

文科大學宗
教學講師

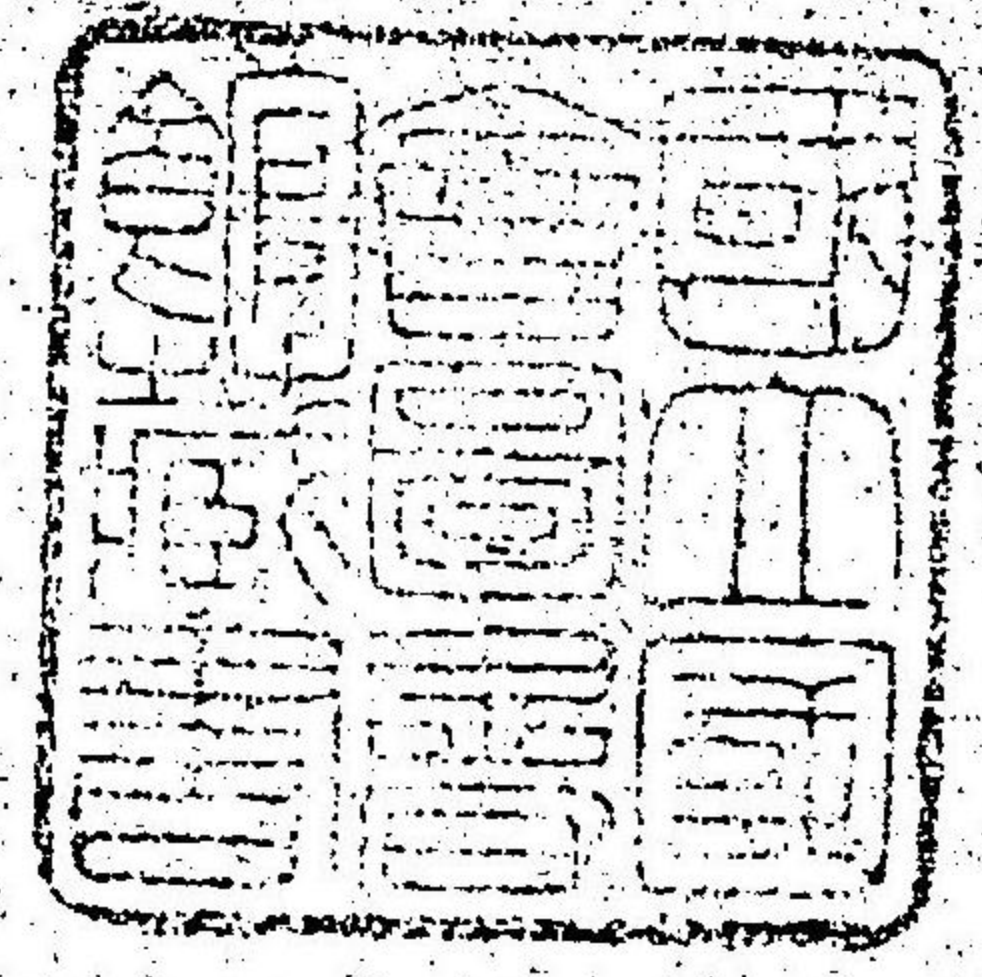
文學士
柳崎正昭著

佛教聖典要論

明治卅二年東京
經世書院發行



183.A.526c



336938

序言

印度と希臘とは世界の精神的文化の源泉なり。婆羅門哲學と佛教とを出だして、東亞萬里の人心を風靡したる者は、印度にして、西洋哲學の緒を開き、基督教と結合して西歐二千年の感化を擔ひしは希臘人の精神なりとす。其思想の深遠なる、其勢力の偉大なる二者互に弟たり難く兄たり難し。然れども、二國民の精神的文化を比較研究し來りて最も吾人の注意を惹くは、實に其歴史的感觸の鋭鈍にあり。希臘人は、草昧の時既にオリンピアの祭時を以て年を紀し、ヘロドトス出で、より史學は哲學と共に思想界の大勢力たりき。此を以て歐洲の文明は中世暗黒と稱せらるゝ時にも、史料紀年の業會て弛まず、十八世紀に批評的精神の勃興するに及びては、理性主義は一轉して歴史的批評となり、世界人文の歴史を發達開展の觀念に總括組織し且此に依りて宇宙人心の開發を説明する哲學の大系統を作り出だしぬ。基督教の聖書批評(Bibekritik)の如きは此歴史的精神の一發表にして一旦中世紀の暗黒に蔽はれたる宏大なる宗教的意

序言

識の開展は此に依りて、奇雲怪霧を破りて吾人の眼前に出現するを得たり。翻て印度を見るに、其歴史的感の遲鈍なる世界に其匹稀なり、古來曾て紀年の精確なる者あるなく、又一人の歴史的精神の出現なし。之に加ふるに宗教上の教權主義は、常に古典の盲従を懲通して古今前後を混乱し、其神秘濫溺の傾向は又古典教祖を神怪の中に埋め去りて獨り自ら喜ぶの風あり、此を以て古より吠陀の聖典は世界無始の神聲となり、諸の神典盡く劫初の出として少しも怪まず、自家心中の樓閣寶典も之を古聖典なりと妄想して、自他共に滔々没歴史的の迷誤に陥り、此の如き寶典死文字の上に靈界の信仰を築かんとしたり、吠陀聖典以下諸の修多羅、沙悉特羅、富蘭那、咄特羅の諸文書各其時代精神の産物にして、宗教發達の一時期を代表しながら、盡く劫初以來の神典となさずんば止まず、此に於て信仰と人心の開發とは相兩立すべからざるの奇觀を呈せり。佛教亦印度國民の産物として、夙に此病弊を有し、歴史と神話とを判たず、傳承の聖典盡く單一の手に成りとして、曾て其發達遷變を思はず、佛教信仰の大本は

其聖典が佛口に出でしに依れりとして、其間に差異あり衝突あり混乱あるを顧みず、其の佛陀を説くや、忽にして色身八十壽の歴史的な人格を信じ、忽にして法身常現の非人格的佛智を仰ぎ、二論点を混乱し拗振して、詭辨的に聖典佛出論を主張す。此に於て佛滅以來數千の年所を經、無數の哲學的宗教的頭腦に組織鍛鍊せられ、發達し分化したる佛教の多門多方面なる以所を説明せん爲には、あらゆる詭辨曲説をなし、其結果は終に佛教の中心觀念の何れに存するやを知る能はざらしめ、又其精神の發達は如何の感化を及ぼし、如何の觀念を發揮したるやを滅没し去り、而して此非歴史的沒事實的なる怪誕を以て其宗教の神聖を主張せんとす。宜なり、識者の同情日に月に佛教を去り、其光明終に空中の唇氣樓の如く消滅し去らんとするや。而も佛教は終に此くの如く霧散すべきの宗教にあらざるなり。其の組織發達の偉大なる、其感の宏博なりし、到底人心發達上の一唇氣樓として棄つる能はず、之が生長の真相を發揮し、之が思想の眞價を理性的に發揚し來らば、其の將來の思想界に影響を及ぼすべきは、蓋し

吾人想像の上にあらん。今日佛教の沈淪は、實に其思想家の非理性的傳承に盲從して他を顧みざるの致す所たらずんばあらず。蓋し科學は近世文化の原動力にして、原因結果の必然的關係を以て萬有現象を説明し理會せんとする科學思想は之を人文に適用すれば即歴史的理性なり。されば歴史的理性は近世の科學的文明の必然的產物にして、政治經濟の社會的の人文も、哲學道德の心意的の人文も、其歴史的發達の行程及關係を明にするにあらずんば、吾人の理性は之を理會する能はず、人間精神の產物として社會的歴史の關係を明にするにあらずれば、是れ一の神怪にして、近世思想の容れざる所なり。否近世思想は、一切の事物を原因結果の關係に従て説明し、人間精神自然の發達に歸せずんば已まざるなり。ヘーゲルの哲學之が木鐸として獨逸の思想界を風靡してより、哲學、人文史、國家學、法律學等皆歴史的理性に基く探求に依りて組織せられ、宗教の範圍にありても、歴史的感覺の初聲は聖書批評に始まり、バウル等の卓識之を鑄冶し、宗教的信仰の發達としての聖書成立史を明にし、神話に關しては、

人種の起原を求むる所謂比較神話學となり、進で人類精神の歴史としての神話學を鍛練し、一般宗教史にありては、夙に異端邪教を以て他宗教他宗派を見るの僻を打破し、比較宗教史の求道的若くは探求的研究を作り出だして、今日は將に、個人的并に社會的意識の事實として、宗教の生活發達を闡明すべき人文史的宗教學を組織せんとせり。是れ皆近世思想の宗教に對する自然の結果にして此の如き歴史的理性の要求が思想界の大勢力たる上は、之に反對し之を看過する宗教は、如何にして人心特に思想界を満足せしめて、其信仰を買ふを得べけんや。將來の宗教哲學も法律哲學、道德哲學の如くに、其現象の人文的發達に基き、之を説明解釋するに足るべき哲學組織を完成せずんばあらず。佛教の如き、如何に大乘哲學の幽玄を誇るも、人間精神の人文史的發達特に宗教的意識の人間に於ける發達を、眞如法身の理性的開展として説明を與ふるにあらずんば、幽や玄や畢竟神霧中の怪物たらんのみ。因果闡明を以て始終せんとする科學思想の烈風之を吹散せざらんと欲するも、豈得べけんや。而して事實に於て

所謂大乘の妙法も今日は此の如き非科學的雲霧に蔽はれて、其真相亦世に知られざるなり。

思ふに佛教思想の非科學的なるは、其大乘佛説論を以て最となす。此痼疾の因て來る所既に久し、支那諸宗派の教相判釋なる者は、數千の年所を經幾多の民族諸種の文明に接して鍛練開發し來りし歴史的思想を説明して、釋佛一生五十年の説法に攝し、從て諸種の思想源泉多數の著作編纂に成りし佛典を釋佛在世の文書とし、其間の撞着徑庭を説明せん爲には、衆生機根異なるが故に釋尊亦方便化導の説をなせし跡なりと斷じぬ。此に於てか一音教の説出で、頓漸三教四乗教或は三法輪を説くあり、法藏の五教十宗となり、智顛の五時八教に至りては纖巧委曲を盡し、以後佛典統一を主張し大乘佛説を説く者、皆其後塵を拜するのみにして、敢て新疑点を撥き新見地を求めんとする者あるなく、終に今日の化石的佛教哲學となりて、日に近世文化と背馳するに至れり。恰も是れ中世基督教の神父がモセス五書の神出と四福音書の神聖を以て基督教宗教の最大

否唯一根據となし、律法、歴史、豫言、福音、書簡、默示皆齊一統一ある神典なりとして、其間に存する矛盾を排除する爲に、あらゆる牽強附會を弄せしに同じく、東西の正統宗教者の思想其致を一にするを見る。今日佛教思想家は皆此の如き佛教成立を信じ、此の如き佛典一致を豫想し、此を以て自宗の誇となし、自家所依の經典を以て宗教唯一の基本となせる者のみ、如何にして佛教の歴史的發展を細心探求し、此に依りて法身佛智の悠遠なる理性開發を仰ぎ、而して人文歴史の發達史上大乘の眞價を發揮するを得んや。佛學者は五十年の間中印度に於ける釋佛々智の發展を信せんと欲する爲に、幾千万年世間に於ける人類の精神社會の人文に開展し來れる大法智身を觀る能はざるなり。佛學者五時八教以外の見地を有する者固より多く、空海の十住心の如き、人心の宗教的開發を説きて自家佛教の位置を定めんとし、禪家が直指丹田の法を以て得脱見性を目的とする者なきに非ず、其思想の高遠、悟道の直截は之を彼の纖巧牽強に比して、頗る吾人の欽仰を惹くに足る者あり、而も其が人文總體の

開發として、宇宙永劫の進化として、宗教精神の發達を説明せざるに至りては一なり。此に於て印度思潮の弱点は卒に除去する能はず、彼の希臘獨逸の哲學に對して一着を輸するを見る、

吾人は固より印度思潮の幽玄を好み、佛教哲學の法身大觀を欽仰す。而も其幽玄は終に世界的顯現と隔離し、其大觀は終に科學的理性と相背馳するに至りては、其弱点の大なるを嘆せずんばならず。佛者自身のいふ所に依れば、佛教とは即法身佛教にして、法身とは絶對智身即絶對眞理なりと、此唯心論的智體合一觀の批評は此に措きて、此立脚地を許すとせば、此命題は、佛教とは即絶對眞理なりといふに同じく、此見解よりすれば、佛教の祖は獨り釋佛若くは其他の三十二相或は無量光の佛身のみならず、耶穌も孔子も總て是れ佛智の一顯現に外ならず、否波旬、サタンも、乃至草木狗子、乾屎椀も、傀儡篋も、皆佛身にあらざるなく、花紅柳綠、雀のチュ〜鳥のカア〜皆是れ廣長舌のみ、印度の唯心哲學に涵養せられし佛教思想が、此究竟に到達すべきは自然の趨歩

にして佛教中既に此理を道破せる者あり。我邦の心學の如き亦夙に此見地に立ちて一視平等本心發揮の道德的宗教を唱導したり。然るに多くの佛教者は如何、他教を排して外道邪教となすはいふまでもなく、佛教中の小乘をすら異端視し、獨り自ら居るに大乘家を以てし、而して此大乘は釋佛の說法なりとの史論に其信仰を据ゆ。吾人を以て見れば、是れ痴態又危儉の信仰のみ、何となれば大乘佛教は法身佛の教なりとせば、一切諸教は小乘大乘を問はず、耶穌教も回教も乃至靈魂幽鬼の崇拜、咒咀禁厭の信仰に至るまで、其法智の所現ならざるを得ず。法は湛然智身は致一なるも、宗教の主體たる人心の發達開展は、所謂八萬四千乃至無數の法を發展するのみ。釋迦若し大乘法宣說者の一人なりとせば、孔子も基督も、否吾人も狗子も、亦機に應じ性に適したる大乘宣說者のみ。溪聲に長廣舌を聽き山色に金身佛を見るは豈獨り菩提達磨門流の私有物にして、大乘家の敵ならんや。天台大乘教が五時八教を説き、大乘佛說の問題に醒寤する畢竟徒勞のみ、否大乘の眞信仰を蒙蔽するの塵埃のみ。

法は一のみ、是れ大乘佛教の心髓にして、近世哲學の亦熱心に探求し且主張する所なり、而も機は一ならず、國異り時距り人相異なるに從て、理性異に感情異にして、萬般の宗教的信仰と分化す。東に佛儒あれば、西に基督あり、龍樹の佛教と眞鸞の佛教と相距るは、恐くは佛儒と基督と相異なるの比にあらず、オリゲネスとシライエルマツヘルと相違ふ亦此に同じ。其他無數の法門信仰皆其境遇に應じ、其機會に對して人の面と共に異なるや云はずして明なり。法は人に依りて明なりとは、此真理の一端を捕捉したるの言なり。法は一智身に外ならず、而して機類の千趣萬様なるも皆法身常住海の波瀾に過ぎずとするは大乗の最高見地ならざるべからず、果して然らば、宇宙万象皆一大佛身の所現なると共に、吾人の理性信仰皆佛智の發表にして、其機能現象は如何なる種類に屬するも、總て是れ法身の宇宙的發展中に各相當の位置と意義とを占有する者にして、決して偶然の現象佛智以外の事實なりといふ能はざるなり。語を換えて謂ふば、一切の現象、特に人心理性信仰の開發は、佛智絶對の因果的發表と

して因果の連鎖を有せざるべからず。一切の宗教は同一法身の異機開展にして其開展は一定の理性的進化として、其開展の最近階段に到達せる吾人の理性に融合して、其の首肯する所とならざるべからず。即是れ異機開展の必然的關係を明にする人文史にして、人々の歴史觀とは、即其人の理性に反映融合を得たる大宇宙的理性の進化のみ、近世の科學思想は、即近世人文の理性に融和適合すべき歴史觀を組織し、此歴史觀に依りて哲學、宗教、法律等一切人文の進化を把持せんとする者にして、ヘーゲルの抽象的歴史哲學は、今や綿密なる史料文書の探求を左手に提げつゝ、人文史の理性的明鏡を把へんとしつゝあるなり、聖書批評此に依りて起り、宗教學此を目的として今や宗教人文史の雲霧を一掃せんとせり。若し大乘佛教にして、眞に眞如法身の大乗ならしめば、近世思想は正に大乘の哲學を人文史的に完成せんとする者にして、其の宗教に關する見解は、當に一切宗教を網羅して三世進化の大帝網中に致し、其發達關係を明にし、其開展の理性的進化の跡を明にすべく、此に於て佛教其物も、佛陀出現以

來各其國土時勢に應じたる發達變化をなし來りし者となり、原始佛教も、小乘有部も、大乘空門乃至天台華嚴も、皆宗教人文史中の一員として其位置關係を明にせざるを得ず。此進化闡明せられて、始めて佛教并に一般宗教は、一貫の條理ある人文開發として、絶對同一の法身所現なるを明にすべく、五時八教等牽強附會なる佛說論の葛藤を打破し去て、近世思想と宗教信仰との融和此に依りて始めて成就すべし。

吾人は此に於て、佛教并に一般宗教の歴史的人文的研究の、學術研究としてのみならず、又實に宗教信仰の爲に欠くべからざるを見る。而して佛教の如き典籍宗教(Schriftreligion)の歴史的探求に對する最大の障害は、其教徒の間に蟠屈せる聖典神出の信仰にして、基督教正統派が常に其聖書全体の神聖致一を説きて、其發達成立を肯んせざると同じく、佛教は諸派各其所依の神出佛說なるを主張し、空門哲學の般若も、叙事詩形の淨土も皆同一釋佛の中印度に於ける説法にして、前後統一あるの著作となし、此の如き聖典佛說論を以て其信仰を築け

り、人の一旦經文を批評し其成立出現の前後を論じ、以て佛教開發を見るの資となさんとする者あれば、一も二もなく之を邪道とし、一富永氏の批評出づれば耳を傾けて所説を見る者なく、譏謗罵倒之に酬ふるあるのみ。歐洲にありては希臘思想の緻密なる學風を承け、特にライブニッツ以來發達の觀念を養成し之を形而上の領域に用ひし者ヘーゲル出で、生物に適用せし者ダーウィンあり、豊富の資財熱心の探検は鋭利なる歴史的感觸と論理的批評とに助られて、聖書批評殆ど其目的を達し、猶太唯一神教の變遷、基督の出現以來其福音の進化歴史殆ど掌に指すの域に近づかんとせり、此に於て傳承盲信奇蹟迷信の基督教に代ゆるに歴史的成長の基督を以てし、思想界の風潮益此に歸嚮するを見る。然るに我國の佛教を見るに、傳承神怪は依然として其思想信仰の基本をなし、一意其唇氣樓を固守して、近世文化の大潮流に反抗せんとする者比々皆此にして、爲に識者は其信仰を去り、派内の青年亦懷疑の中に沈淪し、無信落寔を嘆つ之餘りは、餘に或は舊信仰の渦中に身を投じ、然らざるも折衷 媒介繚繞に日を送

らんとせり、是れ實に佛教の聖典神出觀を排除し、其傳承主義神怪信奉を打破すべし最急の秋なり。佛教の研究は必や歴史的なるを要し、歴史的研究の第一着歩は、其の從來齊一統一の作とせし佛典を、歴史人文の産物となす聖典批評に始めざるべからず。若し聖典批評の業にして好果を得て、浩瀚なる佛典の成立關係を明にし、進で其思想信仰の宗教的發達と、其の社會人文に對する交渉と相互に照明して、其進化を大觀するに至らんか、印度支那を経て發達したる幽玄なる哲學的宗教の真相始めて顯れ、近世の科學思想に映じたる大乘佛教は洵に其の眞價を表すを得ん。余輩は學術研究者としては、固より始より其結果を豫定する者にあらざるも、印度思潮の高遠なるは始より認定し得べき所にして、只吾人が俄に其思潮の繼嗣となりて、之が宣傳發達に身を委する能はざるは、實に其非歴史的傳承主義が其發達の實相と眞價とを蔽へるが爲に、吾人希臘獨逸の哲學思想に浴したる者の盲從輕附を許さざるが爲ならんのみ。今若し印度支那思潮特に佛教の實相眞價を照らすに、希臘獨逸の歴史的科學思想を以

てせば、一は以て東方思想の發揮をなし、一は以て東西思想の融合を就けて、將來世界の哲學思想及宗教信仰に一新時勢を劃するの基となるや、期すべからざるにあらず。何れの方面より見るも、佛典の歴史的批評は方今思想學術界の大急務といふ、豈過言ならんや。

後學不肖が、今聊か富永氏の緒を繼ぎ、パウルの遺範に依りて佛典批評の研究に端緒を開かんとするの微意、要するに此急務を唱道して世間思想家研究者の注意を喚起せんと欲するにあり。今此小著を公にするは、又實に此端緒の一のみ、敢て此を以て佛典批評の本分に入り、佛教史に十分の光明を與ふと云はず、況や東西思潮の融合に於てをや。余が此小著に於て取りし方針は、云はゞ佛教聖典の間接批評に依りて、其成立史に一縷の光明を尋ねんと欲せしにあり。蓋し佛典の直接批評に依り時代の關係大勢、著者の目的著作の事情を明にするは先づ其言語的探求に始むるを要す。佛典の言語的探求をなすには、サンスクリット、偈他、パーリの三語に熟達し、之に加ふるに支那、西藏の言語に通じ、又

印度西域の歴史を究明するを要す、余の如き此等語學に不熟なる者にして、且西域史の暗黒尙重疊たる今日、佛典の直接批評をなさんとするは非望の誦を免れず。此を以て余輩はパーリ等の領域に於ては、其専門學者既往の研究を參酌するを主とし、而して漢譯佛典中に現存せる豊富なる三藏、特に其大小乘論を探求して、其中佛教聖典に關する考察言論の跡につきて、各時代に於ける佛教聖典の状態を稽查するを期したり。是れパウルの其批評を福音書に始めずして書簡に始めし故意を變用せし者にして、若し此に依りて佛典成立の大体を間接に照明するの緒を得ば、進で直接に各聖典に關して仔細に批評的研究をなす事、必しも非望にあらざるべしと信ず、此小著の成功と否とは固より著者自家の明斷し得る所にあらざるも、只其間接的批評の研究方に至りては、聊か富永パウルの故意を襲ぎ、聊か之を今日の批評端緒に適用したるやを覺ゆ、否此自覺は敢て此小著を世に公にするの勇氣を與へしのみ、其の大膽不分世の笑たるは敢て辞せず。

富永氏出で、百五十年にして佛典批評の状態此の如く、パウロ氏以來僅に六十年にして彼の聖書批評は成功の凱歌を擧ぐ、吾邦は世界の佛教國なり、且東亞の新進を以て、東西思想の統一者を以て自ら任ずる國なり、加之信仰の危機に際す。後學不肖彼の二氏を思ひ、又印度支那思想及希臘獨逸哲學の洋々たる大潮流を望む、毎に憤激の思なくんばならず。願くは此小著を公にし、世の識者の教示に遇ひ、益鍛鍊を加へ先進の驥尾に附するを得ば、望外の幸なり。

卷尾載する所の基督教聖書批評畧史は、ブライテレル、ホルツマン等に基づきて記述せし者、固より基督教神學界の爲の論文にあらず。只基督教の聖書批評が、如何なる精神に依り如何なる方法にて進みつゝあるかを、佛教界に紹介せん事を目的とするのみ。基督教も佛教も共に宗教なる以上は、其經文の神出不可犯を主張せずんば、宗教は滅亡すべしなど杞憂する人々は、彼に鑑みれば庶幾くは經文崇拜の泥着を脱して、故紙以外に宗教信仰の新見地を見んか。

尙本書に參照して、六合雜誌なる「讀經餘瀝」及印度宗教史考中特に佛陀論の章

一閱の勞を賜らば幸甚なり。

明治卅二年中夏將に羽越の山海に遊ばんとする前日

著者誌す

延享元年(西曆千七百四十四年)

富永仲基氏の出定後語

西曆千八百三十五年(天保六年)

フェルデナンド、クリスチアン、パウルの牧者書簡論

二書出現の紀念として

此小著を公にす

明治卅二年(中夏)

後學 姉崎 正治

目次

第一部 原始聖典の成立及阿毘達磨批評の時代……………一

一、戒條語集、滅後聖典の成立及其分類……………一

格言及律條、一——佛滅と佛説、二——滅後佛戒の復讐、四——佛説の記事、四——聖典本文の始、五——達磨と毘奈耶、六——聖典の變化膨脹と十二部の分類、七——毘舍利會と律の編輯、九——教法の編輯、一〇

二、法門集の編纂と對法、三藏五部の成立……………一二

上座の教義編纂、一二——法句體、一二——增一法門經、一四——經の增一部、一五——經の五部と阿毘達磨對法、一六——三藏と阿含、一七

三、上座的聖典……………一九

初期聖典の大成、一九——聖典教權の確立、二〇——教團の和合と上座の教權、二〇——上座的聖典と阿育王、二四——佛教の隆盛と聖典の膨脹、二六

四、大衆部の新述作及改竄……………二六

上座と大衆、二六——阿育以後佛教の分裂、二七——教法歸依と其加工、改作增一阿含、二八——自由派の經文、三〇

五、上座部の註釋的述作、毘婆沙……………三二

阿毘達磨の上座の教權、三一—迦旃延子の阿毘達磨論と法勝の心論、三二—攝婆設摩其他の著作、三三—上座著作の名稱、三四—西北印度上座の述作、三四—毘婆沙即註釋、三五—法救の註釋、三六—大毘婆沙の編纂、三七

六、阿毘達磨に関する議論、佛典批評の開始……………三八

副法の教權に関する疑義及辨護、三八—毘婆沙師の辨護、三九—滅後佛典の發送と副法の必要、四〇—問題の撓扱、四一—副法の三藏中に於ける位置并に其價值、四二—紀元後の副法辨護、四三—經量部對副法、四五—爭論の價值、四六—德勝、四七

第二部 大乘の聖典并に其批評……………四九

一、緒論、聖典の發生……………四九

法身の信仰、四九—當時の思潮、四九—新思想の發表と其風趣、五〇—新經典の戯曲的性質、五二—新經典續出の状態、五二

二、新聖典の分類編入……………五五

新聖典に関する問題、五五—改作増一阿含の解釋、五五—分別功徳論の解釋、五七—二者解釋の論点、五九—大乘と阿闍世、六〇—大乘と彌勒、六〇

三、龍樹の聖典觀……………六三

龍樹と哲學的考察、六三—唯心論的解釋、六四—歴史的神話的解釋、六五—小乘三藏の附會、七一—大乘の說法、六九—大乘の結集、六九—非大乘者の罪惡、七〇—龍樹と後世

四、第二世紀の大乘聖典及其に對する批評……………七二

一二世紀の世俗的風潮、七二—龍樹著書中の經文、七四—難陀密多記中の經文、七四—新古佛典の趣味、七六—大乘經の自家讚稱、七七—大乘涅槃經の九部及十二部、七七—大乘辨勝は無問の樂、七九—大乘經典と耆那教、八〇—訶梨跋摩の佛典論、八二

五、無着の聖典論及大乘辯護……………八三

龍樹と無着との間、八三—無着の教理的説明、八三—其分類、八四—論議は教法の本母、八五—大乘本母の勝性、八五—本母殊勝の大乘は佛說、八七—大乘の歴史的証明、八九—大乘の轉法輪、九〇

