



## カ ー リ ー 女 神

カルカッタ市の南方郊外カーリーガート(Kalighat)に印度女神カーリー(Kali)の最も神聖な殿堂がある。此の女神は印度教の中心神格中現に最も優勢な湿婆(Siva)神の妻であつて、怖い形相を以てもの凄く舞踏を演ずる。而して恒に血に渴してゐて、特に人間の血を要求し、若しその代りに動物の血が捧げられなかつたならば、自ら人間の血を取ると信ぜられてなる。それ故、此の殿堂に於ては日々數百頭の羊が犠牲に供へられ、私が大正十二年二月同所を訪ふた時にも、血腥い慘状を目撃してぞろろ身振ひを催した。其の際、手に入れた本尊の模形を撮影して茲に掲げたのである。本誌所載の拙論を参照せられんことを望む。

(羽溪了諦誌す)

# 古代印度に於ける非アーリヤ人種の宗教的文化

羽 溪 了 諦

古代印度の文化は婆羅門教の文化であつて、婆羅門教の文化はアーリヤ人種の文化であるといふことは、從來一般の學者によつて稱道せられた意見である。現に印度人自らも彼等はアーリヤ人種であり、その宗教及び文化はアーリヤンであるといふ説を固執してゐる。勿論この説は一面に於て慥かに事實であるが、必ずしも全面を蔽ふ所の妥當の見解ではない。

大體、婆羅門教といふことは如何なる意味を有するのであらうか。婆羅門族によつて創立せられた宗教といふ意味であるか、さもなくば婆羅門族によつて行持せらるべき宗教といふ意味であらねばならぬ。併し若し前者の意味であるとすれば、婆羅門族のみによつて開かれた宗教といふ如きものは實際上存在せない。古代印度宗教の建設には婆羅門族の外、刹帝利族も亦與つて力があつた。否、寧ろ後者から前者よりも一層偉大な宗教的天才を輩出したことは争はれない事實である。ウパニシヤットやマハーブハーラタやラーマヤナなどに於ける印度宗教特有の崇高な教説は、殆ん

ど皆刹帝利族によつて闡示せられたものである。而して彼等刹帝利族が特に婆羅門族を中心とする宗教を開立する目的を以て精神的努力を試みたといふやうなことは全く認められない。若しまた婆羅門教が後者の意味であるとすればそれは、吠陀の宗教を指すことにならなくなる。吠陀の宗教は婆羅門族の爲のみに成立したものでなくて、それ以外の再生族即ち刹帝利及び吠舍兩族の爲にも開放せられたものである。故に吠陀中心の宗教を此の意味に於て婆羅門教と呼ぶのは正當でない。假令婆羅門教とは婆羅門族にのみ關係した名稱ではなくて、梵 (Brahmin) を認むる宗教といふ意味であると定義しても、吠陀の宗教はかゝる意味の宗教でないから、之を以て吠陀の宗教を包括することは出来ない。要するに、如何なる意味に於ても、古代印度の文化を婆羅門教の文化と稱するが如きは、學術上到底認容せられない謬見である。

次に婆羅門教の文化を以てアーリヤ人種の文化と看做すが如きも、是れ亦早計と謂はねばならぬ。吠陀の宗教を始めとして、後世婆羅門教といふ名稱の裡に包攝せられてをる宗教的文化の中には、非アーリヤ人種に其の起源を有するものが尠くないのである。

アーリヤ人種が其の原住地たる中央亞細亞から移動して印度へ侵入した當時に於ける印度住民は全く未開野蠻の劣等人種であつて、印度文明の産出には何等貢獻する所なく、只獨り最も優等人種であつた印度アーリヤ民族が印度文明を開拓したのであるといふことは、今なほ多くの學者の主張

する所である。さうながら、梨俱吠陀(Ṛgveda)の本文を仔細に検討して、之を最近の言語學的考古學的研究の結果に對照して攷究すれば、印度侵入當時のアーリヤ人種は比較的粗野な遊牧民であつたに反して、印度原住のドラヴィダ(Dravid)族は既に耕作時期に入り城郭生活を營んでゐて、侵入者たるアーリヤ人種よりも寧ろ高等な文明を持つてゐたと推定せざるを得ないのである。そこでまづ斯る推定の論據を開陳して、然る後非アーリヤ人種たる印度原住民の宗教的文化が如何に印度アーリヤ人種のそれに影響したかを論述しよう。

## 二

梨俱吠陀にダーサ(Dasa)若しくはダスユ(Dasyu)といふ名稱が屢々現はれてゐるが、彼等は鼻なき者(梨俱、五・二九・一〇)皮膚の色黒き者(同、一・一三〇・八)アーリヤ人種の宗教的儀式を行せざる者(同、一・五・八)として傳へられてゐるから、彼等は一般學者によつて印度アーリヤ人種の敵たる印度土着の原住民と考へられたのであるが、併し之に反對する學者も二三に止らない。ミア(Muir)氏は其著“*The Original Sanskrit Text*”(Vol. II, p. 387.)に於て、ロス(Roth)氏は其の著“*St. Petersburg Dictionary*”に於て、いづれもダスユを非アーリヤ人種を示すものとして説明することは出来ないと言明してゐる。反對論者中最も有力な根據に立脚してゐるのはチャンドラ・ダス氏であらう。同氏は其の著“*Rig-Vedic India*”第一卷に於て、ダーサ及びダスユのアーリヤ人

種たることを三種の論據に基いて證明せんと試みた。

其の論據の第一は、梨俱吠陀一〇・四九・三に因陀羅 (Indra) が「私はダスユ種族のアーリヤといふ稱呼を剝奪した。」と言つたと記されてゐるから、ダスユ種族は本來アーリヤ人種であつて、アーリヤといふ名稱を有してゐたと観るのである (一二七頁)。次には梨俱吠陀一・五・八に因陀羅に對する信者の祈願として「アーリヤ種族とダスユ種族とを區別せよ。而して神聖なる儀式を行せざる者を懲懲して、彼等を供犠者に服従せしめよ。供犠者の力強き支持者たれ。」といひ、又同一〇・八六・一九に因陀羅の言葉として、「私は自ら氣をつけて、ダーサ種族とアーリヤ種族とを搜索しつゝ來る。私は私の爲に供物を準備し調理する人々から蘇摩 (Soma) を飲む。」と記されてゐるのは、ダスユ及びダーサ兩種族とアーリヤ人種とは因陀羅が兩者を判別するに困難を感じたほど外見上似違ふてゐたことを證明するものであるから、兩名稱によつて示されてゐる種族はアーリヤ人種に外ならないといふ推定である (一二九頁)。終りにサブタ・シンドフ (Sapta-Sindhu) に於ける古代アーリヤ人種の社會は和平統一のあつたものではなく、文化を異にし信仰を同じうせざる多くの種族に分裂してゐたのであつて、現に開化したアーリヤ人種の中ですら因陀羅の存在に疑問を挿み (梨俱、二・二二・五)、ネマ (Nema) といふ仙の如きは其の代表者であつたのであるから (同、八・一〇〇・三)、正統的信仰に生きたアーリヤ種族は「オ、因陀羅よ、多くの人々によつて讃へらるゝ汝は、アーリ

ヤ種族に屬するにせよ、グーサ種族に屬するにせよ、我等の神を信せざる敵が我等と闘ふやうになる場合には、彼等が我等によつて容易に打破せられるやうに取定められたい。」(同、一〇・三八・三)と歌うたのであるが、かゝる實狀から考へてみるとグーサの如きもアーリヤ人種中信仰を異にせる種族であつたに違ひないと力説せられてをる(一三二頁)。

併しながら、以上の論證は決して精確なものとは謂へない。第一に彼がダスユ種族も本來アーリヤの名稱を有してゐたといふ典據として引用した梨俱吠陀の一節は、強ひて彼の主張に適合せしむるやうに曲譯したのであつて、その實「私はダスユ種族にアーリヤ種族を放棄せなかつた。」と譯すべしものである(H. Grassmann; Rig-Veda. II Teil, S.336. 參照)。故に之はダスユ種族がアーリヤ人種であつたといふ證據にはならないばかりでなく、却つて兩者を異種族と看てゐた證明となる。

梨俱吠陀は此の種の文證に乏しくない。その三・三四・九には因陀羅がアーリヤの色(種族)を保護して、ダスユ族を征服すると言ひ、同六・一八・三には彼がダスユ族を征服して、アーリヤ族を樹立したと傳へ、同一〇・八三・一には「オ、マンニユ(Manyu)よ、我等がアーリヤ種族若しくはグーサ種族に屬する我等の敵と戦ひ勝ち得るやうに我等を援助せよ。」又同六・四四・一九には「オ、汝雄々しきマグハヴン(Maghavan)よ、蘇摩を飲むことによつて陽氣であれ。而して我等自身の朋友同種族に屬するにせよ、然らざるにせよ、すべて我等に敵對する者を破滅せよ。」といふ祈念が現は

れてをる。若しダーサ種族がアーリヤ人種であつたならば、彼等の敵を殊更アーリヤ種族とダーサ種族とに區別して、兩者を對立せしめる必要がない筈である。故に前の讃頌に於けるアーリヤ種族は後のそれに於ける朋友同種族と一致し、前者に於けるダーサ種族は後者に於ける朋友同種族ならざる非アーリヤ人種を指してをることは炳かである。

次にダヌユ及びダーサ兩種族とアーリヤ種族とが一見判別し難いほど類似してゐたといふ證據として引用せられた本文は、寧ろアーリヤ人種が兩者を峻別して後者を助けて前者を亡すべきことを彼等の主神因陀羅に祈願したのであり、因陀羅も亦隨て兩者を區別して取扱ふことを宣言したのであつて、由つて以て兩種族の間には烈しい敵對感情が横つてゐたことを知り得るばかりである。殊に前述したやうに、ダヌユ及びダーサ兩種族は皮膚の色黒いことゝ鼻のないことゝによつて、アーリヤ人種と區別せられてゐたのであるから、彼等は何うしても非アーリヤ人種たる印度原住民であつたに違ひない。但しチャンドラ・ダヌ氏は皮膚の黒いといふ外見的特徴に就いては辯明を試みてをる。即ち梨俱吠陀九・七三・五に於て因陀羅は「黒い皮膚」の出現に堪へることが出來ずして、彼は天及び地から「黒い皮膚」を驅逐したと記されてをるから、所謂「黒い皮膚」には二重の意義があつて、因陀羅が空中から消滅した所の惡魔グリトラ (Vritra) の身體たる黒雲を意味すると同時に、因陀羅が地上から驅逐した所の日に焼けて黒い皮膚となつたアーリヤ人種たるダヌユ種族を意

味するといひ、更に之を全然自然現象として解釋し、以て種族としてのダヌエとの關係を斷絶せんとして、「それは單に因陀羅が空中高く形づくらるゝ黒雲及び地上低く形づくらるゝ黒霧を驅除することを意味するかも知れないと言つてをる(一二七—八頁、並に一二二—三頁參照)。固より此の會通はあながち不合理ではないが、假令此の辯明に隨つて、「黒い皮膚」を單に日に焼けて色黒くなつた意味に解するとしても、「汝(因陀羅)はかの武器を以て鼻なきダヌエ種族を殺害した。」(梨俱、五・二九・一〇)といふ一節を如何に解すべきであらうか。同氏は此の「無鼻」といふことは恰も梨俱吠陀に於てアーリヤ人種の神々を信奉せない者が「無口」(Amūṣa)として記載せられ、而もそれは文字通りに口のないことではなくて、神々の敵たる阿修羅(Asura)種族が吠陀梵語を精確に流暢に語り得ないといふことから、「語る力が發達せない者」(Mridula-vāhni)といつたのと同趣であると説いてをるが(一五二—三頁)、「無鼻」そのことに就いては何等積極的解釋を與へてゐない。惟ふに之を「無口」と同様に會通することは不可能であらう。之は何う考へても鼻高きアーリヤ人種より觀察した非アーリヤ人種の外貌的特徴を示したものと解釋せねばならぬ。従つて「黒い皮膚」も單に日に焼けた爲ではなくて、是れ亦白皙人種のアーリヤ人から觀察した非アーリヤ人種の外見的特徴と判斷せねばならぬ。大體、アーリヤ人種が初めて印度に侵入した當時は、皆戶外勞働によつて生活資料を得てゐたことは疑ひを容れない所であるから、農作生活にせよ、狩獵生活にせよ、牧畜

生活にせよ、日に焼けて皮膚の色の黒くなることは、印度侵入者共通の自然的事實であつて、ダスユ種族にのみ限つた變化ではない。故にアーリヤ人が特にダスユやダーサやに對して「黒色の皮膚」とか「鼻なき者」とか言つたのは、アーリヤ人種と相違せる彼等の外見的特徴を指摘したものであつて、従つて彼等は印度の原住民たる非アーリヤ人種と觀るのが正當であらう。

最後に同氏が印度へ侵入し定住したアーリヤ人種の社會は平和的統一のあつたものではなく、文化に於ても信仰に於ても分裂してゐたのであると論じたことは、當然事實として確認し得るが、併し之を論據としてダスユ及びグーナが正統的信仰を有せない低級な文化生活を營んでゐたアーリヤ人種であると推定したことには同意し難い。

元來、チャンドラ・ダス氏は他の印度人と同じく印度固有の文化は悉くアーリヤ系統に屬するものであることを證明したいといふ要請に驅られて、強ひて梨俱吠陀に現はれてゐる總ての種族をアーリヤ人種に統一せんと努めたのである。従つて其の論證には精確な考察を欲き、獨斷的偏見が多量に含まれてゐる。最初アーリヤ人種が印度へ侵入した時、彼等が印度土着の民族と衝突し、遂に彼等を征服したことは、疑ひのない事實と謂はねばならぬ。是れ實に印度アーリヤ人種に取つて空前の大事件であつたに違ひない。かゝる大事件に關する傳説が、たとひ神話風にもせよ、彼等最古の聖典梨俱吠陀の中に保存されるといふことは當然すぎるほどの當然である。例せば四・一六・一三に

因陀羅が色黒い民族を撃破して、其の城郭を破壊したといへるが如き、又同一・一〇〇・一八に於て因陀羅がダスユ及びシムユ(Simyū)兩種族を殺害して、彼の白い顔色の友達と共に土地日光及び水を獲たと記されてるをが如きは、明かに白哲人種たるアーリヤ人が黒色人種たるダスユ種族などを征服して其の土地を占領したことを表示せるものと謂つ可きである。故に梨俱吠陀の中にアーリヤ人の崇拜した主神因陀羅の敵として、又アーリヤ人の神々を信せず彼等の宗教的儀式を行せざる惡魔として、尙又色黒く鼻なき異種族として、屢々示されてゐるダスユ及びダーサは、アーリヤ人の印度侵入當時なほ歸服せずして彼等に對抗し、彼等の村落に侵入して、或は彼等の家畜を奪掠し、或は彼等に危害を加へた印度土着の非アーリヤ人種——多分ドラギダ種族であつたと判定するのが當然であらう。

### 三

若し果して然りとすれば、アーリヤ人の印度侵入時代に於けるドラギダ種族が、其の富の程度に於て又其の文明の程度に於て、假令全く耕作を知らなかつたとは言へないが未だ本來の遊牧生活を脱し得なかつた彼等侵入者よりも一層進歩してゐたと観るべき證據が、梨俱吠陀の本文によつて與へられる。

汝(因陀羅)は電杵を以て富めるダスユを殺害した。

(一・三三・四)

古代印度に於ける非アーリヤ人種の宗教的文化

一〇

汝（因陀羅）の援助によりアーリヤ人により、我等すべての敵なるダヌユ種族を征服して、我等は富を獲たい。

(二・一一・一九)

因陀羅は彼の電杵を以て武装し、彼の勇悍に信頼して、ダーサ種族の城郭を破壊しつゝ巡行した。

(一・一〇三・三三)

汝（因陀羅）は七都城を破壊して、ダーサ種族を殺害して、ブルクトサ（Purukutsa）を助けた。

(六・二〇・一〇)

茲にダヌユ及びダーサ兩種族に屬せしめられてをる宮とか城郭とか都城とかいふ言葉には特に注意を拂ふ必要がある。之等の文献に由つて觀ると、彼等兩種族はアーリヤ人の印度侵入當時には既に城郭内に定住して農作に従事し、隨つて富裕な經濟生活を營んでゐたことが判る。

殊に梨俱吠陀に於て、印度に定住したアーリヤ人の村落を掠奪し其の家畜を竊盜した惡魔として屢々記載せられてをる阿修羅（Asura）は最初は之に相當するアエスタ（Avesta）の最高神アフラ（Ahura）の面影を存して、印度アーリヤ人種の有力な神々に對して特に其の魔力に關聯して用ゐられた名稱であるが、其の後漸次惡神となつて、因陀羅や阿耆尼（Agni）やの敵と變り、最後には天（Deva）即ちアーリヤ人の神と正反對の性質を有する魔群と看做さるゝに至つた。惟ふに惡魔として表現された阿修羅の中には未征服の印度原住民をも含んでをるであらう。而して彼等はアーリ

ヤ人と同様に武装し、アーリヤ人よりも豊富な財源を占め、強大な勢力を有してゐたから、兩者の戦闘は比較的永く續いたらしい。阿修羅が物質的の所有に於て如何に豊富であつたかは、アイタレーヤ梵書 (Aitareya Brahmana) 一・四・六に於ける天と阿修羅との鬪争に關する記事中、阿修羅軍が天軍を防ぐために鐵銀及び金の三壁を建造したといふことが傳へられてゐることによつて推察することが出来る。又彼等の勢力が如何に強大であつたかは、同書一・三・三に於て最初兩者が東西南北に於て戦うた時、すべての方面に於て天軍は阿修羅軍によつて打破せられたと傳へられてゐることによつて想像することが出来る。尙又同書に於て天軍の敗北は彼等が王を持たなかつた爲であるといふ所から、蘇摩を王とし、其の助力によつて、諸方面に於て勝利を得たと傳へられてゐる所から觀ると、アーリヤ人種中には未だ王の地位を占める者がなかつた時、阿修羅には既に王なるものがあつて、其の指揮統率によつて戦勝を得たのであるから、團體の組織統制に於ては後者は前者よりも一歩進んでゐたと考定せざるを得ない。

マイヤース (Myers) 氏はその著 "Cambridge Ancient History" (Vol. I, P.P. 106-7.) に於て、アーリヤ人種印度侵入の年代及び其の本質的特徴を馬に關係せしめて論じたが、之によると、アーリヤ人種が印度侵入當時には馬を乗物として用ゐてゐたことが確であるから、迅速な協同運動に必要な馬が彼等の軍事上並に政治上に非常に役立つたに違ひない。然るに印度原住民はかゝる馬の設備

を欲いてゐたが爲、戦争には失敗して彼等に征服せられたけれ共、その富と文明とに於ては寧ろ粗野な遊牧民たる侵入者よりも優れてゐたのである。殊に原住民の所有してゐた豊かな富は最も強く侵入者の心をひきつけたらしい。ルドヴィヒ (Ludwig) 氏は梨俱吠陀一・一〇四・三の記事を解釋して、貧しいアーリヤ人は所有せない富に對して只欲望するに止つて、自身を洗ふべき普通の水さへも持たなかつたに反して、彼等の敵たるクヤヴ (Kuyava) の兩妻は其の富に對する高慢心から、牛乳を以て沐浴したのであると言つてゐる (Griffiths: *The Hymns of Rigveda*, P. 134, Note)。若し此の解釋が正當であるとすれば、少くとも富の程度に於て兩者の間には大いなる懸隔があつたと観ねばならぬ。併し侵入者は馬の外、言語宗教その他の新文化を將來し、之が原住民の文化と融合するに至つたと信すべき理由がある。而して其の結果ドラヰダ種族は主として言語に於てアーリヤ人種化され、アーリヤ人種は文化に於てドラヰダ種族化されたと謂つて可い。

#### 四

然らば、ドラヰダ種族は斯る太古に斯る文化を自ら開發したのであらうか、將たまた之を外國から受容したのであらうか。

スレーター (Gilbert Slater) 氏は彼の著 "The Dravidian Element in Indian Culture" に於て考古學上から古代のメソポタミア及び埃及の文明とドラヰダのそれとの間に密接な結合の存することを

指摘した後、ドラギダ文明の起源に就いて次の如き結論を下した(七九一―八頁)。

(一) 此のドラギダ文明が外部の本源から流出したものである限り、その起源は海上貿易によつて印度と聯結せられた埃及及びメソポタミアに求めねばならぬ。

(二) 埃及と印度とを聯結した第一歩は、埃及人が紅海を航行して *Tand of Punt* に達した時、完成せられたのである。

(三) ドラギダ人自らも埃及人よりは小規模ではあつたけれ共、夙に航海者であつて、*Elliott Smith* が示した通り、その初期の舟は埃及の摸型を寫したものである。

埃及と印度との文化的結合に就いては、チャンドラ・ダス氏が前掲の著書 *“Rig-Vedic India”* (Vol. I, P.P. 240—85) に於て、主として言語學上から、スレーター氏よりも一層精細に論證してをるが、併し同氏はスレーター氏の結論と正反對の見地に立つて、印度アーリヤ人若しくはアーリヤ化したドラギダ人が西紀前一萬五千年頃埃及へ移住して、埃及最古の文明を建設したのであると主張してをる。既に述べたやうに、チャンドラ・ダス氏は梨俱吠陀に現はれてをる總ての種族をアーリヤ人種に統一せんと努めたが、それと同時に同氏は印度アーリヤ人種の文明が世界最古のものであつて、バビロン・アッシリア・エジプト・西亞細亞及び有史以前の歐洲の文明は皆此の印度アーリヤ人種の影響を蒙つてをることを論證せんと試みたのである。併しながら、之は畢竟するに同氏が印度人とし

て印度アーリヤ人の文明を世界文明の本源たらしめたいといふ衷心の要求に驅られた結果、強ひて導き出された獨斷であつて、到底之を承認することは出来ない。

元中央亞細亞の一地方に團體生活を營んでゐたアーリヤ人種が移動を開始したのは、凡そ西紀前三四千年頃であるといふことは、殆んど學界の定説となつてをる。故に西紀前一萬五千年頃に印度アーリヤ人若しくはアーリヤ化したドラギダ人が埃及へ移住して其の國土の文明を創設したといふやうなことは、單なる空想であつて、到底あり得ないことである。印度アーリヤ人としての最古の文明を傳ふるものは梨俱吠陀であるが、多くの學者はそれに現はれた文明を以て凡そ西紀前一千五百年頃から始つたものと考へてをる。然るに埃及に於て最初の王朝を建設したメチス(Menes)王は凡そ西紀前四千四百年頃の出世であつて、爾來埃及の歴史も實際上成立したのであるから、埃及と印度との文明的結合が確實に論證せられた以上は、埃及の文明がアーリヤ人侵入以前の印度へ輸入せられたのであると觀察するのが當然である。故に印度原住民たるドラギダ人はアーリヤ人の侵入以前海を越えて埃及若しくはメソポタミアから、否寧ろ兩地から各種の文明的種子を豐饒な印度の國土へ移植したと考定せねばならぬ。

以上縷々論述した所によつて、アーリヤ人侵入當時の印度に於ては既にアーリヤ人の文明よりも一層進歩したドラギダ人のそれが成立してゐたといふことを確認し得ると想ふ。

## 五

更に進んで、非アーリヤンたるドラギダ人の宗教的文化が如何に印度アーリヤ人のそれを發達せしめる上に貢献したかに就いて研究しよう。

先づ最初に印度に於ける正統的宗教に重要な關係を有する婆羅門族即ち僧侶階級の起源に就いて考察する必要がある。摩拏 (Manu) などの婆羅門法典に示されてゐるやうな婆羅門族を最高位に置く四姓の階級制度は、吠陀の讚歌に於ては全く見出すことの出来ないばかりでなく、首陀羅族を最も卑賤と看做すやうなことに對しても、それは何等の證權を與へてゐない。尙又異つた階級に屬する人々が一緒に生活し一緒に飲食し互に結婚することを禁ずるやうな法度は、吠陀の何處にも發見されない。只一個所ブルシャ (Brahma) の口が婆羅門となり、その腕が刹帝利となり、その股が吠舍となり、その足から首陀羅が生じたといふ四姓差別的な起源が説かれてゐるは共 (一〇・九)・一一二) 裏集吠陀十卷に表裏同發世の語彙に對し、時、時、一時、一時の如きは皆婆羅門種に於て發見せられたものであるに違ひない。然るに、此の語彙に對し、オキヤ人種が、この語彙の、オキヤ人種に於て發見せられたものであると主張してゐる。

併し、この起源の問題に關しては、學者の意見は甚だ異なる。一説に、此の語彙は、今迄に歸するべき學說を簡單に列挙しよう。イムネトソン (Immelmann) 氏は其の著 "Report on the Language of

the Punjab) (P.P. 172—311.) に於て、(一)種族的區別、(二)世襲的職業に基く組合、(三)他國に類例を見ない程度に於て、僧侶が高い地位を占めたこと、(四)職業の世襲的必然に特別執著することによつて、司祭族の血統が高貴と認められるやうになつたこと、(五)結婚職業飲食交際に關する全く人爲的法則が印度教の教説によつて努めて支持せられたこと、その他社會地位及び血統に對する高慢などが、印度に於ける階級制度確立の原因であると説いてをる。次にチスフィールド (Newhall) 氏は其の著 'Brief View of the Caste System of the North-Western Provinces and Oudh' (P.P. 129—32.) に於て、印度の階級制度は純ら職業的區分に基いたものであると主張し、又セナル (Al. Senart) は其の著 'Les Castes dans l'Inde' (P.191.) に於て、(一)印度の廣大な地域の區分が團體を増加せしめる傾向のあつたこと、(二)原住民との接觸によつて、印度アーリヤ人が其の血統に對する高慢心を激發したこと、(三)儀式上の純潔を保つ觀念から、手工的労働を含む職業には土著民を使用した、高等な職業はアーリヤ人が占有したこと、(四)業の不滅の法則によつて決定された資格が各人に與へられるといふ輪廻説の影響、(五)散在した團體を結合すべき政治的勢力の缺けてゐたこと、(六)婆羅門制度が漸次要求した權威などを以て、印度階級制度の起因とし、最後にリスレー (Havelier) 氏は其の著 'The People of India' (P.P. 273—6.) に於て、此の制度の起源を事實の基礎と虚説の構成との兩方面から説明した。前者は印度に限らず廣く行はれた事實であるが、印度に於ては其の先

住民よりも遙かに皮膚の色白く、より偉大な體格を持ち、而も一層好戰的性質を具へてゐたアーリヤ人種の新團體が其の西北境から續々侵入し來るや、彼等は先住民の若い婦人から妻を選んだが、人種の高慢心に動かされて、彼等の子女特に娘に對してそれ以上の雜婚を嚴禁したから、茲に彼等の子孫は特別な階級となるに至つたのであると觀るのである。後者は印度特有の原因であつて、婆羅門法典に於て、婆羅門族（僧族）は梵天の口から生れ、刹帝利族（士族）はその腕から、吠舍族（庶民）はその股から、首陀羅（奴隸）はその足から生れたのであるといふやうな全く虚構の起源説を傳へ、それが一般に信せられるやうになつて、茲に愈々嚴然たる四姓の制度が確立するに至つたと考ふるのである。

以上の異説は、要するに印度階級制度の起源を人種的職業的及政治的宗教的及び地理的基礎に求めんとするものであつて、いづれも首肯すべき眞理を含んでゐるが、併し印度階級制度の根本的起源論としては事實に適應しない缺點がある。就中最も有力な見解と想はれる人種的及び職業的根據説でも、同一人種に屬し、同一職業に従事する者の間に階級的差別の存する事實に照してみると、根本的起源を擧げてゐるとは謂はれない。殊に若し之等の根據が眞の起源であるならば、南方印度よりも寧ろ北方印度が階級制度の發達地でなければならぬ。併しながら、事實上此の制度は北方印度に於ける社會生活よりも南方印度に於けるそれに一層有力な一層重要な役目を勤めてゐる。さすれば

ば、此の制度は北方から陸路を経て印度へ侵入し來つたアーリヤ人が最初定住したサプタ・シンドフから所謂ラーヂュプターナー (Rajputana) 海及び東海によつて全く斷絶されてゐた頻度耶 ((Vindhya) 山以南のデッカ (Deccan) 地方を中心とする南方印度即ちドラギダ人の本源地に於て最高の發達を遂げたものと觀ねばならぬ。梨俱吠陀の證權を光明として古代印度の地理學的研究を試みた結果によれば、現今のラーヂュプターナー地方の大部分並にそれに續く中央及び東方ヒマラーヤ山と頻度耶山脈との間に横はる東方諸州は殆んど皆海であつて、之等東西兩海によつてサプタ・シンドフと現今のデッカ地方とは分割されてゐたのである (Abinias Chaudhri, *Indo-Ig-Yaku India*, Vol. I, P. 10)。而して梵語のドラギダは「南方」といふ意義を有し、所謂ドラギダ人の本源地たる南方印度に於て階級制度が十全な發達を遂げて、社會生活の基本的要素となつたとすれば、此の制度の根本的起源はアーリヤ人に存しないで、寧ろドラギダ人に在つたものではあるまいかと考へられる。少くとも社會生活の高位を占むる特殊的僧侶階級の發生は、ドラギダ人の宗教的文化に基いたのであるらしい。

## 六

梨俱吠陀にはアーリヤ人の敵の中に魔術使の存在したことを明示せる個所が尠くない。即ち「汝 (因陀羅) は驚くべき力を以て魔術使の敵を驅逐した。剛雄な汝 (因陀羅) はリヂシユワン (Tishyan) 」

を援助して、ピブル (Pibul) の城砦を破壊して、ダスヌ族を打ちばした。(一・五一・五)といひ、又「因陀羅よ、汝が第一生龍を殺害した時、汝は魔法使の咒文に打勝つた。」(一・三二・四)といひ、尙又因陀羅の敵たる惡魔ヴリトラ (Vritra) もダーナワ (Danava) も阿修羅も共に魔術を使ふものとして傳へられてゐる (二・一・九—一〇) 之に由つて觀ると、ダスヌ族及び龍族を始めとして其の他の非アーリヤ人種たる印度先住民の間に魔術師が存在して、軍事上政治上權威を揮うてゐたことが判る。而して茲に所謂魔術師が僧侶階級に屬するものであることは言ふを俟たぬ。然るに、印度アーリヤ人の社會には宗教的儀式を行ふ特殊の人間の存在したことは認め得るが、祭禮は一般に各家長を中心として行はれたのであつて、軍事上政治上に特別の權威を持つた僧侶なるものは本來存在せなかつたらしい。故に婆羅門階級の確立及びそれが刹帝利族以上に勢力ある地位を占めるといふやうなことは、元ドラギダの制度であつたらしい。ドラギダ文化の本源地たる埃及に於ては、王族に次いで僧族と士族とが最高の地位を占めてゐたのであつて、王は兩族中から其の宰相及顧問を選出するばかりでなく、王自身も常に兩族のいづれかに屬してゐたのであるから (The Hist. of the World, Vol. I. P.P.199—200.) ドラギダ人は此の埃及の慣習に影響されて、魔術師に高い地位と權威とを與へたのであらう。併し、古代波斯の制度に於ても、僧侶が最高階級に屬してゐたのであつて、而も僧侶階級のみ同族結婚を行つてゐたのであるから、ドラギダ人の此の制度は或は波斯

から輸入せられたものであるかも知れぬ。それは兎も角も、婆羅門族と印度原住民との間に密接な關係のあつたことは、梵書の記事によつて窺知することが出来る。

梨俱吠陀に於て、或は天地創造の神として(一〇・一一〇・九)、或は神聖な理想的技術家として(三・五四・一二)、或は因陀羅の電杆を造つたものとして(一・三二・二、一・五二・七、一・六一・六)、頻りに其の名が傳へられて可なり重要な地位を占めてゐるトヴシュタ(Divya)が、アーリヤ人であることは明かであるが(一・一四二・一〇)、併し彼は非アーリヤ人たる印度原住民——特に其の魔術師と密接な關係があつたらしい。アイタレヤ梵書(Aitareya Brahmana)七・三五・二に依ると、彼にはヴリトラ(Vritra)と非シヴルーパー(Vishanūpa)との二子があつて、彼等は共に因陀羅によつて殺されたといふことである。而して前者は惡魔ダーヌ(Danu)を母として生れ(梨俱三・三〇・八、一・三二・九)彼自身もアーリヤ人から惡魔として取扱はれ、特に魔方ある者と看做されてゐたのである。然るに、タイテリイヤ梵書(Taittiriya Brahmana)に於ては、彼は婆羅門となり、その兄弟非シヴルーパーと行者(Yati)の姿をなせる阿修羅と婆羅門の姿をなせる阿修羅アルウルマグハス(Arunasmita)と共に因陀羅によつて殺されたと傳へられてゐる。かやうにアーリヤ人に取つて惡魔たるヴリトラが婆羅門となり、又阿修羅たるアルウルマグハスが婆羅門の形相を取つたといはれてゐる所から觀ると、婆羅門なるものが非アーリヤ人と切離することが出来ない關係のあつたことを推察し得る。而してトヴシ

