

（照文本）——進供頭鹿祭頭御社神訪諏州信



照參文本——(骨頭の狐老だん包に花削) 神護守のヌイフ

イスラエルの
豫言者の
使命と道念とへの目醒め

石 橋 智 信

八世紀からの豫言者になると、そこに、著しい使命感があらはれて居る。

七四〇年(ユダに、その王、ウジヤの逝かつた年)幻のうちに、豫言者、エザヤは、神を見た。當時を鎌して、エザヤは「われ高くあがれる御座みくらにエホバの坐したまふを見しに、その衣裾もすそは殿にみちたり。セラピムその上にたつ、おのおの六の翼あり、その二つをもて面をおほひ、その二つをもて足をおほひ、その二つをもて飛び翔り、たがひに呼びいひけるは、聖なるかな、聖なるかな、聖なるかな、萬軍のエホバ、その榮光は全地にみつ。かくよばはるものの聲によりて鬨のもとる揺りうごき、殿のうちに煙みちたり」と。見神の豫言者は、いかばかり悦んだであらう。手の舞ひ足のふむところを知らぬほど彼れは喜悅と歡喜とに満たされたであらうか。否。氣も喪せんばかりのなげきが、彼れの心であつた。怖れが凡てであつた。威く、畏るべき、力恐ろしき、聖なる神の神靈を犯し奉つた心の怖れ。ぬぐふべからざる身の不運を、怖れわななく心に、彼れは痛感した。I am lost」と。「禍ひなるかな、われほろびなん。われは、けがれたる唇の民のなかにすみて、穢れたる

唇の者なるに、わが眼、萬軍のエホバにまします王を見まつればなり」と。神に面したことは、死に面したことであつた。神の神聖を犯したその罪の値を、死とよりほか、彼れは、勿論、考へ得なかつた。その死を、その死罪を、然し、神は赦した、特に、彼れのために。「こゝに、かのセラビムの一ひとり、鉛ひしをもて壇の上よりとりたる熱炭あつちを手にたづさへて我れにとびきたり、わが口に觸れていひけるは視よこの火、汝の唇にふれたれば既に汝の悪はのぞかれ、汝の罪はきよめられたり」と。死の恐れを通して、神は、彼れに、比ひなき恐れと體驗された。死の赦しを通して、神は、然し、云ひしらぬ祝いわみと體驗された。その神の召しを彼れはいま、耳にしたのであつた。「我れ、また、エホバの聲をきく、曰く、われ誰れをつかはさん。誰れかわれらのために往くべき」と。使命を痛感して豫言者、エザヤの起たねばならぬ時であつた。「そのとき、われ云へり、われ此にあり、われをつかはしたまへと」。かくて、彼れは使命にたつた。(以上、イサヤ書第六章参照)

彼れの使命感、それは、神を恐るる死の怖れであつた。死の赦しの神寵に咽ぶ生を培しての奉仕であつた。この使命感は、彼れの命ちであつた。此に、彼れは、一生を終始した。全生涯の豫言は、悉く、この使命感を脈膊する。彼れの豫言の何れの一つを截つても、必ず、この使命感が血と迸り出るのを覺えるのである。

自國、ユダが大王の國、アッシリアより自らを救はんが爲め、強國、エジプトを頼り、遂に、これ

と同盟を結ぶに至つた際、エヅヤは起つて鋭くこれを難じた。

「助けをえんとてエジプトにくんだり、馬により頼むものは禍ひなる哉。戦車多きが故にこれに頼み、騎兵甚だ強きが故にこれにたのむ。されどイスラエルの聖者を仰がす、エホバを求むることをせざるなり。(三二一ノ一)

「かれら謀略はかりごとをすれども神によりてせず。盟を結べども神の靈にしたがはず。益々罪に罪を加へん。かれら神にとはすしてエジプトに下りゆき、バロの力をかりて己れを強くし、エジプトの蔭によらん。バロの力は反りて汝等の恥となり、エジプトの蔭によるは反りて汝等の辱かしめとなるべし(三〇ノ二、一、二)

と。恐るべきは神あるのみ。大王の國、恐るに足らず。頼むべきは神あるのみ。大國、エジプト、また、頼むに足らず。然るに、民は、大王を恐れ、大國を頼る。此に於てか、彼れは、恐るべく、また、頼るべき神の使命に獅子吼したのであつた。

先きに、アラム王、レヂンとイスラエル王、ベカと結んで、自國、ユダを襲うた際、民の心も、王の心も、林の木、風に動かさるる如く、わなないた。時に、彼れは、死をも恐れず、王に直言した。「汝つつしみて静かなれ……懼るる勿れ、心をよはくするなかれ(七ノ二、一)

「彼等のおそるるところを汝等おそるるなかれ、懼くなかれ。汝等は、まだ、萬軍のエホバを聖と

してこれを畏みこれを恐るべし。然らば、エホバは、きよき避所となり給はん。されど、イスラエルエルの兩の家には蹟く石となり、妨ぐる檻とならん(八ノ二、以下)(尙ほ、一ノ二、一九、参照)と。此にも、恐るべき唯一の怖れ、頼るべき唯一の助けに對する彼れの使命感が、血とにじみ出て居るのを感じるのである。かくもエザヤにその使命感は鮮かである。

また、アモスにも使命感が、特別、鋭く、彼れが使命に全くブラインドであつたことは既に述べた(本誌前號三六、三七頁參看)

アモスと云ひ、エザヤと云ひ、八世紀の豫言者等が使命の念にもえて居つたことは明らかである。道念にも、彼等は充分、目醒めて居つた。『汝等、善を求めよ、惡を求めざれ、然らば生くべし』とアモスは唱へ、『われ公平をはかりなほ準繩とし、正義をおとし錘とす』とエザヤは宣べて居る。豫言者、ミカに於ては、道念が即ち彼れの使命感とさへなつて居る。

「我民を惑はす豫言者は……されば彼等は夜に遭ふべし……日もその豫言者の上をはなれて没り、その上は晝も暗かるべし。見者は愧を抱き、卜者は面を赧らめ、皆共にその唇を掩はん、神の垂た應あらざればなり。然れども我はエホバの御靈によりて能力身ちからみに満ち公義および勇氣裏うらに滿ればヤコブにその愆を示し、イスラエルにその罪を示すことを得。と(二ノ五、一八、)

熾烈な使命感と、痛烈な道念と、八世紀以後の豫言者等にはそれ等が極めて鮮かである。

八世紀以前の見者、豫言者等には如何であつたらう。八世紀以前の物語にして、豫言者を録した主なものにJ(ヤウイスト)K(列王紀中のヤウイスト)E(エロヒスト)K²(列王紀のエロヒスト)Pr²(エリア物語)Pr(エリシヤ物語)等がある。それ等のうち、前二者に就いては本誌前號にこれを究めた如く——そこに彼等のうちに道念の殆ど見るべきものなく、使命感もまた、極めて稀薄である。即ち、サムエル前書第九、十章(K)に現はれた「見者」、サムエルは失せものを云ひ當て異なる見者と云ふだけであつて、別に、道念からの獅子吼らしきものを認め得ない。また、サムエル後書第七章中のKの描く豫言者、ナタンにも道念の進りを認め難い。またJの物語るアブラハムなどは(創 一一ノ二〇、一二〇、)虚言をさへのべて、そこに何等、道念からの抵觸が感せられて居らぬ。かくの如く、JまたKの見者、豫言者には道念の閃きが極めて幽かである。使命感として特別、とりたてて考ふべきものもない。サムエルは、自らを、「見者」とした。然し、弟子、サウルを「見者」と仕立てず、「豫言者」たらしめて居るその間、別に、見者の使命なるものと豫言者の使命なるものとが、別けて、比べて考へられて居るのでは無論ない。總じて使命感が明らかでない。

要するに、J並びにKに於ては見者、豫言者が、道念にも、使命感にも目醒めて居らぬ。反之、

八世紀からの豫言者は(上述せる如く)道念にも、使命感にも充分、冴えて居る。然らば、前者と後者との間の時期に於ける豫言者等の使命と道念とへの目醒めは如何に過程したであらう。事の次第を傳ふるものはE(エロヒストの物語)であり、K^E史料であり、Pr.^{1,2}(エリア物語、エリシヤ物語)である。それ等を以下に求めたい。

E(エロヒスト物語)に現はれた豫言者中、代表的なものは、民數紀略、二二——二五章に於ける豫言者、バラムの物語であると考へる。

原文批評上、バラムの物語は、原文が、可成り、複雑である。史料が、極度に、錯雜して居る。加工の筆が存分、試みられて居る。それが有名な話であつただけに、後代讀者の加工のあとが夥しい。物語の大體を Bentsch また Kittel 等は J に歸する (Handkommentar z. A. T. I. 2. Ex-IV — Nu. von Bentsch 1903. S. 589. ff. Kittel: Gesch. d. V. Isr. II. 1912. S. 294. S. 474. ff.) 然し大體を J とすることは如何かと考へる(例令、二三ノ一九の如きは J の筆、創、六ノ八、等と相容れぬ。二三ノ二三の如きは明かに申命記法の影響を認めしむる) Stenarnagel (Lehrb. d. Einleitung in d. A. T. 1912. S. 168) は大體を E (エロヒスト) とする。また Holzinger (Kurzer Hand-Commentar zum A. T. Abt. IV. Numeri 1909. S. XVI. XVII. S. 104. ff.) は R^o (編纂者、エホシヤム) と推定して居る。惟ふに、筆の上では僅かであるが、この話の根本になつた物語の基礎は J であらう。それを

後代E(エロヒスト)乃至E^{je}(エホウイスト)が話し變へたものであらう。そして、その部が物語の現形の主要部をなすに至つたのであらう。

基礎になつて居る物語(Jによる)の筋はかうである。話はイスラエル人がカナアンへ侵入する際のモアブとイスラエルとの戦ひの話である。モアブの王、バラクなるものが自國の(?)豫言者、バラムに命じて敵、イスラエルを咒へと云ふ(二二一、二)よつて豫言者、バラムは神にたづねる。ところが、神は敵、イスラエルの方を却つてめぐむと神託する。豫言者、バラムは王、バラクにそのまゝ傳へる。王は、豫言者に、イスラエルを咒へと命ずる。豫言者は、王に「神はイスラエルを祝福す」とかへりごとする。王は贈物をおくつてまで豫言者に懇望する。が、豫言者の答へは同じ。やむなく、王は、豫言者を國外に追ふ。と云ふのである。

即ちイスラエルが他の國々よりも福まれるのであると云ふことを他國人、バラムさへ率直に宣べて居ると云ふ單純な神託、單純な豫言の物語である。ところでE(エロヒスト)は豫言の *Kenan*(技巧)の問題を提げてこの物語に對して居る。技巧憎惡の傾向からこの物語を補訂して居る。

抑も、豫言の技巧の問題はかうである。即ち、イスラエルに豫言者なるものが、初めて現はれた時、既に、彼等は琴、瑟、鼓、笛などを用ひたことが記されて居る(前號四〇―四三頁參看)技巧による豫言氣分の作興である。これは「豫言者」にのみ見らるゝ現象である。「見者」に技巧はない。

但し、Kが物語るそれ等は豫言氣分の *Erase* を興すまでの *Kunst* (技巧) である。Erase のうちでは自我を没して、神の物云ふところを聞き、聞きしところを口走ると云ふのが *Nehi'im* 「豫言者」であつた。

後ち、然し、事が變つて、豫言者等が、神から没我のうちに豫言、神託を聞くと云ふのではなく、豫言者等が、自分等に都合の好いことを、無理に、神に云はす(偽りて神、語れりと作す) *Kunst* を使ふに至つた。技巧の亂用である。技巧の惡用である。技巧の墮落、豫言の墮落である。

豫言者等は何故、かく墮落するに至つたのであらう。それは、彼等が何時も群をなして團まり現はれた爲めであらうかと考へる(前號四二頁第二、參照) 彼等の群れには首腦と末輩とが居つた(アモス書七ノ一四、參照) 頭目は當然、門下を養はねばならなかつた。その方法を講せねばならなかつた。此に於てか、彼等は、權勢に媚び、民意に迎合し初めた。結果は豫言の技巧を弄するに至つた。遂に、豫言をかせぐに至つたわけである。「我民を惑はす豫言者は齒にて噛むべきものを受くる時は平安あらんと呼ばれども、何をその口に與へざる者にむかひては戦ひのそなへをなすと後代、マカが彼等を痛罵して居る(三ノ五、)

技巧、それは豫言の良心を癩痺せしめた。それは、豫言者から道念と使命感との發芽を奪つたものであつた。さて、その技巧に反對な傾向に充ち満たされて居つたのが E (エロヒスト) である。即

ちEは、技巧を更に問題とせぬJのバラム物語を、技巧反對の立場から補訂して、物語のバラムを技巧反對の豫言者のすがたに描き出して居る。そして描き出された技巧反對の豫言者、バラムは道念に固く、使命感に鋭い豫言者として、その姿を現はして居る。Eの時代こそ豫言者が道念に目醒め、使命感に目醒めた時代であつたと考へる。

Eはバラムをして宣べしめて居る。「神の誼はさる者を我れいかで「自らの技巧もて神を枉げ、神言を詐つて」誼ふを得んや(二三ノ八と。また、「我れ何事をも自ら言ふを得んや、まぞ、神の我口に授くるところをのべんのみ(二二ノ三八(神は人の如く誑ることなし、人の子の如く悔ゆることあらず、その言ふところはこれを行はざらんや、その語るところはこれをなしとげざらんや(二三ノ一九と。かく、Eは、豫言者、バラムをして技巧反對の叫びを致さしめて居る。Eこそ、鋭い使命感を基調としての豫言者物語である。Eは、また、バラムをして、技巧を弄し、權勢の御用をつとめ、豫言をかせぐに鋭く反對せしめて居る。「たとへ、バラクその家にみつるほどの金銀を我れに與ふとも我は事の大小を論ずわが神、エホバの言を踰えては何をも爲すを得ず。(二二ノ一八)と。Eによつて物語られた豫言者、バラムは固き道念の目醒め、鋭き使命感の目醒めから道念を毒し、使命を居る技巧と戦つて居る。總じて、技巧は、イスラエルにあるべからず、「ヤコブには魔術なし、イスラエルには占卜あらず、神はそのなすところを豫言者につぐ(二三ノ二三)と宣べられて居る。要

するに、豫言者の道念と使命感への目醒めは、物語J、Rには認むべくもない、然し、Eに於ては存分、認められるのである。

Eの年代は、大約、紀元前七五〇年。アモス、ホセアが起つて使命と道念とに叫んだ頃である。

Eと前後して現はれた物語、Rは堅く道念の上になつて、ウリア事件に關し、王、ダビテに直言して、己が使命を果した豫言者、ナタンを語つて居る(サムエル後書一二一、一二二、参照)

しばらく後れて書き綴られたエリヤ物語は鋭い道念よりして、ナボテの事件に關し、王、アハブに直言し(列王紀、上、二一、)群なす豫言者に反して『われひとり、萬軍の主、エホバに思ひをもち』と使命に雄々しきエリヤを物語つて居る(同、上、一九)

かくして豫言者は道念に目醒め、使命に目醒めた。惟ふに八世紀中葉アモス、ホセアが起つて道を説くに至つた前しばし、豫言者等が道念に目醒め、使命に目醒め、後の豫言者等にその道を備へたわけであつたと考へる。

西藏傳の阿含經に就て

寺 本 婉 雅

一 西藏所傳の梵巴兩譯の阿含經に就て

會て私が將來したる西藏甘珠爾部(經律部)と、丹珠爾部(論部)との目錄編纂に付て數年前より注意せしことは、阿含經に屬する藏譯經典數十部が西藏甘珠爾部中に編輯されてゐることである。この西藏傳の阿含經は二種の語系に屬する原典より藏譯せられたものである。一は梵語原典より、二は巴利語原典より翻譯せられ、前者は大谷大學所藏の甘珠爾部第二十七函(D)に十八部を輯め、同第二十八函(E)に三十七部を。同第三十函(F)に五部を。同第三十一函(G)に四部を。同第三十二函(H)に十部を編輯してゐる。是等の梵語原典より翻譯せる阿含經中には、頻鞞沙邏王承迎佛經(漢譯中阿含經第十一)や、大空經、小空經(漢譯中阿含經第四十九)などは甘珠爾部第二十七函に、梵網經は同第三十函に收輯されてゐる。この頻鞞沙邏王承迎佛經や、大小空經等は西藏翻譯家として有名なる勝友 (Jina mītra) と、智鏡 (Prājñavarma) と、大枝訂家イーシ・デー (Yeshe) の共譯であつて、西藏王の三英

主として讚へられる隨一のチデーツクタンラルワ、チャン王の時代である。王は四隣に國威を振ひ、唐の孝徳帝と慶長三年(西曆八二三年)に唐蕃同盟碑文を西藏の首都拉薩市に建設した時代で、王は欽定に依て大藏經を藏譯せしめんとて印度より多數の班抵達博士を招聘して譯經事業を開始した。勝友はこの譯經聖業に参加した一人で、當時翻譯家の第一人者と稱せられ、彼の譯出せし經典の甘露爾部、丹珠爾部に存するもの無數にある。従て勝友の譯經は尤も信賴するに足るべきもので、漢譯聖典史上に於ける玄奘三藏に比すべき者である。西曆十二世紀出世の西藏史家ブトンリンポツェ師の西藏大藏目錄中には已に是等の阿含經の經題は合計六十五種編入されてゐる (dPag beam Tjion beam, P. 410)。この梵語原典より藏譯せる阿含經は、題號に梵名を擧げ、次に藏名を以て對照し、卷末に譯者(印度人)と、西藏人の校訂者とを列記して、原典譯出の事情を保證してゐる。この梵語原典より藏譯せる轉法輪經や、梵網經や、大小兩空經等を漢巴兩譯と對照するに、漢纂藏略にして、巴利語譯はその中間に位するが、その内容の骨子に於ては三種共大抵一致する。これは流傳の經過に於ける部派の加工又は竝入の影響を蒙つた結果に依るものであらう。のヘルンレー氏(Hearnle)が東方土爾機斯坦地方に於て發見したる梵語原典の阿含經の斷片——「衆會經」、「戰鬪品」、「月譬經」等が巴利原典併に漢譯と對照研究して發表せられたことに依て、漢譯阿含經が梵語系に屬することを證明されたわけであるが、今この西藏傳の阿含經二種ある中に於て、前述の第一種藏譯阿含經は梵

語原典の翻譯であるが故に、是に依て北方流傳の阿含經は藏漢共に梵語に屬することを一層確證するを得た次第である。然かし是と同時に西藏傳の阿含經二種ある中にて、第二種に屬する藏譯阿含經は巴利語原典の傳譯であるが故に、是れに依て西藏傳の阿含經は梵巴兩語系に屬するものであることを確め得たのである。只惜むらくは其部數に於て漢譯四阿含經に對比して百分一にも足らないことである。そして藏傳阿含經は漢譯の雜、中、增、長と四部各篇に分類して編輯せられた如きものではなく、只手當り次第に蒐集せられたものを忠實に藏譯して一と纏めに收輯したものに過ぎないのである。西藏所傳の甘珠爾部と、丹珠爾部とが全部大乘教に屬する中に於て、少數ながらも梵巴兩語系の阿含經が藏譯せられてゐることは、南北流傳の佛教史を研究する恰好の原典史料と謂はねばならぬ。

西藏傳巴利語系の阿含經に就ては⁶⁾Hermann Beckh 氏は支那北京城内の雍和宮より甘珠爾部の目錄を蒐集し、それに依て目錄を著はすと⁶⁾Cooma が Asiatic Researches XX(Calcutta 1836)に發表したる甘珠爾部の分類論文を参照せしも、阿含經に關する巴利系に付ては何の注意も引かなかつたものと見えて、般若經第二十四函(二六)の第十三卷より第二十五卷に至る合計十三經は、只梵藏兩語の經題を掲げ、最後の經即ち第二十五卷目の終りに譯者の名を列記してゐるのみである。因とより彼はこの甘珠爾部目錄を著はす際に、甘珠爾部の原典を各函毎に一々調査して著はしたものでな

く、單に雍和宮に所藏せられたる永樂版の西藏目錄を底本として編纂したのであるから、これらの小乘經典が巴利語系のものなるや否やに關して何の注意を惹起せなかつたのは其處であらう。且又 Cosma も其事に付ては注意に觸れなかつたのである。然るに北京版即ち康熙版(大谷大 學所藏)では「諸般若經一卷」に編入せられてあり、同函二十卷の中、第十二經より第二十四卷終に至る合計十三經は巴利語系に屬する阿含經である。是は私が會て甘珠衛部目錄編纂の當時より已に注意してきた事であるが、今この阿含經十三經が果して巴利語の原典より藏譯せられたものであるや否やを確認すべき條件は、この十三種の原典の内容が巴利原典と相應するや否やの對校に由て是等十三種の原典が直接巴利語より翻譯したるものなるや否やを確められて、判定せらるであらう。今この十三經を編輯せる「諸般若經」を檢するに、此函の終りには、傳譯の十三經の經題を列擧し、次で譯出の緣起と譯者の人名を併記して傳譯の意を明白に語つてゐる。仍てこゝに「諸般若經」(三函 P. 301b-302a)の跋文を譯出せば次の如くである。

「是の如く、この諸十三經は關淨提の中央、聖者の國、菩提藏金剛座(佛陀)より約百由旬北東方に行くところの西藏國、雪山々脈の夾刺(の生じたる)「ニヤン」地(H. 301b)藏州の江孜市の販肉市場(To-Tsho-d-De)たる「グルモ」地(The-Gur-mo)の聖自生觀音寺の主にして、佛世尊の教法を深く信じ、或光輝を領土に自由なる貴位を得せる「シャルアバ、クシャン」地(Shiir-Bo-Ba-Shar-Shan)の「衛門」チャクバ、マールツァン(Gang-Pa-Rygal mTshan)に於ける「メンシヤ」(aDen ca)のもの、合言を以て、菩提伽耶より南方約百由旬に位する鴉崙島(Sai-Ga-Giin)の婆羅門族より出家し、具足戒を受け、三藏に精通せる班抵

違なる阿難陀室利 (Araṇḍa śrī) の面前に於て、多聞の翻譯家なる釋迦の比丘 ニヤ Ma Rgyal-mTshan dPal-zan-po (日幢吉祥賢) は、二(國)語を學ぶ寮舎 dPa'i-tha-ra Gi (吉祥解脱寺) の大伽藍に於て翻譯し、校訂刊行せり。

嗚呼如來は實に緣生の諸法を其因と、その滅盡を證けりと、是の如く大沙門は語れり (Ye dharmaṃ heṃ prabharaṃ heṃu teṣu taḥḥito ravaṇat teṣu ca yo nirōḥo evaṃ vidi mahā-saṃajāḥ)。

この最後の偽文は馬勝が舍利弗に對して誦せし「諸法從緣生、如來說是因」の梵文である。是の如く此十三經の阿含經の各題號を梵語を以て標示せるのみならず、跋文の最後に於ても梵文を以て誌せる事より見れば、この十三經は直接巴利語原典より藏譯したるものでないかの如く思はれ、尙且つこの翻譯に付て直接指導せし班抵達は只錫崙島の婆羅門より出家したる三藏精通の阿難陀室利なるものの面前に於て比丘ニマ・チャル・ツァン(藏人)が藏譯したものと云ふのみで、直接巴利語原典から譯したと云ふことは記してゐない。然し藏傳の轉法輪經は梵巴兩種より藏譯せる中、その巴利語系のものを通讀するに巴利語原典のと一致するを見る。「大會經」も同様全然一致する。今この西藏譯巴利系の「轉法輪經」を巴利語の「轉法輪」と、「小品 (Maṅḍa vāṇa)」の「受戒篇」中の「第一誦出」の第十七項より第三十一項までを對照するに、此三種は全然合致するを知る。

前述の梵語原典より藏譯せられてゐる「轉法輪經」を「雜阿含經第十五」の第十一經(宋、求那跋陀羅譯)と對照するに多少復略の相違あれど、大體に於ては同系傳流の梵語原典よりの譯出である。然かしこの巴利語よりの藏譯「轉法輪經」は漢譯併に梵語傳譯のと全然一致しない。これに由て觀るも阿含經には

梵巴兩語より流傳されてゐることは、ヘルンレー氏の發掘せる梵語系の阿含經と相俟つて一層確認せらるるであらう。西蔵史家ブトン師の⁶⁾藏經目錄には此十三經の阿含經の經名を載せてゐないが、然しこの十三經譯出の末卷に記せる譯者阿難陀室利はブトン師が著はせる印度人にして來藏せる有名なる諸の碩學班抵達⁷⁾の「人名録」には最後より四番目に於て記録されてゐる (cf. Page Sam Ijion HZ an. P. 408) より考ふれば、阿難陀室利は已にブトン師以前に來藏したる印度班抵達である。然るにブトン師の甘露爾部目錄編纂のときは、是等の巴利阿含經はブトン師の眼に止まらなかつたものであるとも考へらる。然らざればブトン師が記載せる阿難陀室利と、この巴利語傳譯に關する阿難陀室利とは同名異人であるかも知れぬ。吾人は阿難陀室利に從つてこの經典を譯出せし藏人翻譯家フンデー・ニマ・チャルツァンは如何なるもので、何時代に出世したる人なるかを確認すべき史料を發見せない爲めに、この阿含十三經の藏譯年代を知ることのできない憾がある。

この巴利語傳譯の阿含十三經に付ては Ooms, Feer の目錄では「諸般若部」一函に十八部を有するも、孰れも皆般若部のみで、我康熙版では「諸般若經」一函 (T. 25) に二十五經を編入せる中、最後よりの十三部は即ち巴利語譯の阿含經である。又 Dr. Hermann Beckh の目錄では般若經 (Ka. 第二十 四函) の第十三經より終第二十五函までの十三經は正しく阿含經である。西蔵ナルタン版では、甘露爾部 *The* 第四十五函 (Bynd, XIX, 21) にあり。巴利では *Khuddakapāṭha* 及び *Suttanipāṭha*

(二一三〇)の中にあり。今康熙版の廿珠爾部に依て、この阿合十三經の經題を列擧せば次のやうである。

- (一) 轉法輪經 "Dharma cakra pravartanasūtra" "chos-kyi kkhhor-Lo Rah-Tu bSkor-Bahi mDo"
- (二) 本生緣起經 "Jātakanidāna" "Skyes-pa Rabs-kyi-Gleh-gshi."
- (三) アーターナター宮殿經 "Ātānāṭīya sūtra" "Loan-Lo-Can Pho-Brai-Gi mDo"
- (四) 大會經 "Mahā samaya sūtra" "kDus-pa chen-poḥi mDo"
- (五) 慈悲經 "Maitrī sūtra" "Byams-pahi mDo"
- (六) 慈悲修習經 "Maitrī bhāvana sūtra" "Byams-pa bSgom-pahi mDo"
- (七) 五戒功德教經 "Pañcaśīlānūśāsana sūtra" "Tshul-Khurims Lāahi Phan-Yon bStan-pahi mDo"
- (八) 普喜山經 "Gīryānanda sūtra" "Riñi Kun-dGah-Boḥi mDo"
- (九) 調伏難陀優婆難陀龍王經 "Nandopananda nāgarāja darmana sūtra" "Kluñhi Rgyal-po dGah-Bo Ner-dGah ḥDul-Bahi mDo"
- (一〇) 大迦葉經 "Mahā kāśyapa sūtra" "Hod-Sruñ Chen-poḥi mDo"

- (二) 日 經 "Sūrya sūtra" "Ñi-Mali mDo"
 (三) 月 經 "Candra sūtra" "Za-Bali mDo"
 (三) 大 吉 祥 經 "Mahamangala sūtra" "bKra-ges chen Poi mDo"

梵語より藏譯せられたる阿含經の部数は甚だ多數に上るが故に爰に列記するの煩を省く、「頻鞞沙羅王承迎佛經」、「小空經」、「大空經」、「多界經」、「壽漂經」、「入毘舍利經」、「月經」、「轉法輪經」、「業轉變經」等はその主なる阿含經である。詳細は康熙版の甘珠爾部¹²第二十七函、¹³第二十八函、¹⁴第二十九函、¹⁵第十函、¹⁶第三十一函、¹⁷第三十二函(第一經より第十經まで)参照あれ。

二 西藏傳梵巴兩譯轉法輪經と漢譯の對檢

「轉法輪經」に関する流傳の經律は、「佛說轉法輪經」(辰六)。(後漢安)義淨の譯「佛說三轉法輪經」(辰十七)。(增一阿含)。(右)求那跋陀羅の譯「轉法輪經」(雜阿含)。(卷十五)瞿曇僧伽提婆の譯「羅摩經」(中阿含)。(卷五六)。(同人の譯「高幢品」(增一阿含)。(右)その他「佛本行集經」の轉妙輪品。「大莊嚴經」(出四)。(一九)。「普曜經」(出四)。(一九)。「因果經」(辰十)。(卷第十四)。(張一)。(右)律部にては「五分律第十五」(九九)。「四分律」(列五)。「有部律」(八四)。「十誦律」(二五)。(張七)。(五)。(Dhamma Cakka pavattana sutta (A. N. S. N) Ariya pariyesana. (M. N) Vinaya. Mahā Vagga (S. B. E. pp. 91-102) などあり。今これらの漢譯「轉法輪經」を梵傳藏譯の「轉法輪經」と對照するに、「雜阿

舍經第十五」第十二經の轉法輪經に一致する。そこに只二ヶ處の僅許の相違を見るのみである。それは漢譯「轉法輪經」では「世尊告五比丘、此苦聖諦、本所未曾聞、復當正思惟時、生眼智明覺」とあれども、梵語傳藏譯「轉法輪經」では、「世尊は五群の諸比丘に告げたまへり。比丘等よ、我は未だ嘗て聞かざりし諸法に於て念せしとき、眼(Ṭisra)は生じ、智(Oc pa)と、明(Bis pa)と、覺(Bho)と、思惟(Bhog pa)とは生ぜり」とあり。又漢譯では、「於此四聖諦三轉十二行、不生眼、智、明、覺」とあれど、藏譯では、「この諸の聖四諦を今の如く三度誦し、十二相を轉せしかど、眼は生せず、明は(生じて)あらず、智は(生じて)あらず、覺は(生じて)あらず、思惟は生ぜざりき」とあつて、孰れも漢譯では「思惟」を以て意識の主觀的作用となせるに反し、藏譯では「思惟」を以て聖諦を體驗せる五得果の隨一に數へ舉げたるの相違を見る。そして漢譯の「復當正思惟時」と云へる主辭の一句は、是を藏文に對檢せば、「これは苦聖諦なりとて、方法に従て念せしとき」と云へる一句に相應する。この念(Tid-La Byed-pa)は、語原 Manasara であるから「作意」又は「念」と譯せらるる字義であつて、漢譯の「正に思惟すべき時」と云へる意義に相當するを見るであらう。又これを巴利原典の「轉法輪經」に對照するに、「眼(Cakkhu)・智(Nāma)・慧(Pañña)・又覺(Vijā)・明(Aloka)・又は思惟・觀察)の五得果となつてゐる。そして是は西藏傳の梵語譯「轉法輪經」の「眼、智、明、覺、思惟」の五果と能く一致するものと云ふべきである。尙これを立證するものは、西藏傳の巴利語譯「轉法輪經」

514 (甘珠爾部)の五得果たる眼(Alig)・智(Ye-ges)・慧(Yse-Rall)・明(Rig-pa)・光(Snah-Ba)である。この光(Snah Ba)の語原 A + Ioka ts thought, idea, notion, conception, genit の意義を有するから、西藏傳の梵語譯「轉法輪經」に「思惟」を以て五得果の隨一に加へてゐるのは、巴利傳の「光」と同一語原より出でたる異譯であることが分ると同時に、この西藏傳の梵巴兩譯の「轉法輪經」は、正に巴利傳の「轉法輪經」と一致するを確認せらるべきであると思ふ。但し爰に一致と云へるは、只此五得果のみに付て言へるので、西藏傳の梵語譯「轉法輪經」が漢譯「轉法輪經」(雜阿含經第十五)に一致するも、西藏傳の巴利語譯「轉法輪經」は以上列舉せる漢譯「轉法輪經」の孰れにも合致せない。それは只巴原典と Maha Vagga のみに全然一致するを見るのである。それゆへ從來まで巴利學者は巴利語「轉法輪經」を以て「雜阿含經第十五」中の「轉法輪經」に對照してきたのであるが、それは妥當でない。巴利原典の轉法輪經は正しく藏傳の巴利譯「轉法輪經」に當り、藏傳の梵語譯「轉法輪經」は漢譯に一致することに於て訂正せなければならぬ。尙この外に「中阿含」の「羅摩經」、「增一阿含」の「高幢品」、「安世高譯の「佛說轉法輪經」、「義淨譯の「佛說三轉法輪經」と對照するに次の如き異同を見る。(五果の次第不順)

- (一) 巴利原典「轉法輪經」……………眼、智、慧、明、光。
- (二) 藏傳巴利譯「轉法輪經」……………眼、智、慧、明、光。
- (三) 藏傳梵語譯「轉法輪經」……………眼、智、覺、明、光。

- (四) 「雜阿舍經」中「轉法輪經」……眼、智、覺、明。
 (五) 善淨譯「佛說轉法輪經」……眼、智、覺、明。
 (六) 安世高譯「三轉法輪經」……眼、慧、覺、思。
 (七) 「增一阿舍」轉法輪經」……眼、智、慧、明、覺、光。
 (八) 「中阿舍」^(第五)「羅摩經」……見定道品法。

此八種中、(一)と(二)と、(六)と(七)とは齊しく「慧」とあり、(三)と(四)と(五)とは「覺」とありて、相違する如く見ゆれど、慧と覺とは語原 Prajñā (paññā), mati, Baddhi の異譯であつて藏語 Blo は是等の諸義を包含し、時處位に應じて、覺、慧、の兩様に譯せらるることあるが故に、梵巴藏漢の斯る異譯は原典に於て固とは同語なりしものより、漸次流傳の經過に隨つて或は慧、或は覺と異譯せらるゝに至つた者ではあるまいか。又(六)の安世高譯「思」と、(七)の「光」とは、前に説明せし如く、巴利語 Aloka は光又觀察の意義あるよりして、西藏傳では、この「觀察」の意義を取つて Riggs pa の字を以て對譯してゐる。そして又この Riggs pa (kalpanā) は思惟の意義あるを以て八正道中の「正思惟」を譯する語原に當て條めてゐる。されば安世高の「思」、「增一阿舍」の「光」は何れも巴利語の Aloka 卽ち「光」、「觀察」を繼承したる異譯であらう。尙又「增一阿舍」の「慧」と「覺」とは、前述の如く巴利語の Paññā、藏語の Blo (mati, jñā) の對譯であらうと思はれる。若し然りとすれば、安世高譯の「眼、慧、

