



新藥師寺本堂藥師如來

猶太宗教  
思想上の

## コヘレツ (Qohelah) の位置

日 野 眞 澄

### コヘレツの著作年代

吾人がコヘレツの猶太宗教思想界に於ける位置を知らんとせば、先づ其著作年代を明にせねばならぬ。本書がソロモン王の作でない事は今日の學界に於て確定した所であるが、然らば是は何時頃の作であるかと云ふに、如何にしても以士喇書や尼希米亞記歴代志略等と同時代に屬すべき紀元前四世紀以後の作なる事は異論のない點であるのみならず其語法が實に舊約文學の後に現はれたるミシユナに類すと認められて居る故、之を波斯時代の作であると看做す者(例へば Ewald, Hengstenberg, Vaihinger, Ginsburg, Moses Stuart)と、之を希臘時代の作であると斷する者(例へば Mizzius, Tyler, Plumptre, Kuenen, Renan, Cheyne, Brckell, Siegfried, Cornill, Haupt, Peake, Davison等)との二種に分ち得るのである。而して批評の大勢は漸次希臘時代であると看做す見解が強くなつて居るのである。そこで吾人は本書の著作期を以て亞歴山大帝以後と看做し得べしと信する。而して何時頃よりも以前の作なるや之を定め得べきかと云ふに、幸にして今日にては「シラクの子イエスの智

「慧」即ち Exclusionary は「コヘレッツ」を知つて居たと看做し得べき理由あるを以て、「コヘレッツ」はイエスの智慧よりも以前に著はされて居つたのであると云はねばならぬ。後者が前書に據れりと看做すべき理由は兩者間の類似點が著しいのみならず後者が前者を布行したのであると思はねばならぬ點があるからである。左に其例を示す事とする。

コヘ一章四節「世は去り世は來る、地は永久に長存なり」智慧一四章一八節、繁れる時に生へたる縁の業にして或は成長するあり或は落つるものあるが如く、血肉の世にも或は終焉に迫るもあり或は生るゝもあり（智慧よりの引用文は日野の譯文である）コヘ三章七節「黙すに時あり語るに時あり」

智慧二〇章五、六、七節「黙して賢者と判ぜらるゝあり、多言にして人に嫉はるゝあり。或人は答ふべきに非ざるが故に己が舌を制し、己の時未だ到らざるを知つて黙するあり。賢者は時機到來するまでは己が舌を抑ゆれども、多言者と愚者とは時を顧慮することなし。」

コヘ四章八節後半「嗚呼我は誰が爲めに勞するや、何とて我は心を樂ませざるや云々」

智慧一四章四節「己が嫉妬を欺きて寛る者は自己の財産を遊蕩の中に浪費する他人の爲めに貯金をするが如し」

コヘ五章二節「汝神の前に在ては輕々しく口を開く勿れ……………汝の言を少なからしめよ」

智慧七章一四節「長老の群に入りては多くの言を算する勿れ、神に語る時は饒舌する勿れ」

コヘ七章一四章「幸福ある日には樂め、禍患ある日には考へよ。神は此の二者を相交錯<sup>まじ</sup>へて降し給ふ。」

智慧三三章一四、一五兩節「善は惡と、生は死と、相對時す。敬神家は罪人と、罪人は敬神家と相對時す。至高者の御業を列するにも亦之に倣ふべし、蓋し二と二と相對し甲と乙と相角力すればなり」

又四二章二四節「諸物は正副相反應す、神は何物をも不完全に造れるに非ず」

コへ九章一五、一六節「……時に色の中に一人の智慧ある貧乏人ありてその智慧をもて色を救へり。然るに誰ありてその貧乏人を記念ゆるもの無かりし。是に於て我言へり、智慧は勇力に愈る者なりと。但しかの貧乏人の智慧は藐視せられ、その言詞は聴かれざりしなり。」

智慧二三章二一、二二、二三節「富める人倒れんとする時は其の友之を支持すべし。されど貧しき人既に倒れれば其友によりて突き落さるべし。富める人倒れれば多くの援助者現はるべし。彼縦ひ云ふべからざる事を逃べたりとて衆人之を辯解すべし。貧乏人滑る時は人多く之を避ひ。彼縦ひ聰明の言を吐くも處を得るに由なし。富人口を開けば萬人皆な沈黙す。而して見よ其人の語る所は人々之を雲の上まで讚美すべし。されど貧しき者口を開けば、同じ人々は「此の男は果して何人であるか」と詰問すべし。彼若し倒れれば衆多の人は彼を倒さんが爲めに助力すべし。」

コへ一一章十節「汝の心より憂を去り汝の身より惡しき者を除け。」

智慧三〇章二三節「汝の靈魂を受くしむ、汝の心を慰め、汝より悲哀を遠きに逐ひ去れよ。蓋し悲哀は多くの人を死に至らしむる者にして、其處には何等の利益もなければなり。」

コへ二〇章八節「坑を掘る者は自ら之に陥り、石垣を毀つ者は蛇に咬れん。」

智慧二七章二六節「坑を掘る者は之に陥り網を設くる者は之に捕へらるべし。」

コヘレッツとイエスの智慧とは斯の如く類似の文辭なきを以て、吾人は此兩者を以て各々獨立に作製せられた者であると看做すべきではない。然るに後者の文は概ね前者の言辭を説明したのかの如くに思はる程に稍々冗長に流るゝ觀あるを以て、後者を以て前者に據つたのであらうと判せらるるのは止むを得ないのであるが、希伯來語學者の間に在りては語法上後者を以て前者に基くとの論は著しく論せられて居るのである。そこで Wright, Schechter, McNeill 等の學者はシラクの子イ

エスがコヘレッツを知つて居つたに相違ないと断定するのである。

幸にして「イエスの智慧」の著作年代は吾人略ぼ之を推定し得るのである。「智慧」の序文に據れば「智慧」の著者なるイエスの孫同名イエスなる人はイウエルゲテース玉の三十八年に埃及に移住し其後間もなく其祖父の著作なる「智慧」を翻譯したのであると明言して居るのである。而して在位三十八年の長きに互れるイウエルゲテースなる王は Ptolemy Evergetes 二世のみであるから、此王の三十八年を計算するは困難でないのである。此等は紀元前百三十二年に該當するのであるから、「智慧」は其後間もなく希臘語に翻譯せられたのである。そこで祖父イエスの原著は孫イエスの翻譯に先つこと彼此五六十年であらうかと想像して見れば、祖父が「智慧」を著作したのが紀元前百八十年以前と判せねばならぬ。即ちコヘレッツは亞歴山大王の死せる頃（紀元前三百二十三年）より紀元前百八十年までの間に書されたと云ふべきである。之よりも範圍を縮めて論せんとせば隨分無理なる想像を恣にせねばならぬ。何となればコヘレッツの中には歴史上の事變に言及せりと思はるゝ個處は左の三に過ぎないが其中の孰れにも具體的に何年の何を指すのであると確定的に断言が出来ぬからである。其三個處は即ち

(1) 四章一三乃至一五節「貧くして賢き童子は老て愚にして諫を納れざる王に愈る。彼は獄牢より出て、王となれり。されど其國に生れし時は貧かりき」

(2) 九章一三乃至一六節「……玆に一個の小さな邑ありてその中の人は鮮かりしが、大なる王之に攻め來りて之を圍み、之に向ひて大なる雲梯を建てたり。時に邑の中に一人の智慧ある貧しき人ありて其の智慧をもて邑を救へり。然るに誰ありてその貧しき人を記念ゆる者なかりし……」

(3) 一〇章一六一七兩節「其の王は童子にして其の侯伯は朝に食を爲す國よ、汝は禍なる哉。その王は貴族の子又其の侯伯の酔ひ樂む爲めならず力を補ふ爲めに適宜はじまき時に食を爲す國よ汝は福なるかな」である。然るに(2)の記事は譬喩と見られぬ事もない程に朦朧たる叙述であるが之を歴史的事件を指すのであると判する學者もある。例へばヒッツヒ(Hitzig)は之を以て紀元前二一八年スリヤ王アンテオカス三世がドルを攻撃したのを指したのでであると論し、ブランタル(Brunner)はアンテオカス七世が同市を攻撃したのを指したのでであると断じ、フリードランデル(Friedländer)は紀元前二二二年羅馬人がシラキウス市を包圍せるを指したのでであると云ひ、ライト(Light)はアベルペンマーカ(Abel-Beet Mamch)撤母耳後書二〇章一五節より二二節まで参照)を指したのであらうと論じたれど、アンテオカス三世のドル攻撃に於ては守將トルーフオン(Tryphon)が散々に追ひ廻はされて遂にドル市より逃走したのであるから、市が救はれたと云ふには稍々不釣合と云はねばならぬだらうし、アンテオカス七世は紀元前一六四年生れで一二九年に死した人であつて、「イエスの智慧」の著作期よりも後年の事なれば問題にはならぬし、二二二年のシラキウス包圍に於てはシ

ラキユース市は陥落したのであるから是も問題にならぬし、アベルベツマカカの事はダビデ王の時代の出来事であつて少々古きに過ぎはせぬかとの懸念もなきにあらねど、古き事は未來の事でないから、之を引合にせられぬ筈はないとしても、其の時市を救ふた人は賢婦であつて男ではないのであるから、コヘレッツはアベルベツマカカの事を指したとも頑張る譯に行くまいと思はれる。

然らば(3)は如何なる事件を指すのであらうかと云ふに是は(1)と聯結して考察せねばならぬ事であらうかと思はれる。四章一三節にある「貧しくて賢き童子」は果して何人を指し、「老て愚にして諫を納れざる王」は誰に當るべき之に就いては古來學者の想像が途方もなく放漫に流れたのである。

猶太の古典タルグム (*Targum*) は之を以て國祖アブラハムと巴比倫王國の創設者ニムロツドを對比したのであると唱つたのである。猶太のミドラシュ (聖書の註釋を爲せる古典) はヨセフと埃及王との比較だとか或はダビデとサロー王とを引合にしたのであると云つた。然るに近世的註釋をコヘレッツに施さして著名なるグレッツ (*Gress*) は猶太のヘロデ大王と其子アレキサンドルとを指したのであるなどと奇抜の論を唱へたが、是では餘り後代まで引き下げてしまふので到底考慮せらるべき穩健の意見とは思はれぬ。然るにヒッツヒ (*Hitzig*) は「貧くして賢き童子」は紀元前二百五年齡五歳にして埃及王位に卽けるトレミー五世エピファネース (*Ptolemy V. Euphronus*) を指し、「老て愚にして諫を納れざる王」は紀元前二百十八年スリヤ王アンテオヤス大王 (*Antiochus III*) に敗れて遂

に猶太國土を失ひたるトレミー四世即ちフィラトル (Ptolemy IV Philator) を指したのであると論じた。ヒッツヒは一〇章一六節に於て幼弱なる「王として描かれたるは埃及のトレミー五世であると看做し、横着なる權臣等は幼弱なる」王を擁して酒色に耽り朝より遊蕩氣分になつて居るのであると断じ、一七節にある幸福なる王を以てスリヤの王安テオワス三世(大王)を指するのであると看做した。蓋し紀元前百九十八年アンテオカス大王が愈々バレステナ全土を擧げて自己の掌握に歸せしめた時は猶太人大に之を歓迎したが爲めである。其他ウキンクラル (Winkler) のアンテオカス四世エピファネスと (Antiochus IV Epiphanes) 紀元前一六二年より一五〇年までスリヤ國の王たりしデメトリウス一世 (Demetrius) とを指せる者なりとの説や、ハウプト (Haupst) のアンテオカス、エピファネスと紀元前百五十年より百四十五年までスリヤ王位にありたりしアレキサンダル、パラス (Alexander Balas) とを指すのであるとの説の如きは、アレキサンダルパラスが卑賤より身を起したるを思へば如何にも此場合に當嵌める爲めには巧妙なる説であるに相違なきも、如何にせん其時代が「イエスの智慧」の著作時期よりも後になるのであるから、之を穩當なる説であるとは判断し得ぬのである。然るに「イエスの智慧」の著作時代よりも前にして兎に角に無理でないと思はれるのはヒッツヒ説であつて彼は幼弱なる王を以て埃及のトレミー五世を指し、老愚の王を以てトレミー四世をしたのであると看做すのである。されど一體傳道之書に現はれたる記事は少しも何年

であると明記せる所もなければ亦固有名詞とても更になき抽象的叙述に過ぎぬのであるから、ヒッツヒ説でなければならぬとは断言し得ぬのである。兎に角に吾人はコヘレッツ全篇を通じて愛國的熱神の發露あるを見ぬのであつて神（希伯來語のエロヒム）は三十七回も現はて居るに拘はらず、猶太人の血を湧かし、肉を躍らすべき國神の名たるヤヴェーの名稱は一回も現はれず、又猶太人の誇りとしたるイスラエルの稱號も、或は本文でないかも知れぬと思はれぬ事もない一章一二節に於て極めて軽く、唯一回のみ用ゐられて居る點を考察すれば、是は如何にしてもマカビー兄弟が紀元前百六十七年同胞を率ゐてスリヤ王アンテオカス・エピファネース（Antiochus Epiphanes）に反旗を掲げ遂に堂々と獨立戰爭を宣言したる結果として愛國の熱誠一時に全國に嵩まりし前でなければならぬと思はれる。マカビー以後になれば到底斯くも冷靜なる態度で筆を執るが如きは社會心理上の普通現象であるとは思はれないのである。そこで吾人はコヘレッツの著作年代を以て紀元前二百年前後であると判じて大過なかるべきを信するのである。果してコヘレッツが紀元前二百年前後の作であるせば、是は正し猶太國民が最も虐政に苦しみ、何時まで待てども、決して夜の明ける見込みの附き兼ねたる猶太民族史上に於て最も暗黒なる時であつた。意志の剛健にして拔山蓋世の英雄と稱せらるに相應はしからざる智者コヘレッツが人生を悲觀したるも決して故のない事ではあるまい。

コヘレッツの原始状態は如何なりしや

コヘレッツには正統思想と異端系の感想と相混じ、嚴肅なる倫理觀と自然的快樂思想と交錯して居る。是れ始めて之を讀む者をして其の矛盾を如何に解すべきかとの疑惑の念を起さしむるに至る所以である。加之、コヘレッツには時々後世の挿入なるべしと想はしむるに至る辭句が混入して大體の論脈を妨ぐることに少からざる者の存することは精讀者の等しく感ずる所である。そこで當然起つて來る問題は原始コヘレッツ本は果して如何なるものであつたらうかと云ふ事である。換言すれば後世の加筆は果して何處にありや、如何なる辭句を削除せば文意は暢達すべきや等の疑問の起るのは吾人之を制止せんとして遂に制するを得ぬのである。

何んでも傳道之書を通讀して本書中に一人稱を用ゐて説述したる場合と三人稱を用ゐて然か爲せる所とあるのに注意するであらう。例へば一章 一二節 二章 一節以下二〇節まで、三章 一〇節より一四節まで、三章 一六節より二三節まで、四章 一節より四節まで、五章 一八節、六章 一節、七章 一五節、二三節より二八節まで、八章 九、一〇、一六、一七節、九章 一、一一、一三節、十章 五節の如きは前者の例である。一章 一節より十二節までの如き二章 二六節、三章 一節より九節まで四章 九節より一四節まで五章 一節より七節まで六章 三節より一二節まで七章 一節より一四節まで、七章 一六節より二三節まで八章 三節より八節まで一二節より一四節まで、九章 四節より一〇節まで一四節より一八節まで一〇章 一節より六節まで八節より二〇節まで一一章 七、八兩節一二章まで九節より一四節の如きは後者の場合である。而して一人稱で書いてある所は概して原始コヘレッツの文であらう。而して一人

稱で書いてある處に於ては思想は一貫して居つて、其間に矛盾は餘りないやうに思はれる。然るに吾人は第三人稱で書いてある部分に於ては往々第一人稱で記述せる部分に現はれたる思想と矛盾する點のあるを覺えるのである。二章二六節七章一八節後半の如き、八章五節一一章九節後半、一二章一節前半(「造主」を正しいと假定しての事である)一二章一三、一四節の如きは其の所である。而して第三人稱にて叙述せる部分に於ても(1)著者が原理原則を述べたる場合と(2)著者の感想が率直に不遠慮に叙述せられて稍々勢に過ぎては居らぬかと思はるゝ程に高潮に達したる際に其鋭鋒を緩和せんとて之に反對なる正統論の金科玉條らしき格言を附加したるに非ずやと疑はしむべき場合とがある。一章一節より一一節までや三章一節より九節までの如きは(1)の所であり、二章二六節や八章五節の如きは(2)の適例である。兎に角にユヘレッツにありては之を猶太の立場より云へば左傾的なる智者型の思想が本流であつて、右傾的なる預言者型又は學者型の思想は本流の横溢せんとするを牽制せんが爲めに用ゐられたる傍系の流たるに過ぎぬと云はねばならぬ。故に吾人は傍系の流を削除して先づ單に本流のみに還元し、而して其本渡の思想的特徴を指摘すべき必要があると思ふ。

傳道之書中に後世の加筆の散在することは今日となりては一般に批評學者等によりて認められねばならぬ程に判明となれる事柄である。唯諸家の間に意見の相違するは(1)本書中の孰れを以て斯る加筆であると看做すべきやと云ふ問題と更に(2)加筆を幾種に分類すべきかと云ふ問題とに就いて

ある。ヘルデル (Herder) アイクホルン (Eichhorn) クエネン (Kunen) 等は之を以て高等快樂論者と浮世的淫樂家との間に行はるゝ對話であると看做し、ビツケル (Bickel) は一八八四年に其著 *Die Preiliger über den Werth des Daseins* (存在界の價値に就ける「説教者」の所見) に於てコヘレンの原稿が誤りて排列せられたるが爲めに現状の如く思想上の混亂を來たしたのであると論じ、ハウプト (Paul Haupt) は一八九四年「ヒラデルヒヤの東洋俱樂部の東洋研究」に於て傳道之書には嚴密の意義に於ける著者は存せず、本書には六種位の異なる類型に屬する文章が散在し、様々に組合せられて居ると斷じたのである。然るにゼーグフリード (D. C. Siegfried) は一八九八年其著 *Preiliger und Hohelied* (傳道之書と雅歌) に於て五種の原始史料ありと論じた。即ち(1)反猶太的厭世觀、(2)イビキュラスの快樂説にかぶれたるサドカイ派の人生觀、(3)智慧文學者の格言集、(4)猶太のカシエデム (清教徒の如き一派) 黨の正統的敬神觀、(5)註釋者等の文辭が様々に編集せられたのが中心的文獻であつて尙ほ其外に修正者二人と出版者二人との加筆が窺ひ知らるゝと論じ、結局九人の手を煩はしたのであらうと斷定したのである。以て本書に對する批評學者の論鋒が幾何程に鋭く向けられて居るかを察知すべきである。

吾人はゼーグフリード氏の如く細微に互りて之を寸斷するの必要があるとは思はないが、之に後世の加筆あるは判明なる事であつて其加筆の性質の如何なる者なるかは傳道之書の奥書又は跋文を

344 精査せば、略ぼ見當が附くと思ふて居るのである。奥書とは十二章九節以下の文を云ふのである。

云ふまでもなく、コヘレッツの本文は一章二節の「空の空、空の空なる哉都て空なし」を以て始まり（一節にある「ダビデの子エルサレムの王」及び二節の「傳道者言く」は勿論出版者の加筆である。原始コヘレッツには一節にある「コレヘツの言」とのみ簡短に銘を打つて居つたのかも知れぬ）、第二章の八節にある「空の空なる哉皆な空なし」（八節にある「コヘレッツ云ふ」は出版者の加筆である）を以て終りを告げて居る。そこで九節よりはコヘレッツ以外の人の跋文又は奥書であると判せねばならぬ。此奥書は稍々長いけれども便宜上今之を左に轉載する。

I ユヘッ <sup>九</sup> また傳道者は智慧あるが故に恒に知識を民に教へたり。彼は心を用ゐて尋れ究め、許多の箴言を作れり。+ 傳道者は務めて佳美き言詞を求めたり、その書きしるしたる者は正直くして眞實の言語なり

II <sup>十一</sup> 智者の言語は刺線の如く會衆の師の釘ちたる釘の如くにして一人の牧者より出てし者なり。+ 我が子よ是等より訓誡を受けよ、多く書をつくれば意は<sup>は</sup>じむ、多く學べば體疲る。

III <sup>十三</sup> 事の全體の歸する所を聽くべし、云はゞ神を畏れ其の誠命を守れ、是は諸の人の本分なり。+ 神は一切の行爲ならびに一切の隠れたる事を善惡ともに審判き給ふなり。

九節より十四節までの奥書は勿論原始コヘレッツの文ではない。筆者はコヘレッツを「智慧あるが故に云々」と第三者の立場より觀て之を評價しコヘレッツは「智者」の一人であるに相違なしと證明し、彼も當時「智者」團の人々が一般に爲したりしが如く多くの箴言を作つたが、其箴言は孰れも眞實であると證明して之を天下に推薦したのである。云ふまでもなく筆者は原始コヘレッツを精讀して其

精神に同意し進んで廣く之を世人に紹介せんとて此跋文を書した原始コヘレッツの出版者格の人である。而して此人の加筆は九、一〇兩節にて完了したと云ふべきである。そこで吾人はコヘレッツ原文が世に公版せられたりし時は一二章一〇節の處で終つたのであると信する。第一跋文即ちIは何處までもコヘレッツ一個人に就ける批評若しくは推薦の辭である。

然るにIに現はれたる出版者の物せる第一跋文を讀みて之にて飽き足らざるを感じ更に第二跋文IIを附けたのが一、一二兩節である。此の第二跋文はコヘレッツ一人を相手として彼にのみ下したる批評でなくして、「智者」團全體を一纏めとして其階級に對してに下したる文辭である。故に第二跋文の趣旨は單にコヘレッツと稱する一冊の書物にのみ下したる辭でなくして、廣く箴言を始め、約百記や、イエスの智慧や、ソロモンの智慧等にも及ぼして論じられたのであると觀るのが至當であらう。第一跋文の筆者はコヘレッツは「佳美しき言詞」を求めたとか、或は其の所論が「正直にして眞實」であるなどと稱して極めて鄭重にして上品なる而して月並の辭令を用ゐたのであるが、第二跋文の筆者は其觀察點が稍々深刻であつて智者の教訓を或は「刺鞭」に比し、或は「釘」に譬へて居る。以て彼が智者の一人たるコヘレッツの辛辣なる異端風の色彩ある奇警の言辭に對して相當の注意を拂ひたるを知るべきである。筆者は世の熱狂者等にしてコヘレッツの辭を觀て直ちに之を異端であると誤解し、之を讀むを怠る人のあるべきを憂へたのであらうと判せねばならぬ。筆者は智者の文は孰れも

青少年を熏陶するに於て大切な役目あるを信じたるが故に、之が研究の必要なるを説き、更に進んで智慧文學とは比較にならぬ程に低級なる其他の氣輕るな三文文學の如きは之を讀むの必要がないと判じたので、「多く書をつくれば竟し爲し、多く學べば體疲る」と結論したのであらう。其趣意は決して如何なる著書にても又研究にても之を輕んじて然るべしと云つたのではあるまい。されど表面より之を見れば、動もすれば學問を馬鹿にしたやうに見える事もないのであるから或る護教家が誤解を未然に防がんとその目的を以て第三跋文を附加したのであらうと思はれる。

第三跋文の筆者は第二跋文の筆者よりも積極的護教の精神に動かされた人である。多分彼は猶太魂の眞髓を以て敬神と神の意志の發現たる律法を遵守する事とに在りと看做して居つたのである。彼は更に律法遵守の動機を以て神の審判の嚴正なるを確信するに存すべしと判断したのである。敬神と律法と神の審判の三柱を確立せしむるは蓋し後期猶太教の眞諦であつたと云ふべきである。察するに筆者は猶太教に於て紀元前三世紀頃より勃興したる猶太の道學者とも稱し得べきカシデム (Chasidim) 黨に屬したる人であらう。カシデム黨の人々は猶太民族間に希臘文化の浸潤するに連れ、猶太魂の痛く衰へたるを慨して律法を尊重し國家の典禮を重大視するの必要を痛感したる愛國者であつて此連中は後に至りてパリサイ派の源泉と成りたる者である。蓋しコヘレッツは紀元前二百年前後に著はされたのであつたらうけれども、容易に猶太經典の中に容れられなかつたのである。思想

の寛容なるヒレル派(Hilliel)は之を敬重したれども、思想の狹隘なるシヤムマイ派(Shammai)は之を排斥したりしが爲めに、紀元後第一世紀の終頃に開かれたるヤムニヤ(Tannin)會議に於て猶太教會が之を認容するに至るまでは猶太經典の外に經外書(Antilegomonon)として氣嫌ひせられて居つたのである。是れ主としてコヘレッツの思想の左傾的なるが爲めであつたと云はねばならぬ。然るにコヘレッツは一方に於て猶太王國の第一名君として後世に至るまで智慧の元祖であると崇敬せられたるソロモン王其人が其著者であると信せられたるが爲めに、素氣なく排斥せらるべきに非ざる強味があるが、更に何時頃の事かは之を知り得ざるもカシデム派の手に成れる第三跋文の存するが爲めにコヘレッツの著者は中間に於て縦ひ猛烈なる懷疑思想や快樂論や御都合主義や微温的なる中庸渡世術や世間を三分五厘に評價する人生觀等と惡戰苦闘せねばならぬのであつたけれども彼は遂に之に勝ちて猶太教の正統主義を確立せしめたる猶太精神界の勇士であると判せられ、遂に猶太教の經典中に容れらるゝに至つたのであらうか。

以上論じたる所に由りて之を觀れば、傳道之書には四種の異なる筆者の存するを假定せねばならぬと云ふ事になるのである。即ち左の通りである。

(1) 原始コヘレッツ(a)一人稱にて叙述したる大部分例へば一章一二節より二章二五節まで三章一〇節より四節まで三章一六節より二二節まで四章一節より四節まで、七節より一六節まで五章一三、一八節より二〇節まで六章一

三節七章一五節、二三節より二八節まで八章二節前句、九、一〇四節八章一五、一六、一七節、九章一節一、一三、より一六節まで十章五より七節まで

(b) 二人稱にて命令法を用ゐたる部分其の多くは適切なる。處世訓である。例へば五章一、二より八節まで七章九節、一〇節、一三、一四節一六、一七、一八節前句九章七節より一〇節まで一〇章一六、一七兩節二〇節一一章一、二節、九節より一二章八節まで

(c) 三人稱を用ゐて叙述し天地人生に就ける原理原則を説ける文辭。例へば一章二節より一二節まで三章一節より九節まで一五節五章九節より一二節まで一四節より一七節まで六章四節より一二節まで八章一四節九章二節より六節まで一一章三節より八節まで

勿論此の外にも原始コーヘレッツの文は相當にあるであらう。されど茲に列記する部分を基礎として原始コーヘレッツの思想を判すべきである。以上の(a)(b)(c)を合すれば現今の傳道之書の大部分は即ち原始コーヘレッツなる事を知るべきである。勿論以上(a)(b)(c)に漏れたる文辭にても思想上之と聯絡ある者は之を原始コーヘレッツの内に編入するに於て毫も支障がないのである。

(2) 原始コーヘレッツ出版者の加筆、吾人の觀る所に擔れば此出版者は第一跋文を書いた人と同一である。出版者の加筆と看做さればならぬ個處は餘り多くはないから左に全文を列記する事にする。

一章一節「ダビデの子エルサルムの王傳道者の言」は固より本書の標題であつて、本文ではない。

今日ならば著者親ら書物の標題を命名するのであるが、猶太の古文書の歴史に據れば著者之を定めず、後世に至りて之の定められたのが普通であるから、一節は後世の加筆なること云ふまでもない。唯原始コヘレッツには「コヘレッツの言」と云ふ句のみあつたのかも知れぬと云ふに至當とする。されど其反對に之を以て出版者の加筆であると看做されぬ事もない。兎に角にコヘレッツと云ふ假名は原著者の創意によりて與へた所であつて、出版者が勝手に附けた名ではない。其理由は一章一二節に在るコヘレッツは如何に考へても原著者の自筆であると観ねばならぬ相當の理由があるからである。蓋し一二節に於ては「われコヘレッツ」と云ひて我とコヘレッツとは同一人であつて觀れば此コヘレッツなる名稱は最初より本文に存して居つたのであると判せねばならぬ。是は決して著者が第三者の視點に立ちてコヘレッツの事を彼此と判断したのではない。本書中にはコレヘツの名は一章一、二兩節、一二節、七章二七節、一二章八、九兩節と合計六回用ゐて居るが、一章二節を除けば全部出版者の加筆であると云はねばならぬ。

此外に出版者の加筆と判すべきは一二章九、一〇兩節即ち第一跋文である。

(3) 智慧文學者の加筆、本書中にありて奇抜なる警句や説や格言等換言せば箴言即ち希伯來語の *Maxim* と云ふべき者にして前後の文意を遮るが如き感を與ふる者は多分智慧文學者の挿入に係れる者であらうと判するを以て至當であると観ねばなるまい。

四章五節「愚なる者は手を束ねてその身の肉を食ふ」此の句は明かに前後の文意の暢達を妨げる。されど前後の文より引き放して見れば各句であつて寸鐵人を刺すべき力がある。

五章三節「夫れ夢は事の繁多きによりて生じ、愚なる者の聞に言の衆多によりて誠なるなり」

同七節前句「夫れ夢多ければ空なる事多し、言詞の多きもまた然り」

以上二節は同一性質の箴言であつて是れ存するが爲めに前後の文意が聯絡を中斷せらるゝや云ふまでもない。

七章一節前句「名は美音に愈り」は後句なる「死ぬる日は生るゝ日に愈る」に渡るに當りて聯想が滑かに進まない。後世の加筆と觀べきであらう。

七章三節「悲哀は嬉笑に愈る、其は面に憂色を帶ぶればなり。生くる者また之をその心にとむるあらん」

七章五節より九節まで「賢き者の勸責を聽くは愚なる者の歌詠を聽くに愈るなり。愚なる者の笑は釜の下に焚る荆棘の聲の如し、是れ亦空なり。賢き人も虐待くるによりて狂するに至るあり、賄賂は人の心を壞ふ。事の終は其の始よりも善し、容忍ぶ心ある者は傲慢心ある者に勝る。汝氣を急はやくして怒る勿れ。怒は愚なる者の胸に宿るなり」

七章一一、一二兩節「智慧の上に財産をかぬれば善し、然れば日を見る者等に利益多かるべし。

智慧も身の護庇となし、銀子も身の護庇となる。然れど智慧はまた之を有する者に生命を保たしむ是れ知識の殊勝れたることなし」

七章一九節「智慧の智者を翳る事は世の英雄者十人に愈るなり」

以上の數節は現今本書にあるが如くに排列せられ居るのでは相互間の聯絡が何分圓滑でないのみならず、失敬ながら挿入者が少々思慮足らず、拙劣なる組み合はせを爲したるが如くにも見ゆるので、之をコヘレッツの手に成れる文として觀れば、何となく勢と雅味と二つながら缺けて居るのであつて、如何にも讀者をして弱輩の業なるが如き感を催さしむるのである。

八章一節「誰か智者に如ん、誰か物事の理を解くことを得ん。人の智慧はその人の面に光輝あらしむ。又その粗暴き面も變改るべし」

一體八章の初に於ては國王の大權を論じて居るのである。然るに一節は智慧の事を喩々す、不釣合と云はねばならぬ。

九章一七、一八節「靜に聽ける智者の言は愚者の君長たる者の號呼に愈る。智慧は軍の器に勝れり、一人の惡人は許多の善事を埒ふなり」

是は一六節までに智者と智慧の事を讚美したるが爲めに、智慧文學者が智慧に就ける箴言らしき句を集めて之を本文中に追加したのであらう。されど之を追加したるが爲めに原始コヘレッツの勢は

殺かれたるの憾みがある。

一〇章一より三節まで「死にし蠅は和香者の膏を臭くし、之を腐らす。少許の愚癡は智慧と尊榮より重し。智者の心はその右に、愚者の心はその左に、行くなり。愚者は出て途を行くに當りてその心たらず、自己の愚なることを一切の人に告ぐ。」

十章の趣旨は權勢ある君主を尊び之に従ふを得策とす、強き者に逆ふが如きは愚の至である事を説くに存するのである、決して馬鹿者を嘲るのが本旨ではあるまい。然るに智慧文學者は稍々脱線して茲に阿房箴言を蒐めたのであらう。

十章八節より一四節前句まで「坑を堀る者は自ら之に陥り、石垣を毀つ者は蛇に咬まれん。石を打ちたく者はそれが爲めに傷を受け、木を割る者はそれが爲めに危難に遭はん。鐵の鈍くなれるあらんに、その刃を磨ざれば、力を多く之に用ゐざるを得ず。智慧は功を成すに益あるなり。蛇若し呪術を聴むとして咬まば呪術師は用なし。智者の口の言語は恩徳あり、愚者の唇はその身を吞み滅ぼす。愚者の口の言は始は愚なり、又其の言は終りは狂妄にして惡し。愚者は言詞を衆くす。」

