

—目次—

- 1,現代と宗教の問題,城戸幡太郎,Bantarō KIDO,pp.1-18.
- 2,天理教伝道者における入信の過程,中山正善,Masayoshi NAKAYAMA,pp.19-46.
- 3,所縁行相の方面より見たる阿頼耶識概念の展開,東田大童,Daidō HIGASHIDA,pp.47-62.
- 4,宗教的偉人と信仰の象徴,ブセツトのクリスト観を中心として,帆足理一郎,Riichirō HOASHI,pp.63-72.
- 5,『華嚴五教止観』撰述者論攷,「五教止観」の杜順撰述説を否定し,法蔵撰「遊心法界記」の草稿なりと推定す,結城令聞,Reimon YŪKI,pp.73-93.
- 6,華嚴経の成立問題,特に入法界品について,久野芳隆,Hōryū KUNO,pp.94-114.
- 7,民俗文献の検討(承前),松村武雄,Takeo MATSUMURA,pp.115-140.
- 8,現代文明は宗教を必要とするか,R.Niebuhr, *Does Civilization Need Religion*, 1927,岸本英夫,Hideo KISHIMOTO,pp.141-146.
- 9,ヘレニズム時代の宗教思想,中期ストア派ポセドニオスを中心として,葉上照澄,Shōchō HAGAMI,pp.147-163.
- 10,労働運動と基督教会,J.Davis, *Labor Speaks for itself on Religion*, N.Y., 1929,佐木秋夫,Akio SAKI,pp.164-169.
- 11,ヘルダーの歴史的解釈における宗教の役割,石津照璽,Teruji ISHIDSU,pp.170-178.
- 12,新刊紹介,pp.179-187.

Posted in [1930 \(昭和5\) 年](#)

現代と宗教の問題

城 戸 幡 太 郎

一

吾々は吾々の経験に於て特に宗教的と呼ぶるものを経験してゐる。しかしそれは哲學的或は政治的などと呼ぶるものとその本質に於て如何なる相違が認めらるゝかを概念的に規定せんとする時、それらの意味は極めて曖昧になり、宗教的なるものが何を意味するかと問題になる。これは概念的規定が一般におちいる抽象化の誤謬に基くものである。しかし吾々は自己の経験を單に自己固有の経験として意識するに止らず、それを他人の経験にも見出し、または他人の経験を自己の経験の内にも見出すとする要求を持つてゐる。こゝに経験の理解といふことが認められねばならぬ。だが、かゝる理解は如何にして可能であるか、吾々はこゝに経験に於ける共通性の存在といふことを認めねばならぬ。而して概念とはかゝる存在に於ける共通性の認識に外ならぬ。吾々は存在の概念的規定を経験の本質的認識と呼ぶことができる。しかし一の概念が他の概念と區別されねばならぬ限り、それらの概念には特殊なる経験の認識が含まれてゐねばならぬ。

吾々の經驗が互に理解し難くなるといふことは、概念がその内容の特殊性を規定する限界を自覺し得ないからである。故に概念の作用は單なる經驗の抽象化ではなく、むしろその具體化でなければならぬ。概念がその具體的内容によつて自己を規定することによつて、經驗は概念の内に意味として表現されてくる。吾々はこの意味によつて經驗を理解することができる。而してその意味は吾々の生活に於ては言語によつて表現される。故に吾々が言語によつて互に意味を理解することができるとすれば、言語は單なる概念の抽象化の役目を果すのみではなく、その具體化の役目を果すものでなければならぬ。従つて言語はその抽象化の作用によつて概念の普遍性を表現すると共に、その具體化の作用によつて意味の特殊性を表現することができねばならぬ。而して新しき意味の理解は經驗に於ける認識の生活であり、新しき言語の表現は生活に於ける概念の歴史である。吾々はかゝる認識の生活を體驗と稱し、概念の歴史を思想と稱してゐる。従つて思想の根據には體驗の基礎がなければならず、體驗の覺醒には思想の警告がなければならぬ。吾々の生活は歴史の必然によつて規定されると共に、吾々の歴史は生活の要求によつて發展する。吾々の認識が一定の要求を持つ限り、認識の對象は人間生活の表現でなければならぬ。認識の對象は概念の統一として判断の普遍性を要求する。しかしその普遍性が判断の要求である限り、人間の理想であつて、存在の現實ではない。人間の理想は存在の實現によつて嚴正に批判される。換言す

れば理論は實踐によつてのみ證明される。故に認識に於ける判断の理論的要求は人間の理想に抱擁されてゐる**教理の獨斷**であるが、生活に於ける判断の實踐的要求は存在の實現を規定してゐる**歴史の必然**である。吾々は**教理の獨斷**に於て人間の主觀性を最も強烈に認識することができ、**歴史の必然**に於て存在の客觀性を最も確實に認識することができる。こゝに吾々は**教理(System)**と**歴史(Geschichte)**とをシュライエルマッヘルやディルタイが考へたとは全く反對の意味に於て理解することがである。(Dilthey: Einleitung in die geisteswissenschaften. Gesammelte Schriften. I. Pfl.) 而して彼等が**宗教を教理と歴史との關係**に於て精神發達の根源的なるものとして認識せんとした態度は、**宗教を哲學と區別**することのできぬ**普遍と箇別との統一原理**となしたのである。(Dilthey: Das Problem der Religion. op. cit. VI. Bd.) こゝに吾々は**宗教の問題**に於て、少くとも**宗教の本質と哲學の本質との間に如何なる關係があるか**について考へねばならぬ問題を課せられるのである。

二

しかし自分は**宗教を哲學と同様に吾々の世界觀を構成する單なる認識の原理**とは考へたくない。かゝる思想は**中世期に於ける基督教的世界觀の發展**として現代の吾々にとつては**必然的歴史の内に認識される一つの獨斷的教理**に過ぎない。しかし吾々はかゝる思想がシュライエルマッヘル

からディルタイへの發展として、そこには單なる中世的世界觀の外に近世的世界觀の何物かを發見せざるを得ない。それは歴史に於ける非合理性の認識である。世界の創造に於て神の意志には些かの非合理性をも認容することのできなかつた中世の思想は、近世に至つて世界の歴史に於て人間の存在の非合理性を認識するやうになつた。而して神も人間の存在の非合理性を合理化する方法として認容される原理となつた。従つてかゝ原理としての神は一般に理性としてのみ認容されねばならなかつた。しかし理性は經驗の統一原理としては一般に自然の法則性として認識されねばならなかつたため、理性としての神は僅かに人間の主觀性に於て道德の命令者として認容されるに過ぎなくなつた。近世に於ける宗教の問題は如何にして人間は人間自からの主觀性に於て普遍的なものゝ存在を認識すべきかの問題であつた。しかしカントの如く哲學に於ける實踐理性の優位を認める限り、神は人間の實踐に於て道德の命令者として嚴存したのであつたが、ヘーゲルの如く哲學に於ける理論理性の優位を認める限り、神は世界の歴史に於ける絶對精神の顯現として表象されたのである。中世に於ける神の概念はスピノーザに至つて本體といふ概念に發展し、ヘーゲルに至つては絶對精神といふ概念に發展したのであつた。しかしかゝる絶對としての神は少くとも近世に於ては自然といふ概念の内に認容されねばならぬ氣運に向つてゐた。従つて近世に於ける自然科学の發達はその科學的世界觀を以て中世に於ける宗教的世界觀を克服せねば

ならなかつた。こゝに近世の思想に於て宗教と科學との對立が極めて明瞭に意識されるやうになつた。しかしその場合に於ける宗教とはもつばら基督教的世界觀を指すものであつた。しかしその場合宗教的世界觀の立場を守る唯一の堅壘は人間の道德的社會生活といふことであつた。彼等はこの堅壘に立籠つて勇敢に奮闘した。しかし人間はやはり自然の一部分として彼等の生活は物質的條件によつて規定されねばならぬといふことが益々力強く認識されるやうになつた。こゝに宗教的世界觀の唯一の堅壘である道德の世界までが自然科學の方法によつて崩壊せんとしてきた。ドイツからはフォイエルバッハの唯物哲學がその堅壘に對して第一の巨彈を投じた。しかし彼の辯證的唯物論の基礎には近世の思想である人間に於ける非合理性の認識が秘められてゐた。彼の哲學は一種の人間主義に過ぎなかつた。これと同時にフランスからはコントの實證哲學がその堅壘に打撃を加へたが、彼の實證的社會學も人道主義の道德を否定することはできなかつた。この時に當つてマルクス及びエンゲルスの唯物史觀は人間主義或は人道主義に出發はしたが自然科學的認識の方法を以て徹底的に社會の道德生活を克服せんとした。而して彼等のいはゆる科學的社會主義は政治運動として共產黨の宣言となり、終にロシア革命を完成してソヴェット・ロシアを建設するに至つた。これによつて宗教的世界觀はそれが唯一の頼みとする社會の道德生活に於てその立場を失つてしまつたのであらうか。現にロシアに於ては宗教法案によつて從來の宗教的信仰

を彈壓してゐる。ソヴィエツト・ロシアに於ては宗教的世界觀は、現在の日本に於けるマルクス主義的世界觀の如く、彈壓の對象となつてゐる。しかしその宗教的世界觀とはもつぱら基督教的世界觀である。しかしレーニンをして「宗教は阿片である」といはしめたほど強烈に宗教はロシア民族の心を魔酔せしめてゐたのである。人間は何故に阿片を密輸入してまでそれに陶酔せんとするのであらうか。現在の日本に於ては、「宗教は阿片である」といふ代りに資本家達はむしろ「マルキシズムは阿片である」といふであらう。人間は何故に禁斷を犯してまで果實を味ひ、禁制を犯してまで阿片に酔はねばならぬのであらうか。そこには人間の吟味せんとする眞理と玩味せんとする理想とがあるからである。人間は眞理の吟味によつて存在を認識することができるが、理想の玩味によつて非存在を要求することができる。人間は自己の生活條件に於て常に現實を規定する存在の理由を認識せんとするが、それと同時に現實を否定する非存在の實現を要求する。ごうに人間の生活に於ては惡の認識と共に善の要求が認められる。しかし人間の理想は常に善として實現されるものではなく、多くは人間の行爲として過失の罪を犯すものである。過失の罪は認識の誤謬に基くものであるが、人間の行爲が常に誤謬を犯すことによつて人間は人間自からの不完全性を自覺する。人間はかゝる不完全性の自覺によつて人間の行爲を可能と不可能との對立に於て認識する。しかし人間は人間にとつて不可能なるものを可能ならしめんとする要求を有してゐる。

こゝに人間は人間自からを超越する、何物かの力を要求する。原始民族はかゝる力を呪に求め、近代民族は理に求めた。吾々はかゝる力を一般に人間の世界觀を構成する原理と稱する。吾々は原理の發見によつて理論的には認識を可能ならしめ、實踐的には行動を可能ならしめる。一定の原理を持たない知識には統一がなく、運動には組織がない。一定の原理によつて統一された知識が哲學であり、一定の原理によつて組織された運動が政治である。而して政治が一定の哲學的學理によつて行はれる時、その原理の如何によつて種々なる國家を表現する。而してその原理は國家の統一原理として常に一定の人間によつて代表される。呪がその原理である時には巫覡が、神がその原理である時には皇帝が、理がその原理である時には人民が、その代表者となつてゐる。従つてその統治の方法は巫覡國家に於ては呪術により、皇帝國家に於ては神典により、人民國家に於ては學問によつて行はれる。國家が一定の哲學原理によつて統治される限り、國家統治の哲學原理は國家の教義であり、従つて國教として國民教育の根本原理でなければならぬ。故に國家が一定の國教を持たぬといふことは、國家の基礎に哲學がないといふことであり、國民教育の根本精神を缺いてゐるといふことである。日本の國民は憲法によつて宗教信仰の自由が與へられてゐる。しかしその宗教は政治と無關係なものでなければならぬ。だが、政治と無關係な宗教があり得るであらうか。もし有るとすれば、それは單なる哲學的世界觀に過ぎない。宗教が哲學と異なる

點は、哲學的世界觀を指導原理とする團結が組織されるといふことである。哲學が人間の團結力を持つことによつて、それは教團の信條として宗教となるのである。「天皇は神聖にして犯すべからず」とは法律であると同時に神典であり、日本帝國の信條である。これは神道の教義とは矛盾しないかも知れぬが、果して佛教及び基督教の教義と矛盾し得ないものであらうか。現在に於ては佛教も基督教もこの信條と矛盾しないやうに順化されてゐる。しかしその布教の歴史に於ては必ずしも矛盾し得なかつたとはいへぬ。佛教及び基督教の神典は皇帝の權力と協妥することができた。而してかゝる協妥の原理は絶對精神の認容といふことにあつた。ヘーゲルの宗教哲學が彼の絶對精神の認容にある限り、ヘーゲルの法律哲學に於ては國家の絶對權力を認容せねばならなかつた。従つて彼の國家哲學と宗教哲學とは何らの矛盾を含むものではなかつた。しかし彼の絶對精神はその辯證的發展に於て如何なる具體性を表現せねばならなかつたか。既にフランス革命を経験してゐる彼の時代に於ては、貴族的専制の封建政治は否定されねばならなかつた。しかし國民的自由の統一政治には一人のナポレオン或はカイザーを認容せねばならなかつた。而してそれが國民の自由意志によつて選ばれた人間でない限り、やはり皇帝としての絶對精神の表現に外ならない。従つてかゝる國家は基督教をその國教とすることに於て何の矛盾をも感じないのである。しかし基督教には更に教義を異にする數派の教團が生じた、而して基督教が國教として認められてゐる限り、

國家は同時に相争ふ二つの教義を認容することはできぬ。ビスマルクがカトリック教を彈壓した如く、一つの教義は他の教義を克服せねばならぬ。而してもし相對抗する教義が全然その原理を異にする世界觀の上に立脚する時には、そのいづれを國教とするかによつて國家の形態は相異してくる。宗教は國家の道德及び法律の基礎である。國家が互に矛盾する多くの宗教を認容することは國家崩壞の因である。もし國家と宗教とが分離して、宗教は互に人道主義の世界觀の下に國家を超越することができるとすれば、國家は宗教の人道主義によつて洗禮を受けるか、さもなければ破門されねばならぬ。現代に於てもローマ法皇の洗禮を受けんとしてゐる國家がある。しかし宗教は國家が世界的に統一されないやうに、統一される見込はつかない。宗教は常に他の宗教に對立して自己の絶對性を主張するところにその本質があり、生命がある。宗教に於ける絶對性の矛盾、こゝに吾々は人間に於ける信仰の矛盾、從つて主義の鬭争を認めねばならぬ。而して宗教的鬭争は常に主義の克服による迫害と殉教との結果を生ずる。宗教に於ける悲劇は信仰に於ける絶對性の否定である。吾々が異教のために自己の信仰を否定する時、改宗の悲劇を意識し、異教のために自己の生命を否定する時、殉教の悲劇を體驗する。而して改宗の悲劇によつては清算の寂滅を感じ殉教の悲劇によつては鬭争の解脱を覺える。宗教は人間の生活を嚴かに生と死との矛盾に對立せしめる。しかし宗教に於ける死は人間の自然的な死ではなく、道德的な死である。こ

こに生命を問題とする自然科学と社會科學との方法的限界が認められる。社會科學の對象としての生命は現在の社會生活である。自然科学の對象はその觀察者の意識を超越した存在でなければならぬが、社會科學のそれは觀察者の意識を内在せしめた存在でなければならぬ。社會生活の認識に於ては認識する者の主観は恆にその對象の一部分として全體から規定されねばならぬ。而してその全體とは歴史的社會的現實性としての現代である。歴史的社會的現實性が恆に意識する主観を内在せしめてゐる限り、かゝる現實性は常に現代として存在する。吾々は現代に於て最も深刻に自己を認識することができるといふ。現代に於ける自己の認識は現實の生活を離れては不可能である。故に社會科學の方法は自己の生活に立脚する目的の實現でなければならぬ。こゝに社會科學の方法には「吾々は何をなすべきか」の目的意識を自覺するイデオロギーが認められねばならぬ。而してかゝるイデオロギーは現代意識の自己表現として最も現實的なる自己の生活を規定する原理でなければならぬ。ブルジョアの生活にはブルジョアのイデオロギーがあり、プロレタリアの生活にはプロレタリアのイデオロギーがある。否それのみではなく、小ブルジョアの生活には小ブルジョアの、インテリゲンチアの生活にはインテリゲンチアのイデオロギーがある。現代はそれらのイデオロギー闘争の場である。吾々の生活はいづれかのイデオロギーによつて指導されねばならぬ。而して一つのイデオロギーが他のイデオロギーに對して自己の絶對性を信する時、その

イデオロギーは社會科學の限界を超越して自然科學の原理と合致するものである。吾々はかゝる社會科學と自然科學との原理的統一に於て始めて宗教の本質を理解することができる。かゝる見地からみれば現代のマルクス主義は單なる哲學ではなく、科學的社會主義として唯物史觀の原理の下に自然科學と社會科學とを統一せんとする一種の宗教であると見做さざるを得ない。しかし彼等は宗教を否定し、のみならずこれを排撃せんとする。それにも拘はらずマルクス主義を一種の宗教と見做さねばならぬ理由は、その社會運動が一定の哲學的原理によつて指導され、マルクス主義の旗の下に彼等の運動は熱烈なる團結力を有してゐるからである。彼等は單なる新しき哲學を組織せんとするものではなく、新しき國家を實現せんとするものである。マルクス主義の旗の下に統治されてゐる現代のロシアに於ては、マルクス主義は明かにロシアの國教となつてゐる。ソヴェット・ロシアの委員長はマルクス主義の齋主でなければならぬ。偉大なるロシアの革命家レーニンもマルクス主義の齋主であつた、そして今はその權現として世界のマルクス主義者から崇拜されてゐる。宗教的熱情はその絶對性を認容される時、哲學的興味に轉換する。而して哲學は國家の權力の下に國教として建設され、宗教は國家の權力の下に祭禮として記念される。革命祭は建國祭と同じく國家の祭禮である。

三

宗教は神學ではない。而してまた神學は宗教學でもない。吾々は宗教と宗教學とを區別すると同時に神學と宗教學をも明かに區別せねばならぬ。宗教といふ言葉の意味には神の概念は表現されてゐない。宗とは「むね」であり、主旨或は主義の意味である。故に宗教とは一定の主義による教團を意味する言葉である。Religion は確信を意味する言葉であるが、Laetantius によれば、re-ligare からきた言葉で、ligare とは結合を意味する言葉である。故に religion とは結合による確信といふことである。しかしその結合の意味は時代によつて相違してくる。古代では人と神との結合である、現代では個人と社會との結合である。しかし概念的には一般に簡別と普遍との結合であると解することができやう。従つて宗教の問題は、その語史の考案からみて最初は簡別と普遍との關係についての認識から出發したものであるといふことができる。簡別的存在に對して普遍的存在を如何に考へたか。こゝに超越性及び絶對性の認識の起源がある。これを神と考へ、或は精神と考へ、または理と考へ、聖と考へることによつて種々なる宗教哲學の原理を發展せしめた。現代に於ける新カント派の宗教哲學に於ては宗教の對象を眞善美の價値に對して、それらを超越する聖と考へてゐる。(Winderband: Präjudien. 2. Bd. Das Heilige.) 従つて學問は論理學、倫理學、美學の外に宗教學を認めねばならぬが、果して宗教がこれら三種の學に對して獨立の學として認められるか何うかは問題である。コーヘンの哲學に於ては文化意識の純粹性に於て純粹認識

の論理學と純粹意志の倫理學と純粹感情の美學とに對して文化意識の統一性に於て心理學が認められるが、これらに對して宗教は如何なる問題を有するものであらうか。コーヘンによれば宗教は意識の純粹性に於て三つの方向以上の特殊な方向ではあり得ないし、意識の統一性に於て人間の概念によつて規定することもできぬ。宗教は意識に於ける純粹性を統一性ととの相關 (Korrelation) 換言すれば神と人との相關に於て認められるものである。従つて神は理念であり、人は發展であるから、宗教は理念と發展との相關を問題とする哲學的方法そのものに外ならなくなる。

(H. Cohen: Der Begriff der Religion im System der Philosophie.) しかしかゝる意味でも神はもはや形而上學的存在ではなく哲學的存在の普遍的概念である。而してかゝる存在が單なる自然と區別されねばならぬ理由は、コーヘンの哲學に於ては、自然は單に論理學の對象として認識されねばならぬからである。自然及び人間が同一存在であるためには哲學的存在の概念としての神を認めねばならぬのである。けれどもかゝる存在の概念は論理學と倫理學或は自然科學と社會科學との統一原理としての存在として充分に認容し得らるものである。それが特に心理學との關係に於て認められねばならぬのは、コーヘンの哲學に於ては人間の認識に於て更にその純粹性と統一性が相關的に認識されねばならぬからである。ナトルプの哲學に於ても哲學はその方法として經驗の客觀化と主觀化との相關が認められ、その主觀化の方法として心理學が認められる限り、

哲學の重心 (Schwerpunkte) に於て自我を認めなければならず、而してその自我は、コーヘンの人間に於けるが如く、客觀性と主觀性との相關に於てのみ存在しなければならぬ。ナトルプの哲學に於てはかゝる自我の相關に於て人間性の發展が認められ、かゝる人間性の發展を問題とする限り、哲學は同時に教育でなければならなかつた。コーヘンに於ける哲學と宗教との關係は、ナトルプに於てはむしろ哲學と教育との關係として認められねばならなかつた。かくの如くマールブルグ派の哲學に於ては宗教は獨立の對象を有する純粹の學問として成立し得なかつたのであるが、ゲールランドは同じく理想主義の哲學的立場から宗教に學問としての獨立なる對象性を與へ、宗教哲學を彼の批判的哲學體系に於ける論理學、倫理學、美學に對して第四の領分となした。従つて彼は宗教を文化の一事實として、その經驗的内容を神への接近 (Nähe Gottes) となし、その作用を淨化 (Heiligung) として、これを對象とする特殊科學を宗教學と考へた。而して彼によれば宗教學は聖なるものゝ顯現を體驗せんとする觀念の方法 (Methodik der Abnungsbewinnung über das Erleben der Offenbarung des Heiligen) である (A. Görland: Religionsphilosophie.)。しかしかゝる方法は事實の經驗と經驗の批判とを明かに區別しないものである。「神への接近」は「自然の認識」並びに「人間の要求」へ批判的に發展せしめられねばならぬ意識の素地に過ぎないのである。もしもかゝる意識の素地が認識の對象を構成すべき經驗であるとすれば、かゝる經驗は自然

科學かさもなくば社會科學の問題として處理されねばならぬものである。しかしかゝる意識の素地は人間の基礎經驗として特殊な見地から認識されねばならぬとすれば、それはいはゆる現象學的方法によつてのみ認識されねばならぬ。しかしかゝる方法はコーヘン及びナトルプの哲學に於ては心理學的方法に過ぎず、凡ゆる認識の人間の統一或は主觀性への還元である。かゝる人間の基礎經驗に於ては明かに宗教的なるものゝ存在を意識することができぬ。しかしこれが如何なる意味によつて認識の對象即ち存在としての規定を受くるかは、認識の方向を逆に存在の客觀性へ轉換して見ねばならぬ。かゝる方法によつて人間は一個の客觀的存在として規定され、人間の意識は人間の存在の表現としてのみ認識の對象となり得るのである。こゝに人間的意識に於ける宗教的なるものゝ存在は人間に於ける宗教的表現としてのみ存在するのである。而してかゝる宗教的表現を人間的存在として規定する學問は論理學或は自然科學的には宗教學であり、倫理學或は社會科學的には宗教史である。しかし社會科學の方法が實踐的認識に基かねばならぬ限り、宗教史は宗教の實踐的批判であつて、宗教は吾々の認容すべき宗教と認容すべからざる宗教との對立によつて、宗教の現象學的本質直観は絶えず歴史の社會的現實性として發展しなければならぬ。而して宗教學の方法論的基礎に於て宗教意識の現象學が豫定されねばならぬ限り、宗教學は理論的には宗教心理學でなければならず、宗教史の方法論的基礎に於て宗教の實踐的批判が期待されね

ばならぬ限り、宗教史は實踐的には宗教革命でなければならぬ。コーヘン及びナトルプの哲學を發展したカッシラーの哲學に於ては、マールブルグ派の哲學に於ける相關の原理は發展の原理としての「辯證」に還元せしめられた。彼のいはゆる「表徴形態の哲學」(Philosophie der symbolischen Formen) に於てはコーヘンのいはゆる純粹意識の形態は言語と神話と藝術との表徴形態として考へられた。そしてそれらの形態に於ける言語意識、神話意識、藝術意識は單なる意識の純粹性としてその本質が認識されるのみでなく、それらは意識に於ける一つの原始形態として辯證的に發展せしめられねばならぬのである。従つて彼のいはゆる神話意識なるものはその辯證的發展に於て、意味(Sinn)と形象(Bild)との實在的統一として意識に於ける合法性と自由性との一致にまで高められねばならぬ。ここに於て形象は單なる物的存在として精神に働きかけてゐるのでなく、精神に對しては創造力の表現となるのである。而してかゝる創造力の表現としての形象が自然及び社會として考へられるならば、宗教意識の問題は社會の問題であり、同時に社會革命の問題とならねばならぬ。しかしカッシラーの哲學に於ては宗教的創造は餘りに藝術的創造に接近し過ぎてゐる。(E. Cassirer: op. cit. Das mythischen Denken) またトレルチの宗教學はカッシラーの神話意識の辯證法に比較してみれば宗教心理學の領域を越えないものであり、彼のいはゆる歴史主義は、宗教學の方法としては、宗教の革命でなく宗教革命の解釋に過ぎないのである。

(E. Troeltsch: Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft. 哲學論叢二十一、松

本良彦譯) かゝる解釋學的或は現象學的宗教學は、ウェーバーの宗教社會學 (Max Weber: Religionssoziologie) に於ても、フッバーミンの組織的神學 (D. Webermin: Systematische Theologie)

に於ても認めることができる。たとひフッバーミンの如く精神生活に於ける宗教の優位を認めても、その宗教が社會生活の目的を具體的に表現してゐる現在の如何なる宗派に屬するものでなければならぬかを明瞭にしない限り、かゝる宗教は單なる宗教の本質として極めて抽象的な概念に過ぎぬ。宗教の生活は宗教學の認識によつてその實踐的具體性を單なる理論的抽象性にまで普遍化してしまふ。マクス・シェーラーの哲學的人間學が神に於て人間の永遠性を認めんとしても、

(Max Scheler: Vom Ewigen in Menschen.) その神が何らの歴史的・社會的現實性を持つ神の概念でないとするれば、吾々がかゝる神の信仰によつて永遠に現代を超越した未來に於て理想の生活を觀念してゐなければならぬ。またジェームズの心理學的人間學が宗教的經驗の種々相を記述し説明した處で (W. James: The Varieties of Religions Experience.) 吾々は悲痛なる現代生活の苦境から救はれることはできない。實踐を離れた哲學の理論は人間を觀想的生活に於て安樂に往生せしめることができるであらう。「働くものから見るものへ」の觀想的轉換によつて人間は遍照金剛の御念佛も唱へられるであらう。しかし「見るものを働くものへ」の生産的勞働によつて人間

の生活は社會に安住することができるのである。吾々は現代に於て何をなすべきであるか。宗教は現代を否定すべき社會と肯定すべき社會とに審判する。而して吾々はその審判によつて「吾々は何をなすべきか」の使命を覺悟し、一定の主義に立つ信念によつて目的貫徹の希望を抱き、その目的の實現に對して感謝を表はす。かゝる信念に基く希望と感謝とが人間の生活に於ける宗教意識の表現であり社會の變革に於ける三世因果の實現である。吾々の社會生活は宗教的信念によつて最も判然たる宗派 (Sect) 或は黨派 (Party) に對立せしめられたのである。而して吾々は如何なる主義の下に團結して現代の社會を變革すべきであらうか。(一九三〇、三、八)

天理教傳道者に於ける入信の過程

中山正善

一 緒 言

個人の生活は孤立的にこれを營むことが出来ない以上、その生活の諸相が社會環境より甚だ多くの感化、影響を受けることは自明の事實である。従つて個人の精神生活である宗教現象も、個人從來の経験と外圍的條件に支配せらるゝ處が極めて深いといつてよからう。そこで此の見解を參考にして、今天理教傳道に志した人々又は志す人々が、如何なる影響を受けて入信の経路を辿つたか、或は入信後は如何なる生活を踏み越えて傳道の境地に進出したか、等の事柄に關し外圍的なるもの、また個別的なるもの、上から討究することは、天理教の情勢を如實に知る所以でもあり、且つは現代人の把握する宗教経験の色調の一端を窺知する所以であらう。

すなはち本稿に於ては昭和三年九月、全國一〇、一七八ヶ所の天理教々會に對して行つた調査により其教會の現任傳道者及び死亡又は辭任せる以前の傳道者の経験を各方面より調査して作製したる「天理教傳道者に關する調査」の梗概を總括的に報告しようとするのである。

材料蒐集には問答法を採用した。蓋し宗教経験の如き情緒の複雑な全體的经验は實感其儘を如實に表白する事は難事であり、又自己自身の宗教的純粹経験を精確に省察記述し得る者は稀であらうと思はれた上に、文字に含まれる概念の廣狭や暗示性の強弱によつて禍される虞もなしとせないと危惧したからである。

併し問答法にありては同一の事情の下に同時に多數の回答を得る事は至難であるので、各最上級教會（筆者註。

天理教の教會制度は本部に直接に所屬する六十二の教會と更に其下に屬する一萬有餘の教會とより成る。而してこの六十二の教會を最上級教會と稱する。より主任及助手若干名を選出せしめ、夫等の人の手に仍つて問題用紙を用ひて一齊に之れを行はしたのである。そして成るべく自然の儘に回答せしめるやう旨を含め、發問者と調査者並に回答者との間に語義等に關する主觀的の錯誤が生じないやうに努めた。提出した問題の主要は、(一)原籍、(二)轉籍、(三)現住所、(四)姓名、生年月日及び男女別、(五)創設者なるか後任者なるか、(六)履歴、(七)家族の狀況、(八)入信の動機、(九)布教の動機、(一〇)布教地選定、(一一)布教地變更の有無、及び理由、(一二)教會設置迄の經過、(一三)設置後の狀況の十三項目とする事が出来る。而して(六)履歴の内には學歷、兵歴、入信前の職業、配遇關係、授訓年月日及び年齢、教師補命年月日及び年齢等の細別が含まれ、(七)家族の狀況は入信當時、布教當時、教會設置(又は後任として就職)當時、及び現在の四項目に分たる。(八)入信の動機の項にては入信前の信仰(宗教派別)及び本人の天理教に對せし態度及び入信當時の周圍(親戚近隣)の態度等をも併せて記入することを要求してゐる。(九)布教の動機の項には入信から布教開始迄の年數及びその當時の職業と入信當時の職業との比較をも併せて記入せしめた。(一〇)布教地の選定の項には選定の理由、場所、種別(處女地、未結成地、成功地、失敗地)等の細目があり、(一一)教會設置迄の經過の項には傳道完成の年月日及び經過年數、布教費、教會設置費、社會の態度等の細目が含まれてゐる。

二 傳道開始以前の生活

信仰は個人の經驗に屬するけれども、信念の向上は往往人を馳つて之れを他人に傳へしめ、進んでは遂に傳道に身を捧げしむるに至る事がある。是れ宗教が個人の體驗中に存しながらも社會的に發現する所以である。が苟くも斯くの如く人生上の一大轉換を個人の生活の上に招來せしめる

には、何か深き原因が伏在してゐることは推測するに難くない。併しかゝる何かの原因が、たへ夫れが頓機的に發生したものと雖も、嚴密に言へば決してそれ自身純粹なる頓機的原因とはならないのであつて、幾年かの人生過程と宗教經驗とが相錯綜して、漸機的にこれを誘導したものに他ならないのである。即ち各個人はみな夫々の傳道に志したる母體を有するものであつて、此の母體によつて育れたる内部的性情が何かの機縁に誘發されて、傳道といふ特殊な宗教生活を醸成するものであるから、傳道者が歩む過程を識るまへに、その準備時代ともいふべき傳道開始以前の生活を檢討することは決して無意味では無からうと思ふ。

(イ) 宗旨 個人の宗教經驗の最も大きい外圍的動因を造る宗旨に關しては家の宗旨と本人の信仰とを嚴密に區別して考へる必要があるが、回答者の多くが此の兩者を混同したとは遺憾で、從つて極く僅かではあるが、これを明瞭に區別したものにありては勿論個人の信仰を採用した。

回答總數一〇、七二六名について之れを見れば、

(員數)

(百分比)

佛教及佛教的信仰を有したるもの

六・五五三

六一・〇九%

無宗教と答へたるもの

一・三二七

一二・三七%

宗派神道及神道的な信仰を有したるもの

九七九

九・一三%

數箇の宗派を信仰せるもの

一四九

一・三八%

天理教傳道者に於ける入信の過程

三二

基督教を信仰せるもの

五八
〇・五四%

信仰心厚し

五四
〇・五三%

特定偉人崇拜

五
〇・〇四%

儒教

一
〇・〇一%

親譲り天理教信者

一・六〇〇
一四九一%

特定偉人崇拜とは二宮尊徳を崇拜し、又は報徳教と書いたものである。更に右の中より無宗教者と親譲り天理教信者を減じたる七、七九九名について其主なものを大別すれば、

佛教

六・四五六
八二七八%

神道

六一九
七・九四%

佛教的色彩のもの

九七
一・二四%

神道的色彩のもの

三六〇
四・六二%

数箇の信仰

一四九
一・九一%

其他であつて、即ち佛教がその八割強を占めてゐる。

次に佛教信奉者六、四五六名について主なるものの宗派別百分比を示せば、

(表一第)

員數	宗派別									
	眞宗	眞言宗	禪宗	淨土宗	日蓮宗	曹洞宗	天台宗	親譲り天理教	其他	其他
員數	一、五二三	一、三六六	一、二三七	八八八	三五九	二二七	一七九	五三七	七七	
百分比	二三・五九	二一・一六	一九・一六	一三・七五	五・五六	三・五二	二・七七	八・三二		

となり眞宗が最も多いが、しかも眞宗、眞言宗、禪宗ともに大差なく、又自力派、他力派おしなべて、殆ど等しき率を示せるは見のがし難き所である。

次に神道信者六一九名について主なるものの比率を示せば、

(表 二第)

員数	教名									
	御嶽教	黒住教	金光教	大社教	扶桑教	禩教	神祇もののみ	其	他	
百分比	二三、二六	二三、一〇	一一、四七	九、五二	五、〇八	四、〇三	一七、七九		三六	

となり、御嶽教と黒住教とが相伯仲してゐる。

次に佛敎的色彩あるもの九七名の中、主なるものは不動尊五名、妙見八名、觀喜天、觀世音、行者講、聖天の各五名宛等であり、神道的色彩のもの三六〇名の中に主なるものは、稻荷教四八名、氏神二七名、九山教一五名、富士講一三名等であつて、單に神佛崇拜とのみ記せるもの二〇五名をもこの中に含めてゐる。

(ロ) 學歴及職業 信仰と學歴とは必ずしも一致するものではない。寧ろ高等の學歴を有するものに無信仰者が多く且つ非宗教的背徳を出す例さへあるから此の兩者を並行するものと假定するとは謬りである。故に傳道者の學歴は何等その傳道の過程に影響を及ぼすべきものではないが、傳道者の階級或は傳道分域を知る上に學歴を調査することは全然無意義であるとはいはれない。

今、回答者一二、〇七八名について見るに次のやうである。

(表 三 第)

二九二七	二五五	三三六	一〇	八、一五二	四六五	三〇六八	三七五	八九	九九九	一六	六六	三〇	一〇	五九	一六
	又ハ塾	無學	獨學		高等小學校卒業程度以下の學校教育なうけたるもの	中等及同程度卒業	途退學	途退學		高等小學校卒業程度以上の學校教育を受けたるもの	專門學校及同程度卒業	專門學校中途退學	大學及同程度卒業	大學及同程度中途退學	
正規の學校教育を受け たもの															

即ち天理教者傳道の大部分は小學校卒業程度のものであるといひ得る。蓋し社會の下層階級よりの救済を高唱せられたる教祖の理想及び天理教過去の歴史より見て當然の事と云ひ得やう。併し茲に一つ附記すべきは寺小屋と雖も、これは其當時の社會に於ける唯一の教育機關であつてその中からも多くの學者識者を輩出したのであるから、強ちこれを以て無教育に近きものと速断することは出来ないといふことである。

次に職業について見るに、いふまでもなく職業は個人の經濟的生活を資便するものではあるが、職業に従事する間にその職業が個人の精神生活に及ぼす影響は蓋し大なるものがある。今、回答者一一、九八一名の中主なるものを擧ぐれば、農業六、一四四名、商業一、六五一名、工業一、四七四名などで其他は會社銀行員、官公吏、教化業、手職、交通運搬業、職工等、實に種々雜多に區

分することが出来る。がその中農業が五一%強を示して全體の過半數を占めてゐるのは「一に百姓助けたい」といふ天理教祖の意志が如實に現成された結果と見ることが出来る。

(ハ) 入信の動機 宗教經驗夫自身は純主觀的精神活動であるから、個人の祖先より享けついで素質、從來の境遇による感化及教育等が異なる以上、同一の宗教を信仰するといつても嚴密に云へば其の信仰内容は決して同一ではない。従つてその宗教情操の種子も如何なる機縁によりて發芽したかは一言に盡しうるものは極く稀で、大抵は幾多の事情が纏綿錯綜して何れを入信の動機と定むべきやに迷はざるを得ないのが普通であるが、天理教入信者の場合においては第四表に示さるゝが如く靈救が其の大部分を占めてゐる關係上、これは可成り明瞭に斷定され得ると思ふ。

(表 四 第)

靈	救	家族知教理に 人の死惑じて		親譲り	事	情	贖罪	恐怖	其	他				
		自己	家族											
七、二四九	三、五五五 三、六七四	二、五四一	一、四八六	二、四六四	六六	五五	二六	三五	三八	一九	二二六	四九	一五	一
		二、五四一	一、四八六	二、四六四	六六	五五	二六	三五	三八	一九	二二六	四九	一五	一

即ち病氣の靈救をうけて入信せるものが全體の五九・二八%に當つてゐるがこれは僅の年限の間
に急激な發展を遂げた歴史を鑑れば新興の宗教として迎つた當然の道であつたとが首肯される。

(二) 傳道までの期間 信仰を得て傳道に従事する迄には相當の年限を要し、その間種々なる内的經驗を経て傳道者としての人格陶冶を完成するものであるが、また一面においては抱懐するその信念の強弱は直ちに入信より傳道までの年數に伸縮を齎すことも否めない事實である。今、回答數一、二、三、二三名についてこれを通觀するに、最も主位を占めるものは六ヶ月以内一、六七八名にして約一五%を示し、次に一年以内一、二四三名の一〇%強、三年以内一、一三九名の一〇%強、二年以内一、〇八七名の九六%、五年以内七八七名の七七%弱、四年以内六三二名の五六%弱の順を追うて以下漸次遞減の傾向を示してゐる。がこれを次の如く表示すると、五年以内のものが六、四六六名で總體の五七%強を示してゐることは見遁し難い點であらうと思ふ。

入信直後より五年迄
 六年より一〇年迄
 一一年より一五年迄
 一六年より二〇年迄
 二一年より三〇年迄
 (以下略)



次にこの期間において、從來の職業を變へ或は之れを廢して漸次傳道生活への準備を行うたものが相當多きに達してゐることも注意すべき事項であると思はれるが、精述することは略す。

三 傳道開始後の過程

人間の精神活動は其の向ふ方面の如何を問はず、決して同じ緊張度を持続することは出来ない。緊張と弛緩とは常に相交互して現れるものである。このことは單に短小時間の心的過程に於て然るのみならず、長き人間の一生を通じても云ひ得ることである。又假令傳道運動が傳道者の内面に燃ゆる抑へ切れぬ感激と自覺とによりて開始されたとしても、長い傳道過程中には物質的及肉體的苦痛もあれば、また燃ゆるが如き傳道心を妨害する幾多の個人的なる諸事情もあらうし、尙又社會的なる諸事情が傳道者の精神上及び實際上の兩方面の生活に多くの難關を齎すこともあらう。だから教會設立に到る第一期傳道(本項(ハ)参照)の過程に於ける種々なる事象を考察し、併せて傳道者に對する社會の態度をも調査することは寔に興味ある事柄であらう。

(イ) 傳道の動機 まづ傳道の動機について考察してみるに、次の第五表の如き結果を示してゐる。(回答總數一一、六八五名)

(表五第)

類罪	身 上		感 激 命 令	教理に 感じて	靈 教		教 化 報 恩 修 業	家 業 事 情	親 讓 り	其 他				
	自 己 家 族	自 己 家 族			自 己 家 族	自 己 家 族								
罪 011	1, 166	1, 041	685	566	552	552	313	500	433	285	39	196	121	685

右表の中、身上とは罹病に對して天理教信者が抱く「神様のお手入れ」といふ信念の上から傳

天理教傳道者に於ける入信の過程

道を決心したものを云ひ、靈救とは全快の悦びのうちに其決意をしたものを指してゐるが、身上といふ中には普通靈救を享けた場合でも信者達が一口に之れを身上といひ含める習慣上、靈救に屬すべきものも多分に這入つてゐることが推定出來得るから、兩者の區分を明瞭に斷定することは困難である。従つて此の兩者を寧ろ一つのものに纏めて終ふ方が本當かも知れない。又家業といふのは傳道者自身が將來必ず教會擔任者たるべき運命の下に在りて傳道せしものを云ふのである。が今これを通觀するに傳道を決心したものの中、身上及靈救は三、三二〇名にて相當多いが贖罪のため傳道したものが第一位を占めて四、〇二六名を示してゐる。前述の如き入信の動機に於いては靈救が大半を占めてゐるに對し、傳道の動機が贖罪にその主位を與へてゐることは、その義教が如何に信仰心に力強く喰ひ入つてゐるかを暗示するものでなからうか。殊に天理教においては因縁の自覺といふ事が教理の重大な要素となつてゐる關係上、贖罪に發足する傳道の多きは自然の勢であらう。今一二の回答文を引用してみよう。

