

宗教哲學の黎明時代

赤 松 智 城

獨立の一學科としての宗教哲學は果して何時頃世に表れたのであらうか。言ひ換ふれば、特に「Religionsphilosophie」といふ學名が始めて掲げられたのは何時であらうか。私は今これを誤りなく斷言することはできないけれども、多くの學者はそれがやはりカントに依つてその影響の下に表れたと認め、哲學史家ハインツェの如きはこの言葉が實にカントの一學徒であつたルードキッヒ・ハインリッヒ・ヤコブ(Ludwig Heinrich Jacob)の「宗教哲學說概論」(Entwurf einer Theorie der Religionsphilosophie. 1797)に於いて始めて起つたやうに云つてゐる。しかしこの學名の誕生には固よりその由來する所があつて、而もそれには現代の宗教哲學を考察する者に取つても多少留意すべき意義が含まれてゐるやうに思はれる。

カントは云ふまでもなく近代の宗教哲學の一確立者であつて、且つその所謂「哲學的宗教論」(Die philosophische Religionslehre)はまさしく彼の宗教哲學ではあつたが、しかし彼の述作の中には何處にもまだ「宗教哲學」の學名は示されてゐない。また彼以前にも勿論幾多の宗教哲學的考察は

あつたけれども、しかし他の諸學と對立し區別されて、特異の地位を占める一學科としての宗教哲學は尙ほ未だ提唱されなかつたやうに見える。然るに第十八世紀の末葉から前世紀の初頭に及んで、この學名は漸くその呱呱の聲を擧げたやうであつて、これは實に嚴密な意味に於いての宗教哲學の黎明として、斯學の發達史上重要な旨趣を有することではなからうか。

上述せるハインツェも既に云つたやうに、凡そ第十八世紀末に至るまでは、かの哲學が神學から解放されてその自由を得た後と雖も、宗教哲學上の問題特に神に關する問題は普通には形而上學か若くは倫理學の中に取扱はれてゐた。ヴォルフはこれを特に「自然神學」と認めて、かの本體論心理論宇宙論と並列する學的地位をこれに與へたが、その學徒バウムガルテンの如きはこれをば全く形而上學の一分科と見て、その第四部を爲すものであるとし、カントに於てさへ亦た實に同様の説があつた。尤もカントは知らるゝ如くこの自然神學説をそのまま承認したのではなく、却てこれを批判して以て新しい宗教哲學の基礎を定め、その所謂「哲學的宗教論」は正にその名に於いても獨立の宗教哲學其者を直ちに豫示する趣があつたのである。當時カントの一學徒であつたハイデンライヒの如きも、既に其著「自然宗教の哲學に關する考察」(Heydenreich, Betrachtungen über die Philosophie der natürlichen Religion. 1790—91)に於いて、自然神學に對し多少の批評を試みたが、併し彼は其著「カントの哲學的宗教論に關する二三の注意」(Einige Bemerkungen über Kants philosophischen

Religionslehre. 1795) に於いては、カントの功績を認めながら、一方これに向つて注意すべき非難をも興へてゐる。而して同じくカントの更に忠實な一學徒であつて、然もその當時にブライヤー(Breyer)及びヤコブと共に「最初のカント派の宗教哲學者」とも呼ばれたティーフトルンク(Tieftrunk)もカントの「宗教論」の出版よりも前に既に「宗教と全ての宗教的教義學の批判的研究」(Versuch einer Kritik der Religion und aller religiösen Dogmatik. 1790)を著し、また「宗教の哲學的啓蒙の研究」(Versuche zur philosophischen Aufklärung der Religion. 1791)と題する一論をも公けにしてゐる。それで前述せる如くヤコブがカントの「宗教論」の後數年にして「宗教哲學概論」を出したのは、勿論カントの影響に依ることではあるが、然し彼等カント學徒間にも當時かゝる學名が既に現はるべき勢を馴致してゐたのであつて、それは寧ろ當然提唱さるべき一の學名であつたとも云はれるであらう。尙ほこのヤコブの著作よりも前にはシャウマンの「宗教の哲學」(Philosophie der Religion. 1793)と稱するものもあるが、ブルター・マイヤーはこれとさきのハイデンライヒの「自然宗教の哲學」との如き述作の題名をば、所謂「自然神學」から「宗教哲學」へ第十八、九世紀キールラントウエニツの轉期に學名の變化したことを示す過渡の中間形式フキンシエンソフォオルンであると云ひ、而もこの名稱の變化は實に事態ザフヒルアスト其者の中に行はれた變化を示す指數であつたと述べてゐる。かくて第十九世紀の初頭には既にベルガーの「宗教哲學史」(Berger, Geschichte der Religionsphilosophie. 1800)と、後に述べるシュッツマンの「組織的宗教哲學概論」

658 (Stutzmann, Systematische Einleitung in die Religionsphilosophie. 1804) を、キーザンの「宗教哲學」

(Wiseen, Religionsphilosophie. 1804) が現はれ、また早く「宗教哲學雜誌」(Magazin für Religionsphilosophie, Helmsstadt) を、一八〇三年以前に十數卷發行されてゐるから、この學名はもはや前世紀の初頭には少なくとも獨逸の學界には普及してゐたものであると思はれる。而してかのフイヒテやシリングやシュライエルマッハーもその頃既にこの方面の學界にその頭角を表はしてゐたことは云ふまでもなく、ヤコービも亦たその一方に重要な地位を占めてゐた。

知らるゝ如く當時は實に哲學一般の一大革新と發展の時代であつたから、これに伴うて亦たかくの如くまさしくその名をもつた嚴密な意味に於ける宗教哲學が興つたことも敢て怪しむには足りないが、しかしそれは先きにマイヤーも云つた如く、單なる學名ナウメニスヴェエラセムの變化若くはその創唱たるに止まらずして、實は全く事態其者に起つた一の重要な轉化であり進展であつたのである。凡そ新しい學名の提唱とその普及とは必ずしも偶然に起るものではなくして、それには亦た相當の意義がありまたあらねばならぬ。然らば今その神學殊に「自然神學」から「宗教哲學」への學名の歴史的な轉化は果して何を意味したであらうか。また新たに茲に現れた宗教哲學の黎明の中には事實上如何なる種々の曙光が洩れ出でゝゐたか。輓近の哲學史家は既にこれに就いて多少説述してはゐるが、今私はこれを寧ろ當時の信すべき文献其者に依つて見ることも興味あることであると思ふから、茲には主として

その頃ライプツヒの哲學教授であつたフリードリッヒ・アウグスト・カールス (Friedrich August Carus 1770—1807) の遺著「宗教哲學」(Religionsphilosophie, in der Nachgelassenen Werke, 7. Theil. 1810) に於ける數節を引照して、當代の實狀の一斑を窺うて見よう。

カールスはその宗教哲學の「序論」に於いて先づ斯學の意義必要目的價值任務などを略説した後に、進んで古來からの幾多の宗教的考察の「歴史的回顧」を試みてゐるが、その中には先づ神學の歴史的發展上に於ける種々相を簡述して、一、自然史的神學、二、自然的神學、三、形而上神學、四、道德的神學の諸目を掲げてゐる。また宗教的經驗主義と宗教的合理主義とを區別して、思想の發展は前者より後者へ進むものとなし、且つ前者の中に於いては超自然主義から自然主義感覺主義及び神秘主義へ進み、後者に於いては獨斷主義から懷疑主義へ、またそれから批判主義へ進むと説いてゐる。而して茲に所謂道德神學や批判主義が直ちにカントに接觸するものであつたことは勿論であつて、而も一方は神學上に他方は宗教論上に、何れも最高の段階として認められてゐたのである。しかしカールスに依れば、カントは宗教を道德的基礎に於いて見出して以て純粹の道德神學の創設者とはなつたが、更に彼が宗教をより多く實踐的となし、且つ永久なるもの、即ち神性と不滅との兩者に對する信仰を唯一の根據の上に立てた限りに於いて、その神學は今や寧ろ理性の限界以内にある宗教論、即ち所謂宗教哲學となつた。そこで爾來多くのカント學徒は神と不滅との宗教哲學を

口にするやうになつたのであるが、しかしその學徒が屢々この宗教哲學を單に道德の附録としてのみ考察するのは誤つてゐると。私は今此等の言葉には幾分味ふべき意味と暗示とが含まれてゐると思ふのである。

更にカールスの記述する所に依れば、カント以前にも宗教哲學の自由なる見解は既に用意されてはゐたが、しかしそれは單に偶然的な一面的なまた往々粗雜なものであつて、決して必然性と眞摯なる氣魄と宗教味とをもたなかつた。唯だカントの直前に擧ぐべきこの方面の聰明なる獨逸の學者としてはヘムステルフェイス(Hemsterhuis)とヤコービとヘルデルとの三人があつて、殊に後の二者は有力である。而してカント以來、宗教哲學上に起つたことを叙述するために、カール・レヒリンの著「從來の神學の主要觀念に及ばせる批判哲學の影響の通俗的叙述」(Carl Rechin, Populäre Darstellung des Einflusses der kritischen Philosophie in die Hauptideen der bisherigen Theologie. 1795)と、フリュゲの著「學的並びに實際的神學に及ばせるカント哲學の影響の歴史的批判的叙述」(Flügge, Versuch einer historisch kritischen Darstellung des bisherigen Einflusses der kantischen Philosophie auf alle Zweige der wissenschaftlichen und praktischen Theologie. 1796)との二著が現れてゐるが、それは何れも寧ろカントに依つて起つたことを叙述してゐるのであつて、而もそれすら尙ほ不充分であつた。カントの直接の友人であり且つ解釋者であつたものも全て同様にはカントの意義を深く理解しなかつた。

つたのであつて、ハイデンライヒの如きカント學徒さへその一人であるが、最初のカント派の宗教哲學者はブライヤーとヤコブとティーフトルンクとであつて、他の哲學者は多少ともそれに反對してゐる。フイヒテがこの方面に始めて現れたのは一七九二年(啓示批判論の著はされた時)であるが、それは特にカント、哲學と神學とを統一せんとする種々の試みを引き起した。而してそのフイヒテの原理を適用した最初の試みはイムマニエル・ベルガーの「宗教の知識論」(Immanuel Berger, Aphorismen zu einer Wissenschaftslehre der Religion. 1796)であつて、彼は宗教と道德とを嚴密に區別せんと欲したが、しかし尙ほ未だ充分にそのフイヒテの原理を理解してはゐなかつたのである。フイヒテ自身は漸次その宗教的傾向を強めて、其著「人間の本分」(Bestimmung des Menschen. 1800)に於いては道德哲學の範圍以上に宗教的理念を高め、特にその最も宗教的なる新著「淨福生活への指針又は宗教論」(Anweisung zum seligen Leben, oder auch Religionslehre. 1806)に於いては、純眞なる宗教的精神が現れて、然もそれは同時にシュリングの想像宗教(Phantasiereigion)に最も鋭く反對してゐる。しかしこれより先き既にまた他の學者に依つても二三の業績が著はされてゐる。即ちそれはシュライエルマッハの「宗教論」(一七九九年)や、シュリングの「哲學と宗教」(一八〇四年)其他であつて、また後者の學徒エシエンマイヤーには「無哲學への過渡に於ける哲學」(Eschenmayer, Philosophie in ihrem Uebergange zur Nichtphilosophie. 1803)の著がある(カールスは此等の著作につい

て簡述してゐるが茲には省略する。尙ほまたヤコビの唯心論的見解を取るものには、シュッツマン、ンやギンゼンがあり、更にフイヒテラやシェリングの所謂宗教的直観を尊重して、然も特有の神秘主義を唱へたものにフェスラー (Fesslers Ansichten von Religion und Kirchentum. 1805) があつた。かくて全體を通じてこれを觀れば、嘗てカントに依つて強く起された悟性を信頼しない態度は、今やまた全ての宗教哲學者が夫々他の宗教哲學者に對する態度を尙ほ支配してゐると云ふことができらう。但しそれは決して彼等自身の悟性に對し又は彼等の智識の組織に對して信頼を置かぬことではないのである。これを要するに單に存在の上のみ向ふ古い自然神學と單に行爲の上のみ向ふそれよりも新しい宗教哲學とは、更に進んで信仰としての宗教と心情 (Gesinnung) としての宗教とを共に取扱ふところの唯一の宗教哲學に漸次に統一されるであらう。

以上略述せる如くカールスはその時代の宗教哲學を概觀し且つその概評をも試みてゐるが、彼自身の宗教哲學の概念は實はその前に論述されてゐて、然もそれは大體に於いて殆んどカントのそれを出でない。またその後には詳論されてゐる彼の宗教其者の概念はシュライエルマッハーに近い所があるが、今茲にはそれを述べる必要はない。嘗てウルリツィはこのカールスの説を評して、それは唯だシュライエルマッハーとフイヒテとカントとヤコビとの觀念を互に直接に結びつけたものに過ぎないと云つてゐるが、或はその趣もあるであらう。しかしかゝる結合の態度があるだけに従つて彼

は廣く諸家の學説に亘り、且つ比較的公平にこれを考察することもできたであらうと思はれるから、私が上に彼の概觀的敘述を引照して以て當代の宗教哲學を一瞥する資料としたのも、この意味に於いては却つて適當でもあつたであらう。尙ほウルリツィの云ふ所に依れば、當時カールスと略々同様に然も一層不明瞭にかゝる結合若くは混合の態度を取つたものにザラートの「宗教哲學」(Salt, Religionsphilosophie, der letzte und höchste Hauptzweig der Philosophie als Wissenschaft, 1811)があつて、それはシェリングの影響をも受けてゐたやうである。尤もさきのカールスの敘説はこれを重要な代表的著作から云へば、かのファイヒテの「宗教論」の出版された頃(一八〇六年)までを以て終り、その翌年に彼は尙ほ年若くして没してゐる。それでヤコービは既にその頃有力な一の地位を占めて幾多の追隨者をも出してゐたけれども、シュライエルマッハーの如きは未だ充分に成熟した學説を公けにしてはゐなかつた時であり、況んやヘーゲルもフリースも尙ほ未だよく認められてはゐなかつたのであるから、當時は正に「新しい宗教哲學」の草創期であり黎明期であつたのである。然るに今更に進んで斯學に始めて確然たる學的地位を與へ、且つそれと他の諸學との關係をも明かに説いたものは實にまたシュライエルマッハー其人であつたのである。

知らるゝ如くかの自然神學を破斥してその範圍を脱却したシュライエルマッハーは宗教哲學の學名を神學と區別してこれを明示した。即ち宗教哲學は美學や政治學と相並んで一個の「批判的學問」と

して認められ、従つて斯學は人生の一範域である宗教の特性をば他の批判學に於けると同様の方法を以て哲學的にこれを考察するものとして、諸學の系列の中に一の地位を與へられたのである。また彼に依れば、宗教哲學は最も直接には二個の他の學問に關聯してゐる。即ち一方に於いて斯學はかの美學や政治學と同様に倫理學から派生され、その上に基礎附けられるものである。但しこの倫理學とは單なる道德論ではなくして、シュライエルマッハーの意味に於いてはそれは全く一般文化の哲學的考察であり、従つて諸文化學の基礎を爲すものであつた。然るに他方に於いてまた宗教哲學はかの基督教神學の哲學的部分として「全ての神學の根底」をなす「哲學的神學」とも密接に關聯するものである。蓋しその哲學的神學は「基督教會の全現象の本質を理解することを課題とする」のであるが、宗教哲學は更に廣く歴史的に與へられた諸宗教の一般特質を理解せんとするものであつて、基督教は固より此等の諸宗教の一つであるからである。要するに宗教哲學は一般文化哲學としての倫理學にその根底を有して、然もそこから分化した一の特種哲學であり、神學はまたその宗教哲學に一の基礎を置いて、更に特定の「宗教に關する學として認められたのである (Schleiermacher, *Dialektik, Transzendentaler Teil* 247; *Kurze Darstellung des theologischen Studiums* ss. 21—24; *Das Höchste Gut*, 3. Teil III. A; *Christliche Glaube*, ss. 7—11 參照)。

かくしてカントとその學徒等に依つてもたらされた新しい嚴密なる意味に於いての宗教哲學の黎

明は、更にシュライエルマッハーに至つて一層明白な光を放つやうになつて來た。尤も彼は宗教哲學其者については組織的述作を著してはゐないけれども、斯學の確立に一の礎石を與へたものであることは固より云ふまでもない。而して吾々は今かゝる宗教哲學の發達過程を回顧する時に、教へらるゝ所が亦た決して少なくないと思ふ。就中神學と宗教哲學との區別とその關係や、更にまた其後約一世紀を経て前世紀末に特に同じく新しい學名を標榜して起つた、かの宗教學や宗教史とこの宗教哲學との關係などについて、今日の吾々にもその回顧は多少の有益な暗示を與へる意味を含んでゐるのではなからうか。上述せる如く獨立の宗教哲學が神學から分化して以來、既に一世紀以上に及んでゐる。然も今尙ほ兩者の適當なる役割については區々の異論が絶えないのみならず、或る意味に於いては屢々これを合糅せんとする者さへもある。それでかゝる問題を更に周密に吟味する一助として、私は茲に唯だ學としての宗教哲學の一發端を顧みて、これを瞥見したに過ぎないのである。

宗教的儀禮とその態度

宇野圓空

呪術と宗教の併行論

宗教や呪術の發生に關して、儀禮の形式がまづ現はれ、それから後に呪術宗教的な思想がこれにつけ加はるといふ見方、これは儀禮先行論といふ名で概括して一二度私が本誌上で紹介したこともある（二卷五號「呪術行爲の原型」、四卷四號「宗教の起源と共生感」）。そしてこの議論は主として宗教や呪術の文化史的發生の考察から、いはゆる先呪術的もしくは先宗教的な儀禮の根源を表出運動や衝動的行爲に認めやうとするのであつたが、また間接には心理學的に見た宗教そのものゝ性質に關しても、ある一つの立場を導き出すものである¹。けだし宗教がその集團的起源に於て、一定の思想や觀念にもとづく計劃的儀禮よりも、種々の自發的行爲の傳統化された儀禮に宗教的意味の付け加へられたものが多いとすれば、それはまた個人的起源に於ても、宗教的行爲がある觀念や意圖から企てられたものに限らず、集團的儀禮の無意味な踏襲から出たり、衝動的行爲にあとから宗教的な反省が結びつけられるものが少くないことを認めざるを得ない。これは人の宗教的經驗や活動の

重要な部分が、その思想や觀念よりはむしろ行爲にあることを意味するばかりでなく、その行爲も多く考へられてゐるやうに計劃的な目的行爲ではなしに、衝動的な表出運動などの無意的な行爲が多く、少くとも、宗教一般の説明にはこの種類の宗教的行爲を大に顧みなければならぬことを認めるものである。

もつともこれまでの儀禮先行論では、宗教的行爲の本質としての此點が、十分明確になつてゐないのが多い。それは宗教的儀禮の集團的發生が主な問題となつてゐたからではあるが、その範圍に於てもなほ先呪術的な儀禮をどこまで宗教的のものとして認めるか、多少不明瞭なまゝで殘されてゐる。これらの儀禮が眞に呪術的行事となり、また宗教的行爲としての性質を持つのは、それに呪術的な効果の觀念や宗教的な目的觀念が伴ふやうになつてから後のことであるといふのが、多くの論者の意見であるらしい。しかしそれでは先呪術的儀禮なるものもその形式がやがて呪術の中に入り入れられる性質をもつといふだけで、それ自身には嚴密に呪術としての性質を具へてはゐないはずである。それも呪術に關してはかゝる發生的な見方を取り得るかも知れないが、宗教についてもこれと同様な先宗教的儀禮ともいふべき段階を認め得るであらうか。この場合宗教と呪術とは最初は一つの呪術宗教的儀禮として、いまだ互に分化しない時期があつたといふマレットその他の人々の意見からすると、どこまでが先呪術的 rudimentary magic であるとも云へないと同様に、眞の宗教が

どこから始まるかも明かには斷言できない。しかしベートのやうに呪術と宗教とは最初から對立して發生するもので、しかもそれらの心理的態度がいくらか異なる外、兩者は大體同様な生活形式として併行的に發生すると見るならば、先呪術的儀禮と相ならんで或る時期には先宗教的な儀禮があり、それは前者と同様な効果の信念をもつて行はれるまでは眞に宗教的な儀禮ではないはずである。

宗教的儀禮の發生

しかし宗教はそれほどまでに呪術と併行して見らるべきものであろうか。呪術が先呪術的儀禮から發生するのと同じやうに、宗教的な儀禮がこれに類する先宗教的ともいふべき行爲の形式を發生上の前提として持つことは、キングなどの所説に傾聽して是認し得るところであるが、それが眞に宗教的なものとなるのは、果して呪術に於けるやうにこれに効果觀念の加はること、換言すればそれがある神秘的効果を期待する一つの目的行爲となることを意味するかどうか。クークはこれをたゞの儀式 ceremony から嚴密なる儀禮 rite への轉化と見て、種々なる儀式のうちからある一定の形式が特に効果あるものとして選擇され、その集團にとつて神聖なものとなつたのが儀禮だといふ。しかもその儀禮に於ける態度が強制的であるか嘆願的であるかによつて、呪術と宗教とが區別されるといふところに、依然として併行論の立場が固執されてゐる。この點では宗教的行爲に効果觀念

が伴ふ場合、それは呪術と共通の性質を持つては來るが、本來宗教的行爲は實利的の必要から出たものでなく、むしろ實利を離れて注意の焦點を形くる社會的價值に對する尊重の行爲 *appreciative-reaction* であつて、人類の外界に對する反應として呪術とは根本的にちがつた型式に屬するといふキングの意見が徹底してあるやうに思ふ。同時にその先宗教的ともいふべき非宗教的な社會的習慣特に實際的な目的行爲ではない自發的な隨伴的行動が、正當に宗教的な行爲となるのは、その効果の觀念からこれを手段行爲として行ふからではなく、その根柢となる價值意識がたとへば究竟價值といつたやうに宗教性をもつて來る時であるといふことも承認しなければならぬ。

これを他面から見ると呪術や宗教の儀禮が、それに先だつ同種の行爲形式から發生するにしても、それが呪術となり宗教となる轉機は必ずしも同一ではないのであつて、宗教的儀禮はそれに効果の信念が加はることや目的行爲たることを必要條件とせず、たゞそれが神聖な儀禮と見られ、神聖な心持をもつて行はれる時にすでに十分に宗教的のものであり得る。従つてこの轉換は呪術の發生よりも一層簡單であり、つねに何等かの實利的な目的行爲であることを要する呪術儀禮とは、一般的に見て大にその性質を異にする。もつとも宗教的儀禮が屢々同時に實利的な行爲であり、少くともある實際的な目的行爲であることは、事實に於て多數の例證の示すところであり、またこれが性質上その宗教的であることを妨げるものではない。そして此點では全體として呪術儀禮とすこぶる

相似たものであるから、兩者は屢々互に混同され、或は同一の呪術宗教的儀禮として發生して後に各々の分化を見るのであるとか、またその態度にいくらかの區別をもちながら、しかも大體上同じ神秘的な目的行爲に外ならないやうに考へられるのである。けれども宗教的儀禮のかゝる性質は、呪術に於けるやうにそれに必然な本質的のものではなく、行爲そのものゝ性質上實際には多數であつても、宗教的行爲としてはむしろ偶然的な一つの型にすぎない。こゝに宗教的儀禮をいつも呪術儀禮と併行せしめて、それとの類推からばかり見ることのできない宗教的行爲の特殊性があるのであつて、それは實利を離れた行爲や、遊戯や表出運動であつても、そのまゝで宗教的であり得ることもある。

未開民族の吊葬の儀禮を見て、それが死靈宥和のためであるとか、死後生活の幸福を目的としてゐるとかいふことは、いつも人々がまづ考へることであり、その起源がいづれにあるかなどいふことが屢々論議の題目になる。そしてかゝる儀禮のあるところには死後に存続する靈魂の觀念がなければならぬとか、あるひはそれは單なる呪術的效果を信するものであるとかいふことが、今でもよく民族學や宗教學の問題になつてゐる。ただしこれらはいづれも事實であらうし、土地と民族とによつてその基礎觀念も異り、儀禮の意味も必ずしも一樣でないのが本とうである。しかし同時にそれはまた必ずしもある一定の効果をもたらすための儀禮でなくてはならぬわけはなく、たゞ愛す

るもの、死を悼み死者に敬意を表すがための行事であることも多く、それで十分に宗教的な意味が含まれてゐる。ことにそれを原始的なものに溯つてみたら、死屍に對する本能的な恐怖におびえたり、死別の悲しみを表現しやうとする動機に出づるものが多いやうであつて、そこには何等實利的な目的や効果の觀念があるのではなく、一の行事として全く衝動的な行動ではないまいでも、その根源は主として非實利的な行爲から出てゐる。しかもこれらはたゞの表出運動として非宗教的なもしくは先宗教的な行爲が、いつか宗教的な儀禮となつたといふよりも、死者や死の觀念の性質上本來宗教的な意味をもつて現はれたと見なしていゝものである。

また多くの民族が戦争の前後に行ふ種々の儀禮ことに踊りは、戰士に超自然的な武力を與へるためであるとか、敵の怨靈を宥和するのが目的であると考へられ、さらに祖靈の冥助を乞ひ神々に感謝する祭だとも云はれる。そしてこれらの意味は時によりこれを行ふ人々の心持によつて様々ではあるが、多くは後から付加はつた説明でなければ、觀察者の解釋であつて、その根源に於てはたゞ盛んな士氣や敵がい心が自然に溢れ出た行動であり、凱旋の歡喜の抑へがたい表出であることは疑はれない。故にこれらはその行爲がもたらすある神秘的効果を目的として行はれるまでは性質上決して呪術的儀禮ではあり得ないが、それ以前に宗教的な儀禮ではあり得る。それは戦争そのものが集團の生命に關する價值であるばかりでなく、多くはたゞの機械戰ではない神秘的な勝敗を豫想せ

しめられ、社會的傳統を背景とする儀禮の形式そのもの、及びこれを執行する環境までが、人々をして一種森嚴な氣分にひたらしめるから、それは全體として宗教的な心持の中に行はれ、おのづから聖なる意識の表出となる。しかもそれが何等實際的の効果を求めるものでなく、たゞその願望や感激の表現の外に目的を有しない行爲であつても、その宗教的儀禮であることを拒まれる理由はないのである。

實利主義の宗教觀と宗教意識

かくして發生的な立場からしても問題にされる宗教と呪術との關係は、多くの人が考へるやうに強ひて宗教を呪術に併行せしめて見る必要はなく、むしろ宗教は宗教として独自の性質を認めるべきであり、もし上のやうな宗教の見方が許されるならば、その發生に於ても恐くは呪術に先だつ場合が多いと思はれる。もつとも事實の上では宗教と呪術とを截然と區別することは、必要もなくかつ困難でもある。宗教儀禮の中に呪術的の意味が加はつたり、呪術儀禮が宗教的な心持で行はれることは、誰しも否定することのできない事實であつて、いはゆる呪術宗教的儀禮の大多數はこの兩面性を示してゐるが、ことに兩乞の儀禮などは大ていその機制が呪術的であると同時に、全體として宗教的な意味をもつて行はれる。しかし一般に概念上から宗教と呪術とを對立せしめて考

へるとすれば、兩者はむしろ相異なる生活の系列に屬するのであつて、これを人間の態度または行爲として見た時にも、おのづからその旨趣を異にしてゐる。呪術はその語義の上からも、また一般に認められた觀念の範圍から見ても、ある實際的な効果を神秘的に實現しやうとする目的行爲であることは疑はれない。これに對して宗教も屢々これと同じ型の行爲となつて現はれ、實利を目的とする儀禮を含むことは事實上甚だ多いけれども、しかもその基本的性質はこんな實効の追求にあるのではなく、むしろ神聖なものに對し、聖なる感じから必然に出て來るところにすべての行爲の宗教的性質がある。故に宗教的行爲はそれが實際的な目的行爲であることを妨げないと同時に、他方ではまた屢々實効を目的としない表現行爲や自發的な衝動運動にすぎないこともあるのであつて、一般的にはかゝる種々なる行爲の型をも含むものとして理解されなければならない。そしてすべてそれらが神聖への態度であり、聖なる心持からの行動であるところに、その宗教的行事としての本質が存するのであつて、それが何らかの効果を求める實際的行爲であるか否とは問題ではない。従つて宗教と呪術とを對立せしめた場合には、この點から兩者の性質を根本的に區別して見なければならぬのであつて、それは多く云はれるやうに同じ實利的行爲に屬して、たゞその態度が嘆願と強制や服従と支配などの程度上の對立を示すだけではないのである。

それ故宗教はその發生の問題に關しても、呪術との併行論を離れて、それ自身に特殊な性質と過

程とを認められねばならないと同時に、その發達した儀禮や行爲形式をも含めての一般の心理學的考察に於ても、これを呪術との類推によつて、實利的な行爲としてのみ考へてはならない。古來の主知的な宗教の見方に對して、近代の主意的な心理學的傾向は、宗教的生活の真相を明かにする上に顯著な寄與をなしたことは疑はれないが、それはまた往々にして宗教を實利的な活動や行爲として見る傾向を馴致した。宗教を呪術や機械的もしくは科學的な行動と同じ系列に並べて見たリュウバに於て、この傾向はことに著しく現はれたが、これを狹義の功利的な行動と限定しないまでも、宗教が何等かの實効を目的とする活動だといふ見解は、近年の宗教論にもなほ力強くあらはれてゐる。たとへばムーアは宗教が自己保存の衝動から出ることを認めて、その活動はすべて實際的利害を追求するものだとし、ホフマンは欠陥の感から救濟への過程である宗教は聖福の願望 *Heilserlangen* に支持されてゐるといふ。バタースンも最後には神との合一を願ふに至る宗教が全體として

物質的社會的及び精神的な種々の目的を達成する爲めの活動であると見たが、リュケーは神秘的な力に對する人間の態度の中で、宗教と呪術とはともに利害を超越した態度 *devotion desinteressée* すなはち敬虔とはちがつて、實利を目的とする働きかけ *devotion utilitaire* だと斷言してゐる。

宗教のこんな見方は一方ではなほ呪術との比較から導かれてもゐるが、また心理學的には主意說ことに行動主義の考へから出てゐるのであつて、それがあまりに主知的な宗教觀や單純な感情主義

の見解を打破して、人間の宗教的生活そのものをより深い根柢から探ろうとする努力であることは認めなければならない。しかし人の宗教的活動がその生きんとする意志や自己保存の衝動といはれるものから起ることに異論はないとしても、それは直に種々なる慾望を遂げんとする努力だと概括し得るであらうか。かりに宗教生活にはつねにある慾望が働いてゐるとしても、宗教的行爲は必ずしもみなこの慾望の満足を目的とする行爲ばかりだとは論斷されず、ましてこれを實利を求めめる行爲のみに限ることは、あまりに宗教史的事實を無視するものである。宗教的經驗が必然にある價值意識を含んでゐることは否定できないし、また宗教的行爲がつねにこの意識に基いて現はれることは疑はれないが、この價值意識は必ずしも直に慾望や慾求の意識ではない。價值意識ことに實際的價值の意識は廣い意味でのある慾求がなくては現はれないが、價值意識そのものはこの慾求にもとづいてその對象について感じられる興味や關心であつて、その根柢にある慾求やまたその對象に關して意識される特殊の慾望とは區別して見なければならぬ。そして宗教意識に於てこの價值意識はその必然的な要素ではあるが、それ自身にはいつも慾求の意識を含むものではなく、また宗教的行爲もつねにその慾望から起るものとは限らない。それを宗教意識がある價值意識であり、その根柢が慾求であるといふ理由から、全體としてこれを意志的な態度であり、慾望を遂げんとする實利的行爲だと速斷するところに、主意的な宗教論の陥りやすい過失がある。

ひろく宗教意識といはれるものの中に、その価値意識の動機である慾求が持続して意識され、またそれから起るある対象への特殊の慾望が含まれても來ることは、可なり多くの宗教的經驗に現はれる事實である。しかし宗教的經驗にはいつもこの慾求の意識があるとは限らず、それが慾望を中心として意志的に統一されなければ宗教的のものとならないといふわけではなく、たゞ神の尊さを崇め聖福の有がたさを喜ぶだけの心持から成る宗教意識も少くない。そしてこれらの場合には神に對して特にある願望をいただくのでもなく、またその聖福を喜ぶ根據としての自己の慾求の意識も持続してはゐないが、これがためにその心持が宗教的でなくなることはない。さらに宗教意識が時間的にいくらか變化する過程を顧みて、その價值意識が現はれる際には當然そこにある慾求が動機となつて働くことを認めたところで、その慾求はいつも明かに意識されたものには限らず、むしろ自分には意識しないのである性向にすぎないこともある。何故有がたいのか自分ながら理由がわからず、心にもあらで尊いものに引つけられて行く宗教的經驗の特相は、その價值の根源となる慾求が意識されない性向の類であることから來る場合が多い。かくして宗教を一つの心的態度として見ても、それは必ずしもつねに慾求や慾望の意識を含むものではなく、これを意志的に統一された心の動きと限つてはならない。この點は先頃聖福と神聖の問題を取扱つた小篇のうちにすでに私見をのべておいたから、これ以上再びそれを繰かへすことは見合せらる。

宗教に於ける非實利的な行爲

宗教意識そのものが必ずしも意志的な心的態度のみではないとしたところで、宗教的儀禮や行爲は實利的な宗教觀が教へるやうにすべて實効を求めらるる行爲であるかどうか。宗教上の行爲や儀禮は宗教的經驗を動機としてつねにそれに伴はれてゐるものであり、兩者は同じ宗教的態度の心的なものとその身體的な方面とに外ならないから、概していへば前者の性質はそのまゝ後者の特徴であり、行爲はその意識によつて性質づけられるのであつて、慾求の意識されない宗教的經驗がありとすれば、これに伴ふ宗教的行爲は實効を目的としない行爲でしかあり得ないとも考へられる。しかし宗教上の意識と行爲との關係はいつもそんなに簡單なものではなく、宗教的經驗の全體がその行爲の動機となるのでもなく、宗教的行爲に伴ふすべての意識が宗教的意味を有するとは限らない。それに宗教的經驗を一の時間的過程として見ると、全體を貫く慾求はなくともその対象や環境に對するある特殊の慾望が生じて、それからこれに應ずる目的的行爲が現はれることもあり、また意志的な宗教意識の持續する間に、断片的に無意的な行爲が伴つたり、さらにその意志が意志としての經驗に止つて、外部的の行爲となつて開發しない場合すらもある。かくして宗教意識の内容と過程に於ける變化の複雑なことを顧みる時、その一般性から直に宗教的行爲の形式を規定することは困難にな

