

羅 茶 曼 の 教 マ ラ

日本神話に關する考察

松 村 武 雄

一 Rice-Spiritとしてのトヨウケヒメの神

「御鎮座本記」を見ると、

「和久産巢日神ノ子。豐字可能賣命、屋船稻ノ靈ノ神也」

とある。自分の考では、「稻ノ靈ノ神」といふ三字は、どうも少くならず怪しいものであると思ふ。

稻ノ靈なら聞える。稻ノ神でも聞える。稻ノ靈ノ神の三字の裡には、どうも相異つた文化時期の相異つた宗教意識若くは宗教的表象が混融してゐるやうに思はれてならぬ。果然「御鎮座傳記」を見ると、

屋船命等 木ノ靈久々能運命也
稻ノ聚豐字氣姫命也

とあり、「大殿祭祠」にも、

屋船久々知神 是木。屋船豐字氣姫神 是稻
靈也

とある。そしてトヨウケヒメの神（豐字氣姫神）が、トヨウカノメの命（豐字可能賣命）と同一人物であることは勿論であるから、この靈格は、發生的には一個の「靈」であつて、anthropomorphised deity ではなかつたと見るべきであらう。飯田武郷翁は、上に擧げた「大殿祭祠」の記述を引いて、

『即チ二神の御靈を齊奉れるものにて、屋船命と申せるは、御殿の御魂を都て云る御名にて、この二神にかかれり。』(日本書紀通釋卷之四)

と云つてゐるが、自分の眼には、頗る覺束ない見解と思はれる。「大殿祭祠」や「御鎮座傳記」に見えた「稻ノ靈」を解して、武郷翁のやうに或る神の御靈となすのは、太だ無理である。稻ノ靈は、あくまで稻の靈であり、稻の spirit であると見るのが、穩當でなくてはなるまい。これを本來からある人格神であつたものゝ靈とするのは、日本民族の宗教意識や宗教的表象が、文化の進展につれて生起した流動と變相とを閉却した固定的な、スタチックな考方の産物であると思ふ。

トヨウケヒメは、古文献では食物を司る神である。そして這般の職能を司る神の名は、單にトヨウケヒメに限らない。古文献には、多くの食物神の名が現れてゐる。(多くは同一神であるが)

- (1) ウケモチの神(保食神)……………「日本書紀」及び「山城風土記」
- (2) オホゲツヒメの神(大宜都比賣神)……………「古事記」
- (3) トヨウケヒメの神(豐宇氣毘賣神)……………「古事記」及び「延喜式」大殿祭祝詞
- (4) トユウケの神(登由宇氣神)……………「古事記」及び「止由氣宮儀式帳」
- (5) ウカノミタマの神(宇迦之御魂神)……………「古事記」「日本書紀」
- (6) ワカウカノメの命(若宇加能賣命)……………「神名帳」及び「廣瀬大忌祭祝詞」

- (7) トヨウカメの神(豊宇賀能賣神)……………伊勢の「鎮座傳記」、「攝津風土記」
- (8) オホウカの神(大字加神)……………「神名帳」
- (9) ミケツ神(御食津神)……………「神名帳」、「止由氣宮儀式帳」
- (10) オホミケツ神(大御食神)……………「延喜式」祈年祭祝詞及び踐祚大嘗祭、「文德實錄」
- 等これである。

これ等の神が、食物を管掌する神格であることは、その稱呼から略々察知することが出来るであらう。「倭名類聚抄」に、

『日本紀私記云。保食神宇介毛知。師説。保猶「保持」也。宇氣者食之義也。言是保持食物之神也』

と云ひ、「古事記傳」卷五に、

『大宜都比賣神。宜ヱ食ケ。……………都は例の助辭なり。さて此食ノケを放ては、宇氣ウケと云。下なる豊宇氣毘賣神、書紀の保食神などはなり。此は大食オホケと違ウ故に、宇ウを省て云。……………又宇氣ウケを轉て宇迦ウカとも云。……………下なる宇迦ウカノヒメ之御魂神、書紀神武卷の稻魂ワカノミ女などはなり。如是れば、氣、宇氣、宇迦ウカみな同言シにて、右神等の御名いづれも此食の意なり。』

といふ如きみな同一方向を指してゐる。かうして、是等の存在は、

- (1) 食物をなべて司るもので、特に稻のみを司るものではない。
- (2) 人格神であつて、精靈ではない。

と思惟せられてゐる。

然るに一方に於て、自分達は、神の字をつけない、單なる「ウカノミタマ」若くは「ウケノミタマ」の稱呼を見出す。「和名抄」に、

稻魂和名宇介乃美太萬。俗云宇加乃美太萬。

とあり、「延喜式」大殿祭祝詞に、

是稻魂也。俗詞宇賀能美多麻。

とある如きこれである。このタマ（魂若くは靈）に、自分は深い意味を認めたい。自分は、タマの意義を素直に解して、spirit となすものである。本居翁の如きは、

「御魂とは、恩頼（神靈又靈なごもあり）又萬葉五（二十六丁）に、阿我農斯能美多麻多麻比豆なごある意にて、其功德を稱へたる名なり。」（古事記傳卷九）

と説いてゐるが、何となく物足らぬ心地がする。一體「ミタマノフユ」とか、「ミタマタマヒテ」などからして、決して單に功德を稱へる言葉ではない。本來は、他の人の spirit を自分の身にわけ貰ふことである。「給ふ」「賜ふ」の如きも、本原的には、靈魂の授受を意味する言葉であつて、自然民族が、病人や頻死の人の口に、おのが口を當て、そこから脱れ出る靈魂を攝取し得と信じたのと同趣を同じうする。（この風習信仰は、羅馬人の間にも行はれてゐた。）

註 「ミタマノフユ」や「タマフ」の意味の解釋につきては、既に折口信夫氏、金田一京助氏等の卓説がある。

それからまた「ウケノミタマ」や「ウカノミタマ」といふ稱呼が、官僚的文献的稱呼でなくて、

民間の俗稱であるといふことも、太だ示唆に富む。自分たちは、この言葉を通じて、素樸な心の持主たちが、rice-spiritを讃仰したり敬畏したりしてゐた文化階層の姿を、ほのかにも眺めることが出来ると思ふ。官僚的記録化した文献から見れば、かうした形の崇拜は、人格神教と相一致し難いやうに思はれたので、「俗云」とか「俗詞」など一種のことわり書を添へねば氣が濟まなかつたのであらうが、宗教文化史的に見れば、ウケノミタマやウカノミタマを單に稻のみに内存する、若くは單に稻のみを支配する精靈と信じた宗教的階層が、なべての食物を司る人格神と考へた宗教的階層に先行してゐたことを示唆すると思ふ。そして稻の精靈としてのウケノミタマやウカノミタマが、より高級な宗教——司祭や官僚の宗教では、なべての食物を司る人格神にまで進展したに拘らず、より低級な宗教——民間一部の宗教は、より強大な Conservatism のお蔭で、依然として古い宗教的表象を保持したのであらう。かうした解釋は、廣く農耕的自然民族の宗教意識及び宗教的表象の進展の過程や方向の性質を考へるとき、太だ自然なものになつて来る。

農耕的自然民族は、殆んどすべて精靈信仰を持つてゐる。それが農耕文化期に生れたか、若くはそれ以前の文化期に生れたかといふ「發生期」の問題や、それを發生させた原因が、社會的經濟的なるものであつたか、若くは純心理的なるものであつたかといふ「發生因」の問題は、當面の考察に關

與するところがないから、その研究は他日にゆづるとして、とにかく農耕的自然民族が、殆んど例外なく精靈の存在を信じてゐたことは、拒むべからざる事實である。

然るに農耕的自然民族は、植物成長の現象を、彼等の食養過程上の必需品と結びつけて考へざるを得なかつた。彼等の主要食物が、植物から成り立つてゐる以上、Vegetable Growthの現象は、彼等にとつて最も大きな注意關心の對象でなくてはならぬ。彼等は、何物が植物を成長させるかの問題を解決すべき立場に置かれる。そして彼等はこの疑問を解く鍵として、精靈を持ち出さねばならなかつた。何故なら、彼等にとつては、植物の成長は、一の超自然な現象であり、而して彼等の事象解釋の theory に従へば、超自然的な現象を生起させる力の源泉は、精靈であつたからである。かうして植物の成長を通じて顯現する生成力が精靈の信仰と結びつくのであるが、その結果として生れる或る種の精靈が、いかなる種類のものであるべきかを決定するものは、自分の考では、

- (1) 食養過程の上に持つ植物の重要性
- (2) 自然民族の知力の進展の方向

であつたと思ふ。

農耕的自然民族の目には、植物は、食用のそれと非食用のそれとして映せざるを得ない。アフリカの或る土族が、あらゆる植物を單に二つに分けて、“bush”と“good for nyam”となしてゐる

如き、その一例である。Good for nyam は、食用に供せられるすべての植物を意味し、bush は、その残餘の「食へないもの」のすべてを含んでゐる。かやうに同じく植物であるとしても、農耕の自然民族にとつては、重要性の上に差異がある。従つて植物精靈を考へる場合にも、彼等は食用植物の精靈をより、大きな注意關心の對象となすのは、極めて自然な心理的歸趨と云はなくてはならぬ。

次に考へなくてはならぬことは、自然民族の知識は、常に singular なものから general なものへ、obvious なものから remote なものへと進展して行くといふことである。だから同じく食用植物の成長を司る精靈を考へるに當つても、まづ個々の食用植物の精靈の表象が生れ、それから、それ等を包攝した一の総合的な精靈表象が生れなくてはならぬ。これを實際に徴すると、自分たちは、ヘルーの土族の間に於て、*nesumama* (Potato-mother の義——甘藷の靈である)、*quinuamama* (サヤマメの靈である)、*Sarumama* (玉蜀黍の靈)、*Cocumama* (ユカの靈)等を見出し、イロクォイ族の間には、南瓜の精靈、玉蜀黍の精靈、豆の精靈等が存して居り、エスバニョーラには、*aje-spirit* (aje は食用に供すべき栽培根)が見出され、スマトラ、ボルネオの土民、馬來人及び東印度のダイアック族などは、稻の精靈を持つてゐる。(E. J. Payne, *History of the New World called America* vol. 1. p. 414.) 歐羅巴の文化民族にあつても、農耕生活を營んでゐる百姓たちの間では、かうした個的な穀靈の存在が信仰せられてゐる。メクレンブルグやコロニーに於ける Rye-wolf, Wheat-wolf, Oats-wolf の如き、

シレシアに於ける Wheat-dog の如き、スビナルに於ける Wheat-dog, Rye-dog, Potato-dog の如き、アーネベルゲンに於ける Rye-pug, Wheat-pug の如き、ハヴァリアに於ける Oats-man, Wheat-man の如き、テイルシットに於ける Rly-woman の如き、みなこれである。(J. G. Frazer, Golden Bough, Spirits of the Corn and of the Wild 參照)

これ等の事實が、自分たちに教へるところは、

(1) 一般的な農業神、食物神が生れる前に、個々の foodstuff の精靈が生れる。

註 Grant・Allen 氏も、その著『神の觀念の進化』(Grant Allen, The Evolution of the Idea of God, P. 272.)

に於て、『世界のいたるところ、苟も耕作の行はれる地域にあつては、主要な食料——それが玉蜀黍であるにせよ、粟椰子であるにせよ、甘蔗であるにせよ、はた米であるにせよ——種類の穀神が見出される』と云つてゐる。

(2) 個々の foodstuff の精靈が、いかなる種類のものであるかは、その精靈を有する民衆が、いかなる foodstuff を目して、おのれ等の食養過程を最もよく保持するものと考へてゐるかに依據する。

といふことである。

これ等の民俗的事實及びその事實の教へるところを胸臆に藏めて、我が古史宗教神話に於けるトヨウケヒメの命に歸つて來ると、この存在が、「稻靈」とせられてゐる事實に、多くの意味を讀みとすることが出來ると思ふ。この存在は本來單に稻の精靈と信せられたこと、猶スマトラ、ボルネオの

土民、馬來人、東印度のダイアック族に於けるが如くであつたらう。しかも地味の上から、氣候の上から、はた温度の上から、可なり早い文化時期に既に稻を以てすべての食用資料の主座に置くことを餘儀なくされた日本民族は、知力の發達、人格神の觀念の生起につれて、單なる稻の靈としてのトヨウケヒメをすべての食物を司る神にまで推舉し一般化しなくてはならなかつたであらう。

かうした心理が、古代の日本民族に強く働いてゐたといふことには、多くの證徴がある。その一つは、カヤノ姫とその職能との關係である。「古事記」に、

既生國竟。〔伊邪那岐、伊邪那美二神〕更生神……次生野神。名鹿屋野比賣神。亦名謂野椎神。

とあり、「日本書紀」に、

伊弉諾尊、伊弉冉尊……於是陰始適合爲夫婦……次生草祖草野姬カヤノヒメ亦名野槌ノツチノカキ。

とあるによつて明かである如く、草の神、野の神である。野に生ずる草は、さまざまであつた筈である。カヤに限つたことではない。然るにカヤを以て草を代表させ、野を代表させてゐるのは、古代日本人が、屋蓋の葺料に主として萱、茅の類を用ひてゐたからでなくてはならぬ。言葉を換へて云へば、彼等の草に對する、若くは野に對する概念が、「有用」といふことに支配せられて、野に生えた多くの草の中のカヤが、一個の Value-centre になつてゐた爲めに、野の神草の神をカヤ神によ

つて代表せしめたのである。

その二は、ハニヤマ姫若くはハニヤス姫とその職能との關係である。「日本書紀」一書に云ふ。

生_ニ火神_カ軻_ツ突_ツ智_チ時_ト。伊弉冉尊爲軻_ツ突_ツ智_チ所_ニ兼_ヒ而_シ終_ス矣_ト。其且_レ終_ス之間_ニ。生_ニ土神_{ツチノカミ}埴_ニ山_ノ姫_ノ及_ビ水神_{ミヅノカミ}岡_ノ象_ノ女_ノ。

と。また他の一書に云ふ。

伊弉冉尊生_ニ火_ノ産_ノ靈_ノ時_ト。爲_ニ子_ノ所_ニ兼_ヒ而_シ神_ノ退_ス矣_ト。亦_レ云_フ神_ノ避_ス矣_ト。其且_レ神_ノ退_ス之_レ時_ト。則_チ生_ニ水_ノ神_ノ岡_ノ象_ノ女_ノ及_ビ土_ノ神_ノ埴_ノ山_ノ姫_ノ。

と。更に他の一書に云ふ。

伊弉冉諸尊與_ニ伊弉冉尊_ノ共_ニ生_ニ大_ノ八_ノ洲_ノ國_ノ……又_レ生_ニ海_ノ神_ノ等_ノ……土_ノ神_ノ號_ニ埴_ノ安_ノ神_ト。

と。即ち古代日本民族は、土の神の崇拜と神話とを有し、そしてその神をハニヤマ若くはハニヤスと呼んでゐた。然るにハニは、土の總稱ではなくて、特種の土である。埴土である。器物を造る原料となつた粘土である。それにも拘らず、ハニヤマ若くはハニヤスの稱呼によつて呼ばれる靈格が、單に埴土を掌る神ではなくて、一般の土の神とされたのは、「日本書紀」神武天皇の條に、

潜_レ取_ニ天_ノ香_ノ山_ノ之_レ埴_ノ土_ト。以_テ造_リ入_レ十_ノ平_ノ靈_ト。躬_ニ自_レ齋_ヒ戒_ヒ祭_ヒ諸_ノ神_ト。遂_ニ得_ニ安_ノ定_ノ區_ノ宇_ト。故_ニ號_ニ取_ニ土_ノ之_レ處_ト曰_ク埴_ノ安_ノ神_ト。

とあるやうに、土の Value-centre は、かかつて埴土にあつたからでなくてはならぬ。

自分たちは、これ等の事實から類推して、食用資料の價値の中心であつた稻を司る靈が、やがてはすべての食物を司る存在にまで一般化せられる運命を持つに至ることを豫想しても、強ち無稽で

はないやうな氣がする。

一一「外者」^{ヨツモノ}としてのサルダヒコの神

天孫ニギギの尊が、天照大神の命によつて、高天原から豊葦原瑞穗國に降下されるとき、サルダヒコの神が、天之八衢にゐて、その眼の光が、上は高天原を照らし、下は葦原中國を照らした。それ故天孫に隨從した諸々の神は、これと目を合して「不得目勝」であつたので、アメノウツメの命が、天孫の命を奉じて、これに立ち向ひ、

「露其胸乳抑裳帶於臍下而笑噓」することによつて、これを厭服したとある。これは「日本書紀」一書の記述で、「古事記」には、サルダヒコの神が、這般の異様な目の持主であつたことや、アメノウツメの命が、陰私を示してこれを厭服したことが説かれてゐない。しかし之に立ち向つたアメノウツメの命が「面勝神」であり、「伊牟迦布神」であるといふ理由によつて、同神との交渉する役を負はせられてゐることから推して、サルダヒコの神の目が、一種特別な力を持つてゐたことは、略明かであらう。さてこの一段の神話については、嘗て、

- (1) サルダヒコの神に對して、神々が「不得目勝」であつたのは、畢竟するに、同神が、「邪眼」(Evil eye)の持主であつたこと。

(2) アメノウヅメの命が、陰私を露呈して、サルダヒコの神を厭服したのは、陰私が、生成の原動力として、魔物に對する大きな制服力、厭勝力を有するといふ信仰の一つの現れであること。

を論證した。

しかし一步を進めて考へると、サルダヒコの神が、邪眼の持主であつたといふ推定は、更に一個の興味ある解釋を胎んでゐるやうに思はれる。それは、サルダヒコの神が邪眼の持主であつたといふことは、同神が、天孫系の民衆とは異つた民族（若くは同民族であるとしたら、日本來住の時期の先後のために、異民族らしく考へられた民族）の神——要するに天孫系の民衆から見て「外者」であつたといふことの一箇の傍證とする價值があるのではあるまいかといふことである。尤も同神は、既に「古事記」に於て、

「饑者國神。名媛田毘古神也。所以出居者。聞天神御子天降坐故。仕奉御前而。參伺之侍。」

と、自ら「國神」^{クニツカミ}と名乗りをあげてゐる故、天孫系の民衆とは、異つた民族、若くは異つたと考へられた民族の神であつたことは、略々察知せられる。ただ自分が指摘したいことは、

(1) サルダヒコの神が邪眼の持主であると考へられたといふ事實が、同神の「外者」であつたことを更に裏書する。

(2) 同じく「外者」であるとしても、形體的に天孫系の民衆と可なり異つてゐたらしい。同民

族であるのが、異民族と考へられたといふよりは、寧ろ實際に異民族であつたらしい。

といふ點である。

ジョージ・ローレンス・ゴム氏は、その著 *Ethnology in Folklore* に於て、

「最も顯著な形の迷信を生み出したところのものは、同一種族の部族間の敵意ではなくて、異なつた種族の間の敵意である。

相異なるさまざまな種族が、相接觸して久しく住居してゐるところでは、到るところで、種族間の敵意が、常に迷信を生み出したといふことは、我々の科學の公理の一つとして設定し得られる。」(Gomme, p. 42, 43.)

と云つてゐる。

ゴム氏の言葉は、大體に於て正しいと思ふ。自然民族の「おのが住土」「おのが民衆」「おのが神」に對する觀念は、文化人のそれ等から類推してはならぬさまざまな特異性を持つてゐる。

自然民族の空間表象は、彼等の時間表象に於けると同じやうに、それが太だしく定性的であり、限定的であることを特徴としてゐる。ある地積は、決して單なる空間的な廣がりとしては考へられない。該地積を滿してゐるすべてのものと地積との間に不可分離な共享的關係があるとして思惟せられ表示せられる。いなむしろ感得せられる。「おのが住土」とは、單におのが棲息する地域ではなくて、そこに存在する神々その他のものを含んだ地域である。だから谷一つ越えても、川一つ渡つても、おのが住土でない地域は、異つた精靈や神等の支配する別世界である。單に土地が違つたと

か、住民が別だとか云ふだけの問題ではない、彼等の住むところは、言葉の充分な、そして嚴密な意味に於て、「彼」のものである。住土は、自然民族にとつては、おのれの Personality である。ラヴィンローネル氏が、その著「原始的心性」(L'Âme Primitive, La Mentalité Primitive) に於て、

Pour les primitifs, la représentation de l'espace, comme celle du temps, si tant est qu'ils en aient une expresse, est surtout qualitative. Les régions de l'espace ne sont pas conçues ni proprement représentées, mais plutôt senties dans des ensembles complexes, où chacune est inséparable de ce qui l'occupe. (pp. 231, 232.)

と云つたのは至言である。

自然民族の空間表象が、かやうに定性的、限定的、區別的なものであつて、決して homogeneous なものでなかつたと同時に、彼等の社會生活が又ただ不安なものであつた。彼等の多くは、パッテン氏 (Patten) が道破したやうに、「苦痛經濟」の時代にゐる。食物供給の不規則から來る飢饉、衛生法に對する無知から來る疾病、防禦力の缺如から來る動物の危害等、彼等を脅かし惱ますものが、頗る多かつた。就中彼等の心配したものは、種族間の争鬭の頻繁と激烈とに因する他種族の恐怖嫌惡とでなくてはならぬ。(Patten, The Theory of Social Forces 參照)

かうした事情の自然の産果として、自然民族は、

- (1) おのが種族が、眞におのれ等のものとしての住土を持つと同様に、他の種族は眞に彼等のものとしての住土を持つ。

- (2) 相異なる住土や種族は、相異なる精霊や神々に支配せられてゐる。
- (3) 従つて種族間に争闘と憎悪とがあるやうに、精霊や神々の間にも争闘と憎悪とがある。
- (4) だから、他の種族とその種族を支配する精霊や神々とは、ひとしく恐るべきものである。
- (5) さまざまの悪しきもの恐るべきものは、他の種族そのものや、その精霊及び神々に内存在してゐる。
- と考へるやうにならざるを得なかつた。かくて馬來人にとつて、原住民たるジャクソン人が、超自然的な力と、自然界の秘密に關するあらゆる知識を持つた、恐るべき存在であつた。(Journ. Ind. Arch. II. 273, 274.)。西部オーストラリアの土人たちは、北部に住む他族を目して、惡魔的勢能を有し、自由に惡魔に變形することが出來るとなしてゐる。マダガスカルのホヴァ族は、原住民であるヴァジムバに對して超自然的な靈能を認容してゐる。(Gomme, Op. Cit. p. 43, 44.)。ニューギアナの沿岸民の精霊に關する信仰も、隣接した原住民に對する恐怖から引出されてゐる。原住民を保護する精霊どもは、新來者たちに戦を挑みかけるし、原住民そのものも、それ等の精霊に伴はれて、オチさまさまの凶事を營むと信せられてゐる。ラウエス氏の記するところによると、原住民が近くにゐると、そのあたりの平原は、惡靈に充ち満ちて、旱魃、饑饉、暴風雨、洪水、疾病、死亡などの凶事が、頻々と起つて來るといふのである。(Laves, Trans. Ethnol. Soc. N. S. III. 216, 235, 236.)

自然民族が、かやうに、凶事の源泉を異なる種族に想定してゐるとすれば、凶事の一つであるところの邪眼を、同じく異族に觀じようとするのは、頗る自然な心持であると云はなくてはならぬ。もとより邪眼の恐怖は、同一種族の間にも存してゐた。邪眼の信仰が、靈魂や生命と目との關係及び目から放射せられる嫉みや惡意の可能性に基づいてゐる以上、隣りの人の目にさへ邪眼を疑ふ餘地は、充分に存する筈である。(註)

註 *Das Auge und die Kraft des Auges* p. F. T. Elworthy, *The Evil Eye* p. H. M. Westropp, *Primitive Symbolism* 等を参照。

しかし今云つたやうに、交通の困難、言語の不通、争鬪復讐の頻繁激烈——およそこれ等の事情が相作用して、自己種族以上に異種族に多くの、そして強烈な邪眼の持主を觀するのは、當然なことであつた。異土からの惡靈を厭勝し防遏するために、おのが住地の境に、さまざまの塞神を置かねば氣がすまなかつた自然民族は、自分たちが異土に入り込んだり、對手が異土からやつて來たりするときに、地境で嚴重な、そして面倒な淨齋の儀式を執り行はねば安心が出來なかつた。「外者」は恐ろしい。彼等は害意ある魔術者であり、惡靈を伴ふたものであり、邪眼の持主である。希臘人、アルメニア人は、土耳其人を邪眼の持主であると信じ、土耳其人はまた希臘人、アルメニア人をさう考へた。サンナイトとシイイトもお互に他を邪眼者として恐れ憚つた。(H. M. Westropp, *Primitive*

Symbolism, P. 58.) 希臘のある島で、一人の老嫗は、ヘント氏に面接したとき、氏の邪眼を慮つて、頻りに十字をまづつた。(J. T. Bent, The Cyclopes, P. 15.)

かうした事情があるために、異つた民族の接觸葛藤を説く神話や傳説には、その一が他を邪眼の持主として、これと目を合せることを避けたことを語るものが、往々に見出される。ケルト族の間存するバルル(Balor)の神話の如きは、その好適例である。Tuatha de Danann 族と Fomor 族との争闘に於て、前者が後者を恐れた最も大きな原因は、Fomor 族の中のバルルが兇猛な邪眼の持主で、これと目を合するものは立ろに死ななくてはならなかつたといふことであつた。かくてダナン族の勇者 Lugh は、巨石をバルルに投げつけて、先づ彼の目をつぶすことに努めた。古い文書に、

"A tathlum, heavy, fiery, firm,

which the Tuatha De Danann had with them, et was that brokethe yierce Balors eye, of old, in the battle of the great armies."

と歌つたのが、即ちこれである。(Charles Squire, The Mythology of the British Islands, P. 112.)

かくて天孫系の神々をして目勝つことを得ざらしめたサルダヒコの神の目が邪眼であつたとすれば、それはやがて同神が、天孫民族と異つた民族、若くは同一民族であつたとしても、日本に來住した時代の先後の關係から、「外者」^{よそもの}であると考えられた民族の神であつたことの一傍證となり得ると言へはしないだらうか。それについて自分たちの目を牽くのは、天孫民の目に映じた猿田彦神の

容貌形態がただ異様であつたといふことである。「日本書紀」の一書に、

『鼻長七咫背長七尺餘〔當言七尋〕且口昆明耀眼如八咫鏡而纒然似赤酸醬也。』

とある。かうした記述を頭から馬鹿にしてかゝる或る一派の學徒たちの學問的輕卒に、自分は賛同することが出來ぬ。史的事實だけが、眞の事實であつて、心理的事實はさうでない、何人が斷言することを得るだらう。ある民族の過去の生活を窺ひ知る資料としては、主觀的事實が持つ價值は、決して客觀的事實が有するそれに劣るものではない。いな往々にして、前者は後者に優る價值と憑證性とを内存させてゐる。なせなら史的事實、客觀的事實は、その中に些少の過誤が含まれてゐれば、それが持つ憑證的價值は、手痛く損はれるか若くは絶無に歸してしまふのに反して、心理的事實、主觀的事實は、客觀的妥當性に缺けてゐても、その憑證的權威に何等の毀傷をも受けなからである。實際の事實がどうであらうとも、ある民俗が、それに對して主觀的にかう思ふたといふことは、嚴然たる一個の事實でなくてはならぬ。その考方が、客觀的にはいかに事實に背反してゐても、主觀的には、あくまで眞實である。だからさうした主觀的な考方は、それを通じて民族の生活心理を窺ひ得る立派な憑證になる。

ある民族が、他の異つた民族の形態に關して與へる傳承は、即ちかうした主觀的的心理的事實の一つである。異民族に對する心理的印象は、往々にして實際の事實と違つてゐる。しかし實際の事實

と違つた印象を與へられるといふことが、心理的に見て事實であるとするなら、自分たちはそれをその儘に受け入れるのが本當である。バタゴニア人は、永い間巨人族として物語られてゐたが、今日では實在の民族で、しかも身長は平均六呎であるに過ぎないことが明かになつた。「民族記略」や「ヨシユア記」によると、ヘブライ人は、アナクと稱せられる巨人族の傳説を傳へてゐるが、これも最近の研究によると、實在した民族であつたといふことが略明白となつた。傳説上の巨人族アナクは、ヘブロン附近に住んでゐたと傳へられるが、マカリスター氏が「バレスタイン文化史」(Malacalister, A History of Civilization in Palestine)の中で言つてゐるところに従へば、ヘブロンからアシドドにかけての南部バレスタインには、實際シム族に先つて、巨軀の非シム族が住んでゐた。ただその身長が、傳説の傳ふるほどには大きくなかつたといふだけである。

これ等の事實から、自分たちが確知し得ることは、ある民族が、ある他の民族に接觸する場合に、少許の形態的特異が、大きな誇張を以て、その心理に印象せらるゝといふことである。誇張せられた形體的記述若くは傳承が、實際の形態から見て、いかに間違つてゐるとしても、ある民族は主觀的にさう見た、さう考へたといふ事實の嚴正さをどうすることも出来ないではないか。そして日本人もさうした心理の持主であるのを免れなかつたことは、「南蠻妖法記」の記述を見ただけでも、すぐに察知せられる。オルガンチンといふ伊太利の伴天連が、日本に渡來して、織田信長に引見せ

られたことがある。而して當時の日本人の眼に映じたこの伴天連は、

『身長七尺、合體メハ頭チイサシ顔色赤ク眼ハ圓クシテ黄也鼻高ク大鼻ノ如ク耳ハ長ク唇ニ垂ル口廣ク耳根迄切齒白ク長齒ヨリモ長シ手足ノ爪ハ熊ノ如ク髮髯鼠色也年齢五十許ニ見エテ言語不通鳩聲ニ似タリ身ニアビト云物ヲ着スモセンノ如シ裾短ク袖長シ左リ前ニ合テ蝙蝠ノ翼チヒログゲタルガ如シ身體少シモ勝タル處ナク甚見苦敷シキ風俗也。』

であつた。これではなるほど村上直次郎氏の云はれた通り「伴天連はまるで鬼」である。しかし自分たちに云はすれば、記述がかやうに非現實的であるといふことそれ自身がこの記述のまやかしものでないこと——ある日本人の實見記であることの大切な證據になる。もし記述の内容が合理的現實的になつてゐれば、それこそその内容の怪しさ臭さを漏らしてゐると云はなくてはならぬ。なせなら、だしぬけに「外者」に接した一般民衆なら、こんな風に異様な印象を受ける方が、心理的に見て當然でなくてはならぬかである。もしさうだとすれば、高天原から降りかけて、天八衢で逢遭した猿田彦なる一人物に關する天孫民の形態的記述が、太だしく異様であるといふことは、天孫民が、自分たちと相異つた「外者」を目撃したときの心持や印象を反映してゐると考へてもいいのではなからうか。

註　なほこのことについては、伊波普猷氏が、その著『琉球古今記』中の「猿田彦神の意義を發見するまで」に於て、サル

ダの語は、「先立ち行く」ことを意味する琉球語の「サダル」から出たものであらうと推斷されたことや、柳田國男氏が、その著『山の人生』の中に與へられた、山男山女の形態に關する日本人の記述が、概して異様なものであるといふ事實や、記紀に現る、國神が、尾を生やした井冰鹿や石押分之子のやうに、特異な形相をしてゐたといふことなどを考

三 我が國に於ける母系母權制の痕跡の問題

我が國の古い文化が母系母權の制度を持つてゐたか否かについては、可なり早くから肯定否定兩様の種々の考説が現れてゐる。白鳥庫吉博士、三宅米吉博士、松岡靜雄氏、近くは「女人政治考」の著者としての佐喜眞與英氏の如きは、その主なるものであらう。

自分もこの問題には大きな興味を持つてゐるが、まだ研究の緒にいたただけで、今のところにはかに賛否を極めることが出来ぬ地位に置かれてゐる。ただ母系制度、母權制度が、日本民族の嘗ての文化生活に行はれてゐたであらうならば、まさしく後代の文化の諸相の上に殘すであらうと思はれる痕跡と認め得られるやうな二三の現象を、他日の研究資料として、書きとめて置きたい。

「古事記」を見ると、全篇に互つて、誰某は誰某のオヤといふことが、夥しく記載せられてゐる。而してそれが父若くは父祖である場合は、殆んど常に單に「オヤ」と呼ばれ、それが母若くは母祖である場合には、殆んどすべて「ミオヤ」と呼ばれてゐる。

「あは、國神、名は贊持之子とまをしき。こは、あだのうかひのオヤ。」

「あは、國神、おびかともをしき。こは吉野首等がオヤなり。」

「そのオトウカシ、こはウダノモヒトリらがオヤなり。」

等に對して、

「そのミオヤイスケヨリヒメうれひまして」

「このオホナカツヒメの命は、カゴサカノミコ、オシクマノミコのミオヤにます。」

「そのミオヤオキナガタラシヒメの命、まらさけをかみて、たてまつらしたる。」
 等とあるが如きこれである。

かうして自分たちは、一の興味ある問題——何故に父若くは父祖が單にオヤと呼ばれるに反して、母若くは母祖はミオヤと呼ばれたかといふ問題に逢着する。ミが美稱であり尊稱であることには疑がなからう。然らば我々の祖先は、何故に美稱尊稱の有無によつて兩者の間を差別づけんと試みたであらうか。この現象を直ちに母系母權の制度と結びつけて考へるのは早計であるかも知れぬ。低い文化階層にあつては、女性は男性以上に magico-religious な神祕力の保有者であると考へられた。女性はクローレー氏が云つたやうに、一種の potential witch と見られて、大きな畏敬の對象であつた。父若くは父祖に與へられない美稱尊稱が、母若くは母祖に與へられたのも、單にかうしたところから來てゐるかも知れぬ。しかし若し我が國の古い文化が、母系母權の制度を持つてゐたと假定

してその痕跡がいかなる形で残るべきかを考へたら、かうした事實も、這般の痕跡の一つと見られぬこともないであらう。

「古事記」には、また神の名が擧げてないために、それが父を指すか母を意味するかが、一見不明のやうに思はれる場合に、ミオヤの語を持ち出してゐる。そしてさういふ場合のミオヤは、物語の前後の關係から察すると、常に母を指してゐる。

- (1) 大國主命が、八十神のために苦められる段に、

「そのミオヤの命哭き患ひて、天にまゐのぼりて」
とあり、また

「ミオヤの命、みこにのりたまはく、スサノヲの命のましますネノカタス國にまゐでよ。」とある。この場合のミオヤの命は、大國主命の父を意味しないで、その母ワカクニサスヒメを意味してゐる。

- (2) 春山乃霞壯夫と秋山乃下氷壯夫とが、美女イヅシヲトメを争ふ段にも、

「ここにその兄、弟のえつることをうれたみて、そのうれづくものを横はず。かれその母に愁ひまをすときに、ミオヤのいへらく……」

とある。この場合のミオヤも勿論二人の兄弟と母を指してゐる。

かうした一見奇異に思はれる現象の記録は、ただに「古事記」だけではない。その他の古文献にも散見してゐる。「出雲風土記」の如きはその一つである。だから自分達は、這般の現象を單なる偶然と解し去ることの出來ぬ立場に置かれてゐると云はねばならぬ。