「家は三度火災に遇ひ、嫂、自分の妻子供三人共肺結核に罹り出直し、(筆者註、死亡)となり、又一時其爲兄の信仰鈍りしが、自分は及ばず乍ら此の惡因縁を切らして貰ふ爲布教を決心するに至れり。」(東、寛、一二七、創立者、男)

「初婚の際は夫を嫌ひて私から離別しました。其後再婚しましたが、今度は夫が私を嫌つて他所に情婦をこしらへ家出しました。最初は不治の病(肺病、子宮病)を助けて頂き、有難い神様だと思つてゐましたが、茲に因縁の理の恐ろしさを悟り、死を暗してもと云ふ精神にまで確信し布教に従事しました。」(甲賀、寛、四〇二、創立者、女)

(ロ) 環境の態度 新興の宗教が傳播される時、社會がその新宗教に對して何等かの態度を現し、その態度が又新宗教の傳道過程に深刻な影響を及ぼすものであることは歴史のよく示すところである。而して新宗教の傳播率がまた社會の態度に及ぼす影響は寔にデリケートな交錯關係に立つものである。天理教も亦此例にもれず 過去九十有餘年の教史に於て幾多その影響を示してゐる。今その社會の状態を見るに、反對五一・八〇%、好意二八・七四%、無關心一九・二八%、好意反對相半するもの〇・一八%の比率を示してゐる。而して傳道者に對する環境の態度としては、家族、親戚及近隣、他宗派、官憲の四項に分けて簡單に之れを檢討してみよう。

(一) 家族の態度

家族が傳道者に對してとる態度は其傳道者の心情に最も反響を齎すもので、殊に日本の如き家族制度の國にありては、家庭の態度より或は鼓舞せられ或は失望させられる度合は極めて深い。統計に現れた結果は、好意七八・二四%にて反對六・六九%になつてゐるが、併しその反對者が骨肉を分けた親子兄弟から向けられるのだから、傳道者にとりては特に事實上の障礙や精神上の苦惱となることは明白である。一二の例を示せば、

「其後再び妻を迎へたりし時の信仰は入信當時と大差なき微弱なものであつたが、前所長の薰陶により日に日に信仰は深遠に入りたり。然共妻の反對たるや毛蟲の如く天理教を忌避し、さなきだに動搖し易き信仰を

不安ならしめた。外にありては前所長の先導、内にありては家内の反對、此間に立ちて困惑幾月かを送る。遂に神の御力により、妻の反對を懸念焦燥しつゝ布教を思ひ立ち陰より陰へ匂ひ掛け(筆者註。惱める人々に入信を勧めること)に出でたり。妻は此を察知するや烈火の如く憤り親許へ歸郷をなすことさへあつた。素より妻は喰はず嫌ひの事なれば折にふれ時にあたりて理解をなさしめんと説諭に努む。妻の身上に現はれたる病は、より妻の理解に力あり。宛然信仰への階段とも思ほしく、年月の中にはやがて教理を悟入し家内の反對は讃辭にさへ變り茲に決然布教に精進す。(名東宣、一五、後任者、男)

「布教にかゝりて間もなく次女歿し家族六人となる。長男は非常な反對にして一例を上ぐれば信徒が參拜に來れば(お前が来るから父母が益々天理教熱になるからかへつて貰ひたい)と机にても三寶にても手當り次第に放り出すといふ様なりき。教會設置當時にてもお勤め中には後にて琵琶を弾じるなどの邪魔をなしいたり。流石に反對なりし長男もチブスに罹り既に醫者に見放されたる時本人(私)のすゝめに従ひて夫では神様をためして見ると言ひたれば早速お授け(筆者註。教理を論じ、神様の靈教を共に祈ること)をせしに其翌日熱下りたり」(高安宣、八八)

(二) 親戚及近隣の態度

傳道に對する親戚及近隣の態度も亦多くは反對を示し、夫れがために布教地の變更を止むなぐさせられたといふのも屢々ある。

「明治二十八年頃に小松町に於て布教せる折天理教の布教師の入込めることが同町一帯に傳へられると、其反對攻撃は次第に極に達し其狂暴なること殆んど其例を見ない程で、老母及び力弱き子供あるにかゝわらず

亂入し、暴民は棍棒を以て手當り次第にはたきまわつた。或はお助けの途に於て手槍を持って刺さうとした。そこで家族はかへしたが只一人踏み止まつて布教を續けた。然し徒らに反對を受けることが目的でない。反對の目的は他國から入り込んだといふことが唯一のものであつたから一時立退くことがよいといふことに衆議が一致したので金澤に退き布教することとせり。(郡山、支、四、創立者、男)

(三) 他宗派の態度

他宗派の態度とは、從來其地方の信仰の鍵を握つてゐたものが新宗教の傳道による新信仰の割込みに對してとつた態度で、これはいふ迄もなく反對が大部分である。が反對というても寧ろそれは攻撃的に出るもので、裏面には經濟問題が大きい力として横つてゐるのを見る。而も態度を撲滅演說會の如き直接的な形に於て示してゐる例もあるが、間接に或は新聞雜誌其他の文書に採るとか、或は世人官憲を煽動して暴干暴壓に當らしめるといふのが多い。殊に天理教の起つた社會の信仰上の勢力は佛教である關係上、彼等が最も多く如上の方法で反對した。是は一面に明治初年に於ける神佛不和の關係からでもあつたらうが、後半における佛教の態度は必ずしも此の事を以てのみ論ずるとは出來ない。次の例の如きは回答中往々見受けるものである。

「當地は元來佛教の盛んなる所にして四國八十八ヶ所の靈地あり、主に眞言宗及眞宗に堅めらる。然し氏神祭典等は盛大に舉行せられ神道を好む者も亦多くあり。天理教に於ては格別の反對をなし(財産蕩盡教である。馬鹿阿呆の信する宗教なり)と認められたり。一面僧侶神官側にありては本郡内に天理教の侵入を防止

せんとして組合をつくり、人を雇ひ入れ各地にて天理教撲滅の運動を開始し、或は此を芝居に仕組むなどして反對運動をなし、又警察側に於ては財産蕩盡教なりと誤信し、常に信徒の宅を訪問し信仰の中止を勧誘することさへありたり。故に信者も容易に結成すること能はざる情況なりき。殊に先妻ひさ死亡の際の如きは神葬の準備を整へ正に出棺せんとする際、來合したる上級教會の先生に抗議を申込まんとして郡内主なる僧侶の押寄せたることもありたるほどなりき（郡山、支、二二、創立者、男）

「明治三十四年七月神式に改式せしため、村内の天台宗圓光寺住職雜賀密田及び檀徒總代並びに近隣組合一同猛烈なる反對をなし遂に絶交をせらる。冠婚葬式などの一切の交際を絶たれ、十二ヶ年に及びしも其主謀者全部死亡したると教會移轉をなしたるため絶交のことも自然消滅となれり。上述の如き情態にありしたため教會設置の願書を地方廳へ提出せし時も、近隣の者は反對運動をなすものありしたため許可も遲滞せり。其時は當局も措置に窮し、村内に布令して天理教會設置に反對の意見あるものは明治三十六年七月十五日を期し村役場へ出頭して其理由を開陳すべしと云へり。反對の村民は其日一同村役場へ出頭して反對運動をなす準備なりしも當日は大暴風雨にて前年（明治三十五年秋）の大災害を思はしむるものあり。恐怖のため遂に一人も出頭するものなくて止みぬ。ために吏員は即日（村内に天理教會設置に對し異議なし）と申達せしめた」（甲賀、支、一五、創立者、男）

「村は殊に甚だしく禪宗派を固守する風習ある所とて村を立退の有様、遂に明治二十七年十一月當說教所の說教日に數十名の狼漢が來り大議論をやる等、又其時分はお助けもよく御守護を頂き追々盛大に向つて行く有様に、二月堂講社念佛講社の一派から反對を受け、其に村寺住職の反對もあつて遂には一村擧つて反對、其時村の寺で多くの僧侶が集まり、村民の應援を得て天理教撲滅の演說會を開いて押寄せて來るなど、其時

警戒の任に當つた警官迄が反對を示した態度をとつて来る等、斯様なことが幾度もあつた。又或時は僧侶村民全體が村の會議所に集まりて私を呼び寄せ、其の中に置き私一人と村全體とが火花を散らして大論戰を始め、夜一時二時になつても尙止めず、遂に夜の明け方勝つて凱歌を奏することが出来たが、此も必然の結果とは言ふものの神様の御守り下されたものと感謝して居る次第であります。又途中に待伏せられたり、圍打に會ふなどそんなことは大小幾度あつたか枚擧に遑ありません。相手と議論した時など遠近から見物に來た人で黒山を築くなど、或は同じ信者の中より異端者を出して其者が反抗して來たりするなど筆紙に盡されませんでした。」(河原町、分、一、創立者、男)

(四)官憲の態度

天理教が初期において傳道の自由を認められず、非道な官憲の壓迫干渉を蒙つたことは、既に多少でも宗教としての天理教に關心を持つ者の周知してゐる處であるから、爰で精述の煩を避けるが、官憲の個人的信仰上からも無法な壓迫干渉を受けた實例が報告されてゐることは決して寡くない。

「當時の官憲、世間の迫害等甚だしく罵言慘暴を極め、最初の寄所時代或時の如きは憲兵と巡査が無賴漢を唆かして夜間信徒の集合をつけ込み、其周圍を取圍みて強迫亂暴を振舞ひ、甚だしく其寄所の床の間に安置しありし神様のお宮を例の惡漢連が手組に強奪し、散々に罵し後遂に凱歌の如く念佛を高唱しつゝ、賭徒の家へ持ち去るに至りしとあり。(中略)爾來警官の注目嚴重にして月三回の寄り日に諸所遠方より來る信徒の宿泊する者をば慘酷に取締るため出張所(布教所)に宿泊營業の看板をかけしとあり。」(東、分、五、後任者、男)

今回の調査では以上の四項のうち、近隣の態度が最も多く報告されてゐる。これは権力よりも實際上の牽制が社會的に見て傳道に大なる力を有することを證するもので、社會的運動としての傳道が如何に社會に反響するかを物語るものであらうと思はれる。

(ハ) 第一期傳道期間 傳道を開始してから相當の信者を結成し教會の設立を終るまでの間を傳道の第一期とする。が此の第一期傳道の完了までに要する年數は個々別々で、決して同一であり得ない。夫れは傳道者自身の信仰の強弱深淺、傳道地の如何、環境の影響種々なる事象が錯綜して、此の年數に深い關係を保持するからである。今これを回答者七九八二名について見るに

(表 第六 第)

		五 年 以 内					(四、二二六)				
		六ヶ月以内	一年以内	二年以内	三年以内	四年以内	五年以内	五年以上	一〇年以上	一五年以上	二〇年以上
二八九	六九八	九五八	九四二	六六七	六七二	一、九三七	八八九	四六八	四六二		

を示してゐる。即ち五年以内に完成したものが過半數を制し、その中二年乃至三年以内に完成したものが主位を占めてゐる上から考察して、天理教の傳道は三年迄の間に、その第一期を完成するものが最多數と見て差聞ない。これは男子に於ても女子に於ても略同じ比率を保つてゐる。

四 傳 道 費 用

宗教的信念から論ずれば、金錢に對する配慮は或は不純視されるかも知れないが、併し傳道者

と雖も人間生活を營む以上、全然經濟的條件を離れることは出来ない。殊に天理教に於いては其の傳道費が天理教本部から給與される場合が殆どないから、彼等が如何にしてその生活費を産み出すかを調査することは、天理教傳道者の生活状態を知る上に、一つの光明を投げるものでなければなるまい。

回答者の多くは布教費との二項に分けて傳道費の出所を明示してゐる。蓋し傳道開始時代と教會設立に近き第一期完了時代とは、その傳道の實際に於て大に異なるものあれば、傳道費の出所も亦自ら趣を異にすることは想像に難くない。即ち當初未だ一人の信者もない間は、全く自己の蓄財を以て傳道費に充つるかも知れないが、多少の信者を得るに至り信者の信仰心が熱を帯ぶるに至れば、傳道後援の意味に於て信者より應分の喜捨をなすであらうことは想像され得る事柄である。従つて傳道費の資源は必ずしも一つとは限られず、二つ或はそれ以上に至る場合も考慮に容れておく必要があらう。

(表 七 第)

設立費の出所	布教費の出所	財産あるため	信徒の喜捨	家族の労働	職業の傍	上級教會の援助	後援者	信財(頼母子講を含む)
三三・三三%	二二・二二%	三三・三三%	六五・七〇%	三六・三%	〇・八九%	二〇・九%	一・六〇%	三三・三%
二二・二二%	三三・三三%	二二・二二%	六五・七〇%	三六・三%	〇・八九%	二〇・九%	一・六〇%	三三・三%

回 答 者

七、七三二名

一〇、〇四〇

右の第七表によつて見れば、布教費においては主として自己の財産と信徒の喜捨の二項に大差がないが、設立費においては信徒の喜捨が著しく増加してゐる。これは設立費が教會設置の出願費を多く含んでゐる關係からで、今この兩者を比較するに設立當時に至りて信徒の喜捨と借財との二項が激増し、家族の勞働と職業の傍との二項が激減してゐるを見る。即ちこれは設立に當つて會堂の建築其他祭具器具の購入等にて相當多額の費用を一時的に要するため、信徒の喜捨に倅つか、一時借財するか、又は頼母子講によりて醜金するか的手段を擇んだ結果で、信者の喜捨が急激に増加してゐるのは彼等の信念が如何に熱烈に感激を表白してゐるかを證するものである。兎に角前記兩者を通じて表れてゐる如く、傳道費を上級教會より支辨されてゐるものは極めて寡く、大部分は自辨を以て捻出してゐるのは他宗教のそれと比較して類を異にしてゐる處である。

五 傳道と性別の考察

信仰經驗が男女の性別によつて異るといふことはないが、その社會的地位が異なる以上傳道過程において男性なると女性なるとによつて趣の異なることは事實上にあり得ることゝ推定される。殊に我國の如く家族制度が嚴格に確立されてゐる情勢の下にありては、女性傳道者が男性傳道者に比して諸種の條件が遙かに不利な立場にあることはいふまでもなく、従つてその傳道過程が相當の困難を伴ふことは想像し得らるゝ處である。

故に本項に在りては、入信より傳道完了に至る諸相を通觀して、男女の性が傳道過程に如何なる影響を及ぼすかを考察して見ようとするのである。

まづ入信當時における本人に對する家族の態度について考察するに、男子の受けた反對五七%に對し女子の受けた反對は一二・八%を示して殆んど倍率であるが、これは女性の家庭上の地位から當然の事と思はれる。而して此の現象は傳道當時においても同じやうに現れ、男子に對する反對二、三%に比し女子に對する反對は六三%で約三倍に近き比率を示してゐる。これは男性よりも女性の方がその傳道上障礙の多かつたことを示すもので、一面また女性が夫などの男性に附隨して入信或は傳道せしものでなく、全く自己自身の自覺から斯る周圍の反對を斷然排除して精進したことを語るものであらう。

次に入信及び傳道の動機において、男性に見られずして女性のみに見る現象がある。夫れは入信の動機が家庭の不和、事情、放蕩(多分夫と推定さる)縁組等であつて、又配偶者の死によつて入信したものが男性よりも女性が約四倍の多きに達してゐるのは、夫の死によつて受ける妻の精神的打撃が夫が妻を喪つた場合よりは遙に深刻なるを如實に示すものといふことが出來よう。

傳道の動機においても亦然りて、孤獨、寂寥、夫の放蕩、縁組、夫の遺志繼承、夫の手助けなどは女性にのみ見る現象で、義憤、教化、教理に感じての修業が男性より寡き所以は、その家庭

的の束縛並に女性としての心理的傾向の上から見て當然であらう。が茲に一つ面白いのは、興味による傳道動機が女性に於て遙かに高率を示すは、比較的單純なる女性の信仰的經驗は却つて男性よりもよく「お助け」の實績を現出する爲め、自然それに興味を引かれて傳道に進出する結果ではなからうか。

次に性別によつて傳道の完成年數に差異を生ずるか否やを考察するに、男性の二、三、六、四年の順なるに對し、女性は三、一、二、四年の順を示してゐる。即ち男性よりは多少その完成年數が遅れることは、女性に對する今日の社會意識上から考察して止むを得ない事であらう。

次に女性の運動に多少「協力」による傳道完成が多くはないかとも考へられぬこともないが、正確な統計が出てゐないので明確に表示する事の出来ないのは遺憾である。併しその傳道費を比較するに、布教費及傳道費共に女性は男性に比し、家族の勞働、後援者の二項に於て二倍或は三倍の比率を示し、財産あるため、職業の傍の項においては少きを現してゐる。「借財」が男性よりも女性が比較のならぬ程遙かに寡きは、これ亦有理なこと、首肯される。

兎に角、男性なると女性なるとによつて傳道に及ぼす影響は、傳道の半途において中絶したる兩性の傳道失敗者の數を調査した上でなければ嚴密にいへないけれども、以上入信より傳道の完成に至る間の過程を窺見しても略ぼ推測の出来るやうに、女性の傳道がより多く障碍を持つこと

だけは争はれない事實である。

然るに最近に於て天理教々師の性別は、漸次女性傳道者の増加を示してゐる。

(表八第)

性別	新年度		舊年度		和	昭	元	二	三	
	正	八	九	一〇						
男	八八	五七四	七六	一、七六	三、三四	三、七七	四、一〇	二、四〇	二、九六	六、七
女	一七	九	三五	八三	一、八七	二、四三	二、九三	二、〇三	二、五五	七、三

これを更に天理教獨立以前(明治一八年—明治四一年)と其以後(明治四二年—昭和三年)に分けて大別する時は次の如くなる。

(表九第)

性別	獨立前		獨立後	
	總數	百分比	總數	百分比
男	二二、一七三	九七%	二二、九四四	六三・二%
女	六八七	三%	一二、九二二	三六・八%

右の傾向は女性傳道者のみならず、教會擔任傳道者においてもおなじ現象を示してゐて、次の第六項に於ける第十表を参照すればこの事は瞭に分る。

蓋しこれは天理教祖が女性なるが故に、其の教理が同じ女性の耳に這入り易く且つ感銘を一層與ふるものなるがためでもあらうが、又一面婦人の社會的地位が漸次獨立的になつて來た結果で

はなからうか。

六 時代的考察

環境の態度が傳道に相當深刻なる影響を及ぼすが如く、時代の潮流も亦傳道過程に極めて大きい暈影を投げかけることは、古來の宗教史においても軌を等しくするところである。殊に天理教の發祥は天保九年（一八三八）であるから、その發達途上においては王政復古といふ如き我が國情の大變革期を迎へてゐる關係上、之れが當然その傳道過程に甚大な影響を與へてゐることは争ふまでもない事實である。すなはち開關以來の變動に遭遇した我國の制度文物は、其の思想とともに歐米の風潮を頻りに吸収した搖籃期に直面したから、これがおなじく搖籃期にある新興の天理教傳道に大きい反動を波及した事は自然の勢であらう。

そこで天理教發達の歴史から見てかゝる時代的考察をも考慮に容れて天理教傳道過程を次の八期に分けて見た。

第一期	自一八三八（天保九年） 至一八八八（明治二十一年）	立	教（一八三八） （一八八七）	王政復古（一八六七） 天理教會公認（一八八八）
第二期	自一八八九（明治二十二年） 至一八九八（明治三十一年）	日清戰爭（一八九四—一八九五） 教祖十年祭（一八九六）		
第三期	自一八九九（明治三十二年） 至一九〇八（明治四十一年）	北清事變（一九〇〇） 教祖二十年祭（一九〇八）	日露戰爭（一九〇四—一九〇五） 一派獨立（一九〇八）	

第四期 自一九〇九(明治四十二年) 大正改元(一九一二)

第五期 自一九一三(大正二年) 歐洲戰亂(一九一四—)
教祖三十年祭(一九一六)

第六期 自一九一七(大正六年) 平和克復(一九一八)

第七期 自一九二二(大正十一年) 教祖四十年祭(一九二六)
昭和改元(一九二六)

第八期 自一九二七(昭和二年)
至一九二八(昭和三年)

すなはち第一期天理教の發祥から教會公認を得て傳道の自由を認められた時代迄は、此の期が天理教の最も酷い受難時代であつたから、従つて傳道過程においても草創期としての域を脱することが出来なかつた。第二期は譬へば堰をされてゐた水が一時に奔り出たやうに傳道の允許によつて急激の進展を其過程の上に現した時代であり、第三期は國威の發揚と同時に重なる受難の牆を踏み越えて一派獨立に精進した信仰經驗の最も緊張した時代である。第四期は獨立認可直後の傳道過程を知るために區分したものであり、第五期は歐洲戰亂による我國の好況時代の傳道を窺ふべく區劃し、また第六期は平和克復より延いて起つた財界の不況時代に於ける傳道を察知しようとした。第七期は教祖四十年の奉仕的運動によつて天理教史に劃期的進展を齎した時代であり、第八期はそれ以後より調査現在に至るまでの過程である。

以上八期を經として傳道の開始及第一期傳道の完了(教會設立)の兩者を緯として、今教會創設者のみに之れを窺うて見る。

(表 十 第)

傳道開始	傳道開始		教會開始		第一期	第二期	第三期	第四期	第五期	第六期	第七期	第八期	總回答者數
	男	女	男	女									
男	三二	一、五七	一、一〇	六八五	九〇五	一、二〇〇	一、一四五	一、一四五	二五	六八七八			
女	六	七〇	二八	一七	一六二	二七	三五	三	一、〇七	二	一、〇七		
百分比	二七	二〇・四五	一五・九	一〇・三三	一三・四	一八・三三	一八・三三	〇・七					
男	二	一、〇七	六八一	六四四	四七	五三一	三、二六	二〇五	六八六三				
女	〇	三	三七	五	八	八三	七八	一〇一	一一五				
百分比	〇・〇一	一三・七九	八九五	八七七	六四二	七四三	五〇八一	三六二					

右表に現れたる所を観察すれば、傳道開始をしたる傳道者は男子において第二期が最も多數を占め、女子においては漸進的に昂騰してゐるのも面白い現象である。即ち男子の第二期傳道者の多いのは前記の如く立教五十年間撓め切つた信念が傳道の公許によつて恰も陽春の花辨のやうに一時に開花したからであり、女子の漸進的に増加してゐるのは我が國の風潮が逐次舊幕時代の思想から脱却して女子の解放が實際の上に現れた事を示すものではなからうか。

更に教會設立を完了したる者は、男女ともに第七期において急騰してゐる。これはいふ迄もな

く天理教祖四十年祭の機運に乗じて劃期的な全教的活動をした結果であるが、比率に於て同期に女子が男子を遙かに凌駕してゐるのは、最近の天理教傳道傾向を知るに見遁し難い點である。

七 傳道と地理的關係

現在世界の宗教の分布状態が夫々略ぼ判定されてゐるのは、種々なる素因が之れに加へられた結果であらうけれども、地理的條件が傳道に密接な關係を有することもまたその一つで、佛教の分布、基督教の傳播を始め何れの宗教を問はず皆此の相互關係を明白に履行したものである。

今、天理教傳道の迹をこれに仍つて考察するに、またそこに何等かの形をもつて地理的關係が結び付けられてゐることを窺知する事が出来る。

まづ立體的にこれを見て、天理教傳道者が傳道地を選定するに際して何ういふ傾向を示したかについて調査してみるに、回答者八、七八一名の中、自發的にこれを選定したもの四、三三七名先輩の命令助言によつてこれを決したのも四、四三七名で兩者相半してゐるが、如何なる根據によりて選定したかを見れば、

(表一十第)

	自發的	先輩の命令助言
人情風俗を知るため	六〇・一六%	三〇・四四%
知人親戚を頼りて	五六・一四%	三二・七五%

右第十一表に表示した二項が最も多く、其他の理由のものは僅少である。

次に生國にて傳道したか或は他國に傳道したか、またその都鄙の差は如何といふ事を見るに、回答者八、二三名中

(表二十第)

	地			海外
	生國	居住地	他國	
都會	四九六	一、一〇〇	六七五	一〇三
田舍	二、九一七	二、〇二七	九〇五	

の如きを示し、生國の田舍が最も多數である。そして種別は本教布教の處女地三三・八三%同未結成地三一・五五%同成功地二八・七五%同失敗地五・八二%を示してゐる。

以上に據つて考察する時、天理教傳道の分布は農民階級に最も多く喰入つてをる事が察知出来る。即ち田舍七二・三%に對し都會は二七・九七%に當たるを見ても分るが、その理由としては生家を根據として傳道せるか、知人親戚を頼りて比較的生活費の低廉なる田舍を擇び傳道したるかが、其外面的理由の主なるものゝ一つであらう。

次にこれを平面的に見て、各府縣の人口と天理教々會數、天理教教師數、天理教信者數などを比較するに、各種の統計は明かに天理教の發祥地たる近畿地方を中心として求心的に濃淡の度が分れてゐることを示してゐる。たゞ北海道のみが此の例に洩れるが、これは廣漠たる地域と人口

の稀薄とのためであつて一面また該地方の人々は多く近畿地方よりの移住者たるを考慮すれば、必ずしも亦例外として除外せなくともいふかも知れない。(各種統計省略)

其他傳道地を變更せし者に地理的關係を有する者や、また原籍地を離れて傳道したる者三、四八三名(回答數の二八・二一%に當る)に對する地理的關係等の事項も調査したが、煩雜を懼れて一切之等は略することにしよう。

八 附 說

天理教傳道者に關する調査報告を以上(二)より(七)に至る六項目に分けて、極く簡略に之を羅列した。今夫等を基準として天理教傳道の諸相について考究してみよう。

紙數の都合上精細は極められないが、概ね天理教の信者はもと佛教徒であつたとは數字の示す通りである。従つてその信仰經驗においても佛教的色彩の相當濃厚にあることは推察されるが、一面これは天理教々義夫自體にも佛教徒が入信し易き何物か、即ち一點相通するところがあるのではなからうか。

次に學歷においてみる如く、天理教信者は殆んど小學校程度の教養の低い者であるがこれは斯かる人達にも親しみ易く且つ理解され得る大衆的宗教の素質を有する者と觀るべきで、農村に多く傳播されてゐる状態は立派にこれを立證してゐるであらう。

すなはち天理教々義には難解な神學的要素はなく、又その傳道の實際に於いても論理よりは實地經驗を主んじてゐるから、あらゆる階級に普及され得る可能性を有してゐる。これは職業の項に於てよく現れてゐる處である。

次に天理教信者は主に靈救によりて入信するが、傳道の動機としては贖罪が最も多い。

而かも其の間には環境の反對が相當甚だしいに拘らず、二三年の傳道を以て第一期を完了してゐるが如きは、要するに信念の向上率が急速で熱心の度合が激烈なるを示すもので、性的考察に於いても表示されてゐるが之れは女性に於いて殊によく示されて居る。而して其傳道費用が多く信者の喜捨に據つてゐる事なども、また一面この事を立證するものでなからうか。

次に天理教の發達並に傳道の分布は地理的考察に於ても述べた通り求心的に擴がつて居て、一方南洋まで弘通した時期には復一方アメリカにまで進出して行くといふ工合にあるとは、要するに天理教將來の傳道状態を卜するものであらう。而して其の發展が平均二十年を一期劃として次の傳道過程に遷つてゐることも面白い現象である。その中特に教會公認後の第二期、教祖四十年祭前の第七期等に於ては級數的な著しい發展率を示してゐる。

以上諸種の調査によつて天理教に對する傳道過程の種々相が窺はれ、何物かを其處に提示してゐるとするならば、今回の調査も亦多少の意義がないでもなかつたと竊に考へる次第である。

所縁行相の方面より見たる阿頼耶識概念の展開

東 田 大 童

問題の範圍と資料の限定

此の小論文は、成唯識論に説かれて居る阿頼耶識の概念を、其の所縁行相と云はれる方面から、歴史的に規定しようとする試みである。實は最初、導論に於ける阿頼耶識の所縁行相門(第二卷)の文を熟讀して居た時、色々な點に於いて吾々の腑に落ちぬ所があつて、其の點に關する末註を見ても更に満足なる解答が與へられぬ所から、成唯識論が其の所依として居る所の古い經論に於ける所縁行相の文が如何なる意味に取扱はれて居るかを吟味せんとした所に端を發したのである。經論の一々の場合を調べて行くと、阿頼耶識の所縁として、指示されて居る事柄又は内容が、成唯識論に論せられて居るそれと全く異つて居る事が著しく吾々の注意を惹く。それに従つて阿頼耶識そのものゝ概念にも、それ丈の變化が伴つて行つた事を認めない譯には行かない。勿論阿頼耶識そのものゝ一般概念を、歴史的に規定せんとする事は、非常に多方面より考究せらるべき性

質のものであつて、此の小論文で扱はれうるほどの簡單なるものではない。此の論文では、所縁行相と云はれる方面より見たる阿頼耶識の概念の吟味だけである。然も其の資料は、主として成唯識論が成立せる所依の經論、解深密經、瑜伽論、攝大乘論、三十頌、安惠釋等に於いて、直接、所縁を問題とせる部分を材料とし、其の箇所を深くつき止めて行つた丈けである。只、此れ丈けの資料をば、古きものより新しきものへと順序を追うて並べて見た丈けでも、其の間に幾分か相違が認められるのである。此の相違して來て居る事實は、時代の推移と共に、或は又各派傳播の間に、阿頼耶識の概念が展開せしめられたものと見られうるもので、之を背景として成唯識論の文に望めば、其の變遷の有様と、特異なる所説とが識別され、非常に理解の助けとなると信ずる。

斯く見て行くのが此論の本流であるが、其の間に、安慧と護法とは主要なる點に於いて見解を異にするので、一つの經論を引用するにしても、異譯の存する場合は、なるべく安慧(二)の系統を引ける眞諦譯と、護法の系統を引ける玄奘譯とを、對照する様にして兩者所説の根本的相違をも鮮明せんと努めた。此の事は本論の筋から見れば傍系的のものであるが、然し必要な事と思う。

さて、問題を取扱ふに先立つて一應述べて置かねばならぬ事は、所縁(一)といふ言葉の意味である。所縁といふ語は能縁に對する語で一般に佛教での認識論的用語である。故に、今假りに縁(二)するといふ語を認識する、といふ語に置換へうるとすれば、所縁は客視で能縁は主觀に相當する、然し佛

教の所縁能縁が西洋哲學の客觀主觀と全然同一とは勿論云ひ得まい、けれ共多くの場合に於てかゝる意味内容を合む語として扱はれて居ると認めることは出来る。故に暫く之を依用すれば、此の場合所縁に對する能縁は阿頼耶識である。従つて此の阿頼耶識は主觀に相當する概念を有すると解さるゝ。此の能縁所縁の認識論的概念が果して以下に取扱はるゝ資料に於いて、各々妥當するか否かゞ、此の論文の中心とする所であり、阿頼耶識の概念の展開する樞軸をなす點である。

解 深 密 經

此の經典は護法正所依の經として大切なるもので、玄奘譯出以前に全譯としては、菩提流支の深密解脫經(五卷)と、部分譯としては、眞諦譯佛說解節經、求那跋陀羅譯、相續解脫地波羅密了義經、相續解脫如來所作隨處了義經との三つの譯出がある。

此の經は通常の經典とは頗る趣を異にせるものであつて、主なる品は殆んど獨立の單行經としての資格を具へて居る。其の中で直接心意識に關する説明をなして居る所は、所謂心意識品であるが、此の品は五卷本の全譯二つ丈けに存するのみで、眞諦譯にも、求那跋陀羅譯にも存しない。然し茲に注意すべきことは、攝大乘論世親釋論第一卷には、實に此の品の大部分が引用されて居て、眞諦、笈多、玄奘の三人によりて譯出されて居ることである。故に現存の眞諦譯解節經に存

しない部分が此の釋論の眞諦譯から補填することが出来る。此の部分の三人の漢譯を比較すると大體一致すると思はれるが、參考のため、此處に眞諦譯を掲げてみよう。

攝大乘論釋卷一、眞諦譯、(大正藏、三一・一五七頁)

佛昔辯慧菩薩、廣慧於六道生死是諸衆生墮在衆生聚、或受卵生、胎生、濕生、化生、此中得身及成就、

初受生時一切積識先熟合大長圓、依二種取、謂、有依色根及相名分別言說習氣、若有色界中有二種取、若無色界無二種取、廣慧此識或說名阿陀那、何以故、由此本識能執持身、或說名阿黎耶識、何以故、此本識於身常藏隱同成壞故、或說名質多、何以故、此識色香味觸等諸塵所生長故、

困に之に相應すべき玄奘譯を示すと、

解深密經卷一、心意識品第三、玄奘譯(大正藏、一六・六六九頁)

吾當爲汝說心意識秘密之義、廣慧當知、於六趣生死、彼々有情、隨彼々衆中、或在卵生、或在胎生、或在濕生、或在化生身分生起、

於中最初、一切種子心識成熟展轉和合增長廣大、依二執受、一者有色諸根及所依執受、二者相名分別言說戲論習氣執受、有色界中具二執受、無色界中不具二種、

廣慧此識亦名阿陀那識、何以故、由此識於身隨逐執持故。亦名阿頼耶識、何以故、由此識於身、攝受藏隱同安危義故。亦名爲心、何以故、由此識色聲香味解等積集滋長故。

とある。

先づ此の引用文に於いて、吾々の眼を惹くものは、阿陀那識と阿頼耶識と心との三者が、各々獨自性を持ちながら結合して居る點である。其の各々の獨自性は此の文に示されて居るが如く、

阿陀那識は身體の執持といふ事が其の本領であり、阿頼耶識は身體の内奥に藏れて身體と安危を俱にすることが主意であり、心は六境を積聚増長させることが其の趣旨となつて居る。此が三者の特色である。此の中、阿陀那と阿頼耶との二は識とせられて居る點に於いて、古い時代よりの變遷が示されて居るし、又此の兩識と心とが同一視せられんとする點に於いて、古き大乘經典の心と此の阿頼耶識とが握手せしめられて居る。此の三者を統合し更に之に種子の思想を取入れて、此の引用文の最初に一切種子の心識として示されて來て居る。而して此の一切種子心識が肉體と互に和合して成長して行く状態をば、二執受(二種取)によりて説明して居る。即ち、二執受とは、有色諸根及所依と、相名分別言說戲論習氣との二つである。前者は後世の所謂、勝義根と扶塵根とに相當するものであらうが、總括して云へば身體に外ならぬ。後者も細分に亘つては異論あるにしても、一般的には熏習せられたる雜染の習氣である。故にこれは身體と染の習氣との二が此の心識に執受されて、心身が共に成長して行くことを説いたものである。

以上が引用文の趣意であるが、此の引用文に於いて吾々の目下の問題とする所に關して注意せらるべき點が二つ存する。其の一は此の場合の阿頼耶識なるものは認識論的の識と解せらるゝか否かといふこと、第二は此の場合の阿頼耶識は如何なる作用を主として居るかといふ點である。

先づ第一の點から考へて見ると、此の引用文は成唯識論に於ける所緣行相の文の基づく所であ

つて、然もそこでは此の阿頼耶及び阿陀那の二つが合一せられ、了別を義とする識とせられて居る以上、其の對境たる身體と習氣とは其の所緣であると思はれて居る、即ち此の兩者の關係を認識論的に解釋されて居るのである。然し乍ら、此の文をばかゝる解釋を離れて如實に見究はめると、全くそれとは異つた考に基いて居る事が解る。即ち此の文の最初「一切種子心識成熟展轉和合增長廣大」の文を見れば何人も胎生學的の考を想起するのが常である。故に二執受と阿頼耶識とは此の場合、認識論的の所緣能緣の關係ではなく、發生學的の相關々係を示すものである、故に導論に示せる如き能緣所緣の關係ではなくて、云はゞ能依所依の關係である。茲に於いて吾吾は、圓測が其の著解深密經疏卷三に於いて。

今此經中說執受者、且依二義、一者頼耶執根依處爲自所依、二者執持種子爲自所攝、(續藏三十四卷、第四册、三六六紙)

と考究せるものに贊意を表する。故に假令、識と名けられたるにせよ、それは決して認識論的の了別識と考へらるべき性質のものではなくて、形而上學的の實在と考へらるべきものである。

次に第二の點を考へて見よう。こゝには阿頼耶と阿陀那と心とを合一して、最初に一切種子の心識として示して居るが、此の一切種子の心識なるものゝ作用の中で、如何なる點が最も重要な意味を有つて居るかと云ふに、それは阿陀那(ādāna)として身體及び習氣を執持して居る點で

ある。此の經に於いては、阿頼耶 (ālaya) として種子を藏する能藏の義も又所藏の義も、又凡てが此の種子よりの開發であるとする唯識の義も表面上には力説されて居らぬ。唯、此の阿陀那が常に身體を執持して、内我とせられ勝であることが説かれ、此が一名阿頼耶識であると示されて居るのみに過ぎない。故に此の經に於ける阿頼耶識は單なる表面上の名のみで、其の内實は全く阿陀那で内我としての身體執持が主となつて居ることが解かる。

此の以上の二點が、解深密經に於ける所縁とせらるゝ方面よりの阿頼耶識の概念である。一言で云へば胎生學的實在としての内我で、主なる作用は身體の執持である。従つて阿頼耶識の身體及び習氣に對する關係は、所縁の關係ではなくて、所依の關係であるといふことに歸着する。

然し乍ら、若し斯の如く考へらるゝならば、阿頼耶及び、阿陀那が共に識として名けられて居ることが如何にも理解に苦しむことゝなる。何となれば、若し識なるものゝ概念が、認識主觀を其の主要なる要素とすると考へらるゝならば、此の場合阿陀那識或は阿頼耶識と稱せらるゝ必要はなく、單なる阿陀那、阿頼耶として何等差支なきものと考へらるゝからである。然らば此等の實在が何故識と稱せらるゝに至つたか、其の理由根據を此の經に求むるに、前の引用文の直後に、廣慧阿陀那識爲依止爲建立故六識身轉謂眼識耳鼻舌身意識。

と示されて居る。此の文に依ると阿陀那は六識が建立せらるゝ依止として立てられて居る。故に

六識が能縁の了別識たる以上は、其の依止たるものも了別識たるものでなくてはならぬといふ推理から、此の阿陀那、阿頼耶の兩者が識として立てられて來たものであらう。つまり、小乗佛教に於いて一般に是認せられたる六識の内奥に、ある特殊の要求によりて、阿頼耶、阿陀那を立て、之に六識を基づかしめんために之を識と名けたものにすぎないと考へられる。此の經には、勿論、斯くの如き關係が明らかに示されて居る譯ではないが、阿頼耶と阿陀那が共に識として立てられて一體視されて居る以上は、斯くの如く考察せざるを得ない。従つて此等を識として考へれば、其の能縁作用に對する對象は、所縁と考へざるを得ないであらう。けれ共、直接前記所説の兩者の作用の點から考へて來れば、認識論的の識と云はんよりは、むしろ實在として單なる阿頼耶、阿陀那と考へるが適當であると思はれる。

瑜伽師地論（決定藏論）

瑜伽師地論は彌勒の著述で、玄奘譯に依ると一百卷の大部のもので、本地分、攝決擇分、攝釋分、攝異門分、攝事分の五分に分れて居る。此の論は、十七地經とも十七地論とも稱されて居るが、初二分のみが十七地の區分に從つて述べられて居る丈で、後の三分は之に則らない。此の點から見ても、後の此の三分は後世の附加ではないかといふ想像がつく。前二分（一一八〇）の中で

は、瑜伽行派の修行の傾向に基きて、區分されたる十七地の各階段につき、種々なる問題を集めて述べて居るが、各項目の問題は十七地の各地の立場より見られたもので、修行の階程によりて統一されて居るものであるから、之を離れては全く論全體の形を崩して來る。それは各地の初に掲げられたる所説内容の大綱を見れば首肯されることである。

此の十七地の形式に則れる初二分の内、此の論としては本地分が重要なものであつて、是は直接彌勒が自己の體驗内容を十七地を中心にして委曲を盡して示して居るものである。次の攝決擇分は大體、本地分の所説の要綱の順序に従つては居るが、本地分の中に於いて示されたる項目の中で、當時の人々の間に問題とされる重なる諸點を主題とし、之に關する異説を述べ之を論じて是非を決定する事に力を竭して居る。故に論書として之を見る上からは、本地分よりも寧ろ攝決擇分の方が重要なものである。従つて之を唯識哲學の源流をなす書として見る時、本地分の所説と攝決擇分の所説との上に、理論上、矛盾撞着を來たす様な場合に在つては、吾々は理論的に證明せんとする所の攝決擇分の所説を採用すべきものであると信ずる。斯く重要な攝決擇分の中に於いても、更に重要な部分としては、五識身相應地意地と菩薩地の部分であると思ふ。前者は本地分の五識身相應地と意地とを一緒にして、其の中の重要な點につき獨自の力説をなして居るもの、後者は解深密經の引用で特に重要な思想を述べて居る箇所である。茲に吾々が

問題とせる阿頼耶識の所縁の問題は、十七地に分類せる此の論の區分の上から考へれば、勿論、本地、決擇の兩分の五識身相應地及び意地に於いて現はるべき性質のものであるし、又現にそこに現はれて居る。尤も此外、第七十六卷の菩薩地にも現はれては居るが、それは解深密經の全文そのまゝの引用であつて、已に述べた通りである。

さて本地分に於ける五識身相應地と意地（一—三）との二地は、共に五つに分類して説明されて居る。即ち五識身又は意の自性、所依、所縁、助伴、作業である。然し攝決擇分に於いては此の兩地は一緒に合併され、最も肝要なる阿頼耶識に對する吟味が第一に提出されて居て、必ずしも五つの順序には従つて居ない。先づ第一に本地分に於ける上述の兩地に就いて見るに、五識身相應地に於いて、眼識の所依を説明する中に一切種子識を説明して、