是は説明するまでもなく徒に冗長にして讀むに堪えぬ程である。聰明なるコヘレッツの文とは思はれぬ。

十章一五節「愚者の勞苦は其の身を疲らす。彼は邑に入ることをも知らざるなり」

十章一八、一九兩節「懺悔いっけいのところよりして屋背は落ち、手を垂れをる所よりして家屋は漏る。食事もて笑ひ喜ぶの物と爲し、酒をもて快樂を取り、銀子は何事にも應ずるなり」

一〇章一六節以下に君王侯伯等が飲食や酒宴に耽りて國政を怠るの弊を論じて居るが爲めに、智慧文學者は一八節以下に於て其趣旨を布衍したのであらう。是もコヘレッツの文として觀れば餘り細事に涉りたる嫌がある、後世の加筆なること推して知るべきである。

此の智慧文學者はかくて箴言や諺や譬喩等を追加したる後ち最後に一二章一、二兩節に於て第二跋文を入れたのである。

(4) カシデム (Cassidim) 派の正統的教訓を追加してコヘレッツの左傾的快樂説を修正したる部分は左の點であらうと思はれる。

二章二六節「神はその心に適ふ人には智慧と知識と喜樂を賜ふ。然れども罪を犯す人には勞苦を賜ひて歛め、且つ積むことを爲さしむ。是は其を神の心に適ふ人に與へ給はん爲めなり。是もまた空にして風を捕ふるが如し」

コヘレッツの最大問題として論争したるは善惡應報觀 (Theodicy) の眞偽如何であつて、彼は遂に「迅速者走る事に勝つに非ず、強者戦争に勝つに非ず、智慧者食物を獲るに非ず、明哲人財寶を得るに非ず、知識者恩願を得るに非ず、凡て人に臨む所の事は時ある者、偶然なる者なし。人はまた其

時を知らず、魚の禍の網にかゝり、鳥の鳥羅ヒナにかゝるが如くに、世の人もまた禍患の時の計らざるに臨むに及びてその禍患にかゝるなり。」(九章二節より三節まで)と悟つたのである。畢竟するに萬事は本來偶然の出來事に過ぎぬと覺悟を定めたる人今や二章二六節に於て最も強く善惡應報の觀面に現はるゝを論ずるとは如何にも奇怪であると云はねばならぬ。蓋しコヘレッツの論鋒が二章二五節に至りて稍々鋭くなれるを觀たるカシデムの道學者大に憂へて之を緩和せんが爲めに二六節を挿入したのであると判せねばならぬ次第である。

三章一七節「我すなはち心に謂ひけらく神は義者と惡者とを鞠き給はん。彼處に於ては萬の事と萬の行爲に時あるなり。」

コヘレッツ三章一六節に於て裁判所や行政府内に邪曲の行はるゝを論じ、一八節に於て「神は斯く世の人を檢して之にその獸の如くなる事を自ら曉らしめ給ふなり」と結論し進んで正邪の賞罰當を得む、人は禽獸と何等擇ぶ所なしと悟つたのであるが十七節は兩節間に現はれたる思想上の聯絡を阻害するのみならず、善惡應報觀に深刻の疑惑を懷けるコヘレッツの立場と正反對に立つのであるから是は如何にしても道學者の加筆なること之を疑ふの餘地毫も存せぬと思はれる。

七章一八節後半句、神を畏む者かしこはこの一切の中より逃れ出つるなり」

敬神家の不幸や短命や禍害やより救はるゝを説く。確かにカシデム道學者の加筆なること云ふま

でもなし。

七章二六節後句「神の悦び給ふ者は之を避くることを得ん、罪人は之に執へらるべし」之」と云ふは、毒蛇を指すのである。

七章二九節「我が了れる所は唯是のみ即ち神は人を正直者に造り給ひしに人衆多の計略を案出せしなり」是も二六節同様コヘレッツの所見に正反對である。

八章二節後句より三節前句に至る「既に神をさして誓ひしことあれば然るべきなり。早まりて王の前を去ること勿れ、惡しき事につのること勿れ」

此文は前後の聯絡と中斷す。二節前句の「我言ふ王の冷を守るべし」より三節後句「其は彼は凡て其の好む所を爲せばなり云々」に乗り越すのが自然の讀み方である。

八章五節及び六節前句「命令を守る者は禍患を受くるに至らず、智者の心は時期と判断を知るなり。萬の事務には時あり、判断あり」

八章一一節より一三節まで「惡しき事の報ひ速に來らざるが故に世の人心を専らにして惡を行ふ。罪を犯す者百次惡を爲して猶ほ長命あれども、我知る神を畏みて其前に畏怖をいだく者には幸福あるべし。但し惡人には幸福あらず。亦其の生命も長からずして影の如し、其は神の前には畏怖をいだくことなければなり」

是は義人昌へて惡人滅ぶとの正統派の應報觀を主張したので云ふまでもなくカシデム道學者の言である。

十一節九節後句「但しその諸の行爲の爲めに神汝を鞠き給はんと知るべし」

爰ではコーヘレッツは猛烈に快樂主義を主張したのであるから道學者は之を挫きて彼は正統論に近寄らしむく神の審判を引合に持つて來た事が極めて鮮明である。

十二章一節「汝の少き日に汝の造主を記せよ」

是は勿論「造主」(Boim)を正しいと判断した場合にのみカシデム道學者の加筆であらうと看做すのである。されど既に「造主」が希伯來の Bor (泉) ならば道學者の加筆であると看做すべき必要はない。多分コーヘレッツは之を Bor (泉 || 妻) と書いたのであらう。勿論單純なる寫本學の立場より云へば是が Bor (泉) であつたと云ふ文書上の證據を提供し得ぬのであるが、多分カシデム道學者によりて原との Bor が現今の「造主」(Boim) に改造せられたのであらう。

十二章一三、一四節即ち第三跋が道學者の筆なるべき事は既に之を説いたから、今贅言するの要は無いと思ふ。

以上論じたる所は史的年代順によりて(1)原始コーヘレッツを想定し、次に(2)出版者の加筆を推定し、更に(3)智慧文學者の箴言集を推測し、最後に(4)カシデム道學者の正統的斷定の何たるかを付度したの

であるから、是までは原始コヘレッツの内容を論ずるに當りて極めて確實であると思はるゝ部分のみを採用した積りである。従つて傳道之書全篇中に於て鮮明なる特徴を缺く文辭は自然脱漏することになり易きは止むを得ぬ。されど此處まで研究の歩を進めたる結果として既に(2)(3)(4)を精確に定めてたとすれば、吾人は是まで執り來れる史的年代順によれる研究法を棄て、今度は逆に論歩を進めて現在の傳道之書より(2)(3)(4)を削除し去り、残りたる全部を總括して之を(1)即ち原始コヘレッツであると推斷しても大過なかるべしと信するのである。従て原始コヘレッツの内容を定める事が容易に成つて來たのである。

追記。本論文は(新)「宗教研究」第四卷六號所載、日野真澄「猶太宗教思想上のコヘレッツ」の續稿となるべきものである。同論文では(緒論、コヘレッツの性質、智者とは何ぞや)の諸問題が取扱はれてゐる。

## 吠檀多精要と十五章篇 (下)

金 倉 圓 照

## 三

「吠檀多精要」と「十五章篇」との形態上の問題は既に叙べた如くであるが、以下には兩書の内容上の異同を論じて見やう。先づ一致する點を先にし相異なる點を後に簡單に述べる。

同一吠檀多學派内にありて絶対不二論は他流に對して如何なる位置を占むるかと云ふに、其特色は一言にして表はせば *brahma-kalyam jagan-midyā* にあると言はるゝ。之によつて *ra-mā-nū-cha* の賦性不二論 *cidacid-viśiṣṭa-parama-svara-advaita* から甄別せられ、梵を絶対の一元とするも *jagan-midyā* とせざる *わらばの* 純淨不二論 *suddha-advaita* より區別せられ、*まどわの* 二元論 *dvaita* にい**ば**、*ら*のかの不二論 *bheda-abheda-vidā* 等より差別せらるゝと言はるゝ。然らば即ち此派の最も重要な特色は *jagan-midyā* となす點にありと言はねばならぬ。斯く現象世界は空にして實體無きものなるに、之を實在するかの如くに考ふるは、無明、無知、不覺による、又 *yojanā* によるとも言はるゝ。之此派の説を *miyā-vidā* とも呼ぶ所以である。現象世界は斯く單に梵の化現に他ならない

と説くが此説を他の積聚説及び轉變説より區別して化現説 *Vivarta-vāda* とも稱する。

此マーヤー説は、普通は其源泉を佛教に汲み、がうだばうだに現はれ、しやんからに於て完成したかに考へらるゝが、後者の「吠檀多經註」其他を審査するに、未だ其理論は必然に到達すべき點まで徹底してゐるものでは無い。此點は嘗てじえいお大佐が劃期的の研究を發表し、余も亦驥尾に附して獨立に尋研し大佐とは些か異なる結論に到着したが、孰れにしても後世の絶對不二論の一派に對しては、此處に一の討究せらるべき課題の殘されてゐたことは争はれない事實と言へやう。

「吠檀多精要」は此マーヤーを無知 *ajñāna* なる語にて現はし、之に遮蔽力 *avarāṇa-shakti* と展現力 *vikṣipṇī-shakti* ありとし、二種に分つて考察してゐる。即ち第十章に

『此無知に遮蔽と展現と名付くる二種の力あり。(六六)』先づ遮蔽力とは、恰も、雲小片なりと雖も見者の視界を遮ることによりて數由句に渉る日輪を覆ふが如く、かく無知は制限せられたりと雖も(個人我に關する無知は之を制限せられしものとなす)見者の洞察力ブッパイヤイを遮ることによりて無制限にして輪廻せざる我アトマンを覆ふ。かくの如きの能力なり。(六七)』此遮蔽力に由りて、又、作者・受者・苦樂疑より或る輪廻が制限我に存するといふ想像が起さしめらる。恰も自己の無知によりて蔽はれし繩に之を蛇なりとする想像が生ずる如し(六九)』然るに展現力とは、繩に關する無知が、其蔽ふ所の繩に、其力によりて蛇等を展現せしむるが如く、かく總體的無知も亦、展現力によりて、其蔽ふ所の我に、虚空等の現像界を展

現せしむ。かくの如きの能力なり(七〇)

といふ。後にも論ずるやうに、「吠檀多精要」に於ては、無知は既に原理化せられ、梵乃至個人我以外に在りて一種の實在性を賦與せられてゐるが、斯く二種に分別して考察する際には、遮蔽力は個人我に關係し、展現力は梵若くは其一段轉化せる最高神に關係して説かれてゐる。如是見解は、いんから説に於て猶覺め得ざる所であるが、然もそは恒喜樂の創見に歸せらる可きものでは無くして、既に「十五章篇」に於て明に説かれてゐる所である。今其箇所を擧げて見れば、第四篇第十二頌に於て次の如く説く。

*nollesvari tu nnyā yu taeyā nirmajā'aktivat, vidyate noha'aktiś-ca tann jivann molahaty-ansu.*

即ち此頌に於ては、其術語「*nollesvari*」は *nirmajā'sakti* と *molahakti* とに代つてゐるが、意味に於ては上記のものと符合する。更に術語も全く一致するものを擧ぐれば

*viksepa iyrtirūpādhyām dvidhā 'vidyā vyavasthitā,*

*na bhāti nāsti kūpashā ity-āpūdanam-āyrttīh. (VI 26)*

の如く説き、又

*na bhāti nāsti daśama itī svann daśannam tadā,*

*matvā vakti tad-gjānanukrtam-īvararpan vidu'. (VII. 24)*



在するが故に、無とは云ひ難いが、知によりて否定せらるゝものなるが故に有とも云ひ難い。故に吠陀によりて悟れる者には空であり、理論に覺めたる者には不可説であり、世俗的の者には實有である(第六章一二八—二三〇頌取意)と説き、又「マヤーは明瞭に顯現するも、魔法等の場合に於るが如く、精確には定義し難きものなりと世人は解す」(同、一四一頌)と説く。蓋し「十五章篇」に説くマヤー説はし、やんからのそれに比して極めて詳細であつて、全篇に分布して説かれ、此處に一々立入つて論ずることは不可能であるし、又其要も認め無いが、今其特徴の明なるものゝ二三を擧ぐれば、數論にて云ふが如く原質 *Prakriti* は *satva, rajas, tamas, mīṣa* の三徳より成るが、此原質に於てサトワが清淨なれば之を *rogya* と云ひ不淨なれば *avyā* と呼び前者は最高神に關するものと爲し、後者は之を命我(我個人我)に關係せるものと爲してゐる(一ノ一五、一六、一七)。而て此最高神の命令によりて命我の爲に、タマスを主とせる原質が五原素を造つたと説き(一ノ一八)順次それ以下に世界及團體の創成を説明してゐる。之等は數論說に近きものであり、殊に神が個人の享受マ *hoga* の爲に世界を創成した(一ノ二六)といふが如きは明白に數論說を採用したものである。然し知、林自身は數論說と自説との差別を主張して、若し數論が我の差別・世界の實有・自在神の別在といふ三項を棄てるならば吠檀多に一致する(六ノ二二八)と言つてゐる。又梵はタマスに充ちたるマヤーを受容して世界の質料因と成り、純なるサトワを受容して其動力因と成る(一ノ四四)と言ひ、

又マージャーは梵を火に喩ふれば其燃燒力に比せらるべく、獨立には實在性あるものとは云ひ難いが、其結果より判断すれば決して無とは爲し難い。而て此梵の力を云ふは梵全體に關與するものでは無くして其一部分にのみ關係する。之吠陀に梵は其一部分によりて世界を展開したと説く所以である。即ち瓶と成る能力は粘土の一部分にのみ關係し全體に關與しないが如く解すべきである。かくしてマージャーより虚空生じ順次にそれより風、火、水、地が生じたと説いてゐる（二ノ四七以下）。又、梵は、有・知・無限であるが神と命我とは二種のマージャーによつて想定せられたものに他ならない。梵は此マージャーと結合して始めて神として一切を制導し得る。そは即ち此マージャーが知を云ふの影と結合するが爲に恰も知ある者なるかの如くに現はるゝに依るのである（三ノ三七以下）とも説いてゐる。又、今云へるが如く、神と命我とは孰もマージャーなる制限體によりて現はるゝものなるが、其照明力（智力）の程度には大に差別がある。そは恰も同一粘土より裂せられたる硝子と瓶とに透明度の差別が存するが如くであると論じ、マージャーは一切を創成する力あるものなるが故に、之に不可能なることは存しない、吾人の夢すらも所有する物を創造するではないか（八ノ六〇以下、十三ノ八九參照）等と説いてゐる。

以上は大體「十五章篇」に於るマージャー説の特徴を彷彿せしむるに足るかと思ふが、此中數論説との關係に就て言へば、そは又「吠檀多精要」にも踏襲せらるゝ所である。即ち第六章（三七項）

に無知を定義して「然るに無知とは、有無を以て定め難く、三徳より成り、知に背反し、事物として現はるゝ一切のものなりと言はる。」と説き、更に此無知を總相と別相とに分ち「此總相（としての無知）は、高位なるものを制限するが故にサトワ（の徳）に満ちたり」（第七章、四二項）と爲し「又此（總相的無知）によりて制限せられたる精神は、全知、全能、一切の統御者等の徳を有し、未顯現にして内導者たり、世界因にして主宰神なり」（同上、四三項）等と致へ、又「此別相（としての無知）は、低下の者を制限するが故に、汚濁のサトワに滿ちたり」（同上、五三項）と説き、又「タマスの優越せる展現力を所有する無知によりて制限せられし精神チヤクシヤより虚空生ず、虚空より風、風より火、火より水、水より地生ず」（第十二章、七三項）とし「又此（五大）の因にタマスの優越せることは、それらに無意識の過大が認めらるゝによりて知らる」（同上、七五項）とし「此際、サトワ、ラヂヤス、タマスは因の徳として存する程度に順じて、此等即ち虚空等に生ず。」（同上、七六項）と説き、以下順次に細身の成立を説いてゐる。即ち今此兩者を比較して見るに、表現の形式に於ては多少の相違が存するけれども、内容に於て「吠檀多精要」に説くものは殆ど「十五章篇」の説を其儘繼承したるものなることが明白であらう。ば、う、ら、や、なの作とせらるゝ「吠檀多經」に於ては、吠檀多説を數論説より甄別し、其獨立性を確認することが、經の重要な目的の一つであつたと解せられ、特に最初の數經は其爲のものとして解釋せらるべきであることを證明した學者も存

する程である。然し半面から言へば、かく特に此點を強調せねばならぬと言ふことは、即ち動もすれば兩説の混同を惹起し易い性質にある爲とも解釋出来るであらう。實に絶対不二論に於て説くマヤー若くはアウドヤーの如きは、上に述べたるが如き不確實なる存在性を賦與することに依て、幸ふじて其形而上學的系統一性を破壊せしめないでゐるが、一度其考察を進めて概念上の不徹底を除き去らうと努むるならば、數論の原質（自性）に置換せらるべき誘惑の最も多いものと言はねばならない。之が即ち後の絶対不二論に於て數論的色彩が濃厚に成れる内的の原因を爲すと考へらる。固より數論說に影響せられたといふこともあらうが、其影響とは如何なる意味を指すのであるか。往々にして漠然と言はるゝに過ぎないかの如く見ゆる。又、後世特に吠檀多の立脚地から所謂「全哲學說集成」的の種々の概觀書が現はれたが、之等は自己の奉ずる說を至上とし、他說を價值的に批評して其順位を定むるが、然爲る場合にも自說に好都合なるものは、之を採つて己の門に入るの過程と見たといふ態度も考慮に入れて見るべきであらう。即ち數論にて説く原質よりの世界の開展も、之を己の說中に包攝し得るならば採用して説くといふ態度である。かくの如きは單に數論說が優勢なりしが爲に、消極的に之に影響せられたと言ふのでは無くて、積極的の意味が生じて來なければならぬ。孰にしても、余が此處で明にせんとするのは、普通考へられてゐるやうに、かゝる數論說への一種の迎合は、必しも「吠檀多精要」に始て現はるゝものでは無くして、既に「十

「五章篇」に明に認めらるゝ所であり、「精要」は少くとも此點に於て「十五章篇」を繼承せるものであるといふことである。

次に命我の問題に移つて考へて見る。命我 *me* 又は *myself* は吠檀多哲學に於ても最も重要な問題をなし、之が諸派を分岐せしむる樞機の一つを成す程である。既に「吠檀多經」自體の説く命我が如何なる性質のものであるか。即ちそれは梵に對して全體と部分 *me* の關係を爲すか否か。又其量は遍在 *me* であるか微細 *me* であるか。永恒不變の一我であるか或は多であるか。常住なる識であるか單なる知者であるか。之等の何れに従ふかは、それぞれ註釋家によりて異り、それによつて流派も別れることゝ成る。あばやくまるくは十五の原註を比較して、果して經の眞意が奈邊に存するかを極めんと試み、明快なる研究を發表したが、ばいだらゝに於る命我の意味は當面の問題で無いから、他日に譲つて、しやんからの論ずる所に暫く耳を傾け度い。彼の言ふ所に依れば「吠檀多經に命我のことを *me* といふが、それは單に *myself* の意であつて、知者といふのではない（二ノ三ノ一八）それは微細ではなくして梵の如く遍在である（二ノ三ノ二九）唯だ輪廻する間のみ覺と結合し（二ノ三ノ三〇）その活動は此覺に由るのであつて命我自體は獨立の作者では無い（二ノ三ノ四〇）活動は本來神の支配にあるもので、神が未來に於て幸不幸の状態を與へんと欲するに従つて、彼に善惡の行爲を命ずるのである（二ノ三ノ四一）命我は恰も神の一

部分であるかの如くであるのみであつて眞實には一部分ではない。神は部分を有すべきで無いから（二ノ三ノ四三）。それは低劣なる制限體を有するものであつて（二ノ三ノ四五）神の反影に過ぎない（二ノ三ノ五〇）。それは無明 *avidya* によつて覆はれてはゐるが、眞實には神と無差別である（三ノ二ノ五及六）制限體無くしては命我たることなく又梵たることを休止するものでは無い（三ノ二ノ七及九）即ち熟睡に於ては梵と合一し醒れば肉體に歸る（三ノ二ノ九及三一）明 *vidya* によりて無明を棄て去り無限の *Brahma* に合一する（三ノ二ノ二六）などと説く。以上は今此處に必要と考へらるゝ限り命我に關するし、*ya*、*ka*、からの敘述を摘録したのであるが、大體主要な點は之に盡さる。

「十五章篇」及び「吠檀多精要」に於る命我の説も根本に於ては *ya*、*ka*、からのそれと變る所なく、*ma*、*ya*、又は無知の所産であつて、明によりて無知を破すれば梵と合一すると爲すが、其説明は前者よりも一層複雑化してゐる。即ち既に一般に知られてゐるやうに、「精要」に於ては先づ無知の作用によりて梵を神と命我の二種に別つとなし、更にターイチターヤ奥義の五蓋被の説を應用して、兩者を五段に分別する。今必要に應じて命我の状態のみに就て言へば、喜樂所成の蓋被にありては、それは慧我 *vidya* と呼ばれ、識・意・生氣所成の三蓋被にありては活動我 *vidya* と稱せられ、食所成の蓋被にありては侵入我 *vidya* と名付けらるゝ。かく命我を其状態に従て異名にて稱呼し、他面神的自我の展開と照應せしむるといふことは未だし、*ya*、*ka*、からの説かざるところであるが、此中特に注

意すべきは *prīṭi* (慧我) の名稱である。前掲の「經の註」に於て知らるゝが如く、此名稱はしやんからに在りては無限の絶対我即ち梵と同義語として用ゐられてゐる。然るに今の場合には轉じて命我を指すことゝなれることである。此點は既に炯眼なるじえこぶの見逃さなかつた點であるが、尙未だ此用法の源泉の何處にあるべきやを明にしてゐない。然るに「十五章篇」を檢するに、此用法の全く同一なるを發見する。即ち斯かる用法は既に知林時代に存してゐたことが知らるゝ。然のみならず、命我をかく段階的に觀察することも亦既に其原型を此書の中に發見し得るのである。今それに相當する箇所を擧ぐれば、

*avidyāvasaṅga-ty-anyaś-tadvaicitryāt-anekadhā,*

*śū kṛāṅśāśarīraṃ syāt-prīṭis-tatrābhīmānavān. (I. 17)*

とある。此所で「他」といふのは固より命我を指す。又、無明に支配せらるゝといふのは、註釋家に從へば、無明に反影する *avidyāyān prātibhaktva* が故に之に從屬するの意である。「多種多様」は制限體なる無明が、純淨の度に從つて神、人、獸の如き多様の形態を取るが爲である。爰に掲げたのは特に此頌の中に命我が *prīṭi* と呼ばれ居るを示さんが爲である。尙此慧我が活動我として現はるゝには、

*prīṭis-tatrābhīmānavān tajasatvān prapadyate,*

と説かるる。此所で *tata* といふは前頌に説ける細身を指す。即ち慧我が細身を我なりと妄想すれば、之を活動我と稱するといふにある。後半頌に於て神的自我と命我とを總相と別相とに分つ點も

「精要」に採用せらるゝ點であつて、注意を拂ふ價值がある。更に此活動我が侵入我となるには

*tañśa viśvaktin yāta devadityaṇmarāḍyaḥ,*

*te parīḅḅarśināḥ pratyaktatvobdhavivāḅjīnāḥ. (I. 29)*

と説く。云ふ迄もなく前頌より見る時は麤身と結合せる場合の名稱を指したものである。

即ち此處に説かるゝ梵の個人我への廻轉、梵慧我活動我侵入我、なる形式は、かの「精要」に説くものと全く符節を合するを知る。因に、他面に於ては梵の神的自我への廻轉、即ち *Brahman Isvara*

*Hiranyagarbha Vaisvānara* を命我のそれに對照して説くが、此點も其まゝ、「精要」の踏襲する所である。唯、目下は命我を主題として論じ來つたから此方面は一々の證明を暫く省略するのみである。

尙此神的個人的兩我を五蓋被説に關係せしめて説く事も「十五章篇」第三五蓋分別章中に存する。

以上に依て大體「精要」が「十五章篇」に内容上負ふ所の多きは之を示し得たかと思ふ。固より屢々言へるが如く、兩書は同一絶對不二論に立脚するが故に、單に思想上の類同と言ふ點から論ずるならば多くの事項を挙げねばならないが、斯くの如きは絶對不二論共通の問題、若くは全吠檀多

學派共通の問題に屬することであつて、今此論文に於て筆者の目的とする所ではない。茲に論者の意圖する所は、普通原始絶對不二論から見て、動もすれば「精要」に於て種々の異分子の現はるゝかに解せらるゝが、斯かる異分子の思想は既に早く「十五章篇」に殆ど全部が認めらるゝものであり、従つて吠檀多學派特に絶對不二論の思想上の發達といふことに問題が關與する限り、「十五章篇」は看過し得ざる重要な位置を占るといふことを論證せんとするにある。尙、斯くの如き點から見れば、「精要」第二十三章(百六十六項)以下に論せらるゝ「大格語」の特殊の文章論的解釋も亦「十五章篇」に其源流を汲むものとして指摘し得るものに屬する。即ち該書第七章七二頌以下に格語の一を説明し之を *lakṣaṇī*, *dhigāhāṇī* 等の文章論に依て解釋するが如きである。

右の如く見來れば、「精要」と「十五章篇」とは内容上の類似著しく、原書に依らざれば前書は後書の模倣に非るかと思せらるゝの畏もあゝかと思ふが、兩書の相違する點も多く直に之を模倣と判断することは許されぬ。第一「精要」は散文であるけれども、簡潔であつて行文は緊縮し、良くその精要たるの名を保持するに足るの明快性を有するが、「十五章篇」は韻文なるにも係はらず、徒に尤大であつて散漫に失し、繰返し多く、時には前に云へると全く相違せることを述るやうに見ゆる所も存する。甚だしきは全然同一の頌文を數回擧るゝことも存する。例へば六章二二三、七章四、八章六九の三頌は同一頌文であり、九章八四は十一章一二三頌に等しい。斯くの如きは本來數章又

は各章が獨立してゐたものを、或機會に纏めて十五章篇と成したものでないかと云ふ疑問を讀者に起さしむる點である。ともあれ、「精要」に於ても譬喩には同一事項を數回繰返すが、此場合には本來最初より著者が計畫的に之を爲した事が明であつて、論旨を強調せんが爲であり、前者に於ても如く著者の不用意の落度ではない。此他若相違といふ點を主として見るならば、内容上に於ても「精要」に説かざる點を「十五章篇」に於て種々に論じ、又前者に存するも後者に存せざるものをも索め得るであらう。これらは「十五章篇論」とせば興味ある問題も多いが、今の目的は「精要」が如何に此書に聯關するかに主旨であるから、他の機會に譲らねばならぬ。

註 (一) V. S. Ghate, *Le Vedānta*, op. cit. p. XXVII

(二) Colonel G. A. Jacob, op. cit. preface.

(三) 此一節は、*スクリプチュア*版と、*スクリプチュア*版との相違多し、今は前者に従つて和譯す。

(四) Hermann Jacobi, *Ueber das Verhältnis des Vedānta zum Sāṅkhya*. (Ernst Kuhn の祝賀論文)

(五) *Rūpaśiddhāntasāgraha; Prasthābheda; Śaśvatatanāgraha* の如きは何れも、*スクリプチュア*版に立たる精要書である。

(六) Abhayakumar Guha, *Jivīman in the Prāhna-śīras*, Calcutta 1921.

(七) Colonel G. A. Jacob, op. cit. p. 153 參照。

(八) *Vedānta* は個々の普通の我を指すが、此處では「精要」の語源附會説(第十七節、第二三八項)によつて、*我*と譯したのである。

(九) op. cit. p. 147—148. を見よ。此所では *prajña* は *parvānt* (限定知)の意味で、全知 omniscient なる神 *Īśvara* に

相對してゐる。そしてアリハト奥義四二三三、マーンブツキア奥義五、又はじやんからの「經の註」等に於る此語の用法に正反對であるを述べてゐる。

(三〇)「十五章篇」では、*मिथुना*を往入我とする語源附會説は見當らないが、今は「精要」の用例に照應せしむる爲にかく譯した。註(八)参照。

## 四

以上「吠檀多精要」と「十五章篇」との關係を、先初に形態的に後に内容上から見來り、「精要」の特色を成すと思はるゝ思想が既に「十五章篇」に存し、後者が前者に負ふ所多きは略々論證し得たかと思はるゝが、果して此關係が直接であるか否かは敢て論者の斷定を欲する點ではない。恐らく百年乃至百五十年の間には此兩書の間には此兩書の中間過程を形成すべき幾多の述作を豫想すべきであらう。然し始に注意せるが如く「精要」が「十五章篇」を他のウパニシャッド等と並列して一の權威書と仰いでゐる點は、特に留意を要する。此點に重きを置けば、大體此期間に於る絶對不二論發達の傾向は此二書を以て二つの代表的作品として見るも大過無きかと考へられやう。然し「十五章篇」に探求し得た問題の所在が、直に全部知林の創意であるとは斷定し得ない。之も亦畏らく其源泉を更に一時期前の不二論の著作中に尋覓すべきであらう。蓋し吠檀多思想發達の如きは後期は殊に全く未開拓の状態に置かれ、僅に摸索してゐる現狀に他ならないから、知林以前の研究は他日を俟つて試みるの他に方法が存在しない。

最初に論じた如く「精要」は早く歐洲人に認められ、翻譯も數種有り、解説風のものも存し、従つて日本でも之を解説風に論じてゐる人も存するが、「十五章篇」は印度では甚だ重んぜられ幾種かの出版もあり、弘く行はれてゐるにも關はず、歐洲に於て喧傳せられず研究の如きも殆ど見るべきものは存しない。従て日本でも未だ殆ど名前すら言はれたことが無いではないかと思はるゝ。之が敢て筆者が此稿を起した理由の一つである。此立脚地から、本論には直接關係しないが、「十五章篇」讀過に際して氣付ける一二の注意すべき事項を以下に餘論として簡單に附録して置かう。

第一はウバニシヤツドの引用である。古ウバニシヤツドの引用は時代の懸隔が遠いから問題と成らないが、新ウバニシヤツドは其自體の內的證徴に依て年代を定むることは困難な場合が多いから、勢他の文献に依憑するを普通とする。今知林の「十五章篇」は上に言へるが如く、大體其年代も明であるから、不明のウバニシヤツドの不限年代を論ずる際の一資料と成り得る。固より個々のウバニシヤツドに就て言へば更に古き文献まで其引用を辿り得るものも存するが、今は唯だ之を如實に記載して學者の參考に供するに留める。即ち「十五章篇」第九章百二十九頌以下に次のウバニシヤツドを引用してゐる。

□ amfahindū      □ Tāpanīya      □ Prasāna      Tāpanīya は八章四四頌にも引かれ、十一章六七頌十三章六二頌にも引かれる。又十一章七三頌には Kāvīyāya を引用する。之等の年代は學者に依て

種々に論せられたものもあるが、多くは想像説であつて確實な引用等に基ける議論は鮮い種類のウパニシシヤドである。——此他引用に就て参考と成るべきものを擧ぐれば、七ノ七〇にはしやんから、Valkyritiを引照し、六ノ一四九及び八ノ五五には Sr Jarsa の Manu dandakandakindya を参照し八ノ四四には ni kanyasakthi を引き其他にも度々すれえしゆわらの説を引照してゐることである。

尙此書が少くとも最初は吾人の意識といふ一般の經驗を基礎として論を起す點は、一の特色を成す點であつて注意に價する。又 *ait* を *kūstha* と *Brahman* と *jīva* と *īśa* とに別つて此 *kūstha* を種々に論ずる六ノ一八以下の所説（八ノ六五以下等も参照）も注意すべきであらう。尙佛敎諸派其他の異説の破は之を第六章に掲げてゐる。——以上は論者が讀過に際して特に注意したものの二を記したに過ないが、全部を論ずることは、之を他の機會に譲り、此所では唯だ資料として讀者の留意を乞ふに止めて置き度い。

註(一) 例へばブラシユナは既に *Mārkandeyaśāhikā* に引用せられ又「*ma, mā, mā, mā*」の「聖註」にも徵引せられる。更に後者にはターパニヤの引用と解し得るものも存する。