ユタの他の子たる非シヴルーパーはタイテイリーヤ本集 (Taittiriya Samhita) に依ると、神々の僧侶であつて三個の口を有し、第一の口では蘇摩を飲み、第二の口では須羅 (Sura) を飲み、第三の口では普通の食物を取り、而して恒に彼は神々が正當に供物の分配に與り得ると公言するが、併し私語する場合には阿修羅がそれに相當するものであると言ひ慣れてゐたといふことである。蘇摩はアーリヤの神々の嗜む飲物であり、須羅は阿修羅の用ゐる飲物であり、普通の食物とは言ふまでもなく人間の取る食物であるから、非シヴルーパーはアーリヤ人の神々からも非アーリヤ人の阿修羅からも一般の民衆からも、それ〴〵供物を捧げられてゐたことが判る。故に彼はアーリヤ人の神々からも崇拜せられ、表面上供物分配に關する彼等神々の權利を認められ共、衷心に於ては其の權利を以て當然阿修羅に歸すべきものと信じてゐたのである。換言せば、彼は只表面に於てアーリヤ人の神々に歸依してゐたけれ共、内心に於ては非アーリヤ人の神々を信仰してゐたのである。因陀羅が彼の三頭を切斷して彼を殺したといふのも、つまり斯る信仰問題に起因したのであらう。併しながら、彼は既にアーリヤ人中多數の信者を有してゐたから、因陀羅のかゝる行爲に對して彼等の神々は彼を詰責して、彼から蘇摩を奪去つたと傳へられてゐる (アイタレヤ梵書七・三五・二)。

上述の傳説に由つて觀ると、ヴリトラ及び非シヴルーパーの父たるトヴシュタはアーリヤ人ではあつたけれ共、印度先住民の婦人と結婚して彼等非アーリヤ人の社會に入り、其の物質文明たる技術

工藝や其の精神文化たる宗教信仰やを修得して、以て或は因陀羅の爲に有力な武器電杵を造り（梨俱一・六一・六）、或は初めて供饗の柄杓を造り（同一・二〇・六）、その他アーリヤ人の文化生活に貢獻すること多大であつたから、彼はアーリヤ人社會に於て非常に尊重せられ、「私は第一生トヴシュタを一切形相の所有者と呼ぶ。彼は只吾等ばかりに屬せしめたい。」（同一・二三・一〇）と讃へられるやうになつた。茲に注意すべきことは、トヴシュタをして只アーリヤ人のみの専有たらしめたいといふ念願の表現せられてゐることであつて、由つて以て彼が他面印度先住民に對して同情と尊敬とを拂ひ、彼等と身體的にも精神的にも結合してゐて、純然たるアーリヤ人としての生活態度を固執せなかつたことを推知することが出来る。而して彼の兩子はいづれも内心に深く非アーリヤ人の宗教文化を苦へて婆羅門となり、因陀羅にその内心を擧げられて殺されたけれ共、彼等はアーリヤ人の間に既に抜くことの出来ない宗教的感化を樹立してゐたのである。かゝる傳説に基いて考察すると、トヴシュタは印度原住のドラギダ人の文明と印度アーリヤ人のそれとの接觸融合には、實に重要な役目を勤めたのであつて、前者の文明は主として彼を通じて後者の社會へ傳へられたのであらう。而して彼の兩子ヅリトラとギシニヴルバとは或は最初の婆羅門僧であつたかも知れない。因陀羅が彼等を殺害したことの爲に、アーリヤ人の最高神たる彼ですら其の罪を負はしめられたといふやうなことから、婆羅門僧の特權が自ら認められるやうになつたのではあるまいか。

尙又梨俱吠陀八・九六・一三一五によると、アムスマティ(Amsumati)河若しくはヤムナー(Yamunā)河の沿岸に住して一萬の從者を有してゐたクリシュナ(Krishna)と名くるダスヌ族の酋長が、その從者の助力を以て定住せるアーリヤ人を苦めたといふことであるが、此の先住民の酋長たるクリシュナが婆羅門の特別の保護者として、又婆羅門の足を洗滌するものとして傳へられてゐる(Orientalist, The Sun and Serpent, P. 80)。而してクリシュナが皮膚の色の黒い非アーリヤ人であつたことは、印度の美術——殊に繪畫が忠實に保存した傳説である。

上述した所に依つて、婆羅門階級の成立及びそれが刹帝利階級よりも一層高い社會的地位を占むるに至つたことは、印度アーリヤ人固有の制度ではなくて、印度先住のドラギダ人の宗教的社會生活に其の起源を有することが、大略推定され得ると想ふが、最後に此の推定を更に確實にする爲、現在吾人の目撃し得る事實に基く二種の考察を附加しよう。

第一に若し婆羅門が本來アーリヤ人の僧侶階級であつたならば、因陀羅及び婆樓那(Vamana)その他の吠陀の神々の崇拜が、婆羅門の印度教徒社會に於けるが如く、印度教に於て優勢になつたに違ひない。然るに、實際吠陀が其の後引續いて宗教上に使用せられた影響のあつたにも拘らず、彼等神々の崇拜が事實上消滅して、非吠陀的諸神の崇拜が之に代つたといふことは、婆羅門の宗教的本質が非アーリヤ人の信仰に基いてゐたことを證明すると謂はねばならぬ。第二に婆羅門階級の著

しい特標は左の肩から右の腰へ斜に掛けられてをる三條の木綿の紐であるが、それは此の階級が綿を紡ぐことゝ原始的結合のあつたことを表示するものであつて、而も紡績は慥かに吠陀に於けるアーリヤ人の技術ではなかつたのである (G. Slater: *The Dravidian Element in Indian Culture*, P.P. 57-8. 参照)。

## 七

婆羅門階級の起源問題に關聯して考察すべきことは、婆羅門生活の理想的過程として所有法典に規定せられてをる四期制 (*Asrama*) の最後の通世期 (*Sannyasin*) に於ける遊行者 (*Parivrajaka*) 若しくは沙門 (*Sramana*) の起源に關する問題である。

婆羅門四期制の中最後の通世期は婆羅門教に取つて最後の目的を達すべき最も重要な宗教的生活であるが、吠陀讃歌に於ては斯る宗教的生活に就いては明かに記されてゐない。印度アーリヤ人の社會に發生した婆羅門階級に似通うた僧侶階級は歐洲及び波斯に於けるアーリヤ人の社會にも見出し得るが、遊行者の宗教的生活は印度以外アーリヤ人種の各支流に於ては其の跡方さへも發見することが出來ない。故に之は印度アーリヤ人特有の宗教的制度である上に、バウドハーヤナ (*Bauddhayaana*) の法典 (II. 6. 1-11) 摩菟 (*Mauṅḍalyayana*) の法典 (II. 3. 10) 及びチャーンドグヤ 奧義書 (*Chāndogya Upaniṣad*, III. 16. 1-7.) などに於ては、四期制の中最初の三期のみを規定して、最後

の遁世期に就いては何等傳ふる所がないから、かく最古の法典や與義書やに第四期の欠けてゐることとは、再生族修行の階段が本來三期に分たれてゐたのであつて、之等に遁世期の加へられたのは批較的後世に屬することを暗示するものと謂はねばならぬ。従つて第四期の遊行生活は印度アーリヤ人固有の制度ではなくて、印度先住のドラヴィダ人の宗教生活にその本源を發したのではあるまいかと想はれる。

梨俱吠陀一〇・二三六・一七には、牟尼 (Muni) に關する記述があつて、イエンガル氏は之を第四期の遁世者と看做してゐる共 (Srinivas Iyengar; *Life in Ancient India in the Age of the Manus. P. 77.*)。既にこれに對してはマクドナル及びキース兩氏の異説も發表せられて (Macdonell and Keith; *Index to Vedic Names*)、到底彼の説は認容されない。又阿闍婆吠陀 (*Atharva-veda*, XV.) には、ブラーティヤ (*Vridha*) と呼ばるゝ神祕的存在者に關する記録があつて、遊行する所の彼が客人として來る時には國王及び人民によつて尊敬せられると傳へらるゝ點は、如何にも遊行者と似通うてゐる所から、ロース (Roos) 氏の如きは其の著『*St. Petersburg Dictionary*』に於て、此のブラーティヤを遊行者と同一視してゐる共、是れ亦マクドナル及びキース兩氏によつて指摘せられた通り、アトハルヴ吠陀に於けるそれに關する記述全體から觀れば、それを以て直ちに遊行者に相當せしめることは早計と謂はねばならぬ。併しながら、梨俱吠陀に於ける牟尼よりは此のブラーティヤ

ヤがより多く遊行者に相當せしめる可能性を有してをることは、争はれない事實である。

假令ブラーミヤが實際に於て遊行者であつたとしても、彼は決して純粋なアーリヤ人でないことは、遊行者そのものゝ生活態度から判定することが出来る。遊行者としての宗教的生活に入らんと欲する者は、結髪・祭纓・供犠及び吠陀誦讀などアーリヤ人としての一切の特徴を放棄せねばならなかつた (*Arnika-up, I*) ばかりでなく、彼等は諸神及び婆羅門を尊敬せず、苦行を修せず、社會の總ての階級から食料を受け、すべての人々と共撻共食することを許したのである (*Pranhitap, II, I. P. 175*)。かやうに遊行者が最初にアーリヤ人の一切特標を捨て、アーリヤ人の信仰及び慣習を打破する態度を取つたことは、その宗教生活の起源が非アーリヤ人に在つたことを雄辯に物語つてをる。

併し斯る遊行者の生活が理想的宗教生活としてアーリヤ人によつて採用せられて、彼等の最後の修行階段となるや、假令外形に於ては結髪祭纓などのアーリヤ人の表徴を捨離するも、内心に於ては依然之等の表徴を保持してをるといふ見地から、「知を祭纓として、内在の纓線を着くる者は此の世に於て之を知る者であり、又眞に祭纓を着くる者である。……知より成る結髪のみを戴く者は知者であつて、眞に結髪を戴く者と稱せられる。」 (*Brhmana-up, II, 6-8*) と教へ、又「我 (*Atman*) は無相對・歡喜・智慧より成る。之は實にわが最上の家であり、實にわが結髪であり、實にわ

が祭纓であると知る。」(Purana-tantra-pp, 2.) と説いてゐるが如きは、本來印度原住の非アーリヤ人の宗教的文化であつた遊行生活を其の内面的意義に於てアーリヤ化せんと努めた證迹であると觀ることが出来る。

斯くの如く遊行者はその外面に於てアーリヤ人の特標及び表徴をすべて放棄するけれ共、その内面に於て精神的意味のものではあるが、依然として之等の標徴を皆具へてゐると會通せられて、アーリヤ人の宗教生活の一要素として取入られたのである。併し種族保存の見地から、結婚して子孫を擧げることが重要視した一般の婆羅門思想家及び律法的道德的哲學者は斯る宗教生活を最も怖るべき呪ふべきものと看做したのである。律法學者中最古に屬する一人たるガウタマ (Gautama) の如きは、結婚せる家長が子を生まない他のすべての階段に在る人々の本源であることを宣言し(三・三・三・二二六)・バウドハーヤナ (Baudhāyana) の如きも彼に従うて、只家長の一階段のみが存することを主張し、「他の階段は子孫を生せないから、存在するものとして認められることは出来ない。吠陀に於て推薦せられた善業を棄て、人天兩界から離れて、只梵の超越境にのみ専念する所の之等の階段の人々は遂に絶滅に歸する。他の三階段はブラフラタダ (Brahmāda) の子カピラ (Kapila) と名くる惡魔が神々と反對して之等を持込むまでは國內に存在せなかつたのである。」(II. 6. II. 26—7, II. 34.) と言つてゐる。之に由つて觀ると、印度アーリヤ人の原始社會には只家住期の世間的

生活があつたばかりで、特殊の宗教生活と観るべきものがなかつたと謂はねばならぬ。殊にアーリヤンの神々の敵たる惡魔が初めて之を國內に持込んだと傳へられてゐる所から觀れば、愈々之が非アーリヤンに其の起源を有してゐたことが推定せられる。

尙又此の遊行者が西紀前第六世紀頃からバウドハーヤナの如き法興作業者から非アーリヤンの首陀羅の男子と吠舍の女子との雜婚から生じた下等な混成種族と看做され、従つて婆羅門教的感化の極めて稀薄であつた摩迦陀 (Magadha) を中心とする東方諸國に於て遊行者の團隊即ち總じて婆羅門教の傳承的權威を否認する所謂沙門團の蜂起した事實に基いて考察しても、遊行生活が非アーリヤ人の宗教的文化から流出した印度特有の修道的形式であつたと斷定せざるを得ない。

## 八

後世の婆羅門聖典に於ては、死後の生活が盛んに説かれてゐるが、梨俱吠陀の讚歌に於ては之に關する叙述が殆んど見出せないほどである。惟ふに吠陀時代の印度人は極めて樂天的活動的であつたから、死とか來世とかいふやうな問題に就いて深く考察する餘地を持たなかつたのであらう。従つて彼等の來世に關する多少の見解が比較的後世の成立に係る梨俱吠陀第十卷第五十八章に於てのみ發見せられる。その見解に従へば、火若しくは墓は肉體のみを破壊するけれど、死者の眞の靈魂は不滅であつて、その靈魂は死後ばかりでなく無意識の間に於てすら肉體から分離せられるといふ

のである。而して死者の靈魂は或は古道に向つて祖先の去つた處に逝き、夜摩 (Yama) 及び婆樓那兩王に面會すると言ひ (一〇・二四・七)、或は水若しくは草木に移り往くことが説かれ (一〇・一六・三) 後世の輪廻轉生説の萌芽を示してをる。然しかくまで發達した説が只一二の後世吠陀詩人の單なる空想から出たと観ることは困難である。多分印度へ移住したアーリヤ人が印度原住民から斯る方面へ進む最初の思想的衝動を受けたのであらう。而して印度原住民の文化の本源たる埃及に於ては、夙に靈魂の不滅及び來世の存在に關する宗教的信仰が確立してゐたのであるから、ドラギダ族は其の影響を被つて、不滅の靈魂は肉體を離れて、或は祖先の逝ける處に於て或は水若しくは草木の中に於て其の存在を續けるといふ極めて素朴な信仰を有し、之を侵入者たるアーリヤ人に傳へたのであらう (Macdonell; Sanskrit Literature, P. 389. 参照)。

又後世の印度教に於て最も優勢な地位を占めてをる神々の性質及び其の表徴を研究すると、彼等の中には全然非アーリヤン系統に屬する者、若しくはそれに影響せられた者の存することを發見し得るのである。現に印度教の中心神格をなせる保護神毘紐斂 (Vishnu) 及び破壊神濕婆 (Shiva) は、創造神たる梵天 (Brahma) と結合して宇宙神格三身を成してをるが、之等三神の發達にはドラギダ人の宗教文化が與つて力あつたことを觀過してはならぬ。

先づ濕婆は印度教の宇宙神格三身の一としては専ら破壞的方面を司る神となつてをるが、併し彼

が男根の石像即ち所謂リンガム (Lingam) を以て表徴せられてゐる所から観ると、彼は他面生殖の神・生命の神・従つて又恩恵の神であらねばならぬ。彼の前身は吠陀に於けるルドラ (Rudra) であつて、當時は未ださほご有力な地位を有してゐなかつたけれども、其の破壊的方面と恩恵的方面とは既に具へてゐたのであつて、彼は一面に於て暴風の咆哮若しくは電光の霹靂を以て普く人畜を殺害し草木を損傷する荒神として表現せられたと同時に、他面に於て人畜の病を癒す治療者として尊敬せられ、梨俱吠陀一〇・九二・九には吉祥恩恵を意味するシヴの名が興へられてゐる。惟ふに濕婆の生殖的恩恵的方面は多分非アーリヤ人の宗教的影響によつて發達せしめられたのであらう。

凡そ生殖器崇拜は古代に在つては全世界に存在した事實であるが、古代埃及に於ても亦之が非常に流行した。古代埃及人と接觸したドラギダ人の間にも此の崇拜が行はれてゐたに違ひない。故に梨俱吠陀七・二・五には男根の表象を崇拜した種族を *Samudayah* といふ言葉を以て示し、吠陀のアーリヤ人は此の種の崇拜を厭嫌したと見えて、彼等を悪魔羅刹の仲間に入れてゐる。茲に所謂 *Śūndaryah* はアーリヤ人の一部であつたかも知れないが、彼等は吠陀のアーリヤ人から排斥せられてゐるのであるから、リンガム崇拜は印度アーリヤ人固有のものではなく、多分印度先住民から傳へられたのであらう。而してリンガムが濕婆の表徴となつたのは、古代埃及に於て牡牛がオシリス (*Osiris*) に對して神聖であつて、それがオシリスと同一視せられたやうに、印度に於ては濕婆と牡

牛とが密接に結合せられ、又古代埃及に於てイシス(イシス)が牝牛と同一視せられた結果、牝牛が神聖な動物として尊崇せられたやうに、印度に於ても亦牝牛神聖説が盛んに稱へられた爲、牝牛と牝牛とは共に神聖な動物となり、而も之等が夫々男女の生殖原理を現はすこととなり、遂には男根を模したリングラムを以て牝牛と關係のある濕婆の表徴となすに至つたのであらう。故に濕婆の生殖的恩惠的方面の信仰は非アーリヤンの宗教觀念によつて發展せしめられたものと推定して然るべきである。

濕婆の妻の一人たるカーリー(Kālī)は後世の印度教に於て横臥せる濕婆の上にも、凄い舞踏を演ずる女神として表現せられてゐる。而して其の色は飽くまで黒く鼻は扁平で口は大きく、胸部は腫れ上り、腰や臀は非常に張り、四肢は彎曲し、多くの腕を以て武器を振廻し、實に怖るべき形相を示すと同時に、常に血に濁し、特に人間の血を要求し、若し動物の血が捧げられない場合には人間の血を取ると信せられてゐる。かゝる女神は吠陀以後の出現であるが、濕婆に對する牝牛の如く、此の女神と野牛とは密接に結付けられ、産出の女神として崇められてゐる。惟ふに印度に於ける家畜としての牝牛は、印度域外の野生の牝牛から取られたものであつて、多分アーリヤン侵入者によつて齎されたのであらう。此の想定に基いて、吾人は印度教に於て大切な要件となつてゐる牛肉を喰ふこと、特に牝牛を殺すことを嚴禁するタブーの由來を説明することが出来る。アーリヤン侵入者は

彼等の家畜を保護する爲に、自然彼等を殺すこと、特に牝牛を殺すことを宗教的罪惡となすに至り、此のタブーをして有効ならしめる爲に、彼等は之を彼等自身並に土着民に適用したのである。故に野牛を尊崇することは、吠陀以前のドラギダ人の風習であつて、彼等は之を使用して稻田を耕作したから、之を産出の神と結合せしめたのであらう。若し此の推察が事實に當つてゐるとすれば、カリーの相形から考へても、此の女神の起源は非アーリヤンの印度原住民に在つたと謂はねばならぬ。

次に印度教の宇宙神格三身中保護を司る毘紐斂は、既に梨俱吠陀に於て明かに現れ、全篇中一百四回その名を擧げられてゐるが、その地位はなほ微々たるものであつた。然るに梵書時代に至ると、此の神は頓に偉大な勢力を有し、遂にマハーブハーラタに於てその十大變化を説かるゝに至つたのである。毘紐斂の記號はその男信者の前額に白と赤との搥粉を以て描かれてゐるナーマーン(Naman)であつて、一部の學者はそれを交接の表徴と見てゐるから、彼も亦濕婆と同じく一面に於ては生殖の神である。従て濕婆と同様に牡牛が彼に結付けられてゐる。併しながら、毘紐斂にも亦濕婆と同じく破壊的方面のあることを見逃してはならぬ。これは毘紐斂派の主要な聖典ブハガヴド・ギーター(Bhagavad Gita)に於けるクリシュナとして權化した毘紐斂の教説によつて説明することが出来る。クリシュナはアルジュナ(Arjuna)に向つて「我は一切を喰ひつくすべき死であり、又

生成すべきものゝ本源である。」(一〇・三四)と言ひ、更にアルジュナは「毘紐笈よ、汝は四方を吞噬して、餓口を以て全世界を舂めつくす。汝はその熾光を以て全世界を充して、その怖るべき光燄を以て之を焼いてをる。」(一一・三〇)と感歎してをる所から觀ると、毘紐笈も破壊方を有してをることが明かである。故に獨立の神格としての毘紐笈が生殖と破壊との兩面を有することは濕婆と異なる所がない。かやうに吠陀時代に於ては全く別種の神であつた濕婆と毘紐笈とが、漸次同様の性質を有するやうになつて、殆んど同一神の地方的相違であるやうに見えることは、吠陀以後ドラギダ人の宗教觀念が印度アーリヤ人の神格を通じて漸次具體化し、濕婆は主として印度の南部に於て、毘紐笈は主として其の北部に於て發達した爲であらう。故に之等兩神は勿論純らドラギダ人の産出に係るものではないけれ共、兩者神格の内容は彼等の宗教意識によつて滿されてをると謂つて可い。

最後に創造を司る梵天は濕婆や毘紐笈のやうに通俗的神格ではない。宇宙神格三身に於て前の二神と結合せる神として、又後の印度哲學思想に於ける本體梵の神格化せる天地創造神として一部の識者に知られてをるに止つてをる。此の神格が吠陀時代のものでないことは炳かであるが、前述したやうに若し婆羅門階級が印度原住民の宗教生活から實現せられたものであるとすれば、此の階級として婆羅門と、神としての梵との間には言語上必然の結合があるから、此の神格の發生には非アーリヤ人の宗教意識が働いたかも知れない。哲學的本體として梵觀念の成立は、梵天に對する通俗

信仰の行はれた後でなくてはならぬから、それに關する素朴な原始的宗教觀念は、婆羅門階級の成立と殆んど同時に構成せられたのであらう。

この外、印度教の神格中非アーリヤン系統に屬すると想はれるものもないではないが、今は只印度教の中心神格たる三身に止めて置く。尙現今印度に於て廣く盛んに行はれてをる魔術、コブラ崇拜なども其の起源は非アーリヤ民族に在つたと考へらるゝのみならず、宗教學上から觀察すれば、現にドラヴィダ人の間に行はれてをる原始宗教に屬する諸現象なども論せねばならないのであるが、餘り長くなつたから、之等はすべて省略することにした。

以上の所論は甚だ雜駁であるが、自分が目下試みてをる特殊研究事項の關係上、印度原住民の文化に就いて知る必要を生じた爲、一通り手元に在る文獻を涉獵した結果、生れ出た卑見である。考證の粗漏や判斷の誤謬などは尠くなくからうと想ふが、兎に角此の拙稿によつて印度宗教思想の研究上非アーリヤン文化に注意を拂ふことの必要が明かになれば、自分としては望外の光榮である。

## 豫言者の起源

石橋智信

どうしてイスラエルに豫言者なるものが起こるに至つたか。

この問題を解かうとするわれわれの著しい注意を惹くものは(舊約書のうちアモス書第七章の記事内容、即ち)アモスが豫言者として起つた始めの頃の有様である。

それは紀元前八世紀の半であつた。くになが南北兩王國に別かれてをつたその當時に、南の王國ユダの僻村、テコアの羊飼ひ、アモスは突然、北の王國、イスラエルのベテルに出現したのであつた。ベテルと云ふのは、その縁起、由來もさだかでないが古い靈場であつた(創、二八ノ一以下参照)そこには、宮詣での巡禮の群れが、節ごとにむらがり集るのを常とした。ことに、秋の末、刈入れの後、豊かに祝まれたみのりの初穂を感謝の供物として、彼等はほこりがな喜悅と、ほがらかな満足とをもつて、その宮にたづさへ至るのであつた。その宮、ベテルは、國王の御靈屋であり、ダンと並んでその國の兩大社(例へば我國の伊勢と出雲の兩大社の如く)をなして居つた。

その宮に、アモスは叫んだ。この宮の神、國ツ神、ヤールウエは、この國の君と、この國の宮とを亡

ばし絶たむ。』イスラエルの聖所は毀たれん、神は劍をもちて王、ヤラベアムの家に起ちむかはん」と。  
 宮の祭司、アマジャは、一方、人を遣はして直ちに王に奏した。『アマスなるものが王家に叛謀を企てたと。

そして、又、他方、アマスを誡めて『見者よ！南の國、ユダに逃れ赴け。かしこならば、かゝる豫言を述べるとも、却つて、糧を得る道ともならん。されど、こゝは北の國なり、その國の宮なり、その君の御靈屋なり。この國に、この宮に、この君に對して、かゝる豫言はなすべきに非ず』とのべた。

祭司、アマジャは豫言者、アマスを、正に、叛謀人と見たのであつた。確に、その豫言は『この國の堪ゆる能はざる』治安妨害の言であつた。にも係らず、祭司は豫言者に憐愍を加へて隣邦に逃るべく、この地に於ては、更に、かゝる豫言をなすべからざるを論したのであつた。

豫言者のことばは恐らく迫害に値へたものであつたであらう。然し、迫害は加はつて居らぬ。反つて、これに憐愍が加へられて居るのみである。蓋し、當時にあつて、豫言者の勢力が迫害とまで問題になつて居らなかつた爲めであらう。

豫言者、アマスは、ただ、使命にブラインドであつた。彼れは、使命の神をのみならまへて、憐愍の人を顧みなかつた。その人の篤き心を顧みず、その言の己が使命を犯すをのみ憤つて、すげなく彼れは祭司に答へた、『豫言』せよとな、南の國に。われは所謂「豫言者」にもあらず、『小豫言

者」にもあらず、われは羊飼ひのみ。羊飼へるに、我が神、我れをとらへて「北の國、イスラエルに豫言せよ」と使命し給へり。然るに、汝は「北の國、イスラエルには豫言す可からず、イサクの家に言を出すなかれ」とのりごつ。故に、見よ、汝の妻は邑の中にてあそび女となり、汝のむすこ、むすめは劍に斃れ、汝の地は繩もて分たれ、汝は穢れたる地に死に、イスラエルは虜へられゆきてその國を離れん。これ我が言にあらず、神の言なり」と。

以上は、アモス書がわれ等に傳ふるところである。そこに人物、アモスも鮮かであり、又、當時の事情も明らかである。ただ神命をのみかしこんで、更にひとごころを解せぬ豫言者、アモス。ひとごころにのみ篤くして、熱したる豫言者の使命の念ひを己が心に、更に、こだまし得ぬ祭司、アマジャ。祭司さへ未だ氣付かざりし當時に新たなる「豫言者」ならぬ豫言者。これ等の人物と、これらの事情とは以上の記録にあくまで明らかであると考へる。

さて、然らば、アモスの所謂「豫言者」——アモスがともに伍するを惡み厭うたそのアモス以前の「豫言者」とは何であらうか。それらとアモスとの相違はいづこにあつたらうか。また、アモスとて、アマジャが「見者」とよびなしたのには何等抗辨して居らぬ。「見者」とは何であらう。「豫言者」とは何であらう。此に、それらを抑もの起源から究めたいと考へる。

さて、アモス以前の史實を傳ふるものに、創世記を始め列王紀に至る數多くの舊約史籍がある。

然し、それらに於ける記事内容を直ちに以つて正史の事實とは判じ得ない（各の史料が記事内容のそれぞれの時代より餘りに新らしいところからして）それ故、此では先づ、アモス以前の史料、それぞれが、「見者」「豫言者」なるものを如何に觀て居るか、如何様に傳へて居るか、その點を確かめ、その上、それ等の史料を通して正史の史實を判定したいと考へるのである。

舊約書中、アモス頃までの史料には第一、J、<sup>三三</sup>三三、<sup>三三</sup>三三ヤウイストがある。この史料は、紀元前八五〇年頃の成立と一般に考へられて居る。第二にK、<sup>一</sup>列王紀並びにサムエル書中のヤウイスト。年代は六經中のJより却つて古いと云ふ學説もある。然し、研究上、その年代がJほど定かでないところから、Jの次ぎに究めることとする。第三にE、エロヒスト。この史料の成立年代は殆どアモスと同じころ。Eに次いで、（JからKに及んだと同じ理由から）K（<sup>一</sup>列王紀サムエル書中のエロヒスト）。次いで、P、<sup>二</sup>エリヤ物語並びにP、<sup>二</sup>エリシヤ物語。これらに現はれた「見者」「豫言者」を順次に究めたいと考へる。

第一、J史料が「見者」「豫言者」について傳ふるところ

出埃及記第四章(J)に於てこの史料がモーセについて物語るところは下の如くである。

エジプト王、バロと交渉すべきことを神から命ぜられた時、モーセはたちろぎ、ためらつて「我れは口重く舌重き者なり」とかへしことしたと云ふ。が、神はこれに對して「人の口を造る者は誰

なるや、**巫者**、**聾者**、**目明者**、**瞽者**などを造る者は誰なるや、我エホバなるに非ずや、然れば往けよ我れなんぢの口にありて汝の言ふべきことを教へん」とのべ、さらにはためらふモーセのために「言をよくする」アロンを擧げ、汝(モーセ)かれ(アロン)に語りて言をその口に授くべし、我れなんぢの口と彼れの口にありて汝等の爲すべき事を教へん、彼れ汝に代りて民に語らん、彼れは汝の口に代らん、汝は彼れのために神に代るべし」と宣べたと物語られて居る。

物語られたモーセは神の言葉の感受者並びに傳達者である。

但し、神の言葉の感受についても、傳達についても、此には(すに於ては)至極、單純に物語られて居るに過ぎぬ。即ち、神言の感受に於て、例へば後代の史料が傳へ、後世の史實が示す様に、技巧、魔術などを用ゐて「神言」を招來すると云ふのではなく、單純に、折りにふれての「神言」の感受を物語つて居るのみである。また、「神言」の傳達についても、物語は至極、單純である。即ち、モーセが、特に、選ばれたその器として、例へば、生れながらに辯舌の士であつたとか、「神の口」であつたとか云ふのではなく、反對に、彼れ、モーセは、生來、口重く舌重き者であつたのが、不圖、神の言を感受するに至つたに過ぎぬ、それ故、彼れは感受した神言をアロンに傳達するに過ぎなかつた、バロ又は民一般にこれを傳達したのは彼れ、モーセではなくて、反つて、アロンそのひとであつたと、極めて單純に物語られて居るにすぎぬ。なほまた、「神言」の内容についても、特に、

衆望を容れて迎合的に神寵を傳達したと云ふのではなく、或は、特に、衆望を非定して警醒的に神

罰を宣言したと云ふのでもなく、單純に、ときをりの神意を傳達の内容としたと云ふにすぎぬ。

要するに、ヤウイストは、神言の單純な感受者、單純な傳達者としてのモーセを物語る。Nathan「豫言者」とか Haggai 「見者」とか云ふ名も見えず、ただ、その實が單純に物語られて居るのみである。次に

第二、K 史料に物語られた「見者」『豫言者』

を究むるに當つて (A) 先づ考ふべきはサムエル前書第九、十章に現はれたサムエル、次に (B) サムエル後書第七章に於けるナタンである。

A、サムエル（並びにサウル）に關する前書第九、十章の物語はかうである。

後ちにはイスラエルの王となつたサウルも、壯年の頃は、父、キシの許に起臥して、父の家業を手助けするにすぎなかつた。然るところ、一日、父が養つて居つた驢馬が見失はれた。そこで、サウルも父の命をうけて驢馬を尋ね歩く。見當らず、尋ねあぐんだ末、サウルは一人の従僕の言を容れて、「神の人」サムエルを訪げれ、失はれた驢馬のありかを尋ねる。「見者」サムエルはこれに答へて「三日まへに失せたる汝の驢馬は既に見あたりたれば之をおもふなかれ抑もイスラエルの總ての寶は誰れのものなるや即ち汝と汝の父の家のものならずや」と宣べ、この機會に、かねて己れに下

りし神言（即ち、サウルは將來イスラエルの王たるべきものなる由）を傳達する。サウルは、ただ意外なる神言を驚きかしこむ。なほ、告別に際し、サムエルはサウルに告げて曰ふ。歸路、ペリシテ人の代官の駐在地、ギベアに差しかゝらん時、『一群の豫言者の瑟と鼓と笛と琴を前に執らせて豫言しつゝたかき邱をくだるにあはん、其時、神のみたま汝にのぞみて汝彼等とともに豫言し變りて新しき人とならん』と。サウル、その地に行きて、それらの人々に會ひ、彼れ自らも豫言するに至る。それを見て、かねてサウルを識れる者共が「サウルも豫言者の中にあるや」と驚いたと云ふのである。