一切種子識謂無始時來樂着戲論熏習爲因所生一切種子異熟識。

と云ひ、更に意地の第二の初には、羯羅藍漸次增長する時名と色と平等に增長し廣大して行く事を述べ、次に、

一切種子識、於生自體雖有淨不淨業因、然唯樂着戲論爲最勝因、（大正藏、三〇・二八四頁）

と説明して居る。即ち阿頼耶識は身體と共に成長するが、それは戲論の種子に常に樂着して居ることが自己存立の最勝の因をなすことになつて居るのである。此の部分は所謂胎内五位の次第に

従ひ、色心互持の發展成長を説いて居る所であるから、その考よりすれば此の識は、肉體と安危を同じくして居るものであり、胎生學的に阿頼耶識は身體の中樞をなし、身體を活動させ保持して居るものと考へられて居る。故に種子も自體も共に阿頼耶識の執持せるもの、或は阿頼耶識の所依であつて、認識の對象たる意味の所縁であるといふことは出來ない。次に攝決擇分の五識身相應地意地を見るに、其の最初に阿頼耶識の存在の理由として八項を擧げ、其の第一項に執受(執持)といふ事を示して居る。此の執受の項を五つに分けて説いて居るが、其の要領は根及び六識が執持する事の不合理なる點を指摘し、阿頼耶識が更に内奥に存在して始めて執受が可能なることを説いて居るのである。然し此の執受の説明を見ると、阿頼耶識の働きと云ふよりはむしろ阿陀那としての働きが強く現はれて居る。故に勿論茲に於ても認識論的の意味は全く現れて居ない。

以上見たる瑜伽論の本地及び攝決擇分では、阿頼耶識は全く實在としての内我で、それは常に戲論習氣に樂着し、身體を執持して居るもので、解深密經に於いて述べられたる阿頼耶識と、其の實在的の考へ方の上に於いて、全く一致する譯である。然らば瑜伽論に於いても解深密經と全く同一の意味内容を有するものとして用ひられて居るかと云ふに、そう一概に見ることも出來ない。それは次に示す阿頼耶識流轉の四相の中に於ける文である。此の部分は異譯として決定藏論の存する所であつて、兩譯を比較して見ると、眞諦譯は上述の意味と殆んど同じと云うてもよいが、

玄奘譯に於いては此の阿頼耶識に幾分か認識論的の意味を持たせて譯出せられて居るのである。

決定藏論（真諦譯大正藏、三〇・二〇一八頁）

境界者、

阿羅耶識、因二境生、

一者在內持事故、

二者在外持器不能分別諸相執故、

此內持者執着邪我見習勢力與色根俱時而執持者即爲境界、

界、

此欲色界有、無色界中唯有執着我見習勢力、

二者在外持器不分像貌者、

在內爲阿羅耶識所持、即持外界、

此の文の大體の趣意を述べると、阿頼耶識のはたらく對境は内外の二種に區別される。内部で

は習氣（真諦譯—邪我見習勢力、玄奘譯—偏計所執自性妄執習氣）と、有根身（真諦譯—色根、玄奘

譯—諸色根、根諸依處）とであり、外部では無分別の外界（真諦譯—器不能分別諸相貌、玄奘譯—

外無分別器相）である。今若し三界に配當して云へば、欲色二界に處する場合は、習氣、有根身、

器界の三を有するが、無色界に處する場合は、習氣のみであると云ふに過ぎない。斯く大體を見

ると、阿頼耶識の對境は兩譯共に更に異論はない様である。然し乍ら、此の習氣、有根身、器界

瑜伽論（玄奘譯、大正藏、三〇・五八〇頁）

如何建立所緣轉相、

若略阿頼耶識、由於二種所緣轉轉、

由了別內執受故、

由了別外無分別器相故、

了別內執受者、謂能了別依止二緣內執受阿頼耶識、及諸

色根根所依處、

此於有色界、若無色界唯有習氣執受了別、

了別無分別器相者、謂能了別依止二緣內執受阿頼耶識

故、於一切時、無有間斷、

の三つの對境に對する阿頼耶識の作生（はたらき）の點に就いては、兩譯は明かに相違を示して居る。

此の簡短なる引用文に於いては、一見して明らかなる如く、眞諦譯に於いては、持事又は執着、玄奘譯に於いては、了別といふ語が阿頼耶識の主なる作用として示されて居る。今細かに兩譯を對照すると、眞諦が持事又は單に持と譯せる所を、玄奘は了別又は了別執受と譯出し、前者が執着とせる所を同じく後者は了別又は了別執受と譯して居る。今梵文三十頌と其の玄奘譯唯識三十頌論とを對照して此の玄奘の譯語に相當する梵語を求めると、了別は *vijñapti* であり、執受 *upādāna* である。そうすれば眞諦の持又は執着といふ譯語は、此の兩者の何れに相當するかを考へると、*vijñapti* よりも *upādāna* の方に適當する如く考へられる。そうすると *vijñapti* といふ語に、眞諦譯の事が相應すると思はれるが、此の場合眞諦譯の事（こと）といふのははたらきといふ意味であるから、意味上からは適當するけれども、譯語としては適當するとは云ひ難い。

元來 *vijñapti* といふ語は一般的には、對象を識別する、知らしむるといふ意味が基本となつて居る此の意味から玄奘の了別といふ譯語を考へると、阿頼耶が認識論的の識としてのハタラクキを表示したものと考へられる。然し乍ら更に此の *vijñapti* には、對象に對して要求するといふ様な含蓄を有することが注意せられる。此の點に留意して、前の本地分に於いて玄奘が「戲論習氣に樂着する」と譯出し、今又眞諦が執着すると譯出して居る點と比較して考へ合せると、此の場

合の玄奘譯の了別といふ語は、其の中に樂着を其の根本觀念として有つて居るものではあるまいかと考へられ、認識論的の意味のみには解し難い。勿論了別といふ語は、認識といふ語と似通ふ點はある。然し認識といへば、西洋哲學の純理論的に考へられ勝であるが、實踐を基礎として立つて居る佛教の考へ方に於いては、其の趣を異にする。故に主客未分の無相三昧を實踐目的とする場合に於ては、了別するそのことが即ち迷界への第一歩なのである。特に阿頼耶識流轉の第一歩を問題として述べられて居る此の場合に於いては、阿頼耶の了別といふことは、認識論的に對象と識別し了解すると解せらるゝ表面上の意味の奥底に、更に根強く對象に對する欲求的意志の働きが豫想されて居らねばならぬ。従つて此の場合の了別とは、更に適切に云へば、渴欲すること、意欲することである。茲に個人的の迷執を起す評價判斷の基礎が据えられ、此が根底となつて種々の煩惱が渦き、苦惱の世界が展開されて行くのである。故に此の論では、此の次に還滅門を示し、阿頼耶識は一切煩惱の根本であると云ひ、煩惱の集團とさへ述べて居る。つまり一言で云へば最も根本的の愛欲である。此の愛欲の最切のはたらきとしての了別 (vijñapti) も、玄奘自身が樂着の語を以つて示し、或は眞諦が持、又は執着等の語を以て示して居る意味と、相似通つた意味内容を含むものと解されねばならぬ。かゝる點から考へて來ると、眞諦譯も玄奘譯も其の根底に於いては、同一意味を示して居ることになる。

以上述べたことは、阿頼耶識の流轉を基礎的立場として考へたのであるが、更に他の方面から兩譯を細かに對照するに、玄奘譯には執受といふ語が主要なる二ヶ所に用ひられて居る。此の二ヶ所の場合に於いて、此の語は果して阿頼耶識のはたらきの意味に用ひられて居るかといふに、玄奘譯文の阿頼耶は了別を以て、その主なる作用語となして、執受はその作用を受ける目的格の語となつて居る。此の事は第二の場合に用ひられて居る執受といふ語が、習氣と有根身とを意味して居る點より直に考へつくことである。然るに此の執受に相當する眞諦譯を見ると、初めの場合には持事といふ語が當てられて居るが、次の場合にはそれに相當するものは見當らずして、却て此の執受 (upadana) が動詞化されて、持或は執着といふ意味を現はして居る、故に執受といふ語を阿頼耶の對象の意味にのみ解せんとする玄奘譯と、阿頼耶のはたらきを主として持又は執着といふ語を以つて表はさんとする眞諦譯との間には、全く考へ方の相違が存することは否定することは出来ない。かゝる考へ方よりすれば、玄奘の「所縁を了別する」といふ譯語と、眞諦の「境界に執着する」といふ譯語との間には、譯語そのものが示すが如く、明に相違が認められる。此の事は、眞諦譯と玄奘譯、更に溯つては、安慧と護法との考へ方の相違を示す一資料となると思ふ。

斯くの如く瑜伽論に於ける阿頼耶識をば、其の所縁とせらるゝものに對するはたらきの點から觀察すれば、全く認識論的の識としては殆んど認められずして、寧ろ一つの迷執を起す根本的實

在と考へられる。此の點に於いて、第六識が認識主觀を表はす如き意味とは全く其の性質を異にする。斯く阿頼耶を實在的に能く表現して居るのは眞諦の譯出であるが、今若し眞諦譯を顧みず、玄奘譯に就いてのみ考へて見ると、實在としての阿頼耶なるものゝ概念は、了別をはたらきとする識といふ點を重視して、余程認識論的色彩を帯びて來て居る。上述の所縁を了別するといふことの内容には、境に樂着するといふ意味が含まれて居らねばならぬと云うても、一般に所縁を客觀と看做し勝である後世の考に基づいて、卒爾として此の文に望めば、玄奘の譯文は單に認識論的に考察さるゝのが主要素となり、愛欲の根本的實在としての考へ方は忘却され勝である。故に眞諦譯の境界に執着するといふのは、古來より考へられたる愛着欲貪の根本的實在といふ方面に力を入れたる譯出であるに對し、玄奘でも一方には樂着するといふ點に於いて其の意味を表はしては居るが、他方、重要な點に於いて、所縁を了別するといふ譯出により認識論的の識としての作用を重視して居ることが注意せられる。故にそれだけ兩者間には、阿頼耶に對する考察の相違が窺はれるのである。

瑜伽師地論に續いて注意すべきものは、無着の攝大乘論で、此の論は唯識哲學を始めて組織し大成したといふべきものであるが、今の問題として居る阿頼耶識の所縁行相に就いては、殊更らに取り立て、論ずる必要もない様に思はれるから、今は此の吟味を止めて直ちに世親の三十頌に移らうと思ふ。

宗教的偉人と信仰の象徴^{シムボール}

——ブウセツトのクリスト觀を中心として——

帆 足 理 一 郎

近代の史學は多くの神學者をして、信仰上のクリストから史上のイエスを識別する事業に轉向させた。この事は恐らく信仰上の佛陀と史上の釋迦牟尼との識別以上に、クリスト教社會においては、重大なる意味をもつ。時代々々の實際的要求の結果として傳説が貢獻し、信仰が獲得した處の一切のものを投棄して、できる限り史的事實を根據としたイエス傳を描かしめよ。然らば、クリストに關する奇蹟や、彼自身の營みしと云ふ奇蹟も、第二次的重要性をもつに過ぎず、吾等の興味は主としてイエスの人格に集中するであらう。

イエスは舊約時代における典型的な預言者の一人ではなかつたであらうか。然り、彼は信仰の^{インナリツヒカイ}内面性と理想社會(神の王國)の宣傳において、獨り、時代に卓絶せる預言者であつた。だが彼は明かに預言者以上のものであつた。洗禮のヨハネの粗削りの姿にくらべては、イエスの人柄は遙

に優れて單純さの特色を示し、遙に異つて、平和と調和の匂ひを豊かに漂はせてゐる。彼は常に民衆と生活を共にし、下層階級の人々と交はり、彼れ獨特の譬話パラブルの力を以て彼等を訓へ、慰め、激まし、導いた。加ふるに彼の惹き付けるやうな人格的魅力を以て、彼は恰も『權威ある者』の如くに彼等を教へ、引き立てたのであつた。彼は預言者神の代言者であり、神秘家であり、學者であり、同時に教師でもあつた。彼の事業は或る獨自の意味においてメシアニク即ち救世的であつた。

彼は僅に時代の兒として、急激な天地の改變をもたらず終末觀エスカトロヂイを期待せし處、同時代人のあらゆる過誤や欠點を免かれることはできなかつた。だが、公然彼が自ら救世主メシヤを以て任じたかどうか、それは詳でない。けれど、彼自身の救世主觀を精神化してゐたことは確かだ。彼は時代の要求に従つて、來るべき「王國」が旦夕に逼つてゐることを説いた。だが民衆の現前の救ひに對する彼の努力は、「王國」の觀念を著しく倫理化してゐたことを示す。彼は必しも自家の創作に成る譬話を以て教へたのではないが、新しい意味内容をそれに吹込んで、活きくたる生命の力たらしめた。彼は病人を癒したり、惡魔を驅除したり、魔法を以て之を行ひしにあらず、彼の人格が内面生活の動力を奮起させ、それが外部の肉體生活に反應し來るといふ醫法によつて、人を癒したに過ぎない。

イエスが弟子達を教導する場合、よく當時の學者がなせし如く、髪の毛をさくやうな微細に亘らず、又詭辯的曲解に陥らず、只實在の本質的な要素や内奥的眞義に參せしめんと試みたに外な

らぬ。そこに必しも新奇な教理や、新奇な哲學が提唱されたのではなかつた。そは只時代を擒にした律法主義リイガリズムの羈絆から根本的な生活原理を解放し、活用させるためであつた。彼は必しも世界教化の自覺を以て立つたわけではないが、國家的限界や民族的偏執を超越して、彼はその倫理的要求をば、神への愛と、普遍的な意味における隣人愛とに基礎づけた。肉を犠牲にして靈の自由を増進せんと試みた古への聖者と異り、彼の教義は積極的であり、樂觀的であり、人類の精神的向上と共に、肉體的幸福にも寄與するものであつた。

二

從來ありふれた神の王國の觀念も、彼の手において著しく意味を變へた。そは單に神政の外的樹立のみではなく、寧ろ精神的實在の内面的確認であつた。即ち人類同胞の共同親たる神への近づきであつた。彼の豫想した天地の激變は歴史の否定する處となつたのであるが、而もその内面的意義は今尙残つてゐる——活きた現實の精神的な神の實在と、神と個々人間との密接な關係が即ちそれだ。

父なる神の觀念はイエスの創見では素よりない。けれど神父の觀念をば民族的特殊觀から、個人的普遍觀に脱化させた者は、彼れ以前にはなかつた。神が共同の父たることは、生やさしい樂觀を意味するものではない。そは吾等人類の見地から、神の子たるに適はしい倫理生活の事業に

おける個々人の重大な責任を包含するからだ。當時の人々と同様に、彼は「審判の日」の速に來ることを信じた。けれどそれは個々人の徳罪に基づく倫理的な審判で、民族的な意味のものではなかつた。誠にブウセツト (Bousset) のいへるが如く、「個々の人間は大神の面前で誠實な責任感念の下に生活せねばならぬ。一切の外面的な成功の欲求から解放され、又世人の批判に拘泥することなく、神は只隣人愛と、愛に導かれた道德的努力の中にこそ見出されるとイエスは教へたのだ。かくてイエスは結局彼の教によつて、神の究極的な眞意を吾等に啓示するものである」と見ることもできよう。

イエスは又罪の宥しを祈るべしと吾等に訓へた。神は罪を宥恕し給ふ恩寵の神であると。かくて福音は、罪の宥恕によつて吾等凡夫の意志を正善へと轉向させる倫理的解放の宗教である。

イエスは彼自身の内面的人格に就いて深甚の自覺をもつてゐたばかりでなく、宇宙的生命の神秘に參すると同時に、他の人々の心情の奥底に徹する明敏な洞察力をもつてゐた。俗世間の偽善や假面を剥ぎとり、社會の棄民や罪人を引き上げ、窮乏のどん底に轉輾せる貧者たちに人格的價值と威嚴の自覺を喚び起して、人生の最高理想に對する憧憬や努力を奮起させるのが、即ち彼の事業であつた。

彼の十字架は神から預定されたお役目柄なる代罰の死ではなく、義者の失敗と代價的受難 (Vic-

carious suffering)を崇高化し、以て人道の精神に殉じた殉教者の死であつた。そは誠に殉教的奮闘に無限の價値を創造するものであつた。ブウセットの詩的表現を借りて云へば『沈黙と單純さを以て只悲哀の途を辿りし處、天父に對する無盡藏の信頼と、神的使命の確乎たる自信とにおいて、彼は彼自身の最高奉仕を營んだのであつた。時世の隔りと、傳説の不確實は如何ともし難いが、彼の神に對する信頼、彼の神との接近、彼の一步も假借しない道義的熱情、彼の人間苦の征服、更に又罪の宥恕や永遠の生命に對する彼の確信は、吾等をして今尙彼の活き／＼たる呼吸を吾等の身邊に痛感させる。さうした彼の御姿を思ひ浮べて冥想に没頭する時、吾等は我が魂の高らかなる飛躍を禁じえない。そは誠に吾々の精神的、人格的存在の根柢に觸れるからだ。』

三

かやうにブウセットは『宗教史學派(Religions-geschichtliche Schule)』の一人として、イエスをば人類の極頂にまで稱へ上げて讃仰し、嘗て地上を歩んだ人間の最も完全な典型と見做し、あらゆる人々に妥當する久遠の眞理の神的啓示者なりと稱揚してゐる。これ彼の名著「イエス傳」の主張である。

けれど、それ以來數年の隔りは、彼に異つた思想の糧を提供した。多分そは史的研究から來る實際上の困難に基づくものであらうか。彼の後年の一論文である『イエスの人格の意義』におい

て、彼は創造的進化論を加味したヘゲル派の唯理論に左袒せる傾向を見せてゐる。宇宙の實在をその統一性と全體性において理解せんとする此派の人々は、宗教はそれ人間の内面生活の史的開發に外ならぬと見る。人間は彼自身の經驗から、物的及び靈的現象の中に讀み込まれた象徴を作ることによつて、宗教的に宇宙に反應する。そしてその象徴化の努力をば、物理的宇宙の眼に見える物象から、次第々々に社會生活の理想や、偉大なる指導的人物の内面的價値に轉向させる——更に具體的に云へば、庶物崇拜や萬物精靈觀から、佛陀やクリストに轉向させる。

かうした指導的人格者等の高峰がそゞり立つて、如何に崇高な、如何に永遠なる意義を開現しようとも、彼等は所詮、信仰の象徴シンボルであつて、究極の眞理ではないと、此派の人々はいふ。だが、神から與へられた人間理性の深奥なる領域において、又『觀念』の永久價値において、それらの象徴は、たとひその史的根源の不確實なるにも拘らず、實證(demonstration)としてではないが例證(illustration)として大に役立つではあるまいかと、ブウセツトは力説する。そは虚構フィクション又は小説であつたと假定しても、福音書に描かれたるイエスの映像は永遠に象徴的な意味を湛へた作品として遺存するであらう。されば、ナザレのイエスは吾等の信仰の基礎的象徴を創作し、そして彼自身、史的眞理と民衆の虚構とが區別し難くも纏れ合つた一個の編物に外ならない福音書中の大人物となつた處の創造的天才として、彼を尊重すべきだと、ブウセツトはいつてゐる。『そは吾等が

信仰の永遠に最も有効なるシムボル——有限者における無限者の象徴だ」と彼は附言する。

かくて、ブウセツトの如きは一旦史的研究の鋭鋒を以て『信仰上のクリスト』なる荊棘を切開き歴史の白光に照して眞實のイエスの姿を見たと確信し、そは信仰上のクリスト以上に人類の倫理的解放者救済として意味深い聖雄だと確認したにも拘らず、今や彼は異つた見地から論及して、或る史的事實を中心とするフィクションの力によつて構成されたイエスの人格が信仰の象徴たる意味において優越してゐるといふ見解に傾いてゐる。そは結局、史的詮索の結果、投げ棄た處の『信仰上のクリスト』をば、更に自意識的に奪返さうとするものではあるまいか。

四

恰も「衣服哲學」における主人公のトイフェルスツルッカが著者カアライル自身の内的奮闘の象徴化であるか、或は全く著者の豊富なる想像力の所産であるか、何れにしても、そこに描き出された老哲學者の面影が吾等の精神生活に崇高な影響をもたらすことは否まれないやうに、新約聖書に現はれたるイエスの映像が、いかに多くの虚構や傳説を包含してゐようとも、そは吾等の宗教的象徴として役立つではないかとも、主張されうるではあるまいか。けれど、此場合、宗教は一個の虚構、内面生活の要求を外部に投影せる一個のフィクションに過ぎないといふ非難を、どうして免かれることができよう。

今、ブウセツトの後年のやうな見解に従つて、ニカヤ信條のやうな信條を編み出したと假定せよ、吾等は下の如き興味ある信條を構成することができるといふ。即ち

『我は創造的天才なるナザレのイエスを信ず。彼は人間性の弱點を免かれざりしが、尙ならびなき人格者にして、信仰の本質的要素を極度に高調することにより、外的因習から宗教を解放し純化せんとする不撓の努力において殉教者の死を遂げたり。彼は我が信仰の基本的象徴を創始し、彼自身吾等が信仰の永遠なる象徴となれり。彼の道徳理想(象徴)と宗教觀念(象徴)とは、吾等を倫理的に引上げ、宗教的に鼓吹して、力強き精神改造の効果をもたらすほど、吾等の日常生活に恒久の價値をもつ。彼は神意と一致して吾等を人類社會の至高善に向つて、常により高く憧れ、より強く努力奮闘させる靈の指導者なりと吾等は信ず、云々』と。

事實に忠實ならんとする史的探究の結果は却て無限に解決し難い難問を挑發したので、宗教上の確實性をつかまんとする實際的要求は翻つて、ブウセツトやツロルチや、その他宗教史學派の諸學者をして、普遍概念を尊重する哲學的領域に轉向させたものではあるまいか。先天不變の理性が至上權を行使する處、そこに歴史以上の眞理として宗教の象徴をば正當化しうるであらうか。カトリックのモオダニストはその故に信仰上のクリストを重視してゐる。カトリック モオダニストは正統派のカトリックと異り、後者が史上のイエス即信仰上のクリストをば現實に神の受肉せる

人間的表現、それは神にして人、人にして神、人なるが故に人類の罪を擔ふて代罰をうけることができたが、同時に神なるが故に、十字架の救により全人類の罪障を滅盡することができた信じ、それは人類史上、一回的に現はれた神の完全なる最高啓示であると見るに反し、前者は一向に史上のイエスを重視しない。史上のイエスは偶然的存在、彼等の重視する處は、史的進化の過程に構成された信仰上のクリストである。初世紀以來、時代々々の宗教的要求が次第に結集して處女降誕や十字架のクリスト、三位一體や神はクリストを築き上げたものであつて、それは一人のナザレ人が獨占すべき光榮ではなく、人類大衆の信仰が、偶然にも史上の一人物を機縁として創造した宗教生活の理想に外ならぬ。史上のイエスは有限的特殊的存在、然るに信仰上のクリストは過去において、史的に發達し來つたやうに、今後とも永遠に進化發展すべき活きた真理、それは永い歴史に亘つて人類の宗教經驗が生み出した信仰の象徴にして而も經驗界における超自然の進歩的啓示なるが故にこそ、普遍性をもつと見る。それが後年のブウセツトと異なる處は茲にある。即ちブウセツトは史的イエスの真相は遂に知り難く、吾等の知るイエスはフィクションであつても、人類の道德的宗教的典型として普遍性をもつといふのであるが、カトリック モオダニストは史上のイエスではなく、信仰上のクリストこそ人類の宗教經驗が生み出した神の啓示として普遍性をもつと見る點にある。けれど、共に史實のイエスを輕ろんじ、信仰の所産即ち無意識的な一個

の藝術品たるイエス又はクリストを重視する點においては類似の態度だ。吾等は事實を重視する近代人の史的興味を以て、尙信仰の所産なる假設的人物の機能的な普遍價値に趨くべきであらうか。佛教においても、史上の釋迦牟尼と久遠の佛陀とは信仰の對象として、何れか優れるといふ、同様の問題を喚起することはないであらうか。

そは兎に角に、私が茲に疑問として殘さんとする處のものは、宗教は所詮、普遍的觀念の象徴的表現として、藝術から程遠からぬものと見るべきであらうか。云ひ換へれば藝術から遊戯的衝動を引去つて、之に敬虔と忠節の念を加味すれば、即ち宗教となると云ふべきであらうか。或は又宗教は藝術的な象徴化と大に異つて、宇宙的實在の生活的直接把持たる特色を何時までも保有すべきではあるまいか。

「華嚴五教止觀」撰述者論攷

—「五教止觀」の杜順撰述説を否定し、法藏撰「遊心法界記」の草稿なりと推定す—

結 城 令 聞

近時華嚴學の研究が勃興するに随ひ、其の成果は諸種の研究機關に依つて發表せられ、或は一部の著述として上梓せられたものも亦數種を算するに至つた。随つて自分の今の研究題目も、既にそれらの研究中の一部門として、各々先聲諸賢の意のある所が述べられてゐる。然るにそれらの研究は、今の問題に關する限りに於て、何れも舊來の傳説を繼承し、「華嚴五教止觀」を以て杜順禪師の所説であると決してゐる。若し其の間に於て異説を求むるならば、唯境野黃洋氏の近著「支那佛教史講話」のみは、「續高僧傳」、「華嚴經傳記」等

の記述を論據として、杜順禪師の地位を智正法師に轉與せんとしてゐるのである。随つて杜順説「五教止觀」は、恐らくは智正説「五教止觀」の誤傳ならんと推定してゐる。杜順説を智正説に改めることは、華嚴宗と云ふ概成宗派を立場として考察するとき、それは雄々しき大問題である。然し「五教止觀」の成立年代と云ふ立場より觀察すれば、共に貞觀十四年（西紀六四〇年）以前の作であると云ふ點に於て意見を等しくするものである。然るに常盤教授はかねてより、「五教止觀」の思想内容に着眼せられて、「五教止觀」は第三祖賢首大師の思想を豫想せずしては考へ得られないものである。因つて此の書は、一には初祖杜順禪師を莊嚴する

爲め、二には第二祖第三祖の説をしてその因つて来るべき所由あることを示さんが爲め、後人の善巧に依り初祖の名を以て撰述せられたものであると云ふ説を持

せられてゐたのである。然しその主張の根據に至つて

は、要するに思想内容全般よりの推定であつて、別して

具體的な證據を指示せられたのではなかつた。以上

自分の知つてゐる三説に對する自分の立場は、「五教止

觀」自體の内容よりして、先づ從來の傳統説を否定し、

且つ境野氏の新説智正説にも反對せんとするのであ

る。次に總じては賢首大師の諸著と、別しては「華嚴

遊心法界記」と「五教止觀」との比較研究の結果、「華

嚴五教止觀」は賢首大師選「華嚴遊心法界記」の草稿

であると云ふ結果に到達したのである。而して常盤教

授の後人の善巧撰述説と自分の主張との關係は、後に

至つて明瞭になる如く、意見の相違と云ふことになつ

てしまふのであつて、杜順説、智正説を否定する如く

根本的な證據を擲へ得ないのである。是れ則ち「法界

記」の草稿であると云ふ結果に到達したと述べて、結

論に到達したと決しない所以である。従つて更に確定的な結論は、此の論文に對する先輩諸賢の是正を賜つて後、徐ろに決し度いと思ふのである。

(1) 次の略表參照。

二

今の問題を論證するにあたり、それに必要な事項を、年代の順に従ふて豫め表示すれば、則ち左記の如くである。

貞觀十三年 (A. D. 639) 智正寂、壽八十一才。(唐書傳十

四)

貞觀十四年 (A. D. 640) 杜順寂、壽八十四才。(唐書傳二

十五)

貞觀十九年 (A. D. 645) 玄非長安に遷る。(慈恩傳六)

總章元年 (A. D. 688) 智嚴寂、壽六十七才。(華嚴傳三)

儀鳳元年 (A. D. 676) 地婆訶羅長安に來る。(開元錄

九) 法藏三十四才。

垂拱元年 (A. D. 685) 則先武后降屬建善門内の敬愛寺

に別に殿宇を造り、改めて佛授

記寺と名づく。(舊唐書一八三) 法藏四十三才。

天授元年 (A. D. 690) 武后國號を周と改め、自ら帝を稱す。(歷代帝王年表)

天授二年 (A. D. 691) 西京の魏國寺を改めて崇福寺と號す。(帝王年代曆八、教理抄一 所引)

「遊心法界記」の撰號は、京兆西崇福寺釋法藏撰なり。

聖曆二年 (A. D. 699) 實叉難陀、佛授記寺に於て八十華嚴を譯す。(八十華嚴序)

法藏、詔に依り佛授記寺に於て華嚴經を講す。(宋僧傳五)

神龍元年 (A. D. 705) 則天武后崩す。(舊唐書七)

神龍二年 (A. D. 706) 菩提流志、崇福寺於て始めて大寶積經の翻譯を始む。而して先天二年即ち八ヶ年にして完成す。(寶積經序)。

「遊心法界記」に寶積經を引ける

が故に「法界記」は神龍二年法藏六十四才以後の撰述なり。

先天元年 (A. D. 712) 法藏大興善寺に於て歿す。享年七十才 (法藏和尚傳)

三

先づ論の順序として、「五教止觀」の華嚴學に於ける地位を従來の所説に隨つて略示すれば、その最も偉大な功蹟は、華嚴學の根本骨格を構成してゐる五教の創始者であると云ふ榮譽を荷ふことであり、次には第三祖賢首大師法藏が「遊心法界記」を撰して「止觀」の法門を宣揚したと云ふ點に存する。然るに自分は右の所説に對し、智儼所立の五教を考察することに依つて蚤くより疑問を抱いてゐた。何んとならば、智儼以前既に杜順或は智正に於て五教の名目が成就され活用されてゐるならば、何が故に智儼は其の著「華嚴經搜玄記」に於て、近く此の五教を用ひずして、遠く彼の慧光等所立の頓漸圓の三教判を用ひたのであらうか。而して又「孔目章」等に至つて五教判を使用してゐるに

しても、何が故に斯くの如き不統一振りを暴露したのであらうか。更に又たとひ五教判を使用してゐるにしろ、「孔目章」の何處を見ても、「五教止觀」を繼承したと思はれる點の存しないのは何故であらうか。則ち「孔目章」の五教は、「五教止觀」を繼承したものではなく、頓漸圓の三教判の中、漸に始終を開いて五教を創始したものとしか考へられないのである。先づ「孔目章」に於ける五教名目の不統一なることを示すならば、

章卷一、「天王讚佛說偈初首顯教分齊義」の中には、
小乘、廻心初教、熟教、頓教、圓教、

章卷一、「盧舍那佛品中雲集文末普賢文中立一乘三乘義章」の中には、

小乘、始教、終教、頓教、一乘、

章卷二、「淨行品初明凡聖行法分齊不同義章」の中には、

小乘、初教、終教、頓教、圓教、

章卷三、「初明十地品十地章」の中には、

小乘、初廻心教、大乘終教、頓教、一乘、

既に名目に於て如上の不統一振りを示してゐるのであるが、更に彼が始終の二教を建立した趣きを檢するに、彼は上所引の「一乘三乘義章」に於て、

今約下經約五乘之義有其三種、一人天共一。二聲聞緣覺共爲第二。三始終漸教共爲第三。四頓教獨一。五一乘獨一。

と述べ、更に「十地章」に於ては、人天乘等所謂五乘の事項に就て述べてゐる中、漸悟乘を詳説するにあつて、約初廻心教と約大乘終教とを開いて些細の論に及んでゐるのである。既に「一乘三乘義章」に於て、始終漸教共爲第三と稱し、今又漸悟乘より初終二教を開説してゐるのを、前の名目の不統一と彼此合勘すれば、智儼所立の五教は、慧光等の頓漸圓の三教判中の漸教より、始終を開いた智儼の苦心に依つて創められたものであつて、從來の所説の如く、完成した「五教止觀」を繼承したものはどうしても考へられない。

果せる哉斯くの如き疑問は、吾々が一度「五教止觀」の内容を檢するや、忽ちに解決の曙光を認め得て、從

來の傳統説の正しからざることが明瞭になるのである

- (1) 華嚴無緣章卷一 (大藏四五 537p. a)
- (2) 同 (同 537p. b)
- (3) 同 卷二 (同 543p. b)
- (4) 同 卷三 (同 560p. b)

四

若し此の書が從來の所説の如く、杜順禪師の説であるならば、或は又境野氏の異説の如く、智正法師の説と推定するならば、「五教止觀」は少なくとも貞觀十四年以前に成立し終つてゐなければならぬ。然るに今「止觀」の文章を檢するに先づ第一法有我無門の下に於て、

所言因者。阿頼耶識根種子者是也。(1)

若據大乘。以四惑俱生爲相。四惑者。我貪我慢我

癡我見也。意根證者阿頼耶識是也。(2)

六者因。阿頼耶識中色種子者是也。(3)

六因者。以阿頼耶識中眼識種子者是也。(4)

「華嚴五教止觀」撰述者論攷

即ち、右の文は阿梨耶識の譯語を用ひずして、何れも阿頼耶識なる譯語を使用してゐるのである。

次に、第二生無生門を明す中、迷人と智人との問答を設定し、其の問答の中に於て、

問曰。既二種名相皆是妄識。經云何有獨影像。有帶
獨影像。(5)

と説いて、まさしく獨影、帶質の語を用ひてゐる。然るに獨影と云ふ帶質と云ふ用語が、佛教史上初めて現はれたのは、慈恩大師述「唯識論掌中樞要」並に「大乘法苑義林章」を以て嚆矢とするのであつて、樞要の中に次の如き有名な頌が存してゐる。云く、

性境不隨心。獨影唯隨見。帶質通情本。性種等隨應。(7)

今の三類境の用語と云ひ、又彼の阿頼耶識なる譯語と云ひ、共に立辨三藏が貞觀十九年長安に歸還して後、始めて學界に現はれた術語であつて、立辨以前に於ては、佛教史上斷じて發見することが出来ないものである。然るに既に表示した如く、貞觀十九年は杜順滅してより既に四年の星霜をけみし、智正歿して亦世に在らず、

即ち「五教止觀」の撰述者に就て、杜順説とするも智正説と釋するも、共に真相を得たものでないことが證明せられるのである。同時に此書は必ず玄奘三藏歸東以後の成立でなければならぬと考へられるわけである。玄奘歸東以後の撰述であつて、然かも賢首大師が之を「遊心法界記」に繼承してゐるとすれば、果して何人に依つて製作せられたものであらうかと云ふ問題が必然に起つて来る。此處に於て想起されるのは、玄奘三藏と時代を同じくして盛んに活躍し、その門下に賢首大師の如き秀才を出した智儼法師の撰述ではなからうかと云ふ着想が起つて来る。然かも智儼には「華嚴一乘十玄門」の如き杜順和尚説のもとに撰述せられたものがある以上、今の「五教止觀」も亦その類ではなからうかと考へさせられる。然るに此の着想も、次の文に連通することに依つて、美事に碎破せられてしまはねばならない。文に云く、

如我現見佛授記寺門樓^{三〇}

即ち佛授記等は、既に表に示せる如く、洛陽建春門内

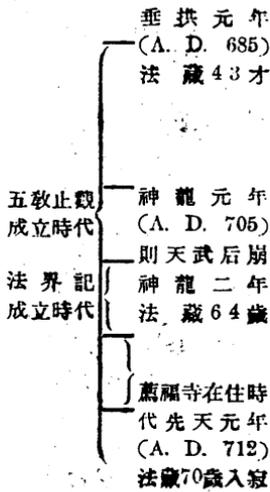
の名刹教養寺なるものを、則天武后が垂拱元年に改めて佛授記寺と號したものであつて、則天武后と關係の深い、而して又華嚴學と極めて密接な因縁を有してゐる寺である。即ち實叉難陀の *Chandak* が新譯の八十華嚴を譯したのも此處であり、法藏が武后の命を奉じて華嚴大經を講讀したのも此處であつた。更に法藏も此の寺に住したとみへ、宋の高僧傳には、周洛京佛授記寺法藏とさへ稱してゐるのである。然るに智儼は總章元年にして世を去り、教養寺が佛授記寺と改められた時には、滅後既に十七歳を經過してゐた。因つて智儼説の推定も、亦杜順智正の兩説と同一運命の下に瓦解せねばならない。

如上の論據に依り、此の書が佛授記寺改名の垂拱元年以後の作であるとするならば、垂拱元年は洛陽歸德に四十三歳に達してゐたのであるから、先づ第一には、從來の「遊心法界記」の「五教止觀」繼承説に對して疑問の矢が放たれる。而して次には、果して然らば此の書の成立は、垂拱元年を起點として幾年後迄降るで

あらうかと云ふ新たな問題が生じて来る。第一の疑問に對して、直ちに考へられる回答は、常盤教授の主張せられる後人の畫巧撰述説である。第二の問題に對しては、不幸今のところ適確に事實をそれと指摘することは出来ないけれども、清涼澄觀(A. D. 737—A. D. 833)の時代には、佛授記寺が既に舊名の敬愛寺に復してゐたことよりして、則天武后に依つて命名せられた佛授記寺は、恐らく武后が神龍元年に崩じ、以後二三年成は四五年と經たぬ内に、唐朝の制度が復舊するのにつれて、唐朝と相當に因縁のあつた敬愛寺(二)も、亦舊名に復したものであらうと推定せられるのである。即ち敬愛寺が佛授記寺と號せられた年限は、垂拱元年を起點として、恐らくは二十六年の間、即ち武后より七年遅れて入寂した賢首大師の晩年より死後へかけての時代迄續いたものと思はれるのである。而して「五教止觀」の如我現見佛授記寺の文の出でゐる前後の文章より察するに、否上所引の文も現に自ら「現見」と稱してゐる如く、「五教止觀」の作者は佛授記寺と云ふ寺號

「華嚴五教止觀」撰述者論攷

と同時に存在してゐた人でなければならぬ。據言すれば、「五教止觀」の製作せられた年時は、垂拱元年より以後約二十六年の間であると云ふことになる。然るに他方、「五教止觀」と密接な關係を持つてゐる「遊心法界記」の撰述せられた時代を質すに、既に表に於て示した如く、「法界記」中實積經所引のことよりして、此の書は法藏六十四歳以後の製作である。而して法藏は後更に大鸞福寺に移り、七十歳にして歿してゐるのであるから、「法界記」の撰述は、神龍二年法藏六十四歳以後、大鸞福寺移住以前の西崇福寺在住當時の作と云ふことになる。因つて左に「法界記」と「止觀」との成立年代の豫想を圖示せば、



即ち右の如く、「法界記」の撰述年代は、恰も「五教止

觀」成立年代の圍内に含まれる結果となる。斯くの如く觀察するとき、「法界記」を定本としての「五教止觀」

の後人の善巧撰述説に對して満足の出來ない理由の一端が存するのである。扱て然らば何人の撰述となすべきかと云ふ、所謂撰述者論攷の本題目に這入るのであるが、それに先立ちて自分の議論の側面的論證として

次の事を述べねばならない。それは賢首大師の著述は、「五教章」「文義綱目」等を以て初稿のものとし、「法華百門」「法華通源觀」等を以て末期のものとするのは一般の學説である。而して初期のものは地婆訶羅

(Dharmakīrti) の入唐より稍々以前に遡るのであつて、垂拱元年より起算すれば、それより約十二三年前よりして著述を始めたこととなるのである。即ち生年三十歳前後より七十入寂に至る四十年間に亘り、實に多數の書を撰述せられた。因つて餘り特に注意して撰述

度いことは、「五教止觀」の製作せられた年代は、恰も賢首大師が盛んに著述に従事せられた年代と、時を等

しくしてゐると云ふことである。

(1) 華嚴五教止觀 (大藏四五 509 p. c.)

大正藏經、續藏等には「所言因者。賴耶識云々」となつて「阿」の字なきも現流の單行本には「阿」の字あり。何れにても可。

(2) 華嚴五教止觀 (大藏四五 509 p. c.)

(3) 同 (同 510 p. a.)

(4) 同 (同 510 p. a.)

(5) 同 (同 510 p. c.)

(6) 大乘法苑珠林卷四 (大藏四五 530 p. h.)

(7) 唯識論掌中樞要上末 (大藏四三 688 p. #)

(8) 「華嚴一乘十玄門」の樂贊は、大唐終南山大一如至極寺釋教律師承杜順和尚説。

(9) 「華嚴五經止觀」の撰述は、法華南山文殊化員社撰説。

(10) 華嚴五教止觀 (大藏四五 509 p. c.)