# 現代神學の方向と課題

菅 圓 吉

少くとも近代の學問の洗禮を受けた教養ある人々にとつては、過去の神學が常に爲した様に諸宗教の間に自然的天啓と超自然的天啓との明白な區別を立てる事は不可能となつた。一體、かゝる天啓の區別は、ユダヤ教やイスラム教やキリスト教などの偉大なる唯一神教に於ては必ず引かれたのであるが、夫れは人間が自分の住む狭い範圍内で傳來の宗教しか知らずして、其の宗教に絶對的妥當性を無邪氣に與へ得た間は可能な事であつた。然し一度、人間の眼界が智識の上に於て擴げられて、人類のあらゆる宗教が公平に眺め渡される様になり、他方では又それ等の宗教も各自に自分のみが唯一絶對の眞理であると主張して互に相争はねばならなくなると共に、斯如く天啓を二つに區別する事は出来なくなつた。即ち人間が斯如くに廣き視野を得ると共に、自分の信する宗教のみが超自然的天啓に基くものであり又絶對性を有するものであるとの素朴な思想は捨てられて、あらゆる歴史的宗教は悉く超自然性と眞理性とを等しく主張する事がゆるされねばならなくなつた。かくて今や學問の見地よりしては、宗教は種々雑多な個性を持つた歴史的實在としてのみ存在し、而も

相互に影響し合つて複雑な關係をつくりつゝ發展するものと考へられ、人間が宗教生活に對してとる態度は最早や自分の信する宗教をば超自然的に或は又哲學的に辯護する事でなくなり、あらゆる宗教を歴史的見地よりして公平に比較する事の上に立たねばならなくなつた。勿論、此の課題は甚だ困難であり又ある一部の人々に幻滅の悲哀を感せしめるでもあらう。然し我々が宗教問題を學問の見地よりして取扱うとするに當つては、此の態度は必然なのである。

然しかゝる態度は決して全く新しいものではないのである。夫れは既に第十八世紀に於て單純な超自然的見地よりしてキリスト教を辯護しやうとした素朴な神學の瓦解と共に生起したのであつた。此の事情を惹起した原因の主となるものは、キリスト教の各教派間の争ひ、超自然と云ふ基礎の上に立てられた神學と自我に固有の合理的原理の上に立てられた後期ルネサンスの哲學との戦ひ、歐洲諸國が盛に植民を始めた結果、歐洲人の眼界が擴げられ、従つてキリスト教以外の種々なる宗教が認められ來つた事、及び人間の精神は種々の階段と形式とを経て進化するとの認識などであつた。英國の理神論者、ロック、ヒューム、ヴォルテア、イデオローゲン、ヘルデル、第十八世紀の獨逸の神學者、もつと後ではレッシング、カント、ヘーゲル、コムト、スベンサーなどは、宗教と其の進化に就て種々と異つた判断を下したが、其の根本に於ては、以上の如き見解の上に立つてゐた。然し啓蒙思潮に對する反動として現はれたメンデイスムスとかピエチスムスとか或は又舊

教の反動運動や第十九世紀初頭の政治的復古運動などによつて、此の宗教を進化的に見る見方は神學の領域から斥けられたのである。

併しながら現今では此の神學上の反動運動は殆ど其の力を失つた。又その力が残つてゐても、夫れは唯だ狭ひ範圍の分派内のみに於てである。かくて此の古い問題が再び勃興し來り、現在の新教神學の大部分は其の古い態度を再びとる可く迫られて來たのである。

宗教に對する現代のかゝる一般的な態度は宗教史的とか比較宗教史的とか呼ばれてよいのであるが、其の言葉の意味は極めて包括的で漠然として居り、而して其の態度又は思索の仕方が現代の神學思想全般に與へた影響も決して一樣ではない。従つて我々は之を一つの學派（学派）と見做す事は出來ないのである。然し今この宗教史的な思索の仕方が神學一般に及ぼした多種多様な影響を強ひて區別すれば大體次ぎの二つの方面に分けて見る事が出来る。其の第一は、宗教史的方法がキリスト教の發達に關する歴史的研究に及ぼした影響である。此處では宗教史的方法は何の一般的な宗教哲學或は又特定の教義學（ドグマティク）にも少しも觸れないで唯だ舊約と新約との宗教の發生と發達とをば他の諸宗教と比較し又關係せしめて以つて之を具體的に明かにせむとするのである。例へば舊約聖書に於ける創世紀は、他の民族の間に見られる如き原始的傳説の一つである事が解り、又イスラエル民族が我々に既に明かとなつてゐる東洋の歴史の中に這入つて來たのは極く後代である事が解つた以上、ユダ

ヤ教の起原に最早や舊約聖書の中に見出された材料のみを以つて解し得なくなつた。夫れは其の當時の諸宗教、特にアラビヤの遊牧民の宗教との關係に於て研究されねばならなくなつた。即ち夫れは最早や聖書に關する問題でなくなり、宗教史の問題となつた。或は又ヤーエの宗教が豫言者の宗教となり律法的宗教、僧侶的宗教となり遂にメシア教となつた經路に就て、次ぎにはキリスト教の起原——此處ではイエスの説教の中に於て既に後期のユダヤ教の極めて複雑した宗教史が前提とされてゐる——と云ふ困難な問題の解決に就て、更には又イエスの福音が如何にして世界的なキリスト教と發展し聖尊的教會組織を構成するに到つたかと云ふ事情に就ても同様に宗教史的方法が用ゐられねばならない。斯て宗教史的方法は、純粹に歴史的な研究を目的とする歴史神學のあらゆる流派の必然に用ゐねばならない處のものとなつたのである。最も保守派に屬する神學者さへも今では此の見方を取る可く余儀なくされてゐる。他方では又、言語學者達も此の歴史研究に加つて着々成功を納めつゝある。然し此の歴史研究の範圍に於ては、上述の如く宗教史的方法は一つの學派シュールとして見らる可きものではなくして、歴史研究全體に亘つての一般的態度を言ひ表した言葉に過ぎないのである。

宗教史的方法が神學に與へた第二の影響は、一般的な宗教哲學又は基礎的と唱へられる領域に於て見られるのである。此處ではユダヤ教キリスト教の歴史に關する問題でなくしてキリスト教の眞理性に關する問題が取扱はれるのである。詳しく云へば夫れはキリスト教をば諸々の歴史宗教の不

斷の進化の流れの中に立たせつゝ、且つ又キリスト教以外の宗教も夫々自分の眞理性と妥當性を主張して止まぬとの事實を認めつ、而もキリスト教が最高の眞理である事を基礎付けやうとするのである。之は歴史的問題でなくして、組織的問題である。然し組織的システマチックと云ふ事は未だ教義學的ドグマチックと云ふ事と同一ではない。組織的問題とは、キリスト教の本質を構成する教義そのものに深く立ち入らずして、唯だ與へられたキリスト教の思想と生活とをば規範的なものとして最も一般的な意味に於て——聖書の靈感説とか超自然的天啓とかの上に論據を置かずして——承認する事を云ふのである。此處では我々は宗學哲學の一般的立場よりして、宗教の本質は宗教の進化と云ふ二つの根本概念を以つてキリスト教の眞理性の問題を解決せむとするのである。かゝる問題の解決には、種々と異つた思想傾向を持つた神學者が参加する事が出来る——夫ればかりでなく此の考へ方は保守派の神學者の間にさへも強い影響を與へてゐるのである。又、此の問題の解決の上には神學以外の學問の影響が多分に這入つて来る。何となれば宗教の本質とか宗教の進化とか目的とか云ふ問題は、人類學者、心理學者、及び純正哲學者によつても取扱はれるからである。従つて此處では神學者は多方面から種々の暗示と新しい見解とを受ける事に躊躇してはならないのである。然し此處でも宗教史的方法は未だ一の學派スクールとして見る事は出来ない。

然し、我々が以上述べた如くに宗教史的方法をば歴史問題と組織問題とに適用する事から更に進

むで、神學上の交極問題即ちキリスト教思想の中に含まれた規範的な教義の内容、更に換言すれば嚴密な意味での教義學の問題に向ふ時には、宗教史時方法によつて影響された歴史的研究と組織とが相接近し來つて、教義學に一定の明白な前提と方面とを與へるのである。而して此處に於て始めて我々は一學派（シュール）に就て語る事がゆるされるのである。之が即ち普通、宗學史學派（*Religionsgeschichtliche Schule*）の神學とか宗教史的方法による教義學とか呼ばれる處のものであつて、其の最もよい代表者としてトレルチを擧げる事が出来る。我々は今此の宗教史方法の神學こそ現代及び未來の學術的神學の根本方向を示すものと確信して、其の宗教史的方法による神學又は教義學には如何なる課題と任務が與へられてゐるかを一瞥しやうとするのである。

抑々かゝる神學の方向は既にシユライエルマツヘルによつて始められたのであつた。彼の教義學は一方では一般的な宗教哲學、他方では歴史批評學的（換言すれば宗教史的）研究の上に立つたものである。彼の宗教哲學に従へば宗教史の最高階段である唯一神教は倫理的有神教か又は汎神論的一元論かの姿をとる。而して彼にとつては前者のみが宗教的理念の完成したものである。今、歴史上この型に屬する有神教はキリスト教の中のみ見出される故に、宗教的認識の最高の姿はキリスト教の教義の中に見出さるべきである。然らば即ち此の有神教に於てはイエスと云ふ歴史的人格を通じて又彼的人格より受ける感化よりして、比ひ無き救濟の力を獲得すると云ふ事が中心を爲して

ゐなくてはならぬ。斯如くして教義學は、キリスト教の本質を構成するところの神、世界、人間と云ふ根本概念をばイエスの人格を中心として放射せしめる時に、夫れ等の諸概念が靈的な救済力を有し來るのである。之と等しく宗教史的方法の上に教義學を立てむとしたのはヘーゲル及びヘーゲルの流を引いた一説の神學者特にチュービンゲン學派と唱へられる人々である。此處では宗教哲學の全構造は其の歴史哲學に於けるが如くに、神の本質及び神の本質の進化に固有の論理的原則に關する一定の觀念から演繹されたのである。此の意味に於てキリスト教的思想はシュライエルマツヘルに於て見た様に、單なる固人的な確信に基いて主觀的に自由に形作られたものでなくして、神の精神が自分に固有の論理的必然性を持つた動きによつて達した宗教史の最後の結果である。キリスト教は神的精神が歴史を通じて有限なる精神をば自分自身に迄引き上げて以つて救済すると云ふ神的精神の自己實現の姿である。教義學とは其の神の觀念の内容を展開する事に他ならぬ。かくては教義學は一方では絶對完全の哲學であると共に他方では又絶對完全の宗教でもある。教義學がキリスト教的な特長を得て來るのは、唯だ其の完全な宗教的理念がキリスト教の中に於て歴史的に實現化したからである。而して、かゝる絶對的理念の内容が教會の傳統的な教義の眞の内的意味をなしてゐる事を教へるのが、教義學の實際的な任務なのである。

併しながらシュライエルマツヘルもヘーゲル及びヘーゲル學派も、此の教義學の立て方を徹底せ

しめなかつた。シユライエルマツヘルは、教會の傳統を保存しやうとした爲めに、彼の立派な理想は阻害され、其の結果彼の努力は古い教會的聖書的な教義學の眞似事に終つて仕舞つた。又ヘーゲル學派はヘーゲルの形而上學の瓦解と共に力を失ひ、他方では事實としてのキリスト教の具體的歴史性が高調され來つて、ヘーゲルの云ふ絶對的な合理的宗教と云ふ思想は放棄されるに到つた。其後、敬虔派的・聖書の超自然主義が勢力を盛り返し、回心と云ふ宗教經驗の中に於て示されたキリスト教の超自然的特性を內的に證明せむ事をのみ勉め、宗教史的方法は之を言語學者や人類學者や哲學者に委ねて神學者は之を全然回避した。リツチュル學派の神學者は現今でも依然として一種の聖書主義をとり、聖書を歴史的に批評する事は之をゆるすが、更に進むで比較宗教史の研究に身を委ねやうとはしないのである。

併しながら最近、學術的神學に従事する人々の中より、かゝる神學思潮に對する反動が起つて來た。一方では、歴史研究の範圍に於ては注釋學や批評學が宗教史的方法に必然に従はねばならない事は云ふ迄もない。而して言語學者の研究の結果は益々この宗教史的方法の必要を證明して止まぬ。他方では哲學の範圍に於て、歴史哲學從つて又宗教學の興味の特興と共に、宗教の歴史的發展の問題が好むで論せられる様になつた。かくて自然に此等二つの研究方向が手を握り合ふ事となり、現今では、キリスト教に就ての完全な取扱は宗教全體の進化史の光のもとに於てのみ可能となり、

他方では反對に又、宗教の進化に關する歴史哲學の結果として、キリスト教の歴史に就ての研究は宗教史的方法によらざるを得なくなつた。斯如くしてシュライエルマツヘルやヘーゲルなどの神學の中に反映された古い事情が新しく甦つたかの觀がある。然し現代の事情は古の事情と全然同一であるとは云へないのである。現代の神學に對して此の宗教史的方法が要求される事情は極めて複雑化し又甚だ逼迫してゐる。

先づ第一に、キリスト教を嚴密に歴史的に把握しやうとの努力が素晴らしい進歩の跡を示した爲め、歴史批評學の研究はシュライエルマツヘルやヘーゲルの時代とは全く姿を異にした。舊約新約の聖書は昔とは全然異つた光のもとに眺められねばならなくなつた。イスラエルの宗教の最高頂點は豫言者の思想であり、律法的、僧侶的宗教は豫言者以後の産物である事が解つた。又律法的僧侶的宗教とイエスの思想との間には後期のユダヤ教が挟つてゐて、キリスト教の歴史的前提をなすのであるが、此の後期のユダヤ教はイスラエル宗教史上の一の新しい展相であつて、之は宗教史的方法の上に立つてのみ始めて了解が可能である。イエスの説教と人格との内容は其觀福音書から極く大體の姿が引き出だされるのであるが、夫れを解釋するにはイエス以後に現はれたキリスト論や形而上學によらずして、イスラエルの豫言教の思想及びイエスの當時のユダヤ教によらねばならぬ。更に又、イエス以後、キリスト教が一の新しい團體と教會とを發展せしめ、其處に於てイエスの教

へた神の國の福音とは全く異つた思想が出現するに到つた事情は非情に喧しい且つ又困難な問題であるが、之を解決するには宗教史的方法によらねばならない事は云ふ迄もない。

然し他方では斯如くに此の宗教史的方法による研究が着々その歩を進め廣めて成功した結果を示すと共に、益々困難と疑問とが續出し來つたのである。

比較宗教史は我々の前に無限に多くの原始宗教を展開し來り、而して此等の原始宗教の示す感覺的な儀禮や素朴な觀念の多くは高等宗教の中に於ても精神化され純化された姿に於て残つて居て、而も亦これ等は不斷に其の素朴の昔に歸らうとする傾向を示すと云ふ事實を明かにした。又、比較宗教史の結果に従へば、多神教的な文明宗教は夫々特定の文明と密接に結び付いてゐる故に、其の姿は極めて多種多様であつて之を一つの共通した圖式スキームで包括する事は出來ない。最後に、偉大なる世界的諸宗教は相互に非常に類似してゐると共に、他方では又その個性に於て各々甚しく相異つてゐる。かゝる事情のもとに於てはヘーゲルやシュライエルマツヘルが試みた様な宗教の進化の説明は全く不可能になつた。兎に角、今では一の歴史宗教をば取り出して之をば唯一絶對の完全なる宗教となして、他の總ての宗教に置き代らしめやうとする試みは極めて困難な事業となり、多くの批評と疑惑とに襲はれねばならなくなつた。夫ればかりでない、今では歴史の見地よりして諸宗教を全體として組織的に把握する事さへ殆ど不可能となり、その結果として我々は宗教一般に對して懐

疑的な態度をとらざるを得ないかの觀がある。併しながら一方、此の宗教的懷疑説は遂には宗教生活そのものを瓦解せしめるに到る處のものであるが故に、假令かゝる宗教思想の混亂の渦中にあつても、少くとも眞の宗教的心情を失ひ得ない人々にとつては、かゝる宗教的懷疑説は不可能である。然らば我々は宗教をば全然、歴史から引き離して、あらゆる宗教に共通な内容の上に、或は又哲學によつて組立てられた宗教思想の上に基礎付けるより他はなからう。然し此の試みの前者は、宗教史が我々に教へる處よりして明かなる如くに、一つの夢であり、後者は一の幻想イデオロギに過ぎない。トレルチの云ふ如くに、若し我々が如何なる哲學にてもあれ、其の中に含まれた宗教的要素は事實上では偉大なる歴史宗教より由來したものであり、且つ又單に理智的であり又個人的である宗教は如何に無力であるかを知れば、かゝる幻想はたちまちにして消え去るのである。斯如くして我々は再び歴史そのものに歸り來る可く餘儀なくされる。此處に於てか我々は何等かの仕方で、歴史の上に立ちつゝ、我々に規範的な一の宗教的思想體系を構我せねばならなくなるのである。

夫れと共に我々は上に述べたあの宗教史的方法による教義學へ向ふ路を既に辿りつゝあるのである。而して此處からして我々は此の教義學の第一の課題を引出す事が出来る。夫れは即ち比較宗教史から出發して歴史哲學的にキリスト教が最高の眞理である事を一般的に又根本的に論定する事である。勿論、我々はキリスト教が唯一の完全な而して又永遠不變の眞理、ヘーゲルの言葉をかりる

ならば絶対宗教であると主張する事は出来ない。然し我々はキリスト教の歴史的発展の過程が示す豊富な内容を他の偉大なる世界的諸宗教と比較する事は出来る。而して此の宗教の比較研究に没頭してゐる其の最中に我々自身の宗教的・道德的評價が内に自ら生じ來り、此處に總ての世界的宗教を高低の順序に並べる標準が出来上るのである。勿論かゝる標準はトレルチも極力述べてゐる様に、一の客觀的實在として學問的に論證の出来るものではないが、さらばとて先入の偏見でも、亦我儘勝手な判断でもない。夫れに客觀的な學問的な比較研究によつて明かにされた事實に向けられた同情ある理解の中よりして自ら生れ出づる必然的な主觀的決定である。宗教史的方法による教義學が、キリスト教を自分の規範として掲げる最後の理由は、かゝる決定より地に何も無い。

然らば次に、かゝる見地よりしてはキリスト教の本質とは何であるか。是が教義學の第二の課題である。此處では先づ第一に、宗教史的教義學は、キリスト教の本質をば唯だ聖書のみよりして取り出さずして、キリスト教と呼ばれる複雑な内容を持つた生命の流れの中より引き抜かねばならないのである。併しながら其の場合に我々の注意すべき事は、斯如くに廣く眺め渡されたキリスト教の姿は種々なる時代と文化とに應じて種々なる思想と生活との内容を示すと云ふ事實である。従つてキリスト教の生命の流れを有りの儘に我々の前に展開しただけでは、教義學に對しては未だ何の原理も材料も供給してゐないのである。夫ればかりでない。宗教史的方法による研究は、キリス

ト教の歴史的発展に就て次ぎの如き事實を明かにした。即ち原始キリスト教は如何に其の當時の一般の事情に制約されてゐたが、又ブラトニスムスとストイシムスと如何に密接に結び付いたか。中世紀に於ては種々なる國家的、政治的、社會的理想が如何にキリスト教を制約し變形したか。新教は個人の内心の信仰を主張してキリスト教に如何なる新しい意味を附加したか。又近代の科學と人道主義的倫理とが如何にキリスト教に影響を與へたかと云ふ事實を明かにした。かくてキリスト教の本質は單に新教聖書に現はれた思想と道德とを以つて盡くされえない事は云ふ迄もない。然らばキリスト教の本質とは何であるか。歴史的進化と云ふ見地よりしてキリスト教を批評的に評價する爲めには、我々はキリスト教の生命と思想との全體をば一つの根本的な理念又は内在的な衝動力の漸次的運動又は發展と見ねばならぬ。此の理念又は「本質」は、あらゆるキリスト教の歴史的展相の根底にひそんでゐるのであつて、之こそが教義學の把握すべき主題又は規範的原理となる處のものである。然し此の「本質」はトレルチが述べてゐる様に、屢々種々なる神學者によつてなされた如き父なる神の信仰であるとか、神の國の思想であるとか神人融合の理想であるとか云ふ一の簡單な思想や公式で之を包む事は出來ないのである。

(宗教研究新第二卷第六號第三卷一號)  
の描稿トレルチの基督教本質論参照

キリスト教の本質とは、不斷に流れる時代と文化とに自分を適合せしめつゝ常に新しい姿を創造し行く歴史的生命力と解するより他はない。即ちキリスト教の本質は時代を異にするに従つて其の姿をも異にするが、

而もキリスト教の全體の動きの背後に横はる指導原理として解されるのである。之が宗教史的方法の上に立つた教義學の把握するキリスト教の本質である。勿論、斯如くして把握されたキリスト教の本質は實際、主觀的、個人的なものである事はまぬかれない。然し夫れは上に述べた如く決して先入の偏見でも亦我儘勝手につくり上げたものでもない。夫れは過去のキリスト教の歴史全體の中よりして現代が自分に必要なる力を汲み出だし、更に未來に向つての發展に備へむとする爲めに必然に下されねばならない判斷、否決心である。かくて現代に於てはキリスト教の本質に關する一定した定義なるものは獲得されえないのであつて、種々の定義が現はれる事になるのであるが、然し夫れ等の定義は孰れも皆キリスト教の歴史的發展の必然の結果であり、又現代の精神文化の影響を等しく被つてゐるとの點で相一致してゐると云ふ他はない。

次に我々は教義學の第三の課題に入らねばならぬ。是は教義學に獨特の仕事とも云ふべきもの、換言すればキリスト教の本質の内容的叙述と説明とである。夫れは、我々の把握したキリスト教の本質を展開して其の中に含まれた諸思想をば、キリスト教の信仰を構成する根本概念——神、世界、人間、救濟、永生——に分析するのである。かゝる諸概念はキリスト教に獨特なものでなくして、總ての高等宗教又は世界的宗教の中に含まれてゐるのであつて、キリスト教に於ては夫れ等が唯だキリスト教的な意味に於て組合はされてゐるのである。それ故にキリスト教の教義學は、かゝる一

般的な宗教の根本概念をば特にキリスト教的な意味に於て自由に又生けるものとして把握せねばならないのである。かくて我々は宗教史學派の神學の方向と任務とを明かにし得たのである。然し此の方向と任務とは其の教義學の根本的な組立方の上に深い影響を與へ、夫れと共に又その教義學の内容をも變化せしめずには置かないのである。此處で我々に直ちに明かとなる事は、かゝる歴史の批評學の立場よりしては聖書の中に現れた諸々の人格や事實、特にイエスの人格には、歴史的事實に固有の相對性とあらゆる傳承に固有の不確實とが伴つて來る。従つて、かゝる不確實な傳承を信仰の直接的對象としてイエスを直ちに神と同一視する事は出來ない。之に反じて歴史的批評學はイエスの信じた神をば信仰の對象となし、イエスは唯だ其の神を歴史上で仲介した人、啓示した人、他ならなくなつた。然し夫れと共に片方では教義學は、キリスト教の神の觀念或はキリスト教の神の觀念或はキリスト教の本質の中に含まれた諸概念をば、何の歴史的要素を混入する事なくして夫れ自身として自由に把握する事が出來る。即ち教義學は神の信仰をば各人が自分自身で不斷に新しく體驗して行く事の出來る現在の事柄にして把握する事が出來る。トレルチは之を形而上學的・宗教的問題と名附けてゐる。然し此の現在の宗教體驗は歴史を通じて——我々を神に導くところの歴史的事實を通じて——換言すれば舊約の豫言者やイエスよりして力と生命と具體性と團隊構成の能力とを得て來るのである。かゝる力の根源と中心點とがなくては個人の信仰は無力となり不具

となり、又宗教團隊は其の中心點を失ふ事となる。而して其の中心點がなくなれば共同的な儀禮もなくなると。何となればキリスト教の儀禮は單に理論的教理を教へむ爲めのものでなくして、ドグマによつて被はれてゐない。實として歴史的な生命の根源を現在に活躍させる爲めのものでなければならぬ。然らば此處に歴史的實在を宗教的に解釋すると云ふ課題が不可缺となつて来る。而して此の課題によつて歴史的實在は、あらゆるものを破壊して止まない現今の歴史批評に對して自分の存在を主張しうるのである。トルルチは之をば上述の形而上學的・宗教的問題に對して歴史的・宗教的問題と呼むのである。かくて教義學の問題は結局、下の二つの大きい區分に分たれる。その第一は歴史的・宗教的問題であつて、夫れはキリスト教の歴史的生命的流れを進展せしめる上に與つて力あつた人々——特に豫言者達とイエスと——が我々に對する宗教的意味を取扱ふ。此處ではイエスの人格は個人にとつて又團隊にとつて殊更に肝要である。其の第二は形而上學的・宗教的問題であつて、夫れは神、世界、人間、救済、來世と云ふ宗教の根本概念そのものゝ意味を取扱ふ。我々は今、此等の問題の細部に深く立ち入つて論ずる暇を有しない。我々は唯だ、かゝる教義學の立て方に従つて最もユニークな而して現代的な神學思想を開展したのはトルルチの遺稿として近頃出版された信仰學 (Glaubenslehre) であると述べて此の稿を一先づ終る事にしやう。

# 十二部經に關する研究

林屋友次郎

## 文献資料に對する批判

十二部經が阿含に先行せる最古の經典たることに就いては前號の説明により、大體承認されたことと思ふ。爰に於て、十二部經なる經典が果して如何なる經典であつたかを考察すべき順序に到達した。乍併、此點の説明に甚だ困難を感じるは、十二部經が最古經なりしことは、前述の如く確かに推定せらるゝに拘らず、斯る經典が現在其儘に残つて居らないことである。十二部經中の諸經と同名のものを、現存漢巴兩藏中に索めても、僅かに、南傳雜藏中、優陀那、閻多伽、伊帝弗多迦、阿波陀那の四經、漢藏中には各種の本生經及び本事經を見出すに過ぎない（其等が其儘其等の原型なりやは別として）。其の余のものに關しては、同名の經すら存せざる爲めに、其等の研究には、勢ひ廣く三藏中の十二部經に關する記述を涉獵し、其後の發達經典に攝取されて居る十二部經の殘骸を發見し、其等を綜合し以て其原型を推測しなければならぬのである。従つて、斯る推定を誘導する爲めの資料たる各種文献の選擇批判が、斯くして推定さるべき結果の正否を決する上に重大な

る關係を有すべきは論を俟たない所である。

試みに、印度諸論師の論著中、十二部經の研究資料として重要なものを擧ぐれば、北傳にては、論として大毘婆沙論、大智度論、成實論、瑜伽論等、經として大般涅槃經、毘尼母經等を擧げ得ると共に、南傳に於ては、覺音の善見律の註釋、中、長、增上部、並に法僧尼の註釋を擧げなければならぬ。而して此等の資料的價値の判定は、他に特別の事情なき限り、其成立年代が最も古く、最も信用厚き論師の手になる論著が最も價値あるものとして採擇せらるべきは勿論である。

此標準に従へば、大毘婆沙論の如きは、其成立年代も最古なる上、多數阿羅漢の等誦に係るものなるが故に、比較的個人的偏見の尠いものと云はなければならぬ。従つて、資料的價値に於て第一位に推すべきものである。而して、大毘婆沙論に亞ぐものは當然智度論である。然るに、現在の學界の多くの人は、原始佛教の文献と、大乘佛教の文献との間に劃然たる分野を劃し、原始佛教の問題に就いては、大乘佛教家の所説の如きは、最初から信頼する價値なきものなる如く考へて居る。其結果、智度論以下の大乘佛教家の所説が、十二部經の研究に際しても往々閑却せられ勝である。

乍併、原始佛教と大乘佛教との關係は、大毘婆沙論第一卷の阿毘達磨自性論と、大乘佛教諸家の教體論とを比較する如き方法に依て見るも、原始經典の眞義を如何に探求するかに關して阿毘達磨佛教が興起するに至り、更に、斯る阿毘達磨的研究の歸結に立脚して、之を如何に説示表現するか

に關して大乘佛教の興起を見たものと解しなければならぬ。従つて、原始佛教と大乘佛教との間には其説明表現の態度上には可なりの相違が存して居るけれども、其教體に關しては全然同一である。然る以上、大乘佛教家なるの故に、原始佛教の問題に偏見の解釋をなして居るといふ如き見解は全然誤つて居るものと云はなければならぬ。殊に、龍樹の如き人は、佛門に入るや三藏（其當時三藏と云へば小乗の三藏である）を誦し盡し、更に異經を求めて得る處がなかつたと云はるゝ位、佛典を明めた人であつて、大乘以外の部派佛教にも極めて精通して居つた人である。現に其論著を見るも、阿含經典、特に中阿含を盛に援用し、原始經典に精しかつた。故に、今日から見ても、龍樹の所傳が南方分別說部の所傳と多少相違があるにしても、無着より後の覺音の所說に信が置かるゝ限り、龍樹に十二部經（又は九部經）の知識がなかつたといふことは斷じて云はれないと思ふ。況んや、其著智度論中に於て、十二部經中の經名を指定して其文を引用して居ることが隨處に見出さるゝに於てをやである。

然るに、從來この方面の研究家が、覺音の所說を主として、大毘婆沙や智度論以下の北傳諸論を著しく無視する傾向があつたことは甚だ遺憾とする所で、初めから其資料を南方に限定して居らるる宇井博士の場合は別として、椎尾博士の如きは折角、智度論以下の北方諸論を振り返へられ乍ら、「傳説に依れば彼は九部經を研究せりといふ。されど其説明を見るに彼は明瞭に九部經を知つて居

つたといふことは出來ない。」として、智度論に全然信を置かれないのみならず、成實論、瑜伽論等に就いても同様の見解を取つて居られる。斯くの如く、從來の研究家が兎角覺音のみに信賴せんとする傾向があるに關して考察するに、大體次の三ヶの理由に歸することが出來ると思ふ。

(一) 北傳諸論に引用せらるゝ經名が現存漢巴兩譯の阿含の經名と一致せざること、玄奘、義淨に依るも、各部派は各獨自の三藏を有して居つた爲めに、阿含經典の如きも、其等は同一の母體より出でたるものであるにしても、其所傳の部派により、其内容、編纂形式に自ら相違を存し、經名の標舉法の如きも必ずしも同一でなかつた。此點は現存漢巴兩譯の阿含の上にも明かに見らるゝ所である。故に、大毘婆沙や智度論に引用されて居る諸經名を、現存漢巴兩譯の上にも引き當て解釋せんとするには可なり煩錯なる手數を必要とするのである。この手數だに吝まざれば、例へば、大毘婆沙が、爲陀羅の一例として引用せる五三經なるものは、中阿含第五十八大拘絺羅經を其記述内容の上より斯く命名せらるゝものであつて、如斯く五三經が大拘絺羅經なりとすれば、覺音が爲陀羅の例として擧げて居る巴利中部經第四十三と完全に一致し、大毘婆沙と覺音との間に何等の矛盾を生ぜざるに至り、覺音の記述は却て大毘婆沙に依て裏付けらるゝことになるのである。斯る例は智度論中にも存し、例へば、阿波陀那の説明に、中阿含中の大阿波陀那經、中阿波陀那經なる二部を引用して居る如き、更に阿波陀那經といふは長阿含大木經のことであり、中阿波陀那經は增一阿含第

四十四卷十不善品第二經又は第四十五卷第一經に相當するものである。是等も部派による經典組織の相違を念頭に置かざれば了解し難い所である。斯くの如く、北方所傳が、覺音が現存巴利藏の上に其儘説明して居る如く、現存漢譯阿含の上に其儘説いて居るものでないから、其説明が甚だ要領を得ないかの如き觀のあることを免れない。

(二) 北方諸論の説明には、十二部經を實體經として説明する場合と、聖典文學形式として説明する場合とが錯綜して居ること、北方諸論の十二部經に關する説明には、其中の或るものに對しては實體經として説明して居るが、又或るものには文學形式に關した説明をなして居るといふ如く、實體經に關する説明と文學形式に關する説明とが混雜して居る爲めに、若し、何が故に斯る混雜が來されたかの理由が解せられない時は、其等が九部經又は十二部經に就いて知らなかつたものであるかの如く解せられたり、又北方諸論は文學形式のみに就いて説くものなるかの如く解せらるゝのである。乍併、北方諸論が斯くの如く二様の説明を混雜して取扱つたといふことには、矢張り其れだけの理由が存して居つたものであつて、畢竟、十二部經なるものが實在的の經典であつたと共に、其當時に於ては、其經名が文學形式を表示する名稱としても同時に用ひられて居つたといふこの兩面の事實が存して居つた爲めに他ならない。爰に於て、十二部經名が何故に文學形式を示す用語として用ひられて居つたかに就いて一言して置く必要がある。然し、此點は後にも詳説さるゝから簡