「出雲風土記」仁多郡三澤郷の條に、

大神大穴持命御子阿遲須伎高日子命。御須髮八_{ミヤノコト}子生。晝夜哭坐之。辭不_{ミヤノコト}運。爾時_{ミヤノコト}祖命。御子乘船而。率_{ミヤノコト}巡八十島。宇_{ミヤノコト}良加志給_{ミヤノコト}爾。猶不止哭之。大神夢願_{ミヤノコト}給。告_{ミヤノコト}御子之哭由。夢爾願坐。則_{ミヤノコト}夢見坐_{ミヤノコト}御子辭_{ミヤノコト}通。則_{ミヤノコト}寤問_{ミヤノコト}給。爾時_{ミヤノコト}御_{ミヤノコト}潔中。爾時_{ミヤノコト}何處。然云問_{ミヤノコト}給。即_{ミヤノコト}御祖_{ミヤノコト}前立去於坐而。石川度。坂上至留。申_{ミヤノコト}是處也。爾時_{ミヤノコト}其澤水_{ミヤノコト}沼出而。御身_{ミヤノコト}沐浴坐。故國_{ミヤノコト}造神吉事_{ミヤノコト}奏。

とある。この場合にも、哭き叫ぶアデスキタカヒコの命を舟に乗せて、八十島を巡りながらあやした人物は、單に祖命ミヤノコトとあるだけである。名は擧げてない。そしてこの「祖命」によつて指示せられた人物は、アデスキタカヒコの命の母タキリの命（多紀理命）である。

かうした書きざまは、自分達の目から見ると、太だ曖昧であるやうに思はれる。しかし古文献が這般の書きざまを探つたのは、特に名を擧げなくても、ミオヤと云つただけで、その何人——父と母との何れを意味するかが、讀むものゝ、若くは聞くものゝ心に直ちに通ずるのを常としたからでなくてはなるまい。若しさうだとするならば、我が國の古い社會生活は、ミオヤによつて母若くは母祖を意味してゐた時代を持つてゐたといふことになる。

更に一步推論を進める。若し我が國の古い家族制度及び社會制度に於て、ミオヤが特に母方を意味してゐたとするならば、それは、血筋が母方を主として辿られ、父方は眞の意義に於ける血縁的な親と認められなかつたことを示唆することになりはしまいか。この推定にして當つてゐるとするならば、古文献に於て、ある者の血統を記する場合に、特に母の名を擧げて、父の名を無視する實例が見出さるべき筈である。そして實際の事實は、その然ることを示してゐる。

「日本書紀」孝昭天皇の條を見ると、オホキヒメ（大井媛）の血統を説きて、

一ニ云ッ倭ノ國豐秋狹太媛ノ女大井媛也。

とある。即ち父の名を擧げないで、母の名のみを記してゐる。そして「ニ云ッ」として、特にこの記述を割註の形で書き入れてある點、頗る注目し價すると思ふ。「日本書紀」に於ける血統の書きざまはなべて父方を主としてある。それが當時の實際の家族制の反映であつた。だから父を無視して、母の名のみを擧げる傳承は可なり異様に思はれたであらう。そしてその心持が、オホキヒメの血統を割註に細書させたのであるまいか。

しかし血統を辿るに母の名のみを以てする書きざまは、決してこれだけではない。「日本書紀」に比して、より、素朴古風な社會相を傳へてゐると思はれる「出雲風土記」を見ると、多くの人物につ

852
いて同一の手法が用ひられてゐるのに氣がつく。即ち次の諸人物は、盡く女神カミムスビの命の子として擧げられてゐる。だからこの書きざまは、決して出鱈目な arbitrary ものではなくて、實際の家族制度をその背景に持つて居るだらうといふことを示唆する。

- (1) ヤヒロホコナガヨリヒコノミコト (八尋鋒依長日子命)
- (2) ウムカヒヒメノミコト (宇武賀比比賣命)
- (3) キサカヒヒメノミコト (枳佐加比比賣命)
- (4) アメノミトリノミコト (天御鳥命)
- (5) アマツキチカミタカヒコノミコト (天津枳値可美高日子命)
- (6) アヤトヒメノミコト (綾門日女命)

等がこれである。然るにカミムスビの命の男神たるタカミムスビの命 (高御魂命) の御子として擧げられた人物は、一人も之を見出すことが出来ぬ。

この一見奇異に思はれる事實に對して、飯田武郷翁は、

『此は、神等二柱神の御間に生坐れど、神皇產靈命は、その御母に當り座すが故に、御子をば專ら此神に係て、語り傳へたる故ぞかし。』(日本書紀通釋卷之二)

と云つてゐる。何だか判つたやうな判らぬやうな解釋で、頗る要領を得てゐない。母系制など云ふ

ことが考の中になく時代の解釋として止むを得ないことではあるが、この制度を胸臆に藏めて、かうした書きざまに對すると、自ら何ものが會得せられる。

一體タカミムスビの神とカミムスビの神とは、多くの神々のうちでも、殊に屢々ある人物のオヤとして擧げられるのであるが、文献を見ると、その擧げ方に三つの型があることに氣がつく。

(1) 兩神を擧げる型

(2) タカミムスビの神のみを擧げる型

(3) カミムスビの神のみを擧げる型

がこれである。「本朝事始」に、カナトミの命（加奈止美命）を、

『高皇產靈與神皇產靈之子也。』

としてゐる如きは、第一範型に屬し、「姓氏錄」に、

『恩智神主高魂命兒。伊久魂命之後也。』

とある如きは、第二範型の例であり、「神名式」に、

【出雲國神門郡。神魂子角凝神】

とある如きは、第三範型の例である。

かうした現象はどう解すべきものであらうか。母系制から父系制への變轉の時期に當然生起すべ

き血統觀念の動搖をはのめかすものと考へることは無理であらうか。このことに關しては、次の事實に思を潜めなくてはなるまい。

「古事記」「日本書紀」「姓氏錄」などを見ると、ある人物の血筋の辿り方が頗る多様になつてゐる。第一、第二、第三の範型に組み入れることが出来ないやうな異様な混雜が起伏してゐる。即ちこれ等の文献を通覽すると、同一の人物にして、時としてはタカミムスビの神の裔とせられ、時としてはカミムスビの神の裔とせられるものが、決して少くない。

(1) スクナヒコナの命は、記では、カミムスビの命の子となつて居り、紀には、タカミムスビの命の子となつてゐる。

(2) トヨアキツヒメの命は、紀一書には、カミムスビの神の子とあり、記及び紀一書には、タカミムスビの神の子とある。

(3) クメノアタヒ（久米直）は、「姓氏錄」には、神魂命八世孫。味日命之後也とあり、また高御魂命八世孫。味耳命之後也とある。

かうした血統上の混亂は、自分の考だけから云へば、どうしても血統觀念の動搖の産果としか思はれない。もしこの推定が當つてゐるとするならば、第一、第二、第三範型の並存といふ事實も、或は這般の觀念動搖と因果關係を持つてゐるかも知れぬ。

男女の對偶神のうちで、特に女神だけをある目的意向の對象として擧げる場合が多い。たとへば、「古事記」國讓りの段に、大國主命が、天神に歸順の意を表して、火をきり出したときに、

「このあが燦れる火は、高天原には、カミムスビミオヤの命のさだる天之新集のすすの八拳垂るまで燦き擧げ……」

と云はれたとある如き、大國主命がスセリ姫を娶る神話に於て、父神のことはまるで閑却せられて、ただ母神のみが活躍する如き、若くは春山乃霞壯夫と秋山乃下冰壯夫とがイヅシヲトメを妻にすべく相争うたとき、その問題を解決すべく、藤葛の衣、禪、襪、沓を織り縫ひ、また「イヅシ河の河島の一節竹を取りて八目之荒籠を造り、その河の石を取り鹽にあへて其の竹の葉につつみ」、「この竹葉の青むがごと、此の竹葉の萎むがごと青み萎め云々」の詛言を教へたのが、父ではなくて母であつた如きこれである。

母系母權制時代の家庭にあつては、子女の結婚により、重大な干與と權力とを持つたものは、父ではなくて母であつた。さうした風習がもし後代の説話にその跡をとどむるとすれば、正しく上に擧げたりやうな形相を探ると云へるであらう。

ヒコホホデミの命の妃トヨタマ姫が、産期となつて、産屋にこもられる段に、

己而從容謂天孫曰。妾方產。請勿隨之。天孫心怪其言。竊覘之。則化爲八尋大鰐。而知天孫視其私屏。深懷慙恨。既見生之後。天孫就而問曰。兒名何稱者當可乎。對曰。宜誠彥淡瀛武鸕鷀草葺不合尊。言訖乃涉海徑去。

とある。この神話は、自分達にケルト族の一傳説を想起させる。グウィディオに子が生れると、母が何かの不興から之に名を與へることを拒んだ。子供は名無しで少年に生ひ立たねばならなかつた。父のグウィディオンがこれを愛ひて靴師に變裝し、少年と共に母の居城の下で仕事をしてゐる。母はわが夫、わが子と悟らずして、靴の注文に出て来る。折から一羽のみをささいが飛んで來たのを、少年が一箭に射止めたので、母はその技に感じて覺えず「獅子のやうに確りした手つきで狙つた」と叫んだ。グウィディオン喜んで、「これで名が與へられた。この子は以後 *Llew Llaw Gyffes* (「しつかりした手を持つ獅子」の義) と呼ばれるのだ」と呼んだ。(C. Squire, *The Mythology of The British Islands*, P. 262.)

この傳説とヒコホデミの命の神話とを併せ考へると、天孫がトヨタマ姫に問はれた「兒名何稱者當可乎」が單なる相談若くは意見の聴取ではなく、一の必然であつたことが略推知せられるであらう。言葉を換へて言へば、天孫の御子の名は、必ずトヨタマ姫によつて與へられねばならなかつたのであると云ふことになる。垂仁天皇と妃サホヒメの命の物語は、この推斷を裏書する。

垂仁天皇の妃サホヒメの命が、その兄サホヒコ王の叛亂を諫めかねて、兄と共に火の中に焚死さ

れるとき、適々皇子が生れた。そこで、

天皇命詔其后。言凡子名。必母名。何稱是子之御名。爾答曰。今當火燒稻城之時而。火中所生故。其御名。宜稱本牟智和氣御子。

とある。即ちこの記述にあつては、「凡て子の名は必ず母の名づくるもの」なることを、明白に言ひきつてゐる。かくて古代日本民族の間にあつても、生兒の命名權が、母の掌中に握られてゐたことを知り得るのである。

註「文德實錄」一に、先朝の制に、皇子出産あれば、乳母の姓を取りてその名とする由が見えてゐる。この制儀も、恐らく母性命名權の後代的移行であらうと思ふ。

名は自然民族にとつては、人間の實體の一部と信せられ、之を通して呪術的に人そのものを支配することが出来ると思へられたが故に、命名といふことは家族生活の上の重大な行事の一つである。従つて母系制母權制を持つ民族の間では、多くの場合生兒の命名權は主婦の手に握られてゐた。上に擧げた我が國の神話も、この信仰風習の一反映と解すれば解されぬこともないであらう。

最後に、わが國の上代にあつて、多くの人物が、その姓を父から受けないうで、母から受けたものが少くないといふ事實も注目し價する。

- (1) 孝靈天皇の女は御母チヂハママツカ姫の名を採りてチヂハヤ姫と呼ぶ。
- (2) 孝元天皇の男は御母ハニヤス姫の名を採りて、タケハニヤスヒコの命と呼ぶ。

の如きこれである。この事實も、血筋を尋ねるのに、父の名を擧げないで、母の名のみを擧げた事實や、兒女の名を與へるものが、父ではなくて母であつたといふ事實などと結びつけて考へると、その指すところが那邊にあるかが略々窺ひ知られるやうな氣がするではないか。

自分は以上母系制母權制の痕跡と見れば見られる事實を古文献から拾ひ集めた。しかし先にも一寸云つたやうに、これ等の事實は、他の方面からも解釋し得られる可能性が無いでも無い。他の方面がいかなるものであるかはこゝに詳述する暇が無いが、とにかく這般の可能性が存する以上、今直ちに我が國の古い文化が母系制母權制に持つてゐたと云ひ切ることは、自分としては今のところ差控へることにしたい。(二、十、一)

ウエルギリウスの來世思想

黒田正利

國民性が實際的であることに因るためであるか、羅馬人は希臘人程に豊なる空想を死後の世界に馳せることをしなかつた。文學的作品の上に未來界を取入れたものとしてはキケロの「スキピオの夢」、ルクレチウスの「物性」及びウエルギリウスの「アエニアスの歌」の三篇を代表的のものとして擧げなくてはならぬ。

キケロは哲學者の神として崇敬せるプラトンに倣ひ彼も亦「共和國論」を書いた。此書の最終の章たる第六章では羅馬の理想的國家に於ける宗教の問題を論じたのである。スキピオの夢物語はその結論として置かれ、恰もプラトンの「共和國」の最後に附加せられたエルの來世見聞談に相對照する。スキピオの夢物語はかの名將スキピオ・アフリカヌスが養祖父のかつて夢中に見た來世の有様を再び人に話すやうな結構となつてゐて、その結構といひ、或は思想といひプラトンのそれ等と略々同様である。これに依ると、スキピオは亡き養祖父及び實父に會つた、其處は非常に高く星の

輝いてゐるところで、即ち銀河に於いてどあつた。此處より地上を俯瞰し、初めて無限の時と空間を知つた。地上にあつては靈魂を除いては悉くの物無常轉變す、しかもこの靈魂は肉體の牢獄に繋がる。されば地上にあつて人のいふ生命とは死のみ。月を超えて彼方に到らば初めて久遠の世界がある。今この短い説話の中でキケロが熱烈に主張しようとする主意は、その第十八節以下で、如何にも羅馬人らしい理想である。

即ち人間の死滅するものはその肉體に限り、しかも人間の實質を成すものは、靈魂であつて物的の形象ではない、この自ら動く靈魂のみは不滅である。國家のため盡す者は死後直ちに天界に歸り、肉慾に支配せられるものは幾百年の間彷徨したる後初めてこの天に歸ることが出来る。由是キケロの思想はプラトンの「共和國」及び「パイドルス」に説くところのものを出ては居ない。但し彼の思想が後代の基督教の死後に於ける靈肉の問題と一致することに依つて、注目し値する。加之ウエルギリウスは固くキケロの意見に従つた。

轉じてルクレチウスの「物性」に到ると、我等は古典の文學に於いてもまた思想上に於いても新奇な感に打たれる。それは近代的科學的、批評的精神である。自然と人生を見るに科學者の峻嚴な目をもつてしたルクレチウスは、世俗の信仰となつてゐる來世の存在を否定した。我が詩に於いて靈魂の性質を明にし、アケロンテに關する古來の恐怖を一掃せざるべからず。この恐怖は人生を根

概より攪亂し、すべての物を蔽ふに死の暗黒を以てす⁽²⁶⁾、諸種の罪惡の根源を成すこの「心の闇」を自然の現象と事物を支配する内的法則とに依つて除去しなければならぬ⁽²⁷⁾と彼は考へたのであつた。「物性」第三編はこの論證のため捧げられたのであつて、身心相關の理とその各々の性質の検討より入り、幾多の證明を擧げて靈魂不滅説を倒し、未來界に於ける苛責の存在を否定し、かつ冥界傳説を現實生活に於ける譬喩に置き換へた。彼は吾人の生れる以前に於ける無限時の過古が空である如く、死後に於ける未來も亦然りとし⁽²⁸⁾、然もその死たるや自意識の消滅することである。Nil igitur mors est ad nos neque perinet nihil.

ウェルギリウスと時を同うし、交を深うした詩人ホラチウスも冥界のことを詩中に言つてはゐるが、その果して實在を信じたのであつたか、或は俗信の嘲笑、詩的裝飾に使つたにとゞまるかは明らかでない、恐らく後者であらう。併し彼はルクレチウス程に克明に未來界の存在を否定することはしなかつた。何れにせよ、當時一般の社會に來世の信仰と恐怖と希望とが流行してゐたことは、それが文學の上に材料となつてゐることによつて推知せられる⁽²⁹⁾。

ウェルギリウスはルクレチウスと異り、荒誕無稽として捨てられた口碑傳説でも、それが苟も高尚なる眞理を藏し詩的美を有してゐるならば、好んで利用したのであつた⁽³⁰⁾。彼は今未來界を詩に歌ふに當つて、イタリア人が懐いてゐた信仰に注意したことは勿論であるが、更に彼以前の文學哲學

宗教よりも材料を得て、それを彫琢し哲學的にも整理し、かくて「アエネイス」第六の雄篇は出来上つたのである。「オヅッセイアス」第十一歌とこの「アイネアス」第六歌とは古典文學中、*hellia*を歌へるものゝ雙壁である。

二

今「アエネイス」の *hellia* を述べるに先立ち、作者がこれを書くに當りその眼前に展げられた未來思想の諸種に就いて一應觀察して置く要がある。

まづ伊太利に於ける來世思想である。然るにこの方面の思想は甚だ幼稚であつて、到底叙事詩を喚起する程に優れた何物をも有してはゐない。元より未來世界に關する信仰の存在してゐた事は他の諸民族と異らぬ。かの有名なオルカニアの死後苛責の繪は古代トスカニア地方に在つた信仰をよく傳へてゐると言はれてゐる。精靈祭は羅馬の祭日の中に於て最も古くより行はれてゐた。⁽²⁷⁾或はオルクス *Orms*、*Deis*、*バーテル* *Dis Pater* の如き冥府の神あり、又エトルスキの中ではツクルカ *Tuchu-*
Incha の如き、殊に興味あるは希臘語のやゝ變化せるカルン *Charun* あり、大なる口に齒を現はし、黒き翼を有し、槌を持ち恐ろしい姿をしてゐる。これ等古代の下界の神々は恐ろしさと陰鬱と刻薄との表現である。これらから偉大なる宗教思想と詩に迄發達するであらうとは今日我等の想像は許さなう。

叙事詩のインスピレーションを得るためには希臘に材料を得るに若くはない。彼が過去の傳説と哲學と空想とを集めて詩囊を豊にしたことは業でに註家セルヴィウスの注意せる通りである。^(一〇) だまづ讀者の目に着くことは、彼がアエニアスの冥界行をオヅッセウスのネキユイアに倣ひ、構想の模型をこれに獲たことである。^(一一) 元よりこの偉大なる詩人は先人に奴隸的な模倣はしなかつた。雄篇ではあるが素朴なそして薄曇で描かれたやうなホメロスに對して、彼は明確な topography を與へ、確實とした人物描寫を見せ——例へばデイドや父アンキセス或は部將との邂逅の場面の如き——てゐる。殊に羅馬帝國の理想を呼吹し、淨樂のエルシウムを描くに到つては、陰慘な夢幻の薄暮に終つたホメロスの中には見出すことの出来ない光明と幸福とを覺えしめる。

ホメロスにあつては、現世の生活に於ける善惡の應報を未來界に於てするてふ思想は未だ發見しない、アキレウスが冥府にあるを厭ふたとしてもそれは苛責の結果ではない。随つて善人の酬ひらるべきエリシウムの觀念の明かでないのも當然である。然るにウエルギリウスには善惡應報の思想と輪廻轉生の思想とが克明に書かれてある。抑々靈魂が死後に罰せられ或は幸せられるといふ思想が希臘に於いて現はれたのは所謂ピタゴラス派の教と Orphism である。^(一二) 人間が何等かの形式で死後に於いても自己を保存し得ると考へるならば、誰しも幸福にありたいと思ふであらう。素樸なる考にあつては、冥界司配者を喜ばせ因つて幸福を獲るにまづある儀式又は秘法 Mysteries を通してせ

んとする。エレウシスの秘法 Eleusian mysteries の如きがそれである。即ち秘法の傳授如何が來世に於ける幸福を司配する。恰も基督教に於ける洗禮その他の sacrament に於ける心理である。さればダンテも神曲に於いてソクラテス、プラトン始め希臘羅馬亞刺比亞の諸賢哲を地獄に配したのである。^(二六)同時に秘法に附隨するに道德上の善行を以つてすることもある、例へば Orphism の如きがそれである。この派は南方伊太利亞殊にシチリアに昌えピタゴラス哲學と結合した。禮典を重んずると共に教義を重要視してゐる。人間はチタヌスの灰より生じ、而してチタヌスはこの派の主神ディオニソスの敵なるが故に悪なり、故に人間も亦惡の要素を有してゐる、従つて幸福たらんが爲には惡を遁れなければならぬ。肉體は靈魂の獄舎である。而して滅罪されない靈魂は死に際し冥府に下り法庭に引出され、或る期間下界に止められて、苛責と淨罪とを受け、再び地上に輪廻しなければならぬとする。ウエルギリウスに取つてオルフィズムは重要な關係をもつて居り、彼は此の宗義の荒唐な神統記に習はず、苛責と淨罪、肉體と靈魂に關する教義を採つた。殊に農耕詩 *Georgicon* 第四にはやゝ詳にオルフェウスに就いて述べてゐる。^(二七)

斯る一般に流布せる宗教思想の外にプラトンの「共和國」の如き、或はピタゴラス、エピクロス、ストイック派等哲學上の思想の影響は今改めて言ふ迄もない。

「アエネアス」第六歌の研究に入る。先づその大體の筋を見るに、アエネアスは亡父アンキセスの幻に教へられたる儘に、ラチウスに入るに先ちクマエに上陸しシピラの *Siphia* を訪ね自らの將來を知り且つ冥府を訪ねんとした。シピラの洞窟に入り神託によつて將來起らんとする事件を知つた。父の亡靈に會んが爲まづ黄金の枝を取つてプロセルピネに供へ、葬られざる部下の者を祭り供物を供へる。この儀式を終ると共にシピラ巫女に導かれ地下に降り色々の怪物に遭ひ、入口を過ぎて葬られざる部下に遭ふ。地獄の川がある、渡守カロン兩人を渡すことを拒むが、黄金の枝を見て承知する。次に恐ろしいケルベルスの側を過ぎ始めて色々の亡者に會ふ、ディドーの亡靈も亦此處にゐた。道は岐れて一つは悪人の苛責せられたるタルタルスに到り、他幸された者のゐるエルシウムに到る、前者の状態はシピラの説明に止り、アエネアスはエルシウムに到り父に會ふ。かくて眠の門より出でて冥界を去る。

ホメロスではヘーデスの位置が甚だ曖昧であつたが、ウエルギリウスは明らかにそれを示し且つグラフィックに描いてゐる。アエネアスが上陸したのは南伊クマエ *Cuma* の濱であつて、巖の高く聳ゆる頂に *Cuboicae rupis* にアポロの宮殿があつてその近くにシピラの大洞窟がある、アエネアスはその内陣で豫言を聞いた。^(二八) 下界の入口はそれより程遠らぬ所で深き森林の中にある。而して下界に到る爲にシピラが示した注意によると、アヴェルヌス *Avernus* に降るは容易である、暗きディテ

atri. Dis の門は晝も夜も開放され、⁽¹¹⁶⁾但し再度上空に歸るは困難である。中間にコキツスの沼のある森あり、これに黄金の樹枝がある、これを求めて下界のプロセルピネに供へなければならぬ。又友の屍體を葬り、黒き家畜 *nigrae pecudes* ⁽¹¹⁷⁾を引き行く事が必要であつた。アエネアスはこの言葉に従ひ道を森にと忽ちヘクトルの友人ミセヌス *Misenus* の死屍を見、甚く哀み乍らこれを葬る。暫くにして斧の未だ入らぬ森に入つた、二羽の鳩の行衛を見守るとアヴェルヌスの上迄飛んで行き忽ち飛び上り、それよりある木に止つた、其處に黄金の枝があつた。アエネアスは直ちにそれを折つてシビルの許に持ち歸つた。⁽¹¹⁸⁾

此處で我々の注意を惹くは下界に入るための度牒とでも言ふべき黄金の枝である。しかも此の枝に就いて、「恰かも嚴冬の森に、同じ樹に蔭れたる寄生木の若葉を吹き、黄色の實が圓き幹に纏る如く⁽¹¹⁹⁾」と形容してゐる。これに對し Frazer 氏は黄金の枝と寄生木とは全然同一物なりとし、「True, Virgil does not identify but only compares it with mistletoe. But this may be only a poetical device to cast a mystic glamour over the humble plant. Or, more probably, his description was based on a popular superstition that at certain times the mistletoe blazed out into a supernatural golden glory.”
といひ更に、何故寄生木が黄金の枝と呼ばれるかとの理由を述べて、“The whitish-yellow of the mistletoe berries is hardly enough to account for the name, for Virgil says that the bough was altoget-

their golden, stems as well as leaves. Perhaps the name may be derived from the rich golden yellow which a bough of mistletoe assumes when it has been cut and kept for some month, etc.”⁽¹¹⁷⁾と。そして例の生命の移傳の象徴に歸してゐる。我々はこれを太古の樹木崇拜又は自然崇拜の遺物として解すべきか。それにしても何故これがプロセルピネに捧げられなければならないで、そして冥府に降る者に缺いてはならないものであるかは充分に説明がつかない。又これを orphic で死者と共に墓に埋める金牌になぞらへたものとも考へられない。

次に冥界の存在するところであるが、作者は最初より既に衆知の如くにアウエルヌスの語を用ひてゐる。⁽¹¹⁸⁾語源よりして Avernus (‘aopyos, without birds) 即ち毒氣に依つてそこに鳥の棲むことの不能なることを示してゐる。⁽¹¹⁹⁾ルクレチウスは更に具體的な説明を與へ、かつ當時通俗の迷信を證してゐる。「まづアウエルヌスと呼ぶる、理を説明せんに、此等(所と沼)はすべて鳥に有害なるに因る。即ち偶々鳥がその翼の操縦を忘れて此の上に飛び來るときは、その飛ぶ力弱り、首を垂れて眞逆倒に墜落す、……此の地はクマエの傍にあつて山煙は烈き硫黄によつて窒息せしめ又温泉多し、……オルクス Orcus の入口が此處にあると思ふに到り、……由是世人は死人の神々が亡靈をこれよりアケロンの岸に引き降すものと想ふやうになれり」と。⁽¹²⁰⁾ウニルギリウス亦記して、口廣く「深き洞窟」*alta spelunca* にて暗き湖と暗き森にて穩まれ、口よりは蒙蒙と烟を吐くと。彼は此處で通俗の説を

利用してゐることが解る。

彼等はまづ犠牲を供へ、ヘカテ Heate、プロセルピネ、プルト、及び夜などの神を祭る。アニネアスは又亡霊を司配する神々、聲なき影 *umbrae silentes* 夜とエレブスの父カオス、フレゲトン等に祈り「地の底と闇に埋められたる秘密を現せんこと」を願ふ。^(二六)更にアニネアスはシピラと共に「淋しき夜」「ディテの空なる廣間」「影の國」を経てプルトの國の入口に到る。想ふに下界プルトの領域はまづ上の如き前庭とでも稱すべきものあり、これを過ぎて入口 *limen* に達す、入口は戸 *bores* によつて内庭に通じ、内部は幾區劃かに別たれてゐる。^(二七)前の入口に當つて *adverso in limine* 悲痛、心配、病氣、老衰、恐怖、饑餓、缺乏、死、困窮、眠、惡念の歡 *malamentis gaudia* が居り、鬨の反對側には「蛇の如き髪を血の如き紐で締めた」鬨争がある。更に面白いのは前庭の大楡があつてその葉の裏には「僞の夢」が附着してゐる。入口はまた希臘神話に出る怪物が守つてゐるがこれ等は空な姿のみである *caeva sub imagine formae*。^(二八)

道は轉じてアケロンテの河に出る。^(二九)濁流渦いて泥砂をコキッスに流す。この河に渡守 *Portitor* なるカロンが一隻の舟で多くの群集を渡してゐる。^(三〇)カロンは白髪を振り亂し、眼光炬の如く、衣の結目ば肩にかゝり舟を操る様はととも影のみなる冥界に居る物とは思へない。ホメロスにもヘシオドスにも未だ *Charon* の名は見えない、それ以後の時代に於ける創造であらう。紀元前五世紀頃既に

カロンは老人として繪畫に表されてゐる。パウサニアスの記載するポリュグノトス *Polignotos* の繪がそれで、この繪にはオヅツセウスのヘーデスに降る光景が描いてあつて、「水は河を現はせる如く、アケロンに相違なく、又魚を現はす……河には小舟と舵を手にせる舟夫」とあり。余思ふにポリグノトスは「ミニュアス」*Minyas* に據るものゝ如し。これ「ミニュアス」の詩にはテセウスとペイトオズとに關して次の如くに記せばなり、白髮の考舟夫カロン云々。*ἔσπαστο τοιοῦτος ἦξε κάραι*と。ミニュアスの詩は今日詳にしないがこの繪畫に於けるカロンの原本となつてゐることは注目に値する。又エウリピデスは「アルケステス」の中に「ブルートの犬も我等を留むることなく、精靈送るかの舵取のカロンとても然り。われは御身の命を取戻せり」と言及んでゐる。^(三三)冥府へ行く精靈が何故舟によつて渡されなくてはならないかとの問題も太古民族の地理的關係などより説明せば或は解せられぬでもないかも知れぬが、貧弱なる私の知識は敢へて博雅の教示を待たなくてはならぬ。ともかくカロンの白髮と恐ろしい姿などをその形態は略々定つた譯である、而してエトルスキのカルンは大體希臘の形式に倣ひ、前に述べたやうに醜い半獸的な姿を取り、死人の案内者たると同時に墓守の役をもつとめる事になつた。^(三四)とにかくウエルギリウスがアケロンの渡場を描いた繪は實際巧緻である、後にダンテがアケロンの渡場を書くときにも深くこれを記憶に留めてゐたのであらう。^(三五)

此處に面白い場面がある。老若男女の大群集は木枯に落敷く木葉の如く、カロンの舟を目懸けて

押寄せ對岸に早く渡らんものと手さへ差伸べる。然るにカロンはその中のある者のみを選んで舟にのせ、他の者は岸から追ひ返へす。この追ひ返へされたものは「葬られざる者」insaps inhumataque turbat estであつた。彼岸へ行く者は葬られた者sepulchrisである。「彼等の骨その息の處を見出す迄はこの恐ろしき波鳴る河を越ゆること能はず、百年の間はこの岸に彷徨ひ、かくて漸くそのねぎ求むなる河淵に再び來るを得ん」と^(三七)。この群集に就いてまづ感じることは、彼等が非常に嚴肅で緊張した氣分を持つてゐることである。來世生活が恰も現在の生活の續きであり、かつ收獲でもあり、それには公平な判斷によつて、善惡の應報が與へられた事を思はせる。ホメロスではヘーデスは嫌ふべきものであつて、^(三七)死後の世界は暗黒と忘却と陰慘とそして空である。エリシオンに幸せられたものはメネラオス一人のみであつた、而も彼はツェウスの娘ヘレナと結婚したことにより神々の族に加したからである。さればホメロスの詩にあつて第一の華やかな英雄アキレウスもヘーデスの主たらんよりはむしろ地上にあつて奴隷たらんことを希望したのである。^(三八)ヘシオドスが「ヘーデスの門を過ぎ、地下に深く眠る」ことを喜んだとしても、それはそれは未來界に於ける希望を繋いだのではなく、地上の生活苦に耐へず^(三九)むしろ生れ出でないことを欲したからである。ウエルギリウスの思想はオルフィズスやプラトンの思想が——肉と靈の——深くは入つてゐることが解る。

(一) Cicero, *Romnum Scipionis*, なほ無説不義論に關しては既に Tusculan disputations に出づる。

(二) Lucretius, *De rerum natura*. (三) Virgilius, *Aeneis*.

(四) *De republica* (54—51 B. C. の間に成る) は現存のものに僅に三分の一に過ぎない。スキピオとその友人達の間に話した會話體のやゝ國家論。

(五) *et sic habeto, non esse te mortalem, sed corpus hoc: nec enim tu es quem forma ista declarat; sed mens cujusque, is est quique, non ea figura quae digito demonstrari potest.*

(六) *De rerum natura* III, 36—39.

(七) *Ibid* 91—3: *Hunc igitur terrorem animi, tenebrasque necesse est discutiant, sed naturae species, ratioque.*

(八) *Ibid* 935—938: *respice item, quam nil ad nos antea tua vetustas temporis aeterni.*

(九) 歌(七) *Horatius*, *Odae* II, 14.

(十) *De rerum natura* III, 1,000 ff. (11) Glover, *Virgil* V.

(12) Georg Wissowa, *Religion und Kultus der Römer* II, 36. *Untervelt- und Totengötter*. *Feralia* は二月十三日に始まり四月二十一日迄續べ。

(13) Servius, *Commentarii*, VI, 719.

(14) [訳註] III, 2. 「# x x x のくー x x x」參照。

(15) 死後裁判の觀念に就いては既に此處及の *The Book of the Dead* に引く。

Orphism に關しては Farnell, *Greek hero cults and ideas of immortality*. 及び Dieterich, *Nekyia* に引く。

(16) *Inferno* IV. (17) *Georgicon* IV, 453 ff.

(18) 冥界に豫言者を置けるは Homeros に於ては Circe, Teiresias を其本誌に於ては Sibylla, Anchises を置べし。而して死者の靈が人事を豫言するは Homeros に同じ。

- (I²) Inferno III.
 (I¹⁰) 塵や草の繁殖は死者の魂々に縁掛かりて實をばたす。 (I¹⁰) Ae. Vg. 156—211.
 (II) VI, 205—7: quale solet riviis brumali frigoro viscum fronde virere nova, quod non sua seminant arbor.
 (III) The golden bough (abridged edit.) 701—4.
 (III) VI, 118, 126. (I¹²) VI, 201—202.
 (I¹⁴) De rerum natura VI, 740 ff.
 (I¹⁵) sit nunime vestro pondere res altra terra et caligine mersas.
 (I¹⁷) 263—69: sola sub nocte per umbram perque domos Diis vacuus et inania regna 由是死人の居所は如何なる人でも收
 斂するや、その光を以てて、その影を以てて、
 (I¹⁸) 其ノロクニ其ノレノ界ニ其ノ影ヲ以テて、其ノ影ヲ以テて、(I¹⁸) III, 2. 225. 輪廻。
 (I¹⁹) Purgatorio II, 79: oi ombra vano, fuor che ne l'aspetto l
 (I²⁰) 状態 III, 2, 234. Ae. VI, 255—97. Inferno III, 71 ff. (M¹) VI, 295 ff.
 (M¹¹) Pausanias X, 28.
 (M¹²) Euripides, Alcestis 360—362.
 (M¹³) Preller, Römische mythologie II, 72.
 (M¹⁴) Inferno III, 94—129. (M¹⁵) VI, 305—330.
 (M¹⁷) Odysseas XIV, 156. (M¹⁸) ibid XI, 489—91.
 (M¹⁹) Theogonia 425—28.
 (E¹⁰) Erga kai Hemerai 101, 173.

