



本窠古土山畑集集産氏ソイタス

切支丹史中

フランシスコ會の傳道 (上) 姉崎正治

一 開教以後の變動とフランシスコ會の傳道參加

サビエルの開教以來、日本に於ける切支丹宗門が五十年に近い傳道の成績を擧げた頃には、内外共に種々の變動が生じ、それが切支丹傳道の上にも影響すべき機運を促して來た。國內の事情としては、秀吉の天下統一が最も重大の事で、此が切支丹の傳道に影響を及ぼしたのは多方面に亙る。その最も眼前に現はれた事實は、その動機の如何を論せず、秀吉の切支丹嫌忌であつて、天正十五年(1587)の教師追放令となり、文祿五年末(1616)の切支丹火あふりとなつた。國內に此の變動の生じつゝある時、切支丹の本源たる西洋にも、種々の變動が生じてゐた。その最も直接に關係ある分では、イスパニヤのヒリピン植民が進んで首都マニラの建設となり(Mansila)、此がポルトガル人の天川マニラと競争する様になつて來た。此の兩都市(兩國民)の競争は、ロマ教會の中に於ける布教團體たるセスス會と他の三團體との對立にも聯絡する様になつた。といふのは天川の宗門は、印度のゴアと結びて殆ど全くセスス會の獨占であり、日本の切支丹布教も、天川を根據にして來たのに對し

て、マニラの方にはフランシスコ會とドミニコ會との教師が多く（その他も少々あり）、此等の團體が日本傳道に立入る様になれば、對抗反目とまでは行かずとも、競争乃至疎隔の勢になるのは自然である。

開教四十餘年になつた文祿年間には、此等内外變動の影響が歴々として切支丹宗門の上に現れて來た。秀吉の與へた最初の打撃はその名ほどの大事でなかつたので、日本の切支丹傳道はその進運に比して教師の缺乏を來しつゝあつた（日本人の教師を養成するに盡力と寛大とが足りなかつた事も一因であるが、それは略して）。ここで、他の布教團體の援勢を得て之を補充せうとの議は、一五七九年（天正七年）日本に來たゼスス會の巡察員ワリニヤニ（Valignani）が之を提議した。此の問題は、ローマ、マドリド、リスボン、天川、長崎に亘つての交渉を要し、中々決定を得なかつたが、一五八五年（天正十三年）、法皇グレゴリヨ十三の教書で、ゼスイト以外の參加を許さずといふに決し、それ以外の教師で支那日本に渡る者は、教會の重科を科する事となつた。此の決定は、已むを得ない勢の致す所でもあり、又布教上賢明の裁決であつて、教書の文には、新歸教の人民が異風の教師に接して、まごつくのはよくないといふ事などを、理由として説明してあり、此の如き弊は儘に後年他國教師の混入して來た結果に現れてゐる。然し、浮世の情勢は動きつゝある。マニラの繁昌は、どうしても天川をして日本との通商を獨占せしめず、又通商往來が開けて來れば、布教交通も、

ニラと日本との間に始まらざるを得ない。況やフランシスコ會もドミニコ會も、西洋に於ても、或る意味でゼスス會の競争者であり、その教師等の布教熱心は、單に信仰の動機の上からも、黙して坐視し得ない勢であつた。

そこへもつて來て、秀吉の得意野心、或は誇大妄想に食ひ入つた仕事師原田孫七郎等が、マニラとの交渉を始め、一方には征服と稱し、他方には通商と稱して、渡りをつけた。その結果、マニラ總督の使者として來たのは、フランシスカンでイスパニヤ人たるペドロ、パウチスタ(Pedro Bautista)であつて、彼が三人の同輩教師と一貴族と共にマニラを發したのが一五九三年五月卅日(文祿二年四月廿日)、平戸に到着し、長崎で先着の教師ゼスイトの人々に會し、而して名古屋で秀吉に謁したのがその陽曆八月。使節用件の事は別にして、ペドロは伴侶三人と共に日本に留まり得たのみならず、太閤の公許を得、その保護の下に京都に上つて布教を始めた。サビエル以來四十四年でゼスイト以外の布教が始まつたのである。此間に於ける彼等の仕事は、先に商人として日本に來て日本語を知つてゐるガラシア(Gonzalez Garcia)を師匠とし、又先着者から得た文典と語彙とによつて日本語を學習した事である。その志ある所は、云はずも明かである。

二 フランシスカンの傳道に對する最初の大打撃

秀吉は、此時九州から歸り、伏見城の建築に熱中してゐたが、フランシスコカン教師はそこでも秀吉に謁見して、京都でよい家を貰ふ約束をし、又寺をも建て、盛に儀式を行ひ、公然布教を始めた。京の奉行前田玄以は、それに干渉もしなかつた（或は好意を表したともいふ）。そこへその年（文祿二年1593）の末には、又々總督の使節としてフランシスコ會のゼロニモ（Geronimo de Jesus）が二人の教師を率ひて（他の一人途中死亡）來着して謁見し、教師は七人になつた。大阪に修道院を建て、長崎にサン・ラザロの寺と附屬の病院二つを建てたのは、つゞいての事であつた、布教活動は愈よ公然の事になつて來た。四五年前の追放令以來表面沈黙してゐたゼス會の教師が、此を見て、不安を感じ、新來の教師等が事情に通せず、大膽に事を行ふに對して不快に思ふに至つたも無理はない。

ゼスイトの此の不安不快は本國へ送つた報告に歴々現れてゐるが、それは單に嫉視とのみ見てはならぬ。此の如くすれば、又々禁令の厄に逢はうといふ憂慮が大に力ある事であつた。而して、それは早くも事實となり、京都では信者の寺院參詣を壓迫する事になつた。それを又フランシスカンの方ではゼスイトの陰謀から出たと怨み、此の如くにして兩會は段々反目の状態に入つた。ゼスイトの側からは、グレゴリヨ十三の教書を盾にして自家の獨占權を主張すれば、フランシスカンの方は使節だといふ事を盾にとり、且つ太閤の許しを得てゐるから他人の干渉を受けないと抵抗する。此を裁決すべき司教は空位である。二派が相容れない形勢は増長するばかりであつた。

司教マルチネス(ゼスス會)が任命を受け、伏見に着したのは、文祿五年(一六一三)晩秋で、謁見も好都合に済むだが、その時は、所謂サンヘリベ(船名)事件が問題となりつゝあつた時で、その船の乗組員が暴言を放つた事から、イヌバニヤは侵略の爲に教師を派遣するのだといふ疑惑が有力になつて來た。事件の内容は周知の事であるから、略して、兎に角、その結果は、再び切支丹の迫害となり教師の殺戮となつた(勿論此一事のみが原因でないが、直接の刺激になつた)。文祿五年十月二十日(西曆十月九日)京都と大阪で切支丹に對する逮捕令が突如として出た。始は切支丹の徒を總て捕へよといふにあつたが、石田治部が緩和して、ヒリピンから來た者の罪狀を數へて、之を逮捕する事に定めたと云ふ。その意味の令狀が出たのが十月廿四日(西曆十一月十三日)。京都で捕へた者十七人と大阪の七人とを合せ、車にのせて京の市中引廻をしたのが十一月十五日(西曆十二月三日)。大阪を経て堺に出たが、船には乗せず、態々陸路をとらせ、陰曆十一月廿一日、堺、十二月十五日、博多、同十八日彼杵、翌日長崎、サンラザロの會堂で最後の儀式をすませ、海岸に近い丘上、後に聖人岡といはれる處ではりつけの刑に行はれた。その人数は、始の二十四人に途中で加はつた二人を併せ、時は文祿五年十月十九日(西曆十一月五日)の夕刻近くであつた。

此の一事は、當時教會側に於て、日本最初の大殉教として深い感動を以て迎へられ、其以後も、日本に迫害が進み、殉教が増すと共に、その先驅としての尊敬嘆美を以て迎へられ、それに關する詮

議や又記事の刊行がつゞいた。而して幕末に日本が再び開國したので、布教の再興も望める事となつた機會に、一八六二年、その二十六人を聖者に列する大儀典を舉行した。その爲に此の殉教は非常に理想化せられたものとして、宗教的熱情を以て見られ、爲にその歴史的位置が却て曖昧になつてゐる。秀吉の疍癩、四奉行間の關係等は暫く措いても、天川とマニラとの對抗ともつれ合つてゐるゼスイトとフランシスカンの反目、二者の傳道方法態度の差異が、此の不幸を來す一因になつてゐる事は注意を要する。假令ひゼスス會の方から此を刺激した事はないとしても、石田治部の幹旋には、秀吉の宮廷に勢力を扶植してゐたゼスイトたるロドリゲスの呼吸のかゝつてゐることは、教會の記録にも現れてゐる。事は、日本に於ける切支丹全體に亘る不幸には違ひないが、その成行に於ても結果に於ても特にフランシスコ會の傳道に對する打撃たることは争へない。秀吉には、布教團體の區別を考へる餘裕はなかつたに違ひないが、マニラから來た奴等といふことは確に念頭にあつた。石田治部の幹旋はその點を捕へて、ゼスス會の外國教師には觸れない様にしたのである。

そこで兎に角結果については、殉教二十六人の中、六人はマニラから來たフランシスカン教師であり、二回の使節で來た者の中一人ゼロニモが歸國したのを除いて、教師は全滅した譯である。ゼスス會の日本人教師三人は、大阪に居住し布教してゐた爲にまきぞへに捕はれたのに外ならず、而して残る十五人の中、ゼスイトの慰問使として同伴して來て、途中で召捕の中におち込まれた二人

を除いて、十三人の信者及兒童は、皆フランシスコ會關係者であつた。勿論、天主教會に於ける布教團體の別は、佛教の宗派とは意味を異にしてゐるが、それでも日本の禁教記録にも門派と稱し、明治の始にも此の語を襲用してゐる通り、派別には違ひなく、信者もやはりその寺院や修院に結びついて、特別の修業もしたのであり、此の殉教が特にフランシスコ「門派」に對する打撃であつて、ゼスス「門派」は殆ど直接の害を被らなかつたのである。

三 ゼロニモの潜入と家康の委托

此の如くにして文祿五年末(即ち慶長元年(但し西暦は1605))の殉教は一般に及ぶ禁教でなくて、マニラから來た布教の禁止を表した。勿論、長崎では右の殉教につゞいて、次の年ゼスス會の者をも追放したが、追放服従は表面の事に過ぎず、實際は老衰者や病者を送還し、又修業の爲に青年を天川に送るに止まつた。そこへ、その年(慶長三年1608)初夏、二人のフランシスコ人が日本人に扮装し、日本船に乗じてマニラから長崎へ忍び込む。その中は一人ゴメス(José Gomez)は直に捕はれて送還せられたが、他の一人ゼロニモは四年前に使節として來朝し、殉教の少し前まで日本に居たので、多少日本語も出來、うまく内地に潜入してしまつた。そうする間に、太閤の病氣、死亡、時勢は換はつて、家康が段々に勢力を加へて來た。而して今まで上方を徘徊してゐたゼロニモは、伊勢或は伊賀で役人に

見つかり、當時伏見にゐた内府様だいふさま(家康)の處へ召出された。而して此がフランシスコの關東布教を開く基になつたといふのは、要するに家康が外國通商を希望してゐて、ゼロニモをそれに利用せようとした爲である。此に關するゼロニモの通信に曰く(多少省略)。

此の日本の惱める切支丹を助ける爲にマニラを出發したのは、一五九八年五月、それ以來一人で此國に隠れ忍びあるき、伴侶ゴメスを捕へたと同様に此身をも捕へ様とする者の目をかすめて今日に及むだ。此國の同胞が苦められるのを見ては、オラシヨ、斷食、デシビリナ等をして聖母にお祈りをさゝげ、此の苦みのなくなる様に、又この教會の厄を慰める様に願ひ、且つ此の聖き信仰の爲に身命をさゝげて、日本中に深い感じを與へたマルチレス達の御名譽を全うする様に力を盡して參つた。此の厄難苦惱の最中で、デウスは御恵を奴等の上に垂れさせ給ひ、聖丹御受胎の祭の速夜(陽曆十二月八日)、即ち丁度二年前に我等の聖い兄弟達が召捕られた夜(即ち慶長三年十一月十日)、暴君(吉秀)の繼承たる皇帝(家康)から使が來て召出された。此命の來た時、逃れる路は全くなし、デウスは先に兄弟達に下された恩命を此身にも下され、クルスの上の死によつて他界へ行く途をお開き下さるのだと覺悟した。君王の前に引出され、どうして前回の召捕に漏れたかと問はれたので、その頃、新に仲間を募る爲にマニラへ行つて居た事、切支丹の人々を激勵する爲にマニラから再び來て、先の兄弟達と同じくクルスの上から不滅に旅立たうと覺悟してゐる事な

ど、返答した。皇帝はそれをきいて、後生はないと教へる彼れの釋迦宗の考に照してか、又はわしが死を恐れると思つてか、微笑してゐた。それから丁寧にわしを扱ひ、云ふには、「此からは恐れることはいらぬ、にげ隠れするにも及ばぬし、又法服を着してよろしい。わしの領分は關東にあるが、その港に來着するカステラ人(イスパニヤ人)には交りたく、それ等の人が船で新イスパニヤに往復するに當つて、領内の港へ來れば、その必要品を供給するから、日本の船と交易し、又銀鑛採掘の方法をも傳へてほしいと思つてゐる。而して死ぬまでにはそれ等の事を成遂げたから、その方法を示してほしい。」此に答へて、先にサン・ヘリビ號の如く船が岩に乗り上げない様にするには、イスパニヤの水先案内が來て海の深さを測量する必要があり、それをマニラ總督に周旋して戴かうといふ事を申上げた。君王はその意を容れ、その結果、擧生れの士を使として此書を持たせてやる事に相成つた。それ故、この使を厚遇していだゞきたく、又イスパニヤ人に完全な自由を與へ、我等の致函が福音を説くにも何等の障もない様にするが肝要で、今京で一の修道院を得やうとしてゐるのも、デウスの御取斗ひと思はれ申す。皇帝には、此事を願ひ、デウスの御名譽を尊び、マルチレス達の名を揚げる様にしたう考へ申すが、今皇帝は關東即ち阪東へ出發の間際である故、今は暫くそれを差控へ、その歸らるゝを待つつもりである。又皇帝は關東で我等の住むべき家を選び、又關係すべき港を見分する爲に一緒に來い

と云はれる。皇帝の考は言葉で云ひ得る以上に熱心であられる。

ゼロニモが伏見で家康に謁見した頃は、長崎での壓迫も減じ、その他切支丹に好都合の時であつた。その後ゼロニモは、江戸に行き、ロザリヨの聖母と名ける寺を建て、關東開教の始をなした。此は多分慶長四年(1608)の事でそれから彼の使命を托した家康の使がマニラへ行き、その答禮使の船が難破して返事が遅くれたので、ゼロニモ自らが催促の使に立ち、彼が同伴と共に總督の贈物を携へて出發したのも、風の爲に引返さざるを得なくなつた。彼は出直し、先に同伴して一度潜入したゴメス (Jais Gomez) の外にブルジョス (Pedro de Brangillos) を伴つて、終に平戸に到着したのは、慶長七年(1609)の秋であつた。それから長崎では司教(ゼスイト)に會見し、進むで京都で家康に謁見して、愈よ通商其他の取極をする場合に病死した。彼は京の再興したフランシスカン寺院に葬られ、信者は篤く之を敬した。ブルジョスが之に代つてマニラへ引返し、日本とマニラとの聯絡は愈よ確立しそつになつて來た。實にゼロニモの伏見謁見以來四年半の歳月を経ての事であつた。

四 諸教團の傳道開始とフランシスコ會の傳道方法

マニラでは前から多少の計畫もあつたが、一六〇〇年教皇クレメンス八世が、先年の發したゼスス

會獨占を一部分撤去したので、待ち構つてゐたゼス會以外の三教團は、時機到來と思ひ／＼に派遣の人を定め、ドミニコ會は薩摩の島津を目當に、オゴスチノ會は加藤清正の紹介を頼りにし、フランシスコ會は、始から家康といふ確な目標を以て渡來し、此方の一行八人は今までから長崎に止住してゐる上長ロドリゲス（ゼス會の同名と區別を要す）に率ひられて京に上つた。家康は、通商の事をそのけにして、八人もバテレンの來たに驚いたといふが、敢て排斥はしなかつた。（又此間に土佐や紀州へ來たイスパニヤ船の事があるが省く）。京都では、方に五年このかたのフランシスカン傳道の復興であつた。有力の市民コスモ淨彌（此は二十五年後長崎で迫害と闘つた紙子屋淨彌と同一人と思へる）がその家を寄附して修道院に宛て、伏見にも堺にも貧弱ながら寺が出來た。のみならず、教師の中四人は關東へ行く許可を得て、江戸（但し當時は別の村であつた淺草）で、先のロザリヨの寺に加へて病院を建て、此から江戸がフランシスコ會傳道の重要中心となり、それから關東諸國へも、又東北地方へも手を延ばすに至つた。右江戸に行つた外の四五人は直に歸國したらしいが、次の年（1603）には又三人が加はつた。布教の方は、此くして兎に角地歩を得たが、通商の方は一向に運ばないので、家康は大に不満である上に、競争者なるオランダ人が入り込むで來て、マニラ通商は愈よ不利となつて來た。それが又フランシスカンの傳道にも、切支丹全體にも害を及ぼし、家康の切支丹排斥は、政策と共に個人感情の上の發露を呈し、マニラとの通商を斷念す

ると共に、教師等を監視する様になつた。然し教師の熱心は同じ事で、その翌年（1606）には、後に政宗のロマ遣使に役者となるソテロ（*Diego Sotelo*）は同伴數人と共にイスパニヤ船に乗つて（中夏マニラ出帆）やつて来て、關東に向ふ途中難破に瀕したが、江戸にあるロザリオの聖母を祈つて助かつたといふ。兎に角、彼の一行は江戸に止まり、京都等と併せてフランシスコ會の教師は九人になつた。此に次で尙ほ六人が加はり（その中には先年來かけて引返したムノス *Munoz* もゐる）全體で十四五人の教師を算するに至つた。而して慶長十三年（1608）には開港地といふべき浦川（今の浦賀）にも寺を建てた。

フランシスカンの傳道には常に病院が伴ひ、特に癩病者を收容するので、淺草の病院の一つは癩病所であり、新來のムノスは大阪の寺を擴張し、又醫療を施し、京都の寺にも病院が附屬してゐた。紀州ではその君侯が癩に似た病にかゝり、それが治療で癒えたので、和歌山に病院を起し、且つ寺と修院とを寄附したといふ。此は多分ムノスの傳道に基くであらう。それ故に、信者の中にも醫者があり、後にも述べるが、將軍家の典醫たる茅野一家も夙に信者となつた。又大阪では奉行（片桐？）とその子の病を治して信用を得たこともあるといふ。ソテロが政宗に關係を結ぶ様になつたのも、その妻の病を治してやつたに始まるといふ。

尙一つの傳道方法は、所謂「帶の組」(*Confraria de Cordon*)で、特志の信者は、出家行者と同

様の繩の帯を帯び、それをしるしにして信行を練る。丁度ドミニコ會に於けるロザリオの組に相當するものであつて、此の組に屬する者は、又多くは所謂「第三會員」であつて、男女共に世俗生活をしなから、出家に似た戒を守る。此の組織は傳道の進歩と共に整ひ、信者の心を鍛練したので、後に迫害が起つた時に、堅く信仰を守り、殉教の死を遂げた者には、此等の組員や第三會員が多かつた。つまり平素の鍛練に加へて、危機に於ける組員相互の團結や激勵が有効であつたのである。

五 江戸に於ける最初の厄難

最初の使節以來約二十年、大殉教の後十四五年、江戸に最初の寺が出来てから十二三年、傳道の地歩を占め、教師も揃ひ、慶長十六年(1611)には江戸に一寺を増し、續いて上野や駿河にも寺を建て、駿府から關東一帯は、他教團の入込もあるが、先づフランシスコ會の傳道地となつた。然るにその頃は、二代將軍の代であつて、彼は父よりも保守的であつたから、その治世の始、慶長十年(1605)に、一度江戸市中の切支丹搜索をやつた位である上に、江戸と駿府とで、偶然の事から、徳川御家人中の切支丹を検擧する様になり、江戸ではパウロ岡本大八、駿府ではデーゴ小笠原權之丞などが、その當事者であつた。此の檢擧は御家人のみで、バデレや一般信者には及ばなかつたが、此が禁令履行の端緒となり、先づ淺草の寺が破壊せられ、次年に一層の迫害の起るべき前驅となつた。此は

14 京都にも波及して、溫和な所司代板倉伊賀守の勸告で、京での一寺を取くづして賣り拂はざるを得ざるに至つた。但し伏見のはまだそのまゝであつたといふ。

右取毀に逢つた寺院の補充として、江戸の受持たるソテロは癪病收容所の一隅に禮拜所を設け、そこで信者を集めてミサを執行した。それが何か大寺を建てた様に傳はつたので、將軍は大に檢舉せよとの命を下し、ソテロと共に癪病所にゐた二十七人の者が召捕られて火あぶりになり、つづいて召捕られた中で、先づ江戸の牢から十七人を引出し、鳥越（トコエ）の刑場で斬首、七日間首をさらした。

此等の者共儀、天下の御掟を破りてパテレンの法を奉じ、且つ粗を作りてその頭領たるに依て御仕置に處する者也

七月一日

此は慶長十八年（1613）で陽曆八月十六日であつた。その中の一人ミゲル笹田の子ルイスは、後までもソテロに隨身して、十一年後共に殉教に死ぬる。その翌日は淺草の牢から、十四人を引出して、同じく斬首したが、此には「一旦ころぶと誓つて之に背いた」者だと罪狀を擧げたが、それはその中の四人の事を指したに外ならぬ。その名前から見ても、前日の分には士分が多いが、翌日の分は皆町人たる事が知れる。その他、刑に先つて牢死した者もあつたが、最も重い者は後に廻はされ、二十三日（陽曆九月七日）同宿で最も有力者であつたジュアン民部外四人（中には小姓組の人もある）が同じく斬首。他の一人ロレンソ板倉は四年間牢にゐて死んだ。即ち全體で約六十五人の殉教があつた譯

であるが、此が信者の全數でなかつたのであるから、信者は可なりの數に達してゐた事を知るに足る。

信者は此く殺されたが、教師たるソテロは政宗の力で出獄し、間もなく仙臺に出かけて、それからロマ遣使といふ一芝居を打つことになる。ソテロ以外の教師はその前に江戸を去つてゐたらしく、江戸には、此くして一人の教師もゐなくなつた。

六 慶長十九年の大追放と京阪地方に於ける活動

フランシスコ會の傳道は、十六年前に京阪で大打撃を受け、茲に又江戸で大打撃を受けたが、次年、慶長十九年(1614)は關西の教師信者を集めて外國に追ひやつた大追放の年である。此年の始に、フランシスコ會の修院が十、病院が九あつた。然し教師の中にはマニラへ歸り去つた者があつて在留者は十人になつてゐた。段々危機が近くに從つて、長崎ではゼスス會以外の三團が、懺悔行列をやつて一種の示威を行つた。その第一はフランシスカンで、陽曆四月の始であつたが、そのやり方は頗る感傷的のものであつた。即ち教團の長チチャン(Diego de Quijano)は先づ大説法をし、それから癩病者十二人の足を洗ひ、之に接吻し、自分は下着一枚のみになり、頭に繩をかけ、顔には灰を塗り、重い十字架を肩にし、自分の身體を縛つた繩を兒童に牽かせキリストの引立てられる

姿に擬して先頭に立ち、信者は之につゞいて、デシビリナで身體を打ち、血を流しつゝ行列進行し、代官村山東安とその妻ジュスタも之に加はつた。但し村山一家はフランシスカンではなかつた。然し實際追放せられたフランシスカンの外國人教師は七人の中四人であつたが、それも皆後に述べる如く再び潜入して來た。此等の教師は高山右近一行と同船してマニラへ追はれたので、三艘の船が福田を出帆したのは九月二十五日と二十六日(陽曆十一月七日と八日)とであつた。

此の大追放の行はれた後、二ヶ月足らぬ中に大坂冬の陣が始まり、幕府は暫く切支丹迫害を寛くしたので、教師の活動すべき好機會であつた。居残つた六人の中でフランシスコのデーゴ(Diego de S. Francisco)は、長崎から上方に上つて數ヶ月、それから美濃を経て江戸に出て、ソテロの去つた後の缺を充たし、癩病所に隠れてゐたのを、次年三月七日(陽曆四月三日)捕はれた、その事は後に述べる。ゴメス(Juis Gomez)は先に述べた如く、慶長七年(1602)入國してから十六年になり、上方に親みが多いので、大追放の後にはデーゴと共に上方に出、それから十八年間京阪の間に布教して後に捕はれる。前後三十年間の傳道者である。ジュアン(Juan de S. Maria)は、次年大村で召捕られ、京都に送られて板倉伊賀守の寛大な監視の下に在牢しつゝ、多少の信者と接觸したが、三年の後、元和四年六月二十六日(陽曆八月十六日)市中引廻しの後斬首せられた。升天のペドロ(Pedro de Yasumjcion)は大追放前、六年間日本にゐたが、後三年間は長崎邊に隠れ、元和三年(1617)喜々津で捕へられ、

大村の邸で斬首せられた。残る二人フランコ(Ampulmario Franco)とペドロ・バウチスタ(先に使節で来た Pedro Bautista と同名異人)は、ゼスス會の四人、オゴスチノ會の一人と共に、大阪夏陣に籠城した。フランコは多分ロドリケスと一緒に來たので、最も永く日本にゐた一人であるが、慶長二十年(1615)夏の陣で大阪の落城を最後まで丘上で見届け、それから兵亂の巷をぐりぬけて長崎に歸り、そこで二年後に捕はれ、大村の牢に居ること五年、元和八年(1622)大殉教の後に、大村の山中(恐らく黒木)で殺された。他の一人ペドロ・バウチスタは、慶長十年(1605)豊後に到着し、大追放を逃れ、今度は大阪城を出て上方に留つたが、翌年、イスパニヤ王の使節と共に日本を去つた。十一年間の布教者であるが、殉教しなかつた少數者の一人である。兎に角大追放の後大阪陣の頃は、フランシスカンの傳道が京阪地方に力を入れた時期であつたか、それも間もなく禁壓せらるべき運命にあつた。

七 潜伏状態の傳道

慶長十九年の大追放は、その實際の効果如何に拘らず、禁教の上に於ける一時期を劃すべき重要事件である上に、その次の年に大阪が滅亡して、徳川氏は名實ともに天下の權威を握り、遠慮なしにその威令を全國に行ひ得る様になつた。且つ外國通商の方面ではオランダとイギリスとが、段々

先着者の勢力を奪つたので、幕府は通商を目的に切支丹教師を利用する必要がなくなり、かたがた禁教政策と共に教師の入國禁止を厲行し得た。それ故に、此後の切支丹傳道は潜伏状態に入り、追窮に隠れ忍び、迫害と戦つての仕事になつて來た。但し教師の數に於ては、潛入者は、その後十五年ばかりの間にフランシスカンが二十人近くもあり、此も先着者と共に段々殺されはしたが、一時は十人位同時にゐた時もあるので、最も盛に公然の布教をした時代には劣ても、教勢が直に衰へたといふのではない。且つ傳道系統の上から云へば、一方長崎が中心にはなつてゐるが、他方京都の方から進んで、江戸が依然として一方の中心であり、所謂お膝元に食ひ入り、それから東北方面に手を延ばしてゐて、信者の數も可なりあり、特に乞食癩病者の間に傳道は擴がつてゐた。されば、大追放後二十五年、切支丹傳道の最後を告げた江戸最後の火刑には、東北で捕へられたフランシスカンの教師二人がその當事者として殉教の花を咲かせた。井上筑後守が宗門改の記録に、逢阪以西の切支丹はコンパニヤ(ゼスス會)、以東はフラテ(フランシスコ會)に屬すると書留めたのは、勿論正確でないが、フランシスカンの傳道が後までも、關東に擴がつてゐた事實の反映である。

大追放を境目にして前後二期とするならば、前期には二回の打撃のあつたに對して、後期にはそれほど一舉の大打撃もない代りに、打撃窮迫は常住の事になつて來た。但し、それでも後期の初には多少纏まつた事件があり、後になるに従つて、處々に散在した個々の迫害殉教になつてゐる。此

の後期に初に於ける纏まつた事件といふのは、元和二年(一三〇)京並に江戸に於ける搜索糺明であつて、京の所司代板倉伊賀守も、在來の溫和政策を變じて、嚴に糺明を加へ、京阪の切支丹は一般に非常の窮境に陥つた。一々の記録はないが、フランシスカンもその厄を免れなかつた。先に起したサンタマルタのジュアンが三年間京郡の牢舎に居て、最後斬首せられたのも、此波動の一面であり、上方に傳道したペドロパウチスタが、大阪陣の後尙ほつゞけて上方に居たのに、終に日本を去つたのも、窮迫の爲であり、その時京都にゐたルイス・ゴメスが、一六二六年八月七日(寛永三年六月十六日)附で、當時日本のどこかの港にゐた一友人に出した手紙がその状態を示してゐる。

親愛の友よ、我等の兄弟達、ペドロ・パウチスタやイスパニヤ人の事に關して、京や長崎、又ルソンから來る報道は、盡く知つてゐられう。何事も不運といふ外ない。デウスの御力でどうか救ふていたゞく外ない。只望みをおくのは、君に會し、共に話し合ひ、此の心を引立てて貰ふ一事のみ。然るに御主はそれを遠ふ方に御指圖なされるやうだが、結局は何か好い結果に向ふであらう。只辛抱あるのみ。御主が御慈悲を以て、我等が御主の光榮の爲に集合し得る様にある。君が兄弟ムノス(先に日本を去つてゐる)やマルセロ(後に滯入して殺さるるマストリリ)と通信の折あらば、わしが遠者にして御主の光榮の爲に働いてゐることを知らせ、又あちらからも様子を知らせる様に云ひ送つてほしい……………デウスが我等の上に仕合を賜はる様に祈り申す。

此手紙の宛名主はカタリナのジュアン(Juan de S. Catalina)といつて、元和元年(1615)末に到着したイスパニヤ王使節の一行に加つて來た一人である。此使節と云ふのは、先に慶長十一年(1606)家康が教師ムノスに托して送つた使命に對する答禮と云ふ意味で來たのであるが、公使の外に右ジュアン始め三人のフランシスカンを伴つて來た。而して約一年滞在してゐた間、此の手紙の時には堺か浦賀邊に居て、使命空をしくした苦悶の中に月日を送つてゐたのである。それと云ふのは、この十年の間に、國內が一變してゐたので、使節一行は到着後京へ上つたが、當時尙ほ京に居た將軍秀忠も大御所家康も謁見を拒み、贈品を受けず、之を追ひ返した。一行の中の教師一人は、その年江戸で召捕になつてゐたフランシスコのデーゴを江戸に訪問せんとしたが、勿論許されない。但し後に俗人二人がデーゴを牢舎に訪問してゐるが、やはり隠れ忍むでの聯絡はあつたので、後にデーゴはその船に乗組むでメコシコに出かける様になつた。又その時に述べるが、此の使節が幕府の一部分を動かした事も結果に現れてゐる。然し、傳道上には効果を擧げず、イスパニヤ通商の衰微がフランシスコ會傳道を助け得なくなつたしるしである。

起信論の成立に關する史料に就て(上)

鈴木宗忠

一 序言

數年前に起つた起信論に關する論争には、多少議論の爲めの議論もあつたやうであるが、大體に於ては、學術上有益な多くの結果を將來したことは、虚心に考へるならば、何人もこれを否定することが出来ないだらう。この點から見て、或る論者が、起信論の問題は、白紙に立ち返るべきものであると論じた如きは、全く無法な議論と云はねばならぬ。しかし起信論の成立に關しては、史料の取扱方に就いても、本文の形式を分析し、及びその内容を解釋するに就いても、猶ほ多くの問題が残されて居るやうに思はれる。私が茲に論じようとするのは、かゝる問題に對して、一の見解を提供する爲である。

しかし私は、多くの人のするやうに、初めに諸家の意見を批評することなどは止めて、先づ問題の性質を明にし、直に自己の見解を述べることにする。勿論その際に、他の學者から利益を受けた所は、これを明白にすると共に、反對な意見を持つて居る人に對しては、批評することにもなるで

あらう。しかし成るべく、他の學者の云はない様に考へる、自己獨特の意見を中心として、論ずるつもりである。尤も私は、かの起信論々争に關係した人や、これに興味を持った人のみでなく、一般に佛教の新研究に志ある人々を對手として、この議論を進めるのであるから、既に特殊な研究者には、知れ切つたと思はれる事項でも、行論上必要と認める場合には、これを説述するであらう。同一な史料を取扱ふにしても、考へ方が異り、同一な本文を分析し、解釋するにしても、見方が異つて居る。殊に私は佛教に關する根本の見方が、多くの人と異なる所があると考へるから、これに因つて、起信論に關する問題の解決も、自ら違つたものになるだらう。

私の考では、起信論の成立を明にするには、二の方面から研究するの必要がある。一はこれに關する史料を吟味すること、他はその本文を批評することである。此の處から、問題は自ら三個に分れて來ると思ふ。第一は、起信論の成立に關する史料を批評することであるが、これは起信論の成立に關する問題の上から云へば、僅にその出發點をなすに過ぎない。史料の批評は、當然本文の吟味に移らなければならぬ。本文を吟味するには、先づその形式を分析するのであるが、結局はその内容を解釋するやうになつて、初めて問題全體の核心に達する。それ故に、第二は、起信論の中心思想が問題となる。成立の上から見ると、起信論の中心思想は、如來藏思想と賴耶思想との結合であると思ふが、主要の位置を占めるのは、前者であつて、後者は單に附屬的なものであるに止まる。

そこで第三に、この中心思想を軸とし、これに本文の形式と史料とを併せ考へて、起信論の成立問題を解決することが出来る。――

私は以上の如く、二方面から研め、三問題に分けて、初めて起信論の成立を明にすることが出来ると考へるのであるが、この論文に於て取扱はうとするのは、第一の問題である。先づ第一の問題を解決して、次第に第二、第三の問題に及ぶであらう。

二 眞諦譯肯定説に關する史料の批判

起信論は、その成立の上から考へると、これに關する史料は、三種類となすことが出来る。第一の史料は、起信論は馬鳴が作り、眞諦が譯したとするもので、費長房の歴代三寶記、智愷の大乗起信論序、法藏の大乗起信論義記等が、それである。第二の史料は、起信論は馬鳴が作ったのであるが、眞諦の譯したことを認めないもので、法經等の衆經目錄、曇延の大乗起信論義疏、慧遠の大乗起信論義疏等が、これに屬すると考へる。第三の史料は、起信論は馬鳴が作ったのでもなく、眞諦の譯したのでもないとするもので、惠均の四論玄義及び珍嵩の探玄記私記は、これに屬すると云ふべきものであらう。この三史料の中で、第一と第二は、馬鳴作を肯定する點に於ては、全く同一で、その異なる點は、眞諦譯に關する所にある。即ち一は眞諦譯も肯定するのに、他はこれを認めない。

それ故に私はこの二種の史料を區別する爲めに、第一を眞諦譯肯定説に關する史料と云ひ、第二を眞諦譯否定説に關する史料と稱する。第三の史料は、馬鳴作を否定する點に於て、第一及び第二の史料と相違する。それ故に私はこの史料の特色を明にする爲めに、これを馬鳴作否定説に關する史料と名けることにする。

(イ) 歷代三寶記に就いて

起信論の成立を明にするが爲めに、この三史料を批評するのが、本論文の目的であるが、本節に於ては、先づ眞諦譯肯定説に關する史料から始める。この史料の第一位に在る歷代三寶記は、費長房が作製して、隋の文帝開皇十七年に朝廷に上進したもので、實の名は開皇三寶錄と云はれるのであるが十五卷から成り、現に藏經の中に存する(致六)。第一卷から第三卷までに、帝王の年次を記し、第四卷以下が經錄になつて居る。その第十一卷に、梁の譯經を録した所に(致六、七六左)、眞諦の述作として、十六部四十六卷を擧げて居るが、その中に、

大乘記信論一卷

同四年在陸
元哲宅出

と云ふのがある。茲に四年とあるは、前後の關係上梁の武帝大清四年のことである。普通に起信論が眞諦譯とせられるのは、結局はこの記事に基くやうに思はれるが、歷代三寶記は、起信論の成立に關する史料として、それ程に價值のあるものであらうか。

この經錄の、上進せられた開皇十七年は、西曆五九七年に當り、起信論を記述するものとしては、法經等の衆經目錄(五九四)を除いては、それは最も古い經錄である。殊にこの上進の時は、起信論の譯者と稱する眞諦の没した陳の宣帝大建元年、即ち西曆五六九年を去ること、僅に二十八年を越えない。この點から見て、歷代三寶記は、起信論に關する重要な史料と云はねばならぬ。更にその實質に就いて考へるに、この經錄は、當時に存した多くの經錄を參照したと云はれるから、眞諦のやうな、諸所に流離し、その著譯目錄の如きも、極めて不完全であつたと想像し得べき場合に於ては、益々史料としての價値を増して來る譯である。

