典の現形の出來てから、尙ほ一層後くれて後語が附加されたものといはなければならぬ。而して失譯本には明かに後語の文となつて居るものが白法祖本に於ては經の本文の中に竄入して居る點から見れば、其翻譯の前後は兎に角、其本文に於ては恐らく失譯本は白法祖本よりも一層正しい形を備へ、隨つて其年代も一層古いものであらう。

斯く將來佛としての彌勒信仰と兜率往生との二種の差別はあるが、何れも彌勒信仰たることに於ては同一である。で前の三本は佛塔供養派の手によつて修正せられた如く、此二本は明かに彌勒信仰者によつて次第に増補せられたことは疑ない。彌勒信仰は果して何處から印度に顯はれたかは明了でないが、少くとも其最初の修正は佛滅後三百年前後をよらないものであらう。

第三に注意すべきは比較的小問題ではあるが、愈佛の入滅した時に於ける諸天人の頌語である。南本では此に梵摩三鉢、帝釋の二天と阿那律、阿難二人の頌を説くことを記す。彼法顯本なるものは多少其文辭に於て増益されて居るが、同じく大梵天王、天帝釋と阿菟樓駄、阿難とを

擧げる。遊行は本來南本と最も相近いものであるが、此には非常に増補され前四者の外、更に十四天の頌を以てする、其名稱及び順序は次の如くである。

- (一) 梵天王 (二) 釋提桓因 (三) 毗沙門王 (四) 阿那律 (五) 梵摩那比丘 (六) 阿難比丘 (七) 金毗羅神
 (八) 密迹力士 (九) 佛母摩耶 (十) 双樹神 (十一) 娑羅園林神 (十二) 四天王 (十三) 忉利天 (十四) 焰天王 (十五) 兜

率陀天王

(十六) 自在天王

(十七) 他化自在天

(十八) 異宋元明
本作諸比丘

白法祖本にあつては、第二帝釋第七天王との二者のみを擧げ、之と系統を同じくすと思はる。失譯本には第二天帝釋第七梵天と阿那律との語を掲げ、阿難は之を闕いて居る。此に第二帝釋とあるのは即ち前に所言帝釋天にして、第七天王とは梵天のことであらう。此等二、三、四者の頌語を出す中、何れが果して經本來の形であるかは容易に決すべからざることであらう。が少くとも遊行經は頗る後世の修正を経たもので、其現形を成すに至つたのは、大乘教勃興以後のことではなからうかと考へる。

第四には經の後語に就いて一言する。經の後語は勿論經製作の時に出來たものではなく、後人の附加したのであるから、經の内容には關係しないが、或は地方的の特色を現はし、或は次第發展の迹を尋ぬることを得る。

南本涅槃經の後語は明かに師子島に於て附加せられたものである。佛舍利を八分し其七は印度に、其一は那伽王により、代々ラーマガーマに供養せらるるといふのは、即ち其一分の師子島に傳來したことを唱ふるのであらう。又佛牙は四分せられ一は天に、一は毘陀羅に、一はカリンガに、而して一は那伽族によつて供養せらるゝといふも、師子島に傳來した佛牙をいふものたるは疑ない。而して是は師子島に於ける佛舍利佛牙をして神聖ならしめんが爲に作られたものと思ふ。所が *Dāharyamsa* や *Mahāyamsa* (第二十七章) の記す所によると、師子島の佛牙はカリンガから傳へた物で、西曆紀元後二百年代末 *Mahāsena* 王晩年の事實である。而して紀元後四五——四三〇年の間に彼師子島教典註釋を書いた佛音は此涅槃經の後語を以て師子島高僧の附加する所となすを以て見れば、此後語の作製年代は約三百年から四百年の間にある物たるは疑ない様である。但此後語では佛牙はカリンガにも毘陀羅にも尙ほ存在するが如く見ゆるのは、彼佛牙志等の記述と一致しない。思ふに傳説の次第に變化し來たものではなからうか。

漢譯諸經の中遊行經の後には

何等時佛生何等時出家何等時成道何等時滅度、沸星出時生、沸星出出家、沸星出成道、沸星出滅度とあり、それから同一の事が偈の形として述べられ、更らに又

八日如來生、八日佛出家、八日成菩提、八日取滅度、八日生二足尊、八日出叢林、苦八日成最上遊、八日入泥洹城。

とあり、再度八日を二月とした前と同一の句を繰返してある。但其偈からは明かに本文と別ち後語の體裁を成して居る。思ふに何等時佛生云々の句は偈と同一であるから果して元より存在したものか否、甚だ不明である。假令之を本より存したものとしてみれば後語の文の誤つて經末に附したものと見るのが正當であらう。尙ほ二月八日に降誕し又出家成道入滅した抔といふことは、牽強極まつた説であるから、果して原本にあつたか否も判らぬ。或は支那に翻譯の出來た後に加はつたものではなからうかとも思はれるが、併し此事は白法祖本や失譯本にも出て居るを以て見れば、可なりに古く附加はつたものといはなければならぬ。特に白法祖本の後語には八日の記事に對しては「經曰」の二字を記して居る。或は又何れかの譯本が本となつて、他は後世之を寫し來つたのではなからうかとの疑も起るが、何れの本に於ても事實は同一で、而も其措辭の多少づつ異なつて居るのであるから、また必らずしも然りとはいへぬ。或は後世印度乃至西域に於て斯かる後語が作られたのではなからうか。其年代は固より明かならぬが白法祖本は三百年代末に既に翻譯せられたのであるから、師子島涅槃經の後語よりも尙ほ古いも