鎌倉時代の彌勒信仰 (下)

大 屋 德 城

五 摩崖像の發願

貞慶に依りて始まりし彌勒信仰は、南都の教界を風靡し、諸處に彌勒殿の造營と爲り、彌勒像の造顯と爲りて現はれたり。就中大野の摩崖像を以て最も有名なる代表作と爲す。

斯像は奈良縣宇陀郡三本松村大野寺に現存し、寺より宇陀川を隔て、略西面して峙立せる英雲安山岩の大巖壁に彫刻せられ、二重の圓相を後光とせる佛身を線彫にし、鱗狀を爲せる螺髮を戴き、袈裟を通肩に纏ひ、蓮華座を踏める立像にして、像高光背を併せて四十五尺五寸、佛身蓮華座を併せて總高三十八尺、傍に尊勝曼荼羅を刻し、實に巨大なる石像と爲す。承元三年三月七日、後鳥羽上皇行幸あらせられ、落慶の供養を行ひ、隨喜の餘り、御諱を宸翰に染め給ひ、供奉の後妃臣僚各姓名を署して、胎内に納め、以て龍華三會の結縁に資せりと傳へ、宋工次郎五郎六郎四郎の作と傳ふ。而して其の發願者は實に興福寺別當大僧正雅縁にして、頃年清淨の大願を發し、笠置の彌勒像を摸し、造營を企て、斯年漸く成り、開眼供養を行ひしなり。興福寺別當次第にこれを評して、

石像に至りては、殆ど遠く龍華三會の期に至る可し。笠置の靈像に如かずと雖も、今聖代に當り、數丈の石像を彫り奉る、豈勝事に非ずや。

といへり。事は貞慶の晩年に屬すれば、偏に其の感化に依るものといふべく、彼れに依りて醸し出されし雰圍氣が其の背景を爲せるは察知するに餘りあり。

註(一) 大正五年八月十三日、奈良縣史蹟調査會は足場を造り、石像を調査せり。其の報告は奈良縣史蹟勝地調査報告書第四回(大正六年三月奈良縣發行)に詳かなり。今石像の法量を擧ぐれば左の如し。

背光影込總高四十五尺五寸、背光巾中央にて十四尺一寸、地盤より壇上迄高十一尺五寸、佛身總高(蓮華座を含む)三十八尺、肩巾十尺、自頂上至膝六尺二寸八分、面部總幅(髮耳をも)三尺七寸五分、〔中略〕蓮華總幅一丈一尺一寸五分、蓮華高(自蓮肉至反花)二尺五寸二分、自蓋徑二寸一分、尊勝曼荼羅方九尺四寸、圓相直徑七尺三寸五分。

(二) 大野寺略縁起に「上皇御隨喜限りなく、親ら御諒を宸翰に染め、佛の體内に籠らせ、上生兜率を誓願し給ふ。供奉の後妃臣僚各姓名を記して、同じく體内に納む」といへり。奈良縣調査の時は、石像鳩尾の位置に、徑二寸七分、深三寸五分の孔穴を發見し、之を檢し、錠内二段を爲り、厚一寸の石蓋を石灰膠灰様のものにて嵌めたる中に朽敗せる小卷子を發見せしも、手を觸るれば破損して開くべからず。蓋にも一二の文字を認めしも明に讀む能はず。又隣の邊に孔穴(徑三寸深三寸二分あり、厚一寸二分の蓋を嵌めたり)を發見し、卷子を納めたる形跡を發見せしも、全く朽敗して原形を辨する能はざりしといふ。

(三) 大和史料に左の如き口碑を載す。

大野村は昔は宇陀郡と云、此所に石彌勒有長五丈二寸、承元二年に宋より次郎五郎六郎四郎と云ふ石工渡、切付由此四人化人にて行方不知(下略)

(四) 興福寺別當次第に左の如くにいへり。之れを最も確實なる史料とす。

前法務大僧正雅縁、承元二年二月十二日遷任別當七十一大僧正頃年以來發濟淨大願、傳法院領大野郷之内、創平磐石半腹、

奉彫彌勒立像、蓋笠置石像以爲規模而已、佛像神異靈驗濟々多、而承元三年^三三月七日^被遂供養、以小田原住持隆空法師爲唱導、非有殊德一人以不受之、供養日有上皇臨幸、木像畫像者雖相好嚴麗、恨之非不朽、至石像者殆可至龍華三會之期、雖不如笠置燈像、今當聖代奉彫數丈石像、豈非勝事者、殊誕數信有御臨幸云々(下略)

興福寺略年代記に、「三月七日大野石佛有御幸、別當崇實」^三と見え中臣社司補任記に「承元三年三月六日御幸女院^{四七}」^三とあり

六 宗性の彌勒信仰 (上)

宗性は東大寺の學匠にして、華嚴を以て聞ゆ。鎌倉時代、南都の華嚴を三期に劃すとせば、辨曉、道性、尊玄、聖禪、良禎、良忠、聖詮、景雅、光曉、藏圓、道澄等は主として第一期、若くは第二期に屬し、而も何人も主系を形成せず。而して、宗性は第二期の主系を爲し、凝然は第三期の主系を爲せり。

宗性は宮内大輔隆兼の子にして、官、權僧正に上り、職、東大寺別當に至る。當時緇流としては最も顯榮を極めたるものなり。文應元年七月二十日東大寺別當に任じ、寺務三年、正應五年七月十七日、九十一歳にして寂す。彼の家系も亦貞慶と同じく、相應に文藝、宗教の名士に富む。即ち叔父信實は畫家として名高く、「似繪書名人也」とあるが如く、肖像畫の大家たり。同じく猷圓は出家して園城寺の長吏と爲り、從妹^{信實の子}は歌人にして、新勅撰の作家たり。一門濟々、彼が文藝の嗜好あり、抄録の習慣あるは斯る傳統的家風の由來するところあるに因る可し。

宗性の彌勒信仰は其の淵源する處明ならずと雖も、解脱上人貞慶を景仰し私淑するの餘兜率願生者たる貞慶の先蹤を追へるものに似たり。貞永元年自ら記して、去々年秋の比、笠置寺に參籠以來、偏に彌勒如來に歸依するに至りし由をいへば、其頃より特に彌勒の信仰に入りしものなる可し。抑、彌勒如來の信仰は宗派を以ていへば、支那、日本に亘りて、法相宗に密接の關係ありて、華嚴宗に至りては、教理上の交渉も、歴史上の關係も極めて薄きを通例とす。偶隋の靈幹の如きありと雖も、いふに足らず。之を鎌倉時代の南都諸學匠に徵するも、華嚴の人多くは西方を願求す。尊玄の如き、圓照の如き、凝然の如き比々然らざるなし。此間に在りて、宗性が獨り都卒願生の熱信者として、異彩を放てるは、教理上若くは思想上の系統よりも、寧ろ貞慶を景慕私淑するの餘に出でたる、人格的感化に因るところ多しと解釋するを以て、最も妥當なる見解といはざる可からず。今少しく彼が如何に貞慶に傾倒せしかを觀察せんと欲す。

宗性の遺鈔中に、遁世述懷抄と題するものあり。其中に、故解脱房遺故僧正之許消息之狀を納め、終に左の如く附記せり。

建保二年七月四日巳 冠東大寺南院中住侶番寫之解脱房厭世間無常、出南都龜山寺本房所送之消息也、可實可哀之者也。

又、笠置寺上人御自筆願文と題する一卷あり。題簽は宗性の筆にして、其下に權大僧都宗性と署名し、建久九年四月十五日の七箇日逆修善根の願文あり。こは貞慶の筆跡を尊ぶ餘、宗性の表装を加

へて、愛藏せしものなり。斷簡零墨と雖も珍襲して措かざるを以て其間の消息を伺ふ可し。而して宗性は貞慶を見ざるを以て、終生の遺憾と爲し、常に其高風を慕ひて、笠置に登り、屢、般若臺を訪へり。貞永元年、自ら記して、

愛宗性今世不拜彼上人之恨銘心肝而尤深、後生值遇彼上人之志、徹骨髓而專切。

といひ、又、天福二年の文にも、

就中宗性深仰彌勒之引攝、兼忍上人之遺跡、動詣笠置之山、常卜幽閑之居、然間屢訪般若臺院建立之由來、親聞文殊師利靈感之揭焉、歸依之思此時増深、渴仰之誠其後彌切。

といひ、文曆二年貞慶の草案を集め、

此中觀兜率記之外、皆是祖師上人御草案也、每拜見信仰之淚浮眼、每讀誦隨喜之思銘肝、實是末代之要書、後學之重寶者歟。

といひ、^(二五)剩へ、文應元年には、貞慶の建てたる笠置寺十三重塔に修理を加へ、^(二四)又貞慶の病中の記文

を書寫せしことあり、^(二五)貞慶は建保元年五十九歳にして寂すれば、此時宗性は十二歳にして、^(二六)貞慶を

見るに及ばざりしも、貞慶の高徳一世を風靡せし時なれば、其感化を蒙りしことも尋常一様に非ざり

しなる可し。然らば貞慶の感化に依りて、宗性が彌勒の信仰に入りしは、いつ頃よりなりしかとい

ふに、少年の頃は未だ然らざりきと見え、自筆の鈔物にも、或は彌勒に歸し、或は彌陀に歸命する

の文を見ること少からず。即ち十四歳の鈔記の奥には、^(二七)

則催十有餘輩之結索、以契每月一日之講論、爲之鑽仰、不怠之勤必繼、慈尊三會之曉矣。

といひ、十八歳の時には、

門跡之中後賢之輩、必唱彌陀之寶號、可訪愚僧之冥路矣、花嚴宗沙門宗性大法師生年十八夏滿六週

といひ、彌勒、彌陀相混れり。固より少年の事なれば、當時の習慣に従ひ、通途の文句を踏襲せしに過ぎざる可く、深く考へての事に非るべけれど、彌勒に對する信仰の確定せしに非るを證するに十分なるべし。果して然らば、彼が意識して、彌勒の信仰に歸せしはいつ頃なる可きか。恐らくは寛喜二年(一七)の頃よりなる可し。此事彌勒如來感應抄の奥書に見ゆ。

抑宗性自去寛喜二年之秋、不圖參範此靈地以降、深憑慈尊之引接、偏樂兜率之往生之間、常卜當山幽閑之居、專祈後世得脫之旨。

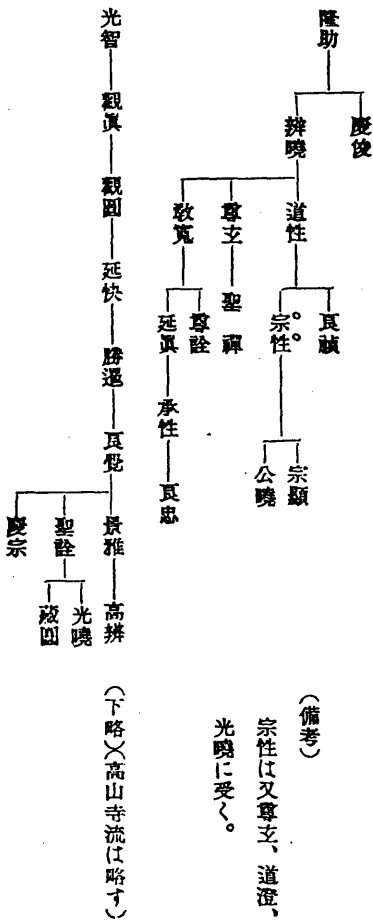
而して、文曆元年(二二)の頃より、經論章疏を涉獵して、彌勒に關する文を集め、五卷の抄物を製し始めれば、其完成は後年の事に屬すと雖も、此頃を以て信仰の最高潮に達せしものゝ如く、嘉禎四年二月五日の夢想は這般の消息を洩して餘あるものといふべく、自ら記す所の夢の記を一讀せば、思ひ半ばに過ぎむ。

嘉禎四年二月五日、依爲慈尊有緣之日故、持八齋戒、懺轉讀法華經第一第二兩卷、并行彌勒講式一座、轉讀八名經十餘卷、唱彌勒寶號二千餘遍、剩亦上生經九品往生已下之文、合慈恩疏付經切句了、其後亦上生經宗要元曉撰一部奉讀談之、其衆重覺理覺房道意一圓房實弘土佐公也、其後上生經內處處要文、并彌勒十二禮數遍誦之、遂令暗誦畢、其後曉如夢云、有處、山之上、行程見ヲロセバ築垣

并堂含有之而彼ハ幾程遠ソト貞舜行養厚ニ間フ貞舜參□二三丁アルヨシヲ申、仍宗性實弘貞舜相具詣ニ彼堂ニ而僧一人持一卷書來、自奥卷端見之梵字椽杓ヒシト書也、サテハシヘ卷テ後、彼僧之尊勝院民部卿得業ト書クコトヲ見出之、宗性見レバ之ヲチナメリト覺、其書本自定性ニ世事ヲ書置タルト覺、彼僧此書ヲ讀テ聞ク、宗性修業志深し條賢カリケル事也、福分之非無、壽命七十三ヲ可持也、螢雪之勤積ニ二谷現世ニモ列舍場、後生可得脱之旨ヲ讀ト覺ユル程夢覺了、無双吉夢也、感涙難抑、是則大聖慈尊垂引攝、護法冥衆致哀愍之故也、如今夢想之告、二世勝利無疑者也、

嘉禎四年二月六日巳於東大寺中院記之、夜分居此房南面二間庇也、沙門宗性記之、

註(一) 奈良に於ける華嚴の法脉は凝然の「法界義鏡」卷下に詳かなり。之を圖示すれば左の如し。



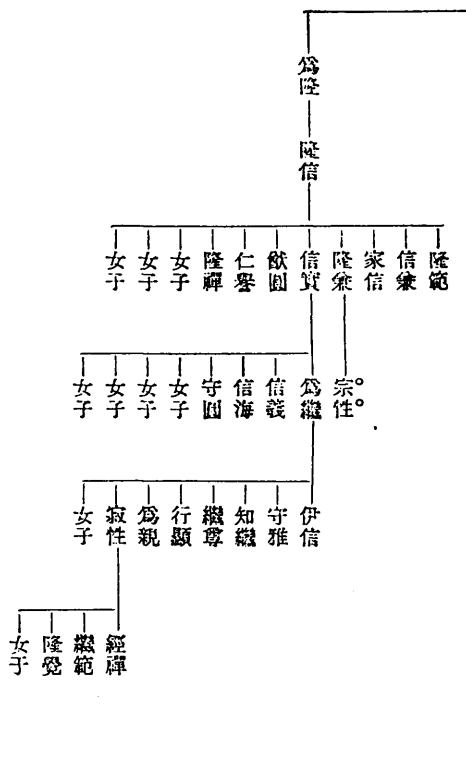
鎌倉時代の彌勒信仰

諸嗣宗脉記、下、華嚴宗の條に據れば、左の如し。

……辨曉——道性——宗性——宗顯——公曉

(二) 宗性の家系は「尊卑分脈」長良卿流に出づ。左に之を略抄す可し。

長良——國經——忠轉——文信——惟風——惟經——知綱——知信——爲忠



(三) 東大寺要録、別當章。然るに、宗性自筆の天台宗疑問論義用意抄、第八、并に天臺宗十如是義秘要抄には十九日とあり。

十九日補任、二十日拜堂か。

(四) 東大寺別當統譜。拙著凝然國師年譜(正應五年の條)

(五) 尊卑分脈の註に、「歌人、正四下、左京權大夫、中務大甫、似繪書名人也」を見ゆ。

(六) 宗性の抄録する處數千卷、現に千數百卷を存す。日本高僧傳要文抄、名僧傳抄、彌勒如來感應抄などは其中のものなり。

(七) 華嚴經觀世音菩薩感應要文抄の奥書に見ゆ。

貞永元年六月晦日時於京大寺中院抄之畢

抑宗性去々年秋比參觀笠設寺以來、偏歸依彌勒、雖欣求都率(中略)願與上人俱詣彌勒都率天(下略)

(八) 尊玄は「華嚴宗系」に依れば、能愷の弟子にして、道性と同門たり。建保五年、七十五歳にして、孔目章鈔四卷(流布本は各卷を上下に分ち、八帖あり)を著す。初め兜率を願生し、後西方に歸す。一卷上の奥書の中に、「願以此結緣刀必生會慈尊出世之時、列三會得脫之塵矣」といひ、三卷上の奥書の中に、「令成就臨終正念、往生極樂之所願耳」といひ、兜率と極樂を並説せるが、四上に「抑尊玄齡闈八旬、餘命既逼、一文一句之結緣、皆以剋向後世菩提、一信一解之薰修、欲備淨土業因之處、依三乘教、心思淨土之相、頓上爲報身土、非凡慮之所及、而依一乘教、定往生之所爲之時既述、此依觀經九品生文、初見此文、年來本意既開、往生頗有憑者歟、應頂戴應歸敬、如暗夜得燈、如迷路得導師、幸哉、列釋尊遺法弟子、結值遇於此文之事、然則具縛我等、預彌陀引接、遂往生本意之事、處不可疑之、況亦爲華嚴末葉、晝夜拜見圓經、是豈非金剛種子乎、旁思由來、順次之往生、猶以有憑者歟」といへるを觀れば、終に西方に歸したるを察す可し。又、西方、兜率を比較して左の如くいへるに徴するに、西方に歸したること疑ふ可からず。「問章云、往生有二處、一是西方、二生彌勒處云々、然者二處往生、相對難易、何可定耶、答云云疑兩方、若云彌陀處易者、凡迷二處往生者、品依信力之強弱、可任機緣之有無也、隨所窺細、不可定往生難易、依之觀經及十往生經中、造逆人往生西方云々、兜率未聞其例、是以懷感禪師於二處往生、立十五同義、准之等義、不可云兜率往生易耶、若依之云西方易者、今章既西方是異界故、須伏斷惑禪師處是同界故、不假斷惑、業成即往生云々、(中略)答凡西方兜率往生之難易、震旦日域諸師異說紛々、其義非一、懷感禪師雖立十五同義、至立八個之異義、并造群從論、於極樂兜率立十二勝劣、慈恩大師立十異、往生差異如此聖說、各引文立理、論邪正靜、是非、管見之學者、何取捨耶、但或先德一義者、彌陀如來、始行初心之時、立四十八大願、殊重過穢土衆生、因茲國土利海皆爲娑婆衆生說法教化、悉爲引攝末代衆生也、機感者相應、何異界爲難耶、信心若至、善

根若純熟者、何以淨土云不生耶、(下略)

- (九) 圓照は凝然の師にして、東大寺戒壇院に住じ、三論宗の律僧なり。建治三年十月二十二日寂す。春秋五十七、凝然著す所、行狀三卷あり。卷中に入寂の相を記して云く、「廿一日更口請了性禪教二徳、令修中夜禮讚音曲雅亮、極勉物信、念佛之中誦來迎讚、上人忍痛、同音念佛、即出讚頭、庵上諸化佛云々、漏刻已還、將過夜半、至于寅刻、忽見瑞光西方空晴、光明赫奕、見佛菩薩感聖衆來」と。又、卷上に、「身居律家、宗在三論、證味真言、報遊安養、照公佛法事只是也」といひ、淨土法門源流章に、「兼弘淨教、深入幽致」といへり。

- (一〇) 凝然は東大寺戒壇院の律僧にして華嚴を宗とし、撰述するところ多く、元亨元年九月五日寂す。春秋八十二。(傳曆は拙著年譜に詳かなり)淨教に関する著述も少からず。二十二歳、九品寺長西に觀經疏を聽き(維摩經疏菴羅記卷第九の中に、「子齡居二十二、往詣彼寺、聽講善導和尚觀經義疏、于時長西大徳年齡七十八、即弘長元年辛酉七月自恣竟也、西公語予曰、觀經三心、維摩經十七事中、初之三心、起信論中所說三心、二經一論所說全同、維摩觀經並是淨土門中心行、起信三心、穢土修行、聖道門中習業安心、所向雖異、法牀是同云々」といへり)安養の往生を期し、自ら「欣淨沙門」と稱す。圓照上人行狀の奥に記して云く。「予年三十八、值先師之寂、經二十六年、今至此齡、生涯不幾、菴化在近、願生安養、早見先師耳」
- (一) 華嚴經觀世音菩薩感應要文抄、奥書。(二) 華嚴經文殊師利菩薩感應要文抄、奥書。(三) 彌勒如來感應抄、第一、奥書。
- (二) 彌勒如來感應抄、第五、奥書の中に「加之十三重寶塔壇場勸修、三七日入堂參禪、扶老骨致精誠」とあり。
- (三) 清淨光寺一切經等勸進帳の裏に、「笠置寺上人御病中記、沙門釋宗性」と宗性自筆二行の文字あり。本文は見えず。
- (四) 宗性は正應五年、九十一歳にして寂すれば、建仁二年生、建保元年は十二歳の時に當る。
- (五) 俱舍論第十九卷頌疏講問答記、奥書。終に、華嚴宗末葉沙門宗性生年十四夏藤二載とあり。(此時建保三年)
- (六) 俱舍論第十一卷要文抄、奥書。俱舍論第十一卷抄、奥書亦略之に同じ。(七) 宗性時に二十九歳。
- (七) 彌勒如來感應抄、第一、奥書(文曆二年、笠置寺に於て抄す)又同抄、第二、奥書参照。
- (八) 時に三十三歳。同抄、第一、奥書に見ゆ。(第五の奥書には、文曆二年二月の比より始むとあれど、文曆二年に書ける第一

の奥書には、去年より始めよければ、第五の方は記憶の失く見るべきものならん。

(三) 彌勒如來感應抄、五帖。

(三) 第五の完成は文應元年、五十九歳の時なれば、始抄の文曆元年より二十七年の星霜を経たり。

(四) 春花秋月抄草、第一の中に、宗性の手抄するところなり。嘉禎四年は宗性三十七歳。

七 宗性の彌勒信仰 (下)

宗性の彌勒信仰の事蹟を雄辯に物語るものは、彼の抄録に係る彌勒如來に關する經論章疏の要文、僧傳、驗記の要文之なり。宗性は抄録に多大の趣味を有し、讀めば即ち抄し、聽けば即ち筆す。經を讀めば經抄あり。論を讀めば論抄あり。傳を讀めば傳抄あり。論義の場に列すれば、必ず論義を錄し、願文、表白の類、或は自ら抄し、或は人をして抄せしめ、以て他日の廢忘に備ふ。凡そ抄録の存するもの宗性の如きは稀なり。恐らくは古今の第一人ならん。隨て其抄録の存するが爲に、原本既に失はれて、抄録に依りて、面影を忍ぶべきもの少なからず。例へば、摩訶摩耶經の疏の如き、梁寶唱の名僧傳の如き、其著名なるもの、其他、延曆僧錄の如き、音石山大僧都傳の如き亦有數なるものに屬す。

宗性が彌勒信仰に關し要文を抄録し始めしは、前述の如く、文曆元年、三十三歳の時なるが、其後斷續ありと雖も、兎に角二十七年間此事業を棄てず、文應元年五十九歳の時に及べり。以て尋常

一様の抄書家に非るを知るべし。法苑珠林指示抄の奥に、

嘉禎二年二月二十八日未時於笠置寺福城院引見令記錄了、爲勸彌勒感應之要文、兜卒往生之先蹤

也。

と記せるは、正しく要文蒐録中の出來事なり。斯くの如くにして、名僧傳を抄し、同指示抄を造りき而して、名僧傳よりは、左の十五人の傳記を彌勒如來感應抄三に収録しぬ。

道安 惠嚴 曇斌 覺賢 僧印 惠攬 道汪 惠精 道法 僧業 智嚴 寶雲 法盛 道矯 曇副

宗性遺抄中に就て、直接彌勒如來に關するもの左の三種あり。

(一) 彌勒如來感應指示抄 三帖

(二) 彌勒如來感應抄 五帖

(三) 彌勒如來感應抄草 三帖

彌勒如來感應指示抄三帖の中、第一帖は、天福二年正月、笠置寺東谷房に於て、大般若經傳以下の説處を記し、第二帖は天福元年十一月、東大寺中院に於て、佛藏經以下の説處を注し、第三帖は文應元年四月、大和中、川地藏院に於て注したるものなり。

彌勒如來感應抄五帖の中、第一第二の兩帖は文曆二年二月、笠置寺東谷房に於て、第三帖は同年同月同所に於て始め、嘉禎三年三月、同寺福城院南堂に於て抄了し、第四帖は文曆二年二月同寺東

谷房に於て始抄し、寛元元年三月、同寺福成院に於て抄了^(九)、第五帖は文應元年五月、同寺般若院に於て抄了^(一〇)せるものなり。

彌勒如來感應抄草三帖は又彌勒如來結緣私文集といひ、感名抄の草稿本たり。第一は天福元年九月五日、東大寺中院に於て始め、嘉禎二年四月四日、三輪平等寺大智院に於て抄了^(一一)し、第二は天福元年十二月、東大寺中院に於て抄了^(一二)し、第三は正元二年三月抄了^(一三)せり。即ち指示抄は綱目、抄草は稿本、抄は清書本なるを知る。而して、宗性は抄出に際しては、尊勝院に彌勒堂を建て、或は彌勒の畫像を懸け、淨衣を着して、其下にて筆を執り^(一四)、或は笠置般若臺の十三重塔を修理し^(一五)、或は八齋戒を^(一六)持し、白檀を以て、彌勒の像を刻する等、敬虔の念に満てるを以て觀るに、其熱烈なる信仰の一端を窺ふに足らん。其他手鈔本與書に於て、鈔寫の功を以て彌勒に歸し、上生内院、下生值遇の結緣に資せるは、頻々として、殆んど毎卷に觀るところにして、枚擧するの繁に堪へざるところなり^(一七)。

彌勒如來感應抄^(一〇)の内容如何といふに、經論章疏傳記の類より抄錄蒐集せしものなれば、固より一個の撰述として觀る可きものにあらず。いはゞ自受法樂の爲の勝業と觀る可きものにして、著書としての體裁を具へざるは己むを得ざるなり。今其の抄錄されたる原本を調査するに、第一帖は講式、願文など、主として貞慶の作を集め、終に觀兜率記を附す^(一八)。第二帖は、上生經、西域記、慈恩傳、求法高僧傳、法顯傳、高僧傳、續高僧傳、世親傳、佛道論衡、三寶感通錄、比丘尼傳より彌勒信仰

者の傳記を集め、第三帖は、華嚴傳、纂靈記、探玄記、大疏、大般若傳、弘贊法華傳、法華傳、三寶感應要略錄、法苑珠林、十二禮、唯識論疏、玄贊要集より、傳記、要文を輯め、第四帖は、名僧傳、宋高僧傳、慈恩大師碑文、淄州大師碑文、清涼傳、廣清涼傳、心性罪福因緣集、瑞應刪傳、日本法華驗記、聖德太子傳、遺告、弘法大師傳、拾遺往生傳、妙達和尚入定蘇生記より、第五帖は、大唐內典錄、上生抄、淨土論^抄、往生淨土傳、新修淨土往生傳、法華經顯應錄、新編古今往生淨土寶珠集、大唐地藏菩薩應驗記、入唐求法巡禮行記、大織冠傳、觀自在菩薩三世最勝心明王經、雜鈔、音石山大僧都傳、聖寶傳、弘法傳、延曆僧錄、相應傳、尊意傳、性空傳、往生要集、本朝新修往生傳、後拾遺往生傳、今撰往生傳、理趣分與日記より蒐錄せるものなり。宗性は斯る先賢の跡を慕ひて、自らも彌勒の信仰に歸入し、法味の愛樂に耽りしなり。

宗性は華嚴の學匠なりと雖も、凝然の如き著作に没頭する純學究に非ず。多情多恨、性に惱み、血に惱める地の人なり。幾たびか、酒を禁じて禁じ得ず、欲を制して制し得ず。向上の破綻と戦ひつゝ、神に誓ひ、佛に祈りて、自が煩惱に泣けり^泣。斯る性格は彌勒信仰の記録に興味を覚えしめしなるべく、感應抄は單なる傳記、記録の研究に非ずして、先賢の行業の上に、法悅を酌んとする求道の歷程なりしなり。滴々たる生血の結晶たりしなり^{結晶}。

宗性の門下に實弘あり。又彌勒を信じて兜率の往生を願ひ、四十九重の内、因明習學院に生せん

ことを希求す。纂要義斷寶勝殊義抄の中に自ら記して云く。

抑以此功德併廻向內院上生園、仰願大聖慈尊垂哀愍陳那天主等施加護、必令遂臨終正念、上生內院素懷四十九重之内、於因明習學院者、願望殊相應、感應何空。(上、下略)

と。これ延應元年、十九歳の時なり。同じ年に書ける大疏上卷寶勝殘義抄の奥にも、

願以此功德 廻向兜率業 臨終住正念 往生彌勒前

南無當來導師彌勒慈尊

といへり。遺鈔數十部あり。此類の文亦少からず。而も不幸短命にして、夭折の不幸に會したれば、宗性の如く、別に彌勒に關したる鈔物も見當らざるなり。恐くは、師の感化に依りて、兜率の上生を願求せしものなるべく、別に甚深なる動機は無かりしなる可し。而も鎌倉時代に於ける上生者の一人として逸すべからざるを覺ゆるを以て、此に附記し置く次第なり。

註(一) 此事情は名僧傳要文抄並に名僧傳指示抄の奥書に詳かなり。

文曆二年五月晦日午於笠置寺南堂春寫之畢、抑宗性自去十三日參籠當山、名僧傳三十卷中令抄出彌勒相應之要文之次、其外至要之釋聊所記置之也、此書世間流布惟希之間、發懇勤大願抄彌勒要文之今、雖似交餘事、只爲備後覽也、門跡之聲可哀其志矣、仰願以此處々要文抄出書寫之功必結生々常隨彌勒值遇之緣矣、右筆笠置寺住侶沙門宗性(名僧傳要文抄、奥書)

(二) 自文曆二年五月十五日午至同十八日午於笠置寺福城院南堂、名僧傳一部三十卷之中、至要說處隨引見令記錄畢、其本東大寺東南院經藏之本也、是則爲檢彌勒結緣之先蹤、爲記兜率往生之舊跡、借請彼本所致此動也、仰願依此微功、答

鎌倉時代の彌勒信仰

六一

其深志兜率天之秋暮必遂往生於內院之雲、龍華樹之眷朝、早緣芳緣於三會之風矣、右筆笠置寺住侶沙門宗性（名僧傳指示抄、奥書）（二）第四帖に收む。

（四）彌勒如來感應指示抄、第一、奥書。

天福第二之曆、正月中旬之候、於笠置寺東谷房、撰集彌勒如來感應文之時、引見諸傳記之次、大般若經傳已下說處記之畢（下略）

（五）彌勒如來感應指示抄、第二、奥書。

天福元年十一月二十八日、於東大寺中院、引見之了、佛藏經已下今日所引見也。抑宗性部率往生之累志、深自蒼海、三會值遇之願、誠徹千丹露之間、自去二十五日時至今日日爲檢彌勒結緣之文、引見諸經論傳記等之次、爲其主要之說處、聊記錄之了、此間懸繪像彌勒於眼前者、清淨衣服於身上、懸抽信心所檢文釋也（下略）

（六）彌勒如來感應指示抄、第三、奥書。

文應元初之天、四月上旬之候、於中川地藏院堂記錄之畢、自來十五日參籠笠置寺般若院、欲抄出彌勒如來感應要所之間、此間於此道場、懇所勵其功也（下略）

（七）彌勒如來感應抄、第一、奥書。

文應二年二月八日、於笠置寺東谷房抄之畢、抑宗性自去寬喜二年之秋、不闕參籠此靈地以降、深懇慈尊之引接、偏樂兜率之往生之間、常卜當山幽閑之居、專祈後世得脫之旨、其中去年青陽之始、當山居住之時、懸發檢訪經論傳記章疏之說抄、出彌勒如來感應之文、亦願兼以祖師上人御製作爲本、彌勒讚歎之私、兜率樂因之略抄等、廣寫諸本、欲と録一帖之處（中略）重抽懇勸之誠、忽勵抄出之勤、今此一帖抄所、結集訖也、此中觀兜率記之外皆是祖師上人御草案也（下略）

同、第二帖、奥書、（大略右に同じ、但二月七日とあり）

（八）同、第三帖、奥書。

（上略）亦願即以當山護法所經藏之本、併本寺尊勝院相承之書、於彌勒堂交合彼經藏唐本、先詣傳記中、撰出其要文（下略）

文曆二年二月之比、笠置寺東谷房始抄之、嘉禎三年三月晦日^四、於同寺福城院南堂、此一帖終其功焉、隨傳記之感得、忘前後而書之、(下略)

(九) 同、第四、奥書。

文曆二年二月之比、於笠置寺東谷房始抄之、其後年々參籠此處、連々雖抄其文、諸家之傳記、尋訪不輟、當山之居住乍思亦希之聞、已雖注數年未類、聚一部而今元元初之天、暮春春歸之候、且悲餘算之已迫、且歎此勤之未緩、再參籠當山、重相勵其勤、書入清涼傳廣清涼傳並心性禪福因緣集之要文之次、結集類聚以爲一帖畢、凡前後合論、今當第四帖、是續彌勒如來感應抄二矣。(下略)

(一〇) 同上、第五、奥書。

文應元年^四五月十一日^四於笠置寺般若院抄之畢、自去文曆二年二月之比、至于元元春之候、每卜當山寂莫之閑居、聊抄彌勒感應之要文、前後九蓮之間、結集四帖雙紙、其後當山之參籠中絶、傳記之披覽而今六旬餘、離期後年於笠置之曉月、一生殘迫深懸、願念於兜率天之暮靈、依之自去四月十五日、移住此幽閑聖跡、先度不勤及之要處、此間抄出亦爲一帖、始末五箇帖、就之彌勒如來感應抄(中略)仰願大聖慈尊知、見此深志、伏乞春日權現哀慈、此應談一期終焉之砌、早開惠解於唯願真旨、(中略)法印權大僧都宗性、年齡五十九、夏臘四十七。

(一一) 彌勒如來感應抄草、第一の首に、「天福元年九月五日^四於東大寺中院始之」とあり。

(一二) 同第一、奥書。

嘉禎二年四月四日^四於三輪山別墅平等寺大智院、以禪忠御房之御本、書出之畢、同六日^本亦以別御本聊令移點畢、亦參籠笠置寺彌勒感應抄中所書入之也。(下略)

(一三) 同第二、奥書。

天福第一之冬、臘月中旬之候、於東大寺中院、誦經性大變記之畢、尊勝院御經藏之本所欠是多之間、爲知彼所殘之數也、是爲撰彌勒如來感應之要文也。(下略)

鎌倉時代の彌勒信仰

(一四) 同第三、奥書。

正元二年三春之比、雖自筆、或誦、同法瓦弘快壽抄、出之畢、是則來四五月之候、參籠笠置寺般若院、欲抄出彌勒如來感應要文之間、爲用彼直代所抄、此草本也。(下略)

(一五) 難山法印注送天台宗論義抄、第二の奥書に、弘安元年五月二十二日、東大寺尊勝院新彌勒堂西廊に於て抄す見ゆ。

(一六) 彌勒如來感應指示抄、第二、奥書。(五に引く) (一七) 彌勒如來感應抄、第五、奥書。

(一八) 彌勒如來感應抄草、第一、卷首。

今日者は依爲彌勒有緣之日、專抽一心之懸念、懸持八齋之戒品所抄始也。(中略)今日亦以白檀御衣木始造立彌勒如來形像焉(下略)

(一九) 千數百卷の鈔本殆んど其意味の奥書あらざるは稀なり。此等は悉く拙著宗性上人年譜(稿本)に詳なり。

(二〇) 彌勒如來感應抄の内容は、雜誌「無盡燈」(大正四年二月一日、眞宗大谷大學發行、第二十卷第二號)にて、南都雜傳の十

一、「梅悞利耶に關する文ども」の中に、余初めて之を世に紹介したり。

(二一) 觀兜率記を宗性の作なりと考ふる人あれども(龍谷大學論叢、第二百七十一號、大正十五年十二月十日、龍谷大學發行、

新載)彌勒如來感應抄に就いて「三十五頁に、「觀兜率記だけは宗性の自著に係り」とあり)自著には非ず。其證は觀兜率說古寫本の奥に、左の如く記せるものあればなり。「天台沙門儒胤以天治元年六月十八日草案、其後數年、至仁平元年閏四月廿九日添削再治、聊蒙夢許願、憑天上扶、遠近人共期天焉勸生文學日夜讀此記文讚歎天上爲決定生天因云々」衍文あるべく、解説し難き節あれども、之に依りて、天台沙門儒胤の作たることは明かなり。