歷代三寶記は、かやうに長所があるけれども、その欠點は更に大なるものがある。一般に云ふと、この經錄は、多くの經錄を妄に取り入れたが爲めに、その取捨の標準が嚴密でなく、結果は隨分杜撰なものとなつたのである。このことは眞元錄(結七、一一左)に、

余檢長房入藏錄中。事實雜膠。其闕本疑僞。皆編入藏。窮爲不可。

とあるにても、その一般を知ることが出来る。特に眞諦の著譯目錄に就いても、この經錄の年代は、眞諦に近いにも拘らず、その内容を檢すると、頗る疑はしいものがある。この經錄には、眞諦に關して、前に擧げた梁代譯十六部四十六卷の外に、その第九卷(致六、六五)に、陳世譯として、四十八部二百三十卷を列記する。この陳世譯の方は暫らく措き、茲では起信論の載せてある梁代譯に就い

て考へると、十六部四十六卷には、悉くその書目の下に、述作の年時が附いて居る。これを年時の順にならべると、次の如くである。

大清三年(五四九)。仁王般若疏六卷。中論疏二卷。九識義記二卷。轉法輪義記一卷。計四部十一卷。

同 四年(五五〇)。十七地論五卷。大乘起信論一卷。中論一卷。如實論一卷。十八部論一卷。本有今無論一卷。三世分

別論一卷。起信論疏二卷。

計八部十三卷。

同 五年(五五一)。金光明疏十三卷。

承聖元年(五五二)。金光明經七卷。

同 三年(五五四)。彌勒下生經一卷。仁王般若經一卷。

計二部二卷。

合計十六部四十六卷。

この記述を檢查すると、全體の上から考へても、個々の經論に就いて見ても、到底これをそのままに受取ることとは出来ぬ。

第一。全體の上から考へると、歴代三寶記のこの記述は、續高僧傳にある真諦やその弟子の傳記(致二)の事實と一致しない。この記述に依れば、真諦は五四九年から五五四年に至る五年間に、十六部四十六卷の譯著をなしたことになるので、随分多くの仕事を仕遂げたものと云はねばならぬ。

然るに傳記で見ると、彼は大清二年(五四八)に、梁の都建業に着き、武帝に謁したけれども、間も

なく候景の亂が起つたので、都を逃れて東土に行き、又富春に到つて、陸元哲の保護を受け、姪めて十七地論五卷を翻譯した。茲にはその年時は書いてないが、三寶記にあるやうに、多分大清四年(五五〇)であつたらう。それから天保三年即ち承聖元年(五五二)に、候景に招かれて、臺に行つたけれども、兵亂相續いて、落ち着くことは出来なかつた。しかしその年の末に、元帝が即位して平和になつたので、金陵の正觀寺に止まり、金光明經を翻譯した。これは三寶記にあるやうに、七卷ではなく、真諦の譯した金光明經は、確に三身分別、業障滅、陀羅尼最淨地、依空滿願の四品で(合部金光明經序、黃九、六三左)、これに曇無讖の譯した四卷十八品を合せて、七卷二十二品となしたのであらう。その年時に就いても、傳記には何とも書いてないが、この翻譯を記した直後に、三年二月還反豫章とあるから、三寶記にあるやうに、承聖元年ではなく、その翌年、即ち承聖二年(五五三)であつたらう。かやうに真諦のこの四五年間は、傳記に依ると、全く落着がなく、諸所に轉轉して、僅に一論一經を翻譯するに止まり、三寶記にあるやうに、多大の著譯をなす程の餘裕は、到底なかつたと思はれる。茲に真諦に關する記事に、明白な相違が存する。この二の記事の中で、何れに適從すべきかと云へば、私は無論三寶記を捨て、傳記を取るのが、正當であると考へる。その理由を擧げると、(一)、續高僧傳は唐の道宣の作つたもので、歴代三寶記に比較すれば、遙に後代のものであるけれども、真諦の梁代の事蹟に關して、その記する所は、真諦の弟子慧愷が攝大乘論

序(來九、四六左)に述べる所と、根本に於て、一致するから、正確な事實を傳へるものとしなければならぬ。(二)、道宣は何を材料として眞諦に關する傳記を作つたかと檢するに、續高僧傳には、眞諦に就いて、僧宗の三藏行狀、智敷の三藏翻譯歴、曹毗の三藏別歴等のあつたことを傳へる。此等の人は、何れも皆眞諦の弟子であるから、その記す所は、確實なものであつたらう。道宣は此等の確實な材料に依つて、眞諦に關する傳記を作つたと思はれるから、その記事は、大體に於て、信用してよからう。尤も歴代三寶記も、眞諦の梁代録にも(致六、七六左)、又その陳世録にも(同、六六一七)、曹毗の三藏傳、若くは三藏歷傳を引いては居る。これは續高僧傳の三藏別歴と同一なものであらう。しかしその文を能く見ると、陳世録は、確に主としてこれに依つたと思はれるが、梁代録の方は、これに基いたとは考へられない。恐らくは曹毗の記述は、確實ではあるが、物足らないものであつたらうから、費長房は他の不確實ではあるが、整つたやうに見える材料に基いて、かの梁代録を作つたのであらう。私はかやうに考へて、この場合には、三寶記を捨て、傳記を取るのである。

第二。個々の經論に就いて見るに、歴代三寶記の記述では、眞諦は梁代に經論の翻譯に對して、その註疏を書いたことになつて居る。即ち仁王般若經一卷に對して、仁王般若疏六卷があり、金光明經七卷に對して、金光明疏十三卷、中論一卷に對して、中論疏二卷、大乘起信論一卷に對して、起信論疏二卷がある。

當時の譯經狀態を考へると、多くの人々を集め、翻譯三藏が先づ梵本を執り、少しづつその意味を述べて、これを梵漢兩語に通ずる傳語者に授け、傳語者が多くの人々に傳へたものをば、筆受者が筆受すると云ふやうな順序になつて居たと思はれる。それ故に或る經論を翻譯することは、同時にその註疏を述作することにもなるのである。さうして見ると、眞諦が經論を翻譯すると共に、その註を作つたと云ふのも、それだけで考へれば、別に不思議なことではない。しかし茲に疑はしいのは、註疏が先に出來て、經論の翻譯が後に出來たと云ふ三寶記の記述である。即ち金光明疏が五五一年に出來、その翌五五二年に金光明經が出來、五四九年に中論疏が出來、その翌五五〇年に中論が出來た。起信論は論疏共に五五〇年に出來たけれども、仁王般若經は、疏が五四九年が出來、五年も經てから、五五四年に經が出來たのである。この點から見ても、眞諦の梁代錄に關する歴代三寶記の記述は、これをそのままに信することは出來ない。

第三。前項に關聯して特に論じて置きたいのは、九識義記のことである。若しこれが十七地論の註疏であるならば、疏二卷が五四九年に出來、論五卷がその翌五五〇年に出來たことになるから、前項に述べた一例になる譯である。果してそうであらうか。十七地論は、早くから失はれたもので、固より確實なことは判らないが、この名稱から見ても、彌勒の瑜伽論であることは明である。その量が五卷であることから推すと、本地分の一部譯若くは抄譯であつたらう。九識義記も現存しない

起信論の成立に關する史料に就て

が、眞諦にこの述作若くはこれに類するものゝあつたことは、轉識論(來十、二六左)に、就此識中、具有八種異、謂依止處等。具如九識義品說。

とありき、又圓測の解深密經疏第三卷(續藏經第三十四套第四冊三六〇)に、

眞諦三藏。依決定藏論。立九識義。如九識品說。

とあるにても、知ることが出来る。九識義とは、前六識、第七阿陀那識、第八阿梨耶識、第九阿摩羅識と立てる說で、その特色は、眞如としての阿摩羅識を主張する所に在るとせられる。眞諦譯の攝大乘論に基いた攝論宗の根本義と云つてよからう。しかし攝大乘論には、阿摩羅識と云ふ名はなく、眞諦がこれを説いたのは、三無性論等である。九識義記はこの義を述べたものに違ひないから、若しそれが十七地論の註疏であるとすれば、十七地論は九識義を説いて居なければならぬ。然るに瑜伽論は、玄奘譯に依つて見ると、八識說で、阿摩羅識は説かない。尤も眞諦譯と稱する決定藏論に阿摩羅識を説いてある所(來六、六〇左)を取つて、これに相應する玄奘譯瑜伽論攝決擇分(來三、五二右)に比較すると、文句は二者殆ど同一で、唯阿摩羅識が轉依となつて居るのが、その相違である。そして見れば、十七地論は、決定藏論と同様に、九識義を説いて居たであらう。若し十七地論が九識義を説いて居たとすれば、九識義記は、その註疏と考へられないこともなからう。しかしこれには疑がある。(一)、名が註疏でなく、獨立な著書であること、(二)、論が五卷であるのに、

は九識義記は、何れかの經論の註疏ではなく、眞諦佛敎の中心思想を達意的に説いたものであらう。それ故にこれは彼の翻譯の初期である梁代に出來たものでなく、無論陳の世になり、攝大乘論を翻譯して、三無性論等に及び、思想的にも支那と親しみの生じた後の著作であらう。間測が眞諦三藏。依決定藏論。立九識義と云へるは、この消息を洩したものと解すべきである。この點から見ても、九識義記を眞諦の梁代録に入れた三寶記の記事は、このまゝでは信することが出來ぬ。

かくの如く歴代三寶記の記述は、全體の上から考へても、個々の經論に就いて見ても、隨分疑はしいものがある。唯この中で確實なのは、眞諦が梁代に於て、十七地論と金光明經とを翻譯したと云ふことである。従つて今の問題とする起信論が、梁の時代に、眞諦に依つて、翻譯せられたと云ふのは、怪しいこととなるのである。しかし茲に注意すべきは、三寶記が眞諦梁代録の各書目にその年時を明記することである。一般に經錄に於て、經論に年時の附いて居るのは、その當時に存在した原本に、作出年時の書いてあつたのに基くだらうと思はれる。それ故にかゝる場合には、先づ確實と見てよからう。けれども三寶記の眞諦梁代録に於ては、この例に従ふことは出來ぬと思ふ。何故なれば既に論じた如く、この記事は確實でないからである。それならば如何してこの年時の記述が出來たかと云ふに、私の考では、二の事情に依るのではなからうかと思ふ。一は此等の各書目は、

何か漢とした傳説があつて、眞諦初期の翻譯に歸せられたと云ふ事情で、他は眞諦が梁代に翻譯して、その年時も確實に知られて居たと思はれる、十七地論及び金光明經の何れかに基いて、各書目の年時が、案出せられたと云ふ事情である。私は今起信論に就いて、このことを論ずるであらう。

起信論が、歴代三寶記の編纂せられた當時、即ち隋の時代に、眞諦に歸せられて居たことは、三寶記の記述のみでなく、それより三年以前開皇十四年、即ち西曆五九四年に出た法經錄の記事から見ても疑ふの餘地はない。しかし起信論は眞諦に歸せられても、それが梁代に出たか、若くは陳世に出たかは、不明であつたらうと思はれる。茲にこれを決定するの必要が起る。その際眞諦の陳世著譯は比較的知られて居たけれども、梁代著譯は餘りに明でなかつたといふやうな事情や、又はその他の事情もあつて、起信論は結局梁代譯となつたのであらう。既に起信論が梁代譯となると、更に進んでこれにもつと確實な年時を附けようとする要求の起つて來るのも、決して不可能ではない。そこでこの要求に應ずる爲めに、確實な梁代二譯の中で、古い十七地論の翻譯に、關係させることになつたのであらう。このことは三寶記に、十七地論五卷として、その下に大清四年於富春陸元哲宅爲沙門寶瓊等二十名德譯と書き、直後に大乘起信論一卷として、その下に、同四年在陸元哲宅出とあるにても、容易にこれを知ることが出来る。かくして起信論に關する三寶記の記事は出來たのであらう。

けれども少しく考へると、起信論のやうな、形式に於ても、内容に於ても、非常に整つた論書か
大清四年と云ふやうな、眞諦の初譯の時期に於て、現れて來るとは、不思議なことである。そこで
起信論の眞諦譯を信じながらも、その翻譯年時を今少し眞諦の圓熟した時期に引下げようとする希
望の起るのは、當然のこと、云はねばならぬ。この希望を表したものは、三寶記よりも五年後、即
ち仁壽二年(六〇二)に出た衆經目錄即仁壽錄と稱するものであらう。仁壽錄第一卷(經二、一〇右)に
は、

起信論一卷。三無性論一卷。右二論陳世眞諦譯。

として、起信論を陳世の翻譯とした。それより六十年ばかり後龍朔三年(六六三)に出た靜泰の衆經
目錄即ち靜泰錄卷一(結一、五右)も、これを踏襲して、

起信論一卷。二十三紙陳世眞諦譯。

と云つて居る。しかし不思議なことには、靜泰錄と殆ど同時(麟徳元年六六四)に出た大唐内典錄第
四卷(結二七二左)には、これを斥けて、再び歴代三寶記へ立ち歸り、

大乘起信論。大同四年在
陸元哲宅出

起信論疏。大清四
年出

とある。茲に大同四年とあるは、無論誤で、三寶記に大乘起信論一卷。同四年とあるのは、前に述

べた如く、大清四年の意味であるのに、内典録がこれを誤つて、梁の武帝大同四年としたのである。次に則天武后の天冊萬歲元年（六九五）に出た武周刊定衆經目錄第六卷（結三、二四左）も、内典録を踏襲して、

大乘起信論一卷。右梁代眞諦譯。出内典録。

と云つて居る。かうなつて來ると、又この二説を析中するものゝ現れるのは、當然である。これが智愷の大乘起信論序の承聖翻譯説の現れて來た所以であらう。

(口) 大乘起信論序に就いて

大乘起信論序は、現存藏經では、揚州僧智愷作として、大乘起信論の前に置かれる（來十、三左）。歴代三寶記と同じく、起信論を眞諦譯とし、次のやうに云つて居る。

以大梁承聖三年歲次癸酉九月十日。於衡州始興郡建興寺。敬請法師。敷演大乘。闡揚秘典。示導迷途。遂翻譯斯論一卷。以明論旨。玄文二十卷。小品玄文四卷。十二因緣經兩卷。九識義章兩卷。傳語人天竺國月支首那等。執筆人智愷等。首尾二年方訖。

この序は、起信論に關する史料としては、古來重要なものとせられた。殊に眞諦譯肯定説に於ては、翻譯の年時に就いても、その場所に就いても、三寶記を捨て、起信論序を取つて居たやうに思はれる。しかし能く檢べて見ると、この序は、起信論の成立に關する史料としては、歴代三寶記に

も増して疑はしい所がある。

第一。この序には、揚州僧智愷作と書いてあるが、私の前に舉げた文を能く見ると、これは智愷の作としても可いけれども、その作としなくても差支へないやうである。思ふにこの序は、初めは無名であつたものが、後に智愷作とせられるやうになつたのではなからうか。そして普通にはこの作者智愷は、真諦の弟子とせられるが、真諦の弟子は智愷ではなく、慧愷である。このことは彼が真諦の攝大乘論及び俱舍論の翻譯に關係最も深く、自らこの二論に序文を書いて居るが(來九、四六一七、冬一、二)、その中に能く表れて居るのである。しかし續高僧傳の著者道宣は、誤つて慧愷を智愷と書いて居るから(致二、八八一、九、しかし慧愷とした所もある)、後世智愷とするやうになつたのであらう。この點から見ても、起信論序は、真諦の弟子の書いたものとは、受取れない。

第二。起信論序は、その存在が認められるやうになつたのは、比較的後世のことである。これは起信論の翻譯年時を承聖三年とするのであるが、歴代三寶記に於ては、既に述べたやうに、これを取らないで、大清四年として居る。若しその當時に確實に真諦の弟子の説いた承聖三年説があるならば、費長房がこれを取らない筈はなかつたらう。さうして見ると、五九七年頃には、起信論序の存在しなかつたことは明である。次に仁壽錄にも、靜泰錄にも、既に述べたやうに、起信論は陳世譯として居るから、前と同様の理由に依つて、六〇二年頃にも、又六六三年頃にも、起信論序の存

56
在しなかつたことが判る。又内典錄や武周錄は、既に述べたやうに、仁壽錄等の陳世譯説を捨て、

再び歷代三寶記へ逆戻りして、梁代譯説を主張して居るから、六六四年頃にも、又六九五年頃にも、起信論序は存在しなかつたと云はねばならぬ。この點から見ても、起信論序は眞諦の弟子慧愷の作つたものとは、到底考へられない。

それならば起信論序は、何年頃に作られたかと云ふに、經錄の上で、その存在が認められるやうになつたのは、開元十八年(七三〇)に出た開元釋教錄に始まるのである。開元錄第六卷(結四、五三左)には、

大乘起信論一卷。

初出。與唐實叉難陀出者同本。承聖三年癸酉九月十日。於衡州始興郡建興寺出。月婆首那等傳語。沙門智愷等執筆並製序。見論序。

とある。茲には論序を明記し、且つこれに依つて起信論の翻譯年時を立て、居るから、この經錄の出た七三〇年頃には、既に起信論序の存在したことは、云ふまでもない。これが起信論序の作られた最下年限である。そして武周錄には、既に述べたやうに、その存在は認められないのであるから、六九五年はその最上年限である。それ故に經錄の上だけで見ると、起信論序は六九五―七三〇の三十餘年間に作られたことになる。しかし法藏の大乗起信論義記を考へると、更にその作出年時を限定することが出来る。義記は、後に述べるやうに、起信論の翻譯年時を承聖三年となして居るが、これは起信論序に基いたものであるから、明にその存在を認めて居る。それ故に義記の作出年時を

明にすることが出来れば、起信論序の年時も限定せられる。法藏の義記を作つた年時は、閻朝隱の廉藏法師之碑（大正藏經第五十卷、二八〇）にも、崔致遠の法藏和尚傳（同、二八〇—五）にも書いてないが、彼は貞觀十七年（六四三）に生れ、先天元年（七二二）に七十才で歿したから、義記の作出は遅くとも七〇〇年頃まで遡ることが出来る。そうすると起信論序の作出は、武周録の出た六九五年来を去る間もないことであつたらう。

進んで起信論序作出の過程に就いて考へると、第一、この序は、慧愷の俱舍釋論序や攝大乘論序に擬して作られたものと思はれる。慧愷が眞諦のこの二論の翻譯に最も關係深かつたこと、及びこの二論に序文を作つたことは、争はれない事實である。二の論序は、共に初めにその論の根本義を説き、後にその傳譯の事實を述べて居る。起信論序も、その結構に於ては、俱舍論序や攝大乘論序に異なる所はない。俱舍論や攝大乘論は、佛教論藏としては重要なものであるが、起信論も、その價值に於ては、決してこの二論に劣る所はないと云つてもよからう。そこで起信論序の作者は、眞諦門下では、義解に於て、最も優れ、親しく兩論の傳譯に關係して、その序文を作つた慧愷に擬して、これを作つたものであらう。

第二、論序の作者は、その材料を續高僧傳や、その他に取つたものと考へられる。續高僧傳の眞諦傳では、梁の武帝が佛教の名師を求める爲めに、使を西域に出した結果として、眞諦が支那へ來

たことになつて居るが、起信論序でも同様である。尤も眞諦傳では、使を出した國が、扶南となつて居り、論序では、摩伽陀國となつては居るが、その結構に於ては、異なる所はない。更にこれよりも多く論序に關係があると思はれるのは、眞諦譯とせられる金剛般若波羅密經の後記(月九、三九右)である。眞諦に二の名がある。一は波羅末陀(Pamartita)で眞諦と譯し、他は拘羅那陀(Kulandita)で親依と譯する。然るに金剛般若後記には、拘羅那他。此云眞諦とある。これは明に誤であるが、起信論序にも、拘蘭難陀譯眞諦となつて居るから、二者の間には、關係がないとは云へない。更に經後記では、囑彼玄文。宣此奧說と云ひ、經本一卷。文義十卷と云つて居るが、論序には、翻譯斯論一卷。以明論旨。玄文二十卷。小品玄文四卷。十二因緣經兩卷。九識義章兩卷と述べてある。玄文二十卷、小品玄文四卷と云ふのは、論序だけで見ると、何のことやら明でないが、これを經後記に比較すると、起信論の註疏を意味したものだらうと云ふ想像がつく。十二因緣經兩卷は、何れから取つて來たかは不明であるが、九識義章四卷は、確に歷代三寶記の九識義記二卷に關係があるに違ひない。猶ほ論序には、この文の少し前に、首尾二年方訖とあるが、これは慧愷の俱舍論序(各一、二左)の涉二天文義方畢と似て居る所があるやうに思はれる。

第三、起信論序が、起信論翻譯の年時を承聖年間とするは、既に述べたやうに、大清四年說と陳世說とを拆中した結果と思はれるが、特にこれを承聖三年九月十日と定めたには、何れにか基いた

所がなければならぬ。私の考では、大清四年説が、十七地論翻譯の年時に基いたやうに、これは金光明經の翻譯年時に基いたのではなからうかと思ふ。金光明經の翻譯は、歴代三寶記に依ると、承聖元年に起つたとあるが、續高僧傳の記事から推測すると、前に述べたやうに、これは承聖二年の出來事とするのが、正しいやうに考へる。そうすると起信論序に、大梁承聖三年歲次癸酉九月十日とあるは、金光明經の翻譯年時に依つて、起信論のそれを定めたものであることが理解せられる。尤も茲には、承聖三年とあつて、二年とはない。しかし干支の癸酉は、確に承聖二年である。これは恐らく金光明經の翻譯年時は、確實な經錄には、年號はなく、單に癸酉九月十日としてあつたのだらうが、起信論序の作者若くはその先行者が、これに年號を配當するときに、誤つて承聖三年としたものであらう。傳記に依ると、眞諦は承聖二年には、金陵の正觀寺に居たのであるから、歴代三寶記にもあるやうに、金光明經の翻譯の場所は、此處であつたに違ひない。然るに彼は承聖三年二月には、此處を出て、轉々始興に行つた。それ故に既に誤つて翻譯年時を承聖二年から、その三年にした起信論序の作者は、その翻譯の場所も、金陵の正觀寺を改めて、始興の建興寺としなければならなかつたらう。

かくして大乘起信論序に作られたものであると考へるが、これを採用した人々も、流石にその起信論の翻譯年時には、年號と干支との間に、相違のあることが氣が付き、次第にこれを訂正した形

跡が見える。即ち法藏の起信論義記は、起信論序の承聖三年歲次癸酉の中で、年號が正しく、于支が誤であると見たであらう、これを承聖三年歲次甲戌とした。然るに開元録は、これに反し、干支が正しく、年號が誤であると見たであらう、これを承聖二年癸酉とした。若しこの起信論の翻譯年時が、私の既に論じたやうに、金光明經のそれに基いたものであるとするならば、開元録が正しく、起信論義記が誤であると見なければならぬ。しかし開元録が起信論の翻譯年時を承聖二年とするならば、その場所も、始興の建興寺を改めて、金陵の正觀寺とすべきであつた。開元録の著者智昇も、これには氣が付かず、單に年號のみを改めて、その翻譯の場所は、起信論序のやうに、依然として衡州始興郡建興寺としたのは、笑止の至りである。

(ハ) 大乘起信論義記に就いて

大乘起信論義記は、支那華嚴宗の祖法藏の作で、續藏經では、七卷本として、第七十一套第五冊に入れられ、大正藏經では、五卷本として、第四十四巻に入れられる。前者がこれを七巻としたのは、何を底本としたかは明でないが、後者が五巻としたのは、普通に行はれて居る元祿本を底本にしたのである。元祿本は上中下の三巻になつて居るが、中下は各本末に分れて居るから、これを開くと、五巻になるのである。元來この義記は古くから日本に行はれたものであるが、崔致達の法藏和尚傳(大正藏經第五十卷二八三)には、起信論疏兩巻とし、その下に疏或分爲上中下三とあるから、

原形は題號も義記でなく、義疏であり、卷數も三卷でなく、二卷であつたかも知れぬ。現に支那に行はれた藏經の中には、宗密の註釋した法藏の大乗起信論疏四卷(調八)と云ふのがある。この中にある本文と義記とを比較すると、可なり異つて居るが、何れも起信論を眞諦譯とする。即ち疏(調八、一五右)には、

梁元帝承聖三年於衡州建興寺譯成一卷二十四紙。月氏國婆首那王子譯語。沙門智愷筆受。沙門惠顯惠曇曇振等。并黃鉞大將軍大保蕭勃證義。

と云ひ、義記(續藏經第七十一套第五冊三九二右、大正藏經第四十四卷二四六)には、更に委しく、即以太清二年。訖承聖三年歲次甲戌。於正觀寺等。譯金光明經。彌勒下生經。大乘起信論等。總一十一部。合二十卷。此論乃是九月十日。興京邑英賢惠顯智愷曇振惠曇等。并黃鉞大將軍大保蕭公勃等。於衡州州建興寺所譯。沙門智愷筆受。月婆首那等譯語。並翻論旨玄文二十卷。

とある。義記は、眞諦譯肯定説に關しては、大體に於て、起信論序を繼承したものである。このことは翻譯年時に就いても、その場所に就いても、又翻譯の會座に集れる衆徒に就いても、明に認めることが出来るが、殊にその並翻論旨玄文二十卷の如きは、全く論序の以明論旨玄文二十卷云々を移したものに外ならぬ。しかし又他方に於ては、義記は歴代三寶記等からも取つた所がある。

例へば即ち以大清二年。訖承聖三年歲次甲戌。於正觀寺等。譯金光明經。彌勒下生經。大乘起信論

等。總一十一部二十卷の如きはそれである。歷代三寶記の眞諦梁代譯は、十六部四十六卷としてあるが、これは註疏等を含めてのことで、これから金光明疏等の六部二十六卷を減すれば、翻譯經論は正に十部二十卷となる。此處に十一部とあるは、恐らくは十部の誤であらう。法藏は佛教々義にかけては、華嚴宗の祖師と云はれるだけに優れた人であつたけれども、歴史的事實などには、餘り注意したとは思はれぬ。それ故に起信論義記は、起信論に關する史料としては、起信論序の上に何も加へる所はない。

眞諦譯肯定說に關する史料は、その典型的なものを擧げると、以上の三者であると思ふが、今までにその個々の性質を謂はゞ遞下的に論じたから、こゝで三者の關係を總括的に述べて置くと、この中で根本になるものは、歷代三寶記である。起信論序は、次第に曝露せられた三寶記の不確實を變改補綴したものであるから、無論その基礎の上に立つて居る。更に起信論義記は、大體に於て、論序を踏襲したもので、それと異なる所は、その中にある矛盾を訂正した位に過ぎない。さうして見ると、眞諦譯肯定說に關する根本史料は三寶記で、後の二は、それから出た枝末史料と云ふべきものである。しかし三寶記も、隋以前に確に存在したと思はれる起信論に關し、單に眞諦譯だらうと云ふ傳説のあつたのに基き、これを歴史的の事實として作り上げたものと思はれるから、眞諦譯肯

定説は、此等の史料だけでは、十分にこれを確立することが出来ないと思へる。

1. 真諦の梁代譯を年時順にならべることは、松本文三郎氏に従つたのである。佛典の研究。起信論の譯者と其註疏。五五—六頁參照。同氏は高麗本に従つて、中論疏二卷は年時不明としたが、宋元明三本には、中論疏二卷、九識義記二卷、轉法輪義記一卷を一括して、上三疏記同大清三年於新吳美業寺出也とある。費長房は茲では何れの書目にも無理に年時を附けようとした形跡が見へらから、中論疏にも年時のある方が、歴代三寶記の原本に近かつたらうと思はれる。この理由で、私は高麗本を捨て、他の三本に従つて、中論疏二卷を大清三年に入れた。

2. 轉識論は普通に眞諦譯とせられる。これに就いては、後に委しく論じようと思ふが、これが眞諦譯でないにしても、眞諦に近い人の作つたものと考へられるから、これに因つて彼に九識義品と云ふ述作のあつたことは、明である。

3. 決定藏論は普通に眞諦譯とせられるが、これには疑問がないでもない。常盤大定氏は決定藏論を十七地論と同一だとせられるが（哲學雜誌第四百五號、三下び大乘起信論印度撰述説を論ず六八頁）、私はこれに賛成することは出来ない。（一）、決定藏の梵語は、*Nirvāṇa*（決定）*Saṃgraha*（藏）で、決定は決擇、藏は攝に當り、決定藏論は、どこまでも是非説の瑜伽論攝決擇分の部分譯である。（二）、決定藏論は、初めに「本已説」とあつて、本地分の存在を豫想するから、十七地論はこの外になければならぬ。かやりに考へて、私は十七地論は本地分の部分譯若くは抄譯となし、決定藏論と區別するのである。尤も攝論釋に引く決定藏論は、更に別に考へるの必要がある。しかし私はこれ等の點に於ても、必ずしも望月信享氏と同意見ではない。望月信享氏、大乘起信論之研究六一—二頁參照）。

4. 金剛般若波羅密經は、三寶記には、眞諦譯とせられるけれども、法經錄には眞諦譯とはなつてゐない。この點から見て、その眞偽を研究するの必要はある。従つてその後記も、直に信することは出来ないが、その文を讀んで見ると、大體に於て怪しい所はなく、たゞこの金剛般若經の翻譯當時に書かれたものではないにしても、少くとも起信論序よりは、遙に前に存して居たと思はれる。

起信論の成立に關する史料に就て

三 眞諦譯否定說に關する史料の批判

既に起信論の眞諦譯肯定說に關する史料を批評したから、本節に於ては、その眞諦譯否定說に關する史料を批評するであらう。

(1) 法經錄に就いて

眞諦譯否定說に於て、その肯定說の歴代三寶記に比較すべき根本史料は、法經等の衆經目錄である。これは普通に法經錄と云はれ、七卷から成り、三寶記と共に、藏經の中に入れられて居る（結一）。三寶記は隋の開皇十七年（五九七）に出たが、法經錄はそれよりも三年早く、開皇十四年（五九四）に出た。かやうにこの二は、殆ど同時代に出たにも拘らず、三寶記は起信論を眞諦譯とするのに、法經錄はこれを否定し、その釋までも疑つて居る。即ちその第五卷（結一、一一一左）に、

大乘起信論一卷。人云眞諦釋。勸眞諦錄無此論。故入疑。

とある。茲に注意すべきは、眞諦釋と云つて、眞諦譯と云はないことである。既に釋と云ふ以上は、眞諦に關して積極的な意見を持つた當時の人々でも、起信論が眞諦譯でないことだけは、認めて居たのであらう。眞諦譯を肯定する三寶記の記事が、歴史的事實を示すものでないことは、私の既に述べた通りであるが、それならばこれを否定する法經錄は、起信論に關する史料として、何れまで

信頼するに足るものであらうか。

五九七年の三寶記が、眞諦の没後二十八年に出たのであるから、五九四年の法經錄は、その没後二十五年に出た譯である。一般に云へば、一の事件の關する二の史料では、その事件に近いものが、遠いものよりも、多くの價値を有することは、無論である。しかし二の史料の距離が、相接近する場合には、遠い方が、却つて近いものよりも、價値の多いことがある。何故なれば、かゝる場合には、遠いものは近いものを見て、その誤を正し得るからである。眞諦に關する三寶記と法經錄とでは、丁度この關係が存在する。三寶記は法經錄を見て居たから、若しそれに誤があらば、確にこれを正し得たからである。しかし事實は必ずしもさうではなかつたやうに思はれる。三寶記は多くの經錄を參照したけれども、それが爲め一々經論に當つて見ることなく、妄に既存の經錄通りに登錄すると云ふ結果になつた。それ故にこの經錄には隨分信用し得られない所がある。然るに法經錄は、法經等の皇帝に出した上書にも（結一、一一六右）。

僧衆既未獲盡見三國經本校驗異同。今唯且據諸家目錄。

とあるやうに、既存經錄を參照することは少かつたけれども、却つてそれが爲めに、一々の經論に當つて見たやうに思はれる。單に經錄にあるからと云つて、直にこれを登錄することなく、「經論傳譯の是非」と吟味し、その「眞偽の別」を明にしたのである。それ故に一般に云つても、法經錄は、

經錄としては、三寶記に優るものと云はなければならぬ。

次に眞諦に關して、特に檢べて見ても、法經錄が三寶記に優るものがある。法經錄は、大乘經、小乘經、大乘律、小乘律、大乘論、小乘論、佛滅後の抄錄、傳記、著述の九部に分類して、藏經を登錄したが、眞諦のものは、大乘經に四部七卷、大乘論に十七部五十一卷、小乘論に四部三十八卷あり、合せて二十五部九十六卷となる。無論これだけでは漏れたものもあるだらうが、登錄されたものに就いて檢すると、悉く當時に存在したものに相違なく、その眞僞に關しても、確實な別をしたものと思はれる。これを三寶記の記事に比較するに、決して今日の論ではないのである。

かやうに考へると、法經錄が起信論に關して、人は眞諦釋と云ふけれども、眞諦錄を勘するに、この論がないから、疑惑の部に入れたと云ふのは、三寶記が造作もなくその眞諦譯を肯定するのに比較して、遙に確實な事實を示すものと云はねばならぬ。但しこゝに注意すべきは、法經錄が眞諦錄と云ふのは何を指して居るかと云ふことである。前に述べたやうに、道宣の續高僧傳には、眞諦に就いて、その弟子等が、三藏行狀、三藏翻譯歷、三藏別歷等を作つたと傳へる。此等は眞諦の傳記でもあつたらうが、又翻譯目錄でもあつたらう。そうして見ると、法經錄にある眞諦錄とは、此等を指したのかも知れぬ。尤も起信論の眞諦譯を肯定する歴代三寶記も、續高僧傳の三藏別歷と同一なものと思はれる。曹毗の三藏傳若くは三藏歷傳を引用する。しかし既に論じたやうに、費長房

はこれに依つて眞諦の陳世録を記したけれども、起信論の在る梁代録を記す場合には、これに依つたやうに思はれぬ。何れにしても隨の時代には、確實な眞諦録が存在し、法經録は嚴密にこれに従ひ、三寶記は他の不確實な傳説をも參照した結果、一は起信論の眞諦釋をすら疑ふのに、他は何の造作もなく、その眞諦譯を信じたのであらう。

(ロ) 二類の史料の起信論作者觀

今までは法經録が起信論と眞諦との關係を如何に考へたかに就いて、三寶記と對照して論じたのであるが、進んで法經録が起信論の原作者を如何に考へたかを、同様に三寶記と對照して述べるであらう。三寶記も、法經録も、翻譯論藏を登錄する場合には、唯譯者を記載するのみで、その原作者を擧げて居ない。これは當時の經録の常例とも云ふべきもので、決して經録の作者が、その原作者を知らなかつたのではない。今の問題とする起信論に就いても、三寶記も、法經録もこれに關し眞諦のことは云つて居るが、その原作者のことは、何とも云つて居らぬ。それ故に費長房や法經等が、起信論の原作者を如何に考へたかを明にするには、他の方面から研究するの必要がある。先づ三寶記に就いて考へると、それが起信論を眞諦譯とする以上は、費長房がその原作者の存在を認め居たことは明である。三寶記それ自身はこれに就いて何とも云つて居ないが、その枝末史料は、皆起信論の作者を馬鳴とする。即ち起信論序は（來十、三五左）、これに關して、

於如來滅後六百餘年。諸道亂興魔邪競扇。於佛正法毀謗不停。時有一高德沙門。名曰馬鳴。深契大乘窮盡法性。大悲內融隨機應現。愍物長迷故作斯論。

と云ひ、起信論義記(調八、一五右。續藏經第七十一套第五冊三九一左、大正藏經第四十四卷二四六)には、

摩耶經云。如來滅後六百歲已。諸外道等。邪見競興。毀滅佛法。有一比丘。名曰馬鳴。善說法要。降伏一切諸外道輩。

とある。これから溯つて考へると、三寶記も起信論の原作者を馬鳴としたと推定することが出来る。

次に法經錄に就いて述べると、それが起信論を疑惑部に入れたことから、支那撰述論者は、これを以て眞諦譯を否定すると共に、馬鳴作をも否定するものと考へるやうだけれども、私の見る所では、強ちさうとは云はれない。この場合に、疑惑に對しては、三の解釋が可能である。第一は、起信論は人の云ふやうに、眞諦譯であらうとも思はれるが、確實ではないと云ふのである。この場合には、疑惑と云ふのは、幾分眞諦譯を信する意味も含んで居る。第二は、起信論は人の云ふやうに、眞諦譯ではなくて、他人の釋である。この場合には、疑惑は失譯と殆ど同一である。第三は、起信論は人の云ふやうに、眞諦譯ではなく、全く支那で作つたものである。この場合には、疑惑は僞妄と同一である。第三の解釋を採るときに、法經錄は始めて支那撰述説の史料となるのであるが、第

