

父母恩重經

父母恩重經卷上

父母恩重經卷中

父母恩重經卷下

異本父母恩重經解說

朝鮮で高麗時代に寫された紺紙金泥の寫經である。父母恩重經の異本三種を集め、卷上卷中卷下に分書してある。卷上の分は百四十行、卷中は百三行、卷下は二十七行、何れも毎行十四字となつてゐる。我國に行はれてゐる父母恩重經にも二種類あつて甲は普通本、乙は大報父母恩重經と題する一本である。上記の卷中は甲本に相當するから兩者に通じて四種の異本がある譯である。敦煌石室より得た一本は甲本に類し附簡略である。また開元釋教錄卷十八偽妄亂真錄に載する所は上記の五本に異なるものと推察せらるゝから父母恩重經の異本は六種ある次第である。高麗寫本の卷尾に庚戌四月慧淑の跋がある。また裏面に華嚴經梵行品を寫し、丁巳十一月同じく慧淑の跋がある。後者は七年を経て後に書かれたことになる。高麗朝の庚戌で最も古きは西暦九五年、その新しきは一三七〇年であるが、書風等より考へて多分中期のものゝ推定する。所藏者は京都市伊藤庄兵衛氏である。

(禿氏祐祥)

佛陀時代の政治状態 (上)

羽 溪 了 諦

從來東西に於ける原始佛教の研究は、主として佛陀の生涯・人格・思想及び教團に限られて、佛陀を中心とする之等の宗教文化が産出せらるゝに到つた必然的根據に對する討究は、殆んど闕却せられた觀がある。勿論すでに公にせられた研究成果の中には多少この問題に觸れたものもないではないが、その多くは單に原始佛教の思想及び教團とそれ以前若しくはその當時のそれ等との比較若しくは關係を論ずるに止つて、未だ以て原始佛教文化全班に涉つて、その起源を究明したものは絶無と謂ふべきである。

抑古代に於ては、その地域の如何を問はず、宗教とその他の一般文化とが密接不離の關係を保つてゐたことは、今更いふを要しない。殊に古代印度に於ては、この傾向が最も顯著であつた。従つて古代印度に出現した佛教も亦當時の一般文化を背景として興り、當時の理想と要求とを反照してゐるのであるから、佛教の本質特徴を光闡するには、それが依つて起つた背景たる佛陀時代の政治・

宗教・思想・社會制度・經濟組織などの真相を究明することが、その先決問題であらねばならぬ。かゝる見地から、まづ佛陀時代の政治状態を検べ、それが佛教の興起に對して如何なる背景的役割となつたかを明かにして、以て此の問題解決の一端に供しようと思ふ。

二

佛陀時代の印度に於ける政治状態を討検するに先つて、その政治的舞臺となつた當時の地理に就いて、明確な知識を有することが必要である。當時印度が所謂中國(巴^{Bar}thian-^{land})を中心として、南道(巴^{Bar}thian-^{land})と北道(巴^{Bar}thian-^{land})とに區分せられてをたつたことは炳かであるが、今この地理的三區分の範圍を確定することは、容易でない。

大體かゝる地理的區分は、佛陀時代よりも遙か以前に行はれてゐたのであつて、アイタレヤ梵書 *Atireya Brahmana* 八・一四には既に同じく三區分が用ゐられてをる。之に従へば、拘樓・般闍羅 *Kuru Patala* 族がワシヤ *Vasa* 族及びウシーナラ *Ushina* 族と共に中部地方(梵 *Madhyasvata*)に住し、南部地方(梵 *Dakshinasyata*)はサトワント *Satvanti* 族によつて占められ、雪山 *Himavanta* を越えた北方拘樓 *Uttara-Kuru* 族及び北方ヤドラ *Uttara-Madra* 既の國土が、北部地方(梵 *Uttarasvata*)と稱せられたのである。

南部北方のサトワント族の名はアイタレヤ梵書二・二五にもシタバトハ梵書 *Satapatha Brahmana*

一三・五・四・二一にも示されてゐて、前者に於いては彼等が有名なブハラタ *Minrika* 族に、つて攻撃せられて、その財貨を分捕られたことが傳へられ、後者に於ては、彼等が馬祠 (*Asvamedha*) の爲に備へて置いた馬をブハラタ族に依つて奪掠せられたことが傳へられ、而もシャタバトハ焚書一三・五・四・一一にはブハラタのタウフシャンテ、*Dauhsanti* が廣大な範圍にその勢力を布殖して、馬祠を行ふため、ヤムナー *Yamuni* 河——現今の *Junna* 河岸に於て七十八頭の馬、恒河 *Ganga* の近傍で五十五頭の馬を縛つたことが傳へられてをるから、最初サトワント既は現今のジユナ河及び恒河の上流域に跨つたブハラタ王國を去ること餘り遠くない南方に住してゐたのであらう。併し之等の焚書に於ける上述の記事は、いづれもそれ以前の古傳説を引用したものであるから、焚書時代には彼等は更にそれよりも遙か南方に移つてゐたと考へられる。當時すでに南方ギダルブハ *Vidarbha*——現今の *Berar*——に於て、王國を建設したブホジャ *Bhoja* 族と此のサトワント族とは、同族であつて、而も南方ギダルブハの王國と血族關係があつたやうに傳へられてをるから (*Charya Purana* 43, 45: 44, 46—8: 44, 36)。或は當時サトワント族はブホジャ王國中に包括せられてゐたかも知れない (*H. C. Raychandhuri; Political History of India*, pp. 42—3)。若し果して然りとすれば、當時の南部地方は頻度耶 *Vindhya* 山を南に越えた地方を指すこととなる。

次に北部地方に住んでゐたといふ北方拘樓族と北方マドラ族とは、ヒマラーヤ・山を越えた北方

176
の地域を占めてゐたことは、前掲のアイタレヤ梵書の記録によつて明かである。大體拘樓族は吠陀

時代から引續いて現今のデリー Delhi に近いインダパッタ (Indapatta; Indraprastha) を主府とせる王國を建設してゐたのであるが、その一部はヒマラーヤを越えた北方に據つてゐたのである。而してマドラ族は耆揭羅 (梵名 Jambudvīpa) — 現今の中部バンジャープに於けるシアールコト Skullot を主府として、其の隣接地方に住してゐたのであつて、此の主府の名は大叙事詩 Mahābhārata 二・二二・一四にも本生 Jātaka 四卷二三〇頁及び五卷二八三頁・二八九頁にも記されてゐる。彼等も亦二部に分れ、南方マドラ人はバンジャープに住してゐたが、北方マドラ人は北方拘樓人と同じくヒマラーヤ山脈を越えた北部地方に住してゐたのである。故に北部マドラは、チムマー氏が推定したやうに、ほゞ迦滋彌羅 Kashmir に相當するであらう (H. Zimmer: Altindisches Leben, S. 102)。而して之と隣接してをつた北方拘樓も亦多分迦滋彌羅若しくは其の隣接地方に在つたことは疑ひを容れない。

要するにアイタレヤ梵書の所謂北部地方はヒマラーヤ以北の地域を指し、南部地方は頻度耶山以南の地域を指してゐるのである。併し其の所謂中部地方はその住民として只拘樓・般闍羅族とワシヤ族とウシーナラ族とを擧げたばかりであつて、其の境域を精確に知ることの出来ないのは遺憾である。拘樓族の住地に就いては先きに述べた通りであり、般闍羅族はヒマラーヤ山脈と恒河との間に於ける拘樓東方の國土を領有してをつたのであり、ウシーナラ族は後に論ずるやうに中部地方の最

北端、即ちヒマラーヤ山を南に越えた低山脈地帯に住してゐたのであるから、之等の民族の住地に依つては梵書時代に於ける中部地方の東西兩境を定めることが出来なけれ共、只ワシヤ族の名が中部地方の住民として記されてゐることに依つて、その東境を推知し得るのである。ワシヤ *Vasika* 族は現今の Kosum に相當する橋價彌 *Kausambi* を主府とした跋蹉 *Vansu*、*Vansa* 族であつてシヤタバトハ梵書 *Satapatha B. XII. 6. 13* に「ウッダラカ・アール = *Uddalaka aruni* と同時代の人物として、プロティ・カウシャームベヤ *Proti Kausimbeya* — *Kausimbeya* とは「橋價彌の住人」の義——の名を擧げ、而も前者はシヤナカ *Janaka* 王の宮庭に於ける有名な一人物であつたのであるからワシヤ族の主府たる橋價彌城は夙にシヤナカ王時代以前に存在してをたに違ひない。而して此の都城は現今の *Almihvad* の西方約三十哩距る *Kosum* に相當するのであるから多分梵書時代に於ける中部地方の東端は、恒河とジムナ河との合流する地點に位するアルラハーバード附近に達してゐたのであらう。

以上はアイタレヤ梵書の記録に基いて、能ふ限り當時に於ける地理的三區分の境域を推定せんと試みたのであるが、此の文献を以てしては、その中部地方の西端は全く窺知することが不可能である。ところが、摩拏 *Manu* の法典には此の點が明瞭に指示されてゐるのである。その法典二・二二には中國 (*Vanavahana*) の範圍が可なり精確に限定せられてゐるのであつて、之に依ると、所謂中國はヒマラーヤ山を以て北方の境とし、頻度耶山を以て南方を限り、東は鉢邏耶伽 *Prayaga* —— 現

178
今の *Allahabad* 西は *キナシナ* *Vinayana*——沙羅沙縛底 *Sarasvati* 河が現今のラージプターナ *Raj-*

putana に於ける大沙漠中に消去る地域——を以て圍まれた國土を指したのである。摩擊の法典は西曆紀元前二百年以後に於て原型に作られたものであるけれども、その中の記事の大部分は遙かそれより以前の時代に屬するものであることは、一般學者の認むる所である。少くとも、中國に關する此の記録は、佛陀時代よりも一層古いものであらねばならぬことは、後に論ずる所に依つて炳かになるだらう。従つて此の記録に基いて、佛陀時代に於ける中國の境域を定めることは出来ない。

三

然らば、佛陀時代に於ける中間の境域は、何に依つて知ることが出来るかといふに、巴利律藏大品五・一三には之に就いて信用し得べき記事が載せられてある。之に依ると、佛陀の高弟大迦旃延 *Mahakaccayana* が阿槃提南道 *Avanti-Dakshinapatha* に於て布教を開始した時には、そこには未だ佛教があまり傳播してゐなかつたと見えて、比丘の數が乏しかつた爲、彼によつて出家せしめられた優婆塞億耳 *Soma Kutikamma* は、直ちに進具 (*Uparampada*) の式事を授けられることが出来なかつた。蓋し佛陀の規定せられた原則に従へば、進具の式事を行ふには少くとも十人の比丘衆を必要としたからである (*Vinaya Pitaka, Mahavagga, I. 31. 2. 1X, 41*)。かくて彼はその出家後三年を経過して、辛うじて其の原則に隨ふて、進具を得たものであるから、其の後彼は一度親しく佛陀に見えて、南方の邊

境に於ては、進具の式事その他の事に關する原則を寛かにすることの許可を得んと欲し、之を其の師大迦旃延に謀つて、その同意を得、自ら當時舍衛城 *Savatthi* の祇園 *Jeta-vana* に住せられた佛陀の許に赴き、その師の名に於て、その希望を陳べた所が、佛陀は直ちに同意して、中國以外の名邊境の地に於ては、五人の比丘衆によつて進具の式事を行ふことが出来るやうに改定せられた。そこで、此の際、中國の境界を確定することが必要であつたから、佛陀は東はカジャンガラ *Kāśyapa* 城を越えたマハーサーラー *Mahāsālā* を限りとし、東南はサララワティー *Sālavatī* 河を以て、南はセタカヌニカ *Sotakanika* 城を以て、西はトフーナ *Thūna* と名くる娑羅門村を以て、北はウシーラ、ドハシヤ *Udrudhija* と稱する山を以て境とし、之等を越ゆれば邊國であり、之等以内が中國であると指定せられたのである。

此の中國の境界は、佛陀が勝手に定められたのではなくして、大體當時の地理的通念に隨はれたのであらうと思はれる。之と同じ場合に、佛教が定められたものとして、中國の範圍が他の佛典にも再三示されてをるが、いづれも一致を欠いてをることは、研究上甚だ遺憾である。十誦律第二十五(張四・五九枚裏)によると、南方には白木聚落、西方には住婆羅門聚落、北方には優尸羅山、之を去ること遠からずして蒲泉薩羅樹、東方には伽郎と名くる婆羅聚落、東北には竹河があつて、之等以外が邊國。更に四分律第三十九(列五・五三枚裏)によると、東方には白木調國、南方には淨善塔、西方

には一師梨仙人種山、北方には柱國があつて、之等以外が餘方。終りにディギヤードグーナ (Diryavadin, ed. by Cowell and Neil, pp. 21-22.) には、東方にブメダワルトハナ Pundavarillinna 城、その東にブメカクシマ Pundakaksa 山があり、南方にはサラウワティ Saravati 城、その東に同名の河があり、西方にはストフーナ Sthina 及びウバメストフーナカ Ujasthūnka といふ婆羅門村があり、北方にはウシーラ Usira 山があつて、之等を越ゆれば邊國であると傳へられてをる。

中國の境界に關する以上四種の記録は甚だ混雜してをるから、今之等の異同を一目瞭然たらしめるために、その表を作らう。

〔作藏小品〕	〔十誦律〕	〔四分律〕	〔Diryavadin〕
東方 {Kajjagala城 Māheshā (字伽耶)}	婆羅婆落 (字伽耶)	白木園國	{Pundavaradhana城 Purvakakseli}
東南 Salavati河	竹 河		
南方 Setakanyika城	白木婆落	靜菩提	{Sarovati城 Sarakati河}
西方 Thina婆羅門村	住婆羅門村	一師梨仙人種山	{Sthina婆羅門村 Ujasthūna婆羅門村}
北方 Ustrdhajā山	{廢尸羅山 蒲桑薩羅山}	柱 國	Ustrali

かやうに巴漢梵の佛典に傳ふる所は、一見するとその地名その方角に於て、各甚だしく相違してをるやうであるが、仔細に之等を對照研究してみると、後に説明するやうに、巴漢梵の言語的表現

に於てこそ相違あれ、四種の記録に示されてをる地名には共通のものが多く、而もその方角も一致してをるものが尠くないのである。而して巴利律藏は分別説部の所傳であり、十誦律は一切有部の所傳であり、四分律は法藏部の所傳であり、ディギヤープダーナはその傳説の多くは巴利聖典のそれと共通してをるが、大乘方廣部に屬するものであつて、之等異つた諸部の中國の境界に關する傳説が大體に於て一致してをるとすれば、此の傳説の本源はよほど古代に成立したものと觀ねばならぬ。殊にかゝる中國の境界規定の動機が前述したやうな信用し得べき歴史的事件に關聯してをるのであるから、その起原は何うしても佛陀時代にあつたと認定せざるを得ないのである。かくて佛陀自ら規定せられた中國の範圍が、其の後分裂した諸部の佛教徒によつて忠實に傳持せられたのであるが、歲月の經過と共に異つた部派の見解に従つて、その傳説に多少の相違を生じて、前掲の表の如き結果となつたのであらう。

之等四説の中、比較的最も精確に原説を傳へてをると認められるものは、巴利律藏の記録であつて、之がそのまゝ本生譚 (*Jataka*, I, p. 46) を始めとして、覺音 (*Buddhaghosa*) の註釋書たるスマンガラ・ネラーシニー (*Sumāṅgalavāhinī*, I, p. 173) 等に引用せられてをる事實から觀ても、少くとも錫蘭の佛教徒に依つて忠實に相承せられた印度傳來の此の説が西曆第五世紀に至つても依然として彼等の間に絶對の權威を保つてをつたことを知り得るのである。故に今此の巴利傳説を基本として、他の三傳

182
と比較対照しつつ、中國の境域を究明しよう。

四

先づ東方の邊境として擧げられてをる *Kinling* 城の名は、巴利佛典に於ては、律藏大品の外、中尼柯耶第三卷二九八頁及び增一尼柯耶第五卷五四頁に出で、殊に本生譚第四卷三一―二頁に於ては、此の城が佛陀時代に於てすら古い所であつたことが告げられてをる共、之等の巴利聖典では、それが現今の如何なる地方に相當するかを知ることが出來ない。然るに、玄奘の西域記第十卷に掲げられてをる翔朱羅祇羅 *Kajinirā*? —— 俗稱羯蠅揭羅 *Kayāgala*? —— は、慥かに巴利の *Kinjira* 可の轉化したものと觀ることが出來る。而して玄奘の記録に依れば、之は中印度の東境に位する市邑であつて、カンニンガム氏は今の *Rajmahal* を以て之に當て、其の古名 *Kinkjol* は原音 *Kajin-gala* の變形したものであると論じた (Cunningham: *Ancient Geography of India*, p. 472)。フアルカソン *Fer-Eason* 氏もカンニンガム氏の指定地附近であらうと考へ (J. R. A. S. 1813, p. 232)。リス・デギズ *Rhys Davids* 氏も亦現今の *Bhagalpur* の東方約六五―七〇哩の地點に位してゐたに違ひないと主張したのであるから (J. R. A. S. 1904, pp. 67―68) *Kajin-gala* は大體カンニンガム氏の指定した *Rajmahal* に相當すると見て大差なからう。若し果して然りとすれば、佛陀時代に於ける中國の東端は摩挐時代に於ける東邊であつた鉢邏耶伽よりも、なほ東方約四百哩の地域まで擴張せられたこととなり、従つて

後者の中國に關する記録が前者よりも一層古代に屬するものであることを知り得る。

巴利律藏に於ては此の *Kinjāgala* を越ゆれば *Mūlāsala* ありと記されてをるが、之は玄奘の西域記第七卷戰主國の條に一村邑の名稱として示されてをる摩訶婆羅の對音と觀て差支はないけれ共、玄奘の所謂摩訶婆羅邑はベンガルに於ける現今の *Shahabād* より西方約六哩距る *Māntā* に相當するから (*Watters, On Yuan Chwang, II, p. 61.*) 巴利律藏の示す方角に適合せない。若し *Mūlāsala* を女性の形として觀れば「大廣間」とか「大家屋」といふ義を持つ言葉となるけれ共若し之が *Mūlāsala* の複數の形であるとすれば「大婆羅林」といふ意味に解され得るのであつて而も原本には之が村名であるとも城名であるとも記されてゐないのであるから、多分之は *Kinjāgala* 城の東方に存在した大婆羅林を指定したのであらう。併し十誦律には「東方有婆羅聚落、字伽郎、伽郎外是邊國」と記されてあつて、此の地名の詮表が甚だ不明瞭であるため之を解するに困難を感じるが、併し惟ふに婆羅は婆羅 (*Sīma*) の誤寫であつて、摩訶婆羅の摩訶 (大) の音を略した形であり、その大婆羅聚落の字が伽郎であつたといふ意味ではなからうか。而して伽郎 (*Gāla*) は *Kinjāgala* の略音と看做すことが可能ではあるまいか。若し此の見解が許さるゝならば、十誦律の記録はカジャンガラ城が其の東方にあつた大婆羅林に因んで、婆羅聚落と名けられてをつたことを傳へる點に於て聊か巴利律藏のそれと相違してをるけれ共、其の指示する所の東境は、正しく巴利律藏のそれと一致すると謂はねばならぬ。

然るに、ディギヤードグーナの示す東境は、Pundavardhana 城であつて、前者と全く異つた地名が擧げられてをる。けれ共、此の地は前者よりも遙かに東方に位してをることを知り得る。玄奘の西域記第十卷に記されてをる奔那伐彈那國が即ち此の Pundavardhana に相當することば、その發音が相一致するばかりでなく、阿育王經第三卷には此の國の名稱が正増長と譯され、それに相當する梵語 Panyavardhana が少しく轉化すれば、Pundavardhana となることに依つて、推定することが出来る (T. Walters; On Yuan Chang, Vol. II, p. 185)。而して玄奘は羯曇揭羅即ち Kājāgala より東進して殑伽 (Ganges) 河を渡り、更に六百余里 (約百二十哩) にして此の國に達したのである。カンニンガム氏は此の國を以て今の Pabna 指定したが (A. G. of India, p. 480)、多少その發音に於て兩者相似通ふてをるけれ共、Pabna ではあまりに殑伽河に接近し過ぎてゐて、玄奘の記録に適合しない欠點がある。此の説に反對したフルガソン氏は之が今の Rungpur (Rangpur) に相當すると觀たのは (J. R. A. S. 1873, p. 238)、寧ろ正しいであらう。果して此の Pundavardhana が現今の Rungpur に當るとすれば、佛陀時代の中國の東境は、巴利律藏に所謂 Kājāgala よりも更に東北百哩以上に達することとなる。併しディギヤードグーナは巴利律藏大品よりも後世の成立に係るものであるから、佛陀時代の中國は矢張巴利律藏並に十誦律に隨ふて、Kājāgala 城を以て其の東境としたと觀るべきであらう。勿論、漢譯中阿含第八 (吳五・四七枚裏) 同第九 (吳五・五〇枚裏) 及び雜阿含第二十九 (長三・六九一七〇枚) に説

かれてあるやうに、若し佛陀が金剛國に於て「説法せられたことが事實であり、而してその所謂金剛國が玄奘の所謂東印度金耳國 (Karna-suvartika 羯羅挈蘇伐) に相當するとすれば、佛陀自ら恒河の海に注ぐ地方まで遊化せられたことになるのであるから、Pundarvadhana を以て當時の中國東境と看做しても敢て差支ないやうであるが、之等兩國名を同一視することは單なる想定に過ぎないのであつて、巴利尼柯夜には全く之に相當する國名を傳へてをらないのであるから、今の場合としては巴利律藏の所傳に隨ふて、Kanjibala を以て中國の東境と觀た方が、寧ろ精確に近いであらう。

次に巴利律藏に於て中國の東南境として指示せられてをる Salavati (Sallavati) 河は、他の文献に於ては絶えて見當らない。併し之が十誦律に所謂竹河及びディギヤウヅダーナに所謂 Suvatti 河に相當することは、假令その方角は各異つてをつても、大體推定することが出来る。後者が發音上 Sallavati と相通することは柄かであり、前者は多分長い葉を有する松樹の一種たる Salala (Sallala) 樹の形狀が竹に類する所から、Salavati を竹河と誤譯したのではあるまいかと考へられる。併し漢譯佛典に於ては、この外に斯る河名を見出し得ないから、その所在地を検べる手掛りがない。

ディギヤウヅダーナは此の河を以て中國の最南邊を指定してをるけれ共、巴利律藏に於てはその南境に位する市邑として Sakamika といふ名稱が示されてをる。Sala は「白」を意味し、Kanjibala は「耳飾」若しくは「塔の尖端」の義を持つてをるが、また尖塔の形をした束といふ意味をも有し

てをるから、その形状に基いて、之を「木」と譯したとすれば、十誦律に於て南境として指定せられてをる白木聚落は、正しく此の *Sakambika* に相當すると看做し得るけれ共、是れ亦現今のいづれの地を指すかを知ることが出来ない。四分律の白木調國も必ず之に相當するに違ひないが、その方角は東邊となつてをる。

要するに、*Salahvati* 河にせよ、*Setakambika* 邑にせよ、いづれもその所在地を推定することが出来ないため、之等の記録によつて、中國の南境を定めることは不可能である。併しながら、幸にして他の方面から、之を確定し得るのである。かの大迦旃延が布教してをつた所として、巴利律藏に記さるゝ阿槃提南道 *Avanti-Dakkhinaṃpala* に就いて一考すれば、自ら此の問題解決の道が開かれると思ふ。大體阿槃提は頗る廣大な國であつて、佛典に於ては其の都市として、優禪尼 (*Uttarā*) と摩醯沙底 (*Maṅḍikā*) とが記載せられてをる (*Jataka IV, p. 330; Dharma-śāstra II, p. 330*)。優禪尼は有名な *Ujjain* であり、摩醯沙底は梵語の *Mahisatī* に相當し、中央州の *Narmada* 河岸に於ける *Mandhata* に外ならない (*J. R. A. S. 1910, pp. 451-2*)。従つて優禪尼は單に阿槃提と呼ばれてゐた北部地方の主都であり、摩醯沙底は特に阿槃提南道と稱せられてゐた南部地方の主府であつたらしい。而して其の南部地方の主都であつた *Mahisatī* に相當する現今の *Mandhata* は頻度耶山脈そのものゝ中に位してをるのであるから、此の國は頻度耶山脈北方の中央印度の一部と *Narmada* に隣接せる南部地方

とを包括してゐたに違ひない。従つて此の阿槃提南道は其の上半部が頻度耶山脈の北方に在つたのである。而もそれが中國以外の南道と呼ばれてゐたのであるから、佛陀時代の南道は頻度耶山を越えた南方を指すのではなく、此の山脈そのものゝ中に在つた摩醯沙底城を中心として、山脈に接せる北方の一部をも含んだ南部阿槃提を始めとして、それより以南の地方を指したことゝなる。(Bhandarkar: The Carnichael Inscriptions, 1918, pp. 45-6) 故に佛陀時代に於ける中國の最南邊は、精確に言へば、優禪尼を中心とする所謂阿槃提と、摩醯沙底を中心とする所謂阿槃提南道との境界線に在つたに違ひないが、大體に於て佛陀時代に於ても頻度耶山脈を以て中國の南端と看做したと推定して然るべきであらう。先きに所在地不明として取扱ふた *Sahavavai* 河も *Satavaputa* 邑も、多分頻度山脈北部の荒地に在つた小河小邑であつて、世人の注意を惹くに足らなかつた爲、全く他の文献に現はれなかつたのであらう。

かやうに佛陀時代に於ける中國の南端は頻度耶山脈の北部に達したけれ共、當時 *Orissa* の如きはなほ中國以外に在つたことを觀過してはならぬ。本生譚第一卷八〇頁には、最初佛と法とに歸依したと傳へられる二商人が鬱迦羅 *Utkala*——現今の *Orissa*——より中國 (*Sinimata*) へ旅行したと記されてゐるから、當時オリッサ地方が中國の範圍外に置かれてあつたことは疑ひを容るべき餘地がない。併し佛弟子中說法第一として有名であつた富樓那 (*Bhaddra* 或 *Bhadrā*) が西方輸應那 (*Bharata* 或

168
Sona) 人の間へ布教した顛末が巴漢梵の佛典を通じて傳へられ (Sanyuttan, IV, p. 20 ff.; Majjhima-n, III,

p. 267 ff.; 雜阿含第十三—辰二・七二枚裏; Divyavadana, p. 37 ff.)、而して此の輪盧那が Sroni 河の流

る Sursitra 半島に相當するとすれば (松本文博士著「佛敎史の研究」一八三頁)、之は現今の西印度の最端

Kudimatar 半島の南半を指すことになるのであるから、かゝる西方の邊極まで佛弟子が布教した事

實に基いて考察すると、當時の中國は多分阿槃提北道から西方海岸に至る Sovira (現今の Kach 灣

に瀕する地方) に達してゐたのであらう。先きに指摘した本生譚及びスマンガラ・ギラーシニーに

引用されてをる中國邊境の記事に次いで、中國の長さ三百由旬 (約二千二百哩)、その幅二百五十由旬

(約千七百五十哩)、その周圍九百由旬 (約六千三百哩) であると附加せられてをるが、若し Kanjanga を出

發點として西方へ通ずる道行が、恒河に沿つて Campa を經て Kosambi に赴き、更にそれより Ve-

disi, Gomaddha 及び Ujeni を通じて Sovira に達するとせば (Rhys-Davids; Buddhist India, pp. 103—4)

當時中國の東境から西境——嚴密にいふならば西南境——に到る道程はほゞ巴利註釋書に示す中國

の幅に相當するであらう。故に當時中國の西南境は Sovira に及んでゐたと想定して然るべきである。

更に巴利律藏に於て中國の最西邊として、Tina と稱する婆羅門村を擧げてをるが、之と同じ地

名が媼陀那 Udāna, VII. 9. 七八頁と本生譚第六卷六二及び六五頁とに現はれてをる。而して前者

に於ては、それが末羅 Nāla 國に於ける婆羅門村として傳へられ、佛陀自ら此の村へ遊行せられた

ことが説かれてをるけれ共、果して之が巴利律藏に於ける同名の婆羅門村に相當するものであるか
 何うかは頗る疑はしい。何となれば、佛陀時代の末羅族は拘尸那揭羅 (Kāśī) 及び波婆 (Pāṭalī) を
 中心として釋迦族地方の南方、伐地 (Vāṭī) 國の北方に住してゐたのであつて、巴利律藏の示す方角
 を全く相違してをるからである。後者に従へば、それは都市であつて、婆羅門村ではなく、而も此
 の地に關聯せる前後の記事に依ると (Crank, VI, pp. 31-56)、此の地は韋提訶 (Vidhi) 國に於ける彌綺
 羅 (Mithila) 城の北方六十由旬を距つた地點に於て、ヒマトラヤ山脈に後してゐたやうであるから、
 是れ亦中國の西邊として指定せる巴利律藏の記録に適合しない。寧ろ之は佛陀時代の末羅族地方の
 北部に接近した所に位したものと觀るべきであらう。そのいづれにしても、巴利律藏の求むる地方
 でないことは柄かである。

そこで、リス・デギズ氏はアレキサンダー大王の印度侵入の時、Mallor 族がパンジャブに於ける
 印度河の支流たるラーギー (Ravi) 河岸に定住してゐたといふ傳説に基いて、此の Mallor 族と Malli
 族とを同一民族と觀、Mallor 族の住してゐたパンジャブに同じく Mitha と名けられた婆羅門村が
 あつたのであらうと推定したが (The Punjab, p. 68) 若し此の推定が正しいとすれば、丁度その位
 置が巴利律藏の示す方角に相當するばかりでなく、同一民族が隔つた別な定住所に同名の異つた都
 市若しくは村落を持つといふことは、古今その例に乏しくないのであるから、——新殖地若しくは

新移住地に開設せられた新らしい都市若しくは村落が、單に古いものに從ふて、その名稱を附せられたに過ぎないことは、いづれの場合も同様である。——或は巴利律藏に所謂 *Uttara* 村はバンジャールに於けるラーキー河岸に在つたのであるかも知れない。併し假令此の推定を承認しても、末羅族が何時如何にしてバンジャール地方へ移住したかといふ問題になると、文献に基いて精確な解答を提出することが出来ないのである。若し強ひて想像を運せば、末羅族は摩揭陀國の阿闍世王の爲に征服せられて、その共和國としての獨立を失ふたやうであるから (*Bhandarkar; Garnichael Lectures, 1918, p. 30*)、その後彼等末羅族はバンジャールへ逸れて、再び獨立し、先住地に在つたトフナー村と同名の聚落を創設したのではあるまいかと考へられるけれ共、併し大體 *Malla* 族と *Malloi* 族とが同一民族であると觀られ得る根據は、その名稱の發音に於て兩者相似通ふてをること、前者は武勇に富み、遊戲として角力を好む力士族として傳へられ (*Jataka, II, p. 96*)、後者も同じく尙武の氣性熾んであつて、アレキサンダー大王の攻撃に對抗して、勇悍に闘ひ、一時大王を死地に陥らしめたと傳へられてをること、に外ならないのであつた (*J. W. Mc Crindle; The Invasion of India by Alexander the Great, p. 140; K. P. Jayaswal; Hindu Polity, p. 63*)。兩者の歴史的關係に就いては、何等の證據がないのである。殊に希臘の記録に於ける *Malloi* 族が、バーニニ *Panini* の文典に於ける *Mālavā* 族に相當するといふ見解が、最初バンダルカル氏に依つて論證せられて以來、一般學者の承認する所となつてを

るのである (Javanese Hindu Poets, p. 33)。故にスミス氏の提出した推定説は、特に今の場合、尠なからず興味を惹き、一考すべき價値を有してをるけれ共、惜しいかな單なる臆説に過ぎないのであつて、到底精確な學説といふことは出来ない。若し同氏の説を正しいと觀て、之に従ふならば、末羅族がバンジャープ地方へ移住したことは阿閼世王の末羅族征服以後と推定せねばならないから、此の中國の範圍規定は佛陀時代以後の成立となり佛陀當時用ゐられたものと謂ふことが出来なくなる。併しながら此の規定の傳へられてをる巴利律藏大品の記事を仔細に考察すると、之は疑ひのない歴史的事實であつて佛陀自ら中國の境界を指定せられたのであると信せざるを得ないのである。若し巴利律藏大品が佛陀の指定せられ地名を忠實に傳へてをるとすれば、中國の西境として記されてをるトフーナ婆羅門村は何うしてもバンジャープ地方か、然らざればラージプターナ地方かに求めねばならないのであるが、之等の地方に於て之に相當する地域を見出すことは今のところ全く絶望である。

惟よに、佛陀時代のトフーナ婆羅門村としては、文献上すでに紹介した媼陀那に於ける末婆國の同名の婆羅門村以外には絶えて見當らないのであるから、或は此の村落がその方角を誤つて指示されたのであるかも知れない。而して前掲の本生譚に記されてをる同名の市邑は——婆羅門村とは記されてゐないが、彌絺羅城の北方六十由旬(約四百二十哩)を距つた地點に於て、ヒマーラヤ山脈に接してゐたといふのであるから、之は多分ヒマーラヤ山脈に接する高地に到るまで擴つてをつたと

想はれる北部末羅 *Utara Malia* 族地方に在つて、媼陀那に謂ふ所の末婆國の婆羅門村と同一のものであるかも知れない。四分律の指示する邊境の地名は頗る亂雜であつて、信用し難いが、北方の邊境として柱國を擧げてゐることは、此の際注意を拂ふべき必要がある。大體巴利語の *Thina* (*Thina*) に相當する梵語は *Shina* であつて、ディキヤーヴダーナに記す所の *Shina* 婆羅門村は正しく巴利律藏に示す *Thina* と同名同地であることは明かである。ディキヤーヴダーナには中國の西端として、此の外 *Usthinaka* といふ婆羅門村を指示してゐるが、之はその字義に基いて考察しても、*Shina* 村に近接して位してをつたに違ひない。かやうに梵巴語を對照した後、四分律に所謂柱國を顧ると、之が梵語の *Shina* (*Shina*) 關係したものであることが判る。即ち柱は確立を意味する *Sya* を語根として成立した梵語 *Shina* の意譯に外ならないのである。十誦律に於ては住婆羅門村と記されてゐるが、住は或は柱の誤寫とも考へられ得るけれ共、併し *Sina* には確立若しくは固着する意味を持つてゐるから、*Shina* を住と義譯したのであるかも知れない。それは兎も角も、此の場合巴梵淡いづれも同一地域を指示してゐることは確實である。而して四分律が此の地を中國の北邊に指定したことは、此の地が矢張北部末羅族地方に在つたことを暗示するものではあるまいか。勿論精確に言へば、此の地は中國の東北邊境に當るけれ共、他の諸傳が之をその西邊に指示したことよりも、事實に近いと謂はねばならぬ。故に若し佛陀自身によつて此の村が中國の邊境の一として

指定せられたとすれば、其の後佛教々團内に於て、之が傳承せられた間に、その方角を誤傳するに至つたと解すべきであらう。佛陀時代この村には佛化の霑ふてゐなかつたことは、佛陀が阿難その他の比丘衆を伴ふて此の村へ遊行せられた際、此の村に於ける婆羅門の家長が彼等が此の地で飲料水を得ることの出来ないやうに悪計を運らしたと傳へられてをることに依つて知ることが出来る (Udana, VII, 83)。かゝる無教の邊地が、佛陀によつて中國の東北境に指定せられたことは、毫しも怪しむに足らない。