(二二) 樂斷惡事勸修善根誓狀抄一帖は彼が時々の起請文(七箇條あり)を集めしものにして、偽らざる人間の生活の記録なり。此

に「原文を引く館はされば、七箇條の目を出して參考に資せん。五箇條起請事。十箇條誓願事(文曆二年六月十日)敬

白樂斷酒宴事(文曆二年六月二十日)同上(同上)「一千日禁酒の事、時に三十四歲」敬白一生涯乃至茲未來際斷酒宴(仁治

四年正月一日〔四十二歲〕欲白五箇條誓所事。五箇條誓所事(嘉祿三年)〔四十一歲〕皇后並聖體居の事並に禁欲の事

〔三〕門弟宗事を失ひては、維摩經章安疏要文抄、第一の身は、「去二十三日有禪年來門弟宗事法師事、其師歸肝、悲歎散骨之

間、決擇之勤於茲甚備、仍知此文籍所謂觀之也。歸摩羅草必垂其悲願、已魂於兜率內院之冥遊、再會於龍華臨法之庭而已」といひ、建治元年八月四日、同宿力命丸の横死に際しては、悲歎遣る方なく、笠籠に運れて、哀愁の涙に暮れたり。

其狀、地持論指示抄、華嚴宗香深抄、同問題并日記の奥書に詳かなり。同去年八月四日、亡聖力命丸告別の後至今日、臘遂三百十八日之光陰、懸墓之思深色、悲歎之淚無乾、方持論修學傳燈之事業、斷彼先入習氣之得成於此一佛淨土之契不轉。參遊再會於安養兜率之月、三會值遇之志無朽、定終一處於龍華臨法之庭(香深抄、第三、奥書)。

八 結 論

鎌倉時代の南都に於ける實際信仰は頗る動搖し、多くは傳統的的信條に満足することを得ず。或は禪に參じ、或は念佛に馳せ、各新しき門戸に向つて叩くの狀勢を呈せり。法相宗の良遍の如き、念佛を唱へ、坐禪を試み、唯識觀を凝し、戒律に精進せるが如き、此時代の趨勢を一身に經驗せる最も代表的人物の一ならずんばあらず。此間にありて、法相に貞慶あり。華嚴に宗性あり。上生内院、值遇三會の願行に精進せしは、一見故きを守りて新しきを知らざるが如きも、其信仰の内容を檢討し來れば、決して數千年來傳統の信仰を墨守せしに非ずして、小にしては、自己中心の欲求止まんとして止む能はず。大にしては、新しき時代の思潮に促されて、活ける一路を彌勒信仰の中に求めしものなるを察せざる可からず。従て斯る偉人の行跡は幾分の模倣者と追隨者を生じて、彌勒經典

の開版あり。彌勒の靈驗著き場所としては、興福寺北圓堂、元興寺内院等は、足利時代の末迄も有名なりき。

然るに、此に一應考ふべきは、貞慶にも、宗性にも、一面に觀音信仰の存在したること之なり。貞永元年、宗性自ら鈔せし本の奥に記して云く。

抑宗性去々年秋比、參籠笠置寺以來偏歸依彌勒雖欣求都率、觀自在尊之悲願殊致信仰、補陀落山之往生亦爲所望之間、自去二十五日、至干今日今時、華嚴經内宗家釋中、說觀音住處相之文、述大士誓願旨之釋、隨思出集之、偏爲備前路資糧之因、任勸及而抄之、亦爲止後日披見之煩也。

就中自去嘉祿二年十月之比、入興福寺光明院法印于時覺、大僧都、區門室之間、彼師籠笠置寺上人貞慶御事、

專奉歸伏耳、而彼上人早乘觀音大士之悲願、已遂補陀落山之往生之事、現證之所示、非一夢想之

所告、亦多者歟、爰宗性今世不拜彼上人之恨銘心肝而尤深、後生値遇彼上人之志徹骨髓而專

切、願與上人同生觀音補陀落之堺、願與上人俱詣彌勒都率天之砌、世々習學大慈大悲之法門、生

々經歷歷地上之修行、遂成無上之佛果、遠度有緣之衆生、廻向無貳願望有之、觀音大士哀感知見矣。

即ち、偏に彌勒に歸依して、都率を欣求すと雖も、觀音の悲願をも信仰して、補陀落の往生も亦所

望すとあり。加之、貞慶夙に觀音の悲願に乗じて、已に補陀落の往生を遂ぐることに現證多しといふ。

翻て之を貞慶に就て考ふるに、文證の存するあり。貞慶、觀音講式の奥に記して云く。

(上略) 凡現世後生之祈請世多用、別々本尊其理實雖可然、若於現世於一佛菩薩深入其功了者、後生事只可祈彼本尊歟、付中於觀音者、二世之願方々相當、設又雖絶名利之望、爲利生、殊可仰此誓、又補陀落山事欣求人甚少歟、極樂方便殊以相應、一條院御時、阿波國加登上人、深欣彼山、頻有夢想、長保二年八月十八日、自土佐國室戶津、相具弟子一人、遂以進發、一乘船如飛向南、設任身於羅刹國之風、殞命於沃燒海之焰、本懷猶可足、況又大聖方便何不到其所、現身尙如此、況於後生哉、昔人志願堅固如此、我等緩々不勇、可恥可悲矣、笠置寺沙門 貞慶

こは前者の如く明かならざるも、亦觀音の功德を鑽仰し、信念を策勵するの意なることは容易く看取せらる。唯そが客觀的記述なるを異なりとするのみ。抑貞慶が隱棲せし海住山も笠置寺も觀音の靈場として知られ、海住山は山城國瓶原郷に在り、本尊十一面觀音、脇侍地藏(左)毘沙門を安置し、本尊は自然涌出の像と稱し、堂内に普門品の説相を畫き、聖武天皇の勅願にして、貞慶之を再興すと云ふ。又笠置寺が觀音の靈地なることは、種々の文證あり。されば、貞慶と觀音との因縁淺からずといふ可し。宗性會て西方要決を抄し、其奥に記して云く。

西方要決去八月十四日當彼岸、專第三日疑信心、着淨衣、奉讀之畢、抒宗性生年第二十九之秋、參籠笠置寺、以降偏欣求兜率之往生、專雖祈三會之值遇、彌陀悲願深被娑婆、末代衆生多欣安養之間、隨彼風俗、任其常儀、亦學西方之教門、所仰未來之引攝也、(中略)仰願、依此披見之功、答其習學之勤、十方佛

土之間、上方西方爲住處三世如來之中、彌勒彌陀奉值遇矣。

願生内院の行者も、時の風俗に随ひ、常儀に任せて、西方往生の文を抄し、此功德に依りて、十方佛土の間、上方西方を住處と爲し、三世如來の中、彌勒彌陀に值遇し奉らんといへり。然らば、前に偏に彌勒に歸依して、都率を欣求し、觀自在尊の悲願殊に信仰を致し、補陀落山の往生亦所望と爲すといひ、願くは、上人と與に同じく觀音補陀落の堺に生せん。願くは、上人と與に彌勒都率天生せんといひしも、亦「隨彼風俗、任其常儀」には非るなき歟。記して後考を待つ。

(一) 鎌倉時代に彌勒三部經(拙著寧樂刊經史、二二七頁參照)并に註疏の開版有(寧樂古經選、別冊附録、續寧樂刊經史參照)

(二) 大衆院寺社雜事記、文明四年十月五日の條に、「一、講問一座予行之、三六法樂、奈良中彌勒殿在所、北圓堂、元興寺當時無之內院」と見えたり。

(三) 華嚴經觀世音菩薩感應要文抄、奥書。此書は貞永元年六月晦日、東大寺中院に於て抄するところ、時に宗性大法師たり。

(四) 建仁元年五月廿三日草之了あり。

(五) 山州名跡志、卷第十六。

碧山日録に「後入、瓶原、於海住山寺傍、搦小茅屋住之、此寺所安像乃涌出觀音也、經南海補陀山號海住也、觀音與慶常談法要」と見ゆ。

(六) 東山に觀音堂あり。春花秋月抄、第一の中に、「夫當所者、觀音大士新加利生之靈地、笠置上人古今居住之聖跡也」とあり。

(七) 西方要決要文抄、天應元年九月八日、東大寺中院に於て抄し畢る。一帖あり。

馬鳴と解脫法モウケシヤダム品との關係に就いて

平 等 通 昭

一 佛所行讚と解脫法モウケシヤダム品

馬鳴が大婆羅多詩 *Mahābhārata* を知つてゐたことは、彼の著したること殆ど疑なき大莊嚴論經（卷第五、第廿四章）の

我昔曾聞。有婆迦利人至中天竺。時天竺國王卽用彼人爲聚落主。時聚落中多諸波羅門有親近者。爲聚落主說羅摩延書。又婆羅他書說。陣戰死者命終生天。投火死者生天上。又說天上種種快樂。辭章巧妙。

の句によつても明である。が、自分は今回偶然の機會から、更に佛所行讚と大婆羅多詩中の解脫法モウケシヤダム品 *Mokṣadharmā* との關係を暗示する資料を蒐集發見し得た。

佛所行讚は言ふ迄もなく、佛陀生涯の純粹叙事詩で、*Alankāra* 莊嚴調に書かれた *Mahākāvya*（大宮廷詩）である。現存梵本は十七品、内、眞作は十四品前半迄で、他は後世の附加である。併し西藏譯も漢譯も共に廿八品より成る所から察すれば、原本も廿八品より成ることが推定される。又解脫法モウケシヤダム品は大婆羅多詩中第十二篇に位し、所謂四哲學書中の隨一であり、内容としては大體數論瑜

伽思想を記したものである。左に兩書の類似點を列舉して見やう。

1. 神話的一致⁽¹⁾。この問題は單に解脱法品に止らず、大敘事詩全體に關係することであるが、この詩書の核心眞蹟となり高潮をなせる樂頭 Paṇḍu の子孫般那婆 Paṇḍava、其國王 Dhṛitarāṣṭra の子孫 Dhṛitarāṣṭra の説話は佛所行讚に類繁に現れてゐる。

IV. 79. strisamsarṅgaṃ vināśāntam Paṇḍur jñāta' pi Kauravaḥ,

Mādrirūpāgnākṣiptaḥ aśve kāmajarṅgukham.

IX. 26. Bhīsmena Gaṅgodarasenḥbhavena Rāmena Rāmena ca Bhārgaveṇa,

'arutvā kṛtān karmā pītūḥ priyārtham [pīustvamapyarhasi kartumīṣṭam]

X. 17. sa Pāṇḍavam Pāṇḍavātulyaviryāḥ salottamaṃ śailasannānavarṣmā.....,

XI. 18. Ugrāyudhas cogradhritāyudho 'pi yeṣān kṛite mṛityum avāpāpa Bhīsmāt.

XI. 31. Vināśam Iyūḥ Karavo yad artham Viśvayandhakā Maithiladandakās ca,

'aulākaśṭhaprākṛimeṣu teṣu kāmēṣu [kaśyātmanavato ratiḥ syāt].

而して^{カウラウヤ} 烏羅迦王^{マインツ} 樂頭は

妻との^{マツウ} 情交、死に終るを^シ 知れど

アーダーリーの美と徳とに^メ 魅され

愛慾の齋らす快樂に捉はれぬ。(IV. 49)

ガンガの胎より生れし毘林摩

羅摩、又ブリグの子なる羅摩は

その父喜ばす業なしたりと聞きては

〔御身も父の望むことなざるべきなり。〕(IX. 25)

勇武般那波のごとく、姿山の如き波(瓶沙王)

王冠戴き、獅子の如き姿なし、人中の獅子にて

恐しき武器もつウグラユダすら

これら快樂なして毘森摩の手により殺されたり。(XI. 18)

鳩羅歩弼瑟膩、さては難陀

また彌都利檀茶の破滅に陥入りし

槍、刀さては棍棒に似たる愛欲に

〔賢き者、誰か喜樂を見出すべき。〕(XI. 31)

更に梵本消失の部分であるが、漢譯には

先王驕羅婆 與般那婆戰 展轉更相破 正爲貪利故。〔分舍利品二八〕

毘林摩王子

二羅彌跋

聞父勸恭命

汝今亦應然

獅子王遊步

如彼鳩羅歩 弼瑟膩難陀

彌都利檀茶

如屠家刀机

愛欲形亦然

更に又、佛所行讚一・二九には股より生じた優留 Anurva 王(婆羅多一・二六一〇)、頂より生じた曼陀 Mandhātī (同・三・一・一〇四五〇)等、一・五〇の闍那迦等の説話、一・九四の富神(Dhamaḍa Kuvēra)と子那羅鳩婆 Nalakūvara、二・一一の Yajāti、二・二七の舍那鳩摩羅 Saṅatkumāra、因陀羅 Indra と舍脂 Śadī, 八・七七の Suvarṇaśihvīn と Srinjaya との説話(殊に婆羅多詩一二・三二)、九・二〇の Balī, Asādha. 毘提訶の闍那迦 Janaka 王(同・各所)、Senajit の子(同一二・六五二四等)等、九・五九一庵婆梨 Ambarśa 王、九・六〇一安低摩 Anūdeva と婆私書 Vasistha 仙(婆羅多一二・一〇一三並に一二・八五九一)、一二・三一一六に曼陀王・農沙 Nahuśa 王・墨羅 Itā 又は Itā 王等の多欲の説話、一二・六七(後述)、一二・八七迦闍 Gaya 仙等は、大婆羅多詩の人物行事と符合するものである。これは兩者の詩體の一致と併せ考へれば、それらの何れかゞ他を知つてゐたのではないかと想像される。殊に佛所行讚四・七二一八三に於ては Agastya. Lapāṃdrā (婆羅多三・九七)・毘利訶鉢底 Vrihaspati. 婆羅墮^{ワシメス} Vasiṣṭha 仙・婆羅舍 Parāśara. 樂頭王・Karṇajānaka (婆一二・七〇五)同三〇三)等の不倫的享樂の説話は(全く同様の説話、馬鳴作 Saundarananda kāvyā VII. 29 = Parīśara, VII. 28 = Vasiṣṭha, VII. 45 = Pajūdu, VII. 30 = Vyāsa [Bud. car. IV. 16] に出ず)は大婆羅多詩と共通するものであり、殊にその八三には之を左の如く結んでゐる。

iti 'arutvā vacas tasya 'alakeṣṇam āgamasarphitam

彼のこれら理ことばある

爾時王太子 聞友憂陀夷

すぐれし古聖傳アールヤに支持されし言葉聞きて

甜辭利口辨 善說世間相

然るに大婆羅多詩一二・二六九には

43. anyatra tarkasāstreḥya āgamārthaṃ yathāgamam, āgamo vedavyādas tu tarkasāstrēni cīgamāhi.

44. Yathāśrīmananupāsāta āgamas tatra sīdhyati,

siddhiḥ pratyakṣarūpā ca drīkṣaty āgamanīśonyat. (中)

と稱し、又他には自らを策五吠陀とも言つてゐる。(中)之を見れば、佛所行讚四・八三の句は前説話を大婆羅多詩より引くを暗示するのではなからうか。

私は佛所行讚の之等古傳説話は、その記述數の多く且詳かなること、婆羅多詩と渾然と一致符合すること、描寫の躍如ワイルドなることより、讀後の直覺的印象により、馬鳴が婆羅多詩を讀んだと信ずる。然し一方、之等の古傳説は印度文化の共有財産であつて、吠陀・梵書・Purāna, Itihāsa 等にも多少の變化を以て存してゐたものであるから、馬鳴と婆羅多詩とは直接的の相互關係なく、民間流布の共通源泉より採用したとも考へられる。故に私はこの傳説的一致のみによつては、馬鳴と大叙事詩の相互關係を主張せず、單に參考資料として殘すこととする。

二、大婆羅多詩十二(解脱法品)三二八には數論論師として次の人々を擧げてゐる。

馬鳴と解脱法品の關係に就いて

900
59. Jaigīśavyasyāsītiśya Devalasya mayā 'rutam, Parāśarasya viprarṣer Vārsagauyasya dhimataḥ.

60. Bhriḡoḥ Pañcaśikhaśyāya Kapilasya 'Sukasya ca, Gautamaśyāṅṅṣiṣenasya Gargasya ca mahātmanah.

61. Nāradaśyāsuroś caiva Pulastyaśya ca dhimataḥ, Saṅgkumārasya talah 'Sukrasya ca mahātmanah.

62. Kaśyapaśya pituścaiva pūrvam eva mayā 'rutam, tad anantarañca Rudraśya Viśvarūpaśya dhimataḥ.

然るに佛所^(七)行讚十二品に於ては阿羅藍仙は太子に原始的數論説を説明して左の如く附加してゐる。

67. Jaigīśavyo 'pi Janako vridhīś caiva Parāśarah,

imam pantiānam āśīdya mukhā hy anye ca mokṣinah.

林祇沙ヂヤイギーシヤヤと闍那迦ハザナカ

林祇沙仙人 及闍那迦

また年老へる波羅沙バラシヤすら

毗陀波羅沙

この道に従つて解脱しぬ。

及餘求道者

解脱望める他の者等も然り。

悉從於此道 而得直解脱

これは木村教授によつても夙に指摘された所であるが、この林祇沙・闍那迦・波羅沙は解脱法品と一致するものである。尙闍那迦は般茶尸訶 Pañcaśikha より數論的教義を聞いた王で、一・五〇・九・二〇にも出で、波羅沙は四・七六にも出でてゐる。而して「解脱望める他の者等」(mokṣinah)の語は

他の多くの仙士を豫想してゐるに相違ない。又解脫法品の毘求 *Bhriṅg* は佛所行讚の他處では一・四六、迦毗羅 *Kapila* は一・二・九四、一一・二一、瞿曇摩仙 *Gautama* は四・一八、七二、舍那鳩羅 *Śaṅkumāra* は二・二七、五・二七、憍迦羅 *Sukra* は一・四六、九・一〇にも出る。しかも林祇沙の名は後代は屢々言はれるのであるが、⁽¹⁰⁾ 大婆羅多詩(本詩には九・五〇にも出ず)外の以前の外道側の古書には見當らないものである。又馬鳴記述のこの數論々師の傳説も阿含聖典には無いものである。かく見來れば、これらの兩書の一致は到底其間の相互的關係を否むことを得ない。しかも、馬鳴が數論論師で數論の歴史に通繞してゐたものなら、佛所行讚が婆羅多詩に影響したとも言へようが、然らざる限り、且又大叙事詩が馬鳴前に存した大莊嚴論經の記述のある以上、馬鳴が解脫法品のこの部分を知つてゐて、佛所行讚を書いたと推論する外はない。唯一つ、問題となるのは *Vārsaganya* である。高楠教授の世親傳の研究によれば *Vārsaganya* は雨衆の原語で、金七十論の跋婆利・唯識述記の苾里沙の原音、瑜伽經註の *Vārsaganya* で、世親と略同年代で、自在黒(四二〇—五〇〇)の師であり、雨衆は四世紀と見ねばならぬ。一方、木村教授の考へられる如く、金七十論の迦毗羅より自在黒まで六仙の相承はその間の歴代論師の代表的ものゝ名と考へ、*Vārsaganya* は自在黒の直接の師でないとすれば、三世紀にまで遡る。何れにするも、この解脫法品の *Vārsaganya* の年代は三、四世紀となり、馬鳴より後世の人物となる。恐らくはこの一人は後世附加されたのではな

らうか。此處に我々は解脫法品の現形は既に紀元前に初り、大部分は馬鳴前に成立し、一部分が後世附加されたと見べき一理由を見出し得べしと思ふ。

解脫法品が數論瑜伽書であり、佛所行讚が佛敎所傳としては詳細にして特色ある數論説を有する以上、兩書の比較上には一應之に觸れなければならない。私はこの問題は未だ精査してないが、佛所行讚の數論思想は神我を明かに説かず、五唯は梵本・漢藏譯共に説かず二元的傾向は分明でなく、解脫論は詳説するが、形而上學的説明は餘り組織的でない。數論としては原始的であつて、むしろ木村教授の言はれる如く *Anugīta*⁽¹¹⁾ 薄伽梵歌の數論説に類似してゐる。之に對し、解脫法品の數論は二元説になり、二十五諦説を取つて居り、成熟期に達してゐる。然し、佛所行讚の數論に近いものが今後解脫法品に發見し得る豫想は持つことが出来る。馬鳴が佛修行過程に數論思想を配し、之を不可として棄てしめたのは、當時漸く盛な數論説より佛説の偉大を示す一の思想的の修飾であらうが、その材料を民間より得たか、大婆羅多詩より得たか、推定の材料を有さない。佛傳文獻に現る數論瑜伽説と正統數論瑜伽思想との關係は今後研究を要する。

三、佛所行讚一品には、父祖によつて成就されなかつたことが子孫によつて完成された例を擧げて、年齢が事業の規範でない」と述べ、太子の未來を祝福してゐる。

46. *Yad rājastātram Bhṛiguṛ Angirā vā na cakratuṛ vaṃśakarāv pīṭi tau,*

tayoḥ sutaṁ tau ca sasarijatus tat kalena Sukraś ca vrihaspatiś ca.

47. Śarasvatāś cāpi jagāda naṣṭaṁ vedāṁ punar yaṁ dadriṣur na pūrvaṁ,

Vyāsaś tathainaṁ bahudhā cakāra na yaṁ Vaiśiṣṭhaḥ kṛitavān aśaktiḥ.

48. Vālmikīnādaś ca sasarija padyaṁ jagṛantaḥ yaṁ Cyavanao maharṣiḥ,

cikitsitaṁ yac ca cakāra nātriḥ paścāt tad Atreya riṣir jagāda.

49. Yacca dvijaṭvaṁ Kuśiko na lebhe tatsādhanāṁ sūnuravāpa rājan,

velāṅ samudre saḡaraśca dadhre nekṣvākavo yāṁ prahamāṁ babandhuḥ.

50. ācāryakāṇi yogavidhau dvijānāmaprāptamanyair Janako jagāma,

khyātāni karmāṇi ca yāni Sauraiḥ Śurādasyasṡyabala babbūvaḥ.

かれら仙士、家族の創始者

毘求央耆羅 此二仙人族

毘求又は央耆羅ブリグ アング ラスも作らざりし王典

經歷久遠世 各生孫異子

彼等二人の息儼迦羅シユウラ・毘利訶鉢底ブリヒハチ低

毘利訶鉢底 及與儼迦羅

時經て終に造りぬ。⁽⁴⁶⁾

能造帝王論 不從先族來

まことサーラスワタは先つ世に見られざりし

薩羅薩仙人 經論久斷絕

かの失はれたる吠陀を誦し

而生婆羅婆 續復明經論

馬鳴と解脱法品の關係に就いて

毘耶娑、多くの形にて

力なく婆尸吒の編し能はざりしそを復誦せり。(47)

跋彌の聲は

大仙チャワナも作り能はざりし詩を朗じぬ。

又阿低利も案出し得ざりし醫術を

仙士阿低離は彼の後に述べぬ。(48)

駒尸も得ざりしかの梵を

王よ、彼の子はそこに達する道を見出しぬ。

また娑伽羅、海に境を作りぬ。

そは甘庶も前に定め得ざりき。(49)

閻耶駒は瑜伽の儀規にて

未だ他人の達せざりし二生族を教ふる力を得ぬ。

而してシューラとその他は

シューラの孫の名高き勳功立つる力なかりき。(50)

然るに之に類似の章句が解脱法品二一〇にもある。

現在知見生 不必由先賢

毘耶沙仙人 多造諸經論

末後胤跋彌

廣集偈章句

阿低利仙人 不解醫方便

後生阿低離 善能治百病

二生駒尸仙 不閑外道論

後伽提那王 悉解外道法

甘庶王始族 不能制海潮

至娑伽羅王 生育千王子

能制大海潮 使不越常限

閻耶駒仙人

無師得禪道

19. Yugānte 'narthitān vedān setihāsan maharṣayah, lebhire tapasā pūrvam anujātāt Svayambhuvā.
20. vedavidveda bhagavān vedāngāni Vrihaspatiḥ, Bhārgavo nitiśastrantu jagāda jagato hitam.
21. gāndharvāni Nārado veda Bharadvājo dhanurgraham, vedarṣicaritāni gārgyaṃ kṛṣṇākteyaś ciki-taitam.
22. Nyāyātāntrānyanekāni taistairuktāni vādibhiḥ.....⁽¹¹⁰⁾~~~~~⁽¹¹¹⁾~~~~~⁽¹¹²⁾
23. anudhyain tat param brahma na devā narṣayo viduḥ, ekastadveda bhagavān dhātū Nārāyanah prabhuḥ. (無始至高の梵を天も仙士も知らざりき。そを唯一人聖なる造化者力なるナーラーヤナは知らぬ。)と結んでゐる。

この二書に於て毘利訶鉢低 Vrihaspati. 毘求 Bhṛigu. 阿低離 Ātreya (阿低利の子)の説話は全く一致する。又佛所行讚にいふ沙伽羅 Sagara 殊に閻那迦の事跡は婆羅多詩の他の品章には屢々出する所である。而して解脫法品の大仙等 maharṣayah は佛所行讚のサーラスワタ・毘耶沙を意味するのは婆羅多詩の他品、殊に解脫法品の他章、當時の傳説からも推測される。ダールマン教授は此問題に觸れて、^(二四)ツィーナー 毘耶沙は大婆羅多詩の作者 Kṛṣṇa Dvaipāyana であり第五吠陀としての大婆羅多詩の作者と推論し、サーラスワタも一人の毘耶沙と言ひ、ヴァシスタは子孫毘耶沙より無力なりとの馬鳴の言葉を目定し、大婆羅多詩と佛所行讚を關係づけんとしてゐる。其説の眞偽は別として事實解

脫法品三四九には毘耶沙は大婆羅多書編纂の後疲れて雪山に退き弟子に吠陀・婆羅多書の内容を説明し「自分は前生サーラスワタとして創造主の命によりマヌ期に Vāksambhava の名にて諸吠陀編纂を爲し、更にその主は豫言して「カリ期には Kaurava といふ婆羅多の子孫が生れ戦あり、クリシユナ期に又生れ吠陀を四分し、祖父婆私吒ワシズナの後波羅沙バラシヤラとサトヤワティーとの子として生るべし」と言はれた」と述べ、更に「自分は Krishna Dvaipayana としても生れた」と稱してゐる。勿論史實としての吠陀・婆羅多詩の編纂者は之より軽々しく決すべきではないが、此解脫法品の記述により、當時一般には傳説的に毘耶沙・サーラスワタを二書の編纂者とする婆羅多詩の記述が真相と考へられて居り、従つて馬鳴が之を認めて佛所行讚一・四六を書いたと想像される。此處に他の説話の一致・他の事情をも總合して、傳説的には婆羅多詩と佛所行讚とのこの章句が相互關係あるは否めない。

四、最後に畏友坂本學士の暗示に従つて精査した結果によれば、最も有力な資料として佛所行讚第十・十一品と解脫法品三二〇章との間に思想的修辭的言語的一致がある。佛所行讚第十品は鉢沙王 *Śreṇya* が出家した悉達多太子に婆羅門制度の立場より非時の出家を止め、愛慾と財と王權に赴く可きを極力勧め、太子は之に答へて十一品に、人生は無常にして、王權愛慾凡て頼る可らずして禍惡罪障に滿つるもので、棄て去る可く、出家のみが眞の道、法のみが求むべきものと力説する。之に對し解脫法品三二〇は *mithilā* 王の闍那迦が在家解脫の可能を説き、般荼尸訶 *Paṭchasiṅha* に従へば王

權も在家庭生活も解脱の支障にならぬと力説する。之に答へて、*Ullāṣa* 比丘尼は在家庭生活の罪障を述べ、王權の不安・無力騷擾にして解脱に到達し難きを詳論してゐる。この兩章は全く思想的に一致し、同一趣旨の思想を語つてゐると言へる。殊に波羅門の人生の三つの目的 *Trivarga* 法財愛 *Dharmārthakāma* は兩書共に重大視されて説かれる所 (*Bud. car. X. 28. Mbh. XII. 320.51. 84 etc.*) で、佛所行讚にいふ適時非時の出家は婆羅門制度の基調をなし、大婆羅多時にも言はれる所のものである。更に兩書のこの部分の文の結構としては副主人公として瓶沙王に對して闍那迦王 (本讚に屢、出す) あり、主人公として悉達多比丘に對し、スラバー比丘尼あり、先ず副主人公談じ、後主人公論じ、副主人公同志・主人公同志は夫々同一思想の所有者であり、兩書は面白い程一致平行してゐる。分けて、王權を無力とし在家庭生活を棄てて解脱に赴く可しといふ思想の一致に加ふるに兩書の論法の筆致が甚だ酷似し、その思想と文章の醸し出す雰圍氣が全く合致してゐる。而してかかる文學的作品に於ては筆致・氣分の類似するか否かはその關係を考へる場合甚だ重要なものである。更により根據あるものとして、兩書は王權の無力・不幸を説いて次の如く言つてゐる。

解脱法品は王位の不幸を説いて、(三二一〇)

136. a. *yimān pīthivīn kīṣṇamēkaochatrām prasāsti ha, eka eva sa vai rājā puram adhyāvastvuta.*

136. tat pure caikamevāsya gīhaṇ yadudhivīśhātī, gīthe śayanamepyekam nīśyān yatra hyate.

808 137. śayārddhantaśya cāpyatra śrīpūrvaṃmadhiṣṭhātī, tadanaṃ praśaṅgena phaleṇaiveha yujyate.

138. evanveopabhogesu bhogaṃśochādaneṣu ca, guṇeṣu parimeyeṣu nigrāhānugrahaṇi prati.

139. parantaṃ sādā rājā svalpe so 'pi prosojyate śundhivigrahayoge ca kuto rājāṅ svatantrakā,

140. śrīṣṭu kṛtādāvihāreṣu nityamaśyāsvatantrakā. mantrā cūmātyasa-witan kutastasya svatantrakā. (14)

佛所行讚十一品は王の苦を説き、無常邪惡なる王位に頼るは不幸なりと言つて、

47. Yadā ca 'jītvāpi mahiṃ samagrāṃ vāsāya dṛiṣṭān puramekameva,

tatrāpi caikān bhavanān niṣevyaṃ śṛanaṅ parārthe nann rājābhāvāḥ.

48. rājye 'pi vāse yugamekameva kṣutsamnirodhāya tathānamātrā,

'śayyā tathāikāsanamekameva 'śeṣāviśeṣā nripatermadāya.

また金十打ち従ふるなり。

雖王四天下

住居の爲にはたゞ一市見出さるのみ。

用皆不過一

またそこにたゞ一家に住む可きのみ

營求於萬事

王たるは唯他人の爲の努力にあらすや？

唐苦何益身

王衣にてもたゞ一襲を要するのみ。

食は唯飢を止むるにて足る。

またたゞ一つの寢床と一つの座席のみ。

王の他の區別はたゞ持持に對してのみ。(15)

といひ、王位なくとも満足あり、人世にまことに満足すれば、なべての差別は無差別となるといふ。兩書の文に長短繁疎はあるが、全く同一事を言ひ、辭句 (Pura, 'sasya, eka) も同一のものがある。かゝる思想的修辭的文辭的類似は偶然の單なる一致類似ではなく、兩者が密接なる關係にあるを語り、兩者の相互關係の存在に決定的終結を與へる。

以上、四個條の佛所行讚と解脫法品との類似點を擧げた。而も其等の内には第二第三の如き有力なる類似資料あり、更に第四の如き修辭的文辭的一致すらある以上、兩書間に相互的關係あることは否めない。しかもこの三箇條の一致ある以上、相關的に第一の神話的一致も唯に印度思想の共通源泉より兩書に來つたのでなく、少くともその内若干は相互的關係あることが想像される。尙今後も兩書を詳細に探究することにより、有力な材料が発見され得ることも豫想される。然らばこれは單なる類似を示すものでなく、兩書間の密接なる相互關係を示すことを推論し得る。

然らば馬鳴と大婆羅多詩解脫法品の編者と何れが、他を見、讀み、影響されたか。一應馬鳴が後者に影響を與へたことをも考へて見る必要がある。然し馬鳴は前述の如く眞正の數論論師でない以上、獨立的に多くの數論論師を知る筈なく、馬鳴は解脫法品と共通神話をしきりに引用するに反し、後者は佛所行讚の固有傳説を少しも引用記述せず、殊に馬鳴は大莊嚴論經卷第五にて大婆羅多詩に説き及んでゐる。之を以て見れば、馬鳴が解脫法品乃至大婆羅多詩に影響したとは到底考へられな

い。又第二以下の例にても馬鳴の文體は解脫法品より緊縮し、整理された觀もある。此處に馬鳴が解脫法品を讀み、之に影響されたと考へる外はない。

二 解脫法品及び大婆羅多詩の編纂年代

前述の如く馬鳴が解脫法品に影響されたとする結論が正しいならば、解脫法品は少くともその大部分は馬鳴前に存在したと推定される。解脫法品の年代に就いては泰西にても何人にも研究されていない様である。然し、この推論より、解脫法品は馬鳴前—即ち若し私の馬鳴を一世紀後半より二世紀前半とする説が正しいとすれば、西曆二世紀前には嚴存してゐたのである。然し、第二條解脫法品三一八・五九記述の *Vatsaganya* 雨衆が三・四世紀の人とすると、この頃以後に附加されたと考へられる。然らば解脫法品は印度文書成立經過の例に洩れず、紀元前二世紀頃には既に原型が存し、之が増補擴大され、紀元後二世紀馬鳴前に大體完成し、以後附加されつゝ四五世紀に至つて現存の形に成立したと考へられる。

全く同様に大婆羅多書はその第十二品たる解脫法品が斯くの如くであるが故に止らず、佛所行讚神話が第十二品以外の他品にも關係し、婆羅他書の名は馬鳴著大莊嚴論經に記述され、これらの書の間にも他の關係あることも豫想される以上、之も馬鳴以前に存在したことが推定される、即ち紀元二世紀には大婆羅多詩は大部分完成され、其後多少の附加増補があつたとすべきである。

三 之に關連する諸問題 (羅摩耶奈詩の編纂年代並に大乘起信論)

馬鳴と解脱法品との比較研究は計らずも解脱法品、引いては大婆羅多詩の年代に一推論を置くを得た。更に私は、より確實に羅摩耶奈詩 Ramayana の編纂年代を推定し得る。即ち大莊嚴論經第五卷二十四章に婆羅他書と並んで羅摩延書の記述、佛所行讚との間の神話の一致、作者跋彌 Valmiki の記述(一・四八)、宮廷詩 Kāvya としての詩體の一致、二三の描寫の一致(こゝろ)より、羅摩耶奈詩が馬鳴に影響を與へ、之以前に存在し、紀元二世紀には成立してゐたと推定される。かくて若し私の推論に誤謬なくば、計らずも私は印度文學史上の二大作品の年代に一決論を與へたことになる。

尙、時節柄一應觸れなければならないのは、馬鳴選述と傳へられる大乘起信論である。私は大乘起信論は深く知らず、詳論する暇もないが、この書は佛所行讚や大莊嚴論經を標準とする限り、詩人としての馬鳴の著作とは信じ難い。(他の馬鳴があるなら兔に角)私の馬鳴は教理的立脚地からすれば、小乗有部を主としながらも寧ろ自由な所謂分別部の如きに屬し、大乘的傾向は殆んど認められず、晩年の作と思はれるものに僅かにその萌芽を認められるに過ぎず、起信論の組織的大乘佛教説とは余りに驅け離れてゐる。馬鳴眞作と信じ得る佛所行讚・大莊嚴論經の思想・修辭・傾向・氣分と全く異つてゐる。例へば佛身論に就いて言へば、佛所行讚に現れるそれは生身佛と教法を法身とする法身佛の原始的二身思想で、起信論の法・報・應の三身思想は覗ひ知られず、眞如法性・耶賴耶識

の如きは兩著に字すら見出されぬ。かゝる馬鳴が起信論を作つたとは到底信せられぬ。唯、彼の孫陀羅難陀詩 Saundarananda Kāvya を未だ全部譯讀せぬのは遺憾だが、これも阿含的のものであつて、龍樹に至り高潮される空 Sunya 思想は文字すら存しないといふ。然らば現在の文献の範圍に於ては現存大乘起信論は、少くともそのまゝでは詩人馬鳴の著作でないと言つた方が妥當であらう。

唯この「解脱法品は數論瑜伽の思想を主とするが、Vedānta 流の所もあり、その梵思想—動かぬ梵 Param Brahma 動く梵 Aparam Brahma の考は起信論の一心二門の思想に多少類似してゐる。特に注釋すべからず Saundarananda Kāvya の最後(すう)に次の如き文句のあることである。

63. ityeshā vyupāsāntaye nu rataye mokṣārthagarbhakritiḥ, śrotṛiṇām gṛahapāṭhamaṇasāṅgī kāvyaopacārāt kritā. yannokṣāt kritameyadatra hi mayā tokāvyaadharmāt kritam, pātun tiktami-vaṇsadhāmi madhuyutain hridyama kathāṅ syāditi.