以上が、物語の内容である。此に物語られて居るサムエルは神言の感受者であり、傳達者である（九ノ一五、一六、二〇、二七、一〇ノ一、三、一四、五、一七、等參看）

然らば、物語られたサムエルは自ら「豫言者」を以て任じて居つたらうか。否、彼れ自らは נביא ナビヤ「豫言者」と明らかにわけて居つた。「豫言者」をば自分とは全然、別に考へて居つた。と云ふことは、一〇ノ五、六、に『汝、かしこにて一群の豫言者にあはん云々』とあるによつても察せられ、又た、九ノ二〇、以下、に於ても知られる。

然らば、サムエルは自分を何と呼んで居つたか、何と考へて居つたか。九ノ一八、一九、に『サウル門の中にてサムエルに近づきいひけるは「見者の家はいづくにあるや、こふ、我れにつげよ」サム

エル、サウルに答へて云ひけるは『我れはすなはち見者なり……』と物語られて居るところから見ても、サムエルは自らを「見者」*Seer*と考へて居つたのである。ひとも亦、彼れを以て「見者」または「神の人」となして居つたのである（九ノ六、以下、参照）（「見者」*Seer*とは幻を見る者てふ語義、故に、又の名、「幻者」*Idol*を以ても呼びなされて居る）

かく、サムエルは自ら呼ぶに「見者」を以てし、「豫言者」とは、おのづからに嚴別して居つたのである。

さて、然らば、「豫言者」なるものは、この物語に如何様にか現はれて居る。第一、彼等の居住が、イスラエル人の地ではなく、イスラエル中のペリシテ人の居住の地、そこにはペリシテの代官まで駐在せるギベアの地であつたと云ふ點が著しく吾人の注意を惹く（一〇ノ五、）第二に、彼等の輩出が、こゝに一人、かしこに一人と云ふのではなく、忽ちにして群れなす「一群の豫言者」と物語らるるに驚く。後代、エリアの時『バアルの豫言者、四百五十人並びにアシラの豫言者四百人』（列王上一八ノ一九、尙ほ同、二二ノ六、参照）とあるを思ひ浮べる。また、アモスの時『豫言者並びに豫言者の門弟輩』（アモス七ノ一四、）とあるを思ひ合はす。第三、彼等、豫言者の豫言は、瑟、鼓、笛、琴などの樂器を用ゐる（サム、前、一〇ノ五、）心氣を亢奮せしめ、時には「*Idol*」に陥り、神言を口ばしすると云ふ次第ではなかつたかと考へられる。物語が「變りて新しき人となる」とか（一〇ノ六、九、）

『神の靈、サウルにのぞみてサウルかれらの中に豫言せり』(一〇ノ二〇、六、尙ほ一一ノ六參照)とか述ぶるあたり、この間の消息を我等に洩らすものではあるまいかと考へる。後代、豫言者が「氣狂ひ」(M<sup>s</sup>agehat)と嘲らるるに至つた(列王、下、九ノ二、)所以も察知される様に考へる。第四、この物語によるに、サウルが遂に豫言者の一人となつた際、時人、一同は驚異して、「サウルも豫言者のうちに居るか」と叫び、遂に、その驚異の一語句は、その地の諺とまでなつたと云ふ(サム、前、九ノ二二)ことほど、サウルが「豫言者」となつたことは驚異だつたのである。ことほど「豫言者」なるものが當時に新らしく、珍しく strange だつたのではあるまいか。

抑も「豫言者」なるものがイスラエルに起つたのは、この當時、即ちサウルの當時だつたのではあるまいか。それゆゑ、時人に strange だつたのではあるまいか。當時に strange でありながらも、當時に新らしくありながらも、こゝかしこに一人一人現出せず、一度に一群の豫言者が出現した所以のものは、豫言者なるものがイスラエルの國內に自然に發生するに至つたのではなく、國外の他國に已に盛んであつたのが一時に外來したためではなからうか。國外の他國、それはペリシテ人の國ではあるまいか。と云ふことは、イスラエルに於ける「豫言者」の最初の現出が、イスラエル人の地でなく、イスラエル國內のペリシテ人の居住、ギベアの地であつたことから察知し得るか考へる。また、イスラエル國內に於て、「豫言者」なるものが、特に、多數出現した時代は、國王アハブ

が、ペリシテ人の王の女イゼベルを王后に迎へた時代にあつたことから推し得るかと考へる（列王、上、一六ノ三一、以下、一八ノ一九以下参照）また、「豫言者」なるものが、サウルの當時、ペリシテ人の地から初めて外來したかと思はれる今一つの理由は、この物語に於ても第五、サムエルなる人物が本質上（神言の感受者また傳達者として）豫言者の如くにして、而も、みづから「見者」とし、「豫言者」とはおのづからに嚴別して居る點にある。惟ふに、「見者」はイスラエルに固來なものであり、「豫言者」はイスラエルに外來なものであるためでなからうか。第六、サムエルは自らを「豫言者」とわけて考へて居る。が、然し、それ等と反目はして居らぬ。抑も、宗教が混交する場合、先づ、混融し、後ち、反目する。「見者」、サムエルは弟子、サウルを「豫言者」に育て上げたと言語られて居る。ヤールウエ宗の見者と、バル宗の豫言者とは、宗教神をも、宗教人をも、事無く混融して、更に反目の跡を認めしめぬ。これ、全く、「見者」の地に「豫言者」なるものがこの當時に初めて外來し至つて、未だ（例へば、後代、エリアの場合に於ける如く、列王、上、一八ノ二二、参照）反目の秋に達して居なかつたためではなからうか。

以上がサムエル前書第九、十章に物語られたサムエル並びにそれ等から察知せらるる「見者」「豫言者」である。殊に、「豫言者」の起源に關する推定である。要するに、サウルの當時に、ペリシテ人の間よりして、イスラエルの地にも「豫言者」なるものが外來した。外來前のサムエルは「見者」

で終始した。が、外來當時のサウルは「豫言者」となつて『サウルも豫言者の中にあるや』と驚異されたと傳ふのがこの物語である。Kのサムエルに關するこの物語である。

ところで、これは物語。サムエル、サウルの年代は紀元前約一千年の頃。そして、この物語Kは少くもそれに後るる一百年の成立。物語の内容を直ちに以て正史の事實とは、とり得ない。然し、以上、「豫言者」の起源に關するこの物語Kよりの推定は、強ち、正史の事實に背くものでなからうかと考へる。と云ふことは同じK史料が

B、ナタンについて物語つたところ（サムエル後書第七章）を究むるに至つて一層その感を強うする。

物語られたナタンはやはり神言の感受者また傳達者である（七ノ二後半、一二、一四、一七、）而も「豫言者」風と云はんより、むしろ、「見者」式である。

——「見者」と「豫言者」と、神言の感受、傳達者たるに於ては軌を一にして居る。然し、「見者」に於ては「豫言者」に於て見る如き、瑟鼓琴笛等を用ゐての神言感受の技巧が見られぬ。また古來の「見者」は、外來の「豫言者」の如く群なす集團が常でない、箇々人の出現が普通である——

いつもひとり現はれ、更に技巧を用ゐざるナタンは「豫言者」と云はんよりむしろ「見者」である。然るに物語Kはナタンを呼ぶに必ず「豫言者、ナタン」の名を以てして居る。と云つて、この點

についてなにも、そこに、物語Kに特別な作意があつたとも考へられぬ。物語に、ごく自然な筆であるやうに考へられる。自然な筆、それは事實を傾向的に擡げて傳へるのでなく、ただ事實なりに自然に傳へた筆である。自然な筆、それは自然な事實、正史の事實を無心、謙虚、誠實に傳ふるものではないかと考へる。

而して、此にK物語が自然に傳へて居るところは、(1000 B.C. 前)サムエルは「見者」として終始し、(1000 B.C. 前)サウルは「豫言者」となつて一般驚異的となり、(950 B.C. 前後)ダビデ當時のナタンは、本質上「豫言者」よりはむしろ「見者」でありながら、いきなり「豫言者、ナタン」の名を以て何の不思議もなく豫言者扱ひされて居ることである。

こゝにKの自然の筆のうちに謙虚に自然の事實、正史の事實が傳へられて居るのではあるまいか。即ち、「豫言者」なるものはサウルの當時、イスラエルに外來し(ベリシテ人の間より)、それ以前のサムエルは『見者』、その以後のナタンは「豫言者」、その當時のサウルは「豫言者」となつて『サウルも「豫言者」の中にあるや』と驚異されたと云ふ正史の事實がKによつて自然に傳へられて居るのではあるまいか。

更に、本問題「豫言者の起源」についてはエロヒスト、エリヤ物語、エリシヤ物語等の吟味を要する。是れ等については次號を期する。

## 澆末思想に對する一考察

——印度神話に現はれたる劫波に就て——

泉 芳 環

一

宗教と神話とは由來極めて親密な關係を有し、或る場合にはこの兩者の間に區劃の界線を引くことも不可能である。少くとも大概の宗教はその背景に必ず若干の神話を所有して居るやうである。此に澆末思想と命名したのはこの種の神話に附隨した、若くはこの種の神話から派生し發達した宗教々義の構成部分の一である。而してかなり重要な役目を演じ來り、又演じつゝあるものである。然しながら神話の時代はもはや過ぎ去つた。吾々はもはや宗教が神話から多くの幫助を藉らねばならぬ必要を認めぬ。少くとも吾人の態度は神話のものを神話に返して宗教と神話の總勘定をするものであらねばならぬ。所でまづ手近のこの澆末思想なるものを提擧し來つたわけである。

何をか澆末思想と云ふ。曰く古を尙び今を劣れりとなすものである。堯舜の世は民無爲にして化す、世移り物變り、人心惟れ危く、道心惟れ微なりと云ふやうなものその一例であらう。高天原か

ら天孫降臨の時を日本の黄金時代のやうに考へて居つた國學者もあつたやうな類ひである。舊約聖書の創世の物語、ノアの洪水の傳説、みなそれ〴〵世の移るにつれて人類の惡化する消息を語る。

## 二

中にも佛教の末世觀は教義と密接な關係が持続され、神話は巧みに宗教の中に織り込まれて居て、到底一朝一夕にはこの關係を切り離すことも不可能のやうである。即ち釋迦の在世にあつては教法は善く効果を顯したが五百年千年と経過するにつれて、次第に効果も減少し、終に教法は滅盡するに至り、或は龍宮に隠れてしまふと云ふ。そこで後五百年の末世に一乘法華の妙奧は希有の神力を現はすでもあらうし、彌陀弘願の一法は末世相應の誇を失はず、聖道の諸教は行證久しく廢れし中に、唯淨土の一門のみ通入すべきの路なりと説かれる。

今最も狭く手近のこの佛教の澆末思想に就て考へて見る。この思想は端を正像末の三時に發して居る。即ち釋迦の滅後法の沈滯するに至る時期を三類に區分して、正法、像法、末法の順序としたものである。所で奇妙なことにはこの三時が完具して成立經典の上に見えて居るのは一箇處も無いことである。悲華經には正法、像法の語が出て居る。相當する梵本を檢すると正法は *Saḍḍharma* 像法は *Saḍḍharma-pratirūpaka* と云ふ語が見える。然し末法といふ語は予の窺聞なる範圍では未だ發見せぬ。法華經藥王品の *Paścātmāyān pāhēśādyān vartūn īhanīm* の語は大集經の後五百年と相應

すべきもので末法のことになるのであらう。然し末法といふ語はとにかく現今の成立經典の上には見えぬ。尤も成立經典の上に有つたとて無かつたとて、それは別に重大な問題でもない。さういふやうなことの記さるゝのは必ず釋迦の滅後餘程久しい年を経なければならぬといふ道理が動かぬものである以上、畢竟その經典若くはその一部分が澆末思想成立以後に成立したのだと云ふ斷定を助けるに過ぎぬ。

要するに常識から考へても第一期正法時が五百年とあればこの思想は釋迦の滅後五百年以内にはあり得ないことである。

### 三

正法が世に住すること幾何と云ふやうなことはかなり古く論せられたものらしい。増一阿含第四十四、長阿含第一 (Digamkaya XVI) などを見ると過去の諸佛の滅後には法は決して久しく存在しない。迦葉佛の如きは滅後法の住することは僅かに七日の中であつた。然し釋迦佛の滅後法は久しく存在すると言ふやうなことが見えて居る。久しく存在すると云ふだけでまだ時期幾年と云ふことは見えてゐない。これは文書が比較的古いからであらう。

正像末三時の起源に擬せらるゝものは大集經月藏分の五箇の五百年の説である。

『我が滅後五百年の中に於て諸の比丘等猶ほ我が法に於て解脫堅固ならむ。次の五百年、我が正

法禪定三昧住するを得ること堅固ならむ。次の五百年、讀誦多聞住するを得ること堅固ならむ。次の五百年、我が法の中に於て、多く塔寺を造り住するを得ること堅固ならむ。次の五百年、我が法の中に於て、鬪諍言頌、白法隱沒、損滅堅固ならむ。」

此の經文は屢々引用せらるゝやうになつたのであるが、これを道綽が安樂集卷頭に引用せる後、若干の章段を隔て、更に『大集經に云く、我が末法の時の億々の衆生、起行修道せんも、未だ一人として得るものあらじと。當今は末法にして五濁惡世なり。たゞ淨土の一門のみありて通入すべき路なり』と云つて居る。これが聖道門、淨土門といふ教義上の術語を生ずる起原の一でもあり、正像末法の語の典據ともなるのである。然しながら大集經六十卷、かなりに浩瀚な部帙の中にこのやうな文は何處にも見當らぬ。これは道綽が前に出した五箇五百年の一文から取意したものであらうと云ふのである。

## 四

論疏の上で正像末の語が見えて居るのは窺基の大乘法苑義林章六の本(卷十一)に

『佛滅度の後、法に三時有り、謂く正像末、教行證の三を具するを名けて正法となし、但教行あるを名けて像法となし、教ありて餘なきを名けて末法となす。』

とあるのやら、それから吉藏の十二門論疏卷上本に

『佛法の滅するに三時を分つ、一に正法五百年、二に像法一千年、三に末法一萬年、今末世と云ふは是れ第三時に非ざるなり。但し正法を本とするが故に像法を以て末となす。末は是れ微末の義、像は是れ似末なるが故に。』

とあるが古い所のやうである。この吉藏の像法の解釋は龍樹が末世に生れたと云ふ論文の末世と云ふのは末法の世と云ふことではない龍樹は像法の世に出たものである。正法を本として末と云つたものであると言ひぬけたもので、正法五百年、像法一千年、末法萬年と云ふ時期が確定して居つたのである。隨て佛滅後七百年頃の龍樹が末世の出と云ふやうな語には相當の解釋を設けねばならぬやうになつたのである。尤もこの正法像法の時期の年數には多少の異説があるが煩を避けて今は略する。

要するに、正像末の時期を分つことは支那に於て成立した一説であり、これは印度成立の經典の上には發見せられざる後期佛敎の教義上の術語なることを注意せねばならぬ。

かくてこの一説が五箇の五百年説に組み合せられて、第一の五百年を正法に、第二第三の五百年を像法に、第四第五の五百年を末法に屬せしめることとなり、諸種の論疏に、多少の異説はあるが、大體この區分が採用せられ、多年の間に抜くべからざる根據を占めるやうになつたものである。

## 五

就中最澄の末法燈明記は聊か異つた立場からこの正像末の三時を高調して居る。即ち彼は僧侶の墮落を以て末法の時機が負ふべき當然の結果であるといふ斷案を以て其の儘僧侶側の辯護に使用して居るのである。これは取りやうによつては許すべからざる傲慢と放逸を導く危険文書ともならう。殊に正像末の三時期の如き説が現實の上に確かな根據を有せざることが明かになつた場合に、彼と雖も墮落を認容するやうな強辯をなす程厚顔であり得ないであらう。

親鸞はこれらの文書に激勵せられ、現在の末法濁亂を痛感した。彼の教行信證化卷の引用に見るも、正像末和讃の哀調の切々たるに徴しても、愛欲の廣海に沈没し名利の大山に迷惑せる自性の内觀は事の如何に拘らず楚々として人を動かさずんば止まぬのである。

彼は正像末和讃其他に於て好んで末法五濁の語を用ふる。五濁とは劫濁、見濁、命濁、衆生濁、煩惱濁であつて、彌陀經などに屢々見るが如く、已に釋迦在世を含む澆末觀の一種である。即ち悲華經に高調せられて居るやうに、純善の時期に出世せずして濁惡の時期に出世せるは釋迦の偉なる所以である。この五濁澆末觀は正像末のそれよりも一層範圍の廣い、大仕掛のものであつて、彼はこれを混同して一樣に取り扱つてゐるやうであるがこれは區別して考ふべきものである。

## 六

この五濁の語は佛敎經典にどれだけでも發見せられる。起原も餘程古い所にあつて、決して正像

末の如きの比ではない。然しながら予は確かにこれと云ふ適切な根拠を今のところ指すこともできぬのは遺憾である。それは他日の調査に譲るとして、少くともこの五濁の中の劫濁と云ふことから、劫波と云ふことを一考するならば幾分髣髴として五濁の起原の一に觸れ得ることゝ信する。

楞伽經の偈頌品を見て行くと次のやうな頌が見當る。

『是の如くクリタとトレーターとドワーバラとカリの(四)時期あり。而して我れと其の他はクリタ時期に出で、釋迦師子はカリ時期に出づ(七九四)』

『迦葉波と拘留孫と拘那迦との導師あり。而して我れ離塵と其の他の一切彼等は實にクリタ時期の勝者なり。(八〇二)』

『其のクリタ時期の後に導師あるべし。慧と名け、大勇猛にして五法を覺悟すべし。(八〇三)』  
 『(彼等は)トレーター時期にあらず、ドワーバラ時期にあらず、亦其の後のカリ時期にあらず、諸世主の出世(の如く)、クリタ時期に於て成道すべし。(八〇四)』  
〔この梵文楞伽は谷大本によりて譯を作つた〕

これらの偈頌は意義頗る晦澁にして時に捕捉するに苦しむ點なきに非ざるも、右の箇處は離塵なる勝者が種々の佛の出世を説くものであつて、其の中に釋迦のカリ時期に出世することを叙べ、而してこのカリ時期は楞伽の支那譯家の極惡時と譯出せる如く、印度神話に現はれたる最も濁惡の時期であり、正しく劫濁に相當するものである。

## 七

この四時期は印度神話に現はれたかなり到大仕掛の澆末觀であつて、これが構成要素となつて一劫波が成立し、一劫波は梵の一日であるとなつて居る。

劫波と云ふことは佛教經典の上にも無數に出て來る。この語は云ふまでもなくクリツプなる語根から成立した梵語で、先づ(一)適當、妥當である、「結果として生ずる」、「成し遂げる」、(二)「善く處理する」(三)「成る」、「起る」、「生ずる」(四)「用意される」、(五)「都合がよくある」、(六)「分有する」、(七)「適合せる」、等の意義に用ひられ、隨てカルバと云ふ形容詞は(一)「應用さるべき」、(二)「適當なる」、(三)「可能なる」、(四)「強き」、「勢力ある」等の意義を有し、名詞としては、(一)「聖なる法則」、(二)「決定」、(三)「儀禮」、(四)「世界の終極」、「世界の破壊」等の意義あり。佛教では「短時」と「極長時」の兩義に用ひられ、「極長時」の方が普通に用ひられる。

然しながらその極長時も果して幾何の量であるかに至つては佛教經典の上では分明でない。智度論の磐石劫や芥子劫は幾分譬喩に傾いて計算の對象ではあるまい。俱舍論などでは人壽八萬歲から十歳に減少する、これが一中劫、それから復八萬歲まで増加して十歳に減少する、これが同じく一中劫、これを二十回繰り返す、即ち十九増減と一減一増、これが二十中劫で、世界成住壞空の各々に要する時量であると云ふ。然しこの増減の割合が明かでないから、時間になつて出て來ない。

百年に一歳増減すると云ふが、これも支那の古説と云ふだけで根據は正確を缺くが、先づこれを認めて假りに計算すると、八萬歳から十歳を減じ、七萬九千九百九十歳、これを百倍して七百九十九萬九千歳である。從令増減の二を掛けても一千五百九十九萬八千歳である。一中劫と云ふものもあまりたいした數でもない。

## 八

印度民族は常に永久無限を背景とし、人生を夢幻泡沫と感ずるまでに實在界に融合し、眞理の追及に没する傾向がある。政治も經濟も人事百般の現象は彼等には問題でなかつた。總ては大洋洋の上の小波瀾に過ぎぬ。歴史は存在しない。況んや數量の計算の如きは彼等の抱懷する無限の前には十萬でも百萬でも千萬でもそれは問題にならぬ。

とは云ふものゝ劫波の計算は佛敎經典では分明と正確とを缺くが、印度神話を辿ると大體に於てわからぬことも無い。

印度神話で劫波のことを調べて見ると、マヌの法典始め、ブラーナに大體は現はれてゐる。ブラーナも十八種のブラーナ孰れにも凡そ多少は言及してゐるが、ヴィシュヌブラーナの第一卷第三章と第六卷第一章とがまづ最も纏つて居る。

茲で時期即ちユガのことを説かねばならぬ。ユガ即ち時期には前にも一寸出したが、四種あつて

クリタ、トレーター、ドブバラ、カリである。この四時期を總括してユガと云ふ。人間の一年を神々の一日として、神々の一萬二千年がユガである。如何にしてこの一萬二千年が出て來るかと云ふに、まづクリタ時期が四百年、これに黎明と黄昏が各々四百年づゝあるから四千八百年である。次にトレーター時期以下は三二一の順で減じて行く。即ちトレーター時期は三千年、これに黎明と黄昏が各々三百年づゝで都合三千六百年、かやうにしてドブバラ時期は二千四百年、カリ時期は一十二百年である。この數量が後になる程減するのは正像末の場合と正反對である。これで總計一萬二千年である。然しこれは神々の年數であるから、人間の一年（即ち神々の一日）の概算三百六十日に乗せねばならぬ。そこで一萬二千年を三百六十倍すればそれが四時期即ちユガに當る人間の年數である。即ち四百三十二萬年となる。

このユガを一千回繰り返すのが梵の一日だから、梵の一日はその千倍即ち四十三億二千萬年である。これが一劫波である。

## 九

さてこの一劫波の間に十四のマヌが出現し、世を支配する。この十四の區分の一をマヌワンタラと云ふ。即ち梵の一日の十四分の一である。現今ではもはや六のマヌが過去つてヴァイヴスワタと云ふマヌの支配の世である。而して七のマヌは尙ほ未來に出世すべきものである。因みに十四のマ

ヌの名稱を擧げると次の如くである。

- |                                       |                             |
|---------------------------------------|-----------------------------|
| (一) スローヤンブハワ Svayambhava              | (二) スワローチシヤ Svaticisa       |
| (三) アーウタミ Autami                      | (四) ターマサ Tamasa             |
| (五) ラーイワタ Raivata                     | (六) チャークシユシヤ Caksusa        |
| (七) ブーイヴスワタ Vaivasvata                | (八) サーブルニ Savani            |
| (九) ダクシヤサーブルニ Dakṣasavari             | (一〇) フラフマサーブルニ Brahmasavari |
| (二) ドハルマサーブルニ Dharmasavari            | (三) ルドラサーブルニ Rudrasavari    |
| (三) ラーウチュヤダーイワサーブルニ Raucyadaivasavari |                             |
| (四) インドラサーブルニ Indrasavari             |                             |

この一々のマヌヴンタラに各々のマヌと七の聖者<sup>リシ</sup>と神々<sup>デーヴ</sup>とインドラと諸王諸王子が出現する。四時期は梵の一日の中に一千回繰り返されるのであるから、一のマヌヴンタラ即ち十四分の一の梵の一日の中には約七十一回のユガ即ち四時期が含まれることになる。

梵の一日の最後には宇宙の破壊が起る。これをプラテサンチャラと名ける。この破壊の状態は佛教に傳へらるゝ壞劫の状態と類似して居る。これが恰も梵の一日と同じ長さで梵の夜に當る。この間に世界は大洋と化し、生主は大蛇シエーシヤの上に眠つて居る。夜盡くれば覺めて世界は新しく生成

せられる。この生成と破壊は梵の遊戲であるかの如く幾度となく繰り返されて無窮に續くのである。梵の一年はこの一日一夜を集めて通常の日數だけ加へたものから成り、其の百年が一生である。即ち四十三億二千年を晝夜に積つて三倍するから八十六億四千萬年、それを三百六十倍して三萬一千百〇四億年、それを百倍すると三十一兆一萬〇四百億年となる。一寸大數である。

梵の一生をバラと名け、その半分をバラールドハと云ふ。現今では半分が過ぎ去つた。第一のバラールドハの最後の劫波バードマ劫波と云ふのが終つてヴラーハ劫波が始つてゐる。即ち第二のバラールドハの最初の劫波である。

## 一〇

各四時期の名稱に就ては遺憾ながら未だ的確に知ることが能<sup>でき</sup>ぬ。クリタ時期は最勝にして、何物も爲され (Kṛta) 未完成のもの (Kṛtavyam) は無しとの意義であるといふ (Kṛtam eva na Kṛtavyam *tsamin kṛte yugottame*)。或は、これをサトヤ (正義) 劫波とも云ふ。トレーターは三 (Triyas) と關係あるものゝ如く、何か三位一體的の對象から命名せられ、ドヴーバラは前の二時期を距つることと違しの意義だと云ふ (Dvābhyam satya-tretābhyam | parah | pṛgolārah)。この二つはどちらも博戲の役子から命名せられたものかとも見られる。カリは鬪諍の義である。この四時期は前勝後劣の次第である。カリの鬪諍の義あることは大集經の第五の五百年が鬪諍堅固と名けらるゝものと何等か關係

あるや否や、疑を存し置く。

要するに四時期の特徴はクリタ時期に苦行冥想 (Dhyāna) トレーター時期に智慧 (Jñāna) ドワーバラ時期に供犠 (Yajña) カリ時期に施與 (Dāna) が盛であると云ふことである。クリタ時期は黄金時代にして善悪業共に爲さるゝことなく、人はみな形状容貌同一類にして、高下なく愛憎の思なく、多幸にして、壽命極めて長遠である。これら特徴は次第に減少してトレーター時期に移る。トレーター時期に雨が降り始める。家の如き (Grāma-samītha) 樹が生ずる。これが所謂劫波樹である。この樹によりて總てのものは命をつなぐ。貪心生じ、婦女に經水あり、男女の交り、孕胎起り、劫波樹一たび消滅す。かくて再び劫波樹生ず。衣服寶玉その樹に實る。蜜を生ず。香味色澤最勝にして人々貪婪飽くを知らず。再び劫波樹消滅す。偶々或る地方に纔かに殘存せるものに摸して家を造り始む。村邑聚落市城あり。雨水川となりて流れ、泉湧き、草木生ず。始め十四類あり。かく相争鬪するによりて草木消失す。後また更に草木を生ず。耕作の勞苦あり。恙ういふ順序で次第にドワーバラからカリの時期に移るのであるが、これらを見ればどうしても俱舍論あたりの世界生成を想ひ起さしめる。

さてカリ時期は西紀前三一〇二年の二月から始まつたことになつてゐる。このことは最も注意に値する。即ち四時期の中、前三時期は畢竟理想の時代であつて現實のものでない。人類のあまり關

り知る能はざるものである。人間に縁の無い時代である。このことは要するに人間世界を最惡と見做すことゝ結局同じことになる。この娑婆界が五濁惡世だと云ふと同じことになる。

## 一一

劫波のことを一通り叙べ終つたから予は結論に急がねばならぬ。五濁惡世にもせよ、正像末三時にもせよ、この種の印度神話系統の澆末思想に對して吾人はもはや批判なしにこれを受け入れることは能ぬ。人類が智識に於て生活に於て無限に進歩するとも考へられぬが、反對に漸を遂うて凋衰するとも考へられない。平均年齢の如きは延長しつゝあると云ふ統計を認めないまでも、百年に一歳を減少するとは到底信せられない。進歩や凋衰を勘定の外にしてこれら澆末思想の意義如何と云ふことが問題である。

予は此に唯一つの考へ方が殘されてあるのを認める。それは澆末と云ふことに對して『澆末になつた』と云ふことでなく、『澆末である』と内觀自省することである。時間の問題を精神界の問題に移すことである。神話的世界觀を把住した古來の聖者と全く異つた天地にある吾人とは融け合ふことが可能となる。此にこの一考察を提げて諸賢の是正を仰ぐ次第である。

# 信の座としての地獄

山 邊 習 學

## 一

苟も進歩した宗教ならば、これ迄の所、殆んど地獄といふものを餘程の重要な問題として取扱はないものはないと云つても差支はないと思ふ。そしてその性質や表現様式も、先づ大體の所一様であること云ふことも出来るであらう。元よりその成立、意義、及び細な責苦の點に至つては、各宗教とも大に異つてゐることは云ふ迄もないのであるが、概括して其處は死後惡人の行く處で、恐ろしい苛責を受ける世界であるといふことに於いて一致してゐるのである。どの宗教に於いても共通な他の重要な事柄——例せば、救濟者、慈愛、天國、信仰、光明等——と同様に、此地獄なるものも(一)それ等の表現のまゝ宗教の精髓とも云はるべきものであらうか。(二)但しは或時代思想の影響を受けて、さうした世界を造り上げたので今はもう不用に屬してゐるのであらうか。(三)或は亦夫等表現の内容に於いて、萬古不易の或者が隠れてゐるのであらうか。

若し第一が肯定されるとすれば、吾々は甚しく不遑を感ぜざるを得ない。元より地獄の客觀的實

在に關しては、何人でも苟も彼が思慮深きものならば、直ちに理性をもつて、否定し去るやうな態度に出ないとしても、さればとて其儘朴素的に受け容れることは、何等かの精神的關門を通過せない限りは能ふべきものではない。之はどうしても、何等かの方法によりて解決の道に進むの外はない。

第二は、近代のやうな科學的方法による歴史研究の盛んな時代に生きる人達には、容易く承認せられるのであるが、若しさうした態度に出るならば、この問題ばかりでなく苟も藝術、宗教といったやうな精神上の表現の大部分は、そのまゝ人文史上から拂拭せられるといふ恐ろしい危險に當面せねばならぬ。従つてこの種の問題を解決する爲めに、單に科學的方法によつて、如何に東西の宗教を比較研究しても、目指す結論を得られる筈はない。門を開くのはこれに相應なる論に依らねばならぬ。單に強力をもつて叩く丈では、門はいつまでも沈黙を守るであらう。

かくて私は第三に立つた。その表現様式の如何に係らず、何れの宗教に於いても、それが進歩の跡を示した場合に、必ず此事柄が重要な役目を演じてゐるとすれば、常識から見て怪奇と不穩に考へられる地獄の毒焰の中に、測るべからざる真理の寶が藏かくされてゐるに相違ない。そして私はこの地獄の門扉を開くべき鑰を求め、最後に獲られたるものは、「信」の名にて呼ばれる宗教の他の要素であつた。不思議にも此鑰は私を地獄の内部に導き、千古の謎を私に解いてくれた。私は今讀者と

ともに、靜かに地獄の意義を讀むべく、其光景に當面するであらう。

## 二

私は自分の専門の立場から、そして恐くは尤も多くの古い材料を供給する便利から、特に佛典に表はれたる地獄を擇んだ。佛敎の地獄は歴史的には印度に生れたものであるから、(一)恐くば婆羅門敎のそれからでて來たのかも知れないが、その道行は今の所餘り明瞭ではない。但し今はその種の研究に深入りを避け、唯、佛敎以前の(二)吠陀の思想に於いては、地獄は單に「底なき暗」又は「深處」として表はされ、惡しき魂又は惡、虚偽、不眞實の人々の、神々によりて送られる處とせられてあり、そして佛敎の地獄の大立物たる夜摩(焰魔王)は、寧ろ人類の祖先が死後天界にありて、その兒孫の來るを待つてゐるやうに記載せられ、彼には何等審判者の性質なく、溫い父祖の慈愛をもてるものとして表はされてゐること文に注意しておくであらう。(三)をして明るい焰魔王が、如何にして佛敎地獄の審判者となれるかと云ふに就いては、そこには幾多の歴史的説明がなされるにしても、私はその尤も根本的な理由として、人間の思想が、その進むべき究竟點に達すれば、否な寧ろ正しい思想が誕生すれば、必ずや在來の分離せる諸觀念は、新しい形式に統制せられ、各そのあるべき位置に置かれることは、ちやうど音樂の天才が諸音を統一して新たな作曲を試みると同じやうに、夫等の諸思想は古い形のまゝに新しい意義と使命に蘇るのである。之を外觀すれば、思想の歴