以上 *Pinna* 婆羅門村に就いて、縷々論述し來つたが、つまり此の村によつて中國の西境を定めることの不可能であることが判つたに過ぎない。不幸にして、佛典に指示せられてをる邊境の名稱を以てしては、中國の西境を知ることが出来ないのである。併し摩拏の法典に於ては、上述したやうに、中國の西境として既に *Sarasvatī* 河が現今の *Rajputana* 地方に於ける大沙漠中に消え去る地域が指定せられてをるのであるから、佛陀時代の中國の西境も亦此の地域か、若しくはバンジャープに於ける印度河の支流たる *Chenab* 河邊かであつたらと想像せざるを得ないのである。

最後に四分律を除いた他の三傳に於て、中國の北境として指示せられてをる優尸羅 *Uśira* 山に就いて一言しよう。すでに記したやうに、アイタレヤ梵書八・一四には中國に住する民族としてと、優尸羅 *Uśira* といふ名が擧げられてをるが、コハト、梵書 (*Gopala Brāhmana*) 二・九には此の優

尸那羅族が丁度 *Dipeta* (北方人) の直前に列せられてをるから、彼等は多分中國の最北端、即ちヒマラヤ山を南へ越えた低山脈地帯に住してゐたのであらう。而して *Kathīnārīśīgṛa* (ca. by *Durgama ad and Parah*, 3rd Ed., p. 5.) に於ては、恒河が高地から流出する所、巡禮の靈場たる *Kanakhala* 山の近所に *Vainara* 山が位してをると記されてをるが、茲に所謂 *Vainara* 山が今問題としてをるところの *Uśva* 山に相當するものであることは、兩者が共に中國の最北境に位してをるばかりでなく、兩者の發音が極めて類同してをることによつて推定するに餘りあると信ずる (*H. C. Raychaudhuri; Political History of India*, pp. 29—30.)。

之を要するに、佛陀時代の中國は恒河の流出するヒマラヤの低山脈地帯を以て北境とし、頻度耶山脈とウジャインとの間、寧ろ前者に近い所にその南境があり、ビハール州の東境に位するラージマハールを以てその東邊とし、多分カッチャフ灣に瀕せる地方を以てその西南境としたらしい。只その西境の不明であることは遺憾であるが、おそらくパンジャーブ若しくはラージプターナの中部に達してゐたのであらう。これに依つて觀ると、巴利註釋書に傳へられてをる中國の長さ三百由旬(約二千一百哩)は如何なる道行を取るにしても餘り長きに過ぎると謂はねばならぬ。惟ふに之は後世の附記であるから、北方は迦溼彌羅より南方はゴトハーワリ(*Godhāvarī*)河流域に於けるアーリヤ人の住地全體の長さを示したものであらう。従つてその周圍九百由旬も亦之と同様の計算であつたらう

と思ふ。それは兎も角も、佛陀時代の中國はアーリヤ人の住してゐた北方印度全體の大部分を包括してをつたことは炳かである。而して此の中國に關聯して、南北兩道が區分せられたことは、佛典に於て屢々中國に於ける或地方から南道若しくは北道へ赴いた人に就いて、又南道若しくは北道から中國の或地域へ到つた人に就いて傳へられてをることによつて證明することが出来る。即ちバーブリー *Bāvri* といふ婆羅門が舍衛城から南道に赴き、阿說迦 *Asoka* 地方に住したといひ (*Sūtra-piṭa*, pp. 100-2) 同、城の商人達が北道へ赴いたといひ (*Petaravāṇa Commentary*, I, 30.) 二商人が南方の鬱迦羅 *Utkala* から中國へ行つたといひ (*Utkala*, I, p. 80.) 調馬師が五百頭の馬を伴ふて北道から婆羅捺斯 *Bīrghat* へ到達したと記されてをる (*Maheśvara*, I, p. 124.)。尙又佛典に於て之等の地方的區分の名稱が頻々として現はれてをる所から察すると之等の名稱は通俗的に慣用せられたものであるらしい。

五

上述した所に依つて、佛陀時代アーリヤ人によつて占領せられてをつた北方印度の大部分が中國と稱せられ、之に關聯して南北兩道の地方的區分の行はれたことが明かになつたから、更に進んで當時之等の三地方に於て、如何なる政治的區分が現はれてをつたかを研究しよう。

佛教興起の時代を去ること遠くない以前に於ける印度の政治的區分が、再三佛典に於て十六大國 (*Saṣṭa mahājānapada*) として表示せられてをる。余の知る限り此の十六大國に就いて傳ふる原始佛典

は巴利增一尼柯耶 (AN. I, p. 213; IV, pp. 252, 256, 260-1) と中阿含第五十五・持齊經 (吳七・七一枚表) と佛説人仙經 (吳十・五三枚表) とである。之等の巴漢兩終の記録を比較すると多少明かでない點もあるが、大體に於て兩者一致してゐる。今巴利所傳と二種の漢譯とを對照して十六大國の名稱を列舉しやう。

- | | | |
|-----------------------|----------------------|---------------------------|
| 一' Abga (奔伽、捺特) | 二' Magadha (摩竭陀、摩伽陀) | 三' Kasi (迦尸) |
| 四' Kosala (拘薩羅、憍薩羅) | 五' Vajji (跋耆) | 六' Malli (跋維、大力士) |
| 七' Ceti (枝提) | 八' Vamsa (跋蹉、鴨蹉) | 九' Kuru (拘樓、俱樓) |
| 一〇' Panchala (般闍羅、半左) | 一一' Maceha (密釋沙) | 一二' Shravasthi (蘇羅氏、成陽西郡) |
| 一三' Asaka (阿薩具、阿設迦) | 一四' Avanti (阿和檀提、嚳帝) | 一五' Gandhara (哈尼、夜哈那) |
| 一六' Kamboja (劍浮、甘謀惹) | | |

以上の佛典の外、闍那教の最古の聖典 Bhagavati-sūtra にも十六大國の表が掲出せられ、その表中 Auga, Magaha (Magadha), Vaccha (Vamsi), Bajji (Vajji), Moli (Malli), Kasi, Kosala 等の名稱は、佛典に於ける表と共通してゐるけれども、その他の九國の名稱、即ち Baiga (Vanga), Malaya, Malhara, Accha, Koccha (Kaccha), Pajha (Panchira?), Lapha (Kadha), Avaha (Aranda?), Sambhuttara (Sumbhattara?) は全く新しいものばかりであつて、而もその多くは西印度及び南印度の邊境に位すを國々を指示してゐるやうである。

例せば Banga が島史 (Dipavansa) 第九章及び大統史 Mahavanisa 第六章に現はれてゐる Vauga に相當するとすれば、それは南印度 (現今の Bengal) に於ける王國であり (W. Geiger: The Mahāvamsa, p. 51). Malaya は開元釋教錄第九跋日羅菩提 (金剛智) の傳に於ける摩賴耶國及び玄奘の西域記第十に

於ける秣羅矩吒國に相當し印度半島の最南端に位した國であり (F. Waters: On Yuan Chwang, II. pp. 239-31.) Malava は西域記第十一に於ける摩臘婆國に相當し、現今のホムペー管領に於ける Kaira 並に Ajmūdābād の地方を包み、更に Baroda の一部にも涉つた地域を占め (ZSLG, 1904, p. 787.) Koccha は梵語の Kaccha の轉化したものとすれば、之は西域記第十一に於ける契吒國に相當し、今のホムペー管領に於する Cutch 地方を占め (F. Waters, On Yuan Chwang, II. p. 245.) 前の摩臘婆國と共に南印度の西北端に位した國であり、Padha が若し阿育王の第二勅文に記せられてをる Pāndiya に相當するものとすれば、之は南印度に在つた王國であり、Avaha が若し Avānda の轉化した形であるとすれば、之は西域記第十一に於ける阿耨荼國に相當し、今のホムペー管領の北端に近い Kinapur 地方、若しくは中部 Simli、若しくは Vichala 地方を占め、西印度の西博に位した國である。かやうに闍那教所傳の十六大國は、佛教所傳のそれに比較すると、遙かに遠く印度の南端及び西境に達する地域を示し、佛陀時代には全く知られなかつた國々の名を含んでをるのであるから、同じく十六大國といつても、之は佛陀時代以後に屬する政治的區分であると謂はねばならぬ。

翻つて前掲の巴漢兩種の佛典に於ける十六大國の表を對照してみると、明かに漢譯の方が巴利のものよりも後世の所傳であることが判る。何となれば、漢譯では巴利の Gandhāra に相當せしめて、喩尼と夜嚩那とを表示してをるからである。喩尼は儘かに毘那 Tona に相當する言葉であつて、之

は言ふまでもなく *Tonia* を印度風に詮表したものであつて、夜嚩那 (*Nayana*) と同様に、古代印度に於てはかゝる言葉を以た希臘人を表示したのである。アレキサンダー大王の東征に従ふた希臘人の一部が、大王西歸の後も矢張バクトリアを中心として在住し、その後印度西北境とは特に政治上文化上密接な關係を保ち、犍陀羅の如きも一時彼等の勢力範圍となつたのであるから、漢譯佛典に於ては斯る名稱を以て犍陀羅地方を指示したのであらう。故に漢譯に擧げられてをる十六國の名稱は、少くともアレキサンダー大王西歸以後の傳持に係るものと謂はねばならぬ。尙又漢譯には巴利の表中に相當するものを見出すことの出来ない奔拏と蘇摩との兩國名を掲げてをるけれ共、之等が果して如何なる國を指示してをるか殆んど見當をつけかねる。併し若し奔拏が閼那聖典に於ける *Pandya* に相當し、蘇摩が同聖典に於ける *Sumhotara* に相當するとせば、漢譯の表が巴利のそれよりも新らしい成立に係るものであることが一層明白となる譯である。

要するに、比較的古い佛教及び閼那教の聖典によつて與へられる十六大國の表中、巴利所傳のものが最も古い型を保存してをることは殆んど疑を容れない。併しながら、此の巴利聖典に於て示される政治的勢力の分布状態は、すでに一言したやうに、決して佛陀當時のものといふことは出来ぬ。何となれば、此の表に於ては、佛陀時代すでに拘薩羅によつて併吞せられた迦尸も (*Majjhima-nikaya*,

II. p. 111)、すでに摩伽陀によつて征服せられた鸯伽も (*Digha-n. I. p. 111*)、なほ共に獨立せる重要な民

族として取扱はれてをるからである。本生譚に於ても矢張之等は獨立せる王國として記載せられ、或は耆伽と摩伽陀との兩王が斷へず互に干戈を交へて、互に勝敗を繰返したことを傳へ(Jataka, IV, p. 44)。或は迦尸王と拘薩羅王との間に起つた戰爭に就て傳へてをる(Jataka, I, pp. 266-7, 402)。然るに佛陀時代に到つては、迦尸及び耆伽の兩民族は政治的獨立を失ふたのであるから、此の表は慥かに佛教興起以前に於ける政治的區分を示したものであらねばならぬ。多分夙に婆羅門學者によつて傳承せられてゐた政治的勢力の分布表が、そのまゝ初期の佛教徒によつて採用せられたのであらう。但し、此の表は佛教興起以前の政治的區分を示すとはいへ、佛陀時代をあまり遠く廻るものでないことを知ねばならぬ。何となれば、此の表中に現はれてをる迦尸はなほ獨立國と看做されてをるが、既に陳べたやうに佛陀時代は拘薩羅國に併吞せられてをつたのであつて、その併吞せられた時期は、佛陀と同時代の拘薩羅國王波斯匿 Pasādi の父王摩訶拘薩羅 Mahākosa の時代であつたからである。本生譚の傳ふる所に依ると、摩訶拘薩羅がその王女拘薩羅提章 Kosalā を摩伽陀國王頻毘沙羅 Dibbira に嫁せしめた際、沐浴香水料即ち持參金として、百萬金の歳入を生ず迦尸の一邑を與へたといふことであるから(Jataka, II, p. 45)。此の時すでに迦尸は拘薩羅國の領地となつてをつたことを知り得るのである。故に此の十六大國の表は佛陀時代を廻ること僅か一代前まで繼續した政治的實狀を示してをるものと謂はねばならぬ。

然らば、かゝる政治的勢力の分布状態は何時頃から始まつたのであらうかといふに、此の表に於て獨立民族として取扱はれてゐる跋者は、當時韋提訶 *Videha* 族・離車 *Licchavi* 族などの八種族を糾合して、自ら盟主となつて、有力を聯合國を建設してをつたのであるが、彼等がかやうに政治的の獨立を克得したのは韋提訶王國の没落以後であつたのである。佛典に於ては、韋提訶王國の最後の王は、尼彌 *Nimi* の王子迦羅邏 *Kalira Janaka* であつたと傳へられてゐる (*Majjhima-ni, p. 81:5-8* *Ataka, VI, p. 128*)。而して本生譚全部を通じて、跋者族の名の現はれてゐるのは只一回のみであつて (*Jataka, VI, p. 238*)。而も何等特殊な傳説を構成してをらない所から觀ても、本生譚の根本資料成立の時代には、なほ彼等は政治上經濟上その他一般文化關係に於て始めて無力な民族であつたことが判るのである。故に跋者が獨立民族として示されてゐる此の政治的區分の表は、本生譚の根本資料成立時代以後——更に具體的に言へば、韋提訶王國滅亡以後、摩訶拘薩羅王時代に至るまでの狀況を示してをるものと斷定して然るべきであらう。

佛陀時代に到ると、此の表に顯はされてをる政治的區分の状態が少しく變化を來したけれ共、その中の二三の民族を除く外は、大體に於て依然として獨立を維持し、群雄割據の狀態を呈してをつたのであるから、佛陀時代の政治状態を理解する準備として、先づ之等諸民族の歴史並に勢力範圍を討究することが必要である。

吠檀多精要と十五章篇 (上)

金 倉 圓 照

恒喜樂(さだあなんだ)の「吠檀多精要」は、ぼえとりんくがその「梵文拔萃讀本」第二版(明治十年)に獨逸語譯を添加して批判的の出版を爲し、序でどいせん此譯文を修正して、一般哲學史第一卷第三部に附録として發表し(明治四十一年)、翌四十二年にはがるべの再訂によりて二度同「拔萃讀本」に掲載せられたる等の事情によりてか、印度學者の間に廣く玩ばれ、近世吠檀多説を論するに際しての唯一の資料と做さるゝかの觀がある。此間には固よりじえこぶ大佐の苦心に成るボムペイ版の流布をも考慮に入るべきであるが(此書は初版明治二十六年、二版明治四十四年、四版大正十四年であるが編者の序文によれば二版に於て改むる所は極めて鮮い)此書が「其形式に於て明析精密、内容に於て深奥なるが爲にかく一般に喜ばるゝ」とするは不可無しとするも、此を以て恰も近世吠檀多に於て數論説を合糅せる唯一の代表的作品と爲すが如きに至つては俄に吾人の贊成し難い點である。此書が絶対不二論(Kevālavāita)に立脚することは、内容より見ても、引用書

よりしても、又歸敬頌よりしても、更に恒喜樂の他の著書より推理するも極めて明であつて疑を挿む可き餘地は無いが、然も尙、根本絶對不二論より直に本書に移つて此説發達の一般を斷せんとするが如き態度は學術的に精確なものとは言ひ難い。蓋し根本絶對不二論の代表者しやんからを凡そ紀元八〇〇年前後とし、恒喜樂を凡そ一五〇〇年前後とすれば、兩者の懸隔は既に七百年を算する。而て此期間に於て、單に絶對不二論一枝派に關して言ふも、多數の追隨者を出し、研究せらる可き多くの文献が残つてゐる。事情斯くの如くなれば、徒に根據無き空想を以て彼此の批判を加ふるに先立ちて、資料を忠實に研究し、思想發達の跡を辿る方針にて進まざれば、遂に「吠檀多精要」の哲學史上の意味は明にせられ無いであらう。

恒喜樂の年代の如きも、それが印度に於ては普通であるやうに、精確な點は不幸にして不明であるが、今それに關聯して一般に知られてゐる事項を先づ擧げて見やう。其一つは、彼が「吠檀多精要」以外に尙一の著作を爲した事實である。そは即ちまづすうだな・さらすわちの「不二成就論」に對する綱要書であつて「不二成就論教義精要」とも譯す可きものである。まづすうだなは、學者の言ふ所に従へば十五世紀終十六世紀始の人で一五五〇年以前でなければならぬとせらる。從つて恒喜樂は少くも彼と同時に以後の人でなければならぬ。又十六世紀には既に「吠檀多精要」の註釋が現はれてゐるから、彼は一五〇〇年を去ることが遠く無いとも言はれる。此事は大體他の事

實とも矛盾しないから新しい史實に據て之が覆されない限りは研究の出發點として認容せられねばならない。更に「吠檀多精要」は歸敬頌第二に於てあどわやあなんだの名を擧ぐるが、此人はしやんからの「吠檀多經註」に「梵明莊嚴」と稱する散文の注疏を著せる人として知られてゐる。かく見來れば、恒喜樂がまづすうだな及あどわやあなんだに思想的に影響せらるゝことが多かつたであらうといふことは、少くも明に推理せられ得る點である。而して此二先輩は其學問の系統を辿つて見ても、孰も絶對不二論の流れを汲める人々である。然るに翻つて「吠檀多精要」に就て其引用文を調べて見るに、此書は極めて簡潔なるに比して其引用は甚だ豊富なるにも係はらず、未だ一回も彼等の著書を引用せるに遭遇し無い。此事實は果して如何なることを意味するであらうか。臆判するに、恒喜樂が此著を成すに未だ前二者の作が成らざるに際するか、既に成れるも之を何等かの理由に據つて引用せざりしかであらう。第一の想像は前後の事情から見て極めて可能性が乏しい。第二の場合に就て考ふるに、前二者の著作が「吠檀多精要」の内容と密接なる關係を缺くとせるが、或は餘りに時代が接近せるが爲に、尙未だ權證として一般の承認を得難しとなせるが爲であらう。孰にしても「吠檀多精要」自體の思想の淵源するところを知る爲には、其引用を精査するの要あるを知るのである。

「吠檀多精要」の引用の典據を決定せるは、るべも言へるが如く、いふ大佐の功績に歸せねば

ならぬが今此標準書とも言ふべき出版によつて引用の文献と回数とを掲げて見れば次の如くである。

ウバニシヤッド

ブリハド

七回 (他に該書を指すと解すべきもの一回)

チャーンドーギア

十回 (他に該書を指すと解すべきもの四回)

タイチリーヤ

六回

カタ

一回 (他に該書を指すと解せらるゝもの一回)

ケーナ

一回

ムンダカ

五回 (他に該書を指すと解せらるゝもの一回)

マーンゾーキヤ

六回

シュエーターシュワタラ

二回 (他に該書を指すと解せられ、又カイヴルヤにも相當文

の發見せらるゝもの一回)

(他にカイヴルヤをすと解せらるるもの一回)

マーンゾーキヤ・カールカー

一回

聖薄伽梵歌

一回

梨俱吠陀

一回

マス法典

一回

吠檀多經

一回

瑜伽經

二回

ブリハトサンヒター

(ま、だ、わの「全哲學說集成」に此書の引用なりとせら

れて出るものに一致するによる)一回(但し、此引用はほえとりんくゝがるべ版に於てのみ本文と解せられ、じえこぶ版に於てはぬりしんは・さらすわちの註釋には出るも、之を本文とは爲さない。——註釋が本文に混入せるか?)

ハスタアマラカ

一回

ウバデーシャサーハスリイ

四回(此中一回はムクチカー・ウバニシャヤツドの文と一致す)

ヴーキアスダー

一回

ナーイシユカルミアシツチ

三回

パンチャダシイ(十五章篇)

四回(但しほえとりんくゝがるべ版は二回)

尙此他にじえこぶ大佐が其出典を確め得なかつた引用文が二個存するが、其一はウバニシャヤツド的のもので、恐らくカウシートキに關係する。他の一は大佐の見た十六の寫本中の四本には之を缺く頌文の證引であつて、散文の「梵明莊嚴疏」や、又「不二成就論」には恐らく直接の關係が無いも

のである。依て今これらの明に出所の知られた文献に就いて、特に年代上孰れの文献が「吠檀多精要」と最も密接な關係に立つかを、考究して見やう。

先、「ウバナシヤド」は其種類八種以上に及び、引用回数も最も夥多であるが、本書が吠檀多學派の典籍である以上、之は當然の結果であり、又殆ど大部分は古きウバナシヤドの引用なるが爲に、年代上からも直接の關係を定むる助と成らない。又、「聖薄伽梵歌」と「吠檀多經」とはウバナシヤドと共に吠檀多學派の三個の Prasthāna と呼ばるゝ程に重要視せらるゝものであるから、此際何等特異性のある引用では無く、各々一回宛なるは寧ろ少きに失する程である。年代上の隔りも相當に古く特殊の關係は決定し難い。又「マーンヅキーキャ・カーリカー」「梨俱吠陀」「マタ法典」「瑜伽經」の引證あるも孰も年代的に見て特殊の關係を推定する資料とは成し難い。「ブリハトサンニヒター」の引用は既に述たるが如く引用として既に問題を有し、又内容にも疑問の存する書であるから、今は之を除外するを適當とする。

次に「ハスタアマラカ」「ウバデーシャサーハスリイ」「プーキキアスダー」の三書は、何れもしやんから、阿闍梨に關係の深い本であるが、此中「ハスタアマラカ」は、作者に關して從來種々に議論せられた短篇である。即ち普通傳説としては、此書は作者不明であり、之に對する二個の註釋がしやんからの作といふことに成つてゐるが、ふい、つえ、ど、わ、あ、ど、ほ、お、る、の、「印度哲學文献索引考」並に、

「あまらいたやんかの『吠檀多精要註』に於ては、「ハスタアマラカ」は之を作者の名と見てゐる。而てはすたあまらかはしやんからの初期の弟子の一人に數へらるゝ人である。然るにかゝる教授は、印度學匠の教示に基いて、「ハスタアマラカ」は單に「掌中阿末羅果」(A myrobalan in the hand)なるが故に、掌中の圓果を示すが如く、極めて明瞭なる物を示す譬喩に他ならず、従つて作者とは何等の關係なかるべしと斷じたるが如きである。要之、傳説に従へば略々しやんから時代の作品と成り、然らざれば年代不明の書と爲されてゐる状態と言ひ得る。——又、「ウパデーシャサーハスリイ」はいやんからの作品と稱せらるゝものゝ一つであるが、彼の作品は極めて多數なるが爲に殆ど大部分は僞作に非ざるかと疑はるゝにも係はらず、今論者は之を眞作の一に數ふべきものと考ふる者に屬する、因より此處で此點に深く立入つて論ずる餘暇を有し無いが然し信すべき根據の一を擧ぐるならば、傳説上しやんからの直弟とせられ又考ふるに特に疑ふべき確實なる理由なきすれえしやわら阿闍梨の著「ナイイシユカルミアシツチ」に此著が正に十八回に涉つて引用せられて居る事實である。——「ブーキアスゲー」は僅に四十六頌より成る韻文の小作品であつて、之亦しやんからの作品と傳へられ現に彼の「小品集」中に収録せられてゐるが、他の諸作品と等しく眞疑未決の書である。次に擧げた「ナイイシユカルミアシツチ」は三回引用せらるゝが、此書は今言へる如くしやんからの直弟すれえしやんからの著作である。彼はまんだなみしやんと同一人でありと傳へられ、嘗て弭曼

薩學派一派の巨匠くまゝりら・ばつたの弟子であつたが、老後改心してしやんからに師事した者と
言はるゝ。然らば即ち、此著は又しやんからを距る事遠からざるべく、前に言へるしやんからに歸
せらるゝ三著と共に、其思想の淵源する所を示す一資料とは成るべきも、未だ最も「吠檀多精要」
と緊密なる關係に立つものとは論じ難い。

斯くの如く見來れば、最後に擧げたる「バンチャダシイ」こそは引用書中に於て其年代上最も「吠
檀多精要」と密接な關係にあるものたることを推定し得る。「バンチャダシイ」の年代に關すること
其他は次項に論ずるが、それと併せ考ふるに、以上に依て形態的に見て「吠檀多精要」と「バンチャ
ダシイ」十五章篇」とが不可分離の關係にあることが推理せらるゝ。少くとも、「吠檀多精要」成立
の當時には、絶對不二論の吠檀多學派にありては、「十五章篇」が極めて重要な價値を認められ、
當時此流派の著作が夥しかりしにも關はらず、他に抽でて此書のみがウパニシャッド其他の古典的
權威と相並で一般に重要視せられ、又、恒喜樂自身もかく認識したことは、確實に斷定せらるゝで
あらう。従つて亦、根本絶對不二論より「吠檀多精要」に至る此派の思想發達の過程に於て「十五
章篇」が無視するを許されざる地位を保有することも明にせらるるのであらう。此事は「吠檀多精要」
と「十五章篇」との内容上の關係を明にすれば一層確實にせらるゝのであるが、それは第三項に至
つて之を試る豫定である。

尙「十五章篇」の形態論に入るに先立ちて、「吠檀多精要」に於る此書の引用に就いて少しく述べて置きたい。——前掲の引用書表の下にも注意せるが如く、此書引用の回数、*じえいこふ*版と*ぼえ*といふ、*く*がるべ版に依て其度数を異にする。以下引用の順序を追ふて之を述ぶれば、第一は即ち「吠檀多精要」第十五章(第二百二十五項)^(二五)に「十五章篇」第一章第二十七頌が引かれてゐる。之は細なる原素より麤なる原素(五大)の成立方法を説く五重分割法(*Panchakrama*)を述ぶるに際して「十五章篇」を先第一の權證として引用したものであつて、*じえいこふ*版、*がるべ*版共に之を認むる。五重分割法に此派の遠祖*しゃんから*に於て説かれたること、嘗て余が他の機に於て論證したるが如くである。^(二五)——第二は即ち「吠檀多精要」第二十四章に「十五章篇」第七章第七十五頌が引用せられてゐる。此引用は*ぼえ*といふ、*く*がるべ版には之を缺くが、若し挿入すれば第二百七十五項の次に添加せらる可きものである。此版の評註(四一二頁)に據れば、*ぼえ*といふ、*く*見たるカルカッタの諸出版、伯林の一手寫本、倫敦の四寫本には此引用文の存せざりしことを知る。*じえいこふ*は其出版の基礎とせる十六の典籍中、極めて明瞭にして正確なる一寫本と他の一本とに據て之を原典に採用したものである。然るに彼が其脚註及最後の評註にも斷はれるが如く、此引用と註釋文との聯絡は他の場合に比して緊密の關係を缺く状態にもあり、又其出所は*しゃんから*に歸せらるゝ作品「*ブーキアブリッチ*」中にも宛め得らるゝ關係上、「十五章篇」の引用としては最も問題の残る物に屬す

る。然りと雖、此引用の箇所を見れば、そは極めて自然であることが知られる。即ち此處ではウパニシヤツドの「汝それなり」といふ格語が「青蓮」といふ句に於るが如き直接表現を爲すものに非ることを論じたる後に、其典據を「十五章篇」に仰いだものである。而して斯る特殊の文章論は「十五章篇」に於ても詳しく論せらるる所である。且又、後に注意するやうに、形式的に見ても、此所で「十五章篇」の此句を引用するといふことは、順序上極めて至當である。故に筆者は今此引用が「十五章篇」より採用せられて、本来「吠檀多精要」に存在したものであると爲すも、何等支障無きものと考へる。——第三は即ち「吠檀多精要」第二十九章（第百九十三項）に「十五章篇」第七章第九十頌の後半及び第九十二頌全部が引用せられてゐる。これは前掲の兩出版共に一致して認むるところであつて、^{マナメ}竟によりて梵が認識せらるべしと爲すべきや否やに關して、典據を「十五章篇」に仰いだものである。——第四は即ち「吠檀多精要」第二十九章に「十五章篇」第七章第九十一頌が引用せられてゐる。此引用はじえこぶ版には何等の評釋を加ふること無く引かれてゐるから、彼の見たる出版及寫本には全部存在したものと推定せらるゝが、^{ほえとりんく}が、^べ版に之を收容せざるは寧ろ奇怪である。ともあれ、若し補足するとせば該版第百九十五項の中に附加せらるべきであつて、第三の引用に引續き梵の認識と關係なき普通の對象の認識に際し、知が如何に之に作用するかを説くに關して、「十五章篇」に權證を仰いだものである。——以上四回の引用を通覽するに、

既に慧眼なる讀者は看取せられたのであらうが、「十五章篇」の引用が順序を追ひて「吠檀多精要」に發見せらるゝことである。之即ち余が第二の引用も亦本來此「精要」中に存せりと爲すも不可なしと論せる理由の一つである。斯く計畫的に他書を引用することは、此「精要」にありては、他にも其例を索め得るものであつて、此處では其必要無きが故に一々之を證明しないが、例へばマーンゾーキア、タイチリヤ、シュエーターシュワタラ等のウパニシッドは一の逆轉もなく順序良く引用せられてゐる。蓋し斯くの如きは此「精要」の著者自身が豫め斯く爲すべきことを腦裏に畫いてゐたことを推定せしむるではないか。それは兎も角、「十五章篇」四回の引用が孰れも此書の重要な問題を論ずるに際會して爲されてゐることは注意を促して置く必要がある。

- 註 (一) O. Böhtlingk's Sanskrit-Chrestomathie の初版は天保十三年に彼得堡で出版せられた。然し「吠檀多精要」が編入せられたのは、第二版からである。尙「吠檀多精要」の獨逸に於ける最初の上梓は Othmar Frank の (Die Philosophie der Hindu. Vedanta-Sara von Sadananda, Sanskrit und teutsch zum erstemal übersetzt, und mit Anmerkungen und Anzeigen aus den Scholien des Rama-Krishna-Tirtha begleitet) München und Leipzig 1835 (天保六年)であると言はるゝが、此書は當時學者に依て既に非難せられたらしい。今此處では吠檀多精要が早くから學界に注意せられてゐたこの一端を示せば足るのであつて、此書の書史的考察を爲すのが本篇の目的で無いから、其後の重要な出版の一々之を附説しない。Ernst Windisch, Geschichte der Sanskrit-Philologie, Strassburg 1917, pp. 66, 242 参照。
- (二) O. Strauss; Indische Philosophie. münchen, 1926, p. 191. Deussen; Allgemeine Geschichte der Philosophie I. 3. p. 616.

原註に Brahnavidyāsharara 及び Advayānanda. Colbrooke, miscellaneous Essays. vol. I. p. 350, note I に於て
1) 著者に Rāmānandācārya の説を採つたものとす。

(7) The Vedāntasira of Śaṅkara, ed. by Colonel G. A. Jacol, 4th edn. Bombay, 1925. 本書に附録として引用著者
表を附すると明記してあるが(百七十五頁)第四版の五六部に於りて余の謂ふる所では全く之を缺いてある。従つて
本文の以下に掲ぐる引用著者は筆者自身が此書に採らざりしものなるべし。然るに版々を比較して作成せる表を基礎として述べて
あるものとす。

(10) Le Vedānta, par v. S. Ghale, Paris, 1918. p. XXXIII (=Government Oriental series Class C, No. I. Poona, 1926.
p. 29) と稱す。 (11) Colonel G. A. Jacob, op cit p. 158 (note to p. 43) とす。

(13) The Hāstīnālakā, by E. R. Cowell, (Indian Antiquary vol. IX, 1880, pp. 25—27) を見よ。尙或一節に於けた文獻
の誤りは Fixedward Hall, a contribution towards an Index to the Bibliography to the Indian Philosophical
System, Calcutta 1850. — sri = rāmātha = yati-vināśa vidvān = manora-junānāt vedāntasvayātkā (十四頁) の
版の附録にあり) — 更に現存寫本中にも此書には「*śrī*」の著者名及び物の存する「*śrī*」と「*śrī*」 S. R. Phandarkar
氏が「一八九九—一九一五年間に「政府寫本圖書館」の手に蒐集せる寫本中にも作者名として此名を擧げてゐるもの
あり」とす。 List of manuscripts collected for the Government manuscripts Library, pb. by Oriental Research
Institute, Poona 1926, p. 46. とす。

(14) The Naiṣkarmya-siddhi with the Cardika of Jāhnotama, (Bombay Sanskrit and Prakrit Series No. XXXVIII)
1925 Revised Edn. pp. 263—265 とす。

(15) Minor Works of Śhaṅkara in Original Sanskrit. 2 vols. Poona 1924, 1925. The ((Vakyaśūtri)) is contained
in the second part pp. 418—421.