六、世親及其門下の宗教哲學的佛說論……………九二

大乘説明の一轉、九二—大乘は如來智藏、九二—大小乘の別、九三—大乘の絕對智、九四—堅懸の立脚地、九四—大乘辨勝の罪、九五—大乘の說法、九六

七、餘論、密乘聖典……………九七

目次……………九七

五世紀以後の佛教、九七——五世紀の大乗經典、九八——密乘經典、九八——密乘の獨特編
文學、九九——密乘の守護及諸神界、一〇〇——密乘の空中出現、一〇〇——六度經の觀明
一〇一——聖典佛說論の証明と教例、一〇三

附 錄

基督教聖典批評畧史

第一	學術復興及宗教革命と聖書の歴史的批評	一〇七
第二	十七八世紀の歴史的批評	一一一
第三	客觀的歴史の開端及ロマンチック風潮	一一五
第四	ハットケ及パウルの批評出現	一二〇
第五	ストラウスの基督教傳と其批評家	一二五
第六	パウルの歴史的批評の大成	一三二
第七	パウル門下の歴史的批評と其反對批評	一三九
第八	ルナン及ハッチの史論	一四四
第九	聖書批評の最近狀態と其主義	一四六
第十	舊約聖書の批評的歴史	一四九
參照	一五三

佛教聖典史論

(佛教聖典の成立及其批評問題)

第一部 原始聖典の成立及阿毘達

磨批評の時代

一、戒條語集、滅後聖典の成立及其分類

佛在世の時に當りて、其教團の根本信仰となりし教法、及其團結修道の條規たりし戒律が、最も簡單なる格言及律條として弟子の間に行はれしは、何人も最も推測し易き所なり。即布薩集會の日には、長老が壇上に戒條を誦して團衆の徳義を鞭撻し、平素弟子相遇へば禮拜挨拶の後には格言様の佛語を誦して、互に信念を切磋せしや疑なく、此時に當りて、佛教々團は此外に何等の聖典藏經をも有せざりしなり。布薩の讀誦に用ひしは今日の解脱戒に源をなせし戒律に

第一部 戒條語集、滅後聖典の成立及其分類

格言及律條

して、教法的格言には彼の四諦の説の如き、又は四句偈、諸佛通戒の如き者常に弟子の口頭に誦せられしなり。されば此時代にありては、其口頭の聖文ともいふべき者は簡明なる者のみにして、後世の如く佛語を叙すると共に其説法時處の記事を交ふる者にあらざりしなり。若しフックスベル氏の言語的及歴史的証明(東方聖書第十卷後の緒言)を正しとすれば、今日の修多尼波多(Sutta-nipata)の如きは、蓋し佛在世の口頭聖文に最も近くして、記事少く潤飾少く、只管世の無常を示し、修道寂滅の教を宣べ、此の如き簡明直截なる格言は、當時唯一の教法たりしなり。是れ恰も基督教の初期に、其語集(Logia)が信徒の聖典たりしに同じ。佛在世の時に當りては、其弟子は日毎に若くは時々佛世尊の音容に攝して其教化訓誡に接すべし、故に其腦中に留存せる教法訓誡は、只生きたる佛陀の影像片影として十分の教化力を有すべく、從て其安立歸托は此くの如く簡單なる解脱戒及格言を以て満足し得たりき。然れども、佛陀の一旦入滅して、其色身音容再び接すべからざるに及びては、事態全く異にして、簡明の聖文は十分に遺

弟の渴仰を醫するに足らず、特に佛陁の入滅は五十年長日月平和の教化を終りて安穩寂靜の姿を示したる平穩の示寂なり、彼の基督が一二年の教化に次ぐに悲壯の最後を遂げしと全く趣を異にするが故に、其遺弟が佛の人格を尊崇追慕せしは、自ら基督の遺弟に異なり。彼は直に其師の復活再生を祈り天を祈りしも、此にありては如來の滅度を、天日没し世間眼滅せしとして悲嘆し、若くは渡場(渡場)に舟を奪はれしと驚きしも、而も其胸中に殘存せる佛陁の人格及教化の遺薰尙香しきあり、後世の佛徒こそ法身の常住を信じ、若くは佛の再現を彌勒に望みたれ、佛滅後の遺弟は其心中なる佛陁の感化に其渴仰を維ぐを得たりき。而して其胸中なる餘薰とは即佛陁の説法教法に外ならざるを以て、從來誦し習ひし戒文及聖文は師説(Jinavacana)、佛説(Buddhivacana)として最も貴重に、佛陁に代りて團衆を感化し支配すべき者となれり。涅槃經が、一般に佛滅後之に代はるべき教法は師主なりとして、

我所説諸法 則是汝等師

と稱せるが如き、實に此間の信仰を傳へたる者なり。(一)
 教法戒條の傳承は佛滅後教團の中心重要事となり、佛入滅後の第一夏には、遺弟相會して、從來布薩及安居になせし如く解脱戒を始めとし、其他の教法聖文を合誦して特に佛在世の感化を追想し、又其教訓を胸中に深く刻せんとしたり。是れ即第一結集と稱する者の眞相なりとす。

佛の人格と離るべからざる教法遺訓は、逝きし佛陀の追想に依りて遺弟の心中に往來せり。此に至りては佛在世時に於けるが如く單に其聖文を暗誦するのみにあらず、一々の聖文は佛陀が某處某時に於ける説法なりと追想し、其温和和聲を想起せんことを勉めたり。此に於て其聖文は佛説として其説法時處の記事に關聯し來り、或は誤らざる記憶に依り或は半は想像半は誤想をも交へたる佛説法の記事及訓誡は、團衆の喜で相語り相共に誦する所となりぬ。布薩の日には長老が佛陀に代りて法を説くや、一に佛在世時の行爲教訓を説きて團衆を感化し、雨安居四衆が相會して雨の永日を坐談の中に消すや、各其記憶に止まれ

る佛在世時の事を語りぬ。而して此の如き叙説遺誡の中には、特に多數の團衆に喜ばれ弘く口より口に傳へられし者を生じ、某の戒條規定は、某の時某の處にて、佛が甲某の非行に對して制定せし處なりと傳へられ、某の偈文は何の國にて何の説法の時佛の説き給ひし所なりと定まり、從來の戒條列擧の解脱戒に加ふるに記事ある戒律を生じ、今日の大品小品に源を開き、又聖文にありても、一偈一文の簡明なる佛語は、一坐の説法形にて宣説せられて、今日經文の始をなしぬ。即從來の格言教條(即正當に稱して修多羅といふべき者)風の聖典は、遺弟の間にて自ら説法教化の記事となり、戒律も教法も共に如是我聞(evaṃ me sutaṃ)を以て始まる長文の説法記事となりぬ。此に於て格言教條といふ意義にての聖文(Pāṭi)は、一般に聖典の本文の義として用ひられ、同義なる修多羅も亦一説法の記事の名となりぬ。即佛教々團は此に至りて始めて聖典あり、教團一般が承認し特に上座長老が裁可したる如是我聞文書は、佛教の聖典として行はるゝに至れり。

此く聖典が自ら一定の教權となれば、之が紛乱を防ぐは上座の當になすべき所にして、佛の遺訓は自歸依、歸依於法 *atissaranam dhammasaranam* にありしも、教團の教權は勢異議及紛乱を匡正せざるべからず。且や教團諸方に散在し、團衆亦從て多く、佛滅を去る漸く遠きて及びては、其傳承に異同を生じ、又は僞似の出づるは已むを得ざるの勢なり。涅槃經(四章チルダリス三九)が比丘にして佛の教法及戒律につきて聞受したりと稱する者の虚實を匡し、又所傳の聖典に増減を加ふる勿らしめんとせしは、此時勢の必要を示せり。(二)

遺訓と毘奈耶

此頃聖典につきて自然の分類となりしは、涅槃經に明なる如く達磨(Dhamma)と毘奈耶(Vinaya)とを以て佛説の純正なる者となせしなり。固より此二分法は好良なる分類にあらず、佛教にありては、其教法即眞理は、世苦を知らしめ之を脱するの方を説き、其道德と根本的に差別あるにあらざるのみならず、二者は錯雜して到着分別を許さざるなり。然れども此等經典は歴史的に成立せし者にして前に述べし如く、布薩に用ひし戒條解脱戒を本として生せし諸の説法

記事は、主として行爲の命令に關する者なるを以て自ら戒律即服從の規律となり、格言として弟子の口々に誦せし教條に基きて出でし説法は教法となりしなり。されば此二者は編纂の体裁に於ては共に教條及語集風より轉じて説法集となりし者にして、其内容も共に佛道修行の精神を説きし者なるも、起原の差異と所説事項の少しく異なるを以て自ら二分せられしなり。

聖典の變化膨脹と十二部の分類

佛在世の簡明なる戒條格言が説法記事の本文となりしと同一變遷が益其歩を進むるは到底之を防ぐに由なく、記事の傳説説話は自ら各地の教團にて轉化増減せられ、其間には又之が説明を挿入せしもあるべく、若くは別に傳説及解釋を編輯せしもあるべく、若くは新に佛説として誦出せられしもあるべく、其言語詩形にも亦幾多の變轉ありしなるべし。即民間の説話佛の一生に結合しては本生譚となり、佛説中にて譬喩を集めたる者、因縁譚を集めし者、若くは佛を讃歎するの歌詠、神通不思議の記事なる未曾有法等各其名目を得て、或は別集と

なり或は單に經文中に存在せしなり。加之、當時上座の教法に對する解釋の如きも、自ら教法の中に編せられしかば、滅後一世紀の間には、聖典の内容範圍が擴張せらるゝと共に、其内容及外形に關する分類的名目を生じ、戒律以外の教法につきましては大抵十二類となすの習となりぬ。十二部經の目即是れなり、

Sūtra	修多羅	宣說說法の体裁をなせる者
Geyā	祇夜	韻文の讚誦
Vyākaraṇa	受記	衆生の果報に關する傳説
Gāthā	偈他	某一定の詩形に成れる讚詩
Udāna	法句	格言、諺の類
Nīlāna	因緣	諸事物の因緣緣起
Apadāna	譬喻	譬喻解説
Itivṛtika	本起	豫約因緣に應じたる說法
Jātaka	本生	佛の前生に關する説話

Vaiṇṣya	方廣	教法の深義
Abbhāta-dharma	未曾有法	神通神祕に關する説話
Uparāya	廣説	教法の解釋

一見して、此分類が内容外形を錯雜交叉せる任意の名目にして、始より分類を目的として成立せし者にあらざるを知るべし。此中祇夜、受記、偈他の如きは始より今日まで經文の外に獨立存在せざりしも、其他の法句、本生、因緣、譬喻の如きは別に編輯せられてパーリの雜藏及漢譯中に散在せり。終の優波提舍は即廣説指示の義にして、上座の編述ありしなるべく、後世の阿毘達磨藏及毘婆娑は源を此に發し、早くより佛の說法及記事讀誦以外別に一門をなせし者なり。滅後一世紀の終頃には、既に戒律、教法、及之が釋義たる優波提舍の三は自ら聖典の分類名目として成立し、其中に教法は其内容に従て此く十一の名目を有せしなり。恰も此時に當り、滅後百年毘舍利の七百人會議ありて教團内の異流明に其聲を揚げ來り、上座、大衆の二流共に釋義若は編纂を發表し、特に七百人

毘舍利會之律の編輯

十
會議は戒律に關する問題に依りて破裂せし者なりしかば、二流は各其律藏を結集したり。即一方は上座の結集にして、今日現存せる南方律藏、一切有部の奈毘耶十誦律、彌沙塞部五分律、法藏部の四分律等の源泉となりし結集ありしなるべく、他方にては之に反對する大衆部は其律部を結集して今日の摩訶僧祇律の源をなせり。此等諸律藏が皆特に七百結集の記事を以て其記事の主部を結べるは、七百會議の破綻以後各部各其傳承を鞏固にせんとして、會議の後に之が編輯を成せしを証するに足れり。其原結集は固より今日の現存せる者の如くならざりしも、後世分派の形勢進むにつれて、原結集の所傳互に相距りて今日の姿となりしならん。

聖典結集の必要は此の如く律藏の異論に依りて大に教團の注意を刺激したりしかば、教法に就きて修多羅、祇夜等の如き漠然たる名目を捨て、一層明確なる分類に依りて正確なる編輯をなさんと勉めぬ。然れども從來佛の說法として傳來傳承する所に就きては、分裂したる諸部も尙未だ甚しき差異を呈せず、大

本は十二部の分類に基き、特に其中の修多羅に就きては自ら長者、中なる者、短文の者の區別名目ありしかば、組織的結集に於ても皆此區別に従ひ之を部即尼柯耶 (Nikāya) として分別編輯したり。即宣說記事長大なる者は長部 (Dīghanikāya)、中なる者は中部 (Majjhima-n.) と稱せられ、短き者は一括して一々經の名を附せざりしが故に、之を結合部即僧述多尼柯耶 (Samyutta-n.) と稱したり、後世支那に雜といふ者は是れなり。其他傳説より起りし本起、説話に出でし本生、經中より金言を集めし法句の如き者は、之を總稱して雜部 (Khuddaka-n.) と稱したり。即滅後一世紀の半頃より行はれし十二部の中、祇夜、偈他、授記は說法本文の形式に關する名目なれば、聖典の中に別に存在せず、其他の經は主として以上の三部となり、所謂方等、廣演及未曾有の說法は大抵長部の中に存せし者なるべければ別の部をなさず、其他は(優波提舍を除き)皆雜部として編せられしなり。即今日パーリの雜藏に存する法句 (Dhammapāda)、偈陀那 (Udāna) 阿波陀那、伊諦佛多迦、本生は此に出でし者にして、其他の涕羅、涕利伽陀の如き

は、後世錫崙の正統教團にて附加せし者ならん。所謂教法は此の如くにして漸次後世の所謂經藏の形を呈したり。

一、法門集の編纂と對法、三藏五部の成立

經と律との傳承の外に、上座長老が其教理の編纂或は釋義を作りしは、其起原既に滅後一世紀の後半以前にあるべきは前に述べしが如し。即教法の指鍼たる優波提舍若くは教法の撮要たる尼提婆 (Nidāga 十二部の名に存せずと雖もパッリ藏經に存す) は其より以後に續々編出せられしなり。而して其編輯の體裁には大體二種ありし者の如く、之に名くべくんば法句 (Dhammapāda) と増一法門 (Eka-uttara-paryāya) との二に別ぐべし。

法句體

法句體とは即眞の宗義編にして、大抵は世間無常の説を以て起し、發心修行の方法及道德の教を順次叙述せし者にして、此等一々の教法 (Dharma) に就きて其原則條理 (Pāṭha) を叙述せし者なるを以て此名あり、恰も戒律の條理規定を稱し

て Sikkhapāda と稱するが如く、教法の條理即格言といふに同じ。後世此名稱が

佛教の金言集となり、紀元一世紀に法救が在來の法句に就きて如來說法及之

附屬する偈を集めし者が

(阿毘達磨毘婆娑論 秋七の三右收一の七右)

此が爲なり。然れども其始にありては、單に教法格言の謂として用ひられ、從て

一般に教法の集成に名けし者なり。而して此の如き金言集の體裁に成りし者を

吾人は稱して法句體と云はんと欲す。今日存在する文書にして、此體に成り、毘

沙利會議前後に成りしと思はるゝは、即大目犍連が佛在世の時祇園精舍の説法

を集めたりといふ法蘊足 (Dharma-Kaṇḍha-pāda) (今のパーリ論藏なる法僧伽

(Dhamma-Saṅgāni) なるべし) 其好標本にして、其叙説は先づ在俗弟子の倫理を

以て起り、佛果沙果門及神足を叙し、而して後に之が修行法たる靜慮等に及べ

り。其が目犍連の手に成りしといふの眞偽は固より知るに由なきも、兎に角其著作

として原始の上座中に傳承したりし法句が、此頃に整へられて法蘊足即法句集

成となり、後に一切有部の最も重んずる所となりしならん。之に次ぎては舍利

第一部 法門集の編纂と對法、三藏五部の成立

佛の作と稱する解脫道論あり、主として道德に關する法句を叙せり。其の体裁が法蘊足よりも整へるは、其少しく彼に後れし編輯なるを示せり。此等が佛直弟の名を用ふるは。當時上座の中に正統教權の觀念が大に發達せしを見るべし。次に增一法門とは、其名の如く教法を句誦の數に依りて彙類し、一法、二法等の目を以て教法を述べし者、即後世法數の源にして蓋し當時にありても一種の便覽として編せられ又用ひられしなり。此の如き編輯あるに至りしは、實に佛教が其始より教理を數に従て列擧するの風ありしが爲にして、四誦、八聖道を始めとし、五根、五力、七覺支、四沙門果等の目は婆羅門哲學の學風を承けて、佛在世の説法にも屢用ひられ、從て一世紀以後上座の教權が確定するに従ひ、此の如き標目は煩瑣的宗義と共に確立増殖し、數字的便覽は最も有用となりしなり。されば此の如き分類編輯は毘舍利會議以後、編纂學風の興隆と共に盛行はれ、佛の説法も上座の傳承も此風に編纂せらるゝ者多かりき。長阿含集經(四九左)の如き、尼乾子分裂の轍を踏まざる爲に「共撰集以防誣訟」の目的を

以て法門を編集するや、數字的分類を用ひ、其より以下十上經、增一經等皆其名の示すが如く此種の体をなせり。然れども此等は尙獨立の增一的編輯にあらざりしが、此より以後特に此種の編輯を生じ、經文の增一部及舍利子が佛の波城折路迦林に於ける説法に基けりと稱する集異門足(Sangiti-pariyāya-pāda)等を生じぬ(パーリ藏の遍迦羅坩那抵 Puggalapaññati)。蓋し此ならん。集異門足の終に(秋二の右)

汝今……結集如來所説增一法門、汝可下從今爲諸大衆復宣說如是法門、此法能令諸天人等長夜証會義利安樂上。

とらへるは、此体裁編輯を貴重し、之が源を佛在世時に歸せんとしたるを見るべし。されば經の增一部の如きは、他の三部より後れて、結集熱の最も盛なりし二世紀の始に出で、結集体裁の最も整頓したる階段を示し、其實質も形式も共に所謂經と稱せんよりは、上座編輯の尼提婆に近き者なり。此を以て經の他の三部は大体に於て南北一致せるも、増一のみは全く異にして、支那譯の増一

阿含は多くの撥入と共に、教理に於て既に著しき變遷を表し、パーリの増一部は單純に一法、二法等の名目を列擧して、集異門足よりも一層便覽一覽的に傾けり。此に依りて見れば、増一部なる者は經としても他の三部より自ら劣りし位置にありて、其結集當時には必しも佛の直接の說法を集めし者と見ず、集異門足と同じ用をなせしなり。パーリの増一部は此時代を示す者にて、後に至り一部の教團は之が神聖を維持せん爲に、之が改訂を施し、終に其編輯各法に佛説の記事を加へて今日支那譯の増一を成せしならん。此改訂は蓋し紀元前一世紀にありしなるべく、後に之を論せん。

兎に角、毘舍利會議前後の結集編輯流行の結果として、此の如く教法にありては先づ四部となり、其中雜部中の便覽的増一法門亦經として別に増一部をなし、此に經の五部 (Pañca-Nikāyas) を大成しぬ。此と共に雜部中法句、及増一法門の形に編せられて佛弟子の手に成りしと傳ふる優波提舍、及尼提婆文學は自ら五部以外の副産と見做さるゝに至り、經なる法即達磨に對して、副法若くは對法即

經の五部と阿毘達磨副法

阿毘達磨 (Abhidharma) の名目は此に至りて發生し、集異門、法蘊足の如きも此部類に屬する事となり、冠するに阿毘達磨を以てするに至れり。阿毘達磨とは、元來法に關するとの義にて用ひられし語にして、律大品一卷三六の一二に阿毘達磨と阿毘毘奈耶とを稱せるは是れなり、此を以て雜阿含の如きは、此名稱を經文と同一視せり。即一方にては達磨を表するに經法 (七三右) 及修多羅 (辰四の九、三四、六七等) を以てし、之に對しては常に毘奈耶を以てし、又一方にては阿毘達磨、毘奈耶 (辰三の九〇右、辰五の五〇右) と併稱せるを見れば、此阿毘達磨とは經法以外の義にあらざるや明なり。然るに滅後一世紀の末期以後、上座が編輯したる法門集多く出で、而して其法門集は皆教法の拔萃若くは解釋にして、教法に關する叙述なりしかば、此「教法に關する」なる阿毘達磨は、此の如く自ら此等法門集の總稱となりしなり。

此に於て、此一群の文書は五部の經なる達磨と戒律とに并で、佛教聖典は茲に自ら三大部の分類を得、終に三藏を以て稱せらるゝに至り、此中、經は最是直接

第一部 法門集の編纂と對法、三藏五部の成立

に佛の説法を傳ふる者と信せられしを以て、特に傳承聖典即阿含 (Agama) と稱せらるゝに至れり。バルフォートの碑文に、五部及三藏の名ありて阿含の名なきを見れば、滅後二世紀に特に經を稱して阿含といふの習慣ありしや甚だ疑はし。然も漢譯増一の中には既に此名あるを以て見れば、馬鳴前後に此名稱ありしや明なり。且此文(五右)には特に四部を稱して四阿含となすも、其に次ぎて經なる四阿含、戒律、阿毘曇を列擧し來りて、又之を總稱するに三阿含を以てして左の如く云へり。

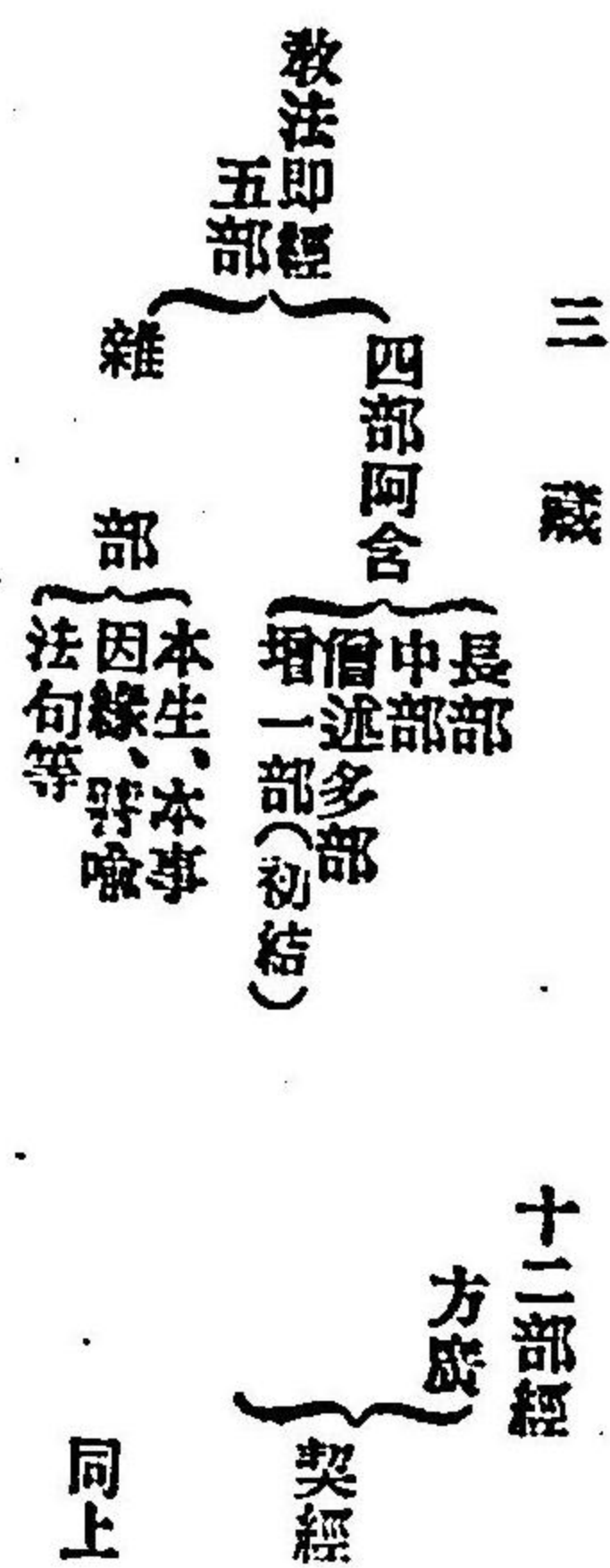
當誦三阿含 不失經句逗 契經阿毘曇 戒律流布世
 天人得奉行 便生安隱處

此に依りて見れば、阿含の名稱は特に四部阿含を稱するに先て、三藏と同義に用ひられし時代ありしを知るべく、其用の古きは甚しく三藏に劣らざるを知る。されば五部三藏の目あると共に、之を總稱して傳承聖典即阿含若くは迦旃延の文典に於けるが如く特に佛典、Sogate Agama と稱せし時代ありて、大抵阿育の頃以

後は此習慣ありしなるべし。且以上の結果に依りて大体阿育以前に出でしと斷すべき聖典中には、尙一も三藏若くは阿含の名なく、又中阿含二十八卷(六六の)と集異門足五卷(六四左)とには修多羅、毘奈耶及阿毘曇の名を掲げながら、三藏を稱せざるを見れば、三藏の名も亦其實と共に古きにあらざるを見るべし。

三、上座的聖典

佛滅後其說法教誡の尊重と、毘舍利爭議以來教權確立聖典結集の必要とは、此の如く結集編纂の興隆を來たし、滅後二世紀の半即阿育王の頃には聖典阿含の三藏五部自ら成立したり。即當時の佛教聖典は大抵左の如くなりしならん。



法句(目捷連法蘊足
舍利子解脫道)

阿毘曇 增一法門—舍利子集異門足

優波提婆

聖典教權の確立

此の如く聖典が結集せられ、制定せらるゝに至りし動機は、一に佛教の正統を傳へて異端を制し、此正統の教權に依りて教團を統一せんとするにありしなり。特に上座は最も多く此希望を有せし者にして、今日存在せる經典には其の教權に出でし者多きを以て、此傾向處々に明なり。即第一に教法聖典の僭稱偽作を防がん爲には一々其出處正否を検すべきを嚴令せり(長阿含涅槃經四章「佛教」一四六號一七、一八頁參照)。是れ上座が自ら傳承する所を以て佛説の眞傳なりとするには欠くべからざるの注意にして、佛教教團の中に於て某々の經が佛の眞説なりや否やの批評的問題は、早く既に此結集の動機と共に發動せしを見るべし。一方にては此く僞托を防ぐと共に、他方にて教團の一致を唱説し上座の教權を確立せんとするは實に滅後二世紀結集の文書に於ける一特徴をなせり。長阿含涅槃經

教團の和合と上座の教權

は其劈頭に於て之を説きて曰く

一曰…數相集會……則長幼和順、法不可壞、二曰、上下和同敬順無違……三曰、奉法曉忌不違制度……四曰、若有比丘力能獲衆多諸知識宜敬事……

(佛般泥洹經上^{長十の}參照、般泥洹經上^{長十の}三^左のパーリ文^{スルダ}四頁)

上下和順常に相會し、新を立てず一に舊を守り、法と戒とを遵奉し、上座を教團の父 Sanghapatitar 又導師とすべしといふは、是れ結集時代の原動力なり。同じ涅槃經が(一四右)

汝等宜於此法中勿生諍訟、同一師、同一水乳、

といへるは、即此精神を約したる者にして、此と同文は其他に多く、沙彌周那に對する説法なる長阿含清淨經(一四左以下)には四回之を反復して、如來の四會處乃至八聖道の教を奉じ、互に異を立つべからざるを教へたり。此と同本なる中阿含大品周那經(五七)亦全体に於て教團の破裂を誡めて、

