



シンゴサリの佛堂

左圖は東部ジャワ、バスマラン州シンゴサリ(Singar)の佛堂(Janti)遺蹟、全體の高さ約十五メートル、すべて灰褐色の火山岩切石で組立てられてゐる。圖の左側に南に向つて正面入口があり、内部の小室には真中に角石の水盤が残つてゐるが、佛像等は失はれたらしい。左右及び北の三面に上下二段にニッチがあつて、もし佛像を安置したらしいが、今は悉く失はれて、圖の正面東下段のその中に菩薩立像らしいのが一軀倒れて居るのみである。然し上部の廂及び鬼面の飾に微細な彫刻が残つて居る。

右圖はこの佛堂を距る南約百メートルの廣い草地に、残された石門の廢墟にある二體の守護神の中の一つ、高さ約五メートル、大きな一石の彫刻である。なほこの佛堂に屬する主なる佛像や石碑は廿四、五點までバタキア博物館に蒐蔵されてゐる。建築彫刻等の年代などについては W. F. Finl-Mees, *Sedjarah Tanah Djawa, Weltevreden*, 1921 參照のべし。(宇野圓著)

諸部戒本の對照研究

長 非 眞 琴

パーリ(巴利)所傳のパーティモツカ (Pāṭimokkha) に相當するもの、漢譯にあつては十誦比丘(比丘尼)波羅提木叉戒本、四分僧戒本、四分律比丘戒本、四分比丘尼戒本、摩訶僧祇律大比丘戒本、同比丘尼戒本、彌沙塞五分戒本、五分戒本、五分比丘尼戒本、根本說一切有部戒經、根本說一切有部戒經、解脫戒經などあり、又梵本にては佛蘭西ペリオ氏 (Peliot) 中央亞細亞探險隊の發見せる說一切有部 (Sarvāstivādin) に屬するプラティモクシャ・スートラ (Prātimokṣa-sūtra) がある、漢譯に波羅提木叉といひ、或は波羅提木叉戒本といひ、或は單に戒本といひ、或は解脫戒經といひ、或は單に戒經といふは原梵本プラティモクシャ又はプラティモクシャ・スートラの譯語であることは明白である。それで余は便宜の爲此等異本の共通名としては戒本といふ譯語を用ひ、此等の一を指示する時には何々戒本と稱す、例せばパーティモツカをパーリ戒本、プラティモクシャ・スートラを梵文戒本と稱し、漢譯諸戒本は紛れざる範圍に於て夫々略語を用ひたい。

戒本は佛教の教團の秩序を維持する爲の譬へば刑法の條文とも稱すべき學處即ち戒 (Sikkhapada,

(Sūyapada)を集めたものといつてよい。この戒本劈頭の序文(Śālistambā)を除いて一々の學處即ち戒に就いてそが制定せられし因縁談次に學處(戒)そのものを擧げてその字句に就いて解義と運用法とを記し、中には更にその學處(戒)を運用せし實例をも示してあるものが全律藏(Vinaya-piṭaka)の前半を占めてゐて、この前半こそは律藏としては最も重要視すべき部分であり、残り後半は後世に至つて補足として制定せられた學處を骨子としてこれに就いての興味ある因縁説話を織り込んであるものが大部分を占めてゐるものではあるが、律藏の成立やその精神からいへば前半よりは價值の少ないものといつてよからう。かやうな譯で戒本は律藏の中核をなせるものでいはゞ律藏の醍醐味である。善見律毘婆沙に摩夷者、是二部波羅提木叉(寒八、九六、左)とある。この摩夷とはパーリのマーティカー(Mattika)梵語のマトリカー(Matika)で漢譯に摩得勒伽又は目得迦とあるもの、パーリ律藏大品に āgataṅgamo dhammādhāro vinayadhāro matikadhāro (Vinayapiṭakam, I. p. 337)とあり、四分律には「知阿含、持法、持律、知摩夷(列、五、八〇、右)とあるものに當るのであるが、茲にも Mañdhārāro を知摩夷と譯してゐる。勿論薩婆多部毘尼摩得勒伽(寒七、五五、右)や根本說一切有部目得迦(寒五、二〇、右)は全く別物を示してゐるけれども、善見律毘婆沙に摩夷とは二部波羅提木叉即ち比丘比丘尼の二部戒本なりとあるを以て見ればマーティカー(又はマトリカー)戒本を指示せること明らかである。蓋しマーティカー(又はマトリカー)は「母の」義なれば、つまり

戒本は律藏を産み出す母であるといふ意味でかくは稱したものであらうと思はれる、後世になれば經なり律なりの暗誦を助ける爲に其中での重要な單語若くは句を抽出して列記せる目次索引の如きものをもマーティカー又はマートリカーと稱するに至つたやうである。

かやうに戒本は律藏の骨子であつて、律藏は戒本を増廣したものであれば之を廣律（概然大徳八宗綱要中の用語）とも稱し來つた、而してこの廣律の前半は前述の如く直接戒本に關係してゐるものであるが、パリ所傳ではこの部を *Suttavibhanga* と稱してゐる、蓋し茲にいふ *Sutta* とは學處（戒）又は戒本を指示せるもの、即ち戒本の説明といふ義であらうと思はれる。戒本には比丘のもの、比丘尼のものとあれど比丘のものが根本であつて比丘尼のそれは後世これに倣つて出來上つたものであらう。それで今は諸部の比丘戒本の方に就いて比較研究して見ようと思ふ。

南方所傳に依れば佛滅後二百年にて上座部 (*Theravādin*) 大衆部 (*Mahāsaṅghika*) の二部に分れてから其後二百年に亘る間に二十二部を分出し之に根本兩部を加へて二十四部に分れたといふことであるが、此等の分派中勢力のあつたものは各々特異の三藏を保存して居つたことを明白に證據立てゝゐるものは諸種の戒本と夫々に對して諸種の廣律の現在して居ることである。根本經藏にあつてはパリ所傳の五部ニカーヤはこれ師子園（錫蘭）に於ける有力なる一部派の傳へて今日に至れるもの、これに相當する漢譯四部阿含に至つては異部派所屬のものが偶然四阿含と揃つたといふ

説【宇井博士、印度哲學研究(第二)一三八頁參照】あれど各阿含は同種の他の阿含を缺くを以て假に漢譯四阿含を一種のものとなし之とパーリのニカーヤとで二種類のみであるけれど(別譯の單一阿含を考察に入れるとかく簡單にはいはれまいけれども)律藏に至つては漢譯律藏のみでも七種を數へ舉げることが出來、その上パーリ本を加へて八種に達する勿論この内同部派に屬する異本と考へらるものなきに非ざるも少くも七種を下らざるべしと信ず、則ち七部派の律藏の現存することは比較研究上最も興味あることである、その上比丘戒本に至つては前述のベリオ氏發見の梵本がある、これは諸戒本中羅什譯の十誦律比丘波羅提木叉に近似せるものではあるがこれとても精細に比較して見ると全然同一のものではなく極めて興味あることである。

支那では西曆紀元二百二十二年頃、中印度の僧曇柯迦羅(Dharmakīrti法時)といふ者支那洛陽に來り戒律の行はれざるを見て僧祇戒心といふものを譯出したといふことである〔高僧傳一、法時傳〕、思ふにこの僧祇戒心といふは大衆部所屬の戒本であつたであらうが、惜いかなこれは西曆紀元七百三十年に失はれてしまつたのである(參照南條目錄)、これは支那に於ける最古の戒本である。其後廣律と共に譯出せられた比丘戒本を列舉すれば次の通りである。

(戒 本)

(譯 者)

(譯出年代)

(部 派)

一、十誦比丘波羅提木叉

羅 什 (Kumārajīva)

西曆紀元四〇四年

(舊)說一切有部 (Sāvasthivādin)

戒本五、七、四三、右一

- 二、四分僧戒本「列七、一右一」
四分律比丘戒本「列七、六左一」
佛陀耶舍 (Dandhavyasa)
西曆紀元四〇五年
法藏部 (曇無德)
(Dharmaguptak)
- 三、摩訶僧祇律大比丘戒本「列十八、三右一」
佛陀跋陀羅 (Dandhahala)
西曆紀元四一六年
大衆部 (Mahasanghik)
- 四、彌沙塞五分戒本「張二、七一左一」
五分戒本「張二、七六左一」
佛陀什 (Buddhaji)
西曆紀元四二三年
化地部 (彌沙塞部)
(Kassapik)
- 五、根本說一切有部戒經「卷五、七七左一」
義淨
西曆紀元七〇三年
(新)說一切有部
(Gharhapak)
- 六、解脫戒經
瞿曇般若流支
西曆紀元五四三年
飲光部 (迦葉毗部)
(Kasyapik)
- 今一つ支那に於て古く譯されたるもので今日傳つてゐない十誦比丘戒本とて晋時代西域の律師曇摩特(侍又は持に作る)が竺佛念と譯出したものがある。これは比丘大戒とも稱し龜茲國より將來されたもので二百六十戒より成るといへば十誦比丘波羅提木又戒本の二百六十三戒とは戒數を異にすれど同じく說一切部の所屬なることは明瞭である。次に右の諸戒本と梵巴二戒本との戒數を示さう。

○廣律傳はらずして戒本のみ譯出せられしものには、
 聖科名を一定して置く必要があると思ふ、梵巴原語と漢譯名とを對照すれば次の通りで、左の漢譯語中略稱のものを代
 表語として採用する。

諸部戒本の對照研究

(甲)

(乙)

(諸漢譯語)

(略稱)

部名	波羅夷	僧殘	不定	捨墮	單墮	提舍尼	學	滅諍	合計
一、Parjilla	4	13	2	30	90	4	96	7	二二七
二、Sanghavar'esa	4	13	2	30	90	4	43	7	二六三
三、Aniyata	4	13	2	30	91	4	100	7	二六三
四、Nissanghika-Taravavutika	4	13	2	30	92	4	66	7	二五〇
五、Pavavavutika	4	13	2	30	90	4	113	7	二二八
六、Dandhavan'ya	4	13	2	30	90	4	113	7	二五〇
七、(Sanghant'it'it') Salksa	4	13	2	30	90	4	113	7	二六三
八、Malkharav'avavutika	4	13	2	30	90	4	113	7	二六三

右の表に於て見る如く諸部戒本の戒數の相異は單墮の九〇、九二、九三の外は主として學數に依つ

て生ずるのである、しかもこの學數の差異たるや或戒本に於て一となせるものを他の戒本に於て之を二若くは三に分つことに依つて生じたる外、新たに學處を添加したるより生じたるものもあるが、要するに學法は戒本にとりて重要なものでないところから自然後人の加工を許されたものであらうと思はれる。かくて諸部戒本の内容を比較して見てその大體部分に於て一致してゐる點から推せば何れの部派にても少なくとも律のみに就いていへばその根本より餘り遠ざかつてゐないことが知られるのである。則ち各戒本従つて各廣律は經藏の阿含がニカーヤに似通つてゐる以上に似通つてゐることは、これ恐くは原始時代に於て戒律を尊重した結果であらう。

以上は諸部戒本の大體に於て大同小異のものであることを述べたのであるが、次にペリオ氏發見の梵文戒本と十誦比丘波羅提木叉戒本とを對照して見た結果に就いて述べ、最後に諸部戒本の對照表を示さう。

ペリオ發見の説一切有部派の梵文戒本は西曆一九一三年ルア・フィノー氏が校訂の上エドワード・イーベル氏の羅什譯十誦戒本の佛譯を對照せしめて之を公にしたのであるが、今この梵本を諸部戒本と比較するに最も十誦戒本に接近し、一見この梵本は十誦戒本の原本なるべしと思はしめるけれども、精細に吟味する時はその學處の順次の點と又その譯語譯文の點とに於て全然同一のものとなし得ないものがある。順次の方は表に於て示す事であるから之を略して左に譯語譯文につき數例を

180 示さう。

一、梵本波羅夷第三に *Manussyaṃ svalastena saṃjñitva jivitaḥ vyaparopayet* (自じの手もて人命を奪はば) は、十誦戒本には「若人若似人、故自手奪命」とある。パーリ戒本には *Manussa* の代りに *Manussaviggaha* とあつてその廣律には之を解して *Manussaviggaho nāma yam mātukucchiminī pāṭhamanī cittaṃ uppannaṃ peṭhamanī vithāyaṃ pīṭhūṭṭāya yāva maraṇādāhi, etthantare so manussa-viggaho nāma* とあれど、*manussaviggaha* は胎兒の母胎に宿つて意識を生じてから、そが生れて死に至るまでをいふものである、かの義淨譯の有部戒本には「若人若人胎」とあるはこの義であらう。一方十誦戒本とか其外五分戒本、解脫戒經には「若人若似人」とあるが、その似人は人胎即ち胎兒を意味するとしても「人に類似する者」としても、この譯語の原語は單に *manussa* ではなかつたやうに考へられる。又他方では四分、僧祇の二戒本には「自手奪人命」「故自手斷人命」とて單に人であつて胎兒を含まざるが如く、梵文戒本の *manussa* と一致するやうである。

(パーリ)

(右部)

(十誦)

(五分)

(解脫)

(梵文)

(四分)

(僧祇)

Manussaviggaha 若人若人胎 若人若似人 若人若似人 若人若似人 *Manussa* 人 人

二、梵本捨墮第二十四に *gīhapatir vā gīhapatipatuviva* とあるが、パーリ本の之に相當する捨墮第二十七には *āṇāṭṭhako gāhapatī vā gāhapatāni vā* とあつて梵本には *āṇāṭṭhako* (非親) の語を缺く、

然るに十誦戒本、有部戒本解脫戒經は「若非親里(又は非親)居士若居士婦」とあり、五分戒本、四分戒本、僧祇戒本等には單に「居士居士婦」とあつて有部所屬なりといふ梵本に一致してゐることはいかにも不審なりといはねばならぬ。

三、梵本捨墮第二十五には *Pāṭhaṃ vā gīvaṃ vā* (鉢或は衣)とあれど、パーリ本及び總ての漢本の相當學處には單に衣とあつて梵本のみ獨り特徴を示してゐる。

四、梵本單墮第六には *Yāṃ punar bhikṣur anupasaṃpannena padgalena sūchīṃ padāṃ dharman vācayet pāṭayanika* 「若し比丘未受戒人と共に句を逐ひて法(經)を讀誦するならば單墮罪なり」とあり、これはパーリ本單墮第四の *Yo pana bhikkhu anupasaṃpannam padaso dhamman vācēya pācēti* 「若し比丘未受戒者に句を逐ひて法を讀誦せしむるならば、(又は教授するならば)波逸提罪なり」に當るものであるが、十誦戒本等の漢譯諸戒本には次の如く出づ。

(十誦)	(四分)	(僧祇)	(五分)	(有部)	(解脫)
若比丘以闍陀、偈句、 夜提 夜未受具戒人者波 夜提	若比丘與未受大戒 人共誦者波逸提	若比丘教未受具戒 人說句法波夜提	若比丘教未受具戒 人經並誦者波逸提	若復苾芻與未近圓 人同句誦誦教授法	若比丘與未受具戒 人同誦波逸提

右の諸譯文中十誦戒本のみ闍陀、偈句の語がある、闍陀は *Chanda* (茲には偈頌の義)の音譯なるべきも右の梵本中かかる原語を缺いてゐる。

五、梵本單墮第十一に *Byjyāmahūṭāṅgāmapātanaṃ pātayantīkā* (種子住所有情住所「草木の義」を

伐採することは單墮罪なり」とあり、パーリ本同第十一には *Bhūtagamapātavyātaya pāṭṭiyam* (有情住所「草木の義」を伐採することは波逸提罪なり) とあつて *Bhūtagama* を缺く、今諸漢譯戒本に照らすに、

(十誦)

(四分)

(僧祇)

(五分)

(有部)

(解脫)

若比丘殺衆草木波
夜提若比丘墮鬼神村者
波逸提若比丘墮種子破鬼
村波夜提若比丘自伐鬼神村若
使人伐波逸提若復苾芻自墮種子
有情村及令他墮波
逸底迦若比丘墮種子鬼神
村波逸提

とあるが、十誦の衆草木は *Bhūtagama* の譯語とも見られぬこともないが、この場合は寧ろ僧祇、有部、解脫の三本は梵本に合致し、十誦、四分、五分の三本はパーリ本に合致してゐるやうである。

六、梵本單墮第三十に *Yah punar bhikkusur bhikkṣiḥari-pācāṭam piṇḍipātān pariḥhuṅgātanyatra prā gṛhīsamārabhāt pātayanīka* 「若し比丘比丘尼の指圖にて供へられたる施食を取るならば、豫め施主の用意しありたる場合を除き、それは單墮罪なり」とあるが、パーリ本同第二十九には *Yo pana bhikkhu jānam bhikkhuhari-pācāṭam piṇḍipātān bhūṅgīyya aññatra pubbe gṛhīsamārabhā pācittiyam* 「若し比丘知りつゝ比丘尼の指圖にて供へられたる施食を取るならば、豫め施主の用意しありたる場合を除き、それは單墮罪なり……」とあつて *jānam* の語は梵本之を缺いてゐる、然るに總ての漢本には *Tanam* に當る譯語を存してゐる、それで若し梵本校訂者の誤つて脱したものに非すとせばこゝ

れは梵本のみの特色であると看做すことが出来る。殊に十誦戒本とは條程記述法を異にしてゐる。

(十誦)	(四分)	(附戒)	(五分)	(有部)	(解脫)
若比丘知比丘尼讚 因緣得食食波夜 提、除先白衣時著 四緣	若比丘知比丘尼讚 歡教化因緣得食食 除障越先有意者波 夜提	若比丘知比丘尼讚 若比丘知比丘尼讚 食除舊檀越波夜提	若比丘、知比丘尼 讚數因緣、得食食 除障越先發心作波 夜提	若復苾芻知苾芻尼 讚數因緣得食食 除施主先有意波逸 底迦	若比丘知比丘尼讚 歡食、除施主先有 意、波逸提

以上梵文戒本は諸部戒本中十誦戒本に最も接近するものであるが、これも全く同一本でなくて有部派中の一異本ではなからうかと思はれることから二本の相異點を指摘したまでである。序に附言して置きたいことは梵本單墮第七十五に sutradhara, vinayadhara, matrkadhara の三語があるがこれに相當するパーリ本單墮第七十一には vinayadhara の一語があるのみである。諸漢譯本では、十誦に誦修多羅毗尼阿毗曇者、四分に持律比丘、僧祇に多聞持法、五分に持法持律、有部に三藏、解脫に持修多羅持律持摩帝隸迦 (Matrkadhara) とあるを以て見るに茲では Vinayadhara は論藏を意味してゐるもののやうである、されば梵本、十誦、有部、解脫の四戒本は經律論三藏を豫想してゐるからして諸戒本中最も新しいものであり、五分は法律のみを豫想して此等よりも古く、四分、パーリ本は單にこの學處のみに就いて考へても最も古い形を存してゐるもののやうにも考へられる。

諸部戒本對照表

各學處の數字番號はパーリ本を標準にした、梵本にしても諸漢譯本にしても各自の順序に従つてこれにパーリ學處の番號を配したものであるから、戒本は勿論各部廣律の比較研究にも可なり役立つものと信じ、今から十八年前の製作に屬する

諸部戒本の對照研究

ものであるがこれを篋底から拔出して公表することにした。新たに梵本を對照することの出発点のは鈴木宗忠學兄の賜である。五分、四分の二戒本には各々一異本ありて順序を異にすれども表には廢律と合する戒本のみを擧げた。十誦戒本には拾廢中に於て廢律中の學處と順序の異なるものがある。則ちその第二十六はパリーの第二十八に、第二十七はパリー

の第二十九に當るものなるが、廢律では前後相反してゐる。

(パリー本) (梵本) (十誦) (四分) (僧祇) (五分) (有部) (聲聞) (廢律) (鼻奈耶)

波羅夷(四) (四) (四) (四) (四) (四) (四) (四) (四) (四)

二 二 二 二 二 二 二 二 二 二

三 三 三 三 三 三 三 三 三 三

四 四 四 四 四 四 四 四 四 四

四 四 四 四 四 四 四 四 四 四

僧殘(十三) (十三) (十三) (十三) (十三) (十三) (十三) (十三) (十三) (十三)

一 二 二 二 二 二 二 二 二 二

三 三 三 三 三 三 三 三 三 三

四 四 四 四 四 四 四 四 四 四

五 五 五 五 五 五 五 五 五 五

六 六 六 六 六 六 六 六 六 六

七 七 七 七 七 七 七 七 七 七

八 八 八 八 八 八 八 八 八 八

九 九 九 九 九 九 九 九 九 九

一〇 一〇 一〇 一〇 一〇 一〇 一〇 一〇 一〇 一〇

一一 一一 一一 一一 一一 一一 一一 一一 一一 一一

一二 一二 一二 一二 一二 一二 一二 一二 一二 一二

一三 一三 一三 一三 一三 一三 一三 一三 一三 一三

一四 一四 一四 一四 一四 一四 一四 一四 一四 一四

一五 一五 一五 一五 一五 一五 一五 一五 一五 一五

(パリー本) (梵本) (十誦) (四分) (僧祇) (五分) (有部) (聲聞) (廢律) (鼻奈耶)

波羅夷(四) (四) (四) (四) (四) (四) (四) (四) (四) (四)

不定 (二) (三) (三) (三) (三) (三) (三) (三) (三) (三)

二 二 二 二 二 二 二 二 二 二

二 二 二 二 二 二 二 二 二 二

二 二 二 二 二 二 二 二 二 二

拾廢(三十) (三十) (三十) (三十) (三十) (三十) (三十) (三十) (三十) (三十)

一 一 一 一 一 一 一 一 一 一

二 二 二 二 二 二 二 二 二 二

三 三 三 三 三 三 三 三 三 三

四 四 四 四 四 四 四 四 四 四

五 五 五 五 五 五 五 五 五 五

六 六 六 六 六 六 六 六 六 六

七 七 七 七 七 七 七 七 七 七

八 八 八 八 八 八 八 八 八 八

九 九 九 九 九 九 九 九 九 九

一〇 一〇 一〇 一〇 一〇 一〇 一〇 一〇 一〇 一〇

一一 一一 一一 一一 一一 一一 一一 一一 一一 一一

一二 一二 一二 一二 一二 一二 一二 一二 一二 一二

一三 一三 一三 一三 一三 一三 一三 一三 一三 一三

一四 一四 一四 一四 一四 一四 一四 一四 一四 一四

一五 一五 一五 一五 一五 一五 一五 一五 一五 一五

一三二二一三二二一一二五一一三一一三一一三
 一四一四一四一四一四三〇一四一五一四
 一五一五一五一五一五三三一一四一五
 一六一六一六一六一六二九一六一六一六
 一七一七一七一七一七二四一七一七一七
 一八一八一八一八一八二八一一八二〇一八
 一九一九一九一九二〇二二二〇一九一九
 二〇二〇二〇二〇一九二一一九一八三〇
 二一一二一一二一一二一一二一一二一一
 二二二二二二二二二二二二二二二二二二
 二三二六二六二六二六二二二二二二二二
 二四二七二七二七二五二四二七二七二七
 二五二五二五二五二四二五二五二五二五
 二六二四二八二五二六二六二八二八二八
 二七二八二九二四二七二七二九二四二九
 二八二九二四二八二八二〇二四二九二四
 二九三〇三〇二九二九一九三〇三〇三〇
 三〇三三三三三〇三〇一八二五二五二五

一 一 一 一 一 一 一 一 一 一
 二 二 二 二 二 二 二 二 二 二
 三 三 三 三 三 三 三 三 三 三
 四 六 三 六 三 七 六 三 六 三 六 三

五七五七五七五七五七五七五七五七
 六四四四四四四四四四四四四四四
 七八八八九八八九八八九八八九八
 八九九八八九九八八九八八九八
 九八一八一七八一九八一九八二一一
 一〇七一七二一〇七二七二七二七二七二
 一一一一一一一一一一一一一一一一一
 一二一二一二一二一二一二一二一二一二
 一三一二一二一二一二一二一二一二一二
 一四一四一四一四一四一四一四一四一四
 一五一五一五一五一五一五一五一五一
 一六一七一六一七一六一六一六一六一
 一七一六一六一六一六一六一六一六一
 一八一八一八一八一八一八一八一八一
 一九二〇二〇二〇二〇一九二〇二〇二
 二〇一九一九一九一九一九一九一九二
 二一二一二一二一二一二一二一二一二
 二二二二二二二二二二二二二二二二二
 二三二四二四二四二四二三二四二三二五
 二四二七二七二五二四二四二五二四二六
 二五二八二八二六二五二〇二六二五四五
 二六二五二五二〇二七二五二七二六二九
 二七二六二六二七二八二六二八二七(巴缺)

諸部戒本の對照研究

二八三〇	三〇二八	二五二七	四四二八	三一	五一	四二	四二	五一	六二	六一	四二	四二	六九
二九四五	四五二九	二六二八	三〇四四	三四	五二	五六	五六	五三	四一	七七	五六	五六	七〇
三〇二九	二九六七	二九二九	三〇二九	三五	五三	五七	五九	五二	四三	八〇	五九	五八	八四
三一三三	三三三一	三一三三	三三三三	三六	五四	七九	五	五四	四五	五二	五	六八	五八
三二五一	五一三三	三三三三	三三三一	(巴缺)	五五	六八	六八	五五	四八	五三	六八	六九	五七
三三三四	三四三三	三五三一	三四三五	三七	五六	六九	六九	五七	四九	六六	六九	七〇	六一
三四三五	三五三四	三六三四	三五三六	三八	五七	七〇	七〇	五六	五〇	五一	七〇	七〇	五二
三五三六	三六三五	三六四〇	三五三六	三九	五八	八四	八四	五六	五〇	七一	五八	五八	五三
三六三三	三三三三	三六三七	三六三三	三九	五九	五八	五八	五九	七五	八〇	八四	六七	六
三七三七	三七三七	三八四〇	三七三八	四〇	六〇	五七	五七	五八	六四	七八	五七	六一	五五
三八三八	三八三八	三九四三	三八四〇	四一	六一	六一	六一	六一	六一	六一	六一	六一	六一
三九四〇	四〇四〇	三九三八	四〇三九	四一	六二	七七	七七	六〇	七七	七七	七七	七七	五九
四〇三九	三九三九	三二四一	三九六二	四八	六三	五二	五二	七七	五九	七一	五二	五三	六七
四一六二	六二四一	五六三九	六二四三	四九	六四	五三	五三	六四	六〇	七三	五三	六七	六七
四二四三	四三四六	五四三	四三四五	五〇	六五	六	六五	五五	八三	六	五五	六六	六六
四三四四	四四四三	七九四四	(巴缺)四一	七四	六六	五五	五五	六三	五三	六六	五五	六〇	六五
四四四一	四四四二	四四四一	四四八七	七五	六七	六〇	六六	五二	六七	六〇	五八	一〇	一〇
四五四八	四八四五	六八四八	四八四九	六四	六八	五九	六八	六七	五六	(巴缺)八四	四七	四七	四七
四六四九	四九四二	六九四九	四九五〇	四二	六九	七六	六九	六	八四	七六	五七	七一	七一
四七五〇	四七五〇	七〇五〇	七四五六	四三	七〇	六七	七〇	四四	五七	六七	六六	七八	七八
四八七四	四八七八	六八七四	七五七九	四四	七一	六六	七一	六五	七四	六六	六五	八〇	八〇
四九七五	四九八四	六九六九	七五六四	(巴缺)	七二	六五	七二	六六	七五	六五	四七	五一	五一
五〇六四	六四五〇	六七七〇	六四七九	六八	七三	一〇	七三	一〇	五五	一〇	一〇	八五	八五

獨逸西南學派の宗教哲學

北 吟 吉

一

獨逸西南學派の認識論と歴史哲學とは一の纏まつた學說であるが、其の倫理學と美學と宗教哲學とは、單に大體の輪廓が出泰上つて居るだけである。従つて、此の學派は、全體としては、一の磨き上げられた體系といはんよりは、寧ろ、カントの立場より出發せる一の哲學的傾向と見做すべきものがある。殊に此の派の宗教哲學に至つては、其の立場が健全であり、其の進路が正しき方向を取りつゝあるに拘はらず、全然スケッチ的であつて、發展された組織とならないのは、人をして奇異の感を抱かしめざるを得ぬ。ギンデルバンド以後の此の派に屬する學者中、宗教哲學に關する稍々組織的著作を公にしたものは、一メーリスあるのみで、ギンデルバンドを始め、リッカート、コーン、ミュンヒ等は、何れも、單に綱領的な所説を發表したに過ぎない。西南學派の諸學者中思索の銳利なる點に於て最も注目すべきラスクの如きは、其の論理學の著作が、根柢に深き宗教的要求を伏在せしめたるに拘はらず、宗教哲學に關する一論文をも殘さずして夭折した。

此の派の宗教哲學は、斯くの如く、全く綱領的であるから、之を組織的に叙説し、批評することは頗る困難である。加之、西南學派系の諸學者相互の學説の相違は、他の哲學的諸分科に於けるよりも、宗教哲學の方面に於て、一層甚だしいから、先づ此の學派の據る一般的立場を理解し、之に参照して、宗教哲學に關する諸種の異説に就いて、本質的のものと、然らざるものとを區別せずしては、此の派の宗教哲學を組織的に叙説することは、殆んど不可能である。併しながら、此の學派の一般的立場より見て、本質的と思惟さるゝ宗教哲學的所説に就いて考察すると、宗教哲學の對象と方法とに關しても、宗教哲學の問題中最も重要な神の理念に關しても、諸學者に於て、大體向上の一致點が認められる。唯我々は此の一論文に於て、此の學派の一般的立場を詳細に論ずることとは不可能であるから、此の立場を理解せられたるものとして豫定し、此の豫想の下に、宗教哲學の本質を、主として、以上の三點に就いて明かにしようと思ふ。

此の學派の宗教哲學は、既に組織に於て不完全であり、宗教哲學上の重要問題に關して立ち入つた解釋を與へてはゐないが、而も其の立場が健全であると見做し得らるゝは、其は飽くまでも哲學であり、詳しくは、一の哲學的分科であり、哲學の本領を離れて、哲學と似而非なる他の諸科と化することなく、また、同時に、宗教其物に取り代はるが如き僭越な要求に墮せざるが爲めである。此の派の宗教哲學は、歴史的に成立せる既成の宗教を一の文化財と見做し、其の成立の價值的根據

を明かにしようとする。約言すれば、其は對象としての現實的宗教の基礎附けである。而して、其は何に依つて基礎附けるかといふに、最も廣義に於ける理性——單に理論的理性に止まらず、之をも包括する自發的、創造的なる自覺に依るに外ならない。此の點から見れば、西南學派は、種々の點に於てカントを超越したとしても、最も重要な一點、即ち *Beifügen zu Sichselbst* (基礎附けは自覺である) といふ一點に於て、依然としてカントを繼承して居る。之をしも、エビゴーンントゥームといふならば、此の學派は、此の一見不名譽なる稱號を名譽の表稱と思惟するであらう。

先づ、此の學派の宗教哲學が純粹に宗教哲學であつて、似而非なる他の諸科學でないことを明かにしよう。それは既成の、現實的の、文化財としての宗教を對象とするが、而も或る特定の宗教を對象とし、單に之を擁護せんとする神學でもない。同様に、此は歴史的の宗教を單なる事實として、其の發生の心理的動機を明かにし、且つ宗教的體驗が他の心理的過程と如何に區別され、又、如何に關係し、交渉するかを明かにする宗教心理學でもない。更に、また、それは、個々の宗教の發生し、變遷した歴史的、社會的事情を説かんとする宗教史でもない。宗教史は文化財としての既成宗教を對象とするとはいふものゝ、之を、一の社會的、歴史的事實として、何等其の歸趣とする價值に關係せしめずして、取り扱ふところに、宗教哲學と判然區別されねばならぬ。さればといつて、此の派の宗教哲學は、一般的の哲學的立場より演繹的に、一の理想的宗教を樹立せんとする主理主義的

形而上學たることをも欲しない、斯くの如き試みは、宗教哲學の任務を以て、一の理想的なる世界觀の樹立にありと見做すものであつて、結局は、フンデルバンドが皮肉に指示せる如く、Herr Prof. Gogol の宗教を樹立するに終つて了ふ。而して、斯かる宗教は、實は宗教といはんより一の哲學であるから、主理主義的形而上學は、哲學を以て宗教に代へ、宗教を基礎附けるべき宗教哲學本來の意義に背馳して、寧ろ之を取り除いて了ふ。此の立場から見れば、宗教は俗人の哲學、従つて、眞の哲學への前階、未完成の哲學に外ならず、哲學の完成は、同時に、宗教の消滅を意味することになる。宗教の獨立の存在を奪ふ點に於て、主理主義的形而上學は、實證主義的傾向と同一の結果に到達する。主理主義と實證主義、理論的理性の尊重と、感覺的經驗の尊重——二者は正反對の主張にして、而も、歴史に於て、又個人の體驗に於て生ける宗教を撥無する一事に於て、共同戰線に立つといはねばならぬ。若し、二者が宗教哲學上の、二者選一的なる矛盾對當であるならば、宗教哲學は、哲學の一分科としては成立する由がない。併し、二者以外に眞正の立場があるとしたならば、二者は反對對當として、共に眞なるを得ず、共に妄なるを得る筈である。

西南學派の宗教哲學は、先づ、文化財としての宗教の存在を認める。而して、先づ出發點に於て、之を對象とする。此の點に於て、此の派の宗教哲學は、歴史に orientieren して居るといへる。併しながら、其が、現實の宗教を對象とすることは、宗教史が之を對象とすることは性質が異なつて居