673
るのであつて、宗教的儀禮や行爲についてはそれ自身直接にその基本的な性質を考へて見る必要が

ある。

宗教的儀禮の多数がひろい意味での實利を求めゐる行爲であることは、たとひ呪術的なものを除外して考へても拒むことのできない事實である。食物の豊饒や病氣の平癒を祈るものはいふまでもなく、道徳的向上への努力や智眼開發の修道も、結局はある實効を目的とする行爲であるが、さらに聖者を慕ひ神に近かんとする願ひでも、それは無關心な憧憬とはちがつて、それ自身に一つの實際的な價値の追求である。この意味ですべて宗教的な態度や行爲を實利的もしくは實際的な目的を達成せんとする努力だとする實利主義の見方は、むしろ容易に宗教的活動の特徴をつかませる所以であるかも知れない。しかしこの場合にもすべての宗教的行爲を實利的なものと簡單に片づけ、これのみに限定するところが、この種の見解の難點であつて、多くの宗教現象の曲解と説明の困難とがこれから起る。けだし宗教的儀禮のうちにはどんな意味からも實利的な行動とは見られないものが少くないことは、前に吊葬の儀禮や戦争に關するそれについて述べた通りであつて、しかもそれらは諸民族の宗教的生活に於て最も重要な地位を占めてゐるにかゝわらず、かゝる見地からはその宗教性が疑はれて來るのである。現にリッパートは墓邊の儀禮が宗教であることを拒み、それは報酬を豫期しないから嚴密に祭儀とはいはれず、たゞ死靈の扶助にすぎないといつたが、同様にリユーバ

も東南オーストリーアの墓邊の祭りを死者のためにする利他的行爲と見て、それは自己の利害を求めるものでないから宗教的禮拜ではないと考へた。そこでまた他の人々はこれら吊葬の儀禮を死靈の崇りを鎮めるためであるとか、祖先の冥助を祈る目的をもつてゐるとか見なさうとするが、こんな目的は葬儀の原本的な意味でないのみならず、決して一般的に行はれてはゐないので、これこそ事實を曲げて自己の理論に適合せしめんとする觀察者の説明にすぎない。しかも事實あるがまゝの吊葬儀禮の多くは、現代の文明社會にもつねに見られるやうに、何等實利を求めない行爲でありながら、なほかつ宗教的儀禮のむしろ典型的なものとなつてゐる。

上のリツバートやリユーバの見方からは、宗教的儀禮の範圍があまりに狭く制限されて、實際的な利害關係を主眼とする功利的な行爲の外は宗教的であり得ないといふ歸結を生ずるのであるが、事實上宗教的儀禮としてはこれ以外になほ種々のものがある。キルはその儀禮論に宗教的儀禮を供儀、密儀及び祈禱の三階段に分け、それらはすべてある意味での神との合一を目的とするのであり、何等かの程度で利己的もしくは功利的な慾求を含むと見たのであるが、しかもその最も低い階段の供儀が略々呪術的儀禮に於けると同様、至然實利的である外は、漸次その功利的動機がかくれて、利害を超越した無關心の憧憬、*aspirations desintéressées* となるといふ。それでもし種々の密儀や神祕家の修行が特に神との合一を目的とするものだとすれば、それは純なる神の愛 *amor dei* から出

て、たゞ神のために神を求むるものであり、決して實利的な行動ではないが、しかも宗教的儀禮としては極めて重要なもので、少くとも儀禮の一過程がこの心持で修せられることは宗教現象の多くのものに於て著しい事實である。かの死屍の保護や墓邊の供養などがいはゆる利他的な行事だとして、それは功利的なものではないけれども、そのまゝでまた宗教的な儀禮であり得るのであつて、神への供物や社殿の莊嚴など一般に奉仕ともいふべき儀禮の多くは、これと同様に非實利的な宗教的儀禮と見ることができよう。これを結局はある報酬を豫期しての手段にすぎないと見るのは、一つの皮肉な解釋でなければならぬ。ことさらそれを目的づけやうとする謬つた論理的努力の結果であつて、奉仕者自身の心持では少しも他の目的を意識しないで、純な動機から出てゐる場合も決して少くない。

表現の儀禮

神との合一を目的とする儀禮や利他的奉仕は、實用的な効果ことに自己の利害を求めものではないから、これを利己的とか功利的行爲とか見なしてはならないが、しかしそれはなほ神、死者その他の對象に關して、ある客觀的實際的な變化や状態をもたらすことを目的とするものであるから、また一つの實際的行爲といふことができる。しかるに宗教的儀禮にはなほこんな實際的な目的をすらもたない一層主觀的な動機から出るものがある。それは概して表現の儀禮といふことができやう

が、そのうちでたとへば佛教で念といひ學といふ行法に屬する觀照、冥想、考究などは、内部的の表現ともいふべきものである。これらの行法は時としてその對象の性質によつて、直にそれが實際的合一となることもあり、實利的な効果をさへもたらすと考へられることもあるが、本來はそんな結果を豫期しないでたゞ主觀的にそれを念想觀察するのを目的とし、そのためにのみ修せられることも多いのであつて、少くともより大きい儀禮組織の一過程として、神秘家などの行法のうちにこれと著しく現はれてゐる。そしてこれらの内部的表現の結果は、大ていさらにこれを外部的に表現する何等かの方法を伴つて來るが、特に内部的に表現する努力のない場合にも、自然にあるひは偶然に與へられた宗教的な經驗を、種々の方法で外部的に表現することは、心理學的にむしろ必然的な行爲でもあり、またそれは普通の意味での表現儀禮として、事實上つねに宗教的行事の重要な部分を占めてもゐる。オルトラマールは一般に宗教を神に關する感情と慾望の表出である信條及び行事として定義したが、特に宗教的儀禮は人間の表現慾から生じたものであり、それが宗教意識を支持し増進し、時としてはこれを産みだす所以でもあるといふセルビーの主張も、決して誇張とばかりは云はれない。⁶⁾

それで外部的な表現の儀禮はその内容から見て、宗教的對象やその他の事物をいくらか客觀的に表示するのと、むしろ主觀的な自分の感情や願望を表白するのと、またこれらが結合されてゐるの

と程度上に可なりの差異があるが、これを表現の手段について考へても、種々の形像や象徴を用ひるもの、繪畫文字によるもの、人の動作や言語を主とするものなど、儀禮の形態は實に無限の變化をもつてゐる。この中で言語による表現は普通に祈禱と呼ばれ、少くともその大部分を占めるのであつて、屢々云はれるやうに祈禱が宗教生活の根本的要素ではないにしても、宗教的儀禮に於ける言語の表現のはたらきは可なりにひろく且つ大きい。祈禱は往々祈願と同一視されて、神の意志を動かしてその利益にあづかり、所願をかなへさせる一つの方法と考へられるが、祈禱にこんな種類や部分のあることは事實であるけれども、それですら第一次的にはたゞ願望の表現であつて、さらに一般的には讚嘆、感謝、懺悔など種々なる觀念や感情の表現でもある。それ故祈禱の高等な形式が願ひよりもたゞの訴へとなり、訴へよりも心の憶念となることはよく知られてゐる事實であつて、この點から祈禱は本來慾望の達成を目的とするよりも、その慾望や感情の表現のためであるといふハイラーの見方が當を得てゐる。

身體の動作による表現儀禮として著しいものは、踊、劇、行列その他の祭禮であるが、これらはある宗教的効驗を得るがための方法であるよりは、むしろその結果の表現であつて、それは屢々別の實際的効果を求めるものとして呪術的に説明されたり、あるひは神の好意や恩恵を得るための行事となつてもゐるけれども、それは本來表現そのものが目的であつたこれらの儀禮の意義の轉化に

外ならない。それで一般に禮拜と呼ぶ動作の儀禮でも、種々の實際的な目的をもつて行はれること
 もないではないが、その多くは祈禱と相伴つて、神に對して尊敬感謝などの意を表はすだけであつ
 てハイヤーはこれを大體に於て社會的な感情表現の形式から採用された行爲として説明してゐる。⁽⁹⁾
 また宗教的儀禮はその斷片的な部分や過程に於て、専ら表現のみを目的とする行爲を含んでゐる
 ばかりでなく、あるまとまつた儀禮の組織が全體として何等別の實効を目的とせず、たゞ種々なる
 感情や意志の表現のために行はれることも少くない。かの收獲の儀禮や戦勝の儀禮は、たとひその
 過程のうちにある實利を求めらるやうな行爲が部分的に交ることはあつても、全體としては歡喜や感
 謝の表現を目的としてゐるのであつて、それ以上何も實際的に求める意味をもたないのが普通であ
 る。その外一般に感謝の祭儀は文字通り感謝の表現が主であつて、それも多くは感謝することによ
 つて神の好意をつなぎ、さらに後の幸福を願ふといはれるけれども、人々はいつもそれ程までに功
 利的ではない。むしろ單純卒直な感謝の表現を出でないところにこの祭儀がより多く宗教的なもの
 としてゐるこり得る。

もとより同じ儀禮の意義の轉化は文化史的事實としてつねに絶えない。表現の儀禮が實利的な儀
 禮となつたり、また後者の形式が前者の意味で行はれることは、宗教史上ではむしろ當然な現象と
 して、到るところに見出される。それに部分的な表現の儀禮がより以上の目的をもつ儀禮の手段と

なつたり、あるひは全體として表現のみが目的である儀禮組織のうちに、斷片的に實利主義の行事が介在したりするために、これらの部分または全體の儀禮の旨趣がいかなるものであるかは、實際にはしかく簡單に決定できるものではない。しかし儀禮の組織の大小を問はず、部分的にもまた全體としても、ある經驗や感情の表現以外に少しも實利的の効果や實際的目的を豫想しない儀禮があることだけは否定できない。キルは宗教的儀禮はすべて神との合一を目的とすると云ひながら、なほそれにはシライエルマヘルのいはゆる効果をもたらず行爲と表象するための行爲とを含むとして、宗教的儀禮に創造的のものと表現的のものと二種あつて、後者は實際的に合一の結果を與へるよりも、たゞそれを表現するに止ると見なしてゐる。⁶¹しかも種々儀禮の中でこの表現の儀禮は、少くとも分量的に大なる部分を占めてゐるばかりでなく、特に宗教的儀禮としては實利的または實際的のものよりも、この種の儀禮により多くその特徴を示してゐる。そしてこれはまた呪術儀禮が眞の呪術としてはつねに實利的な儀禮であるのと對照して、宗教全體の特質を現はす所以でもあり、非實利的な行爲としての表現儀禮は宗教的儀禮の一種として特に重要な意味をもつてゐる。

遊戯及び表出運動

表現儀禮は實利を超越して、實際的な効果を目的としない行爲であるが、しかしそれはなほ表現

そのものゝために必要として行はれるのであるから、狹義の目的行爲でないにしても眞剣な行爲である。これに對して遊戯行動は何等實際の目的をもたないばかりでなく、本來はこれといふ必要に迫られない極めて自由に行はれるものであるが、これがまた宗教的儀禮のうちでは相當に多く働いてゐる。たとへば宗教に於ける踊の起源は、その呪術的効力や神への奉仕または特に表現のために仕組まれたよりも、非宗教的な遊戯からはじまつて、後に宗教的な意味が加はつたといふ説が有力である。○もつともこれらの遊戯行動が宗教的になるのは、多くはそれが特に宗教的な目的に轉用されて一つの必要行爲となる場合であるから、その宗教的儀禮はその行爲形式が遊戯から生じたといふだけで、それ自身にはもはや遊戯行動ではなくなつてゐることもある。しかしこれらの行爲の宗教化は行爲の性質の轉換ばかりではなく、遊戯そのものが社會的に神聖な行爲となつて來たり、また主觀的に遊戯する人々の心持が戯れと同時に聖なるものに充たされて、いはゆる法樂やお祭りの氣分で動くことでもある。故に宗教的儀禮はその行爲形式の起源に於て遊戯から出たものが多いといふばかりでなく、性質上依然として遊戯であるものが、そのまゝ儀禮組織の中に混つてゐたり、あるひはそれ自身獨立な宗教儀禮となつてゐる場合の少くないことを認めなくてはならない。もつとも遊戯の行爲形式は、單純な本能的衝動的な行爲から現はれたものゝ外に、實利的行爲や表現の行爲の適用であるものも多く、これらの種々なる行爲の間につねに意義の轉化と適用の行はれるこ

とは、ことに未開の社會に於て著しい。中でも表現行爲と遊戯とは多くその外形も似てをり、ともに實利を離れてゐるだけに相互の意義の動搖もはげしいから、一々明白にこれを判定することは容易でないが、しかし儀禮の性質機制を理解するためには、理論的にでもこの種の行爲が宗教的儀禮の部分を形つてゐることを認めて置く必要がある。

なほ遊戯が遊戯として行はれる時には、それはともかく意志行爲であるが、その根源が多くは全く無意的な衝動運動や反射運動にあることはいふまでもない。それでこれらの衝動運動は情緒と直接に結びついて、その外部的な現はれと見なされるところから、特に無意的な表出運動といはれ、宗教的儀禮としても可なり多く現はれて來る。一般に儀禮の起源がこんな無意的な行爲にあるか否かの問題は別にして、意志的行爲としての儀禮の形式が、無意的な表出運動の踏襲である場合は非常に多く、かつ意志的に統制された儀禮の部分として、それ自身にはなほ無意的な行爲のまゝで残つてゐるものに決して稀ではない。その身體の動作であるものとしては、多く遊戯としてまた屢々宗教儀禮である踊の根源が、この表出運動まで溯り得られる。表現儀禮ことに禮拜の動作は稽首や合掌などつねに多少無意的な表出運動のまゝで残つてゐる。音聲言語の表出としても、祈禱の原始的なものはいふごとく、種々の感情や欲望の自發的な表出にすぎないが、呪文などの各部に残された無意味な發聲や感嘆音は、その形式の固定した後ですら、なほ直接の表出として役だつ

ことがある。この場合にもその表出運動が眞に無意的であるか、またそこにいくらか意志がはたらいて、少くとも遊戯や表現の行爲となつてゐるかの限界は明白でないことが多いけれども、性質上これらの運動でも宗教的儀禮を成し得ること、及びその行爲の本來の性質を失はずに現に宗教的儀禮となつてゐる事實を否定することはできない。

宗教的態度の特徴

かくしてこれらの行爲が最初非宗教的なものとして現はれて、やがてその後宗教的な儀禮となるか否かは、主として發生的考察に屬する議論であつて今の問題ではない。またこの場合にその非宗教的な儀禮や行爲が宗教的なものとなる契機が如何なるものであるかも、しばらく別の問題としてこれを他日に譲りたい。然しこんな轉化が一般的もしくは部分的にあることを豫想しても、非宗教的な行爲ことに非實利的な種々の行爲が宗教的となるために、それらがすべて實利的なまたは實際的な目的行爲となるわけではなく、もとの非實利的な性質のまゝで宗教的儀禮たり得ることは、上の説明によつて略々盡されてゐやう。従つて宗教的儀禮はその起源に於て多くの非實利的な行爲をとり入れてゐるばかりでなく、その當體に於てもこの種の行爲を多分に含んでゐるのであつて、それが實利的なものであると非實利的なものであるとは、その儀禮の宗教性の本質には無關係

である。そしてそれが實利的な儀禮でもあり得ると同時に、一層簡単な實際的目的をもつ合一や奉仕の儀禮であつたり、ことに表現の儀禮として現はれた時に宗教的に極めて重要なはたらきをした、さらに遊戯や無意的な表出ですらあり得ることは、本質的には必然に實利的な儀禮である呪術と對照して、一方ではその區別が容易でないほどの類似をもちながら、根本的には全然ちがつた意義と方向をもつことを示すものである。

これを心理的に見ると、宗教は意志や慾求にもとづく生活々動だといふことは事實でも、宗教的態度そのものは必ずしも嚴密な意志的態度ではない。宗教意識はその發生に必ずある慾求の存在を豫想するが、それ自體にはこれにもとづく關心である價值意識のみが必然的なもので、その基本的慾求やこれから派生する特殊の慾望が意識されることはあつても、それは一般的でもなく本質的な要素でもない。したがつてその外部的態度である宗教的行為や儀禮も、これらの慾求や慾望に伴つてある實際的效果を求める實利的な行為でもあり得るが、また單に價值意識のみをもつて現はれる非實利的な行為であることも多く、それで決して宗教的な態度たるに缺けるところはない。勿論それは、價値の對象たる事物や行為そのものに關して、別にある慾望を生ずることがあり、それから一つの目的行為としての合一奉仕の儀禮や表現の儀禮が生まれる。しかしこの新たな慾望や意志は價値の基本となつた慾求と必然の關係はなく、それから派生したものではない。故にそれはある意味

での意志的行爲ではあつても、實利的な態度とは大に異つてゐるのみならず、價值意識を中心とする聖なる思の直接の現はれは、屢々無意的な表出運動ともなるのである。それで宗教的儀禮はいつもある慾望を伴つた意志的行爲とはかぎらず、これがその必然的な特質でもないものであつて、一概にこれを價値の對象を追求する實利的な行爲のみに限定すべき理由は見出されない。

要するに宗教を意識と行爲との兩面に亘つた一つの生活態度と見なした時に、それはひろい意味での價値的態度といふことができ、その價値の形式は關心をもつた一種の實際的なものとも云ひ得るであらうが、しかしそれは根本的慾求に應じてこの價値を追求する實利的な態度には限らず、それを客觀視しての觀照や考察や遊戯や、その他様々の態度を保留してゐる。故に宗教的生活をつねにその根柢にある慾求の満足への手段と見、宗教的態度がこの意味でいつも實利的な態度として現はれると考へることは、人間生活の複雑な變化をあまりに圖式的に固定させて見るからのことであつて、かりに生活の動きからその宗教的な方面を都合よく抽象し得たとしても、それはしかく簡單な型にはめ得るものではなからう。この點に於て宗教が人間の慾求から出立するが故に、宗教的態度をいつもこの慾求の満足に向つてのみ進むものと限定するやうな、單純な主意的宗教觀は、たやすくこれを是認するわけに行かない。また宗教的生活の中心が實際的な價值意識であるからといふ理由で、宗教的活動が必ずその効果の實現を目的とする實利的な行爲に現はれるといふ實利主義の

690 見解も、當然修正の必要はない。

- 1 A. Cooke, *Sacraments and Society*, 1924, pp. 62—65, 74/80—87; I. King, *The Development of Religion*, 1910, pp. 117—133, 170—172.
- 2 J. Keuthel, *A Psychological Study of Religion*, 1912, pp. 4—7; G. Moore, *The Birth and Growth of Religion*, 1924, pp. 5—7, 17—18; P. Hofmann, *Das religiöses Erlebnis*, 1925, pp. 12—13, 16—17; W. Paterson, *The Nature of Religion*, 1925, pp. 190—227; G. Luquet, *L'art et la religion des hommes fossiles*, 1926, pp. 205—207.
- 3 聖體の神聖なる性質 (知識叢書 483 卷 1 p. 27—40)
- 4 J. Jappert, *Die Kulturgeschichte in einzelnen Hauptstücken*, III, 1886, p. 81; J. Landa, *The Psychological Origin and the Nature of Religion*, 1909, p. 45.
- 5 R. Will, *Le cult*, I, 1925, 70—72
- 6 P. Oltmannre, *Le religion et la vie de l'esprit*, 1925, pp. 186—197.; W. Selbie, *The Psychology of Religion*, 1924, pp. 70, 109—110.
- 7 F. Heiler, *Das Gebet*, 4 Aufl. 1921, pp. 431, 489.
- 8 同前 pp. 98—108.
- 9 R. Will, *op. cit.* pp. 63—66.
- 10 T. Davatz, *Magie und Geisteswissenschaft*, 1924, p. 16; J. King, *op. cit.* pp. 58—9, 100—103.

鎌倉時代の彌勒信仰（上）

大 屋 德 城

一 總 說

佛教史上より大觀すれば、平安朝の信仰は多神教的にして、鎌倉時代の信仰は一神教的なりと謂つ可し。勿論、大乘佛教が其本質上汎神論を基調とする以上、謂はゆる多神教的も一神教的も俱に汎神論を背景としての論なるが、平安朝は無数の神格を唯一大日如來の法身に統攝し、還元して其價値を認識するところに、信仰の對象としての神格を確立し、鎌倉時代は斯る神格の統一的連鎖が切斷せられて、個々の神格が獨自の價値と存在とを發見せらるゝことに依りて、信仰の對象として、殆ど一神教的境地に接近し來りしなり。最も鎌倉時代の一半を占有する禪宗の如きは、斯る神格を根本的の自我に認識することに依りて成立すれば、聊か趣を異にするものなきに非ずと雖も、其思想上の系統に於て、彼此脈絡の通するものありて存す。而して斯る傾向を代表するものは、主として、他方佛土の神格に歸命する阿彌陀佛の信仰なるが、他面、彌勒如來の信仰も亦此風潮に乗じて擡頭し來れり。

阿彌陀の信仰や、彌勒の信仰や、印度に既に之あり。支那に既に之あり。我が奈良朝、平安朝に既に之あり。豈鎌倉時代を待ちて興れりといはんや。然れども、我が鎌倉時代が數百年前に輸入せし西方の教説を咀嚼し、消化して、克く我が民族性の要素として、十分に内在化し、此に内的要求の切實なる表現として、他方佛土の信仰に向ひて、傾倒せし景況は誠に一時の壯觀にして、佛教史上の一大現象たらずんばあらず。

鎌倉時代は政權が貴族の手より武人の手に移りたる時代にして、斯る政權の大移動は我國未曾有の一大變革なりしなり。先之、平家の一門ありて政權を掌握すること廿年に及びしと雖も、いはゞ彼等は半ば貴族化したる武人なりしなり。武人の假面を装ひし貴族なりしなり。而して、其政廳の所在も依然として四百餘年の傳統を有したる京洛の地なりしなり。然るに、當時「あづまびと東夷」を以て目せられし頼朝が政權を掌るや、實に一代の驚異たりしのみならず、其政治の執行地を遠く鎌倉に移したることは、關東の民心を刺激すること甚大なるものありしのみならず、京洛の民心をして失望驚愕措く能はざらしめしものなくんばあざりしなり。かくて、政治上の一大變革は終に精神上の一大變革を惹起せずんば己まざりき。會佛法門の端緒は已に平安末に開かれしと雖も、其活躍は實に鎌倉時代の初期に起り、禪宗亦宋朝の新氣分を齎して、關東と京洛を風靡し、臺密の徒を刺激して、日蓮の蹶起となり、一波動いて萬波湧き、日本の精神文化は此に最高潮に達せしなり。かくし

て、六百年來の安眠を貪りし南部六宗の輩の其教學に安然たること能はず、此に進みて傳統の殻を脱せんとするの苦悶を始めざるを得ざりや。

二 奈良佛教の復興と彌勒信仰

斯くの如き新氣運の動き來るや、泮然として興り來りしは、頽廢せる現實を直視して、其傷けられし理想の餘りに甚しきに驚ける驚愕なりき。戒律は釋尊の生命なり。而して、今や戒律は地を拂へり。釋尊滅して已に二千餘年を経たり。今や末法濁惡の世なれば、戒律も滅ぶべし。されど、心ある者は斯る法滅の相をいかでか坐視するを得べき。釋尊の古へに復らざる可からず。戒律起さざる可からずとは南都佛教に於ける最初の叫びなりしなり。釋尊の在世を戀ふる切なる涙は有識の法衣を濕して、古聖に對する痛烈なる追慕の念となりて現はれ、やがて、涅槃の講式となり、遺跡の講式となり、進みて、佛跡巡拜の企てと爲りて現れぬ。斯る傾向を代表するものは、奈良にありては、解脱上人貞慶あり。京都にありては明慧上人高辯あり。高辯は京都に在りと雖も、華嚴を宗とすれば、其思想の系統よりいへば、正しく奈良佛教の範疇に屬すといはざるべからず。而も佛日は既に没して、返すべからず。末法時到りて餘光を何處に仰ぐべきや、天を仰ぎ、地に伏して、思慕哀戀すと雖も、佛光は再び地上を照さず、劫風のみ烈しきを奈何せん。釋尊追慕の念は此に於いて

か一轉機を來さざるを得ず。後に向ひて光を望めども、光は永劫に來らざるなり。如かず、前に向ひて光を待たんには。これ彼等の微かなる慰安なりしなり。光は何處にあらむ。過去の大聖を天の一角を望みて、其復び來らざるを悟りし絶望の悲哀は此に當來佛に向つての信仰と爲りて現はれ來るは誠に當然の心理的過程といはざる可からず。佛教に於ける當來佛の信仰は斯くの如くにして、遠く印度の地に起り、二佛中間の闇黒に泣ける東邦佛教徒の切なる願望に應現して、我が鎌倉時代に再び起り來りしなり。鎌倉時代に於ける彌勒如來の信仰は、他面亦斯る時代の苦悶に依りて出現せしものにして、奈良、平安兩朝に於けるが如き單なる模倣的、傳統的信仰として、唯佛教教學上の一現象として、冷やかに取扱はるべき問題にあらず。實に血を以て描かれたる我が祖先の苦闘の歴史にてあるなり。蝕める文献の中に滴々たる此の赤き血潮に參得するに非ずんば、未だ鎌倉時代の彌勒信仰を説く能はざるなり。而して斯る信仰の苦悶を導火線として、奈良に於ける古き佛教は鎌倉時代に於て、一大復興の盛觀を呈し來りぬ。されば、彌勒如來の信仰は實に奈良佛教を復興せしめたる序曲にてあるなり。

三 貞慶の彌勒信仰(上)

貞慶は興福寺の學僧にして、唯識因明の學に達し、名聲一代に高く、晩年笠置并に海住山に隱棲

し、建保元年二月三日寂す。壽五十九、薨四十九。解脱上人と稱し、法相宗無比の知識たり。

彼は京洛の名族に生れ、一門名僧を出すこと多く、當時南北教界に名ありしものも少からず。即ち通憲の子に貞憲あり。貞憲の子に光憲、貞雅、貞覺、實玄、貞慶、貞圓あり。光憲家を繼ぎ、他は皆出家す。即ち貞雅、貞覺の二人は比叡山に、實生は三井寺に、貞慶は興福寺に、貞圓は東大寺に住し、貞雅は阿闍梨に、貞覺は權大僧都に、貞圓は少僧都に至る。就中、貞慶最も顯る。貞慶の父、貞憲の弟に、澄憲あり、覺憲あり、明遍あり。其他、勝賢、行憲、憲俊、寬兼、憲慶あり。澄憲は叡山に出來し、法印大僧都に至りし能説家にして、其子聖覺又一代の能説家として顯はれ、隆承、憲實、澄俊、良憲と相良きて名聲を博せり。覺憲は權僧正に昇り、興福寺別當となり、唯識、因明に名あり。明遍は東大寺に出家し、後隱遁して高野に登り、空阿彌陀佛と號し、念佛者として名高し。勝賢は權僧正に至り、醍醐の座主と爲りし人なり。されば、貞慶の叔父の中には、斯る多數の有識者を出してをいて考ふるに、其家系に於て、血統に於て、頗る天惠の厚きものあるを想はしむるに足れり。祖父道憲平治の亂の主謀者として失脚せしかば、一門の英才悉く緇林へ投じたる結果を惹起せしと雖も、何れも天稟の英才に非ずんば、斯る盛況を呈する能はざりしならん。貞慶が隱遁の念深かりしは、一面斯る運命の操るものなりしこと、又原因の一なる可しと考へらる。

翻て貞慶の法脉を考ふるに、叔父覺憲の門に入りて、興福寺に出家し、三十九歳迄同時に在り、

夫より遁世して、笠置寺に隠れ、又海住山寺に遁れ、終に同寺に寂す。良算、興玄、環圓、圓經、覺遠、圓玄は唯識の弟子として顯れ、戒如、覺眞は戒律の弟子として傳はれり。實に唯識に於ける中興の祖なり。唯識論同學鈔は彼が門弟と共に論議するところ、并に法華開示抄、愚迷發心集、舍利勸文、心要鈔等の著あり。又因明に關しては明要、明本の二抄あり。其他、彌勒、觀音、地藏等の講式ありて、世に行はる。

貞慶の彌勒信仰を述ぶるに當り、彼が思想上に於ける當然の過程として、釋尊の生命たる戒律復興の運動を叙し、次に遺身の舍利に對する信仰より、釋迦念佛の興行と爲り、終に頭を廻して當來佛たる彌勒如來の信仰に歸入したる所以を叙述す可し。

南都の戒律は奈良朝の末、唐僧鑑眞の傳ふるところにして、道宣の創めし南山の四分律宗なり。唐朝の四分律宗に、南山、相部、東塔の三宗ある中、大陸にありても、相部、東塔風に衰へ、南山の一宗遠く宋朝に傳はりて、會正、資持の二派を分出するに至れり。而も我國にありては、平安の末大に衰へ、鑑眞の法燈將に滅せんとし、開遮の事又いふ者なきに至る。貞慶奮然として起ち、鑑眞の法燈を復び耀かし、釋尊の正法を濁亂の末世に再興せんとす。即ち戒律再興の願文を草して、滿腔の苦衷を吐露せり。

貞慶謂へらく、佛教興るの後、戒律を以て師とし、出家在家を問はず、七衆の弟子皆戒を以て依

據とす。我が興福寺も亦東西兩金堂衆は特に律家に屬す。然るに、世下り、律を學ぶもの無し。抑南都の戒法は七大寺より十師を出し、勅宣に依りて、嚴重の儀式を行ひ來れり。今にして、知法の人なくんば、佛教の精神を奈何せんや。假令一個の名目と雖も、之を誦し、之を知るものあらば、時にとりての至要、國にとりての巨益なり。豈坐視するに忍びんやと。

即ち建歷三年弟子覺眞等に命じ、常喜院を建て、律を講ず。されど頽廢の久しき、其功果の觀るべきもの無かりしことは沙石集(五)に、其徒佐保川にて魚を捕り、爐に炙りつゝ、こは聲聞戒には波逸提、菩薩戒には波羅夷なりなど問答せることを記し、「戒相ハ誠ニ明々ナレドモ、威儀ハコトノ外ニ散々ノ事ニコソ、學ト行トタカヒタル事、一國ノ風儀久クナレルニヤ」と評せるに依りても明かなり。

斯る幻滅の相に失望したる彼は愈釋尊の在世を慕ひ、遺身の舍利を崇拜し、釋迦念佛の法會を興行して、限りなき苦悶を遣れり。

舍利に關しては舍利勘文一卷の著あり。勘文は

- (一) 獲得福徳灌頂經、大般若經、涅槃經、白緣經、大悲分陀利經を引く。
- (二) 悉地成就陀羅尼集經、悲華經を引く。
- (三) 除病攘災悲華經、文殊師利寶藏陀羅尼經を引く。

(四) 示現神變二故菩薩處胎經、善見律を引く。

(五) 不墮三塗二故菩薩處胎經、造立像福報經、最勝王經、智護論を引く。

(六) 拔苦滅罪故蓮華面經、或真言書を引く。

(七) 發菩提心故悲華經を引く。

(八) 隨身得益故寶悉庵羅尼經を引く。

(九) 往生淨土故大悲經、彌勒成佛經、作佛像經、阿含經を引く。

(十) 證得不退故大般涅槃經、悲華經、法華經、浴像經を引く。

の十門に分ち、夫々經證を引きて、舍利の功德を讚歎せり。而して、往生淨土故の終に、

私云、千返生天之報ヨリ只望一身コト卻率之雲クモ後證セシ涅槃益コト遠期トキ解脫於龍華之風カゼ

といへるは、彼が當來佛への切なる歸依を表白せる一節として見遁すべからざる章句なり。

建仁三年、唐提寺の東室に、釋迦念佛會を修し、九月十九日を以て始め、同二十六日を以て終る。(六)

願文ありて其志を述べ。(七)

彼が釋尊を尊崇するの念は熾然として燃え、何者をも焼き盡さずんば己まざらんとす。されば、

當時重源東大寺再建の大勳進は釋迦の化身、貞慶は觀音の化身なりとの物語さへ傳はれり(八)。

源空が念佛の法門を興行して、四方之に響應するや、南郡北嶺の大衆起て壓迫を加へんとす。貞

慶福寺の爲に、筆を執りて、大に源空を彈劾す。謂はゆる興福寺奏狀なるもの之にして、彼は南都を代表して、

第一 立新宗失、

第二 圖新像失、

第三 輕釋尊失、

第四 妨萬善失、

第五 背靈神失、

第六 暗淨土失、

第七 誤念佛失、

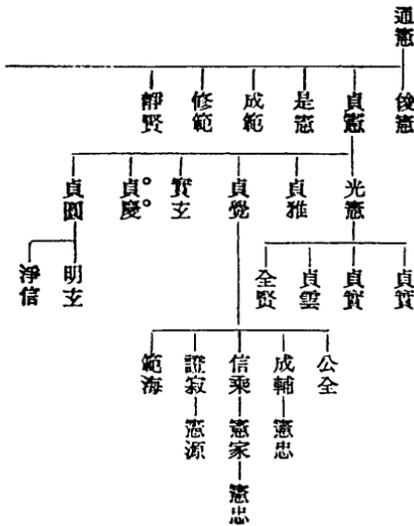
第八 背釋衆失、

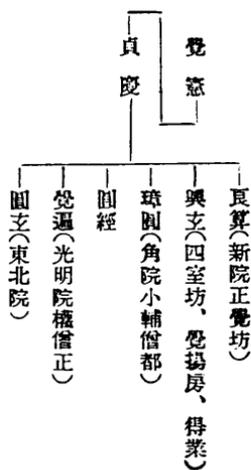
第九 亂國土失、

の九個條を列擧して、大に念佛法門の弊を攻撃せるが、就中、第三輕釋尊失は彼が釋尊崇の衷情を披瀝せるものにして、梅尾の高辯が摧邪輪弁に同莊嚴記を撰して、選釋集を攻撃し、其二十大失を擧げて、源空を彈劾し、日蓮が師主觀たる釋尊に背き、彌陀に歸するを痛罵して、念佛無間と絶叫したると好一對の態度と謂ふ可し。

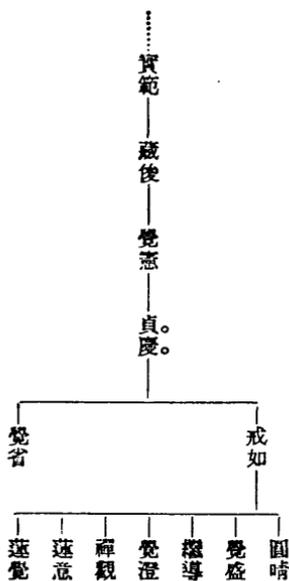
彼は斯くの如く、本師釋尊の熱信者なり。然れども、釋尊既に滅して、生身又拜す可からず。遺身の舍利在すと雖も、彼が追慕の念を満足せしむる能はざるなり。此に於てか、頭を回して、當來佛たる彌勒の信仰に歸入せしとは、最も自然なる信仰過程なりと思惟す。然るに他面、彼には尙進みて、釋迦彌勒一體、靈山知足不二の信念に住したりと傳へられ、又「本師の名號を念じて、臨終正念上生内院と唱へよ」といへりと傳へらる。以て彼の本師釋尊と上生内院に對する信仰の連鎖を察す可し。今や進みて彼が彌勒信仰の事蹟を検討せんと欲す。