覺、思」の四果は、「眼慧光」の三果となり、「増一阿含」の「眼、智、慧、明、覺、光」の六果は「眼、智、慧、明、光」の五果に短縮せらるべき意義となるであらう。爰に漢譯「轉法輪經」は北方流傳の經過上に於て、是の如く巴利傳の原型五果が漸次變化せられ、同一語義の「慧」が「慧」と「思」との二種となり、又同一語原の意義の「光」が「思」に變ずるに至つたのではあるまいか。斯る點より見れば西藏傳の梵巴兩種の「轉法輪經」は後世諸部の分裂に隨つて諸流の影響を受くること尠きまゝに傳來された者なるを認められる。由來漢譯阿含經と巴利阿含經とは根本に於て相違せるものと見做され、巴利阿含經は錫崙を中心し編纂された者とせられてゐるが、然し巴利聖典は阿育王時代に南方羯隣伽地の巴利語にて記せられ、その後錫崙島に傳來し Vāṭṭagāmanī 王に依り書寫せられた(B. C. 88)もので、巴利語阿含經が佛教の根本聖典ではない。阿育王の代に北方婆吒梨弗多羅(Pāṭaliputra)城に於て Maggallī の子息帝須(Tissa)に依り編纂されたる「論集」(Kāhāvattū)には五阿含經の經典が引用せられてゐることは巴利學者の周知の事實なれど、錫崙へ渡來後、餘り變化の加へられてゐないものとして、錫崙の學者達には一定無變化のものとして崇重せられてゐる。是れに反して北方流傳の阿含經は部派分裂の影響を受けて大なる變化が加へられたので、「俱舍論稽古」の上には「中雜二阿含、薩婆多部所誦本也。増一阿含大衆部所誦本也。長阿含化地部所誦本也」(法苑)と言ひ、中、雜、長」の三阿含經は說一切有部(上座部系)より分離したる化地部の誦說せるもの(佛滅四世紀頃)で、「増一阿含」

のみは大衆部の所傳なりとし、「瑜伽師地論」の著者が四阿含經の發展の順序を「雜、中、長、增一」と次第せし如く、巴利語阿含經にない阿育王(B. C. 281 没)の事蹟が、漢譯雜阿含經第二十五(阿育王施半阿摩勒果因緣經)の如き。或は阿育王は北印度頻頭羅王之邊國德叉尸羅の反逆を討伐し、或は西域地方の佉沙國を征服せる史的記事あり。「佉沙國」とは漢書の疏勒國の首府名にして、玄奘は佉沙國と云ひ、唐書の迦師城であるから、四阿含經中、最も古型に属する雜阿含經さへも、斯る西域地方の影響を受けたる後世の竄入あるより見れば、漢譯阿含經は北印度に於て成立せられたものであらう。その他漢譯阿含經中には巴利阿含經にない聖典があり、巴利阿含經中には又漢譯阿含經中に見ないものが編輯されてゐる。是等の史的發達の推移を尋ぬるを得ば、四阿含經の成立年代、さては流傳發達の徑路を辿り得べく、尙その内面的思想の研究に依ては、西藏傳の梵巴兩阿含經に依て指示せらるゝ如く、現在の漢巴兩種阿含經以上に、この兩種阿含經の底本ともなり、又是等を發達せしめたる原始的根本阿含經の原型たるべきものが發見せらるゝやも知れないと思ふ。かくて漢巴兩種、即ち梵巴兩阿含經は阿育王結集時代に南北兩流に派生し、それゝ部派に影響せられ、一は北方印度、一は南方錫崙に流傳せられたものである。この西藏傳の梵巴兩語譯阿含經は是等の問題に曙光を投ずる一契機であらう。「羅摩經」(中阿含經第五十一)には「轉法輪經」といふ經名は表示されてゐないが、世尊は梵志羅摩(Ramaka)の家へ阿難を伴ひて臨まれ、羅摩に對し、自己が年二十九にして

出家し、阿羅々伽羅摩の所に於て修行し、仙人所證の如く、「我も一切讎處を度し無所有處の成就の遊を得せし」かと、「この法は智に趣かず、覺に趣かず、涅槃に趣かず、我今此法を捨て、無病、無上、安穩、涅槃を求め、無老、無死、無愁憂、無穢汗、無上安穩、涅槃を求むべし」とて、そこを去つて憍陀羅々摩子の所に往き、仙人の所證の如く「自知、自覺、自證し」、「一切無所有處を度し、非有想、非無想處の成就遊を得せしかど」、「この法は智に趣かず、覺に趣かず、涅槃に趣かず」とて法を捨て、無上安穩涅槃を求めて、菩提樹下に坐し、漏盡を得するに至り、無病、無上、安穩、涅槃を得たまうた。かくて婆羅奈斯の仙人住處鹿野園に五比丘を化し、「汝等我が本姓字を稱する莫れ。我を卿(と稱する)なかれ、我無老、無死、無愁憂感、無穢汗、無上安穩涅槃を得て、見道品法を生知し生見す」と告げ給ひ、八正道を説いてあるが、その中にて如來の十二號や、有漏心、無漏心を説いてあれど、これは「雜阿含經第二」、「增一阿含經第十四(高幢品)」、安世高譯、義淨譯にはない。羅摩經の「卿瞿曇、今諸根清淨形色極妙、而光照曜」と云へる大乘思想的佛格の文は「增一阿含經第十四」にある「世尊光色炳然、翳日月明」に相應して、その他にはない文である。但し漢譯「羅摩經」中の文で巴利原典の「轉法輪經」併に藏譯の巴利傳「轉法輪經」と相應するものは、前に比較對照したる「眼、智慧、明、光」の外に次の如き文のみである。

當知有二邊行、諸爲道者、所不當學、一曰耽著慾樂、下賤業、凡人所行。二曰、自欲自著、非賢、非聖、求法無識相應。五比丘捨此二邊、有取中道成明、成智、成就於定、而得自在、趣智、趣覺、趣涅槃。

比丘等よ、この兩極端は沙門の親しむべきものにあらず。何をか二となす。一は諸欲の上に欲業に著すること、是れ野鄙なり。凡夫の所行にして聖者の所行にあらず。眞實の利を伴はず。二は自己の苦に耽著す、是れ苦痛にして聖行にあらず、眞の利益を伴はざるものとす。比丘等よ、如來は是等の兩端に近かすして、中道を證知せり。これ眼を開き、智を生じ、寂靜、明知、正覺、涅槃に導くなり。

比丘等よ、沙門は此二邊に住すべからず。凡そ何人も此に諸欲と樂さに耽著するは、人種族をして低劣ならしむ。諸異生は無慈義を有するが故に、總て何人も身體の疲勞を離れ、稱すべからざる諸苦の無意義を有す。比丘等よ、この諸のものは二邊にして、それに入るべからず、明等覺者如來は、この中道を説けり。眼作と、智作と、寂靜作と、明知と、如實の執持(正覺)と涅槃に如實に入るこゝなり。

又西藏所傳の巴利語譯阿含十三經中の阿含「大集經」は康熙版甘珠爾部「諸般若經」一卷(Tib. p. 276a-276b)と、併に漢譯「長阿含經第十二」(Pali. D. N. II. 6.)とにあり。漢譯大會經と對校するに、漢巴藏の三種「大會經」は序文と、最初の淨居天の三回の偈文と、諸天の大集に對する世尊の最初の偈文とは三種共に一致するも、それ以下の全文は一致せない。殊に漢譯「大會經」には世尊に五ヶ處に結呪を説いて、或は「幻僞虛妄之心」を降さん爲めに、或は阿修羅の爲めに、或は諸天の爲めに、或は六十八五通婆羅門の爲めに教へ給うた。然かし巴藏二種大會經には偈文合計二十二節を説かれてゐるのみで、結呪文は更でない。是れは漢巴藏三種「大會經」の相違せる主點であつて、漢譯では巴利

「大會經」の最初の序偈のみの一致する以外は、恐らく後世の密教的結呪の竄入したものであらう。漢譯に比して藏傳の巴利譯「大會經」は最も能く巴利原典を傳流したものと云ふべきである。但し漢巴兩種「大會經」には三世諸佛と、諸天の大集を説けども、藏傳巴利譯「大會經」には只過去と現在との諸佛諸天の大集を説ける相違あるのみである。左に是等の對照をかゝぐ。

漢譯大會經⁽⁹⁾

今日大衆會

諸天神普集

皆爲法故來、

欲禮無上業。

藏傳巴利大會經⁽¹⁰⁾

大衆のこの林に、

諸天の群は集り、

この法の爲めに我は來り、

無能勝の會衆を見んす。

巴利大會經⁽¹¹⁾

Great is the gathering in the Glade!

The hosts of heaven together met!

We too are come unto this congress blest,

And fain would see the company invincible.

三 西藏傳梵語譯大小空經と漢譯の對校

その他西藏傳の梵語系の「大空經」⁽¹²⁾、「小空經」⁽¹³⁾あり、この大小兩空經は漢譯「中阿含經第四十九」の大小兩空經に相應するものなれど、就中、漢巴兩小空經と對校するに、藏傳「小空經」はその内容の文章に於て、漢譯の三分二程に當り、漢譯のは頗る複雑なる文章の構成なれど、藏傳のは頗る簡潔直裁の趣きあつて、巴利原典のと一致する。そして漢譯の「大空經」は藏傳の大空經と大體に於て一致すと云ひ得るのみで、兩經の構成内容の比は藏傳「小空經」の漢譯の對比よりも、その差異は甚

しいのである。これ恐らく「中阿含經」の大小兩空經は北印度流傳の經過上に於て、部派の影響と種々の加工とに依て斯く複雑に變形せられたものであらう。且又この藏傳の梵語系の大小空經と巴利原典のと比較するに、先づ最初に巴利原典の「小空經」の題號は *Cūḷa sūhāta suttaṃ* であり、その「大空經」は *Mahā sūhāta suttaṃ* であるが、藏傳梵語系の「小空經」の題號は *Āyāyā nāma mahā sūtra* (*mDo-chen-po Stoni-Ba-Nid ces Bya-Ba*) 即ち「空性と名けらる大經」と云ふ。「大空經」の題號は *Mahā gūnyatā nāma mahā sūtra* (*mDo-chen-po Stoni-pa-Nid chen-po Shes Bya-Ba*) 即ち「大空性と名けらる大經」と云ふ。孰れも西曆九世紀年代に西藏の玄奘とも稱せらる印度人勝友 (*Jiānmitra*) と智慧鎧 (*Prajāvarma*) と、西藏人大校訂者翻譯官 *Vande Ye-ges-Sde* との共譯である。この兩種の大小空經に於て注意すべきことは、この經題が示せる梵巴兩系の題號である。巴利空經の *Sūhāta* と、梵語空經の *Āyāyā* とはその意味に於て非常の差異を生じて來るのである。單なる空は一切煩惱、或は惡魔を拂ひて消失せしめたもので全然消極的の意味を有するに過ぎないのに反し、「空性」とは「空自體」「空其者」「空の本體」と云ふ程の意味で、一切内外の現象を創生し、統一する實在的根本原理的意義を有する積極的のものである。それゆへ巴利語では單空を *Sūnno* と云ひ、空性を *Sūnatato* と云ふ。藏語ではこの意味を繼承して單空を *Ston-pa* と云ひ、「空性」を *Sem-pa-Nid* と云ふ。この藏語の *Nid* は梵語の *ni* であつて、此處では *eva* の意ではない。寧ろ *latra* に當り、巴利語の *ā*

に相應す。今この藏傳の「空性」(Cūnyata は Cūnya (空) + tā (狀態、位格))で、あつて、「變化し得るもの」と云ふ意味を顯はすものである。リス・デギッ氏は、巴利の大小兩空經に就て *Sūñhata sūta* は *Majjhima Nikāya* の二經ともつて 'Cūla-s' と 'Maha-s' との二經であるとし、且つ「空」の定義に付て *Sūñhata* 是 *empty, devoid of lusts, evil dispositions, and karma, but especially of soul, ego, 解脱* (*Sūñhata (Sūnyata) 是 emptiness freedom from lust, ill will, and dullness, Nibbāna.* と解釋を下して兩者を區別してゐる。空を (Empty) に、空性を Emptiness に配しての區別は尤ものことであるが、單にこれだけの區別的解釋を以てしては私が此に闡明せんとするところの西藏の *Ston-pa-Nid* に相應する空性 (*Cūnyata*) の意味を充分に詮表することは不可能である。その故は「空の状態」を意味する Emptiness なる語は、空性を適切に表現せしむる語義としては不適當である。藏譯阿含大小空經の「空性」とは、「有」と「空」とを超越したるもので、空と有との二邊を創生し、統一する根本主體であつて、消極と積極との二邊を統攝し、創生する真空妙空の實在であるからである。空は Empty なる語に當徹めうるも、「空性」は無限の内容を有し、その内容を顯現せしむる力即ち *generative force* である。これは只無限の内容を創生せしむる實在性を消極的否定辭を以て説明したるに過ぎないので、一切諸法の體性である。かの *Dharma + tā* を「法性」と譯し、*Tata + tā* を眞如と譯すると同様の意味を有す。「三昧とは何ぞや。空三昧、無願三昧、無相三昧である。彼云何が空三

味となす。謂ふところの空とは、一切諸法、皆悉く空虛なりと觀ず、是を空三昧と名く（増一阿含經第十七）とあるも同義であつて、是れが纏て「八千頌般若經」の空、無相、無願三昧の大乗的思想を開展せしむるに至つたのである。今この「小空經」に於ては明かに「空性」を積極的實相論的としての内容を顯現せしめられてゐるのを見逃してはならない。

(一)「阿羅陀よ、かく諸の無漏が盡きて漏なく、現かに無爲解脱の總ては、是れ空性に入るべき無上なり。

阿羅陀よ、過去の時に出現せしかの如來應供等正覺の諸佛世尊はまた是の如く、諸漏は盡きて漏なく、現かに無爲涅槃の空性に入るべきこの無上性を以て眼前に爲して成就して住し給へり（藏傳梵語）
（小空經）

(二)「阿羅陀是謂行眞實空。不顛倒也。謂漏盡、無漏、無爲、心解脱。

阿羅陀、若過去諸如來無所著等正覺、彼一切行此眞實空。不顛倒。謂漏盡、無漏、無爲、心解脱（中阿含經第四）
（十九、小空經）

この漢譯小空經の「眞實空」とは藏傳「小空經」の空性（ཉམ་གཤིབ་ཀྱི་སྤོང་པ་）に對譯せらるべき語にして、正に梵語（śūnyatā）に相當す。是れに由て考ふるに世尊が現身を以て無爲、心解脱に入り給ふたるその體現の内容は時間と空間とを超越し給へる無爲涅槃界を、世尊の自内證に於て反省せらるゝとき、

此に時空の型式に伴ひ、三世諸佛の出現的思想は必然的に開展し來つたのであらう、故に三世諸佛の思想は世尊が現身佛としての法性自爾の必然的開展である。一佛出世の成道は、そのまゝ三世諸佛の出現を自覺し給ふたのである。げに原始佛徒に於ては、世尊の現身の成道はそのまゝ三世諸佛出現の根據である、それゆへ三世の思想は敢て後代の所謂大乘思想を俟つての發展であると見るの

は世尊成道の内容を洞見せない管見に過ぎないであらう。この大小空經は明かに現身を以て無爲解脱に入つて三世諸佛の實在を證明し給ふたのである。現身に「空性」に入るとは、肉身と諸法實相身との一致の體現である、無爲解脱涅槃の内容を消極的否定的に顯照せしめんとせしものが、「空性」即ち「眞實空、不顛倒」である。その内在的實相身を積極的に顯現せるものが即ち三世諸佛の出現である。此に三世といふ、即ち三界有爲の世界は必然の開展として無限に創生せらるるは言ふまでもない。この意味に於てこの大小空經の思想は纏て般若の思想として開展し、小空經は小品般若經となり、否定的積極の意を以て五蘊は「無所有の故に、寂靜の故に、無相の故に、無作の故に、無生滅の故に、無染淨の故に眞如なり」とし、五蘊假和合の諸法は假名なれば、一切法は不可得皆空である、従て、「一切法は畢竟空の故に、性遠離の故に、永く寂靜の故に、不可得と名く」(小品般若經)とし、「轉法輪」の不可得を説いて、「世尊よ、大般若波羅蜜多甚深の中にて轉法輪の事は却て不可得なり。所以は何ぞ、此中に於て法として顯はすべきものなく、法として示すべきものなく、法として得すべきものなく、法として轉すべきものなく、法として還るべきものなきを以てなり。所以は何ぞ。一切法は畢竟不生、亦復不滅を以てなり、不生滅の故に、轉なく還なし」(小品般若經第五四五卷)とし、五蘊の絶對空の不可得はその儘般若皆空であり、同時に「般若波羅蜜多是諸佛の母にして、能く世間諸法實相を示す」(同小品般若經、三二一八頁)に至り、「如來は眞如であり、五蘊であり、即ち世間眞如で

ある、所以何ぞ、世尊の説き給ふ如く、五蘊に依止して世間の名を立つ、是の故に善現よ、五蘊眞如は即ち世間眞如なり(同經)として、經驗的現實世界を此儘肯定し、こゝに時空の型式に伴ひて三世諸佛の思想を展開し來り、「是の如く正法は即是諸佛清淨法身なり。一切如來は恭敬し供養す。我今過去、未來、現在佛法を攝護す、即ち三世諸佛清淨身を攝護せんが爲めの故に 我今身命を惜ます、珍財親友を捨て、此法を攝護すべし」(同經三二)と。小空經に「過去、現在、當來の如來も等正覺に著するところなく、彼一切は此眞實空(空性)を行じて顛倒ならず、漏盡きて心解脫す」とある意味と相應するを見らるゝであらう。此に世尊の自覺内容たる直觀世界としての「法」は現法樂受の涅槃が肉身に即したる法身となり、この現實の法身が即ち三世諸佛を顯現し、統攝する眞空妙空の「空性」であるところの般若甚深の意義を開顯するに至つたのである。阿含經の「小空經」が小品般若經の底本となつて、否定的消極的詮表に依て般若眞如の光明界を顯現するに至つた思想開展の經路を辿り得るとせば、阿含經の「大空經」が小品般若經の底本となり、之に依て「空性」を肯定的積極的思想の詮表となつた所以を了解せしめらるると思ふ。阿含經の「空性」は大品では非常に發展して、「內空、外空、内外空、空空、大空、勝義空、有爲空、無爲空、畢竟空、本性空、不可得空」等の二十一種の空説となつた。而かもそれ等の空は五蘊眞如に外ならぬもので、「色は空を離れず、空は色を離れず、色即是空、空即是色なり乃至受、想、行、識は即ち是れ空なり、空は即ち是れ受、想、行、識な

り。何を以ての故に、舍利子よ此は但名を有するを謂つて菩提と爲す、此は但名を有するを謂つて薩埵と爲す、此は但名を有す、之を空と謂ふ。此は但名を有す之を色受想行識と謂ふ(大般若經卷四、學觀品)。

げに世尊は正覺の内容を五群比丘に開演し給ふに四諦五蘊説である、この四諦五蘊説はその源は十二因縁の「名色」の内容である。轉法輪經では十二因縁の名稱は *Naiva yassa* 以外には現はれてゐないが、五蘊説は阿含經では處々に十二因縁の「名色」の説明内容としてゐる證文は甚だ多數に上るを見る。今大般若經第一卷の「初分縁起品」には、「諸法門を觀察するに幻の如く、陽燄の如く、夢の如く、水月の如く、響の如く、空華の如く尋香城の如し、皆無實なれども、現して有に似たり、乃至善く有情の心行趣を知り、微妙慧を以て之を度脱せしめ心無罣礙を以て、最上無生法忍を成就せしめ、乃至善く縁起法門を宣説し、無邊佛國の大願を攝受し、十方無數諸佛に於て正法を等持し、常に現在前に於て諸佛出世に皆能く屢事し、また能く正法輪を轉じ、般涅槃せずして無量衆を度するを勸請す」と。かくて十方佛國を顯現し、「西方極樂世界の莊嚴淨土に寶徧如來の出現となり、現に今諸菩薩の爲めに大般若波羅蜜多を説きて住し給ふ、彼處に行慧菩薩ありてこの大光大地の變動と佛身相とに對して不審と猶豫の心を懷き、その因縁を世尊に問へるに對し、世尊は行慧菩薩の爲めに、東方堪忍世界に現住せる釋迦牟尼如來と、西方極樂の寶徧如來との物語を述べ給ふのである。以上の如く阿含經の大小空經の思想が、小品、小品兩般若經の根底となつて、大乘教や、淨土教の

直接の搖籃地となつた所以であると思ふ。阿含の空經が現身に於て空性に入り、無爲涅槃を體現したまうた直觀的世尊の自覺内容を世尊自から反省し給ふとき、そこに三世諸佛出現思想を確信しましたことを物語つてゐるのであるから、是等大小兩空經の思想が無限に開展して大品、小品兩種の般若皆空説となつた經路は必然的流れであることを認めしめらる。

この外に梵巴の大小空經は大抵は一致するのであるが、中には相應せないものも存する。藏漢兩譯では比丘等が議論の對象とせる論題の種類は、王論、賊論、鬪諍論、飲食論、衣服論、婦人論、童女論、姪女論、世間論、邪道論、海論、不論論の十二部であるが、巴利傳では九部となつてゐるの相違である。

漢譯大空經

藏傳梵譯大空經

巴利大空經⁽¹⁷⁾

尊者阿難、白世尊
白、世尊爲法本、
爲法生、法由世尊、
唯願說之、我今聞
已、得廣知義。

曰く、世尊は諸法の根本なり、世尊は表現者なり。世尊は依止なるが故に、世尊に由てかか意義を比丘等に亙く説かんことを願ふ。

Bhagavati n bhikkhū no, bhante,
Dhammā Bhagavatin nettikā Bhagavāni paissarānā ;
sādhu vata, bhante,
Bhagavatāni yena paṭibhānti etassa bhāsitassa attho ;
Bhagavato sātā bhikkhūna dhammasānāni.

この世尊を法根 (Sūtrī) 法眼、法依 (Rten-ya) とする思想は、現身佛と法身佛との相即を現實に顯現し給へることを詮はし、法性と空性と同一眞如空を顯すものにして三世諸佛胚胎の根本依止で

ある。そして「法根、法眼、法依」は十二因緣開顯の歸趣として阿含經の處々に説かれてゐる。雜阿含經第三の第十九經、同第三の第二十四經、同第十四の終三經、二經、終經の三經、中阿含經第二十四の「大因經」等にも同様の説明あり。

上來叙述せし如く、藏傳梵巴兩譯の阿含經の中に於て、巴利語の藏譯は簡潔直裁にして良く巴利原典を譯寫して流傳せるに拘はらず、梵語藏譯は之を漢譯のと對校するに、兩原本の主要文に於ては合致點を見るも、概して漢譯阿含經は文章複雜、煩冗にして部派の影響を受けたるもの、或は種々加工竄入の痕蹟尠なからざるを發見する。是等兩種阿含經が等しく同一梵語譯に依りながら、藏漢兩阿含經が斯くも相違を表はせる所以は、その流傳の經過上に於て或は部派より、或は地方的よりの種々の影響を受け、梵巴藏三種阿含經が阿育王結集を中心として南北兩印度に傳播せし間に於て變化を受けたるもので、而かも梵巴兩種、南北兩阿含經以上に、更に尙釋尊の原始的直接説法を編輯したる阿含原型なるものあつて、その阿含經原型より遠かつたるものであるかの如く思はしめらるのである。かゝる推定は阿含全部の精緻なる綜合的研究を俟つて始めて發見せられるであらうが、今は只それらの推定に止るのみである。兎に角藏傳梵巴兩譯の阿含經によりて、後代に於ける大乘思想發展の經路を辿るに恰好の史料の典據であると思ふから、貧弱なる研究ながら、敢て之を發表することゝしたのである、讀者之を諒せられよ。(大正十四年三月六日誌)

アイヌの守護神に就て

金田一京助

アイヌと交際をしてゐて、常には別にわれ／＼と變つて居ると思ふことも無く談笑をしてゐるが、ふとした事の折に、物の考へ方、見方、同じ太陽の下に同じ空氣を吸ひながら、かうもかはつた世界に棲んでゐるものかと不思議になることがある。

此の話もその中の一である。私が本郷眞砂町の菊坂町へ下りかゝる坂の處に住んでゐた頃、日高アイヌのユキが、或る日こんな事を云ひ出した。

「此の頃交る／＼死んだ人を夢に見て、體具合がわるい。此は多分この家が、坂の口にあるが、年寄達の言葉に、山麓マテリケシには根性の悪い邪神エシカムイだちがいつばい居るものだといふから、そのせいに違ひない」

私は此を聞いて、當惑をした。それでは此家を移轉でもしなければ、此の女は私の家に居ないだらうかと考へながら、「ではどうしたらいゝか」と尋ねると、

「どうか私の誰り神へ御酒を買つて精をつけてやりたい」

といふのであつた。

云ふがまゝに酒を少し買つてやると、行李の中から、古つばけた、一寸納豆の苞みたやうな物を取出して、箸の先でその上へ酒を滴らしてゐた。(女だから別に祈詞らしい祈詞はのべなかつた。アイヌは、神へ祈詞をのべるのは男子のみのすること、女子にはそれは一切タブーであるから)此はアイヌのいはゆる灌酒(アイヌ語 Chikha)と云ふ事をやつてゐたのである。たつた物の三分か五分もさうやつてゐたと思ふと、『もう此でよい』と云つた。二三日立つて、體具合はどうだと尋ねると、『すつかりよくなりました』『夢は?』と聞くと、『夢も見なくなりました』と云つて、すつかり元の快活になつてゐた。

たゞ、護り神をば、その時から荷物へ藏はずに、絲をつけて私の家の子供室の天井から吊して、子供の手の届かない高さにぶら下げて置くので、餘所の子供たちが遊びに來ると、『變なものがある!』『ほい何だい、此は?』『鯨節ぢやないか!』うちの子が、『此はアイヌの神様だよ』といふと、『神様?』『變だなあ!』『汚いなあ!』と云ふかと思ふと、『ホイ神様! 神様!』と物尺で突いて見たり、『そつち向け!』『こんだこつち向け!』と、ぶら／＼さしていい玩具にするので、ユキはそのたびに眞赤になつて怒つた。うちの者が、『こんな處へ出して置くから悪いんだ。そんな大事なものを、藏まつて置いたら』と注意をすると、も少し高く吊つただけで、藏ひはせずにと／＼歸

るまでさうやつてゐた。

ユキはワカルバといふ盲詩人を父とし、タツクノといふ盲巫女を母として生れた生粹のアイヌで、村の學校へ上つたから一寸手紙も書き、和人語にも熟してゐたが、信仰はすつかり舊慣をそのまゝ傳へてゐた。両親ともに世を去つて孤兒だつたので、村を出て内地へ來る時、後見の叔父が、その旅路を心配して此の護神を身に添へてたせ、事があつたら、御酒を買つてさうしろと教へてよこしたのだつた。アイヌの慣はしでは、家の一等奥のソーバーへ其を置くのであるけれど、私の家へ來ては、さういふ古ぼけた薄よごれのを、さすがに床の間へ置くのも遠慮ではあつたが、さうかと云つて、勝手のすぐ次の女中部屋の自分の押入へ置いては粗末になるし、又いゝ加減な處へ置いたんでは、その上へ不用意に物を置かれなどするのを氣遣つた。それで次の間へもつて行つて（偶々私の家ではそこを子供部屋にしてゐた）、そして天井から吊ることによつて、上へ物など載せられないやうに氣を配つたものだつた。

護り神の正體はといふと、舊くくすんだ大きな鳥の頭骨だつた。幾代前に縛つたものか、縛つた削り花が眞黒になつてゐる上へ、今度の門出のきはに叔父が掛けてくれたといふ新しい削り花が少し纏つてゐた。鳥は何鳥かと尋ねたら、和人語では何といふか、オンネチカツブ（老鳥）といふ鳥です」と云つてゐた。信天翁らしい。長い嘴の先二寸ほどを出して、あと全部は削り花の中に隠れてゐ

るから、一寸見には何物とも分らない異様のものだった。

ユキが二年にわたつて私の家にゐるうちに、いつか内地人化してゐたものと見えて、(子供部屋へ這入る機會も少かつたが)翌年歸國する際にはあわてゝ荷造りをして、うっかり神様を天井へ吊したまゝ忘れて歸つた。暫らくすると、大層長い手紙で、神様を置き去りにした自分の不心得、それについて叔父に大變怒られたこと、大事にして送り戻して貰ひたいことなどを云つてよこしたから、私だちは神様を書留小包で送りとゞけた。

此より十年も前の大正二年の夏には、ユキの父のワカルバが私の家にゐた。ワカルバが此の時にもつて來てゐたものは、鳥ではなしに、老狐の頭骨だった。やはり同じ様にすつかり削り花で包んだもので、口先だけが少し露はれてゐた。鋭い齒が喰ひしばつてあつて、奥には長い大きな牙の見える様子、如何にも古狐であらうと思はれた。ワカルバの言に據れば、此は年を取つた狐ほどよいので、尻尾の先の二つに割れなどしてゐる(狐が年を取ると、間々さういふのがある)ほどのがよいのだと云ふ事だった。道中へ出る時のみではなく、村に居て狩獵に出掛けるにも、アイヌは此を袋(昔で編んだカバン様のもの)へ入れて持つて歩いて身の護りとする。どちらの方へ行つたら獲物に逢ふだらうといふ時など、これに因てその方向を決定すると云ふ。その方法は丁寧に削り花の包みの中からそのされかうべを引き出し、その下顎骨だけを遡して取つて之を自分の頭の上へ載せ、自

然にすべり落としてそれが伏さるか、仰向くかで、何れかの道を選ぶのである。伏さるのが吉で、仰向くのが凶と信じられてゐるのだつた。

ワカルバは私の家に滞在在中、やはり二三度これを取り出した。占ひの時ばかりでなく、酒がある時に、削り花のまゝ座席へ持ち出して来ては灌酒してそれへ祈詞を捧げ／＼してゐた。祈詞を唱へる時に、この神へ呼び掛ける辭には、「トヌクウトルム占慮オシツチウビトの深沈な神、シトンへの神、カヒイケレコシチケル足疾さかた」などと讃へて呼んでゐた。日常これを禮拜する時の祈詞の簡單な一二の例を挙げるならば――

Tusu kentum

占巫の思慮の

Oshitahin pito

深沈なる神

Kamui shitumije

神なるシトンへ

Ene wakusu

とはお前の事で、

Oina kamui

オイナ神の

Kamui orowano

神の御代から

Chikoi'akhoppa

云ひ遣つし

Aekarakara pito

おかれた神が

Eikoro kamui ekeshi

を前の祖神

Ne wakusu tap

であるゆゑに

Uruckata

代々に

Chikeshirakhi

われ／＼の護りと

A-echi-ekarakan na.