一及び第二の解釋では、それは印度撰述説の史料となるのである。この三解釋の中で、私は第二の解釋が、この場合に、最も適當であると考へる。従つて法經等は、起信論に原作者の存在したことを認めて居たものと信する。しかし法經録の上では、これに關しては、三寶記と同様に、何とも書いてないから、法經等がそれを如何に考へて居たかは、經録を自身では、明にすることが出来ぬ。これを明にするには、他の方面から研究するの必要がある。私はこれに對して究竟の材料となるものは、曇延の大乘起信論義疏及び慧遠の大乘起信論義疏であると思ふ。

先づ前者から述べると、曇延の大乘起信論義疏は、古くから我國に行はれたが、それは寫本として傳はつたので、刊行したのは、續藏經第七十一套第三冊に入れたのが、その初である。古い我國の佛書目録には、三卷若くは二卷となつて居るが、現存するのは唯上卷のみである。曇延はその傳記（續高僧傳第八、致二、一三五左）に依ると、隋の開皇八年に、七十三才で歿したから、五一六年から五八八年まで生きて居た人である。それ故に彼が起信論疏を書いたとすれば、それは歷代三寶記や法經録よりも、ずつと前に出たに違ひないから、起信論に關する史料としては、非常に價值のあるものと云はねばならぬ。しかしこれには疑問がない譯ではない。一は曇延の傳記に、起信論に關する事項がないと云ふことで、他は現存義疏の奥書に（續藏經第七十七套第三冊二八、左）。

高野山妙瑞律師住如意輪寺日。以寶庫本。所騰寫者。上下二卷。予請以寫之。下卷同海東疏。

50 故不寫之。下卷終記云。天平十三年歲次辛巳十月二日。隅寺溫室院寫竟。沙彌行曉。

とある中で、その下卷が海東疏、即ち元曉の起信論疏と同一なことである。それが爲めに、松本文三郎氏の如きは、この義疏が曇延の作であることを疑つて居られる。しかし私は望月信享氏の論證せられた様に、これを曇延の作であると考へる。即ち第一の疑問に對しては、曇延はその傳記には起信論を作つたことは書いてないが、涅槃經疏を著さうとしたとき、馬鳴の夢告を受けたこともあり、且つ勝鬘經や法性論の如き如來藏系の註疏をも書いて居るから、起信論疏を作つたことは、あり得べきことである。次に第二の疑問に對しては、天平十三年(七四一)に行曉が寫してから、妙瑞の生存した徳川中期に至るまでの間は、この義疏は上下二卷として傳はつて來たのであるから、その下卷が元曉疏と同一であつたとは考へられない。恐らくは妙瑞以前に曇延疏の上卷は、何等かの事狀でなくなり、彼の持つて居たものは、上卷だけが曇延疏で、下卷は元曉疏であつたらう。曇延疏上卷の内容を見ても、別に疑ふべき所はないやうである。さてこれに依ると、彼の持つて居た起信論は、現存本のやうに、題號の次に作者と譯者があつて、それから本文に移ると云ふのではなく、題號から直に本文に移つたと思はれる。このことは「大乘」、「起信」、「論」と註釋して、直に「歸命」に移つて居ることから、知ることが出来る。これは特に注意すべきことと考へるが、既に本に作者も譯者もなかつたとすれば、それだけでは、曇延が起信論の作者を如何に考へたかは明でない。

しかし彼は「論」を釋する所に（同前二六五右）。

所以須皈敬者。但馬鳴菩薩迹居學地。若不蒙三寶與力。則甚深祕藏無以可宣。故須皈敬。

と云ひ、「歸命」を釋する所に（同前）。

言歸命者有二意。一將已慧命皈自所證。欲依證而說也。二以三寶威力。能加諸說者。馬鳴大聖。亡已性命。請與力也。

と云つて居るから、彼が起信論の作者を馬鳴としたことは疑ふことは出來ぬ。

次に慧遠の大乗起信論義疏に就いて考へると、これは古來起信三疏の一として、廣く行はれたが、四卷から成り、今日では、續藏經では、第七十一套第四冊に入れられ、大正藏經では、第四十四卷に入れられて居る。慧遠はその傳記（續高僧傳第八、致二、二二七右）に依ると、隋の開皇十二年に、七十歳で歿したから、五二三年から五九二年に至るまで生きて居たので、曇延と同時の後輩である。しかしその義疏に依つて見ると、彼の持つて居た起信論は、曇延の本とは異り、題號と本文との間に、馬鳴菩薩造と云ふ五字があつたやうに思はれる。このことは彼が題號を釋した後に（續藏經第七十一套第四冊二八一、大正藏經第四十四卷一七五）。

言馬鳴菩薩者。是爲題其論主名也。

と云つて居るので明である。更にその少し後に、

是故復出馬鳴菩薩。愍傷衆生拖非人流。感願佛出極意潛沒。依楞伽經造出起信論一卷也。雖文略少義無不盡。

ともある。但こゝに注意すべきは、曇延疏は既に述べたやうに眞作と認められるが、この慧遠疏は疑はしいと云ふことである。このことは古來の學者の注意した所であるが、その著明な一の點は、

第三卷(續藏經同前二九九左、大正藏經同前一九二)に、

違法師解。云何起淨法不斷者。云々

とあることである。望月氏の詳に論證せられた如く、私もこの義疏は、慧遠の大乘義章に依つて、後人が作つたものであらうと考へる。しかし慧遠が起信論の存在を認め、その馬鳴作を認めたことは、この大乘義章を見れば明である。大乘義章に就いては、彼の傳記(致二、一三七五)に、

又撰大乘義章十四卷。合二百四十九科。分爲五聚。謂教法義法染淨雜也。並陳綜義差始近終遠。

則佛法綱要。盡於此焉。受者定宗不可不知也。

とあるが、現存本では(續藏經第二編第一套第四—五冊第二套第一—三冊、大正藏經第四十四卷四六五—八七五)、二十六卷五聚となるべきである。尤もこの中で、第五雜法聚の第二十一卷以下は缺けては居る。その第三卷末の八識義に於て、慧遠は重要な典據として、起信論を引用し、これを馬鳴に歸して居るから、彼が起信論を馬鳴作としたことは、争はれない事實である。

しかし大乘義章に於ても、起信論義疏に於ても、起信論を眞諦譯とした所は、一もない。さうして見ると、慧遠及びその系統に於ては起信論の眞諦譯を認めなかつたと云へないだらうか。このことは、曇延の起信論義疏に於ては、一層明である。曇延が起信論の原作者を馬鳴としたことは、既に述べた通りであるが、しかしその譯者若くは釋者に就いては、少しも言及する所はない。曇延疏を讀過しての印象から云へば、彼は眞諦譯を否定して、起信論を失譯としたものと思はれる。印度撰述論者は、往々曇延や慧遠を以て、眞諦譯肯定説の典據とするやうだけれども、私のこゝに述べた所を顧みれば、その誤であることが判るだらう。この二人は、無論馬鳴作を肯定するけれども、少くとも眞諦譯肯定説は、主張しては居らないのである。

曇延及び慧遠は、起信論に關して、一方ではその馬鳴作を主張し、他方ではその眞諦譯を認めない。今この二點を標軸として、これを法經錄に比較すると、後の點に於ては、法經錄は、曇延や慧遠と一致するものと云ふことが出來やう。即ち法經錄は起信論の眞諦譯を否定したのであるが、曇延や慧遠も、同様にこれを否定したと云へやう。そこで私は前に預けて置いた問題をこゝに出して、第一の點に就いて考へると、眞諦譯を否定した法經錄は、その時にも論じたやうに、起信論を僞妄とせず、失譯としたと思はれるから、曇延や慧遠と等しく、その原作者を馬鳴としたものと推定する。何故なれば、法經等は、その前時代の先輩でもあり、巨匠でもあつた、曇延及び慧遠の二大龍

象が、起信論を馬鳴作としたことは知つて居たらうから、何の理由もなく、これを否定することはあり得ないからである。寧ろこのことは法經等に取つては、自明の事實であつたらうと思はれる。かやうに考へて、私は曇延の大乗起信論義疏、慧遠の大乘義章を以て、法經録と共に、起信論の馬鳴作を肯定し、その眞諦譯を否定する、所謂眞諦譯否定説に關する同類の史料とするのである。

以上で眞諦譯の肯定説に關する史料を批評したが、こゝで私は概括して、この二類のものゝ史料として、價値を比較するであらう。眞諦譯肯定説に關するものは、既にその根本史料が不確實な傳説に基いた上に、その枝末史料も、僅にその中に含む矛盾を改正した位のものであるから、起信論に關する史料としては、重要なものとするは出來ぬ。これに反して、眞諦譯否定説に關するものは、法經録が確實な眞諦録に基いた上に、これを支持する他の二史料も、年代の上から見て、有力なものであるから、起信論の成立を研究するには、これを中心としなければならぬ。そこでこの二類の史料を取捨して考へると、起信論は、その傳來當初から、作者は馬鳴とせられたが、譯者若くは釋者は不明であつたらう。それが後に眞諦譯となり、終に眞諦譯となつたものと思はれる。従つてその本文も三期の變遷をしたやうである。第一期には、起信論は、作者もなく、又譯者若くは釋者もなく、唯本文に題號が附いたものとして存在した。曇延の持つて居た起信論がそれである。

第二期には、それは馬鳴菩薩造と作者は附けられたが、譯者若くは釋名はなかつた。慧遠疏の作者が持つて居た起信論がそれである。第三期には、それは馬鳴菩薩造、眞諦譯三藏譯となつた。起信論序の作者、法藏及び今日の人の有する起信論がそれである。この中で第一期のものが、その原形であると考えるが、それは眞諦譯を否定するけれども、馬鳴作は肯定するのである。史料の上から見ると、かやうになるの外はないと思ふ、謂はゞ一種の印度撰述である。それならば本文の上から見ると、起信論の成立は、果して如何なるであらうか。私はこれを研究する前に、もう一つ殘された馬鳴作否定説、即ち支那撰述に關する史料を批評しなければならぬ。

1. 松本氏。佛典の研究。起信論の譯者と共註疏。六三―五頁參照。
2. 塚月氏。大乘起信論之研究。二〇八―二一三頁參照。
3. 同二一四―二二三頁參照。

ジムメルの宗教社會學

——特に氏の初期論文「宗教社會學論」

Soziologie der Religion 22522

林 惠 海

ジムメルが住してゐた生命の世界觀——それはあまりに多角的の諸構想であつた——には幾多の暗示と影響とが學界に與へられ貽されてゐると想はれる。謂はゞ生命の表現である、社會、經濟、道德、藝術、宗教等の諸文化の問題を氏は氏特有の分析力と抽象力との鋭妙な叡知からして臆索し、これを、精妙な辯證法と見事な類比と象徴との使用法とからして裝綴したあの魔力的な美的呪文の如き氏の叙述作の裡には甚だ觀るべきものがある。生命の多様性の滿々とした横溢に對してこれを多面的に而も旋轉的に觀賞しようとするのがジムメルであつた。ジムメルは實に生命の如何なる音律に對しても思惟の絃を應せしめようとする多音的性質の持主であつた。想ふにジムメルの宗教觀は寔に生命觀賞に於ける旋轉的一面であり、生命音律に對する一應絃であつた。即ち生命といふ流に下した測深鉛の一が氏の宗教觀であつたのである。

ジムメルが宗教に關して如何なる觀想を把持してゐたかを考察して見度いと私は想ふが、氏の宗教觀は大體三部門に分つて考察せられるを至當とするように想ふ。一は宗教認識論の方面で、二は宗教社會學の方面で、三は宗教形而上學の方面であるとする。宗教形而上學に關する方面には其研究の權威者を見出し得る。例へば獨逸の M. Frischeisen-Köhler などは儘にジムメルの宗教哲學或は宗教形而上學に關する權威ある研究者である。併し乍ら特にジムメルの宗教社會學の方面に就いては未だ研究の端緒も啓かれてないように想ふ。ジムメルの宗教觀中、宗教社會學は實は甚だ重要な地位を占めてゐると見得るし、氏の宗教社會學に於て氏の宗教觀の一特徴が最も良く表はれてゐるのである。と惟はれる。宗教現象を社會的經驗科學として研究する、尙極言すればそれはつまり宗教現象を「眞に社會的なるもの」*das eigentlich Soziale, das rein Gesellschaftliche, Das spezifisch Gesellschaftliche*——「眞に社會的なるもの」はとりも直さず「特に社會學的なるもの」*das spezifisch Soziologische* であつて社會學の中心問題たる核心である——から根本的に検討しようとする試論が現今の宗教學研究に於ける一方法論であり又現實に斯る方法に據つて宗教學の一派が樹てられつゝありとすれば、ジムメルの宗教社會學の建設の試論は獨逸に於ては最初の試みであるのみならず、彼の宗教社會學が持つ學的特徴は學界に於て注目すべき地位を占むべきである。

私はジムメルの宗教論の中で特に宗教社會學に就き考察を聊か乍ら向け度いと想ふが、先づジム

58: メルが宗教に關して論攻した業積即ち文献を纏つたものに就いて參考の爲めに左に年次順に擧げて置く。

※(下線のいちるは氏の論文、下線のニちるは氏の著作、イタリック體活字は雜誌名を表はす)

1. Soziologie der Religion,——*Neue Deutsche Rundschau* (Berlin), 1898, S. 111—123.
2. Beiträge zur Erkenntnistheorie der Religion,——*Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik*(Leipzig), CXIX, 1902, S. 11—12.
3. Vom Pantheismus,——*Das Freie Wort*(Frankfurt), II, 1902, S. 306—312.
4. Vom Heil der Seele,——*Das Freie Wort*, II, 1902, S. 533—538.
5. Die Gegensätze des Lebens und der Religion,——*Das Freie Wort*, IV, 1904, S. 305—312.
6. Die Religion,——*Die Gesellschaft, II: Sammlung soziologischer Monographien*(Frankfurt), herausg. von Martin Buber, 1906.
7. Religion,——*Nord und Süd*(Berlin), CXXVIII, 1909, S. 366—369.
8. Zur Metaphysik des Todes,——*Logos* (Tübingen), I, 1910, S. 57—70.
9. Das Problem der religiösen Iarg,——*Weltanschauung: Philosophie und Religion in Darstellungen* (Berlin), herausg. von Max Frischeisen-Köhler, XXII, 1911, S. 527—540.

10. Zur Religionsphilosophie

Die Persönlichkeit Gottes

Das Problem der religiösen Lage

——Philosophische Kultur : Gesammelte Essays (Berlin), 1911.——Philosophische-Soziologische Bücherei, XXVII. 2. Aufl., 1919, S. 198—216, S. 218—235.

11. Die Religion,——Die Gesellschaft, II. 2. veränderte und vermehrte Aufl., 1912, S. 103. 3. Aufl., 1922.

12. Tod und Unsterblichkeit,——Lebensanschauung : Vier Metaphysische Kapitel (Leipzig), 1918. 2. Aufl., 1922, S. 96—149.

尙之等の論作の外に氏の宗教社會學觀と間接關係ある宗教觀想が大著「道德學概論」Einleitung in die Moralwissenschaft : Eine Kritik der ethischen Grundbegriffe (Berlin), 2 Bde, 1892—3. 2. Aufl., 1904. 並に「社會學」Soziologie : Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung (Leipzig), 1908. 2. Aufl., 1922. 3. Aufl., 1923. 等にも断片的に散見せられる。併し前掲十二箇の論作に就いて觀れば直接に氏の宗教觀は充分察知せられ得ると想ふて大過はない。

而して前掲十二箇の論作の内でも(1)の「宗教社會學論」は宗教社會學の方法に就いての概觀と其

内容を指示しようとの試論であり、(2)の「宗教認識論考」は其根本に遡つて観ると宗教意識過程が據つて以つて樹立せしめられる即ち宗教の主觀的認識の基本問題を結局取り扱はんと志向してゐるのであり、尙(10)の「宗教哲學に就いて」並に(12)の「死と不死」は宗教形而上學的に問題が取り扱はれてゐる。仍で如上の若干の論文を仔細に論攻すれば宗教社會學、宗教認識論、宗教形而上學に關するジムメルの構想が理解される譯である。而して氏の宗教觀就中宗教社會學を詳に考察しようとするればそれが爲めには(11)の「宗教論」が指示せられる事には反對はないと思ふ。

此「宗教論」なる氏の著作は一九〇六年に始めて世にあらはれたのであるが第二版には改訂版として一九一二年にあらはれたのである。該改訂版たる「宗教論」は氏の晩年に近い著作であるから、一方に於てはジムメルの社會學的構想の後期の圓熟した思想が介入してゐるのみならず、他方には當時氏を支配し興味付けてゐた文化の哲學的構想も亦強く潛入してゐるので、一九一二年の「宗教論」は氏の初期の「宗教社會學論」や「宗教認識論考」と合せて考察すると色々な意味から甚だ興味ある問題を投げるのである。

却說ジムメルに於ける宗教論的諸觀想の内で氏の學的特徴を最も顯はしてゐるものは何といつても社會學的觀點から即ち「眞に社會的なるもの」の經驗的立場から宗教現象を解明せんとするところに在る。端的に謂はゞ宗教現象の社會學的解明である。此點から觀ても價値ある氏の優たる論作

は矢張り一九二二年の「宗教論」である。伊し乍ら此著作を形勢する前に「宗教社會學論」として体系的に用意しなければならぬものは(1)の「宗教社會學論」(一八九八年)と(2)の「宗教認識論考」(一九〇二年)の二の論文である。就中(1)の論文は宗教社會學の内容の概観を宗教上のテーマを捕へて之等の示例によつて指圖しようと企圖するにあるが根本には據つて宗教社會學をして可能ならしむる認識論的方法論的立場を明らかにするに在る。即ち方法論的立場と宗教社會學の内容とが両面ともあらはされてゐる。のみならず學說史的立場から觀て、一八九八年の「宗教社會學論」なる論文は、佛國に於けるデュルケムが宗教社會學に對して持つ位置に應じて、獨逸に於てはジムメルが宗教社會學の最初にして且つ最偉なものとして稱えても決して溢辭でないところのジムメルの宗教社會學の諸論の内、其萌芽的・始祖的論文であると思得る故に甚だ貴重なる論文たるは言を要しない。若し夫れ宗教の認識論的研究を中心として論攻したるものは一九〇二年の「宗教認識論考」である。こは主觀的意識過程としての宗教性が如何にして可能なるかの認識論であつて一方にはカント等の立場と對比し乍ら他方には自説を強張し、而して一八九八年の「宗教社會學論」中に窺はれる宗教の認識論的方法論的根拠を組織的に論じたものである。故にジムメルの宗教社會學を研究しようとする場合には學說史的並に方法論的に貴重なる二論文を即ち一八九八年の「宗教社會學論」と一九〇二年の「宗教認識論考」とを必然的に考察して行かねばならぬ。仍で之等二論文を合せて紹述す

るを最も便とするが、併し「宗教認識論考」を他の機會に譲る事として、今はジムメルの宗教社會學の特徴の概觀を會得するを目的とする關係上「宗教社會學論」を論述しよう。とはいへ本論文を容易く理解する爲めにはジムメルの社會學が如何なる性質であるかを準備せねばならぬから本論文に對して最も必要な部分に就いてジムメルの社會學の性質を概略乍ら次に説明して置かう。

二

社會現象の實在一般に關して社會現象の實體或は其究竟性を論ずる際に、社會現象に於て「眞に實在するもの」は何か、の問題が根本的提示として與へられる。此場合に社會現象の屬性や偶然性から區別して、社會現象を負擔する實體的基盤 *Substanz, Substrate* が問題視せられる、所謂社會實體論 *Ontogenesis der Gesellschaft* の一理論が必然的に開示せられる。社會の實體論的實在論に——從來の名稱に準ふて稱べば——社會實在論と社會名目論との二論が相抗争してゐる。併し乍らこの二の實體論的實在論は何れも不幸にして社會學の成立を死巷ゾツクガッセに導くのである。如何、社會實在論の主張する如く、あるがまゝの社會は實體として存在する、といふ普遍主義的社會全體論 *Universalisme, Ganzheitslehre* は究竟に於て形而上學的論理に立脚するが爲に、斯る觀方から社會學論を導き出すことはつまり科學としての社會學が樹立せられんことを希圖する社會學にとりては其生命を死滅に導くものである。とはいへ社會名目論が主張する如く、社會實在論が極説するような社會は實

在しない、社會は實に名目に過ぎない、社會現象を運載する實體として眞に實在するものは單に個人のみと言ふ個人主義的社會原子論 Individualistische Realismus, Atomismus も亦社會學の成立の生命を奪ふ、勿論個人主義的原子論は一方には科學的精神を多分に包藏してゐる點に於ては注目すべきであるが他面に於ては社會の個人主義的實在論から觀ると、個人に關する科學のみ成立して、社會學の對象は個人より外何物もなくなり、社會を對象とする學は消失して結局社會學成立の學的生命は奪はれるのである。

仍で社會に關する實體論的實在論理 *alte ontologische Realitätslogik* は社會實在論にせよ將た社會名目論にせよ、何れも社會學に對して致命的運命を荷するのである。例へば、科學として社會學が成立せんとする場合に當然運命付けられる事は宛も伊太利のメシナ海峽を通過する人の運命に似てゐる、即ち社會の概念は普遍主義的社會全體概念といふ *Charlybis* (メシナ海峽に在る危險な渦卷) の渦に巻き込まれるか、さもなければ社會の概念は個人主義的・原子論的社會名目論といふ *Stille* (該海峽の岸に住む六頭の怪物) に會するか、何れに於ても社會の概念は其生命の危險に面すると想はれるのである。近世哲學に於て實體論が重要な問題を近世哲學に提出した如く、現代社會學が生れ出でんとする初頭に於ても従來の之等二の實體論的實在論から社會學は拷問せられたのであつた、併し斯る拷問と苦悶とが有てこそこの拷問の悶を脱却せんとする社會學樹立の運動が始めて切實に試論せられ、こ

ここに現代社會學への畫期的轉向が獨逸に起つたのである。斯る救濟的試論に最も貢献した社會學者を獨逸に覓めるならば私は躊躇なく二人を擧示し得ると惟ふ。一人はジムメルであり、他はウェーバーである。ウェーバー Max Weber に就いて其貢献を縷々する事を私は今は避け度い。

ジムメルに就いては概觀を指示して置く。

ジムメルの貢献は、近代精神の特徴とも謂はるべき**關係概念の論理 Logik der Relationsbegriffe**に據つて社會の實在性を安固の地位に置かうと試みたに在る。ジムメルは全體主義概念と個人主義概念の兩極端に反對して立つたのである、而して自己の立場を選択して**人間間の相互作用・形式 Wechselwirkung(Form) zwischen Menschen** といふ關係概念に停留場を見出した。相互作用、相互關係といふ概念こそ、一切の實在を無限に還元しようとする原子論と、幽靈の如きプラトニズムなる世界觀から汚された普遍論とを防禦すると考へたのである。夫れ、觀念的綜合は經驗科學の對象ではあり能はぬから、個人の綜合に對立する社會概念はないであらうか、然らばとて一方には普遍概念を紛碎する原子論とても他方に於ては自らを自殺に導く、如何となれば個人が社會の基盤としての絶對的原子であると觀る論據は何處にあるか、個人も實は存在の最後の要素或は原子ではない、個人も多様性であり複合體である、然るに原子論は事實不可能な最終唯一の眞の實在迄還元する事を目的とするにもかゝらず、社會の遠元的實在を個人に停止するのは實に我儘極る境界線を個人に置

いてゐる。仍で我々は實在を觀念するにはつまり、「聚合物の聚合體」、或は「統一から成る統一」てう規則性に満足しなければならぬ、然らば茲に統一 Einheit 或は 聚合體 Konglomerate なるもの、實際上の認識論的基準は如何、夫れ一切の統一、一切の聚合性に對して之に相對的客觀性を與へる基準は「部分の相互作用」 Wechselwirkung der Teile であるとする。即ち人と人との心的相互作用といふ關係状態にあるところには如何なるところにも社會は實在すると見るのである。社會は單なる個人の綜合に非ずして諸個人の相互作用的一である。畢竟社會は何等の實體ではない、社會は機能事象で、人と人との相互作用といふ關係現象に過ぎぬとジムメルは觀念する。

惟ふに一切の社會的形成即ち結社は個人間の相互作用を出發點とする。蓋し現實社會が統一體として既存し、次に構成員の間に競争、支配、協働の如き人と人との相互關係が既存社會の結果として發生するものではない、人と人との相互關係によりて結社統一が形成されるのである。勿論、此相互關係は原々衝動、目的、傾向、一言にして曰はゞ關心イニテレッツから發生する、應ふした諸關心から人々は扶助、共存、反對等の相互關係を營む、併し諸關心はそれ自身に於て又それ自身に對して觀れば何等社會的なるものに非ず、所謂結社・内容である。斯る内容素材が個人の別離的並存を協存關係、相扶關係、反對關係の特定關係に形成される時始めて結社なる統一が構成せられる。斯る場合に協存、相扶、反對等の相互作用、相互關係は諸關心たる結社・内容を結社統一に迄作る形式であつて

此形式を結社・形式と稱する。ジューメルに據れば形式なる概念を何と定義したるかと言ふに、形式とは、依つて以つて諸要素が統一に構成せられる、相互作用である、と陳べる。

以上述べたる如く、ジューメルは社會の實在性を個人間の相互作用或は相互關係といふ關係概念に基かしてゐる、而して斯る相互作用、相互關係こそ「眞に社會的なるもの」であつて、諸關心を内容とすれば相互作用は形式であるとし、而して此相互作用・形式をそれ自身に探究するを以つて純正社會學の任務とする。

尙繼いで私は陳べる。ジューメルに於ける相互作用・形式を大別して二類が觀られる。即ち人間間の蜂蟻的相互作用から相互作用が緊密結晶して客觀的構成體に形體化した相互作用迄、例へば道を尋ね、會長をする如き薄い相互作用から國家、法律、道德等に形體化した相互作用に到る迄各種の段階が認められるが大體二類に分けられてゐる。一は「機能的相互作用・形式」funktionelle Wechselwirkungform で二は「結晶的相互作用・形式」kristallisierte Wechselwirkungform である。前者は生滅流轉して流動盡くるなき相互作用の「機能的形式」で後者は機能的相互作用が不生不滅不動の形體に迄靜止結晶したる所謂相互作用の「結晶的形式」である。ジューメルに於ける社會學論の基本的範疇は實に個人間の心的相互作用・形式であるがこの相互作用・形式は如上の二類に分かれる。而して相互作用・形式の結晶的形式はジューメルに於ては特に「社會的構成體」sozialer Gebilde と呼

ばれるのであるが社會的構成體に就いてジムメルの觀想を辿り置く、それはジムメルの宗教社會學を論攻する場合に特に氏の社會的構成體論を理解し準備して置く事が甚だ重要であるから。如何となればジムメルの宗教社會學論は適切に曰はゞ結局社會的構成體論の殊特問題の取り扱ひの觀があるから。仍で私は次にジムメルに於ける社會的構成體論の概要を説述することとする。

三

ジムメルは一八九〇年の「社會分化論」時代に於ては根本的には社會の概念を機能的相互作用形式と觀てゐたといへ他面に於ては當時は氏は實體論的思惟から全然脱却し得なかつた事には、相互作用が客觀的となれる超個人的獨自性の大なる構成體、謂はゞ機能の不斷の流動が硬化して浮出したる構成體 (Gebilde als autonome, objektiv gewordene Grösse, gewissermassen als verfestigte Aufgliederungen des stetigen Stromes) を社會的なるもの、das Soziale としてこれを強く重要視してゐたし、而してこれに於て社會實在が最も明白に察知せられるものと觀念してゐた。併し一九〇八年の「社會學」又一九一七年の「社會學の根本問題」に於ては一方に於ては構成體論は益々詳らかに發展せしめられたといへ他方に於ては結局機能的相互作用・形式が基本的範疇となつて、これに據つて社會的構成體への化體と社會的構成體の解體とを鋭く試論するに到つてゐる。

ジムメルに在りては、社會的構成體は謂はゞ個人間の心的相互作用、關係の客觀的凝結化、固定

化、結晶化、形體化、實體化である、而して斯る客觀的構成體に迄浮出した社會的構成體は獨自性、獨自の法則性、自動性、超個人性の諸特性を所有する、尙亦社會的構成體に迄の構成過程は主として抽象に基く。

人間間の相互關係——各種の利害關係の交錯、相互衝擊、相互合流——から恰も客觀的骸骨としての構成體が浮出し、それは構成要素の何れに因つても支配を受けない獨自性と能規定性を持つ。例へばかの社會制度一般の社會學的意義は衆個人の諸關心の相互合流交錯に於て、其偶然的、偏曲的、不正的なるものは相殺せられ、相互に摩痺せしめられ、相互に拒斥せしめられて、只だ恒久的、共同的、公正的なるものゝみが牽ぎ揚げられて之等が凝結して結晶化したものが社會制度であるとすに在る。故に社會制度に於ては此社會的構成體は各個人の過度性、主觀性、偏局性によつて支配を受けない獨自の法則性を所有し、個々に對して偏倚せざる規範性と自存性を持つ。客觀的者が不意に神祕的に現れて之が個人を匡正する事はない。寔に社會的構成體は他の言を釋れば「一體に凝結せる相互作用」、「より高級なる超人格的構成體」、「相互關係機能の實體化」、「實體となりし純粹相互關係」、「個人間の相互作用の一切から遊離して獨存的に水續する客觀的構成體」、「形體的なるか或は精神的なるかの客體」等の名稱が與へられてゐる。

然らば、今述べし機能的相互關係、作用の交錯、合流、衝擊の流動から關係、作用の化體として

結晶したる客觀的整骨、謂はゞ焦點化的實體は如何なる過程に基いて方法的に構成せられるか。この過程に統括過程、摩擦過程、抽象過程とがある、就中抽象を以つて其主なるものとする。氏に據れば「**抽象過程**」に基くと。思惟に於ける抽象と同様に、各異點の下に、交錯の現象から各異のそれ／＼の一面的聯關の系列が牽出せられ抽出せられこれが他の構成體と區域する完了的統一體に構成せられるのである。即ちジムメルの所謂**抽象**は、諸關係作用の複合事象から一定見地の下に其複合事象の其一面的系列を抽出し遊離化する牽出原理と、斯く牽き出された一面的聯關系列を統一的形式に迄構成化する統一原理とからなる。仍で彼は「抽象は一の具體的構成體に結果するを以つて完了する」と言ふ。斯く抽象過程は牽出原理に發足して統一原理に止足するが故に社會的構成體は謂はゞ「抽象にして具體」である、如何となれば貨幣といふ社會的構成體をジムメルは「關係機能が具體的者となりし抽象」と呼びしを觀よ。それは複合現象中から交換機能の一面的聯關が抽出されて結晶體となりしものが貨幣である。即ち挾在的混和的機能現象から一方的に純粹なる聯關のみが謂はゞ昇華するの義である。

尙亦社會的構成體は前述せる如く相互關係の輻射焦點的統一結合を表現し、特殊關係から自由にして而も特殊關係を支持し支配する、個人の側から觀れば多數個人の相互作用關心の曲線の集合點である構成體は、丁度國家が多く關係を己に表現する抽象的統一として個人の上に座する如く、多

70 數個人の相互作用關心の彼岸に座してゐる、而して然かも能る限り萬人に對する均等な關係を保持

するのみならず個人の相互作用關心を衝動し運載する役目を演ずる。仍でジムメルは社會的構成體を目して「形式にして内容」と呼ぶのである。それは社會的構成體が結晶的形式に於て形式たるも

還りて相互關係を支持し關係を運載し、個人の行動を監視する所謂内容性を持つ、換言すれば社會的構成體は社會構成原理から觀れば社會構成の形式 *gesellschaftsbildende Formen* の一であるが他

面社會的構成體は社會持續原理から構れば社會を持續せしむる規定的な内容性 *eine inhaltl. entspr. tändene Gruppe weiter bestehende Bestimmung* を持つ、即ち相互作用の結晶的形式たる社會的構成體

は還相の觀點からすれば丁度相互作用を規定する衝動、目的等の關心の如き役割を演ずる。仍でジムメルは社會持續論に於ては社會的構成體論を重要視してゐる。

最後にジムメルは社會的構成體を如何に分類したかに觸れて置かう。大約すれば (a) 象徴 (b) 機關

(c) 規範の三種とする。象徴として現はる社會的構成體に (イ) 個人に聚括せられる人格象徴、例へば世

襲王、世襲貴族、僧侶等。(ロ) 事物に托偶して象徴せられる事物象徴、例へば王冠、寶璽、軍旗、指

環、聖盃、手紙、貨幣、十字架等。(ハ) 觀念に於て概念せられる觀念象徴、例へば信仰、信用、感謝、

格言、標語、神等。機關として出現する社會的構成體には (イ) 個人に於て表現せられる個人機關、例

へば主權者、代表者、管長、長官、官吏等。(ロ) 集團に於て表現せられる集團機關、例へば國家、教

會、政黨、商事機關、官廳、軍隊、階級、委員會等より社會の諸の組織體。最後に妥當的規範として浮出する社會的構成體には(イ)慣習。(ロ)道德。(ハ)法律が指示せられる。

以上にて概要乍らジムメルに於ける社會的構成體論を、氏の宗教社會學論を説述するに必要な準備として、説き終つたのである。仍で以下、ジムメルの宗教社會學に關する初期論文「宗教社會學論」の梗概を論述する事とする。

四

ジムメルが宗教社會學に關して試論した初期論文の其一である「宗教社會學論」に於て最も主張せんと欲した點は、社會的諸現象並に人間の諸關心が既存の獨立的宗教體系に據つて統制せられ支配せられたとの事を立證しようとするに在るのではない、即ち宗教が始めあつて後に社會學的人間諸關係が宗教から發生したと主張するのではない、寧ろ、宗教的データ^{データ}を何等顧慮する事なく、個人間の純心的相互關係としての社會學的諸現象があり、これ等の裡から後に宗教的者と稱せられる神、神聖觀念、信仰、僧侶、教會等の宗教的諸觀念並に宗教的諸機關が社會的構成體として浮出するを説述するに在る。極言すれば始めには何等宗教的者と稱せざる純人間關係それ自身の裡に、後に宗教的者と稱せらるる宗教の始源即ち母胎を發見するに在る。繼いで氏が主張せんと欲する點は、社會的構成體の裡に屬する宗教的諸觀念並に宗教的諸機關が個人間の關係、集團、個人等に對して

持つ謂はゞ社會的持續原理としての社會的機能を述べんとして、**集團の統一結合性・個人の宗教性・神人の關係、個人と集團との間の諸規範等を説かんとするに在る。**要するにジムメルの目的は、「**絶對的形式に於て相對的内容を體現してゐる**」あの社會學的構成體としての宗教的者を純社會的者——**社會學的經驗主義の基**と、**ころの相互關係**——に據つて解體し分析するに在る。前掲論文は斯る主旨に據つて試論したもので、概し、該論文は甚だ短き論作ではあるが宗教の研究に對して社會學的開拓を試みた甚だ重要な論文であると惟はれる。以下該論文中、社會學的觀點から重要と想はれる諸點に就いてジムメルの思想を詳に論述して行かう。

※(私の便宜上、論述の梗概を一括して、題名を附して見出さした、ジムメルの他の論作に於けると同様、氏の旋轉的敘述を分割して觀る事は甚だ不當であらう、況んや分割したものに就いて、これを一括する題名を附する事は一層不當に惟はれる、從つて私の附した見出の題名は分割した部分の内容を充分に盡してゐない、只た便宜上の爲めに附したに過ぎぬ。又本文も、直譯する事を避けて専ら梗概を叙べる事とした。又説明の爲めには意味を附加した點もある、併し乍ら一九二二年の論作『宗教論』に現れたころの變化と發達して來たジムメルの思想に據つて意味を附したのではない、氏の初期論文の旨趣を茲では尙ぶ爲めに斯る後期の思想を加へる事を避けた。尙括弧内の説明は私の附したものである。)

イ 宗教社會學研究方法の概要。宗教の始源及本性を社會的・經驗現象的立場に於て研究する方法は之を概約すれば、人間關係をれ自身何等宗教的なるものではないところの斯る人間關係の裡に宗教の始源的母胎を見出し、斯くして宗教の本性を明らかにする方法に在る。例示すれば、言語