る。二者の此の點に就いての差違は、科學批判と科學史の夫れと同様である。カントは數學及び數學的自然科學を對象としたが、彼は此等を單なる事實として取り扱つたものでなく、先づ此等の眞理性を承認し、其の眞理性の根據を問ふたのである。換言すれば、彼は此等の科學を事實の問題とせず、權利の問題としたのである。茲に、科學史が、科學を、沒價值的に、單なる事實の問題として取り扱ふのとは面目を異にして居る。同様に、西南學派の宗教哲學は、既成の、現實的の宗教の成立を、一先づ事實として承認し、其の據つて立つ根據を問はんとするのである。即ち、文化財としての宗教を、其の理想たり、従つて、其の本質たる價値に關係せしめて、基礎附けようとするに外ならぬ。されば、既成の現實的宗教は、單なる事實としては、宗教哲學の材料であり、出發點であるに過ぎないが、文化財としては、宗教を基礎附けるべき理想、本質、價値に關係せしめられて、始めて眞の對象たり得るものである。故に、ギンデルバンドが、宗教哲學の對象を現實的なる宗教と定義したのは、動もすれば、誤解を招く恐れがある。詳しくは、宗教哲學の對象は、其の理想との關係に於ける現實的宗教であるといはねばならぬ。此の點に於て、西南學派の宗教哲學は、一面に於て、實證主義と異なり、他面に於て、マールブルヒ學派とは異なつて居る。即ち、前者は文化財としての宗教を、其の理想との關係に於て考察せず、單に一の歴史的事實と見做し、後者は、現實の宗教を顧慮せず、單に宗教の概念のみを取り扱ひ、其が他の概念と同様、如何にして先天的に

のみ生産さるゝか、換言すれば、組織的哲學に依つて *Konstruktion* さるゝかを明かにせんとした。元來西南學派の哲學は、文化哲學であると同時に、價值哲學であるから、宗教哲學も、哲學の一分科としては、文化と價值とを對象とせざるを得ない。文化は價值に理想と本質とを有し、價值は文化財として、始めて其の實現を求めることが出来る。従つて、西南學派に就いては、其の哲學が價值を對象とするとも、又、文化財を對象とするとも斷定し難い。寧ろ二者の不可分的關係が哲學の對象と稱すべきである。従つて、我々は、ギンデルバンドの宗教哲學の對象を以て現實の宗教と見做した眞意を誤解してはならぬ。既にカントの批判の眞意が文化財としての *Wissenschaft* と *Sitte* と *Tugend* との根據を明かにせんとし、之を理性に求めたのである以上、ギンデルバンドが、宗教哲學に於て、文化財としての宗教に於て權利根據を問ふたのは、其の精神に於て飽くまでカント的である。カントは決して、新らしき數學的自然科學の體系を立てたり、新らしき道徳や藝術を創造せんとしたものでない。果して然らば、ギンデルバンドが、其の宗教哲學に依つて一の新らしき宗教を樹立しなかつたとて、決して怪しむに足らない。リッケルトが、哲學は *Lebensanschauungslehre* であつて、人生觀の創造でないといつた眞意もこゝにある。若し人あつて *Propphetentum* を宗教哲學に向つて要求するならば、之れ明かに、宗教と宗教哲學との混同である。

我々は、西南學派の宗教哲學の上述の大體の特色を記憶しつゝ、進んで、其の細目を論究しよう

と思ふ。我々の考察は、此の論文の初めに指示した三點を中心とすることは、改めていふまでもない。

凡て一個の學が學として成立するが爲めに必要な條件は、一定の對象と一定の方法とを有することである。従つて、學の性質は、對象と方法との規定を待つて、始めて確定される。今西南學派の諸學者に就いて考へるに、宗教哲學に對する概念の規定は大體に於て一致して居る。

ギンデルバンドは、『聖なるもの』と題する論文に、宗教哲學の任務は、宗教が理性的意識の有目的、統一的活動に於て、如何なる地位を占めるかを明かにし、斯くして、凡ての宗教の個々の具體的表現を理解し、評價するにあると述べて居る。従つて、彼に従へば、宗教哲學は現實的な宗教を對象とし、其の本質を明かにすることに存し、決して、所謂眞の、哲學的の宗教を案出することに存しない。批判主義の哲學は、人類の文化生活に於て實現せられたる學と道德と藝術とを理解せんとする論理學、倫理學及び美學を認めるが、此等と相並んで尙ほ一個の文化力がある。而して其の目的、其の規範、其の理想は *das Heilige* 『聖なるもの』と稱せられる。従つて、此の獨立の文化力、及び其のア・プ・リオリたる『聖なるもの』を對象として、宗教哲學の成立することは必然である。

リッケルトもまた其の著『哲學體系』に於て、宗教哲學を規定して居る。彼に依れば、宗教哲學は

形而上學の性質を取り、超合理的のものを論證せんとすれば、危險に陥り、又、宗教哲學は如何なる種類の聖なるもの、神々しきものが、我々の信仰に價するかの問題を決定すべきものではない。宗教的眞理なるものは、美的價値と同様、論理的に證明したり、否定したりすべきものではない。宗教哲學は、道徳的に意志し、藝術的に鑑賞せんとする人々と同様に、宗教的信仰を持つ人々の存在することを認め、宗教生活の意義が何に於て存するかを理解することにある。若し宗教信者の信する如く、神と名ける宇宙力があり、其が人間生活と必然的に關係するものならば、そは我々の世界觀に如何なる關係があるか、之に就いて、宗教哲學は學的理解を得なければならぬ。斯くして、彼は、文化財として歴史生活に發現して居る個々の宗教を、人格的のものと、非人格的のものとに分つて、價値の性質、之に對する主觀の態度、又二者の關係より生ずる世界觀の差別等を論究した。要するに、彼は、宗教哲學を以て、文化財としての宗教を價値に關係せしめて、理解せしむべき任務のものと考へた。彼は其の『自然科学的概念構成の限界』に於ても、形而上學は神の形式的概念の内容的規定を與へることは出来ないから、宗教哲學的價値概念の細密な規定は、歴史的生活からのみ得べきものであり、而して歴史の宗教は、宗教生活が文化生活と何等かの關係を求めると、それが必然的に有しなければならぬ形式であることが明かにされると述べて居る。更に、彼は、神の内容に就いての超歴史の認識は不可能であるから、歴史上の出來事に於て、神の啓示を認める歴史

的宗教の權利が存するともいつて居る。殊に、リッケルトに於て、最も著しきは、彼の價值體系の要求が、宗教的價值を豫定せずしては充足されず、『完極』(Vollendung)の要求は、寧ろ、宗教的價值に價值體系上の總括的任務を認めんとする程であつて、宗教哲學の對象が、價值體系に依つて最も明瞭に指示されて居ることである。

リッケルトの高弟たるメーリスは、其の『宗教哲學體系序論』に於て、宗教現象が他の凡ての文化現象と區別さるゝ所以の、宗教生活固有の意義を明かにしようとし、而して、宗教哲學の任務は、宗教といふ偉大なる未知のものを明瞭ならしめる一の機具であると見做した。而して、宗教學は存在の認識へと向ひ、即ち宗教生活を單なる事實性に於て理解せんとするが、宗教哲學は宗教現象を解釋し、其の價值を規定し、以て宗教生活の意味を認識しようとする。而して、宗教學も宗教哲學も、宗教的の人のみが有する宗教的知識、直接の宗教的體驗を對象とする。彼は更に本來の宗教的價值成體 "religiöse Wirkgebilde" を、實證論者の如く、客觀的な、自然科学的法則概念に歸着させることにも、カントの如く、神の概念を餘りに主觀化することにも反對して居る。彼は、素より、マールブルヒ派の如く、神を倫理的理想と化することに反對し、シュライエルマーヘルの如く、神の理念を審美化し、宗教生活の特色を表はしめることに對しても警戒して居る。斯くして、彼は宗教生活の特色を明かにせんが爲めに、宗教的價值に關係せしめて、宗教的感情を明かにし、

遂に宗教の理念を闡明せんとした。

此の學派の有力なる代辯者であつた故のミュンヒは、『體驗と妥當性』に於て、宗教哲學を規定せんが爲めに、先づ歴史に就いて述べ、歴史は一のロゴスが理念の體系となつて開展する連續的過程であると解し、而して先驗的歴史學が、歴史の個々の問題を取り扱ふ根本的立場であり、此の意味の歴史哲學は宗教哲學に於て始めて完成せらるゝと思惟した。彼に従へば、宗教哲學の對象は神であつて、神は「具體的理性」としてのロゴス、各種のイデーに於て開展されて居るロゴスを宗教的見地から見たものに外ならぬ。

以上の叙説に依つて、西南學派の諸學者が宗教哲學の性質と對象とを如何に解するか明かにされた。彼等は、宗教を先づ文化財として、従つて或る價値の實現と解釋することに一致して居る。然らば、其の價値は如何なる本質のものであるか。詳しくは、其は、他の價値、即ち論理的、倫理的、審美的諸價値と如何なる關係に立つか。更に、宗教的價値は實在と如何なる關係に立つか。此の二個の疑問は、結局は體系的見地を離れては、解決し難き重大なる疑問である。こゝに、對象の規定は、方法の規定と不離なる所以が、明かにされて居る。

ボンデルバンドは、既に述べた如く、現實的宗教が一の文化力として、學、道德、藝術と相並んで儼存することを認めた。而して、彼は、現實的宗教を個人の内の生活に於て求める時は、其人

間の全心理的活動を包括すると思惟した。宗教的生活は決して單なる表象や單なる認識ではない、それは同時に一の價值意識であり、一の感情であり、一の意志活動である。加之、宗教生活は個人の内生活たるに止まらず、全體的外的表現として、社會生活の一形態をなしてゐる。最後に、宗教生活は、單なる社會生活より一步を進め、地上の俗的經驗以上に出で、全實在の根據たる一層高尚なる力との關係に進み、神と共なる、又神の裡なる、一の形而上の生活となつて居る。併しながら、他面から考へると、宗教生活が如何に、超人間的、超歴史的内容を有するとしても、人間の心理的機能は、眞に對應する表象、善に對應する意志、美に對應する感情以外の機能を有しないから、宗教的價值たる「聖なるもの」には、我々の心理作用の何物も對應することが出來ず、斯くして、宗教哲學の獨立も不可能なるが如く思惟される。フンデルバンドは、此の點に就いて、「聖なるもの」には、内容的に見て、何等の特殊の心理作用の對應するものなきを認め、寧ろ、宗教哲學は、論理的、倫理的、審美的意識に共通なる根本關係を出發點としなければならぬと思惟した。即ち彼に従へば、聖なる價值は、眞として、善として、美として顯現し得るものであり、従つて、それは、他の三個の根本的價值と並列的に成立するものではなく、三者を包括し、三者の上に立つものである。之れ彼が、聖を以て、諸規範の總計「*Inbegriff der Normen*」と呼ぶ所以である。否、彼は聖なる價值を以て、單なる價值の總計と見る許りでなく、實在の根柢をなし、「價值實在」であるとさへ考へた。

Das Heilige ist also das Normalbewusstsein des Wahren, Guten und Schönen, erlebt als transzendente Wirklichkeit.

彼が聖なる價値を最高の地位に置くのは、一面聖なる價値が他の三個の根本的價値として表現され、他面、我々の生活が、知、情、意の三作用以外になく、宗教生活が、此等を包括するが爲めに外ならぬ。彼に於ては、聖なる價値は、カントに於けると異なり、單なる道徳生活の理想であり、完成である許りでなく、同時に、論理的な生活、藝術的生活の理想であり、完成であると見做される。従つて、彼が現實的宗教の理想としての聖なる價値を認めたのは、眞の意味に於ける理性の體系的發展の歸趣としての理想を承認したことに外ならぬ。聖なる價値は、此の意味に於て、一の *logische Ergänzung* 「目的論的補足」たるべき任務を有する。若し、此の聖なる價値が承認されなかつたならば、眞、善、美の三價値は單に並列的、同等のものとなり、一の體系を有することは出來ないであらう。

併し、聖なる價値の承認は、彼に於ては、體系的な要求に本づく以上、聖を以て凡ての價値の總括と解したわけでは、我々の體系的な要求は満足されない。價値と實在とは、依然として分離せざるを得ぬ。斯くて、彼は、單に妥當する價値以上に、價値實在としての神を認めざるを得なかつた。而も、西南學派の學相は、價値と實在とを峻別して、敢て之を混同せざる點にある。然らば、彼は如

200
何なる權利に依つて、二者の合致せる一境を認めることが出来たか。彼は價值と實在との合致は

「神聖なる秘密」として、説明し得ざることを主張した。唯、彼は之を承認することに依つてのみ、我々の體系的要求を満足せしめ、文化生活に歸趣を與へんとしたのみであつて、寧ろ、最高實在としての價值實在を論證することは、主理主義的形而上學に復歸することゝ思惟した。否、彼に取つては、“Ueberwirlliches”を理論的に論證せんとする試みが、自己矛盾に陥ると思惟し、理論は正しく Ueberwirlliches を Ueberwirlliches と認むべきものと解した。此の點に於ても、彼の宗教哲學の方法は、“Praktischer Idealismus”實踐的理想主義の方法であり、「目的論的補足」の必要よりして、價值實在を承認するのみであつた。

リッケルトもまた彼と同様の立場に立つ。勿論リッケルトはカント、フンデルバンド、及びコーエンすらが、知、情、意の三作用に依つて、價值分類を試み、眞と善と美とを立することをば、心理主義的傾向と見做し、價值の種類は、我々の評價作用を基礎として、之と相應的に定むべきものではないと思惟した。彼は價值は直接に分類すべからず、文化財に就いて分類すべきものであると主張した。勿論、彼は、歴史にのみ指導を求めゐる限りに於ては、眞の價值體系の成立は不可能であると思惟し、體系の樹立は他の原理に依らなければならぬと思惟したが、準備的に、歴史に於て實現された文化財に就いて、分類を試みてゐる。此の際、彼が利用した分類の原理は三種である。一は

客觀的、二は主觀的、三は主觀兼客觀的原理である。詳言すれば、價値が實現して文化財たる場合、物に宿るか人に宿るかに依つて、文化財を分つが第一の客觀的原理である。此の見地より、彼は學、藝術、汎神論的、神祕主義的世界を物に於て實現せる文化財とし、道德、愛の生活、一神教的、多神教的世界を人に於て實現する文化財として、双方を對立せしめた。彼の分類の第二原理は、主觀的であつて、價値及び文化財に對する主觀の態度が靜觀的なるか、活動的なるかに依つて、文化財が二種に分類される。而して、物に宿る價値、又は物に於て實現する文化財に對して、主觀が靜觀的であり、人に宿る價値、人に於て實現する文化財に對して、主觀が活動的たることは、いふまでもない。而して、最後に、客觀の文化財と主觀の態度との關係が、社會的なるか、沒社會的なるかに依つて、文化財が二種に分たれる。之れ主觀と客觀との關係を分類の原理とするものであるから、第三の分類の原理は、主觀兼客觀的とも、又半主觀半客觀的とも稱し得られよう。此等の三原理に依つて、文化財が分類せられ、而して文化財の分類を通じて、價値が分類される。『哲學體系』なる彼の主著第一卷は、斯かる分類法に依る價値の表を掲げて居る。彼に依れば、根本的價値は、三種又は四種に非ずして、正に六種である。靜觀さるゝ價値は、眞、美、非人格的聖であり、活動を促がす價値は、善、幸福、人格的聖である。

彼の分類は、煩瑣と思はれ、時に、強辯と認められる程に、精細を極めて居るが、物と人、靜觀

と活動、社會的と沒社會的との、三重の對立概念を利用する分額は、單に價値の竝列に終り、眞の價値體系を與へるに足らぬ。茲に於てか、彼は進んで、價値體系を與ふべき原理を求めて、之を“Vollendung”に見出した。彼に従へば、價値實現への凡ての努力は「完極」への傾向を有する。完極への傾向が形式を與ふべき素材の無量の全體に向ひ、而して有限的なる主觀が形式を與ふることに於て終極に達するを得ざる場合には、我々は無極的全體性と稱すべき文化財の範圍を有する。次に完極への傾向が一部分の素材に限られ、終極に到達し得らるゝ時は、我々は有極的部分性の文化財を有する。而して、以上二範圍の綜合は、完極的全體性の範圍となるものである。第一の例は、學及び道德、第二の例は藝術及び愛の共同生活であり、第三の例は、即ち二種の宗教的世界である。若し時間に關係せしめて、此等三種の文化財の範圍を考ふれば、第一は「未來財」、第二は「現在財」第三は「永久財」となる。要するに、リッケルトは、價値實現が完極を求め、而して、完極的總體は宗教の世界に於て達せらるゝ限り、宗教の世界が價値體系に於て最高の地位を占むべきものであると思惟した。果して然らば、彼の利用せる價値體系の原理は、フンデルバンドの利用せる原理とは一見異なるが如く見へても、實際に於ては、完成への要求であり、依然として“Theologische Ergänzung”の要求である。リッケルトは既に「認識の對象」に於て、論理の要求は不合理の素材に形式を賦與することにあるが、而も、實際に於て、無量の素材が形式化された實在は我々の認

識の及ぶ能はざるものであり、全素材の形式化は「超越的實在」、否、寧ろ「超實在」であり、其は理論の問題ではなく、信仰の問題であり、宗教哲學の問題であると斷定した。之れ明かに、論理の要求が、其の終極の満足を、論理の範圍に見出す能はざることの承認であり、論理の終るところ、信仰の起點であるとのカントの所論と一致し、更に眞、善、美の價値の目的論的補成としての宗教的價値に對するフンデルバンドの要求と一致して居る。彼は進んで、價値と實在との究竟の統一に就いても、フンデルバンドと同一の見地に立ち、「超實在」としての價値實在を承認して居る。勿論價値實在は理論的に論證することは出来ないが、體系的要求は、自から、斯くの如きものを要求せざるを得ずと考へ、之なくんば、宗教的意識は究極の満足を得ずと思惟した。

學者中には、フンデルバンドとリッケルトの價値體系の差別を高唱し、前者は聖なる價値を眞、善、美の三價値の上に置き、後者は聖なる價値を他の諸價値と並列せしめたと解するが、之れ甚だしき誤解である。宗教を一の文化力又は文化財と解する限り、其は他の文化財と共に、歴史生活の一範圍を爲すのみである。而して、之を對象とする宗教哲學は、他の哲學的諸分科と同様、一の哲學的分科をなすのみである。併しながら、價値の分類を體系的見地より試みる時は、二者何れに於ても、宗教的價値は最高の地位に立つて居る。フンデルバンドは、此の價値が眞、善、眞の三方面を有すると述べ、リッケルトは、宗教的價値の完極的全體性は、無極的全體性と有極的部分性の綜

204
合と解して居るではないか。

ブンデルバンドとリッケルトとの宗教哲學的所說中著しき相違は、前者が宗教的價值を一なりとし、後者が之を二なりとした點にある。即ち、前者は單に聖なる價值を認め、後者は人格的聖と非人格的聖とを認めて居る。勿論、宗教的價值を單に「聖なるもの」と解するは、カントの踏襲であるが、此は素より偏狹なる解釋である。聖なる價值の實現は、客觀的には價值實在としての神であり、主觀的には宗教的體驗であるが、此の超越性のものゝ内在化は、決して「聖」の一語を以て表現することは出来ない。宗教的價值は超越性に於ては「聖」であり、其の内在化の過程に於ては「恵」であり、而して内在性に於ては、「妙なるもの」であらねばならぬ。而して、神は主觀に無關係なる超越性のものでもなく、又主觀の體驗内容としての内在性のものゝみでもないから、宗教的價值は一概念を以て表現し難い。聖は客觀の價值を仰ぎ見たる場合に最も適當なる形容語であらう。

此の見地から見れば、リッケルトの人格的聖と非人格的聖とを分つたことは、彼が、一神教(又は多神教)と汎神教(又は神祕主義)との歴史的宗教の二つの模型に忠實ならんとした爲めではあるが、甚だしく不當である。聖は客觀的の人格的のものゝ價值性の形容なるべきものであつて、決して非人格的のものゝ價值性の形容語なることは出来ぬ。又汎神教或は神祕主義に於ては、客觀的價值を認めず、一に體驗内容のみを認めるを以て、之を聖と稱することは不當である。否、非人格のもの

と聖とは互に矛盾語であると言へいへよう。神祕的宗教的體驗内容は「妙なるもの」と稱すべきである。ルードルフ・オットは現に、「das Numiose」なる語を用ひて居る。更に、リッケルトが、人格的聖に對する主觀の態度をシュライエルマーヘルの用語を用ひて、「Frommigkeit」又は「Frommsin」と稱するのは正常であるが、所謂非人格的聖に對する主觀の態度を、エックハルトの用語「Abgeschiedenheit」を以て表現せんとするは甚だしき誤謬である。神祕宗教に於て、果して、客觀の價值、價値の實現化としての文化財、主觀の態度の三つを區別し得るであらうか。エックハルトは既に、「Abgeschiedenheit」の人は祈らずといつてゐるではないか。彼は祈るべき對象を有しないからである。「Abgeschiedenheit」は主客の區別を撥無せる一の體驗であり、一の三昧境である。斯く解せずんば、エックハルトが Abgeschiedenheit の徳を信、愛、望の三徳以上に置いた所以が理解されない。文化財として歴史に顯現せる宗教に人格神教系のものと、非人格神教系のものと二傾向があつたとしても、宗教的價値に二種類を認めることは不當である。一個の宗教的價値が對象としては「聖」となり、體驗内容として「妙」となるだけである。「聖」は神の超越性の表現であり、「妙」は神の内在性の表現である。元來神には超越性と内在性との二面がある。如何にして超越性のものが内在性のもとなるか。此は勿論理論的に解釋されない。こゝに、宗教の不合理性、寧ろ超合理性がある。此は寧ろ宗教生活の「原現象」と認めなければならぬ。而して、人格神教は神の超越性を力説し、非人

格神教は神の内存在性を力説するのみである。併しながら、如何に神の超越性を説く宗教に於ても、神を我々の體驗と全然沒交渉ならしむるほどに超越的ならしむることが出來ず、如何に神の内存在を説く汎神教又は神祕教に於ても、人間と神との分離を全然不可能ならしむることは出來ない。エックハルトも我々が神と一體たる状態を永久に保持することは出來ぬと主張した。

リッケルトの考ふる如く、宗教的價値は唯一のものでなくして、客觀的に二個のものとして成立するならば、如何にして價値體系が與へ得らるゝであらうか。リッケルトの價値體系は、「完極」の概念を以て、價値の並列より進んで價値の階級的秩序を與へんとするが、物に宿る價値と人に宿る價値とは、各々非人格的聖と人格的聖とに總括さるゝとしても、主觀の靜觀と活動とが二元的なる如く、客觀の價値も依然として二元的に對立し、終局の統一を得る見込がない。元來靜觀も活動も同一の主觀的作用である點に於て、主觀に統一され居るならば、客觀の諸價値も、フィッセルバンドに於けるが如く、宗教的價値に於て統一さるべきである。而して、此の統一は宗教的價値の二種を認める限り、不可能である。従つて、體系的要求を徹底せしめんには、宗教的價値は唯一不二であつて、主觀との關係に依つて二様に解せらるると見做すべきである。殊に宗教的價値が内在化する場合に於ては、主觀の態度と客觀の價値との融合も可能となり、物的文化財と人的文化財の綜合のみならず、主觀と客觀との綜合も可能となる筈である。斯くして、また、凡ての價値を一ロゴスの諸の

イデーに於ける開展と解すべき可能も生ずる。歴史の宗教に二種の模型を認めるが爲めに、宗教的價値の二種を立てるのは、歴史が一理性の統一的發展なることを閑却せるものに外ならぬ。價値と主觀との關係は靜的に對立的にのみ思惟すべきものではなく、作用的、動的に思惟すべきものである。

西南學派の諸學者は、神を解して、凡ての價値の總計なるのみならず、實在との綜合、即ち、價値實在なりと見做す以上は、神を主觀と對立せる儘に放任することは出来ない。眞の體系的要求は、人間の主觀に執着する限りは永久に滿されないものである。神が超越するや、内在するやの重大問題を要求し、實は人間の主觀を豫定しての問題である。併し、眞の體系的要求は、人間の主觀の超越を要求し、價値實在は客觀にして主觀、ヘーゲル流にいへば、本體にして同時にし主觀、即ち理性の體系其の物でなくてはならぬ。カントは『純粹理性批判』に於て、「意識一般」の假定と共に、個人的主觀を超越し、更に、『實踐理性批判』に於て、*Vernünftige Wesen* の概念と共に、一般的人間的主觀を超越した。リッケルトが價値體系の要求より、宗教的價値を承認しつつ、而も、人間性に執着しつつ、靜觀と活動との主觀の作用を維持するのは、眞の體系的要求が人間性の固執と兩立し難きを閑却せるものである。然し、人間性を固執する限り、價値は對立性を有し、價値の綜合としての神も、従つてまた、單に積極的價値の綜合なるに止まり、相對性のもとならざるを得ない。

而して、相對性としての神は、價值實在としてのの、即ちロゴスの體系としての神と如何に調和さすべきかの難問は、依然として解決されない。この難問を免れるの途は、二個の立場、人間性を固執する *Einseitigkeit* と之を超越する *Einschlingung* との二つの立場を認めるの外はない。唯一の立場に立つ限り、神の絶對性と極極的價值性とは、調和の餘地はない。リッケルトはカント、フンデルバンドの知、情、意に基づく價値の分類を心理主義的と攻撃しつつ、自から、人間性を維持しつつ、靜觀と活動とに基づく、心理主義を擁護するは、自殺論法である。我々は、體驗より出發し、又、歴史に實現する文化財より出發しても、眞の體系的要求は、此等の出發點に執着することを不可能ならしめる。而も神の絶對性と相對性、超越性と内在性との關係問題は、結局は人間性の固執と眞の體系的要求との矛盾から來るものであつて、人間性こそ、問題を生み、問題の解決に向はしめる奇しき運命を有する。

以上我々はフンデルバンド及びリッケルトの體系的要求に基づく宗教的價値の規定を叙説し批評したが、西南學派の宗教哲學が歴史に實現せる宗教を對象として出發しつつ、而も同時に如何に體系的要求を満さんとするかは、彼等が歴史を一の理性の體系的發展と解することに依つて明かである。此の學派の宗教哲學は、歴史的の宗教を對象とし、之を基礎附けんとする點に於て、 *Weltanschauung* であるが、歴史は、此の學派に依つては結局は價値の現實化であり、理性の具體化で

あると解せられるから、其の歴史観は一の Weltanschauung に基づいて居るといはざるを得ぬ。此の點に於て、西南學派の諸學者に取つても、ヘーゲルと同様、歴史は一の地上の神に外ならなかつた。彼等に取つては、自然に於てよりも歴史に於て、理性の開展が一層鮮明に認められた。彼等は、*„Die Natur schweigt, und die Geschichte redet.“* と思惟した。

併しながら、既に述べた如く、ベンデルバンド及びリッケルトに於て、神の理念は單に諸價値の總括たるのみでなく、同時に價値實在として最高の實在であり、寧ろ超實在であつた。而して、此の神の理念はミュンヒの下の如き神の理念の規定に於て頂點に達した。

Gott ist der Sinn des Universums in reiner konkreter Totalität. Gott ist das Kontinuum des Wirklichen überhaupt als ein sinnvolles, sinnfülltes ermöglichtes Prinzip des Sinnes von Sinnzusammenhängen, überhaupt der letzt-einheitliche Zusammenhang der zusammenhänge, der absolut wertbezogene und schlechthin werterfüllende ur-eine Sinn der Welt überhaupt. Gott ist das letzte Prinzip der Sinnlichkeit der Welt überhaupt als eines Prozesses der Realisation absoluter Werte. Als solches ist er die absolute reale Mächtighkeitsbedingung aller Sinnzusammenhänge überhaupt. Mehr lässt sich rein von ihm nicht aussagen.” (Münch. Erlebnis und Geltung. 185f.)

意味の全的統一の原理としての神、價値實在としての超越的の神が、如何に、我々人間に取りて、

相對的なる積極的價値の綜合として現はれて來るか。宗教哲學の古き問題たる神の絶對性と相對性の問題は、西南學派に取つても、依然として解決されない。此の派の學者に於ては、歴史に超歴史的性質を認めるを當然の權利と思惟さるる如く、神の絶對性と相對性、神の超越性と内在性、神の價値にして同時に實在たることは、當然承認されねばならぬと信せられて居る。斯くしてのみ、彼等は、生ける宗教に意義と生命とを與へ得るものと思惟した。彼等の宗教哲學は、實に、此の意味に於ける *Weltanschauungslehre* であつた。彼等は宗教問題を形而上學の問題より價値問題に轉化させたが、古き形而上學的宗教哲學が、本體と現象との關係、殊に神と害惡との關係を明かにするを得なかつた如く、價値及び實在の綜合としての神と正價値の綜合としての神との關係を理論的に明かにしなかつたのみならず、彼等の立場よりして當然回避すべからざる價値實在としての神と反價値との關係を明かにしやうと努めなかつた殊に合規範性のものと背規範性のもの、正價値と反價値とが對立的に客觀的に成立すると思惟するリツカートの立場に於ては、以上の難問に深刻に意識されなかつた。獨リラスクは論理學に於て正價値對反價値の對立を主觀性に關係せしめて説き、二者の對立以前の起對立的價値の問題を取り扱つたが、彼にして天壽を全うしたならば、宗教上の同じ問題にも一の光明を投げたであらう。此の絶對價値と相對價値、殊に反價値との關係問題が明瞭を得ざる點に於て、西南學派の宗教哲學は體系として成立しない。

千鉢經序に就いて

——金剛頂經の本師寶覺論——

松 本 文 三 郎

—

密教經典の中には普通千鉢經といひ、詳しくは大乗瑜伽金剛性海曼殊室利千臂千鉢大教王經と題する一部十卷の經がある。此經は宋元藏には収録しないが、麗明兩藏には之を載せ、而して何れも不空譯と題する。併し其叙を見れば金剛智の譯らしい(一)。で續貞元錄では改めて之を以て金剛智の譯する所となす。が開元錄は言ふを俟たず、貞元錄にありても、金剛智、不空の譯經中に之を録出しない。而して續貞元錄には貞元錄の「遺漏不載」のものとなす。本篇は此經譯述者の何人なるかを論せんとするものではないから、此に直接關係する所はないが、後に多少之に論及することがあるから一言注意を促し置くに止める。此經には一篇の序があり、其首尾何れにも作者の名を著はさぬが、其内容から見れば慧超の筆らしい。全唐文には不空の作として其前半を掲げてあるが、其誤たるは文中「於大興善大師大廣智三藏和尚邊、更市諧啓」等の語があるにても知るべきである。不空が自から大興善寺大師大廣智三藏和尚等といふべき筈もなからう。で果してこれが慧超の作なりや否は大

なる疑問の存する所であるが、全唐文に之を載するのみならず、續貞元錄（後唐保大二年恒安撰）にも之によつて其經の不容譯にあらざるを辯ずるを以て見ても、唐代既に此序文の存したことだけは疑ない。勿論千鉢經そのものが既に密教經典の中に於て左程重要なものでもなく、又其序文が假令ひ唐代慧超の作であるとしても、單に翻譯の緣起や、經旨の大要を述べたに止まるのであるから、廣く佛教史の研究に於て特に論するだけの必要もないやうであるが、近時此序文を唯一の根據として、密教に於ける根本經典の一たる金剛頂經の本師として師子州寶覺なるものゝ存することを認めんとする説が起つた。若し果して然りとせば此序亦佛教史上一新事實を提供するものであつて、少吾人の研究に價するものといはなければならぬ。

千鉢經序には此經翻譯の緣起を述べていふ、大唐開元二十一年薦福寺道場内に於て、金剛三藏、僧慧超の爲めに千手千鉢曼殊室利菩薩秘密菩提三摩地法教を授けられ、彼は其後此法を受持し、

不離三藏奉事經千八載、後至開元二十八年四月十五日、開奏開元聖上皇、於薦福寺御道場内、至五月五日、奉詔譯經、卯時焚燒香火、起首翻譯、三藏演梵本、慧超筆授大乘瑜伽千臂千鉢曼殊室利經法教、後到十二月十五日、讎譯將訖、至天寶二年二月十九日、金剛三藏將此經本及五天竺阿闍黎書、並總分付與梵僧日叉難陀婆伽、令送此經梵本并書、將與五印度南天竺師子國本師寶覺阿闍黎、經今不廻、後於唐大曆九年十月、於大興善寺大師大廣智三藏和尚邊、更重諮啓決、擇大教瑜伽心地秘密法

門、後則將千鉢曼殊經本、至唐建中元年四月十五日、到五臺山乾元菩提寺、遂將舊翻譯唐言漢音經本、在寺、至五月五日、沙門慧超起首再錄、寫出一切如來大教王經瑜伽秘密金剛三摩地三密聖教法門、
 此には師子國本師寶覺とあるにより、「密教發達志」の著者は貞元錄等に金剛智の師と稱せらるゝ龍智を以て寶覺の誤にあらずやとなし、(同書四七二頁に「或想、龍智蓋出於寶覺之誤傳」といふ)或は「迄今傳金剛頂法者、竟不曉根本先師有寶覺阿闍梨者、是豈得不慨乎」(同上四七四頁)とまでいつて居る。此論の是非は姑らく置く、吾人は之に先ちて千鉢經の序が史料として果して如何なる價值を有するものなるかを明らかにする必要があると思ふ。

二

序文によればその筆者は慧超であつたらしく見へる。而して此慧超が彼印度を周遊し、「往五天竺國傳」を著したそれと同人であつたとしても、年代に於ては差支ないやうである。印度を周遊した慧超は、開元十五年十一月に安西に還來つたのであるから、金剛智や不空と同時出世である。但新羅人である彼が、支那に來て更らに印度を周遊したとすれば、當時少くとも三四十歳であつたであらうと思ふ。而して此序は建中元年五月以後に作られたのであるから、假りに開元十五年を彼が三十五歳の時としても、建中元年は約九十歳近くであつたに相違ない。彼は斯く老耄期に入つたが爲めかも知れぬが、序文中に述ぶる所の歴史的事實と齟齬する太甚しきものがあるは、吾人の寧ろ