64. prāyeṇalokya lokam viśayarātiparam mokṣāt prāthitam, kāvyavyājyena tattvaṅ kathitamiba mayā mokṣaparamiti. tad buddhvā śāṃkikam yat tada vahiamito grāhyam na lalitam, pāniśubhyo dhātujebhyo niyatamupakaram cāmikaramiti.

これによれば、「他に我により解脱の爲に創られたるも、こは宮廷詩の法により作られたり。」とあり、この孫陀羅難陀詩を kāvyadharmāt 「宮廷詩の法より」書いたに對し、彼は他に mokṣāt 「解

脱の爲に「一書を書いたことは疑ふことが出来ぬ。不幸にしてその原典は残つて居らぬけれども、その性質上から判じて、思想的なものであつたものとせねばならぬ。こゝに思出さるゝものは大乘起信論である。蓋し起信論は佛敎論ではあるけれども、或る意味に於て *Vedānta Sūtrīya* 思想に近く、解脱法品のそれと似通ふからである。かくて、馬鳴が解脱法品を讀んだとすれば、その思想を受け入れ、自由奔放な詩人であり思索瞑想的な彼は之を佛敎的に發展せしめ、其が即ち所謂「解脱の爲」の書で、起信論の原型となつたものではあるまいかと想像され得ることになるのである。未だ斷定することは出来ないが、兎も角これらの事情は現存大乘起信論及びその思想の淵源に就いて何等かの暗示を與へるの觀がある。今後の研究に待ちたいと思ふ。

〔註〕一、大正藏經四卷、二八〇頁下—二八一頁上。二、以下に論ずるもの、内若干は既に Cowell 教授・The *Bodhicaryā*

of *Asvaghosa* (S. B. E. XLIX)・Dahmann : *Das Mahābhārata*, 常樂教授「馬鳴菩薩傳」にも指摘せらる。

三、或ひは「ローマの手によりて」か？ 四、大正藏經四、五三頁中。

五、大意、他に乾慧論を離れて アーカイ 古聖典の爲に アーカイ 古聖典に從ひて學びぬ。

アーカイ 古聖典とは吠陀の説にて アーカイ されど又古聖典とは乾慧論なり。(43)

淨行期の儀規に從ひ奉行し アーカイ こゝに古聖典は成就せらる

成就は現前の相と見らる。 アーカイ 古聖典は決定なるが故に。(44)

六、I, 63, 88. *Vivṛāṇa vedān yasmāt sa tasmād vyāsa iti smṛitāḥ, vedān adhyāpāyāṁśca mahābhārata pañcamān.*

XII, 240, 19. *kṛiṣṇadhvaipīṭyāno vyāso vedavyāso mahān ṛiṣiḥ,.....vedān adhyāpāyāṁśca mahābhārata pañcamān,*

馬鳴と解脱法品の關係に就いて

馬鳴と解脱法品の關係に就いて

七、大意。チャイギシャウヤ・アシタ・デーヴァラの所説
林祇沙^{バラーシヤラ} 阿私陀

再生せる波羅沙
ブリグ・パンチャシカ
毘求 般茶尸訶

ガウタマ
毘曇摩・アールシユティシエーナ

ナーラダ・またアースリのさへ

而して舍那鳩羅^{サトクマラ}

また祖父カシヤバの所説さへ

かくて續いてルドラ

こゝにまた諸神諸父祖

彼等久遠の凡ての所知を言ふな

我に聞かれぬ。

賢きヴァールシヤガヌヤのをも。(59)

迦毗羅^{カピラ}・またシユカのを

また心大なるガルガのをも。(60)

また賢きパウラスツヤ

また心大なる憍迦羅^{シユクラ}のをも。(61)

譬て我聞きき。

賢きヴァイシュヴァルーパーバのをも。(62)

ダイテエーヤよりも

我にて達しぬ。(18)

八、樹祇沙の誤寫か。佛所行讚一・二・六・七に全く一致する句、佛本行修經問阿羅邏品〔大藏三・七五六―七頁〕に數論々師名多く記さる。再者の關係未だ考證せず。

はす。九、「印度六派哲學」一一九頁。大正十五年度東大講義「瑜伽思想の發達」

一〇、Yogasutra III. 19; 53 毘耶舍註。Tattvakaumudi § 5.

一一、Prof. Takakusu: Life of Vasubandhu pp. 48-51. 一二、「印度六派哲學」一一二頁。

一三、大意。ユガの終に失はれし諸吠陀を

諸大仙はスグヤンブーにより

波羅門は吠陀を

また毘求の子は

イテイハルサ
如是所説さ共

苦行にてかつて知り得たり。(19)

ヴァリハスパティはヴェーダ・アンガを得

世に益ある行論を述べぬ。(20)

ナーラダは音楽を

神仙の所行をガールダヤ

ヌヤーナ・タントラの如き数々のもの

原因・古聖典・實踐にて言はれしこと

無始至高の梵を

之を唯一人聖なる造化者

一四、Dahmann: Das Mahabharata II. S. 141-152.

一五、大意。この全土を治め、

かの王もまこと

かくてかの城市にて

その家にて唯一つの寢床に

しかもまた彼の寢床の半には

かくこの恩恵のみ

かく享樂にても

功德にも所罰

常に王は他に頼り

平和と戦のことにても

婦人・戲樂にも

補佐にも大臣の集にても

鳥鳴と解脱法品の關係に就いて

バラドブーチは武術を

黒きアトリの子は醫術を知らぬ。(21)

多くの賢者には言はれたり。

そを恭敬せられよ。(22)

天も仙も知らざりき。

力あるナーラーヤナは知らぬ。(23)

唯一人の王たる

唯一つの城市に住むのみ。(135)

彼の唯一つの家に住む。

夜そこに臥る。(136)

夫人休む。

果として持つ。(137)

食物衣服にても

恩恵に對しても限らる。(138)

極少のものに結ばる。

いかで王に獨立あるべき？(139)

彼には常に獨立なし。

いかで彼に獨立あらん。(140)

馬鳴と解脱法品の關係に就て

九〇

一六、Ramāyana (Bomb. ed.) V. 10. 34—49. Buddhacarita V. 48—61. 前者二つ Hanumat 及 Rāvaṇa の宮殿に入つた時の描寫の描寫は後者の悉達多太子出城の夜の描寫の類似。Bud. Car. VIII, 79, 80 (Dakṣarāhi). VIII, 8. (Dakṣarāhi) VI, 36. IX, 9, 25, 59, 67. (Rāma) の十車王、羅摩太子の記述。

一七、Bibliotheca Indica New Series no. 1251. p126.

一八、大意。かく、この寂定の爲にして、喜樂の爲ならず、解脱の爲の胎としての作なり。

他事に心ある聽者の心捉ふる爲

他に我にて解脱の爲作られたれど

「心に誓のつら甘きもの、如何にして

解脱より離れ、境の樂を至上とする

解脱を至上とする真理を

かくて寂定を覺り、益あるもの

砂より、土瀝青より常に

六三〇を yan……tat と普通に通じて、その内に解脱以外のもの我に作られしは、そは宮廷詩の法より作られし

なり」と譯す福島助教の解釋は或ひは文法的により正しいかも知れない。今こゝでは私は Haraprasada Shastri

(採陀羅雜陀詩の校訂者) の yan = while を考へる解釋に従つて、立論した。(cf. Saundarananda Kāvya. Preface

Xi. (Rihl. Ind. New Ser. No. 1251.)

一九、哲學的書にて馬鳴の作かと思はれるものに尼乾子問無我義經、坐禪三昧經卷下末、(曇六・二〇)の二十偈及び卷上第四

治思覺法門(曇六・一〇)の中の二十餘偈がある。殊に後者二つは關中出禪經序(結一・五一)の記事により馬鳴作なるこ

と略し確であるらしい。唯、解脱法品と馬鳴眞作三書と今の所關係づけられるやうには思はれない。後書を御示致下さ

れた望月信亨博士小野玄妙氏に謝意を表します。

金を取り分くること、と思ひて。(64)

こゝより取つて、戯るべからず。

宮廷詩の諷刺の方策にて我、こゝに言へり、さて

世界を概観して

苦々樂のこゝら飲む可き？」と思ひて。(63)

宮廷詩の法より作られたり。

そは宮廷詩の法より作られたり。

猶太宗教思想史上のコヘレツ (Qohaleth)

日 野 眞 澄

一、緒 論

宗教上の信念は之を其内容に就いて批判すれば、實に多面多様であつて、同じ宗教に屬する信徒と雖ども其の懐ける信念の間には自ら高低深淺の別あること霄壤も管ならざるは云ふまでもない。されど之を其形式に就いて概観すれば信仰の個條も比較的になんとも少なくもあり、亦割合單純でもある。例へば猶太教の如きは經典を有してより以來彼此三千年程の長き月日を經過して居るのであるが、極めて單純なる信念によりて支配されて來たのである。即ち神を以て天地の本源（之を象徴的詩的想像の言を以てすれば「天地の創造者」と云ふのである）であり、人類の統治者であると信じて來たのである。又猶太教より發達したる基督教とても略ぼ同様である。然るに形式的には極めて單純なる信念も之を信奉する信徒の宗教的經驗の深淺如何によりて其間に莫大の差別を來たす事になるのである。彼の天地創造の如き神話も幼稚にして素朴なる信徒より之を判すれば宛も大工が家屋を建築したり、幼女が人形を拵へたりする時のやうにも解釋されやうが、哲學者より之を判すれば神の

全能を主張するの結果偶然的事變を全然否定する絶對一元論の如くにも解されぬ事もあるまいし、更に天地に遍滿する神恩に感激して止まざるアウグステヌスの如き宗教家より之を判ずれば、獨行論 (monerism) 之を日本風に判り易く譯せば「他力觀」とするも宜しからうと思ふ) の象徴的表現と觀られぬ事もあるまい。そこで宗教上の信仰は形式的表現のみにては其價值如何を批判し得ぬのである。實に個人の深刻なる體驗や時代の變遷と云ふ熔爐の中に投入せしめて後に残るべき純金に比すべき信念こそ廣く萬民によりて嘆美せらるべき性質を具備して居るのであると云はねばならぬ。猶太の有神論は概して倫理的であり亦樂天的であつた。是は云ふまでもなく猶太教及び之より脱化せる基督教の主流である。されど猶太にも此主流に對抗して互角の戰を爲したと云ふ程ではないのであるけれども、之と頗る趣を異にして縦んば正統的猶太教に恐怖の念を懷かせなかつたにしても其の單純なる有神論を主張するに於いて教内の學者をして十分用心せしむるに足る程の警告を與へた所の支流がある。而してコーヘツは就中最も顯著なる例の一である。猶太の宗教思想が概して倫理的で樂天的であるのに對して、コーヘツの思想は必ずしも非倫理的であるとは云へぬにしても、明かに快樂論的 Hedonistic であり、厭世的である。前者の態度が概して積極的進撃的なるに對して後者のは消極的であり、否定的であり、少なくとも靜止的である。而かも此の如き異彩を放てるコーヘツは猶太教の聖經 Canon 中にも立派に其位置を保持して居るのである。従つて基督教會は

猶太教の傳統を丸呑にしたのであつたからコヘレツをも難なく聖書の中に容れて居る。之に由りて觀ても猶太教と基督教とは樂天觀一點張りて脇目も振らずに旨進突貫したものでない事も之を察すべきである。そこでコヘレツの根本思想は果して如何なる者であるか、又彼の文が如何にして猶太教經典中に編入せらるゝに至つたのであるかと云ふやうな問を出して研究して見やうと云ふのが此文の趣旨である。

二、コヘレツは果して何人なりや

コヘレツは勿論著者の本名ではなく、著者が便宜上假名を設けて文を作つたまでの事である。此語の意義は果して何であるか、稍々判明を缺いて居る。此語が希伯來の *קוהל* (Qahal) 即ち「集る」の意を語根とするであらうと云ふ點に就いては學者間に異論はないのであるけれども、如何なる徑路を經由して現存するが如きコヘレツの形態を裝ふに至つたのであるか判明せぬのである。希臘の七十人譯 (Septuagint) は之を *ἑκκλησιαστής* (エクレシヤ會員) と翻し、ヒエロネムス (Hieronymus) の拉典譯は之を *Concionator* とし、ルターの獨逸譯は之を *Prediger* とし、英王ゼームスの欽定譯は之を *preacher* と翻して獨譯と一致し、支那譯は之を「傳道者」と譯し、更に書物を指して云ふ場合には之を「傳道之書」としたのである。云ふまでもなく日本譯は支那譯を倣ふたものである。勿論

語學者間に全部一致して居るのではないけれども、此語が集會に何等かの關係あると云ふ點に就いては略ぼ疑がないと云つて宜しからう。勿論少數の學者は之を以て集會に關係すると云ふのではなくして、之は箴言を蒐集したと云ふ意義であるとも云ふが、而して傳道之書十二章九節に於て「また傳道者は智慧あるが故に恒に知識を民に教へたり。彼は心もちひて尋ね究め、許多の箴言を作れり」とあるより推せば、此説には鄭重なる考察に値ひする視點もない事はあるまいが書物全體の傾向より推せば少々牽強附會の嫌はあると思ふ。然らばコヘレッツの意義は果して何であるかと云へば是は集會の管理者若くは集會の教師と云ふ程の意であらうかと思ふ。之を傳道者と譯しても或は説教者と爲して見ても是では少々熱心があり過ぎると思ふ。コヘレッツは悟つては居るが熱狂者ではない。若し自説に賛同する人あれば勿論悦ぶであらうが、彼には決して自ら進んで自説を宣傳したり、又は改宗者を作らんとするが如き意氣込は露程もないやうに思はれる。故に之を集會の教師即ち希臘の所謂 *Didaskalos* であると看做すべきであらう。彼は智者の一人であつて専ら事物の理を明にせんと苦心するのであるが決して人の情熱に訴へんとする慾念は之を持たぬのである。何故著者は當時の猶太宗教界に遍く通用したりし「祭司」若くは「預言者」の名を用ひざりしか、其理由は今日となりては之を究め難いのであるが、蓋し著者の宗教觀若くは人生觀は當時世に行はれたりし正統派の思想とは著しく相違して居つたのであつたから、自ら祭司とも又は預言者とも云はずし

て、當時に於て誰も用ゐざりしコヘレッツと云ふ一種奇妙なる名稱を附したのではあるまいか。兎に角に著者は猶太の傳承的宗教家ではないが、集會に出席せる人々に諄々として教育を爲し得る程の信念と技倆とを有して居ると云ふ自信力の堅固なる「智者」である事だけは明白である。

然らばコヘレッツは果して何人であるか。傳道之書全篇を通じて何處にも本名は現はれて居らぬけれども、著者は猶太國王ソモンであると云ふ積りで筆を執つて居る事は明である。そこで著者は一章十二節にコヘレッツなる假想人物をして「我コヘレッツはエルサレムにありてイスラエルの王たりき」と云はしめて居る。「エルサレムにありてイスラエルの王」と云へば北朝の諸王には勿論此資格がなひのであるけれども、南朝ならば孰れの王にでも該當せぬ事はないやうであるが事實上、第二章に書いてあるコヘレッツの生活状態即ち宮殿を造營し妻妾を擁し歡樂を極めたる豪奢の生活振りは列王記上第二章以下に記載せるソロモシ王の生活状態にのみ當て嵌るのであると云はねばならぬ。加之コヘレッツは「智者」の一人であると看做されて居る事は傳道之書の奥書きに於て「コヘレッツは智慧あるが故に恒に知識を民に教へたり、彼は心をもちひて尋ね究め、許多の箴言を作れり」(十二章九節)とあるに徴して明であるが、一體ソロモンを以て智慧の元祖と爲す猶太の傳説は何時頃より始つたのであるか、吾人は之を知り得ないけれども、是も列王記上五章一二節に於てヤヴエー神ソモンに智慧を賜ふたと記載せるを觀れば、其傳説の餘程古いものであつて、傳道之書の著作せら

れた頃には普ねく猶太人間に膾炙せられたる話なるは明である。そこで著者は自らソロモン王に成つた積りで自己の人生觀を述べ浮世の榮華榮華の無常なるを嘆息して、「誰かその食ふところ、その歡樂を極むるところに於て我に優る者あらんや」(二章二五節)されども「皆な空にして風を捕ふるが如し」と云はしめて居るのである。原始著者がコーヘツを以てソロモン王に擬したる事が此の如く明であるから、傳道之書の公版者は多分ソロモン王親ら之を著はしたと判斷したのであらうが、本書の標題は元來彼の發見したりし原本には單に「コーヘツの言」とのみ記してあつたのであらうかと思はれるが、公版者は更に「ダビデの子エルサレムの王」と云ふ句を之に附加したのであらう。そこで一般に本書はソロモン王の著作なりと思はるゝに至つたのである。然らばソロモン王が何時頃書いたのであるかと云へば、第二章にある記事は明かに浮世の榮華を嘗め盡して其無常を痛感したと云ふのであるから、是はソロモン王の晩年の作でなければならぬと判せられ、殊に一章十二節「我コーヘツはエルサレムにありてイスラエルの王なりき」とあるより推して、ソロモン王讓位後の作であるとせられたのである。されどソロモンが王位を禪りて後ち閑日月を送つたと云ふやうな史的痕迹は何處にもないのである。夫は兎に角として世間一般には智慧の本来本元たるソロモン王が四海の富を一身に集め權勢四隣を威壓し、有らん限りの歡樂を盡したる後ち元來天資賢明の士なりしを以て能くも人生を達觀し、晩年に至りて世の無常を痛感し、一種の悟りに達し遂に懺悔録を認

め、以て青年を警醒したのであると判断せられたのである。

本人でない人が無理に本人に成つた積りで自己の心中を告白して見た所で何處にか其無理が暴露せずには居らぬ。傳道之書には左の二點に於て著しく斯る無理が露出して居るのである。即ち

(1) 一二兩章の記述は王者の心理状態に相應しいからして、之をソロモンの懺悔録と看做しても敢て不釣合でもないやうであるが、三章以下の記事は如何にも王者の自白であるとは判断し難いのである。例へば八章二節に「我言ふ王の命を守るべし」とか、同四節には「王の言語には權力あり、然れば誰か之に汝何を爲すやと云ふことを得ん」とか、或は四章一三節には「貧くして賢き童子は老て愚にして諫を納れざる王に愈る」とか、或は十章二〇節には「汝心の中にて王たる者を誣ふ勿れ、また寢室にても富者を誣ふ勿れ、天空の鳥その聲を傳へ、羽翼ある者その事を布くべければなり」と云ふが如きは、王者自らの言ふべき語ではなくして如何にも位置の低き者が王者に對して下せる批判的訓戒であると看做すべきである。殊に一〇章二〇節の如きは權力ある王者が施行する間諜政策の陰險なるを誣ふたのであると看做すべきであらう其他三章以下に於て或は司法官の邪曲(三章一六節)を論じたり、或は權勢家の下級民を虐待するを憤りたり(四章一節以下)、貧者の虐待せらるゝのに同情するあたり(五章八九兩節)は如何にしても統治者たる王の視點より割り出せる判断ではなくして、被治者たる野人の視點に映じたる判断であると云ふべきである。更に

(2)王者の位置にありて記録せりと思はるゝ一二兩章に於てさへも、ソロモン自ら云つたとしては如何にも不釣合であると観るべきは一章一六節及び二章七節と九節とに於て反覆して現はるゝ一種の警句即ち「我より先にエルサレムに居りし凡ての人」とて其人々の復讐でなければならぬ意義を藏せる言を用いた事である。茲にては明にソロモン以前に王として猶太に君臨せし人々を指したのであると観ねばなるまい。然るにソロモン以前の猶太王と云へば、ソロー王とソロモンの父ダビデ王と僅かに二人あるのみである。而してエルサレムを首都と奠めたのはソローに非ずしてダビデ王であるから、ソロモン以前にエルサレムに居りて天下を治めた人と云へばソロー王は之に與らず唯ダビデ一人あるのみである。故に若し假りに著者がソロモンだとすれば「我より先にエルサレムに居りし凡ての人」などと云はずして、單に「我が父王」と云へば夫で十分であらう。是は本人ならざる人が偶々本人に成り濟まして筆を執れば自然と知らず識らざる間に本人の正體が現はるゝに至る次第を示すに外ならぬと云ふべきである。

そこで今日に於ては極めて保守的なる學者を除いては本書を以てソロモン王の作であると判じて居る批評家は殆ど一人も居らぬのである。彼の獨逸のルターや和蘭のフゴ・グロシアス Hugo Grotius の如きも既に四百年以前の昔に於てソロモン王を本書の著者でない^{イヌラ}と判断したのである。今日となりては希伯來語學者等は本書の文體を以て歴代志略や以士喇書や尼希末亞記^{ヘヒリア}と同時代に屬

すべき文であつて、ソロモン時代の文でない事を熟知して居るのであるから、之をソロモンの著作なりなど云ふ事は誰も之を問題にせぬこと猶ほ我國に於て誰でも現代文を以て鎌倉時代の作であるなど、牽強の議論を爲さぬやうなものである。

然らばコヘレッツと云ふ文名を設けて傳道之書を著はせる人は何人であらうか。是は多分永遠に判明を成り得ぬ性質を帯べる間になからうか。然れど吾人は著者の性質と著作の年代位は略ぼ之を推定することが出来るのである。若しコヘレッツの性質と年代とが判明となれば縦ひ著者が何人であるか之を突止め得ぬにしても吾人はコヘレッツの猶太宗教思想史上に於ける位置を判するに於て格別の困難を感じないのである。

三、コヘレッツの性質

猶太の傳説は傳道之書を以てソロモンの作であると看做したのである。而してタルグム(Targum アラム語譯の舊約物語)もタルムツド(Talmud 猶太教の舊約註釋)もペシタ(Peshita スリヤ語譯の聖書)も此傳説を認容して居る。而して孰れも之を以てソロモン王の晩年⑤に成れるものであると看做して居る。勿論ソロモンが之を書いたと想像するは無理であるけれども、本書が老熟せる「智者」の文であると云ふ事だけは疑へぬと云ふ。

先づ第一に老練なる大家の文であると看做すべき理由を述べれば、傳道之書に載せて居るやうな種々雑多の事柄を経験する事は如何にしても、青少年の能くすべき所ではないと云はねばならぬ。例へば幾何程財貨を貯ふるとも死する時は「その勞苦によりて得たる者を毫厘も己が手に取りて携へ行くことを得ず、母の胎より出で來りし如くまた裸體にて陰府に飯らねばならぬ」(五章十五節)と云ふが如きは、青少年にも判明なる事であるから敢て老人の經驗に俟つの要なしとするも、「貨財増せば之を食ふ者も増すなり、その所有主は唯目に之を看るのみ、その外に何の益かあらん」(五章十一節)と云ふが如き、或は「神富と財と貴きとを人に與へて其心に慕ふ者を一件も之に缺くることなからしめ給ひ乍らも、神また其の人に之を食ふことを得しめ給はずして、他人の之を食ふことあり」と云ふが如き(六章二節)、或は勞苦して巨萬の富を積むも、死せば之を愚者に嗣がしめねばならぬやうになるかも知れぬ」と嘆息する如き(二章一八、一九節)は、中年以後に達せずしては容易く生じ得ぬ心理現象ではあるまいか。或は「貧き人の智慧は藐視めらるゝ」とか(九章一六節)或は「迅速なる者走ることに勝つに非ず、強者戰爭に勝つに非ず、智慧き者食物を獲るに非ず、明哲の人財寶を得るに非ず、知識の人恩顧を得るに非ず云々」(九章一一節)と斷言するが如き、或は「愚なる者高き位に置かれ、貴き者卑き處に坐る。我また僕なる者馬に乗り、王候なる者が僕の如き地の upper を歩むを觀たり」(一〇章六節)と物語る有様は如何にしても盛衰の甚だしき浮世の實狀を目撃せる

老年の感想であるとか思はれず。而して著者コヘレッツが婦女子を散々に蹴り落して「我悟れり、婦人の其心羅わなと網あみの如く、其手繰綆の如くなる者は是れ死よりも苦き者なり。視よ我其數を知らんとして一一に算へて、つひに此事を悟る。我がなほ尋ねて得ざる者は是なり。我千人の中には一個の男子を得たれども、其の數の中には一個の女子をも得ざるなり」(七章二六節より二八節まで)と詛ふあたりは、如何にしてもコヘレッツが第三者の位置に立つて女子を批判したるには非ずして、是は親しく自己の家庭に起りし悲劇を嘗め相當の年數を経て後ちに爲せる回顧談ではなからうか。殊に彼が「茲に人あり唯獨りにて伴侶もなく、子もなく、兄弟もなし。然るに其の勞苦は却て窮りなく、其目は富に飽くことなし。彼また言はず嗚呼我は誰が爲めに勞するや、何とて物は心を樂しませざるやと。是も亦空々して勞力の苦しき者なり。二人は一人に愈る其はその勞苦の爲めに善報を得ればなり。即ちその跌倒る時には一箇の人その伴侶を扶け起こすべし。然れど孤身にして跌倒る者は憐れなる哉云々」(四章八節より一〇節に至る)の句は是れ正しくコヘレッツが妻に棄てられ、老いて嗣子なく、富めども其財産を遺すべき人とともなく其身偶々病む事あるか又は災禍に遭ふやうな事があつても一身を託するに足るべき近親者なき自己の境遇を描ける者に非ずや。果して然りとせば彼は如何にしても老年であつたと判せねばならない。

是まで述べた所に據りてもコヘレッツの老人なる事は略ぼ之を察知するに難くはなからうが、最後

に如何にしても老人ならずば云へぬと斷言の出来る一事がある。ユヘレッツは屢々自己の曲折繁き多年の經驗に照らして人生の無常なるを説き、最後に結論として一章九節より二章八節に於て老年になれば何人でも體力が衰へて死ぬばかりであるから、精力旺盛なる少壯期に於て快樂歡喜の生活を營めよと懇切に教誨して居るのである。此の如きは宗教家の教訓としては随分突飛に聽ゆるのは是は新人の企でもあるが如きに思はれるが、予は諸家の説を考證したる結果として彼が遂に此結論に達したのであるとより外に判斷し得ぬのを如何ともする事が出来ぬのである。吾人が此結論の當否如何を判するに當りて先づ考へねばならぬ事は、一二章一節の前半即ち(1)「汝の少き日に汝の造主を記せよ」と(2)一節の後半より八節に至るまでの文との間に存する思想上の聯絡である。近代の批評學者は孰れも(2)に現はれる文を以て之を象徴的に解すべきものであると云ふ點と又其處に現はれたる個々の事柄即ち「日」とか「月」とか「家を守る者」とか、「力ある人」とか「門」とか「巴旦杏」とか「蝗」とかは果して何に該當するのであるか、之を萬人の同意し得るやうに解する事は餘程困難であるにしても、是は皆な身體の生理機官を指すのであつて、年の邁むと共に體力が衰へて遂に死するに至るべき状態を婉曲に描いたのであるに違ひないと判する點とに於ては皆な一致したる意見を懷いて居るのである。換言すれば精力衰へ果てたる後になつてからでは如何に後悔しても致方なき故に、精力の旺盛なる時代即ち「少き日に汝の造主を記せよ」とユヘレッツが世の青年等に對して

諭したのである。老年になれば記憶力が衰へるから青年時代に造物主を記せよと云ふのなら、如何にも筋道の通つた忠告とも聞けるが、體力や生理機能が減退するから青年時代に造物主を記せよと云ふのでは聊か變な感じを與へぬであらうか。殊に(1)と(2)との間には思想上の聯絡あるのみならず(1)と二一章九節以下の文、即ち「少き者よ、汝の少き時に快樂を爲せ、汝の少き日に汝の心を悦ばしめ、汝の心の道に歩み汝の目に見る所を爲せよ」との間にも聯絡がある筈である。此二一章九節は如何に考へても幸福説 Eudæmonism 若しくは快樂説 Helonism 乃至浪漫主義 Romanticism 又は自然主義 Naturalism の氣分を濯はせて居る。斯の如き氣分を捕へ來りて直ちに之を造物主を記憶せよと云ふやうな嚴肅なる氣分と一致さす事は、如何にも不自然である。そこでグレッツ Grætz は其著コヘルト(一八七一年出版)に於て是は Bora (造物主)に非ずして、泉(Bor)であつたのが後世の學者によりて造物主(Bora)に訂正せられたのであらうと云ふ説を唱へた。而して此のグレッツの説に和したるはビッケル G. Bickell、ハウプト Paul Haupt、チエーネー J. K. Cheyne 等の學者である。泉の原語(Bor)を造物主(Bora)に變ずる爲めには單に希伯來の Aleph 一字を加入すれば宜しいのであるから是は極めて簡短な寫字上の業である。然らば泉とは果して如何なる意義を有するかと云へば、是は箴言五章十五節以下にある「汝おのれの水溜より水を飲み、おのれの泉より流るゝ水を飲め、汝の流を外に溢れしめ、汝の河の水を衢に流れしむべけんや。之を自己に歸せしめ、他人をし

て汝と偕に之に與らしむること勿れ。汝の泉に福を受けしめ汝の少き時の妻を樂め云々」の文に照らして解すべきである。現に箴言五章十五節に「水溜」と譯せる希伯來原語は *Boh* である。故に傳道之書一二章一節の「泉」は妻と云ふ意であると判すべきであらう。殊に傳道之書一二章五節に於て日本譯にて「嗜欲」とせる希伯來語は *sbiryonah* 即ち木犀草の實であつて、此實は猶太人の間に於て精力増進の藥劑として使用せられて居つたとはタルムツド書にも記載して居るとの事であるから、「造物主」は「泉」を訂正したものであつて、泉は妻の雅語 (*Euphemism*) 若くは隱語であると看做すは蓋し穩當の解釋であらう。猶太のやうに沙漠に隣接して水に乏しき國に於ては泉は歡喜を與ふる原因となるのであるから、妻を以て歡喜と幸福とを齎らすべき源泉であると看做したのであらう。今や我々は「造物主」を妻の意に解すべきであると看做さねばならぬ論理上の必要に迫られて來たので稍々異様の感なきを得ぬのは、此の如き快樂説を主張せるコーヘツの道德觀が低級ならざるかと云ふ疑問である。勿論吾人とても彼の道德觀を以て敢て高邁であるとか脱俗的であるとか又は超越的であるとかと判断するのではないが、コーヘツ自身と雖とも自己の人生觀を以て神聖なるものとも思はなかつたらうがさりとて格別劣等であるとも思つて居らなかつたのであらう。彼には敢て制慾的猷身や英雄的犠牲を主張する程の事もなかつたのであるけれども、決して淫樂放蕩を説いたのではない。彼は堅く一妻主義を保守して唯自分の妻と楽しく世を送れと云ふのであるから、

進んで之を攻撃せねばならぬ程の事もなからう。況んや彼は快樂のみを説くに非ずして勞働の必要をも主張して居るのであるから、積極的に誹議せらるべき程の理由はないと思ふて居つたのであらう。そこで彼は九章七節以下に於て「汝往きて喜悅をもて汝のパンを食ひ、樂しき心をもて汝の酒を飲め。其は神久しく汝の行爲を嘉納し給へばなり。汝の衣服を常に白からしめよ、汝の頭に膏を絶えしむる勿れ。日の下に汝が賜はる此の汝の空なる生命の日の間汝その愛する妻と偕に喜びて度生せ。汝の空なる生命の日の間然かせよ。是は汝が世にありて受くる分、汝が日の下に働ける勞苦によりて得る者なり。凡て汝の手に堪ふる事は力を竭くして之を爲せ。其は汝の往かんとする所の陰府には工作も計謀も知識も智慧もあることなければなり」と説諭して居る。畢竟するに十二章に於ける結論は今七章に述べたる趣旨を一層強く露骨に述べたものに過ぎない。そこで猶太の正統派を代表するパリサイ派の學者が多分其鋭鋒を少々鈍ぶらさうとて *Boi* (泉) を *Boi* (造物主) と訂正したのであらう。此改竄は道學者の心配を減せしめたには違ひあるまいけれども、原文の論脈を曖昧ならしめたる罪は免かれまいと思ふ。

議論は少しく横道に入つたやうであるが、段々年老ゆれば精力減退して死するのみであるから少壯時代に妻と偕に歡樂せよなどは老人ならぬ者が如何で人々に説諭し得るであらうか。

以上述べたる外に吾人はコヘレッツを以て老人の氣分を示して居ると判せねばならぬ心理的現象の

存するを看過し得られぬのである。傳道之書の中心問題は何と云つても善惡應報問題（術語で云へば Theodicy 直譯せば「神義觀」）である。或は之を神の徳政問題とも云へるであらう。然るに善惡應報問題は紀元前第六世紀のエレミヤ時代より隆んに論じられたのである。即ち耶利末亞記一二章一節以下に於て「惡人の途の昌へ、悖れる者のみな福なるは何故ぞや。汝彼等を植えたり、彼等根つき成長して實を結べり。其口は汝に近けども、其心は汝に遠かる云々」とあるに徴して之を知るべきである。而して此問題は波斯時代に入りて頗る峻烈となり、遂に約百記に至りて其絶頂點に達し實に光焰萬丈の概あるを觀るのである。今熟ち約百記々者の心理作用とコヘレッツの夫とを比較するに前者は氣概衝天の勢あり約百は猶太教の正統論者と堂々の戰陣を張りて一步も退かず、熱心其身を焼き盡さんばかりである。然るにコヘレッツは極めて沈着であつて何處にも熱氣は存して居らぬやうである。約百記は熱烈なる男兒が憤慨の餘りに筆を執つたのであると思はれるが、コヘレッツは冷靜であつて泰然自若として毫も動せず、秋夜月光を眺めて靜寂孤閑なる天地を觀て居るやうな趣きを示して居るのであつて、約百記は青年若くは壯年の氣分を現はして居るが、コヘレッツは老年の氣分を遺憾なく發揮して居る。勿論コヘレッツとても世の不遇なる者に同情し、虛政家の壓制に憤慨したのであらう。而して其痕迹は本書中一二個處に散在して居るが、如何せん彼の憤慨は腹の中に抑へ附けた義憤であり、彼の怒は噛み殺したる忍辱である。斯の如きは老人でなければ經驗し難