(一) 貞慶の家系を「尊卑分脉」南家貞嗣郷流より描記すれば左の如し。





(三) 戒律に於ける真慶の法系は東大寺凝然の「律宗綱要」卷下に據りて圖すれば、左の如し。



(四) 戒律再興願文。

(五) 卷第三下、律學匠之學與行相違事。

(六) 興福寺略年代記、招提千載傳記に據る。

(七) 釋迦會佛會願文。

(八) 源平盛衰記、二十五。

(九) 一、撥去菩提心過失、二、以「聖道門警群賊」過失。

(十) 「立正安國論」念佛無間地獄鈔「師主親鈔」など其類多し。

(十一) 第三、輕釋尊失

夫三世諸佛慈悲雖均、一代教主恩德獨重、有心之者誰不知之、爰專修云、身不禮餘佛、口不稱餘號、其餘佛者即釋迦等諸佛也、專修々々、汝誰弟子、誰教、彼阿陀名號、誰示其安養淨土、可憐末代忘本師名、彼覺親論師法愛沙門不、及此告、尙蒙大聖阿耨者願、善導禮讚文云、南無釋迦牟尼佛等一切三寶、我今稽首禮南無十方三世虛空遍法界徼塵刹土中一切三寶、我今稽首禮云々、和尙意洲以之可知、衆僧猶歸命、決於諸佛、哉、諸佛尙不簡況於本師哉。

(十二) 春日權現驗記、十六に、貞慶の語として「釋迦彌勒は其跡これ同じ、本師は圓寂のうち、すなはち彌勒として世に住し給、靈山知足は其所不二なり」と見ゆ。

(十三) 同上、十六。

四 貞慶の彌勒信仰(下)

貞慶の彌勒信仰に關する史料は少からずと雖も、當時の典籍に見ゆるものを蒐集するに、大約左の如くなる可し。

(一) 笠置寺十三重塔造立願文 建久九年十一月七日(讀佛乘抄第八所收)

(二) 笠置寺十三重塔扉咒願文 建久九年十一月七日(讀佛乘抄第八井彌勒如來感應抄第一所收)

(三) 笠置寺龍華會願文 建久元年十一月十七日(同上井同上所收)

(四) 笠置寺龍華會咒願文 (同上井同上所收)

(五) 爲覺憲修善願文 (撰佛業抄第八所收)

(六) 彌勒講式 建仁元年十二月二十三日草(彌勒如來感應抄第一所收)

(七) 孟冬於笠置山下同詠水上落葉 (同上所收)

(八) 大般若理趣分奧日記 (彌勒如來感應抄第五所收)

其他、彌勒如來感應抄第一に收むるところの左の數篇も亦參考に資す可し。

(九) 勸進笠置寺彌勒殿每日佛供事 元暦二年

(十) 佛子如教勸進笠置寺每日佛供事 文治元年十二月二十一日

(十一) 笠置寺念佛道場欲安置塔婆事 文治四年六月 日沙門觀後

(十二) 笠置寺勸進十方知識助成任舊調儲二季八講料舞裝束狀 建久四年

(十三) 笠置寺一千日舍利講佛供事 建久七年四月十四日沙門貞慶

(十四) 笠置寺沙門貞慶奉唱請依善知識助奉爲 伊勢太神宮紹隆當山往古八講狀 建久七年十二月日

沙門貞慶

(十五) 笠置寺奉唱請被殊蒙繙素助成修造禮堂軒廊等狀 建仁三年

(十六) 笠置寺奉唱請殊蒙知識助成改造禮堂軒廊等狀

(十七) 笠置寺住僧等賜任官切途當寺禮堂軒廊等造營狀 (建仁二年二月)

(十八) 興福寺請被如舊建立北圓堂院狀 建永二年八月 日

(十九) 同上政所下文 建永二年八月三日

(二十) 諸蒙十方助成建立元興寺玉華院彌勒堂狀 文治二年

(廿一) 沙門信長敬勸進元興寺玉華院每日彌勒講事 建仁元年十二月晦日

建久元年十一月十七日、「護佛樂抄」第八并に「笠置寺縁起」に據るは彼は笠置寺に龍華會を修し、願文并に咒願文を草して、其切なる志を述べたり。夫れ笠置寺は古帝の草創するところ、化人彫刻の像を安置し、慈尊感應の徳世を擧げて知らざるは無し。然らば則ち一たび此地を踏む人、猶内院の月を期し、常に我が山に登らん侶、誰か下生の春を隔てん。左に經藏を置きて一代の聖教を納め、右に塔婆を構へ、數粒の舍利を安置し、手に經卷を捧げ、首に佛骨を戴き、安祥として寶殿に進みては、鶏頭城を營むの思ひを爲し、石像を仰ぎては、龍華樹に詣づるの喜びあり。香花を捧げ、伎樂を供へ、啓白咒願の詞、一々の御式豫め當來に擬す。之を號して龍華會といふ。像法末法を擇ばず、有戒既戒を嫌はず、必ず佛果に到らんとは彼の本願なり。咒願文に於て亦其意を繰返せり。

彼は笠置寺に大般若經を安置すべき般若臺を建てんと欲し、去る養和二年正月一日、敬みて繕寫の願を發し、同年十一月廿七日、寫生を招きて、始めて首題を寫し、建久三年十一月二十七日に至

り首尾十一個年を費して、全部を寫了し、黒漆六角經臺一臺を造立し、寫經を安置せり。其經臺の結構は精巧を極め、中央に春日明神の本地たる釋尊及び文殊、彌勒の二菩薩并に佛舍利十六粒を安置し、厨子六面に各大般若經壹百卷を納め、南向正面の扉には、西に梵天王、東に帝釋天、坤の扉には、増長天と阿難尊者、乾の扉には、法涌菩薩と廣目天、北後門の扉には、西に沙佉羅龍王、東に閻魔王、艮の扉には、多門天と玄奘三藏、巽の扉には、常啼菩薩と持國天を畫けり。以て如何に此厨子が其信念を象徴せるかを察す可し。此厨子現に興福寺の寶庫に落し、七百年の星霜を経て、賦彩新たなるものゝ如し。建久六年十一月十九日、自ら願文を製して、中心の信仰を述べたり。又、板葺六角三間の精舎一字を建て、建久五年八月、始めて梁を上げ、翌年落成す。之を般若臺と號し、右の厨子を安置するの所とし、更に萱葺五間一面の僧房一字を建て、有縁の衆生止住の處とす。彼幼にして父母を失ふ。竊に春日明神を祈請し、常に般若理的分を誦して加護を祈る。後寫經を企て、今正に志願満足しければ、此に供養の筵を展べて、唱題供養す。希くは此功德に依つて、臨終の時、穢土を厭離して、兜率に上生し、慈尊の引攝に依りて十方佛土に往生せんことを。又、彌勒下生して、般若を説く時、諸大衆と共に佛所に詣でんことをと。長篇の願文、讀み來れば、一字一句彼の誠意の溢るゝを觀る。

建久九年、笠置寺に十三重の塔を建て、以て國土の恩に酬みんとし、釋尊を本尊とし、彌勒菩薩

像一千體を納む。これ彼が國土の恩を報せんが爲めと稱すと雖も、衷心如何に彌勒の信仰に動され、此舉に出でしかを察するに餘りあり、同年十一月七日、塔の落度供養を修し、長篇の願文を草して、其意を述べたり。塔婆の結構は彼が作體の表現なれば、願文に依りて述べんに、塔は木造瓦葺の十三重にして、母屋の柱に、大迦葉、須菩提、舍利弗、目犍連、阿難陀、羅睺羅等の羅漢六體を圖し、扉の面に、梵王、帝釋、日天、月天、難頭龍王、沙迦羅龍王、金剛力士等八體の像を圖し、扉の後、左右の障子等に、靈鷲山、清涼山、釋迦超劫等の圖六幀を圖し、上層には、四天王像各十二軀を圖せり。斯くて其中には、皆金色一尺六寸の釋迦如來像一軀、鏡面に圖せる文殊師利菩薩像一軀、綠色一桀手半の四天王像各一軀、彌勒菩薩像一軀、并に佛舍利三粒を納め、更に宋板(四)大般若經一部六百卷、本板妙法蓮華經一部八卷、無量義經、觀普賢經各一卷、寫本大乘本生心地觀經一部八卷并に寶篋印陀星宅を安置せり。釋尊は即ち大恩教主にして、兼ねて春日の明神の本地としての信仰の主體、文殊は智慧を表し、彌勒は當來佛、舍利は先佛の遺身、四天王は佛法守護の神祇たることいふ迄もなく、大般若及び御華開結の三經は鎮護國家の妙典、心地觀經は報恩品に着眼せしなるべく、回恩を説く本典、陀羅尼は息災の咒妙なる可し。斯くの如く觀察し來れば、塔婆建立の本願が回恩の報答(五)にあること自ら明かなるべく、而も特に彌勒像のみ一千體の多數を安置せること、彼の本意を語るものなるべきこと前述の如くなる可し。

貞慶の信仰を説きて此に至れば、彼が如何に本師釋尊を追慕し、遺身の舍利を崇拜し、延いて、當來佛たる彌勒の信仰に歸入し、龍華の下生を憧憬し、終に兜率の上生を希求せしかの徑路は自ら明かなる可し。従て、彼を以て熱烈なる彌勒信仰者の一人とするに何人も異議なかる可きなり。

終に一言すべきは彼に現はれたる東晉慧遠の影響之れなり。貞慶は法相を宗とし、彌勒を信す。

慧遠は廬山に入りて白蓮社を結び、西方を欣求す。其の信仰に於て、一見何等の脉絡あるべしとも覺えず。加ふるに、貞慶の遺文を検するに、慧遠を景仰するの文に接せざるが如しと雖も、深く兩者信仰の内容を観察する時は、貞慶に於ける慧遠の影響の否定すべからざるものあり。慧遠の念佛思想は文献の徴すべきもの少く、今日之を明にする事難しと雖も、觀佛以て彌陀の淨利に到らんと企てしこと疑ひを容れず。思想の系統は般若諸經に基く空觀を根柢とし、戒律を嚴守し、觀佛以て佛果に到らんとせり。而して東林寺に般若臺精舎を設け、無量壽佛の像前へ念佛行道せしことは劉遺民の願文に明記せらるゝ事實にして、貞慶が笠置に般若臺を營みしと同一轍に出づ。慧遠が戒律を嚴守せしことも亦有君なる話柄にして、貞慶が戒律の頽廢を歎き、其の復興を企てしは上述の如し。慧遠が長安の教團を避けて、江南の靈山に埋没し、脚東林を出でざりしは、虎溪三笑の物語に名高く、貞慶が南部の名刹を遁れて、笠置、海住に隠れしは又人々に膾炙せり。斯く考へ來れば、よし文献の徴すべきもの無しと雖も、余は貞慶に於ける慧遠の感化の甚深なるものありしを否定す

る能はざるなり。

(一) 笠置龍華會願文

(二) 六角經臺の結構は笠置寺縁起に、「般若臺陀六角堂御造立」として、左の如くいへり。

中尊者釋迦牟尼如來春日大明神御本地彼御厨子六面 大般若經各百卷充紺紙金泥十二本

南向正面扉西梵天王 坤 扉 增長天

乾 扉 法涌菩薩 北後門 扉 阿難尊者

良 扉 廣目天 多門天 東閻闍王

依爲佛道之秘密、彼御厨子者被付勅符然間敷開帳無之(下略)

(三) 笠置寺般若臺供養願文

(四) 原文には左の如くあり。奉の下納字を脱するか。奉摺寫唐本大般若經一部六百卷

(五) 建久九年十一月七日の笠置寺十三重塔供養願文は長篇なるを以て、此に引用を見合す。其一節に左の如くいへるを見る

も、四恩(特に國王國土之恩)報答の趣意は自ら明かなる可し。

……昔玄奘三藏之建立寶塔也、深報國家之聖恩、今瘞半沙門造高顯也、泣酬本朝之廣德、高祖之志佛子益效、號之般若報恩

塔蓋故令後昆知我志而已。

(六) 貞慶が彌勒信仰に關する文獻は前記、讚佛乘抄、并に、彌勒如來感應抄第一并に同第五所收の外、往々著述の奥書に見

ゆ。今二三を録して參考に資せん。

此章者詞約十門、悟苞五位、出離之要須、掌中之秘決也、修學之徒須留心臆、爰義釋之家、先記雖多、于島之傳、獨爲指南、仍年來
殊有書寫志、今年適爲配研學聖義之所立勳、同門聖高南部六卷之中、染拙筆書此卷、願開後學之慧眼、資上生之業因、子時
養和二年壬寅正月廿日、於燈下記之矣、興福寺沙門釋貞慶(唯識義、卷一、奥書)

建久六年正月十日、於笠置山始讀子島二卷記、至同廿九日、粗終上卷功、上報世尊恩德、中得彌勒值遇、下蒙春日大明神加護、欲遂臨終正念之大事、暫抑念佛之單修、再交稽古之廣業、是非之間進退難測、于時性日同法等、四五行輩止宿草菴、同志業簡、疎略論談、頻勤起注、再三固辭、遂隨其命、同卅日夜深更馳筆、不換書籍、不觀廢忘、只勵等侶之懇誠而已、淺愚之至、豈足言乎、沙門貞慶、(子島記注、奥書)

建久七年二月十日、於笠置山般若經草之、依菩薩提山仰也、願以此切德、必仕慈尊矣、沙門貞慶、(彌勒講式、奥書)

(七) 高僧傳、卷第六、

(八) 同上、

玄奘三藏の因明學

手 島 文 倉

(一)玄奘以前に於ける支那の因明學——(二)玄奘印度に於て學修せし諸論——(三)特に玄奘の因明學修に就て——(四)晩年の玄奘——(五)玄奘以後の和漢因明學。

一

玄奘三藏が渡天の目的は何れに在つたかといふに、慈恩大師の記す所に據ると「問所惑并取十七地論以釋衆疑」とするにあつたやうである。沙門道宣の傳ふる所に據ると「要返東華傳揚聖化、則先賢高勝豈決疑於彌勒、後進鋒穎、寧輟想於瑜伽耶、時年二十九也、遂厲然獨舉詣闕陳表」ともある。左れば彼が渡天の主なる目的が瑜伽論について、徹底的研究を試みんと欲したにあること言ふ迄もない。蓋し彼は實に支那佛教の黄金時代に生れ、幼にして長兄捷法師に學び、十一歳にして維摩、法華を誦し、十五歳にして瑜伽、攝論を學修したと言はれる程の神童であり、時人は彼を以て神人なりとし、神に非ずして何ぞ此を能くせんと驚歎したと傳へ、その師基法師の如きも「每顧而歎曰、余少遊講肆多矣、未見少年神悟若斯人也」といふ程であつたといふからには、此の勢を以て進めば二十歳受戒の後も佛典研究の熱望は實に切なるものがあつたであらうと想はれる。特に彼が西域渡

行を決する以前に好んで學修した經論類としては、攝論、毘曇論、成實、俱舍等あり、涅槃經や般若經の如きは他人の爲めに講せしことさへあり、此等は何れも彼の最も得意とした所で而も上述の維摩、法華、瑜伽等以外のものである。此の最後の瑜伽論の如きは、北涼曇無讖の譯した菩薩地持經なる別本が已に彼の手に在つて學ばれたやうであるが未だその完璧を之に望むことが出来なかつたし、師につりて叩く所も充分には腑に落ちなかつたやうなので、此の大乗佛教修行の要諦を總括した妙論を西域の師について完全に研究したいとの念願は餘程強烈なるものがあつたらしい。而して此の瑜伽論の中には因明を説く部分があり、因明の用語も屢々應用されてゐるから、假令玄奘渡天目の的が瑜伽の研鑽にあつたとしても、若し之を徹底的に研究せんとする日になれば勢ひ因明の學修をも準備しなければならぬこととなり、因明學は瑜伽學の重要な副産物の一として彼に與へられた課題であつたに違ひないのである。

加之、一體に玄奘以前に於ける支那の因明學なるものを見るに、北涼曇無讖の譯した前記の菩薩地持經や北本涅槃經、天竺三藏波羅頗蜜多羅が譯した無著の大乘莊嚴經論、陳真諦の譯した世親の如實論や陳那の無相思塵論、後魏の西域三藏吉迦夜の譯した龍樹の方便心論や同じ後魏の三藏毘目智仙が瞿曇流支と共に譯した同じ龍樹の廻諍論、その他後魏の瞿曇般若流支が譯した世親の唯識論やその別譯の陳真諦譯の大乗唯識論、乃至淨影法師の大菩大乘藏章の中などに至るまで、此等多く

の經論は直接間接必らず玄奘の學修する所となつたものに違ひはなからうが、その中には量に於て差こそあれ印度先聖の因明學を多少とも盛つてをらぬものはなく、龍樹の方便心論や世親の如實論や陳那の著書の如きは全く一個の因明學書の觀を呈するもので、因明の智識なくして之を講讀することは殆んで不可能と評して良いほどである。そこで何事にもあれ徹底的研究を愛した、法の爲めには喪身失命を辭せざる底の大發願者たる玄奘の敏感には因明學修の如何に必要であるかも痛切に響いて來たに違ひないと思ふ。殊に歸唐後の彼の事業や文筆等から推察し得る彼の性格なるものは佛教學者が對内的にも對外的にも因明論理の智識を大に必要とする所以を正當に肯定し、追求し、愛希してゐたに違ひないことが想像される。一言にして言へば、彼は入竺以前から既に佛教研覈の豫備智識即ち基礎的科學として因明學の必要なることを確信してゐたに違ひないと想ふのである。此の確信より來る念願が和漢の因明學を生み出す胚胎となつた譯である。

二

玄奘は太宗の貞觀三年四月(西曆六一九年)、二十九歲(一説、二十六歲)を以て長安の都を出發し、非常な困難辛苦を嘗め竭して百戰不撓の末印度に入り、遍く五天を歴遊して再び同様の陸路を辿り、貞觀十九年一月(西曆六四五年) 芽出度故都に凱旋したのであつたが、在天十七年の間寸陰を惜んで苦學力行し、數十の宗師に就いて無數の三藏佛典を傳受研學したやうである。その將來する所六

714 百五十七部の夥多に及び、そのうち因明に關するもの三十六部もあつたといふ。而して特に彼が重

要視し興味をひいたものから大小の經律論に亘り譯し始め、歸朝後凡そ二十年の間に七十五部一千三百三十五卷を譯成し畢つて高宗の麟德元年二月五日（西曆六六四年）蓋然と兜率往生を遂げられたのが恰も六十四歳の時であつたといふ。餘り長からぬ生涯ではあつたがその事業の千載不朽なるもの等しく史家の驚嘆する所、以て彼なるもの瞑すべきであらうと思ふ。

偕て彼が天竺から將來した多くの梵本の中に因明學に關するものは三十六部もあつたといふのであるが、惜しい哉その詳細な内容を知ることが出來ず、今日玄奘譯として傳つてゐる専門の因明書は陳那の因明正理門論本と天主の因明入正理論との二部に過ぎない。然し彼の當時印度に於ける因明研究の盛んであつた事實並に彼が斯學に對する造詣の深かつたことは充分に證明されてゐるのである。試みに彼が在天十七年間に多くの論師について學修した所の書目なるものを慈恩傳に據つて記して見ても、その如何に因明關係の論書が多く列擧されてゐるかに驚くであらう。彼は北印度から次第に南下して中印度の那爛陀に到る迄の間に、大徳月胄について衆事分毘婆娑を學び、大徳調伏光に從つて對法論、顯宗論、理門論を修得し（此の調伏光は北印度の王子で自ら五蘊論釋や唯識三十論釋を造つた三藏の學者だといふ）、龍猛の弟子に從つて經百論、廣百論を學修し、大徳闍耶耆多の下に在つては經部毘婆娑を聽受し、密多斯那大徳に從つては薩婆多部怛埵三弟鑠論（唐言辯真

論、二萬五千頌、德光所造）と隨發智論等を究め、毘離耶犀那三藏よりは佛使毘婆沙（胄毘婆沙）を受け等したと傳へられてゐる。然し何と言つても彼が最も熱心に——渡天の目的此に於て達せずんば復た何れに於てか能くせんとの意氣込みを以て三藏研究に従事したのは、實に那爛陀に在學した五年間であつたに違ひない。被は此の學堂に在つて戒賢論師より瑜伽論を聽講學修すること三遍、順正理論一遍、顯揚論一遍、對法論一遍、因明論二遍、聲明論二遍、集最論二遍、中論と百論とを各三遍、その他印度梵書聲明記論を度々學修し、猶ほその上會て迦濕彌羅の諸國に於て聽取した所の俱舍論、婆沙論、六足論、阿毘曇論等についても戒賢に従つて大いに疑惑を決する所があつたほどである。而して彼は那爛陀を中心として屢々遠近各地に旅行し、尙ほ多くの學者の門戸を叩いてゐる。薩婆多部の二大徳、如來密、師子忍について毘婆沙論と順正理論とを研究せるが如き、南印度の善解因明の婆羅門（陳那の影響を受けし正理學徒か）から集量論を學びしが如き、同じく南印度の二僧、蘇利耶、蘇部底が大衆部の三藏を善解するにより彼等に從いて大衆部根本阿毘達磨等論を學修せる如き、般若跋陀羅に因明と聲明とを受けしが如き、何れも皆此の間の學究の成果ならざるはない。特に注意すべきは南印度の般若耄多が七百頌の破大乘論を作つて盛んに佛教を攻撃してより玄奘は之に對抗する爲め千六百頌の破惡見論を作つて衆に示しその師戒賢法師より大に稱讚を受けたるが如き、或は大徳師子光が中論、百論を講じて以て瑜伽論を辯難せるに對し玄奘自ら此の三

論の内面的會通を計りしが如き、或は又那爛陀に於て戒賢の命により衆の爲めに攝大乘論や唯識決擇論を講述したる等、彼が學修の成果の如何に芳ばしきものがあつたかを窺ふに充分であらう。その他彼が歸唐の途次、中印度の毘羅那拏國に在つて同學師子光、師子月の二人の爲めに俱舍論、攝論、唯識論、瑜伽決擇、對法論等を講せしが如き、又于闐國に於て僧衆の爲めに瑜伽論、對法論、俱舍論、攝大乘論等を演義せしが如き、何れも亦玄奘學の中心を偲ばしむるものがある。彼は遊學十七年間に於て實に上述の如き諸論を甄究し學得したので、此等二十餘部の論書の中でも因明關係のもの、決して些少でないことを特に注意すべきである。

三

玄奘在天の間特に就いて以て因明を學修せし論師と言はれるもの數人あり。大德衆禰(Saṅghasāra)・大德調伏光(Vinitaprabhā)・戒賢(Giā-bhadra)・般若跋陀羅(Prajābhadrā)・勝軍居士(Jayasena)及び南印度の善解因明婆羅門、その他護法論師(Dharmapala)の因明註釋書も大に世に行はれてゐたといふからその感化を受けたことは瞭かで、先づ大體以上の諸論師が玄奘の因明を學修した宗師たるものであつたと慈恩傳等は傳へてゐる。今此等諸論師について彼が因明學を究めし經過の大様を記して見よう。

- (一) 衆禰(或は僧禰とも記す)法師は極めて高行の人、戒禁淳潔にして思理淹深、多聞總持才睿神

茂一而も性よく賢を愛し士を重んじ、機を見て教授すること旦夕撓倦することなしといふ篤學の士であつた。玄奘が初め迦濕彌羅に一步を印するや、夙に此の法師を敬慕し、闍耶因陀羅に臻るときも王宮に請入せられて僧稱大徳等數十人に歡待され、國王は講筵を開いて玄奘と法師と對論せしめた位、特に國王の命に依て遠來の珍客を勞ひ且つ貢くる意味に於て書手二十人に經論を寫さしめたり、五人の給仕を驅使せしめたり、所要を公給して玄奘が求道慕學の念願を助成されたる等、總ては自ら僧稱大徳と玄奘とを接近せしむる緣由とならざるものはなかつた、その爲めか、玄奘は大に發奮努力して此の大徳の有する一切の智識を傳受せんと欲し、曉夜疲るゝことなく諸論の講授を請うたと俱に、師資肝膽相照らして年今や七十に向ひ氣力已に衰へたる僧稱も神器に逢へるを慶んで乃ち勵力敷揚し、午前中は俱舍論を講じ、午後は順正理論を授け、而して初夜後には因明、聲明の論を講述してやつた。是より境内の學人雲集し來り、玄奘は多くの學者と相接して學究得る所少ならず、特に僧稱の講述を完全に領悟して遺す無く、研幽擊節その神秘を盡したので師の歡喜と歎賞とは極まりなく、屢々左右を顧みて嘆聲を發し、——此の脂那僧(玄奘)は智力宏贍、我が衆中彼の右に出る者無く、其の明慧は以て世親昆季の風を繼ぐに足るか、唯恨むらくは遠國に生れ、早く聖賢の遺芳に接せざりしのみと激賞したといふ。時に衆中には大乘の學僧毘陀僧訶(淨師子)、辰那飯茶(最勝親)、薩婆多の學僧蘇伽蜜多羅(如來友)、婆蘇蜜多羅(世友)、僧祇部の學僧蘇利耶提婆(日天)、辰

那阻邏多(最勝救)あり、何れも玄奘より以前から山の國に來つて僧稱に就學してゐた學者達であつたが、玄奘が後進の癖に餘りに大匠褒揚せられたので大に發憤し、百方玄奘難詰に努めたといふも尤もな次第であるが、玄奘も明目酬對少しも蹇滯する所なく應接したので遂に多くの學僧達も彼の高才深學に慙服せざるを得なかつたといふ。是の如くして停留すること首尾二年、諸經論を學得し聖跡を禮し己つて遂に辭し去つて南下の旅に出たとある。夜に入つて因明を學んだといふこと、是の如く晝夜毘勉二年に亘つたといふこと、多くの同學儕輩を抜いて己に博識強覽の令聞のあつたと等も、此の際特に玄奘について注意すべきことである。

(二) 北印度の那僕底國に突舍薩那寺あり、王子なる大德毘膩多鉢臘婆(調伏光)論師なるもの此に住す、彼れ風儀を好くし三藏を善くし、自ら五蘊論釋等を造つたこと前述の如くであるが、玄奘は此に留住すること十四月に暨び、對法、顯宗の論と俱に理門論を學んだと記す。理門論は即ち因明正理門論のことであるから陳那の新因明を充分授つたであらうことは想像するに餘りある。

(三) 那爛陀(施無厭)寺の戒賢法師は玄奘が就學した大德中の白眉であつたに違ひない。師資相承關係の最も濃厚な一人である。玄奘は疾くに中印度摩揭陀に那爛陀大學堂の存することを聞き、五天の學者佛學を成就せんとするものは必らず此の處に集ることも豫め傳聞してゐたので、彼は非常の期待を以て摩揭陀に入つた。既にして衆に迎へられ那爛陀寺に入るや衆に引かれて大德正法藏に

見える。正法藏とは誰かと思つたら戒賢論師であつた。戒賢は玄奘や諸僧を坐せしめてから法師は何處より來れりやと問ふと、玄奘懇懃に答へて、我は支那國より來り師に就いて瑜伽論を學修せんと欲すと述べた。戒賢は忽ち啼泣し出した。そして弟子の覺賢を喚んで、汝は衆の爲めに我が三年前の病惱の因縁を説けよと命じた。覺賢も貰ひ泣きをし乍ら涙を捫つて昔縁を説いた。——今から恰度三年前に戒賢が重い風病に惱まされた。もう是で二命を抛つて往生した方がまだと觀念すると、その夜三天が現はれ、我は是れ曼殊室利菩薩だ、汝が空しく捨身するの不利を見て故ら來つて汝に勸める、當に我が語に依て瑜伽論等を天下に廣演流布せよ、汝の身は漸く安穩となり憂の差へざるはないであらう、そのうち支那國僧あり、大法に通達せんと樂願して汝に就學するであらうから、汝宜しく彼を待つて教ふべしといふ懸記であつた。そこで戒賢も此の記を信じ遠來の宮を待つてゐたといふ事が明らかとなるや玄奘も感に打たれて悲喜交々勝ゆること能はず、更に禮謝して懇願し、若し所説の如くんば玄奘は力を盡して聽習すべし、願くば尊慈悲、攝受誨教せられんことを述べ。戒賢更に問ふ、法師は路に在ること幾年なりやと。玄奘答へていふ三年と。既に昔夢と符合する所から愈々不思議の因縁を信じ、種々誨諭して玄奘を歎ばしめ以て師弟の情を申べたといふ。最初の會見からして斯の如しである。玄奘と戒賢との親密なる關係は實に想像以上であつたらしい。かくて玄奘は辭し去つて幼日王院や護法菩薩の房等に滞在し、日々戒賢の下に詣で、一切の佛

學を究め、その間種々の人と交り多くの供養を受け、大乘佛法の味方として献身的に破邪顯正の爲め竭す所があつた。

一體印度の伽藍はその數千萬にも及ぶであらうが壯麗崇高の點に於ては此の那爛陀寺を以て極致とすと言はれてゐる。創立以來七百餘歲、六帝相承歸信の精舎で天下の學僧を吸集する綜合大學であつた。此に寄宿雲集する僧徒主客常に萬人あり、皆大乘を學び十八部を兼學し、俗典、吠陀等の書や因明、聲明、醫方、術數も亦俱に兼習するものが多い。そこで凡そ經論二十部を解する者が一千餘人、三十部のもの五百餘人、五十部のもの玄奘と俱に十人、唯戒賢論師のみは一切窮覽せざるなく、德秀で年耆い、眞に大衆の統領、學徒の宗匠たる威風を具へてをられた。寺内の講座は日に百餘所に及び、學者の研習するもの寸陰を棄てず、德衆の所居自然に嚴肅にして建立以來曾て一人の譏過を犯すものなく、國王は欽重し百餘邑を捨して其の供養に充て、邑は二百戸で日々秬米、酥乳數百石を進む、是に由て學人は端拱し求むる所無くして四事自ら足り、以て藝業成就するといふ、實に理想的な學苑道場であつたと傳へてゐる。兎も角玄奘は此の學苑に於て瑜伽論等と共に因明論及び集量論を各々二遍まで學修したので、彼が因明の智識は此に基礎づけられたに違ひないと思ふ。斯くて玄奘は多くの天下の學僧と交はり、自由に彼等と論談し得るの便を獲、諸部並に梵書を學修すること凡そ五歲の間で遂に那爛陀を辭去し、東印度の鳩摩羅王の請を受けて彼地に渡り、次で再

び摩揭陀の戒日王に招かれて此に赴き、彼の有名な曲女城の大論戰等を打ち止めんとして歸東の途に就くことゝなつたのであつた。

尙ほ西域記の記事に見るに、此の戒賢法師の性格や師護法との關係並に當時那爛陀寺に在つて令名天下に響いてゐた諸大德等のことが明らかとなるから茲に一言して置かう。戒賢論師は東印度の境三摩咀吒國(Samata)の王族で婆羅門の種、少時より學を好み風操有り、諸印度に遊んで遍ねく明哲を求む、偶々摩揭陀の那爛陀僧伽藍に至つて護法に遇ふや、聞法信悟の後忽ち請うて染衣を服し、諮ぬるに究竟の致を以てし、問ふに解脱の路を以てした。既にして至理を窮め微言を究め、名を當時に擅にして聲異域にまで高まつたといふ。時に南印度に外道あり、蹟を探り隱を索め、幽を窮め微を洞る。護法の高名を聞いて我慢を起し、彼を嫉むの餘り遠く山川を渡つて鼓を撃ち論を求めて曰ふ、我は南印のもの、王の國內に大論師ありと承る、不敏なりと雖も願くは與に評議せんと。王之を快諾し、使臣を以て護法を促し、千里を遠とせずして來り較論を求むる彼の外道を論破せんとを求めた。護法は直に衣を攝め論場に赴かんとするや彼の後進の翹楚たる門人の戒賢前に進み進んで問ふ、師何を遽かに行くやと。護法曰く、今や慧日暉を潜めてより傳燈寂照するのみ、爲に外道は蟻聚し異學は蜂飛す、故に我彼等徒輩を摧破せんとするのみと。そこで戒賢は自ら敢て之に當らんと乞うた。元よりその俊を知る師は之を允したといふ。時に戒賢年甫めて三十の壯者であつた。

乘其の少きを輕んじ獨り往くに堪へずと傲すや、護法之を察して有貴高明は齒歲を云ふなかれ、今を以て之を觀るに彼を破るや必せりと辯じた。果せる哉、集論の日となるや、遠近相趁き少長咸萃る中に、外道は全力を盡して論陣を張つたが、遂に戒賢の循理責實深く幽玄を極めた談戰に敵し難く、百辭窮乏して恥を蒙り退去したのであつた。王大に喜んで戒賢賢の德に酬めん爲め、邑城に封じたが、戒賢は以て伽藍を建立し、邑戸を捨して供養に當てたといふ。而して當時那爛陀に在つた有名な學者としては護法や戒賢の他、護月、德慧、堅慧、光友、勝友、智月等が列記されてゐる。以て當時の盛況と護法が、少壯戒賢を信任するの厚きものゝあつた事情とを察知することが出來やうと思ふ。

(四) 玄奘が摩揭陀に滞在してゐる頃、低羅擇迦寺に出家大德あり、般若跋陀羅といふ、本は縛羅鉢底國の人で薩婆多部に出家した人であつた。彼能く自宗の三藏並に聲明、因明等を解せる篤學者であつたので、玄奘は彼の下に就て停留すること兩月、種々の所疑を諮決して得る所少なくなかつたといふ。必らずして大乘の教徒のみに限らず、有部の學僧の如きも因明を修得し、その造詣深きものゝあつたことは注意せねばならぬ。蓋し佛教の因明は元來大乘佛教の學者が外道小乘に對する破邪顯正の要具として専ら研究し、應用し、發達して來たものであつたが、玄奘入竺の當時は大小内外に論なく佛教的並に外道的の因明や論理を一通り研究せざるを得ざる一般の氣運に會してゐた

やうである。之が尼夜耶と因明と久しい後世まで互に影響し合つた理由で相互接觸の上に切磋琢磨したものと思はれる。玄奘も般若跋陀羅に就いて因明の應用を學得する所があつたであらうこと必然である。