單に結論だけを示せば、十二部經なる經典が母體となつて、新經典が編纂せらるゝ場合に、其經が十二部經中の何れかの經に倣ふて編纂せられたが爲めに、其處に自ら、伽陀型の經文、修多型の經文といふ如き觀念が生ずるに至り、十二部經の經名が自然に文學形式を表示する用語として用ひらるゝに至つたのである。殊に、阿毘達磨的研究の旺盛であつた中部北部に於ては、部派佛教の時代に於てすら、斯る阿毘達磨的研究の結論を次第に新經典中に攝せしめつゝ、經典を絶へず分化加上去せしめて居つたのであるから、大毘婆沙以後の佛教家に取ては、經典編纂に關する文學形式の研究といふことも亦た重要な問題であつたといはなければならぬ。此點の推論に關し、大毘婆沙論が三法印に協ふものを佛教と看做すといふ如き經典内容を判定する標準を設定したといふことの如きことも注意すべきことに屬する。斯くの如き理由から北方諸論が實體經としての説明と、聖典文學形式に關する説明とを錯綜的に説明して居るといふことは、吾人の現在の研究の如き場合には甚だ不便尠くない所であるけれども、然し、之を以て、北方諸論師が十二部經や九部經を知らなかつたと解する如きことは尠くも早計と云はなければならぬのである。殊に瑜伽論の如きは、椎尼博士も既に指適して居らるゝ如く、阿含經典の解釋に關しては甚だ敬重すべき所説をなして居る。斯く一方に阿含の問題に首肯すべきものが存する以上、十二部經又は九部經の解釋に關しても、其等が現在の自己の見解と合致しないといふ單なる理由に依て、之を輕卒に捨つることは出來ないので

ある。又大毘婆沙論や智度論が或る經に對して文學形式に關する説明のみを下して、實體經としての説明を缺いて居るからといふて、大毘婆沙論や智度論の説明が實體經としての十二部經を無視して居つたものといふことの出來ないことは、其場所以外の場所に於て、例へば法に關する説明の際に見るが如く、全然之を實體經として取扱つて居るに徴しても明かである。恐らくは、十二部經が佛敎の根本經典であつたといふことは、佛陀の敎法が常に十二部經に依て表示されて居る如く、當時の佛敎家の高等常識に屬した問題であつた爲めに、却つて、新經典の編纂が續出して居つた當時のことゝて、文學形式の説明に重きが置かれたものであらう。従つて、美濃氏に依て考へらるゝ如く、北方諸論に文學形式に關する説明が多いといふ理由に依て、實體經としての十二部經を否定するといふことも正鵠を得たものでなからうと思ふ。

(三) 覺音の説明が現在の目的に適するが如く、整理されたる形に記述されて居ること、以上は北方諸論の研究上の不便に就いて述べられたものであるが、之に反して覺音の説明は、實體經としての説明に限られ、加之其説明が現存巴利藏の上に説明されて居る爲めに、其説明は何人にも一日瞭然たるの概がある。是れ從來の研究家が覺音の記述を以て、其立論の主たる資料に採擇した原因である。乍併其結果余りに覺音の記述を偏重するの弊を致し、覺音に十二部經の説明がないといふ理由の下に、此點に關する深い考察を下さないで、多數の北方諸論が共通的に認めて居る十二部經

を一蹴し去る如き重大なる誤りを犯すに至つて居るものである。

以上の説明を綜合するならば、單に覺音のみに信賴して、他の諸論の所説を無視することの誤りが容易に氣付かれるであらうと思ふ。兎に角、大毘婆沙師、龍樹、訶梨跋摩、彌勒、無着、覺音等の人人々は皆、印度佛敎中の權威者なるが故に、其等の人人々の記述は何等かの點に於て、吾人の現在の研究に對して有益なる指示を與へないものはないのである。唯、其等の記述を皮相的に比較するに於ては、從來の研究家が陥つた如く、其等の間に何等の連絡も存しないものゝ如く見ゆるのであるが、覺音の記述中から其部派の事情の爲め十二部經として説くべきものを九部經として説いた結果生じたる無理を除去するならば、覺音の説く所は自ら諸論師の説明を補ひ、又北方諸論師の説明は覺音の所説を裏付けるといふ風に其處に何等の矛盾も見出されないものである。現に、宇井權尼の兩博士に依て指適されて居る覺音の誤りと考へらるゝ部面すら、他の論書との關係に於て見る時は、却て、其等が覺音の誤りにあらざることを論證し得らるゝのである。

此意味に於て、吾人の現在の研究には、北方文獻と南方文獻との間に、何等の輕重を附すべき理由を發見しないのである。唯、説明の便宜といふ點に就いて云へば、覺音の記述の方が前述の如く各經の内容を具體的に指示して居るといふ便宜がある爲めに、之を説明の土臺に置いて、之を他の論書の説明と對照せしむることに依り、覺音の所説の眞否を確めて行くといふ方法を取ることが其

だ都合がよいと思ふ。尤も善見律毘婆沙其他の覺音の記述は其説明が九部經に限られ、他の三經の説明が缺けて居るけれども、斯く覺音の説明に缺けて居る三經に關しては、幸ひ大毘婆沙論や智度論に、覺音に劣らない具體的指示が存してゐるから此點に就いては不便はないと思ふ。

大體以上の用意に従つて、次節以後十二部經各經の具體的内容の考證に進みたいと思ふのであるが、此問題に關する説明中には、實體經に關した部面には宇井権尾兩博士に依り、文學形式に關した部面に就いては美濃氏に依り、既に指適せられた事實が再録せられて居る所が尠くないのである。是れ説明の連絡上止むを得ない所である。而して、斯る場合には、徳義上其都度之を指適しなければならぬのであるが、其等が隨處に存する爲め、比較的重要な場所の他、之を註することを省略したから、其點に關し、豫め爰に其等の諸氏に敬意を表して置きたいと思ふ。

### 十二部經各經の具體的研究

#### 修多、修多羅

佛敎典籍中に存する修多なる語は、其場所により四種の意義が存して居る。其一つは、普通吾人が聖典といふと同一なる廣い意味に使用せられて居るもので、語義的には、「縫ふ」、「貫く」等の語義より轉化したもので、聖人又は先覺者の敎説を提綱要説したるものゝ意義である。其二は、爰に研究せらるべき十二部經中の一定經典の個有名詞として用ひらるゝものである。其三は、第二の

修多經典の敘述形式に倣へる文學形式を持つ經典の總稱であり、其四は佛教聖典を經律論の三類に分つ場合に、律論にあらざるものを經と呼ぶのである。而して、第三と第四は、全然別個の觀察點から説明されたものなるも、後述の如く、結局同一内容を指すものに他ならないのである。

元來、この修多なる文字は佛教固有の文字ではなく、外道に於ても同様に使用せられ、要するに一般普通の用語に過ぎない。従つて、修多本來の語義に従へば、十二部經中の一經典の固有名詞に修多の名を與ふる如きは寧ろ變則であつて、十二部經の全般が修多と呼ぶべき筈であつたと考へられる。尤も後の時代には、大品般若の幻學品が「聲聞經とは修始路乃至憂婆提舍を説くが若し」と云ふ如く十二部經全般を修多と呼ぶ如き用例も生じて來るが、而し、尠くも、阿含經典に現はるゝ用例より云へば、十二部經は常に法又は教法の名に依て呼ばれ、十二部經に就て云はるゝ場には修多と云へば必ず特定經典を指し、十二部經全般を修多といふ例はないのである。是れ玄奘が十二部經なる舊譯を十二分教に訂正したる重要な原因の一をなして居るものである。爰に於て本來普通名詞たるべき修多の語が、何故に特定經典の固有名詞として選ばるゝに至つたかといふ點に關して疑問を生ぜざるを得ない。

一應の見解としては、修多の語が、既に修多と名づけらるゝ經典の固有名詞として選ばれて居つた爲めに、この修多經典に對する稱呼と混同を避けて、十二部經全體を修多と呼ばなかつたもので

あるとも考へられないではないが、然し、此考へ方には多少の無理の存するを免れない。蓋し、修多なる經典は、十二部經中に於ても古き成立の一つに數へらるべきものではあるが、猶、修多經典の成立以前に、優陀那、伽陀、伊帝弗多迦の如き經典が成立して居つたと考へられなければならぬのであるから、修多を以て十二部經中の最古のものと考ふることは出來ない。果して然らば、既に三四の經典が存して居つたに拘らず、其後に成立したる經典に修多の名を固有名詞として與ふといふ理由は如何にしても發見し得られないのである。此點に關する考察は總て佛教聖典の發達を研究する上に重大なる手引を與ふるものと考へられるのである。

此點は後に十二部經の特質を論ずる所に於て詳説する豫定であるが、元來、この十二部經なる經典は、今日吾人が考ふる意味の經典とは甚だ其趣きを異にして居るものである。普通の意味に於ける經典とは、一般民衆の爲めに佛陀の教説を提綱要説するものゝ意味であるに對し、十二部經なるものは、佛陀の教説を正統に傳持することを主眼とする點に於ては前者と同一であるけれども、修多其他の一二のものを除いては、之を直接民衆に示すといふ目的を持つて結集されたものではないやうである。寧ろ十二部經編纂の直接目的は、佛陀の教説に對する異説を防ぎ、教法を久住せしめんが爲めに、佛陀の說法を結集し、以て、指導者側に一定の說法の標準を與ふるといふことにあつたやうである。此點は初期結集に關する傳統が共通して傳へて居る如く、(一)結集なるものが、羅

漢果を證したるものゝみの秘密集會として行はれて居ること、(二)其結集の結果を筆録し、或は之を公にする如き何等の施設が行はれて居らないこと、(三)結集の狀況から判断して、結集の目的經典の編纂(編纂といふ文字には語弊あるも)といふことよりも、寧ろ參會者の記憶を照合し確持するといふ點に重きが置かれて居ること等の事實から判断するも、斯く推定することが出来るのである。

第一結集なるものは大體斯る意味のものであつたと考へらるゝのであるが、更に、この第一結集が先例となつて、其後の安居毎にも連續的に結集が繰返さるゝ中に、布教上の實際的要求から、從來の如き指導者側を對象とする聖典のみならず、直接民衆を對象とする經典の必要が何人かに依て提唱されたといふことも亦自然の勢である。爰に始めて、修多の名に相應じた民衆用の聖典が結集せらるゝに至つたもので、其經典が従前の經とは全然其趣を異にして居る點から特に修多の名稱が冠せられたものと思ふ。

然るに、其後教團の發展に伴ひ、直接民衆を對象とする經典の需要は益々増加し、其結果十二部經の諸經を資料として之を直接民衆を對象とする如き經典に改纂するといふ必要が一層緊切となつて、十二部經を資源とする多数の經典の誦出を見るに至つたのである。而して、此等の經文は皆修多の意味に相當する目的に編纂されたものであるから、皆修多の名稱を附せられた。要するに、阿含經典なるものは斯くの如くして誦出せられたる多数の修多を蒐集組織したものに他ならない。此

意味に於て、阿含經典の内容をなすものは、十二部經中の諸經を資源として其叙述の形式を修多の目的に副はしむる如く改纂したもので、所謂修多型の叙述形式を持つた經典からなるものである。是れ智度論其他が修多の意味を説明する場合に阿含を擧げた所以であつて、衆人の耳目に親しい阿含に依て修多の特徴を知らしめんとしたものに他ならない。畢竟、教法の傳持の目的を以て生れた十二部經は斯くの如くして、教法の宣布、或は民衆の修行の依憑を示す經として次第に阿含經典にまで發達するに至つたものである。

如斯、指導者用の十二部經が、民衆的なる修多として其叙述形式を變へつゝある一方に、尼陀那は律として、優婆提舍は論として特殊なる發達を遂ぐるに至つた爲めに、從來十二部經に依て表示せられて居つた教法は三藏鼎立の形に於て説かるゝに至つた。爰に於て、修多は十二部經を修多型に改纂したものゝ總てを指して差支へないに拘らず、經と云へば、教法中より律論を除いたものを解する習慣を導いたのである。然し理論上は律論に關するものも、十二部經中の要素を修多型に直したものは修多と云ふて差支へない筈で、龍樹の如きは、後にも説く如く、二百五十戒經、又は優婆提舍經といふ如き用法さへなして居るのである。

修多の意義が其所に依て一樣でないことに就いては、多くの佛敎家の等しく注意して居る所であつて、淨影の如きも大乘義章第一卷に於て、「十二部經中修多羅とは義別するに三あり。一には惣の

404  
修多羅、十二を統包す(即ち教法の意義に使用したる修多羅である)。二には通の修多羅、十二部の

中に遍在す、十二部の中に於て、初めに略して一切を標舉するものを通じて修多羅となす(此修多羅の文學形式の上に述べたものである。一切を標舉するもの云々は、何々經として經名を標舉することの意味である)。三には別の修多羅、前の惣の中に於て十一を開分して、余に收めざるものを還つて復た修多羅中に攝在す(即ち十二部經中他の十一部と區別したる修多羅經を指す)と云ふて居る。其説明には多少腑に落ち難いものがあるけれども、聖典發達の經過に就いて餘り考へなかつた隋唐佛敎家の所説として、又以て參考とすることが出來よう。

漢譯論書に現はるゝ修多の説明には、斯る種々なる意義が雜説されて居る爲めに、この點に注意が拂はれない場合には、其眞意を解するに苦むことが多い。例へば、大毘婆沙論第二百六卷が「諸經の中に散説する文句(即ち)諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜を説くが如し」と云へる如きは、三法印に副ふものは總て佛説なりといふ見地から修多を解説するものであつて、佛陀の説法の眞意を民衆に傳ふる場合の標準を指摘するもので、寧ろ修多型の經典の意味を解説して居るものである。(此點は大乗經典の發達を論する場合に注意すべき問題である)。又龍樹の説明を見るに、「諸經中に直説するものを修多羅と名づく、所謂、四阿含、諸摩訶衍經、及び二百五十戒經なり。皆修多羅と名づく」といふて居る如き、(彼が二百五十戒經を修多羅の中に加へて居る理由に就いては後に述ぶるか

ら暫く除く)、大體に於て文學形式に關して説明を下して居るものである。この點を皮相的に見るに於ては、大毘婆沙師や龍樹に實體經の觀念がなかつたやうに考へらるゝも、大毘婆沙論が其第一卷に於て、「又諸佛の他を饒益せんが爲めに、十二部經を開示し演說し給ふが如し、一に契經、二に應頌、乃至十二に論議なり」と説いて居る如き、或は智度論が彙に引例せる如く、其第廿卷に於ける四無礙智の説明に於て明かに實體經として之を説明して居る如き、大毘婆沙論や智度論に實體經の觀念がなかつたものとは決して見ることは出来ない。唯、當時の狀況が實體經としての説明より文學形式の説明に重きを置く必要を認めて居つた爲めに他ならない。

以上は、北方文献が十二部經を文學形式のみに解して居るものでないことを示す爲めに、漢譯文献に現はるゝ修多の意義に多義の存することを述べたのであるが、爰に於て、本節の主題たる特定經典としての修多とは果して如何なる具體的内容を持つた經典であるかに就いて研究を進めなければならぬ。此問題に關しては、前述の如く、覺音の記述が最も具體的なる指示をなして居るから、覺音を基礎に其考證を進めたいと思ふ。覺音に従へば、「爰に兩ギバンガ解説(Sutta Vibhanga 全部) 健度部、波利婆羅〔及び〕「スッタニパータ」に於ける「マンガラスッタ」ラタナスッタ」「ナラカスッタ」「トウバタカスッタ」其他「スッタ」と名づくる如來の語は「スッタ」なりと知るべし」と説明して居る。此説明に従へば、律藏中の經解釋、健度部、波利婆羅等迄も悉く修多中に攝せらるゝこととなる。

ので、宇井椎尾の兩博士は之を不合理なりとして除去して居られる。乍併、律藏を修多中に攝せしむる例は、毘曇にも述べた如く二百五十戒經を修多中に加へた龍樹の例も存し、此點は寧ろ律藏の發達との關係に於て眺められねばならぬ問題である。従つて、之を除去するにしても、覺音が何故に律藏までも修多中に加ふるに至つたかの理由から一應考察しなければならぬと思ふ。此問題に關しては、第一に、九部經說に立脚する錫蘭佛敎に於ける覺音の立場から考察を進むる必要がある。元來佛陀の教法なるものは、前來續說せる如く、十二部經に依て代表さるべきものであつて、後世の三藏は皆悉くこの十二部經を母體として發達したものである。従つて、其等の總ての三藏は、之を其根本に還元するならば、皆悉く十二部經に攝せられ得るもので、従つて、一切の三藏は何れも十二部經の各經に配釋され得るものでなければならぬ。然るに、錫蘭佛敎に於ては、前述の如く、尼陀那や優婆提舍を律論として獨立せしめたる後に於て、十二部經を九部經の形に訂正して居る爲めに、斯る九部經說に依る限り、十二部經說の場合の如く、九部經其ものゝ上に佛陀の教法全般を還元することが出来なくなるのである。然るに、南傳尼柯耶は、斯る前後の關係を考慮しないで、從來十二部經とありし所を不用意に其儘九部經と改めたる爲めに、其結果、尼陀那より發達したる律、優婆提舍より發達したる論を直ちに佛陀の教法の代表たる九部經に還元することが出来ないといふ矛盾を生ずるに至つた。爰に於て、律や論をも教法の代表たる九部經に攝せしむるには、曾て

十二部經外に除去したる尼陀那、阿波陀那、優婆提舍を何等かの形式に於て九部經中に何れかに編入しなければならぬといふ必要に迫まれて來るのである。

元來、南方佛教が十二部經を九部經に訂正したる眞意は、律を中心とする同佛教の立場上、律を以て經(即ち教法を結集したもの)の一部より分離發達したものと解することを除けて、經として結集さるゝ以前の教法其ものより流出したもので經と對等的地位を占むるものとして説明せんとする苦心より出でたものであるが、然し、律や論の淵源をなす教法其ものを具體的に説明せんとするには、矢張十二部經や九部經の形に於て之を説かなければならない。爰に於て矛盾が生ずるのであつて、其矛盾を調和する爲めに何等かの形式に於て律藏を九部經中の何れかに編入せしめなければならなくなるのである。殊に、律を中心とする南方佛教家の立場上、彼等の教理の中心たる律を佛陀の教法外に置くといふことは到底耐へられない所である。是れ覺音が律を修多中に攝せしむるに至つた所以であつて、此點は後に説かるゝ如く、論藏を和迦羅那中に攝せしむると同様の苦心に依るものである。

乍併、覺音が律を修多中に加へたのは、今述べた如く九部經に依て教法の全體を代表せしむる必要より生じたものであるにしても、更に爰に生ずる問題は何故に律藏を他の經中に攝せしめないで、特に之を修多中に攝せしめたかといふ問題である。是れ要するに、律の發達と相關連するものであ

つて、龍樹が二百五十戒經を修多中に加へたと同一の思想に依るものであるが、此點に關する詳細の説明は尼陀那の項に譲り、爰では、彼が律藏を修多中に攝せしめたのは無意義に攝せしめたものでないといふことを指摘するに止めて置く。

以上述べた如き理由により、眞の修多の内容は覺音の註釋中より、「兩毘崩伽解説、健度部、波利波羅」の句を除去して考へられなければならない。然る時は、修多の内容は「經集中マングラスッタ」以下の句に依て解せらるべきものである。此説明に依れば、現存經集中の前四品、即ち蛇品、小品、大品、八八品に含まるゝ五十四經が修多に相當したものとなるのである。然るに、大毘婆沙論第二百二十六卷に従ふ時は、因縁即ち尼陀那是義足經なりとして説明して居る。而して、この義足經なるものは經集八八品のことであるから、大毘婆沙論に従ふ限り、八八品は修多中より取り除かなければならないのである。試みに、巴利經集八八品と、支謙譯義足經と對照して見ると、韻文の部分は兩者共大體に於て一致して居るが、巴利經集には漢譯に存する散文を缺いて居る。而して、この散文を以て説かれて居る部分は韻文が説かるゝに至つた因縁に關するものであつて、加之原始經戒に關したものである。斯くして見る時は大毘婆沙論の指示も必ずしも誤つて居るといふことは出來ない。若し然りとすれば、覺音が修多中より何故に入八品を除去しなかつたかといふ疑問を生ずるのであるが、而しこの點は律藏全部さへ修多中に收めんとした覺音としては、別に不思議の存しない

こと、云はなければならぬ。

以上の所説を要約するに、古聖典としての修多なるものは、現存巴利經集中に蛇品、小品、大品の三品に收むる三十八經が其れに相當するものと解せられなければならない。

### 伽陀

伽陀は頌、説偈、諷頌などと譯せらるゝ文字で文學上の形式論としては、句を結び韻を律したものに就いて云はるゝものである。十二部經の一つが伽陀の名に依て呼ばるゝのは、其叙述が韻文に依て綴られて居るが爲めに他ならない。この伽陀にせよ、次に説明せらるゝ祇夜にせよ、其叙述が韻文又は韻文に類したる偈文に依て綴られて居るものであるが、斯る叙述形式が、佛陀の在世に於て既に存したものであるか、或は結集の際に佛陀の説法を斯る韻文體に綴り直したものであるかといふことは、聖典史の研究上可なり注意すべき問題でなければならぬ。

普通の談話を其儘韻文又は偈の形に表現することは、印度人支那人に屢々多く見る例であつて、此點は言語の系統を異にする吾々日本人に想像のつかない所である。而して、斯る韻文や偈文が作らるゝ場合を綜合して見ると、一は非常な感興が惹起された場合で、他は其事柄を憶持せんが爲の手段となすものである。雜阿含第四十五卷等に收めらるゝ詩人婆耆舍の説偈に關する十四經（南傳相應部經有偈品中に婆耆舍相應十二經あり）の如きは適例であると思ふ。又斯くの如き韻文體にも

のされたものは、其憶持に便なる爲め、是非記憶に止めて置かなければならぬやうな問題は其記憶の方法として之を韻文體に綴つて記憶されたものゝやうである。佛陀の説法は四十五年間に亘つて、隨處隨時に種々なる形に於て之を説かれたものであるけれども、阿含諸經典に現はるゝ記述の概觀より之を見るも、其説示せられた修行の方法に關しては自ら一定の型が見出さるゝのである。従つて、例へば四諦に關する説明とか、八正道に關する説明といふ如き點が説法さるゝ場合には、幾度も同一の説法が繰返へされたものと考へなければならぬ。斯くの如き何人も心得へなければならぬやうな基本的問題に關しては、僧團内に於て、相互に其等を記憶し合ふ爲めに、相當なる手段方法が自然に講せられて居つたものと考ふることは決して誤りでないと思ふ。其記憶の方法としては、十上經や衆集經に説かるゝ如き増一集異的に説法を牀系するといふことも一方法であらうし、又重要な説法を韻文又は偈文の形に直して記憶するといふことも一方法であつたに相違ない。要するに、即興詩なり、記憶の爲めにする詩なりは、佛陀の在世に於て既に存して居つた所で、其何れにしても韻文の形のものには記憶に便なる爲めに多くの人の記憶に存して居つた。其等を結集に際して綜合誦出したものが、伽陀や祇夜として纏められたものと解することが最も穩當なる解釋であると思ふ。而して、この伽陀の内容に就いては、覺音は「法句、長老偈、長老尼偈」スツタニ「パータ」に於ける「スツタ」の名を冠せざる純粹なる偈頌は伽陀なりと知るべし」といふて居る。此説明に關し、宇

井椎尾の二博士は、この中法句經、長老偈、長老偈は覺音の附加したもので、眞の伽陀は經集中の「スッタ」の名を冠せざるもの、即ち經集第五品彼岸道品に限るべきものと解して居られる。其理由は恐らく、長老偈、長老尼偈の中には、「ウインテルニツツ」も既に指摘して居る如く、後世の産物が多く混入して居る爲めに、伽陀の一部に入るべきものでないといふにあるやうである。乍併、時代の低下するに従ひ、古きものゝ中にも新しきものが次第に混入せらるゝに至ることは、總ての經典に見る例であつて、單に新しい部分が混入して居るといふ理由に依て、其原型までも否定するとは出来ないであらうと思ふ。現に長老偈、長老尼偈は雜阿含第四十九卷第廿六經中に憂陀那・波羅延那・見眞諦・諸上座祈說偈・比丘尼所說偈・尸路偈・義品・牟尼偈・修多羅として其名稱が引用されて居るばかりでなく、中阿含の如きは、この兩偈中に存する說偈を隨處に引用して居るのである。之に依て見るも、長老偈、長老尼偈は決して四阿含(尼柯耶)等より長老、長老尼の伽陀を抄出輯録したといふ如きものでなく、阿含經典の成立前より既に存して居つたもので、其原型は決して新しいものといふことは出来ない。

411  
果して然りとすれば、斯くの如く、長老の偈や長老尼の偈が特別に輯録され居る以上、佛陀に關したる說偈に就いて何等か輯録されたものがありはしなかつたかとも考へらるゝのである。畢竟、十二部經中の長老、長老尼に關する伽陀を別輯して、長老偈、長老尼偈と名けられた如くに、佛陀に

關したる偈を特輯したものが法句經の原形ではないであらうか。大毘婆沙論第一卷に従へば、法句經は滅後百年法救尊者の選述に係るものであるといふて居る。若し今述べた自分の推測にして誤りなしとするならば、長老偈、長老尼偈も亦た恐らく之と同時代の選に係るものと見なければならぬ。従つて、現在の長老偈、長老尼偈は斯る原型を基本として次第に増廣せられたものと見るべきである。此考へ方に従へば、覺音が伽陀を説明するに、法句經、長老偈、長老尼偈、經集第五品と説明したことは何等矛盾なしに受け取られるのである。自分としては、曩の説明の修多中に律を加へたといふ如き特別の場合を除きては、時代を離れた諸大徳の説明は可或之を生かして考へて行きたいと思ふ。

爰に於て、伽陀の内容は覺音の指摘の儘に、法句經、長老偈、長老尼偈、經集第五品彼岸道品といふことを總て認めることになるのである。而して、この伽陀なる經典は宇井博士の如きは九部經中の最古のものと考へられて居る位で、これが最古のものでない迄も、非常に古いものゝ一であることは疑を容れない所である。従つて、雜、中、長の諸阿含にも多く引用せられて居り、又後世の大乗經典の發達にも重大なる關係のあるものである。現に、般舟三昧經、維摩經、各種の般若經、梵本法華經、佛說菩薩行方便境界神通變化經等に引用せられ、龍樹無着の如きも大智度論攝大乘論等に之を引用して居るのを見る。

祇夜は聖典文學の形式上より云へば、初めに散文の記事を掲げ、後に韻を踏まざる偈文により、同一意義を重頌する形に於て編纂された經である。此意味から、重頌又は有偈經とも譯されて居る。祇夜なる經典の内容に就いては、覺音は「總て「ガータ」を含む、「スッタ」は祇夜なりと知るべし、特に維尼柯耶に於ける偈頌を伴ふ章全部なり」と云ひて、相應部經五品の中第一有偈品（十一相應二百七十經）を祇夜なりと説明して居る。爰に一言注意して置くことは、後に説かるゝ如く、相應部經が祇夜と和迦羅那を合したるものと説明されても、この二者を合して一經となる迄には、其叙述形式や内容上に相當の變遷増廣が行はれた筈であるのみならず、斯くして生れたる相應部經も亦部派的傳承に際して、其原型に可なりの變化があつたものと認めなければならぬから、相應部經有偈品が祇夜なりとしても、現存巴利藏の有偈品が十二部經中の祇夜其ものであるといふ意味ではない。又、其相當經である漢譯雜阿含の場合に於ても同様である。爰に特に相應部經に依て説明したのは、覺音の記述を基準としたが爲めに他ならない。

而して、覺音のこの説明を豫め念頭に置いて、瑜伽師地論を見るに、同論が雜阿含の内容を説明するに當り、有偈品に關する説明だけを省いて居る點の如きは、確かに有偈品が他の四品と其性質を異にして居ることを示すもので、又一面より覺音の所説を裏書して居るものと見て差支がない。

### 和迦羅那

和迦羅那は分別、記別、記、說、記說等の意味を持つ語であつて、普通には記別、授記、或は問答と譯せられて居る。又此經の内容より見るも、授記と問答との兩者を含んだものである。覺音はこの經の内容を説明して、「全論藏と、偈頌を含まざる經、其他の八部(九部經中和迦羅那を除きたるの意)に含まれざる佛語は、和迦羅那なりと知るべし」といふて居る。

この説明に従へば、論藏が和迦羅那中に攝せらるゝことになるも、是れ、十二部經中の優選提舍を九部經中に編入するが爲めに此舉に出でたものであつて、此點は尼陀那を九部經に攝する爲めに、律藏を修多中に加へたと同工異曲のものである。又他の八部に含まれざる佛語といふ意味も同様であつて、三藏を強いて九部經に配釋せんとする關係上、普通の解釋にて九部經に攝し難いものを皆爰に編入せしめたものに他ならない。乍併、爰に注意すべきことは、斯く論藏を和迦羅那に接せしめたことは、勿論九部經に配釋上の手段に相違ないけれども、然し、理由なくして論藏を爰に配したものである。蓋し、和迦羅那なるものは、前述の如く授記と問答との二つより成るもので、其現存せる形と考へらるゝ雜阿含の後の四品に就いて之を見るも、授記のみの經もあり、問答のみの經もあり、又授記と問答とを含むものもあるが、其完成せる形式としては、問答に依て體得せる經意が佛意に契ひたる場合に、佛陀に依て授記せらるゝことを説いて居るものである。

而して、一方論藏なるものゝ内容を檢するに、論議決擇を事とする阿毘達磨と、註疏解釋を事と

する優婆提舍との二要素を含んで居るものである。論藏其ものゝ發達より云へば、優婆提舍系のものが先づ發達し、次第に他のものを攝するに至つたもので、發達せる阿毘達磨論に於ては論議決擇の方が主となるのである。此點は大毘婆沙論第一卷が阿毘達磨の自性を論ずる場合に典據として引用せる諸經が、雜、中二阿含に於ける爲陀羅と和迦羅那の諸經に限られて居るといふ一事に徴するも、又之を知ることが出来る。従つて、論藏の内容を正確に十二部經に配釋するならば、和迦羅那と、爲陀羅と、優婆提舍とに配釋さるべき筈である。斯くの如く、和迦羅那其ものも論藏に對し重要なる淵源となつて居るものである限り、覺音が論藏を和迦羅那に攝せしめたことに就いては、余り大した無理はないのである。乍併、十二部經の原型を研究せんとする現在の場合に之を除去すべきものであることに就いては論を俟たない。覺音のこの立場を理解する爲めに一寸參考になるのは成實論の記述である。同論に従へば、「諸の義を釋する經を和迦羅那と名づく、若し經ありて答へなく、解なき四無碍等の經の如きは修多羅と名づけ、問答ある經を和迦羅那と名づく、四種の人を説くが如し、冥より冥に入ると、冥より明に入ると、明より明に入ると、明より冥に入るとなり、冥より冥に入るとは貧賤の人の三惡業を作りて惡道に墮する等の如し。是の如き經を名づけて和迦羅那と名づく、問ふて曰く、佛何が故に答なく解なき經を説き給ふや。答へて曰く、經あり義理深重なり、是の經義は阿毘曇の中に當に説くべし。是故に解せざるなり。或は有人の曰く、佛所說の經

は皆義解あり、但集法者深義ある經を選んで阿毘曇の中に置く」といふ説明を下して居る。

要するに、和迦維那の内容は覺音の説明する所よりは「全論藏と」、「其他の八部に含まれざる佛語」との二句を除去し、「偈頌を含まざる經」なる説明の上に考へられなければならないのである。而して、爰に偈頌を含まざる經といふ意味は、前の祇夜の説明を承けたる句で、畢竟、相應部經中の偈頌を含まざる經の意味である。従つて、和迦維那は相應部經中の有偈品を除きたる後の四品四十五相應(二六一八經)といふことになるのであるけれども、其第二品に尼陀那相應の名を與へて居る第二品第一相應の尼陀那相應は、其名の示す如く、尼陀那系のものが混入して居るのであるから和迦維那中からは之を除くべきものである。蓋し、尼陀那の一經が斯くの如く爰に挿入されて居ることとは、尼陀那が律藏として發達する時に、律藏に攝せられざりし部分が、恰も義足經が經集中に攝せられた如く、和迦維那と共に相應部經に收められたものと解する。此意味に於て、和迦維那の内容は相應部經の後の四品中の尼陀那相應を除きたる四十四相應と見るべきものである。出三藏記集に依ると、後漢代に安息國沙門世高に依つて、雜經四十四編二卷が譯出され、三寶紀、內典錄、開元錄、貞元錄等には、雜四十四篇經と名け、闕本部に編して居る。道安は增一阿含出と推定して居るも、それは恐らく誤りで、雜經の名に依て見るも、雜阿含四十四相應を譯出せるものなることは疑ひない。即ち和迦維那の全譯でなかつたらうかとも考へらるゝのである。

