

(1-1)

## 宗教を語る時に捉へられるもの

宇野圓空

宗教といふ言葉の使用度が多くなるだけ、それだけ意味の確定が困難になるのは、言語學的にも社會學的にもやむを得ないことであらう。西洋でもこれが事實上主にキリスト教を指してゐた間は、今からかへり見てよほど問題も少なかつたが、それが他の教義體系や歴史上の種々の異教、ことに未開民族の信仰や行事をも總括するやうになつてからは、その意味内容に根本的な變化があつた。これは思想史ことに宗教學史の上での一大躍進であり、初期の宗教哲學と一般宗教史といはれるものゝ、著しい對照を示すと同時に、宗教といふものを捉へるのに非常な困難を加へたやうである。さらにそれが宗教學や宗教哲學の中心的目标として、宗教の本質とか宗教一般などいはれるものを、より多く指示するやうになつてからは、通俗的にもこんな概念が相當によく印象されて、人々がこれを口にする時の考が、よほど複雑にもなり、また時によつて區々な内容をもつやうになつて來てゐる。

我國の宗教といふ語が、昔から宗旨とか宗門とかいつたのと、かなりの開きをもつてゐるのは、

宗教を語る時に捉へられるもの

大體同じやうな知識や態度の變化にもとづくのであつて、それが一つの翻譯語であつてもなくても、つまりは新しい意味を盛つて取入れられた歐洲語のそれと、思想的に同じ役目をしてゐるわけである。したがつてそれは佛教かキリスト教か、それとも神道などの諸派の中で、自分が屬してゐるか、または對手や多數の人々が信奉してゐると認めた一つの宗教體系を意味することもあり、それらを中心にして大よそ知つてゐる限りの種々の宗教を概括することもあり、特に眞實の宗教とか若くは宗教そのものといつたやうな觀念を、主として表はしてゐる場合もある。

もちろんこれは言語の發達若しくは轉義性として當然のことであるが、これら種々の異つた意味が、入り亂れてゐることは、一つは日本語の性質として、日常の會話にも學問上の議論や思索にも、ことに甚しくあらはれてゐる。ヨーロッパ各國の言語では同じ宗教といつても、それを限定する形容語句のほかに、その單數複數をしめす語尾の變化と、特殊のか汎稱的かの冠詞の作用などで、直接にもその意味が多少はつきり表はされる。ところが日本語にはこんな要素がないため、特に念を入れてそれを制限しないかぎり、上のやうな種々の意味が、宗教といふ一語に混線してあらはれ、そこから種々の誤解や議論のゆき違ひが起るばかりでなく、思考に對する言語の機能は、話者や筆者の主觀にまで反省と論理の錯綜を與へる。

それで言葉の問題は別としても、私たちの宗教觀や宗教論に於て、一つの宗教と諸宗教と、ま

た各宗教と宗教一般といふことゝが、はつきりと區別されずに取扱はれることは屢々あるので、時としてはそれが自他を無意味な迷想に導き、無用の論辯を費させる源になることが多い。それが或る程度までは宗教といふ事象の性質上餘儀ないことでもあり、かつ個々の事實と本質的概念とは、もとより互に關聯して考へらるべきであるが、これがためにその主眼點として捉ふべきもが見失はれ、いつか大なる誤謬が是認されるやうなことがあつてはならない。そこで人々が宗教を語る時には、これらの中でのどんな意味の宗教についてであるか、少くともこれを自分に反省して見る必要があることは確かである。

歐米の社會で生れたこれまでの宗教の研究が、多くはキリスト教を出立點とするか歸着點とするか、とにかくこれを規準として考へられたものであるのに對して、今後の我々の研究は東洋の宗教特に佛教を中心とすべきだといふ意見も、近頃さかんにあらはれてゐる。道理なことである。けれどし宗教の諸現象の説明には、一つの宗教ことに内面的に著しく發展したものについて、深い考察と理解をすゝめることが、何よりも適切な方法であることは疑はれない。しかしこの場合にも一宗教の原理が、必ずしもすべての宗教を支配する普遍的なものでないことは注意すべきであつて、もし特殊なものが無制限に普遍化するならば、それがいづれの宗教から見出された理法であつても、その方法的過失は同じことであり、そこにまた一つの宗教と諸宗教との混同があ

る。これがすべての宗教を批判せんとする宗教學の立場からは、特に親しい宗教についての主觀的な見解が、多少制抑される理由であつて、研究對象としての經驗が、直ちに學的主觀となりやすい宗教については、この警戒も全く不必要ではない。

また同じ宗教でも、それを過去の歴史や現實について考へると、その將來を豫想したり主觀的に理想化して見るのと、その説明や評價に甚しい徑庭のあることはいふまでもない。しかもこれがまた主觀の信仰や愛著と關聯して、學的にも屢々錯綜して論せられる場合が多いことは、これを批判する上から見のがしてはならない事實である。客觀的な考察には宗教の發生や史實が主として着目されるのに對して、自分の信奉する宗教は、それ自身にすでにその好ましい方面だけが選擇されてをり、なほこれを未だ現はれない最上のものにすら引つけて考へることが多い。そこに同じ名を冠せられた宗教が、實際は全くちがつた對象として與へられてゐるので、信者としても批判者としても、これにもとづく議論の齟齬に惱まされるのは、その宗教といふものに對する反省が十分でないことを示してゐる。

なほ歴史的に事實としてあらはれた諸宗教、乃至まだ現實にあらはれてゐないでも、具體的なものとして想定された特殊の宗教のほかに、宗教そのものとか宗教一般といふやうなものは、一つの抽象的な概念にすぎないといふ非難がある。これは非難といふよりも、或る程度まで眞實で



ある。しかしたとひそれは抽象的なものではあつても、研究の對象としての一つの存在ではあり得るので、同時にそれは具體的な特殊宗教とは區別さるべきであり、歴史的な事實をかへりみての諸宗教といふ觀念と、必ずしも同じものではない。これがまた實際には屢々混同されて、宗教一般といふことが、直ちに諸宗教もしくは各宗教の意味に理解されることは、特に歴史的科學的な考察に多い傾向である。したがつて通俗的な宗教の論議に、この點から甚しい混亂が起つて來るのは餘儀ないことであるけれども、こんな意味での宗教を語るのにも、宗教史的な考へ方と宗教哲學の目標とするものとは、その間に可なりの距離がある。後者を『あるべき宗教そのもの』と限定しないまでも、單にこれを『あつた諸宗教』の普遍的な概括と解し去ることは許されない。

かくして宗教といふ言葉や觀念が、時によつて種々の意味や範圍をもつことに注意するならば、強ひてこれらを一義的に決定して見ることは、おそらく無理でもあり不必要でもあるだろう。そしてむしろそれらの内容を、時に應じてはつきりと區別して考へ、特に度外視されやすい意義に對して、その理解と反省をすゝめることこそ、いづれの側に向つても問題の解決のために要求される點である。

かりにこれが事實上の諸宗教をさす場合でも、人々がどんな事象を宗教と認めてゐるかを考へてみると、その見込や解釋はさらに區々雜多であつて、これを一つの點に歸結せしめることは容

易でないのみならず、それには屢々宗教としての重要な方面が看過されてゐるものが少くない。宗教を考へる時に、私たちは何よりもまづ一定の教義體系や、これを信奉するどれほどのかの人間の集團もしくは教團組織を想ひ浮べる。そしてその各々の體系や個々の教團を一つの宗教と見なし、それらの總和が諸宗教であり宗教一般ですらあるやうに考へるのが、昔も今もどこの社會にも習慣づけられた傾向である。その體系や組織の整理と制度化は、實際に於て程度の問題であり、それら相互の對立關係も、相反敵對から、類似聯合のそれにいたるまで、全體が決して一様ではない相對的なものであつて、一つの宗教としての單位は、つねに動搖して明確でないのである。それにもかゝはらずこんな見方が少くとも常識的に、もつとも有力なものとして行はれてゐることは否定できない。そしてこれには教主や會議によつて統制された集團を主眼として、カナダ監督教會とか天台宗眞盛派といふやうな特定の教團を、夫々一宗教と見る制度的な見解と、佛敎マホメット敎といふやうに、比較的にひろい統一をもつた教義體系を、宗教の實體と見なす考とが、嚴密には區分されるのであるけれども、實際には多くこの兩者が、どれほどの歩合で結合されて、便宜にしたがつて人々の宗教觀を形つてゐる。

それでこんな制度的 institutional なもの、整頓承認された established ものみに宗教をみとめることは、一方では宗教の社會的集團的な見解となり、他方ではまたこれを與へられた教團や教

義と見なす客観主義ともなつて来る。換言すればこの立場からする宗教とは、人々が宗教的生活をいとなみ、宗教的になり得る唯一の手がかりとしての教會であり、各人がそれに歸依し信奉することよりは、その所信の對象としての教義そのものである。こんな見方は通俗的に捉へやすい客観的所與への傾倒からも来るが、特に教會とその傳統を尊重するカトリクなどの思想に支持され、宗教史に於てもその資料取扱の便宜から、自然に助長されてゐるやうである。だからこれに對して宗教を各人の信仰にみとめる新教の傾向や、主としてその主観的經驗や意識に注意する宗教心理學の立場からは、宗教が個人の經驗であり、與へられたる教義や教團ではなくて、これに關聯して主観的な信仰や生活そのものだといふ個人的、主観的な宗教觀が強調される。キリスト教としてその教團や教義に宗教の本體をみとめるよりも、ことさらキリストの宗教といつて、キリスト自身の信仰や經驗の内容に、宗教そのものが動いてゐると見るのは、宗教觀としては可なり變化である。すなはち何某の宗教といふ時に、その人が屬する教團や信奉する教義をさすのが、集團的客観的な宗教觀であり、その宗教的な經驗そのもの、もしくはその信行の態度を意味するならば、それは個人的主観的な見解が根柢となつてゐるのである。

そしてこの場合になほその人の説くところの教や、信仰内容としての思想を、特にその宗教と見なすことは、素朴な批評などに屢々あらはれてゐるので、それは集散的に保持された教義を宗

教とするのと同様に、むしろ宗教の形態的な見方といふべきである。これに對して信仰から抽象した思想や觀念よりも、これらを包括しての信仰の動き、すなはち個人や集團の宗教的態度そのものに宗教をみとめるのは、機能的な宗教觀とでもいふか、とにかく學的には一つの重要な立場である。スポーツを考へるのに、野球蹴球庭球などの種類や形式をかへりみ、それらを支持する組合やクラブを單位として見ることも必要ではあるが、これを本質的に見たら、人々が夫々の形とルールによつて、遊び競ふことがスポーツであるやうに、宗教の諸形態としての教團や教義を是認しても、結局宗教がこれらの形式をとつてあらはれる集團や個人の宗教的機能であることは度外視してはならない。それ故この機能をその形態によつて區分して諸宗教を數へることは便宜の問題であつて、それらの形態そのものが宗教であると見なしては、宗教を嚴密に考へたものとはいはれない。

もつともこの立場からは、一つの宗教といふものが、それを形態的に見る場合のやうには、容易にかつ簡明に捉へられない。けだし生活機能を中心として宗教を見る時には、たとひ人々の信仰の内容や儀禮の形式が一致してゐても、各人の經驗や態度に於て、夫々独自の宗教があるばかりでなく、集團の宗教的生活でも個人のそれと同様に、時間的に斷續があるのであつて、それらが必要しも同じ思想や形式で一貫してはゐないから、極言すれば宗教的經驗や態度のあらはれる

回時ごとに、そこに宗教の單位をみとめる外ないことになる。こんな突つめた宗教の把握は、常識的には不可能に近いことであり、宗教の種類を宗教史的に考察するには、無用の努力であるかも知れないので、したがつて一つの宗教を、一定の時間繼續する各々の信仰状態や行爲と見なすことは、事實上これまでの宗教観にはほとんどみとめられてゐない。しかし長い歴史と變化をもつ宗教を概括するために、これをその形式の方面から捉へる必要はあるにしても、實質の上から考へた宗教自體が、それらの形式をとつて動く人間の生活であり、時間的にあらはれる經驗または活動の過程であることは事實である。そしてこの意味からする個々の宗教は、その經驗の内容、思想や活動の形式の抽象ではなく、一定の時間有機的に連續する具體的特殊の生活態度であつて、例へば人々が或る日神を想起してこれに祈る時、その神の觀念や祈の形式よりも、その時處に限定された祈ること自體が一つの宗教だといはざるを得ない。これはあたかも衣服といふものを考察するのに、その國土、性または階級による形式の種類を數へ、年齢、寒暑及び儀禮による變化を見ることも必要であるが、衣服の實質はこれらの形式を配合して、裝飾、保健、儀禮の機能をはたすやうに仕立てられた裝身物であり、何れかの形式をとつた具體的な一着々々がその單位であるのと同様である。

もちろん機能的に見た宗教は、これを形態的特にその知的思想的な方面から見た宗教に比べて、

具體的な經驗や活動といひ得るのであつて、これを人間の生活全體から見たら、それもまた一種の抽象的な存在であることは否定するわけに行かない。宗教的經驗を單なる感情として説明することは、心理學的にもとうてい許されない謬想であるけれども、それが生活反應の原始的な形態である情緒的複合から出立して、多少の觀念や思想を包含した情操の體系をなすものであることはひとめなくてはならない。それは信仰といひ愛といひ、尊敬といひ從屬といひ、種々な言葉でいひ表はされて、しかもそれが何れも適確にその宗教性を指摘し得ないやうに、事實上時によつて區々の心情を隨伴し、それらの配合からまた複雑多様な變化を示してゐるが、それらに共通する根本的な要素としては、畏敬または神聖ともいふべき情操的複合を指摘することができる。そしてこの複合はこれをその觀念内容や、その感情的色調強度などに分析抽象して見ない限り、現實の具體的な經驗ではあるが、實際生活に於てこれだけが他と切りはなされて、單獨に純粹に經驗されることはきはめて稀であつて、その感受的な方面だけを見ても、上のやうな種々の隨伴的な感情や觀念がこれと結合して、その多様な變化をあらはすばかりでなく、宗教とはいはれない雑多な經驗にも不可分につながつて、現實の内部的な生活としての經驗を形つてゐるのが常である。神命に對する畏敬の感が同時に道徳的な義務感であり、穀物の神聖は必然に經濟的な價值意識とはなれないので、これらを全體として意識するのが、人々の生活經驗の實際である。それ故

これらの經驗の中から、特にその宗教的な要素や意味を、適確に分析して見ることは、學的な作業としては可能でもあり必要でもあるが、その作業自體が一つの抽象作用であり、それによつて獲たところの宗教なるものは、必ずしも具體的な生活經驗そのまゝではないのである。

ことに宗教的經驗は一方でいちじるしくその動向的な方面をもつ。その情操といふ中にも單なる感受ではない感動がふくまれ、その感情自體が一つの心的態度に外ならないのであるが、さらにそれは必然に衝動や意志のはたらきと結合し、そこから肉體的な活動や態度があらはれるので、それは屢々體驗と呼ばれるやうに、内外の生活を通じて有機的な一體をなすところの反應であり態度である。そしてこの宗教的動向、ことにその肉體的な活動は、その心的經驗に比較して、それ自體に宗教的な特徴を示すことが少く、むしろその内的經驗の特徴によつて、その宗教的性質をもつのであるから、外面的には他の非宗教的な生活々動との分齊が明かでないばかりでなく、事實上より多くそれらと結合してあらはれる。換言すれば宗教的な動機による行動は、屢々他の動機による行動と實行の上で一致し、一つの行動に種々の動機が結合してはたらき、行動の性質をして多方面ならしめることが少くない。研究に没頭することが、學問への寄與でもあると同時に、宗教的な使命の遂行であつたり、祖先に對する奉仕として、民族の繁榮をもたらす戰爭に従事したり、宗教的な行動がそのまゝ、道德、政治、經濟等の生活であるやうな場合は、個人で

も集團でも實際の生活には甚だ多いので、それらの動機は互に目的となり手段となり、時によりて主伴の位置をかへるけれども、他の動機を交へない純粹の宗教的な行動は、生活全體として見て實は餘り多くないものである。祭祀や禮拜など普通に宗教的な行動と見なされてゐるものでも、比較的に他の生活動機の加はることが顯著でないといふだけで、他方では衣食や娛樂などですら、屢々それに宗教的な態度が加はつてゐることが多く、種々な生活々動を、その一々について宗教的なものと、他の系列に屬するものとに區別することは、實際に於て不可能に近い。そして宗教が他の動機をふくまない独自の行動となつてあらはれるのは、嚴密にいふと極めて特殊な場合であつて、むしろ他の生活々動をそのまゝ宗教的なならしめ、宗教的態度の下に行動せしめる方が、事實上はるかに多い。それ故行動の方面から見た宗教は全體として、他の生活形式に依存するともいひ得るであらうし、またあらゆる行動に宗教的な態度や調子を與へるところに、宗教の存在があると考へることもできる。この意味でも宗教は他の生活と分離した特殊の行動や生活ではなく、むしろ現實の人間生活を、その動機や態度について分析して見た時に、はじめてその存在がみとめられる抽象的な機能にすぎないので、むしろこれを具體的な生活現象の一断面と見た方が、眞實に近いのではなからうか。

もし宗教をこんなに把握することが謬でないとしたら、それを個體的に數へたり、普通にいは



れるやうな一つの宗教として指摘したりすることは、全然不可能でないまでもよほど困難になつて来る。そして宗教を客観的形態的に見た時に、概括的にそれを幾つかに分類したり、教義や教團の形式に於て個々の宗教といふものを考へたやうな意味と必要とは、この場合にはほとんど消滅する。もつともこの場合にもその宗教的態度の基準となる觀念や思想は、どれだけかその形式を決定するものとして、宗教の類型を區分する一つの手がかりにはなる。また種々の生活々動にあらはれる宗教的態度は、個人に於ても集團に於ても、その主なる對象の觀念や世界觀、もしくはその欲求の目的觀念や理想などの思想的要素によつて、前後を通じて多少統一されてゐるかから、事ごとにあらはれる宗教的態度は必ずしも偶發的な、各自別々の衝動的な發現ではなくして、少くとも人の生涯のどれほどの時期、もしくは民族生活の或る時代を通じて、一つの宗教をなしてゐるものと見なすこともできる。普通に宗教は信仰だといふ前提のもとに、その思想内容や信奉された教義に根本的な變動のないかぎり、人は同じ宗教をもつてゐると、自分でも他からも考へられてゐるのは、すなはちこの意味に於てである。しかし教義や思想が機能的に見た宗教に於て、さまで根本的な要素でないことは、前にも一言した通りであつて、それは宗教を形式上から概括したり分類する指標にはなつても、必ずしも宗教の個別的單位を決定する所以ではない。宗教的思想や教義が同じでも、それに伴ふ宗教的態度が人によつてちがふことはいふまでも

なく、同じ個人に於てすら、その思想や信仰が變らなければ、いつもその宗教的態度が同じであるとはかぎらず、これらを現實に一つの宗教と見なすことは、嚴密な機能的考察としては當を得たものでない。

まして人々の實際生活には、その宗教的理想や觀念の統制をうけない宗教的な態度や行爲が、事實上可なり多くのめらはれる。極樂往生を終局理想としてゐる信者が、病氣には平癒の祈願や加持を頼んだり、一神の攝理を信じてゐるものが、卜占呪法などの神秘に宗教的な畏敬をもつたりすることは、現實の人生に於ては到底否定でないことである。そして相當に廣汎な宗教的思想の體系をもつて、生活のあらゆる方面を細大となくこれに結合せしめてゐる人々に於てすら、卒然と接する自然現象や、會堂社頭に於ける宗教的な光景に接して、その思想體系とは離れた宗教的經驗を禁じ得ないことは屢々ある。これらを多神的な宗教的生活だと批判する人もあろうし、實際多くの人はこんな斷片的な經驗をば、その信仰の體系を中心にして見て、自ら宗教的なものではないとして看過してゐる。しかし科學的な立場からは、それが多神的であらうと斷片的であらうと、その經驗、態度または行動が、性質上宗教的なものである以上、その人の中心的な宗教思想や信仰に從屬してもしなくても、それ自身で當然その人の生活の宗教的方面を形くるといはざるを得ないので、むしろそれらの一つ一つが機能的な宗教の單位とも見られる。人々の宗教的生

活に於てこんな断片的な要素が何れほどの部分を占めてゐるか、またその宗教的生活が全體としてどこまで思想的に統合されてゐるか、その思想や信仰の體系の大小、組織の精粗、及びその生活統制力の如何によるのであるが、とにかくこの統制の中に入らない宗教的なものが、多少でも人々の生活にあらはれる事實はみとめなくてはならない。

これをいはゆる既成宗教に對して、私は未成宗教といつて見たことがある。それは歴史的に成立した宗教に對する將來の宗教とか、未來に豫想される理想的な宗教といふ意味ではない。その行動や思想の形式に於て、集團的に制度化されたものに對する個人的なものであり、社會的に承認されたものに對する獨創的なものであり、個人としても習慣的ではない偶發的なもの、體系をなさない未組織のものである。これが可なり有力な信仰思想の體系をもつ人々に於ても、その關係以外に屢々存在すること、またそれが性質上當然宗教と呼び得るものであつて、その宗教的生活のどれほどかの部分を占めてゐることを認めるならば、信仰はつねに宗教であつても、宗教が必ず信仰でなくてはならないとは誰が斷言し得るか。人によつて或る時代や時期の宗教生活を通じて、これを一貫する思想信仰をもたないものもあり、またその範圍が狭く連續のきはめて短いものもある。それが前後を通じて全體的に統一されないといふ理由で、斷然その人に宗教を拒むことはできない。そこには既成の教義や傳統的な儀禮はなくても、非體系的な經驗と獨創的な態

度とが宗教的にあらはれ得るであろうし、事實人生はこんな宗教的生活によつて多分に惠まれてゐる。

これを宗教的生活として原始的なものであるとか、無價値な宗教だとかいふならば、それは問題が別である。今は思想的統合のない宗教的生活にも、事實としての宗教が存在すること、及びその一つ一つが宗教の實體であることを認めたらいゝのである。そしてこんな意味での宗教は、宗教一般といふ概念ではないと同時に、形態的に見て個々の宗教とか諸宗教とか呼ばれるものは全然ちがつてゐる。それは現實の經驗であり態度ではあるけれども、一そう廣い人間生活の一断面であり、具體的な實生活の一つの様式または調子にすぎない。これを抽象的な存在としての宗教だといはれても、機能的に見た人生の事實は如何ともすることができない。

# 寧樂佛教と密教

大屋徳城

一

平安朝に於ける佛教の基調は、南北に於けるあらゆる宗派の密教への行進曲である。空海の眞言宗は申すに及ばず。最澄に依つて創められた天台宗も、寧樂朝から引續いた南都の六宗も、皆密教への合流が始つた。「唯一乘法、無二亦無三」の一乘法華宗も、止觀、遮那兩業の併置から既に密教への發足を示し、

法華一乘眞言一乘有何優劣者<sup>(一)</sup>。

が叡山の主張であり、旗幟であつた。而して、遮那業を規定して、

凡遮那業者、歲々毎日長念遮那、孔雀、不空、佛頂、諸眞言等、護國眞言<sup>(二)</sup>。

といひ、

遮那業具令修習三部念誦<sup>(三)</sup>。

といひ、又

大悲胎藏業置灌頂道場、修練真言契、常爲國念誦、又爲國護。

といふたのは、畢竟之れ密教を修業するのであつて、遮那業といふのは、密教の代名詞に過ぎなかつた。而して、止觀業と遮那業とを兩翼とする叡山の佛教、いはゆる日本天台なるものが、其の後、漸く止觀業を闊さしないて、遮那業への邁進は平安初期に於ける教界の偉觀で無くて何であらう。

密教に理密(五)、事密を分ち、唯理秘密を法華經に配して、止觀業に宛て、理事俱密を大日經に配して、遮那業に宛て、終に理同事勝の流を立するに及びては、四明峰上、止觀既に没して、遮那正に天に冲する相すがたでは無いか。圓仁、圓珍を経て、安然に至つては、自ら稱して真言宗(六)といひ、或は眞言(七)法華宗の稱を生ずる状態と爲り、金剛頂經疏、蘇悉地經疏から、菩提場經義釋、瑜祇經疏(八)の續出と爲り、四一十門(九)、五時五教の教判と爲りては、天台の一流悉く密教の大海に朝して、僅に沫泡の如き遮那の名目を存するのみ。名は天台宗にして、其の實は密教以外の何物であらう。謂はゆる台密なるもの即ちこれ、若し夫れ晨旦の祖師(十)を九原に起し來らば、濛々たる萬里の白雲に蔽絶せんのみ。

時は凡てを變ず。況んや變すべき要素を既に含存するに於いてをや。斯くの如き叡山佛教の變化は固より怪むに足らぬ。併し斯様な變化を惹起した原因は決して空海の眞言宗への單なる摸倣ではなかつた。自ら一大圓教を以て居る叡山宗徒は、其の一大圓教の一面たる遮那業を宣揚した

に過ぎなかつた。随つて空海に對しては、

或立十住心判一代教、未合此疏、不足爲論耳。<sup>(十三)</sup>

と貶し、或は五失を擧げて、

今眞言宗此十住心次第用否、答有五失故不用十住心次第。<sup>(十四)</sup>

と彈した。併し復び大局に立つて大觀すれば、叡山宗徒の出發點は飽く迄出發點として認むべきであるが、その到着點も亦到着點として認めざるを得ぬのである。何の謂ひぞや。即ち出發點は正しく、天台一大圓教の半面たる遮那業の宣揚に存したが、到着點は又正しく豫定の半面を越えて、遮那の全圓周に没し去つたでは無いか。換言すれば、その自ら稱するが如く、眞言宗と變じ了つたではないか。遮那業、眞言宗、密教、名は三にしてその實は即ち一、之れを稱して台密といふのである。

叡山佛教の斯る變化の契機を爲すものは、大凡二に分つことが出來よう。一は即ち海彼の大陸に於ける密教の流行であり、二は即ち國內に於ける密教の要求である。<sup>(十五)</sup>中唐以後、晩唐の佛教は天台よりも、密教の全盛を示し、寧樂朝以來潜流した密教的要素は、空海の傳密を機會として、一大飛躍を遂ぐるに至つた。此の内外の二大契機は期せずして、平安初期に醱酵して、斯る基調を創造したのである。而して此の氣運は平安全期を通じて愈其の度を増加したのである。

註

- (一) 爲泰範答叡山澄和尚啓書。(性靈集、卷十)
- (二) 天臺法華宗年分學生式。
- (三) 勸美天臺宗年分學生式。
- (四) 開示大唐護國念誦護國轉經明據三十五。(顯戒論、卷中)
- (五) 問何等名爲顯教耶、答諸三乘教是爲顯、問何故彼三乘教以爲顯教、答未說理事俱密故也、問所言理事俱密者其趣如何、答世俗勝義圓融不二是爲理密、若三世如來身語意密是爲事密、問華嚴維摩般若法華等諸大乘教於此顯密何等攝耶、答如華嚴維摩等諸大乘教皆是密教也、問若如云皆是密者、與今所立真言祕教有何等異、答彼華嚴等經雖與爲密、而未盡如來祕密之旨、故與今所立真言教別、假令雖說少密言等、未爲究竟盡如來祕密之意、今所立毗盧那金剛頂等經成皆究竟盡如來事理俱密之意、是故爲別也。(圓仁、蘇悉地經疏、卷一)
- (六) 例へば教時間答の如きも、具には真言宗教時間答といふが如き、又別に引くが如く、空海の十住心を判じて、真言宗の用否を論ずるが如き、叡山の佛教を以て、真言宗と自稱して居る。
- (七) 大原三千院藏の慈覺大師傳は内題に、比叡山延曆寺真言法華宗第三法主慈覺大師傳とある。斯本は卷尾は具注暦で、其の末に長承元年十一月云々とある。
- (八) 金剛頂經疏七卷、蘇悉地經疏七卷、共に圓仁撰。
- (九) 菩提場經義釋五卷、圓珍撰。
- (十) 瑜祇經疏三卷、安然撰。
- (十一) 四一十門、五時五教は安然の真言宗教時間答に説かれてある教判。
- (十二) 天臺大師。
- (十三) 圓珍撰、大日經指歸。
- (十四) 安然撰、真言宗教時間答、卷二。



二

以上は平安朝に於ける三大宗派の一たる叡山宗の密教化の徑路である。次には、他の一宗派たる寧樂佛教即ち奈良の六宗と密教との關係を論せんと欲する。これ正しく本論文の目的とする要點である。

寧樂佛教即ち飛鳥朝以來寧樂朝迄に傳來した佛教は、後世南都の六宗、又は古京の六宗(六)と呼ばれるもので、謂はゆる俱舍、成實、三論、法相、華嚴、律の六宗である。即ち支那でいへば、六朝、隋、唐の佛教である。随つて、華嚴に幾分の密教分子があるとしても、其の他に於いては、密教とは全く縁の無い佛教である。故に此の點からみて、夫れ等の宗派と密教とは、内在的に何等の親縁を有しないといはねばならぬ。

然るに寧樂朝に行はれた佛教は決して右の如き五宗とか六宗とかの抽象的概念に依る教理ではなかつた。一部の有識階級の學僧は夫れ等の教理を研究したに相違ないが、夫れでさへが元々五宗六宗といふやうな劃然たる溝渠があつたのでなく、或は二宗、或は三宗を兼學したのである。最澄が天台法華宗の名の下に、止觀、遮那、戒、禪の四宗を併置したのと、或點に於いて、共通の一面を有する。而して、夫れ等六宗の實際的方面——換言すれば、寧樂佛教の實際的方面は頗

る異つた斷面を残して居る。

寧樂朝には種々の經典が、「宗」に何等の關係無く、各其の獨自の内容を以て民衆に接觸した。

金光明經、最勝王經、法華經、仁王經、藥師經、稱讚淨土經の如く、謂はゆる「宗」なるもの、背景を脱して、如實に、赤裸々に、教理的背景、若しくは聯絡無しに、直に民衆に接觸して、各其の効果を擧げて居る。随つて、夫れ等流行經典に説かれてある佛、菩薩乃至諸神、諸天が其儘民衆崇拜の對象と爲つた。藥師、阿彌陀、吉祥天、辯才天の如き其の顯著なる例である。而して、夫れ等の對象に向つて、祈願し、希求したものは、往生得脱、轉迷開悟といふが如き、宗教的欲求の最上位に於ける満足もあつたに相違ないが、一般的には、轉病延壽、五穀成熟、天下泰平の如き、極めて卑近な物的欲求の満足が祈願されて居る。之れは一面からいへば、密教に於ける祈禱の心理と同一であつて、謂はゆる息災增益の法に外ならぬのである。空海が如來の説法に淺略趣と秘密趣の二種があつて、諸經中の長行や偈頌は淺略趣で、病源や藥性を説く本草經の如く、秘密趣は諸經の中の陀羅尼で、法に依つて、藥を合せ、服用して病を除くやうなものである。今若し病人に對し、藥方を披讀するも何の功あらん。必ずや藥を合せ、方に依つて服食せねばならぬと説き、最勝王經を講ずる寧樂佛教の最勝會を評して、次の如く述べて居るのは、聊か我田引水の嫌ひが無いでもないが、亦這般の消息を道破した明言である。<sup>(三)</sup>

然今所奉講嚴勝王經、但讀其文、空談其義、不唐依法畫像、結壇修行、雖聞說甘露之義、恐聞嘗醍醐之味。

然るに、寧樂朝の佛教に於いても、最勝王經に多大の密教分子を包含すること、藥師經の建幢燃燈などの謂はゆる延命法を除いても、尙種々の壇法の行はれた證據歴然たるものがある。即ち大辯才天女壇、隨求壇等の行はれた事が、正倉院文書の中に確證がある。斯様に觀察すると、寧樂朝には、たとへ、泰澄、小角等の密法に關するあらゆる傳説を抹殺しうるも、尙動かす能はざる證據が残る。而して、此れ等はたとへ雜部に屬するものとしても、此の點に於いて、寧樂佛教が密教に合流すべき内在的要素を包含することを認めねばならぬ。

次には大陸佛教の傾向との關係は、上述の叡山佛教と全く同一徑路をたどつて居る。大日經、摩訶衍論を始め、多くの密部の典籍の輸入のあつた事は、暫く間はすとすも、尙寧樂の六宗出身の留學生が、大陸に於いて、其の屬する宗——即ち法相を、三論を學ぶと共に、或は學ばずして、密法を傳受し、將來した例に乏しからぬ。今一二を擧ぐるならば、法相宗の靈仙は大乘本生心地觀經の譯者であるが、五臺山に於いて、大元帥法を傳へ、三論の常曉は靈仙の遺弟から大元帥法を受けて、小栗栖に傳へて居る。此れ等は何れも法相を、三論を學ぶべく入唐した事が明かであるに拘らず、其豫期せざる結果の斯くの如きに立至つてゐるのは、正しく大陸の學風に感染したものでなくして何であらう。これ即ち中唐以後、晚唐佛教の影響を蒙つた活ける實例である。

斯くの如き内在的要素と、外的影響とは、平安朝に入つて、愈其の度を高め、寧樂佛教の密教への合流に加速度を與へたのである。以下これに就いて詳に論ずるであらう。

註 (一) 僧尼令には「宗」たる規定が無く、隨つて六宗の名も見えぬが、奈良朝の文書には、往々六宗の名が見えて居る。正倉院文書の六宗厨子帳に見ゆる宗名は、(1)華嚴宗、(2)法性宗、(3)三論宗、(4)律宗、(5)薩婆多宗、(6)成實宗の六である。

(二) 室中眞言院正月御修法奏狀、承和元年十一月空海。(性靈集、卷九)

(三) 日本にける金光明經及び最勝王經、參照。(日本佛教史の研究、第一卷所收)

(四) 佛說藥師如來本願經(達磨笈多譯)に、阿難の問に對し、救脫菩薩が除病の法を説く中に、七日夜八分齊を受け、種々の法にて比丘を供養し、晝夜六時に禮拜し、七軀の藥師像を造り、一一の像前に七燈を置き、(即ち四十九燈を點じ)四十九尺の五色の幡を造り、斯經四十九遍を讀むべきことが述べてある。その他、藥師經には陀羅尼の誦出もあつて、密教分子が少くない。藥師瑠璃光如來本願功德經(玄奘譯)には、除滅一切衆生苦惱の陀羅尼として、南無薄伽伐帝、轉殺社嚩嚩、薛瑠璃鉢喇婆囉闍也、咀陀揭多耶、阿囉囉帝、三藐三勃陀耶、恒姪陀、唵、轉殺逝、々々々、々々社、三没揭帝沙河が説かれ、藥師瑠璃光七佛本願功德經(二卷、義淨譯)には、南無薄伽伐帝云々の同じ陀羅尼が説かれてある。又、香積園、金色寶光所行成就如來の陀羅尼も出してある。

(五) 經疏出納帳(天平勝寶五年)

(六) 隨求壇所解申請所用并殘雜物事(天平寶字四年十月十六日)

(七) 奈良朝に於ける佛教典籍の傳來に就いて、(日本佛教史の研究、第二卷所收)

(八) 靈仙と其の後の史料、(日本佛教史の研究、第一卷所收)

(九) 日本眞言唐弟子兩三人授常曉以大元帥像法文道具等、(大元帥阿吒縛俗大將略次第、覺禪抄法の大元帥白寶口鈔法相の條)

三

平安朝に入つて、南都六宗と新興の叡山、東寺二宗との關係を觀察すれば、最澄は初め南都と好かつたが、終には甚しき抗争を續けて、其の死に及んだ。即ち一乘三乘論と、大戒小戒論に依つて、南都六宗と正面衝突を演じたので、叡山の密教と南都との聯絡はあり得ない状態と爲つた。加ふるに、最澄の傳密は十分でなかつたので、彼れ自身でさへも、高雄に於いて、空海の灌水に浴した程である。之れに反して、空海は常に南都諸大寺と圓満なる交誼を結んで居たのみならず、東大寺や大安寺と密接の關係があり、東大寺に眞言院を建て、興福寺に南圓堂を建てるといふ機運をつかみ、其の影響は少からず古宗に及んで居る。随つて、平安初期に於ける密教の潮流は東寺方面から、大和へ流れる事となつた。即ち弘仁三年十二月十四日の高雄灌頂會には、大僧二十二人の中、興福、元興、東大、西大、大安等の南都諸大寺に屬するものが、賢榮、證得、平智延、豐、圓環、願澄、殷勝、靈寵、光仁、惠讚、光忠、惠曉等の十餘人が見えて居る。

興福寺の南圓堂に藤原内廩の發願で、冬嗣の造立するところ、不空羂索を本尊とし、空海之れを鎮壇した。之れ専ら藤原の繁榮を祈願する爲である。其の因縁は不空羂索の淨土たる補陀落山には藤花の咲いて居ることが、不空羂索神變眞言經唐菩提流譯にみえて居るからであらう。續いて

弘仁十三年二月、東大寺に眞言院を建て、二十一僧を置いて、息災増益の法を修し、灌頂道場を建立したのである。<sup>(四)</sup> 此れ等の關係から、密教は六宗の間に入り込むを得たわけである。

併し空海と寧樂佛教との間にも、聊かの杆格が無い事は無かつた。即ち眞言宗未決の問題がそれである。此の論は強ち南都と眞言宗との間のみならず、天台宗との間にも問題と爲つたもので、いはゞ平安朝初期には一般教界の問題であつた。

之れに關聯して、三宗間に釋論眞僞の論がある。先づ夫れから述べよう。即ち天台宗が之れを僞撰とするに對して、南都と眞言宗は之れを眞理とするのである。奈良朝の末に戒明の手に依つて、釋論の傳來するや、先づ之れを疑ふたのは淡海の三船<sup>(五)</sup>であつた。然るに、空海は此論を眞言宗徒の必修すべきものと定め、弘仁十四年、眞言僧五十口を東寺に住せしむることを定められた時、大日經、金剛頂經、蘇悉地經等と共に、釋論等の十一論を修むべく事を規定した。而して、之れを肯定するものに、常曉<sup>(六)</sup>があり、徳一<sup>(七)</sup>があり、道詮<sup>(八)</sup>があり、南都は皆空海の意見に賛した。此にも亦眞言宗と南都諸宗との一致が見られる。然るに、天台宗は極力之れを否定して、僞論なることを主張して居る。最澄<sup>(九)</sup>、圓珍<sup>(十)</sup>、安然<sup>(十一)</sup>の如き代表的の人物皆起つて其の失を鳴した。

註 (一) 灌頂歴名。

(二) 僧綱補任(興福寺本)第一卷書。七大寺巡禮記。

(三) ……中臺補陀落山、其山狀像須彌山王、山有九窟、狀開蓮華、其當心窟、圓大平正、山上臺諸寶樹華樹、枝華葉、山下

大海種々魚獸、(出世解脫瓊像品第二十六)