ちれてゐるのである。

Ainu tumam

アイヌ人間の身に

Yaikeoyana ma

ハソムをくばり

Ainu shiknu kuni

アイヌ人間の生き助かるやうに

Kamui Huchi

姥神(火神)と

Koeturanakara

心をあはして

Ki wa enkore yani ちもつてするさー
ある時はまたかうなつた。

Oina kamui	オイナ神の	Iloppa itak	云ひ遣された語で
Ne wa kusu	それはある	Itak pawetok	言葉の口のかしころ
Acohuwash kuru	他に及ぶひとたをわかた	Yusu kentum	巫占の思慮の
Nuyuru kentum	法術の思慮の	Oshitchiu pito	深沈なる神
Kamui shitumpe	神なるミトメン	Kema-koshne kuru,	足疾さおかた!
Echi-koonkami na.	さまへに禮拜をする。	Nehi samata	かつはまた
Oina kamui	オイナ神	Orowano	よりして
Ainu seremak	人間のたましひを	Ekopunkine kuni	見守り氣をつけるやう
Koyaishere	云ひつけられて承諾を	Elki awa kusu	した汝であるから
Urulikata	我ら先祖より代々	Chikoshirakki	守護を
Acekurukui na.	おまへに受けてゐるのだから	Itarisshukano	まちがひ無く
Kuseremaklashi	わたしの魂のうへを	Ikopunkine	見守り氣をつけて
Ya enkore yani	めてくだるるやうに		

此處にいふ Shirakki といふ語が即ち誰るといふ語である。そして又この削り花に包んで持つて歩く頭骨を、其は鳥のでも老狐のでも等しく此の語で呼んで Shirakki Kanuki (守護神) といふのである。ワカルバの此の護り神はその後私の手に入つて現に私の所蔵になつてゐる。其はワカルバは私の家から歸つて間もなく病没したので、三年の後其の村を訪れて祭りを營んでやつた夜、ワカルバの兄のウトムリウク翁が私に之を、故人の冠ツバシと一所に呉れたのである。呉れるについても、ウトムリウクは、呉れてよいか悪いかを其頭骨で占つたら、吉と出たので決心したらしかつた。愈々私へ手渡しする時にも、一度削り花からはづして頭へ載せて占ひをし返した。私は欲しかつたから、どうか甘く伏さつてくれと念じてゐたが、信仰の無い私には、端で見てゐて齒痒くてしやうが無かつた。若しコクリと上を向いて落ちてもしやうものなら、『呉れられない』などと寐返りされようも知れなかつたから。幸ひにも、ボタリと下へ落ちたのを見ると、伏さつた(實をいへば少し横にかしいでゐたので、いけないと云はれるかと、はらりとした)。ウトムリウクは、『これだ、何べんやつても伏さる』と獨語しながら、丁寧に元通り削り花に納めて私の手へ渡したのであつた。

さて普通に狐のことは (Thronny) (權太では Sunari) といふ。此のシトンスへの語義は、よく解けないが、バチラ博士の Ainu-English-Japanese Dictionary には、黒狐と譯してある語がそれだ。我々の聞く日高の傳承には赤いシトンス (Iure Shitump) もあるから、黒狐に限つて呼ぶ語ではないやう

であるが、かく崇拜されてゐるシトンベそのものは赤の方ではなくして黒の方であるから、結局のシトンベを黒狐と譯出されたものでもあらうか。要は年古りて靈力を具して、さきまで見透すものと信じられてゐる「老狐」を尊敬して呼ぶ言葉らしい。

何が故にこの黒の老狐がかうして人間の護神として大事にされてゐるかは、終にアイヌの説明を聞かずにゐるが、彼等の信仰の根據となつてゐる數多き神曲の中に、人祖アイヌラツクル(即ちオйна神)の妹が、川上の山の赤老狐の惡神の群に奪はれてしまつた時、群の一番大將の黒老狐がひとりそれを保護して、彼の女の魂魄を細長い筐の中へ秘めて置いて、オйна神が奪ひ返しに行つたとき、渡してくれたお蔭で、妹が又この世に生き返つたといふ古傳があるのである。(拙著「アイヌラツクルの傳説」參照)此の傳はソカルバの没後、その寡婦タウクノの口から筆記した詩篇の一つである。不幸にして物語の末尾に、一般的な結局である所の『以後、黒老狐が人間の味方として、人間の生命を保護するやうに約束をし、人間はオйна神のこの故事から、黒老狐を崇拜するやうになつたのだ』と附加さるべき教訓的説明の語を聞くことを得なかつたのである。又勇猛なオйна神がよくかういふ物語りに於て、怒りの勇威餘つて助けた善神まで併せて斬つてしまふことも亦よくある物語の型で、この詩篇でもそのよくある型を襲つて、やはり黒狐をも赤狐の卷きごへに打殺したといふ筋になつて、事件がその處で終つてゐるのは、偶々他の類型に災されたものと考へられる

のである。

さてかうして、あるアイヌに老鳥、あるアイヌに老狐が護り神として常に身に添へて崇拜されてゐるのは何事を物語るか。或はトテムイズムの痕跡を傳へてゐるのではないか。タツクノの傳承は偶々その老狐トテム族の方の古傳を傳へてゐただけで、或は老鳥の方の傳へも、そのクランの間に傳承されてたものが、偶々絶えたものではあるまいか。それとも何處かに殘存してゐるかも知れない。同じ型の物語で、フーリといふ大鳥が人間を保護して、以後崇拜をうけてゐるといふ神曲も存することなどから、さう想像されるのである。

尙護り神の話をすれば、熊の頭の形をつけてゐるチバウツベ冠、又家にゐるときは篋に入れて枕にし、遠い旅に出る時には袋に入れて持つて歩く古い刀などの器物さへ、アイヌには護り神と考へられて、折にふれては灌酒の禮を受ける。護り神を澤山所有することが、即ち自身の運勢を盛んにすることであるから、アイヌはその意味で、寶を多く所有しようとするのである。寶は單に我々のやうに物質ではなしに、靈のあるもの、即ち『神』と考へられてゐるからだ。

尙憑神もその身につき添うてゐる一種の護り神であるが、この事は既刊の私の『アイヌの研究』に譲つて此處には省く。

最後に各家の守護神で、決して人にいはぬ神がある。此は親から子へ傳へて、その家族を護つて

るる重い神である。祭りの最中に、他の祭神を灌酒して祈詞を捧げる間に、特に酒盃を替へて、黒塗の盃とする。稱して重い拜パセオンカミといふ。他言をすると神寵が失せると考へて云はないものであるから、その祈詞は容易に手に入れ難い。ワカルバの家はその護り神は、沙流川の上流のどこかの洞穴の神ださうである。そこで幸運を授かつたことがあるとか、危難を助かつたとかいふやうなわけから、護り神としてゐたのであるといふ。各々の家に皆別々に必ずかういふ重い拜パセオンカミの神があるらしいが、今まで如何なる人の本にも、談話にも、この事だけは見えてゐない。私も今後の調査に俟たなければ詳しいことはいへない。

般若經の諸問題

千 瀉 龍 祥

予はこの標題の下に般若經に關して從來の學者の過誤と思はるゝ點を糺明し、新なる意見を加へ、發して從來問題となれる諸點について聊か私見を披瀝して讀者諸彦の是正を請はんとするものである。

一、勝天王般若(大般若第六分相應)と *Suvikrāntavikramīparipṛcchā*

勝天王般若の原典は從來の學者は *Suvikrāntavikramīparipṛcchā* なりとして居る(南條博士大藏經目錄、渡邊海旭氏新佛教第九卷所載論文、Max Walther: *Pañcāpāramitā*) 然るにこれは全然誤りである。勝天王般若は天王(*Devatā*)鉢婆羅(*Pravarā*)が主人公であるに反し *Suvikrāntavikramīparipṛcchā* (善勇猛問經、以下便宜上この譯語を以て呼ぶ)の方は菩薩なる *Suvikrāntavikramīn* (善勇猛)が主人公である。たゞこれだけを見ても兩者の全く別物なるべきに氣づかねばならぬ、況んやその内容を比較するに於てをやである。⁽¹⁾ 加之、善勇猛問經を以て勝天王般若に相應せしめし結果は二重の過失に陥つて居る。即ち、原典善勇猛問經はとりもなほさず大般若第十六分に相當するものである。然るに從來の學者は大般若第十六分に相當する原典無しと見て居るのである。是即ち二重の過失であ

る。かくの如きは何人と雖も少しく經典に親しんで物を言はんとする人の容易に發見し得る過失であつて、別に大したことはない。たゞ予はこの過失の據つて生じた原因を尋ねて以て吾々後人を誡むる鑑としたのである。この誤を生せし最初は恐らく南條博士の目録であろうと思はるゝが、博士が何故にかくの如き説を爲されたのか、⁽⁶⁾博士の如き方がかくの如き説をなさるゝ以上、何等か根據あるものと思つて居る。その根據はたとひ今日より見て誤れるものであるとするも、それ自身一つの傳として保存しをくことは將來何等か又益する所あらうと思ふが故に、予は豫てよりその根據につき博士に御伺ひしたいと思ひつゝ今迄その機を得なかつたのである。幸にもしこの機に於て博士の垂教を得ば幸甚の至りである。

渡邊海旭氏及ワレザー氏の説は全く南條博士の目録に禍されたものと思ふ。殊にワレザー氏の如きは西藏譯も讀み、又、「佛告極勇猛菩薩云々」として清辨の般若燈論中に屢々引用せらるゝこと迄指摘せるにもかゝはらず、猶且勝天王般若を以て梵文 *Svīkṣāṇavikramī* と同一として居るが如きは南條目録に對する過信も甚しい。予はこれ等先覺の過失を發くを以て本懐とするものではない。むしろ予はこの過失を以て、何人たりとも他人の説に據る場合には必ずその據處を明記するか、然らずんば相當信すべき人の説と雖も必ず自ら今一度實物に當らざるべからざることを教ゆる好例の鑑としたのである。

二、大般若第十一分より第十五分迄の西藏譯

從來この部分の西藏譯は不明とせられて居たようである。(渡邊海旭氏說、新佛教第九卷所載⁽⁴⁾)。然るに予曾て藤本眞光學兄の援助を得て西藏譯藏經を調査せる際、西藏佛部の般若部中にはあらで、諸經部(Mdo)中(Vol. XXV. I)に五波羅蜜經(Pha-ro-tu khvin-pa lia bstan-pa)なるものあり、こは布施より禪定迄の五波羅蜜を説くものにて正しく大般若の第十一分以下第十五分に相當することを發見したのである。これ等藏漢對照については藤本學兄に負ふ所尠くない。こゝに目下歐米宗教事情視察中にある同學兄に對し遠々謝意を表し併せてその健康を祝したい。

三、開覺自性般若の西藏譯

開覺自性般若の西藏譯も從來不明とせられて居た(渡邊海旭氏說同上、至元錄亦缺とす)。然るにこは西藏般若部の第七なる五百頌般若(Sol-jin-lia lha lha gya-pa)なること此又藤本學兄と共に證定するを得た。由來西藏の五百頌般若は渡邊海旭氏等の說ではむしろ大般若第八分那伽室利分に相當すと見なされて居た(新佛教第九卷六六六頁)。然るにこは全く誤りにて、那伽室利分に相當する西藏譯は予は未だ之を發見し得ず、而して五百頌は即開覺自性般若に相當するものである。

四、現存般若諸經梵漢藏對照表

541
以上是正せる點と新に發見せる點と及從來明にせられありし點とを合して現存般若諸經の全表を

左に掲げん。

642

現存般若諸經漢梵藏對照

漢

梵 Prajñāpāramitā

藏 'ca-erub-kyi-pi-ma-rol-tu-phyin-pa

1. 大般若初分(十萬頌)

Gaṇa-abhāsika.

stōi-phrag-brgya-pa.

2. 同 第二分(二萬五千頌)

Pañcaviṃśatisahasika.

stōi-phrag-ṣi-gu-lha-pa.

3. 同 第三分(一萬八千頌)

—

khri-brgyad-stōi-pa.

4. 同 第四分(一萬頌)

cf. Aṣṭasahasika.

khri-pa.

5. 同 第五分(八千頌)

cf. Aṣṭasahasika.

brgyad-stōi-pa.

6. 同 第六分(勝天王般若)

—

—

7. 同 第七分(曼殊室利分)

Saptasatikā.

hulun-brgya-pa.

8. 同 第八分(能伽室利)

—

—

9. 同 第九分(能斷金剛)

Vajracchedikā.

rdo-rje-geod-pa.

10. 同 第十分(般若理趣)

Adhyardhasatikā or
Nyava-satapañcāntikā.

tshul-brgya-lha-geu-pa.

11. 同 第十一分(布施波羅蜜多)

—

—

12. 同 第十二分(淨戒)

—

—

13. 同 第十三分(安忍)

—

—

14. 同 第十四分(精進)

—

—

15. 同 第十五分(靜慮)

—

—

} jhe-rol-tu-phyin-pa-lha-bstan-pa.

16. 同 第十六卷 著 同 *Suvikrīṅkarīkhaṃ paripocchā* *rab-ki-yi-tsal-gyis-nam-par-gnon-pas-shus-pa*
17. 佛智蓋羅藏者波羅蜜經 *Pañca-gāṇa-sūtrāya* *ger-phyin-sdud-pa*
18. 羯六千經一百八名寶鬘四
藏能羅尼經 *—* *phyin-pa'ji-mstsan-brgya-rtsa-ör-gyad-pa*
19. 仁三藏國般若者 *—* *—*
20. 了義般若者 *—* *—*
21. 五十頌般若者 *—* *beom-kan-ṅdas-ma-ger-phyin-lān-bon-pa*
22. 帝釋經者波羅多心經 *—* *koṅ-n-ṅi-ka*
23. 般若心經 *Prajñāpāramitā-hṛdaya* *ger-pa-yir-smih-po*
24. 聖佛母小字般若者 *—* *ger-phyin-ri-ge-ḡu-lu*
25. 觀想佛母般若者 *—* *—*
26. 即覺自住般若者 *—* *ger-p'i-lān-brgya-pa*
27. 大乘理趣六波羅蜜多 *—* *—*
- 28.——34 漢梵共に不明、西蔵にのみ存す、即ち
- (28) *l'phugs-ma-ges-tul-'ny'i-pha-rol-tu-phyin-pa-ḡe-bhin-ges-ṅm-lham-ḡa-ḡi-yi-yum-yi-ge-geig-ma* (一切如来一字般若)
- (29) *ger-phyin-ḡo-di-'u-rtsa-lān-pa* (二十五門般若)
- (30) *ger-phyin-di-ma'ji-smih-po* (日藏般若)
- (31) *zla-ba'ji-smih-po* (月藏般若)
- (32) *ger-phyin-'kun-tu-ba'ḡi-po* (管賢般若)
- (33) *ger-phyin-'ḡa-sa-rdo-ṅe* (金剛手般若)

(34) *ser-phyin-rdo-rje-rgyat-ni-shan*. (金剛藏經卷)

一五、放光・光讚兩般若について

この二本の中、光讚は第廿七品迄を存し以下を缺くを以て充分の議論をすることは出来ないが、しかし現存する部分より推論するも大なる過はあるまい。

さてかくして見る時、光讚は大體に於て放光より稍、廣長なれどしかし六凡相等しきものと見るに何人も異論はなからう。而してこの二本は從來什譯大品般若即玄奘譯大般若二分(二萬五千頌)の同本異譯とせられて居た。然るに今その内容を見るも又古人の説に依るも必ずしもしかすべきにあらずと思ふ。先づその内容を見るにこの二本は何れも什譯大品又は非譯第二分に比し甚だ簡單である。むしろ非譯第三分(一萬八千頌)に相等しと思はる。又道安の摩訶般若經抄序(結一、四〇)によるに、建元十八年鳩摩羅跋提の將來せし胡大品は十七千二百六十首シュウカ盧と二十七字ありて、こは放光光讚の文句首尾不明なるを補ひ得るものなりとして居る。而してその文面よりして道安はこの胡本を以て放光光讚と同類のものと見て居ると解し得る。しかもこの胡本は所謂一萬八千頌に相當するものにて決して二萬五千頌に近しとはいひ得ない。即放光光讚兩本の文句首尾不明なるを補ひ得るものとしてのこの胡大品が一萬八千頌に近しとするならば、放光光讚の原本も亦一萬八千頌に近きものであつたと推定するに何等不都合はあるまい。故に予は放光光讚は什譯大品非譯第二分の同

本異譯といふよりも非譯第三分即一萬八千頌般若の異譯といふ方が現在としては適切なりと思ふ。こゝに於て從來非譯第三分の異譯はなしとせられて居た説は變化されねばならぬ。されど從來放光光讀を大品の異譯と見て來たことは必ずしも理由無きものではない。即ち非譯第三分の出る迄は羅什譯大品に近きものは皆大品異譯といひ、小品に近きものは皆小品異譯と謂つて居たのであつてそれで別に差支はないのである。たゞ非譯第三分が出で、西藏譯も對照し得る今日となりては、今少しく精細なる説をなす必要ありといふのみである。

六、般若經の原形について

一口に般若經といふもこの部類に攝せらるべきものは別表にも示せる如く現存せるもののみにても三十餘種の多き上つて居る。従つてその内容は多種多様であつて大は十萬頌四百卷の大本より小は心經一字般若等の如き僅々數行に過ぎざるあり、或は舍利弗善現等聲聞の活躍するあり、文殊所説もあれば天王問もあり、中には縁起系の思想もあれば又全く秘密部に屬するもあり。従つて般若經本來の思想は果して何處に存するやに迷はしめ、もし不用意に之に對する時は、大小合せて八百餘卷の般若大寶藏の前に立ちて吾等はたゞ呆然爲すなきに終るのである。そこで吾等はこの多種多様な大寶藏の中、何れがその根本のものなるかを檢覈するに特に一種の闍藏知津を要するのである。予はこゝに「般若經の原形について」なる題の下にこの問題に關する先輩の説を繼承しつゝ聊

か私案を提出したい。

まづ三十餘種の般若經も、その性質よりして大體之を二類に分ち得、即、大般若の前五分に相當するものを一類とし、第六分以下に相當するもの及その他とを一類とする。前者を假りに根本般若類又は大部般若類とし、後者を假りに雜部般若類と名づけん。前の一類の一々は同一のもの、の廣略に過ぎず、後の一類の一々は各獨立せるものでその開始ど何等關係を有せず、前一類は全部サムスクリットの散文であり、後一類は散文の中に偈を混するもの多く、その思想内容よりいふも大體後一類の何れもは前一類の思想を繼承せる者といひ得る。以上の分類は大體に於て學者の一致して居る所と思ふ。そこで次に起る問題はその前一類即大般若前五分に相當するものの内何れが最根本のものであるかといふことである。蓋しこの問題を決定せば般若經本來の思想は何れに據るべきかといふ吾等の最初の問題を決することが出来るのである。

この問題を決するに當り、最初に一言してをくべきは大般若第四分と第五分との關係である。この兩者は極めて相近きものであつて、従つて現存梵文原典はその何れに比較するもあまり大差なき次第である。第五分に第四分の隨順品に相當するものを缺くもこは玄奘が譯の際に略したに過ぎないと思ふ(他の分に於ても常啼法論二品を略せると同じ筆法で)。従つて五分即五種ありといふも結局四種(十萬頌、二萬五千頌、一萬八千頌、八千頌又は一萬頌)と見ることが出来る。従つて問題は

この四種間の關係に限定されることゝなるのである。

さてこの四種間の關係について、從來三様の説がある。一は、小なるものより次第に大なるものへと擴大されたとなすもの。二は、その反對に大なるものより次第に小なるものへと縮少されたとなすもの。三は、最大なるものより他の各々が獨立にそれ／＼縮少されたとなすものである。第一の説は権尼博士(哲學大辭書及國譯大藏經第二卷序文)等の説、第二は渡邊海旭氏(新佛敎第九卷)、ミトラ氏(梵文八千頌般若出版序文)の説である。第三は特に之をなす人としては無けれど、支道林大小品對比要抄序の説の如きはむしろこの中に入るべきものと思ふ。

第一説をなす從來の學者の論據は甚不明瞭であるが、しかしこの説の最有力なる根據となり得べきものは支那譯經史上の事實である。蓋し支那譯經史上に於ては、小品に相當するものは已に一七二年、即ち、殆支那譯經史上最初の時期に於てあり、放光、光讚(從來大品に相當すと見られしもの、予の一萬八千頌に相當すといふもの)はそれより百年以上後れて初めて傳はり、最大本(十萬頌)の如きは玄奘の時初めて之を見る。この點よりすれば小品に相當するものが最初に生じ、それを基礎として次第に大なるものが生じたとの説は成立する如く見ゆ。されど譯經史はそれのみを以て唯一の論據とすることは不當である。何となれば、翻譯ありといふことは少くもその時迄にその經の存在しを證し得るも、譯無ければとて必ずしも原典が無かつたとはいひ得ない。況んや吾々は譯經史

を考ふると同時に宗教的傳播史をも考へねばならぬ。この點を考ふる時は、たとひ本典は印度にありとも、そがあまりに廣大なものなる時は、交通不便な遠路への傳播は甚困難なるが爲、その大要を抄出せる如きものを先づ最初に傳へるといふこともあり得ると見ねばならぬ。般若經の場合に於ても、已に一七二年以前に大なる般若が存して居ても、それを傳來するに困難なる所から、先づその要を取つた小品が最初に傳へられたものであるとも考へらる。故に譯經史による根據は比較的有力なものではあるにしてもこれのみを以て論するわけにはいかぬのである。

第二の説の從來の學者の論據は大體三つになる。その(一)は第一の説の論駁に用ひられたる經典傳播史の考察を重んじ、殊に經典崇拜經典受持傳播を高調する般若經本來の性質より論するものにて、即經典の受持傳播といふ目的からいへば十萬頌といふが如き大部のものではその目的を達するに甚困難なる所から、次第にその精要を失はずして而も傳播に便なるものを作り、それを普及せしめんととの運動の結果、次第に大なるものより小なるものへと縮少されたのであるとするものである。この論據は多少參考になし得るものと思ふ。その(二)は古傳に従ふもので、即、道安の道行經序(結一、三五左)に「佛泥曰後外國高士抄九十章爲道行品云々」とあり、又、支道林の大小品對比要抄序(結一、四二左)に「嘗聞先學共傳云、佛去世後從大品之中抄出小品」とあるによる。されどこは古傳であつて果してどこまで信じ得べきやは疑問である。その(三)は本文批評より論するものにて、即、小品の

文は前後首尾備はらざる所偶々あり、必ず何かより大なるものより抄出せるものなりとの跡を見出し得といふのである。このことは大體に於て予も賛成し得る所であるが、しかし未だ甚漠然たるものであつて人をして充分に信憑せしむることは出来ない。

第三の説は支道林對比要抄序(前掲の句の後に出づ)に據りて、かくの如きも一考察であるといふを示すに過ぎない。未だこれ以上この説を成立たしめるだけの根據は擧げられて居ない。

以上従來の學者の三説はその何れも一應は成立ら得るが如くにして、しかも何れも未だ吾人をして承認せしめ得ない。然る所以のものは、その何れにも未だ論據に缺點あり、而もその缺點は何れにも共通なるものであつて、即、本文についての精査の不充分といふことである。由來かくの如き問題に對しては、如何なる説を立てるにしても、その主論據は之を本文についての精査研究に俟たねばならぬ。古傳とか、譯經史とか、傳播史とかはたゞその主論據の補助に役立つのみである。然らばその本文についての精査研究の結果は如何。

これをなすには先づ四種般若經の對比研究から始めねばならぬ。しかるに之について第一に心得べきは、その用ふる典籍は同一系統のものたらざるべからずといふことである。もし小は支婁迦の譯を用ひ、他は玄奘の譯を用ふるが如きは既に材料の取扱に於て誤れりといふべきである。かくて四種の對比研究は漢譯に於ては玄奘譯のみに依らねばならぬこととなる。然るに玄奘譯についての

研究結果が直ちに般若經の原始時代の状態を示すものとは言ひ得ない。何となれば玄奘譯は漢譯の最初のものからいつても已に約五百年も後のものである以上、この間多少の變化修飾竝入は免れない。従つて般若經の原始時代の状態が玄奘頃のそれと等しいか否かは問題である。これが問題であるとするならば結局般若經の原始時代の状態は不可知であるといはねばならぬ。されど絶對に不可知であるか、これを切りぬける道はないか。この道を吾等は小品の異譯相互間の比較研究に求めるのである。即ち、小品の最古譯より玄奘譯に至る凡てを比較してその重要なる點、特に四種相互間の對比研究上問題となる諸點に關して大差なしとすれば之を楔機として支識譯の小品も玄奘譯小品とこれ等諸點に關して同一性質なるを認め得、従つてそれより他を類推し得ることとなり、般若經の原始時代の状態を大體彷彿し得るのである。もしこの場合右重要なる諸點に於て小品相互間に大差ありとすれば問題は不可知として殘るのである。兎に角以上の方法を以て予が本文精査をなしたる結果を左に掲げん。

(一) 玄奘譯初分第二分第三分は殆ど全く同一のものの廣略に過ぎず、その何れをとるもその一が他より新味を持ち居るとか、特に變化して居るとかいふべき點はない。従つてこの三者間には何れが先に出來たかはわからぬとしても、何れが先きに出來たかを論ずべき必要はない程度である。然るに第四分は前三分と大に異り、従つて問題は前三分の何れかと第四分との比較に局限せらる。

(二) 第四分が前三分の何れかより縮少されたのであるとも、又その反對であるとも、何れとも解し得る點屢々あり。これに二種あり(1) 第四分が前三分に比し文章簡潔なる爲、時に文章の結構を異にし、説者問者の位置を變へ又は略せること。(例、初分教誡教授品とこれに相當する第四分との比較に於て問者の異なること。本品は第四分にては極めて簡單にして全く善現の自己の責任を以て説けるに反し前分にては佛の教ゆる所多く、終りの方特に然り)。(2) 前三分にありて第四分に全く缺けたる部分にして、一經として或る程度迄は必要なるも、必ずしもこれ無くば意味不明に陥るといふことなき點。(例、初分第六現舌相品迄。以上二種の點は大なるものより簡略にする時に變へ又は略されたものとも考へられ、又小なるものを擴大する時に變へ又は増補されたものとも考へらる。

(三) 第四分が前三分の何れかより縮少改造されたのであるとしか考へられない點屢々あり。即、(1) 一文の精神を徹底さす爲に法數名目の羅列を略する代りに結辭を前三分のものより丁寧にし一層力を注ぎ居ること(例、初分洪三三左、一行以下と、之に相當する第四分との比較)。(2) 法數名目の羅列に於て第四分は前三分の初め少しと終り少しとを出し中途を擧げざること。もし初めより一文として書かれしものならば最初少しを出し後全部を略して然るべきに然らず(例、初分洪五二左、色非甚深以下の所と第四分のその部とを比較せよ。これに類することは極めて多し)。(3) 文章の首尾不完全にして最初より一經として草されたものとは思はれざる點屢々あること(例、方便善巧とい

ふことを屢々説けど、その方便善巧なるものは如何なることを指すかは第四分の何處にも説き居らずして初分六十三品(及これに相當する第二三分)以下に之を説く。もし第四分が始めより一經として存せしならば、その何處かに方便善巧の何なるかを説くべき筈である。(4)第四分及これに相當するものにのみありて前三分の何れにも無き部分あること(例、第四分第二十八品の終りに香象菩薩不動佛國にて般若を修行す云々の事、同第二十九品隨順品全部)。以上四點の内(1)は縮少改造が手ぎはよくなされた跡を示し、(2)(3)はこれが少し拙になされぼろ襖を出して居るものと見られ、(4)は全く附加物なるを示して居る。何れも皆その本もととなれるものを豫想せずしては解し難い點である。

(四)前三分は第四分を擴大したとしか考へられないといふ點は予は之を發見し得ず。

以上四項に據りて玄奘譯第四分は前三分の何れかより縮少改造されたるものなりと考へざるを得ない。然らば前三分の中の何れより來れるかといふ點になれば、前述せる如く不明であり又大した問題でもない。しかし十萬頌の如き大本より直ちに八千頌に縮少することは困難であらうからまづ第二分又は第三分から縮少されたものと解するが穩當ならん。而して第二分、第三分の何れからかは玄奘譯の場合に於ては決定し難い。

次に玄奘譯第四分と及支識支謙等の古譯とを對比するに、此等古譯は玄奘羅什の譯に比して甚簡單にして、又譯語の差異よりして一見原文甚異りしにあらすやと思はしむるも、些細に點檢するに、

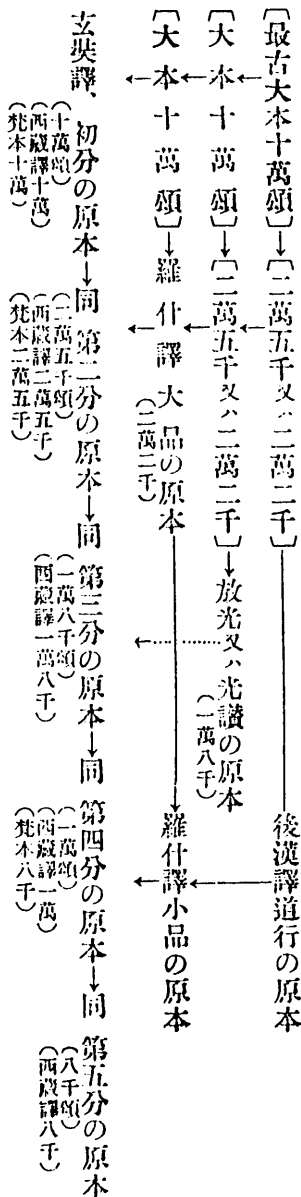
簡單にして語句の不同ありと雖も要點は具備し前に掲げし數項の論點となる個所等に於て何等異らず。即ち本來別種のものとは考へられず、たゞ傳の異なるに従つて幾分廣略の差あるのみと思はる。従つて支識支謙等の譯のものも、やはり何かそれ以上大なるものより縮少されて生じたものであるといひ得。

以上予は本文の精査の上より小品に相當するものは、より大なる本よりの縮少運動の結果であることを證し得た。即、般若經はその成立の最初よりして相當大なるものが生じ、それが縮少されて小品に相當するものとなり、それが最初支那に傳はつたのであると考へられる。この事は一方經典の傳播といふことを考ふるも、又、古傳に省るも合致するものである。獨り譯經史の事實がこの説に不利益であるといふ點のみを以ては破し得ないと思ふ。しかしその最初に生じた最根本の大本なるものは如何なるものであつたか、それが二萬五千頌に近きもの（即、直接道行等小品が依りしもの）であつたか、又は一層大なる十萬頌に近きものであつたかは品物の現存せざる今日では明確には知り得ない。智度論⁽⁸⁾は十萬偈大本と二萬二千偈中本との存在を記載せるが、現存智度論の記載全部を龍樹作と見るならば、漢譯道行經とあまり異らざる時代に於て印度に十萬頌大本の存在あるを信じ得、従つて最古大本なるものは即十萬頌に近きものであつたと云ひ得るが、予は現存智度論の記載全部を以て龍樹作羅什譯とするには多少の疑問を持つて居り、この場合に於てもこの記事を以

54
て龍樹の言なるや否やにつき未だ決し兼ねるに付、智度論のこの記事も予は未だ權證となし得ぬ。

その他支道林が大木六十萬言といふも如何なる意味か解し兼ねる。以上の如く最古のものは十萬頌に近きものなりしや否やは確言出来ぬのであるがしかし已に道行が縮少運動の結果なるを許す以上、かゝる運動が道行の基本となりし大品についてもあり得ると考へらるゝを以て般若經最古のものは卽十萬頌に近きものであつたかも知れぬ。予は暫く假りにかく見てをこうと思ふ。何れにしても前述せる如くその思想内容に於て問題となるべき點のないものである以上、何にしても予等思想史を論ずるものにとりては大して問題ではない。而して道行經が直接據つて居るものは前にも述べし如く十萬頌の大木よりはむしろ二萬二千頌に近きものであつたであらう。こゝで問題となるはこの時に於て一萬八千頌に近きものが存在して居たか否かであるが、予はむしろ未だ無かつたものと思ふ。一萬八千頌に近きものは放光、光讚の原本を以て最初とするのではなからうかと思ふ。しかもこれもやはりその放光、光讚の出づる當時の二萬二千頌に近きもの(後の二萬五千頌と稱するもの)より抄出されたものであらう。かくて羅什はその當時存在せしものの中、十萬頌大木を除き、二萬二千偈に近きもの(通稱大品)と云、小品とを譯したものである。かくして時代を経ると共に大木は大木として變化し、中木(通稱の大品)はその大木の抄出でありつゝ同時に大體の型を從來存する中本にとり、小品は又その中木の抄出でありつゝその型を從來存する小品にとるといふ次第になつた

ものと思ふ。而して一萬八千頌に近きものはある時もあり、無き時もあるといふ程度のものであつたと思ふ。かくして玄奘の時代に至れば四本のみならず小本の小木と合せて五本整然と存するに至つたのである。(西藏譯も亦玄奘譯と同じく十萬頌、二萬五千頌、一萬八千頌、一萬頌、八千頌の五本あり)。以上の經緯を圖に示せば次の如くである(「」の中は現存せざるを示す)。



かくして予は次の結論に達した、曰、漢譯最古の道行經の如きを出生せりと思はるゝ大木なるものがあつたと推定し得、その大木なるものが即般若經の原形であると思ふ。しかしそのものは今日之を手にする能はざるを以て、般若經本來の思想を嚴密に知ることは今日では出来ないといふことになる。されど、幸に道行の如きが存するを以て吾等は之によつて般若經本來の思想の主要を察知し得るのである。否現今に於て般若經本來の思想を知るに用ふべき典籍は道行經及之と殆ど近き支

謙譯大明度經である。しかし此等は何分古譯の事とて字句不分明なる點も少からざれば、かゝる場合に止むを得ず大體の思想に於て大差なしと思はるゝ放光、光讚、特に羅什譯大小品等を參考にすべきである。玄奘譯となればその内容甚變化し居り、新しき時代の思想を混入せること多きを以て、般若經本來の思想を見るに玄奘譯に依ることは避けねばならぬ。現存梵文及西藏譯も亦之に類す。従つて梵文と雖もたゞ單語若しくは文章の語尾接續等の古譯に於て不分明なるを明確にする爲に參考に供するに止むべきものである。

次に第三類の方に於て般若經本來の思想をあまり變化さすことなく、つとめてその精要を摘出せんとして成れるものは金剛般若及般若心經である。金剛般若はその漢譯年代からいつても随分早く已に存在せるものにて、恐らく、般若經の縮少運動の直後に成つたものであらう。従つて道行經と雖も一寸讀むには長くて困るといふ人は本經を讀むがよからうと思ふ。又般若の精神を最も簡潔に暗記に便ならしむるようになられたものは般若心經であるから、般若の精神を平生忘れざらんが爲心經を讀むことはよからうと思ふ。其他の諸經は皆それ／＼特別の目的を有するものであるから般若本來の思想を知るには不適當である。たゞ般若經が如何に變化發展しその間如何に他の思想の中に取入れられ又は他の思想を取り入れたかを見る爲に讀むならばそれだけの價値あるものである。

七、般若經に於ける眞如 (Tathata) の意義

以上の所論は以下の立論の準備に過ぎない。蓋し思想を史的に論せんとするには、まづその立論に用ふる材料を選択せねばならぬからである。こゝで般若經に於けるとは般若經本來に於けるの意で、従つて用ふる材料は古譯及羅什譯大小品迄である。後の雜部般若中のものは別に論せねばならぬ。然るに古譯即支識支謙譯の般若經中には眞如なる譯語はない。否眞如なる譯語は玄奘譯に於て始めて出づるのであつて、それ迄はこの譯語はない。羅什はたゞ如と譯し、支識支謙等では之に當る字を本無として居る。眞如及如が Tatāta の譯であるは勿論だが本無が Tathata の譯であるかどうか。一見甚異なるが如くであるが、しかしこは相當深く考へたる結果の意譯であらう。即、Tathata (如)は換言せば本來空であるから Tathata を本來空、即、本無といふ字で譯したものと思ふ。(或は他に解釋の仕方があるかも知れぬ、もしお考付のお方は切に御教示を乞ふ) 兎に角後の譯に如又は眞如となつてをる所を悉く本無として居り、それ等の場合、一句又は一文中に於ける他の語との關係は同一であるからこゝに等しきものとして論じて差支無いと思ふ。

般若經の主眼とする所は言ふ迄もなく空觀であつて、この事については更めて論ずる必要はなからう。しかしその空觀によつて到達せられた境地は如何なるものであるか、もとよりそは言亡慮絶の境界であらうが、強いて名づくるならば、そは一切知者、解脱者、又は如 (Tathata) を得た人である。如とは即ち解脱者、即ち其觀を得た人が見て居る世界である。即ち眞智によりて見られたる世

界、如實に見られたる世界の謂である。故に又諸法實相といふも同じである。般若に於て本無又は如、眞如といつて居るのは即このものである。以下聊かこれについて説明を試みよう。⁽⁶⁾