# 名と不滅觀（下）

原田敏明

名<sup>の</sup>保存と HYPNOTISM——同一名に對する心理——名の繼承

## 七

名が直ちに一種の靈魂とされないまでも、少くとも靈魂の存在を認め、殊にそれが肉體の死滅後にも生存するとする場合、その靈魂の現れ又は再生であるとするもの、若くはその靈魂の宿つてをるとするものに對して、その靈魂のもとの名を以てこれを呼ぶと云ふことは極めて自然に起ることである。これを例へばメラネシアのソロモン群島では、一般に常に鯨が死者の靈魂の宿るものとされ、人々は死ぬる以前に、死んだら鯨になつて現れようと云ひ、それから一定の海岸や岩のところに現れる大きな特別の色をした鯨がその死者の靈魂であるとされ、死んだ人の名を以てこれを呼ぶ<sup>(215)</sup>。これと云ふのも靈魂そのものが、そのもとの人格と密接不離の關係にあり、むしろ人格の本質、又は人格そのものとされるからであつて、従つてもとの人格の屬性、所屬物、その他種々の社會的關係が等しくその靈魂のものとして考へられて來るのである。此の意味に於いても、もとの人格を表

示する名前が、殊にそれは一種の所有物とさへ考へられる位だから、その靈魂に對する名前となつて來るのである。故にこれらは一の靈魂の生存に附隨して名前が繼續されて行くと云ふ考へ方であるが、又一方には、もとより靈魂と云ふ概念と無關係ではないにしても、人格表示としての名前がその人格の主なる屬性若くはその人格の構成分子と考へられるために、その名の存続するところに、そのもとの人格の存続に對する満足を得ると云ふ方面がある。

畢竟、死後その遺骸を保存するために木乃伊とすること、石棺石槨に安置すること、又はその遺品が長く傳承されることなどと同じく、名前もこれを保存し傳承するやうに努めるので、遺骸や遺品を保存するところに不滅に關する觀念があるのと同じく、名前を傳承するところに亦た永生に對する觀念があるのである。従つて或る人々は、遺骸などの保存されるためにその靈魂が再び歸ることも出來ると同じく、名前の存在するところにその人の靈魂がその住處を得るといふやうに考へることになる。故に遺骸、遺品の消滅とか、名の忘却と云ふことが、更にその靈魂に對して死を將來することにもなる。これがためには死者の名は新に生れたものに附けられることが必要にもなる。併しそれは必ずしも人間に限つたことはない。殊に人間と他の動物などとの區別が吾々ほどに判然しなかつた原始人にありては、動物に死人の名を附けると云ふことも、人間に附けると似た氣持で附けられる。前掲の如く鯨に附けるのもその一例であるが、又例へばハドソン灣のエスキモ

一人の間では、名前の滅びることを恐れて、若い犬どもにその名を與へるやうにする。此處に若い犬とするのにも、名の保存を時間的に考へる場合自然のことであらう。

名を靈魂と結びつけ、再生に重要な役目をするものとして考へる場合には、人間とか、少くとも動物の如く、生けるもの (animate) なりとするものに名を與へることになるが、名を與へると云ふことはこれに限らない。名の存在、即ち名の知られること、死後自分の居ない場合にも、自己の表示である名がその社會に何時までも知られるところに、その人の満足があるので、この意味では名そのものが直接靈魂と云ふ觀念より導き出されなくても、そこに人々の人格の永生不滅に對する觀念があると言つてよい。由來、自己の表號としての名は、始めにも言つたやうに、必らずしも言葉に依つてのみ表されるものでなく、物の形その他の形式に依つて表されることもあるのであるが、併しそれは少くとも、或る一定の範圍の人に依つては、それが自分の表號であることを理解され得る底のものでなくては、その意味をなさない。これを例へば、印判の如きも、それが自己表示の印である限り、誰にも通用出来るやうな三文判では餘り用をなさず、その刻印に個性の現れてゐるほど、これが意味も大で、これを捺すことに依つて、自分の人格が表示されることになるので、かゝる印の廣く知られ、長く保存されることにも重要な意義が附隨して來、こゝに自分の署名に特に心を用ひ、又偉い人達の署名に特別の價値を附ける所以があるのである。記念碑や墓碑に名前を記

すのにも、參詣した社寺に名札を貼つたり、名前を刻込んだりすることにも、自分の名が長く残り、廣く知らるゝところに強い意味がある。併し名が長く保存されるためには、出来ることならば永久なるものに托することが望まれ、これを我國の古代の例に就いて見れば、天皇や皇妃の御子なき時にその御名を永久に傳へるために、御子代、御名代の民を設定されたのも同じい心理である。これは近い時代に於いても、場所（町、山、島等）、建物、船その他團體などの名に、これに特別の關係ある人の名を附けて傳へる場合が少くない。こゝにも名の不滅、而してそれによる自分の永生の觀念はあるのである。ところが近頃になると、靈魂と云ふ觀念はもとより、永生と云ふ考にも殆んど關係なく、或は命名の便宜、記憶の都合のために、人名に因んで呼ばれるものが多い。併し等しく永生と呼び不滅と云つても、時代によつて種々の變化があるので、その内容には餘程の差異があつて、近頃の發見なり發明なり又は學說などに自分の名を負はして呼ぶところにも、一種の不滅に關する觀念を見て行かねばならないであらう。

## 八

自分の身分なり人格なりを表示するものとしての名は、若しこれと相等しきもの又は相似たるものが他にあるとすれば、それらの間には何等かの意味に於いてどれだけの關係があるものと見るに至るのは自然のとである。名本來の意味からすれば同時に二個以上のものが同一名を以て呼ばれ

たり、二個以上の名を以て同一物と呼ぶと云ふやうなものはあり得ない筈のものであるが、事實に於いては言語に關する種々の不備とか相異とかによつて、一見此の矛盾を示すやうな場合が少くない。尙且つ人々の精神的内容の如何によつて、或るものにとつては、判然區別される二個の事柄が、他のものにとつては未だ明かに分化しないで、これらを同一名を以て呼んで何等の矛盾を感じない場合もある。又これと反對に或る人にとつては、假令判然區別される二個の事柄にしても、もしこれが同一名を以て呼ばれると、その間に何程かの關係を認めて、これを截然區別することが出來ず、若くは區別しなくてもよいやうな場合もある。これをオーストラリア土人の、そのトーテムたる動物に於ける關係に就いて見れば、一定の動物の名が直ちにトーテムの名となり、兩者の間には吾々の考へるやうな、動物と人間との區別はなく、それらの動物をも包含して、それが一種の人類とか社會とかの觀念に相當するのである。<sup>(三九)</sup>もとより人間と動物とが全然混同されるものではないが、これがトーテムの名と同一の場合には、それらの動物が他の動物より區別されて、特にそれを名とするトーテムに屬する人々と親縁關係があるとされるのである。

もと／＼その名前たるや、單に空虚な名目ではなくして、或は實體あるものとされたり、或はそのもの、全内容（人の場合ならば全人格）を表示するものとされるので、若し二個以上のものがあるの名を同一にする場合には、それらの間に密接なる關係があるとされて來るのである。殊に人の名

前の場合には、多くは何等かの意味を持つた語を借りて附けるのであつて、その語を選ぶに至るには、無意識的にしろ消極的にしろ、或はもとのものに肖らうとする欲求があり、或はそのものゝ身分を表示するなどの意味がある。従つてその名のもととなるものと、新たに命名されたものとの間には、密接なる關係があるやうに考へられるのである。

斯くして例へばトートラムの名が同一なる場合には、從來假りに見知らなかつた氏族間に於いても同一の氏族に屬するものとして考へる。又殊に名を以て生命であり靈魂であるとすることを、同名なるものゝ存在は、その靈の融通を意味するのであるから、同時に存在し得るものでないとし、同時に同名人があると、その何れかゞ死を招くに至るとする。その一例を擧ぐれば、樵太に居るギリヤク人の間には、同一部族で同時に二人の人が同一名を持つて居るやうなことはない。これは子供に存命者の名を附けると、その年中に何れかゞ死ぬると考へて居るからである。故に假令、名は同一であつても、それらを區別する何物かゞなくてはならないのである。而してこれは獨り未聞人の場合のみでなく、吾々の間に於いても、その名が他より興へられたると、自ら命けたるとに拘らず、同名のものゝ間には特殊の感情を以て對する傾向が自ら存するのである。

## 九

既にも述べた通り、人の名はその人格の重要なる要素をなすので、若し他の人の名を採つて自ら

の名とする場合には、その身體の一部を取入れ、又その靈魂を繼承したものと考へられる。故に若し自分の名が、敵對關係にある他の人に奪れると自分の滅亡と考へるが、反對に親密なる關係にある人に用ひらるゝことは、その人の内に自分が生存することになる。斯る考から、敵を亡した時にその敵の名を取り用ひることも起れば、祖先や偉人の名を受け繼ぐことにもなるのである。何れにしても一種の靈魂乃至は人格の繼承であつて、此處にも不滅の觀念は存在するのである。

斯くして恰も血縁關係が親族關係の基本となるが如く、此の名前の繼承が、その親縁關係の基礎となつて來るのである。原始人の考では、名前はこれを共通にするものゝ間に神祕的な鎖をなすので、例へばグリーンランドでは同一の名を持つてゐる人々の間には靈的な類縁があると信じて居る(三三)。此の意味に於いてトリーテミズムの社會に於ける親縁關係が、その成員相互に一定の血縁關係があるのでなく、同一名を持つてゐると云ふだけのために生じて居ることにもなる。斯る社會では家族がその基礎でなく、氏族をその基本とする。従つて原始人に於いては家族に關する名がないと云ふことにもなる。同一家族の人々の名はそれら家族間の關係を示すのでなく、家族名の發生は新しいものである。北米のイロコア・インド人の個人名の如き、却て他の氏族に對して自分の氏族を表示するものとなつて居る。各氏族は必らず一定の個人名を持ち、これは恰もその財産の如きもので、他の氏族の人々がこれを使用することを許さないものである(三四)。

斯る名はその氏族の人々のみが命け得るものであるが、併し二三の氏族に共通なる名前もある。此の同一名を使用する處の氏族は、すべて或る共同の神秘的祖先、又は同類の神秘的祖先を持つてをるものである。<sup>(三七)</sup>これはそれらの氏族が以前には未だ分立しなくて、同一氏族であつたと云ふとを物語るものであるが、何れにしても名そのものは何等血族關係を指示するものではないのである。斯くて氏族やその村の内に死人があると、その靈魂はその氏族や村に新しく産れたものに再生するとしてその名がその子供に附けられるのである。<sup>(三八)</sup>斯る状態は血族的祖先の名の繼承ではないが、家族的社會の發達しない民族的社會に於いては、これも一種の祖先の名の繼承として見なければならぬのである。もとより斯る社會に於いても家族はあつたので、従つて家族間にその成員を表示する稱呼はあり、例へば、その親族關係の名を以て互ひに呼び、或は輩行に従つて兄弟關係を表示したのである。支那に於いて古より、太祖から同一世代に當るものゝ間に名の關係があるのは、その姓に基く社會を示すもので、我國に於いても奈良朝までは姓氏並びに輩行を措いては、血族關係を表示するやうな命名法は殆んど無かつたと云つてよい。<sup>(三七)</sup>

家族間に、祖先の名が子孫へ附けられると云ふことは、少くとも血族間に特殊の親縁關係を認め得るものと云つてよい。家族が血族關係にあること、及び、多くの社會に於いて主なる生活單位であることによつて、其處に特別なる親縁關係を意識するので、従つてその祖先と子孫とを結び附

けるのに、祖先の人格表示たる名が、特にその子孫によつて繼承せられるのは自然のことである。かくして例へばダホメーからニュージールランドあたりでは、子供の命名は、祖先と新しく生れたその子供とを附合させるための儀式であり、<sup>(三九)</sup>名を命けられてこそ、子供は始めてその社會で一人前の人間として取扱はれることにもなる。<sup>(三九)</sup>日本に於いて平安中期頃から名の頭字若くは尾字の一字が同族間又は父子間に共通してをるのも、字そのものが、その家に特別な關係にあり、一種の財産のやうな位置にあるのであるから、かく名乗ることによつて、同族として認められもし、又、同族の祖先より子孫への連絡を強く意識することにもなる。支那に就いて之を見れば五行等の考が加はつて、父子間の共通字といふことは行はれなく、例へば父達が金性の字を用ふれば子達は水性の字を用ふるといふやうになつて來てをる。

併し祖先の名を襲ふことに就いても、名そのものゝ觀念が違ふために種々の相異が起る。今これを原始人に就いて見れば、吾々の時代に多くあるやうに、單に血族的な連絡を示すためのものではなく、その根底には多くの場合、靈魂とその再生とに關する觀念があるのである。従つて生存者の間に同一名のあることを避け、例へばゴツダあたりで祖父の名を子供に與へる場合にでも、長子に與へないで次子に與へる。これ長子の生れる頃には猶ほ祖父が存命中な<sup>(四〇)</sup>だからである。斯くして一

般に祖先の名が子孫に依つて繼承される場合には、祖父母の名がその孫に依つて續がれるのが普通になつて来る。<sup>(B.C.)</sup>

クローレーは此の慣習を説明して次の如く言つて居る。<sup>(C)</sup> 自分の子供に再生すると云ふ場合の再生は、靈魂の分割出來ると云ふことを含んでゐるのであるが、併し多くの場合、此の考は當て欲らず、或は又それまでに達してゐないのである。その結果、再生はその人が死んでその靈魂が人格から分離するまでは起るものではない。斯くして子供の命名も、その父に従つてどなく、その祖父に従つて附けられるのである」と。<sup>(B.C.)</sup> 此のためにアメリカ・インド人の間で、その子供をその祖父として尊敬すると云ふことにもなるのであらう。<sup>(B.C.)</sup>

これらの事柄が支那に於ける紹穆の考や、琉球王に於いて長子がその祖父の名を繼ぐこと、<sup>(B.C.)</sup> 引いては日本に於いて、或る貴族が一代毎に交互に同一文字を使用するやうなものと、その心理に於いて如何に關係又は類似するかは、未だその真相を知らない。

何れにしても祖先とその子孫との間の血族關係に、靈魂的意味を見ないにしても、名の同一類似は少くとも兩者の類同の觀念を惹起すものとなる。併しそれにしても、これ亦た祖先より子孫へと、人間のこれに對する不滅に就いての欲求の一表現として見るべきである。

以上は大體に於いて名そのものが不滅と云ふ觀念と關係し、名の存在することに依つて、その永生に對する欲求の充されることに就いて述べたことになるが、これを要するにすべて知ると云ふことは、在ると云ふことは究極に於いては不可分離のものであるから、人格を表示する名の存在するところに、その人の存在があることになるのである。

(117) Codrington, *Melanesian*, p. 178.

(118) *Anthropos*, XXI, 1926, p. 421.

(119) Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life*, p. 141.

(120) Frazer, *Golden Bough*, Part II "Taboo," p. 376. 古代チュートン人や一部のイタリヤ人に於いても、生きて居る間にその名を子や孫に與くると直ちに死（死）のウツヤ（ウツヤ）°(Westermarck, *The Origin and Development of the Moral Ideas*, vol. I, p. 460.)

(121) Westermarck, *op. cit.*, vol. I, p. 460.

(122) Westermarck, *op. cit.*, vol. II, p. 359; Nansen, *Tekimo Life*, p. 230.

(123) Durkheim, *op. cit.*, p. 103. 參照。

(124) Morgan, *Ancient Society*, pp. 78, 80, 88. それに類するものは北米インド人の間に多い。そこで、その一例を舉ぐれば、オマハ人に就いて見ても、各クランに屬する特別の名があり、而もこれらの名は多くそのトータムたる動物に因んだ名前だ。例へば麋 (Elk) クランの人の名には、若麋、立麋、白麋、大麋、麋目(腔の)、その麋の動作に基く名が多い。(Dorsey, *Omaha Sociology*, 3rd Annual Report of Smithsonian Institute, pp. 227—228, etc.)

(125) Dorsey, *op. cit.*, p. 227 註出參照。

(126) Lévy-Bruhl, *L'Âme primitive*, p. 413 參照。

(七) 「民族と歴史」第五卷第四號にすると、賀茂雄角身命の女、活玉依姬の子が賀茂別當命となつてをるのを、隠名として記されてゐる(森貞二郎氏同誌五卷四號四四頁)が、これに類するものならば、更らに歴史時代に入つて確實な材料もあるのである、そしてそれは個人名の繼承として見るよりも、むしろ氏族の原始的形式として見るべきで、オーストラリア土人の間に、そのトーテム名を繼承して自からの氏族を表示するものと相去る遠からざるものである。但しこれも、もさより廣義に於いて、名の繼承として見るべきものであらう。

尙ほ早くより武内宿禰を一人にあらずとし、敏代繼承せるものとする如き説も見受けるが、これらは、古代の紀年並に、史實と物語との明かに識別せられざる限り、確定することの出来ない矛盾たるはいふまでもない。

(八) Tanoff, Problems of Immortality, p. 9. に據る。 (三六) Levy-Bruhl, op. cit., p. 417.

(九) Seligman, Veddas, p. 103.

(一〇) Frazer, op. cit., pp. 69—71 参照。臺灣蕃族慣習調査報告に依れば、アミス族の間にも此の習慣あり、男の兒は祖父の名、女の兒は祖母の名を繼ぐことが廣く行はれる。

(一一) Crawley, Idea of Soul, p. 233. (一二) Tanoff, op. cit., pp. 9—10. (一三) 東恩納寛恒氏「琉球人名考」

一一二頁。

(一四) Haldane, Human Experience: a Study of its Structure, 1926, p. 100.

# 梵文金光明經を讀む

泉 芳 環

整理中に係る稿本の成立―整理の過程―本經最初の公刊―本經梵文の断片の所在―支那譯―西域發見の譯本断片―増廣の證據―實例―本經は大乗經典の撮要―法華との關係―華嚴との關係―般若との關係―原形―成立年代の推定―宣傳流布が本經の特質―その結果―民間信仰の對象―註疏―要項二三

## 一

予が四五年この方整理に従事しつゝある梵文金光明經の稿本は南條文雄博士の自書せられたもので、今や亡き先生の唯一の遺稿となつた。植字組版凡そ百餘頁を了り、近き將來に於て學界に提供し得べしと信するが、何分難讀難解の箇處も少からず、進捗遲々意に任せざるを遺憾

とする。然し予はこのごろ漸くその邦譯を終り、ともかく梵文の一讀を了へたわけなので、今のところ特に創見的な研究發表をするまでにはなつてゐないが、先づ報告の意味でこの一文を起草した。

抑もこの稿本は明治十四年(1881)に *Revue de l'Inde* の *Bibliothèque Nationale* 藏本から前半を謄寫せられしに起る。これに就ての記載は稿本の中に發見せられないが、このことは先生の自傳等の記録で明白である。それで本誌にパリの寫本の寫眞を掲げたのである。この寫本は別に善本といふ程のものではないが、然し先生の謄寫し始められたものであるといふ所に因縁もあり、又このごろ偶然にも鈴木大拙氏の一九一六年にパリ

で本經の全部を寫眞に撮影したフィルムを借り出すことが出来たのでとにかくこゝに掲げたわけである。南條先生は其後明治十六年(1883)に London の Royal Asiatic Society の寫本を以て後半を填補し、其後また更に Cambridge 大學の寫本を以て校合し、其後餘程経つて河口慧海氏將來の梵本及び京都帝國大學所藏の梵本によつて校訂せられた。先生の稿本は 8 1/2 x 11 inch の洋罫紙のノート四冊から成るもので十二行の二百六十五頁に書かれてある。卷末の識語によると先生は大正四年八月にこの稿本を淨書せられた京都帝國大學所藏本との對校はそれ以後のこととて、朱書を以て行間に記入され、同年十月六日に業を終られたと記してある。されば此稿本の原典はみなネパール出土のものに屬し、只カルカタの一本だけは未だ對校を経てゐないが、其他の完全な梵本は悉く此中に收められたわけだ。予は大正十二年以來、先づこの稿本に就て邦譯を試み、櫻部文鏡氏を煩はして西藏譯の對校

をなし、本文を修正しつゝ、植字組版に従事してゐる。又この一年この方鈴木大拙氏と共に梵文から英譯を作りつゝ、逐次これを英文雜誌東方佛教徒に發表する計劃を立て、居る。梵文の修正に西藏譯の有効なることは贅言するを要しないが、我々は幸にしてこの經典の西藏譯に就て非常に恵まれて居る。この經典の西藏譯は我々の前に三類四本が提供されてある。即ち(A)我々の梵本によく吻合一致するもの、これは譯人の名が不詳である。(B)我々の梵本に一致しないが、義淨譯と同じ梵本から譯したと想定せらるゝもの、これはジナミトラとシーレーンドラボーデーとエーシエーデーとの共譯に成る。(N)能美寛氏將來の一寫本、紺紙金銀泥、但しこの分保管やや宜しからず、多少破損、これは大體(B)本と同じ。(C)次に義淨の支那譯金光明最勝王經を重譯せしもの、譯者はチエーチュン(Chieh-chün)となつてゐる。これら西藏譯本のことに関しては櫻部氏が近く大谷學報に報告せらるゝ筈になつて

なるから此には觸れないことにする。

この梵本は既に一八九八年にカルカタに於てシヤラトチャンドラダスとヴィドヤールプフーシヤンの主宰せる佛教經典協會で第十五藥叉品の終まで公刊されて居る。これは西藏で獲られた梵本であるとのことである。予もカルカタで一本を得たが遺憾ながら校訂極めて疎漏であり殆んど寫本のまゝを印刷に附したに過ぎない。殊に四大王品から辨才天品に移る箇處の如きは前後倒置あり、全編に亘り脱文も少からず、到底信頼して學者の研究資料となすに値しない。佛教經典協會は尙ほ此他にも若干の梵本を公刊してゐるが、みな同様の非難を免れないことは惜むべきことである。

露都の Bibliotheca Buddhica の第一卷 Cils-lismicaya の中には二箇處に亘り、本經第四懺悔品の偈頌前後五十頌を引用して居る。又 *Incidental Manuscript Remains of Buddhist Literature found in Eastern Turkistan* 第一卷には二箇處に

此梵本の斷片が出てゐる。即第五蓮花藏一切如來讚嘆品の最後の標題から次の第六空品の初の十頌。それから第十四善生の終から次の第十五藥叉品の始に亘り散文と偈頌六個半が見られる。

(一) *Svarajaprabhā, a Buddhist scripture of the Northern School in Sankhī and Galas, recovered in Tibet.* 同協會の雜誌の中に數次記載してゐる。如何した因縁で西藏から獲たかは明かでない。然しカルカタのマンゴール亞細亞學會には、ホツヂソン將來のネパール出土の一本があり、これはミトラもその目錄中に記述し解説してゐる。

(二) 同書一五九頁及び二一六頁を見よ。

(三) 同書一一〇頁以下を見よ。

## 二

*Svarajaprabhā* は支那に翻譯されたもの五種を數へ得る。然しその中二種は完本傳はらず又一種は翻譯と云ふよりも寧ろ補譯編成といふを適當とする。故に支那譯は大體に於て二種と見做して差支ない。即ち第一は北涼の元始元年より十年に至る間(412—421)曇無讖 *Dharmara-*

譯した金光明經四卷十八品である。次に梁の承聖元年(552)眞諦 Praemathia これを譯して七卷二十二品となし、又北周武帝の代(561—578)耶舍崛多 Yasogupta 譯して五卷二十品となした。されどこの二本は逸して傳はらない。隋の開皇十七年(587)に沙門寶貴諸譯の合様して合部金光明經七卷二十四品となした。これは曇無讖の古譯を根柢とし、これを補ふに眞諦耶舍の兩譯に照合し、主として眞諦譯よりこれを補つた。眞諦譯の現存するものは唯この補綴の部分のみである。又この時間那崛多 Jambaguta はこの編成に際し、銀主、付嘱の二品を譯出してこれを添加した。これに就ては合部金光明經序の中に次の如く述べて居る。

「而して金光明見(現と同じ)に三本あり、初め涼の世に在りて曇無讖あり、譯して四卷となす、十八品に止まる。其の次周の世、閻那崛多譯して五卷となし二十品を成す。後、梁の世に遠び、眞諦三藏建康に於て、三身分別、業障滅、陀羅尼持淨地、依空滿願等の四品を譯し、前の出沒に足して二十二品となす。其の序果に云く(或は「果して云

く)と讀むか)、曇無讖法師稱すらく、金光明經篇品闕漏せり、毎に文を尋れ、義を揣ると、謂ふに此の説微あり、而も疑段指す無く、永く懐ふて疑難せり、寶貴毎に歎す、此の經秘奥、後分云何が竟に彌累無からむ、舊に三譯すと雖も、本疑未だ周れからず、長く梵文を想へり、願ふて言に大隋の取富に新經即ち來るに逢遇し、帝所司に對して相讀で翻譯せしむ、開皇十七年に至り、法席小間なり、因て北天竺の三藏法師此に志徳さ云へるを勸請し、重いて後本を尋めらるに果して彌累品有り、復銀主陀羅尼品を得たり。この序は誰の作か明記されてゐないが、恐らくこの合部金光明經の編者寶貴であらう。この時協同して編纂に當つたものは彦琮及び費長房であるから、寶貴にあらすんばこの二人の孰れからであらう。とにかくこの序では曇無讖の古譯を單に編品闕漏せる不完全なものと斷じ去つてゐる。勿論不完全でもあらうが、然し梵本の上にも百數十年といふ間には増廣せられた事實が無いとは云へぬ。この事に關しては後段更に述べるであらう。

合部金光明經成つて後約二百年、唐の則天長安三年(703)義淨が親ら將來せる梵本に就て譯

出したものを金光明最勝王經十卷三十一品となす。この翻譯は文義最も備はり、且つ流通最も廣しと稱せられ、渡邊海旭氏は國譯藏經中にこの翻譯から國譯を作り、周到精密な解題が附せられてある。

西藏譯のことは便宜上先に梵本の記述の下に出したからこれを省略する。

西域から發見された文書の中に金光明經のウイグル語譯がある。これは R. W. K. Müller によりて公刊された (Uigrier, Berlin, 1908, pp. 10—35) これは義淨の支那譯を重譯したものである。<sup>(註)</sup> Bibliotheca Indica の第十七卷に收められたものは蒙古語譯であつて西藏語の譯本 B から翻譯したものだ。尙ほペリオの西域發掘の蒐集の中、プラフミー書體で書かれたこの經典の斷片がある。目録の二二四四、二二五三、二九五八の番號が附せられてある。一九一三年に發表された Un Fragment du sūvaraprabhāsa, sūtra en Transcrit Oriental という報告には第三夢品から

第四懺悔品に至る若干の于闐語譯の文が見える。渡邊海旭氏は國譯解題の中に氏のロイマン博士と認定したるペトログラード大學所藏の于闐發掘古經斷片の中に除病品と流水長者品の一部があつたことに言及してゐられる。

註(一) 大正藏經所收の分は聖語藏本によつて第十九阿彌品を加へて居る。元來には體本にありて明本には缺く。蓋し寶貴の合部絶を編成した時に十八品しか無かつたことは經の序に明かである。因てこの空界品は果して公孫龍の譯なるか將た又何人かの後に加へたものなるか、疑ふべきものである。

(二) 耶舍端多の譯本は金光明經更廣壽量菩薩羅尼經と名けられてゐる。これは其の名の示す如く、壽量品と大辯才品とを翻譯したものと想はれる。開元譯第七に「此の五卷の金光明經は是れ今の譯に非ず、但し曇無讖の四卷の經中に於て壽量菩薩の二品を續く」と見えて居るのはこの間の消息を物語るものである。

(三) 近ごろ大正一切經の校合に際してこの繪履の記分以外の眞譯譯と想定せらるべき斷片が發見された。それは第二如來壽量品の一部分である。これに就てはいつれ何等かの報告がその方面から現はれることを望む。

(四) 闍那維多是耶舍彌多と共に同じく闍那耶舍の弟子である。この序の作者は耶舍彌多譯出を認めないやうだが、智昇は闍那維にこれを耶舍彌多とせし「二處俱存する者は誤なり」と判じて居る。

(五) 題(一) *Sūtraṅgahāsa* (*Sūtra zolotogo hleka*),

*Text anguskar rukhūti haahā, V. V. Pauler i s.*

*U. Malov, 8 parties (XV, 723 pp.) 1913—17.*

### 三

本經の梵本を一讀し、これを支那諸譯に對校して特に注意を惹くものは先づ第一に本經は、他の大乘經典の或るものもさうだが、最初の比較的簡單な原形から次第に増廣せられたものであらねばならぬといふことである。現存の梵文金光明經は支那譯中最古の曇無讖の譯本と先づ大體に於て一致する。合部經編纂者はその序に於て古譯本の不完全を説き、新將來梵本によりてその缺を補へりと云ふ。さりながら前にも叙せし如くこの間には百數十年の歲月を隔て、居ることと看過してはならぬ。その間にこの經典が當然受くべき變化即ち増廣添加を考慮に入れ

るならば古譯を強ちに缺漏の故を以て貶黜すべきでない。寧ろ純にして素朴なる原形に近きものとして尊重すべきである。本經の組織を見るに、基礎的の理論とも云ふべきかの正宗分は全經の半分にも足らず、餘は悉く本經の奉持を力説するに非ずんばその讚嘆を高調せる流通分である。かくの如き性質の經典は已にその性質上増廣添加を受け容るゝ可能性に富むものである。例せば第二如來壽量品の次に新譯經は三身に關する一品を挿む。三身の譯語は法身應身化身とあれども西藏譯本より見てこれ明かに後世の法身報身應身或は法性身受用身變化身に相當すべき原語を豫想し得べく、かゝる三身の思想は比較の後世の所産にして此の場合としてはあまり適當なりとは考へられぬ。即ち冷靜に如來壽量品を讀んで行くならば何處にもかゝる三身の思想は見出されない。確かに此の一品突起せることを感ずる。

即ち如來壽量品は妙幢 *Śūkrāṅka* が佛壽の短

促八十年なるに疑を懐けるに對し、佛は神力を以て莊嚴の淨土を現じ、四方四佛來臨して佛壽の無限なるを教へ、此に生滅ある肉身の佛陀と無限の壽量を有する佛陀を對立せしめて生身法身の提示せらるゝ準備をなし、次に法師授記婆羅門が世尊滅度の近きを哀しみて佛舍利を得んことを請ふや、一切有情喜見童子は巧妙の譬喩を以て偈を説きて、佛舍利は竟に得べからずと教ふ。これに對し法師授記婆羅門の隨喜領納して歌へる偈の中に次の如く云つて居る。

Dharmakāyo hi saṃbuddho dharmadhātus tat-  
hāgatāhi

「正覺者は法身なり。如來は法界なり。」

又云く、

Vajra-saṃpātana-kāyo nirmitam kāyaṃ darśa-  
yet, Nāgī sarva-guṇa-mūtram ca dhātū nāma  
maharājām.

「金剛堅固身は變化身を示す。大仙の骨身は芥子ばかりと雖もあることなし。」

梵文金光明經を讀む

これらの文に現はるゝ所、結句は生身法身の對立思想を出でない。三身の思想は未だこの一品中何れにも見出されぬ。隨て分別三身の一品は思想の發展に伴ふ添加であると斷じてもたいした無理はあるまい。

これは一例だがこの種の増廣はかなり澤山に見出される。隨て合部經典等の新譯が古譯に添加してゐる諸品は悉くともでは行かすともその大部分はこの種類に屬するものと見て差支ない。即ち第四懺悔品の次の二品、滅業障と淨地陀羅尼は第四品の延長であり、第五蓮華藏品の次の金勝陀羅尼品もこれを附演したことになる。尤もこれは合部經には存在せぬ。次に第七四天王品の次に銀主陀羅尼品や如意寶珠品（義淨譯にのみ存す）にしたところで、最後の第二十一品の次の大辨才天女讚嘆品（これ亦義淨譯にのみ存す）。にしたところでこれを缺くも一經の大意に關係する所さまで重大とも思はれぬ。要するに古譯金光明經に於て已に經の趣旨は十分に顯

而もその表現は寧ろ素朴純粹にして本經の原形に近きものなるを想はしめる。

今梵本に就て云ふならば、勿論これが完全であるとも云ひ難い。最後の囑累品の缺けてゐるのも大乘經典としては不自然に思はれる。然し幾世紀かけて北印ネパールの國土に尊崇せられ九寶の一として大切に保存せられ來つたこの一具の經本に相當の信頼を置き得るものとせば、これを曇無讖の古譯四卷本と比較する時、その吻合一致することの此の如きに驚くと共に、かかる一具の梵本がその存在を認められて可なるべく、單に編品缺漏の故を以て漫然と等閑視せらるべきではないと思ふ。

それでも本經典の原形は如何なるものであつたらうか。このことに就いては項を改めて論じよう。要するに或る簡單な一品若くは數品の素朴な大乘的文獻が餘程の早代に存在したもので、次第にその文獻に種々の色彩、種々の資料が加へられて數世紀の間に現存のやうな梵本となり、

はされ、一は北印ネパールの谿間に秘藏せられ、その他は或は支那譯諸部或は西域の西藏の諸譯の原典となつたものである。その間また幾多の變遷増加を受けたことは云ふまでもない。

註(一) 合部經八卷本及び義淨譯鼓壽王經十卷本を合して便宜上新譯經と稱す。

(二) 義淨譯では更に梵經が何故に釋迦が短促の壽命を示すやの間に對して下劣の衆生のために短促の壽命を示して難値難得の想を生ぜしめてこれを化導すと説く。これ亦新譯の添加説明である。

(三) *Aśryāyākarajapīṭha-Kaṇḍhya-Bhūmā*

(四) 淨地陀羅尼品は或は梵本中に存在したのではないかと疑はれる。それはこの梵本の最初の歸敬頌に十波羅蜜が集められ、十地が説かれなる語が見える。然して十地のことはこの經典の中何處にも出てゐない。唯新譯經の淨地陀羅尼品に詳細が出て来る。それで或は一種の梵本にはこの一品を含んだものがあつて、それが歸敬頌作者をしてこの語をなさしめたのではないか。歸敬頌は次の如くである。

*Yasmin pīṭhāt-dāśottama-guṇaḥ tās taur nayaḥ  
śīcāḥ, Evarjāna jagadī-hūya dānā ca prakhyā-  
pīā bhūmayāḥ, Uchēda-dhīva-rajāḥ ca vimāla*

prokha gaur madhyamb, Tat-sūtram suvarṇaprabhā-  
nigāḍhāni śrīyaṇtu bodhy-arhinaḥ.