史的進化又は發展の名に呼ばれるのであるが、その内容は新しい善き思想の誕生の外はない。即ち法に順應せる思想の表現である。

吾々は阿含經等に於いて釋尊の教説として(四)幾度か地獄に關する記事に遭遇する。元より夫等の記載に關しては、或は後世の誇張的な摺入も加つてゐるかも知れないが、愚人は惡を行つて地獄に入るといふやうな簡明な多くの記事は、如何にしても否定することは出来ぬと思はれる。即ち釋尊は、思想の何等かの立場から、地獄の存在を認めてをられたことは疑ふことは出来ぬと思ふ。漢譯雜阿含經第四十七の頌文の如きは、明かに八大地獄の名と十六の別處をあげ、簡潔に苦毒の状態を描き、終りに、「非義の心にて賢聖を輕んずる者と、衆生を害ふ者は、斯熱地獄に墮ち、火中にのたくりまはること、火に炙らるゝ魚の如く、苦みわめくこと群る象の戰ふ聲の如し。大火の自ら生るゝは、自らなせる業による。」と結んでゐる。

願ふに釋尊のあらゆる教説は、その深い自證の源底より進る泉水に外ならぬ。然らばその自證とは何んであるか。是はあらゆる典籍が云ひあらはさんとして、云ひ得ないと嘆いたものであるが、私はこゝに夫をもつて一つの大きいなる「確信」と云ひたいのである。釋尊は深く心の奥底にわけ入りて、天地を把住する樞機を握つかまれた。それは即ち天地一切に對する不動の信念であつた。ものみなは移り、愛は變つても、それ等流轉の底に流るゝ不盡の慈愛を握られた。宇宙を我家として、萬物

を友とし同胞としてなつかしみ、育む心に蘇られた。一言にして云へば人間の願ひ望む不窮の生命を發見し體達せられたのであつた。初めにこの高遠なる理想を外に向つて求めたのであつたが、今は自らの衷なる胸に之を發見して驚かれた。但しそれは容易な業ではなかつた。さうした寶は多くの破り難い障りに鎖されてある。ちようど栗の甘い實を求めると、先づ棘ある外殻を毀ち、更に實の皮を破り、澁を除いて漸くにしてその望みを果すやうなものである。かうして宇宙の眞、人間の眞を握んで見れば、世はあげて、黒闇の中にうごめいてゐる。そしてそれは又長い間の自分の修道の歷程であつた。世尊の眼はこゝに期せずして、正しき道を見出した。

### 三

それは即ち因縁果の道理であつた。人間の生活の動力は、自己以外にあらずして、自己そのものにある。外部の刺撃はいかに來つても、それを消化し、又は整齊してゆく中心の力は自己にある。故に幸不幸の源は外にあらずして、吾々の心の態度に依るのである。然るに人は本能的に自己の現前の享樂を貪る烈しい機能を藏し、それを本として、生活の標準を定め、その標準をもつて他人を責め、外部の刺撃を批判して飽くことを知らぬ。かくて求むること愈多くして、不懣は益深くなりゆく。そは人間の生活の根本たる欲望は、渴ける者が鹽水を吞むやうに、満さるゝことが、そのまま倍加の欲をめざまし、倍加の不懣を孕ましめるからである。而も彼はその不幸、不懣の源の自己

の欲念にあることを悟らずして、益外部に向つてその渴きを癒さんと焦せる。よしや適安樂の境地にしばしの宿りを見出しても、それは理想をもたぬ豕の貪る平和にして、やがては暴風に散り亂さるゝ晩春の櫻花の運命を荷はねばならぬ。しかも人はこの種の束の間の快樂を貪りて豕の平和に眠らんとする。醒めたる世尊の眼より見れば其は全く爆發藥を擔ひ大火聚に近くやうなものである。

かやうにして、人間の勝ちうるものは闘ひ、嫉み、憎み、欺き、誣ひ、瞋り、嘆き、悲みである。而も何人も不幸の源を知ることはない。「苦みの本は煩惱である」とは世尊の大信念を獲られたる時に湧き起つた大教説であつた。そしてその裏を返せば、さうした如實の眼こそ、實に道によりて得られたる涅槃の智慧に外ならぬ。されば、この苦集滅道の四聖諦は良に、世尊の得られたる大信念、大證悟の境に萬人を導く大道であつた。

上述の見地に立ちて改めて地獄の意義に立ち返れば、吾々は先づ地獄の門内にその第一歩を運び得たやうに思はれる。願ふに人間の外界に執着する念の深さと強さは、それがそれ自體なるが爲に反省の餘地なく常識の光りの届く處ではない。即ち地獄を生み出す毒腫は遠く人智の圏外にある。

漢譯長阿含經第十九には、この四天下を繞る八千の天下あり、各海をめぐらし、そして是等の全體を圍くめぐる第一の大金剛山あり、更に又他の大金剛山ありて、此第一の金剛山をめぐる。二山の間は窈々冥々として、暗く邈かに、日も月も、あらゆる神々の威神の光りも照すことは出来ぬ。

各十六に別處を有する八大地獄と他の十地獄はその無邊の暗黒界に長への叫喚の聲を漲らしてゐると説いてある。そして其處には増法と名くる業風が吹き起るが、大金剛山は之を遮りて此世界を安樂に防いでゐる。若し此山がないならば、恐ろしい業風は此世界を襲ひ、山王須彌山を初めとし、山といふ山は虚空遙かに吹き上げられて、微塵に粉蝿するのであらう。更に此風のみならず、大地獄の焰を吹きあぐる大熱風は、全世界の草木を枯らし池水を涸らし、海水を一時に乾かし盡して、世をあげて焦土と化するであらう。この恐れのないのは、實に此大金剛山の功德の致す所である。

何んといふ深刻な謎であらう。地獄は一心の所産であり、心の奥底を掘りゆけば、そこに地獄を産むの因種と、阿鼻、叫喚の聲を聞きうるのであるが、人もし無造作にさうした光景に觸れるならば、必ず迷亂して死に至るであらう。幸に人間世界をして人間世界たらしむる大金剛山ともいふべき概念の保障がある。この概念は不可思議の力をもつて、地獄の業風を防ぎ、獄焰を止め、こゝに暫く人界の樂しみを味はしめる。而も此山の功德をして眞に功德とならしむるか否かは、かゝつて此謎を解かんとする人の心の態度に基くことを知らねばならぬ。概念のない直観は空虚であり、直観のない概念は生命を持たぬ。地獄の秘密は概念によりて知ることは出來ないが、さればとて準備のない直観は、眞實の生命を創作することは出來ない。直ちに吾々の基礎生活を破壊せんとする毒焰を防ぐ概念を尊重して、吾々は靜かに心の基を培ひ、徐ろに大金剛山の破壊に取りかゝらねば

ならぬ。かくて地獄の業風毒焰の中に活眼を開くに到つて、地獄の使命は人界に果されるであらう。

## 四

次に來るべき地獄の意義は、心の世界の無限といふことである。例へば耶蘇教の如き、また意識の發達しない状態にある宗教表現にありては、地獄は他の一切のやうに神の創造する所であるが、佛教にありては地獄は決して佛の造る所ではない。それは各人の創造する所である。靈が自ら絲を吐いて繭を造るやうに、各人自らの地獄を造るのである。法律を犯せば獄舎に繋がれて苦役に服せねばならぬ。常識の世界から云へば、彼が犯罪以前にあらゆる苦役の設備は出來上つてゐるのであるが、併し眞實の世界では、その犯罪の一刹那に、その罪に相當する苦役の環境が創造せられるのである。之を逆に云へば法を犯さなければ、百千の獄舎があつても、其人に取りては何もないのである。こゝに心靈創造の秘義が横はる。罪を犯せば、國王、若くば國吏が罪人を獄に投ずるをいふは、寧ろ間接の表現であつて、此場合それが正しい處罰であるならば、處罰者は必ず正しい法によりて獄を斷ずるといふことが必須條件であらねばならぬ。即ちその正しい法は一個人の專制意志や、むら氣にあらずして、正にかくあるべき自然の法則でなければならぬ。従つて法には投獄の責任はなく、罪の責任は犯せるものにあるべきである。彼が法に逆うた一刹那に「八大地獄自然に成する」のである。

佛教の立場は、どこまでも心の創造にある。客観は只主観の投影に過ぎぬ。(五)心清らかなれば國土は清らかである。心が濁れば國土は濁る。然るに人は自らの投影を實在と執して、徒らに客観の改造を焦せる。こゝに於いて彼は主客の中心を顛倒し、罪と罰との責任を他に轉嫁せんとする。かくて念々に地獄の創造にいそしむのである。夢は心理學者から云へば、觀念の一作用に過ぎぬと説明せられるであらう。併しその説明は寧ろ一の疑問を他の疑問に置き代へたに過ぎない。即ちその觀念の作用とは、何んといふ神性不可思議なものであらう。或時は美しい山河を夢み、或時は狂人に追はれて、彼方此方と逃げまどひ、遂に追ひつめられて兇刃に刺される。前者の場合は醒めても尙ほ美しい追憶をそゝるが、後者の場合には、滿身盜汗に襲はれて、心臓の鼓動と恐怖の名残に惱まされる。さめての後は夢であつたといふに過ぎないが、夢そのものにあつては、自ら造つた客観を對手に悲喜の生活を營んでゐる。そして少しもその對境を我心の所産であるとの反省はない。こゝに哲學者のいふ類推論法なるものを用ゆれば、現前の客観世界なるものも、夢のそれも苦しいものでなからうかといふ考へは、自ら湧いてくる。少年の世界と老年の世界とは著しく變化し、科學者、詩人、哲人、宗教者等、各人各様の世界は、その性質、傾向、教養、環境、年齢、體質、性の不同によりて、特異の状態を呈するに相違ない。客観は夢の世界のやうに、純なる主観の產物であるとは、言ひ得ないであらうが、事實として主観の變化が、環境の變化を來すことを靜思すれば、

吾々は暫く常識の固定觀念から離れて、心の創造の神秘に驚かねばならぬではないか。上に述べたる雜阿含經の文「大火の自ら生るゝは、自らなせる業による」といふ「業」は「業作」又は「業用」にて即ち心の働き、創造である。「正法念處經」の記者は、此點を際立て説いてをる。

(六) 心業は畫師なり。自らの業は作業の果地分(結果)を畫き種々の異なる心は別の處に苦みを受く  
 (七) かの一切の苦みは、自らの業にて自ら受くるなり。地獄の地處は、心業の畫師が、愛欲の筆にて畫く所なり。善からぬ分別は種々の彩、愛する妻子は彩る器、執着の因縁は堅牢となる」

大な藝術的創作といふも、その本は藝術家の心から生れるやうに、地獄といふも、所詮は心の畫師の所産である。そして自ら生める事に執着する母のやうに、堅く自ら繫がれ、自ら縛られて脱れることは出来ぬ。

(八) 「泥にまみれる魚のやうな癡かな心は、

愛欲の舎に住み

業をなす時に喜び笑ひ

苦を受くる時に哭きさけぶ。」

又曰く

(九) 「あらゆる地獄の行は

怨きの心の誑かす所

心は是れ第一の怨

この怨き人を縛りて

閻魔の處に送る。

欲は第一の火 癡まろかは第一の闇

瞋いらりは第一の怨

心は儷あまみを好み ひそかに他の婦と行ひ

常に生物いきものを害ふ 自らの心の誑あやかす所なり。

花の散りゆく所 その香の逐おふがごと

善惡よきの業わざも その人のあとを追はん。

更に罪人は地獄にありて叫ぶやう、

(一) 我は世の命を離れ 伴ふ人もなし。

火焰は空を焼き地をやき

我身を焼く。閻魔王我を縛り

苦みは我胸を破る。

獄卒は(二)「黒雲のやうな振ふちたる身、突き出た肚はら、眼は火焰を吐き、口は長牙を噛み、肩幅ひろ

く、臂長く、刃と鋭い長爪からは焰を吹き、蛇のやうな脉を満身に波うたせて、虎のやうに吼え狂うて「罪人を叱なれし、

(三)「已まに不善の業をなし 今その苦みの報を受け地獄の火に焼かる。呻うめき叫ぶも何の用ぞ。

惡業はいふも愚ぞ 人を地獄に送る。

小き火の山を焼くごと 癡人の惡も亦然り。

若し人愛欲を止めなば

その道は寂靜しじやうに勝れ 涅槃ねはんに近かく住まん。」

劇しい責苦の只中に、いつもかうした獄卒の自覺を促す聲の聞ゆるは、地獄の奇異なる謎の一つ

であるまいか。そして地獄人の約束として何人もこの聲に耳傾けるものはないといふのである。

## 五

更に進んで考ふれば、尤も特色ある地獄の意義は、批判の世界であらねばならぬ。ダンテはその地獄に歴史的に著名なる人物を投じたことに於いて有名である。人間の美はしい道義も、この世界に來れば、その醜い反面を露出せねばならぬ。現世の人達から名譽と榮冠を捧げられた大人物も、地獄の嚴正なる裁きには戦かねばならぬ。常に道義のみではない。骨肉の愛情すら、或事情の下には、恐ろしい野獸性の爲めに、思惟の如何に係らず、傷はれねばならぬ。(三)かくてビザの高塔に監禁せられたウゴリノ伯は、氷獄の中にありて、終生の怨なるルツヂェリ大僧正の頸の肉を噛みつゝありし昔の慘しさを物語つた。彼は恐ろしい飢えに苛れて、遂に愛する孫の肉を口にしたといふ。現世の生活を忌憚なく剔羅し、正法の光に照し出すことが地獄の眞面目である。この意味に於いて地獄はそのまゝ批判の領野、正法の鏡となる。傳説によれば、閻魔大王の廳に淨玻璃鏡あり、罪人のあらゆる隠蔽せる罪惡の行爲は、さながら活動寫眞のヒルムのやうに歴然として開展するといふ。この儘の記載は經典の何處にも發見することは出来ないが、この傳説の眞意は決して謬つては居らぬ。如何に道德堅固の人と雖も、彼が何等かの固定せる思想、又は概念に依止して、その行動を辯護せない限り、苟も人間として生活する上は、必ずこの淨玻璃鏡の前に戰慄せねばなるまい。

人間世界にありては、罪惡の行動も、隠し果せば罰は受けず、反對に如何なる動機の下にありても、表に他の爲めに善をなせば、必ず他人の尊敬や讚美を買ふことを得るであらうが、かゝる便宜的な、不徹底な批判にあらで、何等の情實も辯護も許さぬ徹底的な批判の前には、何人も地獄の苛責の聲を耳にせねばなるまい。そは人間の世界にありては、思念は罪の裁きを受けないが、正法の裁きは、(二)「身業よりも意業を重んずる」のである。故に『正法念經』の地獄は等活地獄より無間地獄まで、地理的に上下の區劃をたて、無自覺の殺生者は初等地獄たる等活、黑繩等に墮し、色情、妄語等の現世に於いては罪罰を免るゝものも、衆合、叫喚、焦熱等の重い地獄に投せられ、更に背恩の行爲、聖賢に逆ふ者を最下の阿鼻大地獄に投じてゐる。

吾々は茲に稍もすれば賢い人の心からさへも免れ出でんとする幽微ミクロな心的境地に甚大な注意を拂はねばならぬ。即ち地獄の意義は、只自覺者によりてのみ讀まれるものであるといふことである。従つてその自覺の高下、淺深によりて彼の墮すべき地獄が決せられてゆくのである。自覺なきものの罪は、軽い地獄に導き、自覺深きものは重い地獄に入るのである。この點に關しても地獄の批判は現世の批判とは全く反對の方向に立つ。即ち現世にあつて、最も高い精神の闕レクムに立つものが、地獄に於いて最も重い刑罰を受けねばならぬ。さうした人達は多くの場合現世に於いては、何等かの形に於いて、高い領野に住むを常とする。即ちそこには彼が謙遜であればある程深刻な慚傲の自我

が暗にゐる鼻のやうに得意の眼を光らしてゐる。誠に上ること愈高ければ、落つること愈深し。この意味に於いて、人間の心が開發し發展しゆけばゆく程、彼は深い地獄の道程に下りゆくこととなる。そして彼が最後の頂位に上りつめる時に、彼は忽然として大阿鼻地獄の底にその身を見出すであらう。「信」と名けらるゝ眞生命は亦不思議にも此地獄の毒焰を母胎として誕生するを常とする。

そは善人は、善處に生れ、惡人は惡趣に行くと極めて平明なる道理が、其言葉の如く實行の舞臺に入る時、そこに善惡の價值が轉換せられ、世の所謂善人が、最も深き自覺と反省が要請せられてゐることに驚かねばならぬ。地獄の神秘の門戸は、此時に千古の沈黙を破るのである。

## 六

吾人は今や最後に地獄の創造主を研發せねばならぬ。そして此事が仕遂げられるならば、先に述べられたる様々の未解決の問題も何等かの解決を見ると信ずる。

地獄の原語は *Naraka* (奈落加、奈落又は泥犁と音譯す)、無幸處、又は責具といふ意味である。地獄は地下の牢獄の意にして地理的に見たる意譯である。即ち地獄とは「不幸の國」、又は「苦惱の世界」である。故にそれは結果であつて、原因は全く煩惱(集)である。この因果關係は極めて密接、多様を極め、惱みは直ちに苦惱となり、苦惱は直ちに惱みを生む。その間行爲が加はりて、所謂「惑、業、苦」の三道は車輪のやうに廻りゆく。これは三角形のやうにどの一邊を欠いても成立することは出

來ぬ。従つてどの一邊も他の二邊を豫想し、不可離の關係に於いて立つ。

地獄に於いて最も高漲せらるゝものは、「愛火」であらう。

(五) 「地獄の人、愛の火自らを焼く。かの地獄の火も、愛の火と比ぶれば、猶ほ霜雪の如し。」

獄卒歌うていふ

(六) 「愛の火は火よりも熱し 餘の火は氷ぞ 愛火、三界にみつ 地獄の火もいふに足らず

愛の因は火を生み 毒焰三界をやく 免るゝ人もなし。

愛は人を縛り、始めなき生死まじひに導く。 愛の火は地獄ぞ 地獄、火を生むにあらず。

地獄の火は普あまねからず 愛火すべてに行き亘る 天界には欲火 畜生は瞋火

地獄には痴おろかの火燃えさかる。 愛火一切を焼き 三界は皆な燃ゆ。

愛欲は世界の本である。地獄が火を生むのではない。愛欲の火の燃ゆる處が地獄である。心は愛欲に燃え、行爲も愛欲に燃ゆ。その必然の結果として、地獄の火は心身を焼く。

色欲を貪る者は(七)刀葉林地獄に入る。大樹の葉は繁りて各炎を吹き天を塵するやうに立つてゐる。見上ぐれば戀人は美しく装うて媚の眼眸まなざしゆかしく、遙かに樹頭にありていふ「君を戀ひ慕うて此處までまゐりました。どうぞ一刻も早く、君の腕に妾の身を任せて下さい。」彼は愛着の念心に燃え、身を躍らせて梢に上れば、葉は剃刀のやうな銳利に、生きものゝやうに執念しつねく、迫り迎へて身

を寸々に斫り割く。滿身紅けに染りて戀人に近けば、彼女は忽然として大地にあり、双手を上げて焦れもだへる。彼が再び梢を下れば、刀葉倒まに五體をつん裂き、骨を削りて髓に及ぶ。漸く大地に下れば、戀人は又樹頭に泣く。かくの如きもの無量百千萬歳である」

何といふ深刻な愛の批判的表現であらう。人はあらゆる意味に於いて、愛欲の衝動に驅られて、生活をつづけてゐる。元より其間に様々な思惟を抱き、道義の轡に愛欲の馬を繋ぎもするが、それは只愛欲の一時的の制馭に過ぎないので、それ等全體を一括して滿されぬ果てなき欲望に従つて生活す。食欲、色欲、財欲、名譽欲、睡眠欲の五欲は何んというても、人間の基礎生活である。この生活の一部面の象徴がこの刀葉林地獄である。

更に他の或者は(六)灰河地獄に入る。幅數百里の熱灰を湛えた大河は、黙々として流れてゐる。その河邊に立てば、戀人は灰河に流されて苦しみがいてをる。彼は戀しさといは、しさの情に驅られて熱灰をかき分け、漸く彼女に近きかい抱けば、不思議や戀人の身は刹那に熱鐵と燃え、爪は刺刀となつて彼の全身を引つ掻き破る」。

茲には愛欲の本質が極端に描き出されてある。愛欲の性は専有モノガクを孕み、専有は必ず一切の周圍との關係を破却し、同時に愛欲夫自體を壊らすには措かぬ。人間の生活は、常には所謂大金剛山の概念によりて、地獄の焰を安らかに防ぎ止めてゐるが、一度此生活の本質に眼を醒せば、大金剛山は

一時に摧け、身は直ちに此等地獄の只中にあるであらう。

## 七

地獄を造る心は此愛欲を初めとして、瞋り、痴か、慢り、疑ひ等である。是等の心は旋風のやうに一つとなつて廻轉しつゝある。電氣の役目を演ずるものは、殆んど名づくることの出来ぬ本有（先天的）の力である。本能とか習慣性といふやうなことは尙ほ未しである。

(元) 「業の風は悪業の人を執へて六十八百千由句の地海、州城、海外を過ぎ、更にゆくこと三十六億由句、漸々下に向ふこと十億由句である。かやうに業の風の吹く所は心の思ひ量る所でない。それは喻さへも及ばぬ。そこは日も月も光りを失ひ、只業の風のみ力を擅にして悪業の人を執へて閻羅王の呵責を受けしむる。」

人間の心はかうした自らさへも思ひ量ることの出来ぬ無明の業方に旋轉せしめられてゐる。その旋轉は施風器の數本のプロペラが電力によりて一つとして旋つてゐるやうに、そこに自我の感、即ち獨宰、統一の感が働きつゝある。吾々は通常之を人格の中樞感のやうに心得てをる。是等の旋轉が反省を許さぬ意味に於いて盲目的であり、益強く破滅の淵に急ぎつゝある意味に於いて宿命的であり、倨傲にして他を排する意味に於いて主我的個人的である。あらゆる地獄の業は新にこゝより生れ、あらゆる不幸の責苦はそこに果實を結ぶ。釋尊の弟子(三)瞿迦離比丘は提婆黨の一人で、舍利

弗、目連の二大弟子を罵つて、世尊の教誨に違ひ、現身に挑粒大の塵物を煩ひ、高い熱に苦みつゝ生きながら、紅蓮の寒氷地獄に墮した。極寒襲ひ來る時、肉身は八裂きとなつて紅蓮の花を現はすといふのである。(三)目連は之を愍みて自ら神通をもつてその地獄に到れば、彼は苛責の間に目連を見るや怨みの眦をあげて「我は此處に<sup>わし</sup>もまた御前を見ねばならないのか」と罵つた。言葉の終らぬ中に彼の舌は千頭の牛の爲めに裂かれ、尊者は悄然として歸つたと傳へられてある。他を排して何處までも自我を押し立てる心は永劫の氷獄に鎖されねばならぬ。地獄は決して遠い所にない。現に吾々の心の中に寒熱の呻きをあげてゐることに驚かねばならぬ。

されど聖者の教化が、人の心に反省となつて巢喰ひ、それが漸く開展し最後に達すれば、最下の無間地獄を経験する。この時摩訶不可思議にも、地獄は正しく信の現行座となつて實現する。

(三) 提婆は自我と欲望の權化として世尊に反抗し、最後に行きつまつて、十指の爪に毒を塗つて、その頂禮の時に世尊の足を引つ搔いて怨みを晴らさうと企て、祇園精舍へ近いたが、見る／＼大地は炎と燃え上り、二つの金挺は前後を挟み、他の二つの金挺は左右をはさみ、そのまゝ阿鼻大地獄へ引つ込んだ。此一刹那提婆は「南無佛」と云はんとして、漸く「南無」と叫んで沈んだ。かくすることによつて彼は一劫の墮獄の後に救はれるであらうと云はれた。是は提婆が信に生きた事實の象徴でなければならぬ。彼が最後の行きつまりに於いて「我」の最後、煩惱の最後に於いて、忽然として

「信」に生き、同時に大阿鼻地獄の門を開いたのであつた。「余」は實に提婆の心法界に於いて大地獄を現行座として出現したのである。これと同じ行き方の宗教表現は「大般涅槃經」梵行品の阿闍世王、「嘆異鈔」第二節の親戀の告白文に於いて見る。

〔註〕(一) 手近い所で東方聖書第七卷 "The Institutes of Vishnu" XLIII. Pp. 140—142には二十一地獄をあげ、簡單なる責苦の記載がある。それ等の地獄は佛教の八大地獄(等活、黑繩、衆合、叫喚(或は叫呼)大叫喚、焦熱(或は燒燃)大焦熱、無間(或は無澤、又は無擇)を凡て含んでゐる。即ち等活(8. Saṅghava—restoring to life) 黑繩(9. Kalvātaka—iron fetters) 衆合(12. Saṃgatika—Pressing together) 叫喚、大叫喚(4. Raavana—place of howling, 5. Mahiravana—place of much howling) 焦熱(10. Tapana—burning) 大焦熱(11. Sampratāpana—parching) 無間(3. Avīci—waveless) である。その他の十三地獄は、佛教の八大地獄の各にある十六附屬地獄に照合し、その責苦も大體に就いて一致を示してゐる。併し何れが歴史的に先であるかは明かでない。

(二) 夜魔は梨俱吠陀に唯一人王と呼ばれたものである。後に彼は神と呼ばれた。アタルヴ吠陀には「最初に死せるもの」と云はれ、死すべき者が不死者になつた最初のものである。この思想は佛教にいふ「佛も元は凡夫である」この思想を孕んでゐると思ふ。そして彼夜魔は天界に住みて、勇士の魂を集め、美しい樹の下に、神々々々にも不死の酒を呑んでゐる。彼は死者に語る。「吾家は日の輝く處ぞ。又祈る者はいふ「おゝ、夜魔よ、死する者は常に日をつめる父祖の靈にゆかん」願くば父祖の靈は死者の爲めに其墓の脚柱を支へ、夜魔はその座を設けんことを」

されば夜魔の國は死後の國なれど決して地獄でなく天國であつた。彼は實に死にゆく人々の輝ける希望の對象であつた。逝きて父祖の靈の歩みし舊き道に進め。汝はそこに悦ばしい夜魔王と婆樓那神を見るならん。最高の天界に就いて、祖先の靈と一致し、夜魔と一致し、あらゆる志願を滿せ。

夜魔は亦四眼にして斑ある二疋の犬を送りて、死者の靈を守護す云はれ、アタルヴ吠陀には、「死は夜魔の賢い使である」と云はれてゐる。即ち夜魔は「死の王」であり、「死」そのものではない。死は唯明るい天界に導く善き使、即ち天使である。此事に關して、佛典(長阿含第十九、中阿含第十二)に表はれた「死」をもつて三天使又は五天使の一としたる宗教的意義の

信の座としての地獄

信の座としての地獄

八〇

進歩を見るべきである。

(以上は "Religion of India" chap. VI "Vedic India" Pp. 181—185 に依る)

(三) 漢譯長阿含第十九に、大獄卒が閻羅王を捕へて晝夜三度洋銅を口に濺いで苛責し、そのことを終れば王は婦女を樂しむといふ奇異なる記事がある。祖先崇拜としての對象たる閻羅王が、審判者となるまでの經過を語る面白き史料であるまいか。

(四) 漢譯『長阿含』第十九、『中阿含』第十二、『雜阿含』第四七。『大樓炭經』泥犁品第四ノ一。『雜佛三昧海經』『正法念處經』第五—第十五。

『正法念處經』第五、宿、一、二十二丁

『同上』第六、同上、二十三丁

『同上』第十三、同上、五十九丁

『同上』第七、同上 三十一丁 『同上』第十四、同上、六十四丁 無始生死中、業網覆世界」の偈參照

ダンテ『神曲』地獄篇第三十三

『正法念處經』第十、宿、一、四十六丁

『同上』第六、同上、二十五丁

『正法念處經』第十一、宿、一、五十丁

漢譯『增一阿含』第一二、

(二) 『維摩經』佛國品、等

『同上』第五、宿、一、二十二丁

『同上』同上

『同上』第十一、同上、四十九丁

漢譯『中阿含』尺、六、五十五丁

『同上』第十二、同上、五十二丁

『同上』第十二、同上、五十一丁。漢譯『中阿含』第十二

漢譯『雜阿含』第四十八

『同上』第四七『麁旬佛傳』一、

## 宗教藝術の概念

赤 松 義 麿

宗教的對象は云ふまでもなく其特有の認識方法に依りて認識せられ、且又其特有の表現方法に依りて表現せらるゝが、一方宗教的對象そのものゝ性質上、其認識及び表現を導くに當つて、感覺及び感情の仲介に依るを便宜とする所から、殆ど凡ゆる宗教は其の認識方法と表現方法とに此等の仲介者を使用する。即ち感覺及び感情を主要なる要素とする藝術の認識と表現の方法が借りられるのである。併しかゝる藝術的方法を便宜の手段とすることは、既に手段となす者と手段となされる者との二個の意識が少くとも稍々明瞭に獨立した後にのみ起り得る現象であつて、人間の意識分野の領域が未だ明瞭ならざる原始時代に於ては、此の便宜の手段の考を待込む餘裕は事實上あり得ないと思はれる。其れは後人には全然二個のものであつても、彼等に於ては一つのものであり、少くとも一つのものゝ両面であるからである。又かゝる原始時代に於てのみならず、充分に意識分野の發達した状態のもとにある文化時代に於ても、或る條件のもとには嘗て分離した意識が復た渾融することがある。吾々は茲に於て宗教藝術に二種の大なる分類を試みる事が出来る。第一は藝術的方法

が即ちそのまゝ宗教的認識及び表現であるとする意識の對象となつた作物(作品と云はんよりも)としての宗教藝術で、之は時代的には原始的であることが多くの學者に依つて民族心理學的に吾々の教へらるゝ所であるが(マックスミュラーの如き呪物信仰の成立を文化宗教成立後に考へんとする論者に依つては、時代的には寧ろ逆に考へらるゝであらうが、其の誤れることは容易に民族心理學的的材料に依つて打破されるであらう)、前述せる如く其の渾融的意識の状態は其の後の時代より現代に至るまで、否恐らく將來までも或る一部に或は又或る條件のもとにある吾々の意識に於ては持續するものと思はれる。次に第二は、藝術的方法を象徴的價値に於てのみ認め、之に依りて宗教的對象の認識及び表現の手段となさんとするものとしての宗教藝術であつて、時代的には勿論前者の後に來なければならぬ。

まづ前者に對しては必然に其の作物の物的存在其者が呪的祈願、宗教的禮拜、祈禱の對象とならなければならぬ。原始人の身體、器具、武器等に於ける裝飾、或は洞窟内に於ける繪畫彫刻の類の空間藝術、後世の彫刻の原型としての各種の呪物、護符、呪符及び後に至つて呪的信仰や宗教的祈禱の對象としての神像(神としての動物像、半獸半人像等をも含む)又は聖者像の如き、或は又時間藝術に屬する原始人の舞踊、詩歌、音樂の如き、之等は寧ろ呪的か宗教的か孰れかの意識の對象として取扱はれたものであつて、藝術意識の對象として取扱はれた意識の部分は、呪的或は宗教的意

識の強いほど少ない筈である。故に後者の意識の強い者には、其れは藝術的作品ではなくして明らかに廣義の宗教的對象其者である。従て又其の作物は藝術的要求よりも廣く宗教的要求に依つて左右せらるゝ性質を持つてゐる。例へば、相當に藝術的能力を表はしてゐるニュージーランドの土人の裝飾的な人物像が鈎合の悪い形をしてゐることは、此の鈎合の悪い傳説的な形其者に存在した呪力の持續を何處までも守つて行かうとする廣義の宗教的要求が、其れを鈎合好くしようとする藝術的要求よりも優つて強かつたことを證明するものでなくてはならない。而して又其の反面には消極的に、宗教的要求以外の例へば藝術的要求に支配されて其の作物の効果が藝術的な所が多くなり、従つて宗教的效果が疎外されて其の本來の呪力の失はれんことを警戒する意識が働いてゐたことを同時に認めなくてはならない。宗教藝術に於ける此の態度の延長は後の文化時代に於ても尙ほ之を示すことが出来る。蓋し原始的又は或る前の時代の宗教的な時間及び空間藝術に於て、其の原型を出来るだけ保存せんと努力するのは上述せる要求の爲めであるが、此等の藝術の時代的着色は藝術家其者の要求に依て、即ち藝術上よりの要求に依つて行はれるのであつて決して宗教的要求に依りてなされるのではない。併し此種の宗教藝術は出來得るだけ原型に止まらうとするが爲めに、其形は原型通りに或は原型に近く單純素朴となり、従つて後世より之を見る時は其形状と性質に對する意義が不明となつて其處に唯一種の神秘的な森嚴な感銘のみを残し、宗教の要求する感銘と力と