不敬師不見法不護戒、已便於衆中一起如^二是諍^一

此の如き者は佛法の大害なれば、速に之を退かしむべしとて、終に佛陁の親言として、

我於^二我去後^一共同和合樂、同一^二心、同一^二教、合一^二水乳、快樂遊行如^二我在時^一、と説けり。同阿含牛角婆羅林經(三七右)亦諸佛弟子の和合を稱讚して。

汝等常共和安穩、無諍一心一師合一水乳頗得^二人上之法^一

といへる者同し思潮に屬す。

此文亦阿毘達磨中にも存し、法蘊足二卷(秋四の七以下)には証と淨と即解脱修行の教權を分ちて佛陁、教法、僧伽、聖戒の四となして、之に歸依し之に順隨するの要を釋説し、最も和合の要を痛言して、

隨^レ法行和敬行者謂^二佛弟子衆^一……佛弟子衆能於^二此中^一一戒性、一學性、一別解脱性、同戒性、同學性、同説性、同別解脱名^二和敬行^一

といへり。正に是れ聖教主義に傾きつゝありし以弗所書が(四章の五)「主一信仰一バ

ブチスマー」と説きしと其轍を同じうせり。

集異門足に至りては、中阿周那經、清淨經と同じく先づ破裂鬪諍の非を説きて耆那教の覆轍を踏まざらんを戒め、彼にありては周那の阿難に對する言として、

波々城内有^二尼乾子^一 (Nigrahana) 命終未^レ久、其諸弟子分爲^二二^一、分各共諍

訟、面相毀罵無^二復上下^一、迭相求^レ短競^二其知見^一、我知是汝不能^レ知、我行真正汝

爲^二邪見^一云々(庚七の五五左 庚九の五九左)

と記せるを一層敷衍し、舍利弗の言として、

此波々村離繫(即尼)親子 (Janaputra) 處無^レ慙衆自号爲^レ師、其人命終未^レ逾^二旬

月、諸弟子輩兩兩結^レ朋諍訟紛紜互相凌蔑、各言^二法律我解餘非^一、如^二我所知^一是

法是律、我之所^レ説應^レ理合^レ儀、汝等於^レ斯悉皆絶^レ分、於^二其師教^一各隨^二已執^一

廻^二換前後^一、或減或増、破折支離遂成^二多部^一、欲^レ知^二勝負^一便共激爲^二脱過難^一、遞

相排斥雖^レ有^二論言^一、而無^二論道^一、口出^二刀稍^一以相殘害、云々(秋一の四七左)

とせり。其が教團の鬪訟破裂を惡むの情が益々隆盛に赴きしを見るべく、又此と共に集異門足の結集の彼阿含よりも遲きを見るべし。其は兎に角、集異門足は此の如く教團の破裂を防止せんとして、其和合特に教法の一致教權の統一を唱道して、

我等今應レ聞佛住レ世和ニ合結集法毘奈耶、勿レ使下如來般涅槃後世尊弟子有レ所ニ乖諍、當レ隨ニ順梵行法律、久住利樂無量有情哀愍、世間諸天人衆令レ獲ニ殊勝義利安樂、

(秋一の) (チルタース三七頁) (四七左) (一乃至六行参照)

上座的聖典と阿育王

と記し、以下一法乃至十法の叙述に各之を反復記述せり。此の如く叙し來れば滅後一二世紀の間に結集せられたる聖典文書は、勉めて教團内の異端分裂を防止するに努力し、之に對しては最も教團の教權を確立し、上座の教權を鞏固にせんとしたる傾向中の產物なるや明なり。故に余は此時期の聖典即前記の三藏(大衆律を除き)を稱して上座的聖典と稱するの至當なるを見る。加ふるに、當時阿育王の佛教に對する深厚の同情保護あり、僧伽は兎に角

一致して其間に大なる破綻を呈せざりしかば、上座の教權亦安固なりしならん。且阿育王の教法に熱心なる必や佛教の教團を保護すると共に其聖典の爲に力を致せしなるべく(印度宗教史 考五三一)假令傳説に傳ふるが如き帝須を總裁としたる三藏の結集は存在せざりしとするも、パイラートの刻文に於ける七部の聖典は、當時聖典の範圍を示すに足れり。即第一に戒律の要點といふは解脱戒の謂なるべく、上座大衆の間に戒律に就きて異見ありしも、解脱戒は最も原始より布薩毎に誦し來りし本文なれを二者合一せしならん。第二の聖果は不明、第三の未來恐怖とはパーリ増一部に於ける *Arāhika-anāgāthabhaya-sutta* 第五の賢者行狀は長阿含の沙門果經 (*Samañña-phala-sutta*)、第七の羅云經とは中阿含の羅云經 (*Ambalatthika-rāhula-vāda*) にして、第四の牟尼の頌はパーリ修多尼波多第十二にして、第六は安全に其集異門足なるべし。されば阿育の七部は、吾人が先に當時の聖典として掲げたる者の各部類に就て、各其粹を代表せしめしを見るべし。當時佛典が既に聖教の典籍 (*Dharma-āgama*) として確立せし事

疑を容れず。

此の如く阿育王の時代は、佛教三藏大成の一階段と見るべく、少くとも其大本は其時代に至るまでに大成したり。而して王の時代は佛教が最も一般民間に擴布し、又佛陀追想の結果其遺跡遺骨の崇拜隆盛に赴きたる時なれば、佛傳に關する傳説材料も、此時より大に加はりし者の如し。佛教が民間に行はるゝに従て、佛傳が民間の説話と結合して、本生譚は益々豊富に赴き、佛塔の建立多きに從ひて其に關する傳説多く行はれ、本起多く生じ、從て其間に附加の生せしや明なり。

四、大衆部の新述作及改竄

佛教の分派は、始毘舍利會議に於て戒律の寬嚴に關する争に始まり、此破綻の中には自ら佛陀に關する觀想の差別を含蓄したり。戒律嚴守の人々は佛亦人間なりしも戒律の道行に依りて成佛したりとするが故に、自ら僧中有佛の説とな

り、寬容派は佛は本來具有の佛性に依りて成佛せしなり戒律は其方便のみとするが故に、自ら衆生有佛性の説とならざるべからず、此を以て甲は戒律に重きを置き、乙は教法を重んじて其眞理を理想とし、甲は僧伽に歸依するは即佛に歸する所以なりとして、自ら上座長老の教權を重んじ、乙は法に歸するは即佛に歸命するなりとして自ら佛と法とを同一視し、甲は現實の人格若くは之を神話化したる佛陀を觀し、乙は無形常住の法即眞理を本体としたる佛陀を觀じて法身佛の基となせり。

勢此の如くなれば、此二傾向は終に永く相和するの望あるなし、而も阿育在世の時は廣汎なる意義に於ての教法を獎勵し、慈悲を体とし、佛を尊び民を慈むを主とせしかば、其特庇を受けし佛教も、亦分派分裂をなさで存しぬ。上座的文書が勢力ありしは此が爲にして、同一水乳和合教團の實も此に依りて行はれぬ。然れども王の死後は二傾向の破綻再び現れぬ。傳説に稱する大天(Mahadeva)の破綻に關しては事の眞否知るに由なしと雖も、此の如き破綻は漸次其勢力を

進めしや明なり。此より後二百年の間に分派の多き、十八或は二十以上に上りたりと稱するも、其詳細は此に之を論するの要なく、要するに此二派の運動と見て可なり。

分派の形勢進むに従て、教法歸依派は其進歩的思想に従て漸次經典に解釋を下だし、其解釋に従て聖典に變形及附加するに至れり。其の最も著しきは漢譯に存する増一阿含なりとす。今漢譯増一阿含をパーリ増一部に比するに、彼にありては増一法門の彙類明白なるも、此にありては其痕跡は存しながら、附迦記事の爲に殆ど増一法門の体裁なし。其一例を擧ぐれば、彼にありては第一法呂(一章十四節)には教團の四衆に就きて諸の性徳第一位の人々を列擧せり、然るに此にありては人數も彼より多く、數も亦百五十等と定め、又其記事の多き爲に、其が第一法門の部類に屬する記事なるや甚明白ならず、即彼にありては

Ratanaṅṅa paḥaṃo Aññakondaṅṅo,

とあるに、此には

我聲聞中第一比丘、寛仁博識善能勸化、將養聖衆、不_レ失威儀、所謂阿若拘隣比丘是、

とあり。加之漢譯本文自身の中にも附加の跡明なる者あり。十念品(五左)に念佛念法等十條を擧げ(パーリ文は此よりも簡單)たるを、其次の廣演品(同六)には之を布衍し、其廣演の中には前文になき議論を叙し、如來金剛の身を論じ、其身は即眞理智慧の身なりと断せり。其他此阿含の所說教理は、他三阿含に比して一般に法身常住の考察に進めるは著しき事實にして、恰も約翰福音書の他三に對するが如し。而して此の如き増一阿含は其原始の者にあらざるを以て見れば、此附迦改竄が某一派の手に成りしを知るに足るべし。其後大乘の立脚地より此經を註釋したる分別功德論第二(藏四の)に、

此經本有二百事、阿難囑優多羅、増一阿含經出經後十二年、阿難便般涅槃時、諸比丘各習坐禪、不復誦習、云佛三業坐禪第一、遂各廢誦經、十二年優多羅比丘復般涅槃、由是此經失九十事、外國法師徒相傳以口授相付、……

第一部 大衆部の新述作及改竄

教法歸依其加
工、改作増一阿
含

有今現文二耳、雖然薩婆多家無二序及後十一事

といふを見れば、此等附加は有部以外なる大衆の手に成りしや明なり。且此に薩婆多部の本文といふ者は今のパーリ藏に大差なかりしならん。

此の如き自由思想の活動は、大衆部、正量部、經量部の中に起りし者にして、其學說の斷片處々に存するを以て、教理の發達を追跡して馬鳴の大衆に至るは不可能の事にあらざるも、其間文書聖典の事蹟に至りては、全く暗黒の中に葬られて如何ともする能はず。固より増一阿含が此の如く新教理に依りて補はれしと同じく、此間多くの新經典を生せしに疑なく、又現存の經典にして此時勢に成りし者必や多かるべしと雖も、此等は皆教徒の假托に依りて佛説として出でし事なれば、今後十分の批評を施したる後にあらざれば、之が年代順序を確定する能はず。是れ今後に於ける學者の有望なる事業とす。

自由派の結文

阿毘達磨と上座の教權

五、上座部の註釋的述作、毘婆娑

一方に於て、此の如く上座の教權を奉せず、自己の思想を根本として之を佛説佛經となす者あれば之に對する上座部は益其所傳を確定し其解釋を一にせざるべからず。此を以て上座の正統其傳承を纂輯若くは註釋する者多く、迦膩色迦結集の時までに阿毘達磨及毘婆娑の豊富なる聖典を作り出しぬ。

此の如き正統主義にありては、其究竟教權は佛説の外に出でざるも、同一水乳の教團としては、佛經の取捨解釋に於ても一定教權なかるべからず、故に其研究は直接に經文を見ずして上座の解釋を取るを常とす。此を以て舍利弗の集異門足、目犍連の法蘊足等教父の説を貴重し、此を以て佛説を伺ふに欠くべからざる對法阿毘達磨となせり。且や正統主義にありては、時勢の變遷に伴ふ聖典の異解釋を矯正せざるべからざるを以て、阿育以後には又有力なる上座の出づるありて、時々其部の典証たるべき阿毘達磨を編輯したり。

迦旃延子 (Kātyāyaniputra) の阿毘達磨論と法勝 (Dharmagiri?) の阿毘曇心論とは其重要なる者なり。此二子の年代明ならずと雖も、迦旃延子は蓋し上座部中にて傳承教權を整頓して一箇の阿毘達磨論となせし嚆矢にして、法勝は之に倣ひ且彼を簡明にせんと企てし者の如く、又其編輯の始に佛を禮すると共に、亦敬三順教衆 無著應眞僧とて、教團及上座を禮せるを見れば、迦旃延の阿毘曇が教權を得て、上座部の統一行はれし時に由てしを見るべし、而して二者共に阿育と迦膩色迦との間にありしや言を待たず。

迦旃延の阿毘達磨論は漢譯二、各其名を異にし、一は八韃度論 (ashta-kandha-cāstra) 一は發智論 (Jānaprasthāna-c.) と稱す。然れども一般には單に迦旃延の阿毘達磨若くは論として行はれし者の如く、後世其の八卷あるを以て八韃度と稱し、或は尊稱して發智といひしならんのみ。兎に角此著作は上座部の最上證典となりし者にして、之を羅馬聖教のドーマニに比すべし。故に後世の上

座有部は最も之を尊重し、迦膩色迦の結集には五百阿羅漢此論に基きて其宗義を編し、其後尸陀槃尼 (Chāpāni?)、悉達 (Siddhartha)、鞞羅尼 (Bhiraṇi?) 三家又之に註釋を施したりと(結一の五九右)。

法勝の心論亦弘く宗義を編輯して諸家の奉ずる所となり、迦膩色迦時代の法救及時代不詳の優波扇多 (Upaganta) 之を註釋したり。支那翻譯家が傳説に依りて法勝の年代を記せる(結一の五九左)を見るに、滅後數百年といひ、或は秦漢の間といへり、當らずとも遠からざるべく、大抵紀元前二世紀の人と見るべし。

此二者と同時若くは之に次ぎて提婆設摩 (Devagartana) あり、識身足論 (Jānakāya-pada) を作りて、業因に依りて五蘊が吾人の肉身及心識を組成するの狀態を論述し、上座宗義の一部を組織したり。此外著者不詳の施設論の如きも蓋し此上座の宗義集成の時運に出でし者にして、主として業果果報の諸境界を説明したり。蓋しパイラト刻文第二目に聖果とあるは此論に近き者にして、此上座の述作は範を彼に取りし者ならんか。

提婆設摩其他の著作

此の如く上座の宗義論多く出づるに及びては、自ら之が類名なかるべからず、優波提舍の如きは最も適當なる名稱なりしも、上座は其著作を教團の教權として、佛説に次ぐべき若くは同等なる聖典とするを欲せしかば、此に命名する目捷連及舍利弗の著作と同じ對法阿毘達磨を以てしたり。且此等は宗義編として上座以外の異端を論破するの要ありて、論議考察の風を帯びしかば、又之を稱して教理指教即沙悉特羅 (Cāstra) となし、或は迦旃延の如くに阿毘達磨沙悉特羅 (Abhidharma-cāstra) となり、或は法勝の如く考察沙悉特羅 (Hīdaya-cāstra) 即心論といふ如き名稱を得ぬ。後世漢人が之を譯して論となすは、當らずと雖も起因は此にあり。

されば此時代は、大衆部にては經文誦出改竄の時代にして上座部にては阿毘達磨論成立の時代と稱すべし。

阿毘達磨的學風は此後永く世に存せしも、正統派たる有部は主として西北印度に傳はり、其迦濕彌羅の教團は上座の巢窟として、紀元前一世紀の末に又幾何の阿毘達磨論を生じたり。瞿沙 (Ghosha) 即妙音上座が初に輪廻業道を叙して佛道度脫の方を述べたる阿毘曇甘露味論 (Ab. Amṛta-cāstra) の如きは是れなり。而して其最大なる作者は世友即婆須密 (Vasumitra) にして、其主著は世界及人類の現相を分拆的に彙類叙述したる一論あり、稱して界身足論 (Dhātu-kāya-pada) といふ、蓋し界は自然界、身は人間の義にして、之が彙類叙述の論なり。此論の内容を廣演したる者は、今品類足論 (十) 及衆事分阿毘曇論 (冬十) の二譯を以て存せり、是れ亦分類的叙述の義なり。此と共に世友が其正統一切有の教理を説明し又証明せんが爲に、佛語或は偈を引用したる宗義集あり、今尊波須密所論集 (一) として傳はれり。是れ世友の所説を見、從て一切有部の教理を見、紀元前後西北佛教の宗義を研究するに最便益にして入り易きの書とす。

阿育以後迦風色迦に至るの間は、佛教が内にありては其教理を發達し、外に向ては大に西北印度に蔓延したる時代なり。而して内部東中印度には、大衆及正量等の佛教々理が終に大乘に近づくの發達をなせしと共に、西北印度の上座佛

教は其上座の教權を固成すると共に、之が解釋を詳細嚴密にしたり。即其學風も註釋的論議風となり、此に所謂毘婆娑(Vibhāṣā)なる文書の著作編輯を以て著し、一時代を作りぬ。此間固より作者不詳の畢憐陀問答(印度宗教史考一)の如き或は法救の無常品乃至梵志品より成れる法句輯集(取一の七右)の如き才藻の作なきにあらざるも、其大体に於ては、阿育以來の聖典たる阿毘達磨論を解釋し、其に依て自派の教理を叙し他派の非を摘記せんとしたる著のみ多かりき。而して其解釋は註釋風にして、毘崩伽(Vibhāṅga)若くは毘婆娑と稱せられたり。毘婆娑學風の代表者は即法勝にして、之が最大結果は、世友、法勝以下、當時迦膩色迦朝上座の手に成りし大毘婆娑に發表したり。

法救の註釋

法救即達摩多羅(Dharmatrāta)は法勝の阿毘曇心論を解して雜阿毘曇心論十一卷と、世友の品類足を解して五事毘婆娑論二卷の毘婆娑を作りぬ。是れ今日現存する毘婆娑中最古の者と稱すべし。彼が前書に序して

毘曇、毘婆娑 專精思惟義 賢衆所應學 正要易解了

といひ、後者に序して

欲於對法海探少眞實義上

といへる者、即毘婆娑の精神なり。尙進で毘婆娑の何たるを解釋せるを見るに、曰く(雜阿毘一八右)

毘婆娑者、於三牟尼所說性眞實義二問答分別究暢眞要、隨三順契經三開三說衆心、……無量諸法種々義生、說種々類種々說、是名毘婆娑論

と。蓋し毘婆娑元分解の義にして、分別說示して深隱の義を開發するは其目的なるを知るべし。

大毘婆娑の編纂

阿毘達磨傳承の學風は自然に毘婆娑達磨解釋の發生を惹起せざるべからず、且此頃佛教の分派は益紛糾として、上座の中にも幾多の異流異派あり、是れ教權論者の最も苦痛とする事なり。此に於て世友法救等の上座在住して有部の教權最も隆盛なる西北迦濕彌羅の地にては、一大統一の事業を起さんとするあり、國王迦膩色迦の保護に依りて上座大德の大會議を開きぬ。會の目的は、上座の

第一部 上座部の註釋的述作、毘婆娑

傳承教理を統一するにゐるを以て、迦旃延の阿毘達磨に基き、當時學風の毘婆娑的解釋を施したり。會者五百にして波奢(Parsva)即尊者之が總裁となり、世友、法救、瞿沙、覺天(Buddhadeva)等之を助け、諸部諸師の異說議論を參照して大毘婆娑論數百卷(秋七十一、收一七八)を作りぬ。

六、阿毘達磨に關する議論、佛典批評の開端

此の如く上座は阿毘達磨を教權とし、大衆及進歩派は之に承服せずして只管經文に據らんとするが故に、其間に自ら經と論、及註釋との教權としての信用如何に關する疑問は二者の間に爭論を惹起せざるべからず。而して大衆及經量は直接に佛に依らんとするが故に、勢上座の阿毘達磨を輕んじたり。此を以て、法救は其雜阿毘曇の首に阿毘達磨亦佛經と異なるなを説きて(冬十二の、一八右)、

於牟尼所說等諦第一義諦甚深義味、宣暢顯說眞實性、義名阿毘曇、又能顯現修多羅義、如燈照明、是慧根性若取自相、則覺法是阿毘曇、若取衆具、是五

陰性名者、諸論中勝趣向、解脫、是名阿毘曇、

といひ、又他方にては自らの修多羅を棄てざるを明にして、修多羅は微妙の義にして出生、無盡、顯示、細正、貫穿の五義ありとなせり(冬十二の、七四右)。即法救は眞理の源泉は佛說にありとするも、之を宣示し照明し人をして解脫の道に進ましむるは、阿毘達磨ならざるべからずとして、専ら、之を奉ずるを主張するなり。

毘婆娑師の辯護

此に次で諸毘婆娑師は、迦旃延の阿毘達磨を教權とするが故に、其事業の第一として、其教權を確立し、又一般に阿毘達磨の信用を確立せざるべからず。此を以て大毘婆娑は劈頭第一に、阿毘達磨論は即佛の所說なるを証せんとせり(收一左、秋七の三右、收九二左以下)。是れ即佛教の中にありて聖典に關して其の佛說なるや否やを批評するの嚆矢にして、甚注目すべき現象とす。而して毘婆娑師の意に思へらく、此論の所說一切の眞理に亘り甚深微妙なり、此の如き微妙の法は一切智なる佛世尊にあらざれば説く能はず故に、阿毘達磨論は佛の所說なりと、然れども彼等は尙此を以て直に佛の所說なりとなし得ず、舍利子(或は五百羅漢、諸天神、化

第一部 阿毘達磨に關する議論、佛典批評の開端

人等の異説ありが、佛に問ひ佛之に答へし者にして、其の傳へて佛滅後に至りしを、微妙猛利善巧覺慧善知諸法……善解三藏離三界成就三明六通八解脫の迦旃延始めて之を編して阿毘達磨となせしなりといふ。而して諸師は尙之を証明せんとして、佛には之が繼嗣たる二大師出で、正法を任持するを常とし、釋迦佛にも此二師あり、即生前の舍利弗、滅後の迦旃延は此任に當りし人なり、此を以て迦旃延は佛が在世時に有情の爲に種々論道分別演說せし諸法を隨類纂集し、品を立て章を分ちて此論となせしなり。恰も現に法救が佛口に出でし諸師、隨那を集めて法句を作りしに同じ。纂集をなせし人は滅後の人なるも、其の所說に至りては真正の佛說なりと。且毘婆娑師は、迦旃延が何故に佛の滅後にありて阿毘達磨を出だせしかを説明せん爲には、一種の傳説を以てせり(収一の六八左)。其傳説に依れば、増一阿含は元百法ありしも今は十のみ、此の如き散迭は其因あり、一切の經は阿難より舍那婆(Sāhāsi) 又商諾迦衣(Lavi?) に傳へ、此より時縛迦(Jivaka) 尊者に傳へしも、此尊者死して其傳統を失ひ、

滅後佛典の散迭
と副法の必要

爲に七万七千の本生經と一万の阿毘達磨とを失ひたり、一人の死にて此の如し、爾來此の如くにして佛典の消失せし者蓋し想ふべし。されば今日阿毘達磨に存して經に存せざる事も阿毘達磨の新加と稱すべからず、是れ特に迦旃延の如き一切智境界の尊者が、願智力を以て一切佛敎の粹を集めて滅後に阿毘達磨論を出だすの已むべからざる所以にして、吾人は此無碍智の阿羅漢を尊び、之が傳承に服従する所以なり。上座に服するは即迦旃延に従ふ所以にして、迦旃延を奉ずるは即佛を信ずる所以なればなり。

問題の攷振

蓋し此の如き論証は、何れの宗教にありても正統者が其傳承の神聖を証せんとするに用ふる常套論理にして、要するに問題を攷振して疑点を伴匿せんとする者のみの批評的疑問は、常に傳承が敎祖の説若くは古説の眞を傳ふるや將又其間常に變化を經たりやに關して發する者なるに、此解答は此疑点を棄て、先づ自家宗義は眞理なりとの前提に立ち、而して眞理なる此傳承は即敎祖の意を傳へたる者ならざる能はずと立証せんとするなり。佛敎にありては、毘婆娑師此論

法を以て阿毘達磨佛説論を主張してより、後の大乘家亦盡く此に倣て大乘佛説論を立証せんとしたり。今日歴史問題に對して、佛者が宗義を楯として論点を拗振するは此痼疾に出づ。

副法の三藏中に於ける位階并に其價值

毘婆娑師は此の如く阿毘達磨の教權を確立し、此より進で其が三藏中に於ける位置を論じ、終に阿毘達磨の極めて重要なるを明にせんとしたり。即其説に據れば、三藏は一切佛敎の顯現として、一切智海同一大悲に出づるを以て、此点より云へば三者差別なしと雖も、其用即効果に至りては、自ら分業のあるあり。經は信の爲に衆生に説ける者、律は道行の爲に其必要に應じて誠告せし所、而して論は慧の爲に必然的に眞理を示し、諸法の異同を分別解釋したる者なり。此を以て經は人をして正法に入らしむるの緒にして、律は之が訓練なりとすれば、論は實に此訓練智行の人をして眞理を悟り善根を成熟して解脫佛果に至らしむるを目的とすと。(三)

阿毘達磨は三藏の歸趣極致なりとは正統派の最大根底なり。故に迦旃延が之を

宣説せしは、實に光明が闇を照らすが如く、一切衆生をして無明を破し生死を度り金剛不壞の位置に達せしむるにありて、佛敎の究極此中に存し、三藏の目的此に依りて始めて現實となり得べしと。而して此論点を証するには、多く經中の文を引き佛の言説を以て之を証せんとしたり(収一の八左、収九の三左)、兎に角同一三藏の中にても、正統派の眼にては阿毘達磨最も重要にして、佛典中の粹となれり。此を以て此派が阿毘達磨の字義を解釋するにも單に對法副法とせず、多くの古典諸部諸師の説を以て之が意義を莊重深奥になさんどしたり。然れども其所説は畢竟之を佛敎の心髓なりとするに外ならず。

紀元後の副法辯護

阿毘達磨の神聖につきて、毘婆娑師は此の如く立証を勉めたり、然れども此辯護的立論を必要ならしめたる反對論、即阿毘達磨非佛説主義は此に依りて消滅せられず、永く存せしや必せり。只其派の典籍今日に傳らざるを以て、之を詳知する能はず、且毘婆娑師以後所謂大乘佛敎の興るあり、其典籍の存否に關す

る大問題は、阿毘達磨に關する小問題を埋没し去りし者の如し。然れども爾後時々の文書に此問題の現れし者なきにあらず、今一括して之を覽ん。

四世紀に出でし、訶梨跋摩(印度宗教史考 六一四以下)は佛法十二部經ありとして、其最後の優波提舍を阿毘達磨と同一視して曰く、

摩訶迦旃延等諸大智人廣解佛語有人不信謂非佛說、佛爲是故說有論經、經有論故義則易解

(經二の 八右)

と是れ論と註釋とをひととして、迦旃延の著を佛意に出づとなす者なり。

此と同時に、世視の俱舍に對して有部の正統を主張したる衆賢(Sāṅghabhadra)は蓋し阿毘達磨尊崇の最後の閃光をなせし者なり。其の論大体に於ては大毘婆娑の論點に異なるなく、佛自ら阿毘達磨を説きしを、舍利子之を傳へ、大迦葉は三藏を結集するに當て他二は文に隨て結集し、此は義に隨て佛の聖教を結集したるなりといふに外ならず。而して迦旃延が之を集めしも亦其妙願智觀を以て佛法最勝の義を過去佛所說教法に從て結集せしなりと(冬七の 五左)。然れども衆賢の

經量部對法

書に見るに、阿毘達磨の意義少しく古代に異なると及其所論中其敵なる經量部の所論を窺ふに足る者あるを以て、吾人の注意を惹くに足れり。

衆賢の所謂阿毘達磨とは單に慧にあらず、行をも攝し、佛が論と律とを並べ稱せし如く、慧と行とを合せたる名にして、

總說淨慧隨行無漏五蘊一名爲對法、……………成就無漏慧根爲勝義阿毘達磨

(冬三の 五左 冬七の 五右)

なりと。然れども阿毘達磨を以て佛法の極致となすに至ては古毘婆娑師に異なるなし。其の進で經量部を破するを見るに、曰く、阿毘達磨は只經を釋したる者にして直接に佛說にあらざるの故を以て所依となすべからずとすれば、滅時に佛が直接に所依となせといはざりし戒律も、其廣釋も亦佛說にあらざる事となるべく、其他佛頌の如きも佛法にあらざるに至るべし。經量のみを所依とする人は、