世界の真相如何の問題は人をして宗教に哲學に哲學に向はしむる最初である。又凡ての哲學は一面から見ればこの問題の解決に向つて進んで來たといつてもよい。智者哲人は夙に吾々の普通の認識ではこの世界の真相なるものは所詮捕へられないとして、吾人の認識の範圍外に本體界或は物それ自身 (Ding an sich) の如きものを立てた。而してかゝる本體なるものの認識に努力するものもあれば、又本體を不可知の境とするものもあるのである。佛教では如何といふに釋尊は本體界と現象界とをしかと區別して考へることは之を避けて居ると見らるゝのであつて、本體とか現象とかいふことなしに端的に世界の真相を透観せよと教ゆるのである。即釋尊は物を *yathābhūtam* に或は *yathā* *arhant* に見よと教ゆるのである。即、物があるがまゝに見よ、吾々の捕はれたる偏見によつて見ることなく——従つて當時の外道諸見に反す——又本體と現象とを區別して考ふる如き抽象的な一種の見に立ちて見ることなく——従つて奥義書カスニヤット哲學者に反す——常相直面にその真相を見よと教ゆるのである。かく如實に世界を見るには、見る者の眼は眞智を得て居らねばならぬ。故に眞智の開發に努力することが佛教修行なりとも謂ひ得。その眞智によりて得た世界は即如實の世界であるが、それは又換言せば、それがあるべき理法に従つて有る世界と見られる。そこで佛教では、世界のそれ

があるべき理法を知るといふことが重んぜられるのである。釋尊が因縁觀を高調せられた所以はこゝにある。されど釋尊ではこの如實の世界といふものに未だ明確なる概念や適切なる命名をして居ない。そこで釋尊滅後此等の點に關して種々の思索がなされた。即、最初はやはり普通哲學者がなすが如く現象界と實在界とを分けて考ふる如き考も出て、有爲法に對する無爲法の考が進み、その無爲法に活動力無しとする説と、ありとする説とが出て、進んではその無爲法に眞如といふ字を與へたものもある。即宗輪論の報ずる所に從へば、化地部では無爲法に九を立て、その中の五無爲に何れも眞如といふ字を附加して居る如きはこれである。或は又、*Kathavatthu*, 19.5 (*Sabbhavaṃ mānaṃ pabbhāvaṃ saṃphānaṃ*)の如きは、その眞意那邊にあるかはわからぬが、或は後の唯識などいふ不動無爲の眞如といふ意味を示して居るのかも知れぬ。小乘各派の説は固より佛教といふ點からいへば佛教の眞意に反するものも少くないが、しかし同時に釋尊に於て明確に說かれて居なかつた部分を捕へて之を論議し後の大乘佛教に材料を與へて居る點に於いて見のがすべからざるものである。如實の世界に關する考察もかくして次第に進み、遂に般若に至つたのである。

般若の眞如觀は般若經全體の精神を捕へて考ふべきは勿論、特に道行經第十照明品(什譯小品第十二小如品)道行經第十四本無品(小品第十五大如品)等について見るが便である。かくして見たる般若の眞如(如、本無)の意義は、

(一) 如實に見られたる相、即ち *Ṛta* といふ文字に全くふさはしい意味で、即諸法實相を指す。従つて原理とか理法とか法則とかいふものではない。たゞ一部分の文面のみを見る時はかく見られざるにもあらねど、般若經全體の精神、即ち、分別知を避け端的に物を見ることを重んずる精神に従へば、物をそれとそれがあるべき理法とに區別して見るが如きは般若の好きざる所である。自性 (*svabhāva*) といふ語の如きも般若の意味ではたゞ物をそれだけで (*anidhi*) 見た時を意味し、*Ding* *anidhi* の意ではない。かくの如き般若一般の精神より見れば、眞如といふもやはり理法の如きものではなくて、たゞ事實としての物を指すと見るべきである。然らば如何なる事實かといふに、それは如來の體驗に於ける事實或は如來の體驗そのものである。體驗そのものであつて決して原理とか理法とかいふべきものではないと見らるゝのである。この意味に於て無爲法を以て眞如としたりする小乗各派の説とは異り、又、後の唯識などが現象の奥に絶對不動の無爲眞如を立てるなどとは異り、如來の體驗としての事實を如 (本無) と謂ひ、従つて又この如を得た者を如來と謂ひ得るのであつてこの意味の事は般若經の諸所に散見する。

(二) 以上の如く般若の如は如來の體驗に於ける諸法の實相であるから、眞如は數に於ては多にして一、一にして多である。即各々の物の如實の相といふ點よりいへば物が有る通りに數があるべきである。しかしそれが如である以上、それは如來の體驗中のものに外ならず、如來の體驗なるが故に

如であるのである。然るに如來の體驗は唯一事實である。故に如は唯一實事である。多といふはその唯一事實中の觀察點の相違に過ぎない。喩へば、一地球は一地球なれど、東京を中心として見たのと、ロンドンを中心として見たのとは異つて居る。しかし唯一地球たる點に於て相違はない。この意味の事は般若經の前掲諸品に屢々説かれてある。即五陰如、一切法如云々として、各々の物に如を與へ、しかもその次に是諸如是一如無二無別云々とせるが如きこれである。即般若の眞如は多にして一、一にして多である。しかもその多の相互間は相即である。この點に於て般若の世界觀は華嚴の事々無碍の思想、支那天台の相即圓融の思想に殆ど異らぬものであり、決して攝相歸性の相即ではない。もし眞如を理法の如く解するならば、この場合に於て攝相歸性の相即に墮するのである。されど般若全體の精神からいへば性相別論ではない、性相同一と見るが至常と思ふ。

(三)かくの如く般若の如は如來の體驗に外ならぬが故に如來即解脱者によりて見られたる時のみ言ひ得るものである。即、物の眞相は如來によりて見られたる時のみ眞に捕へられたのである。之を如(本無)と名づけ又は實相と名づくるならば、如又は實相以外に物はないのである。故に諸法の實相といふと同時に實相以外に諸法は無く諸法以外に實相は無いのである。故に諸法即實相である。しかもそれは如來の體驗である。かくの如き如來の體驗としての物は吾々の善惡淨染美醜等の判斷外のものである、強いて名づくるならば絶對清淨とでもいふべきである。般若で本性淨といつたり

畢竟淨(本淨)といつたりするのはこの意味である。故に般若の本淨といふ意味を大衆部又は起信論などでいふ眞如本性淨客塵煩惱の爲めに不淨相を表はすといふ場合の本性淨と同一に解すべきでない。般若では本性淨なる眞如といふ様なものがあると始めからきめてかゝるのではない。如來となつた時に同時に如といふものの存在が認められるのである。否、如來といふ人格の内容が眞如であつて、それ以外に眞如は存在しない。従つて煩惱に蔽はれて汚されるとかいふ様なものではない。これ等の點も支那天台の説に大に近いと思ふ。

(四)かくの如き如なるが故に縁起の主體となる様なものではない。故に般若の眞如は縁起系統の思想でいふ眞如とはなつて居ない。全く諸法實相である。従つてこの點がそのまま開展せらるれば天台の思想となる。

(五)以上を總結するに般若の眞如(如、本無)觀は釋尊の物を如實に見よといふ教に従ひ、その如實に見ん爲の眞智を開く方法として空觀を教へ、その空觀によりて得たる世界が即如實の相、即如である。と説くのであつて、かくの如き如は如來の體驗に外ならぬのであつて、單に物を然あらしむる理法とか、現象の奥に存在する理體とか謂ふものとは解し難い。かくの如き如は唯一にして多、多にして一であり、その一といふも性相別にあらざれば攝相歸性の一ではない、當體全是の一である。かくの如き如は吾々の相對的判斷以上のものであり、強いて名づくるならば畢竟淨(本淨)である。

しかしそは客塵煩惱に蔽はれ汚がされる様な淨ではない。そは人間が如來となつた時に於て、その人格に表はれるものである、従つて般若のいふ如は諸法實相といふに外ならず、縁起の主體となる様なものとは未だなつて居ない。

猶般若經について二三述べたき事あれど今回はこれにて擱筆す。(一四、三、廿六日)

註

(1) 内容の比較は實は *Sarvānīkramaparipocchā* (or *Sāradhātishasthīprajñā pīranīā*) の原典は今迄世に知られて居るものとしては英國ケンブリヂ圖書館に寫本一部 (Beal. Add. 1543) 有するのみで、従つて予は未だその實物を見るの機を得ないけれども、幸に *Beal* の目錄によつて各品の首尾等或る程度迄内容を察知するを得、これを西藏譯と對照して、少くも該目錄に見ゆる範圍内に於ては全く合するを知り、これ以上は西藏譯によりて藤本眞光學士の助力を得てその内容を調べたのである。

(2) 南條博士の目的が他の多くの場合に據つて居ると思はる、至元録を見るも、この場合に關する限り博士の説とは全く異れり。

(3) 畧一、七二、右、又佛告極勇猛菩薩言、善男子、色法去來不可見故云々

大般若第五百九十五卷、(大正、卷七、一〇七八頁)、色蘊非移轉非趣入云々、

畧一、七五、右、又佛告極勇猛菩薩言、善男子、不爲色境界云々

大般若第五百九十五卷、(大正、卷七、一〇七六頁) 色蘊非色蘊所行云々、

(4) 至元録にはこの五分は善本千八百頌般若と同じとあれど、凡て至元録の説はそのどこ迄が正しきかは今は證定の道に乏しい。

(5) 摩訶般若波羅蜜經抄序 (結一、四〇)、曰、昔在漢陰十有五載、講教光輝歲常再週、及至京師滿四年、亦恒歲三、未敢墮

息、然每至滯句首尾隱沒、釋卷深思、恨不見讀公又羅等、會述元十八年正軍師前都王、名彌策、來朝、其國師、字鳩摩羅跋提、獻胡大品一部四百二膝首二十千失盧、失盧三十二字、胡人數經法也、卽番數之、凡十七千二百六十首盧、殘二十七字、都並五十五萬二千四百七十五字、天竺沙門曇摩羅執本、佛經爲譯、對而檢之、懸進惟受、與放光光讚同者、無所更出也、其二經譯人所漏者、隨其失處稱而正焉、其義異不知孰是者、俾併而兩存之、往々爲翻其下、凡四卷其一經五卷也、云々

こゝにいふ般若波羅蜜經抄は現存般若波羅蜜鈔經とは全然異り、この序にいふものは現存せずと見るべく、現存のものは小品の異譯にて、途中缺本とせられしもの例へば衛士度譯(晋惠帝、二九〇—三〇六)の如きもの一つが再びこの名を冠せられて出で來り今日に至りしものと見られ、しかもこの誤りばかり早くより存せしものらし。

- (6) ……便以百數爲大小、源流爲精麁、文約謂之小、文殷謂之大、……惟昔聞之、曰、夫大小品者出於本品、本品之文有六十萬言、今遊天竺未適於晋、今此二抄亦興于大本、出者不同也、而小品之在先、然斯二經雖同於出本品而時往有不同者、或小品之所具大品所不載、大品之所備、小品之所闕、所以然者、或以二者之事同互相以爲賴明其本一、故不馳矣云々、殊に、その第十一品には、甚深般若波羅蜜多相應經典中、廣說菩薩摩訶薩道方便善巧とあり。

(8) 大智度論卷百、(往五、一〇五右)此中般若波羅蜜品有二萬二千偈、大般若品有十萬頌云々。

(9) 般若經に於ける眞如について論ぜらるものは木村博士著「解脱への道」に見ゆるものを殆ど唯一とせん。博士が般若經に於ても眞如といふ語が屢々用ひられ居り、この語は決して起信や唯識系統の書の專有物でないことを注意されたるは晋等後學の感觸せざるべからざる所であるが、その意味に關しては多少の異論を申したてたい所もあるからこの文を草した次第である。従つて本文が博士の著に負ふ所多いのは勿論である。

フランスに於ける宗教研究に就いて (上)

赤 松 秀 景

宗教研究といつても、固より宗教の純哲學的考察は別とし、宗教現象乃至體系は、歴史的社會事實であるとして、其一部乃至全體に關する科學的研究を云ふに外ならない。最近半世紀以來、「宗教學」(註)の名が稱へられて、殊に此の種の研究は、益々開拓の歩を進めてゐる。然し、之を獨立の科學として見る時には、猶ほ成立の途にあるものといつて差支あるまい。従つてこゝでは、其科學的内容に立入つて論ずるのでなく、其の歴史的變遷を辿るにある。此の點で、フランスに於ける事情如何といふ事を叙べるにある。之を大體上、研究機關の中心であるオートゼテュードを主にして、之が成立に至つた經過から始め、後に少し廣く概觀を試みて終る。要するに、之に依つて、フランスの宗教研究がどういふ傾向にあるか、進んでいへば、フランスの科學的精神ともいふべきものは、何處にあるか。多少とも、此の邊の消息を紹介し得れば、筆者の望は足る。

註 一八七〇年、マクス・ミュラーが、ロンドンのロイアル・インスティテューションで、『宗教學概論』(Introduction to the

Science of Religion)を講じ、之と共に、其他宗教研究の諸書を公にした。以て彼れは『宗教學』の樹立者と見做されて

フランスに於ける宗教研究に就いて

七二

る。恰もこの講演のあつた年、フランスでは、エミール・デュルヌーフ(Emile Durkheim, 1821—1907)——有名な梵語學者の從兄——は、從來『兩世界評論』(Revue des deux mondes)に發表したものに、數篇を加へ、同年十二月の序文を附し、『宗教學』(La science des religions)と題して一書を公刊し、『恐らく創めて、自分が『宗教學』と呼ぶと云々』筆を起し、宗教學は、歴史、言語學、及び哲學と境を接せよとなし、又、あらゆる宗教には、神と祭儀との二要素を含むといつてゐる。いふまでもなく、此の名稱は、『一般宗教の學』の意であり、英語の稱呼と一致する。然し、フランスでは、この汎稱を以てする研究よりも、宗教に関する科學的研究(Sciences religieuses)——この意味で宗教研究——といつて、分科的のものが多いと思ふ。序に、このデュルヌーフは、亦文學者、東洋學者として、諸種の著述がある中に、『國史略による日本人の神話』(La mythologie des Japonais d'après le Kokushi-Ryaku, 1875)があるといふ。猶ほ未見に屬する。

一 東洋研究の發達

宗教研究の變遷に就いては、テオルゲン(L. H. Jordan)が、其の『比較宗教』(Comparative Religion. Its Genesis and Growth, 1905)で、全體に亙つて述べてゐると記應する。又、加藤玄智博士の『宗教學』(一九一二年)の序論で、其の大意を窺知する事が出来る。こゝでは、それ程の源流に溯るのではなく、宗教研究が、殊に興味を惹くに至つた頃の事情を考へたいのである。之には、勿論(一)宗教改革以來の、聖典に對する自由思想が、フランスにも反響してゐる。(二)然しながら、特に東洋研究に於て、偉績を齎し、(三)更に、之がカトリックにも反映した。(四)而して、此の間に、之を助成するものが出來たのである。

フランスでも、クリスト教聖典に關する自由研究は、早くプロテスタンの地方で之を見るが、その中央であるカトリックには、未だ現はれてゐない。即ち、已に、シモン (Richard Simon, 1638—1712) が、『舊約聖典史論』(Histoire critique du Vieux Testament, 1685) に、聖典の批判に手を染め、次いで、アストリニク (Jean Astruc, 1684—1765) はモーゼの五書に於て、神を表はすに、エロヒムとエホヴァとの兩様ある事を以て、異なる二傳の編纂なりとの意を、創めて明かにしたなど、著しいものがある。(其の著は Conjectures sur les mémoires originaires dont il parait que Moÿse s'est servi pour composer la Genèse, 1753) けれども、全體からいへば、政治上から考へても、カトリック教權の勢、其の傳統の力が、之を容すべしとも思へない。忽ちカトリックから禁讀の銘を打たれて、聖職にある者は固より、信者すら、此の種の書を手にする事が出来ない。かうした積極的の壓迫が加つて來る面白い一例を見よう。フェティシズム (Fétichisme) の名を創唱した「呪物神の崇拜」(詳しい標題は Cultes des Dieux fétiches, ou parallèle de l'ancienne religion de l'Égypte, avec la religion actuelle de Nigritie, 1760) という小篇がある。之を見た所で、誰が著したのか、何處で出したのか、全然判らない。如何にもアフリカの呪物崇拜を説いてはゐるが、書中聖典の彼此を引合に出してゐる。之はド・ブロッセ (Charles de Brosses, 1709—1777) が、一七五七年學士院に提出した論文を、多少改削したもので、學士院は著者の思想が大膽過ぎるといふ名の下に、之が出版を拒否したのである。亦

よく當時の氣風を知るに足るであらう。——前のアストリウク(Astrologus)の書にも、著書名を載せず、且つパツでの出版を他國(ブリュッセル)としてゐるといふ。已に非常な注意を拂つてゐる。——かくてはどうして自由討究が、思ふ様に展び得よう。

然し、此の新思潮を到底遏止する譯にはゆかぬ。何れかに排け口を求めるのは、自然の勢である。即ち、かゝる塙壁に直面しない領域に進む事になつた。殊に交通の繁くなつた東洋が之である。

既に十八世紀の中葉、パリの王室文庫(Bibliothèque du Roi)——今の國民文庫——に、不可解の珍書——梵本——が傳道師ボンヌ(Père Tons)の手で獲られてゐた。之が解決を志し、東印度會社に身を委ねて彼の地に赴いた(一七五四年)青年が、アंकタイル・デュベロン(Abraham Hyacinthe Anquetil-Duperron, 1731—1805)である。専ら、ヘルシア語を學び、ゼンド・アヴェスタを初めて歐語に譯出し、(1771) (註一)更に、同語の奥義書をラテン語に翻譯した事は(1801)に、人も知る所である。こゝから印度、及びヘルシアの研究が起る。

印度方面のみでも、尙ほ、一二を特記しなければならぬ。歐洲に於ける梵語學界の開祖としてド・シヤシー(Antoine Léonard de Chézy, 1713—1832)を擧げる。彼は、師もなく、文法なく、況んや辭書のあるべくもない中で、詩趣に富んだ才能を以て、ヘルシヤ語から入つて、終に梵語を解する

までに漕ぎつけたのである。シャクンタラがその手で譯され、一八三〇年に至つて、世に出た。然し、其の高弟、ウーヂェルヌ・ビュルヌーフ (Eugène Burnouf, 1801—1852) が、梵語界に名を博し、ド・シエジエの名は却つて知らるゝ所が尠い。ビュルヌーフの『法華經』の譯(一八五二年)、『印度佛敎史概論』(一八四四年)の如きは、今に至るも、學界に忘れられざるもの、こゝに多言を費すまでもない。斯界の雄、マクス・ミュラーはドイツ人に生れ、ライプチヒに學んで後、パリでビュルヌーフに就いたのである。(一八四五年)

轉じて、近東を見る。こゝにも忘るべからざる功績を遺してゐる。エジプトに於けるロセッタ・ストーン (Pierre de Rosette) の發見は、ギリシア人のスフィンクスではないが、學界に一の謎を呈した譯である。之が解決は、多くの手で續けられたが、最後にエディブたり得たものは、實にフランソア人であつた。一八二二年九月二十七日、學士院で朗讀されたジャン・ポリオン (Jean François Champollion, 1790—1832) — シャンポリオン・ル・チョーム (Champollion le Jeune) と通稱される — の書簡 (Lettre à M. Dacler relative à l'alphabet des hiéroglyphes phonétiques etc.) が、その鍵であつた。不幸にして、彼れは春秋に富む身を以て逝き、死後に出た著述も少くない。(註四)

上來、最も意義のある二方面を約説したのみであつた。勿論十九世紀に於ては、アラビア、アッシリア、バビロニア等と、所謂東洋研究が、日を逐うて盛況を呈した。然し、何れを取つて考へて

フランスに於ける宗教研究に就いて

七六

も、言語學的歴史的であり、直接宗教研究と云ひ難い様な觀もある。けれども、實際上、少くとも之に關した文學を取扱ふ事になつてゐるといへば、此の疑問も解けるであらう。此の事は更に後に譲る。

註 (1) ヘルシア語では、シルヴェストル・ド・サイシ後に出てて之を續け、ウーヂエーヌ・ビュルメーフ亦之を究め、その大譯は

一八九二—三年に至つて、ガルメステール (James Darmesteter, 1849—1894) の手に成つた。

註 (2) ウブネカト (Unpnekat) の名は、印度研究者は、誰も知る。此の譯者の事は、『ウバニシヤド全書』七(一九二三年)の中に福島學士の解題がある。

註 (3) 其他數多い梵語、巴利語、西藏語、乃至佛教研究は、『歐米の佛教』渡邊海旭氏著、一九〇四年) に譲る。ビュルメーフの詳しい事は、其の印度佛教史概論の第二版(一八七六年)の券頭で、バルテルミ・サンティエール (Julie Barthélemy-Saint-Hilaire, 1801—1853) が述べてゐる。此のバルテルミ・サンティエールは、政治家であり、又哲學者として、アリストートルの著書の翻譯で名高い。一方で印度の研究もし、その中で、『僧徒哲學』(學士院(倫理政治學部)の紀要中に出してゐる。又一八四八—五二年の間、フランス學院の主任であつた。

註 (4) シャンホリオンの此の書は、その著 Précis du système hiéroglyphique des anciens Egyptiens ou Recherches sur les éléments premiers de cette écriture sacrée etc. の第二版(一八二七—二八年)に添加されてゐる。

かゝる勢は、カトリック中にも、及ばすには止まない。——始めにいつたのは、プロテスタンについてであつた。——而も之がカトリック信仰の根強いブルターニュ(今日でも、かく云はれてゐ、その舊習などを見る事が出来る)に育ち、且つカトリックの學院に學んだ中から出た。即ち、エルネスト・ル

ナン(Ernest Renan, 1823—1892)が之である。彼れが、一八四八年、學士院に提起した『セム語全史』(Histoire générale des langues sémitiques)は、該語學の白眉たるもの、——之のみでは、廣い意味の東洋に相違ないが、これまで述べたのは、新しい東洋方面である。——リーかくて、一八六二年二月フランス學院——次に言ふ——の間講に當つて、クリストを以て、『不世出の人』(Homme incomparable)と稱して、端なく議論沸騰、一時講義を中絶する事とはなつたが、到底斯の如きに屈するものではなく、翌年、かの『クリスト教源流史』(Histoire des origines du Christianisme, 8 vol.)の第一卷『ヤソ傳』(Vie de Jésus)——邦譯がある)を公にした。彼れが教權壓迫の間に在つて、學問の爲とはいへ、之に拮抗し直接聖教の批評に入つたに就いては、新しい東洋研究、更にいはゞビエローフに刺戟された點が窺はれる。ルナンの晩年に近く出た『科學の將來』(L'avenir de la science)に、序文で、特に之が一八四八年の考である事を明かにし、次に、自ら一學生として、ウーヂェーヌ・ビエールヌーフに寄せた書簡(一八四九年三月附)を載せてゐる。其の一節に、『小生が、人生は演劇の役割乃至脚色の如きものにあらずして、眞剣眞實のものなりとする、崇高の理想を求め申候時、絶えず小生の眼前に浮び候は、御容姿に有之候。原始世界のいとも麗はしき、言語、文學に關する御講義に侍し、従前小生が夢想を出でざりし所のもの、即ち科學が哲學となり、最高の効果は、細心の分析に出づとの事が、實現せられたるものを得たる次第に有之候。云々。』といつてゐる所。よく之

フランスに於ける宗教研究に就いて

七八

を物語るものではあるまいか。

カトリクすら、已にこのまでに至つた。プロテスタンで研究の續いてゐた事は、自ら想像する事が出来る。例へば、リュス (Edouard Reuss, 1801-1888) は、ストラスブール大學の教授として、此の方面に聲名がある。其の『聖書』(Bible, traduction nouvelle avec introduction et commentaires, 1876-79) は殊に知れてゐる。(註)

註 其他、此の間に宗教一般の考察を試みた著書二を見れば、左の如きものがある。

1. Charles Dupuis, Origines de tous les cultes ou Religion universelle, 10 tomes en 3 vol, 1835
 2. Jacques Duhaire, Histoire abrégée de tous les Cultes, 2 vol, 1825
 3. Henri Constant de Rebecqur, De la religion, considérée dans sa source, ses formes et ses développemens, 2 vol, 1823
- デュブイ(一七四二—一八〇九年)はフランス學院に教授であつた人。右の書(一)には二三の異版がある一を取つた。次のデュロール(一七五五—一八三五)は歴史家であつた。其の著(二)は元二書であつたのを合して、標題を『諸有崇拜の小史』としたのである。終りのコンスタン・ルベックは政治家であつたが、一方で政界を退いてから公刊した書が(三)であり、之にも二の異版がある。此等を列挙するに止めておく。

實に十九世紀の初頭といへば、我國では文化年間來の事で、諸外國との新しい交渉が、漸く頻りになつた頃である。如上の諸研究が盛んになり始めたのは、恰もこの時からの事となる。所で、一方之と共に、新研究の助成に與つて方のあつたものに、進んで考察を試みよう。

今までに、幾度か其の名に觸れたフランス學院(College de France)は、一五三〇年フランソア一

世の時に始まる。當時最高の學府たる大學が、如何にも時代精神を忘れてゐる觀がある所から、大學でラティン語に限つてゐたに對して、ギリシア、ヘブライ語をも講せしめる事として出來たのが基であり、爾來、大學と別立した最高の學府として、今日に至るまで、一人一流の學者を網羅して、學界に異彩を放つてゐる。かゝる歴史を有するフランス學院が、新方面開拓者の招致を怠らず、之が發達に資したのは、寧ろ當然である。

一八一四年(文化十一年)、ド・シェジの爲に、梵語、及び梵文學の講座を新設し、翌年から開講するに至つた。實に、歐洲に於ける梵語講義の嚆矢とする。その死後(一八三二年)ウーヂェース・ピルヌーフ之を繼ぎ、今日ではシルヴァン・レヴィ氏が現職にある。序には、支那學の講座も亦同年に出來、アベル・レミザ(Abel Rémusat, 1788—1832)之に當り、後かのシャヴァンス(Edouard Chavannes, 1865—1918)あり、次いで、アンリ・マスペロ(Henri Maspero)氏に及んでゐる。一方、シャンポリオンがエジプト學を創めた事は(一八三二年)いふまでもないが、間もなく逝き、數傳してガストン・マスペロ(Gaston Maspero, 1846—1916)が出てゐる。ルナンは已に言つた。彼れは、ヘブライ語、及び文學を講じ、且つ一八八五—一八九二年の間主幹の任にあつた。

假令、名目は語學文學であつたにしても、公立の機關が進んでこの舉に出た事は、亦研究上の効果推して知るべきであらう。——宗教史講座が開かれたのは、之等とは遅れて、一八八〇年(明治

フランスに於ける宗教研究に就いて

八〇

十三年)であり、アルベール・レヴィル(一八八〇—一九〇六)、その息ジャン・レヴィル(一九〇六—一九〇八)、次いでロアジ氏(一九〇九年來)が現任者である。此等は後に述べる機会がある。(註)

註 フランス學院では、いはゞ古代語の方にあつた。之に對して現代語の方で、十八世紀の末、東洋現代語學校(Ecole internationale des langues orientales vivantes)の設立を見るに至つた。現在では、(一)小アジア及び其の附近の言語、特にアフリカ語(二)極東及び印度語、(三)東ヨーロッパ語の三部二十餘講座に分れ、之に地理歴史が加はつてゐる。前に云つたシルヴェストル・ド・サーン(Daron Sikeste de Saey, 1851—1888)は、實に一七九六年(寛政八年)來、こゝにアラビア語の教授であつた。現時では、殊にフランス殖民地關係で、大切な教育機關である。

學校の出版に、研究の發表、未刊書の謄刻、或は譯出或は注釋などがあり(一八七五年來)、又、叢書として教科用を主とした、文典、語本、語彙の知きがある(一九〇二年來)日本關係で、現に、極東の地理歴史の教授であるアンリ・コルティエ(Henri Cordier)氏の『日本書志』(Bibliothèque Japonica. Dictionnaire bibliographique des ouvrages relatifs à l'Empire Japonais, 1912)は、日本歴史の研究に缺くべからざる書志として、右出版中にある爲、序に述べる事とした。——尚ほ、支那、及び印度支那の同様の書志も同氏の手になり、朝鮮に就いては、クーラン(Maurice Courant)のがある。——更に數言を許して貰ふ。この學校で、日本語科を説いたのは一八六八年(明治元年)で、ド・ローニー——後にいふ——に依る。譯語彙義としては、更に數年前である。

かゝる研究教育機關の外、更に東洋研究の爲めに出來たのが、アジア協會(Société Asiatique)である。一八二二年(文政五年)オルレアン公(Duc d'Orléans)——一八三〇年の革命後王位に即いたルイ・フィリップ・ド・オルレアンを名譽總裁に、かのド・サーンを總裁として創立せられ、前述の多くの學者を之に蒐めてゐた。機關雜誌として Journal Asiatique が當初から續刊、種々貴重な研究がある。又ビュル

ヌーフ及びカッセン(Comte)の『巴利語研究』(一八二六年)、ド・ジェーの『シャクンタラ』(一八三〇年)、セナル(Emile Guizot)氏のマハーヴァスツ(一八八二—一八九七年、三卷)の如き出版は、何れもこの協會に負ふ所である。加之、西蔵々經(一八三五年來國民文庫に引繼ぎ)、ネパール寫本(一八四〇年來同様)の寄贈を得た事があり、協會の圖書館(今學士院内)には、フランス東洋學者の文庫などを蔵してゐる。(註)

註 一九二二年、シャンポリオンのエジプト學の勲績發表と、アジア協會の創立との百年記念祭が、パリで行はれ、日本からも参列された。同年『百年祭記念號』(Le Livre du Centenaire)を出版して、協會の歴史から、東洋研究の諸部門に互つて、夫々詳しい叙述がある。

約言すれば、フランスの宗教研究も他に見る如く、科學的考察を聖典に及ぼしたに由來する。之がやがて教權をも科學で云々する事ともなり、更に廣くいへば、宗教を科學的に批判する事ともなる。其の爲に、歴史と言語學との力を藉りた譯になる。茲に、宗教に對する方面と、歴史的言語學的方法をとる方面とが出て來る。而して、一度教權外で、多種多様の方向に進路を取つてからは、方法の側が顯著であつたが研究の間には、種々の宗教をも知り、又漸く教權にも突入する意氣をも見たのである。然し未だ、宗教を表として研究を進めてゐるとするまでには、至らなかつたといへよう。順序として、其の變遷を辿つたのである。

一一 オートゼテュードの設立

前項で、頗る繁雜な叙述をした様であるが、要するに東洋研究で、勃興の氣運を示した新傾向は、復第二帝政時代で一步を進める事となつた。一方で、政治上にも、異つた色彩が現はれて来て、(一)こゝで實現された研究機関があり、(二)更に進んで、この中に宗教研究學科の設立にまで及んだのである。然らば、(三)其の組織施設は如何。又、(四)其の外部的活動は如何。此等の數點を順次に述べて見よう。

従來成程學問も立派であり、世界に誇るべき偉大な學者も出た。然しながら、概して餘り國內的に偏してゐ、従つて、他を顧みる點に乏しかつた缺陷は免れ得ない。アルベール・レヴィルの言を以て云へば、「時勢が益歴史的、批判的となるにつれて、雄辯之れ事とした、従來の第一の氣風は、愈減退し、概括的な考察、獨斷的に進む立論、解決された積りの結論などは、自ら疑義を插まれる様になり、大小の事實を精細に檢し、的確に究める所に、十分の根據がなければならなくなつた」のである(後にいふ宗教研究學科の叢書第一卷序文)。他方から見れば、大學では、出來上つてゐる科學を授ける機關の様な感がある。如何しても、眞の研究の爲には、新しい研究施設を見なければならぬ事情に立つたのである。

時恰も、ナポレオン三世に當り、自由思想の歴史家デュリュイ(Victor Duruy, 1811—1894)を文部大臣に任用し、其の創案に基いて、高等攻究院(Ecole pratique des Hautes études)——假りに斯く譯出した。單にオートゼテュードの名で通つてゐる)が生れる事となつた(一八六八年)。之に四研究學科を含む(註一)。其の一に、歴史言語學研究學科を數へる。こゝでは、勿論創立の精神から推しても、教授が講義をし、學生が之を聴くのではなく、學生は科學的研究の方法を了得する爲、直接研究に關係してゆかねばならない。かくて教授とはいはず、之を研究指導員(Directeur d'études)と公稱する。その内で、大學よりも、寧ろフランス學院の教授が兼任してゐるのを見る。現に二十六講座ばかりあり、三十餘の指導員を算する。之をざつと見た所で、一般言語學、ギリシア、ラティン語の古典語は勿論、セム語、イラニア語、アツリア語、エジプト語等の東洋語から梵語の極東語に及び、更に之に關した古代の地理、歴史も少しある。而して此等の研究の結果は、この學科の叢書として上梓され(一八六九年來)、今日已に二百數十部に達してゐる。亦直接參考とすべきものが少くない。

(註二)

註 (1)他の三研究學科は、數學、物理化學、及び自然科學であり、直接こゝに關係がない。何れも文字通り、研究の府たるを失はない。

註 (2)之は大部分後になるが、極東研究の學院のある事を附記する。一八九八年來ハノイに、極東フランス學院を置いて、極東——勿論支那、印度が中心——の考古學、言語學の研究を眼目とする。學士院(文學部)との關係がある。暹羅からの將來

フランスに於ける宗教研究に就いて

フランスに於ける宗教研究に就いて

八四

で知れてゐるペリオ(Paul Periot)氏——フランス學院の教授であり、シャヴァンヌを師とする——も、創立者の一人であるが、*Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*(一九〇一年來)があり、其の他の出版もあり、共にこの方面の研究に缺くべからざるものの一である。