(一五) 「十五章篇」は、じ、え、こ、ぶ版の章段法に據り、「第百二十五項」は、ほ、え、さ、り、ん、ぐ、り、が、る、へ版の區分法による。而て以下も亦之に準ずる。此兩者の分段法は何等相互に直接の聯絡無きもの、如くである。又兩書の間には多少本文の出入り存する。故に一方のみの番號を賦與する時は必しも精密とは言ひ難い。之の煩を厭はず双方を記入する所以である。

(一六) 哲學雜誌大正十五年九月號

二

「十五章篇」と「吠檀多精要」との形式上の關係は第一項に述ぶるが如くであるが、兩者の内容上の關係に入るに先立ちて、「十五章篇」の形態に關する議論を、此項で取扱ふことにする。

「十五章篇」(Panchadasi)は其名の示すが如く、十五章篇の韻文より成る一篇であつて全體は一千五百五十一頌を包含する。今其各篇の翻譯名稱と頌數の配置を掲ぐれば次の如くである。

第一	實相分別章	六五頌	第八	不變我燈火章	七六頌
第二	五大分別章	一〇九頌	第九	禪那燈火章	一五八頌
第三	五蓋分別章	四三頌	第十	伎人燈火章	二六頌
第四	相對分別章	六九頌	第十一	瑜伽喜樂章	一三四頌
第五	格語分別章	八頌	第十二	我喜樂章	九〇頌
第六	不可思議世界燈火章	二九〇頌	第十三	不二喜樂章	一〇五頌
第七	滿足燈火章	二九八頌	第十四	明喜樂章	六五頌

右の表によりて明に知らるゝ所は、此書が自ら五章宛に分割せられ、かく分割せられしものゝ三篇が集成せられて此一篇を爲せることである。

更に作者に就て考ふるに、此書は普通には知林（*ひどやあらにあ*）の作と呼ぶるゝが、又精確に言へば知林と其先輩ばらちいるたの合作と爲さるゝ。然るに如何なる種類の合作なるやに至つては必しも明白ではない。學者の言ふ所に従へば、傳説に於ても果して此先輩が最後の五章乃至九章をも著作したか否かは不定である。甚しきに至つては、知林が此種の著作を爲すといふことは不可能であるとするが、或者は最初の五章のみが知林の眞作であつて、殘餘は之をキチアナガル宮廷奉仕の或學匠が制作して知林の名を附したものであるとも言ふ。孰れにしても、今筆者は、此傳説に關して積極的の批判を加ふるに十分の資料を閲覽し得ざる事情に置かれてゐるが、本論を草するに際して使用せる二種の原典に記す所を見れば多少其間の消息を明にする點が無いでもない。シヤカ紀元一八一七（西曆一八九一）に梵文の註釋二種と附録としてマラーチー文の註釋一種を附して印刷せる出版地不明の菊版本を見るに、十五章中其結尾文（*Colophon*）に於てば、らちいるたと知林の合作たるを記すは僅に第四相對分別章のみであつて、殘餘の十四章は全部知林單獨の著述と成してゐる。更に西曆一九〇五年ボンベイにてらまくりしゆの註釋を附して出版せる袖

珍本を見るに、右の結尾文に於て、第一第二第三章は人名を缺き、第四第五は之を合作とし、第六章より第十章は知林のみの作とし、第十一章は合作とし、第十二章は人名を缺き、第十三章以下は知林のみの作と爲してゐる。これらは一見 *à random* とも思はるゝが、良く考ふれば、曩に述べた著作に關する傳説と照應する點が無いでもない。若し信すべき古寫本の幾種かを調査し得るならば、恐らく此點に對して何等かの判断を下し得べきか。尙、らゝまくりしゆ、なの註釋を見るに各章の劈頭に歸敬頌を記すが、それらは皆一致して兩者の名を記すが故に、此註釋者は全部を合作としたらしい。但し不幸にして此註釋家の年代は未詳である。——以上に依て、吾人が採り得る態度は、研究の出發點として「十五章篇」を一應知林の著作として認むることであらう。固より此際にば、いら、いら、いたの協力といふことも考慮に入るべきであるが、此先輩と同一主張をなすに非れば知林の協同といふことは考へられぬし、又、知林と彼との思想上の相違を分析して考察するといふが如きは事實上に於ても殆ど不可能に屬する。而て、此「十五章篇」を直に知林の説と解する研究上の假定は又以下に述べる事實に依つても支持せらるゝ。

然らば知林とは如何なる人を指すか。知林とは、まゝだわがし、やんから派の僧團に入り得度したる際に得たる名を指すといふ點に於ては殆ど諸説は一致するものゝ如くである。此事實は一點の疑義を挿む餘地無き程に明白であるとは断言し得ない所もあるが、上に言へるが如く「十五章篇」は

知林とば、ら、ち、い、ち、い、る、た、の、合、作、と、爲、ら、る、點、及、び、ま、だ、わ、の、一、作、に、ば、ら、ち、い、ち、い、る、た、が、歸、敬、せ、ら、る、の、兩、點、を、併、せ、考、え、更、に、古、き、文、獻、に、ま、だ、わ、の、作、品、が、知、林、の、作、品、と、し、て、引、用、せ、ら、る、點、等、よ、り、推、し、て、兩、者、は、同、一、人、を、指、す、も、の、と、解、せ、ら、る、。

ま、だ、わ、は、其、弟、さ、ー、や、な、と、共、に、多、數、有、名、な、る、著、作、を、殘、し、た、が、就、中、哲、學、に、關、し、て、最、も、人、口、に、膾、炙、せ、ら、る、は、「全、哲、學、說、集、成」で、あ、る。此、書、は、ち、や、さ、し、る、わ、か、の、唯、物、論、に、始、り、て、順、次、に、十、五、の、異、說、を、述、べ、最、後、の、第、十、六、章、に、し、や、ん、か、ら、說、を、叙、す、る、が、此、第、十、六、章、は、本、來、此、「集、成」に、は、存、し、な、い、も、の、で、あ、つ、た、ら、し、い。か、ゑ、る、Ⅱ、が、ふ、共、譯、の、底、本、と、し、た、「印、度、文、庫」本、に、は、此、部、分、を、缺、け、る、が、故、に、其、英、譯、本、は、此、章、を、收、録、し、て、ゐ、な、い。西、曆、一、九、〇、六、年、出、版、の、ア、ー、ナ、ン、ダ、ア、シ、ュ、ラ、マ、叢、書、本、卷、五、十、一、に、は、二、個、の、寫、本、に、依、て、此、章、を、増、加、し、た、が、其、結、尾、文、は、さ、ー、や、な、の、作、と、記、し、ま、だ、わ、の、名、を、記、さ、な、い。又、第、十、五、章、ば、た、ん、ち、り、說、を、述、べ、終、り、た、る、所、に、「之、よ、り、以、下、に、述、ら、る、べ、き、全、哲、學、說、の、頂、上、の、寶、玉、た、る、し、や、ん、か、ら、說、は、他、の、箇、所、に、叙、べ、ら、れ、た、り。故、に、此、處、に、は、省、略、す。」と、諸、本、に、出、て、ゐ、る、と、あ、る。か、ゑ、る、は、此、文、に、他、の、箇、所、と、言、ふ、は、「十、五、章、篇」を、指、す、で、あ、ら、う、と、註、記、し、ふ、あ、か、あ、も、亦、斯、く、注、意、し、か、ん、て、ら、い、つ、は、後、者、と、共、に、第、十、六、章、の、眞、作、た、る、や、を、大、に、疑、問、と、し、て、ゐ、る。即、ち、之、等、の、學、者、に、從、へ、ば、ま、だ、わ、は、自、己、の、信、奉、せ、る、絶、對、不、二、の、吠、檀、多、說、は、既、に、「十、五、章、篇」に、別、冊、と、し、て、說、け、る、が、故、に、今、「全、哲、學、說、集、成」に、於、て、は、之、を、省、略、す、る、意、味、と、爲、す、を、自、然、と、爲、す、の、で、あ、る。之、余、が、曩、に、「十、五、章、篇」を

知林の作と爲す研究上の假定が認容せられねばならぬ理由の一つとして豫め注意して置た事項である。尙、最近ブーナ市東洋研究學院より出版せられし「全哲學說集成」は、其序文(Præfation)を見るに既に世に行はれたる「印度文庫版」、「アーナンダグアシュラム版」の他に尙二種の寫本を底本としたが、其中の一寫本は全然第十六章を缺き他の一本は之を有するも、第十五章の終に前掲の一文を有し「第十六章は恰も獨立書の如くに取扱はれてゐる」と編輯者が注意してゐる。^(一三)是等に據ても此第十六章が果してまゝだわの眞作たるや否やは甚だ疑問とせらるゝことが明と成らう。或學者の如きは更に一步を進めて「全哲學說集成」全體がまゝだわの作に非ずして彼の弟さゝやの子まゝやの著述であるとなしてゐる。即ち Mudhava は Myama の誤りであるとし、此「集成」がまゝだわ以後の引用をも含むといふ理由に據つて之を立證せんと努めてゐる。^(一四)此論證は俄に信用し難い點もあるが、假に此主張を是認してもそれはまゝやが伯父の「十五章篇」を豫想して其「集成」に第十六章を添加し無かつたと言ふ迄で、今余の論せんとする主旨に於ては大差を生じない。^(一五)

次にまゝだわの年代に就いて考ふるに、總じて彼の傳記として傳へらるゝ如きものは、神秘的な部分が多く、史實としては如實に認容せられ難い。銘刻碑文の如き信用すべき史料も、一致を缺く點があり、其爲に或學者は殆ど同時代に二人のまゝだわが存在したと主張するに至つた事は前に注意せるが如くである。併し彼が十四世紀、殊に其學術的活動は十四世紀後半に屬するといふことは

孰の史料に由るも殆ど動か無い點である。學者の研究を綜合すれば彼が僧籍に加はり雲水生活に入つたのは大體西紀一三六八年以後一三八六年以前の事實であるらしい。傳説では一三八六年に九〇才(一説には一二〇才)で死んだとせらるゝが、之も必しも其まゝには信せられぬ點も存する。但し八十五才以上の長壽を保てることは其著述から推知せらるゝ。——以上の如く見來れば、今日迄の研究に基礎を置く限り、「十五章篇」と「吠檀多精要」との年代上の懸隔は、大體一百年乃至一五十年前後と言ふことに成らう。

(一) Winternitz, op. cit. S. 437. A. 5. — Dharmatirtha は Vidvatirtha, śikhaṅga 等共ニ Madhava (即ち知林) の三人の師匠の一人に數へられ、尙其他に Dṛḍhakeya-vivoka の著述があると言はれる。彼の名は Madhava の著述 Jaiminī-śāstrya-nyaṇinī-vistara の歸敬頌に擧げられてゐる。See, (Indian antiquary) vol. XLV, 1916 p. 3.

(二) Pañcalāsi of Vidyaṛanya, by M. Śrīnivāsa Rāu and K. A. Kṛṣṇaśastry, Mysur, Srīrangam 1912. P. IX.

(三) 梵文註釋亦名を附した本巻の標題は次の如くである。śrīmadvidyāraṇyānuvīraciṇa Pañcalāsi, Śrī-śrīmadkṛpānāvirācīṇya padadhyaikābhāṣya vyākhyāya tatva mokṣopāśra-śrīmad-śastryarāṇyānyāyīkṛta-pūrnānandendukānūdhī-kaṇṇī-takara-śikhyāya ca samēdī. pp. 600+150

(四) Nirpayaṅgara Treasa

(五) 一例を擧ぐれば第一章註釋の始に 'Nāṭva śikhirātirtha-Vidyāraṇya-nūdhīvarau / pṛatyakāttavavīcasya kṛiyate padadhyaikā// 尙十二章以下の註釋には之を省略するが、それは十一章の始の頌にて代表する意である。

(六) 例へば最も貴重な史料とせらるゝ碑文に就て見ても、今日まで発見せられた物の中では、Madhava は Madhava ānāyān, Manuṣya 又は Śaiva 等と記さるゝと、寧ろ Acarya 又は Vidyaṛanya 等記された類例は存し無い。然し、彼が知林の僧稱を授けて雲水生活に入り吠檀多教に没頭したのは恐らく五十五才以後の事件であつて「十五章篇」の述

作も其以後の事と考へられ、諸碑文は其以前の彼の政治家としての活動を刻したものと解すれば、此疑問は會通せらる。See ([Panchadasi of vidyananya]) op. cit. p. IX. c. — 但、まあたわ、阿闍梨とまあたわ大臣とは殆ど同時代に於る全然別個の人格を指すと爲す學者も存する。即ち前者は全く軍人として活動したることなく、姓はば、いらごわ、いちやであり、父をまーやな母をじりーまぢと呼び、師匠として註(一)に挙げたる三名を有するが、まあたわ大臣は姓はかーんぎーちとあり、父名をちやううんだ(又はちやううんち・ばつた)母名をまーちやーんびかーと呼び、おっか一世及びはりはら一世の許にマナワセーの總督となりユを征服したとする。—— by Rao Bahadur H. Narainm haclar (Ind. ant. op. cit. p. 6) — 尤も執にしても知林とまーだわとを同一人と爲すに疑りは無く後者の場合においてば、まーだわ阿闍梨を知林と同一人と爲すのである。

(ヤ) 註(一)参照。(ハ) Ind. ant. op. cit. pp. 18—19.

(ク) (ia), param sarvadarsana-sromas-jibhataṁ śākhadarśanam-anyata ikhīlam-ity-atropak-jīam-iti) — J. nandisrama SS. vol. 51. p. 114 note. 但、じ sromas-jibhataṁ があるは誤植なり。

(10) The Sarva-darsana rangraha trans. by E. B. Cowell & A. F. Gough, p. 273 note.

(11) An outline of the religious literature of India, by Y. N. Farnihar. Oxford 1920. p. 290 note 3.

(12) Winternitz, op. cit. S. 420.

(13) Government Oriental Series vol. I. poona 1924. 二十二頁及び本文三百八十八頁脚註参照。

(14) Ind. Ant. op. cit.

(15) 但、出家以前の名にて表はさるゝ「全哲學說集成」が出家以後の名にて表はさるゝ「十五章篇」を既に豫想するといふことは、同一人に關して考ふれば、奇とするに足ると言ひ得るであらう。此點は尙「集成」に關する著者の研究を將來に俟つものである。

(16) Ind. Ant. op. cit. — Panchadasi of Vidyananya, op. cit. — 尙、まーだわの年代に關しては、あんでるに、つ「印度文學史」第三卷四二〇頁脚註に擧げた諸文献の参照を乞ふ。以上に掲げた年代に關する文献は該「印度文學史」に掲載せられてゐない物を提示したのであつて、其補足と成るべきものである。所關の諸文献を悉く批判してまーだわの年代を特に論究することは、筆者が此處に意圖する限りではない。

起信論の成立に關する史料に就いて (下)

鈴木宗忠

四 馬鳴作否定説に關する史料の批判

馬鳴作否定説は、それだけで云へば、支那撰述説と同一ではない。起信論は馬鳴が作ったものではないにしても、他の印度人が作ったものとは、考へることが出来る。しかし馬鳴作否定説に關する史料とも云ふべき惠均の四論玄義及び珍嵩の探玄記私記は、事實に於て、起信論の馬鳴作を否定することから、直にそれは支那人の撰述したものであることを主張する。それ故に今の場合は、馬鳴作否定説に關する史料は、即ち支那撰述説に關する史料である。

(イ) 四論玄義に就いて

先づ惠均の四論玄義から述べると、惠均は僧正であつたから、略して均正と云はれたとのことであるが、その四論玄義の第五卷の文及び第十卷の文と稱するものが、起信論の眞僞問題に關係するのである。しかし惠均の四論玄義は、現に續藏經の第七十四套に收められ、十卷(但し一、三、四卷欠)から成るがその第五卷にも、又第十卷にも、今の問題の文はなく、それは唯古來邦人の著書

に引かれるに過ぎない。即ち珍海の三論玄疏文義要第二（大日本佛教全書第七十五卷）には、この兩者の文を引き、賢寶の寶冊鈔第八（單行本）及び洪容の起信論決疑鈔（大日本佛教全書第九十四卷）は、唯第十卷の文のみを引いて居る。今これを擧げると、第五卷の記事は、

起信是所登人作。借馬鳴菩薩名。

と云ひ、第十卷の記事は、

唯見起信論一卷。或人云。馬鳴菩薩所造。北地諸〔地〕論師云。非馬鳴造論。昔日地論師造論。借菩薩名目之。故尋覓經論目錄無有也。未知定是不。

とある。この文を分析して見ると、數段に分れる。第一は、惠均の時代にも、それ以前の時代にも、起信論が存在し、多くの人々に依つて、馬鳴作とせられたと云ふことである。古い日本の佛書目錄及びその他に依つて見ると、惠均は三論宗に屬し、その開祖吉藏に關係のあつた人であらうと思はれる。さうすると彼の時代は、大體唐の初め頃となるが、その時代にも、その以前の隋の時代にも、起信論は普通に馬鳴の作とせられたのであらう。第二は、惠均時代の北地の諸論師（三論玄疏文義要引用文）若くは北地の諸地論師（寶冊鈔引用文）が、起信論を馬鳴作とするこの通説に反對する説、即ち支那撰述説の傳説を持つて居たと云ふことである。北地の諸論師と云へば、南方の佛教學者ではなく、北方の佛教學者と云ふ意味になる、唯それだけのことである。然るに北地の諸地論師

と云へば、唯一字の相違ではあるが、更に特定な意味を持つて来る。即ちそれは單に北方の佛教學者と云ふ意味でなく、北地の地論宗の學者と云ふことになるのである。地論宗は菩提流支等の譯した十地經論に基いたもので、これに屬した學者は、南道北道の兩派に分れて、相争つたと稱せられる（續高僧傳第七、釋道範傳、致二、一二七布）。さうすると四論玄義の文に於て、起信論の支那撰述說の傳説を持つて居た北地の諸地論師と云ふのは、地論宗南道の學者ではなく、地論宗北道の學者であつたらう。しかし常盤大定氏の詳論したやうに、惠均の時代に於ては、地論宗は唯南道派のみが存在して、北道派は既になくなつて居たやうに思はれる（1）。存在しない地論宗北道の學者が、起信論に關して、彼此云ふ筈はない。この點から見ても、四論玄義の文は、寶冊鈔引用の如く、北地の諸地論師ではなく、三論玄疏文義要に引用したやうに、北地の諸論師であつたとしなければならぬ。北地の諸論師は、既に述べたやうに、北方の佛教學者と云ふ程の意味であるから、當時に存在した地論宗南道の學者と見てもよく、又攝論宗の學者としてもよく、更にその他の北方佛教學者としても差支ないと思ふ。第三は、北地諸論師の持つて居つた傳説の内容を見るに、（一）起信論は馬鳴作ではなく、昔の地論師の造つたものである、（二）それ故に翻經論目錄の中にはないと云ふことである。こゝに翻經論目錄と云ふのは、何を指すかは明でないが、或は法經錄にある真諦錄のことかも知れぬ。法經錄では、既に述べたやうに、起信論が真諦錄にないと云ふ理由で、その真諦譯を否定する

けれども、この四論玄義の文では、翻經論目錄にないと云ふことは、單に起信論支那撰述の消極的證據をなせるに過ぎない。その積極的證據とも云ふべきものは、昔の地論師がこれを造つたと云ふのである。しかしこれとても唯昔の地論師が造つたといふだけのことで、これに關して、何も特定の證據を擧げて居る譯ではない。その地論師と云ふのも、地論宗南道のことか、地論宗北道のことか明でないが、何れにしても、唐初以前に、隋の時代か、若くは南北朝時代に、地論宗の學者が、起信論造つたと云ふのである。第四は、北地の諸論師は起信論支那撰述の傳説を持つて居たけれども、惠均はこれと承認したのでもなれば、無論これを主張したのでもないと云ふことである。以上で起信論の眞偽問題に關する四論玄義の文を分析したが、これを概括すると、唐の初めの時代に、北方の佛教學者が起信論支那撰述の傳説を持つて居たといふのである。それならばこの傳説は、起信論の成立に關する史料としての價值を有するであらうか。

この傳説をかゝる史料として考察する時に、第一に疑の起るのは、この傳説を記載すると稱する四論玄義の文が、第五卷のものも、又第十卷のものも、共に現存の四論玄義に存在しないことである。勿論現存の四論玄義は、缺本もあつて、決して完全なものではないから、この中にかの文が存在しないと云ふので、直にこれを否定することは出来ない。且つこの文を初めて引用したと思はれる珍海の三論玄疏文義要は、平安朝の末に出來たもので、惠均の時代から見ると、五百年ばかりの

後ではあるが、支那の佛書は、古くから日本に傳來したから、三論宗に屬する珍海が、同一系統の惠均の著書を引用するのに、間違があつたらうとは思はれぬ。しかし何れにしても、現存の四論玄義にこの文の存在しないことは、この傳説が起信論の成立に關する史料としての價値を減殺するものであらう。第二に、この傳説の内容の中で、私が起信論支那撰述の消極的證據として據げた、翻經論目錄に起信論のないと云ふことは、起信論の成立問題に取つて、意義のないものではない。しかしこのことは、この傳説の史料としての價値をば、法經錄以上のものとすることは不可能である。即ちそれは眞諦譯否定の證據にはなるけれども、支那撰述の證據となることは出來ない。この傳説が、起信論の支那撰述説に關する史料となる爲めには、私が前にその積極的證據として擧げた、起信論は昔の地論師の造つたものであると云ふことが明にせられなければならない。しかしこの文には、これに關して、何事も述べて居ない。そこで支那撰述論者は、これを明にしようとして、地論宗南北兩道の争の内容を吟味し、この争を調和する爲めに、起信論は撰述せられたとするやうになつたと思はれる。若し論者の云ふやうに、起信論の中心思想と地論宗南北兩道の争とを結合することが出来るならば、それは起信論の成立問題に多大の光明を與へるであらう。しかし私はこれには随分疑はしい所があると考へる。(2)。たとひこの議論が正しいとしても、それは起信論の成立に關する一個の意見であつて、四論玄義に記載せられた傳説とは、別なものと見なければならぬ。勿論この議

起信論の成立に關する史料に就いて

五四

論はかの傳説の解釋にはなるけれども、この解釋は、かの傳説に當然附着して居るのではない。解釋は解釋であり、傳説は傳説である。それが爲めに、この傳説を起信論の支那撰述説、に關する史料とすることは出来ないと思ふ。

(口) 探玄記私記に就いて

次に珍嵩の探玄記私記に就いて述べると、日本の古い佛書目録に依れば、珍嵩は新羅の人で、華嚴宗に屬し、唐の末頃に生存したやうに思はれる。彼の探玄記は現存しないけれども、賢資の寶冊鈔第八卷に引かれる。

探玄記第三私記青丘珍嵩釋云。馬鳴起信論一卷。依漸利經二卷造此論。而道宣師目錄中云。此經是偽經。故依此經起信論是偽經也。

これに依ると、起信論は、支那で偽造した漸利經に依つて偽造したものであるから、それは印度傳來のものではなく、支那で撰述したものであると云ふのである。しかし藏經の中には、漸利經と云ふものは存在しない。そこで賢資は、こゝに云ふ漸利經は、起世經であるとなし、起世經は偽經ではないから、起信論がこれに依つて造られたとしても、偽論と云ふとは出来ないと論ずる。望月信亨氏は、快道の起信論義記懸談に依つて、茲に云ふ漸利經は、占察經であるとなし、珍嵩の議論を正當と認めた。(3)。私も珍嵩の所謂漸利經は、無論占察經を指したものであると考へるが、占察經

と起信論との關係に就いては、望月氏の意見をそのまゝに是認するとは出来ない。これに就いては、後に詳しく論ずるであらう(4)。たとひ珍嵩の言ふ所が正當であるにしても、それは起信論の成立に關する一個の意見であつて、その史料としての價値を有するものではないと思ふ。ある記述がある事實の史料となる爲めには、その記述の價値が時間的關係に存しなければならぬ。然るに今の場合に於ては、記述の價値は、占察經と起信論との關係と云ふ、超時間理由に基くのである。この點から見て、珍嵩の探玄記私記の記述は、起信論の支那撰述説に關する史料とすることは出来ない。

1. 常樂氏。大乘起信論の眞偽問題。哲學雜誌第三百九十五號八七—九頁。

2. 地論宗南北兩道の争の内容に關しては、續高僧傳に第七釋道暹傳に、故洛下有南北二途。當現兩說自新始也。

と云ひ、又法華文句記第十八に、

古弘地論。相州自分南北二道。所計不同。南計法性生一切法。北計梨耶生一切法。宗竊既別釋義不同。

と云ひ、法華玄義釋籤第九上に、

陳達已前。弘地論師二處不同。相州北道計阿梨耶以爲依持。相州南道計真如以爲依持。此二論師俱禀天親。而所計各異。

同於水火。

と云ふ。望月氏はこれを阿梨耶議の眞妄に關する争となし、起信論の和合議はこれを調和せるものであるとせられる。氏は「大乘起信論之研究」の諸處に色々論ぜられるが、私には首肯し得られない所が多い。これに就いては後に詳しく論じようと思ふ。

3. 望月氏。大乘起信論之研究。一七頁

4. 占察經と起信論との關係に就いては、前に述べた地論宗南北兩道の争と起信論との關係と共に、後に「支那撰述説の難點」起信論の成立に關する史料に就いて

起信論の成立に關する史料に就いて

五六

を論ずる際に、詳しく説かうと思ふ。私は本論文の初めに云つたやうに、「起信論の成立に關する史料の批判」を終へてから、出来るならば順次に「起信論の中心思想」と「起信論の成立」とを論じて行かうと思ふ。今その探定を左に録する。

○起信論の中心思想

一、起信論の網格とその中心思想。二、如來藏思想と阿賴耶思想。三、馬鳴作肯定説の解。四、印度に於ける如來藏思想と阿賴耶思想との交渉その起源及び發達。

○起信論の成立

一、印度に於ける如來藏思想と阿賴耶思想との交渉と起信論。二、印度撰述の難點。三、支那撰述の難點。四、本文形式の分析。五、起信論の成立。六、起信論の新譯に就いて。

五 眞諦譯否定説の決定、その正證と傍證

既に馬鳴作否定説に關する史料とも云ふべきものが、史料としての價値がないとすれば、從來論じた所から見て、起信論の成立に關する史料は、眞諦譯の肯定及び否定に關する二類のもので盡きる譯である。そしてこの二類の史料を取捨して、起信論の成立を考へると、前に述べたやうに、それは馬鳴作ではあるが、眞諦譯ではないと云ふ結果になるのである。史料の上から引き出されたこの結果は、起信論の本文の上から見ると、果して如何なるであらうか。

本文の上から考へると、起信論が眞諦の譯したものであるか否かを明にするには、その譯語を檢査すれば、目的を達することが出来ると思ふが、それが馬鳴の作つたものであるか否かを明にする

には、その思想を吟味するの必要がある。譯語を検査するのは、僅に本文の形式を分析する一部に過ぎないのであるが、思想を吟味するのは、その内容全體を研究することである。起信論の成立を明にする爲めに、その内容を研究することは、實に問題の核心をなすのであるから、その重要であることは、多く論するまでもない。しかし本論文に於ては、この問題解決の出發點として、その史料論をなすのが目的であるから、この史料論の謂はゞ結末として、こゝでは本文形式の分析の一部である譯語に就いて論じて置かうと思ふ。

(1) 眞諦譯否說の正證

史料の上から考へて、起信論は眞諦の譯したものではないとしなければならぬやうに、譯語の上から考へても、同様にその眞諦譯を否定しなければならぬ。既に望月信享氏も、起信論の中に、眞諦の譯例に反する三個の證があることを指摘せられた(1)。三個の證とは、一は三身の名稱、二は修多羅說の用例、三は煩惱礙智礙の名目である。便宜の爲めに、第二の修多羅說の用例から述べると、それは起信論に於ては、所引の經名を出すことなく、單に修多羅說と書いて、その文を擧げるやうな例を云ふのである。私はこのことの是非を明にする爲めに、二に分けて考へて見る。一は所引の經名を出さないで、單に文を擧げると云ふことで、二は *Sutra* を譯するのに、經と云はな

いで、特に修多羅と云ふ音譯を用ゆることである。先づ前者から考へると、起信論が對治邪執に於

て、經名を擧げないで、修多羅説と書いて居るのは、これを讀むものゝ直に氣の付くことである。又眞諦譯の諸論が、經典を引用する場合に、多く經名を出して居ることも事實である。しかしこれに因つて、直に起信論が眞諦譯でないと思ふことは出來ないと思ふ。眞諦に限らず、如何なる人でも、論書を翻譯する場合に、原文に經名が擧げてあれば、翻譯にもこれを擧げるであらうが、原文になれば、翻譯には無論擧げる筈はなからう。換言すれば經名の存否は、原文の性質を決定するもので、翻譯に關する事柄ではない。起信論の原文に經名が存しなかつたならば、眞諦がこれを譯したにしても、これを擧げることはなかつたのであらう。そうして見ると、このことは起信論の眞諦譯を否定するの證據にはならぬ。次に *Sūtra* の譯語であるが、眞諦が常にこれを經と譯したのであるならば、それは起信論の眞諦譯否定説の證據になるだらう。しかし眞諦は、これを經とも譯して居るが、修多羅とも譯して居る。例へば攝大乘論にも、その釋論にも、修多羅と云ふ音譯は、しばしば存するのである。かやうに考へると、望月氏が眞諦の譯例に反するとして擧げた第二の證據は、不適當なものとしなければならぬ。

次に第三の證に就いて考へると、それは起信論に於ては、煩惱障智障と云はず、特に煩惱礙智礙の名目を用ゐると云ふのである。成程起信論に於ては、*Klesha-vyāpina* を煩惱礙と譯し、*Jigyā-kāraṇa* を智礙と譯する。これは起信論独自の譯語であらう。然るに眞諦は、これに對して、菩提流支及び

その系統と等しく、多く煩惱障智障の譯語を用ゐるが、時には惑障智障の譯語を用ゐることもある。恐らくは後のものが、眞諦及びその系統の独自の譯語であらう。何れにしてもこのことは、望月氏の云ふ如く、眞諦の普通の譯例に反することは、事實である。しかしこの譯語は、眞諦の外に、積極的な支持者を求めるとも出来ないやうに思はれるから、常盤大定氏も云ふ如く、眞諦がこの起信論に限つて、特にこれを用ゐたものとも、解され得るのである(2)。さうするとそれは起信論を眞諦譯とすることを妨げるものではない。たとひ眞諦譯否定説の證據になるにしても、それは有力なものではないと思ふ。

けれども望月氏が第一に擧げた三身の名稱は、眞諦譯否定説の有力は證據であると考へる。三身の名稱と云ふのは、起信論では、法身報身應身の語を用ゆるが、これは普通に法身應身化身とする眞諦の譯例に反すると云ふことである。三身の梵語は明でないが、恐らくは *Dharmakāya Saṃbho-*
gataya Nirmanakāya であらう。起信論では、これを法身報身應身と譯して居る。この譯語を確定したのが菩提流支であることは、その翻譯の諸論を見れば明である。然るに眞諦の譯語例は、これに異る。彼は三身の中で、第一身を法身又は自性身と譯するが、こゝには彼の譯語の獨自性は表れて居ない。次に第二身を應身若くは受用身と云ひ、第三身を化身若くは變化と身譯する。第二身を應身とし、第三身を化身とする所に、眞諦の譯語の獨自性が存する。このことは確實に彼の譯とせ

られる攝大乘論、攝大乘論釋、佛性論、金光明經三身品等を見れば、疑を容れるの餘地はない。かやうに考へると、起信論は眞諦の翻譯したものではなく、寧ろ菩提流支若くはその系統に關係あるものとしなければならぬ。

このことを更に明にする爲めに、私は起信論の中心點とも云ふべき眞如の譯語に就いて論じようと思ふ。眞如の梵語は、*Tathata* であるが、起信論が確定的にこれを眞如と譯して居ることは、今更論するまでもなからう。然るにこの譯語が眞如と確定せられるやうになつたのは、三身の名稱と等しく、菩提流支の翻譯經論であつて、眞諦に於ては、それは確定せられることなく、如々と眞如との間に動搖して居るのである。この點から見ても、起信論は眞諦譯でなく、菩提流支若くはその系統に關係あるものと云はなければならぬ。このことを明にする爲めに、こゝに私は眞如と云ふ譯語の歴史を語るであらう。

眞如は初めに本無と譯し、次に如若くは如々と譯し終に眞如と譯するやうになつたと思はれる。私は般若經の諸譯及び楞伽經の諸譯を對照するが、これを明にするに役立つと考へる。先づ前者から述べると、般若經は玄奘譯の大般若經で見ると、第一分から第十六分まで存するが、その中で、第一分から第五分までは、同一内容の經典を廣略の形式で述べたものである。今の目的には、最も多くの漢譯が存する第四分を利用するのが適當であると信ずる。この第四分は梵本では八千頌般若

(Aṣṣaṣṭhārikā prajñāpāramitā) と稱し、支那では、古來小品般若と云はれるが前後六譯が現存する。

- | | | | | |
|--------------------------------------|----------------|---------|----|-----------|
| 1. 支 持 迦 羅 | 道行般若經 | 十 卷 | 後漢 | 179 A. D. |
| 2. 支 波 羅 曷 羅 | 大明度無極經 | 六 卷 | 吳 | 221—227. |
| 3. 曇 摩 鞞 佛 念 | 摩訶般若波羅密鈔經 | 五 卷 | 晉 | 382. |
| 4. 羅 什 | 摩訶般若波羅密經 | 十 卷 | 後秦 | 408. |
| 5. 支 婁 婁 | 大般若波羅密多經第四分 | 十八卷 | 唐 | 650. |
| 6. 鳩 摩 羅 迦 | 佛母出生三法藏般若波羅密多經 | 二十五卷 | 宋 | 950. |
| R. Nīlva Aṣṣaṣṭhārikā Prajñāpāramitā | | 6 vols. | | 1888. |

この中に梵本第十六真如品と云ふのがあつたが、これを諸譯と對照すると、次の如くである。

梵 本	施 護	支 婁 婁	羅 什	什 知 品	曇 摩 鞞 佛 念	支 婁 婁	羅 什	支 婁 迦 羅
P. 306—322	月七43a—45b	日八37b—39b	月六67b—68b	月八55b—50b	月八	22a—b	月六24b—25b	
16. Tathāta	16 真 如 品	16 真 如 品	16 知 品	7 本 無 品	14 本 無 品	14 本 無 品	14 本 無 品	

これで見ると、Tathāta と云ふ梵語は、後漢のやゝ末頃に、大乘佛教が初めて支那へ傳來してから三國時代及び西晉を経て、東晉に至るまでの約百年間は、常に「本無」と譯せられたことが判る。これは決して適當な譯語ではないが、當時に行はれた道教風の思想に基き、般若の空觀を推測して、かやうに意譯したものであらう。それから南北朝時代には、「本無」がなくなつて、漸く「如」が現れたが、初めてこの譯語に、Tathāta の原意が出て來たのである。更に唐の時代には、この「如」が

「眞如」となつて、今日に及んで居ることが知られる。しかしこゝでは、何れの時代に、何人に依つて、眞如と云ふ譯語が、確定せられるやうになつたかは、明でない。これを明にするには、楞伽經の諸譯が役立つのである。

楞伽經は、梵本では、*Lankavatara Sūtra* と稱し、漢文では、前後三譯が現存する。

- | | | | | |
|----------|--------------------|--------|----|-----------|
| 1. 求那跋陀羅 | 楞伽阿跋多羅寶經 | 四卷 | 形本 | 449 A. D. |
| 2. 菩提流支 | 入楞伽經 | 十卷 | 北魏 | 513. |
| 3. 賢又難陀 | 大乘入楞伽經 | 七卷 | 唐 | 700—704. |
| 南條文雄 | <i>Lankavatara</i> | 1 vol. | | 1923. |

この中で、十卷楞伽の第十二品に、五法門品と云ふのが存するが、これは唯識哲學で有名な五法、即ち名、相、分別、正智、眞如を説いたものである。こゝで、*Tantra* と云ふ梵語が、漢文諸譯で、如何に譯されて居るかを見るに、先づこの五法門品の梵本及び諸譯を對照すると、次の如くである。

梵	本	四卷楞伽 第六	十卷楞伽 第六	七卷楞伽 第六
P. 224—259		26a—b	62b—63a	10·b—109a
6. Kṣāṅika		一切佛語心品四	12 五法門 品	6 刹那 品

こゝで四卷楞伽は如々と譯し、十卷楞伽は眞如と譯し、七卷楞伽は、四卷楞伽と等しく、又如々と譯する。今この譯語を取つて、前に述べた般若經のそれに對照すると、(一)羅什が四百年頃に、「如」

と譯したものが、四十年の後には、求那跋陀羅は「如々」と譯することになつた。如々は如を重ねたものに過ぎないけれども、Tathā の意味の表れ方から云へば、新譯語は舊譯語に遙に勝つて居るやうに思はれる。(二)更に求那跋陀羅から七十年を過ぎた五百年頃の菩提流支になると、「如々」は轉じて「眞如」となつた。菩提流支以前に眞如と譯した人があつたかも知れぬが、この譯語を確定したのは、確に彼であつたらうと考へる。何故なれば彼は十卷楞伽に於て、常にこの譯語を用ゐるのみでなく、深密解脫經(黃八)に於ても、十地經論(暑九)、法華論(性六)に於ても、その他金剛般若經論(往六)等に於ても、例外なく、これを用ゆるからである。眞如は如々に比較すると、益々 Tathā の原意に一致するの感がある。それ故にこの譯語が一旦確定せられると、廣く一般に採用せられ、隋唐以後になつては、殆ど佛教界の常套語となつたやうに思はれる。

それならば今の問題とする眞諦に於ては如何であるかと云ふに、彼はその初期の翻譯である金光明經三身品(黃九)に於ては、常に如々を用ゆる。三無性論(來十)に於ても、如々を用ゆる場合が多いが、時には眞如を用ゆることもある。但しこの眞如の用法を調べて見ると、二の場合がある。一は眞如を眞諦と同一の意味に用ゆるので、この場合に於ては、眞諦が俗諦に對立するやうに、眞如は世諦に對立する。この際の眞如は Tathā を譯したものであらう。二は菩提流支と等しく、眞如を如々と同一の意味に用ゆる場合である。この際の眞如の梵語は、無論 Tathā であつ