情緒、職務、公務、之等は其自體は何等藝術ではない、併し之等の裡に生の美的經驗を分解して觀察する時に藝術の發生的解明を試み得るのである。高等にして純粹なる形態は、最初あるがまゝでは其母胎的萌芽、未分化的姿容に於てはこれを經驗的に觀れば、後に分化發達する純粹なる諸形態の萌芽と結合してゐる状態に在る。仍で最高に發達し分化したる獨立の純粹形態を理解する爲めには先づ斯る形態に先行する未發達未分化状態の裡に包含されてゐる萌芽即ち素因に着眼しなければならぬ。同様に非宗教的現象裡に後にこゝから獨立し來たる宗教の素因を拓き究めるならば宗教の始源と本性とを洞察する輔となる。宗教的感情、宗教的衝動は單に宗教現象と稱してゐるものゝ中にのみ顯現するものではない、未分化的状態に於ては他のものとの融合的結合状態に在る、然るに其融合状態から一面的に抽出して分化し發展してこれが獨立的な内的生命を獲得した一が後に宗教と稱ばれるものである、故に宗教の發生的素因を見る爲めには宗教現象の未分化的状態に觀點を向けなければならぬ。

低級なる文化段階に於ける狭少な原始的集團に在りては其社會統制の主形式は慣習とでも稱せられるものであつてそれが直接に個人を統御してゐた。然るに一方には後には法典化して國家の統治權に據つて施行せられる法律が分化し、他方には文化的・教養的・社會的個人の良心の自由判斷に依つて道徳性が分化する。慣習、法律及び個人の道徳性は内容としては同一の職務を帶ぶる。

一般的に謂はゞ特定の目的、原因、關心によつて各々特色ある社會團體が分化し、之等社會團體が現はす形式には甚だしき差異が存す。人間關係が創り出す諸形式——従つて各種の内容を所有する——の内で、宗教的なるものとして叙述せられ得るものがある。人間接觸に於ける相互關係を純心理的に考察すると其特定の傾向が高揚し分化し獨立し、これが宗教と稱せられるものとなるのを知るのである。

多數の人間關係は宗教的要素を包藏する、兒女が兩親に對する熱誠なる關係、愛國の志士が母國に對する狂熱なる關係、世界主義者が全人類に對する熾熱なる關係、勞働者が彼等の闘士に對する關係、倨傲なる封建貴族が己の階級に對する關係、臣下が君主に對する關係、模範軍人が己の軍隊に對する關係、之等一切の諸關係は、其内容については雜然たるも、心理的方面より考察すると宗教的なるものとして記述し得る共通の調子を持つてゐる。一切の宗教が具有してゐる没我的服從、熾熱的願望、謙讓と激昂、感覺的具體性と靈的抽象性、之等の宗教的諸性質は宗教外の他の人間關係にも存する。然るに純自我、純暗示作用、純道德力に基く諸關係から區域する調子が現れて來る。多くの例示に於て觀ると人間關係の發達が此消息を物語る、即ち人間關係の特定形式が生み出してゐた同じものを他の時期では他の形式例へば宗教形式が生み出す事もある。宗教的制裁の下で、神政的性質を具備した法が他の時期他の地域では國家力或は慣習力に據つて

支持されてゐる。道德的制裁、宗教的制裁、法律的制裁が未分化的に融合して不明なる形態、例へばヒンヅー民族の Dharma、希臘の Themis（希臘神話に現げれる、法律及正義を司る女神）、羅典民族の Zeus（神の法）、之等に於ける如く全く未分化状態からして分化が促される、各種の歴史的事情條件の差異による社會の必然的要求に應じて、如上の三種の制裁の内何れかゞ社會の此要求に應ずるのである。又個人が集團に對する關係に就いて觀るに特に愛國心の發露する場合に個人が集團に對する獻心、熱誠、自己屈伏の貌は宗教的として觀察せられるが、他の時期他の地域では慣習力や國法力によつて促されるのである。斯る諸説明に於て吾々に重要な事項は、如何なる場合に在りても人間關係といふ事象を重要視するの點である、純慣習的の代りに宗教的となり、宗教的の代りに法律的となる場合にも畢竟人間關係の諸條件が變動するに過ぎぬ、例へば猶太人排斥主義の立證する如く、集團内の團體間の社會經濟關係或は種族關係が宗教的範疇へ轉嫁されて宗教關係に變化する、併し何れも社會關係たる人間間の關係以外のものとなる事はない。

前述の理論に注意し警戒すべき事は、社會的關心並に社會的事象が既存の獨立的宗教體に據つて統制せられた事を證明せんとするのではない。寧ろ、吾々が後に宗教的と呼ぶ性質は純社會的、心理的星座觀に據れば人と人との關係の一である事を指示するに在る。獨立現象としての宗教は羅馬や近世國家の如く抽き浮び出で、客觀的獨立體に昇華した偏倚體である。直接に社會的要素

たる個人を統制した以前の力の其有効性を譲り、慣習に對すれば此點は第二義的となつてゐる。國家は統制的行使力丈が昇華し分化したる矢張り偏倚體である、而して集團生活を保持し統制する爲めに一方には法典化の法律が現れ他方には之を適用する裁判官の如き實務機關が顯れる。社會的必然から一方には知識の觀念的組織としての技術と他方には之を成就する爲めの分化的機關としての勞働者とが現れる。同様に、個人は他の個人或は集團全體に關係してゐるが個人が斯る他との相互關係に在るところからして相互關係から依頼、信ずる、激昂、献身、熱誠等が起る、これから觀念内容が發展し即ち相互關係を支持する人々を保護する神が發展する、夫れ相互關係を營む人々が持つ以上の感情は神なる觀念的實在體に迄投射的に結晶化する、而して法律が裁判官に於けるが如く、知識が學者に於けるが如く、宗教に於ける神の執行並に表現機關として僧侶が現れる。宗教に於ける人間關係の一形式たる斯る實體化的結晶化の神が完成すると神は人間間の直接的心理的關係に反射して所謂吾々が熟知する人々の宗教性が顯れ來る、けれども人間關係から投射したものが再び人間へ反射したに過ぎぬ、謂はゞ出でたものが與取てふ迂迴曲線を軌つて歸つて來たに過ぎぬ、深奥隱微な宗教的諸觀念にして若しそれがかつて存在してゐた人間關係の形式化實體化でないとするば宗教的諸觀念例へば神は人間に對して強い力を與へ能ぬ。

要約すればある社會關係の形式は結晶して諸宗教的觀念體系に昇華する、個人間の相互作用の

形式内で顯現する情意的觀念は先驗觀念に轉化する、而して人間關係に始源を持つ宗教的觀念體系は今や新範疇となり此新範疇は次に人間相互關係並に人々を規制するのである。

□ 信仰及び神の社會學的解體。宗教現象の本質と見做し得る信仰は先づ個人間の關係に解體される。吾神を信する」との事は「吾エーテルの波動の存するを信する」との事とは異なる。前者は、證明せられ得ないとしても神の實在を認知するのみならず、神に對する主觀的關係を包含す、即ち、神への愛着關係を含む。世俗的な人間間の信に於てもこれは寂知及び世俗的な衝動並に感情の特殊的混融體である。人間間の相互關係を基礎付けるものは確實な相互認知なる手段に單に據るに非ず、斯る認知の外に相互間から起る感情及暗示が混融して信と稱する表象構成體が顯現しこれが相互關係の基礎付けに於ける世俗的條件として反動的に作用する。兒女が兩親を、劣者が優者を、友が友を、國民が國家を、臣下が君主を信する場合の例に於て如上の特殊な心理的事實を知るのである。信の此社會的役割を觀るに、此信なくんば社會は繼續し能はず解體する。國家の繼續は其集團信仰といふ介在的な心的事象に據る。却説信は最も宗教的特性を具備する、併し誤解してはならぬ、宗教が既存し後に宗教から社會學的人間關係が發生すると。寧ろ宗教的データーを顧慮する事なく、専ら、個人間の心的相互關係なる社會學的現象があり、而してこれが抽象化して宗教的信仰と顯現する。信は神の信仰に於て最高度に達するあの純粹結晶であり形體

化である、解體的に觀れば結局相互關係から浮彫したものである。仍で神の信仰は世俗的人間關係に於けるところの信との吻合體である。

主觀的信仰過程から其信仰客觀體が顯れる。社會的必然として存する、人間關係に於ける信は今や獨立的典型的人道機能となる。人間の接觸裡から種々の仕方にて信といふ心的形式が擔保として顯はれ、其結果信に對する必然性が自ら發生し、斯くしてその舉證として客觀體が創造せられる、丁度愛と敬虔とが、それ自身には決して斯る情操を喚起しない客觀體に結び付く、併し主觀の要求からして斯る情操を喚起する資格を客觀體に投影的に賦與するが如きである。或は創造主として神が人間の心理過程裡に於ける因果必然性の所産だと稱せられてゐる、神が因果必然性の所産といふ意義はつまり因果概念が客觀的實在體を持つに到るとの事を指すのである、只だ問題は因果概念が主觀的過程に於て觀念體に迄如何なる動因からして成立するかである、然し斯る問題に對しては次の如く主張し能る、因果觀念を其始源の範域即ち經驗的・相對界に適用する頻度を重ねると遂に因果概念への欲求が支配的優位の欲求となり、始めには絕對界に因果觀念を適用するのを眞に否定してゐたにも不拘、後には遂に世界原因としての絕對的存在即ち神の觀念に於て因果概念は満足するに到る。以上と同一の過程がある、社會的始源の限界を飛越して遂に絕對的客觀體としての神の觀念が創られるに到る。

ハ 社會的集團統一の表現體としての神。宗教生活に於ける統一は社會生活の統一に應じてそれが最高に發達したものである。社會生活は相互關係を意義し、相互關係・作用は即ち統一を指示する、如何となれば衆個人が相互關係・作用を營むことより外統一を解するを得ず。それ統一なる相互關係は社會的範域に在りては最高表現に達し、而して原始集團に在りては其最高表現は神聖觀念に達する、極言すれば完全なる最高表現は一神教的觀念に達する。神の觀念の深奥なる意義所以は人間間の千種萬様撞着矛盾の相互關係が最高の統一に化體せられたるところに見出されるのである、一神教であらうと多神教であらうと。見よ古代アラビヤ人の社會生活には部族的統一の強い統制があつたが此統制的統一は豫め一神教を準備した事を。猶太民族、フェニシア民族、カナン血縁民族等のセム種族の内には社會的相互關係の統一化と化成との方法は遂に神を映像したのではないか。家族的な血縁統一が統制形式である範圍の間はバアル神は父の位置に人民は子供に在る。然るに社會的集團が異血縁の分子を混入するに及べば神は人民の上に座して王冠を戴くあの容觀的に實在する王といふ支配者に變じ、血縁に基く相互關係・統一の特性を失うにつれて社會的相互關係から宗教的相互關係・統一が分化的に抽彫されて純宗教的相互關係・統一の形體化としての神が別に顯れる。神は個人の觀念化として、力、道德、不死の觀念化として、或は個人欲求として發生的に顯れるに非ず、神並に神の内容に宗教的觀念を與へるものは人間間の

相互關係である。斯の如く相互關係てふ社會的機能の特定の方面と其強度とが純粹化し抽象化しこれが經驗的内容から離れて獨立的に形體化した形式が神である。

集團統一の絶對的最高表現の純形式を宗教の範域に見出される尙二の觀察がある。集團の統一は特に原始時代には先づ第一に集團内部に鬭争及び競争の無き事により、第二には他集團並に他集團員との關係に於ける排外的遮斷といふ事により齎らされる。第一の觀察より進まう。無鬭争、無競争なる存在形式と目的や關心やの同一とが絶對的完全に表現してゐる範域は、宗教範域より外にはない。宗教生活の範域の外の集團生活の内部的方面の今述べた平和的特性はこれ絶對的なものではない、たゞ程度上の問題で相對的である、集團内で注ぐ人々の最大努力にもかかわらず他人を排斥して同目的物を獨占しようと企畫し恆に欲望と満足との不均等な配分が存する。然るに相互と競争することなく個人の努力的精力が平和的に發展する最高の絶對表現の範域は宗教の範域であらう、宗教の範域では同一目的物が萬人に與へられ而して同一の手段によつて目的取得が許されてゐるにしても相互排斥の皆無のみならず相互協働によつて成就せられる事を觀よ。同一の宗教感情に動かされてゐる人々の結合を具體化してゐる宗教的饗宴を觀よ。集團生活の統一を條件付ける平和が其絶對的にして最高の顯現を致してゐる範域は宗教の範域である。而して此點に就いても實體化がある、例へば僧侶といふ人格形體を見よ、僧侶は階級、身分等の歴史的なるも

のを有するにもかゝらず階級、身分を超越して萬人に對する均等性の輻射焦點的統一性を表現する、加持力僧侶の獨身は個人或は集團に對する一切の特殊關係から離脱して得る丈萬人に對する均等な關係を表現する象徴化である、丁度國家が抽象的統一として國民の上に平等に座する如くに。次に集團統一の絶對的表現が宗教範域に存する排外的遮斷の純粹性なる觀察に進もう。こゝは宗教團體が他の異教徒に對する態度に於て明察せられる、異教徒と異端者とに對する迫害は集團統一に對する必然性から發出する。以上の二觀察から次の事を知る、集團内に於て多數の宗教の存する事は其集團の統一結合と聯關して集團の死活の問題たる場合がある、又國教を持たない國家團體は其統一を侵され易い、丁度集團統一の或る Palladium (トロイ府に在りし Pallas 神像。トロイは此像の存する間は安全を保つと見做されてゐたが希臘人に此像を奪はれて全府は遂に滅した) 或は他の宗教的象徴が侵害せられ攻撃せられる事は、たとへ集團の社會生活には直接の關係はないにしても、惹いて非常に激しき集團的反抗を喚起するのである。仍で宗教範域に於ける例へば神は社會の統一の純形式であり、一切の具體的個人の上に高座する抽象的結晶であると觀得る。

ニ 神と個人。個人が神に對する關係は心理的・社會的經驗範域から觀照すれば個人が集團全體に對する内的關係に還元せられる。前述せる如く神は人間關係の結晶化であり凝集化であり集團統一の質體的轉化である、集團の普遍的全體性の完全が色々の仕方にて吾々が神聖的者と感ずる

ものに浮出する。吾々の活動能力と性質とを賦與し剝奪する強制神と刑罰神、スピノザの謂ふ愛の神——こは集團と個人との倫理的關係を指示する徴證である。宗教の本質が見出されるあの信賴感に注意して見て行く、個人は自己より高き集團全體といふ普遍に結合されてゐると感ずる、己は普遍より來たり又普遍に皈入する、普遍より扶助と救濟とを期待し、普遍から分化し又普遍に合體すると感ずる。神への信賴感は謂はゞ之等の感情の焦點化的純粹性である、従つて神への信賴感は之を解體すれば結局個人が集團全體に對する感情に還元せられる。個人が集團に對する關係は例へば氏族が先祖の種族に對する關係に於ても觀られる、或は一方には個人は彼の生存の根本形式と内容とを授與した過去の世代に、他方には生後の彼の生存の發展の方法と域とを條件付けた現代に。一切の宗教が特に英雄と指導者との靈を崇ぶ祖先崇拜、即ち祖先の不死の靈の尊敬と慰撫とから由來したと觀する。尙進んで觀るにそれは祖先特に高貴にして最も成功せし祖先が神格化する事は個人が集團の過去の生活に信賴するところのものを凱切に顯現したものである。斯くして敬虔なる人間が、一切は神に始源し、神から遠相したものであると、知り、神性に自己の存在と能力との原流を認めるあの敬虔なる従順は個人が集團に對する關係に還元せられる。夫れ人間は神に對立しては一微塵に過ぎない、一微力に過ぎない。神の觀念は新羅萬象の始源であり萬象の結合であり、一切の矛盾と差別特に吾々の主觀的生活關心の矛盾撞着の統一的凝集化で

あると観る時に神は社會的全體性を神の位置に轉化した事に還元せられる。生命衝動の一切の脈搏、無數の相互關係、全體の各種の様相を顯現せる各種機關の發展等はつまり社會的全體性から來たと観る。而して社會團體的全體性は各種の放射の實在的・統一的焦點と想はれる。尙、帝王の神聖權威は帝王なる人格體に集團的權威が完全に凝集化したものゝ顯現である。社會の相互關係の結晶統一化は即ち部分に對立する獨存的全體の客觀化はある點に達するとそれは出世間的權威として個人に認識せられるのである。出世間的原理に對しては個人の獨立は實に一微塵に過ぎない、個人の目的及び方法を出世間的原理が條件付けたと観ざる時に。斯くしてアフラグステイヌスは個人を歴史的發展中に置いたのである、歴史的發展に對しては個人の無能力なる事は個人が神に對して無能力なるに同じと轉化される。觀よ、保護教會史に於ける協力説論争(協力説の事)。Hensiusは、人間の悔改は、神の恩寵が人間の心中に獨立的に活動する過程として理解せず、人間の意志も亦神の恩寵を受納して以つて神に轉向する、に在る、とせる宗教的見解。深く廻ればアフラグステイヌスより論争は始まる。氏は當時自力主義を採れるヘラギウスの説く *Trinitarismus* に反對して悔改は少くも人間の意志を加へずして生ずるとした。ルッセル亦之に従ふ。

嚴密な宗教的意義に據れば人間は原罪の遺傳に因り神罰を蒙るものであり、仍で神の恩寵を必要とする者である。社會主義的觀念に據れば個人は普遍から發露した力を受納してゐる者であると観られる、此の二の例は個人の性質及び權利に關して同一の根本的倫理問題を提出する、それは個人の性質及び權利の始源體に對する個人の服従と満足とである。

以上に於てジムメルの宗教社會學が如何なるものであるかの性質を説述したのであるが、之を要するにジムメルの宗教社會學に於ける論旨の中核は「**神は絶対の形式に於て相對的内容を顯はす**」といふ事に在る、神は絶対的者なりといふ古義が今や神が人間的者に解體せられて觀れば神は相對的者なりとな、極言すれば實體的・觀念的者を人間間の相互關係に解體するに在る。

五

とはいへ他の觀方に據れば、宗教に於ける神の者を歴史的或は心理的道筋に基いて其社會學的起源を究めて、社會學的に還元解體する事はこれ神性の價値を冒瀆するものだと言ふ。神は其起源に就いては人間叡知の届くところに非ずそれは奇蹟で非有からの創造だと考へる。併し惟ふに、それは事物の發達過程を理解する事は即ち事物の價値を失ふと考へ、目的結果を始源へ始源へと下降する事は即ち既に達せられた巍峨たる目的結果の價値を失ふと考へ、或は組織構成體を還元する方法は構成體の重要性を破損し破壊するかの如き錯誤に陥つたものである、其無知にして錯誤せる事は丁度人間の尊嚴が人間の始源を低級な動物に迄辿る事に因つて汚されると考へる愚さと毫も異なるころはない。夫れ始源を辿り行く過程に因つて寧ろ原因過程を通過した適者生存者の勝利の凱歌の響が聞かされるのではあるまいか。下降すればする程巍峨たる山頂が嚴ごそかに仰がれる。

惟ふにジムメルに據れば現代科學精神一般の方向に一致する事は固定的者、實體的者を機能、力

流動、關係に分解するに在る。關係機能の流動、交錯、混亂の状態裡から恒存的實體的者が浮出し、流動し去る現象から遊離したる靜止的結晶化が抽出し、錯雜なる混亂の綜括として集括的統一的者が浮彫する。而して流動と靜止、錯雜と集括、關係と構成、動搖と固定、可變と不變、相對と絕對、斯る對立而も二分肢に於て舊來はこの固定的者、實體的者、不變的者、絕對的者の認識が純ら尙ばれ、之等を天來的者と見做し而も天來的と見做して以つて之等を精神現象の奥に存する本體或は原因と見た。之等を關係・機能から凝結、統括、結晶、抽象としての實體的者とは認めない、況んや關係・機能へ分解する思惟方法にいたつてはこれを純ら貶けた。然るに今や社會的構成體たる神の如き實體的者のそれ自身が有する本質を把捉するに當つて要素が要素に對する相互關係・作用に據つて實體的者の絕對性の認識が克服されるに到つたのである。よしんば、天來と觀想せられる神なる對絶的實體が形而上學的範域に於ては勿論可能視せられる事を何等躊躇する事なく認め得る、としても姑く斯る觀方を科學の考察外に置いて、科學的範域に於て認識され得べき神の實在を今や機能或は關係の化體と見、關係或は機能にまでこの化體を解體する方法に於て社會學的認識の可能的方法が許容され又同時に關係・機能の化體と化體を關係・機能へ解體する方法に社會學的認識の限界を限るに在る。これジムメルに於ける宗教社會學の認識論的方法論的特徴であると惟ふ。本稿でジムメルの宗教社會學の素描を畫き示した私は其裡に宗教社會學が據つて以つて可能せられる宗教

社會學の認識論的方法論的立場を併せて詳らかに研討して來たのであるが、**宗教社會學の認識論**の尙他にジムメルの**宗教の認識論**を攻究しなければならぬ。斯くしてジムメルの初期に於ける宗教社會學の特徴がより深く論攻される事となる。従つて何時かはジムメルは彼の**宗教社會學**に關する初期論文の第二たる「**宗教認識論考**」(Beiträge zur Erkenntnistheorie der Religion—Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik, CXXIX, 1902, S. 11—12.)へ私を誘ひ込まう。(一九二七。十一月廿八。)

※ 參考書及び參考論文

Ueber Sociale Differenzierung, 1890.

I. K. Zur Erkenntnistheorie der Socialwissenschaft.

Philosophie des Geldes, (1900), 3. Aufl. 1920.

V. K. Das Geldäquivalent personaler Werte.

Soziologie, (1903), 2. Aufl. 1922.

I. K. Das Problem der Soziologie, VIII. K. Die Selbsterhaltung der sozialen Gruppe.
 G. undfragen. der Soziologie, 1917.

I. K. Das Gebiet der Soziologie.

Die Probleme der Geschichtp. Philosophie, (1892), 4. Aufl. 1922.

Soziologie der Religion—N. D. R. 1893.

Beiträge zur Erkenntnistheorie der Religion,—Z. f. P. u. P. K. 1902.

十二部經に關する研究

林屋友次郎

緒論

諸經律並に、眞諦、玄奘、覺音其他の古三藏の傳ふる結集傳が、如何なる程度まで承認さるべきかといふことは自ら別個の問題に屬すと雖も、尠くも從來の結集傳が、一切の經律(或は論までも)を悉く第一結集の誦出に歸して居るといへる如きことは、到底現代學者の認め得ない所である。

従つて、聖典成立の經過に關する向後の研究は、自然從來の結集傳とは全然別個の立場を求め研究されなければならないのである。此點に關して、現代學者の多くは、原始經典と名付くる或種の經典が先づ成立し、其れが時代と流通地域を代ふるに伴ひ、次第に分化加上せられ、結局現存する如き廣濶多數なる經典を生ずるに至つたものと説明して居る。乍併此觀察點は極めて大體論的のもので、史實を基礎として其分化加上の經過が完全に論證されて居るものでないけれども、將來此方面に關する研究が一層進んだ後に於ても、恐らくは、大體論としては餘りに大なる誤りはないであらう。唯、殘る所の問題は、斯る大體論的の經典發達の經過に對して史實を基礎に如何なる具體的

内容を與ふるかといふことであらねばならぬ。即ち、總ての經典の發達上の母體をなす原始經典なるものゝ内容を先づ具體的に確定し、而して其れより流出したる各種の經典の發達經過を事實の上に論證しなければならぬのである。

乍併、斯る原始經典と呼ぶるものゝ具體的内容に關しては、今日に於ても未だ學界に定説が存して居らない。大體的と云へば、今日迄の原始經典觀には二つの傾向がある。一つは、阿含經典を以て原始經典と呼ぶもので、他の一つは、阿含經典成立以前に、九部經なるものが存して居つたといふ説である。前説は比較的廣く行はれて居るものであるけれども、經典相互間の關係を文献上から正確に論證した結果から云はれて居るものでない爲めに、其説明には矛盾する所も尠くない。譬へば、阿含經が最古の經典たることを述ぶるに、一方に於て否定せる結集傳の記述を其儘に採用するが如きが其れである。後の九部經説は比較的新説で小數の人の主張にかゝるものではあるが、學界に於ける有力なる學者の主張にかゝるものである。

此意味に於ける九部經の研究を發表された學者には、宇井、椎尾の二博士、及び今津教授がある。宇井博士の研究は印度哲學研究第二卷佛敎資料論中に收められ、椎尾博士の研究は東亞佛敎大會紀要中にある。俱に此方面に對する貴重なる研究である。今津教授のものは公刊されては居らないが、大正三年に天台宗大學に於て、大正七、八兩年に駒澤大學に於て、根本佛敎の資料論として講義さ

れたもので、研究として先驅的のものであるのみならず、極めて多方面の關係に亘つて論及されて居る。同教授から其「ノート」を借覽することを得たことは、本論の執筆に非常な便宜を享けたことであつて、特に感謝の意を表して置きたいと思ふ。兎に角、前記三氏の九部經説は、後に説く如く、自分自身の見解とは或る程度異つて居るものであるにしても、其等の學者に依て、此方面に新しき斧が加へられたといふことは、聖典史研究上に一新紀元を劃すべきものであつて、極めて大なる貢献と云はなければならぬ。自分の此研究の如きも、要するに、此等の諸氏の所論の跡を辿りつつある中に自然に別個の途を見出したに過ぎないもので、若し自分の所説にして幾多認容せられ得るものがあるならば、其功の過半は前記諸氏の研究の賜に歸すべきものである。

前記諸氏の説と反對したる意見に、「佛敎研究」に發表されたる美濃見順氏の九部經及び十二部經の研究がある。此研究も亦極めて努力された尊敬すべき研究である。乍併、其研究の出發點は、曾て荻原博士が哲學大辭典中に執筆せられた十二部經や九部經に關する記述と同一態度のものであつて、十二部經や九部經を以て聖典文學形式の説明として解せんとするものである。而して、氏の創見とする所は、十二部經なる文學形式が九部經なる形式より古い形式なることを論證せんと努力せられた所である。然し其論旨が十二部經や九部經を文學形式以上のものでないとせらるゝ結果として、前記二博士の實在經典としての九部經が最古の經典であるといふ點を否定するに至つて居る。

乍併、自分をして忌憚なく云はしむれば、其結論には多少無理があると思ふ。氏の研究に於て特に詳細を極めて居る十二部經名の言語學的意義の如きも、多く隋唐諸家の註釋に依られたやうであるが、隋唐諸家の十二部經の解釋は必ずしも、聖典文學形式としての説明のみに限らず、實在經典としての取扱を隨處に存して居る。然るに其等迄も聖典文學形式の説明なるかの如く解せられて居る如き嫌ひがあるのである。

自分が本論に於て主張せんとする歸結を簡單に述ぶるならば、十二部經を以て佛教最古の經典たることを論證せんとするにあつて、前記三氏に依て主張せられて居る九部經なるものも、要するに、この十二部經中より三個の經典が除去されて九部經なる形に纏められたものと解して居る。従つて、九部經も亦十二部經中の部分たりしものであるから、九部經内の諸經が阿含經典に先行した最古經たることに就では前記三氏の意見と同感であるにしても、九部經といふ形式が最古であつたといふ點に關しては、自分は全然別個の意見を述べなければならぬ。其れと同時に斯く自分は十二部經を以て九部經なる形の生るゝ以前の形であつたと解する關係上、十二部經としての文學形式が九部經としての形式より古いものであるといふ美濃氏の所說からも有力なる傍證を受けて居る。唯、自分の論旨が前述の如く、實在經典としての十二部經を論せんとして居るものである爲めに、同氏の所說からは、宇井、椎尾の二博士や、今津教授の所說に於ける如き直接なる裨益を受くることが尠かつた。

序に一言して置くが、十二部經なる用語例は玄奘以前の舊譯家の用語例であつて、其後の新譯家は分教の文字を使用して居る。本論に於ては考ふる所があつて特に部經の文字を使用することにした。其結果用語の統一上、他の學者が分教の文字を使用した場合にも部經と直してある。別に他意ある譯ではない。

而して自分の主張に係る、十二部經なるものが最古の經典であるといふ點に關する具體的の論證は、此點の論證に入る前に、現在の學界に見る如く、原始經典と云へば無條件に阿含經典と考へつゝある人々の尠くない限り、阿含經典そのものに就て先づ一應の考察を加へ、然る後、阿含經典に先行したる經典の存在せざりしや否やを豫め注意して置く必要があると思ふ。

假りに、普通一般に解せらるゝ如く、阿含經典が最古の經典たることを認容するとするも、雜、中、長、增一の四阿含（南傳雜藏は暫く問はず）が同時に成立したものであるといふことは、總ての經典が同時の成立でないと考へらるゝ如く、到底認容し得ない所であつて、四阿含相互間にも自然に其發達の順序がなければならぬのである。乍併、此點に關しても未だ學界に定説が存して居ない。自分自身としては、瑜伽師地論第八十五卷（及び第二十五卷）に指示されて居る如く、雜、中、長、增一の順序に發達されたものと考へて居るけれども、（瑜伽論を鵜呑にしての意味でなく）、現在の學界には、自分や瑜伽論の見解と反して、南方の傳説を標準として長阿含の如きを雜阿含以上に

古いと考へて居る人も尠くない。斯の如き状態の下に於ては、先づ阿含諸經典内の順位から決定するといふことが順序であると考へられる。此點が闡明にされなくては、十二部經自身の研究も實は正確を期することは出来ない。乍併、今爰に此問題を取扱はんとすることは、本論の主題たる十二部經の研究に劣らざる紙數を費し、所論の本末を亂す虞があるを以て、阿含に關する研究は暫く別個の論文に譲り、爰では便宜の手段として、阿含諸經典の成立順位に關して如何なる考へを持つて居る人に對しても受け入れらるゝ如き極めて抽象的な阿含諸經典の發達經過を想像し、具體的事實に觸るゝことなく、單なるこの抽象的な想像を通じて十二部經との關係を述ぶることとする。

この方法に依り阿含諸經典の發達を述ぶる場合に一應注意を要することは、雜、中、長、增一の四阿含が如何なる順序に發達したものと説明さるゝにしても、其は現存四阿含の原形たりしものにして云はるゝものなることである。譬へば、甲阿含から乙阿含が生れ、乙阿含から丙阿含が生れたものとしても、現在の甲阿含なるものは、其後に乙丙丁の諸阿含に影響せられ増廣取捨せられて居る部分の尠くないことは、現に同一の母體より流出した筈の漢巴兩譯の阿含を比較するならば何人にも推知し得らるゝ所である。更に、其流通せる時代と場所とに影響され（例へば部派的關係の如き）其内容に著しき變化が與へられて居ることは既に一般學者の認めて居る所である。

乍併、斯る四阿含の原型に關する研究なるものは、四阿含間に發達の順序を見出す以上の困難な

る問題であつて、四阿含相互の内容上の研究や、漢巴兩阿含の對照といふ如きことのみならず、廣く他の諸經論との關係を明かにし、教理史的方面や、教會史的方面の考察も充分に考慮されなければならぬ。就中、阿含に先行した十二部經の真相が闡明せられ、又阿含經典内容の註釋書（阿含としての註釋ではないが）である漢巴兩傳の阿毘達磨論が完全に研究された後でなければ、阿含の原形を具體的に考證するといふことは出来ない筈である。従つて、自分が爰に想像して居る阿含經典の原形なるものも、要するに單なる架空的な抽象的概念に過ぎないものである。其れにしても、斯くも、之に依て現在の目的である阿含經典に先行した或る經典が存して居つたに相違ないといふ豫想を形成せしむる丈には充分に役立ち得るのである。

阿含經典中最古に編纂されたものが、何れの阿含であつたにしても、其最古の阿含の編纂に際して採擇せられたる資料なるものは、決して架空的な想像に依て作られたものでなく、尠くも其成立の當時に於て、其等が佛陀の教説として疑ひのないものであると信せられて居つた事項が、其資料となつたものであることは、何人と雖も異存のない所であると思ふ。然る以上、最古の阿含經典が編纂される當時に於ては、何人も佛陀の教説と認むべき事項が何等かの形に於て存在し、第一の經典は其等の資料を出來得る限り纏めて成立したものと考へられなければならない。

更に考察すべき點は、斯くの如く其當時存した資料を第一の經典が既に取纏めて居つた筈である

に拘らず、更に其上に第二、第三、第四の經典を編纂されなければならなかつた理由が那邊に存して居つたかといふ問題である。實際問題としては、勿論幾多の原因があつたであらうが、大體次の四點が最も重要な動機をなしたものと思ふ。即ち(一)は前の經典の編纂形式に不満が存し、之を別個の形式に編纂換へをする必要を感じた。例へば、中阿含は今迄の經典が單なる佛陀の直情的説法の羅列であつたのを、其等を綜合し分別を加へ纏つた教理體系を持つたものに編纂することを目的としたものゝやうであり、又長阿含は、智旭の闍藏知津等の既に指適して居る如く、外道對抗の意味を含めて編纂したものゝやうである。(二)は舊經典の編纂に漏れた資料の追加増廣といふことである。此點は四阿含を對比して見るに、他の阿含と共通して居る點も尠くないと共に、或る阿含に獨特なる資料の存して居るに依て見るも明かである。(三)は時代が遅れて編纂されたものは、其時代意識の變化の爲めに、舊經典の記述に多少の註釋を附加する必要を生じて來たことである。(四)は舊經典の表現形式に誤解を招き易いものがあつた場合に、之を補正する手段を必要としたことである。例へば縁起觀に關する解釋の如きが其れであつて、舊經典の解釋が縁起至淺と誤解され易いのを補正する爲めに、阿難に托して縁起甚深を説けるが如き、斯る例は中長二阿含を比較して見ても隨處に其例を見るのである。

大體以上の四點から、舊經典が既に存して居るに拘らず、新經典が編纂されなければならぬ必要

を生じたものと考へられる。斯る推定に基き阿含經典の發達經過を公式に示すならば次の如きものとなるであらう。(式は便宜上雜阿を最古のものとして作つたが、讀者の立場から其順位は如何に置き換へられて差支へない)。

<p>A 時代(雜阿編纂時代)</p> $\begin{aligned} & \text{(原形)} = \text{(雜阿=增セラレ)} \times \text{(雜阿編)} \\ & \text{(雜阿)} = \text{(クル編纂材料)} \end{aligned}$	<p>C 時代(長阿編纂時代)</p> $\begin{aligned} \text{(C 時代)} &= \text{(雜阿)} + \text{B}' - \text{B}'' + \text{C}' - \text{C}'' \\ \text{(C 時代)} &= \text{(原形)} + \text{B}' - \text{B}'' + \text{C}' - \text{C}'' \\ \text{(C 時代)} &= \text{(中阿)} + \text{C}' - \text{C}'' \\ \text{(長阿)} &= \{ \text{(雜、中、ニ邊)} + \text{(雜阿記)} + \text{(中阿記)} \} \times \text{(目的)} \\ \text{(原形)} &= \{ \text{(レシ材料)} + \text{(非一部)} \} \times \text{(目的)} \end{aligned}$
<p>B 時代(中阿編纂時代)</p> $\begin{aligned} \text{(B 時代)} &= \text{(原形)} + \text{B}' - \text{B}'' \\ \text{(ノ雜阿)} &= \text{(雜阿)} \\ \text{(原形)} &= \{ \text{(雜阿=邊)} + \text{(雜阿記)} \} \times \text{(目的)} \\ \text{(中阿)} &= \{ \text{(レシ材料)} + \text{(非一部)} \} \times \text{(目的)} \end{aligned}$	<p>D 時代(増-編纂時代)</p> $\begin{aligned} \text{(D 時代)} &= \text{(原形)} + \text{B}' - \text{B}'' + \text{C}' - \text{C}'' + \text{D}' - \text{D}'' \\ \text{(ノ雜阿)} &= \text{(雜阿)} \\ \text{(D 時代)} &= \text{(原形)} + \text{C}' - \text{C}'' + \text{D}' - \text{D}'' \\ \text{(ノ中阿)} &= \text{(中阿)} \\ \text{(D 時代)} &= \text{(原形)} + \text{D}' - \text{D}'' \\ \text{(ノ長阿)} &= \text{(長阿)} \\ \text{(原形)} &= \{ \text{(雜、中、長ニ)} + \text{(雜阿)} + \text{(中阿)} + \text{(長阿)} \} \times \text{(目的)} \\ \text{(密)} &= \{ \text{(邊、レシ材料)} + \text{(非一部)} \} \times \text{(目的)} \end{aligned}$

圖中のB' C' D' E'等は、それぞれの時代の事情と必要に應じて注釋又は増廣のあつたことを意味し、B'' C'' D'' E''等は、其當時に餘り重視されない教説、又は部派的關係から必要を認めないものを削除し

たことを意味して居る。而して其等のBCDE等の文字は、唯單に經典が時代的影響を受けて居ることを示しただけで、實際の場合に於ては、雜阿のD、長阿のDは、同一の文字が使用されて居つても其内容は勿論同一でないのである。更に斯る時代的影響の外、場所的及び部派的關係から重要な變化が行はれて居る筈であるが、説明を簡單ならしむる爲めに爰では考慮に入れないで置いた。尙増一阿合は、自分の研究に従へば、伊帝弗多加及び雜阿合を直接の資料とし、中長二阿合の影響を受けたものであるが、四阿合の具體的成立を論ずるのではないから他と同一に取扱つて置く。

上式は何等具體的年代や事實上の考證を加へない抽象的なものだけに、大體に於て、阿合經典發達の經路を示すものとして、何人にも大なる異存なしに承認せらるゝだらうと思ふ。

十二部經と九部經との關係

以上述べた如き阿合經典の發達經過が認めらるゝならば、斯く諸阿合が成立の際に、如何なる資源から其資料を仰いだかといふ點が研究されなければならぬ。此點に關しては二つの場合が想像される。(一)は阿合經典が編纂せらるゝ迄、佛陀の教説が何等經典として取り纏められないで、教徒の間に唯漠然として傳持されて居つたに過ぎなかつたといふ考へ方であり、(二)は阿合經典の成立以前に、既に或種の經典が存在して、阿合經典は其等を資源としたものであるといふ考へ方である。

此二つの想像の選擇に關し、自分は次節に於て六ヶの理由より前節を否定し、阿含經典なるものは十二部經なる經典を資源としたものであることを論證せんとして居るものである。

乍併、この問題を取扱ふ前に豫め明かにして置かなければならぬことは、十二部經と九部經との關係である。元來この十二部經なる名稱は北方のみの所傳であつて、今日の巴利藏には、北方の十二部經に相當する九部經なるものは存するが、十二部經なる名稱は全然存しないのである。

順序として、十二部經なるものゝ名稱を列記すれば次の如くである。而して、南方に於て九部經といはるゝものは、末尾の三經、即ち尼陀那、阿波陀那、優婆提舍を除きたる九經である。

音 譯

巴 利 名 梵 名

修 多	Sūta.	Sūtra.
祇 夜	Geyya.	Geya.
和 伽 羅 那	Veyākaraṇa.	Vyākaraṇa.
伽 陀 那	Gāthā.	Gāthā.
優 陀 那	Udāna.	Udāna.
伊 帝 弗 多 迦	Itivuttaka.	Itivuttakam.
闍 多 迦	Jātaka.	Jātaka.