「十波羅蜜多最勝の功德が種々の理趣と共に集められ、一切智者によりて、世間の利のために十地が説かれ、斷常を離れ、懸隔の邊際なる中道趣の存在するかの金光明と名けられたる經典を覺を求むるものたして聽かじめよ。」

この歸敬頌は梵本十地經 Daśabhumikāvāra の最初にも出てゐる。然しその方が寧ろ處を得て

居る。只其處ではこの金光明といふ代りに *Sabhumikāna* の語が用ひてある。或はこの歸敬頌は單にそれを作り替えてこの場處に置いたものか。或は淨地陀羅尼品の十地を此に暗示すると考へて然るべきか。兎も角一應疑を存して置く。

註(五) 左に梵本及び支那譯の品名對照を擧げる。これによつて本經の時代の變遷の一斑を知り得られると共にとこれまで敘述を明瞭にすることが出来る。

梵本	曇無讖譯	合部經	義淨譯
1. Nidāna.	一序品	一序品	一序品
2. Tathāgatyut-pramāṇa-nirūḍḍhā.	二菩薩量品	二菩薩量品	二如來菩薩量品
3. Svapna.	三嚴悔品	三三身分別品	三分別三身品
4. Deśanā.	四嚴悔品	四嚴悔品	四夢見金鼓嚴悔品
5. Kāṇahkara-rāra-talū-gat-sāvā.	五業障・減品	五業障・減品	五滅業障品
6. Śāraṅga-kara-rāra-talū-gat-sāvā.	六陀羅尼淨地品	六陀羅尼淨地品	六淨地陀羅尼品
7. Śāraṅga-kara-rāra-talū-gat-sāvā.	七嚴嘆品	七嚴嘆品	七蓮華喙讚品
8. Śāraṅga-kara-rāra-talū-gat-sāvā.	八空品	八空品	八金勝陀羅尼品
9. Śāraṅga-kara-rāra-talū-gat-sāvā.	九空品	九空品	九重顯空性品

梵文金光明經を讀む

7. Catur-maha-rāja	六 四天王品	×	九 依空滿願品	二 依空滿願品
同前	同前	同前	同前	二 四天王觀察人天品
×	×	二 銀主陀羅尼品(補城)	三 無染着陀羅尼品	三 四天王護國品
×	×	×	四 如意寶珠品	四 如意寶珠品
8. Sarasvatī-devī.	七 大辯天品	三 大辯天品	五 大辨才天女品	五 大辨才天女品
9. Śrī-māhā-devī.	八 功德天品	三 功德天品	六 大吉祥天女品	六 大吉祥天女品
10. Śarva-buddha-bodhiśatī-ra-ga- n-dhāravī.	同前	同前	七 大吉祥天女增長財物品	七 大吉祥天女增長財物品
11. Dāha-pṛthivī-devatā.	九 堅牢地神品	四 堅牢地神品	八 堅牢地神品	八 堅牢地神品
12. Saṃjyā-nalā-yakṣe-śan- pālī.	〇 散脂鬼神品	五 散脂鬼神品	九 僧慎爾耶藥叉大將品	九 僧慎爾耶藥叉大將品
13. Deva-d āsamaya.	一 正論品	六 正論品	〇 王法正論品	〇 王法正論品
14. Susambhava.	二 善集品	七 善集品	一 善生王品	一 善生王品
15. Yakṣī-rāja.	三 鬼神品	八 鬼神品	二 諸天藥叉護持品	二 諸天藥叉護持品
16. Dvā-deraputī-a-sahasra- vyākaraṇa.	四 授記品	九 授記品	三 授記品	三 授記品
17. Vyādhi-prāsamana.	五 除病品	〇 除病品	四 除病品	四 除病品
18. Jalavāhīnasya matsya-rainya.	六 流水長者子品	一 流水長者子品	五 長者子流水品	五 長者子流水品
19. Vyāghrī.	七 捨身品	二 捨身品	六 捨身品	六 捨身品
20. Sarva-talbhagata-svara.	八 嚴佛品	三 嚴佛品	七 十方菩薩讚嘆品	七 十方菩薩讚嘆品
do.	同前	同前	八 妙聲菩薩讚嘆品	八 妙聲菩薩讚嘆品

21. <i>Sine nom.</i>	一八 讚 佛 品	三三 讚 佛 品	元 菩 提 樹 神 讚 嘆 品
×	×	×	三 大 辨 才 天 女 讚 嘆 品
×	元 獨 果 品 (後代附加)	三 付 別 品 (補填)	三 付 獨 品

註(六)本稿五の註(五)を参照せよ。

四

次に本經典を讀んで著しく感ぜらるゝ點は、この經典が如何にもあらん限りの大乘經典を撮要し、それを包容してゐると云ふことである。

先づ如來壽量品は法身の不滅を高調する。これは佛陀の涅槃を前提とし、涅槃經の如き經典を豫想せずしては成立し得ないだらう。その法身觀は當然法華經の久遠の釋尊を豫想する。彼にありても亦同じく如來壽量品なる一品が存在するに徴してもそのねらふ所が揆せ一にすることは察せられるが、更に梵文を比較せば一層明白である。

金光明經壽量品

*Na Buddhayaṃ paritrivati*

法華經壽量品(法華經の壽量品)

*Na epi ni vinyam anu tasmī kīle (3c)*

梵文金光明經を讀む

*na dharmo parihīyate;*

*sattvānām paripākāya*

*parinirvāṇaṃ nidāreṣyet*

「佛陀は時涅槃せす。法は衰損せず。

有情を調然せんがために終涅槃を示現す。」

*Acintyo bhagavān buddho*

*nitya-kīyaṃ satkāraṃ,*

*Deśeti rivāṭhān yūthin*

*sattvānāṃ hīna-karāṇāṃ*

「世尊佛陀は不思議なり。如來は常住の身を有す。種々なる莊嚴を示す。有情の利樂のために。

これらは決して偶然的な一致でない。必ずやその一つを素材として他のものが成立したもの

「不思謀俱低百千劫。我は常時に法を示す。佛智に安住せしめ、多くの覺有情を誘ふ。」

多く

一〇七

である。

又梵本及び古譯に缺くるも、左の偈(こゝ)の如きは最も驚くべき親縁關係を示すものである。

金光明經經數品

法華經經數品

我常住道山  
宣說此經寶  
成就衆生故  
示現般涅槃  
凡夫起邪見  
不信我所說  
爲成就彼故  
示現般涅槃

常在道若山  
爲說無上法  
爲度衆生故  
方便現涅槃  
令顛倒衆生  
雖近而不見  
以方便力故  
現有滅不滅

尙法華經と本經との如來壽量品を比較するならば全體としての類似は何人の目にも看過することのできないものであらう。

本經は他の大乘經典に對する多くの類似の文面を有するから、本經が法華經の素材では有り得ぬ。而して素材として法華經は本經に對し最も大なる役目を演ずるものと云はねばならぬ。かの法華に於ける寶塔涌出は金光明の捨身品の

寶塔涌出と構想に於て相通じ、彼の龍女成男の一節は是(こゝ)に天女轉丈夫の一段と相類し、併せて維摩經の方丈の室に侍せる天女が舍利弗をして女たらしめ自から變じて男と成れるものを想起せしむ。

次に華嚴經は亦大にこの經中に影響して居る。前叙の如く、淨地陀維尼品の十地は華嚴の最も重要な哲學的方面を代表するものなることは論ずるまでもない。更に懺悔品に現はるゝ禮佛懺悔隨喜勸請、廻向の如きは華嚴入法界品の終りに普賢行願讚を想起せずしては讀了し得ぬ。

金光明經懺悔品

普賢行願讚

Yac ca me pīrakam karma  
kīṭa-pīraṇi sudhugam,  
Tat sarvaṇ deḥiṣṭyāmi  
śhīlo darā-bahugmaḥ (18).

Yac ca Kṛam mayi pīu  
bhavaḥ,  
Kīgatu dṛeḥatu mola-vaḥna:  
Kīyatu vīra-mem tathā-  
va  
kum mayā alu sarvaṇ (8)

「我が過去に造る所の

極重の惡業その一切を

十力の前に立てる

我は懺悔すべし。」

「我昔造諸惡業

皆由無始貪瞋癡

從身語意之生

一切我今皆懺悔」(般若經)

Ye capi sattra ima Jambudvīpa-ye capi anyeṃ ca lokadhātūsu Kūvanlu gambhira-vicitrapuryaṇi tat sarraṇi puryaṇi by anuvodiyami (9b)

「此の閩浮洲及び他の世界に於ける有情なし深き種々なる福德をなまじめよ。」  
その一切の福德を我は隨喜すべし。」

今煩はしくこれら比較をなすことは略するがこの一斑を以てよくその大概は想察し得られよう。要するに華嚴經を考慮に入れずしてはこの金光明の一節は到底成立し得ないのである。次に又この經は般若の空觀を攝取して居る。その第六空品に於て我々は遺憾なく般若の空理に接する。加之その冒頭に於ては次の如き興味ある一節を見出すのである。

「多くの不思議經典の中、空法は極めて廣く説かれたり。

故にこの最勝經典の中には空法は要略して説

梵文金光明經を讀む

か。

Anleṣu sūtroṃ acintyeṣu nīvisanaṃ de-jita kūya-dharmāḥ, Tasmād ime sūtra-vārotāṃ ca sanleṣato deṣita kūya-dharmāḥ.

この不思議經典とは般若諸經典を指すものでなければ解釋の途はあるまい。即ち此の經典にありては廣説の般若に讓つて空法を要約して説くと云ふのである。

「此の身は空聚落の如し。諸根は諸賊の如く、互に境を緣じて走る。身は無常にして四大の毒蛇同處に生ず。不淨にして墓頭の木片の如し。一切法に我あることなし。無明よりして生死輪生ず。慧刀を以て煩惱の網を斷ち不死の門に至れ。

かくの如く此の品は空の原理より手際よく解脱の一路を示して居る。

さてかくの如くこの經典は法華を始め華嚴般若等主なる大乘經典の精髓とも云ふべき部分を巧妙に點綴して一幅の繪畫に描き出したもので

ある。佛教史上或る時期に於て澤山な大乘經典が出現した時、この種の撮要は必ずや有益であつたに相違なく、それも單なる綴合でなく、大乘の深理をよく咀嚼してこれを調和したものに至つてはこの經典に於て始めてこれを見ると云ふべきだ。若しこの經典に原形と云ひ得べきものがありとせば蓋し恚うした意味の簡朴な經典があつたとせねばならぬ。これ實に諸經を貫綜するもの、最勝經王の名を得たることもその所由なしとせぬ。亦是れ實に金鼓の光明赫奕として十方を照すに譬へられた所以であらう。

(一) Mahāparinibbāna-sutta の如き生身の釋尊の死を記述せる經典が如何にして大乘涅槃經となり法身常住觀を飛むに至つたかの問題は學者の間已に定説あり。此に贅言を省いた。

(二) 此には便宜上義淨譯の最勝王經と羅什譯の法華經を對比し、羅什譯の前後を若干移動して排置した。これは幾分小細工を施した嫌もあらふが、全體としての類似は決して動かすべからざるものである。

(三) 義淨譯依空滿願品に出づるもので梵本及び古譯に之

を缺く。

(四) 觀衆生品に出づ。維摩經は種々の點より見て其成立金光明經より先立つものと思はる。隨てこの挿話の構想も彼より借られしものと見るが至當であらう。

(五) 普賢行願讃は渡邊旭海氏の周到なる校訂獨逸譯及其の研究あり。Madhucārjapāṭiśāhanīya, 1902; Le-Piŕgā、の梵文は予の Ganjavyāla 謄寫本より取つた。この謄寫本は東京京都の兩帝國大學の藏本により校訂したもので現今では unique な存在となつた。

## 五

本經の大乘諸經典に對する關係が決定したることによりて偶々本經の成立年代を推定することにも出來得る。前叙の如く本經は諸種の重要な大乘經典、例へば法華、華嚴、般若等の背景なしには起り得ないものとすれば、これら大乘諸經典より後れて成立したものであらねばならぬ。

已に曇無讖の古譯が西紀五世紀の初葉に成れるものとすれば、本經成立の最低限界 Terminus ad quem は此に置かれねばならぬ。而して最高限界 Terminus a quo は他の大乘諸經典、法華、

華器、般若等の成立の時を以て擬せられねばならぬ。然しこれら大乘諸經典の成立年代が抑も今日まで未解決の問題であるからこれを如何して決定するか。これに就ては龍樹を以て測定の標準を立て、見る。龍樹は已にその著作智度論等の上に幾多の大乘經典を引用してゐる。法華も華嚴も勿論引用せられてゐる。智度論が般若の註釋なる限り、般若のことは問題でない。さてこれら大乘經典が龍樹の時已に一定の形を具へて居たとすれば、此處に金光明經の最高限界を置くわけには行かぬものか。龍樹はこの經典に就て一回も引用してゐない。勿論單に引用してゐないといふ點だけで龍樹の時に此の經が存在しないといふことを斷定するのは危険であらう。然し他の大乘經典が形體を具へて然る後これを素材としてこの經典が編成せらるゝが順序である以上、そして龍樹が引用してゐないといふ事實をこれに結び付けて考ふる時、この經典の成立は到底龍樹以前に遡ることは出来ないで

あらう。之に加ふるに思想の上から考へてもこの經典に取扱はれてゐる三身の思想は龍樹の時代には存在し得ないものである。隨て三身の思想を本經典から分離すべからざるものとして考へるならば最高限界は明かに龍樹以後若干下げられぬばならぬのだが、これは本經典から分離すべきものと考へて、先づ龍樹を最高限界とするのが穩當でなからうか。龍樹の年代を西紀第三世紀(300—250)として、此に最高限界を置き第五世紀の初葉(400—450)の最低限界までの間、即ち第四世紀の間を以てこの經典の成立年代に擬すべきであらう。尤もこれより以前に何等かの形でこの經の原形はあつたかもしれぬ。然し恐らく龍樹の後それを去ることあまり遠からざる時代にこの經が現存梵本若くは古譯の如き形を取つたもので、それが次第に増廣されて終に義淨譯の原典のやうな形となつたものと思はれる。

次に又この經典に特に著しく顯はるゝ特徴は

原理の提示と云ふことよりも寧ろその宣傳流布といふ點である。流通分が正宗分よりも二倍以上になつてゐる本經の體裁が已に雄辯にこれを物語つてゐるが、更にこの經の序品 *Prithiva* を見ると一層このことが首肯せられる。

「われ甚深の佛境界、一切諸佛の秘奥にして、俱胝劫にも得ること難きこの經典を宣說すべし。

この經典を聞き、人をして聞かしめ、誰にてもあれ、國王と供養する彼等は多俱胝劫の間、天、龍、人、緊那羅、秘密衆によりて供養されむ。

彼等衆生の生する福聚は無邊無數不可思議なり。

十方一切諸佛、及び深行の菩薩に攝受せられむ。淨衣を以て覆はれ、芳香の水を以て淨められ、慈心に安立せしめられ、倦むことなく供養せられむ。」

序品から恠うした宣傳をやつてゐる經典は恐らく經典といふ經典の中でもあまり類例を見ない。或る意味に於て序品からが已に流通分であり、一經全體が流通分であるとも見られる。然らば何が流通せらるべき主體であるか。それは前に敍べた通り大乘教の概要である。これさへ

あつたならば餘の大乗經典は總て逸失しても大乘の教理は完全に傳へ得られやうといふやうな大乘教のエンサイクロペディアを中心となし、これを極力流傳せしめやうといふのがこの經典編成の趣旨であると見られる。隨て大乘教を實踐するものは勿論だが、たとひ大乘教を實踐し得ない素人であつても、それを隨喜し、それを尊崇する人々にはこの經の編成者は非常に多くの期待をかけてゐる。否寧ろさうした人々の手によつて却て流傳の效果は期せらるべきであらう。例へば王者富豪のやうな社會的顯要の地位にある人々はこれに關つて大に力となるべき可能性必然性を十分に具へてゐる。されば第十三王論品 *Devendrasmaya* には王者の正法を以て國土を統御すべきことを説き、暴政を戒め、善政の利益を示し、次にその實例を示して第十四善生品にはこの金光明經を奉持したる理想的君主の因縁説話を出してゐる。

かくてこの經典は教理そのものに對するより

も寧ろこの經を渡傳崇敬することに甚大の關心が拂はれるやうになつた。この經の講宣(ま)が敵國の侵略を免れしめたる護國安民の効驗は已に印度以來の傳説であり、西域諸國の尊崇も近時の發掘資料によつて歴々として徴すべく、支那に於てもこの經の書寫が朝旨を以て行はれしことは傳誌に見え、日本に於ても聖德太子の四天王寺は本經によりて創建せられ、鎮護國家の三部大經の一として本經の講説讀誦は益々獎勵せられ、國分寺の設あるや、必ず一部の最勝王經を備へしめ、最勝會は三會の一として嚴重に行はれた。これらは本經の性質上當然の結果である。

さればこの經典は教理の研究よりも民間信仰に深き關係を有するやうになつた。古譯金光明經の卷末に附載せられてゐる金光明懺悔滅罪傳なるものを讀んで見ると、温州の張居道といふ屠者が卒然として命終り、獄卒に連れられて閻羅王の處に至るに、平生屠殺する所の牛羊猪鷄の類の怨訴によりて地獄に趣くべき筈なるが、

金光明經を書寫して一生涯供養すれば怨恨を解脱して蘇生すると聞き、誓つて此事を爲さんと云ひ、果して蘇生するを得た。それより發心して諸方を搜索して衛州の禪寂寺に經本を得、一百餘部を寫した。後温州安固縣の縣官某の妻の狂病を治し得たといふやうな傳説が擧げてある。

これも單に書寫するといふだけの功德である。一體無學な俗人の側では深遠な教理よりも恚うした簡易な宣傳が却て心を惹き易く、而して又流傳はこの種の敬虔の念なら爲されるのが與つて大に力あるものだ。本經に説かれたる四天王辨才天、鬼衆等の護持饒益は民衆の信仰對象として最も力あるものとなつた。鎮護國家を旗幟とした平安佛敎の大立物最澄がその七難消滅護國頌——即ち三部大經讀誦の後に諷する頌文——に冥衆の加護を念じた語を通して親慈は現世利益和讚十五首を作り、その第一首に「金光明の毒量品」云々と云へるが如き、現世祈願を極端に排斥する眞宗に於て最も奇異に見える。そこに

眞宗教義としては考案すべき幾多の問題もあらうが要するにこの經典の當時に於ける影響反映の如何なりしかを窺知すべき資料の一であらう。

本稿に於て教理の方面は觸れないことにする。但し註釋の現存せるもの、隋の吉藏の疏一卷、智顛の玄義二卷、文句六卷は古譯四卷本の疏である。四明の知禮は玄義に拾遺記五卷、文句に記六卷を作り永嘉の從義亦玄義に順正記三卷、文句に新記七卷を作る。宋の四明の宗曉の照解二卷は簡にして要を得、音訓の是正に於て特徴を有す。義淨の新譯經には唐の慧沼の疏十卷がある。日本に於ては常勝の註金光明最勝王經十卷がある。

註(一) この成立年代推定の方法は全く偶然の副産物で、自分としてあまり十分でないと思ふ。他にもつと正確な方法はあらうと思ふが、先づ大體の所は動かぬものと思ふ。

(三) 智度論引用の經典に關しては佐々木月樞氏の大乘佛敎々理史(佐々木月樞全集第一卷三二一頁以下)に出づ。

(三) 三身品は後代の附加なることは上に論定した。

(四) 上の諸論對照表によつて見らるゝ如く、空品までが正宗分でその以下は流通分と見るべきである。これは天台等の諸家の意に隨ふ。眞諦は最後の二品だけを流通分とし正宗分をや、廣く見る。

(五) 高僧傳第一、撰摩訶の下に「昔經往天竺附庸小國、譯金光明經會敵國侵境、時惟曰、經云、能說此經法爲地神所護、使所居安樂、今鋒鏑方始、曾是爲益乎、乃誓以忘身、躬往和勸、遂二國交歡」とあり。この時代即ち西紀一世紀に既に金光明經が或る形態で存在したと云ふならばそれこそ最も原形的のものであらねばならぬ。然し實際はこの説疑はしい。とにかく傳説として録して置く。

(六) 金光明經、仁王經、法華經を鎮護國家の三經といふ。日下無倫氏の我國古代に於ける國家經典の意義(佛敎研究第七卷第一第二合併號所載)參照。

(七) 稻葉圓成氏現世利益和讃と金光明經(佛敎研究第三卷第一號所載)參照。

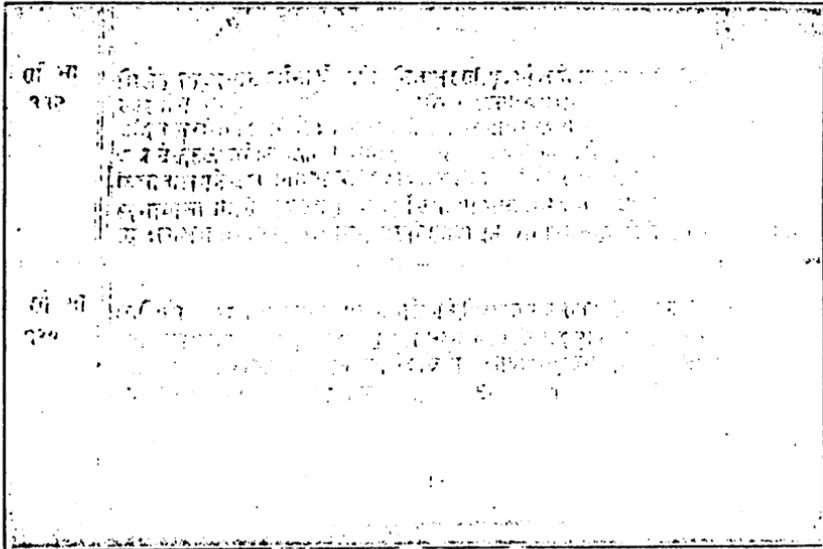
(五) 梁の眞諦は譯經の後更に十五卷の疏を製したと云はれてゐるが今は傳はらない。只僅に諸家の釋中に存する引文によつてその一斑を知り得るのみである。

次に本經梵本に關して注意を惹く二三の項目を提示してこの稿を了ることにする。辨才天品に藥物洗浴のことが出てゐる。その下に印度の植物名が列擧されてゐる。渡邊海旭氏は國譯藏經なり大正藏經なりのこの品の下に梵本の名數頗る少い、義淨譯に存して梵本に缺く所甚だ多いと云ふやうに云はれるが、子の計算によれば梵本には三十種を數へ得る。古譯には二十六種、義淨譯には三十二種を數へる。然しこの三十二種の中に第二の牛黃（瞿盧折那）と第二十の竹黃（鴝路戰娜）とは同じものゝ重出なること可洪音義の示す通り、竹黃は牛黃の誤である。隨て三十二種は一を減じて三十一種となる。この三十一種の中、梵本に對照して確認し得るもの二十四種、梵本にあるその他の六種と義淨譯の餘り七種は果してどれをどれに當てゝいゝか未だ詳かでない。要するに義淨譯より一種だけ少いわけである。この對照比較は今略するが何れ後日やつて見るつもりである。

療病品に醫家の術語が列擧されてゐるのも注意すべきだ。Vata, Pita (Pala じはなご) Sleshma, sannihita といふ術語は印度醫方の常套語であり、又特殊の意義がある。これは曾て本誌第四卷第四號に聊か鄙見を述べて置いた。吉祥天品にこの女神の神話的記述が簡單ではあるが見えてゐる。印度神話文學との關係をこれによつて明かならしめる資料だらうと思ふ。

流水長者の説話は子の寡聞なる範圍に於てはこの經典以外に何處にも類話を見ないやうだ。こんな獨立説話は本經典の價値を重大にする所以のものであるから、一層研究の必要を認める。

次に捨身品の餓虎に身を施す *Mūṣṭvā* 王子の説話はこの經を一層有名にしたものである。奈良平安王朝の文學美術の題材にこれが屢々取り入れられてゐる。この説話は已に北涼の代高昌に法盛によつて譯された佛說菩薩投身餓虎起塔因緣經や、元魏の代涼州の慧覺等譯出の賢愚經第一摩訶薩埵以身施虎品第二に現はれ、慧



Bibliothèque Nationale (Paris)  
所蔵の *Suvarṇaprabhāsā* に據る

詢等澤出の聖勇造菩薩本生鬘論、投身飼虎緣起第一に見える。この本生鬘論は梵本 *Jātaka-nīti* に對比すると餘程異つたものである。 *Jātaka-nīti* の巻頭 *Vyākhyāna* を以て本經捨身品即ち第九品 *Vyākhyāna* と比較するのは好箇の研究であらうと思ふ。予は大體に於て本經が *Jātaka-nīti* のやうな绚烂たる宮廷詩の原形となつたものであると思ふ。流石にこれは馬鳴の作と云はれるだけあつて立派な詩である。本經の梵本を修正しつゝこの捨身品まで來た時に著しく文體が従前とは異つて來たことを感じた。(三三三、三〇〇)

## 宗教に關する生蕃習俗の探訪

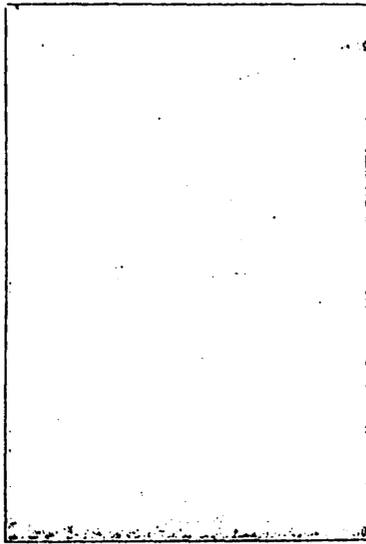
宇野 圓 空

水流東の峠をこえて臺車がすべり出すと、谷をへだて、東の方に角板山一帶の臺地が、午後三時頃の明るい日ざしをうけて展開する。蕃屋らしいのも點々して見えるが、腦祭から立つ煙に山の香りがたゞよふほかは、奥まつた蕃界らしい感じもしない。それでも駐在所によつて裏手の耕地ならんだ蕃社に案内されると、新しい移住地ではあるが、ボルネオあたりのダイヤク部落に入つた時のやうな心持がする。

十軒たらずの竹葺の小屋、割竹を周囲の壁にしたのは本來の造り方ではなからうが、母屋入になつた戸口一枚板の扉はみな古いものを取つてゐる。地上二三尺の床に建てた穀倉 *gumang* も竹葺で、徑一尺ばかりの反りのある圓板を鼠

返しにしてある。屋内は三四寸掘さげて、四隅に竹ばかりの寢床をそなへ、その間に手ごろの石を三つ四つ置いて焚火をしてゐる。盃形の上の平たい大きい臼 *tonon* に細短い棒杵 *paung* 四尺ばかりの竹弓に鎌を三四本に裂き分けた矢、それに反りのある片鞘の蕃刀が柱にかけてある外は、食器なども固有のものはほとんど見當らない。年よりの女と幼兒の外はみな畑に出てゐるらしく、人氣も少い静かなところに、太鼓をたゞくやうな機械の音もれる一軒がある。入つて見ると若い母親らしいのが、側の寢床に病兒をねかせて、兩足を投だした上にくり木の機胴をかゝえ、糸の端を足先で突張つて、調子よく梭を入れては叩いてゐる。織れた蕃布は麻地

に赤の毛糸と黒木綿でタイヤル風の簡単な幾何模様が出てゐる。黒木綿の腰衣に同じ筒袖の短い上衣をつけた女の服装は、蕃婦と呼ぶには氣の毒なほどであるが、額と兩頬の黥を見るとその生活程度を如實に示す北蕃に共通な象徴とし



シマブム 眞を尋

て、また反對の意味で氣の毒な感がある。

頭目の選定やら社 Tama 及び祭祠剛 *Ugata* の組織について少々土地の習慣を説明してもらつてから、大森嵌溪に臨んだ宿泊所薫風館に入つて、塵にまみれた洋服をドナラに着かえ、庭前

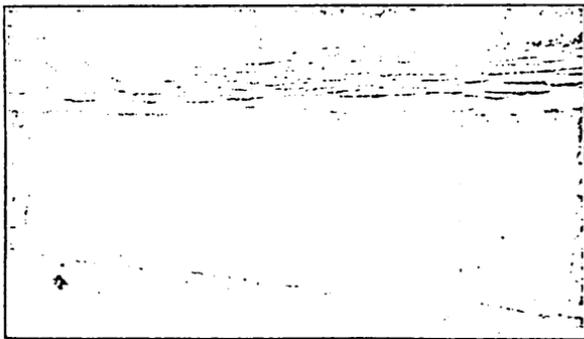
の青い芝生に下りて、枕頭山の肩におちる入日に、あたりの山々が染められた眺めをむさぼる。十二月廿四日といふのに六時になつてやつと下の溪から暮色が立ちそめ、東南にそびえた挿天山の頂に白い雲がかぶさる。月のない夜半、峯をわたる風がまたしても溪の水音を枕邊にはこんで、冬とは思へないが蕃界の寂しさは身にしみた。

日出をまつて三人のクリーにかつがせた籐椅子にのり、朝霧にぬれた角板山を東南に下る。河べりに水田が開け、水牛がこゝかしこに群れてゐるのは、理蕃の新施設のおかげだと護衛の蕃人巡查が説明してくれた。山際に五六軒ある合昭坪社の蕃屋を立てたのが、今日大正天皇の御一年祭であることをひしと想ひ起させる。河邊に下ると初めての鐵線橋、徒歩で渡りかけると中央のせまい踏板が危く、兩側の線は巾がひろくて手もかゝらないのに、進むにつれ

て上下にまた左右にぐらつく。水面からの高さを見下ろすと、少々冒険好でも足が戦く。幾度か橋上に立ちすくんで、やつと百二十間といふ長さを渡り越えた時に、はじめて後をふりかへつて橋頭の壯觀を賞でることができた。交代した警衛の巡査にこの地方での病氣呪ト *Jannegeop* の方法など聞きながら、白い穂の伸びたラハウの茅原を次第に山腹について上る。道が高い断崖にそうて迫つて來ると、左手の谷をへだて、向ふの山に處々蕃屋と開墾地が見える。ギヘン社のものであらう。

二里ばかりでカウボウ社につく。緩い斜面を開いて水田をつくらせた上に、近頃山から下ろして集團させたといふ新しい蕃屋が十軒ほどならんで、その端の小丘の頂には荒木の鳥居をしつらへて、神代をしのばせるやうな大神宮の小祠が奉じてある。屋内では煤びた鹿係蹄や長押にかけた魚紋などの外別に見るものもなかつたが、女が脚絆の下端を緩めて、赤い毛糸の房な

ど下げたのが眼につく。この社は今では行政上前山蕃の區域に入られてゐるが、本來これから



カ ト 社 石 板 家 屋

奥は後山蕃すなはちガオガンの系統であるといふので、多少生活の様子もちがつて來るらしく、少くとも本島人の影響が稀薄になつて、こゝに衣服などに固有の特徴があらはれてゐる。