たに違ひない。佛性論（著二）は、三無性論と殆ど同様で、如々を用ゆることもあるが、眞如を用ゆる場合もある。眞如に二の意味のあることも、三無性論に異なる所はないが、特に眞如を眞諦の意味に用ゆる場合に、この論では、如々に二の意味がある、一は俗如で、他は眞如であるなど、云つて居る。それから攝大乘論（來九）及び攝大乘論釋（往八）になると、三無性論や佛性論とは異り、眞如を用ゆることが次第に多くなり、何の氣もなく讀んで行けば、菩提流支と等しく、眞諦もこの論及び論釋に於ては、眞如の譯語を常用して居るやうに感せられるだらう。しかし仔細に注意すると、一方に於て、この論及び釋に現れた眞如は、菩提流支の用ゐたやうな意味の眞如ばかりでなく、俗諦に對する眞諦の意味にも用ゐられたことがある。但しこの場合に於ても、眞如は明に眞諦の意味に用ゐられるのでなく、これを玄奘譯と對照するに、如理、眞實、又は實性等を意味するやうに思はれる。更に他方に於て、この論及び釋は、眞如の代りに、如々と云ふ譯語を用ゆる場合もある。かやうに檢べて來ると、眞諦に在つては、Tathata の譯語は、確定することなく、常に動搖し居たと見なければならぬ。即ち或る場合に於ては、求那跋陀羅のやうに、如々を用ゐたけれども、他の場合に於ては、菩提流支のやうに、眞如を用ゐたのである。概して云ふと、眞諦はその翻譯の初期に於ては、求那跋陀羅に従つたやうであるが、後になるに連れて、次第に菩提流支に傾いて來たと思はれる。これは如何云ふ理由に因るのであらうか。

求那跋陀羅は、傳記（出三藏記第十四、結一、八五五—八六六高僧傳第三、致二、一七五—一八五）に依ると、南宋の元嘉十二年に支那へ来て、泰始四年に歿したから、支那に居たのは、四百三十五年から四百六十八年までの間である。菩提流支の支那へ来たことも、その没したことも、共にその年時は明でないが、崔光の十地經論序（卷九、一五）や、傳記（續高僧傳第一、致二、八六五—八七七）に依つて見ると、彼は北魏の永平元年から天平年間に至るまでは、確に支那に居たと思はれるが、これは五百八年から五百三十四年までの間である。さうすると求那跋陀羅が如々と云ふ譯語を定めてから、菩提派支がこれを眞如に取り換へるに至るまでには、約六十年を経たことになる。更に眞諦に就いて見ると、彼は五百四十八年に支那へ来て、五百六十九年に没したから、菩提流支を去ること四十年ばかりの後である。菩提流支が「たゞ眞如と云ふ適當な譯語を確定した以上は、その後に出た眞諦は、當然これに従ふべきであるやうに考へられるが、事實はさうでなかつた。既に述べたやうに、眞諦は、殊にその初期に於ては、菩提流支を顧みないで、その前の求那跋陀羅に従つた。これは如何なる譯であるかと云ふに、私の考では、時代の關係よりも、場所の關係が、強くはたらいいたのではないかと思ふ。時代の前から見ると、眞諦は求那跋陀羅よりも、遙に菩提流支に近い。眞諦と菩提流支との距離は、約四十年であるが、彼と求那跋陀羅の間とは、菩提流支を挟んで、百年餘居も隔つてゐる。然るに場所の上から見ると、菩提流支は獨り北方であるが、求那跋陀羅は、眞諦と共に、南方である。時代

は接近するけれども、場所が隔絶して居たから、菩提流支の感化は、眞諦に及ぶことが少かつたのであらう。それが爲めに、眞諦は初期の間は、菩提流支の確定した眞如と云ふ譯語を用ゐなかつたことと思はれる。これに反して、求那跋陀羅は、眞諦に取りては、遠い昔の人であるけれども、同一の場所に住んだから、流石にその餘光を受けて、少くとも初期の間は、如々と云ふ譯語を捨てることが出来なかつたのであらう。しかし親諦も、次第に漢土に親しむに連れて、北方に布殖した菩提流支の影響を受けるやうになつたと考へられる。その結果として、眞如の譯語を使用するやうになつたのであらうけれども以前に受けた求那跋陀羅の感化も、全く消え去ることが出来なかつたと見え、眞如を用ゐると共に、如々も捨てることなく、又眞如に眞諦の意味を含ませたのであらう。要するに私は眞諦の翻譯生活を通じて、Tathata の譯語に、如々と眞如との間に動搖のあつたのは、時代と場所との關係に於て、求那跋陀羅と菩提流支とが、交互に影響した結果であらうと考へる。

その理由は何れにせよ、眞諦の諸譯に於て、Tathata と云ふ譯語が、如々と眞如との間に動搖して居ることは、動かし難い事實である。この點から見ても、起信論は眞諦の譯したものではないと云はなければならぬ。何故なれば、起信論に於ては、眞如は確定的に使用せられるからである。それならば起信論は、誰に依つて翻譯せられたか。私は今こゝでかやうな問題を解決することは出来ない。かやうな問題は、これを提出し得るためにも、起信論は支那人の選述ではなく、印度から傳

來したものであることが、豫め決定されなければならぬ。しかし私は、既に述べたやうに、眞如もかの三身の名稱と共に、菩提流支に依つて確定せられた譯語であると云ふ理由で、次のことだけは云ひ得ると思ふ。曰く、起信論は菩提流支若くはその系統に關係あるものであると。

(□) 眞諦譯否定説の傍證

以上は譯語の上から、起信論が眞諦譯でないことを論じたのであるが、これは確に眞諦譯否定説の證據であると考へる。若しこれをその正證と稱する事が出来るならば起信論の眞諦譯否定説には、猶ほ傍證とも云ふべきものがある。それは起信論が世に現れた當初、支那の北方に傳播したと云ふ事實である。これを知るには、起信論の初期の註釋と講傳とが、如何に行はれたかを明にすれば、十分であると信ずる。既に村上專精氏もこれに就いて色々述べて居られるが(3)、私はこゝでこの目的の爲めに、起信論の初期の傳播に關係のあつた曇延、慧遠、曇選の三人の事蹟を吟味しようと思ふ。前に述べたやうに、曇延は五百十六年から五百八十八年まで生きて居た人であり、慧遠は五百二十二年から五百九十二年まで生きて居た人である。又曇選は傳記(續高僧傳第十八、致三、六六)に依ると、隋の太業三年六十六歳で歿したとあるから、五百四十二年から六百七年まで生きて居たのである。そして眞諦は五百四十八年に支那へ來て五百六十九年に歿したから、この三人は、大體に於て、眞諦と同時代であつたと云ふとが出来る。それ故にこの三人の起信論に關する事蹟を明にすれ

ば、起信論の現れた初期に於て、それが如何なる地方に傳播せられたかを知ることが出来ると思ふ。曇延には、既に述べたやうに、大乘起信論義疏二卷がある。彼は元來涅槃宗の人であるけれども、如來藏系統の諸論に註疏を書いたともあり、又涅槃經疏を著さうとした時に、馬鳴の夢告を受けて、歸命如來藏云々の偈を作つたともあるから、起信論に關して、註疏を作つたとも、これを研究したとも、事實であつたらうと思はれる。それならば、彼は何れの地方に居たかと云ふに、北朝後周の太祖の歸依を受け、その都洛陽に近い雲居寺に住したから、北方支那人であつたとは、云ふまでもなからう。後武帝の破佛に遭ひ、一時百梯寺に隠れたけれども、隋の世になり、文帝に招かれて、再び都へ來て、延起寺に住した。何れにしても、彼は始終北方に居たとは、疑ふ餘地はない。

次に慧遠に就いて見ると、その大乘起信論義疏は、既に述べたやうに、眞作とは思はれないけれども、彼が起信論を研究して、その傳播に貢獻したことは、大著大乘義章を見れば明である。それならば彼の居た地方は何處であるかと云ふに、彼も曇延と等しく、北朝後周の歸依を受け、武帝の破佛の時には、滿座唯一人これに抗爭したことは有名な事實であるから、北方の人であつたことは明である。隋の世になり、再び洛陽に召されて沙門都となつたが、後に淨影寺に住した。彼が終始北方に居たことは、曇延と異なる所はない。

最後に曇遷に就いて述べると、我國の古い佛書目録には、彼にも曇延や慧遠と等しく、大乘起信

論疏一巻のあつたことを傳へるけれども、今日では存在しない。しかしその傳記を見ると、起信論を講じても居れば、その註釋を作つたともあるから、彼が曇延や慧遠にも増して、起信論に深い關係のあつたことは争はれない。それならば彼は何れの地方に居たかと云ふに、初めは曇延や慧遠と等しく、洛陽若くはその近くに住した、即ち北方の人である。しかし武帝の破佛に遭ひ、一時南方に逃れ、建業方面に行つたこともある。後隋の世になり、再び北方へ戻つて來た。彼が南方で攝大乘論を獲たことや、文帝の招きに應じて、開皇七年（五八七）長安に行き、この論を「敷弘」したことは、支那佛教史上の有名な事實である。しかし彼が華嚴經、維摩經、楞伽結等と共に、起信論を「研究」したのは、未だ南下しない以前のことであつた。そうして見ると、彼が起信論を獲たのは、曇延や慧遠と等しく、北方支那であつたと云はねばならぬ。

以上の三人は、起信論初期の傳播者であるが、彼等がこれを獲たのは、何れも北方支那であつた。然るに眞諦は、支那へ來て、初めて足を休めたのが南朝梁の都建業であり、後に陳の世になつても、その流離したのは南方であつた。恐らくは、彼は漢支二十餘年の間に、建業以北へ行つたことはなかつたらうと思はれる。それ故に若し起信論が、眞諦譯肯定説の主張するやうに、眞諦の譯したものであるならば、彼の存生中、若くはその頃に、この論は南方支那で傳播されて居なければならぬ。然るにかゝる事實は少しもなく、却つてその當時に、眞諦の全く行かなかつたと思はれる北方支那

に於て、曇延、慧遠、曇遷の三人が、この論を研究して居たのである。かやうに考へると、起信論は眞諦の譯したものとすることは出来ぬ。換言すれば、起信論が、その現れた初期に、北方支那に傳播した事實は、その眞諦譯否定説の傍證とすることが出来ると思ふ。

1. 望月氏。大乘起信論之研究。九頁—十二頁、一二五頁—一二六頁。
2. 常盤氏。三たび大乘起信論印度撰述を論ず。哲學雜誌第四百五號、八三頁—八四頁。
3. 村上氏。大乘起信論に對する史的研究所。哲學雜誌第三百九十四號、五一頁—十四頁。

名と不滅觀 (上)

原 田 敏 明

不滅——名——人名——靈界に於ける名——現世に於ける名——靈魂としての名

生理的の死は人生の諸事實中、最も大なる變化の一つである。今まで活動してゐたものが、この生理的の死に依つて停止し、或は全く人間らしくないものと變化し、或は全く目に見えないものとなつて消滅してしまふやうに考へられる場合もある。

是まで自分のものとし、自分がそれに依存するとしてゐた種々のものが、多くは此の死と云ふ事實によつて、或は消滅して行き、或は眞の自分と關係のないものとなつて行く。殊に或る場合には、すべての自分が消滅し去つて、全く残るところが無いとまで考へざるを得ないほどに、此の死の事實は、すべてのものを破壊するものである。然るに吾々人間の生きんとする欲求は、かゝる死の事實に當面して、或はこれに對して何等の不足もなしに居り、或はこれに全然諦めて従ふことが出来るであらうか。

吾々は百千年の齡を得て、眞に心行くばかりの生を享けたと思はない限り、或は短くても思ふ分に自分の欲するだけのことを皆成就したと感じない限り、此の死を、自分のすべてが滅びに導かれるものとして、甘んじて受けることは出来るものでない。假令、肉體の消滅はこれを肯定せざるを得ない場合にでも、自分のすべてが、これに依つて滅びてしまふと云ふことは、考へるに堪へ難いものであらう。而して吾々の此の世に受ける喜びの多ければ多いだけ、苦しみの多ければ又それだけ多く、何等かの形で、此の世の種々なるものに對する執着の數は、數知れないものである。

此の意味に於いて、吾々の生理的の體は死んでも、何等かの意味で、何處かに、どれだけかの、自分のたよとするものを求めることが、意識的なり無意識的なりに存在すると云ふことは自然のこと、云はねばならない。或る場合には死後、靈的世界に引續いて生存すると考へて、自分の生命に對する欲求を充すこともあり、或る場合には自分の作が一人前に成人したら死んでもよいとか、自分の事業が成就したら死んでもよいなど、云ふやうに、その子供なり事業なりに依存して、自分の死後に對する欲求を満すものもある。斯くの如くして自分の死後にも猶ほ残るとされるものは、種々にあり得るのであるが、これは畢竟自分の生命が何に依存してをるか、何によつて満足するかと云ふことに依つて決まるのである。而してその依存するものは、個人的にも社會的にも種々の場合に應じて各々相異なるのである。

これら不滅觀に關する直接の問題に對しては、今はこれを詳論する場合でないから、他の場合にこれを譲らねばならないが、唯だ茲には、吾々の名そのものが、吾々の死後に残つて存続するところにも、一種の不滅に關する觀念のあると云ふことを指摘すればよい。此の考は精神生活の多くの段階に、假令その表現の形式は違ふにしても、廣く殆んど一般に存するものと云つてよい。吾々の間に於いても、古くより人は死して名を止むなど云はれてをるのは、即ちこれで、何れの時代にも強く表はれてをることである。

そこで茲では直接問題とする人の名が、上に述べたやうな不滅と云ふ觀念と如何なる關係があり、又それに對して如何なる役目をするかに就いて考へて見ることにする。

二

すべて我々の考に於いて存在するものには、何等かの意味で、これを指示するところの表號がある。少くとも一の存在物が言葉の上に移される時には、これを表示するに何等かの名前を以てする。而して茲に云ふ名前は、これを狹義にしても、その表號の主なるものであり、これを廣義に採れば、それらの表號なるもの、それらがすべて一種の名前なのである。一つのものゝ指示するに當り、如何なる表號を用ひるか、その時と場合とによつて各々異り得るので、これは必らずしも文字や言葉に限つたものではない。一定のマークを付けても、又は一定の結繩をしても、苟もこ

れがものそのものを指示するものであれば、すべてこれ一種の名前であると云ふことが出来る。

斯くの如き名前は、吾々がすべての事柄を考へる場合、何等かの形でそれを表示して居るので、斯る意味の名前なくしては、それらの事柄を吾々の考に結び付けて考へることは出来ないのである。かく吾々の頭に考へることの出来ないものは、即ち存在することの出来ないものであるから、すべてのものは名なくしては存在するものでないと考へて居たのも、この意味に於いてである。

名前は斯くすべての事物に附隨して存在するもので、一般に云へる言葉を借りて云へば、名は實の賓である。すべて事物にはそれに屬する種々のものがあり、又種々の屬性がある。此處に云ふところの名も、事物の形態や色、聲、香、味等、その他これに屬するものと等しく、ものそのものの屬性ともされ、所屬物ともされる。

かゝる屬性若くは所屬物は、吾々にとつては、必らずしも物質的のみ考へられるものでなく、場合に依つては非物質的にも考へられる如く、此の名前も、吾々にとつては、非物質的なものとして考へられるのであるが、これを原始人未開人に就いて見る時は必らずしもさうでない。従つて人名の場合に於いても、原始人はその名前を以て自身の重要部分と考へ、例へば北米インド人の如きは、その名を以て單に符牒として見るのでなく、その人格の一部とし、恰かも目や齒などと同じものに思つてをる。此の信仰は廣く太西洋から太平洋へかけて一般の民族に見るところである。

だからと云つて原始人等は直ちにこれを以て物質的にのみ考へると云ふのではない。由來原始人等は、吾々よりもすべてのものを物質的に見る方面が強いが、又一方吾々が物質的なりとするものに就いて云へば、吾々よりも物質的に見ない傾向が濃厚にある。即ち原始人は吾々の如く物質的のものとは物質的のものとの區別の未だ明かに分化しない状態、少くとも吾々と違つた状態にあるものと見るべきである。

三

これは人名の場合にも同様で、原始人にあつては名は單なる名目ではなく、極めて物質的要素の濃厚なものであつて、殆んど身體の一部分、又はこれに準ずるものとして考へられてをる。然るに他の多くの屬性又は所屬物は、場合に依つては、殊に生理的の死の際には、消滅するものであるが、名前はそれにも拘らず殘存し、その名が呼ばれるとその對象の全體が喚起されるので、名を以て一種の靈魂とさへ見る場合がある。⁽⁶⁾もとより、此の場合と雖も、名前は一種の實體あるものとして考へられるのである。

これが吾々の間に於いては、名を以て靈魂と見ることはないにしても、本來名そのものゝ發生が、吾々の人格を表示し或はこれを代表すべく、吾々の人格に或は全體的にしる部分的にしる、或は積極的にしる消極的にしる、少くとも何等かの意味に於いて關係あるものとして選定されたものであ

り、假令他より與へられたにしても、自らこの意義を發見し承認する場合が多く、さなきだにこれを自分の表號として用ふれば、長く用ふるに従つて、それが自分の代表としての意味は大きなものとなつて来る。そこで原始人等に就いて云へば、靈魂としての名が生理的の死の後にも、猶ほ長く生き残ると考へるところに一定の満足を得る如く、吾々にとつても自分の人格の代表若くは表示としての名前が、長く後世に傳はると云ふことは、一種の望ましいことに相違ない。又従つて此の名を廣く社會に揚げて、自分を知る世界の廣からんことを希ふ所以も此所にあるのである。

四

然らば人は常に、自分の人格を表示する名、又は自分の靈魂なりとさへされる名が、長く後世に残り、廣く世間に知れわたることを望むものであるかと云ふに、事實は必ずしもさうばかりでもない。本名を諱むとか、又は汚名を流さないなど云ふとは、むしろ此の反對の事實を示すことにもなる。

野蠻人の習慣としては、自分の本名は隠してこれを公に云はない。もしこれを云へばこれを知つた人が、自分に害惡を及ぼす特殊の力を持つやうになるとか、或は名の持主に對して不敬に當るとか云ふのである。これらの實例に就いては、クロッドやフレーザーの採集したところを見ても、到る所にあるのであるが、^{（つち）}自分の名が廣く他人に知れ、長く後世の人の間に残ると云ふとが、そのために此の世に於いては此の世の害惡を招來する因となり、死後に於いては自分の靈的生活に危害が

加へられるとするのであるから、従つてこれを口にすることを諱んで公にしないのである。諱んで公にされない自分の本名は多くの場合、これを知る人も少くして、遂には忘れられてしまふとであらう。例へばオーストラリアのギクトリアの部族では、死んだ人の名を用ふると長壽を保てないといふので、個人の名は殆んど残らないのである。又マッサー人の間では死人があると死骸は棄てられその名も葬られる、即ちその後もその家族のものはこれと呼ばない。併しかくして忘れられると云ふのは此の世の人々からのとであつて、かゝる信仰を持つものにとつてはそれだけでは終らない。もと／＼名前本来の意義から考へても、自己表示としての自分の人格の表號が、一切これを他言せずして云ふことを諱むといふものは、決して俗的世界の人々に對しての、即ちその一員としての自分の名ではなくして、自分の本來の、即ち自分の依つて以て生存してをると考へる世界、言換へれば、神聖なる世界又は靈的世界に對しての、即ちその一員としての自分の名であるのである。そこで例へば中央オーストラリアでは、すべての人が常用の名の外に秘密な神聖な名を持つてをり、それは誰にも知らしないが、その團體下の一人前の人となつたもの (initiated) だけは、これを知ることが出来るのである。此の名は最も尊嚴な場合のみに用ひ、それを犯すことは非常な罪惡とされる。クロッドも云つてをるやうに、野蠻人の習慣として應々、生れると二つの名前が與へられ、その一方は専ら儀式上のことにのみ用ひ、他の一つは一般の用に供するやうなことがある。此の種

250
の風俗はオーストラリアにもあり、エジプトにもあり、インドにもあるので、その他未開人の間には

種々の地方に見るところである。畢竟、本名を諱むことは、彼等の靈的世界に於て全からんがために、此の世に於いて慎んでこれを他言しないのである。従つて自分の名の長く傳はり廣く知らるゝを拒むと云つても、事實はむしろその反對で、彼等の信仰としては、本名を呼ばれることは、殺されるに等しいことゝ考へたり、人の名を取り用ひることは一種の盜みとさへするのであるから、自分の永生を完からしめんために、此の世に於いてこれをかくすことになるので、靈的世界に於いて名前をかくすのではない。未開人の考では、此の世即ち俗的世界に對して、靈的世界即ち神の世界が嚴然と區別せられて存在し、兩者の間には種々の點で違つた状態にあるとされ、例へばアイヌ人について見れば、アイヌといふ名もこれは俗界で人間が云ふことで、神の世界ではこれをエンチュといふ如く、現世での熊が、神の世界では神である如く、或は此の俗的世界と靈的世界とはすべての事柄が反對になつてをるとするところもあるのであるが、これらと同じ心理で、神の世界に對する名は、俗的世界に於ける名よりも別に存在するとするのである。

此の靈的世界に於ける名に對して、俗的世界に於いては、別に第二の名即ち *nickname* 又は *nommen* などがあつて、普通一般に呼び交されてをるのである。此の第二の名即ち俗名は、俗的世界に對しての人格を表示する表號であつて、靈的世界に對しては無用のものであり、場合によつては

むしろ有害なものであるかも知れない。此の點に、人の死後、現世に於ける名を俗名として用ひず、改めて法名を稱し諡號を贈る心理も亦存するのであらう。^(二七)

五、

靈的世界に於ける永生といふ觀念は、俗的世界即ち現世に於いて滿されざるとも、これを堪へ忍ぶとの出来るやうにするものであるが、併し多くの場合、現世に對する執着が全くなるものではない。而してこれは名前の場合に於いても同様で、靈界に於ける名とか法名とかの如く、單にあの世に對しての名だけでなく、現世に於ける所謂俗名、即ち自分の名が廣く現世の人に知られ、長く將來の人に忘れられざらんことを願つて息まないものである。こゝにも亦た、其人の不滅に關する觀念の存在を認めねばならないのである。もし靈的世界に於ける名が第一の名即ち *real name* 又は *first name* であれば俗的世界に於ける第二の名は、*surname* 若くは *agnomen* 又は *little name* に當るのである。もとより事實に於いては必らずしも第一と第二との二つに限つたものではない。^(二八)

かく廣く名を揚げ、長く後世に傳へんとすることは、名が自己の人格を表示すると云ふ本來の意味から考へても、それに依つて自分がその社會よりの賞讃を受け得る場合でなくてはならない。従つて汚名を流さないと云ふことにもなるのであるが、これも亦た何人も一樣にさう考へるのではない。汚名と云へばそこに一の道徳的判斷が加はるのであるから、従つてその人の道徳的觀念の如何

によつて種々の相違があり得る。若しその人の道德觀念に基き、自分の行爲より來る汚名に對し、これを自分の身分にとつて好ましからぬこととする場合には、自身の生活がその社會に依存して居るとの強いほど、その名が他人に廣く知れわたり、後世に長く記憶せられるとは心苦しいことである。併しそれにしても自分そのものが、そのまゝ長く世間から忘れられてしまふとは堪へがたい苦痛であらう。此處に或はその汚名を遁れようとしたり、或はそれも出來なければ、望みをその社會に懸けず、それよりも別に自分の依つて以て永く生きるに足るほどの希望の世界を開拓しようとする。

その汚名を遁れようとしては、或は名譽回復のために道德的に努力することもあらうし、その他何等かの意味で新しき出發をなし、どれだけか満足の身分を挽回しようとする。自分の今まで知られなかつた場所に移るのも、名前をかへて新生するのも、或は自分の名が一度その社會から忘れられ、若くは社會の注意の薄らぐまで、沈黙するなり謹慎するなりして、然る後に更に發足するのも、亦たこれに相同じき心理である。ところが自分の汚名遂に拭ふべからず、再び世間に顔出し出來ないと思へるやうな場合には、これらの更生に對する希望も努力もあり得ないのである。然らばそれで全然自滅かと云ふに、人間には未だ幾通りもの活路はあるのである。人間の生に對する執着はもつと強く強烈なるものである。

一の社會に、とても此の上に如何なる方法でも生存出來ないほどに汚名を蒙つたと云ふとは、そ

の人にとつては一の致命であり、自殺である。併し自殺は必らずしも自滅を意味するものでない。今までの世界、今までの社會を逃避し、新たなる世界、新たなる社會を求めて、そこに自分の生存を維持し、曾つての汚名に優る、少くともただけかの満足を得て、その社會、その世界に依存しようとするのである。道德界に名を失墜した人が事業界に入つて名を揚げようとしたり、實業家として失敗した人が教育者として名を成さうと努めたりするとの數多あるのはその適例である。而してそれは單に現實世界の問題のみではない。或は宗教的信仰の生活に入つて來世を欣求するのもそれであり、或は死を贊美する人、故意に死を求むる人にも、これと全く同一の心理があるのである。

更に又さきに云つたやうに、一の社會に依存する程度の少ないほど、又はその社會に對する希望のない状態にあれば、畢竟それはその社會に於ける自分の身分なり人格なりを自らも認めないのであるから、従つてその身分の表示たる名前に對しても、それだけ之を顧慮することが薄弱である譯である。場合によつては、むしろ努めて汚名を流し、それを以て一層廣く世人に知られ、長く後世に傳へられんとするものもある。此處にも一種の自分の不滅に關する觀念が存するものと云ふべきであつて、これと云つても單なる自暴自棄ではあり得ない。何等かの意味に於いて生きんとする努力であつて、自滅ではない。盜跖にも提婆にも永生に對する欲求と努力とはあつたのであらう。

斯くの如く考へて來ると、さきに述べたる如く、例へば本名を諱むとか汚名を傳へないと云ふこ

とは、必らずしもその名が廣く世間に知られ永く後世に傳はることを希望しないことの事實とはならないのである。本名を、その本名の用ひらるべき靈的世界に對する俗的世界に知らせ傳へることは諱まれるが、由來本名はその人の靈的世界に於ける人格を表示するものであつて、その世界ではこれを諱み避けることはない。特に宗教的儀式に於いて用ひ、神と語り靈と對する時に用ふる名前なのである。又汚名に就いても、これを見る見方によつては決して汚名とのみされないのである。或る社會に於いて汚名とされるものも、他の社會に於いては、例へば武勇の名とされたり、智者とされたりする場合もあらうし、さなきだに假令汚名にしても、その名に依つて示される身分、人格に何程かでも誇りを持つたり、満足を得たりするならば、その立場より見る社會では、その名が廣く知れ永く傳はるところに、一種の永生に對する満足はあるのである。

六

靈魂に關する表象は文化の程度や地方的色彩などによつて種々なる相を呈して居るが、少くとも未開人並びに古代人の多くの場合、何等かの形でこの靈魂に關する觀念を持つて居ることは云ふまでもない。而してその靈魂は最後には死ぬることもあるが、その靈魂の宿る身體の死と共に死ぬるものではなく、多くは何等かの形式で殘存し、更に或は動植物に、或は人間にと、一定の形をとつて見えるものとして再現されることが多い。これ即ち再生 (reincarnation) の考で、これを例

へば、マッケンジーのエスキモー人は死ぬると、その靈は墓場に於いてその身體と共にあつて、その部落に新たに子供の産れるまで残つてをる。子供が産れるとその子供はそれ自身の靈魂 (nappan) を持つてゐるが、それは種々の經驗に於いて乏しく、その子供と同じく弱いものであるから、茲にもつと經驗もあり惻巧な靈魂が居て、その子供の心配をし保護をする必要がある。これがためにその母親は子供が産れると、それを待つてゐた死者の靈魂を墓場から呼び寄せらうやうな呪言を述べる。これが新しく産れたものゝ守護の靈魂即ちその *spirit* となるのである。

斯くしてその死者の靈魂が、新しく産れた子供として考へられ、又話されるために、その死者の親類だけは今産れた子供に對して、その死者に對する親族關係を示す稱呼を用ひて呼び、死者が自分の父である場合には、その子供をも「父」と呼び、叔父である場合には「叔父」と呼び、その子供が男の兒であらうと女の兒であらうと、それは問題にならない。斯くて自分の子供に對して「義母」と呼び、息であつて同時にそれが母親でもあると云ふことにもなる。^(二二)

此の立場からすると、眞の意味での死と云ふことはあり得ないことにもなる。もとより事實に於いては、斯る考方は何人にも、如何なる場合にも、すべて適用されると云ふものではない。又時間の問題に就いても、等しく永生と云ひながら、吾々の考へるものとは自ら差異がある。併しそれら靈魂に關する諸問題に就いて論ずることは、今の場合でないから、此處にはこれを避けて、唯だ各

の名が、その再生と云ふ考と如何に關係するかに就いて述べればよいのである。

もとくエスキモー人は名前を以て一種の靈魂と見、これには一定の生命があるものと考へてをる。従つて死人の名を興へられたものはその名の性質を繼承することになるので、然らざれば死んだ人はそのために平安を得ないとするのである。⁽¹¹¹⁾

ラスミラセンの云ふところに依ると、エスキモー人に於いては、人は身體と靈魂 (nappan) と名前 (atka) とから成つてゐるとしてゐるが、その *atka* と云ふのは子供の守護靈で、畢竟はその子供に再生して居る祖先であつて、ためにその名前の附け方が悪くてその祖先の靈魂の再生を誤らせると云ふやうなことも起る。斯くして此の或るエスキモーのところ、その叔父が死ぬる前に子供が産れ、叔父が死ぬるとその子供が頻りと泣き、その叔父の名を自分の名として附けられるまでは、泣くことを止めなかつたと云ふことがある。これに就いて其處の人々が云ふところに依ると、それは單に子供がその名を欲がるだけでなく、その名の方でも子供の内に再生したのである。⁽¹¹²⁾ これは名そのものを人格的に見てゐるので、その叔父の名が即ち直ちに叔父のものなのである。名前 (atka) は死んだ人の靈魂 (nappan) と同じいもので、たゞそれらは言葉が違つてをり、場合を異にしてをるに過ぎないのである。

その *atka* の死せる人に對する關係は、*nappan* の生ける人に對する關係に等しい。「そこで子供

が産れると一つの *medium* を持ち、それに一つ乃至色々な名前があると多くの死者の *medium* を持つことになる。かく名前に即した靈魂を澤山持つてをるが、これらの靈魂は嚴密にはそのものではなく、その子供固有の靈魂は産れる時に持つて生れた靈魂である。此處に前のノラサクと云ふ人の名を承けた第二のノラサクが居り、それが死んでその名前が第三のノラサクに傳はる時には、その第三のノラサクに行くところの靈魂は、第一のノラサクの靈魂ではなくして、第二のノラサクが持つて産れた靈魂である。

「これに就いては第二のノラサクの死後、第一のノラサクの靈魂やその他第二のノラサクと共存して居た靈魂がどうなるかと云ふやうな考はない。斯くしてその死後、次の子供に名前と共に移る靈魂は、持つて産れた固有の靈魂だけなのである。」^(二五)この點からすると完全なる意味での再生ではない。即ち「産れた子供は再生した死者そのものではない。子供はその自分の *medium* を持つて居るのである。生後數日にして、その守護をなし發展成長を助ける *spirit* を與へられるだけで、此の *spirit* はその子供の人格とは混同されるものでない。*spirit* は子供の内に居たり近くに居たりするが、時にはこれを離れる。離れるとその子供は泣いてやまない。」^(二六)斯くして *spirit* には守護神としての一の個性を認めてゐるのである。

併しそれにしても *alma* をその持主自身と同一のものとして見る要素は充分あるので、例へば「或

る人が噴嚏をした場合、*Uvria kait kain* (自分此處へ來い)と云ひ、母が子供のために云ふ時には *Nogashk kait kain* (ノガサク此處へ來い)と云ふやうに云ふ。此の場合ノガサクと云ふのは、子供のノガサクではなくして、その名の依つて來る死者又はその死者の靈魂なのである。そしてこれをノガサク自身で云ふ場合には *Uvria kait kain* と云ふので、その *uvria* (自分)と云ふのは、吾々の云ふ意味とは違つて、死んだノガサク又はその靈魂を指すのである。斯くて死者の *niia* (名、靈魂)が此處に云ふ自分なのである。」

斯くの如くして名前は一種の靈魂であつて、それは新たに生れた子供に附けられることに依つて、自身の肉體は死滅しても生き残ることになり、而してかゝる名の殘存は一般に云ふ靈魂が身體を離れて何等かの形で永存するとする靈魂不滅の觀念と一致するもので、此所にも一種の不滅に對する欲求が滿されるのである。たゞその名が何時まで存続するかに就いては、エスキモーの場合には、それ以上に考へられてゐない。此の點にも原始人の永生と云ふ時間が狭く局限され幼稚なるものであることを見る事が出来る。

註 (一) 嘗て宗教研究新第二卷第五號に於いて述べたことがある。

(二) Petrie, Sir F.; *Egyptian Conception of Immortality*, in "Marehant; Immortality", 1924, p. 3; Crawley, *Idea of Soul*, 1909, p. 180; Budge, *Egyptian Magic*, pp. 160—161; etc.