き心理現象であると云へやうと思はれる。而して此老人は自ら高く留つて居る身分ある人であるやうに判断せらるゝのである。是は第二章に於て有らゆる快樂を嘗め盡したる後、其の空虚なるを感じたと述ぶる點より斯くは思はれるのである。そこでハウプト教授 Paul Haupt は彼を以てサドカイ派の醫者であつたらうと断定したのである。パウプトが醫者であると論じた主要の理由は一二章に於ける記事を以て生理機能の衰弱を記述したのであらうと解したが爲めであるが、今其判断の當否を批判する事は姑く之を差控へるが、之をサドカイ派の如き貴族であらうと判じたのは當然の事であると思はれるのである。若し彼にしてハウプトの想像したるが如く果してサドカイ派の人であつたとすれば彼は祭司長や祭司の一味徒黨であつたと云ふべきであるから、首都エルサレムに住したりし人であらうと云ふ事も自然に推論せられるのであるが、彼が五章一節に於て「神の室」(日本譯に「エホバの室」とあるは全然誤譯である。傳道之書には全篇を通じて猶太國神の名稱たるヤヴェーなる語は一回も出て居らぬのである)に參詣する時の心得を述ぶる所あるより推せば、コヘレツもエルサレム神殿に參詣したのであらう。而して又八章十節に於て「我見しに惡人の聖所より運ばれ葬られて安息に入れるあり。彼等は惡しかりしが故に市中を巡りて稱讚せられたる事すらありき」(此節の意義に就いては學者間に種々の意見ありて一致せず。日本譯は稍々穩當を缺く嫌あり。予は假りにバルトン George Aaron Barton 氏の譯に倣へて斯くは翻譯したのである)云つて居るが、茲

に「聖所」と云ふは勿論エルサレムの神殿を指すのであり、「市」とはエルサレムを指すに違ひはあるまひから、コヘレッツがエルサレムにありたる出来事を目撃せる猶太人である事は疑ないのである。従つてコヘレッツの人生觀は純然たる猶太人の産物であると云へるのである。

コヘレッツが老人であり且つ身分ある上品の人であつたらうと云ふ事は此の位にして止める事にし、更に彼は「智者」の一團に屬した人であつたと看做すべき理由は彼が本書全篇を通じて智慧を説くので判明であるのみならず、本書の奥書に於て「コヘレッツは智慧あるが故に云々」(十二章九節)と證明せられて居るによりても明である。然らば「智者」とは果して何であるか、之を一言せねばならぬ。蓋し「智者」とは猶太宗教史上に一種特色ある人士なるが故である。

四、智者とは何ぞや

猶太の宗教界を大別すれば祭司の勢力範圍と預言者の勢力範圍との二と爲す事が出来る。祭司は猶太の宗教制度を代表したる宗教界の吏僚である。制度は其種類の如何を問はば概して過去に於ける歴史的價値を表現するのであるから、制度の代表者は一般に保守的思想を主張するやうに成り易いものである。又吏僚は何時も衆多の人々を如何にして治めんかとて苦心して居るのであるから、衆多の人々に共通に當て嵌まるべき規則や方法を考察して居るが爲めに、其思想は形式的に流れ易

く、動もすれば實情を詳かにし個人の事情を洞察せんとする同情心に缺くる所あり易きに至るは數の免かれぬ所であると云へやうと思ふ。即ち其の思想傾向は保守的で、其の觀察視點は形式的であつて人に接する場合には普通に洞察力が缺い居ると云へば、宗教家の資質としては随分缺點が多いと云はねばならぬ。されど孰れの國に於ても制度化したる精神界の職業宗教家の大多數は斯の如き類型に屬すべき人々であると想はれるのである。斯る人が教界に勢力を得るに至れば宗教的生命は涸渌し、潑刺たる靈氣は死して教界皆な化石し、宛も屍體や骸骨の展觀場の如くに成り果つるのである。然るに預言者は之に反し、憂國の念深く、敬神愛民の精神己が胸奥に燃え、之を抑へんとして抑ゆる能はず、止むに止まれぬ至誠の心發して説教となつたのである。一體預言者は其性質に於て祭司と異なり、元來宗教を以て己が職業であると心得えて居つたのではない。或はアモスの如く農夫より身を起して神の正義を説き、或はイザヤの如く門地高き政治家にして機に臨みて或は王を諫め或は候伯を諭し、或は民を叱咤し、世を警醒したのである。固より多くの預言者中にはエレミヤの如く祭司の子たり、或はエゼキヤの如く自ら祭司たりし人もなきにあらねど、職業宗教家を以て甘んじて居つた者としては殆んど一人もなかつたと云はねばならぬ。數多き祭司等が秩序井然として莊麗幽玄なる儀式典禮を執行せんとて余念なかりしに反し、少數なる預言者等は概して民衆の靈性を啓發せんが爲めに説教を試み、己が身に溢るゝばかりの靈氣を以て直ちに靈の潜める衆多の民心に

接觸せんと苦心したのである。されば祭司は概して其思想傾向が保守的なりしに對して預言者は概ね獨創的思想を懷ける警世家となり、社會の改革家となつたのである。故に猶太國民が紀元前第六世紀に至つて巴比倫の爲めに其國家組織を破壊されてより以來、亡國民の悲しさ當局より言論の自由を禁壓せらるゝの不幸に陥りければ、斯る場合に際して其愛國的至情を現さんとせば勢ひ説教は之を用ゐるに由なく、止むを得ず象徴的表現法を假り、譬喩を用ゐざるを得ぬ次第であつて茲に所謂默示文學なる者(Apocalypsis)、即ち舊約書にありては徂仁理書の如き、亦新約書にありては約翰默示録の如き形式を裝ふた文學が生れ出たのである。故に若し假りに猶太國が滅亡せなかつたとしたならば謎や寓言にど充ち滿てる默示文學が發達せなかつたのに違はなからう。而して此の預言者の系統より多くの猶太宗教界の明星たる人物が起つたのである。彼のバプテスマのヨハネの如きは實に此種の偉人であつた。而して宗教界に新紀元を開始せるキリストの如きも大體の骨組に於ては預言者型の特色を著しく發揮した人であると云はねばならぬ。

預言者型の宗教家の事は此位にして止め、更に祭司型の人物發展史は如何になりしや、之を考察する事とする。祭司型の人物は之を大別すれば(1)儀式禮典を司とる者と(2)律法及び道德を主要の問題と爲す者との二種に分類するを得るのである。而して紀元前第六世紀に至りて猶太國家が破滅して以來、猶太民族は他國と隔離せる孤獨的生活を爲すを得ず交る巴比倫、彼斯、希臘、スリヤ、

埃及、羅馬等の感化を受くるに至りたれば(2)に屬する者遂に分れて(a)猶太の律法及び道德を考察の主題と爲す者と(b)特殊の民族や時代や方處に限らるゝことなくして遍ねく諸國民間に永久に適用し得らるべき律法及び道德の理法を考察するを以て己が任務であると心得へたる者との二種となつたのである。(1)型の人物は所謂サドカイ派の率ゐたる「祭司」であつて、(a)型の人物は所謂「學者」にして専はら舊約書の訓話解釋を大事と心得たる人々である。(b)型の人は所謂「智者」であつて時の古今を問はず、方處の東西を論せず、皮膚の色の黑白如何に拘はらず常に普通の道德的理法と處世の原則とを考察するを以て己が樂みと爲したる人々、所謂猶太の哲學者とも稱すべき「智者」である。而してコヘンツは洵とに此の智者の類型に屬せる人物なのであるをここで智者には愛國心が全く缺如して居つたと云ふ譯でもなからうけれども、彼等は如何に考へても國民的精神を露骨に發表する事を好まなかつたと云はねばならぬ。智者の所産たる彼の智慧文學の特色著しき箴言、約百記ヨブ記、詩篇の數々(例へば八、一九、二九、三七、四九、七三、九〇、九二、一〇三、一〇四、一〇七、一二九、一四七等の諸篇)及び傳道之書、又經外書(Apocrypha)にてはシラクの子イエスの智慧別名 Eclesiasticus ソロモンの智慧等には愛國的精神の見るべきものなきは明である。約百記ヨブ記や箴言には猶太民族の産土神なるヤヅエーの名は一回も用ゐられず、亦猶太民族の自負して止まざりしイスラエルの名稱も本文中に用ゐられるを見ぬのである。此連中は常に感情よりも理性を尊重し、國民性よりも

人類の公理公道を重大視したるを以て能く同胞の感情を凌し易き猶太民族の固陋なる習慣であると判せねばならぬやうな割禮とが安息日嚴守とか什一税とか偶像破毀の如きに至りては殆んど之を口外にせず、又猶太民族に特有なりしメシヤの降臨の如き、或は肉體の甦生の如き思想は之を殆んど問題と爲さなかつたのである。之に反して事苟くも道理上人間の履むべき道なるか或は萬人の遵奉すべき原理ならんには、縦ひ是が外國に發生したるにもせよ、之を認容するに於て毫も躊躇せなかつたのである。随つて希臘の哲學思想を學ぶが如きは是れ當然の業であると看做したのである。ぞの最も著しき例は基督と略ぼ時代を同ふせるアレキサンドリヤの學者ヒキロンに於て之を見るべきである。然らば「智者」等が認めて以て人類の公理公道であると判じたる原理は果して孰れに在りやと尋ぬれば、蓋し唯一神教と一婦主義と倫理生活とを以て主要の成分と看做したと云へるであらう。是は誰にても一度智慧文學に屬する文書を讀過せば明である。シラクの子イエスの智慧即ち Ecclasiasticus 第三十九章一節より一一節に至るまでの文に於て著者は智者を描くに當りて左の如き言辭を以てした。

「されど至高者の律法に其心を寄せ、之を念ずるに篤き者は諸々の古人の智慧を探くり、預言に其の思を凝らすべし。斯る人は名高き人々の言を守り、苟くも意義の幽玄なる譬喻を見ることあらば其心は之を離れざるべし。彼は深玄なる文辭の秘奥を探り、玄妙なる譬喻に精通するを力む

べし。斯る人は能く偉人の間に奉仕し、侯伯の前に現はれ、諸國を歴遊し、人々の間に存する善と惡とに精通すべし。彼は幼少にして其心を己の造主なるヤヴエーに寄せ、至高者の御前に祈を捧げ、口を開きて祈願し、己の罪の爲めに哀禱すべし。若し至大のヤヴエー嘉みし給はゞ彼は叡智の靈に充され、賢明なる言辭を述べ、其の祈禱の中にヤヴエーに感謝する所あるべし。ヤヴエーは彼の智謀と其知識とを導き給はん。而して彼は隱微の衷に冥想する所あるべし。彼は己が學べる所を宣揚し、ヤヴエーの契約の律法を己が榮光と爲すべし。多くの人は彼の叡智を稱揚して、世の終るまで之を抹消する事なかるべく、彼の名は決して忘れらるゝ事なく萬世に傳はるべし。諸の國民は彼の智慧を宣揚し、會衆は彼を稱讚して措かざるべし。若し彼死することあらば千萬人に優りて其名聲は大なるべし。彼若し生きなば其名は益々擴大せん(日野譯)

彼の猶太學の泰斗フランツ・デリツチ Franz Delitzsch 氏が智者を評して猶太人の Humanist(文藝復興派に屬する理と美との理想を嘆美せる學者を指す)であると云つたのは蓋し當を得たる識者の評價であると觀るべきであらう。

コヘレツは斯る智者の一團に屬したる思想家であるとすれば、彼が猶太宗教思想界の主流と看做すべき「預言者」の如くに憂國の氣概著しからず、又民衆を率ゐて進まんとする將帥的機略を有せず沮喪せる元氣を蘇生せしむべき程の雄大なる希望に乏しきは明であるのみならず、些々たる辭句に

拘泥する「學者」に比すれば其立論が遙かに自由であり、更に儀禮習慣に囚はるゝ祭司よりも聰明なるは之を疑ふ事が出来ぬ。實にコヘレツは猶太思想界の自由論者であり、其の所論に於て往々左傾的色彩を帯ぶる痕跡を遺せる事は毫も之を否み得ぬのである。「智者」の長處は地方的固陋の偏見に囚はれず、其の思想の博大にして判断の公平なる點に有す。若し猶太の宗教思想界に於て「智者」の感化によりて成れる自白博大の氣魄がなかつたならば、後年に至りて國教的束縛を脱離せる世界的基督教は或は生起し得なかつたかも知れない。されど強て彼等に有り易き短處を指摘せば憂國的氣概と宗教的熱心と神に對する感謝の念の具體化すべき點に於て稍々薄弱なるの憾みある事である。吾人は實にコヘレツに於て其著しきに氣附かぬ譯に行かぬのであると斷言せざるを得ぬのを遺憾とする。

漢明求法の紀年に就いて

松本文三郎

一

後漢の明帝が夜金人を夢み、傳毅以て佛となし、帝乃ち蔡愔、秦景等をして其法を求めしめ、佛經四十二帝并びに其徒摩騰、法蘭を得たといふことは、苟くも佛敎を學ぶと否とを問はず、今や之を知らざるものはない。此傳説は佛敎關係の典籍には言ふを俟たず、支那の正史にも之を載する。勿論范の後漢書本紀には顯はれて居ないやうであるが、西域傳には之を載也（同書卷百十八、天竺國條下）袁宏の後漢記（卷十）や魏書釋老志（卷百十四）や乃至司馬溫公の資治通鑑（卷四十五）等には明らかに之を記するを以て見れば、先づ確實なる事實であつたと見做さなければならぬ。所が此等の比較的信用すべき歴史には何れも其年代を記してない。後漢書西域傳には天竺のことを説き、之に次ぎ世に傳ふ明帝夢に金人を見て云々といふのみであり、魏書釋老志にも先づ漢武元狩中休屠王の金人を獲たことや、張騫の大夏に使い始めて傍に身毒國あり、又其地に浮屠の敎なることを聞いたことや、哀帝の元壽元年に秦景憲「景廬の誤」が大月氏國に浮屠經を口授せられたことを説き、之に次ぎ後

孝明帝夜金人を夢む等といひ、其何年の事實か少しも明らかでない。後漢記は明帝永平十三年の條下に、其年の十二月楚王英謀反の記事と関連し、楚王英の奉佛事蹟や、佛教の大意を述べ、之に亞ぐに初帝夢に金人を見云々といふ。資治通鑑も略之と同様で、永平八年の條下、楚王英が黃縑白紵を奉じて其罪を贖はんことを請ふたことの記録に関連し、初帝西域に神ありと聞き等といひ、漢明求法の事を叙してある。斯く漢明求法の記事は永平八年又は十三年の條下に載せられてあるが、これが其事件發生の年代でないことはいふ迄もない、而して初とか後とかいふだけであるから、幾年のことか殆んど捕捉する所がないのである。所が佛教關係の典籍には多く其年代が明記せられてある。が其記す所の年代は、又區々として一致せず、更らに其要領を得ないのである。果して其何れを以て真とすべきか、將た何れも單に後人の想像によつて認定せられた、信するに足らざるものとなすべきであらうか。是れが余輩の此小篇に於て聊か研究せんと欲する所である。

佛教の支那に入來つたのは勿論明帝時代に始まつたのではないから、明帝の求法を以て支那佛教傳來の初とはいはれないが、兎に角明帝が救命を以て佛經並びに僧侶を聘したとすれば、少くとも此時は佛教の公に支那に傳はつた初とも稱すべきであるから、其年代の研究の如き、事は極めて小ではあるが、支那佛教傳來の歴史上、また一の重要なる事項たるを失はぬのである。

佛教關係の典籍の中でも梁僧傳や出三藏記集等は何れも明帝求法の事實を述べてあるが其年代に

就いては少しも説き及ばぬ。尙ほ僧祐は其出三藏記集卷二の叙に於て、「逮孝明感夢、張騫遠征、西於月氏寫經四十二章」といひ、又同四十二章經の下にも、「右一部凡一卷、漢孝明帝夢見金人、詔遣使者張騫、羽林中郎將秦景、到西國」等といひ、共に明帝が張騫等を遣はしたものとす。張騫は漢の武帝の時の人であり、明帝に立つこと約二百餘年である、之と同一の誤は老子化胡經にも顯はれ、甄鸞の笑道論にも其妄を辨じてある。僧祐が如何にして斯かる混同をなしたか甚だ奇怪であるが、或は化胡經の傳ふる所を不注意にも其儘採つたものではなからうか。

後世の學者は概して明帝の夢の年を以て永平七年とし、使者歸還の年を以て永平十年となすのであるが、是れは隋の歴代三寶記や唐の開元釋教錄等によつたに過ぎない。而して其他の書にあつては、明帝の夢を以て永平三年とするあり、四年とするあり、又七年とするものもあり。又使者の摩騰等と共に支那に還來つた年を以て七年とするあり、八年とするあり、或は十八年とするもある。其外當時派遣せられた使者の數をも、多くは十八人とするが、中には十四人とするものもあり。又其派遣の目的地をも天竺とするあり、大月氏とするあり、天竺及び月氏とするあり、甚だしきは舍衛とするものすらあり。使者の數の如きは必らずしも此に問題とするに足らぬ、又月氏といひ天竺といふも、當時民間地理的智識の缺乏よりして殆んど同一に考へて居た結果であらうと思はれる。而して天竺及び月氏とあるのは、此二様の記録の存する所から之を併せ取つたに過ぎず、舍衛と稱する

に至つては固より信するに足らざるのである。當時の支那人が舍衛なる一國の存すること知れる筈もないのみならず、比較的古代の書には何れも天竺又は大月氏國となすを以て見ても、又張騫も嘗ては月氏に至り天竺浮屠のことを聞き、景廬も同じく月氏國に於て佛經を授かつたのであるから、明帝も亦天竺か月氏國にさへ行けば、佛敎の經典や僧侶は容易に得らることゝ信じたに相違ない。

二

古來佛敎關係の典籍に於て、如何様に明帝求法の年代が記述せられて居るかは、左の表によつて容易に之を知り得るのである。

書名	明帝夢見の年	使者遣の年	使者歸朝の年
老子化胡經 <small>廣弘明集</small>	永平七年	——	永平十八年
漢法本內傳 <small>佛道論衡甲</small>	同三年	——	——
歷代三寶記(卷四)	同七年	——	永平十年
內典錄(卷一)	同七年	——	十年
譯經圖記(卷一)	三年庚申	七年甲子	十年丁卯
法苑珠林(卷十二)	三年	——	——
開元錄(卷一)	七年	——	十年
佛祖統記(卷三十五)	七年	——	十年
歷代通載(卷五)	四年酉辛	——	七年甲子

前表を一見すれば明帝の夢見の年を以て三年となすものと七年となすものとの二説最も多く、唯歴代通載が四年となすのが獨り他と異なる所であり、使者歸朝の年代によつては十年説が最も多く、化胡經の十八年となすと歴代通載の七年となすのが、他と殊なる點である。然しながら此等の問題は決して多數を以て是なりと定むべきではない。又法本内傳や老子化胡經の共に僞作若くは僞經なるは疑ない事實であるが、法本圓内傳は道宣の佛道論衡(卷甲)や廣弘明集(卷一)等にも擧げてあるから、遅くも隋唐以前のものであることは疑ない。而して廣弘明集には道宣も「有人疑此傳近出、本無角力之事」といひ、彼は之を以て實録となすと斷定して居るが、此疑問は寧ろ正しく、恐らく六朝前後佛道二教諍論の甚しき時代の作であらうかと思ふ。其作者も勿論明らかならぬが、現存する書としては可なりに古く、又佛道兩者角力の事は固より後人の捏造に係るのであるが、明帝求佛のことは秋毫事實を改作すべき必要のない事であるから、此點に於ては寧ろ古代の傳説を徵するに足るものかとも考へられる。但法本内傳の明帝の夢見の永平三年といふのも明本には十三年となすともいふ。而して佛道二教角力のことに於て十四年とする所を以て見れば、或は古本内傳は十三年となつて居たのではなからうか、然らざれば何が故に特に十四年に憑靈の角力のことを配するに至つたか殆んど其理由を得るに苦しまなければならぬのである。

次に老子化胡經も僞經ではあるが、高僧傳（卷一帛遠傳）や内典錄（卷五）や佛道論衡（丁）辨正論（卷五）等によれば、沙門帛遠と同時祭酒王符と云ふものあり（一に基公といふ）、毎に帛遠と法を論じ其邪正を評す、浮屠、屈せられたので、彼瞋りて自ら忍びず、乃ち西域傳に託して二化胡經を作り以て佛法を誣ひ、遂に世に行はるゝに至つたといふ。帛遠は晋の惠帝時代の人であるから、此書は恐らく西曆紀元後二百年末か三百年代の初に顯はれたものと推測せらる。が佛祖統紀（卷三十六、晋成帝咸康六年の條下）の補設には、化胡經の文は本と一卷であつたが、其徒増して十一卷となし第一卷には鬪寶王を化するを説き、第二卷には俱薩維に外道を降伏するを、第三卷には維衛胡王を化するを、第四卷には鬪寶王の兄弟七人を化するを、第五卷には胡王を化するを説き、皆佛語を偷竊し妄りに自ら安置したといふ。此には第五卷に至る迄の内容を擧げてあるが、其他の卷には如何なる事を説けるかは明らかならぬ。近時燉煌出土の經典中には孝子西昇化胡經序説第一なるものと孝子化胡經第十なるものがある。而して第一卷は惣攝一切法門と稱し、太上老君が處々に轉々説法し、又弟子尹喜をして中天竺に入り佛となり生れしめたことを述べる、是れは鬪寶王を化したといふ第一卷ではなく、更らに其前に附益したものであらう。而して第十卷には始め老君が何處に生れては如何なることをなしたかといふ摘要を擧げ、之に次ぎ尹喜哀歌五首、太上皇老君哀歌七首、老君十六變なるものを掲げてある、これは化胡經全篇の附録のやうである。而して此十六變の中第十一變以後が印度に

出世したこととなり、十三變が麴賓にあり、十四變には金〔舍力〕衛にあり、十五變には麴賓胡國、第十六變には蒲林にある時のこととなす。統紀の補註に述ぶる五卷は此にいふ十一變から十五變に相當するものかとも思はれるが果して然るや正確には判らぬ。而して王符の初めて造つた經の何れの部分なるかも明らかではない、笑道論に引く所の文も現存する殘缺には發見せられない。従つて笑道論に引く所も果して王符自身の文か後に其徒の增益する所か、今明言し得ないが、此等の僞經も晋から六朝の頃に至る間に成れるものと推定せらるゝのである。而して僞經とはいふものの佛教渡來の年代の如き當時傳説の民間に行はるゝものもあつたであらう。殊に之を變更なすべき必要のないとであるから、これは後世隋唐以後の傳説よりも一層信用すべき價值あるものとも考へられる。

斯く考へ來れば明帝夢見の年を以て七年となすのは、化胡經若くは之と同一資料から傳はり、三年説は恐らく法本内傳が本となり、之から起つたに外ならぬと推測せらるのである。而して譯經圖記が三年に夢み、七年に使者を派遣したとするのは、此兩説を拆中し成れる想像説に過ぎない。元來夢見の三年説は從來からあつたが特に使者派遣の年を記したものは未だ嘗てないのである。尙ほ金湯篇には三年に夢み六年に使者が月氏に摩騰法蘭に遭つたといふのも、古來の傳説には秋毫見ざる所で全然信するに足らざるのである。此書に於ては詳細に年代を區劃し、三年に夢み十年に歸朝したといふ隋唐以來の傳説により、其間に使者の月氏に居つた年と歸朝の年とを挿入し、而して十

年に法蘭が來たとしたので、任意に二年づゝの期間を此に置いた迄である。歴代通載が四年となすのは甚だ怪しむべきであるが、是れは周書異記なるものによつたものといふ。周書異記の何時何人によつて作られたかは判らぬが、智昇の續佛道論衡にも引いてあるから唐以前に存した俗書であらうと思ふ。通載(卷五)に引く所によれば周の昭王二十四年甲寅金鵝篇には二四月八日、平旦の時、暴風忽ちに起り宮殿人舍咸悉く震動し夜五色の光太微を貫き四方盡く青紅色を呈した。王太史蘇由に問ふ、是れ何の祥ぞやと。由對へて曰く西方聖人あつて生る、後一千年聲教此上に破及せんと。王石に鑄して之を記せしめ埋めて南郊天詞の前にあり。年を以て之を計るに今辛酉〇に至る一千一十年なり、王〔明帝〕の夢みる所必らず是れかと。よつて帝は使をして佛法を求めしといふのである。で此に辛酉とあるが、之を明帝在位の間^〇に求むれば永平四年より外にはない。是れが通載の四年辛酉の説を取つた所以である。然し此傳説に於ける事實の虚構はいふ迄もなく年代の計算亦全く解すべからざるものである。元來甲寅の歲から辛酉に至る迄は八年である。で今假りに帖王の甲寅から十六回を経た次の甲寅の歲は九六一年であるから、其辛酉は九六八年でなければならぬ。又更らに一回次の干子とすれば、十七回を経た次の甲寅は一〇二一年であるから、其の辛酉は一〇二八年でなければならぬ。如何にして一千一十年の數を得べきであらう。此點から見ても此傳説は全然信ずるに足らざるものといはなければならぬ。通載が斯かる説を取つたとは甚だ奇怪のことである。

明帝が果して何年に夢を見たとしても佛教史上には直接何等の關係を有せないことであるが、使者歸朝の年代に至つては之と大に趣を異にする。而して使者歸朝の年は永平十年とするのが一般の通説といつても善い位である。但歴代通載と金湯篇とが稍異説を傳ふるが、金湯篇に關しては既に一言したから今は説かぬ。通載の説く所は甚だ曖昧である、同書明帝甲子（七年）の條下にはいふ、
歷竺法蘭三藏、持優填王第四造自甄像并四十二章經、愔等奉迎而歸于洛矣。

他の傳記によれば蔡愔等の使者は摩騰等と月氏に遇ひ共に歸朝したことになつて居る。で此に愔等奉迎して洛に還るといふのも、愔等二三藏と共に歸つたらしくも解釋せらるゝが、次の條下を見るとそうではないらしい。同書次の戊辰（十一年）の條下には、

敦煌此去十二月三十日、愔等迎二沙門至于洛陽

とある。して見れば摩騰等が洛陽に來たのは永平の十一年であるらしい。然らば七年に奉迎して洛に歸るといふのは、愔等支那からの使者一行のみであつたと解せなければならぬ。而して所謂奉迎とは單に佛像經典だけのことであつたと思はれる。然らば十一年に三藏を迎えたのは何處のことであつたか、若しこれが月氏國であつたとすれば、蔡愔等は七年に月氏に至り其時には佛像や經典のみを持して歸り、再び十一年に月氏に行つたものか、若くは十一年の時は摩騰等だけ單獨に支那に

來り、蔡愔等は之を郊外にでも迎え、洛陽に入つたものでも解さなければならぬ。が折角月氏迄迎に行き、何の必要あつて斯く別々に支那に來たのであらうか。特に魏書釋老志には「帝遣卽中蔡愔博士弟子秦景等使於天竺寫浮屠遺範愔乃與沙門海摩騰竺法蘭東還洛陽」と明言し、高僧傳にも摩騰の條下には、「愔等於彼遇見摩騰乃要還漢地」といふ。勿論竺法蘭の條には「時蔡愔既至彼國蘭與摩騰共契遊化遂相隨而來會彼學徒留磧蘭乃間行而至」といひ、法蘭だけは少しく後くれ來たといふ説もあるが、摩騰に至つては蔡愔等一行と共に支那に來たことは事實疑ふべき餘地のないものゝやうである。而して假令ひ法蘭が多少後くれ來たとしても、七年と十一年とは餘りに其間の時日が長過ぎるやうにも思はれる。而して又斯かる傳説は古來の典籍には未だ見ざる所である。何に由つて通載が斯く異説を擧ぐるに至つたか。余輩の想像する所によれば、彼の七年と稱するのは化胡經に傳ふる明帝夢見の年を以て此に充たのではなからうかと思ふ。夢見の年に三年と七年との二説ある所から、三年を周書異記により四年となし、七年を支那の使者二行歸朝の年となすのであらう。而して十年が從來使者歸朝の年と傳へられて居るのであるが、夢見の年に一年を後くらしが爲め、十年にも一年を後くらし、之を十一年の條下に繋げたものと思ふ。斯く考へ來れば通載に四年といふも七年といふも將た十一年といふも、皆信するに足らざるのである。而して明代に成れり金湯篇が夢見から法蘭の來朝迄を四期に區分し、一々之に年代を充つるに至つたのも、亦通載

に基づき、更らに一層之を人爲的に發展せしめたものたる亦殆んど疑を容れない。

然らば十年説は如何。後世の學者は多く此説を取るが、十年説は現存する所では隋の歴代三寶記から始まり、決して古代のものではない。前にも一言した如く後漢書でも後漢記でも魏書釋志でも、一も其年代を明記しないのである、而して化胡經には十八年とある。三寶記は何に由つて之を十年となしたか、全く其据り所ないものといはなければならぬ。或は隋代坊間行はるゝ俗書に斯かる記事があつたのかも知れぬが何れにしても是れは容易に吾人の信すべからざるものである。

抑も永平の初年に於ては、西域地方は漢に朝貢せず、漢より西域に至る交通路は殆んど全く杜絶した時代である。後漢書西域傳にはいふ、

王莽篡位、貶易候王、由是西域怨叛、與中國遂絕、並復役屬匈奴、匈奴數伐單于、諸國不堪命、建武中皆遣使求內屬、願請都護、光武以天下初定、未遑外事、意不許之、會匈奴衰弱、莎車王賢、誅滅諸國、賢死之後、遂更相攻伐、……永平中北虜乃脅諸國共寇、河西郡縣城門震閉、十六年明帝乃命將帥北征、匈奴取伊吾鐵地、置宜禾都尉以屯田、遂通西域、于真諸國皆遣子入侍、西域自絕六十五載、乃復通焉、明年始置都護、戊巳校尉、資治通鑑卷三十七參照)

即ち前漢末王莽が位を篡してから、西域諸國王の爵を降したので、彼等は怒つて漢と絶したのであるが、是れは王莽建國元年のことである。爾來西域諸國と漢との交通は絶し、晝間すら尙ほ門を閉ぢ、人をして出入せしめなかつたのである。此時に當り公然の使節として約二十人のものが、(之に其従者を加ふれば、恐らく之に數倍するであらう)絶へず漢に冠せんとする西域諸國を通じ、月氏

若くは印度に至らんとすることは到底信すべからざるのである。此點からしても十年説は到底成立し得べからざるものと斷言して差支ない。此く考へ來れば化胡經に、

漢明永平七年甲子歲星書現西方夜明帝夢神人……明帝即遣張騫等_一究_二河源……至_三永平十八年_四乃還。

といふもの、使者の名を張騫と誤り、舍衛に至り經を寫來れりとなすが如き、多少の誤謬や、誇大の記事の存するは固より否定すべからざるのであるが、其十八年に使者が還來つたといふのは、寧ろ事實に適應するのではなからうかと思ふ。前引用する所によつて見ても、永平の十六年には既に漢より西域への交通路が開けたのであるから、十八年に漢よりの使者が還り來つたのは固より當然のことであつて、秋毫怪しむべき點はない。但七年に使者が支那を發したとするのは甚だ解すべからざるのである。しかし是れも七年には唯明帝が夢を見ただけで、使者の派遣せられたのは、十六年以後のことゝも解釋すれば事實に於て差支ないやうである。が余輩は寧ろ此七年とは十七年の誤寫ではなからうかと思ふ。即ち明帝の夢みたのは何年であるか判らぬ、又斯かることを詮索する必要もないが、永平十六年に始めて西域への交通路が開けたにより、帝は直ちに佛法を彼に求めんとし、翌十七年に蔡愔等十八人を送り、彼等は其年又は翌年月氏國に達し、此に摩騰等に遭ひ、直ちに其年即ち十八年を以て支那に歸來つたものと信する。斯く考へれば總べて周匝の事實と能く調和し、何等の無理もなく解釋し得らるゝのである。尙ほ笑道論には化胡經の此文を引き、張胡を以て

其使者となしたことに就いては、甚しく其妄を辯じてあるが、其年代に關しては一言も駁する所のないのも、吾人の大に注意を要する點である。即ち反面から之をいへば笑道論の著者甄鸞も、此年代を是認して居たものとも考へられる。甄鸞は北周の天和五年に此書を作つたのであるが、遅くも六朝時代には十八年説が一般に行はれて居たのではなからうか。又思ふに其使者派遣の年を七年とするのは、笑道論に引用せられて後誤寫せられたので原化胡經には十七年とあつたのではなからうか、然らざれば吾人は笑道論著者の銳利なる批判の獨り此に免れ得たるを寧ろ怪しむのである。而して偶、十七年の十を誤脱し七年となしたが爲め、歷代三寶記以後の諸經錄亦皆此誤を承け、七年説を生じたのでなからうか。若し果して然りとせば使者歸朝の十年説なるものも、或は十八年の八字を誤奪したか、或は歸朝を十八年とすれば使者派遣の七年との間餘りに長時間の經過することゝなるので、故意に十年としたのではなからうか。何れにしても十年説は事實上不可能であるのみならず、古傳にも未だ存せない所であり、取るに足らざるのである。

四

尙ほ明帝求法の年代を研究するに當り、余輩の此に考へ置かなければならぬのは、明帝求法と楚王英の奉佛との時代前後の關係である。是れ亦古來の歴史には何れも曖昧となり、時には前後を顛倒して居るやうに思はるゝのである。

抑も後漢光武帝の子に楚王英あり、建武十五年に封せられ楚公となり同十七年爵を進められ王となつた。彼は晩年に篤く佛教を信じたので、後漢書楚王英傳（卷七十二）には次の如くいふ。

英少時好游俠、交通賓客、晚節更喜黃老學、爲浮屠齋戒祭祀、永平八年詔令天下死罪皆入縲繫、英遣郎中令奉黃練白執三十匹、詣國相曰託在蕃輔、過惡累積、歡喜大恩、奉送縲帛、以贖愆罪、國相以聞、詔報曰、楚王誦黃老之微言、尙浮屠之仁詞、潔齋三月、與神爲誓、何嫌何疑、尙有悔吝、其還贖以助伊蒲塞桑門之盛饌。

楚王英が如何なる儀禮を以て佛を祭りたるかは明らかならぬが、兎に角潔齋三月云々といふのは、佛教所謂三長齋のことであるから、此期間斷肉をなして居たものと思はる。又此に伊蒲塞とは即ち優婆塞のことであり、桑門の沙門たるは言ふ迄もない。而して英傳には彼贖罪のことを以て永平八年となし、後漢記（卷十）東觀漢記（卷七）乃至資治通鑑（卷四十五）等にも皆之を以て八年とし、同一の記事を載する。して見れば遅くも永平八年には既に楚王英の佛教を信じて居たことは疑ない。のみならず同傳によれば楚王英は永平十三年方士と金龜玉鶴を作り、文字を刻したが爲め、彼は圖書を造作し逆謀ありと告げられ、有司之を誅すべきを奏したが、帝は嘗てより英を愛して居たので、之を誅するに忍びず、英を廢し、之を丹陽涇縣に移した。翌十四年英は丹陽に至り自殺したのである。若し今明帝の求法を以て永平十八年とすれば、楚王英の佛教信仰は明帝の求法以前十年のことであつて、明帝の法を求め摩騰等渡來の結果ではなく、之と全然無關係の事實であつたことは疑ひを容れない。而して十八年には彼既に死して四年を過ぎて居るのである。假令ひ又明帝求法の年を