を却て益々高調するに資することになる。但し其れは寧ろ副産物であつて、宗教心理學的には原型の有する呪力保存の要求の延長である。尤も後世に於ては其のものゝ有する原始的呪力の存在を其の儘には認めない場合があるとしても、尙ほ其れはその呪的信仰に依つて起された原型的宗教感情保存の要求である。斯く此の原型の呪力保存の要求のある所に實に此の種の宗教藝術の特色があるのである。故に最初に用ひられたる表現方法(原始時代に溯るに從つて其れは單純素朴である)以上に原型を變容せんとする藝術的要求は寧ろ之を避けんとするか、少くともそれに無關心である點に於て、換言すれば多くの藝術的要求従つて其方法を敢て求めない點に於て、亦其れは藝術的作品と云はんよりも宗教的作物と呼ぶ方が妥當であらう。

併し其は兎に角、一方に於て又假令原型の變容を喜ばないとしても、其の原型の奉せらるゝ場所と時代とが變化する場合、其等は又當然社會的時代的影響を何等かの程度に於て蒙らなければならぬ。若し強いて其の影響を嚴密に峻拒しようとするならば、社會力と時代力とを全然征服し得ない限り、其自身の存在が不可能になる。そして他の場合と同じく、此の全的征服は如何に其の原型保存の意志が強烈であつても、其れが全然成功した例を吾々は知らない。社會、民族、時代の特色は何等かの形に於て其の原型の中に印刻されなくてはならない。更に又呪的信仰の人類に持續される限りに於て、其の時代の社會、民族の要求に應じて、新たなる此の種の宗教的作物が創造され得

る。そして同じく其等は其の流行した時代及び當時の民族の状態を反映する。茲に於て吾々は此の見地からして此の種の宗教藝術に、(a)比較的原型の保存されたるもの、(b)時代的社會的民族的影響を受けたるもの、(c)新たに生じたるものとの三つの分類を試みる事が出来る。此等は勿論空間藝術に於てのみ云はるゝ事ではなくして、時間藝術の凡てに普く亘つて見出さるゝ所である。

先きに此等のものは寧ろ宗教的作物と呼んだ方が妥當であると云つたのは、無論此等のものに對する信仰者自身の立場から云つたのであるが、其の余りに原始的なるもの及び殆ど藝術的創作能力に於て缺けたる製作者に依つて作られたものゝ場合には、其の當事者にのみ信仰的對象として價值あるのみで、信仰者自身の立場を離れて藝術的立場より見る時は其價值を見出す事が困難である。然るに相當發達したる藝術的創作能力を有するものゝ作つた宗教的作物は、其の創作能力の程度が高まるに従つて、宗教的作物たると同時に副的に、藝術的立場より見る時は一個の秀れたる藝術的作物となり得る。此の種の宗教的作物を宗教藝術と呼ぶのは此意味に於て、ある。併し此種の宗教的作物(或は宗教藝術)の或る一個のものに於て、宗教と藝術との二個の價値は必ずしも兩立しない事があるが、其れは先きに述べた如き余りに原始的なるもの及び藝術的創作能力に缺けたる者に依つて作られたる作物に於て見出されるのみでなくして、文化時代の作物及び相當藝術的創作能力を有する者に依りて作られたる作物に於ても同様に二個の價値の兩立若くは其等の同程度の並存を見出

し得ない場合がある。一般に信仰者の側に於て對象に宗教價值を創造する感情或は要求の力が充分にある時は、其の對象の藝術價值の有無に關せず其の對象は宗教價值を賦與され、反之作家の側に於て藝術の素材としての宗教的事實其のものに藝術價值を創造し得る力を充分に有する場合には、其の作品の宗教價值の有無に關せず其の作品は藝術價值を有して來る。併し又一方に於て其の作家の意圖した作品が呪の祈願或は宗教的禮拜及び祈禱の對象物たる時は、其の優秀なる作家の藝術的創造力は之を通して觀る者をして其の作品に同時に直接なる宗教價值をも亦見出さしめる。一般に或る藝術が宗教的、と呼ぶるものは、素材としての宗教的事實其のものに藝術價值を創造する事に由つて當然に其の作品の素材より來たる宗教的感情の感銘の謂であつて、決して其の作品が直ちに宗教價值を有するの意味ではない。宗教的感情の感銘を與へる意味に於ては宗教的價值はあつても、其の作品は決して宗教價值其のものを有してゐるのではない。然るに吾々が先きに第一の分類として擧げた宗教藝術は、其れが前述の如き卓絶せる藝術的創作能力を有する作者に依つて作られたる際には其の宗教的作物としての性質上、二重の價值——即ち宗教價值と藝術價值とを有して來る。他の凡ての宗教藝術は宗教的象徴或は裝飾の意味に於ての宗教的價值は之を有するが故に、宗教的事實の藝術價值への變質は見出されるが、象徴或は裝飾よりも更に直接なる宗教價值其のものと藝術價值との白熱的渾融の状態に至つては、獨り此の種の宗教藝術のみの占め得る世界である。

次に吾々は此の分類に於て第二のものとして擧げた宗教藝術を考へて見たい。前述の如く一つの作物が呪的祈願或は宗教的禮拜及び祈禱の對象となる場合には、其のものは寧ろ宗教的には直接の意義を有するが、併し宗教意識の進歩と共に「見えざる神」の存在を信するに至るに及んで、宗教藝術も其の形を當然變へて來なければならぬ。即ち其の作品が手段として「見えざる神」への認識或は其の表現の象徴的手段として用ひられようとする時には、物質或は動作としての作品其のものは間接的のものとなり、第二義的のものとならねばならない。そして此の第二義的たる所に他の精神的要求を同時に迎へ入れ得る丈の餘裕を生ずる。

例へば能ふ限りの藝術的方法に依つて神の屬性を其の作品に附與して以て象徴としての其の作品の効果を高めようとする。能ふ限りの方法とは決して複雑と細密とをのみ意味するのではなくして、最も有効なる象徴的效果を求むるの謂である。故に或る場合には繊細功緻となり或る場合には雄勁簡素となり得る。呪物崇拜を禁じたる所謂進化したる宗教に於ても此の意味の即ち象徴としての宗教藝術は之を禁止する直接の理由を持ち得なかつた。否寧ろ禁止以上に、「見えざる神」への憧憬は特に一般民衆に對しては此の藝術的方法に依る事を非常に便宜と考へたが故に、此の種の宗教藝術は凡ゆる文明宗教に於て盛に利用された。呪物としてでなくして象徴としての作品は特に偶像に於て繪畫彫刻の領域に或は宗教建築の上に漸次に強固なる根を下ろして來た。一般文化の發達に従つ

て其の文化的能力と産物とは能ふ限り利用せられ、製作に用ひらるゝ材料は豊富となつた。例へばモザイクはフレスコとなり更に油畫となつた。神の王國の縮圖としての寺院建築は其の祭壇に又其の周圍に多くの偶像を擁しつゝ、其の中にて唱和さるゝ詩歌音樂（之れも亦藝術的象徴の方法に依る神への接近及び何等かの宗教意識の表現である）と合して、宗教的認識と表現とを益々便宜ならしめようとして來た。まことに「信は莊嚴より起る」であつた。

抑々「見えざる神」の認識及び其の神との交通は本來宗教的には何等象徴的方法を取る必要は無い筈である。然るに此の具象的方法が取らるゝに至つた動機は、當時の周圍の偶像崇拜教の魅惑的な力と壓迫とに對して民衆を保護し救濟せんとする要求に驅られて、其の異教的誘惑物に對抗して代り得るものを用ひる事を便宜なる對策となした爲めであると共に、「見えざる神」の信仰者其自身の側に於ても宗教心理的要求に基いて其の信奉する神への象徴的「目安す」或は「符牒」を求めた事と、彼等が其の神の屬性を考へる事に由つて宗教的幻想或は幻影を抱く經驗のある事とが、いつかは其の具象的表現を求むる心となるからである。そして此の素朴なる「目安す」或は「符牒」の要求は後の進歩した象徴的宗教藝術に於ける空間藝術の最もプリミチヴな形をなすものであり、宗教的幻想或は幻影は其の後の進歩したる象徴的な宗教的時間藝術の始源をなすものである。神と宗教的に最高な對象の本質従つて其の屬性とに對する思慕の念が高調されるに従つて、其等に對する傳統的の

グイジヨンや歴史的事實では満足出来なくなつて任意に且つ適宜に其等は變容されて、例へば繪畫に於ては Denotional Painting の如きものを生ずるやうになる。其處では唯神と宗教的に最高の對象の本質の高調のみが何物を描いても要求せらるゝが故に、傳統的な或は歴史の要求するものは此の目的の爲めには容赦なく棄てられ變容され或は又新たに創造されて何等の顧慮する所がない。最後の審判の壁畫に於けるミケランジェロの基督の如き、フラ・アンジェリコ或はラファエロの聖母禮讚の如き自由なる宗教的想像力は、宗教藝術としては其の後の例へばウーデの風俗畫的な基督の畫よりも感銘エラネクトを持つて來るのである。其れは兎に角、象徴としての宗教藝術は其の最初から「見えざる神」の宗教としては危険なる毒素を含んでゐる。即ち狂熱的な信仰者の側からと、製作者の優秀なる藝術的創造能力の側からとよりして、象徴としての境界を越えて作品其のものを宗教的祈願の對象とする呪物信仰的態度を誘發する可能性が存するからである。製作者の側の事は暫く之を措いて信仰者の側から見ると、象徴としての偶像其の他の作品が呪的信仰を誘發せしめる場合が決して少なくない。或る機縁に由つて、例へば靈驗灼かな事件に由つて其の個人並びに其の都市其の國家其の民族は、其の信仰の流れを其れが篤ければ篤いだけに其の作品を中心として呪的信仰の方面に自然に導かうとする傾向があるのを見る。或は又從來よりの呪的信仰の要求は、象徴として役立つべき作品に招魂の儀式、例へば「開眼」の如き式に依つて呪的價值を導き入れようとする。斯くして最

初は對策として或は象徴として充分有効であつた作品も、其の中に含まれた危険な要素が反對のものに依つて悪く利用せられる傾向の盛になるに連れて、最初の利用者から禁止されなければならぬ運命を負はされる。偶像破壊の觀念は茲に芽ぐんで來るのである。

普通に偶像破壊と呼ばれてゐるものの中には、少くとも三つの種類がある。第一は呪的信仰的異教の奉ずる偶像に對する破壊であつて、之は偶像と同時に其の呪的信仰其のものゝ破壊である。周圍が有力なる呪的信仰の異教に圍繞されてゐる時代と場合とに、此の破壊の例を見る。第二は文明宗教其自身の中に生ずる偶像破壊である。之は偶像従つて其の呪的信仰の破壊と云はんよりは寧ろ偶像に依らんとするが如き信仰の墮落に對する破壊である。前者の場合には偶像は破壊者の側から見ても、被破壊者の側から見ても呪的信仰の對象物として唯一絶對の價値を有するのみであるが故に其破壊には其の意味に於て重大な意義があるが、呪的信仰と云ふ破壊者側から見るとの病毒は要するに他人の島に生育したものに過ぎない。第二の偶像破壊の場合には其の破壊されんとする偶像は即ち呪力であつても一方見地を變へて見る時は、象徴としても裝飾としても自己に有効に用ひ得らるゝものであるから一見其の偶像破壊は多少緩漫であつて好いやうにも考へられるけれども、此の場合の呪的信仰の破壊には尚ほ重大な任務が含まれてゐるが爲めに此の豫想は裏切られる。即ち尊き自己の島に生じた病毒を自己の島より除かねばならぬ自責的任務である。そして此の任務は却て

最も深酷なる宗教的要求に基いてゐなければならぬが故に、此の種の偶像破壊は最も激烈なる形を取るのを常とする。次に第三の偶像破壊は互に呪的信仰を信奉する者の間に於て、あつても又は「見えざる神」の信仰者間に於て、あつても、其の信仰する呪的存在或は神を他と異にせる場合、對者の奉ずる偶像(呪的のものであつても又は象徴的或は裝飾的のものであつても)を破壊して自己の奉ずるものを守らんとするか(消極的に)或は自己の奉ずるものを以て前者に代らしめんとする(積極的に)場合である。又は或る信仰又は宗教が *Interracial* 或は *International* にならんとする時の最初の段階に於て多く見る現象である。併し此の第三の偶像破壊の思想は所謂本地垂迹的な妥協思想に依つて多少緩和される場合がある。(かの無智の爲めの誤解と宣傳的政策の爲めに或る文化宗教が他の文化宗教の使用する呪的ならざる偶像的作物をも敢て呪的なるものとなして他を貶して以て自己の利用に供せんとするが如き無智にして卑劣なる偶像破壊は、今の吾々の問題外の事である) 象徴としての宗教藝術の中には尙ほ此外に家族、團體、國家、地方の紋章並びに團體旗(軍旗、國旗の如き)をも算へる事が出来るのであつて、其等は共に「見えざる或る神聖なるもの」の象徴である。

以上述べ來つた二種の宗教藝術の外に、第三の分類としての宗教藝術がある。其れは美的効果に依る援助としての宗教藝術であつて、宗教的場所と時及び宗教的器具の美的効果を高め之を通して

宗教意識の高調に援助を與へんとするものである。會堂、墓碑、紀念的建築物、或は禪拜と儀式用の器具に於ける建築的、形狀的、模樣的の裝飾並びに象徴的效果を持つものとして考へられたる以外に美的音律的效果を持つものとしての聖歌、聖樂の如き即ち之である。神話、宗教小説、宗教戯曲等の所謂宗教文學も其の象徴的效果の外に美的或は藝術的效果を持つものとして考へられたる時は、又此の分類に屬すべき宗教藝術である。宗教的空間藝術に於て美的効果を高めんとする其の對象が動物か人物か神像の場合には、同時に宗教的象徴となり或は偶像崇拜的信仰を誘導する媒介物とならぬとも限らぬ事であるが、其の際の主要目的が上述の如く之れとは他にあるが爲めに、此の美的援助の意識が他の意識の分野より區別され鮮明にさるゝに従つて漸次宗教的實用目的を離れて獨立の傾向を取り、やがて純粹な藝術意識の覺醒に至らんとする道に置かれるものと考へる事が出来る。原始人の宗教的裝飾及び舞踊詩歌音樂神話には美的効果を通しての援助が認めらるゝ限りに於て、藝術意識の分離は其の出發點の第一步を踏んで居たと考へなくてはならない。併し他方に於て彼等の或種の繪畫、裝飾、舞踊、詩歌、音樂、物語に殆ど何等の宗教的意義を見出し難いものゝあるのは、其の意義を見出す手がかりが長い時間の爲めと彼等と吾々との思考法の相異の爲めに失はれたものとも考へられ得るが、又當時に於て既に藝術意識の原始的形式的分離が始められてゐたものとも考へ得られる。例へば原始人に於ける宗教的舞踊の際に歌はるゝ歌詞が其の舞踊の目的と

何等關係のなき日常の經驗の叙述に過ぎないと思はれる場合の如き、或は又彼等の間に記述の用に供せられたものと考へらるゝ繪文字の如き場合が即ち之れである。抑々宗教意識と藝術意識との分離を跡づけて見る事は其自身大いに興味ある問題であるが、其れは今の問題ではない。吾々は茲に唯、美的効果を通しての宗教意識高調の援助たる廣義の裝飾意識の働いてゐる宗教的裝飾と宗教的舞踊、詩歌、音樂、神話等に藝術意識の獨立する一方の萌芽が藏されてゐる事を知れば足り得るのである。

然もまた此の美的効果を通して宗教意識を高調する事は、呪的信仰の場合に於ては其の呪的作物及び動作の呪力を弱めない方法と程度に於ては許容され得る事であり、又積極的に其の呪的効果を其れに依りて高めると考へられたる時は勿論利用された事と思はれる。一方文化宗教に於ても美的効果の援助に依る事は直接に其の信仰を毒して低劣なる信仰例へば呪的信仰の如きものに墮落せしむる要素は之を持つてゐないが故に、廣義の美的裝飾意識に基く裝飾及び詩歌音樂の其の、部分は何等の干渉を宗教方面からは受けずして——偶像破壊の大いに呼ばれたる時にも——自由に發展して廣大にして壯麗なる凡ゆる宗教的裝飾が生まれ、美しく妙なる聖歌聖樂が創作された。靈妙なる比喻の作者としての基督は其の點より見れば實に此の美的効果の卓越せる利用者であつたのである。(獨り宗教的舞踊の持つ藝術的要素のみは信者の禮拜祈禱の形式及び神に奉仕する者の宗教的諸儀

式に其の殘骸を留め、自らは一個の藝術として獨立した世界に發展して、却つて其のパートナーであつた聖歌聖樂程に宗教的發展を一般にしなかつた。

併し此の種の宗教藝術に於ける美的効果に依る援助活動即ち藝術的要素が其の實用的目的を離れて純粹に藝術的に發展して來ると其處に藝術的要素の優勢或は過剩が生じ、宗教藝術としては、ダンスを叫ばれる。蓋し其れが宗教藝術の域を脱して純藝術の世界に近づかんとするからである。但し其れはかの象徴としての宗教藝術が呪的對象となる場合の非難と異つてゐる事に注意しなければならぬ。即ち其れは嚴格なをして積極的な宗教的非難ではないが故に、非難を受けつゝも尙ほ宏大と壯麗との方向に進んで行くか或は美的効果として宗教的要求に眞に善く應せん爲めに新たなる獨創的美的効果の形式を創造するかの余地が十分に與へられてゐる。斯くして此の意味の宗教藝術及び其の要素は益々將來に向つても洋々たる發展を豫想されるのである。

次に吾々は宗教藝術としての紀念物或は思慕の爲めの作品を擧げなければならぬ。一般に紀念物はオペリスク、紀念柱、頌德碑、墓碑の如き建築的のもの以外に、物品的のものも亦同様に宗教的意義を持つてゐる。例へば「形見の品」の如き明らかに宗教的意義なくしては其の成立は考へ得られないものである。又肉親者或は友人の影像又は彫像の如き其れが假令現存人のものであらうとも、其等に對して紀念或は思慕の意識の働く時其れは明らかに宗教的對象たるの部分を有してゐる。否、

紀念物として見られたる時其等は宗教的對象としての部分を寧ろ多量に要求する。故に紀念さるゝものゝ性質に依つては其れ等は呪物ともお守りとも或は呪符とも宗教的象徴ともなり得る可能性がある。唯此等と異なる所は、假令此等のものに移動する可能性はあつても、其の本質的成立が被紀念者との靈的交驪の要求に基いてゐる事である。即ち其紀念或は思慕の意識とは宗教的靈的交驪の要求に外ならない。併し紀念物の中にあつても自ら宗教藝術ならざるものがある。かの、被紀念者の思慕の爲めに新たに作られたるものでなくして被紀念者の所有品又は彼に縁故ありし物を紀念物とする場合、例へば上述の「形見の品」の如きは宗教的紀念物ではあつても、そして其れ自身としては獨立して立派な藝術であつても之を宗教藝術とは呼ぶ事が出来ない。

而して此の靈的交驪は、實際の對象との間に行はれる又は行はれる事を豫想する實際の精神的交驪を其の原型となすが故に、靈的交驪を其の本質とする宗教藝術としての紀念物は能ふ限り紀念さるゝ實際の事物又は生物に酷似する事に依つて、原型に近い靈的交驪を得ようとする。茲に於て宗教藝術としての紀念物には所謂寫實的藝術の要素が導き入れられる必要性を有する。例へば全身像或は胸像に於て、其等が第一に紀念物たる事を要求する場合には必ず實際の人物の寫實的表現が求められる。此の際依頼者側よりの寫實的表現の要求は決して安價なる原物再認の快感にのみ支配せられてゐるのではなくして、深い宗教的要求に基いてゐるものであるが故に、其の寫實的要求を單

に藝術的に低劣なる要求なりとして徒に蔑視する事は、被依頼者側の無智の表白に過ぎない。藝術家としての被依頼者は其際依頼者の宗教的要求としての寫實的要求を尊重して、其所に藝術價值を創造する事のみが正當に許される。蓋し此の際藝術家には純藝術品を作る自由が與へられてゐるのではなくして、一種の宗教藝術の製作が課せられてゐるからである。

併し又宗教藝術としての紀念の中には例へばオペリスクの如く紀念柱ドムの如く或は墓碑の如く土墳の如く直接に其の紀念思慕さるゝ對象の寫實的表現をなさずして、其の被紀念者の有する特色を抽象的形狀に於て表現して以て靈的交驩の要求を充たさんとする物がある。而して此の抽象的方法是先きの寫實的方法と比較する時、民族心理的並びに個人心理的には發達の遅いものでなくしてはならない。何となれば寫實を通して其の寫實された實物に至る道の方が、抽象を通して其の抽象された實物に至る道より容易である事は心理的に自明の理であるからである。さて後者の方法は被紀念者の特色を抽象的に表現するものであるが故に、製作者の側から云へば製作上の自由がより多く與へられてゐると云事が出來ると共に、其の特色は全部に亘る事は至難である爲めに全特色中より更に特殊なるものを選んで之を高調するやうな方法に傾かざるを得なくなる。故に此の爲めに適確に其の被紀念者に迫る直接性は殺がれる難點が附隨する。例へばウォシントン市の大オペリスクは其れがウォシントンの偉大さを最も高らかに表現してはゐるが、其れがウォシントンの紀念碑であ

る事を致へられない者に取つては假令彼の傳記と肖像とを熟知してゐる者に取つても其れは何等ワ  
 オシントンの偉大さの感銘を與へて呉れないで唯一種の藝術的感銘を與へるのみであると共に、此  
 の紀念碑の由來を説明された者に取つても此の偉大なる國祖の種々なる特色を通しての靈的交驪は  
 十分には満足せしめられない。又歐洲大戦場の無名戦士の墓地の幾千の十字架の如き、其の荒涼と  
 單調とは却て別種の痛烈なる宗教的感銘を與へるけれども、其の一々の十字碑は何等其の下に永眠  
 せる個人の直接なる紀念物とはならない。蓋し此の場合は被紀念者が所謂 *Unknown* にして何等明  
 瞭なる特色的材料を供給しないからである。一般に最も直接に被紀念者の寫實的表現が豫想さるる  
 墓碑の類が却て抽象的表現の形を取つて來た事には、此の寫實的表現の要求以外に——と云ふより  
 も此の要求を拒絶する程の別種の要求、特に別種の強い宗教的要求があつた爲めでなくてはならな  
 い。併し此等の個々の問題に觸れる事は今の目的ではないが、少くなくとも抽象的表現を取るもの  
 は、其の表現對象をば被紀念者の特色中の最大なるものを抽象して觀念化したもの取る場合、及  
 び被紀念者が明瞭なる特色又は形狀を有しない場合、更に被紀念者に對する思慕が寫實的表現に依  
 つては余りに肉迫的に起さるゝ其の生まゝしさを却て避けんとする別種の深い思慕の要求より起  
 る場合とを考へる事が出来る。併し其れは兎に角、一般に宗教藝術としての紀念物の本態は被紀念  
 者の寫實的表現にある。而して其れが單に宗教的作物に止まるか同時に藝術であり得るか否かは、全く

其の製作者の藝術的創作力の如何に依るのみである。

最後には各種の供物、及び寄進的奉納的作物又は舞踊、音樂、興行が宗教藝術として可成り廣い範圍に行はれてゐる事を見出す。此等は専ら魔、呪力、神の意を迎へ和らげ、或は彼等の好意に對して謝恩の表示に出でたもので、其の製作の動機上製作者は彼等對象の有する希望或は嗜好を出来る丈け考慮すると共に、自己の有する凡ゆる能力を發揮して其の對象に見えんとする。故に此れ等の宗教藝術に依つて最も好く其の製作者の、従つて其の時代の民族の神的對象に對する理解の程度を窺ふ事が出来ると共に、後代人として及習俗を異にしてゐる者としての吾々に取つて不明なる其等神的對象の性質をも之れに據つて窺知する事が出来る。而して又之れに據つて彼等の文化程度の全般に亘つても想像する事が出来る。彼等の有する凡ゆる文化能力を之れに注ぎ入れんとする。従つて彼等の藝術的能力には既述の廣義の裝飾的宗教藝術と共に、其の捧げんとする供物又は奉納物が生物或は既成の作物でない限り最も自由なる活動の範圍が與へられる。(勿論其れが生物或は既成品であつても其の中の最良なるものを選んで捧げる)。併し其の神的對象と、従つて其の場所とは神聖森嚴なるものであるが爲めに、其の對象と其の場所とを冒瀆する事は許されない。即ち如何に其の供物或は奉納物が壯麗であり華美であり得ても、神聖と森嚴の限界線を犯す事だけは禁止せられる運命を荷つてゐる。之れは廣義の裝飾的宗教藝術に於ても云ひ得る事であるが、殊に此種の

宗教藝術に於ては其の成立の性質上此處に重大なる特色を生せしめる限界がある事を注意しなければならぬ。但し其等の捧げらるゝ神的對象が所謂淫祠邪教の類である場合、其の神的對象の性質上其の捧げらるゝ物が卑猥なる感じを與へる如く見えるのは單に立場の相異より來たる感銘であつて、當事者に於て主觀的には決して卑猥の意義を含めたものではなくして、却て其の反對の神聖な意義を籠められたものである。

其他尙ほ宗教藝術の分類として擧ぐべきものの中には、裝飾的目的と關聯してゐる所の儀式用としての器具、服裝の類、或は信仰の形式上必然に伴ふ器具、例へば埃及の死者の内臓を藏める爲めの各種の壺の如き、又象徴的要素と供物的要素とを含めて殉死の際に之に代る身代品としての作物、例へば埴輪の如きを算へる事が出来るが、此れ等に就いては此處には省く事とする。

尙終りに注意して置くべき事は、上述し來つた各種の宗教藝術は互にそれ／＼要素となつて一個の宗教藝術の中にも並存してゐる事である。例へば奉納畫は同時に象徴としての宗教藝術ともなり、宗教的裝飾的意義も又含まれるが如きそれである。

宗教藝術なる概念は、其の概念の構成要素たる宗教に主要なる意義を持たしめる場合と、藝術に主要なる意義を持たしめる場合とに従つて、其の意味を自ら異にして來る。後者の場合は宗教的事實或は宗教意識を藝術的對象となす事のみ目的となすもの、即ち手段と目的とが前者と全然正反

對をなせる場合である。吾々は此の場合にも普通之を呼んで宗教藝術と云てゐる。蓋し宗教を素材としたる藝術の謂に外ならない。而して又此の二個の兩端の場合があるが故に、此等が相接近したるものと見らるゝ第三の場合をも考へる事が出来る。即ち一個の作物の中に宗教價值と同時に藝術價值の存在する場合、及び宗教的價值と藝術價值の存在する場合である。第一の場合には既述の如く宗教價值はあつても(呪的對象としての宗教的作物の場合)、或は宗教的價值はあつても(例へば宗教的象徴的作物又は紀念的作物の如き)、そして其等が具象的表現である爲めに藝術的効果らしく見えるものがあつても、單獨に其自身としては藝術價值の要求は本來ないものであるが故に、當然其れは此等の場合に創造される必要は敢てない。而して第二の場合には(即ち第一の場合の正反對の位置を占める宗教藝術に於ては)宗教的事實の記述はあつても宗教價值や宗教的價值の要求のないのが其本態である。而して此の兩者はそれ／＼其の立場の要求に基いて充分に存在の理由が與へられる。即ち宗教的立場の強い要求は第一の場合で充分に満足し、藝術的立場の強い要求は第二の場合で充分に満足せしめられる。而して此の二つの立場の要求が同時に可成り強い時、其れは當然第三の場合でなければ其の要求は充たされないことも亦明らかである。そして此の第三の場合も自ら之を大體三つに分つて見ることが出来る。即ち宗教的要求と藝術的要求とが殆ど程度を同じくして強い時と、藝術的要求が其の強さに於て從となる時、及び宗教的要求が其の反對に從となる時との

三つの場合である。そして此の最後の場合は宗教的事實と藝術的素材としてのみ認める宗教藝術に近づく過程に位するものと考へることが出来る。之は敢て引例する迄もなく既述した各分類に依て明らかである。

斯くして吾々は一個の興へられたる宗教藝術の鑑賞に當つて、其の作者の宗教的要求と藝術的要求の程度及び其等の交錯の状態を興味深く窺知することが出来る。勿論宗教的要求はあつても一方に藝術的創作能力の不足の爲めに十分に其の要求の表現せられない場合のあることは明らかかな事實であるが、元來製作者に於て其の要求があつたか或は要求はあつても一方の藝術的創作能力の不足の爲めに其れが表現せられなかつたのかは、鑑賞者の側に於て其れ程の困難なくして知ることの出来る問題である。

## 十如の原由に就て

大野 法道

### 一

十如は妙法蓮華經に出て居て、法華解釋の權威天台大師に依て此經の骨髓として、頗る重要視せられてゐるものであるが、唯此經のみに出るのであつて、他の異本及び梵本にはそれが見えない。のみならず、十如に相當する所に形の上から見れば全く異りたるものが出てゐる。此に於てか本文批評の立場から、十如の眞贋が問題となるのである。此問題に就て本田義英氏は『宗教研究』第一卷第三號に、「十如本文に對する疑義」と題して詳細なる研究を發表され、同新第一卷第二號、第二卷第一號の「法華經史に於ける龍樹」と題する論文も亦之に觸れてゐる。其結論は「多種法華の中、最古であり且つ原型に近い妙本の原典は、他の諸本と同様に五法であつたのを、羅什が翻譯の際に『智度論』に説ける九法に依て十如を作り、五法と取替へたと思はれる」といふに歸する。之に對し岡教遂氏は中外日報に客臘二日から數紙に亘つて異見を述べられ、それに對して下旬に本田氏の應酬文が出た。

十如を以て羅什の作すところと認めたる者は、蓋し慈恩が初めである。即ち法華玄贊第三に、妙本の原典は十如ではなかつたが、其意の難解なるに鑑み、羅什が世親の四種解釋の第二釋の意に據りて修正して十如とした。斯く見れば十如は聖教たるを失はないが、若し論釋に關係なき修正か搬入かであるならば、それは聖教とは言はれないといふ意味を述べて、

然るに今經の文、人の解せざることを恐れて、翻譯の家、遂に（法華論の）第二展轉訓釋法によつて釋す。然も少し（順）次ならず。義を以て之を正（したりと）せば聖教に違せざるも、若し別義の釋ならば、便ちこれ人情なり。聖教たる（べき）にあらず。

と言へるに依て知らるゝ。今此一篇は、二氏の論議に容嘴しやうとするのでは無く、唯十如の原由に就て、聊か外面的研究を主とする卑見を述べんとするに過ぎないのである。

## 二

法華經は原始佛教の法住思想の系統に成立するものである。一切の現相差別を認容し、偏狹卑屈の典型としての聲聞を始として、逆者女人を肯定するは之が爲めである。従て佛の體驗即ち諸法實相を説くにも、分解觀察に依てそれを示す。即ち正本には、

如來は皆諸法の所由を了す。何所より來るやを。諸法の自然を、分別法貌を、衆相根本を。法の自然を知る。

十如の原由に就て

とあり。法華論所依の經には、

唯佛如來のみ一切法を知る。……唯佛如來のみ能く一切法を説く。何等の法、云何なる法、何に似たる法、何の相の法、何の體の法かを。

とある。梵本の現存するもの亦法華論所依と同様であつて、均しく萬有を各方面より知見することに依て、佛の體驗を説くのである。妙本には其記述が頗る明瞭であり、意味は暢達し、文句は整備してゐる。即ち、

唯佛と佛とのみ、乃し能く諸法實相を究盡したまへり。所謂諸法の是の如き相、是の如き性、是の如き體、是の如き方、是の如き作、是の如き因、是の如き緣、是の如き果、是の如き報、是の如き本末究竟等なり。

とある。斯様に五法も十如も、差別の認察に立てる萬有の觀察の種々相であることに於て同一である。

此に於て眼を外面に轉すれば、佛の體驗を分解觀察に依て示すものは、余の知れる範圍では、佛滅四百年代の脇尊者の説が最も古いものである。即ち大毘婆沙論に次のやうに載せてある。

脇尊者言く、佛は諸法の性相勢用を知る<sup>三三</sup>。

脇尊者曰く、唯佛世尊のみ、能く具さに正しく諸法の性相勢用の分齊を知る。餘(の者)は知るこ

と能はず。<sup>(三)</sup>

脇尊者言く、唯佛のみ諸法の性相作用の差別に通達す。<sup>(四)</sup>

脅尊者言く、佛は諸法の體相作用に於て了達すること究竟す。餘(の者)は知ること能はず。<sup>(五)</sup>

已上四箇所の記載に於て、少しづゝ文句が異なるが、性相作用の三方面から見た法を體驗するものとして、佛智を示すことは同一である。

又訶梨跋摩は、

但だ諸佛のみ能く法を分別する智あり。聲聞、辟支佛は但だ泥洹に通達する智あり。諸法を分別する智の中に於ては、但だ少分を得るのみ。諸佛は一切法一切種に於て、本末體性、總相別相に皆能く通達す。<sup>(六)</sup>