(三) Mooney, J.; *Sacred Formula of the Cherokees*, in *Seventh Annual Report of the Smithsonian Institute*, p. 343. 5

法華義疏を通じて聖徳太子と大陸佛教との關係序説^(一)

花 山 信 勝

一

太子三經疏を傳ふる最古の文献は法隆寺伽藍縁起並流記資財帳（天平十九年二月十一日牒上、A. D. 727太子滅後百二十六年、日本書紀編纂後二十七年⁽¹⁾）なれども、直接三疏を引用するものとして智光の淨名玄論略述（A. D. 752前後の作⁽²⁾）壽靈の五教章指事記（A. D. 760—765 間の作⁽³⁾）等あり。就中、淨名玄論略述は現存僅かに七卷なれども、三疏を引用すること實に三十六回の多きに及ぶ。加之、書紀は勝誓法華二經の講説を記すに止まると雖も法王帝説には法華經等疏七卷の御製を傳ふ⁽⁴⁾。然も、右古史文献所載記述を如實に證明して余りあるものは、實に御物法華義疏一部四卷ありて存することなりとす。該書に現れたる書風は六朝寫經の餘韻を傳へ、黃紙木軸地壽紙幅等は奈良以前の遺物を語り、文字の添削改補貼紙修正は作者の苦心を示し、筆致の輕妙雄健は凡人の作ならざること證す。不幸にして他二疏の親本早く逸して今日に傳らずと雖もそが思想學說信仰等且又文章文字傳承等より推して他現傳勝誓經摩の二疏を御物法華義疏と同一作者に歸せしむること極めて容易なり。況んや略述等所

引の三疏抄文が現傳三疏の各文に合致するに於てをや。則ち、御物法華義疏は直接間接に聖德太子三疏御製の古記を證明して餘りありといふべし。固より太子に三疏以外の疏あるを傳ふるあれども、そは名のみ聞えて現存せず。經名に鑑みて法華一品の別疏なりしと私考す。今且らく御物法華義疏が太子親撰の草稿本なる所以を詳細にせむ。

現流三疏版本の嚆矢は寶治元年十月（A. D. 1131、太子滅後約六百三十年三疏同年）にあり。爾來、文永三年四月（A. D. 1126、勝鑿疏）、同四年三月（雜疏）、永仁二年（A. D. 1304、法華疏）、慶安二年三月（A. D. 1650、勝鑿疏）、明暦元年五月（A. D. 1655、法華疏）、同三年九月（雜疏）、天和二年二月（A. D. 1682、法華疏）、安永七年二月（A. D. 1778、勝鑿疏雜疏）等の改版再刻あり。明治年間の木版活版（廿五年四月雜疏廿八年八月勝鑿疏卅年五月雜疏）大正年間の單疏會疏和譯本等は皆古本の改版なり。大正の三本各々誤植ありと雖も古本の二三種を校合せると廣流布の所以とを以て最も便利なりとす。而して一昨年十二月より昨年十一月に互りて太子奉讀會より御物法華義疏のコロタイプ版四卷出でたり。

現流最古本法華義疏の奥書に、上官太子御草本在法隆寺校彼本彫此模畢寶治元年丁未十月日と記す。即ち寶治本は太子滅後約六百三十年の時法隆寺藏の太子御草本と稱するもの、彫模なり（御草本の存在は顯真聖德太子傳私記上、定則法隆寺寶物和歌等にも之を傳ふ）。現傳御物本に於て後世加筆の疑ひを懐く可き文字なきにしも非ず、且つ現流刊本が御物本模寫に際して故意に文字を添削修正せるもの亦なきに

しも非ず。雖然、現行刊本の法華義疏は正しく太子御草本の稱ある御物法華義疏の模寫に成ること
は、次下の諸項を以て證明することを得む。

- 一、御物法華義疏が法雲義記と一致し、現流法華義疏の諸本是れに相違する文字のあること。
- 二、現流法華義疏に於て意味不可解の諸文が御物法華義疏の正文に照して始めて明瞭たること。
- 三、現流法華義疏中引用經文と法華本經との間に存する相違が御物法華義疏によりて解決さるゝものあること。

等。其の他兩書の嚴密なる比較研究は確實に現傳法華義疏刊本の一切は直接と間接とを問はず悉く御物法華義疏の模寫なることを證するに充分なる材料を提供すと雖も今之を略す。

斯くして御物法華義疏は現流布法華義疏本一切の源泉たることを證明し得たりとせむも、此の故を以て直ちにそれを太子の草本なりと推論す可からざる理由あり。法雲に法華義記八卷存すと雖も法雲の筆録に非ず。智顛に天台三大部傳ふと雖も章安灌頂の筆録なること序文に於て明かなる等。太子の疏亦此類ならずといふ可からず。今且らく之を辯せむ。先づ御物法華義疏四卷を以て奈良朝以前の作なりとするは専門鑑識家考證の結果なるも、同時に提婆品と觀音品偈頌を缺く七卷二十七品經本内容よりも亦然かく斷定し得るなり。而して奈良朝以前法華の講讀乃至製疏の人太子を措いて他に之を求む可からず。書紀は太子三箇日勝盤と法華との御前講を説き、帝説は勝盤三箇日の御前

講と法華等經疏七卷御製疏並びに涅槃法華維摩等の達識を傳へ、資財帳は法華維摩勝鬘毎年の講説と三疏の寶藏とに就いて記す。固より異朝の諸疏を涉獵し異國學匠の指導を受くるもの尠からずとせむも、常に獨自の論鋒を顯し創説の卓見を示す。その文や簡、その義や豊、實に一乘の玄猷を明し修證の淵府を甄すといふ可し。然も、漢文義疏中に於て偶々和式文章の雜はるは、異朝學僧の手に成るものに非ざることを語るなり。されば今を遡る一千二百有餘年以前に成る這箇古文獻の記事一切を否定し去るに非ずんば、三疏を太子以外の我が國人の作に歸す可きに非ず。次に假令三疏を太子の親作なりとせむも、直ちに現傳御物法華義疏を以て御親筆本なりとす可からざるの疑問あらむ。されどそが作者以外他人の筆寫に成るものに非ざることとは、そこに用ゐられたる改補修正貼紙等の苦心を視ることにより乃至然かく改補修正貼紙添削さるゝに至りし所以の理由を内面的に推考することによりて明瞭なり。且又文獻に見ゆる限り僅か數日間の講義と現傳の義疏とを一致せしむることに於ても矛盾あれば、そが筆勢は到底寫經生徒の及ぶ可き範圍にも非ざるなり。試みに御草本と稱せらるゝ御物法華義疏一部四卷に就いて改補修正貼紙等の施されたる跡を考究し見よ。

一、義疏全體に互り章句文字を訂正し、添削し、刀削して尙ほ及ばざる處は、貼紙して訂改し、更に文字を追加し、或は小文字に二行書して書き増し、他行下迄も横書きし、或は貼紙して三四行に互りて前書の文字を消して白紙のまゝに残し、文字を上下に書き換へ乃至入れ換へて文章字句を修

正する等は著者自らの辿る可き校正の道にして然も同一の筆蹟を以て斯かる諸種苦心の跡を示す。
 二、是等苦心の顯はるゝ箇所は概ね太子獨創説の發表ある場所にして、光宅説を直接間接依憑する箇所に於て尠きこと。

三、乍併、その一面に於て太子得意の自説發表の文章にありては却て筆致自ら自由に走り何等修正改補の跡の認む可きものなき箇所の多く存在すること。

四、光宅義記の文科段説を依憑されざる箇所に於て改補修正の跡著しきこと。

五、經文又は法雲義記に照して前書の文字を改補修正されしもの存すること。

六、改補修正は草文中に於けるもの及び草文後に於けるものゝ存すること。等。

精密に研究せば容易に以上の諸點に氣付くことを得ん。尙ほ御物法華義疏には修正す可くして果されざりし幾多の誤字等もあれば乃至後人の加筆ありと私考するものさへあれど、そは却て上の添削修正等と共にそが草本なる所以を證するものにして、是れ亦古文献書類の所傳と揆を一にする所なり。御物義疏中に用ゐらるゝ或種の文字相乃至文句等は推古十五年(A. D. 607)作樂師光背銘、同三十二年(A. D. 603)作釋迦像背銘、白雉五年(A. D. 651)作釋迦像光背銘、及び推古四年(A. D. 596)作道後溫泉碑文、同十七年(A. D. 596)作元興寺釋迦造像記、乃至燉煌寫經等に於けるものとも亦符合す。

如上、古文献書の記述によるも、御物法華義疏を直接鑑識考證するも、御物本の内容を精細に研

究するも、乃至斷篇隻句の金石文字に徴するも、直接間接御物法華義疏を以て聖德太子親作自筆本なりと推論確定するに充分なる理由ありと思惟す。然れば則ち推して以て現傳の他二疏も亦太子の親作本なりといふ可けん。我が國人の手に成る漢書にして、然も本邦最古の書籍たり。そが本文釋義に至りては、單に異朝人の精粕を嘗むるものに非ず。常に独自の創見を發表し且つ諸教中最高の一大乗佛教を高調するものにして、爾來我國大乘佛教一切の由て興る可き權輿たり。實に太子在世の當時より法王大王(推古四年道後温泉碑)と敬稱(註)され、東宮聖王(推古十五年法隆寺藥師遺像記)と尊稱し奉る。書紀の編者は豐聰耳法大王者或は法主王(用明天皇元年紀國史大系 P. 103)の尊名を傳へ、帝說記者は聖德法王又は法主王(日全傳卷番 P. 110)と呼び奉る。延曆年間思詔は上宮皇太子菩薩傳を著し、鎌倉に入ては親鸞は大慈救世聖德王と敬して奉讚和讚を述す。本朝の高僧最澄空海を始めとし一人として太子を和國の教主と仰がざるはなし。宜矣。そが傳の如き實に百を以て數ふるも尙ほ及ばざるなり。

二

日本佛教の初傳は書記に欽明天皇第十三年冬十月(A. D. 552)と記し、帝說に志矣島天皇戊午年十月十二日(欽明帝七年 A. D. 546)但し書紀の紀年に從へば戊午は宣化天皇三年(A. D. 539)と傳ふ。太子の誕生(敏達天皇三年 A. D. 574)を遡ること二三十年なり。太子の御父天皇は欽明天皇と堅鹽姫との御子に坐

し、御母后皇は欽明天皇と小姉君との御子にて坐す。佛教初傳に際し勅許を得て向原寺を建立して奉佛信法せる稻目の女たる後の欽明帝后皇堅鹽姫小姉君等が、入内以前既に父稻目の感化を受けて佛法に歸依厚かりしことは推して知る可きなり。果して然らばその御子用明天皇穴穗部間人皇女共に幼時より宗教的訓練を受けさせ給へる御方に坐せしことは理の當然ならむ。實に書紀には天皇信佛法尊神道（用明天皇紀 782）と記すなり。而して聖德太子は右御二方の御子にて坐す。上宮に於て父帝母后の襖襟の内に坐せし時より既に神儒佛三教に親しみ給はれしなる可く、推古天皇十五年（太子三十四歳）建立造作の法隆寺及び本尊藥師像が御父用明天皇大御身勞き賜ひし時（丙午歲元年 762）に於ける推古帝及び當時僅かに十三歳の太子を召して詔りたまはれし御誓願の實現なる一事に於ても太子幼時歸佛の信仰容す可きものあり。推古帝三年（A. D. 605 太子二十二歳）五月に高麗僧慧慈歸化し、同年百濟慧聰來朝して以來特に太子彼等を友とし或は師事して内典を學びたまふことを傳ふと雖も佛教初傳以來經論佛像僧尼寺工等の渡來屢々なる事實は太子既に早くより佛教研學の事ありしを推想し得。太子幼少にして聰敏、智慧ましましと傳へ、又は生れながらにして能く物を言ひたまふと記す。或は八人の自言を聞きて其の理を辨ずとも、一度に十人の訴を聞きてあやまたず尙は將來の事迄を知りたまふとも、乃至太子所問の義にして師も通せざる所あらば寤夢してその解を師に傳ふとも記すなり。孰れも太子の聰明と研學心の旺盛とを語る文字と見て可なり。一を聞いて

て八を知り給ふ太子が廿歳にして推古天皇の攝政となりたまふ以前風に橘上宮に於て只管内外典籍に互り知徳を研き給ひしは推して知る可く、實に大器成就の因此時代より現れたりとぞ見ゆ。太子の就學を書紀は内教を高麗の僧慧慈に習ひ、外典を博士覺智に學び兼ねて悉く達したまふと記し、帝説は上宮の王師は高麗の慧慈法師なり、王の命よく涅槃常住五種佛性の理を悟り法花の三車權實二智の趣を明開し維摩不思議解脱の宗に通達し且つ經部薩婆多兩家の辨を知る又三玄五經の旨を知り並に天文地理の道を照すと傳す。幼時研學の素養は慧慈慧聰觀勒覺智等の渡來により多々益々通達せられ給ひしならむ。斯くて勝鬘法華の御前講(太子二十五歳又は三十三歳)、十七條憲法の發布(太子卅一歳)となり、尋で三經義疏の御製作へと運び給ひしなり。

太子特に三經を撰定せられし理由に關し古來諸説ありと雖も東晉の安帝隆安五年(A.D. 365)羅什の長安到着以來南北六朝の間に行はれし佛典研究の大勢と三韓流傳の佛敎一般並びに本朝佛敎初傳以來の經典論疏等に就いての研究を待つて始めてそが結論を見出す可きものなりと信ず。煩瑣なる論證の過程は今之を措く。或は婦人居士出家の三經を推古帝と太子と一乘大乘の教理とに配して解(二九)するも可矣。或は法華の常住と平等は皇祚の天壤無窮と國民の非階級的とに配し勝鬘と維摩とを婦人と俗士との理想に配するも可矣。又は戒定慧の三學、智仁勇の三徳に配するも可なれば、三經は専ら梁朝佛敎の影響なりとし、太子範を梁武帝に模すと説く説も亦可矣。要は太子の一大乘佛敎の

精神と共に大陸及び三韓佛教大勢の然らしめし所なりといふ可き而已。

三經間の中心經典に關しても亦古來説一ならず。或は法華中心の説あり。諸大乘經典中の最勝、會前開後の敎説なるが故にと。或は勝鬘中心の説あり。太子自ら佛子勝鬘と號し、勝鬘は三經中最初の講にして、且つ疏は三疏中最も詳細なるが故に等と。或は三經間主傍を認めざる説あり。太子の佛教は通大乘の精神に立つが故にと。或は三經平等視中特に維摩に中心を置く説あり。太子佛教の眞髓は居士佛教にあるが故にと。孰れも一説なり、而して未だ深く三疏の内容を究めて説をなせるもの尠きは遺憾なり。太子維摩疏に曰く、**敎之所興、抑少揚大、爲宗**（方等部章疏上維摩疏「一」）と。又見阿闍佛品第十二に至つて法身釋の四種をあげて前三説に對しては、**然但疑就、理作論、略明常義、何但此經於初敎亦已出焉と批判を加へ、第四説を述べては四云此經已明化身身是常住但、未顯一乘及正因之義と擧げて何等の評説なし**（P. 143）。太子自ら第四説を用ゐられし態度分明なり。然も法華義疏によれば太子の維摩經に對する御意一層明かなり。有相波若維摩法華涅槃の五時敎判思想に至る所に顯れ（Pp. 143; 137F; 227F; 284E; 797F-804E; 1177F. etc.）、然も維摩方便法華眞實の太子自釋は經文の更以異方便助顯第一義釋に於て示さる。即ち曰く、**本義不明但、私懷者、異方便者、是謂波若維摩、二敎此二敎異於初相敎故云異第一義謂今日一理、言此二敎亦欲顯今日一理、故說非余故也**（P. 284E）と。且又太子自ら龍樹提婆系の空中道説を奉せられしに非ざることは、維摩疏中常に肇注を依憑としつ

然もそを本義とは名けず法華勝鬘二疏中に於て梁朝法雲の説を承けて常に本義又は本疏等と名ける。態度との相違を思考しても之を知る。然れば則ち維摩法華兩經の權實傍正は太子二疏の本文に照して自ら明なる可し。次に勝鬘疏は如何。憲法に示されたる太子の三寶理想は勝鬘疏中に於て優婆塞戒經の文を引きて之を説き、且又太子の實際生活は勝鬘夫人の十大受三大願の發現と見て可なるあり。書紀帝説資財帖等は等しく推古天皇の勅請により太子特に本經の御前講ありしことを傳へ、然も法華に先んず。加之、補缺記傳略等は御製疏年代を記して三經中最も僅少なる勝鬘經に對して最長年月を用ゐられしことを以てす。且又勝鬘疏中には波若維摩との關係を説きて彼の單大乘教なるに對し勝鬘の一乗教なる區別を明せる文あり。然れば則ち勝鬘法華の關係は維摩法華のそれと同じからざるものあるは推して知らる。法華疏中屢々教判説顯れ勝鬘疏中一回として是れに説き及ばざるは太子の御意勝鬘を以て偏方不定教に攝せられしがためなりとは吾が恩師の常説たりき。且らく法華を漸教中第四時の一乗教、勝鬘を頓漸以外の一乗教と定め、共に一乗佛敎の最高理想を説くとするは好し。師初め法華經中心説を説き後晚年勝鬘經中心説に更を述べらる。予不幸にして師の奥意を尋ねむとして果さざりしが、今惟ふ太子の御意法華を以て中心とせられしには非ざりし哉と。勝鬘疏には固より常住一法身一體三寶の勝説を説き、小大大一の二重抑揚によりて波若維摩の大乗教に簡んで勝鬘の一乗教を宣揚せり (P. 214)。乍併法華疏中に於ては特に一大と熟字し

て或は一大乘 (P. 141, 277) 一大乗教 (P. 70E) 又は一大果 (P. 317) 一大理 (P. 40E, 46F) を以て法華の眞義を顯すものとせられたるなり。固より勝鬘本經中に純一大乘 (P. 77) 一大願 (P. 55) 熟字あり、疏中にも亦入一大願中 (P. 13E) の文字見ゆと雖も法華疏中に於て、至於王城始發一大乘機 (P. 1E) 以此爲論應無能發一大乘機堪聞今日法華 (P. 57) 欲明由大乘機發故得說今日一大理也 (P. 21) として法華を以て正しく一大乘機に對し一大理を説く經典なりとし、一城譬一大乘教乃至言如來恒在一大乗教中也 (P. 70E) とて一大乗教を以て如來の理想とせられたるとは同日に語る可からず。さればこそ太子は法華義疏中に於て、若論釋迦如來應現此土之大意者將欲宣演此經教修同歸之妙因令得莫二之大果 (P. 1E) と開卷劈頭第一に法華經の如來出世の本懐たるを示し、爾來此經於諸經中最尊故上則三世諸佛皆尊護下則非諸人易得 (P. 21) とも、諸果中不如法華最果 (P. 106E) とも、所以偏嘆法華最第一者唯就會前開後爲論故 (P. 106 但し此の文意は法雲師説を承く大正藏三十三卷 P. 80B) 、乃至嘆經功德最勝 (P. 106E) とも、遂には則今世衆生可不勸受弘通此經人所說哉 (P. 129E) とも大書して太子親しく法華信奉の御意を高調し居たまふなり。太子殊更法華を一大乗教とし維摩を大乘教勝鬘を一乗教と區別して判教されたる明文是れ無しと雖も文下の理を推せば意自ら小乘、大乘、一乘、一大乗の思想過程を辿り得可きに非ざる歟。義疏中亦少乘法乘輪大法輪少乘法輪の説あり (P. 83E 但し法雲師の説に従ふ P. 65B) 、未だ吉藏の根本枝末攝末歸本

三法輪の文字顯れずと雖もその思想や當然嘉祥の三法輪説に到着す可き過程にあり。法華の攝末歸本法輪を華嚴一乘教の根本法輪に簡びし嘉祥大師の眞意は今太子が一乘教に撰びし法華一大乘教説と冥々裡に一致すと謂ふ可きには非ずや。されば勝鬘一乘教と法華一大乘教との傍主自ら明なり。書紀帝説等に傳ふる勝鬘經の初講及び補闕記傳略等に記する勝鬘經の最初製疏の記事に史實を假定するも、そは恐らく推古女帝のためなりしならん歟。勝鬘疏は他の二疏に比して比較的細釋分量多き事實も太子依憑の文献に由來するものと見てよし。釋註の量の多寡を以て兩經に對する正傍を決する以前先づ各疏に顯れたる太子の創説と相承説とを區別するを要す。吉藏の寶窟が義疏の二分の一の分量なるに比し太子の勝鬘疏が法華疏の四分之一以内なるを如何と見る。製疏年時の傳説に關しては確たる根據なし。御手印縁起に發する佛子勝鬘の御自稱説(二五)に至つては信するの要なし。況んや本義と名けられたる法雲法華義記に於て既に法華勝鬘の輕重を論ずるの説あるに於てをや。(二六)

三

太子の法華義疏が梁朝光宅寺法雲の法華義記八卷に由來すること並びにそを本義として引用すること屢々なるは古來學者の識る所なり。たゞ本義云として光宅の義記文を引用する箇所のみに限らず、法華義疏全體の過半乃至三分之二は光宅説に起源するものと謂て然る可し。時には義記説の承用を自説の如くに示し次下に至つて本義亦如前釋(二七)とか本義亦同(二八)として自主的態度

を示すものさへあり。法華義疏全四巻を通じ直接法雲の義記を指名して引用又は是非するもの實に八十六回の多きに及ぶ。就中本義として出すもの最も多し(六十九回)。本釋(一回)本(一回)但し本義の脱字ならん歟)へ本疏(二回)、或(四回)等も亦光宅義記を意味す。光宅法師、法雲法師と呼ぶ文字四回現るれども、そはその儘に於て義記に由來する文字にして太子の呼稱に非ず。是等の名や又於善捨寺解言の語あるにより直ちに以て太子當時法雲法華義記異本存在の證明とせむとする學者あれども、そは現存光宅義記を究めざるより來れる謬見なり。固より然るが故に予は光宅義記の異本存在を否定せんとするには非ず、そは他に途あり。其の他解言、亦可の如き曖昧なるものを數へて總て八十六回となる。法華義疏は單に光宅一説の傳承なる可からず。今世師、有、一、今解、一義、舊義、又云として出すものあり。或は余疏、他疏の名をあげて出すものあり。乍併、疏中屢々釋有種々、釋有多種、一家所習、有二解一云二云、次法師、松法師、又一解言、和傳言、或曰、解有二、舊義云、新義云等の異説を出すものあるが故に太子多種の異疏異説を參考せられたりと説く學者の説は眞義に暗し。そは就れも義記の引用に過ぎざればなり。法華義疏に出づる經文又は經名に至つても、維摩の引文三回出名數回、無量壽經の名を出すこと二回、波若の出名數回、涅槃の出名三回、單に經としての引文二回然も兩回共同文なり、又無量壽經の思想と見ゆるもの一回等あり。就中、維摩の引文は三回共光宅疏に隨ふ。出名四回の中一回は光宅に隨ひ一回は光宅を訂正し他の二回は光宅に

なく太子の自釋なり。無量義經二回の出名釋義も亦光宅疏に隨ふのみ。波若の出名七回は一回を除き他は悉く光宅疏の當處に於てなきもの。たゞ經曰として出す文二回及び無量壽經の思想と覺ゆるものは光宅になし。之を要するに、法華義疏全四卷は直接光宅義記を相承するもの最も大なること是れなり。本義とも本疏とも本釋とも命名されたる所以亦惟ふ可し。勝鬘經に至つては優婆塞戒經の文を引き、又法鼓經、涅槃經、波若、維摩の名を出す。本疏亦法華義疏と等しく本義云として引文するもの甚だ多し。或は法雲法師云とも、一云、一解言、或、一家云、義家種々不同、釋種々不同、解有四種、又釋、舊釋、餘疏等の名を出すこと亦概ね法華義疏の如し。而して本義釋、乃至舊釋、一釋等に對する太子自釋の態度も法華義疏に於けると相似たり。(二七)然るに今維摩疏に就いて之を觀るに、前二疏と聊か異趣あるを覺ゆ。經として無量壽經、乳光經を引文し、單に經として二回、餘經として一回の引文あり。論として龍樹の釋論を引き、又龍樹菩薩の名を出すあり。加之、前兩疏の本義說に代るものはこゝには張法師の説にしてその名を出すこと前後二十回に及ぶ。固より法空法師解釋、中公解言、中公所須等の名を示し、或云、或解言、舊義、舊解、釋有二二云三云三云、一解、又一解言、又解言、解有三種、又一云、一云、一家、亦言、亦云、解有四種二云三云四云、義家多、餘疏等の諸説を出すのみならず、本疏に於てのみ直接老儒外典の引文尠からず。外論云(Pr. 33. 35. 35)外老子亦云(P. 42 F.)外老示云(P. 140 F.)又書云(P. 140 F.)又百行云(P. 140 F.)外老云(P. 141 F.)又春秋傳曰

(G. 111) 外論云 (P. 111) として示す文は孰れも論語、老子、尙書、左傳等の文なり。たゞ太子註疏の態度に至つては前二疏と何等變る所なし。併し維摩疏に於ける太子の依憑は僧肇の注維摩なること明かにして、然も太子引文の肇師説は概ね現存の注維摩と合致するなり。太子屢々肇師云として引文依憑しつゝを前二疏の如く本義本疏等と名けられざりしなり。太子維摩疏に限りて龍樹提婆羅什僧肇の古三論説を用ゐたまふと雖もそれを宗とせられしに非ざること推して知る可し。疑然が慧慈大子を以て提婆訶梨跋摩の論宗と推定し、師蠻が曇慧道深を以て跋摩提婆之宗を出ですと批評せる説あり、且又東院縁起に太子及び惠慈を龍樹提婆の三論宗におく説ありて以來太子は龍樹提婆の説羅什僧肇の古三論系を宗とせられしが如く説く古今の學説ありと雖も未だ眞義なりと謂ふ可からず。帝説に涅槃法華維摩に通達し三玄五經を知る等と記すは、寧ろ依憑す可きが如し。知經部薩婆多兩家之辨と述するも亦十八部論が羅什の譯出なりと古傳する點を考慮せば必ずしも附會と解するにも非ざるが如し。太子三疏の研究は梁朝に發展せる支那大陸佛教と初期日本佛教との關係異同を究むるに於て最も必要なり。殊に太子の佛教が本朝一千三百年佛教の出發點をなすに於て然り。今維摩勝鬘の二疏は且らく之を措き、次下特に法華義疏一部を通じて太子と大陸佛教との關係異同を序説せしむ。

太子の法華義疏が法雲法華義記(二九)以外如何なる義疏類を參考とせられしかを究むるは至極重要なれ

ども、古疏鈔類の現傳鈔きを奈何せん。僅かに吉藏の義疏、智顛の文句、窺基の玄贊ありて參考とす可きのみ。太子の師慧慈の説亦知るに由なしと雖も義疏中光宅義記以外の説往々に顯るを觀ば或は古説の如く彼を古三論系學匠と推定す可きか。經論に關しては書紀屢々經論若干の傳來を傳ふれば、太子の當時單に經のみ流傳せるには非ざる可し。當時傳來の經論中法華經の存在は異議なしと雖も十地論釋論等(三〇)に關しては俄かに速斷す可からず。今太子法華疏を案するに、前説の如く無量義經は名を出すこと二回 (Pp. 47f. 106f.) なれども兩回共に光宅疏の引承なり (Pp. 682f. 683f.)。然も先宅疏には開示悟入を三乘別教、波若教、無量義經、法華經の四教に配して釋する一説を擧ぐる (P. 682f.) を、太子は初教、波若、維摩、法華の四時教に配して承用し、即ち光宅の無量義を太子は維摩に更へたり。且又先の無量義釋に於ては今所須者直言有大乘經名無量義爲此經作序其經所說此不顯故不審但應爾也 (P. 70f.) と述べて親しく無量義經を見られざりしことを表明されたるあり。波若に關しては七回名を出し (Pp. 13f. 27f. 28f. 67f. 79f. 80f. 106f.) 五回は光宅義記に由來せざれども、直接波若經よりの引文は一回も無く五回は何れも當時常用の五時教判の意義より用ゐられしに過ぎず。單に衆寶を波若中所明菩薩種々尊行に譬ふと釋せる信解品の文釋 (P. 70f.) のみは、當處に於ける前後の文釋中此の一句釋のみ光宅義記になき説にして、又五時教判の意義に於ける波若とも義を殊にす。されども亦吉藏義疏を徵するに、我今多有金銀者如大品勸學中舉因果德行八十餘科

故言多有也（續藏四十二卷 P. 412a）と釋するものと等旨なることを知る。或は無相（T. 11: 88a; 88b）大品（T. 22: 51a; 51b）の語も亦用ゐられざるに非ずと雖も孰れも教判的意義に於けるものゝみにして直接波若經典より來れるものに非ず。涅槃の名を出すこと無きにしも非ざれども（T. 12: 49b; 106a）是れ亦五時教判の意義に於て而已。衆經の現序不同を説明して、或有放光地動出大音聲而作序或有獻蓋現疾作序或現乞食遺書作序今此經天雨四花地有六種震動（T. 11）とて光宅義記の涅槃大音宣告放光動地以爲別序乃至勝鬘父母送書以爲別序乃至維摩長者獻蓋爲別序此經天雨四華地六種動爲別序也（P. 51a）とある涅槃・勝鬘・維摩・法華四經の別序相を出し、その中維摩勝鬘二經の別序は更に光宅説を詳説するものありながら涅槃經に至つては文を上下し然もそが却て涅槃經別序の真相を知られざりし事實を證明し居るなり。且又光宅が涅槃經と勝鬘經とを引文して釋せる箇處（P. 51b）を殊更避けて承用せず、同章の別處に維摩を示して居られる（P. 107）等は太子直接涅槃經を知られざりし證とす可し。經云として引文されたる五戒得人身十善得天身（P. 103）等の文は古來提謂經中の文とせらるゝものにして、太子兩回の引文共に光宅義記に由來するものに非ざれども、恐らく慈悲等の口傳に由るか。維摩を引文又は經名を出すこと數回に及ぶは概ね光宅義記に由來すれども、太子に維摩疏あり怪むに足らず。況んや光宅義記に方便品中是名轉法輪便有涅槃音下一行を釋して是第四三乘人受行但以方便故説有三乘只得言有涅槃之音無有實涅槃之體也五人

得道八萬諸天得聖是故維摩經言三寶於是現世間也 (P. 507) とせるを、太子は是名轉法輪便有涅槃音者所謂三轉法輪於大千也及以阿羅漢法僧差別名者亦所謂三寶於是現世間也 (P. 508) とて維摩經云とはせず所謂として引文し且つ光宅引文の上更に一句を附加して二句の説明とせらる。維摩經佛國品中の偈にして (P. 151) 明かに太子自得の所釋なること他經の場合と異なるものあり。最後に無量壽經に關する疑問あり。そは藥王本事品釋中に於て太子は第一明轉女身生無量壽國と釋せらる。此の釋固より光宅天台嘉祥等の疏になし。當處の經文は盡是女身後不復受とも於此命終即往安樂世界阿彌陀佛大菩薩衆圍繞住處生蓮華中寶座之上ともあれど、未だ轉女身とも生無量壽國とも云はざるなり。經文の阿彌陀佛の安樂世界を釋して无量壽國と繙じ給ふ所に私疑を懷くなり。況んや維摩疏中に明かに無量壽經を引文して第十八願の唯除五逆誹謗正法の文を出すあり (P. 512)。太子の滅後十八年目に慧隱が宮中に无量壽經を講せる事實あり。其の他太子の往生淨土の信仰に關しても議論あり。されど今は疑問として之を提出し置く而已。然れば則ち、法華義疏による限り太子直接依憑の經論は僅かに法華勝鬘維摩を以て確實とす可く、他は光宅疏其他を通じて大陸流通の諸經論を知られたりとす可き歟。外典に關しては直接法華義疏中に現るゝもの無けれども、或は君子と云ひ (P. 111) 神樂と云ひ (P. 112) 優遊と云ふ (P. 87, 88) 等孰れも太子が論語、詩經、禮記、老子等に熟通せられたる素養の自然的發露と見て可なり。

太子の當時天台の文句、嘉祥の義疏等未だ渡らず。されど太子が光宅説を用ゐざる文釋文科等に於て特に吉藏疏の文釋、文科、文句等と近似するもの尠からず。一例は如是釋の一家所習説は光宅疏に有人釋として擧ぐるもの (P. 550) なれども未だ全く符合せず。而して光宅の一家所習説は太子之を用ゐざるなり。然るに吉藏疏に擧ぐる有人言の如是釋 (P. 551) は太子のそれと全然一致するなり。たゞ文句の上下あるのみ。(今但論一家所習、兩物相似曰如、一物無非曰是、即謂文知理是(太子疏)。有人言如是者、文知理是、兩物相似曰如、一物無非曰是(吉藏曰)) 方便品の我始坐道場以下の偈頌の分科に於ても、又梵天の勸請を光宅 (P. 588) 天台(文句十三 P. 114) が證成と釋するを太子獨り勸請と釋せらるゝも、且又三大段の分科様式等孰れも光宅に相違して吉藏疏 (P. 307) に類同するなり。其他前說信解品の衆寶釋 (P. 79) 第六第七譬の併合釋 (P. 83) 、安樂行品に於ける強力聖王等の譬釋 (P. 111) 、踊出品の品目釋 (P. 121) 及び文科品目 (O. 114) 等、壽量品の分科 (P. 116) 分別功德品、普門品、普賢勸發品の分科等は太子が吉藏疏を直接參考せられしに非ざる限り固より全然一致す可きに非ざらむ。光宅疏に相違するに比して吉藏疏に一致乃至近似するものなり。更に太子の四安樂行釋を見れば、身口意三行と慈悲行とに配し、今此四行前三行即是自行後一慈悲行則是外化行と自他二行に約して太子の理想を述して後、然此是私意本釋少異と結び、所謂本釋の智慧說法離過慈悲の四行釋と第一第三自行第

二第四外化行とを出して亦好隨欲可用と批判せらる (P. 109f.、光宅義記亦今の所引と同じ P. 667f.)。天台が文句に引く舊云の四安樂行説は光宅の説と同じく、龍師の説は太子の説と一致す。智顛自らは三業及誓願に配すなり (文句廿三 P. 535f.)。窺基に亦三業及利他に配しての釋あり (玄黃 續藏五十二卷 P. 535f.) 然るに今之を吉藏疏に就いて見るに、竺道生及注法華經 (及は恐らく之の誤字ならん歟) に依つて空寂行、無憍慢行、離嫉妬行、慈悲行の四に配するの説を用ふことは文句の基師説として出すものと同一にして、未だ太子龍師の説とは隔りあれども、雖有四行不出自行化他初三爲自行慈悲是他謂自行化他一雙也 (P. 457f.) と説くに至つては光宅説と相違して太子説に一致し、又是故發心之人須依此品自行化他坐禪誦經懺悔の一句は太子の天下萬行雖羅要必在此二行の釋とその精神に於て相通ふものあるなり。其の他、如聲如旨、四句百非、心行所滅、言語導斷、正中道、來意等の文句は一二光宅義記中に使用されざるには非ざれども、そは寧ろ吉藏疏中に屢々用ひらるゝ文句なり。是等の諸點より間接に太子疏と吉藏疏との間に存する脈絡を肯定し、進みては羅什以來の法華系統の疏に兩疏の淵源を歸す可き點ありと私考す。太子が今世師と云ひ、今解と云ひ、今隨有と云ひ、又は餘疏、他疏と名けられたるもの恐らく此類の疏説なりしならん歟。

四

太子光宅の本義を微細煩廣、微妙細釋、妙釋等と稱揚して自ら但愚心難及 (P. 16f.) とも、而不

能受 (P. 113E) とも、乃至而私意不及 (P. 124F) とも自遜し、以て闕所不明、闕所不審の理由とせられたるあり。或は不問意難求但私懷者 (P. 6F、註下「心」字は御草本になし) とも、此意難知 (P. 10F) とも謙讓して釋せらるゝあり^(註1)。或は、亦好 (PP. 35E, 42F, 117F) とも、隨欲可用 (P. 210F) とも、亦好隨欲可用 (PP. 16E, 43F, 63F, 65F, 81E, 88F, 109F, 117E) とも、好則好矣 (P. 17E) とも、亦可 (PP. 1E) とも、二皆可去但世解不同故爾 (P. 5E) とも判じて自釋以外餘他の説を同時に認容さるゝ寛容態度を示さるゝ場合亦多し。されど太子が法華注疏の態度たるや、歐米文化の輸入翻譯に従ふことのみには是れ急にして何等自主的精神の立つなき明治及び現代哲學者のそれとは甚だ相違するものあり。殆んど五世紀に互る研究發展傳燈の大陸梁朝佛教に對して、本朝佛教の初産兒たる太子があくまで堂々と之を批判し、攝る可きは取り捨つ可きは棄てゝ自主的態度を失はざる所大いに日東の面目を施すものあり。本義釋を示して而今不須と之を高く見下して棄捨せるもの實に前後七回 (PP. 5E, 7E, 29F, 30F, 83F, 122E, 123F)、自釋を出して後本義の相違を指摘すること或は大異 (P. 86E) と云ひ、少異 (PP. 55F, 109F) と云ひ、少々有異 (P. 71E) と云ひ、不須別流通果義 (P. 113F) と云ふ。乃至不_レ清去 (P. 17E) とも、似_レ少_レ不_レ當 (P. 65F) とも、而私意少不安 (P. 100F) とも、疑者 (PP. 17E, 35E, 97E) とも、然 (PP. 22F, 55F) とも、その全然依憑す可きに非ざる點を示しては太子の私釋を下されたり。その他、本義不明 (PP. 8E, 88F)、不知其意趣 (P. 8E)、超_レ文煩釋 (P. 11E) 委曲煩廣 (P. 11E)