驚かざるを得ないのである。

先づ序文に據れば千鉢經の翻譯は開元二十八年の四月から十二月に至つて訖つた。而して金剛智はその翌々年の天寶元年二月に人をして此經の梵本を師子國の寶覺に送らしめたといふのであるがこれは「發達志」の著者も注意する如く全然不可能のことである。金剛智はその前年即ち開元二十九年の八月に既に入寂して居る。勿論金剛智の寂年に就いては古來諸種に記され、或は開元十九年となすもあり（貞元錄不空傳）、或は開元二十年となすのもある。（宋僧傳卷一、金剛智並びに不空傳、佛祖統紀卷四十）、併し趙遷の不空行狀や混倫（貞元錄所載）金剛智塔銘には何れも二十九年とあり、大曆六年の不空上表にも「不空爰自幼年承事先師大弘教三藏和上二十有四載」とあり、不空は開元六年に始めて金剛智に師事したのであるから二十九年説の正しいことは疑を容れぬ。而して貞元錄が、金剛智傳には前記混倫の塔銘を引き、開元二十九年となしながら、不空傳に十九年辛未となすのは不注意の爲め、廿を十と誤まり、之に干子を配したことも明らかである。宋僧傳や佛祖統紀に二十年壬申となしたのは、彼等の見た傳記が偶々廿九の九を奪したのを知らず、更らに之に干子を配したのであらう。何れにしても天寶元年に金剛智が梵本を師子島に送り得べき筈はないのである。又序文の天寶元年二月等の文字を以て後世寫字生の開元二十九年八月を誤つたものと解することも出来ない。金剛智の寂年二十九年を或は二十年或は十九年と誤る如きは極めて可能のことであり、

古寫本には往々にして斯かる誤の存するは人の能く知る所である。しかし開元廿九年を天寶一年となすの類は、筆者自身の誤に歸すべきものであり、單に寫字生の誤奪や誤寫とは同様に考ふべからざるのである。序の作者慧超なるものの自から記す所によれば、開元二十一年の一月から二十八年の十二月迄、少くとも前後八年の間、金剛智に師事し、其傍を離れなかつたものといふ。斯く長年月に亘り師弟の關係のあつたにも關はらず、其師の入寂を知らなかつたか、若くは其年を誤るといふのは如何に老老したりとはいへ、餘りに迂闊の談ではなからうか。

又序には慧超が唐の大曆九年十月大興善寺大師大廣智三藏和尚の邊に於て、重ねて秘密法門を啓決擇したとあるが、是れも有り得べからざることである。不空は其行狀を始め貞元錄、宋僧傳に至るまで、何れも大曆九年六月入滅したとなす。六月既に入寂したのに、同年十月に其門に入ることは事實不可能であるのみならず、若しこれが新羅の慧超ならば、同年五月に不空から遺法を付囑せられて居る。(表制集卷三) 慧超自からが其受法の師たる不空の没年を誤まり、又自身付法の年月すらも忘れたりとはこれ亦餘りに老老の太甚しきものといはなければならぬ。で或は之を以て二十八年の誤ならんとなすものもあるが、八と九とは字劃甚しく相似す、寫字生の誤とも思はれぬ、(全唐文に載する所は後の藏經から採つたのかも知れぬが、同じく二十九年に作る) 原文固より斯くありたるに相違ない之を以て八の誤となすは全然故なきことである。此等によつて見れば假令ひこれ

が慧超の作る所であるとしても、其敘事は極めて杜撰猛浪であり、殆んど信するに足らざるものといつて差支ない。

三

序文は年代の記述に於て既に斯の如く杜撰を極めたものであるが、其内容に至つても亦頗る怪ましむべきものがある。序によれば天寶一年に金剛智が經の梵本を師子國に送付し、經今に廻らすといふ。金剛智は何が故に梵本を師子國に送らしめたか其動機は少しも判らぬ。當時支那にあつては經典蒐集の時代であつたから、諸方から經典を將來したが、支那から之を其本國に送附した例は殆んどないやうである。勿論翻譯も既に終つたことであるから、支那には之を保存する要もなかつたかも知れぬ、が愾々之を其本國に送還するには及ばぬ。或は師子國に其本なく、之を金剛智に求めたものと解せられぬでもないが、師子國に存在しなければ、寧ろ之を近く南印に求めた方が捷經ではなからうか。動機は勿論之を明言しない以上推側の限ではないが、斯の如きことを特に此序に記す所以の理由は何處にあるかといふに、これは明らかに此經の原本は今支那には存しないといふことを言ふに外ならぬ。梵本は存せないが此經は正しいものであつて、決して疑ふべきでないことを辯明する爲め、慧超が何時何處で何人から受け、又如何にして之を譯出したのであるかを述べたのである。斯く考へ來ると余輩の直ちに聯想せらるゝのは、彼羅什譯法華經に於ける提婆品の傳説で

ある。什譯法華には元と提婆品はなかつたのであるが、法華文句(卷八の四)には什譯には始めから彼品が存在し、都合現形の如く二十八品より成立して居たが、譯成りて之を宮中に献じた時、「長安宮人請此品淹留左内江東所傳止得二十七品」といふ。千鉢經序の動機亦此提婆品の話と同巧異曲のものではなからうか。且つ貞元録は圓照が貞元十六年、即ち金剛智の滅後約六十五年、不空の滅後約三十年に成れるものであり、而して前者に於ては八部十一卷、後者に於ては都合一百十部一百四十三卷を録して居るに關はらず、何れにも千鉢經を收載せぬ。千鉢經は建中元年に始めて世に顯はれたものとすれば、此等經録にないのが當然であるが、序文には開元二十八年詔を奉じて譯したとある。敕によつて譯せられたものが、何故に慧超のみが之を所持し、之を世に出さなかつたか。「翻譯將訖」と序文にあるが、此時翻譯既に出來て居なければ、敕を奉じて譯したものゝ梵本を師子國に送るべき筈もなく、又慧超が後五台山にあつて舊翻譯經本を有して居る筈もない。或は大體翻譯は終つても、尙ほ未定稿であつたと假定しても、二十八年の十二月から金剛智の入滅した開元二十九年の八月迄には、八ヶ月餘の時目がある。而して金剛智の疾に罹かつたのは、同年七月末、洛陽廣福寺に移つてから後のことである。僅か一部十卷の脱稿を成すべき時目は十分其間に存したこと、思ふが、勅を奉じながら、何故に之を等閑に付して居たか、是れ亦甚だ疑ふべきである。斯く多少懷疑の眼を以て之を視れば、序の作者が翻譯し訖りぬといはずして、「翻譯將訖」といふ、幾

分曖昧の文字を措いたので、頗る苦心の存する所であり、此の深い意味を含ませたものとも考へられる。即ち「將訖」の二字によつて貞元錄に載せざる所以と、後に五台山にあつて之を出すに至つた所以とを辯明せんと欲したのであらう。一見頗る巧なるが如くであるが、吾人は反つて此に序作者の動機の愈疑ふべきものあることを認めざるを得ない。

又序によれば慧超は唐の建中元年に五台山乾元菩提寺に移住したとある。五台山菩提寺とは果して何處にあつたであらうか。五台山は總じて清凉寺といふ、而して台州國清寺は乾元の始め又乾元國清寺ともいつた。李華の台州乾元國清寺碑にも「僧義璠等伏以乾元之初、元惡掃除、國歩既清、廟易名脇、因改曰乾元國清寺、昭睿功也」とある。序の乾元菩提寺とはよもや之をいつたのではなからう。廣清凉傳には山上の寺名を列舉し、中台には古十寺、今增唐來寺六を擧げ、北台には古八寺、今益寺二、東台には古寺一十五、今益寺三、西台には古寺十二、今益寺四、南台には古寺九、今益寺三、都合五台の古寺には五十四、新寺に十八を列舉してあるが、特に菩提寺と稱するものはない。(二)今益寺とは勿論唐以後宋に至る間に成れるのであるから、此には關係はないのである。又各寺には幾多の子院が附屬して居たやうであるが、これは何れも院と稱して寺とはいはぬ。當時五台山の寺名は諸書に顯はれて居るが、何れにも乾元菩提寺の名は見當らぬやうである。果して當時此の如き寺があつたものか、或は何れかの異名であつたか、甚だ分明ならぬ。假令ひ乾元菩提寺が無何

有の郷であつても、千鉢經の五台山を中心として世に顯はれ出でたことは事實であるらしい。續貞元錄の著者恒安は千鉢經の下、

恒安昨者遊禮五台山、廻於關右、已來、尋訪抄寫得所將到、貞元錄藏經文之時、於彼方藏內、甚見其經爲貞元錄中遺漏不載、云於金剛智廣行記中具述、爲訪行記不獲遂不寫到、

といふ。但此恒安の言も斷じて信すべからざるのである。貞元錄編成の時既に存したるものなれば、建中の年に至つて之を出したといふ序文の言と合せぬ、而して序文にいふ如く金剛智の譯ならば、貞元錄に之を載せざることも、唐以來不空譯と稱することも、殆んど之を解するを得ないのである。

四

尙ほ此に一言しなくてはならないのは、序の所謂師子國本師寶覺阿闍黎なるものに就いてある。寶覺阿闍黎とは果して如何なる人物であるか、此に顯はるゝ外更らに他に發見し得ないのであるから、今日其人物に關しては何等知る所はない。が金剛智に寶覺なる師があつたか否かは大に疑ふべき點がないでもない。若し眞に金剛智に密教を相承した寶覺なる阿闍黎があつたとすれば、金剛智も必らず平常其名を稱したことであらうと思ふ。又支那にあつても、佛教者は何れも傳統を重んじたのであるから、金剛智の傳記にも之を書かなければならない筈である。然るに混倫の金剛智の塔銘には、那爛陀寺に於て寂靜智に依り出家し、「學聲明論兼九十四書、尤王秘術妙閤粉繪」とあり、

其後遊方を務となし、南天に往き、「於龍智處契ニ隨維ニ尼藏、便會宿心、請建道場、散藏五部、經于七載」とあるのみである。呂向の行狀には稍其文が詳細となつて居るが、亦大體之と同じく

年始十歳於那爛ニ隨寺出家、依寂靜智ニ師學聲ニ明論、年十五往西天竺、經四年、學法稱論、却廻於那爛ニ隨寺、年二十受具戒、六年學大小乘律、又學南宗般若燈論百論十二門論、年二十八於毗羅衛城、就勝賢論ニ師學瑜伽論唯識論辯中邊論、經三年、至三十一往南天竺、於龍樹菩薩弟子龍智年七百歳今猶見在、經七年、承事供養、受學金剛頂瑜伽經及毗盧遮那總持、隨維ニ尼法門諸大乘經典并五明論、受五部灌頂諸佛秘要之藏、無不通達、遂辭ニ師龍智、却還中ニ天。

此には寂靜智と龍智の外に勝賢論師を以て金剛智の學ぶ所となすが、中に就き寂靜智は云はゞ童蒙の師であり、中觀の學は同じく那爛隨に修したのであるが、寂靜智を師としたか否は明かでない、又勝賢の門では瑜伽の教法を習つたのであり、密教に關しては唯南天の龍智を擧ぐるのみである。龍智は龍樹の弟子で年七百歳杯と稱するのは固より信するに足らぬ、混倫の塔銘にも斯く述べてはない。此龍智なるものも果して實在の人物であつたか否は、古來疑問とせらるゝ所であるが、此等の傳記の何れにも存するのを以て見れば、恐らく金剛智の自から斯く稱したか、若くは少くとも當時の人が斯く信じて居たのであらう、此事は後に更らに一言する。若し實覺なるものが密教相承の師であつたならば、必らず先づ此に擧げなければならぬ筈である。然るに童蒙の師たる寂靜智や瑜

佛教宗の師たる勝賢なるものに至るまでその名を顯はすに關はらず、金剛智の鼓吹した最も重要な密教の傳統を擧げないのは甚だ奇怪のことといはなければならぬ、是れによつて觀ても金剛智は未だ嘗て寶覺の名を口にせなかつたか、少くとも時の人は全く之を知らなかつたに相違ない。特に其行狀を書いた呂向の如きは、金剛智灌頂の弟子であつたに關はらず一言も之に説き及ばないに於ておや。これ序文の師子國寶覺なるものゝ怪しむ一である。

金剛智が支那に來る以前、嘗て師子國にあつたことは事實疑のないことである。で行狀にも彼は「領弟子道俗八人往師子國至楞伽城」とある。併しこれは彼が七年の間南天竺にあり密教を學んだ後、一度中天に還り、更らに南天に至り、其間少くとも三年を經過した以後のことである、彼の始めて南天に往つたのが三十一歳の時であるから、師子國に詣つたのは少くとも四十歳以上の時でなくてはならぬ。而して彼が南天から中天に還つた時には既に其學を終へたので、傳にも諸佛秘要の藏は通達せざるなしともいふのみならず、將さに師子國に渡らんとする際にも、觀自在菩薩寺にあるや、一口菩薩應現して、汝の所學今已に成就せり、師子國に往きて佛牙を瞻禮すべしといつたともあり。即ち金剛智の師子國に至つた時は學既に成り、單に佛塔巡禮の爲めであつて、修學の爲めではなかつたことは明かである。で國王も彼の來るを聞き、城を出で遠く迎え、王宮に請じて之に供養し、出づるには人を遣はし輿を持し之に乘らしめ、宛も國寶を遇するが如くであり、又國王は本と

小乗を信じたものであつたが、彼が爲めに大乘の教義を信受するに至り、國民にも三歸戒を授けたといふ。彼の師子國にある往復僅かに一ヶ年で、更らに又南天竺に還つたのである。彼が支那に來らんとした時にも師子國に至つたが、是れは單に便船を俟つだけのことであつて、密部の教法を相承した痕迹は少しもない。是れ千鉢經序の寶覺を以て金剛智の師となすの怪しむべき第二の點である。

勿論當時師子島の一部には、密教思想の多少南印よりして傳來したものがないではなかつた。で不空も金剛智の滅後師子島に至り、傳記の言ふ所によれば「他日尋普賢阿闍梨等、奉獻金寶錦繡之屬請開十八會金剛頂瑜伽法門毗盧遮那大悲胎藏、建立壇法」といひ、又門人舍光や惠習にも同じく五部の灌頂を授けることを許したとある。又前掲大曆六年不空の上表にも金剛智滅後「遊五天尋求所未受者、并諸經論更重學習」ともいふ。勿論嚴郢の「大唐興善寺大廣智不空三藏和尚碑銘并序には普賢の代りに「不空」和尚又西遊天竺師子國等、詣龍智阿闍梨、揚擢十八會法」とある、がこれは勿論金剛智の傳説から來たものであらう。假令ひ普賢なるものが不空時代（即ち天寶の初）師子島にあつて密教を傳へたとしても、金剛智が師子國に於て寶覺なるものに師事した證據とはならぬ。余輩は寧ろ千鉢經序の一般の性質からして、彼の所謂寶覺なるものは或は此普賢よりして思付いた虚構の人物ではなからうかとも思ふ。宛も不空が普賢を師とし其學を相承したといふ如く、金剛智にもその師に當るべきものを按出したのでないとは何人も斷言し得ないことである。

尙ほ序ながら金剛智の南天に學んだといふ龍智なるものに就いて一言して置きたい。金剛智の師たる龍智なる人物に關しては、呂向の行狀には前に述べた如く、龍樹菩薩の弟子龍智年七百歲今猶ほ見在するものに就き七年承事したとあるが、混倫の塔銘には單に南天に往詣し、龍智の處に於て陀羅尼藏を學んだとあるのみである。七百歲今猶ほ見在するものといふ如きは、全く呂向の空想によつて添加せられた所に外ならぬ。が併し何れにしても龍智なるものが眞に金剛智の時南天に居たものらしく見へる。が更らに權德輿の「唐大興善寺故大宏教大辯正三藏和尚影堂碣銘并序」によれば、其中密教の傳統を述べ、「普賢授龍猛龍猛授龍智凡千百載、而先大師〔金剛智〕授於大師〔不空〕」とある。是れに由つて見ると金剛智の師の龍智とは、固より口授の師ではなく、遠く時代を距てた教の師たるに止まるので、所謂密教の龍智とは唯一人にして、龍樹の弟子のそれあるのみとなるのである。此塔銘は呂向や嚴郢等の碑文や行狀以後に成れるものであるに關はらず、斯く明瞭に記すを以て見れば、前者の敘述は皆此事實を基とし潤飾文を成したことを知をべきである。

又次に千鉢經序に據れば、金剛智が開元二十八年に薦福寺道場に於て此經を翻譯し、慧超が筆授したといふのである。これも稍疑ないでもない。宋僧傳や開元、貞元等の經錄によれば、金剛智が開元十一年一部の經を譯した時には、東印度の婆羅門大首領直中書伊舍羅なるものが譯語し、嵩岳の沙門溫古が筆授して居る。此時には不空も未だ具戒を受けない時であるから、何等之に關する所

はないが、既に十八年五字心隨維尼等二部の經を譯するに當つては、不空が譯語し、一行之を筆授し文を成して居る。不空は此時僅かに廿六歳であつたが、彼は金剛智に師事すること既に十二年、支那に來つてから十年を過ぎて居るのであるから、經典翻譯には何等の不都合はなかつたものと見える。若し金剛智が開元二十八年に千鉢經を譯したとすれば、此時不空は三十六歳、最も其事業に恰好なる時代であるのみならず、彼は斷えず其師金剛智の傍に侍し、「駕に兩京に隨ひ、詔に應じて翻譯し、左右を離れず」、二十九年東洛に至り、疾に遭ひ入滅に至るまで影の形に伴ふが如くであつた。然れば千鉢經の譯に當つても彼は先づ第一に譯語筆授の任に當るべき筈ではなからうか。何が故に此時に限り最も適任者たる不空を除き、慧超が之に當つたか、是れ亦吾人の解すべからざることである。後不空の翻譯の時に於ても、京城の義學大德一十七人も其譯場に參して居るが、慧超は何等之に關せない。是れに由つて見ても慧超が果して金剛智の譯場に參したか否は大なる疑問といはなければならぬ。

最後に此文に於て、余輩の尙ほ大に疑ふべきものがある。元來支那は文字の國であり、殊に唐代は文學の尤も盛なる時代であつたにも關はらず、此序、殊に其前半初より經の秘藏を述ぶるに至る迄、(即ち大略前に引用した所)は、措辭極めて拙劣であるのみならず、諸處和臭をすら帶びた點もないではない。例へば「於薦福寺御道場内」といひ、「途將舊翻譯唐言漢音經本在寺」といふが如き、

果して當時の支那學者の用うる所であつたらうか。慧超は新羅人であつたとしても、在唐少くとも十有餘年であり、内道場の沙門ともなつたものであるならば密教の教義のみならず、相當の學者であつたに相違ない、現に天竺國傳を見ても叙事簡にして要を得、斯かる拙劣なる文字はないやうである。少くとも此序文の半以後の文字と之を比しても、其間著しい相違の存するを認めざるを得ない。で余輩は寧ろ此序の前半翻經の緣起を述べた所は、後世無學の徒の爲めにする所あつて書添えたものと信せざるを得ない。而も此緣起が、續貞元錄の探る所となつて居るのを以て見れば、遅くも建中以後唐末に至る間に今の形を成したものと思ふ。而してこれは唯千鉢經なるものをして密教の祖師たる金剛智や不空に何等かの因縁を附し、之をして密教に於ける重要なる經典たらしめんと欲したに外ならぬ。此經の不空や金剛智の譯にあらざるは言ふ迄もないが、此に特に慧超の名を出す所を以て考ふれば、或は彼が私に譯出したのかも知れぬ。が序文（少くとも其前半）は固より彼の筆に成れるものとは思はれぬ。

以上論し來る所によつて之を觀れば、千鉢經の序少くとも其前半は決して慧超の作ではなく、後人の爲めにする所あつて作つたのであるから、作者が事實を知らなかつたか、或は事實は之を知りつつも、特に筆を曲げ一時を糊塗せんとしたかは今固より判らぬ。が要するにこれは烏有先生の無

何有の郷に於ける一場の夢物語に過ぎぬ。

附記

(一)大藏目錄(應藏目錄)卷下には千臂千鉢曼殊室利經十卷、同譯とある。此同譯とあるのは、此前に金剛智の譯經を列擧したのであるから、即ち金剛智の譯とみなすやうに見へる。併しながら其經を續けば明かに經題の下大興善寺三藏沙門大廣智不空奉詔譯とある。(縮刷本による)應藏の校異者は何れの說を取つたのか明らかならぬ。目錄の此經の次には不空の譯經を列記してあるので、或は不空譯とすべきのを、誤つて同譯としたのかも知れぬ。又經の本文には從來傳ふる如く不空譯となり、目錄編纂の時其序文を見、之を金剛智と改めたのかも知れぬ。何れにしても不空譯と題するのが古い傳であつたのであらう。

(二)唐清凉傳(卷上)に擧ぐる五臺山上の寺名は次の如くである。

中臺、古十寺	一、大孚靈鷲寺	二、王子寺	三、靈峯寺	四、佻仙寺	五、天盆寺
今増唐來寺、六	六、清凉寺	七、石窟寺	八、佛光寺	九、窈昌寺	十、樓觀寺
	一、竹林寺	二、金閣寺	三、安聖寺	四、文殊寺	五、玉華寺
	六、聖壽寺				
北臺、古八寺	一、寶積寺	二、淨明寺	三、木瓜寺	四、普濟寺	五、公主寺
今増二寺	六、甘泉寺	七、大谷寺	八、聖壽寺		
東臺、古寺一十五	一、寶山寺	二、太平興國寺	八、聖壽寺		
	一、華林寺	二、香雲寺	三、觀海寺	四、香鼻寺	五、銅鐘寺
	六、石堂寺	七、龍盤寺	八、光明寺	九、萬像寺	十、風嶺寺
今増寺三	十一、龍泉寺	十二、五王寺	十三、天城寺	十四、溫湯寺	十五、古華嚴寺
	一、金界寺	二、乾明寺	三、東塔院(今爲尼院)		

西。古寺十二

一、秘密寺

二、石門寺

三、掄勤寺

四、乳石寺

五、東光寺

六、大會寺

七、日照寺

八、向陽寺

九、鐵動寺

十、浮國寺

十一、熊頭寺

十二、豹子寺

今増寺四

一、李牛寺

二、墨山寺

三、仰盤寺

四、病牛泉寺

北。古寺九

一、婆娑寺

二、殊公寺

三、郭慶寺

四、愷巖寺

五、浮岡寺

六、高嶺寺

七、石叢寺

八、小柏寺

九、赤崖寺

今増寺三

一、福聖寺

二、羅境寺

三、法華寺

千鉢經序に就いて

ホメロスに現はれたる未來界

黒田正利

近代の科學が未だ發達しない時代に於いて、かつそれを溯るに従つて、死後の世界或は死後に於ける人間の生活狀態如何といふ考察は次第に興味を深くするものであつた。最初は極めて漠然とした觀念であつたものが漸次人間の好奇心を驅つて、終にはさうした世界を現實の諸相に比較して具象化し、浮遊せるそれら觀念に一定の體系を與へ *topography* をまで附けるやうになつた。

今日でこそ我々は未來界に就いてそれを詮索する興味も有せず、かつ我等の知識はさうした詮索の不可能なることを忠告する。しかし一度ルネサンスの彼方へ渡るとき、宗教と文學とは此の不可知な國土に美事な花を咲かしてゐる。今日我々に殘された文學に依れば、生成も宗教の源であると同時に死の國も亦その故郷であることが解る。かくてエジプトに於いては *The Book of the Dead* を遺し、ギリシャに於いては最古の叙事詩ホメロスはまづ冥界に可成り長き筆を費した。西洋の中期になつて、未來界に可成りの重要な意味を認めたキリスト教の信仰が生活の基調となるに及ん

でその思想は一層強くなつた、世末的思想と現實生活の苦痛と不安とかつ幼稚なる科學的知識の時代に於ける放逸なる空想とはこの世界を造り上げるには甚だ好都合であつたのであらう。されば中期に於いて未來界に關する文献は甚だ多い、恐らく最も發達した時期であるといつて可い。而して文學として最も優れたもの——未來界の構造が整然として寫實的であり、藝術的な變曲を有し、宗教的倫理的にも深刻な意味を有し、合理的であつて、かつ人物を戲的にも活躍せしめ、藝術的な表現を有するもの——としてはダンテ(Dante)の『神曲』である。今若しダンテ『神曲』が中世期の思想の綜合せられ組織せられたものと見るならば、未來界も亦彼の藝術的空想の中に綜合的統一を發見したといふべきである。クローチ氏が「ダンテの精神では、現實界の諸々の事柄に對する感は慕の彼方に於ける世界に對する彼の確乎たる信仰と緊密なる融合をしてゐた、即ち彼の詩に於いては天と地とが互に提携してゐた」と述べてゐる意味にて、『神曲』は實に未來界文學の極點に達した作物であるといつて可い。私は『神曲』の如き作品に於ける未來界を見るに先立つて、西洋に於けるさうした文學上の一形式として、それを傳統的に追つて見ようとするのである。

二

ギリシアにあつて此等の問題を提供する文學は可成豊かである。上はエポスより劇詩、オルフィズムの諸書、プラトンなどがあり、降つてラテン文學にはキケロの『スキピオの夢』がそれである。併

し現在我々に残された文學では、ホメロスの二大叙事詩を最古の *Epic* としなければならぬ。

併し今日迄色々な論戰が學者の間に繰り返へされた事實に徴しても知り得る如く、ホメロスて作者の如何なる人か、その詩の編纂された時期さへ確實に知ることが出来ないものであるから、これに含まれたる神話的信仰が何時頃に行はれたものであるかも確言することは出来ない。その中心的事件なるトロイア戰爭をヘラニクスは紀前一一九三—一八三年頃ならんと想像し、史家ヘロドトスはホメロスを彼よりは略四百年以前即ち紀前八〇〇年時代に置いてゐる。而して假りにヘロドトスの時期に従ふとして、かつゾアルフ *Mein* 以來詩の作者及成立に關する諸種の説明に鑑るとせば、此の詩に歌はれたる事件は時代に於いて甚だ相異なるものが合流し、かつその内のあるものは作者の時代よりも甚だ遠き過古に求めなければならぬ。ホメロスの詩に一挿話をなすに過ぎない此の未來界の思想が彼以前に何時頃に流行してゐたものであるかを、随つて私は定めることは出来ない。それにしても後世に到るに従つて倫理的意義や現世の生活に對する應報が色濃くなつてゐるに反し、此は全くかゝる事を含まずかつ嚴密な意味に於いての地獄極樂などの對立もないし、此處にある人物などが極めて漠然として影の如く恰も夢に出来る物象の如く、文化の甚だ幼稚な時代に原始的民族の間に起つたものであらうとは直ちに想像し得られる。されど死者の靈に就いて語るに當り、注意すべきとは、後世に見るが如きフュニシズムや遺物崇拜等の如き迷信は伴つてゐない。死者に犠牲(動

物の血)や酒を供へてはゐるが、それは別に彼等亡靈を宥めるため又は生存せる者に幸福を與へさせるためでもない。彼等亡靈は殆んど無力で何等人間の吉凶に交渉するところへ出來ないやうである。

ホメロスにある下界に就いての記事は「オヅッセイアス」第十一歌でオヅッセウス(Odysseus)の Hades 訪問の物語である。今一箇所第三十四歌の初めにオヅッセウスの不在中彼の妻ペネロペイアに結婚を強いた者達の亡靈をヘルメス Hermes が率ゐて下界に行く話があるが、これは後人の加筆とせられてゐるから前者を主眼に置くべきであらう。トロイア落城の後ギリシア軍は舟に乗つて凱旋したが諸將多くは途中に死んで故郷に歸つたものはメネラオスとヘレネ以外殆んどその姿を見ない。イタカの王オヅッセウスが國に歸つた時は僅か單身であつた。而して海上に漂落し千辛萬苦を経ると十年。此の長い間の漂流譚が此の大叙事詩の題材である。詩に依るとオヅッセウスが女神キルケの許を辭し歸國の航海に就かんとし、その行方を問うた時、女神はまづハイデーオスの家に到りテイレシアス Teiresias の亡靈に聞くべしと教へ、船を雇し大洋を航し遂に冥府に着し、キルケの教へた儀式の後テイレシアス及び自分の母、アキノオス始めギリシアの諸將の亡靈に會ひ懷舊の談に耽る。

偕て後世の冥府、地獄 Hell, Tophet, Inferno などと同義なる Hades を語源から見ると、本來は決して死者の居るとせられる場所の名稱ではない。ツェウス Zeus と共にクロノスの子である、「我等は三人兄弟にして、クロノスの子等、レアより生れたり、即ちツェウス、次はわれ(ホセイドン)、ハ

イデーヌは第三なり、彼は下界にて人々を治むる君。總べての物は三つの部分にわかれたれ……而してハイデーヌは暗き闇を得たり^(七)。詩を通じて彼の行動も性格も明瞭ではない。たゞ僅かに好しくない彼の性格が記るされてあるのみである。彼は「頑固で容易に他に従はず。されば神々にて人間に最も嫌はれ者^(八)」であり、「惡むべし^(九)」*εἴργωτος* ハイデーヌは亦同時に「門衛^(九)」である。彼は殆んどオルンポスの神々の許に行くこともなかつたらしい。彼が如何にして死人を罰配する神となつたかは解らないとしても、暗黒なる下界が彼の領地であるより見て、暗黒即ち *Nuit* はもと夕闇の義であり、太陽の沈むとゞもに生々たる萬衆すべて無に歸する如く、諸々の音も沈黙に陥り恰も死そのものゝ如く、人の死も亦これに相通じてゐる。空想の盛な彼等原始人が闇黒、夜、死と直ちに結合して考へるのは最もありさうなことである。されば全く死する形容に「死の終が覆ふ^(九)」といひ更らに同一語なる「覆ふ^(九)」を用ひ「暗黒眼を覆ふ^(九)」といひ、或は「夜の暗眼を覆ふ^(九)」といふ、死の質感（假死に於ける）より來る言葉と見て可い。光を以つて生命を代表せしめ暗黒をもつて死を象徴するは今日に於いても尙ほ我々の習性である。ハイデーヌは語義自身に於いても亦、暗、不明瞭を意味してゐる^(一〇)。

彼の妻はベルセフ^(一〇) オネイアであるが、彼女とハイデーヌの關係も充分に解らぬ。併し彼女はテイレスシアスに限り死後もある種の精神的活動を許してゐる。御身は……ハイデイスと恐ろしきベルセフ^(一〇) オネイアの榎家に行き、盲目の豫言者テイバイのテイシシアスの靈の豫言を聞かざるべからず。彼の心

は今も確かなれば、ベルセフ^{セフ}オネアは死後も彼に思考力^{ヒカ}を與へ、そのため彼ばかり理解を有つ^{コト}。或は彼女は犠牲の血を得んと集る女達を追ひ拂つてゐる^{コト}。いづれにせよ人物としての活躍は殆んど見られない。彼等は時として人間からある種の祈を受けることがある。例へば子を呪うたメラアグロスの母は「直ちに神々に祈り、直ちに手をもつて豊かなる大地を撃ちハイデースと恐ろしきベルセフ^{セフ}オネアを呼んだ^{コト}」。併し彼等は後世の此種の物語に見る如く亡靈を裁判し又は苛責を加へる等のことも、ホメロスに於いて見當らない。随つて羅卒その他裁判者の如き者は不安である。たゞミノスは下界の裁判官の如くに書かれてある。「ツェウスの光榮ある子ミノスを見たり、手に位杖を携へ、その席より亡者に裁判を與へ^{コト}たり」と、その何のための裁判であるかは此を詳にしない。又エリヌスと稱へられる女神がある。彼女は悲劇作家のエウメニデス^{Ευμένηδες}及び羅旬神話のフリアイ^{Φρυγία}と同一に考へられるのであるが、「オレステス」劇に於けるエウメニデスや後のフリアイとも異つてゐる。彼女は單に「誓を破りし者を地下に於いて復仇^{コト}し」、「家をも亡ぼす女神^{コト}」であつて、メラアグロスの母が祈つたのもたゞその不逞な子供が直ちに死ぬるやう願つたのであつて、未來界に於ける苛責の神の觀念は未だ表はれてはゐない。彼女はむしろ現世にて血族間の孝養親愛の諸徳の保護神のやうに思はれる^{コト}。何れにせよ上述下界の諸神は後世のそれの如く亡靈の苛責を主としてその務とするものでないことは明らかである。同時に亡靈に對して報賞もしない。

三

ホメロスはハイデーアの領域即ち下界を表はすにしばしば「ハイデーアの棲居」を以つてしてゐる。偕て此の場所に關してホメロスには二種の傳説が書いてある、一つは世界の西の涯とするもの一つは地下に置くものである。キルケがオヅセウスに話した處に依ると、「ボレアス（北風）と息が船を送らん、御身が乗れる船オケアノス（大洋）の流を渡りたるときベルセフォネアの平なる汀と森とを見ん、即ち高きポブラとその實を落す柳楊とを見ん、彼處に深く渦くオケアノスによつて磯に上りハイデスの濕氣ある棲居に行け。彼所にてビュリフレゲトンとスツコスの枝流なるコクトスの兩河がアケロンタに流れ込む、岩があり、二つの河が音を立て合する處あり」と。而してオヅセウス自ら語る處に據ると、キルケの島より航程一日、日没して暗くなつた時「深く流るゝオケアノスに來る、地の境をなし、此處にキムメリオイの人々の園と町とがあり、霧と雲とに包まる。輝ける太陽が星の天に昇れるときも、天より再び地に歸るときもその光もて彼等を見降すことなく、いたましき夜が慘めなる人々を覆ふのみ」。第二十四歌に據ると、亡靈達は濕つた道を下り、オケアアースの流を過ぎ、レウカスの岩を過ぎ、太陽（ヘリオス）の門と夢の國を通り、亡靈達の棲むしやぐまゆり生ゆる野に着いた。此等は明らかに冥府をオケアノスの流の彼方に求めてゐる。然るに今一つの傳説として冥府に「降つて行く」*cluthes hupo = you came beneath* と同様な語義の文句が多く用ひて