のたるは疑ない。

白法祖及び失譯本の後語は頗る長い、而して此等兩者に於ては多少其文の前後廣略の別あるが、大體同じといつて差支ない。特に此等の後語には佛典の顛末を述ぶるのは大に注意を要する點である。此等には何れも佛滅後佛典を結集し阿含を作つたとあるが、何故か律の事には一言も及んでない。大迦葉を座長となし阿難をして之を誦出せしめたことは、律中に述ぶる所と同じであるが、「大迦葉聖賢衆選羅漢得四十人」とか（白法祖本）、「即選衆中四十應眞」とか（失譯本）いって、結集會上に羅漢を四十人となすのは彼律に五百人と稱するものと大に異なつて居る。而して當時誦出したものの中、長、増一、雜の四阿含であると云ひ、尙ほ其四阿含を作つた理由を述べ、白法祖本では

佛以衆生淫泆無度作一阿含、凶怒悖逆作一阿含、惡冥違正作一阿含、不孝二親、違賢不宗、受佛恩、不惟上報作一阿含

といひ、何れが何れの理由に當るのか不明な記述となつて居るが、失譯本では中、長、増一、雜、の順序に排列し

此四文者一爲貪婬作二爲喜怒作三爲惡癡作四爲不孝不師作

となす。是れは實に其奇怪を極めたものといはなければならぬ。尙ほ何れの後語に於ても、阿

舎の長さ各「六十疋素」とある、是れは果して何によつたものか固より判らぬ。思ふに此等の後語は支那に翻譯せられてから支那學者の經の本文中佛典結集のことなきを遺憾とし、諸經典の文を參酌し、作制したものでなからうか。漢譯諸本中彼法顯本なるもののみは、殆ど後語を有せぬが、それでも經末には宛も經の本文なるが如くに「其後迦葉共於阿難及諸比丘於王舎城結集三藏」といひ、其經を結んで居る。是れは後語の最も簡單なるものであるが、其經一般の性質から見て必らずしも原始の形とは考へられぬ。寧ろ是れは經典結集の後語の存し、而も經本文と混同され居る所からして最も簡單に此數語を經本に附したのではなからうか。

最後に一言したいのは小乘涅槃に於ける最も重要な遺誡でもあり、又後世大乘涅槃に於ける法身常住説の淵源ともなる「師經律」の説法に就いてである。涅槃經中此旨を説いた最も主なるものは竹園に於けると臨終の時に於ける説法との二箇處である、而して其文は遊行本と南本とは大體一致するが、他は多少の變化を免れぬ。彼の前に述べた遺教經の「我諸弟子展轉行之、則是如來法身常在而不滅也」といふ文の如きは、如何にも其意義曖昧不明であつて、之を大乘的に觀れば大乘涅槃の法身常住説とも解釋し得られぬでもなく、(此場合は勿論大乘涅槃經の支派となる)又小乘的に説けば所謂法身とは法の全體を總稱した佛の教法とも解せられる。

又果して其原本に於て法身の字が用ゐられて居たか、或は譯者が其意を取つて斯く譯したものがそれも明かでない。何れにしても是れは明かに後世に出來たものであるから、製作年代と其原語が判らなければ斷然たる判斷を下し兼ねるのである。が小乘涅槃經の中にも亦往々にして之と相似た辭が用ゐられて居る。で吾人は其意義を十分に明かにして置く必要がある。

先づ此には佛入滅の時に於ける說法から比較することとする。

遊行本

所謂法顯本

失譯本

白法祖本

阿難汝謂佛滅度後無復
 覆護失所持耶勿造斯觀
 我成佛來所說經戒即是
 汝所持

汝勿見我入般涅槃便謂

汝諸弟子當自勵勉無以

爾等無得以吾去故不奉
 經戒慎無懈慢

正法於此永絕何以故我

懈慢謂佛已去莫可歸也

昔爲諸比丘制戒波羅提

必承法教常用半月望晦

木又及餘所說種々妙法

講戒六齋之日高座誦經

此即便是汝等大師如我
 在世無有異也

南本は前に述べた如く大遊行と同じいから此には略す。法顯本は多少其文字に増補の迹を認むるが、要するに最後の一句を除く外は遊行と一致するといつて差支ない。失譯の前半と白法祖本とは措辭に多少の變違あるが要する所同じである。而して此兩者には特に經律を以て其師

となせとの言はない。思ふに兩本共其前に「讀經喻誨以和順、持佛戒吾道可久」との旨を述べてあるから、之を略したのかも知れぬ。唯此には失譯本と所謂法顯本とに於て「如我在世無有異也」とか「令如佛在」との句を増益した事は、特に注意に價するが、併し其れは單に佛弟子の經戒を奉持する事佛滅後といへども佛在世の時と異なる勿れとの義であつて、佛身常住の意味でもなければ、佛法常在の意義でないことはいふ迄もない。