尊者迦多衍尼子等造故不說對法爲所依故、如世尊告阿難陀一言、汝等

從今當依經量、諸部對法宗義異故

とて阿毘達磨を佛說ならずとするも、

此皆不然、諸大聲聞隨佛聖教而結集故、阿毘達磨是佛所許亦名佛說、能願遍知雜染清淨因果智故如諸契經、

且や經量部が世尊が經量に依れといひしを以て、阿毘達磨に依らざるは、思はざるの甚しき者にして、經の量となりて衆經の義を決擇し、其義を定め、若くは其了了義を判別するは阿毘達磨ならざるべからず、經量とは即阿毘達磨の謂に外ならず。現に今諸部の經文文義異同差別あり、讀學根本異門等の經は一切有部之を奉せず、撫掌喻等は他部之を誦せず、又諸部同じく誦奉する所と雖も多く本文に差別あり、此等の判別決擇は終に眞に經量なる阿毘達磨に依らざるべからず。

爭論の價值

衆賢は此の如く其著順正理論(五三の六)及其別本顯宗論(冬七の五)に於て阿毘達磨佛說論を証せんとしたり。然れども其論点は常に動搖拗振して、其が教法の所依たるや否やと、佛說なりや否やとを任意に轉用せるを見るべし。然れども其記述に見るに、當時の阿毘達磨反對論者が佛の言として諸阿毘達磨宗義不同といふが如き可笑の議論を提出すれば、之に答ふる者は又涅槃經の文義を曲解して、佛在世の時より既に阿毘達磨を勸めて、自ら説きし經の直に頼むに足らざるを認めしが如き攬着の証明をなせしを見るべし。兎に角此頃には經も論も共に諸部所依の異同を生じ、其文義解釋にも差別を生じ、此が爲に自然に聖典批評の問題を生ぜし事此の如し、只其解釋常に宗義的にして歴史的にあらざりしを以て、常に空談爭論に終りしなり。

餘論

衆賢以後阿毘達磨批評の著しき者を見ず、只六世紀那爛陀寺の高僧德慧(Gandhi)あり其著隨相論(藏三の七四左)に於て此問題を論じて曰へり、

佛本說優波提舍經以解諸義、佛滅後阿難、迦旃延等還誦出先時所聞、以解經中義、如諸弟子造論解經故名爲經優波提舍、毘婆沙復從優波提舍中出、畧優波提舍、既是傳出故不言經毘婆沙

第一部 阿毘達磨に關する議論佛典批評の開始

と、是れ訶梨跋摩と同論點にして、其論點は彼の毘婆娑諸師よりも明白なるを見る。

第二部 大乘の聖典并に其批評

一、緒論、聖典の發生

法身の信仰

佛教自然の發達は、教法眞理を佛陀とする法身の觀念を完備して、佛陀即佛智を形面上的本形と合一したり。絶對智と絶對其物とを合一するは觀念論の特色にして、佛教の哲學は、此宗教的佛身觀の爲に大に觀念論の深奥宏大なる哲理とならざるを得ず。法身即智身常住の信仰は、佛教の宗教并に哲學をして、一轉舊套と脱せしめたり、此新佛教は即大乘なりとす。

當時の思潮

大乘佛教十分に成熟せざる前に、佛教の佛陀觀は他方に於て極めて神話的に化しつゝありき。三十二相、八十隨好は固より、其本生、其因縁、其八相に於て着々民間話説及太陽神話と混淆しつゝありき。一方にては其宗教及哲學の進歩と共に、佛身は宇宙の本体と化して莊嚴華麗一切の妙高屬性は佛身に附着せられんとす。恰も婆羅門教にありても、マハーバーラタ及ラーマ物語の大叙事詩は

紀元前後の頃に出でて壯麗なる文學をなし、且其頃の英雄崇拜興隆（印度宗教史）と共に益其流行及修補を加へつゝありき。新佛教の佛陀觀は自然に新婆羅門教の英雄崇拜と同一潮流に乗じ、互に相助けて成長したるの狀態想見すべきなり。蓋し此新潮は紀元前二世紀の頃より漸く起り來り、紀元前後には既に表面の大勢力となりしと見て大過なからん。

新思想の發表
其風趣

勢此の如くなれば、此新佛教の思想及觀想は發して文書とならざるを得ず。即佛徳を讚嘆する者は馬鳴の佛所行讚若くは摩咀憚制他（Mañjuśrī）の、一百五十讚佛頌其他普曜經及本行集經の如き著作となりて現れ、其の哲學思想を發表したる者は、馬鳴が起信論の類となりて出でぬ。蓋し紀元一世紀にありて馬鳴が新佛教の發揮者として顯著なる功勞あるは頗る興味ある事實とす。然れども此に特別の注意を要するは、印度人の宗教的性質にして、彼等は一般に傳承教權を以て信仰の第一基本となすの人民にして、又他方にては哲學的考察と宗教的信仰と詩的構想とを分たず、分たざるのみならず、之を合一せん事を好む人民なり、此を以て新佛教興起時代にありて、佛教は其新思想の新を認めず、又當時自然の發達は之を認めしむるの餘地なかりしを以て、彼等は宗教及哲學の此新機運を以て一に釋迦佛陀の源泉に出づと信じ、又此く信せん事を勉めたり。是れ恰も毘婆娑諸師が新に阿毘達磨を編しながら、此を以て佛語なりと信じ且主張せしに同じ。阿毘達磨の教權には寧ろ反對して、新思想の豫地を作り、又着々之を發達したる大衆、正量、經量の諸師も亦此点に於ては教權崇拜者として崇古の病あるを免れず、阿毘達磨の新教權に反對して自家が佛說なりと信する舊教權を主張する復古運動を起せしなり。然れども復古運動は、何れの國何れの時にありても新主義を抱けるを忘るべからず。

此の如く新佛教徒は、其新思想の發表には、人師の著作なる詩歌若くは論文に依るよりは寧ろ直接の佛語記録たる修多羅を以てせんとしたり。然れども新思想の宏大複雑なる考察構想は、原始經文の簡單なる語録的形態を以て満足せず、彼よりは大に哲學的にして又同時に詩的なる形態を取るを好みぬ。恰も婆羅門

の叙事詩も亦同様の需要に出で、雄大なる戯曲的構造の中に深遠なる思想を宣説し、此に依りて信仰渴仰を満足し、又思想を發表したりしかば、同じ時勢の子たる新佛教の新修多羅は、此の如き形式の修多羅を形成したり。即新修多羅は常に佛隨を中心人物として、之に副ゆるに幾多の神話的人格を以てし、之を圍らすに戯曲的舞台を以てし、之を行るに戯曲的動作及對話を以てしたり。是れ當時佛徒の自然の精神的需要に出でし者にして、彼等は識らず知らずの間に幾多の此の如き修多羅を佛の動作對話として出だしぬ。故に此等修多羅は全く修多羅文學にあらずして、梵語文學中の叙事詩に屬すべき者なり。或は之を讚誦即スークク(Sūtra)と稱するを適當なりとせんか。

紀元一世紀前後大乘の詩的經典が續出したる當時の状態を想ふに、信徒の間には興奮的に新信仰を渴仰して、一詩出で一經露はる、毎に、眞佛説此に外ならずとして歓迎し、又僧侶の詩的天才あり宗教的熱情ある者は、其腦中の佛陀説法の樓閣を實在として、之を詩文に發表して佛説の眞意世に出でたるを喜ぶ者續

新經典續出の狀

續たりしならん。ターラナータの佛教史第十三章、此状態を描寫して其當時を追想せしむるに足る者あり。其經文及人物の名の如き一は當時の歴史的事實を參考研尋したる者にあらざるべきも、當時一般の描寫として之を抄記せん。

時は五百阿羅漢の第三結集終り、迦膩色迦王亦逝きし頃なりき。民間にても王侯貴族の間にてても三寶を貴ぶの風大に行はれぬ。迦膩色迦王の子は其莊嚴宮 Puskalavati に多くの比丘を養ひ、東方にありても華氏城の嬰羅門并ドノ Vidub は比丘を供養し、三十万偈の三藏を書寫して一千部に及べり、其外此の如きの隨喜施主到る所に出で、從て大徳の輩出する者も多なりき。悉伽 Angā 國には大上座阿羅漢難陀が大衆の教法を獲たるを傳へ、大乘を喜び之を唱ふる者四方に蜂起しぬ。此等の大教師大徳は皆各等流三昧地に入りて、直接に聖觀自在或は祕密主或は文殊師利、慈氏等に大乘の法を聽きぬ。されは千節の寶積法異門千偈 (Ratnakūṭa-dharmaparyāya-satasahasrīka)、十万法千章なる華嚴 (Avatamsaka) 二万五千偈なる楞伽阿跋多羅 (Laṅkā-vyākāraṇa) 一万

二千偈の積疊莊嚴 (Ghanavyūha) 同く二万二千偈の法集 (Dharma-saṅgīti) 等相次で出で、其他多くの經文は諸天、龍王、捷闍婆、羅刹等、諸方特に龍宮より之を將來したり。西方の國王印馬 (Lakṣaṅva) は此等の法に歸依して、大徳を供養し寺觀を建立し、又大乘經典を書寫せしめしが、實に千万偈の多さに達しぬ。此に於て聲聞の徒或は之を喜ばずして大乘の教は佛説にあらざるいふ者もありき。然れども其感化は四方に及びぬ。中にも摩揭陀にムドガラゴミン (Mudgalagomin) なる二人の兄弟ありしが、奇瑞より大に佛教を信じて大乘に歸依し、兄は最勝の頌 (Vigrahastava) を作り、弟は諸天特勝讚 (Devastīśāstra) (二者共に西藏タンシユル咀特羅第一卷にあり) を造りしが、此頌讚弘く世に流布し、宮殿より市場に歌はれぬ。此に於て大乘佛教の大供養會は舍利弗誕生の故地なる那爛陀にて行はれ那爛陀寺の基を開きぬ。

一一、新聖典の分類編入

佛の直説にして文殊等諸菩薩の所傳なりと信せらるゝ多くの經文讀誦此の如くにして出で來りしかば、其の信奉者にありては、此等聖典と從來の三藏十二部經との關係如何と定むるを第一の必要問題とし、此と共に其宣傳者なる諸菩薩と三藏の結集者なる阿難等とは如何なる關係に立てるやを定めざるべからず。

此問題の解釋は、蓋し漢譯増一阿含の序品(即大乘に近くして有部になき者)に現はれたるを嚆矢とせん。其解釋に依れば、阿難及迦葉は契經の四阿含及律と阿毘達磨と三藏とを結集したり、此に依りて佛の肉体は逝きしと雖も法身永く存するを得べきも、阿難は中にも深義難持の法を一二乃至十一増一に配して大衆中に結集したり、是れ佛法中の至極最上なりと。此序文に依れば増一法門は阿含に屬する者にして、他方には

方廣大乘義玄邃 及諸契經爲三藏藏一

第二部 新聖典の分類編入

新聖典に關する問題

改作増一阿含の解釋

とて別に大乘を、雜藏に編せんとするに似たりと雖も、全体より見れば、大乘、方廣の法は即増一部の法に近くして、通常の三藏以外に屬する者となせるに似たり。此を以て阿難が増一法を結集するや、彌勒(Maitreya)は特に之を讚して善哉を呼びて、曰く

諸法義合宜配之 更有諸法宜分部 世尊所說各々異

菩薩發意趣大乘 如來說此種々別

と、此に於て阿難は

集此諸法爲二分

せしかば、彌勒再び之を讚して大乘を稱し、阿難は此等が盡く佛説を直に聞きし者なるを保證し、「聞如是」と記入せり(一)。

されば此解釋は大乘を以て直に阿難の結集となし、三藏以外特殊の法となさんとするにあるも、三藏中にありては特に増一阿含と關聯せしめんとするを見るべし。而して此増一阿含は原始經典より最も轉化したる者にして、其中に既に

明に小乘聲聞藏を輕んずるの傾を生せり。其十八卷(七六左)に佛の四不思議を説きては「非小乘所能知」といひ、二十三卷(一七左)には

如來說法、無有法弱、非羅漢辟支佛所能及也

分別功德論の解

といへるが如きは、此改竄の増一阿含が大乘的傾向の產物たるを知るに足れり。改竄増一阿含と大乘との密接なるは、尙其註釋なる分別功德論(四)に明なり。此論の年代明ならずと雖も、若し傳説の如く後漢失譯とすれば二世紀の翻譯にして、又其後序の推測の如く彼阿含と共に東晋の僧伽提婆が譯したる者とするれば四世紀末なりとす。兎に角其所説に參照すれば増一阿含序分の成立に少しく後れて、大乘聖典に關する問題一層の注意を惹き來りし時代に成りし者の如く、大体に於て龍樹に先ち馬鳴に後る、時代、即一世紀の末に出でしと見るべし。此論は佛法は總て迦葉及阿難の結集せし者となし、特に阿難は三藏の外特に大乘別藏を宣したりとなせり。其聖典分類少しく阿含本文に異にして、又大乘は阿闍世に對する説法なり等の新記事を含有せり。其分類及事解を表とせん、

契

佛所說法

增一 以一爲本、次至十、一二三隨事增上故、
中 不大不小、長不短、事處適中故、
長 久遠事歷存不紀本末、源由事經七佛聖王七寶故、
雜 諸經斷結難誦難憶、事多雜碎、意令人忘故、

毘尼

禁律也、爲二部僧說檢惡、或二百五十、或五百事、

阿毘曇

四諦大慧、斷諸邪見無明洪癡、故曰大法、
八智十慧、無漏正見、越三界關、無與等者、故曰無比法、
迦旃延子、撰集衆經、抄撮要慧、呈佛印可、故名大法藏、
或佛所說、或弟子說、或諸天讚誦、或說宿緣三阿僧祇菩薩所
生、文義非一、多類三藏、

雜藏

菩薩藏
即大士藏

佛在世時、阿闍世王問佛菩薩行事、如來具爲說法、……即菩薩
藏也、諸方等正經皆是菩薩藏中事、先佛在時已名大士藏、

見るべし、大乘聖典は特に菩薩の行事六波羅蜜を説ける者として、方廣諸藏皆
此に屬すと成して、其他の雜類新聖典は諸人所説として別に雜藏となせるなり。

二者解釋の論点

増一序文及此論にありても、大乘聖典の出處は既に疑問となれるを以て、特に之
を辨し、佛の説法は婆羅捺國の初説以來摩揭陀、釋迦、天宮、龍宮等諸處に於てせ
しも、特に舍衛國は最妙勝の國なるを以て、二十五年之に止住して説法し、又殊
勝の法は多く此所に説きたりといふ。即佛祇園にありて當修一法を説きしよ
り以下、二法三法乃至百一法乃至八萬四千に至りぬ、此を即最在上なる増一の教
法とす(一の三左藏、四の五右)。此く最上法の出處を説きて、大乘教法とは即此増一法門中
に存せし者にして、今日の増一阿含は一より十一までのみを存し、諸部多く其
實を失したるも、其より以上の法門は即大乘法にして、今新に四方に出現した
る者は是れなりとするは分別功德論の大乘聖典説明なり。
要之、増一阿含の改竄及解釋は紀元一世紀までに出で、大乘聖典の編入及出
處に一定の辨解的解釋を與へし權輿と見るべく、從て其論點後世の範となりし
者なきにあらず。即一には雜藏及大乘の説者を佛及佛以外にも歸したるは、後
に龍樹及無著も之を襲踏したり。

二には分別功德論の大乘の説法を阿闍世王に關聯する事は、此論よりも後れて出でしと見ゆる出阿闍世品經(三四の二三)に其反響を有し、阿闍世に關する經中に大乘を説明し、而して大乘の聖典と舊三藏とを對して、

菩薩藏

聲聞藏

辟支佛藏

の三を分立し、又大乘の行は智慧にありとして文殊師利菩薩に歸敬の意を表せり(尙宇峽八の同經特に四四右を参照せよ)。

三に増一阿含及論は、特に彌勒菩薩を以て大乘聖典の保護者となせり。蓋し彌勒菩薩の信仰は佛滅後の佛徒が初には其遺法を精神の歸托としたるも、尙此抽象的歸托に満足する能はずして、一方にては教法を具象的に經文典籍の崇拜を求め、他方にては佛陞の再來を渴望して之を彌勒慈氏なる神話的一人格に投影したる者なり(此点に就きては他に詳論せん)。此を以て彌勒の信仰は佛徒の信界にとりては早くより肝要なる位置を占め、其出現は或は數億劫の後として渴仰せられ、或は時を定めずして翹足せられしなり。而して此翹望は正統上座

以外の大衆に最も盛なりしは自然の理にして、所謂大乘なる新佛教は夙に此翹望信仰と同一思潮として進み來りしなり。此を以て同じく涅槃經にても、後出ならんと推測せらるゝ異本に明に現れ(辰十の二一、右四五右)、又特に増一阿含に多く又明に現はれたり(特に辰三の三三以下)。されば此等の新思潮の結果なる大乘佛教が、特に此菩薩を保護者と仰ぎ、又始より經典の崇拜と關聯して現れし人格が、新出にして而も佛説なりといふ大乘聖書(特に辰三の三三以下)の保護者又保證者と仰がるゝは自然の需要に出でし信仰なりとす。語を換えて云へば、教法經典を佛陞として歸依したる法身の不壞常住といふ希望信仰は、恰も高尚なる大乘經典の神祕的出現に依りて大に其信仰を昂め、又其希望を満たしたり(法身の信仰は元教法の常住を希ふに出で大乘の法身説は新教法の出現に依りて完成せられたり他日詳論せん)。此に於てか再現佛陞の信仰亦此に依りて渴仰を満たし、彌勒の出現は大乘聖典の出現と共に現實となりたらん如く、此菩薩を以て新佛教の保護保証となりしなり。

されば彌勒菩薩は既に大乘の興起と共に主要の人物となり、大乘の經典此菩薩

を以て主要の人物となし、若くは經の依托者となせる者多く、大般若經の如きは特に此菩薩の爲に説きし者として、龍樹は大智度論に之を論じたり(往一の三二右)。此よりして從來は單に菩提の徒なる意義にて用ひられし菩薩の號は、菩提の本性を有して不動の修行地に住する勝人格の尊稱として、聲聞及緣覺以上の人格と化し、此の如き諸菩薩は即大乘の把持者となりぬ。中にも文殊師利及觀自在の如きは、彌勒に次ぎて重要の大乘把持者となり、龍樹の如き特に此等諸菩薩の由來履歷を明にせんとして、其神話にオイヘメロスの解釋を下だしたり(往一の九)。此等諸菩薩の成立及性質を研究するは興味多き事なれども、特別の題目に譲りて此には之を畧す。

大乘聖典の成立以後、其傳來及編入の問題は、先づ此の如く大体の決定を得たり。此より以後一方にては此解釋決定の完成を企圖し、他方にては所謂大乘非佛説を排斥するを要す。是れ主として龍樹及無着の執りし事業なりとす。

三、龍樹の聖典論

大乘聖典此の如く重疊して佛典中特別にして又重大なる一部を作り、又之に對する批評反對漸く擧らんとせり、二世紀大乘興起の時に出で、之が哲學宗教的思想を圓熟組織したる龍樹は、大に此問題を辨明すべきの位置にありしなり。而して一般に大乘の宗教にありては、佛は種々に顯現するも其本性にありては絶対智即薩婆若(Sarvajñā)として宇宙の本体其物に外ならざるを以て、聖典は自ら此一切智の發表としての佛説と觀ざるべからず、從て其に關する批評的問題は歴史的に佛陀人格の所説なりや否やの現象的境界を越えて、否之を棄て、形而上的に絶対的の智慧の所説なりと論証するは自勢の勢なり。固より如來智身の觀念は既に増補増一阿含に發し、一世紀の馬鳴に組織せられたりと雖も、此信仰を聖典批評の論証に應用せしは龍樹を以て始となすべし、是れ一は大乘哲學の發達したる結果なると共に、一は又當時大乘聖典に關して疑雲が漸く密積

し、來りし時勢の反映なりとす。

唯心論的解釋

龍樹の聖典論は、其他の思想と共に大般若波羅蜜經の解釋なる大智度論(往一乃)と十地經の釋論なる十住毘婆沙論(八)とに見るべし。

佛とは一切法の遍智なり、而して觀念論の立脚地にては絶對を知るは即絶對的なる知にして、絶對的知慧は即絶對其物なるを以て、龍樹の觀念論哲學にありても、一切遍智の佛は即直に一切諸法不壞の實相、言語道斷、涅槃不動の絶對相其物なり(往一の)。されば佛法とは即一切法實相の謂に外ならず、一切善法は即佛法なり。然れども、佛が衆生に對するや、法は一なるも、衆生は各自家の見る所に從て佛法を把挂せん、此に於て佛法は八万四千となり、聖典に種々の差別を生ず。

佛法雖一實一相、爲衆生故於三十二部經八万四千法聚、作此分別說一

(往一の)

是れ即佛の慈悲にして、其度衆生の方便なり、此に於てか衆生に聲聞、緣覺

歷史的神話的解釋

と菩薩との別あるが如く、佛法聖典亦自ら其別を呈し來るといふ。

龍樹は其根底に於ては、佛法多門の理を形而上的に説明し去らんとしながら、其思想は尙未だ歷史的個人なる佛に執着するを免れず、又一切法宣說の佛を神話的に觀するの境を脱せず、大智度論の初に佛が此最上至高なる般若波羅蜜の法を説きしを説明せんとして、其佛を記するや、一部は金光を放て十方世界を遍照する神話的佛を説き、一部は肉身誕生納妃の歷史的佛を説き、一部は菩薩の爲に第一悉檀の大乘法を宣說する智身佛を説き、其中に此等の不調和を調和せん爲に、佛身の肉体的行爲を方便力に歸して説明せんとせり。然れども其立脚地の動搖は藏ふべからず。此を以て其の佛説の種類を分別するや。或は形而上的佛として其説法を現(即公開)と密(即内秘)との二に分ち(往四の)或は形而上的と歷史的とを對立して之を三藏(即聖典)と法義(即真理)とに分ち(往二の)、時には歷史的に佛の轉法輪として、聲聞乘、辟支佛乘、大乘を其中に分ち(往八の)、時には又此二立脚地を合一して其中に聲聞三藏法と大乘菩薩道と

を分別せり(往一の二)五以下。

然れども其全体に通して觀れば、やはり現存の佛典を主眼として、小乘聲聞の三藏と大乘菩薩藏の經典とを分別せるを以て始終せるに似たり。即此に至りては、其聖典論は其形而上的佛陀と必然の關係なしにも説き得る者となり、大乘の經典も形而上的超越時空の說法たらずして、一定の時處に一定の菩薩に説きし者ととなり、三藏と大乘とは單に其聽衆の異なるのみとなれり、從て其の大乘辨解は又自ら歴史的辨解たるを要するに至れり。

小乘三藏

此の如き立脚地の動搖は暫く措き、其大小二典の別に關する見を述べんに、佛法は一切善法にして、其説者に種々あり即佛陀、大菩薩、聲聞(即佛弟子)、得道人、仙人、化人、諸天の説きし所皆佛法なり(往一の二五右)往三の三一右。然るに佛滅後諸阿羅漢聲聞衆は佛語を保存して法寶を傳へんと欲して、迦華阿難等之に首となりて、耆闍崛山中にて三藏を結集したり(往一の二)六以下。此三藏は小乘聲聞藏なりとす。龍樹は此を以て三藏を淺薄の法なりとする者の如く、

佛於三藏中、廣引三種々諸喩説、不説菩薩道、

といひ、阿波陀那の如く世間軟淺の語は主として三藏中に存せりとなし、又中阿舍舍利弗本末經の中に彌勒を説くも、名のみにして菩薩の道を説かずとなし三藏の小乘なるを証せんとしたり(往一の二)八左。

龍樹は大乘なる般若經の如是我聞を説明せん爲に、三藏の結集を説きながら此三藏を小乘法となす、此の如き撞着は畢竟其立脚地の不明より出で、一方にて大乘の宏遠を説かんとしながら、他方にては大乘聖典が歴史的佛陀の所説として、如是我聞の辨解をなさんとしたるに出づ。其は兎に角龍樹は大体三藏を分類義解して左の如くなせり(往一の二七以下)及往五の一〇五、

修妬羅法藏 增一
從轉法輪 中
至大般涅槃 長
相應

別に大乘大修妬羅

毘尼法藏

摩偷羅國毘尼 二百五十戒
 舍本生阿波陀那八十部 七法、八法
 比丘尼毘尼
 增一、優婆塞利問
 雜部、善部
 除却本生阿波陀那十部

阿毘曇藏

王舍城にて阿難五怖罪を説く
 舍利弗阿毘曇(佛在世に出で後檀子道之を説諭す)
 大迦旃延蜺勒(佛在世に出で一切法を分別す)

阿毘曇藏に就きては、龍樹の見解及分類明断なりといふ能はず、其名稱の如きも或は之を毘婆娑と同一視し、或は摩多羅迦(Matras)と呼び(往五の二〇五左)、或は又之を蜺勒(Kunda?)即管と稱して之を相應、對治の二門に分ち(往一の四左)、又右の舍利弗及迦旃延の如きも單に人の説として掲ぐるのみ。

龍樹は此外に尙阿毘曇の成立を記せり(往一の二八右)、其説に依れば滅後百年、阿輸迦王般闍于瑟大會をなせし時、法師等異論あり、此に於て分部生ず。後迦旃延八捷度を作り、弟子等之を解釋して毘婆娑を作る。或は六分阿毘曇に就きて左の如く説くありと、

大乘の説法

六分

初分(四品)婆須蜜菩薩作(界身足、品類足、所集、部執)
 四分(四品)闍婆阿難漢作(大毘婆娑論)
 第三分——目捷連作(蓋し阿毘曇法蘊足論)
 餘四分——諸論師作(法救等の作)

之に反して、大乘は般若を主として大悲、華手等無數の經を含有し、佛智無量の所説にして、無量の方便は又菩薩、化佛、聲聞、諸天をして之を説かしめたり(往三右)。此法所説般若波羅蜜空門を一義とする深高なる菩薩の法なるが故に、佛在世の時此所説ありしも、聲聞比丘之を信せず、又解せず、

摩訶衍甚深難信難解難行、佛在世時有諸比丘聞摩訶衍不信不解、故後坐而去、
(往五の二〇五右)

此を以て佛は特に諸菩薩の爲にのみ此を説き、特に大乘の至極大般若經は彌勒等菩薩の爲め之を説きぬ(往一の八左)。

此の如く廣大の法門は、三藏小機の能く容るゝ所にあらず、此故に阿難亦此法を

大乘の結集

衆中に説かず、佛滅後文殊師利、彌勒等諸大菩薩等と共に聲聞の視聽以外に之を結集したり。是れ此大法を衆に示せば、徒に錯乱して成辨する處なきが故なりと(往五の
一〇五右)。龍樹は大乘聖典の結集を説ながら、其方處を説かず又菩薩ならざる阿難をして大小二乗の結集に両面を附着したるなど、其塗抹の跡を見るに足れり。

非大乘者の罪惡

此の如く龍樹は佛法即主として佛及其徒弟の説法を大小二乗に分ちて、大乘の辨解をなしたり。而して此頃既に首を擡げし大乘經典の疑惑に對しては、之を地獄の業なりと叱して曰く(往四の
一六右)

破般若有二種、一者佛口所説弟子習書誦作經卷、恐人謗言非是佛説、是魔若魔民所作……或言雖是佛説、其中處々餘人增益……初破者墮大地獄……第二破著心論議者、是不名爲破般若、

其の少しく批評的傾向に讓步せるは、自家の論據に對する確信の少しく安全を欠きし一端を示せるにあらざるなきを得んや。

要するに、彼は大小乗を合せて之を佛説(種々の立脚地より見ての佛)なりとせしなり。而して全体として之を十二部經に分てり、十二部經は智度論三十三卷(往二の
七四)にあり、今之を説かず、只