(四) 東大寺要錄、諸院章第四。類聚三代格、綴日本後記。

(五) 淡海居士送于戒明園梨書。

(六) 眞言宗所學經律論目錄。

(七) 弘仁十四年十月十日官符。

(八) 常曉請來目錄に、左の如く見えてなる。

釋摩訶衍論疏一部三卷 法敎法師造

已上一部依眞言傳法阿闍梨等申來、

右摩訶衍論者、橫釋類敎、堅括秘藏、大論雖先來、右左未定、今以此疏證彼大乘。

(九) 眞言宗未決の卽身成佛義の中に、天臺宗所言卽身成佛者、譯執菩薩示現之文、以爲眞實菩薩之行、發菩提心論與

此摩訶衍論、俱龍樹菩薩所造、豈有相違哉と述べて居る。

(十) 箴誨迷方記。

(十一) 守護國界章の卷上之上、彈麁貪者譯破四教位章第六の中に左の如く六失を舉げて居る。彈曰、汝引釋摩訶衍論

不足爲誠證、何者翻譯不分明故、隋唐諸目錄不義見錄故、其眞言字不似梵字故、其義理相違本論故、姚興在

秦眞諦在梁、秦代筏提譯已同、果家論若正義論者從秦以降至唐開元目錄不載、疏師不引、是以不足歸信、此論

大安寺戒明法師者天應年中自唐將來、尾張大僧都爲傳檢勘日、已勘成偽論、汝何以疑論、曠述華嚴住、此亦一愚夫

耳。

(十二) 智慧輪三藏に質疑する書の中に、左の如く述べてをる。

摩訶衍論十卷、或云新羅僧月智又云撰、或云、此論者龍樹造、什法師譯、謗之不載於錄、或云、摩訶衍論三卷、

寧樂佛敎と密敎

從「中天」來傳吐蕃、未審彼此實否。

(十三) 眞言宗教時間答、第一の中に、左の如く眞偽論の沿革を述べてなる。

問摩訶衍論、昔者戒明和上將來之時、有諸遺俗論定偽論、又南大寺新羅國僧珍聰傳云、是論新羅國大空山沙門月忠撰也、而何引爲龍樹論證、答有居士論付四失、後有僧長更有七失、次有眞言僧都上奏八眞言宗之藏之中流行天下、其官符文載眞觀格、後有福基和上藏離邊方記中具會四人四失七失論、實眞論論題下云龍樹造、故引爲證據、可謂顯晦隨時、行藏在運者也。

又、八家秘錄(上)にも、左の如く述べてある。

釋摩訶衍論、龍樹、戒明初來之日、道俗判爲偽論、次德澄師引用、叡山本師破爲偽論、仁和上問南大寺新羅僧珍聰云、新羅中朝月山忠妄造、後海和上奏眞言三藏流行天下、次福貴山道詮和上破海破古偽論、立爲眞論。

而して、眞言宗教時間答、第一の中に、空海の秘藏寶輪を難するについて、空海が偽論を引く事を駁して、左の如く述べて居る。

二者不檢論文眞偽是非、所引龍猛菩薩說者是摩訶衍論文、此論是海和上福貴和上以可眞論、比叡山及諸宗皆爲偽論、夫引證者可引自地共許之文、若一許一不許不足爲證耳。

尙、此の論争に關しては、南北朝に下りて、仁空の搜決抄、(卷一、二)果寶の釋摩訶衍論眞偽事(梵網抄卷十八)宥峽の釋論鈔(卷一)等を参照せよ。

#### 四

眞言未決の問題は德一に依つて發せられ、空海を始め、濟遠、果寶等眞言宗側の反駁相踵いで起り、安然、宣淳等の天台學徒又之れに呼應して、平安朝を通じての問題と爲つた。

德一は法相宗興福寺の徒で、故ありて東國に居り、岩波の德一と稱せらる。又德澄とも書し、



最澄との間に、一乘三乘の諍論を惹起した平安初期の一大論客である。徳一は大日經に對し、十一の疑問を提げて當時の教界に獅子吼した。十一疑とは、

第一 結集者疑 第二 經處疑 第三 卽身成佛疑 第四 五智疑 第五 決定二乘疑 第六 開示悟入疑 第七 菩薩十地疑 第八 梵字疑 第九 毘盧舍那佛疑 第十 經卷疑 第十一 鐵塔疑の十一條の疑問である。

今其の大綱を叙せんに、第一に結集者疑とは、大日經の首に、はじめて如是我聞とあるが、此の經は佛滅後八百年、大日如來が普賢、執金剛手等の菩薩に對して説く所である。然れば阿難迦葉は既に入滅して居る。若し龍樹の結集といはゞ、大日より普賢に傳へ、普賢より龍樹に傳へたから、如何ぞ龍樹我聞と稱せん。然らば集者何人ぞ、若し普賢といはゞ、普賢は二乘凡夫の能見に非ず、何ぞ人間に交りて結集せんや。第二に經處疑とは、大日經の首に、「薄伽梵住金剛法界宮説此經」とある。金剛法界宮は自受用の淨土か、他受用の淨土か、若し自受用の淨土ならば、下位見失、處不遍失の二失がある。若し他受用土ならば、經に法界といふ。法界とは眞如の名、眞如理宮に不遍ならざるなしで、摩醯首羅天王宮を指す事は出來ぬ。此の疑未決。第三に卽身成佛疑とは、龍樹の發菩提心論に、「今眞言行人能從凡入佛位者、亦超十地菩薩境界、亦眞言行人三行爲因、卽身成佛、一者行願、二者勝義、三者三摩地とあるが、之れに二つの失がある。一行不具失、二闕

慈悲失、行不具の失とは、凡て菩薩は無量の行を修するが、總て六度に攝して悉く盡すのに、眞言の行人は六度の中の靜慮波羅密だけで、餘の出度を行せぬから不具である。闕慈悲の失とは、諸の菩薩は慈悲を旨とするのに、眞言の行人は衆生を捨て、自ら先に成佛するは慈悲に於いて闕くる。第四に五智疑とは、發菩提心論に、「東方阿閼佛成大圓鏡智、南方寶生佛成平等性智、西方阿彌陀佛成妙觀察智、北方不定成就佛成々所作智、中央毗盧舍那佛成法界智即眞如理」とあるが、之れに二失ある。一諸佛智不平等失、二餘佛無智失、不平等の失とは、一切諸佛各五智を具するに、五方の佛は各一智を成する。こは唯識、佛地等の諸論に違する。餘佛無智の失とは、四分の佛各一智を成せば、餘の四維上下の佛は何智を成するか。第五に決定二乘疑とは、發菩提心論に、「決定二乘之人雖破入執、猶有法執、久成果位、以灰身滅智赴其涅槃、如大盧空、湛然常寂、難可發生、要待却限等滿、方乃發生」とあるが、之れに自語相違の失がある。即ち或は灰身滅智といひ、或は要待却限等滿といふのが夫れである。第六に開示悟入疑とは發菩提心論の註に、「准毗盧遮那經疏釋、又將阿字配釋法華經中開示悟入四字也、開字者開佛智見即是菩提心義也、示字者示佛智見、置菩提行義也、悟字者悟佛智見、是證菩提義也、入學者入佛智見、是般涅槃義也」とあるが、大日經疏は一行の造、何の經論に依りて開示悟入を解するか。又、開示悟入の解は法華論に違する。第七に菩薩十地疑とは、大日經、華嚴舍那品、梵網經等にいふ所と、龍樹の説とは異つて居る。

如何か佛説に背いて、菩薩（龍樹）の説を信すべきか。第八に梵字疑とは、眞言の徒は梵字は梵天の作に非ず、外道の作に非ず、佛の作に非ず、法然にして在りといふが、法然とは有爲か無爲か、瑜伽疏論通第五には、梵天等の作とする。梵字は法然に在りといふは解すべからず。第九に毗盧舍那佛疑とは、疏に「説此經佛卽毗盧舍那佛本地法身」といふが、本地法身とは理智不二の法身に過ぎず。此の法身は十地の菩薩の所見でない。執金剛手等何で之れを見、其の説を聞く事を得んや。「若法身說法者爲誰說法、若爲機說法者不爾、他受用身應無用教、爲二乘凡夫說法者、此亦不然、變化身應無用教、」此疑未決。第十に經卷數疑とは、開元錄に毗盧遮那經七卷とあるが、毗盧舍那如來、金剛手菩薩等に對し三十一品を説く、卽ち第六卷で、未だ屬累品を載せず、終の行に觀喜奉行とある。然らば第六卷迄は佛説、第七卷は人師の作で、佛説に非るべし如何。第十一に鉄塔疑とは、龍樹南天鉄塔にて、金剛薩埵に受法すといふが、文傳か、口傳か、眞言者は金剛智の説と稱するが、口傳ならば信するに足らず、文傳ならば明文を示せといひ、終に左の如く述べて居る。

此所述之語疑問者、恐謗法業招無間報、唯欲決所疑、增明智解、一向歸信、專學其宗耳、廣諸同法者、莫依此疑問、兼輕彼宗。

次に瑜伽論に關する説が述べてあるが、之れを最澄に對する徳一の態度に比較すると、いかにも穏和であつて、別人の觀がある。尤も論敵に對する文でなく、抽象的に意見を發表したにも因

るものであらう。

此の疑問に對する眞言宗側で意見を發表した人は、平安朝では空海と濟暹を代表者とする。空海の答釋は秘密漫荼羅付法傳(一)に、溺派子、了本師の問答として出で、居るのが夫れであるといはれ、濟暹(二)のは疑難決斷抄といふのであつたが、今は散逸して、宣淳(三)の明矢石論の中に引かれて残つて居るのみである。

天台側で意見を發表した人は安然と宣淳の二人である。安然は菩提心義鈔(四)の中に、徳一の第四難に對して問難し、宣淳は明矢石論を製して、徳一と濟暹の意見を双べ擧げて、自個の意見を述べて居る。其の詳細は到底本論文の如き小篇では盡し難いから、總て省略に附する。(五)

註 (一) 卷第二末に出て居る。最も付法傳といふ性質上、付法に關する徳一の疑問即ち第十一鐵塔疑に對する答釋のみである。

(二) 濟暹は文綱の子、出家して仁和寺性信法親王に従ひ、密教を學び、慈尊院に住し、天仁二年仁和寺の傳法會に講師として理趣經を講じ、性靈集が末部を亡逸したのを補ひ、續遍照發揮性靈補闕鈔三卷を集めた。又多く經論の註疏を作つたが、永久三年十一月十六日寂し、九十一歳であつた。

(三) 宣淳は傳明かならず。正安、嘉元の頃、明矢石論五卷を作つて、諸宗の論難を決擇した。卷五、卷六の二卷に眞言宗未決と、濟暹の疑難決斷抄を收めた。之れに依つて、徳一に對する濟暹の態度を知る事が出来る。第五、第六の殘闕二卷は東寺の觀音院に傳はり、卷五に「正安元年己亥五月日記之、俗年七十六。嘉元三年乙巳五月日記了、八十二。」第六に、正安元年己亥六月日記之、俗年七十六。嘉元三年云々(第五と同じ)の奥書がある。

(四) 卷五に、問北轅作「眞言宗十一未決第四疑」云とて全文を出し、此二未決如何通之とて、左の如く答釋を出して居る。

答今眞言宗一切佛教判爲五教、一藏二通三別四圓五密、而四天台大師所立、中略蘇悉地經疏理祕密教之外、更立「事理俱密」之教、故前四外更加第五故、今問汝汝依「我教何門起疑、若約小乘、汝我不立五佛五智、一。若約通教、我許一切衆生無始本有、故至佛位亦成別佛、若望此佛非眞言義、二。若約別教、我許一切衆生一如變作、緣起以後各性不同、故至成佛、教道別佛證道一佛、若望此佛非眞言義、三。若約圓教、我許一切衆生本來一如、故凡夫一念卽與十方三世佛一體不二、況至成佛、十方法界無非此佛、依正何佛何智而非一體、然未明分開說五智三密事理、故名「理祕密教」未名「事理俱密」、若望此佛非眞言義、四。若約密相、我立一切衆生非一切一心、是一心一心、故至成佛、三世修行證有前後、及「證語已無去來今」、然復三世諸佛各從一門入心本源、故從本所通門出法界海、一諸寺皆以一切如來爲體、故此教中勳云「一切如來卽此義也、若望此佛本從五智門入心本源、今從五智門入法界海、五佛一皆以一切如來爲體、身智平等更無勝劣、故不中汝第一諸佛智不平等失、亦通偏增勝劣之從、又十方佛皆同此義、故不中汝第二餘佛無智失、而汝徒以通教之義、離我密教、豈非空手云々。

(五) 平安朝に於ける三天勢力の抗爭と調和、第三章第五節參照。(日本佛史の研究、第二卷所收)

五

其の後、密教の盛行に従ひ、寧樂佛教に於ける密教の滲潤漸く甚しく、興福寺の眞興に至りて、終に子島の一流を生ずるに至り、永く其の法脈を存して、遠く後世に及ぶ事と爲つた。其の他、定深、珍海、實範、重譽の如き人々が輩出して、南都の六宗愈多く密教の影響を受け、平安末に至りては、全く密教に合流する姿と爲つたのである。

此れ等の影響が法式の上なり、聲明の上なり、法具の上に夥しく現はれて居るが、併し夫れ等はいつの時代に、如何なる方法に依つて行はれたかは指摘すること甚だ困難である。又、南都側の傳説に依ると、平安朝以前、既に善無畏直傳の密教が傳はつてゐたので、現行の修法や法式に密教的分子があつても、夫れは台密、東密に關しない奈良朝直傳の密教であると主張するのである。随つて、夫れ等の一々に就いて論及する事は徒勞に屬する場合が少くないから、主として、思想上の問題に就いて考察してみよう。

平安初期から鎌倉時代にかけて、南都六宗に屬する撰述の中に、密教的色彩を帯びたものが少からずある。併し夫れは極めて一部分に止る事もあれば、多分に亘ることもある。先づ最も早い時代の著作の中には、願曉の最勝王經玄樞の如き、其の例として擧ぐべきものであらう。

願曉は元興寺の學僧で、藥寶、勤操の二師に三論を學び、貞觀六年五月十六日、已講の勞に依りて律師に任じ、同十六年三月二十七日寂した。かつて最勝王經の註釋十卷を編して玄樞といふ。從四位下文章博士播磨權守菅原朝臣の序に、

斯乃金光理窟之妙鍵、最勝法門之玄樞、故名曰玄樞。

とあり、卷首に、

歸命三身正覺海 傳燈四依大師等

我今隨力釋經王 願若衆生住不動

との一偈がある。一に興因を叙し、二に宗體を顯し、三に教攝を明し、四に名義を釋し、五に本文を解すといふ五門を開いて述べてあるが、多くは隋唐の註疏を摺拾して文を爲して居る。先づ第一に教興の因縁を説くに、初に通因を明し、後に別縁を述べ、別縁に略して六義を擧げ、更に四を加へて、五双十義を立てゝ居る。即ち菩提涅槃一双、懺悔滅罪一双、顯教秘密一双、護人護法一双、現利當益一双の五双で、更に夫れを開いて、一に涅槃を顯はさんが爲に、二に菩提を示さんが爲に、三に懺悔を明さんが爲に、四に滅罪を陳べんが爲に、五に菩薩行を顯し、六に秘密法を説く、七に人を護り物を勧め、八に法を護り道を弘め、九に現當を利し、十に雜益を得の十義を述べてあるが、六に秘密法を説く條の如きは明に密教に接觸して居る。

六説秘密法、此有二類三部、一世尊親説、二大乘同唱、謂觀自在、執金剛主、梵釋、四王、龍王、二天、兩神所説、文處顯也、初是佛部、觀音眞言即蓮華部、餘金剛部、三部各三即成九部、廣如蘇悉地金剛頂等。

即ち三論宗の願曉が蘇悉地經や金剛頂經に關する知識を有する點は、明に平安初期の色彩で、寧樂朝と殊るところである。隨て六宗の學者が密教に指を染めたのは頗る早かつたといふ事が此の例によつて、證明さるゝわけである。

平安中葉に及んでは、此の傾は愈助長せられて居る。その代表的人物が子島の眞興である。

眞興は興福寺の住、法相を松室の仲算に受け、因明に委しく、且つ密教に心を傾け、著すところが多く、世に子島先徳といふ。長保五年十月十六日法橋に叙し、寛弘元年十月十四日、七十歳にして寂した。著はす所、因明四相違私記四卷、因明四相違段略記一卷、因明纂要略記一卷、十八道義釋生起一卷、薩達磨芬荼利迦素怛攬略頌一卷、胎藏界儀軌解釋三卷、縛日羅駄都私記一卷等がある。就中、胎藏界儀軌解釋と縛日羅駄都私記は密部に關するものとして、徳一の眞言宗未決以來の著作である。彼れはいはゞ密教に對する疑難であるが、これは正しく密教を祖述したものである點に於いて、南都の學徒に於ける劃期的の撰述である。

眞興は興福寺の學匠として、常に北京の大會に列した事が御堂關白記に散見して居る程であるから、台、東兩密の學徒と接する事も多く、自ら當時の主潮たる密教を味ふ機會も多かつた事と思はる。後世、子島の一流を爲すも亦所以ありといはねばならぬ。

眞興の密教に關する事相部類は隨分澤山残つて居るが、事相に關する事は門外漢たる余の分齊に非るを以て、今は縛日羅駄都私記、胎藏界儀軌解釋等に就いて、一應の解釋を述ぶるに止むる外はない。

縛日羅駄都私記は不空譯の金剛頂蓮華部心念誦儀軌を注釋したもので、縛日羅駄都は金剛界の



梵音である。

秘密之法意趣難解、眞言印契任口與手、但其觀行文隱義遠、始行初心之人可迷、卽身成佛、今依管見、指其位次、同學之輩幸留意耳。

と説出して、「軌云」として儀軌の文を出し、「私云」として私釋を述べてある。要は儀軌の文を唯識の階位に配して、一家の見を立て、居る。而して終に云く。

余初學此道猶如嬰兒居山抄間、未聞師説、是以爲消暗昧、配釋如斯、還入痴網、三寶放之、鹿言細語、販勝義、故以此功德、自他俱利而已。

天元五年歲次壬午二月二十五日丁亥於香山寺記畢、與福寺釋眞與とあるから、四十八歳の作である。

蓮華胎藏界儀軌解釋上中下三卷は、法全阿闍梨集の胎藏界儀軌を註釋したもので、

茲界深廣、幽致難議、若不運意略、那知其秘義、是以纒廻愚情之短慮、輒尋聖旨之素懷、唯願三寶令體一眞而已。

と説き、「軌云」として儀軌の本文を出し、「私云」として釋する事前者と同じく、總結の文に左の如く述べて居る點から考へて、法相、密教兩宗調和の意に出でた事が察せらるゝ。

余昔學慈氏大士之宗、今尋金剛薩埵之迹、出入兩家、宛如邯鄲之步、糝裂一道、還招盧胡之嗤、龜言

細語皆歸勝義、願施此善、一切成佛矣。

正曆甲午歲霜月比興福寺修行釋金剛覺集

即ち眞興五十六歳の作である。之れより後、密教の潮流は滔天の勢ひを以て、南都に打寄せたのである。

(一) 僧綱補任、興福寺本、卷一。

(二) 最勝王經無懼、卷一。

(三) 僧綱補任、興福寺本、卷一。

(四) 御堂關白記の長保六年に、眞興の事が左の如く叙して居る。

上略令御齋會講師眞興房中雜物等。正月八日

十一日、御齋會講師眞興來、感慨不少、以沈香念數爲志。正月

上略戌時參内、講師眞興依有腰所勞、未僧入前、參入頭中將宿所、右近陣事御前儀如常、但講師論義了、立座、召座主

仰被任權少僧都一由承仰、就案下拜佛、依藤次就僧綱座。下略 四月

二日中略法橋扶公送眞興許消息。下略 四月

上略講師中少僧都眞興、覺運、中略眞興、覺運所公請三十餘年、此度出來、是衆人所感耳。五月十日

(御八講の記事なり)

### 六

天仁の頃、京都清水寺に定深あり、法相宗の人であるが、密教に心を傾け、著すところの數書が今に遺つて居る。即ち

四十手要決

一卷

千手經二十八部衆釋

一卷

の如き、其の一例である。降て東大寺に畫僧珍海が出て居る。五髻文殊像(三)の作者として名高く、玄證本の帝釋天及び吉祥天(三)の如き其の畫風を傳へて居る。春日元光の子で、覺樹に三論を、醍醐三寶院の定海并に勸修寺寛信に密を受け、傍ら淨土に歸し、覺鏝と交遊があつた。仁平二年十一月廿三日の寂(三)である。著はすところ三論に關するものが多く、三論玄疏文義要(四)、淨土義私記、菩提心集(五)、法定往生集、八識義章研習鈔、一乘義私記等、其の地多いが今一々列舉せぬ。密教畫家としては南都の代表的人物である。

定深、珍海と並んで擧ぐべき人は實範と重譽の兩人である。就中、實範は南都系の密教家としては、眞興と共に最も傑出した阿闍梨である。重譽は實範の門下から出た人で、之れ又平安朝の南都では逸する事能はざる巨匠である。

實範は興福寺の學僧で、密を醍醐の嚴覺に、止觀を横川の明賢に受け、戒律の頽廢を悲しみ、招提寺に行き、殘僧に遭ひ、戒品を受けたといふ事に爲つて居る。戒壇式一卷を撰し、今に傳へらる。又西方に心をかけて、彌陀を信仰した人で、其の方面の著述もある。實範の著(六)として其名の今に傳はつて居るものは、

大經序分義 一卷

大經要義鈔 七卷

東大寺戒壇式 一卷

觀自在三昧記 一卷

病中修行記 一卷

理觀抄 一卷

觀無量壽經料文 一卷

往生論五念門行式 一卷

般舟三昧經觀念阿彌陀佛

眉間自瑠集 一卷

臨修要文 一卷

である。就中、大經序分義と大經要義鈔が共に大日經に關するもので、密教著述中の代表作である。此の外、實範と靜與が灌頂を受くる用意に就いて、心得べき條々を談じたものを筆録したものが七卷ある。入曼荼羅鈔といふ。靜與は如何なる人か明かでないが、或は實範門下の重譽ではあるまいかといふ説もある。斯書の古寫本は諸處に傳はつて居るが、靜與に對し的確な史料を提供するものは、未だ管見の及ばぬところである。

實範の淨土教に關する思想は、非常に密教的色彩の濃厚なものである。未だ之れに關する撰述を得ぬが、懷音の諸家念佛集に引くところを觀ても、其の一斑は分る。<sup>八〇</sup>天養元年九月十日に寂し、

「件聖人年來懸心安養之由、對面時所語也」と台記(九)に見えて居る。

實範の門下には重譽、玄充、覺聖の三人が秀で、居たが、其の中最も顯はれて居るのが重譽である。三論と眞言に長じ、又西方の欣求者であつた。此の事は凝然の淨土源流(十)章にも見えて居る。其の著として名の聞えて居るものは、

一 西方集

三卷

一 祕宗教相鈔

十卷

一 深密鈔

三卷

一 十住心略鈔 又名「肝心鈔」

三卷

一 菩提心論鈔

三卷

一 一字記鈔

二卷

一 五相成身記

一卷

護摩雜記

である。就中、十住心略鈔は刊本がある。十住心論鈔と題し、上は論三より五、中は六、下は七より十までを收め、問答解釋し、終に保延五年光明山で撰(十一)した事を記してある。

註 (一) 醒醒三宗院並に高野山金剛三昧院蔵のものが聞えて居る。

(二) 其證本の吉祥天には、吉祥天、珍海筆、大僧都定繼本尊也、建永二年二月十五寫の記がある。

(三) 本朝世紀に左の如く見えて居る。

尊樂佛教と密教

寧樂佛教と密教

四二

仁平二年十一月廿四日甲寅、天晴、觀音院灌頂也、權中納言忠雅卿、權右中辨光房朝臣外記史各一人、參入行事、吉夜珍海已講入滅云々、三論之碩學也。

(四) 奥に云く。保延二年七月一日抄竟、自天承之比時待暇隙、兩三年之間抄之、近日分卷、三論學沙門珍海書記。

(五) 奥に云く。大治三年歲次戊申八月六日、沙門珍海書記。

(六) 諸宗章疏錄、長西錄。

(七) 東寺寶菩提院本卷七には左の奥書がある。

建長八年丙辰三月中旬比、以光明山之根本證本、書寫交畢

先師大僧都御口授云、此書實範靜與兩人談話抄云、小野慶雅淨露房云此書ハ故御房御抄也云云故御房者靜與阿闍

梨也、秘中極秘心可依傳之。末資如實。生年五十一

同觀智院本の卷七には、右文の前に更に左の一節がある。

建長七年十二月六七八日之間、以根本赤紐交合了、一字一句無相違此本□經藏本交無異了也、後代不□記之、

權少僧都寬覺四十三

唐招提寺本には實範と靜與の事は見えぬ。第一卷の奥には、建治元年八幡地皆殿淨院に於いて守兼の寫した旨の記があり、第七卷の奥にも、建治元年書寫の記がある。

(八) 三條を引いてある。試に一條を出さう。

可念彌陀四種法身依正、謂阿彌陀者是蓮華部尊方便具足佛、是故佛子先應記念、西方有利土、名曰極樂、五大所造七寶爲地、由訖哩字加持水鳥樹林皆演法音、如來信解願力莊嚴無量、其土中央有隋訖哩字、成孔雀坐、是表能座轉輪王轉大法輪、善應時宜、座上有月輪、輪中有蓮華、華上有種子、成三昧耶形、則成本尊阿彌陀佛身、高六十億那由他恒河沙由旬、有八萬四千相、一一相各有八萬四千隨好、一一好有八萬四千光明、是佛一身具四法身、常恒不變故自性身、自受法樂故自受用、令他受用、神通變化身平等流出故等流身、如上國土並通四種、而此佛身俱有差

別、隨所化住、任機根熟、見此佛身、有大小龜細、若據撰義、平等々々、一如是依正、即是我心、一大法界、無差別故、明知即彼佛、我心今念、即我心、佛上又知、即彼土、我心當生、即我心、彼土、能念所念、能生所生、皆意不動、一大法界。

(九) 台記、天養元年九月十日、

後聞、今日實範上人於光明山入滅云々、先日聞疾由遣式部大夫盛憲問之爲云々、或人云、往生極樂云々、件聖人年來懸心安養之由、對面時所語也、又或人云、隨終弟子聞音樂云々、奇異之事也。

(十) 傳燈後錄、後二。

(十一) 彼世同時有光明山重譽大德、即三論碩匠也、兼研密藏、投淨土、選西方集三卷。

(十二) 保延五年三夏之比於光明山草菴抄了、沙門重譽。

## 七

以上平安朝に於ける寧樂佛教と密教との關係に就いての交渉を大觀したが、其の趨勢は叡山宗が非常な速力を以て密教に殺到したやうには比すべくも無いが、併し相當の速度を以て密教に合流した事は認める事が出来る。抑叡山宗は前述の如く、最初から止觀、遮那の對立で、いはゞ二分の一か三分の一の密教を含んで居るのであるから、其の合流の速度に於いて駭目すべき現象が見ゆるのも、固より理由のある事といはねばならぬ。之れに反して、寧樂佛教の方は寧樂朝に於いて、幾分の散説された密教分子と、信仰の内容に於ける攘災增益の要求を有し、之れ等が密教への合流に對する契機を構成したに過ぎぬのであるから、此の程度の速力で合流したといふ事に於いて、相當の成績を示したものと爲さなければなるまい。何れにしても、密教への合流といふ

事が平密朝の大勢である事は看取されよう。

抑寧樂佛教といふ名の下に總括せらるゝ謂はゆる六宗なるものに、支那でいへば、六朝の佛教であり、隋の佛教であり、唐初の佛教である。夫れが日本に傳はつて、表面上唯傳統の一面を頑守して、何等の變化をも示して居ないやうであるが、其の實は時勢に應じ、外來の刺激に反應して、相當の變化を來し、環境に順應すべく努力して居るのである。例へば、法相宗が因内二明を併せたるが如き、律宗が鎌倉時代に變通を試みたるが如き、又春日權現并に八幡大菩薩に關する本地垂迹の信仰を完成して、春日曼荼羅や春日權現驗記の如き藝術を産み、僧形八幡の如き神像を創作したのは、寧樂佛教が平安朝の神佛融和の風潮の中から擧げた、生きんが爲の苦惱の叫びではないか。東密、台密の急潮の渦きに沈みつゝも、眞興の如き調和的態度が出たのは、伸びんが爲めの闘ひでなくして何であらう。鎌倉時代に、禪、念佛の新興佛教の黎明が来るや、南都の學者も亦活きんが爲めの努力を試みて、時勢に追隨せんとする意氣に燃えて居る。尊玄、圓照、良遍、凝然等の淨土への欣求、良遍、聖守、禪爾等の禪への躍進は何を物語るであらう。併しなから、彼れ等の有する教理の内容は既に發展し盡して、もはや新しき道への萌芽を失つて居た。而して終に活力を消耗して死滅の道を選んだのである。今日學問佛教の名の下に葬らるゝ六宗佛教の歴史に於いても、環境への順應に就いて、非常なる奮闘の過程を看取せねばならぬ。



# ころびイルマン不干齋ハビヤンの事

姊 崎 正 治

## ハビヤンの経歴

キリシタン傳道に關する日本の俗書、南蠻寺興廢記の類には、イルマンであつたハビヤン（字は色々書いてある）については空想的話を傳へてゐる。それは所謂京の南蠻寺に關する傳説俗話に關聯したもので、訛傳と空想の交つてゐると共に、又多少は史實の核實を含むのである。そこでサウトウ氏の書誌研究と他の材料とを綜合して、不干齋ハビヤンの史實を確定したのは新村博士の業績であり、ハビヤンの人物事業は、大體新村君の研究で盡きてゐると考へる。そこで今自分がこゝに企てるのは、少しく右の研究結果を補ふと共に、ハビヤンの著作である妙貞問答の迭卷（即ちその上卷）を回復して見るといふ一事にある。

右新村君の研究は、「南蠻廣記」（一ノ九と二ノ三）と、日本古典全集中の「妙貞問答」の解説とにあるから、以下それによつて、記述するに一々その箇處を示さない。サウト氏は、その「ゼスイト傳道刊行」の第二號の解説にある。而して自分がそれを補ふのは、一五九三年ゼスス會教師

表のハビヤン記述と、「寛政没收教書」中の断片とである。

それ等を纏めて見ると、ハビヤンの一生は左の通になる。

永祿八年(1585)頃の生れ、生國は北國だといふが、定かでない。生ひ立ちも分からぬが、京の禪寺で小僧となり、所化として惠俊といふ名であつたと傳へ、又雲居といふ名もあつた。雲居とは假に宛てたので、教會の記録に *Dugno* とあるからの推測である。(居は多くゴと發音してゐるが、キヨの例もある)。十九歳の頃、即ち天正十一年(1583)頃にキリシタンになり、洗禮で *Fandaa* といふ名を受け、ハビヤン、ハビヤン又、それを色々の漢字で書いた。此頃は信長が不意の最期を遂げた後、安土のセミナリヨは、一旦高槻に移り、それから大阪にあつた時であるが、ハビヤンは京にゐたものと見るべく、初の間は恐らく京で教師の許に教理を習つたであらう。その頃京阪地方でのパデレはオルガンチノが主管で、外國人ではセスベデスやフロイス、日本人ではロレンソンなどが働いてゐたから、それ等の人々の教育を受けたであらう。又その頃には、管區長コエリヨが長崎から上つて、大阪城で秀吉に謁見して厚遇を受け、キリシタン布教の最も得意な時代であつた。ハビヤンはその潮流に乗つて、禪寺をぬけ出てキリシタンになつたのである。然し、彼が洗禮を受けてから四年ばかりの後に、天正十五年(1587)の教師追放令が出て、キリシタン布教は、一時大打撃を受け、今までの得意に引き換へて、公然の布教は出来なくなつた。

此頃ハビヤンは長崎に出て、その學院で正式の神學修業を始めたらしく、一五九二年(文祿元年)の教師表には、神學生の中にハビヤン雲居の名があり、京の者で齡は二十七歳(西洋風)、學院に入つて六年とあるから、即ち大追放前年に學生となつたのである。而して正則の修業七年を終つてイルマンとなつたのは、一五九三年(文祿二年)頃、即ち三十歳近くの頃であつた。而して彼が平家物語を問答體にして、簡略にその全體を書き下して、それが天草で印刷になつたのは、右教師表にある年の末、ハビヤン二十八歳(日本風)まだ神學修業中であつたが、その年には恰も山口で洗禮を受けた四十年來の有力な布教者イルマンのロレンソが亡くなつた。イルマンとしてのハビヤンは、京都でも長崎でも儘に此の老功の布教者から色々な教訓と感化とを得たに違ひない。而してロレンソは、山口では元琵琶法師であつて、大名や武士に接するに巧であつたその經驗を布教にも應用し、その短軀跛脚半盲の奇態な姿で、流麗の辯舌を振つて人を驚かしたものである。されば、ハビヤンは京で、洗禮を受けてからも、又特に學生としては、ロレンソの教導を受けて、それに私淑したことは想見するに足る。されば、ハビヤン自らも平家物語を讀むであらうが、又ロレンソの辯舌でその話しをきいたことも多からう。さすれば、日本語の練習用としてではあるが、ハビヤンが平家物語抄を書き下したのには、ロレンソの餘韻を傳へるものがあると見てよかるべく、又その才氣であれだけ簡明で又興味ある物語を綴つたのである。不干とい

ふ名は、此の平家物語の末に「Fuana」としてゐるのと、後にいふ林羅山の記事とが一致してゐる。而して不干ハビヤンはその序言の中に記して左の如く述べてゐる。

予も亦、造悪不善の身にして、聊か以て功力なしと雖も、此人々(パテレ等)を師とし、其後へに随ひ願を同うす。

(南蠻廣記、一七六頁)

その頃は、慥に信心熱情のイルマンであつたのであらう。而して、その終に、「御出世一五九二、デセンブロ、十」としてゐるが、それは文祿元年十一月七日であつた。

それから十數年、彼れの動靜は一向分からぬが、京に歸つて働いたらしく、彼の最大著作「妙貞問答」が出版になつたのは慶長十年(1603)、即ち彼が約四十歳の時。その内容を見ると、彼はその間に、佛法の外に、儒教(特に朱子學派の理氣論)と神道(主として吉田流の神道)を研究し、それ等の所説を縦横に利用して、之を論破し、而して最後にキリシタン教理の解釋辯護をしてゐる。「妙貞問答」の事は、尙ほ後に記す。

次の年、慶長十一年(1606)には、林羅山がハビヤンと問答したので記録に留まる。その時、羅山は二十四歳の少壯學徒、意氣壯たるものがあつた。彼は松永貞徳の案内で、弟信澄と共に不干齋を訪づれた。先づそこにあるデウスの畫像などについて問をかけたが、ハビヤンは淺薄を恐れ、餘り答へなかつたと記してある。そこであたり置いてあつた「圓摸の地圖」、即ち地球儀

について問ふて見ると、ハビヤンは地の圓いこと東と西と相通することを説明した。道春は、此を以て天は圓で動、地は方で靜といふ理に反し、上下東西を混同する非理の説だと批評してゐる。朱子學派の學者には、まだ天圓地方が天地の原理で動かすべからざるものであつたのである。その他ブリズムを見せられては、奇巧の器、庸人を眩惑するものに過ぎないと評してゐる。又妙貞問答を示されては、卑俗の見で蚊虻の如しだと評してゐるが内容には觸れてゐない。

只問答で教理の内容に觸れたらしいのは、デウスに關する教理で、羅山は利瑪竇(Matteo Ricci)の天主實義を讀むでゐて、デウスに關する質問を發したらしい。而してデウスと理と何れが先かといふ問題については、可なり討論したらしい。即ちハビヤンは、デウスがフイヤトの一念で萬物を作り出す處に理があり、その前は無念無想だと答へたとしてあるが、さすれば、ハビヤンはまだ中世神學の觀念實在論に通じてゐなかつたので、寧ろ禪宗風の答をしたものである。朱子學者が之に對抗したのは當然で、それから議論が大分熱した時に、雷雨が起つたので、兩方互に罵倒し始めたらしい。儒の太極とキリシタンのデウスとどちらが優るといふ様な議論で、ハビヤンからは「非卿曹弱年之所知」と叫び、信澄は「汝狂謾也」と罵つた。つまり「青二才」、「ばか」を交換して物別れになつたのである。

羅山とハビヤンとの會見に關する此記事は、儒者のキリシタンと對抗した記録の第一であるが、

ハビヤンが京でイルマンとして働いてゐた間には、佛者や儒者と同様の討論をしたことが多かったであらう。その爲には神儒佛の教理をも研究し、妙貞問答の中には、その間に得た材料が多いであらう。

此の如く儒學者と論争して、「青二才」と罵り、意氣盛であつたハビヤンは、どうしたものか、その年又は次年にキリシタンを棄て、還俗し、ころび者となつた。元和六年(1690)に彼が著した「破提字子」の序文に、棄教してから十有五年になるといつてゐるのを見れば、ころびは慶長十一年(1606)にあるらしく、その本文の末に、十九で出家して、彼の寺で二十二年も修行したと云つてゐるのを見れば、此と能く一致する。兎に角、宗門に入つて二十餘年、齡四十二歳の頃、キリシタンに背いたのである。而してその棄教の動機は、「一旦豁然として」、彼徒の教の邪なることを知つて、門を出たと云つてゐるのみで、事情は一向不明である。一體、慶長十一年頃は、キリシタン傳道にとつては、平和順調の時代で、徳川幕府は禁教の方針を定めてゐる様なものゝ、壓迫などは一向になく、一年に五千人の新授洗があり、前年には大阪天王寺の一高僧が改宗し、且つ司教セルケイラは京に上つて、公式に家康に謁見した位である。但し、その年には、岡本大八一件から、有馬晴信が流罪になつたが、それは宗教上の理由ではなかつた。又次の年からは、少しづつ武士に對する壓迫が始まつたが、それが平民に及ぶのは數年後であり、特に京の奉行、

板倉伊賀守は頗る温和政策を執つてゐたのであるから、ハビヤンが京にゐたとすれば、上からの迫害といふべきものはなかつたと考へられる。

然らば、眞に信仰問題から、「一旦豁然として」悟つて棄教したかと云へば、どうもそれは修辭であつて、何か具體的の事情があつたと考へたい。而して、その事情らしく考へられる記事が、「破提字子」の中に見えてゐる。即ち、その末に、外國人バデレ等の高慢であることを、いかにもにくにくしげに述べて、尙ほ曰く、

日本に住する伴天連、イルマンのはごくみなば、南蠻の帝王よりつけらるゝに、日本人は何さしても、我が本意に叶ふべからず、向後は日本人を伴天連になすこと勿れとの義にて、皆な面白くも存せず。

此が本音だと推測してよかるべく、皆々は別として、ハビヤンが「面白く存せ」なかつたゞけは憊で、而してその不平は、永くイルマンの儘でゐてバデレになれないといふ點にあることも、殆ど明確である。一體、日本人を教職に就かしめるといふことは、キリシタン傳道史上の宿題であつたが、兎に角、ハビヤンが改宗した頃には、一方學院の制度も整ひ、教師になるべき青年の教育を進め、又有能なものは續々イルマンに就職せしめてゐた。然し、バデレに任命することは中絶つてゐて、ハビヤンが背教した慶長十一年(1606)頃には、二三人しかなかつた(一々の確に任命の年が分からぬが)。それには、教會側としては教育訓練上から來る理由もあつたのである