次に佛の竹園に於ける說法は如何

遊行本

阿難我所說法內外已訖
……是故阿難當自熾燃
熾燃於法勿他熾燃當自
歸依歸依於法勿他歸依
……吾滅後能有度修行
此法者則爲眞我弟子第一學者。

所謂法顯本

我所說法則是汝等師項
戴加守護修習勿廢忘汝
等勁精進如我在無異。

失譯本

佛報阿難佛豈與衆相遠
遠乎吾等不恒在比丘衆
中所當施爲教誡以具前
後所說皆在衆所但當精
進案經行之……阿難我
所說法中外備悉佛爲法
師無所遺忘所當施行自
足可知。

白法祖本

佛告阿難我已得戒若
曹但當案經戒奉行之我
在比丘僧中比丘僧皆已
知所教敎事師法皆以付
諸弟子弟子但當持行熟
學。

此に於ても失譯本と白法祖本とは其文最も相近い。所謂法顯本は遊行の文と異にして殆んど前に掲げた佛臨終の時に於ける説法と同じい、(勿論偈の他の部分は異なるが)而して此にも「我在無異」の句を増益してある。是れも前と同じく比丘の經戒を精進修行すること佛在世の日と異なること勿れの義に外ならぬ。白法祖本の「我於在比丘僧中」の句を以て佛常在の義と解せんと欲するものもあるが、其誤たることは、之と最も近い失譯本を見れば明かである。此句は上文に連るべきものではなくして、下文に接すべきである。而して其意は佛は比丘に隠くれ秘密に法を説いたことはない、我は常に比丘大衆の中にあつて教誡したから、我が所説の法は比丘の一切知る所であるといふに外ならぬ。では是れは勿論前の我の在るが如くにして異なることなしとの意義とも同じくなく、又佛身常在や法身常住の意義でもない。

斯く考へて來れば佛説の眞意は我が經と律とは既に汝等の爲めに説き盡した、今後は唯之を以て汝の師となし、佛滅後に於ても我在世の日と同じく精進すべしといふにある事は明かである。若し之によつて法身常住の説が小乘涅槃の本文の中に現はれて居ると考ふるならば、是れは大なる誤といはなければならぬ。(未完)

スダイン氏蒐集燉煌地方古寫佛典の註解目錄 (承前)

矢 吹 慶 輝

第二 注 疏 部

一 經 疏

一 觀無量壽經疏

前後闕損全く題目を知らず、内容より推して觀無量壽經の注疏たるを知る、即ち表題は推定の假題とす。大英博物館内に二個の斷片あり、第七百四十二號と第七百四十九號となり筆蹟内容より推して全く同一觀經疏の破片たるが上に文相も亦全く接續するを知れり。ロートグラフに收めし二葉は第七百四十二號

中の一部にして兩斷片俱に全部を筆寫せり、寫本觀經疏是なり。兩斷片を合して略九品の全部を盡せり、但し此現存の疏文を以て之を慧遠、吉藏、善導、天台、法聰、知禮、元照、戒度の現存支那觀經疏と對照するに其何れとも符合せず。乃ち知る古來未傳の逸疏たるを。懷感の群疑論に「古今大德釋此兩經（大經觀經）有十五家」といへるものゝ一たるか否かを詳にせず。九品各四門分別をなし、引用經

論としては『無量壽』、『仁王』、『法華』、『瓔珞』、『大品』、『大悲』、『大集』、『觀佛三昧』、『普賢觀』、『勝天王般若』、『華嚴』、『華手』の諸經、『攝大乘論』、『智度論』、『地持論』なりとす。而して曾て他師の解を引用せるを見ず、恐らく唐初に屬すべきか。九品の判位に於て、上上を十向終心とし、上中を行解以上とし、上下を十信位中信根成就とせり、餘は例して知るべし。

二 無量壽經義記

此義記も亦慧遠、吉藏、天台以下の支那諸師無量壽經章疏と全く別なる古來世に知られざりしものにて、スタイン氏蒐集中に無量經疏斷片二部あり、第七百四十八號と第九十一函第二包A（未整理品に屬するを以て假りにAの番號を附して借り出せるもの）と是な

り。前者は極て短く後者は長斷篇にして二十五葉のロートグラフに收めたり。第七百四十八號は魏譯無量壽經下卷「猶如大乘運載群萌出生死故」以下「備告彌勒菩薩（中略）又其國土微妙安樂（中略）著於無上下洞達無邊際」の經文を消釋せり。中に於て「何不力爲善」以下の疏文、廣く諸師の異釋と對比すべし。第九十一函第二包Aは上卷末の「又講堂精舍宮殿樓觀」以下上卷を盡し、更に下卷首尾全部を消釋せり。本寫本末に曰く、

無量壽義記下卷（？）

一校覓

比丘洪秀許

と。而して前者は後者の一部にして、文相も亦全く同じ、但し筆蹟の全く異なるは當時此無量壽經疏が或地方に流行せしを語るものゝ如し。惜らくは上卷を闕く。而して筆體より

見て兩斷片共に北魏少くとも六朝時代に屬すべきか。洪瑋許の何人なるかを知るを得ざるは特に遺憾なりとす。

三 華嚴略疏

首題に曰く「華嚴略疏卷第三 十地品初訖」と又疏末に曰く「歡喜地竟 略疏第三」と。疏文も亦十地品中の初地を解せるのみ。現存諸疏に比して孰れの疏とも異り逸疏の、一に數ふべし。尾題の次に淵許の二字あり恐らく筆寫の人なるべく著者を知り得ざるを憾みとす。卷物の全長約三十七呎、ロードグラフは、僅に略疏の初後四呎五吋を三葉に撮りしに過ぎず。簡潔明快の釋風は其筆體と共に六朝時代の古逸疏ならざるなきやを想はしむ。