所謂八万四千法衆、十二部經、四藏、所謂阿含、阿毘曇、毘尼、雜藏、摩訶衍般若波羅密等諸摩訶衍經皆名爲法

(往三の
四五右)

といへる者、其聖典論の梗概と見るべし。

龍樹と後世の附會説

以上叙し來りしが如く、大智度論に現れたる龍樹の聖典論は、尋常一樣の辨解說にして、特に一々の大乘經典を佛隨一生の歴史に牽強して後世の所謂敎判をなせしにもあらず、又大乘經典の傳來につかても文殊、彌勒が之を結集したりといふ外に、何等の奇蹟をも説かず。然るに後世支那の佛徒大乘を辨解せん爲に多く其發源を龍樹に歸し、其傳來に奇蹟を附着せしより、龍樹は特に大乘經典の發見者なるが如く、又之が事蹟を祕雲奇霧の中に埋没せしむるに至れり。即華嚴經傳記が龍樹龍宮より華嚴經を將來したりとなし、法華經傳記が法華經亦同

様にして世に發表せられたりといひ、附法藏因緣傳(藏九の七左)及龍樹傳(同二)が龍樹始は雪山中の老比丘より佛塔中の大乘を授けられ、次に大龍菩薩海中の宮殿より無量の方廣經を龍樹に與へたりとなし、或は又畧付法傳が龍宮及南天鉄塔中より秘密曼陀羅を得たりとなせるが如きは皆是れ龍樹を尊崇して終に所謂ひいさのひさ倒しをなしたる者にして、(五)龍樹自家は當時存在せし大乘經典を奉し、或は之を解釋し或は之を辨護したりしのみ。

大乘經典無名の作者の誰なるやを探求するは無用事なり、要は佛教宗教の發達中に時代精神の變遷を尋ね、諸大乘經典の成立を其精神に參照して、歴史的成立發達を研究するを將來の事業となすべきのみ。

四、第二世紀の大乗聖典及其に對する批評

一二世紀の世俗的風潮

紀元一二世紀の間は、婆羅門の方面にありても其新神話が盛に成立して、其大叙事詩マハーバータラは毘溼拏の神話説話に基きて勇者キリシナを歌ひ、詩人

ワルミーキはラーマ物語に古傳説新神話を鑄治したるの時なり。蓋し此時代は印度全体の一大變革期にして、民間の信仰俗説崛起して哲學思想に代ゆるに説話武勇譚の神話的構想を以てし、簡潔清楚なる修多羅文學に代ゆるに華麗雄大なる叙事詩を以てし、從て出世間の宗教的道德は、世間市井の道德的宗教に壓倒せられし時代なり。されば婆羅門教のみならず、佛教も非常に此動搖に盪かされしを知るべく、其沙門捨行の理想は居士在俗の道德に轉じ、剃髮染衣の聲聞は寶冠華鬘の菩薩に其地を譲り、佛傳の簡單なる本生本事の世俗譚は一步を進めて叙事詩的となりて、彼の所行讀及普曜經の如き既に一世紀の始に出でぬ。されば雜阿含の中にありて(辰三の二左、辰四の三四左、八五右、辰五の九二左等)既に毘溼拏の神話に關聯したる佛隨の傳説は、益す太陽神話と結合して、マハーバータラ等と同じく叙事詩的に編出せられしなり。多數の大乗經典が此の如き時勢に産み出だされしは前に述べしが如く、此新出經典が悉く叙事詩若くは戯曲的なるは此が爲にして、捨行遁世の舊佛教徒より見れば、甚俗臭を帯びたる者と映すべく、彼等の

龍樹著書中の經文

大乘經典排斥に對して龍樹等の考察も起りしなり。今試に此時代特に二世紀に於て、此新聖典が如何なる範圍を有せしやを見ん爲に、「二三の典籍を檢せん。」龍樹が其智度論と十住論とに名を擧げたる典籍凡左の如し、

寶頂(御寶積)經	法華經	阿彌陀	首楞嚴	十地
明綱菩薩	大乘淨毘尼	般舟三昧	大般若	分別業
瓶沙王迎	破群那	楞伽	阿他婆耆	波羅延
維陀迦	蝦摩提迦	栴檀喩	梵網(六十二見)	離畏怖經
大空經		栴檀喩		

雜庵蜜多記中の經文

後世世視の頃には、常に引用せる勝鬘、維摩等此中に存せず、又法華部にて殊に重要なる文殊に關する經文なきは、注目すべき事にあらずや。此に次ぎて大抵紀元二三世紀東南印度と錫崙島との交通盛なりし頃の出と見るべき難陀、密多所說法住記(藏八の三)を見るに、其宇宙論の擴張と共に、大乘菩薩藏の經典も大に増殖せるを見る。其說に依れば、佛典の説者は或は佛、或は菩薩、聲聞、諸天、智者(龍樹所說參照)にして、大分して菩薩の三藏と聲聞の三藏となすべしと。而して其小乘三藏は左の如く、

素毘攪藏—長阿笈摩	中阿笈摩	增一阿笈摩	相應阿笈摩	雜類阿笈摩
毘奈那藏—苾芻戒經	苾芻尼戒經	分別戒本	諸蘊差別	增一律
阿毘達磨藏—攝六問	相應	發趣	等多し	
其外—本生鬘論	獨覺鬘論			

次に大乘の三藏に關しては只經を擧ぐるのみにして、律論は細目を擧げず。其大乘經典として擧ぐる者左の如し。

般若波羅蜜多經	妙法芬陀利迦經	金光明	金剛手藏	首楞伽摩三摩地
幻喻三摩地	大神變三摩地	集諸功德三摩地	還如來智印三摩地	具諸威光三摩地
寶蓋	集諸菩薩三摩地	諸佛攝受	集請問	梵王問
善吉問	勇猛問	能滿問	海龍王問	無熱惱龍王問
樹幢龍王問	寶掌問	寶鬘問	虛空音問	虛空吼問
幻網問	寶女問	善臂問	師子問	猛授問
金光女問	說無盡慧	說無垢稱(維摩)	未生怨王	諦實
那羅延	佛花嚴	蓮華手	十佛名	無量光衆
極樂衆	集淨華	大集	入一切道	寶幢
寶聚	寶篋	彩畫	高頂王	等百俱胝部

此等の題目に見、又今日存在せる寶積、法華、華嚴等の經典を見れば、其風趣が非常に太陽等の神話に密接し、其体裁は叙事詩的なるを見れば、紀元前二世

紀以後、特に紀元後一二世紀の叙事詩産出の如何に盛んなりしかを知るに足るべし。

されば龍樹も既に其辨解に勉めし如く、此等所謂大乘を疑ふ者あり。特に古風の說法經典は出世間的淨行の訓誡として、宗教的、道德的なり、之に反して新經典は宗教的なるよりは詩的にして、說法なるよりは戯曲の對話なり、彼は清楚此は華麗、此は古るさびたる森中の古社の如く、此は金緑燦たる寺觀なり。彼は洒脱にして此は俗氣を帯べり、乞食遊行の羅漢と歌舞の菩薩とは相容るべきにあらず。此を以て古風の正統派西北地方の佛徒は其阿毘曇論議のスコラの學風を標準とする事なれば、之を以て綺言魔語となし、新を好み又文化の地に在る東方の大衆は、寶篋の中に藏せられ彩雲蓮華に圍繞せられたらん如き想像を好み、其嗜好を以て大乘經典を尊重したり。此の如き衝突は既に龍樹の經典論に於て之を見るを得たりと雖も、尙大乘經典其物の中に就きて、此衝突の現れたるを觀察せん。

レツシングが云ひけん「徳なきに従て人は徳を語る」、大乘の經典が大乘の功德を喋々し、小乗を賤めて大乘を擧ぐるに日も足らざるが如きは、實に其編成の時に既に大乘に對する不信の存在せしを示し、其大乘稱揚の盛なるだけ其れだけ、其反對者あり又一般に大乘經典に對する不信懷疑の盛なりしを知るべし。法華部の經典が一般に大乘稱揚を事とし、彼の法華經が大部分は大乘及法華經自身の功德を説くの外に能事なきが如き、大般若に佛が憍尸迦に語りて大乘を反復説明するが如き、皆是れ新舊兩派の衝突を示す者なり。其他妙法決定業障經(藏五の七右)は大乘の二十四徳を擧げ、法華の後にいでし普賢行法經(藏四の七〇)が反復して大乘經典特に法華を誦讀するの功德を説き、大智度論(卷二)が口を極めて法華及阿彌陀經誦讀の徳を説けるが如き皆然り。

彼の大乗の涅槃經、亦此時勢の産物なり。其が首楞嚴を引用し、未だ龍樹には唱へられずして、無著に至りて始めて大に顯れしより見れば、其成立は龍樹の頃若くは其少しく後即二世紀と三世紀との間にあるべし。此經は自ら大乘大般

涅槃經の功德を宣説して、あらゆる詩的譬喩を駢列し(盈五の四)、又屢自ら如來秘密の藏なりと稱へ、而して自ら高うせん爲には、聲聞を貶する事、他の諸典に同じ、曰く(盈五の二、四右)、

毘伽羅論者、所謂方等大乘經典、以諸聲聞無有慧力、是故如來爲説半字九部經典而不爲説毘伽羅論方等大乘、

又其の十二部經中に於ける位置を論するや、曰く(盈五の九〇右、盈六の二右)、復有二十一部經、除毘佛畧、亦無如是深密之義、

諸世尊有二三種法、一者世法、二者第一義法、……一者二乘所持、二者菩薩所持、……一者外、二者内、……一者共法、二者不共法、……一者十一部經、二者方等經、十一部經則有壞滅、方等經典無有壞滅云々

と。是れ九部經の分類(盈五の一八右、二四右、盈六の九四右等)に從ては大乘方廣の聖典を第十に別置し、十二部經の分類(盈五の七三左、九〇左、盈六の二右、六右等)に依りては之を他の十一部より判たんとするなり。其が大乘方廣を尊重せん爲に、九部、十二部の古傳説に符合したる説明をなさんとして苦心したるの跡を見るべし。此の如き大乘稱揚及辨護ありしは、實に此經編輯の前既に大乘に對する非難ありし爲なり。故に經には(盈五の三四)、佛は其滅後七百年にして魔説をなす者ありて正法を破るを豫言したるに筆を起し、方等經を信受せざる者は我佛弟子にあらずと叱咤して、當時の大乘非難を魔説に擬せり。而して其の反對論者の論旨を叙するや、曰く(同上左)

汝所有律是魔所説、我等經律是佛如制、如來先説九部法印、如是九部印我經律、初不聞有方等經典一句一字、如來所説無量經律、何處有説方等經耶、如是等中未會聞有二十部經名、如其有者、當知必定調達(即婆達)所作、調達惡人以滅善法、造方等經、我等不信、如是等經是魔所説、

と。此批評は即大涅槃經の辨護的大乘稱揚を生じたる原動力なるを知るべし。時勢此の如く兩派の衝突此の如し、大乘の信徒が其反對者其批評家を疾惡するは自然の勢にして、多くの經文は大乘誹謗を以て無間地獄の業となせり。普賢

大乘誹謗は無間の業

行法經(盈四の七三左)には曰く、

謗三方等經、具三十惡業、是大惡報應、墮惡道、過於暴雨、必當墮阿鼻、妙法決定業障經(藏五の七右)には曰く、

若有衆生、聞說大乘、必不樂聞、調弄誹謗、當知則是邪魔眷屬、誹謗大乘經典、心故、死墮阿鼻地獄、受苦無量、復生餓鬼、食火屎尿、無量劫中受苦、畢已後生人中、盲聾瘡痂病癩不具、

と。其の如何に反對者を疾惡せしかを見るべく、當時の大乗的熱情溢溺の如何に高か、りしかを見るべし。後世の佛教此風を繼承する者多く、今日に及べり。終に尙一の注意すべきあり、反對信奉の何れを論せず、大乘經典を阿闍世王及提婆達多に關聯する事諸處に現る、是れなり。即上記涅槃經の反對者は之を提婆達多の作爲なりとし、出阿闍世品經(藏五の三二)には特に菩薩藏を説き、先に掲げたる分別功德論は特に菩薩藏を以て阿闍世の問に依て宣説したる者となせり。此二人は共に耆那の徒として原始の佛教には敵とせられし者、而して今大乘の

大乘教典と耆那教

興起と共に一般に大乘と關係あるが如くに見做されしは、偶然として看過すべきか。特に法華部に屬して大に佛の功德を讚嘆したる讚詩文殊師利所説經(又名薩遮尼乾子授記經若くは所説經)の如きは、先の佛敝尼乾子として佛を讚せしめし者にして、此經亦特に大乘の徳を説き、而して大乘經典の傳來を阿育寶塔の中に歸せり。曰く(盈四の四〇左)、

彼阿輸迦……遍閻浮提一時建立八萬四千佛舍利塔、爾時淨自在比丘於彼舍利國中取此法門在於此廂、……雖加流布而此法門受持者少、多人不知、多人不覺、多人不受、……衆生薄福不應聞故、……此妙法門人多祕掌置經函中諸庫藏中……凡所有人宿無善根、會聞大乘生疑毀謗、是故聞此無上法門不能生信不能得入……若有善男子善女人於後末世聞此經名、聞能生信受持讀誦書寫解說云々

と、而して此の如き祕密高遠の法とは那尼乾子の詩誦と、佛の之に關する賞辭なり。

訶梨跋摩の佛典論

此く見來れば、耆那教と大乘經典との關聯は、彼の婆羅門叙事詩と共に偶然にあらざるを知るべし。

尙此に大乘興起後其感化を受け、而も小乗の哲學を奉じたる訶梨跋摩の佛典論を附記せん。蓋し訶梨跋摩は四世紀の人、中南印度に出で、無著と同時若くは其先輩なりしに似たり。其佛典論は智度論の所説を承けて、而も極めて廣濶なる意義にて、一切善法皆佛説なりと論じたり。其成實論(藏二の七右)に曰く、

有二聲聞部經一但聲聞説、又有二餘經一、諸天神説、汝何故言二獨佛説一耶、答曰、是法根本皆從佛出、是聲聞及天神等皆傳佛語、如此毘尼中説、佛法名佛所説、弟子所説、變化所説、諸天所説、取要言之、一切世間所有善語、皆是佛説、故名獨法。

と。而して其佛は未だ形説上の本体に合一せざるも、一切の善を修し一切の衆生を度する者之を佛となすといふ立脚地にある事なれば、衆生を利すべき善語は總て佛説なりといふは、至當の説明なりといはざるべからず。

五、無着の聖典論及大乘辨護

龍樹と無着との問

龍樹の死後百餘年にして、中印度阿踰陀國に無着あり。蓋し今日大乘の聖典として最も重要なる華嚴、般若、法華等の經典否讃誦は、大体に於て龍樹以前に出でしを以て、龍樹より無着に至る一世紀間は、此の如き根本經典の歴史にとりては甚重要なる時代と稱すべからず。然れども、龍樹は實に此等經典の雄大なる詩想を組織して之に哲學的の体系を與へたる偉人なり、此を以て大乘經典の叙事詩的風趣は二世紀以後には著しく哲學的となり、經典は佛徳の讚嘆よりは教理の宣説となりぬ。されば龍樹、無着間の一世紀には、此種の大乘經典にして新に世に現はれたる者も少なからざるべく、人々の大乘經典に對する注目も此点を中心として觀察を下せしなり。

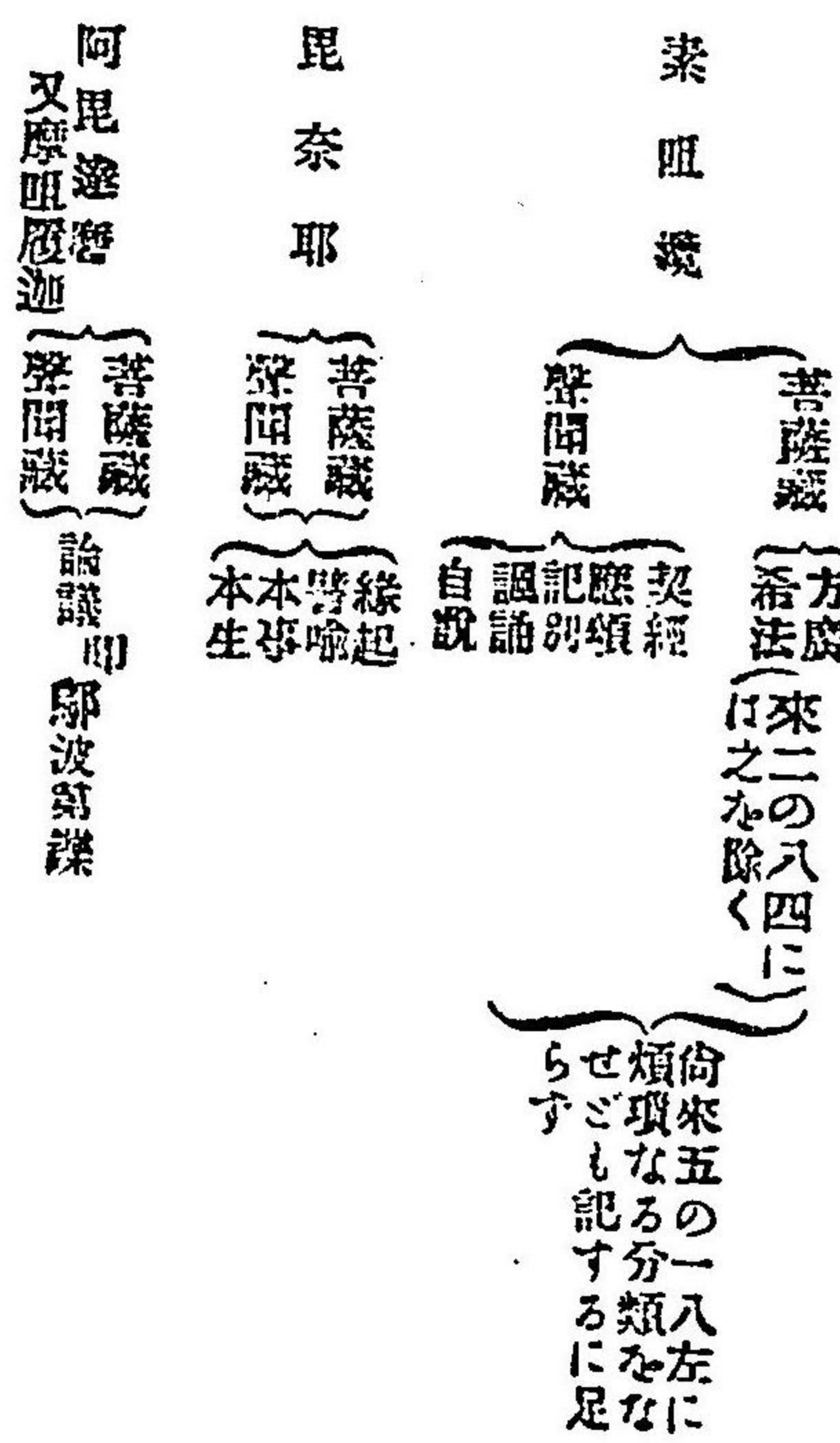
此變轉の後に、大に大乘聖典の宣揚並に辨解に勉めたる無着の聖典觀は、此故に其趣自ら龍樹時代より進みて、遂に論議的教理的となれるを見る。今其

無着の教理的説

其分類

著作と傳ふる瑜伽師地論(來一)、顯揚聖教論(來七)と、其拔萃とも見るべき大乘阿毘達磨集論(來八)、攝大乘論(來九)及大乘莊嚴經論(來四)に據りて所説を觀察せん。

無着は佛教聖典を十二部經に分ち(來五の三左來八の二三左)、若くは之を聲聞藏と菩薩大乘藏とに分ち(來二の八四左來四の一三左)、又は全体を三藏に分ちて其經中にて大小二乘を分つ事(來一の五六左來五の一八左)に於ては、前人と異なる事なし。此点にては所説を左の如く表にし得べし(來一の五六左來二の八四左來五の三五左來七の二五、四九右、來八の二三左等)。



論議は教法の本母

分類は前人に異なるなしと雖も、前代論議の風を承けたる無著にありては、論議阿毘達磨は甚重要なる者となり來り、摩怛履迦即、本母として、論議は一切聖典の至極包括となるに至れり。即其の論議を説くや、顯揚聖教論(來七の四九右)に曰く、

論議者謂諸經所攝摩怛履迦、且如諸了義經皆名摩怛履迦、所謂如來自廣分三別諸法體相、又諸弟子已見聖迹、依自所証無倒顯示諸法體相亦名摩怛履迦……名阿毘達磨……名鄔波第錄

(瑜伽師地來五の三左參照(六))

か、れば論議摩怛履迦は十二部の本母として、即十二部を攝取すべき根本の真理教法なり。聲聞藏も菩薩大乘も本母の分派に外ならずとす(來四の一三左)。特に大乘菩薩藏は了義深高の法としては、本母の本體實質に外ならず(來三の二三左來七の二六右)。故に曰く、

菩薩地亦名菩薩藏、摩怛履迦亦攝大乘、

(來三の四八右)

此故に大乘菩薩藏は一切教法の本母にして、聲聞藏の如きは其一波瀾に過ぎず、

第二部 無着の聖典論及大乘辨護

大乘本母勝性

大乘教法は成佛修道の要契なり。無著は復此大乘所攝の法を區別して左の如く
なせり、

- 一、菩薩藏教
- 二、於菩薩藏中顯示諸法真實義教
- 三、於菩薩藏中顯示一切諸佛菩薩不可思議最勝甚深威德教
- 四、於上所說如理聽聞
- 五、先如理思、趣勝意樂
- 六、得勝意樂入初修行
- 七、由入修行爲先故、修果成就
- 八、由修果成就故、究竟出離、菩薩摩訶薩由如其修學得無上正等菩提

(聖教來七の瑜伽來三の三四左)

此く觀來れば、無著にありては大乘とは固より經典のみの謂にわらず、實に成佛の本母たる教法の謂なり。故に其の大乘の七大性相應を説くや、既に聖典と

しての考察以外にあり。其説に曰く(聖教來七の三四左)、

- 一、法大性 十二分教中菩薩藏所攝方廣之教
- 二、發心大性 已發無上正覺心
- 三、勝解大性 於法大性境起勝信解
- 四、勝意樂大性 已超過勝解行地入淨勝意樂地
- 五、資糧大性 已成就福智二種大資糧故、能証無上正等菩提
- 六、時大性 三大劫阿僧企耶時能証無上正等菩提
- 七、成滿大性 即無上正等菩提、此謂成滿菩提自體

此等の勝性あるは、即其教法が菩薩の教にして、眞佛成佛の法此に具備し、彼の小乗の不備淺薄なるの比にあらざるが故なり。此く小乗に區別して教理と其勝相とを列擧すれば十となり、此十義十勝相は佛にわらずんば説く能はざる所世尊の眞説なりと。此十は左の如し(攝大乘來九の二九、左四七右)、

阿頼耶識説(心意の根源) 所知依止相

本母殊勝の大衆は佛説

依他、分別、眞實三種自性説(萬有の説明) 所知相

唯識説(認識論)

所知入相

六波羅蜜説(道德修行分類)

入因果相

菩薩十地説(修行地位の階段)

入因果修差別相

菩薩所受持守護禁戒説(菩薩の德行)

修差別戒學相

首楞伽摩虛空器等諸三摩地説(入定考察)

心學相

無分別智相説(絶對的知見)

慧學相

無住處涅槃説(究竟理想)

學果寂滅相

自性身、應身、化身三種佛身説(佛隨觀)

無分別智果相

此等の學説は、此の如く各其特長殊勝の点を有するが故に、眞の佛語にあらざれば説く能はざる所なり。故に

大乘眞是佛語

なりといふ。無著は十二部經の考察より其本母本体なる眞理教法を論じ、此教

法は即大乘にして、眞理の覺者佛隨の所説なりと決論したり。是れ龍樹以後哲學思想發達の結果なり。無著は尙此と殆ど同旨趣を反復して、莊嚴論(卷四)及顯揚聖教論(卷七)に、大乘の聲聞小乘に異にして眞實佛説なるを証せんと勉めたり。

大乘の歴史的証

無著は、此の如く全体より大乘は至極の眞理なるの所以を以て、佛即絶對智の所説なりと立論したり。是れ教理論としては甚可なり、然れども大乘は菩薩藏本母なり、單に教理的考察として云へば、無著は所謂大乘佛説を立証するの要なく、又其立脚地にては小乘も本母所攝の法としては佛説にてあるなり。只其れ無著をして大乘佛説を立証するに至らしめし大乘非佛説論は、單に教理的考察にあらざして歴史的研究所も兼ねしなり。故に無著も其反對論者の論点を叙して云へり(卷三の二〇左)。

諸有情於佛所説甚深空性相應經典、不解如來密意義趣……不能解了、

心生驚怖、誹謗如是、一切經典非佛説也

此に至りても、無著は反對者の經典が佛説なりや否やの疑問を裁斷し去て、之を自家の立脚地なる眞理としての立証をなすべからざりしなり。而も佛者の痼疾として、無著は終に此二面を混淆し、之を論ずるに經典として歴史的佛説の所説なる事をも証明せんとし、大乘の轉法輪を乘さぬ(瑜伽來四の六六)。其説に曰く。

世尊初於一時在婆羅痾斯……鹿林中、唯爲發趣聲聞乘者以四諦相轉正法輪……是未了義

昔第二時、唯爲發趣修大乘者依一切法皆無自性無生無滅本來寂靜自性涅槃、以隱密相轉正法輪、……猶未了義

今第三時中、普爲發趣一切乘者依一切法(同上)無自性々々以顯了相轉正法輪、第一甚奇最爲希有……是眞了義

無自性性了義言遍於一切、不了義經皆同一味、不障一切聲聞、獨覺及諸大乘所修事業

是れ後世五時教判の如き牽強的説明を生むに至りし源にして、佛説は其一生の

某の時期には小乗を説き、某の時代には大乘を説きしとなす者なり。先に大乘の七性相應を説きし威風終に焉にか在る。此故に無著は又攝大乘論にても大乘の十相殊勝を説きて哲學的思想を發表しながら、又忽に筆を轉じて(來九の別譯四七左參照)、

諸佛世尊契經諸句顯於大乘、眞是佛語

と論じて、字句の末にまで拘泥せり。此に於て無著の大乘佛説証明は哲學思想としても、絶對的眞理たるの故を以て即法身佛の教法として大乘を主張するの勇なき者となり、又歴史的批評としては一も事實的に大乘が釋迦佛説の所説なるを証明する能はざりき。此が爲に彼は其根本に於ては、聲聞藏菩薩藏を共に本母所攝としながら、終に宗派的に二者を分別して、小乗を輕蔑するのとなりぬ。

大乘佛説の一轉

六、世親及其門下の宗教哲學的佛説論

大乘佛説の歴史、的證明は、無着に依りて其破産を宣示したるに同じ。而して大乘經典を疑ふ者從前に下らすとすれば、此に次で之が佛説たるを証明せんとする者は、終に歴史的証明を斷念して、専ら佛身常住の哲學的説明に入らざるべからず。世親及其門下堅慧の考察は即是れなりとす。

世親は大乘佛敎の完成者として、多くの大乘經典無量壽、寶鬘、轉法輪、三具足、勝思惟梵天所問、文殊師利問菩提、金剛、法華、涅槃等を註釋して、之が内容を宗教哲學的に説明したり。然れども彼は龍樹等の如く大乘經註釋の第一入門として、佛典の成立を説き大乘の佛語なるを証明せんとはせずして、寧ろ如是我聞及説法の時處に關する現象記述的文字を看過し去り、直に經の義を説きぬ。此を以て世親は熱心に大乘の魔語にあらずして佛語なるを主張したるも、其の所謂佛語とは絶對の佛性其者の顯現なりといふの義に外ならず、言を換ふ