かくして自由の道が已に開けた際、第三共和國の出現(一八七〇年)となり、急に局面が開展された。殊に政教分離の政策が著しい。一八八一年の頃、一般教育の課程に宗教々育を禁じたに始まり——フランス學院に宗教史を置いた事(一八八〇年)は已に述べた——一八八五年來大學から、カトリク神學科を廢する事になつた(註一)。これと共に同年の文部省豫算に於て、高等攻究院に宗教研究學科(*Section des sciences religieuses*)新設の費目を計上し、下院議員デュボスト(Antoin Dubost, 1844—1921—後上院議長)に依つて、下院に提出された。要は、種々の宗教がある。而も之等は、何れも人類歴史の一部をなすものであり、従つて之を歴史として比較批判して、その間の直接間接の關係を知るべきは當然の事に屬する。されば、今神學部の廢止を以て、あらゆる宗教研究を除外するを得ないといふにある。勿論、カトリク方面からこれに肉迫した事は想像し得る所、即ち文部大臣は、之に對する答辯の一部で『屢或種の聖職中に在り勝な類の議論に没頭するが如きは、如何なる形式に於ても、高等攻究院の教課中にあり得るとは思へない。我々の欲する所は、宗教上の論争にあるのではなく、研究と批判とに進むにある。我々は原典の討究をこそ期すれ、宗義の論議を待つもの

ではない」と論じてゐる。かくて翌一八八六年一月を以て宗教研究學科の成立となり、三月から開講の運びとなつた。併し、之を以て國家が反宗教的(anti-religieux)の態度に出たのではなく、いはゞ無宗教的(non-religieux)の態度にあつた事をいつてをく。即ち「宗教研究學科を組織したのは、國家がカトリクの爲に教ふるを望んだのでもなく、さりとて又之に反對する爲のものでもなかつたのである。要は歴史的批判的方法に依つて、宗教現象そのものに對する研究に當つてゆく上に、適任であり、之が蘊蓄に富んだ眞摯の學匠を招致しようとしたにある」とは、リアール(Louis Liard, 1846—1917)——哲學者として著名——の言である。以て證とする。(註三)。

註 (1) 直接、の問題ではないが、所謂政教の分離、即ち教會を政府の保護から離したのは、一九〇五年の事である。

註 (2) 此の學科の設立事情は、その創立二十五年に當つてトゥータン氏が學科年報(一九一〇年)に、委しい歴史を執筆。史家として面白く寫してある。又リアールの引照文は拾年祭に際してのもので、同年報(一八九六年)にある。更に三十年に當つては、時の學長ヴェルヌの一篇があり、之には、學科成立前の外國の事情なども述べてゐる。同年報(一九一六年)参照。

茲に成立を見た學科は、數年後落成したソルボンヌ(Sorbonne)新館の一部に(歴史言語學研究科に相對して)移つて(一八九七年)今日に及ぶ。其の研究精神、其の指導方針の如き、他の學科と異ならない。委しく組織などに觸れる事はやめて、直ちに講義の様子を一互りして見よう。其の前に創立來の學部長を列記する。何れも學内の指導員中から選出されてゐて、従つて次々に述べる間に其

名が出る。即ち、アルベール・レヅィル(一八八六—一九〇六年)、エスマン(一九〇六—二三年)、ヴェルヌ(一九一三—二三年)、而してシルヴァン・レヅィ氏(一九二三年來)現任となつてゐる。

次に講義に就いては、一々委しい内容を述べる譯にはゆかない。唯講座の順を追うて、擔當者を掲げ、後全講座を纏めて考察する。

一、未開人の宗教(Religions des peuples non civilisés)。一八八八年から、マリイエ(Léon Marillier)が課外講義を始め、二年後、之が講座となり、同氏が擔任したが、不慮の災厄で逝き(一九〇一年)、爾來、現任モース氏(M. Moissac)になつてゐる。當初から、オセアニア方面の研究が多い。

二、「フロンプス」以前のアメリカの宗教(Religions de l'Amérique précolombienne)。創立の翌年から、ド・ローニ(Léon de Rosny, 1837—1914)が、アメリカ印度人の宗教解説を試み、一八九四年から、レノー氏(G. Raynaud)が、課外講義として、メキシコの宗教を講じ、一九〇七年前記の名を以て獨立して同氏が引續いて、今日に至つてゐる。

三、極東の宗教(Religions de l'Extrême-Orient)ド・ローニが創立來、其の引退(一九〇七年)まで擔當。日支の古代宗教に就いて解説。翌一九〇八年シャヴァンス——前出——之に當り、専ら支那關係の研究に入つてゐたが、一九一二年末辭任、翌年末からグラネ氏(M. Granet)が、其の後を襲ふ事となつた。

四、印度の宗教(Religions de l'Inde)初めベルグラーニ[†](Abel Berggrain, 1838—1888)に任せられた

が、其の講義を見ないで、シルヴァン・レヴィ氏(Sylvain Lévi)之に代り、今日も其の席にある。併し、此の間實際指導に當つた事は比較的少く、——殊にフランス學院に教授となつてから——或はフーシェー氏(A. Foucher)或はフィノー氏(Finot)が、之に従つた事もあり、時に休講の事すらあつた。現在では、レヴィ氏の講義はなく、フーシェー氏は東亞にあり、一九二〇年來マソン・ウールセル氏(P. Maçon-Oursel)が、臨時講義をしてゐる。

五、エジプトの宗教(Religions de l'Égypte)。當然初めからあつて、ルフチョール(Engéne Lefebvre, 1838—1900)が擔任したが、翌年からアメリオー(Emile Amélieu, 1850—1915)が教職についてゐた。其の死後數年間、休講の姿であつたが、終にフランス學院のモレ氏(A. Moret)の就任(一九一八年)を見るに至つた。

六、アッシリア、バビロニアの宗教(Religion Assyro-Babylonienne)。カンタン(A. Quentin)が一八九〇年から課外講義を始め、其の死後(一八九九年)フォセー氏(C. Fossey)が之を繼ぎ、同氏がフランス學院の教授となつた翌年(一九〇六年)に講座が設けられて今日まで續いてゐる。

七、イスラエル及び西部セム民族の宗教(Religion d'Israël et des Sémites occidentaux)。創立の際、セム民族の宗教として開講。翌年、ヘブライ民族、及び西部セム民族の宗教と改めたが、更に、一

八九六年に及んで、前記名に變つた。ヴェルヌ(Maurice Vernes, 1848—1923)が、初めから終身其の職にあつた。今年から、フランス學院のロアジ氏(A. Loisy)が代る事になつた。尙、同氏は先きに一九〇〇年から四年間、聖典史關係の課外講義をしてゐたが、偶、教會との問題を起して、中絶してゐたのである。

八、タルムド、及びラビーに依るユダヤ教(Judaïsme Talmudique et Rabbinique)。イスラエル・レヴ氏(Israel Lévy)が、一八九六以來、受持つてゐたが、數年前(一九一九年)から、同氏引退の姿となつて、リベール氏(M. Lévy)補講。

九、回々教、及びアラビアの宗教(Islamisme et religions de l'Arabie)。ドランプール(Hartwig Derenburg, 1844—1908)創立と共に開講。引退後、現任ユアール氏(C. Harari)に至つてゐる。

一〇、ギリシア、及びロマの宗教(Religions de la Grèce et de Rome)。一八八六年から、ベルトロ氏(A. Barthélot)によつて開講を見たが、一八九八年來、現任トタン氏(J. Toutain)講義の實際に従ひ、ベルトロ氏は最近數年前まで、職名に止まつてゐた。

一一、ヨーロッパの原始宗教(Religions primitives de l'Europe)。一九〇一年から新しく出來て、現任ユベール氏(H. Hubert)が擔任。セルト人、ゲルマン人の宗教の研究が主である。

一二、キリスト教源流史(Histoire des origines du Christianisme)。アヴツ(Ernest Havet, 1813—188

3) 創立と共に増富。其の死後、未開人の宗教(一)を設けて、之を廢止する事となつた。

一三、クリスト教文學、及びクリスト教々會史(*Littérature chrétienne et Histoire de l'Église*)。初めは獨立の二講座であり、前者だけで、指導員二人の擔任であつた。即ち、一は、かのサバティエ(Auguste Sabatier, 1830—1901)が受持つて初めたが、歿後之を以て、前記ヨーロッパの原始宗教(一)を設ける事になつた。二は、マスビオー(Louis Mascouan)であつたが、病氣で缺講——一九〇三年歿——ド・ファイ氏(E. de Faye)がこれに當つてゐる(一八九四年以後)。後者は、ジャン・レヴィル(Jean Réville, 1854—1908)に起り、其の後を承けてモンソー氏(P. Moncaux)が現職にある。——亦フランス學院の教授——。而して初めにいつた講座變更の際(一九〇一年)二者を合して一講座二指導員となつた。

一四、ビザンティン時代のクリスト教、及びクリスト教考古學(*Christianisme Byzantin et Archéologie chrétienne*)。一八八九年から引續いてミイエ氏(G. Millet)が擔任。併し當初數年は教會史に入つてゐた。之がクリスト教文學と合併しても同様であつたが、一九〇七年から獨立したのである。

一五、教理、及び教義史(*Histoire des Doctrines et des Dogmes*)。教義史の名でアルベール・レヅィル(1826—1906)創立から開講。一九〇七年來現任アルファン・デリ氏(P. Alphanéry)之を繼ぐ。他方、

一八八八年に哲學及び神學との關係方面に對して第二講座設立。後フランス學院の教授となつたピ

カヴエ(François Pievet, 1851—1921)が擔任。一九〇六年、前述の名とし常に二講座になつてゐる。ピカヴエの後任としてデルソン氏(Et Gilson)が之に當つてゐる。

一六、教會法史(Histoire du Droit Canon)。創立時から、法科大學の教授エスマン(A. Esmein, 1848—1913)開講。病氣引退後、デュネスタル氏(P. Gestat)後を襲つて(一九〇七年)今日に及ぶ。

一七、道徳思想史(Histoire des idées morales)。全く最近の講座で漸く昨年(一九二三年)設立。バイエ氏(A. Bayet)が擔任。(註)

註 指導員の中、モース(一)、グラネ(三)、ユベール(一一)、アルファンタリ(一五)、デュネスタル(一六)の諸氏は、大戦中従軍。フォセー(六)、ド・ファイ(二三)兩氏亦暫く同様。其の爲、此等の講義は、その間缺けてゐた。

以上の様に、現在では十六講座(中に二講座のものもある)あり、各二講義が普通で、更に課外講義が之に加はり、年々の講義三十餘。指導員二十名許り。聴講生は、年に依つて随分差はあるが、前年度では二百名を超えてゐる。

前掲の講座を通覧すれば、恰も、各専門家が、部門を分けて、一の宗教史を講じてゐる觀がある。先づ(一)『原始的宗教』で、現存種族の最も原始的とせらるゝもの、及び之に近いものの宗教現象を、全體に互つて研究して、いはゞ以て宗教の原始型を探り、一方では、材料の點から考へても、興味

の點から推しても、殊に關係の深いクリスト教から、成立宗教の系統を究めようとして、(二)『近

東の宗教』の中で、エジプト、アッシリア、バビロニア、セム民族の宗教から、舊約聖書の方に入り、降つて、ユダヤ教を見、續いてアラビアに進んで回教を調べる事になる。之でクリスト教と前後に於て關係のあるものを知る。今度は、其の傳播し發達した地方に來て、(三)『歐州の宗教』で、一面、ギリシア、ロマを考へ、他面、セルト、ヂェルマン人のものに及ぶ事になる。之までを前提として、(四)『クリスト教』に入つてゆき、中世期に至るまでの事情を、文學や、教會史、教義史に互り、又其の法制關係をも究めてゐる譯である。

併し他方で、(五)『東亞の宗教』を置いて、頗る不十分ながらも——勿論、特殊の研究で著名なものはあるが、この問題とは自ら別である。——クリスト教系統に對して、極東の宗教系統に觸れて、出來得る限り、宗教研究全體を進めてゆく努力を示してゐるとも考へられるのである。恰も大戰直後の事であつた。此の學科から、文部省へ、『宗教史學會』(Institut d'histoire des religions)設立の費を求めると至つた(一九一九年)のは、亦、何かを物語るものではあるまいか。

大體、學科の内部組織を見た。之が外部にどういふ活動をしてゐるか。之に二方面を分つ。一は、研究派遣乃至補助、或は學會の組織乃至援助であり、一は、出版物によるものである。就中、東洋研究學會(Congrès des Orientalistes)は、實に一八七三年、ド・ローニが始めて組織したものに屬し、又、宗教史學會(Congrès International d'histoire des religions)は、一九〇〇年、時の學部長アルバー

フランスに於ける宗教研究に就いて

九二

ル・レヴィルの發起に成る。其の後四年毎に——バーデン・オックスフォード、ライデン——開かれたが、大戦の爲中絶の姿にあつたのを昨年（一九二三年）ルナンの生誕百年祭を機として、其の第五回を再びバリで催した。この報告はまだ出版を見ない。次に出版の方では、年報と叢書とがある。共に研究の發表機關をなしてゐる。之によつて學科の研究の一部を窺ふ事が出来る。前者(Annuaire)は一八九二年から始まり、後者(Bibliographie)は一八八九年に第一卷が出て、現在で三十八卷を數へる。此の他、後にいふ『宗教史雜誌』も、アルペール・レヴィルを始め學科内から主幹が出てゐ、學科關係者の執筆に成るものが多數ある。(註)

註 年報、叢書等について、標題だけでも掲げて、參考さしたいが、徒らに紙面を弄ぐのを慮れて、之を避けた。

この項を終る前に、筆者が最も親しんでゐる講義の内容、即ちどういふ方面を、どういふ材料で、どういふ風に研究してゐるかを、述べてをくのも決して無駄であるまい。之はモース氏擔任の『未開人の宗教』に就いてである。氏はデュルクム派の學者として、殊にその宗教社會學を展開してゐる。其の講義に二つある。一は、オーストラリア人の宗教現象の研究であり、他は、土俗誌關係書の演習である。此等に關して、最近数年間の様子を述べようと思ふ。

一言でいへば、オーストラリアに於ける祭儀の研究で、殊に材料としては、カール・ストロウのアルンタ(Aranda)資料が重きをなしてゐる。(Carl Strehlow: Die Aranda- und Loriga-Stämme in Zentr-

trial-Australien, 5 Teile[8 Abteilungen]1907—1920)° 氏は祭儀 (rituel) を行儀 (r. manuel) と、誦詞 (r. oral) とに分けて見る。而して數年來専ら後者の研究を主としてゐる。初めには、嚴密な意味でいふ (stricto sensu) 宗教で、この現象を研究し、次いで、廣い意味でいふ (lato sensu) ものに及んで来た。今年はその中でマヂックを主とする譯である。

他の方では、先づメラネシアのもので、バンクス島 (Banks) の社會及宗教組織、進んで經濟組織を調べる (W. H. R. Rivers, The History of Melanesian society, 2vol. 1914)° 次ニトロブリアンド (Trobriand) 島の經濟關係を見た。(B. Malinowski: Argonauts of the Western Pacific, 1922)° 今年は轉じてアフリカの宗教體系を考察する。(L. S. Rattray: Asiantic, 1923)°

こうした二講義で、二方向を試みてゐる事が知れる。前者では、指導員自身の研究結果を示して、或問題を扱ふ場合、如何なる材料に因つて、如何なる方法で、如何の範圍のものを得るかを説く。従つて主要材料の如き、必要に應じて、一々原文に當つて、或論據を得た筋道を委しく示す。之に反して後者では、研究の進め方を解くにあるので、材料とする書籍に直接する事になる。而してなるだけ聽講生に試みさせ、實演を主とし、之に對して指導員の批判、其他聽講者との質疑應答にも當る。かくて、名目は學校であるが、其の實は、研究室に類する。之は僅かに一例であり、以て全部を覆ふ事は出来なひにしても、宗教研究學科に就て、少くとも其の一部を示すに足ると思ふ。(未完)

舍利供養に就いて

長 井 眞 琴

佛像を刻むとか或はこれを畫いて禮拜供養することは比較的後世の事で佛敎の原始時代に於ては見るべからざるものであつた。佛滅後少くとも二三百年間は舍利即ち馱都(Dhātu)と菩提樹(Bodhi)との禮拜供養のみが行はれそれより後になつて其等の禮拜供養と相俟つて佛像崇拜が行はれたものである。それで佛敎が支那へ傳へられた時でも、百濟から我日本に傳へられた時でも三寶の隨一佛を表示するものとして佛像が請來されたものであるが西曆紀元前阿育大王の時代にその子摩晒陀大徳が聖敎弘通の爲めに今の錫蘭島に渡つた時には禮拜供養の對象として佛像のやうなものの傳來された形跡を文獻の上には見出すことが出來ないが、菩提樹と共に馱都の極めて莊嚴なる儀式の下に傳へられたことは確實な史料に記されてゐるのである。今茲に古い佛典や史料に據つて舍利の意義とその供養に就いて述べて見たいと思ふ。

一、舍利とは何ぞや

舍利は設利羅、室利羅と同じく梵語シャリーラの音譯であるが、梵語シャリーラにしてもパーリ

語のサリーラ(Sarira)にしてもその第一義は身體といふことである、それで身體の意義ある舍利が何故に普通に佛舍利などといふ時の舍利即ち遺骨といふ意義に變化したものであるだらうかと不審を懐ける人々もあるやうであるからその由來を明らかにしたいと思ふ。

バーリのマハーバリニッバーナリスッタ(大般涅槃經)に據ると、佛陀のサリーラ(身體)が茶毗に附せられてしまうと酥や油の燃えた跡のやうに灰も煤も残らないで「サリーラーニ」(サリーラの複數形)のみが残つた、そこでその「サリーラーニ」を七日間供養禮拜したとある。佛音三藏の纏めたものといはれてゐる註釋「スマンガラザイラーシニー(バーリ長集註)」に就いて此所の「サリーラーニ」の註解を見ると、「前には連結されて存せる「サリーラ」(身體)であつたが、今茲に「サリーラーニ」とあるはチリチリバラバラになつたものだから「サリーラーニ」と稱するので、その物は可愛い蕾のやう又は磨ける眞珠のやう又は黄金の粉末のやうな「ダートゥョー」(ダートゥの複數形)が残つた」といふ意味であると解釋してゐるのである。之で以て見ると佛陀の遺骸を茶毗に附したところが磨ける眞珠のやうな美しい粒が澤山残つたといふ傳説が古くから存して居つたものと思はれる。ダートゥ(Dhātu)は本來「要素」といふ義であるがダートゥョー(Dhātuyo)と複數形になつて佛の遺骨を意味し漢音譯「駄都」は「舍利」と同意義に用ひられて來たものである。後世になると兩方共單數形で佛の遺骨といふ意味に用ゐられるやうになり、二語を接續して「サリーラダートゥ」(舍利駄

都)ともいつてゐる。兎に角舍利にしも駄都にしても美しい穀粒の形になつてゐるといふ古い傳説からして、我日本などへ奈良朝や平安朝時代に將來された舍利は何千何百粒と數へ立てられ此等を神社などへ分配せしことを記したものに駄都分散記などといふものもあるやうな譯である。次に一例として京都東寺の史料中から採擧しよう。

正應五年三月二十五日 佛舍利

勅

計 甲壹千六百六十五粒
乙壹千六百四十二粒

十粒	甲三粒 乙七粒	内裏御奉請
一粒	乙一粒	玄輝門院
二粒	甲一粒 乙一粒	太政大臣
五粒	乙一粒	長者
二粒	甲一粒 乙一粒	勅使爲兼
三粒	甲一粒 乙二粒	長光朝臣
一粒	乙一粒	凡僧別當

長阿含經の遊行經には、舍利分配に就いて相争ふ諸國民の間に仲裁の勞を執つた香姓婆羅門は一瓶に一石許の舍利を受けて之を均しく諸國民の間に八分したとある。香姓は原語はドゥーバ(Dūpa

香)であつたであらうし、十誦律には姓烟婆羅門とあるが、これは原語はドゥーマ(Dhūma)であつたであらう。然るにパーリの大般涅槃經にはドーナ婆羅門とあつて、ドーナは一石ほどにも當たる樹目の名である、梵語ではドローナ(Drōṇa)といふので、根本説一切有部毘奈耶にある突路拏婆羅門の突路拏はこの音譯である、かやうにこの時の婆羅門に樹目の名を附してあることにも何か由來のあることであらうと思はれるのである。後世舍利八斛四斗とか一碩六斗などといふやうになつた、佛母般泥洹經には「我般泥洹後二百歲時阿育王從八王索八斛四斗舍利」とあり、根本説一切有部毘奈耶雜事には「如來舍利總有一碩六斗分爲八分」と記すに至つたのである。

二、供養の事

パーリの大般涅槃經に據ると佛陀の舍利(サリラーニ)は槍、杵、杖、組(Satipajāra)を造り、弓、柵(Dhanupāṭṭha)を廻らして七日間歌舞音樂香華を以て供養したとある。註釋に依れば槍、杵、組とは槍を手に執れる軍兵のことであり、弓、柵とは象軍、車軍、歩軍の肩摩鼓擊して取圍んでゐることを意味するものであるといつてゐるところを以て見れば象軍、車軍などは弓を持つてゐたものと思はる。遊行經に各國民が四種兵(象兵、馬兵、車兵、歩兵)を嚴にして拘尸城クシナガラに入つたとあるが此等の軍兵を以て守護したことを意味するものであらう。ところが各國民の間に舍利分配に就いて爭論を惹起すに至つてドーナ婆羅門(遊行經に香姓婆羅門)の調停説諭によつて舍利は八分されるやうになつた、

摩竭陀國の阿闍世王(Ajātasattu)毗舍離城の離車人民(Veśālīka Licchavi)菴摩羅割波國(Alakapputaka)の跋離族(Balavo, Buli)・迦維羅衛城(Kapilavattu)の釋迦族(Sakyā)・羅摩伽國(Kūmāragāna)の拘利族(Koliya)・吠率奴婆羅門(Veśudhīputka-brūmana)・波婆城(Pāvā)の末羅族(Mallā)・俱尸城(Kuśināra)の末羅族の八者に分配されたのであつた。彼等は各々白國に奉戴して塔婆(Thūpa)を建立して供養を行つたとある。須達多(Sudatta)即ち給孤獨長者が佛陀に祇多林(Jetavana 勝林)を獻納し此處に精舍(Vihāra 毘訶羅)・房舍(Parivāra)・經行處(Cakkamānasa 遊歩場)・事務所(Kappiyakutti)・火室(Aggisāla)・浴室(Jantighara 溫室)・食堂炊事場(Ujāthanasāla)・便所(Vacarakutti)・庫(Kaṭṭhaka)・井戶室(Udappanasāla)・藥藏(原語Pokkharāmi)には蓮池の義もあれど此所にては藥藏の義なるべし)・大講堂(Mahātapā)漢に衆僧集堂ともあり)などを各々いくつづゝか造立せしめたとある。(巴利律藏小品第六參照)この祇園精舍の建造物には何等禮拜の對象となるべきものが無い、又佛陀在世の時代に於て有るべき筈が無いのであるが、佛陀の入滅後の僧園(Saṅgharāma 僧伽藍)にあつては二つの重要な禮拜の對象が現はれた、即ち菩提樹(Bodhi)とチェーテイヤ(Cetiya 支帝耶)とである、この「チェーテイヤ」は廟とも佛殿とも譯されてゐて、漢巴音見律には、比丘が華美贅澤なる住宅を構へた場合には慚愧心ある比丘はこれを打毀つてもよいが、その時に菩提樹と佛殿(Bodhi)とは除外だとある。摩訶僧祇律には塔と(Thūpa)と支提(支帝耶)とを區別して塔は佛舍利を安置してあるもので支提は佛陀の華蓋供

養の具を安置してあるものである(列一〇、三九、左)としてあるけれども、果して兩者の間にかやうな區別があつたものであるか頗る疑しい、予はこれは構造の相違から名稱を異にするに至つたまでのもので、チューティヤも矢張佛舎利の奉安殿であつたと考へてゐる。それは完全なる僧伽藍としては古くは必ず佛舎利の奉安殿があつたであらう、而してそれはチューティヤで無く別に塔があつてそれに奉安してあつたとすれば、さきに「菩提樹と佛殿とは除外だ」とあるから舍利塔は毀つてもよいといふことになるからである。

阿育大王の王子摩晒陀大徳(Mahindarāya)が師子國(錫蘭)に渡つた時が等正覺者(Samāsambuddha)の般涅槃より二百三十六年目に當るといふことであるが、摩晒陀は時の師子國王天愛帝須王(Devānampiyatissa)から非常な優遇を受け、所々説法をなして民衆を歡喜踊躍せしめてゐたが間もなく大徳は久しく等正覺者を拜しないから本國閻浮提に歸りたいといひ出した、王は驚いて等正覺者は已に般涅槃に入られたといふことであるのにそれはどうしたことかと尋ねたるに對して大徳は等正覺者は般涅槃に入られたけれどもその舍利馱都(Saripūthava)「複數形」が存してゐるので我等は久しくこれに對し問訊起立合掌禮拜の供養を忘つてゐたことであるから、それで歸りたいのであると答へた。そこで王の懇請により大徳の隨行たりし沙彌の修摩那(Sumana)を印度本國に遣はした、修摩那は摩晒陀の妹僧伽蜜多(Sāṅghimitā)の子で阿育大王の孫に當る譯である。修摩那は伯

父摩摩陀の命するがまゝに波咤利弗城 (Pāṭaliputra) に到つて祖父阿育王に駄都を授けられんことを請へば、王は修摩那の手から鉢を取り香を以て鉢を塗り優、秀、な、る、眞、珠、の、如、き、駄、都、を盛つて之を修摩那に與へたとある。修摩那は帝釋天の許に到つた。帝釋天は右牙齒と右鎖骨の二個の駄都を奉安して居つたが、長さ一由旬の七寶の塔婆を開いて右鎖骨を出して修摩那に授けた。修摩那はこれを奉戴して師子國に渡り、阿育大王よりの駄都は之を支帝耶山 (Cetiya-bhā) に安置し、帝釋天よりの駄都は阿菴羅陀城 (Amrūṭhāpura) の南方過去三佛の遺物廟跡と稱せられし塔園 (Thūpārāma) に於て稻の聚積のやうな形の塔婆を造つて之を安置した。漢巴善見律には其時の舍利供養會の盛儀を拜觀しようとして有らゆる都鄙人の集まつて來たことや舍利が神變を現はしたことを記し、これ偏に佛の威神力の致す所であると稱してゐる。西曆紀元四世紀の末に印度に入つた法顯三藏が師子國に渡つて佛齒の大供養法會を拜觀した記事が法顯傳に載つてゐるが、それに依ると佛齒の奉戴されて行く道筋には五百本生の形像を彩畫にしたものを陳列し一人の説教師が王服を著け大象に乗り鼓を打ちつゝ縁起由來を説いてゐたとあるが盛儀思ひやられる。我國では崇峻天皇の御宇第二年 (西紀五八八年) 百濟國より佛舍利を獻納し、淳和天皇の御宇第五年 (西紀八二七年) には空海に命じて佛舍利を宮中に奉請せられたことがある。慈覺大師は佛舍利を支那より傳來し、貞觀二年 (西紀八六〇年) 叡山に於て初めて舍利會 (舍利講又は舍利報恩講) を行ひ、仁和寺にては康治二年 (西紀一一

四三年)舍利會を創めて其後共に年中行事となつた。元弘三年九月二十三日(西紀一三三三年)東寺への一綸旨には、「佛舍利事」として「右國家鎮護之本尊、朝廷安全之秘術、無如_レ此靈寶云々」とある。又佛舍利を諸國の神社に分納せしことを録するものに駄都分散記と稱するものが存するほどに我國にても佛舍利供養といふことが可なり盛んであつたことが知られる。然し今はこのやうな事を述べることが目的ではなく、たゞ古い佛典やその註釋に據つて舍利といふ語の意義を明らかにし、因に古代印度に於ける舍利供養の事蹟を附記したに過ぎないのである。

舊約聖書の「寺院法案」に於ける僧侶の地位

——「申命記法」よりエゼキエルへの發展——

松 井 了 稔

「舊約聖書の寺院法案」とは「エゼキエル書」の寺院法案を指すに外ならぬ。讀者その意を諒せられんことを望む。

エゼキエルは元來エルサレムの祭司の家(恐らくはザドクの家ならん)に人となつた人である(Ed)。だから、豫言者として立つに至つてからの思想にも幼時に受けたところの祭司的教養が著しく浸透してゐる。豫言者としての彼れは、彼れに先行する多くの經典的豫言者達、即ちアモス、ホゼヤ、イザヤ、ミカ、エレミヤ等とは可成りに行き方を異にした人であつた。

従來の豫言者は唯内面的な精神生活の尊高を力説して外面的な宗儀生活には多くの關心を拂はなかつた。寧ろこれを無益として非難するか、或は有害として排斥した。彼れ等は皆、反宗儀主義者であつた。

然るにエゼキエルは一方、従來の豫言者より宗教的、倫理的な善き遺産を繼承し乍らも、他方で、彼れ等と反對に、宗教に於ける儀禮の必要を重視しその價值を高揚して止まなかつた。

彼れによれば、人の生死は一に正しい儀禮を行ふか否かによつて分れる。「のり」や「おきて」の正しきものは之れを行つて人の生くべきものであり(En. 101)。「正しからぬものは之れによつて生く可らざるものである(L. 10)」。しかもその正しき「のり」とは「申命記法」に外ならぬ。人は「申法」の規定を忠實に行つて右にも左にも曲らなければ、神の僕としての任務は完了するのである。神のイスラエルの全家に貸むるところはエルサレムの聖山に於いて民が献ぐる供物に外ならぬ(M. 10)。だから人若し生を求め、福祉を願ひ、榮えを希求するならば、「申法」の命するところに従つてエルサレムの唯一祭場に至り、初成りの禮物を献げ、聖めたる供物を奉り、脂の献物を供へねばならぬのである。早くより斯様な宗教觀の所有者であつたエゼキエルは、當時バビロニヤよりユダの國を襲つたところの未曾有の大暴風雨を身親しく經驗した。此の暴風雨の襲ふところ、ダビデの町も遂に亡び失せた。エホバの家も壊滅に歸した。久しく神の殊寵に誇つたユダの國は、一朝にして國家としての存在を永劫此の世から絶たれて了つた。ネブカドレッザル大王の巨腕は、五九七年と五八六年との兩回の Deportation に、國內の有能者階級の凡てを異境バビロニヤへと拉し去つた。エゼキエルもその中の一人には洩れなかつたのである。

最早、イスラエルの社會には、國民の心を繋ぐべき中心目標が何もない——政治的にも——又宗教的にも。犠牲を捧げんにも捧ぐべき場所は已に失はれてゐる。供物を供へんにも供ふべき祭壇は

最早跡形もない。吾れ等の生死の別れが一に正しき儀禮を遵奉すると否とに依存するならば、吾れ等の運命にはもう何等の希望も光明もない。そこには暗澹たる死の深淵が恐ろしき巨口を開いて待つてゐるばかりである。さらば如何にして吾れ等は此の惨しき運命より逃るべきであるか——

凡そかかる思念は異境の空に囹圄の身としてうらぶれ行いた祭司的豫言者エゼキエルの腦裏を停迷する一抹の暗翳に外ならなかつた。抑壓された「無意識」が夢を呼ぶのが意識の必然であるならば、エゼキエルも亦夢を見ねばならぬ——

果然、彼れは夢を見た。しかも幻怪極りなき夢を彼れは見たのである。それは世に所謂「將來法案」若くは「神殿法案」として知られてゐる Vision である。このヴィジョンを窺ふ時、吾々は、彼れの衷心の願ひが何に向つて注がれてゐたかを知ることが出来る。彼れの見た(と稱するところの)幻は、全然煩雜なる聖殿再建の設計、及びそれに伴ふ一般宗教儀禮の複雑なる系統に終始する。豫言者としては少々相應しからぬ幻の様でもある。幻としては餘りに現實的に過ぎて殺風景な感じがなでもない。けれども内心の自律的な宗教性や倫理性よりも、他律的な形式主義や外形の儀禮に寧ろより重きを置き、神をして

「吾が聖き山の上、イスラエルの高き山の上にてイスラエルの全家、其の地の者皆我れに事へん。其處にて我れ彼れ等を受け納れん。其處にて我れ汝等の献げ物及び初成りの禮物、凡て汝等の聖

物を求めよ(『Cahp. 20*』)

と宣はせ

「我れエジプトの地より彼れ等を導き出して曠野につれ行き、我がのりを之れに授け、わがおきてを之れに示せり。是れは人の行ひて之れによりて生くべきものなり」(『V. 10-11』)

と述懐せしめた彼れとしては敢て不思議な幻でもない。

何故なら人の生くる道は正しき宗儀を行ふにあるが、正しき宗儀はただエルサレムの唯一聖殿に於いてのみ行はるべきである。然るに今やその聖殿は亡び尖せて跡形もない。若しその亡びが永劫のものであるならばそれは嘗に聖殿一個の亡びのみに止らず、ひいてはイスラエル全人の、又全家の亡びを將來する。生きん願ひは凡ての人の根本欲求である。その欲求が今や無慘にも虐げられ抑壓されてゐる。どこにか、それははげ口を求め、安全瓣を探さねばならぬ。特にエゼキエルの如き人に於いて、それが幻に結晶し、聖殿再建の設計として現れたとてそこに何の不思議があらう。

「申命記法」の規定と精神とに忠實に立脚してなされたヨシヤ王の宗儀改革を程經ぬ頃に世に出た人として、又「のり」や「おきて」に殊の外重きを置く傾向の人として、彼れが「申法」から受けた影響には頗る大なるものがある。又同様の時代事情を反映せしめてをるところも非常に多い。それは唯一祭場主義(即ちエルサレム本山中心主義)を固執するその厳格な態度にも現れてゐるが、吾々が今

問題としてをるところの祭司制度に就いての彼れの意見にも多分にそのことが窺はれるのである。

エゼキエルが「將來の法案」に於いて、「將來の祭司は斯くあるべし」として述べた規定の中、注目すべき事項が二つある。その一は外國人をして祭司の職分を行はしむ可らずとの規定であり、その二は祭司とレビ人とを分ち、各その司るところを異らしめんとする規定である。

便宜上先づ第二の點から論じよう。

後日餘の誌上に於いて詳述するでもあらう如く、「申命記法」に於ける祭司は凡てレビ人であつて、レビ人即祭司、祭司即レビ人といふのが彼れの据りであつた。そこには「祭司人¹⁾レビ人」(Hakkohanim¹⁾なる名さへが屢用ゐられてゐた。少くとも、レビ人は祭司の職分を行ふものとして絶えず前提せられてゐたのである。