と説いて居る。之は本末體相に通ずるものとして、佛智の特色を見たものである。此の如く佛智の内容を分解觀察に依て見る見方は廣く行はれてゐたのである。若し性相作用に因果を加へて、それを細別すれば、直ちに十如の示す法の九種の見方が生成するのであり、且つそれ等は斷片的には、原始佛敎已來殊に有部系の思想軌範として、常に用ひらるゝ所であつて、それ等を合成することは必ずしもあり得べからざる事では無い。(十如の最後の本末究竟等とは、相を本とし報を末として、本末九種の見方は、法の分解觀察相の全部の意と解すべきもので、別に珍奇なものではない)

十如の原由に就て

一〇六

果して解深密經第五(七)に、若し一切法の相、性、業、法、因、果の異相、是の如き一々の異相に隨ふにより、決定して各々の異相に展轉す。是を一切異類可得の相と名く。

といふ文があり。同經の異譯である深密解脫經第五(八)には、

何等か是れ一切法の不相似見相なるや。謂く法相、體相、業、法、因、果の異相なり。一々の相異相、畢竟して彼彼相待する異相、是の如き等を、是を一切不相似不同見相と名く。

とある。此文に於て業の次ぎの法とは智度論九法の中の法と同じく作を意味するものである。(九)之は佛智の内容として説いて居るのでは無いが、分解觀察相の合成の一例であるのみならず、順序の點に於ては智度論の九法よりも十如に密接なるものである。斯くて十如の形相は、分解觀察を以て進んだ學系に於て生成したものであり來たか、又は十如の改定が行はれたものとすれば、改定者が其學系の研究方法に基いて、經が本來分解觀察に依て佛智を示すに察して、自らそれを創造したかであると思ふ。

何れにしても十如は、智度論の九法と形相頗る近似するの故を以て、彼より來るとは斷定し難いであらう。又更に智度論に出してある九法は、批判の組上に載せられて居るものであつて、其ものは前代より世に行はれない空なものを假想して載せたのでなく、龍樹已前から一方に存在した分解觀察相を擧げたものと見ねばならぬ。それは後に述ぶる如くである。

五法と十如との前後問題は、十如は五法に比較して、具備したものと云ふよりは、寧ろ整頓したものであり、現相肯定の諸法實相を説く意義の上から見て、遙に明確なものである。此點からは十如が後であつて、五法が十如に改定されたものと見ねばなるまい。が其改定の時代は、原型成立から何百年と距たるものでないと思ふ。少しく他の類例を眺むるに、戒を説いたもので戒徳香經(一〇)は、戒香經(一一)、雜阿合第一〇七三經(一二)(第二八卷)別譯雜阿第一卷の第一二經(一三)、及び増一阿含地主品の第五經(一四)(第一二卷)に相當するものであるが、雜阿、別譯、戒香經は五戒を出し、戒徳香經は十善戒を出し、増一は全く戒相を缺いて居る。然るに戒相以外の形相は、雜阿、別譯、戒徳香は殆ど同一で、戒香は稍開展し、増一は甚しく變化して居る。之に依て此等の經の原型戒相が、五戒か十善戒かは不明である。若し戒徳香經が原型の五戒を十善戒に改定したとしても、それは古い事で形相開展以前に於て爲されたものと見、且つそれは異系に屬するものとするのが自然であらう。又善戒經、地持論、瑜伽論の關係も之に類する。一卷善戒經は九卷善戒經の菩薩地戒品(第四卷)の終に接續すべきもので、地持及瑜伽の戒品の一部(第四十卷の終部より第四十二卷の始部まで)に相當するものであるが、戒相に於て地持瑜伽は四戒であり、善戒は八戒(一五)である。善戒が原型の四戒を八戒に改定したとしても、それは瑜伽成立已前の出來事であつて、矢張り異系に屬するものと見ねばならぬ。(尤も瑜伽が初めから成立し、其一部に相當する地持の如き各種の單行書は、其抄出であるとの説もあるが、自

分は未だそれを全く信ずるに至らぬ)此等の例から推せば、五法が十如に改定せられたとしても、それは古い時代に於て、あつて、全體形相の變化、例せば寶塔提婆の附加、囑累の移動以前に爲されたものと見ることが出来ると思ふ。

## 三

十如の改定は、直接に智度論から持ち來さるべきものではない、少くとも龍樹の思想に通曉したる羅什の所作では無いであらう。それは龍樹——智度論の思想と共に、其根據とする般若經の思想を概観することに依て知らるゝ。

般若は原始佛敎の法空思想に立つものであつて、萬有を無自性空と觀じ、差別相の無所取無所著不可得なるを體せんとするものである。故に彼此の存立を認容せざるは勿論、概念、原理、體驗の何物にも止住するを許さない。放光般若(二六)に超越法相とあるは其大途であり。大品經句義品(二七)に、

譬へば如、法性、法相、法位、實際に義あることなきが如く、菩薩の句義、無所有も亦是の如し。と言ひ、乘々品(二八)に、

法相、法性、法住、法位、實際は、但だ名字あるのみ。實際は不可得なる故なり。

と言ひ、莊嚴品(二九)に、

諸法の如、法相、法性、法住、法位、實際は、非作非不作なり。畢竟不可得なる故なり。

と言ひ、集散品(COLLECTA)には頻に分解觀察相に住すべからざるを説いて居る。かゝる見地から言へば分解觀察乃至法住思想は悉く拒否さるべきものである。尤も般若は單なる遺蕩に終るべきものでは無く、無所得空の知見が確立してこそ、眞の差別が顯はるべきを示すのであるが、根本の態度からは分解觀察を眞の方法と見るものでは無い。

龍樹も夙に此點を注意して、分解觀察と綜合觀察とを區別し、前者を淺觀とし後者を深觀とする。智度論第五(三二)に、

諸法に於て轉觀する、是を淺觀と名く。譬へば人の眼の、清淨にして熱氣なければ、如實に黄は是れ黄と見るが如し。是の如く内の心想智力を除きて、慧眼清淨なれば、諸法の實相を見る。譬へば眞の水精も、黄物の中に著するあれば、則ち隨て黄色となる。青赤白色、皆色に隨て變るが如く、心も亦かくの如し、凡夫人は内の心想智力の故に、諸法の異相を見るなり。諸法の實相、非空非不空、不有非不有を觀じ、この法の中に深く入りて轉せず、窒礙する所なき、是を度深法忍と名く。

と言ふ如きは是れである。此意を以て第三二卷の九法(體、法、力、因、緣、果、性、限礙、開通方便)を出す所を眺むるに、前(三三)に、

諸法の如に二種あり。一は各各相、二は實相なり。各各相とは地の堅相、水の濕相、火の熱相、

十如の原由に就て

風の動相の如き、是の如き等の諸法を分別するに、各自に相あるもの、實相とは各各相の中に於て、分別して實を求むるに得べからず、破すべからず、諸の過失なし。自相空の中に説くが如し。地若し實に是れ堅相ならば、何を以ての故に膠蠟等、火と合する時其自性を捨つるや。……是の如く推求すれば、地相は則ち得べからず、若し得べからずば、其實は皆空なり。空は則ち地の實相なり。

と言ひ、後(三三)に、

諸法の生ずる時、體及び餘の法、すべて九事あり。此法は各各體法の具足するありと知る。これを世間下如と名く。此九法は終に變異盡滅に歸すと知る。これを中如と名く。……この(九)法は、有に非ず無に非ず、生に非ず滅に非ずと、諸の觀法を滅して、究竟清淨なる。これを上如と名く。

とある。明らかに九法は「各各相」であり、分解觀察であつて、「諸の觀法を滅」する不可得、實相の立場からは、「下如」と呼ばれ「淺觀」と貶せらるべきものである。第三三卷の作力因縁果報の世間法相を、無生際に對する所も亦此意に外ならない。

斯様に般若に基く龍樹の思想を検する時に、九法は元來以前よりこのかた、萬有の觀察を分解的に研究する系統に説いて居た研究法を取り來り、それを般若の立脚地から批判したものと見ねばな

らぬ。此意に依て、却て九法が智論以前に成立した事が認めらるゝ、又前掲の智度論の文に續いて、龍樹當時の或る人が、九法に就て、如と法性と實際との意義を認めた旨を記してゐるから、いよ(三四)く九法は龍樹の創唱でなく、以前から世に行はれてゐた事が明かとなる。されば十如と九法とが近似なる事、及び九法を智論が藏する事に由て、十如は智論から持來たされたと見る推定は早計ではあるまいか。更に龍樹に精通してゐる羅什が、棄却の爲めに掲げられる九法を、智論を譯して間もなく着手した妙本譯出の際に搬入したと考ふるは、餘程の無理があると思ふ。されば十如の改定は、それを爲した者が、分解觀察を緯とする學系に成立したる觀察相の合成があつて、龍樹と同じく(趣意は正反對に)それを採用したか。又は其學系の態度を眺めて、自ら觀察相の合成即ち十如の形を創造したかでなければならぬ。何れにせよ、智度論の九法は前で十如は後と定むる事、及び其の九法より十如が來たと定むる事は出來ぬと思ふ。

#### 四

次に十如に出る「如是の言は、分解觀察相に」斯々の「又は「如何なる」といふ意味にて、此語が冠せらるゝは普通ありふれた事である。例せば雜阿含第六八四經(第二六卷)に説く佛十力の第八宿命(三五)智力の文に、

我、爾の時彼の生に於て、是の如き族、是の如き姓、是の如き名、是の如き食、是の如き苦樂覺

是の如き長壽、是の如き久住、是の如き壽の分齊。我、かの處に死し此處に生じ、かの處に生じ此處に死す、是の如き行、是の如き因、是の如き方、宿命の所、更に悉く如實に知る。

とあり。同八八五經(第二卷)及び大品般若經廣乘品にも之と殆ど同様の文がある。智度論第二四卷(二八)に出づる所の、

復た次ぎに佛は、この衆生の種々の性相を知る。所謂趣向する所に隨て、是の如き處偏に多し、是の如き貴、是の如き深心の事、是の如き欲、是の如き業、是の如き行、是の如き煩惱、是の如き禮法、是の如き定、是の如き威儀、是の如き見、是の如き憶想分別。云云。

といふ之は、第六性智力を解する所であるが、其處に用ひらるゝ多くの「如是」は、觀察相の冠詞として普通のもので、前掲雜阿、大品の「如是」と同意のものである。仍て偶智度論の「種種性相」の言が、十如の偈に似同する所よりして、其所の「如是」が十如の如是と大に關係あるとは思はれない。必ずしも其如是を取らなくとも、十如の如是は觀察相の冠詞として、單獨に且つ極めて容易に附せられ得べきもの、否附せられたるものと思ふ。

已上。法華經に於て佛智の内容たる諸法實相を説明する十如は、分解觀察相の合成であつて、それは毘曇の學系より由來することの可能なものである。故にそれに近似する智度論の九法を俟たずして搬入せられ得る事、及び九法の意義と龍樹對羅什の關係とに察し、羅什の改定に非ざる事を論

じたのである。従て羅什が譯した妙本の原典は夙に十如に改定せられてゐたと考へる。研究の結果は本田氏の説に違背する所あるに因て、後部に其意を叙述したまでである。

(一)續藏五二、三四三右、

(三)同第六五、收三、六二右、

(五)同第一五二、收七、六右、

(七)黄八、六三左、(瑜伽論第七八、來四、七六右所引)

(九)瑜伽論第六〇、來三、九五右參照、

(一一)同、五〇八、

(一二)同、三七六、

(一五)列一、六九右、

(一七)大品經第四、大正藏八、二四一、

(一九)同第五、同、二四九、

(二一)往一、四〇右、

(二三)同、六七左、

(二四)同上、復次有人言、是九事中、有法者是名如、——法性者、是九法

中性、實際者、九法中得果證とあるを指す。

(二五)大正藏二、一八七、

(二七)同八、二五五、

(二)大毘婆沙論第四八、收二、九五右、

(四)同第七四、收三、九八左、

(六)成實論第一一、藏二、七九右、

(八)黄八、八三左、

(一〇)大正藏二、五〇七、

(一二)同、二七八、

(一四)同、六一三、

(一六)大正藏八、一二八、

(一八)同、同、二四七、

(二〇)同第三、同、二三四、

(二二)往二、六六左、

(二六)同、二二三、

(二八)往二、二〇左、

十如の原由に就て

## 佛教に於ける倫理——實踐哲學の起源(下)

渡邊 棊雄

### 六

この阿含部及び諸他一般佛教聖典に於て、倫理を佛說或は一般佛教哲學の中核にあづかると作る事實はこゝに改めて詮述を須ある必要もないと思ふ。且つ、その一端は已に茲に論じて置いた八聖道のことにも徴證し得て餘りある所である。そこで自分は左にその如き一般的の要結をつくつて、その詳論にかへることにしたいと思ふ——

一、阿含部の中で、所謂倫理——實踐哲學の徳目として數擧せられてゐるものは實に多く、その中にそれらの概括的、代表的、且つ、典型的にまとめられるものとして注意すべく、又、盛に高調せられてゐるものに四攝事、五無間業、五戒、六戒、七戒、八戒、十戒、十業道説(1)の外がある。

二、右の實に盛なる諸の徳目の根底に横在して、その各の善惡功を受け持ち、その各の果報をあらしめる所以の形而上學的原理として有名なのが業 *Kamma* (*Skt. Karma*) である。但し之に就ては従前の諸學者は恰も阿含部全體が初から極めて高調力説しざるかに見て於るものの如くなるも

その實阿含部中でも漸く時の下れるものに至り、初めて明かな思想項目で、この點は從來の諸學者の意見に拘らず、寧ろ注意を價すべきものがある。

三、右阿含部に於る道德々目の外延研究を受け繼ぎ、これに戒(學處)の目を附し、最も研究これつとめて、佛教に於る第二聖典として現れたものが所謂律典(Vinaya-pitaka)である。

四、論藏(Abhi-Ṭhammapitaka)はその起源は寧ろ分派關係に基く阿含部思想の整理、組織、確定にある。然し、結果からこれを見れば、同じく阿含部中に於る倫理 || 實踐哲學の深みの方面、即ち、業の關係の方面を受け繼いで、それをよく集大成したるの意義があつて、かの大毘婆沙二百卷、その撮要論部としての俱舍論に於る有名な業感緣起論は即ちその代表である。斯論に在ては宇宙は悉く倫理の基本原理の上に係り、業が世界の起滅、人生の善惡運を凡べて支配すといふことに定まつてゐる。尙、前で、ある佛教では世界視、人生觀の凡べてが倫理に依存すといつたのは遙かにこゝを望んでいつたものに外ならぬ。

五、右業感緣起論は佛教に於るこの方面の理論の基本的考察を價し、佛教は爾後、尙、幾多の變化を遂げたけれども、遂に厚薄この業感緣起論の影響を免れてゐるものはない。自ら、かゝるものとしての諸他一般佛典についてはまたこの上何らの贅言を要すべき必要はあるまい。——

徒らに紙面をのみ埋めるの嫌はあるが、手近かに阿含部聖典中の恰も當面の問題にふれてゐる

經例が少しく摘記せられてあつたから、婆心まで左にそれらを列掲してをかうと思ふ。

人當に瞋恚あること莫れ。瞋を見るも瞋を以て報すること莫れ。惡に於て惡を生ずること莫れ。常に慳慢を破壊せよ。瞋らす、害せず。これを賢聖衆に住すと説く。(雜四〇・四〇別雜二・一四 || S.I.32.)

如し、汝、父母に於て恭敬し、供養を修せば、現世名稱流布し、命終天に生ず(雜四・七 || 別雜一五・六 || S.VI.29)

もし、能く七種の受 *Satta vappatti* を受持せば、その因縁によりて天帝釋の處に生ず。謂く天帝釋、本、人たりしとき、父母及び家の尊長に供養し、和顏軟語、惡口せず、兩舌せず、常に眞實語をなし、慳慳の世間に居家すと雖も而も慳惜せず。施を行じ、而も常に施を行ふことを樂む(雜四〇・一 || 別雜二・一一 || S.XI.21.)。

父母及び長兄 和上及び諸の師長 並に諸の尊重者に 應に慢を生ずべからず。應に善く恭敬すべし。謙下而も問訊せよ。心を盡して奉事し 兼て諸の供養を設くるとき 貪瞋癡の心遠離し 漏盡きて阿羅漢となる(雜四・五 || 別雜一三・九 || S.VII.25.)。餘生を憶念するに 曾つて人の爲めに婢使となり 盜せず、貪嗜せず 勤修して懈怠せず 腹を量つて身を節し 喰を分つて貧人を救ふ 今所居の宮殿を見るに 空に乘じて行き 天身金聚の如く 天女百中の勝なり。

餘生を憶念せば、人の子の婦と作る 媼姑性狂暴常に麁澁の言を加ふるも 節を執つて婦禮を修め 卑遜而も奉順す 今所居の宮殿は虚に乘じて行き 天身金聚の如く 天女百中の勝なり(雜四八・一八 || 別雜一〇・一四 || *Tiṭṭha* 243.)。

## 七

さて是の如くして要約して、

一、倫理は佛説の根本思想體系には全く關係はない、

二、されど佛典は顯相としてはこれを盛に主張してやまぬものである、

とせば如何。上論を總集すると、われらの問題はまさにかゝつてこの一點に集住すと言ねばならぬ譯であるが、便ち改めて紹介するならば、自分はこの點の問題の打開者こそ、已に前で一寸言を觸れをいた彼の佛滅後に於る佛敎思想の變化そのことであらねばならぬと思ふものである。言ひ換れば、佛敎は佛滅後忽ちにして變化した。そしてその變化によつて倫理は現在の諸佛典に見るが如く、佛説或は一般佛敎哲學の中核に與るやうになつたとは、自分がこの點に於て且らくとらんとする一途の實見に外ならないのである。よつて次に聊かその概廓を紹介しなければならぬ譯だが、それに先じ、自分は今一つ脇眼を少しくふつてをきたいと思ふことがある。

## 八

已に、佛陀は如上その思想組織の中心に關與するものとしては倫理を決して教えなかつたけれども、單純な倫理そのもの、即ち、碎いて言つて、比丘比丘尼らの所謂四衆の爲めの外的の規定、日常行爲の法則としては、これを盛に宣說教諭して止まぬ所であつたことは篤くこれを銘記しておかねばならぬ所である。便ちこの點は特に煙別を必要とするが、已に佛陀のこゝに至れるや、自分の察するに概ねその理由が二あつた。謂く、

一、鹿野苑仙人住處に所謂五群比丘を接得したに初まつた佛弟子の僧伽 Saṅgha 即ち、敎團とし

ての共同生活の規定が即ちその一であり、

二、同じく、傳によると、弟子耶舎 *Yasa* の出家につれ、その父長者らが歸依三寶したのを機縁とすといふが、佛陀は在家白衣の佛弟子、即ち、所謂優婆塞 *Upāsaka* 優婆夷 *Upāsikā* の制度を認許したことがその二である。

思ふにこの二の條件は西方ながら多く辯を設けて解説を必要とせぬであらう。即ち僧伽の共同生活を營むべきとき、その各メンバーが互に謙讓これを以つて、倫理を扶持し、道徳を履踐し、かくてその共同の目的に向つて精進し策勵し合ふべきが如きは、改めて畷説すべきを必要とするまでもない筈であらうし、乃至、同じく、在家白衣の弟子を許し、五欲世界、聖出世間の二股を踏むとせば、その許された範圍の最淳の生活を營むべく、また、倫理を要し、道徳を旨とする必要あることは同じく、已に業に完く分明であるべき處で、自ら右二の理由から促されて、佛陀が單純な生活儀軌、外的の規定として倫理を教え、道徳を論説すべきであつたこと自らこれを知るべきである。自分と思ふに、所謂戒律本領の如きは、敢て言はゞ、實に是の如き間からその沿源を發せるものに外ならなかつた。が兎も角、佛陀が單純な諸弟子の行爲法則、外的規定として倫理を必然的、催うさるゝに説ねばならなかつたこと、それについては理實にも佛陀がそれを諸弟子の爲めに教誡宣説したること、自らこれを理解し得べきに餘があると思ふ。

尙これについては、佛弟子が本來所謂の出家沙門として、殺・盜・婬・諸の口惡その他の諸惡に全然關係あるべき筈のものでないこと、乃至同じ出家者流として諸の外道婆羅門等の侮を買うやうなことをしてもならず、自らかゝる點でまた幾分倫理的規定をさるゝの必要もあつたこと、これらをまた考ふべき理由もああるであらうが、何れにもせよ、經に従へば妄語について、佛陀は愛子羅喉羅への經説をしたとあるが、これは前述の二條件中の第一のものに基いてこれを理解し得べく、また同じく外道婆羅門の徒が天地四方の六方禮を唱し、清涼道安穩道を教えたのに對し、佛陀はそれに代へて、父・母・師・婢使・沙門・婆羅門の六者の恭禮を教へたとも作らるゝが、これは同じくその第二の條件に照して領解し得らるゝ所であらねばならぬ。いな經は更に佛陀は家庭經濟に關する如き細い點まで教を容れ、所謂四分法などいふが如きを訓誡したとも傳られるが、等しく、右第二の條件を更に推し行ひて何らこれを異とするに當らぬを當に知るべきに足る。

## 九

却説、本題に歸り、佛教根本聖典たる阿含部聖典が、

- 一、佛陀の唯一人格の所發としては、思想内容の餘に多端に岐れ、
- 二、同じく、餘りに多くの矛盾、乖離、撞着を含み、
- 三、明白な後代の歴史的事實を幾多包含して、自ら大なる時及び人の思想を抱括することを明示

してゐるものあり、

四、その中心内容たる筈の佛説自らがまた幾多の證徴上、何としても本來の淳淨のまゝで斷じて傳來されてゐる筈の道理がないこともある

など澤山の事情があつて、佛教が早く、佛滅と殆ど同時に初り、完く變化して終つた事實はこゝに改めて云爲すべき限りでもないとして、今その成績の方からこれを少しく察するならば

一、まづその根本哲學問題に於いて、佛陀の老病死その他の人生必然の外的事情に基いて發した純主觀的の感情の苦といふのは實は矢張り該老病死その外の外的條件自らに外ないものであるから、そこに、それらに對する必然的前件としての現身、即ち所謂五取蘊 *Pañcā Dhātūnākiṃdhā* 乃至、更に進んではその現身のまた必然的前件たる生 *Jīvitā*、それらをも等しく問題の中にまゝこむに至つたとは經の明に示す所である(苦諦)。

二、次に已に是の如く果因々々と溯行内進して行つた所、自らの論理として右の生そのものに關する緣由のまた探究せらるるは必然の要求であるが、偶々佛滅後に於る例の記憶的聖教授持といふ事情から、苦の心理學的生起次第に關する佛説等の整理、簡覽化、圖式化といふことを企及し、而もその苦が今や右に述べた生↓五取蘊↓老病死等と置換せられてゐた佛徒らは、此に、有名な此あるが故に彼あり、此無ければ彼なし」の十二因緣 II 無明↓行↓識↓名色↓六入處↓觸↓受↓

愛↓取↓有↓生↓老死等を歸結し、その生に關する形而上學的の緣由を説明するものとした(集諦)。  
 三、かくて、苦が輪廓的問題であり、その緣由が十二因縁の列支に外なかつた新變化佛教では、その問題解決の結果に於いて、苦もないけれども、また生及び有(三界)<sup>6)</sup>なく、自ら我らの言でいふ限り、虚無こそその理悲たるの外がなく、そこに所謂灰身滅智こそこの新佛教思想に於る究竟的理想となるの外はなかつた。(滅諦)

察し來るとこの新變化佛教組織こそ幾多後代佛教史的の大問題の初始たるを理解すべきものであるが、然しこれまでは要するに今の議論としては傍論のみ。われ／＼の中心の論題は正にその次で自分の廣說せんとする所、畢竟この一點であるが、その議論の範圍の推移に於いてこそ倫理の佛教哲學の中核への浸蝕のあつたものとは今の自分の結局の存意に外はないものなのである。

當面の問題として、少しく立入つて考察すべく、且つ出来るだけ敘述を簡單にする爲めに、例によつて箇條書きにしたいと思ふが、察すればまず第一、佛徒自らの容易に成覺、般涅槃し得なかつたといふを最根本的の條件にして、

一、佛徒らは何でもいゝ佛説のかぎりは悉くその解脫道(即ち實踐哲學)に順じ得べきものと解するやうになつたとはまづ自分が思ひ出る事實である。蓋し、是の如きは最も氣の毒な事情であるがまた如何にも蓋然的 Probable な事柄で、而もこゝから、右掲佛親説の諸の倫理的教誡を一切ま

た了義の解脱哲學、實賤道と考へるやうになる義理のあるとは容易に理解し得る處であらう。

二、また、佛陀は改めていふ必要もなく絶代の大天才であつた。その爲め僅々一年になるかならぬでその大覺をも成就することも出來た。是に於いてかこれを今その佛陀程の大天才ならぬ凡夫としての佛徒から言へば、彼らは彼ら凡夫相應の實賤道——佛教を打開する必要があるはいふまでもないこととして、暫くこゝからいふと、畢竟凡ての望みは全反解脱分子を治し終る一點にかゝつてゐるものであれば、佛陀自らの頓的手段に對し、漸的、一日一善的に、よくその總結果を積集して、そこに一切の反解脱分子の精神的根據を善化し終り、最後に善く解脱、涅槃、成覺の理想達を饒望するも又少とも一の方法であらねばならぬ。而も實にこれがまた佛徒の等しく辿り行つた思想過程であつたとは自分が第二に想見し得る處なのである。所謂倫理が此から再び佛教の最も大切な一修行徳目として大に躍動し來る義理のあるは又容易に想見し得られる所であらう。こゝから方面を轉じ、自分は少しく、倫理そのものに關して考へて見なければならぬ。

三、察するに、本來倫理は本質的に一種の欲滅といふ義理を有し、その點で已に佛教理想としての苦盡道と自然相喰い違ふことの出來るやうな意義がある。而してこゝがまた同じく佛徒の着眼點であつたとは自分が第三點の推測である。

四、然るにその所謂倫理の欲滅としての意義は更に考ふれば、要する處これ一種の自己否定にし

て、自らその他人によつて自己の爲めになさるゝを見るが如き、人は崇高なる犠牲的の觀念に衝撃され、かの一般宗教儀禮としての犠牲の場合と自ら相通じ、彼の上に必ず吉祥あり福祉の報ひられるものあれと思念せしめられないでは於かぬ如きは蓋し、それについての通規ともいふべきであつて、自らこれを擴充して倫理は實に人の所欲の少くも甚だ多くをよく成就させるに足る妙理と考るやうになるは必ずしも甚だ異とすべき程の推移でもよく、自然佛徒の考またこゝに赴いたかとは轉じて自分がまた想像出る處である。

右正反の二面の條件に對し、自分は次にその二者を更に背持、資柱すべきまた二の條件について更に考察しなければならぬ。

五、佛陀が説き、その自らが自證體達した涅槃の理想は何は兎もあれ善を離れては一寸思ひ得られない心持のする道理を有し、そこから涅槃はやがて倫理上所謂至高善のものとも即一視せれるの意味があり、自ら佛徒の思惟も更に又こゝに及ぶと眞に易々たりしのみとは自分の考である。

六、右涅槃の體顯者〓佛陀はまたその半生の(佛陀としての)行跡に於いて、一欲を離れて一切の惡不善法は考へられぬといふ意味で、一實に倫理そのものゝ權化とも見まがうばかりで、從つてこれを外面的に見るかぎり、倫理即成佛道、或は、佛隨こそ倫理の最高の體顯者だつたと解するやうになることは寧ろ除々夷然たるの推移で、かくて佛徒がこの推移を敢てしたかといふが自分の最後

の想像として推測した處に外ならぬ——

かのやうに、蒐集し考へ合せてきて考へよ。自分は重ねてまた何の言ををくの必要があらうか。新變化佛敎の實踐徳目が佛陀の敎説に於る如實觀察(正見)禪定(正定)の二に到底とゞまることの出來得べからざるはいふまでもないこととして、寧ろ倫理こそその新變化佛敎に於る中心的の、或は代表的の修行徳目であらねばならなかつたこと如何にも歴然として瞭かではないか。諒にこの倫理がなかつたなら、或はこの新變化佛敎の徒は一切の救濟道が悉くあり得なかつたかも知れぬといふも敢て過言とはすることの出來ぬと思ふ。これを翻て、佛説とその中心的の實踐哲學としての倫理との關係に考合せよ。公正の判断が自ら至窮すべき所、甚だ分明といふべきばかりではないか。つけ加ていふ、自分は實にかうした意味を以つてこの新變化佛敎を、一倫理はやがてこれを整制するとき、一種の戒律に外はない意味により一戒律的佛敎と命名しようと思ふ所のものである。

## 一〇

以上簡單ながら、概算自分の佛滅後に於る佛敎變化についての一般の考想であり、同時にそれについてはまだ以上が佛敎に於る實踐哲學といふ一論について自分が考へて見たいことの全部である。論じ來つて總集して見ると、

一、倫理は佛陀の根本敎説とは何ら本質的の關係はない。

二、關係があるとして經説を初め、従前佛説として來た八聖道は實は佛説とは斷じ難い。

三、然し、現在の佛典の如實の顯相としては、現然倫理は即ち佛説の實踐哲學乃至、爾後一般の佛敎哲學のそれなるを和唱されてゐる。

四、かくて察すれば、佛説と本來何ら本質的の關係のなかつた倫理も、佛滅後、佛陀の遺敎徒が自分相應の凡夫佛敎、多衆の佛敎を新制したに際し、その中心的實踐徳目として佛敎哲學の中に浸染し、遂に佛典の現相をも誘致することになつたのに外ならぬ。――

是の如きが自分の要期した處の主意であつた。これに對し、自分は便ち幸に大方學者の御敎示を蒙ることを得ば最も視快を懷ふものであるが、かくて最後に今少し言をつけ加へていふべくは自分の察するに、以上のやうにして倫理こそその中心の實踐哲學項目を價した新變化佛敎に於て、例の記憶による聖敎受持の事實は再び影響し來り、根本佛説としての如實觀察、禪定から、更に新倫理諸徳目等一切實踐哲學の功用を彌々大ならしめ、乃至各個間の關係的規定をするやうなものも總集し、それらを所謂整理、簡單化、圖式化して遂にかの八聖道は成立つたものに外ならない。而もかく八聖道とその數八と定めたについては、恐らく外道婆羅門の八徳の數字に倣らへたものなるべしとは已に前に關言したが、單に數字の範を彼に取りしに止り、その八如何は全く關する處ではないと雖も、婆心にまで紹介しをくと、所謂の八徳とは慈悲、忍辱、離嫉、淨、靜寂、正行、離貪、離

欲即ちそれといふが「宗敎の歴史」の著者ホプキンス氏 Hopkins のわれらに告る處である。

(1) 婆心までに四攝事等を擧名せば左の如し。

四攝事 || 布施・愛語・利行・同事。

五戒 || 離殺生・偷盜・邪淫・妄語・飲酒。

七戒 || 不殺生・不偷盜・不邪淫・不妄語・不兩舌・不惡語・不綺語。

十戒 || 離貪・離瞋・離癡 十 七戒。 又は 不殺生・不偷盜・不邪淫・不妄語・不飲酒・不非時食・離高廣大床・離華鬘・離歌舞觀聽・離

金銀寶物。

十(善)業道 || 不殺生・不偷盜・不邪淫・不妄語・不惡口・不兩舌・不綺語・不貪・不瞋・不邪見。

(2) 支婁の古傳は別としてこの説は阿毘達磨論研究の著者木村泰賢博士の説であるが、自分もまた正に與せん欲する所で、更に溯つていふと、論部そのものの起りが抑も、根本阿含聖經に對する撮要書制定を少くも一分の意義としたものであり、自らの俱舍の大毘婆沙に對するそれは、その古事實の再現にも外ならぬものと自分は思ふ。

(3) 中含・一四・雜三語 || M. 61. Rahulavada Sutta.

(4) 長含善生經 || D. 31. Sigalaka Suttanta || 中含善生經 || 單傳部尸伽羅越六方禮拜經 || 同善生子經。

(5) 中含・一三五・善生經。長含・一六・善生經。

(6) 有 *Bhava* は即ち欲・色・無色三界の義とは經が多く自ら釋してゐる所で俱舍等の如く業有と解するやうになつたのは、少くも表面的になつたものは初めて法蘊足論等に至つてである。法蘊足論等では右の經中の古い解釋とこの業有説の解等とを並べ掲げてゐるが、漸く經の古い解釋を切離し、論部の新しい考許りに獨立した所に、かの俱舍の説等は整制されたものであると解せられる。經の一例は雜一四・一五・種智(辰二・八一右) || S. XII. 33-43 又法蘊足論は二二(秋四・五〇左)。

(7) Hopkins, History of Religion, P. 255.