阿浮多達磨

Abhūtaḍḍhamma.

Abhutaḍḍhamma.

爲陀羅

Vedalla.

Vaipulya.

尼陀那

Nidāna.

Nidāna.

阿波陀那

Apadāna.

Avadāna.

優婆提舍

Upadesa.

Upadēsa.

而して、南方佛敎に於ては九部經しか傳へて居らないが、北方所傳は原則としては十二部經を傳ふるものであるけれども、其一部に例外として九部經を傳へて居るものも存して居る。漢譯經論中九部經を傳ふる重なるものを擧ぐれば、本事經（伊帝弗多迦の漢譯）大集法門經（法藏部其一派所傳の長阿含衆集經相當經の譯）法顯譯と傳ふる大般涅槃經（南部長部大般涅槃經と同系のもので法顯譯と傳ふるも、恐らく劉宋求那跋陀羅の譯ならん）大般涅槃經金剛身品第二及び如來身品第七、佛說法集經、解脫道論、龍樹の十住毘婆沙論等である。而して、漢譯九部經の所傳は此等の小數の經の所傳なるのみならず、前記の中、本事經、大般涅槃經及び解脫道論が、南方所傳の九部經と同一内容を有する外、其他は皆多少宛其内容を異にして居ることが注意される。唯、其間に共通して居る所は如何なる九部經も十二部經といはるゝものゝ中より、何等かの三經を除去したものであるといふことである。

更に、本事經、大般涅槃經、解脫道論が南方と同一の九部經を傳へて居る點を考慮して居るに、此中解脫道論は長井博士の指適されて居る如く、南傳 *Visuddhimagga* と同種類のもので本來南傳系統のものであり、又本事經中九部經に關する記載は同經の卷末に存するもので、其部分は當然後の附下と目すべきものである。恐らくは、南傳雜尼柯耶中の伊帝弗多迦との關係に於て南傳關係者の手に依つて筆を入れられたものと思はれるのである。此點は後に説明の機會があると思ふ。更に大般涅槃經が南方と同一の九部經を傳へて居る點に就ては、同經が九部經を説く所に於て九部經を過ぎて方等經典ありと云ひ、又第十七卷梵行品（南本十五）に於ては、菩薩は十二部經に依て四無礙辨を得、聲聞緣覺は九部經に依て四無礙を得と説いて居るが如き、其等の諸點から考察するも、現流の大般涅槃經なるものは、南方小乘系統の涅槃經が大乗教徒に取り入れられ、彼等の思想に依て敷衍増廣せられたものなることは容易に推知し得らるゝ所である。此點は原始涅槃經が現流涅槃經に發達する經過を考察する場合に於ても大なる暗示を與へるものでなければらぬ。

斯の如く、南方佛教に特殊の因縁を有する經典のみが、漢譯中にありても南方と同一の九部經を傳へて居るが、其他のものは、假令九部經を傳へても多少宛其内容を異にして居る。試みに、漢譯中の各種の九部經の内容を表現すれば次の如し。

漢譯九部經比較對照表

巴利傳	法華經 ⁽¹⁾ <small>(姚秦羅什譯)</small>	十住毘婆沙論 ⁽²⁾ <small>(姚秦羅什譯)</small>	大般涅槃經 ⁽³⁾ <small>(北涼曇無讖)</small>	佛說法集經 ⁽⁴⁾ <small>(北魏菩提流支)</small>	解脫道論 ⁽⁵⁾ <small>(梁僧伽婆羅)</small>	本事經 ⁽⁶⁾ <small>(唐玄奘)</small>	大集法門經 ⁽⁷⁾ <small>(宋施護)</small>
Geyya	祇夜	岐夜 <small>(本祇)</small>	祇夜	同	同	應	誦祇
Yeyyākarapa	伽陀	授記 <small>(本授)</small>	受記	同	同	同	同
Gāthā	伽陀	同	同	同	同	同	同
Ukāna	偈緣	憂陀那 <small>(本憂)</small>	優陀那	同	同	無問自說	緣起
—	譬喻	尼陀那	同	尼陀那	同	—	—
Itivuttaka	本事	如是語 <small>(語經)</small>	伊帝目多伽	伊詣越多伽	伊帝跋多伽	—	—
Jātaka	本生	—	閻陀伽	同	閻多伽	—	—
Yedalla	—	妻肥羅	毗佛略	同	鞞佛略	—	—
Adbhuta-dhamma	未曾有	同	阿浮陀達磨	同	阿浮多達磨	—	—
—	優波提舍經	同	—	—	—	—	—

(上表中に所謂法顯譯涅槃經の内容を掲げざるは、同經が九部經の名のみを傳へ、一々經名を擧げざるに依る。)

漢譯經典中にも斯くの如く例外的に九部經を傳ふるものがある爲めに、聖典史研究の未だ不充分であつた時代の佛敎學者、例へば隋唐佛敎諸家の如きは、自然九部經と十二部經との關係を説明す

るに多少當惑したことは事實であつて、淨影、天台、嘉祥、賢首、慈恩等の解説を見ても九部經及び十二部經の説明は主として前記涅槃經の四無礙辨の説明を根據として、一應は十二部經は大乘のもの、九部經は小乗のものと説明するのが常であるが、乍併、一方に於て、涅槃經の九部經と内容は違ふけれども大乘經典中に法華經の如きは九部經が傳へられ、又小乘經典たる漢譯四阿含も亦た十二部經を傳へて居るといふ如き矛盾が見出される。此點を調する爲めに、小乗は小乗の九部經を有し、大乘は大乘の九部經を有して居つたといふ風の説明も一方で下して居るのである。寧ろ此解釋の方が正しいのである。

爰に於て大乘の九部經なる名稱を生ずるのであつて、畢竟、法華經等の九部經を指すものである。乍併、大乘の九部經は、前表に示す如く、經論に依て其内容を異にして居るもので一定の形式はないのである。此點を表面的に見る時は、椎尾博士の云はるゝ如く、北傳諸經論の編纂者が實物の九部經を知らないで、九部經を十二部經中から當て推量に選び出したものゝ如く考へらるゝのである。乍併、斯る憶説の生るゝことも、南方所傳が先入概念となつて、何が故に九部經に種々なる形式があるかを明むることを忘れた結果である。若し北傳諸論の諸説を冷靜に研究するならば、南傳九部經のみが正しい九部經であるといふ如き斷定は下し得ない許りでなく、却つて、各九部經の内容の相違せる點こそ九部經と十二部經との關係を暗示し、之に依て、十二部經が九部經の母體たる所以

102
を覺らしむる重要な關鍵たるに氣付くであらう。

此の十二部經と九部經との關係は本論の歸結たるもので、後の十二部經の内容。研究と相關聯して論證されなければならぬものである。今爰で十二部經と九部經との關係のみを切り離して獨立に論證する如きことは出来ない。乍併、説明の便宜上、この兩者の關係を豫め結論的に指示して置く方が可なりと信するが故に、其大體の要領だけを此處に於て與へ、其論證の不完全は後の説明に依て之を補ひたいと思ふ。

後の研究の結論より云へば、最初十二部經なる經典が成立したる後、各部派が其れ其れの部派的立場より、十二部經中から任意の三個の經典を除去した爲めに、部派的に異つた各種の九部經が生れたのである。現に、長阿含衆集經の別譯たる大集法門經の九部經が等しく阿含の九部經なるに拘らず南方九部經と同一ならざる如き、部派を異にする時は内容の異なる九部經を所傳することを示す一例である。更に、大集法門經の此點を記述する部分を、漢譯長阿含衆集經と比較する時は、大集法門經のこの記事は僅かに後の増廣と認めらるゝものである。此事實を後に論證さるゝ如く、巴利藏の九部經は後の時代に於て、十二部經とありし所を書き換へたものであるといふ點と對比するに於ては、各種の九部經は皆、十二部經といふ同一の母體より流れ出でしものなることを容易に知ることが出来る。

而して、十二部經といふ同一の母體から斯る種々なる九部經を生じたといふことは、前述の如く其れ其れの部派的事情に基くものであると主張せんとする以上、總ての九部經の成立の經過を比較研究することが順序であるけれども、斯く種類の異つた總ての九部經の成立經過を比較叙述するといふ如きことは其煩に耐へない所であるから、爰では其中比較的重要なりと認めらるゝ南方九部經と法華經九部經との二つの九部經の成立經過を比較して他を類推したいと思ふ。

南方九部經と法華經九部經とを比較する場合には、律中心の南方佛教と、經論中心の大乗佛教とに依て其撰擇の標準に相違のあつたことが先づ注意されなければならない。次節に述べらるゝ如く、最古經として十二部經の成立後、時代の變遷に伴ひ、其れぞれの時代の事情なり、又部派的特殊事情から、舊經典の記述を資源として其等の事情に適合する如く新經典の編纂が企てられた。斯る事情の下に新經典が編纂せらるゝ場合に、新經典は其資料として十二部經中の或經典の全部又は其主要部を新經典中に攝することゝなつた。又或る經典に對して其部派の見地より見て其中の最も重要なりと考へらるゝ部分のみを抽出して新經典中に攝せしめた。斯くの如き經過に依り、其記述の全部又は主要部分を新經典に攝せられた經典は、新經典の流布と共に獨立の經典たる價値を失ひ、全部の記述が新經典に攝せられた場合は勿論、未だ新經典に攝せられざる殘餘の部分のある場合に於ても、其殘餘の部分をば其性質の相似たる他の經典中に併合せしめて、原經典は其存在を失

ふと共に、十二部經中より其名稱が除去せらるゝのである。之に反して、舊經典の一部分が新經典に攝せられ、未攝取の部分の多いものは經典として存在の理由を失ふ程には至らないが、然し其中より最も重要な部分が新經典に既に攝せられて居る爲めに、其經典としての價値は副位に置かれ、これも亦十二部經より其位置を失ふのである。

此關係を南方九部經に就て云へば、尼陀那の大部分が律藏中の經解釋 *Sutta Vibhanga* 中に攝せられ、經藏から律藏が分離したる爲め、其時經解釋に攝せられざりし義足經の如きは經集 *Suttanipita* 中に併合され、尼陀那其ものは原型を失ひ十二部經中より除去された。斯く尼陀那が律藏の基本として經藏より分離する時に、優婆提舍も亦阿毘達磨として獨立し十二部經より除かれ、僅に經集の優婆提舍のみが尼涕沙として今日其殘形を存して居る。更に、阿波陀那は其中の戒律制定の因縁に關する部分を律藏に攝せしめ、他の一部を中阿含其他に攝せしめたる爲めに、獨立經典たる價値を減じ十二部經中より除去されたものであるが、然し一方に於て、阿波陀那は闍多迦と共に、一般民衆に對する布教用の聖典として特別の用途を有した爲に、十二部經より其名を失ひし後も、非常なる増廣を受けて居るから現存の阿波陀那を以て、其原形と見ることは出來ないのである。

更に法華經成立の經過を見るに、大乘の初期に於て、爲陀羅が先づ般若に攝せられ十二部經は十一部經の形式となり、次に優陀那が般若、十地等に攝せられ、其斷片は海有八德經の如き部分的單

行經として十二部經より其形を失つた。更に和迦羅那は原始法華經に攝せられて法華の重要思想の一つとなつた爲めに十二部經中に獨立せしめて置く必要がなくなり、爰に所謂法華經の九部經が生れたのである。(爰に原始法華經といふは妥當な用語でないかも知れないが、現流法華經に綜合統一せらるゝ前の單行經としての各品をいふもので、「スタイン」の憐煌發掘經の例に見るも現流の二十八品以外に斯るものは多數に存して居つた筈である。)

以上の説明に依て明かなる如く、九部經なるものは、既に存して居つた十二部經なる古聖典から部派的特徴を帯びた新經典の編纂せらるゝと共に新經典に攝せられた經典を除去した結果として生れたものである。故に、初めは十一部となり、次に十部經九部經となり、更に時代の要求に應じた完全なる經典が生るゝや其結果として總てのものが忘れらるゝに至つて終つた。此點は大乗經典に十一部の名稱を存して居るに依ても明であつて、各部派に九部經が傳へらるゝといふことは、九部經なる九の數字に意味があるのでなく、單に偶然の暗合に他ならないのである。

斯く十二部經が九部經より古い形であつたといふことは、外道との關係に於て見ても、耆那の白衣派の傳説に従へば、耆那には大雄の説法を集めた十四 Purvas があつたのであるが、途中消滅したのを阿育王の祖父 Candragupta の時代に、白衣派の手に依り華氏城に於て十二部經 Anga 及び十副部經 Uvanga を結集したのであるが、黒衣派が此等を經典として承認しなかつたといふ事實の

如き、之を長阿衆集經や集異門足論の序文等との關係に依て見る時は、この耆那の十二部經なるものは佛教の十二部經に依つたものと見なければならぬ。果して然りとすれば、佛教の十二部經なるものは時代的に甚だ古い形式のものと考えられなければならない。

斯の如く、九部經が十二部經より流出したものとすに於ては、十二部經を傳ふる漢譯阿含は九部經を傳ふる巴利尼柯耶に比して、此點に關する限り古い形式のものであつて、巴利藏は三藏形式の完成後、何人かに依て十二部經となりし所を九部經と改めたものと推定しなければならぬ。若し然りとすれば、十二部經と九部經とは聖典史上には劃然と區別すべきものであるけれども、巴利藏を通じて阿含經典と十二部經との關係を論證する場合の如きには、巴利藏に於ける九部經とは十二部經のことであるといふ精神解釋を下して勿論差支へないものであると思ふ。又斯く解せざれば、巴利尼柯耶が法の説明に九部經を擧げて居る如き全然其意味を解することが出來ないのである。

最古經典としての十二部經

以上の説明により九部經と十二部經との關係が大體明瞭となつたから、爰に於て漸く前節の始めに豫定したる如く、阿含の成立以前に於て既に阿含經典の編纂資料となりし或る經典が存在しなければならなかつたこと、又斯く阿含に先行した經典こそ十二部經でなければならなかつたこと、

のこの二つの豫想を、論證すべき機會に到達したのである。此二點の論證は六ヶの理由より説明することが出来ると思ふ。

(一)阿含の成立年代の考察から阿含に先行した經典を認めなければならぬこと。阿含の成立年代に關しても、現在の學界には未だ定説と目すべきものは存して居らない。自分の研究に依れば、雜阿含が四阿含中最古のもので、其原形は恐らくは滅後百年代のものと考へられる。而して、此の推定が一般に承認せらるゝと否とに拘らず、傳統的結集傳を其儘に信じて居るものを除き、四阿含中何れの阿含を古いものと假定しても、現在の聖典史家中には其等を滅後百年以内に遡らしめて居るものはないのである。従つて、この滅後百年代といふ査定は、尠くも阿含成立年代の最上限たるものと云はなければならぬ。然るに、この百年といふ年限が人間の世代から云へば約三代に相當する永い年數なることを考ふるならば、この永い間を、佛教程發達せる教團が、其教祖の教説を經典として何等秩序的に体系しないで、漫然と教徒等の記憶に任せ傳持して來たものであるといふことは、常識上からも判斷し得られないことである。殊に、佛教と同時代の耆那教が前述の如く教祖の教説を Purvas に結集して居つたといふ事實より見るも、斯く推測されねばならない。又長阿含第八衆集經(第九上經及び衆異門足論序文參照)等の記事に徴するも、佛在世に於て既に、其滅後に耆那教徒の陥りし如く、佛説に關して異説の生せんことを恐れ佛典編纂の必要が論せられたやうである。勿

論、衆集經等の所説が幾何の確實性を有するかは一層の研究を要するにしても、佛滅百年後迄も佛教徒が其教祖の教説を經典として纏めて居らなかつたといふことは絶體に考へられない所である。

(二) 結集傳の考察上阿含以前に或る經典の存在を認めなければならぬこと。舊來の結集傳が經藏の全部（或は經律二藏、或は經律論三藏）を總て第一結集の誦出に歸して居る如きことは勿論信を置き難い所であるにしても、結集傳記載の全部が悉く虛妄のものといふことは出來ない。斯る往時の傳説の記述は多く信偽相半して居るのが常であるから、其等の真相を學的に批判せんとするには、何等の先入概念に捉はれないで、捨つべき所を捨つると共に、生かすべき所は又努めて生さなければならぬのである。現に結集傳が第一結集の事實を滅後第一年の夏安居中の出來事として説いて居る點の如き各傳説の一致して居る所であつて、又其周圍の事情より考ふるも、恐らくこれに類似した事實の有つたことが推測し得らるのである。結集傳の眞價を疑はしめて居る經藏全部の誦出といふ如き問題も、南方佛教が律藏までも第一結集の所産と高調すると同様、彼等の所依とする聖典を重視せしむる爲めの方便として其等が第一結集の所産として説かれたことが斯る矛盾に陥らしめたものに他ならない。故に、見方を換へて見るならば、第一結集に總ての經典が結集されたといふ如き一見信憑すべからざる記載も、却つて第一結集なる事實の存して居つたことを示す重要な暗示となり得るものである。若し斯くの如く、滅後第一年の夏安居に結集の事實があつたとするな

らば、この第一年の結集が先例となつて、毎年の夏安居に前の結集に漏れたる事實が新しき經典として結集され、或は既成經典に對する解釋經が編纂されたといふことも當然に考へらるゝことである。此關係を自分は特に連續結集と名付けて居るが、實際斯る連續結集といふ如き假定を是認しなければ、現存の如き多數廣濶なる經典が何時何人の人に依て作られ、又滅後久しき後に編纂されたる經典が舊時代の經典に劣らず佛意を傳ふるものとして一般から信認を得て來たかといふことが説明出來ないのである。若し、此假定にして誤りなくば、滅後百年代迄には相當多數なる經典が成立し居つたことを認めなければならない。勿論其等の中には、佛説を其儘に寫したものと、解釋經に屬したものがあつたが、兎に角、阿含の成立迄に夏居毎に相當多數の聖典が成立して居る筈である。

(三)阿含の内容研究上より阿含が十二部經を資料としたものであることを知り得ること。前述の(一)及び(二)は直接文献上に論據を求めない抽象的考察に依つたものであるが、具體的に阿含經典の内容を調査することに依ても、阿含經典が十二部經を資源としたものであることを知ることが出来る。乍併此點に關する詳細の説明は限られたる紙數に依て爲し能はざる所であるから、爰では二三の特異なる事實に就いて大體的なる暗示をなすに止めたいと思ふ。例へば、

(甲)阿含經中に他の經名を引用し、或は其等を註釋して居る如きことは、阿含成立以前に既に斯る經の存して居つたとを暗示して居るものである。更に其等の引用經が十二部經中のものなることが

考證さるゝに於ては、阿含經典が十二部經を資源としたものなることが、之に依て推測されなければならぬ。斯る例は隨處に存するも、例へば、中阿含第一善法經 (M. N. VII. 64. *Dhammañña Sutta*) 其異譯たる佛說七知經、中阿含第五十四阿梨叱經 (M. N. 22. *Angalīṭṭhama Sutta*) 增一阿含第三十三第一經 (A. N. VII. 64. *Dhammañña Sutta*) 等に「知法、知義、知時、知節、知己、知家、知人」の七知中、第一の知法即ち知教法を説く場合には、漢譯にては十二部經、巴利藏にては九部經の經名を舉げて居る。此等は明かに阿含の成立前に十二部經の存在せることを示すものである。

の雜阿含第十四卷第三經 (相應部經一二・三二) に「如我所說婆羅那阿逸多所問」として引用の原經が指示され、加之其所說に解釋が施され、又雜阿含第四十三卷第一經 (相應部經三・三三、增支部二・六・六一) に「如世尊說波羅延低舍彌德勒所問」として原經を指示し、「若知二邊者」の文に付き六種の異解を舉げて居るのを見る。而して前者は十二部經の伽陀に屬すべき經集 (十二部經の修多と伽陀と尼陀那の一部を集めしもの) の彼岸道品アヂタ青年質問經第二に相當し、後者は同品チツサメツテイヤ青年質問經第三を引用したるものであることは説明するまでもない所である。

(乙) 既存の經中より引用されたと目せねばならぬ一定の成句が阿含の隨處に存し、加之其原形と目すべきものが十二部經中に存することである。例へば、小品の梵志經や、大品の「マーガ」經に見ゆる「奇なる哉、尊瞿曇、奇なる哉、尊瞿曇、譬へば、尊瞿曇、覆へるを起し、覆はれたるを開き、

道に迷へるものに道を示し、「眼あるものは形を見ん」と云ひて、暗中に燈明を掲ぐるが如く云々」の如き隨處に成句として見出さるゝのである。

(丙)阿含經典中には十二部經中に存する文句を其儘に引用し、更に之に増廣注釋して居る所が多いのである。是等も明かに阿含が十二部經を資源としたものなることを示すものである。例へば、本事經第一の念佛等の十念の文を、増一阿含第一序品十念品に其儘に引用し、且つ廣演品に於て之を増廣敷衍して居るが如き、或は増一阿含第卅七卷第二經(A. N. VIII. 41. *Saṅkhitā*)に大海中八未曾有法ありと説く如き、中阿含第廿九卷龍象經(A. N. VI. 43. *Naga Sutta*)に説く所の龍常法の如き、其記事の前後から考へて、明かに他の經中より引用したるものなることを推知することが出来る。然るに、増一阿含第卅七卷第二經は十二部經の優陀那の一節(*Sona Therassa-Vaggo* Vol. 5. P. 51. f.)が、同じく十二經の一つなる阿浮多達磨に取り入れられ、更に阿浮多達磨より攝せられたものである。而して、阿浮多達磨のこの部分の現存せる形が中阿含未曾法品中に收めらるゝ、阿修羅經なることは、前記三者の原文の比較に依て知ることが出来る。又中阿含第廿九龍象經は正しく十二部經伽陀に收めらるべき長老偈十六頌品に優陀夷長老の偈として偈ぐるものに依つたものと考へられなければならぬ。更に經集中の諸經が雜阿含を初め四阿含の隨處に引用されて居ることは、少しく注意するならば容易に知らるゝ所で、有名なる婆羅婆園堂や施羅優婆塞の物語の如きは何れ

も修多の一節である。

以上の引例は極めて小數のものを擧げたに過ぎないが、斯る實例は牧擧に違なき程豊富である。而して、以上の實例中の中阿含の未曾品、長老偈や經集の偈説が其儘に十二部經の原形とは考へられないことは勿論であるが、尠くも前述の如き關係は、阿含が其等の原形より増廣編纂されしものなることを知らしむることが出来るだらう。

(四) 法なる文字の解釋に關して、十二部經が四阿含よりも一層古い原始聖典たりしことを知ることが出来る。此點に關しても四ヶの重要な論據を見出すことが出来る。

(イ) 知法の説明に關して、漢巴兩譯の四阿含を通じて、知法が説明せらるゝ場合に、漢譯は十二部經、巴利藏は九部經を擧げて居ることは、前の(三)の(甲)中に指適して置いた。試みに漢譯中阿含善法經を擧ぐるならば、「如何か比丘法を知るとなすや、謂く、比丘、正經、歌詠、記説、偈他、撰錄、因緣、本起、此説、生處、廣解、未曾有法、説義を知る、是れ比丘法を知るとなすなり。若し比丘ありて法を知らざるものは、比丘正經乃至説義を知らず、是れ比丘法を知らずとなす」といひ、阿含の知法に關する説明は殆んど同一形式が用ひられて居る。この形式は阿含のみに限らず、般泥洹經卷上、大般涅槃經卷上、北本涅槃經第十五、南本涅槃經第十四、集異門足論第十七等到る處の經典に見らるゝ所である。之に依るも十二部經が佛陀の教法自體を示す代表的經典たりしことを知り得るので

あつて、美濃氏の如く、十二部經又は九部經を以て、單に聖典文學の様式上の分類とのみ解することとは出来ないのである。

(ロ)四無礙辨の説明に就いて。增一阿含第廿一卷第五經に、四無礙辨中法無礙辨を説くに當り、矢張り十二部經を採用して居る。即ち「爾時、世尊諸比丘に告げ給ふ。四辨あり、云何四となす、所謂、義辨、法辨、辭辨、應辨なり。……………云何か名付けて法辨となす。十二部經なり。如來の説く所の所謂、契經、祇衣、本末……………是を名付けて法辨となす」とある。又智度論第廿五卷には四無礙智の樂説無礙智に就いて、「樂説無礙智とは、菩薩は一字の中に能く一切の字を説き、一語の中に能く一切の語を説き、一法の中に能く一切の法を説く所は、皆是れ法、皆是れ眞、皆度すべきものに隨つて所益あり。所謂修妬路を樂ふ者には爲めに修妬路を説き、祇夜を樂ふ者には爲めに祇夜を説き、乃至優婆提舍を樂ふもの、爲めには其經を説く」云々と説いて、應辨の説明に十二部經名を擧げて之を解説して居る如きも、併せ考ふべきものである。

(ハ)正法又は法の解釋に就いて、正法又は法の意義を解釋する場合に、雜阿含第四卷第十八經 (S. N. 16. 6. Oṅga) 雜阿含第四卷第廿七經 (S. N. 16. 6. Piyaṅkara) 別雜第六卷第六經、中阿含第四五心經 (佛說意經) (A. N. IV. 186. Ummagga) 長阿含第三遊行經 (D. N. 16. Mahāparinibbāna Sutta) 般泥洹經卷下、長阿含第十二清淨經 (D. N. 29. Paṣāḍika Sutta) 佛說大集法門經卷上、增

114 一阿含第十七卷第十經 (A. N. IV. 102. Vāṭhaka) 增一第四六卷第一經 (A. N. XI. 18, M. N. 38.

Āṇḍaka) 等、四阿含を通じて皆十二部經(巴利にては九部經)名を擧げて説明して居る。更に四阿含

以外に於ても、五分律第一、四分律第一、摩訶僧祇律第一、集異門足論第十四、發智論第十二、八
健度論第十七等の律論二藏に於ても、十二部經により法又は正法の解説をなし、智度論第廿五には
一切佛法を十二部經に依て代表せしめ、瑜伽師地論第四十六卷は法施設建立を説く場合に矢張り十
二部經に依て居る。是に依て見るも、古三藏は勿論、大乘論藏も正法又は法の説明に十二部經を指
示して居ることを知ることが出来る。

(二) 錫蘭島史其他の記述より見て、錫蘭島史は其第四章第十四節、第五章第五十四章等に於て、第
一結集に於ける法律二藏の結集を説く場合に、法の解釋を前記諸經論と同様に九部經名を列記して
居る。勿論この島史の編纂が余り古きものならざることとは學界の定説であり、南傳の法律二藏結集
説は後に説明せらるゝ如く、律に重きを置く分別説部の立場を擁護する假構説に過ぎないものであ
るから、従つて、島史のこの説明も、巴利尼柯耶が十二部經を九部經に修正したる後の説明に基く
ものである。故に、島史の記述其ものは、立論の基礎としては第一次的のものでないにしても、然
し他の一面に於て、島史が編纂せらるゝ頃まで、律に對する法を指す場合に既に完成して居つた尼
柯耶を指さないで、九部經を指す慣習があつたといふことは、尼柯耶が九部經(實は十二部經)よ

り發達したるものなることを示す有力なる傍證となるものである。

(五)南方律の内容研究上から、十二部經が後の三藏の母體であつて、律に對しても淵源をなすものなることを知ることが出来る。現に律の小品受戒編第一の初の四經が優陀那菩提道場品第一の第一經より第四經までを、又戒編第一の第五經は優陀那ムツチリシダ品第二の第一經を、彼の小品破和合編第七第三經が優陀那チツチリシダ品第二の第十經を其儘引用して居るが如きに依て見るも、律が十二部經を淵源として居ることを知り得るのであつて、又律の註釋書である筈の經解釋 (Suttavī-dhāra) が律解釋と云はずして經解釋といふ如きも、後に考證せらるゝ如く、戒律制定の因縁を説明した尼陀那の變形なることを考ふるならば別に不思議のないことであると共に、十二部經が三藏全部の母體たることも亦た説明し得らるゝのである。

(六)各種論書の記述の比較研究の上から十二部經が阿含經典に先行する最古の經典たることを自ら推論し得らるゝのである。此論書の比較研究といふことは、十二部經が阿含に先行する經典なることを論證する爲めの最も有力なる部面に屬すと雖も、此點は次に説明する十二部經の内容研究と重複する嫌があるから、爰では單に論目のみを掲ぐるに止め置く。

以上説明したる諸點を綜合するも、十二部經が阿含に先行した極めて古い經典であつたことが知り得らるゝことと思ふ。

宗教研究の一考察

赤松秀景

事新しく云ふまでもなく、宗教事實に對する科學的考察を提唱して、宗教學の名稱を見るに至つてから、已に相當の年次を経て居り、此の間には、研究の主題から云つても、其の方法から考へても、諸方面から夫々の意味で、今日までに多くの結果を齎して來てゐる。若し、此の研究が多様であるとしても、之は對象の性質や、科學の事情に依る事は勿論であらうが、又、一般哲學に對して、科學の圈内で、新しい努力を此の方面に試み、異つた科學の見地から之に向つた點も考へられると思ふ。而して此の種の研究が可能な事を實際上に立證してゐる。之と同時に、其の結果から見れば、複雑な事實の或部分について、種々の立場から觀察した意味で、部分的研究が多いとも見られる。従つて、進んで一方に偏しない、一層全體的な態度を求めざる事も出来るので、換言すれば、一特殊科學としての試みがあるに至つたと見て差支あるまい。然しながら、見方に依つては、之までには或科學の特殊研究であつたから、其の一を以て直ちに之の目的に當てるのは不可能であるか、少くとも十分ではない。之に反して、其の何れをも棄て、獨立に新しい見解を求めても、之は哲學的理

論を別としては問題とはなるまい。又、單に之等を無條件で取入れるだけでは、其以上に得る所はない事になる。然し之等を吟味し整理して見る事は、確かに全體としての立場を得る爲に有利であり、又必要であると信ずる。——已に三年になるが、嘗て本誌上で、「フランスに於ける宗教研究に就いて」述べたのも、一にはこの意味で、自分が直接に觸れた範圍のものについて、一つの形に纏めて見たものである。——斯様な考から次に少しく卑見を述べる。

こゝで主とする所は、研究上の實際問題として宗教の考察に必然な豫備的態度を何處に置くかに在る。一口にいへば、宗教學の方法論に關する問題である。然し何等哲學的に之を決定しやうとするものでもなければ、亦此の問題の結論を急ぐものでもないが、何れの研究にしても、之が爲には、其對象を擇び、其觀察點を決めて居る。宗教の如き複雑な事實に在つては、尙更の事と思ふ。

今日、宗教學といへば、宗教研究に一般的な稱呼になつてゐるが、之を書名に見る様になつたのは、恐く十九世紀末の數年中であらう。明治二十八年前後、哲學館（東洋大學の前身）講義録中に井上圓了博士の「宗教學」、次いで「比較宗教學」、其他「實際的宗教學」「理論的宗教學」があり、同三十年頃には、姉崎教授の「言語學的宗教學」を同講義録に見、又、同教授は東京專門學校（早稲田大學の前身）講義録で「比較宗教學」とせられたのが二三あり、その中に、「宗教學概論」の一名を附せられてゐるが、同三十三年かの『宗教學概論』として、我が國に於ける此種最初の著書を見

118
るに至つた。稍後れるが、岸本能武太氏に「比較宗教一斑」(同三十五年)があつたと思ふ。——同氏

の「宗教研究」(同三十二年)とは別——かくて「宗教學」或は「比較宗教」の名が、我が國に紹介せられたが、程なく大學の講座開設に當つて、宗教學が公稱せられ、終に之が廣く用語となつたものであらう。而して宗教學の興味は諸先輩に依つて多方面に展開せられ、又最近の本誌上に方法論に關する一般の考察のあつた事も併せ考へて、筆を執つて見たのである。

一

歐米の諸書の中には、一般的名稱として前掲二者の他に、單に「宗教史」を以てしたものが可なり多い様である。我が國では、宗教史と單稱せず之に何か特殊名を冠し、之等の總名を宗教史として宗教學と區別されてゐると思ふ。この點から考察を進めやう。——宗教學の原名について佛語の形が時に問題になつてゐるが、私は、之と英獨兩國語の形との間に、差違があるとする見解は取れないと信ずる。従つて、宗教學は之等の國語に共通した譯語としておく。

宗教事實を歴史的事實に於て見るのは疑がない。而して今日に於ても之を忘れる事は出来ない。然らば、其研究を宗教史とするにも理由はある。——慣用語の轉化も考へ得るが之は別としていふ。

——而して、宗教學といつてもその研究に於て、宗教の發達を考慮しなければならぬのみならず、その觀察に當つては、或限定された部分的事實に依る事になり、廣く見ても、古代諸國民なり、一

民族なり、一系統なりのものを取るものであつて、歴史的區劃が必要になつて來る。その結果は、宗教發達の理法を鮮明にする事にもなる。之を以てすれば、兩者は同義の様でもある。更に又、宗教學は之のみではなく、宗教の理法を求めるとあるといつても、宗教史はその一部門になる。然し、私は先づこの兩者を別けておくのが至當であると思ふ。殊に、歐米の諸國でも「宗教史」を以てするものに自ら二別があるので寧ろ必要でもあらう。

私は記述的歴史と批判的歴史と——若しこの名稱が許されるものとすれば——に分けて前者に屬するものが宗教史であり、後者は宗教學で發達の部門をなすものとする。歴史は人間活動の時間的經過に於ける特異性を記述する點が著しい。之を宗教事實でなすのが宗教史である。然し歴史は更に進んで發達の理法を究める一面があるとすれば之が宗教學に入るものと考へたい。同じくエヂプトの宗教を見るにしても、その一般史上に於ける宗教的事實の變遷を時代を逐うて記述するのが宗教史であり、國民的宗教といふ點から考へれば、時代的記述を離れて、この種の宗教形式を示すものとして取扱ふ。かくて前者では事實を時代的に記述することを要するが、後者ではその範例で止め得る。この別をしても、決して兩者が全く獨立したものでなく、前者の研究が確實なる資料を後者に供給する事になり、之と共に後者の研究が前者に關係するのも争はれないが、之以上に互る事は止めて、次には、宗教學の資料としては、廣く見た歴史的材がある外、之と共に民俗誌を別

に加へておかう。之で、前者が過去の事實を、記録遺物等の形に於て傳へ、後者が、歴史以前に歸せられてゐる生活の記録を十分に與へる。之を大體の材料としなければならぬ。

二

然らば之をどう取扱ふか。こゝで觀察點が必要となる。第一に、比較宗教の名稱さへあつた通り、之等の事實を比較すべきはいふまでもない。次に歴史學の見解も同時に缺く事の出来ないのも自ら明かである。何れも寧ろ當然對象の性質からしても隨伴するものとしなければならぬ。従つて之を他にしては、心理學と社會學とに著しい二傾向を見る。共に屢論議せられてゐるのであるから、詳しく之を反覆する事はしないで、私はその何れのみにも依らず兩者を併せなければならぬと思ふので、その點に止める様にした。