が、又ハビヤンの如く十數年イルマンの職を勤めて功勞ある者から見れば、日本人をバデレにしないといふことに不平のあつたのも無理ならぬ事であつた。

此の如く前後の事情を觀察して見れば、ハビヤンの如き才氣潑瀾の人間が、長く從屬的位置におかれるので不平を抱き、而してその眼から見て外國人教師の高慢といふことに、敏感であつたのは、當然の人情で、ハビヤンが背教の一般原因はそこにあると見て間違なからう。その上に又その頃に京の教會で生じた特殊の事情と考へられる事がある。それはスピノラ (Carlo Spinola) の京に来て會計掛になつたことで、ハビヤンは、このスピノラと衝突したのではないかと思はれる。スピノラが日本に來着したのは慶長七年(1602)、京に来てその會計を司る様になつたのは、同十年(1605)その時四十一歳であつた。此頃、信者の増加に比例して財源の供給が豊ならず、スピノラは、京の教會財政整理の爲に任に就いたのである。而してその頃には、ハビヤンが改宗した當時の教師オルガンチノは去つて長崎に在り、セスベデスやフロイスも死に、ロレンソも居ない。ロドリグスのみはゐたが、兎に角、ハビヤンにとつては、初に師と仰いだ人々は居なくなつて、自分は京の教會での長者であつた。然るに、そこへ新來の教師、自分と同年輩のスピノラが來て、會計と共に教務を司配する、ハビヤンは從屬の位置に立つ。然し、ハビヤンは事實、京の教會にとつての重要人物であつた。慶長十一年(1606)の報告に曰く、



京のコレジョと附近の駐在所には、パテレ七人とイルマン十三人が居て、その中の或者は、博學なイルマンの指導で(異教の)諸宗派を研究してゐる、云々。(バヤス一三五頁)

此の「博學なイルマン」がハビヤンたることは殆ど明白であつて、妙貞問答は、此の指導と共同討議の産物と見るべきである。ハビヤンは此の如く重要な位置を占め、儒者佛者に對する應接掛であり、又内部では異宗研究の指導者である。それをいつまでもイルマンにしておいたのは、確に教會の手落であつた。又、丁度此年にはオルガンチノは長崎で死に、ハビヤンは恐らく師を失ふと共に自分の保護者を失つた感じもあつたかと想像し得る。而して他方新來のスピノラが會計を握つて權威を擁するに當つたので、ハビヤンの不平は益々つものつたであらう。その様な事で不平を起すのはよくないといふ様なお説教は別問題で、兎に角此不平から教會を飛出したものと見るべく、而してその年は林羅山と問答したその年、即ち慶年十一年(1606)秋よりの後のことらしい。

此について一つ考ふべき點は、その次の年(1607)の記事に、管區長バエスが駿河と江戸に出た時、本多上野介へ一書を呈した、それはハビヤンがその爲に特に書き下したキリシタン教理の説明であつたといふ。それはその年の夏であつたらしいが、ハビヤンが隨行して旅行したとも記していないが、只「その爲に書き下した」といへば、隨行してゐたらしく、さすれば、その棄教は慶長十二年(1607)夏より後の事になる譯である。然し、「その爲に書き下した」といふ記事が必しも正

確でなく、妙貞問答を提出したのだとしても、ハビヤンは隨行でなく、又その前に棄教したとしても、差支ない譯である。

兎に角、ハビヤンは教會を飛出した。それから後の彼の生活は教會の記録にないが、「破提字子」の末に、彼自らの物語る所によれば、京では身邊が危いので奈良に逃出したが、奈良でも危いので、木津川から船で攝津の牧方に行き、その近傍なる中宮村に隠れてゐたといふ。而して棄教から四五年後、元和六年(1620)にキリシタン破折の「破提字子」を書いた時は、京に居たらしく、齡は五十五六であつた。その序文には江湖野子ヤサ好菴といふ名を記し、書末にはハビアンと記してゐる。兎に角、棄教後、表面に出ずに居たのが、幕府の禁教が着々信徒を壓迫して、キリシタン屏息の時代が來る様になつて、棄教者は、キリシタン破折の標本を示すべく表面に現れ出た。即ち「破提字子」の著作出版がそれで、彼は、その序言に於て、世間のキリシタン排斥は、その宗旨教理を知らずにするから却て邪説の興隆を加へる、今自分はそれを能く知つてゐるから、本當の破折をする資格があると廣言してゐる。

### 「破 提 字 子」

そこで「破提字子」の内容は、七段の談義とて、キリシタンの教を七段に分け、佛教、神道、儒教の立場から批評論破し、多くは皆國を奪ひ取る爲のたまかしたといふ様に片附けてゐる。その中

で佛教などの教理については、ハビヤンは青年の時から論破の目的で研究し、「妙貞問答」では、キリシタンの標準から見て、非理不備だと排斥し去つた、その同じ教理を倒用し、その武器でキリシタンを論破しやうとしたもの。両方の書を比べて見ると、宗論などには、同じ教をどちらにでも使ひ得るもの、理窟はどちらにでも附くものといふ感を與へる。

さて所謂「七段の談義」といふのは、必しも教會で一定した分ちでもないが、或はハビヤンが傳道説教の場合に用ひたのかも知れない。兎に角、七段に分て先づキリシタンの教義を略途し、それから佛教又は神道儒教の立場から之を論破してゐる。但し、その論難は極めて簡單なもので、徹底的の論點は殆どない。恐らく、ハビヤンがキリシタン教師であつた間に、他教の宗徒から問ひかけて來た材料を用ひたものであらう。

先づ第一段は、天地に能造の主がなくてはならず、それがデウスだといふ教に對して、天地の起源を説くのはどの教にもあることだとし、例へば國常立尊の如しといひ、それからデウスの性能について數節に分けてある。即ちデウスが無始無終といふのは、國常立尊でも同じであるが、慈悲憲法の源だといひながら、キリシタン教徒たる高山右近や小西行長、日比屋や桔梗屋など、皆終を全うしてゐないのは、デウスの力の不足だといふことを示してゐる。又キリシタンは、他の神佛が人間だから、拜むに足らぬといふが、彼等の教へるゼスキリシトもやはり人間じやないか。

此等の點を擧げて、最後には、萬有の本體は、畢竟一切の差別相を超越した無に歸する。その無の意味がキリシタンには分からぬのだとして、キリシタンから佛法を虚無論だとするに答へ、而して萬物畢竟自然の理で動くと斷じてゐる。此の最後の論點は、禪宗風であるが、儒教者と同様の論點を以てキリシタンに對してゐたのである。此の第一段は、「妙貞問答」下卷の始め（刊本、三七―四七頁）で、ハビヤンが先に他教に對して辯護し論證せんとした點であるが、論點の精粗はくらべものにならぬ位で、ハビヤンが果して真心からキリシタンを論破し得ると思つてゐたや否や、疑はしい位である。

第二段はアニマと來世の賞罰とに關する教である。此は「妙貞問答」下卷（刊本、四七以下）に述べてゐる教理で、草木は *anima vegetativa*、動物は *anima sensitiva*、人間は *anima rational* を有し、此の人間の魂は形體以上であるから、物質の離散と共に消滅せず、不滅であつて、それ／＼の性と法とに應じて永遠の賞罰を受けるといふにある。此に對する破折は、萬有の理は一つで、右の如き差別は單に作用の差であるから、根本の別とするは謬見だといふにある。而して儒教や佛教でも心の法について詳しい學説があるとして、一二點心理説を述べてゐるが、滅不滅の問題には觸れてゐない。「妙貞問答」では、佛法が此の不滅を知らないから虚無論だと高調してゐるのと對照して見ると、願みて他を言ふの感じがあり、只心の働きが火焰燼の三にあるといふ類例だけで終つ

てゐる。それから來世の賞罰については、デウスが慈悲の主ならば、人間の罪を責めて罰を與へるよりも、自ら責むべきだといふ點を擧げ、キリシタンの教で特に日本人の腑に落ちなかつた永劫の罰といふ點を論破してゐる。此は慥にユダヤ教思想と佛教思想との對照になる要點である。

第三段は、天上に於ける快樂、その中に住むアンジヨの事と、そのアンジヨの中でデウスに背いて墮落したルシヘルルシヘルの事である。此に對する論破は、つまり此の如き墮落者を生ずるといふのは、デウスが三世了達の慈悲の主だといふのと矛盾するといふにあり、前段に於ける罰の問題と同じである。此は「妙貞問答」下卷四段(刊本五七頁以下)に説いてゐる點であるが、彼の方は、此の不合理には觸れず、只佛法でいふ諸天など、皆空の作り事だといふだけである。此點に於ては、信者であつた間のハピヤンにも、満足した解釋はなかつたものと見える。

第四段は、ルシヘル墮落のつゞきで、その爲にアダムとエワとが智慧の實を食して罪に墮ち、その子孫たる人間に罪が傳はつてゐるといふ教。此に對する論破の點は、前二段のつゞきであつて、つまりデウスの三世了達といふのは偽だといふことになる。此は、「妙貞問答」では、特別に一項とせず、下卷の第五段で、「扶たすかり」即ち救ひといふことの始め(刊本六一頁)に一寸述べてゐるだけである。而して此項は、井上筑後守などが特にキリシタン教理の不合理として擧げた事であり、後に澤野忠菴の「顯偽錄」にも、譬へ、メタホラの話しを眞實とする非理を擧げてゐる。



第五段は、科送りの教で、アダムとエワとの罪科は、無限のデウスに對する罪であるから、その科送り、即ち償ひも亦無限であるべく、到底人間では出来ない、それ故にデウス自らその償に當る様になつたといふにある。此に對する論破としては、頗る機智ある言をなしてゐる。即ち、デウスは恰も大工が家を造るに、材木を切り損つた様なもので、それも長すぎたなら直し易いが、短く切りすぎたのだから、直せないで困つてゐるのだといふにある。此教の事は、妙貞問答にはない。ハビヤンは、信者であり教師である間にも、疑を抱いてゐたので、それを妙貞問答には書き表はさなかつたのではなからうか。

第六段は、キリストの出世に關する教と説話で、妙貞問答(刊本六二頁)にあるよりも大分詳しく記してある。それに對しては、キリストの出現が世界の始から五千年だといふ事、母が不犯だといふ事、死後復活の事など、一々論破して、畢竟總て魔法幻術から出る邪説だと論じてある。

第七段は、十誠と洗禮との事。それに對する批評としては、第一のデウスを尊べといふ外の九誠は、一般倫常の事を取り出でて云ふまでもなく佛法の五戒に歸する。而して第一の誠が最もくせ物で、デウスを敬ふ爲に君父に背く教になる。現に日本には神佛の道があるのに、それを輕蔑する邪法が此の第一誠に現れてゐるので、その教は國を奪ふ爲の手段に外ならぬ。而して洗禮を受けなければ、善人でも扶からぬといふも、畢竟は奥に邪心のある證據だといふのが、論點であ

る。尙ほ十誠について、ハビヤンは此の如く第一誠が悪いので、他の九誠は當然の事としてゐるに對して、後の顯偽録には、一々、キリシタンがそれに背いてゐることを擧げて、厭くまで破折してゐる。

右所謂「七段の談義」といふが、それでキリシタンの教を盡してゐるのではなく、現に此中には教會で最も大切としたサカラメントの事も洗禮の外には記さず、又エケレジャに關する教義には一つも觸れてゐない。出版の爲に簡略にした點もあらうが、バツバの事は妙貞問答（刊本六二頁）には述べてゐながら、破提字子に少しも觸れてゐない。バツバの權威といふ事は、政治上の意義に曲解すれば、國を奪ふ手段だといふに最も都合のよい點であるのに、少しも述べてゐないのは、奇異の感がある。

最後には、雜事ともいふべき諸點で、その中には、先に述べた如く、バテレンの高慢といふことを多く記して憤慨の意を漏らし、その他教師等の品行については、全く悪いとは云はないが、けちのつけられるだけつけやうといふ態度が見える。例へば、バテレンが獨身であること、即ち邪淫戒を能く守ることは認めながら、それも日本だけの事で、南蠻には妻帯の者もあるそうだといひ、バデレとは父といふ義だから、子のあるのは當り前だといふ様ないやみを述べてゐる。又、司教繼承の争については、長崎で争のあつた事を、マカオで大喧嘩をやつた様に云ひなしてゐる

のは、慥に讒誣の意志あるものといふべきである。

尙一つ、最後に、彼徒が云ひはやす奇端といふ様な事は偽で、自分が二十二年も彼の宗門で修行した間に、一つも見たことはないと言つてゐる。そのついでに、「高祖日蓮聖人」が大難を受け、終に龍の口で太刀の折れた事を舉げて對照してゐるが、その書き振を見ると、ハビヤンは棄教後、日蓮宗に籍を置いてゐたのではないかと思はれる節もある。然し、キリシタンを論破する爲の論點には、特に日蓮宗らしい點はなく、多くは當時一般に行はれた禪宗と儒教との取交せの様な論點を用ひ、用語も「無字鐵關千萬里」だとか、「柳は縁に花は紅」といふ様な禪風が可なり多い。彼が、禪宗で育つた遺風がどこまでも残つてゐたのであらう。

兎に角、「破提字子」は、當時に於ては、キリシタン破折の最良書であつて、ハビヤンが廣言してゐる如く、他の人は、キリシタンを知らずに盲評をしてゐるのに、彼は能くその教理に通じてゐて、此の破折書を出したのである。従つてそれから以後、キリシタン破折書は、多く彼に倣ひ、その材料は殆ど盡く破提字子に基いたものであつた。且つ又、實際ハビヤン以前には、上からの禁教はあり、佛僧の反抗はあつても、民間で組織的の論破をしたものは一つもなかつたのである。先に記した林羅山の記事の如きも、極めて斷片的のものに過ぎなかつた。「破提字子」の出版は、時代の順風に帆を揚げたものであるが、兎に角、その投げ出した波紋は可なり大きかつた。



## 寛政沒收教書と妙貞問答

先に記した如く、三教破折、キリシタン辨護の爲に、ハビヤンが妙貞問答を書いたのは、その四十歳の頃であつた。その文章も體裁も總て彼が中々の才物であつたことを示し、又その材料を見れば、彼が三教を研究したことも十分に看取し得る。但し、佛教は禪と共に天台が主で、儒教は朱子學、神道は吉田流が主になり、當時一般の學風によつて研究したもので、此點は大體、慶長十三年の禁令諭告を書いた金地院崇傳などと材料を同じうしてゐる。今こゝには、その論點については一々舉げず、只佛教に關する分について記さう。

妙貞問答の刊本序説にある如く、元林崎文庫にあるその寫本は世界唯一のものであるが、その上巻即ち佛教破折の分を迭し、中巻の儒教神道と、下巻のキリシタンの分のみ存してゐる。然るに、先に「潜伏」で世に紹介した寛政沒收教書中に、妙貞問答の斷片が残つてゐるに氣がついて見ると、その中にある「佛法の次第畧拔書」といふ一章が妙貞問答の上巻に相當するといふことを發見し得た。

先づ中巻について云ふと、沒收教書の中に「神道の事」といふ題號があつて、斷片であり且つ錯卷があるが、慥に妙貞問答の中の神道論と同じものである。その比較をして見る。

A 「神道の本説と申は、大唐の周文王の子に泰伯、仲雍、季歷と云て三人の王子あり。……一切の物の父母也なむ、云

ころびイルマン不干齋ハビヤンの事

六一

こゝも偽りも虚言の沙汰の限りの事ども也」

此は刊行二七頁八行「昔周の太王に泰伯、仲雍、季歷と申して三人の王子のおはせし」から、二八頁三行「一切の物の父母なりなど」云は疎なる事にはさふらはすや」とあるに相當する。

B 「て八幡と云は、人王五十代の御門應神天皇也……………八幡にも生死禍福をも與へ玉へる、天地萬像の御作者へ奉祈事、本意也。」

此は刊本三二頁十一行、「八幡と申は人王十五代の御門應神天皇也」から、三二頁末から三三頁にかけて、「八幡を初め、天神にも、生死を與へ玉へる天地萬像の御作者へいのり奉らずては叶ふ事に非ず」とあるに相當する。

C 「地神五代の事」と題し、文章は、「第一、天照大神……………日本紀は神代の事を其ま、傳て、私なく編たる故に、三部の内には□□□意とする也。」

此は刊本一九頁四行、「さて地神五代とは、第一天照大神」とあるから、同八行、「日本紀は神代の事を其ま、集めて私なく編たる故に、三部の内には日本紀を正意とする」とあるに當り、妙貞問答にはつゞいて「と申さると聞て侍る」と談話體にしてある。

D 「神道の事」と題し、文章は、「神道と云は三様に有り、一には本迹縁起の神道……………是を天神七代と云へり。偕地神五代とは」

即ち先のCの先項につゞく文句で終つてゐるが、全體は刊本一八頁十行の「神道の事」、それから、

幽真の答の言葉を少し書いて、「總じて先づ神道と申す事は三様に定めらると承る。其一には本迹縁起の神道」とあるから、一九頁四行に、「是を天神七代と云へり、さて地神五代とは」とあるに相當する。

E 「此等皆遠くは、天地陰陽の上に附て、……一身そのまゝ、天神七代なりと心得るが神道の本意也。」

此は、刊本二四頁一行に「是は皆神道の遠くは天地陰陽の上に付けての」から、同六行、「一身其まゝ天神七代也と心得るが神道の本意にてさふらふ」とあるに相當する。

此に依て見れば、沒收致書にある神道論が、妙真問答同本の斷片たることは明で、その順序を整へて見れば、左の通りになる。

D 十六行 刊本一八頁十行—一九頁四行

C 十行 右つゞき—一九頁八行

透失數枚

E 九行 刊本二四頁一—六行

透失四五枚

A 十九行 刊本二七頁八行—二八頁三行

透失數枚

B 十行 刊本三三頁ノ末六行

以下三四枚透失、終

ころびイルマン不干齋ハビヤンの事

その上に又、沒收教書には、證據論の斷片があり、「潜伏」改版の一三九頁に出しておいたが、それは刊本四五頁の五行から終までに相當し、刊本の方は文章が少し長く形容が加はつてゐる。その長くなつてゐるのは、前の神道論と同様、問答體になつてゐる爲で、實質は同じである。

そこで、此等斷片と并んで佛法論があるのであるから、同本だといふことも大抵推知し得る譯である。且つ、妙貞問答中卷で、儒道論の初に、佛法は「畢竟空無に歸するを本とする」教だと云つてゐるのを見れば、迭失上卷に於ける論點も結局そこにあるを知り得る。而して沒收教書中にある「佛法の次第略拔書」の趣意は、丁度それで、虚無の教だから自然主義にもなることを論じてある。今左に、その文章を節に分けて寫本にあるまゝの文句と順序で全文を出して見やう。

\* \* \* \* \*

〔第一節 佛法總論〕

夫れ佛法と云は、彌陀、釋迦、大日、是也。右三佛を法報應<sup>ホツ</sup>の三身と云也。是即人間の一心の事也。人の心には三つの精徳あり、貪欲、瞋恚、愚痴。此三つを分けて云へば、愚痴と云は、無念無心なる處を法身佛と云、是を大日如來と云也。次に貪欲と云は、をしいそ(？)ほしいと思ふ處を報身佛と云、之を阿彌陀如來と云也。次に瞋恚と云は、いかりを起して、遺恨をふくむ處を應身佛と云、是を釋迦如來と云也。是れ皆人間の一心に具足する者也。此外、觀音、藥師と云も、人の身を離れて有る事にてはなし、人間のみにも限らず、鬼畜人<sup>キチウ</sup>

天、皆是れ大日と釋して有り。其故に釋迦も、草木國土悉皆成佛と説かれたり。

さて又、佛法の二字を大方知(る)人まれなり。佛ツと云は、天竺の略、具には佛陀と云也。さて唐土にては覺者と云、かくしやとはさとりたる者と云也。何事を覺りたるぞと云へば、無とさとりたるを佛ツとは云也。さて又、法とは何事ぞと云へば、唐土に馬鳴バイマウと云學者の起信論キシンと云書を作りて云く、所言ソコト法者謂衆生心イシユと釋したり。此ころは、云ふところの法とは、衆生の心をゆうと有り。然らば、色シキ心シンの二つ心と云ぞ、後生は無しとさと□□□あらあままし〳。

### 〔第二節 釋迦の因位誕生の事略〕

夫、釋迦の誕生を尋るに、中天竺の内摩訶陀國の王淨飯王を父として、摩耶夫(人)を母として生れられ、其名を悉達太子と號ナツク。産(れて)後チ七日目に母のマヤフニンは死去せられし也。嫡母の摩訶婆闍婆提に養育せられ、年十七と申(す)に、耶輸陀羅女を妻と定(め)、羅喉羅と云子を儲け、後又耶輸陀羅女は死去せられし(に)依て、母にはなれ、妻に別(れ)、一方ならざる愁嘆ウレシイきなれば、所詮たゞ世を厭イヤ、出家に成(り)、母と妻との菩提を吊(ひ)、我身も後生を扶んとの志シ深ふして、十九の年、王宮ウキウを出て、檀特山に入り、阿羅々仙人、迦羅々仙人と云二人の山居人を師匠と定(め)、六年の間難行苦行し、十二月八日の夜、明星を見て、悟りを開て、五十年が間說法し、八十と云二月十五日に、跋提河の邊ヘリ沙羅林シラリンの内にて死去せられしを、弟子達あつまり、火葬し、梅檀の煙りとなられたりと云へり。

是が釋迦の由來也、然は是れ人にてはなきや。妻を帶し子を儲け、生るれば死したるをば、餘所には佛とも云へ、神とも申せ、此方にては人と申すなり。人ならば人の後生を扶くることは曾カウチ以て叶カフべからず。然るに□□人とは心得ずして、光を放ち無量の□も有る様に、人々思ふは僻事ヒカ也。

## 〔第三節 阿彌陀の因位の事略〕

夫れ、彌陀と云は、天竺西域國の主月城轉輪照王を父とし、殊勝妙顏夫人を母として生れ玉ふ。其名を善照太子と號なり。然處に、東天竺の主善心王の姫宮に、阿闍夫人と申美人有り、右の善照太子聞及(び)、所望ありと雖も、同心なし、終に忍取て山中に隠れ、三年が間忍(び)たり。三年の情々にソウリ、ソクリと云男子を二人儲られとし也。然は、西城國を(にて)は、善照太子を見失(ひ)、三年三月に尋逢(ひ)、太子、阿闍夫人に堅約束し玉い、本國に歸り玉へば、萬民圍繞渴仰不斜。夫によつて約束の日限延引す。其時、アシユク夫人待かね玉へ、二人の子をつれ、西城國へと下り玉ふ路に草臥、病の床に伏玉ふと雖も、旅の空にて養生も叶はされば、竟に空成玉ふを、其所の者共、由有る人と見て、道の邊に納置し也。然は、ソウリ、ソクリ二人の御子、御母の廟所に愁嘆しける處に、親縁にて善照太子行逢(ひ)玉いて、驚入り、世自在在王佛(の)御元に參(り)、もといを切つて、法藏比丘と名を付、四十八願を起し玉ふと云へり。

是又、シヤカに少も違いたる事なし、父もあり母もあり、妻もあり、子もあり、各々我等に替(ら)ぬ人間也。面々の生死禍福をさへのがれ得ざる身の、争(でか)人の後生をば扶くべきや、かた腹いたき事也。

## 〔第四節 大日の事略〕

夫れ、大日覺王と云は、色もなく形もなし。但し六大の大日と云は、地水火風空識の六つ也。さて亦金剛界の大日と云は男の事也、胎藏界の大日と云は女也。畢竟、大日と云は陰陽の二つとも心得べし。阿闍、寶生、彌陀、釋迦、大日と云ふ五佛も餘所にある五佛にあらず、人間の身の内にある五體六根、是を配當して見る事也。佛と云ふ事、人の身を離れてある事にてはなし。此故に佛とは、人のはてと書(き)たり。さてこそ佛法の二字を云へば、佛とは色體の事、法とは一心の事也。右の理は因位誕生の沙汰也。

〔第五節〕

さて又、佛法に有無のやれ、中道のやれと云ふ事を論ずるは、何事ぞと云へば、只人間には一心と云て、知惠の體あり、此心は何としたる物ぞと云ふ論あらそい也。然ば、□人々後生善所と願ふ事も、一心法□□汰なり。一代□□(涅槃?)の教主の如來と申て、釋迦一人の教へを、末世の今に至るまでも傳受して信する者也。

〔第六節〕

され共、釋迦の教に權教實教の二つに分けられたり。權教と云は、かりに暫方便を以て後生ある様に教へたり。亦實教と云は、後生は空無(に)極ると教られたり。其證據には、釋迦、靈鷲山にて說法ありし時、一枝の花を拈して、大衆に見せられたりしに、衆皆默然として其心を悟らざりしに、迦葉一人、破顏微笑すと云て、につこと笑いたれば、その時、釋迦、吾れに正法眼藏涅槃妙心あり、迦葉に附屬すと云はれしより已來、教外別傳と云ふ禪法は事起たり。然ば、其時、傳法の偈に、法の本法は無法也、無法の法も亦法也。今無法を付する時、法々何ぞ會(て)法ならん。此心は、先(づ)法とは右に云し如く、心<sub>シ</sub>の事也。法の本法は無法也とは、本心と云物は無心無念なる物をと云儀也。無法の法も亦法なりとは、彼(の)見せたる花も、木をわりて見れば、綠も紅もなければ、春の縁に逢い、雨露の惠に引(か)れて、眞はなき花が假りに咲たる如く、元來は無心なれども、時の境界につれて(美)しきたなしの心も起れば、此をさして、無法も亦法なりと云へり。今無法の付する時、法□何(そ)會(て)法ならんと□□□□心を傳る□傳が傳にもあらず、畢竟□□程の事皆定(て)無ぞと云心なり。天竺廿八祖と云も、唐土の六祖と云も、皆佛法は無二極也。此故にこそ善惡不二、邪正一如とは云へ。

〔第七節〕

さて、佛法は苦々敷事哉、此分に後生はなきそとのみ見破ては、何かはよくあらんや。往生□□もやり

ころびイルマン不干齋ハビヤンの事

立(て)ず、現在の作法も、上に恐るべき主を知らざれば、道の道たるべき様もなし、人の心は私の欲に引(か)れて、邪の路に至んとのみするに、無主無我と云て、何たる悪を作りても、罰をあたへん主もなく、善を勤ても、利生を行るべき所もなし。只何事も空生空滅と云て、自由自在に教ては、なじかわよくあらん。かやうの法をこそ邪法とは云べけれ。

如是申處に、人に依は被仰するは、いや左様に空生空滅とのみ見ず、其ゆへは、古人の云く、虚空は空にして無也、佛性の空は空にして真也と見る。虚空より生じて虚空に歸すると見るは斷見と云なりと。

答云、それは今まで沙汰せし如(く)、虚空□付□別々に見るを凡夫の迷と云へり。大唐の黄蘗と云覺者の傳心法要に云く、凡人多くは不肯空ウケマ心キヤ落シヨト空、不知の目、心の本空と云へり。此心は、凡夫は、心は虚空にしてなき物也と聞ては、あらもつたいな事や、空見とて、それは迷也と云て同心せず。是れ己が心の元より空なる事を知(らず)と云て、わらいける也。人の心を指(し)て、空とも、佛性とも、本分とも、真とも、法性とも、法身とも、菩提心とも云(ひ)、宗旨々々に名を替て、色々に云(へ)り。難波津の葦も伊勢の濱萩と云われの事也。

## 〔第八節〕

さて亦天竺は千宗に分け、大唐は百廿宗に分、日本は十二宗に分、如此宗□流□に分ると雖も、佛法の昆コシ本は釋迦一代の説法也。たとへは、梅の木ウメの枝、千萬に別れて(も)、何れの枝になりたる梅の味も、すい味の外は有べからず。亦山椒セウの木も、何れの枝になつたりとも、皆辛味なり。其如く、釋迦一人の法極め□極意は畢竟無の法を傳(へ)られし上へは、千宗萬宗に分れたると雖も、易事カガム有べからず。

## 〔第九節〕



亦阿彌陀法といふも、皆うそつきの釋迦□□きしかれたる事也。ある王の后キに提夫人と申人、釋迦ニ戀望慕リあり、我れ女人の身なれば、大乘經を學する事叶ヒ難し、たやすく後生扶カる道を示し玉へと有ければ、其時彼イダイケに對して、淨土の三部經を説ク。彼三部經の中に、是より西方十萬億土を過スて世界有り、名付て極樂と云、其土に佛あり、阿彌陀と號すと説カれしより已來、阿ミダと云佛□□と人皆申ス也。彼釋迦と云仁が、人もやとぬ問ハずがたり、僞斗りを云置キて、アミタにも限ず、毘波戸佛のやれ、ウラ那戸棄佛シのなどと、過去の七佛有しが、其中の燃燈佛より授記シユキせられて、今此佛果を得たりなどと云て、あいよしクもなき云度儘の云様にてなきや。

其上、五劫カク思惟チの沙汰、是又天下には、かカらざる大虚言也。先ツ知惠ある程の者は、思案し見玉へかし、四十里四方のあをめの岩を、三年に一度、天人の□□羽天にて撫て盡シたるを一劫の間と云。去レれば、五の岩を撫盡ス間を五劫と云也。さて是は有ルべき事にてありや。四十里四方の岩をはき玉へ、只手の内に握る程なる石を、羽衣をはき、如何もあら□□□□にて、毎日毎夜、鏡ときのかゞみとぐ様にすりみかくとも、幾萬歳をへて、千萬端の羽衣は破れ失スとも、其石は盡る事あらじ、況や四方四十里の岩ならば、石わりげんなふと云物にて數萬の人数にて……………此處缺  
落あり……………東ヘ旋出クるは、世界の形平き物にあらざる事明也。其上、ヒロザウヒヤと云學文にて明白也。猶又黑船と云物にも乘廻ツつもりたる上より七千七百七十二里餘と記せり。然に、西方十萬億土とは何國をさして云たる事ぞ、かた腹痛キ事也。西方極樂なくば、阿彌陀もなき事明也。

〔第十節〕

其れに依、惟心の淨土、己心の彌陀と云て、一心をさして阿彌陀とも淨土とも云が本説なりと勸辨すべし。

觀經に、阿彌陀の身の長、六十萬億那由他恒河(沙由)旬にて、眉(間)白毫右旋婉轉如五須彌山如佛眼大海、水、青白分明とあり、恐(ろし)の身のたけや、眼のふとさや。是を以、(心)得玉ふべし、阿彌陀と云はなき事也。其故は、如此廣大に云ふは、虚空法界をさしての事也。そもや色身具足したる程の者に、かやうに大きな事が有物にてありや。觀經に、諸佛如來は、是れ法界の身也とあるも、虚空法界に滿塞たる風をさしての事也。さてこそ空耶上人の歌に、「唱れば佛も我もなかりけり、南無阿彌陀佛のこえばかりして」とよめる歌も、爰に叶(ふ)者也。こゝろと云ふ意の字は、音と心と書(き)たり。此音即風なり。此即アミダ也。然(る)時んば、何れの宗旨も同(し)佛法なれば、替(る)事なし。

〔第十一節〕

さて一向宗の開山親鸞上人も、此所を能(く)悟り得たる人なりし故にこそ、身を安くせんと、往昔月、輪の禪定□王の姫君を盜取りしが、此事天下に隠なく、其禪に依(り)、しばしは智恩院の下なる塚穴にかくれ居られしかども、後には世も廣く成(れ)るにや、今に其門葉世上に弘まる者也。後はなきぞと見たる上にては、是ほどの賢(カシコキナダ)行は有べからず。持戒も破戒も、畢竟空なれば、隔(へ)はなし。南無阿彌陀佛と云は此心也。千秋萬歲、あら心安の教哉。

〔第十二節〕

禪道和尚の釋に、南無と云は歸命、亦是發願廻向也。阿彌陀佛は其形□と云へり。先(づ)南無の二字を申せば、みなみなしとよめり、何とて南無と云ぞなれば、南(は)離中と云ふ、離中は虚也と云て、空々寂々たるが故に、易の卦にも、南をば火に取る也。火は離の卦にてあり。離中斷とて、卦の形三かやうにあり。是(れ)即心中虚にして無心無念なる所、虚無自然の處を南無とは云ふぞ。本の事なれば空無とこそ云ふべけれども、

南無阿彌陀佛と云へば、いかなるぼんぶも聞知(る)が故に、方便を以(て)南無と付けたり。阿彌陀佛と云ふは、右に云し如(く)、風大の事也。南無と云ふは、歸命と釋したる心は、命を歸すと讀也。何國に命をかえすぞと云へば、南無に歸(カヘ)と云ふ事也。只虚空より生じて又虚空に歸すると云ふ下心にてあり。

然は、回向は、地獄、餓鬼、畜生、修羅、人天、聲聞、緣覺、菩薩、佛界、千界ありと雖も、是皆現在の有様にて、萬事は皆目前の境界にして、かつて以(て)後生の事にあらず。

然(る)間、參禪參覺をしたる人は、十二分經は、皆是(れ)不淨を拭故紙と嘲者也。此故に、釋迦も、最期に菴で、四十九年一字不説と云(は)れて、そう(？)我れ一期の間、後生の事は一事も(説)かず、□□□儀なり。かやうの理をば、諸宗ともに祕密書にして、人には傳(へ)ざる也。一向宗の開山親鸞上人より傳(へ)られし經教信抄と云祕書あり。此書をば門跡の親子兄弟より外には傳(へ)ず、所説佛法の極は空無に究(る)と心得玉(へ)。

\* \* \* \* \*

此の如く擧げて見れば、大體前後のつゞきも整つてゐる様で、節と節との間に多少尙ほつゞきの文章もあつたかと思へるのみである。例へば第八節の終りにはまだ文句があつたらしく、第九節の中に……………で記しておいた處は、確に五劫といふ事の論評から十劫といふ事に移る若干の文章のあつたことを示してゐる。その外、第五節は第一節に次ぐべきものであるかも知れぬが、今のまゝでも脈絡はある。兎に角、先の證據論や神道論に比して遙に完全なもので、大體妙貞問答上卷の内容を伺ふに足る。其他、文字の誤は段々傳寫の間に生じたものであらう。

尙ほ、此の佛法論の内容を、他の記録にある、キリシタンと佛僧との問題と比較して見るも興味あることであるが、他に一つ問題がある。即ち、沒收教書に残る断片から推測し得る三教論破及キリシタン辯護の書と、妙貞問答との關係如何である。二者を比較して見れば、妙貞問答は、前者の内容を問答體にし、又多少文飾を加へたゞけであることは明白で、問答の方が後に修補して出來たものと斷じてよからう。そうすると、沒收教書に残る原本の作者は何人だといふ問題が出て來るわけである。只此は確に定められることではないが、恐らくやはりハビヤン自身であらうと考へる。但し、前にも記した如く、彼は京に居る教師等の爲に、自分の知識を傾け、異教論破の爲の研究をしてゐたのであるから、その中には相互の討議もあつたであらうし、破折の論點が他の教師から提出したのもあらう。さすれば、ハビヤンは、その集成者と見るべく、而して妙貞問答は、それを大成して、面白く讀み得る様にしたのである。而してハビヤンは、棄教の後、その同じ材料を倒用して、キリシタン破折を企てたのである。何れにしても、彼れの文才はその何れにも表はれ、キリシタン文學中の顯著な書物を遺したものである。

# 民俗文献の検討

松村武雄

礎として行はれる。第一義的な研究方法では勿論ないが、蓋し止むを得ざる仕儀と云はねばならぬ。

民俗の研究者が、いかに己れの研究に熱心であり忠實であつても、自分の考察の対象となる民衆の住地に出かけて行つて、親しく *field survey* をなすことは、なか／＼容易なことではない。対象が歴史上の民族の習俗信仰である場合には、若くは対象が、特定の民族の習俗信仰ではなくて、多くの民族のその比較であり、若くは諸民俗に通ずる法則である場合には、*comparative* は、殆んど絶望である。現存してゐる特定の民族に關してすら、その過去に屬する民俗については同様である。かうした事情——その他さまざまの事情から、民俗の研究は、主として民俗を記録した文献を基

さうだとすれば、民俗研究の資料としての文献の記録するところが正しいか否か、當つてゐるか否かが、*live* な問題であることは、固より言ふまでもないことである。民俗の研究者が、自分たちの面接する文献の内容の検討に血眼になるのも無理はない。しかし血眼になつたために、結果が常にうまく行くかといふと、少くとも自分だけの経験から云へば、決して然りと答へることが出来ない。それほど民俗文献には、自分たちの正しい歩みを誤らせるやうな邪路が横つて居り、眞が擱られてゐるのである。さうした邪路に欺かれて、途方もない方角に迷つて行つたり、さうした眞に落ち

込んで、惨めな傷を蒙つたりする毎に、今度こそはと、ゆく足を踏みしめ直しても、更に新らしい、未経験の邪路や民が現れては、また自分たちを痛めつける。

この道の専門家や、先達者には、さうした障碍も大方取り除かれてゐるであらう。しかし自分のやうな非専門的な、言はゞ一種の *eternelle* 的な民俗研究者には、あとからあとからとさうした邪路や陥穽が現れて、とめどもなく考察の足どりを脅かすのである。そこでせめて今までに気がついたそれ等に關してなりと、若干の覺書を作つて置いて、一には自分自身のための用心棒となし、一には、自分のやうな立場にある民俗研究者の參考に供しようといふ殊勝な心を起したのが、この小論考である。専門家にとつては、無用の業くれであらうことは、言ふまでもない。

民俗の文献は、古往今來數限りなく存してゐる。しかしいかなる意味に於ても缺點を有しないと云ひ得る文献は、殆んど見出されない。少くとも自分はさう信じてゐる。それが可避的なものであるか、不可避的な

ものであるかは別問題として、民俗文献は、必ず何等かの意味に於て、記録上の缺陷若くは弱點を含んでゐる。そしてそれが自分のやうな思慮の足らぬ民俗研究者にとつて、恐るべき邪路となり民となるのである。

民俗の記録者が、故意にさうした缺陷を作つて置く筈がないことは明かである。何等かの原因があつて、記録者自身も気がつかぬうちに、おのづと生れて出るのである。自分が考へて見たいのは、這般の缺點若くは弱點と、それを産み出す素因とである。

## 二

或る地域で、或る社會集團の間に、こと變つた習俗信仰等を見出すと、少し心掛のいゝ人なら、誰でもそれを書き留めて置きたくなる。かくて民俗の記録は随分古くから存してゐる。今日でも自然民族に接する人の手から、かうした文献が續々と生れ出てゐる。

昔の人の記録に小言を申し出ても氣が利かぬ故、そしてまた現代人について眞であることの多くは、昔の

人についても亦真であるから、自分は主として検討の眼を現代人の文献に向けることにしよう。

一體民俗の蒐集といふことは、それ自身に於て、蒐集者の思考推理の様態が、被蒐集者のそれと若干の隔りや差異を持つてゐることを豫定してゐる。これは常識的なことである。しかし『隔りや差異が存すると考へること』と、『その隔りや差異そのものの様態に通じてゐること』とは、自ら別問題である。だからいくら自分と對手方との間に心的差異があると承知してゐても、實際に臨むと、滑稽な、若くは悲しむべき誤解が生れる。