(病氣のため、續きものを久しく中絶したことを謝す。——著者)

# 偉人玄奘

松本文三郎

一

玄奘の名は、今や洋の東西を論せず、苟くも佛教の研究に志あるものゝ之を知らざるはない。彼が支那佛教に寄與する所の至大なるものあるのみならず、輒近印度古代の文化藝術の世界に闡明せらるゝに至る、亦彼の著述西域記に負ふ所鮮とせず、否寧ろ彼その礎石を置けるものとも稱すべきである。且つ隋唐時代は支那佛教高潮の時期であり、従つて人材の輩出亦古今に冠絶する、而も彼は斯の時に當り、宛も佛教界に於ける第一人者たりし觀を呈し、玄奘の没するや高宗は「朕國寶を失へり」と嘆せられ、「葬時須ゆる所並びに官をして給せしめ」、又「京邑及び諸州五百里内送るもの百餘萬人」とも傳ふ（慈恩傳卷十、續高僧傳卷四、玄奘傳等參照）亦甚だ盛なりといはなければならぬ。乃ち彼は生前に國寶を以て目せられ、死後國喪の禮を以て遇せられた。是故に彼の一たび入滅するや、前後相接して幾多の傳記の編纂せられたことは言ふまでもなく、彼が往復十有七年に亘り波瀾重層、數奇を極めたる印度の旅行は、當時俗間民衆の怪異の意をそゝり、好奇の心を満たすに足り、

張目飛耳の徒の其事蹟を口から口へ傳ふるに當り、次第に事實を誇大し空想化し、宛も彼のドン・キホーテの冒險譚と擇ぶ所なからしめたのも必らずしも理由ないことではない。で宋代既に「大唐三藏取經詩話」なるものも顯はれ、明代には「繡像西遊真詮」が作られ、更らに後かれては「新編繡像續西遊記」と稱するものまで出するに至つた。或は唐代既に此等小説的説話の基礎たるべきものがあつたのではなからうかとも考へられる。斯の如きは實に佛敎界に於ける絶無にして僅有なる顯象である。而して吾人は之によつても容易に彼の人物の如何に大に他と異なるものゝあつたかを推測し得らるゝのである。

俗間の傳説は姑らく之を置くも、玄奘は實に支那古今を通しての一大偉人であるのみならず、恐らく世界の嘗て生じた偉人の一人といつて差支なからう、玄奘は洵に天成の語學者であつた。その印度滞在は十有餘年の長きに亘つたのであるから、彼の梵語に通曉したのは寧ろ當然のやうでもあるが、支那人にして數種の梵語の著述までもなしたのは未曾有のことである。道宣が「前後僧の天竺に傳へ往くもの、法顯法勇に始まり、道邃道生に終るまで相繼ぎ、中途一十七返なるも、其の言華梵に通じ、妙に文筌に達し、國風を揚導し、邪正を開悟せしむるものを取らば、玄奘より高きはなし」(續高僧傳卷四)と稱賛する亦誠に所以なきではない。語學の天才ならでは到底企及ふべきではなからう。語學の才に長ずるものは動もすれば敎義研鑽の趣味を有せず、又之を缺く弊がない

でもない。然るに玄奘は一方には語學の天才であつたと同時に、大小の教義之を知らざるなく、義學に於ても殆んど當時支那を通じての第一人者であつた。古代印度にあつては那蘭陀は實に佛教學術の苑叢であり、各地の秀才皆一度は此に學び、又之を以て一代の榮譽となした。玄奘亦此に留まること多年、戒賢に就いて其秘奥を探ぐり、「解脱天」の名は外道小乘の恐るゝ所となり、「大乘天」の稱は國王庶民の渴仰措かなかつた所であつたのを見ても、如何に其學徳の博くして高く、佛敎の中心那蘭陀にあつても、能く彼と比肩すべきものゝなかつたことが判る。尙ほ玄奘の歸朝以來孜々として翻譯の業に従事し、老の將さに至らんとするを知らざるものゝ如き、將た其旅行の困難にして幾度か死生の間に往來し、而も善く之に堪え、毅然として求法の初志を變せず、一難に逢ふ毎に愈其勇氣を奮起したるが如き、其如何に精力の絶倫にして、意志の鞏固であるかを證し、千載の下尙ほ能く情着をして發憤興起せしむるに足るものである。此等情件の孰れか一を有すれば、亦以て偉人と稱するに足る、況んや此等諸種の情件を併せ有するに於てをや。

玄奘の傳記は坊間其書に乏しくないから、(何れも多少の誤謬を有するとはいへ)、必らずしも之を説くを要せぬ。が余輩は此に聊か玄奘の事業の一端を述べ、一般社會の注意を促がし、此絶大の偉人を景仰したいと思ふのである。

## 二

佛敎が漢代支那に渡來してから、經典の翻譯は歷代相繼ぎ、唐に至つて最も隆盛の極に達した。而して漢代から唐末に至る約八百年の間、此等聖業に従事したものは、且らく開元録や貞元録等によつて見れば、大凡一百八十五人を算する。中には西域諸國の産もあれば、印度の出もあり、又支那人もある。世の學者は時として此等約二百人にも近い翻譯者の中に就き、その最も大なるもの四人を擧げ、之を四大翻譯家と稱する。所謂四大翻譯家とは姚秦の鳩摩羅什、陳の眞諦(以上舊譯家)と、唐の玄奘と同不空(以上新譯家)とである。勿論此等の翻譯は後世最も尊重する所であり、其翻譯經典の數も可なりに多いのであるが、特に此四人を選んで四大家とするのは、必らずしも翻譯の多少のみが標準となつて居るのではなく、他面には翻譯經典の後世支那佛敎に及ぼした著しい影響も、其考慮の中に入つて居ることゝ思ふ。眞諦の如き、不空の如きは、單にその翻譯經典の部數のみから見れば、必らずしも多いとはいはれぬ。が不空は密敎經典の、而して眞諦は攝大乘論等の翻譯者として、後世の支那佛敎には看過すべからざる影響を有して居る。此點からして之を四大翻譯家の中に列する必らずしも不當ではない。しかし翻譯經典の重要にして、後世感化の大なる點よりしていへば、華嚴の覺賢に於ける、涅槃の曇無讖に於ける等、必らずしも少くはない。若し又單に翻譯の數量よりしていへば、西晋の法護、唐の義淨等の如きは、前二人者に倍徒するのである。だから四大翻譯家と稱してもこれは選擇の標準によつて異なるのは言ふ迄もなく、必らずしも確定し

たものではないが、今姑らく之を以て其代表的のものと假定し、更らに翻譯經典の多數なる法護・義淨の二家を加え、此等の諸大翻譯家と玄奘との間翻譯の多少を比較して見よう。之によつて吾人は容易に玄奘の古今絶無の偉人であつたことを認め得るのである。

今此には假りに開元錄に据つて此等諸家の翻譯部數を列擧することゝする。固より開元錄に擧ぐる經典の數は、必らずしも正確なるものではない。中には翻譯の眞偽の疑はしいものもあり、(例へば眞諦の起信論を始め其他諸種の經論の如き)又多少重複するものもないではない(例へば玄奘錄中、大般若六百卷を擧げ、更らに別に金剛經一卷を擧ぐるが如し)。だから開元錄に擧ぐる數も嚴密に批評すれば、多少の變更を來すを免れぬが、今は斯かる繁瑣な批評を目的とするのではなく、又その必要も認めない、單に大體の比較を爲すに止まるのであるから姑らく、開元錄のまゝに之を列擧すれば次の如くである。

翻譯家	翻譯部數	同 卷數
鳩摩羅什	七三	三八四
眞諦	四九	一四二
不空	一一一	一四三
法護	一七五	三五四

義淨

六一

一三九

計

四六九

一一二二

玄奘

七五

一三三五

西域記  
を除く

此中尙ほ玄奘の著西域記一部十二卷を加ふれば、都合七六部一三四七卷となる。部數に於ては法護不空には及ばぬが、此等には短經が多いのに反し、玄奘には大般若の六百卷大毗婆沙の二百卷、瑜伽論の百卷等の如き浩幹なるものがあるのであるから、其卷數に於ては此等諸大翻譯家の何れよりも遙かに多いのみならず、此等五大翻譯家の譯出した全部を通計しても、尙ほ玄奘に及ばざること一百餘卷である。勿論義淨には以上所掲の外、一切跋拏堵七、八十卷あつたが、未だ全部稿を脱するに至らず没したので今は傳はらぬ(開元錄卷九)ともいふから、義淨の譯する所は少くとも三百卷以上あつたのかも知れぬが、それにして玄奘のは尙ほ八、九十卷多いこととなる。實に玄奘は古今翻譯家の中遙かに群を抜き、空前絶後にして唯一人者であるといはなければならぬ。開元錄には一切藏經を録して一一二四部・五〇四八卷となしたことは人の能く知る所である。是れは支那に佛教の渡來して以來開元年間に至る迄、約七百年間に顯はれた一切經典を總攝したのであるが、今玄奘一人の譯する所を以て之に對比すれば、彼は獨力を以て全藏の四分の一強(即ち二割六六)の事業を完成したこととなる。彼が語學に熟達し、教義に精通して居たことも、斯の大事業を成すに容易な

らしめたるに相違ないが、彼が精力の絶倫にして、全身是れ弘法の念に充ちて居たことが、其主な原因でなくてはならぬ。洵に是れ鬼神の業とも稱すべく、殆んど人力の及ぶ所ではない。

更らに翻つて玄奘が此大事業を完成するに當り、果して幾年の歲月を要したかを考へ來れば、吾人の一層驚嘆に堪えないものがある。

玄奘が印度から長安に還來つたのは貞觀十九年(西曆六四五年)の正月である。而して歸朝早々々途旅行の勞をも慰するに遑なく、同年五月既に弘福寺に於て大菩薩藏經等の翻譯に従事した。二月より四月に至る中間の三ヶ月は其準備時代であつて、此間各地方よりして佛教々義や文章に通達堪能なる證義、綴文並びに字學の大徳十一人を長安に召集したのであり、而して玄奘自身は其將來した梵本の整理に日も尙は足らなかつたことであらうと思ふ。爾來毎年續々として譯出する所あり、龍朔三年(同六六三年)の十月を以て大般若經六百卷翻譯の功を畢へ、翌麟徳元年正月大寶積經を譯せんとし病に罹り、二月遂に入滅したのである。だから玄奘翻譯は貞觀十九年の五月から龍朔三年の十月に終つたものと見なければならぬ、此間前後通じて十八年、精密に之を計算すれば十七年と六ヶ月である。此十七年六ヶ月の間に前掲約一千三百四十卷の經典を翻譯したとすれば、毎年平均七十五卷を譯し、一ヶ月には六卷と四分の一に當り、先づ五日毎に一卷づゝ譯出したものといはなければならぬ。吾人は十八ヶ年を通じ、五日に一卷宛の經卷を斷えず書寫するだけとしても、到底

其勞には堪え得ないであらう。然るに玄奘は之を翻譯したのである。のみならず玄奘は當時上は皇帝より下庶民に至る迄、歸依渴仰する所であつたから、公私の用務、説法講論等にも少からざる時間を費したに相違ない。だから實際は五日一卷の割合よりも、更らに大なる速度を以て進行しなければ到底前後十八ヶ年を通じ、彼割合を保持し得ないのは當然である。大般若經の翻譯は亦能く之を證明するに足るものである。玄奘の大般若經の翻譯に着手したのは、顯慶五年(西曆六六〇年)の一月一日からであつて、龍朔三年(同六六三年)十月二十日に至つて功畢り筆を絶した。其間實に三年と十ヶ月である。して見ると假りに四ヶ年としても一年百五十卷の割で、一ヶ月十二卷半、一週間實に三卷餘に當るのである。玄奘は此時既に六十前後の老體であり、死の將さに近かんとするを豫期し、常に「汲々然として無事を慮り、諸僧に謂つて經部甚だ大なり、毎に絶えざらんことを懼る。人々努力して勞苦を辭する勿れ」と門人を策勵して居たのであるから、幾分平常よりも翻譯の速度が大であつたかも知れぬが、兎に角斯かる老體にも關はらず、一週三卷餘づゝを譯出するのは到底常人の企及ぶ所ではない。吾人は實に其精力の絶倫なるに驚嘆せざるを得ないのである。

## 三

玄奘が遠く笈を負うて印度に至つた最も主なる目的は、瑜伽師地論を得んとするにあつた。傳にいふ玄奘の渡印以前には、既に「遍なく衆師に謁し備に其説を聽き、詳かに其理を考ふるに、各

宗塗を擅にし、之を聖典に驗するに亦隱顯異なるあり、適從する所を知る莫し、乃ち西方に遊び以て惑ふ所を問ひ、并びに十七地論を取つて以て衆疑を釋せん」と誓つたといふ(慈恩傳卷一)。十七地論とは即ち經錄には眞諦の譯と稱せられ、瑜伽論の一部を譯出したに過ぎないものである。其後玄奘が印度摩揭陀國那蘭陀に至り、戒賢に就いて佛典を學ぶや、鳩摩羅王や戒日王から屢玄奘を招聘せんとしたのであるが、玄奘は始め何れも之を辭して往かなかつた。而して或はいふ、「此國は是れ佛生の處、愛樂せざるにあらず、但玄奘の來意は大法を求め廣く群生を利するが爲めなり、己に到つてより師の、(我が)爲めに瑜伽師地論を説き、諸の疑網を決するを蒙むる、聖跡を禮見し及び諸部甚深の旨を聞き、私心慰慶す、誠に虚しく行かず、願くば取聞を以て歸還翻譯し有縁の徒をして同じく聞見を得せしめ、師恩に報せんとす、是れに由つて停住を願はず」と、又後戒日王に逢つた時も初王の命に従はなかつた所以を辯じ玄奘の遠く佛法を尋ぬるは瑜伽師地論を聞かんが爲めなり、(戒日王招聘の)命を奉ずる時に當つては、聽論未だ了らず、是を以て遂に王の命に參せず」ともいふ(同上卷五)。斯く瑜伽論の完本を得、之を支那に將來翻譯することが玄奘の最も主なる目的ではあつたが、彼は印度の至る處明師の在るを聞けば、必らず往いて之に謁し、或は數月或は數年滞在し、其蘊奥を究めざるはなかつた。必らずしも其學の大小を問はず、又其派の瑜伽と中觀とを論せなかつたのである。だから其識は廣博にして、苟くも佛敎に關することは殆んど之を知らざる

はなかつた。だから其翻譯する所の經典を見ても、佛教の所有部門に涉り、該攝せざるなしともいふべきである。これは玄奘の經錄を通覽すれば何人も容易に認め得る所であるが、今試みに其中の主なるもの數種を列舉して置かう。先づ小乘に於ては毗婆沙、發智論を始めとし、俱舍論から六足論の現存する法蘊足論、集異門足論等五部の論を譯して居る。大乘中瑜伽派の經典としては、瑜伽師地論や顯揚聖教論を始め、攝大乘論、大乘阿毗達磨論、百法明門論の類や、成唯識や唯識二十、三十論等があり、中觀派の經典には、大般若經を始め、無垢稱經や百論、同釋論等がある。更らに淨土部の經典には藥師本願經や、稱贊淨土佛攝受經を出し、密部の經には不空羂索神呪經、十一面神呪心經、諸佛心陀羅尼、拔濟苦難陀羅尼等の類があり。又菩薩戒本や菩薩戒羯磨文の如きは、抽出經ではあるが、瑜伽大乘戒に屬するものである。因明には正理門論及び入正理論があり、佛教の歴史に關するものには異部宗輪論を主とし、法住記の類があり、外道の著書には勝宗十句義論、地志には彼有名なる大唐西域記のあることは人の皆知る所である。以上列舉する所は單に其一部であるが、之によつて見ても其範圍の宏大なるは多言を要せぬ。従つて玄奘の學識の如何に廣く且つ深きものゝあつたかは容易に之を推測し得るのである。尙ほ此に一言附記して置かなければならぬのは、前掲經典の中、當時支那に勃興し來つた禪宗に關するものゝ一も存せないことである。佛教の中特に禪に關する經典は印度に於てもなかつたのであるから、玄奘の之を譯出するに至らなかつた

のは必ずしも怪しむに足らぬ。が、元享釋書(卷一)によれば、我邦元興寺に道昭が支那に入り、長安に於て玄奘に遭つた時、玄奘は「經論は文博く勞多くして功少し、我に禪宗あり、其旨微妙なり、汝此法を承けて東徼に傳ふべし」といつたので、昭は相州隆化寺の慧滿に就き委曲開示せらるゝとある。是れが果して事實であるとすれば、玄奘は禪に就いて特に學んだ所があつたのではなからうが、禪の智識に關しても相當に之を有つて居たものかと思はれる。

玄奘の渡印以前、彼は既に各地の名師を尋ね、専ら義學を修め、大小の二乘に兼ぬ通じて居た。のみならず長安大覺寺の岳法師に就いて俱舍を學ぶや、「皆一遍にして其旨を盡くし、目を經て心に記す宿學者年といへども出づる能はざるなり、深きを釣り遠きを致し、微を聞き伏を發するに至つては、衆の至らざる所、獨り幽奥を悟りしものは固より一義にあらず」と稱贊せられ、又當時長安上京の法匠として名聲海内に振へりといはるゝ常辯二大徳も、玄奘を見ては共に「汝は釋門千里の駒と謂ふべし、再び慧日を明かすは當さに爾が躬に在るべし、恨らくは吾輩老朽して恐らくは見ざるなり」と激賞したともいふ(慈恩傳卷一)。是によつて之を見れば玄奘は此時既に義學に於て一家をなし、老宿等の大に將來に望を繫けて居たことが判る。玄奘の渡印は二十八歳の時であるから、これは恐らく二十五、六歳から七、八歳の間のことであらう。如何に玄奘の天資英邁の材であつたかを知るべきである。況んや玄奘渡天の後には至る所に巨匠を訪ひ、各其専門の學を修め、其秘奥を

獲、一身に之を綜合したのであるから、當時印度の學者といへども容易に企及ぶべからざるものがあり玄奘の眼中人なきが如きであつたのは亦洵に其所以なしとせぬ。

玄奘の那蘭陀寺に居た時、南印に老婆羅門般若耄多なるものあり、正量部の義を明かし、破大乘論七百頌を造つた。小乗の師は皆之を見て歡喜嘆重した。で老婆羅門は之を携來つて戒日王に示しいふ、「我が宗は是の如し大乘の徒何ぞ能く一字を破するを得ん、王若し我が言を疑はば彼をして我と對決せしむべし」と王是に於て使を戒賢に遣はし、狀を具し辭を卑くし、那蘭陀寺大徳の中、善く自他の宗義に通じ、兼ねて外道の教を知り、才慧餘りあり、學悉くさるるなきもの四人を擇び派遣せられんことを請ふ。戒賢乃ち王の請により、四人を撰出した。當時戒賢によつて撰出せられた四人は、印度佛教の中心那蘭陀寺に於ける數多大徳中の最も秀雋なるものであつたに相違ない。而して其四人とは即ち海慧、智光、師子光と玄奘とであつたのである。玄奘が當時戒賢並びに那蘭陀の大徳によつて如何に推重せられて居たか判る。加之愈此等四人が外道と法論の爲め那蘭陀を出發せんとするに當つてや、海慧等三人の印度大徳は責任の重大なるを思ひ、衷心竊かに疑懼する所があつたのである。時に玄奘のいふ、「小乗の諸部三藏は玄奘本國に在るとき及び迦濕彌羅に入つてより己來遍ねく皆學び訖り、具さに其宗を悉くせり、其教旨を將て能く大乘の義を破せんと欲する如きは終に此理なし、奘は學淺く智微なりといへども、之に當り必らず了せん、願くば諸徳煩憂せ

ざれ、若しそれ負くるあるも、自は是れ支那國の僧、此事に關するなし」と、諸人之を聞き咸喜ぶとある。これ實に支那人の爲め萬丈の氣を吐いたものであり、一面には玄奘の自から信ずる篤きを知るべく、他面には那蘭陀の大徳といへども、玄奘の眼中人なきを窺ふべきである。蓋し思ふに海慧等三人の徒も、戒賢の撰出に係るもの、恐らく學識の當代に稀なるものであつたに相違ない。しかし彼等の學は偏する所あり、假令ひ大乘の義に於てこそ通達したとはいへ、小乗の教に至つては其智識の甚だ空疎なるを免れなかつたのであらう。而して今の法論の對手は小乗の老宿である。是れ彼等の衷心多少の疑懼を免れなかつた所以であつた。然るに玄奘は大小乘所有範圍に於て知らざる所はない。これ自から信ずること厚く、身を挺して局に當らんことを提言した所以である。此時には他の事情によつて、法論は中止されたが、玄奘は其後烏茶國に於て偶々彼外道の作つた破大乘論を得、之に對し破惡見論一千六百頌を造り之を辯駁し、戒賢并びに徒衆に示した所が、何れも皆嗟賞せざるはなかつたといふ(慈恩傳卷四)。

又或時には戒賢玄奘を遣はし、菩提寺に於て衆の爲めに攝大乘論唯識決擇論を講せしめた。菩提寺の大徳師子光は先づ中、百諸論の旨を述べ、瑜伽の義を破した。玄奘は中觀瑜伽兩教に通じて居たので、師子光の後、座に上り説いていふ、「聖人教を立つ各一意に隨ひ相違妨せず、惑ふ者會通する能はず、謂らく乖反をなすと、これは乃ち失、傳人にあり、豈に法に關はらんや」と。即ち其局

量を愍み、數返徵詰し、復彼をして答ふる能はざるに至らしめたるともある(同上)。而して之が爲め師子光の學徒は漸く散して皆玄奘に歸したのである。彼は斯く二宗を和會し、會宗論三千頌を製したが、戒賢及びその大衆は皆亦善と稱せざるなく、并びに世に行はれたと傳ふ。師子光は玄奘の爲め論破せられたので、之を慙ち遂に菩提寺を出で東印度に至り此に住し、一同學の彌陀羅僧訶なるものをして玄奘と論難せしめ、前の耻を雪がしめんとした。が彌陀羅は來つて玄奘を見るに及び威を憚り能く一言を發し得なかつたで玄奘の名聲は愈大を加へたともいふ。之に由つて見ても其論の是非は姑らく置き、玄奘の博學多方、識見高邁にして、當時の印度佛敎界にあつても殆んど之に敵するものゝなかつたことが判るのである。

又或時には順世外道が那蘭陀寺へ來り、大膽にも四十條の義を書して寺門に懸け、若し一條でも之を破するものあらば、首を斬つて謝せんといつた。那蘭陀寺の僧徒は其權幕に懼れたか、或は對手とするに足らぬと考へたか、數日を経るも出で應ずるものがなかつた。で玄奘は人をして其書を取り、之を破り、足を以て踏み闌らしめた。時に外道大に怒り、之を誰何するに彼、我は是れ玄奘法師の奴であるといつたので外道は玄奘の名を聞き耻ぢて與に語らず、玄奘之を喚入れ應酬數返、遂にその外道婆羅門をして陳謝せしめたとも傳ふ(同上)。

玄奘は斯く至る所外道を破し、小乘を壞し、大乘の偏見を難詰し、天下無敵の概があつた。で彼

等は動もすれば其宗の破せられたるを恨み、危害を其身に加へんとするにも至つた。戒日王は深く異變の起らんことを憂へ、一國に宣令し、「支那法師〔玄奘〕は神宇冲曠、解行淵深なり、群邪を伏せんが爲め此國に來遊し、大法を顯揚し愚迷を汲引せり、妖妄の徒、慙悔を知らず、不軌を爲さんと謀る、害心を起すを容すべくんば孰をか恕すべからざらん。衆に一人あつて法師に傷觸せばその首を斬らん、毀罵するものは其舌を截らん、其の辭を申べ義を救はんと欲するは此限にあらず」といつた。此嚴令一度發してから、邪道漸くにして其影を匿くしたといふ。

戒日王や鳩摩羅は厚く玄奘に歸依して居たので、玄奘の歸らんとするに當つても之と別るゝに忍びず、慙懃に之を留めんとし、その到底止むる能はざるを知るや、大象一頭、金錢三千、銀錢一萬を與へて其旅費に充てしめ、自から輕騎數百を以て之を送つた。印度諸王が斯く丁寧に玄奘を歡待したのは、彼等自身の佛法を信すること篤かつたにもよるであらう。又玄奘が外國僧であつたが爲め、幾分好奇心がなかつたともいへぬ。がしかし其主なる原因は、玄奘の學徳の當時の印度大徳に比して更らに一層の勝れるものを認めただからであつたに相違ない。是れ亦玄奘の如何に偉大であつたかを徴するに足るものである。で當時印度の學徒も競うて玄奘に美名を興え、大乘の徒は彼を號して大乘天といひ、小乗の徒は解脫天といつた。支那人にして印度に學び其語に達したもの、必らずしも少しとせぬ、而も玄奘の如く印度の上下を通じ歸依尊崇せられたものは未だ嘗て有らざる所

である。

玄奘が佛教界になしたる偉勳と、其學識の博大深淵なると、又其堅忍不拔にして精力の絶倫なりしとは、前條粗之を説いたが、玄奘の事業を述ぶるに當つては尙ほ一二の論せざるべからざるものがある。

玄奘は前述した如く苟くも佛教に關するものは、大小乘を問はず之を學ばざるはなかつた。が中にも最も其精力を費したのは、瑜伽の教義であつた。これが抑も彼をして十有七年の印度大旅行を企圖せしむるに至つた根本動機であり、又之を學び終らざる間は諸國王の感勲なる招聘をも斷然之を斥け、一日を空費することすら惜んだ所以である。が玄奘は歸來一往翻譯に従事し、日もまた足らざる状態であつたから、瑜伽論百卷を始め瑜伽唯識の經論の主たるものは悉く之を譯出したといへ、自から之を以て一宗派を樹立するには至らなかつた。彼は實に支那に於て佛教の所有範圍に於ける信仰と研究との礎石を置き棄石となつたのである。而も玄奘の門下慈恩の基に至つて、法相の一派を成したのは、亦全く彼の力によるものといはなければならぬ。又彼の玄應の一切經音義は、之を前にしては可洪の隨函錄あり、之を後にしては希麟、慧琳等の音義あり、類書必らずしも尠しとせぬ。而も是れ亦支那音韻の研究には缺くべからざる資料である。而して大總持の玄應は、亦其

字學を以て玄奘の譯場に參したものである。して見れば玄奘の義學は大乗基により、字學は玄應によつて、何れも部分的ではあるが祖述繼承せられたものといつて差支ない。

次に玄奘の著大唐西域記に就いて一言する。西域記のことは今や世人の熟知する所であるから詳細を要せぬ。要するに是れは玄奘の前後十有九年に亘れる旅行記ではあるが、處々當時の古記録や傳説をも採取し、親しく其見聞する所を記述したのであるから、六百年前後に於ける印度の一般政治社會宗教藝術等の諸方面に於ける概況を髣髴として認め得らるゝのみならず、特に其専門とする佛教の盛衰興亡に至つては、宛然之を觀るが如くである。勿論旅行記も玄奘以前既に法顯の歷遊天竺記傳あり、更らに後くれては慧超の往五天竺國傳や、稍性質は異なるが義淨の南海寄歸傳等があり、其外坊間傳を失つたものや僅かに其殘缺を存するものも多少あつた。而して此等は何れも學海に於ける重要な資料となり、又各時代を異にするが爲めその比較研究によつて吾人の發明する所も少くないのであるが、此等は何れも西域記の如く詳細周密なるものではない。此點に於ては西域記は世界に於ける古代印度旅行記中の冠たるものであり、又當時に成れる此類の印度記録の今に存するものは絶えてないのであるから、印度研究者に取つては、其如何なる範圍を問はず、先づ唯一無二の資料といはなければならぬ。乃ち其價値の絶大なる、之を以て、多少時代古今の相違はあるが、彼の阿育王の石柱や摩崖の詔勅に比し更らに遜色なきのみならず、寧ろこれは其記述の範圍の

廣き、又其叙事の連絡ある點に於て一層勝れるものありといつても差支ない。最近印度に於ては考古學的研究が盛大となり、貨幣や銅板や藝術的作品等が無數に發掘せられ、之が爲め政治宗教藝術等の歴史は、古來傳説の境域を脱し、根本的に改造若くは建設せられ、又はせられんとしつゝあるに至つた。而して斯かる大事業も、其根本に溯れば、西域記が唯一とはいはれないが、少くとも其主なる指針となり、基礎となつたことは何人も争ふべからざる事實である。此點からいつても玄奘の後世學海に於ける功績は實に偉大なるものであり、一部十二卷の西域記の著述は其の價値に於て一千三百餘卷の經論の翻譯に比して、殆んど逡庭する所ないといはなければならぬ。

第三に注意したいのは玄奘の翻譯の主義に就いてある。玄奘の翻譯經典は必らずしも舊譯、特に羅什や真諦等に比して勝れるものとはいへぬ。併し其翻譯の主義は今日からいへば頗る科學的である。玄奘は主義として「經は本、理を貴ぶ、必らずしも文を飾つて義に乖くべからず」となした。是れは詢に穩當の見といはなければならぬ。元來舊譯は概して意義内容を重んじ、又其文章の誦すべきものを愛した。經典の意義内容の重んずべきことは言ふを俟たぬ。又其文章の流麗莊重なることも、聖典としては必要な條件である。特に支那の如き文字の國にあつては、文章の拙劣なるものは士人の間に讀誦せられなかつたに相違ない。又支印兩國語法の相違せる、印度の文を其儘に譯しては繁瑣冗長に流れる恐がないでもない。而して佛教の教理の未だ普ねく知られず、印度慣習の

明かならなかつた時代には、徒らに人の倦怠を來さんとする傾向もあつたであらう。此點から見れば舊譯家が冗慢を避け、意義を概括し、文辭の典雅を求めたのも大に理由あることであつて、彼等苦心の迹をも認むべきである。併しながら文章の簡潔を欲するが爲め、省略する所多く、若くは不明を避けんが爲め註釋の文字を挿入するに至つては、動もすれば經典の文義を害ふに至るなしとはせぬ。特に反覆重説して丁寧懇切その委曲を盡くすが如きは、到底之を見るを得ないのである。それ故に文辭の猷勁典雅は之を欲するが、餘りに原文を離れ語勢を無視するに至つては、原作者の意を傳ふるに於ても未だ至れりといふを得ぬ。で要するに玄奘は形式と内意、文章と意義との兩者を併せ傳へなければならぬとなしたのである。で嘗て唐の太宗が玄奘に對し舊譯金剛般若の文義具はるや否やを問へるに答へて玄奘は次の如くにいつた。「今舊經を觀るに亦微しく遺漏あり、梵本に据らば具さには能斷金剛般若といふ、舊經は直に金剛般若といふ……故に知る舊經は上の二字を失せり、又下文の如き三問一を缺き二頌一を闕き、九喻三を闕けり」と。之に由つて見ても玄奘の翻譯は成るべく原文に忠實にして、少しも遺漏なきを欲したことは明かである。それ故に試みに今玄奘の譯と舊譯とを對照すれば、一見玄奘譯の多少繁瑣にして直譯の迹の掩ふべからざるものあるを認むる。是れ亦勢の已むを得ざるのである。がそれだけ吾人は玄奘譯を信用し、當時の原本は必らず斯の如きであつたらうと推測し得る。而してこれは又經典の本文批評杯の場合には著しき裨益を與

ふるものである。此點からしても吾人は又大に玄奘を徳とし、彼に感謝する所がはくしてはならぬ。且つ支那佛教も西秦時代(即ち西曆四百年前後)に至るまでは、世人の一般に唱ふる如く全然西域の佛教であつた。それ以後といへども西域人の支那に來つて翻譯に従事するもの必らずしも尠しとせぬ。で舊譯の經典の、多く西域の訛言によるのも當然である。併し佛教は本來印度に起り、其言語亦印度に成る。之を支那に譯するに當り特に印度の原語を棄て、西域の訛言を取るの、古代にあつては固より已むを得ざるに出たのではあるが、決して當を得たものとはいへぬ。特に玄奘は久しく印度にあり、印度の正音に通じて居たのであるから、訛言を聽いては著しく不快を感じたことでもあつたらう。で地名人名其他經典に顯はるゝ印度名は總じて之を印度の正音に改めんと企てたのである。例へば舊に觀世音といふは訛であり、觀自在といふべきである。舍衛は訛であり、正しくは悉羅伐悉底でなくてはならぬ。之を同じく迦毗羅衛は訛で、迦毗羅伐窣堵であり、彌勒は訛で、梅怛麗、悉達は訛で、一切義成である等といふが如く、唐代既に可なり人口に膾炙した語でも、又之を書顯はすには複雑にして長きに亘るものであつても、一々之を訂正し、其繁と勞とを厭はなかつた。斯くして古代梵語の研究が未だ今日の如く一般化せられず、特に譯家出生の地方の雑多なるより、梵音と訛言との差別の明かならなかつた時代に於て、人をして印度の正音を辯じ、其適從する所を知らしめたのは亦全く玄奘の功に歸せなければならぬ。で道宣は嘗て其感通錄に於て玄奘