四 華嚴經略解

無題斷片にして四諦品第四以下入法界品第卅四に及び一々各品の茶意を叙べ其大意を明せるものにて内容より見て便宜上今上記の假題を附す。本略解は簡古朴素なる其筆體に見て北魏少くとも六朝時代に屬すべきが如し。惜むらくは本略解も亦他の古疏と同じく作者を詳にせず。但し北魏靈辨の「華嚴經論」に非るは勿論現存華嚴疏の孰れにも符合せず恐らく六朝時代の逸疏の、一に數ふべきが如し。ロードグラフに撮りしは斷片の首部と中部となり。

五 勝鬘經義記

首部破爛。奥題及後記に曰く「慧華蘊、勝鬘經記一卷、正始元年二月十四日寫訖、用紙十一張、寶獻共玄濟上人校了」と。乃ち知る

北魏正始元年（西紀五〇四年）の筆寫なるこ

とを。現存支那撰述勝鬘疏中、慧遠の『義記』

吉藏の『寶窟』、窺基の『述記』に非るは勿論

和漢の諸勝鬘經疏中に引用せらるる『古註』。

僧覆の『注勝鬘』。梁林法師の『一卷疏』。『無

名疏』の文を以て本義記に對比するに其孰れ

とも合一せざるを知れり。即ち本義記は曾て

世に知られざりし北魏時代の逸疏にして現存

最古の勝鬘疏たり。詳細は『宗教界』第拾參

卷第四、第五號以下を見るべし。本義記は如

來妙色身の偈文中、如來色無盡の句釋以下經

末流通を盡し各行三十字内外にして奥題を合

して全部四百六行を存し卷軸の全長大約十七

呎あり。

六 維摩義記

首部破爛。奥題に曰く

景明原年二月廿二日比丘曇興於定州豐樂寺寫訖

維摩義記

證文始終凡有三段明義所序說二明正說三流通說序與致
之山正宗爲於現在流通於未來故有三焉云云

と。乃ち知る、本義記は北魏景明原年（西紀

五〇〇）の筆寫本なるを。スタイン蒐集品中、

維摩疏類鮮からず中に於て本卷物の如きは本

『義記』の古疏たるを示すに足る年代を有し

且つ首部闕損せるも比較的完全に保存せられ

し長篇なるを珍とすべし。現存維摩疏類中北

魏前に屬するものは僧肇の註維摩あるのみ而

して固より本『義記』は『肇注』に非ず又試

に吉藏の『三疏』以下唐代の諸疏と對照するに

一も符合せず。本義記は確に北魏の出に屬し

曾て世に知られざりし古逸疏たり。少くとも
肇注を除いて現在最古の維摩義記たり、惜む

らくは撰者の名を逸せるを。今繁を厭ひ本義記に關する考證を略す。

七 維摩經義記

奥題に曰く

維摩經義記卷第四 龍華二偈共校定也更比字一校也
大統五年四月十二日比丘惠龍寫記流通

保定二年歲次壬午於爾綿公齋上榆樹下大德僧雅譯

維摩經一通私記

と。大統五年（西紀五三九）は西魏文帝の代にて保定二年（西紀五六一）は北周の年號なり。前號北魏出義記と共に古逸疏の一にして珍本に屬す。

八 維摩經義記

首部闕損。奥題に曰く

維摩經義記 卷第一

空藏禪師偈

と。茲に空藏禪師の何人なるやを知らずと雖

も、古逸疏の一に屬するものゝ如し。本寫本は第七十五函第十五包第三號にして前號義記は別函中に保管せらる。現存維摩經疏類中義記と稱するものは單り隋慧遠の八卷義記あるのみ。本義記（卷第一）及び前號義記（卷第四）の文を以て慧遠の義記に對照するに用語甚だ相類するものあるを見れば此等諸疏の間に若干の關係あるものゝ如し。但し文相全く同一といふ可らず。