(五) 玄奘は般若跋陀羅の下を辭してから杖林山中の居士勝軍の下に教を乞うてゐる。勝軍は本蘇刺佗國の人、刹帝利種で幻時から學を好み、先には賢愛論師の所に於て因明を學び、又安慧に從つて聲明や大小乗の論を修め、又戒賢に從つて瑜伽論を受けたこともある。爰に於てか、外籍群言、四吠陀典、天文、地理、醫方、術數に至るまで、根源を究覽し枝葉を窮盡せざるなく、學は内外に該び徳は時尊たりと傳へられた。摩揭陀の滿胄王は欽賢重士の主義から使を發して邀へ立て、國師と爲し二十大邑に封せんと請うたが、元より恬淡無欲の論師の之を受けやう筈が無い。滿胄王の崩後戒日王も彼を宮中に繋がうとしたが決して論師を留むることは出来なかつた。是から世の中が五月蠅くなつて佛陀聖跡の杖林山に隠れ徒を養つて教授し、恒に佛經を講授してゐたので道俗宗歸するもの常に數百に及んでゐたといふ。玄奘は彼の下に就學すること首末二年、唯識決擇論、意義理論、成無畏論、不住涅槃十二因緣論、莊嚴經論を學修し、及び瑜伽や因明等の疑問を質したといふ。兎に角居士と玄奘とは餘程親交があつたやうである。西域記に記す所に據ると、杖林中の鄔波索迦闍耶犀那は西印度の刹帝利種で、志夷簡を尙び情山林を悦び、迹を幻境に居り心を眞際に遊ばしめ、内

外典籍その幽微を窮究せざるなく、辯論清高、儀規閑雅、諸の沙門、婆羅門、外道異學、國王大臣、長者豪右も相趁いて謁を通じ、伏膺請益の受業門人は十室にして六に及んだといふ。而も居士は年漸く七十にして尙ほ耽讀倦まず、餘藝は捐廢して唯佛經のみを習ひ、策勵身心、晝夜を捨てずといふ熱心さであつた。印度の法、香末を泥として高さ五六寸の小窣堵波を作り、經文を書寫して其の中に安置し、之を法舍利と謂つてゐる。その數漸く盈積すれば大窣堵波を建て、その内に聚めて常に供養する風があつた。勝軍も常に之を業とし、口は則ち妙法を宣説して學人を導誘しつゝ、手には乃ち窣堵波を作つて式に勝褐を崇め、夜は又經行禮誦し或は宴坐思惟する。斯くて寢食に遑あらず晝夜怠ることなく、年百歳に達するも志業衰へず、三十年間に凡そ七億の法舍利塔を作つた。一億に滿つる毎に大塔を建立し、衆僧を請待して法會稱慶するを無上の樂としてゐた。時に神光燭耀し靈異昭彰し、以後永らく光明を放つたと傳へてゐる。餘程熱烈な佛學者であつたと見え、玄奘も大にその感化を受け、法の爲めに盡す志業の愈々高遠廣大を期するに至つたやうである。玄奘の學風に戒賢や勝軍等の氣韻の流れてゐることは毛頭疑ない。

(六) 更に中印度の境南僑薩羅國に有名な因明通曉の婆羅門があつたが、玄奘は彼に就停すること月餘日で、集量論を讀んだとある。此の集量論(*Pratīyāsamuccaya*)とは陳那の新因明を最も詳密に解説した自著で、曾ては義淨三藏に依て譯されたことがあるとか傳へるものもあるが現今不傳のもの

の、只西藏にその書あり、内容六章より成る貴重な因明書で、他の正理門論 (Nyāyapraveśa) や九句因の書 (Pakṣānavadhāna-cakra) 等と俱に陳那の因明學の綱格たるものである。玄奘は度々在天の間に此の集量論を研究してゐる所から見ると定めし重要なものと信じてゐたに違ひない。陳那は南印度で因明論を作つたといふから、此の婆羅門等もその感化を受けし一人であつたらうと想はれる。

(七) その他戒賢の師護法が因明の大家で令聞天下に鳴つてゐたことは前述のやうであるから、彼の因明論註釋書なるものも廣く世に行はると言へば玄奘も手に執つたことが必らずあつたであらうと想はれる。尙ほ他に直接間接、玄奘の因明學に於ける師となつたものは、假令記録の上に於て名を遺さずと雖も多くあつたに相違なく、況んや交友儕輩同學の關係から彼の因明智識を助成した類のものは更に多くあつたであらうが、要するに師弟關係から玄奘の因明學系の主なものは以上の數人であると思ふべきである。

然らば玄奘が斯程まで苦心して佛教研究の基礎科學たる因明を修得したといふ、その因明學に於て何れ程の眞劔味を徹底させることが出來たであらうか、乃至は彼の印度學の何の程度まで造詣してゐたかを窺ふ必要があるが、茲には二三の實例を擧げてその大體を彷彿するに止めやう。その一例は前にも記したやうであるが、南印度の烏茶國の僧は皆小乘の學徒で大乘を信せず、大乘の徒を見

ても空花外道の所談佛説に非すと譏謗してゐたといふ。偶々正量部の出家大徳に般若趨多なるものあり、七百頌の破大乘論を造つて國王に示し、大乘の徒にして一字でも難破し得るものあらんやと意氣揚々としてゐた。王の曰く、狐は鼠群の中に於て師子も怖るゝに足らずと傲語し得んも果して萬獸の王たる師子の前に現はれて能く此の語をなし得るものがあらうか、之れ汝等が未だ大乘の諸徳を知らず、愚宗を固守して頑冥なるに依るのみと。彼の曰く、王若し疑はゞ何ぞ大衆を集めて對論せざるやと。王の曰く、何ぞそれ難きやと。即日使を那爛陀寺の戒賢法師に送り、烏荼の小乗師、小見を憑んで論を製し大乘を誹謗するにより、願くば弟子中才慧高德の士にして善く自他の宗に通曉し兼ねて内外諸學に達せるもの四人を遣はされんことを請うた。戒賢は此の書を得、衆を集めて量擇し、乃ち海慧、智光師子光及び玄奘の四人を選んで王命に應ずることゝした。所が海慧等は其の責任の重大なるに感じて甚だ憂心忡々たるものがあつた。時に玄奘が言ふには、小乗諸部の三藏は我が本國に在る頃から、近くは迦濕彌羅に人つてより遍ねく皆學究し盡してゐる、若し之を以て大乘を破せんとするが如きは全然理無きことである、我れ淺學微智なりと雖も一人能く之に當らん願くば諸徳憂ふる勿れ、假令敗北をとるとも一支那國僧の失敗のみ、此の事に關するなしと。何と揚々衝天の英氣が躍動してゐるではないか。玄奘が破惡見論千六百頌を作つて戒賢法師に呈し、並に徒衆に示したが嘆賞せざるものなかりしといふ。蓋し外道小乗に對して大乘を辯護したもの、

主として破大乘論に當つたものかと想はれる。意氣軒昂斯の如きは蓋し異國に漂浪する異人として餘程の確信がなくてはならぬと思ふ。

時に復た一人の順世外道あり、乃ち四十條の義を書して寺門に懸け、若し一條だに難破し得るものがあらば首を斬つて相謝せんと傲語してゐたが數日の間人の出で、敢て應ずるものがなかつた。玄奘は房内の淨人をして其の義を取らしめ、毀破して足に蹉躓せしめた。婆羅門は大に怒つて汝は何者ぞと問うた。玄奘は我は摩訶耶那提婆の奴だと言ふ。外道本より彼の令名を知つてゐたから沈黙したが、玄奘は進んで彼の外道を拉致し、戒賢法師の面前に、衆目環視の中に、與に對論せんと堂々たる論陣を張つた。而して外道諸派の宗本來歴學說を徵し、師多外道、離繫外道、體鬘外道、殊徼伽外道の四種形服の不同を論じ、數論や勝論の立義別有ることを辯じ、其の教說を批判酷評して餘す所なく、徼に入り細を穿つて悉く擊退し盡したので、婆羅門も默然として説く所を知らず、靜かに立つて我今敗北せりと囁いたといふ。此の一戦も誠に興味深い一騎打ちであつたに違ひない。

此の論戰後程なく玄奘は戒賢法師に最後の訣別をなすべく歸國の辭意を漏らしたのであつた。此の國は佛の生處、何時までゐても愛樂盡さる所はないが但し玄奘の來意は大法を求めて廣く群生を利せんが爲めであつた。到著以來師の慈恩を蒙つて瑜伽師地論を教はり、諸の疑網を決し、聖跡を

禮見し、諸部甚深の旨趣を聞き、私心慰慶誠に虚行ならざりしを忻んでゐる。願くば所聞を以て歸還の上翻譯し、有縁の徒をして同じく聞見を得しめ、用つて師恩に報い度いといふのが彼の辭意であつた。斯くて最後の會見を畢り、房に還つて二日の間裝束をしてゐた所へ恰も東印度の鳩摩羅王から使者到着し、願くは支那國の大徳を見んと書いてある。玄奘は先きに戒日王の請にも應じ得なかつた義理を考へ、固く辭して赴く色がなかつたが再三の懇望に辭する詞もなく、遂に東印に赴くことゝした。所が之を聞いた戒日王は甚だ快からず、半強迫的の文句を以て鳩摩羅王に促し、玄奘を速かに摩揭陀の王宮へ還すべしと令達した。東印度の王は軍隊を以て玄奘を守りつゝ、曲女城(Kanuyakulin、現今の Kanauj)を望む恒河の對岸に陣取り、戒日王も巨軍を對陣させてその西岸に臨み、茲に戒日王朝に玄奘を迎へ入れて曲女城の大論場を開くことゝなつたのである。此の論場の如何に盛大であつたかは能く筆紙の竭す所ではない。戒日王は先づ天下に勅令して諸國並に義解の徒の來つて支那國法師の大論を見んことを求めた。五印度中の十八國王も到來した。大乘小乗諸知の僧三千餘人も雲集した。婆羅門や尼亂外道も二千餘人到り、那爛陀寺の千餘の學僧も著いた。象や輿は彼此に往來し、幢や旛は隨處に轟く、數十里の間恰も灌頂王即位の大典でも擧げられるかの勢である。戒日王は帝釋に扮し、鳩摩羅王は梵王に裝し、大象に載せた黄金佛像を守つて論場に到り、玄奘及び門師等も大象に跨つて優々然と進み、三百の大象は王の後に鹵簿を形作るといふ盛觀、

諸國の大臣有司、名僧碩徳、外道異學に至るまで數千人、論場の内外に溢れたといふ。次で供養畢り、玄奘は論主として稱揚大乘の序を作り、那爛陀寺の明賢法師をして之を大衆に廣示せしめ、更に別に一立量の唯識義を掲げて門外一切の徒衆に示し、若し一字の無理だに發見して能く難破するものあらば斬首して相謝せんと言つた。然し遂に十八日間、一人として玄奘の因明立量を破拆し得る者は出でなかつたといふ。その大供養會の際中であつたが、玄奘が外道異學の嫉みを受けて刺されんとしたこともあり、或は戒日王の建立した實塔が反逆者の外道の火箭の爲めに將に炎上せんとしたことも起り、更に戒日王自身さへ最後には刺客の手に仆れんとした危機一避に自ら刺客を捕へたやうな事實も發つたといふ。

何は兎もあれ、此の玄奘在天十有餘年間の最大面目たる曲女城の論場に於て、彼が打ち立てた因明量とは何んなものであつたか、十八日の間天下の學者眺めて啞然たりといふ名論は何であつたか、之は大に興味ある所であらねばならぬ。それは彼一流の唯識哲學から立てられた次のやうな立量であつたと傳へてゐる。即ち、宗として「真故極成色定不離眼識」と立て、因として「自許初三攝眼所不攝故」となし、同喩として「如眼識」と立てた。之に合作法を示して「諸初三攝眼所不攝故者皆不離眼識、如眼識」と言ひ、離作法を補うて「如眼根」と附加したといふ。實際の立量は今少しく嚴格な形であつたらうが多くの因明書は斯う傳へてゐる程度である。宗の「真故」とあるは世間相違に陥

らざらんが爲めに設けし宗體全部への副詞句である。「極成」と斷つたのは所別不極成に陥らざらんが爲めの用意である。小乗や外道は然らずと雖も大乘唯識家は眼識の外に色なしと立つる。然し外道、小乗は眼識に對立して色ありと倣すが故に相符極成にもならない。因の「自許」とは有法差別相違に陥らざんが爲めの用意で、所謂自比量である。「初二」とは十八界の初三で、眼根と眼識と色境とを指す。色が初三にも攝せられざるもの、況んや他の十五界にも關する筈がない。喩の「眼識」の如しといふは別宗の眼識と同じものであつたてはならぬ。別宗の眼識は自證分であるが喩のそれは見分である。それで古來唯識家の註解に據ると、永明寺主延壽造、西蜀沙門明昱鈔の三支比量義鈔でも、明藕益釋、智旭略解の眞唯識量略解でも、専門に此の玄奘の唯識立量のみを解釋したものであるが、大體、「相分の色は自證分の眼識を離れざるべし、眼特有の色に非るが故に、見分の眼識の如し」といふ意であるとする。此の立量に對しては印度各地の大德硯學も十八日間に一人として能く難破するものがなかつたといふので、玄奘歸唐の後も専ら評判となつた。所が好事家もあるもので新羅の順憬法師は之について抗論を書き送つた。その立量は「眞故極成色定離於眼識、自許初三攝眼識不攝故、猶如眼根」と言ふのであつたが、玄奘一派の人々は之を見て笑ひ、之は世間相違の立量で唯識家の本領を忘れた自教相違とも見られると一笑に附し去つたといふ。

兎も角、玄奘は曲女城の大論場に種々の危険を冒しつゝ最後の面目を施してより、次で戒日王の

設けた鉢邏耶伽 (Pratyāga, 現今の Allahabad) に於ける五年大無遮會に臨み、それから漸く歸東の途についたのであつたが、要するに如上の事件は二として玄奘が因明智識乃至印度學への造詣の如何に徹底したものであつたかを證明せざるものはない恰好の事實だと思ふ。随つて彼が歸朝の後翻譯した七十五部一千三百三十五卷の大小三藏の中でも、因明書又は因明の智識なくしては解釋し難い關係書なるものを見ると、例へば、陳那の因明正理門論本、天主の因明入正理論、瑜伽師地論、同上釋、無著の對法論、同上雜集論、顯揚聖教論、護法の成唯識論、清辯の掌珍論、陳那の觀所緣々論等、何れも因明學識應用に於て遺憾なき正確さを示してゐることも極めて自然であると首肯される譯である。但し多少の瑕瑾がないでもないと思はれる節は、因明大疏等を見ると、恐らくは玄奘自身の智識をその儘細大漏らさず窺基に依て傳寫されたものと思はれるが、餘りに詳密に亘り過ぎた結果、所謂註釋家の通弊たる故意の煩鎖に亘つた所が多く、傳承に忠なる餘り頑執な曲解もあり、總じて論意の一意達成といふ邊には多少の遺憾があるとも言へやう。然し之は單に注意せねばならぬといふ迄で、玄奘の功績を抹殺せんとするものではないことを吳々も忘れてはならぬ。

四

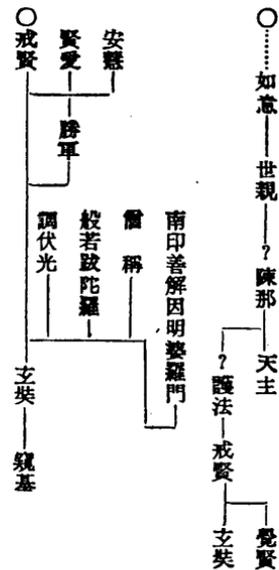
然し一代の硯學玄奘もその晩年老衰と俱に安心立命に於て欲する所を得なかつた一事は寔に寂しい慘事であつた。彼は度々高宗に書を奉つた。大小二乘八萬の法門を研究しても自ら最後の安心を

獲得することは出来ない。但煩惱を斷伏するには必ず定慧相資ければならぬ。この二つは車の二輪の如く一を闕いで至る可らず、經論を研味するが如きは慧學であり、林に依て冥坐するは定學である。玄奘は少時より教義に專精する切なるものがあつたが惜い哉四禪九定に於ては未だ心を安んずる暇がなかつた。慮を禪門に託し心を定水に澄まし、廬山の慧遠を私淑して林間に隱遁し、禪觀の餘暇を以て翻譯に従いたい。是れが玄奘晩年の切なる懇願であつたが、高宗は之に對して自ら神筆を下し、三界の津梁たる法師の如き、智は心燈に皎き、定は意水に凝り、決して情塵識浪の或は翳障し或は驚亂する所であらう筈がない、餘は兎も角も此の願は許し難いと手嚴しく拒斥された。實に同情すべき晩年であつたと遺憾に思ふ。若し彼にして最後の冀望が遂げられたならば如何に大徳としての有終の美を濟したであらうかと残念に堪えぬ。

五

左あれ、玄奘が支那に傳へた大乘唯識の學や乃至一切三藏の學、特に因明學についての傳統上の功業は實に不朽のものがあつたことを看過する譯にはいかぬ。一體、因明學は彼が支那に傳へてから茲に初めて一家の學と成つたもので、和漢の因明學は彼を以て鼻祖と仰ぐのである。而して印度に於ける玄奘が因明學系は體に以上に述べ盡したから今茲には簡短な一覽表を掲ぐるに止めて置かう。(如意論師や世親、陳那の系統などについては未だ此には述べなかつたが、西域記等に據つて凡

と推定されるので茲に序に系統づけて置く。



既に述べたる如く因明の傳燈は唯識宗と俱に三國傳來したものであるから和漢の學系を知る上に於ても唯識宗と離して考へることは出来ない。唯識宗では天竺の五祖を立てる。慈氏、無著、世親、護法、及び戒賢の五師である。慈氏は疑問の人であるがその他は皆史上の人物である。玄奘は此の第五祖の戒賢に傳承した譯で、玄奘歸唐の後は、所謂門徒三千達者七十といふ孔子についての詞通り門弟子中士儕々で、取り分け四天王と言はれる上足が四人、神昭は潤文に、嘉尙は執筆に、普光は檢文に、而して窺基は纂儀に、各々長ずる所を異にして玄奘の譯業を助成した。特に因明學は窺基一人その堂奥に入り、玄奘が有する一切の因明智識は一器の水を他器に遷すが如く慈恩大師に傳授されたといふ。それほど信任の厚かつた奘門の上足で後世からは百本の疏主とまで仰がれ、その博識強覽を讚嘆されてゐる程であるから、その著因明大疏が管に支那因明學の唯一源泉たりしのみならず

らす、我邦の學者も亦此が解釋以上に出る者がなかつたほどの名著とされたのも當然である。彼後には惠沼及び智周の二人がある。此等の四師から我邦の因明學が傳來した譯である。

我邦の唯識並に因明の傳持に南寺傳、北寺傳の二系統がある。前者は傳來後間もなく衰へたが後者は大に世に興つた。元興寺の道昭和尙は孝德帝の白雉四年に入唐し、窺基と共に玄奘に直接學んで歸朝の後は専ら行基に學系を授けた。彼入唐の當時、玄奘は五十一歳、窺基は二十二歳の溘瀾たる元氣を揮つてゐた時代であつたから定めし眞髓を傳へて來たことだらうと思ふ。之を南寺傳の權輿とし、又の名を飛鳥傳とも呼んでゐた。次で道昭入唐後六年、齊明帝の四年に智通、智達の二人新羅の船に乗つて同じく入唐して晩年の玄奘に學び、又主として窺基に就いて傳授を究むる所があつた。道昭入唐より更に降ること五十餘年、文武帝の大寶三年には新羅の智鳳禪師が智鸞、智雄の二師と相携へて入唐してゐる。彼は樸揚の智周に業を受け、歸朝の後は義淵僧正に法を傳へ、爾來維摩堂に於て大に弘道に努めらるゝことゝなつた。之れが北寺傳の初めである。更に降つて道昭入唐より六十四年、元正帝の靈龜二年に興福寺の玄昉僧正が入唐し、在唐研究二十年、親しく智周大師に就學して歸朝の後は善珠僧正に授けられた。此等の北寺傳を別に笠山傳と呼ぶこともある。善珠は有名な因明論疏明燈抄六卷を撰して實に我が因明學の權威を示した篤學者であつた。斯くて南都佛教から平安鎌倉の佛教に至るまで、唯識と共に因明の研究は佛教入門の必修科と定められた程

であつたが、近代に降つて斯學の専門家の次第に姿を潜めるに至つたのは遺憾に堪えない。

序乍ら終りに現存の權威ある和漢因明學書の大體を述べ、以て玄奘や窺基が如何に重要な位置に置かれてゐるかを見るならば、既に述べた窺基の因明大疏六卷や明の明昱の三支比量義鈔や智旭の眞唯識量略解等は言ふ迄もなく、其の他唐の神泰の入正理論述記、文軌の入正理論疏、慧沼の入正理論義斷二卷、同上義纂要、同上續疏、智周の入正理論疏前記三卷、同上後記三卷、及び定水寺智周の因明疏抄略記等は何れも唐代學者のもの、尙ほ他に明の橋南沙門眞界が集解せる因明入正理論や金壇王肯堂集釋の入正理論集解、明昱の入正理論直疏、智旭の入正理論直解等、以上總計十五部は貴重な研究資料で我が續藏中に攝められてゐる支那書である。我那のものでは前記善珠の明燈抄六卷の外、藏俊の成唯識論唯量抄二卷、貞慶の明本抄十三卷や明要鈔五卷、覺憲の因明鈔五卷、藤原頼長の左府抄三卷、良遍の因明大疏私抄三卷等、此等は何れも日本大藏經や佛教全書中に於て容易に參照し得る立派な因明書である。其の他巷間に行はるゝ我が因明書としては、風潭の瑞源記八卷、晃曜の方隅錄十三卷、道龍の與便三卷、更に部分的の研究としては眞興の四種相違私記、慧晃の三十三過本作法纂解三卷等、何れも近代のものではあるが容易に參照し得る貴重な資糧たること言ふ迄もない。其の他舉げ來れば違がないが、要するに此等數十部の現存因明書に見ても、その多くは玄奘の新譯した因明入正理論を定本としたものであり、而も窺基が大疏六卷に註解した所を

標準として更に複註反解したに過ぎない内容を窺ひ得るのであるから、如何に玄奘の因明學が後世まで和漢の學者を動かしてゐるかを察知することが出來やうと思ふ。蓋し陳那の正理門論は同じ玄奘の譯ではあるが天主の入正理論に比較すると尙ほ敘述の簡明を缺いた、言はず傳統に捕はれた所が無いでもなかつたと思はれるに反し、入正理論は修正した二三の點の當否は兎も角、全體の記述が簡明直截で初學者の爲め眞に方隅を示す適當な書であるから、玄奘以後の學者は主として之を基礎に研究したものであらう。斯くて大乘の經律論中難解の譏りあつた如何なる論理上の應用術語の如きさへ、一度玄奘三藏に依て徹底的に氷解されて以來、和漢の學佛者は旭に霜の解けるが如く容易に解決することが出來るに至つた譯である。因明學は幸にも印度に於て陳那、天主を持ち、支那に於て玄奘、窺基を出す、彼等に謝する所如何に多大であるべきかをゆめ失念してはならぬと思ふ。

マヅダ教研究の資料に就いて

荒 木 茂

言語の研究は、その言語の持主である民族に關し種々なることを教示するものである。私のマヅダ教に關する知識も亦、古今のベルシヤ語を學習してゐる間に、自然に得た賜物である。

このマヅダ教に就いてはわが國では餘り廣く知られてゐない。従つてそのいづれの一局面に就いて述べても全く無駄でなからうと思ふ。マヅダ教と云ふのは勿論アウラマヅダを主神と崇める宗教であつて、ゾロアスタ教も亦その一派である。

先づ背景としてこのマヅダ教が起つた國ベルシヤの歴史の概略を述べる必要があると思ふ。ベルシヤ族は元印度族と共に一種族として、少くとも一時は中央亞細亞に共存してゐたことが明かである。分離してベルシヤに南下し、獨立の生活に入つてからの傳説時代としては、今日吾人の考究し得る限度では、西紀前大約一千年より同七百年頃までを區劃してよいと思ふ。その西紀前七百年頃から同五百五十年頃までがメディア時代に該當し、かの有名なるアケメネス族の時代は、その五百五

十年より三百三十年に及んでゐたのである。この時代はベルシヤ史を通じて最も記憶すべき時であり、世界史上に於ても最も隆盛であつた一時代として特筆せられてゐるのである。アレキサンダ大王の征略に次いで大約百年間、ベルシヤはマケドニア朝の勢力範囲に入り、後直ちに羅馬人が勢力を恣にしてゐたパーシアン時代となり、西紀二百二十六年に至るまで殆ど五百年間、他の民族の壓迫を受けてゐたのである。次のササン朝は西紀二百二十六年より六百五十年に亘るベルシヤ中興の時代であつて、アケメネス時代に次いで顯著であり、特にゾロアスタ教の爲めには記念すべき時代であるのである。西紀六百三十四年頃、アラビアにムハムマド教起り、非常な勢で傳播した爲、ベルシヤ人も亦彼等の信仰を強制せられたのであつた。爾來今日まで引續いてムハムマド教徒の勢力範囲となり、ベルシヤ古來の宗教の立場から見て、全く他の民族に征服せられた形であり、ベルシヤ建國以來未だかつてない大變動を來したのである。ムハムマド教化した後のベルシヤもその統治權は、サッフル、サーマン、アフガン、カジャー、パールラヴィー(最近即位せる王朝)など幾多の王朝の間に移動し、多くの興廢を経て今日に及んでゐるのである。

二

これ等の開展せる時代の研究史料としては、傳説時代とミディア時代には、何等準據すべき特殊の文献なく、唯後世の編纂に依るゾロアスタ教の經典「アヴェスタ」を始め、アッシリアの記録、希臘、

羅馬の神話、及びその史家の傳ふる處を基礎として、推測するより外はないのである。次のアケメネス時代に就いては、非常に貴重なる史料がある。即ち古く數千年前、諸王自ら命じて巖石又は宮殿の石柱等に刻み込んだ碑文が今尙存在して當時を忍ばせてゐるのである。それ等の碑文にある記事は曾に歴史上最も有力なる資料である計りでなく、マツダ教の研究にも亦肝要なる参考史料となるのである。これ等の碑文は、主にアケメネス族の勃興したベルシャの西南部に多く、ペヒストゥム巖上の碑文は、その最も著名なる一である。次のマケドニアン時代及びパーシアン時代については、ベルシャ人よりも寧ろアラビア人とか、希臘、羅馬の人々が傳へてゐることに據らなければならぬが、次のササン朝に到り、再びベルシャ人の手になる種々の文献が出来、多くの史料を供給してゐるのである。その後ベルシャはムハムマド教徒の手に移り、アラビア化した多くの文献が出来るやうになつたが、それ等の内にも多くの史料が見出されるのである。

さてこれ等のベルシャ人の手になる研究史料が、如何なる文字を以て誌されてゐるか云ふことも非常に興味のあることである。先づベルシャ最古の記録であるアケメネス諸王の銘刻した碑文は楔形文字を以て誌されてゐるのである。この楔形文字は勿論アッシリアの楔形文字が漸次平易化したのであつて、最初はチグリス河の下流に住んでゐたエラム朝の人が、アッシリアの文字に型どり作つた、稍簡單なる楔形文字を使用したのであるが、アケメネス族は更に單純なる形に更へて使用し

たのであつた。次に中興のササン朝時代の諸文献は、パーシアン時代にセミティック語の文字から形造られたパーラヴィーと呼ばれてゐる文字を以て書かれてゐる。その文字の名稱に因んで、種々なる説が行はれたのであるが、今日ではバルシアと云ふ字の變化した形であると證明せられ、パーシアン時代に作られたものであることが判然したのである。このパーラヴィー文字にも、最初はカルデオパーラヴィーとサセーニアンパーラヴィーとの二様があつたのであるが、前者は漸次に用ひられなくなつたのである。今日に傳へられてゐるゾロアスタ教の經典「アヴェスタ」は、このパーラヴィー文字が更に改作された文字を以て誌されてゐるのであつて、内容は古きに屬してゐるけれども、書き誌してゐる文字は比較的新しく、従つて「アヴェスタ」も亦後世の編纂に依つてゐることが明かなのである。かの熱烈なる信仰を有するムハムマド教徒は彼等の經典コラーンの文字までも神來のものとして信じてゐた故、ベルシヤがムハムマド教化せらるゝに従ひ、ベルシヤ人にその文字の使用をも強制したのであつた。爾來アラビヤ文字が全然用ひられるやうになつたのである。

斯様にしてベルシヤは少くとも四回、文字の變動があつたのであるが、外に希臘文字、羅馬文字など使用せられた時代もあり、言語の上にも幾多の變遷があつて、ベルシヤ研究が一層困難な状態に陥つてゐるのである。

ペルシヤ研究が歐洲に於て盛んになり始めたのは餘り古くないやうである。勿論希臘人、羅馬人は古くより直接にペルシヤと關係があつて、種々なる記録を傳へてゐることは云ふまでもない。然し後世に到りペルシヤが歐洲に紹介せらるゝやうになつたのは、主にアラビア文字の文献に據つてゐる。故に一時名聲を博したかのトマス、ハイダの「古代ペルシヤ宗教史」(西紀千七百年發行)の如きも主に希臘人、羅馬人の作、並にアラビア文字の文献のみに據つてゐた爲、眞偽が多く混同されてゐるのである。如何にして歐洲の諸大學が競ふて近代ペルシヤ語の研究を開始したかと云ふことは目下の問題に直接關係がないから茲には省略するが、ペルシヤの古代研究が歐洲に於て如何なる經路を踏んでゐるかと云ふことに就き少しく述べて見たい。

アケメネスの楔形文字碑文に就いては、既に希臘人、羅馬人に依り種々に誌し傳へられて來たのであるが、その後好奇的な旅行家、或は特に軍務を帯びたもの多くペルシヤの内地に入り、古代宮殿の廢址等に銘刻されてゐる碑文を寫しとつて歸つたのである。それ等の碑文が一部の學者の間に非常なる興味を醸し、種々に研究されるやうになつたのである。獨逸のグロテフエントはそれ等の中で相似寄つた二つの短い碑文を比較し、解讀してこれを發表したのは千八百〇二年であつた。その頃未だ何人も彼の發表に耳傾けるものなく、折角の彼の研究も千八百十五年に至り漸く全く専門達の冊子の末端に好意的に印刷を許されたと云ふ始末であつたのである。グロテフエントのこの發

表を知らなかつた英國のローリンソンは、さきに軍務を帯びて印度に來り、偶まベルシヤに軍事顧問として滞在し、先づハマダン附近にあるエルヴァント山谷に發見された二碑文を寫し、獨立に研究し始めたのである。土人が「ガンヂナーマ」(秘庫の鍵)と呼んでゐるこれ等の二碑文は、ダリアス王とその子ザークシーズ王の碑文であつて、約一尺程隔てゝ類似した書式に依り銘刻されてゐたのであつた。これ等の二碑文を比較解讀して一般に發表したのは千八百三十三年頃であつた。彼等兩者の研究は獨りベルシヤ研究に甚大なる進歩であつたばかりでなく、實にバビロン、アッシリアの研究の導火線となり、偉大なる貢獻であつたのである。其後ローリンソンはベヒストゥーム巖上に銘刻されてある長文の碑文を寫し、解讀して漸次世に公にしたのであつた。尙茲に筆を加へて置きたいことは、これ等のアケメネス朝諸王の碑文がいづれも皆、ベルシヤ、バビロン、エラムの三様の楔形文字を使用して同様の事實を銘刻してゐる事である。これがアケメネス碑文研究のアッシリア研究に資した所以であるのである。

四

斯様にしてアケメネス諸王の碑文に依り、その時代のベルシヤを、諸王自身の言葉を通じて、直接窺ひ知ることが出来るやうになつたのであるが、茲に特に注意すべきことは、その當時の諸王が、かの世界的偉人たるダリアス大王に到るまで、皆彼等の偉業を總てマツダ教の主神アウラマツダの

恩恵に歸してゐたことである。彼等はいづれもマツダを守護神として崇拜し、自己の成功は總てアウラマツダの力に據るものと深く信頼してゐたのである。故にダリアス王の一碑文にも、

「この地を創造り、かの天を創造り、人を摸造り、人に平和を賜ひ、ダリアスを諸王の王、君の君となし給へるアウラマツダは大なる哉」

と冒頭に述べ、然る後云はんと欲する處を續けてゐる有様である。又他の碑文には、

「アウラマツダこの世の亂れたるを見し時、吾に賜ひて王となせり。われは王なり。アウラマツダの恩恵によりわれ礎の上に建てたり」

云々と誌してゐるのである。その他いづれの碑文を見るも一として、アウラマツダを讚美せざるはなく、殊にベヒストウムの長碑文に到つては、前後數十回に亘つてアウラマツダの恩恵を稱讚し、感謝してゐるのである。これによつて見るもマツダ崇拜のことは當時既にヘルシヤの西南部に於て行はれてゐたことが明かであり、アッシリア人も亦マツダに對し敬虔な態度であり得る程度であつたに相違ないのである。

それ程までダリアス王及びアケメネス族の諸王がアウラマツダを信じ、彼に歸依してゐたに係はらず、彼等の碑文中には同じマツダを主神とするゾロアスタ教の始宗ゾロアスタに就き、何故一言も述べてゐないのか。又いづれの碑文を見ても彼の名をさへ誌してゐないのは何故であらう。或る

學者はアケメネス時代に於けるゾロアスタ教の普及を疑ひ、又或る者はゾロアスタ自身の存在をも疑つたのであつた。然らばゾロアスタは果して何時頃の人物であつたか。

この最後の問題に就いても多くの異説が行はれてゐたのであるが、今その二三を擧げて見れば、ゾロアスタを最も古い時代に措く説に、彼は西紀前五六千年代の人物であつたと云ふのがある。この説は主に羅馬人、希臘人の書いてゐる記事を基礎とした説であつて、特にハーミッポスの説として、ブルタークの傳へてゐることに起因してゐるのである。然しこの説は勿論今日では全く否定されて終つた虚傳である。次はバビロンの女王セミラミスと同時代であつたと云ふ説である。この説も亦希臘人、羅馬人の傳ふる説であつて、クテシアスの説としてディオドルスの誌してゐる處であるが、その女王セミラミスが既に疑問の人物であるから、その西紀前八百年頃と云ふ説も亦信すべからざる説である。最後にベルシヤ人及びアラビヤ人の記してゐる幾多の史料に據る説であつて、最近學者間に略ぼ意見が一致し、彼は西紀前六百六十年より五百八十三年までの人物であつたと云ふことになつてゐる。

然るにダリアス大王の即位は西紀前五百二十一年であつて、彼の殘してゐる碑文は勿論その後銘刻せられたものであるから、ゾロアスタの死後に銘刻せられたものであることが明白である。ましてダリアス王以後の諸王の銘刻せる碑文に於ておや。然らば何故にそれ等の碑文中にゾロアスタ