山かげの道を小一里、岩を穿つたまゝの十メートル餘のトンネルを一つぬけると光景一變して、いかにも深山らしい峡谷に崖や楓が紅葉して、崖ぞひの道がせまくなる。

ピヤワイ社を過ぎてまた鐵線橋を二つ渡る頃は、谷は益々深くなり、五百尺にもあまる文字通りの断崖が殿めしい岩窟をあらはして眼にせまる。その間の高い急傾斜にシブナオ社やタカサン社の蕃人が粟まきの開墾をしてゐるのが壁かけの繪のやうに、燒立の煙が晝の日光に紫の隈をとる。カウイランの駐在所の前には藁灣櫻が眞紅に咲いて、こゝは秋日よりといふよりも春酣な暖かさである。高い頂上に守備隊のあるといふバロン山を左手にいく度か溪を回ると、對岸の谷底にバロンの蕃社が見え、急な坂を一つ越してガオガン警務分室の前に、いはゆる橋を下ろされたのが午後の四時である。

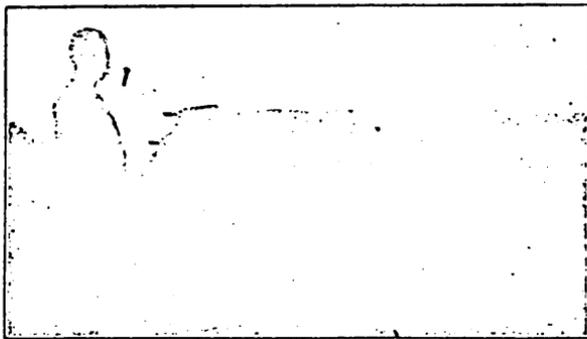
分室のうしろの崖を少し下ると、溪に近く何軒かの蕃屋がせま苦しくならんでゐる。ガオカン社とはいふが、もちろん對岸のエヘン社からの分れである。木片を不規則に割つたのを横にならべて家の壁にしたのは、特に北部タイヤル

族の固有の建かたである。内に入ると外より六七寸堀下げた土間、四隅に寢床をつくつて、中央が爐といふよりもたゞの焚火場である。その側で二三人女たちが子どもをかゝえ木鉢の周りに跪んで、眞黒になつた里芋の煮たのをかちつてゐる。これが普通の食事なのであるから、簡單でもあるが貧弱なことも想像以上である。器具や服飾の類も移住者であるためか案外貧弱で、その形式も見たところ前山蕃とあまり變つたところはないやうである。家々の前に豚の子のうろつくのを蹴ちらして、崖の上まで戻つてくると、頭目が二三人の蕃丁と畑から歸つて來るのに出會す。ガオガンを中心以南のマリコアン、キナジ―諸蕃から東の溪頭蕃屈尺蕃まで糾合して、頑強に我が討伐隊に抵抗した當年の英雄の一人だそうであるが、今はよる年波に勢力もなくなつて、手製の刻煙草を竹のバイブにくわへながら、樹の枝を杖にして坂を下りつゝ、ていねいにあいさつして行くのもいぢらしい。

分室の前の警察官クラブに泊めてもらふことにして、共同浴室のひろやかな湯槽に、山清水をなみくと沸かし沸えたのにつかる。青白い底にふみ延した足の先まで見へて、山奥の温泉にしても勿體ないやう、しかも善地らしい気分は身體ぢうに滲みわたる。マリコアンの峯つゞきのすそから夕靄が立ちそめる頃、室には石油ランプが吊されて、主任の金高警部が鶏を割かせて山らしい晚餐にくつろいだ歓待ぶり、杯と閑談の交換がいつの間にか學的な質問應答となる。祭祀團 *Kotoh Engi* と供饗團 *Kotoh nekhan* や狩獵團 *Kotoh Karpan* などの組織や關係は、タイヤル族の大部分に共通なものではあるが、またいくらか地方的な特徴をもつものと理解された。供饗 *nekhan* と饗宴 *ninekhan* が同語の流用であるのも面白く、禁忌 *piri* の機會の配置が、また公私の行事の宗教性の範圍を示す一つの指標であることを教へられた。話が細かくなると生蕃出身の警丁某君がよび出されて、失は

宗教に關する生蕃習俗の探訪

れんとする古習の云傳へと記憶をたどりながら、葬儀や耕作儀禮の次第と觀念とを無秩序にしかし正直に話してくれる。しまひに金高氏は



カト社下掘げ家屋さ蕃人

所藏の絨貝布 *pimphaan* や絨貝衣 *rohokskah* を取出して見せ、そのいくつかを研究のためにと割愛された。

夜も少し更けて、海拔三千五百尺の山奥は風もないのに蠻氣が冷い。古風な手燭のあかりに導かれて、後ろの山上の教育所を訪ねたが、主任の眞淵氏は不在で、寂しい草ぶきの教場が星

あかりに對岸の峯の黒い影と對立してゐた。

\* \* \* \* \*  
 こんな強蕃の土地にも夜襲や截首は今は昔語となつて、夢さへなしに一夜が明ける。残りおしくガオガンの屯所をあとに、橋にゆられて昨日の道を下りかけると、朝霧がはれて地形がなほはつきりと指點される。警衛の巡查から討伐當時の路線や勝敗のあとを一々臨地講義されて、この邊の生蕃の首狩のやり方まで詳しく教へてもらふ。槍と蕃刀と二人の銃手との四人が一組になつて、近い距離でねらひ撃つてから首をかつて持つて行くまでの動作と勞苦、あとの祭や宗教的な意味は改めて聞かなかつたが、取つた首の口から喉に酒をついで皆で飲むのが一つの方式だといふことであつた。カウイランで蕃布など少し分けてもらひ、今日は道ばたまでさかんに焼立をやつてゐる煙の下をいくたびかくゞり抜け、巖頭梢上に蕃刀を振ふ男のきわどい働きや、幾日かの山越をして身よりの者をたづね

に行くといふ老蕃夫婦の旅の姿に、やつぱり原始的な生活の芳しい半面を見たりなどして、いつかビヤワイ、カウボーも過ぎる。それから下は思ひなしか開けた世界への出口のやうに見えて、クリーの足も早く午後三時すぎには角板山までもどる。こゝでなほ少し生蕃出身の公醫や教育所主任に話をきく豫定でゐたが、今日は武術納とかで全山の係員がそれどころでないお祝ひ気分、文明人のもつ面倒な曆といふものでは、なるほど年末にちがひないと苦笑のうちに、樟樹の香の高い蕙風館の座敷でひとり調査報告書など繰つて休む。

二十七日の朝角板山を台車で下る。草嶺山の深林帯で一と雨來たが、大溪迄は一と走り、郡守や視學に壓旋の勞を謝して、すぐ桃園までバスで出る。三時前汽車が新竹につくと、洲應からの手配があつて、淨業院から城隍廟、大成殿など見物させてもらひ、別世界だなど頭を調節する間もなく、調度も女中もすつかり内地気分

な宿の一室に投げこまれる。

翌日は南瀛佛教會の講習會で、早朝に新竹を立つて獅頭山ゆきである。竹南からバスと台車をいく度かのり換えて中港溪にそうて上る。四灣をすぎてまもなく左手の山にとりつくと、苦むした石だゞみの參道が山寺らしい静閑のうちにつゞく。納骨塔にのぼつて展望すると、南へ溪にそうて南庄から獅里興、紅毛館が指點される。これが東の横屏山にかけてサイセツト族の住地である。さらにその東に高く聳える連山が、タイヤル族のカラバイ(メカラン)蕃、シャカロ一蕃バスコワラン蕃鹿場蕃などの據るところだとは、地圖と案内の黄君の説明とが一致してゐる。黄君の殿父は獅頭山創建發願の一人、その家はすでに三百年前福建からこゝに入りこんだ南庄の豪家である。付近は今に生蕃の領城ではあり、系圖にも屢々それらしい名前が出てゐるから、「私たちはもちろん生蕃との混血なんですよ」と、黄君はその淺黒いしかし敏活な顔面

宗教に関する生蕃習俗の探訪

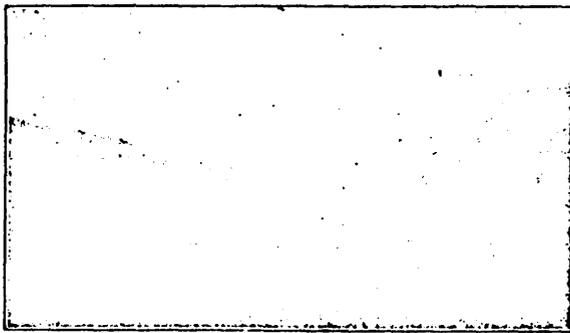
に懐かしげな笑を湛えて云つた。勸化堂から奇巖の間を山嶺に上り、獅巖洞の岩窟殿につく。自然の岩天井の下で、本島人の講習生を相手の講話は、我ながら異な反響が耳に入つたが、さらに岩壁下の狭い僧房らしい宿舍の一夜も、また別な山の味を與へる。南庄の邸へといふ黄君の召請もあり、大東河から奥の斷崖を見て水源の鹿場蕃までの視察を勧められたが、時間に制限されて心を残しつゝ決行を見あはず。

二十九日朝の講義をすませ、日程により急いで竹南に引かへし、三時の急行をとらへて海岸線を臺中に廻る。風ばかり強い海岸のさびれた光景は、この數日の山の生活と對比して、旅の世界の變轉を痛切に感せしめる。人氣の少ない追分の驛で静かに日が暮れ、夜の臺中で本願寺の松尾師の出迎をうけて、また都らしいその書院に一泊させてもらふ。

夜來の雨のつゞく中を、翌朝七時に臺中を發

して、二水から濁水溪について輕便線があへぎ上る。一時猛烈になつた風雨もいくつか墜道を通るうちに止んで、外車埕で臺車にのりかへる頃には、四周の山々に雲の衣が綻んできた。鐵線橋をわたり崖の下をぬうて、臺車の列が深い谷の底を上つてゆくのに、蕃地ではないが大樹を被ふた苔や蔦に深い山のさびが見える。五城からクリーに荷物をかつかせて、徒歩で右の溪間をのぼる。深林帯の急坂を半時間近く上りつくすと、朽ちかゝつた鶴見橋といふのを渡つて、やがて下り坂の向ふに日月潭の水面が見える。三時すぎ水社についたが、舟がみな漁に出て終つて、對岸のタレンコアヅ社（石印化蕃）を視察することができない。しかしこの生蕃は近年遊覽者の對象となつてゐるだけに、その杵歌などもよく知れ渡り、そして一世紀半ほど前に阿里山西南の大埔から移住して來たブスン族の一部であるから、飛地としての生活の變化を見るほか、固有の風習をあさるにはふさはしいもの

ではない。弧形のあまり廣くもない湖水を枯産のかげから望むと、向ふの丘の北の傾斜に數戸の蕃屋が點々してゐるのがその社である。岸にそふて道を左に取り、低い峠を下つて二つ三つ本島人部落を過ると、一時間余りて魚池に出た。



カウボウ社大ニ神宮

臺車をいそがせてスマアンの下を東へ、大林から先は北流する南港溪の水源について埔里盆地への下り路になる。それでも峡谷と斷崖に墜道を作つてぬけて行く風景は、埔里耶馬の名にそむかない。こ

こを出はづれたところまで能高寺の佐藤師が出迎へられ、あとは甘蔗畑と水田の間を一瀉千里、夕ぐれの埔里の町に豪華を下りる。能高寺で見舊知のやうに親しみ深い夕食の卓に語りあひながら、長年溪頭蕃のピヤナン社やシキクン社で蕃人の教化に従事し、北蕃の生活や風習に深い理解をもつ佐藤師とその令息から、文献になり微細な知識を與へられることが多かつた。これらの死生觀念から種々の呪術、奴隸の生活や自殺の現象についての説明は、どこまでも學的に興味がつきない。さらにこゝで又一さんと呼ばれて働いてゐる霧社蕃出身の青年ワリスワタンを呼んできて、南蕃での祭儀や呪術、耕作や遊戯のことなど話してもらふ。古傳のことになると郷里での見聞をたどつて話をまとめながら、無知を告白するのにも子供らしい正直さを示すが、さすがに言語だけは確かなもので、内地人のまた聞きや我流の發音とはちがつて、佐藤三君の話す北蕃のそれとの比較にも、可なり

宗教に關する生蕃習俗の探訪

面白い結果が得られた。

今日大晦日に霧社まで入つて年を越す豫定であつたのを、その邊の蕃社が町から余り近くないといふのと、一方で埔里から東南の山地にブヌン族の一社があつて、より多く古風を保つてゐるといふ話に、霧社蕃のやうすはずでに昨晩相當に聞きもしたから、誰もする櫻の花見など見合はせて、急に後者を見舞ふことに日程を變更する。早朝辨當をこさへてもらつて、佐藤師と二人づれで埔里の町を南にぬけ、枇杷城から水田の間の眞すぐな道を山に取つた。急な坂を少し上るともう斜面耕作のあとが左右に見え、近く伐木の音も聞えて、たまに行あふ蕃人の風體も町近くで見たのとはちがつてゐる。日月潭水電が掘りすてた墜道をつつぬけると、廣い臺地がひらけて本島人の耕作地になつてゐるらしく、一帶の地名がコイケン(過坑)である。山腹を東に廻つて、南へ山ぞひにつきつめたところ

ろに蕃社があつて、カト社といひ、ブヌン族の卓社蕃に少數のカンタンバン蕃が交つて、數年前近い山上の地から移住さされたものである。

蕃社の入口で道が行どまつて、豚どめの横綱を結び、内側だけに丸木に切目をつけて踏越を渡したところなど、争はれない民族的な流儀があらはれてゐる。内に入ると広い道が二町ばかり真直に高見まで通つて、兩側に二列に整然と蕃屋がならんでゐるのは、もちろん警察の指導による改良施設である。全村七十一戸ときいたが、見たところでは三四十軒もあらうか。板張板葺のかれらにしては文化住宅であるのも何軒かできてゐるが、古いのは大きな石盤石葺に、前後の壁も石盤石、前庭にも何枚かこれを敷いて、兩側の壁は小石を積あげたのが少くない。これがこの邊から以南ブヌン族とバンワン族の大部分とに固有な家屋構造であつて、ペリーが巨石文化の一徴證と見なすところのものである。屋内は一二尺掘りさげた土間、奥の片隅に

石盤石で圍つた殺倉があり、窓ざわにこれも石盤石を五六寸の高さに敷いたのが寢床である。

爐邊に跪んで里芋をかちつてゐた女子供に聲をかけると、みな黙つてはにかんで内や外へ避けようとする。その皮膚はタイヤル族よりは二分黯すんで、垢をためた不潔さ、その身體裝飾も首飾の外は殆んど何もない單純さである。女の衣服はやつぱり黒地の大體生蕃共通の様式ではあるが、男のでも裝飾意匠が北蕃のとはよほど簡單である。蕃刀や提袋にすらこれといふ飾りもない。男女を通じて體格も見たところ餘り頑丈でなく、身長は相當にあるが、額も細長くてむしろ鼻の高いのが目にたち、老人にはポリネシア型とも云ひたいのが少くなかつた。

蕃社の奥の一番高いところに教育所、診察所、浴場などの設備があり、相當年を経て駐在官の努力が加はつてゐるにもかゝらず、それは社のものゝ實生活に、まだしつくりと結びついてはゐないらしい。その前の駐在所に入つて主任

の佐藤巡查部長から、社 *usun* の組織や頭目 *Binna* の制度、氏族すなはち姓 *Salu* の組あはせと外婚の關係及び耕作儀禮などについて、長いあいだの知識を傾けて詳しいことを教はる。呪術特に瘧病のそれと呪醫とはともに *manomo* 又は *habasusi* と呼ばれ、二本の茅の棒片で病人を扱ふのである。それは多くの病氣が悪靈 *Kanio* が病人に憑いたり、またその生靈 *isian* を取り去ることが原因だからである。死者はこれまで家の前庭に埋めて、石盤石で覆ふておいたのであるが、變死者は死靈 *Kanio* になつて人に現はれるといふ。生前の靈魂 *isian* には善と惡と二つあつて、一つは死 *matar* とともに無くなつたり、また天に昇つて *akhe* (善靈や神) となり、他は *Kanio* (死靈惡靈) として彷徨する。祖先 *marraiger* は祭祀の對象としても多くは *akhe* や *Kanio* とは別に考へられてゐる。

なほ卓社の老蕃カラパンガン・バイといふのが呼びよせられて、姓の由來の傳説や外婚の理

由についての人々の心持、その他祭祀や禁忌の風習の細かいことを、問はれるまゝに妙なアクセントで長々と語つてくれた。晝食をよばれつゝまた往年の討伐の經過、霧社蕃との同盟對抗の出來ごとや獵場の占有など、次々に興味のある話を聞いて外に出る。所々家の前庭に中太の立臼 *nubon* を持ちだし、細長い杵 *kurin* で悠と粟をついてゐる女たちの姿は、どこまでも平和な社會のやうすを見せてゐるが、母親に泣きすぎる瘠せ細つた幼児や、軒下に一人轉つてゐる病人の後姿には、むしろ未開社會の弱者の悲哀をしみじみ味はされる。歸り途にも薪や鹽を背負ふて急坂をあへぎつゝ社へもどる男女に行あふたが、その顔には蕃界に相應な生活苦が浮んでゐる。山を出ると南北に三四里もあろうかと思はれる埔里の平野、本島人が縦横に埤圳を引いて、水田の水牛耕作をやつてゐるところに、幾層の文化段階の縮圖がひろげられてゐる。夕日をうけた關刀山の峯つゞき、強猛なマイバ

一ラ蕃の住地を行手に眺めて、その地の教化のことなど佐藤師と語りあひながら埔里にかへりついた。

往復六里ばかりの行程に疲れきつたその夜を、まだ盡きない生蕃談を根問ひ葉問ひして、山地なればこそ文字通りに年忘れしてすこす。除夜といふのに回想のひまもない一とねむりが、昭和二年の曆面に幕をおろして、眼がさめるとはや元旦と呼ばれる。形ばかりのおめでたうを云ひ交はして、内地を想はせる屠蘇や雑煮が膳にはこばれると、なほさら山らしい氣分がつよく湧いて来る。佐藤師一族に送られて朝の埔里を轡車で去る。急速で走りすぎる大林や魚池には軒の國旗に朝日が流れて、新年らしいのどけさが見えたが、晝近くなつては双子坑あたりの山村でも初夏の熱さを感じる。外車塚から二水に出ると店をとちて幕を打つた町の正月氣分、嘉義で列車を下りた通りすちは禮服に賑つて、迎へられた光照寺の座敷では、蕃界の記憶まで

がすつかりお正月といふ文明的技巧のうちに吸收されてしまつた。

習俗資料の採集は見ることも、聞くことである。ここに今の場合我々には後者が大切な内容を與へる。しかしこの方は『生蕃談片』として雜誌『民族』に投じたから、本稿には細かい話は省いておいた。

# 宗教心理のある見方

(J.C. Flower, An Approach to the Psychology of Religion.)

岸 本 英 夫

神學的の立場から出發した心理分析は暫く置いて、新しい意味での宗教心理の研究が起つたのは、比較的に近いことである。宗教の起源をエデンの園におき、宗教は天上に在す神のものであるとしてゐる限り、今日の様な研究の態度は生れて來ない。宗教を神の世界から人間の世界に迄引き下げて、人の心の問題として見る様になつた時に、はじめてわれらが現在とつてゐる様な心理的研究の立場が可能になつて來る。宗教を人の心の問題として考へる時に、然らばそれは心の何の様な作用であるか。かの能力心理學 Faculty Psychology の様に神に對する特別な能力の常住的な存在を承認するものや、又は、人間に特殊な宗教的本能が備つてゐること

を認める考へ方等が一般に行はれてゐた事もあつたが、此等の説は既に陰が薄くなつて來てゐる。人間の心の中に、他の精神作用と無關係な、ある獨立な能力や本能を認めて、これと神學とを都合よく結びつけて考へてゆくのでは、切角宗教を人間界に迄引き下して來ても、結局天上の月の代りに水中に映じたその影を指す様なもので、實質的な内容に於ては、何等異なる處がない。そこで此の様な特殊な考へ方のかはりに、もつと一般的な普通の心理作用から宗教を説明しようとする試が段々起つて來た。その説明の方法や種類には、人によつて様々な差別があるにしても、今日謂はれてゐる宗教心理學の大體のゆき方はそれである様に思ふ。

さて斯様に宗教心理學の方向が、一般心理現象から宗教心理を説明しようとする處にあるにしても、元來宗教そのものが最も複雑な精神現象の一つであるから、これを一般的に説明し去る事は容易な業ではない。多くの學者が、此の態度を以つて出發し乍ら、ともすれば、自らある究竟の概念をつくり出してそれに捕はれて仕舞ひ勝なものもその爲である。オットーOttoのDas Heiligeと云ひ、デュルケイム DurkheimのSacréと云ひその憾がないではない。勿論それから云つて徒らに分析に過ぎると、宗教現象と他の現象との相異點迄失つて仕舞ふおそれがあるので、此處に紹介しようとするフラワー Flowerの「An Approach to the Psychology of Religion」もその傾がないではないが、併し、兎に角今日の現状では次の如く云つてゐる著者の言葉は肯はれる。

「分析の歩を出来るだけ進めてその根本に迄溯り、一方、心して假定の上に立つ範疇に捕はれない様に注意する事が、宗教心理學の差し

當りの問題である。人とは常に、屋根を葺く前には、土臺を築く事に甘んじなければならぬ。然るに今日の心理學は、豫め當然なすべき分析を無視することによつて、非常に害はれてゐる。」と、

一體宗教心理の研究には常に二つの立場が錯綜してゐる。即ちその一つは事實を主として、事實の中にあらはれる人の心の動きを觀察してゆこうとするものであり、他は、どの様な人の心の動きを宗教現象と云ふか、即ち心理的な興味での宗教とは何ぞやと云ふ問題を扱つてゆく態度である。此の兩者は科學と哲學の對立と同じ様な關係にある。一方が事實を主として記述的であるに對し、他方は個々の事實を離れた意味 Meaning を主眼としてゐる。然も、科學と哲學であれば、その間自ら明白な分野があるが、同じ宗教を對象とする研究では、その間の差別はしかく判然たるものではない。即ち、客觀的

態度を以つて事實の觀察に従事してゐる中にも、その態度の根本には既に宗教現象に對するある潜在的觀念が潜んでゐて、それに従つて視野を制限し材料を選択してゐる。これは心理的に考へて當然のことである。従つて、宗教經驗全體を見透して、抱括的に宗教を定義しようとしても、宗教現象のうちの何の點を見てゆくかにつき、多分に個人的要素の含まれてゐる場合が多い。二つの要素が互に相錯綜してゐる處に、宗教の心理的研究は土臺から屋根へと順を追ふてゆく事の出来ない原因がある。そして又誤解の起る禍根もある。

リューバがその著「宗教の心理學的研究」の書後に示してゐる如く、今迄多くの宗教心理學者によつて、色々な見地から下された種々様々な定義は夥しい數に上つてゐる。そしてその定義の數は、即ち人によつて見方の夫々異なることを示してゐるものである。斯様にして、宗教心理を研究するに當り、どの様な立場に立つてゆ

くかゞ、非常に六ヶ敷い問題になつてゐる。これが今日の現狀である。かゝる現狀に對し、本書の諸者がとつた態度は、多少その趣を異にしてゐて、ある意味では問題の廻轉を暗示するものである様に思はれる。

従來宗教の見方は、主智的・主情的・主意的の何れにせよ、宗教現象を人間の心の第一次的な活動に歸する場合が多かつた、即ち、積極的に本能なり感情なり行爲なりを指示し或は其等を組合せて、そして宗教現象の宗教現象たる所以を掴まうとした。然るに著者はこれと反對に消極的の態度に立つて一般に宗教と云ふものは、人間の根本的な性情 *tendency* を直接に結合して出來たものでなく、寧ろ間接である、即ち、人間の外界に對する辨別力が増加して、環境の刺戟と反應とが適合しなくなつた時に、性情に従つて生ずる反應作用は失敗してゆきつまる、そのゆきつまりを免れ様とする人間の努力の一つの結果として宗教が生ずるのであるとする。著者は

之を行きつゝ、Fructuation Theory と云つて居る。

機能心理學の説く所に従へば、生物は本來、環境に對する順應作用を中心として變化して來た。生物がトロピズム・反射運動・本能意志と進化して來たのも、結局、外界の事情に適應する爲に外ならぬ。環境の状態が變化した時に、生物がそれ迄の辯別 (discrimination) 能力に従つて行動して居れば、そこに反應の失敗が生ずるのは當然である。その失敗を何度か何代か繰返して居る間に、新しい辨別力が生じて、それに従つて行動すれば、環境に適合する様になる、之が順應作用である。

著者の宗教に對する見解は、此の機能心理學の考へ方を、其の儘に推し擴げて行つたものとしてうなづかれる。即ち、宗教が生物の一なる人間の心中に生じたのは、矢張、此の理に従つて、外界に對する順應の結果と見たのである。人間

に、之を打開して、環境に順應せしめんが爲に宗教が生じたのである。

一體人間が外界の環境に順應することに失敗した場合に、心の中の衝動は依然として存在して居乍ら而も失敗の儘の状態にあつたとしたなら、其のつきつめた結果は、虚脱 (Collapse) の状態に陥るより外はない。併し虚脱に陥つて仕舞ふのは余程特別の場合である。其處迄に到らない、單なる驚愕や恐怖の状態を視察すると、一時的或は瞬時的に、虚脱と同じ様な状態を呈する。即ち、その間、刺戟に對する感受性や、外界に對する能動性を失つて仕舞ひ、心中には只幻想や想像のみが盛んに生ずる、これを Reaction by Withdrawal と名づける。この精神状態が宗教を説明するに非常に役立つ。

ゆきつまりの状態を打開するに二つの方法がある。一は、實際に新しい環境に順應し得る方法を見出すことである。これが普通に行はれてゐる智的方法である。他は、外界の環境は寧

の反應と外界との間に行きつまりがあつたが故ろそのまゝにしておいて、主觀を變へてゆく方法である。即ち、幻想と想像との力を借りて、最も都合のよい環境を空想の上につくり上げて、以つて客觀状態には變化のないに拘らず主觀的にゆきつまりから脱するのである。宗教現象はこれに屬する。苦しい時に人が神靈を心に畫く理由等は、之によつて面白く解釋される。

斯様にして宗教が環境に對するゆきつまりから止揚されて出來たと云ふ考へ方は合點出來るが、併し又、こうして出來たものは決して宗教丈けではない。宗教ならざる日常の行爲の中には、これと同じ説明に屬するものが澤山ある。即ち、これだけでは、特殊化され勝ちな宗教現象を一般現象と同列に置いて見ると云ふ點では特徴があいても、又それだけ、宗教現象の特性は、閑却された結果になつて居る。此處に本書の最大の難點がある。

此の點に至つて著者は宗教を他と區別する爲

に感情を持ち來つてゐる。「日常生活の普通な反應と、宗教のそれとを區別する標識になり得るものの存在することが考へられる。その標識になるものは即ち、感情である。」「新しい環境があらはれたときに、その中にあつて而も性情の示す處に従つて作用する爲には、幻想或は想像の力を借りて、主觀的に外界を都合よくつくり直して解釋せねばならない。然るに環境が次々に新しくなる場合には、心は常に外界に對して、親しみの薄い、歸趣に感つた様な状態を呈する。こう云ふ場合に、外界の狀況は、此の世ならぬ様、Beyondness の、又神秘の暈を戴いて見える。この世ならぬ様の感じ、それが即ち宗教的の感情である。」

Beyondness の説明は、これだけでは不十分である様に感ぜられるけれども、書中他に適確な説明を見出し得ない。これに余り捕はれない處が、却つて本書の面目の存する處かも知れない。併し乍ら振歸つて見るに、凡ての假設を排して

人間本来の作用によつて消極的に宗教現象を説明し去らうとしたゆきつまり説も、矢張、結局此の世ならぬ様の感と云ふ様な明白に説明し得ないものを入れざるを得なかつた。それは當然

の事乍ら、未だ問題は残されてゐると云ふ感を深うせぬわけにはゆかない。幸にして著者はこれを強調してゐないが、若しこれを強調するならば、著者が、*Das Heilige* 等を批評してゐるのと同じ欠點に自ら陥る恐れが充分にあるのではあるまいか。

兎に角斯様な宗教心理の見方の問題は、相對的なものであるから、何時解決し得ると云ふものでもなく、又、何れを可とすべき問題でもないが、著者が從來の行き方に對し、一つの見地を示してゐることは争はれないと信ずる。

猶、著者は、一方、アメリカの *Winnebago*

*Indian* の間に行はれてゐる *peyote* と云ふ刺戟劑を飲む祭の研究を材料にとり、他方 *John Fox*

の宗教經驗を観察して、この説を跡づけてゐる。これ等には、材料の使用法として面白いものがある。

註(一) *Flower, An Approach to the Psychology of Religion*

1927, p. 225.

(二) *ibid.*, introd. p. 8.

(三) *ibid.*, p. 47.

(四) *ibid.*, p. 23.