舊唐書一八三、廿一丁左云。垂拱初。說則天。於洛陽城西。修故白馬寺。備義自撰作。寺成自爲寺主。(中

(11)

略) 又於建春門內敬愛寺。別造殿宇。改名佛授記寺。華嚴經略策 (大藏三六、701 p. a.) 云。大周證聖元年。于闐國三藏實叉難陀。此云喜學。於東都佛授記寺即今敬愛寺再譯。

(12)

釋靜泰撰、大唐東京大敬愛寺一切經論目序 (大藏五五 181 p. a.) 云。龍朔三年正月二十二日。勅令於敬愛道場寫一切經典。

附記一。新舊譯語の相違と云ふ意味に於て考察せればならぬ重要問題が猶ほ殘存してゐる。但し此の點は、木村教授並に宮本助教が自分に指示せられ、親しく新舊兩婆沙の文を披荦せられてお恵み下さつたのである。因つて兩先生に謝意を表し、而して讀者各位にその趣をお傳へ致して置く。

五教止觀 (大藏四五 308 p. c.) 云。

即於前一二法上。各有六重。一者名、二者事、三者體。四者相、五者用。六者因。所言名者。眼根口中是說音者是也。所言事者。名下所詮一念相應如幻者是也。所言體者。八徵事也。言八徵者。堅濕煖動

「華嚴五教止觀」撰述者論攷

色香味觸者是也。所言相者。眼如香。鼻如華。舌如蒲桃。耳是也。所言用者。發生眼識者是也。又有四義。一眼識作眼根。二發生眼識。三眼識觸眼根。四眼識助眼根者是也。所言因者。阿頼耶識根種子者是也。耳根如斜。鼻根如梨。舌根如偃月。身根如立地。蛇相。意根據小乘如芙蓉相。道泰等譯。阿毘曇毘婆沙論卷八 (大藏二八 83 p. c.) 云。復有說者。眼微塵其形如銅。耳微塵在耳孔內。其形如鐙。鼻微塵在鼻孔中。其形如爪。舌微塵其形如偃月。身微塵其形如大刀云々。

支非譯。阿毘達磨大毘婆沙論卷十三 (大藏二七、312 p.) 云。問眼根極微云何而住。(中略) 有作是說。黑瞳子上傍布而住。對外色境。如胡萎。宋元宮薇。花。或如滿器水上散髮。(中略) 舌根極微住在舌上。猶如半月。然於其中。如毛端。無有舌根。身根極微隨身內外次第而住。復有餘師。以喻顯示諸根極微次第住相。眼根微黑瞳子上。如藥杵頭。耳根極微住耳孔中。猶如燈。鼻根極微住鼻孔中。猶如入爪。舌根極微住在舌上。猶

「華嚴五教止觀」撰述者論攷

八二

如「剃刀」身根極微隨身而住。猶如「靴梢」。

三者を比較表示せば、

「舊婆沙」

「止觀」

「新婆沙」

眼根 銅杵頭

(香蕊花 蒲桃瑗)

(胡葵(綵)花 藥杵頭)

耳根 燈器

跋窠相

燈器

鼻根 爪甲

覆爪甲

人爪

舌根 (半月像(餘處) 偃月刀相)

偃月刀相

(半月 剃刀)

身根 大刀

立地蛇相

靴梢

意根

芙蓉相

「止觀」の用語、或は爪甲、偃月の如く舊婆沙に合致するものあり、或は香蕊花の如く新婆沙に似たるものあり、「止觀」独自のもの多くして何に依據せるや今のまゝ不明。

五

既に述べた如く、「五教止觀」の作製せられた年代が、恰も賢首大師の著述時代に合致することを側面的論證として、更に以下、「遊心法界記」、並に賢首大師の他の諸著と、今の「五教止觀」とを比較し、此の書は「遊

心法界記」の草稿として述作せられたものであつたが、後世の發見者が、その形の「法界記」より素朴的である所に着眼し、「法界記」の先驅をなせるものであるとして、杜順の所説であらうと推定を下したものである、而してもとゞ題號のなかつたものに對して、その内容にふさはしい「五教止觀」と云ふ名を與へたのが、抑々今日の誤傳を流布するに至つた因をなしたものである。

然るに「止觀」と「法界記」との詳細な比較研究は、今の僅少な紙數を以てしては到底望まべくもない。故に今は要約してその大綱を述べ、細論は各位自身の研究を待たんのみである。

「止觀」は開卷第一に、

行人修道簡邪入正止觀法門有五。

- 一 法有我無門小乘教
- 二 生即無生門大乘始教
- 三 事理圓融門大乘終教
- 四 語觀雙絕門大乘頓教
- 五 華嚴三昧門一乘圓教

と述べ、五門の次第に順じて論議を進めてゐる。「法界

記」も亦之に随ひ、

(上略)今以粗陳綱要總以五門隨自所宜引之如左。

言五門者。一法是我非門。二緣生無性門。三事理混

融門。四言盡理顯門。五法界無礙門。

と分つてゐる。其中、第三第四の兩門は、門を擧げて兩者全く同一である。第五門は華嚴圓教の法義を宣揚する部門であるから、整理された「法界記」にありては、極めて周到な注意のもとに論じられてゐる。即ち先づ勸發信心の序を置き、次に所入法界を、更に能入方便等を明してゐる。「止觀」は之に比するに總て簡單ではあるが、然し論議の形式、思想内容は前者と變る所なく、のみならず「止觀」が最も意を注ぎ力を盡して、當門の三分の一を費した能入方便中所説の西南邊一顆珠の譬喩の文は、文を擧げて「法界記」中に引

〔五 教 止 觀〕

○初。總門を擧出す。(半頁)

○次。第一法有我無門

色心、及び

〔華嚴五教止觀〕撰述者論攷

用されてゐる。

次に思想内容としては前後相違を來すことはないが、門と門との内容の配合に於て、移動を示し改造の企てられたのは、第一と第二門との關係である。兩門の論述に就ては、兩者互に粗論細説、具略を異にしてゐるが、然しその文の用ふべきは、下に示すが如くそのまま轉用してゐる。改造を加へた場所に於て、文章の構造上多くの相違を示し、又本書の終極目的である第五門に於て、「法界記」がその形式を整然たらしめてゐて、他は全同の結果を示してゐることは、少なくとも再治本、未再治本と云ふ性質を窺ふ點に於て意味深いことである。

次に兩者の同異を簡明に理解する爲め極く略せば、

〔遊心法界記〕

○初。總論概説し、その典據を示す。(四頁半)

○次。第一法是我非門

1. 總相、一色心

「華嚴五教止觀」撰述者論攷

陰界入三科

の法門を詳述し合して四門の佛説を能治の藥となし、四門所配の我執を所治の病として我執の對治を明す。(七頁)

此の門の下に香蕊花、跋鞞相等の語あり。

○次。第二生即无生門

1. 簡名相——已下智人と迷人との問答を設定す。(五頁)

其の問答中に影像、帶質、佛授記寺門樓等の語出づ。

2. 入无生門。——此下別有二

a. 相始教。(約一頁)

「相始」を「法界記」の第一門中に編入し、前

の三科の直後に述ぶ。而してその文章

は「止觀」中の「相始」の文と全同な

り。(約一頁)

○次。第二緣生無性門。

「止觀」の「空始」の文を承けて全同也。(約二頁)

○次。第三事理圓融門約。(四頁)

b. 空始教。(二頁)

○次。第三事理混融門。(約四頁)

「止觀」の文を承けて全同也。

2. 別相、三科、其の中十八界のみを詳述し十二入

等准知として略す。(二頁)

香蕊花等の出てある文章は略せられてな

し。

○「止觀」所説の「簡名相」段五頁の文全部省略せ

られて全くなし。

3. 「止觀」第二門中所説の

○次。第四語觀雙絕門。(約三頁半)

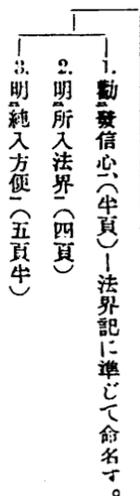
○次。第四言盡理顯門。(約四頁)

「止觀」の文を承けて全同也。

○次。前四門を承けて總結し、第五門の端を發す、並に五門建立の典據を明す。此の部分「止觀」に全くなし。

○次。第五華嚴三昧門

○次。第五法界無礙門

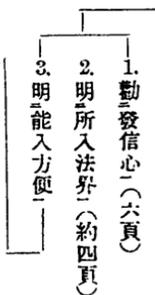


此の中、紙数の大部分(三頁半)を費して力説せる

西南邊一顆珠の譬喩の文あり。

而して「法界記」は「合説」中に之を全承す。

「止觀」は之を以て卷を閉つ。



閑説(約一頁)

緣起相由門 | 合説(約四頁半)

合説中の大部分の紙数を費して「止觀」の喩を全承す。

b. 理性融通門 | 已下省略す

註一、頁数は便宜に依り現流布の單行本に因りて示す。

註二、點線は兩者の文章の全同なる部分を示す。

右に示した如く、「五教止觀」一部十七紙三十四頁の中、五頁は「法界記」に全然之を除き、殘存二十九頁

中の約十三頁は、一字一句の相違もなく「法界記」にそのまま引用し、又餘の部分と雖も、文章全體上より

「華嚴五教止觀」撰述者論攷

眺むれば相違こそあれその中の字句文句に至つては、そのまゝに使用せられてゐる場所が少なくないのである。之に依つて之を觀るに、「止觀」は骨格的に組織せられたものであつて、後に至り不要の部分は之を簡略し、足らざるは之を補ひ、全體として首尾その形が整へられて「法界記」となつたものではなからうか。その第一第二兩門の混入の如きに至つては、骨格的組織を成すものに於ては、一往は小始終と次第するのが自然である。然るに賢首大師の學風は、小始終等と五教の建立をその骨子とするけれども、それは思想内容を着眼第一として各派をそれに配合したまでであつて、既成教學に執じての建立ではない。例せば、始終の二教を決定するにあたり、大師は唯識の所説を目して、五姓各別事理隔歴を談するものなるが故に始教と配するも、然れども亦真如に不空の義を立てるを以て終教に通ずると云つてゐる。又三論の如きに對しても、彼は破相遺執の空の義を説くを以て、始教の分齊に降してゐるが、然し空有鏷融し、五姓皆成と談する義邊に

立つて亦終教位に配してゐることは世に有名なことである。今「五教止觀」の第一第二の兩門を糅じて、以て「法界記」の第一門を組織した筆法は、如上の始教兩門の取扱ひ方を理解すれば何等怪しむに足らない。否此の改造こそ却つて大師の面目を躍如たらしめ、その學風にして此の改造ありと嘆ぜしめると共に、然し一往草稿としては「止觀」の如くであつてこそ自然的な態度であると思はしめるのである。既に述べた如く、「止觀」の第一第二の兩門は、明らかに小始の分齊を簡別してゐる。此の意味に於て、第一門は愚法の小乘を述べたものとして、法有我無門の名こそ洵にふさはしい。然るに第二門相始教の義は、小乘の法有を以て法執と貶するけれども、然し彼と雖も識内の諸法は之を有と許すのである。此の消息は「成唯識論」の「外小破段」に於て、實我の破にありては、如何實我不可得耶と問ひ、實法の破に際しては、如何識外實有諸法不可得耶と、識外の言葉を置いてゐるのが最も雄辯に物語つてゐる。其の法相門に於ては斯くの如く談する

唯識學派も、一度實踐觀門の上より論ずれば、空爲門故入於眞性^(五)と説き、遺虛存實より次第して遺相證性に至るのである。果して然らば、賢首大師よりすれば、唯識の法相門は法有とは云ひ得ないけれども、まさしく法是の立場であつたのである。即ち大師が「止觀」に於て一往は小始と骨組を作り、而して後今や法有を法是と改め、唯識の法相門を攝した見識は、洵に大師の學風としては妥當と云ふべきである。而して空爲門故と説ける觀門は、之を空始に同ずるものとして、第二緣生無性門に攝説せられたものと見るべきである。

第五門が「法界記」に於て擴大せられたのは、今の著述の目的が、華嚴圓教の觀門を明すを以て第一とする以上、未再治本が極めて簡略であつたのを、今や周到な用意を以てその形式を整へ、完備した一本として學界に提供せられたものと見做すべきであつて、是れ亦著作家の常套手段として何等怪しむに足らないものである。再治本と未再治本とが、其の形式に於て、如何に整不整の差を示してゐるか云ふこと、並に未再

治本は骨組的のものであつて、如何に再治本に來つて皮肉が附せられ、完備した形となつて世に現はれるかと云ふことは、慈恩大師撰述の「大乘阿毘達磨雜集論述記」の前四卷と後六卷とを比較して讀む者の等しく認めるところである。

- (1) 五 教 止 觀 (大藏四五, 500 p. a)
- (2) 遊 心 法 界 記 (同 622 p. c)
- (3) 成 唯 識 論 一 (同 三一, 1 p. b)
- (4) 同 (同 2 p. b)
- (5) 大乘法苑義林章一 (同 四五, 255 p. c)

六

既に述べた成立年代考と並に「法界記」との比較のみ依つても、「止觀」が「法界記」の草稿本であつたらうと思はしめるに充分な理由が存するのであるが、更にその推定を確實に立證する爲め、以下「止觀」の語調筆勢と「法界記」以外の賢首大師の諸著のそれとが、如何にその揆を等しくしてゐるかを考察しやうと

思ふ。然るにその論に立入る前、吾々は賢首大師撰述の觀門に於て、「止觀」の如き形式、即ち教の淺深に約して説かれたものがあるかどうかを檢するに、大師には「法界記」以外に十門唯識觀の如き約教淺深門の觀門が存してゐることを豫め承知し、然る後本題に這入つて「止觀」の順序に従つて考察せんに、

一には、「止觀」第一門の最初に、

夫對病而裁方。病盡而方息。治執而施藥、執違而藥已。爲病既多。與藥非一。隨機進修異。所以方便不同。

と云ふ文があつて、藥と病との喩を以て能對治所對治を顯してゐる。此の譬喩は恐らく維摩經の應病與藥より得られたものであらうが、大師は此の譬喩を好んで使用せられた。即ち「妄盡還源觀」の序「入楞伽經心立記」「華嚴經問答」、並に文章全體の上より見て、前に相違の部分に入れた「法界記」の今の場所も、亦藥と病との譬喩を以て其の義を説明してゐるのである。

二には、「止觀」第一門の終り頃に、

根塵識等竝以識識爲體。故楞伽經云。藏識海常住。境界風所動。恒起諸識浪。騰躍而轉生。

とあつて、四卷楞伽(七卷楞伽も全文)によつて其の義を成じてゐるが、此處の筆勢は、恰も探立記十三の七轉識皆是本識差別功能無別體。故楞伽云。藏識海常住。境界風所動。種種諸識浪。騰躍而轉生。と云へる文と合致するのである。

三には、「止觀」第三門の下に、又經云。染而不染。難可了知。不染而染。難可了知。と云つてゐるが、之は勝鬘經の

(上略)自性清淨心而有染者難可了知。(中略)如是如是。自性清淨心而有染汚。難可了知。有二法難可了知。謂自性清淨心難可了知。彼心爲煩惱所染。亦難可了知。

の取意の文に他ならない。大師が勝鬘經の意を取つて染而不染、不染而染と云つたことは有名なことで、「起信論義記」、「五教章」等の中で處々に用ひられてゐる。故勝鬘中云。不染而染者明隱殺作諸法也。染而不

染者明障時不失自性^(九)

と述べてゐるが如きはその一である。

然るに更に探玄記には、

勝覺經云。自性清淨心。不染而染、難可了知染而

不染。亦難可了知^(一〇)

と云つて、其の文勢、「五教章」よりも「止觀」に近接

し、殆んど一致を示してゐるのである。

四には「止觀」第三門の下に於て、

依是義故。得有止觀雙行悲智相導。何者。以有即

空而不有故名止。以空即有而不空故名觀。空有

全收不二而二故亦止亦觀。空有互奪二而不二故非止

非觀。言悲智相導者。有即空而不失有故。悲導智

而不住空。空即有而不失空故。智導悲而不滯有^(一一)

と止觀雙行悲智相導の義を明してゐるが、之は大師が

「心經略疏」に於て、色空を明す下の第四釋の釋相に相

似してゐる。云く、

四就觀行釋者有三。一觀色即空以成止行。觀空即

色以成觀行。空色無二一念頓現。即止觀俱方爲究竟

二見色即空。成大智而不住生死。見空即色。成

大悲而不住涅槃。以色空境不二。悲智念不滅成無住

處行^(一二)

五には「止觀」第四門の下に於て心行處滅の境を述

べ、經を引いて立證してゐるがその經は恐らく金光明

經を指示してゐるのであつて、「金光明經」には、

惟有如如如智。是名法身^(一三)

是故法如如如智。攝一切佛法故^(一四)

などと説いてゐる。その經文を「止觀」には、

經云。唯如如及如如智獨存^(一五)

と改めたものである。然るに此の取意の文が、そつと

りそのまゝ、又大師の「華嚴雜章門」中に見られる。云く、

梁攝論云。唯如如及如如智獨存。名爲法身^(一六)

「雜章門」は「梁攝論」の

唯有真如及真智獨存。說名法身^(一七)

の文句を改めたものに他ならない。共に取意の文であ

つて、其の筆致の合すること斯くの如くである。上述

の合致に至つては取りわけ有効な證據である。

六には、「止觀」第五門の下に所入法界を明す中、法の離言絶解なることを顯はさんが爲め、遮情と表徳との二門を以て問答を設けてゐる。文長きに失するが故に之を略すが、其の論法は又他の著述即ち「十二門論宗致義記」並に「五教章」中に相似してゐるものが見受けられるのである。

七には、「止觀」第五門の下に於て、緣起の諸法の空有一際にして二相なきを説くに際し、金と莊嚴の具との譬喩を使用してゐるのである。然るに金を以て喩とすると云へば、何人も直ちに「金師子章」を想起する程、金の譬喩は賢首大師に親しみを持つてゐる。而して今はまさしく金と莊嚴の具との譬喩であるが、此の譬喩も亦大師が好んで用ひられたものの一種であつた。即ち「楞伽經心立記」には、僅かの間に二個所用ひられ、「起信論義記」の如きに至つては、全然「止觀」と同一の文になつてゐるのである。「止觀」には、

緣起之法。空有一際。無二相故也。如金與莊嚴具。

思之。

と云つて、如金與莊嚴具と述べられてゐるのに對し、「義記」の文も亦

言不相離者。以體相不相離故。如金與莊嚴具。若以金收具無所遺。以具攝金無不盡。良以二門一揆全體遍收。此義亦然思之可見。

右の如く一致を示してゐる。

已上七科、若し部類を分てば、取意の文の一致、譬喩の合致、並に論述様式の相似と云ふ三項目に着眼して、「止觀」と「法界記」を除ける賢首大師の他の諸著述とを比較したのであるが、その一致と相似とはまさしく右の次第である。右の論證のみを以てしても、「止觀」を賢首の作と擬するのに充分である。況んや之に加ふるに「法界記」との比較研究、並に成立年代考を以てしては、何人か「止觀」を「法界記」の草稿なりと判するに異議があらうか。

然るに論者或は「法界記」とのみの比較により、文章の拙なるを以て賢首の作に似すと云ふならば、自分

はそれは精練された晩年の作「法界記」とのみの比較より起る疑問であつて、若し彼一代の著述全部と比較するならば、決して拙劣とは評し得ないと答へたい。

否時としては他の著述より優れてゐる所が多々あるのである。或は又「止観」第二門の迷人と智人との問答の文證、並に木枕等の喩例を擧げて、賢首の筆致にあらずと云ふならば、前者に對しては、「華嚴傳」並に彼の著述中の問答證の文を通讀せられよと願ひ、後者に對しては、「五教章」中の木枕を譯つて鬼と執する一節を示し、此等の文こそ却つて賢首の筆致を示すものであると返難せんと思ふ。

- (1) 五教止観 (大藏四五 509 p. b.)
- (2) 玄奘還源觀 (同 四五 637 p. a.)
- (3) 楞伽經心玄記 (同 三九 423 p. b.)
- (4) 華嚴經問答 (同 四五 609 p. a.)
- (5) 五教止観 (同 四五 510 p. a.)
- (6) 華嚴經探玄記 (同 三五 347 p. a.)
- (7) 五教止観 (同 四五 511 p. b.)

- (8) 勝鬘經 (大藏一一 222 p. b.)
- (9) 華嚴五教章 (同 四五 456 p. a.)
- (10) 華嚴經探玄記 (同 三五 347 p. b.)
- (11) 五教止観 (同 四五 511 p. b.)
- (12) 般若心經略疏 (同 三三 553 p. h.)
- (13) 金光明經 (同 一六 363 p. a.)
- (14) 同 (同 一六 363 p. a.)
- (15) 五教止観 (同 四五 511 p. c.)
- (16) 華嚴雜章門 (同 四五 621 p. c.)
- (17) 眞諦譯、攝大乘論釋 (同 三一 249 p. e.)
- (18) 五教止観 (同 四五 512 p. c.)
- (19) 十二門論宗致義記 (同 四二 216 p. c.)
- (20) 華嚴五教章 (同 四五 499 p. c.)
- (21) 楞伽經心玄記 (同 三九 431 p. b.—433 p. h.)
- (22) 大乘起信論義記 (同 四四 252 p. a.)
- (23) 五教止観 (同 四五 512 p. c.)
- (24) 華嚴五教章 (同 四五 499 p. b.)

七

以上の如く考察し終つて後、今一度「止觀」の「取初に立ち歸つて其の題號と撰號とを見るに、號には

華嚴五教止觀

京終南山文殊化身杜順說

行人修道簡邪入正止觀法門有五

となつてゐて、然かもその卷末には、卷初の「五教止觀」を以ては終らずして、

行人修道簡邪入正止觀法門一卷

となつて結ばれてゐる。即ち此の書の體裁より見ても、「五教止觀」の題號と「杜順說」の撰號とは本來のものではなく、行人修道の文字を以て始められ、止觀法門の一句によつて結ばれてゐた未完の草稿を、後の發見者が杜順のものとして推定し、その内容にふさはしい「五教止觀」の題名を與へたものと思はれないのである。故に本書は又その内容にふさはしい名として「五

教分記」とも稱せられてゐたことが「東域傳燈目錄」に見られるのである。更に自分は賢首大師の觀門の書が杜順の撰述と誤られてゐた一例を、今の論證の同喩と

して舉げて本論文を擧らんと思ふ。即ちそれは、賢首の作として有名な「妄盡還源觀」が、宋代には杜順の説として誤傳せられてゐた事實を指すのである。晋水の淨源(A. D. 1011—A. D. 1088)は「還源觀」の最後に次の如き跋文を加へてゐる。文に云く、

昔孤山智圓法師嘗稱。杜順尊者扶華嚴深旨而撰斯文。蓋準唐中書舍人高郢序北塔銘耳。淨源向讀唐丞相裴休述妙覺塔記。記且謂。華嚴疏主仰賢首還源統味。教若驅龍之戲珠也。乃知斯觀實賢首國師所著斷矣。折又觀中具引三節之文皆國師之語章焉。

淨源の發明を今の同喩とし、自分も亦晋水の言に倣ひ、斯の書は實にこれ賢首國師撰華嚴遊心法界記の草稿なり、「觀」中の文章皆國師の筆致なればなり」と爾云畢る。

(1) 東域傳燈目錄

(大藏五五 1149 p. c.)

寛治八年(A. D. 1093)永超撰

(2) 妄盡還源觀後跋

(大藏四五 611 p. d.)

追加附記。此の稿を草と終つて後、木村教授より次の如き

話を承つたから自分の不用意を申し述べる。それは既に印度哲學小集會で自分が此の發表を終つてから後の話であるが、某氏が教授を訪問せられた節に「五教止觀」の杜順説否定は、以前に大正大學教授石井教道氏が既に雜誌「宗教界」に於て發表せられたと云ふことであつた。自分の今の稿は勿論石井氏の説を知らずして草したことであるから、本文中既知の三説を述べるに當つても何等おこしはりをしてゐませんが、惡しからず御了解が願ひ度いのであります。實は若し古人の説の中に於て自分の知つてゐる説以外のものがあつてはと思ひ、此の稿を草する前に、南都東大寺の勸學院講師松原恭護師にもお伺ひ致したのでしたが、結極本文中既知の三説以上に出ることが出來ず、又小集會の當日も可なり議論に花を咲せましたが、石井氏の發表のことは皆んなわからなかつたさみへて注意をしてくれる者もなく過ぎてしまつた次第でありまして、全く自分の不注意であつたことを述べ、且つ既に然かるべき説の存してゐたことをお知らせ下さつた方に感謝致

します。

扱て石井氏のお説を全然知らないので何んとも申しませんが、自分の今の主眼點は、杜順説否定ではなく、撰述者論放であるから幾分なりとも學界の參考になれば幸甚であります。幸に是正を賜らんことを。

華嚴經の成立問題

—(特に入法界品に就て)—

久野芳隆

賢首大師法藏の探玄記によれば^(二)華嚴經の正本は三千大千世界微塵數類四天下微塵數品あり、中本は四十九萬八千八百偈一千二百品あり、この上本、中本は龍宮に秘在しておつて閻浮提の人間の力では受持し難い。下本の十萬頌三十八品が闍樹によつて天竺に將來され、略本が此土に傳る六十卷の華嚴經であつて、それは十萬頌中の前分三萬六千頌要略所出のものであるといふ。

しかし聖典史論の上から觀ると我々は華嚴宗先哲の言ふ様には考へない。即ち入法界品や十地品の如きが華嚴經から抜き出されて單行本として流布したものと考へない。寧ろ此等各品が獨立に製作されて段々

時代を経るに従つて此等が集大成されて大なる華嚴經が出来上つたものであると考へる。

その理由は第一に十地品や入法界品が夫々華嚴經から分離した經典であるにしては餘りに序文正宗分流通文が體承づけられており過ぎる。一糸亂れず整然としてゐる。十地品や入法界品が一經の一部分であるとするれば、あれ程に長々しい序文の必要はない。均整の上から論ずれば、他の總ての品もこの二品の體に立派な序文があつてもよさそうなのである。然るに他はこの二品の如き序文を缺き、或る品の如きはその品自身に全然序文の缺減で終始してゐる。

第二には現に十地經 (Daśabhūmika) と入法界品

(Garbhavastu) とは梵本として獨立に存し、ニポール國では九法の隨一に數へられてゐる。

第三には龍樹の大智度論には華嚴經の經名を見出し得ない。あるのは十地經と不思議解脫經とのみである。

この不思議解脫經は今の入法界品に當つてゐる。この事は華嚴敎家の傳説に由るのみでなく、大智度論にいふ不思議解脫經の序文の内容は入法界品のそれと符合する。即ち五百の聲聞阿羅漢は座にあれども雙の如く啞の如くで大乘の深義を悟り得ないことを強調してゐることは大華嚴經の序文とも言ふ可き世間淨眼品には無い記述である。淨眼品では菩薩の外に三十三類の數多き異類衆を擧げてゐるに拘らず、聲聞衆を略したのは明白に如來名號品によつて一括された諸品と之を豫想して更にその思想を横の方面に轉開した入法界品を豫想して大華嚴經全體を一括した總序文の役目をなすものであるから大華嚴經各品の中では勿論最後の成立と見ねばならぬ。

華嚴經の成立問題

龍樹の年代は種々議論もあらうが一般學者の定説に従へば西紀第三世紀初の人である。今大智度論の記述によつて入法界品の成立年代を龍樹以前に置く。而して世間淨眼品、盧舍那佛品によつて一括完成された大華嚴經を龍樹以後とし、大華嚴經の中でも六十華嚴を古型と見、八十華嚴を増補したものと考へる。尤も六十華嚴に缺けた十定品は入法界品以前に成立してゐるから之は六十華嚴の中に合めて考へるのが妥當である。

支那譯經史上に於ての支婁迦讖の年代は大乗經典成立の重要な時期を指示す。

而して古き時代の譯經は嚴密なる經錄の批判を経たる後に非ずんば輕々に論ずることを許されないが、比較的信用し得べき僧祐の出三藏記集の道安錄に依つた記述は信を置くに足りる。之によつて名號品に當る兜沙經は支婁迦讖によつて譯されたことは事實と見て差支へなからう。

この兜沙經の研究は華嚴經成立問題に一つの光明を與へる。

その内容は佛が菩提道場に於て成道した時光景甚だ明かであつたことに筆を起してゐる。次にその光明裡に來至する菩薩の莊嚴と、それ等無數の菩薩に十の數で纏められた徳目を説法したことと、百億千の如き無數の國の異なるに従つて佛の名號も又不同なるを説き、之を中心としてその他無量の方便、所業の異りあることを述べてある。

斯くの如き記述は明白に華嚴經特有の序文の體裁をなすもので、その後何等かの正宗文の如きを豫想せざるを得ない。

果せる哉！この兜沙經に記述されてゐる通りに十住品、十行品、十無盡藏品、十廻向品、十地品、十定品の如き十の數を以て纏められた徳目の記述をなす品が順次展開される。

従つて大華嚴經の名號品以下十通品迄の組織が荒削りながら西紀一六七年以前に纏つてゐたことが推定出

來る。

然らば更に名號品、光明覺品、淨行品、十住品を結合せる一類の品の集成たる菩薩本業經の如きをそれ以前の時期に成立したものと斷定して差支へなからう。次に考察の眼を一轉して大華嚴經の各品が如何なる組織の下に集合され結合されたかといふ點に言及しやう。

兜沙經を以て大華嚴經の中心内容を表現する最古の經と考へることに私は私も異存はない。しかしこの經を以て華嚴經各品の中での最古型と観ることに反對である。少くとも兜沙經は一經として獨立のものでなく、之は序文としての形式を具し、前述の如くそれ以下の諸品の成立を豫知してゐる。

此處に於て吟味すべき問題は二つに分け得る。

(一)は華嚴經が名號品の如き序文的性質のものによつて第一歩に於て先行され、それに續いて各種の品が加上されたものであるといふ觀察をなすべきか。

(二)は各種の品の内容が經の形式を具して獨立に存
在し、此等が總括一括されて名號品といふ序品が後に
出來上つたものであると見るべきか。

今前者の如き説を立てれば十の數によつて纏められ
た徳目の豫想する諸品を如何見るか。

この徳目を豫想して兜沙經は出來上つたものに相違
ない。即ち十住品以下の諸品が存在しておつて、その
内容たる十地、十住、十定の如き名目を兜沙經が羅列
したと決定すべきである。従つて私は後者の説を主張
する。

次に兜沙經の始めに「始めて佛となる時光甚だ明
かなり」といふ一句は佛の説法でも菩薩のそれでもな
く成道に展開された光明に滿つる状態を無名の大乗經
典作家が敘述したものである。

之は大華嚴經の態度としては最も根本的なものであ
るが、十の數によつて纏められた徳目の集成は兜沙經
が必ずしも華嚴經中各品の最古型をなすものでないこ

とを證明するものである。

従つて華嚴宗の人々が言ふ様に華嚴經は成道裡の光
景そのものを表現せんとするが故に、文字に記するこ
とは形相に墮する、寧ろ恆本の如く浮雲流水その儘が
華嚴精神を表示するといふ如き思想は少くとも大華嚴
經成立以後の考へ方であると言はねばならぬ。

晉譯華嚴經の序文に於て菩薩の外に有ゆる異類衆を
擧げて、而も聲聞衆を省いたのは入法界品の成立を豫
想するからである。又入法界品が聲聞衆を座に加へな
がら之が佛成道の内觀に悟入し得なかつたとすは兜
沙經(名號品)が自受法樂の境界を表示した點を豫知し
ておるものと言はなければならぬ。

之は華嚴經獨特の序文の形式で一般大乗經の序文の
形式と異なる。それ丈一般大乗經の序文の形式よりも後
の時期に成立したものと考へねばならぬ。

同じ支婁迦讖の譯して道行般若に於て舍利弗等の佛
弟子が説法する序文の形式がある。

而も舍利弗の説法も佛威神力によるが故に佛説法に

同じであると述べておる。説處は王舍城耆闍崛山、會衆は大比丘不可計、菩薩無央數である。

又佛説退日摩尼寶經(大寶積經迦葉品)の序文は説處も聽衆も限定して舍衛國耆闍崛山に於て比丘千二百人、菩薩衆二千人とある。

この一般大乘經の序文の形式は相當古いと見ねばならぬ。又天を説處とすることは華嚴獨特の形式でなく佛傳に於て採用する古い形式である。従つて十地經の他化自在天宮説法、十住品の忉利天説法も華嚴になつて始めて採用した説處の形式でなく、佛傳には相當その例がある筈である。

菩薩本業經の十地品(華嚴經の十住品)に於ては説處を忉利天と定めた。

十地經に於ては他化自在天を説處とした。此等華嚴經の各品が獨立した經として存在してゐた時は忉利天や他化自在天は説處としての高下を意識されてはおらなかつた。

然るに大華嚴經に於て他化自在天を説處とする十地

經と忉利天を説處とする菩薩本業經とが結合されると此處に説處の高下が意識され兩者の中間に十行、十廻向を増補すると同時に之に夫々夜摩天、兜率天が配當された。

佛昇須彌頂品は十住品に忉利天説法の記述がある點から増補されたもので、之を又模倣して佛昇夜摩天宮品、佛昇兜率天宮品が作られたことは疑のないことである。此等三品(佛昇須彌頂品、佛昇夜摩天宮自在品、佛昇兜率天宮寶殿品)は各自同一内容、同一構想であつて、特に別種の内容を盛つておらぬ。又偈文の如きは全く同一格調である。

而して第三の如來昇兜率天宮寶殿品は十住の名目を豫想するが故に明かに十住品等一類の經典よりも後の時期に成立したものである。又第十二梵行品は十住の實行方法を説明し、第十三初發心菩薩功德品、第十四明法品は初住の廣説である。以上三品は大華嚴經の成立に近い成立と見てよからう。

離世間品(度世經)の普光法堂は名號品の普光法堂に呼應する。この普光法堂は更に兜沙經の成道裡の光景甚明なる狀景を固有名詞に轉換したもので名號品の次に成立したものである。大華嚴經の諸品の中では後期の成立に屬する。

羅摩伽經は入法界品の縮少或は抄略としか考へられないから一部論者の如く之が擴大して入法界品となつたものとは見ない。

十地品の歡喜等の十地は更に溯つてその源泉を極めると般若經發趣品(或は治地品)記述の乾慧等の十地の影響を受けてゐる。之は小乘阿毘達磨論に於ては補特伽羅の集成である。即ち前七地は聲聞の階級を表示し、後三地は三乘思想に由來してゐる。文獻で言へば舍利弗阿毘達磨論人品、Puggalapañatti 等である。

更に説出世部所屬の「大事」(Mahāvastu)が説くMaha (難登)以下の佛傳としての十地の影響を受けて

ゐることは種々の證據より動かし得ない事實である。この兩方面の思想の結合の結果成立したものが十地經である。

この十地經の十地に倣つて作つたものが初發心以下の十住思想である。名目は「大事」のそれに近いが内容は反つて般若經の十地に負ふ點が多い。

十地品を華嚴經各品の中の最古型と考へ、十住品をその次の製作と考へる。

要するに華嚴經は菩薩の本業を中心とする經の成立に始まる。之は「大事」の如き佛傳の階級觀に淵源し、小乘補特伽羅の整理の影響を受けて成立したものである。

第二には之を集成して華嚴經の立脚地を示す經の成立を見、それより幾多の集成、分化を経て大華嚴經の成立を見たものと考へる。

此處に於て十地品を最古とし、その前後に文殊を中

心とする一類の經典と普賢を中心とする一類の經典とを結合したものが入法界品の豫知する古華嚴經である。

この古華嚴經に於ける豎の修行歷程を横に布衍したものが入法界品に説く善財童子の求道譚である。

十住品を文殊菩薩を中心とする經典の一として考へ特に文殊と十住思想とを關係付けて見ると「文殊般若」の如きものをその思想的根底として十住品が組織された様に考へることも興味あることであるが、この考方は少し無理な點が出來て來る。^(九)

その理由はといふに第一に「文殊般若」に於て説く不退轉地に住するといふことは即ち一切法に於て無所住たることである。この一切法無所住は般若の中心思想であるが舊い「大品般若」では不退轉地は菩薩の特質を述べたものでそれが特に直接般若の中心思想たる一切法無所住に結付けられてはおらないのである。

第二に大般若經を大別して前五分と第六分以後とな

し、前五を比較的初期の産物とし、第六會以後を後期の作とすることは學者の定説である。その中勝天王般若、文殊般若の如きは比較的新しい成立のものと推定し得べき資料を含むが故に支婁迦讖以前に存在したと思はれる十住品の内容の基礎として文殊般若を置くことは當を得ない。寧ろ大品般若の思想内容と菩薩本業の階級思想とをその基礎と考へる方が妥當である。

次に「文殊般若」と同様に「文殊師利問菩提經」を十地品以前の成立と見、十地品の基礎をなすことは又適當でない。

何となれば「文殊師利問菩提經」に説かれる發心の條目下の内容は般若の思想を全然豫知してある。又大悲行の下に説かれる内容は「大事」の十地の中に説かれる内容を豫知し、初發心、行道心、不退轉心、一生補處心は菩薩本行を四種に整理したと考へられる、「大事」の四種行即ち次の如く Prakṛtiyā (凡夫行) Prāṇidhānācārya (誓願行) Anulomacārya (隨順行) Anivartacārya (不退轉行)を豫想するが如く思はれる。

勿論一々がびつたり合致するといふのでなく全體の組立てが類似するといふのである。この二つの内容は十地經以前の内容と見て差支へないが「文殊師利問菩提經」の内容はその上に華嚴經の十地品以外の數品の内容を豫想しておると考へられるが故に之は少くとも十地品以後の成立と見ねばならぬ。

第三に「莊嚴菩提心經」或は「十方廣菩薩十地經」は成立時代に不明なるも「大方廣總持寶光明經」「信力入印法門經」と内容に於て同一基調に立つを以て若し華嚴經の各品と比較して論ずれば此等はその各品の内容を基礎として成立せるものと思はれるから私の考へる華嚴經中最古型の十地品以前の成立と見ることは出來な
5。

最も古い成立の十地品と新しい成立の入法界品とは前述の如く龍樹以前に於ては未だ結合されてない。各々獨立した經典として成立してゐたやうである。入法界品の最下限は龍樹以前なることは前述の通りであ

る。

その最上限はといふに大體支婁迦讖を以て限界線とする。彼の時代には未だ入法界品はない様である。

次に入法界品の *Dhanyakara* 即ち *Dhanyakata* (福城) の記述は巴利語の *Dhanyakata* フラクリット語の *Dhanyakata* 玄奘の西域記の馱那羯磔迦に當る。かの文殊の來詣した大廟塔の記述によつてアマラバティの塔の存在を豫知する。而して同塔の題銘等によつて案達羅王 *Vasubandhu*, *Sivari*, *Stakani* の年代を大約西紀一六三年——一七三年頃と算定する。

然らば入法界品は大體西紀一六三年以後の成立と考へてもよからう。この邊の年號を以て入法界品の最上限とする。勿論之は確定的の事實ではない。單なる假定である。

十地經の最古譯は西晋法護の漸備一切智德經である。それ以前に後漢の法蘭の時代に別本たる十地斷結經の翻譯ありと見ることは古き經錄の上より考察して

到底あり得べしとは思はれない。而して支婁迦讖の兜沙經譯出事實は十地經が西紀一六七年以前に成立せることを暗示するが故に、西紀一六七年を十地經成立の最下限と定め、その最上限は十地經の内容が般若經の影響を受けたること明瞭なるを以て般若經成立の時期とする。而して般若經の成立は紀元前後なるも未だ明白に何の時代なるか決定的の斷定は下せない。⁽¹¹⁾

此處に於て大華嚴經成立の年代假定表を作れば別表の如くなる。(一一四頁参照)

印度に於て大華嚴經(即ち音譯六十華嚴の如き)が體系的に成立してゐたか如何かは疑問である。何となれば西紀七世紀の寂天(Santideva)の *Sikṣasamuccaya* (大乘集菩薩學論)に於て *gaṇḍavyūha* は入法界品のみを指し、賢首品の内容や金剛薩埵廻向品は獨立した經典として取扱はれてゐる。

賢意の入大乘論は入法界品と結解脱經といつておる。是は善財が海幢比丘に遭ふ場面を特に結解脱品

(?)といつたので、品或は一節に當る。*Sikṣasamuccaya* に於てその實例がある。即ち八十華嚴の六十六卷に當る部分の内容を *Gaṇḍavyūha* 中 *Vaṇṇaśālikāvimokṣa* といひ、又同六十二卷に當る部分を *Bodhisattva-pratimokṣa* と稱してゐるのである。⁽¹²⁾

又賢意が如花嚴經廣説といつた部分の内容は十地經のそれを引用したものでなく、是は寧ろ入法界品の十住に關する部分を引用したものである。⁽¹³⁾

又離世間品所説の十自在と思はれる内容に對しては彼は特に花嚴經の名稱を擧げておらない。故に十自在の内容を離世間品のみにもつて行かなくとも、他にもこの内容を見出し得る。従つて入法界品以前の諸品に對して花嚴經の名稱を附したか如何かの吟味問題では賢意の十自在は二重に花嚴經の名稱と關係が無くなる理由である。

次に涅槃經に引用された維花經の名稱もその下に於て説く内容が斷片的で何から採つたか不明である爲め明瞭に華嚴經に比定出来ない。此等の理由により大華

藏經は印度で完全に結合してゐたか如何か大に疑問である。

しかし入法界品の内容はそれ以前の諸品の内容を八分通りは基礎として成立したものであると認めるから内容論からすれば印度に古く華嚴經の成立を認めなくてはならぬ。

入法界品は般若の内容を知つておつたこと勿論である。十地經の内容も知つてゐる。

第三に文殊菩薩を中心とする一類の經典、即ち菩薩

本業經の如きを豫知してゐる。

第四には普賢菩薩を中心とする十定品、阿僧祇品を知悉してゐたことも證明し得る。

従つて入法界品は華嚴經の中心思想となるべきものは殆んど全部之をその資料として出来上つたものであると見てよい。今更に詳しく述べると左の如くである。

入法界品は十住品の名目を明瞭に存してゐる。それは菩薩十住行道品經及び菩薩十住經の音譯とも一致する。即ち次の如くである。^(二五)

梵 本	六十華嚴	八十華嚴	四十華嚴	菩薩十住行道品及び菩薩十住經
1 prathamachetopāṭha	初發心	初發心	同上	波藍耆兜波
2 adharṃaka	治地	新學	治地位	阿閼浮
3 yogācāra	修行	修行位	同上	逾阿闍
4 jñānīna (jñānāya?)	生貴	生貴位	同上	闍摩期
5 pūrvayogasampanna	方便道	方便具足位	同上	波滄三般
6 śuddhādhyaśa	成就直心	成就正心位	正心位	阿耨三般
7 avāyatyā	不退	不退位	同上	阿惟越致

8	Kumārābhūta	童眞	童子位	童眞位	鳩摩羅浮
9	yuvārāja	深忍(?)	法王子位	同上	諭羅閣
10	abhisēka	灌頂	灌頂位	同上	阿惟頤

右の名目と第六、第九、第十に於て異なるそれを有しておるのは菩薩本業經、内習六波羅蜜經である。即ち次の如くである。

- (1)發意、(2)治地、(3)應行、(4)生眞、(5)修成、(6)行登、(7)不退、(8)童眞、(9)了生、(10)補處

次に入法界品は十定品及び阿僧祇品を知つておる。十定品に就ては普眼經或は普眼法門といひ、之は十定品の異譯たる等目菩薩所問三昧經を指すものである。今經文を抄出すれば次の如くである。^(一五)