の名をも逸してゐるのであるか。

ゾロアスタはベルシャの西北にあるウルミヤ湖畔に生れ、母は今のテヘランに近きラガールのメディア族に出てゐるのである。彼がマヅダの啓示を受けて後、バクトリアに行き、最初に彼の信仰に導いたのは、その王ヴィスタスバであつたと傳へられてゐるから、彼は少くともベルシャの北部、ミディア及びバクトリア地方に知られてゐたのであつて、ベルシャの南部に根據を据えてゐたアケメネス族には全く知られてゐなかつたやうに思はれる。換言すれば當時ベルシャには二派のマヅダ教があつて、一派はアケメネス族の信仰してゐた昔ながらのマヅダ教であり、他はベルシャの北部に於て、既にゾロアスタに依り、種々改革されたマヅダ教、即ちゾロアスタ教であつたのである。斯様にしてアケメネス諸王は彼等の碑文に、その改革派の始宗であつたゾロアスタに就て何事をも述べてゐないのである。

處がこれ等のアケメネス族の碑文は、前述の二宗派が何時頃相接觸するやうになつたかと云ふことをも暗示してゐる。ダリアス大王初期の碑文には、彼はアウラマヅダを殆ど唯一の神として信じてゐたやうに記してゐる。けれども彼は他の碑文に、「アウラマヅダ及び他の神々」とも明記してゐるのである。即ちダリアス王は既に他の神々の存在をも認めてゐたのであるが、アウラマヅダと同位に招願する程の信仰はなかつた事が明かである。然るに彼より始と百年以後、アータグゼクシー

ズ第二世の銘刻した碑文には、マツダ教の劣等神であるミトラの神、アナヒタの神をアウラマツダと同位に崇拝してゐるのである。(ゾロアスタも亦、ヴィシタスバ王を己の信仰に導かん爲、幾度かアナヒタの神に祈つたと云ふことが經典「アヴェスタ」に誌してある)。故に丁度この頃漸く兩派の接觸して來たことを示し、兩派漸次合致して今日のゾロアスタ教に及んでゐるのであると私は信ずる。若しアータグゼクシース第二世がダリアス大王のベヒストゥーム巖上に銘刻した程度の長文の碑文を後世に傳へてゐたのであつたならば、必ずその内にはゾロアスタの名ぐらゐは見出されるに相違ないと思はれるのである。

五

アケメネス諸王とゾロアスタとの關係、南北二派のマツダ教に就き、以上にその概略を述べたのであるが、然らば原始マツダ教の研究は何に據るべきかと云ふのが次の問題である。先づ今日に傳へられてゐるゾロアスタ教の經典「アヴェスタ」が如何にして歐洲に紹介せられたか、その大體に就き述べて見たい。歐洲の諸大學が競ふて近代ベルシャ語の講座を設けたのは比較的早かつたのであるが、アケメネス族の碑文は勿論アヴェスタ語、パーラヴィー文書の研究に至つては、漸く第十八世紀の末期に到りその緒についたやうなものであつた。故にこれ等の古代語に関する知識のなかつたハイドが、彼の名著「古代ベルシャ宗教史」に誤を免れなかつたのも決して無理ではなかつた。勿論

その名著が公にされた頃には既に旅行家の手に集められた「アヴェスタ」の断片的寫本が英國にあつたのである。けれども未だ讀み得るものがなかつたのであつた。英國のフレーザーの如きも自ら教僧につきアヴェスタ語、パーラヴィー語を學ばんと努めたこともあつたのであるが、彼等教僧は此等の語を秘密として教へやうともしなかつたのであつた。

この時佛國のデュベロンは未だ二十有餘の青年であつたが、母國の爲めにアヴェスタ研究の鍵を握らんと志し、先づ東印度商會の一員として印度に渡航したのは千七百五十四年であつた。さきにゾロアスタ教徒は本國に於けるムハマッド教徒の壓迫に堪え兼ね、新たに印度に居を定めたのであつたが、デュベロンはその中心地であつたスラートに於て七年間教僧につき幾多の危険を冒して兩語の研究を遂げ、又多くの寫本を購入して故國に戻つたのであつた。彼は更に母國に於て研鑽を續け、遂に千七百七十一年、「ゼンダヴェスタ、ゾロアスタの作」云々の大著を公にしたのである。この著が發表せらるゝや、歐洲の學者間に議論百出し、甚大なる刺激を與へたのであつた。丁度この頃は英國のジョーンズがサンスクリット語と歐洲語との類似點に關しかの有名なる發表をなす準備時代にあつたに相違ない。彼は眞先きにデュベロンの著書を難じ、教僧の偽作に基くものなりと斷定した。他の學者も相次いで彼の翻譯の正誤を指摘し、或はアヴェスタ語の有無をさへ議論したのであつた。サンスクリット語の知識がなかつたデュベロンも亦、彼の著書に幾多の誤謬を免かれなかつた。然し

漸次彼の著作も認められるやうになり、學者は競ふて寫本の蒐集に努め、アヴェスタ語、パーラヴィー語の研究がサンスクリット語のそれと共に非常に盛んになつたのである。斯くしてサンスクリット語と古代ペルシヤの言語とが姉妹語であると云ふことが證明せられ、又兩者の内容を見て彼等兩族がかつて一種族であつたと云ふことまでも立證せられるやうになつた。

六

さてパーラヴィー文字で書かれてゐる中世紀の文献に依ると、古代の「アヴェスタ」は現存するものより遙かに大部のものであつた。しかしアレキサンダ大帝がペルシヤを征服した時、彼の一夜の酒興にパーサポリスに於けるアケメネス諸王の宮殿を焼き、その書庫にあつた「アヴェスタ」の原典をも焼いて終つたのであると誌してゐるのである、或はさうかも知れないが、經典「アヴェスタ」が今日のやうな有様になつたのは、獨りアレキサンダの罪のみでなく、その後の幾多の兵火より蒙つた影響もあり、險惡なるムハマッド教徒の破毀にも大なる原因があるのではあるまいか。

兎に角今日の「アヴェスタ」は、西紀第一世紀、パーシアン朝のゾラガセス第一世——かの有名な羅馬のネロ大帝と同時代——が「アヴェスタ」原典の復舊を志し、斷片の蒐集を始めたやうであるが、内憂外患の國政に心を奪はれ、何等成功を見なかつたやうである。兎に角彼の兄弟であつたテリダーテスが羅馬に西下する時、水を漬すと云ふ理由の下に陸路を選んだと云ふ事實に鑑みても、

當時ペルシヤ人の間には熱心なるマツダ崇拜者があつたと云ふことが明白である。次にササン朝に及び、シャプール第二世(西紀三百七年より三百七十九年)、教僧アーダルバード、マハラスバンドに命じて「アヴェスタ」を編纂せしめ、全く今日の形式に定めたのであると誌し傳へてゐるのである。斯くして同種類の断片が祈禱文であるか、教儀であるかによりヤスナ、ヴィスバラッド、ヴェンディグード、ヤシツと稱する名目の下に蒐集編纂せられ、今日に傳へられてゐるのである。近代に到り、その他の断片をも附加せられ、ウエストガード、シュビーゲルなどの出版したものもあるが、今迄の處では千八百八十五年に出版されたゲルドネルの「アヴェスタ」を以て最も權威あるものとしなければならぬ。

尙バラヴィー文献によると、ヴェンディグード以外は古くより用ひられた名稱でなく、恐らく編輯者マハラスバンドがつけた題目であらう。即ち禮拜上の祈禱文、儀式に關すること、供物に關する断片を集めてヤスナ(サンスクリットのヤジニヤ)と命名し、諸々の「精」に捧ぐる祈文を集めて「ヴィスバラッド」(總ての主)となし、日毎に異つた劣等神に捧ぐる頌を集録して「ヤシツ」としたので、齋、贖罪、苦行等の律を集めたものは、最初から「ヴェンディグード」(惡魔に對する律)と云ふ名目の下に知られてゐたやうである。この「ヴェンディグード」のみは信者の日常生活に最も肝要なる部分であつた爲、他の多くの部分が忘却されたにも係らず比較的正確に傳へられたのに相違ないのである。

後に発見された断片シーローザーズ、アフリーンガン、ガース、ニヤイッシュ等は同じく祈禱文の一種である。

この内容の性質により断片を集録したと云ふ事實は、ヤスナに於て殊に明かであつて、その各章を嚴重に研究して見ると、直ぐ氣附くのである。即ち古い時代の語、時代の比較的新しい語、及びその中間の變遷を物語る語の三様を以て書かれてゐること、重複する部分も非常に多く、各章の連絡など殆んどなき様、如何にも後世の編纂であることが歴然と現はれてゐるので、パーラヴィー文獻の説明を待つまでもないのである。

七

「アヴェスタ」が後世の斯る編纂であつても、マツダ崇拜のことを研究せんと欲するものは、必ずやこの書を繙かなければならないのであるが、永い間口碑に傳へられたこの經典が、最初は果して何時頃文字に書き記されたものか勿論判然しない。兎に角今日の「アヴェスタ」の基礎をなしてゐる寫本の中、最も古いのが漸く一千三百二十三年のものであるから、如何に新しいものであるかと云ふことが判る譯である。これ等の古寫本は、多くアヴェスタ語とパーラヴィー語との二様を以て書かれてゐるのであるが、この事實に據つても、現存する「アヴェスタ」の基礎となつたそれ等の寫本はサン朝以後のものであることが明かである。この寫本中のパーラヴィー語の部分は、アヴェスタ語の

或部分に附け加へられた説明であつてゼンドと呼ばれてゐる。今日でも或る一部の人の間には、ゼンド語の名稱がアヴェスタ語に代用されてゐるやうであるが勿論誤である。即ち一つは古くより口碑に傳へられた儘が文字に寫されたものであり、他はササン朝時代の言葉を以て書き入れた説明であるのである。

斯様にして永く口碑に傳へられた原典が、最初文字に寫された迄には多くの變化を経たことは云ふまでもなく、重複してゐると思はれる部分、後世の挿入と思はれる點など多く今日の「アヴェスタ」中に認められるのである。斯る不完全な「アヴェスタ」ではあるが、ゾロアスタ教に關する經典中、最古に屬するものであつて、研究資料としては勿論最初に數へらるべきものである。しかし今日のやうな有様では、獨逸のゲルドネルが呼んでゐるやうに、正にパーシーの聖典に過ぎないのである。このパーシーと云ふのは、既に前にも述べたやうに、ペルシャ本國に於てムハマッド教徒の迫害を受け、居を印度に移したゾロアスタ教徒の末裔であつて、今日尙ボンベイを中心として彼等の信仰を續け、この「アヴェスタ」を聖書として奉じてゐるのである。

八

さて斯様にして編纂された「アヴェスタ」は、他のゾロアスタ教に關するパーラヴィー文書と共に、少くともゾロアスタ派のマヅダ崇拜に關し最も肝要なる資料と云はねばならないが、そのパーラヴィー

一 文書の中には、ササン朝以前の「アヴェスタ」原典に就き興味深き事實を誌してゐるのである。その詳細に亘る説明をしてゐるのは、パーラヴィー文献中でも最も有名である大部の著書「ディーンカルト」である。而してその記してゐる處によると「アヴェスタ」の原典は實に二十一卷よりなる大部のものであつたと云ふのである。

彼等の兄弟であつた印度人はよく古典を暗記してゐた。恐らくペルシャ人も亦同様の暗記力を所有してゐたに相違ない。しかし印度族程に研究的でなかつたことが明かで、印度族のやうに早くより文法書や、辭書も作らず、唯簡單なる機械的な暗記法を考案したのみであつた。而して今日かく迄廢類した跡を「アヴェスタ」に残すやうになつたのである。パーラヴィー文献は更に説明してその暗記法を次のやうに誌してゐる。彼等ゾロアスタ教徒には最も神聖視されてゐる「アフナヴァイリヤ」と稱する二十一語よりなる祈禱文がある。その一語一語に二十一卷の經典を當倣め、第一語は何の經典、第二語は何の律書と云ふやうに覚え込んだと説明してゐるのである。以上の暗記法がどれ程便宜を與へたかは疑問であるが、この祈禱文は、基督教徒の常に口にする「主の祈」のやうなものであつて、ヤスナ第二十七章十三節(説明はヤスナ第十九章)その他に繰り返されてゐる三行の短詩である。

「靈と肉の源なるマツダに正しからんには天帝を選ぶが如く地上の主をもすべし。この世は貧し

き者の保護者として臨める君のものなればなり。

と云ふ意の祈禱文である。

更に説明して曰く、原典二十一卷は、元來讚美、祈禱文等の七卷、律部の七卷、及び兩者に關係ある他の七卷に區別されてゐるのであるが、暗誦せられた順序はこの區別に關係なく悉く入り雜つてゐるのである。故に頌の部には最後の第二十一卷より、第一、第二、第三、第十一、第二十及び第十三卷とを含み、律部には、第十五より第十九卷、及び第十二、第十四卷が網羅され、第三の部には残りの第四より第十卷があると誌してゐるのである。今その原典二十一卷を調べて見ると、

- 一、「スードカル」。マヅダの第一宣言である「アフナヴァイリヤ」祈禱文の威力、及び善業をほめ惡業を離んする二十二章。
- 二、「ヴァルシト、マーンサル」。ソロアスタの出現と彼の教儀に關する二十二章。
- 三、「バコー」。「アフナヴァイリヤ」祈禱文を讀誦した最初の「精」とその環境に關する二十二章。
- 四、「ダームダード」。精神界と物質界との存在に關する三十二章。
- 五、「ナータル」。星學、占星學に就いての三十五章。
- 六、「バージャグ」。水、火の禮拜に就いて二十二章。
- 七、「ラドロー、ダード、アイタグ」。信者及び指導者の心得五十章。
- 八、「バリシ」。善惡諸業の説明六十章。
- 九、「カシキースローボー」。諸神禮拜のこゝ、惡靈崇拜に及ぶ道程並に善靈最後の勝利に關する六十章。
- 一〇、「ヴィシタースプサーストロー」。ソロアスタが最初信仰に導いたバクトゥリアの王ヴィシタースパに關する六十章。

マヅダ教研究の資料に就て

- 一一、「ヴァシタグ」。信仰生活と世俗生活に於ける責務に關し二十二章。
- 一二、「チトラダード」。二十二章に亘る創生記。
- 一三、「スベンド」。ゾロアスター代記。
- 一四、「バカーン、ヤシト」。アウラマヅダと天使の禮拜に關する十七章。
- 一五、「ニーカードーム」。諸惡に對する律五十四章。
- 一六、「ガナバー、サル、ニジャド」。盜賊の罪、親族間に起る罪、諸種の動物に對する心得など六十五章。
- 一七、「フースバーラム」。牧僧の心得、諸種の儀式に關する心得六十四章。
- 一八、「サカードーム」。信者の心得ふべき諸律五十二章。
- 一九、「ヴェンデーダード」。同前の心得二十二章。
- 二〇、「ハードロクト」。牧僧に對する信者の心得三十章。
- 二一、「ストード、ヤシト」。現存するヤスナの一部分、或はグイスバラッドの一部が包まれ、祈禱文及び儀式に關する三十三章。

等八百二十七章より成るものであつた。希臘人が原典は二百萬語を以て書かれてゐたと傳へてゐるが、實は三十四萬五千餘のアヴェスタ語を以て誌され、外に二百萬以上のパーラヴィー語の説明が附けられてゐたと見積られてゐるのである。故にこの所謂原典が矢張ササン朝時代に出來たものであり、そのアヴェスタ語の部分のみが古くより傳へられたゾロアスター派の經典であつたやうに見受けられるのである。兎に角今日の「アヴェスタ」はその幾部分をも残さず、重複する章まで全部數へて漸く百四五十章にも達しない誠に哀な状態にあるのである。

以上に述べたやうな次第であつて、往古ベルシヤの北部に於てゾロアスタを中心として改革せられ、更にその信仰が今日まで續けられて來たゾロアスタ教についてさへ斯る有様であるから、アケネメス族の歸依してゐた南部に於けるマゾダ教、更にゾロアスタ出現以前の原始マゾダ教を研究せんと欲するものには、今日迄の處、何等直接なる研究資料なく、非常なる困難が潛んでゐるのである。而して今日多くあるゾロアスタ教の研究は、主にササン朝以後の資料に基いてゐるのであつて、寧ろパーシーイズムの研究に過ぎないと思はれるものが多いので、原始マゾダ教の研究に到つては、更に深く入つて原始民族の比較研究迄溯らなければならぬと私は信ずるのである。茲に於て始めて彼等の兄弟であつた印度族が正確に傳へて來た吠陀文學が最も有力な參考資料となるのであつて、貧弱ながら殘されてゐる「アヴェスタ」の内容と比較し、漸く吾人の研究をして緒に就かしめると云ふ有様であるのである。更にアケネメス族諸王の碑文に現はれたる反映、希臘及び羅馬の神話、及び希臘人、羅馬人の誌してゐる歴史などと相俟つて吾人の研究を指導するのであると私は信ずる。

以上に私はマゾダ教研究に關する資料の一般的考案を試みたのであるが、他日機を得て部分的踏査に進み、諸賢の見解を俟たんと欲するものである。

隠れたる日本のメシア教

——一尊教の教團生活とその信仰内容——

石橋智信

下 一尊教の信仰内容

一尊教徒が現在、信じて居るところを、現在の教職並びに信徒のおもだつた十数名の信仰内容を聴取しつゝ、教祖、一尊の説法のすぐさまの速記たる所謂「御説教」別名「御経様」(速記の原本は本號口繪に掲ぐ)をたよりに、組織立てゝ勘へ合せて見たいと思ふ。この宗教が(第一)人間について、(第二)神格について、(第三)教祖について、それらどう云ふ信仰をもつて居るかをしらべ、最後にこの宗教々徒が、それらの人間觀、神觀並びに教祖觀に基いて、實際、どう云ふ(第四)信仰生活を營むべきと心し、力めて居るかを究めたいと考へる。

第一 人間觀

「神の前に義とせらるゝもの一人だに有ることなし」と云ふ思想、要するに、人間は罪惡のかたまりであると云ふ信仰は、この宗教にあまねく、その聖典の至るところに現はれて居る。(但し、聖典、

それは教祖の説法の言葉のすぐさまの速記であるだけに、可成り、方言をさへ交へて居り、教祖、そのひとは無學な一老婆にすぎなかつただけに、極めて通俗に、至極、平易な言葉で表現されて居る(即ち、文化十一年正月十四日の説法に

「御主達は能ものでやと思はれいづが、

能奴等と云ふは一人もありはせぬぞや」

と。「世に義人あるなし、一人もあるなし」てふ言葉を直ちに聯想さすわけである。

要するに、人の性は悪、罪惡。人は元來、生れからして惡によつて生れたのであると上記文政十一年の説法に委しく言はれて居る(詳細は後述)

生れながらにして、心のすがたは、おそろしい(方言、おそがい)姿である。いがの様なものが出でて居り、また、益々、はえ出でて來つゝある淺ましい相であると説法されて居る。

「御主達の心には能心でやと思ふが御主達の體の中からはつく／＼といがのやうなものがはえてをるぞや、中々おそがい體でやぞや、夫れそのおそろしい體は御主達の目には見へずとをるぞや、如來様はその、體の中から出て來る角を一本二本三本五本六本百本出たなあと如來様は飛上り被成て、わあと云て御泣被成て、又角がはえてきたかえ、あの角は何で消いてやらふなふ、何と致しませうなふ逆是日々御泣き被成る斗でやぞや」と。(文化十二年九月十四

日の説法)

悪によつて生れ、生れて悪の相をそなへ、益々悪をまし加ふと云ふことは、然し、たゞに現在する各人各己についてのみでない。過去の人、逝りて已に亡き過去の人、而も、各自の先祖たちについてさへ斷乎としてのべられて居る。

「あの人は今度死なしたがおほかたえい所へ參られたらあづ、さてえいことをせられたとお主達は口づさみに話されるが中々以てえい所へは及びも御座らんぞや、皆悪い所へ斗行つて居るぞや、えいところへ行けるものでや、おらが先祖は結構な所へ參られたげなと言はれるが此方は日々其話を聞いて嗚呼むごい奴等めなあ、おらが先祖はえい所へ行かれた、やれ／＼嬉しいと彼奴等め何を以てあの様なこと言つて居る知らん、あゝ、むごいやつらめなあと如來様は日々御詠被成てそこのところ斗を悉く御不便に思召事斗でやぞや」文化十一年正月十四日)

先祖とて、この宗教を信せず、この救ひに與からず、この救ひの天啓に接せず、惡の身、惡の心のまゝ死んで行つたのである以上、彼等に救ひのあるわけはない、「えいとこころには及びもつかぬ」恵みに與り得る理由はない。禍なる哉、わけもなく、無批判絶對にめぐみを盲信する輩。批判的に、是非、善惡、事を別けて、めぐみ何如、救ひ何如と考へた場合、先祖とて救ひはない、惡に生れ惡

に死にゆきし救ひなきともがらに過ぎぬ。一生を惡に終始せるともがらに過ぎぬと批判して居るのである。斷乎として、救ひとめぐみとを法による是非、善惡から批判し、これが罪と惡とを示し、死と滅びとを宣して居るのである。めぐみを批判してさながらに豫言者の態度とも見られよう、例へば、豫言者、アモスの様に。

「汝等善を求めよ惡を求めざれ、さらば汝等生くべし」(アモス五ノ一四、)

「汝等エホバを求めよさらば生くべし」(同上五ノ四、六、)(其他、同上五ノ一八、以下、等、々、)

現在人も惡、過去人も惡、總じて人間全體が惡、

「この娑婆に安心安堵は出来にくい」

と説いてある。(文化十一年正月十四日のことば)

かうした惡がなせ此世に生じた。

これこそ所謂、original sin 罪惡起原論の問題である。古來、基督教神學が至難の問題なりとして居るところを、この通俗な民間宗教、その教祖たる無學な一老婆のことばに求むることは、既に、當を得て居るまい。無論、そこに、この問題に對して、正面から理論的に、教義學的に試みられた解決の試みがあるわけではない。然し、そこに、一面に於て、多少なりとこの問題に關心して、そのわけあひをときあかさんと力めた言葉も見え、他面に於て、神話的に罪惡發生の由來をあかさんとし

た物語なぞも説法のうちに見える。後者は次ぎの如く語り出だされて居る。(文化十年閏十一月十六日の説法)

一體、この宗教の神話は、はじめに神が人間を創つたことを述べて居る。ごく、あどけない神話にすぎぬ。それは、極めて幼稚な神話ながら、この宗教獨特な創世記である。創造を説いて、正に、佛教と類を異にして了つて居るわけである。

初めに如來が人をつくつたと云ふ。第一の人については「岩の側から庶人一人ぬつと出たのだ」と物語られて居る。「それ人間が出たと言つて皆々、にこく。」「是れ庶人。われは何にもたべる物知らぬ。おれが肌をねぶれ」と仰せられる。「あい、ねぶつてもよう御座りまするか」と舌にてねぶる。「うまいか。」「あい、うまいと云ふは知らぬが堪こたられませぬ」といふ。「是れは甘露とてうまいつかさ司なり」「どうか知らぬが堪こたられた物ではござりませぬ」と云ふ。……………」

それよりこの第一の人が神の命によつて手を三ツたゞく。然るところ「手を三ツうてば庶人の口より又少人？庶人一人ひよいと出た」と物語られて居る。「そのうちに庶人、七十五人に相成、もう能よと仰せて是より神々天へ上り給ふ」と申されて居る。

神々も天へ上り、七十五人の最初の間も天に上つて行つたと云ふ。と云ふのは、此等の庶人は、如來の肌だけねぶつて生きて居た清淨無汚な人間、(云はゞエデンの樂園の人間)であるから。神、

天に上り、人、天に上る、あとの地上には住むものなきに至るわけである。そこで地上を司る伊勢大神宮、否、伊勢大神宮も神として天に在す、故に、地上の伊勢大神宮の家守が、地上に五人の人を作つたと云ふ。

經典中の一書には

「是より神々天へ上り給ふと其跡へ魔道下り女と云ふものを拵へて、夫婦さいたい、女のはらから諸人生れることも是より始る」

と書かれて居る。他の一書(文化十年閏十一月十六日の説法)には

「その(伊勢大神宮の)御家來がその五人を御拵被成た事で御座る。それから、やあ嬉うれしい事でや此方はもふ是で人間と云ふも相濟あひすんた事なればもふ是よりも天へ上らふと思召た、さうせるといふとその心を以て魔と云ふが、やれ嬉うれしや、伊勢大神宮は是よりも天へ上らつせる、さうせると此方の世界と定る……その時に思召す事には、さて御主達が世界としてやるまいもんでも御座らんが、諸人に其惱なごみを懸ける様では御主達が世界とは得定め取らせぬぞや……其時にその魔めがいふ事にはかしこまり奉りました。あなたは天へ御上り被成る思召なればその末の人間は此方このほうに何卒御渡し下されませんか……」

と物語られて居る。

要するに、最初、作られた七十五人は清淨無汚な人間。直ちにあげられて天に上つた。が、その後、地上に地の神の望みに従ひ、魔道の媒介によつて人間（の元祖、五人）が生じた。以來、人間は、魔道にゆだねられた。但し、魔道とて人間をなやみ苦しませ通す事は如來からゆるされて居らぬ。苦しみ、なやみは、必ず、如來が救ふと説かれて居るのである。

最初につくられた清らかな人間と云ふ點はエデンの園の人間の話と軌を一にして居る。

その清らかな人間が魔道の出現以後墜落し行く様は、清らかなエデンの園の人の子が蛇の誘ひの後墜落し行く様と同じやうに物語られて居る。

また、如來の前に魔道現じ出で、人の子を自らに渡し呉れと願ひ、許される、但し、これに惱みを懸けては呉れるなど條件づけられて居るあたり、ヨブ記の卷頭（乃至は、これになぞらへたるファウストの序曲）サタガン神に人の子を渡されたしと願ひ、願ひが聽かれはしたものの、やはり、「彼れの一切の^{すべて}ものを汝の手に任す、たゞ、彼れの身に汝の手をつくる勿れ」と條件づけられて居るのと酷似して居る。

エデンの園の人類墜落 Sunderfall の物語の様に、一尊教もこの物語によつて罪惡の起原を神話的に自らときあかしたわけになつて居るのであらう。

かくして發生した惡なるが故に、此世に惡の存するもやむを得じ、「その魔はなんせのけ被成ぬと

いふが是は伊勢様が定めさした事なればどうものけられぬてなふ」と云つて居る。

悪を此世からのけるわけには行かぬ。然し、悪を此世の人からのけることは如來の心、如來の力、如來の信仰であるとの點は無論繰返して説法されて居る。

一面に於ては、かくの如く、罪惡がなせ此世に發生したか、何故に存するかのわけあひを神話的
にときあかさんと試みてをる様に、他面に於ては、然し、信仰的に——惡濁ながらこの世界を、如
來が、かう創りおかれたのは、畢竟、庶人修行のため、修行して靈の救ひを得させんとの大慈悲心
よりしてある。心して信を得、信によつて救ひを得よと説法したのも見える。(文化十一年正月十
四日のことば)

「こゝで〔此世界で〕お主達に行をさせてやり度いと思召して此世界と言ふを御立て置かれたぞ
や、御主達は只此世界と言ふへ出れば外の事はない、我體の事をどうか斯かと斗思はれるさ
うに御座るが、如來様はその御主達の體の事をば思はしてやり度い迪、世界と言ふを御拵へ
被成はせなんだぞや……是れ如來の世界でやぞや。その如來の世界に我體のしんまい(「始末、
苦勞をして……我體身分ばかりの事を思ふ程に、是れ、如來様の事を夫れ程に思はれたらど
の様の事でや有らふなふ。如來の慈悲と言ふ事を我が腹の中へ入れて、この世界の我身分の
所は如來に御任せ申して……是れどうか、かうかなされて被下れまし……と如來をそれだけ

に御頼み申す我が一念の心が出れば、あとは、どうかかうかあの方から遊ばし下される事に
是れ相違のない事で御座るぞや」

と説かれて居る。これに接する時、なんとはなしに、馬太傳六ノ二五以下のクリストの言を聯想する。

「我れ汝等につげん、いのち生命の爲めに何を食ひ何を飲み、またからだ體の爲めに何を衣きんとおもひわづ
らふこと勿れ……何故に衣のことを思ひわづらふや、野の百合花は如何にして長またつかを思へ、

神は今日野にありて明日爐に投入れらるゝ草をもかく装はせ給へば況して汝等をや、嗚呼、

信仰うすき者よ、さらば何を食ひ何を飲み何を衣んとて思ひわづらふ勿れ……汝等の天の父

は凡て此等のものゝなくてはならぬ事を知り給へり……汝等まづ神の國とそのただしき義とを求めよ、さ

らば此等のものは皆汝等に加へらるべし」

要するに、人間各己は惡。一人だに惡人ならぬはない。先祖とてその例に洩れる者はない。生れ
からして惡によつて生れ、生れて淺ましき惡の相をそなへ、惡を行ひ、惡を増しつゝある。人間界
は、即ち、惡。抑も、如來による人間創造の直後、神は天界に上り、下界は魔道の手に委ねられた。
その下界、「この娑婆に安心安堵は出来にくい」たゞ、如來のみが安心を與へ、救ひを與ふと云ふの
である。然らばその如來、否、そもくこの一尊教の

は如何であらう。

教祖の説法には、多くの神々が出て来る。春日大明神も出てくれば、秋葉大権現と云ふのも出る、御釋迦様も出れば、御伊勢様も出る。これらが教徒の信仰には相當、雜然と植え付けられて居る様である。然し、これらも教祖の説法には相當、劃然と區別されて居る様に思ふ。

教祖は諸神、諸佛のうちにあつても如來だけは、截然と別けて考へて居る。

「諸佛と云ふと如來といふは段の違つたもので御座る」

と文化九年十二月八日の説法並びに文化十年閏十一月七日の説法にのべて居り、

「神々と云ふは皆、如來様に仕れさつせるやうなもの」

と文化十年閏十一月十六日の説法に説いて居る。諸神、諸佛と如來と截然、區別して居るわけである。諸神、諸佛とてこの世に存在はする、然し、天界に住して居つて、決して人間界に住して居たり、人間界に交渉をもつたりするものでないと説いて居る。全然、超越的存在の神々なのである。文化十年閏十一月十六日の説法に

「如來様や是皆神様は世界に有るといへども神々様は皆此世をおさり被成てお仕舞被成^{なまわれ}たぞや、世界の内にはお住居は被成^{なまわれ}ずと是皆世界をおはなれ被成てお出被成る物でやぞや、其本との神様といふは皆如來に仕れ^{つかは}さつせる様なもの……」

と説いてある。悉く、超越的な神々。中にあつて如來のみ段違ひな神格であると云ふのである。

さて、然らば、その「如來」の屬性は。

「如來」は第一、創造の神である。と云ふことは、前述、既に、明らかであるが、なほ、文化十年閏十一月六日の説法には、簡明に此點を表現したことも見える。

「是世界と云ふは如來が拵こしらへておかした世界」

「こゝは如來様が造つておかした家のうちにすんで居る様なものでござる」

と。創造の「如來」は、また、第二に、攝理の「如來」である。この世界を創つたばかりでなく、攝理の神業のうちに支配し、處理して行く神格である。

「此世はどうせ御前が「如來が」世話で御座らう程に、此世の渡りと申すは我と我が乙には參らぬ物で御座りますに、あなたよりどうなとなされて下されへもし」

と文化十一年正月十四日のことばに見える。

第三に「如來」は全智の神として説かれて居る。上記、文化十一年の説法に「悉くの道理は如來様が御存知のこと」と云ふことばもあるが、文化十年閏十一月十六日の説法には、更に、委しく左の様子のべられて居る。

「如來様は皆知つてをらせる、御主達の腹の中に幾すぢ筋いくぢこが有るものでや幾所にさう所がある

物でや其さう(灸)所の有る所までも皆御存しでや……御主達のからだの中の事を悉く御存じの如來様でやぞや……御主達は我腹内の事さへ知らぬでやないかや……知れぬに由て此様な事を御主達に話にしてきかせるのでや、其話と云ふものも御主達の心を安氣に持たせてやりたさに此様な話をして聞かせるのでやぞや……それ御主達の身分の事はどふでも斯でも被成て下される如來様でやぞや……」

と。正に、通俗な山上之垂訓である。汝等は「一すぢの髪だに白くし黒くすること能はざる者」(マタイ五ノ三五)然し、神には「汝等の頭の髪また皆かぞへらる。故に懼るゝ勿れ云々」(マタイ一〇ノ三〇、三二)てふ直接の類例 Parallels をさへ想ふ。全體の調子から云つても確かに山上之垂訓である。但し、極めて通俗であり、純國産であるだけに一層、研究上の興味をそゝる。

全智もて人の子を憐れむ「如來」は、また、第四、唯一の力、全能の神格とされて居る。「如來より外に此世界に力におもふ人はござらぬ」と説かれて居る。

「如來」の第五の屬性は愛である。神は愛なり。「如來」も亦、愛なのである。

「如來様が仰せる、一人もひとの子とてない、皆己が子でやそよう……可愛くて……どうも斯もこたへられぬに……」(文化十一、正、十四)

かく説かれて「如來」は、正に、愛の「如來」である。惡濁な世にあつて、罪の人の子を救つて、こ

れに限りなきいのちを授けねばやまぬ慈悲、愛心の「如來」である。

「萬や千には限りがあるが、萬も千もない數限りも無い、何にもない、數限りの無い能所へ遣

つて取度^{まじらひ}迎^{むか}ひ來^き様がこれ此様に骨を折つせる事やぞや」(文化十一、正、十四日)

救はねばやまぬ愛心の「如來」は、救ひのためには如何な受難をもいとほぬ極めてメシア的な「如來」となつてさへ現はれて居る。例へば、文化十年閏十一月十六日の説法にも

「今己があたまをはりきるぞう、如來め、いぬめ、そこにきつかつてと斯^かう御主達がいはれてもア、彼奴^{あいつら}等めア、やさしや、今、己があたまをはりきると言つてくれたア、嬉しい事や、くたゝいてなり共、ぶつて成^{なり}とも、つねつてなり共、叱^{しか}つてなり共、己に取付てくれたなら、嬉しい事とも己はどの様にうれしからふ、扱^{あつか}て、己にさへ斯^かうすがつてくれる心さへあつたなら、たとへ、己をつぶくにぎざんでくれてなりとも、そのつぶく^{つぶく}にぎざんでくれたを幸ひに、己が引付にやおかぬといはつせる、是如來のお慈悲でやぞや」(*圖々しく居る云ふこと。けつ同じ。)

と説かれて居る。其他文化十二年八月晦の説法等にも八千八度の受難の事などが物語られて居る。

要するに、諸神、諸佛とは段違ひの「如來」は、その全智と全能とをもつて、この世界を創造し、この世界を攝理し、人凡てを己が子と愛で、その救ひのためには如何なる受難をも甘受せんものと堪

へられる愛心に悶え、惱みつゝあると云ふ。然るに、人の世は惡。一人として惡人ならぬはない。人の世は救ひを要し、如來は救ふを要す。而も、如來は、神として上界に住し、人は下界に住して魔道に従ふ。人愈々救ひを要し、如來、益々救ひに悶ゆ。悶ゆる如來の思ひを人に傳へ、人を救ふ、教主の出現を人の世が要して居るわけである。その教主として出現したのが教祖、娑姪如來であつたと信せられて居るわけである。