ベントレイ師 (W. H. Bentley) の夫人は、コンゴの一土人に藥を與へて、その病を治してやつたあとで、その土人から、『藥を飲んでやつた代償として金をおくれ』と云はれて、驚きの目を睨つた。<sup>(1)</sup> マッケンジー師 (J. Mackenzie) も、虎から受けた傷を癒してやつた亞弗利加の一土人から、謝禮の言葉の代りに、小刀を呉れといふ要求を持ち出されて驚き且つ怒つてゐる。<sup>(2)</sup> か

うした一見不合理で忘愚的な土人の行爲の實例を、自分たちは、レヴィ・ブリュール (Lévy-Bruhl) の『原始的心性』(La Mentalité Primitive) の中に數多く見出すことが出来る。<sup>(3)</sup> マリノウスキ氏 (B. Malinowski) は、トロブリアンド島に滞在し、自分に附添つてゐたモラデダといふ男によく似た他の男に出逢つて、二人が兄弟であるといふことを聞くと、覺えず『道理で顔がよく似てゐる』と云つた。と、突如居合した土人たちが異様に聲をひそめ、半ば困り半ば怒つたやうに氏を睨みつけてゐたが、やがてこそくと四散してしまつた。取り残された氏が、茫然自失の態に陥つたのは勿論である。<sup>(4)</sup> 多くの蕃人の間では、藥の力は神から來るものであり、而して外人の神は自分たちを憎んでゐると信ぜられる。だから外人から與へられる藥を飲むことは、一の大きな危険を冒すことである。外人はさうした危険を取てせしめた代償を拂ふべき義務を負うてゐる——これが蕃人の思考である。また彼等の間では、往々にして母系的親戚の間の容貌の類似を云爲すること

は、大きな侮蔑とせられる。トロブリアンド島の土人は、さうした行爲言説を『タブタキ・ミギラ』(Tapaniki Mitiki)——『ある者の顔をその親戚と比較することによつて汚漬する』の義)として、心から忌み嫌つてゐる。全く思ひがけない考方の相違である。かうした相違は、單に理智的に『われと彼との間には心的差異がある筈だ』と心得たぐらゐで、會得の行くやうな生優しいものではない。だから本當な意味で民俗を採集するには、自分といふものを、民衆の態度や思考推理の方法に慣らさなくてはならぬ。また低い文化階層の自然哲學を形づくつてゐるところのアニマチズ、アニミズム、「性能」や『神聖』の觀念、呪術その他の原理としての『感染』や『交感』などに關する知識と理解とを若干持つてゐなくてはならぬ。尤も學問的にかうしたことを學び知らなくても、その境地に身をおけば、おのづからそれが感得せられるやうな、恵まれた性情を具へてゐれば、それでも結構である。しかしこの二つの何れも持ち合せない者が、立派な民俗文献をつくり上げよう

とするのは、甚だ無理な注文でなくてはならぬ。それならば、從來の民俗の觀察者、採集者は、いづれもかうした後天的な準備か若くは先天的な能力を持つてゐたかといふに、必ずしもさうであるとは云ひ得ない實情にあると思ふ。

自然民族の間に、相當の歳月を送つた人は、よく彼等の民俗信仰に關して、何等かの記録を作り上げる。そしてそれ等がよく民俗學の研究の資材として採り上げられる。しかしさうした人にも、びんからきりまである。その何れもが、民俗に敏感な資稟を持ち、若くはそれに關する正當な知識と理解とを有するとは、決して限られてゐない。單に教化を目的として、若くは商賣のために、はた一官吏として出かける人々などの記録には、頗る頼りないものがあり得ることを覺悟しなくてはならぬ。サルヴァドといふ牧師の如きは、フレーザー博士が、該牧師とオーストラリアの黒人との間に行はれた問答を批評して、

「この白人の野蠻さと黒人の野蠻さとの間には、殆



んど選ぶところが無い<sup>30)</sup>。

と云つたくらゐ無智であつた。

かうした人々によつての自然民族の習俗信仰の記述は、當然自分たちに、

(一) 肝要な風俗信仰を見出しそこねてゐる。

(二) 或る風習信仰の中核となる點を掴み得ないでゐる。

(三) 途方もない當推量をしてゐる。

であらうなどといふ心配を起させる。且つまた民俗の觀察は、習俗信仰そのものに止まつては、決して充分ではない。必ずやそれ等が行はれ信ぜられてゐる環境にまで及ばなくてはならぬ。ゴム博士(L. Gomme)編著、バーン女史(G. S. Burne)増訂の『民俗學手引』(The Handbook of Folklore)が注意してゐるやうに、女性に關する多くの禁忌が存するなら、そこでは女たちが何か特殊な呪力を有してゐるか否かを知らなくてはならぬし、もし人が裸地に觸れることを禁ぜられ、若くは裸地の上に血を滴らすことを恐るる風習があれば、

該社會は生活經濟の上で特に農耕的であるか否かを調べる必要がある。その他神々の間に或る體系が見出されるところでは、それ等の神を信奉する社會集團の間に政治組織が精細に成立してゐるか否をつきとめなくてはならぬし、首長に絡る多くの禁忌を見出したものは、首長の地位が世襲であるか否かを知れることを忘れてはならぬ。トーテムズの行はれてゐることを知つたものが、秘密結社の有無に注意を向ける責務を負はされること、或る儀式や習慣の發見が、それ等のもの史的過程——『何時』、『誰によつて』、『何處から』採り入れられたか、若くは採り入れられたと考へられてゐるか、もしそれ等に變化があつたとすれば、それは『何時』、『どんな風に』行はれたかについて、何ものかを見出すに努むべきことを豫定することも、勿論である<sup>31)</sup>。

凡そかうした心がけは、細心で聰明で、そして民俗學に相當の知識と理解とを有してゐる人にでなくては所期し得ない底のものである。何かの役目や用事で蠻

地に出かけたといふやうな人々に、さうした用意を望むのは、望む方が間違つてゐるであらう。しかしさうした人々も、やはり自分たちの前に多くの民俗文獻を提供してゐるのである。

殊に始末に悪いのは、自分の個人的觀念信仰に固まつて、自然民族の習俗信仰を無意識のうちにその視角からのみ眺めてゐる者の記録である。宣教師たちのうちに、よくさうした困つた實例を見出す。野蠻人や未開人と宗教上の問答をして、彼等の語る超自然的靈物が、自分の抱持してゐる『神』の概念にあてはまらぬと、すぐに彼等の間には、神がないとか宗教が存してゐないなどと云ひきるのは、かうした輩である。オーギュスタン・ドクレルク氏 (Augustin de Clerc) は、自分たちに對して、

『傳道學校の生徒たちに對しては、彼等自身の意見で報告を書くことを望んではならぬ。彼等は、無意識裡に基督教的色調をそれに賦彩するであらうからである。』

といふ注意を與へてゐるが、實際の事態は、もつと悪いのである。タイラー博士の『原始文化』(Primitive Culture) を繙いたものは、相當の學徒までが、屢々かうした弊に陥つてゐるのを知つてゐる筈である。

這般の無意識若くは善意の錯誤は、消極的、眞的な姿で現れるばかりでなく、また積極的、正的な形で生れて来る。或る民俗信仰が含んでゐる本質を、個人的な見解で賦彩して、本然の姿や意味とは頗る若くは全く異つたそれ等として自分たちに傳へてくれる。『有るもの』を『無いもの』にしてくれるのも困るが、『無いもの』を『有るもの』に、若くは『有るところの或るもの』を『有るところの或る他のもの』にしてくれるのは、更に人惑はせでなくてはならぬ。

それならば民俗學の豫備知識を相當に持つてゐる者の記録は、必ず研究考察の正しい典據になり得るかといふに、これも可なりの程度に於て疑問である。『白紙』としての頭の持主ならば、陥ることを免れ得たであらうところの民俗學的な良に、なまじひに民俗學上の知

識を若干囁つてゐるために、却つて轉落し易いといふ傾向が嚴存するからである。自然のまゝの地面なら、水は自らの勢で、低きについて、流るべきところに流れて行くが、人工的に溝をこしらへて置くと、水は無理にもその方に流れ込まねばならぬからである。『擬婉』(Conrade)の習俗を、母系制から父系制への推移の産物であるとのみ思ひ込んだ者が、自分の出會つた同一の習俗をすぐにそれらしく記録してゐる如き、若くは「非人格的な勢能」といふ觀念をのみ込んだ者が、自分の出かけてゐる蕃地で、少し神秘的な傾向を帯びたものに出會ふと、直ちに該勢能の範疇にくり込んでゐる如き、その最も顯著な實例である。さうした輕卒な記録そのものでも、他人がこれを熟讀して見ると、そこに記された擬婉の内容が母系制から父系制への推移の假定を裏切つて居り、若くは非人格的な勢能の觀念と矛盾する或るものを含んでゐることに氣がつくらぬのであるのに、記録した當人は、一圖に思ひ込んで、それと極めてしまつてゐる。しかし讀む者の目にさう

した扭歪が常に看破せらるれば無事であるが、多くの場合には、さうした無意識的の扭歪のために、白が黒となつてゐることが、讀者に判らぬ。民俗文獻の眞の一つは、正にここに存する。

### 三

民俗採集の第一の要點は、實際に存在するところの具體的事實——それが習俗、信仰、制度であらうと、その他の何であらうと——を確め、而してこれをありの儘に記録することであつて、それ等の事實の解釋は、後に來る問題に屬すべきである。

理窟の上からは、まさにさうであるが、實際に於ては、なか／＼さうは行かぬ。或る民俗に面接した瞬間から、もう心の底のどこかにそれを解釋する氣持が動き出すといふのが、人情の眞である。二個若くは二個以上の民俗を、異なる時間に異なる地方で見た場合でも、それが同一社會集團のものであり、且つその間に近似性がほのめいてゐると、いつの間にか觀察者は、

それ等の間に何等かの聯絡をつけようとしてゐる。それ等の民俗を記録にのぼす段になると、無意識的な解釋が、殆んど不可抗的に忍び込んで來る。人間の考へ出した「文章」といふものが、さういふ解釋を自ら要求してゐるからである。それは一の *negative* であるかも知れぬ。

だから絶對的な意味で、記録者の解釋の誘導を排斥することは、言ふべくして行はるべきことではない。自分が民俗文献に於ける邪路若くは良となることを恐れる點は、他に存してゐる。それは、無意識的若くは意識的のいづれを問はず、民俗に對する解釋が、事實が語るところから抽き出し得る或るものの正當な範圍から踏み出してゐる場合である。

民俗の採集者、記録者は、習俗信仰等に關する彼等の言説に於て、甚だ屢々「獨斷的」<sup>ドクナツツ</sup>であり過ぎる。せいぜいのところ一個の「ありさうなこと」(a probability)以上の何物でもない事柄が、「確實な事實」(Positive Facts)として記述せられ若くは取扱はれるのに違着す

ることは、決して稀ではない。

かうした記述で、自分たちが最も弱らせられるのは、民俗の解釋説明の自他性に關してである。自分たちの前には、さまざまの民俗とその説明とが提供せられてゐる。しかしその説明が、該民俗を有する民衆自身の實際の考へであるか、若くは記述者自身の假定的解釋であるか、二者のけじめが判別し難いのが、かうした記述の通患である。自分たちの第一に知りたいのは、前者であつて、後者ではないのであるが、獨斷的な記述にあつては、さうした要求がなかく満されさうにもない。

尤も民俗の記述者の中には、注意深い人々もないではない。紀元一世紀頃の希臘の大旅行家パウサニアスの如きは、その尤なるものであらう。パウサニアスは、廣く希臘の内地を遍歴して、各地の風習、信仰、祭儀、民譚等を驚嘆すべき根氣を以て觀察し記述してゐる。その努力の結晶である「希臘記」(Hellas Periegesis)を繙いて、自分たちが最も有難く感ずる點は、この旅

行家が「事實」と「推定せられた事實」とを書き分けてくれたことであり、諸地の民衆が實際に考へてゐた事柄と、自身が試みに下した解釋とを、可なり明白に區別して置いてくれたことであり、更に想像を騙使して、強いて無理な説明をつけてくれなかつたことでなくてはならぬ。彼の書物は、なるほどフレーザー氏が評したやうに、

“too much a mere catalogue of antiquities, the dry bones of knowledge unquickenened by the breath of imagination.”<sup>(10)</sup>

であるといふ缺點を持つてゐるかも知れぬ。しかし民俗研究の資料といふ立場からすれば、缺點そのものが大きな價值となつてゐる。この偉大な民俗蒐集家が、想像力に乏しかつたといふことが、やがて輝やかしい空想に恵まれた人々の特に陥り易い誘惑——事實を扭き歪めたり、色調を變へたりする誘惑から、彼を解放してゐるからである。

ダブリュー・アール・ドーンソン氏 (Warren R. Dawson)

民俗文献の検討

が、最近の著述『擬婉の風習』(The Custom of Courtesy)の中で、その學的態度を推賞してゐるサーン氏 (Everard im Thun) の如きも、這般の慎重な記述者の一人であると云へる。氏の『ギアナの印度人の間にありて』(Among the Indians of Guiana) に於ける擬婉の風習に關する言説は、よく氏の周到な記述的態度を證示してゐる。氏は、この奇異な、しかし廣く諸民族の間に散布してゐる習俗の説明を自分たちの前に呈示するに當

つて、

(一) 自分自身の考へ且つ信するところのもの。

(二) 土族自身の解釋したところのもの。

とを、注意して書き分けてゐる。しかしかうした點——民俗研究に *close* な關係を持つ點に對して、細心の注意を拂つてゐる記述と、これに無頓着な記述との數量的比較を求めたなら、自分たちは必ずや大きな嘆息を漏らさずにはゐられないであらう。それほど *Certainties* と *possibilities* とは混同せられがちなものである。(這般の混同が多くないと主張するものがあつたら、その人

は、多くの場合民俗に關する文獻に對して、放漫な見方をしてゐて、それがために混同現象に氣がつかずにあるのである。)

一例を擧ぐるならば、ジエー・ロッドウエー氏 (J. Rodd-way) は、『ギアナの森の中に』(In the Guiana Forest) に於て、

『ギアナの印度人は、子供が生れるとき、落ちつき拂つて、おのれの義務と考へることに準備する。

彼は或る期間狩に出かけたり、弓を射たり、樹を倒したりしてはならぬ。なぜなら彼と赤兒との間には、目に見えぬ關係が存してゐて、赤兒の精靈は、彼のあらゆる遊行に隨伴する。だから以上のやうなことを敢てすると、思はず知らずその精靈を射たり、斬つたり、若くはその他の方法で傷を蒙らせたりするに至るからである。だから彼はおのれの吊床に引き込んで、時には赤兒を抱きながら、自分の友達の祝辭並びにその社會集團の長老たちの助言を受けてゐる。もし旅に出るやうなこ

とになつても、決して餘り遠くまで行つてはならぬ。一しよに行く赤兒の精靈が疲勞するからである。そして入江を渡るときには、先づ第一に、自分の同行者(赤兒の精靈)のために小さい橋をかけてやるか、若くは獨木舟の形に籐葉を曲げなくてはならぬ。』

と云つてゐる。(11) としてエー・エッチ・キーン氏 (A. H. Keene) は、一千八百九十六年に劍橋で發行せられた『エスノロジー』で、賞讃的にロッドウエー氏の此の記述を擧げてゐるが、仔細にこれを検討して行くと、そこに多くの學的缺陷が潜んでゐることに氣がつかずにはゐられない。ロッドウエー氏の言説にあつては、事實と推定とが嚴密に區別せられてゐない。『かくかくである』といふ客觀的事實と『かくかくであらう』といふ主觀的解釋とが混在してゐる。しかも最も悪いことには、その主觀的解釋が、恰も客觀的事實であるかのやうな擬態を採つて、本當の意味の客觀的事實の間をうなく連鎖となつてゐる。切言すれば certainties と po-

「*Mythos*」とが、同等の價值と權威とを以て混融してゐる。

自分たちは、かうした混同を含んでゐる文獻を土臺にして、民俗の研究を試みることの甚だ危険なことを感ぜずにはゐられない。しかも先に云つたやうに、這般の缺點は決して稀有な現象ではないとすれば、自分たちは、それを覺悟で研究の歩武を進めることを餘儀なくせられてゐるわけである。さうした場合、「事實」から「推定せられた事實」を區別する心眼を鋭く働かせることが、自分たちの當然の責務であるとは言ふまでもないが、その責務が完全に果し得られるかどうかは、頗る疑問である。民俗研究の困難な點は、ここにも存してゐると云はなくてはならぬ。

#### 四

同一の部族、社會集團の民俗に關して、多くの文獻の存してゐることが、研究者にとつて有難いことであるのは、勿論である。しかし同時にそのことは、記錄

せられた事實の間に、矛盾撞着が存するといふことを豫定してゐる。

テイウ・リアムズ師 (Rev. F. Williams) は、フィジー島の土民が信奉する靈格を區別して、カロウ・ツィ (Kalon Vu) 及びカロウ (Kalon) の二種となし、兩者を峻別して、前者を「真正の神」(real gods) となし、後者を「<sup>(1)</sup>靈」(ghosts) となしてゐる。然るにエー・エム・ホカート氏 (A. M. Hocart) は、カロウ・ツィのすべてが、本原的には、死人の靈であつたとなして居り、更にダブリー・ディーン師 (Rev. W. Deane) も、その著「フィジー人の社會」(Fijian Society) に於て、ウィリアムズ師の見解を否定して、

「眞實のところ、氏によつて擧示せられた二つのクラスの間に、何等種類の差別も存してゐない。存するのは唯程度の差のみである。フィジーの所謂主要神たるンデンガイ (Ndengei) を一例に探らう。彼は、ウィリアムズ氏の用ひた言葉の意味に於て、一個の眞正の神である。しかし若し自分たち

が傳承に從ひ得るならば、彼が一個のヤロ(Yalo)即ち亡靈であるといふこと、嘗て一個の酋長であり、フィジーへの古い移住者の一人であつたといふこと以上には、何等確かなことは知られない。これだけのことは、民衆の諸傳説に明確に且つ一般に述べられてゐるところである。更に他の例證を擧げるなら、オノの神タノヅー(Tanoa)がある。タノヅーは、その歸依者たちによつて、嘗て人間であつたと明白に確言せられてゐる。しかも同時に彼等はこれを呼んでカロウウーとなしてゐる。』  
 と言つてゐる。(14) スキート氏(W. W. Skeat)は、『異教的種族』(Fagan Races)に於て、馬來の矮小種族セマングの宗教に關して、

It shows remarkably few traces of demonworship, very little fear of ghosts, and still less of any sort of animistic beliefs. (15)

と斷言してゐる。ところでエッチ・エヌ・エヴァンズ氏(H. N. Evans)は、『英領北ボルネオ及び馬來半島に於

ける宗教、民俗、風習の研究』(Studies in Religion, Folklore and Custom in British North Borneo and the Malay Peninsula)に於て、これと殆んど全く對蹠的な觀察を下して、セマングの間に、

- (一) 惡魔崇拜が可なり著しいこと。
- (二) 亡靈が大いに恐れられてゐること。
- (三) アニミスティックな諸觀念が大いに顯著であること。

を、おのれの實際經驗として力説してゐる。(16) かうした矛盾に逢着した場合、その何れが正しいかを判斷する材料は、

- (一) これ等の觀察者のうち、その何れがより信頼すべき資格、條件を具へてゐるか。
- (二) これ等の觀察者以外の人は、問題の民俗をどう見てゐるか。

(三) 問題になつてゐる民衆が持つ他の多くの民俗から推せば、二者の何れがより多くの蓋然性を持つか。



(四) 問題になつてゐる民衆と同一系統の、若くは隣

接して住む民衆の、さうした民俗はどうであるか。

等であらう。しかしさうした材料が缺けてゐる場合には、自分たちは全く困惑してしまふ。

しかしかうした矛盾問題は、或る理由のために、更に面倒になる場合があることを忘れてはならぬ。或る理由といふのは、民俗の不常性である。そして該不常性は、

(一) 民俗が、同一社會集團若くは同一地域にあつても、或る人々、ある地方では、Aの形相又は意味を有し、他の人々、他の地方では、Bの形相又は意味を有すること。

(二) 民俗が、同一社會集團若くは同一地域にあつても、時間的な變化をなしてゐること。

(三) 民俗が、同一人の口から語られても、場合によつて、異なる話方をせられること。

等から成り立つてゐる。

### 民俗文獻の検討

オーストラリアの黒人たちと問答をしてゐるうちに、彼等が人間の靈魂を小人と観じてゐるのを知つた歐羅巴の一言教師が、人間が死んだ後には、さうした小人はどうなると尋ねると、一人の黒人は、藪のうしろに行くと言へ、他の一人は、海に入つて行くと言へ、第三の男は、どこへ行くか知らぬと言へた。<sup>(28)</sup>これは不常性の第一の場合である。古典的希臘にあつては、冥界の王者はハーデス(Hades)若くはプルター(Puloo)であつたのが、近代希臘に於ては、カロン(Charon——古典時代には冥府の河の渡守であつた)が、その地位にのぼつてゐる。<sup>(29)</sup>これは不常性の第二の場合である。マリノウスキ氏が、トロブリアンド島で面接した一人の土人は、女人の體內に靈魂が入つて生兒となるといふ觀念に關して、或る時は女の頭より入ると言へ、他の時には陰部から入ると言へてゐる。これは不常性の第三の場合である。<sup>(30)</sup>

かうした事情があるので、幾つかの民俗文獻に於て、同一の事柄に關して、互ひに相異り若くは相矛盾した

記録が見出されたとしても、必ずしもその中の何れが正しくて、何れが誤つてゐると速断することは出来ない。その何れも正しい場合があり得ることを承知して、篤と勤考しなくてはならぬといふ面倒が起る。

かうした面倒の責任が、盡く民俗記録者の上にかかつてゐると思はぬ。その幾分かは、文献による民俗研究者の引受くべきものである。しかし他の幾分かは、どうしても民俗の採集者、記録者の不用意から來てゐるとしなくてはならぬ。たとへば、先に挙げた歐羅巴の一宜教師は、靈魂としての小人の行方について三様の返答を得たとき、

(一) 三様の答のうち、その何れが黑人たちの共通意識であるか。

(二) これ等の答が含む解釋以外の解釋が、共通意識として存在してゐるかも知れぬ。

(三) 若くは共通意識としては、何も成立してはゐないかも知れぬ。

(四) 三様の答は、盡くこれを口にした者のいい加減

な獨りきり、若くは當座の思ひつきであるかも知れぬ。

といふやうな大切の問題が當然起つて來ることに気がつかねばならぬ。そして氣がついたら出来るだけその解決に努むべきである。

尤も解決に努むるといふことの意味は、何等實際の材料によらずして、自分勝手な推測で、さうした問題を片付けて了ふといふことではない。自分の見聞したことが、ある疑問を潜在させてゐることに氣がついて、これを解決する資料となるやうな民俗が、土人たちのそのもの間に存してゐるのではないかといふ考の下に、更にこれを見出すことに努力することである。さうした努力を盡して、しかも猶ほ問題の解決がつかぬときに、始めてありの儘に記録して置いてもらひたいといふのである。この點に於て、リヴァーズ氏が、エッセイストーン島の土人の『死靈の行くところ』に關する信仰を取扱つた方法は、頗る自分の意を得てゐる。氏は、土人たちの間に、死靈の行くところに關して、互に

矛盾した二様の信仰が存してゐることを見出した。

(一) 死霊は、エッディストーン島の一洞穴の中に留まる。

(二) 死霊は、遠く離れた或る島に行く。

といふのがこれである。氏は、これ等二様の信仰をその儘書きとめぬに安んじないで、

(一) メラネシアの土人の死に關する觀念が、一體に複雑であつて、文化人の觀念で解し易からぬ點の實際に存することを、實例によつて指摘し、死霊の行くところに關する信仰の矛盾も、土人の思考を知ることがより、深くなれば、自ら消滅するかも知れぬといふことを、考へて見たり、

(二) 這般の矛盾は、いはゆる『宗教的混成』(Syncretism) の一個の場合であつて、これ等の民衆の宗教は、二つの相異なる Cult の混融の産果——一は、エッディストーン島の土民自身の Cult で、それによると、死人は島中の洞穴内に住むとされるものと、他は同島に移住して來た民衆

の Cult で、それによると、死人は移住前の故土に歸つて行くとされるものとの混融の産果であるかも知れぬと考へて見たり、

いろ／＼問題の解決に努めて、しかも解決の基礎となる實際の習俗信仰を見出し兼ねたとき、氏は始めて矛盾を矛盾として、

『かうした條件は、この民衆が這般の矛盾した信仰を抱いて、明かに安んずる心持をしてゐることを説明するに足りないといふことを、自分充分に認めてゐる。』

となしてゐる。かうした行方をしてこそ、始めて民俗文獻がたよりになり得るのである。先に挙げた宣教師のやうに、三個の相異つた答を平面的に羅列しただけで済してゐられては、——それから當然に起る疑問を全く無視してゐられては、その記録は、民俗研究の資料としては、頗る價值が減殺される。しかし實際に於ては、多くの文獻が、この一宣教師の記録と同じやうに、かうした疑問を自ら起さうとせず、従つてそれ

等の疑問を對して何等の示唆をも與へてはなす。その  
 點も確かに自らたゞの不在の種子と云ふ事と云ふ事  
 ならぬ。 (未完)

- (1) H. M. Bentley, *The Life and Labours of a  
 Congo Pioneer*, pp. 123, 317.
- (2) J. Mackenzie, *Ten Yearth North of the Congo  
 River*, pp. 44, 45.
- (3) Lévy-Bruhl, *La Mentalité Primitive*, pp. 478  
 —483.
- (4) B. Malinowski, *The Father in Primitive Psy-  
 chology*, pp. 87, 88.
- (5) Malinowski, *Op. Cit.*, p. 88.
- (6) J. G. Frazer, *Golden Bough*, vol. iii, *Taboo  
 and the Perils of the Soul*, p. 27, Note.
- (7) C. S. Burne, *The Handook of Folklore*, Int-  
 roduction.
- (8) Burne, *Op. Cit.*, Introduction.
- (9) E. R. Tylor, *Primitive Culture*, vol. i, p. 417.
- (10) J. G. Frazer, *Tausanias's Description of Gre-*

ece, vol. i, XIX.

- (11) J. Rodway, *In the Guiana Forest*, pp. 25, 26.
- (12) A. H. Keane, *Ethnology*, p. 328.
- (13) Rev. T. Williams, *Fiji and the Fijians*, p. 98.
- (14) *Journal of the Anthropological Institute of  
 Great Britain*, 1912, p. 445.
- (15) Rev. W. Deane, *Fijian Society*, pp. 39, 40.
- (16) *Siecat and Blanden, Pagan Races*, vol. ii, p. 174.
- (17) H. N. Evans, *Studies in Religion, Folklore and  
 Custom in British North Borneo and the Malay  
 Peninsula*, p. 139.
- (18) R. Salgado, *Mémoires historiques sur l'Australie*,  
 p. 162.
- (19) J. C. Lawson, *Modern Greek Folklore and  
 Ancient Greek Religion*, pp. 98—117.
- (20) Malinowski, *Op. Cit.*, pp. 33, 34.
- (21) W. H. R. Rivers, *Psychology and Ethnology*,  
 pp. 38—46.

# 梵音假名書き統一に就いての一提案

金 倉 圓 照

## 第一節 提案の主旨

今日梵語(巴梨語も含めて)を原語のまゝ和音に書き改める必要を生ずる時、吾々は常に多くの不便に遭遇する。普通假名文字で之を現すが、文字其物が梵語の發音を現すに不完全な爲と、多少傳統的な色彩を帯びた慣用の差異とから、今日では日本國內で人と場所とに依て相違するといふやうな複雑な状態を呈するに至つた。噓(ば同じ) *chandra* といふ音を書き表はすにしても、チャインドーグヤともチャインドーグヤとも或はチャインドーギアとも其他色々に用ゐられてゐるといふが如きである。然らば斯様に不完全な假名書きを全く使用しないで、西洋で行はれてゐるやうに全部標

準と成つてゐる拉典文字を使用してはどうかといふことも考へられるが、これも純粹に専門的な述作に於てならばいざ知らず、多少でも一般の讀者を豫想する物にあつては、日本文が所謂ローマ字で普通に行はれるやうにでもならぬ間は、到底實行は難かしからう。實際今日では唯だ専門家のみを讀者として期待するやうな論文を發表する時でも、吾々は假名書きをして更に拉典文字を入れるか、何處かで假名書きの發音について斷り書きをするか、それとも脚註又は附註として拉典文字を添加するか、の繁雜な手續を一々の場合に繰返して行ふ有様である。況んや梵語の知識を缺く讀者をも豫期する際には、拉典文字のみを漢字假名交り文中に孤立的に挿入することは、たとへ理としては正し

いとしても、實際としては行はれ難い。之は讀者が幾分特殊な拉典系文字による梵語を其ままでは正しく讀み得ないといふ計りでは無く、又單に印刷上の手間や美觀を損するといふ爲でも無く、寧ろ普通豎に讀む和文に俄に横に讀む梵文が附加せられ然もそれが頻繁に繰返さるれば、滑かに進む可き讀者の理解力が其都度阻害せらるるといふ點に、畏らく心理學的な重要な缺陷が潜んでゐる爲であらう。ともあれ、若し之等の缺陷を避けて單に假名書きのみを使用するとすれば、忽ち前述の如き不統一を來し稍もすれば執筆者の一人合點に陥るの弊を免れない。

或は「假名書きは不統一でもともかく原音に近いものを現はせば、それを以て満足すべきではないか。又今日之を統一しなくても將來何れかの方法に自然に統一せらるるのではないか」と論ずる人もあるかも知れないが、余は第一の疑問に對しては若し統一し得て必ず一定の假名にて如何なる場合にも一定の梵音を直に現はすといふことに確定せらるれば、不統一に優るこ

と數段であると信ずる者である。試に思へ、或外國の學者が假名文字にて *Prinzip* は如何に書き可きかと問へるに對して、日本ではドハルマでもグルマでも其他然々でも良いと答へるならば、必ずや奇異の感に打たれるであらう。今日此方面の學問も次第に進歩して我邦の學者の論文も外國人に引用せらるるやうな氣運に向つてゐる際、我學界で梵語の假名書きさへも統一されてゐないといふことは、果して不體裁とは成らないものであらうか。余は諸學者の一考を煩し度い。次に「自然の統一に任す可きである」といふ意見に對しても余は賛成を表し難い。第一翻譯語の如き場合とは異つて翻譯語の字數は極少數に限られるから、其組合せの如きも著しく限定せらるる。第二に此際翻譯語の文字は其意味には何等の關係を持たないから、本來字義の有するニュアンスに據つて使用の場所及び使用者の氣持に束縛される事が無い。此二つは大體今日でも若し梵語の假名書きを一定しやうと學者が協定すれば、即日からでも實行に移し得るといふ消極的の理由を示すと思ふ

が、第三に單に自然の統一を待つ可きでは無く進んで人爲的に之を定めねばならぬといふ積極的の理由としては、現今の如く何等一定の標準も無く、各自が其率ずる處に従ひ、然も甲乙何れも幾分宛の缺點を免れ得ぬとすれば、自然各自は其傳統的な假名遣ひを重んじ、人爲的に改革の機會を得ざれば、百年を経て遂に之を捨離しないであらう、といふ事を擧げ得る。以上消極積極の二理由は、將來の自然の統一に任ず可きで無いといふことを提示したのであるが、假に一步を譲つて將來の統一を待たねばならぬとしても、之を人爲的に促進すべきであつて、決して今日の如く放任し置く可きでは無いといふことは、少くとも明にせられたと思ふ。

上來余の述る處は、盡さない點もあるが、今日の事情にて尙梵語の假名書きの必要なること、現行の假名書きは極めて不統一なること、其統一を計る必要の存すること、其統一は人爲的に少くも促進する要のあること等の諸項に纏め得る。——然らば斯かる不統一と

不完全とは如何にして除去し得るか。それには唯だ、或一定の規約を學者が定め、定めた上は從來の行き懸りを捨てて爾今之を遵守するといふ事にのみ、最も有効な方法が残されてゐるだけである。而して余の提案も亦其主旨を此處に置く物である。更に然らば從來かかる提案は存し無かつたかと言ふに、二三の學者間には或は其便宜なるべきを相談せられし事もあつたかと思ふが、之を提案として一般に問はれた事は、寡聞な余の未だ知らない處である。尤も之を提案として世に問ふの形式は踏まないでも、暗黙裡に提案をせられたと見る可き物は存するのである。吾人は其一例を榊亮三郎教授の解説梵語學に宛め得る。該著は特に梵語の聲音を論ぜらるる部分に詳細で、吾人の訓へらるる點も多いが、教授は其處で梵語の發音を示す爲に片假名を以てせられ、適當な假名を宛め得ない時は類似の音を現はす片假名に特殊の符號を附するといふ方法を探られた。若し聲音學的に嚴密を期するといふ點から言へば此様式は少くとも方法として最上の物であること

は、皆異論の無い處であらう。現に歐米では、噓へば斷音を現はすに類似の拉典字母の下に黒點一個を附加するといふ如きの方式が一般に採用せられて、聲音學上の嚴密性をも保持してゐることは周知の事實である。併し不幸にして我邦では此に準すべき佛教授の様式は現に行はれてゐない。既に佛教授の該著が發行せられてから二十年以上に成るが、其間に之が一般に使用せらるるに至らなかつたといふことは、色々の事情もあらうが、一面には理論上は正しくても實用として不便な點が多いといふ事が、流行を阻んだ重なる原因となつてゐるのであらう。仍で此處に新らしく提案するに當つては、此多くの特徴を有する様式を遺憾ながら暫く論外に措かざるを得ぬ。従來學者が實際に不便を感じ乍ら、又學的良好の敏感な研究者が執筆に際して常に何等かのこだわりを感じつつも、今日まで敢て此問題を公に論じなかつたのは、事實として假名文字の配當が完全に行はれないといふ困難がある計りでなく、假に提案しても贊成者を得ざれば遂に無意味に終

るといふことを恐れた爲であらう。併し最初の困難は必ず一定の音に一定の假名字を當て得て他と紛ふこと無きを得、又それが實用價值を失はない程度であれば、之を脱却し得るものと余は信ずる。更に贊成者を得難いといふ恐れは、一に私情を棄てて大處より見て物を判斷するといふ學者の學的良好に訴ふるより他はない。之は必ずしも梵音假名文字配當に限定した問題ではなく、如何なる提案でも最初から不贊成を豫想しては一事と雖も企畫し得ないといふ結論と成らう。余は極少數の人でも卑見に贊成せられ、假に案其物には不満足でも、少くとも斯かる必要を同感せられて何等かの措置を採るべきであるとせらるるならば、此提案の目的の一部分を達したものととして満足するのである。併し假名文字配當を一定する點に贊成を得ても、何等かの原案が無ければ、一々の可否は論じ得ない。故に余は次に一の私案を提示することとする。而て此私案は、次の諸項を原則として立案したものである。

第一 違つた音は必ず異つた假名の組合せによつ



て現はす。

第二、従來普通に用ゐられない新符號は使用しな

す。

第三、始に小さい活字の假名の來ることを避け  
る。

第四、配當の理論は成る可く簡單なものに據る。

第五、成る可く類似の音で現はす。

第六、成る可く少ない假名數で現はす。

第七、成る可く現に行はれてゐる假名書きを顧慮  
する。

此中第三項を除いた他の諸項は、案其物の性質から  
又上に述べた理由から、若くは實用價値の顧慮から自  
然に明白であると思ふが、唯だ第三項に就いて少しく  
説明するならば、試にjの音をヂで現はすと定め、更  
jにと區別する爲に單なるjは小活字ヂを用ゐるとせ  
よ。然る時は、jが中間に來る時噓へばアビヒニャー  
ナ〔記憶〕の如き場合、又jが最後に來る時噓へばスラヂ  
〔花環〕の如き場合は都合良しとするも、jが最初に來

る時噓へば知を現はす語の如きはアヒニャーナとなりて、  
單に古來の假名書き用例に反するのみならず、若し其  
直前に獨立の梵語が存する際には兩語の區分を不明瞭  
ならしむる缺點がある。故に今特に第三項を設けて豫  
め此缺陷を除かんと試みたのである。

第二節 提案表

|            |           |            |                                  |                                |           |          |         |  |   |
|------------|-----------|------------|----------------------------------|--------------------------------|-----------|----------|---------|--|---|
| 八          | 七         | 六          | 五                                | 四                              | 三         | 二        | 一       |  |   |
| ch<br>チャ   | c<br>チ    | ā<br>ン     | gh<br>グ                          | g<br>ゲ                         | kh<br>ク   | k<br>ク   | /       |  | A |
| cha<br>チャ  | ca<br>チャ  | ṅa<br>ンア   | 〔gh以下<br>ghauに連る間は第三行ク以下の濁音を用ゐる〕 | 〔g以下<br>gauに連る間は第二行ク以下の濁音を用ゐる〕 | kha<br>カハ | ka<br>カ  | a<br>ア  |  | B |
| chā<br>チャ  | cā<br>チャ  | ṅā<br>ンア   |                                  |                                | kḥā<br>カハ | kā<br>カ  | ā<br>ア  |  | C |
| chi<br>チ   | ci<br>チ   | ṅi<br>ンイ   |                                  |                                | khi<br>キ  | ki<br>キ  | i<br>イ  |  | D |
| chi<br>チ   | ci<br>チ   | ṅi<br>ンイ   |                                  |                                | khī<br>キ  | kī<br>キ  | ī<br>イ  |  | E |
| chu<br>チュ  | cu<br>チュ  | ṅu<br>ンウ   |                                  |                                | khu<br>ク  | ku<br>ク  | u<br>ウ  |  | F |
| chū<br>チュ  | cū<br>チュ  | ṅū<br>ンウ   |                                  |                                | khū<br>ク  | kū<br>ク  | ū<br>ウ  |  | G |
| chr<br>チャ  | cr<br>チャ  | ṅr<br>ンロ   |                                  |                                | khṛ<br>ク  | kr<br>ク  | r<br>ロ  |  | H |
| chṛ<br>チャ  | cṛ<br>チャ  | ṅṛ<br>ンロ   |                                  |                                | khṛ<br>ク  | kṛ<br>ク  | r<br>ロ  |  | I |
| ch <br>チャ  | c <br>チャ  | ṅ <br>ンル   |                                  |                                | kh <br>ク  | k <br>ク  | <br>ル   |  | J |
| cho<br>チ   | ce<br>チ   | ṅe<br>ンエ   |                                  |                                | khē<br>ケ  | ke<br>ケ  | e<br>エ  |  | K |
| chai<br>チャ | cai<br>チャ | ṅai<br>ンアイ |                                  |                                | khai<br>カ | kai<br>カ | ai<br>ア |  | L |
| cho<br>チ   | co<br>チ   | ṅo<br>ンオ   |                                  |                                | kho<br>コ  | ko<br>コ  | o<br>オ  |  | M |
| chau<br>チャ | cau<br>チャ | ṅau<br>ンア  |                                  |                                | khou<br>カ | kau<br>カ | au<br>ア |  | N |