時に彼の如來は即ち右の手を申へ給ひて我が頂を

摩で、普眼と名くる法門 (Samantamūtra nāma dharm-

aparāya) を説きたまへり。唯是れ一切如來のみの

境界にして、菩薩の所行を出生し、一切の法界に通達

するを説き、一切の法の全體に通達するを説き、普

く一切の佛刹の相を淨嚴することを觀じ、一切の外

道を悉く摧伏し、一切の魔障を散滅し、悉く一切の

衆生界をして歡喜せしめ、普く一切の衆生の心の底

を照し、衆生の意樂に應じて顯現せざるなく、普く

一切衆生の機根に轉(法)輪するを説けり。我佛に従

ひて此の普眼法門を聞き、皆悉く受持し、讀誦し、

通利し、正念に思惟せり。斯く受持する時假使人有

りて大海聚の量に等しき墨と、須彌山王の聚にも等

しき筆とを以て此經を書寫して之を盡さんとする

も、かの法門の一々の品一々の法門一々の理趣、一

一の句の分別の中の義味をも猶ほ盡すこと能はじ、

減少すること能はじ、終結すること能はじ、結末す

ること能はじ究竟すること能はじ、完成すること能

はじ。何となれば、善男子、我佛の所に於て千二百

歳、普眼法門を聞受せり、斯く聞受して一々の日に
て阿僧祇品 (asankhyeya parivarta) を我は受持した
り、聞持陀羅尼觀察の光明力の故に阿僧祇品を究竟
したり。……

又第十三番の善知識に於て「廣く説くこと阿僧祇品
の如し」と述べておるのは明瞭に華嚴經阿僧祇品の内
容と一致してゐる。

入法界品は明かに般若經の四十二字門の系統を引い
ておることはその敘述より明白である。^(一七)

之は例の四十華嚴を譯した般若三藏が守護國界主陀
羅尼經に同じ内容のものを引用しておるに徴しても一
つの特徴ある記述と見ねばならぬ。^(一七)

佛傳に於て菩薩が世間に隨順して有ゆる世間的の學
藝を習ふ記述の内容の一としてこの字門が書體に關係
して記述されるのである。書體の種々相を記述したも
のは私の考では「大事」が最も古型であると思ふ。之を
更に詳しく整理したのが「方廣大莊嚴經」(Taittiriya)
の六十四書である。(大正藏、三卷、五五九)更にこの

「方廣大莊嚴經」を基礎として敘述したのが「佛本行集
經」卷十一(大正藏、三卷、七〇四)の書體の記事で
ある。

而して所謂字相字義に關しては遺憾なことに「大事」
にはその記述がない。たゞ「大事」に於ける *paṭṭha* (八)
paṭṭha-*ṭipi* は多少字相字義の中字母結合書體を指して
おるのではないかと思ふ。

元來字義の配例に二通りある。その一は所謂五十字
門の系統で梵語の *ānī* に始まり、*ṭī* に終る一類で
ある。之は「方廣大莊嚴經」、「佛本行集經」、「金剛頂經
釋字母品」、「文殊師利問經字母品」等に記述されてお
るものである。

他は *āṭṭapaṇa* を始めとする所謂四十二字門の系統
で、私の考では之は「方廣大莊嚴經」及び「佛本行集經」
の *dharaṇī-prekāṇi*-*ṭipi* (陀羅尼卑叉梨書) に當り、「大
事」に於ては *akṣarabaddha*-*ṭipi* (字母結合書體) に當る
ものと思ふ。

之は「摩訶般若卷五廣乘品」(大正藏、八卷、二五六)

〔光讚經觀品、旅光般若經陀隣尼品〕に記述されてある通り *śra, śya, śca, cca bra* の如き結字を特色とする。

この四十二字門系統の方が五十字門系統よりも古い形式で五十字門では結字體によらずして單字形式を總て採用したのは進歩したものと認めざるを得ない。般若の四十二字門は結字十一箇を含み、*ṃ*を除いた以外の母音と父音中の四字即ち *ha, ja, ṃ, ha* を省略してある。この四十二字門の系統を入法界品は繼承してゐることはその字義の記述に於て般若の言葉をその儘使用してゐることに徴しても知り得るのである。

入法界品の五十三善知識の各部分の内容は明かに各種の本生因緣譚等より脱化せるものと認める。

その中顯著なものを挙げれば、

第一、第十善知識に於て菩提を求めて止まない善財

が刃山に登り、火聚に身を投じたるも未だ中間に至らざるに安住三昧を得たる事が談られてゐる、之は擇集百緣經 (*Śradhāśāstra*) 第三十五番の話(梵本三十八

番)に相當する内容である。^(一八)

又 *Kumārāka* の *Kaṣṭhamāyūṭika* と等しい大莊嚴論經にもこの種の内容を繼承してゐる。^(一九)

第二、第十八番の善知識に於て満足王が無數の人々の身を縛し、或は手足を斷ち、或は耳鼻を截ち、或は雙目を挑り、或は身首を斬り、或は沸灰に投じ、或は甌に纏ひて油を灌ぎ、火を以て之を焚く等の惡業をなすを見、善財はこの王の所爲を惡中の惡と思つた。この時天に聲あり、「汝善知識の教を信ぜよ」と。即ち王によりて幻化の法門を善財は成就したのである。業可轉を唱へた有部の譬喩師、大衆部の分別論師、説出世部等の思想は之に近く、明かに般若經の幻學品を踏習してゐるものと認める。^(二〇)

第三、第十三番に於て童子が沙を聚めて戯れを爲すとは法華經の童子戲聚沙爲佛塔の句に近く(同經、方便品、〔大正藏、九卷、八〕 *Āṅgāra*) (阿育王傳、大正藏、五十卷、九十九) 阿育王經、同、一三一) 賢愚經(〔大正藏、四卷、三六八〕)の内容を踏習したのではな

いかと想像する。

第四、第廿六番善知識は婆須蜜多から性愛の技巧に即して悟得する方法を授けることが説かれておる。大莊嚴論第二十番の話(大正藏、四卷、二七七頁)に女人所有六十四藝悉皆明達とあり。増一阿含三十一卷清淨太子の話に六十四變を明かにすとある。此等は *Arhatas* の六十四應を指しておること明瞭であるが故に此等より推定して、入法界品は *Kanastuta* を産み出した或種の軟派の *Loharyata* の原始型を知つてゐたに相違ないと思ふ。

入法界品の序説に於て東西南北等の各方に不可説の佛刹微塵に等しき世界を過ぎて世界ありとの敘述は佛名、菩薩名、國名こそ夫々異れ、形式は全く「名號品」と同一調である。

入法界品には隨所に次の如き語句を纏る。

即ち「一切菩薩の圓滿地を得る」「菩薩の諸地を得」

「十種の大心を成就せば佛地を得ん」「凡夫地を捨てて、如來地を得」「菩薩地を究竟す」「智慧の諸地」「初發心の菩薩乃至十地の菩薩」等とある。此等の語句は十地品の内容を豫想して之を既定の事實として認めてゐる證據である。

殊に晉譯で言へば第四十五卷(大正藏、九卷、六八七b)の内容は明瞭に十地品の内容を豫想踏習しておるものと認める。

次に地理上より推定して入法界品の作者の住所製作の時期等を確定することは一つの興味ある問題でなければならぬ。

五十三善知識のそれらの住所に就ては總て此を地理的名稱と考へることは出来ない。然しながらその中には實際の印度の地名が含まれてゐる。即ち次の如くである。

Kāṅgarāna 迦陵迦林(第廿五善知識)

Dhanyākara 福城(第一善知識)

Dravida Dravida 達里鼻荼國 (第五善知識)

Lankapatha 楞伽道邊 (第四善知識)

Polaka 補恒洛迦山 (第廿八善知識)

Ruddhagaya (Magadha-visaye bodhirayika) 摩竭提國、

菩提場 (第卅一善知識) 等

Kapilavastu 迦毘羅城 (第卅二善知識) 等

Shravastī, Jetavana 舍衛城、逝多林、(開卷第一)

入法界品の説き出しは舍衛國逝多林重閣講堂であるが經文にはそれより南下し、漸次南方の國 (darsināna-nā) に行くことが記載されて居る。然しながら文殊菩薩が南行して Dhanyakata に善財童子を尋ね、善財童子がそれより行く先まゝの國を中心にして經の示すが如く行くならば地理的に大なる矛盾を持つ。

例へば地理的に南行するとすれば Kalinga の次に Dhanyakata その次に Dravida その次に Lankapatha でなければならぬ。然るに入法界品では Dhanyakata の次に Lankapatha その後に Dravida その後に Kalinga とすふ如き順序となり、地理的に言へば順次南行すること

にならぬ。

然るに今或る地點を中心として其處を動かすして方角を定める時は入法界品の中の地理的に確定してをる土地は何等矛盾なく説明することが出来る。

此處に於て此等判明せる地名より逆に推定して入法界品作者の住所は南僑薩羅國であるといふことが判明する。此處に注意すべきは第一の發端の場所舍衛城を若し地理上の中心と見なすと、之より東北に佛陀迦耶在り」といふ記述と矛盾するが故に之から推して南僑薩羅と定めねばならぬ。

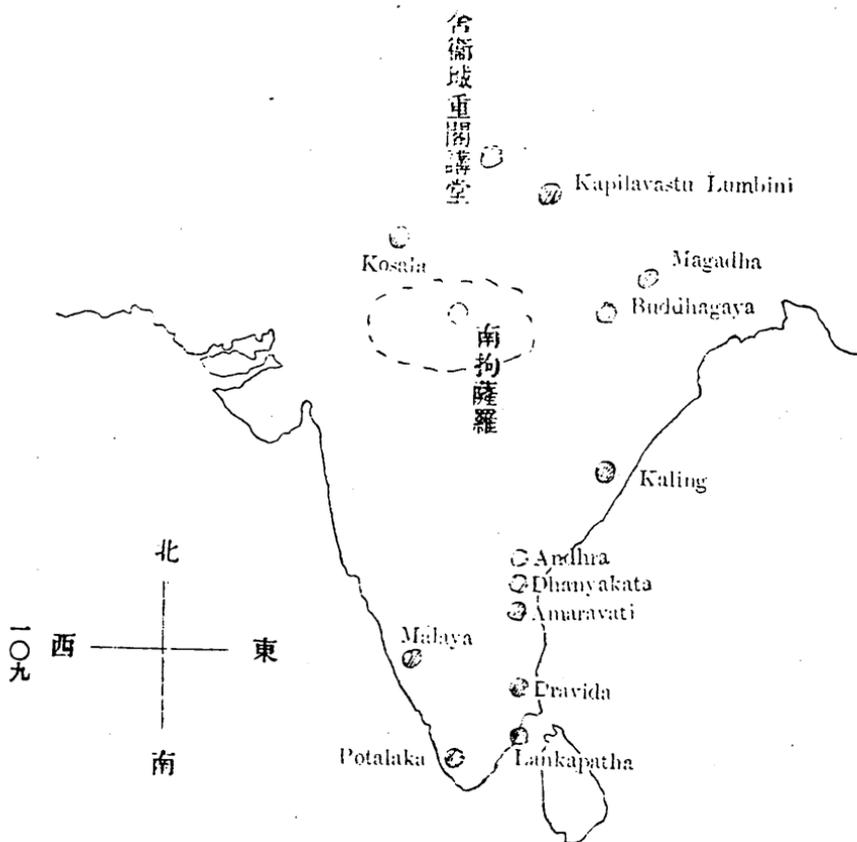
入法界品の製作年代を地理上から推定することは前述の如く Dhanyakata の大塔廟と Anantvatī の塔との一致を證明することから來るので此處に再説しない。

華嚴經の教理研究家故佐々木月樵氏はポロブドールに於ける華嚴經の内容を彫刻した遺品を考證するとによつて新なる問題の出づることを暗示してをられた。

第一に善財童子の求道譚の起源を根本説一切有部毘

奈耶の話 Divyavadana 第三十番の本生話に求められてをるが私は此等兩者の直接の關係を否定するものである。又ポロブドールの彫刻の数が五十三善知識の倍以上の構圖を有する點から、種々の新な問題の生れることを暗示してをるが、之はクロム博士の勞作を更に我が邦の三浦秀之助氏が華嚴經の内容と照合して同一の善知識の話が二重になつてをるものを一々結合して大分その數を減じたが尙若干の華嚴經に無き善知識求道の内容あるを指摘してをられる。しかし今は本論文に新なる問題を惹起す程のものもない様に思ふ故に之が考察を略する。

華嚴經の成立問題



之を要するに大華嚴經(Avatahaska-sūtra)の完成は佛
 駄跋陀羅を溯ること餘り遠くない時期である。

而して賢意及び寂天の時代に於てさへAvatahaskaの
 名を使用してをらないから、極めて一局部に流布した
 もので印度全般に行き亘つてをらぬと見てよい。

しかし内容論からすると入法界品(Gaṇḍavyūha)はそ
 れ以前の諸品の八分通りを豫想し、之を素材として製
 作されてをるから龍樹以前には華嚴經の原型は成立し
 てゐたものと認める。

註 (一) 大正藏經、卅五卷、一二三頁、

(二) 大正藏經、廿五卷、四一—A。同、

七五四B、同七五六B、

(三) 十定品の異譯たる等目菩薩所問三昧經の等目菩
 薩とは即ち普眼菩薩の異譯なれば同品は又普眼
 菩薩所問三昧經とも言ふべく、之は入法界品所
 説の普眼經或は普眼法門(Prasāntanetra dhāra
 ṇīdharmaśāstra) のことであるから六十華嚴は
 十定品を豫想してゐたものと認める。

(四) 大正藏經、五十五卷、六頁、

(五) 大野法道氏は「梵網經の形相」なる論文を大正大學
 學報第五輯に發表してなられる。多年の造詣を
 傾注した堂々たる論文である。この中華嚴經の
 成立に關説してなられるが、今同氏は兜沙經を
 「華嚴系現存最古の經」と言はれるが私には之に
 反對である。勿論之は大華嚴經の中心内容を表
 現した最古の經といふ意味から言はれたらば
 私も異存なく贊成する。

(六) 兜沙經 菩薩本業經 六十華嚴 八十華嚴
 名數品 名數品

十法住	十地	十法所行	十智	十住	十住
十法懺過經	十行	十行	十行	十行	十行
十道地	十投	十廻向	十廻向	十廻向	十廻向
十頌	十跋	十跋	十跋	十跋	十跋
十居處所顯	十顯	十地	十地	十地	十地
十點	十明	十顯	十顯	十顯	十顯
十三昧	十定	十定	十定	十定	十定
十飛法	十現	十自在	十通	十通	十通

(七) 大野慈道氏論文参照

岡氏の説の通りだと恒本の様な形式のものが華嚴經各品の最古型であるといふ様になるが私は大華嚴經の成立以後にこの種の華嚴精神が醸造されたと考へる。

(八) 萩原博士還曆紀念論文集所載拙稿、「菩薩十地思想の起源、開展、及び内容」特に大事の十地を中心として」を参照あり度い。

(九) 高峯高州氏は「華嚴經十地品について」なる論文を龍大論叢二八五號に發表された。

岡氏は十地の階次は般若經の十地を「十地品」の十地と結合する媒介として「文殊般若經」などの思想を軸として組織せられたと考へてをられる。又「文殊般若經」「文殊師利問答提經」の如きは文殊經典中最も古いものと見られ、般若經の成立に次で成立せるものとせられ、若し般若經の古き部分が佛滅五百年西紀前後に成立すと考ふれば右二經の如きも少くも西紀一世紀の成

華嚴經の成立問題

立てあつて「十地品」は更に此等の經典に次で成立したと考へられてをる。

(10) The Buddhist Stupas Amravati and Jagjyotsna in the Krishna District Madras Presidency Surveyed in 1882 by J. Burgess. (1882)

参照。私がこの種の推定をした以後高峯氏も同種の推定をされてをる。私のは未だ發表されてゐなかつたので岡氏以後に説を立てた様になつたが近く萩原博士紀念論文集も出版の運びになると豫想するから出たら御參照願ひ度い。

(11) 十地經は般若の影響を受けてをる。實例を挙げれば第十地遠行地に説かれた十妙行は大に般若を理解し、空を轉開し妙有の玄理を體得したものと認めらる。又有名な三界唯一心の説明下十二緣起支の解釋は阿毘達磨的な三世の配當が説かれ、その上に十二因縁の現觀は空無相無願の三解脱門を通して見るのが最もよき解釋であると説く。之は般若經の説き方の一特色である。又

空三昧の色々な種類を説き、六度無極の中では般若波羅蜜を特に力説してゐる。この經に説く

十波羅蜜は六度の次の發達と見るべきである。

初期の般若には十波羅蜜はない。次に華嚴經全體が般若の影響を受けてゐる。今繁を避ける爲

め晉譯華嚴經によつて般若の影響ありと認められる語句を大雜把に選び出して見やう。頁數は

大正藏經九卷による。

三九九 a、四二二 c、四二四 b 及 c、

四二五 a、四二二 c、四二六 b 及 c、

四三八 c、四四二 b、四四三 a 及 b、

四四四 c、四四五 e、四四九 b、

四七五 a、五一一 b、

無諍三昧に就て四五五 b、五〇三 c、

十波羅蜜に就て四二九 a、四三〇 b、四六〇 c、

入法界品に於ける般若思想に就ては年代を定

める場合には般若以後の華嚴の諸品を豫想し

てゐることが明瞭であるから一々之を擧げな

い。しかし隨處に般若の語句を見出すことは

入法界品を讀んだ人ならば直ちに心付くことであらう。

(一三) 入大乘卷上(大正藏、三二卷、三八)之は六十華

嚴では四十六卷(大正藏、九卷、六九〇、六九一)

の内容に當る。Sanskrit 名は: 大乘華嚴

菩薩論卷三(大正藏、三二卷、八二 c)「解脱觀

優婆夷」「菩薩別解脱經」はその漢譯名である。

華嚴經の相當文。(大正藏、十卷、三五八 b、同

九卷、七一〇 c 及び大正藏、十卷、三四二 c、

同、九卷、六九七 c)。

(一四) 入大乘論 (大正藏、三三卷、四三 a、b、)

晉譯華嚴經、四十七卷(大正藏、九卷六九六 c)

を参照あり度い。

(一五) 先般佛教辭典「法寶義林」編纂參加の爲め來朝せ

られた J. Rakler 氏は La Carrière du Saint

Bouddhique (Bulletin de la Maison Franco-Ja-

ponaise, II, 1) なる論文に於て難解なる菩薩十住

行道品經の支那音譯を梵語に還元してなされる

が第二、第四、第五、第六は遺憾ながら適中し

てをらなかつた。

私のは泉芳瑔氏の未定稿梵本 *Gaṇḍavyūha, P. 83a* を依用したのである。遂かにこの際同氏の

勢を論ずる次第である。

六十華嚴(大正藏、九卷、六九六c)

八十華嚴(大正藏、十卷、三四一c)

四十華嚴(大正藏、十卷、六九一c)

十住行道品經、(同、四五四c)菩薩十住經(同、

四五六以下)

菩薩本業經(同、四四九c)

菩薩內習六波羅蜜經(大正藏、十七卷、七一五)

(二五) 泉氏未定稿本一七四頁。

六十華嚴(大正藏經、九卷、六九一b)

八十華嚴(大正藏經、十卷、三三六a)

四十華嚴(大正藏經、十卷、六八二a)

大正藏經、九卷、七〇四頁參照。

(二六) 華嚴經七十六卷(大正藏、十卷、四一八)

(二七) 該經卷三(大正藏、十九卷、五三〇四)

(二八) 大正藏經、四卷、二一九以下。

華嚴經の成立問題

(二九) 大正藏經、四卷、三三〇頁、二八一頁。

(三〇) 摩訶般若波羅蜜經卷四幻學品第十一(大正藏八卷、二三九以下)

之は大莊嚴論經に説かれてゐる幻師が幻人と交

接した上刀を以て之を切り、目を挑り、鼻を截

つ等の所作をして最後に一切法は如幻化と説く

筆法に近いと言はればならぬ。

(大正藏經、四卷、二八五頁)

(三一) 佐々木月樵全集。

Borabudur, archaeological description by N. J.

Krom, vol. II, P. 1—116.

三浦秀之助氏閑婆佛蹟ホロボツウル解説。

代時立成若般期初

○十住位(Dashahamitran) 28
 (高僧一切修持法)
 (十住位)
 (十地經)

○名號品 3

○光明覺品 5

○淨行品 7
 (諸菩薩求佛本發願)

○十住位(菩薩十住經) 11
 (菩薩十住經)
 (菩薩本發願)

○樂沙經 3

代時設迦婆

○十行品 17
 ○十攝經品 14

○十定品 22
 (等目菩薩)
 (所問三昧經)

○願持別品之願經 33
 (十自在等合)

○十地品(?) 24
 ○十地品(?) 25
 ○十地品(?) 26
 (諸經論等十功德經)
 (諸經論等十功德經)
 (諸經論等十功德經)

代時樹龍

○四時品 4

○十藏品(阿耨多羅三藐三菩提) 6
 (菩薩明證品)

○受持品(Patohkatharan) 9
 (大方廣總持寶光明經)
 (菩薩摩訶薩)

○修行品 12
 (菩提心功)

○初發心功經 13
 ○明法品(發願十種經) 14
 (十住ノ廣說)

○十發願品 15
 (Vijābhaya-Parinirvāna-Sūtra)
 (十住ノ廣說)

○持明經品 1
 ○虛空經品 2

立成嚴華十六

立成嚴華十八

○佛界須彌頂品 9
 上說經品 10

○佛界寶嚴天宮自光品 15
 寶信品 16

○如來昇兜率天宮寶嚴品 19
 ○兜率天宮寶嚴寶嚴品 20

○佛不厭法品 28
 ○如來相品 29
 ○佛小相光明功德品 30

○法華品 32
 (經來集經)
 ○八法華品(Chandā) 33
 (大不思解脫經)

○法華品 33
 (文殊師利菩薩)
 (法華經)
 ○離世間品 34
 (摩訶般若)

民俗文献の検討(承前)

松村武雄

五

さまざまの民俗に對する解釋は、該民俗が生きた力として存してゐる地域の土族そのものが興へた『説明』に基礎を置いてゐる。このことは、這般の解釋を大いに權威づけるやうに思はせる。なぜなら或る民俗がいかなる意義を有し、いかなる理由の下に發生したかを最もよく知料してゐるものは、その民俗を産み出した民衆自身でなくてはならぬ筈であるからである。かくて民俗の蒐集者若くは研究者は、殆んど常にさまざまの民俗の解釋に當つて、『土民がかう云つた。』『土民はかう考へてゐる。』といふことを、最も大切な鑰鍵としつゐる。

かうした研究態度は、理論的には、確かに妥當であるに違ひない。しかし實際的には、大きな陥穽が掘られてゐる。なぜなら第一に、土民たちにとつては、民俗の蒐集者や研究者は、異人種である。彼等の社會集團にとつての外者である。彼等の心理からすれば、自己の生活の實相をあからさまに外者に暴露することは、大きな苦痛であり、大きな嫌忌である。だから彼等は、意識的に自分たちの持つてゐる民俗の眞義を隠蔽しようとする。外者としての質問者に對する彼等の應答は、かうして屢々虚妄であるか、若くは一時の言通れである。ラファエル・カルステン氏(Rafael Kirsten)は、その著『南亞米利加印度人の文化』(The Civilization of the South American Indians)に於て、かう言つてゐる。

る――

「亞米利加印度人は、たとへば、なぜ彼等は或る場合に體に賦彩をしたり、若くは黥をしたりするのかと尋ねられると、大概の場合ごまかしの返答をするか、若くは白人にとつて一番尤もらしいと考へるやうな説明を與へるであらう。……しかし我々は、這般の漠然たる答を受納して、眞實な説明とすることのないやうに留意しなくてはならぬ。」(22)

自然民族が、『根ほり葉ほり質問する横柄な外國人』に知らせることを嫌がるのは、神々の禮拜儀祭並びにさまざま秘儀に於て、殊に強烈である。その心的理由は、タイラー氏が云つたやうに、『彼等の神々が、その崇拜者と同じく、白人及びその偉大な神の前では、畏縮するやうに見えるから』といふやうな、簡單なものではないと、自分は考へてゐるが、理由のいかんは姑く措くとして、兎に角彼等が熱心に『自己の暴露』を警戒するのは拒む可らざる事實である。コルベン氏 (Cornell) は、南亞弗利加のホツテントット人に於ける這般

の態度を指斥して、

「神や宗教に對するホツテントット人の觀念が實際にはどんなものであるか、はた彼等が果して何等這般の觀念を有してゐるか否かを、土人から聞き知することは困難である。彼等は、あらゆる自分たちの宗教的な見解や儀禮を、能ふかぎり歐羅巴人に秘し隠す。……そしてさうした質問を受ける場合には、甚だ要領を得ない返答をして、出来るだけ事實を隱蔽する。」(23)

と云つてゐる。そして問ふ者から、さうした虚構の辭による『質問回避』を責められると、彼等は、

「歐羅巴人は狡猾陰險である。彼等はただ答を得るために質問するのではなくて、その他に、恐らくホツテントット人の平和と安全とを妨ぐるやうな意圖を持つてゐるのだから。」

といふ言譯によつて、これに對抗する。ハートランド氏 (Hartland) は、コルベン氏のかうした記述に自分たちの注意を向けたあとで、

『ホッテントット人の宗教に關する書物を著した人士の間に於ける矛盾のかすかすは、一般にこの源から發したものであると言はれる。』(24)

と云つてゐるが、程度の差こそあれ、同じことが、あらゆる自然民族について真であることを、自分たちは覺悟しなくてはならぬ。コルベン氏から百餘年を隔てて、英國の一旅行家が、西南亞弗利加のナマクッ蕃社に於て、氏の言説の眞實さをまさまざと自分たちに實證してくれてゐる。その旅行家が、該蕃社の數名の老人を集めて問答した結果は、次のやうな喜劇に墮してしまつてゐる。

『ナマクッ人はどんな掟を持つてゐるかね。』

『なにも持つてゐません。ただ酋長の言葉に従ふだけです。』

『この土地の人々は、星について何か知つてゐるかね。』

『何も知りません。』

『ナマクッ人は、日の吉凶を信じてゐるかね。』

『そんなことは、何も知りません。』

『この國には、雨を降らせる者がゐるかね。』

『居りません。』

『ナマクッの老人は、人間が死んだら、どんなものになると考へてゐるかね。』

『そんなことは少しも知りません。老人たちは、人間が死んで埋められるといふことだけは知つてゐますが、どんなものになるかは知りません。宣教師さんがグレート・リヴァーに來るまでは、この地のものは、他界のことなど聞いたことがありませんでした。』(25)

かうした喜劇は、その後歐羅巴からの一宣教師とベルグダマラ人との間にも演ぜられた。(26) ハートランド氏は、また南阿弗利加のザンベンシ河と喜望峯との間に住むバンツ族のカフィール人に關して、彼等が歐洲人が自分たちの習俗を調査するのを嫌惡して、隠し得られる事象は悉くこれを隠すと共に、歐洲人たちの裏を搔いたり誤らせたりして喜んでゐることや、同じ

くバンツー族のオーヴァンボー人が、質問者に對して、自分たちは何等の信仰も持つてはゐないと答へたり、又は突然「だまれ」と叫んで、その言葉を遮り止めたりしたことを指摘してゐる。

またこんなことも考へなくてはならぬ。

被質問者の故意の隱蔽は、かうした外者の無遠慮な穿鑿立てに對する悪感情からのみ來るものではない。外者に對して話してやりたくても話すことを敢てさせない或る事情が潜んでゐる。話すことが、話者自身の、若くはその社會集團の不利益の因となるといふ恐怖若くは顧慮の念がこれである。

固よりさうした恐怖若くは顧慮は、すべての民俗について生起するのではない。しかし或る民俗については、確かにさうである。呪術若くは宗教に根ざしてゐる民俗、氏族、部族、地方的秘密結社その他の社會集團等の儀式と信仰に於ては、殊にさうである。

アンドリュウ・ラング氏 (Andrew Lang) は、その著『神話、儀禮及び宗教』(Myths, Ritual and Religion) 卷

一に於て、自然民族が、外者に對して神話傳説等は話して聞かせるが、宗教的實修に關しては、なかなか口を開かぬことを指摘してゐる。(27) *Polane* な事柄はうち明けても、*genin* な事柄については、啞のやうな沈黙を守るか、いゝ加減の遁辭を吐くだけである。タルーク氏 (Tillich) は、ヒンズー人に關して、

『彼は、無口と神秘との世界に住してゐる。……彼は、自分自身の名及び妻子の名すら口外することを欲しない。そして彼はいつもおのれのグル (Guru) 即ち靈的助言者以外の何人も知らぬ第二の名を秘密に持つてゐる。もし諸氏が、單純な田舎者よりも一層高級な人々について見るならば、這般の沈默的傾向は、更に明白に示されてゐるであらう。』
と云ひ、更にハットン博士 (Hutton) も、

『純な未開人は、重要な儀式並びにこれに關聯したすべての事柄の神聖さを堅く心に銘じてゐる。そして彼等は驚くほどに緘黙と自制とを持つてゐる。』

と云つてゐる。(28)

かうして、信仰を基礎として成立してゐる呪術、宗教的儀式は、外者にとつて固く閉ざされた殿堂を形づくつてゐる。その戸を開かしめることは容易なことではない。トルデー氏 (Dr. Torday) の語るところによると、嘗て氏がブションゴ族の長老たちから、その傳承的に神聖な説話を聞かうとしたとき、彼等がこれに應じなかつたので、莫大な金を費して、辛くもこれを説服しなくてはならなかつた。しかも彼等は、路上に杖を十字に横へて、群集の近づくことを防止し、そして藪の中の指定した場所であだ一個の説話を漏らしたに過ぎなかつた。(29) 更にフレッチャー女史 (V. C. Fletcher) の告ぐるところによると、オハマ族の聖棒の最後の世襲的保管者は、最高首長がその無害を保證するに及んで、戒る恐る聖棒に關する神話を漏らしたが、それから二週間たたぬうちに、聖話暴露の責任を引受けた首長は、その物語が話された部屋で死んでしまつた。(30)

かうした悲喜劇が起つても、秘密が發かれたからま

だいに。しかし多くの場合に於ては、バーン女史が道破したやうに、よしや莫大の報酬が申し出でられても、一圖に思ひ込んだ蠻人の口を開かせることが出来ないであらう。蓋し彼等がかほどに頑強に或る民俗信仰を隱蔽する所以は、『あとの崇り』が恐ろしいからである。ニューギアナのバブア人の習俗を調査した一學徒が云つたやうに、

『彼等は、精靈と呪術師との復讐を太だしく恐れてゐる。極めて些細な秘密を漏らしただけでも、必ず呪術師に殺されるからである。』(31)

かうした個人的な恐怖と相呼應して、集團的な顧慮が、また被質問者に事實の隱蔽を強ゆる。佛蘭西の有名な人類學者マリリエ氏は、キングスリィ女史の『西部亞弗利加旅行記』(Travels in West Africa) を批評した一論文の中で、

『蠻人たちは、自己の信仰を語ることを好まない。…またさまざまの儀式に關しても、知らせてよくないことまでも外者に知らせて、彼等が自分たちよりも

却つて有利になるやうなことがあつては困ると考へてゐるらしい。なぜなら、それ等の儀式は、自分たち自身が精霊の恩寵を得るためとか、若くは自分たちの小屋や耕地から精霊の不興を拂ひのけるためとかに行ふものであるからである。また戦闘の方法を知らせることは、半ばおのれの武装を解除するやうなものであるから、自分たちを繞る超自然的な危険に對しておのれを保護する超自然の方法を示すことは、決して彼等の欲するところではなかつたのである。(32)

と云つてゐる。かくて民俗信仰の或る部門に關しては、これを知り得ることは、智慧か根氣か若くは偶然の問題とならざるを得ない。ネグロの方術師キング・アレキサンダーは、オーウェン女史から『わたしは電光のやうな光を發せしめ得る手段を知つてゐる』と告げられたとき、始めて呪術に關する自分の知識を漏らすやうになつた。故エー・ダブリュー・ホウヰット博士 (A. W. Howitt) は、オーストラリア土人の習俗に關して夥多

の資料を集め得てゐたのに拘らず、或る成年式に参加したとき、始めてそれまでその名さへ隠されてゐた一つの神の存在を教へられた。(33) パッチェラー氏 (Patchell) は、アイヌ人の蛇祭祀を發見するまでに十二年の歳月を要したことを告白してゐる。(34) スプロート氏 (Sprou) は、その著『蠻的生活の場面と研究』(Scenes and Studies of Savage Life) の中で、

『自分は、アト族の宗教的信仰の問題に絶えず心を向けつつ、彼等の間に二年の月日を過した後、始めて彼等が支配的靈力若くは未來世の存在状態に關して何等かの觀念を有することを見出した。沿海地の商人その他の人々にして、この民衆を熟知してゐるものは、彼等が何等の宗教的觀念をも有しないといふことを自分に告げた。そしてこの意見は、比較的知力に乏しい蠻人の多くとの交話によつて確かめられてゐた。しかしたうとう自分は、一個の満足な鍵を手に入れることに成功した。』(35)

と云つてゐる。

Howitt) は、オーストラリア土人の習俗に關して夥多

事情かくの如しとすれば、或る民族の習俗信仰を記録した文献が、殆んどすべての場合に於て、片輪であり、局部的であることを認容しなくてはならぬ。そこには幾多の風習信仰が、恰も始めから存在しないかのやうな情勢の下に記し漏されてゐることを覺悟しなくてはならぬ。しかもそれ等の記し漏された「或るもの」が、いかなる場合にも、幸ひにして、該民族の信仰の全體系の礎石では無かつたと、何人が斷言し得よう。民俗文献の良は、確かにここにも存してゐる。

・自然民族は、かうして故意に意識的におのれの民俗を隠蔽するばかりでなく、更にまた隠蔽するつもりでなくとも、結果の上から見ると、隠蔽したと同じことになる場合が少くない。

その原因の一つは、自然民族が總じて無口であるといふことである。ニューギアナ島のバブア族を調査した一學徒は、

「異教徒バブア人は、寡黙な人間で、この世に於けるいかなる力も、彼等を動かしてその祖先の秘密を

漏らさせることは出来ぬ。」(36)

と云つてゐる。ホートリ氏(Hortli)も、南亞米利加のバラグアイチャコ地方のレンゲア族について、彼等が生來無口であること、及び宣教師たちが、彼等の迷信に好感を持つてゐないといふ意識が、彼等の無口を一層甚だしからしめることを指摘してゐる。(37)

原因の二は、自然民族の、おのれの民俗に對する「慣れ」である。外國から入り込んで來たものにとつては、自然民族の民俗が、一から十まで物珍らしく、従つてその注意をひき、その研究心をそそるであらうが、さうした民俗に常住浸りきつてゐるものにとつては、當然のことであり、慣れきつたことである。それについて、一々成立の由來を考へたり、理由を質したりする心持を持ち合せないのは、尤千萬なことではなくてはならぬ。従つて、だしぬけにそれ等について質問を受けた場合に、少なからず戸惑ひして、要領を得ない應答をするのは、決して怪しむに足らぬ。

かうした心理は、ただに自然民族の間だけではなく、

文化民族にあつても、邊陲の田舎人によく見出される
ところである。ゲール氏(Geill)が『民俗學』(Folklore)
第十一卷に於て、朝鮮人は、彼等が持つ或る習俗につ
いて突然な質問を受けると、そんなことは存在しない
と否定するであらうが、それは必ずしも彼等が虚言を
吐いてゐるわけではない。單に彼等が這般の習俗に氣
がつかずに居るのであり、それについて、一度も考へ
て見たことがないからであるといふに過ぎぬと記して
ゐる如き、その好個の實例であらう。(38)

しかし原因が那邊に存してゐようと、かうしたこと
のために、民俗觀察者にとつて、その存在に氣がつか
ぬ幾多の習俗信仰が窺ひ残されることは、拒み難い事
實でなくてはならぬ。それでも民俗觀察者がさうした
『残されたもの』の存在を許容してゐる間は、まだ無事
であるが、永い間或る地域に滞在してゐるうちには、
自ら何もかも心得たといふやうな氣になつて、『自分が
知らぬこと』は、即ち『實際に存在しないこと』である
と考へるやうになり易い。民俗文献の危機の一つはそ

こに生れる。アイヌの熱心な研究者であるパッチェラ
ー氏(John Batchelor)の正直な告白は、よく這般の消
息を自分たちに傳へてくれる。氏がその著『アイヌと
その民俗』(The Ainu and Their Folklore)に於て、アイ
ヌ人の蛇族崇拜の習俗に關して、

『自分は、この事柄に關しては、アイヌに關する前
著作の中にすべてを云ひ盡したと實際のところ考へ
てゐた。しかし該書を公刊した後、自分は、この問
題が決してそこに盡されてゐなかつたことを見出し
た。實際該書を書いてゐる時には、率直に白狀する
と、蛇族崇拜がこの民衆によつて實修されたといふ
觀念を持つてゐなかつた。いなその後數年の間に亘
つても亦さうであつた。』

と云つた言葉は、民俗文献を取扱ふものの、まさに三
思すべき或るものを含んでゐるとしなくてはならぬ。

それからまたこんなことも屢々あり得る。民俗の實
問者が捕へ得た對手が、必ずしも知りたいと思ふ民俗
を心得てゐるとは限らぬ。外部から考へたところで

は、ある社會集團の成員たちは、一人残らず該集團が持つあらゆる民俗に通じてゐるやうな氣がするが、實際に於ては決してさういふ譯ではない筈である。或る

民俗が、或る社會集團の共通意識であるといふことは、必ずしもすべての成員がすべての民俗の制約の下にあるといふことを意味しない。なぜなら習俗は、差別的なもので、社會集團の成員の身分、年齢、性などの區別に應じて、或る成員には適用せられるに反して、他の成員は全くこれと没交渉であるからである。さまざまの秘密團體に於ける儀式の如き、該團體への入團者でない限り、之を心得てゐないのが當然である。そしてまた

『或る慣習は男子によつて、他の或る慣習は女子によつて遊行せられ、更に他の慣習は、特殊の職業にのみ存する。常住の辛勞生活は競技と遊戯とを絶つに反して、不規則的な職業はこれを助長する。』(40) 同様に戀歌、謠詞、縁起、簡單な占卜法は、若い女性の得意とするところであるに反して、子守唄、物語、

出産、死亡、疾病などに關する知識は、老いたる女の獨壇場である。

また近い過去に於て、戰爭とか移住とか或る重大な危機的出來事が、社會集團の生活に影響を與へて、つい近頃までよく知られてゐた民俗のかずかすが、該社會集團の多くの成員の心から取り去られたといふやうなことも、屢々起り得る現象であるし、更にまた或る民族の間では、民譚、歌謠、若くは慣習の所有權が認められて居り、従つてこれ等のものは、限られたる人人のものであつて、他のものは、それを必要とする場合には、所有者の許に行つて乞はなくてはならぬ事情の下にあることを忘れてはいけない。(41)

かくて、民俗の採集者は、何人を捕へても、おのれの探してゐるやうな習俗なり信仰なりを聞き出し得るといふわけに行かぬ。餘程の智慮と注意とを拂はぬ限り、被質問者が、自分の要求を満し得るか否かは、寧ろチャンスの問題である。

かうした事情は、常識的に考へて、すぐに決ること

であるが、理窟の上では承知してゐても、實際に當つては、應々にして忘れがちであり、従つて民俗の質問者は、屢々自分の前にゐる被質問者が、或る社會集團に於ける特定の成員であり、従つて或る民俗には通じてゐても、他の民俗には全く知識を持たぬことがあり得るといふ點を考慮の中に入れ損ね、その結果として該被質問者から與へられるところの石の如き沈黙、大膽な否定、若くはいい加減の推測から、「有る」ところの民俗を「無い」としたり、Aであるべき民俗をBであると思ひ込んだりしがちである。

『民俗學手引』が注意してゐるやうに、實際のところ、民俗の採集者、記録者たるものは、

「おのれが觀察しなかつたといふ理由で、そのやうな習俗は存在しないとか、そのやうな説話は知られてゐないとか、若くはまたそのやうな信仰は信ぜられてゐないとかなどと推定することは、氣をつけて避けなくてはならぬ。」

ことの随一である。「有ること」は、それが一つ存在し

てゐても、確かに「有る」であるが、「無いこと」になると、それをつきとめることは容易な仕事ではない。もし或る民俗の存在を否定するならば、否定者は、否定についての確實な證據を常に書きとめて置く用意と責任を忘れないやうにしなければならぬ。しかし民俗文献の多くは、這般の擧に出でてゐない。そこに文献による民俗研究者に對する危険な良がある。知らず識らず「文献に無いこと」と、「民族の間に無いこと」とを混同する心持に引き込まれ易いからである。

「更にまた無いこと」に危険があるといふ事實は、「有ること」にも危険が潜んでゐるといふ事實を豫定してゐることを、常に考慮の中に入れて置かねばならぬ。

「無いこと」の意味が、「或る限られたもの」の間に無いことである場合が多いやうに「有ること」の意味も、「或る限られたもの」の間に有ることであるに過ぎぬ場合が少くない。氏族的、部族的若くは階級的組織が強固なところでは、習俗信仰の上に、社會集團の若くは地方的差異が著しい程度に存してゐる。さうした場合

には、同一部族若くは同一地域に於ても、或る民族若くは或る地方に「有ること」が、他のそれ等には「無いこと」であり得る。それなら民俗の記録者は、常に這般の限定をおのれの書き記したものに根氣よく附して置いてゐるかといふに、必ずしもさうでない。自分たちは、民俗文献に對するとき、その中に現るる習俗信仰が果して社會集團的若くは地方的にどれだけの範圍に行はれてゐるかに戸惑させられることが屢々である。うつかりすると某民俗を、それを有しない集團若くは地方に推し當てる不合理を敢てしさうである。民俗文献は、屢々さうしたところにも、自分たちを誤らせ易い邪路を含んでゐる。ウォルター・ハッチンソン氏編著の『世界の風習』(Walker Hutchinson, Customs of the World) に於ける民俗に關する挿畫の説明の如きは殊に這般の弱點に富んでゐる。