第三 教祖觀

存在としては、如來は人界を全く超越して了つて居る。が、思ひは惡濁の人の子を思ひ思うて、思ひに餘つて居る。何如にかして、その思ひ、その愛心を人に傳へ、その愛心よりの救ひを全うせねばやまぬわけである。如來の愛を傳へる、如來の救ひを行ふ來の教主と選ばれたのが教祖、きの女、自らであつたと説法されて居る。

「是れ如來様が「是れ女よう頼んだぞよう、主より外にはまあ無い程に、主、どうぞして己が心の所を一度は諸人に能聞かして置いて呉よう、主でや無けらにや成らんに、己が諸人の可愛い斗はかりの事を能聞かして置いて呉れよう、御主が行つて聞かして呉ねば彼奴等あいつらめがあの心前でやに、どうぞして己が腹から可愛い思ひを彼奴等あいつらに聞かして今度の助かる様にして呉れよう、己が言葉聞かして呉れよう」と言て千度も萬度も如來様が……御頼み被成た……」是れ、御主

達にあれが口から己がしがしやべらせるのでやぞや先づよう思つて見つされ」(文化十一、正、十四)
 「是れ如來よりどうぞ斯^すぞして呉ようと云ふ此方^{このは}へ御頼みの御辭を請^まるゆる御主達へ相聞せる
 事でござれども……」(文化九、十二、八)

と。如來の口であると云ふ信念の確たるものがそこにあつた様に思はれる。如來の口として自身が、
 唯一無二の、空前絶後の、絶對の、眞の天啓人であると云ふ自覺に燃えて居つたことは以上のこと
 ばにも表はれて居るが、更に、

「殿様でも知識長老さまでも此方の云ひ置いたことに點一つ打つて見たがえい、口廣い事をいふ
 やうなが恥しい事も何にもない」

と云ふことばなぞに於て一層、痛烈に現はれて居る。(ロマ書一ノ一六を聯想する)

唯一人の如來の御使、唯一人の如來の口、唯一無二の天啓人として、教祖が、こゝに、このたび、
 如來の心——如來の愛と如來の救ひと——を人に教へ、示し、啓示すると云ふことは

「如來様どうぞして下されへ頼んだぞへもしと仰せた御辭道理は、此世界建始めてから是れ此
 度が始りの終りぞやぞや」

始めなり、終りなり、アルファなり、オメガなり(ヨハネ黙示録一ノ八参照)と言はれて居る。

啓示されたのは、前にのべた様に第一、如來の愛である。

「是れ御主達が可愛い斗たけなすに此のやうに、女が口をかりていはせる斗たけなすでやぞや」
 愛心からの救ひである。

「御主が行つて聞かして呉ねばあいつらめがああの心前でやに、どうぞして己が腹から可愛い思ひをあいつらに聞かして今度を助かる様にして呉れよう」

救ひなき人の世を見るに見兼ね、如何にもしてこれを救はねばとの如來の愛の悶もんえが此度の天啓となり、此度の救主出現となつたのである。教主を通しその如來の愛の傳達、如來の救ひの實現となつたのであると説く。

「夫れ己このは是女が口を借りてあれが口の中より喋しゃべる事ことで御座れども是は如來様がどうも斯かうもお主達を持ちかね被成た故ゆゑ以て此度斯言事かういごことが出来て來たのでやぞや」

さきに、如來は釋迦を遣はしても見た。然し、釋迦によつて此世がどの位、救はれたか「釋迦の大たわけ」とさへ説いて居る。此度こそ、いよゝの始りの終りの神意示現、神意實現である。それゆゑ、

「どうぞ是れに綻ほれよう。此度、是れに綻ほらぬと言ふと、御主達は何にならふやら知らんぞや……此度の縁ゆかりに違ふと言ふと萬も千も無い是れ數限の無い悪い所へも行かねば成らんが能あた所

も其通り」

と説いて居る。恰も、ポーロのことは

「人の知るべきところの神のことがらは人に顯明ウツクにして既に神これを人に顯はし給へばなり、

それ人の見ることを得ざる神の限りなき力とその神性カミナラシとは造られたるものにより世のはじ

めより以來このかたさとり得て明らかに見るべし、是故に人々いひのがるべきやうなし」(ロマ書一、

一九、二〇)

を卑近なことばもて聞く感がある。

如來の救ひと如來の愛とこゝに示されて、人の世は、愛と救ひの如來自身に、接し得た信念を有したわけであらう。文化十年閏十一月七日の説法に「それ如來と云ふは此度御主達が初めて如來と云ふに逢はれた」その如來と説かれて居る。

教祖の此度の天啓によつて、救ひが啓示され、救ひが既に此世に到つて居るわけである。教祖こそ救ひを此世に齎らした救世主、教祖こそ如來の愛を啓示することによつて、愛の如來を此世に示した如來の化身、如來自身である、南無や嬪始如來尊と今や信徒に拜まるゝに至つて居るのも自然の歸着であつたと考へられる。

教祖自らの説法に、自らを以て如來なりとした説法はない。説法の凡ては、自らを單に如來の口としての説法にすぎぬ。而も、あくまで人界を超越せる如來は、その意を直接、教祖、きの女に負

托せず、金毘羅を通して教祖に負托したことになる。即ち、金毘羅は教祖に下り、教祖は金毘羅の口として、金毘羅が如來より負托されし如來の意中を人々に説法したわけになつて居る。かかる所よりして、教祖の説法は現在、金毘羅様の御説教と呼びなされて居る様な次第である。

「己れ(金毘羅)は是女(教祖、きの女)が口をかりてあれが(教祖)口からしやべるので御座るが、是は如來様がどうもかうも御主達を待兼被成た故もて此度かう云ふ事が出来て來たのでやぞや」

てふことばにも如來——金毘羅——教祖の關係が自ら明かである。

一面に於ては、かくの如く、如來と教祖との間に相當距離がある、が、他面に於ては、前に述べた如くに如來と教祖と動ともすれば同一たんとする傾向も強い。即ち、文化十二年八月晦日の説法などには教祖が自身を上行菩薩などと比べ、暗黙のうちに如來化身への傾向を示し、「如來凡夫となつて此世に現はれては御飯もたべれば泣きもする笑ひもする」てふ言葉(ビロビ書二ノ五—二を想はせる様な言葉)も見え、自身を以て「如來の身がはり」とさへ呼んだ言葉もその説法の中に見える。

「如來様は御主達に話し置いた通り此土には得出ヌさつしやらぬに由て己が身代りとなつて己が御主達にこの詞をとらせると云ふは餘程是れ大そうな事で御座るぞや」(文化十二、九、十四)

(文化十三年二月二日の説法には「我は己より目上のものと取扱ふ」てふ辭さへ現はれて居る)

救ひを要する世の罪を盡、切に感じつゝ、救ひに悶ゆる益、切なる如來の愛を説きに説き、如來の救ひの完成、成就を念じに念ずるうち、救祖は、遂に罪の世を救ふためには如何なる受難をも甘受する（上記三三二―三四頁參看）如來の身がはりとして凡ての人の罪を負ふ受難の救主、メシアの信念を抱くに至つたものであらうか、文政九年五月二日、

「あゝじゆつない。ころいてお呉れの。どうせるでやよ〜どうぞしておくれの。さうでやさうでや。みんなの苦しみをおれ一人して引請るのでや。さうでや〜。みんなの代りを己一人してせるのでや。我身一分ならこんなくなるしみはないが、みんなの苦しみを己一人で苦しむのでや。さうでや〜。娘が多ふござりますで罪が多ふござります。こちらにも居ります〜お滅し下さりましよ〜〜〜」（*救祖、さの女に實子一人もなし。し。無論、人の子凡ての意。）

てふ言葉を遺して他界したのであつた。

今や、數萬の信徒が、全國六十二ヶ寺に於て、この救祖の女を本尊、齋姪如來として祭り、拜み、朝な夕な、己が身の救ひを祈りつゝあるわけである。

——恰も、「人の子の來るも人を役ふ爲めには非ず、反て人に役はれ又おほくの人に代りて生命をあたへ、その贖とならん爲めなり」（マタイ、二〇ノ二八）とのべたクリストの十字架上の最後ののち、例へば、使徒ポロロなどが現はれて「我等なほ弱かりし時、キリスト定まりたる日に及びて罪人のた

めに死たまへり、それ義人の爲に死るもの殆どまれなり仁者の爲めには死ることを厭はざる者もや有らん、されどキリストは我等のなほ罪人たる時われらの爲に死に給へり、神はこれによりて其愛を形し給ふ……是故に一の罪より罪せらるゝ事の凡ての人に及びし如く一の義より義とせられ生命をうることも凡ての人に及べり」(ローマ書五ノ六―八、一八)と説くあり、遂に、現在の基督教に至つて居る様に。

第四 信仰生活

救ひは、既に此世に及んで居る——如來によつて、教祖によつて、然し、此世、此のまゝは罪の世である。然らば、人々、此世にあつて「世の渡り」(＝此世の生活)を如何になすべきであるか。

「夫れ我が自力を出されて是はかう、あれはあゝと御主達がいかほど工夫を召されても、夫れ工夫は間に合はぬもので御座る……夫れ間に合いません事なれば兎角、如來に頼むより外の事は有るまいてなふ」

自力の工夫勘考は救ひに間にあはぬ。只如來にすがる他方の信仰によつてのみ救ひの安心安堵を得ると説く(文化十一、正、十四)

「如來と云ふ事を我腹のうちへ得入れずと此世界と云ふに逗留を召されて居られるは、逗留の中、どうも我心に安心安堵な事といふは、一向、出来にくい事でござらざや」と。

「御主達の世事の世渡をする程な心をもて如來をそれだけに御頼み申す我一念の心が出ればあとはどうかかうか遊ばし下さる事に是れ相違の無い事で御座るぞや」

絶対に如來に歸依する他力の信を説いて居る。他力の信仰に徹底して、そもく既に他力の一念が發起するのからして(自發的でなく)如來によつてゝあると説いて居る。(文化十三、二、二の説法に)

「御主達の一心と云ふものは如來様から分けて被下置ねば我其一心と云ふは出ませぬぞや……
兎角、悪業ばかりの御主達の身の上なれば我心前として能志は出て參らぬものに相違ないもので御座る」

「何事も安堵と云ふは如來より御不便が懸つてこねば我心一つで安氣安堵は出來ぬものでござる」(文化、十、四、二十五)

と他力専念の信に徹底して居る。

「利口才覺では今度は助けられぬぞや」と説き(文化九、十二、八)只管、信仰による生活のみを力強くのべて居る。信仰の生活、それは美はしき口先きの信仰生活ではない、

「なんにもうつくしい詞でいはひでもえい……如來様はそんな詞を嬉しがり成せぬ」(文化十、開

十一、十六)

「夫れ如來様といふはありがたい／＼と何程御主達が口でいはれても、御主達の腹前で有難いといふ思ひと云ふを盡さぬと……夫れ能事えいごとといふが出来て來ぬぞや」文化、十、閏十二、七)

内面の宗教、信念の心が力説されて居る。信念によつてのみ救はれると説く。但し、

「それ善さへ持てば如來がどうでも斯かすでもさつせるが善信ぜんしんの心を得持ぬに依つて如來様も御取扱ひが出来にくい」十、閏、十一、十六)

「とかく我身が可愛くば善を貯へつされや」文化、十一、八、十一)

善を貯へねば如來も救ひ難しと云ふのである。故に、

「人を憎み、仇をなせば善心の事はさておき、大惡道に落ちるぞや」

と説く(文化、九、九、三)説かれたる善、それは主として愛である。如來の愛を躰して、自らも愛を行ふべきが繰返し繰返しのべられて居る(文化、十一、正、十四、其他)

「如來は可愛い／＼／＼と思召すによつて御主達はどうぞして如來の思召すそのまねなりとさせたら如來様はどの様に御嬉しう思召す事でや有らふ」

「此度如來様より可愛奴と仰せる御詞を御主達が貰ふたのでやぞや、それ其詞を御主達が身の上へ貰ふた心ならいこふ惡心は持たれまいがや、兎角、人を惡ふ言はん様にせつされや、如

來様の其御詞を貰ふたとは云共其人の惡心を我目見様な事では、其懐へ入て其懐から出て其大事のあ方より貰ふた物をお主達の川の中へ流てやつてしまふ様な物でやぞや、それ人の惡を見ても……みてみぬ振りしてこそ如來様から大事な御詞を貰て腹の中へ入た様なものでやぞや」

「お主達の手前では我子でやの、人の子でやの、といはれるが此方では其差別は御座らぬぞや、假令是近所よ隣よといはれるが其者等迄も我子のやうな腹前を得持たれぬ故以て夫今度の縁が切果て仕舞ふて居るのでござるぞや……先づ是も是れ、とかく、人を可愛がるのが第一の事でござるぞや」(文化十二、九、十四)

善を貯へねばならぬ、而も、凡ての善のうち愛がその首である(マコ傳一二ノ二八―三四参照)と説くのである。但し、極東に發生したこの一尊教は愛を説くに禮節を交へ、敬をも充分含めて居る。

「我よりも目下の者なら目上にあげて取扱ひをして云々」(九、十二、八)
 なほ、愛は虫類畜類に至るべきを力説して居る。

「虫螻畜類に至るまでも我腹のうちより不便を掛けてやる心前なくては……」(文化、十二、九、十四)

かくして、愛をつくした時、初めて救ひの望みを抱き得る。

「お主達がこいつは己が子でやの、こいつはひとの子でやのと思はれては如來様の御側へは行かぬぞや」(文化、十一、正、十四)

救ひの望み、それは一尊教に於ては殆ど後世の望みだけである。後世に於て、如來の御側に行ける望みのみである。それは如來同躰の望みでもある。

「そんなおそが(=恐ろしい)體を今度如來様と同躰としてやり度いとて如來様が思召ぞや」と説かれても居る(文化十二、九、十四)これは如來との神秘的融一を意味したのではなく、「いがの様なものゝはえてる恐ろしい體」が如來と同型となる事——神の完きが如く自らも完くなると云ふ事を理想としたものである。無論、來世に於てのその實現を希望したものである。

救ひの望みは、また、「萬も千も無い、何にも無い、數限りの無いえいとこゝろ」——限りなき永生の彼岸である。畢竟、

「我が信の心と云ふを拵へて如來へその信の心を手向けたなら、それ、世渡り位な事は彼方よりとの様にも御取扱のあるに相違のないものでござるてなふ」(文化十一、正、十四)

「それ僅かの娑婆にお主達が逗留をしてをられる身の上なれば何でも安氣な心に成ると如來様へ打任せて置かれたなら何にても皆取扱はつしやるに相違のない事とござる。ござればこそお主達に此このやうな事を話して聞かせる事ぞや」(文化、十、閏十一、十六)と。

要するに、

世の人は悪。生れよりするも、相よりするも、悪に悪を重ね行くのみ。善者、一人だにあるなし。先祖として「えいところへは及びもつかぬ。」人の世は、畢竟、罪の世。「娑婆に安心安堵はなり難い。」救ひ無く、望み無し。救ひを要すること、事程、切なのである。

世の神に数々あれど如來のみ比ひなく高し。如來こそ人間、世界を創造し、攝理する。最高にして全智、全能。愛を心として、罪の世、罪の子の救ひのためには如何なる受難をもいとほぬ。而も、存在としては、上界に超越して、ひたすら、下界の罪の救ひのために悶えに悶えつゝある。

悶ゆる如來の愛の思ひを天啓し、愛の如來の悶ゆる救ひを成就したのが教祖であると信せられて居る。如來の救ひを成就して救主たり、愛の如來を示して化身の如來と信せられ、今は娑婆如來と拜まれて居る。

この如來をのみ頼つて、自力の工夫考を捨て、利口才覺を退け、専念に如來の救ひを信じ、如來の愛を體して、愛る行ひ、善を貯へ、以て、後世は如來の御側の「限りなきえいところ」を得んものと望みつ、如來を念じ、力めつゝあるのが、娑婆如來の如來教徒、一尊を教祖とする一尊教なのである。

人格神への發展

— 古代典籍の一の取扱ひ —

原 田 敏 明

一

拜まれる神に、吾々の考へるやうな人格を認められたのは、決して早い時代からではなかつた。さういふ時代には、人間自身に對しての人格と云ふ觀念が既に餘程遠つてをつたに相違ない。それが吾々のやうな考になつて來ると、それに影響される神の姿にも、漸次に人格的内容を含んで來るのである。併し、人々の人格に關する觀念が發達したからとて、直ちに拜まれる神にまで、之と同様な人格を認めるには限らない。尙ほ又、たとへ神が人格的に見られるからとて、

すぐに神が人格的に言ひ表されるには限らない。殊に之を文字にしたものから見れば、人格的な神は必らず人格的に書き表されるものでもなく、又従つて人格的に書いてないからとて、その内容に人格的要素が全然ないと云ふことも出來ない。

併し、又之れを書き表し方だけについて見ても、時代が後れるに従つて、人格的でないものから、人格的なものになつて表されてをる。それには從來の所謂自然的な神又は靈に満足出來ない心持、即ち拜まれる神や靈を崇高なるもの

として、而かも之に具體的に力ある生命を認めようとする心理から、その人達の持つ人格と云ふ觀念に近づく神を求めて來る。そこに一層瞭りした傳記を有する神、人々の共に享け得る活動をなす所の神を考へて來るのである。此の傾向は漸次に言葉としても神の名や行動に人格的要素を含んだものとなり、更に文字として記されたものにも人格的な神となつて來てゐるのである。

今はこれらの過程を、日本の材料、殊にその文献に徴して、たゞ神の名の書き表し方に限つて考へて見たいと思ふのである。たゞ資料の調査におちどがあつたり、又は全くその見當をはずしてしまつたと云ふために、誤つた結果に終らぬとも限らないが、之れまで目に觸れた材料だけで、此の過程の一端を窺ふことにする。

二

茲には奈良朝を中心として、その前後の材料を比較して、古來の信仰に於ける神が、少くと

も其の書き表されたゞけで如何に相違し發展してをるかを見たいのである。材料としては云ふまでもなく、奈良朝までのところでは、記、紀、その他の正史、古語拾遺、並びに萬葉集、風土記の類を主なるものとし、之れで主要なるものは盡きるのであるが、更に之らと比較するため、平安朝初期の材料としては、特に延喜式神名帳や三代實錄に依ることにした。

ところで日本書紀は、その編纂に關して種々の説があるが、自分は原文批評の立場から、少くとも持統天皇の元年から四年の間に於いて確かにその編纂者が代り、その後にも一回乃至二回更代してゐることを認めるものである。尙且つ、之まで一般にも認められてゐる通り、天智紀と天武紀との間にも編纂上の様式に差違があるのであるから、自分は天武持統の交に出來て、その後、幾度か増補されたものとして取扱ふのである。

古事記の編纂は和銅年間にあるとしても、そ

の計畫はこれよりずつと以前にあるのである。風土記は既に明記されるところにより、萬葉集は一般に云はれる通り奈良朝末期の編纂と見てよからう。最後に延喜式の内容が果して延喜時代に出来たかとはもとより疑はしいが、風土記に記される神社名と比較する時は、明かにそこに變遷のあとが窺はれ、又三代實錄あたりと對照して、少くとも延喜時代までに纏つたものであることは明かであらう。

三

日本書記が漢書や史記になぞらへて編纂されたと云はれるのに對して、古事記はその編纂の意味に於いても既に違つてをるので、従つて記は紀に比して格式張つたものでないだけに、その時代の精神生活に餘計に觸れてをり、吾々をしてその記述の方が一層原始的な感じを起させる。併しそれがために直ちに、前に紀の編纂を記より以前に推定したやうなことの否定とはならない。記も亦たその編纂の事業は之を天武朝

に發したものと見るべきであらう。

之を要するに記紀何れも、その記述の形式並に目的に於て夫々異つた點があるにしても、一方は對外的に自國を顯揚するにあり、他は帝皇の日繼を明かにするにあり、御系譜に先代の舊辭を配したものである。かくして記紀兩書は何れもその成るに當つて、國家的意志が濃厚に働いてをる。従つてその神代としての記事に現れて來る諸神は、吾々の今の場合に考へる宗教上の神とは餘程違つてをる。少くとも記紀の編纂關係者あたりの頭に考へられたるものであつて、その當時に於いてさへ、之が直ちにその信仰を示したものであるかは疑はしい。むしろ記紀の記事の主要部でない部分に表れて來る事實には、却つて當時の宗教的事實が含まれてゐる點が多い。

今記紀に就いて、充分宗教的對象としての神と認められるものを調べて來ると、その内には人格的要素を具備した、即ち人格的な名になつ

てをる神と云ふものは極めて少ない。天照大神、大物主神、事代主神位が特殊の場所に散見するだけである。之から見ても記紀の神代としての記事に現れるやうな傳記を持つた人格的の神は、宗教的にはさうまで重要な位置を占めてゐなかつたと考へた方が穩當のやうに思ふ。

四

書紀に續く續紀はその記録の様式も餘程違ふが、その時代の宗教思想は、却つて之らに如實に窺ふことが出来る。ところが此處にも人格的の名になつてゐる神は極めて少ない。もとより書紀に較べると稍々多いと云つてよい。續紀では伊勢大神宮と八幡神及び丹生川上神を除いたら、餘り有數な神は現れて來ない。伊勢はいふまでもないが、皇室との關係で現はれるのである。八幡は聖武朝の東大寺建立の關係を中心にして史上に表れて來る。八幡の前身がどうであらうと、此の時代に既に人格的な神として取扱はれてゐたことは、記録の示す處でもあり、他

に比賣神の方も續紀に二回程表れてをる。

此の外に人格的に記された神としては、之を列擧すれば、月讀神、香稚廟が夫々二ヶ所、大屋都比賣、都麻都比賣、若狹彦、伊佐奈伎、伊佐奈彌、大穴持等の諸神が夫々一ヶ所づゝ出てゐる。その數は少いが全體の二割に當つてをる。尙ほ鹿島、香取を以て藤原氏の氏神と明記された箇所もあるが、氏神といふのは、一般に考へられるやうに祖先神を意味するものでなく、氏神は内神で、直接に關係ある神を親んで云つたとする古史傳あたりの説の方が眞に近いものであらう。

かふ云ふやうに見て來ると、名にまで人格的要素の明かに表れたものは至つて少ない。だが少ないからとて直ぐに神そのものに人格的要素が無かつたとはいへない。但し、此らの時代にあつては、神といふものは、たとへ人格的要素はあつてもその個性は極めて少ないものであつた。多くの神々が地名を以て呼ばれたり、或は

その職能によつて呼ばれ、又は奉ずる部族の名に依つて呼ばれたりして、たとへ神の職能には分化があつても、特殊の神格といふものは、強く認めることを要しなかつたのである。かふいふ點は萬葉などを見ると、一層明かに認められることである。

五

萬葉集は歌集だけに廉張つた所はないが、一方詩的想像が多量に加はつてをるから、場合によつては信仰の事實と懸離れたものも少くない。殊に國を歌ひ、大王を讃へたものには之れが多い。併し多くは續紀に現るゝ神々と一致するものである。従つて現人神としての天皇、及び伊勢の大神を除いては、名が人格的になつてをるのは、先づ月讀、大名持、少彥名、伊夜彥等の神々並に香椎廟位のものである。三輪山など既に早く正史に於いて大名貴神の如く記してあるが、萬葉あたりでは少しもその信仰が表れず、つねに三輪の神となつてをる。

祖先崇拜に就て見ても、親、殊に母親を歌つたものは數多見ゆるが、祖先に關しての歌は誠に少い。皇祖を對象としたものを除けば、賀陸奥國出金詔書歌といふに、次の様な句がある。

大伴の遠都神祖の其の名をば、大來目主と思ひ持ちて仕へしつがさ、海行かば水漬く屍、山行かば草むす屍、天皇の邊にこそ死なめ願ひはせじと辭立て、古よ今の現に流さへる親の子供ぞ、大伴と佐伯の氏は人の祖の立つる辭立、人の子は祖の名斷たず大君にまつらふものと言繼げら………
(反歌) 大伴の遠つ神祖の奥津城は、とるく標立て人の知るべく。

萬葉集がたとへ歌集であるにしても、他に山岳神に關係するもの三十八ヶ所、海の神に關するもの二十二ヶ所、その他種々様々な神々が表れてをるのに較べては、餘りに少ない數である。是れ畢竟その時代は、國家統一の基礎たる氏族制度による祖先崇拜がまだ進んでゐなかつたと云ふこと、即ちその氏族制度の未だ幼稚であつたことの一面を物語るもので、此の點から見れば、萬葉集には多くの母系制度の痕跡さへ見る

ことが出来るのである。

六

更に後れて平安朝に入つてからの材料を見ると、餘程その趣を異にして來る。此の頃は神社經濟の上から頻りに叙位叙勳が行はれたのであるが、それらの正史に現れた處を見ると、神名の記録が延喜式神名帳に於けると殆んど變りない。乃ち貞觀、延喜の時代を見るには、延喜式神名帳に依つて大過ないと云つてよからう。

そこで神名帳並びに三代實錄、殊に貞觀元年正月廿七日あたりの記事から見ると、之よりも以前の時代に比して、神の職能による分化が神名に明瞭に見えて來たこと、命、彥、姫、或は主といふやうな文字を用ひて人格的に書き表されたものが多くなつて來たといふことが云へる。廣瀬、龍田、丹生川上、乙訓、賀茂など皆その例である。又歴史上の人物が大分表れて來たことも一の傾向で、これは血族關係の有無に係らず、祖先崇拜と氏族制度の發達の反映と見るべ

きであらう。太玉命、櫛玉命などその例である。尙ほ此の傾向は、かやうに時代的に差違あると同時に、地域的にも差違がある。即ちそれは同じ神名帳を見て、さういふ傾向が、遠國地方よりも京畿、殊に大和、山城に於いて強く現れてをると云ふことが云へる。もとより地方に於いても此の傾向はどれだけか見ることが出来るので、それについては更に次に示すことにする。

七

そこで茲には更に天平五年二月卅日勸造の出雲風土記と前に舉げた平安初期の神名帳とを比較して、其間に見らるゝ差異を示すことにする。先づ出雲國出雲郡に就いて、兩記錄に於ける神祇官所在五十八所の神社を對比して見ると、兩者の間に必らずしもその名前が一致してゐない。今從來の諸説を參考にして、兩者の間に社名の全然一致したものを控除してみると、次のやうなものが残る。

(風土記)

(神名帳)

人格神への發展

- 杵築大社………
- 御向社………
- 御魂社………
- 余豆伎社
- 同社
- 同社
- 同社
- 同社
- 同社
- 同社
- 御魂社
- 阿受伎社
- 阿受枳社
- 同阿受枳社
- 阿受枳社
- 同社
- 同社
- 同社
- 同社
- 同社
- 同社

- 大穴持神社
- 杵築大社
- 同社坐大神太后神社
- 同社神魂御子神社
- 同社坐伊能知比賣神社
- 同社神魂伊能知奴志神社
- 同社大穴持御子神社
- 同社大穴持伊那西波伎神社
- 同社大穴持御子玉江神社
- 出雲神社
- 同社尊國伊太氏神社
- 阿須伎神社
- 同社神韓國伊太氏神社
- 同社天若日子神社
- 同社須佐食神社
- 同社神魂竟保刀自神社
- 同社神阿須伎神社
- 同社神伊佐那伎神社
- 同社神阿摩能比奈等理神社
- 同社神伊佐我神社
- 同社阿須須伎神社
- 同社天若日子神社

- 伊努社
- 伊農社
- 同社
- 同社
- 伊努社
- 同社
- 同社
- 彌太彌社
- 彌太彌社
- 縣社………
- 阿我多社
- 久佐加社
- 來坂社
- 來坂社
- 同様にして之を同國意宇郡について見る時は
次の如き結果となる。
- (風土記)
- 布自奈社
- 同布自奈社
- 玉作湯社
- 伊布夜社
- 伊布夜社
- 伊布夜社
- 伊神祝社
- 同社神魂伊豆乃賣神社
- 同社神魂神社
- 同社比古佐和氣神社
- 同社慮布岐神社
- 同社都我利神社
- 同社伊佐波神社
- 美談神社
- 同社比賣連神社
- 縣神社
- 同社和加布都努志神社
- 久佐加神社
- 同社大穴持海代日古神社
- 同社大穴持海代日女神社
- (神名帳)
- 布自奈大穴持神社
- 布自奈神社
- 玉作湯神社
- 同社坐韓國伊太氏神社
- 攝夜神社
- 同社坐韓國伊太氏神社

調屋社	筑陽神社
同社	同社坐波夜都武自和氣神社
夜麻佐社	山狹神社
夜麻佐社	同社坐久志美氣濃神社
野城社	野城神社
野城社	同社坐大穴持神社
野城社	同社坐大穴持御子神社
佐久多社	佐久多神社
佐久多社	同社坐韓國伊太氏神社
竟陀支社	竟多伎神社
竟陀支社	同社坐御譯神社

この表に現れた結果から見ると、風土記編纂時代までは、餘り人格的要素を持たなかつた、少くとも人格的に明かな個性を、その神名に見ることの出来なかつたものが、神名帳の記載になると、個性のある人格的の神として現されて來てをる。

八

かう見て來ると、古い處では、我々の考へるやうな人格的性質を持つた神ではなかつたものが、時代が後れるに従つて、或は之を崇拜する

土地の部族との關係に於いて、その祖先神とされたり、或はその神の機能に基づいて、之を司る人格的な神とされたりして、更に之等を史傳に存する神に附會して益々その人格的個性を明かにして來たのである。

今その一二の例を挙げれば、稻荷神の如きは最初は確かに一種の山岳神であつたものが、その地方に繁延した秦氏の崇拜を受けては、その祖先神となり、更に史上にその典據を求めては、大宜都比賣神とされたのである。又大國魂神の如きは、その最初に於いては、先づ、各地方の土地の靈であるのが、或は地主神ともされ、此の全國的な國土の神々が、國土經營の根本神とされるに従ひ、大體大和國の大國魂神によつて統一されたものとなり、之が一方大己貴神即ち大國主神の名前及びその功業との關係から、同一神とされ、茲に益々その人格的性質が濃厚となつて來たのである。もとより大和國魂神が大己貴神の荒魂なりとされたのは、記録として

は大倭神社註進狀に初めて見ゆるのであるから、時代は少し下るにしても、此の頃から益々此の傾向が強くなつたその跡を示すものといふべきであらう。

又之を神名帳について見れば、能登國にある大穴持神像石神社、宿那彦神像石神社などは、もともと石神の信仰であつたとしか思はれないものが、史上の神、殊に偉い神の名を負うて人格的性質を明かにしてをるものである。

九

かく神代史に見ゆる神々の名を負うて、益々その人格を明かにするのであるが、又史傳に現れる人物は、かくの如く實際信仰の對象に結び付いて始めて宗教的内容を持つて來た場合が少くない。

例へば美しい木花咲耶姬は富士淺間の神として熱烈な信仰の對象となり、菊理媛の如きは書紀一書に「是時菊理媛神亦有白事云々」とある記事と、白山比咩神と云ふために、加賀の白山

神に結び付いて、北陸の信仰を蒐めるに至つたのである。時代が稍下つた頃になると、かういふやうに何れの神社に於いても、その神名を古代の典籍に求めるやうになつたのである。そこには人格神としての個性の益々明確になつて來たことを認めねばならぬが、それとて其のため實際の信仰に於ける宗教的意味が大になつて來たかは却て問題である。併し今はかく後世にまで論及する場合でないから、之を他日に譲ることにする。

新刊「巴英辭典」に就て

——リス・デギズ Rlys Davids
ステツド Stede

兩氏の編纂——

長 井 眞 琴

セーロン島への基督教傳導師ベンジャミン・クロー (Benjamin Clough) 氏がバリー語文典に附録として不完全な語集を添へて出版したのは西紀一八二四年(文政七年)で今から一百〇三年前の昔となつた。其後ブルスーフ、ファウスベール、ラッセン、セナール、マックス・ミュラーの諸大家もバリー語に關する研究を發表したるが就中ファウスベール (V. Fausbøll) 氏は法句經のバリー原本 (Dhammapada) に羅匈語譯を對照しこれに、そのバリー語註釋を添へたものを羅馬字化して校訂出版したのは西紀一八五五年(安政二年)で今から七十二年前のことであつて、これ歐洲に佛教聖典の知られた初めである。此等先輩の努力の結果と著者自身の偉大なる努力とに

依つて成れるものがチルダーズ (Childers) 氏の巴利語辭典 (A Dictionary of the Pali-language) だ。これは西紀一八七五年(明治八年)今より五十二年前ロンドンに於て出版されたのである。チルダーズ氏は纔に三十六歳で死んだが、この巴英辭典こそは氏が偉業を永遠學界に傳へる記念物であるといつてよい。未だ材料の乏しかつたあの時代にあれだけのものを作り上げて兎に角今日まで五十有餘年間バリー佛典研究の爲めには唯一の辭典として學界を利益したことは莫大なものである。余の如きも明治四十一年この辭典を手に入れて以來約二十年間所謂草編三絶するまでにこれを利用した一人であるから殊にこの感を深くする次第である。今リス・デギズ、ステ

ソド兩氏の辭典を紹介批評するに當つてどうしてもナルダーズ氏のと對比する必要がある。兩氏の辭典は一九二一年(大正十年)から一九二五年(大正十四年)までの四ヶ年間に八冊に分けて出版されたのである。これはリス・デギズ教授が久しき以前より各國バリー學者の協同事業として熱心に計畫されたのであつたがそれは遂に失敗に歸し最後にはその弟子ステッド氏のみが専らこの事業に従はねばならぬことになつてしまつた。而してリス・デギズ教授は八冊中の第四冊の出版と同時に一九二二年(大正十一年)の十二月二十七日、七十九歳を一期として安らかな永き眠に入つたのであつた。晩年には辭典事業の一切をステッド氏に任せて居たとはいふものゝ、臨終までこの事業を熱心に監視しその完成を念願して居つたのである。第四冊の劈頭ステッド氏は老教授を悼むの文を掲げマハーバリニッパーナの釋尊入滅の時、弟子阿那律(アヌルッダ)の捧げし次の哀詩を以て結んでゐる。

新刊巴英辭典に就て

ナーフ アッサーサバッサーソー ティタ
 チッタッサ ターディノー、
 アネージョー サンティム アーラップハ
 ヤム カーラム アカリー ムニー、
 佛以無爲住 不用出入息 本由寂滅來
 靈曜於是沒(長阿含遊行經)