ある。即ち「わが靈はハイデスの家に降りて行つた」^(Cic)。何故御身は敢えてハイデスに降つて來たか。^(Cic)「イリアス」に於いては更らに明瞭になつてゐる。「恰も煙霧の如く精靈はかすかなる叫を殘して地下に降り行けり」^(Cic)。「多くの精靈ハイデスの家に降り行けり」^(Cic)。など死の形容に多く使つてある。我々の俗信に於いても精靈は地下又は世界の涯に遠隔の個處を取つてゐる。常に雲霧の蔽ひ太陽の光線の透さぬ陰慘な地は光と明るさを好むギリシア人に取つては此上なく忌はしいものであつたであらう。

アポロニウス・ロディウス Apollonius Rhodius に依るとピツニアの海に近く平らな岩上に突兀として岬が聳え、その頂には樹木鬱蒼とし、「そこより陸地にゆるく下れる深き谷あり、此處にハイデスの洞窟ありて、その上は森と岩にて被はる」^(Cic)と明らかに冥府を地下に定め、かつ現世界と通ずるに洞穴をもつてしてゐる。而して地下に求めることはユダヤ思想にても同様(冥府—Hecol)で西洋の冥府は大抵地下を取る。^(Cic) かつ一般に冥府と現實界とを通ずる路には門扉あつて、兩界を遮断するやうである。^(Cic) ホメロスにても亦「ハイデスの門を過ぎ」^(Cic)、「わが眼にハイデスの門ほど嫌まはしき者は彼の男なり」^(Cic)などあり。かつ前にも擧げし如くハイデスの陰語は門衛であるか。つゾルトは戸を閉ぢる者 *Pulatio* ^(Cic)なるハイデスの陰語と何等かの關係がありはしないかと迄想像せられる、かつ冥府には犬があるがオヅッセウスはこれを見ない。たゞホメロスにては未だ明確な叙述はない。但しアキレウスの親友なるパトロクレオスの亡靈は夢の中に現はれて彼に甚だ興味あることを訴へてゐる。

「急ぎ我を葬り得させ給へ、さらばハイデスの門を通り得ん。亡靈共は我をはるかに残し去れり。人の影どもは耐へかねて我を伴ひ川の彼方に渡ることをゆるさぬが故、空しく廣き門のハイデスに彷徨ふ。願はくはお身の手を貸し給はれ、茶毗に附し給は、再び陰府より歸り來ることなからん」とこの言葉に見るに彼は死屍を未だ葬られてないから冥府の川を渡ることが出來ないといつてゐる。此處では門ではなく境界は川である。

冥府にはなほ三流の河がある。それらの名は既に前に擧げたジュリフレグトンとコクトスは共にアケロンタに合流し、コクトスはスツコスStyxの支流である。アケロンタはもとフィニキア語では單に西方の意味であるといふ。冥府を西方に求むるは世界的共通の思想である。此の川は後ギリシア人は悲みの川とするやうになつた。いづれにせよオツツセウスの旅行では此の河を渡ることも出會ふことも記してない。なほ後世の文學ではハーデスを流るゝ川或は池に種々なる意味を附會するやうになつた、新ブラトン派ではオケアノスは水と北、アケロンタは空と南、コクツスは地と西、ジュリフレグトンは火と東を意味する。エリダヌスなる川ありイタリアのポー河のギリシア名にしてこれは下界より流れ出づるとせられた。(Hesiod) 又はアリバス(Alpheus) 死の川あり、レテの川あり、これを掬する亡靈はありし世の總べてを忘るといふ。或はオルフィズムに依つて發達せる靈魂の輪廻轉生と關係せる傳説は未だホメロスにあつては發見されない。

ホメロスの未來界は一般に永久の忘却の世界であるといつてよい。假令人間が亡靈として昔の姿を止めてゐるとしても精神活動に於いては殆んど無である。僅かに記憶を有するとしてもそれは洵に一例外に過ぎない。暗黒と忘却、それは生を樂みそれを愛するものには耐へられない境地だ。神々の住居なるオリムポス以外に人間が送らるべき樂土がないでもない。即ちエリシオン *Elysion* であつて、人は不死にして此處に送られる。此處には美しき髮のラダマンツスが棲み、人間には最も安樂の處、雪の降ることなく、大暴風雨の到るなく、オケアノスは絶えずそよふく西風を送りて人々はそれによつて涼を入れる^(三七)。地の涯海の邊に位する此の樂土に幸されしものは、されど、メネラオス一人のみ、而も彼はツエウスの女ヘレネを妻とするが故にその功德によつて此處へは送られたのである（英雄達の不死に關する信仰が此處にも見えるがこれは別の場所に論じたい）。何れにせよ殆んど凡べては忘却の世界に行かなければならぬ。忘却のシムボルとしてレテに關する傳説は後世の文學には餘程多くが語られてある。例へばプラトンの「共和國」の終に引用せられてゐる物語の如く、彼のエルゴの說に依ると、靈魂は最後に忘却の野に出る。この荒原には木も草もない。而してその夜は「無關心」(Amelies)の側に宿を取り、すべての者はその水を飲まなければならぬ。殊に智識に依つて救はれざるものは一般の分量より多くを飲む必要がある、之を飲むものは萬事を忘ると。^(三八)又セオクリタス Theocritus になつては「忘却」をハイデスの常套語に用ひ、スタチウスの Statius 以後になつて

は暗黒が冥府を代表する如く忘却がそれを象徴するに至つた。「Laches donot」が即ちこれである。

四

次に死の思想であるが、死を形容する言葉はホメロス中隨所に現はれてゐる。そのある物は前にも出した如く、それらは多くは先住の觀念から亡靈の行くべき場所を言ひ表はしてゐる。今實感から形容するものでは、「四肢緩む」、「眠り込む」などあり、「眼くらむ」、「暗覆ふ」などは第二次的の實感ともいふべく、「靈魂彼を去る」或は靈魂ハイデスに下る等はやゝ心理的説明の興味がある。併しいづれにせよ死に就いての觀念は剗然としない。従つて死後ハイデスに住むべき亡靈に就いても明瞭な説明のないのも當然である。肉體と精神との關係に就いても明らかな觀念が現はれてゐない。Psycheを私は亡靈と譯してみたり或は靈魂の字を充てゝ來たが、倍て仔細に此の語の用ゐられてある場合を検すると甚だ曖昧なる意義に終る。辭書(Campelle, Keop, Keeg)の説明する如く拉典語の anima, Spiritus といふ語が直ちにこれに充てはまるかどうか。若し息 breath of life といふやうに取れば普通我々が稱する生命と同義に解される。ヘクトルの妻アンドロマヘが夫の屍が慘酷にもギリシア人の陣に引き摺られ行くを見て悲痛と驚の餘り、「後に倒れそのブシュケーを吐き出した」。暫くにしてシユモス thumes が胸 phreua に歸つて來た。これは明らかに卒倒より即ち一時の死より生き返つたことであるが thumes と phreua は一緒にして heart and mind といふ風に用ひられ始

んど區別なく多くは感情的諸相を指す。併し此の場合フレナは場所である胸を示してゐる。然らば後に残るブシュケーとシュモスとは如何なる關係があるか、而して兩者をば略ぼ同一に見ても可いと思ふ。さうすれば其の宿る位置は胸であるから氣息の義であるか、單に息が再び通つたといふだけならば、「ブシュケーが飛び去つてハイデスに行(行)き其處に居るといふのも可笑しい。かつブシュケーは口からばかりではなく傷口からも逸し去ることがある。サルペドンが死んだ時まづ「死の終が眼と鼻孔とを覆ふ」といつてあるから死が氣息と關係するは元よりのことであるとして次のブシュケーを如何に見るか。通俗の考にて吾々の肉體に對し自我又は生命の本體と信じられてゐる *anima* とか *spiritus* がこの場合のブシュケーに相當する。故にブシュケーは所謂生命と同義語に用ひられるが、同時に、非物質的の意味に於けるそれぞれの自我とでもいふべきか。肉體の影、人間の表象とでも見るべきか。夢に現はれたパトロクロスの如く、はたダンテが淨罪山麓で懷かに抱いたが腕は自分(自分)に歸つた彼が親しき友カゼルラの如し。

冥府に居る亡靈達の有様を見るために再びオヅッセアス第十一歌に歸らう。

キルクに教へられたオヅッセスは犠牲の羊などを積んでハイデスの地に達し、劔を抜きかつ一キュピット許りの溝を地に穿つた。そして先づミルクと蜂蜜と、次には酒、最後に水を注ぎ、且つ自
 い大麥のパンを撒いた。そして彼は更に亡靈達に誓ふに故國イタカに無事歸國の上は未だ孕まぬ牝

犠を犠牲にし、祭壇に種々の供物を献げんと誓つた。殊に自己の將來の豫言を聞かんとするテイレスシアスには最も立派な牡羊を犠牲にしようとする誓を立て、祈つた。かくてその瀧の上で羊の喉を斬り、黒い血を其處に灑いだ。するとエレボス(暗の世界)から死人の靈が數多上つて來た。彼等ハイデスにある亡靈共は全く意識がないといつても可い。僅かにテイレスシアスのみは知力を有してゐる。彼等は血を飲むことに依つて始めて意識を復する。茲に奇怪なことには人間の(個人本來の)姿を備へたる彼等は影のやうな者であり乍ら飲食の慾に強いことである(前段參照)。オヅッセウスは目的の豫言者に會ふ爲めには彼等の群り來るを刀もて追ひ拂はなければならぬ程であつた。かつ彼等が血を啜る時はその生前の性格境遇に相應はしい諸種の感情を表現する。又亡靈達の姿は概してその死する時のもので槍に傷ついたもの血に染める武器をさへ着るものがある。オヅッセウスの會つた人々には餘り古い時代の人はなく多くは自己にその姿の記憶をまだ止めてゐる者で、お互にそれと直ちに認め得た。即ち部下戰友母その他の知人等の名が擧げてあるが、彼に取つて別に關係の無い人物は詩の技巧上略されたのだと見られぬでもない。

ハイデスに居る亡靈達に遭ふことは恰も此の世にあつて久しく會はなかつた而かも不幸な境遇にゐる人達に會つたかの感がある。即ち、オヅッセウスの部下エルペノル Elpenor はキルケの許で非業の最期を遂げた哀話を訴へ、かつ己の亡骸と所持の物とを焼却して葬つて呉れるよう頼み(前にバ

トロクロスの時に述べたやうに、ギリシア人は死後直ちに荼毘に附するか埋葬することを要求した。アチゴネ蘭のモチフは此の點に存る——屍が犬などに喰はれることは殊の外忌み恐れた。テノレシアスは尙ほ手に黄金の杖を握り、犠牲の血を飲んだ後オヅッセウスのこれからの境遇出来事を豫言した。^(四九)オヅッセウスは母をば認めたが母は血を飲む迄は彼を知らなかつた。故郷を待つ母の物語は實にバセチックである。彼は三度母を抱かんとして三度とも母は「影^(五〇)の如く夢の如く腕より抜けた。幽霊 adoron であつた。母の説明はよく亡靈の状態を説明してゐる、斯く抱くことも出来ないのである。「臆がもはや肉と骨とを結合せしむることなく、生命 timos が白き骨を離るゝや、燃ゆる火の強き力が此等を毀ち、靈^(五一) Psyche は夢の如く此處彼處を彷徨ふ」と。アガメムノンは聲を立てゝ泣き、大きな涙をこぼし、腕を伸べて彼を抱いたが昔日の力は少もなし。^(五二)肉體より離れた亡靈が落涙するのは不合理のやうではあるが、詩としては甚だ力強い。無双の英雄アキレオスは地上の生活を乞ひ願ひ、彼の武器を得んと争つて自殺したアイアスは「獨り離れなほ怒にみつ」^(五三)或は判官ミノスは金笏を持ち、オリオン Orion は狩^(五四)をしてゐる。殊に怒に燃え沼に立つタンタロス Tantalos は更に妙である。甚だ飢え渴きて、頬迄到る水を飲まんとすれば、水は直ちに引き、甘美なる果實を取らんとすれば空中に消散する。^(五五)汗みどろになつて大石を徒らに投げんとするシシフォスなどもゐる。宛然現實に於ける生活の繰り返へしである。ホメロス以後ダンテ迄冥界の亡靈達は時こそ變

れ斯うした姿で、又現世の生活を繰り返入るのである。

註 大文字のHはHiasを中文字のhはOdysseusを指す

- I' Circe, Poesia di Dante, Cap. 311. II' Fraton, Itephale X; Circe, Sonnum Stephanis.
 III' Helimicus (Gr. G. 470 (Ca.)) III' Heraclitus, II. 62.
 IV' x 490—497. IV' Zophen = darkness. 又 Shakes の居る處なり。 XVI' 187—192.
 V' IX 157—9. V' VIII 367—8. VI' XVIII 116. 觀る Baluppon 註 註釋
 VII' x 490—493. VII' x 490—493. VII' x 490—493. VII' x 490—493.
 VIII' x 503—570. VIII' x 503—570. VIII' x 503—570. VIII' x 503—570.
 IX' x 571: xi, 580. IX' x 571: xi, 580. IX' x 571: xi, 580. IX' x 571: xi, 580.
 X' x 581, 10—12. X' x 581, 10—12. X' x 581, 10—12. X' x 581, 10—12.
 XI' x XXIII, 100. XI' x XXIII, 100. XI' x XXIII, 100. XI' x XXIII, 100.
 XII' x マムス神曲の地獄。
 XIII' V, 646. XIII' V, 646. XIII' V, 646. XIII' V, 646.
 XIV' XXIII, 71—76. XIV' XXIII, 71—76. XIV' XXIII, 71—76. XIV' XXIII, 71—76.
 XV' iv, 551—65. XV' iv, 551—65. XV' iv, 551—65. XV' iv, 551—65.
 XVI' IV, 563. XVI' IV, 563. XVI' IV, 563. XVI' IV, 563.
 XVII' xxiii, 467 ff. XVII' xxiii, 467 ff. XVII' xxiii, 467 ff. XVII' xxiii, 467 ff.
 XVIII' Purgatorio, 76—105. XVIII' Purgatorio, 76—105. XVIII' Purgatorio, 76—105. XVIII' Purgatorio, 76—105.
 XIX' III, 90—149. XIX' III, 90—149. XIX' III, 90—149. XIX' III, 90—149.
 XX' 391—394. XX' 391—394. XX' 391—394. XX' 391—394.
 XXI' 582—662. cf. Purp. XXII. 133—143. XXI' 582—662. cf. Purp. XXII. 133—143. XXI' 582—662. cf. Purp. XXII. 133—143. XXI' 582—662. cf. Purp. XXII. 133—143.

燉煌本仁王般若實相論に就て

妻 木 直 良

一

中村不折畫伯所藏の多くの燉煌經卷に就て、嘗て一の清覽を許され、其の無價寶たるに驚きたりしが、中に就て最も予輩の心を引付たものは、『仁王般若實相論』の一巻であつた。遂に請て其の經卷を寫し取り聊か其内容の研究を試みたので、予輩の知り及んだ點を記し、敢て大方の是正を仰がんとする次第である。

是の一巻は勿論殘卷であつて、完本ではないけれど、六朝時代に於ける仁王經註疏の最古のものとして世に紹介し得ると共に、典籍の乏しき同時代の佛典中、新に是の一書を加へ得ることは、學界の慶幸と云はねばならぬ。是の殘卷は、始めの部分が欠けて居るが、終りの方が完いので、註疏の名が明瞭に知られる。即ち全卷の長は一丈八尺で、美事なる六朝の書風であるが、終りの所に、

仁王般若實相論卷第二 比丘顯秀寫流 通後代化不絶

とありて寫經人の名と其志願とが、記されて居るが、是書の著者の名が記されて居ない。中程の

品のかはり目に、

囑累品 釋秀許

といふ文字があるけれど、是とても寫經を助けた人名らしく、著者の名ではないやうである。そして卷數も、茲處に第二とあるから十卷許りもあるやうに想像せらるゝのであるが、經文の内容から判断すると、是れが終りで、全部二卷の註疏であつたやうである。即ち是の『仁王經』は姚秦三藏鳩摩羅什の譯する所であつて、現在流行の本は、上下二卷八品である。

今是の殘卷は最初の部分が缺けて居るが、下卷四品の中、第六の散華品の終りから存して第七の受持品と第八の囑累品とが完全に存して居るゆへ、是の第二卷の中には、恐らく經の下卷全部、即ち第五の護國品已下悉く存在したもので、第一卷には上卷四品、即ち第一序品、第二觀空品、第三菩薩教化品、第四二諦の四品の註釋があつたものであらう。二卷の『仁王經註疏』を作つた人が果して何人であらうか、たとひ其人は分らずとも、其の學派の系統は何如、年代は何如といふやうなことが、是の研究の主題である。

二

『仁王經』は、現存のものに新舊二譯あり、舊譯の外に唐代不空三藏譯の二卷經が、秘密部の中に收められて居ることは、人の知る所であるが、一般に世に持てはやさるゝ『仁王經』は、是の羅什譯

であつて、同じく羅什譯の『法華經』と、外に『金光明經』とを加へて、護國の三部經として、我が國に尊崇せられ、仁王講千僧會などと稱して『榮華物語』などに傳へらるゝ所から見ると、實際的應用を主義とする我が國の佛教界では、早くから講讀鑽仰せられし經典であるゆへ、大抵の註釋書は、既に早くから渡來したものである。今試みに、正倉院等の古文書で知らるゝ奈良朝の寫經を見ると、

仁王般若經疏上卷

天平十五年寫

(吉藏)

二仁王經疏一卷

天平勝寶五年寫

仁王經疏三卷

天平勝寶三年寫

(圓測)

仁王經疏二卷

天平勝寶三年寫 (惠淨)

仁王經讚述二卷

天平勝寶四年寫

(惠淨)

仁王經疏二卷

天平十二年寫

仁王經疏二卷

天平十九年

(玄範)

仁王經義疏二卷

天平十五年寫

以上八部の註疏は、既に奈良朝に行はれて居たものである。しかして是の中、嘉祥大師吉藏の三卷疏と、玄奘門下の異端として知らるゝ圓測法師の六卷疏とは、世に現存して續藏經にも編入せられて居るが、他の惠淨法師の讚述や、法相宗玄範法師の二卷疏の如きは、既に亡佚して傳はらぬ。更に嘉保元年(西紀千九十四年)に法相宗の永超法師が撰述した『東域錄』に依ると、

仁王般若疏六卷

眞諦三藏

不見行

仁王般若疏三卷

吉藏

同 疏一卷

天台智顛

同 經疏十卷

羅什三藏

偽

同 經疏二卷

惠淨

同 經疏二卷

法相玄範

續藏本仁王般若實相論に就て

徹焯本仁王般若實相論に就て

七四

同 經疏三卷

圓測

同 鈔三卷

釋信行抄

新翻仁王經註疏三卷

真賞

同 古經疏三卷

道液

同 略贊三卷

興福寺行賀於唐土撰

等と列し、唐代までに十一種を數へて居るが、是中で現存するのは、前述の如く、吉藏、圓測二法師の註疏が續藏に收まり、釋信行抄の『經疏鈔』三卷といふのは日本僧行信のことで、現に『大日本佛教全書』の中に收められて居る。但し其内容から云ふと、題目の示す如く全くの抄出本で、圓測の經疏を抄略したものに過ぎない。是外に良賁の註疏は不空譯の新經註疏であるが、道液法師の『古經疏』三卷は亡佚の中に屬し、日本僧行賀の『略贊』は、『大日本佛教全書』の中に収録されて居る。是の『東域錄』の書目中、今の研究に於て最も必要であるのは、眞諦の六卷疏と、羅什の十卷疏とであるが、俱に見行しないから之を見ることが出来ぬ、而も羅什三藏の十卷疏は、今の『佛教全書』収録本は、淨土宗懺宿の手入れ本であるが、僞といふ書き入れがあるのは、恐らく懺宿師の記入であらふ、子輩の見たる長谷快道法師の手入れ本には、是の一行丈は朱書して前後の書目に區別して居る、別に僞といふ細註は加へてないけれど、疑僞の意味を示して居ることは明らかである。既に羅什法師には『實相論』一卷の著述ありしことは、『出三藏記』を始め、各經錄に傳ふる所であるから、若し是の十卷疏が存在すれば、たとひ僞作にせよ、何等の類似點を求むることが出来たかも知れぬ、

併し是の十卷疏の事は、何れの經錄にも見へて居らぬからズツト後代の僞作であるかも知れぬ、たとひ「實相論」一卷が、今日に存在して居たとしても、それは恐らく「肇論」中の一篇に類した極めて簡短なものであつて、今の二卷の「實相論」とは、全く別異なものであつたであらふ、而も他の種々の點から見て、羅什以後の製作である憑據があるから、先づ羅什自著でないといふ事文は斷言し得るであらう。

次に元祐五年(西紀千九十年)に、高麗義天法師の編した『諸宗教藏惣錄』(通稱義天錄)に依ると、天台大師の一巻疏を始めとし、吉藏、圓測等十二部の註疏を擧て居るが、唐以前と云ふのは、天台吉藏(嘉祥)の二書のみで、他の八部は唐人、終りの淨源法師の注科五卷本は宋人のである。しかも唐人の八部中、良賁は新譯經の註であり、他の七部は、今悉く亡佚して居る。

弘經書院本の『縮刷藏經』の中には、天台大師説、門人灌頂記といふ五卷本の「仁王經疏」と、宋代善月法師の「仁王經疏神寶記」四卷を收めて居るが、何れも天台一流の解釋を標準としたもので、六朝時代の精粹とも云ふべき梁朝や北魏の佛教を彷彿たらしむべき本書とは、何等の交渉が認められない。更に時代がズツト下るけれども、現存の諸本と卷數形式等が一致する「諸宗章疏錄」(寛政二年西紀千七百九十年謙順撰)に依ると、天台宗の下に、

仁王註釋三卷

傳敘述○按此慈願也○教觀智者撰述下、仁王般若疏二卷、今在日本國○統紀○東域並云智者說一本無撰名惡之。

煥燦本仁王般若實相論に就て

煥堉本仁王般若實相論に就て

七六

仁王私記三卷 灌頂通○按東域同此
「教觀」・「續記」並不出

仁王疏四卷 灌頂通○按此恐誤也、東域云合疏私記可爲四卷、
如公光明寺藏並文句云疏四卷一本無撰名思之。

仁王疏二卷 道液述

現存の續藏第四十套に收められたる智者と灌頂の合疏は三卷となつて居るから、細註に云ふ如く「教觀」に二卷ありて今日本國に在りといふのは、是の三卷本のことと、次の私記三卷、疏四卷とあるのは、何れも同一のものを別名で傳へたものであらふ。前に引用した正倉院の古文書中にある天平勝寶五年寫一卷本のでは撰名が無いけれど、恐らく智者大師の撰であらふ。恰も「東域」に一巻本天台智顛と記されて居るのと一致する。後にある天平十二年寫の二巻本は、何人のか不明であるが、灌頂の私記に當るものであつたかも知れぬ。我が國に傳はりて居る點から考へて見ると、後世にこの兩疏を合せて三巻本の合疏を作つたものと見らるゝであらう、道液の二巻本は今傳りて居らぬ。次に『諸宗章疏錄』の三論宗の下には、

仁王經疏二卷 古藏述○按東域云、諸錄云二
卷而見行本有上中下三卷

とありて、現存の續藏編入本は六巻であるが、三巻に各々本末を分つたものであらう、法相宗の下に

仁王般若疏三卷 洞淵述

仁王般若疏二卷 慧淨述

仁王般若疏二卷 支範述

仁王般若疏三卷 新翻 眞實述
○按亦云青龍疏

とありて、良賁を除きて他の三疏は、何れも天平時代から傳はりて居るもので、圓測の三卷本は從來亡佚と稱せられて居たが、謙順自筆書入れの「章疏録」には、在智山藏四卷也と書入れてある、續藏編入本は何處の本に依りたるかを知らないが六卷本となつて居る。是も後世に分卷したものであらふ、是の圓測、惠淨、玄範三師の疏中、今存するのは、圓測疏のみである、良賁疏は新譯經の註疏であるが續藏中に編入せられて七卷本となつて居る。更に華嚴宗の下には、宋代の淨源法師の四卷疏を出すのみであるが、中卷の三論宗の下には、更に

仁王略疏一卷 吉藏述
出吉錄

と掲げて居る。現存續藏編入の分は、六卷本であるから、是の略疏は、恐らく六卷本の抄略であらふ、而も吉藏法師の疏は上掲諸録の文を綜合して見ると、左の如き結果となり、現存本は、三卷本に本末を分ちて更にそれを分卷したことが明らかで、古註疏が、後になるほど卷數が増してくることを認めらるゝのである。

仁王般若經疏上卷 天平十五年寫(正倉院文書) 私云、これは吉藏法師著述が上下二卷か又は三卷に分れて居たのを、上卷丈け保存せられたものである、上、中、下三卷の分卷は、「東城錄」註と一致す、

仁王般若疏三卷 吉藏

〔東城錄〕

仁王經疏三卷 吉藏述

〔義天錄〕

燈燧本仁王般若實相論に就て

七八

仁王經疏三卷 嘉祥寺吉茂述 (徳川時代寶巖興隆著佛典疏鈔)

仁王經疏二卷 吉茂述○按東城云、諸錄云二卷前見行本有上中下三卷。『東城録』

(私云是は「東城録」卷上の三論宗經疏の題下に記されたもので、二卷とあるのは、何れに依るや明かならざれども、古寫本中には跋顯所覽の二卷本があつたものと見ゆる、天平寫經の上卷丈け存して居るのは、或は上下二卷本であつたかも知れぬ)

尙ほ『諸宗章疏録』の中卷、法相宗經疏部の所に、

仁王般若疏六卷 眞諦三藏述、奈見行諸疏云一本記

仁王般若疏一卷 慈沼述 未見行、此師最勝疏第一云一即此五分如仁王般若疏中具明

仁王般若疏三卷 圓暉述

仁王般若疏三卷 崇俊述

仁王般若疏三卷 西大寺常騰述

仁王般若略鈔三卷 信行述 集略疏

仁王般若略贊三卷 行賀於 居士撰

仁王般若鈔三卷 法隆寺行信述、多著測疏少加餘師、按東城作信行恐倒、今依『倭録』本傳

以上八部の書目を掲げて居るけれど、是中に支那撰述に屬するものは、眞諦の六卷疏以下四部であつて、惠沼の一卷疏は未見行とあるけれど、法隆寺寶藏中に其の殘卷が存して大正大藏經中に編入せらるゝ等である。圓暉の三卷疏といふのは、恐らく圓測の誤りであらふ、然れば四部の疏中、二部丈けは現存すと云ふべきである。西大寺常騰の三卷疏以下四部は、日本撰述であるが、信行とあるのが行信の倒置であるとすれば、其實三部であつて、行信の三卷本は『大日本佛教全書』八月發行に収録せられて居る。今その『日本佛教全書』に収録せられて居る目次を掲ぐると左の如くである。

仁王護國經疏（内一卷欠
私云中卷欠）

行信撰

仁王經問答一卷

撰者未詳（私云行信
門下ならん）

同 護國鈔三卷

覺超撰

釋尊影響仁王經祕法八卷合
一本

良助親王撰

仁王護國疏三卷

撰者未詳

（私云、護國疏は撰者未詳とあれど、叙山學徒の手に成れることは明らかなり、鎌倉時代か）

仁王般若合疏講錄三卷

光謙撰

以上の調査は、専ら日本撰述の典籍目録に依て記したのであるが、日本の講義は、大體に於て二潮流に分類することが出来る、即ち天台宗と法相宗との註疏である、三論系のは吉藏の三卷本が存するけれど、之を發揮し相傳したものが見當らぬ。天台宗のは智者大師より來つたことは勿論であるが、法相宗のは、全く圓測法師の系統を相承したものである。若し羅什三藏の實相論や、眞諦三藏の六卷疏が渡來見行して居たならば、變つた系統の仁王學派が起るべきであるが、眞諦疏は最古の『永超錄』に既に不見行と云ひ、天平寫經目の中にも見出すことが出来ぬから、唐初には存して其後に亡佚したものであらふ、隋代費長房の『歷代三寶記』（開皇十七年、西紀五百九十七年撰）には、

（縮刷藏經致六の七十六丁左）

仁王般若疏六卷太清三年出（西紀五百四十九年）

とあり、『大唐内典録』にも、（結二の七十一丁左）

仁王般若經疏六卷太清三年出

とある。是の經疏六卷は、たとひ亡びたとは云へ、其の幾分は圓測法師の文によりて窺はるゝのであるが、『永超録』に疑問として、載録せられて居る羅什三藏の十卷疏の内容は、全然知ることが出来ぬ、三論系の仁王經學としては、嘉祥大師吉藏の三卷本が現存して居るけれど、新舊の三論全く其説を異にするから、其の舊説を窺ふことが出来ぬ。

三

いよく本題に立歸りて、是の仁王經實相論の傳來を説くべき順序となつた、仁王經崇拜の我が國に傳來した古註疏に就て、宋朝以前の存亡を略ぼ記述したのであるが、我國に存する古註疏で唐以前のものと云へば、全く天台（智者）嘉祥（吉藏）二大師のもののみである。今この「實相論」は、寫經の字體既に六朝のもので、南梁、北魏何れにしても西紀六世紀を下るものでない、然らば我が國には典籍目錄の上からは、全く傳來したことがないと思はれる。然らば支那の古經錄に於て、是と似通ふたものがあるかどうかと検討して見ると、隋開皇十四年（西紀五百九十四年）に撰述したる法經の『衆經目錄』には、此方諸德著述の部に

實相論一卷 曇無成

梁代僧祐の編述したる『出三藏記集』卷十二(縮刷本結一の六十七丁左)に、六朝南宋代の陸澄が編纂したる法論集目録を掲げ、其中に

實相義釋道安

問實相王稚遠
外國法師答

問實法有釋慧遠
鳩摩答

實相論釋曇無成(冠註曰、威三本作成)

と實相に關する論義の甚だ盛んでありしことを傳へて居るが、曇無成(又は成)に實相論の著述ありしことを傳へて居るのは、恐らく「高僧傳」(梁代慧皎著)卷七にある曇無成のことで、宋元明の三大藏經に成とあるのは正しく、高麗本に威とあるは寫誤を傳へたものであらふ、「高僧傳」に依ると曇無成は羅什の門下で、「秦主姚興の尊重する所となり、受業のもの二百餘人あり、顏延之、何尙之と共に實相を論じ、往復屢に彌り、廼ち「實相論」を著す、宋の元嘉中(西紀四二四年至四五三年)卒す、春秋六十有四」とあるから、「肇論」の著者たる僧肇の歿年(晉義熙十年、西紀四一四年)を去る僅かに十年許りで、恐らく當時長安に於ける義虎の雄として相對峙したものであらふ。宋の「法論」の中には載録せられて居ないが、「高僧傳」卷二、鳩摩羅什傳には、

唯爲姚興著實相論二卷

とあり、「出三藏記集」卷十四、鳩摩羅什傳にも唯爲姚興著實相論二卷と同様の文が掲げてある。

然れば姚秦時代には、師羅什の『實相論』二巻と、曇無成の『實相論』(巻數未詳)との二部の實相論が存在して居たので、後代の經錄が區々に傳へて居る、即ち『歷代三寶記』には、鳩摩羅什の下に

實相論一卷什自著(縮刷致軼第六冊五七丁右)

と傳へ、『大唐內典錄』(唐道宣撰)には、

實相論什自著

とのみありて巻數も掲げて居ないが、隋代法經等の撰に成る『衆經目錄』卷六には、

實相論一卷 曇無成(縮刷結一の百十五丁左)

とあるが、是は言ふ迄もなく高麗大藏經を底本としたものであつて、冠註の考異に依れば是の曇無成の三字は、元明二大藏經には俱に釋羅什の三字に作り、宋本大藏經には無しとある。若し費長房の『歷代三寶記』に對照すれば、羅什の著とする方が當を得て居るかも知れぬ、何れにしても、師資二人の『實相論』が併に世に行はれて居たやうであるが、『開元釋教錄』に収録せられて居ない所を見ると、何れも唐代早く亡佚したものと見るべきである。

今是の殘卷の六朝寫經の仁王經實相論なるものは、二巻で終つて居ることは、前に一言した通りであるが、其の内容から云ても、羅什時代の舊三論系に屬するものであつて、『高僧傳』『出三藏記』に見えて居る二巻本の『實相論』と云ふのは、正しく是の本で無からふかと思はるゝ點も無いことは

ない、秦主姚興の爲めに講述したと云ふから、無論に鎮護國家の帝王政治の教授にも關するものであつて「仁王般若經」に依つて、是の實相を論ずることは、もとより當を得たるものである、傳記の上では單に實相論とあつても、それは仁王般若の實相論であるとも云ひ得る、當時の人の考へでは、實相の外に般若なく、般若即實相であることは、僧肇の『宗本義』の中にも、諸法實相、謂之般若とあるので一般周知の熟語であつたことは明らかである。卷數と名目とが符合するので、之を直に羅什自著の現出として世に傳ふべきであらふか。