大乘は如來智藏

れば眞理本体の反映なりといふにあり。佛性論(卷二の八二左)にて、如來佛性の全体即藏を五種功德の方面より觀察するや、正法藏は其一に位し、正法藏の至極は即大乘の法藏に外ならず、而も佛性宏大其化蒙らざるなく、聲聞菩薩等各其佛を見るのみ。此に於て佛に種々の應現あり、法華經に説けるが如く、或は伽耶城應現の佛となり、或は成佛以來無量劫説法の佛となり、善巧方便多數に顯ると雖も、皆是れ如來藏のみ。法華の註釋に曰へるが如く(卷六の六四左)

如來藏性淨涅槃常恒清涼不變

大小乘の別

にして、菩薩は即此正法藏を得て、大乘の法あり、聲聞は其淺を得て、二乘法あり。世親は此意義に於て大小二乗を區別して、大乘は二乘法中にて説かずとす(卷六の六四左)、又大乘菩薩藏は聲聞藏に殊異にして

最上者顯二示於大乘二亦殊勝故

なりと論せり(卷九の三七左)。此後者は即兄の攝大乘論を釋して其の大乘眞是佛語といへるを解したる言なり。其の無著が轉法輪に依りて尙現象事實的証明に拘泥

したると全く趣を異にせるを見るべし。即此論方の至極は絕對智は獨り絕對智の把持する所なりとなし、大乘といふも此絕對智の外に成立せざる事とならざるべからず、世親も此結果を意識して、寶髻經の註釋(卷十一の四左)に文殊の言を引き、不思議正覺 不可量如來 緣覺聲聞等 所不能測量 況一切衆生 能知彼如來 凡夫戲論行 如來無戲論 唯佛能知佛 佛法行依止 自然身心智 除佛無能解と斷言せり。唯佛能知佛の一言詞に觀念主義哲學の粹を以て、紛々たる佛說非佛說爭議を打破せんと擬する者の如し。世親は此の如く最高の結果に到達せんとしながら、尙此如來智を經文に求め、

大乘經說無量具足、如是皆此中攝

と論じて、再び舊立脚地に歸らんとせり。究竟思想の難きを見る。

堅慧の立脚地

世親の門下に堅慧(Sthiramati)あり、世親と同じく寶積經を註釋して、唯佛能知佛の立脚地に立ちて大乘を説明せんとし、又入大乘論に依りて大乘非佛說の

大乘誹謗の罪

論を破せんとしたり。其立脚地は世親に同じく、大乘は即三世諸佛一切の説法にして(卷二の五左)、一切佛の法身は一切衆生身中に住するが故に、大乘は一切諸乘の根本なりと立論せり、(卷二の七左)。然れども、堅慧は世親よりも一層爭議的にして、非佛說論者を地獄の罪人なりと叱し、

如瞿迦離比丘、誹謗摩訶衍經是魔所說、當知此人必墮地獄無能拔者、……汝言佛說摩訶衍是魔語者、即是誹謗三世諸佛、亦是一切衆生大怨、所言甚麤穢、當受惡口不善重報

といひ(卷二の六四左)、其他大乘誹謗の大罪報を列擧する事頗る詳なり(卷二の六一)。

此を以て彼の大乘佛語を證せんとするや、一方にては其の殊勝甚深なるを以て之が證明となし、其文字に依らずして其義に依らんとしながら(卷二の六三左)、他方にては評議の爲に消極的證明を事とし、反對論者を難詰しては

汝所誦習、於何部經中言摩訶衍是魔所說

といひ、自ら證せんとしては

魔不能_レ知_レ菩薩_二從_レ禪定_一生_レ聞思修慧……之法、是大乘義、唯佛能說

と論じて(卷二の六四右)自得せり。

大乘の説法

論点此の如く精神此の如くなれば、其結果は到底大乘の義のみに満足せず、其文字經典の佛語なるを證明せんとするに至らざるべからず。此を以て其論の始(卷二の六二)に聲聞藏、辟支佛藏、菩薩藏を分類し、大乘にも三藏ありと雖も、其は聲聞等の三藏に異なりとし、聲聞等の三藏は阿含の經藏及律論雜等にして、阿難が佛口より受持したる者なるも、此三藏は佛說至極の三藏にあらず、大乘の至極は無量なり、即佛もいひし如く

阿難所_レ持少、不足_レ言、不_レ受持_二者乃有_レ無量_一、我所知法百千億分不_レ說_二其

一、阿難於_レ我所_レ說法中_二百千億分不_レ說_二其一_一、

然らば大乘の説法は何れにありやといへば、

我於_二一日一夜_一十方世界梵、釋、四天王、天龍、夜叉、乾闥婆及諸菩薩一切

來集、爲說_二智慧修多羅偈頌章句_一、……乃至爲_二諸天子_一廣演說_レ法云々(卷二の六二左)

とて神話的説明に終れり。堅慧は入、義を以て大乘を證明せんとして、終に、入、文字の辨護に終り、法身説法の哲學的論證を用ひながら、他方にては神話的空想を事としたり。特に其章句を重んじ、佛の知見を以て大乘修多羅の基となし、以て大乘を證せんとするは、其の宗教的熱情に乏しく枯燥なる知見を偏重したるを見る。

七、餘論、密乘聖典

此より以後、印度にて聖典の觀念何程か變遷し、又大乘及密乘に關する論議なかりしにあらざるべきも、材料今日に傳はらず、且五世紀以後佛教は寧ろ印度の西北境外に發達して、波斯地方に新風趣を養ひ、又支那に入りて大に發達せしかば、印度に於ける聖典論は大抵世親及堅慧を以て其最後となすべし。今終に臨で世親及堅慧の著作に顯れたる大乘經典の名稱を擧げて之を第二世紀の書目に比し、又次に少しく秘密部の聖典論に入らん。

世親は十地經、無量壽經、寶髻經、轉法輪經、金剛經、法華經、涅槃經、梵天所問經、文殊問菩提經に註釋を下したりとて、其書今漢譯中に存し、其他華嚴、維摩、勝鬘に註したりと傳ふるも、其書今傳はらず。其著作中引用する所亦此外に出でず、只此中吾人の注目を惹くは維摩及勝鬘の二經が初めて此に現れ、以後堅慧亦屢之を引用せるの一事なりとす。

楞嚴	枯樹	十住	華手	大喻	賢劫三昧	解脫
法華	般若	老母	出胎	寶頂	阿耨大池	華嚴
法輪	金沙	本行	本起	維摩	知照	如來藏
如來出生	修頓	彌勒莊嚴	集一切福德三昧	爲阿闍世王解諸疑		

密乘經典

此く見來れば龍樹無著世親等の著作中には、明に今日重要なりとせる大乗經典を記し、此等の大部分は印度にありて四世紀までの間に成立せしを見るべし。然るに此中には一も今日の秘密部に屬する經を記せず。大日經、金剛頂經、蘇

密乘と呪特羅文

悉地羯羅經の如き其名一も存せず。且此等秘密部の經文が支那に紹介せられしは、八世紀の始印度を出發せし金剛智及不空金剛の翻譯にあり。蓋し秘密佛教の特色たる表象儀禮咒文に依りて不思議神力を左右するにありて、瑜伽の悉地を物質的表象的に發達したる者なり。而して此の如き宗教否神祕修法が印度に起りしは富蘭那文學に萌芽し、呪特羅に完成せし者なれば、早くも三四世紀以後にあり。而して秘密佛教の聖典咒文は呪特羅的特色を帯びし者なれば、其發生は富蘭那の新しき者よりは古からず、大抵四世紀より六七世紀を以て其の盛に編成せられし時と見るべし。七世紀より輸入し始めし西藏佛教が主として此類に屬し、特に其密乘の興隆に最も力ありし蓮華生上師(印度宗教史 考六八八頁)は八世紀の人なる事、四世紀の法顯傳になくして七世紀の玄奘紀行には佛教中女神多羅を崇拜せる事は、金剛智等の時代と併せて、此種の佛教咒文が大抵六七世紀に大成せしを推測せしむるに足れり。固より密乘經典の中に占星宿曜に關する者は、確に中央亞細亞に發生し、波斯教及バビロン宗教の影響を受けし者なるべし。

密乘 (Guhyaśāstra) の大本は中印度にて大成し、特に溼婆派及女神派の咀特羅文學に關聯して起りしや疑なし。其關係恰も大乘經典の叙事詩に於けるが如く、佛教聖典も亦印度教文學と密接の關係を有せしなり。而して彼大乘經典にありては主として彌勒觀音文殊の諸菩薩を其保護者とせしに同じく、此密乘經典は特に金剛手 (Vajrapāṇi) を其守護者となし、彼にありては龍王、迦樓羅、乾闥婆等を神話的人物とせしも、此にありては咀特羅の諸神界に同じく死の神なる摩訶迦維 (Mahākālā) 半男半女なる歡喜天、放逸なる陪羅嚩 (Bhairava) 憤怒の相を顯はせる不動 (Acala) 愛染 (Kāma) 不空絹索 (Amoghapaśa) として溼婆の變態を拜し、多羅 (Tara) 准提 (Cundi) 青頸 (Gaṇi) として女神を拜せり。是れ皆咀特羅時代の特色を表せり。今後研究の進むに従て密乘經典と咀特羅との關係を明にし、又之に分つに波斯的星術の影響を明白にし得るは期して待つべしなり。

其は兎に角、既に此等新經典の成立あれば、其と他の佛典との關係を定めざるべからず。概して云へば密乘聖典の多數は、甚しく神祕的熱情の興奮せる産物として、特に之が説法の處時人物を定めず、空中に光明を見、天空に音聲を聞くの神祕的の文字なり。又其形式は大抵佛說法の形なるよりは只咒文眞言の反復及修法の方法を記して、神祕的説法となせし者なれば、特に之を佛説として其神聖を証明するの必要は、彼の叙事詩的大乘聖典よりも少し。然れども佛典の一部として之が位置を定めんとしたる者なきにあらず。恰も大乘と密乘との過渡を示せる理趣六波羅蜜經は從來の聖典考察と同じく、密乘の位置を明にせんとしたり。即此經は特に般若を以て大乘となし、其他の詩的及神祕的經典を總持即陀羅尼門 (Dhāraṇīdvār) として、之が最上の佛典なるを論じたり。其説に曰く (四十五の左)。

所謂過去無量劫伽沙諸佛世尊所説正法、我今亦當作如是説、八萬四千諸妙法蘊調伏純熟有緣衆生、而令阿難陀等諸大弟子一聞於耳皆悉憶持、攝爲五分、一素咀經、二毘奈耶、三阿毘達磨、四般若波羅蜜多、五陀羅尼門、

此く佛の妙法を無數諸佛の法となしながら、其が阿難等の耳に留めたる所となさんとす、如是我聞聖典の遺風尙此に存するを見る。經は此より進で、此五門は各衆生の根機に相應して出でし者と説明し、其價值と受持者及守護神とを列舉せり。即左の如し、

素瓊瓊(契經)	乳	阿難陀	毘奈耶(調伏)	酪	鄔波離
阿毘達磨(法教)	生酥	迦多衍那	般若波羅密多(大乘)	熟酥	曼殊室利菩薩
陀羅尼(總持門)	醍醐	金剛手菩薩			

此く總持門密乘は五門の最上なるを以て、其徳を説て曰く、

能除有情生死煩惱長夜黑闇、速能出離証解脱果、譬如明燈、又曰く、

總持門者契經中最爲第一、能除重罪、令諸衆生解脫生死、速証涅槃安樂法身

此く修多羅と陀羅尼を分ちながら、尙佛經を修多羅と稱するの風に從て之を契經第一となす、其説明の人工的なるを見るべく、歴史的發達を認めざる聖典論

聖典佛説論の証
明と校釋

の終に牽強附會に陥らざるを得ざるを示せり。富永仲基教起の前後を論じて、最後に斷じて曰く(出定後語)、

是諸教興起之分、皆本出于相加上、不加上則道法何張、乃古今道法之自然也、然而後世學者皆徒以謂、諸教皆金口所親説、多聞(阿難)所親傳、殊不知其中却有二多聞開合也、不亦惜乎、

支那にありては、天台の教判を始め、多くの教判が、宗義と歴史とを混淆し問題を伴匿して、大乘小乗の佛説順序を証明せんとしたる者ありと雖も、其大体の立脚地は龍樹及無著の外に出でず。只華嚴法藏の教判は、歴史的証明の葛藤を離れ事々無礙の佛説濟度を説き、禪家は不立文字を道破して佛説非佛説の揀着を破し、眞言の空海は人の小秘を説くを超えて大秘を説き、殆ど教判論を脱却して一切諸説を十住心に攝しぬ。此三者の如きは宗教哲學的に大乘聖典の泥着を棄つるに近き者なりき、然れども、其所説尙徃々にして文字的に大乘佛乘論の渦中に陥らんとするの傾向なきにあらず。此の如き數千年の葛藤中に處し、

特に歴史的感覺に乏しき東洋に出で、明瞭なる判斷、銳利なる批判力を具へて、之に兼ねるに該博の學識を以てし、佛典に歴史的批評を與へたる富永伸基氏の如きは、詢に泥中の蓮たらずんばあらず。今印度に於ける佛教聖典及其批評の歴史を終るに當りて、一言其功を彰し其恩を謝す。

附 錄

基督教聖書批評畧史

第一 學術復興及宗教革命と聖書の歴史的批評

十五世紀の後半希臘古學の歐洲に復興して古文の研究勃然として起るや、學者の興味は傳承を捨て、直に原文の研究をなすに向ひ、原文研究は一般に歴史的、感覺を鋭敏にしぬ。而して此歴史的、感覺は、宗教研究の範圍にありて第一に聖書の本文に向ひて批評を始め、滔々たる本文批評の潮流を作りぬ。固より本文批評の事は此より以前に全くなかりしにわらず、既十二世紀なるアベンエツラ Abelard は、モセス五書は皆モセスの直筆なりとの傳説を疑ひ、其中にモセスの埋葬其他死後の事を記せる一点よりいふも、其がモセスの手に出でしにあらざるを示すに足るを唱へたり。爾來此説は時に信奉者なかりしにあらざるも、大なる勢力をなさりき。十五世紀に至りてクサノスのニコラスが曆法の研究より延びてモセスの五書を疑ふあり、又保羅の直弟デオニソスの書として教會全

般に非常に尊崇せられし書も、希臘語の知識に照らし來れば時代相違の記事多く、到底偽書たるに疑なきに至り、其他イシドル等の名を有する古書も偽書と断定せられ、歴史的批評の氣運は漸く起り來りぬ。

恰も此時、十六世紀の始に當りて宗教の實行的方面には、羅馬教會の教權に反抗する改革黨の勃興するあり、宗教改革の事たる固より宗教信仰上の動搖なりしと雖も、所謂聖教主義 *Katholicismus* と新教主義 *Protestantismus* との争点は、寧ろ歴史的問題にして、聖教は其傳承が主の直弟彼得より出づるの故を以て其神聖を主張し、新教は此傳承の正統を認めずして直に聖書の中に主の教を見んとせしなり。是れ恰も佛教に於ける毘婆娑部と經量部との争点に同じく、ルールの根本主義は、真正の信仰は聖書に存し、吾人の唯一の教權は使徒の外あるなしといふにあり。されば新教の第一の事業は、聖書に就きて正しき解釋見解を抱き、使徒の基督教は那邊に存せしかを明にし、且聖教の制度傳承は皆原始の基督教にあらざるを証明するを要す。此事業は自然に聖書の批評と其歴史

的研究を喚起し、ルーテル自らも其聖書翻譯の序言に於て批評的に聖書の心髓 *Kern und Mark* を約翰、牧者書簡、彼得前書に求め、其他特に嘿示錄の如きは少しも精靈の感化なき者なりと斷じ、一般に四世紀の基督教史家オイセビウス *Eusebius* の記録に基きて眞聖書を求めんとしたり。其他宗教改革者なるツギングリ、カルピンの如きも、多少批評的研究をなし、學者にありてはカル、スタット *Carstadt*、ヒーニラン、バデウス *Oekolampadius*、フレンツ *Brenz*、コムニッツ *Chemnitz* 等も此方面の研究を遂げ、新約諸書の中に就きて *Homologoumenen* と *Antilegomenen* との別、及第一位聖典 *Protokanon* と第二位聖典 *Deuterokanon* との別は、信仰の爲にも重要な標目となり、一般に福音傳を第一位とし、保羅の書簡を第二位とし、其他の希伯來書、彼得後書、約翰第二第三書、ヤコブ書、猶太書、黙示の七は第三位にして薄弱なる教權の書 *Liber tertias et infimae auctoritatis* として異録若くは典外として排けられたり。但此改革原初の批評は主觀的にして、自ら信じて基督教の心髓とする所は即精靈の吹込み即内心精神の保証

Testimonium spiritus internum に基きし者にして、之に合する者は即豫言者(舊約)及使徒(新約)の眞録、之に背く者は即異録と斷じ去りて、少しも躊躇する所なかりき。されば聖書の傳承主義 Traditionalismus に對して起りし新教の聖書教義主義 Schrift-Doktrinarismus は、其始は文書の批評に依りて其信仰の基礎を求めんとしながら、終に歸する所は其内心の聲を神の聲とするに歸着したり。是即信仰の爲にするの批評は、自ら其立脚地を破壊する者なるを示す者といふべし。

改革派は聖書の教權に就きて考察すると共に、又羅馬教會の借權を証明すべき教會史的研究に入り、ルーテルの門人フラチウス Flacius Illyricus は、其歴史及文書に依りて基督の教會の觀念を明にし、特に其教理が教會の中心たるを証明せんとて、數多の王侯學者の力を合せて教會史の材料を蒐集し、時には或は舊教寺院の舊記を竊取し、其他種々の方法を以て史料を蒐集し、此に依て一大史書を作り、羅馬教會は反基督徒の繼承に過ぎざるを証せんとし、其一部を出版

したり。此に於て舊教の方面にては、フラチウスに對してバロニウス Baronius (一五三八一—九八)が教會の年代記を編するあり。此より歴史的研究は兩派の争點として、佛國の學僧は舊教の爲に、獨逸のは多く新教の爲に、一方にてはインスピラチオンの宗義を使徒時代より証明し、一方にては羅馬教會の教權に反對して歴史的原書研究をなしたり。然れども此の如き目的ある成案及宗義に支配せらるゝ歴史は、尙未だ眞の歴史的研究と稱すべからず。

第二 十七八世紀の歴史的批評

然れども新教の興起は兎に角、自由の學風を起すに與て力あり、教會の傳承以外に良心に従て研究批評をなすの餘地を作り出だせしかば、此學風は神學以外に波及し、神學以外に聖書を論議研究する者を生じたり。フゴーグロチウスは其 Adnotationes にて約翰二三書を疑ひ希伯來書を偽とし、ホップスは其 Leviantham に於て、ラペーレン La Puyrère は其 Pre-Adamites に於て此批評をなせ

しが、一六七〇に至りてスピノザの神學政治論集 *Tractatus theologico-politicus* 出で、大に謹嚴の批評を聖書に下たし、天然及精神界の説明を聖書に求むるの不可なるを論じ、聖書も亦人の手に依りて文書として成立せしを明にし、特にモセスの五書は大部は後世に成れりと斷言しぬ。

スピノザ以後に起りし理性宗教説亦其理性主義の内容的批評の結果として、自ら聖書の奇蹟を論じ、其思想の穿鑿をなして聖書批評の勢力を助けし事少々にあらず。且事實の吟味も滔々として諸國學者の間に行はれ、舊約原本の異同を指摘する者、其記事の衝突を明にして聖書本文の疑を提出する者、續々として出で、此と同時に希伯來語は世界の原始語にあらずとの新説はライプニッツに依りて其第一聲を放ち、若しモセスの時まで伯來語が人類の言語なりしとせば、モセスよりも古き埃及語を如何にすべきやを論じ、聖書に關する疑義は益除くべからざるに至れり。即リシャルシモン Richard Simon の舊約書批評史（一六七八）、ルクレルク Le Clerc の小著の如きは、皆教會の壓抑に關せずして一齊

Simon, Histoire critique de l'ancien Testament. Clerc, Pentateuqueus. Mai, Examen historiae criticae textus N. T. a R. Simon vulgata (1694)

に希伯來語の神聖を否定し、モセス五書の新しき事を斷言し、フエチウス Huetius マイニ各新約書の批評に於て盡しぬ。

此より十八世紀の前半には、比較言語の研究と希伯來原文の研究とは東洋言語と共に漸く進みて、原本翻譯等の探求比較材料の蒐集も行はれ、所謂外面的なる下等批評 *Niedere Kritik* は着々高等批評の準備をなしつつありしが、一七五〇に現れたるミハエル J. D. Michael の新約神書論は古新教のインスピラチオン標準の批評法を打破し、使徒の手に成りし確証ある者の外一も信すべからずとし、福音書中にも主の言のみは奉すべきも、其他の事蹟記録は皆疑ふべしとて、バピアス時代の主語 *kyria kyria* 信奉の立脚地に歸り、新教の中に於ける批評方法は一新面目を呈しぬ。

蓋し新教の宗義的研究の裏面には、既に敬虔主義の發動せるあり、歴史的研究に於ても一に敬虔に基きて從來の正統教會歴史を宗派争鬪の歴史として、眞の基督教的な生活愛情は其以外にありとせし史家アーノルドあり、之に次ぎては舊

Arnold, Unparteiische kirchen- und ketzer-Historie (1699-1729)

Goettliche Schriften des neuen Bundes.

Mosheim, Institutionum
hist. ecc. (1755)

Sch., Christl. Kirchengeschichte (1768-1810)
Spi, Grundriss der Gesch.
d. ch K (1782)
Pl., G d. ch. kirchlichen
Gesellschaftverfassung
(1802-9)

教の中に出でながら、尙人性を基とし人物の活動を以て基督教の歴史を組織せんとしたるモスハイム Mosheim (一六九三—一七五五)あり。此等の人々が基督教の歴史的研究に盡せしは、新教の學術を宗義より獨立せしにあり。蓋し先天的に固定の觀念を設定して成立教會は此觀念の最良開展なりとし、之に依りて歴史を構成して其莊嚴不動を説明せんとするは聖教主義にして、新教主義は之に反對して起りしも、而も一定の宗義的成案を提て歴史の開發を説明斷定するに至りては、二者其轍一なりき。而してアーノルド、モスハイム等は此成案固定の歴史觀を非認して、歴史の中に個人の力を發見し、人間を以て全歴史の中心としたり。然れども十八世紀末の理性主義は、到底個人主義の大潮流を脱せず、モスハイムの如きも歴史的人物を説くに主觀的觀察に傾き、當時の教會史家シレッキュー Schreckky スマートマン Spittler プランク Planck の如き皆此弊の中にあり。スピットレルは啓蒙時代の常套とし、宗義順奉の事に冷淡なる人なりしかば、宗義以外特に異端の人々に重きを置き、プランクは歴史的人物の心理

的研究に依りしも、其方法觀察は主觀的揣摩主義たるを免れず、人物の行動に就きて其心理を揣摩し、此の如き個人的動機を基として歴史の發達を説明し去らんとしたり。一代の大勢を把持し、法王制度神學論の如き現象に其時代精神を理會するは、此等主觀主義の能くする所にあらざらむ。

第三 客觀的歴史の開端及ロマンチック風潮

十八世紀の理性主義と之に對する主觀的歴史との間に立て、獨り人間的の歴史を觀ると共に、其客觀的批評に着目したるゼムレル Semler (一七九一)あり。其歴史觀は人間天然の滑達なる進行として、其發達の間、方處及時代精神、Ideen und Zeitideeの變遷に其本体を把持すべしとせり。故に彼は舊教及ルーテルが某々の典籍と教權と定めしは新教主義に戻りし者とし、聖書は一全系 totum homogeneum にあらずとせり。其歴史的批評は典籍の内容著者を探求し、之に當時の歴史的事情を参照して、其觀念の移動發達を觀察するを方法としぬ。而して其

Abhandlung von freier
Untersuchung des
Kanons (1771-75)

結果は、保羅と猶太基督教との對比を發見し、聖教書簡は其調和の爲に出でしを斷じ、其外綿密に批評的研究を提出し、聖典の諸書に就て各其時代其傾向を指摘し、其中に歴史的事情歴史的發展を闡明しぬ。其斷案たる、原始時代に典外の福音書の一般に尊敬せられしといふが如き、又彼得後書と猶太書とを二世紀に歸したるが如き、皆聖典を不變の聖教的教權とするの見到に反對して、之を歴史發達の中に網羅する學術的精神を示さざるなく、所謂新教的學風は復此に一大火孔を噴出したなり。其他彼は約翰福音と黙示録との著者は異なるべしとし、希伯來書の保羅に成り、彼得前書の彼得に出でしといふを疑ひ、又約翰傳(五の三七八)同一書(五の七)羅馬書(一五六)に就きて有益の發見をなしたり。

基督教の歴史的批評は、ゼムレルに依りて其立脚地を得たるも、思想界に於ける勢力は弱くして、十九世紀の始にありては、歴史的批評は尙聖教的思想と闘て、聖書に莊嚴の教權を附與するの忘見を破し、之が他の文書と同じく人間の歴史の產物たるを明にするの要あり。ゼムレルと共に此方面に努力して、歴史

主義を唱へたる者レッシングあり、ヘルデルあり。特にヘルデルは舊約書中最神秘なるサロモの詩を以て、東洋の戀歌に過ぎずとなし、聖教主義に對して東洋古學の大旗幟を揚げたり。此等の古代歴史の研究を整理し又基督教の批評に力を盡せしはアイヒホルン Eichhorn (一七五二—一八一七)を最とす。アイヒホルンは根本的に聖書を神出となすの非を認め、聖書は人間的に讀まれ、人間的に探求せらるべきを欲するなるべしと唱破し、舊約書を斷じて東洋古代人民の諸種の信仰及傳説を集めたる者にして、決して統一ある著作にあらずとし、其材料の出處及歴史を分拆し、又新約書に關しては保羅の一二の書簡の外は、二世紀の出にして、其中にも亦後代教會の附加ありとせり。即テモテ及テトスは保羅の直作にあらず、彼得後書及猶太書は全く後世の作なりとす。アイヒホルンの結果に關して注目すべきは、三福音書に關する新說にして、此等の中に同事の記録あると共に、言句も一致せるは、共に元は同一原本より轉訛せしを示し、其原本はアラマイク語にてありしならんとの說是れなり(此說は後カンブリッジの

Allgemeine Geschichte
der christl. Religion und
Kirche (1826-45)

Die Gesch. der Pflanzung
und Leitung der
christl. Kirche durch die
Apostel (1832)

Einleitung
in das A. T.