チ氏の辭典の出版された當時(西紀一八七五年)ではバリー原典の羅馬字化されて校訂出版されたものは僅かに先の *Dhammapada*(法句經)、*Khuddakapāṭha*(チ氏自身の)*Mahāvamsa*(セーロン島大史)*Mūlīdapaṇa*(那先比丘經)にフアウスペール氏によつてジャータカ(本生經)が部分的に校訂出版されてゐた位で、ジャータカ(*Jātaka*)とてもこれが全部校訂出版の事業に着手しその第一巻の現はれたのは西紀一八七七年(明治十年)で辭典出版後のものであつた。其他チ氏に利用された、長ニカーヤ中の *Brahmajāla*(梵網) || 長阿含梵勳) *Mahāparinibbāna*(大般涅槃) || 長阿含遊行)、*Samāññaphala*(長阿含沙門果)、*Sigā-*

Lovada (長阿含善生)や、中ニカーヤ中の *Ratna Pala* (中阿含頼吒想羅) などはセーロン文字で刻まれた貝葉本に據つたのであつた。それにも拘らず、當時のセーロンに於ける高僧スプーチイ (*Sulisti*) 師の辭書 *Ahhitthapattipika* (名義燈) やスプーチイ、自身の指導に預つたといへ、あれ程のものを完成したチ氏の努力に對しては眞に敬服に堪えない。チ氏辭典が出で、から、フアスベール氏のジャータカの校訂本は明治十年より同三十年まで二十年間に全部出版され、バリー律藏は H. Olenberg (オルデンベルヒ) 氏によつて明治十二年から明治十六年の間に出版されるし、一方ではリス・デ非ズは *Pali Text Society* を創設して明治十五年以來毎年バリー原典とその註釋とを一部づつ出版して今日では殆んど全部のバリーの原典とその註釋の一部分迄も校訂出版せられたのである。兩氏の辭典は正に此等の事業の結果を納め得られた譯である。そこでチ氏の辭典と兩氏のそれとの間に著しき

進歩を見られるのは當然の事であらねばならぬ。第一に語數の増加である。前者の一萬一千四百二十字に對して後者は一萬七千九百二十字を含み、即ち六千五百字の増加であるが、若し各語に就いて確實に參照した手數を對比したならば前者は三萬八千五百度に過ぎざるに後者は十四萬六千度に達してゐると稱してゐる。これは全く資料の著しき増加の結果である。第二に前者はアルフハベツト順なるに後者はバリーの字母順に配列してあること。第三に後者には新しき字義が加へられたこと。第四に後者は語原の探究や他の國語(例へばグreek語)との對照に力めてあることなどがその長所であることが認められる。第一に屬することであるが、バリー律藏の初に *Jomāni hanisanti* (V. P. III. p. 8.) (身毛豎立)の *hanisanti* は三人稱多數の現在時形でその單數形は *hanisti* であらねばならぬ譯で余はチ氏辭典中に書き加へて置いたのである。チ氏(一五一頁)にはその受動形の *hanisyati* が興

へられてゐるのみである。兩氏の中には *hanisati* (逆立ツ)と出で、因動形 *hanisati* 過分形 *hattiha* が與へられてゐる。茲に先の受動形が與へられて無いのは如何なる理由であるか、多分典據が見付からぬといふのであらう。これは第四に屬するものであらうが、チ氏には *Passati* (三人稱單數現在時)といふ梵語根 $\sqrt{\text{pas}}$ (見る) から來てゐる條項の中へ、梵語根 $\sqrt{\text{dra}}$ (見る) から來てゐる *addaga*, *adakkhi* (不定過去形) などもある三人稱單數現在形たるべき *dassati* が見付からぬといふのでこれに屬する總ての異形を投げ込んであるのは批判的でない。兩氏の中には *dassati* (百五十一頁) の條項を作り、語基 *dakhi* と *class* との上に $\sqrt{\text{dra}}$ より來る總てを攝してゐるが如きは辭典として著しき進歩を示すものと思ふ。ステッド氏はデルダーズ氏が *Abhidhānapadipika* のみに據つた約九百字を省いたといつてゐるが、余はこれが爲めに分りきつた大切な語が省かれてゐるのを氣付いたこともあつた。近頃長ニカ

ーヤの *Brahmajāla* を調べてゐると *pitā bhūta-bhavyānān* (D. I. p. 18.) の句に出會つた。これは長阿含遊行經の「爲衆生父」(大正藏、一九〇)に當るのであるが、兩氏の辭典には *bhūta* の項に *bhavya* との合成語を出して「過去及び未來」と譯して「D. I. p. 18.」に出づとあるけれども、佛音三藏の註釋スマンガラギラーシニーに就いて見ても、卵生 (*andaja*)、水生 (*jalambuja*)、濕生 (*Suisedaja*) の最初の狀態、例へば卵生のものならば殻の中にある間が *bhūta* で殻から出てからは *bhūta* と名づくところ。つまりこの合語の意味は一切衆生の義であらねばならぬ。「爲衆生父」とあるは當つてゐると思ふ。而してチ氏の中には典據は示してないが *bhavyo* (形容詞) の項を入れて $\sqrt{\text{bhū}}$ を根として「existing, being」の譯を與へてゐる。然るに兩氏にはこの項すらなく、しかも *bhūta* の項中に *bhavya* を出して「future」の譯をのみ當てゐることが、余に解し得られないのである。かくいふはチ氏の辭典

も尙ほ捨て難いことを示す爲めである。パーリの語の bhūtagama と云ふ語は面白い。チ氏には bhūtagama として獨立の項を設け、兩氏のものには bhūta の項の下に合成語の例として擧げて軽く扱つてゐる。何れにも、單に樹とか草とかの譯語のみ與へてゐるが、漢譯律藏には鬼村とか有情村とか直譯してゐる。それは大きな樹木殊に神樹 (Ceyya-rukka) として崇められてゐるものには靈鬼即ち樹神 (rukkhadevatā) が宿つてゐるものと信じて鬼村といひ、又樹や草には鳥とか蛇蜂などの有情の集まる場所なれば有情村といつたのである。かやうな漢譯も大いに参照すべきであるが、これは西洋人に對しては全く無理な注文である。hibbana (涅槃) の項ではチ氏は九頁半を費していはゞ大論文を掲げ、兩氏は三頁を費してゐる。前者にはこの語の根に就いて論じてないが、流石に後者には \sqrt{bh} (吹く) と \sqrt{va} (覆ふ) との二つをのみ取つてゐる。然しパーリの註釋では \sqrt{vi} の外に \sqrt{va}

(織る) から來てゐるものと見て、佛音の律註 (Samantapāsādikā) には nibbana の語源に就いては \sqrt{va} (織る) からのみ來るものと見て「*saṅgī-sibbanato vāna*」(II. p. 218) とあつて「縫ひ込むから來てゐるワナ」と見て、それに \sqrt{ni} といふ打ち消しの語を接頭して *nibbana* (縫ひ込まれざる) といふ語が作られ、その意味は vāna 即ち *saṅga* (愛) から脱出することであると解釋してゐる。善見律毘婆沙に「猶如縫衣孔更相貫穿縛不解愛即纏縛盡即滅也。愛盡即涅槃也。又涅槃者、涅槃言不、槃者言織、謂不織義」(大正藏、二四、七一四) とあるは大體似てゐる。漢譯の資料では涅槃(那)の語源説は \sqrt{ni} + \sqrt{va} (不織) と \sqrt{ni} + \sqrt{vi} (不覆) の二義が主なるものである。涅槃言不、槃者言織、不織義名爲涅槃、又は「槃言覆、不覆之義乃名涅槃」の類これである。つまり「吹く」から來て「吹き消ゆ」の意であるとする説はパーリにも漢譯にも未だ余には見付からぬのである。かやうに單に語源的探究の

みでなく佛敎的思想から一々の語を吟味して行つたならば種々の問題も起つて來ることであらう。要するに世の中には完全無缺のものは存し得ないといふことになる。たゞその缺點のみを鶴の目鷹の目で探したらいくらもあることであらう。余はこの辭典を一瞥して誤植も可なり多く、言葉の順序の狂つてゐることに氣付いたことであつた。これは全く出版費に窮してゐた結果が現はれたもので、余はこの點には大いに同情をしてゐる。前冊を配付して集つた金で次の冊の印刷をやるといふ窮狀を思ひ遣つたならばこれ位のことは答むべきではなからう。リス・デギズ教授の序言にも「この著は眞に豫備的のものである」といひ、「完全なるものを待つとは、極めて必要とされてゐる辭典を Greek Calends (決して來ることのなき時)まで延ばすことになるであらう」といつて居られる。眞に何事も完全は期し難い。其時代其時代に自身の力一パイのものを作り上げて行けばそれで善いのであ

る。今日までパーリの經律二藏や論藏を究めんとせし學徒はチ氏の辭典によつて解釋の付かなかつた言葉の大部分が兩氏の辭典によつて解決されて行くことを感謝してゐることであらう。さればチ氏の辭典と相並んでこの辭典も兩氏の不滅の事業として永遠に生きて行くことであらう。余は故リス・デギズ教授特にステッド氏が困苦缺乏に堪えて難中の難たるこの辭典事業を一通り完結されたる多大の勞苦に對しては滿腔の同情と感謝とを表するものである。

(昭和二年七月十三日)

三階教の研究

大野法道

とりわけ應變自在の變通性を多分に持つてゐると言はるゝ佛教の歴史は、時代と社會と風習とから押しよせる刺戟に適合して頗る多様な發展を示し、時には異様なものさへも現出した。が其間又傳統を去て佛陀精神の直接把握を叫び、滔々として流れゆく一般の方向から分離し清新の氣分を漂はしたのも少なくない。自家の信條を以て佛陀精神の直接把握なるを自任し舊來の傳統に慊らずして興つたものが各宗であるが、それは必ずしも従前の方向から分離したもののばかりではなく、寧ろ前世紀から流れ來れる方向に僅かばかりの改造を加へて成れるものが意外に多い。

三階教は支那隋の信行禪師によつて唱へられ

た佛教の一派であるが、變通性から見れば實に異様なものであると同時に、憚りなく獨自の境地を振り翳し、傳統を破つて六朝已來の傾向から分離した革新運動の典型である。從て支那佛教一般の流れに浮ぶ各宗とは根底に於てソリ合はぬ所があるばかりでなく、三階教徒は自ら持すること極めて峻嚴であつて妥協性を缺いた爲に、内外兩方面から敵視され、異端視され、危険視されて貶毀棄捨せらるゝ運命に陥つた。かくして三階教は常に非難攻撃の的となつて、教籍は傳播を妨遏せられ、唯僅かに斷片的に各宗の書に引載さるゝのみであつたから、思想體系は明らかでなく、實行の方面並に隆替變遷の歴史に至つては全く闇黒であり、延いて學界に

も格別の注意を惹かるゝことなく、永らく「解けぬ謎」として捨て置かれた観があつた。

かゝる積年の闇黒を破つて三階教に關し周到なる研究を遂げ、その思想體系歴史及び實行方法を明らかにしたものが最近岩波書店から發行された矢吹慶輝博士の「三階教の研究」である。

此書は四六倍版千二百余頁の大冊であるが第一部を教史と教籍史に分ち、中に一、教祖信行傳二、三階教三百年史 三、歴代三階教籍錄 四、三階教籍の性質 五、現存三階教籍斷片を説き、第二部を教義及び實修とし一、三階教の下に名義宗趣、末法觀、正像末、時代觀、約時約人の三階を述べ、二、教判の下に前代の教判、三階と對根起行法、光宅寺法雲四乘教との對比、華嚴宗の批評、一乘と普法を述べ、三、普別二法と對根起行の下に此教の佛教觀（二十四段佛法）佛陀觀（普眞普生佛）法と僧、度斷修求、機根論を述べ、四、生旨佛法と普行の下に生旨佛法、普敬認惡、普行、七階禮懺、此教の淨土思

想を述べ、五、三階教と末法佛教の下に此教と群疑論、念佛鏡と十疑論、淨土教との同異、念佛三昧寶王論との關係付融通念佛宗、日蓮宗との關係を述べ、六、無盡藏法と地藏教の下に所依經典、無盡藏法と五義相對十一段義、地藏教との關係を述べてある。第三部附篇には三階教年譜、本教關係の僞經諸斷片研究、及び則天武后朝の秘史を載せ、更に別篇に教籍の現存するもの——燉煌出土本と本邦所傳の三階佛法四卷の校訂とを収録してある。

信行は天台と同時の人であり、地論宗の慧遠、攝論宗の眞諦より稍後輩で、三論宗の吉藏、華嚴宗の杜順、淨土教の道綽より少しく先輩に當るから、支那佛教の精華といはるゝ隋唐の各宗成立期の眞正中に生れた。そして隋開皇年間に三階教を唱へ出したのであるが、其開教の態度主眼はそれらの諸宗とは大に異なるものであつた。「與先舊德解行非同。不令聲聞兼菩薩行、捨二百五十戒、居大僧下、在沙彌上。門徒悉行方等

結淨、頭陀乞食、一日止一食、在道路行、無問男女、率皆禮拜、欲似法華常不輕行」と費長房が歴代三寶記に傳へた一節によつて彼の風格の特徴が知らるゝ。六朝已來支那佛教の流れは東晋道生の涅槃經豫言の逸話に導かれて先づ涅槃經尊重の涅槃宗が顯はれ、次で地論攝論など一經又は一論を尊崇し、其思想の優越と共に教化力の切實を自任して以て得たりとするものであつた。佛教界はかゝる潮流に乗じてそれ／＼花を咲かせ、或は將に咲かせんとしつゝある時、それと全く行き方を異にした修行は客觀的に經文の意義を探る前に先づ獨り超然として世相の動きと其中にうごめく自分を見詰めた。彼が三十五歳の時の北周の廢佛毀道と沙門道士二百餘萬の還俗強制、卅九歳の時に出遇つた齊國の佛寺破壞と僧尼三百餘萬の歸俗は、正しく見せつけられた法滅の相として大なる衝動を彼に與へた。獨り爲政者ばかりでは無い。姚秦の僧正、宋の沙門都、魏の僧統、後魏の沙門統、梁の大僧正、

宋の尼僧正など僧官を設けて敎家を取締つた事實は、そこに背徳無慚の續發したことを否み得ない。具戒上臘の大比丘僧も其素行に於て取締を受けねばならぬ僧伽の姿と、得意げに采配を振る僧官の所作とは、清操の權化ともいふべき彼の慙感をいよ／＼増上した。加之、敬虔なる彼は陸續として眼前に提示さるゝ佛陀の末法に對する豫言を記した經典——大薩遮尼乾子經の末法爲政者の非法、佛藏經の末法道俗の墮落、大賊、怨家、外道、惡魔などと呼ばるゝ非行、その他最妙勝定經、像法決疑經等に説かれた末法の世相を見ては、何事よりも先づ末法の實感におの／＼かざるを得なかつた。

かやうに經説に適中する恐ろしき末法の世に驚いた彼は、從來の流れの上に浮び出た又は出るべき佛教は、到底時人を救ひ得ぬものとして末法相應の法を求めたのであつた。その轉向からして遂に彼は時と人と處とから佛教を三階に分け、時には正・像・末。人には一乘の機（最上

利根、持戒又は破戒正見衆生)三乗の機(一般利根、持戒又は破戒正見衆生)世間の機(鈍根、破戒邪見衆生)。處には一乗を説く淨土、三乗を説く穢土、末法佛教を説くべき穢土と區別し、現時の佛教はすべて第三階佛法でなければならぬとの信仰を確立したのである。日本鎌倉時代に成立した淨土宗・眞宗・日蓮宗は、一齊に末法佛教の自覺を立脚地とするが、支那ではそれより遙か前の時代に夙に其先蹤があつたのである。斯く信行は現人の病を見てそれに相應する藥を見出したので、常に「藥病相當」又は「對根起行」を主唱する。隋唐已後支那日本の佛教で時機相應、機教相應の聲が喧い、その痛烈なるものは三階教が始めて叫んだのである。鎌倉時代に成立した淨土宗、眞宗、日蓮宗は一齊に末法佛教の自覺を立脚地とするが、支那ではそれより遙か前の時代に既に其先蹤があつたのである。信行の謂はゆる第三階の佛法とは如何なるものであつたか。彼はそれを普法と呼び、又根本

佛法、體佛法など稱した。第三階の時代にあつては人は破戒邪見で一方に偏執するから、決して特殊の一經に依る別法を與ふべきでなく、諸經に連亘する如來藏・佛性の説に依りて、各人に強い自覺を催發すべき普法を以てすべきものとした。かゝる普法が眞正のものであるとして眞普正の語を用ひてゐる。斯くて三階教は一經尊重の別法を排拒するのであるが、實はかの法華に依る天台宗が、實相に基いて圓融無碍・十界互具を説て萬人の成佛を教へ、華嚴に依る華嚴宗が法界に立て無盡緣起・相即相入を談じて衆生の肯定を示すに比し、精粗の別はありとするも結果に於て頗る類似する所があるのは奇と言はねばならぬ。

普法を佛陀論に應用したのが、衆生のすべてに佛を見る普佛の説である。第三階の人は偏邪僞慢惡衆生であるけれども、内具の佛性からすれば如來藏佛であり又佛性佛である。彼等は時期至れば成佛するところの當來佛であり、今に

於て佛たるべきを想定し得る佛想佛であるとした。かくして一切衆生は極端に肯定せられ、一として佛たらざるなきに至り、更に進んで佛教以外の神までも普佛の中に取り入れて邪魔佛と名けて汎神思想を構成したのである。之はかの天台が六即の説を立て、たとへ佛教の何たるやを知らず、毫も信心起行の第一歩を履み出さぬ者でも、實相の理は具へてゐると見て理即佛と名けたことを連想せしめる。又密教があらゆる現實相を曼荼羅界會の莊嚴と見て、大日如來の眷屬とすることも思ひ出さるゝ。更に日本天台の本覺思想に於て「妙覺一轉して理即到極まる」と言ひ、それを純化獨立した日蓮宗に於て、衆生を無作三身の佛と見るもの等に比較すれば、そこに始覺・本覺の區別があり、因(衆生)から果(佛)へと果から因へとの考へ方の違ひはあつても、佛敎の理想を直ちに一切衆生の現實の上に置くものとしては共通點を見出すに難くは無い。

普法普佛から導かるゝ實行が普行である。普

行には普敬と認惡とがある。人にして普佛たらざるものは一もないのであるから、人は互に他を敬禮することが普敬である。信行を始として教徒は法華常不經菩薩の範によつて道路に人々を禮拜して歩いたといふ。普敬の行を徹底せしめ、おのづから各自の修養に資するものが認惡である。「自ら惡に徹することに依て他の善に徹することを得。若し自他共に善を見れば自ら惡を見ること徹せず。又自他共に惡を見れば他の善を敬ふこと徹せず」と説いて、他には善を任めて普敬し、自らは惡を認めて一切惡の斷盡につとめ、忍苦頭陀など無盡の善根を植えることを教へた。普法普佛の様な汎神論の信仰は由來現實の充足に溺れて、度斷修求の精進行を等閑にする邪道に陥り易いのであるが、三階教が其信仰に立つ實修として他を敬ひ自らを責むることを教へたのは、人に不斷の精進道を歩ましむる佛敎の本義に稱ふものである。

三階教の歴史は全體としては悲運の連續であ

つた。がそれでも可なりの傳播を爲し、約四百年の命を持つたのである。信行の門下に本濟、僧昌、慧如、慧了あり。信徒に信行の講説を筆録した妻玄證、隋の大興(長安)の都市計畫を司つた高穎があり。本濟門下に道訓、道樹、善知が傳へられ。唐代に入つて孝慈、神肪、信義、蕭瑀(太宗の臣)僧海、越王貞(太宗の子)王居士、道安、尙直、梁師亮、法藏(淨域寺)、湛大師、諡法師などあり。婦人では太宗の朝に安西都護となつた妻行儉の妻庫狄氏、妻公の妻賀蘭氏などを金石文並に本教關係の斷片などから拾集することが出来るのである。併し此教は、斷えず世間からも各教からも嫌はれた。其開教は開皇の始めであるが、信行歿して間もなき文帝の開皇二十年に、教籍の流行を勅禁した、後武周朝に二度、玄宗朝に二度、武宗朝に一度の法難を蒙つた。但し武宗會昌の破佛は一般佛敎の破壊であるから、三階敎のみの受難は前後五回である。又本敎の教籍を佛書の列に加へずして之を

偽經目錄に編入したのが大周刊定衆經目錄である。次で開元錄には之を偽妄亂眞錄に納めたばかりでなく、「信行の所撰、經文を引くと雖皆偏見に黨し、妄りに穿鑿を生じ、既に聖旨に乖反し復た眞宗を冒す」と言ひ、「天授の邪三寶に似てゐる」とまで貶毀してゐる。又淨土敎の懷疑は群疑論に於て最も辛辣に此敎を攻撃し、「諸學流に勤む。聖旨を審諦して自ら誤りまた餘人を誤り、諸大乘微妙の經典をして世に絶行せしむるを得ることなかれ、將に毒藥たらんとす。これ地獄の因なり。正法眼を滅す。何ぞそれ顛倒傷むべきの甚きものや」と言つてゐる。念佛鏡にも亦強く非難の跡を見る。蓋し三階敎と淨土敎とは末法佛敎、罪惡の自覺、時機相應等の共通點があるのみでなく、自分等の信する佛敎の外は末法に無用として捨てる同一の立場から、一は特別の佛に歸依するは謗佛の重罪になるとして、普法の教義に基く普佛を信じ、普佛でなくば末法の人には敎はれぬとしたに反し、一は彌

陀一佛のみに依憑するから、兩者の間には根本に於て避けがたき齟齬衝突の因縁が結ばれてゐた故に淨土教が盛になるにつれて三階教を邪魔物として排斥する意識が強くなつた。かゝる内外の攻撃は更に敎祖敎徒の死後の厄難を見たといふ説を生むことゝなつた。神都（則天后の時長安の別稱）福先寺の僧某が、信行は死後に大蛇となり敎徒は其口に吸はれてゐるのを見たといふが如き、其他多くの三階敎徒の受苦が傳へられてゐる。（唐懷仁の釋門自鏡録）斯様に敎界の風潮は本敎徒の恐るべき罪報を掲げて、自他共に此敎に接觸することを警誡したものであつた。日本では其敎徒は勿論、充分に三階敎を知悉した者も無いのであるが、それにも係はらず邪宗の典型として非難攻撃の的とする形だけが盛行したのには奇なる事である。新たに開かれたる淨土宗に對し、興福寺からの攻撃のための秦狀の一節（萬善を妨ぐる先）に、諸善を捨て、念佛のみを取るは謗法罪であつて、五逆よりも

深重なるものであり、三階敎に類するものだと言つてゐる。又日蓮の撰時鈔には「善導法然等が千中無一の惡義は三階禪師の説に同じ」と言ひ、其他淨土宗の圓宣の挫解打磨編には、眞宗を非難して「敎行信證は頗る三階集録に類似してゐる、これ僻解者流の風格なり」と言ふ如き、眞宗の了詳が「日蓮の法は三階敎に似たり」と言ひ、「淨土教も偏執する時には三階敎と同じきものとなる」と言ふ如き、此等はすべて各自の宗義に立ちて他宗を非難するに當り、誤れるもの、邪僻なるものゝ典型として、常に三階敎を取り用ひてゐるのである。古來嘗て此敎を理解しやうと企てた者すらなくして、（材料の缺乏にも依るが）支那の傳統により頭から邪宗として受取られた此敎が、如上の意味で斯くも廣く一種の傳播をしてゐるのは全く奇妙な因縁と言はねばならぬ。

附篇の三階敎年譜は信行の生れた梁武大同六

年(五四〇)から趙宋太宗太平興國三年(九七八)までの三階教並に其關係の史實を列ね。示所犯者瑜伽法鏡經に就ては、六朝時代製作の偽經たる像法決疑經に首尾の附加を爲して、此經を偽造した顛末を述べ、然もそれは三階教徒で唐睿宗の宮廷に入り込んでゐた師利に依て爲されたもので、正議大夫や昭文館學士等と共に謀した史實と、三階教の主張に權威を與ふべく造られたるを論じ、大雲經と武周革命は、燉煌出土武后登極讖疏を始とし、則天武后の革命に潛む謂はゆる邪三寶——武后は彌勒下生の佛、武后受命の讖を記せる偽經大雲經は法寶僧懷義は僧であること、大雲經流布のため各洲に大雲經寺を建てた事など、武周佛教の秘史を明らかにして、支那佛教史の一部を照破した。

別篇に収録する三階教籍は、寔に珍貴なる資料である。之を内外各地に蒐集した著者の苦心は尋常一様ではなかつた。著者は大正五年六月英國に在りて、第三回西域學術探險を終つて倫

敦に歸つたスタイン博士の蒐集品中、七千餘點の古寫本を調査して未傳佛籍數百點を得、其中八葉の三階教籍斷片の發見を始とし、越えて大正十一年十一月再び渡歐の途に上り、更に新たな發見を得、巴里國民圖書館のベリオ蒐集品中よりも數點を加ふることとなり、遂に現今世界的に索め得る限りの十九種資料が収録さることとなつたのである。燉煌出土の信行遺文(スタイン本)は特に稀觀の殘卷であり、燉煌本三階佛法卷二(スタイン本)卷三(ベリオ本)は本邦所傳と内容一致せざる異本、四卷三階の註釋たる三階法密記(ベリオ本)對根起行法(スタイン本)無盡藏法略說(同)無盡藏法釋(同)七階佛名(同)信行口集眞如實觀起序第一、普法四佛、如來身藏論(同)人集錄都目一卷(ベリオ本)龍錄内無名經論律(同)示所犯者瑜伽法鏡經(スタイン本)は、此中の一部に相當する斷片略本を除いては、全然學界未知の資料である。本邦所傳の三階佛法四卷は互に出沒ある法隆寺本、興聖寺本、聖語

藏本、及び群疑論所引を對校し、且つ句讀反點を附してある。

博士が三階教研究に着手されてから本書の出版までには、實に十年を經過してゐる。初稿は大正十一年に成つたのであるが、翌十二年著者は第二次の渡歐の旅程を終へて瀬戸内海航行中の九月一日大震災に遇ひて其正副二本を烏有に歸し、爾來忍び難き辛苦を経て第二稿を見るに至つたのが大正十三年十一月であつた。それより更に修文添削の功を積みて本書を成すに至つたのである。更に一言附加すべきものがある。それは著者累年の専意精進を援けつゝ、夥しき資料草稿の堆積を衝りて、只管功成るの日を待たれし夫人が、本書脱稿の翌日溘焉として逝去せられた涙ぐましき事實の伴つた事である。斯くして本書は著者博士に取りて實に思ひ出ふべき紀念となつたのである。

支那佛教史蹟の完成に際して

木村泰賢

關野、常盤兩教授が數回に涉り南北支那を跋渉して撮影し研究された支那佛教史蹟も第五輯を以て彌々その完結を告げた。之によりて吾等は居ながらにして廣大の範圍に涉る支那佛教の主なる遺蹟に接することが出來、佛教史美術史の研究上、重大の便宜を受くることになつた。のみならず支那に於ける佛教の史蹟はその絶えざる戰亂状態を経た割合によく保存せられてゐるとはいへ、近き將來に於て次第に消滅したり違に原形を止めざるに到るものも決して尠くはあるまい。かゝる際に於てその跡を偲び得べき唯一の材料は本書を除いて他に求め得べからざることと思へば、本書は獨り今日の吾等に對して許りではなく、寧ろより一層、後代の學界に對して意義ある不朽の業績と言はねばならぬ。

この意味に於てこの史蹟の完成に對して吾等は兩博士の努力に對して多大の敬意を表すると同時に、我が學界のために慶賀措く能はざるものである。

本史蹟には一々親切な解説あり、中には苦心の結果なる研究報告と見るべきものも尠くはない。併しながら史蹟は要するに資料であるから、それを眞に學術的意義を發揮せしむるには之を學術的に利用せねばならぬ。之を單なる名所書繪の如く眺めて樂むといふが如きは、斷じて史蹟を正當に遇する所以ではない。之を資料として利用し之に基いてその背後に横るの思想なり文化なりを統一的に讀む所に初めて史蹟の効果が發揮せらるゝのである。而もかくすることによつて兩教授の苦心も初めて正當に酬いら

るゝことにならう。

そこで右の見地に基いて東京帝大印哲研究室中、特に支那佛教の専攻に關係ある人々が史蹟完成の祝意を表する爲に、史蹟の或る部分に關連して小論文を書くことにして、こゝに四五篇を得るに到つた。本より俄かの企てであるから、參覽した人數も尠く、又問題の論究に於て盡さぬ所もあるけれども、ともかく、史蹟を學術的に利用すべきの趣旨を明にせんがために、こゝに本誌の餘白を藉りて之を纏めて發表することにしたのである。之が刺戟となりて今後諸方面に涉りて史蹟利用の研究を促すを得ば、獨り兩教授の満足許りではなく、一般學術界の慶事と思ふ。

この企てのあつた時、私も大賛成を表した關係上、諸氏の論文に對する言はゞ序文としてこゝにその顛末を述ぶることにした。

石 經

佐藤泰舜

石經即ち岩石に經文を刻むといふ根機のよい大事業が、六朝の終り頃から一時流行したとの記録は、佛教側の文献にも散見し、金石文に關する書類などにはかなり纏めて記してあるけれども、何分各宗の變遷史や佛教一般史の研究に没頭して居る現在では、石經の事蹟など容易に觀察の視野に入つて來なかつた。最近、建築、藝術、書道などに關する遺物の探查が支那の内地に向けて進められると共に、石經の史蹟もちらほら發見せられて、此の方面の學者や愛好者の注意を惹くやうになつたとは云へ、之れを以て看過すべからざる事蹟として、支那佛教史の頁の中に織り込ませる程の權利を主張し得るまでには至らなかつた。

然るに此の隠れた史實を明にし、開却された業蹟に重大な意義を認め、今後の研究者をして

默視するを許さない程に、儼然たる地位を石經に與へたものは、兩博士苦辛の大著「支那佛教史蹟」の數ある功蹟の^一であらねばならぬ。石經關係の圖版は「史蹟」全五輯に亘つて五十葉以上もあり、それに關する詳解も相當のストレスを以て委曲を盡してあるので、之れを繙く何人も、石經に關する新知識と、それが佛教史上に於ける意義とを掴むことが出来る。

石經は主としてそれが刻んである石材の形式によつて、數種に分けて見るのが便である。天然の大盤石に何等の人工を加へず、直接に刻んだ摩崖の石經、天然の岩壁を琢磨し表面を平滑にして經文を刻んだ壁面の石經、之れは主として石窟の内壁や外壁をなして居る。石材を加工して刻經し、それを建て、石柱又は石碑とした柱碑の石經、更に石碑形の石板を作つて兩面に刻經した碑板の石經、及び多角形の石幢に刻んだ經幢の石經など、其の種類が多様にある。

今「史蹟」の中には、右の何れの種類も大部分

集録されて居る。即ち摩崖としては山東泰山の經石峪と、徂徠山映佛巖とが第一輯に收められ、壁面としては河南省北響堂山の刻經洞、同じく寶山の大住窟が第三輯に、そして京北居庸關の梵、藏、畏吾、蒙古、女真、漢、六ヶ國語の刻經が第五輯に掲げられ、柱碑に屬するものは、山東省泗水縣の經碑が第一輯に、山西省風峪の華嚴經石、河南省寶山の華嚴明難品の碑が第三輯に收録せられ、而して經幢は殆ど南北東西の各地に點在し、第二輯を除き各輯に分載されて居る。以上を以て古來の文獻に存するもの凡てを網羅したとは云へないが、主要な者は悉く包含し、而も文獻の記載に漏れて、何人も存否を知り得なかつた事蹟すらも、此の「史蹟」に歴然と紹介されて、學界の照明裡に持ち來たされたことは、何としても誇るべき新發見と云ふべきである。

泰山の經石峪にある金剛經の摩崖は人口に膾炙する所。又房山小西天の碑板の石經が、隋の

靜苑(又は智苑と稱す)によつて大々的に着手せられ、爾來數百年の間、志を繼ぐものが斷續的に此の事業を繼承して、五代遼の時に至つて遂に五千餘卷に亘る一切藏經の半ば以上を石刻したといふ驚くべき事實は、文献の詳に記るす所であり、從來も人の踏査發表した所であるが、之れが圖版を具體的に示し、刻經の歴史に關する根本資料を紹介したものとせば、此の「史蹟」の右に出づるものはない。

されど「史蹟」が石經に關して最も誇るべき特色は、河南省の北響堂山と寶山との刻經を收めて居る點であらう。此の二は共に常盤博士の初めて踏査して我が學界に提示されたもので、而も、二つ共に石に經文を刻する意義目的を克明に物語り、石經の事蹟が單なる出來事ではなくて、實に支那佛教史の本流に通ずる所以を指示する貴重な遺物である。此の二は前述の房山と共に第三輯に纏めてある。

北響堂山には數ある石窟の中、ある一窟の内

外兩壁に、維摩經、勝鬘經、孝經、彌勒成佛經及び世親の淨土論の一偈が刻んであつて、其の分量は房山の足もとにも及ばぬが、而も夫れに先んずる約四十年、北齊の天統四年(西曆五六八)に着手したもので、正に房山大石經の先驅をなせるものゝやうである。之れを企てた唐邕は朝廷の顯職にあつた法寶護持の特信者で、外壁に刻せる彼の發願文に「以爲らく繊細は壞すること有り、簡策は久しきに非ず、金牒は求め難し、皮紙は滅し易し、是に於て七處の印を發し、七寶の函を開き、蓮華の書を訪ね、銀鈎の迹に命じて、一音の所説盡く名山に勸せん」——第三輯圖版八十一、評解一の四頁——とあるは、石經の目的を最も明瞭に物語るもので、印刷術の發達しなかつた當時、經典傳持の方法として石經を選び、以て自然人爲の法滅を防がんとする意圖を示して居る。此の意圖目的は後に房山の石經に於て大半實現されたものと見てよい。經文の受持書寫は經典自らの激勵して居るところ、

古來寫經の事實は三國を通じて廣く行はれ、今日の吾等をしてその根柢のよさを驚かしめるが、更に之れを石に刻むに至つては全く豫想外である。而も一字一句の限られたものでなく、一代の教説悉くを名山に勒せんとする壯圖に對しては、驚嘆の度を越えて居るではないか。思ふに支那の佛徒は教理實踐の方面に於ても亦、斯くの如く雄大強靱な意氣込みを以て、讚仰修得の努力を傾倒したのであつて、そこに支那佛教の抜く可からざる力を認めることが出来る。右唐邕の發願文は古來の金石書類にも集録されず、『史蹟』によつて初めて世に顯れたものである。

次に寶山大住窟の石經は、隋の靈祐法師が佛像諸尊と共に、石窟の内外兩壁に左記數種の經文の一節を選び刻したもの、法華經壽量品偈、同分別功德品の一部、勝鬘經一乘章如來讚嘆の文大集經月藏分法滅盡品の一節、涅槃經雪山童子四句の偈、摩訶摩耶經の一文、及び二十五佛名、五十三佛名、十方佛名等である。大住聖窟