それからまた、文化人に對する自然民族の「氣がね」が、彼等の言ふところに信用を置き易からしめぬ大きな原因となる。野蠻人、未開人は、一般に自分たちに

云はれた言葉に逆らふことを好まぬ強い心的傾向を持つてゐる。それで外人から何か尋ねられると、すぐに肯定的な返答を與へがちである。オールドフィールド氏(Oldfield)は、オーストラリアの土人に關してかう云つてゐる。

「何事にも逆らはないといふ此の慣習が、彼等に質問するとき、大きな邪魔になることを、自分は悟つた。彼等の言語に關する自分の知識は、暗示的な問を出すことによつて、或る點についての報告を得るに足るに過ぎない。ところで彼等は、直ちにその間に同意してしまふので、事の真相に到達しようとして、屢々殆んど爲すところを知らぬといふ窮境に陥るのであつた。或る時一人の土民が、有加利樹(ヤウカリ)の植物の標本を示したので、該植物の習性を確めようとして、「背の高い樹か」と尋ねると、彼はすぐにさうであると答へた。しかし充分に満足がいかなかつたので、更に「背の低い灌木か」と尋ねると、その返答は、やはり「さうである」であつた。(48)

これはラボック(エーヴベリ卿)が、その著『文化の起源』(The Origin of Civilization and the Primitive Conditions)に引いた有名な話であるが、大探検家リウイングストローム氏も、亞弗利加の土民について、かうした non-contradiction がその一特徴をなしてゐることを力説してゐる。(14)

ハートランド氏(S. Hartland)は、その著『儀禮と信仰』(Ritual and Faith)の前半に收めた『黒く考へること』(Learning to "Think Black")といふ論考に於て、未開人の多くが、單に禮儀上、外人の詞に對して、いかなる答を與ふれば、對手が喜ぶか、若くは問者は、おのれの質問に對していかなる返答を期待してゐるかを推察して、それに應ずる答を與へようと努め、その答が實際の事實に適切であるか否かを顧みないことを指摘してゐるが、彼等の心持は、時として更に複雑である。そこには『氣がね』や『迎合』の他に、屢く『利益の期待』が潜んでゐる。質問者が社會的若くは職務的に優越な地位にある人である場合には、野蠻人や未開人

は、對手から何等かの恩養を抜き出すことが出来るであらうといふ期待から、その意に投じようと努める。

南印度の叢林地帯に住むマラヤ人が、官吏や上流社會の人士から質問を受けると、自ら否定の答を封じてしまつて、常に『然り』を唇にのぼすが如きは、その一例證たるに過ぎぬ。(15)

かうした返答の基礎の上に立つた觀察の記録は、記録者の側に充分な知識と綿密な思慮との存しない限り、幾多の誤謬を含んでゐると考へなくてはならぬ。

文化民族の間では、『氣がね』や、『迎合』や、『利益の期待』が、比較的少ないであらう。しかしその代役として『郷土的誇負』の心理が、邊陲の地方人の答を、事實から引き垂めさせる場合があり得るであらう。『かくかくの民俗は、自分たちの住む地域には存してゐない』と答へることが、何となく自分たちの住地のひげ目であるかのやうな心持がして、われにもなく『無いもの』を『有る』としたり、問はれた或る民俗に若干の類似點を持つ他の民俗を、所要の民俗であるかのやうに提示

したりすることが、決して絶無とは云へないであらう。而してさうした條件の下に蒐集せられ記録せられた民俗文献も亦餘程注意して讀まなくては、思はぬ怪俄をするであらう。

最後に自然民族は、永い間の心的緊張に耐えぬのが普通である。暫くものを考へつづけてゐると、すぐにそれが面倒臭くなると云はれてゐる。レヴィブリュール氏は、その著『原始的心性』の序論に於て、ホッテントット族、イロコワ族、エスキモー人、その他多くの自然民族について、思索反省の力の缺陷してゐること、*intellectual* な思想行爲を忌み嫌ふことを指摘してゐる。(45)

デュロール氏 (Durand) は、その著『祭儀史』(1911年) *Les rites* (1912) に於て、野蠻人は、

「その制度の検討に身を委ねるよりも、寧ろ屢々反抗するおのれの理性を、制度の最も不合理なところにさへ服従させることを好む。なぜなら這般検討の労作は、これに熟練しないものにとつては、常に困

難であるからである。』

と云つた。デュロール氏のこの言葉を裏書きでもするかのやうに、ズル族の一人は、キアラウエイ僧正 (Kiwai) に對つて、あからさまに、

「わたし達の知識では、ものの根原を探り出す氣にはなりません。わたし達は根原なんか見ようとしません。もし誰か少し考へるとしても、すぐに止めてしまつて、自分の眼で見るところのものに移ります。いや眼で見えるものすらも、その本當の状態はわからないのです。」(48)

と云つてゐる。かうした心性の持主が、面倒臭い質問を忌み嫌ふのは、頗るあり得べきことでなくてはならぬ。現にスプロット氏 (Sprott) は、西北亞米利加のアト族について、

「短い會談が、すぐに土人を倦怠させる。もし質問が思考や想像の努力を土人に要求するやうなものであると、特にさうである。蠻人の心は、さうなると單にその脆弱さのために動亂し、そして彼等は嘘を

つつか、無意味なことを語るやうになる。(49)
と云つてゐる。そして民俗文献の多くは、かうした人間を對手にして作り上げられたものであるといふことを思ふとき、自分たちは、そこに可なりの弱點、缺點があり得ることを豫期しなくてはなるまい。

しかし一方には、自然民族の心意性に關するかうした見方に異議を唱へる學徒もある。リヴァーズ氏の如きは、その錚々たるものである。氏は「原始人に於ける知力の集中」(Intellectual Concentration in Primitive Man)の論考に於て、

「原始人に於ける主要な知力上の困難は、知力集中である。原始人は、一二分以上は一つの問題におけるの心をとどめることが出来ぬ。」

といふ通説を排拒して、メラネシア人、ポリネシア人、パプア人、オーストラリア人等に關する自己の經驗に徴すると、

「一日自分の報告者〔これが主〕の感興が呼び覺されると、知覺及び記憶に關する事柄だけでなく、嚴し

い知力的努力が要求せられる場合にも、自分は嘗て心的集中の缺陷を見出したことがなかつた。(50)
と云つてゐる。しかしこの場合にも、自然民族の心的集中、思考的努力は、條件づきであることを見過してはならぬ。即ち土人は、「感興を呼び覺される」場合には、知力の集中が可能になるといふのである。もしさうであるとすれば、自分が提起してゐる問題の關する限りに於ては、リヴァーズ氏の主張も、自分を安心させることは出来ぬと云はなくてはならぬ。なぜなら、氏の論證を正しいとしても、その論證そのものが「感興を呼び覺されない」場合には、自然民族はやはり永い間の知力的努力に堪えないことを示唆してゐるし、而して民俗の採集者が、誰も彼も、そしてまた常に間違なく、おのれの話し相手である土人の心に感興を呼び起すことが出来るといふことを、自分たちは到底期待し得ないからである。かくて自然民族は、その心意性の方面から見ても、やはり民俗に關する被質問者として決して完全に「當てになる」役を引き受けてゐると

は云へぬ。もしさうであるとすれば、彼等の答の記録としての民俗文献は、この方面からも、些か心細い點を含んでゐると覺悟すべきであらう。

六

民俗は、死物ではない。一の文化力 (Cultural power) である。社會集團の實際生活に大きな働きをなす生きた *Vital force* である。

文化力としての民俗の、社會集團の實際生活に對する作用の強度は、民俗そのものの生活力の強弱に正比例する。それぞれの民俗が、社會集團の共通意識であり、すべての成員の心を揃んでゐる生きた觀念信仰である場合には、それは社會集團のあらゆる文化事象の保證力であり指導原理である。人々は、それ等の民俗が、自分たちの營んでゐる現在の社會機構の源頭としての太初的實在の世界から生きつづけてゐるといふ理由の下に、現在の生活に於ける律法的、道德的、祭儀的なものもろの行動に正當な動機を與へるものである。

ことを、殆んど無意識的に認容してゐる。この意味に於て、民俗が強健な生活力を持つかぎりは、それは大きな文化力として、集團生活を指導する實際的法則であり續ける。

これに反して、民俗がその存在の理由を稀薄にし、活きた力が脆弱となり、いはゆる一の「殘存物」(Survival) の姿に近づくにつれて、社會生活に對する文化力としての支配、指導の勢を弱めて來る。しかしかうした場合に於てすら、それは人々の心を冥々のうちに把握して、殆んど無意識的に、形式的に於てではあるが、集團活動の種々相に多少の方向決定を與へ得るといふ意味で、やはり一個の文化力たるを失はぬ。

問題はそこにある。民俗に關する記録の多くは、民俗そのものの形式、内容、意義等については、相當に注意を拂つてゐるが、それ等の民俗が、生きた觸手を八方に伸して、民衆の實際生活にどんな働きかけをなしてゐるかに就いては、自分たちに報告することが皆無であるか、若くは著しく貧弱である。幾多の文献は、

自分たちの眼の前にさまざまの奇異なる民俗を陳列してくる。しかしそれは陳列であつて展開ではない。

多くの場合にあつて、民俗の記述報告は、靜的であつて、動的ではない。自分たちは、それ等を生々しい生感に於て眺める機會を與へられることが稀である。一の存在感として受取らせられるのが普通であつて、一の作用力として感得させられることには、太だ恵まれてゐない。複雑な關係に於て、社會生活のさまざまな現象に働きかけてゐる或る力が、前を斷ち後を斷ち、左を切り右を切り、一個の「事物」として、ぼつりと自分たちの前に据ゑつけられる。これは民俗を人に傳へる方法としては、太だ不完全であり不都合であると言はなくてはならぬ。

尤もかうした不都合が生れるには、多少の餘儀ない理由が無いではない。第一に、或る民族若くは社會集團に於ける民俗の觀察者であり記録者であるものは、該民族、該集團の成員でない限り、民俗を文化力としての錯綜した活動態に於て擱み得る時間と機會とに乏

しい筈である。民俗を單なる存在感として以上の或る姿で捉へるためには、その作用を多くの、そしてさまざまの形相で眺めることを必要とし、而してそれは當然相當に永い時間をとることを豫定してゐる。短い年月を或る民族若くは社會集團の間に滞在するに過ぎぬものに、かうした苦情を持ち込むのは、固より持ち込む方が幾分無理であらう。しかし實際の事實としては、人間一生の半ば以上を、異族の間に暮して、而して猶ほ民俗を斷片的な「事物」としてしか受取り得ない者が、頗る多いのである。ブッシュマン族の間に三十年近くも生活したブリーク博士 (V. H. B. Bleek) の如きは、まさにかうした非難を甘受しなくてはならぬ一人であらう。博士が心血を注いでかち得た「ブッシュマン民俗」(Bushman Folklore) は、量に於ては不足はない。ブッシュマン族の言語を正確に自分たちに傳へるための音表に關する苦心も、頗る高く買はれなくてはならぬ。しかし民俗そのものの蒐集記録に至つては、文化力としての活動様態の把握に關する努力が、殆ん

ど皆無であると云ふに憚らぬ。

第二には、機會の問題である。民俗の觀察者が、それ等を文化力としての生態に於て掴まうとする意圖を有し、且つまたさうすることを可能ならしめるだけの時間に恵まれてゐるとしても、更に機會の問題が残つてゐる。多くの民族、多くの社會集團は、異族の人たちに對して、或る程度以上に彼等の生活の種々相——殊に呪術や宗教の世界に立ち入ることを強く拒絶する。かうして幾多の人々は、その意圖と時間とを有しながらも、さまざまの社會生活に對する支配、指導の生きた姿として民俗を眺める機縁を掴み得ない状態の下に置かれる。しかし自分たちが不滿に思ふのは、さうした機會に恵まれた人々——たとへば、或る自然民族の或る社會集團の酋長の娘と結婚することによつて、該集團の一成員となり了した者さへが、その機會を利用することをしなかつたといふ事實である。

かうして、ある理由があつた場合は固より、理由が取り立てて存しない場合にも、民俗の蒐集觀察の記録

は、民俗を文化力としての活動態に於て眺むるといふ要素に著しく缺けてゐるのは、どうしても拒み難い實情である。そしてそれがまた自分たちに民俗の研究を困難ならしめてゐる。民俗に對する眞正の、そして微妙な理會は、その存在態だけを知るだけでは不充分である。どうしてもその社會生活への實際の動きを感得しなくては駄目であるからである。

尤も、中にはかう考へてゐる人もゐるかも知れぬ。即ち、

(1) 民俗學の研究の對象は、民俗の形式、内容、意味そのものであつて、その社會生活の種々相に對する文化力的支配指導の形相は、自ら斯學の埒外に落つる。

若くは、

(2) さうした形相を新たに究め知ることが、民俗學の目的職能の一部分である。それは記録そのものの役目ではなくて、記録を通して、研究者自身が抽き出すべき問題である。

といふ考方である。しかし自分は、第一の考方を否定する。第二の考方は、ある意味に於ては、これを許容してもいい。だが、無から有を生み出すわけに行かぬ。記録そのものが、存在態としてのみ民俗を取扱つてゐる場合、これを或る活動態に還元することは、普通の民俗學徒にとつては、決して容易な爲事ではない。この意味に於て、民俗の活動態の要素が、一般から云つて、文献に稀薄であるといふ事實は、確かに民俗研究の上の難點の一つであると思ふ。

七

民俗を記録した文献の缺陷の一つとして、自分たちはまた習俗信仰を表現する語辭及び語句の不正確といふことを挙げなくてはならぬ。

民俗それ自身を正しく見出すことの困難さについては、既に之を説いた。しかしこの困難の後に、更に他の困難が控えてゐる。それは表現傳達の問題である。民俗觀察者それ自身は、親しくその地域に臨みその民

衆に接してゐる。民俗が醸し出すところの雰圍氣、それに包まれた民衆の情緒、若くは習俗信仰を語る者の身振、顔面表情、音聲の抑揚變化等——民俗の理解味を助けるに都合のいい多くの條件が、觀察者の視聽の範圍内に存してゐる。しかしそれは觀察者のみに許された特權であつて、該觀察者の文献に接するものにとつては、殆んど絶望的なものである。文献はさうした favourable なものを、讀者に傳へることに成功してゐないのが普通であるからである。この點に於て、先づ民俗を傳へる者の民俗的理解と、傳へられる者のそれとの間に、相當の開きがあることを覺悟しなくてはならぬ。

しかしこれくらゐは、餘儀ないこととして、まだ我慢が出来る。我慢の出来ないのは、民俗記録者の民俗的理解そのものが、既に文献の上に少なからぬ割引を以て發表せられてゐるといふ點である。民俗の觀察者が、習俗信仰を視たり聽いたりする場合には、今云つたやうなさまざまの都合のよい條件に助けられて、比

較的によくこれを感じ得ることが出来るであらう。しかし感得冥會と記録表現とは、恵まれた妙手でない限り、殆んど常に別個の二物である。おのれが感じ得たもの味ひ得たものを、その正當な量と性質とに於て十二分に文字に詮表することは、極めて難事である。

だから文献を通して民俗を考察する者の前には、歴々風味と、精神と、可觸性と、そして時としては正確さすら稀薄にせられた習俗信仰が提供されるといふ弱點が生れる。

それから最後に、もつと悪いことがあり得る。始めに言つた民俗表現の語辭及び語句の不正確が即ちこれである。民俗にまつはる券圍氣や情緒を傳へ難いこと、及びおのれの感得しただけを文字に表し難いこと——これ等は、寧ろ一種の『克服以上のもの』であるとしなくてはならぬかも知れぬ。この意味に於て、さうしたものが文献に缺けてゐるのを、記録者の罪とするのは酷に過ぎるであらう。(尤もそのために文献による民俗研究者が、理解の上に損失を蒙ることは拒み得ないが)

しかし記録に使用せられる語辭及び語句の不正確は、——もしそれがありとすれば——どうしても文献製作者の不用意として、それに對する非難を甘受しなくてはならぬと考へる。

語辭及び語句の不正確には、いろんな様態が存してゐる。第一は、術語の問題である。すべての學的部門に於てさうであるやうに、民俗學にも、多くの術語が存してゐる。そして術語の使命は、云ふまでもなく或る事柄に關する内包的意義を正確に且つ充分に彼我の間に傳へることに存してゐる。もし民俗の記録者にして、民俗學上の術語に通じないか、若くはその使用が散漫粗笨であるとしたら、かくして形づくられた文献は、それが含んでゐる習俗信仰の内包を充分に且つ正しく他に傳へ得ないといふ意味に於て、自他に大きな損失を與へるに違ひない。『民俗學手引』が、民俗蒐集のノートを公刊する際に、必ず心得べき重要な五つの點の一つとして、

『術語を慎重に且つ嚴格に使用せよ。……不正確

にして粗笨な表現は、恐らく多大の困難を拂つて獲たところの爲事の價値を著しく減殺するであらう。』(51)

と云つてゐるのは、尤千萬なことではなくてはならぬ。

しかし實際の事實としては、多くの民俗文献に於て、術語が往々にして餘りにも逆待せられ過ぎてゐる。民俗學に約束せられてゐる學的名辭を持ち出せば、云はんとするとところが至極明確になる場合に、それを知らないか若くはそれを閑却して、手製の語辭や語句を使ふために、意味がひどく曖昧になり *equivocal* になつて、自分たちを邪路に引つぱり込むことは、決して稀な場合ではない。また術語を使つたとしても、使方そのものが嚴密慎重を缺いてゐるために、それを使はぬこと以上に迷惑を醸してゐるといふことも少くない。更に困ることは、やたらに術語を振り廻される場合である。もともと術語なるものは、約束の上の學的名辭である以上、それが表示する内包的意義に自ら限界が存してゐるのは、云ふまでもないことである。然るに習俗信

仰は、或る社會集團若くは或る地域に於て、往々にして獨自の意味を持つてゐる。よしその意味が「他に類例のない、*unique* なもの」ではないにしろ、これに同似した他の習俗信仰が意味するところに對して、繊細微妙なけじめや色合を持つ場合が、決して少くない。

かうした場合に、單に若干の意義的類同を有するといふ理由の下に、或る術語を持ち出されると、民俗研究者にとつて最も大切な或るものが、永久に失はれてしまふ。こんな時には、手製の語辭若くは語句で結構であるから、出來得る限り民俗の意味や色合を正確に傳へるやうな記述をして貰はなくしてはならぬ。が、事實に於て果してさうなつてゐるかは、頗る怪しい。

次には、民俗の所有者そのものの間に用ひられる語辭若くは語句の問題である。或る社會集團若くは或る地域には、獨自の意味を持つた、若くは獨自でないにしても微妙なけじめを持つた語辭及び語句が存してゐる。英蘭の或る田舎では、『歩く』(*walken*)といふ語辭は、前進して動くことを意味するに反し、他の地方で

は、亡霊として歸つて來ることを意味するさうである。普通に靈魂とか心とかを意味すると云はれるフィオット語『ンクル』(Nunlu)は、實際に於ては、靈的實體と聲との結合觀念を表してゐるさうである。(52)それから一語にして多義を含んでゐるものも決して少くない。アステック族の間では、『エヘカトル』(Ehecatl)といふ語辭は、大氣、風、生命、靈魂等を意味して居り、(53)メキシコ語に於て、グアリ(guarí)は、食ふことに關すると共に、道徳上の善きことにも關してゐる。(54)かうした語辭については、太だ慎重な取扱方をしなくてはならぬ筈であるが、多くの文献は、可なり平氣で自國語のあるものをこれに該當させてゐる。リヴァーズ氏が、その論考『死の原始的觀念』(Primitive Conception of Death)に於て、

『世界のさまざまの部分に於て蠻民に使用せられてゐる語辭の蒐録を調べると、各々の土語が、確然たる英語譯を與へられてゐるし、同時に多くの英語がまたこれに相當する確然たる土語を與へられてゐる。』

る。そして英語の若干の名辭に關しては、土人たちはこれに相當するものを有しないと屢々記述してある。しかし原始的言語の語彙に與へられた譯語が、その意味に於て果して相當してゐるか否かに關しては、殆んど何等の疑惑も言ひ現されてゐない。(55)と説いてゐるのは、道理至極である。

實際自然民族の語辭若くは語句は、至つて平氣で英、獨、佛語等に翻譯せられてゐるが、その各々に於て意味が果して equivalentであるかは、頗る疑はしい。いな兩者の意味するところが、しつくりと符合してゐない場合が寧ろより、多いことは、いろんな事情から明かに察知せられる。低い文化階層にある民衆の殆んどすべてに於て、親戚關係を詮表する全組織は、文化人のそれと根本的に異つてゐる。この事實は、

(1) 自然民族が、親戚關係を表示するために用ゆる名辭の多くが、文化人のその中に正確に相當するものを有しないこと。

(2) 逆に自然民族も亦、文化人のさうした名辭に

對する exact equivalents を持たないこと。

を豫定する。英語に father (父) と譯されてゐるメラネシア語は、文化人のいはゆる『父』だけを意味するのではなくて、父のすべての兄弟、母の姉妹たちの夫たちにも適用せられてゐる。かくて father の語は、全然不適切な譯語でなくてはならぬ。かくて這般の不注意な譯語は、常に自然民族に於ける親戚關係の觀念を自身を誤り傳へるばかりでなく、猶ほまたさうした親戚關係の全組織が、彼等の生活に於て演じてゐる重大な役目や意義をも、全く没却してしまふのである。更にリヴァーズ氏は、かうした慘ましい語辭的誤差を、メラネシアの『マテ』(mate) によつて、痛切に指斥してゐる。曰く、

『メラネシアの語彙を眺めると、諸君は、マテといふ語辭の或る形が read に當るものとして擧げられてゐるのを見出すであらう。……實際の事實としては、這般の記述は眞實の諸狀態に關する最も不適當な表現を與へてゐる。なる程マテといふ語辭は、死

人に對して用ひられる。しかし大患に罹つて死なんとする人に對しても、更に進んでは、健康ではあるが、老境に達してゐるため、土人の見地からすれば、たとへ死んでゐなくても、死んでゐるべきとされる人に對しても用ひられるのである。』

と。(56) かうした複雑な觀念を含む語辭を簡單によつて片付けるとき、そこにどんな重大な誤解が起るかは、容易に推知せられるであらう。論より證據、メラネシアの土人から葬式に招かれた一宣教師は、葬式の行列中に死體を見出すことが出来ないのを窺つて、その譯を質すと、土人たちは、生きてゐる一人の老婆を指し、これを葬るのであると答へて、彼を驚殺してゐる。(57) 老婆は、宣教師の目から見ると、至極選者な快活な『生きた人』であつたが、土人たちの考方からすると、老齡のために、彼等が認めて『マテ』となす状態に入つて居り、従つて彼の女は葬られねばならなかつたのである。親しくその場合に臨んでゐる者さへ、かうした誤解に災される以上、單なる記録として

の語辭——しかも當らざる譯語を通して——這般の習俗信仰に對する者が、そのの前に何等の民も存しない、どうして云ひきることが出來よう。

かうした語辭及び語句を民俗文獻に取り入れる場合、記録者自身には、その獨自の意味、微妙なけじめ若くは多義中の何れがその場合に意味せられたかが明白であるかも知れぬが、讀者には容易に若くは絶対に誤らない。従つて文獻製作者は、これ等の語辭及び語句に關して、必ず相當の註解を加へなくてはならぬ。ところで人間といふものは、總じて自分によく訣つてゐることは、無意識的に他人にもよく訣つてゐることと考へ易く、従つて注意深い記録者でない、往々にして這般の註解を閑却し勝ちなものである。民俗文獻の民は、そこにも存してゐる。

最も悪いことは、民俗の採集者、記録者それ自身が、土語の意味をはき違へて、文獻に傳へることである。これは文獻製作者にとつて、大きな不名譽であるばかりでなく、文獻による研究者に、途方もない誤謬を惹

き起させることによつて、深い罪作りとなる。

ラビヤードイエール氏 (Tablartiere) が、フレンドリヤ諸島の土民に對つて、『百萬』に對する土語を尋ねた時、土民たちは、無意味な一語を與へた。『千萬』に對しては、『ラオアライ』(Laoria) と答へ、『一億』に對しては、『ラオウノウア』(Laounous) と答へた。『ラオウノウア』は、『馬鹿げたこと』を意味し、従つて之と類似した『ラオアライ』も、恐らくさうした意味を持つ語辭であらうと推せられる。要するに這般の莫大な數詞については、何等の觀念を有せず、従つてこれを表す數詞を持たなかつた土人たちは、ラビヤードイエール氏の答を一笑に附して、出鱈目な返答を敢てしたのであつた。しかも氏は、それ等の出鱈目語を、眞面目に土民の數詞として公にしてゐるのである。(58)

マーシャル氏 (Marshall) は、おのれの記録に、トダ族の多くの神々の名を擧げてゐる。ところが同族の有名な研究者リヴァーズ氏は、さうした神名が、土民の間に一向用ひられてゐないことを見出し、恐らく記録者

の誤解の産物であらうとなしてゐる。實際それ等の神の名の一つは、「わたしに一ルビー下さう」を意味し、他の一つは、「あなたはわたしに銀貨を一枚くれませんか」を意味するに過ぎなかつた。神の名を問はれながら、質問者に金銭を要求した土人の顔、それを神名として受入れた白人の顔がまさまさと自分たちの眼に浮ぶではないか。またキングスレイ女史(Kingsley)の言ふところに従へば、西部阿弗利加の諸河川の名として、麗々しく地圖の上に興へられたもの若干は、土語で「わたしは知らない」を意味するに過ぎないさうである。(30)

からなると、文獻による民俗の研究は、危くて爲方がない。

八

自分は、民俗文獻の缺點や弱點ばかり別決したといふ非難を受けるかも知れぬ。それは自分の甘んずるところである。勿論自分は民俗文獻から無限の教示を仰

いでゐるものである。そこには多くの信賴すべき記録が含まれてゐる。しかし民俗文獻の「當てになる部分」を讃仰するだけで民俗の考察研究が完全に行はれるものでない以上、「當てにならぬ部分」や、それ等の生起する事情も篤と考へて然るべきであらう。海圖に示される暗礁や淺瀬は、大洋の全面積に比ぶれば、實に零細なものである。しかし優良な海員がその殆んどすべての注意を拂ふものは、それ等の零細な部分である。民俗文獻の「當てになる部分」は、そのままにして置くことが出来る。自分たちが警戒する必要のあるのは、「當てにならぬ部分」や、それを生み出す事情である。なる程「當てになる部分」から民俗研究の資料を得ること——それが主要事であるとは云へよう。しかしそれは、畢竟するに「一人の運轉手を讃へて、彼は運轉困難の場合には、由々しい粉碎を惹き起すに違ひないが、その他の場合には優良な運轉手である」と云ふのと同一ではなからうか。自分は、選舉に際しての一般人心の弱點だけを別決して、その美點を擧げなかつ

たノルマン・パンタナは、その近縁に於ける神話に於て
 くだりの神話に、自由の心體を象徴するものがある
 十の神話である。

- (110) R. Karsten, The Civilization of the South American Indians, P. 1.
- (111) Kolben, The Present State of the Cape of Good Hope, P. 91.
- (112) F. S. Hartland, Ritual and Religious Learning to Think Black.
- (113) Alexander, An Expedition of Discovery into the Interior of Africa, vol. 1. P. 170 ff.
 ——ケートマン・パンタナ引用。
- (114) Globus, Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde, vol. XCVT, P. 173.
- (115) A. Lang, Myth, Ritual and Religions, vol. 1, Pp. 5, 6.
- (116) Burnet Op. Cit., Introduction.
- (117) E. Torday et T. A. Joyce, Les Bushongos, P. 37.

- (118) A. C. Fletcher and F. La Flesche, "The Ohanna Tribe," Bureau of American Ethnology, XXV III, P. 224.
- (119) Neuhaus, Deutsch Neu-Guiana, vol. III, P. 445, note——ケートマン・パンタナ引用。
- (120) Revue de l'Histoire des Religions, vol. XXX IX, P. 137.
- (121) ケートマン・パンタナ引用。
- (122) J. Batchelor, The Ainu and Their Folklore, P. 356 ff.
- (123) Spreatt, Scenes and Studies of Savage Life, P. 205.
- (124) Neuhaus, Op. Cit., vol. III, P. 445, note——ケートマン・パンタナ引用。
- (125) Huxley, Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, vol. XXXI, P. 290.
- (126) Folk-Lore, vol. XI, P. 325.
- (127) J. Batchelor, Op. Cit., Pp. 356, 357.

現代文明は宗教を必要とするか

—R. Niebuhr, Does Civilization Need Religion, 1927—

岸 本 英 夫

『一般の生活から宗教の影が薄れてゆく近代の傾向は宗教に心よからざるものに、人類の興味の中心として在りし日の宗教の、來るべき消滅を豫斷せしめる。のみならず、その同情者をして、宗教の未來に暗い影の漂ふ事を思はしむるに至つた。』

曾つて、宗教の批判は無論、その研究すら許されな
い時代があつた。或の頃の宗教は、指一本差される事
のない絶對者であつた。併しそれ以來、此の數世紀間
は、宗教殊にキリスト教にとつて防戦と敗軍の連續で
あつた。進化論や科學思想の發展に押されて、宗教は
歩一步と退却しつゝあつたのである。勿論、宗教自身
がそれを退却であると自覺はしなかつた。行き詰つて

來る神學や事業に修補を施しては、それを以て新時代に適應する爲の新らしい發展であると誇つてゐた。併し近年に於いては、も早や明かに宗教は勝利者でも絶對者でもなかつた。

社會の事情は激しい勢を以て變つて行く。産業革命から後、社會問題はますます複雑になり、經濟事情は深刻化した。經濟環境がすべてを決定し得るかどうかは暫く措いても、その占める地位の重要さは加速度を以て高まつた。人々は目醒めて來た。そして宗教は何時の間にか、取り残されてゐた。宗教はもう近代人の生活の上に、殆んど何の力ある生命をも與へる事が出來ない。その尙存在を續けてゐるのは、只歴史が、

不要になつたものを破壊するのに遅く、破壊したものを葬り去るに、更に一層多くの時間を必要とする事を示すに外ならぬとさへ考へられる。

斯様に落ち目にある宗教に對して、更に新興思想は宗教排撃の砲火を浴せかけた。宗教は抑壓せられた活き物の嘆息であり、民衆に幻想的幸福を齎らす阿片であると。阿片なるが故に、排撃せらるべき運命にある。キリスト教が會つて異教の神々を罵つた如く、此の度はその刃を我が身に返へして、鋭い批評は宗教殊にキリスト教の牙城に迫つて來た。今宗教排撃は、我が國思想界に流行の趣を呈してゐる。

處が、問題は其の流行に迄ゆかぬ一步手前に既にある。一體、今日の宗教は果して阿片であり得るのか。

阿片の勢力は、常習者に對して持つその魅力に基づく。處が今日、キリスト教や佛教等、既成教團にとつての焦慮と周章とは、宗教が民衆の心を索かなくなつて來た事である。宗教が阿片でなくなりかけて來つゝある事である。たとへ假りに宗教は會つて阿片であ

り、今日猶阿片的素質が残つてゐるとしても、既にその氣が抜けて來たのであつた。宗教々團は本來決して自ら顧みて、自身が民衆の阿片であるかどうかを反省するものではない。若し民衆さへその魅力に慕ひ寄るならば、それだけで杖を高くしてゐる筈である。然るに問題は既に内側にあつた。搦手に舉つた宗教排撃の鯨波に驚く前に、此の事實に對して周章し反省せねばならないのである。

何故、民衆は宗教から冷淡になりつゝあるのか。近代文明は宗教と相容れぬ素質を持つたものであるのか。今後、宗教は社會に存在の意味を持たないであらうか。ニールの捕へてゐる問題は此處にある。

現在の我々は、こうした宗教自身の問題には、寧ろ觸れにくい立場にある。マルクス主義的宗教排撃の流行は、我々の視野を亂す障礙である。故に、我々にとつてこの際、黄金の洪水と道德の頹廢とがあつても、マルクス主義の流行のないアメリカに於いてなされた觀察はある意味を持つ。例へ謂ふ所の「宗教」の内容がブ

ロテスタントに限られる缺點はあつても、その背景とする社會事情の相異に従つて、おのづから違つた視角と卒直な觀點を示してくれるに違ひないからである。

ニーブールは云ふ。近代文明の渦中に於て宗教が遭遇した二つの困難は、神學のゆきつまりと、實際社會活動に於ける無方とである。進化論の興隆と科學思想の發達とが、單純であつた思想界を複雑にし、從來の宇宙觀を覆した。その爲にキリスト教の教儀は、形而上學的に行きつまらねばならなかつた。此の理論上の困難を一方にして、他方に、實際社會に於ける宗教の困難は、彼に従へば、道德的無能力である。

此等の二つの難點に縫着し、それと戦ふにあつて宗教は先づ二つの中のものより弱き敵を求めた。事實の社會と戦ふよりも、觀念を敵とする方が手易い。故に教會はその主力を後者へと向けた。教儀の立て直しに、教會は最も意を用ゐた。併しこれも、もとより非常な成功を齎したわけではなかつた。ニーブールの皮肉な言葉を借りるならば、

現代文明は宗教を必要とするか

『近代の宗教家、殊に通俗神學者達は、進化と云ふ言葉の前に、創造的と云ふ言葉を附け加へて、以つてその難問を解き得たと考へてゐる。處が近代の教會の講いてゐる神は、以前の考へ方と只次の點で異なるに過ぎない。即ちそれは、すべてを爲し遂げるのに豫て考へられてゐたよりも、もし多くの時間を要する神であるにすぎない。』

例へ神學が、近代文明に相應しく再建せられたとしても、それによつて直ちに宗教が昔日の面影に復し得られるものではない。問題は寧ろ宗教々團が回避の態度をとつた爲に、死された他の難點、即ち實際的困難にある。

『宗教々義が科學的尊嚴さを保つ事は、若しそれから出發する生活が、近代人の最も關心を持つ社會問題の解決の助けとならなるとすれば、それは無意味である。若し、近代教會が道德の問題よりも理知の問題に重きを置く態度を持ち續けるならば、彼等は只、現代社會の道德のゆきつまりを感じ得る程に銳

敏でなく又従つてそれ程に不幸でない階級に、宗教の殘滓を払めるべく成功するに過ぎないであらう。……教義に拘泥した從來の教會は、知らずして觀念論的迷宮に陥つてゐた。宗教更生の要諦は理論に非ずして實踐にあることを忘れた。その實踐とは即ち宗教と道徳との結合である。

『近代人が宗教に冷淡なのは、宗教が、近代文明を道徳的ならしめる努力に預り得なかつたによる。』

もとより宗教と道徳は異なる。宗教は道徳でなく、道徳が宗教ではない。此の兩者の間には截然とした差別がある。宗教が道徳を生ずるものではなく、道徳的行爲が宗教經驗を伴ふと限らない。而も、道徳の完成は宗教的感動を待つてはじめて可能であり、宗教は道徳に發洩たる活力を興へる處に、社會存在の意味を持つ、斯く彼は考へる。こう云ふ意味で、宗教と道徳とは互に關係するのである。そして、宗教はゆきつまつた今日の道徳に新しい力を興へる事によつてのみ、社會的無能力から脱する事が出来るのである。

處が一方、近代文明が社會を複雑にし、我々の生活が煩瑣になつた結果、道徳的に正しき行をする爲には、唯善き心を持つてゐるだけでは不十分になつて來た。その目的に向つて導かれる爲には、巧さを必要とする。社會的の技巧が必要である。そうした事情で近代文明は、社會的知識の缺乏を意識してゐる人々から、道徳心の有無に拘らず道徳的自信を奪つて仕舞つた。而もその複雑な社會をつくり上げる近代文明の底流をなしてゐるのは、貪欲 Greed の心である。所謂物質文明は滔々と流れて、すべての精神的なものを押し流してゆく。その流れに觸れるものは、皆卷込まれて仕舞ふ。道徳もその社會に即してゐる限り、兎もすれば壓倒され勝である。

こうして道徳はゆきつまる。曾て、近代文明の初期個人主義の思想と結合して、當時の社會に力あつた新教に伴ふ道徳思想の如きも、今や、新時代に適せぬ傳統として、徒らに殘骸を留める許りである。道徳に發洩とした活力を興へる事は今日の急務である。併し徒

らに人の慾望のみを煽動する物質文明と妥協する事に
よつては、それを望み得ぬ、この文明の潮流に逆つて、
自分の立場を守らねばならぬ。その新生命を建設する
方法として、彼は修行asceticismの再興を主張する。宗
教的理想に燃えた道徳的修業こそ最も力あるものであ
る。併しそれは付つてのその如く山林に立籠つて俗
世と交渉を絶つ隱遁苦行ではない。もはや、特殊な階
級が、特別な環境を得て、超俗の修業を事とする時代
は去つた。新しい運動の目的とする處は舊態依然た
る宗教々團の新設ではなくて、社會秩序の建設である。
古き殿堂の扉を打破る一般民衆の運動として力あるも
のはこれである。

今日以後、西歐文明の貪慾を改める宗教的理想主義
がありとするならば、それは近代工業の機械を充分に
活用し得て、而も其處から齎される物質誘惑に溺れる
事のない實社會の人々によつて主張されるべきものであ
る。新しき修業運動は、社會の中にあつて、而も社會
を乗り越える人々によつてなされなければならない。

現代文明は宗教を必要とするか

社會に即して、社會を超ゆる。その精神を中軸として
新らしい道徳の建設がある。新らしき意味に於いて「汝
此の世に倣ふな」である。

斯く説き來るニーブールは根底に於て、人間は道徳
的自由を理想として希ひ求めると信ずる。彼には道徳
的完成こそ人間の目的の最たるものなのである。

「若し、彼等の求めるものが、日常生活の慾望に全
く拘束されず、完全なる道徳的自由に迄發展してゆ
くならば、彼等は、現前の慾望との鬭争を超えて、
遙か彼方に生命の意味と満足を見出さねばならな
い。ここに彼岸を待ち望む氣持が生れる。」
こゝに至つて宗教的理想國と道徳的理想境とが結び
つく事になる。

これがニーブールの説く處の大要である。その、
If the modern movement of detachment is to be effective,
it must in fact be a layman's movement.