然るにエゼキエルは將來の祭司は「ザドクの裔なるレビ僧」(Hakkohanim¹⁾なる名に局るべく (Chaps. 41¹⁵, 40⁴⁶, 48¹¹, 43¹⁹)、一般のレビ人(ザドクの裔にあらざる)は漸じて祭司の職に携つてはならないとする (Chap. 44¹⁵)。ザドクの裔には聖殿の聖所に近づき、神の前に立つて脂と血とを献げ (V. 15-16)、民の争ひを裁決し (V. 17)、イスラエルの奉獻物を受くる (V. 29-30) の權利を認めてゐるが、然らざるレビ人一般には、至聖所に至り、諸の聖物に近づく等、全く祭司としての職を取り行ふことが拒まれてゐる (V. 18)。彼れ等に委ねられた職分は、神殿にあつて民のために

燔祭や犠牲を殺し、門番(Ⅴ:11)や宮守の務めをなし、民の捧ぐる犠牲を料理し(Ⅴ:16)。又はその他の雑務に服する(Ⅴ:17)等總て役僧若くは寺男の業に過ぎぬ。

何故かくの如き差別が設けらるるかといふに、エゼキエルによれば、それは「迷へるイスラエルが其の憎むべき偶像を慕ひて、ヤーウェーを棄てて迷ひし時に、ヤーウェーを棄てて行きたる者」(Ⅴ:10)がレビ人であり、反之「レビ人の迷ひし如く迷はず」(Ⅴ:48)、「ヤーウェーの聖所の職務を守りたる者」(Ⅴ:48)がザドクの子孫であつたからであつて、一を罪として罰し、一を功として賞するのだとする。

今試みにこれを「申命記法」と比較するに、吾々は先づレビ僧の地位の驚くべき降下を感じざるを得ないのである。「申法」にあつては裁判を行ふも(Ⅴ:16, 19)、神殿に在つて神に奉仕するも(Ⅴ:18)民より諸の奉献物を受くるも(Ⅴ:20)皆彼れ等の職權若くは役得に屬したのであつた。彼れ等は背教の故に罰せられるどころではなく、「神ヤーウェーが選びて己れに事へしめ、又ヤーウェーの名を以て祝することをなさしめ給ふ」(Ⅴ:21)祝福された宗教族であつた。「イスラエルの中に産業なく、」ヤーウェーのみを産業」とするのはレビ人一般から簡別された特定の階級ではなくして、レビ族そのものことであつたのである。

エゼキエルがレビに就いて云ふところは、斯様に「申法」とは異つてゐるが、しかしそれは將來に

於いてかくあるべしとするのであつて、過去に於いてかくあつたといふのではない。エゼキエルはレビ人が従來祭司の權を享有して來たものである事をよく知り、寧ろそれを前提し豫想してゐるのである。ドライヴァーが云ふ様に、若し彼れ等がかゝる權利を曾て有してゐなかつたとしたならば、四十四章十三節の禁止は無意味となる。彼れ等はそれを享有してゐたのではなくして篡奪してゐたのであらうとの想像は全體としての文勢と合致しない。全體は、従來彼れ等のものでなかつた權利を彼れ等が Usurp したことを責めてゐるのではなくて、寧ろ彼れ等のものであつた權利を Abuse したことを咎めてゐるのである。畢竟するに、レビ人を祭司たらしむ可らずとする規定も、その理由づけも、祭司としての彼れ等の前身を豫想せずしては Superfluous であり Nonsense である。

「申命記法」から著しい影響を受け、凡有る點に於いて「申命記」の法律を繼承せんとしたエゼキエルは、然らば、何故に「申法」の未だ豫定しなかつたところの Degradation をレビ人の地位に向つて與えたのであらうか。

謂ふに其の根本の動機は、彼れの「申命記法」の精神に對するいみじき誤解であらう。「申命記法」はその獨得の宗儀集中の立場より、地方に散在する多數の祭場を悉く破壊すべきことを極端に主張した。然しその理由とするところは必ずしもそれが異教風であるからといふ一點にのみ存するのではなかつた。一面には左様な理由もあげられてはゐる(Drivers)が、又一面にはそれとは全く相異なる

見地よりの排斥が説かれてゐる。舊イスラエル風なるが故にとの理由は即ちそれである。⁽⁴⁾

此の二様の見地は一見互に相容れない様にも見える。兩者が兩立し得るためには、吾々は「申法」が舊來のイスラエルの宗儀を悉く異教的なりとして斥けたと理解しなければならぬやうである。然し「申法」とも從來のイスラエルにイスラエル固有の宗教の存在してゐたことを否認するものではなからう。だからそれは寧ろ地方の多數祭場に相互その崇拝の性質を異にする二種類のものゝを認めてのことであらう。即ち「申法」は一方、異教的宗教の道場たる地方祭場と、從來ヤブエーの崇拝が行はれてゐたところの多數祭場との區別を認容しつつ、しかも兩者をひとしなみに斥け去つたものに相違ひない。若しそれが全然異教風の祭場のみであつたとしたならば、「申法」が廢止さるべき地方祭場の祭司をエルサレムの唯一本山に集めて聖職につくべく主張したのは由しき神明の冒瀆であるといはねばならぬ。

異教風の祭場を破壊する理由は問はずして明かだが、何故「申法」は舊イスラエル風をまで極端に排斥したのであるか。排斥の根本動機は那邊に存するであらうか。所論岐路に入るとの非難に堪えつつ私は次の如く答へよう。それは、謂ふに紀元前第八世紀以來の豫言者達によつて内容的に高められたヤブエーの宗教を更に外面的にも一層尊高化せんとする動機に出でたものであつて、同時に又、かくして行はるる宗教的中央集權によつて、ユダヤ國民の結束を固め以て、當時内外兩面よ

り刻々にユダの社會を襲はんとしつつあつたところの宗教的、政治的並びに社會的危險に備ふるの効果を致さんと欲したのであらうと。パウデムシンが説いて以て「唯一祭場の要求の如きも、宗儀のためにのみなされたのではなく、寧ろ神に對する信仰の形式のためになされたのである」⁽⁵⁾と見たのは意味だつくさずとしても、上記の私見に有力な援助を與える説と私はとる。

扱て、イスラエル民族のカナン侵入以來、兩族の宗教の間には非常な接觸や相互影響が行はれ、イスラエルの宗教には夥しく異教的分子が加つて來たが、ヤーウエーの宗教は全然異教化しきる程底力を缺いた宗教ではなかつた。偶像崇拜の如きも、元來、必ずしも異教に固有な、そしてイスラエルには全く未知なものではなく、それは、豫言者達の固き確信に拘らず、早くよりイスラエル民族自らの地盤の中から自發した宗教でもあつたが、同時に又偶像を否定し破壊するの思想が、イスラエル正統宗教の最も誇るべき傳統的遺産の一つであつたことも決して否定出來ない事實で、その萌芽は早くより既に顯れてゐる。

偶像崇拜の習俗が特に盛んになつたのは、確かに異教の感化によるところが多いのであるが、しかもその間にありてすら、なほイスラエルには偶像を有しない社、異教習俗に染まらない崇拜が相當各地に存しもし行はれもしたのである。「申法」が隱約の間に、地方祭場廢棄の第一理由(即ち「異教風なるが故に」として示せる)ところには偶像破壊が特に主張されてをるのに反して、第二の(即

ち「舊イヌラエル風なるが故に」との理由をあげてゐるところには何等そのことの説かれてゐないのは蓋しその所以なくはあるまい。

要するに「申命記法」が舊イヌラエル風の宗俗を斥けたのは必ずしもそれが異教の感化に浸り切つたものであり、偶像教の巢窟であつたためではなかつたのであつて、假令それが正統的イヌラエル宗教風な偶像を安置しない祭場であつても、時代の必要は「申命」記者をして、それらを悉く破壊し、排斥し去るの思想に到達せしめたのである。だからこそ「申法」は祭司人たるレビ人にとつては全く敵本的な此の宗儀改革によつて、悲境に沈むであらうところの地方祭場のレビ僧達を本寺に集めて救済する、積極的な前後策をも講じたわけであつた。

ところでエゼキエルには此の間の區別も消息も判らなかつた、加ふるに彼れの時代には既に、一旦「申法」に忠實に立脚してなされたヨシヤ王の宗儀改革がその枝葉の點に於いては再び蹂躪せられ、本寺に集ひ來つた地方のレビ僧も、本寺の祭司閥よりは法文に規定せられる通りの待遇を與えられず、端役のみを與えられて事實上全く本寺一般の祭司の下風に立つの實際を経過した時代であつた。即ち事の實際に於いてはエゼキエルの時代以前祭司とレビ人との間には既に階級的に堅固な障壁が設けられてゐたのである。エゼキエルは此の事實に當面して立つた。しかも彼れの性格は從來の豫言者とは著しく異つて思辨的であり、且つ現實的であつた（その病理學的特質、従つて彼れ

の Vision, ecstasy, second-sight, symbolic action にも拘らず)。思辨的な彼れは此の事實のよつて來る所以を一心に考へた。⁽⁵⁾しかし思辨的とは云へ未だ十分學究的でなかつた彼れは、その事實の當否を批判せず、「申法」を忠實に祖述しその精神を發揚すと信じ乍らも「申法」に對して細緻な分析研究の眼を向けなかつた。(なほその上にエッチ・ビー・スミス⁽⁶⁾の指摘する如く、ザドク系の出身者なる故、自己の家族の特權を滅殺することを欲しなかつた點もあつたであらう)。彼れは「申法」に潛む地方祭司についての二様の區別を知らず、「申法」に立脚すと信じながら、——否かく信するが故にこそ「申法」の地方祭場廢止の宣言を、直ちに、おしなべて「異教風なるが故に」と取り且つ信じ、地方祭場の悉くを以て Idolatrous shrines と見做したのである。かくて彼れは彼れの「將來の寺院法案」に於けるレビ人の低き位置を理由づけて、それはレビ人が從來、偶像教の巢窟たる地方々々の祭場に奉仕して、ヤールウェー教の本旨とは全く相反するところの、偶像に慕ひよるイスラエル人の墮落した宗教的嗜好に投じ、且つその風潮を府一層助長せしめ、イスラエルの傳統的宗教の面目を毀損し失墜せしめたからであつて、その報償として將來(今日)地位の低下を見るのは當然であるとするのである。「申法」は寧ろレビ人從來の宗教的効獻を稱揚し、その豊かなる物質的境遇に同情し、改革によつて受くる彼れ等の地位の激變を憐れんで幾分罪障消滅といつたやうな考からその救濟策をまですべて講じてゐるのに、エゼキエルは(實際に於いては、それは、後に説くところの如く、レビ人救濟

の動機に出發した點もあるが、思想としてはレビ人の背信を憎み、中央祭場の祭司等と待遇を區別されることを因果應報として、やゝ白眼視せる如く感ぜられるのである。

要するにレビ人についてのエゼキエルの立案は「申法」の反地方祭場主義の動機的一面を全面的理由であるかの如く誤解した結果であるに違ひないのである。

ただそれ、誤解も一面から見れば正解だといはれなくはない點がエゼキエルには存してゐる。何故なら、それは「申法」の中心目的たる唯一祭場主義を固執し、更に熱意を以てその宗教的思想の根柢をまで確立したからである。

エゼキエルにとつては眞の宗教はただ中央の一寺に於いてのみ發見し得る。餘他の末寺の宗教は悉く偽りの宗教、邪信迷信の府であつたのである。「申法」の改革は此の邪信迷信の府を破壊して、イヌエラルの宗教を本来の正道に復歸せしめんとする卓抜な宗本確立の運動であつたのである。かく彼れは「申法」を見た。そして此の「申法」の骨張したエルサレム唯一祭場主義を再び力説することによつて亡國の民に對し、祖國恢復の使命をインスパイアせんとしたのである。依るところなき民をして依るところを知らしめ、歸するところなき民に向つて歸するところを與へ、人心を一事一所に集中して國家、宗教の再興を致さんとしたところは、「申法」もエゼキエルも全く同一轍に出たのであつた。が、——宗教を無意識にもせよ政治に利用せんとした幾分敵本主義の思想から「申

法」に於いては、その涙ぐましくまでの愛の心に拘らず、彼の猶太教發達の遙かなる緒口をなす所以の儀文主義の萌芽を見、エゼキエルに於いては、その偉大なる豫言者の魂にも拘らず、「猶太教の事實上の父」と稱せられる所以のものが現れたのであると思はれる。

兎に角私は以上を以て、エゼキエルがレビ人の地位に與へた *Dependation* の根本動機と考へるのであるが、それと共に、又私は、彼れが將來の祭場に於ける祭司の役割の分擔を構案した動機には、この思想的理由と相並んで、レビ人救済の實際的目的が附帶動機として加つてゐたことを見通すわけにはゆくまいと思ふ。この附帶動機を認める時、レビ人はエゼキエルによつて一面思想的に貶黜されると同時に、一面實際的には且て窮迫してゐた境遇から、將來救ひ上げられんとするのだといはざるを得ぬ。

別の機會に説くであらうやうに、「申法」そのものもこれによるヨシアの改革もその根本の目的は共に宗儀の集中、即ち反面より云へば地方祭場の廢止といふにあつたのであつて、決して地方祭場の祭司を減首するのが主要な目的ではなかつたのである。ただ地方祭場廢止の結果は、地方僧たるレビ人が職を奪はれ、致命的な打撃を被るのは避く可らざる勢であつた。それは謂はば運命的な側杖なのであつた。そこで此の不條理な不幸より彼れ等を救済せんとして、地方より中央の本寺に集ひ來るレビ僧の地位職權並に收入をも、本寺の祭司と同等に規定したのである。

併し、事實それは行はれ難いことであつた。感情から云つても本寺の祭司達がそれに満足する筈もなく、又實際その餘地もなかつたに違ひない。そこで「申法」の規定を唯一の便りとしてエルサレムに出かけて行つたレビ僧は、本寺附きの祭司閣から白眼視せられ、冷遇せられて、役僧の如き取り扱ひをしか受けることが出来ず、所期の目的は毫も達することを得なかつたのである。彼れ等は不平でもあつたらう。されど力なく頼り少きそれらの人々はその不平をさへ吐くことが出来なかつた。他所者であり新參者である彼れ等の地位は誠に不安である。何時如何なる時により辛辣な排斥の手が彼れ等の頭上に降るかも知れない。彼れ等はただ唯々として與えられた職掌に安んじ、競々として不安なる彼れ等の地位を墨守せざるを得なかつたのである。

斯くの如きが改革より捕囚時代に至るまでのレビ僧の實情であつた。そこでエゼキエルは此の憐れむべき地位を、過去に於ける背信(唯一祭場主義に反する)の當然の結果なりとして、一面その不平を抑へ、彼れ等をして低き地位に満足せしむると共に、一面その不安なりし地位を將來に向つて安固ならしめんとして、嚴重な職掌の分擔を立案したのである。

一往見る時、エゼキエルがレビに就いて云ふところは餘りに酷薄であり、又レビ自身にとつて著しく不利なやうでもあるが、彼れは決して故意に若くは理由なく彼れ等を貶しめたのではなく、寧ろこれを曾ての日よりは幾分有利になさんと努めたものと見なければならぬ。

此の點と關聯するのが、私の最初に擧げた、エゼキエルの「將來法案」中祭司制に關して注意すべき第一の項、即ち彼れが祭司の職より外人を去斥した點である。

被征服族なる外人がイスラエル族の奴隸として、ヤールウェーの神殿に仕へ、薪を伐り、水を汲む等の雜役に服したことは早くエホウイストにも見えてゐる(1 Kings 11)。此の記述を事實とすれば、それはイスラエル族カネーン侵入當初のことである。

外國人がヤールウェーの神殿に出入して聖職の一部を執行したのはこの由來するところもかやうに古い。捕囚時代並びにこれ以後に於いても、祭司、レビ人、唱手、守門者等と共に、ネテネ人(Nethinim or nethinim—Ezr. 5)なる名の下に聖務に携つたらしく(Ezr. 5; Neh. 10; 1 Chr. 9; etc.)免税の特權をさへ得てゐる(Ezr. 7)。エズラ自らの手記なりと信せられる「エズラ書」の部分によれば、彼れ等ネテネ人はダビデとその牧伯達とによつて任命せられた、レビ人の奴隸であると記されてゐるが、事實エルザレムの神殿には早くよりこれらネテネ人の祖先と覺しき外人奴隸がゐて、専ら寺男の役を務めたものらしい。その他、ダビデの時代以來ユダの王達に近衛兵(Nethinim)として雇從したケレデ人(Kerethi)ペレテ人(Pelath)カリア人(Ker)等の外人(1 Sam. 15; 20; 1 Kin. 11)も神殿と密接な關係を有し、王の衛兵は同時に神殿の衛兵であり(1 Kin. 11)神殿の前に並列して王を守ることをなした(1 Kin. 11)。ロバートソン・スミスの想定に従へば、彼れ等はなほ犠牲の

屠殺にさへ携つたらしいのである。⁰¹¹¹

これらの外人はヨシアの改革の當時及びそれ以後に於いてもなほ存し(Zeph. 1:20) 神殿の守護に努めたのである。エゼキエルが

「汝等(イスラエルの家)は心にも割禮を受けず、肉にも割禮を受けざる外國人を引き來りて、吾が聖所に在らしめて、吾が家を汚し、又吾が食なる脂と血を献ぐることをなせり。斯く諸の憎むべき事の上に、彼れ等又吾が契約を破れり。汝等我が聖物を守る職守を怠り、彼れ等をして吾が聖所に於いて汝等に代りて我れの職守を守らしめたり」(Thrup. 34-36)

との非難を送り、

「イスラエルの子孫の中に居るところの諸の異邦人の中、凡て心に割禮を受けず、肉に割禮を受けざる異邦人は吾が聖所に入る可らず」(V. 9)

との排斥を加へた外人は即ちかゝる外人であつたのである。

然らば彼れ等は何故聖殿の聖務より絶對に遠けられたのであるか。その理由の根本は云ふまでもなく、その「中法」主義即ち宗儀集中主義のそれに於けると同様で、亡國に動機するところの極端な國粹主義、それに伴つての攘夷思想の發露であつて、外人を以て、肉にも心にも割禮を受けず、精神的には勿論外形的にもヤーウエー教徒に非ずとなし、かかる異教の外人をして曾て聖所に近づか

しめたのはイスラエルの拭ふ可らざる汚點であり瀆神であると絶叫してをるところに、吾々は因襲エゼキエルの遺る瀨なき悲嘆と痛烈なる祖國恢復の念願とを見出し得るのであるが、それと同時に、又それによつて、レビ人の職掌に明確な限界と安定とを與えんとしたものとも見る事が出来るのである。

從來ヨシアの改革以前に於いては、寺男の如き下廻りの役目はレビ人の所管ではなくして主として外人の手に委ねられてゐたのであつたが、ヨシアの改革以後、地方祭司たるレビ人はエルサレムの本寺に於いて、これら外人所管の任務を共享するやうになつた。しかも光榮ある彼れ等の過去の歴史にも關せず、新參者としての彼れ等は、かゝる端役をすら著しき不安を以つてでなければ享受することが出来なかつたのである。そこでエゼキエルは、一面レビ人を救済するといふ意味から、これ等の外人を聖殿より一掃し、その役目を奪つてこれを専らレビ人の任務に屬せしめ、彼れ等の権限を確立し、その地位の安固を保證せんと意圖したのであると思ふ（片々都合がいゝといふ意味で）。

以上述ぶるが如き事情によつて、ヨシアの宗儀改革に發足して、事實分化の第一歩を踏み出してゐたところの祭司とレビ人とは、ここにエゼキエルの明確な成文の裏書を得て、彌々分化の趨勢を擴大し、その勢の赴くところ、遂に「祭司令」に現れるところの聖職の體統組織によつて發展して行つ

たのである。

註 (1)「ザドクの高」[「ロンの家」を意味するらしき]に就いては Baulisn, *Priests and Levites* (in *Hastings' Dictionary of the Bible*, vol. IV, pp. 79—83) 参照。

(2) 廿五節には、ヤウエーが彼れ等ザドクの裔の産業であるから、これに所有を與へてはならぬといふ、從來レビ族一般について云はれた言葉が用ゐられてゐる。

(3) Driver, *Introduction to the Old Testament*, p. 140.

(4) 此の點は師石橋智信博士が最も明確且つ詳細に指摘せられた。「大經研究の根本問題」(『宗教研究』第1011, p. 147)。

(5) Baulisn, *op. cit.*, p. 75. (c) H. P. Smith, *Old Testament History*, p. 321.

(7) エセキエルはヨシヤの改革以後に於けるレビ人の地位の下落の大勢に疑念を挿むのではなく、ただそれを當然のこととして前提し、その由來や理由丈けを考へたのである。若し此の前提がないならば、一偶像崇拜に墮したレビ人をば寧ろ俗人の地位にまでひき降す方が、彼れにまつて至當であり、徹底的であつたと考へられる。

(8) Selling, *Introduction to the Old Testament*, p. 154. (c) Baulisn, *op. cit.*, p. 74.

(10) 王が聖所に行幸するときに彼れ等は必ずこれに従ひ(Jer. 14:6)「近衛兵の門」を名くる門より出入した(Jer. 11:19)。
又は Robertson Smith, *Old Testament in the Jewish Church*, p. 249 参照。

(11) *op. cit.*, p. 456. (c) *op. cit.*, pp. 340—50.

附記

本編を草したるの基本智識はすべて石橋智信先生に負ふ。術語の如きも大方は先生所用のものを襲はせて置いた。それらの點について先生の名著「イスラエル文化史上に於けるメシヤ思想の變遷」及び世界聖典全集中の「舊約聖書解題」を参照せられたい。此の機會に先生に向つてその果しなき鴻恩を謝する。

古代印度の輪廻思想

甲 斐 實 行

一
吠陀時代の印度アールヤ人種が、後代ブラフマナ時代に於けるよりも、比較的樂天的生活を送つてゐた事は、吠陀の諸讃歌に徴して明らかであるが、此時代に於て既に輪廻思想が發生したであらうか、此の研究をなす前に豫め彼等の生命觀に就て一言しなければならぬ。何となれば輪廻の觀念には既に生命の持續又は轉生といふ思想が其の核心をなしてゐるから、先づ生命の何物たるかをつまびらかに吠陀の仙人に問はねばならない。

二

生命の考察に於て、劈頭吾人の念頭に浮ぶものは死の現象であらう。強大なる威力を以て一切生類を絶滅せしめる死魔に對しては、吠陀時代のアールヤ人種も恐怖と戦慄を禁じ得なかつたであらう。此の恐るべき死に對して彼等が欣求したものは不死又は不死の状態(*amrita*)であつた。

梨俱吠陀では死したるもの (*mrita*) と死せざるもの (*amrita*) とは通例對立的に用ひられ、前者は

人間を意味し後者は神祇を指すのである。¹⁰⁰

併し對立的に無く單獨に死せざるもの又は死せざるものの状態 (amritatva) として用ひられた時には所謂 Immortality の義に非ずして、マックスミュラー氏もいつたやうに not dying を意味するのである。¹⁰¹

以下少しく文献を擧げて之を證明しよう。

梨俱吠陀には「風神よかの我が祈願をよく満たすべし。其の祈願の力によつて我等は百冬 (satam hūnah) を過ごし得べし」¹⁰²「神によりて定められたる彼の輝ける眼 (太陽) は昇りつゝあり。そを我は百秋 (caradahi satam) 見ん。百秋我は生存せん」¹⁰³「我が全生命 (vigraha ayu) に恵を與へよ」¹⁰⁴といつて一切諸神に祈禱を捧げたのである。此の外「屈強長大の身に満足し我等は神によりて定められたる生命 (devahitam yad ayu) を獲得すべし。諸神よ、身體の老衰が吾等に近づく所に於て今や百秋を獲得すべし。かくして兒は父となる。決して中ばにして生命の持續を害する勿れ」¹⁰⁵といひ又「アグニよ、我等は子と共に不死を享受せん」¹⁰⁶といつて居る。サーヤナ (Syaana) の註には「永續して斷ゆること無き相を有せる不死の状態を享受すべし獲得すべし。生せしむべし。かち得べし。そは死の不死なり」とある。故に百秋百冬全生命即ち神によりて定められたる生命はやがて人間の長命であり之を或は不死の状態とも呼んで現實の長壽を意味してゐたといふことが出来るのである。されば

プラナマナ時代には此の全生命を一切生命(sarvañiṣṭhi)となし「かの一切生命に到達するは、實に人間の不死の状態(manuṣyāṃritatvam)なり」⁽¹⁰⁾「かの一切生命に到達して繁榮するは、實に人間の不死の状態なり」⁽¹¹⁾といつてをる。

之によつて此を観る。不死又は不死の状態が必ずしも前擧の諸例の如く神を意味するものに非ずして、人間の不死又は不死の状態即ち現實の長命を意味してをることは明かである。さればヒレヅラント氏の如く梨俱吠陀八、四八、三に「我等は、蘇摩を飲み。而して不死となり不死に到達せり」とある此の不死を未來の生命即ちImmortalityと解することは出来ない。⁽¹²⁾何となれば其の次の讚歌に「蘇摩よ我等の爲に生命を長めよ。」といひ、同七にも「我等の爲に生命を長めよ。」といひ、一一にも「今や我等は生命の持續する所に來れり」といつて蘇摩に長命を祈願してゐるから蘇摩を飲んで未來の不死を祈念することはあり得ないからである。

併し、不死又は不死の状態を必ずしも現實の長命とのみ解することは出来ない。以下少しく之を未來の長壽即ち死後の存續と解せねばならぬ讚歌を指摘しよう。たとへば梨俱吠陀、一〇、一四、一四には耶摩神に讚歌を捧げて曰く「彼は我等が長壽を得るやうに諸神の衆に導くべし」と、又「イバヌバタ王の住する所、天の隱家のある所、不斷の泉水ある所、此處に於て、汝は我を不死となすべし」とも云つてをるがサーヤナの註によれば「此處なる、此くの如き世界に於て我を死の法を離

脱せる不死とせよ」となつてをるから、此等の文献に表れた不死又は不死の状態は現實の土を捨離した後に於ける生命所謂 Immortality と解して差支無いであらう。

以上、不死又は不死の状態は二様に解せられるから、吠陀仙人の生命觀は未だ曖昧で何等把束せられるもので無いといはねばならぬ。殊に注意すべきは此の土の不死と天界に於ける不死との兩者はいづれも制限を受けて梨俱吠陀一〇、一四、一四、の如く長壽の意味に近いといふことである。此の天人兩界に於ける不死の觀念がかくの如く制限を受けて一定の壽命即ち長命といふ意味に過ぎないことと、研究の主題たる輪廻思想と果していかなる關係を有するかに就ては次ぎに論ずるであらうが兎に角、かくも不死の觀念に關して曖昧なる讃歌の多いのも、一に吠陀の仙人が彼此の區別を分たずして、唯詩的空想によりて讃歌を詠じたからであらう。

註

(一) R. V. I. 29. 6. 1. 30. 20. I. 25. 2. VI. 16. 25. X.

118. 6 卷註。

(二) Journal Asiatique 9. XVIII 1901. P. 461.

(三) R. V. V. 54. 15.

(四) H. Grassmann, Rig veda I. S. 559. II. s. 971. 卷註

キラトマン氏に從へば、此の讃歌は後世の附加であるから必ずしも梨俱吠陀の仙人の思想を表したものと云はんべし。

ながが後世、梨俱吠陀仙人の思想を模して作ったものであらう。

(五) R. V. VI. 52. 15.

(六) R. V. I. 89. 8—9.

(七) R. V. V. 4. 10

(八) Mait. S. II. 29. Catp. Br. IX. 5. 1, 10.

(九) Jand. Br. XXII. 12. 2. XXIII. 12. 3.

(一〇) Hillebrandt; Vedic Mythology I. P. 264

(1) Journal Asiatique 9 XVIII. 1:01. P.463

5. 1.

(2) R. V. X. 14, 14. Adh. V. XVIII 2. 2. Taitt. Ār. VI.

(3) R. V. IX. 113. 8.

三

およそ、輪廻の觀念には靈魂の常恒的存在か、多少變形せられた形に於ても生死を超越せる一種の人格の存在を豫想せなければならぬが、之に伴つて重要な觀念は他界表象(Lebensvorstellung)である。此の他界表象中最初に表れるものは天國又は天界の表象であつて之に次いで表れるものは下界表象(Unterweltsvorstellung)であつて、之は送葬の儀式に伴つて生ずるものである。此の外、是等に相關連せる重要な觀念は、(一)人間が死後他界に到るが暫時其處にとゞまつて生を享け、(二)之より更に他の世界に到るとの二種の觀念表象である。

いま梨俱吠陀に就て考察するに靈魂觀念と他界表象は表れてゐるが、未だ後の二種の觀念表象は見る事が出来ない。即ち、梨俱吠陀一〇、一四、一四に「彼は我等が長壽を得るやうに諸神の衆に導くべし」といふ讃歌は永遠の生命に非ずして長命であることは明瞭であるが此の壽命の終つた後の運命に就ては何も暗示されてゐない。故に之を以て後の二種の觀念中第一の觀念表象を認めることは出来ない。更に梨俱吠陀一〇、一四より一八までは大抵埋葬の儀式に於ける讃歌であるが、此等の讃歌には一も此の土を捨て、後天界に到り再び下界又は人間界に歸還し退墮することを歌つ

たものは無い。かの二種の觀念中第二の觀念表象も未だ現れて居ないのである。

併し梨俱吠陀には他界表象や靈魂觀念が既に認められるから、此の方面より輪廻思想を研めることとする。

梨俱吠陀に於ては天國表象として、天道(Devayāni)と祖道(Pitryāni)との二道がある。けれども「死者は古き道をたどりて天の一處に到り父祖(Diāni)の集れる處に於て耶魔とバルナの二王とを見る」のみで二道は混同して分から難かつたのである。されば「此の天道の路によつて (Pāṭibhir devayāni) 諸神は犠牲の所に來り」「阿耆尼は此の天道の路を知つて犠牲を諸神の許に送りとゞけたのである。然るに「死者よ、天道より以外の汝の道をたどりて此處より去るべし」といつて死者に對して天道外の一道を以てしてゐるのは「阿耆尼よ汝は道を見出して輝きつゝ焰を以て祖道を遠く照らすべし」といつてゐる祖道である。天道と祖道とは後世ウパニシツド時代に於ける如く嚴重なる區別は無い。たゞ梨俱吠陀の中、祖道は再び此の世に戻り、或は進んで天道に到達する處であるといふ意味が表れてゐるものは、同一〇、八八、一五の讃歌である。「我は聞けり。父祖の行くべき二道ありと。即ち諸神の道及び人間の道となり。此の二道によりて天地間にある此の一切生動せるものは進むこと。此の讃歌の意味は多少曖昧であるからウパニシツドには此の梨俱吠陀の讃歌の諸神の道及び人間の道とを天道祖道と解してゐるが、要するに梨俱吠陀では祖道を以て天人兩界のい

620
づれにも行き得る處と考へてゐたらしい。之正しくチャンドウギヤツバンニシャツド(Chandogya Upaniṣad)

五、一〇、三より一〇までの祖道の觀念の先驅をなすものである。けれども「空界や地上や美しき住居に住める父祖」といふのみで此の父祖と同義である後世の「逝ける者」(Preta)の思想は吠陀時代には認められない。逝ける者(Preta)はPṛiなる語根に接頭字 Prを附したるものの過去受動分詞であるが、之と同語根の字として其の命令法なる Pṛhi(汝は行くべし)といふ字には接する。恐らく Preta は Prehi といふ言葉から變換し來つて「天道へ行く」の義から、やがて「逝ける者」といふ言葉が生じたのであらう。「逝ける者」が父祖と同義に用ひられるに到つたのも當然である。

靈魂觀念に就て考察するに、梨俱吠陀時代には人間の身體精神を別視し肉體を司るものを生氣(Asu)とし精神現象即ち思想感情意志等の主體を意(Mind)としてゐる。元來 Asu とは呼吸を意味し人間の無意識的生活力の方面を代表する機關であるから他の動物にも通ずる主體と見られてゐる。が此の Asu は呼吸(Pṛāṇa)とは異り相互に密接なる關係と類似點を有しながら前者は靜的にして後者は動的である。たゞ後世には Pṛāṇa と Aprāṇa とは生氣とともに用ひられ、又生氣と呼吸(Pṛāṇa)とは同一にも見られてゐる。

意は心臓内に住し、思想感情意志の心理的主體であるから人間にのみ限る機關とせられ、氣搏微妙にして恰かも思想の如く迅速に動き、遠く耶魔神の許や天界地界海嶽太陽曙光等にも到る。かく

て死者の生氣と意とは彼世に於て一緒に結合して死者を彼世に送りとゞけた阿耆尼神の力によつて極めて微細な身體が構成せられる。「かゞやきつゝ新しき身體を結合せよ」とは此の謂である、此の新しき身體とは細身のことである。

以上述ぶる所によつて輪廻轉生の觀念は未だ現れぬけれども人間の死後の生活主體なる靈魂及び其生活處たる他界の表象が認められ、且つ靈魂觀念は人間の死後の存続といふ要請や觀念が先づ生じて而る後に現れ來るのであるから、吠陀時代に於て既に輪廻思想の萌芽は胚胎としたといひ得るであらうが、かくの如き天界の生活を愉快した印度アールヤ人種にとつて死後の天界の生活を規制し得られると考へられたものは何であつたか。換言すれば天界の果報を得んが爲にはいかなることがなされたか。之吠陀時代から祭祀の行はれた所以である。

夫、祭祀は神意を宥うし神の恩寵を求むる所以のものである。彼等は之に重大なる功德ありと考へてゐた。即ち、黄金を施與するものは不死の状態を受用し、「布施を具するものは不死を享受し得るのである。

およそ彼等が祭祀に用ひて神祇を祭つた者は二種ある。一は食物飲料衣服香料等神祇に捧ぐるもの、二に犠牲 (isa) 即ち victim と祭祀に於て祭官に捧ぐる旌物 (bhita) とであるが、相結合して *Isāpita* としつゝある。されば梨俱吠陀 一〇、一四、八には死者を火葬して「汝は最高天に於