宗教學上の研究で、就中一般的方法として、最も影響が大であり、今日でも宗教心理學派或は宗教社會學派の名で、研究が持續してゐるのであるから、此の際兩者を以てするといふのは、恰も之を折衷するものと考へられる。然し、單にそうとは信じないので、當面の問題として、宗教事實を究める爲には、少くとも一應この歸結が得られると思ふのである。假りに心理學を見れば、宗教感情、道德感情、美的感情の如きが、特殊の項目をなしてゐるが、之をデュルケム派の社會學に於て見ても、同じく宗教社會學以下の部門を分けてゐる。従つて之等の事實現象には、この兩方面を有つ

てゐる事だけは考へてよからう。然るに一方に於て、夫々の特殊科學を形造つてゐて、デュルケム派の語を借りていへば、各、神聖、善、美を研究するのであるから、對象に於て異なる所はあつても、方法上には心理學と社會學とを豫想する事にもならう。勿論兩者が何れにも同様に又之のみであるといふのではない。之を以つていへば、心理學と社會學とは、共に精神・意識の科學として、之に關する事實現象に對する特殊科學の方法を示すものといふ事も出来るので、若し云ひ得れば、文化科學研究の二方法でもあらう。然しながら、之では、心理學と社會學との別を假定した事になるが、之は、デュルケム派に従つてかく見たいのである。個人意識と社會意識は、其表象は同一の條件に依らず、後者は個人意識の外にある特異の事實をなし、之が社會學の對象となり他は心理學となつて二科學を分立する。社會は個人が成員ではあるが、その事實は、成員たる或個人の所産と見る事は出来ない。恰も生命は生體に就いて云ひ得るが、其の區分的性質は、生體を成してゐる礦物質に於て見る事が出来ない様なものである。勿論兩科學の間に、何等かの關係があり、終には社會心理學の如きに達すべきではあらうが、之は限定的對象のない一般的理論を云ふに過ぎないとするのである。フランスでもメルドの如きがあり、其他に於ても、心理學的立論から社會學を説き、心理學に於ても社會心理學をも見るので、延いて前述の社會學をも社會心理學であると斷じ、従つて心理學の特殊部門の如く解せられる事も少くない様であるが、こゝに至るまでには、第一に兩者を區別した根本

の批判を見ない限り首肯する能はざる推論である。

三

かくて、心理學と社會學との二方法が、宗教學的研究に用ひられてから、今日でも心理學派及び社會學派として二傾向を示してゐる程、宗教學の上に重要視せられる結果を齎してゐる。而して之を表面的に概括しても、宗教が兩者に於て特殊の對象となつてゐるのであるから、宗教を以て一般の對象とする宗教學で之を併せ考ふべきだとするもの、之が豫備的態度を得る一手段として單なる理論と見る譯にはゆくまい。然しながら、之を取るまでに、更に一瞥しなければならぬ重要な點を残して居ると思ふ。それは、心理學と社會學とが如何なる意味で、宗教事實の考察に必要となるかにある。換言すれば之等の齎した結果に關して考察する要を認めるのである。一は個人的經驗に宗教を認め、他は社會的事實に之を歸してゐるが、何れも、事實に於て見得らるゝ所で、殊に前者の論議は、之までに屢繰返されてゐるのであり、後者は、我々が宗教を考へる時外的表象に氣が付き、之が個人以外に存続してゐる最も明かに捕捉し得る所であらう。この二方面を夫々兩學派が主張したものとし、宗教事實に於て直ちに看取し得る點であるとすれば、之等が研究の手引となつて来る。然るに、兩學派各異つた傾向を見るに至つたのは、恐く研究對象の選擇を同じうしないのが一因となつて居ると思ふ。心理學派では多く歴史的材料に基き、社會學派に於ては土俗誌を主とす

る。而して前者が信仰に關した記録の考察、或は歴史的大宗教から出立したのに反して、後者は直接歴史的關係からでなく、直ちに原始的の生活に於ける事實に觀察を試みた爲に、その生活の實際に現はれてゐる點が注意の焦點になつたのではあるまいか。之に依つてそれぞれ、内面的經驗、外面的表象から宗教を説明してゐる事と思ふ。こゝに於て社會學派は信仰の表象と共に行事の一面を以て宗教の二要素と見做し其組織態が宗教であると定義し、且つ之を社會的事實としたのであらう。勿論信仰をも社會的意義を以てしてゐるはいふまでもない。然るに、デュルケムが、宗教に於ける社會學的研究を高調し、之が宗教學上に新傾向を齎したとしても、之を以て、心理學的方法を否定する事にはならない。之は殊にモース教授が心理學會の例會で、社會學と心理學との關係を述べられた（心理學雜誌、一九二四年十二月號所載）のに徴しても明かである。之と共に心理學派に於ても、土俗誌の考察に入つたものでは、其主張が社會的の方面にも觸れてゐる事は、假令こゝに云ふ社會學の見解と同一でなくとも、純個人心理學が宗教を研究する唯一の方法でない事を裏書するものと解せられる。

之を以て觀れば、宗教事實の研究に於て、心理學及び社會學が、各の立場から研究を進めて來たが、其の何れを取つて見ても、それだけでは不十分である事を認めてゐる點が窺はれる。之は、他面から云つて、宗教を對象とする特殊科學が許される餘地を示すものとも云ひ得ると共に、又宗教

124
學として論ずる場合には、心理學と社會學との兩方法を求めねばならないと思ふ所以である。従つ

て宗教心理學と云ひ宗教社會學と呼ぶのは、心理學或は社會學から見た宗教研究であつて、寧ろ之等兩科學の特殊部門といふ事が出来る。その重要な事はいふまでもないが、それが直ちに宗教學であるとするのは當を得ない。

四

若し斯様な立場が許されるとし、研究の對象を一般に見て、歴史と土俗誌とが供給するとしても、實際を以てすれば、宗教の凡ての事實を十分に究める事は不可能である。従つて限定された範圍について研究を進めねばならない。而して同じ態度を以てした特殊的研究が、漸次宗教事實に對する觀察の結果を得て來れば、終には、之に依つて組織的な宗教學に達する事は、理論上云ひ得るが、嚴密に考へれば、之は理想を説くものであつて、常に此の實現を見ないで進む事とならう。然しながら、宗教學は、單に特殊的研究であるばかりでなく、寧ろ宗教全體の解明を期してゐるとすれば、その方面の試みがある譯であり、又、特殊的研究としても、全體的考察を知つておく必要が起つて來る。従つて之を考へる事になるが、要するに、之はやはり、特殊的研究の結果を綜合するにあらう。然るに今日に於けるものでは、方法を異にした結果を見るのであるから、之等を總括するにも、困難を伴つて來る。この問題は別として、結果の綜合に於ては、一般的理論の形をなすものと見な

ければならない。之は一の科學の哲學である。故に、若し宗教學は宗教哲學であるといふ事があるにしても、其の場合には、この意味での事と解すべきであり、従つて、依然として、この宗教哲學は一般哲學でないといつて矛盾を來す譯もない。然るに、かゝる綜合は、科學的研究の達し得た所を以て一般的理論を暫定するまでの事であるから、特殊的研究が進むと共に、之も亦漸次修正せられるのは云ふまでもなく、之に依つて一步一步科學的色彩が度を加へるものと見られるのである。かくて、宗教學にはこの二方面を有する。その特殊的研究に對して特殊宗教學といへば、綜合的研究は一般宗教學といつてもよからう。前者に於て特に宗教學的研究があり、後者に於て宗教概念が得られる。

宗教學といつても、何れかの問題を促へて研究しやうとすれば、少くとも、心理學と社會學との二方法に逢着する。従つて先づその吟味にかゝらねばならない。之について、私の思ふまゝを列ねやうとしたが、一方では、之に關聯して他の方面にまで亘り、他方中心點に於て、例證等を略した結果、頗る形式的になつたのを遺憾とする。然し、之は他日の機會に譲る事としたのである。又、重要な題目として對象の考察もあるが、之も別として、始めにもいつた様に、實際問題として、宗教學的研究を試みる場合に如何いふ方法を以てするのが、最も適當であるか。純理論的には幾多の

126
論議も起り得るであらう。然し、實際に應用するとすれば、私の様な考も一の道には相違ない。而し

て研究の結果、其修正を必要とすれば、更に二歩を進め得る事とならう。

終りに、此の小篇で、宗教學、社會學、哲學等色々用語の點に觸れたのである。之は、益形式的にも考へられ、不必要とも見えやう。然し、私は當然吟味に際して避けられない要件になると思ふものである。何となれば、同一語にしても常に同意義で用ひられてゐないから、其の外形的批判に依つて陥り易い危険を考慮すれば、自ら内容的批判に基かざるを得ない爲である。斯くいへば、本篇を通じて、極めて窮屈な城廓を築くのが、宗教學的立場の様にも取れる虞があらう。然し、立場の決定は、直ちに嚴密に排他的意義とはならない事を繰返して筆を措くとしやう。(二、一二五、稿)

宇井博士の「印度哲學研究」

佐藤泰舜

一

宇井博士の不朽の名著「印度哲學研究」は、その第一卷が大正十三年九月に刊行されて以來、毎年卷を追ふて出版され、昭和二年十月を以て第四卷が世に出て居る。第一卷と第二卷とに就いては、既に干瀉、長井の兩教授によつて、本誌上に紹介せられたけれども（新第二卷の二號及び第三卷の一號）、今第四卷の出版を機會に、全體をまとめて簡單な外觀を試みたい。但し本書は今後も引續き公刊されるけれども、第四卷を以て阿含に關する精細な新研究が一先づ一段落といふ形になつて居るし、此の有意義なる名著の第三卷が未だ本誌に紹介されて居らず、旁々以て中途でもあり一部分重複もするが、敢へて四卷

全部を一括して單なる輪廓に過ぎない一文を草して、印度哲學を専門とせぬ讀者の參考に供したいと思ふ。

全四卷を通じて約二十七編の論文と、梵語原文一編及び梵語よりの譯文一編とが掲載され、本文の總頁數大約二千二百頁に及んで居る。而も此の書の一頁は七百二十字詰であるから、他の一頁五百字内外の書物に比ぶれば、優に三千頁に亘る大冊となる譯である。其の中の約七分の一程即ち第一卷に收められた約三百頁に跨る七種の論文を除いては、概ね博士が大正十二年四月東北帝國大學に赴任せられてから執筆されたものである。大學教授の職に就けば學事俗務内外事繁くして、純粹研究的な學術書を世に出

すことは容易ならざるものゝやうに思はれる。それにも拘らず博士は、右述べた通り驚く可き大量の製作を發表せられた。而もそれが専門學者を相手とする純粹の學術書であり、一般須知のことを全然ぬきにして、新研究の結果による獨創的意見のみを叙述した金玉の文字たるに於て、いつも乍ら博士の篤學と底知れぬ頭腦の働きたとに驚嘆敬服せざるを得ぬ。

各卷に收められた論文の配列順序は、別段内容に基いたものではなく、従つて卷によつて問題が截然區別されて居ないから、今便宜上、全四卷二十九編を通じて、内容の類似關係によつて、

第一、原始佛教に關するもの

第二、主として所謂六派哲學に屬するもの

第三、印度論理因明に關するもの

第四、大乘佛教に關するもの

の四類に分けて外觀を窺つて見よう。

二

第一の原始佛教に關するものは、左の十二編

約千二百頁に亘る大部を占めて居る。その題目は

1. 佛滅年代論 一〇七頁(第二卷)
2. 原始佛教資料論 一四六頁(第二卷)
3. 阿含の成立に關する考察 一〇四頁(第三卷)
4. 阿含に現はれたる梵天 一三八頁(第三卷)
5. 六師外道研究 七七頁(第二卷)
6. 六十二見論 九八頁(第三卷)
7. 十二因縁の解釋—縁起説の意義 八二頁(第二卷)
8. 八正道の原意及び其變遷 五七頁(第三卷)
9. 根本佛教に於ける佛伽の意義 六三頁(第四卷)
10. 阿含に現はれたる佛陀觀 一七五頁(第四卷)
11. 阿育王刻文 八九頁(第四卷)
12. 阿含研究の後に 五九頁(第四卷)

右の中、題目より見れば原始佛教以外のものも含まれて居るけれども、博士自ら「阿含研究の後に」の論文の中に、上掲の諸論を以て阿含研究の一段落とすると云ふ意味のことを述べてあるし、何れも原始佛教の眞意を明にする爲め

に主として阿含を精密に研究論評したものであるから、是等を「一類」とすることは當然であらう。

さて其の中で初めの三編は、原始佛教研究の基礎準備となるべきもので、佛滅年代論に於ては、當今稍定説に近くなつて居るところの、紀元前四八五年前後の説を疑つて、南北の資料によつて、古今東西の諸説を批評し、終に釋尊の入滅を百年程降して、紀元前三八六年と想定し、何人も容易に口を開き得ざる此の大問題に對して明快な結論を公示し、學界に意見を徴した態度は實に威風堂々の感がある。斯くの如き佛教史上の根本問題に就いての新説提示に對して、今後の學界は必ず何等かの反響を起すに違いないけれども、こと史實と數字に關する研究であつて、俄にこれが是非を云々すべきでなく、篤學の士の精細なる研究論證を待つて、然る後に評議すべきことであるから、博士の一大投石に對して當然捲起るべき波紋は、まだ水面に現はれてゐない。

資料論と阿含成立の考察とは、原始佛教を研究する爲めの阿含の見方取扱方を示したもので、阿含と云ふ一大叢書の中に編入された個々の經典成立の前後を論じ、其の思想の新古を判じ、其の所説が何程まで釋尊の直説を傳へて居るかそれが經により場合によつて其の程度に幾段かの階級があることを明にしたものである。從來は不十分とは知りつゝも、阿含全部を大體平面的に取扱つたのに對して、縦列に幾段かの層を確立したのが此の二編の功蹟である。

其の結論として博士は原始佛教の中に根本佛教を簡別して、佛成道より直弟子達の世を去る時代まで、即ち紀元前四三一——三五〇年頃までを根本佛教の時代とし、それ以後五代の法孫に至る頃即ち紀元前二六〇年頃までを原始佛教の時代として、兩者を判然區別し、佛陀の直説その儘の佛教と、それを整理し變化し傳承した時代の佛教とを峻別せられた。但し原始佛教の名は根本佛教を含むものと見ても良いと云つて

もある。何れにしても原始佛教によつて佛陀の根本思想を知らんとすれば、それは特に根本佛教と云ふ概念によつて現はさるべきものであり、原始佛教には史的經過の變遷を伴ふて居る部分のあることを知らねばならぬと云ふのが、博士の力説せらるゝ點である。

次の三編は阿含に現はれた所によつて、佛教以外の當時の思想を闡明するための研究である。中にも梵天の論文に於ては、吠陀ウパニシット以來印度正統の思想信仰の中心に屬する梵天を阿含に於ては如何に取扱ひ、又如何やうにして佛教の中に取り入れて來たかを詳論したもので、爾後發展したる三國の佛教が、他教の信仰對象を攝取包容し、何等かの關係を保つて來た最初の態度を知る上にも興味ある研究と云はねばならぬ。そして此の論文は阿含の佛陀論研究の豫備ともなるものである。

「六師外道研究」は博士の特に力を注いだ點で、從來耆那教を除いては閑却されてゐた此の

方面の思想學說を緻密に研究して、佛陀時代の思想界の有力な一面であることを明にし、之れに對して佛陀が如何なる態度を取りしか、印度思想史上に於ける佛教の地位如何の問題を論ずる重要な基礎的研究を築くと共に、廣く印度哲學史上の思想系統を論究する上の新斷案を下したものである。博士によれば、上世印度の思想系統は吠陀ウパニシットに屬する正統婆羅門の流派と、佛陀當時の六師外道の說によつて代表さるゝ一般社會の風潮との二大對立があつて、宇宙論に關して前者は轉變說を取り後者は積聚說を取り、而して此の兩系統より後の六派哲學及び諸他の思想群が發達したものであるとの新說を高標し、而して佛教は廣くは一般社會の風潮に屬して、而も亦獨特の新見地を打立て、後世に至るまで其の系統を發展せしめ、正統婆羅門と一般社會との兩思想に對して一大系統を樹立したもので、印度哲學史の源流は此の三大系統に歸着すべきことを力説されて居る。六師

外道研究は、原始佛教の對外的地位を明にすると共に、印度哲學史全體に對する一の視點を與ふる最も意義ある新提示である。

「六十二見論」は博士の所謂正統婆羅門と一般社會の兩思想に關聯する問題で、佛陀時代の思想問題と其の取扱方并にそれに對する佛教の態度を明にし、根本佛教の精神を探る爲めの貴重な研究である。以上の三編は原始佛教の對外的方面即ち印度思想史上に於ける地位を明にし乍ら、根本佛教の何物たるかを見極める爲めの事業となつて居る。

7、8、9、10の四編は原始佛教并に根本佛教の中心思想を闡明し、佛教の根本趣意を明確にするための研究であつて、云ひ得るならば原始佛教に關する研究の本論とも稱すべきものである。中にも「十二因縁の解釋」即ち縁起説の意義に於ては、一の重要なる主張がなされてゐる。一は縁起説は諸行無常、一切皆苦、諸法無我的三項目と共に、佛陀の根本思想を示し、佛陀の

教説の理論的方面を代表する最も含蓄ある思想にして、後に發達した大乘佛教の教理も、それが正統の佛教で有る限り、必ず之れに基いて居ること、并に此の縁起説が外道の轉變説と積聚説とを捨て、佛陀特有の思想をもち立てた最も重要なものであることを力説した點である。其の二は縁起説の解釋に於て、從來特に俱舍唯識の方面に於て用いられた胎生學的若しくは或る原本のものから次第に生起發展すると云ふ考へ方を排して、少くとも根本佛教の趣意に於ては、凡てが相依相資の關係に於て成り立つて居ることを示す論理的意味であると解釋し、飽くまで之れを高調する點である。而して斯く解することによつて、佛陀の意味する無常苦無我的三項が合理的にして深い意味のものとなり、縁起説が佛陀の根本思想たると共に、後に發展した教理の基礎となり得ることを提唱されて居る。縁起説に對する考察が稍重んじられて來た時に、博士の明快詳密なる右の如き主張が學界に投げ

られて、今や一般に研究の焦點となつて居る形である。

「八聖道」の研究は、根本佛教の實踐的方面に於ける中心のものとして、特に中道の意義を明にし、行としての佛陀の宗教を論述したものであり、「僧伽」の研究は僧團の實際方面を明にして、戒律清規に關する根本佛教の精神を詳述し、「佛陀觀」に於ては、阿含經成立時代に至るまでの佛身觀の發達變遷を極めて精密に論述したもので、此の一論のみでも、一冊の單行本となし得る程に大部のもので、全四卷を通じて最も長編である。之れ蓋し佛陀論が佛教教理の核心であり、教理發展の有ゆる方面に關係して居るが爲めである。さるにても阿含に於けるものゝみを精査して、斯くの如き尤大詳密な成績を舉げるが如きは、到底他の追隨を許さざる所で、吾等後學は其の結果を逐條理解する丈でも容易ならざるの感がある。

次の「阿育王刻文」に於ては、從來發見せられ

たもの全部を、摩崖法勅、石柱法勅、小石柱法勅、及び小摩崖法勅の四類に分ち、其の全文を和譯して譯註を施し、此の難解なる刻文の解説に關する西歐學者の研究を紹介し、最後に王の歸佛年代を博士の「佛滅年代論」に關する諸點に於て詳論してある。阿育王の研究が古代印度の諸方面を探查する一つの中心點となり、殊に印度史の上に確實なる年代を定むる基礎となるものであるが、夫等は凡て王の法勅刻文を以て根本資料とするのであるから、刻文の研究は印度學者に取つて忽にすべからざるものである。殊に王が佛教の發達傳播に多大の關係を有する點に於て、暗黒なる印度佛教史を研究するものに取つて刻文の示す光りは實に北斗星の閃きにも比すべきものである。而も刻文の研究は約百年以來西歐學者の孜孜たる努力の外は、吾が國に於ては僅に一二の間接邦譯を出したのみであつたが、今同博士によつて綿密なる譯註と共に直接原文より邦譯せられたことは、我國學界の名

譽であり、吾等末輩は之れによつて幾多の利便啓發を得ることを感謝せねばならぬ。

最後の「阿含研究の後に」と題する一編は、博士の阿含研究の態度方針を示し、佛教の根本的立場としての緣起説が、一面には印度諸學派と立場を異にする點と、他面には後に發展した大乘佛教特に所謂緣起論と云はるゝ教理との關係を概観してある。博士自らは此の一編を感想文と稱して居られるが、一般より云へば優に一個の研究論文であつて、一方には原始佛教に關する博士の諸研究を讀む最初に熟讀すべき性質を帶ぶると共に、亦最後の結論として見るべき方面をも具へて居る。

三

第二類の主として所謂六派哲學に關するものは、左の八編六一四頁に亘つて居る。

1. 勝論經及び彌曼蹉經の編纂年代

一七頁(第一卷)

2. 正理學派の成立并に正理經の編纂年代

宇井博士の「印度哲學研究」

六一頁(第一卷)

3. 吠檀多經の源流及び吠檀多學派の成立

八一頁(第一卷)

4. 勝論正理兩學派と吠陀並に聲常住論との關係

八八頁(第一卷)

5. 勝論學派の知識論

五〇頁(第一卷)

6. 勝論經に於ける勝論學說一七四頁(第三卷)

二二頁(第四卷)

7. 種々なる道

一一頁(第四卷)

8. 註記

一一頁(第四卷)

最後の二編は、所謂六派哲學に屬するものではないが、今取扱の便宜上此の部類に列舉した。

1より6に至る六種の論文に於ては、通常六派哲學と稱せらるゝ中で、數論と瑜伽とを除いた他の四派に關して、特に成立史的研究が主眼となつて居る。博士の學派研究に於ては、常に學派の成立時期と其の根本經典の成立時期とを竣別し、經其ものの記述内容と他との關係并に他の文献の記述とを照合して、夫々の成立年代を推定し、又經其もの思想を明にして、後世之

れが註釋家に依つて變化發展したるものとを區別することに努めて居られる。即ち先づ其の學派の經を中心として、それ以前に遡つて學派の源流及成立を究め、それ以後に下つて經註釋者の思想を判別することに力が注がれてゐる。

斯くして各學派の發達史的研究が遂げられ、やがては全體としての印度哲學史の各部分が形造らるゝ譯である。而も此の事たるや實に容易ならぬ業で、六派の經は概して簡潔なサブノートのやうに記述されて居り、其の或る者は、註釋書なしには殆んど理解することが出来ないものになつてゐる。だから經の本文だけを獨立に研究し、其の前後の思想と區別することは、史的研究に於て不可缺なるにも拘らず、博識と精緻と根柢と炯眼との篤學者にあらずんば到底成し能はざるところ、博士は進んで此の難關に向ひ、研究の刃を眞向に振りかざして見事な成績を挙げ、西歐學者の糟粕を嘗めず、獨自の見解を立て、學界に批判を求むるあたり、龍舞い虎

嘯くの壯觀と謂ふべきである。

7の「種々なる道」は梵語原典の邦譯、8の「註記」は其の詳解である。原典は十五世紀頃マッスーダナの著したプラスターナーベダ(Prasthanabeda)と云ふので、印度の諸學問を分類した書物である。従つてハリバドラの「六派哲學集」、チナダッタの「六派哲學研究」、マードワの全哲學綱要―一切見集」、并に著者不明の「全哲學定說集」などと同類のものである。此の書はシャンカラ系統の吠檀多學派に立つて、佛教者那教、順世派を異端とし、それ以外の純粹文學を除いた一切の學問并に典籍を纏めて、十四種又は十八種に分類し概觀したものであつて、印度思想に關する文献を窺ふに便利である。

西洋に於ては十九世紀の初めから印度學者の間に用ひられて居たが、今回博士によつて完全な邦譯と共に、懇切なる「註記」を發表せられたことは、斯學研究者の爲めに好個の榮と云ふべきである。「註記」の中には印度に於て學問を十

四種又は十八種に分類する風習の起原并に經過を、漢譯の材料なども用いて仔細に論述し、四吠陀を初め十八種の學問典籍を解説し、最後に本書が上世印度の思想系統を積聚説 (Āraṇṇīha-vidā) と轉變説 (Parīṇāmanā-vidā) とに分けたのは、マツスーダナに初まるのではあるまいが、甚だ要領を得たものであると結んである。

第三類の論理因明に關するものとしては、左の四編一七八頁がある。之等は前の正理學派の研究に關聯すること勿論であるが、博士が論理因明に造詣深く、此の方面の新研究に有益な成績を示して居ることを知るために、此の一類を設ける。

1. チャラカ本集に於ける論理説四五頁(第二卷)
 2. 右の梵文 一一頁(第二卷)
 3. 方便心論の註釋的研究 一一二頁(第二卷)
 4. 因明四相違の論理學的解釋 一一頁(第一卷)
- 1 は醫書たる「チャラカ本集」(Caraka-saṁhitā) 八編の第三編第八章に、鈍粹論理のことが述べ

てあるのを和譯し、それに註釋的解説を附したものの、2 は其の梵文六種の刊行書を多年の努力によつて校合し得た所を公表されたものである。博士の解説によれば、チャラカ本集の論理説は大體西曆二世紀前半以前のもので、論理學を以て立つて居る正理學派の成立、并に正理經よりも早い時代に屬し、且つ漢譯方便心論よりも先んじて居るもので、印度論理學史上重要な地位を占むると共に、正理經との比較研究、殊に譯文不完全にして到底解讀することの出来ない方便心論の研究に資益する所甚大である。

「方便心論の註釋的研究」は、此の書が龍樹の著とせらるゝことの誤りを斷じて、それ以前の小乘佛教徒の手になれるものとなし、正理經并に前掲のチャラカ本集の論理説を参照して、意味不通の漢譯本を和譯し、それに註釋的解説を附して、此の書が印度論理學史上極めて重要な材料であることを確めると共に、何人も容易に之れを利用し得る形に解譯せられた勞を多と

せねばならぬ。

「因明四相違の論理學的解釋」は、佛教論理の難所として古來法相宗の學徒の間に研究され來つた四相違の解釋に就いて、慈恩大師の因明大疏以來、それが論理學的意味を十分に發揮せずして、曲解に墮して居たことを指摘し、古來幾多の註釋家の誤れることを論じて四相違因の本來有する論理學的意義を明瞭にしたる意義深き論文である。

尙ほ論理因明に關するものとして、第一卷の終りに掲載せられた「因明入正理論の西藏譯について」と云ふ附録の短篇には、「印度論理學史」の著者ヴィヂャヤーブリーシャナの意見を批評してある。

第四類大乘佛教に關するものは左の五編一二六頁である。

1. 史的人物としての彌勒及び無着の著述

六〇頁(第一卷)

2. 羅睺維、即、羅睺羅跋陀羅 一三頁(第一卷)

3. 提婆の四百論と廣百諸と百論 二四頁(第一卷)

4. 「唯識」の原語について 七頁(第一卷)

5. 大智度論に於ける法身說 二二頁(第四卷)

以上何れも嘗て誌上に公表せられたもの若しくは其の訂正増補である。題名によればを除外の外は言語學的、書史學的、若しくは人物の史的存在に關するものであるが、内容は思想史的の記述が少くない。併し大體に於て前三類に比してスケールの小さい小篇と云ふ感じがあり、博士が大乗佛教の史的精査に着手する小手調べと云つたやうな觀がある。されど之れは博士の他の論文と比較しての感じであつて、一般に所謂研究論文と稱せらるものゝ内容と比べて云ふのではない。

1 は唯識學の祖と云はるゝ無着が實在の人ならぬ彌勒菩薩の示教を蒙つて、幾多の著書を造り、現に漢譯藏經の中には彌勒說無着造と銘打つた論書があるのに對して、夫等の書物の内容記述を精査して、彌勒は史的人物にして其の著

書は、瑜伽論、分別瑜伽論、大乘莊嚴經論、辨中邊論、金剛般若論、其の他二三のものを挙げ、無着の著書としては、顯揚論、順中論、攝大乘論、以下西藏譯のものを合して十一種を列擧し、二人の生存年代を譯經史上より推定して彌勒は紀元二七〇—三五〇、無着は三一〇—三九〇とされて居る。

2 は提婆の弟子として支那に傳はつて居る羅喉羅と、西藏傳にいふ羅喉羅跋陀羅と同人であることを論證し、3 は三論宗の所依とする漢譯百論が原著の前半だけであると云ふ從來の傳説を破棄して、梵文斷片、西藏傳等を詳密に比較して、百論は西藏にのみ傳はりし四百論の入門書の如きもので首尾完結した一書であり、漢譯廣百論は四百論の後半に相當することを論證せられたものである。而して終りの部分に印度大乘佛敎の發達の大體を論述して、根本佛敎の緣起説と龍樹提婆の空觀并に所謂大乘の緣起論との關係を説き、所謂の緣起論を華嚴系統の如來

藏緣起論と深密系統の賴耶緣起論とに分つて、緣起論の意味を明にし俱舍唯識の敎理を批評するあたりは、博士の持論として特に玩味すべき點である。

4 は唯識の原語を *Vijāpīmitratā* と認むべきことの材料を提示したもの、5 は龍樹の佛身觀が法身と生身との二身説であるとの通説を大智度論によつて吟味して、其の法身は報身を表面として理としての法身を含み、生身は化身を意味して而も應身を含んで居る點を明にし、全體としての佛陀論の發達經過に於ける重要な一點を詳論した有益な研究である。

四

以上全四卷を通じて簡単に内容の一方面を紹介し、博士の新説提示の點に注意したつもりであつた。しかし何分にも問題が多方面で所論が精密であるために、私の紹介は凹凸のある破れ鏡に寫つた姿のやうに、原形を恐ろしく歪めたのに對して切に博士の寛恕を希ふ次第である。

私の不敏はいふまでもないが、實際此のやうな著書を適當に紹介するのは容易ならぬことで、恐らく博士の研究に對して内合的には是非の批評を下し賛否の論證を示し得る力量あるに非れば成し得ざる所であらう。それにも拘らず私は著書全體に通ずる態度傾向とも云ふべきものを一言して、重ねて此の名著を冒瀆するの罪を許して頂きたい。

第一に此の書は歴史的研究を主眼とするもので、全體としての印度哲學史の成立を最後の目的とし、其の基礎準備として各部分の確實な史的段階を明にするのが直接目的となつて居る。従つて文献の精査が主要な仕事となり、局部に透徹して全體を總括せず、緻密詳細にして大局概観を避け、煩瑣な記述にして印象的な表現ではない。此の點が一般讀書人にはデミであつてはでやかな感じを與へない。それ丈けに着實堅牢にして寸分のゆるぎもなく、眞に學としての態度を具へ、やがて建設さるべき印度哲學上層

建築の堅固な基礎工事たる最も重要な研究である。勞多くして世間的には報いらるゝことの少き此の方面の研究に、堅實の歩みを進めらるゝ博士の學恩に對して滿腔の感謝を捧げねばならぬ。

第二に此の書は純粹の専門的學術書の立場を固持するものであつて、決して一般人士の間に印度哲學の普及紹介を直接の目的とするものではない。如何にして學としての印度哲學史が可能であるかの究竟目的に邁進して、現今の状態に於て語り得る程度の印度哲學の思想なり歴史なりを一般的に敘述することを極力避けてある。博士はかゝる態度を斯學の健全な發達に害あつて益なきことのやうに云つて居られる。蓋し博士の炯眼は印度思想の存在と意義とを世に知らしむる時代を過ぎて、今や確實に學としての印度哲學を攻究し建設するの時代であることを洞察し、自ら其の努力を續けて莫大な業績を示しつゝあるのが本書である。それ故一般的

知識なくしては容易に讀み下し難きものであり、假令多少の専門的知識を具へた者でも、此の書を一讀して能事了れりとすべきではない。

第三此の書に現はれた結果より云へば、從來の定説又は漠然と一般に認められた點を、更に深く探査して其の詳細を盡したと云ふよりも、獨創の新説を提示して寧ろ從來定説と認められしものが、根據薄弱であることを批判した場合が多い。勿論博士は新説を銜ふが如き態度を極力排斥して居られるが、堅實透徹せる研究の歩みは終に在來の意見が學として成立し難いと思はるゝ地點にまで達し、此に博士は自己の歩みの正否を學界に問はれたのが本書を通じての發表態度である。されば佛敎に關する方面では、在來の説に親しんで居るものに取つては、何だかぞら恐ろしい感じと、何となくこだわりのあつた點が一掃されるやうな氣持とが交錯するのを覺えしめる。併し博士の新説提示に對しては、今後漸次に着實なる調査研究が進むに従つて真

に學的な反響が現はれることと思ふ。恰も大なる梵鐘の響きが底力ある餘韻を以てぢり／＼と萬人の耳に傳はる如くに。

第四に此の書は思想方面の叙述に關して、西洋思想の術語と近代的言現はしとを極力避けて居る。と云つて傳統的な語法を襲用するものもなく、人に通じない新しい熟語を用うるでもなく、實に坦々たる日常の言葉を用いた點は、他の追隨を許さぬ手法と云ふべきである。蓋し博士の如く嚴密を期する場合に於ては、他の學術思想の術語を以てしては其の思想の本領が現はれないのを慮つた結果であつて、印度思想の獨自性を發揮する上に功果多きことゝ信ずる。私自らは博士の敎導に預ること多年、然も怠慢不敏、今に斯くの如き高著に對して其の眞價を窺ふこと能はず、徒らに外觀の片々を憶測し、閑文學を連ねて慚愧至極の感がある。希くは今後益々此の書が續刊されて學界の光明たらんことを期する次第である。

平等君の『馬鳴と解脫法品との關係について』を讀で

池 田 澄 達

大婆羅多詩と佛教との關係に就て、私は長い間、思を潛めてゐた問題であるが、性來の愚鈍は如何にしても、これを跡付けることが出来なかつた、それでも幾分それらしく感じたのは、これを書き付けて置いたのだけれども、先年の

大震災で凡てのノートを失ひ、今又改めてこれを研究するの勇氣と忍耐とを欠いてゐるやうなはけで、誠に恥入た次第である、然るに本年春だつたか、木村教授を通じて平等通昭君は確に馬鳴が大婆羅多詩を讀でゐたといふ證據を發見されたと聞き、私は一日千秋の思で、氏の論文發表を待てゐた、それで私は本月五日本誌の配達を受くるや、開卷第一に氏の論文を讀で見たが、私に首肯しにくい點があるので、少しく卑

見を述べて見たいと思ふ、但し私は馬鳴に就て何等研究したことなく、近頃僅に西藏文、佛所行讚を讀でゐるのと、先年大婆羅多詩を見たことがあるといふ丈けであるから、若しあたらなかつたら許していただきたい。

第一に擧げられた大莊嚴論經の文は、曾て私も宇井博士に指示されたもので、羅摩延書とか、婆羅他書とかいふて、斯くまで明瞭に書名を擧げてゐるものは大藏經中、恐らく此大莊嚴論經位のものであらうとのことで、私はノートを燒いても、これ丈けは忘れることの出来ないものであつた、然るに昨年獨逸のハインリッヒ、リウダース氏は漢譯に於て馬鳴の著なりとする大莊嚴論經は鳩摩羅駄 Kumāralata の書いたもので

あるといひ、四六、二倍二百頁の書を著はし、これに西域發見の梵文斷片を多數寫眞にし附録としてゐる。これによれば馬鳴が大婆羅多詩を知てゐたといふ最も明確な物的證據は失はれたはけである。

次に内容に就ての一致であるが、佛所行讚に馬鳴が歌てゐる程度の類似は龍樹の大智度論にも可なり多くを發見するのである、馬鳴は詩人であつたから、大婆羅多詩を讀だであらうといはゞ、龍樹は出家前、外道のあらゆる典籍に通じてゐたといふから、彼も大婆羅多詩を讀だといへやう、併し龍樹の智度論が傳へてゐる大婆羅多詩と類似の物語は馬鳴の佛所行讚に比し、非常に詳細に涉つてゐる丈、一見、龍樹は今の大婆羅多詩を讀ではゐなかつたと明かに結論し得るのである、佛所行讚にして、も少し詳しくいか、詩形即ち調が似てでもゐるといふならば私は直に首肯するけれども、馬鳴の歌てゐる所はあまりに簡なるが爲め、私が龍樹の例になら

ひたくなるのである。

先年渡邊海旭先生はパーリ、テキスト、ソサイターの雜誌にカルマーシヤバード王の研究を發表され、私も其別刷を頂戴したが、これも震災で失ひ、今確にいふことは出来ないけれども、大婆羅多詩と大智度論と非常な一致にも拘らず