と説くあたりは、小乗佛教から大乘佛教菩薩道への躍

進を彷彿させる趣もある。老いた宗教の矯むべき缺點を、社會的環境から洞察した處に彼の卓見は躍如として動く。そして、彼は今後、道徳と相提携する事よりその光明ある行手を見定め様としてゐるのである。

併し彼が宗教と結びつけ様とした道徳そのものについて、彼はどれだけの事を云はんと欲するか、未だ本書中にこれを知る由もない。眼を轉じて道徳の頽廢のへられるアメリカと云ふ彼の背景を考へるときに、倒れゆく宗教を引き戻す方便として道徳の活力を興へ様とする考へ方は、一石二鳥の名案たる事を失はないであらう。が、其處に根本的に考慮の餘地があるのではないかと思はれる。道徳は果して彼が考へてゐる程基礎の確實なものかどうか。マルクス主義によつても道徳の階級性も説かれる今日、宗教が批判されると同じ様に道徳の亦批判されるべき運命の下にある。若し道徳も、大海に漂ふ一筋の葉の様に定められないものであつたら、溺れんとする宗教がそれを掴んだとて、相共に水底に沈むのみであらう。

ともあれ若し宗教が近代文明の上に何等かの意味を持つてゐるとするならば、不用なものを破壞するのも遅かつた歴史は、假死の状態にありと見られる宗教を忍耐強くやがて更生させる日のある事であらう。本書はニーブールがキリスト教に對して放つた警告であると同時に、その古くして新しい意味を見出す爲の試みの一と見られる。

ヘレニズム時代の宗教思想

——中期ストア派ポセイドニオスを中心として——

葉 上 照 澄

先づヘレニズム時代そのものの年代、意義に就て、一通りの概観を與へる必要がある。

一般思想上極く大ざつばに、超現世主義に對する現世主義、又は宗教的、行動的に對し道德的、學問的なものとして所謂ヘブライニズムに對して用ひられて居る。

併し普通ヘレニズム時代と云ふのは、史家ドロイゼンによつて初めて充分注意された處の、純粹に文化史上のある期間を示す。即ちアレクサンドロス大王時代以後、世界的文化が生じた時代、紀元前四世紀の終から紀元後四世紀頃迄を廣く總稱する。この考はこの時代に關する殆んど總ての解釋の源となつて居り、

ヘレニズム時代の宗教思想

最も一般的な考へ方とされて居る。文化史のどの部門から見ても、ギリシヤ末期全體にわたり希臘人の文化の榮えた時代を云ふ様である。尤もヘレネンと云つてもドロイゼンと共に、嚴密にアレクサンドロス大王を境として、前を希臘の國民的時代後を汎希臘の世界的時代、即ちヘレネドムとヘレニズムと區別しなければならぬが。

従つてギリシヤ・ローマ時代とすべきである。

扱つてこのギリシヤ・ローマ時代を廣くヘレニズム時代とするが、その中特に狹義のヘレニズム時代としてなほ史家の間に次の様な解釋がある。かのマケドニアの王フィリップスが紀元前三三八ヶーロニアの野に於

て完全にギリシヤ軍を敗つてから、アレクサンドロス大王の世界的帝國の建設となり、前三二六にはその印度遠征あり、此處に於て眞の世界的文化が興つた。かくて前三二三彼のバビロンに於ける死後、特に前三〇一イブソスの戰の結果生じた所謂後繼者時代グレイトツクから、すつと後のそれによつてローマ共和國が帝國と變化した處の前三〇アクチュームの海戰まで約二百九十年間を指すのである。その間ローマは全伊太利を征服し（前二九五）、前後三回にわたるポエニ戰によりカルタゴも滅亡し（前二四六）、同じ年にはマケドニア、ギリシヤもその勢力範圍となつて、完全に地保を占めて來たが、文化そのものは全然ギリシヤ的と云はれる。

簡単に云ふならばアレクサンドロス大王より、アレクサンドロス大王の計畫の後繼者とも考へられる（バルチャ即ち安息征伐）シーザー（前四四死）まで、或は皇帝アウグスツスの出現（前三〇）まで、即ちギリシヤ末期紀元前までの時代である。

次に吾々はこれを特に思想史の見地から考察せねば

ならぬが、普通哲學史に於てはアリストテレスの死（前三二二）から紀元後三世紀新プラトン派までを云ふ様である。併し吾々はこれ迄の哲學史をそのまゝに哲學思想史と解する事は出來ない。云ふ迄もなく思想史とは單なる事實の歴史でもなければ、又單なる抽象的觀念連鎖の歴史であつてもならぬ。

この意味に於てアリストテレスの死後（マックスヴントはその倫理學史に於て、廣義のヘレニズムとしてアリストテレスを入れて考へて居る。又一の考方と思ふ）ストア派、エビクロス派、懷疑派等の所謂亞流學派ヘテロドクス（ユダヤ、キリスト教並に東方の諸宗教の混入された所謂折衷派シニクレチスム）或は特に宗教上大同信仰）、更に最後の新ピタゴラス派、新プラトン派を擧げねばならぬ。又皇帝ユスチニアヌスがその學校を閉鎖する迄（後五二九）にも及ぼす事が出来る。

かくしてヘレニズム時代を大別すると次の様になる。即ち先づ紀元前四世紀の終アリストテレス直後、古ストア派エビクロス派等、第二を紀元前迄即ち中ス

トア派、第三を紀元前後、後ストア派、キケロ、フィロン、パウロ等の時代、第四として紀元後四世紀頃迄の新ピタゴラス派新プラトン派の時代。

今吾々の問題は紀元前まで即ち狹義のヘレニズム時代として、アリストテレスから中期ストア派ポセイドニオス(約前五一死)までである。

この事は道徳思想史、宗教思想史上の解釋にも同様である。

次にヘレニズム時代の持つ意義はこれ迄屢々説かれて居る様に、一般に世界的文化の醸成であるが、これは當時の社會狀態特にアレクサンドロス大王の統一政治並に東方の影響より生じた統一的傾向の然らしめた處である。又この時代に一般的になつたギリシヤのコイネー(共通語)が大に預つて力がある。就中アレクサンドロス大王自らの理想である、東西思潮の交流がこの時位顯著なのは前後にない(少くとも吾々に残された文献に依れば)。

即ち今あらためてギリシヤ思想全般の後世に及ぼし

た影響そのものについて叙す餘地を持たないが、その思想感情が西洋文化の淵源である事は何人も承認する處であらう。否ひとり西洋文化だけでなく直接間接に廣く世界文化に働きかける學的取扱に於て、ギリシヤ思想を除いては現代の學そのものはすべて根底を失ふであらう。特にこの時代はギリシヤ文化の總動定であり、後の西洋文化、ルネッサンスつゞいて獨逸ロマンテュークを通して現代文化の淵源である。全くギリシヤはその勝利者に勝つたと云はれる所以である。

更にこの時代に於て初めて充分國際的な交通が開け(陸上に於ても印度から象が傳へられ一大交通機關となつた)、その結果初めて銀行を生じ、貨幣制度が新たになつた(大王の四ドラマフの銀貨は世界全體にゆきわたつた)。尙學校、制度に於て異常な發達を遂げ、植物園、圖書館、博物館が空前の隆盛となり、又到る處に起り、かのアレクサンドリア、アンチオキア等の蒐集は今尙後世の吾々に恩恵を與へて居る。

そして東方民族との接觸より生ずる種々の新らしい

文化の諸相は（特に有名なインド・ギリシヤ式佛像の創造等）まことに量るべからざるものがあるが、只宗教思想に關するものだけを場合に應じて述べる事にする。

一般に凡らくこの時代ほどその深さに於て、その廣さ更にその長さに於て、影響の大なるものはないと云つて過言ではあるまい。成程それは一種亞流、折衷主義の產物であるかも知れないが、吾々の見地からするならば思想史上、反つて重要な位地を占め、次の時代に働きかけるところの大なるものである。

而もこの時代を分けてアリストテレス後を倫理時代、紀元後を宗教時代とされるが、この時代に於て所謂合同信仰が盛であり宗教思想が最も大切である故、宗教的時代と云つてもよい。即ちヘレニズム時代全體にわたつてはギリシヤ木來の宗教、東方諸宗教、ユダヤ、キリスト教、それ等より生じた合同信仰、更にマニ教等の殆んどあらゆる宗教の混合を生じたが、遠く印度の宗教特に大乘佛敎との關係は最も注意すべき點である。印度的宗教思想のギリシヤへの影響は、ベル

シヤ戰爭により既にイオニヤ時代から現はれて居ると云はれる。併し未だこれを文獻的に證明する事は出来ないが、一度アレクサンドロス大王以後に於ては少くともかの阿育王がヘレニズム時代の初期（その即位十一年即ち前二六〇頃）ヨーロッパ人即イオニヤに佛敎傳導師を派遣した有名な事實から研究の餘地、可能が明かである。又後の新ブラトン派のプロティノス（後二〇四―二六九）より、ほんの少くし前に大乘佛敎各派の祖龍樹（後一五〇―二五〇）があり、すぐマニ敎の祖（後二一五―二七五）出て、これ迄の諸宗教を調和統一しようとして居る。今の問題はキリスト出現前のギリシヤ思想に限り、この中にインド思想との接觸交流を検討すべきであらう。

従つて東方諸宗教との關係に於ける宗教思想そのものを説かねばならぬが、その前にヘレニズム文化が如何なる範圍にわたり、如何なる都市如何なる島々を中心としたかに就て述べる。即ちヘレニズム文化は狭小なギリシヤ本土だけでなく、小アジア沿岸エーゲ海は

勿論、北方マケドニアを中心に西はローマ、シシリイから遙か地中海の西端まで、南にわたつてはエジプト全部東はシリヤより印度河^{インダス}までに及んで居る。そしてエジプトのアレクサンドリアに對し小アジアのアンチオキアが有名であり、ベルガモン、マグネシア、ピレネがある。

併し先づアリストテレスの後は尙ストア派にしてもエピクロス派にしても皆アテナイを中心として學派を開いた。次の第二期になるとエーゲ海のロドス島に中心が移つた。ロドスはよくシリヤ、ローマ兩強國の中間に在りその賢明な政策によつて長く共和制の平靜をつゞけ、又經濟的にも獨立を保つただけでなく、アテナイよりもむしろ世界經濟の中心點となり従つて文化の潮流の根源となつて居る。(海事に頭角を現はし、アレクサンドロス大王が陸路をとつたのも、この地出身の海將メムノン兄弟がベルシヤ軍についた故と、又海上貿易の習慣法もロドス法が通用す。)特に中期ストア派のバナイティオス、ポセイドニオスがこゝに學校

を開いて思想の中心となる。

更に紀元後アレクサンドリア、アンチオキアが中心となり、遂にローマに統一されたのである。

扱て然らばこの時代の宗教思想そのものは如何なる経路により、如何なる發展を遂げ、又如何なる状態にあるか？

先づギリシヤ本來の宗教から説かねばならぬ。併し只かのホメロス、ヘシオドス等にあらはれた神話思想、又民間農民の間に傳へられた俗信仰を擧げる事が出来るだけである。即ちギリシヤに於て大いに發達した神秘的なオルフォイク教、ピタゴラス派、プラトンの宗教觀も純粹にギリシヤ個有のものとは云ひ難い。

従つてヘレニズム時代までの宗教思想はこれ幾幾分外來の高等な哲學者のそれと、極く低級な民間信仰(勿論それに深い意味内容従つて教儀が附加して來ては居るにしても、そして高級低級もよくその宗教性そのものによつて決せらるべきであるが、屢々云ふ様に宗教そのものでなく又宗教哲學でもなく、宗教に關する反

省考察の見地からするならば、この様に名付けるべきである。が相双んで發展して來たと見られる。この時代になるとすべてに於て世界的になつたが、特に宗教思想に於て著しく廣い範圍にわたり種々の要素を取入れたのである。即ちエジプトからは來世の神セラピス、イシスの神が導かれ、ベルシヤからは有名な日の神ミトラ、古いツァラッストラの宗教更に小アジア特にフリギヤからキペーレ、アッテスの神、シリヤからはパルの神等が混入され、新しい宗教思想を形作つた。(勿論長い時代にわたりローマ時代に榮えたのであるが)。

これ等の諸方の神々の外に、當時の政治的狀態特にその統一的政策と教養の低い民衆の皇帝への感謝更に東方民族の一般的信仰の影響のもとに、こゝに一新らしい崇拜皇帝崇拜が生じた。即ち諸處のアレクサン드로ス大王の神像、シーザー、アウグススの神化等。

この三大傾向がずつと支配して居るが、その宗教思想の全體に就ての特色を示めす事は、ヘレニズム時代

全部の考察の後に初めて出来る。即ちこの時代の研究は紛亂したものであり、特に宗教思想に於て著しく、或る意味に於て不可能かも知れない。只これを紀元前に限り、次の様な立場に立つて研究の端緒をつけよう。

宗教思想と云ふも當時の社會狀態を考慮に入れなくてはならぬが、主として哲學の側より、而もアリストテレス直後の思想よりも紀元前特に中期ストア派ボセイドニオスを中心として考へる。即ち此時代の宗教思想はよくストア派によつて意義付けられ、その個人主義は直接神との接觸一致を願ふもの、その世界主義コスモポリタニズムは又宗教上の世界的なるものを基礎付けたとされる。混亂した迷信的合符信仰が、ストアの哲學によつて漸次高級になつたのであるが、かの詩人の宗教、政治家のそれ、哲學者の宗教とを調和したもので、特にボセイドニオスに於てより科學的に發展されたのである。

こゝに於て今一度ストア派の成立までの順序、従つてボセイドニオス出現の意義に就て概観を行ふべきである。

何人も云ふ様にギリシヤ哲學は先づ宇宙の根源を求めめるかのイオニヤの自然哲學から初まる。即ち外國との交通により、よくエジプト、バビロンの術から彼等自らの學的取扱ひによりて科學を作りあげたのである。而もこの時代に自覺の進んだ結果、神話の叙事詩から新しい抒情詩を生じ、全く思想史上一新紀元を劃して居る。これが次の海外接觸によりソフィストの時代に於て、これ迄の外界客觀の研究から内部主觀に向ひ、懷疑的従つて批判的人事研究が興つた。そしてアテナイを中心として悲劇の隆盛時代となつた。かくてソクラテス、プラトン、アリストテレスの哲學を生じ眞の意味の形而上學の頂點に達した。こゝに於て三度海外文明との關係から新しいこのヘレニズム文化が興り又喜劇が新しい形をとつて榮えた。この時代を亞流折衷のそれとして、これ迄餘り注意されなかつたが、反つて思想史上大切な時代である事は既に述べた通りである。

この異常な混亂状態にあつて統一を求めんと努力し

たものが、かのストア、エピクロスの徒である。その最も宗教的空氣から遠ざかつたと云はれるエピクロス派にも、原子論的な汎神論が説かれて居る。ストア派が持つ文化史上の意義は實に重大なものであるが、特に宗教思想に於てはその神祕思想並に汎神論である。

而も古ストア派は素材と形相、物體と精神の二元を統一し、これを物的な根源の方に求め、機械的説明に立ちながら目的觀を説いて、物理學即ち神學となつた。この事は後のストア派全體の特色をなすものである。

中ストア派となると、プラトンの神祕思想を復活し、當時の古術等を合理化した。それも單なる通俗的寓喩的解釋でなく、嚴密科學の助によりて高級なものとなつた。

即ち遠くヘラクレイトスをうけ、プラトン、アリストテレスの二元的超越と、古ストア派の一元的内在とを調和統一し、初めて明かな意識をもつて一元的に色彩けられた汎神論を唱へたのが、今吾々との研究對象たるポセイドニオスである。これ彼の忘るべからざる

宗教思想史上の業績であり、次のフィロンを通してプロテイノスへの影響、従つてルネッサンス、ロマンティックの發展の根源である。

シリヤのアバメヤの人ポセイドニオスはその生涯が判明して居ないが、約前一三五から前五一まで（即ち八十四歳）の人である。

そして一般にギリシヤ最後の哲學者、ヘレニズム時代の眞の代表者、又新プラトン派の先驅者と云はれ、東方、ギリシヤ思想の仲介者と考へられる。即ち師バナイテイオスよりも一層プラトン、アリストテレス及それ以前を取入れ而も數學、星學、物理學等の個々科學に優れた貢獻がある。更に天體自然現象の研究のため方々に旅行し地理學、歴史學上の仕事、又政治家としてローマに（前八六）派遣された事も注意すべき事である。かくて彼は政治家思想家、研究家技術家豫言者等の名を以て呼ばれるが、宗教思想が中心である事は前述の通りである。

即ち彼は探究家で信仰家、合理論者で神祕家と解せ

られる。然るに彼の宗教思想は、普通自らの體系を單にその方面に應用したと解すべきでなく、その體系は直ちに宗教哲學となるべき性質のものである。尙彼自らその研究、叙述にアリストテレスの様に秩序を與へ、體系構成の考があつたと推定される。それ故その哲學的體系特にその神學を形作る自然論から考察しなければならぬ。

先づストア派が哲學を最も廣義に解し、當時から發達した個々の科目をも包括して三の部門即ち論理學物理學倫理學と分けた事は有名であるが、ポセイドニオスに於ては一層統一的である。即ちこれを有機的に人體に比べて、物理學を肉、論理學を骨並に神經とし、最後に倫理學を魂となし最も大切な部分として居る。この事はストア派全體の特色であるが、その重點が宗教にある事は云ふ迄もない。

例へば「哲學のすゝめ」の書に「哲學者の種々雑多な解釋があると云ふ事は、哲學を斷念する理由にはならぬ。何となれば哲學を斷念する事は全生活を拒否する

事であるから」(ネスツレ番號第二)、進んで「生活は不死の神々の贈物であるが、道徳生活は哲學のそれである事を誰が疑ふか？道徳生活の方がより大きい恩恵を與へる故、吾々は後者哲學に感謝する。」とし、更に哲學の課題を「神並に世界に就ての眞理を見出す事」であり、哲學は「神的なものを尊敬し、人間的のものを愛する事を教へる」(第三)、又「神的人間的的事物並にその原因の知識である」(第七)と云つて居る。そして「哲學の部分は互に分離してはならぬ、むしろ有機體を形作る」(第九)として前掲の比喩を説いて居る。

扱て論理學がプラトン、アリエトテレスと同じく、すべての哲學の基礎並に手段と考へられた事は云ふ迄もないが、前述の如く單に手段のみでなく、その部分となつて居る。即ち獨立科學として論理學はストア派に初めて取扱はれたと云はれる。これがレトリックとディアレクテイクとに分かれ、前者は廣い意味の文法論であり、後者は形式論理並に認識論である。

今ポセイドニオスに於ては、その「認識機關に關す

る書」に「すべてのものに對する裁き手は理性(ロゴス)である。それを人々は又數とも呼ぶ事が出来る。何となれば萬物に對し、この力を持つて居るから」(第十五)とし、この理性が物體的なものに影響される限り、眞理の裁き手でなく、誤謬である。物體に無關係な理性はその本質上、すべての生を貫通する神性と同じ事であると考へて居る。

次に直ちに自然論となつて居るが、これは同時に神學との見地から後に充分説く事にして、先に心理學、倫理學等に就て簡單に觸れて行く。「心に就ての書」に「生活體の骨を心的精神が點綴する」(第五六)、又「この火の様な息氣の様な心靈が輕く高い領域に昇つて行き、それが長くつゞき精靈ダイモニオンの様になる」(第六一)として、これから神ヘイリス並に精靈ダイモニオンに就ての書」に精靈とはエーテル的實體から出る處の、彼等に分與された個性を有するから、そう名付けられるのである」(第六二)と云つて居る。これから有名な古術に就ての説が出て居るが矢張り説明の都合上後に述べる。

只この際注意すべき事は、彼がプラトンのティマイオスに就き、最も重要な後の古代を支配した註釋を書いたと云ふ事である。この考は一般に行はれて居り、新プラトン派に導く全宗教的思辨的方向の源少くとも原型とされて居るが、不幸にも彼のものと註釋は存在せず、證據と見なされるものは誤解であると云はれて居る。(K. Reinhardt, *Pseudonios, Minichen* 1921, S. 17) それにも拘らずおそらく彼がプラトンを受け継いだであらう事は、種々の點から推察される。

その心理説の中最も大切なのは情緒の論であり、すべてに彼の特色を興へて居るものであるが、これも亦プラトンの進展と解せられる。

即ち「私の解釋によれば、善惡、最高善及び惡並に徳の解釋は情緒の正しい探究に依存する」(第六九)として、倫理學の基礎たる事を明かにし、「心靈は三の部分をもつばかりでなく、心臓にその座をもつ處ののと同じ實體からの三の能力を持つ」、つゞいて自らの立場

を示めし「情緒はクリジッポスの考へた様に判斷でもなければ、又ズエノンの信じた様に判斷に従ふ状態でもなく、プラトンが慾求能力並に感情と名付けた處の他の非理性的心靈の力のある興奮である」とし、而も「誤謬とは誤つた判斷、偽の、眞理を外れた推理であつて、情緒は反之誤謬や理性の過失でなく、むしろ理性に従はない心靈の興奮である」(第七一)と云ひ所謂非合理性を説き、プラトンの考を強調して居る。つゞいて情緒に二種あり心靈的と物體的で後者は心靈の興奮でないにしても心靈に作用し、前者も亦逆にそうである。純粹な心靈的のものは判斷並に推定に在るもの、即ち恐怖並に怒、又純然たる物體的のものは熱、惡寒、漿液の濃化薄化である。心靈に働きかける物體的のものは嗜眠症、憂鬱病、痛痒、幻想歡喜、その反對に作用するものは戰慄、顔色蒼白、恐怖並に悲哀からする顔面表情の變化等である」(第八三)云々。

以上の様に極めて審しく情緒を分けて居るが、これが同時に彼の倫理學の大切な要素となつて居る。蓋し

古代倫理學は一般に、心靈の性質に就ての研究たる心理學に依存し、その理論的部分は心理學と全く同じものでさへもあつた。特にポセイドニオスに就ては「最高善は宇宙の眞理並に秩序の探究に捧げる生活であり、人々が心靈の非理性的部分によつて、無の中に入る位になるものである」(第八五)とし、最高法則たる自然に従ふべき事を説いて居る。その人間が従はねばならぬ自然は、只人間本來の自然(心靈)であるとし、所謂大宇宙小宇宙の考のもとにヘラクレイトスを受け、ストア派の説を進めて居る。

従つて「徳とは各人の性質の完成(第八六)、而もすべての徳の中最高なものは知慧(第八七)、又義務に就ては「賢者は神々から善を乞ひ祈る」(第八九)と云つて居る。

又歴史地理學に就てもそれが同時に宇宙説明、物理學となつて居て、その限り於てのみ重要で今の問題とはならぬ。(Rainhardt, *Posidonios*, S. 43)

この様にして吾々は今や彼の自然論に就ての考察を

初めねばならぬ。

「自然論」に「一般に人々は自然科學を三の節に分ける、即ち宇宙の論、元素論、最後にその根源の論、そして宇宙論は二の部分に分かれ、一は恒星、遊星に就ての研究、太陽月の外見上の大きさ、その廻轉並に同様な問題に就て、科學者(星學者)の仕事、他は自然研究者のそれで、宇宙の本質、太陽星の質料、形式に就ての問題である。又根源論も二に分かれ、一は醫者のそれ即ち心靈の支配的部分、その經過、種子並に同様なものに關する研究、他は數學者のそれ即ち如何に吾々が見るか?何が盛氣樓の原因であるか?又如何にして雲、嵐、虹、月の暈、慧星並に同様な現象が現はれるか?の研究である」、更に「世界は一の統一であり、而も球の形によりて制限されて居る。何となればこの形は運動に最も適して居るから」(第一七)とし、地球の圓形なるを説き、ストア派傳統の火を擧げて、「火は運動の原因であり、運動は生成の初まりである故、世界燒却の後も火は全然消えずその一部が残る」(第一

九)と。

又宇宙の全體的探究を三に分けて、天の空氣の地上の三現象にし(第三〇)特に氣象學に就て多くの研究がある。興味ある點は「地震は空氣が地の窪に没入し、その中に閉込められた時に生ず」(第三三)と見た事や、「虹は濕つて雲を破る光線から成り立ち、露に満ちた、うつろな、關連する雲の中に於ける太陽或は月の切斷の現象であり、鏡の中に於ての様に輪の周圍に應じて吾々の眼に現はれるのである」(第三四)と説いた點である。

更に「太陽の大きさに就ての論」又「海洋の論」あり、「地の廣さを一八〇〇〇〇〇スタディエン(約三一九三二^{K.M.}實際の廣さ四〇〇〇〇^{K.}に比べて、ほんの五分の一だけしか異つて居ない)(第九四)、「人の住む長さ七〇〇〇〇スタディエンあり、全部の半分あり、人若し西から東風により出帆すると、漸次遠ざかるに従ひインドに達する事が出来る」(第九五)又「海は星と同じく周期的運動をもち、而も月との關係によつて日々、月々、年々

の周期あり」(第九六)とし潮流の變化を説明して居る。又「サルチニヤの海は最も深い處で一〇〇〇カフテル(約一七七〇^m)」(第九七)と説いて居るが、實に地理學は彼にとつては物理學であり宇宙説明である事は前述の通りである。

かくの如くして新らしい體系を作る處のものは最早倫理的な又は倫理的、宗教的問題からでなく、物理的な宇宙的、倫理的問題から生ず。自然法従つて自然は(Physis)ツァイス(Zeas)である。(Reinhart, Po. 524r)こゝに於て吾々は彼の神學即ち宗教思想の中心問題を初めて充分考察する事が出来る。云ふ迄もなくその中核をなすものは汎神論であるが、宗教の發達の論、更に神祕思想従つて占術の論迄説かれて居る。

先づ世界解釋としての神學の根本概念から初めねばならぬ。その究局の説明根據は古ストア派と同じ様に精神と名付けられた。而もポセイドニオスに於ては、この精神(Geist)が微知(Weisheit)と解せられず力(Kraft)とされたのである。力の概念は他の對立する

二者即ち力を精神に又物質に同じく、第三のものとして究局の統一を創る。この事から彼をアリストテレス、クリジッポスと同じ獨立な體系家とし、第一のものは世界は概念から説明出来ると説き、次は理性から最後にポセイドニオスは力から説明しようとしたと云はれる。(Reinhardt, p. 5. 11)

そしてこれ等の研究に於ては、特にキケロの傳へる處を再現しそれを補正する事が最も確實な方法とされて居る。(Reinhardt, p. 5. 208)

尙この力の概念の外に同じく目的の概念あり、これが一方新しい物理学の心臓であるに對して、新しい神學の心臓である。

又ストア派の倫理學によつて最も大切な規則の概念をもあげ、この三を神學の根本概念として居る。全く^{ロギケードクワイム}理性・力と云ふ語は、力の體系によつて本來の意味を得る。そして有機的に創造的な運動する力として火の概念をとり、世界理性としての意義を與へて居る。この様な考は古ストア派にも、アリストテレスにもな

い。アリストテレスの動力の概念には、この様な屬性は認められない。次に規則の概念が何よりも天體の規則性、秩序に關する觀察から來る事は云ふ迄もない。この周期的現象に對し數學が適用される。

更に世界構造並に元素に就ての眼は、有機的なもの動植物人間並に人間の世間に向けられ、この目的の概念が結付く。

この唯物的立場のくせに目的論を説く事は、屢々云ふ様にストア派全體の特色であるが、物理学が同時に神學で、只一方は根源を問題とするが、他方は意志並に目的を問題するだけの相異である。

かくて吾々は彼の書の中最も重要な「神々に就て」に於て、プラトンを取る事により古ストア派を却ける事なしに、「神性は考へる火の様な息であり、形をもたない、而も彼の慾するものに變る事が出来、何物にも同様になる事が出来る」と云つて居る。而も古ストア派が説いたのは世界神であるが、彼に於てはその廣さ深さに於て遙かに進められて居る。

次に神々に就ての考が如何にして生ずるかの論を、よく民間信仰から考察しこれを七に分けて、説いて居る（第五六）。一の發達と見られる。第一に天體の運動に就て驚嘆する觀察からこれを神々とするもの、印度人の様に太陽を崇拜するもの（吾々はこれだけでは、彼の印度に就ての考を疑はしめるが、尙「海洋に關する論」等の説に於て研究の餘地あり）、フイギール人の様に月を崇拜するものである。第二に地より榮えるものを崇拜するもの、アテナイ人の穀物をデオの神、テバイ人の葡萄の蔓をパッカスとするもの。第三に惡の支配を注意する人は、これを神化し、復讐、不幸を崇拜し、劇詩人はエリネン、エンメニデンを復讐、護の及び呪咀の靈と考へた。

第四に二三の哲學者は詩的タイプに應じて、吾々の恐、愛、喜、希望の激情を神性とする。アテナイに於て、昔の豫言者エピメニデスは放逸、無智の祭壇となつた。第五に事物自らから出發し、それから人間は物體的に形作り、これを神とした。即ちデイケー、クロト、ラ

ヘシス、ハイマルメー、アウヒ、タロ、アッティカの神々、第六に體系の構成、それに人々は十二の神々と與へる。その由來をヘシオドスが、その神統記に歌つて居り、ホメロスの神々も屬して居る。

最後の類として尙次のものが残つて居る。神によつて人間に示めされた恩恵から出發して居る。即ちそれによつてディオスクレーンの様な救の神々、不幸を除けるヘラクレス並に醫者アスクレピオスを創り出した。

かくて神祕思想（密儀）、従つて占術が問題となつて來る。占術は勿論當時、民間信仰であるが、よく彼はこれに科學的考察特に自然法則をもととして意義を與へて居る。

その「占術に就ての書」に「神、自然法則並に自然に、豫言のあらゆる力並に方法が存在して居る。理性は萬物が自然法則に従つて生ずる事を認めさせる。自然法則とは原因が原因と結びつきある結果が作られる處の、原因の系列である。自然法則とはあらゆる永遠性から

流れ出る無窮な真理である。それ故生じてはならぬものは何もかも生ぜず、自然が作用する原因をもたないものは、何もかも生じないであらう。この様にして自ら「自然法則は迷信の意味の運命でなくて、普通の意味に於けるもの、即ちそれによつて過去が生じて居り、直接的現在がおこり又未來が生ずるであらう處の事物の永遠なる原因である事を、人々も認めるであらう」とし、「將來の出來事の原因を恍惚並に靜かな状態に於て見る事が出来る」と云つて居る。何となれば「將來生ずるところのものは突然起るのでなく、繆索の繰ひろがりの様なものである」から、而も「たとへその原因それ自らが見えなにしても、尙原因の記號並に特徴を考察すること。従つて「人々は豫言者がいないところのものを豫見するのを驚くにあたらぬ。何となれば豫見するものは只時間的に遠く距つて居るに過ぎない、あだかも種子の中に、それが生ずる力が含まれて居る様に、原因に於て將來の事物を藏して居るのである。これを精神は廢に於て緊張或は弛緩状態に計算や推察

によつて見るのである」と繰返して居る。そして特に「太陽月並に他の星凌の昇降、運動を觀察する星學者が、前もつて如何なる時に如何なる運動を生ずるかを豫言する事が出来る様だ」として、全く科學に並行さして考察して居る。つゞいて「占術の他のやり方、即ち肉體の感官的機關から解放された時、如何に精神の力が大きいかを示めすものが生ず。この事も特に寢や恍惚に現はれる。自然に於て將來の事件のある表徴があり、例へばポントスのヘラクレイデスの文獻からケオスの住民が毎年シリュースの昇る事を嚴に觀察し、それより健康な年か、傳染病の多い年かを推察する習慣がある事を知る。」この事も彼は科學的に説明し「若し星があまり明るくなく幾分ぼんやりして居れば、大氣は密で重い、その結果空氣は壓迫的で病氣を齎らす。反之星が明るく輝いて居れば、軽く純粹な従つて健康な大氣を示めすから。」以上第六三となして居る。

尙「萬物は永遠なる意識、ある神的精神により全く満たされて居る故、人間の精神は神的精神との關係に

よつて刺戟されねばならぬ。覺めて居る状態に於ては人間の精神は生活の要求の奴隸である。肉體の束縛によつて結び付けられ、神的なものとの共通物から離れる(第六五)と。

かくてその方法として寢或は恍惚トクマステの状態であるが、それには自分の力によるのと、精靈或は神性との一致によるのと考へられる。

とにかくこの恍惚の状態を主とする事は後々への影響、特にプロティノスに於て大切である。又その種類を神託風豫言と夢とに分け、夢に歴史的人物、哲學者、詩人のそれとを分けて居る。そして豫言に動物による記號、聲によるものとあり、前者は烏蜂、蟻、狼等、後者は神の聲、人間の聲もありとする。

かくてポセイドニオスに於て地理學が特種な物理的科目として、天體現象と地球の表面の有體の構造の論を結び付ける様に、占術は心の同時に因果關係の現象、神學と物理學との限界をして、世界説明の體系に於てその特別な位置を占めるものである。(Reinhardt, op. S. 423)

注意すべき事はこの様な占術は未だ古ストア派の體系には充分注意されず、單なる人間と神との間の知的現象に過ぎなかつた。彼等の觀點は人間よりも宇宙であつた。(Reinhardt, op. S. 417)

かくて懷疑派カルネアデスの批判が必然的にした古ストア哲學の訂正を、その批判の意味に制限したのがバナイテイオスであり、その批判の迫らぬ様に擴張したのがこのポセイドニオスである。(A. Schwebl, Die Philosophie der mittleren Stoa in ihrem geschichtl. Zusammenhang, S. 400)

而もこの占術にはおそらく東方の影響が多分であらうが、未だこの點に判然しない憾がある。

以上の如くしてポセイドニオスのもつ宗教思想史上の意義位置も大體明かにされたが、その影響に於て新らたに述べる必要はないであらう。只特に一元的汎神論を説き、かの大乗佛教との關連が又文獻的にも可能であらう事を云ふのみに止め、今はギリシヤ宗教思想史の側に立つてよく、問題を將來に約束したい。

それ故次にヘレニズム時代に於ける彼の直接の影響を個々の人々に就き檢する事から初まり、フィロン、プロテティノスに到るべきであらう。

後記、私は只宗教思想史敢へて廣義の思想史の見地から考案した結果、返つて事實としての文化史又は概念的嚴密さを共に缺く結果となつた様であるが、ヘレニズム時代宗教思想研究の將來への暫見のため、特にその初期の中心たるボセイドニオスをとり來り、この様に序説として試みたに過ぎない。

従つて個々の領域に就ては尙多分の考察を要する事は云ふ迄もなからう。況んやこの時代を通じての特徴全部にわたつては。

例へばボセイドニオスとして傳はる文献そのもの、正否、又これ迄知られて居ない或は將來發掘される材料による研究等すべて後日を期す。

尙ボセイドニオスの言葉として引用せるは、かのネスツレの擇び譯し出したものにより、従つてその番號は

ヘレニズム時代の宗教思想

全くネスツレの順序番號である事である。

次に主なる參考書。

W. Nestle, Die Nachschraifer (キヤロニヤカ、ヘルモロス等)

2. Jde, Jena, 1923.

K. Reinherdt, Posidonios, München, 1921.

A. Selmeckel, Die Phil. d. mittleren Stoa, Berlin, 1862.

P. Wendland, Die hellenistisch-öaische Kultur, Tübingen, 1912.

1912.

H. Reitzenstein, Die hellenistische Mysterienreligionen, Berlin, 1927.

1927.

F. Überweg, Die philosophie des Altertums (v. K. Diicher), Berlin, 1923.

1923.

M. Wundt, Geschichte der Griechischen Ethik, 2Jde, Leipzig, 1908, 1911.

1911.

尙石原謙博士「ヘレニズム時代の宗教思想」(哲學雜誌第四百

五號六號)坂口昂博士「世界に於ける希臘文明の潮流」

労働運動と基督教會

—J. Davis, Labor Speaks for itself on Religion, N. Y., 1929—

佐 木 秋 夫

まへがき

過去十數世紀に亙つて其の根を深く社會の根底に張

り、文化の指導者、正義の殿堂、神より與へられた久遠の標識として自ら任じ來つた基督教會も、今やその立場を民衆の中に失ひつゝある。世界の進展に落伍しやうとしてゐる。教會の正義は疑はれ、又はその不義が指摘されてゐる。否それどころか、多數の人は教會の事など思出しても見ない。

所謂基督教文明の根基を竹すかに見える斯かる情勢は何に起因するか。教會の腐敗が然らしめたのか、民衆が惡魔に悪かれたのか、責は教會側に在るのかそれ

とも民衆側に在るのか若くは双方に在るのか、或は又その孰れでも無い然かも兩者を包容する他の大きな力が働いてゐるのか、

教會の衰因が根本的に何であるにせよ、教會の消長は、疑も無く、大衆、殊に指導的プロレタリアとの關係によつて決定される。何となれば、教會が大衆と分離する事は人類の大多數が「教會無き階級」となる事、従つて、教會が人類のでなくて「階級の教會」となる事、即ち、教會の自殺を意味するからである。

然らば、事實上プロレタリアは宗教を如何に觀、如何に扱ふか。溯つて彼等の態度の根柢は那邊に存するか。それを見究める事こそ、小にしては危機に臨む教

會としての先決問題であり、大にしては宗教は何處へ行くの一般問題に對して大きな暗示を與へるものではなくてはならぬ。

茲に紹介しやうとするデイギスの一書は斯かる問題を解決す可き一の資料として提出されたものである。

従來勞働者と宗教との關係を扱つた書物は主に教會や學者の側の手に成つた。然るに本書は萬國の勞働運動者自らの率直な宗教觀乃至教會觀を全體的に示さうとする最初の試みである。著者は暫く評價を差控へ、忠實に、彼等の聲を複寫せんが爲に、能ふ限り直接の意見を求め、補ふに著書パンフレットの類を以てした。而してその配列は主義の如何によらず國別に從つた。既に本書の價值がエンサイクロペディアな提示に存する以上次に各々の意見の梗概を順序を逐つて述べて行くのを適當と考へる。

梗概

先づ合衆國である。異常な繁榮と民族的雜多との爲

に社會運動の盛な成長を阻まれてゐる此の國では改良的勞働組合主義が壓倒的勢力を占め、次に擧げる人々の多くはアメリカ勞働總聯合(A. F. of L.)又はその親縁の團體に屬してゐる。所屬團體は特別のものゝ外省略する。

J. H. Meacham「教會は勞働者を裏切つたか。」教會の人氣は教理の不合理よりも、戦争や、保護法要求や、罷業やに當つて暴露されたその偽善主義に原因する。民衆よりも教會こそ分離の責任者である。

A. Furness「勞働は禮拜也。」自由と平等の神の王國を地上に打建てる事こそ、神意の實現である。

J. G. B. Tardman「勞働者の宗教。」デモクラシーの眩惑にも係らず勞働階級は實存する。此の階級の闘争努力こそ眞の理想の追究、従つて、宗教であり、神の語に縛られた逃避的な教會は却つて非宗教的である。而して吾人の闘争は權力に依つて神性を人間にまで回復すべく、神を必要としなす。

I. P. Thompson (I. W. W.)「宗教は眞理の否定であ

る。「神を造つた人類は次いで之を擧取の後立てに利用した。しかし資本家の獎勵した科學は皮肉にも宗教衝突する。宗教はやがて資本主義と運命を共にするであらう。

D. Tobin「教會はナザレの貧しき大工にまで導き歸され得るか。自分は信者だが今の教會は不當である。イエスに倣はねばならぬ。

T. F. Mcmahon「組織勞働者と教會。」組合運動の理想は神から得た。然るに神の機關たる教會を拒むのは不當である。勞働運動が正しき軌道を踏外さぬ限り、教會との分離は起り得ない。

A. P. Randolph (黒人であるが勞働組合の重鎮)「黒人勞働と教會。」黒人教會は雇主の代官たる白人教會に對抗して黒人の解放を目指した元來革命的な存在である。然も事情に通ぜず御用組合を支持するのは人氣を失ふ所以である。

I. P. Noonan「教會」は驚嘆すべき存在であつて、その足取は根本的には勞働運動と一致する。

A. O. Whitson「教會が救はれるに必要なもの。」教會は瑣事に容喙しながら生活の叫には響である爲に、勞働者は教會を見捨てた。教會が覺醒すれば彼等は敢て敵對せぬであらう。

A. J. Muste (Brookwood 勞働者大學々長)「左からの質問。」元來革命的宗教として生れた基督教は何故に激溼の社會主義と妥協しやうと試めるのか。嘗ての *dogma* や *Paraschousch* の如く、繁榮第一主義を徹底的に攻撃せよ。教會が若しも僞善的存在として終らうとしないならば、暴力的の故を以て急進主義を排斥する前に、暴力の基礎に立つ現代の表面的平和と、眞の誠實の何れを選ぶべきかを三省すべきである。

W. Green「アメリカ勞働者と教會。」余は宗教と教會とを信する。主は肉體の繁榮をも無視されなかつた。吾人は主の御心による新しい勞資協調時代へ進む。カナダでは二人の勞働黨員が意見を述べる。

I. S. Woodsworth「教會に關する我が體驗。」吾人は究極原因には無關心で唯現世の進歩の爲に喜んで協働

する。然かもそこに充分精神的な宗教が在る。

I. Stimson, 「教會の勞働者的批判。」教會と、その理想を實現すべき勞働運動との二つは、人類の指南車である。しかし教會は弱者を見捨て、權力の支配に甘んじてゐる。我々は自ら新イエルサレムを打建てねばならぬ。

勞働運動の點では新大陸より遙に進歩した歐洲にあつても、英國の事情は獨特である。即ち、英國の所謂ブルジョア自由主義は大陸に比し遙に早く且つ確實な勝利を得た爲に、新しい勞働運動に應じた分離派教會を設ける事が容易であつた。従つて同國の勞働運動と教會とは比較的親密な關係にある。

A. Henderson (勞働黨領袖で Wesleyan) 「英國勞働者と宗教。組合主義はその精神を宗教から得てゐる。」

A. F. Brockway (獨立勞働黨) 「英國社會主義者と教會。吾人は教そのものには反對しないが教會は吾人に何物をも與へて呉れぬ。」

G. Lansbury, 「勞働者は教會を無視する。」戦は不斷に

勞働運動と基督教會

繼續されてゐるのに教會は目を蔽うてゐる。勞働者は斯かる教會に何等關心を持たぬ。我々の新しい宗教は行動のそれであり、四海同胞主義を旗印とするであらう。

目を大陸に移すと、此處では理論的には宗教反對が主導となつてゐる。然るに舊教々會の勢力が力強く之に對抗してゐて、南歐諸國の運動指導者はドイツに解答を與へる事によつて自己の對教會態度を明かにすることすら差控へねばならなかつた。

先づロシアでは四人の代辯者が選まれてゐる。

V. I. Lenin 「ブルジョア道德と共產主義道德。」我等の道德は階級戦の戦線と團結との裡に實踐的に戦ひたる所のそれであり、宗教に赴く餘地は其處には絶無である。

L. D. Trotsky 「反宗教宣傳の意義及び方法。」宗教の起因たる人の自然に對する弱小と、社會の缺陷との二つを取除く事によつて、我等の闘士に於いて現に見る如く、宗教は全く克服され得る。農民をも科學的に教

育し、農園を電化する事によつて、彼等も亦同様なプロレタリア意識を持たしめられねばならぬ。

H. V. Tinnchen (教育人民委員長) 「對宗教闘争に於ける教育の役割」は觀念哲學をも含む一切の宗教的偏見の根を拔去る事に在る。それには啓蒙と宗教起源の説明によるべく、僧侶を殉教者に仕立上げる如き直接行動は避けねばならぬ。我々は又宗教の偉大なる武器—藝術を奪取らねばならぬ。

E. Yanovsky (中央執行委員會政治秘書) 「反宗教宣傳に必要なもの」宗教は調停的革命的であつて社會民主主義者の如く私事として之を放置すべき性質のものでない。我々は宗教意識そのものに對する戦をも、實踐との有機的聯關に於いて遂行せねばならぬ。

然るに獨逸では

A. Crispian (社會民主黨々首) 「宗教は私事。生活を決定するのは神でなくて人であるから、宗教は私事として政教は分離されねばならぬ。

B. Goering 「宗教的中立。」我等こそ眞の基督教主義

による聖戰に加はる者である。

K. Tarnke 「新しき宗教時代の戸口で。」教會は古の急進主義を忘れ、上中階級と結托して戰爭を聖化した。マルクスの批判は教會に關しては妥當である。但し民衆は教會以外に宗教を考へてゐる。壓制が此の世から姿を消すとき、深い眞の宗教意識は蘇るであらう。

チエツコスロヰキアに於ける労働と教會に就いては、同國社會民主黨の E. Tadi が述べる。曰く、無神論は指導者の合言葉に過ぎない。自由な、新しい、科學的な、教會の束縛なき宗教なら民衆の歡迎を得やう。しかし教會とは妥協の餘地はない。マルクスもイエスも共に指導の力を失つたと。