梵音假名書き統一に就いての一提案

|                                     |              |            |  |                |                                       |                                     |              |             |             |  |                                      |   |
|-------------------------------------|--------------|------------|--|----------------|---------------------------------------|-------------------------------------|--------------|-------------|-------------|--|--------------------------------------|---|
| 一九                                  | 一八           | 一七         |  | 一六             | 一五                                    | 一四                                  | 一三           | 一二          | 一一          | 一〇                                     | 九                                    |   |
| d<br>ヅ                              | th<br>ツ      | t<br>ツ     |  | (小字)<br>n<br>ン | dh<br>ド                               | d<br>ド                              | th<br>ト      | t<br>ト      | k<br>ク      | jh<br>ヂ                                | j<br>ヂ                               | A |
| (da以下<br>dauに至る間は第十七行以下<br>の濁音を用ゐる) | tha<br>タハ    | ta<br>タ    |  | na<br>ナ        | (dha以下<br>dhauに至る間は第十三行<br>以下の濁音を用ゐる) | (da以下<br>dauに至る間は第十二行<br>以下の濁音を用ゐる) | tha<br>トハ    | ta<br>トア    | ka<br>カ     | (jha以下<br>jhauに至る間は第八行チハ<br>以下の濁音を用ゐる) | (ja以下<br>jauに至る間は第七行チヤ<br>以下の濁音を用ゐる) | B |
|                                     | tba<br>タハイ   | ta<br>タイ   |  | na<br>ナイ       |                                       |                                     | tba<br>トハイ   | ta<br>トアイ   | ka<br>カヤ    |  |                                      | C |
|                                     | thi<br>テヒ    | ti<br>テイ   |  | ni<br>ナイ       |                                       |                                     | tbi<br>トビ    | ti<br>トイ    | ki<br>キユイ   |  |                                      | D |
|                                     | thi<br>テヒ    | ti<br>テイ   |  | ni<br>ナイ       |                                       |                                     | tbi<br>トビ    | ti<br>トイ    | ki<br>キユイ   |  |                                      | E |
|                                     | thu<br>ツハウ   | tu<br>ツウ   |  | nu<br>ヌ        |                                       |                                     | tbu<br>トブ    | tu<br>トウ    | ku<br>クユウ   |  |                                      | F |
|                                     | tho<br>ツハウ   | tu<br>ツウ   |  | na<br>ノウ       |                                       |                                     | tbo<br>トブ    | tu<br>トウ    | ku<br>クユウ   |  |                                      | G |
|                                     | thr<br>ツワロキ  | tr<br>ツロキ  |  | nr<br>ノロキ      |                                       |                                     | tbr<br>トブロキ  | tr<br>トロキ   | kr<br>クニエロキ |  |                                      | H |
|                                     | thf<br>ツワロキ  | tf<br>ツロキ  |  | nf<br>ノロキ      |                                       |                                     | thf<br>トワロキ  | tf<br>トロキ   | kf<br>クニエロキ |  |                                      | I |
|                                     | thj<br>ツワルキ  | tj<br>ツルキ  |  | nj<br>ノルキ      |                                       |                                     | thj<br>トワルキ  | tj<br>トルキ   | kj<br>クニエルキ |  |                                      | J |
|                                     | tho<br>テヘ    | te<br>テイ   |  | no<br>ノエ       |                                       |                                     | the<br>トヘ    | te<br>トエ    | ko<br>クニエ   |  |                                      | K |
|                                     | thai<br>タイ   | tai<br>タイ  |  | nai<br>ナイ      |                                       |                                     | thai<br>トハイ  | tai<br>トアイ  | kai<br>カイ   |  |                                      | L |
|                                     | tho<br>トキ    | to<br>トイ   |  | no<br>ノキ       |                                       |                                     | tho<br>トキ    | to<br>トイ    | ko<br>クニキ   |  |                                      | M |
|                                     | thau<br>タハイウ | tau<br>タイウ |  | nau<br>ナイウ     |                                       |                                     | thau<br>トハイウ | tau<br>トアイウ | kau<br>カイウ  |  |                                      | N |

| 三〇         | 二九         | 二八         | 二七        | 二六        | 二五                               | 二四                             | 二三         | 三二        | 三二 | 三二        | 三〇                   |   |
|------------|------------|------------|-----------|-----------|----------------------------------|--------------------------------|------------|-----------|----|-----------|----------------------|---|
| v<br>ヴ     | l<br>ル     | r<br>ロ     | y<br>ヤ    | m<br>ム    | bh<br>ブ                          | b<br>ブ                         | ph<br>プ    | p<br>プ    |    | o<br>オ    | dh<br>ヅ              | A |
| va<br>ヴァ   | la<br>ラ    | ra<br>ラ    | ya<br>ヤ   | ma<br>マ   | (bha以下<br>bhau                   | (ba以下<br>bau                   | pha<br>パ   | pa<br>パ   |    | na<br>ナ   | (dha以下<br>dhau       | B |
| va<br>ヴァ   | la<br>ラ    | ra<br>ラ    | ya<br>ヤ   | ma<br>マ   | に至る間は第二十三行メ(以下に代ふるにバハ以下の濁音を以てする) | に至る間は第二十二行バ以下に代ふるにメ以下の濁音を以てする) | pha<br>パ   | pa<br>パ   |    | na<br>ナ   | に至る間は第十八行メ以下の濁音を用ゐる) | C |
| vi<br>ヴィ   | li<br>リ    | ri<br>リ    | yi<br>ヤ   | mi<br>ミ   |                                  |                                | phi<br>ピ   | pi<br>ピ   |    | ni<br>ニ   |                      | D |
| vi<br>ヴィ   | li<br>リ    | ri<br>リ    | yi<br>ヤ   | mi<br>ミ   |                                  |                                | phi<br>ピ   | pi<br>ピ   |    | ni<br>ニ   |                      | E |
| vu<br>ヴ    | lu<br>ル    | ru<br>ロ    | yu<br>ユ   | nu<br>ヌ   |                                  |                                | phu<br>フ   | pa<br>パ   |    | nu<br>ヌ   |                      | F |
| vü<br>ヴ    | lü<br>ル    | rü<br>ロ    | yü<br>ユ   | nü<br>ヌ   |                                  |                                | phü<br>フ   | pü<br>プ   |    | nü<br>ヌ   |                      | G |
| vi<br>ヴィ   | li<br>リ    | ri<br>リ    | yi<br>ヤ   | mi<br>ミ   |                                  |                                | phr<br>フ   | pr<br>プ   |    | nr<br>ヌ   |                      | H |
| vi<br>ヴィ   | li<br>リ    | ri<br>リ    | yi<br>ヤ   | mi<br>ミ   |                                  |                                | phr<br>フ   | pr<br>プ   |    | nr<br>ヌ   |                      | I |
| vj<br>ヴ    | lj<br>ル    | rj<br>ロ    | yj<br>ヤ   | mj<br>ム   |                                  |                                | phl<br>フ   | pl<br>プ   |    | nj<br>ヌ   |                      | J |
| ve<br>ヴェ   | le<br>レ    | re<br>ロ    | ye<br>エ   | me<br>メ   |                                  |                                | phe<br>ペ   | pe<br>ペ   |    | ne<br>ネ   |                      | K |
| vai<br>ヴァイ | lai<br>ライ  | rai<br>ライ  | yai<br>ヤイ | mai<br>マイ |                                  |                                | phai<br>パイ | pai<br>パイ |    | nai<br>ナイ |                      | L |
| vo<br>ヴォ   | lo<br>ロ    | ro<br>ロ    | yo<br>ヨ   | mo<br>モ   |                                  |                                | pho<br>ポ   | po<br>ポ   |    | no<br>ノ   |                      | M |
| vau<br>ヴァウ | lau<br>ライウ | rau<br>ライウ | yau<br>ヤウ | nau<br>マウ |                                  |                                | phau<br>パウ | paü<br>パウ |    | nau<br>ナウ |                      | N |



## 第三節 附 言

前掲の配字表は第一節の最後に述べた七則を参照せらるるならば、自ら明かであると思ふが、尙疑議の生ずべき點に就いて豫め提案者の意見を少しく附言して置きたい。

最初に注意を促し度いことは、此表では曩の七則中始に來る原則程之を重んじたことである。而て第一則より第三則までは之を嚴守することとした。従つて第四則より第七則までの孰れかが前三則の孰れかに牴觸する時は、之を守らなかつたことである。以下個々の例に就いて言へば、

第一、行母韻で問題と成るのはロキ以下の三つであるが、從來普通行はれてゐるやうに之をリとすれば第二八行第三九行の半韻との區別が困難と成り、原則第一に背反するに至るからである。従つてHよりJに至る三列は全部ロキ式に據ることとした。——更に最後の四段をなす重韻も、之をエナイオと延音の記號を用ゐな

い前例もあるが、コイチヨイ・トイの如く子音を附して言ふ場合を考ふるに、本來の性質に従つて延音記號を附して統一するを可なりと考へた爲である。

第二、行にて、FをクッとしたのはAのクと差別する爲である。クッはクーと發音せらるる恐ありとの缺點を有するが、本表にあつては本來長く發音すべき際には必ず延音記號「ー」を附するから、若しそれを豫め注意さへすれば紛はしさを免れ得る。Gをクゥーとしないでクーとしたのは原則第六に據る。又此等の配字の理論は以下の諸行に於ても同斷である。第三、行「其他」の含氣をカハ式に現すは原則第一。因に梵語の含氣は決して日本語のカハヤドハて無いといふ議論は聲音學上正しいけれども、本來チャでないのをチャと現すは假名書き用例が存するから、今は原則第一を嚴守する爲に含氣はカハ又はダハ式とする。——尙K列のケヘー式も一應讀者の注意を乞ひ度い。

第六、行は第一、一・六、二、二・六及第三、五（隨韻）と共に、最も差別に困難なものである。今はそれぞれン・

ニエン(小字)・ヌムム(小字)に依て之を區別した。而て一、六ではノを其基音としたのである。又一、六と三五とではンとムに限り小字を用いたが、此兩音は語の首に來ることは先づ絶対に無いから、原則第三には低觸しない。尙二一行に於て特にヌォーとしたのは一六行のノーとの紛はしさを避ける爲で、特に讀者の注意を促したい。

第七行以下の轉音及び第一、二行以下の斷音に於て、基音をチ・ト等としたことは、他の場合に多くは本來のある音を基音としてゐるのに對して、コンシクエントでないといふ異論も生じ得るが、今は原則第六第七に據て斯く定めたのである。又チャとしないでチャとしたのは假名書きの用例を重んじた爲である。——濁音のチャ以下は普通日本人の發音に従つてジャとす可しと言ふ人もあるが、提案者の如きは容易に區別して發音し得るから、今日國語で東をシガシと書かせないと同じ理由でチャを採用すべしといふ意見である。

一、七行以下齒音でツを採用したのは、斷音にトを配

発音假名書き統一に就いての一提案

したので、それとの差別を明ならしむる爲である。其濁音をヅとする如きは現に之を實際用ゐてゐらるる學者もある程で、ツといふ音の本姓から考へても此處で別に詳しく論ずる必要もあるまい。大體の行にタチツテトを配し、ロの行にナニヌネノを配し、Pの行にパピブペボを配し、Iの行にラリルレロを配し、Rの行にサシスセソを配したのは、慣用上使用者の便宜を重んじたからである。

二、八行と二、九行とでロ及びブルを用ゐて類似の兩音を差別したのは、母韻のロ・ル及びル・ルに對して配したのである。三〇行のヴェーは理論的にはエーと成る筈であるが、普通餘り用ゐられないからヴェーを採用することとした。

三、一以下の三の吹氣音も差別に困難を感じるものの一例であるが、今はシ・シユ・スを基音として、それぞれに異なる組合せの假名を配し得た。三三に於てサはスア、セはスエとする方がコンシクエントではあるけれども、前に言へる如く從來の慣用と、原則第六と、他

の二の吹氣音の該當音との差別を考へて、今の如く定めたのである。

さて以上に依て大體個々の場合の説明を試みたが、詳細な點に至れば、尙盡さない處も多い。併し提案者は決して之を終極的決定案としたのでは無く、寧ろ問題があれば此上に議論を爲すべき研究案として提出するのであるから、微細な論點は總て問題の生じた時に決定したい。

又上掲の配當表で殆ど如何なる場合にも異なる原音は必ず違つた假名の組合せで表現せられるとは思ふが、唯だ前述の種々の條件の結果、一定の基音が母韻と配合せられる時に最終まで其形を残さない事情を生じてゐる。即ち拉典文字の配當とは些か状態を異にしてゐるのである。従つて子音が二つ以上重なる場合には後の子音は次の母音と組合せられた假名書きを必ず用ゐるといふことを注意せられたい。之は常識的に明白であるが、猶念の爲一二の例を示せば、「正理」の原語はヌキアーンヤとはせずしてヌヤーンヤと成り、「魚」の

原語はマツスキアでなくてマツスヤとするが如きである。次に此處に定めた假名書きに據る梵語を五六用例として擧ぐれば、

मान्ति is ウパニシュアツ Chandogya は チャーヌド  
 ীগヤ

Jana は チニターナ dhama は ダハローマ

Kalpa は カルパ sankhya は サームクフヤ

anga は アンガ kṛtya は クロキシュノア

कतूत्तपारोयतीकार् is スヤーンヤ・ブローツテイ

の如く成る。原音の異なる度に必ず假名書きを相違せしめるといふプリンシプルの結果、幾分宛從來の用法とは相違するが、決して繁雜實用に耐えない程度では無いと提案者は信する者である。若し幸にして此原案又は其改良案が決定し、學者が一致して之を用ゐることと成れば、從來の如き不統一不體裁を蟬脱し、印刷組版の如きも無用の手間を除き得て、利益する處は極めて大であると考へる。無論當分は拉典文字の併用も全



く捨て去り難いであらうが、次第に慣用せらるるに至らば、學術的嚴密を期する上からも利する處が多い。本來斯くの如き提案は經驗に富める梵語學者に依て成さる可きで、余の如き未精な者が其適任者で無い事は自覺してゐるが、既に余は數年來從來の假名書きの不備なることを痛感し、近來また或必要上ともかく之を一定することを通られてゐるので、敢て諸賢先輩の清覽を仰ぐこととした。前に言へる如く、案其物が特に聲音學的に見て缺陷を免れないことは自ら良く認めてゐるのであるが、今は専ら實用を目的としてゐるので、若し幸に批議せらるるの榮を得ば、個々の場合に就いて如何に之を改めるかの代案を提示せらるるの寛度を希望する次第である。余は若し優れたる物あらば直に之を隨順することに於て、何等私案を固執する者ではなす。

最後に此種の提案は、若し日本に「梵語學會」の如きものあらば、先づ之に諮る可きであることも心付いてゐる。幸ひ近頃「日本佛教協會」も成立したから、之に

提案を試みるのも一方法と思ふが、それに先じて原案を公開し、豫め研究を乞ひ置かば、一層便宜あるべしと考へ、最も關係の深かる可き本誌を藉りて之を公表したのである。又、假に本誌に於て私案を採用せられ、本誌の梵語の假名書きは必ず一定の標準に依ることとも成らば、余の希望の實現は一層確實性を増すことと思ふ。梵語及び佛教研究家の諸先輩並に同學の士が寛容以て余の提案を贊同し以て研究批議を加へられむことを、衷心より希望して止まない。

## 徳川時代に於ける宗門手形

細川 龜市

今更茲に述ぶるまでもなく、徳川三代將軍家光が、キリスト教の信仰を禁止し、極めて嚴格なる鎮國政策

を採つて以來は、佛教のみが唯一の國教として公認され、社會的にも經濟的にも各種の保護を受くるに至つた。爾來年と共に異教へ對する禁斷は益々その度を加えつゝ、貳百有餘年も持續されたのであるが、而も當時の人心は何等かの宗教によつて満足されざるを得ざりしものゝ如く、専ら佛教の神が一般に弘通し、キリスト教信者へ對してはあらゆる迫害が加えられたと同じ

時に、それを未然に防止落見するために種々なる方途が講ぜられた。茲に述べんとする宗門手形の如きもまたその一つである。私は今春、香川縣下へ杖を曳き、古刹を訪問して種々貴重なる資料を閱覽するを得たる

を以て、その一端を茲に援用し、此の小文を成したいと思ふ。

宗門改めは毎年一回行はれ、最初村役人が組中へ廻狀を以て嫁嫁ならびに下女下男の出入増減ありしや否やを尋ねて該當者には之を申請せしめ、且つ同時に宗門手形を提出せしめたるものゝ如くである、例へば上野國に於ては、次の如き『廻り狀』を以て隔なく周知せしめて居る。

廻り狀

例年之通り宗旨相改候間、嫁嫁並下女下男拔きし有之候方ハ、七月迄ニ御出可被成候、以上、

戊二月四日

村役人

村中

追而申達候下男下女加入被成候御方者、證文御持參可被下候、此廻り黙留リヨリ御返シ可被成候、以上

(群馬縣山田郡相生村下新田、森田久三氏所藏)

即ち此の廻り狀によつて見れば、宗門改めは毎年一回づゝ行はれ、若し人員に移動出入なければ其の儘とし、縁組、奴婢扨備等をなせる場合には、本人の元居住地の寺院より異教徒にあらざる旨の證明書を徴せねばならなかつた。謂ふところの宗門手形なるものが即ちそれである。

一口に宗門手形と云ふも、其れには色々の種類があつて一様ではなく、或は移住の場合、或は一時的逗留の場合、或は四國巡禮の場合、更にまた婚姻縁組等の場合があつた。而して最も多かつたものは、云ふまでもなく最後のものであつた。私は以下順次その證據を指摘しやうと思ふ。

### (一) 移住手形

宗言一札之事

勇

藏  
當午五十壹

徳川時代に於ける宗門手形

女房 い 當午四十六

子 音 藏  
當午十貳

三人

右之者共義、三野郡(今の三豐郡)佐股村出身ニ而、代々拙寺旦那ニ紛無御座候、然所此度勝手之筋ニ付、其御村へ引越住居爲致度段申遣ニ付、出生村へハ拙寺ヨリ掛合、致除帳候間、當午年ヨリ其御村方宗門御帳面ニ御加へ、如何様ニモ御支配被成候、尤宗言之義ニ付何方ヨリ八ヶ補之義申遣とも拙寺罷出、早速埒明、御村方へ少シモ御役等相掛申間數候、爲後日、宗言一札如件、

三野郡下麻村

眞言宗

歡喜院

安政五年三月

御科榎井村

御役人中

即ち此の文書に依て見れば、移住者の宗教へ對する取締りは極めて嚴重にして、而も寺院が相當重大なる

地位を負擔して居つたことが明かである。

(二) 逗留手形

徳川時代は常に外國へ對して鎖國して居つたのみならず、更に國內に在りても藩を異にするに従つて人民の往來は原則的に封鎖されて居たのであるが、併し商人や手職人等は廣く諸國を交通せねばならなかつた。

如何に諸侯國間の封鎖が嚴重なりとは云へ、人民もその生活手段のためには萬難を排して其の目的を達せねばならなかつたからである。而して手職人の宗門改めの如きは特に嚴重であつた。彼等は宗門手形を所持しなければ、他國へ出稼することが出来なかつたのである。嘉永元年申九月、阿波國の青笹寺は、讃岐國歡喜院へ左の一書を送つた。その文に曰く、

逗留中宗門手形之事

阿州三好郡佐野村大工

善 藏

女房 き ち

右之者、宗旨代々眞言宗、拙寺檀那ニ紛無御座候、

此度職分勝手ニ付、其御地ニ罷越住居致度段願出申候ニ付、拙寺宗門人別帳、當時差除申候間、貴寺宗門帳ニ御書加、諸寺役等御勤可被下候、右之者是迄之宗門之義ニ付、六ヶ數儀致出來候へハ、拙寺罷出、急度埒明可申候、尤同人勝手ニ付此方へ罷歸り候節ハ、此手形御戻シ可被下候、依而爲後證逗留中宗門一札如件

同國同郡同村

青 笹 寺

嘉永元年申九月

讃州三野郡下麻村

歡 喜 院

(三) 四國巡禮手形

四國は有名なる弘法大師の誕生地であつて、その聖跡八十八ヶ所あり、信徒は之を崇拜すること殊の外厚く、常に八十八ヶ所を巡禮して居るのであるが、それに名を藉つて異教を宣傳するものあるを防止するため、巡禮者には必ず宗門手形を所持せしむることゝした。次に示すは讃岐國丸龜藩内のものである。

京極佐渡守殿領分

讃州三野郡下麻村

も ん  
ぶ  
の の  
の の  
な つ  
よ ち

御關所御役人衆中様

村々庄屋衆中

此の文書は明治二年のものであるが、維新政府は其の當初に於いては徳川幕府の宗教方針を享けて、異教へ對する禁斷政策を採つて居たのであるから、右によつて、徳川時代に於ける宗門手形の一斑を窺ひ得る譯である。

(四) 縁組手形

右之者、今般四國願拜ニ罷出申候、宗旨之義ハ代々眞言宗ニ而、拙寺旦那ニ紛無御座候所、御關所無相違御通シ可被下候、若行暮候節者、一宿被仰付可被下候、萬一何國ニ而茂病氣等仕候ハ、國元エ御附届及不申候、其所御作法ヲ以、御慈悲之上、御取埋被下候、爲後日之、往來手形如件、

宗門手形のうち最も多數だつたのは、恐らく婚姻縁組に基くものであつたであらう。云ふまでもなく此の手形は異教の信仰を防止し、佛教徒たる證明書である。私は茲に最近に入手せる若干の資料を引用するであらう。

明治二年巳三月

三野郡下麻村

歎 喜 院

同郡同村庄屋

藤 村 喜 平 治(印)

三野郡比地中村奥治郎伴

淺 藏

送り手形之事

右之者、代々眞言宗ニ而、即拙寺檀那ニ紛無御座候、然ル處此度貴院御檀家中、同郡下麻村重石衛門方エ養子ニ罷越候間、若シ彼者ニ附外方ヨリ切支丹筆紛敷宗門

徳川時代に於ける宗門手形

徳川時代に於ける宗門手形

之訴人御座候ハ、引越候當日迄ハ、拙寺罷出、急度  
埒明可申候、從其已後貴院御勝手ニ御支配可被成候、  
爲後日送り手形一札如件

嘉永四年辛亥年二月 日

三野郡下麻村

歌喜院

送り狀之事

下麻村歌治悖

卯 市

弘化四年未年霜月廿日

同郡同村  
蓮臺寺

同郡下麻村

歌喜院

送り手形之事

那珂郡奥北村孫四郎悖

長之吉  
西廿七歳

右之者代々淨土眞宗ニテ拙寺且家ニ紛無御座候、然ル  
處、勝手ニ付貴寺且家内隠藏方工養子ニ參度趣願出候  
ニ付、任其意、宗旨送り指遣候上ハ、貴寺宗門幟面エ  
御加、御支配可被成候、於拙寺何之故障モ無此候、依  
而爲後日、送り狀如件

上麻村

源宗寺

文久四年子三月

歌喜院殿

右ノモノ代々眞言宗ニ而、則拙寺禮那ニ紛無御座候、  
然ル處、此度貴院御禮家中、三野郡下麻村縫藏方工養子  
ニ罷越候間、若シ彼者ニ付外方ヨリ切支丹等紛敷宗門  
之訴人御座候得ハ、引越候當日迄者、拙寺罷出、急度  
埒明可申候、從其以後貴院御勝手ニ御支配可被成候、  
爲後日、送り手形一札如件

同郡同村

持寶院

惟ふに徳川幕府の諸法令は、表面上はまことに嚴格  
なるものゝ如く見えしも、その内實に於いては必ずし  
も一般人民によつて遵守されなかつた。寛永年度以降  
の土地永代買買禁令然り、奢侈禁止令また然りしこと

は、些少なりとも史學に手を染むるもの、何人も承認せざるを得ないところである。然るに茲に述ぶるところの切支丹禁遏——宗門改めは頗る嚴格に行はれ、少數の例外を除きては之を對する脱法者を出さなかつたのは、一面に於いてはそれが直接に民衆の物質的生活に干與せざりしたためならんも、而も他面に於いては王朝時代以降より佛教が民衆の間へ強固なる地盤を確立し來り、佛教を信仰するを以て當然の當然とし來りたるが爲めに外ならぬ。史學の研究に志す學徒は、歴史過程の纏綿性を須臾の間も忘るべからず。

徳川幕府が異教の禁斷政策を採りてより茲に既に三百年、此の間古利に藏する貴重なる史的諸資料は多く逸散して、史學學徒の手に料理さるゝ機會漸次少くなりつゝあるのは、まことに痛恨措く能はざるところである。吾々は微力を捧げて之等のものゝ索出に努め、以て日本宗教史のより廣き視野を展開せしむべく努力せねばならぬ。されば私は此の貧しき小文が、斯る意圖のために何等かの役立つところがあるならば、筆者

徳川時代に於ける宗門手形

はそれを至高の幸福となすであらう。

〔附記〕

(1) 茲に引用せる六種の宗門手形は、皆悉く香川縣三豐郡麻村大字下麻の眞言宗の古利たる歡喜院の所藏にかゝるものにして、住職西山厚惠氏の懇情により閲覧するを得たるもの、筆者は茲に同氏へ深く感謝の念を致すものである。

(2) 日本に於ける寺院は、昔に宗教史的研究所の對象たるのみならず、一層重要なことには、寺院が社會經濟史上極めて特筆すべき地位を占め來つたと云ふことである。私は頃來、斯問題に關する論稿を發表しつゝあり、法政大學論叢、新興科學、其の他の學術雜誌上に於ける拙文ならびに小著『明治初年の一向一揆』等を參照されんことを切に希望するものである。

## 紅頭岐ヤミ族の埋葬法に就て

鹿野忠雄

蕃族間に於ける埋葬法は、彼等相互の文化關係を研究するには、好資料を興へてくれるのが常である。余は此の點よりして、埋葬法に對しては、特に注意を怠らない者であるが、紅頭岐ヤミ族の埋葬法に就て、重要な發見があるので、それに就て以下記録報告して置かうと思ふのである。

臺灣蕃族の大多數の種族は、屍體を皆、家の土間とか、寢臺の下とか、又家の周圍近く埋めるのである(火葬、風葬、火葬等は絶對にない、皆土葬である)。即ち皆自分の生活する近所に屍體を置いて、決して離れない。然るにヤミ族を見ると、これとは全然異り、屍體は各蕃社から隔つた所に埋めるので決して家の傍には埋葬しない。即ち海岸の一部には、リンタウ (Pandanusectorius

の叢林があり、此處は砂地で、それに此の錯綜する枝が、相交つて茂つて居るのである。そして此處は特殊の地域をなして居り、中に入るのにも一寸困難な位であるが、下は砂地で下草はない。ヤミ族は此處を墓地として定めて居るので、紅頭岐中、七の蕃社は、皆各々其の近くに、此の一定の墓地を有して居るのである。そして彼等は普通の場合絶對に近寄らない。

此の様に、此のヤミ族が、獨り他の蕃族とは異り、此の様な埋葬法をするのは、非常に興味あり又重要な文化の一特徴でもある。そして或る者は、此の方法を見て、ヤミ族は大いに衛生思想が發達して居ると早合點するかも知れない。然し此れは次の様な宗教的關係から、此の様な異つた場合が生じたのであらうと思ふ。



即ち、臺灣本島の諸蕃族は、皆祖先崇拜であつて、祖先の靈に對しては、皆尊敬の念は持ち、又畏敬の觀念は、此れを有するのであるが、彼等は別に、それを恐怖するものではなく、親しみさへ持つて居るのである。祖先の靈は、皆子孫である我々に對して擁護を垂れると云ふ確信は、別に死骸に對して、特別な恐怖を表はす様な事はなく、自分の父母兄弟が、自分の傍に絶えずあると云ふ事は、反つて力強くさへあるのである。

然るに、ヤミ族の場合は、此れとは、全然異つて居る。彼等の宗教の段階は、はるかに單純であつて、死人魔は *amio* として、甚だしく恐怖し、此れは害を加へるものであるし、死骸を傍に置くは勿論、死人の名さへ口にすることを恐れる。此の様なわけであるから、彼等はその恐怖す可き魔物たる屍體を、蕃社より隔つた一定の場所に葬るのであると思はれる。

ヤミ族の埋葬死體の姿勢に就ては、鳥居博士の「紅頭岐土俗調査報告明治三十五年」に載つて居る。その姿勢を見るに、即ち蹲居であつて、臺灣本島の蕃族の

多く行ふ所と、同一である。然し、余が、ヤミ族の土俗に就き、調べて居るとき、彼等は此の様にはしないと云ふのである。彼等は横に寝せると云ふ。其處で、鳥居博士の報告を疑ふわけではないが、物は試して、一つ墓地發掘となつたわけである。所が仲々機會が得られなかつたが、1928年4月二度目の紅頭岐滞在、いよいよ出掛ける事となつた。

四月十二日の午後、同行は、臺北帝大の移川教授、考古學者小此木忠七郎翁、宮本助手、同大學學生馬淵君の五人、其れに同島の巡查をして居られる田中長兵衛、後藤の兩氏、つきまとふ蕃人は、うまくまいて、此のタユ、キの叢林中に入つて行つた。

此の叢林は、仲々に廣く、其の中央にでも入つたならば、一寸簡單に出られない。下は砂地で下草は生えて居ないが、小さな泥木が生えて居るのである。叢林は、リントウを主木として、ケガキ (*Diospyros discolor* Willd.)、コウトウイヌマン (*Ficus cuminal* Mig.)、又トウ (*Calamus margaritae* Hance) 等が生えて居る。

此の廣い叢林の中に、ヤミは屍體を埋葬するのであるが、別に何の墓標をないので、何處から掘つたらよいか分からない。然し、此の叢林の中に生えて居るトウの枝を切つた跡が見つかるが、此れが、墓の存在を示す標號ではないかと思はれる。唯、何の變化もない一帯の砂地なので、五、六ヶ所掘りかけてやめた後、一つやうやくさがしあてゐる事が出来た。

下は砂地なので、穴掘りははかどる。掘つて行くと、圓い石が、二三個見付かる。此れは頭の傍にある。矢張り、特に埋めたものらしい。深さ地下五寸位にして、死體を發見する。下に板を敷き、その上に屍體を Abaka の布に包んで横たへる。その姿勢は、兩腕を組合せて、足を屈し、右枕にして、横臥せしむるのである。頭を向ける方位は北東である。上や周圍には、板らしきものを認めなかつた。屍體を測定するに、屈した全長 69cm、大腿骨の長さを 30cm、得た。

此の發掘した屍體は、比較的近年の埋葬に係るものであり、又土地の保存状態が良好だつたので、くるん



だ布など残つて居り、その姿勢を微細に解剖することが出来た。掲げた圖は、其の場でスケッチしたものである。

此の埋葬する深さは、親戚が多

いものは、深く埋め、又兩側を板で圍むらしい。

前記の如く、平らな砂の上には、何等特別な墓標もないのであるが、何かしらある様な氣がする。其處に自然と轉つて居る圓石も墓の箇所を知つて居るものには、標號になるものかも知れない。

以上の發掘に仍つて、鳥居博士の報告とは違つた結果を得た。余の發掘は、唯の一回であるが、ヤミに聞いて見ても、皆、かくすると答へるので、余は現在の所、此の形式である事を確信して居るものである。鳥居博士の報告されたのは、特別な例外であらう。

# 印度佛教美術研究資料

——特に初期の研究に就いて——

財 部 健 次

述べようと思ふ。

印度に於ける佛教美術の組織的な研究が行はれる様になつたのは勿論さう古い昔の事ではなくして極めて近代の事である。即ち十九世紀に入つて印度古學の研究が歐人間に勃興する様になつてから初めてそれに伴つて漸次佛教美術の研究も歐人の間に行はれる様になつて來た。而して此れが相當に有力に行はれる様になる迄には半世紀以上の年月を要した。そして更に現代の如く盛に廣く世界一般の國々に於て行はれる様になつて來たのはこゝ廿年そこゝの事である。従つて近時亦此の方面に關する研究の出版頗る多く極めて特殊微細な問題に迄も詳細な研究が行はれてゐる。で今次にその發達の經過に就いて極めてその素描的な梗概を

扱印度に於ける佛教美術の研究は近世に起つた事でそれは印度に於ける古學研究の勃興に基づいたと云ふ事は前述した所であるが之は十八世紀の後半に *Marquis de Lamoignon* が初めて印度總督に任命せられると彼は從前の政策を助け印度の統治には其の國固有の文化、風習等に從はなくては成功せぬと悟つてそこで大いにその宗教、律法又は風習等の研究を奨勵した。茲に初めて歐人による印度文化の組織的研究熱心に行はれる様になつた。此の初めには先づ在來の宗教とか律法や風習等の文獻的研究が行はれ従つてこゝに印度文學の研

究の氣運が醸されて來た。かゝる結果として千七百八十四年に初て Calcutta に Asiatic Society of Bengal が創設せられた。次いで千八百四年に至ると今度は Bombay に Bombay Branch of Royal Asiatic Society が創立せられ東洋に於ける藝術、科學、及び文學の調査、獎勵をその目的とした。かくして印度古代文化の研究は次第に隆盛に赴いて來たのであつた。

かゝる状態にあつた時偶十九世紀の初めの頃に Asiatic Society of Bengal. の書記を務めておつた James Prinsep. は初め各地に於て發見せられた所の Asokan Edicts を判讀して印度佛教史研究上に一大貢獻をした。其の後同氏は印度古錢の研究を行ひ多くの有益なる論文を著した。之れは同氏の死後に於て Edward Thomas によつて編纂されて左記の如き書物として出版された。

Essays on Indian Antiquities, Historic, Numismatic, and Palaeographic, of the Late James Prinsep, 2 vols, London, 1853.

この書物によつて吾々は J. Prinsep. の研究を知り得る。

所で丁度此の十九世紀印度初頭には印度に於て多くの遺物が各地にて發見された。その最も著しい例として吾々は直ちに Ajanta の窟院と Sanchi の大塔とを擧げる事が出来る。後者即 Sanchi の大塔はその地の邊單な爲に回教徒の破壊を免れ十四世紀以後全く密林中に隠没してゐたのを千八百十八年に至つて發見された。亦 Ajanta の窟院は之れも同様に全く外界から隔離されてゐたのが千八百十九年偶然にも發見された。で此等の遺物の調査、研究も相當に行はれ例へば、General Taylor によつて發見された Sanchi は Captain Fell が千八百十九年にその報告を出し以來多くの調査報告が出された。Ajanta に於ては初め Sir James Alexander によつて度度その調査が發表され James Ferguson も後れてこの地を訪れその調査を發表し更に Major Gill によつて前後廿年を要してその壁畫の復寫が果されたが之は水晶宮の炎上の際殆とその全部を失つてしまつた。

かく各々調査報告等が出たがその何れも斷片的な一時的のもの多く且印度政廳もこの方面へは一向に注意

を拂はなかつた。併乍ら前述の二大遺跡の発見は他日の歐人等の印度佛教美術研究の因をなしたと云つても過言ではない位の深い印象を彼等に與へた。併乍ら此の間にも歐人のこれら發見物に對する研究は次第に深く熱心に進められて行つた。即ち Sachin に就いては左記の重要な書物が漸次刊行された。

A. Cunningham—Bhilar Topes, London, 1854.

J. Ferguson—Tree and Serpent Worship, London, 1867 & 1873.

F. C. Mailey—Sanchi, and its Remains. London, 1892.  
同様にして Ajanta に就くは J. Alexander の著書に關する序述が

Transactions of the Royal Asiatic Society, 1919.

Bengal Asiatic Society's Journal, 1836.

Bombay Courier, 1839.

に出され J. Ferguson が同様に Rock Cut Temples of India なる題目のトビ Royal Asiatic Society, 1843 に書した。次に Griffith の模寫があつたし亦 Griffith がこの地を

印度佛教美術研究資料

千八百七十五年より訪れて來て多くの模寫を取り後彼の大著たる

The Paintings in the Buddhist Caves at Ajanta. Poona, London, 1896.

を出版した。

此の他左記の如き書物がこの頃に出つた。

Jouveau-Dubreuil, G.—Vedic Antiquities, 1922.

Ram Rag—Essay on the Architecture of the Hindus, London, 1834.

Ritter—Die Stupas (Topes) oder die architektonischen Denkmale an der indo-baktrischen Königstrasse und die Kolosse von Bamjyan. Berlin 1838.

J. Ferguson—Ancient Architecture in Hindostan. London, 1847.

R. L. Mitra—The Antiquities of Orissa. London, 1867.

Taylor, Ferguson—Architecture at Bejapoor. Calcutta, 1866.

J. Ferguson—Description of the Amaravati Topes. J. R. A. S. vol. II. 1868.

新くてこれらの研究次第に盛に行はれ様として來た時に當り印度政府もかかる考古學的研究に意を用ふるに當り千八百七十年になると Archaeological Department は Archaeological Survey of India を設けし之れを Alexander Cunningham に托し同氏は亦初めての Director-General of Archaeology に就任した。かくして同氏は印度に於ける考古學と古代地誌研究とに偉大なる功績を残した。左に其書名を記す。

- A. Cunningham—Archaeological Survey Reports. Calcutta, 1862—80. 23 vols.
- do.— The Rhinra Topes, or Buddhist Monuments of Central India.
- do.— The stupa of Bharhut, London, 1879.
- do.— Mahabodhi, or the Great Buddhist Temples at Buddha Gaya. London, 1892.
- do.— Ancient Geography of India, Calcutta, 2ed. 1924.
- do.— Coins of Ancient India, London, 1891.
- do.— Coins of Mediaeval India, do. 1894.

而て此の Archaeological Department は後事業遂行上に一頓挫を來たしたが改革して Sir John Marshall が Director-General に就任して着々として研究調査を進め佛教美術のみならず廣く印度文化研究上に大貢獻を與へて尙現在にも事業を續行してゐる。

亦十九世紀半頃より James Burgess, James Fergusson の二人は印度に於ける建築學と考古學の研究に精進し殊に J. Burgess の考古學上の功績と及び J. Fergusson の建築學上のそれとは後世長く滅す可からざるものがある。今此の二人の著書名を下記する。

- J. Burgess—Archaeological Survey of Western India. 1—5 vols. London. 1874—1883.
- do.— Notes on the Baudhas Rock Temples of Ajanta, etc, Bombay, 1879.
- do.— The Buddhist Stupas of Amaravati and Jaggayyapeta, London, 1887.
- do.— The ancient Monuments, temples and Sculptures of India. 2 vols.
- J. Burgess—Gandhara sculptures: in Journal of Indian

Art. 1888—1900

—do.— Notes on Amaravati Steps, Madras, 1832

J. Burgess & J. Fergusson—The Cave Temples of India.  
London, 1880.

J. Fergusson—Tree and Serpent Worship, London, 1867  
& 1872.

—do.— A History of Indian and Eastern Archi-  
tecture, London, 1876, 1910.

—do.— Archaeology in India, London, 1884

—do.— Age of Indian Curves and Temples in  
Indian Antiquary, vol. I.

—do.— Illustrations of the Rock-cut Temples of  
India, London, 1846,

—do.— Picturesque Illustrations of Ancient Archi-  
tecture in Hindostan, London, 1847.