』、其廣 (P. 46F.) とも批議し、而此不記と簡約されたる場合亦屢々 (PP. 3E, 16E, 45E, 58E, 66F, 68E, 77E, 124F.) なり。且又、本義釋を承用しつゝ直後本義説を出して亦如前釋 (P. 52E) とか、本義亦同 (P. 25E) とかと前後轉換の釋あること前述の如し。太子固より多釋中今但據一家所習とは法雲義記を意味されしこと明かなれども、その所謂一家所習説に對する態度既に斯の如きものあり。然れば則ち進んで自説を立つるに及んでは私懷者 (PP. 10E, 26F, 28F, 97F.) と云ひ、私釋 (P. 45E, 65F, 96F, 97F.) と云ひ、私意 (P. 109F, 110F, 124F.)、懷者 (O. 6F.)、今 (PP. 2E, 2F, 3E, 4E, 4F, 5E, 7E, 12E, 22F, 23E, 30F, 46E, 46F, 58E, 66F, 63E, 77E, 83F, 97F, 122E.)、此 (P. 3E) と云ひ、乃至問釋、問解、疑釋 (PP. 10F, 14E, 17E, 23E, 33F, 38E, 43F, 44F, 46F, 48F, 49E, 50E, 51F, 53F, 57E, 57F, 102F, 103E, 117E.) して獨自の説を示すもの甚だ多し。その他、文釋、文科、文句等に互りて法雲義記との相違を指摘せば太子義疏の發揮亦甚だ大なるものあるを知るなり。如上、太子法華義疏は法雲義記其の他大陸佛敎の成果に對して充分批判を加へて以て攝る可きは取り捨つ可きは棄て、その獨自の見地に製せられしものなるを證す。疑然の光宅本疏文相極廣今疏括要取意引之義理意致炳然易見 (靈光記 P. 208E) とも對校彼疏取要易見 (O. 22F.) とも述して太子疏の簡要を推賞すること普寂の顯宗鈔 (日藏 P. 9E) が勝鬘疏を讚美するに似たりと雖も太子義疏の眞價は單に文簡義豊以て古説の所據を發揮するのみといふ可からざるなり。

法華一經を開三顯一、開近顯遠の因一果一に約して解釋する根本的態度に於ては法雲師と異ならず。教判説に於て四時、五時、三法輪等の説見ゆれども、説時次第を以て法華を第四時、涅槃を第五時に配すること亦同じ。僅かに亦可今日法華猶未明常住故義自方便(三三三)と釋して法華を涅槃の前方便と解したるが如き一句あれども、此の文に於ても尙ほ異於前三教とし、今日一理を以て第一義に配釋することは、あくまで會前開後の法華を以て最第一とし(三三三)諸經中最尊とする(三三三)太子の常釋と相違せざるなり。光宅疏中に於て人天二乘乃至四乘の名目なきにしも非ざれども(三三三)、彼が五戒十善經教となす(三三三)ものを太子は特に人天教(三三三)と改め、或は中路を釋して人天乘教に配するなど(三三三)劉虬一味の五時教中人天教説の影響あるかの如く見ゆるあり。殊に太子は老儒の學に通達しませば、内外兩教の關係を思考されしこと勿論なるべし。從つて經を釋しては、經者乃是聖教(光宅には佛教とあり)之通名佛語(光宅には聖語とあり)之美號(光宅には別號とあり)(P. 17 = P. 53E)と改釋し、唯一門の光宅釋なる今呼佛教爲門乃至然則五時言教爲門(P. 61 = 62)を承けて太子は譬聖教乃至由得出唯一聖教(三三三)との訂正ある所以なる可し。人天教、二乘教、大乘教と次第興廢して遂に法華の一大乘を高調する所(P. 26F = 27E)甚だ明瞭なり。光宅は大乘又は一乘と云つて特に一大乘と云はず。太子がP. 17Eに發一大乘機に當る法雲の疏句は大乘機(P. 67F)であり、P. 21Fの一大乘機に當る箇處では一乘機(P. 67E)と用ゐられて居り且又同

處には大乘機の語も使用しあれども一大乗機とは云はず、更に *ṛcāra* の中止一域釋に於ける一大乗教説に至つては全然光宅になき太子の獨自釋なり (*ṛcāra*)。太子が一大乗教とも、一大乗機とも、一大果、一大理等と盛んに一大の熟字を用ゐらるる所以は、實を權に簡び三を一に相即せしめし圓融の法華大乘思想を一大乗教と命名されしものにして、一は平等を意味し大は至高を示して、小乗教大乘教の上に最高一大乗教を高調されしなり。特にその一大の熟字が *Pr. 1E; 24E; 70E* 共に草本に於ては「一」が後の添加であり、又は全句が後からの貼紙乃至傍書なることに於て意義たゞならざるものあるを推知す可きなり。固より一大乗の熟字は太子の獨創に非ず。天台智顛に前生すること十五年の慧遠亦法華の唯一佛乘無二無三、汝等所行是菩薩道を釋して一大乗となす説あり (大乘義章 大正藏四十四卷 P. 66)。されど太子淨影の義章を存知されしとは思惟されず。一大乗の思想は法華の一大車より當然演繹さる可き思想なれども、太子暗に淨影と一致し光宅の一乘思想を更に發揮すること明瞭なるものあるを知る可し。

その宇宙論は分段變易二種生死を論じて界内界外三世を説き (*Pr. 47E; 64E; 44E; 103E*)、人性論は心性各異を認めつゝ (*Pr. 57E; 103E; 117E*) も萬善同歸皆成佛道を説き (*Pr. 106E; 4E; 8E; 23E; 23E; 28E; 33E; 34E; 127E* etc.) 進みては六道有善皆得成佛をさへ主張するなり (*Pr. 5E*) 理本無定性乃至理本無死、可變無生、可喜、亦無退作下愚、亦無出作聖人、亦無在、世者、是凡滅、度者、是聖也、亦無聖義、是實

可取亦無世事是虛可捨、亦無如理可歎異、理可非(三・二七・一、二〇・二〇・二、善惡平等觀)と實相を示しつつ、三界五濁八苦の現實に面しては如來の修善滅惡(三・五二)親音の拔苦與樂(三・一五七)を理想とし、上求菩提下化衆生の大乗菩薩自利々他二行を以てその實踐とせられたるなり(三・四七・一〇七、一〇九、一〇九、一〇九)。安樂行品の一偈頌釋に於て、此經を世間に弘通するを廢して山間靜處に坐禪するは顛倒分別心に由るとて常好坐禪は是れ親近す可からずと大斧鉞を下せらるゝ(三・一〇九・一一七、一一七)は實に太子實際生活の根本基調を示し給ふ所にして、經文の當面及び光宅等の古釋と全然相反する太子の獨釋なり。經文表面の字句に拘泥せず傳統古釋の如何に束縛されず文下の理、文底の精神を自由に捉へて獨自の解釋を施すことを以てその特徴とせる我が中古鎌倉佛教の淵源既に遠くこゝに發することを見逃す可からず。此の態度は譬喻品の四面釋(三・三三、一)一相一種釋(三・五七)等に於ても亦現はる。太子が維摩疏(三・七六)、勝鬘疏(三・九七)、憲法(第二條)等に表示されし離惡取善三寶爲本の實踐原理を實踐の方法に移されし場合は法華の三軌四安樂行、勝鬘の十大受三大願、乃至十七條憲法等と現はる可きならむも、天下の萬行雜しと雖も要は必ず自行化他の二行にあり他を正さんがためには先づ以て自の三業を正し他を正すの要は慈悲を以て本とすとの安樂行品の一節こそは太子實踐道德の基本を示したまひたるものなり。太子究竟の理想たる信仰の對象は過去長遠と現在未來長遠とを具せる(三・一〇九)萬徳莊嚴圓滿の法身(又は眞身)(三・一七・一七、一七、一七、一七)にして、三十二相八十種好を具

する利物の應身 (Pr. 77L.F. 88F. 90F. 72L. 116F.) には非ざるなり。未だ三身説をたし、
 用ふれども三界内の報身を意味して因願酬報功德圓滿の佛身に非ざること (Pr. 77L.) は梁朝の諸師と
 等し。乍併、法身の意義に至つては光宅が神通延壽 (Pr. 57L.F. 573F. 639L.) 十方相望 (Pr. 639L. 633F.
 633F. 637F. 9L.) の法身説とは同日の談に非ず。従つて太子は光宅が應法二身説を説く箇處は悉く之
 を用ゐず、壽量品の法説を光宅が過現未三世の神通益物に配して分科せる (Pr. 637F. 9L.) を太子は
 過去今未來の長遠に分けて分科し給ふなり (Pr. 110L.)。太子は光宅の三世神通を知らざるに非ず、知
 りて尙ほ用ゐられざる所以は自説を出して後特に本義の三世神通益物の文科説を引用するに由つて
 明かなり。引用の後別して是非の批判を下さずと雖も直後に於て若別爲論前四譬總爲上第一成佛過
 去長遠作譬後三譬亦總爲今將來長遠作譬 (Pr. 110L.) と云へるこそ不言の中に嚴肅なる批判を加へ
 られたるものにして、特に此の三十三字は二行の割註を以て行下の餘白に細書されし後添の文字な
 ることを草本に依つて知る。豈に光宅神通延壽の法身説に對し千萬言に値する批判の重大文字なら
 ずとせむや。

諸古記録に現るゝ太子四十九年間の實際生活の一切は萬善同歸の一因に發しその理想は三世常住
 一法身の一果に歸せることを證す。諸惡莫作諸善奉行 (書紀 743) と子弟を誠められ世間虛假唯佛是
 真 (天壽國曼荼羅) と后妃に告げられたるの事實亦過現未長遠無窮眞法身の理想に由來せるものなり。

深淵なる一大乗の哲理と信仰とに裏付けられたる太子の現實生活は實に爾來一千三百年の我朝佛教の眞髓を發揮せるものにして、三學不離一元大乘圓頓の日本天台も念佛坐禪稱題の鎌倉佛教も既に太子の佛教に於てその基調を見出すなり。大陸佛教を承けて大陸佛教に非ざる所以推して知る可し。以上聊か太子法華義疏研究の餘暇を割きて一文を草せり。題して法華義疏を通じて聖德太子と大陸佛教との關係序説といふ。既に規定の紙數に達す、不盡は之を後日に譲りて筆を擱く。文拙想足らず、大方の是正を得ば幸甚なり云爾。

註

- (一) 紙數の都合上約一頁半の序文を脱す。
- (二) 法華經疏參部各四卷、維摩經疏壹部三卷、勝鬘經疏壹卷、右上宮聖德法王御製者 日全・寺誌叢書第一 P. 31。
- (三) 同師撰般若心經述義は天平勝寶四年 A. D. 752 三十九歳の作なる、この序文によりて知る。日藏・般若部章疏 P. 253P。
- (四) 島地、東大寺經藏の華嚴學に就て、哲學雜誌四三三號 P. 39—40。
- (五) 卽遣法華經等疏七卷、號曰上宮御製疏日全・聖德太子傳叢書 P. 41上。
- (六) 正倉院文書に觀世音經疏一卷を記す天平勝寶三年九月二十日寫書布施勘定帳古文書十二卷 P. 63。
- (七) 佛書刊行會より大正元年十一月維摩疏、三年六月勝鬘疏、同十一月法華疏の各單疏。日本大藏經編纂會より大正五年十一月法華疏、六年九月勝鬘維摩二疏の各會疏。世界聖典全集刊行會より大正九年五月法華疏、十年一月勝鬘維摩二疏各和譯出版あり。

(八) 大正四年、卷叢疏御草本也、黄紙木軸地舞非書物敷、筆駐如雷電、但直於文譯於字者似同凡夫故也云々 御製疏日記法花四

卷、在此朝後疏也五卷疏、无此朝先疏也勝覺一卷、初度略、自元當寺流布疏、初疏又一卷、後度廣疏、近年傳也維摩經疏、只一度也初製三經疏者皆以象牙作札付之但維摩勝覺二疏正本無之、聖德太子傳私記上卷、日全・叢書 P. 927F. 靈山法師定圓、法隆寺寶物和歌（弘安元年十一月 A. D. 1105 淨書シテ舍利股ニ納ム）題法華經義疏御草本寫の山法のこゝろをいかにしてしるごそめけんいかるかの宮國東・卷八 P. 110.

- (九) 他筆の疑問ある文字は義疏四卷を通じて同一人の手蹟なること、其の筆法其だ拙劣なること、一二の例外を除いては悉く經文の訂正なることによりて疑義の理由ありと信す。其の例數十を以て數ふ可し。今之を措く。刊本が御物本模寫に際して誤字脱字等あるは勿論なるが、經文其他により御物本の誤りを訂正し又は文字を附加せるものは百數に達す。例へば佛在王捨城香閣處を——舍——闍（卷一・四右）と訂し、從摩訶波闍提以下を——闍提——（同、四左）に加字訂正せるが如し。今亦之を略す。

- (10) 現傳の法華表記八卷が法雲の筆録に非ざることは、今光宅法師云、雲法師云、此是於善捨寺解、今雲法師等の語句表記中に用ゐらるゝによりて知らる大正藏・三十三卷 PP. 574F.; 582F.; 597E.; 600E.; 603H.; 607F.; 617E.; 626E. 等。凝然亦說あり、曰く、光宅大師常講法華、常略開講無有筆録、門人於後結集成疏、即如天台諸家疏等既得師意叙之疏中五教章通路記、大系・五教章第一 P. 300.

- (11) 天平六年十一月 A. D. 731 太政官奏により法華最勝王經の流行を盛んにし、道場天平八年 A. D. 736 經眞天平勝寶六年 A. D. 751 の渡來により天台の章疏傳はる。即ち智顛の文句は八卷二十八品の法華經による。唐大和上東征傳、日全・遊方傳叢書第一 P. 120A.

- (12) 日本書紀卷二十二國史大系卷一 P. 331. 法王帝說日全・聖德太子傳叢書 P. 44E. F. 法隆寺寶財帳日全・寺誌叢書第一 P. 1E. F. 3E.

- (13) 道後温泉碑の法王大王は恐らく法主大王が元字なりしならん歟。法主とは經を説く人の義にして維摩文殊等に名けられし太子自用の語なり維摩疏 P. 97A. 固より釋迦佛光背銘には法王發迦と云ひ、天壽國曼荼羅には大王の名を以て

法華義疏を通じて聖德太子と大陸佛教との關係序説

法華義疏を通じて聖德太子と大陸佛教との關係序説

一一六

呼び奉る。兩者を合せば法王大主となる可きも、單稱の法王は可なり、併稱の法王大主は法主大王なる可し。

- (四) 平子倫氏考證して曰く、佛法戊午渡來之説者、修國史以前之古傳、而證其確實也、可以爲欽明紀年考證之標準焉と
法王帝説註 P. 170.

(五) 法隆寺藥師造像記。

(六) 法興六年十月歲在丙辰(推古第四年、太子二十三歲)我法王大主與慧聰法師及葛城臣道通夷與村云々道後温泉碑文。

(七) 五月戊午朔丁卯高麗僧慧慈歸化回皇太子師之是歲百濟慧聰來之書紀推古帝第三年。上宮王師高麗慧慈法師帝説。

(八) 日本書紀、欽明天皇十五年、敏達天皇六年、同八年、同十二年、同十三年、崇峻天皇元年、同三年、等參照。

(九) 書紀推古帝元年 P. 371-3. 帝説 P. 411 參照。

(一〇) 村上境野鷲尾合著、大日本佛教史 P. 61-3. 境野著聖德太子傳 P. 180. 大村中野共著日本大藏經解題上 P. 395. 高橋菅原共譯勝鬘經義疏解題 P. 461. 菊岡聖德太子と天台宗(聖德太子論叢 P. 65) 等參照。

(一一) 島地撰上宮釋意(妙法蓮華經別卷 P. 201-5). 黑板著聖德太子御傳 P. 80-91. 大須賀聖德太子の人格と眞宗(論叢 P. 109) 等參照。

(一二) 支惠十七憲法註(論叢 P. 80-1 妻木聖德太子の佛教) 參照。

(一三) 佐伯菅原共譯、法華義疏解題 P. 397. 村上博士日本佛教史講義筆參照。

(一四) 太子生年卅六己巳四月八日始製勝鬘經疏辛未(卅八)年正月廿五日了(約二十一箇月)、壬申(卅九)年正月十五日始製雜摩經疏癸酉(四十)年九月十五日了(約二十箇月)、甲戌(四十一)年正月八日始製法華經疏乙亥(四十二)年四月十五日了(約十五箇月) 和開記 P. 57.

(一五) 大乘一乘大意雖復同所以異、大乘猶是、三中之別名、一乘則無三、三之稱波若雜摩、名大教而不名一乘、是其所以也
勝鬘疏 P. 241.

(一六) 四天王寺御手印緣起日全・寺誌叢書第二 P. 63. 611. 古今目錄抄日全・太子傳叢書 P. 511. 597. 677. 717.

○c. 太子傳私記同上 P. 105下、平氏傳雜勘文同上 P. 133上等参照。

- (二六) 尋諸經宗旨要略有三、一者以因爲宗、二者以果爲宗、三者以因果爲宗也。以何故者如勝鬘圓經單以因爲宗、語萬善之因明同歸之路、括五乘皆無異路。又有單果爲宗者即是大小兩本、是故首稱涅槃、涅槃一號是極果總名非是因地通目。今此法花則以因果爲宗、自安樂之前開三顯一以明因義、自踊出之後開近顯遠以明果義、夫欲識經旨唯應諦思經題。(乃)然勝鬘雖明一體三寶此則爲因、故明果下唯結旨說入一乘、不結一體三寶、此則單以因爲宗。(乃)故知因果雙說、是經(法華)正宗大正藏・三十三卷 P. 574下。

- (二七) 私釋少異 P. 57、67、12上、而今所須 P. 12下、而今不須 P. 41下、故不須也 P. 35上、今釋不然 P. 31上、而今釋 P. 36下、私傳 P. 43上、今正 P. 21下、故不記也 P. 5上、而今不記 P. 15上、好即好矣 P. 18下、24上、等。

- (二八) 三國佛法傳通緣起卷中日全 P. 120上、本朝高僧傳卷一日全 P. 61上、東院緣起日全、寺誌一 P. 29。

- (二九) 法盤の書として今日に傳はるもの僅かに法華義記八卷あるのみ。されどその傳を鑑みるに齊明帝建武四年夏(A. D. 497三十歲)始めて妙音寺に於て法華淨名二經を開講し(續高僧傳五、大正藏五十卷 P. 461上)天監五年(A. D. 506三十九歲)華光殿に勝鬘を講じ(高僧傳十、大正藏 P. 534下)天監七年制注大品の事あり(P. 461下)。其他著述に關しては時諸名德各撰成實義疏、雲乃經論合撰有四十科爲四十二卷撰尋究了(P. 461上)と傳ふるあれど其の内容に至つては詳かならず。現存の法華義記八卷亦親著に非ずして弟子の編纂に成る講經の筆録集なること上述の如し。現存法華義記の名恐らく法華義疏にては非ざりしかを疑ふ。そは現流布元録十年刊 A. D. 1657本は法華義記とすれども嘉祥三年寫 A. D. 1137東大寺藏本は法華義疏となし、風潭師自ら元録版の序文を作して法華義疏序と示す(但し寛喜二年寫 A. D. 1130東大寺藏本は義記歟。大正藏三十三卷 P. 57脚註を参照)凝然の卷羅記 A. D. 1330年に於ても亦、釋家建名因成成立或實名疏或名義疏、義之疏故名爲義疏、如光宅等立義疏、名今疏、隨彼故言義疏(日全 P. 29上)の説あり。私案と全く一致したるを發見して甚だ快也。尙ほ道遠所撰天台法華疏記義決(日全 P. 113上)にも充宅疏に二本あることを述べて一者三卷即是草書文略義疏二者八卷是則稱義疏一文繁義廣といふ。私疑は太子法華師法華義疏を通じて聖德太子と大陸佛教との關係序説

法華義疏を通じて聖德太子と大陸佛教との關係序説

一一八

を依憑しつゝ、三疏共に義疏と名け現存法雲法華義記と名を異にせるに由來す。羅什初め法華維摩の兩譯あり、A. D. 408. 求那跋陀羅勝鬘譯あり、A. D. 438. 以來東晉南北朝を通じて數多三經の注釋ありと雖も義記と名けられたるもの甚だ稀なり。法崇(高僧傳卷四)、道融(同六)、曇影(同上)、道生(出三藏記卷十五)、僧鏡(高僧傳卷七)、法珍(同上)、慧基(同八)、智藏(續高僧傳卷五)等に何れも法華義疏あることを傳へ、道融、道生、僧鏡、法安(高僧傳卷八)等に維摩義疏、法珍、慧通(高僧傳卷七)等に勝鬘義疏ありしことを傳ふ。太子義疏の依憑たり且つ當時の潮流に極す法雲師のみ豈に法華義記と命題したらんや。たゞ疑問は義記中大涅槃義記の名二回出づることなり(Pp. 574 E; 619 母)。その涅槃義記を以て師匠寶亮の涅槃義疏を意味すことば今疑亦解く。師は實に涅槃、成實、勝鬘、維摩、大小品、法華、十地、優婆塞戒、無量壽、首楞嚴、道敎、彌勒下生等の經を講ずること各八十四遍乃至十遍に及ぶ當代の代表的大學匠にして且つ天監八年(時に法雲四十二歲)勅命を奉じて涅槃義疏十余萬言を撰びし人なり。而して滅後實法雲そが碑を立つと傳ふ(高僧傳卷八大正藏五十卷 Pp. 381 F—2 E)。太子の三經義疏中に現る、經名及び思想等は上記の諸經と合致するも亦法雲を通じての時代思潮の影響なるや明かなり。されど現流布法華義記中に指名する涅槃義記を以て法雲撰の一書なりとせば或は法華も亦法華義記と名けられしか。乍併、他に法雲法華義疏の名によるものありて太子の依憑はそれなるか。太子法華義疏中本義曰と引文しつゝ、現傳法雲法華義記中に存せざる章句の存するは其は然る所以乎。他日の研究に委す。

(三〇) 扶桑略記説を引く古今目錄抄叢書 P. 58. 其面緣起を引く古今目錄抄の説傳叢書 P. 57. 參照。

(三一) 宗性の愚心雜及の釋「意者雖可有微細料簡愚心易迷故說別義」也」は誤れり。法華經上宮王義疏抄、日全 Pp. 180 下—181 E。

胎藏界曼荼羅の三角印に就て

池 田 澄 達

パプターチャールヤ氏は其著「印度佛教圖像論」の緒言^{一七}頁に、金剛乘は佛教が次第に衰へ一般の信仰を失つた時、起て來た、金剛とは破壊することも、切ることも、焼くことも出來ないといふので、金剛乘師の位置は非常に高まり、陀羅尼や眞言を唱へれば容易に涅槃に到達し得ると教へたから盛になつたが、猶ほ特に此派の勃興したのは女性的要素が主となつた爲め、二重に民衆を引付けたからだといひ、次頁に、タントラとは婦人の力即、鑠乞底ひ、三、三、三を拜禮することを意味してゐる、併し單に婦人の力丈けではなく、男子の力と合體したのを禮拜するのであつて、男女の力の合一がタントラの精髓であると、シャーストリ氏の説を引いてゐる(マクドネル氏の近著「印度の過去」六四頁にも、同じやうなことがある)。

それから私は曾てグフヤサマーヂヤ(佛說一切如來金剛三業最上秘密大教王經の原本、成二、三)を讀んだが、此經の初に佛はブハガBlaga 即ち女陰に住するとあつた、漢譯には變化出生清淨境界に住し給ふとしてある、原語がこうであつたか、それとも女陰であるから、こんな奇麗な言葉で而も原語の意味を失はずに變化出生などとしたものか、いづれにせよ、凡てとはいはれないが密教の中には生殖器崇拜が、もとあつたや

胎藏界曼荼羅の三角印に就て

一三〇

うに思はれる、併し漢譯佛典には僅に理趣釋(閏八8b)に二根交會五塵成大佛事といひ、又(全5a)蘇囉多といふ言葉を説明して世間の那囉(男)那哩(女)娛樂の如しと、譬を取るに男女關係を以てしてゐる位で、外には殆どこんな文はないやうである、併し私は胎藏界曼荼羅に四百十一尊といふ澤山な佛菩薩諸天がある中、一ツ丈け遍知院に三角印のあるのが不思議で、恐らくヨーニ(女陰)を標示したものであらうと可なり前から考へてゐたものゝ、大日經(閏一15b)には三角印に就て

彼東應畫作 一初遍知印 三角蓮華上

其色皆鮮白 光焰遍圍繞 皓潔普周遍

といひ、疏(餘七45b)には

次於東方內院當大日如來之上畫作一切遍知印作三角形其銳下向純白色光焰圍之在白蓮華上卽是十方三世一切如來大勤勇印也亦名諸佛心印也三角是降伏除障義謂佛坐道樹以威猛大勢降伏四魔得成正覺鮮白是大慈悲色也如來獅子奮迅大精進力正爲是事因緣乃至放大悲光常遍法界故云普周遍也。

とあるのみで私の説を證することは出来ない、然るにマイトレーヤ氏のブグミーマンサー(其序文五頁の註)にサナータナ、ゲルマの信者が有する殿堂には二の様式があつて、それら其禮拜するものを標示してゐる、頂上の圓いのは男根禮拜の爲め、三角形の殿堂は女陰禮拜の爲め、火の燃えてゐる形

のは聖火禮拜の爲めである、而して聖火禮拜の殿堂中には火が消えないやうに、熔けてゐるバタをヨーニといふ三角形の場所に注いであるといふを見た時、女陰禮拜の爲めの三角形の殿堂といひ、三角形のヨーニ中に聖火が燃えてゐるといふに至りて、私は胎藏曼荼羅中の三角印はこれから來たのであらうと幾分信するに至つた。

母尾氏の「曼荼羅の研究」頁一七四によると、遍知院は一名佛母院といひ、此院には三角印の外、般若佛母と如意寶珠の三尊のみであるのが大日經本來の説であるといふてある、般若佛母は無論女性で、如意寶珠即チンターマニは梵語の上で男性ではあるが、これを長く引いてチンターマニといふ恐らく女性であり、それから此三角印がヨーニであるとすれば凡てが女性となり、始て佛母院の名に相當するかと思ふ。

併し以上のもの丈けでは私はこれを發表するの勇氣がなかつたけれども、グラッセナブ氏の「印度教」を見て私の想像が恐らく事實であらうと思ふやうになつたのである、氏は曰く

リング或は二點の間の棒で象徴せられた男根は淫婆を表したもので、ヨーニを象徴した三角は生命を興へる自然力としての突伽。(Durgāのそれであると。(Glassepp, der Hinduismus, S. 56. Barth,

Religion of India, p. 262.)

切支丹史中

フランシスコ會の傳道 (下) 姊崎正治

八 フランシスコのデーゴの出獄及航海

そこで元和元年と二年、江戸に於ける迫害で、中心人物は、前に二度記した、聖フランシスコのデーゴ(Diego de S. Francisco)であるが、及ぶ所は江戸の信徒一般であつた。彼は早く日本に來た一人で、大追放を免れて残つてゐたが、大阪陣出兵の混雜に乗じ兵士に扮して、京から美濃、東海道を經て、江戸に下り、その途上、東海道に一二の感化を施したと傳へる。江戸では淺草の癩病所に隠れたので、役人は始の間は少しも之を知らなかつた。江戸の信者は二年來教師を失つてゐたこととて、競てその教を求め、禮拜に集まる。信者の一人、伊豫大洲藩(大洲には可なり信者があつた)加藤家の重臣シモン佐兵衛(加藤姓らしい)はデーゴをその藩邸内の家に招じてかくまい、そこで禮拜を行つた。慶長二十年(即元和元年)(1615)の復活祭に近くラモスの日曜までゐたが、事が知れて(陽曆四月四日)大洲藩の手で捕はれ、宿主佐兵衛も同様で、此は六日後に打首になつた。此召捕と同時に癩病所に手が入り、皆召捕られた。この中で長者であつたゼロニモといふ信者は、元は身分のあつた人だといふ

が、奉行の前でも堂々と議論して信仰を主張し、且つ獄中で在牢者に傳道して多少の効果を挙げ、三月後に斬首。デーゴの入られた牢舎に居た百五十人の囚人中十二三人は信者で、その中には將軍家の典醫茅野の子でソテロの同宿をしてゐたロレンソ等も居て、牢舎の中が傳道所になり、禮拜をも行つた。その牢舎の悲惨の狀態はデーゴの通信にあるが略する。兎に角召捕になつた信者は多く牢死又は仕置になつた。

然るに奇妙な事には、デーゴ自らは一年半在獄の後出獄し、而してソテロと同じく通商航海の事に參與した。即ち元和二年(1616)晩夏、仙臺藩の使節支倉一行がロマから歸つて浦賀に着き(ソテ
來たか)何かの報告を幕府に提出したらしい。それと關係ありやなしや定かでないが、先に冷遇して追拂はれたイスパニヤ使節の船が、先に述べた如く一年ばかり滞在してゐたのは、公式の謁見を拒まれても、尙ほ何か劃策する爲であつて、後の結果から見れば、多分浦賀に行き、そこで江戸幕府の御船方(後の海軍奉行に相當する)たる向井將監と交渉してゐたのを知るに足る。而して將監は將軍に獻策し、メキシコとの通商を促進する手段として、此のイスパニヤ船があちらへ行く時に、日本人の船頭を乗り込ませて海路の習得をさせることにした。而してそれと同時に、當時江戸の獄中にゐた、フランシスコのデーゴを引出し、此に日本側の希望を云ひふくめて、ソテロが政宗遣使に働いたに似た様な役目をさせることにしたのである。デーゴは、此くして出獄した時には全くよろ／＼であるけな

つたといふが、今までの獄中の人が忽にして兩國交渉の内命を帯び、彼の國王から來た使節と同船することになつたのは、身の上の大變化である。されば彼は出帆に先つて、國內にゐる教師等と通信し、又援助の金品を送つたので、當時長崎から京都へ送られ、板倉伊賀守監視の下に牢獄にゐたサントマルタのジュアンは、デーゴに左の如き書簡を送つてゐる。曰く、

ゼスが君の心の中に住まはせ給へ。又昨日君からこちらへ送られた慰問の品は、デウスの御恵いやまして御報ひあるべし。その御恵は君の長い旅路、海にも陸にも特に大切なるべし。デウス尊前が、君を安全に御導きある様に祈り申すが、又大切な教師が段々に此國に遠かつて行くのは、此國民の罪深い爲だと思へば、心憂へざるを得ない。此國の人民はデウスの御慈悲を少しも喜ばず、大な仕合を得そこなつてゐることを思へば、君が他國に行かれるのは、その方でよき仕事の出来る様にとの御はからひであらう。

わたし自身に關しては、此身がデウスの御用に立ち得るを御容し下され、萬事に量なく御禮を申上げる。イスパニヤを去る時も此志であつたので、此身の餘生何年でも、此の人民のアニマの徳になる様勤めるつもりで、御意の如くあれ。但し一事君に願ひたいのは、君が皇帝(軍將)に何か求め得るならば、それは總ての切支丹に對して大赦をする外、如何なる方法にしても、我等だけを赦すといふ様の事なき様、くれぐれ頼む。我等は獄中にあつても、獄中の人々に聖い教を説き

きかせつゝ死なう。又獄を出ても同様である。假令わたしを船に連れ行かうとしても、歩を返して元の處へ歸らう。云云

此最後の一言はデーゴにとつては痛い言葉であつたに違ひない。然し彼は政策家であつた。恐らく船に乗て前途にソテロに似た夢を描いたであらう。兎に角、船は同年八月二十日(陽曆九月廿三日)浦賀を發したが、非常の難航で、五六ヶ月を費し、日本水夫の多くは死んだ。此の一件は直接に傳道に關係のない事ではあるが、幕府の要路にはまだメキシコ通商の望を棄てぬ者のあつたしるして、その運び様によつては、間接に傳道に影響すべき事件であつたのである。そこでついでにデーゴのその後と共にソテロの再渡について述べやう。

九 デーゴの再渡來、ソテロの苦心努力、彼等の最後

デーゴがメキシコに上陸したのは一六一七年二月二十三日(元和三年正月十八日)であつたが、そこでソテロに會ひ、共に劃策を立て、又總督の助力をも得て再舉を圖り、二人伴つてメキシコを出帆し、二ヶ月の航海でマニラに着いたのが一六一八年六月一日(元和四年四月九日)。ソテロはフランシスカン日本傳道の委任官であつたが、デーゴは何時でもその代理又は後繼者たる事の手筈を定め、それで日本に來れば、政宗なり幕府なりに、公式交渉をするつもりであつた。マニラでは諸方面からソテロに對する

反對があり(その中にはマニラの商人が日本とメキシコとの直接通商を妨害する動機も加はつて)、デーゴが先發することになつた。それは、大追放後、マニラから大擧して日本へ潜入する第一回の計劃に、各教團から數人の教師を派遣した中に加はつたので、フランシスコ會では、デーゴの外にアントニヨ(Antonio de S. Bonaventura)と日本人マルチノ益田(Martin de Pinela)とを加へ、他教團の四人と共に出發したもので、長崎に着いたのが六月二十二日(陽曆八月十二日)。その潜入を知つて奉行は市中搜索を行つたが、デーゴ等はそれを逃れて市中に潜伏したのみならず、前年單獨で潜入してゐたガルベス(Francisco Galves)を使として、ソテロの書簡や贈物を政宗の方へ持たせてやつた。ガルベスが、その途上下野國を通過して、元和四年十月五日(同十一月廿一日)信者の爲に署名した寫しも傳り、その署名には「正たい不亂しすこ」と書いてある。政宗が喜んで此使を迎へ、且つ傳道の公許を與へたといふ記事は、割引して見る要はあるが、兎に角、カルベスは、此から以後東北地方の傳道に従事し、五年後江戸で捕はれて殺されるまで働いた。

話はデーゴに戻つて、彼はその後長崎方面で隠れ忍び、病にも罹つたが、迫害のはげしい大村の方に出かけ、元和六年(1620)には、後に仙臺で捕へられるバラシヤス(Francisco de Burujas)を作つて大阪に上り、そこで東北布教の配置を定め、それから自ら江戸に出かけ、そこに七ヶ月滞在の間に信心の組を男女十二組作つた。此から東北に出かけた者が三人。それから又秋には京阪地方に

戻つて、同會の教師五人を會合せしめ、京阪地方布教の配置を定め、自らも巡教し、後には二人の教師を止めて又長崎に歸つた。その二人といふのは、二十年來主として京阪の布教をしてゐたゴメス (Luis Gomez) と、前年 (即ち元和五年1619) 單獨に潜入して來たアンデレのフランシスコ (Francisco de S. André) との二人で、ゴメスは此後十四年、寛永十年 (1633) 大阪で捕はれるまで畿内に布教し、アンデレの方は行末不明になつてゐるが、京阪地方で死んだらしい。

かくしてゐる間に、ソテロは漸くにして乗船を得、元和八年 (1622) 秋、江戸以來隨身のルイス笹田 (先に殉教したミゲルの子) を伴つて、長崎へ來た。彼はロマ教皇廳から政宗へ送る公書を携へ、公命を帯びた使節の資格で來着したつもりであつたが、長崎奉行はその様な事におかまひなく、之を召捕り吟味し拷問した。その際にもソテロは自分の資格を説明し、罪人として扱はるべきでない事を主張したが、一向取り上げられない。長崎から大村の牢へ送られ、二年近く在牢の後、元和十年七月十八日 (1624八月二十五日)、笹田始め數人と共に長崎で火あぶりになつた。その時デーゴは、先づ牢中の人々に死出の晴衣として法服を送り、火あぶりの場には見物に混入して先途を見届けた。