て各々の犠牲と施物(「इष्टानि」)とに結合すべし」と讃歌を呈し或は「インドラは犠牲をささげ施物(「चित्त」)を興ふる人に財物を送る」といつてゐる。此等の讃歌の意味は「इष्ट」と「चित्त」とが生前之を以て祭祀を行つた者も最高天に於て相結合するといふのである。然るに阿闍婆吠陀では此の「इष्टानि」を生前なせしものにして初めて能く天界の感覺的快樂を享受し得るやうに考へてゐたのであつて、此の思想の一段の進歩といふべきである。阿闍婆吠陀四、三四、には「牛畜の池、蜜の汀、水の代りに牛乳を湛え、水を湛え酪を湛えたる精酒、此等をとりまきて流れつゝ蜜は天界に充ち蓮華の池は汝を取圍むべし」と之等の感覺的快樂も生前布施祭祀に厚かつた善人のみ生前施したると同程度に天界で享受するといふのである。此の外阿闍婆吠陀四、三四、二一四には「祭火も尙彼等の四肢を焼かず、天界には多くの妻あり邪魔も彼等より種子を奪ふことなし」といつて居るが、此等も皆 Isajjanta の思想の發展變遷と認められるのである。

此の Isajjanta 思想は少くとも二つの意味に於て輪廻思想と關係がある。一は積極的、他は消極的である。積極的といふのは、人間は自己の業カゲによつて輪廻轉生するといふことであり、消極的といふのは人は布施祭祀等の善行によりて自己又は他人が悪趣に轉生するを停めるといふのである。此の二種の意味に於て輪廻思想と重大なる關係を有するから以下少しく説明せねばならない。

先づ Isajjanta の思想が業力による輪廻轉生説に發展變遷して行つた過程を考ふるに、初めは、

之は「犠牲と施物」の義に用ひられたがウパニシャツドでは意義が變じて來た。即ち犠牲を神祇に捧ぐるのは祭祀の本務である所からやがて祭祀の義となり、施物は之を施すことが善行であるから善行といふ義に變じ、此の成語を以て「祭祀と善行」といふ意義になつたのである。故に「されど實に祭祀と善行とは業なりと思惟して拜する人々は」(Yad yo ha vai tad isāpūrite kṛitām iya upāste)といつて居るが此の思想内容は變換して來て、初め一箇人の犠牲と施物又は「天界に残存保留せられた其の餘力」の義であつたのが(梨俱吠陀一〇、一四、八。同六、二二八、二二、阿闍婆吠陀四、三四以下參照)祭祀を行ふや犠牲、施物は其の重要な要素をなしたから祭祀に關する一切の務と變じやがて「祭祀と善行」の意義を生じたのである。

既に「祭祀と善行」を業となし、又天界に於て死後其は祭祀を行つたものと結合すと考へた以上、此の「祭祀と善行」を人間の行爲(Karma)即ち業となし、之が死後天界又は彼土に於て行爲者と結合すと考へられるに到るのも無理ではなからう。蓋し祭祀は神祇に捧げられた犠牲の聖化せられる爲に、之をなし又之に與る人を道徳的に變化せしめるのであつて、從つて祭祀を行つた人は自ら心的變化を生じ殊に聖化せられた犠牲を享受することによつて神聖なるものとなつたといふ觀念が生ずるに相違ない。此の心的状態によりて死後天界の樂果を享受し得ることを象徴的に説明したのが阿闍婆吠陀四、三四の讃歌である。然して祭祀と人間の業とは同語であつて、單にブラシュナツバ

ニシャツトの「Kṛīṇam」ばかりで無く、シャタバタブラフマナ、一二、九三、及び一二には「かく知れる人には其の祭祀は作される(Yasya vāivāṇi viduṣa etat karma kriyate)」といつて居り、のみならず吠陀時代の古から印度アールヤ人種は祭祀をなすことを以て重大なる人生の務と考へてゐたから「*Ṛgveda*」が業といふ意義に思想内容を變化したと見てもあながち無理では無からう。殊に阿闍婆吠陀では「罪よ、若し汝が我を捨てざれば我は汝を十字街上に捨てん。願はくば他人に隨從せよ」(二四)「若し余が醒めながら或は眠りながら罪を犯さば己生來生のものよ。本柱の(縛より)脱するが如くに我を許せ」とあるが、此の讃歌によれば罪は突然物質的存在としていづこかに殘留していつかは罪業を犯した人に結合するやうに考へてゐるから、或る一箇人の業の殘留が天界に於て結合すと考へるのも當然である。さすれば *Isṭipūra* は死者と天界に於て結合して其人の享受の苦樂等を規制するが如く人間の死後生前の業は其の人と結合し善惡共に其の人の運命を支配し善業には善趣の享受豊かなるのみならず、惡業に應じて惡趣に生じて苦患を受くること間斷なしといふ印度固有の業説と發展し得るのである。されば印度固有の業による輪廻轉生の説も其の思想の起源は遙かに吠陀時代の *Isṭipūra* の觀念に存して居ると考へられるであらう。勿論之とても一朝一夕に生じたものではあるまい。其の間白ら紆餘曲折もあり又因果絆に支配される人間の善因善果惡因惡果の要請にも基くであらうが、業説が俗間の信仰として牢固たる基礎を有するに到つたのは梨俱吠陀や阿闍婆吠陀の此

の Isāpūrta 思想に基いて居るからであらう。

次に Isāpūrta の思想と輪廻思想の消極的關係は布施と輪廻との關係に外ならない。けれども阿闍婆吠陀四、三四の讃歌の如きは、前の Isāpūrta と輪廻思想との積極的關係の場合の讃歌と見た方が適當であるが、此の Isāpūrta を以て布施と解釋してゐるのはチャンドウギヤウバニシャツド五、一〇、三であつて「村落に於て祭祀と善行とは布施なりと思惟して拜する人々は」(Ime grāma isāpūrta dattain ity upāstate)。といつて居る、勿論早い時代「布施供物によりて父祖は生命を支へ」[諸神も布施(Pradana)によりて生命を支へ]るといつてゐるけれども未だ「Isāpūrta を布施なり」とはいつて居ない。けれども布施は諸神や父祖の生命を支へるものであるから、従つて Isāpūrta も死者の生命を支へるであらうし生前に於て罪業に耽つたものが死後苦果を得てゐるとせよ若し人あつて此の死者の爲に死者の名を以て福德圓滿の僧侶を供養するならば其の功德によりて死者は苦患を輕減しやがて此の苦界を脱して天界や樂處に生ずることが出来るといふ説は後世に於て何等の批判なしに行はれ恰も民間信仰の如き牢固なる思想となつたが、之もやはり此の Isāpūrta の思想から發展し變化し來つたものである。原始佛教の聖典なる餓鬼事(Petavāṭṭu)には此の種の記事が載せてあることを以て見ても明かであらう。けれども之は人の輪廻轉生を布施によりてとゞめて善趣に興味かしめるといふのであつて先の業カマと輪廻轉生の説と全然反對的立場にある。吾人が消極的といふ

のは此の謂である。

尙吠陀時代の輪廻の觀念に就て一言すべきは惡趣の表象である。梨俱吠陀四、五、五、には「同胞を見失へる少女の如く夫を嫌ふ惡しき妻の如く慾深く正しからず奸詐なる者はかの深所に生ず」とあり。而してサーヤナの註によれば深所とは即ち「深くして底ひなき地獄處」の義である。同、七、一〇四、三には奸詐の人や惡鬼やを絶滅せしめんが爲にインドラソーマに祈願して曰く、「インドラソーマよ、汝は惡人を暗黒や深淵中に陥れ再び彼等の一人さへも深淵より歸さしむる勿れ。汝の力を以て勝利を得て、之を爲し果すべし」と。

又同、七、一〇四、五には「貪慾なる者を深淵に擠排して一言をも發せしむる勿れ」といつてゐる。勿論梨俱吠陀四、五、一より四、五、五までは後世の附加であるから勿論深所の如き惡趣を描寫してあつても、それは梨俱吠陀時代の惡趣の觀念とはならぬかも知れない。然し既に他の讃歌に於て暗黒や深淵の觀念がある以上少くとも彼等是一種の暗黒界を想像し之を表象してゐた事は明らかである。けれども此等の讃歌を仔細に檢するにいづれも惡人或惡鬼を神に呪願する呪文の類である。自己が罪惡を犯したる時にかゝる深淵や無底の暗黒界に陥るべきことを警戒した跡は毫も見當らない。此の意味に於て梨俱吠陀の惡趣の觀念は輪廻の觀念と關係あるものでは無い。殊に惡趣の如き下界表象は埋葬の儀式を動機として送葬の際に死者のいたる處を下界と考へるが普通であるが梨俱吠陀に

於ては之と異り一〇、一四より一八までは送葬の讃歌であるに拘らず下界表象は認められぬ。故に若し此等の讃歌に悪趣の思想が認められるならば之と輪廻思想との關係も認められるであらうが文獻に徴して然らざる限り、かゝる悪趣の表象を以て下界轉生の觀念の證據とすることは出来ない。

蓋し彼等が惡的方面的の思想に著しくなかつたことは吠陀諸神のパンテオン (Pantheon) が善神に満ちてゐることによりて證明される。之彼等が後代に於ける如く厭世的氣分に惱まされず單純な遊牧的生活を送つてゐたからである。即ち諸神の屬性や讃歌の性質は彼等の心理的狀態を表するものである。惟ふに彼等の生命に對する慾願は單純であつた。百歳の長壽を得て子孫を繁榮せしめ彼等アルヤ民族の福祉を得れば足る。併し百歳の長壽は現實に満たされぬ。彼等がかゝる要求や祈願を諸神に哀願したことは其反面に於て其の不可能を意味して居る。そは唯諸神への祈願の可能的狀態に過ぎない。決して現實の狀態では無い。而して彼等は生命其の物に對する強烈なる要求を有してゐたから、此の生命を害し或は之を劫かして其の生存を全うする者に對する反抗敵對呪咀も亦頗る強烈であつたに相違ない。梨俱吠陀に表れてゐる惡趣觀念の如き此の適例である。彼等がかくの如き惡趣を以て自己の敵や惡人惡鬼の陥るべき處となし又彼等惡人惡鬼が之に陥らんことを精神に祈念したのである。

以上論ずる所によつて、此の惡趣の觀念が何等輪廻の觀念と關係無いことは明かにせられたと思

ふが、輪廻の概念と關連せる靈魂の概念、布施や供養の思想や天界の表象等主なるものは悉く梨俱吠陀第十卷に出でてゐるが、此の梨俱吠陀第十卷は梨俱吠陀の他の部分よりも其の成立を異にし、ある特別の祭典たとへば埋葬等の爲めに輯録せられたものである。従つて此の第十卷は種々雑多の内容を有してゐるが大凡そ三種に分類することが出来る。其の一は梨俱吠陀時代の仙人自ら口誦せるものを集めた部分其の二は個々の人々によりて誦せられたるものを輯録せしもの其の三は第十卷をのみ集めたる輯録者の誦出したものを集めたもの、以上三種の系統を有してゐるから此等の讃歌中には後期吠陀時代即ち阿闍婆吠陀の現れた時代の讃歌をも包含して居る。(二九)かく新しい讃歌の多い第十卷に輪廻思想と關係ある讃歌の多く現はれて居ることは偶々此の種の思想觀念が純粹に梨俱吠陀時代の仙人の思想といふよりもやゝ後世に現れたものであることを暗示してゐるものである。故に輪廻思想の萌芽は漸く梨俱吠陀第十卷の現形をなすに至つた時代阿闍婆吠陀の成立した時代の前後に現はれたものであらう。かくして後代に到るに従つて思想の根柢は強固となり、ウパニシヤド時代に於て民間信仰としての輪廻思想は思索の對象となつたのであつて倫理的意義も此の時代より發揮せられるに至つたのである。

註

S. 294

J. W. Wundt, Elemente der Völkerpsychologie, 1912.

J. R. V, X, 14, 7.

(12) Ath. V. VIII. 10. 23.

(13) Catap. Br. 1. 24. 25.

(14) II. Grassmann; Rig Veda I S. 523

(15) Ibid. s. 289—

四

梨俱吠陀に於ては天道と祖道との觀念は明確に分かれてゐなかつた。然るにブラフマナ時代には「父祖は一つの世界に住す」といひ或は「父祖はたゞ一度なり」と述べて居る。サーヤナの註によれば「此の故に父祖は一度死して父祖の状態を得、之を得ざれば再三死す」とある。なほ「父祖は實に一度他の世界に去る」といひサーヤナは註して「彼等には再び歸ることなし」といふ。之によれば梨俱吠陀に萌芽した輪廻思想はやゝ明瞭な形をとつて「父祖の世界に到る」といふ表象を生じたことは明らかである。更に「祭祀に於て火に近く人々は三重の淨草を以て淨む。而して死すべき父祖を不死(甘露)の胎に置けり。人々は死すべき者を不死の胎(甘露の胎)に生せしめたり。此の故に父祖の再死(Punarīryān)を開けり。かく知れる人には祭祀の斷絶せらるゝこと無し。之を知れる人には祭祀は行はる」。「父祖は惡より離脱すること無し。……父祖は死すべきものなり」と述べて父祖の輪廻轉生すべきものであることを主張してをる。然るに「此の父祖は神聖なり」(divya)といひ又「父祖は死すべきものなり……神は不死(amrita)なり」とあるが之によつて父祖を人間的父祖と神的父祖の二種に分類することが出来る。

而して此の二種の「父祖は供物によりて生命を支へ(A)られてゐるから「父祖の壽命を有するものは供物によつてである。」

人間の父祖といふのは「逝ける者」である。梨俱吠陀に於て、父祖は空中や地上の美しき住居に住んでゐることが歌はれて居たが、之も人間の父祖を指したものである。人間の父祖といふは送葬の際火葬の式を施さず爲に阿耆尼神の力によりて死屍が天界へ上昇する能はず、遂に人間界にありて人近く住してゐるのである。故に「汝は地上に墮せり。彼方に去るべし」といつて地上の父祖が速かに天界に去らんことを懇願してゐる。併しながら吠陀やブラフマナに於てさへ「逝ける者」に關して詳細に述べて居ない。却つて阿闍婆吠陀では毘舍遮(Pitṛakāṣa)や羅刹(Rakṣas)は惡鬼として人に病氣や災厄を與ふるものとしてゐる。寧ろ原始佛教經典に於て吾人は「逝ける者」の記述を窺ふことが出来る。餓鬼事や *Diyavāṭāna* に誌する所の餓鬼は其の一例である。而して餓鬼の思想には少しも後世の羅刹や毘舍遮の思想を混じて居ない。唯前生の罪業の宿報によりて此の土に逍遙し天界にも到られず、若し人あつて彼等の爲福徳圓滿の僧侶に布施を行するならば其の布施の功徳が發現して彼等は此の「逝ける者」の状態を脱して天界善趣に生するのである。

餓鬼事は「逝ける者」の自叙傳の一種である。此の土に逍遙せる餓鬼は人の之に遭へば自己の宿世の境遇罪業を物語るといふ記事である。

いま一例をあぐれば、スラーシットラ (Surasira, Surattha) の王ボンガラカ (Prigalaka) がマウリヤ (Maurya, Moriya) の首都よりスラーシットラにかへる途中正午近き頃池畔に於て餓鬼に遭つた。王は何物なるかを知らず御者をして尼拘樹下に請せしめた。彼は容貌青雲の如く首は雲の色の如く王は彼に問ふて「卿は諸天なるか乾闥婆なるか帝釋なるか（Citi）壞邑なるか我等は之を知らず汝は如何なる生の人なるか我之を汝に問はん」といつた。此の時彼は答へて曰く「我は天に非ず、乾闥婆帝釋壞邑にもあらず。スラッタの大王よ我は此の世に來れる逝ける者 (Paso vilhā āgata) なり」と。かくて彼は自己の前生の罪惡を述べて現在の果報が當然の宿報なることを述べ「恰も一村より出で、他村に入るが如く此の一生命は他の身體に入る」といひ苦痛の狀を物語り王と問答の末佛法僧の尊重すべきことを知りて「我は佛と法とに歸依せん我は人中の最上僧團に歸依せん。速に殺生を離れ世間に於て不與酒を離れ飲酒を離脱して虚言せず内の妻室に於て満足すべし」といつた。其の外「我は邪魔神の惡趣にある逝ける者なり」ともいつてをるから之と父祖の關係も明瞭である即ち父祖を逝ける者と呼んだといふことは餓鬼事に於ても表れてをるのである。

併し戒律中には「比丘あつて龍女、羅刹女女鬼黃門等と淫法を行せば乃至其の比丘は波羅夷罪に相當す」といつて女鬼 (Pitri) を誌し又餓鬼癖事 (Pitri-pāpā) といふこともあるが此等は龍女羅刹女と同様に一種の惡鬼である。即ち Cullavagga の毘遮舍崇拜者 (Pisallika) の毘遮舍と同じく一種の

惡鬼で恐らく阿闍婆吠陀に出づ、惡鬼類と同一のものであらう。

註

- (一) *Mañt. S. I. 10. 18.*
 (二) *Jait. Br. Kaus Br. V. 6. Gop. Br. II. 1. 24.*
 (三) *Ātap. Br. II. 4. 2, IX, 13, 17, 19;*
 (四) *Ātap. Br. XII. 9. 3, 12.*
 (五) *Ātap. Br. II. 1. 3, 4.*
 (六) *Kaus Br. V. 6. Mañt. S. I. 10. 18. Gop. Br. II. 1. 24.*
 (七) *Ātap. Br. II. 1. 4. 9.*
 (八) *Āth. V. VIII. 10. 23.*
-
- (九) *Jait. S. II. 3. 19. 3.*
 (一〇) *Jait. Ar. VI. 4. 3.*
 (一一) *Petarathu IV. 3.*
 (一二) 蘇利(S. Purandara. P. Purindala)は阿修羅の城邑を破壊する義で帝釋又はインドラの異名である。
 (一三) *Petarathu I. 10, 12;*
 (一四) *Sutarishatya I. 1. 10. 14.*
 (一五) *ibid. II. 6. 4.*
 (一六) *Cullaraga V. 10. 2.*

註

梨俱吠陀時代より發生したる靈魂觀念は次第に二元的傾向を失ひ生氣主義(Animism)的傾向を帯びて人間の本體を一元に歸して以て之を統一せんとする傾向が生じたのである。故にアイタレヤブラフマナ七、一三、シュウナセバの物語中ハリスチャンドラはナーラダ仙に問ふて曰く「人は其の子を得て如何になるか」と。此の時ナーラダ仙の答へは父の自我は子に繼承せられて母胎に入り之より生れて一箇の人間となるといふのであつた。此の物語中父の自我といふも決してウパニシャドの自我(ātman)のやうな本體論的意義を有するものでは無くしを寧ろ生氣主義的なる人間の主體である。

更にアイトレヤツパニシャッド二、四、にも同じ自我(Atman)にして本體論的意義を有せぬものがある。(一)最初、此(自我即ちAtman)は實に人(Purusha)に於ける胚子(Embryo)なり。かの種子はかの總ての肢體より集注せる方なり。彼は自我に由て自我を運載す。彼がそれを婦人に注ぐ時、初めてそれを結胎せしむ。これ彼の最初の誕生なり。(三)養育者なる彼女は亦養育されざるべからず。婦人は、かの胚子を運載す。彼は實に其の兒を誕生の前後に育たしむ。彼が如何に其の兒を誕生の前後に育たしむとも、それは實に此等の諸世界の繼續の爲に自我を育たしむるなり。斯くの如くして、實に此等の諸世界は繼續せらる。これ、彼の第二の誕生なり。(四)こは彼の自我なり。こは諸善業の爲に捧げらる。然るに、彼の他の自我は、爲すべき事をなし終りて齡老て逝去る。彼は此處より逝去りて、實に再生る。これ彼の第三の誕生なり。」と、此の自我は單なる人間の生理的主體であつて、生理的には種子(Rasa)であり肢體の力であり次生を營ましむる生活力である。此の教說中には第二の誕生と第三の誕生との二重の輪廻説が表れてをる。前者は自我が其の子に轉生する場合、後者は死後自我が他界へ轉生する場合である。而してアイトレヤツパナは第二の誕生に近いやうである。

かく輪廻思想は單純なる形より複雑なる形へ發展したが、プリハッドアラヌヤツパニシャッド四、四、三では「恰も尺蠖が草葉の端に達して更に他の草葉に接着して自身を引いて去るが如くにこの我も亦其の肉身を捨て無明を拂ひ他に接着して自我を引いてこれに移る。……父祖、若くは乾闥婆若

くは天神、若くは生主若くは梵、若くは他の生類の身體を作る」と述べてをるが、更に、此の輪廻轉生と業との關係を述べて曰く「人は愛慾の萌す如く、其の意志を形成し、而して其の意志の向ふ如く、其の行爲を實現す。その行爲を現するに従つてこれに相應せる果を收む」。「其の意識の執着する細身に向つて彼は固執的に業と俱に赴けり。現世に於て彼が爲したるあらゆる業の終結を得て、再、かの世界よりこの業の世界に還る」と、是れ輪廻思想に業説を取入れたものであつて、カウシータキ・ウバニシヤッド一、一五に父「わが業を汝に置かん」子「汝の業を我に受けん」……もし父死せば子は適當に父の所有を得べし」といへる父の臨終における父子の問答と同じく輪廻思想と業説とを結合したるものである。たゞカウシタキウバニシヤッドでは業力は自我の代りに使用せられた結果勢ひ業説が明瞭に表れてゐないが、ブリハッド・アラーサヤカウバニシヤッドの場合では自我 (Ego) こと業とを別視してゐる結果、業思想としては寧ろ徹底してをる。即ち自我をして輪廻轉生せしむるものは業其の物であるといふことになるのである。

ブリハッドアラーサヤカウバニシヤッドに於てかく輪廻轉生の範圍を擴げられたが、吠陀時代には天道と祖道との二に過ぎない。然かも父祖の世界は人の欣求すべき世界でないから「彼等(人人)は父祖の世界より天神の世界に進趣し」かく知れる人はかく知りつゝ韻律成諸天成梵成甘露成等の諸天に到り」かく知る人は神の位に到るのである。然るにウバニシヤッドの前期に於ては知識ある人は

天道に昇り梵天に到ることが出来、之より退轉すること無しといふ思想が現れた。ブリハッドアラ
 ヌヤカウバニシヤッド六、二、一五には「信念と實在とを崇拜するものは梵界に於て永く留まる。此
 等の人々は再び退轉すること無し。」といつてをるが、かくの如き梵行者苦行者及び祭祀に努むる者
 の生處として太陽が現れ之を天道となし、月の世界を以て祖道となしてをる。ブリハッドアラヌヤ
 カウバニシヤッド六、二、一五及びチャンドウギヤウバニシヤッド五、一〇は之を繼承して輪廻説を構
 成し、梵界を最上位にをいて之を以て永遠の解脱處であるといつて此等、月や太陽の世界を得ても退
 轉べきことを説くに到つた。加之、月と太陽とても既に永久不變の地位を保ち得たのでは無かつた
 のである。故にブラシユナ・ウバニシヤッドブラフマナ、三、二〇、一にも「月は太陽より高し、何者
 死者は初めに太陽に到り、それより月に到るが故なり」と述べ、ブリハッドアラヌヤカウバニシヤッド、
 五、一〇、一には「人この世界より去る時は、實に太氣に赴く。そこに車輪の穴の如き空は彼の爲
 に開く。そを通じて彼は高く昇る。彼は太陽(日)に赴く。……彼は太陰(月)に赴く。」といひ更に
 カウシタキブラフマナウバニシヤッド一、二には、月を以て天道(Divyam)に到る門戸であると考へ
 て、「此の世界を去るものは、皆實に月界に至る。月は彼等の生氣により其の前半(白月)に於て増大
 し、其の後半(黒月)に於ては彼等を再生せしむ。實に月は天界の門なり。而して問に答ふるものを、
 月は其の上界に登らしめ、答へざるものを、再、雨として降らしむ。」と言ひ死者は一旦、此の月界

に到り其の裁判を得て一は天道に上昇し他は下界に雨となりて轉生するといつてゐるのは、たとへ月界を以て最上とせる前のプリハッド・アラヌヤカウバニシヤッドと形式は異なるも月界を強調する所其の規を一にすといはねばならない。

以上述べたやうにチャンドギャウヤ、プリハッドアラヌヤカでは天道祖道の區別嚴重にして、天道には光明輝き、祖道には暗黒が充滿してゐるといつてゐる（チャンドギャウ第五篇第十章及び、プリハッドアラヌヤカ第六篇第二章第十五節以下參照）が最も此の觀念を明白に表したものは婆伽梵歌第八章第二十四節の詩である。曰く「黒白の二は世界に於ける永遠の道ありと考へらる。一に依つて人は不退轉に到達し他に依つて再び退轉す」とあつて、黒は暗黒を意味して祖道を指し、白とは光明充滿せる世界を指し天道を示してゐる。而して黒即ち祖道によつて人は退轉し、白即ち天道を得て人は不退轉を得といふことは、プリハッドアラヌヤカやチャンドウギャの輪廻説を簡略に詠じてゐるのである。ウバニシヤッド中古いものは、プリハッドアラヌヤカとチャンドとカウシータキであるが、吾人は此等のウバニシヤッドに於て、祖道をすてゝ、梵界に到り梵に歸入せよと梵我一如の世界觀を高潮してゐることをば一々説明する必要は無いであらう。が、吠陀以來の輪廻思想は梵我一如の解脱處なる梵界に留住することを以て其の終結となしたのである。

註 (一) Kaus. Br. V. 7.

(二) Ait. Br. X. 8. 9.

(三) Jajrd. Br. XXII. II. 3.

(四) Prajna. Up. I. 9, 10.

「秘密」の道德的宗教的意義

田 中 治 吾 平

茲に秘密と云ふのは秘密教の意味でもなく、又神秘の意義でもない。最も廣い意義で云ふのであつて、常識に於て言ふ處の秘密の意義である。秘密とは如何なるものなるかを考ふるに、知性に關係してゐることは極めて明である。知性は其の本質として眞の開顯を特色としてゐる。此の眞の開顯が或る障礙に依りて成し能はざる時、此の障礙より彼方は眞の開顯者に取りては秘密となる。又之れとは反對に吾人が既に眞を開顯してゐる場合に於て、何等かの理由に依りて是れを他人に公開せざる時は、其の範圍内を秘密と云ふのである。斯く秘密には二種あるが、前者は秘密が客觀的に存する場合で、人の知性が其れに入る能はざる爲めであり、後者は主觀的に屬する場合で、人の知性其自身周圍して他との交渉を斷つた状態である。密教に云ふ處の秘密は主として後者なる主觀的

秘密に屬すべく、神秘とは前者なる客觀的の秘密に屬するものとなす事が出来るやうである。

客觀界の秘密は之れを更に二に分つ事が出来る。自然界の秘密と人間界の秘密とである。然るに人間界の秘密は、よし其れが有意的秘密であるとしても、之れを理解せんとする他の知性の前には自然界の秘密と同一に取扱ふ事が出来るのであるから、客觀界の秘密は之れを自然的秘密と見て差支ないのである。此の自然的秘密の夥多にして深遠なる、之れを理解せんとすればする程、尙其の秘密の幕を大且つ廣くして、其の故は人をして自然界に對する神秘の感を惹起せしむるのである。而して此の自然界の秘密の幕を開かんとし、又既に開き得たりとなすものに、科學・哲學・宗教の三があるけれども、此の秘密の幕は既に一枚を掲げ得て心を安ずれば、更に其の奥に幕ある事を發見し、斯くして極りなく秘密の幕は連續するを以つて、科學も哲學も宗教も常に其の説を改めざるを得ざる状態である。其處に科學哲學宗教の進歩が存するのであり思想の發達が存するのである。けれども自然界の秘密に盡きる處がないが故に、矢張り秘密たる事は變らないのである。之れを要するに自然的秘密即ち客觀界の秘密は常に一の幕を以つて包まれてゐる、一の幕が掲げられても現はるゝものは同じく一の幕である。若し同一の問題につきて秘密が二つあれば其の二の間に何等かの關係が考へられ得る。知性の活きが誘入し得る。故に秘密は一なるが爲めに、知性を以つてしては入り難いと云ふ事が其の窮極である。

三

此の客觀的「秘密」に對する人の知性の態度は時代に依りて異つて來る。又同一人にも年齢に依つて異つて來る。人心の活潑なる時代又は元氣の旺盛なる青年時に於ては、秘密を開顯せんとするの慾が旺であるが故に科學の時代が現はれる。人心が弛緩し及び老成期に入れば宗教の時代が來る。而して哲學の時代は其の中間に屬すると云ひ得る。元より社會は大であり個人の數は多いのであつて、此等の三の知性の特色は混在してゐるが、茲には唯だ過去の時代と、同一個人の大體に就て云ふのである。今日の時代は既成の社會組織が行詰つた時である。そして新らしき社會の建設が要求せられつゝある。而して新社會建設の要求は必然に舊社會に對して銳利なる批評の眸を投げる。舊社會を解剖し其の實情を明るみに出さんとする。即ち現時の社會思想は、舊社會への目醒め即ち舊社會に對する知性の一大活躍である。此の新社會創設の新人に對しては、舊社會は一個の「秘密」の存在として見らるゝのである。故に現時の社會思想は此の舊社會の打破と云ふ事を以つて其の特色とするものである。此の事は道徳論の上について考へて見ても同一であつて、先驗的に存する道徳性の存在説を破つて經驗的なる道徳説を打建てようとする。先驗的道徳性は全一としての存在であり、神秘性を有する此の神秘性は知性の活躍する時代の人間には、其儘としては受入れ難いのである。宗教に於ても、客觀的の神を引降して内在的經驗的の神を建設する。客觀的の神は神秘の神であり、知性の活潑なる時代の人間の其儘には容認し難い處なるが故である。哲學の如きは時代や個人的性

極の影響の極めて少かるべき客觀的眞理の探究を目的としてゐるにも困らず、其の影響は可成り顯著であつて、獨乙の學派が純理的であるに對して、英國の學派が經驗的であるが如き其の好例である。之れは獨逸の學風が其だけ活潑に純理の開顯に勤めつゝあるものと言ひ得るのである。之れを要するに近世思想の傾向は、秘密を秘密として放置せず、之れを開顯せんとする處にあつて、殊に其の著しい傾向が現代に於ては社會思想の上に現はれて來たものと云ひ得るのである。

四

秘密と秘密の開顯については右に略述せし如くであるとすれば、一、秘密は開顯し盡さるゝものなりや。二、秘密の開顯其ものに何程の意味ありや。三、秘密とは抑も如何なる性質のものなりやを考察する順序となる。

先づ第二の秘密の開顯には如何なる意義ありやの問題から考へて見る。人生は自己又は世界に於ける未知を開發せんとしてのみ存在し得るとも言ひ得る。未知を知に換へて行く事に人間の有らゆる努力と興味が注がれてゐる。若し未知世界が無くなるか、未知の世界を開發せんとする努力と興味とが失はれて來れば人間は衰弱して次で來るものは死である。未知の世界の開發は即ち秘密の開顯である。此の秘密の開顯といふ事は、人間を知性的存在として見たときに、人間性の本質をなすもので、人間より之れを奪ひ去れば人間其ものを亡す事である。斯くの如く秘密の開顯と云ふ事が、人

642
間の根本性となつてゐる事は、やがて第一の問題たる、秘密は開顯し盡さるゝやの問題をも決定するものである。人間の本性に秘密の開顯性が存する限り、既に秘密が開顯された場合には、人は其

の次に秘密を作つて來て、此の秘密を開顯せんと努力するに至るのである。此の故に客觀的に存する秘密は、實は客觀に存するにはあらずして、人の知性其自身が作りあぐる處のものである。人の知性は一面には秘密を開顯せんと努力しつゝ他面には自ら開顯され難き秘密を創造しつゝありて、然も此の自ら作りたる秘密を開顯せんと努力しつゝある。之れは知性其自身の矛盾であり、同時に人間性に存する矛盾に外ならない。斯く人間に秘密を創造する本性が存する限り、人間自身及び世界に秘密の消滅する事はない。世に秘密の存在を詛ひ若しくは冷笑し、知の最後の勝利のみを考へてゐる人が存するけれども、秘密の作り手が知性自身である限り、秘密は無くならない。若し秘密の存在を喜ばないならば、知性を超越した、別個のものに俟つより外はない。

五

第一と第二の問題に答へたる予は、必然に第三の問題にも解決の鍵を見出してゐるのである。秘密とは如何なるものなるかと云ふ事は、秘密は人の知性が創造したものと上に述べしとを答ふる事に依りて半ば解決されるのである。秘密は人の知性が活動する時其の對象として反射的に必ず生じて來るものであるが、然し此の場合の秘密の發生は自然的であつて、有意的でない。知性活動

の消極的現象たるに過ぎないのである。斯かる秘密は本論の初めに述べし處の客觀的自然的秘密である。然るに秘密には人が故意的に之れを爲す場合がある。即ち主觀的の秘密がある。客觀的の秘密は心理學的哲學的及び宗教的に意義があるが道德的には關係する處が乏しいのである。然るに主觀的の秘密は有意的現象なるが故に道德的に關係する處が深く又宗教的にも關係がある。然らば人が何故に有意的に秘密を作るのかを考へて見ねばならぬ。有意的秘密は二の動機に分つ事が出来る。一は利己的動機で一は利他的動機に依るものである。自利的動機による秘密とは、自己心内の事件が反社會的なるか若しくは神の律法教命に違へる事を恥ぢ或は恐れ且之れを他人に告示する時は、自己に不利益を來すものと考ふる場合である。利他的動機に依る秘密とは自己心内の事件を告示する事が、他人に不利益不幸を生せしむるが爲めであつて、師父が子弟に對して、未だ之れを告示する時期にあらずとして秘密にし、爲政者が國民を善導するが爲めに或る事件を秘密にするが如き、宗教家が信徒の求道心を満足せしめ若しくは向上せしむる爲めに或る事物を秘密にするが如き場合である。而して自然界に存する秘密も、神の意識に於て右に述べし如き動機に依つて生起してゐるものと考ふる時、自然的客觀的の秘密は宗教的意義を有して來るのである。即ち世界を有目的の意匠的に考へて來ねば、宗教的意義は發生せず、人間を精神的存在と見て始めて道德的宗教的意義が生じて來る。即ち其れが客觀的自然的秘密なると、又人間に於ける無意識的結果に依る秘密な