九 釋肇序略分

首部闕損。ロートグラフ第三の終りに曰く

「余以大曆二年春正月於資聖寺傳經之次紀其所聞以補多忘庶來悟義伯無消斐然矣崇福寺沙門體清記」と。僧肇の註維摩の序を科釋せり。

體清の科釋は註維摩の序のみなりしか否か今之を詳にせず。諸宗教藏目錄及び『東城目

録」等に體清註釋の名目を見ず。或は『東域

目錄』に「維摩經疏六卷西崇福寺沙門口述」

と稱する者か若し然りとせば『諸宗教藏目錄』

に「隋崇福疏搜微鈔十卷科二卷慧涉述」とあ

りて其の末鈔までもありしを知る。

一〇 淨名經關中釋抄 卷上

右首題下に「沙門道液選集」とあり。『東域

傳燈目錄』卷上に「淨名經關中疏釋批二卷道

液撰」といへるに當る。茲に抄、批字を異にす

るも恐らく同書の異名ならんか。今正續兩藏

經中に此の抄を逸す。細叙を略し、茲には唯だ

古逸抄の新出を記すに止む。

一一 淨名經關中疏 卷上

一二 淨名經集關中疏 卷下

資聖寺沙門道液述にて前者よりは弟子品中

の阿那律問疾及菩薩問疾品の終を、後者より

は文殊師利品の初部をロートグラフに收む。

是れ『新編諸宗教藏總錄』卷第一「關中集解四

卷道液述」と記し、『東域傳燈目錄』の上に「淨

名經關中疏四卷（具云「集解關中疏」）道液選

と擧ぐるものに當り續藏經に逸せるは勿論、此

疏今他處に現存せるを聞かず。本疏は關中疏

或は關中集解の書題が示すが如く注維摩に基

き什、肇、生等の立義を疏釋せるものなり。

一三 溫室經疏

首部少しく破爛せるも殆んど序及疏文の全

部を存せり。寫本起首「溫室序」の三字に始

まり終末「溫室經疏 釋惠淨選」の八字に終れ

り。現存溫室經疏としては續藏中隋慧遠選『溫

室經義記』一卷あるのみ。續高僧傳第三に惠

淨の傳あり中に惠淨の著述として『雜心支文』

『俱舍文疏』の外「又撰法華經續述十卷勝鬘

仁王般若溫室孟蘭盆上下生各出要續」といへるによりて本疏作者は貞觀十九年に六十八にて寂せる唐京師紀國寺沙門釋惠淨なるを知る。東域傳燈目錄上に惠遠、惠沼の二疏の外「溫室經疏一卷惠浮△私僧傳云讚述」といへり。惟ふに久しく南都に現存せしものゝ如し。(義天錄は僅に慧遠の疏一部を擧ぐるに過ぎず、又慧淨の疏は諸宗章疏錄には法相宗章疏の下にあり)

一四 溫室經講唱押座文

本篇は三身押座文、八相讚文、維摩經押座文と共に存し溫室經講唱の讚文の如し。終りに能者虔恭合掌着、經題名字唱將來」の二句あり。本篇は經疏に非ざるも便宜上此に列ぬ。

一五 藥師經疏

首尾破爛無題の斷片にして表題は疏文内容より推して編者の附せしもの。本寫本終部を三葉のロートグラフに收む。寫本の終りに「慧觀昔因問道○履京華修踐講筵十有餘歲遂逢永淳飢餒(中略)每翫味茲典常諷誦受持然粗薄通庵得文意不量闡短輒述所聞招擁群○○○疏例豈敢傳諸學云云」といへり。古來有傳の慧觀に數人あり何れか詳かならず。現存三藥師本願經中慧觀が笈多譯『藥師如來本願經』を消釋せるものとす。

一六 藥師經疏

是亦首尾破損題目を闕くも内容より推定して此の假題を附す。本疏の依用せし譯經は前疏と同じく笈多譯なり前斷片は第八十七函第十一包第十號にて本斷片は第八十七函第十一包第三號なり。前者は經末を盡し後者は經首

を消釋せり。ロートグラフ第一に法華論を引用せるは勒那摩提譯天親の『法華論』にして又流支譯天親造『文殊師利菩薩問菩提經論』を引用せり。特に「多他阿伽度此方譯言名曰如來亦名如去亦名如住」を三佛菩提に配せるが如き興味少からず。

一七 仁王般若經疏

本斷片は終りに「開皇十九年六月二日抄寫訖」の後記あるによりて隋文帝代西紀五百九十九年玄奘三藏誕生の前年の抄寫本なるを知る。仁王疏と定めしはロートグラフ第二に「次釋其名今言佛說仁王護國般若波羅蜜者」とあるによる。隋開皇時代に屬し得べき仁王疏の現存せるは智顛（開皇十七年寂）の疏と吉藏（武德六年西紀六二三年寂壽七十五）の疏と

あるのみ。仍て試に續藏經中に存せる前二疏と對照するに諸經立名の例示に於て全く相違せり。支那出仁王疏として續藏經中に現存せるもの七部のみ。古來散逸不傳の疏類少からざれば本疏も其亦其一に屬す惜むらくは今唯だ一部を存するのみなることを。

一八 金剛經疏

失題斷片、但し外題に曰く「經義集解」と。恐らく後人の附題たるべし内容より見て金剛經疏たること疑なし上題は編者の假稱にして本題を知らず。ロートグラフは本斷片の起首より七呎強を六葉中に收めたり。文中眞諦三藏を引用せるも三種金剛經中羅什譯を所依本とせり。ロートグラフに撮れる部分は「應無所住而生其心」以下「五百世作忍辱仙人」に

至る縮刷藏經にて約二十行の疏文とす。晋の崇注を除き隋吉藏の義疏に非ず唐慧浄の註疏智儼の略疏、窺基の讚述、慧能の解義、宗密の疏論等并に皆本疏と異る。恐らく宋以後のものに非るべきを想ひ逸疏の一に數ふべきか。