一種の風雲兒ソテロは此の如くにして五十歳の一期を終つたが、その最後の十年は政宗遣使一件で政治的活動に費したもので、その前の日本在留七年間も布教よりも使節交渉といふ様な活動が多い。それにしても江戸で癩病者と共に牢獄に呻吟した悲惨の境遇から忽に一轉して政宗使節の東道とな

り、至る所歡迎を受け、ロマで大得意の芝居を演じ、今度は大村牢中から火刑の場に運ばれる間、彼が一生を回顧して感慨や如何。されば彼は一死に臨むでも、尙ほ使節としての資格を固守し、政宗へ公書を送るべき使命を主張してゐる。彼がその主張を記して奉行に差出した覺書は左の如くである。此書狀は此身の携ふる所にて、名宛に届けらるゝを要す。

第一、此書は教皇尊前と教皇廳が、使節として接待し、禮遇を與へ給ひし、使節に對する答書にして、糺明會議より此身に托せられしものなり。即ち尊前に對する義務として、此書は、今後渡來すべき教師の手にて名宛へ届くるを要す。

第二、教皇尊前とロマ廳に對して、此書が宗門教師の一人が届けしとの事を證明する要あり。宗門の名譽品格の爲には、此使節使命の偽らざるを證して渡すべきものにして、假令ひ、その委托を受けたる一人が中途に死するとも、其の先途について保證を見定むべきものなり。

第三、此の答書が此身に托せられしことは、政宗がその使臣を通して知り居らるゝ筈にて、此身の死後にも、此事を考へては、此宗門について一層尊敬を表せらるゝ事なるべし。デウスの御恵によりて、政宗が此宗門を保護し、改心改教の日々に増進する様力を致さるべきなり。此は最も肝要の事にて我等が此書を政宗に届くるを切望する次第は此にあり。

ソテロの考は、自分は死んでも、後繼者たるデーゴをして使命を果さしめ、又出來得べくんば幕

府をしてデーゴの此の資格を認めしめうといふにあつた。又死の前日に、デーゴに手紙を書き残したが、それには、教皇の教書始め、コンタス、メダイユその他法皇から政宗への贈物は皆箱の中に納めてあるから、それを大切にし、且つ政宗が愈々洗禮を受けた場合の事まで遺囑した。デーゴは此遺囑を受けたが、どうしてか尙二年の間長崎に留まり、最後寛永三年（1726）晩春、殆ど捕はれかつたのを、うまく逃れた。その後の消息は不明であるが、舊知の江戸を目指して上方に向つたらしい。然るに先年偶然仙臺で發見されて、今はロマに保管してある一書は、此のデーゴが日本に於けるフランシスコ會の長として東北の信徒へ送つたもので、寛永五年四月十六日（二月五日）（十九日）附であるから、彼はその頃江戸邊に居て、そこからその書信を東北に送つたものとすべく、而して書面の要點は、ゼスス會に對抗してフランシスコ會の權利を主張し、信徒をしてそれに信賴せしめうとすることにある。その中に、「自分はゼスス會に屬するとかフランシスコ門派だ」とかいふのはよくない、何人も只キリシトの御弟子たる外に、派別に拘泥するのはよくないと勸説してゐる。而かもゼスス會は新しい團體であつて、その中には聖人が二人のみなるに對して、フランシスコ會は四百年の歴史を有し、聖人が澤山あると述べて、その名を列擧するなど、遺憾なく宗派根性を發揮し、對抗精神を呈露してゐる。迫害が東北の偶々にまで及び、傳道の運命が風前の燈である際にも、此の如き分烈對抗をつづけたのは、殆ど不思議な位である。

尙ほ又、その書面によれば、當時フランシスコカン教師で東北傳道に従事してゐるフランシスコといふ人を擧げてあるが、疑もなく、先づデーゴか東北に派遣したバラシヤスの事、即ち後に仙臺で捕へられるフランシスコ孫右衛門の事である。而してその傳道で、若松（會津）で根據を作らうとしたが、ゼスス會の教師が異議を唱へ、その日本會長たるポリジリノ（即ち Boldrino）がその監督者たらんとしたので、之に對してデーゴは自らフランシスコ會の日本會長として傳道の自由權を主張したのである。此の論争は、つまりフランシスコ會開教以來の宿題であるが、それが此の窮迫の時までつゞいて、東北の邊に及び、随分口ぎたない點まで宗派争をしたのである。

兎に角、此書面は奥羽に於ける九ヶ處の信徒に就てたもので、それがフランシスコ會の傳道地域であつたことを示す。その九ヶ處といふのは、仙臺の北なる吉岡附近五と、山形の西北との外に、白河附近に一箇處ある。即ち大體、仙臺と山形との二中心から出たもので、最後にフランシスコ會の教師が此の二ヶ處で捕へられたのも偶然でない。

一〇 段々の潜入と殉教

先にデーゴが三人を東北に派遣し、二人を京阪に留めた事を記したが、その前元和三年（1617）ガルベスと共に潜入したイタリヤ人リカルド（Ricardo di S. Ann）は三年にして召捕られて、元和

八年(1613)の大殉教で殺された。此の大殉教でフランシスコ會には尙ほ他の犠牲が二人あり、その一人は元和五年(1619)に潜入して京阪布教に従事してゐたアピラのペドロ(Pedro d'Avila)とその潜入同伴のイルマンピセンテ(Vicente de S. Joseph)とであつたが、他の一人フランコは、それによつて大村の山中で殺され、他方東北布教者三人の一人たるガルベスは次の年江戸で火あぶりになつた。それ故ソテロと笹田が獄中に在つて將に殺されうとする頃には、フランシスカンの外國人教師はデーゴの外に僅に三人(中二人は東北、一人は九州)であつた。そこでこの大殉教で生じた欠陥を満たさうといふ意氣込で、その次の年マニラから諸教團が十一人を派遣した(此を全體の上で第六回の潜入と名づける)。その中一人は途中で病死したが、到着して潜入に成功した十人の中四人はフランシスカンであつた。その他に日本人で教師格の者が少くも二人あつた。されば寛永三年(1626)傳道の長たるデーゴが行衛をくらます頃には、外國人教師が八人ゐたので、デーゴの外此等の人は、多く此の後數年に互つて活動する。

右元和九年(1623)の潜入後暫く潜入は斷へるが、五年の後マニラにある四教團から各六人、總計二十四人派遣の計劃をして船出したのは、破船の爲引返して、一人も日本へは來なかつた。それによつて少しづつゝの潜入者はあつたが、フランシスカンはその中で第九回と名づける寛永九年(1633)のみで、それに參加した同會の二人は、來着と共に捕はれ、直に火あぶりになり、少しも傳

301
道に參加しなかつた。それ故、フランシスカンの傳道者は、第六回、元和九年(1623)に來た四人

と、その前からの殘留者、並に日本人教師のみで命脈を維持したのである。然るに、その殘留者中の長者フランシスコのデーゴは、先に述べた如く、寛永五年(1628)以後は消息不明になつてゐる上に、その前々年の末十二月四日(1621年十一月)には、デーゴの後繼者であり九年以來の傳道者たるポナベントラのアントニヨ(Antonio de S. Bonaventura)が捕はれた。而して彼が會の傳道長として所持してゐた教師名簿が役人の手に入つたため、搜索の手が四方に延びた。且つ彼がまだ獄中にある間半年たゝない中に、その後繼者たるサンタマリヤのフランシス(Francisco de S. Maria)が捕はれ(1621五月)、それに連累して十數人が捕はれ、同年七月十七日(1621八月二十七日)教師格四人は火刑、他は皆斬首になつた。フランシスコは、實に潜入後四年で最後を遂げたのであるが、潜入にも同伴し、又殉教の運命を共にした一人は、醫者でイルマンであつた同じくイスバニア人ラウレル(Bartholome Laurel)であり、その他は皆日本人及朝鮮人であつた。教師格で火あぶりになつた一人フランシスコのアントニヨといふのは日本人らしく、寛永五年五月の奉行所文書に「町人アントニヨ」とあるのがそれらしい。他の一人は朝鮮人ワス(Gasparil Vao)であつた。ワス(教名カイオ(Cao))は朝鮮の姓名らしく、文祿役捕虜の一人で、奴隸としてポルトガル人に賣られて天川で成人した。後長崎に來て日本人と結婚し、海岸に家を持ち、二十年の間、教師の宿をし、フランシスコ會の第三會

員となつてゐた。サンタマリヤのフランシスコの宿をしてゐた爲、共に捕はれ、共に火あぶりになつたのである。妻のマリヤは同時に斬首になつた。その他同時に斬首せられたのは、皆やはり第三會員であるが、その中のヲウ甚右衛門 (Thomas Wo Jiyenon) といふのも朝鮮人らしく、フランシスカンのみならずゼスイトの爲にも盡した信者である。喜右衛門 (Jusus Kiyenon) は大工であつたが、その技術で、パレンを隠しておく隠れ部屋 (鞆ろ箱) を多く作つた。マルチノ・ゴメス (Martin Gomez) といふのは、日本名は傳はらぬが、博多生れの日本人であり、その他三人も日本人の信者で、その家族妻子が九人も斬首、多くは幼児であつた。兎に角、此殉教は總數二十人で、江戸に於ける二回數十人の殉教について、フランシスコ會傳道史中後期に於ける著しい事件であつた。

一一 傳道長の最後アントニヨ

此の最後の連累殉教のあつた時には、その前八九月に捕はれたボナベントラのアントニヨは、まだ大村の牢にゐた。その牢には、他の會の傳道者や信者が段々に一緒になつて、それ等に對する裁決がおくれ、アントニヨが他の人々と共に長崎につれ出されて火あぶりになつたのは、捕はれて二十一ヶ月、寛永五年八月十一日 (西曆八月八日) であつた。アントニヨが死刑に先つこと五十日、陽曆七月二十日附で、獄中から本國へ出した手紙には、召捕當時の事を語つてゐる。

わしの召捕になつたのは、ビルゼンでマルテルであるサンタ・アネスの日(聖日)で、此の恩恵をくれたのは、聖後牧(司牧)の乙名(おな)をしてゐるミゲルといふ者で、彼はたくみをして、わしを度々自分の家に招いてだまかしたのである。ミゲルはポルトガル人に育てられて、その間には能く知らてゐるが、「鳥を飼つておけ、さすれば眼をつゝかれる」といふ諺によく當てはまる。但し、れ彼はわしの眼をあけてくれたのだから、感謝する。パデレのカステレット(ドミニコ會)も此年中の伴侶で、一生の間同伴した者が、死にも伴ふらしく、我等の死期も近いて來たらしい。自分は此名譽にはふさはしくないが、兎に角、奉行殿の歸着も近いたから、我等が呼び出されるも遠くはあるまい。萬事デウスの御手にまかせ奉り、他のマルチレス達と同じく火焰の中を通るだけでなく、想像し得べきあらゆる苛責(かじやく)にあひ、それで此のくさつた身體が御役に立つ様に祈つてゐる。わしの跡に残る教師は、只一人だが、デウスに能く事へる人である云々。

右後に残る者只一人とあるのは、同じく第六回潜入者でイルマンのガブリエルで、此人は此から四年後に殺されるまで、東北以外ではフランシスコ會唯一の外國人傳道者であつた。それは後にして、アントニヨが、死刑前二日にマニラへ出した手紙の中には左の言がある。

十六日以前から、柱を建て薪を集めてゐるのを見、それ等は自分の爲にしてゐるのかと思ひ、又その柱の一にしばられるに先つて、最後の暇乞をし得るのを思へば、不思議に感せられる。此

身は能くもお事へ申さなかつたに、此報を與へていただくのは、慈悲の御主の御恵みに外ならぬ。刑吏の柱や牢獄の鐵窓が與へてくれた教訓に基いて、デウスの御意に従ふ喜びは、サン・ベルナルドが宣ひし「書物よりも棒の方が多く教を與へる」といふ言葉を思ひ出す。尙ほ死ぬ前に幾日なりとも日數があらば、デウスに事へ奉るには全力を盡すべきことを少しでも世に教へたい。……此願は至らぬことながら、此世のあらゆる苦惱と苛責とを経て與へらるべき、新たな生命を下し給はるることについて御禮を申上ぐるのみ。云々

此書を出して後二日、願ひ通り、聖母誕生の聖日に火あぶりになり、アントニヨは四十一歳の一期、日本傳道十年の生活を終つた。

一一一 九州方面の最後と東北地方の殘留

此くする間に九州に居る唯一の教師イルマンたるガブリエル (Gabriel de la Matlona) も寛永九年 (1632) 長崎の立山で火刑になつた。此人はイスパニヤ人で醫者であつたが、早くに日本に來て、大追放までは長崎奉行の爲に醫務を執つたこともあり、大追放でマニラに去り、それから潜入して (第六回分)、七年目に諫早で捕はれ、二年在牢の後殺されたのである。此と同伴して殉死したのは日本人の城、^{ジヨウ} 教名はクルスのジュアン・ゼロニモ (Juan Jeronimo de la Cruz)。此は肥後の名族たる

城氏の一人で元來ゼスス會の教育を受けたが、城と云ふ名をイスパニヤ語にして「Jones」とも稱してゐた。イルマンの教名は在牢中に就職して受けたので、前から熱心な傳道者であつた。此外に尙一人第三會員たるジュアン宮崎といふのも、寛永十年晚秋、他の會人々と共に穴つるして殺された。

長崎方面に於けるフランシスカン教會の種は此で絶えた。開教以來、實に四十年。而して残る所は、上方にゐる一人と東北に潜伏してゐる二人となつた。上方にゐたのはルイス・ゴメスで、慶長三年(1598)に一度潜入して直に追ひ返され、同七年(1602)には使節の中に加はつて入國し、大追放に去つて後、元和九年(1623)三度目に潜入し、それから主として上方で布教し、山村まで入込むでゐた。今高槻在の音羽村にある切支丹遺物の中でフランシスカンの物らしいのがあるのは、彼と關係があらう。寛永十年(1633)大阪で捕はれて、ゼスス會のルカスと一緒に、長崎に送られ、又江戸に送られて、翌年五月十一日(陽曆六月六日)ゼスス會のビエーラと共に穴つるして殺された。最初日本に来てから三十六年、潜入後十一年であつた。

東北にゐた中の一人、バラシヤスは、先にフランシスコのデーゴと同伴して大阪に出、東北に派遣せられたが、その後の消息は教會側では絶へてしまつた。然るに寛永十五年(1638)島原亂の平いた年の末、仙臺であげられ江戸へ送られた四人の中にフランシスコ孫右衛門といふのがあり、此がバラシヤスだと推定し得る。即ちデーゴに派遣せられて東北に行つてから十九年になるが、四人の

中ころぶ者も出来たに、彼は最も頑強で、その翌年、他の一人と共に芝で火あぶりになつた。此の他の一人は、山形で捕へた「南蠻バテレンでフラテ派のベルナルド市左衛門」と日本の記録にある。教會の記録にはベルナルドといふのがないが、此頃東北に残つてゐる可能性のあるフラシスカンはデーゴ・バロマレス (Diego de Palomares) の外にないから暫くこの人とする。此のバロマレスは右のバラシヤスと同じ頃に東北に派遣せられ、特に最上地方を受持つたといふのみで、前後の記録はないが、ベルナルドといふのは、別名と見る。右に述べた通り、芝で火あぶりになり、江戸に於けるバテレン火刑の最後になつた。フラシスコ會傳道は此の如くにして四十六年の最後を告げた。

一三 總括觀察

總括して見るに、フラシスコ會の傳道者は、單に教師としてではなく、使節及その一行として、政治と通商上の用務といふ廉で入國した者が多く、又入國には然らざるも、入國後は宗教外の政策問題に關係し、それを傳道に利用せうとしてゐる。使節として公式に入國した者は最初のペドロ・パウチスタを始め、ロドリゲスの如きで、その後も同じ様な企を繰返さんとした。又政策に關與したのはソテロが最も著しく、フラシスコのデーゴが之に次ぐ。

但しそれと相並んで病院並に信心の組は、先に述べた如くフラシスカン傳道の重要事であつて此點ではムノスが最も秀でた事業を成した。此に對して教育の方は誠に疎で、此點がセスス會の傳

道と大に違つてゐる。此には勿論時勢の違ひもあるが、大部分は會の特色から出てゐる。現にフランシスカンよりも多く逆境に居たドミニコ會には、教育組織といふものは出来なかつたにしても、傳道者の中で著作を遺した者のあるに反して、フランシスカンには一つも著作がない。

傳道の地方的特色から見れば、長崎、京阪、江戸、仙臺の四中心はあるが、中で長崎は根據地には違ひなくとも、寧ろ足がよりであつて目的ではない。それ故に長崎には力を盡しても、九州の他方面には少しも力を入れず、ゼスス會は勿論、ドミニコ會でも、薩摩、肥後、豊後、日向に手を延ばしてゐると趣を異にする。それ故、目的地としての中心は京阪と江戸と仙臺とにあり、特に江戸の方はフランシスカンの開拓した處で、京阪は在來のゼスイト傳道地に食ひ入つたのである。然し、何れもやはり政治上の事情に關係して地歩を占めたものであり、先に述べた政策上の見地が動機又目的に參加してゐる。但し京阪地方では、五畿内の外に紀州に幾分の力を入れたのは、他の教團のなさなかつた點であるが、此も關東の港を目的にする交通上の船寄として紀州を利用したといふ一面がある。京阪と九州との交通路にも布教の跡なく、京阪と江戸との間なる東海道も一二感化の跡を傳へる外は、大して傳ふべきものはない。兎に角、政權者を目當にして京阪や江戸に力を入れたものが、その當の政府から迫害を受ける様になつたのであるから、立場を失つた。それで残る處は東北のみで、此も始めは仙臺藩と關係する處から始まつてゐるが、後には、布教の隠れ場として用

る、最後まで東北に痕跡を残した。

最後に此會の布教を數字的に觀察して見るに、文祿二年(1593)に開教して、一時教師の數が七人に達したが、同五年末(1597)の大殉教で六人を失つて、一時全滅し、その後二人の潛入で命脈を維いたのが、慶長七年(1602)の使節一行で一時に八人を加へ、最も盛な時には教師が十四五人ゐた。其の後暫くは七八人づゝゐたが、大追放で四人を滅じ、その後は潛入と殉死とで一消一長した。最後は、前に述べた如く、開教後四十六年になる寛永十六年(1639)芝に於ける火刑であつた。

此間、日本に渡來した外國人教師の數は、使節一行で來て布教活動なしに去つた約十二人を別にして三十四人。外に日本人及朝鮮人の教師格の者(イルマンと第三會員の特務者)が少くとも九人あつた。此の三十四人中、十四人は國籍不確の點はあるが大部分はイスパニヤ人らしく、その他ではイスパニヤ人十七人、ポルトガル人二人、イタリヤ人一人。又それを運命の上から見ると、殉教者が二十三人、病死一人、歸り去つた者六人、不明四人。此の不明は多くは日本のどこかでの行倒の病死であらうと思はれる。又傳道の年限から見ると、初期の人々には最初渡來の時代の不明なものが六七人あるが、何れにしても慶長七年乃至十一年(1602—6)の間であるから、先づ少い年數に數へて、三十四人の滞在年數總計二百八十二年になる。即ち四十六年に分配して、毎年約六人が傳道に従事してゐたことになる。

ウエルギリウスの地獄界

(アエネーイス第六歌研究)

黒田正利

〔註〕にはウエルギリウスの「アエネーイス」叙事詩

の Nekyia が古典文學上に占むべき地位及びその概要を説明した。仍つて此處ではそれを受けて、同歌曲中に歌はれた罪と罰の世界を詳にしようと思ふ。

ウエルギリウスの未來思想に關して、本編と共に重要な關係を有してゐる作品は「耕耘詩」(Origion 中、オルフェウス Orpheus がその愛妻を求めて下界に降つたとする傳説を述べた部分である。これに地獄 Tartarus のことを説いて曰く、「暗き沼とロキッスの異様な deformis な腹とありて無數の亡靈共を圍む。忌むべき沼はそ

の淀める水にて彼等をめぐり、ステュクスの流は九重の圍の之に固く彼等をとぎす。地獄の室は驚愕に滿ち、タルタルムの底までも滿つ。エツメニデスは鉛色の蛇もて髪を編み、ケルベルムは三つの口を開き、イキシオンの轉する輪さへ風なき故に動かず。〕

この歌では元より罪と罰とを取扱ふのが眼目ではないが、大體に於いて彼の叙事詩のものと等しい。

「アエネーイス」で苦責の世界はアケロンテの河を越えてから初まると言つて可い。シピラの女と共にアエネーイスが今この河を渡らんとしてカロンカロンの舟に近づく、これを認めた渡守は彼を

渡すことを拒んだ。そこでシピラはアエネーアムの武勇と敬虔と孝心とを説明し下界に降り來つた事情を明にし、且つ自ら携へ來つた黄金の樹枝を⁽²⁾示し、漸にしてカロン⁽³⁾の怒は解けて、彼等を對岸なる「穢なき泥と灰色の葦」*In infirmi limo glaucaque ulva* に渡す。

茲で注意すべきことは、カロンがアエネーアムを渡すことを拒んだことである。それはアエネーアムが未だ生たる肉體 *corpore vivo* を有してゐたからである。「何故に此處へは來りしか、何故に歩みを止めぬか。ここは影の國、眠と睡さそふ夜の國。命ある身をステイギアの舟にて渡すことは協はじ」と。拒んだのみならず彼は生ある者を見ることすら不快とするらしい、されば神話中のかの英雄にして神の子なるアルキデステ⁽⁴⁾ーセウ⁽⁵⁾ス、ピリトウ⁽⁶⁾などを地獄に通したことを遺憾としてゐる。

又カロンが形容せる冥府、即ち影、眠、夜の國 *Umbrae hic locus est, Somni Noctisque*

spore は既にホメロ⁽⁷⁾スに於いても此に相似たる觀念を發見した。オヴィウ⁽⁸⁾スはこれよりも更に詳な説明を與へてゐる、

「キムメリア人の住む土地近く、山懐に深き洞窟あり、のろき眠の住居なり室なり *ignavi domus et penetralia Somni*、フォエブ⁽⁹⁾はその曙光と眞晝の光と斜陽とともに入ることなく、地よりは汽雲と暮靄の陰とを吐く。刻告げ、とさか戴く雞の曉を呼ぶなく、深き沈黙を破る、犬の哭ゆるなく、はた犬よりも能く夜をこめて護る鷄鳥もなし、家畜は元より野獸の吼ゆる聲も、そよ風に騒ぐ木の葉ゆれ、人のざわめきもあらばこそ。ただ洞窟の底よりレテの川流れ出でて、その波は靜かに砂の河床にささやきて睡を誘ふ。入口には罌粟と數知れの草生ひ繁り、その液汁より夜 *Nox* は眠 *Sopor* を搾り出し、その能はすべての地を覆ふ。蝶番の音きしることなからんがため、家には全く扉なく、又入口には守衛も護らず。ただ

洞の中程なる廣間に黒く羽毛の如く柔き黒檀の榻あつて色もかすかなる蒲團にて蔽はる。ここには神か四肢うちのぼし氣惰く息ひ。この神の周圍には空しき夢像が數限りなき姿を擬態す。」

死と眠と暗黒(夜)との結合は甚だ自然的な聯想であるが、今オヱディウスに見る如く、これ等を巧に神話化した源はヘシオドスに既に發見することが出来る。即ち、

「夜の恐ろしき家は暗き雲に包まれ、その家の前にはイアペト^スの子が頭上と疲れざる手にて大空を支持し、夜と晝とはかの銅の大なる鬮を通り過るとき互に會釋す、……夜はその腕に死の兄弟なる眠を抱く。暗き夜の子達なる恐ろし神眠と死とはかしこに住む。太陽が天に昇るときも、はたその降るときも、その光をもて彼等を見ることなし。」

由是、死と眠とは夜を母とせる兄弟なることを知る。而てこの神話は廣く民間に流行したるもの

、如くバウサニアも亦此を繪にしたのを見た。

「それは婦人の姿を描けるものにて、右腕には白き眠れる幼兒を抱き、左手には黒くして眠るが如き幼兒をかい抱く、二兒ともに脚を曲げてあり、これらは明かに *Thanatos* (死) と *Hypnos* (眠) 及びその母 *Nyx* (夜) なり」と。さればパリスルスの眠りしを記して、「露けき夜が天の半ばに達したる頃ほひ、……眠の *Cominus* は空の星より輕やかに流れ來り云々」と。

アケロンテの河を越えて、岸近く洞窟への入口あり、その前にはケルベルス *Cerberus* なる怪物哭えたりて、恰も番犬のやうである。シビラが蜜と麻酔藥を混じた食物とをその口の中に投げ込むと、全く睡り入る。

偕てこのケルベルスであるが、今此處に記載してあるところによると、「三岐の喉 *trifurcat* を有し、「踞り」 *recubans* 「人影を見ると頸の上にて蛇がシュー〜と音を立てる」 *horrore videns* *iam colla colubris* 又かつて「タルタルスの守衛」

tarfarenna rustolen⁽²³⁾と言ふに過ぎないで、その形態を明にしない。

ケルベルスの語義は「蒼白」又は「薄黒」の義に過ぎない。ホメロスにはこの名を見ず、ただ僅かに「門衛ヘーデスの許に送り、エレボスより忌はしきヘーデスの犬を捕へ來らしめ云々」の記事あれども、果してケルベルスを指すか何うかは斷言を許さぬ。しかしヘシオドスには既にこれを見る。

「傳へていふ、兇暴なるチュファオナ輝ける眼の處女(エキドネ)とめぐあひ、恐ろしき子孫を生めり。最初に生めるものはグリュオネの犬オルトス、次に生めるは制御し難く形容すべからざる怪物ケルベロスとす、即ち生肉を食ひ、銅聲を發し、五十の頭を有し、猛猛なる冥府の犬これなり。」

而してヒュドラはその同胞である。又オケアノスの女カリロエは二つ頭のグリュオネの母なりとしてゐる。ウエルギリウムのケルベルスに一部

ウエルギリウスの地獄界

分似たるものはキマイラ Chimaira⁽²⁴⁾である、この怪物は恐ろしき燄を吐き、巨大なる體軀と疾き脚と三つの頭とを有し、一つは恐ろしき獅子にして前方にあり、次は山羊にして中部に、他は蛇にして後部を占める。

「神統記」に、「彼處に下界の神なる強きヘノデムと恐ろしきベルセフォネの響する室ありて、恐ろしく苛酷なる犬その家の前を衛る、兇猛なり、慘酷なる手段を有し、これに入るものをば耳と尾とを振つて迎へ、再び出て歸ることを許さず、常に監視して強きヘノデムとベルセフォネの門を出づる者を捕へて食ふ」とあるは、大體オエルギリウスのケルベルスに相當する。

ケルベルスは一般に犬の姿に發達したやうである。その頭を百頭とするあり、ヘシオドスの如く五十頭とするあり、或は一頭また二頭としたが羅馬時代には「アエネイス」に見る如く三頭に一定した。繪も亦これに従ひ、概ねブルートの宮の前に置く。時として此は蛇と混同された、

パウサニアスに「タイナロンに怖しき大蛇あり、人々これをヘーデスの犬と名づく、……ヘラクレスがエウリュステウス（イリアス八三六八）の許に携へ來りしはこれならんか。……後世これをケルベルスと呼び、三つ頭の犬の姿に描けり。」⁽¹⁾「オヴィディウスも亦これと一致する、「われ闇のタルタラを表めて下り來れるにもあらず、またメヅサの子孫なる、三つの頸もてる蛇を生捕せんとて來りしにもあらず」⁽²⁾。

陶器の繪ではケルベルスは獠猛な番犬を表はすが、ウエルギリウスも亦恐らく古來文學傳説のほかかかうした番犬からも思ひついたのではあるまいか。

二

地獄の番犬の眠り入つたのでアエネアスは愈々呵責の行はれる場所に入る。而てタルタルスその物も實際は三つの區劃となつてゐる。第一は *Antinferno* と云ふべく、この奥は「悲の野」⁽¹⁾ *Iugentes Campi* で、地獄の本體といふべく、こ

れを過ぎてタルタルスの最終の場所 *Etia* *Etia* *Etia* となる、此處は謂はば中立地帯にして、タルタルスにもあらずエルシウムでもない。そこにて路は二つに岐れ、右方に走るものでディテの壁の下に沿ふてエルシウムに到り、左方の道は刑罰の最も酷びしきタルタルスに到る。由是同じく地獄を地下に求めてゐても、ウエルギリウスは依然として地上的形容語を用ひ、野原 *campo* *campo* *campo* などと呼び、それ等はダンテの「神曲」に於けるインフェルノや我「往生要集」にある地獄とは異り、平面的連続であり、前者に比して構想も甚だ單純である。

地獄の入口の部分に入るとまづ呻吟哀號の聲が耳を撃つ。忌はしき泥土は陰沈の水とともに彼等を鎖ぎ、スチユクスは九重の圍をもて彼等をかこむ」*palus inamabilis undae alligat et noviens Styx inferna coerct*、この中に罪せられてゐる亡靈等は、(一) 嬰兒 *infantum animae*、(二) 無實の罪により死に處せられた者 *hos iuxta falso da-*

manu criminis mortis' (三)已れ罪なくして自殺せる者' qui sibi letum insontes peperere manu Inimique perosi proicere animas' の三種である。又ミノスが裁判長となつて、恰も羅馬の法廷に見る如く、罪人の現世に於ける生活を調べ非行を断じてゐる。

此等罪人達で共通な點は、彼等が現世に於いて自ら罪過を犯す能力を有せざる者か、然らざれば他人に罪を犯したものでないことである。されど彼等が何故に斯く罰せられなければならぬかの理由は判然しない。自殺者を罰すること可成重き「神曲」にあつては信仰的に十分の説明は與へられようが、ウエルギリウスにあつてはさうでない。ただ僅かに、光を嫌ひ死を選んだ彼等も「今や、上なる大氣の中にてむしろ困苦缺乏に耐へたる方まさる」quam vellent aethereo in alto nunc et pauperum et duris perferre laborumと思つてゐる。即ちホメロスのアキレウスと同じ感であつて、ウエルギリウスは此等自殺者

ウエルギリウスの地獄界

に對して同情を有することは出来なかつたことに由るのであらう。第二の無實の罪に依つて死に問はれたる者の苛責の理由は更に解らぬ。それは嬰兒に於いても同様である。ゲンテガ之をリムボに配するに洗禮を受けてゐない故としたのは、形式的には明瞭である。プラトーンの「共和國」で、現世に於いて不正なることを爲せるものは地獄に於いて生存期間の十倍の長き罰を受くるものとし、國家、軍隊等を欺き惡に加擔して犯せる殺人者を擧げ、更に神と親とに對する不敬者、自殺者及び嬰兒を數へてゐる、然るに嬰兒に關しての理由も亦言及してゐない。ウエルギリウスの言葉に「彼等のまだ與らぬ樂しき生への入口に於いて胸より引き離され、暗の日にさらはれ慘ましき死に投げ込まれる」in limine primo quos dulcis vine exortis et ab ubere rarios abstulit atra dies et funere mersit acerboとあるが故に、これは死産若くは墮胎によるものが解る。この記事と共に聯想されるものは所謂

「彼得默示録」と稱する傳説書である。この中 Alkmin 断片中に、地獄にて色々な呵責を受けつゝある者の中、湖の上に纒かに首を現はして坐する女達が居る、そのすぐ上方に「時足らずして生れ出でたる幾多の嬰兒が坐して泣き叫ぶ、嬰兒よりは爛出でて女人の目を撃つ……又墮胎せる女もあり」と。又今一つの Clement of Alexandria の方では、母の乳は凝結し、獸その肉を食ふ、これ「神の命に反き幼兒を殺せるが故なり。捨てられたる子供は天人に育てられ、子供を殺せるものは永遠に罪せらる」と。犯罪者たる母が罪せられるのは當然であるが、被害者たる嬰兒のこゝにあることは不自然の感を免れない。尤も、嬰兒は唯泣いてゐるばかりで、別に刑罰として認めるべきものは無い、加之罪なくして命を奪はれたる者の悲しき叫は其の親と加害者との胸を苦しめずしては置くまい。ウエルギリウスの此の場所にも亦 Opium やプラトンの思想が混入して來てゐることが見える。

悲みの野 Campi Iuuentae では「激しき愛慾の殘忍なる破滅によつて生命を亡ぼした人々が桃金嬢に被はれたる森の暗き陰にかくる」^(三五)、斯る人々の亡霊は、フアエドラ、ボルキス、パシファエを始め古典文學に於いて最も有名なとして愛慾の犠牲となつた女主人公である、殊にアエネアスの戀人たるデイドーの怨言が讀者の同情をそゝる。中立地帯にはトロイア戦争に於いて斃れた有名な勇士連がある^(三九)。彼等はアエネアスが冥府に降り來たことを不審がり、側に集つて來る。中にも希臘の大將達は彼の着てゐる武具の光に怖ぢ恐れ、ある者は昔トロイア戰場にて舟に逆れたやうに走り、去りある者は大聲に叫べば「聲はその開けた口をあざ笑ふ」、喚れて出ない。プリアムの如きは全身の傷で二度と見られない變りやうである。是に由るに、亡霊は死の直前の姿を續けてゐることが解る。

この悲の野に走る岐路に立つて、左方を顧る、断崖の下に三重の壁に圍まれたる「廣き城」Tro-

china lina あり、焔の川フレゲトンこれを環る、
 デイテである。責罰の最後の部分であつて、鞭
 索の響、呻吟の聲にてその刑罰の如何に甚だし
 さかを相像させる。ツェウスに叛いたチタノス
 の一族及び一般の道徳的罪人が此處に罪せられ
 てゐる。内部の様子はシビラの説明によつて知
 ることが出来る。

デイテでまづ我等の波意を惹くものはフレゲ
 トンの川である、これは「焔の奔流」*Pyrius* *Py-*
ramis torrentibus amnis とされてゐる。地獄に
 於ける焦熱の呵責は冥府傳説に共通するところ
 である。思ふに古代人に取つて火は（自然には
 太陽光線、電光、火山等をも含む）甚だ恩惠的
 のものなると同時に恐るべき破壊力であつた、
 神聖ともなれば呵責ともなる。希臘に於けるプ
 ロメテウス神話はこれに基くと謂つて可い。プ
 ラトンも悪靈が焦熱に苦められることを説き、
 ルクレチウスはタルタルスの恐怖に關し一般の
 信仰の愚を反駁した程であつた。デイテリッヒ

ウエルギリウスの地獄界

は、地下に流るゝ焔の河の觀念と屍體燒却の觀
 念とが結合され、終に地獄に於ける呵責の思想
 に發達したものとしてゐる。併し、太陽が沈む
 西方に焦熱の地域が存するとの思想は原始人に
 は自然のことであらうし、それよりもフレゲト
 ンの想像に甚だ近きものは噴火山の鎔岩であ
 る、これに依つて地中に火のあるものとし、終に

この焔の川を地下に求めたのではあるまいか。
 なほこの部分では守衛を獄卒がやや詳に書い
 てある。即ちチシフォネは守衛なると同時に呵
 責する職務を有してゐる。フリアマニエが加へ
 られてゐるのは當然である。ウエルギリウスの
 ものは希臘の悲劇に見る程に峻烈兇惡ではな
 い。ラゲマスツス *Khathamnius* が此處では罪
 人を裁判し、白狀させ、チシフォネが彼等を直ち
 鐘つ、彼女の左手では蛇を打ち振つてゐる。

罪人の内、人間は現世に於いて、兄弟を惡む、
 兩親を打ち、自己に頼る者を苦め、獨り富を擁
 して親族に分け與へぬもの、姦通のため殺され

たる者、國家に反逆せる者、主君に對して忠貞を裏切る者などであつて、恰も古代羅馬十二銅牌の戒を想見せしめる。^(註1)

註(一)「新研(新)」四ノ六、「ウエルギリウスの未來思想」

(三) Georgian IV, 478—484

(四)「新説」同十 40 頁 (2) Aeneis VI 384—416

(五) Heraclius は Geremus を指くため、Pythous は P. oeripina を指くために出詞を改む。

(六) Ovidius, Metamorphoseon XI, 692—615

(七) Theogonia 745—761 (八) Pausanias V, 19, 1.