飛んでメキシコに移る。

F. Thibernat 「墨西哥に於ける労働と教會。」舊教々會は資本家や米國の手先として、そのメキシコ渡來以來惡事の限りを盡した。一體に宗教的なメキシコ人も教會の所行は忘れない。

壤地利では K. Kautsky と O. Bauer が共に宗教は私

事であり、政教は分離さる可しと繰返すのみである。

E. H. Barker (澳洲労働黨書記長)「教會は斤量不足が發覺した。教會は中立の名に隠れて當然の責任を回避した。我々の宗教である社會主義は基督教に反対はしないが斯る教會には反対である。

E. Vandervelde (白耳義労働黨)「社會主義者と宗教。

宗教的感情は萬人に木有であつて、マルクシズムにも理想主義的要素が含まれてゐる。しかし我國の如く教派の力の強い舊教國では宗教は私事とするより致方な
5。

あとがき

以上が基督教會と關係の薄い印度、支那及び日本を除いた原著の忠實な紹介であり、抽象論よりも現實の資料を提供せんとするものである。若しも人が、多少とも一般化された労働運動指導者の意見を、そのまゝ労働者自身の聲として受取る危険から身を護りつゝ、彼等の叫に耳を傾けたならば、一見豁然たる集積の中

に、現代の力強い流である或るものを感じし得るであらう。教會は此の流に抗すべきか、追隨すべきか尖端を泳切るべきか、或は又、傳統の一切を流に洗捨て、新しきものゝ創造に心を潛むべきか。

ヘルダーの歴史解釋に於ける宗教の役割

石 津 照 靈

一

「一にして全」の體系のもとに世界全般をみるといふことは科學終局の目的であり常識の要求である。併し諸科學の完全な結果を綜合して世界全般を記述し得る日は尙遠い。人類學は自然と人類とを全體的に把握する筈のものではあるがそれが人類學である限り事實の全體的連關に於ける意義役割を、つまり體系の描寫をなし得ない。こゝに歴史解釋の問題が起る。歴史の諸階段に於てその特殊な形態を然かあらしめた史的因果及びその形態に織りこまれる自然と文化の諸交錯、ことに文化進展の系列における一斷層としての位置特質が觀察吟味されねばならぬ。波の動きは水の一部分

が造り出すのではなく水全體の運動である。歴史は常に必然的連關をもち、常識的或は機械因果的には把握し得ぬ一つの本流的な流れである。この流れの中に凡ての個を育み或は全體の個によつてこの流れが決定されるのとトレルチがいふ。歴史に於ける凡ての個々の事は史的經過の全形態に於いて必然的な過渡的契機である。そこで歴史に於て全體的なものが存在し、逆に歴史の觀察解釋に於て體系の統一なるものが必要となるのである。

こゝで問題となるのがこの包括的な歴史の記述或は解釋といふ史學方法論の問題即ち組織概念標準概念の問題が出て来る。歴史主義、世界認識、世界觀の立場が紛叫し、トレルチ、デュルタイ、メイヤー等が之れ

を詳論するが今これを避ける。尤も一度歴史生活の現實と意味に徹するならば歴史を理解するといふことは歴史に對して思惟と欲求とから立場をとるといふことになるであらう。

歴史を統一的な相に於てみる、その場合にこれを組織するもの即ち歴史の理念はどんなものか。ヘーゲルをまつまでもなく思想史は歴史の體系的經過を物語るよき代表である。歴史を説明する歴史の理念も亦自ら歴史の流れとともに轉換して來なければならぬ。文藝復興以前の史觀の中軸をなすものは形而上的な神格であつたが、十八世紀を轉機として史觀は新しい型を出して來た。歴史はあるがまゝに把握し經驗的に究めなければならぬ。與へられたものゝみに倚らなければならぬとヘーゲルがいふ。實際の取扱ひに於て彼は全然これと反對の結果になつてはゐるが十九世紀以降現代にわたる史觀の中軸をなすところの事實を直視せんとする經驗的或は實在論的立場はカントによつて清算せられた爾前の諸形而上學的偶像の否定せられた處

女地に新らしくうち建てられたヘルダーの普遍的實在論の歴史解釋の立場に因由する。ヘルダーはこの過渡期を現出した代表であつた。十九世紀以降の思想上の收獲は決して批判的觀念論のみよるものではない、

ヘルダーによつて代表せられる史的觀念論の創唱に負ふところ大である。この意味で彼の評價は如何程多くても過大に失することがないといふ。

歴史形成或は解釋の理念として近代に於て最も代表的なものは宗教的なものと政治的なものと考へられる。前者を代表するものは獨逸の史論であつてこれが主知的哲學的なるものと浪漫的なるもの、或は汎神的なるものと宗教的神的なるものとに分けられる。ヘーゲルに於ける理性の世界支配とは結局神の世界支配といふことに外ならぬ。神とは彼に於て三位一體の理念によつていひ表はされる。この有神的汎神論的な考へに先行してヘルダーは歴史を神の絕對性内在性むしろ神秘的宗教性から力の概念を仲介として人道を目的とする發展の過程に於いてみた。蓋しスピノザ汎

神論のより内在化（むしろ心靈化。彼は歴史的經過の本質を心靈に於てみる）及び人間的な具體化と——スピノザとの關係に就いてはデイルタイがシャフツペリに關説しながら詳述してゐる。——ライブニッツの宇宙論及び發展の考へ——發展の考へはレッツングの宗教論からの影響が多い——及びルソーの非數學的詩的自然觀等の内的結合によると考へられる。但し最も直接の影響はハマンから受けて居る。ところでこの典型的な二つの宗教的史觀の標準概念或は歴史發展の目安となるものに就いてはショルツが直截にヘーゲルは自由の概念ヘルダーは人間性（或は人道）の概念によることを指摘した。⁽¹⁵⁾

ヘルダーの文獻。彼自身のものに就ては H. Supan 編輯の全集 (Jahrg. 1913, 33Bde.) の外に吾等に手近なものとして Deutsche National-Literatur の中で H. Lambel, H. Meyer, F. Kühnemann が編輯した選集八巻や特に哲學宗教に關係しては哲學叢書中の H. Stephan, Herders Philosophie, Leipzig, 1906, F. Kühnemann, Herder, Leipzig, 1910 (3 Aufl.) がある。參考書としてはトレルチ、デイルタイの諸論文

の外に古典では就中 H. Haym, Herder nach seinem Leben und Werken, 2Bde, 1890—93 などもある。Ch. Joret, Herder et la renaissance littéraire en Allemagne, Paris, 1876. 以下はフライテラーが關説してゐる。⁽¹⁶⁾ 最近のものの中には R. Tinger, Herder, Norais, Kleist, Studien über die Entwicklung des Föderproblems, Frankfurt, 1925; M. Doerne, Die Religion in Herders Geschichtsphilosophie, Leipzig, 1927. R. Stadelmann, Der historische Sinn bei Herder, Halle, 1928; W. de Boor, Herders Erkenntnistheorie in ihrer Bedeutung für seinen religiösen Realismus, 1929; H. Straubinger, Einführung in die Religionsphilosophie, Herders theologische Grundrisse, 1929 等がある。このうちヘルダーの靈魂不滅の問題を取扱つたウンガターの書は成瀬無極氏の雜誌「理想」の昨年五月號所載の論文中に紹介されてゐる。デポール及びシエトラウビンガーのものはこの稿を造る迄には着かなかつた。

この稿ではデルネ及びスターデルマンの二著によつてヘルダーの歴史哲學に於て宗教が如何なる位置と意義をもつかを素描してみる。蓋しデルネは新ヘーゲル主義の巨匠リットの後學、本書に於ても宗教と歴史と

の連絡を究めて史論の喧かましい今日宗教的歴史觀をねらつてゐるやうである。特色としては論述の重點をヘルダーのブックブルグ時代の思想におく。但し彼の史論の展開の全貌と動因を探るために生涯を年代順にリガ、ブクブルグ、ソイマルの三期に分けて各期の思想の特長を時代思潮と即しながらたどつて行く。スターデルマンの書は哲學的な取扱ひである。ロマンティックの代表としてヘルダーの史論を「美的」に位置づけてゐるに係らず論究の歩は主知的に流れすぎる憾みがある。且つ取扱ひがヘルダーの史論を超へて現代史論の諸概念に彼の考へを曲歪せしめる様に思はれる。ヘルダーの場合には整つた現代の史論の諸概念はあてはめられない。ロマンティックとは哲學の詩であるといふニコライハルトコンの考へが著者により反省劑とならう。^{ヘレ}

二

十八世紀の前半に於て獨逸の觀念論哲學と浪漫派的

ヘルダーの歴史解釋に於ける宗教の役割

歴史學は現實として未だ事實に表れず序曲としてこの世紀の後半の狂飈時代の一團に始めて表はれて來ることを面觸れした。狂飈期に新興の精力的な力を明示したものが宗教、世界感情を通してこの宗教的括機であった。既にハマーンがこの氣韻を歴史學に表出しやうとしたが未だ結成しなかつた。ヘルダーに至つて反合理主義的世界感情に漲る「力」から史觀の内容を豊富にした。彼のもつ深い心理と、ものに對して美的に投入する天才的能力は啓蒙期以降に於て枯渴せしめられた歴史觀に本來の面目と生命をふきかへさした。ヘルダーが導火をきつた思想運動は宗教的なるものに究極の根柢をおく。ヘルダーの歴史觀又は史的研究の全般の基調をなすものは「宗教的力」である。宗教が歴史的動力であり文化世界全般を統制する規範であるとみた。

併し彼の宗教の概念は諸著作に於て一樣ではない。且つ初期のもの及び後期の史論の中には非宗教的な標準概念もある。ことにヘルダーは十八世紀から十九世紀へかけての過渡的な中間項をなす關係上思想の内容

と展開が錯雜多岐である。——デルネの書はこの脈絡をたどりすぎて却てミイラとりのミイラになつてしまつた歎きがある。讀んでゆくうちに本來の着眼を見失ひ易い——そこで最初に彼の思想的展開を年代的に究めるといふことが大切となる。

先づ彼の思想の代表的時期を劃するものとしてリカ、ブックブルグ、ワイマルの三時代に分けてその時期に於ける彼の思想の特質を宗教史的方向、啓示を規範として宗教及び文化史を組織せんとする時機、及び宗教の歴史性人道性を主唱する傾向と考へる。

この第一の立場は歴史の自律性を背景として宗教史を究めた時代といひ得る。態度として歴史主義といひ得る。ヘルダーの宗教史研究の方法上の根據、特質の因由に就いては判然しないが啓蒙期の史學研究ことにヒュームの「宗教の自然的歴史」が最も強い影響を及ぼしたことは事實である。ヘルダーの方法の秘鍵は宗教を自然的諸條件の連關に於て見たこと。スターデルマンは彼の歴史形成の要因として氣候、環境、民族精神

及び非合理的時間等を擧げる。^(八)十九世紀の思想を指導して彼の具體的な有機的歴史解釋は宗教を民族の創造的力に還元したことに最大のメリツトをおく。従つて宗教は表徴的實在的に取り扱はれる、歴史に於てこの宗教的表徴を代表するものが宇宙論、神祕論及び民族の原始哲學、原始國民詩である。そしてこの表徴を形成するものは民族の祕密な、實在的感覺によつて把握される歴史の發生的力である。ヘルダーはこれを神に寄せて神の自己顯現の原型だといつた。従つて歴史的宗教の世界は必然に民族の種々相と共に異なる。そこで宗教は宗教的表徴に於いて、宗教的表徴の體系は先づ民族精神の表現に於てみられなければならぬ。こゝから必然的に宗教は國民宗教の相に於て究められ——キリスト教も民族精神の表徴に於て一應左様見られる。

——宗教起源に於て原始宗教の形態が探られる。併し宗教史を歴史の自律的立場から究めて來たヘルダーの宗教の表徴的發生的説明は、初期に於ける宗教を文化の位置におきかへることになつて來た。——こ

これは今日社會學で民族の初期の文化形態は宗教型態によつて代入せられると考へることから推しても當然といはねばならぬが、——併しこれは文化と宗教を對立し文化の敵として之れを否定する啓蒙期の場合と異なり宗教をもつて時代文化の具體的表現と考へられるのである。そこで本來の歴史主義的立場からの宗教史の研究に於て宗教史の宗教的方面は文化史的方面に轉向する。更らに文化史が全體として宗教史に於て代表されるといふ彼の根本觀念に到達することになる。史觀のこの轉向を機として啓示の規範の下に宗教及文化史を組織するブックブルグの時機に入る。

三

歴史に於ける文化と宗教の相關についてヘルダーはリガ時代に於て既に民族の文化創造に關して宗教的根柢をもつことを論じたが、客觀的歴史的事實に於てかく承認するものであつたのが、ブックブルグでは宗教の位置は豫言的信條的に一切文化を統制する根柢と考

へられるやうになつた。従つて宗學派的立場から史觀の立場に轉向してゐる。

そこで歴史を統制する規範としての宗教の概念について考へなければならぬ。この期の宗教の概念はリガのそれと異なる宗教的史觀の發生的根據として啓示の概念がこれにおき代る。但し彼のいふ啓示は神學的な超自然的なものではない。超理性的眞理の超自然的告知^レではない。併し啓示——神は亦人間によつて語られ取扱はれるものでもない。客觀的事象に就いて所與について見らるべきであると考へられる。こゝに前期のものとの關連した實在論的傾向と近代味とを明示する。

宗教が文化を統制するものではなく啓示即ち神がこれを爲すのである。宗教は文化體系の裡にあるものであつてこれを統制する譯にはゆかない。従つて彼は文化を宗教に還元して考へない。啓示が人類社會の行爲と創造を客觀的に規定し限界づける。啓示とは究極に於て歴史の彼岸に立つ普遍的無限的な一つの宗教だと考へられる。けれ共現實の歴史から隔絶するものでは

ない。吾々は之によつて歴史が直接に具體的に神の行作によつて統制されるのを感じるといふ。従つて宗教史の中の宗教と異なつて本質的なるものである。

啓示を歴史の根源と考へるといふことはヘルダーに於ては單に歴史組織の理念とするだけでなく歴史に於ける種々な相對性に普遍な史的實在だといふことである。従つて前期に於ける如く民族精神が宗教の根幹をなすのではなく原初宗教即ち啓示のもつ社會組織の機能が民族氏族を成立せしめると考へられる。併しこゝに於ても亦宗教の文化創造力は神と人との機能の相關係に於て考へられてゐる。人は神の指令と模倣によつて地上文化を創造する。ブツクブルグのヘルダーに於ては神と人は離るべからざる關係にある。人は啓示に於て人間性の内容と規範を見出す。

この様に歴史組織の概念を啓示思想にもつて來たといふことは、文化の標準と文化の上に形成される歴史との間に矛盾をかもすことになるが、リガの時期に於ける國民的個人主義の立場から人間の統一的根底とし

ての啓示の理念によつて宇宙史的な規道に展開した結果は先に國民宗教としたキリスト教を世界全般の宗教となすに至つた。

要するにブツクブルグ時代の思想はリガ時代の純歴史的規道からはなれて、リガに於ける宗教史の發生的方向は直接に啓示による原初宗教の君臨に委ねられた。宗教史の方向は宗教史の神學的批判だとされる。この考へ方は時に歴史組織の内容を豊かにすることはあるが、學的標準としての歴史のなるものから宗教的なるものへ移つたことになる。

四

リガ時代に於ける歴史の自律的立場からする宗教的方向と、ブツクブルグ時代に於ける云はゞ啓示の歴史的神學の對立を綜合するものがワイマル時代の思想である。この期に於ては第二期の宗教を歴史の相に於て見ること及び人道の問題が中心となる。ブツクブルグの啓示の理念が尊重せられる一方リガ時代に究められ

た歴史の相對性が問題となり史實が再び重大視されて來た。こゝで凡ての歴史に規範と意味とを與へる「歴史の裡の歴史」の概念が出て來た。これも亦形而上的ではあるが歴史の範圍に於て歴史形式の理念を求めようとする點に於てブツクブルグのものに勝る。この世界觀の根據をバイブルにより、ライブニッツやシヤフツベリの影響の下に汎キリスト教主義を提唱する。そしてこの汎キリスト教主義は人道の哲學によつて發展の目安を得る。ブツクブルグに於て世界史の意義と目的であつた「神の王國はこゝでは地上に即しなればならぬ。そこでキリスト教の絕對性と歴史的經過の相對性が主張されるためにキリスト教は抽象的原理として本來の歴史から離れて人道思想に移入せられる。従つて歴史的キリスト教とエスの宗教とが區別され、史的宗教と「宗教」とが區別される。語を換へていへばこれは歴史と人道の對立である。即ち宗教の團體的社會的力が人間性の人道化の機能或は役割をもつことに於て歴史の上に「力の光」を齎らすのである。但しこれは

ヘルグラーの歴史解釋に於ける宗教の役割

歴史的宗教に於いていふのではない。人間を人道化する宗教の課題についていふのである。(このやうな機構をもつ「宗教」によつて歴史が組織されるから一種の修道史的傾向をもつのである。)従つてキリストは人道の教師となり立法も宗教も人道實現のための足場となり、時ならず宗教に對する道德の優位が出て來る。

要約していへば歴史の裡の歴史によつて歴史の統制をしやうとしてヘルグラーはワイマルの時期に於て、ブツクブルグの啓示を人道におきかへて宗教の絕對性の要求を歴史の非合理的錯綜を歴史の自律性の下に於て綜合しやうと試みたのであるが、結果に於て宗教の本質と共に歴史の本質を蹂躪することに終つた。彼の思想に於ては未だ宗教の絕對性と歴史の自律性とは綜合されて居ない。蓋し宗教の本質觀が完全でないからでなからうか。之れは十九世紀後半に出て來る問題である。

註 (1) Dilthey, W., Einleitung in die Geisteswissenschaften, Ges. Schriften, I. S. 95, Stadelmann.

- op cit. S. 14. Vgl.
- (II) Pfleiderer, O. Geschichte der Religionsphilosophie von Spinoza bis auf die Gegenwart, Berlin, 1893, 3. Aufl. S. 202—204. (フナトキトール 宗教哲學史 伊達保美譯 二二九九—二四一〇)
- (III) Troeltsch, E., Über das Wiedererwachen der Geschichtsphilosophie, Ges. Schriften II. S. 20, Stadelmann, op. cit., S. 3—9.
- (B) Dilthey, W., Aus der Zeit der Spinozastudien Goethes, Ges. Schriften I, 391 folg.
- (H) Scholz, H., Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte, Leipzig, 1911. S. 140.
- (K) Pfleiderer, O., op. cit., S. 201.
- (J) Hartmann, N., Die Philosophie d. deutsche Judentums, I. Teil, S. 186.
- (L) Stadelmann, op. cit., S. 51. folg.
- (R) Doerne, op cit., S. 39. folg. Vgl.

新刊紹介

Vol. XXV. No. 3—4 July-December 1925.

Tanoi 1926.

11

Bauerfeind, O.

Die Worte dar Damonen in Markus- evangelium.

Stuttgart, 1927.

イエスが悪鬼を追出す奇蹟を行ふ時、いつも悪鬼が「神の子イエスよ、私とあなたと何の關係があるか」といつて叫んだ言葉は、普通悪鬼がイエスを神の子と認識した言葉であると解されて居つたのを、マルコ福音書の記事から努力して之に新解釋を與へたのが本書である。本書によると、これは悪鬼の認識言葉ではなくして、イエスの能力を調伏し自分を防禦せんとする呪術的言葉である。従つてマルコの記事はイエスと悪鬼との戦の言葉を示したものであり、イエスの悪魔世界征服を示したものであるといふ。この點において本書は *Wrede* の *コロコ* の「ミヤ秘密の思想と同じ立場に立つて居る。興味ある研究力作であつて *Kögel* と *Theologischer Literaturbericht* で感謝に値する書を批評して居る。(三枝)

Bulletin de L'Ecole Francaise d'Extrême

Orient.

二三の論文が收められてゐる中、最も興味あるは *Louis Fiset* 氏の西紀九世紀より十三世紀までの十二の碑文の出版翻譯で之は印度の *Ahlor* に於て發見せられたものである。元來此の碑文の研究は一八八五年バルト (*Bart*) 氏が着手せられた *ベルゲースチ氏 (Bergaue)* の *コナデー氏 (Coode)* によりて繼續せられたものである。此の都市の建設者に就ては由來未解決のまゝであつたが、此等の碑文の告ぐる所に由れば、*Yecodharaputa (Abkor Thom 町の古代の名)* は *Yagoraman (SS9—910 A. D.)* 王によりて建設されたといふ。彼は瀧婆神崇拜者であつて、その都市の中央に *Yogodharagiri* (現在の *Bayon*) といふ寺院を建立して *Hinga Derraja* の禮拜をなしたといふ。然るに *Fiset* 氏は此の寺院が佛教の寺院であるばかりで無く、此の都市も *Lokeshvara 菩薩の庇護* の下に建設せられたのであると論決したのである。なほ發見された碑文の中第四と第十とは重要なもので、第四は *Rijendavarman* の系譜を第十は *Jayarman IV* が *勝波* に遠征したことを告ぐるものである。

Cétre moy, (G. de)

Religions et sexualisme.

Paris, 1925.

この書は所謂アカデミクな學的價值を有すること尠い。にも拘らず所見のあるものは極めて示唆に富んでゐる。多々の方面から性と宗教との關係速脈を再吟味しやうとの試みが擧頭してきてゐるが、それらとも亦これは多少特色を異にしてゐる。取扱れてゐる五十數項目は著者とは全然立場を違えて我等の考察を強いるものを含んでゐる。

Danzel (Theodor Wilhelm)

Der magische Mensch.

Zürich, 1923.

原始的の心理に關する議論がやましくなつて社會學派の集團的性質が餘りに偏重される今日今一度心理的組織と發達を見なほす必要に迫られてゐるこの要求に應じて新しい道を開いたのが最近の發達心理學派の原始心理學説であらう。

ゾルナーは發達心理學概論(一九二六年出版)に於て原始心理・兒童心理・精神者の心理を發達の見地から説明し原始人の精神生活は呪術的と云ふ特別の認識根據に基くと主張した斯かる呪術的特性を持つた未開人の心理的特性を述べる意味で本書の表題が *Der Magische Mensch* と付けられた從つて著者は發達心理學に基いて原始人の文化宗教を解釋せんとして先づ文化階層の兩極端である未開人と文化人の意識の構成の相異を對比して特にこれを *Homo fides* と *Homo mirans*

と名づけて兩者の性質を説明してこの心理的性質に基いて神話の意義及び宗教儀禮呪術的行為の形式と意味精神に對する原始人の思考方法と忘我の經歷等十七項目に亘つて説明してゐる。

著者は歴史的・人類學的材料を扱ふにも十分注意して民族性の特質・文化階層・環境の三つの要素の各々の一致及相異等を方法的に吟味して各方面から一般的に述べたもので原始心理の議論によく見る一方に偏した説明をしてない所に價值を認めるべきであらう。(杉浦)

Quaradini (Romano)

L'esprit de la liturgie.

Paris 1929.

戦後ドイツの殊に青年カトリックの間に勃興した式學的運動の一方の牛耳を執つた現ベルリン大學教授ロマノ・ガルディニの名著 *L'esprit de la liturgie*, 1929. の佛譯。彼が青年カトリックに及ぼした影響は甚大である。數著があるが中にもこの譯書は出色で、心理學的直感の粹と云つてもよいであらう。

尙譯者、Robert J. Hurancet は巴里 Institut catholique の教授で、その卷頭頁に近い序文は現今の獨逸のカトリック運動の全貌をなますところなく紹介し、加ふるにガルディ

二の「よなき」biographie を供してゐる。

(吉野)

Schumacher (Rudolf.)

Die beiden letzten Kapitel des Römerbriefes.

Ein Beitrag zu ihrer Geschichte und Erklärung.

Münster, 1929.

古來眞偽、統一、宛名等に關して種々困難な問題を提供したローマ書一五、一六の最後の二章一、五、一六と最後の説明文の三點がその問題となる箇所についてその研究歴史を順みながら詳細な検討をほどこしたよなき Monographie (三三枚)

Tumarkin (Anna)

Die Methoden der psychologischen Forschung.

Leipzig, 1929.

文化科學の基礎學としての心理學は果してムツターピツセンシヤフトとしての機能と獨自性をもつて居るか如何か。諸學派の方法上の錯綜紛糾は未だその決定的なるものをもつて居ない所以である。其だんきは文化諸現象の科學的研究の綜合の上に心理學がたてらるべきを論ずるもの或は意識を生理

學的に還元消させ解んとする學説もある有様である。

既にビュローは心理學の危機をうつたへた。何れの側からも心理學の方向は批判或は整理してみられなければならぬ。本書の著者はヘルンの哲學教授であるが學史的、組織に諸學派の特質を指示しやうとする。人に就いて著書について検討しないのを憾みとするが諸傾向の系統はよく見究めてゐると思はれる。

- 一、説明心理學
 - 二、記述心理學
 - 三、了解心理學
- (石津)

Wilfauer (G.)

Die religiöse Innenwelt des Industriearbeiters.

Eine soziologische Untersuchung.

Leipzig, 1929.

都市勞動階級と教會との遊離の事實は、戦後の宗教復活の傾向にも係らず、大勢として否み得ぬ。基督教としてこれに善處するには先づ經濟的社會的に何が彼等をさうさせたかを究めねばならぬ。著者は場末労働街に就いて實地に調査する事多年、茲に其の成果を世に問ふた。

端的に云へば彼等は悲惨の中に在り、憤りの中に在り。之

に對し教會、國家は何物も與へ得ずマルキシズムは與へ得る或物を有つ。自然科學的通俗哲學は教理の不合理を剔抉し、教會の行動は大衆を幻滅せしめ、彼等の活動的分子は社會學的基础に立つて教會に反對するに到る。しかし本來宗教は政治とは別物である。故に教會は廣義の靈の救済を活潑に實行すると共に非社會的要害を艾除し、無意識的にもせよ反動的役割を演ずる事を嚴に避け、否、積極的に弱者を助ける機會を掴み、議會政治的には純中立を保持する事に依つて、此の受難期を切抜け得るであらう。

著者の對象は獨逸に限られてゐるが、宗教社會問題一般の論點は略々露されてをり、結論も合理的である。唯題目の性質上宗内社會問題が觸れられてゐないのはじむを得ない。

(佐木)

比屋根安定著

埃及宗教文化史

春秋社發行

さきに「世界宗教史」の大著を公にした著者が、その書の範圍は廣汎なりしたため、一民族の宗教史を叙することに「簡略に過ぎた」ことを頗る遺憾とし、本日その補遺を企てたものである。而して「本書は、視野を専ら埃及宗教に限つて、既往の欠けたるを補ひ、疑はしきを匡さんとする嘗試である」。

著者は人文地誌、國勢及び文化の歴史的變遷、宗教諸相の歴史的發達、神統論と神觀念との發達、祭司、祭儀、呪術、神話及び傳説、經典及び宗教文學、靈魂觀念及び來世信仰、塑像神殿陵墓、異邦及び基督敎時代に於ける埃及宗教の全十編に互つて、仔細に埃及宗教文化史の鳥瞰を試みてゐる。世界の多くの權威ある埃及學者が今も尙解き得ない。スフィンクスの謎は勿論この書の下の宗教現象にも存るものではあるが、暫くかゝる難問には觸れずして、諸學者によつて殆んど決定的に認知された諸事項を極めて手際よく一卷に纏め上げたところに非凡な著者の手腕と才幹が窺はれる。我等はこの書により要領よく埃及の宗教に入門しうる。殊に宗教と他の諸文化との關係についても大體の要點を掴むことも出来る。「出埃及Exodusこそ大願」にしてゐる著者が、紅海を渡るの日の定めと近きことを祈つて、この好著を江湖に紹介すと云ふ。

(古野)

廣瀬文彦著

唯識論

東京、大阪 寶文館發行

第一段、思想の企圖。唯識三十頌の思想がやゝもすれば唯心論的宇宙展開說などの誤解を招き易い點を憂ひ、考へ方は是正によつて、唯識の意のあるところを大體述べ、正解を容易ならしむる準備に資したるもの。

第二段、唯識三十頌解義。本唯識論を總述せしめたものであるが、徹頭徹尾「認識實踐」を以て指導原理とし、立場の混亂を警めてゐる。随つてその解釋に當つて、例へば、種子を以て對境をして在らしむる根源としての認識實踐自身に於ける當爲の意味と解し、ひいては「認識すること」對境の存在とは一である點より「認識するから物が在る」といふ論理的關係の意味に於て、種子現行の同時同處の問題を解決し、或は又三無性說に對して、阿頼耶識が認識實踐の意味として、實在性でないといふ點より説明する如き、蓋し本書の特長であらう。

第三段、唯識學概觀。先づ唯識學がどこ迄も敘述學で說明學でない事を論じ、次に諸論師の異說を批判的に説明して居るが、その中でも種子の本有說と新舊說の對立を單に認識實踐の見地の相違として一致せしめた事や、俱有依、開導依の說に於て、護法正說が必ずしも正說でない事の證明などは特に興味深きものである。

露に「認識の實踐」を世に問ふて以來、或は「解脱方法論」に或は「佛教哲學論」に佛教々學の指導原理として、認識の實踐、生活としての認識を唱導して來た著者にまつて、この書は性質上殊に快心の作であらう。

(釘宮)

城戸幡太郎著

古代日本人の世界觀

新刊紹介

——日本の言語と神話——

東京 岩波書店刊行

心理學の一つの傾向が人類學、史學の方向をさるさいふことは首肯される。民族心理學は既に人類の精神生活の全貌を原始的なるものからの因果的發展に於て分た。併しその目的因果律の想定は必ずしも完全とはいひ得ないであらう。著者はこゝに民族の精神生活の歴史性を拉し來つていひ得るならば歴史の緯度に於ける文化の特殊な圈に於て特有な歴史性、社會性をみようとする様である。従つて文化發展の體系は一系列的ではなくグラフにすればジグザクが出来る譯である。著者は國語に於てその社會に於ける精神生活の時代性歴史性の特徴をみやうとしこれを考古心理學と名づける。「考古心理學に於て發見さるべきものは社會に於ける古代的な性格である」。「……人間精神の歴史をその古代的なるもの、發見によりて解釋するものである」といふ。取扱ふ材料は記紀が主なる。

- 一、國語の表現と神話の解釋
- 二、古代日本人の産靈信仰と言靈信仰
- 三、古代日本人の唯物史觀
- 四、海原神話と暴風神話
- 五、黄泉神話と禊祓神話
- 六、高天原神話と太陽神話
- 七、農業神話と産業神話

(石津)

長井眞琴著

獨習巴利語文法

印度學研究に印度古典語の知識の必要なことは、萬人が無條件に認める所である。殊に印度佛教印度哲學攻究に當つて思想を細やかに論究する場合には、梵語巴利語の確實な知識がなくては、その論述は砂上に樓閣を築くに等しいと言つても過言ではない。

然しながら、この梵語巴利語の奥害は至つて困難であるが、然しその一半は良學習書殊に平易な文法書邦語辭典の無かつたことに起因する。此處に長井博士の獨習巴利語文法の上梓になつたことは、旱天の慈雨暗夜の明燈の觀がある。

本書の先づ特色とする所は文法用語の略近代的なことである。我國に印度古典語文法も多くあるが、その文法用語は殆んど近代人には奇異の觀ある漢學の用語で、殆んど近代語のみを知る初學者はその何を意味するか、了解に苦しむ所である。然るに本書では近代的用語を多く用ひられ、Causal を舌音、nominative を主格、dative を與格、adjective を形容格とした類等々である。唯、各用語に英語をより多く附記されたならば、了解を助ける所多かつたであらう。第二に文體が明快簡潔平易なる文語體であつて、判讀し易い。この點折り疊み式に頭腦に入る、を要する文法書として、要を得てゐる。第三に敘述順序(各品詞說明順序)が當を得て居る。而もその

各項の重要さに對して、記述の繁雜が適當で、學習者をして繁雜に過ぎて徒らに迷はすことがない。第四に價値の多いのはその附録(文字、巴利文註解、資料名目、法數の列記である。日本に於ても既に巴利語聖典邦譯の時期に際した。この時徒らに英獨佛譯のみを頼りさすべきでなく、巴利文經釋(Abbhidhammā)が出来る限り利用すべきであるが、之は多くローマ字で表わされてゐない。この時暹羅文字緬甸文字錫蘭文字東市英文字等を表示されたのは、便利である。資料名目、法數は進んだ人々には常識的のものであるが、初學者には手引きとして極めて便宜のものと思ふ。

更に著者に感謝すべきことは、著者が無師獨習者を多分に目標中に置かれたことである。例へば巴利文に假名を附け、記述を平易にする如きである。梵語巴利語に假名を付けることは極めて困難で、著者も苦心された所と思ふ。異論も多いこと、思ふが、假名によつて發音が完全に現されぬにした所で、獨習者に誤つて讀まれるよりも遙かに幸である。更に附録には數個の原文に譯註が附いて、その文も通説偈、誕生傳五戒師三寶文等人目に膾炙したもののみである。之などは、獨習者を益すること極めて大である。欲にはほつと多くあつてよかつと思ふ。梵語巴利語の如き、田舎寺の住職市井の知識人にも常識嗜みとして學んでも然るべきものであるが、之等によつてその時期も遠くないであらう。

著者は既に帝大其他で十餘年巴利語を孜孜として講ぜられ

巴利語教授には經驗が極めて深い譯である。又一方印度學界の大御所高楠博士を助け、巴利天善見律の校訂、巴利語辭典の編纂をされ、高楠博士の意見に接し、利用せられ、ことも多い譯である。それだけの理由によつても、著者は巴利語文典編纂の適任者であり、著者によつて受された業績が惡からう筈はない。巴利語學生を益すること長く多大であると思ふ。しかも著者が立花俊道氏がその巴利語文典を絶版にする意志あるを認めて、自著を公にされたのは、學者的良心の強い所である。

唯惜しいことは、巴利語の文章論と索引の無いことである。文章論では絶對所依格 (absolute locative) の詳しい説明、格の特別の用法、動の特別の格支配の説明は欲しかった。更に索引はかゝる文法書には絶對的に必要である。再版の折にでも、増補あれば、便利である。

次いで公にされる長阿含國譯、邦語巴利語辭典と共に、本書は原始佛教研究に一時代を劃すると思ふ。基礎的な本書の公刊を通俗的講述書と違つた意味で、學界の爲慶賀したい。

(平等)

清水谷恭順著

天台の密教

東京 山喜房發行

天台密教の研究で其の色彩は可成稀薄ではあるが主として

宗門の立場から序述せられて居る様である。全體二篇に分たれ第一篇は教史第二篇は教綱である。

教史篇は天台密教の歴史的變遷が取扱はれ大別して印度、支那、日本の三部に分つて述べられ先づ印度に於ける密教の起原を尋ね印度より支那へ支那より日本へ傳來を明にし、全略兩部についてその傳統を論じ台密が東密よりも比較的公平なる立場にある事なども示される。日本の密教は特に著者の努力せられた處が窺はれ、多くの頁を興へられたのも密教が日本に於て大成せられたことへ云はれる日本密教の地位を考がへる時誠に當を得た事と思はれる。日本密教の時代區劃等については或は多少の異見も差し挿まれる事であらうが著書の手際よい分類は初學者には最も妥當な論述であらう。

教綱篇に於ては教相のみを取扱つて事相の方面を他日に譲るとせられた事は遺憾である。然しその教相の方面では重要な問題は殆ど漏なく拾はれて居る様である。殊に密教一般の意義から説き起して、天台密教の文獻を示し「即事而眞」の傳教大師の眞意を掴みつ、教理の大綱を説明せられた手際は全く著者の如き宗教人でなくては不可能の事であらう。

著者も初めから述べて居られる様にこの書は天台密教の入門書であると思ふ點に於ては全く上乘のものと思はなければならぬ。特に宗乘家としての立場に於ては中分ないものと思ひ度い。然し學的に見る時少し慾を云へば今少し宗門の立場を離れた研究の側からの願感もあつたならと思ふ。けれど

もやはりそれは餘りな欲であらう。殊に宗内の立場からかくも手際よく述べられた本書は研究者としてその心持で讀む時多くの暗示と教指とを得るや言を俟たない。

著者が術語に註解を加へられ、特別な讀み癖のある言葉には振假名を施された點、引用漢文には句讀調點を施された事など著者の親切な用意が伺はれて嬉しい。但し索引だけは「もう少し」と思ふ點もないではないが然し今の處索引までも附せられた事を感じず可きであらう。

ともかく本朝天台、密教兩部の交流によつて派生した天台密の組織的研究は學者至難の業とされる。未だ稍々組織的なるものとしては島地師の天台教學史あるのみ。こゝに入門的な好著を得て敢て學界に推す。

(柴田)

鈴木龍司著

素心雜記

東京 森江書店發賣

著者は大正二年の東大宗教學出身、現明治大學教授たる篤學者にして、その半生を眞理求道に終始した篤信家、所謂「體驗の宗教學者」である。本書は在學中求道の顛末を語つた價値ある小冊「入信の經路」の續きとも見るべく「信仰の山棊」から出で「自己批判」によつて「第二局面を轉換しやうと欲したその後の著者の生活と魂の進展とを露骨に確記したるもの。納

むるもの「ひそりこさ」「心と心」「生と死」「人と勞作」「山と海」で、多くはその時々々の舊稿をまとめたものであつて、全書を通じて書名の由來する一點の素心と、親鸞上人の信仰によつて養はれた宗教味とが強く一貫されて居る。

我々は體驗の宗教學者の赤裸々な思想と生活とをうかゞふによき資料として、特に本書に大きな興味を感じる。この興味は大體において満足させられることばうれしい、只我々のこの興味のある處から、前半生の思想生活を録した前記「入信の經路」を本書に再録せられなかつたことを惜しむ。

(三枝)

天理教々義及史料集成部編纂

おふでさき及びおさしづ

丹波市町 道の友社

天理教の「おふでさき」なるものは同教教祖が明治二年以後十數年に亘つて書き遺した自筆の天啓録であり、「おさしづ」とは教祖の高弟で族徒から本席として崇められてゐる飯降伊蔵氏の天啓録であり、明治廿年から四十年の長きに亘る大部の書である。この二書は、慶應三年、明治三年及び八年に亘つて成つた「みかぐらうた」——これは既に早くより出版されてゐる——と共に天理教々義の骨子をなし、同教研究の爲の根本資料である。教義及史料集成部の忠實入念な編纂により

昭和三年四月より八月までの間に合計千七百十一首の歌より成るおふでさきが前後五冊に分たれて發行され夫々皆詳細な註釋が附されてゐる。尙同年十二月には、上之句、下之句、史實、神名、人名等による索引が編成發行された。

一方おさしづの方は昭和二年十月第一冊成り、以後年を追ふて集成編纂され現在約全體の半に達してゐる。而も冊數は既に廿冊に近く、おふでさきに比すれば甚だ大部である。

かゝる根本資料の研究上眞に準據し得るやうな編纂は最も願はしい事で、未だかゝる擧げない他諸宗派にも忠實公平なる資料編纂の行はれん事を切に希望したい。(丸川)

常盤萩原兩博士編

大藏經南條目錄補正索引

東京 南條博士記念刊行會發行

故南條博士を何等かの形に於て記念せうといふので集まつた人々が、種々の計畫のうち、『南條目錄』の再版を選んだのは賢明であつた。而もその再版は寫眞版であつた爲に、舊態をそのまゝに傳へ、聊か骨董的興味も加つて、文字通り學界多年の要望に添ふた。然し『南條目錄』は既に半世期前の著述である。従つて幾何かの補正を要するは理の當然である。同刊行會は此の點に留意して、常盤萩原兩博士を中心に、著てその調査に従事し、こゝに菊版百五十頁ばかりの、實に手頃な著述を發行するに至つた。單なる『南條目錄』の索引に留ら

ず、出來得る限りの補正を試み、これのみにも獨立の價値を持ち得る著書とせられたことに對しては、十分の敬意を表さればならぬ。

先づ最初に氣の付くことは、經典を五十音順に配列し、各經典には南條番號は勿論、縮刷藏經と大正藏經の所在を記したのは親切である。藤井實正氏の冠字目錄に依つてゐた縮刷の研究者には、殊に喜ばしき親切である。

次に非常によい考へださ認めざるを得ないのは、日本音(和讀法)をローマ字で記されたことである。近來佛敎の研究は認められながら、書物の讀み方が正統でない爲に鼎の輕重を問はれるのも現状である。讀み方の如きどうでもよい様であつて、その實そうではない。殊に日本なればこそ傳へて來たと思はれる位、長い間の傳統であることを思へば、無下に退ぞけ得ないものがある。此の點本書は斷然指南書たる生命を持つものである。殊にその表音に就て、菩薩經を *Parasūtra* のとも *Paśālyā* のともせず、*Paśālyā* として所謂「吞七」音を表現せる如きは、誠に細心の注意だと言はればならぬ。

それから梵題を記すに、現存するものこそざるものこそ區別し、現存せざるもの、内、引用によるもの、藏傳によるもの、推定によるもの三種の區分をなし、各梵題の下に註記せるはよい試みである。その他藏巴の題名に就ても南條目錄を補正すること多く、その譯名の如きは、不正不備を補ふこ

宗 教 研 究 定 價			
一冊金壹圓 送料六錢		(送料六錢) 壹圓	
宗 教 研 究 會 員 は 現 在 会 員 の 紹 介 に な り たい 方 は 会 費 金 五 圓 を 添 へ 御 申 込 の 事	送 料 共	參 金	冊 一
		錢 拾 八 圓 五 金	(分 年 半) 冊 三
		(限 三 員 會) 圓 五 金	(分 年 一) 冊 六
		一 隔 日 發 行	

▷ すまき頂を價代に別は合場の號別特但<

不 許 複 製

發 行 所

東京市神田區通神保町一番地・株式會社同文館

發 賣 所

東京市神田區通神保町二丁目
 廣 發 行 所 三 一 五 五 番 會 社 三
 大 阪 市 南 區 廣 發 行 所 一 四 一 番 會 社 三
 廣 發 行 所 大 阪 八 一 三 〇 〇 番 會 社 三

宗 教 研 究 發 行 所

三 省 堂 大 阪 支 店

昭和五年四月二十日印刷
昭和五年五月一日發行

新第七卷・第二號

編輯者 宗 教 研 究 編 輯 部
 東京帝國大學宗教學研究室內
 右代表者 姊 崎 正 治

發行者 宗 教 研 究 發 行 所
 東京市神田區通神保町一株式會社同文館

印刷者 森 山 讓 二

印刷所 宮 本 印 刷 所
 東京市神田區雉子町三四番地

(定價金壹圓)