若し果して種々の點より見て羅什の自著と見て差支なしとすれば、經典註疏の最古のものとして大に珍重すべきものであるが、是を斷言するには尙ほ幾多の検討を重ねなくてはならない。

それで予輩は、敢て羅什の自著なりと斷言はしいのであるが、數少なき隋代以前、北魏か南梁の時代を下らざる般若系の古註疏の現出として之を世に紹介したいと思ふ、其の殘存の部分は、仁王經終り三品の註疏であつて、帝王の爲めに講述するに最も適當な文句、付屬國王の文字があり、僧肇の文句として有名なる

法身無像而殊形並應、(乃至)冥權無謀而助與事會

といふ文句が肇公言として引用したのでなく、恰も自己の胸臆から出た文句のやうにして記述せられて居るのも、其時代が姚秦に近きことを示すものと見ることが出来る、又往々にして儒教の言を

引き、文字の簡古であることも、西紀四世紀の終り五世紀始め頃、支那東晉末時代であることを表現するとも見らるゝものである。但し中に『瓔珞經』二卷本の菩薩修行の六種性の文を引き、魏言性種とある文字は、著述の歴史を知る唯一の歴史的文字のやうに見ゆるが、是は恐らく北魏の魏ではなく、三國時代の魏を指したものであらふ、三國時代に瓔珞經の異譯が支謙三藏に依て成されて居る。且らく附記して疑問を提出して置くこととする。

(附言、原文は二十四字詰、廿行の原稿紙に寫し直して十八枚であるが、今茲に全文を掲ぐることの出来ないのを遺憾とする。しかし大正大藏經の中に編入することを御願してあるから遠からず大方讀者の清覽に供して其研究を頗る管である。是の稿を起すに當り、予輩の爲に寫經の展覧と寫本とを快諾せられたる中村不折畫伯の厚意と、併せて之を予の爲に臨字の分を取られたる友人、京北中學教諭豊田大督君の厚誼とに對し甚深の謝意を表して置く。)

近東に於ける回教民族の動亂に就いて（中）

赤松智城

五

沙漠民の單純素朴な生活様式と社會制度とがモハメットの教説と教團の上にも影響して、茲に特異な一の教風を表はすやうになつたことは、前項にも一言した所であるが、モハメットは常に一宗教の開祖であるのみならず、一個の社會改革者であり、また民族運動の指導者としても起つたのであるから、彼れは亦た必然に當時のアラビアの慣習や制度の印象を強く受けて、おのづからその特徴を彼れの教團の上にも表はすやうになつたのである。然もこの印象と特徴とはひとり原始回教に於てのみならず、後代の教團に至るまでも多く改められずして持續したのであつて、これも前述せる如く沙漠民の生活に特有な一種の不變性に基いてゐると云はなければならぬのである。

本來アラビア人はその社會生活の點からこれを觀れば二種に大別される。即ち一は常に沙漠の中に住して時々移動する漂泊民（普通にベヂュインと稱せらるるもの）と、他は漠中の綠地オアシス又は泉水の邊に定住して此處に村落か小さな都邑を作るものとであるが、この兩者の間には文野の程度に於てさ

近東に於ける回教民族の動亂に就いて(中)

八六

のみ甚しい懸隔があるのではない。勿論その漂泊民も定住民も地方に依り血統に従つて更に幾多の部族並びに民族に細別されて多少文化の差異をその間に示してはゐるけれども、併し概して皆略々同型同質平等であつた。嘗てロバートソン・スミスが約説したやうに、モハメット時代のアラビア人はその全半島を通じて多くの地方的團體の集團を作つてゐたが、何れもそれは複雑な政治組織に依りて結合してゐるのではなくして、全く傳承的な統一の感情と、或種の簡單な相互的社會的義務と權利の承認及び行使とに依りて團結してゐたに過ぎない。而してその統一の感情は同時にまた同一の血統に屬するといふ信念若くは豫想を伴うてゐたから、この感情はやがて強い同族感であつて、一部族は即ち一大家族であり、その部族の名稱は即ち共同の祖先の名に外ならない。それで事實上の國民と云ひ部族と云ひ將又家族と云つても、系統上格段の相違はないのであつて、唯だその團體の大小と共同の祖先に對する多少の親疎の區別があるのみであつた。然も部落の結合感は何れも甚だ強かつたのである。(W. R. Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia*, p. 14)。

モハメットの教團は固より血族に依る團結ではなかつたけれども、その驚くべき結合力を上述せる如きアラビアの社會組織に負ふ所が多かつたことは改めて云ふまでもない。實際モハメット其人の民族又は同族又は同族意識が甚だ強固であつたことはコーランに於て充分にこれを窺ふことができる。蓋し彼れは自ら神アラーの使徒として現はれたものではあるが、併しそれは必ずしも全人類に

對してははなくして、主としてアラビア人に向て現はれたものである。それで現に彼れが神から啓示されたコーランの聖旨は唯だ彼れが遣はされた民族たるアラビア人の言葉に於てのみ發表され、またその限りに於てのみ今も尙ほ神聖であつて、決してそれは異國語に於て讀まれかつ理解さるべきものではなかつたのである。尤もその神アラは普遍的に全人類を愛する最高の存在とは認められたけれども、併しモハメットの傳へた謂は「アラビック版」の新しい神の啓示は元來特に自民族に向つて與へられたものであつて、吾々はこの態度をばかのイエスが「イスラエルの家の迷へる羊の外に吾は遣はされず」と明言したのと全く同様に認めることができるのである。さればモハメットの自ら確信した使命は根本的には自民族に對する神の使徒たるにあつたのであつて、此の點に於ては彼も亦た局限された一の民族的國家主義者であり、その字義通りに「アラビアの」豫言者であつたのである。

併し他方に於てモハメットはまた他のセムの豫言者と同じく往古よりの傳説に従つて、全人類は原始的には皆同一の祖先から發生したものであることを信じたから、人類は個人としてまた種族としては如何に相異せるにもせよ、本來は全く平等であることを教へてゐる。尤も彼自身はその生涯を主として自國に於て過したから、この人類平等の原則をば廣く他の民族にも及ぼして、以て一般に人種の差別感とこれに基て起る誤解と紛争とを解くために努力する機會を多く持たなかつた。

近東に於ける回教民族の動亂に就いて(中)

併し彼れは從來——現今に於ても尙ほ見らるゝ——アラビア内部の各部族間に行はれた反目嫉視をば極力鎮壓せんと欲して、たとひ完全にそれには成功しなかつたとは云へ、その紛々たる異部族を結束してこれを唯一の回教旗の下に統一したのであつた。回教の原始教團としてのアラビア民族の社會はかくしてその各部族自體の強固なる結合力を地盤として、更にその上にモハメットの偉大な宗教的情熱と同胞主義とを加へて以てその大同團結を作り上げたのである。さればこの點に於てはモハメットは當代の社會改革者であり、かつは民族運動の指導者でもあつたのである。

それでコーランの中には明確に人間と人種の平等を説いた數節がある。即ちその第四十九章第十節と第十一節に「信者はまことに兄弟なり此故に兄弟の差別を和げよ、然らば神の慈悲を得ん。信者よ決して他人を嘲笑する勿れ、嘲笑せらるゝ者は恐らく嘲笑する者よりも侮れたることあらん。婦に於てもそは同様なるべし。また互に誹毀して汚名を他に與ふること勿れ、汚名は信仰に依れば惡なればなり」とある。更にその十三節には「人々よ吾は一人の男と女とに依て汝等を作り、汝等の互に相知らんがために汝等を種々の部族と人種とに分てり。汝等の中最も敬虔なる者は神の前に於て最も尊き者なるべし」と記されてゐる。この節は後代の回教神學に於ては特に人種平等の教説の基礎として尊重され、「人種の節」とさへ呼ばれてゐるものである。それで回教の根本原則に従へば各人種は表面上たとひ相異つてはゐても根本的には皆平等であつて、唯だ神に對する敬虔と同胞に對

する行動とが人間の優劣の價値を定むる唯一の標準であると認められてゐる。而してこの原則は後代に至るまで常に確守されて、實は回数傳播を助くる有力な一要素となつた。蓋しモハメットの没後斯教が異人種に向つて急激に傳播するに至るや、教團の指導者達はこの原則に従ひかつ教祖に假託せる傳説に依て、更にコーラン其者よりも一層明晰にまた廣汎にこの人種平等を高調したから、如何なる人種も容易にその教團に入ることができたのであつた。現に回教の聖都メッカのカーバの前には世界各地の異色異様の人種に屬する教徒が互に一味の宗教的同胞として何等の差別なく相會して、茲に人種の別と民族の境とを超越した信仰上の一大團結を現出してゐる。尤も今日アラビアの内部に於ては回教徒間に動搖を生じて、この聖都の爭奪戰をさへ演じてゐるが、併しこれは實は教内の新舊兩派又は宗派の軋轢と内争であつて、決して人種的反感から起つたものではない。それで要するに先きに掲げた「人種の節」に啓示されたやうな平等の原理は全回教を通じて常に神聖な教訓として尊重され、従つて教徒の實際生活を支配すべき一の規範となつてゐるのである。

基督教に於ても知らるゝ如くかゝる人種平等の原則は早く既に掲げられてゐる（コロサイ書第三章十一節等參照）。さればかの「人種の節」の如きも固より何等の新しい教訓ではないが、併し概して回教徒は基督教徒よりも一層この人種平等の祖訓に對して忠實であつたのではなからうか。少なくとも彼等は現在の白人基督教徒よりはこの平等の理想に近づいてこれを實現してゐるやうに思

近東に於ける回教民族の動亂に就いて(中)

九〇

はれる。勿論回教徒と雖も決して全く人種間の差別的鬭争から免れてゐるのではなくして、殊にその傳播時代に於ては異教徒異民族に對して猛烈な攻撃を加へ屢々慘虐を敢てしたことは既に史上に著しい事實である。併しこれは必ずしも盡く人種的差別と反感から起つたものではなくして、彼等の宗教的熱情に加ふるに特に政治經濟的欲望がその主なる一原因であつたのである。普通に回教徒は専ら武力を以て異教異族を征服したと云はれるが、これは寧ろ當代のアラビア人及び其他の漠民の慍悍な侵略欲から起つたものであつて、純粹の人種又は宗教的動機よりもかゝる政治經濟上の世俗的原因が多分にあつたことは、當時一定の課税さへ納入すれば異教徒をもそのまゝに許し、或はまた戰利品の分配が教團内に於て大なる一問題であつたことなどに依つて見ても明らかにこれを察知し得るであらう。尙ほ此點に就ては後節にも述べる機會があらうと思ふ。

それで後に教祖に假託せる回教の一傳説はアラビア人と他民族との間にも人種上の優劣を認めずして、「アラビア人と雖も神に敬虔ならざる限りは異人種よりも何等優れることなし」と教へてゐる。前述せる如く元來アラビアの豫言者として現はれたモハメットにかゝる啓示がなかつたことは固より云ふまでもないが、併しこの傳説は亦た決して教祖の眞意を誤るものではないのみならず、一方に於てはアラビア人の信仰上の結束を固くし、他方に於ては神の前に人種のすべて平等なることを説いて以て大回教帝國の建設に貢献したのである。但し教祖を始めとして初代の回教軍の有力

者にはアラビア人が多かつたから、回教内に於てはおのづからアラビア人に幾分の優位を認め、或る場合にはそれが極端に走せたこともあり、また教徒内にも一種の貴族があつて多少の特権を有つてはゐるが、併し此等は決して回教法上の制度としてまた教權として確定されてゐるのではなく、かつその強制力をも有つてはゐないのである。

然るに今日白人種の基督教徒は彼等の宗教上の優越感を抱く外に、彼等の人種上の優位をも確く認めて、以て現に吾々有色人種に對し許すべからざる差別待遇を興へ、然も容易にこれを改めようとしてゐない。彼等は固より盡く純眞な信者ではないが、併しとにかく基督教徒の假面を被り、異教徒異民族に向つては特に屢々この假面を以てさへ彼等の人種的優越を誇つてゐる。さればこれに對して今上述せる如き人種平等の教則と信念とに住する回教徒は勿論甚だしい不快を感じてゐるのであつて、現今の回教徒動亂の一主因たる民族の自由自決の要求の根底にも實にこの人種平等の確信が牢固として伏在してゐることを充分に認めなければならぬのである。そこで彼等回教民族は白人種の差別待遇と壓迫とに對抗せんがためには、たとひその主義と傳統とを異にしても人種の平等を尊重する國民と提携せんと欲してゐるのであつて、吾々異教徒の有色人種に對する彼等の好感や、また昨年末に締結されたかのトルコと露國勞農政府との協約の如き、明らかにこの消息を語つてゐるのである。されば何よりも先づ白人種が有色の全回教民族に對して人種平等を宣言しかつこ

近東に於ける回教民族の動亂に就いて(中)

九二

れを實現することが、現在の動亂を解決する上にも最も緊要な一の急務であつて、この根本義に觸るゝことを避け或はこれを顧みずして、唯だ區々たる政治經濟問題の彌縫に醒醒しても、到底それは圓滿な解決と調和とを齎らさないであらうと思ふ。最近國際聯盟はモスール州の歸屬について英國に左袒しトルコには不利な決定を與へてともかくこの問題に一段落を告げ、またフランスは新たに文官の最高委員をシリアに送つて漸やくその鎮壓に成功しつゝあるらしい。併しそれは皆表面皮相の單なる一時的解決に過ぎないのである。

六

回教徒が異教徒と激しく闘ふ時には從來「神聖戰爭」の標語が高々と掲げられたのであるが、現在の動亂に於てはまた餘りその聲を聞かない。却てかのドルーズ族の首領スルタン・アトラシュの如きは彼等の反抗が宗教戰爭のためではなくして、全く民族自由の要求に外ならぬと揚言してゐる。またトルコの新政府は舊來の回教制度の改革に忙はしく、従つて國家及び國民の生活に於ける宗教的色彩は漸次薄らいで行くやうにも見える。恐らく古い傳統の意味をそのまゝにもつ神聖戰爭は今日もはや起り得ないであらう。併し今次の動亂に於ても決して全く宗教の意味が失はれてゐるのではなくして、その背後には尙ほこれを見出すことができる。即ち現にそのドルーズ族が昨年八月蜂起するに至つた一の導火線は、バイラムと稱せられる彼等回教徒の祭禮をばフランス官憲が不法にも

暴動の勃發と見做して斷然これを禁止したからであつて、そこで昨冬新任されたフランスの最高委員ジュエツネルのステートメントには先づ以て慎重に全ての宗教的信條を尊重する旨を述べてゐる。またかのモスールの油田問題にも最近喧傳される基督教徒追放の一場面があつて、茲にも宗教的係争の種子が蒔かれてゐる。モロッコの内地よりの歸來者は現在蹶起してゐるリフ族の中に一種の神聖戦争の氣分が動いてゐると報じてゐる。もとより今所謂「汎回教徒運動」が異教徒に對して容易に成立しようとは信ぜられないけれども、併し回教民族が苟くもコーランと傳説とを奉ずる限り、また特に不法な異教徒の壓迫に會する時、彼等は此等の聖典の中に一の聖務として命ぜられてゐるこのシハードの規定に想ひ到らぬ筈はない。寧ろ私は彼等の民族運動が實は舊來のシハードに含まれた意味を別に新しい形式に於て復活したものではなからうかと思ふ。漢民の社會生活と民族性から來る原始回教の戰鬥的性質に就ては前項に於ても既に一言して置いたが、私は尙ほ重ねて更に廣く神聖戦争に於ける民族的意義を歴史的に次に少しく尋ねて見よう。

古來アラビアには謂はゞ二様の戦争の形式があつた。一はガージャ或はラーシア(Shaziyah or Raziya)と稱せられる掠奪侵略戦であり、二はクィシャーシユ(Qishsh 復讐)の意味をもつ報復又は復讐戦(Rebelsion Smith, op. cit. p. 295; Kaziminski, Dictionnaire Arabe-Français, Tome 2, pp. 465f, 745f 参照)。前者は生活資料に乏しい沙漠生活の困難な境遇から當然起つて來ることであるが、本

來攻略を目的とするから多く殺戮や破壊を行はずして寧ろ人畜や物資などの戦利品をそのまま獲んと欲するものである。従つてこの種の經濟戰はアラビア以外の地方に向つても遠征の形式に於て屢々行はれたのであつて、それは遠く有史以前の古い時代までも溯ることができる。即ちかのアラビア民族の大移動として知らるゝ民族傳播史上の顯著なる事實は全くこの漠民に必然なる經濟的侵略戰を尅大なる形に於て、また長い歲月に亘つて行つた結果に外ならぬのである。近東學者ウインクラ―が嘗て云つたやうに、古代アラビアはその地理的社會的條件からして實に全セム民族發祥の根源地であつて、それは近東に於ける一の「民族の庫」^{「フェルカー・カヌー」}であつた。かのユーフラチス・チグリスの流域に進入した「バビロニアのセム人」もシリアやバレスチーナ地方に移住した種々のセム部族(ハビル人即ちヘブライ人はその一族である)も、また紅海を越えて對岸アフリカのアビシニアに定住した部族も元は皆アラビアから起つて夫々南北に進んだるのである。それで所謂セム文明の源泉は云ふまでもなくかのバビロニアにあつたけれども、その諸民族の最古の故郷は全くこの大沙茫々たる半島アラビアであつて、その民族移動は實に數千年に亘て繼續したのであつた(Winckler, Die Völker Vorderasiens, Der Alte Orient I. Jahr. Heft 1.; Nudlich, Religionsgeschichtliche Tabellen. S. 9 u. Tafel I 参照。但しウングナードの如きは近東最古の民族移動の狀態に就て別に新説を唱へてゐるが何れにしてもアラビア民族の侵入と移動とは疑ふべからざる事實である)。而してこの民族の大移動は勿

論まづ比較的豊饒なる沃地に向つて行はれたのであつて、かのユーフラチス・チグリスの流域よりシリアのレバノン山脈の森林地帯を経てパレスチナの海岸地方に至る一帯の所謂「新月形の沃地」は、常にこのアラビア民族の野望の重なる目的地であつた。然るに今同じくアラビアから起つた回教徒が異邦異族に向つて行うたかの侵略征服の神聖戦も、亦た等しくその一面に於ては確かに如上の民族移動と同様の經濟的意義を有し、それは實に民族經濟上必然の一運動でもあつたことは、特に注意しなければならぬ事實であつて、即ちその神聖戦争とこれに伴ふ回教の傳播はこの點に於ては全く上述せる如き往古已來のアラビア民族移動の一繼續であるのみならず、實はその最大なるものでもあり、かつはまたその最後のものでもあつたのである。

前掲のガージャヤーの意味に於ける侵略的戦争と遠征の形式がモハメット並びに其後の教徒の戦闘の重要な一方面であつたことは、この言葉が現にコーランの中にもあり(第三章一五〇節)、また初期の回教史家がメッカ人に對するモハメットの戦争をこの言葉を以て記してゐることを見ても明らかである。本來ジハードは回教を傳播させるために不信者に對して戦ふことを一の要旨とするのであるが、併しそれは必ずしも不信者又は異教徒を改宗させるよりも寧ろ彼等を攻略征服せんと欲するものであり、また回教の信仰を直接弘通するといふよりも寧ろ自家の勢力範圍を擴張せんとするために行はれたことが多い。それで神聖戦争に依る回教の傳播は一面に於ては古來のガージャヤーを幾

分回教化して然もこれを大規模に發展せしめたものであるともいふことができるであらう。但し回教神學者は既にこの言葉に充分の回教的意義を與へて、それは使徒アポストロフ若くは導師ムラビトに依て指揮された軍勢であると解釋してゐる。然るに現今の回教徒の動亂に於てはシハードの聲が未だ餘り高く叫ばれないと共に、その歴史上の一原意であつた、積極的征服や民族的傳播をもそこに認めることかできない。蓋し近代の回教民族は知らるゝ如く何處に於ても歐州列強の爲めに壓迫されて屏息の状態にあるから、到底今日は昔ながらのガージャールの侵略的攻勢を取ることは殆ど不可能である。併し彼等の蒙つた人種上政治經濟上乃至宗教上の不正不法なる壓迫と損害とに對しては、固より決して忍従し屈服することができないから、茲に稍々別種の意味をもつ反抗と争闘が起つて來た。それは即ち前に掲げた古いアラビアのクイシャーシュの原意を有する報復復讐戰である。

この復讐戰はさきの侵略戰とは異つて敵を屠り苦しめることを目的とするから一層慘虐であるが、アラビアに於ては今も尙ほ行はれ、回教内の歴史にも侵略戰と同様に屢々この種の戰があつた。殊に「血の復讐」は最も殘酷であるが、それは古來アラビアに於て盛んに行はれた公然許されてゐたから、モハメットも亦たこれを認めてゐる。猶太教の律法にも既に「目を以て目を償ひ齒を以て齒を償ふ」掟があつて、故意の殺人者に對して血の復讐をなすべき資格がある者はその敵の生命を絶たねばならなかつた。併しモハメットは少しくこれを緩和して血の復讐の行はるべき場合にも

金銭の賠償を得て敵を許し得ることを命じてゐる。(コーラン第二章一七三節參照)。回教に於ける種々の復讐法の規定に就ては茲に縷説することを省略するが、今この復讐も侵略と等しく彼等漢民の生存上必要な一條件であつたから、回教に於ても過度に陥らない限りこれを許したのみならず、他の迫害に對抗してこれを破らなければならぬ場合には當然報復の手段に訴へて、以てかのジハードの他の一目的を達したのである。即ちこれに依て教徒に對する不信者の奸計と迫害とを排斥して彼等を膺懲し得たのであつた。それで現今の回教民族の蒙つてゐる壓迫と不平等に對しては、この復讐戰の意義は侵略戰よりも強いのであつて、實際彼等は夫々列強に向つて何等か報復の機會を覘ひ、隙に乗じて蹶起しつゝあるのである。かのリフ民族に於てもドルーズ族に於てもまたトルコ國民にも吾々はこの氣勢を容易に觀取することができるのであつて、彼等の民族的要求と反抗はやがてこの傳統的な復讐戰の新しい一發露とも見られるのである。(未完)

宗教の藝術的價值に就いて

土 屋 詮 教

宗教に關する諸問題について研究し、讀み、聞き、而してそれを批判し、綜合し、筆にして見たいと、何時も私は痛切に感じてゐる。けれども早稻田學園で、私はそれと極めて没交渉な、且つ比較的激務である、教育の實際に携つてゐるので、容易に思索研究を之に向け得ない。それが爲めに、舊臘末、本誌の編輯に熱心従事してゐる、原田敏明君が、再三拙著や學園に訪問せられ、寄稿を要請せられたにもかゝらず、その高鳴に副ふだけの考へも浮ばず、持ち合せの材料もなく、起稿にも暇がなく過ぎ去つたのです。まして研究的發表といふが如きものは、當分頼め得ないので、遂かにその責を案ぐつもりで、左の感想さもないふべき一文を寄せることゝ致しました。仍つてここに一言、讀者諸君の諒恕を乞ふ次第であります。

一

宗教學の極めて進歩發達してゐる今日、宗教と藝術とに關する問題などは、恐らくその理論學說の研究が、十分至れり盡されて、強ち珍らしくもありませんまい。加之、私は此等の理論學說について、餘り研鑽してゐないから、斬新な思索とか、又は學界に貢獻する程の所論を、組織的に披瀝する力を有してゐないのであります。唯最近『日本宗教史』を改訂増補し、或は萬朝社の依頼により、『新日本史』の一篇として、『明治大正佛敎史』を執筆した際、如何なる宗教にも、殆んど凡人の理智

を超越した、絶大なる或る物を感得して、佛を現し、神を見る體驗には、莊嚴なる光明の世界を描き、之を美化して彩華絢爛たる言葉に高調したり、丹青をこめて入神の繪畫に寫したり、或は現身を神佛に擬して、歌舞音曲に演じたり、或は金石木竹に彫刻したりして象徴する。之に反して暗黒の方面をも、それ／＼描寫する。そこに宗教が藝術化される。そして宗教を人類の強い生命たらしむる史的事實が、文化史上に現はれてゐることを見通がし得なかつたのです。言ひ換へると、宗教の藝術に及ぼした影響が、多大であつたといふ概念から、此の問題が腦裏に浮んで、出来ることなら之を精密に考察し、綜合して見たいのでありますが、今はそれが自分として頗る困難であるから、こゝには學界に問題を提供するつもりで、纔かにその感想を録して、宗教が藝術上、如何に價値あるかを叙するに過ぎないのであります。

二

宗教そのものゝ本質は、智情意の全般に亘つて、種々なる要素の協力活動に依り、始めて發生するのであるから、その根本義たる純理上の部分は、理智から生み出されるにしても、感情なり、意志なりが糾ひ、こんがらがつて、複雑な宗教が、人生の大舞臺に現はれ、無数の諸相となつた場面を展開するのである。

佛教は轉迷開悟の一言で盡される。それは單なる理智の方面についてあるけれども、之を開け

ば八萬四千の法門となり、人々個々の情と意と、種々に捫み合つて、釋尊八十年の生涯と同じ様に、四諦八正道を體得するまでの過程が、巧妙な言語、縱横の文字に操られ、修多羅となり、文藝となつて、人から人に、社會から社會に、國から國に、祖先から子孫に、弘められ、傳へられて來た。かくして年を経る毎に、單純より複雑に美化され、潤色された藝術が、繪畫とも、彫刻ともなり、音樂ともなつて、宗教の諸相を載せた殿堂が築かれ、裝飾され、創造され、又は人をして昔に擬して、唱はしめたり、舞はしめたりする。そしてその信者大衆は、之を見聞くと、悉く原始に溯つた感で、渴仰するのである。かくしてその宗教藝術が宣布されてゐる國家なり社會なりは、その藝術を透して宗教を味ひ、體驗し來たのである。日本文化史、東洋文化史上の藝術から、佛教に關するものを除いたとしたなら、殘る藝術はどれだけあらうか。

基督教に關する古來の藝術的作品は、今も猶ほ西洋諸國に重きをなしてゐはすまいか、そしてそれは基督教宣傳にどれほど役立つたか、殆んど測り知られないのである。恐らく新舊兩約全書を素材とした藝術は、全世界に普及してゐると觀察される。

印度古代の宗教文學は三千年を経ても滅びない。埋没された金石の佛像は、漸次に發掘されて貴重な美術品となり、變遷常ない支那でも、古代の佛像、佛畫、寺院は、依然として藝術に名残りを留めてゐる。日本に至つては推古天皇時代から奈良朝の昔を偲ぶ、世界に誇るべき藝術的作品をは

じめ、各時代の名僧知識の残した藝術的遺物には、總て宗教的精神の宿れるを想ふと、如何に宗教が藝術の上に價值あるかを、禮讃せざる譯にはいかないのである。

三

我が日本古代史に於ける神話は、稗田阿禮なる婦人が口誦した傳説を、太安萬侶が、漢文で録したといふのである。その稗田阿禮は何者かといふ疑問が起る。單に彼は上古の傳説に精通した、博聞強記の女丈夫であつたとするも、その傳説は神話を經緯とした、ドラマの様なもので、宗教が古代の藝術を生み出してゐるともいへる。祝詞も、神樂も、神殿、儀式、祭典迄も、宗教から織り出され、染め出されて、今日に傳へ連續し來つた、一種の藝術ではあるまいか。

希臘の神話が最も藝術味を含んでゐることは、歴史上の事實であり、歐米文化史の藝術的作品を辿つて見ても、其處には同じく宗教的藝術が高調され、永く後世に傳へられてゐる。そしてその國家が亡びても、オリンピック競技等の一例でも知らるゝ様に、宗教が藝術の上に殘存し、或は美術品となり、建築物となり、文學となり、演藝となつて、人生に意義ある、そして貴重なる寶物を、眞珠貝や、珊瑚などの珠玉を永遠に殘すが如く、子孫に傳へて光輝あらしめるのである。

怖るべき暗黒の方面には、悲劇的な偽、惡、醜の痕跡を、文學技術に顯はし、之に對して宗教の力が如何に破暗降魔の役をなしたか、必ず此の悲哀な藝術にも、宗教的意義が深く根ざしてゐる。

274 不朽の傑作ダンテの神曲は、その素材を宗教に取つたのではないか。「西遊記」の支那文學も佛教の

文藝的作物として價值つけられるのではないか。

四

宗教が大藝術家によつて、その眞理なり、信仰なり、體驗なり、價值なりが取扱はれ、詩となり、歌となり、散文となり、劇となり、彫刻となり、繪畫となる。それが各時代の人に共鳴せられ、景仰せられ、讚歎せられ、大衆がヤンヤと持て囃す。男も女も若いも老いたるも、悉く泣かされたり、笑はされたり、怒らされたり、知らず、識らず、没我の境に曳き入れられ、魅せらるゝ。さういふ人生の核心に觸れ、機微を衝く傑作は、多く宗教的作物に見らるゝのである。

古くは埃及のピラミッド、印度支那の佛蹟、伊太利のテンブル、日本では奈良の大佛、法隆寺、徳川時代の日光廟などをはじめ、神佛各宗の建築、繪畫、彫刻の顯著なるものは言ふまでもない。その他世界に頒布してゐる、各國の寶物ともいふべきものは、多く社寺、堂宇、莊嚴、文書などで、宗教程、永遠に藝術的價值あるものを殘せるはなく、又その藝術によつて宗教的生命が、如何に世界に傳播し、その光芒が後世を照耀するか窺はれる。

最も奇とすべきは、宗教の信念が藝術によつて美化されると、その根本義とか眞諦とかを没却し去つて、唯何となく有難さに涙零るゝといつた風に、靈妙な力、不可思議の靈感に打たれ、神人一

體となる境地に逍遙するのである。

五

大伽藍に莊嚴を極めた佛壇の前で、巧妙な讀經や説教を聞く、善男善女は我を忘れて、南無阿彌陀佛の稱名もろとも泣いたり笑つたりする。日蓮宗の御會式などに至つては、藝術を通り越してゐる感を禁じ得ない。かうくしい神殿で、神がゝりの巫女の言ふ事を、神の御告げとして疑はないまでに心を動かされる。かく宗教の藝術化された力の心理作用によると、鎮魂歸神といふ様なものにもなる。で、儀式も一種の宗教的藝術として、忽諸に附すべからざるものと考へられる。

日曜日には基督教徒が會堂に集つて、讚美歌を唱ひ、説教を聴き、祈禱をする。禮拜の對象として何物も飾つてない。けれども天に坐す神の愛やイエスの昇天や使徒の活動を眼のあたり見る様に宣教師から聞かれ描き出された時に、満堂の信者は神やイエスや使徒の坐す様な感想を起し思念し禮拜してアーメンを叫ぶのである。之を信仰のない人から見ると、頗る奇異の感を懷かざるを得ないのであるが、信者からは眞劍に主なる神が、守り救ひ給ふと深く信じて祈念するのである。

由來如何なるドラマでも、悲劇と喜劇とに論なく、唯之を讀誦するよりも、名優によつて舞臺に演せられると、更に一層強い感じを與へられるのである。假りに大宗敎家の説く敎理や、行ふ儀式や、社會敎化の運動やを、大文豪の手で創作となし、之をその時代の名優に演せしめたとする。恐

らく煥亂たる光輝を一世に放ち、到る處の觀衆をその教旨に吸收するばかりでなく、永遠に傳へらるべき藝術となつて、後代まで宗教的感化が綿々連續するであらう。

六

近時宗教は何れの宗派も、哲學的に、道德的に、はた社會的に發達して來た。それが眞の宗教的生命の發達でもあらう。けれども、此の新宗教的生命を綜合し宣傳するには、大藝術家の力が必要であると思ふ。所が進歩した思想を有してゐる宗教家中で、宗教を藝術的に價値あらしむるものとして、力を之に傾注してゐる人が、どれだけあらうか。却つて怪げな迷信を唆る方面に、此の藝術が多く利用され、形式的、傳統的に弄ばれてゐる恨みがありはすまいか。

藝術家も宗教の眞面目を閑却し、迷信や、墮落した古い形の、暗黒、悲哀、苦觀の方面を多く題材に選んでゐはすまいか。であるから、現代には偶々宗教上の創作などがあつても、洵に感興が少なく、一般に持て囃されないのではあるまいか。

大正九年の末頃から、一時親鸞ものや法然、日蓮、基督等を題材としたものが出ても、多くの作者は眞に宗教の心髓に徹底してゐない様に思はれる。だから其の作物は永續させず、沙翁やゲーテのその様に何世紀までも通じた記録と所詮比較にならないのは、當然の結果といはねばならぬ。

七

一二年後に於て、我が國に世界宗教家大會を開く計畫があるといふ。かういふ際、今日の我が藝術家は、特に宗教を研究してその藝術的價値を認め、そして其の中から新たな素材を引き出し、一代を擧げて驚嘆せしめる様な力作を試みられまいだらうか。是非かうした理想で、各國の宗教家に、日本宗教の進歩を藝術の上に表現して貰ひたいのである。

繪畫としても、彫刻としても、脚本としても、小説としても、音樂としても、演藝としても、建築としても、裝飾としても、世界的とせらるゝ藝術の出現は、過去の如く將來も宗教を題材としたものによつて、多く望まらるゝことを豫言したい。

それには宗教の研究を盛んにするのが肝要である。否、藝術家は既に宗教に着眼してゐるのではあるまいか。が、宗教家は藝術に對して、どう考へてゐるのか推測し得ないのである。願くば今後兩者が互に相接近し、勵磨して、以て兩者の發達を扶掖助長し、日本の精神文化的産物を、國內に普及するのみならず、海外に輸出して貰ひたいと念願するのである。

八

現代は藝術を教育の方面にも利用してゐる。特に社會教育に効果があるとせられ、同時に之を惡用すると、甚だしい害毒をも流し得るものとして、政治的に國家が監督する程である。然るにその精神教化には、何を目標として導くべきかを、國家が攻究し理解してゐるだらうか。教化の基礎を