(九) Aeneis V, 837—840 (10) VI, 417—425

(11) V 395

(12) Müller, Griechische Mythologie II, 403

(13) Ilias VIII, 368 (14) Theogonia 300—315

(15) Ibid 287—288 (16) Ibid 319—324

(17) Ibid 767—774 (18) Pindarus Fragment 249

(19) Prell, Griechische Myth. II, 808

(20) Pausanias III, 25, 5—6.

(21) Metamorphoseon X, 21. K Oikseius XII, 86—223

ニある六頭十二足の Scylla ヲ比テ「ヤナ」。

(22) VI, 426—439 (23) 438—439

(32) Inferno XIII

(33) Limbo, 地獄の縁で交洗せんと嬰兒と罪放徒の賢哲を入る。(34) Republica X, 615 ff.

(35) The Apocripal New Testament: Apocalypse of Peter, (36) VI, 410—476. Inferno V 註

(37) VI, 477—531 (38) VI, 545—632

(39) Republica X, 14

(40) Rerum natura III, 1011 ff

(41) Dielerich, Nekyia 156

(42) Ilias IX, 454 etc. Scythokles, Oedipus Col. 470 など
を参照

(43) Georgian II, 500—521 同く、「ある者は能く

底知られぬ海を怒らし、又の前に突き進む、或は宮庭に王門に通る、寶石樓める蓋にて飲みはた、Triaの床に休まんがため國々家に破滅をもたらすものもあり、また巨富を擡じ黄金を埋め蔽するもあり、Trostra に「*Ge*」*Ge*もあれば、……彼等は兄弟の血に汚さるるも、心には尙ほ悦び、彼等はその業しを家々かまからず遺放に代へ、外へ國の陽の下に國を求む」。

著作を通し
て觀たる

エストリン・カーベント

増 谷 文 雄



著作を通じて觀たるエストリン・カーベント

昨年中秋カーベント氏 (Rev. J. Estlin Carpenter) の病床にある由を傳聞してゐたが、同十二月遂に訃報に接した、享年八十四、謹み畏みて遙かに哀悼の意を表するとともに、その著作を通じて窺ひ得たる氏の思想生涯の片鱗を偲ぼうと思ふ。

先づ氏の經歷を略述すると、學歷は University College School, London. 及び University and Manchester New College. を卒して M. A. (オックスター・オブ・アーツ), London; D. Litt. (文學博士) D. D. (神學博士), Oxford; を得、更に Hon. D. D. (名譽神學博士) Glasgow; Hon. D. Theol. (名譽神學博士) John and Geneva; を贈られてゐる。一八六六年クリフトンのオークフィールド

著作を通して觀たるエストリン・カーペンター

ド教會の牧師となり、一八六九年リーズのミル・ヒル會堂に轉じ、一八七五年に至つてロンドン及びオックスフォードのマンチェスター・カレッジの講師となり、一九〇六年には後者の校長となつて、一九一五年までその職にあつた。

カーペンター氏は一八四四年イングランドの西邊ブリストルに生れたのであるが、父は有名な生理學者 William Benjamin Carpenter その人で、"Principles of general and comparative Physiology" & "Principles of Human Physiology" (一八四〇年前後の著)の名著をもつて當時の生理學界を濶歩した人物で、ロンドン大學の法醫學の教授であり、ロイヤル・ソサイティーの會員であり、勿論醫學博士の學位も有つてゐた。併しカーペンター家に流るゝ血は、この科學者肌の血であるとともに、また宗教的、特に唯一神教的信仰の血であつた。氏の數ある著作の中に傳記が二つあつて、その一つに、"The Life and Work of Mary Carpenter" (1879) というのが

あるが、この Mary Carpenter (Miss) は氏の父の姉、即ち氏の伯母にあたる人であつて、有名な慈善家であり、教育に關する數種の著述もあつた。又叔父の Russell Lant Carpenter はパーケンヘッドのユニテリアン教會にゐた有名な牧師であつたし、更に祖父の Rev. Lant Carpenter はブリストルのユニテリアン教會に牧師職を執り "Unitarianism the Doctrine of the New Testament" & "Introduction to the Geography of the New Testament" 等を書いた有名な牧師であつた。即ちカーペンター氏を繞る血統の中には、ユニテリアン派の傾向が著しく窺はれるが、氏のも一つの傳記である "James Martineau, Theologian and Teacher" (1905) にさうしても、この間の消息の頗る明瞭なるものがある。James Martineau (1805—1900) は、神學者として哲學者として、又倫理學者として著名な人物であつて、正統派の三位一體說に對するユニテリアン派の代表者であり、また當時の唯物論的傾向に對す

る有神論唯心論の善き戰士であつたが、又カーペンター氏が學んだマンチェスター・ニュー・カレッジの道徳哲學及び純正哲學の教授でもあり（後にその校長）ユニテリアン教會の牧師でもあつたし、がたがたもつて、氏が最も思想上の影響を受けた人物で、氏も自らその傳記を執筆したのである。之を要するに、氏の家庭と教育とを廻る最も強い力はこのユニテリアン派の信仰であつて、氏の啓蒙的精神のこゝに負ふもの尠からざるは察するに難くない。このユニテリアン派は三位一體説に反對し、キリストが神靈によつて靈化されたる宗教的偉人なるを認める一派で、大體において啓蒙的精神に富み、聖書よりも自然界人間界における神的啓示を重んじ、「内なる人」としての道徳的自覺を覺醒せんとし、神學的には宗教史的方面から人間の宗教的意識を闡明することに努めるのであるが、オックスフォードのマンチェスター・カレッジはこの派の神學の中心であり、有名なヒツバート・レク

チャーもこの派の事業である、しかるにカーペンター氏は前述の如くマンチェスター・カレッジの講壇にたつこと四十余年（1875—1915）校長たること十年（1906—1915）に及び、またヒツバート・レクチャーを始めとして、同派のあらゆる講壇に立つた、即ちユニテリアンの家に生れ、ユニテリアンの教育を受けた氏は、やがて同派の巨頭となつてゐたのである。

カーペンター氏の思想を語るに當つて、先づ主なる著作を年代によつて配列し、それに大體の思想の流れを語らせて見ようと思ふ。

主なる著

The First Three Gospels, their Origin and Relations (1890)

The Relation of Jesus to his Age and our Own (1895)

The Bible in the Nineteenth Century (1903)

The Place of Christianity among the Religions in the World (1904)

132
Comparative Religion (1913)

Phases of Early Christianity (1916)

Theism in Medieval India (1921)

Buddhism and Christianity (1923)

其の他

Digba Nikāya and Sūmangala Vīlāsint (1902) (Riys Davids 教授と共編)

The Hexateuch according to the Revised Version (1900) (G. Harford-Battersby と共編)

Studies in Theology (P. II. Wicksted と共編)

Ewalds History of Israel (III—V)

The Historical Jesus and the Theological Christ, (Studies in the History of Religions presented to C. II. Toy ① 1 卷) (1913)

Buddhist and Christian Parallels (四下)

The Life in Palestine when Jesus Lived (田 昭雄校用)

The Place of Immortality in Religious Belief. Tiele, Outlines of the History or Religion.

"Religion" in Encyclopedia Britannica (十一

版の第十三卷)

外に前掲の二傳記書。

即ち氏の研究生涯を一貫するものは、宗教史的研究である。こので面白く思ったことは、氏が研究の基調を説明するに「温故知新」(To understand the present we must study the past)なる言葉を引いてゐることである。このに古く孔子の言葉が出てくることは、全く奇異な感じがするが、實際氏は幾度かこの言葉を引用し、しかも點睛の要所に用ひてゐるのである。さて宗教史的研究をもつて貫いた氏の研究生涯の前半期における研究の中心題目は原始基督教であつて、"The First Three Gospels" "The Bible in the Nineteenth Century" "Phases of Early Christianity" がその期の主なる收獲であつたが、その間 "The Place of Christianity among the Religions" を基點として研究興味を中心に變動があり、氏の興味は漸次東方印度に轉じ、やがて前

期の學殖と相待つて、こゝに比較宗教學の大成をなせるもので、“Comparative Religion” “Theism in Medieval India” “Buddhist and Christianity” 等をその間の主要なる著述と見るのであるが、更に各巻につきてこの思想の流れを今少し詳細に觀察したいと思ふ。

“The First Three Gospels, their Origin and Relations” は初期の代表的著作であり、その頃の氏の研究の傾向を代表してゐる。この書の出た一八九〇年前後にわたり、初めの三福音書即ち其觀福音書の研究は、歐洲及びアメリカの神學研究界に著しいセンセーションを惹き起し、その結果は Dr. Hastings の “Dictionary of the Bible” 及び “Encyclopedia Biblica” の二大著の完成となつたが、氏のこの著はその間にあつて、術語の知識を有せずして新約聖書の研究に近づくかんとするものゝために、福音書の原典批評や歴史的研究の方法に關する知識を與へる好適の書とされ、福音書の記すところを超へて、福音

書の奥にあるものを觀、教會の奥にあるものを觀、イエスの眞の言葉を探り、教會の起源の眞實相を究めんとする努力のもつ魅力が本書の興味である。

“Relation of Jesus to his Age and our Own” は前者の研究の餘滴に今日の思想的道德的傾向との關係を加へしもの。

“The Bible in 19th Century” は十九世紀の自由研究の洗禮をうけた律法と豫言者と福音書と教會の位相を詳述せる大冊である。こゝまでは氏の研究範圍はまだ原始基督教の研究とそれに基づく文明批評を出てゐないが、

“The Place of Christianity among the Religions of the World” に至つて氏の研究の視野は次第に東方に向つて擴がり、研究興味を中心の移動がかすかに窺れる。十九世紀は古文明、古信仰の發掘時代であつた、過去の世紀の偉大なる財寶が相次いで發見され、特に印度を中心とする宗教上の寶玉は、“The First general division of

Religion is into "True and False" の中心 "There are two objects of curiosity, the Christian world and the Mohammedan world—all the rest may be considered as barbarous" と考へてゐた人々の蒙を啓き、佛教や婆羅門教が "chief false religions" でないことが明かになつた。十九世紀の色々の新研究の中で Max Müller の所記 "The Science of Religion" にも優る著しい進歩を遂げたものがあらうか。「吾々は日々新しい共鳴と尊敬とを教

11, Martin Serry Road,
Sept. 15/09 Osters.

Dear Prof. Anesaki,

I was delighted to find on my return from the summer vacation your kind gift of your comparison of the Chinese Buddhist texts with the Pali. This is, I presume, the work whose fate a year ago gave you so much anxiety. I trust that that time of stress has entirely passed away, & that your health is now quite restored in your own country.

The labour expended on these invaluable comparisons must have been enormous: and all students of the history of Buddhism will be deeply indebted to you for such prolonged

and hope to complete it before long.

In the Aṅguttara Sutta (D. 27) is an interesting reference to the Dharma-kāya doctrine: 'Tathāgatassa h' etassa adhivacanam — Dhamma-kāyo itī pi, Brahma-kāyo itī pi, Dhamma-bhūto itī pi Brahma-bhūto itī pi.'?

Your tables reveal how much there is for the student to do! May you succeed in unbinding some of your pupils with your own interesting deal.

Believe me very faithfully yours,

Kettie Carpenter

Prof. M. Anesaki

へられてゐる」と書いた當時の氏の心持ちにはある感激に似たものが動いてゐたに違ひないと思ふ。

かくして氏の研究興味を中心は印度に移り、東西の智識の具備するところに比較の興味は滾滾として盡きず、やがて比較宗教學の野を闊歩するに至つた。

“Comparative Religion”は大冊ではないが、氏の比較宗敎學の全豹を見るべきもので、問題と方法を詳述せるよき指導書であり、

“Theism in Medieval India”は中世印度の諸宗敎に現れた有神論を論じた大冊で、佛敎、印度敎、回敎及びその相互の關係影響を取扱ひ、特に有神論的佛敎の起源及び發達に關する論述に吾人の興味を惹き、

“Buddhism and Christianity”は東西二大宗敎の人生觀、敎團、敎祖、及び宗敎生活を比較したもので、簡にして達せる論述の筆致は、比較宗敎學の寶玉たるを思はしめる。

總じて氏の著作にはさういふ特長が著しい、砂をかむ様な専門の研究も、一度氏の靈筆を通れば忽ち魅力ある姿を得、高遠複雑な研究も氏の靈腕をくぐれば、忽ち簡明普遍な智識の形に現はれる、この方面における氏の功績も忘れてならぬものである。

最後にカーペンター未亡人の「追憶の詞」を掲げて、逝ける氏の上を偲ぶよすがとする。

Their real presence, their spiritual presence, we may make ourselves feel to-day, and whenever we will. And a sustained effort to feel it will be our best memorial to them. We may do much more than only remember them. We can experience for ourselves their ambitions and hopes & aspirations; we can think again their thoughts and ideas; we can wish again their most ardent desires; we can live as they would have had us live; till we shall feel them still living in us, and through us still carrying on the work they had so strenuously set their hearts upon.

未開人心理の一研究

L. Lévy-Bruhl, *L'Âme primitive*, 1927.

古野清人

現今普通に原始人と呼んでゐる未開野蠻な人種に關し、舊來の單なる好事や自己の哲學觀の

満足のためからでなく、眞に學問的の立場から

彼等の心意過程を研究しやうとの有意義な試み

は僅かにこの半世紀來のことであつて、就中此

方面での E. B. Tylor や Sir James Frazer の偉

大な貢獻は決して没却出來ない。併しその獨創

的な方法論の確實さと精練された民族學上の資

料の縦横自由な適用との點に於て Lucien Lévy-

Bruhl の諸著は少くとも今迄では最も完全な成

果を修め得たものであると斷言するに躊躇しな

い。氏の最初の勞作 *Les Fonctions mentales dans les Sociétés inférieures*, 1910 は彼等の心理を總括

的に研究したもので確かにエポック・メーカー的な寄與であつたと云へる。

レギルブル氏は一見幼稚で荒唐無稽とし

か思へない未開人の考へ・感じ・動きの様式は、

文化人の正當な壯年者を殆んど唯一の對象とし

てきた從來の個人心理學の立場からでは到底根

本的に理解し得ぬとして、聯想心理を基調とし

た「アニミズム」に立脚するタイラー、フレ-

ザー及びラング Andrew Lang などの行き方に

反對した。これら英國人類學派の碩學が陥つた

誤謬は人間の精神を普遍永久に同一なりとする

公準にある。實際に於て未開人と文化人の心意間には超え難い深い溝渠がある。人間の心意は

社會及び社會狀態を異にするに従つて變化し、各時代には又特有な一定の思考及び行動の様式が課せられてゐる。各社會（集團）には自らの心意と論理とがある。彼我の心意の相違は個人表象にはなくて、現代社會學殊にデュルケム學派が力説する如く、個人表象とは別箇の法則を有する集合表象に歸因すると解する時に歴然と究明されると云ふのである。

然らば斯る純客觀的な比較方法又は社會學的方法によつて知られた、未開人社會の集合表象の特質とは何であるかと云ふに、一言にして盡せば神秘的で前論理的であることである。未開人の心意は感覺に入り來らない換言すれば超感覺な實在を認めてゐる點で神秘的であり、又屢々矛盾撞着に無關心であるところから前論理的である。未開人は事物又は存在とその關係を判斷するのにその客觀的な特質によらないで、常に彼等の表象によつて臆測してゐる主客の兩方面を合一した神秘的な穩密な特性によると強く信

じてゐる。従つてレギルブル氏は未開人の心意活動の一般法則を「分與の法則」*Le loi de participation* と名付ける。

氏は斯る所論を、極めて獨創的ではあるが多少の獨斷をも含んだ前記の「*Functions mentales*」では「分與の法則」を中心にして可成り抽象的な分析を試み専ら方法論に留意し、更に一九二二年の著で前著程極論をしてゐない「*Une mentalité primitive*」では主に未開人の因果律の方面を多くの資料を引用して取扱つてゐる。要するに此二書は著者も斷つてゐる如く原始人の有ゆる心意を略畫しやうと云ふのではなくて、單なる一般に互つた序論であつた。

昨年上梓された「*Une mentalité primitive*」では、此二書の結果に照らして、未開人が自己の個性を如何にして表象してゐるかの問題を、彼等が自己の生命や靈魂や人格に就いて如何なる概念を有してゐるかによつて闡明せんとしたものである。しかるに彼等は吾等の概念とは異なる。

330

「前概念」*preconceptions*を有してゐるのであるから、従つてこの場合の *animus (soul)* は吾等が普通意味してゐるのとは多少とも相隔つた表象であることを認めてをかねばならない。

本書の序説で氏は生命の感情である、半ば精神的半ば物質的の、謂はば物の一種のたましひ、宇宙の靈魂であるマナ觀念を仔細に分析して、未開人の心理では存在と事物とを吾等がなす如く判然と分類せずに、相共に同質であるとして同時に思考し感知してゐることを述べてゐる。

彼等にとつて何よりも重大なのは存在してゐる善又は惡の斯る神秘力と宥和し又は之を回避すると云ふ實踐的な行動である。神聖な特性をもつ此神秘力は岩・石・植物・樹木の何れにも現はれ、そのあるものは神であり、あるものは又祖先の靈魂である。更に未開人は動物も亦人と同じ機能を有してゐるとなし兩者間に殆んど差別をつけない。半人半獸の多くの神話にみる通り、動物と人とは「内密に相互交換をし得る」ので

ある。就中半人半獸であると共に超人超動物的であり、又社會全集團の始源であり保持者である此神話上の人物は最も饒多な神秘力の源泉でもあり、一集團の力強い象徴でもある。而して一般に原始人は各個の動植物は個であると同時にその種屬の擬人化と考へてゐる。斯くてこの關係は個とその集團との連帶を暗示し、實際の單位は集團であつて個ではなく、個人は嚴重に社會集團の一員としてのみ意味がある。レギルブル氏は先づこれを第一編の第一・二章に於て未開社會の制度や風習を分析して證してゐる。

然し未開人の個人性の問題は進んで、未開人の目に一個人そのものが如何に映じ、これが如何なる精神的又は物質的の要素で構成されてゐるか、如何にして生き又は死すると考へてゐるかの難題を検せねばならぬ。以下の全章は之に對して記された氏の答案である。

氏によれば未開人では個人の限界は變り易く

て決定し難く、髪・爪・涙・尿・汗等の如き分泌物と排泄物とを指す所謂「附屬物」 *apparences* は「個人性の擴充」で人物の一部をなすし又或場合には個人の *Double* と見做されてゐる。個人性の要素となるものは此外に足跡・衣服・或は影などがある。又個人は二元であつて同時に兩所に數ヶ所に出現することが可能である。一方一個人は幼児の時には未だ完全には生きてゐないのであつて、命名によつて個人性の一部を獲得し、青年になると入信式によつて直接に社會集團に集成されて、古き個は死して更生するし、老年になると多くはその個人性は完璧すると看做される。然して一個人は死んでも個人性のあるものは存続するし、或者は遂に全く死滅し又或者は化身するのである。

レギ・ブリュル氏は勿論此書でも以前の二勞作の方法を踏襲してゐるが、豊富な新材料を要領よく用ひてゐること、簡明な叙述とが著しく目を惹く。内容の核心である個人性の相對の問題

は社會學徒に多くの暗示を投げ、未開人の思考様式の周到な研鑽は宗教學徒を啓發すること頗る大である。

勿論氏の執り來つた方法や結果に就ては、ブロンデル (Charles Blondel) の如く以前から賛意を表してゐる人を除いて、(殊に最近の小著 *Blondel: La mentalité primitive, 1926* は多少の^{ニユアンス}色合こそ異れ明かにレギ・ブリュルの見解を支持したものである。氏の屬するフランス社會學派内でも多少の異論はあつて既にデュルケム (Durkheim)、ユベル (Hanni Hubert)、モス (Marcel Mauss) の諸大家も各自異つた見地から之を批判した。更に他の方面からは最近アリエ (Raoul Allier) やンロア (Olivier Leroy) などは劇しく氏の所謂「前論理說」 *Prélogisme* に反對してゐる。英米でも近く W. H. R. Rivers & A. A. Goldinvoisier に F. C. Bartlett などが皆相當に鋭い批難をしてはゐる。併し斯る批難は肯綮に當つてゐ

ない點も多く凡てを無條件で首肯することは出来ない。私はレギ・ブリュル氏が探つた多少とも形而上學臭を帯びた少しく早まられたと思はれる概括的な斷定に賛するよりも、寧ろモス氏

と共に、氏が未開人の全心意に於いて有ゆる範疇の一般的特質を決定しやうと努力する代りに、何よりも先づ各範疇の形式を探索して次でその一般的特質を決論する様にして欲しかつたのであるが、それにも拘らず、嚴密に吟味してゆく局部研究と相俟つて、氏の試みた如き包括的な研究は充分の *raison d'être* を有し、且學問の現況では充分に成功してゐると思ふ。

尙又未開人の心意は子供やある種の精神病者の心的傾向と多少とも類似してゐることは否まれない事實であつて、これ等の比較研究は將來非常に必要であると考へるが、既に氏のこれ等の著は兒童心理學者や精神病學者の間に可成りの注目を惹いてきてゐることを一言附言してをきたい。問題の性質上この方面でも氏の所説に

對しては、賛否相半ばしてゐることは云ふ迄もないが、しかし研究の將來に對して力強い暗示を與へてゐることは認めねばならない。

原始人心理に關する最初の好著を公にしてから既に十七年餘、七十有餘の頽齡にして併も今尙孜孜として學に飢ふる著者から更にこの重要な著作を手にするを得たのは我等の心竊かなる悦びである。

新刊紹介

Coomaraswamy, (Ananda K.),

History of Indian and Indonesian Art.

London; Leipzig; New York, 1927.

印度の藝術が極東及び錫蘭島に傳播せし事情は未だよく究められては居ない。其の方面の研究者として、吾人は Roszoldzi, Strzygowski 等をあげればならぬが、吾人は今 著者 Ananda K. Coomaraswamy の *History of Indian and Indonesian Art* を挙ければならぬ。

此の書には初期の建築物について、支那に於ける Pagoda の起源、最近の印度スメリナの發掘物、佛像の起源について論じてゐる。

Doerne (Martin),

Die Religion in Mendels Geschichts

philosophie

Leipzig 1927.

史家として、歴史哲學者として主として道徳、文化の研究に眞獻をなせる彼はまたその史的研究の眼目として、宗教を歴史發展の活機と見、全文化圈に通ずる普遍的規範と

見ることを忘れなかつた。文化と宗教との關係が純學究的問題として云爲されたる今日注目し値ひする考方である。

尙本書はヘルテルの生涯を三期に分けて、「ヘルテルの文化史研究と宗教」及び「ヘルテルの歴史觀に於ける宗教的機因」なるテーマのしるに論述されて居るがヘルテルの全面目を俯へて居るとは思はれぬ。

Gardail (Le Pere A.),

La Structure de l'Amne et l'Experience mystique.

2 vols. Paris, 1927.

神秘神學が如何に基督教に於て重要な分野を占めてゐるかは冗言の要もない。著者はカトリック教會の教義と聖トマス、アキナスの神學とに立脚して特色ある見解を下し、神秘經驗を正統派の教義より解釋せんと試みてゐる。

Hegel (G. W. F.),

Die Naturreligion. Nach d. vorhandenen Mss.

vollst. neu hrsg. von G. Lassun.

Leipzig 1927.

ヘーゲルの宗教哲學に就ては今更らういふまでもない。本書はラスソンのヘーゲル全集第十三卷のヘーゲル、宗教哲

新刊紹介

學義の第二部をなすものである。現存のマニユスクリプトによつたもので前世紀の全集と相當違つた處があり且つ雜語だが前世紀の全集が手に入れがたい今日何といつても學界のためによるこぶ可きことであると共にラツソンの事業を多ししなければならぬ。

Hiralal (Rai Bahadur),

Catalogue of Sanskrit and Prakrit.

Manuscripts in the Central Provinces and Berar

Nagpur, 1926.

此の書を含む所は寫本、八千八百八十五本、其の中六千九百廿一本はヒンズー教のもので残は全部ジャイナ教の寫本である。ヒンズー教のそれは別としてジャイナ教の寫經は皆俗語 *Apabhraṃsa* でかゝれたもので、後代のジャイナ教の聖典として重要なものを含んでゐるから、ジャイナ教の研究には重大なる資料となるのである。

Koepff (Wilhelm),

Grundlegung zur induktiven Theologie, Kritikk, Phänomenologie u. Methode d. allg. u. d. theol. Erkennens.

Gütersloh, 1927.

取扱へる問題は副題の示す通りであるが、その所謂批判

二

的相對的實在論の傾向は歸納的といつては居るが、たゞの經驗主義者のいふが如きものではない。彼は論證的認識と歸納法とを對立的に考へては居るが、經驗に従ふ可き理性の(ヘルシャフト)イムラチナリスムスも理性によつて統轄される形式だと考へて居る)を否定しない。所謂ラチチとフエルムフトとの別を明かにして居る處に暗示がある様に思はれる。

Lull (Ramon),

The Art of Contemplation. Translated by

E. Allison Peers.

London, 1925.

「アフリカの使徒」と呼ばれてゐた十三世紀の西班牙のフランシスカン派の大神秘家であるルロの神秘學を知るに良い譯書である。彼独自の筆致や見解とは後の此國の大神秘家と對照して非常に興味深いものがある。

Mantis,

Die Gesetze der Weltgeschichte, Völkerbiologie.

Altona, 1926—27.

三部に分かれてゐて、一、二部は二六年に、三部は二七年に出て居る。この内第二部に於て世界觀を取扱ひ、各民族の宗教、哲學の發展事情を叙して居るが歴史研究の取扱上

のイテ、その取扱へる問題に方法上の新しい面目として學の興味をそゝる。

Maritain (Jacques),

Primauté du Spirituel.

Paris, 1927.

アンリ・マシスと共にフランスのカトリシズムの崩壊として、新トマス哲學の巨擘としてのマリタンは物質的なものに對する精神的なものの先位を主張し、歐洲の社會的の混亂はカトリック即ち普遍的精神を再び取戻す時におのみ救はれ得ると叫ぶ。シヤル・モラのアクション・フラセズ運動に對する敢然たる攻撃、ホルシエビズムに對する批判、新興支那精神への注目等傾聴すべき見解に富む。マリタンを聽くはカトリシズムの底深く流れてゐる魂をきくことである。

Parmentier (Henri),

L'Art Khmer Primitif. (with 128 illustrations).

Paris, 1927.

此の書は Publication de l'École Française d'Extrême-Orient, の第二十一巻であつて、西暦紀元第六世紀より第八世紀に到るまでのカンホチヤの建築物に彫刻の研究について

ある。著者は亦此の方面の研究者としては専門家であつて、其の結論によれば初期のカンホチヤの建築物は南方印度に其の本源を求むべく、本文は其の他の軽い材料で作られたより早い時代の建築物が其の基礎となつてゐるといふことである。

Spinoza (Emile),

Die Religionslehre von E. Tractatus.

Faderborn, 1927.

神學者であり哲學者であり、史家であるトレルチの思想は難解なものに屬する。その註釋書は二二に止まらぬが本書の如き大部にして精緻なるは未だ見たことがない。蓋し著者は歴史哲學の研究から入つて來て居るが宗教哲學上の見識も立派なものであつて銳利な批判的解釋はトレルチ研究上のよい參考とならう。

内容は三部に分れて先づトレルチの哲學の系統を論じ、三部に於て例の宗教の心理學的認識論的基礎の問題を論じ、三部に錯綜極まりないといはれるトレルチの歴史哲學を叙して居る。

Stcherbatsky (Th.),

La Théorie de la Commensure et la Logique chez les Bouddhistes tardifs.

新刊紹介

Paris, 1926.

此書は先づ原始佛教が次第に變化してやがて大乘佛教となり、龍樹出て、時空論を闡はし、陳那法稱出て、因明を研究せしことを述べてゐる。要するに此の書は標題の通り佛教の知識論と論理とを研究せしものである。

Suññi (Da Iaigiri),

Illuminato (La Storia del Buddha).

Milano, 1925.

著者は Pavini 大学の梵語學教授、夙に梵語及びジャイナ聖典の出版者として合名あり。此の書は散文を以て佛陀の事蹟を述べたものであつて、嚮にアーノールド氏 (Erwin Arnold) の著作によりて興へられたと同じ印象な吾人に興くるのである。行文亦平易にして優美、敢へて讀書家にお奨めをする。

Edward J. (Thomas),

The Life of Buddha as Legend and History.

London, 1927.

此の書には著者が巴利佛典の新古の諸材料を基礎とした純研究的態度を以てせられた原始佛教の諸種の問題が盛りれてゐる。先づ第一に先人の研究の業績を紹介し、次に文獻の研究をなし、それより十二章に亘りて佛傳と教團の

研究をなし、終りに第五章に於て、宗教、哲學、歴史、基督敎の傳説中に於ける佛教佛陀の研究をなしてゐる。

Wieman (Henry Nelson),

The Wresle of Religion with Truth.

New York, 1927.

『宗教經驗と科學的方法』の著者であるシカゴ大學のウイマン博士の最近業である。宗教哲學に造詣深く而も鋭い觀察眼を有してゐる著者は此書の隨所に含蓄の程を見せてゐる。既に諸雜誌に發表した論文をも含んでゐる。

Yestie (Paul),

Karma and Reincarnation in Hindu Religion and Philosophy. 112 pp.

London, 1927.

古代の印度の文獻から Paninija, Stryagha の時代までの業の説を研究語述した書であつて、此の方面の研究に志ざしてゐる人に興味ある論文である。

鈴木大拙著

隨筆 禪

東京 大雄閣發行

著者は此の書を Dean Inge の *Outspoken Essays* に敬

つた題目にでもして見たかつたこと云ふ。まことに本書は昨年英文 Zen Buddhism の好著を著した著者が日頃から抱懐してゐる禪的社會・人生・宗教觀を集めたものである。

これは禪を僧院の奥深くに閉ぢこめずして街頭へ賣り出さしたための一つの試みである。一般の宗教的神秘主義を味別して臨濟禪の堂奥に參じてゐる著者の含蓄ある一家言を隨所に認め得るは至極悦ばしい。殊に第三編の「禪論」や第四編の「一種の宗教學的エッセイ」だこと云ふ「宗教雜篇」などは頗る興味多いものである。

西村眞次著

神話學概論

東京 早稻田大學出版部

文化科學叢書の第四卷、著者は早大の教授で古代史の造詣に就ては周知のことであらう。

本書の内容は初め三章は基礎論、方法論である。神話學と民族學、土族學の關係を論じて神話學をもつて宗教學、民族學と共に土族學を構成する要素とし、その科學的位置を人類學の一派で、民の立場たる文化人類學、——これには既に氏の著書がある——におく。神話學史に於ては最近の人類學派、言語學派、史學派の消長が、各その代表者について簡明に述べられてゐる。本論に於ては神話の起源、成長、

特質に就て明瞭な概念規定が與へられ、三章に於て取扱上の種々なる方法の圖式として、とくに統計的研究法、人類學的研究法を詳論し、心理學的方法としてはリバースの立場が紹介されてゐる。

四章は氏の立場から白鳥處女説話、が一つの起源から新石器時代に世界的分布をなしたものと論じ、五章に鰐魚説話が人類學的見地からエヂプトに源を發した鱈の渾沌神話と日本のウサギミツニの神話との關係が叙せられる。

凡そ科學の方法に万全なものはないが本書に於てはその難點をかすこと同時に特長をなすものは氏の所謂文化人類學の立場であらう。神話取扱上の人類學のイデーに對して吾人はフィアカントやレビ、ブリュールの神話的心理法則を思ひ起す、尙科學の希望としては所謂文化單元に還元したいけれ共哲學の者の所謂ツォー・ヘースト、セネラリゼーションをしてはなるまい。併し本書の力點は著者もいふ如く四五章の實質的研究にある。

要するに専門外の氏がかく學的なる態度と方法上の顧慮を以て本書を公にせられたことは學界のために大なる寄與といはなければならぬ。

浦川和三郎著

「支切丹の復活」前編

六一九頁

日本カトリック刊行會發行

浦川和三郎氏は、曾つて内田魯庵氏をしてバイブル以上の感激を覺えたを歎稱せしめた「日本に於ける公教會の復活」の著者である。それは大正四年に刊行されて、ある意味で近時切支丹研究の先驅をなしたものである。その内容は、慶應三年の迫害が始まらうとする處で終つてゐた。そして、その後編の刊行は一般から待望されてゐたものであるが、此の度の「切支丹の復活」は前著と、その後の成果との纏められたものである。前編は、秀吉、家康時代の禁教の頭末から始つて、慶應三年の迫害、小島事件で終つてゐる。開國以前琉球に於ける宣教師達の數々辛苦、開港後、浦上に於ける舊信徒の發見等の記述には門外漢もなほ覺えず感激せしめられる。

編輯後記

□ まことに止むを得ない編輯上の都合で日野眞澄氏『猶太宗教史上のコーヘッツ』及び林屋友次郎氏『十二部經に關する研究』の續稿を本號で發表し得なかつたのは甚だ遺憾である。

□ 本號カーペンター翁の追憶を飾る寫眞は三浦太郎氏の御紹介で内ヶ崎作三郎所藏のものを、又翁の手續は姉崎教授より拜借した。茲に謹んで御厚意を謝する次第である。

□ 既に早五卷(新)を重ねるに至つた本誌は愈來る五月上旬を期し別刊特輯號として『最近宗教研究思潮』と題し、執筆者には宗教學、印度哲學、梵文學界の諸權威を網羅して、斯學の一般現況を各部面より概觀するに決し、目下致々として計畫を進めてゐる。これに關しては執筆者、題目等を近く詳細に發表する筈である。

宗 教 研 究 定 價			
一冊送金壹圓	一冊送金壹圓	一冊送金壹圓	一冊送金壹圓
六料送錢	六料送錢	六料送錢	六料送錢
共料送錢	共料送錢	共料送錢	共料送錢
共料送錢	共料送錢	共料送錢	共料送錢
隔月一回發行	隔月一回發行	隔月一回發行	隔月一回發行
一冊	三冊	六冊	六冊
(半年分)	(半年分)	(半年分)	(半年分)
金壹圓	金三圓	金五圓八錢	金五圓八錢

不 許 複 製

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

總發行所

東京市神田區表神保町二番地・株式會社同文館

電話東京二七四六番、電話神田九三三番、三〇八〇番

編輯者 宗 教 研 究 會

右代表者 東京帝國大學・宗教學研究室內

姊 崎 正 治

印刷者 宗 教 研 究 發 行 所

右代表者 東京市神田區表神保町二番地株式會社同文館

田 中 六 藏

印刷所 宮 本 印 刷 所

東京市神田區越中町四番地

昭和三年二月廿五日印刷

昭和三年三月一日發行

新第五卷・第二號

(定價金壹圓)