十年としても、之に先つこと二年、永平八年既に佛教を信じたりとすれば、其前後の關係は依然として同じである。勿論永平八年贖罪の令に就いては多少の疑がないでもない。後漢書明帝本紀を見るに、明帝在位の年間贖罪の令が三度顯はれて居る。其最部は光武帝崩じ明帝即位の年の十二月であり、「天下亡命、殊死以下聽得贖論、死罪入緜二十四……其未發覺詔書到、先自告者半入贖」とあり、次には永平十二年二月で、亡命自殊死以下贖死罪緜四十匹……犯罪未發覺詔書到日、自告者半入贖」といひ、同十八年の條下にも「詔曰其令天下亡命自殊死已下贖死罪緜三十匹……吏人犯罪發覺詔書到、自告者半入贖」とある。此三回の贖罪令は大體相似たものであるが、唯贖罪の緜の數量に於て多少の相違があるのみである。即ち第一回の時は死罪者の贖ふ緜は二十四といふもの、第二回には四十匹となり、而して第三回は三十四匹（以下各差あるはいふ迄もない）とある。而して同書楚王英傳には永平八年に贖罪令が顯はれたとあるに關はらず、本紀には八年の條下に其記事がない。即ち楚王英贖罪の事は果して八年とすべきか、將た十八年とすべきか。若し十八年とすれば明帝求法以後のことと見るも差支ないやうにも思はれる。しかし八年に贖罪を乞ふたことは、後漢書楚王英傳を始め、後漢記の至資治通鑑皆一致する所であり、且つ十四年には彼既に死して居るのであるから、英の贖罪は十八年には有り得ないのである。十五年の令によつて英が贖罪を請ふたと假定するも同様である。若し本紀の記事をして眞なりと假定せば、彼は即位後第一回の令によつたものと

しなければならぬ。若し第一回の令によるとすれば、永平八年に至る迄には餘りに時間が経過して居るのみならず、第一回の令によれば死罪を贖ふには緋二十匹となる。然るに後漢記には楚王英は黃纒二十五匹、白紵五匹以て其愆を贖はんと請ふたとある。是れ計三十匹であるから、本紀のいふ所によれば永平十八年の令によるものといはなければならぬ。勿論東觀漢記には黃纒三十五匹、白紵五匹を奉送したとあるが、此三十五匹は恐らく二十五匹の誤寫であらうと考ふるが、若し之を三十五匹とすれば、計四十四匹であるから是れは永平十五年の令によるとしなければならぬ。後漢書や通鑑には英の送つた緋紵の量を記してないが、後漢記の記事も泌らず据り所があつたのであらうと思ふ。であるから若し此等の記事を信すべしとすれば、十八年か十五年の何れかでなくてはならぬが、何れにしても事實不可能である。是れに由つて見れば本紀の十八年の記事は全然誤で、八年といふのが正當でなければならぬ。恐らく八年の令を十八年と誤寫したものがあつたので、之を十八年の條下に繋げたものと推測せらるゝのである。

既に楚王英贖罪が永平八年のことであるとし、従つて彼の佛教信仰は遅くも八年以前であつたことが確實であつたとすれば、永平十八年（假令ひ又之を以て十年としても）明帝の求法以後其道に入つたものでないことも明かである。然るに通鑑（卷四十五）には永平八年の條下楚王英贖罪の事實を説き、之に次ぎ「初帝聞西域有神其名曰佛」といひ、之より使を天竺に遣し、其經典沙門を得た

るを説き、それから佛教の如何なるものたるを解し、終りに、

於是中國始傳其術圖其形像而王公貴人、獨楚王英最先好之。

といふ。此には「初め」といひ、「是に於て中國始めて其術を傳ふ」といひ、更らに楚王英最も先きに之を好むといふを以て見れば、楚王英の信仰は明帝の法を求めた以後のことであり、明帝は永平八年以前既に經像を得たものゝやうに解釋しなければならぬ、がこれは全然事實の前後を顛倒したものだといはなければならぬ。しかしながら司馬溫公の此誤れる叙述は、後漢書や後漢記の曖昧な記事から來たものであらうと思ふ。後漢書西域傳(卷百十八。天竺國の條下)や後漢記に就いては前にも一言したが、前者にあつては明帝の法を天竺に求めたことを説き、之に次ぎ、

遂於中國圖畫形像焉。楚王英始信其術、中國因此頗有奉其道者。

といふ。此に楚王英始めて其術を信ずとあるのは明帝求法の前か後か、記事甚だ曖昧であるが明帝が天竺に人を遣はし佛の道法を問ひ、之よりして中國の圖像が作られたとし、之に次ぎ楚王英始めて信じたとあるを以て見れば、之を明帝の求法以後の事と解するのは寧ろ當然ではなからうか、特に此には一も其年代を顯はさないものであるから、著者の本意はそうでなかつたとしても、通鑑の文の如くに之を解するのは必らずしも理由ないことではない。後漢記の文も殆んど之と異ならぬ。で後世支那の學者は一般に斯く解釋して居たものと思はれる。彼の魏書釋老志の如きは後漢記と同じ

く明帝求法の事實から佛教の大要を述べ、之に次ぎ、

漢章帝時、楚王英喜爲浮屠刑戒。

といひ、然る後前に述べた贖罪の話を載して居る。此に章帝とあるのは明らかに誤である。明帝は永平十八年に崩じ、章帝之に代はり立つたのであるから、章帝時代楚王英の在世すべき筈はないのである。併し斯の如き誤の生じたのも、或は後漢書等の記事の曖昧にして、楚王英奉佛の明帝求法の後と解せられたが爲めではなからうかと思ふ。

序にいふ道宣の廣弘明集に引く總書釋老志には、楚王英の叙夢は全部之を削除してある。或は是れ事實の顛倒を知りたるが爲めか、或は又直接北魏の佛教に關係なきが爲めなるか判らぬ。

以上余輩の略述する所によれば、法本内傳等に説けるが如く明帝が永平十二年に白馬寺にありて設齋行道したりといふも、同十四年には五嶽の道士と其通力を角せりといふも、皆事實有り得べからざるは言ふを俟たぬ、唯是れ一場の小説たるに過ぎないのである。佛祖統紀(卷三十五)にはいふ、翻譯名義を按んずるにいふ、唐の道士尹文操の謂く、法本内傳は羅什門人の造と。これ翻譯名義集の卷三に出て居る説であるが、唐の傳説であるとすれば稍信用を置くに足るものであらう。翻譯名義や、統紀の著者は之を以て明帝の金人を夢みたることや、道家焚經のことの、悉く虚偽なるを述べんとする爲め道士の捏造した説であるといつて居るが、吾人は寧ろ道士の説の何等か據る所ある

のではなからうかと思ふ。何れにしても楚王英の佛教信仰は明帝以前のことに屬し、恐らく前漢の哀帝元年景廬なるものが大月氏國に於て口授を受けたと言はるゝ佛教經典の、その如何なる種類のものであつたかは固より判らぬが、次第に傳授若くは轉寫せられ、楚王の之を見るに及び、其平素愛讀した老莊の思想より佛教に轉入したものと信すべきであらう。而して楚王英は明帝と最も親密なる關係にあつたことは、後漢書の英傳にも「顯宗〔明帝〕太子たりし時より英常に獨り太子に歸附し、太子特に之を親愛す、位に即くに及び數賞賜を受く」とあるにても知るを得るのである。明帝と楚王との關係の如きであつたから、明帝も楚王より其生前佛教に就き多少聞く所あり、遂に之を夢に托し其法を求むるに至つたのではなからうか。又假令ひ夢のことが事實であつたとしても、其舍人を以て直ちに浮屠であると判じたるは何等か多少其思想が傳はつて居なければならぬ筈である。此點より考へれば法苑珠林や佛祖統紀に、景廬（本文には憲に誤る）の經を口授せられ還り來つてより、「當時稍齋戒を行はざるものあり」といふのも必ずしも亦全然後世靈構の説ともなすべきではなからう。而して魏書釋老志に「中土之を聞き未だ之を信了せざるなり」といふものは寧ろ是れ一般社會の信仰に就いて論じたので、大體からいへば之を信せなかつたのであるが、時に一二特志者の之を學ぶものもなかつたとは斷言し得ない。而して楚王英の如きは少くとも其僅有なる特志者の一人であつたので、明帝求法の動機も或は彼の信仰に本づかざるなしとはいへないのである。

天然崇拜及び其發達

——日本各地の溫泉神社の原型として——

加藤 立智

日本は火山國で、隨つて各地に溫泉が湧出してをる、そこで、その太古「草木威能言語」時代、即ち「事問之磐根、木乃立知草能可岐葉」の時代に溯れば、所謂古代日本人のアニミステックな信念は、涌き出づる冷温二泉に神靈を認めて、此に朴素的な溫泉神社が各地に生れて來るのも自然の勢だと思はれる。今此事實が古文獻に表はれた一例としては、出雲玉造の溫泉に就て、出雲風土記が意宇郡の條に、

忌部神戶、……川邊出湯……一瀝則形容端正、

再浴則萬病悉除、自古至今、無不得驗、故俗人

曰神湯也（標注古風土記の一四）

とありて、その所謂神湯として、溫泉に神靈の

不思議力が籠つたものと、考へた如きは、此適例である。否彼等素樸な頭腦には、此場合溫泉そのものが直ちに神様であつたかも知れぬ。さうなら、こゝに宗教學者の所謂初歩の天然崇拜が成り立つのである。溫泉が人の疾病を醫癒するものである所から、遂に大和民族の神話である記紀の大己貴神や少彥名神と云ふ巫醫の神祇と結附く前に、早く既に天然涌出の溫泉そのものに神靈の不思議力を認めて、之れに神祠を奉獻するに至つて居ることは、自然の順序だと思はれる、換言すれば、彼の伊豫國風土記に見ゆる日月照於上而不私、神井出於下無不給（法興六年、溫泉碑文）と云はれた伊豫の「妙驗」ある

「神井」であるの所の道後の温泉だとか、有馬の温泉だとか、出雲玉造温泉だとか有名な温泉で、古代から早く文明の開けてをつた土地の温泉の祭神が、大己貴神少名神となつてをるのを見るし（特撰神名牒、一五一、六四三、八〇〇）、それが更に佛教化しては、薬師と融合されてをることは勿論だか（栗田寛著神祇志料附考、卷十六の五七〇）それ等の温泉神が、かゝる天孫民族の神話に現はれてをる神祇也佛教の佛菩薩であるとせられない以前に於ては、夫々各地方々々の温泉に、夫々各地方温泉の所謂 *Nunnae* *Is.* なるものが祀られてをつたのだと思はれる。今この経路を昨夏は鹽原の温泉に沐浴中、本夏は本函嶺の温泉に遊んでをる間に於て、靜に考察した所、目撃した所と、多年文献上より得た資料とを對照して、證據立て、見たいと思つたのが此小論文である。

先づ鹽溪數里各所の温泉部落には、夫々固有獨特にして、その性質を異にしてをる温泉を有

してをるが、是等山間の小部落には、夫々温泉神社の小祠が存してをつて、大正、昭和の今日迄尙その部落の尊信を博してをる。例之鹽原の福渡戸、門前、古町、鹽湯、新湯等何れも、古龜小祠を建て、その場所その場所の温泉の神を祀つてをる。昔もさうであつたし、今日も亦さうである。古今少しも違つてをらぬ。今日こへ行つて。その古龜小祠の御祭神はと聞けば、何れも皆只ユセン様（ユセン湯泉様）と答へるのみである。決して大己貴神でもなければ、少彦名神とも答へない。蓋し彼等土民の目には、單に温泉の神そのものに外ならないのである。さうしてその神社が、村社でもなければ、郷社でも無く、某温泉部落の人が、私に祭つてをる私社に外ならないのである。鹽原の一番奥の新湯の湯泉神社などに至れば、磴道數十階、中々堂々たる神社であるけれども、決して、村社でも郷社でも無いとの事である。その祭神の如き、大己貴神や少彦名神でないことは勿論、全く温泉の中

に認めた單なる湯の神靈に外ならないのである。それは太古アニミスチックな、又朴素的に自然に接觸して、そこから得てをつた温泉に對する天然崇拜に外ならないのである。その信仰は何千年の昔も文明の今日もたいして違つて居らない、等しくアニミズムの信念の上に出來てをる天然崇拜に外ならない。卑見を以てすれば、之れが、日本各地の温泉神社のプロトタイプ（原型）であると考へる、然るに鹽原からほど遠からぬ那須の温泉になると、之れは昔から餘程能く知れ渡り、有名になつてをつたものと見え、其祭神は内務省の特撰神名牒にも大己貴命少彦人命と出てをり清和天皇の貞觀五年と十一年に、位階を奉られてをるばかりで無く、平家物語や源平盛衰記で御なじみの那須與一の扇的的で有名な、ゆせん大明神である。そこで之れは早くから大和民族の神話傳説の影響を受けて、遂にいつの間にか大己貴、少彦名の二神に習合されて仕舞つたものと思はれる。然し那須神社

の場合も矢張その本源に溯れば、温泉そのものゝ神靈の信仰に外ならなかつたと思ふ。それは尙現に今日會津の東山温泉に存する湯泉神社の様に、又鹽溪各所の温泉神社の様に、温泉そのものゝ神靈祭祀に外ならなかつたと思はれる。陸奥玉造の温泉神社の如きも有名で、早く京師の朝廷と關係があり、時々位などを授けられた關係上、今日では大己貴少彦名の二神と云ふことに内務省の特撰神名牒などはなつてゐるが、其の大昔に溯つて見れば是又矢張天然崇拜の温泉神社に外ならない事は、續日本後紀の記事からでも能く分かる、則ちその仁明紀に曰く、

陸奥國言、玉造賽温泉、石神雷鬘振、晝夜不止、温泉流河、其色如漿、加以画燒谷塞、石崩折困更作新沼、沸聲如雷、如此奇怪、不可勝計、仍仰國司、鎮謝災異。(卷上六)

而て之れが段々京師の方面と交渉を重ねて來たことは、前引照文の最後に在る「仍仰國司鎮謝災異」で國司が其事に與かつてをるのでも分か

るが、仁明天皇の承和十年九月庚寅には、

奉授陸奥……無位玉造溫泉神……從五位下（續日本後紀、二三、國史大系三の三四三頁）

とあるにも分かる。斯くして各地方々々の神祇 Nunen Iocí が次第に記紀神話の神祇と融合して行き、遂に溫泉の神ならば大率巫醫の神大己貴神少彥名神に同化されて行くのである。之を他の場合で例證すれば、常陸の筑波山が、その昔は故栗田寛博士も、

この祭神を諸丹二神と云は證なし筑波男の神筑波女の神と正史にあるを見るべし（標注常陸風土記）

と云ひ、清和天皇の貞觀十二年八月二十八日の條に、

授常陸四位上筑波男神正四位下、從四位下筑波女神從四位上（三代實錄、一八。）

とある、それは九州別府の坊主地獄の溫泉又は火山崇拜が延喜式には單に火男火賣神社であつて、單なる地方々々の火山崇拜溫泉崇拜に止り、毫も記紀の神々に附託習合されてをらないので

天然崇拜及び其發達

あると同様であるが、延喜式、神名帳、豊後國

（國史大系、十三の四一四）筑波山の男女二神は後記紀の伊弉諾伊弉男女二神に融合合躰されて仕舞つたのであると同様の經路を如上の溫泉神社は辿つてをると思ふ。（特撰神名帳、三七四）箱根神社の成立の如きも、元はあの駒岳の山嶽崇拜であつたと思ふ。それは伯耆の大山が其山自躰大神岳であつたのと同様であると思ふ。

（出雲風土記、栗田寛、標注古風土記の七頁）箱根駒岳が早くから佛教思想の影響に由つて彩色され、箱根權現として現はれたものが、今日では記紀の神々である瓊々杵尊、彥火々出見尊、木花咲耶姬尊の三柱を奉祀してある。如上は何れもその變化の經路を同じうし、筑波山でも箱根でも當初は皆山嶽崇拜の自然教に淵源してをる。これは恰も支那の山嶽崇拜の一例である泰山崇拜が、後に泰山府君を生んだのと同様の趣がある。箱根の場合では、駒岳の山嶽崇拜から出發して、一方では箱根權現の大社と成り

他方では現今の箱根町、畑宿、須雲の地方に於ける駒形神社として残り、更に今日では、その各駒形神社の祭神を天之御中主神と傳ふるに至つたのである。是れ又各地方の天然崇拜が記紀所載の神々と結付く經路を能く示してをると思ふ。之を今陸奥の駒形神社と對照して考へると其經路が能く窺はれるのである。則ち陸中の膽澤郡水澤町の國幣小社駒形神社の成立に就て、特撰神名牒(四七三)は左の如く云ふ。曰く

今按、社傳祭神大股神と云ふは由なし、觀迹聞聖志栗駒山駒形神社土人之を神駒山と云ふ、山嶽いとさがしく、西は仙北、東は栗原磐井の高山に跨る、絶頂を大日嶽と云ひ其次を駒形と云、半腹に神祠あり、神馬社と云、晩夏に至て宿雲消えず、其殘雪の狀自ら奔馬の勢をなし、首尾耳鬣蹄の形を具ふ、故に駒形の稱ありと云ふ、されば駒形は山の名にて、神名に非ず、駒形にます山の神なるべし。

此記事は陸中の駒形神社も、山嶽崇拜に源を

發してをることを述べてをるのである。矧や又陸前國栗原郡栗駒村大字沼倉の駒形根の神社に至れば、特撰神名牒は、益その起源が山嶽崇拜の自然教期に在つたことを物語つてをる、曰く

今按、社傳木股神に日本武尊を配祭すと云ふ木股神疑はし、日本武尊は東征の時經歷し玉へることあるに因て祭りたるならん、山を神靈を崇めて、社殿の設無し云々(四七一)

と。此記事は駒形根神社の起源が山嶽の天然崇拜に在つたことを能く吾人に教へて呉れるものであると思ふ。

又彼の諸國の大國魂神の生成も亦同様であつて、初は各地各様の大國魂神が存してをつたのであるが、後ちに大和大國魂を始として、出雲の優勢を大國魂神に融合皈一されて仕舞つたのである、この事も亦既に故栗田博士も述べてをられる様であるが、その詳細は、此所では問題外であるから特に略して置く。

箱根温泉の場合はどうかと云ふに、蘆湯、宮

下、塔澤、何れも熊野權現を祭祀してをつて、一見温泉とは無關係の如く見えるが、この熊野は、山の神の信仰とも關係は有らうが、こゝではどうも、ユヤの意味から來てをる様に見える。熊野(湯や)即ち温泉に外ならないと思ふ。即ち此熊野權現の社も元は温泉神社であつたと思はれる。それは箱根山中各温泉部落に屬してをつた温泉の神の祭祀に外ならないと考へる。——日本では中古以來熊野と書いて熊野と發音させた例は、謠曲を初めとして相當存してをる例であると云ふことも牢記して罪く可き事實である。——要するに箱根山中の蘆湯、宮下、塔澤の各温泉部落の熊野權現は、各地方の温泉の神であつて、それは、鹽原に於ては、門前、古町、福渡戸、新湯等に在る温泉神社の祭神に外ならないのである。それが箱根では神佛混合の頂、いつか熊野權現となり、祭神は記紀神話の神、須佐之男尊とされてをるのではあるまいか。姑く記して後の考を待たう。如上の経路は、特撰

天然崇拜及び其發達

神名牒が、出羽國西田川郡湯田川の郷社由豆佐乃賣神社に關して與へてをる記事からも、能く追蹤することが出来る。曰く

由豆佐乃賣神社

今按、註進狀に、祭神溝咋姬命とし、考證書を添て、由豆佐賣神の由豆は伊豆に由あり、溝咋姬命は、事代主神の嫡后にて、事代主は伊豆三島の神にます由、云ふは信がたし、さらば由豆佐賣神は、いかなる神ならんと思ふに、古書に徴さなければ、定めては云がたけれど、其神官の祝詞に申すに由豆賣神、大己貴命、少彥名命三神の御名を唱ふる例なりと云ひ、神社のます地を湯田川と云ひ、其村は金峯山と云ふ山の西南の麓にして、温泉其山より發して、此所に涌出る由なるは、大己貴少彥名二神の温泉を知し玉ふ御功業を助けます姫神にますを以て、神名に由豆佐賣神とは稱へ奉れるならん、由豆は湯出にて、温泉の義と聞ゆれば、舊號のまゝに稱へ奉りてあるべ

きなり。(四八一頁)

斯くして、各地方々々の天然崇拜であつた温泉の神は、温泉醫治の縁を以て、大己貴神少彥名神に融合せられ、更に三島の溝咋姫命を、ここに取り入れんとする有様が、如上の引照文から能く分かると同時に、特撰神名牒の正直なる編纂者が、その原型を自然崇拜の温泉の神に認めてをる點は、特に注目す可き事實であると思ふ。尙此點を明にせんが爲めに他の一例を加へるが、それは湯殿山神社の信仰であつて、その成立全く上記由豆佐乃賣神社の信仰と同一經路を辿つてをると思ふ。吉田東伍博士の地名辭書(下、四四六八)は左の如く教へてをる、曰く

蓋羽黒修驗の徒……湯殿山を開く……田川郡由豆佐の神……同鑑さなす可し、即ち熱泉湧出の岩に就きて之を祭禮す、殿屋なし(近時大己貴少彥名神の説あるは、神道者の常談措きて問はずして可なり)

風土略記云……深邊に熱湯の湧出るあり、是を湯殿權現の寶前とす、夏月諸國より參詣の人、五色の幣を納め、散錢積て山の如し。

而して更に此傾向は日本の信仰界が佛敎影響を受け入れた後に於ては、温泉の功力は單に肉躰の疾病治癒に止らず、精神の汚垢を洗ひ淨める靈の泉となり、心洗ふ活泉となつて現はれて來てをる。彼の伊豆山温泉の信仰が佛敎化した場合の如きその一例である。元同温泉神社の別當職走湯山般若院の略縁起なるものを讀むに、

如上の方面が能く云ひ顯はされてをる、曰く

夫れ當山……即ち伊豆山大權現……又走湯大權現とも奉號す……八穴の幽道を開洞し裏の靈泉 宿痾を癒す……文武天皇御宇三年に、

役小角……當山へ來錫するに、……不思議にも海面に一偈の金文浮ぶ其文に曰く、

無垢靈湯 大悲心水 沐浴罪滅 六根清淨

……役小角獨鉆杵を以て大地を敲けば、混々靈泉大に湧出す、今の伊豆山温泉即ち是なり。以て其間の消息を知る可きである。

喇嘛教と曼茶羅

甲 斐 實 行

西藏の喇嘛教が宗教的儀禮や宗教的行事の對象として曼茶羅を用ひてゐることは誰も知る所である。勿論曼茶羅は我國に於ても多く作られて宗教的儀禮の對象として、尊崇せられたのであるが、西藏に於ては、其の國の佛教が祕密教であるために種々神怪不可思議な、一見佛教の禮拜像では無いような禮拜像とともに曼茶羅も

た印度教の精隨を採つたものとして、西藏の喇嘛教に於ける禮拜像曼茶羅等に論及し兩者の關係をも論述してゐるが、私はいま氏の說に従つて西藏の禮拜像(Kalchid)や曼茶羅に就て述べ、最近學者の注目したジャヴァのポロブドル(Boro Budur)に就ても考へて見たいと思ふ。

崇拜せられたのである。だから見るからに恐ろしい印度教の神なる濕婆神しほだに範を取つたやうな神像を崇拜とすかたは、佛教特有の日本にも見られるやうな神祕的曼茶羅を崇拜してゐるのである。昨年チンマー氏(Heinrich Zimmer)は Kunstform und Yoga in Indischen Kultbild といふ一書を著し、印度に於て後世に發達し

タントラ(Tantra)文學に於ては禮拜像を宗教的禮拜の對象とした外にヤントラ(Yantra)を以て神祇を降伏せしめ、己が意の儘に驅使して其の恩寵を乞ひ求むることが出来るものと考へてゐた。つまりヤントラを咒術 Magic の用に供してゐたのであつて、恰も燈火に注ぐ油の如く、肉體に對する生命(Jiva)の如く、ヤントラはよつて以て一切神祇の恩寵を乞ふ所以のものである

つたのである。

故にたとへば Prapañcaśra-Tantra 第三十章には密咒 (Mantra) の効用を説き、更にヤントラのこと及びそれが人をして地上及び天上の目的を達せしめ得ることや長壽、健康を得せしむることや、頭痛傷害盜難なからしめ、並びに王侯の寵愛と妻の愛と地上一切の權力とを得せしむること、又此れによりて神の生命力の加持 (Pāpa-pratī śhāna) をへも仰ぐことが出来ることを述べてゐる。故にヤントラを畫いて神像に咒願するや何等それを禮拜する所以では無くしてヤントラの功力によりて其の神の恩寵を咒願するもので、全く咒術的 Magisch である。故に Kalivāsa-Tantra, VII. 9 にも「人はカリ時代にはヤントラを以て禮拜 (Pūjā) をなすべからず。是に際して人若しヤントラを畫かば効果無かるべし」と規定してゐるのである。

故にヤントラによりて神の生命力の加持を仰ぐことはやはり咒術的であることはいふまでも

無いが、此の際禮拜せられた神像は直ちに禪定三昧に入つた禮拜者の心象に映じて、神の生命力 (Pāpa-śakti) として直感せられるがそれは具體的には濕婆神 (Śiva) の妃のカーリドルガ (Kālī-durga) として顯現し禮拜者の身中に入り利益をなすと考へられてゐた。故に其の女神の姿は「昇れる太陽のやうに輝き亘り、三眼を具足し駢脅を有し、血海中の一つの舟の中にある紅蓮上に坐し、其の手には槍、甘蔗製の弓を持つてゐる (Prapañcaśra-Tantra XXXV. 7) のである。之正しくカーリドルガー女神の戰場に於ける武裝に外ならぬのである。

けれどもヤントラは必ずしも咒術のみに用ひられるものではない。禮拜 (Pūjā) の對象となることもある。たとへば前舉のタントラに既に之を語つてゐるが、此の際には神を象徴的に表す密咒又は眞言即ヤントラ Mantra を唱へて心中に神を憶念せねばならない。それで「神は密咒より成るもの (mantrarūpini) である」とるへい

はれて居るやうにマントラを誦し神を憶念する所に神の姿を心中に現するのである。

禪定 (Dhyana) も亦マントラやヤントラと同様の力を有する修行、儀禮の一であつて心を一境に集注せしめて一神を對象として之に向つて觀行を凝らすことである。

チンマー氏はかくの如くヤントラ、マントラ、禪定の三を擧げて其の同一性質のものであることを論證してゐるが、東洋思想に縁遠い民としては詳細に論じて居るつもりであるが、かへつて判りにくい説明となり終つたやうに思はれる。ヤントラが咒術的に用ひられても禮拜に用ひられても、やはり神を念じ、凝想專念の中に神の象かたちを心中に顯現せしめるものであることは同じい。而して又それは密咒 (Mantra) を唱へて神を念じたのと禪定に入つて神を念じたのとも全く同じ心理的現象の活動であると考へて差支は無からヤントラ、禪定、密咒は同一宗教的作用を有すると考へられるであらう。

喇嘛教と曼茶羅

然して氏は祕密教殊に西藏の喇嘛教に行はれて居る曼茶羅を以て、禪定とヤントラの關係を説明するものであるとし、曼茶羅は印度に行はれた佛教的タントラ即ち祕密教に屬するもので正統の佛教に行はれたものではなく、多く印度教の濕婆神崇拜に其の範を取つて作製せられたものであるといつてゐる。

禪定とヤントラとの關係を證明するものが曼茶羅であるとは氏の意見であるが、たゞ之だけであつてこれ以上何等説明が無いから徹底的には理解し得られないが、要するに曼茶羅は、禪定の對象として恰も一神像や一佛像が觀念の對象として三昧に入らしめるやうに禪定の對象となり得るとともに、曼茶羅は圓壇と譯せらるゝ如く、諸神諸佛勸請祈請の役目を演じて前述のヤントラを効用をなすものであると云ふのではなからうか。

喇嘛教のタントラ中に *Oriskra sambhara* Tantara といふのがあつた。此のタントラの現す所

は印度教の教理と何等異なることは無く濕婆神とカーリードルガー女神とは、佛教經典であるに拘らず、屢々現はれて居るのであるから印度教の禮拜像を理解せんが爲めには、是非とも喇嘛教を理解せねばならぬとは氏の見解である。

抑々佛教の瑜伽の行者योगीは禪定三昧を修するが其畢章目的は涅槃に趣入するに在る。而して涅槃は名色の現象界を空したる所に現るる實在界本體界であるから其の否定的表現として空を以て表顯しても差支は無い。故に涅槃を現すに空を以てするのである。然るに輪廻の世界は之に反して有の世界であり理象の世界である。此の有と空と論理的に矛盾した概念を一物象に表はすには象徴的表現の方法によるより外に途は無い。喇嘛教に於て、Mahāśūtra の陰陽合體の神象を以て象徴的に此の矛盾せる佛教の教理を表はさんとしたのも當然である。

Mahāśūtra の神像は Cūakra-Sambhāra-Tantura に於てはヤントラの中央に之を立て、禮拜する

となし、西藏の喇嘛教では之を Beḍ-Mahog と稱して空なるもの (Gūnyam) の象徴であり佛教的にいへば金剛身を象徴したもので、いづれも印度教の濕婆神とカーリードルガー女神との合體の像より變化したものの、寧ろ範をそれにとつて作製した所の神像である。

然して、濕婆神の像も印度教の教理の中の神の世界流出説を象徴的に詮したものであつて、神が世界を其の身より流出せしむる時には、初めに其の創造力としての力 (śakti) を生ずる。此の力は神と不即不離の關係にあつて、神が娛樂 (līla) の爲に流出した世界を作る可能性ともいふべきものである。而して文法上の性に從つて神像に於ても陰神を以て表はして居る。

Mahāśūtra では此の力 (śakti) に相當する陰神を以て涅槃及び之に到る般若 (Prajñā) や其の方便としての慈悲 (Karunā) を表すが皆文法上の性に從つて居る。かくの如く佛教で涅槃般若慈悲を象徴するものは印度教では力を象徴し

てゐる。

然るに先きに涅槃を詮すに空を以てするといつたが、涅槃を體現したものは佛陀であるから佛陀も亦空に外ならぬ。佛陀が空であれば其の三身亦空でなければならぬ。故に空を以て金剛身を表すといつたが、畢竟印度教的に云へば力(śakti)が佛陀や此の金剛身以下の三身を詮すものといはれるのである。金剛身(vajra-kāya)は或は法身(dharma-kāya)ともいひ之受用身(sam-bhoga-kāya)化身(nirmāṇa-kāya)の二種は法身より流出したもので此の三は皆佛陀の三方面を表したものであつて、悟界よりは一切は佛陀一切は涅槃とも觀じてよいのである。而して金剛身は一切時一切所に於て些の變化なく湛然たるものであつて喇嘛教の曼荼羅に於ても水を以て之を象徴し、水が或は波となり水泡となり雲となり様々に其の態を變へても水たるの性質を變せぬやうに法身はいかに態を變へることも出來ることを明瞭に示してゐるのである。而して

之を亦印度教的にいへば、水は梵天を象徴としたものとも考へられる。梵天が或は大自在天(Ivara)となり或は人間ともなることが出來るのは水が様々に態を變へて然かも何等本質を變せぬに等しいのである。故に喇嘛教の曼荼羅に於ては圓の下方に水波を示して上部には雲を畫き、水が本質を變せずして波や雲に其の態を變じ得ることを現して法身のいかなる態に變ずるも其の法性としての本質の變化なきことを象徴的に詮したのである。(口繪參照)

かくの如き象徴圖としての喇嘛教の曼荼羅の中央には八葉の蓮華の中央に一坐像の佛を示してゐる。八葉は四方(東西南北)及び四維の八方向を詮其の周圍の正方形の形の四方は地水火風の四大を詮してゐる。

以上は喇嘛教の曼荼羅の構圖であるが口繪に示す通りであるから詳細の説明を略し、唯それがヤントラと禪定とに密接なる關係を有することを記憶すれば足りるのである。

尙此の外に喇嘛教に於て此の曼茶羅と儀禮に併せ用ひる Mahasukha 陰陽の神像の姿に就て一言せねばならぬ。そは前に述べた通り、佛教の畢竟教理を象徴的に表現した神像であるが、頭は四つありて、四大(地水火風)を表し、又慈悲喜捨の四無量心を表す。額は青く後頭部は赤く顔は各左より右に綠色より次第に黄色に彩られ、各顔面には三つの眼を有し以て過現末の三世と慾色無色の三界を俯瞰してゐる。腕は十二本あり十二因縁を象徴してゐる。又手に持つ金剛杵は空の義を示す等各儀軌として皆夫々意義を表してゐる。而して印度教に於て濕婆神は大低炎以て作られた光背を背後に負うてゐるが西藏の此の神像も略之と同じ災の光背を負うてゐる。

以上私はチンマー氏に従つて西藏喇嘛教の曼茶羅や神像やを説明したが此等は象徴的であり理解しにくく實際の西藏に於て之等を以て行はれた宗教的儀禮を見なければ説明し得ないやうなこともあるから、これ位にかたづけ、私は

ジャバのポロブドルに就て氏の説明を述べやう。ジャバのポロブドル(Poro Budur)は一つの大なる曼茶羅と見ることが出来る。即ち平面的な曼茶羅を立體的にしたものも見る事が出来るのである。ポルブドルの基趾は正方形では無くヤントラや曼茶羅の中央佛像をとり圍む八葉の蓮華のある圓形の周圍の正方形のやうに突出したものであつて然かも非常に複雑なる形をなしてゐるのである。而してポルブドルは錫蘭島に於ける諸塔のやうに、往昔佛教の隆盛であつた時に、靈場として巡禮者の足をとどめ禮拜供養を怠ら無かつた道場であつたらしいのである。

氏は此の外にポロブドルの構造に就ていろいろ説明を試みてゐるが私は此等の紹介を略し、たゞポロブドルと曼茶羅との關係をのべて、それが南海に於ける密教隆盛の跡を示すものとして重大なる意義を有することだけ附言しておく。

フランスに於ける印度學の現況

本 田 義 英

一部の例外は之を認めるとして先づ一般的に現時佛國印度學者の依つて立てる態度が、哲學的とか或は思想的とか所謂教義上の立場から印度學の各部門を組織しやとするよりも、寧ろ言語學並に諸餘の背景を調査して部分的に深く資料の究明を行はうとする傾向であり態度である事は何人も首肯するところであらう。

先づ當地印度學界の陣容を考へて見る、印度學全般に亘る大立物としては言ふまでもなく目下日本へ出張中のシルワン・レヰ(Styvain Lévi)博士を挙げねばならない。印度學専門ではないが併しこの方面で觀過してはならない人に、現代に於ける比較言語學者として歐洲學界に雄飛せるメイエー(Mellé)博士がある、梵巴佛教文

學のフイノー(Finot)博士、美術の方面に於てはフーセー(Foucher)博士、印度言語學専門のブロック(Bloch)博士、主として佛教言語學に携はらんとし漸くその位置が認められつゝあるビジュルスキ(Przybycki)博士、哲學の方面に於ては勿論云々の批評があるがウールゼル(Oursel)博士、之に配するに、ペリオ(Pelliot)、マスペロ(Maspero)、グラネー(Granel)、アツカン(Hackin)、バユー(Bacot)、グルーセー(Grousset)諸博士が或は支那學に或は西藏學に専念するあつて、直接間接印度學界に交渉を有し、外には國民圖書館、ギメー博物館等幾多の資料を有する幾多の圖書館、博物館を擁し、巴里を中心とする佛國印度學界は兎に角その陣容見るべきものがある

と信ずる。

レギ博士に就てはこゝに私が蛇足を加へる必要もないと思ふが、博士が約四十年前 *Le Théâtre indien*, 1890' を公にせられ印度學者として擡頭せられてより以來、印度の文學、史學、哲學、宗教、殊に佛教の方面等あらゆる部門に亘つて學界に貢献せられ、またせられつゝある努力に對しては先づ敬意を表せざるはなるまい、博士の携はられた部門はかくの如く實に多方面である。併しながら私共から考へて見る場合、博士がその依つて行はれた研究の主要背景が先づ言語學であつたと言ふ事は否定し難いところであらうと思ふ。今汗牛充棟も番ならぬ博士の著述論文乃至翻譯からその幾分の一を擧げて見る。

Quid be Graecis Veterum Indorum, 1890.