Sch., Ueber den sog.
ersten Brief des Paulus
an Timotheos (1807)
Ueber die Schriften des
Lucas. (1817)

ヤンシ Herbert Marsh 之を祖述して、自らミハエルの書を翻譯するに當りて其序言に之を論じたり。此研究は、斷案に於て此く見るべき者あるのみならず、其方法に於ても本文、言語、歴史、宗教の諸方面より客觀的批評を施したる者にして、高等批評は此人の組織力に負ふ所甚多し。

十九世紀初の歴史批評は、此の如くにして聖教主義と新教の宗義とを脱したるも、然も尙理性主義とロマン主義との争闘の渦中にあるを免れず。其間歴史家と宗教家との中間を占めたる一派あり、理性主義に對して感情を主張し、宗義に對して信仰に重きを置きたる結果は、頗るロマンチック主義に近づき、其所謂歴史批評は頗る主觀的にして、其派の批評はブランクよりも一層個人的嗜好を標準とし、歴史の發達を見るにも、時代の大勢に着目し、之に従て教會の發達文書の成立を確立するを知らざりき。即シライエルマツヘルの如きは、聖書批評に關しては其宗教の核實を發揮せんとしながら、其嗜好の爲には約翰傳を以て福音傳中の原的なる者とし、テモテ前書を偽として、其後書とマトスとは之

を正したり。

ド・ハット De Wette 亦此流派に属す。其斷案は常に動搖して恰も批評主義の童年期を示すも、其精神は大體に於て人類的見地に基き、宗義僧侶の傳承教權主義に反對し、舊約中には特に申命記と民類紀畧とを後世の僧侶的産物と斷じ、新約書にありてはテモテ、マトス、默示録、彼得後書を偽作とし、彼得前とヤコブとを疑ひたり、然れどもデウエットの批評は消極的にして、未だ各文書及其時代の特性事情に着目せざりき。然れども此時代は理性主義に對する感情主義の時代として、感情的沈思の風に富みしかば、其結果歴史的同情を以て古の時代人物を理會し、其特徴に着目し其長處を闡明せんとするの風頗る行はれしなり。此を以てテアンデル Neander の教會史の如き、一に歴史中の特性個性を發揮して、其時代の人間精神及性格の眞型を把持するを目的とし、基督教は人性のあらゆる方面を陶冶して之を開發するの宗教なるを以て、其歴史は即諸の特性が諸の時代人物に依りて現れ來りて、參差燦爛たるの跡を示す者なりと信じた

り。此歴史的同情は、歴史的方法として重要な進歩なりしも、而も此時代の
大勢はロマンチックの大潮に支配せられしかば、テアンデルも亦シライエルマツ
ヘル等と同じく、個人の同情に偏して時代の歴史的發展契機に疎く、歴史は傳
記の集合に過ぎざるの看あり、從て其歴史的同情も客觀的歴史のといはんより
は、主觀的小説的にして、文書批評の如き發達史論の如きは、此一派の最も疎
なる点なりき。

第四 ハットケ及バウルの批評出現

然れども此の如き個人的同情は自然に眞の歴史的同情に進まざるべからず、特
にゼムレル、アイヒホル等の批評的方法と、ヘルデル及ヘーゲル等の歴史哲學
はロマン派より一躍して客觀的批評の學風を作り出だし、近世の宗教史學は
茲に其根底を据えぬ。而して一八三五年は特に之が新紀元として記すべき年
にして、此方面の大著たる

ハットケ Votke 舊約聖書の宗教 Die Religion des A. T.

バウル Paul 牧者書簡論 Ueber die sog. Pastoralbriefe.

ストラウス Strauss 耶穌傳 Leben Jesu.

三書は同じく此年を以て世に出でぬ。

抑も文書批評の事が宗教改革に起り、東洋學研究に助けられて、十八世紀に至
るや、特に啓蒙期の理性主義に助けられしかば、其疑義は主として聖書の神的
啓示にあらざる事と、基督の事蹟其他奇蹟の批評として出でぬ。されば十九世
紀以前の聖書批評は、皆此二點を目的とし、一方にては舊約書特にモセス五書
の文學的批評に依りて其神權を否定し、一方にては奇蹟の説明若くは破壊を目
的として進行したり。即多くの舊約批評の結果は、其が教會に傳ふる如き神典
にあらざるを論破したり。其後ゼムレルアイヒホルン等ありて、歴史的發展の
研尋に着目したるも、其所論は寧ろ方法論にして、未だ内容より宗教史の發達
を明にせず、又五書の法律に於けるが如き、正義の神及其トイスラエル人との

關係に關する信仰は、如何にして古聖モセスの代表發表する所となりしかを問はざりき。ファトケの哲學的歴史的明鑑は、此點に就きて極めて明瞭なる斷定を與へ、律法の後代の傳説に出でし事、豫言者の宗教は即イスラエルの唯一神教の源たるを明にし、是れ即宗教史に於ける自然の進歩なりとなしぬ。舊約の批評は此に於て眞の宗教史の研究となりて、猶太教の歴史此よりして學術世界に起れり。

次に新約の批評は、其諸書の眞偽既にアイヒホルン等の論するありしも、一般の批評は寧ろ奇蹟の説明を求め、此に關しては理性主義の中に二の潮流ありき、一は即先天的方法にして、先に理性主義自然神教が唱へし原始の眞宗教即天真基督教の探求等皆此に屬したり。先天的方法と共に、他方面に理主義の本色を現はしたる者は、即特に奇蹟に關して合理的説明を施さんとしたる者にして、聖書其物の批評よりは、寧ろ其記事の説明を施さんとし、總ての奇蹟的事蹟を今の理性主義にて天然的に説明し得る様に分解し去らんと勉めたり。即獨逸に

Neander,
Leben Jesu
(1837)

てはパウルス Dr. Paulus の如き、處女マリヤの懷妊とは何人か詭計を施して此く信せしめたるなりとし、基督が死人を活かし或は病者を醫せしは皆其相當の醫方を施したるなりといひ、終には基督の復活といふ事も眞に蘇生したるなりと説明し去らんとせり。又ストラウスに對して基督傳を草したる媒介神學者ネアンデルも亦此なりき、批評的精神と舊信保持との間に煩悶せし當時の神學者に歡迎せられンライエルマツヘルの如きも、幾分か之を容れたり。

此の如き批評は後來の傳承盲信を破るの具とはなりしも、積極的に基督教の信仰及其發表なる聖書の成立を説明せし者といふべからず。之が説明は即歴史的な方法に依りて、基督教成立當時の状態を明にし、其の基督に對する宗教的渴仰信仰の成立發達に尋ねざるべからず。パウルは其宗義史(一八四七)の序言に此旨趣を説きて曰く、

歴史の目的は精神の性質、其發達運動及其自覺の進歩を觀るにあり。之が方法としては材料を冥想的に整ふるのみ。……冥想は事實の内面的連絡を

發見する方法にして、特に其事實が包括的にして精神の範圍に存する歴史に於ては、人々の内心に同情して之を再現すると以て足れりとせず、歴史の源泉たる永遠精神の思想を吾人の思想に依りて追求せざるべからず。

是れ即パウルを中心とし、其の使徒彼得と保羅との關係を考究して、使徒時代に於ける基督教の起源を明にせんとしたる歴史的方法の執りたる方針にして、ストラウスの如きも此方法に依りしなり。パウルはチュビンゲンに在りしを以て、世此歴史の批評を稱してチュビンゲン學派と稱す。此名稱は後には彼得と保羅との敵對を主張する定説に冠するに至りしも、其源より云へば、歴史的方法を執りし一派の名稱なりとす。

チュビンゲン學派の中心は即パウル Ferdinand Christian Baur (一八六〇死) にして、其始は奇蹟に關する問題の目的物たる福音書よりも、先づ保羅の書簡を考究し、此に依りて原始基督教の中には猶太的保守を主張する彼得と、宇内的進取の鼓吹者たる保羅との間に争闘あり、初三世紀の基督教は此二潮流の争より成

りし者なりと斷じ、此根據に依りて其時代の文書を批評したり。パウルは此より進みてグノシス派を研究し、テモテ書(前一の四同、六の二〇)は即保羅の名を借りて、グノシス派に反對したる者テトス書(二の四)は第二世紀のグノシス派、特にマルチオン派の手に成り、保羅の名に依りて猶太教的勢力を罵倒したる者にして、又其中(五、六)には明に外教に對して、基督教の教制を確立せんとする者なるを發見し、先の斷定は新約書中の此等書簡の批評的考究の結果に依りて助けらるゝに至れり。此研究は即一八三五に牧者書簡論として出でぬ。蓋し此等書簡に關しては、アイヒホルン等も既に疑を挟み、シライエルマツヘルも亦特にテモテ前書を偽と斷せしが、パウルに至りては一般の歴史より牧者書簡の三は盡く偽なりとし、此疑義を判定し、此に新方法の批評即客觀的批評の基礎を築きたり。

第五 ストラウスの基督教傳と其批評家

パウルが研究の基礎は早く此時に成りしも、其重要な結果は十年の後に現はれ

しを以て、其前にストラウスの耶蘇傳に就きて記するの要あり、ストラウスは歴史家なるよりは、寧ろ哲學者にして、其事業は一に明晰徹透なる論理的批評を以て基督の傳記を批評したるにあり。而して其斷案は正統派の云ふ如く事實にもあらず、又理性派の如くに合理的の説明し去るべき者にもあらず、即信者の信仰が基督を渴仰して組織したる神話なりといふにあり。故に之が歴史批評を特稱して神話的方法と稱すべし。ストラウス自らも曰く、

正統の註譯は、福音書は第一には歴史、第二には超天然の歴史を包括すとの二假定に立ち、理性主義は此第二を排斥して第一に固着し、此等典籍は純粹に天然の歴史なりとせり。科學は此く中途に止るべからず、第一の假定も亦之を排するを要し、只吾人は福音書には歴史的根底ありや、若しありとすれば幾何ありやの問題を探求するを要す。

而して此問題に答ふるには、福音傳の傳説は主として信仰に成りし神話にして、少くとも其事蹟が神話的に裝飾せられし者なりといふにあり。即福音書中馬太

傳の如き、約翰傳の如き、皆其名の如く使徒の手に成りし証蹟あるなく、此等の傳記の成立は、基督の死後少くとも三十年の後にあり、信徒の渴仰は此間に漸次基督の人格を神化し、特に其信徒には猶太人多かりしかば、其聖書たる舊約書を材料として其豫言に適應すべき神話は自然に基督の傳記と化するに至りしなり。基督を以て救主メシアスと信する彼等が、古來立法者豫言者に關して傳ふる所の奇蹟、メシアスに關して堆積し來りし理想的神話説を、盡く此人格に附着して、其事蹟を理想化し神話となすは自然の勢にして、毫も怪むに足らず。

現時にありて此くいふは瑣言なるべし、渴望せし者をありし事と轉訛し、耶蘇の傳記が全体に神話的に裝飾せられしは、計畫ある詐偽、巧誦なる架空談にあらず。一人民若くは一宗教團體の傳説は、其純潔の部分に就きてのみいへば、決して一人の所作にあらずして其團體一般が一人としてなせし所なり、從て有心故造の結果にあらず。此種の合同的創造事業は、口傳に依りて漸次

此の如き方法論理は、即ストラウスが福音傳を批評するに用ひし者にして、此に依りて基督の一生は、明晰に一人の人間の歴史として定形を得、其人に對する信仰が其人格を神話にて修飾せし歴史を暴露したり、此書出で、より、其冷靜たる論理と犀利なる批評は、從來世人が基督に對する觀念の曖昧なるを指摘して少しも假す所なく、世人が盲信の中に四福音の相互の衝突に就きては考へ至らざりし弱点を抉剔し去りて餘す所なかりき。是れ此書が世間に非常の動搖を呈したる所以にして、歴史的批評の公平嚴明なる態度は此に依りて其一大旗幟を得たり。

ストラウスの批評は批評としては思想界の洗滌をなすべき者なりしも、積極的に歴史としては甚欠点多く、一には基督に關する神話の材料を舊約中に求めたるのみにして、舊約中の理想豫言を附加せらるべき基督の歴史的人格に關して考察する所なく、二には福音書を史料として十分に批評せず、從て又福音傳記

者が如何に其時代精神に支配せられ、又其主觀的特性に依りて此く基督を神話化したるかを考察せざりき。要之、其批評はヘーゲル派哲學の弱点を現はし、尙十分に歴史批評の客觀性を具えず、ストラウス自らもいひし如く、理論分拆的に福音傳は幾何が歴史的事實にして、幾何が神話なるやを批判するに止まりて、進で如何なる歴史的状态と及傳記者の主觀性とが、即當時宗教史上の複雑なる因縁が、福音傳を生じたるかを問はざりき。

此等の欠点は即第一にウルマン Dillmann の攻撃する所となりて、彼は、ストラウスは餘りに福音傳を神話のみに説明し去る者なりとし、假令教會信徒の信仰が神話的に基督メシアスの一生を創作したりとするも、此の如き理想的人格を仰げる教會を生じたる源泉人格其物は、又之に相當したる人格ならざるべからず、美術文學にてすら各其觀念の權化といふべき天才の現はるゝ事實を承認する以上は、教徒の神話構造と共に、又大に其人格的勢力を認めざるべからず。特に宗教の範圍にありては、傑出したる天才の出現を期すべき者にして、神の

特寵啓示が一人の人格に現はるゝは決して否定すべからず、ストラウスの批評は實に此方面を看過し、教徒が基督を作りし事のみに着眼して、基督が其教會の源泉たるを知らざるなりと。ウルマンの此攻撃は最もストラウスの欠点を衝きたる者にして、ストラウス自らも此点に關しては、基督の人格が特殊の天才なるを認め、神の人的との合一は特に其人格に明なるを承認したり。然れどもストラウスの哲學は、此点に於ても再び其誤を反覆し、基督の人格が傑出する所以は、一に神の人的との合一の觀念にありとして、哲學論理的にのみ其特殊なるを認め、特に宗教の祖として其徳性事業の如何に傑出したるやを歴史的に考究せんとせざりき。此を以て彼は其書の三版にては、福音書中特に約翰傳を正しとし、主觀的批評の弊に陥りたり。固より此見は其第四版にて訂正せしも、此の如き意見の動搖は、其欠点を暴露せる者といふべきなり。

此欠点に關して文書的探求をなし、新約批評に一進歩をなしたるはワイセ *Herrmann Weiss* なり。ワイセはストラウスの奇蹟排斥に同意し、進で此等の信仰は

Evangelische
Geschichte
(1838)

單に機械的に舊約の傳説を合せて生せしにあらざるを見、之を説明するは一に基督教の宗教的精神が、其翹望し理想としたる所の眞理を、此等神話に於て表象したるにありと説明したり。其言に曰く、

誠の題目、即聖史の觀念に満ちたる傳説に説く所は、皆其れ自らにして宗教的に、本質神聖ならざるべからず。福音書に於ける神の啓示は、假令神が直接に其事業に干渉したる者にわらずとするも、少しも其神聖の内容を失ふ者にわらず。基督教の神的啓示が初めて宣説せられし人々の間に出で、神の精神が其中に下り、創作的意識を興へしに成りしとすれば、其精神的天才は却て一層尊ぶべき者とならざるべからず、而して聖史に現はれたるは實に此種の意識なりと。

同じく聖史と神話と見るも、ワイセの見地の大にストラウスに加ふる者あるを見るべし。ワイセは此見地に依りて聖史を研究する爲に、特に其文學的批評に入り、其神話成立の順序より見れば、馬加は最も古き者にして、當時人の最も

• Paulus, der Apostel
Jesu Christi, sein Leben
und Wirken, seine Briefe
und Lehre. (1845)

此等批評の結果を集めて、更に新方面の客觀的批評を大成したるは即パウルなり。パウルの批評方法は前に述べし如く、一般に當時の状態を歴史的に闡明し、此に依りて文書批評の指鍼となし、又批評の結果歴史の真相を發揮するにありしがワイセ、パウエル等の批評方法に依りて、更に時代精神の反映として、又文書輯成の主体として、愈個人性格の重んずべきに着目し、此に先の保羅彼得對峙の斷定を敷演して、其結果基督教をして猶太的分子を離れ自由に宇內的宗教たらしめしは保羅なりと斷定せり。其書に據れば、第一には保羅は此争闘の爲に常に他の使徒と反對せしが、其証蹟は使徒行傳に見るべく、此書は即當時の記者が特に保羅と彼得との間を調和的に記録したる者にして、使徒行傳に於ける保羅が其書簡に於ける眞の保羅と異なるは、此が爲なりと斷せり。進で第二部に於ては、パウルは保羅の書簡中羅馬、加拉太、哥林多を正しとし、第三部には保羅の基督教は即特に精神的にして、異教及猶太教と全然相反するを明にしたり。パウルは保羅を一方の極端に持ち行きしも、此は從來の神學が基督教の

尊信せし馬太及約翰は其後に出でしを見たり。此結果はワイセ自らも豫期せず、又自らも驚きし所なりしも、彼は世間の如何に關せず、忠實に此意見を守りたり。只彼は尙約翰傳は使徒約翰の門人より出で、其人の觀念を傳へたる者と信じたるも、ワイセは一般に文書の歴史的批評に於て大にストラウスに勝れたる者なりき。ヰルケ Wilke、パウエル Bruno Bauer 等亦ワイセと見を同じうし、特にパウエルの如きは、馬加を以て福音の製作者にして、福音は實に架空談より生じたる者なりとすら斷ずるに至れり。是れ佛傳の批評に於けるケルン、セナル等が佛傳を全く太陽神話に分解し去りて佛陀の歴史的存在を認めざりしに同じく、傳説を以て歴史となすの忘を破するに必要なる階梯なり。且此架空説も、亦福音傳は其著者の主觀性に支配せられし事大なるを示すに於ては、其功績なかりしにあらず。

第六 パウルの歴史的批評の大成

成立に關して初より成形を得しが如く觀し誤謬を矯正し、基督教の成立史に少なからざる光明を與へたり。パウルは保羅の研究にては、其人物を以て發足点とせしが、又他方にては文書輯成の觀念より福音書を研究し、終に約翰傳は異教グノシスの觀念に支配せられし基督觀を記せし者にして、決して歴史として見るべき者にあらずと斷せり。即約翰傳の基督は、光明生命眞理の主義なるゴスが暗黒罪惡の肉体に下りし者にして、其一生は即二主義争闘の發達にして、其復活は即光明生命の勝利なるを表せるなり。而して此傳が此の如き一定の觀念の爲に記されしは、之を他の三傳に比し來れば特に明に、彼は事實に富み此は理想を表し、其編輯及統一あるを示せり。進で此傳の著者を考ふるに、使徒自らにあらざる事は下の事實にて証せらるべし。

一、パレスチナの地理に暗くして(一の二八、五の二、九の七、二一の五一、一八の二三等)、其記者の決して其地方に居りし人にあらざる事。

二、踰越祭に關して、小亞細亞の教會が使徒約翰より傳へたりといふ説に全

く反對なる事。

三、加拉太後書に依れば、使徒約翰は全く猶太基督教的思想を抱ける人なるに、此福音書及黙示録にありては思想迥に彼よりも進歩して理想的普遍的なる事。

而して此の如きグノシスの記録が、教會の聖書として奉せらるゝに至りしは、此傳の後世に出でしだけ其れだけ基督に對して發達したる觀念を表し、其精靈的基督觀は特に人の渴仰を惹きしにあり。且此傳にロゴス(λογος)等當時思想界の争點に對しては、一方に偏せず極めて高さ見地に立ちしに依り、諸派皆此を奉ずるに至りしなり。

約翰傳に關するパウルの批評は、從來の難關を破りてワイセ等の意見に確証を與へ周到の歴史的批評を施したる者にして、其結果は積極的に初期基督教の歴史を組織闡明する事を得ぬ。彼は之を一書に著はして、第一期は保羅書簡の時代、第二は七〇年頃以後馬加路加の二を始として希伯來書、僞保羅書、及馬太

Das Christenthum und
die christ. Kirche der
drei ersten Jahrhunderte
(1853)

Die christ. Kirche von
Anfang des vierten bis
zum Ende des sechsten
Jahrhunderts (1859)

傳の成りし時にして、猶太主義と萬國主義と稍調和し初め、以弗所及哥羅西書は特に此目的を以て出でたり。第三期は一四〇以後にして、教義成立し牧者書簡及約翰書の成りし時となせり。然れどもパウルの宗義觀念を根本とする批評法は、三福音書に對しては十分の結果を奏せず、馬加を以て最後の出となし、黙示録は約翰に成るとなしたり。パウルは其後此等批評の結果を総括して、基督教の宗教が其教會の中に發達したる歴史に整然たる組織を與へん爲に、教會史を著し、科學的なる教會史の科學的敘述を大成し、其二冊は生前に出版せられたり。此より先(一八三四)ハーゼ Hase の教會史あり、其他ギーゼレル Gieselar、ハーゲンバッハ Hagenbach ありと雖も、眞に宗教的信仰及觀念が、人間精神の中に人間社會の事情の下に發達したる歴史としては、パウルを以て始とす。特に其第一卷は基督教原始の藍搖期に關し、基督教主の信仰が猶太的國民主義と保羅の普遍主義との對時に依りて、希臘羅馬文明の中に鬱然興起せし消息を明にして、批評の結果を概括し、且此と共に當時一般世界の精神状態が

基督教の地盤となりしより、基督の中心主義を發揮する等人文史的宗教史の体を完備したる者といふべし。蓋しパウル夙に一般の宗教史を比較的考究し、希臘古代の神話宗教及東洋のマニ教、埃及の哲學等の研究に於て十分の素養ありしかば、其教會史の批評に於ても眼界廣濶、人文史の体を得、又他方にては其ヘーゲル哲學に養成せられし論理的眼光は、時には論理を以て宗教の發達を律せんとするの弊に走りしも、晩年の醇熟に從て史的批評の妙境に進ましめ、終に宗教史學に於ける一新面目を開けり。

パウルが其教會史修成の前に歴史批評の批評的敘述をなせし者は、彼が史眼と史的方法とを明にするに便なるを以て、此に附記す。パウルは教會史の概念方法に從て之を五期に分てり、

一、古代聖教的修史　　オイセビウス及其徒。

二、古代新教的修史　　基督教の歴史は其眞宗教が背基督的なる羅馬のサタンの爲に蔽はるゝ歴史なりとの見地、即フラチウスのマグデブルグ修史。

Epochen der
kirchlichen
Geschichts-
schreibung.
(1852)

之に反して、其歴史の中に信仰の發達を認むる者、即新教のアーノールド及教會の發達を認むる者、即舊教のパロニウス。

三、人間的見地より教史を觀じ、基督とサタンとの争闘とせず、人間精神の發達とする者　ワイスマン、モスハイム、ゼムレル。

四、主觀的干渉主義修史　シロッケ、フランク、スピットレル、ヘンケ。

五、客觀的修史の傾向　チアンデル、ギイゼレル、ハーゼ。

而してパウルは即客觀的修史を完くしたる者にして、神人の合一を基督の人物に於て直觀したる基督教の意識が、各時代の觀念傾向に依りて實現するの歴史なりといへり。

パウルの如きは、史家としての理想的人物にして論理的頭惱に加ふるに、鑑識能力と無私の眞理探求的精神を以てす、基督批評は時運の向ふ所なりしと雖も、パウルは實に之が最大の建設者にして、其門下濟々多士を出だし其チュビンゲン學派の隱然たる神學界の大勢力となりしは、實に偶然にあらざる。其門下の

士はストラウスを始とし、ツェルンムン Eduard Zeller シムンムン Albert Schweigler
ブランク Karl Planck ケストリン Karl Köstlin 等あり、其機關雜誌には神學年報 Theologische Jahrbücher あり。

第七　パウル門下の歴史的批評と其反對批評

ツェルレルは使徒行傳の研究を以て名あり。シエグレルは此と同じく、特に保羅と其以前の基督教とを判別し、保羅以外の者は盡く猶太的にして、元來の基督教はエッセナ派に近くして貧民主義 Ebionismus を以て立ちしなりと斷じぬ。世が一般にチュビンゲン學派とは、保羅と其以外の基督教との對峙を過重するの謂なりとなすに至りしは、此が爲なり。然れどもシエグレルの偏頗は同學派中よりも批評を受け、ブランクは、此説は、保羅が如何にして又何故に其宗教を基督の人格に關聯したるかを説明せざる者なりとして、之が欠点を補はんとしたり。即保羅の基督教は其萌芽既に基督自身に存し、保羅は之を開展せしなり。

基督の宗教は人意を神意に服従し、即正義に従ふ敬虔を以て律法の心髓なりとし、而して躬親ら之を實行せしなり。保羅は即此精神を解釋して、人の信仰は基督より賜はる所の恩寵を信じ、其精靈の力に依りて神の子たるの宗教を得るにありとなせしなり。故に基督は源泉にして、保羅は組織者鼓吹者なり。即保羅は他の使徒と同一源泉に汲みしも、彼等の如く猶太的分子に執着せざりしなり。基督教初期の發達は主として此猶太黨の生長にありしも、其は保羅の精神に近きつゝ發達せしなり。

ケストリン亦シエグレルを批評して云く、基督教は貧民主義に出でしも、其の原始使徒の間に於けると後世の異教的とを判別せざるべからず。原始の貧民主義は既に猶太思想に一步を進めしが、保羅の刺激に依りて一方は教會の基督教となり、一方は異教となりしなり。ケストリンは又進で保羅自らと異邦基督教との混同すべからざるを明にせんとし、保羅の信仰を主とし、律法を廢せんとする純粹の精神的宗教が後來に發達せざりしは、猶太的基督教に壓倒せられし

にあらず、異邦基督教徒自らも純粹に保羅を奉せず、一系の道德的方規を仰かんとする自然の需要は、終に保羅に加ふるに彼得を以てし、此の如き宗教は總ての使徒の傳へし眞の基督教なりとするに至れり。教會の發達は即此の教權的方向の生長なりと。是れケストリンの功勞にして、此に依りて從來チュビンゲン學派が基督教の發達契機を保羅にのみ求めんとする極端を矯正したり。

基督教の源泉を基督の人格と初期使徒の信仰に求めんとせし者、之に次ぎてリチル Albrecht Ritschl あり。其見に據れば、基督は眞の信仰を精神的の愛に認めしも、外形の行事は國民の習慣として守るの必要を教へ、使徒も之を循守せしなりと。故に從來の批評が偽書と斷せし彼得及ヤコブ書は偽にあらざるなり。リチルは、又パウルの保羅を以て全く猶太風に反對する者となすを非認し、保羅の神及天使に關する信仰、基督再來、世界審判に對する觀念は全く猶太的にして、其位置は猶太教と異邦基督教との中間にありとなせり。而して基督の教會は此異邦教徒より出でしなり、其言に曰く、

コソ及彼得前書を正とするのみならず、テトス、テモテをも正しとし、約翰傳は黙示録自然の發達にして、共に使徒の手に成りしとする者すら出でたり。後ツイツゼッケル、ハーゼ等は之を矯正して、約翰の書は其門人に出でたりとせり。且釋義の方法精密公平に赴くに從て、大体の疑義は一定に向ふの傾あり、牧者書簡及使徒行傳につきては、大抵チュビンゲン學派に一致するに至れり。チュビンゲン流の批評も亦反省を重ねて中正に近づき、ヒルゲンフェルト Hilgenfeldt は約翰傳のグノシス派に出でしを唱へ、三福音書中馬加を第二に置き、ナリボ及テサロニケ前書を正しとせり。フォルクマル Volkmar は之に反して馬加を最古とし、路加之に次ぎ、馬太は二者を聖教的に合せしものとなせり。是れ三福音傳批評に於ける一進歩にして、ホルツマン (Holzmann) 亦此説を執り、福音書は其源基督の語集 (Logia, Spruchsammlung) に出で、馬加最古く、馬太は之にパピウス (Papius) 編の語集を合せし者にして、路加最後に出でたりとせり。其他コロサイ、エフェソ、牧者書簡の研究につきては、ホルツマンの功少

聖教的基督教は異邦基督教の宗教思想の一方面にして、猶太的生活を棄て、又其根本主義に反對せり。然れども其は保羅の教權に出でしのみならずして、舊約及基督の言に基き、又彼得と保羅との代表せる總ての使徒を奉じたりしなり。チリルはチュビンゲン學派の極端を批評せしも、他方にて自らは保羅を貶し、其神學の位置を認めず又約翰傳に注目せざりし爲、初期教會と希臘思想との關係に疎なりき。是れ其の大なる欠点なり。此より以後エワルド Edward Reuss 等チュビンゲン學派を批評する者多かりしも、要するに一定の成案を抱て聖書批評をなすを非とするにあり。所謂成案批評 (Tendenzkritik) の名は彼の學派に冠せられたり。蓋し此傾向たるヘーゲルが争闘を以て發達の源泉なりとする哲學に出で、猶太的使徒と保羅との對峙を以て此争闘に當てんとしたるの跡は蔽ふべからずとす。然れども他方にてチュビンゲン學派に反對する人々は、反動的に辯護に傾き、