以上はほんの自分が知つてゐるものに過ぎないのでこの  
簡略したものには色々の難點等についての論文がある。  
従つて兩者共に極めて不十分な目録である事を豫  
め申述べておく。

印度佛教美術研究資料

以上の J. Burgess, J. Fergusson の二人と前に述べた

所の A. Cunningham の三人が出て茲に初めて印度に  
於ける佛教美術の研究の基礎が築かれたと云つてよ  
い。従つて申す迄もなく印度に於ける新學の研究は日  
尙淺きものであつて成程其後の大家の續出によつて次  
第に深くより廣く研究は進められて來たが尙將來に残  
された多くの問題を有してある状態である。

今迄述べて來た所が印度に於て佛教美術を研究し出  
した初期の頃の極めて大まかな梗概である。次にこれ  
から以後の狀態に就いての概要を述べよう。

今迄述べて來た所に於ても見られるが如くに最初印  
度の佛教美術研究は考古學的研究より起つたと云つて  
もよい位であつた。之の風が十九世紀後半に於て益々  
盛になつて來て殊に A. Cunningham, J. Burgess, J. Fergu-  
sson 等の研究に刺戟されて佛教美術の考古學的研究法  
が次第に廣く多くの人々によつて行はれる様になつて  
來た。従つて考古學の調査、發掘も屢々大規模に組織  
的に行はれるに至つた。此のよき例としてはかの Elara

の窟院は千八百七十七年に發掘され祇園精舎の遺跡が千八百六十六年より數回に涉つて發掘された。その他佛陀伽耶、及び那蘭陀寺等の遺跡の發掘も亦此の時代より初めて行はれたのであつた。従つて此等の結果に就いての研究報告は頗る多く出版された。今次にそれらの著述を擧げよう。

J. Anderson—Catalogue and Handbook of the Archaeological Collections in the India Museum.  
2Parts Calcutta. 1883.

Birdwood, G.—Industrial Arts of India. 2vols. London, 1880.

Burgess & Cousens, H.—Antiquities of the toron of Dabhoi in Gujarat London, 1888.

Hery, H. Cole—Memorandum on Ancient Monuments in Esanufai. Simla. 1883.

—do.—Preservations of National Monuments in India. Calcutta, Simla. 1886.

—do.—Great Buddhist Temples at Sauchi. Calcutta, 1886.

A. Fuhrer—Monograph on Buddha Sakyanunis Birth-places Allahabad, 1897.

Goblet d'arviella—Des influence classiques dan l'art de l'Inde. Bruxelles, 1897.

—do.—Ce Que l'Inde doit a la Grece, Paris, 1897.

Lepel Griffin—Famous Monuments of Central India. London. 1886.

Dr Leitner—Graeco-Buddhist Sculpture, Indian Antiquary, vol I.

R. L. Mitra—Buddha Gayā, Calcutta, 1878.

Makherji, T. N.—Art Manufactures of India. do. 1888.

Peppé, W. C. and Smith, V. A.—

The Piprawa stupa containing relics of Buddha. J. R. A. S. 1808.

A. Rea—South Indian Buddhist Antiquities, Madras, 1894.

Sewell, R.—Buddhist remains at Gantrpalk. J. R. A. S. 1887.



—do.— Report on Amravati Tope London, 1880.

—do.— Some Buddhist bronzes and relics. J. R. A. S. 1895.

Simpson, W.—Indian Architecture in the Transaction of Royal Institution of British Architecture. London, 1861—1862.

Simpson, W.—Buddhist Architecture, Jallalabad, *ibid* 1879—80.

—do.— Origin and Mutation in Indian and Eastern Architecture. *ibid*. 1891.

—do.— The Buddhist Praying Wheel. London. 1896.

M. A. Stein—Detailed Reports of an Archaeological Tour with the Buner Field-force, Lahore, 1898.

S. J. Warren—Two Bas-reliefs of the Stupa of Bharhut. Leiden. 1890.

以上も亦極めて不完全な只自分の手許にあるか又は見た事のある一部分のものに過ぎない事を御断りして

なく次第です。

新しく各方面に涉つての精密な研究が次第に多く出て来る様になつて来ると今後は在來のそれらの總ての材料を利用し又比較研究等によつて夫等個々の物の研究より全體的のまとまつた研究へ向はうとする傾向を生じて來た。A. Grunwedel は印度に於ける佛教關係の彫刻に於て此の方法を先づ試みた人である。即その著の A. Grunwedel—Buddhistische Kunst in Indien. Berlin, 1893. がある。此の書物は後英譯されて出版され (London, 1901) て歐洲學界に相當力強い影響を及ぼした。かくして此の初めに述べた様に十八世紀の中頃より Cunningham, Burgess, Ferguson. の三人によつて初めて蒔かれた佛教美術研究の種子は十九世紀末に至つて漸く力強い成長を初めたと云つてよい。

廿世紀に入ると新學研究の勢は益々隆盛に赴きその研究書及び學者も従つて一々擧げきれぬ程多くなつて來た。これに就いとは他日にゆづつて今は十九世紀の間だけの佛教美術研究史の梗概に止めておく。

## 原始耆那教聖典の内容概観

龍山章 眞

先きに本誌に於いて原始耆那教聖典の成立過程とその特性とを略述したから、今それらの聖典の内容を紹介し、耆那教の聖典が如何なる問題を取扱つてゐるかを考へやうと思ふ。

### 一 白衣派の宗典の内容

A 十一支 (Aṅga) (一) 第一支 正行支 (Aṅgīyāniga, Dhṛt. Aṅgīyāniga) 本經は二篇に分たれ、出家者の生活法を規定する。而して前篇は八章に分たれ四十四教を有し(以前は九章五十一教であつたといふ)、後篇は十六章、三十四教を有し、是等十六章は一七、八一、十四、十五、十六の四群に分たる。而して又前篇は現存聖典中最古の層に屬し、後篇は agre'srutakandha (後篇の意)といふ別名を有する點からも文態からも後世の

添加たることは明らかである。之に反して前篇は註釋書なしには殆んど讀み得ない程難解のものであるが、それは傳寫の不正確と半ママガダ語で書かれてゐることによる。

さて前篇の内容は多くの耆那教的金言——例へばアヒンサー、サンサーラ、カルマン、チールタカラ、不害や輪廻や業や祖師等に關するもの——が雜然と並べられたものである。其中やゝ纏まれるは第一章にして、先づ輪廻轉生の思想を述べ次に業を捨離して輪廻を脱すべきことを勸め、第二教以下に於いて生物に地・水・植物火風動物の六群ありて彼等はすべて生命 (Jīva) を有するが故に害すべからざることとを説く。惟ふに耆那教の根本教理は是等の諸點を出でないであらう。要はその實踐である。如何にして修

道を完成するかの修行法即ち出家者の生活規定は後篇に於いて取扱われる。第一乞食法 (Pkt. Pihāsanā)、第二乞住處法 (Pkt. Sajā)、第三步行法 (Pkt. Iṭṭhā)、第四誦法 (Pkt. Bhasajīyā)、第五乞衣法 (Pkt. Vāṭṭhesanā)、第六乞鉢法 (Pkt. Pīsaṇā)、第七無所有 (Pkt. Ogalapadāna) の七に分け説かるゝも、相互に出入ありて混亂してゐる。後篇の後半は祖師大雄 (Mahāvira) の傳記を載せその紛飾せる文體は後に此れを材料としてパドラーブーフが製作せる聖行經 (Kaṇḍa Sūtra) にも劣らぬ程であり、時にはそのまゝ此れより移された個所もある。

(三) 第二支經造支 (Sutrakṛtiṅga, Pkt. Sūtrapaḍaṅga) は學習第四年に置かれる。第一支と同じく前後二篇に分たれ、前篇はシュローカその他の韻文にて書かれ、十六章より成り、聖典史上最古の層に屬す。後篇は第五・第六章を除きて散文にて書かれ、七章より成り、前篇よりも新らしき層に屬す、内容も亦第一支と同じく出家者の正行 (Sādhā-virta) を説きつゝも、本經は異

教との論戰的テーマを用ふるものが多い點が異なる。異教の諸見は百八十行爲論者 (Kṛiyavādin, Pkt. Kṛiyavādi)、八十四非行爲論者 (Akṛiyavādin, Pkt. A—)、六十七不可知論者 (Ajñānika, Pkt. Amāñjīyavādi)、三十二持律論者 (Vaiyāyika, Pkt. Veiñjīyavādi) と四種に總括され、註釋書に於いて種々なる學派と比定されてゐる。而して此等の異教は前篇第一章・第十二章・後篇第一章の三章に論ぜられてをり、その中第一の場所では十五の異教の説が雜然と數へられ、第二に來つて上述の四種に總括され、第三では有名な蓮華の譬喩が述べられる。蓮華の譬喩とは、こゝに清冷なる一大池ありてその中に無數の白蓮華生じ、その中央に一大白蓮華がある。さて一人ありて東方より來りかの大白蓮華を得むとて岸を離れて未だ至らざるに泥中に陥りて進退する能はざるに至る。南方・西方北方の人も亦同じ。時に一出家者ありて此の岸に至り、かの大白蓮華を得むとて泥中に入らず岸上に立ちて、「白蓮華よ、飛び上れ」と叫んだ時、忽ち白蓮華は飛び來つた。而して此の文學的

に興味深い譬喩の後に、譬喩の意義が説明され、次いで異教の説四種を擧げる。(一)唯物論(アジタの説)、(二)五大種説(同)、(三)唯我説(婆羅門教の我説)、(四)運命説、の四種である。本經の特色を爲すは實に此等の異教の諸見を取扱ふ點に存し、他の諸章は教理の類型的説明にすぎない。

(三) 第三支處支 (Sthāniga, Pkt. Thāniga) 本經は十章より成り、第二・三・四章は各々四教、第五章は三教を有し、外の各章は教數を分たぬ。形式は一數より次第して十數に至る範疇的名目或は概念の説明であり、其等は akashana, vyasthana 等と呼ばれる。巴利聖典の増支部と同じ形式で、そのアングはこゝではスターナの語を以てせらる。

内容はその編輯の性質上混交してゐるが、中に注意すべき二三を記せば、星宿の名稱、支分<sup>アング</sup>以外の原典の陳述、及び最も注意を索くは第七章第五十六——六十一偈にある耆那教々會七分裂の記事であり、前後七回に亘る異端者の分裂に就いて、各派の名稱、主唱者名、

分裂の起つた場所、及び年代を記してゐる。

(四) 第四支攝合支 (Samavayanga, Pkt. Yanga) は單に一章より成り、初め三分の二は本質的に第三支と同一であり、その續篇の形を採る。然し十以上の名目を擧げ、百千<sup>アング</sup>或は萬のものに至る。次に終りの三分の一は遅き成立にして附録の形をなし、十二支全體の内容目示を掲げてゐる場所が我々の注意を索く。そこには各支の篇・章教・及び句の數が擧げられてゐる。尙最後に耆那教の聖徒傳及び教會史が簡單ながら附加されてゐる。

(五) 第五支詳説支 (Vyākhyā-prajñapyaṅga, Pkt. Vyākhya, or Vivāna-pannatu) 別名、至福經 (Bhagavati)。四十一章 (Sata, Pkt. Sata) より成り、中初め二十章が根本的部分であり、他は後の數回の添加である。而して初めの部分は大雄とその弟子インドラブアティ (Indrabhūti) との對話の形式を採りつゝ耆那教々理と傳説とを語るもので、諸支中極めて重要な地位を占めると思ふ。その傳説は大雄の先驅者及び嚴肅な苦行によ

りて天界に達したる敬虔な苦行者に就いて語る。又その天界・地獄の描寫も詳細を極めてゐる。又注意すべきは第十五章(八)にして大雄とその敵なりしゴーサーラ(Gostia) 邪命外道との關係を述べてゐるが、非常に傳說的色彩によつて染められつゝも尙歴史的事實の上に立つと考へられ、それによつてパールシュヴの徒とゴーサーラの徒とは發生的には相互に極めて近き關係に立つてゐたことが知られる。

(六) 第六支アソガナーヤ法話(Jhala-dharma-kathas, Pkt. Nya-dharma-katho) 前後二篇に分たれ、前篇は十九章より成り、ナーヤーニ(Nayanin) 即ち譬喩話を載せ、後篇は十章(Asoga) にして法話即ち教化的傳話を掲げ之は第七支に通ずるものがある。此等兩篇は形式は異なるも密接な關係を持つ。さて前篇を滿す多くの譬喩話は一つつつにて完結せるもので、中には幼稚ながら童話小・説史話として文學的に見るべきものもある。例へば第八章には唯一の女性の祖師チールクカラたるマッリー(Mali) 三)の傳説、第十六章にはドーヴィー・ドラウバディー

原始耆那教聖典の内容概観

(Dova Drupadi) の聖者が再生の姿で描かれてゐる。(七) 第七支アソガ十優婆塞支(Upasakāsas, Pkt. Uvassagāsas) は十章より成り、各章に大雄の教へを信奉せる在家信者(即ち沙門に従ふもの (Pkt. samnānātsagātorī jōga) の意)の生活を稱贊する。彼等十人の家主は悉く富有にして、大雄の教説に従つて清淨なる道に入り、在家者の五戒即ち物質的並びに精神的抑制を爲し、家をゆづりて後は苦行斷食を修し、遂に天界に生れたる者と記される。中に興味あるは初めゴーサーラの信者にして後大雄に皈せるサッダーラの子(Suddala putta) の記事(第七章)である。(八) 次に十二支中にて第七・八・九支の三は在家信者の生涯に關し、原始耆那教に於いて在家信者の有してゐた地位の重大さを示すものである。確かに耆那教を現在まで生命あらしめた者は、僧院の苦行者ではなくして、寺を建てアヒンサー不害の道を實踐に移した在家者であつたと思ふ。

(八) 第八支アソガ十完成者(Anikrtodāsas, Pkt. Anigad-

は「名前に反して八章より成る。此の世の「修羅を爲せし人」即ち完成者の生涯を説せる。此等の傳記は悉く同一形式にして善行断食によりて生命を斷ち、それらの天に昇るのであるが、たゞ人名、職業等と異にし、断食法を説めるにすぎな(110)

(九) 第九支十無上總者 (Acuttarapapitindaka, Pkt. Aputtaravaniyakkato) は三章のみにして、前支と同形に(111)、その體裁の形を爲してゐる。即ち若し其によりて無上天界に達したる人の體裁である。

(10) 第十支阿耨耨者 (Uttaravāṇīyakkato, Pkt. Upparavāṇīyakkato) 十門 (Dhm) より成り、精神に教理的作品である。而して内容上前後二部に分たれ、前五門は(112)、後五門は差の抑制 (Sāyama) を實現するための五つの正法を述べ、漏入とは我々の命(113)即ち靈魂が邪行によりて次第に染汚さるゝ過程を意味し、抑制とは之に反して塵々の汚れたる命(114)から眞意 (Sāmiti) 三經 (Sāmiti) 等の正しき行法の實行によりて眞意を恢復する過

程を意味する。而して此二は耆那教の根本教理たる七諦説の第三及び第五諦を成すものである。又ウエーバ(115)は本經も亦根源的には第六—九支(116)の如き傳話を取據へるものであつたらしいといふ。

(11) 第十支報果 (經) (Vipakassāni, Pkt. Vinigassāni) は二篇に分れ、各々十章を有す。種々に善惡の行爲の結果を説示せる話の集録である。インドラバ(117)は其の不幸なる人々を見て大雄に尋ねる、大雄は三篇に其の連鎖を説き教へる形式を採つてゐる。而して本經が佛教文學中の *Andakakaka* や *Karunakaka* 等との關係は如何なるものであらうか(118)。

第十二支見諦 (Dṛṣṭvā, Pkt. Dithvada) は先きに述べたる如く現在は喪失してゐる。

B 十二副支 (Uppāga, Pkt. Uppāga) 此の一經の經典は十二支(119)に就つて配列されたものである。而して其の順序は主として經典の分量の上から對比され、内容的には十二支(120)と何等の關係を持たぬ。又十二副支(121)互間にも内容的關係は少なく、多くは教理的或は神話

の内容を持つ。その成立も概しておそく、十二支より後なることは勿論である。(併し第五—七の如き材料として古き要素を含むものもある)。

ウェーバーによれば十二副支はその形式上より次の數群に分ちうるといふ。

第一 五(三)——七(五—七はその題目中に Panasti の語を有し、殊に五と七とは同一書の二本分的に類似す。第)

第二 八——十二(此等五副支は元は一書なりしが、十二支との對比上分つて五となつたものがある。)

第三 四 (第三と類似す)。

第四 一

第五 二(此の書の現存原典は根源的のものでなく、極めて不良である。)

右中注意すべきは第一及び第五——八である。

(三) 第一副支昇達(經) (Aupapātika, Pkt. Ovarai-ya or Oaiya) は二篇に分たる。前篇はクーニヤ (Kunya) 即ち阿闍世王の治下なるチャムパー (Campā) 國

への大雄の遊行とその説法とを述べる。換言すれば此の王の大雄への巡禮と歸依との詳細なる描寫である。

原始耆那教聖典の内容概観

次いで後篇は十二天界の生活は如何にして得達せらるるかを述べてゐる。

(三) 第二副支王問(經) (Rājaprasaṅgita or Rājaprasaṅgīya, Pkt. Rājaprasaṅgīya) は同じく死後昇天に關してバセーナ王の間に答ふるものである。

(四) 第三副支命説 (Jivadhigama) は二十章より成り、地上の命即ち生物の形態・分類等を記す。

(五) 第四副支説智(經) (Prajāpanā, Pkt. Pannavaṇā) 三十六章、命の分類をなし、殊に興味あるは人間を Ārya と mālecha とに分つことである。

(六) 第五副支日教 (Suryaprajāpū, Pkt. Suriyapannati)

(七) 第六副支閻浮提教 (Jambudvīpaprājāpū, Pkt. Jambudvīpaprannati)

(八) 第七副支月教 (Candraprajāpū, Pkt. Candapannati)

此等の三經は一連をなし、第五副支は二十章を有して太陽及び諸天體に就いての耆那天文学であり、第

七は同じく月に關する天文學である。而して第六は閻浮提即ち人間の世界に就いての地理的記述であるが、その中には種々なる傳話が織込まれてゐる。且又此等は先述の喪失せるブルフ中の Parkaman の幾分の面影を存するものとされてゐる。<sup>(10)</sup>

(二九)——(三) 第八——十二副支は全體として地獄列 (Nirayānikās, Pkt. Nirayānikā) と名づけらる。此の名を持つ一書が五品に分たれ、其等が五副支に當てられてゐる。而して第一——四は各々十章、第五は十二章を有す。或は全體として Vraṅgaṇa-Pāṭica-aggā とはいはる。内容は、戦ひに死せる十人の皇子

——中にクニーヤ及びチャンパーの諸王あり——の超地上的運命に關する物語である。中にも第八副支は地獄の描寫、第九は天界に達せる十皇子の描寫を載せて興味を索く。猶王子の歴史性的問題はウェーバーの研究 (Ind. Stu. xvi. S. 421.) を參照。<sup>(11)</sup>

○ (四)——(三) 十雜集 (Prakṛṇaṭṭa), Pkt. Paṇṇa) の一群をなす十經は偈より成り、内容は狭い範

圍のものである。主として教理と行法とを取扱ひ、第二——四が死時の用を述べ、第七が三十二天の計算、第十が大雄の稱號の計算を爲すが如き特異なるものである。筆者は一の原典をも見得なかつたから詳細はここに略す。

D 六斷經 (Chedastū, Pkt. Chedastū) 此の一群を爲す六經は比較的古きものであり、就中第三——五は聖典中の最古層に屬すものと考へらる。一般に六經の内容は佛教律典の犍度分に比せらるべきもので、出家者の生活規定を數ふると共に、多くの傳話を併せ載せてゐる。

(四) 第一斷經禁戒教 (Nisīdhadyāna, Pkt. Nisīdhadyāna) 二十章より成り、出家者の義務とそれに違背せる時の懺悔法とを記す。

(五) 第二斷經大禁戒 (Mahānīṭha, Pkt. Mahānīṭha) 八章より成り、戒規の違反及び懺悔法に就きてのユーターマ(大雄の弟子)の説教。

(六) 第三斷經行儀 (Vayāhāra, Pkt. Vayāhāra) 十節



にして散文を以て書かる。修道上の種々なる規定を記す。

(三) 第四斷經十(經) (Dasas, Pkt. Dasas) 或は十行(經) (Yaradasas, Pkt. Yaradasas) 十節より成り、遊行の規定を定む。此書はパドラーバフ作と傳へられ、その第八節は着那教徒の篤く尊崇し、且文學的にも興味ある所謂聖行經 (Kalpastra, Pkt. Ka apasttra) である。本經は三部より成り、中第二部は明らかにパドラーバフの作ではない。先づ第一部は勇者所行 (Viracaria) と稱せられ、宮廷詩の格調を以て大雄の生涯を描字し、續いて彼に先行する二十三祖ナイルカ師の生涯を語る。これは神祕化されたる大雄の生涯であり同じく神祕化されたる佛傳と好一對を爲す。先づ天界より婆羅門女デーブナダー (Devandā) への托胎、彼女の吉祥なる十四の夢、彼女の胎より刹帝利女トリシャラー (Trishāra) への移胎 (こゝに刹帝利の自負と優越とが見られる)、再び彼女の十四夢、誕生、國を擧げての觀喜と祭禮、生長、父母の斷食自殺と大雄の出家(三十歲)、十

二年の苦行、全智者 (Kraivā) への達成(四十二歲)、教化の場所 (キデーハ・マガダ・アング三國を主としコーサラ國はコーサラーの教權地たりし關係上遊行すること少なし)、入滅等を記す。宇井博士(二)の研究によれば大雄の生涯は日・〇・四四八——三七六にして、佛滅後十年七十二歲入滅と考へらる。而して他の二十三祖ナイルカ師の生涯も大雄のものと全同であり、單に生時・年齢等を異にするのみ。第二部は長老相承 (Samarāghā) と名づけられる。大雄の教團は元來分割制度を採り十一人の統率者が九つの團體を有してゐたが、こゝには其等の統率者及び其の後の教團の首腦者の名を連ねる。そしてパドラーバフ以後にも及ぶから彼の作とは爲しがたい。第三部は行持規定 (Samarāghā) にして、實は雨安居期中の生活規定であり、三部中最古のものであらう。

(三) 第五斷經大カルバ(經) (Bhātāpa) 六章より成り、眞の古きカルバ經は實に此の經にして、その内容は男女の出家者に對する、爲すべき及び爲すべか

らざる種々の規定である。之に對應するものは第三斷經にして更にやゝ新しきは第一斷經である。<sup>(111)</sup>尙第三一五の三經はしばし一類として *Dasa-Kappa-Vavahara* と呼ばれ、六經中の中核を爲すものである。

(三九) 第六斷經五カルバ(經) (*Paṭakalpa*, Pkt. *Paṭakappa*) 前諸經と類似の内容を有し、製作おそきものである。

E 獨立二經 (四〇) 歡喜經 (*Kāṇḍi Sūtra*) 三部より成る。初めに 祖 師・大雄の傳統者・三十人の古き聖者に就いて語り、次いでシッダーンタを成す四十五經全體の分類及び内容目示を掲げる。<sup>(112)</sup>

(四一) 問(答)門 (*Anuyogadāra*, Pkt. *Anuogadāra*) 此經は前經の別本と考へらる。その内容は宗教に就いてのみならず、詩學・利學・性學等に就いても述べ、實に百科全書的内容を有す。<sup>(113)</sup>

F 四根經 (*Mūlāsūtra*) 此等四經は概して成立おそく、そのことは内容的に立證せられる。

(四二) 第一根經勝教經 (*Uttarādhyana Sūtra*, Pkt.

*Uttarādhyana Sūtra*) 三十六章より成る。その内容は極めて豊富にして我々の注意を索くものが多い。或は傳説あり、或は譬喩あり、或は對話、或は教理、或は行持規定あり、又文體も散文も偈頌もある。恐らくは一人の著作に非ずして一つの叢書を爲すものであると考へらる。教理として重要なものは、業の八分類法(三十三章)、苦行の十二分類(三十四章)、二十二忍苦 (*Paṭisāra*) (二章)、命の分類法(三十六章)等であり、歴史的に注意すべきはパールシユワの弟子ケーシー (*Kāśī*) と大雄の弟子ゴータマの會見記事(二十三章)等である。教理の大綱と修行の道とを知る爲めには缺くべからざる概括書である。<sup>(114)</sup>

(四三) 第二根經必事經 (*Āvāsyaśāstra*, Pkt. *Āvāsyaśāstra*) 本經の原本は失はれ、二十章より成る註釋書中に含まるゝものが現存する。*Āvāsyaśāstra* とは耨那教徒の日々の六つの「必修的」義務を表はす。その六とは惡の捨脱、祖師の讚嘆、師匠の尊敬、懺悔、告白、惡の拒絶である。<sup>(115)</sup>

(四) 第三根經十夕(?)經 (Dasvaikalka Sūtra, Pkt. Dasvevaliya Sūtra) は十章より成り、内容は法句經を思はする金言の偈頌より成る出家者の規律にして、又註釋書中に含まるゝ物語文學と關係を有す。<sup>(117)</sup>

(五) 第四根經團食書 (Pindānirukti, Pkt. Pindānir-jiti) 出家者の乞食その他食物に關する規定である。

以上にて白衣派の現存聖典の内容を概観した。次に空衣派の聖典を見る。

## 二 空衣派の宗典

空衣派 (Dīghanāra) は、華子城に於てストウラバドラ (Sthūlabhāra) によつて編集されたる十二支<sup>アシガ</sup>は既に喪失せるものと見做し、現在白衣派所傳の十一支<sup>アシガ</sup>を認めない。而して空衣派としてはプシュバダ<sup>プ</sup>ンタ (Pīspānta) の下に A. D. 一五六年に聖典を編集したが、それらも現在は失なはれてゐる。然しその喪失せる聖典の内容の記述は後の著作中に見出される。それによれば空衣派の宗典は一部は白衣派のものと同一題目を持つが、果してどれだけ内容的に一致するかは不明で

ある。而して此等の宗典は大體支<sup>アシガ</sup>と支外 (Aṅgabhāra) とに二分され、前者は十經を、後者は十四經を含むといふ。總て此等は現存せざる故經名は擧げない。<sup>(118)</sup>

次に此等喪失せる宗典の内容は今日次の四類の書に纏められてゐる。教徒は此等を四ヴェダと稱する。此等の製作は種々なる年に亘り、その最下限は A. D. 九世紀の終までと考へらる。四書とは

- (一) Prathamānyoga 歴史・傳説に關する二十四章。
- (二) Karuṇānyoga 宇宙論に關する三書。
- (三) Dravyānyoga 哲學に關する著作數種。
- (四) Charaṇānyoga 實踐法に關する書二種。<sup>(119)</sup>

空衣派の聖典に就いては簡單に記述した。尙白衣派空衣派共に後世の註釋書文學・讚歌類に於いて非常な發展を示しゐるが、此れに關しては後日を期することとする。

註 (一) 此處に用ひた篇章・教の原語は次の如し。篇は Śrutaskandha, Pkt. Suktakandha, 章は Adhyāyana, Pkt. Ajhayanā, 教は Uddesaka, Pkt.





# ゾエデルブロームと宗教學講座開設

N. Söderblom, Einführung in die Religionsgeschichte. 2. Aufl. Leipzig, 1928.

## 三 枝 義 夫

北歐スエーデンの比較宗教史の碩學が、獨逸の若き宗教史學を開發する爲にライプツヒヒ大學の神學講學に招聘されたのが一九一二年であつた。此の時彼の需によつて彼のよき助手と選ばれ、相協力して獨逸宗教學界から延いて世界宗教學界にまで暁の鐘を高らかに鳴り響かせた一日本の若き留學青年があつた。北歐の碩學とはゾエデルブロームであり、日本の青年助手とは當時東大宗教學第五回卒業直後の青年學徒、現東大宗教學講座助教石橋博士である。

今私は暫く獨逸を中心とする宗教學講座開設の顛末を述べて見やう。

十九世紀末葉以降宗教現象を歴史的批判的に比較檢討して、神學的見地に立つた護教的色彩を蠟脱し、科學的目標と方法との下に組織考究しやうとする氣運が

頗に澎湃として各地に勃興し、宗教學が比較宗教史として學の成立誕生を遂げたことは、今更めていふまでもない。オックスフォード大學の比較言語學の教授マックス・ミュラー(Max Müller)が數多の不滅の著書によつて斯學研究に有力な關心と影響とを與へたが、又他方大學内に於て或は神學講座の中で、或は哲學講座の中で比較宗教學の科學的講義が各地大學に於て行はれるやうになつた。特に神學講座の中で科學的方法を以てなされたことは宗教學の學としての誕生を條件付けるものとして特に注目すべき現象であつたが、このことは十九世紀に既に自由研究の搖籃地スイスとオランダに於て先鞭付けられ實行されたのである。スイスで

は Kirch 大學が一七七七年以降神學講座の中で規則的に比較宗敎史の講義を初めたが、オランダに於ては一八七六年 Leiden, Utrecht, Groningen 各大學の神學講座が教會より獨立して宗敎史學講座となつて、Leiden で Title が、Utrecht で Doctus が、Groningen で Lammers が夫々宗敎學を講じ、アムステルダム大學では同一組織の下にシヤントビー、デ、ラ、ソーセー Quantephe de la Saussaye が講じ、茲に宗敎學は自らの生長すべき場所を得て強い根を張ると共に、百花一時に咲き競ふ盛觀を呈し、宗敎學研究の興味を頗る強く刺戟したので、各國大學は争ふて宗敎學の講座を開設するに至つた。一八八〇年にフランスの Collège de France で、一八八四年には白耳義の *Erasmio* に、廿世紀に入つて一九〇〇年には丁抹のコペンハーゲン大學に於てレーマン Edward Lehmann が其講師となり、スエーデンではウブサラに一八七八年同講座が設立され、一九〇一年以來ゾエデルブROOMがその敎授となつて新興科學の爲に氣を吐き、我が國では今より廿五年前、即ち一九〇

五年姉崎敎授によつて設立を見るに至つた。

然し獨逸にあつては未だ新興科學は學としての存在價值を認められなかつた。一九〇七年當時ベルリン大學總長ハルナツク Ad. v. Harnack は、宗敎史の學的價值を認めず、「神學講座は本質的にキリスト敎の研究と敘述に局限さるべきであるか、或は一般宗敎史講座にまで及ぶべきであるか」といふ問題を提出し、マックス・ミュラーがかつて「一つの宗敎を知るものは宗敎を知らぬに等し」と稱したに對して、「キリスト敎を知る者はあらゆる宗敎を知る者である」と述べ神學講座の存在は宗敎學講座の存在を必要としない理由を講演したが、時代は漸次宗敎史の講義を強く要求し、此は又やがて急速に宗敎學講座設置を結果する様になつて來た。一九一〇年ベルリン大學神學講座は正敎授の禮を以て丁抹のレーマンを招聘し、遅るる二年、一九一二年ライプツヒ大學神學講座は同様正敎授の禮を盡してスエーデンのナタン・ゾエデルブROOMを招聘し、此二大碩學を迎へて獨逸に於る宗敎學界はその要求を滿し、

初めて潑刺たる活氣を呈するに至つたのである。

ゾデルブROOMがライプツヒに到着すると同時に、彼の助手となり、彼の講義を助けたのが、さきにベルリンに在つてレーマンの下に斯學を究めつゝあつた石橋博士であつた。彼の演習「啓示」(Offenbarung)の中で「神道歴史に於る啓示思想の發達」(Entwickelung des Offenbarungsgedankens in der Geschichte von Shintōismus)を講じ、日本宗教史を明にして相共に黎明期の獨逸宗教學界に髣髴い曉鐘を撞いた。ゾデルブROOMのこの時の講義は整理されて一九一六年に著書「神信仰の生成」(Das Werden des Götterglaubens)となつて公にされた。この書は彼の博學に驚嘆せしめられるが、書中Dr. Ishibashiの名の下に引用されて居るのは、この時の博士の講義に基づいたものである。爾後十數年、一九一四年ベルリン大學神學講座教授ダイスマンAd. Deissmannは宗教史學講座について講演し(Der Lehrstuhl für Religionsgeschichte, 1914)一宗教史家が全宗教に通曉することはユートピアであつて不可能であ

るから、先づ部分に於る専門家となり、然る後に他宗教を科學的に討究すべきことを要求し、此は神學講座の研究方法与一致するが故に、宗教學講座は神學講座に包括されるべきことを述べ、「宗教學講座の過重な負擔」について論述したが、かかる反對運動を押し切つて宗教學講座は今や各地大學に設置され、レーマンと共に講いた先驅者ゾデルブROOMの努力の種は獨逸宗教學界に大きな結實を齎した。當時彼を助けてこの功蹟に參與した白面の青年學徒が、今や、東大宗教學助教授として日本に於ける宗教學講座の建設者、教授姉崎博士を助けて同講座を愛撫生長せしめ、本年開設廿五周年を祝賀されることとなつた。又運命の一奇といふべきである。

ゾデルブROOMの著書は可成り多い。著名な所では  
Die Religion und die soziale Entwicklung, 1898.

La vie future d'après le Mazdéisme, 1901 (註生作)

Die Religionen der Erde, 1905.

Das Werden des Götterglaubens, 1916.



Trile-Schöthons Kompendium der Religionsgeschichte.