一九 挾註金剛經

首尾闕損の斷片にして表題は便宜上編者の附せし假名のみ。されど經文より見て金剛經たること疑なし。乃ち試に僧肇の『註』吉藏の『義疏』慧浄の『註疏』智儼の『疏』窺基の『贊述』慧能の『解義』『口決』宗密の『疏論纂要』等と對照するに一も符合するものなし。現存續藏中六十餘部の金剛經章疏あり。唐以後の代表的著述二十餘部と對照するも一致するものなし。恐らく本寫本は唐朝に屬し斷じて其以後のものに非るべし。註者の名を

逸せるは頗る遺憾なり。因に首部は「見諸相非相即見如來」の經文以下を存せり。

二〇 金剛經疏

首部はロートグラフにて明かなるが如く闕損して首題と疏文容量と兩ながら知るべからず。般若波羅蜜を解して「般若梵音此云智慧惣有五種」「具足梵音應言般羅臂若此翻爲惠梵云般若此翻爲智」といへり。到彼岸の解はロートグラフ見るべし。本疏亦古來未流行に屬す。表題は編者の附せし假名とす。

二一 金剛般若波羅蜜經論 一卷

ロートグラフの次三行にて本文を終へ次に尾題ありと題の如し。

二二 金剛般若波羅蜜傳外傳 卷下

「下人於此深大法」以下の七字四句の偈は無着造笈多譯『金剛般若論』下卷終りの偈に符合

す。此に「傳外傳卷下」とあるも僅に一部を存するのみにて本寫本中には上卷の部分なく維摩經と連結せり。

二三 金剛經纂 一卷

僅に卷末の一部を存するのみ。終末七行によりて略本篇の大要を知る。第三行「十五日齋五道將軍念阿彌陀佛」の語あり。本篇の一部は無題の一篇としてスタイン蒐集品中に數部ありしと記慮す。第十五と第十六とは經疏に非るも便宜上此に列ぬ。

二四 挾註心經

初部破爛に歸せるも挾註の大部を存せり。心經の章疏は續藏經中五十九部あり、而して本篇と一致するものなく各註疏中最も簡單なる宋隆蘭溪の『心經注』よりも更に簡單なり

此に挾註心經といへるは編者が便宜上名けたるのみ。

二五 法華經義記

首尾散逸の斷篇に屬するも品名より推して直に法華經疏たるを知る。本卷物は第八十五函第四包中に搜出せるものにて尾題を存せざるも後記に曰く「比丘惠恭許」更に行を改めて「正始五年五月十日釋道周所集在中原廣德寺」と。乃ち知る本法華疏は北魏正始五年西紀五〇八年道周の所集なることを。乃ち北魏筆寫の勝鬘疏並に維摩疏が義記と稱するに倣ひ表記の假題を附す。本義記は受記品より持品に至り中間提婆品を加へず即ち第六品より第十二品迄の七品の記文を存す（梁法雲義記が消釋せし品數に等し）。今試に宋道生の『法華經疏』二卷及び梁法雲の『法華經義記』八

卷と對比するに全く符合せず。乃ち知る本義記は北魏の古逸疏なる事を。讀藏經中に現存する法華注疏總て六十八部あり入藏中の諸疏を併せて北魏正始前に屬し得べき現存疏としては以上の二疏のみなり。近く詳細の報告を期す。

二六 法華經義記

前號斷篇は八十三函第四包中に存し本斷篇は第八十四函第十一包中に在り、是亦首尾破爛題號を失せるも容易に法華經疏たるを知る乃ち前例に倣ひ義記と假名す。本義記は囑累品の前より妙莊嚴王品に終れり筆體文態共に古疏の風姿を帶ぶ。惟ふに前義記の續篇なりしが如し。

二 律疏

二七 四分戒本疏 卷第二

首題下に「沙門慧述」とあり。本書は佛陀耶舍譯三本中「四分律比丘戒本」の疏にしてロートグラフ四葉には第十三僧伽尸沙法に初まり第一故漏失戒第二摩觸女人戒第三與女人廉惡語戒の疏文に及べり。唐の定賓の『四分比丘戒本疏』上下と全然異り道宣の『四分律注戒本疏』八卷の説相類似するも其の廣略大に殊なる。更に唐法礪の「四分律疏」に較するに第二篇僧殘の下九門分列（本疏二行目）已下文々全く同じくして、故漏失戒第一已下又相違あり。故漏失戒第一已下は却て道宣の本疎に親しといふべき歟。

二八 三部律抄 壹卷

奥題による。本題目は正續兩藏目錄中に無く又諸錄に缺く。此にロートグラフに收めし

抄文は三部律輕重不同會通品第十五と三部律事七滅淨品第十六との二品のみ。

二九 四部律並論要抄 壹卷

奥題右の如し。且つ題下に曰く「歲次丙子年六月六日寫訖」と。其の分科説相甚だ三部律抄に似たり。四部律抄初部と三部律抄ロートグラフ第一葉終部と全く同じ。四部律抄のロートグラフに在る部分は會通諸律違負第十六と諸部明威儀難法第十七との二科のみ。本抄目亦前三部抄律と同じく目錄中に見當らざるが如し。

批評紹介

The Psychology of Religion,
George Albert Coe, pp. 765
(Chicago, The University of Chicago Press, 1916)