確立してゐない藝術は、例へば惡魔を跋扈跳梁せしめてゐる様なもので、その惡感化を及ぼす危險は、單に之を杞憂として観過すべきであらうか。即ち最も大切な正しい宗教が忘れられ、精神的素養がなくなつて、どうして眞の立派な社會に有益な藝術が生れる筈があらう。

宗教の目的は最高の理想を實現せんとするにある。眞善美の極致を究めて、それに到達せんと努力するにある。その過程には種々の經緯があり、障礙があり、惡魔があり、之を救ふ偉人があり、慈悲の權化もある。そして正義の力で邪惡に打ち勝たなければならぬ。かくして光明の彼岸に漕ぎ寄せるには、藝術家の手で棹を操つて貰ひ、實相觀を眼前に展開させて貰はねばならぬ。

一例を擧げて見ると、從來廣く行はれてゐる謠曲の如きは、大部分宗教的藝術として見られる。神佛の加護、利益、人生の歡樂、悲哀、靈性の躍動など、多くは佛教の教理が謠ひ込まれてゐる。が、無意識に藝術として、古雅な能に演出せられ、謠ひに高唱される。それが現代の藝術からは、既に距離のあるものと見られてゐる。さればといつて義太夫の三十三間堂や刈萱道心などの類をはじめ、その他徳川時代の遺物として残された宗教的藝術は、一層現代に重きをなさない。けれども之に代つて現代の社會を導くに足る、優秀な宗教的文藝なり、歌舞なり、音曲なりで、一般民衆を引きつける様な藝術は、何處に見らるゝであらうか。

私が『日本宗教史』の第四編、第四章、第七節に「宗教教育と研究及び出版物」、第八節に、「宗教の思想に及ぼせる影響と藝術的作品」と題し、稍、精しく最近の宗教的文學藝術に觸れて叙した通り、明治三十年の交、高山樗牛が日蓮主義を高調した前後から、島地、大内等教界の耆宿、兩井上、村上、前田、高楠、姉崎、松本、加藤、坪内等の諸博士をはじめ、學界の人々が、常に研究と批評とによつて、我が思想上に培はれ、漸次宗教的文學や藝術の現出を見るに到つたことを感謝する。その後、大正九年末から十一年に亘つて、例の親鸞ものを中心として、法然、日蓮、耶蘇に關するもの、それから一般に宗教的色彩を帯びたものが、藝術的作品として織り出されたのである。

宗教の題材として此等は最も適當な着眼點であり、又た可なり一時我が文藝界を賑はしたのである。けれども個々の作品の性質からいふと、單に宗教上の人物や事件を、題材として取扱つたものに過ぎないものが大多數を占め、嚴密な意味に於ける作者の宗教的信仰、又は思想の純藝術的表現と見るべきものは、極めて稀れであつた様に思はれる。要するに宗教を藝術的に價値あらしむる時代は、これからであらうと觀測せらるゝのである。或は私の觀測が誤ることになるかも知れぬ。けれども兎に角、世界の各宗教は、將來物質上に於けるラヂオなどと相對して、精神界に於ける最も興味ある研究的素材として、學術技藝の上から着眼すべきものと信するのである。

十

温古知新といふことは、學徒のみに限らず、宗教家、藝術家に取つても、不斷に心懸けねばならぬが、研究者の多くは温古にばかり拘泥して、動もすると知新を忘れ、偶々さうした人が出ても、極端な偏見に走り、中道を得ない、調和を缺ける憾みがあるのである。それでは教團の進歩發展は望まれまいと思ふ。將來の教團には古へを忘れないと同時に、新説を取り入れ、新施設、新藝術を大に歓迎し、舊形式の改革に躊躇せざる雅量がなければ、到底大をなすの困難なるを免れない。殊に私は新らしい偉大なる藝術家を出す宗教が——既成と否とを論せず——最も多數の人を教化し得べきことを斷言する。

新年劈頭、ある作家が「近頃多くの作家は、皆一様に材料に窮してゐるのを聞く」と告白して、非常に歎息せるとを新聞紙上で見た。事實此の感ありとせば、過去數千年に於ける宗教の藝術的價値を認め、大に宗教を研鑽して時代の要求に應じ、且つ將來の宗教を藝術によつて世界的に統一する程の材料を、神道、佛教、基督教、儒教、道教、猶太教、回教、自然教、その他各宗教から求め、以て行詰れる創作界のストランプから、一轉機を見出したならばどうであらう。そして之によつて雄大なる宗教的藝術を生み出したならば、現代の精神的物質的に惱める暗黒界から平和光明の世界に導くとも出来よう。私は大正十五年以後に於て、我が宗教家と藝術家とに此の理想實現を希望し憧憬すると同時に、近き將來に於てその熾々たる光明を瞻仰するの期あるべしと信するのである。

西藏の佛教

多田等觀

茲に西藏の佛教といふのは、西藏を中心として南はネポール Nepal スッキム Sikkim ブータン Bhutan 西はラダック Ladak カシミア Kashmir 北は外蒙古 露西亞國境地方、東は内蒙古、滿洲、支那北部等の地域に行はるゝものにして喇嘛教といふはその特稱なり、

一 西藏佛教の歴史

西藏に佛教の傳來せるは西紀六百年代西藏王ソンチェン・ガムボ (Stong tsan sprinpo) (六一七) の時代なり、王に二妃ありき。一はネポールの王女ヘーサ (Bai bzah) にして他は唐太宗の女文成公主 (Tgya bzah kong coe) 共に佛教を信奉すること篤く、各其郷國より佛像及び經卷を持來りて王に勸む。王これが移植興隆に努めんとし先づトンミ・アヌープ (Thonmi anubj bu) 等を印度に派遣して佛教を學ばしむ。彼等は佛教研究の傍ら印度音韻の學を修めて歸國するや梵語の支流たるランツァ (Lantsa) ウルトウ (Wortu) 字等を摸倣して西藏文字を作り、更に梵文典を基準として西藏文典八部を著す。現存するもの二部あり。此に於て佛典の翻譯に志し寶雲經 (Dkon mchog spring) 寶徳經 (Zanado dko-

pa)等を譯出せり。これ實に西藏に於ける譯經事業の嚆矢たり、王はまた梅檀樹にて刻める聖觀音の像を南印度普陀落山より、聖壽八歳の釋尊の座像をネポールより迎ふ。前者は目下拉薩ボタラ(Potala)宮殿に、後者はラモチ(Ramoché)佛殿に安置せられ、現にチヨカン(Johnson)に奉安せらるゝ文成公主の持内佛たりし聖壽十二歳の釋尊像と共に當時厚く尊崇せられしものなり。斯くて佛教の基礎漸く定まりたれば、人民は王威に服し、佛法を信じ、十戒を保ち教化普く全土を潤せり。其後の國王歴世皆佛教を奉ず。

デンン・テチュン(Khrisroing Ide Utsan)王(七七八
八四六)の治世中、王命によりて印度に留學せし多數の學僧は多くの梵文經典を請來譯出するところあり、王次で目錄デンカルマ (Idan dkar ma)を編輯し以て翻譯經典を整理せしむ。またシャンテ・ラクシュタ(T. S. Shante-Rakjita)・パ・チンネ(Pad ma h by ung Enas)の二高僧を印度より招聘して教學の振興を圖り、印度に於ける巨刹オッテン・タブリ(T. S. O-ant-pu-ri)大伽藍を摸倣しサムエ(Dzan yes)大寺を建立し以て西藏に於ける佛教の根本道場と定む。西紀八三九年、サムエ大佛殿落成の翌年印度より有部律に屬する比丘僧十二人を招き、初めて有部の戒律を傳ふ。此時に當りてサムエ大寺に在りしマハヤナ(T. S. Maha-yana)と名づくる支那僧の一派は身口の二業を以て積累せし功德にては成佛すべからず、菩薩は總て意業たる三昧耶に入り深き觀念によりて成道すと號し、その實自らは専ら睡眠遊惰に流れしかばこの放逸なる支

那僧の態度は印度系學僧の主義と相容れず、互に誣論を事とせり。後勅令を以て支那僧の在寺を嚴禁し支那本土に放還せらるゝものあるに及べり。彼等は主として支那に於ける唯識學を修したるに對し印度系學僧は主として中觀宗に屬するを以てこの誣論は一面中觀、瑜伽兩派の誣とも見るべく、これより西藏佛教の教學的權威は獨り中觀派の占むる處となれり。

デンン・デチュン王の後三世を経てテ・レバ・チュン(Khri Tal pa can)王(八六六)に至り三寶中殊に僧寶を崇敬するの風あり、ために印度よりチナ・ミトラ(Jina mitra)等の高僧相繼いで入藏し、當時不完全なりし西藏語を改定して新たに譯語を制定し、以て幾多の經卷論釋の譯出、舊譯經論の修正校訂等に盡して西藏佛典譯語の齊一を圖れり。此時代は實に宗教的にも學術的にも西藏佛教史上に於ける黄金時代たりき、然るに西曆九〇一年次代ランダルマ(Landharma)王即位するや國政を擾亂し、徒に佛教を廢滅せんとするの意あり、暴威を振ひて佛像經卷を水火に投じ、僧徒を壓迫して還俗せしめ、背せざる者は殺害する等殘虐無道言語に絶す。間もなく王はタエバ(Mtshah yas pa)窟に在りし僧ヘイドル(Dpal rdor)の爲めに弑せられしが其破壞極めて大なりしを以て以後約七十年間宗教的開黒時代の出現を見るに至れり。其後漸やく東部西藏 Khams に於て有部律の再興せられんとするあり、當時即位のツスン(Thod srun)王亦深く三寶を供養してランダルマ王の暴逆によりて破滅せし佛像經卷靈蹟等の復興を圖るありて佛教恢復の氣運漸く萌せり。西藏の史家はランダルマ王以前

の佛教を初傳(Saga thar)とし以後を後傳(Phyi thar)と稱す。初傳佛教は主として翻譯と其整理との時代なりき。而して後傳佛教は實に研究發展の時代なりと云ふべし。復興と共に再び傳來せる佛教は主として密教なりしが發達するに隨ひ漸次腐敗の傾向を生ずるに至る。西曆十世紀末に即位せるヒシ・ツ(Yeshe lod)王、深くこれを遺憾とし健全なる教學の發展を期しリンチェン・サンポ(Rin chen bzang po)等の學徒に印度留學を命ずると共に五天の博士たる數多の班底多 P.S. Pandita を迎へて教化を助けしむ。これより秘密部中未翻經論の譯出を見る等秘密乘は空前の隆盛を來し教義進歩の結果は在來のものとの間に懸隔を生じ終に秘密古派(Grang sangags giin ma) 秘密新派(Grang sangags bzang ma) の分立を見るに至れり。秘密乘は斯の如く興隆せしに反し顯教の未だ復興せざるを遺憾なりとし西曆十一世紀の初、王は更に毘玖羅摩斯羅寺の高僧アテシヤ(A-ti-sha P. S.) (九八〇—一〇五〇) を屈招せり。アテシヤ入藏するや別に深遠なる教理を敷衍せず、専ら道德的因果律によりて卑近に佛教の根本義を説き、以て民衆の教導に當りしかば人皆因果喇嘛(Bla ma rgyu lamas ba) と呼ぶ。これよりアテシヤを祖とする教團はカダムバ(Bkash gdams pa) 派と稱せられ後に興起せるカルギュバ(Bkash rgyud pa) 派、サキヤン(Sa-skya pa) 派、ゲルクバ(Dge lugs pa) 派等の諸派に大なる影響を及ぼせり。

カダムバ派は北方ラテン(Ra steng)を中心としてベンボ(Phenpo) 地方に教線を張る。僧徒極め

て温厚、専ら低級なる民衆の教化に努め更に政權を顧ることなし。

これに反してカルギューバ派及び、サキヤバ派は専ら宗風の發揚を目的とし勢力を得るに及びて各地方に割據せる豪族と相結び教權を濫用して地方政治に干渉せり。カルギューバ派にありてはデクン (dabri khung) 寺、デンサ・テル (Gdan sa rathil) 寺、タクロン (Stag lung) 寺等の各大僧正相前後して政權を握る。

西曆十三世紀の初、サキヤバ派の高徳バクバ (Dhigags pa) は元の忽必烈の迎ふるところとなり灌頂大阿闍梨と稱せられて大に尊崇を受く。飯國に際し忽必烈 (世祖) より西藏國王の位を與へられ且つ甚大なる諸種の援護を得たるは應てサキヤ王朝勃興の起源を成せり。これよりカルギューバ派との間に勢力の衝突を來し兩派は此後各寺門の擴張に餘念なく只管世俗の政權爭奪を事として教義鑽仰の暇なかりしが如し。然るに西曆十三世紀末ブトン (Bu ston) と名づくる大學匠出でたり。彼は秘密乘に於て新しき學風を建設したるのみならず又戒律の研究に於ても獨特の異彩を放てり。蓋しこれ廢頽せる時代教學に對する一種の反動と謂ふべし。彼の滅後久からずしてアムド (A-mdo) 地方 (支那甘肅省附近) にツオンカバ (Tsongkhpa pa) (西曆一三五七) 出づ。カダムバ派の教格に立脚すと雖も一面ブトンの學說に共鳴し、其教條と合糅して新に一宗を建て、ゲルクバ派と稱す。德望教學共に他派に優れ感化道俗に及びて上下の皈依甚だ厚し。此を以て明太宗使を遣はして屈招すること切なれど

も更に應せず、國內を行脚して清風明月を友とし、寡欲恬淡俗權を見ること弊履の如し。晩年ガンデ
ン(Dgah Khan)寺を建て、根本道場とす。これより宗風大に揚る。高弟に學徳また非凡なるゲドウ
ン・ドゥン(Dge stun grub)あり。世々に轉生して化身を現すと信せらる。即ち達賴喇嘛第一世これ
なり。彼の滅後ゲドゥン・ギャムツォ(Dge stun rgya mtsho)あり、達賴喇嘛第二世とす。これより
次第に轉生し西曆十七世紀の初、達賴喇嘛第五世ロブサン・ギャムツォ(Blo bzang rgya mtsho)(一六
八六)現はる。資性英邁他派の教理に通達し各派の教義内容を検討してはその正統派に屬せざるを改
宗せしむ。當時青海附近に根據を有する蒙古和碩部、固始汗ホシハンなる豪族あり、武力を以て國內割據の
群雄を征服して、全西藏を平定し、この主權を擧げて達賴喇嘛第五世に獻す。仍りてこれより拉薩
ポタラ宮殿に在りて政教に權を掌握し、西藏全土に君臨して喇嘛の威風當るべからず。首相サンギ
ュー・ギャムツォ(Sangs rgya rgya mtsho)克く達賴喇嘛を助けて西藏統一の功を成就す。斯くて法王
廳の基礎確立し、政權は完全にグルクバ派に歸せり。

西曆十八世紀の初、達賴喇嘛第七世ケサン・ギャムツォ(Bka'bzang rgya mtsho)幼少なるに乗じ、
豪族ミワン・ソナム・ドルゼ(Mi dbang bsod nams rdorje)代りて政權を握りて失政少なからざりしに
鑑み、此後達賴喇嘛の幼時には此派に屬する著名なる大阿闍梨或は大僧正をして攝政たらしむるこ
ととせり。爾來法王は政教兩權相繼承して現今達賴喇嘛第十三世トゥブテン・ギャムツォ(Tibet bsa-

in rgya mi(ho)に及ぶ。ニンマバ派、カルギューバ派、サキヤバ派、等の諸派にも各、高僧出でて教義を繼承發展せしめ現在に至るも達賴喇嘛法王政廳の治下に於て良く獨立の體面を保持し、宗教的活動見るべきものあり。

二 西藏佛教の文献

西藏佛教研究資料としては西藏大藏經と藏外文獻との二あり。西藏大藏經はカンギョール(Ba-hai-hyur)佛說部、とテンギョール(Ba-tan-hyur)論疏部との二部門より成る。カンギョールとは勅命となりしものゝ義にして佛陀教勅の意即ち佛陀の説法を集成せる部門、テンギョールとは註釋となりしものゝ義にして諸論師の論釋を集成せし部門なり。其の内容は「カンギョール」部に在りては「律部の般若部」の華嚴部の寶積部の經部の秘密部に分類され其の數七百廿八部、壹百〇四帙あり、「テンギョール」部は「讚頌部」の秘密部「般若部」の中觀部の經疏部の唯識部「阿毘達磨部」の律疏部「佛傳部」の書翰部「因明部」の聲明部「聲明部」の工巧明部「西藏撰述部」附補遺經論に區分され參千四百八拾壹部、貳百拾叁帙あり。これが翻譯の歴史、解題、目錄、開版彫造、其他に關する記述は別に譲りて今且らく之を略す。次に西藏に於ける藏外の典籍も亦其の數甚だ多し。秘密教儀軌及その註釋、西藏獨自の密教に關する諸著、その他俱含中觀唯識等の印度より傳來せる教學の釋義、西藏にて生ぜし異流學派の論義書、諸宗各派に依用する教科書、其外梵唄、歴史、文典、醫方明、劇等に關する著書頗

る多く擧げて數ふべからず。今且らく著名なる高僧の所造としてその重なるものを擧ぐれば左の如し。

- | | | |
|-----|--|--------|
| 一、 | ジキメ・リンパ全書 Jig med gling palu gsung hbum | 二十五帙 |
| 二、 | サキヤ班底多歴世全書 Saskya pandit rim jhyung gsung hbum | 凡五十帙 |
| 三、 | ブトン全書 Bu ston gsung hbum | 四百十三部 |
| 四、 | ツオンカバ全書 Tsong khapali gsung hbum | 二百六十六部 |
| 五、 | ギツァブ全書 Gyäl tshab gsung hbum | 三十五部 |
| 六、 | ケードゥン全書 Ki dhas grub gsung hbum | 七十三部 |
| 七、 | 達頼喇嘛歴世全書 Skyabs mgon rim jhyung gsung hbum | 四百十三部 |
| 八、 | 班禪喇嘛歴世全書 Panchin rim jhyung gsung hbum | 凡四十帙 |
| 九、 | デセ全書 De sred gsung hbum | 凡二十帙 |
| 十、 | ターラナータ全書 Thala nata gsung hbum | 十八帙 |
| 十一、 | チチュリン全書 Tse mchog gling gsung hbum | 百六十七部 |
| 十二、 | ングーチゥ全書 Dngul chu gsung hbum | 三百二十九部 |
| 十三、 | トゥケン全書 Tho khan gsung hbum | 二十帙 |

已上舉げたる全書は概ね論釋に關するものなれど歴史文典等の文献をも含む。即ち一はニンマバ派の高僧チキメ・リンバ (*ljigs med gling pa*) の著述を彙集せしものにして宗乘の論疏を主とす。二はカルギュバ派の學匠プトンの全集にして密教に屬するもの以外に著名なるは般若釋論、戒律の研究、印度佛教歴史、大藏經目錄等なり。四はゲルグバ派の祖ツオンカバの全集、中に顯密兩乘古來の異見を遺蕩して正意を顯彰せる名著の多くを存す。顯教業の教理概論たるラムリム・チェンポ (*Lam rim chen po*) 及び廣汎なる密教業教義を組織的に概説せるツガリム・チェンポ (*Sgags rim chen po*) は其代表的のものなり。五、六はツオンカバの二高弟の著述を集成せし全書とす。七は達賴喇嘛歴世の論叢を彙集せしものなり。就中第五世の論著は顯密に亘る重要な文献にしてまた西藏歴史、經錄等をも收む。八は班禪喇嘛歴世中特にロブサン・チャーゲン (*Blo dzang chos rgyan*) の秘密業に關する著述は新派秘密教業の權威とす。九は著者、テセ・サンギェギャムツォレ (*Sde srid sangs rgyas mi sho*) は達賴喇嘛第五世の首相にして同全書中醫明、工巧明、西藏歴史等世に著はる。十は宗乘たる密教の著述の外に有名なる印度佛教歴史ありて世界の學者に知らるゝ處なり。十二はゲルグバ派の秘密乘を簡明に説明せる數多の論書及び數種の西藏文典を含む。此他に尙全書として彙集せられし文献、また全集として集成せられざる著書等其の數甚だ多しと雖、今これを略す。論釋に關する

書典にはこの外各大寺に於て佛教學及び宗學を學習するに用ふる論書あり。普通チエン・ニン・イキ
 チャ (*Mtsan tsun yig cha*) と稱せらる。されど、因明、般若、唯識、中觀、秘密等學寺によりそれを
 れ特色ある論點を有するが故にその論書にも亦差別あり。

已上は教義に關するものなれど史傳に屬する文献としては上來散説せる印度、西藏歴史の外

一、マニ・ガムゾム (*Mani bka'i bshun*) ニンチエン・ガムボ著、

二、カタン・デング (*Bka'i dang xle lnga*)

三、デゾテル・シゴンボ (*Dzob ter sigoupa*) シンヌー・ネイ (*Gshomni dral*) 著、

四、バクサム・ジュンサン (*Dpag bsam jon bzang*) スムン・ケンボ (*Sumpa mkhyer po*) 著、

五、デルゲ版大藏經目錄序説印度西藏傳通緣起等なり。

西藏文學に關するものには文典、劇曲等アリ。文典はトンミ・ナムーン (*Thonmi anuidun*) 著ス。

チウバ (*Sam cupa*) 及び、タッゲシウシバ (*Rtags ky'i ljagpa*) の二部を根本とせる。

一、シトゥ・スムダレ (*Sit'u sum rtags*)、シトウ・ゲロン (*Situ dge slong*) 著

二、リグー・チュウ・スムタ (*Dngulcu sum rtags*)、グナーチュウ・リヤ (*Dngulcu lha*) 著

三、ドリル・スムタ (*Rdorrig sum rtags*)、ドリル・パンデト (*Rdorrig pandit*) 著

四、ハラクサム・スムタ (*Lhagsam sum rtags*)、シヤ・ハラクサム (*Bhama lhaq bsam*) 著

等を其の主なるものとす。

西藏劇曲は凡て佛教劇なり。其の題材は悉く本縁佛傳等に求む、著名なるもの次の如し。

- 一、ノルブ・サンブツ・ナムタル (Nor bu dzang bolu nam thar)
- 二、ロフ・サンム・ナムタル (lgyroba bzang mphi nam thar)
- 三、デメ・クンデン (Dri med kun ldan)

三 印度系の教學

西藏に傳播せし教學には印度系統のものと支那系統のものとの二あり。而して印度のそれを主躰と爲す。印度系統の教學を分ちて純粹印度系、ネポール系、カシュミール系等別あり。純粹印度系中にも亦顯密二教を傳へたる那蘭陀寺系統と、専ら密教のみを傳へたるビクラマシューラ寺系統との二あり。これ等印度系の教學を中心とし、以下其の教學的内容を中觀、般若、唯識、俱舍、秘密の五大部に分ち次ぎに其の各部の要領を略述すべし。

中觀學。西曆九世紀の初、印度より初めて秘密佛教學傳來するや、これと同時に其の教義説明上に必要なる龍樹の中觀學入り來れり。同學系には佛護の唱導する *H. S. Svāntarika* 學派と清辨の主張に基く *T. S. Prasāngika* 學派との二あり。當時の渡來は其の何れなるかを知るに由なけれど *トマ・サムバーツ* *T. S. Padma sambhava* の教理上より考證するに恐らく前者なるべきか。由來西

藏に於て此の中觀系の思想普及せしは此根底の上に無上瑜伽秘密の學を建設せんがためなりしなり。龍樹の正系は Svatantrika (T. 5) 學派にして其祖佛護は中觀論八大註釋の隨一たる佛護論 (F. tan bces Baddhapalita (テンギートル部 Dbu ma ta 帙) を著し、大いに眞俗二諦の教風を發揮せり。傳説に依れば同時代に論陣を張りし清辨に比し種姓高からざりしを以て常に輕視せられ教義亦喧傳せられず、生涯不遇に終りしものゝ如し。佛護の教風を承けしは那蘭陀大寺の學匠月稱 (Ma-lun-tse-pa) なり。中觀論 (Itsu la gse rab) の註釋たる入中觀論 (Dbu ma la jing pa) (テンギートル部 Dbu ma la 帙) を作り、堂々清辨の學説を破し、龍樹の正統思想を發揚せんと努む。清辨 (Tegs Han jibged) は般若燈論 (gse rab sg ron ma) (テンギユール Ddu ma tsha 帙) を作りて佛護等の教學及び唯識學に對向し論陣を構ふ。

般若學は彌勒作なる眞觀莊嚴論 (Migon tsegs rgyan) (テンギートル gar phyin ka 帙) を中心とす。同論は大般若經の内容に秘められたる實際的修道行法乃至成佛の過程を説きしものなり。清辨系に屬する那蘭陀寺智光 (Tsegs ind) の弟子獅子光 (Sengis bzang po) は斯學を闡明し、從來の中觀派に比して種々特色ある教義を宣揚す。其の空觀たる離一多觀 (Geig tu litoral) を主張せる明義論 (•Grel ba don gsal) (テンギートル gar phyin ja 帙) 等の著述あり。此學西蔵に入りて研究益々盛んにして中觀學系と共に各宗派の教學に影響する處また甚だ多し。

唯識學。西藏に佛教傳播當時支那より唯識學者入藏して講學せりと傳ふ。然れども此の學は秘密教乘に對して密接なる交渉少きにより自然頽廢の姿を呈せり。ツオンカバはこれが研究の必要を認め、三十唯識 *Sam cupa* を骨子とし安慧 (*Blis grus brtan pa*) 著の全註釋 (チンギヤール) *Sems tsam gi* 帙(律天 (*Idul ba lha*) 著の安慧釋論の註 (ランギヤール) *Sems tsam hi* 張) 及び漢藏より西藏に譯されたる開測の著述せる解深經疏 (*Albo sde dgeygs lgral gyi lgral ba*) (ランギヤール) *Mlo lgeri* 帙(等) 等によりて決擇了未了義論 (*Drang rges nram lbyed*) を著作す。述ぶる處は三轉法輪、三性、三無性等を極說して更に法數名目に論及せず、これより續々唯識研究者を出せり。

俱舍學。世親作俱舍論の研究に關しては主として最勝子 (*Grags pañi bces gñin*, T. S. Yagomitra) の作たる俱舍論釋 (*lTsol lgral*) に依據し、傍ら安慧の弟子滿進 (*Gang ba spel*, T. S. purni pustī) の學系に依る。古來西藏にてはこれを研究する學匠稀なりしが西曆十三世紀末、南西藏にカダムバ派に屬するナム・ジヤム・ヤン (*Nshims jham dbyangs*) と名づくる學匠あり、終生これが研鑽を重ね遂に俱舍研究を大成し、阿毘達磨莊嚴論 (*lgral ba mngon pañi lgyan*) と稱する尤大なる著述を出して斯學の針南と爲す。以來西藏にて佛教學を組織的に修むる者必らず本論の學習を忽諾にせず、ゲルグバ派の如きは佛教學概論の意味に於て他の修學を卒へたる後總括的にこれを學ぶこと、日本支那と相殊なるものあり。

密教學。印度に於ける秘密佛教には那蘭陀寺系とビクラマ・シーラ寺系との二流あり。前者は正統密教にして顯教の大乗思想と歩調を一にし互に相融合せんと試み、實際的修道の上に於ては清淨の戒律に根據し深き三昧耶に入り瑜伽法樂を悟得せんとするにあり。これに反して後者は民間に於て發達せし密教を西曆八世紀末のビクラマ・シーラ寺に於て組織せし教學なり。此學系は比丘相に非ざる修行者の相を以て苦行を重ね、觀法を修して三昧に入り、眞實の絶對的大樂定に會入すべき神祕的理想の體驗を期し以て卽身成佛の極證に到達すべしとす。此説は後世曲解せられて腐敗墮落を招きたれど尤より斯派本來の精神に非ざるや論なし。此の二流相前後して西藏に入るに及び、諸派の間に浸入して西藏佛教に密教的素質を濃厚ならしむ。

四、西藏佛教宗派の概観

西藏の佛教は獨立の體形を具へたる宗派として傳來したるに非らず何れも印度より入藏せる大德により、或は西藏の高僧によりて創められ大約七宗二十有餘派を數ふ。古來泰西の西藏學者西藏佛教の分派に關して説を立つものありと雖も多くは眞を傳へず。

(一) ニンヤン (Rain na) 派一名ゾ・チンバ (Rdso's chen pa) 或は紅教とも云ふ。ソンチェン・ガム

ホ (Srong btsan gsum po) 王が、觀世音眞言念誦法を講説せしに起源す。西曆九世紀の初バトマ・サム・ンゾ (Padma sambrava) (西藏にてはペマ・ジョンネと呼ぶ) 印度より入藏し、盛に密教業を説き、

咒法を行ひ靈驗頗る顯はれしかば國王始め庶民に至る迄皈依せざる者なかりき。此派は一切佛教を判するに九乘(Nine pa dge)を立て最後の普賢法身說法を無上の秘密乘なりと説く。ゾ・チェンバ即ち大究竟の別名ある所以なり。此派は戒律に依らず寧ろ妻帯を修道の要件となす。本山はドルゼダ(Do rje drag)寺、ミンドル・リン(Smin grol sring)寺等にして宗乘の研學盛なり。

(二)カダムバ派、西曆十一世紀の頃アテシヤ(A-ti-sha)を祖として成れる一派にして一代佛教を向上の階段的分類たる三士教(Three lün tsun gyi lam gyi rim pa)に攝し、佛教全體が悉く自己成佛のためめの施設なりとする教判に立脚す。アテシヤは佛教の根本教義たる因果説を以て墮落する西藏佛教の淨化を圖る。高弟ドムトンバ(Dhrom ston pa)は其の法燈を承けラテン(Ra sa steng)に佛閣を建て本山と定む。後、本宗は修道、觀法、教法の内其の主として執る處に従ひて三流を生ぜり。カルギーバ派、サ・キヤバ派、ゲルクバ派等の新興諸派は何れも此の派の影響を受けしものにして就中ゲルクバの如きは新カダムバ派の異名ありて全く此派の宗乘を以てその教學骨子とす。

(三)カルギーバ派、十一世紀の初、マルブ・ロザツ(Mar bu lo tsang ba)聖教を獲んとして三度印度に學び、最後入竺の時秘密法門を、金剛薩埵よりテロ Tero を經て相承せるナロ Naro 大阿闍梨より受け、これをミラレン(Mi la ras pa)に傳ふ。ミラレンは師命を奉じて克く苦行を修し以て法脈を繼承せり、ミラレンの後數代を經てタボ・ハヤゼ(Dwagol po ha rje)に至りて以下九派の分立を見る

- (1) カルマ・カルキューン(Karma bkah khyul pa) 俗にカルマニ(Karma pa)を云ふ。トウスム・ケンシ(Dus gum mkhyen pa)を祖とす。カルマ・ン・ツァン(Karma lha blang)等、ツェルツ(Mis bur bu)等(現在)は其の本山なり。
- (2) マクドウ・カルキューン(Thag grui bkah bgyud pa)イバクモ・ユウズ(Thag mo gru pa)を祖とし、テンサ・テル(Gdan sa mlil)(現存)に在りて教線を張る。
- (3) シヤン・チェルズ(Shang tsal pa)ラマ・シヤン(Ela ma shang)の開かて一派にしてツタンタン(Gung thang)寺を以て本山とす。
- (4) テクンズ(tbril khung pa)イバクモ・ドウズの高弟リンチェン・ズイ(Lin chen dpal)の創めて一派、テクンに莊大なる佛殿金塔數基在り、王権掌握時代の尊嚴を以て知らる。
- (5) ドウズ(bbrug pa)チャンズ・ギヤルズ(Gsang pa rgya me pa)を祖とす。ロンドウル(Klung rdol)に本山を建つ。
- (6) タクロン・カルキュー(Stag lung bkah bgyud)タクロン・ダムン(Stag lung dam pa)を祖とし、タクロンの地に壯麗なる佛殿を建造し、内に丈六金銅佛數體を安置す。法燈今に盛んなり。
- (7) パプロム・カルキュー(gbad ron bkah bgyud)タルマ・ワンチエ(Dharma dbang phyag)を祖とす。
- (8) ヤ・サン・カルキュー(Gya' bzang bkah bgyud)ヒシユセンケ(Ye gsewang ke)を祖とす。
- (9) トウブ・カルキエ(Khro phu bkah bgyud)リンボチエ・ギツツマ(Lin po che rgya tsah)を祖とす。西曆十三世紀、中葉、此派より頭學プトン・リンチェン・ドウブ(Bu ston rin chen dou)出づ。學内外に秀で頭密兩業に通曉す。殊に梵文學は其得意とする所にして古來の經典を整理し評註を加へたる大藏經目錄を作製す。また密教宗乘の外に律、大般若の研究をも大成せり。シヤル・ツェルツ寺に住せるより後世シヤル派とも稱じ、獨立の一派として呼ぶ者あり。

以上の九派、別宗を成すものは主として地理或は傳燈上の相異より生ぜしものにして教義上大差

あるに非ずと雖も修行觀法に於て夫々特色を有する事論をまたず。例へばカルマ派は己身と本尊との不即不離なる觀法を高調し、パドウク派は眞言陀羅尼、明咒等に重きを置き、デクンバ派は小乘戒、菩提戒、神密戒の三戒の融合による一種の平等戒を主張し、またドウクバ派は十二因縁説を用ひて秘密教乘を取扱ふ等の如し。