ると(有意的秘密は云ふ迄もないが)を問はず、之れを有意的のものとして人格的に考へて來なければ宗教的道德的意義と興味は失はれるのである。而して人の有意的秘密の中、利己的動機に基くものは、道德上には消極的價值があるのみであつて、即ち惡に屬するものと云はねばならぬ。此の事は宗教的にも同様である。故に積極的に價值ある秘密は利己的動機に依る秘密である。

六

人間の間に起る處の秘密は、其の秘密を中心として主客の二人がある。甲は秘密を有意的に創作する處の主人と、乙は知性の消極的自然的反射作用として秘密を感じる客人である。斯く秘密は主客の二人がなくては起らず、全く相對的のものであるにも關らず、其の兩者の關係は常に同一ではないのであつて、其の關係の異なるにつれて、種々なる問題が発生するのである。主人の有意的利己的秘密が、他人又は社會に反感憎惡を與へて社會的革命的機運を起すが如き、先に述べし現代社會思想の一特色である。然るに主人の利他的にして、全然利己的動機を混へざる秘密に於ても、客人は之れを常に容認するに限らず、之れを破壊し若しくは之れを開顯せざれば満足せざる場合がある。斯の如きは秘密の尊嚴を破壊するのみならず、之れを開顯せんとする客人自身が、遂に宗教的道德的破産をなして、寂莫なる幻滅の境に彷徨する悲嘆を爲すであらう。何となれば道德に於ても宗教に於ても、人の知性の達してはならぬ或る秘密の城廓に依つて其の成立の基礎と其の權威とを

保つものである。知性の開顯が一步進めば、秘密も一步進みて、何處迄も知性では追つかれぬ秘密の城廓があつて、然かも窮極に於いて茲からは知性の進み得ぬと云ふ境域がある。其處からは知性以外のもので進まねばならぬのに、茲に心付かすして尙知性を以つて此の秘密の殿堂を破壊せんとし、又破壊し得たりとする處に、宗教と道德を破壊し自己破壊の悲嘆を來たすのである。然らば秘密は之れを如何に取扱ふべきかと云ふに、秘密は秘密として之れを其儘是認する處の雅量が必要である。斯く云へば秘密を秘密として放置する事は人の知性が之れを許さず、人間の進歩も又無くなるではないかと。がカントが認識論に於て時空の範疇を立てたるが如く、道德及び宗教に於ても一の範疇までは進まではならぬ。又其の範疇から下りて如何なる微細なる問題迄も研究せねばならぬ。是れは知性の領域に屬する。宗教及び道德の範疇を、秘密として其の上に道德及び宗教を成立せしむるものは單なる知性だけの領域ではなく、人格全體の方でなければならぬ。

七

此の全人格の力を以つて正しき秘密を秘密として存在せしむる雅量ある人のみ宗教及び道德の根に觸れてゐるのである。そは宗教的には信仰ある人として道德的には温良なる人で有り得る。然るに知性のみを傾重する輕躁なる人は此の秘密を何處にも置く事を好まない。斯かる人は喻へば神社に參拜する。其の神門に清淨なる白布が垂れてあつて本殿の直視を遮ぎつてあるのを見た時、此

の白衣が邪魔であると考へる人である。斯かる人に白布を除いて本殿迄進ませたならば満足するであらうか。彼は必ず本殿の扉を邪魔にするであらう。扉を開いたならば舟代を邪魔にするであらう。靈代を示したならば満足するかと云ふに、靈代の何處に神が居るかを尋ねるであらう。斯かる人は結局神を認め得ぬ人である。遮られたる秘密を除かんとのみ焦る人は何處迄行つても目的物に達し難いのである。然らば如何なる人が神を認めるのであるか。白布を垂れたる神門も扉ある本殿も、其等を其儘全一とし、直に神の館とし、神の姿と見得る人にして始めて神に徹し得るのである。神社を一の統體と認め得る人にして神がある。神社は一の秘密である。可成り秘密を尊んでゐる。之は神を全一として感せしめんが爲めの結果に外ならぬ。偶像に對しても同様である。偶像の物的要素に囚へられたりしてゐる人には神はない。偶像を一の統體とし一の秘密と感じ得る人にして之を崇拜し得る。

是れを要するに秘密の開顯に努力する事は、人間進歩の大切なる鍵であるが、其れと同一に大切にして權威を要するものは秘密である。尊嚴なる秘密即ち神秘である。今日の時代は余りに知性に重きを置きすぎて、秘密の價值が忘れられたる時代ではあるまいか。

諏訪神社の御頭祭と其大祝に就いて

加藤 玄 智

四月十五日は信州の諏訪神社の御頭祭と云つて、昔から有名な御祭である。此祭には鹿の頭七十五頭を供進するのである。今日では毎年一時に七十五頭の鹿は中々得難いから、本年の御祭には數頭のみ供進した。その中で或ものは毛皮の附いた儘の鹿頭であるし、他のものは鹿の頭蓋骨のみであつた。今日でも遙々越中の山奥に住む獵師などから、信心の結果、送り越して祭禮の間に合せるさうである。如何に信越地方の山奥が、昔から狩獵が盛んであつて獵夫は *Do hito* の意味で、斯る供物を奉獻するか、察せられる。支那では大牢五牲を以て神を祭ることが珍しく無いが、日本では斯かる形式で動物の贄を以て、神を祭るのは昔に在つては伊豫の三島明神、下野の宇都宮明神はその適例で、而もこのことが今日猶諏訪に行はれてをると云ふことは、餘程吾人の注意を惹くに足るのである。

次に此祭祀で特に私の注意を呼んだことは、御維新の頃迄も、鹿頭の犠牲を奉る時に、直接諏訪明神建御名方神に献らずに、其神胤であつて、神を代表してをると云ひ傳へられた神官即ち大祝

に奉つたと云ふ一事である。今日でこそ宮司即ち神官は政府の任命した一官吏であつて、無形の神そのものを有形的に一身に現してをるとは云つて居らない。即ち生身の神であるとは云はないから、止むを得ず實際には御神體の位置を占めてをる「南宮法性大明神」と書いてある御奈良天皇の御宸翰と云ひ傳へてをるものを、神輿の中へ安置して、神幸の様式で十軒樓(寶驗樓)で、之に向つて鹿頭を奉献し、宮司は只の祭司の役を演ずるに過ぎない。然し維新の頃迄は「我に神體なし祝を以て體とす」と諏訪明神が託宣せられたから、世襲の大祝が代々神體で、此大祝に神供の鹿頭を献げたと云ふことは大に注意に償すると云はなければならぬ。なせと云ふに、これは又神道が宗教學上からは、明かに神人同格教で即ち神人渾一致又は人本教の性質を善く表はしてをるからである。私は神道が神人同格教である性質を示めす一つの實例として、神道に人間崇拜の有ることを提示するのであるが、——即ち天皇をその生前から明津神と崇め、英雄偉人の死せる者を神社に祭祀する外に、偉人徳者を生前から神に封じこめて、生祠を立て、之を祭つた實例を探尋して、その例必ずしも少くないと云ふことを發見し、二三の雜誌、新聞(談稿)に之を發表して置いたのであるが、若し果して然らば、生ける人間の爲めに、祠を立て、之を祀つたばかりでなく、實際その人に向つて、之を御神體と崇めて、御供物などを供へた實例が、日本にあるかどうかを調査して見たいと思つてをつた所、今諏訪明神の大祝の場合には丁度それで「我に神體なし、祝を以て體とす」と云ふ神託に因つて、人

間である大祝その者に鹿頭を奉獻したと云ふことは、如何にも私の探してをつた實例を得たので、非常に喜ばしく思つた。蓋し之に由つて、神道の神人同格教的性質が、能く證明されるからである。則ち私の生祠の研究と相待つて、神道の神人同格教即ち人本教たる所以を證明するに足る好資料を得たからである。

次に大祝が目に見える神であつて、諏訪明神の神體に外ならぬのであるから、明神そのものは肉眼に映せぬ神で、即ち無形の神である。故にその神體は空であると云ふことにも考へられて來る。此點でもつて神佛の習合が出来る上り、遂に般若皆空の智性などと、無理に結附けたらしいが、諏訪明神を普賢菩薩に習合するに至つた。是れ頗る巧妙な神佛の習合である。換言すれば、曾ては希臘の「アルテミス」の様に狩獵の神でふ一方面を有つてをられた諏訪明神が、般若皆空の理を以て説明されるに至つては、その神の哲學化の痛く巧妙なるに一驚を喫せざるを得ぬのである。今、後奈良院の宸翰と傳ふるもの、題目が、「南宮法性大明神」とあると云はれるのでも此消息が自ら知られるのである。蓋し佛教哲學に由れば法性眞如は眞空實有の妙理に外ならぬからである。斯る大乘佛教の哲理を背景とするに至つた大明神も、尙時々その昔時の面影を存してゐるのである。即ち此鹿頭の犠牲の奉獻の如きはその一例である。尙この外に今日まだ諏訪には蛙の犠牲奉獻も遺つてゐるが、之は今中さぬ。そこで曾て高僧領袖が、諏訪明神に參詣して、鹿の犠牲の多く奉獻されてゐるのを

見て、法性大明神の如き神様がなせ斯の如き生贄を要求せらるゝかを解することが出来ず、之れを釋して、それは世縁盡きて死なんとする生類を、佛は不思議な方便を以て獵夫に捕へさせて、それを神前に奉獻し、以てその善き結縁に由つて未來動物の形を捨て、人間にも生れ、再び法縁に逢つて、遂に本來の動物が成佛もし得るに至る様、佛陀大悲の善巧方便に外ならぬと、之を説明して、古來からの永い習慣であつた鹿の犠牲を、殺生禁斷の佛教の慈悲主義からも、是認し得る様に、説明し去つたのである。安藝の嚴島も亦同様で、その神が佛教化されて、辨才天になつてからも、永く魚鱗の犠牲を献つてを つたものに、諏訪の鹿の犠牲と同様な辯明を下して、之を保存しようとしてをつた。猶此間、伊豫の三島大明神(大山積神)は一逼上人の計らひから、法味を供養することに換へて、從來の動物犠牲を奉獻することを中止したのである。こゝにも、古い宗教時代の事物が更に新しい時代に向つて推移し進んで行く経路が能く伺はれるのである。而も尙その昔ながらの宗教の本性を全く脱却することは容易でなく、今日尙告朔の餼羊として、鹿頭の多くを諏訪明神の御頭祭に見ることの出来るのは、宗教學上注意すべき事項たるを失はぬのである。

新刊紹介並批評

Christianity and Social Science.

(A Challenge to the Church.)

By Charles A. Ellwood.

New York, 1923.

大塚 道光

既に社會心理學、社會問題、宗教問題等に關して、幾多の貴重な研究を公けにしたエルウッドは、更にかの "The Reconstruction of Religion, 1922." の續篇とも言ふべき此書を著して、彼の所謂社會科學から見た宗教を論じ、特に基督教界に對する新しい警告を發したのである。

彼の學的立場は "An Introduction to Social Psychology," 1917. — 社會心理學(歸一協會譯出)に於て明にされて居る如く、社會契約説及び社會有機體説の長短を取捨した、社會心理學或は心理學的社會學に置かれてあるのであるが、こ

の社會心理學を中心とする彼の所謂社會科學は、人間の社會的精神的現象を研究對象とする限りに於て、單なる記述説明の學に止まらないで、價値批判の問題に入らなければならない。而して價値體素の究竟する所は宗教の世界なるが故に、科學の完成は宗教をまつて始めて成就し、更に相關的に宗教の啓蒙は、科學特に社會科學の開明によつて、不斷の展開を持續する事が出來ると言ふのが、彼の前著 "The Reconstruction of Religion" の出發點であり、本書は著者の言ふが如く、前者の主旨を發展醇化せしめたものに外ならない。従つて克明な研究と言ふよりも、達意的な論説であり、一讀刻下の社會問題に對する宗教の立場使命を、明ならしむる點に於て、恰好の讀物と言ふべきである。今左に本書の梗概を紹介して見やうと思ふ。

* * * * *

彼は先づ科學と宗教との關係を直截に闡明して居る。即ち科學的精神とは真理探究の熱情で

あり、眞理に歸依禮讃する精神である。然るに宗教的精神とは、人生の社會的理想目的に向つて、個人を生命を奉仕貢獻する事である。眞の社會的理想目的が何であるかを究めるのが、科學の使命であり、それを實現するのが宗教の役目である。故に宗教と科學とは實に密接不離の關係に在りと言ふべきである。元來人性及社會制度の本質は極めてプラスチックな變轉極まりないものであるが、何等かの障礙で其變通自在な進化がはゞまれる場合が往々にしてある。それは科學の使命が充分果されないが爲に、其時代其社會の價値理想が明示されない事に起因する。しかし其眞因を更に一步深く反省して見ると、科學的精神を現實化せしむる宗教の指導的精神が、振作されない爲である事になる。即ち社會の制度文物の進化發展は、宗教の指導による制度文化の合理化社會化にある。イエスの原始基督教は、偏狭なる國家主義、律法主義の傳説に行詰つたユダヤ教に對して、人道主義、世

界同胞主義と言ふ新しい指導原理社會理想を、イエスと言ふ人格を通して掲げたものである。茲に眞の意味での科學と宗教とが、イエスの人格に於て一致調和して現れたのである。

然るにイエスが去つて約二千年、人類の努力は無間斷に續いて、科學と宗教との關係も數奇な過程を辿つて進展して來たのであるが、現代の如き複雑なる人生社會に對しては、更により適當な宗教と科學との關係が展開されなければならぬ。換言すれば宗教も科學も時代と共に進化しなければならぬ。茲に社會科學の中樞を占むる社會心理學又は心理學的社會學の特異な立場が現れて來るのである。

* * * * *

行詰れる現代社會をして其歸趨を明にせしむる爲には、この社會科學の指導開明を待たねばならぬ。而してその指し示されたる理想は、之を合理的社會的宗教が具體的に實現すべきであるが、その理想即ち指導原理の要綱は

一、社會化

一、相互奉仕

一、愛又は善意

の三者である。

第一の社會化とは個人の社會化である。個人の理知、意欲並に情操の社會化である。個人が社會意識に目覺めて、より高い社會的價値の理想に參加し、更に夫を普遍化し合理化し倫理化するのである。

第二に其社會化を一層具體化せしむる時は、個人の相互奉仕となる。現代社會の諸種の病患は、誤られたる科學文明の産出した、利己主義、權力主義、快樂主義、搾取主義であるが、眞の社會理想は、個人の社會化、社會奉仕、個人の犠牲的精神及聯帶責任感から進出した、贖罪的行爲そのものである。最も完全なる個人人格の完成は、個人の生命を人類の共同生活に奉獻する事によつて成就されるものである。

第三にその奉仕の生活行爲も、鬭争によつて

挑まれたるもの、外的制約によつて強ひられたるもの、慣習的に餘儀なくされたるものであつてはならない。個人の深い思索反省による内面的願望、即人類愛の源泉から流れ出るものでなければならぬ。人類の理想王國即神の國への明るい願望と、絶對歸依の信から生れた、内面的にして同時に普遍的な、科學的にして同時に宗教的な愛の泉とであらねばならぬ。此愛を進展し擴大して社會化し合理化するのが、宗教傳道の使命に外ならない。

然るに現代の社會相は、鬭争憎惡の絶へざる連環をなして居る。人種、國民、階級、個人等夫々の間に、憎惡と鬭争とがあり、個人自身も亦内面的に罪惡の連鎖でしばられて居る。然し之は永久不變の本來の相ではない。在來の不完全な文化の齎した結果であるのだから、尙未だ充分にこの間隙を融和して、上述の如く個人の社會化、相互奉仕、人類愛の指導原理を打建て、事が出来る。そして先づ利己的打算を捨て、

所有の觀念から解放され、同胞の思想感情に同化して相互にゆるし合ふ事が必要である。自己犠牲的な愛を通じて、人と人との融和、神と人との合一を得る事、之がイエスの説いた眞の宗教であつたのであると。

* * * * *

かくして著者は最後に宗教教育と宗教の實際指導者との問題に論及して居る。宗教教育は勿論上述の個人の社會化、相互奉仕、愛又は善意を目的とするのであるが、それには社會科學の力を必要とするとなし、最後に宗教が現實に具體的な機能を發揮するには、どうしても立派な宗教的指導者が必要である。その指導者の養成所としては大學と教會とを擧ぐべく、指導者の資格とは公明な社會的知識と熱烈な同情、道徳的勇氣、不動の信念、人道の熱愛及び献身的精神であつて、現在米國に於て此等の素質を具へ、初期基督教時代の使徒にも類ふべき偉大なる宗教的指導者として數ふべきは、シカゴ大學教授

ヘンダーソン氏、及ラウシェンブッシュ教授の二人なりとし、特に後者を近代に於ける聖者の理想的代表者なりとして、極力稱揚して居る。

要するに全體に亘つて科學と宗教との相關關係を論せむとするのが著者の主眼であつて、其點前著「宗教の改造」の主旨をエラポロートしたにすぎないが、將來の新宗教の進路を明にするものは科學特に社會科學であるとなし、社會價値を認識する機能を社會科學に求め、之を社會化し實踐化する機能を宗教に求めた點に於て、此書の眞價を認むべきである。然し自己の社會化、價値の社會化を眼目とし、社會の中に之を究竟せむとするのは首肯すべきであるが、事實批判の上に於て「社會化」と言ふ事がしかく實行可能ならばとにかく、然らざる限り利己、搾取、鬭爭、憎惡等にかうるに、調停、宥恕、奉仕、犠牲を以てせよと言ふ、昔ながらのお題目となつて終りはしないか。あまりに樂天主義的な目的論の下に、人生及社會の「惡」の場を輕視し

て、社會の融合統一の可能性のみを見、分離、競争等の重要な事實の一面を看過して居るのではないか。更に宗教を社會的倫理的にのみ見て、個人の内生活、神との交渉、絶對依憑の信仰生活と言ふ方面を、割合に考慮に容れて居ない様な傾向がないでもない。しかし個人の社會化を徹底せしむる事は、個人の犠牲否定であるが、やがて大なる個性の肯定創造なりてふ所以を、社會科學の見地から説き、かくの如き偉大なる個性を現代に於ける宗教指導者に見出さむとなす所、該博なる社會科學の礎石の上に立つ、著者の宗教的熱情を想察するに餘りあるものである。

* * * * *

A Manual of Buddhist Philo-

sophy, Vol. I. Cosmology,

By W. M. Mcgovern.

London, 1923.

脇 本 壽 泉

著者は牛津大學を卒業すると間もなく我が日本に留學し、主として京都にあつて、日本及び支那所傳の佛教を研究せられた新進の少壯學者である。現に本派本願寺の僧籍に身を置いてをられる。其の在京の日には、嘗て或る所で邦人相手の説教をせられた事も私は知つてゐる。今は歸國して倫敦大學の東洋語學の講師をして居られ、「大乘佛教序説」や「最近の日本」等の著を公刊せられた。著者の在京の日には私は方面を異にしてではあるが、しばらく氏に師事したこともあるので、殊に懐しさを以て其近著を拜見した。

本書は佛教の哲學的方面のうちの宇宙論を研究されたものである。宇宙論の名稱は著者もいはるゝ様に適切ではないかも知れないが、要するに佛教の緣起的法門の中で、器世間や有情世間やその相狀や其の生成壞滅や其の間の因果則を研究せられたものである。普通、佛教を宇宙論と解脱論とに分ち、前者を以て佛教の哲學的

部門、後者を以てその宗教的部門と假に稱へ、宇宙論(世界觀)を更に分つて、緣起論と實相論となす様であるが、かく見れば著者の宇宙論は緣起論のうち的一部分となる。即ち著者は解脫論(佛身論や斷惑論)的方面は三藏中の律藏と共に佛教哲學と呼ぶべきもののうちより除外し、經藏中でも著者によれば宗教的又倫理的教條に過ぎぬ所の初期小乘部のよりも、論部的色彩に富む大乘經典、並に南北大小論藏を以て佛教哲學となされるらしい。そしてこの佛教哲學のうちを二分して相待的哲學 *Relative Philosophy* と超驗的哲學 *Transcendental Philosophy* となされるが、これは前の宇宙論(世界觀)中の緣起的部門と實相的部門とに相當するものと思はれる。而して前者即ち相待的哲學を佛教中の科學的方面と見、是を三分して *Cosmic Synthesis*, *Cosmic Analysis*, *Cosmic Dynamics* の三となし、初は佛教の宇宙發生の神話や現象的方面の宇宙を全體として見ての性質、形狀、大きさ、等の

研究、並にその世界(器世間、三界)に住む有情の考察をなすものであり、次はそれ等器世間並に有情世間の構成要素に關する研究であつて、五蘊十二處十八界等の思想より發展して次第に複雑となつて、或は七十五法となり百法ともなつた是等諸法の考察、最後は其等諸要素を或は結合せしめ、或は離散せしむる原動力たる業や、結合分散の因果則やの研究をなすものであるとする。是の三分の宇宙論は實に本書の内容をなすものであつて、是に従つて本書の本論は三篇に分たれてゐる。

而らば著者はこの所謂宇宙論の研究に如何なる資料を注意せられたか。著者は佛教哲學のうちでも、中觀派や支那で發達した華嚴天台の如きは、超驗的部門に屬すべきものであつて、目下の考察の範圍外であり、目下相待的部門として考察すべきものは、上座部、有部及び瑜伽派の三學派に代表される。而してその文献は、巴利所傳の諸論、南方七論や覺音阿毘達磨等の諸

書を大體に於いて上座部のもの、漢譯四阿含の諸所や、北方の七論(發智六足)、毘婆沙、俱舍及其諸註に有部の教義を見、瑜伽派のものは所謂六經十一論等によつて見られる。然し目の目的は堅に其等諸學派の宇宙論の史的發展の經路を詳細に跡づけるのが主要なるものではなくて、其等に代表せられる佛教の宇宙論を、更に進んで實相論 Theories concerning the ultimate nature of things への理解のために、整理するのが主であるから、著者は主として其等諸學派の代表的教義で教權的に固定されたものに重きを置いて居られる。従つて本書の主要なる資料となつたものは、上座部では *Abhidhammā* *māttha Saṅgaha* 有部では俱舍論及び僧伽跋陀羅の諸書、瑜伽派では護法の成唯識論等である。尙此外著者は佛祖統記(恐らく其の中で、世界名體誌二卷)及び法界安立圖(明仁潮撰?)等をも參照したと言ふ。

以上の資料に基き前述の三分科によつて、著

者が本論に説く所のものは、全體を通じて *Orthodoxy* の教義のそのまゝの記述紹介に過ぎない様に思はれる。著者の新しき解釋批評は存しない。先づ第一編に於ける *Cosmic Synthesis* は殆んど俱舍等の須彌山説や、五或は六道の輪廻説の紹介であり、第二編 *Cosmic Analysis* は宇宙の構成要素の分析的研究であるが、著者はこの要素の分類を二分して、主觀的と客觀的となし、前者に於て五蘊十二處十八界等に關する三學派のそれ々の説明を述べ、後者に於て、三學派の諸法の區分即ち上座の百七十法、有部の七十五法、瑜伽派の百法を夫々簡單に説明し且つ比較してある。是も大體に於て傳統的教義のまゝの紹介である。第三編 *Cosmic Dynamics* は佛教の因果律の研究であつて是を二分して、個人的と宇宙的 (*The Law of Causality applied to the Individual, and that applied to the Elements of Existence.*) となし、前者に於ては三派の業説十二因縁の解釋が述べられ、三世兩重や二世一

重の説明等が紹介せられて居り、後者にては、三派の四縁果の數や其の各の説明、即ち上座の二十四縁、俱舍唯識の六(十)四四縁五果説が紹介せられてゐる。

上座部(南方論部)の研究に對しては私はあまり多くを語る資格は無いが、俱舍や唯識の教義は只その傳統的教義の整理紹介に止まつて、何等近代の思想に訴へて、學術的に解釋し説明する態度で無いことは物足らぬ様でもあるが、或はそれは望む方が無理であるのかも知れない。著者は先に佛教哲學を相待的と超驗的とに別つに際して、自分の研究心は前者に對してよりも遙に後者に對して引かるゝのであるが——何となれば(一)佛教は其の他の東洋思想一般と同様に、其の科學的方面よりも遙に形而上學的方面に於て泰西の思想と共通し學者の興味を引き易く、科學的方面、天文學や地文説は到底誤謬迷信たるを逃れないから、(二)佛教はその哲學的(形而上學的)部門に於て最も獨創的で外道の因習

を脱してゐた、考察研究に値するものがあるから——然しこの兩者の關係は佛教に於ては、泰西の科學と哲學との關係よりも遙に密接不離の關係にあるからして、佛教の形而上學的方面(實相論)の研究には、この宇宙論を知らずしては入り得ないが故に今是を研究するのであると言はる。従つて著者の得意とする所も此處に無いのであらうし。且つ又、實際この所謂佛教宇宙論中のあるものは、單に過去の思想としてより以上に現代の學術に參與するの資格無きものもあらう。

然し我々は、泰西の佛教研究の殆んどすべてが、巴利文献中心の小乘佛教の研究であるか、さなくば僅に残存する數個の大乗經典の文献的研究に止まるの今日、率先して漢譯佛典而も最も難解繁雜なる論部に基き、南方の論部をも取り入れて、佛教の宇宙論的方面をこれだけに纏められたる勞の多大なりしことを思はねばなるまい。日本の佛教學者が本書によつて内容上新

しく教へらるゝところは少いであらうが、泰西に於ける佛教の此の方面の研究の先驅者として本書が彼の地に重大なる意義と使命とを有するであらうと私は信ずる。

* * * * *

日本宗教史

比屋根安定氏著
東京三共出版社發行

佐藤泰舜

日本に於ける宗教發達の跡を示す書物は、吾等日本人の爲めにも、亦世界の學界に對しても、夙に作られて居るべき筈であるのに、明治四十年頃、土屋詮教氏の著した「日本宗教史」が僅に一部あるのみで、此の方面の研究が甚だ進んでゐないのは、我が學界の痛恨事であつた。然るに今、比屋根氏によつて、周到精密にして堂々千百餘頁に亙る「日本宗教史」が公刊されたことは、誠に喜ばしい次第である。

此の書は序論を三章に分つて、宗教、宗教史、及び日本宗教史に關する概觀を述べ、本論は原始時代に初つて、大正の現代に終るまで、時代を區劃すること二十編、題目によつて章を分つこと、前後を通じて實に二百八十餘章、以つて本書の洪濶なると、記述の細密なるとを知るに十分である。而も研究の視野は廣い範圍に亙つて、神儒佛基督等の代表的宗教を初め、我が國に於ける有ゆる宗教現象を焦點として、文學、政治、學藝、制度などの諸方面に反映した宗教思想をも、その眼界の中に收めて居る。これは日本宗教史の論究上、當に爲さるべきことであるとは云へ、實に容易ならざる事業であるのに、本書は能く此の難關を征服して、周到なる敘述を企てて居る。著者は大學を出でて未だ幾年ならざるに、碩學大家も容易に手を下し兼ねて居る此の種の著述を、眞向上段より振り翳し堂々たる構へを以て、洪濶宏大なる日本宗教史を、我が學界に提供したことは、少壯學者の意氣を

示す點に於て敬服の至りであり、此の方面の研究の遅々たる歩みに對して、絶大の驚異であらねばならぬ。

此の書の特徴は、第一各宗教に互つて何れを主とし何れを従とすることなく、努めて公平なる態度を以て敘述してあることである。之れによつて讀者は、我が國太古の宗教思想、復雜極りなき佛教各派の宗義、熱血進る基督教傳來の事蹟、變遷を重ねた儒學の消長、及び成立神道の諸相に對して、誇張もなく無視された所もなき有りの儘の姿に接することが出来る。加之、歴然として一宗教の形を取らぬ通俗民間の信仰現象をも、細心の注意の下に記述されて居るのは、誠に結構なことである。第二、各宗教特有の資料のみによらず、廣く一般文化史の中に其の材料を求めて、日本文化の種々相の中に織り込まれてゐる宗教の面影を映し出さんと努力し、殊に日本文學書類の涉域には佳なりに手を擴げて居る。此の點に於て本書は孤立せる日本

宗教史ではなく、日本史もしくは日本文化史の一部面としての役目を演ずる資格を具へて居る。即ち曾てありし宗教専門家の宗教の外に、各時代に於ける一般人士の眼に映じた宗教を明にして居る。そして夫れは、社會現象としての宗教を研究するに最も大切なことの一である。第三、明治大正時代の宗教に留意して、極めて最近の事象までをも網羅して居る。未だ歴史の篩にかゝらず、雜然として吾等の眼界に入り來る現代の事柄を、史的に敘述することは至難の業である。而も此の書が此の難事を避けずに、終始三千年の宗教史を文字通り完結せしめた勇猛心を推賞せざるを得ない。元より其の材料の取捨排列に關しては、見る人によりて意見を異にするであらうが、本書が特に明治以後の宗教思想に關する出版物を、殆ど漏れなく紹介し、又は宗教史眼に映じた明治文學を論じたるが如きは、確に一特色をなすものである。

要するに此の書物は、何等主觀の捉れなく公

明詳細に、宗教發達の跡を文化史を背景として漏れなく敘述したもので、云ひ得べくんば、客觀的敘述として集大成した所に其の特色がある。主觀の偏見を交へず、資料を公明に取扱ひ、そして出来るだけ多くの資料を活かしてある點に於て、此の書は學としての日本宗教史たるの地位を占め得る。

けれども日本宗教史は此の書によつて完成されたと云ふことは出来ない。客觀的の取扱は史學を成立せしめる上に最も重要な態度であるが、其れが全部ではない。其の上に組織がなくはならぬ。従つてある種の主觀的働き即ち識見が必要である。客觀的なることを算ぶの餘り、敘述が機械的に流れ、事件が時間的順序によつて羅列されるだけでは、學としての歴史にならぬと思はれる。此の書は此の方面に於て些か物足りない感じがする。二十有餘の各編は、日本史の時代區劃を細別したのみで、何等宗教史に特有な名稱が附けられて居ない。二百八十餘章

の記述は、活動寫眞のフィルムのように、次から次へと三千年の宗教現象を映し出して居る。而もそれは或る出來事又は風景の映畫であつて、筋の通つた映畫劇とは云ひ難い。著者は序論に於て多少の筋道を示しては居るが、老大なる本論を読み行く讀者は何時かそれを忘れ勝ちである。従つて此の書は通讀するよりも、時に應じて必要な部分を開いて見る百科全書的のものとして置く方が、便利のやうにも感ぜられる。獨斷は忌むべきであるが、一種の識見によつて組織された日本宗教史があつて欲しい。吾等は過去の宗教に關する個々の事實を知ると共に、日本宗教史として組織ある纏つた知見を望んでやまない。

思ふに我が國宗教の歴史は、著者も云つて居るやうに、世界宗教史の縮圖とも見る可き程に、各種の宗教が入りこんで居る。之れを一つの組織の下に纏めることは至難な事業である。之れ此の種の著述が今まで絶無に近かつた一の理由

でらあう。著者は此に感激する所あつて、今此の大著を公にした。大事業は幾段かの階梯を経て成し遂げられる。本書はその第一階段として、先づ以て客觀的敘述を大成したものであつて、之れが組織に對する考案は、今後に於て進み行く階段である。此の意味に於て、本書は夫れ自らで完成した日本宗教史ではないが、それが完成の爲めに通過せねばならぬ第一の階梯を確實に踏み占め、日本宗教史の研究をして、一歩進ませしめた點に於て、學界に對する使命を果したものと云つてよい。小じんまりと纏つた讀み本を出すよりも、よし不完全であつても、大なる特色と意義とを持つた書物を學界に提供するこ

とは、少壯有爲の學者の壯舉として、まことに會心の至りである。理想的な日本宗教史を標準として批評するとなれば、本書に就ても幾多言ふべきことはあらうけれども、神儒佛基それれの宗教に關してすら、未だ完全な史的著述が出来て居ない今日、雑多なる日本宗教史の種々相を、兎も角もあれ丈けの形に仕上げたことは、并々ならぬ骨折りと云はねばならぬ。斯くて此の書は宗教に關係する専門家に取つても、日本の文化や日本史を研究する人々に取つても、又は日本人としての教養と自覺とを心掛くる一般人士に對しても、何かの場合に、何かの意味に於て、必ず役に立つことがあると思ふ。

會 告

昨秋九月新第一卷第一號を發刊してから、爾來正規の刊行を繼續したが、今回更らに之を擴張し、各種大學に於ける宗教學全般に亘り、之に關係ある方面を網羅する方針とし、現在に於ては東京、京都、仙臺及び福岡に常任委員を置くことにした。

常任委員は、東京に於ては木村泰賢、矢吹慶輝、石橋智信之に當り、矢吹慶輝當番となる。京都に於ては羽溪了諦、宇野圓空、赤松智城之に當り、羽溪了諦當番となる。仙臺に於ては鈴木宗忠、宇井伯壽之に當り、鈴木宗忠當番となる。福岡に於ては佐野野也之に當る。又編輯主任として原田敏則之に當り、鈴木宗忠當番を分擔する。

尚編輯上の事務は東京帝國大學文學部宗教學研究室に於て、矢吹、原田之を執り、發行及び會計上の事務は東京市神田區表神保町同文館内宗教研究發行所（振替口座東京二七四六番）に於て事務取締役田中六蔵之に當る。

宗 教 研 究 定 價			
圓 壹 金 冊 一	送 料 六 錢	圓 壹 金	冊 一
共 料 送	圓 三 金	(分 年 半) 冊 三	一 隔 月 一 回 日 發 行
共 料 送	錢 拾 八 圓 五 金	(分 年 一) 冊 六	

不 許 複 製

大正十三年六月廿五日印刷
大正十四年七月一日發行

新第二卷・第四號

(定價金壹圓)

編輯者 宗 教 研 究 會

右代表者 姊 崎 正 治

發行者 宗 教 研 究 發 行 所

右代表者 田 中 六 藏

印刷所 宮 本 印 刷 所

東京市神田區表神保町二番地株式會社同文館

發 行 所 宗 教 研 究 發 行 所

振替東京二七四六番・電話大手五九一九番