「The Spiritual Life」の著者として夙に我學界にも知られて居た G. A. Coe の近著、緒言の初めに著者自ら本書の目的を述べて、それは一の入門書として宗教心理學の問題、研究法、及び從來の研究の成果を概説せんとするのであるが、然しそれに全體の問題を汎く平等に概説するよりも、現在學界に重要視されて居る問題を更に深く考究するに在ると云つて居る。それで最初第一章、第二章に於て宗教心理學の發達及び現狀と研究の條件及び立場を概説し、現代心理學の見地に意識狀態主義、行動主義、人格主義等のある事を明かにして、宗教の心理的説明は須らく生物學的機能の見地から個人々格の實現する過程を中心として考察すべしと主張して居る。而して第三章は研究材料の選擇及び取扱方の説明であるが、第四章第五章には種々なる宗教の定義について批評し、宗教の本質は結局價値の發見と統制に在りとして、而もそれは社會的價値選擇であるから、特に原始時代に於ては宗教が社會生活として現はれる所以を論じて居る。次の第二章は神の觀念の起原が其靈魂觀念より來るものも、自然の神化より發生するものも、共に感情移入の心理に基くこと、及び種々なる宗教の分化の條件の説明であつて、進んで八、九、十、十一の各章に於ては宗教的社會團體に宗教的群集、俗權的團體、自由團體の三種あること、之等の團體に屬する宗教的個人には夫々衝動的、

規制的、自己解放的の三型あることや、宗教的社會は單に個人を抑壓するのみに非ずして、其個人意識を發展せしめて所謂自我の社會的分化を促がす所以であり、從て宗教的廻心の意義も青年が社會に於ける自我の發見に外ならぬこと、及びこれらの發達に應じて宗教的先覺者にシャマン、祭司、及び預言者の三類あることなどが説かれて居る。それより以下には又個人意識の基礎、慾望と價値の組織發達宗教上の人格觀念、神秘的經驗、來世思想の起源、祈禱の發達及び意義等を論じて居るが、各章を通じて之等種々の宗教的現象が社會的慾求に基き、社會的觀念と一致し、又社會的意識中に於て個人意識の實現し發展することを示すといふのが著者の主張である。最後の一章亦人間の宗教性を論じて、宗教を其構成的要素より見れば人間本有の宗教性は認められないが、之を價値的に社會的價値統制的作用として見れば、それは人類に普遍的な性向であると考へて居る。

要するに本書は其表題の示す通り、主として宗教を心理學的に説明せんとするものではあるが、しかも其中に宗教學上最近の學說を巧みに編み込んで、種々の方面から宗教の全體的説明を試みんとするのである。就中近年アメリカ學者の間に盛んに行はれて居る社會的説明の傾向は、全編を一貫する根本主義となつて居り、それが爲めにはテュル

クイム等の説も多少取入れられて居るやうであるが、唯だ宗教を以て個人に對する社會の抑制とのみ考へないで、其社會意識の中に個人意識が發展して、所謂人格的社會的自我實現となる過程の説明は、確かに在來の社會的見解に一步を進めんとした努力と見なければならぬ。然し同時に又其難點も此評にあるのであつて、個人的自己意識が社會生活に依つて發展することは事實であるとしても、個人的價値の主張が悉く社會的統制の下に行はれると云ひ得るであらうか。宗教上の廻心、罪惡感、神秘的經驗、祈禱等に一面社會的意義のあることば疑はれないが、之等をば單にそれのみで説明し去ることば果して其當を得たものであらうか。又ライトやリューバの功利的な宗教の定義に對する著者の批評は甚だ適切なるものがあるが、著者の所謂價値の統制もそれのみで宗教の本質を成すものとは考へられないのであつて、全體を通じて宗教觀念の漠然たることはキンガ等の所説に於けると大差はない。かくて本書は少くとも吾人に興味ある問題を提起する點に於て價値を有する。

Outlines of Jainism, by J. Jaini,

Ed. by F. W. Thomas, pp. XII + 156

(Cambridge 1916.)

本書は全印シヤイナ教會總長なる著者が専ら權威あるシ

ヤイナ教經典を基として編したもので、該教經典の組織的抄譯とでもいはゞ言ひ得らるゝものである、婆羅門教なり佛敎なりは比較的早くから西洋文明と交渉する所があつたが、シヤイナ教は今まで餘り世人の注意を惹かなかつた、從てその研究者も至つて少なく、之を理解するものも亦殆ど無いといつてもよい位であつた、茲に著者は一般世人のために該教の梗概一般を知らしめんがために本書を公にするに至つたのである、先づ該教の歴史に初まり次にその神學、形而上學、倫理學、儀軌の四章に分つて之を論述し、神學及び形而上學の二章に就ては特にその所依の本文を別出して譯を附し、該教の論理學、宇宙論乃至聖典の紹介などを附録として添へられて居る、其論述の態度も全卷通じて餘程其本文に忠實で妄に私意を挟んでない事は初學者にとりて便利な點だと思ふ、一例を舉げると、其神學篇に於て著者は該教の根本原理を説いて居る所があるが、その(一)「人間の Personality は二元なり」といへるが如きは是 *Atveticas-Sutra* の二ノ十三、十四、及び *Drahyas-Sa-graha* の二十三などに説く所に依たものであり、(二)「人は十全なるものにあらず」といへるは *Janhatis-Manya* の百二十二、(三)「心性は本なり物性は末なり人はその心性に依て物性を支配せざるべからず」といへるは同上の三十、及び *Drahyas-Sa-graha* の二ノ三、(四)「人はその自らなせる善惡