四) シイチュバ (Shi byad pa) 派、西曆十三世紀の初、南印度の阿闍梨ダムバ・サンギェー (Dam pa sang-ge) を祖とす。彼は人世の苦惱を解脱せんとするものは聖法に據らざるべからずとて極めて卑近に道を説きて廣く民衆を勸化す。彼は印度より入藏して巡錫すること三度、最後には支那をも遍歴せりと云ふ。彼はまたチウル (Gool lung) と稱する歌曲の一種を傳ふ。其の内容は業感因果より生死解脱等の教理を歌曲に寄せて表はせるものにして音樂的に法味を愛樂する裡に自然に我法二空の理を證得せしむるにあり。第三世マチキ・ラブ・ドゥン (Ma cig rab spon) なる尼僧あり、生涯を行脚に終へ、教化する處甚だ廣し。ヤブ・チュ・テン (Yab chos steng) 寺は其本山なり。

(五) サキヤバ派、西曆十一世紀の人クン・グンチョ・ゲーボ (kun den chog rgyal po) を祖とす。秘密古派による佛道修行は至難なりとし秘密新派の觀行を創す。サカルツ Sa dkar dhus に本寺を建つ。人皆サキヤバと呼べり。曾孫にクンガ・ゲンチェン (kun den rgyal mtshan) あり。印度に於て秘密業を修行し學徳共に顯はれ、支那元朝より灌頂阿闍梨として迎へらる。其の子チウゲ・バク

ハ (Chus ryal lha-nas pa) (支那にては蒙
思巴と云ふ) は幼少の頃より密業を修證し西曆一二八〇年十七歳の時、灌頂傳法阿闍梨として元の世祖に招かれ、帝師として尊崇さる。これより支那蒙古にては西蔵佛教を喇嘛教と呼び其の教風全土を風靡して現今の所謂蒙古佛教の根源を成すに至れり。二十一歳にして飯國し西蔵國の王權を掌握す。サキヤ王朝これより創まる。サキヤ寺は此派の本山にしてデルゲ・フンドウブ・テン (Sole dge lhan grub stong) 寺は其の所屬たり。

(六) チオナンバ (Jo nang pa) 派 トウ・ヂェツン・ドゥツ (Thugs rje brtson 'igrus) を祖とす。チャモ (Tomo) 地方に寺院を建立し、此を中心として其の教化頗る揚れるを以て此の派名あり。後世此派よりターラ・ナータ Tharanta を出す。彼は學内外に通じ殊に梵文學に精しく、西蔵佛教史上梵語翻譯家の最後を飾れり。此派達賴喇嘛第五世の時ゲルクバ派に改宗せしめられ現今其の傳統を存せず。

(七) ゲルクバ派、一名ガンデンバ (Dge'u lhan pa) 派或は黃帽派 Sha eser gyi brtan pa と云ふ。西曆十五世紀の初、ツオン・カバ法名ロブサン・タッバ (Blo bzang ergas pa) と稱する碩學あり、カダムバ派を骨子としニンマバ、カルギュールバ、サキヤバ等の諸派より其の長所を取りて新宗派を創む。これを在來の各派に對して新派とも稱す。一般に當時の密教は顯教業を輕じ密教業のみを以て成佛の極致なりとし轉じて低級なる享樂主義の邪道に陥れり。此に鑑み彼は特に持戒を重じ且つ一般顯

教を尊びて般若乘と秘密金剛乘とを調和したる顯密融合の見地に立脚し、一面アテシヤの教義をも包容せしかば新カダムバ派と云へる異名をも生ずるに至れり。この新興の宗派に對し評論を挑む他派の學匠は遂に彼の學徳に感化され悉く其の門に降りたれば久しからざるに大宗派としての教團を組織せり。高弟ダルマ・リンチェン(Dharma rin chen)に黃帽を授けて法脈を繼承せしむ。これガンデン・テバ(Dge lan khri pa)の嚆矢にして爾後此派高德の大阿闍梨師資相繼ぎ其法燈を享く。斯くして代を累ぬること現今に至るまで既に九十世に及べり又ツォンカバの弟子ゲドゥンド・ウブ(Dge gdon grub)世々に轉生し變化身を現じて群生を利益すと稱せらる。達賴喇嘛の歴世、及び班禪喇嘛の歴世即ちこれなり。ツォンカバは晩年ガンデン(Dge lan)寺を創立しはじめて教團を組織せり。顯教學習の大寺としてはガンデン寺の外にレボン(Lhbris spung)寺、セラ(Sera)寺あり。併せて三大寺と呼び達賴喇嘛の直轄とす。タシロンブ(Bkra gis linn po)寺は班禪喇嘛に所屬す。此の四大寺に在る學僧總て二萬五千人に餘り攻學修道頗る盛なり。密教專攻部としては拉薩にラマ・ギーンズ(Bla ma bgyud pa)と稱する二秘密學寺ありて顯教を修學せし後入學し、秘密金剛乘を學ぶ。その他この派に屬するもの西藏國內外、蒙古方面に於ける寺院擧げて數ふべからず。達賴喇嘛第五世以後西藏政府は此派に對し、國教として絶對の保護を加へ政府と三大寺院と頗る親密なる關係を生ずるに至れり。支那清朝は此等寺院を清朝皇室の祈願所として尊崇厚かりき。

五 西藏獨自の教學

西藏にて新たに宗派の興隆せるは上に述ぶるが如し。其の説く處の教乘は種々別異ありと雖も多くは顯密二教の教判を骨子とす。而も顯教を密教に入るの道程となし、或は其相關を談じ、終局顯密一如に會せしむるを理想とせり。カダムバ派の如く表面顯教をのみ高調し僅かに口傳により秘密一乘の幽玄なる眞諦を語るあり。又ニンマバ派の如く秘密の教相を極説して顯教を全然無視せるかに見ゆれど月稱の一派なる中觀學を其の教義の骨格として研究するあり。斯く其教學の立場に於て顯教を視るに輕重の別あれど何れも兩教の融會不二を説かざるはなし。就中顯密兩教を最も組織的に研修するものにゲルクバ派の如きあり、今二三の宗派を中心となし代表的にその教義の一端を擧げん。

(A) ニンマバ派の教學は九乘を立て、佛教を大判す。即ち顯密二教中、顯教業には(1)聲聞乘、(2)緣覺乘、(3)菩薩乘の三を立て、應身釋迦所説の顯教を攝す。密教業を外乘内乘の二に分つ。外乘は報身金剛薩埵 (*Rdo rje sems dpal*) 所論の密教にして更に三乘を分つ。(4)クリヤ (*T. S. Kriya*) 乘は新派に所謂儀密 (*Bya rgyud*) に當り事相を主とす。釋迦如來これを説く。(5)ウバ (*T. S. Upa*) 乘は行密 (*Sbyod rgyud*) にして印契等の修法行作を主とす。(6)ヨガ (*T. S. Yoga*) 乘即ち瑜伽密 (*Rnal 'byor or rgyud*) は智慧方便相應の教法にしてウバ乘と共に大日如來の直説とす。内乘は金剛持佛 (*Rdo rje 'bub*)

ang)の密教にして、(7)ヤハ・ノガ(F. S. Mala yoga)乘、ア・ノガ(F. S. Anu yoga)乘、アテ・ノガ(F. S. Ate yoga)乘の三とす。最後の一乗は報身普賢(Kun tu bzang po)八地已上の菩薩の爲めに説かれし自内證の法門にして秘密究竟一乗の法門、卽身成佛の奥義なり。抑此派に於ては極速成佛の教法として隠藏(Gherma)を尊重す。又ベマ・ジュン・ネ等の高僧、未來世の有情の密教に對する疑惑を除き最勝秘密乘に悟入し極速成佛せしめんとて特に聖語を岩、石、土中に埋藏し、且つ豫言して曰く「未來世某なる高僧出で、吾が教を光闡すべし」と。然るに後世教義の正意を曲解するものありて益々邪道に陥れたる罪亦少しとせず。

(B)カダムバ派の教學、開祖アテシヤ菩提道燈論(Brang chub lam gyi sgron ma)を著はし「三士教の教判を立て、一代佛教を攝す。所謂一、小士教(Skyed bu chung ren)、未來に於て惡趣の苦痛より離れ人天に生を享けんと欲する者の修する道として皈三寶の法を教へ、因果應報の思想より世間善を勸修する教法なり。二、中士教(Skyed bu dbring)、人天等の善趣に生れたりとてそは決して永久度脱の道に非らざれば、進みて迷界輪廻の苦輪より解脱せざるべからずとし、これを欲する者に應する教法にして世界人生の相を十二因縁法によりて凝觀し、四聖諦の法によりて悟入せしむるものなり。三、大士教(Skyed bu chen po)、前二教に止まる者は其に自救に急にして他を顧るの餘祐なし、然るに自己得脱の大歡喜は轉じて一切生類の苦惱を除き永遠の解脱を得せしめんとする大慈悲

となる。この衆生救済に志す者の爲に六度の修行等を説く、已上三十教を以て一代佛説を概括しこれを次第に證得するは一切佛教を悉く修道するものと爲す。此派は表面斯く顯教のみを主張するが如しと雖もまた秘密法門として金剛乘を説き、念精十六觀法 (Ting li k'u drug) 等の禪定の修練により即身成佛すべしと教ふるかゆへに顯密双説なるを言ふを俟たず。

(C) サキヤバの教學、斯派の特徴は清辯系たる *Pratyutpanna* 一派の空觀を以て秘密大乘の根本義を解釋せんと試むるにあり。而して顯教の所説たる菩薩五位の修行を密教の四密 (*Four Secret Dharmas*) の修練と對立の關係に置き一を修するは自然他を修する謂ありとなす。即ち是によれば修行位中煖、頂、忍の三昧耶に於て能取の惑を斷じ、世第一三昧耶を以て所取の惑を斷滅すると同時に、慧菩薩の本性たる光明に照耀され以て大樂定に入ると爲す。此の三昧耶たるや既に顯密融合の境地なり。而して見道已上に至り智慧と三昧とは次第に増上し、十地位中に於て初めて智慧力により最高理想たる常住不動の心を感じ得す。これを無垢相應心と名づけ、清淨心と名づけ、又善逝如來藏と名づく。秘密乘の所謂自性光明心或は金剛心と云ふもの即ち是れなり。

(D) ゲルクバの教學、教義上、又實踐修道上に顯密二教を極めて均等に配説す。先づ顯教にてアテシヤの三十教を踏襲し而かも諸經論を引證して内容の充實を圖る、大士教 *Skylud lu che poli lam* の發菩提心を説明する上に於ても七階の觀法次第ありと説く。即ち一、一切衆生は吾が母なりと觀す。

二、これにより衆生恩の宏大なるを憶ふ。三、吾此恩に報ひんとの勇猛心を起す。四、怨親平等觀に立つて一切衆生を哀愍す。五、此等の衆生を苦惱より脱せしめんとする慈悲心を生ず。六、平等に一切を救はんと決す。七、上求菩提下化衆生の大道に趣向せしめんと欲す。此希有最勝心即ち發菩提心なりとす。已上の七階の外に又自他の苦樂を交替するの法によりて菩提心を發起するの道あり、蓋し自己の安樂を一切衆生に與へ、一切衆生の苦惱を悉く自己の上に代受せんとする犠牲的精神なり。此等の大菩提心の修養録成は戒律と般若の空觀と共にこの派の教學の三大要素にして顯密修道の根底と爲す。また密教の内容を分ちて四密を明かす。一、儀密(Dya rnyud)は一切儀軌作法を總括せしものなり。二、行密(Sval rnyud)は印契等の修法行作を云ひ三、瑜伽密(Rnal tshyor rnyud)は行法智慧相應の理教にして四、無上瑜伽密(Tsal tshyor bla med rnyud)は大樂(Bde chen)大智(Sng rdb)相應開融、究竟密乘の奧義なり。また修法には生起次第(Skyed rim)究竟次第(Rdzogs rim)の二あり、生起次第とは密戒を受持し、灌頂を受け、講傳を經るを必須の條件とす。加行としては金剛料、金剛鈴の加持、内供養物の加持法、已身供養物、金剛薩埵念誦法等なり。資糧としては曼荼羅供養、除魔としては護身法等を修し、而して後行者所生の淨土たる曼荼羅を建立し、本尊と己身との不離一體を觀じての法樂を味ひ、印契等の行作を行ひて内證外作不離一如の觀法に入る。究竟次第にはこれに、一生理的作用、二心理的作用、三身心融合の作用の三段ありて深き三昧定に入

り、生理的なる呼吸調節の觀法により入我我入の境地に入り以て精神的なる境地を得、其の大樂たるや一面般若の空觀と相應じて間融無碍自在の境地に到達し、智慧方便不即不離の大三昧定を得、此禪定に於て所知障網の一切を破するの刹那即身成佛す。成佛に先立ち、他派にて談ずるが如き辯會を必要とせざるのみならず寧ろ此を非法と貶す。若し今生に於て成佛し能はざる者も臨終に大禪定に入らば來世必らず成佛すと云ふ。これ無上瑜伽の妙法にして究竟最勝の法門なりとす。本宗密教業に於ける本尊は一ならずと雖も、*マ*として開祖ツォンカバの本尊たる大威徳明王 *T. Tsho ne Jigs byed T. S. Yamantaka* を尊崇供養し、其の觀法を修するを常とす。

六 西蔵佛教の實際的信仰

以上は歴史、文献教義分派の概説なるが、今その實際的信仰に就きて大要を述べんに、凡そ五種の系統あり。(一)高尙幽玄なる教學を研鑽する各派の阿闍梨并に學匠は所學の教義を自己信仰の内容とし各自定むるところの本尊に對し行住坐臥に其の眞言を誦し、護摩供養等を法の如く修し、速なる成覺を願す。(二)然れども西蔵全般に涉りて行はるゝものは觀音の信仰なり。蓋し彼等が觀音の淨土なりと信する西蔵國に生を得たる善緣を歡喜する精神に基き、晝夜に觀音の陀羅尼たる唵摩訶鉢訥銘呪 (*Oṃ mani padme hūm*) を口誦し、尊崇恭敬頗る厚し。*マニガムヅム* (*Mani ngam tsum*) と云ふ書に依れば、六字の呪文中唵の一字を唱ふれば天上界に流轉の途を閉ぢ、又弊の一字を誦せば再び

人間界に生を受くること無し。斯くて次第に修羅、畜生、餓鬼、地獄等に沈淪すべき惡路を閉塞し、六道を逃れて永く生死を出離すと謂ふ。西藏人は此の呪文を無數に印刷せる巻紙を封せる法輪を手に持ちて旋轉しつゝ口にこの呪文を唱ふ。又岩石に之を刻し、路傍に呪文の塔を建て、或は水車を利用してマニ塔を廻轉せしむる等を以て無上甚深の福德積累せらると信ず。(三)この他に阿彌陀佛の信仰あることを忘るべからず。即ちカルマバ派の高僧ラーガアスヤ Taggsya は極樂淨土願生偈 (Bde smon) を述作し西方往生を唱導せり。又ツオンカバは極樂淨土誓願文 (Bde ba can gyi smon lam) を作り、彼の國土の功德莊嚴を説き、欣求淨土の思想を勸發せり。これ等はみな稱名によるに非らずして主として觀念による往生なり。一般民間に於ても極樂曼荼羅を畫き盛に之を尊信供養す。これ等は無量光佛の信仰にして、長壽福德、無病息災を祈る者は無量壽佛の灌頂を受けて法の如く修すること一般密教に於て行ふ處に同じ。(四)またこれに次ぎて兜率往生の信仰あり。蓋し常來佛たる彌勒に従ひて教法を請け、其の聲聞として來世此土に受生せんと欲し日常彌勒願生偈 (Byams pañi smon lam) を誦す。アテシヤは此の信仰によりて兜率内院に往生せりとせられ、ツオンカバ亦彼の跡を慕ひて兜率往生を遂げ、共に彌勒脇侍として未來此世に來現し其の教化を助くと信せらる。されば此等の派を没むの僧俗にして、此往生を冀望する者亦少からず。(五)此の外再び西藏國に還生せんと欲する信仰あり。これ今生に觀音の淨土たる西藏國に生れたる宿縁の多幸なるを欣び來世この深厚な

る福縁に遇はんと欲して觀音を念誦しその再生を希ふものなり。

七 現在に於ける修學方法

西藏佛教には顯密二教の區別あるを以て、其の學習は先づ顯教を學び、而して後密教を修學するを普通とす。然れども舊派中に於ては往々密教業を修むる傍ら顯教中必要なる教學を部分的に研究するものあり。今顯密にわたり最も組織的に學習する新派即ちゲルクバ派の學習の次第を述べん。

先づ學寺に入りて後優婆塞戒、次に沙彌戒等を受け、三ヶ年間勤行梵唄等に関する經典偈頌を暗誦し、而して後因明部(Chos byang)を學ぶ。法稱(Chos rgyal)の因明釋論(Island ma rnam tser)その他西藏學匠の註疏釋義等を中心としてこれを學ぶ。蓋し西藏に於ける修學の方法は凡て因明の方式に據りて理論實際共に練習するを常とす。次に般若部(Phar phyin)の講學に移る。此部にては大般若經の實踐的修道書とも云ふべき彌勒作の眞觀莊嚴論(Migon rtogs rgyan)を學ぶに中觀系 Prasāngi-ka 派の獅子光(Seng ge dpa'ng po)の釋論、ツオンカバ述の同論註釋等を以てす。尙此部の附屬として唯識部(Sems tsun)を并せ學ぶ。世親の唯識三十頌(Sum cu pa)を根本教本とす。次に中觀部(Db'u ma)の學修に移る。龍樹作、中觀論(Rta ba gcs rdb)并に月稱作入中道論(Dhu ma la hjug pa)を中心とす。蓋しこの書は西藏に於ける般若中道の妙旨顯密兩業の骨目にして此の修學は秘密一乘の根底を作るものなれば最も重要とするものなり。次に律部(Dral ba)の講究に移る。西藏の學風は

一般に二十歳にして進具して比丘僧となること印度、支那等と差別なしと雖も、研究の次第の都合上此部に入るに先立ちて進具するを例とす。而して後印度徳光著の律論 (*Mañjūśrī mūlā*) を基礎として考究す。斯くして後俱舍部 (*Abhidharma*) に入る。諸種の論釋によりて世親の俱舍論 (*Abhidharma-sāra*) を學習するなり。已上顯教業の研究を卒へ、茲に顯部學寺卒業としてゲシエ (*Dege byes*) と稱する學位を授けらる。學習に要する期間は所屬する學寺によりて異なりと雖も、大體因明三年、般若六年、中觀、律、俱舍各四年なり。學力優秀なるゲシエは更に秘密部學院 (*Brahma vidya*) に入る。此の學部は絶對的禁欲主義に立ち、頗る嚴格なる法規を守り、秘密修法とその教學とを併せ學ぶ。此の學院の徒は一處に止住せず、四時に行脚し、自然を友として修道を勵む。又別に卒業の年歳を規定せず、終生攻學觀法に努め、進んでガンデン・テバ (*Dzong Idan Khumbum*) の榮位に至る。

備考 T. S. = Tibetan Sanskrit. T. = Tibetan.

晩餐式に潜める宗教思想(下)

日 野 眞 澄

六 拉典式の教刑觀

晩餐式を以て教刑(Penance)の一であるとする者は之を犠牲であると観る考の如くに著しくはないのである。實は晩餐式を犠牲であると思ひ、特に之を犠牲中の罪祭であると思つた當然の結果として、晩餐式を教刑であると考ふるやうになつたのである。故に若し假りに晩餐式を犠牲であると思はなかつたならば、之を教刑であるとは思はなかつたのであらう。然るに晩餐式を以て罪祭であると看做す考は原始基督教以來極めて著しき見解である。勿論之を以て神が天地人類を創造し、人類の爲めに赦罪の恩典を欽定せるに對して感謝を捧ぐる儀式であると看做す考も第二世紀のユステヌス以來可なり屢々現はて居る所の思想ではあるが、是は決して罪祭觀程に強くはない。既に晩餐式を以て罪祭であると信じたからには、云ふまでもなく晩餐式は受餐者に取りては己が過去に於て犯せる罪を悔改むべき好機會でなければならぬ筈である。そこで斯る見地より判じて晩餐式を教刑であると観るのは極めて自然の聯想であると云はねばならぬ。一體基督教の根本思想より論せば、

悔改さへ爲さば、神は何時にても罪を赦して寛大なる愛を示すと云ふのであるけれども、制度化したる基督教即ち教會が信徒を訓練せんとする教育的方面より云へば、懺悔する者の真相如何は其人の爲す表面の行動のみによりて必ずしも判明に判断し得ぬのである。従つて悔改の眞偽乃至安危の如何は容易に之を判じ得られぬ故に、口に稱ふる悔改をして眞心よりの悔改たらしむる爲めには教會に於て定むる所の規程によりて、種々の難行苦行や其他の義務を課すべき必要があると云ふ事になるのである。是れ乃ち教刑の起つた所以である。而して教刑は第二世紀の末葉より行はれ、公私二様の形式を取りて、廣く東西に實施せられたのである。公教刑は東方に於ては第四世紀の末頃まで行はれ、西方に於ては第十一世紀までも續いたのである。而して私教刑に至りては現今も加特力教會内に行はれて、罪の告白(Confession)が僧侶の面前に於て爲されて居るのである。此教刑が遂に中古初期の中心人物たる篤學高德の聲高かりしアンセルムス(Anselmus 一〇三三年生一一〇九年死)の贖罪觀と密接なる聯想を結ぶに至りて、晩餐式も教刑であると思はるゝ考が一層濃厚と成つて來たのであると云へるのである。アンセルムスの贖罪觀に據れば、イエスの死によりて過分の功德なる者(Supererogatory merit)が生じて來たのであるから、此功德によりて人類の罪惡の爲めに醸されたる缺陷が始めて満足に填充せらるゝ事に成るのである。即ちキリストの死によりて神の人類に對する仁愛の至情と人類統治者としての公正とが満足に調和せられたのである。換言すれば、キリ

ストは人類の罪愆の爲めに身親ら教刑を受けて居るのであるから、アンセルムスの贖罪觀は教刑制度によりて養成せられたる産物であつて、教刑の中心思想たる過分の功德と満足(Satisfaction)とを除外しては成立し得ぬ思想である事は明である。若しアンセルムスの贖罪觀に於てキリストの死を教刑的に評價したる事が明ならば、彼は後に至りて教會一般にキリストの死を記念すべき晩餐式を嚴肅に守るに當りて受餐者が教刑的情操を以て此儀式を遇するに至つたのも、極めて自然の心理作用である。云ふまでもなく、プロテスタント諸教會に於ては變體論を破棄したのであるが、アンセルムスは其の贖罪論的思想は第十九世紀の中頃まで一般に之を保守したのであるのみならず、現今と雖ども之を信奉して居る者は信徒の大部分を占めて居るのであらうと思はれるから、縦ひ嚴重な意義に於て、換言すれば、羅馬公教會が公式的に云ふ所の教刑を其儘行うて居るとは云へぬにしても、一般に教刑を成立せしめたる所以の精神に共鳴して今も晩餐式を守り、以てキリストの死より生ずる功德と思寵が人類に普及すべき所以を冥想し、且つキリストを記念して居ると云ひ得るのである。

七 自然崇拜に伴ふ禮拜式

中古に在りては晩餐式は加特力(公)教會の禮拜式の中心となり、晩餐式は人類の救の爲めに一生を靖獻せるキリストの地上に於ける生涯の縮圖なるが如くに思はれ、今日に至るも尙ほ人類の爲め

に救の大業を繼續して倦まざるキリストの活人畫(Fabian)にてもあるが如くに感せられたのであるから、晩餐式は一種の劇的性質を帶ぶるやうになり、従つて之を守る者は身親らキリストの奏せる救の活劇に参加する者として、有らゆる宗教的情操を誘發して之を宗教生活の中樞なるが如くに思ふやうに成つたのである。死を以てキリストの事業の頂點であると悟りたるパウロの基督論を源泉として之より流れ出でたる晩餐式が時の經過するに連れ、教會内に於て漸次發達するに至れる美化作用の影響を受け、遂にキリストの死を記念すべき堂々たる莊嚴の儀式に大成したのである。而して受餐者は此記念祭に参加しつゝある間に過去に於けるキリストの全生涯を追憶し、合せて活けるキリストが今も尙ほ神前に出でて人類の爲めに仁慈の大徳を示して赦罪の祈願を捧げて止まぬと考ふるに至つたのは、是れ希伯來書記者以來の精神に合一する所以であつて、毫も不思議ではないのである。若し爰に篤信の士ありて劇的觀賞の氣分に充たされ、莊嚴なる晩餐式を守らんとするに熱中して更に餘念なしとせば、斯る人が自己の宗教的情操を其儀式の諸作用に一々適宜に順應せしむるを得る場合には其人の宗教的感情が著しく具體化せらるゝに至るべきは、毫も之を疑ふべきでない。されど斯の如く爲し得るまでには随分種々の困難が横はつて居つたのである。今少しく其理由を簡短に叙述しようと思ふ。

(1)キリストは「我矜恤を欲みて祭祀を欲まず」との精神を以て其門弟を率ゐたのであるから、原始

基督教會に於ては儀式は繁昌しなかつたのである。既にパウロの時代より晚餐式の執行せらるゝ毎に必ず慈善の爲めか轉た傳道の爲めに献金を集むる習慣が各地の諸教會に存して居たらしく思はれるが、單に之を神に對する感謝の供物として爲すのみであつて、敢て複雑したる儀式は之に隨伴して行はれたのでもなく、又行はうとも思はなかつたのであらう。晚餐式と雖ども、初代にありては、普通の食事と異ならざる程の簡短なる者であつて、之を受餐(Agape)例へば猶太書三と云つて居つたので、主として信徒間の親睦を目的として、會食したらしく思はれるのである。誠律主義の上に建設せられたる猶太教には随分複雑したる祭祀禮典の備があつたが、之に對抗して世に現はれ、偏に信仰を本とし、自由を主張し、痛く聖靈の活動を高調したる原始基督教の土壤は如何に考へても、儀式を産むに適したる沃地ではなかつたのである。其上儀式を行はんとすれば、如何なる場合に於ても略ぼ同様であるが、必ず先づ心の内に潜める情操を外に表現するのが心理作用の特徴であると云はねばならぬ筈であるが、「施濟する時右の手の爲すことを左の手に知らず勿れ(馬太六三)」と教へたるキリストの精神は決して内なる精神を殺す譯ではないけれども、之を外に表はさんとする儀式執行の場合に際しては決して大なる奨励となつたとは思へない。倫理主義を唱ふるに至らしむる動機と、儀式を産ましむる動機とは自ら異なる所があるのである。前者は精神の純正なるを主とし、後者は外に向つて内なる思を表現せんことに苦心し、而かも之を美はしく表現せん事に苦心す

るのである。キリストは前者に忠にして、動もすれば後者を等閑に附したのではなからうかと思はしむべき憾みがあつたとも云へる。凡そ此の如きは倫理に熱中する場合には勢ひ避け難き所であると云はねばならぬ。

(2) 其上原始基督教には會堂が粗末であつたから、其堂内に於て儀式を執行するには極めて不適當であつた。而して禮拜式舉行の際には重要な役目を演ずべき祭壇の如きは第四世紀頃までは何處にも設けられてなかつたやうに思はれる。一體基督教は其の尊信する神を偶像と區別して、之を絶對無限の靈であつて天地の廣き間に在りて何者も之に比すべきに非ず、亦何者も之を制限し得ぬと確信したのであるから、神が一個の殿堂内に幽閉せらるべき筈の者であるとは思へなかつた。洵に神の住宅は廣漠たる天地其者であつて、人の造作せる狹隘なる建物ではないと思つたのであるから、決して負け惜みではないが、初代の基督教徒は概して神の爲めに殿堂なきを却て誇とする色が現はれて居るのである。そこで勿論祭壇を設備しようなどとは思も寄らぬ事であつた。相當の神殿もなく亦祭壇もなくして、無限絶對の不可見的神を祭らんとするのであるから、是は何人にも随分難儀なる仕事であると云はねばならぬ。

(3) 儀式を完成せんとするには、如何にしても、美的趣味が相當に發達して居らねばならぬ筈であるが、初代の基督教會には斯る素養がなかつたのである。此點に於ては猶太教も基督教と同様であ

つて、偶像を排斥するの餘り、神を物質的に表現するを嫌ひ、之を彫刻や繪畫に現はす事さへ嚴禁したのであるから、猶太には藝術の觀るべき者はなかつたが、幸に猶太教は國教であつたから、豊かに國家の保護を受けて存立するを得たのであつて、神殿や器具を美化すべき餘裕があつた。然るに原始基督教に至りては、美的趣味に對して没交渉なること猶太教よりも甚だしかつたのである。キリストは平等主義を主張したから、最初之に歸依したりし者は、多くは社會の下層に位する賤民であつて、其中には奴隸が多數を占めて居つたやうに思はれる。そこでパウロは哥林多教會に向つて「夫れ神の愚は人よりも慧く、神の弱きは人よりも強し。召を蒙れる爾曹を觀よ、肉に循れる智慧ある者多からず、能ある者多からず、貴き者多からざるなり。神は智者を愧かしめんとて世の愚なる者を選び、強者を愧かしめんとて世の弱者を選ぶ。また神は有者を滅ぼさんとて、世の賤者、藐視せらるゝ者、即ち無きが如き者を選び給へり」(哥林多前書一^{二五}一八)と云つたが、當時學者富豪貴族にして基督教會に加入し、同胞主義を實行して惜しむ色なかりし者の殆んど絶無なりしは、單に哥林多地方に於てのみ然りしに非ず、何處にも基督教會に共通なる普通現象であつたのである。斯る人々の間より美的趣味の發達せんことを望むの難きは、猶ほ百年河清を俟つゝの類であつたと云はねばならぬのである。

(4) 晩餐式を中心思想たるキリストの死が喚起する感情は極度に痛烈なる者であつて、美的觀賞の

主題となるには不適當であつたと思はれる。一體生活状態に於ても、亦能力に於ても、得た感情の發露に於ても、精神に幾分かの餘裕があつて、結果の如何には多少無頓着になれる程に、心に落ち着きがなくては、美的趣味は起り難いではなからうか。有らん限りの力が皆な用ゐ盡されて、何時破り裂けるものやら測り知られぬと思はれるやうでは、聊かの安心もなく、従つて美的雅致などの現はれやうはない。蓋し極端なる悲劇は或は加害者に對する憤慨の念となり、或は被害者に對しては烈しき苦痛の聯想を促がし、或は悲哀の涙を注がしめ、痛く心情を動搖せしむるを常とするが故に、斯の如きは美的感情を誘發するには適當であると云へぬ。夫れ十字架上に於けるキリストの磔刑の人心に及ぼす刺戟は如何にも強烈なるに過ぎると思ふ。勿論無限の大徳を備へ、天地日月の寛宏なるが如き博愛の超人、如何なる悲劇に遭ふても心中何等の動搖なきを得る聖者而かも十字架上に其身を裂かれながら加害者に對してすら、天地の神の赦罪あれかしと祈願を爲し得る程の餘裕ある神人に取りてならば幸ざ知らず、世に有り觸れたる凡夫に取りては、斯の如き刺戟は痛烈なるに過ぎると云ふべきである。而して基督教徒の多くは凡夫であると観ねばならぬ。そこで十字架上に於けるキリストの死は懦夫を起さしめ、義勇仁侠の男性的徳を奨励せんが爲には勿論無上の好題目なれども、是が宗教上の儀式の中心題目となるには必ずしも適宜であつたとは云へない。少なくともイエスの没後餘程の歲月を経るまでは左様になり得なかつたと思はれるのである。

其上初代の基督教徒はトミシアヌス(Donitianus)帝八一年より九六年まで在位)の頃より屢々猛烈なる迫害を受けたのであつたから、彼等の精神状態は恰も黙示録記者の描寫せる基督教徒の心理の如くに緊張し過ぎて居つたので到底優雅なる禮拜式を立案し、且つ之を樂まんとするが如き優長なる氣分にはなれなかつたと思はれる。

(5) 其上初代の基督教には思想上莊嚴なる儀式を執行せんとするに當り、之に反對するとまでには行かずとも、之を爲すに於て不利なる勢力が可なり強かつたのである。其の勢力とは一言にして之を云へば物質を輕視する傾向である。要するに儀式は精神の表現であると云へるが、純粹の精神作用其者ではない。精神の表現は或は身體の動作により、或は殿堂の構造や其裝飾や或は什器又は樂器等の使用の巧拙如何によるか或は此等の全部の協同作用によるか、兎に角に物質の媒介を経ずしては爲せぬのである。故に全然物質を無視すれば、儀式は之を執行するに由ないと云はねばならぬ。然るに初代の基督教には物質即ち現世と自然界とを輕視せんとする氣分は極めて濃厚であつたのであるから、如何にしても教會内部の氣分をして現世と自然界とに調和せしむるやうに誘導して之に對して自ら優雅なる感情の湧發するやうになるまでは莊嚴なる儀式の如きは到底成立し得なかつたと云へるのである。

吾人が現世を輕んずると云ふのは (A) 當時一般に基督教界を支配したる終末觀(Dehatalogy)が其

の一である。初代の基督教徒は現世が遠からず破壊せらるゝのであると信じて居つたのであるから、現世を運轉せしむる所以の諸勢力や諸制度に對しては、深く之と親しみ、且つ之を樂まんとするが如き氣分は極めて薄弱であつたと云はねばならぬのである。

(B) 現世を輕んずる第二點は制慾的思想に現はれて居る。是は可なり強かつたのであつて、人間自然の情を有りの儘に發露せしむが如き思は何となく罪惡なるやに感せられたのである。固よりキリスト自身に於ては人間本の性に備はれる自然の情を無視したのではない。彼は婚姻を重んじ、小兒を愛して之に神の祝福を祈り、婦人の尊重すべき所以を醇々として教へたのであるけれども、初代の基督教會に制慾的氣分が餘程濃厚であつた事は之を疑ふべき餘地がない。そこで童貞は殉教に亞いで一般に尊敬せられたのであつた。之を團體で云へば、モンタヌス派(Montanism)、ノヴァシアヌス派(Novatianism)、ドナトゥス派(Donatism)の如き、皆な然らざるはない。個人で云へば是はオリゲネース、アウグステヌス、ペラギウス(Pelagius)等に著しき心理現象であつて、正統異端兩派に共通なる宗教心理上の現象である。此點に於て當時の基督教界の氣分は彼の自然を樂める希臘精神とは雲泥の差があつたと云へるのである。而して現世を輕視せんとする氣分が遂に團結して修シ院(Monastery)と云ふ大制度を大成するに至つたのである。