5. Aufl, 1920

等があるが、一九二八年「宗教史概説」二版 (Einführung in die Religionsgeschichte) が Wissenschaft und Bildung 叢書中の一つとして公にされた。彼の博學が四六一—五〇余頁の小冊に遺憾なくコンデンスされて居る。

本書に於て問題となるのは、特殊の宗教分類法であらうか。從來全世界の種々雑多な宗教現象の史的發達を組織分類する際に、その置くべき標準について多くの人々が甚だ困難を感じて來た。

(一) 種族或は地理的分布による分類方法は、大體論であつて宗教それ自身による分類法ではない。イランのツアラツストラの宗教は、同種族のインドの宗教よりは、豫言者宗教の點に於てセム民族のモーゼの宗教に接近して居る。北アメリカインディアンのトーテムズムは地理的關係を飛び越えてオーストラリアのトーテムズムと類似して居るが如くである。

(二) 各宗教の特質或は發達程度による分類方法も

亦、一宗教が歴史の過程に於て數階の發達をなしてその特質を變化するのが普通である以上、同様分類の標準とはなり得ない。ユダヤ教は民族宗教より豫言者宗教に更に律法宗教に變化發達をして居り、ヒンツウ教には多神崇拜があるが、その實際は一神の崇拜 (Monotheismus) 又は唯一神崇拜 (Monothemanismus) である。

こうした前二者の欠陥を指摘してゾーデルブROOMは第三の新方法をとつた。即ち世界的宗教としてキリスト教と佛教との二大潮流を認め、一全宗教發達を歴史的に敘べやうとするには、この宗教史の最も重要な發達段階にある兩者の一つを以て敘述の核心ともアリアドネの糸とも、又立脚點ともする爲に二者の一を選ばねばならない<sup>1)</sup>の<sup>2)</sup>ことを主張した。佛教キリスト教何れかを土臺として全宗教史を組織立てやうとするのである。彼はここで佛教を捨ててキリスト教を出發點とした。その理由として

(一) 著者が西洋人である限り西洋文化の宗教たるキリスト教を出發點とすべきであること。

(一) キリスト教は發生以前イスラエル、ギリシヤの宗教と豊富に關連して居ることは佛教の比でない事  
(二) キリスト教は歴史過程に於て他のあらゆる宗教と歴史的に接觸して居ること、

を擧げて居る。ここで世界の宗教史はキリスト教史とキリスト教以外の宗教史との二つに大別されるが、著者はキリスト教の歴史を既知のものと豫定して、キリスト教と歴史的に接觸した各地宗教を年代順に敘述した。いはゞ従の分類である。キリスト教以前はユダヤ教と關聯した東洋の諸宗教を一括し、更にギリシヤ、ローマの諸宗教を概括し、キリスト教ユダヤ教の影響の下に成立したイスラム教を見て、古代ゲルマン民族の宗教から印度に及び、最後に十八世紀の英佛理神教運動に孔孟の思想が知られたこと、景教紀念碑が十七世紀に宣教師によつて發見されたこと、マルコポーロ等の諸事實から支那の宗教を、最後に切支丹傳道から日本の宗教を敍べて居る。

以上の分類敘述方法は、一主潮流を豫定しながら、

それに關聯せる諸他の宗教をその都度に拉し來つて述べるのであるから、實際的敘述としては確に當を得て居やう。ハインリツヒ・フリック *Heinrich Friek* も此を評して「非實際的ではな」*S*」と云つた (*Verpölich-eitliche Religionswissenschaft, 1908, S. 10*)。然しそれは同時に、少くとも宗教分類を學的に見て(彼は此を唯一の學的分類法だとは強く主張はしないが)彼の口吻をかりていへば「第一義的價值」に基づいた分類法としては、全宗教史を一主要宗教史と諸他の宗教史との二つに分割敘述せねばならぬこと(これは兩者相組合せることによつて除かれるだらう)、各宗教の内容特質に對する考察を分類上全く無視し、従つて、ユダヤ、キリスト教との偶然的接觸年代によつてのみ一括分類したこと、而も接觸年代によつて分類したと稱しながら、それは必ずしも嚴密な年代によらず、或主要接觸の年代によつた點において、大體論として彼自身が拒否した(一)(二)の分類と五十歩百歩であること等に、その欠陥を示して居るものではなからうか。

## 宗教の民族學的研究への一寄與

秋 葉 隆

暫に赤松博士の「輓近宗教學說の研究」を與へられた吾々は、今又宇野助教授の力作「宗教民族學」を惠まれ學界亦多幸にして多忙と云つた形である。本書は人類學叢書の第六編と歌つてあるが、勿論所謂叢書物では無く、序文三頁、目次六頁、本文五四六頁、索引及引用參考書目六八頁、堂々たる菊判の大冊で、全卷を十三年五十一節に分ち、節毎に詳細な註が附いて居る。

第一章「宗教民族學の發生」では、學名の由來と概念を述べて、之を未開社會にあらはれた宗教現象の研究であると、素直に暫定した後、それが理論上宗教學と民族學との交叉點に立つものであると同時に、發生的にも兩者に結び付くことを明かにする爲に、宗教學の誕生と民族學との交渉とを述べ、其發展の過程が遂に

宗教民族學の形成に導かれた道筋を明かにして、之に對するシュミット一派の功績を適當に認めつゝ、而もロキエー、ベート等と共に其對象をより廣く解すべきことを主張して居る。次に第二章「宗教民族學の地位」に於ては、之を以て宗教の人類特徴の研究となすファン・ゲネップの説をば、餘りに窮屈だと斥けて、其が一般民族學及民族史の一部であると同時に、宗教學及宗教史の一部でもあることを述べ、其記述的方面即ち宗教民族史も、説明的方面即ち狹義の宗教民族學も、共に一般宗教史が宗教學に貢獻することを認める點に於て、大體ブロスに賛成して居るが、茲にも亦所謂民族學的研究に對する歴史派及哲學派の批難に省ることを忘れず、其効果と制限に關する注意を與へた後に、今迄暫

定して來た對象の問題を更に詳論して居る。

進んで第三章では、資料の種類と其範圍を考へて、民族學及先史考古學の方面、古代文化民族及古今の未開民族の宗教に關する研究の成績をたづね、殊に現存未開民族に就いての觀察の用意と、資料選擇の標準を示し、文化の綜合的考察を注意すると共に、所謂比較法と内深的方法との功罪を公平に論斷して居る。更に第四章に於ては、斯學が成立し來つた主要動機である所の、宗教發生論の立場を考へて、宗教の起源に關する學說の變遷を述べた後に、從來の所謂進化的段階說と新興の歴史主義の發生論とを考慮して、ロキー、ブロス等の折衷の見解に贊同しつゝも、寧ろシュミット一派の歴史主義に、其目的や方法の制限を置く條件付で、より多く傾いて居る様に思はれる。

それから第五章宗教と呪術との關係以下、呪術と原始的心理、自然崇拜と呪物崇拜、人と其靈魂、神靈觀念の發展、呪力觀念、トーテムズムの宗教性、原始的儀禮の特徴の諸章を経て、最後の民族的宗教の社會的

形態に至る迄は、或意味に於て第四章に省みられた發生論のより詳細な展開と吟味とであつて、凡そ宗教民族學上の重要問題にして觸れざる無く、而も其の一々に就いて雲の如く起つた諸説をば、其發展の跡を辿つて、又學系の筋を分つて、前後照應、章節相應じて、極めて自然に驚くべき自由さを以て、綿密に叙述し、解剖し、概括し、批判しつゝ、急所々に著者自らの立場を明かにして居る手腕は、まことに敬服に堪えないものがある。就中第十二章に持出した儀禮論に至つては、蓋し著者独自の増場であると共に、それだけ又専門家の間には論議の中心ともなるであらう。又之と關聯して全卷を流れるシュミット一派の新見に對する特に深い理解と公平な見解とは、淡々として流れる様な行文に聰明な慈母の語るが如き著者の風格を偲ばせると共に、當年の赤松博士がフランス社會學派の業績を拉し來つて、明快な論斷の下に獨自の境地を開いた偉風と相映發して、蓋し學界の壯觀である。加ふるに印刷、紙質、裝幀の氣品も、此力作を盛るに恥かしく

ない立派なものであり、この新しい學問を之程迄にま  
とめて、之に學的根據と體系とを與へた著者の功績に  
對しては、深く敬意を表せざるを得ない。

最後に専門外の私が一言注文がましいことを云ふべ  
く許されるならば、折角邦文で出される劃期的な宗教  
民族學である以上、今少し日本のことも省みて頂く譯  
には行かなかつたものかといふ感がする。勿論概論の  
性質上豊富な事例を盛ることは出来まいが、それでも  
シベリヤや南洋が繰返して出て來る六百餘頁の長の道  
中、故國の山が行きすりにちらつと姿を見せたきり、  
アイヌの熊も、琉球のノロも、「たま」も「いみ」も全然  
顔を出さぬといふのは如何なものであらうか。殊に日  
本の神道と朝鮮の巫覡とを有つ讀者を導く爲めには、  
著者も序文に斷つて居られる様に、シマニズムの一  
章だけは是非入れて欲しかつた。尤も像定よりは部厚  
になつて随分切捨に苦心されたらしい木書に、此上増  
補がましい注文を付けることは、付ける方が無理とは  
承知して居るが、所謂隨を得て蜀を望むといふ譯であ

る。妄言多謝。

# 如來大藏經總目錄に就て

櫻 部 文 鏡

今年八月大正一切經の別巻として出版せられた昭和  
法寶總目錄第一卷 自一〇三頁 至一〇五頁 一八に、如來大藏經總  
目錄一卷なるものがある。これは知る人ぞ知る實に所  
謂北京慶版赤字西藏語大藏經の甘露術部の漢文目錄な  
のである。

茫茫たる佛教研究の學海に於て今や西藏語佛典の研  
究が重大なる一任務を果すべく、その一分野としての  
重要性は十分に認められ叫ばれてをる。而して私の見  
る限り西藏に弘通せる佛教、所謂喇嘛教の教史及び教  
理は全佛教學にとつては、さまざま重大なる研究對象で  
はなく、又その究明の結果も一般佛教學に對して大し

た寄與をなすものではなからうと思ふ。けれども喇嘛  
教徒が尊重傳來した西藏語佛典、即ち二大別して甘露  
術 (Dr. Heigun 佛說部) 甘露術 (S. Heigun 論釋部)  
といはれてをる一切經そのものは如何なる佛教研  
究の方面に關しても種々なる資糧となり、光明を與へ、  
證左となり、疑難を解決するであらうところの寶庫で  
あり、寶鑑である。従つてその研究解明は不可闕喫緊  
の事に屬するはいふまでもないのである。

然るにこの西藏佛典の研究并に運用は今尙太だ盛ん  
だとは言へない。勿論歐米人の西藏研究は已に百年の  
歴史を閲し、佛典の研究、校刊、翻譯等も幾多見るべ  
き成績を擧げてゐる。併しながら梵語やパーリ語并に  
その佛典の研究運用に比較すれば猶未だ及ばぬものが

ある。殊に吾が國に於て然りの感を深くする。

さて西藏佛典の研究は先づ如何なる點よりこれを始めるべきであらうか。予は之に對して躊躇なく答へる。「凡そ漢譯經典の研究に於て常に經錄を机邊に忘るべからざる如く、西藏佛典の研究に於て先づ必要缺くべからざるものはその目錄である。而も單なる經題の目錄でなく、西藏經の一一について梵巴漢の各種經典との對同有無、更にその内容の長短具缺、漢本に異譯あるものはそれらの何れに親しきかの分別等をなすべく詳細に嚴密に對比研究したる成果としての勸同目錄である。個々の經典を抽出し來つて研究し、佛教學の補助資糧とすること元より大切であるが、今は寧ろその種研究の基礎若しくは指南として上述の如き勸同目錄の完成こそ先づ努力しなければならぬものである」と。

二

抑く西藏に於て大藏經の開版及び目錄は幾種あるか。多田等觀氏は十三版十四錄を列擧し、河口慧海氏

は六版と十五錄として示されてある。予は今現存の明かな目錄のみを左に擧げることとする。

一、ダン・カルマ目錄（北京版丹珠爾 Cho 函三五二紙—三七三紙）

二、ブ・トン・リン・ボチエ目錄（*Di'pag-bsam* Lion-brani p. 410 頁引用）

三、北京康熙雍正版目錄

四、テリゲ版目錄

五、ナルタン新版目錄

次に近代學者の公にされた西藏藏經目錄としては次の如きものがある。

一、チホーの錄 *Alexander Coma de Ko-So* (*Asiatic Researches* Vol. XX.) 1836.

二、フヘーヤ錄 *M. Léon Feer: Analyse du Kan'djur, traduit de l'anglais et augmentée de diverses additions et remarques* Lyon, 1881.

三、シトマムニ錄 *Schmidt: bKah-gyur-gyi dKar-chag* (原本西藏寫) *order der Index des Kan'djur*. St. Petersburg, 1845.

四、ハック録 Hermann Beckh: Verzeichnis der tibetischen Handschriften. Berlin, 1914.

五、ホルタイエ録 P. Cordier: Catalogue du fonds tibétain de la bibliothèque nationale I. ■. Paris, 1904—1915.

六、河口録 河口慧海譯 ナルタン版西蔵大藏經甘珠目錄 東京、昭和三年刊

右の内チヨーマ録はカルカツタ亞細亞協會に藏せらるるホヂソン蒐集の善本によつたもので甘殊爾の分析的目錄で丹殊爾の略目錄に迄及んでをる。この原本はナルタン版であるといはれてをるが、その記述は實際のナルタン版とは少し合致しない様である。これはチヨーマの疎漫らしい所もあり、原本の差違と思はれる節もある。將して何れか、記して後の考をまたう。二のフエーヤ録はチヨーマ録を佛譯し、フエーヤの補正を加へたもの。三は舊露都の臬立科學々士院藏甘殊爾の原索引を西蔵文字のまま石版印刷に附したものである。原本はラルストン<sup>(五)</sup>はナルタン版だといひ、キョッハ<sup>(六)</sup>ンは北京版で乾隆時代のものだといひ、ベリオ<sup>(七)</sup>はアム

如來大藏經總目錄に就て

下版だといつてをる。四は伯林の帝室文庫に藏せらるる寫本甘殊爾の目錄で、この寫本の原本はベック<sup>(八)</sup>はデリデ版だといつたが、ラウフェルは忽ち不審を抱いて研究し、明の永樂版に基くものなる事を論證した<sup>(九)</sup>。五は巴里國民圖書館藏雍正版丹殊爾の目錄である。かの歐洲大戰はこの著者に甘殊爾録を出さしめずしてその命を奪うてしまつた。痛惜に堪へぬ。六はナルタン版甘殊爾附屬の目錄に和譯を并行せしめた謄寫版刷である。右の外甘殊爾又は丹殊爾の全體には亘らぬが或部分のものとしては、

七、Schiefer: Über die logischen und grammatischen Werke im Tanjur (Bull. de la Classe hist.-phil.-de l'Acad. Imp. des Sciences de St. Petersbourg Tom. IV. No. 18. 19.)

八、Huth: Verzeichnis der im Tibetischen Tanjur, Abtheil in Do, Band (117—124) enthaltenen Werke) Berlin 1895.

目錄編 (Z. D. N. G. XCIX pp. 275—284) 1895.

九、Jaques Jacot: La Collection tibétaine Schilling von



(Cataloq de la Bibliothéque du Jintéou, Chouanq sin-  
gine Tome CV, No. 2 1921)

等注意すべきものである。猶又これは直接西藏經の目録ではないが、漢譯一切經目錄に善惡を對校してある點に於て參考となるものに、古くは

一、至元法寶勘同錄 慶善齋集  
あり、近頃は

二、大正新脩大藏經勘同目錄  
がある、

因に前掲數種の目錄は何れも學者が各々精進勤行の結晶で我等後學を裨益する所少くないが、何れも借しむらくは予が先に述べた如き意味での勘同目錄となつてゐないことである。最近公刊の大正藏經勘同錄にはかなり多くの西藏經典を對照してあるが、猶數種の見當違と、甘殊兩だけの中でも大約百二十經の對同せしむべきものを脱漏したことは遺憾であつた。予曩に大谷大學の囑を蒙り同學所藏北京版西藏々經を梵漢諸本と對比研究してその内容比較目錄の作製に従事し、漸

くその甘殊兩部を終つたので、少しくその内含する經典の如何なるものかを知り得たのである。

### 三

そこで冒頭に引いた如來大藏經目錄について聊か記したいことがある、以下なるべく簡單にそれを列記しよう。

一、この錄は内藤湖南博士が嘗て奉天にて轉寫將來せられしものによつて昭和法寶錄に入れられたさうであるが、これも何か忽かに緬入されたらしく、爲に原本の指示もたゞ一冊本の對校もなかつたのである。併しこれは現に大谷大學に完備嚴存する康熙版甘殊兩の附屬目錄を對校されねばならなかつたのである。又京都常大藏の別の寫本も一本あるといふことである。

二、この目錄は康熙版甘殊兩目錄で西藏文蒙古文滿洲文のと合せて四本一具のものである。決して漢文目錄のみ獨立のものでない。従つて、この漢文目錄は元來西藏文で書かれたものの翻譯である、夫故そこに

は測らずも誤謬や脱落も生じてをる。

三、この目録は康熙版附屬のものであるが、目録編纂者の杜撰か、省略か、何れにしても、この目録と實際の内容とは嚴密には一致しないのである。故に此目録で經數を算へ又は蕃藏における有無を考へたりして云云するならば意外な誤に陥ることがあるのである。

最も甚だしいのは秘密部 (Repa's Part) であつて、この録で數へると六四五部或は注意すれば六六三部となるが、實際内容に當つて數へれば七二八部あつて六五部の脱落といふことになる。その他の部分にも少しく脱略や誤がある。たとへば寶積部の如き實際は漢譯と同じく四十九部(會)から成つてをるのだけでも、この如來大藏經目録で見ると四十六會しかないらしく見える。チーモン、エーヤの録で見ると四十四會しかない。至元録をみると此會與蕃本同、もしくは此會經蕃本闕とか註して結局四十一會しかないことを示してをる。然るに實際を調べてみると明らかに四十九會揃つてをり、デリゲ版(二五)もナルタン版も四十九會である。尤も

如來大藏經總目録に就て

ある古い時代に於ては西藏の寶積經は四十九會具備してゐなかつたと考へられるけれども康熙版の附屬目録としての如來大藏經目録には四十九會脱落なしに擧げられねばならない筈のものが、四十六會しか載つて居らないのであることを注意せねばならぬ(二五)。この目録と實際との相違は頗る迷惑な譯で、目録の價値を半減して仕舞ふものであるから、こゝに一一缺けたるものを補入の爲に列舉したのであるが、あまり繁雜になるから省略する。

四、次に經名にあらざるものが經名らしく出てをること。例へば秘密經第四卷の終から第四に、四位位分爲四四四十六本續とある。これは注意してみれば明かなる如く經名ではない。前條の修習母大木續王吉祥四位本續 (Trikāyapīṭhanāyoginī-taṅtraṅjāna 西藏題名今略す) が、四章各々四節に分かれて十六段あることを説明した文章なのである。西藏文目録では Daṅ ḡai Pa-re-la Pa-byed ḡai-shiḡiḡe ḡu-drug (四位各々四章で十六なり) とあるものの翻譯である。又同第十七卷の第

十八に妙主金剛心母陀羅尼(藏文目錄では Rje-dharm-na Klor-je Sems-mahi Gzuls)と名づけるものがあるが、これも實は經名でない。本文を檢するにこれは第十七の聖者獅子吼觀自在菩薩陀羅尼の翻譯者の一人に *gye-gy-sun-ma Klor-je Sems-na* 妙主金剛心(女性)の名がある。それに漫然陀羅尼なる字を附けて一經題の如くしたものであつて、實物にそんなものは決してないのである。又寶積經第六卷の第三妙手長者請問大乘經は第五卷第六の重出である、ここには賢護長者請問大乘經となければならぬのである、それは兎も角としてその次の次に集要四十種經なるものがあるが、これは實に幽靈なのである。正體は西藏文では *u-Du-spa bshin-je-pa* (第四十會)とあり、前の淨信童女請問集要經が大寶積經の第四十會だといふ經末の尾題の一部なのである。それがこの藏文各會の尾題には必ずしも常に會數番號がついてゐないのに、たまたま淨信童女會にあつた爲に、その尾題の一部分の文字が宛も一部獨立の經名の如くに扱はれ、漢文目錄者は *u-Du-spa* (會)を集要と、*bshin-*

*je-pa* (第四十)を四十種と譯し剩へ經の一字を加へて、集要四十種經と仕立てあげてしまつたのである。<sup>(二六)</sup>

五、諸品經の部に入つて、何々經一卷内とあつて次に若干部の經名を列してあるのは、不審なやうに思はれ、動もすれば誤解し易いのであるが、これは「何々經を始めとする一卷の内」といふことであつて以下にはその卷(兩)に收められた第二經から列記してあるのだ。例へば妙法蓮華經一卷内とある次の次の行に寂聖莊嚴極樂世界大乘經(阿彌陀經に相當するもの)とあるのは、法華經を始めに置かれたる一卷(三兩)の第三番目に阿彌陀經があるといふことなのである。<sup>(二七)</sup>

六、この目錄の漢文譯名に於て譯語の適不適、或は在來の慣用語との相違の如きは且らく措いて問はぬが、西藏經名を明かに誤解して譯したものがあつた。その一例は秘密經第十八卷の第二十五番目、聖者焰口陀羅尼がそれである。この陀羅尼は梵名 *Arya Mekhala nana dharmā* 西藏名 *u-Phags-pa Me-Khala She-bya-baḥi Gzusal* であつて、藏名を和譯すれば「聖メーカーカラと名

くる陀羅尼」となる。而して *Maṅgala* は梵語の音寫であつて、これを譯すれば金帶又は寶帶(カ)である。故に溯つて譯すれば、此陀羅尼名は「聖寶帶陀羅尼」と譯せらるべく、内容は施護譯の寶帶陀羅尼(大正ノ。I. 11.)に合致するものである。それを今、焰口陀羅尼としたのは、藏の *Maṅgala* を梵語音寫と思はず、西藏語の如くみて、*Ma* は「火」であるから焰、*Ma* は口である、漢譯には焰口俄鬼陀羅尼(10.)といふものもある、そこで粗忽にも「*Ma*」などはオミットしてしまつて焰口陀羅尼としてしまつたのである。

七、大谷大學藏康熙版の目録と相違あること。谷大木はこの目録は一、御製番藏經序三紙、二、請序疏二紙、三、彌誦序疏四紙、四、如來大藏經總目錄(本文)十六紙、五、職名一紙、六、校閱經字喇嘛一紙、七、校閱序目錄官二紙、八、總理監修大藏經一紙の八部分になつてをる。然るにその順序はともかくとして、この中第五の職名なるものは内藤博士本には存在しない。それから、本文に入つて、秘密經部は内藤本

では總計二十四卷(兩)であるが、谷大木は二十五卷である。その相違は内藤本第二十二卷四部密咒中所集具大攝授咒并心咒疏及一億師傳名號なるものが谷大木では上第一卷として冠頭第一卷の前に持ち出され、その代りとして第二十二卷(實は第二十三番目の兩)に薄伽梵聖立髮救度佛母本續、於天竺國大班的達吉祥招阿提沙持誦、囉須寺等所存梵書內、布斯端林佈切譯出といふものを補つてある。そして最初題下の秘密經二十四卷は二十五卷と改まつてをる。

右の外は内藤本、谷大木同一である。板原本(註一〇参照)には原木の丁數を朱記してあるが、それもよく谷大木に合する。そこでこの相違は何を語るか。予はここに北京殿板の康熙版には二種あつて、谷大木はその増補改版のものなることを提言する。而してその原版と改版の内容相違は秘密經部に於て阿提沙(Atisa)將來、布斯端林佈切(Buston Kir-pa-che)譯出の薄伽梵聖立髮救度佛母本續が、舊第二十二卷の位置に新加せられ、舊第二十二卷は改版では上第一卷(〇B. 兩)と

して冒頭に移されたのである。そしてその他は悉く舊版その儘を用ゐられたらしい。<sup>(三二)</sup>この事は谷大本附屬目錄を詳細にみれば、自らその間の消息を語つてをる。

先づ漢文目錄では第二十二卷の處に於て、目錄八丁表三行より八行までの五行は明かに舊版木を切りとつて、新しきものを倣入した跡を残してをる。そして上第一卷の記入ある第一紙の表は一部分の倣入でなく一面全部を改刻したことは、文字の筆勢の相違、及び行數が他は皆三十六行なるに拘らずこの面のみ三十八行なるによつても明瞭である。次に西藏文目錄を檢すればこれ亦第二十二卷に當る<sup>三三</sup>前の處を改刻し、第一紙は全部改刻してある。而も面白いことはその改刻せられない前の舊版の第一紙も存在して、その兩者で一紙の表裏をなしてをることである。かくてこれらの點と内藤本との對照考究によつて康熙版といふも一種ではなく再版増補されたことは疑ふべくもない。

果して然らば、その改版は何時、何人等の手によつてなされたか。こは遽かに判定し難いが、恐らく先に

のべた内藤本になくして谷大本にのみある職名一紙こそは、それを物語つてをるのではなからうか。

その職名といふのは一紙表裏に亘り一面三十二行詰で、關外に職名とあり、本文は(圈點は私に附す)

奉 旨補造大藏經承造 和碩裕親王 福全

と記し、次に監造官員として司業 阿勒卑 忒胡 侍讀學士 舒輅 以下猶二十八人の名を列ね、又、對看喇嘛として、章家胡圖 圖他六名を擧げ、最後に、大清康熙參拾玖年 肆月吉日刊成としてある。思ふに先に康熙二十三年この舊版成り(内藤本はその時の目錄)十六年を経て康熙三十九年補造改版が出た(それが谷大本)のではなからうか、記して先達諸先生の垂教を仰ぐこととする。

以上如來大藏經總目錄<sup>(三三)</sup>の公刊を機縁として、完全なる西藏大藏經の勘同目錄の必要を述べ、如來大藏經目錄の内容、價值より、轉じて康熙版の二種あるべきことを述べたのである。今や我國に於ても東京帝大、京都帝大(最近刊着)、大正大學、總持寺、河内慧海氏ナルタ

ン版を藏し、西本願寺光壽會、東北帝大、京都帝大、河川慧海氏、高野山大學(最近到着)にデリゲ版あり、大谷大學に北京版ありて學者の使用には大いに便宜を増して來た。早くこの寶藏を開いて光照を蒙りたいものである。

註 (一) 同文館哲學大辭書追加五一九頁以下

(二) 同氏譯ナルタン版甘珠爾目錄序二、三頁

(三) ヒリオ等によつて

(四) たつぐり *Journal asiatique* 1927 p.p. 233—239

*M. Lalou: La version tibétaine du Patrakūṭia*  
を參照せよ。又河口録と對照せよ。

(五) Tibetan Tales 序文 p. xxxi

(六) Waddell: Buddhism in Tibet p. 158.

(七) Paul Pelliot, *Notes à propos d'un catalogue*  
*du Kanjur-Journal asiatique*, XI. IV.

(八) ネット録序文

(九) J. R. A. S. 1914 p. 1124 ff.

(一〇) 紀州の隠れたる經典研究家板原蘭教氏が、大正十三年に京都帝大のを寫得し更に翌年内藤博士本

によつて校合された一本あり。同氏より惠贈をうけて珍藏してをる。

(二) これについて寺本先生が佛敎史學第三編第六號「西藏大藏經總目錄編纂に就て」の中に藏漢兩文の目錄のこまじか記されなかつた爲、石濱純太郎氏は「滿洲語譯大藏經考」(書物の趣味第一冊)に於て大谷大學の版板兩部は共に藏漢兩文の目錄丈の樣であるといはれたが、實はさうでない、四語一具であることをこまに明かにしておく。

(三) 例へば第十四卷の下に聖消除一切疾病二種陀羅尼とあるは同名の陀羅尼經が二種あるのを略標したのだから二部と數ふべきである如きによる。

(四) 寺本先生、德格版甘珠爾目錄稿本による。

(五) 河口録及び前出ラルー女史の論文による。

(六) この事を知られなかつた爲に、阪莖良全氏の大寶積經成誦論(無盡燈 第二十二卷第九號)中西藏本に就いての所論は殆んど正鵠を失してしまつた。

(二六) この *Index* の文字をつけたものは他にもあるが、これは一方書史學的にみると、他の證據と相俟つてこの經が漢譯からの重翻であることを示してゐる。

(二七) 藏文では *inDo Sgrung* で、大正藏經に倣へば經集部と名づくべきものである。

(二八) 實際筆者はある人から「西蔵の阿彌陀經は法華經の中にあるさうですが……………」といふ質疑を受けて笑つた事がある。

(二九) 金帯は *Manjryupatti* に據り、寶帯は施護の譯である。

(三〇) 西蔵經では他にこの漢譯に當るものがある。如來大藏經目錄でいへば第十五卷の第七十四教護 俄鬼焰口陀羅尼とあるものがそれである。

(三一) 尤もこの外、北京版に經論の處々に、普通よりは小さい文字で限られた場處へつめこんで書いてらしい處、或は反對に行の間に處々曾て文字のあつたのが抹消せられたらしく空白を存してゐる部分などがあるが、それらは原刻板からして

あつたものか、補造の時填寫又は削除したものが定かにし難い。但し予の乏しい經驗からいふと、それらの中にはナルタン或はテリゲの諸版との相違點なる場合が屢々であつた。

(三二) これと同時に丹殊爾の漢文目錄も編入して貰ひたかつたが今となつては徒らに遺憾を思ふのみだ。

# 『李朝佛教』を讀む

江田俊雄

最近京城帝國大學教授高橋亨博士が『朝鮮の思想史  
は新に吾人日本の學徒に向つて與へられたる一大研究

の對象(序二頁)であるといふ信念の下に『朝鮮思想  
史大系』を刊行せられることになり、其の第一冊とし  
て『李朝佛教』を出版せられた。

『朝鮮思想史大系』は博士によれば、一、朝鮮の儒學、  
二、朝鮮の佛教、三、朝鮮特有の宗教の三部に分れ、  
更に其の中、朝鮮の儒學は新羅高麗の儒學と李朝李退  
溪までの儒學と及び李退溪以後の儒學との三篇に分れ  
朝鮮の佛教は三國新羅高麗佛教と李朝佛教との二篇に  
分れて、爾今稿を畢るに従つて逐次割剝に附するとい

ふ計畫である。従つて佛教に關してはなほ以前の時代  
を述べるものが續刊せられるわけであるが、此の『李  
朝佛教』だけでも實に堂々一千頁を超える大部なもの  
である。

近時佛教史の研究は世界を通じて却々熾んであり、  
殊に印度の佛教に就いては内外學者の多くの立派な業  
蹟があり、支那の佛教に就いても亦著必すしも乏し  
くないが、日本の佛教に關する限り、未だ殆ど纏つた  
結果は現はれてゐないと言つてよい——併し纏つた著  
述の出ないことは必ずしも其の學問の熾んでないとい  
ふことはならないが——況んや朝鮮の佛教に於ては尙  
更で、僅かに李能和氏の朝鮮佛教通史等有るのみで  
ある。斯かる際に突如、半島より博士によつて朝鮮佛



教史の斯くの如き大なる好著が發表せられたといふことは正に『朝鮮學』界に取つて、又佛教史學界に取つて一大驚異と一大歡喜とでなければならぬ。

一體朝鮮の佛教は内地より二百年も早く傳はつて上下千五百年の歴史（三國時代二百年新羅時代三百年、高麗時代五百年、李朝時代五百年）を持つてはゐるが、博士も言はれる如く、『教理發達史』としては内容空疎なるを免れずと雖も、驪りて之を具體的宗教史として觀るときは他に比類なき特産を有す（『序二頁』）るのである。即ち朝鮮の佛教は朝鮮の支那に對する自然的文化的關係にも依るであらうが、教學の發展に於ては支那佛教に於ける華嚴天台の組織もなく、日本佛教に於ける眞言淨土の大成も見られない。従つて之が獨創的資料を提供するといふ種類のものではないが、然し一の文化現象としての宗教、民族社會の精神的事實としての宗教の盛衰隆替の極めて鮮やかな鏡として之を見る時には、五等に類稀なる佛教智識と鮮新なる學的興味とを惹き起さしめるであらう。斯かる意味に於て李朝

の佛教は、なかんづく、其の代表的なものである。曾ては此の國の文化の根柢となり、國民の指導原理であつたものが、全く國家より教化の權を奪はれ、極度の侮辱と壓迫とを被つた奇怪なる歴史の跡を示すのが李朝佛教の如是相である。

『何故に李朝々廷は佛教の教化權を奪へるか。而して何故に僧徒は之に反抗せざりしか。其の經過は如何なりしか。』（『序三頁』）之は朝鮮の佛教に、朝鮮の歴史に關心する何人もが齊しく知らんとする所のものである。是等の疑問に對して詳細なる答解を與へんとするが本書ある所以である。然し本書の取扱へるが如き範圍の研究は決して一朝一夕に成し得るものではない。之は實に博士の如く在鮮二十餘年、大山の高閣に珍書奇籍を博搜し、巷間の篋底に斷簡零墨を涉獵し、民間の學者の容易に窺ふ得ざる『李朝實錄』の如き官府の秘書を自由に繙き得、且は朝鮮に關する所有文化科學例へば朝鮮の史學、文學殊に儒學、宗教、社會及び語學等に對して通曉せられると共に、鋭犀なる史眼と統整あ

る按配とを以てするに非ざれば、到底になし難き業である。斯くてものせられたる本書は現在他の何人の追隨をも断然許さざる新研究であらうといふも決して過言ではあるまい。

## 二

本書の結構は朝鮮思想史大系緒言を劈頭に掲げ、次で李朝佛教序説を述べ、本論に入るや、之を三編に分け、最後に四つの論文より成る餘説を附加してある。

博士が李朝の佛教の分類を國家の教政の方面や、宗旨及び傳燈の上からせずにも余の述べんとする李朝佛教は主として李朝に於ける教法盛衰の迹を尋ねるに在れば、之を三期に分つて序説(二八頁)として、佛教なほ國家公認宗教であつた國初より成宗までを第一期とし既に公認宗教ではないが、教法尙衰へず、名僧も輩出した燕山君より仁祖までを第二期とし、教勢全く衰へ、社會の階級制度嚴になり、僧侶が著しく輕蔑せられ、寺刹ありて、佛法のなくなつた孝宗以後李太王迄を第

三期とせられたことは李朝佛教の性質上極めて妥當な方法である。

今本論の内容を窮ふ爲に、節や其の細目は之を省いて、章のみの題目を擧げるならば、

### 第一編 國初の佛教

一、太祖と佛教、二、太宗及世宗と佛教、三、世祖と佛教、四、國初より世祖に至る名僧、五、成宗朝の教政、六、當時の士族と佛教

### 第二編 李朝佛教第二期

一、燕山君の教政、二、李朝の僧科、三、中宗の僧政、四、明宗の僧政、五、燕山君より明宗に至る名僧、六、西山大師休靜、七、西山法類、八、淳休及其の嗣法、九、震點一玉、十、宣祖、光海、仁祖の僧政、十一、當時の僧侶の生活、十二、當時の儒者と佛教、

### 第三編 李朝佛教第三期

一、鞭羊門派、二、靜觀門派、三、碧巖門派、四、孝宗より正宗に至る僧政、五、當時の僧界の狀況、六、梵岷源流、七、白雲大師の禪の批判、八、正宗以後の僧

政、九、純祖以後の僧侶の狀態、十、圓宗臨濟宗の宗論、十一、最近朝鮮佛教の情況、

## 第四編 李朝佛教餘説

一、李朝に於ける寺刹土田の變遷、二、李朝僧職の變遷、三、朝鮮僧侶の受戒、四、朝鮮寺刹の研究、である。

以上を通覽するに、李朝佛教は要するに儒者の執拗なる斥佛と之に動かさるゝ王者の佛教禁壓の政治の連續開展に外ならないと言つてもよい。寺刹の盛衰、教派の廢合、人生の活躍も皆之が爲に起つたのである。

佛教は何故斯の如く排斥され、僧侶は何故斯程までに迫害されねばならなかつたか。博士は之が因由を高麗の佛弊に求められる。『僧侶の道行の墮落と政事の專横と良民が租税を連れる爲の出家と寺院經營の爲の國土の濫費と寺領の膨脹とがそれである。然し其等の佛教自身の側にある原因よりもまして力強き破佛の魔手は儒學殊に朱子學の輸入勃興と事大思想に富み一身の安寧を事とせる儒臣の妄動にあつた。其故に本書を通讀

して察せられる興味ある事實は歴代の朝廷が太宗肅宗等二三の王を除く外、殆ど崇拜者であつたことである。されば李朝破佛の政治も前後一貫するものではなく、時に一進一退の起伏があり、殊に禁裏後宮の信佛はかなり強いものであつた。博士は『恐らく朝鮮佛教は將來女信徒を通じて一般社會に弘布せらるゝならん。』（八五頁）と言つてゐられる。

佛教が隆盛の極、造寺や佛事、又寺領の寄附の爲に國家の敗政に影響を與へたことは奈良朝の歴史に於ても見られる所であるが、朝鮮に於ても亦此の事あり、儒臣の進言になる歴代の破佛も一は寺刹所有の土田を削減又は沒收せんが爲に出で（一〇一頁九九二頁等）又不生産的閑道人と見做さるゝ僧徒を工役に使用せんが爲に出でた（二七七頁等）と見ることが出来る。尙官僚や兩班階級の寺財搾取に刺戟せられて寺有財産や僧侶の私有財産の種々なる制度の發達を見た。博士は之に就いて稷の制度を述べられてゐる。（九一頁）尙祿には同甲稷、念佛稷の外、涅槃稷、誕生稷、

成道禪、涅槃禪、七星禪、山神禪等がある。日韓合併の際、此の禪が寺有に攝せられたのは之が發達を阻止し、中絶せしめることになつた。

僧徒が土木工事に従つて現在京城郊外に聳ゆる南北漢山を修築し、或は僧兵として西山大師門下多くの勤王義僧を出し、壬辰の大役に功を建てた如きは佛徒の本領を逸したるものとはいへ、李朝史に氣を吐くものである。此の西山大師清虛は併し單なる尋常の武士勇僧に非ず。其の人物、學問、文章及び禪風共に優れ、門徒盛にして今日朝鮮僧徒の大半は師の法孫に屬し、李朝僧史上最も重要な位置を占むる人である。博士又清虛及び其の門派につき百數十頁の記述を費されてゐる。

以上本書を通じて、李朝佛教の全般に關する研究が殆ど餘蘊なく吾人の眼前に展開されてゐる。それは決して博士が謙遜せられる如く、『聊か爲に草萊を拓き榛莽を伐り以て前驅の役に任』ぜしみに止まらず、大略を通じ、土木を起したものであると思ふ。本書の新

研究に於て從來の疑點が闡明せられたものが非常に多い。只強いて白玉の微瑕を求むるならば、二三の事實と文字の誤りとが指摘されることである。例へば、碧巖が七面の門徒に講經し、柏菴が示寂せる神興寺を全羅南道寶城郡としてゐるが、之は慶尙南道河東郡の神興寺である。又金潭の弟子大隱朗肝を六六〇頁には蓮潭付法の嗣とし、一〇一頁には正しく法孫とせることである。又博士に御示教を乞ひたいことは僧侶を八賤に數へられたことである。(序一七頁等)僧侶を非常に輕侮はしたが、從來の奴婢、白丁等の七賤の上に加へたといふ根據は何もないようであるが、如何であらうか。尙有名な僧の著書を擧ぐる場合當然並び擧げらるべきものゝ脱漏したものもあるように見受けられる。併し斯くの如きは決して本書の價値を左右する程のものではない。

### 三

最後に僭越ながら博士の寛厚に訴へて本書全體に通

する特色傾向ともいふべきものを一言するならば、

第一は佛教史に對する新智識の提供である。既に前にも述べたように印度支那日本の佛教に關する研究は多かれ少かれ出てゐるが、朝鮮の佛教に就いては殆ど本書が先驅である。而も本書は李朝實錄の如き第一史料を充分に利用し、又文献以外の種々の材料を驅使して佛教の全く新しい智識を提供してゐる。

第二は佛教史研究方法への示唆である。宗教史を研究する場合、普通、ドグマ、イデオロギ、キルヘンシヒエ教理、史と教會史とに分け、前者を或る宗教の教理の變遷、發達を研究するものとし、

後者を教會の人事事件を研究するものとしてゐるが、佛教史としては是等を區分せず、教理の發達と寺刹の史實とを相即させて渾然たる一の文化史として見て行くべきであると思ふ。然るに従來の佛教史研究は多く教理史の一面に傾き、よし教會の史實に關説する場合があつても、概ね直接當面する範圍にのみ跼踏してゐるものが多い。然るに本書の方法は其の研究對象の性質にも依るが、教理史と教會史とを極めて適當に合

致し教理的方面も佛教の専門家に非ざるもよく透徹せる記述をなし、教會史方面も廣大なる視野を以て、佛教に關する所有史實を網羅してゐる。就中各時代に於ける僧侶の生活狀態は最も博士の注意した所のように見える。餘説の四論文は皆之に關する貴重な研究であると見ることが出来る。或は儒者の斥佛教の中に儒佛思想を檢討し、或は諺文小説の中に佛教の影響を尋ね、或は僧舞梵唄の世間との關係を稽へられる。斯の如き態度は今後の佛教史の研究に必ず參照せらるべきものである。

第三に啓蒙的鼓舞的抱負である。本書は全篇通る處、朝鮮佛教の衰微を慨嘆し、僧侶の無氣力を痛嘆し、取つて以て現代復興の機運に際會せる朝鮮佛教徒の啓蒙に資し、鼓舞激勵の材となるべき史實を述ぶるに當りては、時には嚴父の如く、時には慈父の如く、一轉語を下されてゐる。例へば三十一本山の過多なることを述べて、其何を標準として寺格を定めたるか不明なり云々(八八五頁)といひ、自坡の三禪論の妄斷なるを

『日本の禪僧をして見せしむれば、醜の醜、爛葛藤となさん』(八四七頁)といひ、又寺刹が郡守等より財物勞役を求めせらるゝを叙べて、『斯の如くなれば寺刹は年中間斷なく士大夫官吏の誅求剝奪に泣きしなり。』

(八五八頁)と。又『朝鮮の僧侶は太古和尚が臨濟の法脈を繼げると普照國師が大慈禪師に私淑したるとにより、往々臨濟一宗をあげて其他の禪派を貶する陋習あり。其誤まれるは洞山の五位頌を讀めば直に知るべきのみ。』(八四〇頁)とか僧侶の京城に入ること許されしを叙べては、『境遇の順逆驚くに堪へたり。今後佛法の盛衰は一に繋りて彼等僧徒の修道如何にあり。予は朝鮮佛教の將來に多大の希望を係くる者なり』(九一八頁)とか、其の僧侶入城解禁の事成就し、李朝僧政に一時期を劃せる日蓮宗僧侶佐野前勸師と朝鮮佛教と曹洞宗とを結合せしめんとし、或は現在の朝鮮佛教中 央教務院の制度組織を編んで、朝鮮佛教再興の方略を定め、或は伊藤統監の帷幄に參じ、一進會の師資となり、李容九等を説いて合邦の事を提唱せしめ曹洞宗の

傑僧武田範之和尙とを寫眞を挿入して詳傳せしものも亦此の意に出づるであらう。

第四に文章の上乗なることである。本書は實に莊重典麗なる文語體を以て書かれてゐる。殊に人を傳するものには朗々として三唱を禁じ得ないものがある。又片假名を使用したことが、法律書の如きぎこちなさを感ぜしめないこともないが一層文の莊重味を出してゐる。半島人に讀ましめる爲には平假名よりは片假名が便利であらう。又本書の句讀點の切り方は獨特のもので、ピリオド、コンマ、コロンの精密な感じが出で、意味の明瞭を増すことが多い。之は國語句讀法に一つの暗示を與へるものである。卷末に索引を附せられた用意も有り難い。印刷はやゝ鮮明を缺く場合もあるが、装禎は極めて高雅なものである。終りに斯の如き大著を世に問はれた博士の勞を感謝し、尙陸續として續刊が出で、本大系の完成の日の早からんことを祈念しつゝ筆を擱く。

## 最近の回心研究に就いて

上野隆誠

宗教の心理的研究に於る一方法であり、且つアメリカに於て主たる研究方法となつてゐる發問法は一九〇〇

年前後を境として一段落を告げ、こゝ三十年間これと云ふ研究も發表せられてゐない状態である。我國に於ても歸一協會編の「現代青年の宗教心」以外にこの方面の研究は看過せられてゐる様子である。

云ふ迄もなくこの發問法による研究はスタンレー・ホールの提唱に始つたのであるが、これに續いてスターバック、ジェームス、リュース、ランカスター、ダニエル、コー等の諸家現れ一八八〇年より一九〇四年に至る約二十五年間は發問法による心理的研究は相當の