Notes sur les Indo-Scyths, 1897.

Anciennes inscriptions du Népal, 1904.

The Kharoshtri Writing and its cradle, 1904.

On some terms employed in the inscriptions of

the Kshatrapas, 1904.

Étude des documents tochariens de la Mission

Pelliot, 1911.

Texts Sanscrits de Touen-touang, 1911.

“Le tocharien B,” langue de Koutcha, 1913.

等は言々に及ばず、その題名が比較的一般的なものでもと思はれる論文著述。

La Science des religions et les religions de l'Inde, 1892.

La doctrine du Sacrifice dans les Brâhmanas, 1898.

La transmigration des Ames dans les croyances hindoues, 1904.

Le Népal, 1905-8.

Pré-aryen et Pré-dravidien, 1923.

等こゝにのみ、明かに博士の態度が言語學論じの語を離し、

Les Parts respectives des Nations occidentales dans les progrès de l'indianisme, 1924.

や最近本誌上に既に紹介されたと記憶する近著
L' Inde et le Monde, 1926.

等は比較的手柔らかいものであるが、併しその
Mahāyāna-Sūtrālaṅkāra, 1907-11.

を初めとし、小にしては

L' Apramāda-Varga, 1912.

近くは

Vijñāpīnāraka Siddhi, 1925.

等に於てもその校訂出版乃至翻譯の背景には前に擧げた諸論文に於けると同様に博士の偉大な言語學的能力を認めずには居れない事は今更こゝに贅言を須ゆるの要もなからう。以上博士の幾多の著譯論文中から僅かに數部を擧げたに過ぎぬが、それ等の内容を窺つて概括的に考へて見ると、その一般的たると特殊的たるを論せず、またその論文たると校訂たると將たまたその翻譯になるとを問はず、兎に角至極嚴肅なる言語學的批判の態度に出で、一句も之を忽かせにしないといふ博士の眞摯なる精神がその中に

漲つて居るといふ事は何人もこれを認めねばならぬところであらう。これは私が昨學年度ソルボンヌに親しく博士の講義に參し、諸種佛典講讀の際にも得た感じである。勿論佛典に就ては私共支那譯に親しみ得る便宜をより以上に有するものから見れば、博士の解釋並にその結論には時に多少の難點も發見せらるゝであらう。殊に教義的方面に於ては特に然りであらう、併しその難點に依つて博士を責める事はそれは酷である、私共は博士の嚴肅なる態度に敬意を表し、その用意周到なる立論に傾聽し、そして補ふべきものあらば之を補ひ、正すべきは正し、開拓すべくは更に開拓せねばならぬのが私共の責務でなくてはならない、殊に教義的方面に於てはそれは日本佛敎學者獨特の學田であらうと思ふ。併しこゝでは唯博士の態度が言語學的である事を言へば足りるので餘談を避ける。

メイエー博士が直接の印度學者でない事は前にも言つたが、併し所謂廣義の印度學を研究す

るために主要なる言語學的背景を與へられつゝある學者として敬服するに何人も躊躇しないであらう。今博士の論文内容に就て之を紹介するの時を有せぬのが遺憾であるが、これ亦幾多の著書論文中尠くも廣義の印度學研究のために一瞥を投ずるの要ありと認むるものに、

Indo-iranica, 1896.

Sur les suffixes verbaux secondaires en indo-européen, 1900.

Les dialectes indo-européens, 1908.

Les nouvelles langues indo-européennes trouvées en Asie Centrale, 1912.

Un fragment tocharien du Vinaya des Sarvāstivāins, 1912.

Les Origines indo-européennes des mètres, 1923.

梵學の歴史

Grammaire du vieux perse, 1915.

Trois conférences sur les Gāthā de l'Avesta, 1925.

の如きも一瞥して差支のないものだと思ふ。各論文通じて漲つて居る該博なる比較言語學上の立論には驚嘆に値するものがある。殊に古代波斯と古代印度との言語學的關係に造詣深き博士の觀察が殆んど直接に現時佛國印度學者に大なる裨益を與へ學界を賑はして居る現狀は實に羨望の極みである。博士本學年度の講義題目が

1. De la formation de noms pourvus de Suffixes en indo-européen.

2. De la création de mots nouveaux dans les langues indo-européennes.

3. Langues indo-européennes : Grammaire comparée.

4. Langue iranienne.

5. Explication de textes tirés de l'Avesta.
等であつた事をソレに附け加へて置つてよからうと思ふ。

フイノー博士がまた言語學中心の學者である事は博士の専門が主として梵巴佛教文學に在る

に依つて知らるべく、その本年度の講義題目も

1. Explication d'inscriptions du Cambodge.

2. La littérature palie en Indo-chine.

等であり、尙ほ外にアヴダーナ文學をも講せられたが、その結果から見ても博士の言語學中心主義の態度が窺はれる。

フーセー博士は人も知る如く印度美術の方面に於ける一權威であつて、他の諸學者の様に言語學中心の學者ではない様だが、併し昨年海外出張から歸佛後ソルボンヌで、パーニニの文典を講せられたなど、一寸珍とすべきであるばかりでなく、博士も亦言語學方面に深甚の考慮を加へて居られる事が、その一事に依つてすら想像されるのである。

レ兼博士とはその専門の上に多少の相違はあるが併し同博士系統の印度學者に私共はブロック博士を見出すのである。博士の専門は主として印度現代語であるが、併しその論文中に

La phrase nominale en Sanscrit, 1906.

フランスに於ける印度學の現況

La insalite en indo-aryen, 1921.

等があるに依つても知れる如く、印度言語學史の上に深奥なる顧慮を拂つて居る人であり、現に本學年度に於ても東洋語學校に於て印度現代語を講ずると同時にソルボンヌに於ては梨俱吠陀を講讀されたのである。一見直ちに篤學の士だと窺はれる眼光を備へた人である。その現代語を講ずるに當つてもその背景を或は地理に或は歴史に或は人類學と言つた様に深く之を求め、堂々の陣を張つてその現代語の成立並に由來を説き殆んど應接に遑なからしめる觀がある。時に現代語の中に近代歐洲語殊に英語等の影響を受けたるものあるを發見する時など、印度の言語として痛恨の至りとなし、滔々之を論評する所などたしかに一箇熱烈なる印度言語學者たるを想觀せしむるものがある。その門下とも見るべきルヌー(Renou)博士が徹頭徹尾印度言語學史に周到なる用意を拂つて著はした一書 (*La Valeur du Parfait dans les Hymnes Védiques,*

1925.)をその師ブロック博士に捧げたるが如き、誠に所以ありとさへ思はれるのである。

ビジルスキ博士はブロック博士ほどの熱は無い様だが、併し一青壯學者として漸次その位置を重からしめつゝある人で、博士の著譯論文中 *Le parinirvāna et les funérailles du Bouddha*, 1920.

La légende de l'Empereur Açoka, 1923.

Emprunts aryens en indo-aryen, 1924.

等も他の諸博士の名著に比すれば固とより多少遜色あるを免れず、又最近草せられた

Un ancien peuple du Penjab: Les Udumbara, 1926.

も珍資料を扱つたものとして一寸興を惹くが、時には奇警に走らんとする傾向を有する佛國學風の短所が見えないでもなく、その立論には尙ほ相當の難點も見受けるのである。併し若し博士がその短所を避けるに努めるならば、その濃厚にして言語學的背景を尊重する精神の強き點

などより察すると、たしかにこの方面に於て將來のある人だと見て差支がなからうと思ふ。ブロック博士を若しレネ博士系統の人だと言ひ得るならば、ビジルスキ博士は寧ろメイニー博士の系統に近い人だと言ひ得やう。ビジルスキ博士本學年度の講義は東洋語學校に於ては安南語を講じ、ソルボンヌに於ては

Introduction à l'étude comparative des langues de l'Indo-chine.

の外、たしか梵文 *Hansa-Carta* をも講せられたと聞く。現にソルボンヌに於ける佛敎言語學講座の敎授である。

印度學界に直接間接交渉はあるが、併し前に掲げた支那學、西藏學等關係の諸學者に就てはこゝに述べる事を差し控へ度い。

以上述べ來たつたところ頗る無味乾燥な筋書に過ぎない事を残念に思ふが、それは許して頂くとして、要するところレネ博士を筆頭として現時に於ける佛國印度學者中代表的な人々が、

その何れの部門に於ても兎に角印度學を取り扱ふに際して先づ第一に言語學をその基礎條件として居る事は何人にも想察されやう。勿論そこには幾多諸餘の背景的条件がある事も認めねばならぬが、何と言つても言語學的智識がその基礎的な中心條件になつて居る事は否定し難からう。換言すれば現時に於ける佛國印度學は言語學を中心とし基礎とした諸餘の背景的条件を願慮しながら、それ／＼の方面に於ける資料に深き批判を加へつゝある時代だとも言ひ得やう。随つて佛國現時の印度學一般の趨勢を以て所謂廻りくどいものだとなす非難も起るのであるが、それも一應は當然な事だと思ふ位實は廻りくどいのである、併しその廻りくどい事が可か否か、それはこゝで論じ度くない。

上述の様な状態から考へると、廣義に於ける印度學の或る部門、例へばその哲學的方面とか、或は宗教學的方面とか、乃至は佛教に於ても、それを或は哲學的に、或は思想的に、一口に言

フランスに於ける印度學の現況

へば即ち教義上から觀察して之を組織するといふ活動が自然比較的手遅れになるといふ事も免れ難いところである。勿論レオ博士初め諸學者の部分的な研究は之を見る事が出来るが、併しそれは要するに部分的に止まり、一箇の組織されたものとして見る事は困難な様である、この點に於て固とより多少の難點もあるであらうが併し白國の碩學ブレー・プーサン(V. Milieu // Pensées)博士を拉致し來らば錦上更に花を添ゆるものがあるであらうと思はれる。現時この方面に於て巴里を中心とした佛國印度學界では僅かにウールゼル博士がソルボンヌで

Histoire de la théologie indienne.

Les rapports entre les écoles mathyranika et yogācāra. Malayānagrādhrthopada.

等の題目を掲げて講筵を張つては居るが、かの
Esquisse d'une histoire de la philosophie indienne, 1923.

の著者である博士に、果して中觀瑜伽兩學派の

關係論や、或は又大乘起信論が理解さるゝや否や、これは頗る疑問だと思ふが、現に博士の講義は不幸にしてその著書と同様に、他の諸學者の比し、餘り評判がよろしくないのである。が併し、勿論人にもよる事であらうが、大體上から考へて、現時に於ける佛國印度學界の傾向なり趨勢なりでは或は止むを得ない現象であるのかも知れない。

由是觀之、二三の小事例は之を例外として、概括的に考察を下す場合、佛國現時の印度學界は前にも言つた様に、つまり嚴密なる資料批判の時代にあると言へやう。こゝに私共の學ばねばならない幾多の長所もあれば、また同時に餘りに言語學を尊重し過ぎる結果他を顧みるの違なく時には奇警な結論を誘導するといふ短所が伴はぬでもないのである。この點は特に注意を要すると思ふ。

さて、然らば現時に於けるかゝる學風と言ふか、傾向と言ふか、即ちあらゆる部門に於てそれ

く、完全なる組織の彼岸へ達すべく彌勒の世でも待たねばならぬと言つた廻りくどい一々の資料批判の學風、その可否は今別として、一體かかる學風が果して何物に依つて醸成されたか、勿論それは國民性の然らしむるところだと一口に言つて終へばそれまでの事であるが、私はその具體的原動力の主要發源體を主として稀代の學匠ユーゼン・ヤルヌフ (Eugène Burnouf) に見出し度いのである。

ビュルヌフ學匠がその不出世の天稟と不斷の努力とに依つて開拓の手を染めた學田は實に廣漠たるものであつた。併し東洋學に對する彼れの識見と鋭敏にして熾烈なる眼光はゼンド・アエスタに投げられ前人未到の境を拓き、同時に之に依つて印度學研究の背景を示し、更に又直接印度學に交渉してはブラナーナの研究、法華經の研究、佛教史の檢討等に於ても亦一世を驚かさなぬものはなかつたのである。佛國東洋學、殊に印度學の學祖として學匠を仰ぐ所以のもの

實に事當然に屬する。彼れ生年僅かに三十三歳、前人未到の學田を開拓して之を世に示した不朽の大傑作「Le Yagna, 1833」の一篇既によく之を雄辯に物語るものと言へやう。該著世に出でて既に九十餘年、爾來勿論時には強弱の差はあつたにしても兎に角現時に到るまでその遺風が殆んど傳統的に傳はつて居る事は、現時佛國の印度學界の趨勢と併せ考へれば到底否定し得ざるところである。「Le Yagna」の一篇既に後人を發奮せしむるものがある。況んや他の等身金玉の名篇を併せ見るに於てをや。

一度巴里國民圖書館に足を運び、彼れ學匠が研究の跡を彼れ血涙の手記幾千百頁に之を見んか、その苦心慘憺の跡襟を正さずして之を見る事が出來ない。而して現に公刊されて居る彼れの著書とこれ等手記とを比較し、彼れが一書を公にする體裁に纏めるまでの研究の徑路を探らんか、學匠の面目髣髴として現はれ、後人を策勵して止まざるものあるを覺ゆるのである。現

フランスに於ける印度學の現況

時佛國の印度學者亦彼れ學匠の遺業を繼承し、その遺風を顯彰し、愈々益々資料批判の手を廣く且つ深く延ばさんとせるものであると見て何の差支があらうか。

佛國現時の印度學界の趨勢一般が、餘りに言語學的で廻りくどいと非難に對し、佛國學者が常に「百年、百五十年を待て」といふのを聞くが、これは彼等の所謂負け惜しみとして聞くべきであらうか。或は又第二ビュルヌフの出現を期待し熱願せる衷心よりの叫として聞くべきであらうか、之は讀者の批判に譲り度いと思ふ。たゞ私共はその長所と信ずる所を學び度いのであつて、彼れ是れ論議しやうとするのでないから、こゝらで筆を擱いた方が穩當であらう、亂文妄言共に多謝。

(フランス、サンセルマンの寓居にて)

新刊紹介

Anjan Acharya, P.

Bhagavadajitkiyam. (A Prahasana of Bodhayana Kavi with Commentary)

XXVI pp. Jayantamsalam. 1925.

氏ハウケンテルニフツの門下で氏が替て迦然ヂヤンタインカラのパーリヤム圖書館で發見した、寫本ナウ師の助音により出版したものである、これで印度の劍に關する文献が一ツ増えた事になる。

Phanartkar, D. R.

Asika (The Carnical Lectures)

University of Calcutta, 1925.

バンダルカル氏の有名な研究で一九二三年のカルシカル講義で阿育王の碑文によりて其の一代の行跡を年代的に研究せしものである。

Bolin, J.

Kierkegards dogmatiska Ansehaung in ihrem geschichtlichen Zusammenhang

Gütersloh, 1927.

ケルケゴールは人も知る北歐の憂鬱者、ハーゲルに出發してこれにあきたらず無限の人生を凝視した人、吾國にもその熱と理智さに傾倒した若き哲學者があつた。彼の宗教論に於ても亦その眞實にして捉はれざる研究に注目すべきものがある。

著者はケルケゴールを理解せる點に於て第一人者である。ハステフアンの言葉、難解なる彼の思想の核心を捉へ來れる點と研究上のトピツクの要項は著者によりて始めて待られる面目である、尙ほ内容に就てはケルケゴールの敬理觀を論じ、次には彼の宗教思想發展の経路を明かにして罪、信仰、神の表象及びクリスト教に於ける神と人との關係に就て述べて居る、最後にヘーゲル宗教哲學及びケルケゴールに於ける啓示と歴史、及びルタノの罪及惡觀、信仰觀より見たるケルケゴールの敬理觀を付して居るが注目すべき論文である。

Gruchin, W.

Religionspsychologie.

Breslau, 1926.

價值といふ問題が心理學の問題として實験的に發表せられたのはハーリングの著作である、一九一三年であつたと思ふがこれを宗教心理の方面に適用した人は實に本書の著者ウリユーエンである。Das Wertelabnis, Eire religi-

ouspsychologische Studie auf experimenteller Grundlage 1924. が即ちそれだけで既に一般心理學界の注目を惹いた著作であつた。因みに彼は昨年夏逝つた獨逸宗教心理學の權威ギルケンソーンと關係深い。

本書はかかる傾向を有する彼が概論として物したるもの種々なる宗教心理學の方法の批判を彼の如く實際に實驗的研究にたずさはるものから聽くことは新學に志するものにとつて殊に必要であらう。尙ほ彼のさる實驗的方法は所謂「實驗」なる不自然を脱して自然に即して居ることを付言しておく。

内容については方法論、宗教的一般心理學、發生的宗教心理學、宗教的個人心理學、病理的宗教心理學、宗教的社會心理學 (Sozialpsychologie der Religion) 及び應用宗教心理學等を取扱つて居る。

Calarda, W.

Over the Vaikhānasasūtra

Amsterdam 1926.

これは小冊子であるが Vaikhāna Gīhya Sūtra カドラピテキヤンの俗語を知れる人によりて書かれたものであるといふ事及び Manava Dharmasūtra が流行した時代が非常に早いものであると云ふ事とを論證した點に一讀の價值がある。

新刊紹介

Calarda (W.), *The Satapatha Brahmana in the Kāvya Recension.*

IV+4+120+96 pp. Lahore 1926.

吠陀文學研究者にとりては本書が重要である事は今更云ふまでもない。エッケリング教授が著して本梵書の英譯の際用ひたのも此の種の原典である。同教授は其後より正確な原典の出版を志したが果と得なかつた、これを今度カラレドが出版したのである。

Dis. Varj Ratin.

Jarāśādh Vadh Mahāvāya.

24+174 pp. Benares. 1926.

著者は夙に印度文學者として名聲高し。先に *Harā Jhān* 及び *Prem Sagar* の出版がある。本書には懇切なる脚註と解説を附して居る。

Josecy (Charles Conant),

The Psychology of Religion.

New York, Macmillan, 1927.

南ダコタ大學のジョセイ教授が學生の教科書として物したものである。創見を目的としてゐないことは著者が言明してゐる。然し概觀を試むるにはよい書物である。

Kane P. V.

The Vyavaharanyūkha of Bhāṭṭa Nāṭaka
rīpṭha.

ix+x+256+560 pp. Bombay, 1926.

編者はキャンビー高等法院の辯護士で且つ有名な梵語學者である。本書は十二 *mayūka* の一つで紀元後一六五〇年頃の作で一八二六年及び一八七九年に二度出版されたが其後久しく絶版であつたものである。新刊には解説、註及び附録が附せられてゐるが註に非常な努力を拂つて居る様に見える。

Krom, J.

The Life of the Buddha on the Stupa of
Barabudur, according to the Lalitavistara
Text.

viii+131, pp. and 120 Plates The Hague, 1926.

一九二〇年和蘭陀政府の出版にかゝるチヤムスの卒塔婆に関するものの中の一部の英譯である。

此の研究によるミチヤムには初め小乗が傳はり後紀元後八九世紀頃に大乘が傳來した事になる。

Monahan, F. J.

The Early History of Bengal.

Oxford University Press 1925.

彼は生前其の任地なりシキャンモールの歴史を研究發表せんとして、材料の蒐集に努めて、今や殆んど出版の運びにまでつぎつぬたが、遂に完成せずして、一九二三年に長逝してしまつた。本書は彼の研究中の前半を、彼の友人の Sir John Woodroffe 氏が出版したものである。

本書は主として孔雀王朝の研究であつて、別に新しい見も無いが、他の此の時代の歴史に関する研究の、補助傍證に資すべきものが多く載せられてゐる。印度史家の一讀すべからざる書であらう。

Rabreau (G.),

Introduction à l'étude de la théologie.

Paris, Blond, 1926 in—8 de XII—414 p.

「神學研究の序論」として推稱に價する書である。かう云ふ概論風の書はフランスマ關係の文献では極めて少いものから考へても此書存在の意義はある。

Rahder, J.;

Desabhumikasūtra et Bodhisattvabhūmi

XXVII+99+28 pp. Paris, Geuthner, 1926.

譯者日本書出版に當つた左の如く Desabhumikasūtra 及び Desabhumisūtra の譯本を翻致してゐる。

Paris; Bibl. nat., fonds manuscrit n. 51 et 52;

Cambridge; Univ. Libr., Add. 897.2 et Add. 1618;

London, Royal As. Soc., Hodgson Coll. n. 3;

Calcutta, As. Soc. of Bengal, B 45;

Kolmandu, Royal Library, M. N. de 215 feuilles, 38 e

m. X10 cm., date N. B. 967 (A. D. 1817)

以上のテキストの中譯者の姓名は後述に依り、Paris, Cambr-

idge 1618 及び Kolmandu 等の新らしい寫本は、最も

古い書體の Cambridge 867.2 及び London の寫本を取る

べきであり、Calcutta 本は凡備の寫生の手になるため本文

比較研究には餘り役立たない。

最後の章 (Paridanda) の偶頌は最も古く、その中には缺けてゐるが、新らしい寫本には存在してゐる。然るに編者がブツサン教授の厚意に依つて照合する、その出来た第六世紀の日附のある寫本の断片の凡ての章に、偶頌は省かれてあつた。編者はその偶頌を本書には省略してゐるが、將來公にするものゝ方である。

又編者は西藏譯、蒙古譯、支那譯、日本譯等多くの譯本と、其本との比較研究をしてゐるが、試みにその擧げられてゐる譯本を見らう。

西藏譯 1. Bksh. Ugyur, の Narhang 及 Phal. chen
部 Vol. 3, fol. 71—212.

2. Pekin 版 Vol. 3, fol. 42 a—168 a

新刊紹介

3. Pekin 版 Bstan. Ugyur, Bibh. nat. Paris,
fonds tib. n. 229, fol. 130 b—335 a

蒙古譯 1. Pekin 版 Bksh. Ugyur, unatigi 部 Vol. 3, fol.
50b—152 a; Bibl. nat. Paris, fonds mongol n. 56.

支那譯 1. 新疆一切智佛經 法華經 (Dharmaraksas) 譯

A. D. 297 (nanjo 110)

2. 十住經 鳩摩羅什 (Kumarajiva) 譯

A. D. 334—417 (nanjo 105)

3. 大方廣佛華嚴經 東晉佛陀跋陀羅 (Buddha-

bhadra) 譯 第二十二卷十地經 (Avatamsa-

kastra) A. D. 318—420 (nanjo 87)

4. 十地經 後魏菩提流支 (Fodhina) 譯

A. D. 508—511 (nanjo 1194)

5. 大方廣佛華嚴經 唐實叉難陀 (Śikṣānanda)

譯 第二十六卷十地經 (Avatamsakastra)

A. D. 695—699 (nanjo 83)

6. 十地經 唐尸羅達摩 (Śīlacharṇa) 譯

日本譯 1. 國譯大藏經 (經部第六卷 p. 179—325)

2. 同 (論部第十三卷)

以上諸種の支那翻譯本の中で尸羅達摩の譯が他の翻譯に
比して原本に最も近く、綿密に送語機構的に譯せられてゐ
る。その翻譯は羅什及び佛陀跋陀羅よりも實叉難陀の譯語
に類似してゐる。

新刊紹介

一六〇

大體に於て西蔵、蒙古の翻譯を以て梵本 (Cambridge 8672 及び London) の間に或る一致を認めらるるもの出来らるゝ一方新らるゝ梵本 (Paris, Cambridge 1618, Katmandu) の他方實又難陀、尸羅達摩の翻譯は又他程明確な一致ではない。編者はその参照した二十の翻譯の關係を判断するもの出來るために西蔵、支那、蒙古語と梵語の章句及びそのに考察することを省いた本文の順序等十地經の語彙を本年發行するといつてゐる、尙編者は序文に於て大いに本書の史實について論じてゐる。

Rande R. D.

A Constructive Survey of Upanishadic Philosophy.

21+439 pp. Poona, 1926.

印度に於ける哲學宗教の發士院が印度哲學の研究の出版を企てたもの、中の一つであつて印度哲學と西洋哲學とを比較研究した點に特徴がある。

Routh, H. V.

God, Man and Epic Poetry II vols.

1st vol. pp. 221. and 2nd vol. pp. 265.

Cambridge, 1927.

古來の叙事詩を通じて、神英雄の觀念を觀察せるもの。

第一卷は古典な、第二卷は中世を取扱つてゐる。

Sesha Aiyangar, T. R.,

Dravidian India. vol. I.

Calcutta 1926.

印度文化の研究上下ラビタ人種の研究の重要なることはいふまでもない。著者は吠陀の梵語及び古典的梵語がいかにクラシカルタミル語の影響を受けたかを述べてゐる。我々は第二卷の出版を期待してゐるのである。

Sperry, W. I.

Reality in Worship.

pp. 345. New York, 1926.

從來「禮拜」を取り扱つて來た數多き書中に、二つの型を見る事が出来る。一は教會史的研究とも云ひ得るもの、他は、その部分的研究(例へば、祈、説教等)である。前者の中には、微に入り細に入った研究も少くないが、畢竟此は神學の範圍を出でない者が多い。後者は、未だ断片に過ぎず、禮拜を全體として掘むに到つて居ない感みがある。著者は此等の古き型に依らず、直接に現實行はれて居る禮拜の事實を直視して、これから、著者の所謂「禮拜の實體 Reality in Worship」を掘み出せんと居る。「われわれは禮拜に際して、何をやつてゐるのか、少くとも何をやつ

て居るつもりなのか。又、此等の型の如き動行の、實際の原因及効果は如何なるものであるか、¹等、ダイナミックな問題を捕へ來つて、新しい見方をしてゆく處に、著者の炯眼なうかがふ事が出来る。

Thomas, Edward I.

The Life of Buddha as Legend and History.

XXIV+297 pp. London, 1927.

本書はバーリーの原典はもとより廣く出来るだけ材料を集蒐してそれを基礎として深き研究と鋭き批評とを加えて出來上られるものである。初めに先驅思想を述べ次に十二章に渡つて佛陀の傳記と教團の事を説き次五章に於て教理を論じ最後に三藏の解説で結んでゐる。

Walliser, Max.

Die Sekten des Alten Buddhismus.

VI+93 pp. Heiderberg, 1927.

本論文は彼の「史的發展に於ける佛教哲學の第四篇である。大衆部。上座部の分派の系統及び其主張を南傳では、カターパットウー北傳では異部宗輪論等によつて論じたものである。其の論調に於て前の原始佛教の哲學的基礎より余程論理に鋭さを缺いた處があるが又一面それだけ彼れの視界が擴大され佛教に對する見識が進歩した事が了解される。

新刊紹介

る。多少誤解した點もあつて我々漢譯を自由に讀み得るもの否現在日本に行れて居る部派佛教の研究の立場からすればさほど大いしたものではないが西洋人としてはかなりの努力である、宛に角部派佛教研究の一文獻の増えた事を祝さなければならぬ。

Wieman, Henry Nelson.

Religious Experience and Scientific Method.

Pp. 353, New York, 1926.

科學と宗教との衝突闘争は久しい事である。崩れゆく既成宗教、破れゆく既得概念を護つて、この闘争を調和せんとする試みは過去に於て幾度も企てられた。その中には徒らに空しい努力に終はるものもあつた。新らしい轉機的光明を見出したものもあつた。本書もかかる企ての一つと見ることが出来る。

著者は、科學の力を素直に受け入れる。併し、それが云つて宗教を捨てるのではない。科學と宗教は相並んで、手と手を携えて進んでゆくべきものである。一つの自然現象の二つの見方である、見方の相異から科學と宗教の相異が外れた、と説く。

故に、科學と宗教とは衝突すべきものではなく、互に相助く可きものである。一方の理解の爲には必ず他方が必要である。一方が破滅するところがあるならば、同時に他も滅

びるであらう。此處に、「宗教經驗と科學的方法」と云ふ表題の意味がある。

かく著者は、宗教を天上界から自然界に近く引き下ろしてゐるが、然し一方には、「人間がその安心立命を托する機なあるもの——廣き意味の神——の存在は疑ふべからざる事實」であるとして居る。此處に昔からの科學と宗教の問題、否科學と神學との衝突の原因が宿つてゐる。従つて、これは著者にさつても難點である。然し更に又、難點であればこそ、そこに著者の哲學の存する處である。本書の成功不成功も此の點にかゝつてゐると言ひ得よう。

柏原祐義氏譯著

新譯 維摩經物語

東京 甲子社書房發行

聖德太子が註釋せられた三經の一である維摩經は在俗の佛弟子即ち居士としてこの維摩詰が佛命によりて己の病氣を訪ふた文殊との問答の間に深奥なる佛教の理解と修行の功德とをあらはすのが中心骨子であるがその前後を合して一卷の興味ある物語でもある。要するに、維摩は正覺に登つた大聖であるがそれが大慈悲の爲に假疾をあらはれて床に臥し身の疾を縁として悟りの法を説くのである。その説く所は畢竟の空である。有名な維摩の默説はその空即ち不二絶對の悟りの境界をあらはすのに適當なものであつたの

だ。譯者は人間の心のなやみが常に豫想と價值との錯誤から起るこし之を根本的に翻へして執拗な苦惱の結ばれから解脱し眞に自由な生活に進む事をあらはすのが本經でありさしその大意を一般に知らしめんこの考より譯述したものであつて、近時この種佛教經典の現代的意譯が出版せられる様になつたのは勿論時代の要求でもあらうが種々の意味から喜ばしい傾向と思はれる。

三井品史氏著

佛教思想概説

東京 甲子社書房發行

佛教思想の統一的研究は近時かなり盛に行はれて來た様である。然し歴史も長く分派に分派を重ねて複雑した思想系統を持つて居る佛教に於ては根本と枝葉の區別は勿論同じ枝葉の間でも果して同一根莖のものかの疑はしい様な状態にある事までればかなり困難な問題である。本誌一月號で紹介した下村春之助氏の佛教々理概論の如きこの試みの一成果であつた。

今書の著者はかく複雑難解の佛教もその根本原理を明にして難解難入の關門を通過し、それによつて代表的各種の思想を研究するならば豁然として興味が起つて來るだらうさといひ眞理を愛し佛教を親しまんとする人が此著によつて佛教の根本思想を翫味し無限秘藏佛敎の寶庫を探らんこ

を念願すると述べてゐる。即ち特に佛教の思想的方面について著者の研究よりなる考察と批判とを加へたもので全體を七篇に分ち第一篇には佛教研究の三科、佛教の根本思想、佛教の思想體系の三章がある、第二篇以後は佛陀論、眞理論、知識論及心理論に分ちそれ／＼根本原理及思想と發展と分派した各説さについてかなり明細に叙述せられてゐて佛教思想の傾向を知るに手頃なものかと思ふ。そしてその方面の研究にもよい参考書となる。然し著者も斷つてゐる通り従來用ひられた多くの述語を用ひてあつたりかなり頭を傾げる所もあり全くの初心者には少し六ヶ敷いかもしれない。それと終りに索引をつけてほじかつた。尤も術語などについては時間の許す限り讀者の間に答へるさしてゐる。尙この書は主に思想方面であつて實踐方面の研究は書を更めて發表すると豫約してゐる。

高柳伊三郎著

ダンテ神曲序説

東京 新生堂刊行

著者も云ふ如く「神曲」は決して讀み易い書ではない。此書はダンテの「神曲」に關して邦語で書かれたもので最もよい手引書となるであらう。著者が諸家の異説を味讀して、努めて公平な見解を持してゐる點は嬉しい。

梅尾祥雲氏著

曼荼羅の研究

和歌山縣 高野山大學出版部發行

佛教の日本文化史上に於ける位置は云ふまでもないがその中藝術的に影響の著しいものを與へたのは弘法大師の眞言密教が其の第一に居るさいつてよからう。眞言宗は實際立派な綜合藝術である。それがあらゆる方面への影響が大であつたのも偶然でない。その眞言の教理内容を圖に表はしたものが金剛界胎藏界兩部の曼荼羅である。これ即ち弘法大師の世界觀であり其の基く所は大日經金剛頂經なる所依の經典の思想であるものを表示したもので宇宙一切を綜括したものに外ならない。然し曼荼羅は決してこの兩部に限つたわけではなく又眞言特有のものでもなくてその語は卷き納める意又輪圍等の意を持ち古くから種々の方面に用ひられたものである。従つてその語の起原所謂曼荼羅思想の由來圖繪の初等を調べて最後如何にして弘法大師の信仰藝術となり特色ある眞言宗を代表する中心となるに至つたかといふ經過からその宗教的意義及影響等を研究する事は色々な意味に於て重要な問題たるを失はぬ。我國に於ても古く行はれて居たけれ共今の著者の言の如く研究資料の乏しき爲不完全なるものであつた。それが今著者によつて必要であつて而も今迄誰人も用ひた事のない西藏語大藏經中の佛陀囉耶の大日經疏釋、釋迦彌怛囉及慶喜藏の全剛頂經

の疏釋のある事が大正三年に初めて發見せられ、著者は西蔵語の研究を重ねつゝ、之等資料を考究し且其他廣く書を涉獵する事十餘年にしてこゝに本書を公にする事を得たものであるといふ。蓋し曼荼羅の研究としては空前の者である。埃及の死者の書中にあるホオラスの四子が蓮華の上に立てるもの等々かなりこの思想の關係範圍を廣く見てある事も興味を引く、本は四六倍版で寫真版百五十一圖本文五三二頁索引が五五頁ありかなり厚い。本文を五に分ち第一曼荼羅起説は曼荼羅の語義曼荼羅思想の由來及種類由來等、第二第三は所謂兩部曼荼羅の詳細な研究、第四は別尊都會の曼荼羅とし印度、支那、日本等の曼荼羅(兩部以外)一切について考察批判し第五曼荼羅餘論に於て曼荼羅に密教同義、六大緣起説の史的考案、眞言陀羅尼の研究、印契の起源及發達を述べ最後に曼荼羅の研究史料を梵藏漢和西歐に涉り數十種擧げてある。

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

不 許 複 製

昭和二年十月廿五日印刷
昭和二年十一月一日發行

新第四卷・第六號

(定價金壹圓)

編輯者 宗 教 研 究 會

右代表者 姊 崎 正 治

印刷者 宗 教 研 究 發 行 所

右代表者 田 中 六 藏

印刷所 宮 本 印 刷 所

東京市神田區表神保町二番地・株式會社同文館

發行所 宗 教 研 究 發 行 所

橋本區二七四六番 電話掛號三六〇三番