# 藥師如來の信仰と新藥師寺本尊

稻葉茂

藥師如來本願功德經やその儀軌及び我邦に於けるその信仰並に造像史等を背景として、新藥師本堂本尊について述べて見たいと思ふ。

## 一

世尊毘舍離國樂音樹下に於いて、大比丘衆萬八千人、菩薩三萬六千、國王大臣その他一切に圍饒せられて方に一會の説法が開かれようとしてゐる。その時、曼殊師利進んで説法を請へば、世尊は之を容れられて藥師本願經は宣説されるのである。先づ如來の名號と十洹河沙外の淨琉璃世界莊嚴を説き、直ちに藥師如來因位修業時の十二大願を説き給ふ。次の如し。

- 一、光明普照。
- 二、隨意成辨。
- 三、施物無盡。
- 四、安立大乘。
- 五、具戒清淨。
- 六、諸根具足。

藥師如來の信仰と新藥師寺本尊

七、除病安樂。八、轉女得佛。九、安立正見。  
二、除難解脫。二、飽食安樂。三、美衣滿足。  
かくの如き大願成辨して淨琉璃世界が建設され、藥師如來は日光、月光を常侍となし、十二神將に衛護せられて此處に常住されるのである。  
更に廣大なる慈悲を以て、設へ衆生が護惜施物、誹謗大乘、自讚毀他、殺生祀神等の大罪を犯して墮獄必定の者も、なほ藥師の名號を聞く時は直ちに救はれること、衆生の西方淨土に往生を願ふものあつて、(正に)東方藥師淨土に非ざるに、藥師の名號をさへ唱へれば、その命終の時、八菩薩を派遣して空に乗じつゝ、西方への道標もするし、この經を讀誦書寫する者あらば、天人をして常に衛護せしめること、盡形壽五戒、十戒、

一百四戒、二百五十戒を持つ者あらば必ず淨瑠璃世界に往生せしめるであらう等を説く。

その時圍繞の大衆中より、救脱菩薩進み出て、特に地獄に在る衆生は如何にして救はれるかと問へば、世尊は、藥師の名號を唱へることに依つて必ず救ひ出されることを答へられてゐる。

又現世の利益を蒙らんとすれば、七日七夜八分齋を持つて、晝夜六時に藥師を禮拜し、此經を讀誦すること四十九遍、七佛（後出）の前に各七燈（合計四十九燈）を點じ而も四十九日間絶やさず、五色の綵繡四十九尺なるものを以て周匝せよ。かくの如く供養すれば、所謂七難（人衆疾疫難、他國侵逼難、自界叛逆難、星宿變怪難、日月薄蝕難、非時風雨難、過時不雨難）必ず退散するであらう。又必ず九横の死を免れることが出来るであらう。

この時十二神將、世尊の前に藥師如來を信する者の擁護を誓ふのである。神將とは

- 一、宮毘羅大將。二、拔折羅大將。三、迷佉羅大將。

- 四、安捺羅大將。五、安世羅大將。六、摩涅羅大將。七、因陀羅大將。八、波異羅大將。九、摩呼羅大將。

- 二、眞達羅大將。二、招度羅大將。三、鼻羯羅大將。

である。以上で本願功德經は終るのであるが、藥師七佛名はこの經になく、七佛本願功德經に依らなくてはならぬ。

(世界)

(主)

(本願數)

- 一、光勝世界(四寶伽沙外)善明勝吉祥如來 八本願  
 二、妙寶世界(五寶伽沙外)寶月智嚴光吉祥如來 四本願  
 三、月滿香積世界(六寶伽沙外)金色寶光妙行成就如來 四本願  
 四、無憂世界(七寶伽沙外)無憂最勝吉祥如來 四本願  
 五、法幢世界(八寶伽沙外)法海雲雷音如來 四本願  
 六、善住法海世界(九寶伽沙外)法海勝慧遊戲神通如來 四本願  
 七、淨琉璃世界(十寶伽沙外)藥師琉璃光如來 三本願  
 かく八、四、十二種の本願が各世界の如來にあるけれ共、その内容に至つては琉璃光如來の十二本願と大同小異と云はなければならぬ。

## 二

更に念誦儀軌について一層具體的な勸請法や利益項目を見なければならぬ。我邦の藥師信仰

は之と密接な關係にあると思ふからである。

儀軌によれば、藥師如來を勸請する善男女人は、先づ清淨潔齋して神呪（縮三、五十二丁）十萬遍を誦し、淨泥を以て圓壇を築き、淨牛糞と檀香とを和して圓壇に塗り、その上に藥師如來の像を安置する、如來は左手に藥器、右手三界印、褊袒右肩を以て常軌とする。日光、月光の二菩薩を脇侍となし、十二神將それ等の周圍を護侍する。五色の綵繻四十九日なるを以て周匝し、七七日又は三七日の間祈願するのである。

密教の發達と共に、これ等作法について種々煩雜を増し、殊に像前作法に至つては、夫々の印形、一々の呪を説き明されてゐる。驚くべきことは一層すすんで、甚だ現世的末稍的に流れ、當時の醫法をそのまゝ儀軌に取り入れたことである。心病者は加持の青木香を以て心に塗るべし。頭痛の人は加持桂皮を二十遍を飲むべし。腫黃患者は加持鬱金黃一百八遍塗るべし。怨呪を受けてゐるものは加持苦練子を一百八遍火に

焼くべし。關節を患ふ者は加持湯水に一百八遍浴すべし。毎朝一掬の水を七遍念呪して飲めば一日の災厄を免るべし。臥時に一百八遍念呪すれば能く好夢を得て一切の吉凶禍福を豫知すべし等。

左手に藥器を持つこと等も必ずしも本來のものとも思はれぬ。尤もかくの如きことは時代精神とも大いなる關係あることは勿論であらう。つまり祈禱佛教の一面である。

### 三

元來この經は東方淨琉璃世界の救主藥師如來の本昔所作殊勝大願並にその世界の莊嚴功德を説くものであつて、一面阿彌陀經の西方安樂國への願生を説くに似てゐるものがある。すなわち藥師の名號功德を説くこと、又正法壞時（註二）の衆生を攝取すること、墮地獄必定の凡夫を救ふのみならず、已に地獄にあるものすら稱名の功德に依つて助かること等、特に彌陀の西方淨土に往生を願ふものをすら業々看屬の菩薩を遣して

西方への道標してやる等は全く阿彌陀の信仰と同軌のもの、様に思はれる。然るに我邦に於いては、此經請來の始めから専ら現世利益をのみ強調せられ、藥師と云へば病氣平癒の爲めの如來とし、後世善處は全く阿彌陀に譲つた形であつた。これは一面我國民性にも依るのであらう。推古の始めより現代に至るまで、遠くは尊貴の方の御惱平癒、國家の安泰を祈るために建寺造像のこともあり、近くは眼病、安産等の肉體的の惱みの除去を願ふ様になつてしまつた。

## 四

若し信仰と造像と相伴ふものとするならば、甚だ不審に思ふのは支那大陸に於いて藥師如來の造像が魏より唐に至るまで殆んど見當らぬことである。支那に於いて最も盛に造られたのは釋迦、彌勒、觀音、盧遮那等であつて、龍門の所謂藥方洞の本尊すら釋迦如來である。殊に藥師如來念誦儀軌は不空三藏によつて譯出されたことになつてゐる。これは金剛智に依つて儀軌が譯

出され迄は藥師の造像がなかつたことを證する。又新藥師寺本堂の土壇が天平十九年來のものとするれば、この時代已にこの儀軌が請來されてゐたと云はなければならぬ。唐の玄宗の世になされたことが直に我が聖武の朝に適用されたのである。

## 一、藥師琉璃光如來消災除難念誦軌(縮、餘、一)

一行阿闍梨撰、東大寺奄然弟子祚登之所請、今所刻者靈雲開山淨嚴和尚校本……享保甲寅長谷輪下沙門無等識

## 一、藥師如來念誦儀軌一卷(縮、餘、一)

大興善寺三藏沙門大廣智不空奉詔譯

## 一、藥師如來觀行儀軌法一卷(縮、餘、三)

南天竺三藏金剛智譯

延寶甲寅年寫畢淨嚴、天明元丑年以宇治惠心院本寫之、智積院慈忍、享保二壬戌秋八月校正以上本、豐山寓學沙門快道誌

## 一、藥師如來念誦儀軌一卷(縮、餘、三)

大興善寺三藏沙門大廣智不空奉詔譯、元文中既鐫梓、然彼缺脫之本、唯一紙闕、是故更校正以鐫梓矣。豐山長谷寓居沙門快道誌。

これ等は古密又は雜密と云ふのであらうが、これより先百四十年以前に、已に薬師の造像があつたことは、支那大陸と趣を異にする様である。

## 五

我邦造像史上薬師像最古のものを求むるならば、云ふまでもなく法隆寺金堂東壇安置のものである。而も法隆寺創建の根本々尊たるべきもので、推古天皇十五年の作である。奈良薬師寺金堂及講堂本尊、新薬師寺本堂本尊及び香薬師降つては延暦七年傳教大師自ら刻された根本中堂の本尊、弘法大師の東寺金堂の本尊等があり、更に記録にあるものとしては、興福寺金堂本尊、元興寺講堂本尊、又聖武帝天平十七年には天皇御不豫のため國毎に薬師七佛を造らしめられたこと等がある。要するに如何に薬師信仰が盛であつたかと云ふことが思はれる。

扱て以上のことを念頭に置いて新薬師寺本堂の本尊を見たいと思ふのである。この寺は天平十九年三月光明皇后の御發願に依つて聖武天皇

の眼病御平癒を祈るため、東大寺建立の餘材を以て行基これが造營に當り、薬師佛を勸請してその本尊とした。尙本尊そのものも行基の作だと云ひ、その御眼が特に見事に出來てゐるのはかゝる回縁によると傳へてゐる。天平勝寶三年十月天皇御不豫の折は、七日の間四十七人の清僧を招じて如法に祈願せられた。又光明皇后御自ら誓願されて垢穢を流してやられた千人目の疥癩者は實は阿閼の化身であつたので歡喜して阿閼寺を建立されたと云ふ。その阿閼寺とこの寺とも何等かの因縁ある様に思はれる。像は木彫丈六の巨大なる坐像であつて、他の看屬と共に天平末期の作であらうとされてゐる。この時期は恰も天平盛時の技術稍衰へ初めて、漸く次期の新様式への過渡期に相應し、鑄像佛より木彫に轉じて行くのである。その精神に於いても天平盛時の多少類癡的なるに反して、剛毅勇邁の風を現す様になつて來た。この像に於いても、面相豪邁、眼の切れ飽迄長大に、刀法亦頗る鋭

利、堂々の感を與へる。須彌座上に結跏趺坐し、施願施無畏の印（儀軌によれば左手藥器を持ち、右手三界印）をなし、褊袒右肩、裳裾を壇の前面に垂下せしめてゐる。光背は特に盛な擧身光であつて、頂上に寶珠をつけ、火焰を以て陽取り、半すかし彫りにされた寶樹中より莖を出して左右六つの蓮臺を支へ、その上に各中尊と同形相の像を安んじてゐる。これは中尊と合して藥師七佛を現はすものであらう。左右離れて日光、月光の二菩薩を脇侍としてゐるが、その背光は極採色を施し、褪せたりと云へどもなほその絢爛思ふべきものがある。更にこれ等を圍んで略等身の十二神將が圓を書りて外面して立つ。所謂八萬四千の看屬の上首又はこの經の擁護者である。その面相各變化自在、夫々の仕草によつて一種の快い氣韻を漂はせてゐる。

これ等十五の佛像鹽梅よく一つの圓壇上に配置されてゐる。併してこの圓形の土壇こそ例の牛糞と檀香とを和して塗られたものであらう。

實に藥師七佛七世界を一壇上に表現した意味深いものであつて、儀軌に叶つた勸請法と云はなければならぬ。他に有名な香藥師はこの中尊の胎内佛であつたとか、十二神將は岩淵寺より移したものであるか否か等は今は觸れない。如法に勸請し、如法に祈禱したであらうそれ等全體を込めて一つの美くしい藝術であつたに相違ない。

註一 文殊師利、觀音、勢至、寶積華、無量意、藥王、彌勒、藥上、

註二 此經の正法壞時と涅槃經の法滅盡と思想的關係あり。

註三 東大寺要録には寶龜十一年燒失とあり。

## エミル・セナール氏の訃

赤松秀景

三月末の事である。來朝中のシルヴァン・レギ教授の許へ、エミル・セナール氏の訃報を齎して來た。氏は、八十を越ゆる高齢の今日に至るまで孜孜として學究に精進された印度學界の碩學である事は周知の所であらう。其の業績は、嘗て氏を産んだフランスの光榮であるのみでなく、廣く且つ長へに、世界の斯界が銘記すべき事を思へば、假令、専門を異にする自分であり、其の功績の一端をもこゝに讃へ得ない憾みはあつても、其の訃音を傳へて哀悼の意を表したいのである。

エミル・セナール *Emile Senart* 氏は、一八四七年三月二十六日マルヌ州ランス市に生れた。

當時フランスでは、東洋の各方面に亘つて、歴史的言語學的研究が、勃興の勢を示し、中にあつて印度學に於ては、彼のウヂェーヌ・ピュルヌ

ーフに次いで、アベル・ベルゲーニユがあり、吠陀宗教に關する大著を遺した際であり、セナール氏も亦、此の方面に志して梵語の研究に進み、ペンフエに就いて、ミュンヘンからゲティンゲンに轉じて之を學んだのであるが、終生嘗て教職に在つて子弟の薰育に従事したのを聽かず、専ら著述に於て其の蘊蓄を示されたものと云はねばならない。一時學界を驚かした佛陀の神話傳説に關する著作が、一八七五年に公刊せられ、次いで、佛本行集經の異本原典マハーヴスツの出版は、初めて上梓されたものである上に、佛傳資料の至寶であり、實に完成まで十數年を費した大業で、バリ・アジア協會出版第二輯の初頭を飾つてゐる。之等の二著を他に於て、更に中亞關係に於て、阿育王刻文の研究が殊に知られ

てゐる。最近には、ケンブリヂのラフソン氏、パリのポアイエ師と共に、専ら、スタイン卿蒐集の贖居 *Kharosthi* 文書の出版に力を注ぎ、今日では、其の第一巻の刊行を見たのみで、未だ其の功了了へずして、訃報に接したのは、學界の爲に惜しむべき極といはなければならぬ。

斯くて、一八八二年學士院文藝部が、同氏を其の會員に選んだに見ても、氏の學識の程を察するに足るであらう。然るに、一方著述に依つて學界に貢獻した氏は、他方事實上東洋學界の權威として重きを置かれ、此の方面の會合には、其の學的たると否とを問はず、親しく同氏を席上に見るのは、決して珍しくはなかつた。自分も斯うした機會で數次同氏に接した事があるので、氏の面影が今更の如く偲ばれる。此の邊の消息を物語るものは、パリ・アジア協會との關係であらう。一八九〇年已に推されて同協會副會頭となり、越えて一九〇八年、バルビエ・ド・メイナールの後を襲うて會頭に擧げられ、爾來二十年の久しき間、其の發展に盡されたが、不幸、去る二月二十二日に終にパリで長逝されたので

ある。享年八十二。

次に、氏の主著を記して、其の遺業を偲ぶ事としやう。(尚ほ、此の他同協會誌等に發表せられたものもある。)

*Kacayanana et la littérature grammaticale du pali,*

1871.

*Essai sur la légende du Buddha, son caractère et ses origines,* 1875 (2e éd. suivie d'un index, 1882).

*Etude sur les inscriptions de Piyadasi,* 2 vol.

1881—1886. I. Les quatorze Edits.—II.

Les Edits sur piliers. Les édits détachés.

L'auteur et la langue des édits.

*Le Mahāvastu, texte sanscrit avec des introductions et un commentaire,* 3 vol. 1882—1898.

*Kharosthi Documents of A. Stein's Collection*

(avec M. Rapson et le Père Boyer).

*Les Castes dans l'Inde. Les faits et le système*  
(Bibliothèque de Vulgarisation du Musée  
Guimet).

## 新刊紹介

Beth (Karl),

*Frömmigkeit der Mystik und des Glaubens.*

Leipzig u. Berlin, 1927.

マニッヒン大學のキルト博士のこの近業は Mystik 研究に面白い立場を供してゐる。殊に随分と鋭く独自の心理學の見解を支持してゐるの暗示にらむ。中世の神秘家を聖々マニラの如く Seelenbrunnensymbol, キルトの如く Passionsmystik, ヒンメルトの如く speculative Ueerdichkeitsmystik の三つの型に分類してゐるのも興味あるものに思ひた。

Bhattacharya (B),

*The Indian Buddhist Iconography, mainly based on the Sēdhanamāta and other cognate Tantric Texts of Rituals.*

Milford, Oxford University Press.

著者 R. Bhattacharya 氏は人々知らぬ Mahāmahopādhyāya Haraprasād Shāstri 氏の Gaeleward's Oriental Series の Editor である。氏は此度佛國の A. Foucher 教

授の指導によつて標題の如き書を著した。氏は佛敎の佛像を以て偶像 (Idol) に非ず、寧ろ空識大安樂の藝術的表現なりと考へ、此の書が主として Siddhamāhāna を基礎としてかゝれたものであるから氏は亦 Siddhana の説明をなし、それがマニッヒン氏の如く Charm に無く procedure of Worship であるとして居る。其の外氏は觀世音や文殊菩薩や阿彌陀佛、阿閃佛等の説明をなして居るが、此の方面の研究者には便利な書である。

Case (Shirley Jackson),

*Jesus: A New Biography.*

University of Chicago Press, 1927.

簡潔に又非常に注意を拂つて書かれたケース博士の此新刊で殊に興味を惹くのは、基督教の社會的起原の著者として當然ではあらうが、社會的見地が頗る重要視されてゐる、らむである。この仔細に亘つて例に依つて随分と論難の餘地もある様と思ふ。

Dalke (Paul),

*Buddhism and its Place in the Mental Life of Mankind.*

London, 1927.

原始佛敎を福音的に解釋して現代人心に訴へ、其の宗教

的清操を起さしめんが爲に書かれたものである。著者は獨逸の原始佛教研究者として名高いが此の書は目的が福音的であるだけ言語學的興味は少いやうである。

Dutt, (Binode Behari),

Town-Planning in Ancient India.

Calcutta and Simla, 1925.

此の書は古代アーリヤン人の政治と都市村落の設計を巧藝論(*Urba-garta*)によつて述べ、併せて最近タキシラの發掘によりて發掘された古代印度アーリヤンの都市によりて之を立證し、次ぎに印度アーリヤン人の此等の都市は先住民ドラビタ人種の有した都市の組織に貢ふ所頗る大であることを最近のインダス河の狭谷の發掘の際、發掘されたドラビタ人種の都市によりて證明した有益な書である。

ダット氏は都市の起源を論じて、それが初めは市場であつて其の附近の小村落が市場と一緒になつてやがて大都市と發展するを述べ、印度のいづれの都市に於ても、一般の市場(*Salagari*)が都市の中央に位せることを論じてゐる。氏はそれより都市發展が其の沿ふ河流に貢ふ事、否河流に沿ふて大低都市が建設せらるゝ事を論じて、恒河流域の大都市を論じ、尙市中に於て王道(*Raj-pata*)について述べ通行人は四衢街道では右側を守る習慣ありことを述べてゐる。印度研究者が一般に此の方面の研究を等閑に附し

てゐるに對し氏がかく精細なる研究を發表せられたことは學界の一慶事である。

Guérinot (A.),

La Religion Djaina.

Paris, 1926.

耆那教は勿論波羅門教の一部面ではあらう。然し独自の觀念と行事とを有してゐることは明瞭である。著者は從來比較的閑却され勝であつた此宗教に就て歴史や教義、禮拜、諸制度を要領よく概観してゐる。

Heiler (Friedrich),

Die Wahrheit Sunder Singhs. Neue Dokumente zum Sadhu Streit.

München, 1927.

「祈禱」の著者ハイラーが印度の基督教神祕家サンダー・シンクに對する温い同情者であることは知られてゐる如くである。著者は再び彼のために三百頁に亘る本書を出したのである。

Hertel (Johannes),

Die Sonne und Mithra im Avesta.

Leipzig, 1927.

此の書はアヘスタに於けるミトラ(Mithra)と太陽の崇拜とを取扱つたものである。著者の見解に従へば初めインド、イラニアンとインドアーリヤン人種とが分かれて以後、いづれの人種も皆火を崇拜する習慣があつた。而してインドイラニアンは吾人の身體も火によりて支配せらるゝと考へたので善惡の兩火あつて善火によつて人間が支配せらるゝ時は生き、惡火によつて支配せらるゝ時は人間は死すを考へられてゐたのである。諸神(Daivas)は最高の火の權化であり、天上の光明(Swiat)の中に顯現し、富の光(Ṛ)榮光(Khavadrah)の中にも現るゝと考へられた。故に諸神は火の權化といふ點に於て、いづれも同一性質で、後世印度の aṅgavātara の教理と大差は無いのである。人間中の火は何等光明なく身中に顯現してゐる、たゞくはウパニシヤツドの agni vaiśvānara の如きである。

著者はかくの如き火の性質を論じて次第に論鋒を變更し吠陀のシトラバルナ神とアヘスタのミトラを論じ、やがてそれは星夜の躰なりを觀じ、初めに軍神なりしミトラがかく變化せし過程を論述して居る。

Jones (Rufus M.),

The Faith and Practice of the Quakers.

New York, 1927.

ルフユス・シヨーン博士がクエーカーの大權威であること

は云ふ迄もないこと。此書では前半がクエーカーの信仰に後半が行事に就て適切に述べてある。想ふに現代の Quakerism は大いに宗教學者の注目すべきイジムである。著者は此方面で信頼すべき資料を供してゐて呉れる。

Kern,

Die griechischen Mysterien.

Berlin, 1927.

密儀宗教の泰斗であるケルン博士の近業。八十頁ならずの小著ではあるが内容の充實は無論の事。

Mahoney (C. K.),

The Religious Mind.

New York, 1927.

その間何等獨創的見解のみるべきものはないが宗教心理に關する現今のある方面の行き方を極めて要領よく概括してゐる。尤もに本書の價値がある。

McNelis (A. H.),

An Introduction to the New Testament.

Oxford University Press, 1927.

種々な欠陥もないではないが、大體からみて新らしい味もありアメリカで發行された概論として極めて有益である。

殊に概論を廣意に解して「原典批判」「靈感と價值」などを取扱つてゐる點は頗る光彩を放つてゐる。

Ranade, (R. D.),

A Constructive Survey of Upanishadic Philosophy. Being a Systematic Introduction to Indian Metaphysics.

Poona, 1926.

著者は此の書を上梓するの目的を述べて、the systematic exposition of all the problems that emerge from the discussion of Upanishadic thought in their manifold bearings, or, alternatively, the presentation of the teaching of the Upanishads according to the methods of Western thought, or again, to put into the Hands of Orientalists a new method for treating the problems of Indian Philosophy.

この書は如何なる様にウパニシヤツドの思想をそれより生ずる印度哲學思想を西洋哲學研究の方法を以て解説しようといふのであるが、著者が元來印度人であるから泰西人が其の自己の方法を以てウパニシヤツドを研究したもののより、私は此の書に期待する所も亦それだけ大である。第一章に於てはウパニシヤツド思想の背景を述べて之を叙述し以下各章に於て、ウパニシヤツドの宇宙論、心理論、形而上學、倫理學等を解説してゐる。最後に著者はウパニシヤツドの

時代を西歴紀元前千二百年より六百年の間となし、梨俱吠陀を以て之を溯る約千年前としてゐるのはあまりに獨斷にすぎらぬであらうであるが、此の書は全體からいつて極めて眞面目な書であるから學界から歓迎せられるであらう。

Selbie (W. B.),

Congregationalism.

New York, 1927.

Oxford の Mansfield College の校長として今名をより一九二四年に「宗教心理學」の好著を物した著者が執筆した簡單な Congregationalism の歴史的研究である。

Smith (William Carlson),

The AoNaga tribe of Assam. A Study in Ethnology and Sociology. With an introd. by J. H. Hutton.

London 1925.

標題の示す通りアッサムに於けるアナナガ族の研究で、アッサム國政府の人種學叢書第四篇である。此の民族は Mongeen の Chonghi の二部族より成り、相互に獨立せる部落を有し、其の結婚制度、寡婦嫁夫制度等の社會制度に於て、人種學上興味ある材料を提供してゐるのである。

Suzuki (Daisetz Teitaro),  
Essay in Zen Buddhism.

(First Series) London 1927.

京都大谷大學教授鈴木大拙氏の近著、氏の禪學への深い理解を徹底せる思索とは誰しも認むる所である。印度佛教を離れ寧ろ支那大陸を發祥地とした此の禪宗が日本佛教と深い關係を有せしことは説明するまでも無く。私は此等の佛教史を研究する人にはいふまでも無く廣く心理學的に宗教的經驗を研究する人にも此の書を御樂めする。

Underhill (Evelyn),  
Mystik.

Nach der 8 Aufl. München, 1928.

英書の神秘主義に關する研究中でも大いに知れてゐるアンダーヒル女史の「神秘主義」の獨譯。

Walliser (Von Max),

Die Sekten des Alten Buddhismus.

8vo. pp. W+93. Heidelberg, 1927.

此の論文は著者マックス氏の Die Buddhistische Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung 叢書の第四卷に相當し、著者が佛教哲學研究者の一人として名高い人である事は人のよく知る所である。

Volbermin (Georg),  
Schliermacher und Ritschl.

Tübingen, 1927.

極めて簡單ではあるがウエバーミンの好題目の此書を紹介して置く。

Wood (W. A. R.),  
A History of Siam

London, n. d.

シヤムの古代より西紀一七八一年に現今のシヤム王朝を建設したナヤ王第一世の時代に至るまでのシヤムの歴史を叙述せしもの。此の書の終末には現今の王朝時代に起つた出來事を Prajadhipok 王の代まで叙してゐる。尙著者は此の書の序文に他日現今のシヤムの歴史を詳細に述べて見たらうといふような事をいつてゐるが、現在まで斷片的の歴史ことが有らぬシヤムの全般の歴史であると言ふ點に於て期待を得るべきである。

Woodburne (Angus Stewart),

The Religious Attitude. A psychological

study of its differentiation.

New York, 1927.

印度 Madras Christian College の Woodburne 教授は宗

教的態度を科學者の藝術家及び道德家などのこは全く別種のものご解しその基本的の差違を本書で究明してゐる。原始宗教をはじめ諸宗教一般に可成り深い智識を有してゐるこごが（就中印度の諸教）、本書の價値を裏づけしてゐる。然し引用書が英米のに殆んど限定されてゐるのは我等の立場からすれば多少こも遺憾の感がある。

大屋 徳城 著

## 日本佛教史の研究

京都 東方文献刊行會出版

三本對校三階佛法上下二冊の選者として又寧樂古經選三冊の著者として有名な大屋徳城氏は最近、日本佛教史の研究を公にせられた。氏が日本佛教史の研究者として又古寫經古記録の研究者として常に學界に著き貢獻をなされつつあるは世人のよく知る所である。此度公にせられた日本佛教史の研究は著者も序文に述べて居られる通り其の佛教研究の序説ともいふべく、氏の佛教研究の出発點である日本佛教史の歴史的研究の成果である。此の日本佛教史の研究は第一第二第三三冊續刊にせられる豫定であつて第一巻は主として「飛鳥朝、寧樂期及び其の系統の佛教に關するもの」の研究である。而して著者の豫定によれば第二巻は「天台眞言の平安佛教に關するもの」第三巻は「禪淨土等の鎌倉佛教に關するもの」であつて、此の三巻によつて初め

て著者の日本佛教に對する見解を窺ふこごが能るのである。

今第一巻の内容目次を見るに

- 一、大陸の佛教と飛鳥、寧樂朝の佛教
- 二、南北朝佛教と飛鳥朝佛教との連鎖
- 三、文化史上に於ける法隆寺の地位
- 四、上代の造像に於ける個性の問題
- 五、唐朝の佛教と寧樂朝の佛教
- 六、涅槃經疏の日本傳來に就て
- 七、文化東漸のいろく

二、平安朝及び其の他

三、鎌倉時代

四、南北朝以後

大體以上の項目になつて居つて各項の下の標題を見ても著者の豫定通り、飛鳥朝や寧樂朝の佛教や其の系統の佛教の研究であるこごが判るのである。

一一の紹介批評は門外漢なる私のよくする所では無いが一覽しただけでも、著者が全く新しい資料を基礎として日本佛教の文化史的意義の闡揚に努めてゐられるこごは誰しも之を一讀したものの直ちに看取する所であらうが、由來三國佛教傳通縁起の類より外に未だ日本佛教史の歴史的研究を試みた人は比較的少い今日、此の書が此の方面の研究者に好個の指針となるこごはいふまでも無い。

いふまでも無く、日本の飛鳥朝や平安朝の佛教が支那大陸唐代の文化の影響無しに發展したものであるとは考へ得られ無いのであつて其の唐代の大陸の文化さいへども未だ西域地方の文化殊にベルシヤ文化等の影響を除いて獨立に發展した文化だとも考へ得られ無いのである。又支那大陸の文化と日本の文化の中間地帯なる朝鮮の文化も研究考察の對象とせなければ無ならない。故に西域地方から支那大陸朝鮮日本と西より東に文化圏を擴張して考へて初めて此の系統に屬する文化を研究玩味し得るご同時に、日本文化殊に奈良朝平安朝の日本佛教をも味はひ得るのである。

以上の意味に於て著者が大陸の佛教と飛鳥聖樂朝の佛教なる項目の下に大陸の文化を論じて、更に之を造像の上より考察し次に日本の法隆寺等當時の文化の産物を研討せるは眞に卓見といはればならない。

此の書は四六版總數五百頁、あまりに尠大ならず手頃の研究書である。私は著者の日本佛教史の研究第二卷、第三卷が一日も早く出版せられて學界を裨益することの益々大なることを期待してやまぬのである。

サンダー・シンダ著  
金井爲一 耶譯

## 靈的生活の諸相

——其後の生涯——

新刊紹介

東京 厚生閣發行  
インド民族が持つ神の瞑想と融合の深い體驗を有して後に其教徒に回宗したサンダー・シクダに就ては英米獨等で既に多くの文献も出てゐる。日本でも二三の譯書がある。本譯書は極めて簡潔な思想を以て、神との喜ばしい一致の深い交りを述べたものである。附録には譯者がその後のサドウの生涯を詳細に述べてゐる。

常盤 大定 監修  
佛典 説話 全集

## 第一卷 説法篇

東京 隆文館發行

本全集は漢譯一代藏經中から説話をとして興味豊かなものご廣く蒐録し現代語に譯述したもの。この試みは、今では概して無意識的にはなつてゐるが而も深く我民衆の心に透浸してゐる佛教文化のエレメントを現代的に甦らし、容易に人に會得さすものごとして少なからぬ價値を認めればならぬ。本巻は第五回配本ではあるが幸に第一巻であり、これまで紹介されなかつたので、こゝに一言する次第である。本巻に於ても話の變化多く、讀むに困難なく、深き興味の内にとりこまれる。唯、「捨てがたき佛教語、術語」等に少ごの註釋の勞を取られたならば、佛典に親まず佛語を解しない大衆にさつて更に利する處が多ごはないかと思はれる。

金子鷹之助著

イエスとパウロ

—基督教社會思想史の一節—

東京 同文館發行

「價值」から「實在」へ、「實在」から「神」へと移りゆく必然の道を進り來つた經濟學者金子鷹之助氏の生活記録であるとともに、スピノザの如くブルノーの如く冷たい真理に燃ゆる左右田博士門下の俊敏金子鷹之助氏の學的勞作でもある。サブタイトルの語る通り、筆者當面の問題は教義史や教會史ではなく、社會思想史中のイエスキングパウロであつて、しかも社會思想の焦點を國家主義が無政府主義が、資本主義が社會主義か等の問題に置かず、純粹に「個人對社會」の根本問題に置いておる。

「我が國はこの世のものならず」(ヨハネ傳一八章三六)神に召されたるものの社會は「見えざる教會」である、コールの所謂共同社會、隣人愛と犠牲性が最高位を占め、人々は內的精神的に結合して、法と權利との紐帯は融滅し去り、義は今や「より勝れたる義」(愛)に置き換はれたる社會である。ゆえに福音書中には何ら經濟革命や社會改造のプログラムは見出されぬ。見出さるゝものは經濟的共產主義にあらずして宗教的愛の共產主義、功利的社會主義にあらずして愛に基く精神的一致である。しからば、かゝる「共同社會」が如何なる變遷によつて「新社會」となり、「見えざる教會」が

「見える教會」となつたか。著書は具體的普遍 (Konkrete Allgemeinheit) の思想を用ひて、この間の消息をパウロの思想中に説明し、中世加特力主義の萌芽を指摘しておる。著書の自白する如くハルナツクの影響が非常に見える、

また左右田博士の思想に負ふ所多きは當然であらう。生活態度の動搖期の勞作ではあるが、基督教社會思想史の一節として、あくまで史學的直觀方法に基く客觀的勞作なることに賛成するともに、豊かな情操と眞執な態度を有難きものに思ふ。

御木本隆三著

ラスキン研究

東京 厚生閣發行

現代人のある人々は自己の寂寥と孤立を慰安するため過去の偉大な哲人の生活へと味到してゆく。そして我々の「心の論理」を同感して呉れるものははや古典の人々ではない。パスカルの時代、ブレイクの時代、ラスキンの時代へ。ラスキン(一八一九—一九〇〇)はイギリスの産業革命の大過渡期が生んだ反動的な經濟學者であり美學者、社會學者である。彼の描いた理想は美しく高い。

著者は「トルストイを通じてのラスキン」の章で、「ラスキンとトルストイの宗教觀」なる興味ある研究を述べてゐる。我等は何かの機會に著者のラスキンの宗教觀に關する

一層詳細な發表に接したいと思ふ。

ジ・エフ・ムーア著  
菅 圃 吉 譯

### 比較宗教史概論

東京 啓明社發行

Harvard 大學 G. F. Moore 教授 The Birth and Growth of Religion (1928) を改題した譯書である。譯者は嘗つて氏の薰陶を受けた人。原著の表題の如くに、宗教の起原と發達とを主として高等宗教の權威ある諸材料によつてわかり易く解説したところ、この老大家の非凡の胸が認められるのである。

鶴 藤 幾 太 著

### 宗 教 學 概 論

東京 教育研究會發行

新春早々に「宗教學概論」が公刊されたことは混沌たる斯學の現況にみて大いに慶賀すべきことである。併し著者の眞意は本書の價値を學界に問ふて、斯學の一指針となすよりも擧る要領のよい概觀的な教科書とするにあつたのではないかと思はれる。強いて此書を難すれば、假に規範學としての宗教學を樹立する考なれば兎に角、比較的宗教現象論に力點を注いでゐるを稱してゐる本書で宗教現象に

關する専門的研究を尤も尤かつたことを感服してゐるのは遺憾である。

### 編輯後記

- 都合に仍つて羽溪博士の續稿は次號に廻した、之を諒せされたい。
- 近く歸佛さるる印度學の大權威 S. P. Varma 教授が本誌のため特に寄稿さるゝ管のこゝろ遂ひに本號の間に合はなかつた。次號を飾るゝと思ふ。
- 各方面から多大の期待を受けてゐる本誌特輯號「最近宗教研究思潮」は愈々本月下旬發行の豫定にて、目下印刷を急いでゐる。

宗 教 研 究 定 價 一 冊 金 壹 圓 送 料 六 錢

錢 六 料 送	圓 壹 金	冊 一	一 隔 日 發 行 回
共 料 送	圓 參 金	( 分 年 半 ) 冊 三	
共 料 送	錢 拾 八 圓 五 金	( 分 年 一 ) 冊 六	

不 許 複 製

昭和三年四月廿五日印刷  
昭和三年五月一日發行

新 第 五 卷 · 第 三 號

( 定 價 金 壹 圓 )

編 輯 者

宗 教 研 究 會

右 代 表 者

東 京 帝 國 大 學 宗 教 學 研 究 室 內  
姊 崎 正 治

發 行 者

宗 教 研 究 發 行 所  
東 京 市 神 田 區 表 神 保 町 二 番 地 株 式 會 社 同 文 館

印 刷 所

森 山 讓 二  
宮 本 印 刷 所  
東 京 市 神 田 區 畑 子 町 卅 四 番 地

發 行 所  
東 京 市 神 田 區 表 神 保 町 二 番 地 · 株 式 會 社 同 文 館  
宗 教 研 究 發 行 所

價 目 東 京 三 七 四 六 番 電 話 神 田 九 三 三 番  
三 〇 八 〇 番