(C) 自然界を輕んずる氣分も初代の基督教には随分著しかつたのである。初め基督教の起るや哲學

と無關係であつたけれども希臘文化に密接するに及んで漸次哲學思想の影響を受くるに至つたのである。而して基督教が最初に關係したる哲學は自然界に親しみのあるアリストテレスの哲學ではなくして、プラトーンの哲學であつた。プラトーンは資性詩的情操の豊富なる哲人であつたにも拘はず、其哲學は彼が師たりしソクラテースの倫理的感化が強かりしが爲めか、自然を以てイデアの摸擬品に過ぎぬと見縊りて其の價値を輕視したのである。プラトーン哲學の感化を受けて成れる基督教初代の學派又は教團は其正統系なると、異端系たるに論なく、孰れも物質を輕んじ、從つて自然を疎んじたのである。知識派(Gnosticism)にしても將た權現論(Docetism)にしても、或はモントヌス派(Montanism)にしても、或はオリゲネースにしても、アライオス(Alaric)三二五年のニカヤ大會に於て父子同體論に反對したる異端派の巨魁)にしても、皆な一様に自然を輕んじたのである。甚だしきに至りては、自然界を以て惡魔の管轄領土に屬する者の如くに看做して、天災地變や疾病の如きは孰れも惡魔の配劑によりて此娑婆に現はるゝのであるとまで考へた者さへあつた程である。斯る思想の強烈なる間は如何にしても、自然界を基督教會の藥籠中に取り入れて、之を禮拜式に利用し、而かも禮拜中の眞髓となりし晩餐式中に同化しようとして試むるが如き氣分にはなれなかつたのである。

然るに時が次第に經過して第四世紀に遷るや、基督教の大勢に一大變化が起つて來たのである。

夫は云ふまでもなくコンスタンチヌス大帝の基督教に對する保護政策の結果として、自ら基督教會内に金力と権力とが舞ひ込んで来るやうになつた事である。之と同時に基督教諸教師の社會的地位は一躍して諸侯伯と肩を比べ得られるやうに上昇したのみならず會堂も輪奐の美を極めるやうになるし、布教上の諸機關も完備するやうに成つたのである。斯くて基督教界は凡ての方面に於て餘裕が生じて來たのであつて、自然と趣味も高きに進み、感情も溫雅の趣を帯び氣分も悠揚迫らずのんびりとして來たのである。此に於て始めて儀式を樂めるやうに成つて來たのである。されど尙ほ此外にも儀式を尊重すべき必要があつたのである。夫は第四世紀以降布教上教會の相手とした所は最早個人でなくして、大仕掛の民衆であつた事である。勿論民衆を相手とするには論理井然として美辭を併べたる説教よりも堂々たる儀式の方が之を説服するに於て遙かに有効である。そこで第四世紀より教會の儀式には著しく莊嚴の度が加はり、儀式の勤行は監督の爲さねばならぬ主要の務となつたのである。

基督教會の社會的位置や其環境に著しき變化の來りしと同時に其懷ける思想方面に於ても漸次變遷のあつた事は之を看通がす譯に行かぬ。而して其變遷の著しかつた一は修道院内に於ける自然觀の變化であるが、今一はアレオバガスの人デオヌシオ(Dionysius the Areopagite)の名によりて世に紹介せらるゝに至れる自然象徴觀である。此二者に就いては限りある此小論文に於て彼此と評論す

る事は之を能くせぬから、今は唯一二の注意點を指摘するに止めて置かねばならぬ。第三世紀末葉頃よりして修道院を創設したる人々は最初教會がキリスト時代の信徒を支配したりし犠牲的靈的精神の偉大なるを嘆賞するを忘れて益々俗化し來れるを觀て深く嘆息し、殊に都會に地盤を据えたる諸教會に至りては其弊甚だしく金力と權力とに阿諂する所多きを觀て之を憤慨し、蹶然都會を去して山林に深入し、獨身と清貧との貧んすべきを高調し、肉を去りて靈に就き、物質を輕んじて神に交はるを主眼と爲して居つたのであるが、愈々山林に入りて牧畜と農業とに全力を集注して見れば、山林原野必ずしも僧侶の敵ならず春夏秋冬其生を慰むるに足る所があるので何時とはなしに自然を友とし之を樂むべき所以の道を學ぶに至つた事である。都市の宗教が山林の宗教となりてより自然が戀しく成つて來たのは無理もない次第である。

デオスシオに至りては全然自然を以て神意の發現に外ならぬと悟つて居る。一體基督教會内に於て自然を樂まんとする傾向は埃及の自然宗教に負ふ所が少なくはない。又埃及地方に勢力多大なりし基督單性論(Monophysitism)者よりも相應に強き感化を受けて居るに違ひはないが、最も強き暗示と深き教訓とを學び得たのはデオスシオの自然象徴論よりであつたに違ひはないと思ふ。デオスシオと云ふのは勿論匿名であつて、實際著者の何人たるや今となりては之を知る由もないが、此書は第六世紀頃より史上に知られ、第九世紀に至りてヨハネス・スコタス・エリゲナ(Johannes Scotus Eri-

(Sana)によりて拉典語に譯せられて漸く西歐の宗教思想界に紹介せられ、常に神秘論者によりて其の虎の巻として尊重せられたのである。著者の思想傾向は新プラトン哲學を土臺として成れる者であつて、自然と親しまんとする精神は極めて鮮かである。著者が自然を以て神の意志を物語る象徴であると悟つて居る點は實に儀式を莊嚴化するに於て多大の暗示を與へたのである。第十一世紀に入るに及んでサンヅキクトルのノーゴ(Hugo of St. Victor)が晩餐式論を改造せんとするや、天地其者を以て神の恩寵を物語るべき一の象徴であると悟り、遂に天地を以て幽玄奧妙なる晩餐式であると斷ずるに至れる思想傾向は之を近世にて云へば自然其者を捕へて之を「神の言語」(Divine Language)であると論じたる愛蘭の哲學者にして監督たりしバルクレー(George Berkeley 一六八五年生、一七五三年死)の思想と符節を合したるが如き趣がある。而してフゴーの思想上の経緯にはデオヌシオの感化の深大なるは明であると云はねばならぬ。そこで晩餐式を支配する中心思想はイエスの死を記念して能くもイエスをして其身を殺して人類の爲めに犠牲となるに至らしめたる所以の大精神を追憶せんとするに存するは勿論の事なれども、是のみにてはまだ多數の民衆を促して之を悔改に至らしめ、且つ神より赦罪の恩典に浴するに至れりとの自覺を懷きて感謝と歡喜の祭を爲さしめ、進んで新たに永生の希望の中に其身を活躍せしむる爲めには何となしに足らざる所あるべきを察し、中古の基督教會は目に見え耳に聽え得る儀式を莊嚴にし以て一は上流社會の美的趣味に投合し、他は

下層の民衆に對しても基督教の偉大と深遠さとを印せんと苦心したのであると云へるのである。而して之を成就するには如何にしても無暗に物質を昇下せず、又敵視せず、洵に之を己が友として之に親まんとする自然崇拜より生起すべき氣分が基督教の自然觀に入らねばならなかつたのである。而して此の需要はデオスシオの哲學の眞髓たる自然象徴觀によりて十二分に供給されたのであると觀ても蓋し正鵠を外づれた見解ではあるまいと思ふ。(完)

新刊紹介並批評

The Worlds Living Religions

By Robert Ernest Innes
Edinburgh, 1924.

植木謙英

本著は、テー・クラーク商會から出版した「生命・宗教叢書」中の一巻として、紐育ユニオン神學校教授、ロバート・ヒューム氏に依て公にされた三百頁内外の書である。著者は嘗て長くその青年時代を西部印度の傳道事業に費した間、深く印度の宗教哲學思想に親しみ、一九二一年には、オックスフォード大學から「十三主要奥義書」(The Thirteen principal Upanishads)を原典から英譯し、一九二三年に、就職中のユニオン神學校から、ボンベイ及びバンジャラ大學に交換教授として赴任した外、ペナレンスの印度大學及び

アリガールの回々教大學にも講師として、其職を果たされた功績を持って居る學者である。

本書の内容は、第一項「宗教の本質と事實」の問題に筆を起し、第十三項「活ける宗教に關する概評」に筆を擱て居る。前者は序論に後者は結論に代るべき者であるは言ふを俟たぬ。

儲、第一項の内容は更に十三の小問題に分類され、其處に宗教學序論として須要の問題は大抵網羅されて居る。即ち「宗教は人類に普遍的現象」に筆を發し、「宗教の比較研究に要すべき前件」に其説明を閉ちて居る。其間、「宗教の機能」、「神の特性」、「宗教概念に關する諸種の發表」、「宗教研究法の種々」、「研究の特殊資料としての聖典」、「比較宗教學に於ける各様の立場」、「非科學的宗教分類」、「宗教の實際的分類」、「價值と將來とより見たる宗教分類」、等の重要諸問題を取扱て居る。其説明が簡潔であるのは、少數頁の中に内容の豊富を窺んだから

であり、一問題を微細に論述する事が、本書の使命でないからである。

* * * * *

第二項から第十二項までの間に於て、著者は、「現代の活ける宗教」即ち、印度教、耆那教、佛教、シク教、儒教、道教、神道、猶太教、拜火教、回々教、基督教の十一宗教を、遂次に捉へて、々の宗教に就て、その起原、文書、經典、歴史、價値に關する敘述を試みて居る。その之を試みるに當て、著者は何れの宗教に對しても同一の方法と態度とを以て臨んで居り、從て予が茲で各項を遂次に紹介するは、繁瑣であり且つ要なき事であるから、今は本書の第八項「神道」の部を擧げて、著者が其處に取扱て居る問題と敘述の態度とを知るに止めたい。

「神道」の部は全部で廿四頁に亘り、節を十四に分て居る。即ち(一)序説、(二)聖典、(三)神の概念、(四)自然神、(五)皇帝崇拜、(六)中心的並に愛國的崇拜(七)神社及供饗、(八)祝詞、

(九)儀式と祭典、(十)禊祓、(十一)倫理觀、(十二)神道史、(十三)神道の長所、(十四)神道の短所、に就てそれぞれ概念を得られるだけに論叙して居る。著者が此處に使用して居る参考引用資料は、凡て英譯による「古事記」、「日本書紀」の聖典を主とし、「延喜式」、「萬葉集」の如き重要文書と、「日本亞細亞協會報告」、アストン氏の「神道」、新渡戸氏の「日本國民」、ブリンクリー氏の「日本民族史」等が、その重なる者で、之に依て著者は所論の正確を保證し、その依據を明示して居る。

今試に著者が、神道の短所として擧げたる者を檢するに、(一)「神道」の神は雜然たる多神教の神であり、之よりして統一なき宇宙論を構成するに終り、(二)聖典の神話は空想的結構であり、(三)八百萬神中、何れの神格も道德的理想を具備せる崇信の價値ある者なし、(四)人類に對して、高尚なる道德的法典を所有せず、(五)吾人の探て標的とすべく、且つ吾人を靈感せし

むる史上の宗祖を有せず、(七)史上に卓越せる儀表的高貴の人物を欠如し、(八)人類社會に向て崇高なる目標を所有せず、(九)未來生活の榮光ある希望を具備せず、(十)専ら儀式に拘泥して內的宗教生活を重視せず、(十一)多くの援助を神明に期待し得ず、(十二)社會人類に對して、貢獻せる史的實際的奉仕の實證を具有せず、(十三)最近は知らず、傳的統思想に於ては、國民以外の人類に對して、其位置を認めず、等の十三條目を數へて居る。

此態度は著者が「基督教」の部を解説するに當ても、一見同様に見え、同部の終にその短所を舉示し、以て著者自らも又編者も、これ諸宗教を取扱ふに公平な態度であるとして、聊か得意の色を示して居る傾がある。然し乍ら、予を以て之を見るに、著者はやはり基督教に對する偏見を全然脱する事が出来なかつた痕を明瞭に認むる事が出来る。

著者が基督教の弱點として列擧せる者は、

(一)基督教の或る教派には、曩に始祖の説示せる高尚な神人關係を漸次に消滅せしめんとするあり、(二)神の子に附隨する特權に伴ふ所の責任を回避せんとする傾向ある教派あり、(三)道德的行爲に對する始祖の方説を考慮せず、素りに神學を過重視する教派の存在するあり、(四)始祖の示せる謙讓なる奉仕の教義と活ける模範とに追隨せずして、權力の發揮を専念する傾向存し、(五)教祖の説誡にかゝる「兄弟愛」と「統一」の理想を遂行せんと試みず、從らに崇拜、信仰、組織の爲に分裂せんとする教派あり、等五箇の條目である。

今、「基督教」の弱點を以て、「神道」のそれに對比するに、その着眼點に於て甚だしく相異の點あるを知る。基督教の場合に在ては、著者が弱點とする所は、總て後世の基督教に就て論叙せる者であり、原始基督教、又は根本教理に關しては一も觸るる所がない。然るに神道の場合に於ては、凡て神格、教義、經典等の内容に批

評を加へて居る。これ著者は基督教に對しては内容批評に入るを好まざりしが爲か、若くは其弱點を見出し得ざりしが爲か、實に著者は各所に於て表明せる如く、基督教を以て、世界最高の宗教であると確信して居るが爲である。

最後に本著の末項、即ち第十三項の「活ける宗教に關する概評」の内容に就て、簡單に紹介したい。

本項は二部より成り、第一部は、各宗教の類似、差異兩點を、(一)最高一神の信仰(二)神の權化に關する主張、(三)始祖の超自然的降誕、(四)神の啓示説、(五)經典天啓論、(六)感化を與へたる奇蹟に關する報告、(七)金誠の原理、(八)特殊聖教團の認知、(九)世界的宗教に關する希望、(十二)未來生活に關する希望と恐怖の十小項目に分類して、各項の下に一々の宗教に表はれた要素を蒐集し批判して居る。然るに第二部に於ては、基督教の根本的相異點を、1)

「愛する天父としての神の性格」と、(2)「神の子、人類の兄弟としての始祖基督の性格」と、(3)「靈妙なる普遍的聖靈の仕業」と、(4)「基督教並に世界宗教の憧憬に關する概要」との四點より論明し、如上の所論を總括して、「基督教に説く「神」と「基督」と「聖靈」なる三つの特性は、一方には極めて理論的であつて、此等に於て重要な神學的意義を包含すると共に、他方に全く實踐的であるが故に、此三特性は經驗上理會し得られる許りでなく、驗證し得られる者であり、此等の特性は相寄て基督教の本質を最も的確に要約する者である」となし、進んで「基督教徒一般は、此三特性に對する信仰こそ、確實に世界の全宗教中に於ける最も光輝ある憧憬を表明する者であると共に、此三性が相助けて働らく時、世界宗教史の完成は期待し得られる者であると確信して、疑はない」と論じて居る。

借、本著全編を通讀して、それが特異點として

認め得られる事は、教養ある一般人士に理會し得られる程度に、説明の標準を置いた事、凡ての宗教内容の解説は必ず所依の經典、權威ある文書を引用した事、出來得る限り各宗教を公平に取扱はんと努力せる事、現代に於ける各教諸派の發展に留意し、且つ教徒の員數、傳播の領域等を顧慮し、努めて最近の統計に準據し、正鵠を期したる事等である。卷末に擧げた宗教學辭典や、その他の參考書目は、進んで斯道の研駁に従事する者に確かに羅針盤の役目を果す者であり、且つ最終に掲げた參拾有餘の諸問題は、本書を讀破せる讀書子に向て、記憶を新にすべき好個の復習材良であり、著者の懇切周到を窺はせる。されば本書は、單に一般教養ある讀者に推奨し得られるのみでなく、專問學校以上の宗教學教科用書として、好著である事を疑はない。若しそれ著者が基督教的偏見に縛せらるゝの故を以て、本著を非難する者あらば、それは瑕瑾を以て本著の一般的長所を沒却する管見者流

の輩である、と云はざるを得ない。特に歐米の比較宗教學者にして、全然基督敎辯護の弊資を脱し得たもの幾人かある。エドワード、ケアー、ド氏の如き、キルヘルム、ブisset氏の如き、ジョージ、バートン氏の如き、オットー、フライデラー氏の如き、學界有數の碩學にして、尙ほ且つ此繁鎖を脱し得なかつたではないか。獨り之をロバト、ヒューム氏にのみ責むるは、必らずしも當らない。既に予は加藤博士の厚意により、同博士を通じて、本著の邦譯權を原著者から得て居るから、若し他に批評すべき重要な諸點を發見したらば、譯本刊行の際、夫等の點に觸れて、本評の缺を補ひたいと思つて居る。

* * * * *

Origin and Evolution of Religion

By E. Washburn Hopkins,
New Haven, Yale University Press,
1923.

鈴木泰雄

本書の著者ホブキンス氏はエール大學に於ける梵語教授の現職にある人で、従つてその著述も印度學に關するものが多い。The Religion of India, India Old and New, The Great Epic of India 等があり、近年又 The History of Religion (New York, 1918) を公にした。此書は世界の諸宗教を一一列擧してある點は一般讀者にとつては、極めて便利なものたるを失はないが、單に一讀しただけの印象からいふのは、甚だ中譯ないことであるが、餘り創意に富んだ書とも思へなかつたし、又何程の示唆も得なかつたやうである。

然るに本書に於ては之れと殆んどその趣を異にしてをる。もとより、その關與する問題の然らしむるところで、決して著者の負擔すべき責ではないのであらう。

今本書の取扱つてゐる問題を順次に示すことは直ちに著者の考ふる宗教進化の過程を自から

明かに表はしてをるから、決して無意味なことではあるまい。

乃ち、著者は先づ宗教の起原より筆を起すに當り、從來の學者の唱ふる起原説を述べ、夫々の説についてその難點を指摘してをる。

次に崇拜について論じ、崇拜の對象に従つて、自然物、草木等の崇拜、動物の崇拜、宇宙現象などの崇拜、太陽の崇拜、人間の崇拜、祖先の崇拜を論じ、次に宗教感情の問題、靈魂、犠牲、儀禮、祭司、教會の問題に移り、更に宗教の神話、論理、哲學に關する關係を論じ、三位一體の思想を述べ、之を印度教、佛教、基督教に亘つて詳述し、最後に宗教の實在性を論じて筆を擱いてある。

今四頁の長きに亘つて取扱つてある之らの豊富なる問題について、一一紹介することだ出來ないし、その意味も少ないことであるから、吾々の直接興味を惹起す方面だけを述べることに

にして、先づ茲には、著者の立場を少しでも明かにしたいと思ふ。

先づ從來唱へられて來たアニミズム説に對してその批評を試みてをる。アニミズム説とは、タイラーやスペンサーの創唱したもので、野蠻人は動いてをるものは生きてをると信じ、動物やその他の物は動いてをると、人間の内にあるやうな靈魂が宿つてをると信じてをる。此の説に對して著者は三つの難點を擧げてをる。第一に、原始人は最初、そんなに、身體と靈魂とを際り區別してをるものではない。第二に、此の説は自然現象を直接に拜むやうな場合を充分に説明することにならない。第三に、此の説が眞理だとすれば靈魂に對して普遍的なる儀禮があり得ることにもなるが、そんなことは全然あり得ない。

次にマクス・ミュラーの主として唱へたナチュラリズムに就ていへば、之を以て多く獨逸學

者が採用したといふ點で獨逸派ともいへるとしてをる。之に對してさきのアニミズム説を英國派といふことになる。

此の學説では、瀧だの雷だの有力に見える自然現象に對して怖れたり、敬つたりする性質がある點に基づいて説を立てるので、それらの中には生命あり人間のやうな性質を持つてをるものとするのである。之に對する主なる難點は、此の説は野蠻人に事物を人格化する傾向のあることを餘りに言過ぎて、アニミズムなどは全然問題にせず、靈魂に關する信仰は第二次的か又は問題とならない。かくて、自然現象に對する人間の態度そのものが、すべての宗教の基礎となることになる。マクス・ミュラーがいつてをるものにして、後世、神話の解釋を誤り、低級な宗教に導いたとするものなどによれば、宗教は言語の疾病 *disease of language* から起つたといふことになる。併しそれは間違ひで、言語の問題は此の説に肝要ではない、と云つてを

る。

宗教を以て「マジックの子供」であるとするフ
ンダーの説は、人間は最初マジックで自然を制
禦しようとし、それが出来ないと判ると嘆願し
てかゝるやうになる。之を以て宗教とマジック
の差異とするが、著者はマジックはそれ自身、大
體、宗教的であるから、之は宗教の説明とはな
つてをらないとし、却てマジックが宗教の子供で
あるといふ風に考へてをる。

次にデュルケームの學説は一概にフランス派
といふべきで、一定の名前はないが、言ふべく
んばコンクティビズムであらうとしてをるが、
著者はむしろイリュージョニズムと云つた方が實
際に當徹まるとしてをる。畢竟著者はデュルケ
ームの説く處を妄想であるとするのである。デ
ュルケームの考はトートেমイズムを以て宗教の根
本形式とするのであつて、トートテムはその社會

のシンボルであり、その神のシンボルであるか
ら神と社會とは同一なものである。それで少な
くともトートテムの起原を持つてをる宗教では神
と社會とが一致することになる。

此のデュルケーム學説について、その難點とし
て指摘する所は、トートেমイズムを以てあらゆる
宗教の歴史的基礎であるやうに考へ、此のト
テム的な力やシンボルなしには社會を以て靈的
力あるものとして集合的に表象するには至らな
いとしてをる點であるといふ。併し根本的の難
點とする處は、更に團體といふものに對して個
性を餘り無視し、小さく見た點である。社會的
に規定された、一組織としての宗教と、主觀的
な宗教的精神状態とは區別があるので、此の點
については、承知してをるが、之に反對して、
人間精神は全然その社會的環境の所産である
としてをる。併し團體心が主で個人心は全然從
であるといふのは、全く假説にすぎないと論じて
をる。

而して著者はその宗教起原に於いて、社會的經濟的條件も認めるが、更らに個人的條件を強く見ようとする立場にある。もとより個人の精神は團體の精神を反映するものであるが、併し團體は個人を絶對的に強制することも出來ず、同様に個人に於ける宗教的情操は團體に全然依存しでをるのでもない。決して社會的條件や經濟的條件が野蠻人の態度を決定するのではなく、之は經濟的社會的事狀の如何によらず、恐怖や希望を現はす態度が野蠻人生活には何處にも存するといふ事實によつても明らかである。かくして祈願するといふやうな根本的の宗教的態度は何か恐ろしいものに出會つた場合、野蠻人には共通である。茲に著者の考の出發點がある。

此の考へ方は決して新しい見地でもなく、普通に云はれ、常識の思到る所のものであるが、デュルケームの社會に就いての了解も充分でないと思はれる。従つてデュルケームが社會を過視したと非難される前に、その社會といふ意味

を異にし、且つ個人性を過視したと云はねばならぬ。

此の外尙ほ詳細に述べれば、興味ある問題は一二にして止まらない。茲には今之を盡すだけの餘裕もないが、本書の如き宗教學の主要問題に觸れたる著述も二三目に觸れるが、徧せざれば及ばざる點のないでもない折柄、此の書の如きも一應見通してはならないものであらう。

* * * * *

The Life and Work of Buddha-

ghosa

by Bimala Charan Law.

Calcutta and Simla, 1923

甲斐實行

此の書は Calcutta Oriental Series 中の第九に屬し初めにリスデボズ氏夫人の序文を載せ、索引とともに百八十三頁の書である。先づ序文に於てリスデボズ氏夫人は、ルイ・フィノー (Louis

Prinō) が佛音 (Buddhachēsa) を以て史的人物に非ずして佛語 (Buddhivācama) を神秘的に人格化したものに過ぎない、實在的人物ではないと主張するに對し、著者は佛音を以て史的實在的人物であるとなししてをると著者の根本主張を闡明してゐる。著者は又自序に於て此の小論文の章分けを述べてをる。即ち全篇を八章に分け先づ

第一章に於ては佛音の著述即ち巴利佛典三藏の註釋書 (Sīma-kāṭṭhā) や大史 (Mahāvamsā) によりて彼の傳記を述べ、彼を以て西紀五世紀の前半マハーナーマ王 (Mahānāma) の治下に於て註書の業を成した事によりて彼を五世紀時代の人物となし、又彌隣陀王問經 (Mihinda-pāṭha) と佛音との關係によりて、同じく紀元五世紀前半の史的人物であるといつてをる。次いで摩晒陀 (Māhinda) の事を論じ佛音は、摩晒陀が第一結集に於て五百の阿羅漢によりて誦出せられたる註釋書 (atti-kāṭṭhā) をば錫蘭に將來したといつてをるが之は大史と符合するのであるといつて

其の當時の精舎の數を四となしチコロムボタイトハー (Colombotittha-vihāra) を初めとして四を數へて居る。

第二章に於ては、佛音に關する傳説と題して、其の出生、幼時の教育、佛敎への回心 (Conversion) 及び獅子國に傳道して遂に其地に於て三藏の註釋書を認むるに到つた動機及び其の事業の狀態並びに印度へ歸還した事や、佛音のビルマに趣いたといふ傳説の眞僞に就て論じ、其の記録には何等之を徵すべきものはないが、彼がビルマに於て早くから崇敎せられたといふ事實によつても、彼がビルマに趣いたことは事實では無からうかと結論して居る、尙佛音の死や埋葬の事を述べ、彼の傳記として知られてゐる佛音の誕生 (Buddhachēsuppati) の史的價値を論じて、單にそれは註釋書が出来上つた時代に此の佛音に傳へられた諸種の傳説に基いて書き上げられたものであるから、何等史的價値のある傳記では無いといつてをる。かくして此の傳説の

本源を尋ね、それが彌隣陀王問經に出て来る龍軍 (Magaśena) に關する傳説と類似してゐるから、之から佛音の傳説も構成せられたのでは無からうかといつて居る。其外佛音の回心の状態は大史五章にかゝぐる目難連帝須 (Moggaliputta Tissa) のそれとも似通ふて居る節もあるから、此等彌隣陀王問經や大史の傳説をかりて佛音の傳記作者が佛音の誕生 (Buddhaghosupatti) をかいたのであらうと結論してをる。

第三章では佛敎に於ける註釋書の發祥及び其の發展と題して、初めに一般に註釋書を論じて印度では註釋書といふのは其の註書家が古いテキストをば自家の見識を以て讀んで自ら解釋を下した結果生れたものである。従つてそがテキストよりも増廣せらるゝのは當然であるが、佛敎に於ても同様である。佛弟子は其の長所に隨つて或は佛陀の説法を分解し又は布敷し類推して敎法の内容を豊かにするのは當然である、かくの如くして佛陀や當時隆盛になりつゝあつた

者那敎の摩訶毘羅の有數の弟子等は到る所論義をなして遊行したのであつたから、勢ひ佛説の解釋又は註釋といふべきものは彼等佛弟子の間に生じ來たのである。後世の經律論の註釋や殊に論部の訂裁は佛陀在世の古より端を發し漸次發展し來つたものといふべく、かく考ふる時は後世の論部と經との相違は單に對象なる敎法を取扱ふ態度 (modus operandi) の相違にして爾かく兩者の間に後世考ふる如き逕庭の存するものでは無かつたと論じて居る所は卓見といはねばならない。かくして著者は其の例として中部尼柯耶中の毘崩伽(分別)と命名せられたものは佛陀自身六處や界の註釋をせられたものともいふべく、此等は論部や註釋書にも見出されるから、註釋書の發祥は遠く佛陀時代に在りともいへる。といつて主なる佛弟子と後世の論部中著者名を之に假託して書かれた論部の名を擧げ、其の一例として大迦旃延の梵語經典 *Ānnaprasthāna castra* を擧げ、更に之等論部と共に見逃す

べからざるものは論事 (Kathāvattu) や彌隣陀王間經なりといつてをる。而して最後に結論して曰く、「佛音や摩訶陀等が註釋書の根基を成せしには非ずして佛陀又は眞の直弟子より既に註釋書を編纂せんとする傾向生じたるものなり。されど佛陀又は其の直弟子が直ちに註釋書を作れりと穴勝ちに主張せんとする人にも與する能はず」と。

第四章には佛音の著書といふ題目の下に、*ānodaya*, *atthasālini*, *visuddhimagga* を出して之等の造由を傳説的に説明し殊に解脱道論 (*vimutti-
dharma*) のそれを詳説し、其の内容を説し、明次に律典の註釋書サマナーバーサデイカ (*Samantapāsādikā*) を論じて波羅提木叉の註書たるカンクハービタラニー (*Kandhavivaraṇi*) や經部の註釋書たるスマンガラビラーシニ (*Sam-
angalavilāsinī*) やパバンチャスーダニー (*Papañca-
sūdani*) やサーラッタバカーシニ (*Sāratthapakā-
ṣiṇi*) やマノラタプラーニー (*Manorathapūraṇi*) やツ

ダカニカヤッタクター (*Khuddanikāyathakathā*) や法句經註釋書 (*Dhammapadatiṭṭhakathā*) の造由等を説明し、更に論部(七論)の註釋書を列擧して簡單に説明し、最後にマハーカピヤ (*Mahākāpiya*) の梵詩パディヤチンダーマニ (*Paḍyaṅcīnamāni*) は其の奥書によりて佛音の作であるといふ事が判るが、此の佛音は茲にいふ佛音と同一人なるか異人なるか問題となる。然し此の詩の内容を逐一、馬鳴の佛所行讚 (*Buddhacarita*) と比較對校するに後者が終つて居る所で前者も終を告げ、且つ佛傳中重要な事件を毫も傳へて居ない所から察するに、佛音以後の或る佛學者にして佛音といふものがものしたものでは無からうかと著者も結論してゐる。

第五章では佛音の繼承者として佛援 (*Buddha-
datta*)、法護 (*Dharmapala*)、大名 (*Mahānāma*)、目犍連 (*Moggallāna*)、小佛音 (*Cullabuddhasiṅha*) を列擧し、其の小傳及び殊に佛援と佛音、法護と佛音との關係を論じて居る。

第六章に於ては佛音の著書の百科全書的性質なる題目の下に、其の註釋書の性質を論じたもので著者によれば佛音の書は天文学、文法、地理、印度の諸宗派及び印度の諸王の系統、印度の商人譬へば、アナータピンデカ(Antikapindika)の事を述べ、其の他あらゆる佛陀時代の事件や其の他後世の事實を論述してあるから、佛音の註釋書が是等の印度の文化を知らんとするものに有用なる研究資料である事を暗示してをる。其の他佛音の解剖學上の知識や百般の事實に關して彼がいかに豊富なる知識を藏せしかをも述べてをる。

第七章では佛音の哲學と題して、先づ佛音の哲學的思索はパタンジャラー(Patanjali)學派で鍛鍊せられたといふ事は其の註釋書の訂裁を以てしても明らかであるが、更に名色(Namarupa)の取扱方は全然自性(Prakriti)と神我(Purusa)との二元的關係と相類似してをる所から考へても明かであると述べてをる。それより心(citta)

と識(Vijñāna)との相違を、觸(Phassa)受(vedana)受蘊(Vijñānakhandha)想蘊(Saññākhandha)行蘊(Saṅkharakhandha)や業(Kamma)無明(Avijjā)處(Āyatana)人(Puggala)等に對する佛音の解釋を説明し、終りに吾人が佛敎の思想を了解し得るのは佛音や其の他の註釋者の御蔭であつて其の佛敎界に於ける貢獻の偉大なる事は何人も認めねばならぬといつてをる。

第八章では佛音の佛敎の解釋と題して戒(Śīla)の説明をなして、彼は戒をば或は四戒となし(Pāṭisaṃbhīdamagga)となし、或は二戒と分類し(Cārittasīla, vārittasīla)とせし根(Indriya)喜(Prīti)捨(uppekha)三昧(Samādhi)禪定(Chanā)解脱智(Vimuttigāma)法(Dhamma)頭陀(Dīpanāga)涅槃(Nirvāṇa)等に對する佛音の解釋説明を述べ、結論(Conclusion)に於てはグレイ氏(Grey)やロスデフェズ氏(Rossetti)・コブレストン氏(Bishop Oplston)の佛音に對する批評、讚辭を掲録して、彼が偉大なる註釋家であつた事を

證明せんとしてをる。かくして著者は佛音を以て史的人物でないと主張するルイフィノー氏の説が或る一部に行はるゝ事は喜ばしい事では無い、此の小著が、かくの如き學者の蒙を啓き讀者をして彼が史的實在的人物であつた事を確信せしめ得るであらうと其の抱負を述べてをる。

宗 教 研 究 定 價			
冊一	金 一 圓	送 料 六 錢	共 料 送
冊三	金 三 圓	送 料 六 錢	共 料 送
冊六	金 五 圓 八 拾 錢	送 料 六 錢	共 料 送

(定價金壹圓)

大正十五年 二月廿五日印刷
大正十五年 三月一日發行

新第三卷・第二號

編輯者 宗 教 研 究 會

東京帝國大學・宗教學研究室內

右代表者 姊 崎 正 治

發行者 宗 教 研 究 發 行 所

東京市神田區表神保町二番地株式會社同文館

右代表者 田 中 六 藏

印刷所 宮 本 印 刷 所

東京市神田區雄子町骨四番地

不 許 複 製

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

振發東京二七四六番 電話大手五九一九番