先生の結論は龍樹が大婆羅多詩から此物語を取たのでもなく、大婆羅多詩が佛教より、これを傳へたものでもない、一の物語が兩方に傳つた

のであるといはれてあつたかと思ふ。渡邊先生の
あの有名な

論文があるにも拘らず山上曹溪氏は、國譯大藏經論部分一、一四七頁に此劫曆沙波陀大王を劫を以て沙波陀大王を廢するが故に一と固有名詞を途中から切つて讀んで、
るのを思ひ出したから序に書いて置く

それから大智度論に居家の婆羅門と出家の婆羅門とが天祀の中に畜類を殺し肉を食つてもよいか悪いかを議論したとき、婆藪Uppala仙人は在家婆羅門に加擔し、可なりといふた爲め、生きながら地中に埋没してしまつた話が出てゐる、これも解脱法品にある話で、婆藪は一名ウバリチャ

「馬鳴と解脱法品の關係について」を讀で

二四二

ラ(俗間語蜜説によ)である所から、解脱法品では金翅鳥により救ひ出されて上天することになつてゐる、大智度論には上の文に續いて此人の子廣車王 *Prabhata* が王舎城を草創したことになつてゐるが、*ギンセント*、*スミス氏*は*チャラーサング* *Tarandina* としてゐる、*チャラーサング*は廣車王の子で、いづれも摩揭陀王ではあるが大婆羅多詩に王舎城建設の物語はない、然るに翻譯名義集にはカルマーシーバード王がそこに九百九十九王を捕へてゐたから王舎城といふのであるといふてある。

こんこん風に印度では一つ物語がいろ／＼に傳へられてゐたものと見える、毘紐天の躰より蓮華を生じ、其花の中に大梵天王が生れたといふ話は大體一致してゐるが、大智度論は大梵天王の心より八人の子を生じたといふてゐるに對し、大婆羅多詩は九人の仙人を生じたといふてゐる。

佛所行讚にツグラーユダがブーシユマに殺さ

れたといふて平等君は譯出してゐるが、ブーシユマはカウラヴ黨であるから、バンチャーラ王ウグラーユダは、バーングダヴ黨であつた人とせねばならない、而して彼はカルナと戰つてゐることはあつても、佛所行讚のやうにブーシユマに殺されてはゐないやうである、これは何に據て馬鳴は書いたものであらうか。

平等君が「ブリグの子なる羅摩と譯してゐられるものは恐らくバラシユラーマ」*Parasu Rama* のことであらう、爾りとすればブリグの子ではなくブリグ族に屬する者である、尤もカエルもシユミットも君と同一に譯してはゐるものゝ、若し大婆羅多詩によつたものとすれば、ブリグ族とせねばならない、ブールガワ *Bhūrgava* とあるから大婆羅多詩をあまり讀でゐない人には無理のない話し方も知れない。

此外、尸毘王の物語を始め、探し出したなら大智度論には随分大婆羅多詩と類似の物語があらうけれども、大智度論は前にもいふた通り詳細

に述べてある爲め、直に其相違を知るのである。馬鳴のはあまりに簡であるから私の全く斷言するを躊躇するが、唯だ何となく龍樹の例を以て行きたいのである。

次に數論に就てあるが、私は此方面の研究をあまりしてゐないから、いふ資格はないが、兎に角數論と勝論とは佛教者が擧げて破してゐるもので獨り馬鳴のみではない、龍樹も中論に數論を破してゐると佐々木月樵氏はいふてゐられる、私は今、西藏譯の中論を讀んでゐるが如何なる點が數論にあつてゐるのか、ドノ位の程度のものであるか、まだわからない、今後研究して見たいと思ふてゐる、佛所行讚に數論系の人々の名や、教理が偶々大婆羅多詩と同一であつたといふた所で、馬鳴當時、世に行はれてゐたものかも知れない、殊に平等君のいはるゝ通り、解脱法品には兩衆外道の名さへあるに於てをやである、輕々に斷せられない問題ではなからうか。

「馬鳴と解脱法品との關係について」を讀て

それから「人生は無常にして王權愛慾凡て頼るべからずして禍惡罪障に滿つるもので、棄て去るべく、出家のみ眞の道、法のみが求むべきもの」と佛所行讚第十一品に出てゐるのが、解脱法品三二〇にあるものと似てゐるといはれ一つの證據としてゐられるやうであるが、佛陀は世の無常を觀じ、王權を棄て、出家されたものであつて見れば、馬鳴が解脱法品を讀みこれを眞似たものではなく、却て解脱法品の著者が佛所行讚によつたものといへばいひ得るものではないからうか、馬鳴當時既に解脱法品が略完成してゐたといふ豫想の上であるとすれば又何をかいはんやである、故に私は修辭的言語的一致が、よしあつたとしても直に首肯するわけにはいかない。

猶、馬鳴の年代に就て私は今日まで井ノ森ト・スミス氏が迦賦色迦王の卽位を紀元七十八年としてゐるのにより、馬鳴もこれと同代であるとはかり思ふてゐた、殊に彼は迦賦色迦王の

「馬鳴と解脱法品の關係について」を讀で

一四四

誘に對し、老年行くに耐えず、弟子をして代り行かしたといふ傳説さへあるによれば馬鳴は一世紀に終つた人ではなからうか、然るに君は馬鳴を二世紀後半より二世紀前半とされたのは何によられたものか、⁽⁷⁾キース教授は大婆羅多詩中薄迦梵歌を二世紀頃出來たもので、これが大婆羅多詩の四哲學書中最古だといふてゐるから、解脱法品など、これより後と考へてゐるのではなからうか、馬鳴の年代を君のいふ如くするとキース教授などの説に幾分符合して來るが、馬鳴の年代が又問題ではなからうか。

(昭和二、十一、十三日)

(1) Heinrich Lüders, Bruchstücke der Kalpanāmaṅgika des Kumāraśālin, Leipzig, 1926.

(2) 大正藏經、摩訶薩婆經卷四 76.

(3) M.Bh. XII. 327, 1—38.

(4) Vincent A. Smith, Early History of India, 3rd, Ed. p. 31, footnote.

(5) M.Bh. II. 17 and 18.

(6) 雜阿含經十一 31, 6.

(7) M.Bh. III. 272, 48f.

(8) 大正大藏經 同上 116.

(9) M.Bh. VIII. 56, 44f.

(10) 大正大藏經 同上 27c.

(11) 龍樹の中論及其哲學 5.

(12) Vincent A. Smith, Early History of India, pp. 22—5—70.

(13) Keilū, Sāṅkhya System, p. 30.

スタイン氏蒐集燉煌出土支那古寫本の調査

矢 吹 慶 輝

スタイン氏の西域探検并に調査報告

昭和二年七月、拙著「三階教之研究」を贈つたに對し、現今、迦濕彌羅のシリナガルに居る Sir Aurel Stein から同年九月五日附の禮狀の到着したのは十月初めのことであつた。該書面而同氏の近況を洩らされた中に、「過ぐる二年前、ロンドン滞在中、内奥亞細亞に關する講義を取纏めたるものを甚だ輕少ながら返禮の印までに差上候。内奥亞細亞 Innermost Asia と題する全部四卷より成る浩濶なる著述は近く印刷完成の見込に有之候。本書は第三回學術探検を取扱ひ候ものに有之、何時かは日本にて御目に觸れること、存候」の一節があつた。

スタイン氏の中央亞細亞に關する講義といふ

のは
Innermost Asia : Its Geography as a Factor in History.
と題せるもので、これは過ぐる千九百二十四年春、スタイン氏が偶々北方スリアの旅行中、イギリスの王立地學協會からの招きを受け、同年十一月三日ロンドンに於て「亞細亞講義」の第一回としてなされたもので、千九百二十五年の英國「地學雜誌」の六七月號に載せられたもの、別刷である。若しそれに伴ふ近刊の大著が完成されたなら、これで前世紀の末年から一九一六年まで、都合三回に亘るスタイン氏の學術探検の結果が大成され報告されたことになるのであ

る。

然るに昭和二年十一月末にこれも同じく「三階教之研究」を贈つたに對して、一九二七年十一月二日付で、大英博物館東洋部副主任 Dr. J. Giles から謝狀が來た。それには以前に「通報」に出した同氏發見の「秦婦吟」(韋莊撰として有名だつたが夙に散佚したもの)と同氏の筆に成れるスタイン氏の Innermost Asia の附録とが、同封で郵送された。既に附録が刷り上がつてゐる所を見ると、スタイン氏の同書も間近に出ることと思ふ。

嘗て大正十一年にスタイン氏の推選によりて、印度省大臣から自分に *Serindia* の大著を寄贈されてから間もなく、自分は第二回の外遊(一九二二年—一九二三年)の途に就き、歸朝後も遂ひ其機會を得なかつたので、茲にスタインの業績を傳ふると共に寫本調査の經過を記して後日の備忘となすことにする。

自分がスタイン博士に初めて會つたのは、第

一回の外遊(一九一三年—一九一六年)中、一九一六年六月五日ロンドンの王立地學協會での同氏の學術探檢講演を聴いた時であつた。恰も此時、スタイン氏は一九一三年から一九一六年までの第三回中央亞細亞學術探檢の旅を終へて間もなく、王立地學協會でその調査報告をなす機會であつたのである。自分は此夕、印度省圖書館長 Dr. F. W. Thomas 夫妻に伴はれて、珍らしくもストランド邊で、とある猶太人の料亭で精進料理の饗應に與り、トラファルガー、スクワイヤを横切りて、そこから程遠からぬ會場に行つた。自分は外遊中、ハーワート大學所在地のケムブリッジ、ウチーア、ホルルの姉崎先生の室で、北米の冬に特有な窓外滿目の氷林を眺めながら、先生と一緒に味噌汁とパンの精進料理を食べたこともあるが、外人に招かれて精進料理の饗應に與かつたことは前後二回丈であつた。第一回は一九一五年の夏、フナデルフヤヤに行つた時、「佛教と基督教の福音」の著者、エ

ドムンズ氏に伴はれてバイブル・クリスチャンの某家庭に招かれた時と、此の時との二回のみであつたので、一九一三年の六月五日は色々な意味で自分に忘れ難い日である。

この時の講演は同年八九月號の地學雜誌に載せられ

A Third Journey of Exploration in Central Asia, 1913—16.

といふ題であつた。抑もスタイン氏は一八九八年以來の計畫により、第一回には一九〇〇年から一九〇一年まで干闥の故跡を中心として支那土耳其斯坦の發掘をなし、第二回には一九〇六年から一九〇八年まで鄯善の故地より燉煌沙州に至り、古長城の遺跡までを探索した。燉煌の千佛洞から豊富なる古寫本、古文獻を得たのは正しくこの時であつた。それから第三回の旅行で、一九一三年から一九一六年まで、庫車、吐魯番から玉門地方に至る遺跡を調査して殊に莫大なる研究資料を發見し將來した。即ち考古

スタイン氏蒐集燉煌出土支那古寫本の調査

學、言語學、歴史、宗教の各方面に亘れる貴重なる資料を蒐集した。その中、今日迄に各方面の學者によりてその研究成果が公表されたのも少くない。姑らくスタイン氏自身だけの著述としてもその小篇を除いて

Sand-Buried Ruins of Khotan, Personal Narrative of a Journey of Archaeological and Geographical Exploration in Chinese Turkestan. London, 1903.

に次いで
Ancient Khotan. Oxford University Press, 1907.
を出して先づ第一回旅行の詳細なる報告をした。それから

Ruins of Desert Cathay, Personal Narrative of Exploration in Central Asia and Westernmost China. London, 1912.

は第二回の旅行記で、それから中央亞細亞研究方面での學界の驚異であつた。

Serindia, Detailed Report of Exploration in

Central Asia and Westernmost China, Carried out and Described under the Orders of H. M. Indian Government. Oxford Clarendon Press, 1921.

を出して第二回學術探検に有終の美を添へた。

スタイン氏は *Serindia* の序文中に「永い間砂漠に埋もれてゐた廢墟から古代の文化を探し出すことが切なる希望であつた。遙かなる中央亞細亞の彼方こそ、曾て佛教印度と支那と希臘化せる近東との諸文化が交雜して培養された地點であつた」と言つてゐる。兎に角、徒歩と馬上とで一萬哩を踏破した記念の大著が *Serindia* 四卷并に附圖となつた。*Serindia* は西はバーミールから東は太平洋岸迄の主として印度と支那との文化の行はれた地方を概稱した名で、*Bors* と *India* とを合成した名であつて、著者はこの名の起因を古代プロコピウスの著述に辿つてゐる。

第二回旅行の旅程の詳細は前記二著、特に

India の第三章以下に新發見の資料と共に記されてゐる。その中、此處に必要なのは燉煌千佛洞の蒐集品である。第二回旅行中で最も豊富な研究資料を發見したのも燉煌地方であつた。その一部は

Ed. Chavannes, *Les Documents Chinois découverts par Aurel Stein*. Oxford University Press, 1913.

によりても明かな通り、漢代の古文獻以下重要にして且つ頗る興味ある發見であつた。又言語學的若しくは佛教研究としては

A. F. Rudolf Hoernle, *MS. Remains of Buddhist Literature*.

に見らるゝ如くスタイン寫本中には支那古寫經の外に梵語、西藏語、干闥語、龜茲語等重要なる諸語の古寫本が發見された。彼のアパリミタユール・ストトラ即ち漢譯、無量壽宗要經（未入藏）が梵、闐、藏、漢の四國語の經本を具備せる珍らしい經典であることが判明したのもこ

れからであつた。之に關する自分の研究はその中に發表する積りである。此の他、「永興郷人稿」や「觀堂集林」や「沙州文錄」などは世に知られてゐるから略する。従つてスタイン氏の *Serindia* 全四卷中の第二卷は *Desert Cathay* と相俟つて殆んど燉煌踏査の記録を以て充たされてゐる。就中、千佛洞に關しては第二十一章より第二十五章まで千佛洞の位置及び現状、古寫本を秘藏せる石室の狀況、古寫本保管の王道士、壁畫、塑像の説明、古寫本中の土耳其語本、西藏語本等に關し、各方面の學者の援助によりて能ふ限りの詳報を載せてゐる。自分が偶然發見した摩尼教殘簡なる下部讀の如きも自分の報告に基いて記入されてゐる。

英佛獨露日の西域探檢

西人の西域踏査熱は前世紀以來のことで、就中、東西文明交通の要路に當つた北道南道地方は支那古代から宋代までの通路であつた。元代

スタイン氏蒐集燉煌出土支那古寫本の調査

以後、此の地方に内亂が絶えなかつたのと海路の發達との爲めに殆んど人々の注意を惹かなくなつたが、一八九〇年に *Powers* 氏が庫車附近の沙中から貝葉經片を發掘してから最近三十四年間、各國の探檢家が競ふて地下に眠れる古代文化の復活に努めた。掘れ掘れ隠れた歴史を捜がせ」とは露、英、獨、佛の東洋學者の叫びであつた。Kosloff や Klementz の名も此の方面に關する開拓者として數へなければならぬが、「*Chouko*」その他で有益なる報告やら研究を公にしたドイツの *Le Goss* 氏、又大分以前ではあるが、博文館百科全書中に邦譯された「佛教美術」(印度)の著者、又西域研究の方面では「*Alle Kutscha*」の著者たるドイツの *Grünwedel* 氏、それからロシアの *Odenbourg* 氏も亦有益なる調査と價值ある報告とを公にした。(一九二三年五月に自分はベルリンの人類學博物館で館長のミューラー氏并にル・コク氏の厚意で支那寫本を見せて貰つた。其中重要な寶雨經經記は「三階教

之研究」に入れた。之と相列んで日本からは大谷伯派遣の探検が企てられ、それぞれ貴重な遺物や文献が將來され既に公表されたものも少くない。併し是等各國からの學術踏査の中で、最も異色の蒐集をなしたのはイギリスの *Stein* 氏とフランスの *Pelliot* 氏とのそれであつた。就中、燉煌から夥多の古語寫本、特に支那寫本を蒐集したことは特筆に價するものであつた。この中には恐らく今後の東洋學界に未だ會つて聞かなかつた大きな波紋を惹き起すやうな材料が隠れてゐるやうである。しかもそれは各方面に亘りて決して少くないやうである。姑らく「新修大正藏經」に入れられる未傳佛籍の頗る多いのでもその一端が想像さるゝ。三階教籍の殘卷や斷篇は僅かにその鱗片に過ぎないものと謂つて可い。

燉煌及びその千佛洞

佛教は傳道的宗教として自己を産める生國の

國境を越へて遙に諸方に傳播した。その傳道史は國境に妨げられなかつた。そして東方諸國に傳はりて異なる國家と國民とを聯結するに毎に廣く深い人道主義を以てした。今迄個々に離れ離れに分かれてゐた諸國民の理想に統一を與へた。佛教文化史の大なる誇りは即ち此の點に在つた。此の意味での傳道的宗教としては佛教は最初にして最大且つ最も永く續いた宗教運動であつた。斯くして絶東の地、日本に迄及んだ。併し翻つて日本佛教の淵源を搜ると、少くとも平安以前の日本佛教は三韓と支那とにその由來を索むべきが當然である。そしてそれと平行して支那に於ける隋唐以前の支那佛教は、直接西域にその濫觴を求めなければならぬ。南北朝以後、隋唐の頃には直接印度本土や錫崙からも傳へられ、水陸兩路で將來されたが、初期の支那佛教は印度本國から直接に來たものではなくして西域を通じて來たものであつた。即ち支那に於ける外國文化の直接取引き先となつたものは

西域であつた。そこには梁慧皎の高僧傳に「形を亡して道に殉じ、命を棄て、法を弘めた」と謂つてゐる殉教者の尊き血の痕が残つてゐた。

扱て西域は普通に玉門、陽關以西の地を指すのであるが、その西方の端は支那歴代の勢力の消長に關係して時代によりて相違があつた。従つて國の數も西域三十六國といひ、後には五十餘國といはれた。併し燉煌は支那本土から西域への入口であつた。燉煌は實に漢から唐にかけての東西交通の要路であつたのである。この意味に於いて燉煌は東洋文化史上の要衝で、少くとも佛教史上、西域と支那とを連結する重要な地點であつた。一時は佛教の中心地たる觀すらあつた。慧皎が高僧傳に「經法の廣く中華に流れし所以は護(法護)の力なり」と稱賛した竺法護は、時人に燉煌菩薩と呼ばれたのでも明かな通り、この燉煌の出身であつた。傳によると法護の祖先は月支人で本姓は支だと云つてゐるから、燉煌出身ではあるが月支人の後裔であつた。

そして「外國異言三十六種、書も亦之の如し、護、皆遍學す」と傳へてゐるから、當時の言語學者であつたことがわかる。晋武の太始二年(二六六)から愍帝の頃まで即ち四世紀初までに百五十四部三百九卷(出三藏記集)、或は百七十五部三百五十四卷を譯出した。兎に角「晋武の世、寺廟圖像、京邑に崇めらるゝと雖も、而も方等の深經は蘊めて惣外に在り(高僧傳)」といつた時代に、この惣外の深經を中土に持つて來る關門が燉煌であつた。

斯くして燉煌地方は支那佛教史上重要な地點であるが、就中、六朝末、即ち第五世紀頃から第十一世紀頃即ち唐宋初に至る迄の宗教、文藝、其他に關する夥多の資料を貯藏せる一大寶庫とも謂ふべき千佛巖。唐以後は専ら莫高窟といひ、俗稱では千佛洞と呼んだ、此の燉煌石窟は二十世紀に入りて急に東洋學者の間に著名となつた。そはこの地方に特殊な風土氣候の關係から古物の保存には天恵の地であつたのであ

る。燉煌は中國新興圖(民國六年第三版)では甘肅省安肅道に屬し、縣治の所在地で千佛洞はこの煌煌の東南約十五軒、南北に連れる三危山の南方、鳴沙山の麓にある。その斷崖側面に大小千餘の石室洞窟が鑿穿されてゐる。そして石窟内部は佛殿佛龕となつてゐて、その壁面には曼荼羅や佛菩薩像が畫かれてゐる。それ等の詳細はスタイン氏の著述は勿論 Pelliot の『Les Grottes de Touen-Houng』に明かである。筆者は一九一六年十一月末、現在のレニングラド即ち革命前のペトログラド(歐洲大戰前のペーターズブルク)に Oldenbourg 氏を訪ねて、約一週間、同氏邸で千佛洞の佛堂、壁畫、彫刻に關する二千餘葉の寫真を閲覽した。その中に十二種の觀經曼荼羅の寫真があつたが、恰好の研究資料であつた。當時、オルデンブルク氏は來春になつたら今迄出したもの(露語で書かれたもの)以外に自分の報告書を出す積りであると話なされたが、その後三四ヶ月にして革命が起つ

て遂に妨げられたやうである。自分はレーニン・グラントに關する新聞報道を讀む度毎に、オルデンブルグ氏の彼の莫大な蒐集品がどうなつてゐるかを想はざるを得なかつた。一九一六年冬にはコンサルヴトアルの階上に保管されてゐて、未だ公開縦覽を許れなかつた。自分は偶々オルデンブルグ氏の厚意によりて特別に閲覽を許されたが、それは唯だ素通りして觀た丈で、約二時間を要した程豊富なものであつた。同氏の蒐集品中、亞細亞博物館に陳列の分は公開されてゐて、その中、支那古寫本三百點程は全部閲した。その中の跋文だけは「宗教界」に載せた。嘗て日本に留學した故ローゼンベルグ氏や今巴里に亡命してゐるエリセーフ氏とはオルデンブルグ氏邸で一會つたが、その後、ローゼンベルグ氏は逝去し、エルセーフ氏とは大正十二年七月パリで會つた。その時の話にオルデンブルグ氏蒐集品の全部は無事であると聞いた。パリ滞在中に近くロシヤの學會を代表してイタリー

に來るといふことを聞いたが、世界は動き人は變る。眞に人事匆忙の感なきを得なかつた。

オルデンブルグ氏も千佛洞を調査したが、併し同氏の蒐集品の特色は寧ろ他の方面で（その詳細は他篇に譲る）、西洋人中で最初に此の燉煌で古寫本の蒐集に着手したのはスタイン氏で、それは一九〇七年であつた。次いでペリオ氏は一九〇八年にこの地に來た。ペリオ氏は支那文献を讀み得るので蒐集品にもそれが表はれてゐる。併しスタイン氏は最初であつたのと、分量が多かつた點とにその特色がある。尤もこれ等の石窟中から遺物が發見されたのは百餘年前からのことであつたから、勿論この時が初めではなかつた。又夥多の古寫本のあることも一八八五年（光緒十一年）に石室修理の際、偶然壁が陥落したので石室の奥に古寫本が埋藏されてゐることを發見してゐたのであつた。スタイン氏は夙に之を傳へ聞いたので千佛洞踏査には特に熱心であつたのである。ペリオ氏も一九〇七年に新疆

スタイン氏蒐集燉煌出土支那古寫本の調査

地方の探檢旅行中、迪化府で石室本を見、又安西で石室本を手にしてゐた。併し兎に角、スタイン氏は先鞭をつけた。スタイン氏は *Serindia* の序分、千佛洞の發見の項下に、「一九〇七年五月、自分は此の地で非常な幸運に會つた。それは九百年間、閉鎖され塗り籠められた石窟中に、今尙完全に保存された各種の古寫本と藝術的遺品との一大寶庫に接し得た最初の歐洲人であつたからである」と云つてゐる。この佛堂の管理者であつた王道士との交渉、隠れた古寶の蒐集、僅か馬蹄銀四個（約五百ルピー）での賣買等に就いては *Desert Cathay* の第六十四章「閉鎖された書庫とその寶物」の前後、特に *Serindia* 第二卷の數章に詳述してゐるからそれに譲る。卷頭の口繪はこの時に蒐集した支那寫本の比較的完全に保存された一部の寫真で、*Desert Cathay* の一九一頁の挿圖から複製したものである。之等の古寫本并に古寶は全部大英博物館に保管されることになつた。この後、王道士は國寶を國外

に出したといふので可愛相に死刑に處せられた。この塗り籠められた経藏は悉く第十一世紀以前に屬する數千の古寫本を藏してゐたもので、現在では一部は大英博物館に、一部はパリ國民圖書館に、一部は北京京師圖書館其他に分藏されることゝなつた。

第一回スタイン寫本調査并に研究

資料蒐集

第一回の自分の調査の時には大英博物館の地下室の一部——ドイツのゼツペリン襲來の騒ぎで、彼の有名なローセツタ、ストーンも地下室に仕舞はれた時であつた——スタイン蒐集室でスタイン氏と助手のロリマー嬢とが忙しく原稿整理や其他の事務を執つてる側で、最初は一包づゝ借覽したが、後には書庫や書架の鍵を借受け、自由に好きな寫本を取出して閱覽し得るの特典を與へられた。日毎に燬煌千年の黄塵にまみれて、紺の背廣が、一二時間古い巻物をくり擴

げてゐると妙な色になる。斯くして同氏蒐集の古寫本數千點の調査に従事し、主として未傳佛典の搜索に努め、傍ら古寫經や古文書を涉獵した。そして珍しいと思つたものは、必要な一冊をオートグラフに撮影させつゝ、六月から十一月初旬まで愉快に調査や鑑定を續けた。

毎朝、大英博物館の一般讀書室で助手の入室を待ち合せることにして、晝食に一寸外出する外は、毎日午後の四時頃までスタイン蒐集室で御厄介になつた。時には鑑定のために一般讀書室に續藏經を借り出して置いて、其儘スタイン蒐集室に入り、讀書室の閉鎖時間に三四十分も遅れて係員からひどい叱責を受けたこと（續藏經は貴重圖書の一部になつてゐる）。摩尼教殘卷を見付けてスタイン氏に報告した時、同氏は非常に喜んだこと。珍らしいものを見付けた時に嬉しくて翌日の開館が待ち遠しかつたこと。折角六百枚ばかり寫真を撮つたが、軍事檢閲で文書は大抵沒收されるので、パーネット東洋部長が

ら軍事に無關係だとの證明書を要したこと(『三階教之研究』一卷首口繪參照)。一ヶ月の積りで着手したのが滯英五ヶ月となり、寫真代其他に不足を來たしたので、當時ロンドンの台灣銀行に居られた佐佐木義彦氏から借金して漸く所期の仕事を完ふしたこと。この間にドイツの飛行機がロンドンに爆彈を投下したのが、四五回あつたことなど、今日からは皆十年一昔の往時となつて仕舞つた。キツチナー元帥がやられた危険區域の北海を、大正五年の十一月中旬に、僅か五人の船客と一緒にノルウェー(中立國)の船に乗り込んだ時の心細さ、船尾で沈み往く夕陽を眺めて覺えず泣いたこともあつた。

この時に持ち歸つた六百餘葉のロートグラフ(白寫眞)は三百點程の稀觀の寫本だけであつたので、ノスタイン氏の承諾の下に豫め寫眞原本に印(附箋)をつけて來た。それは歸朝後に何かの方法で出資を仰いで、その全部を白寫眞に撮影して研究資料を本邦に將來する爲めであつた。

スタイン氏蒐集燉煌出土支那古寫本の調査

幸に財團法人啓明會から大正八年六月二十四日付で、英國博物館所藏、支那古寫本の研究に對する補助といふ名目で研究補助を受くることとなつた。

この大正五年蒐集の白寫眞は大正六年五月、宗教大學主催の燉煌出土古寫佛典ロートグラフ展覽會に出陳したのが初めて、同年十一月、京都大藏會の際、高等家政女學校に同一資料を出陳したのが第二回目であつた。この兩回俱に

第一經部附釋 經釋合せて二十六點

第二注疏部 經疏 律疏 論疏を合せて

四十三點

第三雜部 三階教籍その他二十八點

第四跋部 佛道兩教の經跋を合せて三

十三點

追加 干闥語經片、摩尼教籍合せて二點

を出陳し、

燉煌地方出古寫佛典ロートグラフ解脫目錄一卷

を公表した。そしてその全文が『宗教研究』第二

卷第五第六號に再録された。同日録券首、編者の緒言(大正六年五月十八日識)の一節が偶々寫本の内容やら體裁やらを語つてゐるので左に抄録する。

スタイン氏が前後數回西域地方の踏査によりて獲たる蒐集品(其一部(昨年蒐集)を除き全部大英博物館内スタイン蒐集室に保管せられ西域地方の宗教藝術史實に關し實に夥多の研究資料を供せり。且らく寫本のみにて梵語、西藏語、干闥語、龜茲語、土耳其語、支那語の諸寫本を網羅せり。而して予は専ら大部分は今尙未整理中の支那古寫本を調査し、主として有傳無傳の古逸書を搜索せんとせり。然るに寫本中、卷軸首尾完きもの僅に百に一二にして數千點の卷物若くは斷編は殆んど破爛を免れざりしものなく、是が鑑定に際し之を典題に探り得るものは尙容易なりしと雖も、無題失題の斷片に遭遇するや、正續兩藏經を身邊に有し得ざりし大英博物館の密内に在りては少からぬ手数を要しぬ。予は大正五年六月上旬より十一月月上旬に至る間に約三ヶ月を之が涉獵に費し、一時他處に移されし分を除き殆んど其全部を査了せり。初めは専ら筆寫せしが在室時間に制限あり従つて調査の進捗意に任せず、乃ち筆寫を傍とし調査を主とし、珍篇逸書は得るに従つて是が鑑定に必要なりと推定せし部分をオートグラフに攝らしめ、漸くにして

調査を遂げぬ。英國を去るに臨み予は撰出諸寫本一部の日録を残し他は歸朝後になすべきを約し、蒐集室理事は他日逸書の全部をオートグラフに攝るべき時期の來らんを豫想し、其利便を計らんが爲に特に予が撰出せる寫本を別兩に保管すべきを語れり。歸朝後忙中閑を得ず未だ詳細なる研究を経ざるも大略本日録中の第一經部、第二疏部の殆んど全部、第三雜部の大半は有録若くは無傳の古逸典なるが如し。但し今急遽日録の作製に際し全く疎漏譌謬無きを保し難し切に大方の示教を請ふ。

第二回スタイン寫本調査并に研究

資料蒐集

大正八年六月以來、幸に財團法人啓明會の補助を受くることとなり、英國博物館の許諾の下に、珍篇佚書だけは全部寫真に撮つて研究資料の蒐集をなす計畫を立てた。先づ同年八月三十日付で大英博物館東洋部に番號を書き送つて撮影方を依頼し、同年十一月十八日付で東洋部長バーネット博士から承諾の旨返翰があつた。尤も同書翰中、目下、目録製作中につき一時に全部の要求に應じ難き旨添記されてゐた。そして

第一回(大正九年一月)は豫定通り來たが、三千餘葉の撮影計畫に對して五十餘枚に過ぎなかつた。スタイン氏は印度から數々懇切なる激勵の書面を寄せられてゐたが、事情が以前と變つて來たので、先づ博物館當事者との交渉を必要とした。同館東洋部で簡單に此方の申請を受諾することの出來なくなつたには大いに理由のあることで、第一是等の蒐集品は大英博物館所藏となり、寫本管理がスタイン氏の手を離れたこと。スタイン氏はカシユミルに去つたこと。スタイン氏の管理時代の寫本番號は全部改められたこと。管理者はジャイルス氏に代つたこと。公開を禁じてジャイルス氏が極力整理中であつたこと。従つて當初四卷の寫本記に自分が書き留めて來た番號は全部搜出の役に立たなくなつて、縦合内容はわかつてもそれを搜し出すことが容易でなくなつたこと。ジャイルス氏の整理中、狼りに寫眞を撮らせることを中止したこと。加之、寫本の大部分は斷片で無題(破爛のため)の

上に、往々未表裝のため破損し易い状態のものが少くなかつたこと。斯ういふわけで折角の啓明會補助も如何ともすることが出來なくなつた。それで大正十一年更に啓明會から追加補助を受けることとなり(前後合せて計一萬一千一百圓)、兎に角、再渡英のことを大英博物館に通じて、同年十月末に神戸から船に乗つた。此より前年外遊の途に就かれし高楠博士には大正八年七月に撮影に要する資金の御持參を願ひ、トーマス博士に保管を頼んだ。次いで大正九年三月には服部博士に御願し、又更に大正十年七月末、渡英の瀧博士に御願して、只管大英博物館の當事者に事業の促進を請ふた。特に瀧博士には若し自分が再び渡英するとせば相當の便宜を與へ得らるべきか否かをも確めて貰つた。東洋部長バーネット博士からも、支那部主任ジャイルス博士からも、スタイン寫本は未だ公開の運びに到つてゐないが、自分が渡英したなら、目錄調製済の分に限り調査を承諾する旨返翰があつた。且

つバ氏が親しく同博士に傳へられた處では書翰に書いた以上の便宜も與へ得らるべしとのことであつたので大に力を得た。

大正十一年十二月十日マルセーユに上陸、パリで羽溪了諦君、赤松秀景君、故大住嘯風君に會ひ、十五日夜ロンドンに着し、翌十六日早朝日本大使館に出頭した。それは啓明會理事長、平山男爵から林大使宛の懇切なる調査に關する後援を依頼されし書狀を差出す爲めであつた。

然るに大使はローザンヌ會議で不在なりしたため直ぐ大英博物館東洋部を訪れ、渡英を餘儀なくせしめたる事情を懇へ何分の助勢を請ひ、所用の寫本番號全部を提出した。そして數日間寫本を見せて貰つたが、番號が變つた爲め一時に多くを見せて貰ふことが出来なくなつた。併しそれででは埒が開かないから何とかならぬかを嘆願した。所が東洋部長バーネット博士から大要次の如く語られた。

一、當博物館所藏にかゝるものは、先づ英

國の各専門學者の手によつて整理し、然る後に外國人の研究に供することにしてゐる。

二、前項によつて鑑定をついたものは、見せてもよいが、然し何千と云ふ多數の中から一々それを探し出すと云ふ努力と時間とは非常なものであるから、君の要求通りには行かぬ。

三、假令鑑定が済んでも未表装のものを公開すると云ふとは、取扱上破損の危険が多い。

四、假令如上の諸條件が具備されても、その全部を寫真に撮影せしむることは許可し難い。

これは當博物館のみならず、世界何れの博物館でも悉くさうであらう。

これは一々尤ものことであり、それ以上如何ともし難くなつた。然し啓明會からは特別の補助を辱うし、又屹度豫定期限内に計劃を實行して來ると誓つて渡英した關係上、成行にばかり任せられぬことなり、非常に苦心した。この前

後、同宿の宇野圓空君から始終援助と慰藉とを受けたことは忘れ難い記憶であつた。そこで自分は若しこの事が出来なかつたら啓明會から受けた補助金は辨償するまでだが、最後まで努力して見やう、かう覺悟して、下の如く申入れた。

一、仰せは一々御尤であるが、從來専門の智識を以て是等の大部の古寫本を涉獵したものととして、余はその一人である事を自信する。この余の専門的智識を利用しないと云ふことは、大英博物館のために極めて不利益であると思ふ。

二、それ故、國際的學術研究のために、一ヶ月間、自分は無償を以て是等古寫本の調査に余の知識を提供したい。

三、貴館が自分の要望を容るゝと否とは貴館の自由であるが、何れこの寫本が貴館に於て整理され公表さるゝ時があらう。その際に於て自分は最も酷烈な批評をするやうになるかも知れない。

と云つて返辭を俟つた。所が翌日になつてジャイルス氏から好意を受けるといふことであつた。それから毎日午前は二時間、ジャイルス氏の質問に應じ、又鑑定(アイデシチファイ)してやることにし、午後は自分で讀みたいものを讀み、見たいものを見ることにした。

佛典には、それぞれその經に特殊の語があつて、それを見れば、或程度迄はどんな斷片でもそれは何經に屬するかと云ふことが、大體見當つくものである。さういふ事から自分は初めジャイルス氏の質問には僥倖にも百發百中とは往かなかつたが偶然にも中つた方が多かつたので、氏は非常に驚いた。そこで今度は氏の方から六ヶ月位滞在してくれるなら自分の希望を容れて寫眞撮影を許すといふことになつた。但し佛敎關係のものは公表自由として撮影してよいか、支那文献其他で既に研究中のものは撮影せぬことにして呉れとのことであつた。従つて撮影したものは公表を承認されたものである。

初めのうちは幸ひ自分の知つてゐるものばかりだったが、中にはむづかしいものも随分あつて、その調査に幾夜苦しんだか知れない。併し苦しかつた中にも上田萬年博士がロンドンに來られて、時々奨勵の語を給はり、親しく調査の實況をも見て頂いたこと。又大正藏經の關係で稻垣真我君の助力を受けたことなど何れも忘れ難き思出の種である。

大正十一年十二月から翌十二年七月まで英國博物館で再調査に従事し、同館の許諾の下にロートグラフを撮影し、大正十二年九月一日神戸に歸着後、大正十四年一月までに漸く豫定計畫の完成を告げ、寫眞は大小兩型を合せて六千數十枚、全長約二十餘丁に達し、點數にして七百點程になつた。そして寫眞は全部「公表の爲め」として撮影を許可されたものである。博物館の規定では、撮影申請は同館専屬の寫眞師が希望者の依頼を受けてなすので、申請書は其の都度