の行爲に關し、任を有す」といへるは又 *Janhatis-Manya* の九十、及び *Janhatis-Manya* の三十三などの本文に述ぶる所に基いてこれ 要説したものである、そしてその本文を一明示してあ から該教の一般を知らんとする者には簡單至極な書であると思ふ、只その原文を譯するに當つて譯説の適不適如何といふ問題に至つては尙少しく考究するの餘地があつたのではなからうかと思はれるのを遺憾とする。

The Folk-Element in Hindu Culture,
A Contribution to Socio-religious Studies
in Hindu-institutions.

Benoy Kumar Sarkar: pp. XX + 312.

(Langmans, Green and Co., London 1917.)

著者はケンケール國民教育學會の一背社教授で、まだ若い年に拘らず *Chinese Religion through Hindu Eyes* 初め既に二十餘部の著書を公にして居る所などから察すると、印度文明の廣布に對して相當に努力して居る人らしく思はれる、本書は著者の他著 *The Positive Precept and of Hindu Sects* 等の姉妹篇とも見るべきもので、一見頗る注意に價するものゝ様に思はれるのであるが、その内容に餘り整頓されたものでもなく、若し怠惰なく、言ふ事が許さるゝならば聊か孟浪杜撰の嫌なきにしもあらずであ

る様に考へられる、つまり本書は主としてベンゴール地方に於て行はるゝGambhiraといふ祭祀を中心としてこれに關する研究に依て印度社會宗教研究上に印度自身の産物に依て資料を供給し貢獻する所あらんとするのであつて、要するに本書の全體は殆ど總てこの祭祀の紹介的敘述に過ぎないのである、そして著者は今日の濕婆教を餘りに高調し誇張し佛教初め印度宗教の悉くが皆今日の濕婆教の中に包含せられ餘す所なしなど、言つて居るが、果して著者に佛教其他印度宗教全體の教理教條が正當に理解されて居るかどうか、佛教のみに就ても本書に表はれたる著者の佛教論を以てしてはこの點に關して乍遺憾少しく疑を挾まざるを得ないのである、固よりそれ等宗教の教理番儀軌の一小片面が相互入り亂れて今日の濕婆教をなして居る事は想像し得らるゝが、彼等全體を打て一丸としたといふ様な意味が今日の濕婆教にあるかどうか、之は少しく早まつた議論ではなからうか、著者は又固より明に本書に於て印度文化に關する諸種の問題に觸れては居るが然し一としてそれに明快なる論究が與へられて居ない、元來Gambhiraなる祭祀そのものが餘り名高いものでもなく又著者自身の述ぶる所を以てしても尙それに依て印度文化の内容が語られるといふ様な大した祭祀だとも思はれない、これを中心として印度の文化を高調しようとしたその出發點が既に誇張の誹

を招く基となつたのではなからうか、そして本書敘述の體裁も前後重複冗長而して一般の論理も亦雜駁にして前後の連絡を缺き、可なり讀者を苦しませる様に思つた、然し兎に角Gambhiraなる一祭祀の紹介として之を見れば、その祭祀に關して本書關係者が諸種の材料を集め以て印度文化の闡明に資せんとしたその精神に對しては餘からざる同情を表せねばなるまいと思ふ。

會 則

第一條 本會ヲ宗教研究會ト稱ス

第二條 本會ハ宗教ノ研究ヲ以テ目的トス

第三條 本會ノ會員ヲ分チテ特別會員正會員ノ二種トス

第四條 本會ノ事業左ノ如シ

一 毎年四回雜誌「宗教研究」ヲ發刊シ之ヲ會員ニ頒布ス

一 毎年一回大會ヲ開キ隨時小會ヲ催ス

第五條 本會ニ左ノ役員ヲオク

一 顧問 若干名

一 委員 若干名

第六條 顧問ハ委員會ニ於テ特別會員中ヨリ推薦シ委員ハ會員ノ選舉ニヨル

第七條 會員ノ會費ヲ左ノ二種トス

一 特別會員 年額 五圓

一 正會員 年額 貳圓五拾錢

但シ學生ニ限リ年額貳圓トス

第八條 本會ノ事務所ハコレヲ東西兩京大學文科大學宗教學研究室内ニ設ク

第九條 本會ノ會員タラントスルモノハ會員ノ紹介ヲ以テ會費半年分ヲ添ヘテ本會事務所ヘ申込ムベシ

第十條 本會ニ必要ナル細則ハ別ニ之ヲ定ム

不許複製

大正六年十一月十五日印
大正六年十一月十八日發行



發行所

東京市日本橋區本町三丁目
振替貯金口座東京二四〇番

博
文
館

編者 宗務研究會代表者

東京市小石川區白山御殿 百十七番地
姊崎正治

發行者

東京市日本橋區本町三丁目八番地
大橋新太郎

印刷者

東京市小石川區久堅町百〇八番地
高橋季吉

印刷所

東京市小石川區久堅町百〇八番地
博文館印刷所

宗教研究

第二年 第六號

定價七拾五錢