業績を收めた様に思はれる。殊にスターバック、コー、ホール三者が青年を中心として宗教心開發の状態について發問した結果は、發問法に於る一大業績として永久記念すべきものである。

然しこの發問法による心理的研究には種々の難點、發問に對する正しき解答を得るの難、解答に對する正確な自省を施すの難等があり、従つて統計を以つて示された結果に對する疑惑が醸されると云ふ事になるので、この研究法は當初から一方法とは云ひ乍ら、或點迄問題にされてゐた事は、ジェームスのこの方法に對する不信任を始めとし、心理學派を異にするストラトンの言によつても察する事が出来るのである。

此等の難點がこの研究法の發展を阻止したのであら

うか、一九〇四年ホール教授の著述を最後として、廿五年間この種の研究には何等見るべきものがないのである。而るに廿五年を距て、昨年新教メソヂスト教會に屬するクラーク氏 (Peter H. Clark) がスターバック・コー等の研究法により發問法を以て現代青年の宗教經驗を問ひ、その結果を精密な統計表を以て示された、"The Psychology of Religious Awakening" の一書は、發問法に對する難點を十分に認むるにしても、苟も世界大戰を閲し世界思潮の著しく變化した今日、これに伴ふ青年宗教心の變化動搖の状態を察知する資料としてその價值大なるものがある。

## 二

勿論本書は現代青年の「宗教覺醒の心理」的研究であり、傳統的な言葉を以てすれば同心 (Conversion) の研究である。従來宗教覺醒と云へば、専ら同心と稱せられ、殊にキリスト教新教に於て推奨せられた經驗である。然るに宗教心理學の擡頭、これに伴ふ青少年の宗教情

操に對する研究により、一概に同心と云つてもその意義に於ては著しき變化を受けてゐるのである。従つて著者クラーク氏がこの點に著目し同心の語を用ひず、「宗教覺醒」としたのは、本書の統計に現れたる結果とは云へ、極めて合理的であると思ふのである。

通常同心と云へば宗教心開發の状態について命名せられた語であるが、この宗教心開發の状態についても種々の型式が見られるので、その典型的なものとしては突發的同心・漸次的同心の二を擧げる事が出来る。

且つ従來宗教心理學に於ては此等の兩型中主として情的突發的同心を研究の對象として來たので、漸次的同心は幾分看過せられてゐた状態である。特にジェームスの如きは専ら情的突發的同心を取扱ひ、意志的な漸次的同心の例も見られるが、潜在意識によつて行はるゝこの突發の經驗を特に重視したのである。勿論此突發的經驗の重要視せられた所以はキリスト教徒の入信經驗が尊重せられた爲であるが、この經驗に對しては夙に反對の聲が放たれ、スターバックは頓漸何



れの經驗によるも宗教心開發が同一の結果に歸する所から情的突發的の回心が必ずしも回心の決定力に非ずと云ひ、コーの如きは回心に四種の意義を擧げ、急激の回心の如きは宗教生活に入る一個の門に過ぎないと云つて反對し、又ブラット教授が急激な回心とは神學の影響又は暗示に由るものであり、急激的な回心の十中八九は教會神學教授を受けたものに限るとして溫和型の漸次的な回心を配したのは、何れも突發急激の回心に對する不信任の證左である。

然るに一方この急激、漸次何れの形式も總括して福音書に於る回心の語法を以て回心の名稱を與へんとするものがある。例へばホールは回心とは「人生が自己中心主義から對他的態度に轉向する時、何人も經驗する「自然的な普遍的な又必然的過程である」と稱してゐるが、これについては回心現象が青年期の發達と同視せられ、又これと同義に用ひられる事や、引いて回心現象に宗教性が認められない事となる結果、更に急激的回心の典型的なものとしてオーガスチンやパウ

ロの經驗の擧げられる以上、果してホールの云ふが如き現象に回心を限るべきものなりや甚だ疑問とせざるを得ないのである。

従つて回心と云つてもその經驗の内容から幾多の様相が見られるので、又回心に對する意義も此等の點から論議せらるる事となつたので、特に青年期の宗教覺醒を單に回心の語を以て説明するを得ざるは著者クラーク氏の力説してやまぬ所である。

### 三

従つて木著者クラーク氏も前述するが如く青年期に於る宗教心開發の状態を回心とせず宗教覺醒と云ふ語を用ひ、この經驗を以下の三種型に分つて現代青年の宗教覺醒型を定めやうとしてゐる。

- (一) 決定的覺醒
- (二) 情的刺戟覺醒
- (三) 漸次的覺醒

この中第一は前述する突發的覺醒即ち回心である。

第二の情的刺戟覺醒は動もすれば回心と混同せらるゝ經驗であるが、此中に於ては回心の如く情的興奮によつて危機的に經驗者の態度が直に決定されると云ふ事はない。換言すれば、たゞ一回にて覺醒せしめられる様な情的興奮状態は著しく減ぜられ、或者に於ては此状態が全然缺如する事もあるのである。寧ろ此型の經驗者は自己の宗教的意識の喚起せしめられた契機を、覺醒に至らしめる所の刺戟としてこれを見返して行くのである。従つて此種の覺醒はその不斷に發達して行く所から、第三の漸次的覺醒と極めて似たものがあるが、而も折にふれて情的に刺戟を受け微弱ながら自己の宗教的意識・態度を刻んで行く上から、自ら漸次的覺醒と區別されるべきものである。従來回心として數へられてゐる經驗の中にも、此型の經驗がそのまゝ回心として報告せられてゐる事は否む事の出来ない事實である。

第三の漸次的覺醒は云ふ迄もなく、宗教心が水の流るゝが如く、何等の障害も受けず漸次に高潮し竟に開

花する状態であるが、その典型的なものにはヘールの宗教經驗が挙げられやう。

上述する三種の覺醒型はクラーク氏が現在米國に於る大學生・専門學校生男女二一四七人の報告から分類したものであるが、而らば此等三種の覺醒型式で現代青年男女は如何なる傾向を示してゐるであらうか？實に本書は此間に對する答へを示したものの、如く考へられるのである。

#### 四

前述した如く由來發問法には種々の難點が挙げられるが、その中にも發問法はある宗教教派に屬するものに對してのみ發問せられ、廣く普遍的に行はれないと云ふ難點を有するのであるが、忌憚なく云へばクラーク氏の發問法もこれと同一の缺點から免かるゝ事が出来ないものである。何故ならば氏も同じくキリスト教新教徒にのみ發問した結果を統計にして表してゐるからである。然し氏がメソヂスト教會の重鎮たる以上この

點止むなき所であらうと思ふ。

擬てクラーク氏が發問した男女學生二一四七人(男七五四人、女一四二〇人)について宗教心開發の狀態を以上の三型に分けた統計表を見ると次の如くである。

| 數      | 情的刺激  |       |
|--------|-------|-------|
|        | 決定的型式 | 漸次的型式 |
| 男 二一四七 | 六七    | 二七二   |
| 女 一四二〇 | 二・五   | 二六・五  |
| 男 七三六  | 一四六   | 二七七   |
|        |       | 五七七   |

即ち第一形式の急激的覺醒・回心が著しく減少し、第二・第三の經驗が著しく増大してゐる事が見られるのである。

所で從來キリスト教に於て推奨されて來たこの第一の經驗・回心が何故かゝる少數に減少したのであらうか？クラーク氏はこの原因を研究せんが爲に、キリスト教の神學の影響・宗教々育、日曜學校の感化による者の經驗・更に都會人・地方人・教職者併にその子弟の經驗を問ひ、同じく此を統計表に示してゐるが、今以上二一四七人の統計と比較して圖表に示すと

| 數               | 決定的型式 |       | 情的刺激型式 |       | 漸次的型式  |       |
|-----------------|-------|-------|--------|-------|--------|-------|
|                 | 決定的型式 | 漸次的型式 | 情的刺激型式 | 漸次的型式 | 情的刺激型式 | 漸次的型式 |
| 神學の感化による者       | 二二四七  | 六七    | 二七二    | 六六一   |        |       |
| 家庭に於る宗教々育の欠亡せる者 | 一七六   | 三四・六  | 三四・七   | 三〇・七  |        |       |
| 日曜學校に出欠不定の者     | 二三四   | 一三四   | 三二・六   | 五四・〇  |        |       |
| 地方人             | 一三〇   | 二五四   | 二五四    | 四九二   |        |       |
| 教職者             | 四二三   | 一三〇   | 三四・〇   | 五三・〇  |        |       |
| 教職者の子弟          | 五七四   | 一七七   | 二七・〇   | 五五・三  |        |       |
| 都會人             | 二八〇   | 七・三   | 一九・六   | 七三・一  |        |       |
|                 | 五七一   | 四二    | 一八・四   | 七七・四  |        |       |

この統計に見らるゝが如く二一四七人の基本統計率に比し都會人の經驗の他何れの場合に於ても、回心經驗の率の高い事が見られる。従つてこの結果は神學の影響や日曜學校乃至家庭に於る宗教々育の缺亡に因る者の他、現代の青年は從來の回心を經驗しないと云ふ

事になるので、所謂急激的同心はこの統計によつて根本的に覆されたものと考へられるのである。

尙一言すべき事は、二一四七人の宗教心開發の年齢であるが、従來の研究によれば、決定的覺醒の平均年齢は男女とも十五歳、同心の平均年齢は男十六歳女十四歳とし、此兩期間が宗教心開發の平均年齢とせられてゐた。然るに本書の統計によれば宗教心開發の平均年齢は十歳より十二歳迄の期間となり、若し少年が適宜の環境に置かれ順調に發達すれば、十二才には完全に覺醒するものとなつてゐる。従つてこゝ三十年の間には宗教心開發の年齢が約三年間早められた結果を示してゐる。但し決定的覺醒の年齢は十八歳となり、從來の統計よりも幾分遅れてゐる事を注意しなければならぬ。

註 (1) James, W. Principles of Psychology, vol. 1, p. 374.

(2) Stratton, G. M., Psychology of the Religious Life, Preface, p. v.

最近の同心研究に就いて

(3) Hall, G. S. Adolescence, Its Psychology and Its Relation to Physiology, Anthropology, Sex, Crime, Religion, and Education.

(4) James, W. The Varieties of Religious Experience, pp. 207, 208.

(5) Coe, The Psychology of Religion; Conversion.

(6) Pratt, The Religious Consciousness, pp. 153, 154.

(7) Hall, G. S. Adolescence, vol. 1, p. 301.

(8) 主としてスターバックの統計

## 米國派宗教心理學の清算

Uren : Recent Religious Psychology, 1928.

増 谷 文 雄

科學はその限界を忘却してはをらぬか。科學は存在

の全域をおほふ資格を有するであらうか。畢竟するに

科學とは、客觀世界ことに無機物の世界を支配すべき

理知の産物ではないか。極言すれば、實用の要求によ

りて生れたる生活の道具ではないか。そして科學的説

明と稱するものは、存在を如實に説明することではな

くて、云はゞ、直接經驗をその中のある要素を無視す

ることによりて間接經驗のすがたにかへ、性質的差別

を分量的變化に歸着せしめて、それを數學的に分量的

に計量するものに他ならぬのである。果してしかりと

せば、今日の科學の暴慢とも稱すべき態度と思ひ合せ

て、當然に要求せらるべきものは、科學におけるその

手法の再批判と、その成果の清算とであらう。

米國宗教心理學派が最近の三分の一世紀間に於て成

し得たる研究の結果は、まことに目覺しきものと言は

ねばならぬ。併しまた、この若き科學が甘受せねばな

らぬ非難と、要求せらるべき反省とは、決して尠から

ざるべしと思はれる。

彼等は、心理學に於て承認されたる原理によりて、

様々なる宗教的現象を検討せんことを主張とする。而

して彼等は何ごとを成就したか。回心とは單なる青年

期の現象であつて、何ら宗教的にユニークなるものを

有せずと結論した。宗教的覺醒とは群象心理によりて

説明しうべきものであつて、リヴィヴリストの慣用手  
段は催眠術師のそれであることを確言した。或はまた、  
神秘家とは即ち自己催眠の術に長じたる宗教人なりと  
説明し、祈禱とは即ち心理學上の弛緩の方法であると  
結言した。その手法や斬新、その成果や眩耀。併し彼  
等もまた萬能の鍵を有つてをるわけではない。その成  
果も約言すれば、宗教を單なる主觀論に貶下したにす  
ぎぬとも言へる。その斬新と眩耀とに惑亂せずして、  
靜かにその手法と成果とを批判清算することもまた今  
日の必要である。その必要を充さんとして Rudolph  
Urean の Recent Religious Psychology はものされたので  
ある。

ウーレンの指摘するところを綜合すれば、(一) こ  
の宗教心理學派の確立し得たる最大の成果は教育的の  
ものである。即ち科學的宗教々々に對して成就せる積  
極的貢獻である。(二) この學派の收穫は何ら辯證的  
價值を有つてはゐない。しかし將來の宗教的辯證論に  
對しては、恐らく大なる影響を興へるであらう。(三)

この學派の研究は、最も明瞭に自然主義的立場に於て  
なされたものなることが結論される。而してその立場  
から當然産れ來るべき特長と欠點とがある。

例へばこの學派は、宗教生活の諸現象の中でも、特  
に際立つた、異常な、更には病的な現象に關する研究  
に於ては、偉大なる成功を示してをる。そして、正常  
なる宗教生活のそれに關する説明には甚だ失望すべき  
ものが多い。これは含味深き注意を要する事實である。  
また例へば、この事實にも關連して、宗教心理學は果  
して宗教意識なるものを明確にし得たであらうかとい  
ふ疑問が存する。この疑問に對して吾々は、恐らくは  
意識下の「否」を用意してゐるようである。この否を  
明確にすれば、宗教的感情とその他の感情との性質的  
差別の無視に對する不信任のかたちともなるだらうと思  
ふ。ウーレンがこの邊の消息に明快なる論斷の筆を進  
めてゐないことは甚だ物足らない。

米國宗教心理學派全體の傾向態度にはいさゝか不遜

にすぎるとの嫌がある。そのあるものは進んで形而上學の領域を不當に侵略してをるように想はれる。この點に就てツールンが頂門の一針が忘れなかつたことは宜し。

彼等は科學的法則によりて宗教的現象を檢討するが故をもつて、その現象に關する超自然的言及を全く無價值なりと斷じ、人間の主觀的なる宗教的精神狀態に相應すべき何らの客觀的存在を認めない。これは越權である。この越權に對しては反省が要求せらるべきである。或はまた、最近の宗教心理學の傾向は、宗教意識に關するあらゆる問題を解き、宗教生活のあらゆる現象を説明し得べしとの態度を有する。その意氣は新興の科學にふさはしい。しかも彼等の撰べる立場と方法より當然生るべき制限の存することに注目を怠つてはなるまじ。

例へば、暗示とか病理的とか潜在意識など、彼等宗教心理學派の常套用語を用ひることによつて、宗教現象のあらゆる神祕性が解かれたものとは思はれない。

「宗教心理學にとつて、潜在意識は度々心理學的無智の避難所となつた。」とツールンは言ふ。これは決して過ぎた言ひかたではない。潜在意識などの術語は、たしかに、更に説明を要する説明語である。リュールバは獨斷的に切言したことがある。「我々の心理學的法則に關する智識は宗教心の精神的狀態を説明するに充分である。」と。これはいさゝかりエーバの錯覺であらう。

たとへ一步を譲つて、將來自然的心理學的法則によつて宗教意識の事實を完全に説きうる時があつたとしても、それが直ちに人間生活に超越的作因の存在する或は存在せざる證明とはならぬ。宗教心理學派の常套的論法——宗教の眞理は心理學によりて證明することを得ず、ゆえに宗教は眞理にあらず——これは明かに *non sequitur* である。宗教の眞理は自然科學によつて證明することも反證することもできぬ。その問題は宗教心理學上の論題とはなり得ない。心理學は經驗的方法によつて成立し、特に精神生活の現象を研究部門となす自然科學。宗教心理學は人間意識の宗教現象を取

扱ふ一般心理學の一分派。宗教經驗の事實に關する客觀的價値に就ては、宜しく控へをるべきである。彼等は真理の問題に就ては、明かに消極的立場に立つものである。

之を要するに、心理學の停止すべく、哲學の出勤すべき限界に就て、最近の宗教心理學派はいさゝか眼眩みしにはあらずやと思ふ。科學は自己の立場と方法とに於て正斷を失はざりし限りに於て、人生に無量の恩澤を導き齎らすべき道を舗装したのである。しかも舗装したるにすぎぬ。宗教心理學の任務は宗教意識の事

實を鮮明記述するにあつて、その真理を決定することではない。説明の特權は哲學にある。宗教心理學には神學や形而上學の領域を侵す資格はない。今や哲學と道徳と宗教との名において自然科学の限界の認識を要求すべき時は來てをる。若し精神的事實が存在するならば心理學はその性質のいかんを確言することに於て全く無資格者である。同様に宗教現象の究極的形而上學的根底の存在に對して、宗教心理學があれこれと決語を弄することは越權であり、また危険である。



## 新刊紹介

Boas (George.)

The Adventures of Human Thought.

New York, 1929.

哲學體系のほかに、哲學者その人の性格ならびに生活が、大きな興味と役割とを有すると云ふ考へ方がありうる。その考へ方は哲學史全體乃至は思想史全體に應用され得ないだらうか。即ち哲學體系の歴史以外に、哲學そのものの性格とが生活とを考へて見るといふ行き方である。この書物は恐らくそれに近い考へ方から出發して、哲學史の間に感ぜられる間隙を、外傳式にうづめようとするものである。めづらしい試みの哲學史といえる。(増谷)

Darwin (Randolph Charles.)

Die Entwicklung des Priestertums und der "Priesterreiche oder Schamanen, Wundertäter und Cottmenschen als Beherrscher der Welt.

Leipzig, 1929.

凡ての生物、人間は超自然の靈能によつて創られるのではなく、最下位の型態から着實、漸次に發展の經過をたどつ

たものとの進化論の定説を僧職の成立に適應したものと。適應の領域が異なるから先づ系を入れて吟味しなければならぬことではあるが、社會制度組織にこの學説を適用するといふことは既に首肯せられてよい。

概して總括的な見通しをしたものであるが、ブリストレンツムも亦至高の力によつて定められたものではなく未開人のシヤマンや呪術師から漸次に發展したものととしてその脈絡をたどる。とくに後者、呪術師の項は重要な部門で未開人から古代の文化國民に至るヘドニズム宗教を披ひ、次にはキリスト教僧職、就中法王制を取披ひ、文化を阻止するその隨伴現象として地獄、惡魔信仰、宗教戦争をあげる。更らに最後の部分はその序にもいふ如く啓蒙的なものでローマから傳承した全キリスト教のカトリック化及び僧職の越權を辯駁しやうとする。ともあれその着眼が新らしく、宗教制度批判の一寄與である。(石津)

Dawson, (Christopher.)  
Progress and Religion.

N. Y., 1929.

ダーウインの進化論が提唱されてこの方、現代の社會思潮は餘りにも唯物論的傾向へと走りすぎてゐる。最近英米の民族學者の間に「文化」の民族學的檢討が進められて實證的に所謂未開野蠻の徒が著しく開化し進歩してゐることを知らし

めてゐるのは大いに注目すべきである。文化史を講じて社會學にも造詣淺からぬ著者ドウンソンは廣く人類一般の社會生活に於いて宗教の遺する動的な役割を重視すべきことを力説してゐる。社會を世俗化するものはその社會の活力を消去することである。ヘブライから生れた基督教思想とギリシヤに生れた科學思想、この兩者は必ずしも相容れないものではない。また科學は宗教に代ることもできないと云ふのである。(吉野)

Dampier (Wedhann)

*A History of Science; and its Relations with Philosophy and Religion.*

Cambridge, 1922.

現代に於ける科學の勝利は、疑ひもなく未曾有の輝かしさである。それに比べて科學の過去はあまりにも闇きになつてはないか。その闇い過去に光をもたらして概觀的ながら科學の歴史を整へようとするのがこの勞作である。

ギリシヤ時代には哲學と科學とが一つであつた。中世紀には神學がその兩者を支配した。文藝復興とともに分離が行はれた。カント、ヘーゲルの徒は哲學から科學を逐ひ出した。併し逐ひ出された科學はすばらしい躍進をして、再び哲學や神學や宗教に對する大きな意味をもち始めてなる。そして今や科學をめぐつて様々の問題が存する。そこで科學そのものの歴史も相當重大な意味をもつこととなるのである。即ち概

括的のものながらこの書の價値が茲に存する。(M)

Dumont. (P, E.)

*L'Āśvamedha, Description du Sacrifice solennel du Cheval dans le Culte Védique.*

Paris, 1927.

本書は吠陀時代の一大祭式たる馬祠、即ち犧牲として馬を捧ぐる供儀の詳細内容を、白ヤシウルエダ、それに基くカートヤーナの開經 (*Śrauta Sūtra*)、及び *Vedicanyasambhā, Śatapathabrahmaṇa* の本文 (佛譯) そのものをして、祭式の順序に従つて語りこめたるものである。且附録として黑ヤシウルエダに屬する *Āpaganhīya Śrauta Sūtra*, chap. 20; *Yadhāyavīya Śrautasūtra* chap. 15; *Yadhūya Śrautasūtra*, *Pratimsa* の三書に於ける馬祠の敘述、及び大叙事史中に現はれし馬祠の記事を、それ々の本文 (佛譯) によりて示してゐる。

「これ實に供儀中の王なり」とシヤクバタ梵書中に言はるゝ如く、馬祠は祭式の莊大なる點よりも、献げらるゝ犧牲の數よりも、司儀の受くる富の額よりも、又その費用の莫大なる點よりも、吠陀時代に於ける最重要なる祭式であつた。此の馬祠は三日間の供儀であり、その準備は一年或は二年を要すといひ、その終末の儀式は翌年中に亘るといはれる。之を捧

げらるゝ神は實にインドラ、かの戦ひの神であつた。その儀式の大意は本書の序に示されてゐる。

此の供儀の主要部は供儀第一日に至る迄の準備儀式、供儀第一日の儀式 (Anitya)、及び終末の儀式より成る。而してその第一日は、三月三十一日 (即ち四月五日) の自分第十五日の満月の日であり、第二日は黒分第一日、第三日は黒分第二日となる。尙著者はこの供儀は恐らくインド・イラニアン時代より起源し、希臘・羅馬にもかゝる祭式の存する所より或はインド・アリヤン時代よりあつたかもしれないといふ。とにかく本書の如き極めて面倒なる仕事を完成せる著者の努力に厚き敬意を拂ふものである。(龍川)

### Enhardt (W, C.) Religion in Soviet Russia.

Miravkae, 1929.

革命でロシアの宗教界は二變した。抹殺された基督教と暴狂な無政府主義とを、著者はそこに見る。

對政府、對諸外國等の關係の交錯の中に正教會は新舊二派に分裂し、合衆國では教會財産を争つて裁判になつたが、之に關する舊派の *Evangelist* の主張が本書後篇として譯載されてゐる。前篇は最近教會史の紹介で純記述法が標榜されてはゐるが、新派の Hecker, Religion under the Soviets, N. Y.

と、と對照した方が安全である。

三月革命後三世紀振で開かれた民主的公會は十月革命を見て俄然保守化し、總主教制が復活され、以來教會は反動團體としての暴戾を受けた。大飢饉を機に寺財沒收が斷行され、反對した總主教等は下獄した。しかし教會の悔り難いのは見た政府は無神論宣傳に努める一方分裂助成策を採り、急進的自司祭を助けて「生ける教會」を起した。舊派は之を政治警察の狗だと罵る。今では舊派も政府と妥協し始めてケエザルのものはケエザルに返すまじ宣し、新派も不人氣な爲急進分子を清算した。漁夫の利は政府の手に落ちて行く。

著者は迫害を試練と見、宗教は爲に内面化したと云ふ。とまれ本書の興味は既成宗教の社會的活動力の一水準が活々示されてゐる點にある。(佐木)

### Codard (A. Godard, U, Hackin, J.) Les Antiquites Bouddhiques de Bâmiyan (Mémoires de la Délégation Archéologique Française en Afghanistan. Tome II.) avec des notes additionnelles de M. Paul Pelliot, Paris, Bruckles, 1928.

アフガニタンが世界の佛教研究者達に注目せられた此の頃、アフガニスタンの考古學的調査報告が學界に尊重せらるるは言を俟たぬ。殊に梵那衍(Bâmiyan)の大佛像が大乘佛教

研究者に貴重な資料として認めらるるに到つてからかかる考古學的調査の重大なるはいふまでも無い。此の書の六五頁から七四頁に亘りて、Haskin 氏は Dohar-i-Nushirvan の發見調査及びササニアン王朝時代の繪畫について認めて居る。

がそれより更に重大なるは梵那衍大佛像の調査書であつて、單に大佛像の調査のみならず進んで他の小佛像や大佛像の台座の調査をなし、此の佛像はヘルシヤ式で紀元後三世紀以前のものではなく、台座等の繪畫も五六世紀のもので、マチャンタの第九第十窟の壁畫や A. Stein 氏が新報者のミールラーン (Miran) で發掘した壁畫等を除いたならば印度の佛教美術上早い時代のものであると著者も論決して居られる。

Heber (Johannes),  
Die phänomenologische Methode in der Religionsphilosophie.  
Dresden, 1923.

宗教の本質規定の方法論。主としてシエラーやフッサールによつて宗教現象學の方法、即ち宗教の本質の直感、本質の問題を叙述檢討する。結果として現象學的立場から神學のポジティブな定説を否定する。

ともあれガイザーやクレッペルの好著と共に宗教現象學を知るに適當な参考書である。(石津)

Lawrence (A. W.)  
Later Greek Sculpture and its Influence on East and West,  
London, 1927.

希臘の彫像上の様式が印度のそれに影響を及ぼしてガンダラ藝術となり、印度の佛教藝術の上に一時期を畫した事は人も知る通りであるが、著者 Lawrence 氏は更に高い見地から希臘文化はエジプト、アフリカ、フェニキヤ、バルチャ、シリヤ、パレスチナ、アラビヤ等の諸國へも其の影響を及ぼせる事を述べて、就中印度へ最も多く影響を及ぼし、ガンダラ藝術に於て、其の頂點に達し餘波の及ぶ所中央亞細亞を經て支那日本にも希臘文化の影響が及ぼされてゐると簡潔に結論して居る。

Magnien (Victor.)  
Les mystères d'Eleusis.  
Paris, 1923.

Toulouse 大學教授の著者の希臘の密儀宗教でも殊に著名で一方多くの記録も殘存してゐるエリュシスの密儀研究に關する勞作。概括的にもその起原や人信の儀禮を觀察したものであるが、綜合的な獨自の見解が隨所に展開されてゐる點を特筆せねばならない。最近の諸研究にあまり深出觸れていないのはいささか不満である。(古野)

Malalasekera (G. P.)

## The Pali Literature of Ceylon.

London, 1928.

文學史と言ふよりは錫蘭の歴史に就て文學の領域以上の問題を取扱ふてゐると言へるが、歴史の價值を尊重してゐるあたり、著者の愛國的な熱情がそうさせたと思へるのである。で此書の實質的部分は第四章以下に扱はれる文學的方面にあるのだが、これには流石に豊富な内容が盛り込まれてゐる。が書籍の刊行状態などの説明が不親切に見えるのは稍表題をみて感ずる讀者の期待を裏切るものである。勿論完全な *biography* は期待出来なくても今少し此方面に満足と與へられたいと思ふ。

面白いのは前世紀中西洋學者の巴利久至錫蘭文獻に對する研究事情の説明と近代錫蘭に於ける文學乃至宗教方面の復興状態の部分である。殊に外國人の政治的商業的侵略より來つた此島の種々の不幸に就ては著者は寧ろ感情そのもので書いてゐる。(令版)

Prasad (Iwala)

## Introduction to Indian Philosophy.

Allahabad, 1928.

Ranade 教授の序文があり、それによる本書は印度の大體の B. A. 程度の士にして、哲學專攻の學生に印度哲學の知

識を與ふるに適する書を要求してゐる者の爲に書かれたもの出である。勿論さうした課程に此書の目的の様なことが印度哲學に關して、西洋哲學に於ける如く果さるゝや否やは問題ではあらうが、著者の簡潔な達筆やその概觀的なつかみ方は些の偏見なき批評的能力と相俟つて可なり効果を表してゐる。又前記の目的の許す範圍内で、筆致も非常に面白くもあるので、一般的にも讀み易い信用の出来る印度思想の小著であらう。索引附きで印刷も良い方である。(令版)

Streeter (B. H.)

## Four Lectures.

ストリーター博士は昨秋汎太平洋會議の際に、英國の議員として來朝、東大に於て三回に亘る講演をされた、會議後、支那に渡り、北平共の他で巡講。それ等を集めて纏めたものが、此の約五十頁に亘るパンフレットである。

昨秋、氏の來朝前後に村尾氏によつて譯出された舊著 *"Reality"* 中にも、科學哲學宗教の融通相尅が論ぜられてゐるが、本書中にもそれが中心問題としてあらはれてゐる。殊に第四講 *"Dhat of pain"* は、東大では講義せられなかつたものであるが、その中には、佛教の苦の滅にも稍々觸れて興味ある觀察がある。

このパンフレットの村尾氏による日本譯、張氏による支那譯は、近く刊行される豫定である。(岸本)

**Tin (PeMaung)**  
**The Path of Purity, Part II.**

London, 1929.

佛音の *Vissuddhimagga* の英譯であつて Part は六年前に出てる。此には第三章より十三章まで、業處、地遍處、餘遍處、不淨業處、六念、念處、梵住、無色、三摩持、神足、神通の十一品を攝めて居る。

淨道論が南方論部中唯一の纏まつた綱要書であり南方佛教に於ける傑出した佛教概論とも稱すべく巴利阿毘達磨の研究は此書より入るに至當と思はれるものであるが、文意難解を極め容易に入り難しとせられた者だが、茲に漸次譯本を與へらるゝ事は何より喜ばしい事である。英譯語に就ては *Pāṇi* が *insight, wisdom, understanding* となり、或は *Attā* が同じ頁の中に *self, ego, soul* とも譯さるゝ如く統一を缺く所もある様だが、何と言つても、此方面の専門家たる *Maung Tin* 教授のものであり自由に諸釋 *ṭīkā* を流り得た所に充分の價値を認めねばならないと思ふ。(合版)

**Ucko, (Siegfried.)**

**Der Gottesbegriff in der Philosophie**  
**Herman Cohens.**

Berlin, 1929.

カント派の宗教哲學はツインクラーの指摘をまつまでもな

く大低理性の範圍云々の圈内で論をなす。論理學其他の學風の上でコヘンはこの派の最たるを失はぬが彼の宗教哲學論なるものは豫想と反して頗るポジティブである。

著者はこの側面を觀察しようとする。「時間的にも體系的にもコヘンの宗教哲學とは神學が先行するこの前提の下にコヘンの體系の中に於て如何なる仕方で彼のいふ神の概念が神學的な質的规定を受けて居るか、そして彼の觀念的な世界觀に於てこのポジティブな神學的规定を受けてゐる彼の神の概念が如何に承認せられるかに就いて論じて居る。(石津)

**Woodward (F. I.)**

**The Book of the Kindred Sayings.**  
**Part IV.**

London, 1929.

本書は巴利相應部 (*Samyutta Nikāya*) の第四卷 *Sālyavatana Vagga* (ed. by Leon Feer 1894. P. T. S.) の英譯に、トンプソン・ドワード氏の譯としては第二冊目である。併せてリス・テグイッツ夫人の序文が載せられてゐる。巴利原典では四〇三頁の量のもが二八三頁に減ぜられたのは一に本文の繰返しを略したるが爲めである。リス・テグイッツ夫人は此事に就いて言譯をしてゐるが、經典の特異なる表現形式を有するものを、本書の如く繰返しを略して譯することは如何なるものであらうか。全體を始めから讀む者は別として、例へば Part IX,

28 12 (P. 252c) を讀む者は假令淡然と内容を想像してても經典の如何なるものなるかを感得しうるだらうか。そして宗教的な感情を味ひうるだらうか。だがこれは一考を要する問題であり、要は略し方如何が重要事であらう。

かくて巴利相應部の英譯完成の近きを我々は心から慶ぶものである。(龍山)

大江 精一 譯

### ヘーゲル精神現象論序説

東京 理想社出版部發行

一八三二の全集初版の第二、*Phänomenologie des Geistes* の序論の全譯。由來ヘーゲル全集は初版がよく二版は粗雑といはれる。

彼の大系の中に於て現象學が如何なる位置と役目を受持つて居るか今更ら冗言を要しない。筆者は所謂ヘーゲルルネサンスの一觀察が此書に置かるべきを信する。彼の論理的大系に於て心理的實證的素地を有するのが此書である。——既にリーベルトやシヨルツ近くはグロツクナーが指摘した様に。

蓋し現象學はロマンテイク同一哲學から離れて精神哲學の殿堂を築く礎石となるもの、その内容の理路は錯雜多岐難解をもつて知られる。本譯書は著者自身によつてその見通しをしたもの、單に現象學のみならず彼の哲學全般の傾向を理解する上に必讀のものとして推奨したい。(石津)

カール・ハイム著  
額賀鹿之助譯

### 基督教の本質

東京 新生堂刊

カトリックとプロテスタント——この對立を検討し、その各々の特色を闡明することによつて、同時に基督教の本質の把握に到達せんとするのがこの「基督教の本質」の所期である。

科學萬能の今日に、我々の思ひもかけぬ聲が聞える。「カトリックの時代が来た。」而して否むことの出来ない事實である。多くの人々はこの偉大な精神的故郷へ歸りつゝある。

科學的研究に潤滑した魂がそこに活びを求めて動く。形式と樣式と儀式、不離と體驗と神秘。カトリックはだしかに現代人にまつて大きな魅力となりつゝある。この魅力は充分に認めばならぬ。しかしカール・ハイムは依然としてプロテスタントである。「何故プロテスタントであるか。」此處に、靈と眞さをもつて拜すべき神、良心の一筋なる天への道、而してプロテスタントの道徳と教會との讃美とがあるのである。

譯筆は不易に運ばれてゐる。誤植が多い。(増谷)

喜多 精一 譯

### エンゲルス 原始基督教史考

カウツキー 基督教の成立

岩波書店發行(岩波文庫)

原始基督教をマルクス主義的研究方法を以て研究した二論文の邦譯である。何れも雜誌『Noue Zeiti』に掲載されたもの。前者は一八九四—九五五年の第一巻所載で、コハネ默示録を新約最古の文献としそこから發生當時の原始基督教の状態を推論し、後書は一八八五年の所載で、基督教發生地盤たるローマ帝政時代の社會狀態を詳論し、何れも基督教の發生をイエスの人格に起因することを拒み、その歴史的存在を否定して物質的諸要因の產物即ち當時の社會的政治的關係によつて成立したものと見た。されこれの邦譯によつてマルクス主義者の歴史解釋が如何なるものであるかを知るに格好な資料が手近に與へられたことを喜ぶ。(三枝)

土屋詮教編纂

## 佛教年鑑

東京 佛教年鑑社發行

最近佛教界に於ける教家の活躍は、教化運動に思想指導に社會事業に學的研究に政治的進出に各種大會に、目覺ましいものがある。併し茲に、疾くに有るべくして有り得なかつたものに「佛教年鑑」がある。

佛教年鑑の發刊は多年教界の要望する所であつたにも拘はらず、數年前始めて出た「キリスト教年鑑」の如きそれを持たなかつた。茲に、極めて複雑にして多事多端、而かも變遷異

動の甚だしい教界の事象を、的確に且つ迅速に擷取して、之れを組織的に編纂する事の至難であるは云ふまでもないが、爲めに之を企て得ない理由は少しも無い。然るに、今、この難局に處し、一は佛教宣傳に貢獻せんため、一は將來佛教各宗の聯合統一機關に資し國家社會及び全人類教化の文献たらしめん爲の意圖の下に、土屋詮教氏は起つて之れを編纂し、文部省宗教局等の好意は勿論、大方の賛助に依つて發刊を見たり事は洵に慶すべきである。

卷頭に略歴、勅語、十七憲法、法皇入道御受戒一覽表等を掲げ、本文はこれが大勢、宗務、教務、寺院、人事、行事、計企、法令、統計、雜纂の十篇に分つて、内容の正確と充實とを期し、廣き範圍に最新の材料を蒐集調査しての成書であるは、最初の佛教年鑑として先づ年鑑の使命を全了せるに近いものがある。殊に觀るべきは、大勢篇に於いて、明治大正昭和時代の佛教を概観し且つ廣く世界各國に於ける佛教の研究及び信仰方面の現勢を記述してあることである。茲に其編纂上の數々の苦心に同情と感謝とを寄せると共に正直に、無理を云へば、その他の各篇に多少の不滿無きとは云へない。縣別記載の寺院五十音順配列の人事の調査記載等は改訂を要すべき二篇であらう。それは、兎もあれ、かくて、新しく生まれたる年鑑の健全なる生存を心から祈つてやまない。——本書は四六版、七百頁のもの。各宗布教傳道に携帶至便な教材ともなり、各官衙、學校、圖書館等に必要なる一本なるは勿



論、一般、人々の好き参考書でもある。(村田)

J. E. カーター著

増谷文雄譯

## 宗 教 學 概 論

東京 理想社出版部刊

原著者カーベーターは一昨々年物故した人。八十有餘年の生涯を宗教の史的研究に捧げ、彼の國に於ける斯學の一權威たり、最後の勞作たる Buddhism and Christianity (1923)はその視野の廣汎なるとその敘述の簡麗なることによりて知られてなる。——この書は既に増谷氏の名譯があるが、氏はまた茲に Comparative Religion の翻譯を果して、カーベーター氏の思想の全豹を示さんとするのである。

おさむるところ八篇。宗教の比較研究の要領を説き、過去及び現代に於ける宗教研究の大觀をなし、次いで原始宗教、宗教的行爲、宗教的文獻、宗教と道徳、來世觀の種々相等の個々の問題につき、豊富なる材料を駆使して具體的説明をなしてなる。(石津)

### 編 輯 後 記

△發行所同文館の組織變更のために、正月號の發行がかくのこゝろ甚だ遅延したことを、お詫び申し上げる。

△正月號の遅延はおのづから三月號にも影響なきを得ず、三四月の交に發行の豫定なれば、これまた左様御了察をいたさう。

△本年度の宗教研究會員名簿を同封御送付申上げた。(研究室内編輯部)

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

▷ すまき頂を價代に別は合場の號別特但◁

不 許 複 製

發 行 所

東京市神田區通神保町一番地・株式會社同文館

發 賣 所

東京市神田區通神保町一番地 株式會社 三省堂  
 大阪府南區櫻木町通一ノ四一 株式會社 三省堂大阪支店  
 振替大阪八一三〇〇番

昭和五年 二月二十日印刷

昭和五年 三月一日發行

新第七卷・第一號

編輯者

宗 教 研 究 編 輯 部

東京帝國大學・宗教學研究室內

右代表者 姊崎正治

發行者 宗教研究發行所

印刷者 東京市神田區通神保町一株式會社同文館

印刷所 森山讓二  
宮本印刷所  
東京市神田區雉子町三四番地

(定價金壹圓)