For Publication として手續をなし、東洋部の了解の下に同館の委員會で決定されたものである。

大正十四年四月十九日に啓明會主催で英國博物館藏、燉煌出土古寫佛典の展覽會が東洋文庫で開かれた。この時は約二百點ばかりを選び出して出陳した。啓明會では本展覽會に際して拙篇

英國博物館藏 燉煌出土古寫佛典ロートグラフ 略目

同 上 支那寫本 寫眞帖

を當日來觀の人々に配布した。然るにそれは略日で出陳の名目だけを列學したに過ぎかつたので、講演で出陳寫眞中の重要なものに就いてその學術上からの旨趣を補足した。これより前、大正十三年十一月七日、大藏會主催第十回展覽會の際、「大正新修一切經」に編入すべき寫本六十六點並にロートグラフ十六點を東京帝國大學佛教青年會館に出陳した。此の時の展覽目錄中、「新編入藏燉煌寫經」「大正新修一切經對校並參考資料」の項下に載せられたものがそれであつ

た。啓明會主催の展覽會に配つた「燉煌出土古寫佛典グラフィック 出陳略目」では

第一未傳佛籍

- | | |
|-------------|------|
| 一、章疏類 | 八十七點 |
| 二、疑偽經類 | 十二點 |
| 三、雜類 | 十七點 |
| 第二古寫經論 附寫本類 | 六十一點 |
| 第三別室出陳 | |

に分けた。

自分はこの前後兩回の調査と寫眞撮影との計畫に於て、先づ未傳佛籍の搜出が主目的であつた。ここに未傳佛籍といふのは今日までに支那で集めた大藏經を始め、その他の佛教叢書類に編入されてゐないもの、即ち未だ付て知うれてゐなかつたもの、知られてゐてもその本が現存してゐないものを指したものである。支那では最初、佛教聖典叢書を三藏といつたが、翻譯が年

年次第に増加して、その中には三藏以外の者もあり、又支那で出來た聖典もあつたので、それ等全部を包括して一切經又は大藏經といつた。

魏と宋と齊の經錄では大鉢佛籍の總數二千數百卷に過ぎなかつたが、梁の目錄では僧祐は四千三百二十一卷、寶唱は二千七百四十一卷と傳へてゐるから、六朝時代には二千數百卷、多くても四千餘卷に過ぎなかつたが、隋の衆經目錄では五千卷を突破し、唐になると八千四百七十六卷（內典錄）或は七千四十六卷（開元錄）などとして、恰かも維新以來の日本の人口が最初は「三千餘萬の同胞よ」から四千萬となり五千萬となり七千萬となつたやうに歴代佛典が増加して來た。そこで支那選述のものを大藏經中に編入するには一々欽定によることゝなり、後には容易に藏經中に收めらるゝことが出來なくなつた。そこで一定の時期に藏經に收められなかつたものを集めたのが續藏經で、『續藏經』に漏れたものを集めて『又續藏』も出來るやうになつた。現

存の大藏經は大略、寫本藏經と版本藏經とに分けても可いと思ふ。が併し寫本藏經の方は完全に保存されたものが稀で、普通に版本藏經に據るのであるが、支那での開版は宋版、元版、明版の三種の一切經、朝鮮での開版は高麗版の大藏經が現存してゐる。日本でも天海版、黃蘗版の外、明治以後、弘教書院の「縮刷藏經」、藏經書院の「卍字藏經」などがある。「大正新修大藏經」が進行中にあることは普く人の知る所である。此の中、卍字藏經(明治三十八年完成)は明藏の配列によつたもので、「大日本續藏經」(大正元年完成)は明藏を標準として翻譯でも選述でも苟しくも支那で出來たもので明藏に洩れた佛典中、探り得た殆んど全部を網羅したものである(但し編入洩れは京都帝國大學の圖書館所藏となつたと中野達慧氏から聞いた)。卍字藏經は千六百二十九部六千九百九十二卷、續藏經は一千八百部七千一百卷になつてゐるから、正藏續藏を合せて一萬四千九十二卷となる。スタイン本から

白寫眞に撮つた未傳佛籍は即ち此の中に傳へられてゐないものをいふのである。扨て此の未傳佛籍では翻譯もの即ち印度か西域かでの著作を支那に譯出したものとしては極めて少くないが、支那選述の章疏類即ち註釋ものは可なりが多い。その他、論著や禮讚や記錄や、雜文も亦可なりにある。多くは卷子本の殘卷か斷簡かであるが、それ等の一々は尙精細なる調査を要するものである。そして大正藏經にはスタイン本のみでなくバリ國民圖書館藏、ベリオ本も編入せらるゝことになつてゐる。先づ未傳佛籍の第一、經疏だけでも金剛、仁王、心經、楞伽、維摩、勝鬘、無量壽、觀無量壽、理珞、法華、華嚴、十地、涅槃等の大乘佛敎に於ける重要な經典を始めとして温室、稻竿、藥師の諸經に及んでゐる。現存最古の勝鬘疏や觀經疏のことは「宗教界」に、疑偽經のことは「宗敎研究」に、攝論のことは「東洋學報」に嘗て發表した。其他、寫本の内容は別に報告を出すつもりであるからそれに

譲ることにするが、唯だこれ迄、久しい間、各方面の人々に尋ねた曇曠の事だけ茲に附け加えて置く。

曇曠はスタイン寫本并にベリオ寫本に據ると「金剛經旨贊」の外に「大乘起信論略述」上下、「同廣釋」(第三卷現存)や「大乘百法明門論開宗義支」(訣)或は「大乘百法明門論宗義記」や「廿二問」などの著者であつた。そして此等の著述は皆支那の中土には傳はらなかつたやうである。現に此等の著述の何れもが世に知られてゐない。曾て大正十一年四月、望月信亨博士の「大乘起信論之研究」が公刊さるゝ際、博士は同書第二篇、「大乘起信論註釋書解題」の下で、古來の註釋書一百七十六部を解説された中に、拙篇「解説目錄」によりて「大乘起信論略述三卷、同廣釋若干卷」を収録された。然るにその選者たる曇曠に就いて尋ねられたので、當時、續高僧傳第十六、慧可傳に「貞觀十六年、洛州の南、會善寺の側に於て栢墓中に宿す、雪深三尺に遇

ふ、其旦、寺に入りて曇曠法師を見る」とあるのが恐らくそれだらうと御答をしたが(大乘起信論之研究參照)、其後、大正十二年の渡英再調査の際、偶然曇曠の自傳を搜し出した。傳文の要點は左の如くである。

余……初め本郷に在りて俱舍を功誡し、後京鎬に遊んで起信、金剛……を専らにす。始めて朔方に在りて金剛旨贊を選し、次に涼城に於て起信鎖文を造り、後に燉煌に於て入道次第開支を撰し、百法論開宗義記を選す。

巨唐大曆九年歲次寅三月廿三日

大曆九年(七七四)は貞觀十六年(六四二)を距る百三十餘年後であるから、慧可傳に載つてゐる曇曠とは別人とせざるを得ない。慧可傳の曇曠は「僧道排傳」にも見えない僧名で、長い間搜したがわからず、漸く慧可傳の下で見付かつたのでそれに擬すると、今度は曇曠の自傳に出會つて又訂正することとなつた。

稲の靈魂について

宇野 寛 空

農耕の宗教ことにその穀物に關する觀念や儀禮は、文化發達の過程のうちで最もひろい範圍に亘つてゐるものゝ一つであり、比較的に低級な民族から文明社會にまで長く引つゞいてゐるために、全體として同じ目的をもつ儀禮が、その觀念や形式の上に種々に變化してあらはれ、いはゆる宗教の發達をあとづけるに最も適切な例證となる。古くはマンハルトが獨逸民族の田園儀禮について、その原形をたしかめやうと試み、またフレーザーがその大著 *Golden Bough* の七八兩卷を特に「穀物の精靈」の考察にさゝげて、呪術的儀禮から精靈の宥和や穀神の祭祀への變化を、例の古今東西をひとまとめにしての該博な引例によつて實證し、供犠の起源としての或る想定をすらし、に見出さうとしたのは、

この點が興味のある企でもあり、宗教學的にたしかに有効な考察でもあつた。最近エジプト學者であるモンローが、昨年オクスフォードのフレーザー會に於ける講義を、*Enigma a mort du Dieu et Fertility* と題して公にし、古代エジプトの事實から收穫や種まきの儀禮について、フレーザーの考へを一そう適確に展開せしめたことも注意に値するが、それよりも本誌の前號に發表された「日本神話に關する考察」といふ論文の一半として、松村武雄氏が *Rice-spirit* としてのトヨウケヒメの神について論せられたものゝ方が、我々に最も親しい事象の考證であるだけに、この問題についてより多くの確實さをもつて、學的な關心をそゝるように思ふ。

日本民族は原史時代からしてすでに穀物特に

稻の食用と耕作をその文化の基調として居り、最近商工的な都市生活が異常な發達をとげてからでも、なほ全體としては稻と米とが國民の生活の大部分を支配してゐる。この意味に於て日本の民族的宗教の主要な部分は、この農耕の儀禮によつて説明さるべきであり、また農耕の宗教や穀物に關する儀禮の説明には、我國の民族學的事實が有力な事例的根據を與へるものであつて、少くとも我々がこの最も手近な事象の考察から進む必要のあることは疑はれない。ところがこれまで宗教文化としてのこの問題の考察は實際あまり進められて居らず、これについていくらか試みられた説明も、多くは現代の農村に残存する民俗の解釋にすぎなかつたり、また單に信仰の觀念内容として傳へられた神話といふ意味でその成立が論せられたくらいである。これに對して松村博士の今回の發表が、農耕食用の文化形式を背景として見た民族學的發生的研究であつて、トヨウケヒメその他これと同じ

系統の神々の宗教的な意義が明かにされたことは、それから與へられる多くの暗示に對しても、我々學徒の特に感謝すべき點である。

穀物を司る神々が多くはもと穀物の精靈であつたことは、他の民族に於ける類似の觀念との比較からも、日本のそれについて十分にみとめ得られる。そして特に主要食物たる代表的な穀物として稻の靈が考へられた點が、ことにインドネシア諸族のそれに酷似してゐることは松村博士の注意されたとほりである。私はこの兩者のあいだにたゞの類似ばかりでなく、一そう具體的な文化史的關係があるにちがいないと考へるのであるが、しかしこれは實證的な根據なしに輕々しく推斷すべきことがらではない。けれども東南アジア大陸から、インドネシアにかけての大部分の文化層が、その最低位にある一二のものを除いては、稻の耕作と米の食用を基調とするものであること、従つてこれらの諸民族の宗教に於て、それに關聯する儀禮がきはめて

重要な部分を占め、稻の神や稻靈の觀念がいちじるしく發展してゐる事實は、十分注目に値するものである。それでこれに關する詳細な報告は他日に譲つて、この機會に私はインドネシアについて學んだ二三の事實を指摘して見たい。

インドネシアに於けるこの種の儀禮を最もよくまとめたものとしては、中央セレンベに數十年も駐在した宣教師でありまた民族學者であるクロイトが、すでに一九〇三年にオランダの學士院紀要に發表した論文「東印度諸島に於ける稻の母」(A. C. Kruit, *De Rijstmoeder in den Indischen Archipel, Verslagen en Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen, Afdeling Letterkunde, 4de Reeks, V, Amsterdam, 1903*)がある。これの主なる部分はその後公にした同師の名著 *Het Animisme in der Indischen Archipel, s' Graven Hage, 1906* の一章の中に取入れられてゐるが、それはかの地の諸民族が稻を耕作するにあたつて、母稻とか稻魂といふ

代表的な稻穂の束をどれほどか作つて、これを中心にして種々の儀禮を行ふこと、及びそれに伴つて稻に關する様々の神靈の觀念があらはれてゐることを、各地の習俗に關する多數の報告と自分の實見にもとづいて、組織的に論述したものである。この儀禮の中心になる稻束をマライ半島では稻魂 *semangat padi* または子稻 *anak padi* といひ、スマトラでは多く母稻であり、ジャワでは夫婦稻といひ、その他稻の長とか稻の王とか地方によつて種々の名稱があるのを、クロイトは概説して母稻と呼ぶことにしたのであるが、日本流にはむしろ親稻といつた方が適當な感しもするので、私はいつもこう云ひあらはしてゐる。この親稻は種をまく時から少しばかり別に作るのもあり、鎌入の前後に他の稻のうちから選んで刈りとることもあり、その取扱ひや儀禮も地方によつて異つてゐるが、この點はまづクロイトに譲つておいて、それよりもこの親稻からんであらはれて來る稻の神や精靈の觀

念について一瞥する。

・ 稻の神はインドネシアでは大ていインドの女神吉祥天 Devi Sri をかりて來て、 Sanghiang Sri, Saming Sari などといひ、これが稻を司り、稻を守護し、また稻作を受けたものとなつてゐるが、それが親稻と關係せしめられた場合には、稀れに親稻がこの女神への供物であるほかは、多く親稻をその象徴とするか、あるひは親稻に宿ると考へられてゐる。そしてこゝまではスリー神はともかく人間的な形式をもつ女性の神格であるが、往々それはまた親稻に具はる神聖な精神のことでもあり、少くともそれと同一視されてゐる。これはもちろん神秘的な相即的思惟の特徴として明確な觀念にはなつてゐないけれども、一方で明かな人格神であるものが、他方で直ちに非人格的な神力または性質となり、その間に普通にははれるやうな精靈としての段階をとび越えてゐるのであつて、しかもそれは長い年代に亘る變化發達としてではなく、たとへばスマ

トラのメナンカボウ人の如き一つの民族に於て、同時に考へられてゐるのである。もちろんこの場合スリーはインドの文化から與へられた外來の女神の觀念であり、稻の神性はかれら自身に固有な民族的觀念であるから、兩者の間に變化發達といふ歴史的關係はなく、スリーの觀念が民族に親しいものとなつてから、その名を稻の神性に適用したにすぎないのであらうが、とにかくそこに精靈といふものに該當するやうな觀念のないことは注意しなければならない。

もつとも神格といひ精靈といふのは比較的な區別であつて、その間にはつきりした分界はないのであるから、處によつてはスリーの觀念が實はたゞの精靈にしか値しないと云ひ得るかも知れない。しかし事實上個性の明かでない精靈の程度にスリーが考へられるには、インド教の傳統はあまりに明かにインドネシアに行はれてゐる。その他米作を教へたとか稻を守護するといふ民族的な神々も、インドネシアでは大てい

日の神や天の神、そうでなければ文化創始者としての英雄神または祖先神であつて、各々いくらかの神話をもつて居り、精霊といはれるものとはちがつたところがある。なほ直接間接に米作や稲に關係する精霊の類としては、地の靈、森の靈、水の靈そのほか一般に人を害する惡靈があり、これらは多く精霊としては典型的なものであるが、性質上稻や米そのものゝ精霊とはちがふので、それが稻やその他の穀物を司る神となつたものも見當らない。

そこで稻の精霊に最も近いものとしてインドネシアの諸民族にひろく行はれてゐるのは、稻の靈魂といふ觀念であつて、それは稻靈の一つであろうが、私は特にこれを稻魂と書いてゐる。マライ人が親稻のことを多く *semangit padi* と呼ぶことは前に云つたが、*semangit* は靈魂であつて精霊ではなく、*semangit padi* は稻の精霊といふよりは、稻に本具の神秘な生命であり魂であり、親稻は特にこれを代表的にもつてゐるの

である。それ故親稻と關係すると否とにかゝわらず、この觀念はインドネシアのほとんど全部にあらはれてゐて、各々 *semangit padi* と同系の地方語でこれを云ひあらはしてゐる外、スマトラのバタク人の *tondi ni eme*、南ボルネオのガジウ人の *hamburuan parei*、中央セレベスのトラジャ人の *tanoana hupae* など、みな同じ意味である。靈魂と精霊の關係は可なり微妙な問題であつて、靈魂も一種の精霊と云へないでもなく、これを人間や動物の靈とその他の靈との區別にすぎないと見なす人もある。しかし普通に精霊といふのは物體を離れて自由に活動し、物體が亡びてもなほ獨立に存在し得るものであるのに對して、靈魂は一時身體を離れることはあつても、全くそれから獨立には存在し得ず、(死靈は身體が亡びた後にまで殘存する靈魂であるけれども、それはもはや「たましひ」ではなくて、性質上一つの精霊となつてゐる)むしろ身體と結びついてこれをはたらかせる原理である。

そして *sewangat* といひ *tondi* などいふのは、この意味での靈魂であつて、ことに稻の場合には稻の精靈といふのとは多少の區別がある。同じイナダマでもこの場合にことさら稻魂と書きたいといふのはこの理由からであつて、それが稻を離れて存在しないものであることが分りさへすれば、もちろん稻魂でもさしつかへはない。

しかし稀には田畑にとび出した鹿や鳥を稻魂の姿だといひ、米倉のまわりに集る蜂の群を稻魂の顯現だといふこともあるけれども、これらは一時の感興的な印象であつて、いつもはやつぱり稻魂が稻穂の中にあると誰しも考へてゐるらしい。また人間の *sewangat* や *tondi* が屢々身體をとび出して病氣を起すやうに、稻魂が飛去つたりあるひは連れ出されることもあるが、この場合には稻が發育しないか實が入らないか、またすでに刈入れた稻ならば、それが腐るか味や營養分がなくなると考へられてゐて、結局それは稻にとつては離れてはゐられない本質的な

原理となつてゐる。それ故これが稻の靈魂であり「たましひ」でありながら、また一方で稻の精靈となる傾向もいくらかあらはれてゐて、こんな種類の觀念の動搖は、事實上の兩者の連續を成すのであるが、現在インドネシアに於ける大多數の事例は、それが普通の意味での靈魂の範圍にあることを示してゐる。

それになほこの稻魂は人格的は靈魂としてよりも、むしろ非人格的な靈質としての特徴をより多くあらはしてゐる。*sewangat* や *tondi* などに一般にインドネシア諸民族の靈魂觀念が、普通に靈魂といはれる個性をもつた内在的な人格的原理とは異り、分量的に交換増減し得る一非人格的な生命力として、むしろ靈質 *zielstof* といふべきものであることは、クロイトがその名著に於て力説したところであつた。その後これに類する靈質觀念は、他の民族に於ける幾多の事例とともに、それが一種の非人格的な力の觀念であるといふ點から、多くはかのマナ、オレ

ングなどの呪力觀念と混同され、いはゆるブレアニミズムの觀念をなすものと認められたのであるが、實際は兩者は密接關係をもつてはゐるけれども、靈質觀念が人や物に固有な生命力である點に於て、多く偶發的な呪力觀念と區別されるべきものであることはいふまでもない。しかし

またこの靈質觀念は非人格的な分量的な原理である點では、性をもつた人格的靈魂とも異つてゐるのであつて、それはインドネシアの宗教的儀禮に多くの著しい特徴を與へてゐるが、ことに今の稻魂の多くが實は稻の靈質であるために、その儀禮にはまた種々の特徴があらはれてゐる。すなはち稻の魂は一定の個性や人格をもつて稻に屬してゐるのではなく、分量的に増減し得るしまた神秘的に交換もされるのであるから、他の植物や動物からこれに靈質を加へることができ、人は稻や米の靈質をもらふために特にこれを尊重するのであつて、この觀念にもとづいての稻の保護や保存が、稻作と米食の儀禮

の大部分をなしてゐる。この意味でインドネシアの稻魂は稻の靈魂であるよりも、さらに稻の靈質である場合が多く、今はその事例を擧げるとまもないが、ひろい意味での稻靈にはまたこんな觀念が含まれなければならない、ことだけを認めておきたい。

要するにひろく稻靈といつてもその中には種々のちがつた觀念があり得ることは、インドネシアに於ける事例がこれを實證してゐるので、その中でも稻の精靈はほとんど現はれ居らず、稻の靈魂があるひはさらに稻の靈質といふべきものが、*semangat padi* などの言葉や觀念の中心をなしてゐる事實は、一般にこの種の儀禮を考察するにあつて、いくらか顧られねばならない事がらであらう。これで私はインドネシアに取つては外來の觀念である女神スリーの發生が、インドに於てもある精靈としての段階を絶なかつたであらうと斷定するのでもなく、ましてそれからトヨウヒメの神がかつては一の精靈

觀念であつたことを否定しやうとするのでもなく、むしろそんな神格の發生には他の場合と同じく正當には精靈といふべき時代があつたであらうことを承認するものである。しかし稻や米に關しては、インドネシアの外でも稻の精靈と同時にいくらかこれとちがつた稻の靈魂といふべき觀念がより多くはたらくことがありはしないか、またそれが本來はむしろ稻の靈質として考へられたのが自然ではないか、かりにこんな想像をさせて見るのも、様々の事象を説明する上に全く無用ではないと思ふのである。そしてこれまたブレアニミズム説の立場から、非人格的な呪力または靈質の觀念より、人格的な稻の靈魂や精靈の觀念が發展したといふ進化論的な考を主張したり、あるひは發生的に前者が低級な段階に屬して、後ほど高級なものであると斷定しやうとするのでもなく、たゞ異つた性質と内容をもつた稻の神聖觀念が民族により時期によつて種々に變化してあらはれることを認めて

稻の靈魂について

置きたいのである。それには恐らく靈魂も靈質も考へない稻そのものが神聖であり神であるといふ觀念が、なほ最も單純なものとしてつけ加へらるべきであらう。一昨年の九月東南ボルネオのダイヤク人（ブキト族）部落でその取入れ祭を見た時、祭屋の中央に天井から飾りをつけてぶら下げた籠が、多くの供物をそなへて踊りやその他の式事の中心となつてゐた。それを何物かと尋ねて、「神様」*Sangiang*、といふ答を得たので、後からそつと近よつて見たら、それは二三升ばかりの新穀の粃のほか何物でもなかつた。かくして米または稻そのものが直に神であることは、宗教的な觀念としてはあまりにアツケないものでもあらうが、儀禮としては反つて最も興味あるものかも知れない。

アメリカ宗教學界瞥見……………去五月、オハイオのオベリン神學校から當市に移り、この九月よりユニオン、セミナリーの寄宿舎に入つて、主として教會史や實際神學の方の講義をきいて居ります、教會史は英國から Mott 博士が來られ、病中の McQueen 博士にかはつて初代、並に中世教會史など講じて居られます、學長の Coffin 博士や Foshek 博士など實際神學の方面にも錚々たる顔振を見せて居ります、比較宗教學の Hume 博士は印度生れで、デーヅナガーリなど自由らしく、サンスクリット、パーリー共に造詣深く、御承知の様にヅバニシヤドの英譯等をもして居られる様でありますが、やはり生徒達の興味はこの方面にはあまり向かない様子であります、しかし佛教徒で正式に入學した初めての學生達なので大變私を歓迎して下さるのを感じたじて居ります、ヒューム博士の慈愷により、コロムビアの方でパーリーをきいて居りますが、堀謙徳氏や、荒木茂先生の師匠である Jackson 博士はサンスクリットを二十數年來此の大學で講じて居られ、其弟子の Dr. Oden がパーリーをやつて居られます、いつも二三人は必ず聽講者がある處、今年私一人で、非常に親切に導いて下さいます既に御承知かも知れませんが、Month 誌九月號には先生の文章を多分に引用して居られる Dr. Inge の論文や、タムソン、リユバ等の論文もありますのでおくれげながら別封にて、ユニオンセミナリーの一覽と一所にお送りいたします、(中略)丁度同誌の General Manager が非常な佛教信者なので毎號もらつて居る様な次第であります、私は一學期セミナリに滞在し來年一月渡歐主としてドイツに滞在、來年一杯に歸國いたしたい豫定で居ります……………大塚道光 (姉崎博士宛の近信より)

新刊紹介

4 Heft. Tübingen, 27.

Brewster (E. H.),

The Life of Gotama, The Buddha.

Pp. XXIII+242. New York, 1926.

初期佛教の文献を整理したもので、一般讀者に、佛陀の生涯や、その説かれた教への概念を與へるに適當ならん。

(Charpentier (Jarl),

The Date of Zoroaster.

London, 1925.

此の書はハンフレットに題名ながら、Charpentier 教授がクルテル教授 (Prof. Hertel) の著「ソロアスターの時代」なる書に駁論せしもの。クルテル氏は、ソロアスターは紀元前五五二年在世なりと相違なしと主張せしに對し著者 Charpentier は紀元前一千年より九百年の間に生存せしなるべしと論駁したものである。

Haeberling (Th.),

Zur Frage der Heilsbewusstheit, im Zeitschrift für Theologie und Kirche 243—250.

新刊紹介

ハーリングは心理學者として名のある人、テュービンゲンの教授である。

短い論文ではあるが先ず救済の決定に就てその意味を究明し、ついで神人の關係に関する信仰論を爲してある。信仰の契機即ち感應ともいふ根源的な問題を取扱へる點に於て宗教心理學的にも哲學的にも面白いと思はれる。

Hirahai (R. B.),

Catalogue of Sanskrit and Prakrit Manuscripts in the Central Provinces and Berar

Nagpur 1926.

八一八五のママスクリプトを包含して居るが其の中六九二は印度教に関する文献で印度教以外の研究者にとつては餘り興味のないものであるが然し残りは耆那教に関するものである。從來甚だ此の方面の文献が少ないので研究者は非常に困つて居たのであるが此れによつて如何なるものがあるかといふ事は知り得る事が出来る尙其の附録は大變骨折つたもので非常に爲めになるものである。

Jelke (Robert),

Religionsphilosophie.

Leipzig, 1927.

一三三

本書は著者が揚言する如く批判的實在論に立脚して説かれたもの、キユルペ、メツサーの心理的實在論に立脚し一方トレルチと深い思想的關係に進入である。即ち所謂宗教的アブリタリの問題を純形式的なる素質となすところトレルチがカントに立脚して既に心理的要素を加へんとしたものに更に一步を加へたものといひ得る。且つキユルペ一派の實在論と結ぶところ、注目にあたひするものがある。

因みに本書の各章頭に掲げたる参考文献及び本章中に引用せる文献は海を隔てたる斯學の研究者にとつて多大の便をあたふるものである。たゞし内容に就ては所謂宗教哲學的である。

Jones (Rufus M.),
New Studies in Mystical Religion.

New York, 1927.

ハーヴェアートの哲學教授として又プロテスタント側の代表的な神秘主義の研究者としてジョーンス博士を知らぬ人も少くないであらう。此近業は「神秘經驗と變態」「神秘主義と禁欲主義」「神秘主義と宗教々育」「神秘主義と組織」等の興味ある諸講演を含んでゐる。然し、多少とも自身神秘家となつてゐる著者から宗教心理學的立場からの鋭い批判を期待しないことは勿論である。

Lévy-Bruhl (Lucien),
L'Âme primitive.

Paris, 1927.

七十歳餘の考齡にも拘らず著者が不屈の精進を以て原始人の心理に關する第三の好著を發表されたことは學界のためにも慶賀に耐へない。緒言でレヴィブリユル氏は此書は所謂原始人が如何にして自身の個性を表象してゐるかを研究するのが目的だと斷言されてゐる。本書の隨所には新しい研究上の視野を擴大してくれる卓見が見出されるのである。

Lilley (E.),
The Apudāna of the Khuduka Nikāya,
Part II,

London, 1927.

夫人多年の努力の結果として此の重要なパーリー文獻の出版が完成された事は原始佛教研究者にとりては非常なる喜びであらばならぬ。尙本書には序文と索引が附せられて居るので一層恩恵を蒙る。

Law (B. C.),
Ancient Indian Tribes.

(The Punjab Oriental Sanskrit Series No. XII.)

Lahore 1926.

カーシー人、コーサラ人、アシユマカ人マガダ人及びヒ
ーチャ人等に就いて論じ材料を主として佛敎者那敎の文獻、
アツタカター、叙事詩、ブラーナ及び古今の此の方面に關
する文獻の中より集蒐せり。而し史的事實と神話的叙述と
を混同し比許及組織を缺き單なる寄集めに終つた事は遺憾
とする處なるも然し其の範圍に於て相當便利なる書たる事な
失はない。

Pertold (Dr. Oskar),

Inquiries into the Popular Religion of Ceylon,
Pt. 1. Singhalese Amulets, Talismans and
Spells,

Prague, Caroline University. 1926.

此の書は S. Doc. Ph. Dr. Oskar Pertold Příspečky
ke Studiu Jidovych Nabozenství Ceylonských: Část
První; Simhalske Amulety, Talimany a Rikadla の英譯に
現今のセイロン島に流行せる宗教を叙述したものである。

Paton (H. J.),

The Good Will.

Pp. x + 448. 1927. London.

意志の發達を、本能より説き起して、社會生活に迄及ぶ。

如何なる状態に於ても、その状態に相應した善と惡とのあ
ることを説く。そして、最後に道德の完成には宗教の必要
なる事を記す。著者はオックスフォード、クウィーンズカレ
ッジのフェローである。

Pfeunigsdorf (D. E.),

Der religiöse Wille.

(Ein Beitrag zum psychologischen Verständnis
des Christentums und seiner Praktischen
Aufgaben)

Leipzig. 1927.

著者はホンの神學教授、本書は久しく絶版であつたもの
を改訂したものであつて、その初版はアメリカ宗教心理學
が世に知られ初めた頃にもされたもの、二版に於ては新
らく現代の種々の問題に關連して論じてある。

そのいふところは宗教經驗を内省して宗教意識の過程に
於ける本質的、典型的なるものを求めようとするのである
が、その宗教意識なるものは「聖なるもの」であり人性に
約關たる「當爲」であつてこれを心理學的に的確に見て行
こうとするのである。しかもその宗教意識に於て論理、倫
理に於けるが如く獨自な規範を見出そうとするところに獨
逸一流の學風がある。尙、研究上の特長としては從來の宗
教感情、宗教意志に關する研究に對して宗教意志を取扱ひ、

宗教志向の特質、宗教志向の規範、従つて宗教志向の方法、即ち宗教教育の問題を論じてゐる。

惟ふに米國宗教心理、及びグント學風に對しギルゲンソ、グリニンの研究方法とキユルベの着眼を併せたるが如きものである。

Sayce (A. H.),
Assyria

(Its Princes, Priests, and People.)

Pp. XXII+191, London, 1926.

著者セイス氏はアッシリア研究の泰斗。本書の舊版は一八八五年即ち約四十年前に刊行されてゐる。四十年後の今日再び版を新にした事は、本書の不朽の價値を語つてゐることも見られる。四十年間に多くの發掘、發見が行はれ、研究は著しく進んだ。詳細にわたつて記した書としては、Peters; Cuneiform Parallels to the Old Testament, 1912, Hancock; Mesopotamian Archeology (1912), Meissner; Babylonien und Assyrien (1924) 等々あるが、概論かつては、本書が優つてゐる。

Valentine (C. H.),
Modern Psychology and the Validity of
Christian Experience.

Pp. XIX+226, London, 1926.

曾て、キリスト教に對する力強い攻撃は、地質學や生物學の側から加へられた。現在のキリスト教にとつての脅威は心理學である。心理學は宗教を全く人間の心の所産として仕舞はふとする。これはキリスト教にとつての痛手である。本書は此の間にあつて、兩者の間を調和し、以てキリスト教の立場を確保せん爲に生れたものである。最初の章に於いて著者は、心理學それ自身の中に形而上的の獨斷の含まれてゐる事を説き、かゝるものの上に立つた心理學がキリスト教の教義を攻撃するは、不當であることゝある。そして、第三章、第三章では、心理學的の見地を以つて、キリスト教の教義や、宗教經驗を説明してゐる。心理學的に見て、本書中最も興味を惹くのは是等の點であらう。最後の章は、如上の材料により、著者の哲學的見解をのべたものである。

宗教心理學の榮えつゝある時、この空圍氣内から生じた變り種の一つとして興味深いものである。ちなみに、本書は、著者の學位論文である。

Wach (Joachim),

Idee und Realität in der Religionsgeschichte

in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 334—364

S. 5. Heft Tübingen '27.

著者はライプチヒ大學の講師、宗教哲學の造詣が深い。この論文に於てはマホメッド及びイスラム教に就て宗教史實の變化、連絡の裡に理念を見出さんとするものである。マホメッドを扱いたるころ、及び研究の方法に形而上的高踏のないところがあるが興を遣へ。

Walliser (Moo),

Die Sekten des alten Buddhismus.

Pa. 91. Heidelberg, 1927.

初期佛敎の部派に關する研究。索引風に簡潔に出來てゐる、著者の大著「佛敎哲學の歴史的發展」の第四卷である。

Windle (Bertram C. A.),

Religions: Past and Present.

New York & London, 1927.

此書は比較宗教の概觀を試みたもので、人類學上の諸材料を整理し古代宗教を省み現代の大宗教を論じ、書中文學上の作品など隨所に引用して興味深く讀者を誘つて行くところ頗る妙味がある。元來が講演をまとめたものであるから嚴密な學術的所産としての批判をするのは不當であらう。

然し著者が人類學に造詣あるに拘らず、其引用書が今日學界でも多少の論難を受けてゐる一面のものに制限され

てゐるのは惜しい。

Yevsie (P.),

Karma and Reincarnation in Hindu Religion and Philosophy.

London, 1927.

パーネット博士指導の下に著者が一九二四以來研究せし結果を發表したのが本書である。從て相當確實性のある事は云ふまでもない、上代よりラーマーマチャ及びスールヤギーター時代に至るまでの種々な文獻を涉漁して業を組織的に論じ且又其の精査整理されたる材料は印度學研究者にとつて非常に價値あるものである。只其の譯語に於て多少明確を缺いた點もないではないが非常に専門的困難を伴ふものとして又やむを得ない事であらう。

ヨセフ・フリービー編

戸塚文郷譯

カトリック思想史

東京 日本カトリック刊行會

Joseph Huby: Christus; Manuel d' Histoire des Religions

「基督」の中から基督教に關する最後の章を譯出したものである。此部分は耶蘇會のフリービー、死去したピエール、ルツスロヤアルウ、レオンス、ド・グラメンンが分擔してゐる。

新刊紹介

名篇でフランスではこれだけ拔萃しても行はれてゐる。此書の特徴は第一に出来るだけ護教的偏見を避けて學的良心を以て一般教養ある人のために物した基督教の概観史である。此書によつて日本に可成り多い基督教徒にカトリシズムに對する謬見が取去られることは何よりも望ましいことである。カトリック信念に深いポール・クロードル氏は譯者のために序文を寄せてゐる。

樋谷正雄著

ウイリアム・ブレイク

東京 新生堂 版

詩人で畫家而も素晴しく偉大な神祕家ブレイクの百年祭（一八二七に死す）を紀念して此書は出でた。著者は此書を専門のブレイク研究者のために書いたのではなくて、ブレイクの初學者に彼の生涯と藝術の輪廓を傳へるために極めて平易に通俗的に書いた彼の評傳であること云つてゐる。然し其簡潔にして而も含蓄深い叙述は、殊にブレイクに關する諸著が多く絶版になつてゐる今日、單なる手引書以上の役をなしてゐる。吾等は切に著書にブレイク神祕主義の發表を期待するものである。

上野陸威氏譯(D. Mial. Edwards 原著)

宗教哲學

一七八

東京 甲子社書房發兌

原著は "The Philosophy of Religion"。著者の學位論文である。宗教の心理的方面及び歴史の方面を検討し來つて、これに哲學的觀察を下せるもので、論斷の明徹を極めておる、その立場は大體ベルグソンのそれに依るものと思ふ。論述の方法には所謂「批判的組織法」を採り、典型的な諸家の説を検討批判し、以つて積極的に自己の所見を開展せしめてゐるが、參考文獻及び論述範圍の廣般なることは、明快なる論斷と相まつて、本書の特徴をなすものと言へる。尙卷末に附録として、オットー教授の「聖の觀念に就て」の一章がある。

譯者は宗教學專攻の新進にて、堅實なる學風をもつて將來を矚目するもの、譯文の忠實なるは論を俟たぬ。

宗 教 研 究 定 價			
一 冊 送 料 金 壹 圓 肆 錢	一 冊 送 料 金 壹 圓	一 冊	一 隔 月 一 回 發 行
共 送 料 六 錢	共 送 料 三 圓	(分 年 半) 冊 三	
共 送 料 六 錢	共 送 料 八 圓 五 錢	(分 年 一) 冊 六	

不 許 複 製

昭和二年十二月廿五日印刷
昭和三年一月一日發行

新第五卷・第一號

(定價金壹圓)

編輯者 宗 教 研 究 會

右代表者 東京帝國大學宗教學研究室內
姊 崎 正 治

發行者 宗 教 研 究 發 行 所

右代表者 東京市神田區保町二番地株式會社同文館
田 中 六 藏

印刷所 宮 本 印 刷 所
東京市神田區雉子町番四番地

發行所 東京市神田區表神保町二番地・株式會社同文館
宗 教 研 究 發 行 所

電話東京三七四六號、電話神田九三三三號
三〇八〇番