の翻譯を批評し「文質相兼ね、梵本に違ふことなし」といふもの詢に其當を得たものといふべきである。彼は其譯出する經典の多數なると同時に、嚴格なる翻譯の主義を確立し、之を遵守して違はなかつたことは、また後世學界の大に多とせなければならぬ所である。

第四に述ぶべきは玄奘の德望の當時の佛教界に與へたる影響である。蓋し佛教が支那に傳はつてより、寺塔の興隆、僧尼の多數なるは元魏・高齊より盛なるはない。而して隋の初には尙ほ天下の寺塔三九八五所、僧尼の數二三六二〇〇人とも稱せられた。が隋末には天下分崩し、兵亂相繼ぎ、寺塔は尙ほ多少其外形を保存し得たとしても僧尼は離散し、殆んど見るに足るものはなかつたのである。所が太宗が一日玄奘の「功德を樹てんと欲するには何れか最も饒益あると問へるに對し、玄奘は衆生の惑は慧にあらざれば啓くこと能はず、慧の芽は法を殖ゆるを資となす、而して法を弘むるは人に由る、即ち僧を度するを以て最となす」といつた。太宗大に歡び、直ちに京城及び天下諸州の寺には各五人を、而して玄奘の弘福寺には特に五十人を度せしめた。で當時海内の寺院三千七百十六所、新たに度せられた僧尼の數は一萬八千五百餘人といふ。是れは勿論北魏・高齊の盛時には比すべからざるのであるが、先づ隋初の舊に復したのである。斯くして唐代に於ける民間佛教の基礎が成立し、後會昌の變に遭つても忽ちにして又反撥の勢力を養成することを得た。玄奘自からは寺塔の興隆に對し力を費しはせなかつたが、唐代佛教興隆の因つて來る所を究むれば亦實に彼の德の

然らしめたものといはなければならぬ。で慈恩傳(卷七)著者の「此より已前天下の寺廟隋季に遭ひて凋殘し、緇侶將さに絶えんとす、茲に一たび度せられて並に徒衆を成すを蒙むる、美なる哉君子、正言を重んずる所以なり」と贊嘆して居るのも決して溢美の言ではない。

最後に玄奘の堅忍不拔鐵石の精神を見るが爲め、其印度旅行に關し一言せざるを得ない。元來古代印度旅行の困難なることは、現代人の夢想だも及ばぬ所であり、義淨も(西域求法高僧傳卷首)「苗の秀づる十に盈ちて蓋し多く、實を結ぶこと罕に一あつて全く少し」といひ、又去るものは數、半百に盈ち、留まるものは僅かに幾人かある」といふ如く、實に法の爲め身命を堵するものにあらざれば到底企及ぶべからざるのであつた。特に玄奘の時は、唐の天下を平定してより幾何もなく、國民の外國に出づるを嚴禁して居た時代であつたから、印度旅行を請うても官は之を許さなかつた。が彼は大志を抱き徒らに日を消するを好まず、偶々長安に留まれる秦州の僧の故國に歷らんとするを機とし、之の伴となり、晝は伏し夜は行きて國を出たのである。斯く夜遁同様に出發したのであるから、恐らく旅裝も整はなかつたであらうし、旅程の計劃杯のあるべき筈もない。又當時のことであるから一枚の地圖もなく、何處より何處へ行くべきか殆んど霧中であつたに相違ない。慈恩傳にも經濟上のことは一言も記録されて居らぬから判らぬが、出發前から平素多少の準備はして居たかも知れぬが、十數年間の滞在費の如きは言ふを俟たず、西域地方に至る迄の旅費杯も恐らくなかつ

たことかと思ふ。但當時は幸ひにして印度は勿論、西域諸國も佛教の盛に行はれた時代であつたら、衣食宿泊の如きは至る所容易に出來たかも知れぬ。彼が漸くにして高昌國に達するや、漢地の法師の來れるを見、國王并びに眷族の尊崇歸依を受け、停まること一ヶ月、其間王の爲めに經を講じ法を説いた。玄奘の愈此國を去るに當り國王は彼の爲め法服三十具、面衣、手衣、靴鞵等各數事と共に、黄金一百兩、銀錢三萬、綾及び絹五百疋(往還二十年の資)馬三十疋、手力二十五人とを賜り、尙二十四通の封書を作り、彼を屈支等印度に至る迄に經過すべき二十四ヶ國の可汗に紹介し、又其恩物として大綾一匹づゝをも附し授けた。此に始めて玄奘はその大旅行の準備をなし得たのである。而して是れは勿論玄奘豫定のことではなくして、眞に偶然ともいふべきものであつた。

是れより前、玄奘の長安を通れ涼州にあるや、人は皆いふ、「西路嶮惡、沙河途を阻り、鬼魅熱風堪ゆることなし、徒侶衆多なるも猶は數々途に迷ふ。況んや單獨にして如何んぞ行くべき」と、而も玄奘は毅然として常にいふ「我大法を求むるが爲め西方に發趣す、若し婆羅門國に至る能はざれば、終に東に歸らず、縦ひ中途に死するも悔ゆる所にあらざるなり」と。而して彼は死生の衢を通過するに従つて、益其勇氣を奮起し、其志操を堅固にしたものゝ如くである。その涼州に至る以前にも既に幾度か艱苦に遭遇したが、彼の涼州を出で、沙河に進むや、此に最も數奇の運命に翻弄せられた。沙河は「廣延八百餘里、上には飛鳥なく、下には走獸なく、復水草なし」と稱せらるゝ處である。

玄奘は一心に觀音菩薩と般若心經とを念じ來つた。が進むこと百里、果して途を失ふ。口渴して負ふ所の水囊を下して之を飲まんとすれば囊重くして手を失し。水は皆流れ去つた。千里の行資一朝に盡き了る、玄奘の失望容易に想見すべきである。慈恩傳には此時の狀況を述べて、次の如くいふ。「是時四顧茫然、人鳥俱に絶す、夜には妖魍火を擧げ爛として繁星の如し、晝は驚風沙を擁し、散すること時雨の如し、是の如きに遇ふといへども心懼るゝ所なし、但水盡き渴して進む能はざるを苦しむ、是時四夜五日一滴の喉を沾すなく、口腹乾燥幾んど殞絶し、復進む能はず、遂に沙中に臥し一心に觀音を默念祈願す」と。所が幸なる哉第五夜半に至り、何處ともなく涼風吹來り、身體冷快、寒水に浴するが如くであつた。之が爲め遂に眼目明かに、馬亦起つことを得、更らに進むこと數里、忽ちに水草に遇ひ、漸く死を免れ得たのである。又葱嶺の嶮を踏破するに當つても折惡しく氣候の悪い時であつたと見へて、殆んど之と同様の運命に遭遇した。葱嶺は「山嶮にして峭峻天に極まり、開闢より以來氷雪聚る所、積んで凌をなし、其凌峯の摧落して路側に横はるもの、或は高百尺、或は廣數丈、加ふるに風雪の雜はり飛ぶを以てす、履を複ね裘を重ぬといへども寒戦を免れず、眠食を欲するも復燥處の停るべきなし」ともいふ。が此時も幸にして玄奘は所有辛酸を嘗め盡くした後、七日にして漸く山を超ゆることを得た。が凍死するもの「十に三四、牛馬愈甚し」とある。玄奘が印度に入つてからも、必ずしも常に一路平安ではなかつた。彼が進み進んで北印那羅僧訶城を出づるや、

郊外の大森林中からして忽然五十餘人の群賊顯はれ出で、玄奘及び其同伴の衣資は悉く奪盡されたのみならず、彼等は尙ほ刀を揮つて其生命をも害せんとした。偶々玄奘伴ふ所の一沙彌、荊棘羅蔓の裡に、一間道のあるを知り、彼玄奘と共に疾走すること二三里、漸くにして地を耕せる一婆羅門を見、告ぐるに狀を以てし「村人よりして衣食を給せられ、僅かに身命を全くすることを得た。で慈恩傳(卷二)にも當時の情況を述べ、「行路の衣資は賊に掠められて俱に盡き唯性命を餘し僅かに存するを獲たり、困弊艱危、此に極まり、所以に却て林中の事を思へば覺えず悲傷す」ともいふ。

玄奘旅行の數奇なるは固より此二三に止まらぬ。此には僅かに其一端を擧ぐるに止まる。要するに玄奘の印度旅行は始よりして冒險的であつた。だから彼の旅行記は宛も一篇の冒險小説を讀むが如くである。是れが抑も後世「取經詩話」や「西遊記」の類の作られた所以である。彼が幾度も死生の間に入出し、而も能く其命を全うするを得たのは、詢に天祐の然らしむる所とはいへ、又彼が求法の念の堅くして、一難の來る毎に益勇猛の精神を奮記したが爲めでもあらう。して見れば後日彼が譯出したる一千三百餘卷の經典は、實に此死生の間よりして獲たる賜であつて、字々是れ彼が血涙の結晶であるといはなければならぬ。

## 新刊紹介並批評

Primitive Religion.

By Robert H. Lowie,

New York, Boni &amp; Liveright, 1924

宇野圓空

著者ロキーはキヤリフォルニア大學にクルーバー教授と共に人類學を講じて居る人、從來主としてシウインディアン特にクロウ族の調査に従事し、『アメリカ博物館人類學紀要』に多くの研究を發表し、又現に『American Anthropologist』の編輯主任として、この雜誌にも筆をとつて居る。著書としては『Cultured Ethnology, 1917』と一九二一年に公にした『Primitive Society』とがあり、ことに後者は人類學的方面から見た社會論として最も新しいものゝ一つであつて、これに關する從來の學說を批評し綜合したものととして可なり學者の注意を引いて居る。

本書『原始宗教』はかういふ方面の著者の學殖を土臺にして、これに關する重なる學說の批評から、著者自身の立場を明かにし、原始宗教の考察と説明の方法を一々實例について細密に論明したものである。だからそれは單なる敘述としての原始宗教史や、またその概説でもなく、むしろ原始宗教の研究方法を主とするものと認められるが、しかもこれから歸納された宗教其物に對する著者の見解は、從來の種々な學說に對する可なり強い主張として提示されて居る。方法論に關するロキーの立場は、全體として人類學的事實を忠實に理解し、民族學に特有な文化の移動及びその綜合的考察から、各宗教の發生と特徴を歴史的に組織すると同時に、一方ではこれを心理學的に説明して、大に個性の働きを認めようとするのである。而して宗教一般に對する著者の見方は、デュルケムの集團主義と神聖觀念説を修正し、マレットやゴールデンワイザーに依つて超自然説を立てようとするもの

である。今から八年前私が本誌(舊第五號)にデュルケムの評論を書いた時、恰もゴールデンワイザーが同様な意見を發表して居ることを指摘して置いた。ゴールデンワイザーはこの考を近著 *Early Civilization*, 1921 の中に更に詳しく發展せしめて居るが、今又ロキーが同様な見解を本書に發表したことは、平凡ではあるが學界に一つの傾向を作るものと見做してよからう。

本書の内容は大體代表的な原始宗教の概説と原始宗教の全體についての重なる學説の批評と及び原始宗教に關する種々なる問題の歴史的及び心理的考察との三編から成り、これに序論と結論とを付け加へたものである。第一の記述篇には北アメリカ、シウインディアン、クロウ族、アフリカの西部バンテウ人であるエウイ族、東部ニューギニアのヒュオン灣地方のブカウア族及びポリネシア特にニュージラランド、トンガ諸島、ハワイ等に於ける未開民族の宗教が、原始宗教中での異つた型を示す代表的なものとして

また比較的(に)正確な材料調査の與へられたものとして、全般に亘つて周到に解説されて居る。

第二篇にアニミズムの章に於てタイラー、ラング等の考を批評して宗教との關係を定め、呪術に關してはフレイザーの學説を排して、超自然説によつて宗教との不可分を論じ、最後にデュルケムの集團主義を論難したのである。第三篇に入つて著者はシュミット等の歴史的傳播説(Dissemination)を或る程度まで是認しつゝ、地方的特色及び分布状態の一層周密な調査を必要なりとし、更に其心理學的説明の重要なことから、歴史社會學的考察を制限して、原始人にも或る程度の個人善を認めなければならず、個性の活動と影響から多くの民族的宗教の事實が適切に解釋されると主張して居る。而して個人的にも社會的にも觀念連合から種々なる儀禮が合理的に説明され、神話や儀禮の變化結合が行はれる理法を論じ、また宗教に於ける女子の地位や、宗教と藝術の關係を説いて、人類學的文化史的考

察に基く種々の問題を提起して居る。

原始宗教の記述としてポリネシアのそれは、その範圍も廣いだけに稍散漫の感があるが、エロイとブカウアについては夫々タルボートとノイハウスの研究を據として、其特徴を明かにするに成功して居り、ことにクロウの宗教の記述は著者自身の調査材料に基いて居るだけに、最も確實であり且つ周到である。たゞ出來るだけ異つた文化圏に於ける異つた型の宗教を代表的に示すといふのに、バブア人といひながら、一般文化特に言語の上からメラネシア系に屬するブカウアを選んだのは、決して適切な方法とは云はれない。然し第二篇以下の論述には他の原始的な諸民族、ことに北アメリカの各インディアン、シベリアの未開民族、アングマン島人、ブシユマン等の宗教が常に参照されて居つて此點では宗敎人類學書として必ずしも偏したものではない。

タイラーのアニミズム説に對しては、著者は

余程同情ある見方をして居る。即ちデュルケムは嚴しく此説を攻撃したが、その論難は多く當を得ないものであり、タイラーがアニミズムで呪物崇拜や神の觀念の起源まで説明しようとするのは無理であつて、アニミズムやアニマテイズムが其自身直に宗教とは認められないけれども、宗教觀念中に重要な地位を有する靈魂や精靈の心理學的起源論として、タイラーの考は多くの眞理を含んで居るといふのである。またロキエーが宗教の發生と事實の説明に關して、簡單な一源的傳播説や假設的な發達史觀を排斥し、地理的分布の周密な調査と文化移動の歴史的考證に基いて、更にこれを心理學的に考察し、そこに種々なる偶然や個人的獨創や、また所謂觀念の連合による神話及び儀禮の發生變化、假借結合のあることを認めなければならぬといふのは、動もすると論理的形式主義の盛んな宗敎學界に、新しい宗敎人類學が齎らす大なる敎訓と見做されるのであらう。ことに此點について著

者が多くの實例を細心に解剖して論證したところ、その學的態度の着實さが現はれて居る。此外本書には宗教學上人類學上興味のある多くの問題が取扱はれて居り、時としては其論斷が多少牽強に類する節もあり、また全體として比較的移動交通の多かつたアメリカインディアンの事例を一般化し過ぎた嫌ひもないではないが、今一々これを評論することは許されない。然し「呪術」及び「集團主義」と題した二章と、序論と結論とに現はれた著者の超自然説の立場については、最後に少しこれを紹介して置く必要があらう。蓋しこれは本書を一貫する根本觀念なのである。

ロキーによるとデュルケムの『原始宗教形態論』はタイラー以來の大著として推賞さるべきものであるが、其學説は全部これを承認することとは出来ない。デュルムがオーストリア人を現存する最も原始的な民族と見做し、従つてその民族トローテムイズムを最も原始的な宗教とし

て、すべての宗教の發生をこれで説明し得るかのやうに主張することは人類學的事實に反するものであり、また宗教的對象の本體としての社會の威力は、地方的集團や部族ならばとにかく、氏族に於ては有り得ないことであつて、その所謂客觀的實在性も却つて自然現象の方が意識的に確實である。宗教意識の根底を神聖と凡俗との二分觀(Dichotomy)に置いたのは、デュルケムの大なる卓見であるが、Minimum definitionとしてはこれらはむしろ尋常と非常(Ordinary and extra ordinary)若くは自然と超自然(Natural and supernatural)の對立とすべきであつて、原始人に於てはこれらは概念として現はれるのではなく、個々の具體的經驗に於て情緒的に意識されるのである。ゼーデルブルームはすべて此等の意識を略々同一のものとして見做して居るけれども、普通に神聖といふのは超自然に何等かの付加はつた特殊の場合であつて、一般に宗教意識の普遍的基礎は、マレットやゴールデンワ

イザールの云ふやうに非常とか超自然または神秘の意識に外ならない。ロキーのこの超自然説は神聖觀念説の修正として蓋し穩當なものであるが、さてその非常といひ超自然、神秘といふ觀念または情緒の内容は何であるか、その神聖との關係は如何。こゝになほ大なる心理學的考究の余地があるのであつて、著者がこの點に何等進んだ考察のあとを示して居ないのは惜しいことである。

而してロキーは超自然の根本觀念からして、宗教に傳統的に必然視されてゐる人格觀念の不必要なことを力説し、この點でも宗教の廣い見方を明にしたデュルクムの功績を賞讃して、ヘフディングやジエームスの如き心理學的立場から公平に宗教一般を説明すれば、當然かゝる見解に歸着すべきだと云つて、クロウ族の夢想示現、エウイ族の非人格的な *Njomn* の力、ポリチシア人の呪文等すべて非人格的な超自然の觀念が彼等の宗教全體の基礎となつて居り、人格

的な精靈や神に於てもむしろその非人格的な超自然的屬性其物に眞實の宗教的意義があるのだと斷言して居る。それで傳統的な宗教觀念からフレーザールのやうに宗教と呪術との間に任意的な區別を立てることは不可能であり、ことに發生的年代的に兩者の順序を定めるが如きは、現今の人類學上の知識と全く相容れず、またデュルクムなどのやうに、兩者を公的と私的のものとして區分した所で、それは程度上の區別に過ぎない。故に普通の意味でいふ宗教と呪術とは結局超自然觀中の二つの傾向と見るか、むしろ所謂呪術は廣義の宗教の特殊の形に外ならなるといふのである。かゝる廣義の——しかし恐らくは妥當な宗教觀は近年漸次學界に認められ、ことに社會學派の人々によつて熱心に支持されて來たが、然し一方では宗教に於ける人格的態度の必然性を固執する學者も少くはないのであつて、これ亦心理學的に相當な根據を持つて居る。これに對して著者はいかなる説明を以つて

臨まんとするのか、本書には此點について格別新しい考察が見出されないのは遺憾である。

\* \* \* \* \*

### The Buddhist Conception of Spirits

By Bimala Charan Law,

Calcutta and Simla, Thacker, Spink  
& Co., 1923.

#### 甲 斐 實 行

此の書はカルカッタ東方叢書(Calcutta Oriental Series)の第二巻であつて、著者は嘗て佛教印度の刹帝利種族(Ksatriya Classin Buddhist India)といふ書を著した人である。頁數からいへば僅かに百頁足らずの小冊子に過ぎない。従つて第一章第二章と結論との三項より成り立つてゐる。

此の書は序文にもある通り、現今南方佛教徒の聖典たる巴利佛典中の小部尼柯耶(Khandaka Nikāya)中の餓鬼事(Petavatthu)とカンチプラ

(Kāṅkapa)の法護(Dhammapāla)によりて著されたパラマツタデーバーニー(Paramathadipani)とによりて、巴利佛典に表はれた「餓鬼」即ち「逝ける者」(Pretas, Peta)に關してなされる研究論文である。

先づ第一章に於ては巴利佛教文學に於ける逝ける者と表題をかゝげて、佛教以前フラフマナ(Brahmana)時代に於て既に死者をば父祖(Pitro)と稱し彼等アーリヤ人種は先祖の祭なるシユラドダ(Griddha)に於てピンダ(Pinda)や其他の供物を以て父祖の靈を祀つてをつたが、恐らく此の如き信仰が佛教内に取り入れられたのであらうが増一尼柯耶に於ては諸々に逝ける者(Pretas, Peta)の信仰や、之に施す供物の種類について述べてをるといつて、數ヶ處之を指適し又本生經(Jataka)に於ける同様の例を挙げ、更にスペンスハーデー(Spence Hardy)の佛教綱要(Mannual of Buddhism)を引いて南方佛教徒の考ふる所では逝ける者の種類が五種あるとい

つて其の名を掲げてをる。

第二章では餓鬼事と其の註釋書に於ける「逝ける者」と題して餓鬼事中に表はれたる「逝ける者」を註釋書によつて解説してある。其の逝ける者に關する物語の數は四十五であつて餓鬼事の物語が五十一であるのに比して六ッ少い譯である。

併し物語の要領をつかんで極簡潔に叙述してをる所はなかく巧である。然し私は之に關して批評することをやめてたゞちに結論にいそがう。

結論では先づ餓鬼事の中には飽くまで精靈崇拜や祖先崇拜の痕迹は無くして、人間の罪惡と其の結果の恐るべき事を示したのであることを述べ、佛在世當時や入滅後でさへ道樹禮拜はあつたが像を禮拜するやうなことは無かつたから、餓鬼事にも「逝ける者」の崇拜は無かつたのであらうと述べてをる。此の外餓鬼事中に餓鬼の姿や種類や其の居住の場所もはつきり述べら

れてあると結論してをる。

全篇索引とゞもに九十五頁であつて細を極め微をつくした研究では無いが、一讀して面白い書である。但し、ブラフマナ時代の父祖が何故に後世「逝ける者 (Pretus, Peta)」に變換したか、又逝ける者が供物によつて自己の體を養ふことが出来るといふ觀念は果たしていつ頃いかなる古典に其の根據を求めることが出来るか等をもちし文獻に徴して研究してあれば更に良い書籍であるが此等の點は未だ研究されて居ないやうである。

## アイヌの研究

金田一京助氏著

東京 内外書房發行

原田 敏 明

著者は誰も知る言語學者で、その立場から多

年アイヌの研究に従事され、滅びんとするアイヌの全體を學界に紹介し、不窮に傳へんと努められたのである。私にとつては永年、種々の指導を承けた恩師であるが、先生のあの暖い同情にして、始めて眞に弱きものなるアイヌの民の心の底に飛込んで、餘す所なく、その心持ちを汲取ることが出來たことと思ふ。今此書を繙くに大部分は既に色々のものに發表されたものであるが、此の一冊に纏められた所に統一も出來てゐるし、一般の讀者にも誠に幸となつた。

私が、此の書を紹介するに至つたのは、かねて得難い著述と考へてゐた折柄、先日京都の宇野圓空先生が來られて、談會此の事に及ぶとは是非紹介するやうにとのこともあつたので、敢えて筆を執つたのである。

此の書は、大部分、神話、宗教、詩歌など宗教直接の問題であるが、全篇直ちに宗教そのものに觸れてゐるのではない。併し、一のことを充分了解するには、先づその依つて來る周圍の

事情を知ることが必要であるが、此の點に於て本書のすべての部分が、吾々にも亦重要な意義を有する。勿論、今茲にその全體の紹介を試みることは出來ないから、直接宗教に關する部分の紹介に努めることにする。

著者が言語學の専門學者にして、宗教學者でないといふことは、念頭におかねばならないことであるが、著者の原始人の心理に關する了解は決して簡單ではない。強いて宗教の論をなさないで如實に原始人の宗教意識を描寫せられる處に、専門學者の所説が、更らに新しい、適確なる證明を一つ附加へられたやうに感ずることは一再ならず存する。此の點は強く推稱して先づ本書を繙かれんことを望む所以である。

さて、第五章アイヌの傳承、第六章詩歌、茲には勿論直接宗教を述べてないが、由來、原始の時代に於ては、多くの社會的關係は、少なくとも宗教的要素を多量に含んでゐることは、何れの地方に於ても同様であり、古を語り、今を

歌ふ場合、一として宗教的着色のないものはない。而して殊にアイヌ人は歌を嗜む民族であるから、彼等の思想を窺ふには（言語學者たる著者には尙更らること）、その傳承、詩歌によることは自然のことである。

アイヌの傳承は分つて、詞曲 Yukara と古傳 Oina となり、石狩川の地方では主として Poiy-anambe を中心とする英雄神話となり、日高沙流の地方では、Okikurumi を中心とする人文神話となつてゐる（頁一〇五）。Okikurumi は俗に源義經であると云はれて居るものであるが、之れに關しては第九章に於いて論じてある。

「Oina」といふ語は、アイヌで「傳承、又は「傳承す」の意味をもつ。中にも重い神事の傳承を特に Kamui oina 「神傳」、戦の大さしのを Poro oina 「大傳」と呼ぶこともある。又一般に、節をつけて謠ふものである故に Kamui Yukara 「神曲」とも呼ばれる』（頁一〇六）。Okikurumi は一に Oinakurumi 「古傳神」と呼ばれ、之れに對し

て、Yukara に於ては Poiy-anambe 中心となり、一に Yukara kamui 「詞曲の神」と崇められ、相並んで彼等の思想上に、恰も日月のやうな二大神人となつてゐる（頁一〇八）。

歌を嗜むアイヌ民族には、日常の言語生活の大半が曲調附けの歌謠化された表現であり、例へば「裁判のことが全部歌でのべられる。大會長の會見も歌で辭令を交換する。神々への祈禱にも、凶變の際の儀式にも、喜びの際の挨拶にも、皆曲調をもつことばづかひをする』（頁一三七）。アイヌ人の宗教的思想はその日常生活のすべての場合に見出されるので、従つてその詩歌に於いても絶えず表はれてゐるのである。

神話や傳説は此の Oina や Yukara の形で物語られてゐる外、Uwepokere 「噂話」「四方山ばなし」、殊に Kamui uwepokere 「神々の昔噺」がある。之は「語る説話であつて決して謠ひ物ではないが、其語り方が一種、型に嵌つた特有の口調と語句で出來てゐて、やはり特殊な一つ

の説話である」(頁二二一)。

創造神話や神統神話についても紹介してあるが、何しても Oina のヒーロ、Okikunimi の神話は、アイヌ神話の重なるものである。Okikunimi が天降りして下界を教化したり、日神を救つたり、飢饉魔を退治して、再び昇天するなどの神話の内には、火の起原、太陽の説明、生活苦、病苦、生産、その他色々の社會事象の説明をしてゐるが、同時にその内に宗教意識の現はれが自然に窺はれる。

さてその宗教意識と云つても、無形で目に見えないものを握むのであるから、少なからざる困難を伴ふ上に、殊に原始人では、自分の信仰に關しては、『やたらな者には種族内のものでもない』(頁二五一)。著者は言語の調査の方面から傳説なり、信仰なりを了解されたので、畢竟「言語傳説を通じて見た彼等の宗教意識」といふことになるが、斯様に直接宗教そのものを目的とし

ない處に、吾人の懷疑すべき重要な結果があるやうに思ふ。

原始人と云つても、南洋や北米インディアンなどとは、既に大いに異つて、恰かも記紀や風土記の内にも出逢ふ程度の神の觀念を持つてゐる。併し日本の神代紀に於てさへ、相當に更らに原始的な要素の痕跡を認める位で、アイヌに於てはそれが一層如實に現はれてゐるやうである。

例へば神觀念については、Kamui といふのが先づ一般であるが、『Kamui の外に Kamui にあたる固有のアイヌ語が有るか無いかとなると、先づ其は Ramat (若くは Ramachi) であるが、實は是は精靈・靈魂といふ程の語である。それでも森羅萬象を神と觀する所には、そこに森羅萬象の裡に Ramachi を感ずるからで、Kamui と Ramachi とは、全く同じ義ではないけれど相近い言葉である。それから産土のやうな考へ、即ち自分達の住む部落の後に立つて自分たちの

後見をして、自分たちを守護してゐて呉れ、自分達がそれに従つてゐる所の一種の超自然的存在に對しては *Soranak* といふ言葉を有つてゐる(又個人々々の憑神は *Turampe* 又少し物的な身の護は *Shiraki* といふ)(頁二八四)。之ら崇拜の對象に就いては、一層精細な説明を聞くことが出来るならば、宗教の研究上多大の便益を蒙ることになる。

此の『精靈崇拜から一段の發達を遂げ、それに人格を賦與し、自分たち人間と同じやうな恰好をし、同じやうな感情を有ち、或は自分達……』と同じやうな出で立ちを……するやうに醇化した神、かういふ考の神をあらはす語として *Kamui* といふ言葉があるやうに見える(頁二八四—五)。*Kamui* といふ言葉は大體日本から輸入されたのであるが、*Abe kamui* (火神、又は *Moshiri koro Huchi*)、*Chise koro kamui* (家神)、*Nusa koro kamui* (幣の神)、*Shirampa kamui* (森の神)、*Hashinu kamui* (漁獵の神)、*Wakaush*

*kamui* (水神)などはその主なるものであり、この外彼等の神は無數にあつて、自然現象や周圍の事々物々、何かの意義あるものには直ちに *Kamui* の存在を認め、多く彦神と姫神と一對となつてゐる。これら本書に依つて與へられる問題は多々にして、興味はなか／＼盡きないやうに思ふ。唯だ是非共忘れてならないことは、一箇の學說を打立つるに非らず、原始人の宗教そのものを目の邊り彷彿せしむることである。

スベンサーやギレンの著述もさることながら私は未だ先生の如き暖き同情を、それらの内に見出さぬものである。

\* \* \* \*

宗 教 研 究 定 價			
一冊送金壹圓	一冊送金壹圓	一冊送金壹圓	一冊送金壹圓
三冊送金三圓	三冊送金三圓	三冊送金三圓	三冊送金三圓
六冊送金五圓八錢	六冊送金五圓八錢	六冊送金五圓八錢	六冊送金五圓八錢
一月一回	一月一回	一月一回	一月一回

不 許 複 製

發行所

東京市神田區表神保町二番地株式會社同文館

宗 教 研 究 發 行 所

掛號東京二七四六番・電話大正五九一九番

編輯者 宗 教 研 究 會

右代表者 姉 崎 正 治

東京帝國大學・宗 教 學 研 究 室 內

印刷者 宗 教 研 究 發 行 所

右代表者 田 中 六 藏

東京市神田區表神保町二番地株式會社同文館

印刷所 宮 本 印 刷 所

東京市神田區短子町并四番地

大正十四年四月廿五日印刷

大正十四年五月一日發行

新第二卷・第三號

(定價金壹圓)

# 宗教研究

新第一卷 定價各壹圓  
第一、第二號 送料各六錢

## —〈號一第〉— • —〈號二第〉—

始祖の人格に關する觀念……………	姊崎正治
近代に於ける宗教研究上の一大革新	羽深了謙
佛教の中心觀念……………	宇野圓空
首狩について……………	二十二鐵鏡
教團の社會的考察……………	千湯龍祥
釋尊說法の言葉に就いて……………	Community Church Movement
に就いて……………	今岡信一良
カンボヂアの宗教……………	植木謙英
析伏より忍伏へ……………	常盤大定
支那佛教事情……………	木村泰賢
小乘より大乘へ(指鬘譚の進化)……………	松本文三郎
宗教史的事實とその眞理性 (カントの「宗教論」)……………	佐野勝也
印度の宗教藝術……………	手島文倉
法華經史上に於ける龍樹……………	本田義英
ハルナツクミトレールチ……………	赤松智城
佛教に於ける論理II實踐哲學の起原	渡邊雄賢
佐田介石氏の祝賀等象論……………	木村泰賢
Chikidae 民族の宗教的倫理……………	原田敏明
佛教に於ける平等思想……………	佐藤泰舜
グチカンの廷外より……………	矢吹慶輝
潜伏のキリシタン宗門……………	姊崎正治

## —〈號一第〉— • —〈號二第〉—

# 宗教研究

新第二卷 定價各壹圓  
第一、第二號 送料各六錢

佛教に於ける心理論發達の大觀……………	木村泰賢
十二因縁の傳統的解釋に就いて……………	赤沼智善
法華經史上に於ける龍樹……………	本田義英
潜伏のキリシタン宗門……………	姊崎正治
Immortalityの信仰に就いて……………	大塚道光
「題目」の史的考察……………	布施浩岳
アメリカに於ける宗教事情の側面	矢吹慶輝
山東の佛蹟を叙して道院に及ぶ……………	常盤大定
宗教學の發生……………	矢吹慶輝
禪の本質に關する序論……………	鈴木大拙
佛教心理論に於ける……………	
心作用分類の發達……………	木村泰賢
佛教の道德的精神と其行爲に就いて	斎藤唯信
佛教寺院の性質……………	禿氏祐祥
パウロ罪惡觀の變遷について……………	三枝義夫
宗教人類學の提唱……………	宇野圓空