の名は大集經法滅盡品の句に「廣持正法令久住」とある如く、正に大法を永遠に住持せしめんとする念願を示したものである。けれども之れは唐邕が響堂山に刻經を企てたものとは全然同じ心持ではない。彼にあつては一切經を刻せんとするにあつたが、今はそれが全目的ではない。選刻された經文の意味や佛像諸尊から綜合するに、そこには一、末世法滅の時機に際會して居るのを悲しむの情。二、之れに處して正法を護持する唯一の道は、造像造塔建寺によつて、末世の罪を懺悔し諸佛の加護を仰ぐにありとの希望。三、例令世は變遷して末法となるとも、佛身は常住にして佛壽は長遠なりとの信念を、一刻一石の間に瞭然として看取することが出る。蓋し此の時代はかの三階教の成立した時で、教祖信行は大住窟を開いた靈祐と同時同處の後輩であり、其の間一點の脈絡相通するものある事は、評解に於て(第一八三、一九八頁)指適する所である。刻經の事蹟は決して好事愚直の輩が

企てた閑事業や、單に功德靈驗を求むる底のも
 ではなくて、實に血涙滴る護法精神の結晶で
 あることを思はねばならぬ。之等の史實は石經
 に關して「史蹟」の明にした著大なる功果である。

經書を石に刻むの風習は漢代より儒家に存す
 るところ、佛教の石經は形を之れに取ると雖も、
 其の規模の廣大なること古今東西に比なし、其
 の精神の深刻にして其の意義重大なることは
 「史蹟」の詳に教ゆる所である。

佛足跡について

稻 葉 茂

佛足跡の信仰は苟も佛教の流傳する所必ずこ
 れに伴つた。これを事實に見るならば、先づ印
 度を中心として錫蘭、暹羅、緬甸、馬來、カント
 ン、ラオス、ネパール、西藏、支那、朝鮮、日本等す
 べてにその跡を留めてゐる。支那佛教史蹟第一
 輯には此の中、支那西安臥龍寺如來雙跡靈相圖、
 嵩山少林寺如來遺蹟圖、寧波育王寺如來雙跡
 靈相圖及朝鮮智異山安國庵如來遺蹟圖、日本藥
 師寺佛足石並に藥師如來足下輪相を出だしてゐ
 る。私は數年前奈良に遊び偶佛足石を拜し異狀
 の興味を覺えたのであるが、今史蹟を機縁とし
 て些かその信仰の起源、流傳等について叙した
 と思ふ。

元來すべての宗教を通して、教祖の遺物(又は
 遺跡)崇拜は殊にその原始的時代に於いて一層
 熱烈なものであつた。その第一は神聖なる遺身、

佛教では舍利、頭髮、齒、等、第二は遺品殊に身近く用ひたもの、佛教では鉢、杖、衣、等舍利八分は別としても所謂感得の御舍利は三國に普きものがあらう。法顯傳や西域記を見るもの如何にその遺跡の多いかに驚くのである。而もそれ等は教徒に取つて、必ずしも眞贋を問ふを要しない。佛足崇拜の如きも恐らく遺物崇拜の一つと云へるであらう。

足跡に關する最も古い記述は法顯傳と西域記であらう。法顯は烏長國と獅子國と及び摩揭提國とに之を拜し、玄奘は烏伏那國と屈支國と摩揭陀國とに拜してゐるが、僧伽羅國(獅子國)に就いては記する所がない。それを抜き出せば

常傳言、佛至北天竺、卽到此國也、佛遺足跡於此也、或長或短在人公念、至今猶存、及囉衣石度惡龍處悉亦現在、石高丈四尺、濶二丈許、一邊平(法顯傳)

阿波邏羅龍泉西南三十餘里、水北岸大磐石上有如來足所履迹、隨人福力量有短長、是如來伏此龍已、留而去、後人於上積石、爲遐邇相趨、花香供養(西域記)

摩揭陀國……最初所作大塔在城南三里餘、此塔前有佛跡起

佛足跡について

精舍、戸北向塔、南有一石柱、圍丈四五、高三丈餘、上有銘題云阿育王以閻浮提布施四方附(法顯傳)

窣堵波側不遠精舍中有大石、如來所履雙迹猶存、其長尺有八寸、廣餘六寸矣、兩迹俱輪相、十指皆帶花文、魚形映起光明持照、昔者如來將取寂滅、北趣拘尸那城、南顧摩揭陀國、臨此石上告阿難曰、吾今最後留此足迹、將入寂滅、願摩揭陀也、百歲之後有無憂王、今世君臨建都此地、匡護三寶、役使百神及無憂王之嗣位也、遷都紫邑掩扇迹石、既近宮城、恒親供養、後諸國王競欲舉歸、石雖不大衆莫能持、近者設賞迦王毀壞佛法遂卽所欲滅聖迹、鑿已還平文彩如故、於是損棄殘伽河流尋復本處、其側堵波卽過去四佛坐及經行遺迹之所、佛迹精舍側不遠有大石柱、高三十餘尺、書記殘缺、其大畧曰、無憂王心根貞固、三以瞻浮洲施佛法僧云々(西域記)

西域記摩揭陀國の記述に觀佛三昧經の句を挿入したものが、支那、朝鮮及日本の、殆んど一様に佛足跡の銘となるのである。

屈支國……東照蓋佛堂中有玉石、面積二尺餘、色帶黃白狀如海蛤、其上有佛足履之迹、長尺有八寸、廣六寸餘矣、或有齊日照燭光明(西域記)

獅子國佛至其國欲化惡龍、以神足力、一足躡王城北、一足躡山頂、兩跡相去十五由延、王於城北、跡上起大塔(法顯

(傳)

以上は佛足迹に關する記述の中、最も古きものとするのである。それでは佛足迹そのものは、一體何時頃出來たものであらうか。サーンチ大塔の東門には明かに雙石が仰されてあり、フェルガツスンによればアマラーバチーの廢塔にも數多の足迹を見出したと云ひフシエーはアチャンタにも發見してゐる。若しこれ等が古きものは佛滅後百年より乃至二百年の間に建設されたものとすれば、當時既にこの信仰があつたと見なければならぬ。果して唯だ一概にかく云ふことが許されるか何うか。こゝで足迹崇拜の起源を考へなければならぬ。

元來印度人等の間には、巨人崇拜の一種(?)として、そんな風な足迹崇拜があつたと見られないかしら。玄奘が見たと記す鹿苑過去四佛の足迹は長さ五百尺、深さ七尺と云ひ、獅子國の足迹は、兩足の間十五由延と稱することや、回教徒はモーゼスの足迹をダマスカスに見たと云

ひ、又所謂獅子國の佛足迹を回教徒はアダムのものとし、基督教徒は聖トーマスのものとし、溼婆教徒は溼婆の足迹だとする等は、その證左とならないだらうか。思に佛教徒が、偶遺物崇拜、又は巨人崇拜の風習を、採つて以て、自家藥籠中のものとしたのではないか。勿論サーンチやアマラーバチーのそれは、必ずしも後世のものとはそれを造る氣持に於いて異なるものがあつたと思ふ。

一五八

扱てこゝで流傳の經路についても、一言しなくてはならぬ。獅子國のは有名な所謂アダムスビークで海拔七四二〇尺の山頂に存するとせらる。(この山頂は雲中にその影を落すので有名であるが)、各教徒が各自らの聖迹とし、而もお互にその信仰を妨げることがない。サマンタ。パーサーヂカ、デーバヴァンサ、マハーヴァンサにも各記するものがある。而し何としても、最も古いのは法顯傳に記するものであらう。傳説によれば、西紀前九二年ワラガンブ王が山に獵

して一匹の美しい鹿を驅ふた所、遂にこの山頂に見失ひ、却つて佛迹を見出したと云ふ。恐らく錫蘭人が大陸を旅行してサーンチカその他の所で、足迹の彫刻を見てかへり、やがて生きた信仰となつて、遂にアダムス、ピークに發展したのであらう。回教の間には、早くよりモーゼスの足迹信仰があつたのであらうが、法顯の入竺記によつて、當時商業上支那に來た教徒に宣傳され、次いで本國に傳へられ、印度に逆輸入されやがてアダムの足迹と見做してしまつた。聖トーマスの足迹とするのは恐らくグノーシスト間に出來た説であらう。溼婆の足迹とするの説は更に後世の所産であらう。大いさは五、五尺、二、八尺の岩上の凹で、その上に御堂が建てられ、中に佛像が置かれてある。スキーン氏やテンネント氏はこの拓本を作つてゐると云ふ。現にロスト氏が山頂を訪ふた時には四人の比丘が傍に住んで四年間一度も下山せず靈迹を護つてゐたと云ふ。とにかく事實上佛教徒の聖迹と

なつてゐるのである。

この信仰がやがて暹羅に傳へられては、より以上熱烈な信仰を生じた。皇室がその外護者に任じ、或王は廣大な地を寄進さへした。今は大きな寺院が建てられて巡禮が絶えないと云ふ。長さ五尺、一方は火事に失はれてゐる。而してその頃の華文は最も特色を有してゐる。これから更に南方に流傳したものであらう。

扱て支那への傳來の始めは法顯傳を擧げなくてはならぬが、而し事實拓本又は構圖を傳へたのは誰であらうか。法顯の歸國は滅後八九九年、玄奘は二百餘年後れて一一三〇年、王玄策の入印は一一四二年である。而して此に見逃してはならぬことは、觀佛三昧經の譯出である。此經が佛馱跋羅の譯とすれば此の人は、法顯の歸國に先つ六年長安に入つてゐる。即ち約二百五十年後の玄奘や王玄策を待つまでもなく佛足信仰は充分盛であつたと思ふ。それは觀佛三昧經を見れば思ひ半に過ぎよう。

佛足跡について

一六〇

親佛三昧經一如來足下平滿不容一毛、足下千福輪相、嚴網具足、魚鱗相次、金剛杵相者、足跟亦有梵王頂相、象齒不異、佛滅度後造好形像、令身相足、亦造無量化佛色像遍身光、及畫佛跡、乃至此人除却百億那由他恒河沙劫生死之罪。(六)

極東の佛足迹は全く此の三昧經に基くものなるは、その銘によつて知られる。(史蹟參照)殊に日本の藥師寺のその如き、呵嘖生死の歌十七首は全く前掲三昧經の末文によると云はなければならぬ。只此で問題になるのは法顯や玄奘の見た實物は何んなものであつたかと云ふことである。サーンチの大塔にある雙足は不幸にしてその細部を見ることが出来ぬ。暹羅の足跡はあまりに現實的で又綿密にすぎ(後出)全く支那日本のそれとは源を異にするのではないかと思ふ。かう見ると極東のものは、忠實な模寫ではなく、經よりの所産ではないかと思ふ。一は民族の傳統より、一は一定の經による信仰よりの所産と見れないであらうか。

義楚六帖一……西域記云、佛在摩揭陀國波叱離城、石土印

留跡記、非法師親禮聖迹自印將來、今在坊洲玉華山、鐫碑記之、其佛足下五指端有卐字文相次各有如眼、又指間各有網軌、中心上下有蓮身文、大指下有寶劍、又第二指下有雙魚王文、次指下有寶花瓶文、次傍有螺王文、脚心下有千福輪文、下有象牙文、上有月王文、跟有梵王頂相文、

玄奘が摩揭陀國より將來したものを、太宗が勅して石に刻せしめたとすれば、恐らく玉華山のそれであらうが今は果して如何であらう。とにかく極東の佛足迹の源泉をなすものである。日本に傳へたものは黃書本實が支那普光寺に得たとするに間違あるまい。その模刻が藥師寺の佛足石であり、この佛足を基調として丈六の像を作つたのが、藥師如來である。

支那、朝鮮日本のそれは殆んど圖も銘も一樣である。唯だ支那のものは一樣に釋迦佛手字を上彫してあるだけである。(藥師寺佛足石碑銘參照)

最後に足下に圖された文様の偶意について云はなくてはならぬ。法輪、卍字、梵王頂相は云

ふまでもない。寶劔は惡魔を拂ふもの、寶瓶は灌頂の式に關し、雙魚は須彌山を圍む八大海を意味し、寶螺は大法宣傳を象するか。(親趾の文様は卍字と云ふことは出來ぬ)然るに此に面白きは暹羅に存在する佛足迹である。文様は法輪を中心として、すべて百卅九、恰も曼荼羅の如くである。卍文はなく唯渦になつて各趾三節合計三十の渦である。他の百〇八は大海、湖水の蓮花、宮殿、劔、頭髮ピン、曼殊沙華、燭台、瓶上の書物、鞭、牛王、龍王、象王、獅子王、虎王、緊那羅、ガルダ、鹿王、兎王、迦陵頻伽、孔雀、鳩、鰐、金色魚、天使、寶冠、鐵鉢、天使、四面波羅門、山、河、船、日、月、星辰、法子、旗、僧衣、水壺、法螺、白傘。この内四面波羅門の如き同じもの十六に及ぶ。

五 臺 山

坂 本 幸 男

五臺山は代州雁門郡即ち山西省五臺縣にありて一名清涼山と云わる。得名の所因を澄觀は華嚴經疏に説いて曰く、以歲堅氷夏仍飛雪曾無炎暑故曰清涼五峯聳出頂無枚木有如壘之臺故曰五臺と。然るに華嚴經諸菩薩住處品に東北方有處名清涼山從昔已來諸菩薩衆於中止住現有菩薩名文殊師利與其眷屬諸菩薩衆一萬人俱常在其中而演說法。と云ふ一文あるを以つて經中の清涼山は此の清涼山に相當するとなし、其の根據を寶藏院聞尼經の我滅度後於瞻部州東北方有國名大振那其國中間有山號爲五頂文殊師利童子游行居住爲諸菩薩衆於中說法の文句に求めんとするなり。更に華嚴經疏鈔は彼一文を釋するにあたりて六門分別をなし特に第二の彰其所表の下に五臺の各々を金剛頂經によりて五佛五部五智五眼五乘五陰に配せり。

五、靈山

一六二

中臺 毘盧舍那佛 佛部 法界清淨智

佛眼 佛衆 識陰

東臺 阿閼佛 金剛部 大圓鏡智

慧眼 菩薩衆 行陰

南臺 寶生如來 寶部 平等性智

天眼 緣覺衆 想陰

西臺 阿彌陀如來 蓮華部 妙觀察智

法眼 聲聞衆 受陰

北臺 不空成就如來 羯磨部 成所作智

肉眼 人天衆 色陰

斯くて清涼山は文殊菩薩の淨刹たるのみならず文殊般泥洹經に若但聞名者除十二億劫生死之罪若禮拜者恒生佛家若稱名字一日七日文殊必降若宿障夢中得見得見形像斯人位階聞果應化廣大故とあるを以つて此の山に對する憧憬の念は益々加はり古來此の山に參詣して文殊の化身を感得せし者頗る多く、又西域の梵僧數萬里を遠しどせず茲頂に來つて文殊菩薩に謁する者少なからず、彼の佛陀波利三藏の如きは唐儀鳳先年北印度より來つて思陽嶺に到る、時に一化老翁に

遇ひ其の教示によりて再び印度に引きかへし佛頂尊勝陀開尼の梵本を齎せりと傳へらる。又文殊菩薩は、茲地に於て常に華嚴經を講ずと信仰せられたるを以て、古へより華嚴を學ぶ者は多く茲に來つて文殊菩薩に祈念してその疏を作れり。北齊の大和初年第三王子清涼山に於て文殊菩薩を求め身を燒いて供養し、王子の閹官なる劉謙之は王子の軀髮を覩て遂に山に入り華嚴經を晝夜精勤讀誦し思を覃し精を研めて華嚴論六百卷を造る。後魏の靈辨熙平元年筆を清涼寺に起してより首尾五年遂に華嚴論一百卷を製す。唐の清涼國師澄觀學律、三論、起信、涅槃、天台、禪等に通じ特に華嚴は慧苑の高弟法說に受く、後大曆十一年五臺山に入り、五臺を巡禮し聖像を拜して大華嚴寺に住せり。専ら大乘經典を讀し偏に華嚴經を翫習す、時の寺主賢林の請を入れて大華嚴經を講じ困て華嚴舊疏の文繁にして義約なるを慨し遂に興元元年正月筆を起して貞元三年十二月功畢る。此れ實に華嚴疏二十

軸也。翌年賢林等の爲めに新疏を講じ同七年崇福寺に移る迄此寺に留る事前後十有五年其間華嚴玄談、演義鈔、略策等を始めとし華嚴に關する多くの著述をなし、以て斯學の宣揚に勉めたり、斯うして五臺山の華嚴に對する關係は恰かも天台山の天台に於けるが如くなりたり。其の他天台の志遠、眞言の光合、禪の解脱、念佛の法照等此地に各々その學を講ずるありて佛教々學史上重要なる地位を占むるに到れり。されば此の靈境を憶れて、はるばる日本より來りし者あり。興福寺の靈仙三藏延曆寺の慈覺大師大雲寺の善慧大師東大寺の尙然等は其の主なるものなり。

支那佛教史蹟第五輯は此の淨刹を寫して三十葉に收め是を見れば彼の澄觀が余幼尋茲典每至斯文皆掩卷長歎遂不遠萬里委命棲託聖地と歎じた清凉山に居ながらにして遊び妙徳の聖像に謁するの感あらしむ。既に五臺山を相照せるもの我國にも二三あれど斯く迄學術的にして且つ完

全せるものは未曾有と云ふべきなり。次にその全部を擧げて評すべきも紙數の都合上他を割愛して特に佛教學史上重要なる四、五に就いて述ぶる事とす。

顯通寺、後漢明帝の初建、後魏孝文帝の再築山形靈鷲に似たるを以て大孚靈鷲寺と號し又名高き花園の爲大花園寺と稱せらる。則天武后の時八十華嚴の譯成りたるを以つて大華嚴寺と改め清の太宗重建して顯通寺の名を賜ふ。澄觀嘗て此寺に華嚴を講じ且つ其の疏を造る。慈覺大師清州より來つて志遠の摩訶止觀を聞き善慧大師成尋は皇太后供養の經卷を捧じて此の寺を訪づる。

金剛窟、佛陀波利は將來せし尊勝陀羅尼の譯擧りしを以て其の梵夾を携へて此山に入り行方不明となる、成は此窟に隠れたりと傳へられ法照嘗て此窟を禮して佛陀波利を見たりと云ふ。

竹林寺、大曆二年法照同志と俱に南嶽雲峯寺より此の頂に來り化現の大聖竹林寺に入りて文

殊普賢の兩菩薩を拜し彌陀の名號を專念すべき事を示誨されたり。後此處に一寺を建立して竹林寺と名く、爾來此寺は五臺山念佛の道場となる。我が叡山常行念佛三昧堂の念佛は慈覺大師によりて此寺より傳られたり。

金閣寺、大曆の初代宗の敕命によりて創し、不空三藏に賜わる。我が靈仙三藏茲寺に止まる事二ヶ年眞言密教を習得す。彼太元帥の祕法は三藏の囑によりて彼の弟子により常曉律師に相傳されたるものなり。慈覺大師嘗て此の山を訪れし際靈仙血寫の佛像及び彼の發願によりてなりし金銅塔の、佛殿たる金閣中に安置されあるを見たりと云ふ。

靈境寺、靈仙三筆の毒殺されし處なり。

佛光寺、後魏孝文帝の創建、唐正七年昭果寺の解脱禪師の修復、禪師常に此寺に居て華嚴經を讀誦し遂に佛光觀を作す。梅尾の明惠上人の佛光三昧觀は實に此の佛光觀に論を發するものなり。

思陽嶺、彼佛陀波利の一老化僧に遇ひし處にして當時を記念する會勝陀羅尼幡今尙存す。

新刊紹介

Bianconi (Guglielmo),

Un grande Allucinato dell'udito: Martin Lutero.

Roma, 1926.

ピランチオニ教授はマルチン・ルッターを以て聽覺の偉大な錯覺者として、廣く宗教上の幻覺者の引例をもなし、又ルッターの環境や遺傳や精神的發展を詳細に述べて、之を確證せんとしてゐる。此書は基督教神祕主義の研究に關して一つの光を投げるものであらうと思ふ。

Bremond (Henri),

Prière et poésie.

Paris, Grasset, 1926.

佛のカトリック文學者中録々たる著書の此近刊は姉妹篇たる「純粹詩」と共に評判の高い本である。美學上の詩、宗教學上の祈り、此二つを結びつける此カトリックの筆致は頗る魅惑に富んでゐる。然し祈禱は凡て詩からではない。世には理性の祈禱もある。著者が此點を看過してゐるのは惜しいことである。

Brunet (René),

Essai sur la Confrérie religieuse des 'Aïss'oua au Maroc.

Paris, Geuthner, 1927.

第一章で此派の設立者 Cheikh 及び弟子の傳記を、第二章では彼の教説と此團體の外的表示を、第三章では此派で行はれてゐる、慣習を取扱つてゐる。此書は北アフリカに於けるトーテミス山の問題を考究する充分な資料を供するものである。

Collin. (Ross),

Heute in Indien.

Leipzig, F. A. Brockhaus, 1925.

古代の印度を論ずる人は多いが、今日の印度を云云する人は少い。著者は今日の印度に目をつけ旅行者の記録を基礎として、シंगाポール、マライ、盤谷等の諸地方やセイロン島に就て論述してゐる。

Cook (A. B.);

Zeus: A Study in Ancient Religion, vol. II.

Cambridge University Press, 1925.

フレーザの友であり弟子であるケムブリヂ大學教授ツックの此著書の一巻は一九一四で輝く空の神としての Zeus

を研究したのであつたが、此大著の二巻は暗い空の神々としての Zeus にあつたつゝある。極めて illuminating な書である。

Crooke. (W.),

Religion and Folk-lore of Northern India

Prepared for the Press by R. E. Enthoven.

Oxford University Press. 1926.

印度の古代民族の神話傳説を研究するものに就いて現代の民族に傳へられたる傳説を研究するものに重大なるはつふまでも無い。此種の書は久しく、見るべき出来なかつたが、昨年 Enthoven 氏によりて故 W. Crooke 氏の書が出版せられたる事は學界の慶幸である。致し同好の士にも奨めらる。

Hymn (Albert),

The Christian Renaissance.

New York 1925.

基督教神祕思想史で隔却されてきた Gerard Groote に始つた宗教改革運動 Devotio Moderna を研究したものである。此書は其後の神祕主義に對して從來よりも革新的な見方を促すであらう。ヌルツター、カルヴェイン、ツインダリ及びロヨラなどのプロテスタント宗教改革やカトリック

の反改革運動に Devotio Moderna の理想が與へた影響を博く研究されてゐる。

Julian of Norwich,

Revelations of Divine Love.

New York, 1927.

英の神祕家の尼僧シテリヌンの殘した唯一の本書が米國で新に刊行されたのである。

Keith (Arthur Briedale),

The Religion and Philosophy of the

Veda and Upanisads.

Harvard University Press: London, 1925.

全篇二巻より成り、五部に分かれ、吠陀、後期吠陀、梵書、アムस्ता、吠陀に現はれる神と靈覺、吠陀の祭典の儀式、死者の靈、吠陀の哲學等が巧みに取扱はれて居る。吠陀の研究を爲す人の通讀すべき書物である。

而して第二巻には梨俱吠陀の時代とアムस्ताの時代の研究をなし、人身供御、世界の初めの問題を取扱ひ其の他甘露(不死)を飲むといふ觀念や、アールヤ人の天の觀念、等を論じてゐる。苟くも吠陀の研究者、梵語、及びヒンズーの哲學を研究せんとするものは一讀すべき書である。

Kennedy (Melville T.),
The Chaitanya Movement. A Study of the
Vaisnavism of Bengal.
Oxford University Press, 1925.

Vishambhar. ナンディヤンキョールの婆羅門青年がナンドゥヤ
イン(Navadvip)より来リ、自らチャイタニヤ(Chaitanya)
の名の下にクリシナ信仰を標榜し、バインシユナベット
(Vatsavite)を以て信仰運動を起した。此の書は其の人の
事を論述し併せて其の信仰運動の如何なるものなるかを述
べらる。

Chalmers (Lord),
Further Dialogue of the Buddha, translated
from the Pali of the Majjhima Nikaya. Two
volumes, vol. 1,
Oxford University Press, 1926

巴利中阿含經の英譯。譯者は承らく巴利の經典に親しん
だ學者であるから、リヌアグレイズ夫人の巴利長阿含經の英
譯の如き價值があるであらう。序文には佛陀時代の思想家、
沙門團に就ての研究を論述し、佛陀の實際的宗教家としての
の觀察を認め、佛敎他の宗教の特異點を明らかにせらるる
べしとせらる。

Michel (Frau Hedwig),
St. Caterina von Genoa.
Mainz, 1925.

フネゲルが此聖女カタリナに對する傑作を書いてから以
來、神祕主義の研究者は彼女に大いに注目してゐるが、卓
絶した著作は其後出てゐない。此書は小冊子ではあるが内
容の二三には確かに卓見と推測されるものがある。然し心
理學的の洞察に缺くるところあるは惜しい。

Moret (Alexandre),
Le Nil et la Civilisation égyptienne.
Paris, 1925.

著者モレは佛の埃及學者の白眉で其好著を深山出した。
本書は埃及文明史であるが、埃及に於て社會生活と宗教と
の關係が如何に深かつたかは全章殆んど宗教文化史を讀む
氣がするに仍つても判然する。四二一—七八頁迄が殊に宗
敎にあてられてゐる。内容の價值は今更暇々するを要しな
いが、舊約聖書中の傳説と埃及神話との比較に關する見解
など頗る注目に値するであらう。

Moss (Rosalind),
The Life after Death in Oceania and in the
Malay Archipelago.

新刊紹介

一六八

8° xii+247 pp, London, Oxford
University Press, 1926.

本書はポリネシア、メラネシア、インドネシアに於ける埋葬の風習と末世の信仰との關係を明かにせんとするものであるが、豊富なる材料を基礎にして出来てゐることは、民族的關係、地理的關係に多くの注意を拂ひ、それらの一般性を見るに同時に、一方特殊性を見ることを怠つてゐない點などは、本書の價値を一層大ならしめる。問題のこり方、材料の扱ひ方から云つても、確かにフレーザーの「不滅の信仰」などより進んだものと思ふ。

今本書に取扱はれる主なる問題を列擧すれば、「移住と來世の島」「諸種の埋葬上の風習と「來世の島」」「來世の人種學的意味」「來世に行く條件」「來世生活の状態」「墓前の供物」「人身御供」などである。

Peers (Allison),

Studies of the Spanish Mystics. Vol. I.
London, 1927.

一九二四年に「西班牙神秘主義」を公にした著者の最近の勞作である。ロヨラ、ルイス・デ・グラチダ、フランシスコ・ア・オスナ、テレサ、フアン・デ・ラ・クルス、ルイス・デ・レオン、フアン・デ・ロス・アンヘレスの大神秘家を取扱つてゐる。鋭い觀察と云ふよりも豊富な見解が此書を價値づけ

てゐる。北方の基督教神秘主義と南歐のそれとの差違特色は、今後神秘主義の問題を研鑽して行くには殊に注目すべき點であらう。

Rensi (G.),

Lo scetticismo.

Milano, 1926.

懐疑主義を理論と歴史との二方面から概説したもので極めて要領を得た又新しい書物である。現代人の懐疑的な思想に對しても著者は批判を誤つてゐない。

Sarup (Lakshman),

'The Vision of Vasava datta.

(Svapna vasavadta)

Lahore, 1925.

序文と原典の出版と其の翻譯との三部より成る。先づラクシマンサラム氏は序文に於てローマ字を以て梵語を寫して原典の出版をなせし理由として、印度の梵語を讀むのがローマ字出版の原典を容易に讀み得ざる事をあげて、之を練習せしめんが爲に之を敢てするのであると述べ、フハーサ(Dhira)の Svapnavasavadatta は Katha Saritsagara 中の Vasavadatta の物語を基礎として作られたる、戯曲なること及びそれが戯曲として上乘のものであること及び

「戯曲とは何ぞや」の問題を自ら提起して、マリエンヘール (Brunetiere) の法則を論じて、「戯曲の本質は意志を決定するにあり」とマリエンヘール氏の議論に賛成し、此の戯曲に眼を轉じて、此の戯曲がかかる戯曲の本質に協するものなる事を述べてゐる。

Shastri (Hirananda),
The Origin and Cult of Tara.

Calcutta, Government of India Press, 1915.

此の論文の主として序述する所は、(一)多羅菩薩とは何ぞ、(二)其の起源如何、佛教的なりや婆羅門的なりや、(三)其の崇拜は印度に起りしや否やの三である。而して同氏は總論として述べて曰く、それは佛教的にして印度教的に非ず。其の崇拜は印度と西藏との境又は印度西藏に行はれたるものの如く、初めは水の女神であつて、後多羅女神となつたのである。又多羅菩薩は大乗佛教の所産であつて西紀五世紀の頃に起りしもの如く、且つ二十一多羅の名稱あるより見れば、恐らくそれは信者に示現する多羅菩薩の相を數量的に數へあげたもので、多羅菩薩の屬性を表顯したものである。

Todesco (L.):

Corso di storia della Chiesa. Vol. IV.

Torino, Marietti, 1927.

一九二二及び二四及び二五年に亘つて第三卷迄が出て今改に第四卷が公にされた。イタリヤで著された教會史としては大いに意味のある良書である。

Vallee-Poussin (L. de la),

La morale bouddhique.

Paris, 1927.

「佛教」「涅槃」「涅槃の道」等の著者として有名な白のバブローブサン氏の出色な佛教道德に關する近業である。

van den Bergh van Eysinga (G. A.),

La littérature chrétienne primitive.

Paris, Rieder, 1926.

著者は獨逸の基督教の解釋學に飽きたらぬオランダの極端派に屬する。獨創的の見解が隨所に認められる。Christianisme 叢書の一で困難な原始基督教文學研究に就いての貴重な手引であることを失はない。

三井鼎史氏譯著

新譯 大品般若經

東京 甲子社發行

佛教哲學の一大特色である空の思想をあらはす經典は色々あるが般若經はその種類多く、大部のもののある點で異色がある。眞實の智慧を以て宇宙人生の眞理を覺知し、そこに一切平等の心地に達することが佛教の悟りであつて般若の思想は即ち其である。大は六百卷の大般若經から小は般若心經まで廣狹がある中今のものは羅什譯の摩訶般若波羅密多經で、龍樹の大智度論百卷は即ちこの經の註釋である。全部で二十七卷九十品のものを、その中から選んで七篇として四十三品を讀み易い日本語に自由譯をしたものが本書である。般若思想の大體を知る爲に便利と思はれる。書の始に般若思想の解説をなし終りに重要な語を抜き集めて簡単な説明を施してあるから佛教に親しみの薄い人にも讀めよう。著者には先に楞伽經の新譯がある。

「寧樂」東大寺號

奈良 寧樂發行所印行

古き都、奈良は歴史上の單なる遺物ではない。宗教的にも、藝術的にも、古代日本人の示した精神は、今尙ほそして永久に奈良に生々として存在してゐるのである。彫刻に繪畫に建築にその種々な方面に於いて、現代人の企及し能

はざる程、思議し得ざる程までに、奥深く且つ燦然たる文化の跡を示してゐる。

最近此の方面の研究が、獨り日本人のみならず、海外にまでも宣傳せられ、注意せられて來たのは、喜ぶべきことでもあり、當然のことでもある。かういふ場合に當つて、近年、奈良の地で、その方面の出版物として、雜誌「寧樂」を見るのは、極めて意義あることである。

併し此の種、藝術品を紹介する寫眞版等の多い印刷が、地方の事業として成功することは誠に困難のことであるが、幸この「寧樂」に於いては、他に勝ることも何等遜色なきまでの成績である。今八號を預けてゐるが、まさに法隆寺號を出し、今東大寺號を出した。殊に東大寺號は立派な編輯である。貴重なる藝術品を撮るには、相當努力せられてあり、他に見難いものもある。例へば、法華堂本尊の寶冠を正面斜上より撮影したもの、如きは美事なるものである。かうした日本人の持つ奈良の宗教藝術も、まだ充分社會の理解にまで到つてゐないのは、日本のために誠に惜しい。之は畢竟、日本の責任でもあるが、その方面の人の努力を缺く點にもある。かゝる意味で、「寧樂」の如き關係する人の努力と之に對する社會の反省を希ふのである。

神根憲生編

宗教統計表

本派 本願寺學務所

東北地方を除いた本州の三府九縣の中で若干の小學校、中學校、女學校等に質疑法を用ひて生徒の宗教心の調査統計を試みたものである。嚴密な結果は得難いにしても概略的の効果を修められてゐる。殊に日本の兒童に於ては殊更に神の概念を錯綜してゐる點が興味を惹く。

山崎精華著

眞理の偶像

東京 甲子社書房發兌

人生及び哲學的の諸問題、現代社會の種々な運動思潮の諸相を捉へて之等を眞撃に批判論述し其歸趨を示す深い眞宗の信仰に立つ著者の信念が力強く全篇を貫いて讀む者の心を動かすと共に透徹した理論に聴く可きものがある。

ジヨウジ、ミ
神田 循 夫 譯

新約 聖書文献考

東京 刀江書院

基督に關する權威ある文献が最近に至つて我國に於ても續續と譯出さるることは意味深い又悦ぶべき現象であらう。グラスゴー大學のミリガン教授の本書は一九一一年エジンバラで爲された講演を入念に修正したもので、新約聖

書の編纂と之に關連して起り來る廣汎な興味ある諸問題を専門的價値を低下することなく語つたもので權威ある著述である。著者は新約が以て成立してゐる諸文書を充分に研究するには其起原及び背景としての歴史の研究が如何に重大であるかを力説してゐる。譯者と共に我々も「かゝる書物は誰人によつても、一般教養のために、興味深く讀まらるべきものと信じて疑はない。」ものである。

内容。一、新約聖書の原寫本 二、新約諸書の言語 三、新約諸書の文學的性質書翰及び默示録 四、福音書及び行傳五、新約諸書の傳播 六、新約諸書の蒐集。附録。挿畫等。

會告

今度編輯員の交代あり、組織變更創刊以來編輯主任とし銳意努力されたる原田敏明氏滿期辭任し、古野清人氏新たに編輯主任となる。

宗 教 研 究 定 價			
圓壹金册一	送	料	六錢
冊一	圓壹金	送	料六錢
冊三	圓三金	送	料共
冊六	圓八金	送	料共
一隔月一回			

不 許 複 製

發行所

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

振替東京二七四六番 電話神田九三三番
三〇八〇番

編輯者 宗 教 研 究 會

右代表者 東京帝國大學宗教學研究室內
姊 崎 正 治

印刷者 宗 教 研 究 發 行 所

右代表者 東京市神田區表神保町二番地株式會社同文館
田 中 六 藏

印刷所 宮 本 印 刷 所

東京市神田區煙子町卅四番地

昭和二年八月廿五日印刷

昭和二年九月一日發行

新第四卷・第五號

(定價金壹圓)