しとせず。

第八 ルナン及ヘッチの史論研究

文書批評の進歩と共に、一般歴史的研究の進歩も著しく、従て又通俗の史論を以て其結果を公衆に頒與する者も出でぬ。即ストラウスの通俗基督傳は其批評の結果を蒐め、ルナン Ernest Renan の基督傳は、深遠なる言語歴史の探求に交ふるに、精鋭なる批評と熱情ある想像とを以てし、之を行るに宛轉流麗の小説的文字を以てしたり。此二書は基督傳中の最も愛讀者に富める者なり。

基督教初期の教理史は文書批評に依りて益發揮せられしが、批評學派は未だ此間の教會宗敎史を當時の文明史に交渉して研究する者なかりしに、ハウスラー Hausrath は獨り早く基督教の興起と羅馬文明との關係を論究したりしが、之が緒を繼ぐ者あり、英國のヘッチ Edwin Hatch は特に希臘文明の方面に着目したり。其意思らく、歴史批評の第一義は文書の批評にあり、文書の批評には

Strauss, Leben Jesu fuer
das deutsche Volk.
(1884)
Renan, Vie de Jesu.
(1863)

Hausrath, Das
neutestamentliche
Zeitalter. (1868)

The organization
of the early Christian
Church. (1881)
The influence of
Greek ideas and us-
ages upon the C. C.
(1891)

其起原、其四圍の事情、其言論述作の目的を明にするを要す、此を以て其歸着は終に文明史的研究に入らざるべからず。又宗教教理の研究は、他方にて教會敎制の研究に助けらるゝを要し、其社會的方面に着目せざるべからず。即教會は世間的事物に異にして、特に神の恩寵を被れりとの偏見を去り、世事は總て神的經綸の進行過程なれば、總て是れ恩寵を蒙れるを忘れず、比照交渉の研究を怠るべからず、宗教の歴史は社會の歴史と相待て其真相を見るべしと。ヘッチは此見を以て基督教々團の敎制を研究し、其始は猶太のシノド制に従て長老を教會の首座とせしが、長老は單に首座たる位置より進で教理儀式の敎權把持者たるに至りしを明にしたり。此と共に基督教の成立は希臘文明と交渉せるを証せん爲に、史的批評と豊富なる直觀力とに依りて、基督の山上訓誡に現れたる直截簡明なる道德的宗教より、三世紀の後にはニカヤ公會の三位一体の宗義議決を経て、組織的敎義を具備したる哲理宗教となりし變化は、即希臘思想の影響なるを明にしたり。即希臘末葉の觀念主義哲學は、其中既に神に従はんどの

道德的力行を生じ此傾向と基督教と相合し、而して基督教は其觀念主義の哲學思想に感化せられしなり。是を基督教成立の史論となす。

第九 聖書批評の近時の状態と其主義

獨逸にても英國にても、聖書批評の結果は轉じて歴史的研究を促し、本文批評と一般人文史的研究とは相離るべからざるを明にしたり。即新約書の成立は、基督教の出現に基きて起りし原始基督教成立の跡にして、此成立は即猶太宗教の神命服従と希臘思想の智慧同情と參差錯雜し、而して此時運の大鼓吹者統一者として基督の人物現れ、之が宣布組織者として保羅の信仰出でしに依る。基督教の成立は時運と人物との協同活動に成れる宗教人文史なり。而して此間の消息關係を探りて、益微精に入るは今後批評家の職務なるべし。

近時に於て此時代の宗教史に貢献多く、又其結果を宣布し批評の何たるを鼓吹するに力ありしは、ツイツゼッケル Weisäcker とフライデルン Pfleiderer とにあ

Das apostolische
Zeitalter der
christlichen Kirche.
(1886)

らん。ツイツゼッケルは、先に三福音書につきては一の原本ありしを説き、馬加傳最も之に近く、他二者は之を修補したる者なりとの見を公にせり。其批評の結果に依れば、原始の基督教は使徒弟子等が基督の復活を信じて之が出現を見しより、其信仰を以て團結せしに起り、保羅之を外國に傳へしなり。此を以て其書簡は新約書中最も古く、又最も信用すべき者なり、保羅の主義エルサレム及アンチオカなる猶太基督教徒と相容れず、使徒行傳は此調和の爲に出でしなり。福音傳は保羅がエルサレムにありし時に始まりて、二世紀に大成せりと。而してツイツゼッケルは各地方の教會を叙述の中心として、巧に其間の歴史を描寫しなり。

フライデルン亦、基督教の發源は保羅か基督出現の思想に動かされて、終に其が神の子人の罪を救ふ者なるを信じ、之を解釋するに希臘思想の精神の自由を以てせしに發せりとす。故にパウルの如く、特に保羅と彼得との對峙を主要とせざるも原始基督教の記事を保羅の基督觀に始めて其中思辨的方面は小亞細

Das Urchristenthum,
seine Schriften und
Lehren. (1887)

亞に於ける約翰傳の希臘的基督教となり、其實際的教會的方面はヤコブ書簡に現れて羅馬に於ける教會の成立となりしを説けり。

要之聖書批評は其始は單に文書文字に關する疑義に起りしも、其研究は自ら文書成立の批評となり、聖書の神權を否定すると共に文書成立の歴史的事情及述作の目的を明にするに至り、批評は即宗教史研究となりぬ。其結果は神聖として神話と奇蹟との雲霧中に葬られし基督を人間世界に誘出し、其人格信仰性格を明にし、人間としての其人格一生が、終に猶太思想と希臘思想との一轉振機をなし、弟子等の其人格に對する信仰と、時代人文の趨勢とは、一方にては三位一体の宗義となり、他方にては羅馬教會の成立に終りしを明にしぬ。

蓋し聖教主義の宗教史を見るや、最上唯一の宗教は世界の始より存在すとなし、其より以後の歴史は此神の宗教と世間の惡魔的勢力との争闘に外ならずとなす故に、眼中進歩發達を認めず、宗教は人間の中に人間的に發達する者にあらずして、之が爲に侵害せらるゝ間に兀然自立せる者となるなり。十八世紀の末に至

り、理性主義は聖教主義の教權を否定したるも、其歴史觀は依然として聖教と同じく、原初確立説にして、只之を侵害する者は教會の教權なりとして、理性に依りて之を原始の純潔に回復せんとせしのみ。之に反して、批評の立脚地に依れば、一切の宗教即其觀念及教制は、一も始より確立成立せる者にあらず、一に人間の精神に依り人間人文の中に發達するなり。聖教主義は、激浪の間に兀立する巖石を以て基督教の運命天職となし、新教は、大潮流の滔々として礁を越る島を周り、進むべき所に進むを以て宗教史の實相となす。彼の宗教は世間人間を敵とし、此の宗教史は世間人文の産物なり。人間たる吾人は後者の立脚地に立ちて宗教を觀んかな。

第十 舊約書の批評的歴史

終に舊約批評につきて一言せん。ワトケの考察は殆ど世間に反響なくして埋滅せしが、其後三十年にしてグラフ Graf カイゼル Kayser 等ロイス Reuss の

Graf, Die geschichtlichen
Bücher des A. T. (1866)
Kayser, Das vorexilische
Buch der Urgeschichte
Israels. (1874)

K., Godsdienst von
Israel (1869-70)
W., Geschichte Isra-
els. (1873)

門に出で、共にモセス法律の出現は歴史及申命に後れたるを説くあり。歴史、
祭儀、法律の三部が發達の跡を文書的に証明するの風漸く起りぬ。而して之が
最正確の斷案を與へ法律と豫言との前後を論定せしは、ケチン Kuenen 及エル
ハウゼン Wellhausen の功なりとす。其大体を總括すれば、イスラエル民族最
初の天然崇拜は其國民的主神の崇拜となり、主神ヤフヘは國民の守護監督とし
て律法の神として唯一神の傾向を増長したり。且外國の侵入、外來宗教の勢力
は、其反抗として益唯一神の崇拜を主張し、其正義に信頼せしめたり。此宗教
の鼓吹者、此希望信仰の宣布者は、即多くの豫言者として現れたり。其より此
唯一神教の倫理的宗教と外國及民間の世俗的宗教と相對峙せし結果、神法の神
聖を明にして之を確立するの要を生じ、猶太法律の大体は此に成立したり。猶
太民族がバビロン囚虜の運命を免れ、エルサレムを中心として神政府を確立す
るに及びて、古傳説及古法律は神法、神傳として僧侶の手に修補編輯せられて、
此に舊約書の成立をなせしなり。即此結果は、從來の傳承に全く反對となり、現

存文書中七八世紀の豫言は最古なるを明にし、律法神説の妄を破し、イスエルの
宗教は始めて歴史として見るを得るに至りぬ。新約書の批評は、書簡に着手し
て福音傳の由來を明にし、舊約書の批評は、豫言者に其緒を得て、律法の本源を
發揮するを得たり。聖書批評の要點此間に現るゝを見よ。

參照

(一)

蓋し佛弟の佛陀に對するや、決して尋常一樣師弟の關係に止らず、身心を投じて之に歸敬し苦界解脫の師主と仰ぎし所なり。諸行無常の教訓に浸潤せし佛徒と雖も、戒定慧大師の死に遭ふ豈悲嘆驚愕なからんや。

如來滅度何其駛哉、世尊滅度何其疾哉、大法淪弱何其速哉、群生長衰、世間眼滅、譬如大樹根拔枝條折、又如斬蛇轉廻遑莫知所奉

(一) 凡九の參照 一三左、二二左、四二
二一右 參照 右二六右、三一右、三九左

渡場に舟を奪ばれたらん如き佛の遺弟は、何れにか其歸托を求め修道の督勵安立の基礎を之に托せざるべからず。思ふに教主佛隨亦夙に此に慮る所あり、滅後其教團をして道行に進み其遺弟をして安立を得せしめん爲には、之に其方法を遺せしならん。若し涅槃經の所傳をして事實を傳ふる者とすれば、佛

參照

は入滅の前其身体の違和に依りて、既に其死期近きにあるを知りて之を弟子に告げぬ。而して高弟阿難陀が此に對して

世尊有疾、我心惶懼憂結荒迷、不識方面、氣息未絕、猶少醒、悟默思、如來未即滅度、世眼未滅、……今者不有教令於衆弟子乎、
(遊行經 一九の 一三右)

といふや、佛は之に答へて、佛隨教主既に去るの後は、當に法を以て教主となすべしと教へて、曰く、

阿難、衆僧於我有所須耶、(我所說内外已訖)、若有自言、我持衆僧、我攝衆僧、斯人於衆應有教令、如來不言、我持於衆、我攝於衆、豈當於衆教令哉、……吾已老矣、年耆八十、譬如故車、方便修治得有所至、吾身亦然、以方便力得少留壽、自力精進忍此苦痛、不念一切想、入無想定時、我身安隱無有惱患、是故阿難、當自熾燃、熾燃於法、勿他熾燃、當自歸依、歸依於法、勿他歸依、……比丘、觀内

身、精勤無懈、憶念不忘、除世貪憂、觀外身、觀内外身、精勤不懈、憶念不忘、除世貪憂、受意法亦復如是、是謂阿難自燃熾、燃熾於法、當自歸依、歸依於法、勿他歸依、

(佛去亦當持經戒、在者亦當持經戒、趣至度世不復生死無復憂哭、佛經當使長久、佛去後、天下賢者當共持經戒、……佛經可讀可諷可學可持、可思可正、心可端、意可轉相教、一佛般泥洹經上(一九の 一三左))

佛陀は其生時より決して不思議力を有する救濟主なりと自覺せざる事、全く基督が人間以上の救主と自信せざりしに同じ。佛陀は只無上法の教主として弟子の間に立ちしなり、四諦入正道の宣布者として教團の導師たりしなり。後に上座部が僧(即教團)中に佛ありといひ、佛般泥洹經上(一九の 一三右)に我在比丘僧中といへるは、能く佛の自覺を傳へし者なるべし。されば佛が自ら死期の近きを知り、入滅に先て何か弟子に遺誡する所ありしとすれば、彼等歸托を失はんとして彷徨迷惑しつゝある遺弟に對して、當に死すべき佛以外、更に

其教法眞理に歸依し、又佛教の根本思想たる自淨其意を實行すべきを教へしや疑なし。而して上記涅槃經の文は、其時の說法として傳ふる所にして、吾人は此一部分が涅槃經の心髓核實なりしを信す。

(二)

佛徒は佛の說法教訓を記憶傳承するを以て満足せず、滅後二百年の間に漸次之を編次せしや疑なく、第一結集の傳説の如きは此か爲に生じたり。蓋し佛が教法に歸托せよとの遺訓は佛の生時を距るに従て感化の力を失ひ、後世の佛徒、佛陀の人格的感化に接せず、従て其の教法に對する敬虔信仰が佛陀の人格と關聯して明晰活潑なる能はざる人々にとりては、單に教法といふは、空漠の感なき能はず。此に於てか經典の編成と共に、經典其者を具象的に佛の教法として之に歸托するの風を生じ、一種の經文崇拜となりぬ。佛般泥洹經上(二十九右)に曰く、

無得以下以佛般泥洹去懈怠違法、……慕尊榮者、當讀是經、求善欲

生天上者讀是經、佛之大要趣、無爲道、吾泥洹後無得以下以佛去故言無所復估、當估經戒、吾泥洹後轉相承用、翫經奉戒……吾泥洹後賢者子賢者婦女、尋後思念吾世有佛有妙經典、……

是れ即經文を師とし、之が誦讀に依りて宗教的意識を満足せんとする者にして、般泥洹經下(四十五右)亦六齋日誦經を獎勵せり。曰く、

汝諸弟子當自勗勉、無以懈慢謂佛已去莫可歸也、必承法教常用、半月望晦講戒六齋之日、高座誦經歸心於經、令如佛在

既に此の如く教法の眞理のみならず、其典籍を尊崇して宗教的歸托となせば、其典籍に就て其が果して佛説なりや否やを稽へ、偽典の佛法を混乱する者を拒まざるべからず、此に於てか佛徒は一々の經典に就きて、其出處を明にし、何れの國何れの處にて、弟子中誰々の爲に佛の説きしを明にして、敢て紛乱する勿らしめん事を欲したり、即涅槃經は佛をして滅後經文の撰擇方を説かしめて曰く、

若有比丘、作如是言、諸賢我於彼村彼城彼國、躬得佛聞、躬受是律是教、從其聞者不應不信、亦不應毀、當於諸經推其虛實、依律依法、究其本末、若其所言非經非律非法、當語彼言、佛不說此、汝謬受耶、……若其所言、依經依律依法者、當語彼言、汝所言是真佛所說、……汝先所言與法相應云々、

(長阿含 五、六一右)

大般涅槃經上(灰十の)亦全く此に同じ。此語を案するに、比丘が自ら佛に聞きたりと假托する者に對する注意の深さを見れば、此文の撥入は滅後遠からざる時代に出でしを知るべし、且又說法聽聞の眞偽を檢するに只律及經即毘奈耶及修多羅に校合するを説くより見れば、律と法即毘奈耶と達磨とを以て佛の說法全体を分類したる原始の時代尙未だ三藏の目なかりし時なるを知るべし。されば此文の撥入は滅後一世紀にあるべく、此事亦他方より証し得べし。即今のパーリ本文の中、特に其句と Pata 及音 Vāṭṭana を理會すべきを記して、文字といはざるは、經律が未だ筆録せられざりし原始時代にあるを知るべし。

るべし。

此を以て佛滅を去る事漸く遠く、其直弟既に逝き躬ら佛の說法を聞きたりと稱し得べき者なきに及びては、此本文亦變化を呈して、總て經戒の結經以外に増減を許さざる事として此文を傳ふる者を生じたり。異本たる佛般泥洹經上(灰十の)及般泥洹經上(四右)の文は、此異傳を傳へたる者なるべし。其文に曰く、

我般泥洹後、阿難從佛口受聞佛經戒師法、阿難當道言、我從佛口聞是法、當爲後比丘僧說之、阿難若不得藏匿佛經、……我般泥洹後、諸比丘當共持法、其有他比丘妄欲作師法、……其有他比丘妄增減佛經戒者、阿難若當言、我不從佛聞是經法、……比丘說經戒者不得疑言非、是佛所戒勅、比丘僧皆在結經中、在中者用、在結經外棄勿用、……其有比丘疑言是非眞佛經不乘經者、諸比丘當逐出之、……中有賢善比丘當言、佛在時於某國某縣某區處時與某比丘相隨說某

參照

經戒

佛の遺誡を以て宗教的意識の歸托教權となす滅後の教團は、漸次經文の尊崇となり之が一句一音をも重んじ、之が出處を明にして其眞偽を分明にするを勉めたり。其勢力の赴く所、其必要の迫る所之が編輯制定をなすは數の自然なり。

(三) (頁四二)

毘婆沙師は三藏共に佛説にして、同一智海に出で同一大悲に起るとなすも、就中阿毘達磨を以て其極致となし、其の三藏中に於ける位置を説けり(収一の七、秋七の三左、収九の三右)

名	素怛纒	毘奈耶	阿毘達磨
依處	増上心論	増上戒論	増上慧論
所顯	次第所顯	緣起所顯	性相所顯
等流	力等流	大悲等流	無畏等流

所說	種々雜説	說諸學所	令別諸法自相共相
所爲	未種善根者令種善根	已種善根者令相續成熟	相續已成熟者令得正解說
分位	依始業位	依已申習位	依超作意位
進趣	未入正法令入正法	已入正法令受持學處	已受持學處令通達諸法眞實相

次に阿毘達磨の意義及其特性に關して諸師諸部の説を列舉せり(収一の九、秋七の今諸譯を参照斟酌して左に掲ぐ)

(イ) 滅(阿泥慮庵) Anurudha の説

- 於諸法相、能善抉擇能極決擇故、
- 於諸法性、能善覺察能善通達故、
- 於諸法、現作証故、
- 法性甚深能盡原底故、

參照

諸聖慧眼由、此清淨故、
能善顯、發幽隱法性、故、

所知法性無始幽隱、離、此無、有、能顯發、故、
所說法性無、有、乖違、故、

能伏、一切外道他論、故、

阿毘達磨諸大論師邪徒異學無、能敵、故、

(口)世友(婆須蜜多) Vasumitra

常能決、擇契經等中諸法性相、故、

於、二十二支緣起法性、善覺了、故、

能現、觀四聖諦法、故、

善說修、習八聖道法、故、

能證、涅槃、故、

能於、諸法、以、無量門、數數分別、故、(是れ即增一法門を説る者けなり)

(ハ)大德曇摩多羅 Dharmatrāta

於、雜染、清淨、繫縛、解脫、流轉、還滅法、以、名身、句身、文身、次第結集安布、分別、故、

(ニ)昭尊者(波奢) Pārya

此是究竟慧、此是決斷慧、此是勝義慧、此是不謬慧、故、

(ホ)妙音(瞿沙) Ghosha

求、解脫者、修、正行時、能為、分別所、未了義、謂此是苦、此是苦因、此是苦滅、此是趣滅道、此是加行道、此是無間道、此是解脫道、此是勝進道、此是向道、此是得果、能正分、別如是等義、故、

(ハ)法密部(曇摩掘) Dharmagupta

此法增上、故(無比、故)、如、說、一切諸法慧為、最上、

(ト)化地部(彌沙塞)(摩婆闍婆提) Mahīśāsaka, Vibhājyavādin

慧能照、法、故、如、契經中說、一切照中慧為、上首、

(チ) 聲論者(舍提) Qabdin

阿謂_二除棄、毘謂_二決擇、此法能除_二棄結縛、決_二擇蘊界處緣起諦食及沙門果菩提分等_二故、

(リ) 佛護 Buddhagupta

阿毘者是助言、顯現前義、此法能引_二一切善法、謂_二諸覺分皆現在_二前故、

(ヌ) 覺天(婆跋岑)

阿毘者是助言、顯_二增上義、此法增上故、

(ル) 老受

阿毘助言、顯_二恭敬義、此法尊重可_二恭敬_二故、

(四)

舍衛城は特勝の地にして、増一の法は此處の説法なりとする者、此外に撰集三藏及雜藏傳(藏八の三四右)あり、曰く、

舍衛増一 釋中本起 摩竭諸界 餘經亦然

(五)

富永仲基亦之を論せり。出定後語上(七)に曰く、

不空師云、經夾藏于鉄塔數百年、龍猛始獲焉、然而龍猛所_レ説無一言及_レ焉者。又下(十八)にも曰く、

龍猛鉄塔中所_レ得者金剛頂經也、事見_二于不空義訣_二、後世學者尊崇之至、并_二大日經_二爲_二鉄塔中藏_二者非也、

(六)

議論者、謂_二諸經典循環研察、摩咀理迦且如一切了義經皆名_二摩咀理迦_二、謂於_二是處_二世尊自廣_二分別諸法體相、又於_二是處_二諸聖弟子已見諦_レ迹依_二自所證_二無倒分_二別諸法體相、此亦名爲_二摩咀理迦_二、即此摩咀理迦亦名_二阿毘達磨_二。

(瑜伽師地來五の三左)

(七)

莊嚴論(卷四の三左)の文に曰く、

參照

成立大乘畧有八因

第一不記者、先法已盡後佛正出、若此大乘非是正法、何故世尊初不記耶、譬如未來有異世尊即記此、不記故知是佛說。

第二同行者、聲聞乘與大乘非先非後、一時同行、汝云何知此大乘獨非佛說。

第三不行者、大乘深廣非付度人之所能信、况復能行外道制諸論、彼種不可得、是故不行由彼不行故是佛說。

第四成就者、若汝言餘得菩提者說有大乘、非是今佛說有大乘、若作此執則反成我義、彼得菩提亦即是佛如、是說故。

第五體者、若汝言餘佛有大乘體、此佛無大乘體、若作此執亦成我義、大乘無異體是一故。

第六非體者、若汝言此佛無大乘體、則聲聞乘亦無體、若汝言聲聞乘是佛說、故有體、大乘非佛說、故無體、若作此執有大過失、若無佛乘而有

佛出、說聲聞乘者、理不應故、

第七能治者、由依此法修行得無分別智、由無分別智惱、由此因故不得言無大乘。

第八文異者、大乘甚深非如文義、不應一向隨文取義言非佛語、同上(同三)に曰く、

聲聞乘與大乘有五種相違、一發心異、二教授異、三方便異、四住持異、五時節異、聲聞乘若發心、若教授、若勤方便皆為自得涅槃故、住持亦少、福智聚小故、時節亦少、乃至三生得解說故、大乘不爾、發心、教授、勤方便皆為利他故、住持亦多福聚大故、時節亦多、經三大阿僧祇劫故、如是一切相違、顯揚聖教論(來七の)の文に曰く、

問云何應知大乘教言是佛所說、答由十種因故、一先不記別故、二今不可知故、三多有所作故、四極重障故、五非尋伺境界故、

佛教聖典史論終



明治三十三年八月一日印刷
明治三十三年八月十日發行

版權所有

著者 東洋市役所
發行所 東京市役所
印刷所 東京市役所
酒井 大那

發行所 東京市役所
經理部 東京市役所

佛教聖典史論終



明治三十二年八月一日印刷
明治三十二年八月十日發行

定價金四拾錢

著者

姊崎正治

發行者

東京市本郷區西片町九番地
梶寶順

版權所有

印刷者

東京市淺草區黑船町廿八番地
酒井平次郎

印刷所

東京市淺草區黑船町廿八番地
東京並木活版所

發行所

東京市淺草區吉野町
經世書院

佛敎

價部金八錢、六部、廿九年「四拾六錢、十二部、二十九年金九錢。代價 爲書振込は「漢字支局」郵券代用は可成書銀形にて送付望願増との事。見本は郵券八錢にて呈す。

天下固より明眼達識の人多し、佛敎學會たるもの亦何そ。茲に饒舌するの要ありしや唯獨に備ふ、學會平生の旨義、風に敎學の快翼と徳風の扇翫を以て其首蒙精神をなす、則ち其質を迂なりし雖、天下のたゞに奮勵するに至りては、敢て人後に落さざるを期す。學會は此精神を振發して、夙に雜誌「佛敎」を發し、茲に十有餘年精勵赤誠、利の爲に謀らず、名の爲になます、奮て期する所を天下に試みんとせり。

「佛敎」の價値に至りては、學會自ら之を喋々するを廢しとせず、其警鼓敎明、直言直筆、優に本邦宗教文學界の中心に卓立し、公明正大、旗幟堂堂たるは、既に天下公論の是認する所なり。

「佛敎」の利の爲に謀らず、純ら敎門に寄じざるの跡を知らんと欲せば幸に少閑を割愛して本誌一讀の樂を垂れよ、大

方の讀者は自ら學會の、後には發言を恣にするを了知すべきなり。

「佛敎」は「佛敎」「雜纂」「時事」「詞藻」の四大欄を設け、其次第左の如し。

佛敎 本願 勸々たる生氣を以て天下を變動す。史理 明辨幽玄色を交へて光彩燦爛たり。雜纂 考証精確大に世の斯學者を裨益す。時事 報評 内外の勢を鋭利を斬るの神筆を顯る。詞藻 名家名士の詩文歌句金鳴り玉振ふ。附錄 摩訶、ハム、英和詞文、口繪を添ふ。口繪 時々宗教美術に關する口繪を描く。

發行所 佛敎學會

東京淺草吉野町十三番地

行誡上人全集

正價金貳圓 送運費不要

右は近世佛門の泰斗と仰われ、學識總彙兼備はりたる故廬田行誡上人一代の著書詩歌尺牘の類に至るまで悉く一卷の裡に収めたる近來無比の一大出版なり。紙數壹千頁、口繪(上人肖像及上人自筆の書畫)六枚、木版畫(上人の自筆の)數葉入、用紙上等、製本美麗、道俗を問はず座右に備はべき一大寶典なり。

大乘佛敎大意

正價拾貳錢 郵稅金貳錢

本書は黒田眞洞師の著にして、師が深遠の學識と、不偏不黨の眼光を以て、力めて大乘普遍の道理に基き、兼て小乘の敎義を包蔵し乃ち節を、施敎綱領、解脱涅槃、業報因果、染淨因緣、萬法唯心、宗派異同の六に分ちて、懇切に説き示されたるものにして本書を熟讀せば廣博甚深なる佛敎の奧義を了得するを得ん。

加藤大恩敎主

正價金七錢 郵稅金三錢

古來佛敎世尊の傳記を叙するもの一にして足らずと雖も、くは荒唐不稽取るに足らざるものにあらずして佛敎難解、容易に讀み得べからざるの書なり。抑も本書は著者が得意の靈腕を揮ひ小説體に世尊御一代の傳記を叙述し平易と簡明を旨とし何人にも解り易く愉快の中に讀了せらるべきの好文字也。

佛敎大家講話集

正價 金廿五錢 郵稅 金四錢

各宗の領袖高僧の世間出世間に亘り、懇切なる講述を蒐めたるもの也苟も佛門にある者乞ふ一讀せよ。土岐善靜老師著

三佛敎傳通史

正價 金十五錢 郵稅 金二錢

本書は佛敎が印度に起りしより支那朝鮮日本に傳來せし次第を極めて簡明に記述し且篇中處々に高僧碩學の說話など加へられたるものにして頗る有益の書なり。釋靈順律師著

佛敎大原則

正價 金八錢 郵稅 金二錢

律師が某學士の需めに應じ、極めて平易簡明に佛敎の原理を開示せられたるものなり。釋靈和上序 梶實順譯註

四十二章經

正價 金八錢 郵稅 金二錢

右は佛敎の吾人日用の言行箴戒の觀心に至るまで懇ろに説き示されたるを誰にも拜讀し易き縁和蘭し且巻頭に註釋を施したるなり。白隱禪師著

十句觀音經靈驗記

正價 金參拾錢 郵稅 金四錢

全一卷